Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

philosophische

Abhandlungen.

Herausgegeben

von

D. Karl Ludwig Michelet.

Ex ungue leonem.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1832.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollſtändige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förſter.

Erſter Band.

Τάληθὲς δεῖ πλεῖστον ἰσχύειν λόγον.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1832.
Verlag von Duncker und Humblot.

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Privilegia.

1) Königlich Würtembergisches.

Auszug aus dem Königlich Würtemberg. Regierungsblatte.

Seine Königliche Majestät haben vermöge höchster Entschließung vom 28. d M. der Buchhandlung Duncker und Humblot zu Berlin auf ihr Ansuchen, ein Privilegium gegen den Nachdruck der in ihrem Verlage erscheinenden vollständigen Ausgabe von G. W. F. Hegel's Werken und zwar in Rücksicht auf den berühmten Namen des verstorbenen Philosophen und seine Eigenschaft eines gebornen Würtembergers auf die verlängerte Dauer von Zwölf Jahren unter den gewöhnlichen Bedingungen der Entrichtung der gesetzlichen Sportel und der Abgabe zweier Freiexemplare zu den Königl. Bibliotheken zu verleihen gnädigst geruhet.

Stuttgart, den 30. März 1832.

2) Großherzoglich Heſſiſches.

Ludwig II. von Gottes Gnaden Großherzog von Heſſen und bei Rhein ꝛc.

Nachdem die Buchhandlung Duncker und Humblot zu Berlin um ein Privilegium für die in ihrem Verlage herauskommende Geſammt-Ausgabe von des zu Berlin verſtorbenen Profeſſors G. W. F. Hegel's Werken und deren einzelne Beſtandtheile zum Schutz gegen den Nachdruck in Unſern Landen, bei Uns allerunterthänigſt nachgeſucht hat, und Wir dieſem Geſuche Statt zu geben Uns gnädigſt bewogen gefunden haben, ſo ertheilen Wir derſelben das erbetene Privilegium auf Zehn Jahre, von dem Erſcheinen jedes einzelnen Bandes an gerechnet, in der Art, daß innerhalb dieſes Zeitraums das genannte Werk in Unſern Landen, bei Vermeidung der geſetzlichen Nachtheile, weder nachgedruckt, noch ein Nachdruck darin verkauft werden ſoll.

Urkundlich Unſerer eigenhändigen Unterſchrift und des beigedruckten Staatsſiegels.

Darmſtadt am 21. April 1832.

(L. S.) Ludwig.

du Thil.

3) Der freien Stadt Frankfurt.

Wir Bürgermeiſter und Rath der freien Stadt Frankfurt thun kund hiermit:

Nachdem die Herren Duncker und Humblot, Buchhändler in Berlin, darum nachgeſucht haben, daß ihnen ein Privilegium für die in ihrem Verlage erſcheinende Geſammt-Ausgabe von G. W. F. Hegel und deren einzelne Beſtandtheile, als 1) Phänomenologie des Geiſtes, 2) Differenz des Fichte- und Schellingſchen Syſtems der Philoſophie, 3) Philoſophiſche Aufſätze aus dem kritiſchen Journal der Philoſophie, 4) Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, 5) Grundlinien der Philoſophie des Rechts, 6) Wiſſenſchaft der Logik, 7) Philoſophie der Religion, 8) Beweis vom Daſeyn Gottes, 9) Philoſophie der Geſchichte, 10) Geſchichte der Philoſophie, 11) Aeſthetik, 12) Vermiſchte kleine Schriften, verliehen werde, dieſem Geſuche auch Statt gegeben worden, ſo ertheilen wir gedachten Herren Duncker und Humblot, deren Erben und Erwerbern das gebetene Privilegium auf den Zeitraum von Funf und zwanzig Jahren von unten geſetztem dato an, in der Maße, daß die oben gedachten Werke in dem angegebenen Zeitraum in dieſer freien Stadt und deren Gebiet bei Strafe der Konfiskation und einer ange-

messenen Geldbuße, so wie Verurtheilung in den verursachten Schaden weder im Ganzen noch einzeln, noch theilweise, noch auch unter anderm Namen nachgedruckt noch irgend ein Nachdruck verkauft werden, und daß die Bittsteller so wie deren Erben und Erbnehmer bei diesem Privilegium von den hiesigen Behörden stets gehörig geschützt werden sollen, wobei die kostenfreie Ablieferung dreier Exemplare an die Stadtkanzeley gewärtiget wird.

Urkundlich gewöhnlicher Unterschrift und Beidrückung des größeren Stadt-Insiegels.

Gegeben den 3ten März Achtzehnhundert zwei und dreißig.

Bürgermeister und Rath der freien Stadt Frankfurt.

(L. S.) Thomas.

vot. Dr. L. Reuß.

Verzeichniß der Subſkribenten.

Auf das ganze Werk.

	Drkp.	Beilag.
Aachen.		
Hr. Buchhändler J. A. Mayer	1	—
Aarau.		
Hr. Buchhändler H. R. Sauerländer	2	—
Ansbach.		
Hr. Buchhändler J. M. Dollfuß	1	—
— — W. G. Gaffert	2	—
— D. Friedr. Schneller in Feuchtwang bei Ansbach	1	—
Baireuth.		
Hr. Studien-Direktor Gabler	1	—
Die Grauiſche Buchhandlung	1	—
Hr. D. med. Walter	1	—
Bamberg.		
Hr. Buchhändler J. Dederich	1	—
— — J. C. Dreſch	3	—
für: Hrn. Profeſſor Hadersack.		
— Ammann Hoeßler.		
— Profeſſor Martinet.		
Baſel.		
Hr. Buchhändler G. Neukirch	1	—
für: die Univerſitäts-Bibliothek.		
Berlin.		
Se. Königl. Hoheit der Kronprinz von Preußen	—	1
Se. Königl. Hoheit Prinz Auguſt von Preußen	1	—
Hr. Buchhändler C. F. Amelang	8	—
Latus	19	1

	Druck.	Beilag.
Transport	19	1
Hr. D. Angelſtein	1	—
— Aug. Arnemann, Cand. phil.	1	—
— Graf v. Arnim auf Boitzenburg	1	—
— A. Mr. Baier, Stud. theol.	1	—
— Baranowski zu Sobieſiernie bei Wreſchen im Großherzogthum Poſen	1	—
— Bechtold und Hartje, Buchhändler für: Hrn. Stud. Meyen.	1	—
— D. F. W. Becker	1	—
— Banquier Heinrich Beer	—	1
— Profeſſor D. Benary	1	—
— D. Agathon Benary	1	—
— Benecke v. Gröditzberg	1	—
— Referendarius B. Berend	1	—
Die Bibliothek des Königl. Friedrich-Wilhelms-Gymnaſiums	1	—
Die Bibliothek des Gymnaſiums zu Thorn	1	—
Die Bibliothek der Königl. Kadetten-Anſtalten	1	—
Die Bibliothek der Königl. allgemeinen Kriegsſchule	—	1
Hr. Fr. Bieſe	1	—
— Königl. Agent A. Bloch	2	—
— Geh. Regierungs-Rath Prof. D. Böckh	1	—
— Karl Böhnecke, Stud. hist. et ph.	1	—
— Profeſſor Bopp	1	—
— Medicinal-Rath Profeſſor D. Buſch	1	—
— L. Cauer, Direktor einer Erziehungs-Anſtalt in Charlottenburg	1	—
— Claeßen, Notar zu Erkelenz	1	—
Frau Majorin von Deſingk	1	—
Hr. Profeſſor Dirkſen	1	—
— Ed. Fr. Doehler, Stud. phil.	1	—
Se. Durchlaucht Hr. Fürſt (Serge) Dolgoruki	—	1
Hr. Profeſſor Dove	1	—
— A. Dreſſel, Stud. theol.	1	—
— D. Droyſen	1	—
— Buchhändler F. Dümmler	8	—
wovon 1 für Hrn. Prediger Friedrich in Ilſenburg.		
1 — — Stud. jur. H. Lobedan.		
1 — — D. phil. A. D. Müller.		
Latus	56	4

	Thlr.	Sgr.
Transport	56	4
1 für Hrn. Professor D. Röstel.		
1 — — Prediger Rätenick in Demarchien.		
1 — — D. Schmidt, Lehrer am Königl. Kadetten-Korps.		
1 — — Studien-Direkt. Wendt in Posen.		
Hr. M. W. Duncker, Stud. phil.	1	—
— L. Ehlers, Stud. jur.	1	—
— Buchhändler G. Eichler	3	—
Die Enslinsche Buchhandlung	1	—
Hr. Jos. Falk, Stud. cameral.	1	—
— Hauptmann v. Felgermann	1	—
— W. Fischer, Lehrer am Friedrich-Wilh.-Gymnasium	1	—
— G. Fränkel, Stud. jur.	1	—
— Professor Franceson	1	—
— Chr. Ferd. Frobenius, Stud. theol.	1	—
— Kammergerichts-Referendarius G. Gärtner	1	—
— Professor D. Gans	5	—
— Kaufmann Carl Adolph Gerike	1	—
— Medizinalrath D. Eduard Gräfe	1	—
— Grasnick, Cand. theol.	1	—
— Geheime Hofrath und Professor Gruson	1	—
— Professor D. v. d. Hagen	1	—
— Buchhändler A. W. Hayn	2	—
für: Hrn. Regimentsarzt D. Hügel in Pasewalk.		
— Pr.-Lieut. u. Adjut. Ravenstein in Pasewalk.		
Hr. Professor D. Heinsius	1	—
— — D. v. Henning	1	—
— Geh. Med.-Rath Prof. D. Hermbstädt	1	—
— Kammergerichts-Referendarius Heydemann	1	—
— A. Heydemann, Lehrer am Königl. Friedr.-Wilh.-Gymnasium	1	—
— Professor D. Heyse	1	—
— M. P. Hillmar	1	—
— H. Hirschfeld, Cand. med.	1	—
— Buchhändler A. Hirschwald	2	—
für: Hrn. Hertel, Stud. theol.		
— Feldwebel Biert.		
— wirkl. Geh. Ober Reg.-Rath Prof. D. Hoffmann	1	—
Latus	92	4

	Thlr.	Sgr.
Transport	92	4
Hr. Profeſſor D. Homeyer	1	—
— Profeſſor D. Hotho	2	—
— A. Huberdt, Lehrer an der Königl. Realſchule	1	—
— Hofrath und Profeſſor D. Hufeland	1	—
— Staatsrath, Leibarzt und Profeſſor D. Hufeland	1	—
— Polizei-Commiſſarius Huth	1	—
— H. Jacobi, Stud. jur.	1	—
— J. Jacobi, Stud. phil.	1	—
— D. Ilgen	1	—
Fräulein Ida Jochmus	1	—
Hr. Geheime Hofrath John	1	—
— Buchhändler C. H. Jonas	6	—
— v. Jordan	—	1
— Guſtav Julius, Stud. theol.	1	—
— Profeſſor D. Jüngken	1	—
— Jungk, Lehrer an der Gewerbſchule	1	—
— Kaumert, Bürgermeiſter zu Schwanenberg	1	—
— Buchhändler K. F. Kecht	2	—
für: Hrn. Ferd. Gallet, Stud. phil.		
— Jul. Kunze, Stud. jur.		
— Geh. Med.-Rath Profeſſor D. Kluge	1	—
— Arno Königsdörfer aus Neuenburg	1	—
— Guſt. Fr. Ad. Krüger, Stud.	1	—
— D. L. Kuſahl	1	—
— C. v. Labourde	—	1
— Profeſſor D. Lange	1	—
— D. Guſtav Lautier	1	—
— Joſeph Lehmann	1	—
— D. Karl Lehmann	1	—
— Ludw. Leichhardt, Stud.	1	—
— v. Leitner, Stud.	1	—
— Levy, Stud. med.	1	—
— Geh. Medicinal-Rath Prof. D. Link	1	—
Die C. G. Lüderitzſche Sortiments-Buchhandlung	1	—
Hr. Profeſſor D. Marheineke	1	—
— K. Th. Matthes, Stud.	1	—
— D. Mayerhoff	1	—
— Ed. Meißner, Stud. theol.	1	—
Latus	133	6

	Thlr.	Sgr.
Transport	133	6
Hr. Banquier Alex. Mendelsſohn	1	—
— — Joſeph Mendelsſohn	1	—
— Profeſſor D. Michelet	1	—
Das Königl. Miniſterium der Geiſtlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten	40	—
Hr. Buchhändler C. S. Mittler	6	—
für: Hrn. v. Bünau, Lieutenant im Garde-Reſerve-Regiment in Spandow.		
— Baron v. Gaudy, Lieutenant im 12. Infanterie-Regiment.		
die Mittlerſche Buchhandlung in Bromberg (für Hrn. Oberlehrer Mützner.)		
Hrn. Schmack, Lieutenant a. D.		
— Wantrup, Kandidat in Pelzel.		
— Zöllner, Hofrath in Ludwigsluſt.		
Hr. M. Moſer	1	—
— D. Ferd. Müller	1	—
— Fritz Müller, Stud. theol.	1	—
— Conſiſtorial-Rath Profeſſor D. Neander	1	—
Die Nicolaiſche Buchhandlung in Berlin und Stettin	20	—
Hr. Moritz Nieſe	1	—
— Kaufmann J. F. Nitſche	1	—
— Buchhändler L. Oehmigke	2	—
für: Hrn. D. Haupt in Königsberg in der Neumark.		
— Kandidat Lehnerdt.		
Hr. D. Petermann	1	—
— Aug. Chr. Petersen, Cand. theol.	1	—
— Geh. Legations-Rath Philipsborn	1	—
— Buchhändler C. J. Plahn	3	—
für: Hrn. Profeſſor Enslen.		
— Stud. phil. Iſler.		
— Küſel.		
Hr. D. Pott	1	—
— Päſke	1	—
— Profeſſor D. Ranke	1	—
— Regierungs-Rath Profeſſor v. Raumer	1	—
— Friedr. Redepenning	1	—
— Profeſſor D. Reich	1	—
Latus	222	6

	Dckp.	Bdinp.
Transport	222	6
Hr. Regierungs- und Stadt-Schulrath D. Reichhelm	1	—
— D. Herm. Reinganum	1	—
— A. Richter, Stud. jur.	1	—
— D. Peter Rieß	1	—
— Jul. Risch, Stud. philol.	1	—
— Professor C. Ritter	1	—
— — H. Ritter	1	—
— D. K. Rosenberg	1	—
— Gust. Rößler aus Forste in der Nieder-Lausitz	1	—
— A. Rutenburg, Cand. theol	1	—
— wirkl. Geh. Ober Justiz-Rath Sack	1	—
— J. Schmidt, Stud. theol.	1	—
— Professor D. Schultz	1	—
— Kammergerichts-Referendarius Schulz	1	—
— Schwebel Mieg, theol. cand.	1	—
— Johann Seemann, Stud.	1	—
— G. H. Seufert	1	—
— Gymnasial-Direktor Spilleke	1	—
— D. H. Stieglitz	1	—
— Heinr. Storch, Stud.	1	—
— Hofprediger Prof. D. Strauß	1	—
Die Struhrsche Buchhandlung	2	—
wovon 1 für Hrn. Lehrer Gottschick.		
Hr. Prediger Sydow	1	—
— Ober-Konsistorial-Rath D. Theremin	1	—
— Professor D. Toelken	1	—
— Buchhändler T. Trautwein	1	—
— F. Tröger, Cand. phil.	1	—
— Tucholka, Kammergerichts-Referendarius	1	—
— Lieutenant Bruno Uebel	1	—
— Professor D. Uhlemann	1	—
— Moritz Ullmann	1	—
— Geh. Legations-Rath Varnhagen v. Ense	1	—
— Privat-Docent Varke	1	—
— M. Veit	1	—
— Vetter, Stud. jur.	1	—
— Vogler, Stud. jur.	—	—
— Fr. Voigtland, Stud.	1	—
Latus	260	6

	Dukz.	Beling.
Transport	290	6
Hr. Albert Weiſe, Stud. jur.	1	—
— K. Werder	1	—
— Geh. Ober-Medicinal-Rath, General-Stabs-Arzt und Leibarzt D. v. Wiebel	1	—
— Profeſſor D. Wiegmann	1	—
— Geh. Regierungs-Rath, Ober-Bibliothekar, Profeſſor D. Wilken	1	—
— Hauptmann v. Williſen	1	—
— Kammergerichts-Referendarius Wolff	1	—
— Wollkoff, Stud. jur.	1	—
— Premier-Lieutenant v. Wulffen	1	—
— Major v. Wuſſow	1	—
Frau Gräfin York v. Wartenburg auf Klein-Oels bei Ohlau	1	—
Hr. F. W. Zabel, Cand. theol.	1	—
— Th. Zerbſt, Cand. phil.	1	—
— H. Ziegeri, Stud. cameral.	1	—
— Adelbert Ziegler	1	—
— Zinnow, Stud. theol.	1	—
— Profeſſor D. Zumpt	1	—
— J. E. Zupan'ski, Stud.	1	—
Bonn.		
Hr. Profeſſor Bethmann-Hollweg	1	—
— G. Kinkel, Stud. theol.	1	—
— Buchhändler Adolph Marcus	6	—
für: Hrn. D. Deininger.		
— D. Mendelsſohn.		
— Geh. Regierungs-Rath v. Rehfues.		
— Kandidat Rindfleiſch.		
die Königl. Univerſitäts-Bibliothek.		
Hrn. Profeſſor und Ober-Bibliothekar Welcker.		
Hr. Profeſſor Pugge	1	—
— G. Eh. H. Stip, gräflich Lippeſcher Hofmeiſter in Ober-Kaſſel bei Bonn	1	—
— Buchhändler E. Weber	1	—
Brandenburg.		
Hr. Buchhändler J. J. Wieſike	1	—
Laut	290	6

	Dukp.	Bellny.
Transport	290	6
Braunſchweig.		
Die Schulbuchhandlung	1	—
Bremen.		
Hr. Buchhändler J. G. Heyſe	1	—
für: die Stadt-Bibliothek.		
Hr. Buchhändler W. Kaiſer	6	—
Breslau.		
Hr. Buchhändler G. Ph. Aderholz	1	—
Hrn. Joh. Friedr. Korn d. ält. Buchhandlung	3	—
Hr. Buchhändler Wilh. Gottl. Korn	1	—
— — F. E. C. Leuckart	2	—
— Joſ. Max u. Comp., Buchhändler	10	—
wovon 1 für Hrn. Profeſſor Abegg.		
1 — — Grafen Hermann v. Dyhrn auf Ullersdorf.		
1 — — D. jur. A. S. Helcel in Krakau.		
1 — — Profeſſor Rochowsky.		
1 — — Juſtizrath J. Salzbrunn zu Biſchwitz.		
1 — — v. Stechoch auf Blumerode.		
Hr. Profeſſor D. Pohl	1	—
— Aug. Schulz u. Comp., Buchhändler	6	—
wovon 1 für Hrn. vorm. Oberlehrer C. A. W. Böhm.		
1 — — Kandidat Goebel.		
1 — — Juſtiz-Kommiſſarius Hafemann in Strehlen.		
1 — — Ober-Landesgerichts-Referendarius Plathner.		
1 — — Prediger Urbatſch.		
Die Königl. und Univerſitäts-Bibliothek	—	1
Caſſel.		
Hr. Buchhändler J. J. Bohné	2	—
für: Hrn. Lieutenant v. Haynau.		
— D. jur. Straube.		
Cöln am Rhein.		
Hr. M. Du Mont-Schauberg, Buchhändler	2	—
Latus	326	7

	Druckp.	Velinp.
Transport	326	7
Copenhagen.		
Hr. Buchhändler Fr. Brummer	2	—
Die Gyldendalsche Buchhandlung	2	—
Hr. Buchhändler C. A. Reitzel	6	—
Danzig.		
H. Kaufmann George Baum	1	—
— — Samuel Baum	1	—
Hr. D. Wilhelm Baum	1	—
Die Bibliothek des Gymnasiums	1	—
Hr. Stadtrath Heinrichsdorff	1	—
— Diakonus D. Kniewel	1	—
— Stadtrath Pannenberg	1	—
— Direktor Schaub	1	—
Die Stadt-Bibliothek	1	—
Darmstadt.		
Die Heyersche Hofbuchhandlung	1	—
Dessau.		
Hr. Buchhändler C. G. Ackermann	1	—
— — J. C. Fritsche und Sohn	2	—
— D. Eduard Hönicke	—	1
Dorpat.		
Hr. Professor Hofrath D. v. Blum	1	—
— Pastor Erdmann in Wolmar bei Dorpat	1	—
— Professor Staatsrath und Ritter D. v. Jäsche	1	—
— — Oberlehrer Karlblom	1	—
— — Hofrath Kleinert	1	—
— — Staatsrath u. Ritter D. v. Morgenstern	1	—
— — Hofrath D. Neue	1	—
Die Kaiserliche Universitäts-Bibliothek	1	—
Hr. Professor Hofrath D. v. Wolter	1	—
Dresden.		
Die Arnoldsche Buchhandlung	2	—
Düsseldorf.		
Hr. Buchhändler J. E. Schaub	1	—
für: Hrn. Schulze, Direktor d. Gymn. in Duisburg		
— Buchhändler J. H. C. Schreiner	1	—
für: Hrn. James Hamilton, preacher of the Gospel		
Latus	362	8

	Thlr.	Sgr.
Transport	362	8
Elberfeld.		
Die Schönianſche Buchhandlung	1	—
Erfurt.		
Die Keyſerſche Buchhandlung	1	—
Erlangen.		
Das juriſtiſch-praktiſche Inſtitut	1	—
Hr. Profeſſor D. Mehmel	1	—
Hr. J. J. Palm u. Enke, Buchhändler	2	—
Die Königliche Univerſitäts-Bibliothek	—	1
Hr. Stud. Wucherer aus Baireuth	1	—
Frankfurt am Main.		
Die Andreaeſche Buchhandlung	1	—
Hr. D. Carové	1	—
Die Hermannſche Buchhandlung	1	—
Hr. Buchhändler Schmerber	2	—
für: Hrn. D. Neuber in Wertheim.		
— D. Trendelenburg.		
Frankfurt an der Oder.		
Die Hoffmannſche Buchhandlung	1	—
für: Hrn. Referendarius Schreiner.		
Freiburg im Breisgau.		
Hrn. Gebr. Groos, Buchhändler	1	—
Die Univerſitäts-Bibliothek	1	—
St. Gallen.		
Hr. Huber u. Comp., Buchhändler	1	—
Gießen.		
Hr. D. Braubach	1	—
— B. C. Ferber, Buchhändler	1	—
— G. F. Heyer, Sohn, Buchhändler	1	—
— Profeſſor D. Staudenmaier	1	—
Glogau.		
Die neue Günterſche Buchhandlung	1	—
Hr. Buchhändler E. Heymann	1	—
für: Hrn. Ob.-L.-Ger.-Aſſeſſor Grafen v. Poſadowski in Frauſtadt.		
Latus	384	9

	Drkp.	Belinp.
Transport	384	9
Göttingen.		
Die Dieterichsche Buchhandlung	6	—
wovon 1 für die Königliche Bibliothek.		
1 für Hrn. Oberst v. Bothmer.		
Hr. Professor Ewald	1	—
— D. med. L. A. Kraus	1	—
— Buchhändler Georg Kübler	1	—
— D. Lücke	1	—
— Hofrath und Professor Wendt	1	—
Gotha.		
Hr. Buchhändler Carl Gläser	1	—
Grätz.		
Die Ferstlsche Buchhandlung	1	—
Greifswald.		
Hr. Buchhändler C. A. Koch	2	—
— — C. Mauritius	3	—
Gröningen.		
Hr. Buchhändler W. van Boekeren	2	—
für: Hrn. Prof. F. C. de Greuve.		
die Königl. Universitäts-Bibliothek.		
Haag.		
Hr. Buchhändler H. Hartmann	6	—
wovon 1 für Hrn. P. G. van Ghert, Mitglied des Staatsraths.		
1 — — D. S. Karsten in Utrecht.		
1 — — W. F. P. Kiehl, D. med.		
1 — — J. Bakker Korff, D. und Referend. b. Industr.- u. Kolon.-Dep.		
1 — — Justiz-Minister van Maanen.		
Halberstadt.		
Hr. Buchhändler F. A. Helm	1	—
für: Se. Erlaucht den regierenden Hrn. Grafen von Stolberg-Wernigerode in Wernigerode.		
Halle an der Saale.		
Hr. Buchhändler Eduard Anton	4	—
— Hugo Eisenhart	1	—
— D. Theodor Echtermeyer	1	—
Latus	417	9

	Drckp.	Velinp.
Transport	417	9
Hr. Profeſſor Hinrichs	1	—
— Buchhändler C. A. Kümmel	2	—
— Profeſſor Heinr. Leo	1	—
— — J. G. Mußmann	1	—
— — Karl Roſenkranz	1	—
— Arnold Ruge	1	—
— C. A. Schwetſchke und Sohn, Buchhändler	2	—
Die Waiſenhaus-Buchhandlung	1	—
Hr. Bernhard Wolff	1	—
Hamburg.		
Hr. Buchhändler Herold jun.	—	1
— — F. H. Neſtler	2	—
Hrn. Perthes und Beſſer, Buchhändler	6	—
Hamm.		
Die Schulziſche Buchhandlung	6	—
Hr. Buchhändler C. Wickenkamp	1	—
für: Hrn. Gymnaſial-Direktor D. Kapp.		
Hannover.		
Die Hahnſche Hofbuchhandlung	7	—
wovon 1 für Hrn. Konſiſtor.-Aſſeſſor D. th. Brackebuſch in Großen-Solſchen.		
1 — — Hofapotheker Brandé.		
1 — — Kandidat Funke in Gehrde.		
1 — — Stabs-Medikus D. Groskopff.		
1 — — Hof-Sekretär D. Hartmann.		
1 — — D. med. Meyerhoff in Bremen.		
Heidelberg.		
Hr. Buchhändler Karl Groos	4	—
wovon 1 für Hrn. Licentiat Eberlin.		
1 — — A. Preſtinari, Kand. in Bruchſal.		
Hr. Buchhändler J. Ch. B. Mohr	1	—
— — Aug. Oßwald	1	—
— — C. F. Winter	8	1
Helſingfors.		
Hr. Buchhändler G. O. Waſenius	15	—
Hildesheim.		
Die Gerſtenbergſche Buchhandlung	1	—
Latus	480	11

	Drép.	Velinp.
Transport	480	11
Jena.		
Hr. Buchhändler F. Frommann	2	—
für: Hrn. D. G. Asverus.		
— Hofrath und Prof. C. F. Bachmann.		
Innsbruck.		
Die Wagnersche Buchhandlung	2	—
Kaschau.		
Hr. Buchhändler Georg Wigand	1	—
Kiel.		
Die Universitäts-Buchhandlung	2	—
Koblenz.		
Hr. Buchhändler Karl Bädeker	2	—
Königsberg in Pr.		
Hr. Buchhändler J. H. Bon	2	—
— — Gebr. Bornträger	4	1
— Gräfe und Unzer, Buchhändler	8	—
wovon 1 für Hrn. Prof. D. Bake.		
1 — die Königl. Bibliothek.		
1 — Hrn. Kand. Gisevius.		
1 — — Prof. D. Meier.		
1 — — Direktor D. Möller.		
1 — — Kand. Richter.		
1 — — — Rupp.		
Hr. Professor Sietze	1	—
— D. Tante	1	—
Krakau.		
Hr. Joseph Thadäus Helcel	1	—
Kreuznach.		
Hr. D. G. Eilers, Gymnasial-Direktor	1	—
Landsberg an der Warte.		
Hr. Buchhändler E. G. Ende	1	—
Landshut.		
Die Krüllsche Universitäts-Buchhandlung	1	—
Leipzig.		
Hr. Buchhändler F. A. Brockhaus	2	—
Hr. Buchhändler Heinr. Franke	1	—
Latus	512	12

	Dr. Exp.	Beling.
Transport	512	12
Hr. Professor D. Hahn	1	—
— Hofgerichtsrath und Professor Ritter D. Klien	1	—
— Buchhändler Chr. Kollmann	1	—
— — J. F. Leich	2	—
— — Wilh. Nauck	1	—
Die Königl. Universitäts-Bibliothek	1	—
Hr. Buchhändler Leop. Voß	1	—
Lemberg.		
Hrn. Kuhn und Millikowski, Buchhändler	1	1
für: Hrn. Nachman Krochmal.		
— Stroppel.		
Hr. Buchhändler C. G. Pfaff	2	—
Liegnitz.		
Hr. Buchhändler J. F. Kuhlmey	1	—
Lissa.		
Hr. Buchhändler Ernst Günter	3	—
für: Hrn. Oberlehrer Matern.		
— Severin v. Skorszewski } zu Gr. Kreutsch		
— Theodor v. Skorszewski } bei Lissa.		
Lübeck.		
Die v. Rohdensche Buchhandlung	1	—
Magdeburg.		
Die Creutzsche Buchhandlung	3	—
Hr. Buchhändler W. Heinrichshofen	3	—
— — Ferd. Rubach	2	—
Mainz.		
Hr. Buchhändler Florian Kupferberg	1	—
Marburg.		
Hr. Buchhändler N. G. Elwert	1	—
für: Hrn. Hofrath Professor D. Suabedissen.		
Merseburg.		
Hr. Robert Hiecke, Kollaborator am Gymnasio	1	—
Mitau.		
Hr. Buchhändler G. A. Reyher	2	—
Mühlhausen.		
Hr. Buchhändler F. Heinrichshofen	2	—
Latus	543	13

	Drckp.	Belinp.
Transport	543	13
für: Hrn. Professor Burchard } in Heiligenstadt.		
— — Richter }		
München.		
Hr. Buchhändler Georg Franz	1	—
Die Lit. art. Anstalt	1	—
Hr. Buchhändler Joh. Palm	1	—
Münster.		
Die Theissingsche Buchhandlung	1	—
Naumburg.		
Hr. Buchhändler Ed. Zimmermann	1	—
Neiße.		
Hr. Buchhändler Th. Hennings	1	—
Neu-Brandenburg.		
Hr. Buchhändler L. Dümmler	8	—
Neu-Ruppin.		
Hrn. Oehmigke und Riemschneider, Buchhändler	4	—
Nürnberg.		
Hr. Buchhändler H. Haubenstricker	1	—
— — Riegel und Wießner	1	—
— — J. A. Stein	3	—
Oldenburg.		
Die Schulzesche Buchhandlung	1	—
für: die Oldenb. öffentl. Bibliothek.		
Paderborn.		
Hr. Buchhändler J. Wesener	1	—
Paris.		
Se. Majestät der König der Franzosen	5	—
Se. Königl. Hoheit der Herzog von Orleans	1	—
H. J. S. Ampere	1	—
Se. Durchlaucht der Prinz Peter von Arenberg	1	—
Hr. A. Becker	1	—
— A. Brisbane aus New-York	1	—
Se. Durchlaucht der Herzog von Broglie	1	—
Hr. Dubois	1	—
— Gauthier	1	—
— St. Marc Girardin	1	—
— Staatsrath Guizot	1	—
Latus	563	13

	Dreky.	Velinp.
Transport	583	13
Hr. Julius Lechevalier	1	—
— Professor E. Lerminier	1	—
— Buchhändler J. A. Mercklein	6	—
— Poncelet	1	—
— Amedeus Prevoſt	1	—
Se. Durchlaucht der Herzog von Valençay	1	—
Peſth.		
Hr. Buchhändler C. A. Hartleben	4	—
— — Georg Kilian jun.	1	—
— — — — ſen.	2	—
St. Petersburg.		
Hr. Buchhändler W. Gräff	6	—
Potsdam.		
Hr. Kadetten-Gouverneur Fintelmann	1	—
— Buchhändler F. Riegel	4	1
Prenzlau.		
Die Ragoczyſche Buchhandlung	2	—
für: Hrn. von Arnim auf Spechtenwalde.		
das Königl. Gymnaſium in Prenzlau.		
Quedlinburg.		
Hr. Buchhändler G. Baſſe	1	—
Riga.		
Hr. Buchhändler J. Deubner	2	—
— — E. Frantzen	1	—
Roſtock.		
Hr. J. M. Oeberg u. Komp., Buchhändler	5	1
Rotterdam.		
Hr. Buchhändler F. Hartmann jun.	1	—
Schaffhauſen.		
Die Hurterſche Buchhandlung	1	—
für: Hrn. Pfarr. Benker in Dießenhofen Kn. Thurgau.		
Sondershauſen.		
Hr. Buchhändler F. A. Eupel	1	—
Stargard.		
Hr. Buchhändler Joh. Hane	2	—
für: Hrn. Juſtus Laun.		
— Landrath von der Marwitz.		
Latus	628	15

	Drkp.	Velinp.
Transport	628	15
Stettin.		
Hr. Buchhändler F. H. Morin	12	—
Stralsund.		
Die C. Löfflersche Buchhandlung	3	—
wovon 1 für Hrn. Dir. D. Kirchner in Schulpforte.		
1 — — Gymnasiallehrer D. Zober.		
Hr. Buchhändler W. Trinius	3	—
für: Hrn. D. Cramer.		
— Hofrath Hagemeister.		
— D. Tetschke.		
Straßburg.		
Hrn. Treuttel u. Würz, Buchhändler	1	—
Stuttgart.		
Hr. Buchhändler C. Hoffmann	10	—
Hr. Buchhändler Löflund u. Sohn	9	—
Die Metzlersche Buchhandlung	2	—
Tübingen.		
Hr. Professor D. Kern	1	—
— — — Lang	1	—
— Buchhändler Hr. Laupp	2	—
wovon 1 für die Bibliothek des Wilhelmsstifts.		
— Buchhändler C. F. Osiander	9	—
wovon 1 für Hrn. Professor D. Fischer in Basel.		
1 — — stud. jur. Göritz.		
1 — — Pfarrer Vikar Ch. W. Keppler in Neuhausen ob Eck.		
1 — — Professor D. Köstlin in Urach.		
1 — — stud. theol. Kornbeck.		
1 — — — — Oehler.		
1 — — — — Karl Renz II.		
— Professor Sigwart	1	—
— D. Strauß	1	—
Die Königl. Universitäts-Bibliothek	1	—
Utrecht.		
Hr. Henkel und Nathan, Buchhändler	1	—
Weimar.		
Hr. Julius Graf v. Wartensleben	—	1
Latus	685	16

	Druckp.	Velinp.
Transport	685	16
Wien.		
Die C. Geroldsche Buchhandlung	4	1
Hr. J. G. Heubner, Buchhändler	1	—
Hrn. Schaumburg u. Comp., Buchhändler	1	1
Hr. F. Tendler, Buchhändler	1	—
— F. Volke, —	1	—
Hr. J. B. Wallishausser, Buchhändler für: Hrn. D. Joh. Heinr. Pabst.	1	—
Wittenberg.		
Hr. D. Lommatzsch	1	—
Die Zimmermannsche Buchhandlung	1	—
Würzburg.		
Die Stahelsche Buchhandlung für: Hrn. Professor Hofrath D. Nuland.	1	—
Zürich.		
Hrn. Orell, Füßli u. Komp., Buchhändler	1	—
— Ziegler u. Söhne, —	1	—
Summa	699	18

Nachtrag.

Berlin: die Bibliothek des Königlichen Joachimsthalschen Gymnasiums	1	—
Summa	700	18

Auf einzeln. Abtheilungen.

	I.	II.	III.
Aarau.			
Hr. Buchhändl. H. R. Sauerländer	1	1	—
Amsterdam.			
Hr. Buchhändler Sülpke	—	1	—
Berlin.			
Hr. wirkl. Geh. Ob.-Justiz-Rath v. Altenstein	—	1	1
— Landrath Beermann in Erkelenz	—	—	1
— Professor Benkendorf	—	1	—
— Buchhändl. F. Dämmler	—	1	1
für: Hrn. Stadt-Justiz-Rath Uhden.			
Die Enslinsche Buchhandlung	1	1	—
Hr. Hofrath D. F. Förster	—	1	—
— E. A. Heinrich, Stud. theol.	—	1	—
— Jansen, Bürgermeister zu Lowenich	—	—	1
— D. D. Meyer	—	1	1
— v. Mülbracht, Friedensrichter zu Niederkrüchten	—	—	1
Die Nicolaische Buchhandlung	—	2	2
Hr. Buchhändl. L. Oehmigke	—	2	2
wovon 1 für Hrn. Pred. Fournier.			
Hr. A. M. Schulze, Stud. med.	1	—	—
Bonn.			
Hr. Professor D. Kaufmann	—	1	—
— Oberlehrer D. Lucas	—	1	—
— Buchhändl. A. Marcus	—	3	1
für: Hrn. Professor Brandis.			
— — v. Calker.			
— — Lassen.			
— Kandidat Port.			
Hr. Privatdocent D. Ritter	1	—	—
— Professor Windischmann	—	1	1
Bremen.			
Hr. Buchhändler J. G. Heyse	—	1	1
Latus	4	20	13

	I.	II.	III.
Transport	4	29	13
Breslau.			
Hrn. A. Schulz u. Komp., Buchhändler	—	1	1
für: Hrn. Professor D. Purkinje.			
Cöslin.			
Hr. Buchhändler C. G. Hendeß	—	1	—
für: Hrn. Professor D. Klüz in Neu-Stettin.			
Copenhagen.			
Die Gyldendalsche Buchhandlung	—	2	1
Darmstadt.			
Die Heyersche Hofbuchhandlung	—	1	—
Dessau.			
Hrn. J. C. Fritsche u. Sohn, Buchhändler	—	1	—
Erlangen.			
Hr. Professor D. Rust	—	1	—
Frankfurt an der Oder.			
Die Hoffmannsche Buchhandlung	—	1	1
für: Hrn. Oberlehrer Heidler.			
Freiburg im Breisgau.			
Hr. Professor D. Zimmermann	—	1	1
Gießen.			
Hr. Professor D. Hillebrand	—	1	1
Göttingen.			
Hr. D. ph. v. Leutsch	—	1	—
Greifswald.			
Hr. Buchhändler C. A. Koch	—	1	1
Hamburg.			
Hrn. Perthes u. Besser, Buchhändler	—	1	—
Hannover.			
Die Hahnsche Hofbuchhandlung	—	1	—
für: Hrn. Amt-Assessor v. Hinüber in Sycke.			
Heidelberg.			
Hr. Geh. Kirchen-Rath Professor D. Daub	—	1	1
— Buchhändler Karl Groos	—	1	—
für: Hrn. D. Fortlage.			
Hr. Buchhändler C. F. Winter	—	3	3
Latus	4	39	23

	I.	II.	III.
Transport	4	39	23
Königsberg in Pr.			
Hr. Professor D. Sanio	—	—	1
Lingen.			
Hr. Buchhändler F. A. Jülicher	—	1	1
Magdeburg.			
Die Creutzsche Buchhandlung	—	1	1
Merseburg.			
Hr. Director Wieck	—	1	—
München.			
Hr. Buchhändler Georg Franz	—	1	1
für: Hrn. Hofrath u. Prof. D. Ottm. Frank.			
Münster.			
Die Theissingsche Buchhandlung	—	3	—
Neu-Brandenburg.			
Hr. Buchhändler L. Dämmler	—	1	—
Neu-Ruppin.			
Hrn. Oehmigke u. Riemschneider, Buchhändler	—	1	—
Nürnberg.			
Hr. Buchhändler J. A. Stein	—	1	—
Prag.			
Hr. Buchhändler Moriz Widtmann	—	1	1
Riga.			
Hr. Buchhändler J. Deubner	—	2	—
Sorau.			
Hr. Buchhändler F. A. Julien	1	—	—
Stargard.			
Hr. Buchhändler J. Hane	—	3	—
für: Hrn. Rittmeister v. Kraut.			
— Divisions-Prediger Lengerich.			
— — — Möllhausen.			
Stuttgart.			
Hr. Buchhändler C. Hoffmann	—	1	—
— — Löflund u. Sohn	—	2	1
Latus	5	58	29

	I.	II.	III.
Transport	5	58	29
Tübingen.			
Hr. Buchhändler C. F. Oſiander	—	3	2
für: Hrn. Cand. theol. Klöpfel.			
— Stud. theol. Chr. F. G. Reinhardt.			
— — — Rempis.			
Hr. Profeſſor D. Schmid	—	1	—
Wittenberg.			
Die Zimmermannſche Buchhandlung	2	2	—
wovon 1 für Hrn. Landgerichts-Aſſeſſor Müller.			
Summa	7	64	31

Vorerinnerung.

Der Verein zur Herausgabe von Hegel's Werken wollte urſprünglich, ſeiner öffentlichen Anzeige gemäß, mit zwei Bänden, welche die Phänomenologie, die Differenz des Fichteſchen und Schellingſchen Syſtems der Philoſophie und einige Abhandlungen aus dem Kritiſchen Journal der Philoſophie enthalten ſollten, den Anfang in der Reihenfolge der Hegelſchen Werke machen. Als ſich nun erwies, daß für die Phänomenologie ein Theil hinreichen würde: ſo ward beſchloſſen, den anderen Theil mit den übrigen Abhandlungen auszufüllen. Und da die hier erſcheinenden vier Abhandlungen auf meinen Vorſchlag in den erſten Theil zuſammengefaßt werden: ſo trug der Verein mir die Herausgabe derſelben auf, der ich mich auch bereitwillig unterzog.

Ich hatte dieſen Vorſchlag gemacht, weil ich erkannte, daß dieſe vier Abhandlungen, die früheſten Schriften Hegel's, den Keim ſeiner ganzen Philoſophie ſchon enthielten, aber nur erſt wie derſelbe ſich aus dem vorhergehenden geſchichtlichen Standpunkte der Philoſophie, dem Schellingſchen, gleichſam als aus ſeinem Mutterſchooße herausgewunden. Je tiefer ich mich nun, Behufs der Heraus-

gabe, in diese Abhandlungen hineinstudirte, desto klarer wurde mir der Standpunkt derselben; und ich beschloß, ihn in einer Vorrede näher zu begründen.

Mit einigen Seiten konnte dieß aber nicht abgethan werden, da ich zunächst vom Verhältniß Hegel's zu Schelling sprechen mußte; und dann den Rang, der diesen weniger bekannten Abhandlungen unter den Hegelschen Schriften zukommt, erst zum Bewußtseyn zu bringen hatte, wogegen die übrigen größeren Werke ihre anerkannte Stelle bereits einnehmen. Auch konnte dabei das Verhältniß dieser vier Abhandlungen zu den übrigen Schriften Hegel's, die in der ersten Abtheilung, und zu den Vorlesungen, die in der zweiten Abtheilung dieser Ausgabe erscheinen, nicht unberührt bleiben; ich mußte daher zugleich den Versuch machen, die vom Verein beschlossene Reihenfolge der Werke und Vorlesungen wissenschaftlich zu rechtfertigen.

Die Vorrede, die sich hiermit zu einer Erläuterung der vier schwierigen Abhandlungen gestaltete, erreichte auf diese Weise die Ausdehnung von drei vollen Bogen. Und so greife ich, indem ich sie als Einleitung in diesen ersten Band besonders ausgeben lasse, um so lieber jedem Bedenken, das man gegen sie als Vorrede haben könnte, vor, als ich damit zugleich jeden Schein von Anmaßung entfernt halte, der etwa darin gefunden werden könnte, mit meinen Worten den anerkannten Meister der Wissenschaft einführen zu wollen.

Berlin, den 3. September 1832.

Michelet.

Inhaltsanzeige.

I.

Glauben und Wissen.

Seite.

Einleitung 3
A. Kantische Philosophie 18
B. Jacobische Philosophie 52
C. Fichtesche Philosophie 116
Schluß 155

II.

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems.

Vorerinnerung 161
Mancherlei Formen, die beim jetzigen Philosophiren vorkommen 167
Darstellung des Fichteschen Systems 205
Vergleichung des Schellingschen Princips der Philosophie mit dem Fichteschen 250
Reinhold's Ansichten 273

III.

Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt.

Einleitung 299
1. Verhältniß zu den Reflexionsphilosophien 301

Seite.
2. Verhältniß zur Philoſophie der Religion 310
3. Verhältniß zur Philoſophie der Sittlichkeit 315

IV.

Ueber die wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts.

Einleitung 323
1. Die empiriſche Behandlungsart 329
2. Die reflektirte Behandlungsart 343
3. Die abſolute Sittlichkeit 371

Glauben und Wiſſen

oder die

Reflexionsphiloſophie der Subjektivität,

in der Vollſtändigkeit ihrer Formen,

als

Kantiſche, Jacobiſche und Fichteſche Philoſophie.

(Zuerſt erſchienen in Schelling's und Hegel's Kritiſchem Journal der Philoſophie Bd. II.; St. 1.; 1802.)

Ueber den alten Gegenſatz der Vernunft und des Glaubens, von Philoſophie und poſitiver Religion, hat die Kultur die letzte Zeit ſo erhoben, daß dieſe Entgegenſetzung von Glauben und Wiſſen einen ganz anderen Sinn gewonnen hat, und nun innerhalb der Philoſophie ſelbſt verlegt worden iſt. || Daß die Vernunft eine Magd des Glaubens ſey, wie man ſich in ältern Zeiten ausdrückte, und wogegen die Philoſophie unüberwindlich ihre abſolute Autonomie behauptete, — dieſe Vorſtellungen oder Ausdrücke ſind verſchwunden. || Und die Vernunft, wenn es anders Vernunft iſt, was ſich dieſen Namen giebt, hat ſich in der poſitiven Religion ſo geltend gemacht, daß ſelbſt ein Streit der Philoſophie gegen Poſitives, Wunder und dergleichen für etwas Abgethanes und Obſcures gehalten wird; und daß Kant mit ſeinem Verſuche, die poſitive Form der Religion mit einer Bedeutung aus ſeiner Philoſophie zu beleben, nicht deswegen kein Glück machte, weil der eigenthümliche Sinn jener Formen dadurch verändert würde, ſondern weil dieſelben auch dieſer Ehre nicht mehr werth ſchienen. || Es iſt aber die Frage, ob die Siegerin Vernunft nicht eben das Schickſal erfuhr, welches die ſiegende Stärke barbariſcher Nationen gegen die unterliegende Schwäche gebildeter zu haben pflegt: der äußeren Herrſchaft nach die Oberhand zu behalten, dem Geiſte nach aber dem Ueberwundenen zu erliegen. || Der glorreiche Sieg, welchen die aufklärende Vernunft über das, was ſie nach dem geringen Maße ihres religiöſen Begreifens als Glauben ſich entgegengeſetzt be-

trachtete, davon getragen hat, ist, beim Lichte besehen, kein anderer, als daß weder das Positive, mit dem sie sich zu kämpfen machte, Religion, noch daß sie, die gesiegt hat, Vernunft blieb; und die Geburt, welche auf diesen Leichnamen triumphirend, als das gemeinschaftliche beide vereinigende Kind des Friedens schwebt, eben so wenig von Vernunft als ächtem Glauben an sich hat.

Die Vernunft, welche dadurch an und für sich schon heruntergekommen war, daß sie die Religion nur als etwas Positives, nicht idealistisch auffaßte, hat nichts Besseres thun können, als nach dem Kampfe nunmehr auf sich zu sehen, zu ihrer Selbsterkenntniß zu gelangen, und ihr Nichtseyn dadurch anzuerkennen, daß sie das Bessere, als sie ist, (da sie nur Verstand ist), als ein Jenseits in einem Glauben außer und über sich setzt, wie in den Philosophien Kant's, Jacobi's und Fichte's geschehen ist, und daß sie sich wieder zur Magd eines Glaubens macht. Nach Kant ist Uebersinnliches unfähig, von der Vernunft erkannt zu werden; die höchste Idee hat nicht zugleich Realität. Nach Jacobi „schämt sich die Vernunft zu betteln, und zu graben hat sie weder Hände noch Füße;“ *) dem Menschen ist nur das Gefühl und Bewußtseyn seiner Unwissenheit des Wahren, nur Ahnung des Wahren in der Vernunft, die nur etwas allgemein Subjektives und Instinkt ist, gegeben. Nach Fichte ist Gott etwas Unbegreifliches und Undenkbares: das Wissen weiß nichts, als daß es Nichts weiß, und muß sich zum Glauben flüchten. Nach allen kann das Absolute, nach der alten Distinktion, nicht gegen, so wenig als für die Vernunft seyn, sondern es ist über die Vernunft.

Das negative Verfahren der Aufklärung, dessen positive Seite in seinem eiteln Gethue ohne Kern war, hat sich dadurch einen verschafft, daß es seine Negativität selbst auffaßte, und sich theils von der Schalheit durch die Reinheit und Unendlichkeit

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 214.

des Negativen befreite, theils aber eben darum für poſitives Wiſſen wieder eben ſo nur Endliches und Empiriſches, das Ewige aber nur jenſeits haben kann: ſo daß dieſes für das Erkennen leer iſt, und dieſer unendliche leere Raum des Wiſſens nur mit der Subjektivität des Sehnens und Ahnens erfüllt werden kann. Und was ſonſt für den Tod der Philoſophie galt, daß die Vernunft auf ihr Seyn im Abſoluten Verzicht thun ſollte, ſich ſchlechthin daraus ausſchlöſſe und nur negativ dagegen verhielte, wurde nunmehr der höchſte Punkt der Philoſophie; und das Nichtſeyn der Aufklärung iſt durch das Bewußtwerden über daſſelbe zum Syſtem geworden.

Unvollkommene Philoſophien gehören überhaupt dadurch, daß ſie unvollkommen ſind, unmittelbar einer empiriſchen Nothwendigkeit an; und deswegen aus und an derſelben läßt ſich die Seite ihrer Unvollkommenheit begreifen. Das Empiriſche, was in der Welt als gemeine Wirklichkeit daliegt, iſt in Philoſophien deſſelben in Form des Begriffs als Eins mit dem Bewußtſeyn und darum gerechtfertigt vorhanden. Das gemeinſchaftliche ſubjektive Princip der obengenannten Philoſophien iſt theils, nicht etwa eine eingeſchränkte Form des Geiſtes einer kleinen Zeitperiode, oder einer geringen Menge: theils hat die mächtige Geiſtesform, welche ihr Princip iſt, ohne Zweifel in ihnen die Vollkommenheit ſeines Bewußtſeyns und ſeiner philoſophiſchen Bildung, und dem Erkenntniſſe vollendet ausgeſprochen zu werden, erlangt.

Die große Form des Weltgeiſtes aber, welche ſich in jenen Philoſophien erkannt hat, iſt das Princip des Nordens, und, es religiös angeſehen, des Proteſtantismus; — die Subjektivität, in welcher Schönheit und Wahrheit, in Gefühlen und Geſinnungen, in Liebe und Verſtand ſich darſtellt. Die Religion baut im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre, und Seufzer und Gebete ſuchen den Gott, deſſen Anſchauung es ſich verſagt, weil die Gefahr des Verſtandes vorhanden iſt, welcher das

Angeschaute als Ding, den Hain als Hölzer erkennen würde. Zwar muß auch das Innere äußerlich werden, die Absicht in der Handlung Wirklichkeit erlangen, die unmittelbare religiöse Empfindung sich in äußerer Bewegung ausdrücken, und der die Objektivität der Erkenntniß fliehende Glaube sich in Gedanken, Begriffen und Worten objektiv werden. || Aber das Objektive scheidet der Verstand genau von dem Subjektiven, und es wird dasjenige, was keinen Werth hat und Nichts ist; so wie der Kampf der subjektiven Schönheit gerade dahin gehen muß, sich gegen die Nothwendigkeit gehörig zu verwahren, nach welcher das Subjektive objektiv wird. Und welche Schönheit in diesem reell werden, der Objektivität zufallen, und wo das Bewußtseyn auf die Darstellung und die Objektivität selbst sich richten, die Erscheinung bilden, oder in ihr sich gebildet bewegen wollte, — das müßte ganz wegfallen; denn es würde ein gefährlicher Ueberfluß, und, weil es vom Verstande zu einem Etwas gemacht werden könnte, ein Uebel: so wie das schöne Gefühl, das in schmerzlose Anschauung überginge, ein Aberglaube seyn.

Diese Macht, welche dem Verstande durch die subjektive Schönheit gegeben wird, und ihrer Sehnsucht, die über das Endliche hinwegfliegt und für die es Nichts ist, zuerst zu widersprechen scheint, ist eine eben so nothwendige Seite, als ihr Bestreben gegen ihn. Und sie wird sich in der Darstellung der Philosophien dieser Subjektivität weiter ergeben. || Es ist gerade durch ihre Flucht vor dem Endlichen, und das Festseyn der Subjektivität, wodurch ihr das Schöne zu Dingen überhaupt, der Hain zu Hölzern, die Bilder zu Dingen, welche Augen haben und nicht sehen, Ohren, und nicht hören, und, wenn die Ideale nicht in der völlig verständigen Realität genommen werden können als Klötze und Steine, zu Erdichtungen werden, und jede Beziehung auf sie als wesenloses Spiel oder als Abhängigkeit von Objekten und als Aberglaube erscheint.

Aber neben diesem allenthalben in der Wahrheit des Seyns

nur Endlichkeit erblickenden Verstande hat die Religion als Empfindung, die ewig sehnsuchtsvolle Liebe ihre erhabene Seite darin, daß sie an keiner vergänglichen Anschauung noch Genusse hängen bleibt, sondern nach ewiger Schönheit und Seligkeit sich sehnt. Sie ist als Sehnen etwas Subjektives, aber was sie sucht, und ihr nicht im Schauen gegeben ist, ist das Absolute und Ewige. Wenn aber das Sehnen seinen Gegenstand fände, so würde die zeitliche Schönheit eines Subjekts als eines Einzelnen seine Glückseligkeit, die Vollkommenheit eines der Welt angehörigen Wesens seyn. Aber so weit als sie wirklich sie vereinzelte, so weit würde sie nichts Schönes seyn. Aber als der reine Leib der inneren Schönheit hört das empirische Daseyn selbst auf, ein Zeitliches und etwas Eigenes zu seyn. Die Absicht bleibt unbefleckt von ihrer Objektivität als Handlung, und die That so wie der Genuß wird sich nicht durch den Verstand zu einem Etwas gegen die wahre Identität des Inneren und Aeußeren erheben. Die höchste Erkenntniß würde die seyn, welches dieser Leib sey, in dem das Individuum nicht ein Einzelnes wäre, und das Sehnen zur vollkommenen Anschauung und zum seligen Genusse gelangte.

Nachdem die Zeit gekommen war, hatte die unendliche Sehnsucht, über den Leib und die Welt hinaus, mit dem Daseyn sich versöhnt; aber so, daß die Realität, mit welcher die Versöhnung geschah, das Objektive, welches von der Subjektivität anerkannt wurde, wirklich nur empirisches Daseyn, gemeine Welt und Wirklichkeit war: und also diese Versöhnung selbst, nicht den Charakter der absoluten Entgegensetzung, der im schönen Sehnen liegt, verlor, sondern daß sie sich nun auf den anderen Theil des Gegensatzes, auf die empirische Welt warf. Und wenn um ihrer absoluten blinden Naturnothwendigkeit willen sie schon ihrer selbst im innerlichen Grunde sicher und fest war, bedurfte sie doch einer objektiven Form für diesen Grund; und die

bewußtloſe Gewißheit des Verſenkens in die Realität des empiriſchen Daſeyns muß nach eben der Nothwendigkeit der Natur zugleich ſich zur Rechtfertigung und einem guten Gewiſſen zu verhelfen ſuchen. Dieſe Verſöhnung fürs Bewußtſeyn machte ſich in der Glückſeligkeitslehre; ſo daß der fixe Punkt, von welchem ausgegangen wird, das empiriſche Subjekt, und das, womit es verſöhnt wird, eben ſo die gemeine Wirklichkeit iſt, zu der es Zutrauen faſſen, und ſich ihr ohne Sünde ergeben dürfe. Die tiefe Rohheit und völlige Gemeinheit, als der innere Grund dieſer Glückſeligkeitslehre, hat darin allein ſeine Erhebung, daß er nach einer Rechtfertigung und einem guten Bewußtſeyn ſtrebt, welches, — da es (weil das Empiriſche abſolut) der Vernunft durch die Idee nicht möglich iſt, — allein die Objektivität des Verſtandes, den Begriff erreichen kann; welcher Begriff ſich, als ſogenannte reine Vernunft, in ſeiner höchſten Abſtraktion dargeſtellt hat.

Der Dogmatismus der Aufklärerei und des Eudämonismus beſtand alſo nicht darin, daß er Glückſeligkeit und Genuß zum Höchſten machte. Denn wenn Glückſeligkeit als Idee begriffen wird, hört ſie auf, etwas Empiriſches und Zufälliges, ſo wie etwas Sinnliches zu ſeyn. Das vernünftige Thun und der höchſte Genuß ſind Eins im höchſten Daſeyn. Und das höchſte Daſeyn von Seiten ſeiner Idealität, welche, wenn ſie iſolirt wird, erſt vernünftiges Thun, oder von Seiten ſeiner Realität, welche, wenn ſie iſolirt wird, erſt Genuß und Gefühl heißen kann, auffaſſen zu wollen, iſt völlig gleichgültig, wenn die höchſte Seligkeit höchſte Idee iſt; denn vernünftiges Thun und höchſter Genuß, Idealität und Realität, ſind beide gleicherweiſe in ihr und identiſch. Jede Philoſophie ſtellt nichts dar, als daß ſie höchſte Seligkeit als Idee konſtruirt. Indem der höchſte Genuß durch Vernunft erkannt wird, fällt die Unterſcheidbarkeit beider unmittelbar hinweg: indem der Begriff und die Unendlichkeit, die im Thun, und die Realität und Endlichkeit, die im Genuſſe herr-

ſchend iſt, ineinander aufgenommen werden. Die Polemik gegen die Glückſeligkeit wird ein leeres Geſchwätze heißen, wenn dieſe Glückſeligkeit als der ſelige Genuß der ewigen Anſchauung erkannt wird. Aber freilich hat dasjenige, was man Eudämonismus genannt, eine empiriſche Glückſeligkeit, einen Genuß der Empfindung, nicht die ewige Anſchauung und Seligkeit verſtanden.

Dieſer Abſolutheit des empiriſchen und endlichen Weſens ſteht der Begriff, oder die Unendlichkeit ſo unmittelbar gegenüber, daß Eins durchs Andere bedingt, und Eins mit dem Anderen, und, weil das Eine in ſeinem Fürſichſeyn abſolut iſt, es auch das Andere, und das Dritte das wahrhafte Erſte, das Ewige jenſeits dieſes Gegenſatzes iſt. Das Unendliche, der Begriff, als an ſich leer, das Nichts, erhält ſeinen Inhalt durch dasjenige, worauf es in ſeiner Entgegenſetzung bezogen iſt, nämlich die empiriſche Glückſeligkeit des Individuums; unter welche Einheit des Begriffs, deſſen Inhalt die abſolute Einzelnheit iſt, Alles zu ſetzen, und alle und jede Geſtalt der Schönheit und Ausdruck einer Idee, Weisheit und Tugend, Kunſt und Wiſſenſchaft für ſie zu berechnen, (d. i., zu Etwas zu machen, was nicht an ſich iſt; denn das einzige Anſich iſt der abſtrakte Begriff deſſen, was nicht Idee, ſondern abſolute Einzelnheit iſt), Weisheit und Wiſſenſchaft heißt.

Nach dem feſten Princip dieſes Syſtems der Bildung, daß das Endliche an und für ſich und abſolut und die einzige Realität iſt, ſteht alſo auf einer Seite das Endliche und Einzelne ſelbſt in der Form der Mannigfaltigkeit, und in dieſe wird alſo alles Religiöſe, Sittliche und Schöne geworfen, weil es fähig iſt, vom Verſtande als ein Einzelnes begriffen zu werden; auf der anderen Seite eben dieſe abſolute Endlichkeit in der Form des Unendlichen, als Begriff der Glückſeligkeit. Das Unendliche und Endliche, die nicht in der Idee identiſch geſetzt werden ſollen, (denn jedes iſt abſolut für ſich), ſtehen auf dieſe Weiſe in der Beziehung des Beherrſchens gegen einander; denn

im abſoluten Gegenſatz derſelben iſt der Begriff das Beſtimmende. Aber über dieſem abſoluten Gegenſatz und den relativen Identitäten des Beherrſchens, und der empiriſchen Begreiflichkeit ſteht das Ewige. Weil jener abſolut iſt, ſo iſt dieſe Sphäre das Nichtzuberechnende, Unbegreifliche, Leere: ein unerkennbarer Gott, der jenſeits der Grenzpfähle der Vernunft liegt; — eine Sphäre, welche nichts iſt für die Anſchauung, denn die Anſchauung iſt hier nur eine ſinnliche und beſchränkte: ebenſo nichts für den Genuß, denn es giebt nur empiriſche Glückſeligkeit: nichts für das Erkennen, denn, was Vernunft heißt, iſt nichts als Berechnen alles und eines jeden für die Einzelnheit, und das Setzen aller Idee unter die Endlichkeit.

Dieſer Grundcharakter des Eudämonismus und der Aufklärung, welcher die ſchöne Subjektivität des Proteſtantismus in eine empiriſche, die Poeſie ſeines Schmerzes, der mit dem empiriſchen Daſeyn alle Verſöhnung verſchmäht, in die Proſa der Befriedigung mit dieſer Endlichkeit und des guten Gewiſſens darüber, umgeſchaffen hatte, — welches Verhältniß hat er in der Kantiſchen, Jacobiſchen und Fichteſchen Philoſophie erhalten? Dieſe Philoſophien treten ſo wenig aus demſelben heraus, daß ſie denſelben vielmehr nur aufs Höchſte vervollkommnet haben. Ihre bewußte Richtung geht unmittelbar gegen das Princip des Eudämonismus, aber dadurch, daß ſie nichts als dieſe Richtung ſind, iſt ihr poſitiver Charakter jenes Princip ſelbſt; ſo daß die Modifikation, welche dieſe Philoſophien in den Eudämonismus bringen, nur ſeiner Bildung eine Vervollkommnung giebt, die an ſich für die Vernunft und Philoſophie, für das Princip gleichgültig iſt. Es bleibt in dieſen Philoſophien das Abſolutſeyn des Endlichen und der empiriſchen Realität, und das abſolute Entgegengeſetztſeyn des Unendlichen und Endlichen; und das Idealiſche iſt nur begriffen als der Begriff. Es bleibt im Beſondern, wenn dieſer Begriff poſitiv geſetzt iſt, die zwiſchen ihnen mögliche relative Identität

allein die Beherrſchung des als reell und endlich Erſcheinenden, (worunter zugleich alles Schöne und Sittliche gehört), durch den Begriff. Wenn aber der Begriff als negativ geſetzt iſt, ſo iſt die Subjektivität des Individuums in empiriſcher Form vorhanden, und das Beherrſchen geſchieht nicht durch den Verſtand, ſondern als eine natürliche Stärke und Schwäche der Subjektivitäten gegen einander. Es bleibt über dieſer abſoluten Endlichkeit und abſoluten Unendlichkeit das Abſolute als eine Leerheit der Vernunft, und der fixen Unbegreiflichkeit und des Glaubens, der, an ſich vernunftlos, vernünftig darum heißt, weil jene auf ihre abſolute Entgegenſetzung eingeſchränkte Vernunft ein Höheres über ſich erkennt, aus dem ſie ſich ausſchließt.

In der Form als Eudämonismus hatte das Princip einer abſoluten Endlichkeit die Vollkommenheit der Abſtraktion noch nicht erreicht, indem auf der Seite der Unendlichkeit der Begriff nicht rein geſetzt; ſondern mit einem Inhalt erfüllt als Glückſeligkeit ſteht. Dadurch, daß der Begriff nicht rein iſt, iſt er in poſitiver Gleichheit mit ſeinem Entgegengeſetzten; denn dasjenige, was ſeinen Inhalt ausmacht, iſt eben die Realität, hier in Begriffsform geſetzt, welche auf der anderen Seite Mannigfaltigkeit iſt: ſo daß keine Reflexion auf die Entgegenſetzung vorhanden, oder die Entgegenſetzung nicht objektiv, und nicht das Empiriſche als Negativität für den Begriff, der Begriff als Negativität für das Empiriſche, noch der Begriff als das an ſich Negative geſetzt iſt. In der Vollkommenheit der Abſtraktion aber iſt die Reflexion auf dieſe Entgegenſetzung, oder die ideelle Entgegenſetzung objektiv, und jedes geſetzt als ein Etwas, welches nicht iſt, was das Andere iſt. Die Einheit und das Mannigfaltige treten hier als Abſtraktionen einander gegenüber, wodurch denn die Entgegengeſetzten beide Seiten der Poſitivität und der Negativität gegen einander haben; ſo daß alſo das Empiriſche zugleich ein abſolutes Etwas für den Begriff iſt, und zugleich abſolutes Nichts. Durch jene Seite ſind ſie der vorherige Empi-

rismus, durch dieſe ſind ſie zugleich Idealismus und Skepticismus. Jenes nennen ſie praktiſche, dieß theoretiſche Philoſophie. In jener hat für den Begriff, oder an und für ſich ſelbſt, das Empiriſche abſolute Realität; in dieſer iſt das Wiſſen von demſelben Nichts.

Innerhalb dieſes gemeinſchaftlichen Grundprincips, — der Abſolutheit der Endlichkeit und des daraus ſich ergebenden abſoluten Gegenſatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit, Realität und Idealität, Sinnlichem und Ueberſinnlichem, und des Jenſeitsſeyns des wahrhaft Reellen und Abſoluten, — bilden dieſe Philoſophien wieder Gegenſätze unter ſich, und zwar die Totalität der für das Princip möglichen Formen. Die Kantiſche Philoſophie ſtellt die objektive Seite dieſer ganzen Sphäre auf: der abſolute Begriff, ſchlechthin für ſich ſeyend als praktiſche Vernunft, iſt die höchſte Objektivität im Endlichen, abſolut als die Idealität an und für ſich poſtulirt. Die Jacobiſche Philoſophie iſt die ſubjektive Seite: ſie verlegt den Gegenſatz und das abſolut poſtulirte Identiſchſeyn in die Subjektivität des Gefühls, als einer unendlichen Sehnſucht und eines unheilbaren Schmerzes. Die Fichteſche Philoſophie iſt die Syntheſe beider; ſie fordert die Form der Objektivität und der Grundſätze wie Kant, aber ſetzt den Widerſtreit dieſer reinen Objektivität gegen die Subjektivität zugleich als ein Sehnen und eine ſubjektive Identität. Bei Kant iſt der unendliche Begriff an und für ſich geſetzt, und das allein von der Philoſophie Anerkannte; bei Jacobi erſcheint das Unendliche von Subjektivität afficirt, als Inſtinkt, Trieb, Individualität; bei Fichte iſt das von Subjektivität afficirte Unendliche ſelbſt wieder als Sollen und Streben objektiv gemacht.

So diametral alſo dieſe Philoſophien ſich dem Eudämonismus ſelbſt entgegenſetzen, ſo wenig ſind ſie aus ihm herausgetreten. Es iſt ihre ſchlechthin einzig ausgeſprochene Tendenz, und von ihnen angegebenes Princip, ſich über das Subjektive und Empiriſche zu erheben; und der Vernunft ihr Abſolutſeyn

und ihre Unabhängigkeit von der gemeinen Wirklichkeit zu vindiciren. Aber weil dieſe Vernunft ſchlechthin nur dieſe Richtung gegen das Empiriſche hat, das Unendliche an ſich nur in Beziehung auf das Endliche iſt: ſo ſind dieſe Philoſophien, indem ſie das Empiriſche bekämpfen, unmittelbar in ſeiner Sphäre geblieben. Die Kantiſche und Fichteſche haben ſich wohl zum Begriff, aber nicht zur Idee erhoben; und der reine Begriff iſt abſolute Idealität und Leerheit, der ſeinen Inhalt und ſeine Dimenſionen ſchlechthin nur in Beziehung auf das Empiriſche, und damit durch daſſelbe hat, und eben den abſoluten ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Empirismus begründet, den ſie dem Eudämonismus zum Vorwurf machen. Die Jacobiſche Philoſophie hat dieſen Umweg nicht, den Begriff von der empiriſchen Realität abzuſondern, und dem Begriff alsdann ſeinen Inhalt wieder von eben dieſer empiriſchen Realität, außer welcher für den Begriff nichts iſt, als ſeine Vernichtung, geben zu laſſen; ſondern ſie, da ihr Princip Subjektivität unmittelbar iſt, iſt unmittelbarer Eudämonismus: nur mit dem Beiſchlag der Negativität, indem ſie darauf reflektirt, daß das Denken, welches der Eudämonismus noch nicht als das Ideelle, das Negative für die Realität erkennt, Nichts an ſich iſt.

Wenn die früheren wiſſenſchaftlichen Erſcheinungen dieſes Realismus der Endlichkeit, (denn was die unwiſſenſchaftlichen betrifft, ſo gehört alles Thun und Treiben der neueren Kultur noch darein), der Lockeanismus und die Glückſeligkeitslehre die Philoſophie in empiriſche Pſychologie verwandelt, und zum erſten und höchſten Standpunkt den Standpunkt eines Subjekts und die ſchlechthin ſeyende Endlichkeit erhoben, und, was, für eine fühlende und bewußte Subjektivität, oder für eine nur in Endlichkeit verſenkte, und der Anſchauung und Erkenntniß des Ewigen ſich entſchlagende Vernunft, das Univerſum nach einer verſtändigen Berechnung iſt, gefragt und geantwortet hatten: ſo ſind die Vervollſtändigung und Idealiſirung dieſer empiriſchen

Pſychologie die drei genannten Philoſophien, welche darin beſteht, daß erkannt wird, dem Empiriſchen ſey der unendliche Begriff ſchlechthin entgegengeſetzt und die Sphäre dieſes Gegenſatzes, ein Endliches und ein Unendliches, ſey abſolut, — (wenn aber ſo Unendlichkeit der Endlichkeit entgegengeſetzt iſt, iſt Eins ſo endlich als das Andere), — und über derſelben, jenſeits des Begriffs und des Empiriſchen ſey das Ewige, aber Erkenntnißvermögen und Vernunft ſeyen ſchlechthin nur jene Sphäre. In einer ſolchen nur Endliches denkenden Vernunft findet ſich freilich, daß ſie nur Endliches denken, in der Vernunft als Trieb und Inſtinkt findet ſich, daß ſie das Ewige nicht denken kann. Der Idealismus, — (der in der ſubjektiven Dimenſion, nämlich in der Jacobiſchen Philoſophie, nur die Form eines Skepticismus und auch nicht des wahren haben kann, weil hier das reine Denken nur als ſubjektives geſetzt wird, dahingegen der Idealismus darin beſteht, daß es das objektive iſt), — deſſen dieſe Philoſophien fähig ſind, iſt ein Idealismus des Endlichen nicht in dem Sinne, daß das Endliche in ihnen nichts wäre, ſondern das Endliche iſt in die ideelle Form aufgenommen und endliche Idealität, d. h. reiner Begriff, eine der Endlichkeit abſolut entgegengeſetzte Unendlichkeit, mit dem realen Endlichen, beide gleicherweiſe abſolut geſetzt.

Hiernach iſt denn das an ſich und einzige Gewiſſe, daß ein denkendes Subjekt, — eine mit Endlichkeit afficirte Vernunft iſt; und die ganze Philoſophie beſteht darin, das Univerſum für dieſe endliche Vernunft zu beſtimmen. Die ſogenannte Kritik der Erkenntnißkräfte bei Kant, das nicht Ueberſtiegen des Bewußtſeyns und nicht Transcendentwerden bei Fichte, und bei Jacobi nichts für die Vernunft Unmögliches unternehmen, heißt nichts anders als die Vernunft auf die Form der Endlichkeit abſolut einſchränken, und in allem vernünftigen Erkennen die Abſolutheit des Subjekts nicht vergeſſen, und die Beſchränktheit zum ewigen Geſetz und Seyn ſowohl an ſich als für die Phi-

loſophie machen. Es iſt alſo in dieſen Philoſophien nichts zu ſehen, als die Erhebung der Reflexions-Kultur zu einem Syſtem; — eine Kultur des gemeinen Menſchenverſtandes, der ſich bis zum Denken eines Allgemeinen erhebt, den unendlichen Begriff aber, weil er gemeiner Verſtand bleibt, für abſolutes Denken nimmt, und ſein ſonſtiges Anſchauen des Ewigen und den unendlichen Begriff ſchlechthin auseinander läßt: es ſey entweder, daß er auf jenes Anſchauen überhaupt Verzicht thut, und ſich im Begriff und der Empirie hält, oder daß er beide hat, aber es nicht vereinigen, ſein Anſchauen nicht in den Begriff aufnehmen, noch Begriff und Empirie gleicherweiſe vernichten kann. Die Qual der beſſern Natur unter dieſer Beſchränktheit oder abſoluten Entgegenſetzung drückt ſich durch das Sehnen und Streben, das Bewußtſeyn, daß es Beſchränktheit iſt, über die ſie nicht hinaus kann, als Glauben an ein Jenſeits dieſer Beſchränktheit aus; aber als perennirendes Unvermögen zugleich die Unmöglichkeit, über die Schranke in das ſich ſelbſt klare und ſehnſuchtsloſe Gebiet der Vernunft ſich zu erheben.

Da der feſte Standpunkt, den die allmächtige Zeit und ihre Kultur für die Philoſophie fixirt haben, eine mit Sinnlichkeit afficirte Vernunft iſt: ſo iſt das, worauf ſolche Philoſophie ausgehen kann, nicht, Gott zu erkennen, ſondern, was man heißt, den Menſchen. Dieſer Menſch und die Menſchheit ſind ihr abſoluter Standpunkt: nämlich als eine fixe unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft, nicht als Abglanz der ewigen Schönheit, als geiſtiger Fokus des Univerſums, ſondern als eine abſolute Sinnlichkeit, welche aber das Vermögen des Glaubens hat, ſich noch mit einem ihr fremden Ueberſinnlichen an einer und anderer Stelle anzutünchen. Wie wenn die Kunſt aufs Portraitiren eingeſchränkt, ihr Idealiſches darin hätte, daß ſie ins Auge eines gemeinen Geſichts noch eine Sehnſucht, in ſeinen Mund noch ein wehmüthiges Lächeln brächte, aber ihr die über Sehnſucht und Wehmuth erhabenen Götter ſchlechthin unterſagt wäre dar-

zuſtellen, (als ob die Darſtellung ewiger Bilder nur auf Koſten der Menſchlichkeit möglich wäre): ſo ſoll die Philoſophie nicht die Idee des Menſchen, ſondern das Abſtraktum der mit Beſchränktheit vermiſchten empiriſchen Menſchheit darſtellen, und den Pfahl des abſoluten Gegenſatzes unbeweglich in ſich eingeſchlagen tragen, und, indem ſie ſich ihre Eingeſchränktheit auf das Sinnliche deutlich macht, (ſie mag dieß ihr Abſtraktum analyſiren, oder auf die ſchöngeiſteriſche und rührende Weiſe ganz laſſen), ſich zugleich mit der oberflächlichen Farbe eines Ueberſinnlichen ſchmücken, indem ſie im Glauben auf ein Höheres verweiſt.

Aber die Wahrheit kann durch ein ſolches Heiligen der Endlichkeit, die beſtehen bleibt, nicht hintergangen werden; denn die wahre Heiligung müßte daſſelbe vernichten. Wenn der Künſtler, der nicht der Wirklichkeit, dadurch, daß er die ätheriſche Beleuchtung auf ſie fallen läßt, und ſie ganz darein aufnimmt, die wahre Wahrheit zu geben, ſondern nur die Wirklichkeit an und für ſich, wie ſie gewöhnlich Realität und Wahrheit heißt, ohne weder das Eine noch das Andere zu ſeyn, darzuſtellen vermag, zu dem rührenden Mittel gegen die Wirklichkeit, dem Mittel der Sehnſucht und Sentimentalität flieht, und allenthalben der Gemeinheit Thränen auf die Wangen macht, und ein Ach Gott! in den Mund giebt, — wodurch ſeine Geſtalten freilich gegen den Himmel über das Wirkliche hinaus ſich richten, aber wie die Fledermäuſe, weder dem Vögelgeſchlecht noch dem Thiergeſchlecht, weder der Erde noch dem Himmel angehören, — und ſolche Schönheit nicht ohne Häßlichkeit, ſolche Sittlichkeit nicht ohne Schwäche und Niederträchtigkeit, ſolcher Verſtand, der dabei vorkommt, nicht ohne Plattheit, das Glück und Unglück, das dabei mitſpielt, jenes nicht ohne Gemeinheit, dieſes nicht ohne Angſt und Feigheit, Beides nicht ohne Verächtlichkeit ſeyn kann: ebenſo wenig kann die Philoſophie das Endliche und die Subjektivität, wenn ſie ſie als abſolute Wahrheit nach ihrer Weiſe in Begriffsform aufnimmt, dadurch reinigen, daß ſie die-

ſelbe mit Unendlichem in Beziehung bringt; denn dieſes Unendliche iſt ſelbſt nicht das Wahre, weil es die Endlichkeit nicht aufzuzehren vermag. Wenn aber in ihr die Wirklichkeit und das Zeitliche als ſolches verſchwindet, [illegible]zilt dieß für grauſames Seciren, das den Menſchen nicht g[illegible]z läßt, und für ein gewaltthätiges Abſtrahiren, das keine Wahrheit, beſonders nicht praktiſche Wahrheit hat. Und eine ſolche Abſtraktion wird begriffen, als ſchmerzerregendes Wegſchneiden eines weſentlichen Stückes von der Vollſtändigkeit des Ganzen; als weſentliches Stück aber wird erkannt, und als ein abſolutes Anſich, das Zeitliche und Empiriſche, und die Privation. Es iſt, als ob derjenige, der nur die Füße eines Kunſtwerks ſieht, wenn das ganze Werk ſeinen Augen enthüllt wird, darüber klagte, daß er der Privation privirt, die Unvollſtändigkeit verunvollſtändigt worden ſey. Das Endliche erkennen, iſt ein ſolches Erkennen eines Theils und eines Einzelnen. Wenn das Abſolute zuſammengeſetzt wäre aus Endlichem und Unendlichem, ſo würde die Abſtraktion vom Endlichen allerdings ein Verluſt ſeyn. Aber in der Idee iſt Endliches und Unendliches Eins, und deswegen die Endlichkeit als ſolche verſchwunden, inſofern ſie an und für ſich Wahrheit und Realität haben ſollte; es iſt aber nur das, was an ihr Negation iſt, negirt worden, und alſo die wahre Affirmation geſetzt.

Das höchſte Abſtraktum jener abſolut gemachten Negation iſt die Egoität, wie ſonſt das Ding die höchſte Abſtraktion der Poſition. Eins wie das Andere iſt ſelbſt nur eine Negation des Andern. Reines Seyn, wie reines Denken, — ein abſolutes Ding und abſolute Egoität, — ſind gleicherweiſe die Endlichkeit zu einem Abſoluten gemacht. Und auf dieſer einen und ſelben Stufe ſtehen, um von den andern Erſcheinungen nicht zu ſprechen, Eudämonismus und Aufklärerei, ſo wie Kantiſche, Jacobiſche und Fichteſche Philoſophie, zu deren ausgeführterer Gegeneinanderſtellung wir jetzt uns wenden.

A. Kantiſche Philoſophie.

Die Kantiſche Philoſophie iſt ihres Princips der Subjektivität und des formalen Denkens, dadurch, daß ihr Weſen darin beſteht, kritiſcher Idealismus zu ſeyn, geradezu geſtändig. Und in der Sicherheit ihres Standpunkts, die Einheit der Reflexion zum Höchſten zu machen, giebt ſie in dem unbeſorgteſten Erzählen die Offenbarung deſſen, was ſie iſt und will. Der Name Vernunft, den ſie dem Begriffe giebt, vermag den Aufſchluß darüber höchſtens zu erſchweren oder zu verhüllen. Auf den niedrigern Standpunkten, wo ihr in Wahrheit eine Idee zum Grunde liegt, macht theils die Verworrenheit, in der ſie die Idee ausdrückt, Mühe, ſie zu erkennen; theils verwandelt ſie ſelbſt das Vernünftige wieder bald genug in ein Verſtändiges und Bedingtes. Sonſt aber geräth ſie, als auf bloße Möglichkeiten des Denkens und aller Realität entbehrende überſchwengliche Begriffe, öfters in ihrem Wege beiläufig auf Ideen, welche ſie bald genug als bloße leere Gedanken wieder fallen läßt. Und die höchſte Idee, auf welche ſie in ihrem kritiſchen Geſchäfte ſtieß, und ſie als eine leere „Grübelei“ und „einen unnatürlichen bloßen Schulwitz, aus Begriffen eine Realität heraus zu klauben,“ *) behandelte, ſtellt ſie ſelbſt aber am Ende ihrer Philoſophie als ein Poſtulat auf, das eine nothwendige Subjektivität hätte, aber nicht diejenige abſolute Objektivität, um von dieſer Idee, ſtatt mit ihr im Glauben zu enden, ganz al-

*) Kritik der reinen Vernunft: 6te Ausg. S. 463, 467.

lein die Philoſophie anzufangen und ſie als den alleinigen Inhalt derſelben anzuerkennen.

Wenn die Kantiſche Philoſophie ſchlechthin in dem Gegenſatze verweilt, und die Identität deſſelben zum abſoluten Ende der Philoſophie, d. h. zur reinen Grenze, die nur eine Negation derſelben iſt, macht: ſo muß dagegen als Aufgabe der wahren Philoſophie nicht angeſehen werden, die Gegenſätze, die ſich vorfinden, die bald als Geiſt und Welt, als Seele und Leib, als Ich und Natur u. ſ. w. aufgefaßt werden, in ihrem Ende zu löſen; ſondern ihre einzige Idee, welche für ſie Realität und wahrhafte Objektivität hat, iſt das abſolute Aufgehobenſeyn des Gegenſatzes. Und dieſe abſolute Identität iſt weder ein allgemeines ſubjektives nicht zu realiſirendes Poſtulat, ſondern ſie iſt die einzige wahrhafte Realität: noch das Erkennen derſelben ein Glauben, d. h. ein Jenſeits für das Wiſſen, ſondern ihr einziges Wiſſen. Weil nun die Philoſophie in der abſoluten Identität weder das eine der Entgegengeſetzten, noch das andere, in ſeiner Abſtraktion von dem andern für ſich ſeyend, anerkennt, ſondern die höchſte Idee indifferent gegen Beides, und jedes einzeln betrachtet Nichts iſt, — iſt ſie Idealismus. Und die Kantiſche Philoſophie hat das Verdienſt, Idealismus zu ſeyn, inſofern ſie erweiſt, daß weder der Begriff für ſich allein, noch die Anſchauung für ſich allein, Etwas, „die Anſchauung für ſich blind und der Begriff für ſich leer iſt;“ *) und daß die endliche Identität beider im Bewußtſeyn, welche Erfahrung heißt, eben ſo wenig eine vernünftige Erkenntniß iſt. Aber indem die Kantiſche Philoſophie jene endliche Erkenntniß für die einzig mögliche erklärt, und zu dem Anſchſeyenden, zum Poſitiven, eben jene negative, rein idealiſtiſche Seite oder wieder eben jenen leeren Begriff als abſolute, ſowohl theoretiſche als praktiſche Vernunft macht, fällt ſie zurück in abſolute Endlichkeit und Subjektivität. Und die ganze Aufgabe

*) Ebendaſelbſt S. 55.

und Inhalt dieſer Philoſophie iſt nicht das Erkennen des Abſoluten, ſondern das Erkennen dieſer Subjektivität, oder eine Kritik der Erkenntnißvermögen.

„Ich hielte dafür, daß es gleichſam der erſte Schritt wären den verſchiedenen Unterſuchungen, die das Gemüth des Menſchen gerne unternimmt, ein Genüge zu thun, wenn wir unſern Verſtand genau betrachteten, unſere Kräfte erforſchten und zuſähen, zu welchen Dingen ſie aufgelegt ſind. Wenn die Menſchen mit ihren Unterſuchungen weiter gehen, als es ihre Fähigkeit zuläßt, und ihre Gedanken auf einer ſo tiefen See umherſchweifen laſſen, wo ſie keine Spur finden können; ſo iſt es kein Wunder, daß ſie lauter Zweifel erregen, und der Streitigkeiten immer mehr machen, welche, da ſie ſich niemals auflöſen und ausmachen laſſen, nur dienen, ihre Zweifel zu unterhalten und zu vermehren, und ſie endlich in der vollkommenen Zweifelerei zu beſtärken. Würde hingegen die Fähigkeit unſeres Verſtandes wohl überlegt, würde einmal entdeckt, wie weit ſich unſere Erkenntniß erſtreckt, und der Horizont gefunden, welcher zwiſchen dem erleuchteten und dem finſtern Theile, zwiſchen demjenigen, was ſich begreifen läßt, und demjenigen, was ſich nicht begreifen läßt, die Scheidegrenzen macht; ſo würden vielleicht die Menſchen mit wenigerer Schwierigkeit bei der erkannten Unwiſſenheit des Einen beruhen, und ihre Gedanken und Reden mit mehrerem Vortheil und Vergnügen zu dem Andern hinwenden."

Mit ſolchen Worten drückt Locke in der Einleitung zu ſeinem Verſuche den Zweck ſeines Unternehmens aus, — Worte, welche man ebenſo in der Einleitung zur Kantiſchen Philoſophie leſen könnte, welche ſich gleichfalls innerhalb des Lockeſchen Zwecks, nämlich der Betrachtung des endlichen Verſtandes einſchränkt.

Innerhalb dieſer Schranke aber und ungeachtet der ganz anders lautenden höchſten Reſultate findet ſich die wahrhafte Vernunftidee ausgedrückt in der Formel: „Wie ſind ſynthe-

tiſche Urtheile a priori möglich?“ Es iſt aber Kant begegnet, was er Hume vorwirft, nämlich, daß er dieſe Aufgabe der Philoſophie bei weitem nicht beſtimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, ſondern dieß bei der ſubjektiven und äußerlichen Bedeutung dieſer Frage ſtehen blieb, und herauszubringen glaubte, daß ein vernünftiges Erkennen unmöglich ſey; und nach ſeinen Schlüſſen würde alles, was Philoſophie heißt, auf einen bloßen Wahn von vermeinter Vernunfteinſicht hinauslaufen.

Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? Dieſes Problem drückt nichts Anderes aus, als die Idee, daß in dem ſynthetiſchen Urtheil Subjekt und Prädikat, jenes das Beſondere, dieſes das Allgemeine, jenes in der Form des Seyns, dieß in der Form des Denkens, — dieſes Ungleichartige zugleich a priori, d. h. abſolut identiſch iſt. Die Möglichkeit dieſes Setzens iſt allein die Vernunft, welche nichts Anderes iſt, als dieſe Identität ſolcher Ungleichartigen. Man erblickt dieſe Idee durch die Flachheit der Deduktion der Kategorien hindurch, und in Beziehung auf Raum und Zeit nicht da, wo ſie ſeyn ſollte, in der transcendentalen Erörterung dieſer Formen, aber doch in der Folge, wo die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception erſt bei der Deduktion der Kategorien zum Vorſchein kommt, und auch als Princip der figürlichen Syntheſis, oder der Formen der Anſchauung erkannt, und Raum und Zeit ſelbſt als ſynthetiſche Einheiten und die produktive Einbildungskraft, Spontaneität und abſolute ſynthetiſche Thätigkeit, als Princip der Sinnlichkeit begriffen wird, welche vorher nur als Receptivität charakteriſirt worden war.

Dieſe urſprüngliche ſynthetiſche Einheit, d. h. eine Einheit, die nicht als Produkt Entgegengeſetzter begriffen werden muß, ſondern als wahrhaft nothwendige, abſolute, urſprüngliche Identität Entgegengeſetzter, iſt ſowohl Princip der produktiven Einbildungskraft, der blinden, d. h. in die Differenz verſenkten, von ihr ſich nicht abſcheidenden, als der die Differenz identiſch ſetzen-

den, aber von den Differenten ſich unterſcheidenden Einheit, als Verſtand; woraus erhellt, daß die Kantiſchen Formen der Anſchauung und die Formen des Denkens gar nicht als beſondere iſolirte Vermögen auseinander liegen, wie man es ſich gewöhnlich vorſtellt. Eine und ebendieſelbe ſynthetiſche Einheit, — und was dieſe hier heißt, iſt ſo eben beſtimmt worden, — iſt das Princip des Anſchauens und des Verſtandes. Der Verſtand iſt allein die höhere Potenz, in welcher die Identität, die im Anſchauen ganz und gar in die Mannigfaltigkeit verſenkt iſt, zugleich als ihr entgegengeſetzt ſich in ſich als Allgemeinheit, wodurch ſie die höhere Potenz iſt, konſtituirt. Kant hat deswegen ganz Recht, die Anſchauung ohne die Form blind zu nennen. Denn in der Anſchauung iſt nicht der relative Gegenſatz und alſo auch nicht die relative Identität zwiſchen Einheit und Differenz, als in welcher relativen Identität und Gegenſatz das Sehen oder das Bewußtſeyn beſteht, vorhanden, ſondern die Identität iſt wie im Magnet völlig mit der Differenz identiſch. Inſofern aber die Anſchauung eine ſinnliche, d. h. der Gegenſatz nicht wie in der intellektuellen Anſchauung aufgehoben iſt, ſondern in der empiriſchen Anſchauung als einer ſolchen hervortreten muß: ſo beſteht er auch in dieſer Form des Verſenktſeyns, und ſo treten die Gegenſätze als zwei Formen des Anſchauens auseinander, die eine als Identität des Denkens, die andere als Identität des Seyns, als Anſchauung der Zeit und des Raums. Ebenſo iſt der Begriff leer ohne Anſchauung; denn die ſynthetiſche Einheit iſt nur Begriff, indem ſie die Differenz ſo verbindet, daß ſie zugleich außerhalb derſelben in relativem Gegenſatz ihr gegenüber tritt. Der reine Begriff iſolirt iſt die leere Identität; nur als relativ identiſch zugleich mit dem, welchem er gegenüber ſteht, iſt er Begriff, und erfüllt nur durch das Mannigfaltige der Anſchauung: ſinnliche Anſchauung $A = B$, Begriff $A^3 = (A = B)$.

Was den Hauptumſtand betrifft, daß die produktive Ein-

bildungskraft, ſowohl in der Form des ſinnlichen Anſchauens, als des Begreifens der Anſchauung oder der Erfahrung eine wahrhaft ſpekulative Idee iſt: ſo kann die Identität durch den Ausdruck einer ſynthetiſchen Einheit den Anſchein, als ob ſie die Antitheſis vorausſetzte, und der Mannigfaltigkeit der Antitheſis, als eines von ihr Unabhängigen und Fürſichſeyenden bedürfte, alſo der Natur nach ſpäter wäre als die Entgegenſetzung, erhalten. Allein jene Einheit iſt bei Kant unwiderſprechlich die abſolute, urſprüngliche Identität des Selbſtbewußtſeyns, welche aprioriſch abſolut aus ſich das Urtheil ſetzt, oder vielmehr als Identität des Subjektiven und Objektiven im Bewußtſeyn als Urtheil erſcheint. Dieſe urſprüngliche Einheit der Apperception, heißt ſynthetiſch eben wegen ihrer Doppelſeitigkeit, weil in ihr das Entgegengeſetzte abſolut Eins iſt. Wenn die abſolute Syntheſis, die inſofern abſolut iſt, als ſie nicht ein Aggregat von zuſammengeleſenen Mannigfaltigkeiten, und erſt nach dieſen, und zu ihnen hinzugetreten iſt, getrennt, und auf ihre Entgegengeſetzten reflektirt wird: ſo iſt das Eine derſelben das leere Ich, der Begriff, — das Andere Mannigfaltigkeit, Leib, Materie oder wie man will. Kant ſagt ſehr gut, Krit. der r. Vernunft, zweite Ausg. 1787 S. 135: *) „Durch das leere Ich als einfache Vorſtellung iſt nichts Mannigfaltiges gegeben;“ (die wahre ſynthetiſche Einheit oder vernünftige Identität iſt nur diejenige, welche die Beziehung iſt des Mannigfaltigen auf die leere Identität, das Ich; aus welcher, als urſprünglicher Syntheſis, das Ich, als denkendes Subjekt, und das Mannigfaltige, als Leib und Welt ſich erſt abſcheiden); — wodurch alſo Kant die Abſtraktion des Ich, oder der verſtändigen Identität, ſelbſt von dem wahren Ich, als abſoluter, urſprünglich ſynthetiſcher Identität als dem Princip unterſcheidet.

So hat Kant in Wahrheit ſeine Frage: wie ſind ſynthetiſ-

*) Sechſte Aufl. S. 90.

sche Urtheile a priori möglich, gelöst. Sie sind möglich durch die ursprüngliche absolute Identität von Ungleichartigem, aus welcher als dem Unbedingten sie selbst, als in die Form eines Urtheils getrennt erscheinendes Subjekt und Prädikat, Besonderes und Allgemeines, erst sich sondert. Das Vernünftige oder, wie Kant sich ausdrückt, das Aprioriſche dieses Urtheils, die absolute Identität, als Mittelbegriff, stellt sich aber im Urtheil nicht, sondern im Schluß dar. Im Urtheil ist sie nur die Copula: Ist, ein Bewußtloses; und das Urtheil selbst ist nur die überwiegende Erscheinung der Differenz. Das Vernünftige ist hier für das Erkennen ebenso in den Gegensatz versenkt, wie für das Bewußtseyn überhaupt die Identität in der Anschauung. Die Copula ist nicht ein Gedachtes, Erkanntes, sondern drückt gerade das Nichterkanntseyn des Vernünftigen aus. Was zum Vorschein kommt und im Bewußtseyn ist, ist nur das Produkt, als Glieder des Gegensatzes: Subjekt und Prädikat; und nur sie sind in der Form des Urtheils, nicht ihr Einssein als Gegenstand des Denkens gesetzt. In der sinnlichen Anschauung tritt nicht Begriff und Reelles einander gegenüber. In dem Urtheil zieht sich die Identität als Allgemeines zugleich aus ihrem Versenktseyn in die Differenz, die auf diese Weise als Besonderes erscheint, heraus, und tritt diesem Versenktseyn gegenüber; aber die vernünftige Identität der Identität, als des Allgemeinen und des Besonderen ist das Bewußtlose im Urtheil, und das Urtheil selbst nur die Erscheinung desselben.

Von der ganzen transcendentalen Deduktion sowohl der Formen der Anschauung, als der Kategorie überhaupt, kann, — ohne von dem Ich, welches das Vorstellende und Subjekt ist, und das alle Vorstellungen nur Begleitende von Kant genannt wird, dasjenige, was Kant das Vermögen der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception nennt, zu unterscheiden: und diese Einbildungskraft, nicht als das Mittelglied, welches zwischen ein existirendes absolutes Subjekt und eine absolute

exiſtirende Welt erſt eingeſchoben wird, ſondern ſie als das, welches das Erſte und Urſprüngliche iſt, und aus welchem das ſubjektive Ich ſowohl als die objektive Welt erſt zur nothwendig zweitheiligen Erſcheinung und Produkt ſich trennen, allein als das Anſich zu erkennen, — nichts verſtanden werden. Dieſe Einbildungskraft als die urſprüngliche zweiſeitige Identität, die nach einer Seite Subjekt überhaupt wird, nach der anderen aber Objekt, und urſprünglich beides iſt, iſt nichts Anderes als die Vernunft ſelbſt, deren Idee vorhin beſtimmt worden iſt; — nur Vernunft, als erſcheinend in der Sphäre des empiriſchen Bewußtſeyns. Daß das Anſich des empiriſchen Bewußtſeyns die Vernunft ſelbſt iſt, und produktive Einbildungskraft, ſowohl als anſchauend als auch als erfahrend, nicht beſondere von der Vernunft abgeſonderte Vermögen ſind, und daß dieſe produktive Einbildungskraft nur Verſtand heißt, inſofern die Kategorien als die beſtimmten Formen der erfahrenden Einbildungskraft unter der Form des Unendlichen geſetzt, und als Begriffe fixirt werden, welche gleichfalls in ihrer Sphäre ein vollſtändiges Syſtem bilden, — dieß muß vorzüglich von denjenigen aufgefaßt werden, welche, wenn ſie von Einbildungskraft ſprechen hören, weder an Verſtand, noch vielweniger aber an Vernunft, ſondern nur an Ungeſetzmäßigkeit, Willkür und Erdichtung denken, und ſich von der Vorſtellung einer qualitativen Mannigfaltigkeit von Vermögen und Fähigkeiten des Geiſtes nicht losmachen können. In der Kantiſchen Philoſophie hat man die produktive Einbildungskraft deswegen mehr paſſiren laſſen, weil ihre reine Idee allerdings ziemlich vermiſcht, wie andere Potenzen, und faſt in der gewöhnlichen Form pſychologiſcher aber aprioriſcher Vermögen dargeſtellt iſt, und Kant das alleinige Aprioriſche, es ſey der Sinnlichkeit oder des Verſtandes, oder was es iſt, nicht als die Vernunft, ſondern nur unter formalen Begriffen von Allgemeinheit und Nothwendigkeit erkannt, und wie wir gleich ſehen wer-

den, das wahrhaft Aprioriſche ſelbſt wieder zu einer reinen, d. h. nicht urſprünglich ſynthetiſchen Einheit gemacht hat.

Indem aber das Anſich in der Potenz der Einbildungskraft aufgeſtellt, aber die Duplicität derſelben als eine reflektirte Duplicität, nämlich als Urtheil, und eben ſo die Identität derſelben als Verſtand und Kategorie, alſo als eine gleichfalls reflektirte und relative aufgefaßt worden iſt: ſo mußte auch die abſolute Identität der relativen, als Allgemeines oder als Kategorie fixirten Identität und der relativen Duplicität des Allgemeinen und des Beſonderen reflektirt, und als Vernunft erkannt werden. Allein die Einbildungskraft, welche Vernunft iſt, verſenkt in Differenz, wird, als dieſe Potenz nur in die Form der Unendlichkeit erhoben, als Verſtand fixirt; und dieſe bloß relative Identität tritt dem Beſonderen nothwendig entgegen, iſt ſchlechthin von ihm afficirt, als einem ihr Fremden und Empiriſchen. Und das Anſich beider, die Identität dieſes Verſtandes und des Empiriſchen, oder das Aprioriſche des Urtheils kommt nicht zum Vorſchein; und die Philoſophie geht vom Urtheil nicht bis zum aprioriſchen Schluß, vom Anerkennen, daß es Erſcheinung des Anſich iſt, nicht zum Erkennen des Anſich fort. Und deswegen kann, und in dieſer Potenz muß das abſolute Urtheil des Idealismus in der Kantiſchen Darſtellung ſo aufgefaßt werden, daß das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, das empiriſche Bewußtſeyn als Anſchauung und Empfindung, an ſich etwas Unverbundenes, die Welt ein in ſich Zerfallendes iſt, das erſt durch die Wohlthat des Selbſtbewußtſeyns der verſtändigen Menſchen einen objektiven Zuſammenhang und Halt, Subſtantialität, Vielheit und ſogar Wirklichkeit und Möglichkeit erhält; — eine objektive Beſtimmtheit, welche der Menſch hin ſieht, und hinauswirft. Die ganze Deduktion erhält alsdann den ſehr faßlichen Sinn, die Dinge-an-ſich und die Empfindungen, — und in Anſehung der Empfindungen und ihrer empiriſchen Realität bleibt nichts übrig als zu denken, daß die Empfindung von den Dingen-an-ſich

herkomme: denn von ihnen kommt überhaupt die unbegreifliche Beſtimmtheit des empiriſchen Bewußtſeyns, und ſie können weder angeſchaut, noch auch erkannt werden, (was in der Erfahrung Form der Anſchauung iſt, gehört der figürlichen, was Begriff iſt, gehört der intellektuellen Syntheſis, für die Dinge-an-ſich bleibt kein anderes Organ als die Empfindung: denn dieſe iſt allein nicht a priori, d. h. nicht im menſchlichen Erkenntnißvermögen, für welches nur Erſcheinungen ſind, gegründet), — daß die Dinge-an-ſich, und die Empfindungen ohne objektive Beſtimmtheit ſind. Ihre objektive Beſtimmtheit iſt ihre Einheit, dieſe Einheit aber iſt allein Selbſtbewußtſeyn eines Erfahrung habenden Subjekts, und alſo eben ſo wenig etwas wahrhaft Apriori ſches und Anſichſeyendes als irgend eine andere Subjektivität.

Der kritiſche Idealismus beſtände demnach in Nichts als in dem formalen Wiſſen, daß Subjekt und die Dinge oder das Nicht-Ich jedes für ſich exiſtiren, das Ich des: Ich denke, und das Ding-an-ſich; nicht als ob jedes von ihnen Subſtanz, das eine als Seelending, das andere als objektives Ding geſetzt wäre, ſondern Ich des: Ich denke, als Subjekt, iſt abſolut, ſo wie das jenſeits deſſelben liegende Ding-an-ſich, beide ohne weitere Beſtimmtheit nach Kategorien. Die objektive Beſtimmtheit und ihre Formen treten erſt ein in der Beziehung beider auf einander; und dieſe ihre Identität iſt die formale, die als Kauſalzuſammenhang erſcheint, ſo daß Ding-an-ſich Objekt wird, inſofern es einige Beſtimmtheit vom thätigen Subjekt erhält, welche in beiden dadurch allein eine und ebendieſelbe iſt, aber außerdem ſind ſie etwas völlig Ungleiches: identiſch wie Sonne und Stein es ſind in Anſehung der Wärme, wenn die Sonne den Stein wärmt. In eine ſolche formale Identität iſt die abſolute Identität des Subjekts und Objekts, und der transcendentale Idealismus in dieſen formalen oder vielmehr und eigentlich pſychologiſchen Idealismus übergegangen.

Das Urtheil, wenn die Trennung von Subjekt und Objekt gemacht iſt, erſcheint wieder gedoppelt im Subjektiven und im Objektiven, als ein Uebergang von einem Objektiven zu einem andern, die ſelbſt wieder im Verhältniß eines Subjektiven und Objektiven geſetzt ſind, und der Identität beider; eben ſo von einer ſubjektiven Erſcheinung zu einer anderen. So iſt die Schwere das Objektive, als ein Subjektives oder Beſonderes der Körper, als ein Objektives oder Allgemeines aber, die Bewegung; oder das Subjektive, die Einbildungskraft, als Subjektives oder Beſonderes, Ich, als Objektives aber oder Allgemeines, die Erfahrung.

Dieſe Verhältniſſe der Erſcheinung, als Urtheile, hat Kant auf ihrer objektiven Seite im Syſtem der Grundſätze der Urtheilskraft aufgeſtellt. Und inſofern die Identität des in einem ſolchen Verhältniß des Urtheils als ungleichartig Erſcheinenden, z. B. inſofern das, was Urſache iſt, nothwendig, d. h. abſolut verbunden dem Bewirkten, alſo transcendentale Identität iſt, — iſt wahrer Idealismus darin zu ſehen. Aber dieſes ganze Syſtem der Grundſätze tritt ſelbſt wieder als ein bewußter menſchlicher Verſtand auf die eine Seite, als ein Subjektives; und es iſt jetzt die Frage, welches Verhältniß hat dieſes Urtheil, nämlich dieſe Subjektivität des Verſtandes zur Objektivität? Beides iſt identiſch, aber formal identiſch, indem die Ungleichartigkeit der Erſcheinung hier weggelaſſen iſt. Die Form A iſt als dieſelbe im Subjekt und Objekt vorhanden. Sie iſt nicht zugleich auf eine ungleichartige Weiſe, d. h. das eine Mal als ein Subjektives, das andere Mal als ein Objektives, das eine Mal als Einheit, das andere Mal als Mannigfaltigkeit geſetzt, wie die Entgegenſetzung und Erſcheinung allein erkannt werden muß: nicht das eine Mal als Punkt, das andere Mal als Linie, nicht $1 = 2$; ſondern, wenn das Subjektive Punkt iſt, ſo iſt auch das Objektive Punkt: iſt das Subjektive Linie, ſo iſt auch das Objektive Linie. Ein und ebendaſſelbe wird das eine Mal als Vorſtel-

lung, das andere Mal als exiſtirendes Ding betrachtet: der Baum als meine Vorſtellung und als ein Ding: die Wärme, Licht, Roth, Süß u. ſ. w. als meine Empfindung und als eine Eigenſchaft eines Dinges; ſo wie die Kategorie das eine Mal als Verhältniß meines Denkens, das andere Mal als Verhältniß der Dinge geſetzt wird. Daß nun eine ſolche Verſchiedenheit, wie ſie hier vorgeſtellt iſt, nur verſchiedene Seiten meines ſubjektiven Betrachtens, und daß dieſe Seiten nicht ſelbſt wieder objektiv in der Entgegenſetzung als Erkennen der Erſcheinung geſetzt ſind, ſondern jene formale Identität als die Hauptſache erſcheint, — dieß macht das Weſen des formalen oder pſychologiſchen Idealismus aus, welcher die Erſcheinung des Abſoluten eben ſo wenig nach ihrer Wahrheit erkennt, als die abſolute Identität, (Eins iſt ſchlechthin unzertrennlich vom Anderen), und in welchen die Kantiſche, aber beſonders die Fichteſche Philoſophie alle Augenblicke übergleitet.

Eine ſolche formale Identität hat unmittelbar eine unendliche Nichtidentität gegen oder neben ſich, mit der ſie auf eine unbegreifliche Weiſe koaleſciren muß. So kommt denn auf eine Seite das Ich mit ſeiner produktiven Einbildungskraft, oder vielmehr mit ſeiner ſynthetiſchen Einheit, die ſo iſolirt geſetzt, formale Einheit des Mannigfaltigen iſt, neben dieſelbe aber eine Unendlichkeit der Empfindungen und, wenn man will, der Dinge-an-ſich; welches Reich inſofern es von den Kategorien verlaſſen iſt, nichts Anderes als ein formloſer Klumpen ſeyn kann, obſchon es auch nach der Kritik der Urtheilskraft als ein Reich der ſchönen Natur Beſtimmtheiten in ſich enthält, für welche die Urtheilskraft nicht ſubſumirend, ſondern nur reflektirend ſeyn kann. Aber weil doch Objektivität und Halt überhaupt nur von den Kategorien herkommt, dieß Reich aber ohne Kategorien und doch für ſich und für die Reflexion iſt: ſo kann man ſich daſſelbe nicht anders vorſtellen, als wie den ehernen König im Märchen, den ein menſchliches Selbſtbewußtſeyn mit den Adern der Ob-

jektivität durchzieht, daß er als aufgerichtete Geſtalt ſteht, — welche Adern der formale transcendentale Idealismus ihr ausleckt, ſo daß ſie zuſammenſinkt, und ein Mittelding zwiſchen Form und Klumpen iſt, widerwärtig anzuſehen; und für die Erkenntniß er Natur, und ohne die von dem Selbſtbewußtſeyn ihr eingeſprützten Adern, bleibt nichts als die Empfindung.

Auf dieſe Weiſe wird alſo die Objektivität der Kategorien in der Erfahrung, und die Nothwendigkeit dieſer Verhältniſſe, ſelbſt wieder etwas Zufälliges und ein Subjektives. Dieſer Verſtand iſt menſchlicher Verſtand, ein Theil des Erkenntnißvermögens, Verſtand eines fixen Punkts der Egoität. Die Dinge, wie ſie durch den Verſtand erkannt werden, ſind nur Erſcheinungen, nichts an ſich; was ein ganz wahrhaftes Reſultat iſt. Der unmittelbare Schluß aber iſt, daß auch ein Verſtand, der nur Erſcheinungen und ein Nichts-an-ſich erkennt, ſelbſt Erſcheinung und nichts an ſich iſt. Aber der ſo erkennende, diskurſive Verſtand wird dagegen als an ſich und abſolut, und dogmatiſch wird das Erkennen der Erſcheinungen als die einzige Weiſe des Erkennens betrachtet, und die Vernunfterkenntniß geläugnet. Wenn die Formen, durch welche das Objekt iſt, nichts an ſich ſind, ſo müſſen ſie auch nichts an ſich für eine erkennende Vernunft ſeyn. Daß aber der Verſtand das Abſolute des menſchlichen Geiſtes iſt, darüber ſcheint Kant nie ein leiſer Zweifel aufgeſtiegen zu ſeyn, ſondern der Verſtand iſt die abſolut fixirte unüberwindliche Endlichkeit der menſchlichen Vernunft.

Bei der „Aufgabe, die Gemeinſchaft der Seele mit dem Leibe zu erklären," findet Kant mit Recht „die Schwierigkeit" (nicht eines Erklärens, ſondern des Erkennens) „in der vorausgeſetzten Ungleichartigkeit der Seele mit den Gegenſtänden äußerer Sinne; wenn man aber bedenke, daß beiderlei Arten von Gegenſtänden hierin ſich nicht innerlich, ſondern nur ſofern Eins mit dem Anderen äußerlich erſcheint, von einander unterſcheiden, mithin das, was der Erſcheinung der Materie, als

Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht seyn dürfte: so verschwinde die Schwierigkeit, und es bleibe keine übrig, als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sey," (es war überflüssig, die Schwierigkeit hier herüber zu spielen), „welche zu lösen, — ohne Zweifel, auch außer dem Felde der menschlichen Erkenntniß liegt." *) Man sieht, daß es um der beliebten Menschheit und ihres Erkenntnißvermögens willen geschieht, daß Kant seinen Gedanken, daß jene vielleicht an sich nicht so ungleichartig, sondern nur in der Erscheinung seyen, so wenig ehrt, und diesen Gedanken für den bloßen Einfall eines Vielleichts und nicht für einen vernünftigen hält.

Ein solcher formaler Idealismus, der auf diese Weise einen absoluten Punkt der Egoität und ihres Verstandes einer Seits, und absolute Mannigfaltigkeit oder Empfindung auf die andere Seite setzt, ist ein Dualismus. Und die idealistische Seite, welche dem Subjekte gewisse Verhältnisse, die Kategorien heißen, vindicirt, ist nichts als die Erweiterung des Lockeanismus, welcher die Begriffe und Formen durchs Objekt gegeben werden läßt, und nur das Wahrnehmen überhaupt, einen allgemeinen Verstand, in das Subjekt versetzt; da hingegen dieser Idealismus das Wahrnehmen als immanente Form selbst weiter bestimmt, und dadurch allerdings schon unendlich gewinnt, daß die Leerheit des Percipirens, oder der Spontaneität, a priori, absolut durch einen Inhalt erfüllt wird, indem die Bestimmtheit der Form nichts Anderes ist, als die Identität Entgegengesetzter. Wodurch also der aprioriſche Verstand zugleich wenigstens im Allgemeinen aposteriorisch wird, (denn die Aposteriorität ist nichts als die Entgegensetzung), und so der formelle Begriff der Vernunft, aprioriſch und aposteriorisch, identisch und nicht identisch in einer absoluten Einheit zu seyn, gegeben wird; welche Idee aber Verstand bleibt, und nur deren Produkt als ein synthetisches Ur-

*) Kritik der reinen Vernunft. 6te Auflage. S. 309.

theil a priori erkannt wird. Innerhalb iſt alſo der Verſtand, inſofern in ihm ſelbſt Allgemeines und Beſonderes Eins ſind, eine ſpekulative Idee, und ſoll eine ſpekulative Idee ſeyn; denn die Entgegenſetzung des Urtheils ſoll a priori, nothwendig und allgemein, d. h. abſolut identiſch ſeyn. Aber es bleibt bei dem Sollen; denn dieſes Denken iſt wieder ein Verſtand, ein der empiriſchen Sinnlichkeit Entgegengeſetztes. Die ganze Deduktion iſt eine Analyſe der Erfahrung, und das Setzen einer abſoluten Antitheſis und eines Dualismus.

Daß der Verſtand etwas Subjektives iſt, für den die Dinge nicht an ſich, ſondern nur die Erſcheinungen ſind, hat alſo einen gedoppelten Sinn; den ſehr richtigen, daß der Verſtand das Princip der Entgegenſetzung und die Abſtraktion der Endlichkeit ausdrückt; den anderen aber, nach welchem dieſe Endlichkeit und die Erſcheinung im Menſchen ein Abſolutes iſt: nicht das Anſich der Dinge, aber das Anſich der erkennenden Vernunft. Als ſubjektive Qualität des Geiſtes ſoll er abſolut ſeyn. Aber ſchon dadurch überhaupt, daß er als etwas Subjektives geſetzt wird, wird er als etwas nicht Abſolutes anerkannt. Es muß ſelbſt für den formalen Idealismus gleichgültig ſeyn, ob der nothwendige und in den Dimenſionen ſeiner Form erkannte Verſtand ſubjektiv oder objektiv geſetzt wird. Wenn der Verſtand für ſich betrachtet werden ſoll, als die Abſtraktion der Form in ihrer Triplicität: ſo iſt es gleich, ihn als Verſtand des Bewußtſeyns, als auch als Verſtand der Natur zu betrachten, als die Form der bewußten oder der bewußtloſen Intelligenz; ſo daß wie im Ich der Verſtand intellektualiſirt, eben ſo in der Natur realiſirt gedacht wird. Wenn der Verſtand überhaupt an ſich wäre, würde er in der Natur, als eine außer dem verſtändigen Erkennen an und für ſich verſtändige Welt, ſo ſehr Realität haben, als ein außer der Natur ſich in der Form der Intellektualität denkender Verſtand; — die Erfahrung ſubjektiv als das bewußte eben ſo ſehr, als die Erfahrung ob-

jektiv, das bewußtloſe Syſtem der Mannigfaltigkeit und Verknüpfung der Welt. Aber die Welt iſt nicht darum nichts an ſich, weil ihr ein bewußter Verſtand erſt ihre Formen giebt, ſondern weil ſie Natur, d. h. über die Endlichkeit und den Verſtand erhaben iſt; und eben ſo iſt der bewußte Verſtand nichts an ſich, nicht darum, weil er menſchlicher Verſtand, ſondern weil er Verſtand überhaupt, d. h. in ihm ein abſolutes Seyn des Gegenſatzes iſt.

Wir müſſen alſo das Verdienſt Kants nicht darein ſetzen, daß er die Formen, die in den Kategorien ausgedrückt ſind, in das menſchliche Erkenntnißvermögen als den Pfahl einer abſoluten Endlichkeit geſetzt: ſondern daß er mehr in der Form transcendentaler Einbildungskraft die Idee wahrhafter Apriorität, aber auch ſelbſt in dem Verſtande dadurch den Anfang der Idee der Vernunft gelegt hat, daß er das Denken oder die Form, nicht ſubjektiv, ſondern an ſich genommen, nicht als etwas Formloſes, die leere Appercception, ſondern daß er das Denken als Verſtand, als wahrhafte Form, nämlich als Triplicität begriffen hat. *In dieſe Triplicität iſt allein der Keim des Spekulativen gelegt*, weil in ihr zugleich urſprüngliches Urtheil, oder Dualität, alſo die Möglichkeit der Apoſteriorität ſelbſt liegt, und die Apoſteriorität auf dieſe Weiſe aufhört, dem Apriori abſolut entgegengeſetzt, und eben dadurch das Apriori auch, formale Identität zu ſeyn. Die reinere Idee aber eines Verſtandes, der zugleich apoſteriorisch iſt, die Idee der abſoluten Mitte eines anſchauenden Verſtandes werden wir nachher berühren.

Ehe wir zeigen, wie dieſe Idee eines zugleich apoſteriorischen oder anſchauenden Verſtandes Kanten ſehr gut vorſchwebte, und wie er ſie ausſprach, aber wie er mit Bewußtſeyn ſie wieder vernichtete, müſſen wir betrachten, was die Vernunft, die in dieſe Idee überzugehen ſich weigert, ſeyn kann. Um dieſer Weigerung willen bleibt ihr nichts übrig, als die reine Leerheit der Identität, welche die Vernunft bloß im Urtheil betrachtet als

das für ſich ſelbſt ſeyende reine Allgemeine iſt, d. h. das Subjektive, wie es in ſeinem von der Mannigfaltigkeit völlig gereinigten Zuſtande als reine abſtrakte Einheit zu Stande kommt. Der menſchliche Verſtand iſt die Verknüpfung des Mannigfaltigen durch die Einheit des Selbſtbewußtſeyns. In der Analyſis ergiebt ſich ein Subjektives, als verknüpfende Thätigkeit, die ſelbſt als Spontaneität Dimenſionen, welche ſich als die Kategorien ergeben, hat; und inſofern iſt ſie Verſtand. Aber die Abſtraktion von dem Inhalt ſowohl, den dieſes Verknüpfen durch ſeine Beziehung auf das Empiriſche hat, als von ſeiner immanenten Beſonderheit, die ſich in ſeinen Dimenſionen ausdrückt, — dieſe leere Einheit iſt die Vernunft. Der Verſtand iſt Einheit einer möglichen Erfahrung, die Vernunfteinheit aber bezieht ſich auf den Verſtand und deſſen Urtheile. In dieſer allgemeinen Beſtimmung iſt die Vernunft aus der Sphäre der relativen Identität des Verſtandes allerdings erhoben, und dieſer negative Charakter ließe zu, ſie als abſolute Identität zu begreifen; aber ſie iſt auch nur erhoben worden, damit die bei der Einbildungskraft am Lebhafteſten hervortretende, beim Verſtand ſchon depotenzirte ſpekulative Idee, bei der Vernunft vollends ganz zur formalen Identität herabſinke. Wie Kant dieſe leere Einheit mit Recht zu einem bloß regulativen, nicht zu einem konſtitutiven (denn wie ſollte das ſchlechthin Inhaltloſe etwas konſtituiren) Princip macht, wie er ſie als das Unbedingte ſetzt, — dieß zu betrachten hat an ſich theils nur Intereſſe, inwiefern, um dieſe Leerheit zu konſtituiren, Kant polemiſch gegen die Vernunft iſt, und das Vernünftige, was im Verſtande und ſeiner Deduktion als transcendentale Syntheſis anerkannt wird, nur inſofern es nicht als Produkt und in ſeiner Erſcheinung als Urtheil, ſondern jetzt als Vernunft erkannt werden ſollte, ſelbſt wieder ausreutet; theils ins Beſondere wie dieſe leere Einheit als praktiſche Vernunft doch wieder konſtitutiv werden, aus ſich ſelbſt gebähren und ſich einen Inhalt geben ſoll: wie ferner am letzten Ende die Idee

der Vernunft wieder rein aufgeſtellt, aber wieder vernichtet, und als ein abſolutes Jenſeits in der Vernunftloſigkeit des Glaubens, als ein Leeres für die Erkenntniß geſetzt wird, und damit die Subjektivität, welche auf eine ſcheinbar unſchuldigere Weiſe ſchon in der Darſtellung des Verſtandes auftrat, abſolut und Princip bleibt.

Daß die Vernunft, als die dimenſionsloſe Thätigkeit, als der reine Begriff der Unendlichkeit in der Entgegenſetzung gegen das Endliche feſtgehalten, und in ihr als ein Abſolutes, alſo als reine Einheit ohne Anſchauung leer in ſich iſt, erkennt Kant durchaus und allenthalben. Der unmittelbare Widerſpruch aber, der darin liegt, iſt, daß dieſe Unendlichkeit, die ſchlechthin bedingt iſt durch die Abſtraktion von einem Entgegengeſetzten, und ſchlechthin Nichts iſt außer dieſem Gegenſatz, doch zugleich als die abſolute Spontaneität und Autonomie behauptet wird; als Freiheit ſoll ſie ſeyn abſolut, da doch das Weſen dieſer Freiheit darin beſteht, nur durch ein Entgegengeſetztes zu ſeyn. Dieſer dieſem Syſtem unüberwindliche und es zerſtörende Widerſpruch wird zur realen Inkonſequenz, indem dieſe abſolute Leerheit ſich als praktiſche Vernunft einen Inhalt geben und in der Form von Pflichten ſich ausdehnen ſoll. Die theoretiſche Vernunft, welche ſich die Mannigfaltigkeit vom Verſtande geben läßt, und dieſe nur zu reguliren hat, macht keinen Anſpruch auf eine autonomiſche Würde, noch auf das Selbſtzeugen des Sohnes aus ſich; und muß ihrer eigenen Leerheit und Unwürdigkeit, ſich in dieſem Dualismus einer reinen Vernunfteinheit und einer Verſtandesmannigfaltigkeit ertragen zu können, und ohne Bedürfniß nach der Mitte und nach immanenter Erkenntniß zu ſeyn, überlaſſen bleiben. Statt die Vernunftidee, welche in der Deduktion der Kategorien als urſprüngliche Identität des Einen und Mannigfaltigen vorkommt, hier vollkommen herauszuheben aus ihrer Erſcheinung als Verſtand, wird dieſe Erſcheinung nach einem jener Glieder, der Einheit, und damit auch nach dem anderen perma-

nent, und die Endlichkeit absolut gemacht. Es wird wohl wieder Vernünftiges gewittert, wohl der Name Idee aus Plato wieder hervorgezogen, Tugend und Schönheit als Ideen erkannt: aber diese Vernunft selbst bringt es nicht so weit, eine Idee hervorbringen zu können.

Die polemische Seite dieser Vernunft hat in den Paralogismen derselben kein anderes Interesse, als die Verstandesbegriffe, die vom Ich prädicirt werden, aufzuheben, und es aus der Sphäre des Dinges und der objektiven endlichen Bestimmtheiten in die Intellektualität empor zu heben, in dieser nicht eine bestimmte Dimension und einzelne Form des Verstandes vom Geist zu prädiciren, aber die abstrakte Form der Endlichkeit selbst; und das: Ich denke zu einem absoluten intellektuellen Punkte, nicht zu einer realen existirenden Monade in der Form von Substanz, sondern zu einer intellektuellen Monade, als einem fixen intellektuellen Eins, das bedingt durch unendliche Entgegensetzung und in dieser Endlichkeit absolut ist, umzuschaffen: so daß Ich aus dem Seelending eine qualitative Intellektualität, ein intellektuelles abstraktes, und als solches absolutes Eins, — die vorherige dogmatische objektive in eine dogmatische subjektive absolute Endlichkeit umgewandelt wird.

Die mathematischen Antinomien betrachten die Anwendung der Vernunft als bloßer Negativität auf ein Fixirtes der Reflexion, wodurch unmittelbar die empirische Unendlichkeit producirt wird. A ist gesetzt, und soll zugleich nicht gesetzt seyn; es ist gesetzt, indem es bleibt, was es ist: es ist aufgehoben, indem zu einem Anderen übergegangen wird. Diese leere Forderung eines Anderen, und das absolute Seyn dessen, für welches ein Anderes gefordert wird, geben diese empirische Unendlichkeit. Die Antinomie entsteht, weil sowohl das Andersseyn als das Seyn, der Widerspruch in seiner absoluten Unüberwindlichkeit gesetzt wird. Die eine Seite der Antinomie muß also seyn, daß hier der bestimmte Punkt, und die Widerlegung, daß das Ge-

gentheil, das Andersſeyn geſetzt wird; die andere Seite der Antinomie umgekehrt. Wenn Kant dieſen Widerſtreit erkannt hat, daß er nur durch und in der Endlichkeit nothwendig entſtehe, und deswegen ein nothwendiger Schein ſey: ſo hat er ihn theils nicht aufgelöſt, indem er die Endlichkeit ſelbſt nicht aufgehoben hat, ſondern wieder, indem er den Widerſtreit zu etwas Subjektivem machte, eben dieſen Widerſtreit beſtehen laſſen; theils kann Kant den transcendentalen Idealismus nur als den negativen Schlüſſel zu ihrer Auflöſung, inſofern er beide Seiten der Antinomie als Etwas an ſich ſeyend läugnet, gebrauchen: aber das Poſitive dieſer Antinomien, ihre Mitte iſt dadurch nicht erkannt. Die Vernunft erſcheint rein bloß von ihrer negativen Seite, als aufhebend die Reflexion, aber ſie ſelbſt in ihrer eigenthümlichen Geſtalt tritt nicht hervor. Doch wäre dieß Negative ſchon hinreichend genug, um dann auch für die praktiſche Vernunft den unendlichen Progreß wenigſtens abzuhalten; denn er iſt ebendieſelbe Antinomie wie der unendliche Regreß, und ſelbſt nur für und in der Endlichkeit. Die praktiſche Vernunft, die zu ihm ihre Zuflucht nimmt, und in der Freiheit ſich als abſolut konſtituiren ſoll, bekennt eben durch dieſe Unendlichkeit des Progreſſes ihre Endlichkeit und Untüchtigkeit, ſich für abſolut geltend zu machen.

Die Auflöſung der dynamiſchen Antinomien aber blieb nicht bloß negativ, ſondern bekennt den abſoluten Dualismus dieſer Philoſophie. Sie hebt den Widerſtreit dadurch, daß ſie ihn abſolut macht. Freiheit und Nothwendigkeit, intelligible und ſinnliche Welt, abſolute und empiriſche Nothwendigkeit auf einander bezogen, produciren eine Antinomie. Die Auflöſung lautet dahin, dieſe Gegenſätze nicht auf dieſe dürftige Weiſe zu beziehen, ſondern ſie als abſolut ungleichartig, außer aller Gemeinſchaft ſeyend, zu denken. Und vor dem dürftigen und haltungsloſen Beziehen der Freiheit auf die Nothwendigkeit, der intelligibeln auf die ſinnliche Welt iſt allerdings die völlige reine

Trennung derſelben ein Verdienſt,— daß ihre abſolute Identität ganz rein geſetzt werde. Aber ihre Trennung iſt von Kant nicht zu dieſem Behuf ſo rein gemacht worden, ſondern — daß die Trennung das Abſolute ſey; ganz außer aller Gemeinſchaft gedacht, widerſtreiten ſie ſich nicht.

Was in dieſer ſogenannten Auflöſung der Antinomien bloß als ein Gedanke gegeben wird, daß Freiheit und Nothwendigkeit ganz getrennt ſeyn können, wird in einer anderen Reflexionsform kategoriſch geſetzt: nämlich in der berühmten Kritik der ſpekulativen Theologie; in welcher die abſolute Entgegenſetzung der Freiheit, in der Form von Begriff, und der Nothwendigkeit, in der Form von Seyn, poſitiv behauptet, und über die entſetzliche Verblendung der vorhergehenden Philoſophie der vollſtändige Sieg der Unphiloſophie davon getragen wird. Der bornirte Verſtand genießt hier ſeines Triumphes über die Vernunft, welche iſt abſolute Identität der höchſten Idee und der abſoluten Realität, mit völlig mißtrauenloſer Selbſtgenügſamkeit. Kant hat ſich ſeinen Triumph dadurch noch glänzender und behaglicher gemacht, daß er dasjenige, was ſonſt ontologiſcher Beweis fürs Daſeyn Gottes genannt wurde, in der ſchlechteſten Form, welcher er fähig iſt, und die ihm von Mendelsſohn und Andern gegeben wurde, — welche die Exiſtenz zu einer Eigenſchaft machten, wodurch alſo die Identität der Idee und der Realität als ein Hinzuthun von einem Begriff zu einem anderen erſcheint, — aufgenommen hat; wie denn Kant überhaupt durchaus eine Unwiſſenheit mit philoſophiſchen Syſtemen und Mangel an einer Kenntniß derſelben, die über eine rein hiſtoriſche Notiz ginge, beſonders in den Widerlegungen derſelben zeigte.

Nach dieſer völligen Zertretung der Vernunft, und dem gehörigen Jubel des Verſtandes und der Endlichkeit, ſich als das Abſolute dekretirt zu haben, ſtellt ſich die Endlichkeit als allerhöchſte Abſtraktion der Subjektivität oder der bewußten Endlichkeit alsdann auch in ihrer poſitiven Form auf, und in dieſer

heißt ſie praktiſche Vernunft. Wie der reine Formalismus dieſes Princips, die Leerheit ſich mit dem Gegenſatze einer empiriſchen Fülle darſtelle, und zum Syſtem ausbilde, werden wir bei der durchgeführtern und konſequentern Entwickelung, welche die Integration dieſer leeren Einheit und ihres Gegenſatzes durcheinander bei Fichte hat, weitläufiger zeigen.

Hier iſt noch der intereſſanteſte Punkt des Kantiſchen Syſtems aufzuweiſen, nämlich der Punkt, auf welchem es eine Region erkennt, welche eine Mitte iſt zwiſchen dem empiriſchen Mannigfaltigen und der abſoluten abſtrakten Einheit, aber wieder nicht eine Region für die Erkenntniß; ſondern nur die Seite ihrer Erſcheinung, nicht aber deren Grund, die Vernunft, wird hervorgerufen, als Gedanke anerkannt, aber alle Realität für die Erkenntniß ihr abgeſprochen.

In der reflektirenden Urtheilskraft findet nämlich Kant das Mittelglied zwiſchen Naturbegriff und Freiheitsbegriff; d. h. zwiſchen der durch Begriffe beſtimmten objektiven Mannigfaltigkeit, dem Verſtande überhaupt, und der reinen Abſtraktion des Verſtandes; — die Region der Identität deſſen, was in dem abſoluten Urtheil, über deſſen Sphäre die theoretiſche ſo wenig als die praktiſche Philoſophie ſich erheben kann, Subjekt und Prädikat iſt. Dieſe Identität aber, welche allein die wahre und alleinige Vernunft iſt, iſt nach Kant nicht für die Vernunft, ſondern nur für reflektirende Urtheilskraft. Indem Kant hier über die Vernunft in ihrer Realität, als bewußter Anſchauung, (über die Schönheit,) und über dieſelbe, als bewußtloſer Anſchauung, (über die Organiſation), reflektirt: findet ſich allenthalben die Idee der Vernunft auf eine mehr oder weniger formale Weiſe ausgeſprochen. Für die ideelle Form der Schönheit ſtellt Kant *) die Idee „einer von ſelbſt geſetzmäßigen Einbildungskraft, einer

*) Kritik der Urtheilskraft S. 69 (3te Ausg., 1799).

Geſetzmäßigkeit ohne Geſetz, und einer freien Uebereinſtimmung der Einbildungskraft zum Verſtande" auf. Die Erklärungen hierüber, z. B. über „eine äſthetiſche Idee," daß ſie „diejenige Vorſtellung der Einbildungskraft ſey, die viel zu denken veranlaſſe, ohne daß ihr doch irgend ein beſtimmter Begriff adäquat ſeyn, die folglich durch keine Sprache völlig erreicht und verſtändlich gemacht werden könne," *) lauten höchſt empiriſch; denn es zeigt ſich nicht die leiſeſte Ahnung, daß man ſich hier auf dem Gebiete der Vernunft befinde.

Wo Kant zur Löſung der Geſchmacksantinomie auf die Vernunft als „den Schlüſſel der Enträthſelung" kommt, da iſt ſie nichts als „die unbeſtimmte Idee des Ueberſinnlichen in uns, das weiter nicht begreiflich gemacht werden könne;" als ob er nicht ſelbſt einen Begriff deſſelben in der Identität des Natur- und Freiheitsbegriffs gegeben hätte. „Eine äſthetiſche Idee kann" nach Kant „keine Erkenntniß werden, weil ſie eine Anſchauung der Einbildungskraft iſt, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann: eine Vernunftidee kann nie Erkenntniß werden, weil ſie einen Begriff vom Ueberſinnlichen enthält, dem niemals eine Anſchauung angemeſſen gefunden werden kann; — jene eine inexponible Vorſtellung der Einbildungskraft, dieſe ein indemonſtrabler Begriff der Vernunft;" **) — als ob nicht die äſthetiſche Idee in der Vernunftidee ihre Expoſition, die Vernunftidee in der Schönheit dasjenige, was Kant Demonſtration nennt, nämlich Darſtellung des Begriffs in der Anſchauung, hätte. Kant aber fordert gerade dasjenige, was die mathematiſchen Antinomien gründet, nämlich eine ſolche Anſchauung für die Vernunftidee, in welcher die Idee nebeneinander als rein Endliches und Sinnliches und zugleich auch als Ueberſinnliches, als ein Jenſeits der Erfahrung erfahren, nicht in abſoluter Identität das

*) Ebendaſelbſt S. 192 — 193.
**) Ebendaſelbſt S. 238 — 240.

Sinnliche und Ueberſinnliche angeſchaut, — und eine Expoſition und Erkenntniß des Aeſthetiſchen, in welcher das Aeſthetiſche durch den Verſtand erhaurirt wärt.

Weil in der Schönheit, als der erfahrenen, beſſer: angeſchauten Idee, die Form der Entgegenſetzung des Anſchauens und des Begriffs wegfällt, ſo erkennt Kant dieſes Wegfallen des Gegenſatzes als ein Negatives in dem Begriff eines Ueberſinnlichen überhaupt; aber weder daß es als Schönheit poſitiv, angeſchaut, oder, wie Kant ſpricht, für die Erfahrung gegeben iſt: noch daß, indem das Princip der Schönheit als Identität des Natur- und Freiheitsbegriffs exponirt iſt, das Ueberſinnliche das intelligible Subſtrat der Natur außer uns und in uns, die Sache an ſich, wie Kant das Ueberſinnliche definirt, — wenigſtens auf eine oberflächliche Weiſe erkannt: noch weniger, daß es einzig an dem perennirenden ein für allemal zum Grunde gelegten Gegenſatze des Ueberſinnlichen und Sinnlichen liegt, daß das Ueberſinnliche weder als erkennbar noch als anſchaubar geſetzt wird. Dadurch, daß das Vernünftige in dieſer unverrückten Entgegenſetzung, als Ueberſinnliches und abſolut Negatives ſowohl des Anſchauens als des vernünftigen Erkennens feſtgehalten wird, erhält das Aeſthetiſche ein Verhältniß zur Urtheilskraft und einer Subjektivität, für welche das Ueberſinnliche Princip einer Zweckmäßigkeit der Natur zu unſerem Erkenntnißvermögen iſt, aber deſſen Anſchauung ſich nicht für die Idee und das Erkennen, noch deſſen Idee für die Anſchauung ſich darſtellt. Es wird alſo vom Ueberſinnlichen, inſofern es Princip des Aeſthetiſchen iſt, wieder nichts gewußt; und das Schöne wird etwas, das ſich allein auf das menſchliche Erkenntnißvermögen und ein übereinſtimmendes Spiel ſeiner mannigfaltigen Kräfte bezieht, alſo ſchlechthin etwas Endliches und Subjektives iſt.

Die Reflexion über die objektive Seite, nämlich über die bewußtloſe Anſchauung der Realität der Vernunft, oder die or-

ganiſche Natur, in der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft, ſpricht die Idee der Vernunft, beſtimmter als in dem vorigen Begriff eines harmoniſchen Spiels von Erkenntnißkräften, nämlich in der Idee eines „anſchauenden Verſtandes“ aus, für welchen „Möglichkeit und Wirklichkeit Eins ſind;“ für welchen „Begriffe, (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenſtandes gehen), und ſinnliche Anſchauungen, (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenſtand erkennen zu laſſen), beide wegfallen; — eines intuitiven Verſtandes, welcher nicht vom Allgemeinen zum Beſondern und ſo zum Einzelnen (durch Begriffe) gehe, für welchen die Zufälligkeit in der Zuſammenſtimmung der Natur in ihren Produkten nach beſondern Geſetzen zum Verſtande nicht angetroffen werde, . . . in welchem als urbildlichem Verſtande die Möglichkeit der Theile, ihrer Beſchaffenheit und Verbindung nach, vom Ganzen abhange.“*) Von dieſer Idee erkennt Kant zugleich, daß wir nothwendig auf ſie getrieben werden. Und die Idee dieſes urbildlichen, intuitiven Verſtandes iſt im Grunde durchaus nichts Anderes, als dieſelbe Idee der transcendentalen Einbildungskraft, die wir oben betrachteten; denn ſie iſt anſchauende Thätigkeit, und zugleich iſt ihre innere Einheit gar keine andere, als die Einheit des Verſtandes ſelbſt, die Kategorie in die Ausdehnung verſenkt, die erſt Verſtand und Kategorie wird, inſofern ſie ſich von der Ausdehnung abſondert. Die transcendentale Einbildungskraft iſt alſo ſelbſt anſchauender Verſtand.

Der Nothwendigkeit dieſer Idee, die hier nur als Gedanke vorkommt, ungeachtet, ſoll doch Realität von ihr nicht prädicirt werden, ſondern wir ſollen uns ein für allemal daran halten, daß Allgemeines und Beſonderes unumgänglich nothwendig unterſchiedene Dinge, Verſtand für Begriffe, und ſinnliche An-

*) Ebendaſelbſt S. 340 — 349.

ſchauung für Objekte, — zwei ganz heterogene Stücke ſind. Die Idee iſt etwas ſchlechthin Nothwendiges, und doch etwas Problematiſches; für unſer Erkenntnißvermögen iſt nichts anzuerkennen, als die Form ſeiner Erſcheinung in der (wie Kant es nennt) Ausübung, in welcher Möglichkeit und Wirklichkeit unterſchieden werden. Dieſe ſeine Erſcheinung iſt ein abſolutes Weſen, das Anſich des Erkennens; als ob das nicht auch eine Ausübung des Erkenntnißvermögens wäre, wenn es als eine nothwendige Idee denkt und erkennt einen Verſtand, für welchen Möglichkeit und Wirklichkeit nicht getrennt, in welchem Allgemeines und Beſonderes Eins iſt, deſſen Spontaneität zugleich anſchauend iſt. Kant hat keinen andern Grund als ſchlechthin die Erfahrung und die empiriſche Pſychologie, daß das menſchliche Erkenntnißvermögen ſeinem Weſen nach in dem beſtehe, wie es erſcheint; nämlich in jenem Fortgehen vom Allgemeinen zum Beſondern oder rückwärts vom Beſondern zum Allgemeinen. Aber indem er ſelbſt einen intuitiven Verſtand denkt, auf ihn als abſolut nothwendige Idee geführt wird, ſtellt er ſelbſt die entgegengeſetzte Erfahrung von dem Denken eines nicht discurſiven Verſtandes auf, und erweiſt, daß ſein Erkenntnißvermögen erkennt, nicht, nur die Erſcheinung und die Trennung des Möglichen und Wirklichen in derſelben, ſondern die Vernunft und das Anſich. Kant hat hier Beides vor ſich, die Idee einer Vernunft, in welcher Möglichkeit und Wirklichkeit abſolut identiſch iſt, und die Erſcheinung derſelben als Erkenntnißvermögen, worin ſie getrennt ſind. Er findet in der Erfahrung ſeines Denkens beide Gedanken, in der Wahl zwiſchen beiden hat aber ſeine Natur die Nothwendigkeit, das Vernünftige, eine anſchauende Spontaneität zu denken, verachtet, und ſich ſchlechthin für die Erſcheinung entſchloſſen.

An und für ſich, erkennt er, ſey es möglich, daß der Mechanismus der Natur, das Kauſalitätsverhältniß, und der teleologiſche Technicismus derſelben Eins ſeyen: d. h. nicht daß ſie

durch eine ihr entgegengeſetzte Idee beſtimmt ſey, ſondern, daß dasjenige, was nach dem Mechanismus als abſolut getrennt (das eine als Urſache, das andere als Wirkung) in einem empiriſchen Zuſammenhange der Nothwendigkeit erſcheint, in einer urſprünglichen Identität als dem Erſten und abſolut zuſammenhange. Ungeachtet Kant dieß für unmöglich, alſo für eine Art der Betrachtung erkennt, ſo bleibt er doch bei derjenigen Betrachtungsart ſtehen, nach welcher ſie ſchlechthin getrennt, und das ſie Erkennende, ein ebenſo ſchlechthin zufälliges, abſolut endliches und ſubjektives Erkenntnißvermögen, welches er menſchliches Erkenntnißvermögen nennt, iſt; und erklärt die Vernunfterkenntniß, für welche der Organismus, als reelle Vernunft, das obere Princip der Natur und Identität des Allgemeinen und Beſondern iſt für transcendent. Er erkennt alſo auch in dem Spinozismus „einen Idealismus der Endurſachen“ in dem Sinne, als ob „Spinoza der Idee der Endurſachen alle Realität nehmen wolle, . . . und als Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung (die er nicht läugne) der Dinge der Natur bloß die Einheit des Subjekts nenne, dem ſie alle inhäriren und bloß eine ontologiſche“ (ſoll heißen eine verſtändige, abſtrakte) „Einheit“ (wie die Einheit, welche Kant Vernunft nennt) zum Princip mache, da doch „die bloße Vorſtellung der Einheit des Subſtrats auch nicht einmal die Idee von einer auch nur unabſichtlichen Zweckmäßigkeit bewirken könne.“ *) Hätte Kant bei der Spinoziſchen Einheit nicht ſeine Verſtandeseinheit, die ihm theoretiſche und praktiſche Vernunft heißt, ſondern ſeine Idee der Einheit eines intuitiven Verſtandes, als in welchem Begriff und Anſchauung, Möglichkeit und Wirklichkeit Eins iſt, gegenwärtig gehabt: ſo hätte er die Spinoziſche Einheit nicht für eine abſtrakte, welche der Zweckmäßigkeit, d. h. einer abſoluten Verknüpfung der Dinge entbehre, ſondern für die abſolut intelligible und an ſich organiſche Ein-

*) Ebendaſelbſt S. 304 — 307.

heit nehmen müſſen; und würde dieſe organiſche Einheit, den Naturzweck, den er als ein Beſtimmtſeyn der Theile durch das Ganze, als Identität der Urſache und Wirkung auffaßt unmittelbar auf dieſe Weiſe vernünftig erkannt haben. Aber eine ſolche wahrhafte Einheit, eine organiſche Einheit eines intuitiven Verſtandes ſoll ein für allemal nicht gedacht werden; nicht die Vernunft ſoll hier erkennen, ſondern es ſoll durch Urtheilskraft reflektirt, und das Princip derſelben werden, zu denken, als ob ein Bewußtſeyn habender Verſtand die Natur beſtimmte. Kant erkennt ſehr gut, daß dieß keine objektive Behauptung, ſondern nur etwas Subjektives iſt, aber dieſe Subjektivität und Endlichkeit der Maxime ſoll das abſolute Erkennen bleiben. „An ſich iſt es nicht unmöglich, daß der Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit der Natur zuſammentrifft, ſondern für uns Menſchen iſt es unmöglich: indem zur Erkenntniß dieſes Zuſammentreffens eine andre als ſinnliche Anſchauung und ein beſtimmtes Erkenntniß des intelligibeln Subſtrats der Natur, woraus ſelbſt von dem Mechanismus der Erſcheinungen nach beſondern Geſetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich ſeyn würde; welches Alles unſer Vermögen gänzlich überſteigt." *)

Ungeachtet Kant ſelbſt in der Schönheit eine andere Anſchauung als die ſinnliche, und indem er das Subſtrat der Natur als ein intelligibles bezeichnet, daſſelbe als vernünftig und als identiſch mit aller Vernunft, wie auch das Erkennen, in welchem Begriff und Anſchauen ſich trennen, für ein ſubjektives endliches Erkennen, ein Erkennen nach der Erſcheinung erkannt hat: ſo ſoll es denn doch bei dieſem endlichen Erkennen abſolut bleiben; — ungeachtet das Erkenntnißvermögen der Idee und des Vernünftigen fähig iſt: doch ſchlechthin nicht nach derſelben erkennen, ſondern nur, wenn es nach der Erſcheinung das Orga-

*) Grundriß S. 37.

nische und sich selbst endlich erkennt, sich für absolut halten. So wie die wahrhaft spekulative Seite der Philosophie Kant's allein darin bestehen kann, daß die Idee so bestimmt gedacht und ausgesprochen worden ist, und wie es allein interessant ist, dieser Seite seiner Philosophie nachzugehen: so viel härter ist es, das Vernünftige nicht etwa nur wieder verwirrt, sondern mit vollem Bewußtseyn die höchste Idee verderbt und die Reflexion und endliches Erkennen über sie erhoben werden zu sehen.

Aus dieser Darstellung ergiebt sich kurz das transcendentale Wissen in dieser Philosophie, das, nachdem sich die Deduktion der Kategorien aus der organischen Idee der produktiven Einbildungskraft in das mechanische Verhältniß einer Einheit des Selbstbewußtseyns, die im Gegensatz gegen die empirische Mannigfaltigkeit und für sie bestimmend oder über sie reflektirend ist, verliert, sich in ein formales Wissen selbst umwandelt. Zu der Einheit des Selbstbewußtseyns, welche zugleich die objektive Einheit, die Kategorie, formale Identität ist, — zu dieser Einheit muß ein Plus des Empirischen, durch diese Identität nicht Bestimmten, auf eine unbegreifliche Weise als ein Fremdes hinzutreten, und dieß Hinzutreten eines B zur reinen Egoität heißt: Erfahrung; oder das Hinzutreten des A zum B, wenn B als das Erste gesetzt ist: Vernünftig handeln; ein A : A + B. Das A in A + B ist die objektive Einheit des Selbstbewußtseyns; B, das Empirische, der Inhalt der Erfahrung, welches als ein Mannigfaltiges durch die Einheit A verbunden ist. Aber für A ist B ein Fremdes, ein in A nicht Enthaltenes, und das Plus selbst, die Verbindung nämlich jenes Verbindenden und dieses Mannigfaltigen, das Unbegreifliche. Dieß Plus war als produktive Einbildungskraft vernünftig erkannt worden; aber indem diese produktive Einbildungskraft Eigenschaft allein des Subjekts, des Menschen und seines Verstandes ist, verläßt sie selbst ihre Mitte, wodurch sie nur ist, was sie ist, und wird ein

Subjektives. Es iſt gleichgültig, jenes formale Wiſſen, als ein Wiſſen am Faden der Identität oder des Kauſalzuſammenhangs fortlaufend vorzuſtellen. Denn das A als Allgemeines, inſofern es dem (A + B) als dem Beſondern gegenüberſtehend geſetzt wird, iſt die Urſache. Oder wird darauf reflektirt, daß in beiden Ein und daſſelbe A enthalten iſt, das als Begriff ſich mit dem Beſondern verbindet: ſo erſcheint dieſes Kauſalverhältniß, als Identitätsverhältniß, nach der Seite, von welcher die Urſache mit der Wirkung zuſammenhängt, d. h. von welcher ſie Urſache iſt, zu welcher Seite aber noch ein Anderes hinzutritt. Und zu ſagen, die Kauſalverbindung gehört ganz dem analytiſchen Urtheil an, oder es wird in ihr zu abſolut Entgegengeſetzten übergegangen, iſt Eins und daſſelbe.

Dieſes formale Wiſſen hat alſo im Allgemeinen die Geſtalt, daß ſeiner formalen Identität abſolut eine Mannigfaltigkeit gegenüber ſteht: der formalen Identität, als an ſich ſeyend, nämlich ihr als Freiheit, praktiſcher Vernunft, Autonomie, Geſetz, praktiſcher Idee u. ſ. w. ſteht gegenüber abſolut die Nothwendigkeit, Neigungen und Triebe, Heteronomie, Natur u. ſ. w. Die mögliche Beziehung beider iſt die unvollſtändige Beziehung innerhalb der Grenzen eines abſoluten Gegenſatzes, ein Beſtimmtwerden der mannigfaltigen Seite durch die Einheit: ſo wie ein Erfülltwerden der Leerheit der Identität, durch das Mannigfaltige; deren Eines zum Andern, es ſey thätig oder leidend, als ein Fremdes auf eine formale Weiſe hinzutritt. Indem dieſes formale Wiſſen den Gegenſatz in ſeiner ganzen Abſolutheit bei den dürftigen Identitäten, die es zu Stande bringt, beſtehen läßt, und das Mittelglied, die Vernunft, ihm fehlt, weil jedes der Glieder, ſo wie es in der Entgegenſetzung iſt, als ein Abſolutes ſeyn ſoll: ſo iſt dieſe Mitte, und das Vernichtetwerden beider und der Endlichkeit ein abſolutes Jenſeits. Es wird erkannt, daß dieſer Gegenſatz nothwendig eine Mitte vorausſetzt, ebenſo daß er in ihr und ſein Inhalt vernichtet ſeyn

müſſe; aber nicht das wirkliche und wahrhafte Vernichten, ſondern nur das Eingeſtehen, daß das Endliche aufgehoben werden ſollte, — nicht die wahrhafte Mitte, ſondern gleichfalls nur das Eingeſtehen, daß eine Vernunft ſeyn ſollte, wird in einem Glauben geſetzt, deſſen Inhalt ſelbſt leer iſt, weil außer ihm der Gegenſatz, der als abſolute Identität ſeinen Inhalt ausmachen könnte, bleiben ſoll: deſſen Inhalt, wenn ſein Charakter poſitiv ausgedrückt werden ſollte, die Vernunftloſigkeit iſt, weil er ein abſolut ungedachtes, unerkanntes und unbegreifliches Jenſeits iſt.

Wenn wir dem praktiſchen Glauben der Kantiſchen Philoſophie, (nämlich dem Glauben an Gott, — denn die Kantiſche Darſtellung des praktiſchen Glaubens an Unſterblichkeit entbehrt aller eigenen Seiten, von denen ſie einer philoſophiſchen Beachtung fähig wäre), etwas von dem unphiloſophiſchen und unpopulären Kleide nehmen, womit er bedeckt iſt: ſo iſt darin nichts Anderes ausgedrückt, als die Idee, daß die Vernunft zugleich abſolute Realität habe, daß in dieſer Idee aller Gegenſatz der Freiheit und der Nothwendigkeit aufgehoben, daß das unendliche Denken zugleich abſolute Realität iſt, oder die abſolute Identität des Denkens und des Seyns. Dieſe Idee iſt nun durchaus keine andere, als diejenige, welche der ontologiſche Beweis, und alle wahre Philoſophie als die erſte und einzige, ſo wie allein wahre und philoſophiſche erkennt. Das Spekulative dieſer Idee iſt freilich von Kant in die humane Form umgegoſſen, daß Moralität und Glückſeligkeit harmoniren, und (wenn dieſe Harmonie wieder zu einem Gedanken gemacht wird, und dieſer das höchſte Gut in der Welt heißt), daß dieſer Gedanke realiſirt ſey; — ſo was Schlechtes, wie eine ſolche Moralität und Glückſeligkeit! Nämlich die Vernunft, wie ſie im Endlichen thätig iſt, und die Natur, wie ſie im Endlichen empfunden wird, kann ich freilich zu nichts Höherem als einem ſolchen praktiſchen Glau-

ben erſchwingen. Dieſer Glaube iſt gerade nur ſo viel, als das abſolute Verſenktſeyn in die Empirie braucht; denn er läßt ihr ſowohl die Endlichkeit ihres Denkens und Thuns, als die Endlichkeit ihres Genuſſes. Käme ſie zum Schauen und zum Wiſſen, daß Vernunft und Natur abſolut harmoniren und in ſich ſelig ſind, ſo müßte ſie ihre ſchlechte Moralität, die nicht mit der Glückſeligkeit, und die ſchlechte Glückſeligkeit, die nicht mit der Moralität harmonirt, ſelbſt für ein Nichts erkennen; aber es iſt darum zu thun, daß Beides Etwas, und etwas Hohes und abſolut ſeyen. Aber ſo ſchmäht dieſe Moralität die Natur und den Geiſt derſelben, als ob die Einrichtung der Natur nicht vernünftig gemacht, ſie hingegen in ihrer Erbärmlichkeit, für welche der Geiſt des Univerſums freilich nicht ſich organiſirt hat, an ſich und ewig wäre; und meint ſich dadurch ſogar zu rechtfertigen und zu ehren, daß ſie im Glauben die Realität der Vernunft ſich wohl vorſtelle, aber nicht als etwas, das abſolutes Seyn habe. Denn wenn die abſolute Realität der Vernunft die wahrhafte Gewißheit hätte, ſo könnte das Endliche und das beſchränkte Seyn und jene Moralität keine Gewißheit noch Wahrheit haben.

Es iſt aber zugleich nicht zu überſehen, daß Kant mit ſeinen Poſtulaten innerhalb ihrer wahrhaften und richtigen Grenze ſtehen bleibt, welche Fichte nicht reſpektirt. Nach Kant ſelbſt ſind nämlich die Poſtulate und ihr Glauben etwas Subjektives; es iſt nur die Frage, wie dieß Subjektive genommen wird Iſt nämlich die Identität des unendlichen Denkens und des Seyns, der Vernunft und ihrer Realität etwas Subjektives? Oder nur das Poſtuliren, und Glauben derſelben? Der Inhalt oder die Form der Poſtulate? Der Inhalt kann es nicht ſeyn, denn ihr negativer Inhalt iſt ja unmittelbar das Aufheben alles Subjektiven; alſo iſt es die Form; d. h. es iſt etwas Subjektives und Zufälliges, daß die Idee nur etwas Subjektives iſt. Es ſoll an ſich kein Poſtuliren, kein Sollen und kein Glauben ſeyn;

und das Poſtuliren der abſoluten Realität der höchſten Idee iſt etwas Unvernünftiges. Fichte hat dieſe Subjektivität des Poſtulirens und Glaubens und Sollens nicht anerkannt, ſondern ihm iſt daſſelbe das Anſich. Unerachtet nun Kant dagegen anerkennt, daß das Poſtuliren und Sollen und Glauben nur etwas Subjektives und Endliches iſt, ſoll es denn doch dabei ſchlechthin, ſo wie bei jener Moralität, bleiben; und daß es dabei bleiben ſoll, oder das an ſich Schlechte der Sache, nämlich die Form des Poſtulirens iſt ebendeswegen gerade das, was den allgemeinen Beifall findet.

Dieſer Charakter der Kantiſchen Philoſophie, daß das Wiſſen ein formales iſt, und die Vernunft als eine reine Negativität ein abſolutes Jenſeits, das als Jenſeits und Negativität bedingt iſt durch ein Dieſſeits und Poſitivität, Unendlichkeit und Endlichkeit, beide mit ihrer Entgegenſetzung gleich abſolut ſind, — iſt der allgemeine Charakter der Reflexions-Philoſophien, von denen wir ſprechen. Die Form, in der die Kantiſche ſich vorträgt, und die lehrreiche und gebildete Ausdehnung, welche ſie hat, ſo wie die Wahrheit innerhalb der Grenzen, die ſie aber nicht nur ſich, ſondern der Vernunft überhaupt macht, ſo wie die intereſſante Seite abgerechnet, von welcher ſie auf wahrhaft ſpekulative Ideen, aber als auf Einfälle und bloße unreelle Gedanken, kommt, — iſt ihr eigenthümlich, daß ſie ihre abſolute Subjektivität in objektiver Form, nämlich als Begriff und Geſetz aufſtellt, (und die Subjektivität iſt allein durch ihre Reinheit fähig, in ihr Entgegengeſetztes, die Objektivität überzugehen); alſo von beiden Theilen der Reflexion, dem Endlichen und Unendlichen, das Unendliche über das Endliche erhebt, und hierin das Formelle der Vernunft wenigſtens geltend macht. Ihre höchſte Idee iſt die völlige Leerheit der Subjektivität, oder die Reinheit des unendlichen Begriffs, der zugleich in der Verſtandesſphäre als das Objektive geſetzt iſt, doch hier mit Dimenſionen der Kategorien; in der praktiſchen Seite aber

als objektives Geſetz. In der Mitte zwiſchen beiden Seiten aber, einer von Endlichkeit afficirten und einer reinen Unendlichkeit, iſt die Identität des Endlichen und Unendlichen ſelbſt wieder nur in der Form des Unendlichen als Begriff geſetzt; und die wahrhafte Idee bleibt eine abſolut ſubjektive Maxime, theils für das Reflektiren, theils für das Glauben, nur iſt ſie nicht für die Mitte des Erkennens und der Vernunft.

B. Jacobiſche Philoſophie.

Die Jacobiſche Philoſophie hat mit der Kantiſchen Philoſophie das Gemeinſchaftliche der abſoluten Endlichkeit, derſelben in ideeller Form, als formalen Wiſſens, in reeller, als eines abſoluten Empirismus, — und des Integrirens beider durch den ein abſolutes Jenſeits ſetzenden Glauben. Sie bildet aber innerhalb dieſer gemeinſchaftlichen Sphäre den entgegengeſetzten Pol zu der Kantiſchen Philoſophie, in welcher Endlichkeit und Subjektivität eine objektive Form des Begriffs hat; die Jacobiſche macht dagegen die Subjektivität ganz ſubjektiv zur Individualität. Dieß Subjektive des Subjektiven gewinnt, als ſolches, wieder ein inneres Leben, und ſcheint damit der Schönheit der Empfindung fähig zu werden.

Wir betrachten zuerſt die Subjektivität des Wiſſens, deſſen formale Seite Jacobi unmittelbar mit Bewußtſeyn und in der Abſtraktion erkennt und rein darſtellt. So wie er poſitiv das Wiſſen in dieſer Form allein behauptet, und die Objektivität der Vernunft im Wiſſen läugnet: ebenſo macht er, wo er polemiſirt, dieſes Wiſſen geltend und beſtreitet die Wiſſenſchaft der Vernunft durch daſſelbe.

Daß Jacobi allenthalben nur von formalem Wiſſen weiß, von einer Verſtandesidentität, deren Inhalt durch Empirie erfüllt wird, von einem Denken, zu welchem die Realität überhaupt auf eine unbegreifliche Weiſe hinzukommt, — iſt einer der

wenigen, oder eigentlich der einzige Punkt, worüber die Jacobische Philosophie objektiv ist und der Wissenschaft angehört; und dieser Punkt ist in deutlichen Begriffen vorgestellt. „Meine Philosophie," sagt Jacobi (Dav. Hume Vorr. S. V.), „schränkt die Vernunft, für sich allein betrachtet, auf das bloße Vermögen, Verhältnisse deutlich wahrzunehmen, d. i. den Satz des Widerspruchs zu formiren und darnach zu urtheilen, ein; nun muß ich aber eingestehen, daß die Bejahung bloß identischer Sätze allein apodiktisch sey und eine absolute Gewißheit mit sich führe." Ebenso (Briefe über Spinoza S. 215 flg. zweite Ausg. 1789):*) „Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus der zweiten Hand;" (die erste Hand ist der Glaube, wovon nachher); „Gründe sind nur Merkmale der Aehnlichkeit mit einem Dinge, dessen wir gewiß" (nämlich durch Glauben) „sind. Die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen seyn." Eine der fünf Thesen (ebend. S. 225.) des Inbegriffs seiner Behauptungen ist: „Wir können nur Aehnlichkeiten demonstriren; — denn Demonstration ist Fortschritt in identischen Sätzen; — und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum Voraus, wovon das Princip nur Offenbarung ist."**) Vergl. S. 421.:***) „Das Geschäft der Vernunft überhaupt ist progressive Verknüpfung; und ihr spekulatives Geschäft Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Nothwendigkeit; — die wesentliche Unbestimmtheit menschlicher Sprache und Bezeichnung und das Wandelbare sinnlicher Gestalten läßt aber fast durchgängig diese Sätze ein äußerliches Ansehen gewinnen, als sagten sie etwas mehr, als das Bloße: quicquid est, illud est; mehr als ein bloßes Faktum aus, welches wahrgenommen, beobachtet, verglichen, wieder erkannt und mit ande-

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 210.
**) Ebendaselbst S. 233.
***) Jacobi's Werke B. IV., Abth 2., S. 150 — 151.

ren Begriffen verknüpft wurde." S. auch S. 238.; auch Dav. Hume S. 94.

Das nothwendige Gegenstück zu dem Satze der Identität ist der Satz des Grundes, es werde nun darunter der Satz des Grundes überhaupt, oder der Satz der Ursache und Wirkung oder einer Vereinigung von beiden, nach den Jacobischen Unterscheidungen (Briefe über Spin. S. 415.) *) verstanden; und in Ansehung der Materie werde er betrachtet, insofern von Begriffen zu Begriffen, oder vom Begriff zu seiner Realität, oder von objektiven Realitäten zu andern fortgegangen wird.

Die ältere philosophische Bildung hat in den Ausdruck des Satzes des Grundes das Zeugniß ihrer vernünftigen Bestrebungen niedergelegt. Und sein Schwanken zwischen Vernunft und Reflexion, so wie sein Uebergang zur letztern bezeichnet sich sehr treffend in der Unterscheidung, welche Jacobi zwischen ihm als logischem Satze des Grundes und als Kausalverhältniß macht, und an welcher er sowohl den Weg des Verständnisses als des Bekämpfens der Philosophie macht, dem wir nachgehen wollen. Jacobi erkennt im Satze des Grundes seine Bedeutung als Princips der vernünftigen Erkenntniß, „totum parte prius esse necesse est," (D. Hume S. 94.): **) oder das Einzelne ist nur im Ganzen bestimmt, es hat seine Realität nur in der absoluten Identität, die, insofern Unterscheidbares in ihr gesetzt ist, absolute Totalität ist. „In einer Beziehung," sagt Jacobi, „sey das totum parte prius esse necesse est nichts Anderes als, idem est idem;" in anderer aber nicht; und hiervon, daß diese beiden Beziehungen wesentlich unterschieden, absolut auseinander gehalten werden sollen, fängt sogleich dieser Grund-Dogmatismus an. Jacobi begreift nämlich den Satz des Grundes als reinen Satz des Widerspruchs, und nennt ihn in diesem

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 144 — 147.
**) Jacobi's Werke B. II., S. 193.

Sinne logisch, als abstrakte Einheit, zu welcher es freilich nothwendig ist, daß das Differente als ein Empirisches hinzutrete; und unterscheidet ein ursachliches Verhältniß, in welchem auf das Heterogene, das zur Identität des Begriffs hinzukommt, und das ein empirisch Gegebenes ist, reflektirt wird, und behauptet das ursachliche Verhältniß nach dieser Eigenthümlichkeit als einen Erfahrungsbegriff. Die Art, wie er dieß darthut, (D. Hume S. 99. flg., *) und worauf er sich Briefe über Spin. S. 415. beruft), ist ein merkwürdiges Stück des Lockeschen und Humeschen Empirismus, in welchen ein ebenso grelles Stück von deutschem analysirenden Dogmatismus, schlimmer als nach Mendelssohnscher Art, hineingeknetet ist; von welcher befreit worden zu seyn, die Welt den Göttern, nächst Kanten nicht genug danken kann. Im Satze des Grundes und in der Totalität nämlich vermißt Jacobi die Theile, und er hat sich diese noch außer dem Ganzen irgend woher zu holen, oder, wie er dieß begreift. Alle Theile sind zu einem Ganzen wirklich schon vereinigt und darin vorhanden, aber eine solche intuitive Erkenntniß der Theile aus dem Ganzen ist nur etwas Subjektives und Unvollständiges: denn es fehlt noch das objektive Werden und die Succession; und um dieser willen muß zu der Totalität noch das Kausalverhältniß hinzukommen. Man höre nun die Deduktion der, wie Jacobi es nennt, „absoluten Nothwendigkeit des Begriffs von Ursache und Wirkung," und „von Succession," (D. Hume S. 111. flg.) **) in folgender Reihe von Sätzen:

„Zu unserem menschlichen Bewußtseyn (und ich darf nur gleich hinzusetzen, zu dem Bewußtseyn eines jeden endlichen Wesens) ist außer dem empfindenden Dinge noch ein wirkliches Ding, welches empfunden wird, nothwendig."

---

*) Jacobi's Werke B. II, S. 199 flg.
**) Ebendaselbst S. 208 flg.

„Wo zwei erſchaffene Weſen, die außereinander ſind, in ſolchem Verhältniſſe gegen einander ſtehen, daß eins in das andere wirkt, da iſt ein ausgedehntes Weſen.“

„Wir fühlen das Mannigfaltige unſeres Weſens in einer reinen Einheit verknüpft, welche wir unſer Ich nennen. Das Unzertrennliche in einem Weſen beſtimmt ſeine Individualität, oder macht es zu einem wirklichen Ganzen. Etwas der Individualität einigermaßen Analoges nehmen wir in der körperlichen Ausdehnung überhaupt wahr, indem das ausgedehnte Weſen, als ſolches, nie getheilt werden kann, ſondern überall dieſelbige Einheit, die eine Vielheit unzertrennlich in ſich verknüpft, vor Augen ſtellt.“

„Wenn Individua auch das Vermögen haben, außer ſich zu wirken; ſo müſſen ſie, wenn die Wirkung erfolgen ſoll, andere Weſen mittelbar oder unmittelbar berühren.“

„Die unmittelbare Folge der Undurchdringlichkeit bei der Berührung nennen wir den Widerſtand. Wo alſo Berührung iſt, da iſt Undurchdringlichkeit von beiden Seiten; folglich auch Widerſtand; Wirkung und Gegenwirkung. Beides iſt die Quelle des Succeſſiven und der Zeit, der Vorſtellung deſſelben.“

Aus der Vorausſetzung alſo, „daß einzelne ſich ſelbſt offenbare Weſen, die in Gemeinſchaft mit einander ſtehen, vorhanden ſind,“ hat ſich „dieſe Deduktion der Begriffe von Ausdehnung, von Urſache und Wirkung, und von Succeſſion,“ oder die Deduktion des Abſolutſeyns der Endlichkeit ergeben. Und zugleich iſt damit „herausgebracht, daß dieſe Begriffe allen endlichen ſich ſelbſt offenbaren Weſen gemein ſeyn müſſen, und auch in den Dingen an ſich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenſtand, folglich eine wahre objektive Bedeutung haben.“

„Dergleichen Begriffe nämlich, die in jeder Erfahrung vollſtändig und dergeſtalt als das Erſte gegeben ſeyn müſſen, daß ohne ihr Objektives kein Gegenſtand eines Begriffs, und ohne

ihren Begriff überhaupt keine Erkenntniß möglich wäre, heißen ſchlechterdings allgemeine oder nothwendige Begriffe, und die aus ihnen entſpringenden Urtheile und Schlüſſe, Erkenntniſſe a priori.“

Wir ſehen, daß dieſe Deduktion das Kauſalverhältniß in ſeinem ganzen Umfang betreffen, und hier etwas Bündigeres geliefert werden ſollte, als die Kantiſche Deduktion. Dieſe Jacobiſche Deduktion aber verdient ſo wenig den Namen einer Deduktion, daß ſie nicht einmal eine gemeine Analyſe des Vorausgeſetzten, nämlich des Begriffs der Gemeinſchaft einzelner Dinge, genannt werden kann. Schon etwas, wovor alle Spekulation erſchrickt, iſt nämlich das Abſolutſeyn eines menſchlichen Bewußtſeyns und eines empfindenden Dings, und eines empfundenen Dings und ihrer Gemeinſchaft, geradezu aus dem gemeinſten Empirismus heraus, vorausgeſetzt; durch überflüſſige Mittelbegriffe werden ſie endlich zur Wirkung und Gegenwirkung zuſammen analyſirt: und dieß iſt, (hier geht auch das Analyſiren aus), die Quelle des Succeſſiven. Man ſieht gar nicht, wozu ſolch hohes Kunſtſtück nützlich ſeyn ſoll; denn ſchon mit der unanalyſirten abſoluten Annahme eines empfindenden Dings, und eines Dings, das empfunden wird, iſt alle Philoſophie aus dem Feld geſchlagen. Merkwürdig iſt der Unterſchied der Vorausſetzung und des Reſultats von dem Reſultat der Kantiſchen Deduktion der Kategorie. Nach Kant ſind alle dieſe Begriffe, von Urſache und Wirkung, Succeſſion u. ſ. w. ſchlechthin auf die Erſcheinung eingeſchränkt; die Dinge, in welchen dieſe Formen objektiv ſind, ſowohl als eine Erkenntniß dieſer Objekte iſt ſchlechthin nichts an ſich; das Anſich und die Vernunft werden ſchlechthin über dieſe Formen der Endlichkeit erhoben, und von ihnen rein erhalten; — ein Reſultat, womit Kanten, den Anfang einer Philoſophie überhaupt gemacht zu haben, das unſterbliche Verdienſt bleibt. Aber in dieſem Nichts der Endlichkeit iſt es gerade, worin Jacobi ein abſolutes Anſich

ſieht, und mit dem Traum dieſer Waffe das Wachen des Spinoza bekämpft.

Wenn wir oben die Unvollkommenheit der Kantiſchen Annihilation des Verſtandes darin ſetzten, daß er ihn mit ſeinen Formen zwar zu etwas Subjektivem, aber in dieſer Geſtalt doch zu etwas Poſitivem und Abſolutem macht: ſo findet dagegen Jacobi, nachdem er Wirkung und Gegenwirkung, Succeſſion, Zeit u. ſ. w. ſo glücklich aus der Gemeinſchaft endlicher Dinge herausgebracht hatte, daß man, „damit dieſe Grundbegriffe und Urtheile von der Erfahrung unabhängig werden, ſie nicht zu Vorurtheilen des Verſtandes zu machen brauche, von denen wir geheilt werden müſſen, indem wir erkennen lernen, daß ſie ſich auf nichts an ſich beziehen, folglich keine wahre objektive Bedeutung haben; denn die Grundbegriffe und Urtheile verlieren weder von ihrer Allgemeinheit noch von ihrer Nothwendigkeit, wenn ſie aus dem, was allen Erfahrungen gemein ſeyn und ihnen zum Grunde liegen muß, genommen ſind. Sie gewinnen vielmehr einen weit höheren Grad von unbedingter“ (hat das Unbedingte Grade?) „Allgemeinheit, wenn ſie nicht bloß für den Menſchen und ſeine eigenthümliche Sinnlichkeit gelten, ſondern aus dem Weſen und der Gemeinſchaft einzelner Dinge überhaupt können hergeleitet werden. Wenn aber unſere Sinne uns gar nichts von den Beſchaffenheiten der Dinge lehren, nichts von ihren gegenſeitigen Verhältniſſen und Beziehungen, ja nicht einmal, daß ſie im transcendentalen Verſtande wirklich vorhanden ſind: und wenn unſer Verſtand ſich bloß auf eine ſolche gar nichts von den Dingen ſelbſt darſtellende, objektiv plattердings leere Sinnlichkeit bezieht, um durchaus ſubjektiven Anſchauungen, nach durchaus ſubjektiven Regeln, durchaus ſubjektive Formen zu verſchaffen; ſo bin ich Alles, und außer mir im eigentlichen Verſtande Nichts. Und Ich, mein Alles, bin denn am Ende doch auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas; die Form einer Form; ein Geſpenſt. Ein ſolches Syſtem rottet

alle Anſprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund aus, und läßt für die wichtigſten Gegenſtände nur einen ſolchen blinden ganz erkenntnißleeren Glauben übrig, wie man den Menſchen bisher noch keinen zugemuthet hat."

Es iſt hier wohl zu unterſchreiden, daß nur darin, daß Kant das Vernünftige als ſolches verkennt, ſein erkenntnißleerer Glaube liegt, nicht aber in ſeiner großen Theorie, daß der Verſtand nichts an ſich erkennt. Dasjenige, womit hingegen Jacobi die menſchliche Erkenntniß bereichert, ſind ſolche Dinge, wie das Abſolutſeyn der endlichen Dinge und ihrer Gemeinſchaft, der Zeit und der Succeſſion, und des Kauſalzuſammenhangs, „die auch (S. 119. Hume) in den Dingen an ſich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenſtand haben." Aber daß ſolche Abſoluta der objektiven Endlichkeit negirt, und als nichts an ſich erkannt, und konſequenterweiſe ebenſo die ſubjektive Endlichkeit, das ſinnliche und reflektirtdenkende Ich, mein Alles, auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas an ſich wäre: daß mein endliches Alles ebenſo gut vor der Vernunft zu Grunde geht, als das Alles des objektiven Endlichen; — das iſt für Jacobi das Entſetzliche und Schauderhafte. Die Verabſcheuung der Vernichtung des Endlichen iſt eben ſo fixirt, als das Korreſpondirende, die abſolute Gewißheit des Endlichen, und wird ſich als den Grundcharakter der Jacobiſchen Philoſophie durchaus erweiſen. Man könnte es zunächſt für eine Verbeſſerung der Kantiſchen Deduktion halten, daß Jacobi Succeſſion und Kauſalzuſammenhang als Verhältniß überhaupt, nämlich als eine bloß relative auf endliche Dinge eingeſchränkte Beziehung begreift, und in der Deduktion derſelben, wenn das Obenangeführte anders eine Deduktion wäre, nicht bloß wie Kant von einem bewußten, ſondern von einem bewußtloſen Verſtande zugleich ausgeht. Allein nicht zu erwähnen, daß das Verhältniß ſubjektiv betrachtet, oder der bewußte Verſtand, und eben daſſelbe objektiv betrachtet, oder als Verſtand, Verhältniß der Dinge, völlig unabhängig und duali-

ſtiſch neben einander ſtehen: und Kant das Verhältniß wenigſtens ſchlechthin nur als Eines, ohne einen Unterſchied eines ſubjektiven Verſtandes und eines beſonderen objektiven, und (wenn wir den Verſtand bei Kant auch als ein Subjektives begreifen müſſen) doch kein äußeres fremdes Verhältniß von Dingen, und alſo nur Einen Verſtand (worin doch wenigſtens das Formale der Philoſophie ausgedrückt iſt) hat; — ſo iſt das wichtigſte Reſultat Kant's immer das, daß dieſe Verhältniſſe des Endlichen, (es ſeyen nun Verhältniſſe des Subjektiven allein, oder Verhältniſſe zugleich der Dinge), nichts an ſich, das Erkennen nach ihnen, nur ein Erkennen von Erſcheinungen iſt, (obgleich über dieſes nicht hinausgegangen werden ſoll, und es daher abſolut wird). Das Aprioriſche der Jacobiſchen Verhältniſſe beſteht hingegen darin, daß ſie auch den Dingen an ſich zukommen, d. h. daß die endlichen Dinge, das empfindende Ding, und außer dieſem das wirkliche Ding, welches empfunden wird, Dinge an ſich, und die Verhältniſſe ſolcher Dinge, die Succeſſion, Kauſalzuſammenhang, Widerſtand u. ſ. w. wahrhafte Vernunftverhältniſſe oder Ideen ſind; ſo daß alſo die ſcheinbare Verbeſſerung, nach welcher die Verhältniſſe nicht ein bloß Subjektives des bewußten Verſtandes, ſondern auch ein Objektives, Bewußtloſes wären, in Wahrheit einen abſoluten Dogmatismus und Erhebung des Endlichen zu einem Anſich konſtituirt.

Die Anwendung nun, welche Jacobi von dem Begründen des Abſolutſeyns des Endlichen, welches durch die wichtige Unterſcheidung des Satzes des Grundes und der Kauſalität ſich ergab, auf das Syſtem Spinoza's macht, hat zweierlei Formen: einmal, daß der Begriff der Succeſſion in ihm fehle, das andere Mal, daß er im Grunde doch vorhanden ſey, aber in der Ungereimtheit einer ewigen Zeit.

Was das Fehlen der Zeit betrifft, ſo faßt Jacobi die Philoſophie Spinoza's auf, „daß Spinoza eine natürliche Er-

klärung des Daseyns endlicher und successiver Dinge habe zu Stande bringen wollen." Aber indem er „die Dinge dem Vernunftbegriffe nach als zugleich vorhanden, — denn im Vernunftbegriffe ist kein Vorher und Nachher, sondern Alles nothwendig und zugleich, — und das Universum auf ewige Weise" erkannte: so habe er den Fehler begangen, „den Satz des Grundes ganz allein logisch zu nehmen, und dadurch keine objektive und wirkliche, sondern nur eine subjektive und idealische Succession statuirt; die auch nicht einmal idealisch vorhanden seyn könnte, wenn ihr nicht eine wirkliche Succession in dem Subjekt, welches sie in dem Gedanken erzeugt, zum Grunde läge." In dem logischen Satze des Grundes „sey die Succession selbst das Unbegreifliche." *)

Es ist nichts zu sagen über eine solche psychologische Erinnerung, daß eine subjektive und idealische Succession eine wirkliche Succession in dem Subjekt voraussetze. Es ist damit theils gar nichts gesagt, theils etwas Falsches, da nämlich die idealische Succession sich auf die mathematischen Gleichnisse des Spinoza bezieht, wovon nachher die Rede seyn wird, und ihrer Wahrheit nach nur darum etwas Reelles seyn kann, daß sie das absolute Zugleich der Totalität und gar keine Succession ist. Dieß absolute Zugleich aber der Totalität, und die Erkenntniß der Dinge, wie sie auf eine nicht zeitliche, sondern ewige Weise sind, schreibt Jacobi dem Satze des Grundes und der Vernachlässigung des Kausalitätsgesetzes, und zwar daſselbe so verstanden, daß Zeit in ihm gesetzt ist, zu. Und daß diese Kausalität und die Zeit nicht vernachlässigt werden dürfe, davon ist der absolute Grund darin, daß nach Jacobi die Zeit an sich und absolut ist; und der Satz des Grundes, oder die Totalität heißt bei Jacobi darum logisch, weil in ihm Ursache und Wirkung zu-

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 135 — 145.; B. II., S. 199.

gleich, und keine Zeit gesetzt ist. „Vergesse man aber den Satz der Kausalität und seine Verschiedenheit vom Satze des Grundes nicht, so sitze man in der Zeit unbeweglich fest;“ *) und dieß ist bei Jacobi absolute Forderung. Wenn Jacobi so angelegentlich seine Unterschiede nicht zu vergessen ermahnt, weil durch den Vernunftbegriff, in dem kein Vorher und Nachher, sondern Alles nothwendig und zugleich ist, das Unglück entstehe, daß in der höchsten Idee, in der Idee des Ewigen die Endlichkeit und Zeit und Succession verloren gehe: so gleicht wahrhaftig ein solches Abmahnen dem bekannten Winken der ehrlichen Reichsstadtwache, die dem anrückenden und Feuer gebenden Feinde zurief, nicht zu schießen, weil es Unglück geben könnte; — als ob ein solches Unglück es nicht gerade wäre, worauf man ausginge.

Jacobi hatte daraus, daß im Vernunftbegriff Alles zugleich ist, den einfachen und richtigen Schluß gezogen, „daß wir hiernach anzunehmen gezwungen seyen, daß in der Natur Alles zugleich und was wir Succession nennen, eine bloße Erscheinung ist.“ Wie Jacobi sich auf das Finden dieses, wie er ihn nennt, „paradoxen Satzes,“ von dem er verwundert ist, „daß Mendelssohn der erste gewesen sey, der es unbedenklich gefunden habe, ihn zuzugeben,“ — („Folge und Dauer sind,“ sagt Mendelssohn **) sehr gut, „nothwendige Bestimmungen des eingeschränkten Denkens“), — da Jacobi ihn hingegen „gegen die anderen Philosophen“ (!), denen er ihn vorlegte, „zu vertheidigen gehabt,“ — und „den er nicht im Ernste, sondern nur als eine nothwendige Folge des Satzes des Grundes vorgetragen habe,“ ***) — als auf seine Entdeckung etwas zu Gute thun konnte, als auf einen Satz, der nicht Spinoza angehöre, ist eigentlich unbegreiflich. Konnte denn Jacobi, Spinoza's Kommentator, etwa von Spinoza meinen, dieser habe die Zeit in Gott

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 146 — 147.
**) Ebendaselbst B. IV., Abth. 1., S. 109.
***) Ebendaselbst B. II., S. 196 — 197.

geſetzt, und ſie gehöre nach ihm auch nur zu der natura naturata? Wir werden wirklich ſogleich ſehen, daß, nachdem Jacobi gefolgert hatte, Spinoza müſſe die Zeit eigentlich für bloße Erſcheinung erklären, er doch die Zeit, und zwar in der Ungereimtheit einer ewigen Zeit in Spinoza findet. Wenn in den wenigen Stellen, wo er (z. B. im zweiten Buch der Ethik, und in den Briefen) auf dieſe untergeordnete Form der Succeſſion beiläufig zu ſprechen kommt, und die unendliche Reihe endlicher Dinge unter dieſer Form der Abſtraktion abſondert, nicht denken, ſondern imaginari von ihr gebraucht, und ſie beſtimmt genug ein auxilium imaginationis nennt: ſo kannte doch Jacobi wohl den Spinoziſchen Unterſchied von intellectus und imaginatio. Das abſolute Zugleich, und daß Gott nicht die vorübergehende, ſondern die ewige Urſache der Dinge iſt, und ſie außer Gott alſo auch in der Zeit, und die Zeit ſelbſt nichts an ſich iſt, — jede Zeile in Spinoza's Syſtem macht den Satz, daß Zeit und Succeſſion bloße Erſcheinung iſt, zu einer ſolchen Trivialität, daß nicht die mindeſte Spur von Neuheit und Paradoxie darin zu ſehen iſt. Jacobi führt (Briefe über Spinoza S. 409) *) an, „daß es Spinoza's Ueberzeugung war, es müſſe Alles nur secundum modum, quo a rebus aeternis fluit, betrachtet werden; und Zeit, Maaß und Zahl als von dieſem Modo abgeſonderte Vorſtellungsarten, folglich als Weſen der Einbildung.“ Wie ſoll denn doch dem Spinoza jener Satz nicht angehören? Für Jacobi iſt jener Satz ſo paradox, daß er ihn nicht nur nicht im Ernſte behauptete, ſondern aus dieſer endlichſten Form der Endlichkeit ſchlechterdings etwas Abſolutes macht: und die ganze Widerlegung Spinoza's darauf gründet, daß dieſer den Satz des Grundes nicht ſo gefaßt habe, daß die Zeit darin ſey: und die Täuſchung Spinoza's über die Philoſophie — daraus erklärt; ſo wie er ſelbſt um dieſer Endlichkeit

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 141.

willen das Unternehmen der Vernunft als unmöglich und zufällig erkennt.

Jacobi findet aber wirklich die Inkonſequenz bei Spinoza, daß er die Zeit als Etwas an ſich geſetzt habe. Er findet „in der unendlichen Reihe von einzelnen Dingen, deren Eins nach (!) dem anderen zur Wirklichkeit gekommen war, im Grunde“ (wo iſt dieſer Grund?) „eine ewige Zeit, eine unendliche Endlichkeit; und dieſe ungereimte Behauptung laſſe ſich durch keine mathematiſche Figur auf die Seite räumen, ſondern hier habe ſich Spinoza durch ſeine Imagination betrügen laſſen.“ *)

Wir wollen zuerſt Spinoza's unendliche Reihe endlicher Dinge, dann die ewige Zeit, welche Jacobi daraus macht, und die Unſtatthaftigkeit der mathematiſchen Gleichniſſe beleuchten.

Eben das infinitum actu, welches Spinoza im 29ſten Brief, auf den Jacobi auch Rückſicht nimmt, erläutert, und von welchem Spinoza ſagt, „daß diejenigen, welche die Dinge der Einbildungskraft, Zahl, Maaß und Zeit mit den Dingen ſelbſt vermiſchen, weil ſie die wahre Natur der Dinge nicht kennen, es läugnen:“ **) iſt es, was Jacobi mit dem Unendlichen der Imagination vermiſcht. „Das Unendliche“ definirt Spinoza (Eth. P. I. pr. VIII. Sch. I.) „als die abſolute Affirmation der Exiſtenz irgend einer Natur; das Endliche im Gegentheil als eine theilweiſe Verneinung.“ ***) Dieſe einfache Beſtimmung macht alſo das Unendliche zum abſoluten ſich ſelbſt gleichen untheilbaren wahrhaften Begriff, welcher das Beſondere oder Endliche ſeinem Weſen nach zugleich in ſich ſchließt, und einzig und untheilbar iſt; und dieſe Unendlichkeit, in welcher nichts verneint und beſtimmt iſt, nennt Spinoza die Unendlichkeit des Verſtandes. Es iſt die Unendlichkeit der Subſtanz, und ihr Erkennen die intellektuelle Anſchauung, in welcher als der intuitiven Erkenntniß,

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 135 — 136.
**) Ben. de Spinoza opera ed. Paul. T. I. p. 530.
***) Ibid. T. II., p. 39.

nicht, wie im leeren Begriff, und der Unendlichkeit der Abſtraktion, das Beſondere und Endliche ausgeſchloſſen und entgegengeſetzt iſt; und dieſes Unendliche iſt die Idee ſelbſt. Dagegen entſteht das Unendliche der Einbildungskraft auf eine ganz andere Weiſe; nämlich, wie Spinoza ſich ausdrückt, „die Exiſtenz und Dauer der modorum können wir, wenn wir nicht auf die Ordnung der Natur ſelbſt, ſondern auf ihr beſonderes Weſen, inſofern ihr Begriff nicht der Begriff der Subſtanz ſelbſt iſt, ſehen, nach Belieben beſtimmen und theilen.“ *) . . . „Und wenn wir die Quantität von der Subſtanz, die Dauer aber von der Weiſe, nach welcher ſie aus den ewigen Dingen fließt, abſtrahirt, begreifen, ſo entſteht uns Zeit und Maaß.“ **) Oder durch das, was Spinoza Einbildungskraft nennt, oder überhaupt durch Reflexion iſt erſt Endliches geſetzt, wird zum Theil negirt. Und dieß zum Theil Negirte, für ſich geſetzt und entgegengeſetzt dem an ſich nicht Negirten, ſchlechthin Affirmativen, macht dieß Unendliche ſelbſt zu einem zum Theil Negirten, oder zu einer Abſtraktion, zur Kantiſchen reinen Vernunft und Unendlichkeit, indem daſſelbe in den Gegenſatz gebracht wird. Und als die abſolute Identität beider iſt das Ewige zu ſetzen, in welchem dieſes Unendliche und jenes Endliche nach ihrem Gegenſatze wieder vernichtet ſind. Ein Anderes aber iſt es, wenn das Abſtrahirte, Endliche oder Unendliche bleibt, was es iſt, und jedes in die Form des Entgegengeſetzten aufgenommen werden ſoll. Hier iſt eins beſtimmt als nicht ſeyend, was das andere iſt, und jedes als geſetzt und nicht geſetzt, als dieß Beſtimmte ſeyend, und als ſeyend ein Anderes; und ein ſo Geſetztes läuft in die empiriſche Unendlichkeit hinaus. Die Dauer, als allein durch Einbildung geſetzt, iſt ein Zeitmoment, ein Endliches, und als ſolcher fixirt, ein zum Theil Negirtes, an und für ſich zugleich beſtimmt als

*) Ibid. T. I., p. 328.
**) Ibid. T. I., p. 329.

ſetzend ein anderer; dieſer andere, der ebenſo durch die Einbildung ſeiner Wirklichkeit erhält, iſt ebenſo ein anderer. Dieſe Negation, die bleibt was ſie iſt, durch die Einbildung poſitiv gemacht, giebt das empiriſch Unendliche, — d. h. einen abſoluten, unaufgelöſten Widerſpruch.

Dieſe empiriſche Unendlichkeit, die nur geſetzt iſt, inſofern einzelne Dinge geſetzt werden, (Eth. P. I. Pr. XXVIII.) — einzelne Dinge, welche hingegen Jacobi als ein empfindendes Ding, und als ein Ding, das empfunden wird, oben in ſeiner Deduktion abſolut ſetzte, aber ſind an ſich ſchlechthin nichts, — giebt Jacobi dem Spinoza ohne weiteres Schuld, da kein Philoſoph entfernter war, als er, ſo etwas anzunehmen; denn mit dem nicht Anſichſeyn der endlichen Dinge fällt unmittelbar ſolche empiriſche Unendlichkeit und die Zeit hinweg. Jacobi ſagt: „Spinoza verſichere, es läge bloß an unſerer Imagination, wenn wir uns eine unendliche Reihe aufeinander folgender, objektiv und wirklich auseinander entſpringender einzelner Dinge, als eine ewige Zeit vorſtellen.“ *) Aber wie ſollte denn Spinoza eine unendliche Reihe aufeinander folgender, objektiv und wirklich auseinander entſpringender einzelner Dinge, als etwas Anſichſeyendes, und nach der Wahrheit betrachtet, haben gelten laſſen? Der Fehler liegt ſchon an dieſer Reihe einzelner und aufeinander folgender Dinge, welche Jacobi als ein Abſolutes anſieht; und es iſt Jacobi, der das Einzelne und die Zeit in die Unendlichkeit des Spinoza hineinträgt. Eine Idee iſt, inſofern ſie von ihrer negativen Seite gegen die Einbildung oder die Reflexion betrachtet wird, darum Idee, weil ſie von der Einbildung oder der Reflexion in eine Ungereimtheit verwandelt werden kann. Dieſer Verwandlungs-Proceß iſt der einfachſte. Die Einbildung oder Reflexion geht allein auf einzelne Dinge, oder auf Abſtraktionen

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 135 — 136.

und Endliches, und dieſe gelten ihr als abſolut. In der Idee aber wird dieſe Einzelnheit und Endlichkeit dadurch vernichtet, daß das Entgegengeſetzte der Reflexion oder der Einbildung, das ideell oder empiriſch Entgegengeſetzte, als Eins gedacht wird. So viel kann die Reflexion begreifen, daß hier Dinge, die ſie als beſondere ſetzt, als identiſch geſetzt werden, aber nicht, daß ſie damit zugleich vernichtet ſind; denn eben indem ſie nur thätig iſt, ſind ihre Produkte abſolut. Indem ſie alſo Beides, die Identität deſſen, was für ſie nur iſt, indem es getrennt iſt, und das abſolute Beſtehen deſſelben in dieſer Identität ſetzt: ſo hat ſie glücklich eine Ungereimtheit gefunden. So ſetzt Jacobi das Abſtraktum der Zeit, und das Abſtraktum eines einzelnen Dinges, Produkte der Einbildung und der Reflexion, als an ſich ſeyend, und findet, daß, wenn das abſolute Zugleich der ewigen Subſtanz geſetzt wird, das einzelne Ding und die Zeit (die nur ſind, inſofern ſie von ihr weggenommen waren) ebenfalls mitgeſetzt werden; — aber reflektirt nicht darauf, daß, indem ſie der ewigen Subſtanz, von der ſie genommen ſind, wieder gegeben werden, ſie aufhören das zu ſeyn, was ſie nur, von ihr abgeriſſen, ſind. Er behält alſo in der Unendlichkeit und Ewigkeit ſelbſt, Zeit und Einzelnheit und Wirklichkeit.

Wenn damit, daß die Zeit nichts an ſich iſt, und daß ſie in der Ewigkeit verloren geht, die beliebte Tendenz des Erklärens nicht zufrieden iſt, und Jacobi dem Spinoza zumuthet, daß er mit ſeiner Philoſophie eine natürliche Erklärung des Daſeyns endlicher und ſucceſſiver Dinge habe zu Stande bringen wollen: ſo ergiebt ſich aus dem Obigen, was eigentlich eine Erklärung der Zeit iſt, nämlich eine Abſtraktion, die in einer ewigen Idee gemacht wird. Die Abſtraktion der Zeit konnte alſo Jacobi unmittelbar an der Totalität oder dem Satze des Grundes machen, und ſie auf dieſe Weiſe aus ihm begreifen; aber die Abſtraktion als ſolche und in dieſer Form in der Totalität zu finden, — dieß hebt ſich unmittelbar auf. Wir

erhalten die Abſtraktion der Zeit, wenn wir von den Attributen das Denken iſoliren, und es nicht als Attribut der abſoluten Subſtanz, als welches es dieſe ſelbſt ausdrückt, begreifen: ſondern es, abſtrahirt von ihr, als leeres Denken, ſubjektive Unendlichkeit fixiren, und dieſe Abſtraktion in relative Beziehung auf die Einzelnheit des Seyns ſetzen. Durch dieſe Abſtraktion wird dann die Zeit wahrhaft aus der Ewigkeit erkannt, und wenn man will, erklärt; ihre Deduktion aber aus einer Gemeinſchaft einzelner Dinge wird eine natürlichere Erklärung geben, indem das Vorausgeſetzte, die einzelnen Dinge, ja ſchon etwas Natürliches ſind. Unter der Natürlichkeit, durch welche die Philoſophie ihre Erklärungsweiſe zu Stande bringen wollte, iſt durchgehends erſichtlich, daß Jacobi nichts Anderes verſteht, als das formale Wiſſen, und reflektirte Denken, und Erkennen nach der Einbildung. Es gehören hierher die oben angeführten Stellen über Jacobi's Begriff vom Wiſſen. Auf eine ſolche natürliche Weiſe iſt freilich kein philoſophiſches Begreifen möglich. Und in Spinoza möchten wohl wenige Zeilen von dieſer Natürlichkeit zu finden ſeyn; ſondern da Jacobi unter natürlichem Erklären das Erkennen nach der Einbildung verſteht: ſo iſt wohl Alles übernatürlich in Spinoza. Und ſo konnte die Behauptung Jacobi's, „daß die Welt ſich nicht natürlich erklären laſſe," *) am allermeiſten ihre Beſtätigung in Spinoza, welcher ſie nicht nur aufgeſtellt, ſondern ausgeführt hat, finden. Aber dadurch fällt alle ſogenannte Natürlichkeit überhaupt weg, und damit ſelbſt auch jene Uebernatürlichkeit, weil ſie nur iſt, inſofern ein Natürliches ihr gegenüber iſt. Und es iſt weder darum zu thun, daß „die Vernunft," wie Jacobi (Br. über Spin. S. 419.) ſagt, „das Außernatürliche oder Uebernatürliche in ein Natürliches," noch auch, daß ſie „das Natürliche in ein Uebernatürliches zu verwan-

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 147.

dein ſagt;“ *) ſondern jene Natürlichkeit, d. h. der Mechanismus, und Kauſalzuſammenhang, und die Zeit, ſo wie das Wiſſen, das an der reinen Identität fortgeht, und Thatſachen analyſirt, iſt für ſie gar nicht vorhanden.

Was endlich die mathematiſchen Gleichniſſe eines actu Unendlichen betrifft, welche Spinoza dem Betrug der Imagination entgegenſetzt, und mit welchen „er durch ſeine Imagination ſich,“ nach Jacobi, „habe ſollen täuſchen laſſen,“ ſo iſt Spinoza ſeiner Sache ſo gewiß, daß er ſagt: „Wir erbärmlich diejenigen, welche das actu Unendliche für eine Ungereimtheit halten, raiſonnirt haben, darüber mögen die Mathematiker urtheilen, die durch Argumente von ſolchem Schrot ſich nicht aufhalten laſſen in klar und deutlich erkannten Dingen.“ **) Das Beiſpiel Spinoza's iſt der Raum, der zwiſchen zwei Kreiſen eingeſchloſſen iſt, welche nicht einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt haben, nach der Figur, die er auch als ſein ächtes Symbol vor ſeine Principien der Cartéſianiſchen Philoſophie ſetzen ließ, indem er durch dieſes Beiſpiel die empiriſche Unendlichkeit aus dem endloſen Construiren des Einbildens zurückgeholt und ſie vor ſich hingebannt hat. „Die Mathematiker ſchließen, daß die Ungleichheiten, welche in dieſem Raume möglich, unendlich ſind, nicht aus der unendlichen Menge der Theile,“ (denn ſeine Größe iſt beſtimmt und begrenzt: und ich kann größere und kleinere Räume — alſo größere und kleinere Unendlichkeiten — ſetzen), „ſondern weil die Natur der Sache jede Beſtimmtheit der Zahl überſteigt;“ ***) es iſt in dieſem begrenzten Raume ein wirkliches Unendliches, ein actu Unendlichſein. Wir ſehen in dieſem Beiſpiel nämlich das Unendliche, das eben als die abſolute Affirmation, aber der abſolute Begriff beſtimmt worden iſt, zugleich für die Anſchauung, alſo im Beſonderen dargeſtellt, und der abſolute Begriff iſt actu die

*) Ebendaſelbſt S. 149 — 149.
**) Spinoz. op. T. I., p. 130.
***) Ibid. p. 131.

Identität Entgegengeſetzter. Werden dieſe Theile auseinander gehalten, und als ſolche identiſch geſetzt, iſt dieß Beſondere, als ſolches wirklich geſetzt, in Zahlen ausgedrückt, und ſoll es in ſeiner Inkommenſurabilität nach dem Begriff identiſch geſetzt werden: ſo entſpringt die empiriſche Unendlichkeit in den unendlichen Reihen der Mathematiker. Die Inkommenſurabilität aber beſteht darin, daß das Beſondere von der Subſumtion unter den Begriff entbunden, in Theile zerlegt wird, und dieſe abſolut beſtimmte und abſolut gegen einander ungleiche ſind; und (wenn ſie, vorhin im intuitiven Begriff gleichgeſetzt, jetzt einander verglichen werden) nicht mehr in der Identität, ſondern nur im Verhältniſſe ſind. Mit einem Worte, es iſt dieß nichts als die Umwandlung der Geometrie in Analyſis, oder beſtimmter — des pythagoräiſchen Lehrſatzes, welcher allein alle wahrhafte Geometrie iſt, in die Reihen der Funktionen krummer Linien.

Es ergiebt ſich hieraus der wahre Charakter des Denkens, der Unendlichkeit iſt. Indem nämlich der abſolute Begriff Unendlichkeit, — an ſich abſolute Affirmation, aber gegen das Entgegengeſetzte und Endliche gekehrt iſt, als ihre Identität: ſo iſt er abſolute Negation. Und dieſe Negation als ſeyend, reell geſetzt, iſt das Setzen Entgegengeſetzter: $+ A - A = 0$. Das Nichts exiſtirt als $+ A - A$, und iſt ſeinem Weſen nach Unendlichkeit, Denken, abſoluter Begriff, abſolute reine Affirmation. Dieſe abſtrahirte Unendlichkeit der abſoluten Subſtanz iſt dasjenige, was Fichte als Ich, oder reines Selbſtbewußtſeyn, reines Denken, nämlich als das ewige Thun, oder Produciren der Differenz, welche das reflektirte Denken immer nur als Produkt kennt, unſerer neuen ſubjektivern Kultur näher gebracht hat. Das in der Erſcheinung Außereinandergehaltene, Inkommenſurable, die Differenz als Produkt iſt ſich in dem letzten Verhältniſſe, in der Unendlichkeit, d. h. worin die Entgegengeſetzten zugleich wegfallen, gleich; und die Identität in Beziehung auf die als für ſich ſeyend (in Zahlen) geſetzten Inkommenſurablen iſt eine un-

endlicht, ein Nichts. Aber ſind die Inkommenſurabeln nicht als dieſe Abſtraktionen, für ſich ſeyend (in Zahlen), noch als ohne das Ganze beſtehende Theile, ſondern nach dem, was ſie an ſich ſind, nämlich nur im Ganzen geſetzt: ſo iſt der wahrhafte Begriff, die wahrhafte Gleichheit des Ganzen und der Theile, und die affirmative Unendlichkeit, das Actu Unendliche, für intuitive oder geometriſche Erkenntniß vorhanden. Dieſe Idee des Unendlichen iſt eine der allerwichtigſten im Spinoziſtiſchen Syſtem, und in einer Darſtellung deſſelben müßte ſie eine gröſsere Figur ſpielen, als wie in den Jacobiſchen Sätzen nur immer ein müſsiges Prädikat zu Denken, Ausdehnung u. ſ. w. abgeben. Es liegt in ihr gerade das Wichtigſte, nämlich die Erkenntniß des Vereinigungspunktes der Attribute; aber ohne dieſe Idee ſind die höchſten Ideen Spinoza's auf eine formelle, hiſtoriſche Weiſe dargeſtellt, wie in der 14ten Theſe die Attribute und Mode zu der abſoluten Subſtanz in der gemeinen Reflexionsform von Eigenſchaften hinzukommen. *)

Wir ſtellen die Formen der Unendlichkeit kurz zuſammen. Das wahrhafte Unendliche iſt die abſolute Idee, Identität des Allgemeinen und Beſonderen, oder Identität des Unendlichen und Endlichen ſelbſt: nämlich des Unendlichen, inſofern es einem Endlichen entgegengeſetzt iſt. Und dieſes Unendliche iſt reines Denken; geſetzt als dieſe Abſtraktion, iſt es reine abſolut-formale Identität, reiner Begriff, Kantiſche Vernunft, Fichteſches Ich. Aber gegen dieſes Endliche geſtellt, iſt es ebendeswegen abſolutes Nichts deſſelben: $+ A - A = 0$; es iſt die negative Seite der abſoluten Idee. Dieſes Nichts als Realität geſetzt, die Unendlichkeit ſelbſt nicht als Subjekt oder Produciren, als welches ſie reine Identität ſowohl als Nichts iſt, ſondern als Objekt oder Produkt, iſt ſo das $+ A - A$, das Setzen Entgegengeſetzter. Aber keine von dieſen Formen der Unendlichkeit iſt

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 183.

noch die Unendlichkeit der Einbildung, oder die empiriſche. Die erſte Unendlichkeit iſt die der abſoluten Vernunft; die Unendlichkeit der reinen Identität oder der Negativität iſt die der formalen oder negativen Vernunft. Das Unendliche aber, in ſeiner Realität, als + A — A, wovon das Eine ſelbſt als Unendliches, das Andere als Endliches beſtimmt wird, oder die Endlichkeit überhaupt, iſt das der Reflexion und der Einbildung; wozu das oben Angezeigte gehört, wenn ein Endliches als abſolut, d. h. zugleich als ein Anderes geſetzt werden ſoll. Bei Jacobi findet ſich Unendlichkeit entweder als etwas Müßiges, oder als die empiriſche der Einbildung; und dieß verleitet ihn zu meinen, Spinoza habe in ſeinem mathematiſchen Beiſpiel (Jacobi ſpricht von mehreren, aber im 29ſten Br. iſt nur eins, und Eth. P. I. Prop. XVII. Schol. iſt es nicht Spinoza, der das dortige Beiſpiel gebraucht, ſondern er führt es von den Gegnern an) eine empiriſche Unendlichkeit als actu exiſtirend darſtellen wollen; und iſt durch das mathematiſche Beiſpiel inſofern befriedigt, daß er zwar „keine objektive und wirkliche, aber doch eine ſubjektive und idealiſche" darin findet.

„Wo wir eine Verknüpfung von Grund und Folge" (D. Hume S. 94.) „wahrnehmen, werden wir uns des Mannigfaltigen in einer Vorſtellung bewußt; und dieß geſchieht in der Zeit;" . . . „und dieſe idealiſche Succeſſion iſt ſelbſt eine wirkliche in dem Subjekt, das ſie erzeugt." *) Spinoza hat auf dieſe Weiſe mehr geleiſtet, als er im Sinne hatte; denn er dachte bei ſeinem Beiſpiele gar nicht an Succeſſion, und ſie iſt auch nicht darin zu ſehen. Jacobi findet aber doch wenigſtens eine ſubjektive darin; das Beiſpiel hat bei ihm alſo ſtatt der philoſophiſchen eine pſychologiſche und empiriſche Bedeutung, nur findet er noch nicht genug Empiriſches, nämlich, außer der pſychologiſchen, nicht auch noch eine objektive wirkliche Succeſſion

*) Jacobi's Werke B. II., S. 193 — 195.

darin, obſchon auch die idealiſche ſelbſt eine wirkliche Succeſſion im Subjekt iſt.

Die Natur dieſes polemiſchen Verfahrens beſteht alſo darin, daß Jacobi die Succeſſion und Endlichkeit entweder vermißt, und ſie in der Spekulation ſchlechthin fordert, oder ſie hineinerklärt, und dann Ungereimtheiten findet. Die poſitive Seite dieſes Fixirtſeyns im Endlichen nach der ideellen Form, nämlich in Bezug aufs Wiſſen, haben wir oben geſehen; welches als am Faden der Aehnlichkeit und Identität fortgehend und eines Faktums bedürftig begriffen wird, das ihm gegeben ſeyn muß als ein Fremdes, das + B, zu welchem die Identität des Begriffes hinzutretend vorgeſtellt wird. Von dieſer Empirie nun überhaupt und von der Individualität des Sinnes, welche den Umfang und die Schönheit dieſer Empirie beſtimmt, und daß durch die Vernunft die Empirie des Menſchen einen anderen Charakter hat, als die Empirie des Thieres, wie auch von der empiriſchen Darſtellung ſubjektiver Individualität oder des Sinnes, — hat Jacobi zuweilen geiſt- und ſinnreiche Ausdrücke. Solche Sachen, von der Beziehung der Empirie auf das Wiſſen, wie (Reinholds Beitr. 3tes Heft, S. 92.): Daß „Raum und Zeit Thatſachen ſind, weil Bewegung eine Thatſache iſt. Ein Menſch, der ſich nie bewegt hätte, könnte ſich keinen Raum vorſtellen; wer ſich nie verändert hätte, kennte keinen Begriff der Zeit. A priori möchten wir ſo wenig zu derſelben gelangen, wie wir zur reinen Mannigfaltigkeit, zur verbindenden Verbindung, zur producirenden Spontaneität des Verſtandes gelangen," *) — können vielleicht dem Verarbeiter Köppen, und nicht Jacobi zugehören.

Geiſtreich ſind die Ausdrücke der Empirie und über die Empirie, weil ſie auf ſpekulative Ideen anſpielen. Und das Intereſſe

*) Jacobi's Werke B. III., S. 172.

der Jacobiſchen Schriften beruht auf dieſer Muſik des Anklingens und Widerklingens ſpekulativer Ideen, die aber (indem die Ideen ſich in dem Medium des Abſolutſeyns der Reflexion brechen) nur ein Klingen bleibt, und nicht zu dem, was, wo die Sache Wiſſenſchaft betrifft, erwartet wird, — zu dem artikulirten wiſſenſchaftlichen Worte (Logos) gedeihen ſoll. Wenn dieſes Klingen von Ideen als etwas Objektives, was es nicht ſeyn ſoll, in den Begriff aufgenommen, als Gemeingut des Denkens ergriffen und feſtgehalten werden dürfte: ſo würde man, wenn man den Sinn ſolcher Ausdrücke allein betrachtet, eine Darſtellung der Vernunft in ihnen nicht verkennen können. Z. B. Unmittelbar nachdem Jacobi (Briefe über Spin. in dem oben Angef.) der Vernunft nur das Vermögen, ein Faktum zu analyſiren, und nach der reinen Identität zu verknüpfen, zuerkannt hatte, erzählt er S. 423. ſeinen Grundgedanken: daß Er „den Menſchen nehme, ohne ihn zu theilen," und daß Er „finde, daß ſein Bewußtſeyn aus zwei urſprünglichen Vorſtellungen, der Vorſtellung des Bedingten und des Unbedingten zuſammengeſetzt ſey, welche unzertrennlich verknüpft ſind." *) Iſt denn aber dieß keine Theilung, welche das Bewußtſeyn aus zwei nach Jacobi abſolut entgegengeſetzten Vorſtellungen zuſammengeſetzt ſeyn läßt? Nach einer folg. Seite (425.) „bleiben wir, ſo lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen, und in der begreiflichen Natur; aber dieſer Zuſammenhang des Begreifens und der Natur hört auf," und abſolut jenſeits, alſo ohne Zuſammenhang, ſteht „ein Uebernatürliches, Unbegreifliches und Unbedingtes." **) Wie kann alſo Jacobi ſagen, daß er den Menſchen nicht theile, da er ſein Bewußtſeyn aus abſolut Entgegengeſetzten beſtehen läßt? Oder vielmehr er nimmt ihn ſchon getheilt, indem er ihn nach der Erſcheinung des Bewußtſeyns

*) Ebendaſelbſt B. IV., Abth. 2., S. 132.
**) Ebendaſelbſt S. 134.

betrachtet. Sollen wir aber wirklich den Menschen und sein Bewußtseyn und dessen Zusammensetzung als etwas Ungetheiltes wie Jacobi es geben will nehmen: so müssen wir dasjenige, was Jacobi Princip der Erkenntniß und Vernunft nennt, begreifen als die ungetheilte Identität des Bedingten und Unbedingten, und da nach Jacobi das Natürliche jenes, das Uebernatürliche dieses ist, als Identität des Natürlichen und Uebernatürlichen. Und in dieser bedingten Unbedingtheit, oder unbedingten Bedingtheit, hätten wir dieselbe Ungereimtheit der endlichen Unendlichkeit, die Jacobi in Spinoza findet; und wenigstens die Vernichtung der Gegensätze des Natürlichen und Uebernatürlichen, des Endlichen und Unendlichen: also wenigstens die Befreiung von der Reflexion, welche die Entgegensetzung absolut und die Entgegengesetzten zu etwas an sich macht.

So könnte man (übersl. Taschenb. 1802, S. 30.) die Anmerkung: „Wo Sinn ist, da ist Anfang und Ende, da ist Trennung und Verbindung, da ist Eines und ein Anderes, und der Sinn ist das Dritte," *) — sehr wohl als eine spekulative Idee auffassen; und: (Reinh. Beitr. 3tes Heft S. 70.) „Das Merkmal eines Sinnes überhaupt ist das Zweiendige, und das In-der-Mitte-Stehen zwischen Subjekt und Objekt;" **) noch mehr ebend. S. 95.: „Die Sinnlichkeit bestimmt nicht, auch nicht der Verstand, das Princip des Individuirens liegt außer ihnen. In diesem Princip ist gegeben das Geheimniß des Mannigfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung, das Seyn, die Realität, die Substanz. Unsere Begriffe darüber sind lauter Wechselbegriffe; Einheit setzt Allheit, Allheit Vielheit, Vielheit Einheit zum Voraus; Einheit ist daher Anfang und Ende dieses ewigen Cirkels, und heißt — Individualität, Organismus, Objekt-Subjektivität." ***)

*) Ebendaselbst B. III., S. 225.
**) Ebendaselbst S. 143 — 144.
***) Ebendaselbst S. 176.

Die Mitte aber dieſes Cirkels, welche Mittelpunkt und Peripherie zugleich iſt und den Wechſel feſthält, nicht Eins verſchwinden läßt, ſo wie das Andere auftritt, würde die Idee der Vernunft, der abſoluten und doch zweiendigen Identität des Einen und Vielen ſeyn; eine ſolche Idee iſt aber ein ganz anderes Wiſſen und Erkennen, als das nur gegebene Thatſachen analyſirt und an der Aehnlichkeit fortgeht.

Dieſe Geſtalt, in welcher Jacobi die Reflexion nur auf eine geiſtreiche Weiſe über ſich erhebt, iſt der nothwendige Ausweg, welcher ſich für das Ausſprechen der Vernunft ergiebt, wenn die Endlichkeit und Subjektivität zu etwas Abſolutem gemacht iſt. Als geiſtreiche Darſtellung hütet die Vernunft ſich, in ſich das Unendliche des Begriffs aufzunehmen, und Gemeingut und Wiſſenſchaftlichkeit zu werden, ſondern bleibt, von der Subjektivität afficirt, ein Eigenthümliches und Beſonderes. An dem Ring, dem Symbol der Vernunft, den ſie darbietet, hängt ein Stück Haut von der Hand, die ihn reicht, das man entbehren will, wenn die Vernunft wiſſenſchaftliche Beziehung und mit Begriffen zu thun hat; — eine Geiſtreichigkeit, welche nach der Weiſe der Ungereimtheit einer endlichen Unendlichkeit, eines Etwas, das Anfang und Ende zugleich iſt, einer Zuſammenſetzung des Bedingten und Unbedingten u. ſ. w., mehr einem Formalismus der Vernunft wieder ſich nähert, der ſehr wohlfeil zu haben iſt. So ſubjektiv die Form dieſes Philoſophirens iſt, ebenſo ſubjektiv und endlich muß auch der Gegenſtand dieſes Philoſophirens ſeyn; denn die Endlichkeit iſt etwas an ſich. Das Darſtellen und Philoſophiren geht zunächſt an und über den Menſchen: daß wir uns auf die Erde geſetzt finden, und wie da unſere Handlungen werden, ſo wird auch unſer Erkenntniß; wie unſere moraliſche Beſchaffenheit geräth, ſo geräth auch unſere Einſicht in alle Dinge, welche ſich darauf beziehen, u. ſ. w. Dieſem perennirenden Angedenken an den Menſchen, und dem Loben und Erzählen von ſeinem vernünftigen Inſtinkt, und

ſeinem Sinne — entgegen ſpricht Epiktet, den Menſchen vergeſſend, in der Stelle, die Jacobi (überſ. Taſch. S. 22.) anführt: „Da ich aber ein vernünftiges Weſen bin, ſo iſt mein Geſchäft," (nicht den Menſchen) „Gott zu loben; es iſt mein Beruf, ich will ihn erfüllen."

Von der Eigenheit, das Abſolute nicht in der Form für vernünftige Erkenntniß, — ſondern nur im Spiel mit Reflexions-Begriffen, oder in einzelnen Aufrufungen, welche, (wie Kant mit der Idee im praktiſchen Glauben endigt), das Philoſophiren, indem ſie es anzufangen ſcheinen, unmittelbar auch ſchließen, — oder das Vernünftige nur als ſchöne Empfindung, Inſtinkt, Individualität, ertragen zu können, iſt das Herderſche Philoſophiren nur eine geringe Modifikation; nur daß die Herderſche Form ſogar den Vorzug hat, noch etwas Objektiveres zu ſeyn. Der „Schaum von Spinozismus" und das „Vernunft- und Sprachverwirrende Predigen," wie Jacobi *) das Herderſche Philoſophiren nennt, entſpringt gerade daher, daß, wie Jacobi an die Stelle des vernünftigen Denkens den Ausdruck des Empfindens, Subjektivität des Inſtinkts u. ſ. w. ſetzt: ſo Herder an die Stelle des vernünftig Gedachten Etwas, worin das Vernünftige gleichfalls verhüllt wird, nämlich einen Reflexions-Begriff. „Der Begriff von Macht, wie der Begriff der Materie und des Denkens," ſagt Herder, (Gott; zweite Ausg. S. 126.) „entwickelt" (d. h. eingewickelt) „fallen alle drei, dem Spinoziſtiſchen Syſtem ſelbſt zufolge, in einander, d. i. in den Begriff einer Urkraft; — die ewige Urkraft, die Kraft aller Kräfte iſt nur Eine" **) u. ſ. w. S. 169.: „Der reelle Begriff, in welchem alle Kräfte nicht nur gegründet ſind, ſondern den ſie auch alleſammt nicht erſchöpfen, dieſes unendlich Vortreffliche iſt: Wirklichkeit, Realität, thätiges Daſeyn;

*) Werke: B. IV., Abth., 2., S. 79.

**) Herder's Werke: Zur Phil. und Geſch. Th. IX., S. 175. (Stuttgart und Tübingen, 1828.)

es ist der Hauptbegriff bei Spinoza;" *) — und „die Natur (S. 245. ff.) ist ein Reich lebendiger Kräfte und unzähliger Organisationen, deren jede in ihrer Art nicht nur weise, gut und schön, sondern ein Vollkommnes, das ist, ein Abdruck der Weisheit, Güte und Schönheit selbst ist" u. s. w. „Das verwelkte Haar, der verworfene Nagel tritt wieder in eine andere Region des Zusammenhangs der Welt, in welchem er abermals nicht anders als seiner jetzigen Naturstellung nach wirkt oder leidet" **) u. s. w.

Heißt das nicht, wie Jacobi ***) sagt, „das größeste Verdienst des Forschers erwerben, Daseyn enthüllen und offenbaren?" Nur nicht, so wenig als Jacobi, für philosophische Erkenntniß, sondern im Gegentheil mit dem Beiden gleichen Bemühen, da wo für vernünftiges Erkennen wissenschaftliche Form vorhanden ist, sie wegzuschaffen. Herder hat ein vollkommenes Bewußtseyn, über die Weise, wie er den Mittelpunkt des Spinozistischen Systems darstellt: „Ich wüßte nicht" (Gott, zweite Ausg. S. 77.) „unter welches Hauptwort die wirklichen und wirksamen Thätigkeiten, der Gedanke der Geisterwelt und die Bewegung der Körperwelt, beide sich so ungezwungen fassen ließen, als unter den Begriff von Kraft, Macht, Organ. Mit dem Wort: organische Kräfte bezeichnet man das Innen und Außen, das Geistige und Körperhafte zugleich. Es ist indessen auch nur Ausdruck; denn wir verstehen nicht, was Kraft ist, wollen auch das Wort Körper damit nicht erklärt haben." †) Gerade dieß ist das Geschäft Jacobi's, an die Stelle philosophischer Ideen, Ausdrücke und Wörter zu setzen, die nicht gewußt noch verstanden werden sollen. Sie könnten wohl auch einen philosophischen Sinn ha-

*) Ebendaselbst S. 200.
**) Ebendaselbst S. 244 — 245.
***) Werke: Bd. IV., Abth. 1., S. 72.
†) Am angef. O. S. 146.

ben, aber die Jacobiſche Polemik geht gerade gegen die Philoſophien, worin Ernſt damit gemacht und ihre philoſophiſche Bedeutung ausgeſprochen iſt. Am Beſten ſagt Köppen in der Schluß-Deklamation zu Jacobi über den Kriticismus (Reinh. Beitr. 3. H.) um was es zu thun iſt: „Freies, unſterbliches Weſen, Menſch, Bruder, voll hoher Andacht, Hingebung, Liebe; wie kann der Buchſtabe deiner philoſophirenden Vernunft dich ſtärker lehren, was du im Allerheiligſten deiner Seele lebendiger glaubſt, hoffeſt und weißt: Walten des Unendlichen über dir, Tugend aus Freiheit, und ewiges Leben!“ *) u. ſ. w. Solch froſtiges und ſchales Herzergießen, das aus der Vernunft als Inſtinkt kommt, woran Jacobi immer verweiſt, meint wohl mehr zu ſeyn als ein Satz der philoſophirenden Vernunft, die es entbehren will.

Ein auf gleichem Grund, wie das gegen Spinoza, beruhendes Stück Polemik: „Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verſtande zu bringen, und der Philoſophie überhaupt eine neue Abſicht zu geben“ (Reinh. Beiträge 3tes Heft) gegen die Kantiſche Philoſophie haben wir hier kurz zu berühren. Jacobi's Inſtinkt gegen das vernünftige Erkennen hat ſich gerade an den Punkt der Kantiſchen Philoſophie geheftet, wo ſie ſpekulativ iſt; und die an ſich nicht klare, ſondern durch die (vom reflektirenden Denken ſich angeeignete, dadurch für die philoſophiſche Vernunft unbrauchbar gewordene) Terminologie einer vergangenen Bildung gehinderte und ſich von der ſpekulativen Seite ins Produkt verlierende Darſtellung Kant's benutzt, um mit deſto leichterer Mühe ſie zu galimathiſiren, und durch und für die unſpekulative Reflexion zum Unſinn zu machen. Der Charakter

*) Jacobi's Werke B. III., S. 194 — 195.

der Reflexionsphilosophie spricht in dieser Polemik seine Principien in sehr bestimmten Zügen aus.

Eine eigentliche Kritik dieses Aufsatzes müßte auch das leere Schreien und das bissige, gehässige, und durch Verdrehungen bis zum Hämischen fortgehende Wesen desselben darstellen. Zu dem letztern rechnen wir Beispiele, wie in dem Vorbericht *) eins vorkommt, wo an der Kantischen Darstellung der Formen der Anschauung ein Exempel von der Uneinigkeit des Systems mit sich selbst, und der Vermischung des Empirismus und Idealismus gegeben werden soll; und zu diesem Behuf zuerst aktenmäßig dokumentirt, „daß Raum und Zeit bloße Formen seyn, daß sie nie Gegenstände werden können," und dazu Kr. d. r. Vern. S. 347. **) citirt wird, wo es heißt: „die bloße Form der Anschauung ohne Substanz ist an sich kein Gegenstand: — der reine Raum und die reine Zeit, die zwar Etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschaut werden;" wo kein Wort davon steht, daß sie nicht Gegenstände (in welchem Sinne werden wir gleich sehen) werden können. „Sie lassen sich nicht anschauen, noch wahrnehmen," fährt Jacobi fort, wozu Kritik der reinen Vern. S. 207. ***) citirt ist, wo vom Sich-nicht-anschauen-Lassen gar nichts steht, und vom Wahrnehmen, daß „sie an sich gar nicht wahrgenommen werden, weil sie keine formale Anschauungen, nicht Erscheinungen," (d. h. Identitäten der Anschauung und der Empfindung), „nicht Gegenstände der Wahrnehmung sind." „Und dennoch," sagt nun Jacobi, „sind diese nämlichen nicht objektiven Formen der Anschauung, nach andern Aeußerungen, auch Gegenstände," wozu Kr. d. r. Vern. S. 160. †) citirt wird, wo es heißt (in der Anm., im Text steht

*) Jacobi's Werke B. III., S. 77 flg.
**) Sechste Ausgabe S. 252.
***) Ebendaselbst S. 151.
†) Ebendaselbst S. 117.

nichts vom Gegenstand): „Raum als Gegenstand“ (ist bei Kant selbst unterstrichen) „betrachtet, wie man es in der Geometrie wirklich bedarf, enthält mehr als bloße Form der Anschauung;“ — wo Kant „formale Anschauung als Einheit der anschaulichen Vorstellung, und Form der Anschauung, als welche in Beziehung auf den Verstandesbegriff als eine bloße Mannigfaltigkeit erscheint, aber in sich selbst eine Einheit hat,“ unterscheidet: und, wie auch §. 24. ausdrücklich bemerkt, „daß der Verstand als transcendentale Synthesis der Einbildungskraft selbst die Einheit des Raums und der Zeit ist, und diese selbst erst möglich macht,“ *) — einer der vortrefflichen Punkte dessen, was Kant über die Sinnlichkeit und Apriorität sagt. Welcher Widerspruch liegt nun darin, daß die Form der Anschauung, als dem Verstandesbegriff entgegengesetzte reine abstrahirte Form, nicht Gegenstand sey, aber wie in der Geometrie zum Gegenstande gemacht werden könne, wegen seiner innern, aprioriſchen, in ihm aber als bloßer Form der Anschauung nicht hervortretenden Einheit. Endlich soll mit dem Vorgehenden ein Widerspruch darin liegen, daß „Raum und Zeit nicht bloße Formen der Anschauung, sondern Anschauungen selbst, und als solche sogar einzelne Vorstellungen sind.“ Einzelne, individuelle (dem Begriff entgegengesetzte) Vorstellungen sind Kant **) gleichbedeutend mit Anschauung; und man kann diesen Begriff Kants nicht anders als vortrefflich, und einen seiner reinsten und tiefsten nennen. Auch ganz unabhängig von der Wahrheit oder Falschheit des Begriffs, wo ist zwischen dem Obigen und dem, was Jacobi als widersprechend aufführt, ein anderer Widerspruch zu finden, als den Jacobi durch falsches Citiren hineinbringt?

Auf der folg. Seite ***) sagt Jacobi: „Fichte, dem es

*) S. 132 — 156. 2te Ausg. (S. 112 — 115. 6te Ausg.)
**) Ebendaselbst S. 136. (S. 100)
***) S. 72.

unbegreiflich schien, wie das Ich seine Realität und Substantialität von der Materie borge," u. s. w. Zu dieser vortrefflichen so im Vorbeigehen, (wie auch Fichte auf eine eben so vorbeigehende Weise abgethan ist), gemachten Darstellung des Kantischen Systems, daß vermöge desselben das Ich seine Realität und Substantialität von der Materie borge, ist citirt Kr. d. r. Vern. S. 277. fg. Aber S. 276. heißt der Periode, der auf S. 277. herübergeht: „Allein hier" (von Kant gegen den Idealismus) „wird bewiesen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sey, daß nur vermittelst ihrer, zwar nicht das Bewußtseyn unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich sey. Freilich ist die Vorstellung: Ich bin, die das Bewußtseyn ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjekts in sich schließt, aber noch keine Erkenntniß desselben, mithin auch nicht empirische, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört, außer dem Gedanken von etwas Existirendem, noch Anschauung, — hier innere, die selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist. Anm. 2. Hiermit stimmt auch aller Erfahrungsgebrauch unsers Erkenntnißvermögens in Bestimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, daß wir alle Zeitbestimmung nur durch Wechsel in äußern Verhältnissen in Beziehung auf das Beharrliche im Raum (z. B. Sonnenbewegung) wahrnehmen können, so haben wir sogar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Substanz, als Anschauung, unterlegen könnten, als bloß die Materie, und selbst diese Beharrlichkeit wird nicht aus äußerer Erfahrung geschöpft, sondern a priori als nothwendige Bedingung aller Zeitbestimmung, mithin auch als Bestimmung des innern Sinnes in Ansehung unseres eigenen Daseyns durch die Existenz äußerer Dinge vorausgesetzt. Das Bewußtseyn meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine bloß intellectuelle

Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjekts. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädikat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im innern Sinne zum Korrelat dienen könnte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empirischer Anschauung, ist.“*) Wir haben diese Stelle ganz abgeschrieben, damit durch die unmittelbare Ansicht erhelle, wie hämisch die so blank und bloß gemachte Darstellung, daß Ich seine Realität und Substantialität von der Materie borge, sey. Zur Erfahrung erfordert Kant etwas, an dem sich der Wechsel der Zeit als an etwas Beharrlichem bestimme, und dieß Beharrliche ist die Materie und zwar als ein Apriorisches. Und Substantialität ist diese in Beziehung auf Erfahrung bestimmte Beharrlichkeit in der Zeit, — von welchen auf die Erfahrung sich beziehenden Prädikamenten Kant das Ich bin und sogar die Existenz des Subjekts ausdrücklich ausschließt. So daß dasjenige, was Kant sagt, toto coelo verschieden von dem ist, was so ohne alle Erklärung über Realität, Substantialität und Materie bei Jacobi steht; und für Realität und Substantialität und Materie, so wie für Ich eine ganz andere Bedeutung giebt, als wenn so im Allgemeinen gesagt ist: Ich borge seine Substantialität von der Materie. Heißt nicht, Kant so zu citiren und behandeln, mit ihm schlechter als mit einem todten Hunde umgehen?

Die allgemeine gehässige Behandlung aber, daß, wenn Kant in der Erfahrung sowohl das Moment der Empfindung, als der Anschauung und der Kategorie als nur Erscheinung producirend, und keine Erkenntniß des Ansich und des Ewigen gebend mit Recht vorstellt, Jacobi dieß „als ein Vertilgen aller Ansprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund, und als Uebriglassen eines solchen blinden, ganz und gar erkenntnißleeren Glaubens, wie man den Menschen bisher noch

*) Sechste Aufl. S. 202 — 203.

keinen zugemuthet hat," begreift, — ist aus seinem schon aufgezeigten Princip begreiflich, daß das Endliche und die Erscheinung für ihn absolut ist. So hat die Jacobische Philosophie auch die Ausdrücke Wahrheit und Glauben zur Bedeutung der gemeinsten und empirischen Wirklichkeit herabgewürdigt; von welchen Worten das eine, die Wahrheit allein von der Gewißheit des Ewigen und nicht empirisch Wirklichen im philosophischen Verkehr gebraucht zu werden verdient: und das andere, der Glaube sonst auch wirklich allgemein nur davon gebraucht worden ist. Ueber die Vernichtung solcher empirischen Wahrheit und des Glaubens an das sinnliche Erkennen schmäht Jacobi, als über ein Vergreifen an dem Heiligen, als über einen Kirchenraub.

Zum falschen Citiren und Schmähen kommt ein drittes Ingrediens der polemisirenden Darstellung, nämlich das Galimathisiren. Die Kunst desselben ist sehr einfach; sie ist nämlich das Auffassen des Vernünftigen mit Reflexion, und die Verwandlung desselben in Verständiges, wodurch es an und für sich selbst eine Ungereimtheit wird: wie wir gesehen haben, daß in Spinoza's Ewigkeit und Unendlichkeit die Zeit hinein galimathisirt worden ist. Um von solchen Verkehrungen nicht zu sprechen, — wie wenn Kant „die Synthesis eine Handlung" nennt, und dann wieder von ihr in Beziehung auf Einbildungskraft sagt, daß „sie eine Wirkung derselben sey," daß Jacobi hieraus sich die Frage nimmt: „dieß Vermögen ist eine Wirkung?" *) was der Fortsetzer auch treufleißig S. 85. wiederholt, und Kant Recht giebt, „daß er sie die bloße Wirkung der blinden Einbildungskraft nenne," **) — noch Beispiele am Einzelnen anzuführen, (denn der ganze Aufsatz geht in Einem galimathisirenden nnd sich in der Bereitung von Unsinnigkeit gefallenden Tone fort): so stellen wir die Hauptsache auf, das Ver-

*) Jacobi's Werke B. III., S. 128 — 129.
**) Ebendaselbst S. 162.

hältniß der sogenannten Vermögen, wie es Jacobi begreift. Es ist bei der Darstellung der Kantischen Philosophie gezeigt worden, wie Kant innerhalb dieser Sphäre auf eine vortreffliche Weise das Aprioriſche der Sinnlichkeit in die ursprüngliche Identität der Einheit und Mannigfaltigkeit, und zwar in der Potenz des Versenktseyns der Einheit in die Mannigfaltigkeit als transcendentale Einbildungskraft setzt; den Verstand aber darein setzt, daß die aprioriſche synthetiſche Einheit der Sinnlichkeit in die Allgemeinheit erhoben, und also diese Identität in relativen Gegensatz mit der Sinnlichkeit tritt; die Vernunft, wieder als die höhere Potenz des vorigen relativen Gegensatzes: aber so, daß diese Allgemeinheit und Unendlichkeit nur die formelle reine Unendlichkeit und als solche fixirt ist. Diese ächtvernünftige Konstruktion, durch welche nur der schlechte Name Vermögen bleibt, in Wahrheit aber Eine Identität aller gesetzt ist, verwandelt nun Jacobi in ein Beruhen der Vermögen aufeinander. „Die Vernunft beruht bei euch auf dem Verstande; der Verstand auf der Einbildungskraft; die Einbildungskraft auf der Sinnlichkeit; die Sinnlichkeit dann wieder auf der Einbildungskraft als einem Vermögen der Anschauungen a priori; diese Einbildungskraft endlich — worauf? Offenbar auf Nichts! Sie ist die wahrhafte Schildkröte, der absolute Grund, das Wesende in allen Wesen. Aus sich rein producirt sie sich selbst; und, als die Möglichkeit selbst von allem Möglichen, nicht nur was möglich, sondern auch was — vielleicht! — unmöglich ist.“ *) In solche schöne Verbindung bringt Jacobi die Vermögen; und daß Etwas, freilich nicht die Einbildungskraft als abgetrennt von der Totalität, auf sich selbst ruhe, ist für Jacobi nicht nur so unphilosophisch, wie das Bild der dummen Indier, welche die Welt von einem Wesen, das auf sich selbst ruhe, tragen lassen: sondern auch frevelhaft. Und weil jeder aus seiner Jugend und

*) Ebendaselbst S. 115 — 116.

der Psychologie weiß, daß die Einbildungskraft ist ein Vermögen zu erdichten: so will nach Jacobi die Philosophie durch eine solche Einbildungskraft den Menschen bereden, daß der ganze Mensch wirklich sey ein Gewebe ohne Anfang und Ende, aus lauter Trug und Täuschung, aus Wahngesichten, aus Traum; daß der Mensch sich eine Religion und Sprache erfunden und erdichtet habe u. s. w., wie darüber endlos im Taschenbuch gezankt und apostrophirt wird. Kurz Jacobi versteht eine solche Einbildungskraft, so wie eine sich selbst erzeugende Vernunft als etwas Willkürliches und Subjektives, und die sinnliche Erfahrung als ewige Wahrheit.

Wegen jener galimathisirenden Darstellung der Kantischen Konstruktion des erkennenden Geistes, bezeugt Jacobi sich, S. 52., „daß ihr sehet, wie er eure Sache übrigens gut genug gefaßt habe:" und will so großmüthig seyn, „euch nicht vorzuwerfen, daß ihr wissentlich betrügt;" *) — der Herausgeber Reinhold bemerkt jene wahrhaftige Darstellung damit, daß „die hier beschriebenen Funktionen die Kantische Philosophie, so ferne sie auch nur den Schein der Konsequenz behalten will, als die von ihr stillschweigend vorausgesetzten Principien ihrer Theorie des Erkenntnißvermögens anerkennen müsse; die Fichtesche hingegen stellt die besagten Funktionen ausdrücklich, und zwar mit einem Anschauen, Denken und Wollen aller derselben auf."

Die Hauptfrage, die Jacobi thut, ist: Wie kommt die Kantische Philosophie „a priori zu einem Urtheil, wie bringt sie" das Absolute zur Geburt „der Endlichkeit, die reine Zeit zu Zeiten, den reinen Raum zu Räumen?" Das ewige Dilemma der Reflexion ist dieses: Erkennt die Philosophie einen Uebergang aus dem Ewigen ins Zeitliche, so ist leicht zu zeigen, daß sie das Zeitliche ins Ewige selbst setzt, und also das Ewige

*) Ebendaselbst S. 121.

zeitlich macht; erkennt ſie dieſen Uebergang nicht, ſetzt ſie das abſolute Zugleich der Totalität für intuitive Erkenntniß, ſo daß das Differente nicht in der Form von Theilen und zeitlichem Weſen vorhanden iſt, ſo iſt ſie mangelhaft: denn ſie ſoll das Zeitliche, Beſtimmte und Einzelne auch haben und erklären. Das Letztere iſt der gemeine Reflexionsgedanke, an dem Jacobi eine Schraube zu beſitzen meint, der auch die Kantiſche Philoſophie nicht widerſtehen könne. Er begreift glücklicherweiſe, (wie das nicht fehlen kann), die Totalität der intellektuellen Anſchauung oder aprioriſchen Syntheſis, welche die Differenz ſchlechthin in ſich ſchließt, als eine abſtrakte Einheit, und hat alſo die Theile nicht im Ganzen, ſondern neben der abſtrakten Einheit, zu welcher er das Ganze macht. Und findet nothwendig, daß wenn eine Syntheſis a priori erklärt (!) werden ſollte, ſo hätte man zugleich eine reine Antitheſis erklären müſſen: es finde ſich aber nicht die leiſeſte Ahnung dieſes Bedürfniſſes: das Mannigfaltige für die Syntheſis werde von Kant empiriſch vorausgeſetzt, und ſollte dennoch bleiben, wenn man von allem Empiriſchen abſtrahirte; als ob die urſprüngliche Syntheſis nicht eine Identität des Differenten wäre. Aber freilich iſt das Differente nicht als ein rein Endliches, Antithetiſches, wie es Jacobi ſehen will, darin. Urſprüngliches Syntheſiren würde nach Jacobi ein urſprüngliches Beſtimmen, ein urſprüngliches Beſtimmen aber ein Erſchaffen aus Nichts ſeyn. Es iſt ſchon oben erinnert worden, daß für die Reflexion das Nichts da anfängt, wo keine abſolute, iſolirte, von der abſoluten Subſtanz abſtrahirte Endlichkeit: und daß die dem Nichts der Reflexion entgegengeſetzte Realität der Reflexion, das Etwas der Reflexion, ſchlechthin nur dieſe abſolute Entgegenſetzung und abſolute Endlichkeit iſt. Daß „die Syntheſis eine reine Einheit," und alſo keine Differenz in ihr iſt, iſt der einzige und einfache Gedanke, in ein endloſes in Unſinnigkeiten ſich hinein arbeitendes Gepolter und ganz ungebährdig thuendes Gepoche und Gezänke

ausgedehnt. Die Idee der Syntheſis, ſo wie der ganzen Kantiſchen Philoſophie, ſchöpft Jacobi aus einzelnen Stellen, und wenn da Kant einmal unter Anderem „die Syntheſis die Handlung" nennt, „verſchiedene Vorſtellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen," was iſt da klarer, als daß er die Antitheſis zu ſeiner Identität ſchon vorausſetzt? Jacobi vermiſcht gehörig alles Organiſche der Kantiſchen Konſtruktion, und macht ſich Zeit, Raum, transcendentale Einbildungskraft beliebig klar und rein, alle zu reinen gediegenen Einheiten, die nichts mit einander zu ſchaffen haben. Er macht ſich ſelbſt „zur abſoluten Gediegenheit des unendlichen Raums," und fragt nun: „Wie könnt ihr in meine Gediegenheit einbrechen und nur Einen diſtinkten Punkt in mir entſtehen laſſen?" . . . „Wie können Zeit, Raum, Einheit des Bewußtſeyns in einander einbrechen?" — ohne zu bedenken, daß die Reinheit der Zeit, des Raums und der transcendentalen Einbildungskraft ebenſo Erdichtungen ſind, als dieß, daß Er dieſe gezänke- und wolkenloſe Anſchauung der unendlichen Gediegenheit des Raums iſt. Mit der Zeit iſt Jacobi etwas beſſer zufrieden, nämlich er findet ſie „als eine Brücke zwiſchen Realem und Idealem, Intellektualem und Materialem," und kann ſie für einen Sinn nehmen: „ſie iſt zweiendig, und irgendwo in einer Mitte" und alſo ein Sinn, — „der ja überhaupt dieſes Zweiendige und In-der-Mitte-Stehen zwiſchen Objekt und Subjekt iſt." Aber wenn ſchon „die Einbildungskraft eine Anfang, Mitte und Ende in ſich habende Zeit erzeugt," ſo weiß „ſie nicht zu bedeuten, wie groß oder klein dieſe erzeugten Eier ſind. Dieß muß ſie am Raum" beſtimmen, in den Jacobi übergeht, und ſich als ſeine unendliche reine, ungetrübte Identität und Kontinuität ſetzt; und in dieſer Einheit feſtſitzend behauptet, daß „in alle Ewigkeit eine reine und leere Einbildungskraft, wenn ſie allein mit dem Raume wäre, keinen Punkt erzeugen könnte." Soll „eine Verendlichung in dem reinen

Raum" begriffen werden, ſo erzählt Jacobi ſehr gut, ſo muß dieß Verendlichung (beſſer Realität) Setzende „Etwas ſeyn, das über Beides, über die reine Anſchauung, wie über den reinen Begriff, über den reinen Begriff, wie über die reine Anſchauung auf gleiche Weiſe erhaben ſey; das weder unter eine" (ſinnliche) „Anſchauung, noch unter einen Begriff falle." Dieß läuft für Jacobi in die theils wahre, theils ſchiefe Beſtimmung aus: „Es ſchaut ſelbſt nicht an und begreift ſelbſt keine Begriffe; es ſey ein gleiches allerreinſtes Thun von beiden; und heiße als ſolches ſynthetiſche Einheit der transcendentalen Apperception." *)

Mit dieſem Worte, alſo an dem Punkte, wo zu allererſt vielleicht von der Sache ſelbſt die Rede hätte werden können, endigt ſich die eigentliche Ausarbeitung Jacobi's. An dem Punkte, wo das bisherige gedankenleere Gepolter und Gezänke ein Intereſſe erhalten zu können ſchien, weil bisher von nichts als leeren Einheiten und nur von galimathiſirtem Verſtande, Einbildungskraft und Vernunft die Rede war, bricht Jacobi ab. Was er durch das Bulletin ſeiner Geſundheit in dem Vorbericht begreiflich macht; und zugleich eine etwaige Hoffnung, daß er ſelbſt noch mit Beſſerem nachgekommen ſeyn würde, dadurch ganz aufhebt, daß er (Vorber. S. 5.) „keine von den eigentlich gefährlichen Stellen mehr vor ſich ſieht, nur eine kleine etwas unwegſame, doch ſchon mehr als halbgebahnte Strecke." **) Verſtändlicher, wenn es durchs Vorhergehende nicht ſchon verſtändlich genug wär, wird dieß beſonders durch S. 61., wo geſagt iſt, daß „ihr unter euren reinen qualitativen Einheiten und Kontinuitäten umſonſt einen Unterſchied einzuführen ſucht, indem ihr einer den Namen einer ſynthetiſchen beilegt;" (die Sache liegt alſo bloß im Namen); „Ich ſage, die eine vermag ſo wenig als die andere zu dividiren und zu ſummiren, die Syn-

*) Jacobi's Werke B. III., S. 112 — 138, passim.
**) Ebendaſelbſt S. 65.

theſis geſchieht ſchlechterdings nicht durch ſie; denn da müßte ſie auch den Grund von der Antitheſis in ſich haben; hoc opus, hic labor; aber der leere Raum und die leere Zeit, und das Bewußtſeyn haben den Urſprung der Antitheſis unmöglich in ſich." *) Kurz, der Verlauf der Sache iſt: Die abſolute ſynthetiſche Einheit, die Totalität ſchließt alle Theile und Differenz in ſich; — aber Ich Jacobi ſage, das iſt nur ein Name, ſie iſt eine abſtrakte Einheit, eine leere Einheit; wie kann ſie alſo der Grund ſelbſt der Theilbarkeit und Antitheſis ſeyn?

Ganz verſtändlich wird der Begriff der Identität und der transcendentalen Einheit durch die herzliche Freundſchaft des Fortſetzers. Bei dieſem ſteht die Stelle der transcendentalen Einheit ebenſo wenig gefährlich, und mehr als halbgebahnt aus. Dieſer meint, der 81 Seiten (den Vorber. abgerechnet) hindurch einförmige Gedanke, daß die reine Einheit, wie Jacobi Raum u. ſ. w. begreift, kein Mannigfaltiges ſey, „bedürfe vielleicht noch einiger Erläuterungen." In dem aus dem Poltern und Zanken ins Matte verſinkenden Strome iſt über die aprioriſche Syntheſis, bei der Jacobi abbrach, Folgendes zu finden: „Geſetzt, es gäbe ein reines Mannigfaltiges, wodurch würde alsdann die Verbindung möglich? Offenbar dadurch, daß ſie in einem Dritten Statt fände!" Köppen macht dieſen klaren Gedanken auf folgende Weiſe klar: „Geſetzt, wir haben ein Verſchiedenes im Raume: ſo beſteht ſeine Verbindung eben darin, daß es ſich im Raume befindet." Noch klarer: „Geſetzt, wir haben ein Verſchiedenes im Bewußtſeyn: ſo beſteht die Verbindung darin, daß es im Bewußtſeyn vorhanden iſt." Mehr Klarheit: „Was verbindet nun die beiden räumlichen Gegenſtände? Der Raum. Was verbindet die Mannigfaltigkeit des Bewußtſeyns? Das Bewußtſeyn. Die ganze Syntheſis entdeckt uns nichts weiter als eine Identität." Dieſes

*) Ebendaſelbſt S. 132 — 134.

Bisherige wird durch folgende Erläuterung begreiflicher gemacht: „Inſofern zwei Gegenſtände ſich im Raume befinden, ſind ſie ſich, als räumlich, vollkommen gleich; inſofern ſie ſich im Bewußtſeyn befinden, ſind ſie, als im Bewußtſeyn vorhanden, vollkommen dieſelben. Wozu bedarf es hier noch einer beſonderen Handlung des Verbindens? Iſt denn durch den Raum und das Bewußtſeyn, als paſſive Receptivitäten, nicht ſchon die ganze Syntheſis vollſtändig? Der Verſtand thut alſo nichts als Gleichſetzen, und damit dieß möglich ſey, wird Gleichfinden und Ungleichfinden vorausgeſetzt. Jedes Urtheil iſt ein Ausdruck einer ſolchen gefundenen Identität. Was ſonſt noch außer dem nicht zu Unterſcheidenden in einem Urtheile angetroffen werden mag, gehört zum Materialen deſſelben, und nimmt daher im Verſtande nicht ſeinen Urſprung. Und dieſes Geſchäft des Verſtandes, dieſes Aufmerken, Begreifen einer vorhandenen Identität, zu deren Behuf die Einbildungskraft alles Beſondere zerſtören, alles Verſchiedene aufheben muß, hieße Syntheſis? (?) Es wird ja vielmehr alle Syntheſis dadurch aufgehoben!“ *)

Dieß Köppen über die transcendentale Einheit der transcendentalen Apperception oder der produktiven Einbildungskraft. Es iſt ſehr verſtändlich Jacobi's Begriff vom Wiſſen ausgeſprochen: daß wir Menſchen die Dinge durch den Sinn, und die übernatürliche Offenbarung des Sehens, Wahrnehmens und Empfindens, als Thatſachen empfangen, daß das ſo aus der Erfahrung Genommene, (welche der beſſer organiſirte und beſſer geſinnte Menſch beſſer macht, als die ſchlechtere Organiſation und der ſchlechtere Sinn), ſchon und allbereits ſyntheſirt iſt, von uns nicht erſt ſyntheſirt zu werden braucht, noch auch ſyntheſirt werden kann; denn unſere Thätigkeit auf dieſes ſynthetiſch Gegebene iſt das Gegentheil eines Syntheſirens, es iſt

*) Ebendaſelbſt S. 161 — 162.

ein Analyſiren deſſelben. Und dieſe analytiſche Einheit, die wir im Objekt finden, iſt ſo wenig ein Syntheſiren, ein Verknüpfen des Mannigfaltigen, daß vielmehr das Mannigfaltige, das Materiale durch die analytiſche Einheit in die Abſchnitzel fällt. Raum, Bewußtſeyn u. ſ. w., die objektive Welt, die Natur können wir nur nach analytiſchen Einheiten begreifen, und ſie nur zergliedern . . . „Es iſt“ (Br. über Spin. S. 424) „damit unſerer Nachforſchung ein unabſehliches“ (d. h. End- und Totalität-loſes) „Feld eröffnet, welches wir ſchon um unſerer phyſiſchen Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt ſind. . . . Diejenigen Dinge, deren Mechanismus wir entdeckt haben, die können wir, wenn die Mittel ſelbſt in unſeren Händen ſind, auch hervorbringen. Was wir auf dieſe Weiſe wenigſtens in der Vorſtellung konſtruiren können, das begreifen wir; und was wir nicht konſtruiren können, das begreifen wir auch nicht.“ *) . . . „Das Erkennen des Verſtandes iſt ein unaufhörliches Gleichſetzen, welches wir Verknüpfen nennen, und das nur ein fortgeſetztes Vermindern und Vereinfachen des Mannigfaltigen iſt; wenn es möglich wäre, bis zu ſeiner gänzlichen Wegräumung und Vernichtung.“ (Taſchenbuch S. 32.) **)

Wir ſagen dagegen, daß transcendentale Einbildungskraft und Vernunfterkenntniß etwas ganz Anderes iſt, als Jacobi begreift, daß ſie weder die Natur analyſirt, noch Gegebenes in analytiſche Einheit und Mannigfaltigkeit auseinander reißt: ſondern ſelbſt organiſch und lebendig, und Totalität, die Idee der Totalität erſchafft, und konſtruirt, als abſolute urſprüngliche Identität des Allgemeinen und Beſonderen; welche Identität Kant ſynthetiſche genannt hat, nicht als ob ein Mannigfaltiges vor ihr läge, ſondern weil ſie ſelbſt in ſich differenzirt, zweiendig iſt: ſo daß die Einheit und Mannigfaltigkeit in ihr nicht zu ein-

*) Jacobi's Werke B. IV, Abth. 2, S. 182.
**) Ebendaſelbſt B. III, S. 227.

ander hinzutreten, ſondern in ihr ſich abſcheiden und „mit Gewalt,“ wie Plato ſagt, „von der Mitte zuſammengehalten werden.“ Für den Sinn giebt Jacobi wohl eine Zweiendigkeit zu, weil bei dieſem eigentlich gar nicht die Rede davon ſeyn zu können ſcheint, daß er nicht mit einem gegebenen Objekte zu thun habe, und ſeiner eigenen Zweiendigkeit ungeachtet nicht dieſe Paſſivität und Receptivität ſey; — als ob in ſeiner Zweiendigkeit und Mitte nicht ſchon die Enden wären.

Das Gepeitſcht und Gejagte des Raiſonnirs der Vernunft hat Jacobi in dem überflüſſigen Taſchenbuch 1802 auch für das unphiloſophiſche Publikum und den Gaumen der philoſophiſchen Dilettantismus zubereitet, und zu dieſem Behuf der Bitterkeit noch empfindſame Jean-Pauliſche Brühe zugemiſcht; unmerkbarerweiſe aber an ſtatt der humoriſtiſchen Einfälle Lichtenbergs ſeine empfindſamen bitterſüßen Oehle eingeknätet: denn Lichtenbergs tiefe und gemüthige launige Laune erhöht durch den Kontraſt unmittelbar den Eindruck einer unſäglich bitteren launiſchen Laune. Wie weit dieſe zu keinem Unterricht dienenden verſchiedenen Verunglimpfungen des Kriticismus für die Wirkung, der ſo Etwas allem fähig ſeyn kann, — das unphiloſophiſche Volk mit greulichem Entſetzen und Abſcheu vor einem ſolchen Geſpenſt, wie die Kantiſche Philoſophie iſt, durch eine tüchtige Kapucinade zu erfüllen, — gut eingeſehen ſeyen: und wie weit ſolche Gaumen und Sentimentalitäten, wie: „Der Trieb eines jeden lebendigen Weſens iſt das Licht dieſes Weſens, ſein Recht und ſeine Kraft. Nur in dieſem Lichte kann er wandeln, wirken nur in dieſer Kraft. Kein endliches Weſen hat ſein Leben in ihm ſelbſt; und ſo auch nicht von ihm ſelbſt — ſeines Lichtes Flamme, ſeines Herzens Gewalt . . . Mannigfaltig iſt die Gabe des Lebens; mannigfaltig das Erwachen in daſſelbe; mannigfaltig ſeine Führung, ſein Gebrauch. Gleich dem Thiere erwachet auch der Menſch, zuerſt als ein ſinnliches Geſchöpf, an der Bruſt ſinnlichen

Natur... Siehe da hebet den Lächelnden, den Lallenden"*) u. s. w. — inwiefern alles dieß ungemeine Geistreichigkeiten und Erbaulichkeiten seyen, gehört in ein anderes Fach der Kritik.

Wie der philosophische Aufsatz in den Reinhold. Beiträgen, so enthält auch der populaire Aufsatz Stellen, welche dem unbefangenen äußeren Ansehen nach eine philosophische Bedeutung haben könnten, z. B. S. 40. Anm. (das Unterstrichene findet sich im Taschenbuche so unterstrichen) „Empfindung, — Gedächtniß und Einbildung setzen ein Erstes und Ursprüngliches des Bewußtseyns und der Thätigkeit, ein Princip des Lebens und der Erkenntniß, ein in sich Setzendes zum Voraus, das, als solches, weder Eigenschaft noch Wirkung, auf keine Art und Weise ein in der Zeit Entstandenes seyn kann; sondern Selbst-Wesen, Selbst-Ursache," (nach den Br. üb. Spin. S. 416. **) hat aber die causa sui ihren Ursprung im Vergessen des wesentlichen Unterschiedes zwischen dem Satze des Grundes und der Kausalität) „ein Außerzeitliches seyn muß, und, in dieser Eigenschaft, auch im Besitz eines außerzeitlichen bloß inwendigen Bewußtseyns ist. Dieses außerzeitliche, bloß inwendige, von dem auswendigen und zeitlichen auf das Klarste sich unterscheidende Bewußtseyn, ist das Bewußtseyn der Person, welche zwar in die Zeit tritt, aber keineswegs in der Zeit entsteht, als ein bloß zeitliches Wesen. Dem zeitlichen Wesen gehört der Verstand; dem außerzeitlichen die Vernunft."

Man könnte denken, daß Jacobi jetzt für die Vernunft den Satz des Grundes und des principii compositionis der älteren Metaphysik für befriedigender halte, weil er das, was er an ihm vermißte, die Succession, hier selbst aus der Vernunft als dem Außerzeitlichen ausschließt; so auch, daß die blinde Ein-

*) Jacobi's Werke Bd. III., S. 203 — 204.
**) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 146.

bildungskraft Kants ihrem Princip nach zugleich in dieser Vernunft, welche ein inwohnendes und außerzeitliches Bewußtseyn ist, enthalten sey, welches sich von dem zeitlichen und auswendigen Bewußtseyn klar unterscheidet: denn das, was man Sehen nennt, ist allein im auswendigen und zeitlichen Bewußtseyn. Oder wenn Jacobi fortfährt: „Der Verstand isolirt, ist materialistisch und unvernünftig: er läugnet den Geist und Gott. Die Vernunft isolirt, ist idealistisch und unverständig: sie läugnet die Natur und macht sich selbst zum Gott. Der ganze, unzerstückte, wirkliche und wahrhafte Mensch ist zugleich" (das heißt wohl nicht nebeneinander, sonst wären es zwei Stücke und Theile) „Vernunft und Verstand, glaubet ungetheilt und mit einerlei Zuversicht — an Gott, an die Natur, und an den eigenen Geist;" — so müßten wir einer Seits den ungetheilten Glauben begreifen als eine Identität der Vernunft und des Verstandes, d. h. als ein Zugleich des Läugnens Gottes und des sich selbst zum Gott-Machens, der Identität des Zeitlichen und Außerzeitlichen, d. h. einer ewigen Zeit u. s. w.: ohne daß man die Jacobische Philosophie im Geringsten galimathisirte, wie sie bei Spinoza und Kant that, indem sie das, was das Charakteristische des Isolirten, insofern es isolirt gehalten wird, ist, in das Ungetheilte hineinträgt; *) — so wie auf der anderen Seite

*) Jacobi schließt diese Anmerkung so: „Dieser dreieinige, allgemein unphilosophische Glaube muß auch im strengsten Sinn philosophischer, in der Reflexion bestätigter Glaube" (durch die Bestätigung in der Reflexion, wenn hierin anders ein Sinn liegt, fällt aber die Form des Glaubens weg) „werden können; und ich bin kühn genug, zu sagen: daß ich weiß, er kann es werden; daß ich den Rückweg sehe, auf dem ein verirrtes Nachdenken" (Reinhold hat sich mit diesem Prädikat bezeichnet, und Jacobi hält also Reinhold's jetzige Periode für eine Verirrung, und glaubt an eine nochmalige Verwandlung, ein Auskriechen desselben als Sylphide einer unsterblichen Philosophie, deren Princip das Gottläugnen und das sich selbst zum Gott Machen, den Verstand und die Vernunft, verbindet, und den Menschen ganz läßt, wie er ist) „hier wieder ankommen, und dann erst eine wahre Philosophie, eine den ganzen Menschen erleuchtende

dieſen ungetheilten Glauben, als ein „ungetheiltes, ein reines, reines, reines, wellenloſes Eins, Anfang-Mittel- und Endloſe Ein-Fach-Heit, ohne Derheit, Dieheit, Dasheit u. ſ. w.“ (S. Auff. in Reinh. Beitr. 3tes H. passim.)

Wer Luſt und Gefallen daran hätte, ſich an einer Schnur von Unſinnigkeiten und Galimathias fortſchwatzen zu laſſen, fände in dieſen Jacobiſchen Aufſätzen die beſte Gelegenheit, an der Ungetheiltheit des Außerzeitlichen und des Zeitlichen, der Selbſtweſenheit und des Empiriſchen u. ſ. w. Dieſe Zuſammenſetzungen ſind nämlich nicht ſo zu verſtehen, daß das Zeitliche in dem Außerzeitlichen, das empiriſche Bewußtſeyn in Vernunftanſchauung zu Grunde ginge, alle Endlichkeit ſich im Unendlichen verſenkte, und nur Eine Totalität als das Anſich, das weder iſolirter Verſtand noch iſolirte Vernunft iſt, erkannt würde: denn da würde das Fürchterliche erfolgen, daß das endliche Seyn der Dinge ſich vernichtete, und die endlichen Dinge zu Erſcheinungen und Geſpenſtern würden: — (wenn die Vernunft das Endliche als nicht abſolut, als nicht ewig erkennt, ſo „kann der Menſch nur“ (Taſchenb. S. 36.) *) „Daſeyn haben durch Phantaſie, nur Vernichtung durch Vernunft; und doch iſt dem Menſchen Vernunftberaubung das Aergſte; und dann iſt das eröffnete Menſchenloos ein Loos der grauenvollſten Verzweiflung“); — nein, nach dieſem grellſten aller Synkretismen ſoll die Vernunft als die Erkenntniß des Außerzeitlichen und des Selbſtweſens auch dem Verſtand als dem Zeitlichen und Unweſentlichen ſein Recht laſſen, und wenn ſie der Gottheit einen Tempel erbaut, ſo human ſeyn, auch dem Teufel ſeine Kapelle daneben zu laſſen.

Aus dem ganzen Bisherigen, ſowohl dem Poſitiven als

Wiſſenſchaft und Weisheit hervorbringen wird.“ Dieſe den philoſophiſchen Dilettanten gegebene Notiz kann das philoſophiſche Publikum, bis zur Erſcheinung jener Verwandlung, ignoriren.

*) Jacobi's Werke B. III, S. 230 — 231.

Polemiſchen des Wiſſens der Jacobiſchen Philoſophie iſt der Charakter dieſes Wiſſens hervorgegangen, daß die Vernunft Thatſachen analyſiren, das Allgemeine vom Beſondern trennen, und an leerer Identität fortgehen kann. Und wo eine Philoſophie eine abſolute Identität des Allgemeinen und Beſondern aufſtellt, da wird dieſe Identität ſchlechthin wieder zu einer vom Beſondern herausgetrennten Allgemeinheit gemacht, und die Nothwendigkeit ihr erwieſen, daß zu ihrem Allgemeinen Beſonderes erſt hinzukommen müſſe, oder daß ſie zu dem gegebenen Beſondern nur hinzutrete. Wo Jacobi ſelbſt eine Zweiheit, eine Subjekt-Objektivität anerkennt, muß ſie in Form eines Sinnes, eines Dinges, eines Erfahrenen ſeyn, das ſeinen Charakter eines Gegebenen, einer unverrückten Entgegenſetzung gegen das denkende Subjekt nicht verlieren, noch als freie Vernunftidee und Gemeingut der Wiſſenſchaftlichkeit, ſondern nur als etwas ſubjektiv Geiſtreiches ausgeſprochen werden darf. Und Denken und Seyn, das Allgemeine, welches formale Identität, und das Beſondere, welches ein Gegebenes bleibt, die geiſtreiche Subjektivität und die Objektivität des Wiſſens, kommen im Erkennen nicht zuſammen; die gegebene Thatſache und die ſie denkende Subjektivität, Eins iſt wie das Andere ein Abſolutes.

Wir haben nunmehr den Punkt zu betrachten, wie die abſolute Identität, die nicht im Erkennen iſt, (und doch muß ſie ſchlechthin zugleich für die ſich abſolut ſetzende Subjektivität ſeyn), für eine ſolche iſt. Dieß Verhältniß nun einer abſoluten Endlichkeit zum wahrhaft Abſoluten iſt der Glaube, in welchem die Subjektivität ſich zwar vor dem Ewigen als Endlichkeit und Nichts anerkennt, aber ſelbſt dieß Anerkennen ſo einrichtet, daß ſie ſich als ein an ſich außer dem Abſoluten Seyendes rettet und erhält. Dem vom Beſondern abgetrennten Allgemeinen iſt aber nicht nur das abſolute Identiſche beider, ſondern auch das Beſondere entgegengeſetzt. Und auch auf das Wiſſen von dem

Beſondern außer dem Begriff, auf die empiriſche unmittelbare Vorſtellung der gemeinen Objektivität hat Jacobi den Glauben ausgedehnt, indem er dieſe Bedeutung von den Ur- und Grundempirikern Hume und Locke aufnahm, welche es vorzüglich ſind, die das Philoſophiren in dieſe Endlichkeit und Subjektivität verſenkt, dieß Begründen der Erkenntniß und Kritiſiren der menſchlichen Gemüthskräfte an die Stelle des Erkennens, das Beſondere als ſolches als das Abſolute geſetzt, durch Analyſe ſinnlicher Erfahrung die Metaphyſik vertrieben; und deren Reflexionsweſen, auf deutſchem Grund und Boden weitläufiger und ſyſtematiſcher ausgeſponnen, deutſche, d. h. Kantiſche, Jacobiſche und Fichteſche Philoſophie genannt wird. Abgeſehen von der Beziehung des Glaubens auf Philoſophie, ſo ließ Mendelsſohn und andere ſich nicht träumen, (da noch eine Tradition von dem, was Gegenſtand philoſophiſcher Erkenntniß ſey, da war), daß Jacobi auf die Gewißheit des gemeinen Objektiven den Namen Glauben ausdehnte, und dadurch der Gewißheit der gemeinen Objektivität von ſeiner Seite eben die Wichtigkeit gab, welche Hume, Kant und Fichte ihr auf eine andere Weiſe gaben; — eine Wichtigkeit, die, (da Jacobi durch Behauptung derſelben, und Hume, Kant und Fichte durch Verneinung derſelben: beide Theile gleicherweiſe ein und ebendieſelbe Beſchränktheit und Endlichkeit abſolut machen), für beide ganz dieſelbe wird, indem es völlig gleichgültig iſt, ob die Endlichkeit etwas Objektives (im gemeinen Sinne) oder Subjektives ſey, wenn ſie abſolut iſt. Mendelsſohn dachte beim Jacobiſchen Glauben nicht an Gewißheit von zeitlichen Dingen, ſondern an die durch Vernunft nicht erkannte Gewißheit des gemeinen Bewußtſeyns von Ewigem und Außerzeitlichem; indem er (Br. über Spin. S. 92.) ſich ausdrückt: „Meine Religion kennet keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten.“ *) Indem er von

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 116.

ewigen Wahrheiten als dem Gegenſtande der Philoſophie ſpricht, ſo hatte er die Idee, daß die Philoſophie ſich nicht mit der Gewißheit empiriſcher Wirklichkeit beſchäftige, und daß auch Jacobi bei ſeinem Glauben nicht den Humeſchen Glauben an ſinnliche Wahrnehmung im Sinn habe.

Jacobi aber hatte nicht ewige Wahrheiten, ſondern die Wahrheit gemeiner Wirklichkeit im Sinne; auf dieſe geht unmittelbar die erſte Jacobiſche Erklärung gegen Mendelsſohn (Br. über Spin. S. 215.): „Lieber Mendelsſohn, wir alle werden im Glauben geboren und müſſen im Glauben bleiben. . . Durch den Glauben wiſſen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Weſen vorhanden ſind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unſeren Körper, ſo oder anders beſchaffen; und indem wir ihn ſo oder anders beſchaffen fühlen, werden wir nicht allein ſeine Veränderungen, ſondern noch etwas davon ganz Verſchiedenes, das weder bloß Empfindung, noch Gedanke iſt, andere wirkliche Dinge“ (iſt von Jacobi ſelbſt unterſtrichen) „gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns gewahr werden; denn ohne Du iſt das Ich unmöglich. Wir erhalten alſo, bloß durch Beſchaffenheiten, die wir annehmen, alle Vorſtellungen, und es giebt keinen anderen Weg reeller Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn ſie Gegenſtände gebiert, ſo ſind es Hirngeſpinnſte. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, ſondern alle und jede Menſchen zwingt, zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen.“ *) Es iſt hier das Wiſſen von gemeiner Wirklichkeit, die ſinnliche Wahrnehmung nicht nur in den Glauben eingeſchloſſen, ſondern auf ſie ganz allein der Glaube und die ewigen Wahrheiten eingeſchränkt. Jacobi fährt fort: „Einen anderen Glauben lehrt

*) Eheidaſchft S. 219 — 211.

die Religion der Christen, — sie befiehlt ihn nicht; einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, sondern die endliche zufällige Natur des Menschen zum Gegenstande hat." Also jene ewigen Wahrheiten vom Haben eines Körpers, und anderen Körpern und dem Daseyn außer uns anderer Körper und wirklicher Dinge beträfen nicht die zufällige endliche Natur des Menschen? Und welch' eine schlechte Natur müßte vollends diejenige seyn, welche im Verhältniß zu jener ersten selbst noch endlich und zufällig ist! Und welch' eine Religion die Christliche, welche diese noch niedrigere, noch endlichere und zufälligere Natur zum Gegenstande hätte!

Da Jacobi in dieser Erklärung, die durch die besondern Umstände ihrer Veranlassung und ihrer dadurch bewirkten Absichtlichkeit noch mehr Gewicht erhält, den Glauben und ewige Wahrheiten auf das Zeitliche und Körperliche ausdrücklich einschränkt: so ist ganz konsequent, die Kantische und Fichtesche Philosophie zu verabscheuen, welche darauf gehen, daß im Endlichen und Zeitlichen keine Wahrheit sey, und welche vorzüglich in der Negativität groß sind, in welcher sie erweisen, was endlich und Erscheinung und Nichts ist. Die Kantische und Fichtesche Philosophie, indem sie einen unverrückten Gegensatz zwischen Erkennen und Glauben festhalten, setzen unmittelbar die Entgegensetzung, und damit die Endlichkeit, als solche selbst absolut; aber mit dem Unterschiede, daß diese Endlichkeit eine leere und nichts als der reine, unendliche Begriff der Endlichkeit, welche dadurch der Unendlichkeit gleich wird: jeder Inhalt aber und Erfüllung, den sich diese Endlichkeit giebt und geben muß, eine Nichtigkeit seyn soll. Jacobi aber verlangt dieses Nichtige in seiner ganzen Länge und Breite und erhebt ein ungebährdiges Zetergeschrei über die Vernichtung dieser Nichtigkeit. Es ist ferner hierüber, daß die Kantische und Fichtesche Philosophie die unmittelbare Gewißheit des Uebersinnlichen als Glauben statuiren, nicht das mindeste Mißverständniß möglich; ebensowenig

darüber, daß, wenn Kant den Ideen alle Realität von Seiten der theoretischen Vernunft abspricht, ihm die theoretische Erkenntniß eine Bestimmung durch die Kategorien ist, die ihre Realität allein in der Sinnenwelt und in der Erfahrung haben, oder die überhaupt nur ein verständiges, nicht ein vernünftiges Erkennen möglich machen. Wenn nun Kant den Vernunftbegriffen in dem Sinne alle Realität abspricht, daß sie in einer sinnlichen Wahrnehmung und einer durch Verstandesbegriffe vermittelten Erfahrung nicht gegeben werden können, und im Felde der Erfahrung nur regulative Principien für den Verstandesgebrauch seyen: so sieht Jacobi — darin, daß ein zeitliches und körperliches Daseyn von ihnen geläugnet wird, die Vernichtung dieser Ideen selbst, und „fragt" (S. 36. Reinh. 3tes Heft) „jeden Redlichen auf sein Gewissen, ob er wohl, nachdem er einmal deutlich eingesehen hat, daß die Idee für das körperliche und zeitliche Wissen und Erfahren und sinnliche Wahrnehmen, nur problematisch sey, zu jenen nun ein für allemal ausgemacht objektiv" — wohlgemerkt in welchem Sinne — „grundlosen, je aus irgend einer Ursache als zu objektiv wahren und realen Vorstellungen werde zurückkehren, und ein aufrichtiges, herzliches Vertrauen in sie setzen können? Ich sage, es ist unmöglich!"*) Man muß vielmehr sagen, ganz allein nach Vernichtung jener Art von Realität ist es möglich, zu den Ideen ein Zutrauen zu fassen; hingegen im Bestehen des Dogmatismus der absoluten Endlichkeit und Subjektivität, der die ewigen Wahrheiten in die Körper und andere wirkliche Dinge setzt, ist es unmöglich.

Es kann als Beispiel, bis zu welchen hämischen Verdrehungen dieser blinde Haß gegen das Vernichten der Zeitlichkeit, und der heilige Eifer für die gute Sache der wirklichen Dinge, treibt, — eine bei dieser Gelegenheit vorkommende Citation

*) Jacobi's Werke B. III, S. 102 — 103.

nicht vorbeigegangen werden: (es ist damit nicht gesagt, als ob diese mit den obenangeführten Citationen die einzigen der Art wären; sondern es sind nur die einzigen, die wir bei Kant nachgeschlagen haben): S. 99. fg. Reinh. 3tes Heft sagt Jacobi, oder Köppen: „Weit konsequenter wäre es daher, wenn wir bei allen Vorstellungen von Gott und Unsterblichkeit an gar keine Objektivität dächten, und mit dem Verfasser der Vernunftkritik sagten: „„Alles, was Religion und Freiheit betrifft, ist bloße Vernunftidee, bloße heuristische Fiktion, und abgesehen von seiner Brauchbarkeit als leitendes Princip des Verstandes, ein bloßes Gedankending von unerweislicher Möglichkeit.““ *) Dazu ist citirt Kr. d. r. V. S. 799; **) da heißt es: „Die Vernunftbegriffe sind bloße Ideen, und haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung; sie sind bloß problematisch gedacht u. s. w.“ Aus den Vernunftbegriffen, von denen hier ganz allein in theoretischer Beziehung die Rede ist, wird von Jacobi, oder Köppen, ganz unbedingt und uneingeschränkt gemacht: Alles was Religion und Freiheit betrifft, und dieß sey bloße Fiktion; — und was Kant von ihrer theoretischen Realität sagt, ist von ihrer Realität überhaupt ausgesprochen.

Neben dem, daß Jacobi den Glauben in die Wirklichkeit und sinnliche Erfahrung herabgezogen hat, und von diesem allein gegen Mendelssohn spricht, hat er aber auch noch einen Glauben nicht an die Endlichkeit, sondern an das Ewige. Und wir müssen sehen, ob dieser Glaube, — der das Ewige als absolutes Objekt, und von ihm getrennt und unvereinigt das Erkennen setzt, und vernünftiges Erkennen dadurch, daß das Erkennen nur als etwas Subjektives und formales Wissen anerkannt ist, ausschließt, — durch die Versetzung in das Verhältniß

*) Ebendaselbst S. 181.
**) Sechste Ausgabe S. 590.

zur Reflexion auch als Glaube nicht verunreinigt worden iſt. Der Glaube des nicht zu abſtrakter Reflexion ſich erhebenden Menſchen hat die Unbefangenheit, daß er nicht der Reflexion entgegengeſetzt iſt: er iſt ſowohl ohne die Reflexion, — daß die Beziehung auf das Ewige in Form des Glaubens als einer unmittelbaren Gewißheit, die nicht durch Denken objektiv und in die Form des Begriffes aufgenommen worden iſt, der vernünftigen Erkenntniß, ohne ihr nothwendig zu widerſtreiten, gegenüberſteht, — als auch ohne Beziehung auf eine Entgegenſetzung überhaupt; — eine reine rückſichtloſe Poſition, nicht eine Negation, weder eines anderen Glaubens an etwas Anderes, noch einer anderen Form für den Inhalt dieſes Glaubens. Inwiefern die Unbefangenheit des Glaubens durch jene Rückſicht afficirt werden könne, gehört nicht hierher. Die Rückſicht allein gehört hierher, (wenn der Glaube als ſolcher mit Bewußtſeyn über ſich ſelbſt verbunden iſt, und wenn er das formale, endliche Wiſſen negirt): — inwiefern er mit dieſer Rückſicht auf das endliche Wiſſen, da kein vernünftiges Wiſſen zu Stande kommen ſoll, ſich in Wahrheit über die Subjektivität und Endlichkeit zu erheben fähig ſey. In dieſer negirenden, bewußten Geſtalt tritt der Glaube bei Kant, Jacobi und Fichte auf. Die ganze Sphäre der Endlichkeit, des Selbſt-Etwas-Seyns, der Sinnlichkeit, verſinkt im wahrhaften Glauben vor dem Denken und Schauen des Ewigen, was hier Eins wird; — alle Mücken der Subjektivität verbrennen in dieſem verzehrenden Feuer, und ſelbſt das Bewußtſeyn dieſes Hingebens und Vernichtens iſt vernichtet. Auch unter den religiöſen Handlungen, in welchen der Glaube, Gefühl und Schauen iſt, giebt es mehr und weniger reine und objektive; wie im Geſang das Bewußtſeyn und die Subjektivität ſich mehr in die allgemeine objektive Harmonie verſchmilzt, als ſie im ſtillen Gebet ſich aufhebt. Aber Glaube in die Philoſophie eingeführt, verliert völlig jene reine Unbefangenheit. Denn jetzt iſt es die Vernunft, die zu ihm aus der Reflexion

flüchtet, um die Endlichkeit zu vernichten und die Subjektivität aufzuheben; aber von dieſer vorhandenen Oppoſition gegen die Reflexion und Subjektivität wird eben darum der Glaube ſelber afficirt. Es bleibt in ihm, (denn er hat hier zugleich die Bedeutung dieſes Negirens), die Reflexion auf die Vernichtung der Reflexion, und die Subjektivität des Bewußtſeyns der Vernichtung der Subjektivität; und die Subjektivität hat ſich ſo in ihrer Vernichtung ſelbſt gerettet. Weil in dem auf ſeinen Glauben nicht reflektirenden Bewußtſeyn endliches Denken und Glauben auseinander liegt, iſt, wegen dieſes Auseinanderliegens, ein ſolches Bewußtſeyn ein nichtphiloſophiſches Bewußtſeyn. Das endliche Thun und Treiben und die ſinnliche Wahrnehmung, — und auf der anderen Seite der Gottesdienſt wechſeln mit einander ab. Und wenn dem religiöſen Menſchen alles endliche Objektive zugleich unter einer Geſtalt der Ewigkeit ſich darbietet, und ſein Thun gleichfalls eine ſolche Geſtalt ausdrückt, ſo iſt dieſe Geſtalt der Ewigkeit dabei etwas Subjektives. Es iſt die ſittliche einzelne Schönheit, die ſich darſtellt. Die wahrhafte Objektivität und Allgemeinheit erhält dieſe Schönheit in der Kunſt und Philoſophie, in welchen der aufs Abſolute ſich beziehende Gegenſatz von Glauben und Reflexion verſchwindet, ſowohl inſofern er im gemeinen Bewußtſeyn unbewußt, als inſofern er in Reflexionsphiloſophien bewußt vorhanden iſt. Indem er im gemeinen Bewußtſeyn unbewußt vorhanden iſt, vermag der Glaube, und das, was aus dem Glauben kommt, rein zu ſeyn; denn die Subjektivität und Endlichkeit liegt völlig jenſeits, ohne Berührung und Beziehung darauf. So bleibt aber der in die Philoſophie eingeführte Glaube nicht; denn hier hat er eine Rückſicht und Bedeutung des Negirens, und in dieſem Negiren berührt und dadurch erhält er die Subjektivität. Er iſt von dem Gegenſatz ſelbſt afficirt, ſo wie dasjenige, was ſeinen Inhalt macht, als Ueberſinnliches eine unverrückte Sinnlichkeit, — das Unendliche eine unverrückte Endlichkeit gegen ſich hat. Und weil in

ihm Beides, vernichtete und gerettete Subjektivität iſt, ſo iſt dieſe gerechtfertigt; denn ſie beruft ſich auf ihr Vernichtetſeyn, da ſie im gemeinen rückſichtsloſen Glauben hingegen wahrhaft verſchwunden, und vor ihm etwas Unheiliges iſt.

Dieſe Verunreinigung des Glaubens und dieſe Heiligung der Subjektivität muß uns noch kürzlich auf die praktiſche Philoſophie Jacobi's führen. Kant's praktiſche Vernunft oder der leere Begriff in ſeiner unverrückten Entgegenſetzung gegen die Natur kann nichts Anderes als ein Syſtem der Tyrannei und des Zerreißens der Sittlichkeit und Schönheit produciren: oder wie die Kantiſche Moral, ſich an nichts beſtimmende, formelle, ſogenannte Pflichten halten, deren Aufzählung und Darſtellung in wiſſenſchaftlicher Inkonſequenz der Konſequenz der Natur nachgiebt; und dieſe Seite allein, indem ſie in der Möglichkeit einer Kaſuiſtik die wiſſenſchaftliche Richtigkeit zugleich geſteht, macht das Beſtreben ſittlicher Ideen ſichtbar. Aber in der Rechtslehre muß beſtimmt werden: hier geht es nicht, die Beſtimmtheit wieder ins Unbeſtimmte gehen zu laſſen; und dieſe Wiſſenſchaft hat denn nothwendig die ſittliche Natur mit den greulſten Schändlichkeiten beſudeln müſſen. Der allgemeine Haß der Jacobiſchen Philoſophie gegen den Begriff verſchmäht nothwendig ſeine objektive Form der Sittlichkeit, Geſetz, und vollends das reine Geſetz, als formales Sittenprincip. Und unter andern vortrefflichen Stellen hierüber iſt die im Brief an Fichte S. 32. ſchön und ganz rein: „Ja, ich bin der Atheiſt und Gottloſe, der, dem Willen, der Nichts will, zuwider — lügen will, wie Desdemona ſterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Oreſt ſich darſtellende Pylades; morden will, wie Timoleon; Geſetz und Eid brechen, wie Epaminondas, wie Johann de Witt; Selbſtmord beſchließen, wie Otho; Tempelraub begehen, wie David; — ja, Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert, und das Geſetz um des

Menſchen willen gemacht iſt, nicht der Menſch um des Geſetzes willen. . . . Denn mit der heiligſten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich — daß das privilegium aggratiandi wegen ſolcher Verbrechen wider den reinen Buchſtaben des abſolut allgemeinen Vernunftgeſetzes, das eigentliche Majeſtätsrecht des Menſchen, das Siegel ſeiner Würde, ſeiner göttlichen Natur iſt." *)

Wir haben dieſe Stelle Jacobi's ganz rein genannt, inſofern — (denn das Sprechen in der erſten Perſon: Ich bin und Ich will, kann ihrer Objektivität nicht ſchaden) — der Ausdruck, daß das Geſetz um des Menſchen willen, nicht der Menſch um des Geſetzes willen gemacht iſt, ohne Rückſicht auf die Bedeutung, die dieſer Ausdruck da hat, wo er hergenommen iſt, auch in dieſem Zuſammenhang zwar eine allgemeinere Bedeutung gewinnt, aber ſeine wahre behält. Der ſittlichen Schönheit kann keine von beiden Seiten fehlen, weder ihre Lebendigkeit als Individualität, daß ſie nicht dem todten Begriffe gehorcht, noch die Form des Begriffs und des Geſetzes, die Allgemeinheit und Objektivität, — die Seite, welche Kant durch die abſolute Abſtraktion allein geſetzt, und der er die Lebendigkeit durchaus unterworfen, und ſie getödtet hat. Die angeführte Stelle über die Seite der Lebendigkeit und Freiheit der Sittlichkeit ſchließt ihre Objektivität nicht, aber drückt ſie auch nicht aus; und über ihre Nothwendigkeit und Objektivität müſſen wir uns nach andern Daten umſehen.

Schon dasjenige, was an Beiſpielen von ſittlichen Charakteren, woran Jacobi ſeine Idee der Sittlichkeit klar machen will, herausgehoben wird, zeigt die Vernachläſſigung der geſetzlichen und objektiven Seite. Bei den Spartanern Spertias und Bulis (Briefe über Spin. S. 240.) iſt es ihre „Erfahrung,"

*) Jacobi's Werke B. III., S. 37 — 38.

was ihre Sittlichkeit bestimmt: „Sie sagen nicht," merkt Jacobi an, „zu Hydarnes, der sie bereden wollte, Freunde des Königs zu werden: du bist ein Thor; sie gestanden vielmehr, daß er weise sey in *seinem Maaße*, einsehend und gut. Sie versuchten es auch nicht, ihm *ihre* Wahrheit beizubringen. . . . . Sie beriefen sich nicht auf ihren Verstand, auf ihr feines Urtheil; sondern nur auf *Dinge*, und auf ihre Neigung zu diesen Dingen. Sie rühmten sich auch keiner Tugend, und hatten auch keine Philosophie; sie bekannten nur ihres Herzens Sinn, *ihren Affekt*. . . . Und bei Xerxes seyen sie nicht *deutlicher* geworden" als bei Hydarnes, dem sie *ihre Erfahrung* nannten. Zu Xerxes sagten sie nämlich: „Wie könnten wir hier leben, *unser Land*, *unsere Gesetze* verlassen und *solche Menschen*, daß wir, um für sie zu sterben, freiwillig eine so weite Reise unternommen haben."*) Kann es aber eine größere Deutlichkeit des Sittlichen geben? Ist hier nur Subjektivität der Erfahrung, des Sinnes, einer Neigung sichtbar? Dem Satrapen bewiesen sie gerade ihre Verachtung, daß sie ihm von *seiner* und *ihrer Erfahrung* und *Neigung* sprachen, und seiner Subjektivität ihr Wesen in der Form einer Subjektivität entgegensetzen. Der Majestät des Monarchen aber bewiesen sie ihre Ehrfurcht, daß sie vor ihm *ganz deutlich* wurden, und das Objektivste, und für ihn ebenso Heilige als für sie, nämlich Land, Volk und Gesetze nennen. Aber Jacobi nennt, was das Lebendigste ist, Vaterland, Volk und Gesetze, *Dinge*, an die sie gewöhnt seyen, wie man an Dinge gewöhnt ist. Er begreift sie nicht als heilige Dinge, sondern als gemeine; denn gegen heilige Dinge ist nicht ein Verhältniß des Gewohntseyns und der Abhängigkeit. Er begreift als eine Zufälligkeit und Abhängigkeit, worin die höchste Nothwendigkeit und die höchste

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 232 — 234.

Energie ſittlicher Freiheit iſt, den Geſetzen eines Volkes, und noch dazu des Spartaniſchen gemäß zu leben; — als etwas gemein Empiriſches, was das Vernünftigſte iſt. Die Erbärmlichkeit der Subjektivität aber, ſich auf ſeines Urtheil und Verſtand zu berufen, oder ſich einer Tugend zu rühmen, war ihnen ohnehin nicht zuzumuthen, und das Nichtvorhandenſeyn einer ſolchen Erbärmlichkeit iſt etwas zu Schlechtes, um an ihnen als Tugend ausgezeichnet werden zu können.

Noch weniger iſt an das Herausheben der Objektivität bei Kleomenes in Woldemar zu denken: da dieſer Spartaner hier eingeführt iſt, nicht in den Verhältniſſen mit ſeinem Vaterland und in der Kraft ſeiner wahrhaften Tugend, ſondern in der Individualität ſeines Untergangs; und um wen zu erbauen? — affektirte oder unbedeutende Weiber, und empfindſame Bürger.

Sonſt aber kann man, da Jacobi für ſittliche Schönheit dem Begriffe und der Objektivität zuwider iſt, ſich darüber allein an Geſtalten halten, in denen er ſeine Idee der ſittlichen Schönheit klar machen wollte. Der Grundton aber dieſer Geſtalten iſt dieſer bewußte Mangel an Objektivität, dieſe an ſich ſelbſt feſthängende Subjektivität; die beſtändige, nicht Beſonnenheit, ſondern Reflexion auf ſeine Perſönlichkeit, dieſe ewig auf das Subjekt zurückgehende Betrachtung, welche an die Stelle ſittlicher Freiheit höchſte Peinlichkeit, ſehnſüchtigen Egoismus und ſittliche Siechheit ſetzt; — ein Betrachten ſeiner ſelbſt, welches mit ſchöner Individualität eben die Verwandelung vornimmt, die mit dem Glauben vorging: nämlich durch dieß Bewußtſeyn individueller Schönheit ſich das Bewußtſeyn der aufgehobenen Subjektivität und des vernichteten Egoismus zu geben, aber durch dieß Bewußtſeyn gerade die höchſte Subjektivität und innern Götzendienſt geſetzt und ſie zugleich gerechtfertigt zu haben. Wie wir bei den Dichtern, welche erkennen, was ewig, und was endlich und verdammt iſt, bei den Alten, Dante, und an dem ſchon in ſeinem Leben eine Zeitlang der Hölle hingegebenen

Oreſt bei Göthe die Verdammniß der Hölle ausgeſprochen finden, — nämlich als das ewige Verbundenſeyn mit der ſubjektiven That, das Alleinſeyn mit ſeinem eigenen ſich ſelbſt Angehörigen, und die unſterbliche Betrachtung dieſes Eigenthums: — ſo ſehen wir an den Helden Allwill und Woldemar eben dieſe Qual der ewigen Beſchauung ihrer ſelbſt nicht einmal in einer That, ſondern in der noch größern Langeweile und Kraftloſigkeit des leeren Seyns, und dieſe Unzucht mit ſich ſelbſt, als den Grund der Kataſtrophe ihrer unromanhaften Begebenheiten dargeſtellt, aber zugleich in der Auflöſung dieß Princip nicht aufgehoben, und auch die unkataſtrophirende Tugend der ganzen Umgebung von Charakteren weſentlich mit einem Mehr oder Weniger jener Hölle tingirt.

Wenn alſo bei Jacobi die proteſtantiſche Subjektivität aus der Kantiſchen Begriffsform zu ihrer wahren Geſtalt, einer ſubjektiven Schönheit der Empfindung und der Lyrik himmliſcher Sehnſucht zurückzukehren ſcheint: ſo iſt doch der Glaube und die individuelle Schönheit durch das weſentliche Ingrediens der Reflexion und des Bewußtſeyns über dieſe ſubjektive Schönheit aus der Unbefangenheit und Rückſichtsloſigkeit herausgeworfen, wodurch ſie allein fähig iſt, ſchön und fromm und religiös zu ſeyn. Es ergiebt ſich alſo aus dem Bisherigen, daß die Kantiſche Philoſophie der Jacobiſchen entgegengeſetzt iſt, inſofern innerhalb der Sphäre, die ihnen gemeinſchaftlich iſt, die Kantiſche, abſolute Subjektivität und Endlichkeit in reiner Abſtraktion ſetzt, und dadurch die Objektivität und die Unendlichkeit des Begriffs gewinnt; die Jacobiſche aber die Endlichkeit ſelbſt nicht in den Begriff aufnimmt, ſondern ſie als endliche Endlichkeit, als empiriſche Zufälligkeit, und Bewußtſeyn dieſer Subjektivität zum Princip macht. Die gemeinſchaftliche Sphäre beider Philoſophien iſt das Abſolutſeyn des Gegenſatzes von Endlichkeit, Natürlichem, Wiſſen, aber eben deswegen einem formalen, — und von Uebernatürlichem, Ueberſinnlichkeit und Unendlichkeit; für

beide alſo iſt das wahrhaft Abſolute ein abſolutes Jenſeits im Glauben oder im Gefühl, und nichts für die erkennende Vernunft. In beiden kommt die ſpekulative Idee vor. In der Kantiſchen Philoſophie tritt ſie in die Deduktion der Kategorien rein ein, um ſogleich aber eine reine Identität, eine Verſtandeseinheit zu werden, und ſonſt als ein bloß möglicher Gedanke, der im Denken keine Realität gewinnen kann, weil die Reflexion ſchlechthin das Herrſchende ſeyn ſoll. Bei Jacobi iſt ſie ebenſo in ſubjektiver Form als etwas Partikulares, Geiſtreiches, das ebenſo wenig in die Allgemeinheit aufgenommen, als die Vernunft aus dem Inſtinkt und ſubjektiver Individualität ſtehend, nämlich etwas fürs Denken werden darf.

Weil dieſe Seite des überwiegenden Subjektiven und Endlichen, — welche, wenn einmal die Philoſophie ihre Richtung nach der Form der Reflexion hin genommen hat, nothwendig iſt, — von andern philoſophiſchen Beſtrebungen zwar gleichfalls, aber theils ſchwächer, theils nicht mit dieſer Prätenſion ausgedrückt wird: ſo konnte ſie an der Jacobiſchen Form, welche die theoretiſche und praktiſche Subjektivität, ſo wie das Jenſeits des Glaubens am Klarſten ausſpricht, — als an der Repräſentantin ihrer Gattung, vorzugsweiſe dargeſtellt werden. Zugleich aber iſt zu bemerken, daß dieſe Seite ſelbſt in einer höhern und edlern Geſtalt kann aufgefaßt werden.

Es iſt ſchon erinnert worden, daß das Princip des Jacobiſchen Philoſophirens, indem es das Individuelle und Beſondere über den Begriff erhebt und die ſubjektive Lebendigkeit geltend macht, ſich einerſeits der ſubjektiven Schönheit des Proteſtantismus nähert, welcher den Umgang mit Gott und das Bewußtſeyn des Göttlichen nicht in der ſättigenden Objektivität eines Kultus, und dem in ſich klaren und gegenwärtigen Anſchauen und Genuß dieſer Natur und dieſes Univerſums erkennt, ſondern jenen Umgang und Bewußtſeyn als ein inneres,

das die fixe Form eines Innern behält, und als eine Sehnſucht nach einem Jenſeits und einer Zukunft, beſtimmt; — eine Sehnſucht, die obſchon ſie mit ihrem ewigen Objekt ſich nicht vereinigen kann, darin, daß ihr Objekt wahrhaft und ohne im Hinterhalte etwas Eigenes für ſich behalten zu wollen das Ewige iſt, ihre Schönheit und ihren unendlichen Genuß hat. Andrer Seits aber wird durch das Jacobiſche Princip die Schönheit der Individualität, und ihre Form der Empfindung, und Liebe und Glaube dadurch getrübt, daß der Glaube, inſofern er auf das Ewige geht, eine polemiſche Rückſicht und damit den unüberwindlichen Reflex der Subjektivität hat, und auch als abſolute Gewißheit auf das Zeitliche und Wirkliche ausgedehnt wird; ſo daß das Zeugniß der Sinne für eine Offenbarung von Wahrheit gilt und Gefühl und Inſtinkt die Regel der Sittlichkeit enthalten, und daß durch die Reflexion auf die Perſönlichkeit und darauf, daß der Menſch überhaupt und die beſondere Perſon das Subjekt ſolcher ſchönen Empfindung und Liebe iſt, die Sehnſucht ein Wärmen an ſeiner Subjektivität, ſeinen ſchönen Gedanken und Empfindungen wird. Die Wahrheit aber, die in der Natur iſt, vermag in der Form der Wirklichkeit und Zeitlichkeit, und das Bewußtſeyn des Einzelnen von ſeiner abſoluten Perſönlichkeit nicht den Schmerz der religiöſen Sehnſucht zu verſöhnen, noch ihn aus ſeinem Jenſeits zurückzurufen. Denn die Natur als Zeitliches, und das Individuum als ein in ſeiner Einzelnheit Abſolutes, iſt nicht die Natur als Univerſum, in deſſen Schauen als einem dieſſeitigen die Sehnſucht ihren Frieden finden könnte: noch die Abſolutheit des Subjekts, in ſeiner perſönlichen Einzelnheit und permanenten Entgegenſetzung gegen das Ewige, eine Vernunft, welche ſehend, eine Liebe, welche rein, ein Glaube, der lebendig wäre; ſondern wenn das Zeitliche, Subjektive und Empiriſche für die Sehnſucht Wahrheit und Gewißheit erhält, iſt die Schönheit ihrer ſubjektiven

Natur, ihr **Glaube**, ihre Liebe und ihr **Fühlen** überhaupt durch eine solche **Versöhnung** nur verunreinigt worden.

Wenn also in dem Jacobischen Princip der Schmerz und die Sehnsucht des Protestantismus zu einer Versöhnung fortgeht, aber nach Art des Eudämonismus überhaupt durch Endliches, zunächst durch die Reflexion und das Bewußtseyn des Empfindens und der Sehnsucht, welche Reflexion und Bewußtseyn das Subjekt desselben als solches zu Etwas macht, — und wenn diese Sehnsucht das Diesseits in sich selbst findet, indem sie sich mit sich selbst befleckt und die gemeine Wirklichkeit und Zeitlichkeit für Offenbarung hält: so konnte sie so in sich reflektirt eine höhere Potenz finden, als Jacobi darstellte, der Vergötterung des Subjekts ein höherer Gegenstand an ihm erschaffen, und die Empfindung so wie das Anschauen seiner selbst und der Welt idealischer aufgefaßt werden; — was denn auf der andern Seite ebenso viel ist, als die höchste Anschauung selbst zu etwas Subjektivem und eigenthümlich Bleibendem zu machen. Wenn das Diesseits, was Wahrheit hat, statt die Wirklichkeit zu seyn, das Universum, und die Versöhnung mit der Natur Identität mit dem Universum, — als Empfindung unendliche Liebe, als Anschauung aber Religion ist, aber so, daß diese Identität selbst, es sey mehr als Passivität des Auffassens und innern Nachbildens oder mehr als Virtuosität, etwas schlechthin Subjektives und Besonderes bleiben, ihre Aeußerung nicht befestigen, noch ihre Lebendigkeit der Objektivität anvertrauen, und hiermit eben die vorige Reflexion der Sehnsucht auf das Subjekt behalten soll: so hat das Jacobische Princip die höchste Potenzirung erreicht, deren es fähig ist, und der Protestantismus, der im Diesseits Versöhnung sucht, hat sich auf das Höchste getrieben, ohne aus seinem Charakter der Subjektivität herauszutreten.

In den **Reden über die Religion** ist diese Potenzirung geschehen. Da in der Jacobischen Philosophie die Ver-

munft nur als Inſtinkt und Gefühl, und Sittlichkeit nur in der empiriſchen Zufälligkeit und als Abhängigkeit von Dingen, wie ſie die Erfahrung und Neigung und des Herzens Sinn giebt, das Wiſſen aber nur ein Bewußtſeyn von Beſonderheiten und Eigenthümlichkeit, es ſey äußerer oder innerer, begriffen wird: ſo iſt in dieſen Reden hingegen die Natur als eine Sammlung von endlichen Wirklichkeiten vertilgt, und als Univerſum anerkannt, dadurch die Sehnſucht aus ihrem über Wirklichkeit Hinausfliehen nach einem ewigen Jenſeits zurückgeholt, die Scheidewand zwiſchen dem Subjekt oder dem Erkennen, und dem abſoluten unerreichbaren Objekte niedergeriſſen, der Schmerz im Genuß verſöhnt, das endloſe Streben aber im Schauen befriedigt.

Aber indem ſo das Individuum ſeine Subjektivität von ſich wirft, und der Dogmatismus der Sehnſucht ſeinen Gegenſatz in Idealismus auflöſt, ſo ſoll dieſe Subjekt-Objektivität der Anſchauung des Univerſums doch wieder ein Beſonderes und Subjektives bleiben. Die Virtuoſität des religiöſen Künſtlers ſoll in den tragiſchen Ernſt der Religion ihre Subjektivität einmiſchen dürfen. Und ſtatt dieſe Individualität entweder unter dem Leib einer objektiven Darſtellung großer Geſtalten und ihrer Bewegung unter einander, der Bewegung des Univerſums, aber in ihnen, zu verhüllen, — wie in der triumphirenden Kirche der Natur das Genie in Epopäen und Tragödien erbaute, — oder anſtatt dem lyriſchen Ausdruck ſein Subjektives dadurch zu nehmen, daß er zugleich im Gedächtniß vorhanden, und als allgemeine Rede auftrete: ſoll dieſes Subjektive in der Darſtellung der eignen Anſchauung des Univerſums, ſo wie in der Produktion derſelben in andern, die weſentliche Lebendigkeit und Wahrheit ausmachen, die Kunſt ohne Kunſtwerk perenniren, und die Freiheit der höchſten Anſchauung in der Einzelnheit und in dem Für-ſich-etwas-Beſonderes-Haben beſtehen. Wenn der Prieſter nur ein Werkzeug und Diener ſeyn kann, das die Gemeinde,

und das ſich ihr und ſich opfert, um das Begrenzende und Objektive der religiöſen Anſchauung zu thun, und dem alle Macht und Kraft vor der mündigen Gemeinde nur als einem Repräſentanten zukommen kann: ſoll ſie, ſich unmündig ſtellend, den Zweck und die Abſicht haben, das Innere der Anſchauung von ihm als einem Virtuoſen des Erbauens und der Begeiſterung in ſich bewirken zu laſſen. Es ſoll einer ſubjektiven Eigenheit der Anſchauung, (Idiot heißt einer, inſofern Eigenheit in ihm iſt), ſtatt ſie zu vertilgen, und wenigſtens nicht anzuerkennen, ſo viel nachgegeben werden, daß ſie das Princip einer eigenen Gemeinde bilde, und daß auf dieſe Weiſe die Gemeindchen und Beſonderheiten ins Unendliche ſich geltend machen und vervielfältigen, nach Zufälligkeit aus einander ſchwimmen und zuſammen ſich ſuchen, und alle Augenblicke wie die Figuren eines dem Spiel der Winde preisgegebenen Sandmeeres die Gruppirungen ändern; — für deren jede zugleich, wie billig, die Beſonderheit ihrer Anſicht und ihre Eigenheit etwas ſo Müſſiges und ſogar Ungeachtetes ſey, daß ſie gleichgültig gegen die Anerkennung derſelben, auf Objektivität Verzicht thun, und in einer allgemeinen Atomiſtik alle ruhig neben einander bleiben können. Wozu freilich die aufgeklärte Trennung der Kirche und des Staats ſehr gut paßt, und in welcher Jder eine Anſchauung des Univerſums nicht eine Anſchauung deſſelben als Geiſtes ſeyn kann; weil das, was Geiſt iſt, im Zuſtande der Atomen, nicht als ein Univerſum vorhanden iſt, und überhaupt die Katholicität der Religion nur in Negativität und der Allgemeinheit des Einzelnſeyns beſteht. Wenn alſo ſchon die Subjektivität des Sehnens in die Objektivität des Schauens ſich emporgeſchwungen hat, und die Verſöhnung nicht mit der Wirklichkeit, ſondern mit dem Lebendigen, nicht mit der Einzelnheit, ſondern mit dem Univerſum geſchieht: ſo iſt ſelbſt dieſes Anſchauen des Univerſums wieder zur Subjektivität gemacht; indem es theils Virtuoſität, oder nicht einmal ein Sehnen, ſondern nur das Suchen eines

Schmerz iſt: theils es ſich nicht organiſch konſtituiren, noch die wahrhafte Virtuoſität in Geſetzen, und in dem Körper eines Volkes und einer allgemeinen Kirche ihre Objektivität und Realität erhalten, ſondern die Aeußerung ein ſchlechthin Inneres, unmittelbarer Ausbruch oder Nachfolge einzelner und beſonderer Begeiſterung, und nicht die wahrhafte Aeußerung, ein Kunſtwerk vorhanden ſeyn ſoll.

C. Fichteſche Philoſophie.

In der Kantiſchen Philoſophie iſt das Denken, das Unendliche, die Form des Objektiven das Erſte. Der abſolute Gegenſatz deſſelben, gegen das Beſondere, Endliche, das Seyn, iſt im erkennenden Subjekt, aber bewußtlos oder nicht zugleich objektiv für daſſelbe: oder man kann auch ſagen, die abſolute Identität, in welcher der Gegenſatz aufgehoben iſt, iſt rein objektiv, ein bloßer Gedanke; — Beides iſt gleichbedeutend, denn Beides, dieſe Form abſoluter Objektivität, das Jenſeits der Identität für das Erkennen, und das Subjektive, das Erkennen, wohinein der abſolute Gegenſatz verlegt wird, kommen nicht zuſammen. In der Jacobiſchen Philoſophie iſt das Bewußtſeyn über denſelben das Erſte, und der Gegenſatz, der im Erkennen iſt, ſteht ebenſo, um als aufgelöſter vorgeſtellt zu werden, zu ſeinem Gegentheil, einem Jenſeits des Erkennens. Aber es iſt eine Mitte zwiſchen dieſem Uebergang zu abſolut Entgegengeſetzten vorhanden; aber dieſe Mitte iſt ſelbſt ein Subjektives, ein Sehnen und ein Schmerz. Dieſes Sehnen iſt in der Fichteſchen Philoſophie mit der Kantiſchen Objektivität ſynthetiſirt, aber nicht daß die beiden entgegengeſetzten Formen ſich in einer wahrhaften Identität und Indifferenz auslöſchten, und die abſolute Mitte hervorträte, ſondern jene Jacobiſche ſubjektive Vereinigung in der Lebendigkeit des Individuums iſt ſelbſt nur in objektive Form aufgenommen. In der Kantiſchen Philoſophie zeigt ſich wegen des Widerſpruchs der leeren Allgemeinheit zur lebendigen Beſonderheit

nicht der mindeſte Kummer; im Theoretiſchen wird er abſolut behauptet, und im Praktiſchen, deſſen Begriff es mit ſich bringt, ihn aufzuheben, tritt ein Formalismus von Rechtſchaffenheit und Moral, ohne Lebendigkeit, ſo wie ohne Wahrheit auf. Die Jacobiſche Philoſophie hat das Princip des Allgemeinen und Beſonderen in der, aber ſubjektiven Individualität; eine ſolche Vereinigung kann bewegen nur ein Kummer und Sehnen und die Beſonderheit muß ein Permanentes, Geheiligtes und Abſolutes ſeyn. Bei Fichte iſt dieſe Subjektivität des Sehnens ſelbſt zum Unendlichen gemacht, ein Gedachtes, abſolute Forderung, und die Forderung iſt der Kulminationspunkt des Syſtems: Ich ſoll gleich Nicht-Ich ſeyn; aber es iſt kein Indifferenzpunkt in ihm zu erkennen.

Es iſt oben erinnert worden, wie das Syſtem ſich zur negativen Seite des Abſoluten, der Unendlichkeit, Ich als abſolutem Denken erhebt. Und inſofern iſt es reiner Idealismus; der aber, weil jene negative Seite ſelbſt als das abſolut Poſitive geſetzt wird, formell wird, und einem Realismus ſich gegenüberſtehen hat. Dadurch, daß er die Gegenſätze nur im Unendlichen gleichzuſetzen vermag, d. h. das abſtrahirende Denken, die reine Thätigkeit, dem Seyn entgegengeſetzt, zum Abſoluten macht, vernichtet er ſie nicht wahrhaftig, ſondern dieſe intellektuelle Anſchauung iſt etwas Formelles, ſo wie der Idealismus; und dem Denken gegenüber tritt die Realität, jener Identität der intellektuellen Anſchauung der Gegenſatz auf, und alle Identität iſt die relative des Konſtruktionszuſammenhangs in einem Beſtimmen des Einen durch das Andere.

Nach der Aufgabe der Philoſophie, wie ſie durch die Lockeſche und Humeſche Kultur beſtimmt worden iſt, ſoll vom Standpunkt des Subjekts die Welt berechnet und nunmehr erklärt werden. In dieſe zu erklärende Welt wird eben dieſe Entgegenſetzung hineingetragen, die zwiſchen ihr und dem Subjekt Statt findet: ſie trennt ſich in eine ideelle und reelle Seite; ſo daß das Ideelle in dem relativen Gegenſatz gegen das Reelle,

das eine Mal die reine von der Realität abſtrahirende Identität, oder der reine Begriff wird: das andere Mal aber die auf die Realität bezogene, — Raum, Zeit, Kategorien, die Idealität des Reellen iſt. Das Objektive oder Allgemeine des Reellen beſteht nun allein in demjenigen, was in der Scheidung der Welt die ideelle Seite iſt; ſo daß der Idealismus, der auf die Erklärung der objektiven Welt ausgeht, unmittelbar, indem er Objektivität als das Ideelle erkannt hat, ſie auch aus dem Princip des Ideellen, des Ich, des Allgemeinen, was im Gegenſatz gegen die Welt überhaupt das Subjekt iſt, abgeleitet, und hiermit das Anundfürſichſeyn des Objektiven aufgehoben hat.

Dieſer kritiſche Idealismus, den Fichte in ſchärferem Umriß heraushob, iſt, wie von ſelbſt erhellt, etwas Formales: das Allgemeine der dem Subjekt entgegengeſetzten Welt, iſt als Allgemeines, Ideelles, als Denken, und damit als Ich geſetzt; aber nothwendig bleibt das Beſondere zurück, und wenn nach der beliebten Stellung der Idee der Philoſophie von Erklärung die Rede ſeyn ſoll, ſo bleibt von der objektiven Welt die intereſſanteſte Seite, die Seite ihrer Realität unerklärt. Daß das Reelle, als für die Empfindung, etwas Empiriſches ſey, und unter dieſem Titel geradezu weggeworfen und der Betrachtung für unwürdig erklärt werde, wie Kant thut, iſt ſo wenig befriedigend, als wenn Fichte zeigt, daß die Empfindung ſchlechthin etwas Subjektives iſt, und daß roth u. ſ. w. von der Hand des Subjekts erſt auf die Fläche verbreitet werde, und dadurch Objektivität erhalte. Denn es iſt gerade nicht nach der Idealität, ſondern nach der Realität die Frage; und es iſt gleichgültig, ob die Realität eine unendliche Menge von Empfindungen oder von Beſchaffenheiten der Dinge iſt. In dem praktiſchen Theile der Wiſſenſchaftslehre wird zwar die Miene gemacht, als ob die für die ideelle Seite abſolute Realität, die Dinge wie ſie an ſich ſind, aus dem, wie wir ſie machen ſollen, hätten konſtruirt werden ſollen.

Allein es iſt da nichts als eine Analyſe des Begriffs des Strebens und des Triebs in einer Intelligenz und einige Reflexionsbegriffe für das Gefühl, daß die Gefühle verſchieden ſeyn müſſen, abgeleitet: oder von der Aufgabe, das Syſtem der Dinge, wie ſie ſeyn ſollen, iſt nichts als der formelle Begriff des Sollens analyſirt; aber außer dieſem formalen Weſen das Gefühl ſelbſt als reales Syſtem, oder die Totalität des Sollens auch nicht im Geringſten konſtruirt, denn ſchon an und für ſich läßt das Sollen ganz und gar keine Totalität zu: ſondern die Mannigfaltigkeit der Realität erſcheint als eine unbegreifliche, urſprüngliche Beſtimmtheit und empiriſche Nothwendigkeit. Die Beſonderheit und Differenz als ſolche iſt ein Abſolutes. Der Standpunkt für dieſe Realität iſt der empiriſche Standpunkt eines jeden Einzelnen; und für jeden Einzelnen iſt ſeine Realität die unbegreifliche Sphäre gemeiner Wirklichkeit, in die er nun einmal eingeſchloſſen iſt. Es braucht nicht erinnert zu werden, wie gleichgültig für dieſe Abſolutheit des Empiriſchen jener formale Idealismus iſt, welcher erweiſt, daß dieſe ganze empiriſche Realität nur ein Subjektives, ein Gefühl ſey: denn dieſe Form verändert an der gemeinen und unbegreiflichen Nothwendigkeit des empiriſchen Daſeyns nicht das Mindeſte; und es iſt durchaus an keine wahre Idealität der Wirklichkeit und der reellen Seite, ſie erſcheinen nun als Beſchaffenheit der Dinge oder als Empfindung, zu denken.

Der Formalismus des hier idealiſtiſch genannten Wiſſens, der bei der Jacobiſchen Philoſophie, welche das beſtimmteſte und offenſte Bewußtſeyn darüber hat, entwickelt worden iſt, bedarf eigentlich keiner weitern Erläuterungen bei der Fichteſchen Philoſophie, welche ihn mit den andern durch das Princip der Subjektivität, und daß die abſolute Identität nicht für Erkennen und Wiſſen, ſondern nur für den Glauben iſt, gemein hat. Das Weſentliche deſſelben iſt, daß der reine Begriff, das leere Denken zu einem Inhalt, einer Beſtimmtheit des Begriffs, oder

umgekehrt, die Beſtimmtheit zu der Unbeſtimmtheit auf eine unbegreifliche Weiſe hinzutritt. Ob nach dem Jacobiſchen Dogmatismus das Objektive, das Gegebene als das Erſte genannt wird, zu welchem der Begriff ſpäter hinzukommt: oder ob Fichte das leere Wiſſen, Ich, zum Erſten macht, deſſen Weſen daſſelbe mit dem leeren Verſtand des analyſirenden Wiſſens, nämlich eine Identität iſt, für welche bei Fichte die ihm fremde, aus ihm nicht zu begreifende Beſtimmtheit als das Spätere erſcheint, — macht in der Sache nicht den mindeſten Unterſchied.

Wenn nach dem Fichteſchen Idealismus Ich nicht Dinge empfindet und anſchaut, ſondern nur ſein Empfinden und ſein Anſchauen anſchaut, und nur von ſeinem Wiſſen weiß, ſo iſt die reine leere Thätigkeit, das reinfreie Handeln, das Erſte und einzig Gewiſſe; und es iſt ſchlechthin nichts als das reine Wiſſen und das reine Anſchauen, und das Empfinden: Ich=Ich. Wir werden nachher ſehen, wie durch den abſoluten Willensakt die ganze vernichtete Sinnenwelt überhaupt Realität erhält; aber das Wiſſen um dieſe Realität, das Verhältniß der abſoluten Leerheit und Unbeſtimmtheit des Wiſſens zu der Beſtimmtheit und jener Realität iſt das Unbegreifliche und eins dem Andern, das Beſondere dem Allgemeinen gleich fremd, wie die empiriſch gegebene Beſtimmtheit Jacobi's, der Unbeſtimmtheit oder dem Begriffe des analyſirenden Verſtandes. Fichte's Weiſe nur vom Wiſſen, nämlich nur von der leeren Identität zu wiſſen, bereitete ſich aber durch ihren eigenen Formalismus einen Weg zum Beſondern. Es wird anerkannt, daß die einzige Wahrheit und Gewißheit, das reine Selbſtbewußtſeyn und das reine Wiſſen, etwas Unvollſtändiges, durch etwas Anderes Bedingtes, d. h. daß das Abſolute des Syſtems nicht abſolut ſey, und eben deswegen zu etwas Anderem fortgegangen werden müſſe. Dieſe erkannte Unvollſtändigkeit des abſoluten Princips, und die daraus erkannte Nothwendigkeit eines Fortgehens zu einem Anderen iſt das Princip der Deduktion der Sinnenwelt. Das völlig

Leere, womit angefangen wird, hat durch ſeinen abſoluten Mangel den Vortheil, in ſich immanent die unmittelbare Nothwendigkeit zu tragen, ſich zu erfüllen, zu einem Andern, und von dieſem Andern zu andern Andern in eine unendliche objektive Welt fortgehen zu müſſen. Giebt es nun eine höhere Aprioritat eines Princips, als in welchem unmittelbar die Nothwendigkeit des Ganzen liegt? — eine Nothwendigkeit, die darauf beruht, daß das Princip ſchlechthin Theil, und durch ſeine unendliche Armuth die unendliche Möglichkeit des Reichthums iſt. Das Princip ſpielt auf dieſe Art die gedoppelte Rolle, das eine Mal abſolut, das andere Mal ſchlechthin endlich zu ſeyn, und in letzterer Qualität ein Anfangspunkt für die ganze empiriſche Unendlichkeit werden zu können.

Der Formalismus dieſes Princips hat, für ſich betrachtet, auch den groſen Vortheil, daß es leicht begreiflich zu machen iſt. Es iſt allgemein über die ſchwere Forderung der intellektuellen Anſchauung geklagt, es iſt zu ſeiner Zeit erzählt worden, daß Menſchen über dem Beginnen, den reinen Willensakt und die intellektuelle Anſchauung zu produciren, in Wahnſinn verfallen ſeyen; — Beides iſt ohne Zweifel durch den Namen der Sache veranlaßt worden, welche Fichte als einfach und gemein genug beſchreibt, und von der es wohl nur ſchwer hielt, ſich zu überzeugen, daß ſie wirklich nur dieß Gemeine und Einfache ſey. Irgend ein Ding, etwas dem reinen Bewußtſeyn, oder Ich (das im gemeinen Bewußtſeyn nach Fichte's Ausdruck gleichfalls gegeben iſt) Fremdartiges anſchauen, iſt empiriſche Anſchauung, aber von allem Fremdartigen im Bewußtſeyn abſtrahiren, und ſich ſelbſt denken, iſt intellektuelle Anſchauung. In irgend einem Wiſſen von allem beſtimmten Inhalt abſtrahiren, und nur das reine Wiſſen, das rein Formelle deſſelben wiſſen, iſt reines abſolutes Wiſſen; dieſe Abſtraktion iſt doch leicht zu machen, und jeder weiß auch was, an dem er die Abſtraktion machen könne. Wegen desjenigen aber, wovon man abſtrahirt hat, hat man ſich

auch nicht bange seyn zu lassen: denn es geht nicht verloren, sondern tritt vielmehr fürs Wissen, und fürs Handeln ohnedieß, in seiner ganzen empirischen Ausdehnung und Breite wieder ein; nur macht die Philosophie diese Zufälligkeit des gemeinen Bewußtseyns methodisch, aber ohne ihm von seiner Zufälligkeit und Gemeinheit im Geringsten etwas zu nehmen.

Das Methodische dieses Wissens oder die Philosophie über das gemeine Bewußtseyn besteht darin, daß fürs Erste von etwas schlechthin Wahrem und Gewissem ausgegangen wird, dem Ich, dem Wissen selbst in allem Wissen, dem reinen Bewußtseyn. Aber, da es unmittelbar sich als Princip der Deduktion nur dadurch erweist, daß es schlechthin unvollständig und rein endlich ist, so ist seine Wahrheit und Gewißheit von einer solchen Art, welche von der Philosophie verworfen wird; denn für diese ist die Wahrheit und Gewißheit allein in dem, was nicht unvollständig, noch eine Abstraktion, noch bedingt ist,

Daß aber die Leerheit des Wissens Princip des Fortgangs wird, — dieß findet sich eben darin, daß dasselbe ein schlechthin Mangelhaftes ist und also unmittelbar eines Anderen bedarf und der Anknüpfungspunkt für Anderes, welches die Bedingung desselben ist, wird. Die Form, unter welcher die objektive Welt, als ein Fremdes zu dem, was durch sie vervollständigt wird, nämlich zum reinen Wissen hinzutritt, ist das Schließen von dem Mangel eines Umstandes im Anknüpfungspunkte, auf seine Nothwendigkeit, von der Unvollständigkeit des Absoluten, das selbst ein Theil ist, auf einen anderen Theil, der jenen vervollständigt. Daß aber in dem als absolut Gesetzten ein Mangel, daß es nur Theil ist, — diese Einsicht ist allein möglich durch die Idee der Totalität, oder überhaupt nur durch das Bewußtseyn, daß zum Behuf der sogenannten intellektuellen Anschauung, des Sich-selbst-Denkens, und des reinen Wissens, abstrahirt worden ist von anderem Fremdartigen, das nachher wieder aufgenommen wird. Warum nicht jene Idee der Totalität selbst,

Bibl. d. Philol. München

an welcher gemeſſen das reine Wiſſen ſich als ein Unvollſtändiges zeigt, als das Abſolute auftritt, ſondern ein als Theil und mangelhaft Anerkanntes, — davon iſt für ſich kein Grund abzuſehen, als weil dieſer Theil empiriſche Gewißheit und Wahrheit hat, indem ja doch jeder weiß, daß er weiß; ſolcher empiriſchen Wahrheit wird der Vorzug vor der abſoluten Wahrheit der Totalität gegeben. Das Fortſchließen von dem Theil auf andere Theile aber iſt nichts als ein Wiederaufnehmen deſſen, wovon abſtrahirt worden iſt; oder da das, was durch die Abſtraktion zu Stande gekommen iſt, unmittelbar in negativer Beziehung mit dem ſteht, wovon abſtrahirt wird, daſſelbe in jenem, aber in negativer Form vorhanden iſt: ſo iſt die Deduktion nichts als eine Verwandlung der Zeichen, des minus in plus. Im reinen Wiſſen iſt die Sinnenwelt als ein minus geſetzt, es iſt von ihr abſtrahirt, ſie iſt negirt worden; der Schluß auf ſie beſteht darin, daß ſie nunmehr als ein plus, und dieß plus als Bedingung des Selbſtbewußtſeyns geſetzt wird. In der Freiheit des vernünftigen Weſens iſt das Objektive, worauf ſich ſeine Freiheit richtet, als ein minus geſetzt: die Deduktion der Sphäre für die Freiheit beſteht alſo darin, daß es mit einem plus, als ſeyend geſetzt wird; ſo wie ein leerer Geldbeutel ein Beutel iſt, in Beziehung auf welchen das Geld allerdings ſchon, aber mit dem Zeichen minus geſetzt iſt, und das Geld aus demſelben unmittelbar deducirt werden kann, weil es in ſeinem Mangel unmittelbar geſetzt iſt.

Ein Erkennen durch ſolche Deduktion iſt an und für ſich kein wahrhaftes Erkennen; denn dieß fängt vom Abſoluten an, das weder ein Theil, noch unvollſtändig, noch allein für Empirie Gewißheit und Wahrheit, noch durch Abſtraktion, ſondern durch wahrhafte intellektuelle Anſchauung, iſt. Jenes Erkennen aus dem Mangel beruht im Grunde auf eben demſelben Gegebenſeyn der Objekte für das analyſirende Denken, wie Jacobi, Köppen und andere in den groſſenbarten und geglaubten That-

sachen des Bewußtseyns das Mannigfaltige und seine Verknüpfung vorfinden; nur daß das Vorgefundene bei Jacobi und Köppen ein positives, bei Fichte hingegen ein negatives Zeichen hat, jene finden ebendasselbe als vorhanden, was Fichte als mangelnd findet. Dieser Idealismus ist daher die wahrhafte Umkehrung des formalen Wissens, — aber nicht wie Jacobi *) gesagt hat, des „Kubus" des Spinozismus; denn der Kubus des Spinoza ist nicht umkehrbar, weil er im freien Aether schwebt, und es an ihm kein Oben noch Unten, viel weniger irgend eine Kugel, oder Schildkröte, worauf er gegründet wäre, giebt, sondern er seine Ruhe und seinen Grund in sich selbst hat, seine eigene Kugel und Schildkröte ist. Hingegen das regellose Polyeder des formalen Wissens liegt auf einer ihm fremden Erde, in der es seine Wurzel, und an der es seinen Träger hat; für dasselbe also giebt es ein Oben und Unten. Das gewöhnlich formelle Wissen hat die mannigfaltige Empirie als Grund, aber zieht aus demselben in die ideelle Atmosphäre mannigfaltige Spitzen von Begriffen. Das Fichtesche formelle Wissen ist eine Umkehrung von jenem, es fängt in der Atmosphäre, worin Ein und dasselbe nur negativ und ideell vorgefunden wird, an; und der Idealität desselben sich bewußt, senkt es den negativ vorhandenen Inhalt mit positivem Zeichen als Realität nieder.

Was nun das Produkt eines solchen Erkennens, das vom gewissen Theile anfängt, und nach und nach im Fortgang an den Theilen den Mangel als eine fürs Wissen gesetzte Totalität aussprechen will, betrifft, so scheint es, daß das Produkt die Totalität nicht nur seyn könne, sondern auch seyn müsse. Denn ihre Idee scheint das Vorausgesetzte zu seyn, indem durch sie allein erkannt werden kann, daß jenes absolut gewisse Erste nur ein Theil ist. Weil sie also wahrhaft das Erste ist, so scheint der Fortgang der Entwickelung sie darstellen zu müssen; aber

*) Werke B. III, S. 11.

daß das Ganze dieſes Fortgangs Totalität ſey, iſt eben dadurch, daß ein als Theil Erkanntes, Mangelhaftes, abſolute Wahrheit und Gewißheit haben ſoll, unmöglich. Die reine Empirie, die nicht von einem Theile weiß, den Theil nicht durch Reflexion, als ein ſchlechthin Weſen Habendes fixirt, vermag wohl von einem Theile anzufangen, und durch ihren Fortgang an den Theilen den ganzen Kreis zu beſchreiben und darzuſtellen; denn weil ſie Empirie iſt, ſteckt ſie nicht in den Fußeiſen der Reflexion, die den Theil zu einem Anſich und ſo es unmöglich macht, zum Ganzen zu gelangen. Aber eine von der Empirie producirte oder vielmehr gefundene Totalität iſt, wenn ſie auch der Vorſtellung als ſolche gegeben wird, nicht für die Erkenntniß; denn für dieſe müſſen die Theile ſchlechthin durchs Ganze beſtimmt, das Ganze das Erſte der Erkenntniß ſeyn. Jene formale, das negativ Vorgefundene in Poſitives umwandelnde Erkenntniß, ſo wenig ſie vom Ganzen anfängt, ſondern vom Theile zu Theilen fortgeht, vermag aus ihrem Theilweſen weder für die Vorſtellung überhaupt, noch für die Erkenntniß, herauszukommen. Denn wenn ihr darin, daß ſie das leere Wiſſen als etwas Unvollſtändiges erkennt, die abſolute Idee vorzuſchweben ſcheint: ſo bedeutet dieſe Idee unmittelbar nur ſelbſt die Negativität eines Anderen, das nöthig iſt, und das ſelbſt wieder nur ein Endliches, ein Theil, ein Anderes iſt, und ſofort ins Unendliche. Sie erweiſt ſich als etwas ſchlechthin Formelles, weil der endliche Anknüpfungspunkt, alſo der Theil ein Anſich, ein Abſolutes iſt, wodurch alle wahre Idee der Totalität ſchlechthin zerſtört wird. Was die Deduktion durch ihr Kunſtſtück, das Negative in ein Poſitives umzuſetzen, producirt, iſt daher nothwendig eben jene Maſſe gemeiner empiriſcher Realität, eine allenthalben endliche Natur, eine Sinnenwelt. Durch die Abſtraktion von dem Fremdartigen im Ich war von ihm nicht ſpekulativ abſtrahirt, d. h. es war nicht vernichtet, ſondern dieſelbe Formel in eben demſelben Zuſammenhang und derſelben gemeinen Wirklichkeit, nur mit negativem

Zeichen in der Form eines Mangels geſetzt worden. Wie der Spiegel ſie im gemeinen Empirismus empfangen, und ideell in ſich geſetzt hatte: ſo giebt er ſie nachher wieder zurück; und dieſes Zurückgeben, oder dasjenige nennen, was dem Mangel mangelt, heißt eine immanente, transcendentale Deduktion.

Da die Endlichkeit des Anfangspunkts, der abſolut iſt, unmöglich macht, daß die Geburt der Erkenntniß ein wahrhaftes Ganzes iſt: denn dieſes iſt allein dadurch möglich, daß kein Theil an ſich iſt; ſo iſt ein wahres Ideal, worin die Endlichkeit der empiriſchen Realität verſchwände, die Affektion zur Natur würde, ſchlechthin unmöglich. Es giebt keine andere Fülle von Vorſtellungen, als von endlichen, die Natur iſt ſchlechthin Sinnenwelt. Die Veränderung, welche mit dem gemeinen Empirismus vorgeht, iſt, daß er deducirt worden iſt, d. h. daß das Syſtem, oder beſſer die Maſſe (denn an ein Syſtem iſt nicht zu denken) der für das gemeine Bewußtſeyn nothwendigen Vorſtellungen, zuerſt als reiner Mangel geſetzt, und an dasjenige, was das Subjekt dieſes Mangels iſt, nämlich das Ich, angeknüpft erſcheint. Und es iſt beliebig, das eine Mal auf den reinen Mangel, das andere Mal auf die Maſſe des Mangelnden zu reflektiren; das eine Mal das reine Wiſſen, und immer das reine Wiſſen, die Leerheit, das Nichts zu denken, das andere Mal aber den ganzen Inhalt dieſes Nichts, als eine Maſſe von ſubjektiven, aber nur ſubjektiven Affektionen. Beides, das reine minus, und dasjenige, deſſen das Ich ermangelt, damit es ein Mangel iſt, iſt unzertrennlich; denn die Abſtraktion iſt unmittelbar nur dadurch, daß ſie mit dem in Beziehung ſteht, wovon abſtrahirt wird, oder daß dieſes mit negativem Zeichen geſetzt iſt. Die theoretiſche Wiſſenſchaft nun beſteht in der Erkenntniß des Mangels, und des Mannigfaltigen, deſſen entbehrt wird: aber die eigentliche Realität, das wahrhafte plus erhält es erſt durch den reinen Willensakt. Aber Eins iſt nie ohne das Andere, die

Leerheit nicht ohne das, wovon ſie leer iſt; es ſey, daß nun dieſes ideell oder reell, ſubjektiv oder objektiv geſetzt ſey.

„Der Ich," der im zweiten Aufzuge der „Beſtimmung des Menſchen," (an welche Darſtellung wir uns hier vorzüglich halten wollen), ſich durch einen Geiſt in Freiheit ſetzen läßt, denkt, wenn er ſich am Ende wirklich in Freiheit geſetzt glaubt, gar nicht an dieſe ſeine völlige Verbundenheit mit der empiriſchen Nothwendigkeit, und an die unbegreifliche Sphäre ſeiner gemeinen Realität im Gefühl. Er giebt im Vorbeigehen S. 88. auf die Frage des Geiſtes: „Du fühlſt doch nie überhaupt?" — die Antwort: „Ich: Keineswegs. Jede Empfindung iſt eine beſtimmte. Es wird nie nur bloß geſehen, oder gefühlt, oder gehört, ſondern immer etwas Beſtimmtes, die rothe, grüne, blaue Farbe, das Kalte, Warme, Glatte, Rauhe, der Schall der Violine, die Stimme des Menſchen, und dergleichen" (dieß: Dergleichen umfaßt wohl das Uebrige der Natur, das Exquiſite derſelben aber wird in dem namentlich Aufgeführten, dem Grünen, Rothen, dem Violinen-Schall, genannt ſeyn ſollen; unter den Beſtimmtheiten aber wären Beiſpiele beſtimmter Formen intereſſanter und zweckdienlicher geweſen, als jene Beiſpiele des Formloſen) „geſehen, gefühlt, gehört. Laß das unter uns abgemacht ſeyn." Von allem dieſem Beſtimmten, und der Beſtimmtheit ſeiner empiriſchen Exiſtenz überhaupt, meint ſich der Ich ohne Weiteres dadurch befreit, daß er ſich überzeugt, jene Beſtimmtheiten ſeyen in ihm, und nur ſeine Affektionen, das Wiſſen davon ein unmittelbares Wiſſen von ſeinem Zuſtand, und die ganze Kette der gemeinen Nothwendigkeit nur einſeitig: er ſei alſo dadurch, daß das Subjekt für ſich ſelbſt, (durch Affektionen, nicht durch Dinge), ein abſolut empiriſches Weſen iſt; — ein Widerſpruch, welcher unter die härteſten zu rechnen iſt. Um der Ueberzeugung willen, daß das Bewußtſeyn eines Dinges außer uns abſolut nichts weiter iſt als das Produkt unſeres eigenen Vorſtellungsvermögens, erklärt der Geiſt den Ich für

frei und auf ewig erlöſet von der Furcht, die ihn erniedrigte und quälte: frei von einer Nothwendigkeit, die nur in ſeinem Denken ſey, und von der Wirklichkeit von Dingen, die außer ihm exiſtiren; — als ob er nicht in einer und eben derſelben Gefangenſchaft ſeines Zuſtandes, in einer und eben derſelben Nothwendigkeit wäre, die, ungeachtet ſie nicht mehr in der Form ſeines Denkens als äußeres Objekt vorhanden iſt, mit eben derſelben Wirklichkeit, Willkürlichkeit und Zufälligkeit, als eine Reihe von Affektionen und Zuſtänden exiſtirt.

Da nun der Ich annoch mit einem und eben demſelben Reichthum von den Realitäten als Empfindungen begabt iſt, ſo iſt nicht zu begreifen, wie er über die Façon von Dingheit, welche ſein Syſtem von Affektionen verloren hat, in das Härmen hineingerathen kann, daß nunmehr Nichts, abſolut Nichts als Vorſtellungen, Beſtimmungen eines Bewußtſeyns als bloßen Bewußtſeyns ſetzen. Nicht über das, was er verlor: denn jene bloße Façon der Objektivität und Körperlichkeit des Süßen und Bittern iſt nicht der Mühe werth: ſondern darüber, daß er noch an ſeiner unverletzten Nothwendigkeit in ihrer ganzen Länge und Breite, (des ſüßen und bittern und rothen u. ſ. w. Empfindens und des „nackten Faktums der Anſchauung“ [S. 169.], zu denen erſt durch das Denken das Ding hinzukommt, das ihm allein verloren gegangen iſt), reich bleibt, — hatte er zu wehklagen. Nicht über das, was der Geiſt nahm, ſondern über die ganze Endlichkeit, die er ihm ließ, konnte der Ich ihn einen ruchloſen Geiſt nennen.

Das unmittelbare Produkt dieſes formalen Idealismus, das uns entſtanden iſt, ergiebt ſich alſo in folgender Geſtalt: ein Reich einheitsloſer Empirie und reinzufälliger Mannigfaltigkeit ſteht einem leeren Denken gegenüber. Wenn das leere Denken, als wirkende und reelle Kraft geſetzt wird, muß es wie die übrige Objektivität, als ein Ideelles erkannt werden; oder um den Gegenſatz gegen die empiriſche Nothwendigkeit und Mannigfaltig-

keit rein zu haben, muß es nicht als reelle wirkende Kraft, d. h. in Beziehung auf Realität, ſondern rein für ſich als leere Einheit, als von der Beſonderheit ganz abgeſchiedene Allgemeinheit geſetzt werden. Kant's reine Vernunft iſt eben dieſes leere Denken, und Realität ebenſo jener leeren Identität entgegengeſetzt und das nicht Zuſammenſtimmende beider iſt es, was den jenſeitigen Glauben nothwendig macht. Aber die der Identität mit der praktiſchen Vernunft nothwendig entbehrende Realität wird in der Kantiſchen Philoſophie nicht bloß in der ganz bloß empiriſchen Beziehung, wie ſie als Empfindung des empiriſchen Subjekts vorhanden iſt, und in dem Fichteſchen Idealismus allein vorkommen kann, betrachtet; ſondern Kant erkennt ſie zugleich als eine höhere Realität, nämlich als organiſches Syſtem und ſchöne Natur. Indem der Kantiſche Idealismus dafür die Reinheit der Abſtraktion, (welche die Identität ganz aus der Differenz heraus und ihr entgegengeſetzt als Ein Glied des Gegenſatzes, und das andere als reine empiriſche Nothwendigkeit und eine aller Identität ermangelnde Mannigfaltigkeit ſetzt), verliert: gewinnt er gegen dieſen Formalismus, dadurch, daß an einer Stelle des Syſtems mehr die ſpekulative Idee hervortritt.

Auf dieſe Weiſe iſt im Fichteſchen Idealismus das Syſtem des Wiſſens ein Wiſſen von einem ganz leeren Wiſſen, welchem eine empiriſche Realität, von der Einheit, welcher die Mannigfaltigkeit abſolut entgegengeſetzt iſt, und von einer relativen Identität beider. Einem ſolchen formalen Wiſſen, das es nicht weiter als bis zur relativen Identität bringen kann, und ſeinem abſoluten Gegenſatze, der bei Kant die populaire und weniger abſtrakte Form von Glückſeligkeit und Moralität hat, muß die wahre Identität als ein abſolutes Jenſeits gegenüber ſtehen. Weil Denken und Wiſſen ſchlechthin nur formal, nur im Gegenſatze, nur relativ ſind, ſo iſt vernünftige Erkenntniß und ſpekulative Idee unmittelbar aufgehoben und unmöglich. Die höchſte Anſtrengung des formalen Denkens iſt die Anerkennung ſeines

Nichts und des Sollens; aber weil es ſich nicht wahrhaft aufgiebt, iſt das Sollen perennirend. Es iſt ein bleibendes Wollen, das nichts kann, als nur bis zur Unendlichkeit und zum Nichts, aber nicht durch daſſelbe hindurch zur poſitiven vernünftigen Erkenntniß durchbrechen.

Dieſe Form der Dreiheit: 1) Setzen, Denken, Unendlichkeit, alsdann 2) Seyn, Entgegenſetzen, Endlichkeit, und 3) eine (indem die zwei erſten ſchlechthin verſchiedene ſind) Beziehung beider fürs Wiſſen auf einander, welche ſelbſt eine gedoppelte iſt, a) eine unvollkommene, die poſitive Beziehung fürs Wiſſen, b) abſolute Identität beider, (und dieſe iſt außer einem ſolchen Wiſſen und Erkennen); — dieſe Form der Dreiheit, ſpricht das ganze Syſtem in allen ſeinen Darſtellungen, wie zuerſt in der Wiſſenſchaftslehre aus.

Die zwei erſten Theile, oder der Gegenſatz iſt in ihren zwei erſten Grundſätzen enthalten, deren erſter: Ich = Ich, (nicht als die formale Identität), die Unendlichkeit, welche eine Endlichkeit gegen ſich hat, eben darum iſt, weil er noch einen zweiten für ihn abſoluten, aus dem Ich = Ich nicht erkennbaren außer und nach ſich nothwendig hat. Dieſe zweite „Handlung" ſoll „der Materie nach bedingt" ſeyn, „es iſt ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln;" *) . . „aber" (S. 18 — 19. Wiſſenſchaftslehre) „die Bedingung, unter welcher das Gegentheil von Ich geſetzt wäre, kann aus Ich = Ich ſich gar nicht ergeben: da die Form des Gegenſetzens in der Form des Setzens ſo wenig enthalten wird, daß ſie ihr vielmehr ſelbſt entgegengeſetzt iſt." Daß das Setzen ſowohl als das Entgegenſetzen, Beides ein Handeln des Ich ſelbſt ſind, — mit dieſer Identität, welche dieſelbe iſt, die ſich im vormaligen Subjekt, der einfachen Subſtanz der Seele, als dem gemeinſchaftlichen Behälter für vielerlei entgegengeſetzte Thätigkeiten fand, iſt ſo wenig et-

*) Wiſſenſchaftslehre, (Leipzig, 1794), S. 20.; (Tübingen, 1802, S. 18.)

was gedient, daß ſie vielmehr das Formelliſte und dasjenige iſt, was dieſe Philoſophie am Allerhöchſten verſchmähen muß. Und der Anfang mit dem Gegenſatze iſt theils ein vorläufiges, problematiſches Philoſophiren, welches mit Dingen, die Nichts ſind, mit leeren Abſtraktionen ſich umtreibt, und erſt in der nachfolgenden Syntheſe ihnen Realität verſchafft: wie Fichte anerkennt, daß dieſes reine Ich und Nicht-Ich außer und vor der produktiven Einbildungskraft, nur durch eine Täuſchung der Einbildungskraft ein Beſtehen für das Denken hat; theils löſt dieſes problematiſche Philoſophiren, — welches das Unendliche, Denken dem Entgegenſetzen, dem Stoff ſchlechthin gegenüber ſtellt, und den mannigfaltigen Stoff oder das Entgegenſetzen zu dem Erſten hinzupoſtulirt, und empiriſch aufnimmt, da ſich in dem Bewußtſeyn eines Jeden ein ſolches Entgegenſetzen finde, — ſich nicht in wahrhafter Identität auf.

Der dritte Grundſatz iſt das Beziehen in der angegebenen gedoppelten Rückſicht: der einen des formalen Wiſſens und endlichen Beziehens durch Kauſalzuſammenhang, das ganz in der Differenz und in der Theilung iſt: der anderen für den Glauben, durch welchen die abſolute Identität außer dem Erkennen iſt. Beide Seiten der Beziehung aber, die Form als Wiſſen und die Materie des Glaubens können ſchlechthin nicht Eins werden. Das Herausheben des Einen Gliedes des Gegenſatzes, nämlich der Unendlichkeit, die einſeitige Reflexion auf den erſten Grundſatz, macht den Idealismus aus; aber nicht anders, als wie die gemeinſte Abſtraktion ein Idealismus iſt, als Negation der Beſonderheit, poſitiv formale Identität.

Um dieſer Form der Triplicität willen, in der das Wiſſen in der Differenz, das nicht Differente aber nur entweder Unendlichkeit, formale Identität, oder jenſeits des Erkennens iſt, tritt das Fichteſche Syſtem nicht aus dem Princip des allgemeinen Menſchenverſtandes heraus. Und nachdem das falſche Vorurtheil ſich verbreitet hatte, daß es nicht das Syſtem des gemeinen

Menschenverstandes, sondern ein spekulatives System sey, giebt es sich wie billig alle Mühe, in neueren Darstellungen dieß Vorurtheil auszureuten. Es ist nichts klarer, als daß Jacobi dieß System mißverstanden hat, wenn er in dem Brief an Fichte, „eine Philosophie aus Einem Stück, ein wahrhaftes Vernunft-System, auf die Fichtesche Weise" hervorgebracht, ja sogar auf die Fichtesche Weise „allein, möglich glaubt." *) Jacobi setzt der Fichteschen Philosophie entgegen: Daß Er „unter dem Wahren etwas verstehe, was vor und außer dem Wissen ist." **) Aber hierin kommt die Fichtesche Philosophie durchaus mit der Jacobischen überein, das Absolute ist ihr allein im Glauben, nicht im Erkennen. Fichte „versündigt sich," wie Jacobi Vorr. zu dem Briefe S. VIII. sagt, so wenig „an der Majestät des Orts, wo das Wahre außerhalb des Erkennens ist," ***) er will ihn sowenig „in den Bezirk der Wissenschaft einschließen:" daß vielmehr die absolute Identität für ihn schlechthin außer dem Wissen, das Wissen nur, wie Jacobi es verlangt, formell, und in der Differenz ist, daß Ich nicht gleich Ich seyn, daß das Absolute nicht gedacht, sondern nur Subjekt und Objekt, Eins nach dem Anderen, Eins bestimmend das Andere, beide nur im Kausalzusammenhang gedacht werden können. Hierüber, daß man die absolute Identität des Denkens und Seyns nicht denken könne, sagt Spinoza princ. phil. Cart. p. I. prop. VI. schol.: †) Quidam sunt, qui negant, se ullam Dei — (d. i. wie Spinoza Gott definirt: des Wesens, in dessen Idee die Existenz nothwendig ist, oder dessen Idee und Seyn Eins ist) — ideam habere, quem tamen, ut ipsi ajunt, colunt et amant. Et quamvis ipsis Dei definitionem Deique attributa ob oculos ponas, nihil tamen proficies: non hercle magis

*) Werke B. III, S. 19.
**) Ebendaselbst S. 17.
***) Ebendaselbst S. 5 — 6.
†) Spinoz. opera T. I, p. 20 — 21.

quam si virum a nativitate coecum colorum differentias, prout ipsos videmus, docere moliaris. Verum, nisi eos, tanquam pro novo animalium genere, medio scilicet inter homines et bruta, habere velimus, eorum verba parum curare debemus.

Warum die Jacobiſche Philoſophie den Nihilismus, den ſie in der Fichteſchen findet, ſo ſehr verabſcheue, iſt vorhin gezeigt worden. Aber was das Fichteſche Syſtem ſelbſt hierüber betrifft, ſo liegt allerdings die Aufgabe des Nihilismus in dem reinen Denken; daſſelbe iſt aber nicht fähig zu ihm zu gelangen: weil dieß reine Denken ſchlechthin nur auf Einer Seite ſtehen bleibt, und alſo dieſe unendliche Möglichkeit eine unendliche Wirklichkeit ſich gegenüber, und zugleich mit ſich hat. Und ſo iſt das Ich ſchlechthin in die Unendlichkeit hinaus von einem Nicht-Ich afficirt; wie es ſeyn muß, da die Unendlichkeit, Denken, das nur ein Glied des Gegenſatzes iſt, als an ſich ſeyend geſetzt ſeyn ſoll. Aber darum kann ſein correlatum ſchlechthin nicht vernichtet werden, ſondern ſpringt mit unüberwindlicher Elaſticität hervor; denn beide ſind durch das höchſte Schickſal mit diamantenen Ketten zuſammengeſchmiedet. Das Erſte der Philoſophie aber iſt, das abſolute Nichts zu erkennen, wozu es die Fichteſche Philoſophie ſo wenig bringt, ſo ſehr die Jacobiſche ſie darum verabſcheut. Dagegen ſind beide in dem der Philoſophie entgegengeſetzten Nichts; das Endliche, die Erſcheinung hat für beide abſolute Realität; das Abſolute und Ewige iſt beiden das Nichts für das Erkennen. Jacobi wirft dem Kantiſchen Syſtem vor, ein Gemiſch aus Idealismus und Empirismus zu ſeyn. Von dieſen beiden Ingredienzien iſt es nicht der Empirismus, welchen ſein Vorwurf trifft, ſondern das Idealiſtiſche, oder die Seite der Unendlichkeit. Obſchon ſie nicht die Vollkommenheit des wahren Nichts gewinnen kann, ſo iſt ſie auch ſchon ſo das Unerträgliche für ihn, weil ſie der Abſolutheit des

Empirischen Gefahr droht, und in ihr die Forderung der Vernichtung des Gegensatzes liegt.

Jacobi sagt: „Gott ist, und ist außer mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es giebt kein Drittes.“ *) Es giebt ein Drittes, sagt dagegen die Philosophie, und es ist dadurch Philosophie, daß ein Drittes ist; — indem sie von Gott nicht bloß ein Seyn, sondern auch Denken, d. h. Ich prädicirt, und ihn als die absolute Identität von Beidem erkennt, kein Außer für Gott und darum ebenso wenig ihn als ein solches für sich bestehendes Wesen, was durch ein: Außer ihm bestimmt, d. h. außer welchem noch anderes Bestehen wäre, sondern außer Gott gar kein Bestehen und Nichts anerkennt: also das Entweder-Oder, was ein Princip aller formalen Logik und des der Vernunft entsagenden Verstandes ist, in der absoluten Mitte schlechthin vertilgt. Jener Jacobische Grundgedanke, worin sich seine Philosophie vollkommen ausspricht, (von dem man zugleich auch zeigen könnte, daß Jacobi nicht nur auf der vorhergehenden Seite, wo er ihn ausspricht, ihm widerspricht, indem er sagt, daß er „behaupte: Der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur in Gott finden kann:“ sondern auch an hundert anderen Stellen, wo er die Vernunft göttlich u. s. w. nennt, — wenn es nicht sonst genug gezeigt worden wäre, daß solche Anfänge von philosophischen Gedanken schlechthin nur etwas Geistreiches, nichts Philosophisches seyn sollen, und wo er diese seine Einfälle von Anderen philosophisch aufgenommen und sie im Ernst als eine Wahrheit fürs Wissen dargestellt findet, Atheismus und so weiter nicht nur wittert, sondern dogmatisch behauptet, und wo er selbst über das Einfällehaben hinausgeht, und ans Denken kommt, in einem absoluten Dualismus ist), — dieser Jacobische Grundsatz ist ebenso sehr Fichtesches Princip. Die moralische Weltordnung,

*) Werke B. III, S. 49.

welche im Glauben ist, ist schlechthin auch außer Ich; das Ich kommt in sie, oder sie kommt nur ins Ich, erhält nur Realität für Ich — im unendlichen Progreß. Für Ich können die Dinge schlechthin nicht werden, was sie seyn sollen, weil eben damit das Nicht-Ich aufhörte zu seyn, und Ich würde, Ich = Ich als wahrhaft absolute Identität ohne einen zweiten Grundsatz wäre, das Ich etwas aufhöbe, was es selbst gesetzt hat, und selbst aufhörte Ich zu seyn. Es ist also im System dieses Wissens so wenig an ein Herauskommen aus dem Dualismus zu denken, als Jacobi nur verlangen kann. Die nicht dualistische Realität ist im Glauben, und es giebt im Fichteschen System ebenso wenig dasjenige Dritte, welches wahrhaftig das Erste und Einzige ist, als auch die nicht dualistische Negativität, die Unendlichkeit, das Nichts rein seyn kann; sie soll rein seyn, aber wird es nicht: sondern sie selbst wird wieder fixirt, und dadurch absolute Subjektivität. Jacobi, welcher, (indem er auf die eine Seite des Gegensatzes, die Unendlichkeit, die formale Identität reflektirte), meinte, dieser Nihilismus der Transcendental-Philosophie wolle ihm sein Herz aus dem Busen reißen, hatte nur auf die andere Seite des Gegensatzes, die ebenso absolut vorhanden, zu reflektiren, wo er alle die Affektionen und Gemüths-Zustände, alles geoffenbarte und geglaubte Empirische vor wie nach finden konnte.

Theoretische Wissenschaft dieses Idealismus heißt nun nichts Anderes, als das Hervorbringen jenes Gegensatzes von Unendlichkeit und Endlichkeit; auf einer Seite: der Abstraktion des reinen Wissens und Denkens, als Wissens und Denkens, und auf der anderen Seite: der Abstraktion des Nichtwissens und Nichtdenkens, oder des Nicht-Ichs. Beides ist nur im und fürs Wissen gesetzt, Eins Abstraktion und Leerheit, wie das Andere. Die empirische Seite ist im Theoretischen überhaupt die Abstraktion des Mannigfaltigen, ein Nicht-Ich. Indem so das Reelle selbst ganz formell oder ideell gesetzt wird, ist das ganze Gerüste

dieſes theoretiſchen Idealismus nichts als die Konſtruktion der logiſchen Formen, die von allem Inhalt abſtrahiren. Der wiſſenſchaftliche Weg, den dieſer formelle oder logiſche Idealismus in ſeinem Uebergang zur Realität, welchen er eine Deduktion derſelben nennt, iſt oben bezeichnet worden. Sein eigener Inhalt ſind die relativen Identitäten zwiſchen dem leeren Denken und der Abſtraktion der Mannigfaltigkeit, welche drei Glieder alſo ſelbſt ganz innerhalb des leeren Wiſſens fallen. Wir haben nunmehr die Integration dieſer Leerheit ihrem Inhalte nach zu betrachten. Im theoretiſchen Idealismus iſt das Empiriſche eine Abſtraktion; im praktiſchen aber tritt es als wahrhafte empiriſche ſicht- und fühlbare Realität auf. Die Natur, welche dort nur ein Nicht-Ich, ein bloß Negatives, beſtimmt als das Entgegengeſetzte überhaupt, war, tritt hier aus der Abſtraktion des Wiſſens in den Reichthum ihrer Realität, und in die Pracht ihrer Lebensfülle, — nämlich ein Saures und Süßes und Bitteres, ein Blaues und Rothes zu ſeyn, — heraus.

In der Jacobiſchen Philoſophie iſt dieſe Integration unmittelbar durch ihren urſprünglichen Empirismus, und die nicht abſtrahirte Beſonderheit des Subjekts ſchon vorhanden. In der Kantiſchen Philoſophie wird das Beſondere, deſſen die Allgemeinheit der Vernunft bedarf, (welche, inſofern ſie dieſes Bedürfniß hat, praktiſche Vernunft heißt), gleichfalls empiriſcher und ſorgloſerweiſe angenommen; das Vorhandenſeyn des Beſondern, der Neigungen und Leidenſchaften, des Pathologiſchen überhaupt, welches von der Vernunft zu bekämpfen, die Natur, welche von ihr zu bearbeiten, und dem Vernunftzweck, (denn er iſt in ihr jetzt noch nicht realiſirt), zu unterwerfen iſt, werden als gegeben: und der Inhalt des Vernunftzwecks ſelbſt, das höchſte Gut, Glückſeligkeit nach Verdienſt, (und jeder ſoll das Verdienſt haben, alſo allgemeine Glückſeligkeit überhaupt), iſt nach dem, worin denn dieſe Glückſeligkeit beſtehe, gleichfalls empiriſch vorausgeſetzt. Die Fichteſche Integration der Idealität durch die

Realität geſchieht a priori: nämlich durch den Glauben, welcher das Princip des Uebergangs vom Mangel in die Fülle überhaupt, oder die reine Form der Umwandlung des minus in plus und der Verknüpfung beider in gegenſeitigem Einwirken auf einander iſt; — aber auch nur die Form, denn die Materie ſelbſt, von der im minus der Idealität abſtrahirt werden iſt, iſt, wie nothwendig, ebenſo empiriſch und ohne Totalität, wie in den vorhergehenden Syſtemen.

Das Alles beherrſchende Grundprincip der Integration des Idealen durch das Reelle, des Zuſammentreffens des leeren Denkens oder der Vernunft mit der, wie die Natur hier erſcheint, ihr gegenüberſtehenden Sinnenwelt beſteht darin, daß ſchlechthin Eins nicht iſt, was das Andere iſt, und daß in allem Verknüpfen derſelben keine wahrhafte Identität herauskommt. Die wahrhafte Identität und Ewigkeit iſt, wie fürs Wiſſen im Jenſeits des Glaubens: ſo im Praktiſchen und Reellen ebenfalls jenſeits, nämlich im unendlichen Progreß. Wie dort das leere Denken, als reines Wiſſen, oder theoretiſche Vernunft, ſo iſt es hier als reiner Wille, oder als praktiſche Vernunft abſolut, und ſo iſt auch ſein Entgegengeſetztes eine abſolute empiriſche Sinnenwelt. Die praktiſchen relativen Identitäten, welche Kant weniger ausgeführt hat, werden ſich in ihren verſchiedenen Zweigen ergeben.

Das Erſte bei der Integration vor Allem aber muß dieſes ſeyn, die Realität beider Glieder des Gegenſatzes gegen einander wieder einzuführen, oder die theoretiſche Abſtraktion aufzuheben, und den Glauben nach ſeinem Produkt zu konſtituiren. Das Theoretiſche beſteht in der Idealität, oder in der Reflexion auf die Unendlichkeit, welche ſowohl Unendlichkeit als ſolche, leeres Wiſſen, reines Denken: als auch abſolute Entgegenſetzung $0 = +1 - 1$ iſt; und jedes beſtimmt, daß Eins nicht iſt, was das Andere iſt. Eins iſt nur, inſofern das Andere eintritt, und wie das Andere eintritt, iſt es nicht. Die Realität der Unend-

lichkeit oder des leeren Denkens beſteht in dem + 1 — 1, und das Beſtehen dieſes Gegenſatzes giebt den Inhalt des Idealismus oder die logiſchen Formen; zugleich ſind ſie aber ideell = 0, und ihre wahre Wahrheit iſt in der Unendlichkeit oder darin, daß ſie Nichts ſind.

Dieſe Idealität iſt nun im Praktiſchen aufzuheben, das + 1 und — 1 ſoll nicht gleich Null ſeyn; und die Realität, die ſie erhalten, iſt, daß die Unendlichkeit, das leere Denken, welches die Mitte + 1 0, — 1 iſt, worin ſie untergehen, aus der Mitte auf die Seite tritt, und ihr gegenüber die Sinnenwelt, das Reich endlicher Exiſtenz. Dieß Konſtituiren beider, als Realitäten, heißt der reine Willensakt, welcher das Nichts des + 1 und — 1 zum abſoluten Etwas dekretirt. Hierein fallen alle die Popularitäten: daß du zum Handeln da biſt; und daß dein Handeln deinen Werth beſtimmt; die Abſolutheit der praktiſchen Vernunft, die abſolute Freiheit u. ſ. w.

Nachdem aber dieſe Nichtſe der abſoluten Entgegenſetzung ſchlechthin zu Realitäten dekretirt worden ſind, ſo hängt alles Folgende formaliter am Glauben, welcher der Ausdruck der geforderten Identität beider iſt. Aber er iſt für die Erkenntniß und Konſtruktion des Praktiſchen ganz formell; denn er drückt nichts als dieſe Forderung aus, die reine Linie eines Fadens, der ſchlechthin keine Erfüllung, keine Tiefe, noch Länge und Breite haben kann, und nur relative Identitäten, die immer noch die Forderung hinter ſich haben, zuläßt. Die Subjektivität, Ich, reiner Wille, entgegengeſetzt der Objektivität, iſt in abſolutem Gegenſatz, und die Aufgabe der Identität und Integration ſchlechthin nicht zu löſen.

Der reine Wille ſoll reell werden, durch Handeln; die Realität, die ihm durch Handeln entſpringt, ſoll aus ihm kommen, ſein Eigenes ſeyn; ſie muß alſo vorerſt in ihm, ideell vorhanden ſeyn, als Abſicht und Zweck des Subjekts. Das Ich ſoll ſchlechthin frei den Begriff entwerfen, aus abſoluter Macht-

vollkommenheit ſeiner ſelbſt als Intelligenz, und der Wille ſoll durch keine andere Realität affcirt werden, die er ſich als irgendwoher gegeben zum Zweck machte, ſondern als reiner Wille nur den von ihm frei entworfenen Zweck haben. Indem der Menſch ſich zum Handeln beſtimmt, entſteht ihm der Begriff eines Zukünftigen, das aus ſeinem Handeln folgen werde, und dieß iſt das Formelle des Zweckbegriffs. Aber der Wille iſt reine Identität ohne allen Inhalt, und nur inſofern rein, als er ein durchaus Formales, Inhaltloſes iſt. Es iſt an ſich unmöglich, daß ſein Zweckbegriff aus ihm einen Inhalt habe: und es bleibt durchaus nichts als dieſer formale Idealismus des Glaubens, der das leere Subjektive des Zwecks ebenſo leer objektiv ſetzt, ohne im Mindeſten dem Zweck eine innere Realität oder Inhalt geben zu können, oder zu dürfen; denn ſonſt iſt der reine Wille nicht mehr das Beſtimmende. Und es bleibt nichts als die hohle Deklamation, daß das Geſetz um des Geſetzes willen, die Pflicht um der Pflicht willen erfüllt werden müſſe, und wie das Ich ſich über das Sinnliche und Ueberſinnliche erhebe, über den Trümmern der Welten ſchwebe u. ſ. w.

Dieſe erhabene Hohlheit und einzig konſequente Leerheit muß denn ſo viel nachgeben, auf Realität Rückſicht zu nehmen. Und wenn der Inhalt als ein Syſtem der Pflichten und Geſetze zu wiſſenſchaftlichem Behuf aufgeſtellt werden ſoll: wird entweder die ideale Realität oder der Inhalt der Geſetze, Pflichten und Tugenden empiriſch aufgefaßt, (wie Kant es vorzüglich thut), oder von einem endlichen Anfangspunkt aus, fortlaufend an Endlichkeiten, (wie Fichte willkürlicherweiſe von Einem Vernunftweſen, und einem ſolchen, das keinen Leib hat u. ſ. w. anfängt), deducirt. Auf welche Art aber das Syſtem aufgeſtellt werde, entſteht, (weil die Realität nur eine Mannigfaltigkeit ſeyn kann, da ſie in Entgegenſetzung gegen die Idealität bleibt), eine und zwar unendliche Menge von Pflichten, Geſetzen oder Tugenden; die eben deswegen an und für ſich weder zur Totа-

tität, noch zur äußern Vollſtändigkeit eines Syſtems gelangen: als auch ſich in ihrer Beſtimmtheit nothwendig widerſprechen, und keiner Einſchränkung durcheinander oder eines Vorzugs und Unterordnung unter einander fähig ſind, weil jede in die ebenſo Form geſetzt iſt, und alſo mit der Prätenſion der Abſolutheit auftritt. Die Fichteſchen und Kantiſchen moraliſchen Wiſſenſchaften ſind die empiriſchen Belege hierzu.

So ſteht auf einer Seite die reine Vernunft integrirt. Wenn ſie als reiner Wille ſich behauptet, iſt ſie in ihrer Behauptung eine hohle Deklamation. Giebt ſie ſich einen Inhalt, ſo muß ſie ihn empiriſch aufnehmen. Und wenn ſie ihm die Form praktiſcher Idealität gegeben, oder ihn zum Geſetz und Pflicht gemacht hat: ſo iſt ein abſoluter, alle Wiſſenſchaft aufhebender, totalitätsloſer Widerſtreit dieſes Inhalts geſetzt.

Auf der andern Seite aber ſteht die durch den reinen Willensakt abſolut und zur empiriſchen Realität gemachte Natur. Was die idealiſtiſche Seite vernichtete, muß, weil ſie ſelbſt ſich abſolut dekretirt, ebenſo wieder hervortreten. Wäre die empiriſche Realität oder die Sinnenwelt nicht in der ganzen Stärke ihrer Entgegenſetzung, ſo hörte Ich auf, Ich zu ſeyn, es könnte nicht handeln, ſeine hohe Beſtimmung wäre dahin. Die überſinnliche Welt iſt nur die Flucht aus der ſinnlichen. Iſt nichts mehr, vor welchem geflohen wird, ſo iſt die Flucht und Freiheit und überſinnliche Welt nicht mehr geſetzt, und dieſe empiriſche Realität iſt ſo ſehr an ſich als Ich. Zugleich beſtimmt das Verhältniß, das ſie im Willensakt erhält, die Art, wie ſie ſeyn muß. Nämlich das Weſen des Ich beſteht im Handeln, das abſolute leere Denken ſoll ſich ſelbſt ſetzen, es iſt nicht geſetzt; es kommt ihm kein Seyn zu; aber die objektive Welt iſt das Seyn deſſelben, und es kann zu ſeinem wahren Weſen nur gelangen, daß es dieſes Seyn vernichtet: und die Natur iſt ſomit beſtimmt als bloße Sinnenwelt, als ein zu Vernichtendes, und muß als ein ſolches erkannt werden. Wenn dagegen ſich

das Ich ſo wie das Objektive als ſeyend erkennt, ſo erkennt es ſich als ſchlechthin abhängig von der Welt, und in einer abſoluten Nothwendigkeit befangen; es muß ſich nur als Negation der Sinnenwelt erkennen, und die Sinnenwelt alſo als ein zu Negirendes, oder als ein abſolut Schlechtes.

Jene erſte Erkenntniß der Welt, als eines Realen, welche vor dem reinen Willensakt vorhergeht, in welchem die Welt auch wieder abſolute Realität erhält, aber eine ſolche, welche vernichtet werden muß, d. h. die denkbar ſchlechteſte, — ſtellt der erſte Anfang in der Beſtimmung des Menſchen vor; worin der Ich ſich als „eine durch das Univerſum beſtimmte Aeußerung einer durch ſich ſelbſt beſtimmten Naturkraft“ erkennt, und „daß die Natur in ihm handle, daß er unter den ewigen Geſetzen der Natur und einer ſtrengen Nothwendigkeit ſtehe, daß es das Vernünftigſte ſeyn werde, ſeine Wünſche ihr zu unterwerfen, da ja ſein Seyn ihr völlig unterworfen iſt.“ Dieſen vernünftigen Gedanken aber „widerſtreben ſeine Wünſche. Warum ſollte er ſich die Wehmuth, den Abſcheu, das Entſetzen verhehlen, welche über einen ſolchen Schluß ſein Innerſtes ergreifen?“ *)

Dieſer ungeheure Hochmuth, dieſer Wahnſinn des Dünkels dieſes Ich, ſich vor dem Gedanken zu entſetzen, ihn zu verabſcheuen, wehmüthig zu werden darüber, daß Er Eins ſey mit dem Univerſum, daß die ewige Natur in ihm handle: ſeinen Vorſatz, ſich den ewigen Geſetzen der Natur und ihrer heiligen und ſtrengen Nothwendigkeit zu unterwerfen, zu verabſcheuen, ſich darüber zu entſetzen und wehmüthig zu werden: in Verzweiflung zu gerathen, wenn er nicht frei ſey, frei von den ewigen Geſetzen der Natur und ihrer ſtrengen Nothwendigkeit: ſich unbegreiflich eitel durch jenen Gehorſam zu machen zu glauben — ſetzt überhaupt ſchon eine von aller Vernunft endloſe abergroßeſte Achtung der Natur und des Unbildſamſte der Eingebildeten

*) S. 49 — 50. passim.

zu ihr voraus; — eine Anſicht, welcher die abſolute Identität des Subjekts und Objekts durchaus fremd, und deren Princip die abſolute Nichtidentität iſt: welche alſo die Natur auch ſchlechthin nur unter Form abſoluter Entgegenſetzung, alſo als reines Objekt begreifen kann, von dem es nur möglich iſt, abhängig zu ſeyn, oder es von ſich abhängig zu machen, — die ſich überhaupt im Kauſalzuſammenhang befindet; — eine Anſicht der Natur als eines Dinges, worin (Beſt. des Menſchen S. 106.) ſich „Unterſchiede von grün, ſüß, roth, glatt, bitter, Wohlgeruch, rauh, Violinſchall, Uebelgeruch, Klang der Trompete," vorfinden. Was mögen außer ſolchen Qualitäten, (und welche andere teleologiſche Qualitäten Fichte auch noch von der Natur kennt, werden wir unten ſehen), ferner die Geſetze der Natur ſeyn, von denen öfters wiederholt wird, daß: „in ihr Innres kein erſchaffner Geiſt dringe?" Als ob ſie etwas ganz Anderes wären, als vernünftige Geſetze; — Geſetze, denen der Ich ſich ſchämt, ſich zu unterwerfen, denen zu gehorchen ihn unbeſchreiblich elend machen, welchen unterworfen zu ſeyn ihn in Verzweiflung bringen würde?

Nachdem der Ich im zweiten Aufzug ſeiner Beſtimmung dieſe Natur, vor der er ſich ſo ſehr entſetzt, durch Wiſſen, wie wir oben geſehen haben, zu verlieren meint, und über ihren Verluſt wieder ebenſo troſtlos wird und in Verzweiflung geräth, als über ihr Seyn, ſo ſtellt er ſie ſich durch ſeine Beſtimmung, das Handeln, und den reinen Willensakt her: als eine Natur, welche vernichtet werden müſſe. Dieſe Anſchauung der Natur, als Etwas, das nichts an ſich, ſondern reine Erſcheinung ſey, alſo keine Wahrheit, noch Schönheit in ſich hat, gründet denn eine Teleologie der Natur, und eine Phyſikotheologie, welche der ältern dem Inhalt nach geradezu entgegengeſetzt, aber der Form nach in gleichem Princip gegründet iſt. Jene ältere Teleologie nämlich bezog die Natur im Einzelnen auf Zwecke, die außer dieſem Einzelnen, ſo daß jedes nur um eines Andern wil-

len geſetzt wäre: im Ganzen aber bilde ſie ein Syſtem, das den Quell ſeines Lebens zwar auch außer ſich hätte, aber ein Abglanz ewiger Schönheit, Vernunft, wäre, und die höchſte und ſeligſte Wahrheit, das vollkommene Geſetz der höchſten Weisheit in ſich trüge. Die Fichteſche Teleologie ſtellt dasjenige, was als Natur erſcheint, gleichfalls als um eines Andern willen Vorhandenes, nämlich um den freien Weſen eine Sphäre und Spielraum zu bilden, und um zu Trümmern werden zu können, über denen ſie ſich erhöben, und ſo ihre Beſtimmung erreichten. Dieß gemeine teleologiſche Princip, daß die Natur nichts an ſich, ſondern nur in Beziehung auf ein Anderes, ein abſolut Unheiliges und Todtes iſt, hat die Fichteſche Philoſophie mit aller Teleologie, beſonders des Eudämonismus, gemeinſchaftlich: aber was die Natur durch und für das Andere iſt, darin iſt die Fichteſche Teleologie den andern entgegengeſetzt. Wie die Natur in der Phyſikotheologie der Ausdruck ewiger Wahrheit iſt, ſo iſt ſie in der Kantiſchen und Fichteſchen Moraltheologie, ein zu Vernichtendes, an dem der Vernunftzweck ewig erſt zu realiſiren iſt, von Wahrheit entblößt, das Geſetz der Häßlichkeit und Vernunftwidrigkeit an ſich tragend.

Es brechen hier die gemeinſten Litaneien über das Uebel in der Welt ein, deren Peſſimismus Kant an die Stelle des Optimismus geſetzt hat, indem Kant und ihm nach Fichte dasjenige, was Voltaire, dem von der Frömmelei in die Empirie des gemeinen Lebens herabgezogenen Optimismus, ſich auf eben den Standpunkt der Empirie ſtellend, und alſo ganz konſequent ad hominem entgegenſetzte, in philoſophiſche Form brachten, und ſyſtematiſch erwieſen; wodurch denn jene Konſequenz ganz und gar verloren geht, und die relative Wahrheit des Empiriſchen gegen Empiriſches zu einer abſoluten werden ſoll. Das Voltaireſche Verfahren iſt ein Beiſpiel von ächtem geſunden Menſchenverſtand, den dieſer Mensch in ſo hohem Grade beſeſſen hat, und von dem Andere ſoviel ſchwatzen, um ihre Ungeſundheiten

für Menſchenverſtand zu verkaufen. Da eine philoſophiſche Idee in die Erſcheinung herabgezogen, und mit den Principien der Empirie verbunden, unmittelbar eine Einſeitigkeit wird: ſo ſtellt der wahrhafte geſunde Menſchenverſtand ihr die andere Einſeitigkeit, die ſich ebenſo in der Erſcheinung findet, entgegen, und zeigt damit die Unwahrheit und Lächerlichkeit der erſten; indem für jene erſte ſich auf die Erſcheinung und Erfahrung berufen wird, er aber in eben dieſer Erfahrung und Erſcheinung das Gegentheil aufzeigt. Weiter aber geht der Gebrauch und die Wahrheit der zweiten Einſeitigkeit für ſich nicht, und der ächte geſunde Menſchenverſtand muthet ihr auch nicht mehr zu. Die Schulpedanterei macht ſich hingegen gegen den geſunden Menſchenverſtand wieder auf dieſelbe Weiſe lächerlich, daß ſie das, wovon er nur dieſen relativen Gebrauch ad hominem machte, abſolut aufnimmt, und es ernſthafterweiſe in philoſophiſche Form gießt. Dieſes Verdienſt hat die Kantiſche und Fichteſche Philoſophie ſich um die Voltaireſche Argumentation erworben; — ein Verdienſt, deſſen ſich die Deutſchen allgemein rühmen, einen franzöſiſchen Einfall auszubilden und ihn verbeſſert, in ſein gehöriges Licht geſtellt, und gründlichermaßen ausgeführt und wiſſenſchaftlich gemacht zurückzugeben: d. h. ihm gerade noch die relative Wahrheit, die er hat, zu nehmen, dadurch, daß ihm allgemeingültige Wahrheit, deren er nicht fähig iſt, ertheilt werden ſollte.

Durch die abſolute Subjektivität der Vernunft und ihre Entgegenſetzung gegen die Realität, iſt nunmehr die Welt der Vernunft abſolut entgegengeſetzt, dadurch abſolute vernunftloſe Endlichkeit und unorganiſche Sinnenwelt, die im unendlichen Progreß gleich Ich werden ſoll, d. h. abſolut iſt und bleibt. Alſo als etwas Vernunftwidriges zeigt ſich ſchon die phyſiſche Natur (Beſt. d. Menſchen S. 221. ff.) „ſie widerſtrebt, unſerem Geſchlecht ſeinen Unterhalt zu gewähren," alſo daß „*unſterbliche Geiſter genöthigt ſind, alles ihr Dichten und Trach-*

ten und ihre ganze Anſtrengung auf den Boden zu heften, der ihre Nahrung trägt. Noch jetzt ereignet ſich oft, daß eine feindſelige Witterung zerſtört, was jahrelange Arbeit erforderte, und den fleißigen und ſorgfältigen Mann, unverſchuldet," (doch wohl auch oft mit Schulden) „dem Hunger und dem Elende Preis giebt; Waſſerfluthen, Sturmwinde, Vulkane, Erdbeben; Krankheiten, welche noch" in dieſem laufenden Jahre „die Menſchen wegraffen, in der Blüthe ihrer Kräfte, und Kinder, deren Daſeyn ohne Frucht und Folge vorübergeht; annoch Seuchen" u. ſ. w. „So kann es aber nicht immerdar bleiben ſollen." Jedoch habe dieſe bewußtloſe Natur immer noch viel mehr Verſtand, als die Art, wie das Menſchengeſchlecht exiſtirt, von dem „annoch Horden Wilde ungeheure Wüſteneien durchirren, die, wenn ſie ſich begegnen, einander feſtlich auffreſſen; auch Heere, wenn ſie einander erblicken, bringen einander um. So ausgerüſtet mit dem Höchſten, was der menſchliche Verſtand erſonnen, durchziehen Kriegsflotten durch den Sturm und die Wellen die Meere, um einander umzubringen. Dieſe verkehrten Menſchen, wovon ein Theil den anderen als Sklaven hält, obwohl unter ſich in ewigem Kampfe, treten doch ſogleich gegen das Gute, das ſchon für ſich immer das Schwächere iſt, ſobald es ſich blicken läßt, mit einander in Verbindung:" was ſie gar nicht nöthig hätten, da außer dem, daß das Gute ſchon für ſich das Schwächere iſt, auch die Guten an ihrem Theil ihre Sache ebenſo ſchlecht machen. Denn bei Beförderung des Vernunftzwecks, für deſſen unfehlbare Erreichung die Vernunft bürgt, betragen ſich die Guten, in deren Thun das Ziel der Menſchheit und auf deren Thun in der moraliſchen Weltordnung gerechnet iſt, — dieſe Guten betragen ſich wie einfältige Spießbürger: „Die Guten haben oft eine geheime Eigenliebe, tadeln und beſchuldigen einander, jeder" ſolcher Guten „hält die Verbeſſerung, die er machen

will, gerade für die wichtigſte und beſte, und klagt die anderen Guten, denen die ſeinige nicht ſo wichtig iſt, der Verrätherei der guten Sache an; u. ſ. f.," wie das in der Beſtimmung des Menſchen *) ſelbſt ausführlicher zu leſen ſteht. Kurz eine moraliſche Empfindelei, wenn ſie nur nach der Seite des Häßlichen und Unnützen hingeht, wie ſonſt die Frömmelei nach der Seite des Guten und Nützlichen, wird zur vernünftigen Anſicht der Welt. Und die Philoſophie hat ſich ſelbſt in die gemeine Anſicht der Subjektivität geſtellt, welche, ſelbſt eine Zufälligkeit und Willkür, d. h. ein Uebel, auch objektiv das Uebel, d. h. Zufälligkeit und Willkür erblickt; und ihrer eigenen Erhebung, ſo wie der Erhebung ihrer Anſicht der Welt aus der Anſicht einer empiriſchen Nothwendigkeit, welche Eins iſt mit der Zufälligkeit, in die Anſicht einer ewigen Nothwendigkeit, welche Eins iſt mit der Freiheit, — der Nothwendigkeit der als Weltlauf exiſtirenden Weisheit — und das, was Plato von der Welt ſagt, daß „die Vernunft Gottes ſie als einen ſeligen Gott geboren habe," zu erkennen, — ſich völlig begeben.

Die Religion theilt mit dieſer Philoſophie der abſoluten Subjektivität ſo wenig ihre Anſicht, daß, indem dieſe das Uebel nur als Zufälligkeit und Willkür der ſchon an ſich endlichen Natur begreift, ſie vielmehr das Böſe als Nothwendigkeit der endlichen Natur, als Eins mit dem Begriff derſelben darſtellt: aber für dieſe Nothwendigkeit zugleich eine ewige, d. h. nicht eine in den unendlichen Progreß hinaus verſchobene und nie zu realiſirende, ſondern wahrhaft reale und vorhandene Erlöſung darſtellt; und der Natur, inſofern ſie als endliche und einzelne betrachtet wird, eine mögliche Verſöhnung darbietet, deren urſprüngliche Möglichkeit, das Subjektive im urſprünglichen Abbilde Gottes geſetzt iſt, ihr Objektives aber, die Wirklichkeit in ſeiner ewigen

*) S. 226 — 230.

Menſchwerdung, die Identität jener Möglichkeit und dieſer Wirklichkeit aber durch den Geiſt als das Einsſeyn des Subjektiven mit dem Menſch gewordenen Gotte: ſo daß die Welt an ſich rekonſtruirt, erlöſt, und auf eine ganz andere Weiſe geheiligt iſt, als daß in dem Ideal der moraliſchen Weltordnung, die Vulkane u. ſ. w. nicht immerdar ſo bleiben, wie ſie annoch ſind, daß jene nach und nach ausbrennen, die Orkane zahmer, die Krankheiten weniger ſchmerzhaft, der Dunſtkreis der Wälder und Sümpfe verbeſſert werde u. ſ. w. Und weil in der Religion die Welt ihrem Weſen nach geheiligt iſt, ſo wird ſie nur für die Beſchränktheit des Erkennens, die empiriſche Anſchauung und das eigene Zwecksetzen als ungeheiligt, die vollkommene Anſchauung und die ewige Seligkeit aber ausdrücklich jenſeits der Beſchränktheit geſetzt; — der Beſchränktheit, welche in der moraliſchen Weltordnung immanent ſeyn: und zu deren Behuf ſogar die Vulkane ausbrennen, die Erdbeben zahmer werden u. ſ. w., die Völker einander nicht mehr mit Krieg überziehen, noch ausplündern u. ſ. w.: und die ſchlechthin bleiben ſoll. In dieſer Philoſophie iſt hingegen die Welt weder urſprünglich Natur und göttlich, noch nach ihrer ſittlichen Seite verſöhnt, ſondern an ſich etwas Schlechtes; für die Endlichkeit aber iſt das Böſe doch nur ein Zufälliges und Willkürliches. Wenn aber die phyſiſche und ſittliche Welt an ſich mehr als ſchlechte Sinnenwelt, und die Schlechtigkeit nicht abſolut wäre: ſo fiele auch das andere Abſolute, die Freiheit, dieſer reine Wille, der eine Welt braucht, in der die Vernunft erſt zu realiſiren iſt, und ſo der ganze Werth des Menſchen hinweg; weil dieſe Freiheit nur iſt, indem ſie negirt, und nur negiren kann, ſolang das iſt, was ſie negirt.

So wenig nun das Urſprüngliche als Natur, die abſolute Vernunft als an ſich ſeyend, und nicht erſt im unendlichen Progreß werdend wahrhaft erkannt iſt: ebenſo wenig iſt auch das Differenzverhältniß nach ſeiner Wahrheit erkannt; denn dieſes

ist als Ansich begriffen, und deswegen nicht aufzuheben. Für dasselbe soll das Uebel ein Zufälliges seyn, da es doch selbst allein das Uebel ist. Jenes Uebel aber, das sich für das Differenzverhältniß und Absondern von dem Ewigen noch besonders finden soll, kann nicht anders bestimmt werden, als daß es das jener absoluten Absonderung Entgegengesetzte ist. Das der Absonderung Entgegengesetzte aber ist nichts als das Einssetzn mit dem Ewigen, und dieses müßte das Uebel seyn; wie wir oben gesehen haben, daß das Einssetzn mit dem Universum, — daß das Universum in mir lebt und wirkt, der Gehorsam gegen das ewige Gesetz der Natur und der heiligen Nothwendigkeit, — das Entsetzlichste und Wehmüthigste für den Ich ist. So wenig die Differenz oder das Uebel richtig begriffen ist, ebenso wenig kann auch die Rekonstruktion ächter Art seyn; weil das Unendliche dem Endlichen, das Ideelle, die reine Vernunft dem Reellen, der Existenz als ursprünglich unvereint, und unvereinbar gesetzt ist.

Diese Rekonstruktion müßte das Wesen des Geistes enthüllen, und ihn darstellen, wie in ihm als frei die Natur sich restektirt, die sich in sich zurücknimmt, und ihre ursprüngliche ungeborgte reelle Schönheit in das Ideelle oder die Möglichkeit und somit sich als Geist erhebt: welches Moment, insofern die Identität als Ursprünglichkeit mit der Totalität verglichen wird, dadurch allein als Bewegung und Zertrümmerung der Identität und als Rekonstruktion erscheint; — und wie das Wesen der Natur, in der Form der Möglichkeit, oder als Geist, seiner selbst als ein lebendiges Ideal in anschaubarer und thätiger Realität genießt, und als sittliche Natur seine Wirklichkeit hat, in welcher das sittlich Unendliche, oder der Begriff, und das sittlich Endliche, oder die Individualität schlechthin Eins sind.

Aber da in diesem Formalismus einmal der Geist als Indifferenz absolut gegen das Differente fixirt ist, kann keine wahre Realität des Sittlichen, kein Einssetzn des Begriffs desselben und seiner Wirklichkeit Statt finden. Das praktisch Ideale, der

durch den reinen Willen geſetzte Zweckbegriff, iſt jene reine Indifferenz und Leerheit: der Inhalt aber das Beſondere der Individualität, oder Empiriſche des Wohlſeyns; und beide unfähig, in einer ſittlichen Totalität Eins zu ſeyn. Die abſolute Mannigfaltigkeit dieſer Empirie, formell aufgenommen in die Indifferenz oder in den Begriff giebt eine Mannigfaltigkeit von Rechten: ſo wie die formelle Totalität derſelben, und ihr Reellwerden die Rechtsverfaſſung und den Staat. Nach dem Princip des Syſtems, daß der Begriff in dieſer unverrückten Form der Entgegenſetzung abſolut ſey, iſt das Rechtliche, und die Konſtruktion des Rechtlichen als eines Staats, ein Fürſichſeyendes, und der Lebendigkeit und Individualität abſolut Entgegengeſetztes. Es iſt nicht das Lebendige ſelbſt, das ſich in dem Geſetz zugleich allgemein ſetzt, und in dem Volke wahrhaft objektiv wird; ſondern ihm tritt das Allgemeine, für ſich fixirt, als ein Geſetz ſchlechthin gegenüber, und die Individualität befindet ſich unter abſoluter Tyrannei. Das Recht ſoll geſchehen, aber nicht als innere, ſondern als äußere Freiheit der Individuen, die ein Subſumirtwerden derſelben unter den ihnen fremden Begriff iſt. Der Begriff wird hier zum ſchlechthin Objektiven und zur Geſtalt eines abſoluten Dings, von welchem abhängig zu ſeyn, die Vernichtung aller Freiheit iſt.

Was aber die andere Seite betrifft, nämlich daß der vom reinen Willen producirte Zweckbegriff, wenn von ihm wirklich etwas mehr als Formelles producirt werden könnte, ſubjektiv ſey und als Sittlichkeit der Einzelnen oder als Moralität ſich darſtelle: ſo iſt hier der Inhalt des Begriffs, die in ideeller Form als Zweck und Abſicht geſetzte Realität, irgend ein empiriſch Gegebenes, und nur die leere Form das Apriori ſche. Es iſt aber nicht der materielle Theil des Zwecks, ſondern ſeine formelle Seite (der reine Wille) dasjenige, was mein iſt; Ich iſt ſelbſt der reine Wille. Aber an eine wahre Sittlichkeit, nämlich eine wahre Identität des Allgemeinen und Beſondern, der Materie

und der Form, iſt hier ebenſo wenig zu denken. Weil die Leerheit des reinen Willens und des Allgemeinen das wahrhaft Aprioriſche iſt, ſo iſt das Beſondere ein ſchlechthin Empiriſches. Was denn an und für ſich Recht und Pflicht iſt, eine Beſtimmung hiervon zu geben, wäre widerſprechend; denn der Inhalt hebt ſogleich den reinen Willen, die Pflicht um der Pflicht willen auf, und macht die Pflicht zu etwas Materialem. Die Leerheit des reinen Pflichtgefühls und der Inhalt kommen einander beſtändig in die Quere. Und da die Moralität, damit ſie rein ſey, in nichts Anderem, als in der leeren Form des Bewußtſeyns geſetzt werden darf, daß ich weiß, daß ich pflichtmäßig handle: ſo muß eine Sittlichkeit, die ſonſt für ſich rein iſt, ſich den Inhalt ihres Thuns aus ihrer höheren wahrhaft ſittlichen Natur ſchöpfen; und der Zuſatz dieſes Bewußtſeyns, worin ſchlechthin das Moraliſche beſtehen ſoll, dient zu nichts, als ſie zu legiren und zu verunreinigen. Wenn in der wahren Sittlichkeit die Subjektivität aufgehoben iſt, ſo wird dagegen durch jenes moraliſche Bewußtſeyn das Vernichten der Subjektivität gewußt, und damit die Subjektivität in ihrem Vernichten ſelbſt feſtgehalten und gerettet, und Tugend, indem ſie ſich in Moralität verwandelt, zum nothwendigen Wiſſen um ihre Tugend, d. h. zum Phariſäismus.

Wird aber nicht wahre Sittlichkeit vorausgeſetzt, ſo ſteht es frei, indem die Moralität in der Form beſteht, alle moraliſchen Zufälligkeiten in die Form des Begriffs zu erheben, und der Unſittlichkeit eine Rechtfertigung und ein gutes Gewiſſen zu verſchaffen. Die Pflichten und Geſetze, da ſie in dem Syſteme, wie oben gezeigt, eine unendlich auseinander geworfene Mannigfaltigkeit, jede von gleicher Abſolutheit, ſind, machen eine Wahl nothwendig; welche Wahl ſchlechthin das Subjektive iſt, denn das Objektive, die Form der Allgemeinheit, iſt das Gemeinſchaftliche aller. Nun kann kein wirklicher Fall einer Handlung erdacht werden, der nicht mehrere Seiten hätte, von welchen, in-

dem andere Pflichten übertreten, anderen gehorcht, indem anderen Pflichten gehorcht, andere übertreten werden, — in welchem nicht Seiten ſind, die als Pflichten gelten müſſen; denn jede Anſchauung eines wirklichen Falls iſt unendlich durch den Begriff beſtimmbar. Beſtimmt der eigene zufällige, ſchlechte Sinn dieſe Wahl, ſo iſt er eine Unſittlichkeit, die ſich aber durch das Bewußtſeyn der Seite der Handlung, von der ſie Pflicht iſt, vor ſich ſelbſt rechtfertigt und ſich ein gutes Gewiſſen giebt. Iſt aber das Gemüth ſonſt für ſich redlich genug, objektiv handeln zu wollen, ſo ſteht ihm die Zufälligkeit der Pflichten, weil ihrer eine Menge ſind, in der Menge aber das Einzelne ein Zufälliges wird, gegenüber. Und es muß in jene traurige Unſchlüſſigkeit und in Schwäche verfallen, welche darin beſteht, daß für das Individuum nur Zufälligkeit vorhanden iſt, und es ſich aus ſich ſelbſt keine Nothwendigkeit erſchaffen kann, noch darf. Entſcheidet es ſich aber für irgend eine der vielen Pflichten, ſo hat eine Entſcheidung ihre Möglichkeit in der Bewußtloſigkeit über die unendliche Menge der Pflichten, in welche als in unendliche Qualitäten, wie jedes Wirkliche, ſo der wirkliche Fall des Handelns, aufgelöſt werden kann, und aus Pflicht aufgelöſt werden muß. Das Wiſſen dieſer Qualitäten, welche die Pflichtbegriffe abgeben, iſt, weil ſie empiriſch unendlich ſind, unmöglich, und doch als Pflicht ſchlechthin gefordert. Indem auf dieſe Weiſe die Bewußtloſigkeit über den ganzen Umfang der Rückſichten bei der Handlung, und Mangel an der erforderten Einſicht ſchlechthin nothwendig wird: ſo muß das Bewußtſeyn dieſer Zufälligkeit des Handelns vorhanden ſeyn, was gleich iſt dem Bewußtſeyn der Immoralität. Aechte Sittlichkeit wird alſo durch den Zuſatz dieſer Art von Bewußtſeyn ſeiner Pflichtmäßigkeit verunreinigt, und durch dieſe Moralität womöglich unſittlich gemacht; der Unſittlichkeit ſelbſt durch das Bewußtſeyn irgend einer Pflicht, das ihr nach dem Begriff der Sache nicht fehlen kann, die Rechtfertigung des Unſittlichen: ſtrebenden redlichen Gemüthern

aber das Bewußtseyn nothwendiger Unsittlichkeit, nämlich die Sittlichkeit überhaupt unter der Gestalt der Zufälligkeit der Einsicht gegeben, welche sie schlechthin nicht haben soll. Und darum hat diese Vorstellung der Sittlichkeit, als Moralität, indem das wahrhaft Sittliche durch sie in Niederträchtigkeit, die Kraft in Schwäche umgewandelt, die Niederträchtigkeit aber als Moralität gerechtfertigt wird, so leicht aus der Philosophie, als Wissenschaft, in das allgemeine Publikum übergehen, und sich so beliebt machen können.

Die Realität des Idealen, die wir bisher betrachteten, war der Inhalt, den das leere Ideelle des reinen Willens erhielt. Außer diesem immer noch Innern ist noch die äußere Seite des Zweckbegriffs, welche, (wir haben gesehen wie), nunmehr einen Inhalt hat, übrig: nämlich die Seite des formalen Idealismus, nach welcher sich die bisherige praktische Uebersinnlichkeit zugleich als Erscheinung darstellt. Diese Erscheinung ist das Ganze der Handlung, theils angeschaut in der empirischen Form, auseinandergezogen als Veränderung und Wirkungen in der Zeit: theils aber soll die Realität des übersinnlichen Zweckbegriffs auch eine folgereiche Fortsetzung der Handlung in der übersinnlichen Welt selbst seyn, — Princip einer Reihe von geistigen Wirkungen; welches Letztere nichts ausdrückt, als die in das Geistige selbst hineingetragene Empirie und Zeitlichkeit, wodurch das Geistige ein Geisterreich wird. Denn im wahrhaft Geistigen und in der Idee ist keine Reihe noch Folge; nur wenn die Idee vors Erste dadurch verendlicht ist, daß sie einer sinnlichen Sphäre entgegen und als geistige gesetzt, und dann diese geistige Sphäre selbst wieder in eine unendliche Menge von geistigen Atomen, Subjektivitäten als Bürgern eines Dings, das Geisterreich heißt, qualitativ zersplittert ist, — kann von geistigen Folgen die Rede seyn. Das Spekulative, was darin liegt, daß die Idee, die übrigens selbst nur empirisch als Zweck eines Handelns und als ein von Subjektivität Afficirtes vorkommt, das Ewige ist

desjenigen, was in der Sinnenwelt als eine Reihe von Veränderungen erſcheint, — verliert ſich ſo zum Ueberfluſſe noch vollends durch die Form einer abſoluten geiſtigen Sphäre, in welcher Folgen ſind, und ihren Gegenſatz, den ſie gegen eine noch außer ihr vorhandene ſinnliche Welt hat, wenn jenes Ueberſinnliche nicht ſchon ſelbſt ſinnlich genug wäre. Die Konſtruktion der ſittlichen Idee, hier des Vernunftzwecks, der in der moraliſchen Weltordnung realiſirt werden ſoll, geht, ſtatt ſich in dem philoſophiſchen Standpunkte zu halten, in empiriſch geſchichtliche Rückſichten aus, und die Ewigkeit der ſittlichen Idee in einen empiriſch-unendlichen Progreß über. Von Spekulativem iſt nichts zu ſehen, als die Idee des Glaubens, durch welchen die Identität des Subjektiven und Objektiven, des Idealen und Realen geſetzt iſt; — eine Idee, die aber etwas ſchlechthin Formelles bleibt. Sie dient nur, um von dem leeren reinen Willen auf das Empiriſche hinüberzuſpringen. Was zum Grunde liegen bleibt, iſt die abſolute Endlichkeit eines Subjekts und eines Handelns, und ihm gegenüber eine zu vernichtende, vernunftloſe Sinnenwelt, und dann eine in die Unendlichkeit intellektueller Einzelnheiten aus einander geworfene, und der ſinnlichen abſolut entgegengeſetzte überſinnliche Welt; — deren wahrhafte und inhaltreiche Identität, (da alle dieſe Endlichkeiten abſolut ſind), ein Jenſeits, und in allem Bisherigen, was wir von der Sittlichkeit betrachtet haben, nirgends aufgetreten iſt. Und daß auf dieſe Weiſe (da nach dem Syſtem das Ich, als das Abſolute, ſich im Theoretiſchen mit einem Nicht-Ich afficirt bekennt, aber im Praktiſchen dieſe Zeitlichkeit aufzulöſen vorgiebt) die Vernunft-Idee der Identität des Subjektiven und Objektiven etwas für die Wiſſenſchaft rein Formelles und bloß Vorgegebenes iſt, — konnte ſo nur erwieſen werden, daß an jenem Praktiſchen gezeigt wurde, wie dieſe Idee in demſelben nicht konſtruirt, ſondern durchgehends abweſend, und vielmehr nicht ein geſunder, ſondern ein von aller Geſundheit abgekommener, in Reflexions-

Aberglauben verhärteter und in formeller Wiſſenſchaft, (welche er ſeine Deduktion nennt), ſteckender Verſtand herrſchend iſt; von welchem wir die untergeordnete Sphäre, worin Spekulation zu finden iſt, (nämlich die Idee der transcendentalen Einbildungskraft), bei der Kantiſchen Philoſophie beleuchtet haben: und welchem wir in dem, was ihm Ideale, moraliſche Weltordnung, Vernunftzweck ſind, in ſeinen praktiſchen Realitäten, um die Abweſenheit der Idee an ihnen ſelbſt zu zeigen, denn auch haben folgen müſſen.

Nachdem auf dieſe Weiſe, durch die Totalität der betrachteten Philoſophien, der Dogmatismus des Seyns in den Dogmatismus des Denkens, die Metaphyſik der Objektivität in die Metaphyſik der Subjektivität umgeſchmolzen: und alſo der alte Dogmatismus und Reflexionsmetaphyſik, durch dieſe ganze Revolution der Philoſophie, zunächſt nur die Farbe des Innern, oder der neuen und modiſchen Kultur angezogen, die Seele, als Ding, in Ich, als praktiſche Vernunft, in Abſolutheit der Perſönlichkeit und der Einzelnheit des Subjekts, — die Welt aber, als Ding, in das Syſtem von Erſcheinungen, oder von Affektionen des Subjekts und geglaubten Wirklichkeiten, — das Abſolute aber, als ein Gegenſtand und abſolutes Objekt der Vernunft, in ein abſolutes Jenſeits des vernünftigen Erkennens ſich umgewandelt: und dieſe Metaphyſik der Subjektivität (während andere Geſtalten derſelben auch ſelbſt in dieſer Sphäre nicht zählen) den vollſtändigen Cyklus ihrer Formen in der Kantiſchen, Jacobiſchen und Fichteſchen Philoſophie durchlaufen, und alſo dasjenige, was zur Seite der Bildung zu rechnen iſt, (nämlich das Abſolutſetzen der einzelnen Dimenſionen der Totalität, und das Ausarbeiten einer jeden derſelben zum Syſtem), vollſtändig dargeſtellt und damit das Bilden beendigt hat; ſo iſt hierin unmittelbar die äußere Möglichkeit geſetzt, daß die wahre Philoſophie, aus dieſer Bildung erſtehend, und die Abſolutheit der Endlichkeiten derſelben vernichtend, mit ihrem ganzen, der Totalität unterworfenen Reichthum ſich als vollendete Erſchei-

nung zugleich darſtellt. Denn, wie die Vollendung der ſchönen Kunſt durch die Vollendung der mechaniſchen Geſchicklichkeit, ſo iſt auch die reiche Erſcheinung der Philoſophie durch die Vollſtändigkeit der Bildung bedingt; und dieſe Vollſtändigkeit iſt durchlaufen.

Der unmittelbare Zuſammenhang aber dieſer philoſophiſchen Bildungen mit der Philoſophie, — ein Zuſammenhang, deſſen die Jacobiſche Philoſophie am Meiſten entbehrt, — und ihre poſitive, wahrhafte aber untergeordnete Stelle in derſelben, erhellt aus demjenigen, was ſich bei Gelegenheit dieſer Philoſophien über die Unendlichkeit, die ihr zum Abſoluten gemachtes, und dadurch mit der Entgegenſezung gegen die Endlichkeit behaftetes Princip iſt, ergeben hat; indem in denſelben das Denken als Unendlichkeit und negative Seite des Abſoluten, welche die reine Vernichtung des Gegenſatzes oder der Endlichkeit, aber zugleich auch der Quell der ewigen Bewegung oder der Endlichkeit, die unendlich iſt, d. h., die ſich ewig vernichtet; — aus welchem Nichts und reinen Nacht der Unendlichkeit die Wahrheit als aus dem geheimen Abgrund, der ihre Geburtsſtätte iſt, ſich emporhebt, — erkannt wird.

Da für die Erkenntniß dieſe negative Bedeutung des Abſoluten oder die Unendlichkeit durch die poſitive Idee, daß das Seyn ſchlechthin nicht außer dem Unendlichen, Ich, Denken, ſondern beide Eins ſind, bedingt iſt: ſo war von dieſen Reflexionsphiloſophien theils nichts abzuhalten, als daß die Unendlichkeit, Ich, nicht wieder, wie in ihnen geſchah, ſtatt unmittelbar ins Poſitive der abſoluten Idee überzuſchlagen, auf dieſem Punkte ſich fixirte und zur Subjektivität wurde, wodurch ſie wieder in den alten Gegenſatz und in die ganze Endlichkeit der Reflexion herunterfiel, die ſie ſelbſt vorher vernichtete; theils aber iſt die Unendlichkeit und das Denken, das ſich als Ich und Subjekt fixirt, und das Objekt oder das Endliche ſo gegen ſich über erhält, (alſo von dieſer Seite auf gleicher Stufe mit ihm ſteht),

auf der andern Seite (weil ſein innerer Charakter Negation, Indifferenz iſt) dem Abſoluten näher als das Endliche: ſo auch die Philoſophie der Unendlichkeit der Philoſophie des Abſoluten näher, als die des Endlichen.

Der reine Begriff aber, oder die Unendlichkeit, als der Abgrund des Nichts, worin alles Seyn verſinkt, muß den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geſchichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, — das Gefühl: Gott ſelbſt iſt todt, (dasjenige, was gleichſam nur empiriſch ausgeſprochen war, mit Pascals Ausdrücken: la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme) rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment, der höchſten Idee bezeichnen; und ſo dem, was etwa auch entweder moraliſche Vorſchrift einer Aufopferung des empiriſchen Weſens oder der Begriff formeller Abſtraktion war, eine philoſophiſche Exiſtenz geben, und alſo der Philoſophie die Idee der abſoluten Freiheit, und damit das abſolute Leiden oder den ſpekulativen Charfreitag, der ſonſt hiſtoriſch war, und dieſen ſelbſt, in der ganzen Wahrheit und Härte ſeiner Gottloſigkeit wiederhergeſtellt: — aus welcher Härte allein (weil das Heitre, Ungründlichere und Einzelnere der dogmatiſchen Philoſophien, ſo wie der Naturreligionen verſchwinden muß) die höchſte Totalität in ihrem ganzen Ernſt und aus ihrem tiefſten Grunde, zugleich allumfaſſend, und in die heiterſte Freiheit ihrer Geſtalt auferſtehen kann und muß.

Differenz

des

Fichteschen und Schellingschen

Systems der Philosophie

in

Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft.

(Zuerst erschienen 1801.)

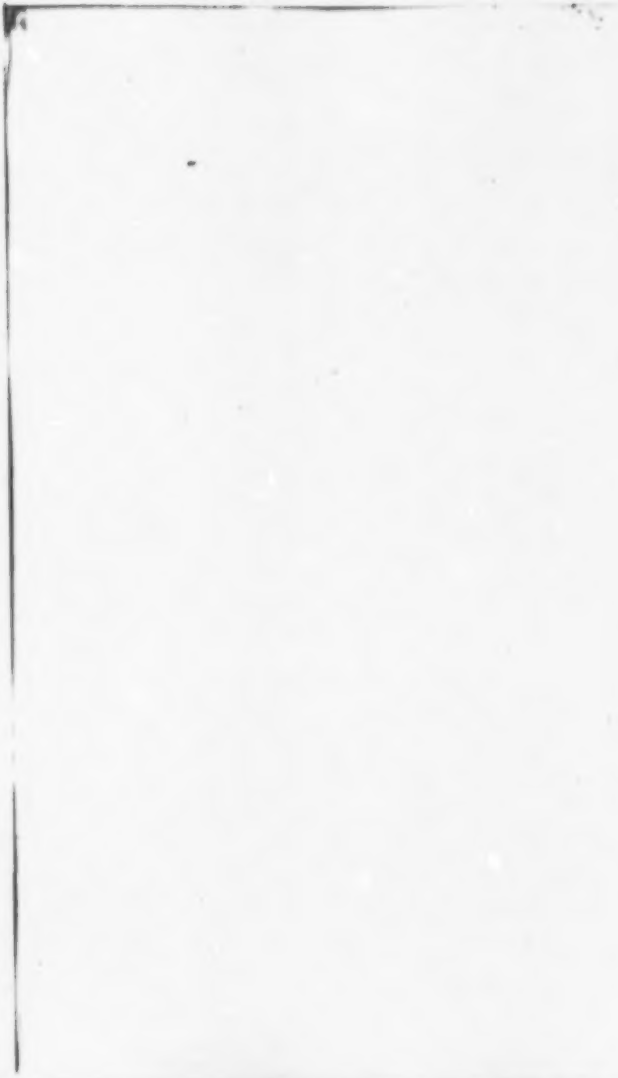

Vorerinnerung.

Aus den wenigen öffentlichen Aeußerungen, in welchen man ein Gefühl der Differenz des Fichteſchen und Schellingſchen Syſtems der Philoſophie erkennt, leuchtet mehr das Beſtreben heraus, dieſe Verſchiedenheit zu umgehen oder ſie ſich zu verbergen, als eine Deutlichkeit des Bewußtſeyns darüber. Weder die unmittelbare Anſicht beider Syſteme, wie ſie vor dem Publikum liegen, — noch unter andern die Schellingſche Beantwortung der idealiſtiſchen Einwürfe Eſchenmayers gegen die Naturphiloſophie hat jene Verſchiedenheit zur Sprache gebracht. Im Gegentheil hat z. B. Reinhold ſo wenig eine Ahnung hierüber gehabt, daß vielmehr die einmal für bekannt angenommene völlige Identität beider Syſteme ihm den Geſichtspunkt für das Schellingſche Syſtem auch hierüber verrückt hat. Dieſe Reinholdiſche Verwirrung iſt (mehr, als die gedrohte — oder vielmehr ſchon als geſchehen „angekündigte Revolution der Philoſophie durch ihre Zurückführung auf Logik" —) die Veranlaſſung der folgenden Abhandlung.

Die Kantiſche Philoſophie hatte es bedurft, daß ihr Geiſt vom Buchſtaben geſchieden, und das rein ſpekulative Princip aus dem Uebrigen herausgehoben wurde, was der raiſonnirenden Reflexion angehörte, oder für ſie benutzt werden konnte. In dem Princip der Deduktion der Kategorien iſt dieſe Philoſophie ächter Idealismus; und dieß Princip iſt es, was Fichte in reiner und ſtrenger Form herausgehoben, und den Geiſt der Kantiſchen

Philosophie genannt hat. Daß die Dinge-an-sich (wodurch nichts, als die leere Form der Entgegensetzung objektiv ausgedrückt ist) wieder hypostasirt und als absolute Objektivität, wie die Dinge des Dogmatikers, gesetzt: daß die Kategorien selbst, theils zu ruhenden todten Fächern der Intelligenz, theils zu den höchsten Principien gemacht worden sind, vermittelst welcher die Ausdrücke, in denen das Absolute selbst ausgesprochen wird, wie z. B. die Substanz des Spinoza, vernichtet werden: und somit das negative Raisonniren sich nach wie vor an die Stelle des Philosophirens, nur mit mehr Prätension unter dem Namen kritischer Philosophie, setzen konnte — diese Umstände liegen höchstens in der Form der Kantischen Deduktion der Kategorien, nicht in ihrem Princip oder Geist. Und wenn wir von Kant sonst kein Stück seiner Philosophie hätten, als dieses, würde jene Verwandelung fast undegreiflich seyn. In jener Deduktion der Verstandes-Formen ist das Princip der Spekulation, die Identität des Subjekts und Objekts, aufs Bestimmteste ausgesprochen. Diese Theorie des Verstandes ist von der Vernunft über die Taufe gehalten worden.

Hingegen wenn nun Kant diese Identität selbst, als Vernunft, zum Gegenstand der philosophischen Reflexion macht, verschwindet die Identität bei sich selbst. Wenn der Verstand mit Vernunft behandelt worden war, wird dagegen die Vernunft mit Verstand behandelt. Hier wird es deutlich, auf welcher untergeordneten Stufe die Identität des Subjekts und Objekts aufgefaßt worden war. Die Identität des Subjekts und Objekts schränkt sich auf zwölf oder vielmehr nur auf neun reine Denkthätigkeiten ein; denn die Modalität giebt keine wahrhaft objektive Bestimmung, es besteht in ihr wesentlich die Nichtidentität des Subjekts und Objekts. Es bleibt außer den objektiven Bestimmungen durch die Kategorien ein ungeheures empirisches Reich der Sinnlichkeit und Wahrnehmung, eine absolute Apostériorität, für welche keine Apriorität, als nur eine subjek-

tive Maxime der reflektirenden Urtheilskraft aufgezeigt iſt; d. h. die Nichtidentität wird zum abſoluten Grundſatz erhoben. Wie es nicht anders ſeyn konnte, nachdem aus der Idee, dem Vernunftprodukt, die Identität, d. h. das Vernünftige weggenommen, und ſie dem Seyn abſolut entgegengeſetzt; — nachdem die Vernunft als praktiſches Vermögen, nicht als abſolute Identität, ſondern in unendlicher Entgegenſetzung, als Vermögen der reinen Verſtandes-Einheit dargeſtellt worden war, wie ſie vom endlichen Denken, d. i. vom Verſtande gedacht werden muß. Es entſteht hierdurch das kontraſtirende Reſultat, daß für den Verſtand keine abſolute objektive Beſtimmungen, hingegen für die Vernunft vorhanden ſind.

Das reine Denken ſetzt ſich, die Identität des Subjekts und des Objekts, in der Form Ich = Ich iſt Princip des Fichteſchen Syſtems; und wenn man ſich unmittelbar an dieſes Princip, ſo wie in der Kantiſchen Philoſophie an das transcendentale Princip, welches der Deduktion der Kategorien zum Grunde liegt, allein hält, ſo hat man das kühn ausgeſprochene höchſte Princip der Spekulation. So wie aber die Spekulation aus dem Begriff, den ſie von ſich ſelbſt aufſtellt, heraustritt und ſich zum Syſtem bildet, ſo verläßt ſie ſich und ihr Princip, und kommt nicht in daſſelbe zurück. Sie übergiebt die Vernunft dem Verſtand, und geht in die Kette der Endlichkeiten des Bewußtſeyns über, aus welchen ſie ſich zur Identität und zur wahren Unendlichkeit nicht wieder rekonſtruirt. Das Princip ſelbſt, die transcendentale Anſchauung erhält hierdurch die ſchiefe Stellung eines Entgegengeſetzten gegen die aus ihm deducirte Mannigfaltigkeit. Das Abſolute des Syſtems zeigt ſich nur in der Form ſeiner Erſcheinung von der philoſophiſchen Reflexion aufgefaßt; und dieſe Beſtimmtheit, die durch Reflexion ihm gegeben iſt, alſo die Endlichkeit und Entgegenſetzung wird nicht abgezogen. Das Princip, das Subjekt-Objekt erweiſt ſich als ein ſubjektives Subjekt-Objekt. Das aus ihm Deducirte erhält hierdurch die Form ei-

ner Bedingung des reinen Bewußtſeyns, des Ich = Ich, und das reine Bewußtſeyn ſelbſt die Form eines Bedingten, durch eine objektive Unendlichkeit, den Zeit-Progreß in infinitum; in dem die transcendentale Anſchauung ſich verliert, und Ich nicht zur abſoluten Selbſtanſchauung ſich konſtituirt, alſo Ich = Ich ſich in das Princip Ich ſoll gleich Ich ſeyn verwandelt. Die in die abſolute Entgegenſetzung geſetzte, alſo zum Verſtand herabgeſetzte Vernunft wird ſomit Princip der Geſtalten, die das Abſolute ſich geben muß, und ihrer Wiſſenſchaften.

Dieſe drei Seiten des Fichteſchen Syſtems — die eine, nach welcher es den Begriff der Vernunft und der Spekulation rein aufgeſtellt, alſo Philoſophie möglich machte, — die andere, nach welcher es Vernunft und reines Bewußtſeyn als Eines geſetzt, und die in einer endlichen Geſtalt aufgefaßte Vernunft zum Princip erhob, — dieſe drei Seiten unterſcheiden zu müſſen, muß ſich als innere Nothwendigkeit der Sache ſelbſt zeigen. Die äußere Veranlaſſung giebt das Zeitbedürfniß, und zunächſt die in dieſem Zeitbedürfniſſe ſchwimmenden „Beiträge Reinhold's zur Ueberſicht des Zuſtands der Philoſophie zu Anfang des neuen Jahrhunderts;“ — in welchen ſowohl die Seite, von welcher das Fichteſche Syſtem ächte Spekulation und alſo Philoſophie iſt, überſehen werden: als auch die Seite des Schellingſchen Syſtems, von welcher dieſes ſich vom Fichteſchen unterſcheidet, und dem ſubjektiven Subjektobjekt, das objektive Subjektobjekt in der Naturphiloſophie entgegengeſtellt, und beide in einem Höhern, als das Subjekt iſt, vereinigt darſtellt.

Was das Zeitbedürfniß betrifft, ſo hat die Fichteſche Philoſophie ſo ſehr Aufſehen und Epoche gemacht, daß auch diejenigen, die ſich gegen ſie erklären, und ſich beſtreben, eigene ſpekulative Syſteme auf die Bahn zu bringen, nur trüber und unreiner in das Princip der Fichteſchen Philoſophie fallen, und ſich deſſen nicht zu erwehren vermögen. Die nächſte ſich darbietende Erſcheinung bei einem Epoche machenden Syſtem ſind

die Mißverſtändniß und das ungeſchickte Benehmen ſeiner Gegner. Wenn man von einem Syſtem ſagen kann, daß es Glück gemacht habe, ſo hat ſich ein allgemeines Bedürfniß der Philoſophie, das ſich für ſich ſelbſt nicht zur Philoſophie zu gebären vermag, (denn damit hätte es ſich durch das Schaffen eines Syſtems befriedigt) — mit einer inſtinktartigen Hinneigung zu demſelben gewendet. Und der Schein der paſſiven Aufnahme rührt daher, daß im Innern das vorhanden iſt, was das Syſtem ausſpricht, welches nunmehr jeder in ſeiner wiſſenſchaftlichen oder künſtleriſchen Sphäre geltend macht.

Man kann vom Fichteſchen Syſtem in dieſem Sinne nicht ſagen, daß es Glück gemacht habe. So viel davon den unphiloſophiſchen Tendenzen des Zeitalters zur Laſt fällt, ſo ſehr iſt zugleich, — je mehr der Verſtand und die Klugheit ſich Gewicht zu verſchaffen, und beſchränkte Zwecke ſich geltend zu machen wußten, — in Anſchlag zu bringen, daß um ſo heftiger das Dringen des beſſern Geiſtes beſonders in der unbefangenern noch jugendlichen Welt iſt. Wenn Erſcheinungen, wie die Reden über die Religion, — das ſpekulative Bedürfniß nicht ernſtlicher angehen: ſo deuten ſie und ihre Aufnahme, noch mehr aber die Würde, welche, mit dunklerem oder bewußterem Gefühl, Poeſie und Kunſt überhaupt in ihrem wahren Umfange zu erhalten anfängt, auf das Bedürfniß nach einer Philoſophie hin, von welcher die Natur für die Mißhandlungen, die ſie in dem Kantiſchen und Fichteſchen Syſteme leidet, verſöhnt, und die Vernunft ſelbſt in eine Uebereinſtimmung mit der Natur geſetzt wird, — nicht in eine ſolche, worin ſie auf ſich Verzicht thut oder eine ſchale Nachahmerin derſelben werden müßte, ſondern eine Einſtimmung dadurch, daß ſie ſich ſelbſt zur Natur aus innerer Kraft geſtaltet.

Was die allgemeinen Reflexionen, womit dieſe Schrift anfängt, über Bedürfniß, Vorausſetzung, Grundſätze u. ſ. w. der Philoſophie betrifft, ſo haben ſie den Fehler, allgemeine Reflexionen

xionen zu seyn, und ihre Veranlassung darin, daß mit solchen Formen, als Voraussetzung, Grundsätzen u. s. w. der Eingang in die Philosophie noch immer übersponnen und verdeckt wird, und es daher in gewissem Grade nöthig ist, sich darauf einzulassen, bis einmal durchaus nur von der Philosophie selbst die Rede ist. Einige der interessantern dieser Gegenstände werden sonst noch eine größere Ausführung erhalten.

Jena im Juli 1801.

Mancherlei Formen,

die

bei dem jetzigen Philosophiren vorkommen.

Geschichtliche Ansicht philosophischer Systeme.

Ein Zeitalter, das eine solche Menge philosophischer Systeme, als eine Vergangenheit hinter sich liegen hat, scheint zu derjenigen Indifferenz kommen zu müssen, welche das Leben erlangt, nachdem es sich in allen Formen versucht hat. Der Trieb zur Totalität äußert sich noch als Trieb zur Vollständigkeit der Kenntnisse, wenn die verknöcherte Individualität sich nicht mehr selbst ins Leben wagt. Sie sucht sich durch die Mannigfaltigkeit dessen, was sie hat, den Schein desjenigen zu verschaffen, was sie nicht ist. Indem sie die Wissenschaft in eine Kenntniß umwandelt, hat sie den lebendigen Antheil, den die Wissenschaft fordert, ihr versagt; sie in der Ferne, und in rein objektiver Gestalt, und sich selbst gegen alle Ansprüche, sich zur Allgemeinheit zu erheben, in ihrer eigenwilligen Besonderheit ungestört erhalten. Für diese Art der Indifferenz, wenn sie bis zur Neugierde aus sich herausgeht, giebt es nichts Angelegentlicheres, als einer neuen ausgebildeten Philosophie einen Namen zu geben, und, wie Adam seine Herrschaft über die Thiere dadurch ausgesprochen hat, daß er ihnen Namen gab, die Herrschaft über eine Philosophie durch Findung eines Namens auszusprechen. Auf diese Weise ist sie in den Rang der Kenntnisse versetzt. Kennt-

niſſe betreffen fremde Objekte; in dem Wiſſen von Philoſophie, das nie etwas Anderes, als eine Kenntniß war, hat die Totalität des Innern ſich nicht bewegt, und die Gleichgültigkeit ihre Freiheit vollkommen behauptet.

Kein philoſophiſches Syſtem kann ſich der Möglichkeit einer ſolchen Aufnahme entziehen; jedes iſt fähig, geſchichtlich behandelt zu werden. Wie jede lebendige Geſtalt zugleich der Erſcheinung angehört, ſo hat ſich eine Philoſophie, als Erſcheinung, derjenigen Macht überliefert, welche es in eine todte Meinung und von Anbeginn an in eine Vergangenheit verwandeln kann. Der lebendige Geiſt, der in einer Philoſophie wohnt, verlangt, um ſich zu enthüllen, durch einen verwandten Geiſt geboren zu werden. Er ſtreift vor dem geſchichtlichen Benehmen, das aus irgend einem Intereſſe auf Kenntniſſe von Meinungen auszieht, als ein fremdes Phänomen vorüber, und offenbart ſein Inneres nicht. Es kann ihm gleichgültig ſeyn, daß er dazu dienen muß, die übrige Kollektion von Mumien und den allgemeinen Haufen der Zufälligkeiten zu vergrößern; denn er ſelbſt iſt dem neugierigen Sammeln von Kenntniſſen unter den Händen entflohen. Dieſes hält ſich auf ſeinem gegen Wahrheit gleichgültigen Standpunkte feſt; und behält ſeine Selbſtſtändigkeit, es mag Meinungen annehmen, oder verwerfen, oder ſich nicht entſcheiden. Es kann philoſophiſchen Syſtemen kein anderes Verhältniß zu ſich geben, als daß ſie Meinungen ſind; und ſolche Accidenzien, wie Meinungen, können ihm nichts anhaben. Es hat nicht erkannt, daß es Wahrheit giebt.

Die Geſchichte der Philoſophie gewinnt aber, wenn der Trieb, die Wiſſenſchaft zu erweitern, ſich darauf wirft, eine nützlichere Seite, indem ſie nämlich nach Reinhold dazu dienen ſoll, „in den Geiſt der Philoſophie, tiefer als je geſchah, einzudringen, und die eigenthümlichen Anſichten der Vorgänger über die Ergründung der Realität der menſchlichen Erkenntniß durch neue eigenthümliche Anſichten weiter zu führen;“ . . . „nur durch eine

ſolche Kenntniß der bisherigen vorübenden Verſuche, die Aufgabe der Philoſophie zu löſen, könne endlich der Verſuch wirklich gelingen, wenn anders dieß Gelingen der Menſchheit beſchieden iſt.“*)

Man ſieht, daß dem Zwecke einer ſolchen Unterſuchung eine Vorſtellung von Philoſophie zu Grunde liegt, nach welcher dieſe eine Art von Handwerkskunſt wäre, die ſich durch immer neu erfundene Handgriffe verbeſſern läßt. Jede neue Erfindung ſetzt die Kenntniß der ſchon gebrauchten Handgriffe und ihrer Zwecke voraus. Aber nach allen bisherigen Verbeſſerungen bleibt immer noch die Hauptaufgabe, die ſich Reinhold nach Allem ſo zu denken ſcheint, daß nämlich ein „allgemeingültiger“ letzter Handgriff zu finden wäre, wodurch für jeden, der ſich nur damit bekannt machen mag, ſich das Werk ſelbſt macht. Wenn es um eine ſolche Erfindung zu thun, und die Wiſſenſchaft ein todtes Werk fremder Geſchicklichkeit wäre: ſo käme ihr freilich diejenige Perfektibilität zu, deren mechaniſche Künſte fähig ſind, und jeder Zeit wären allemal die bisherigen philoſophiſchen Syſteme für weiter nichts zu achten, als für Vorübungen groſſer Köpfe. Wenn aber das Abſolute, wie ſeine Erſcheinung die Vernunft, ewig Ein und daſſelbe iſt, (wie es denn iſt): ſo hat jede Vernunft, die ſich auf ſich ſelbſt gerichtet und ſich erkannt hat, eine wahre Philoſophie producirt, und ſich die Aufgabe gelöſt, welche, wie ihre Auflöſung, zu allen Zeiten dieſelbe iſt. Weil in der Philoſophie die Vernunft, die ſich ſelbſt erkennt, es nur mit ſich zu thun hat, ſo liegt auch in ihr ſelbſt ihr ganzes Werk wie ihre Thätigkeit; und in Rückſicht aufs innere Weſen der Philoſophie giebt es weder Vorgänger noch Nachgänger.

Ebenſo wenig, als von beſtändigen Verbeſſerungen, kann von „eigenthümlichen Anſichten“ der Philoſophie die Rede ſeyn. Wie ſollte das Vernünftige eigenthümlich ſeyn? Was einer Philoſophie eigenthümlich iſt, kann eben darum, weil

*) Reinhold's Beiträge 1ſtes Heft, S. 5 — 6, 4.

es eigenthümlich iſt, nur zur Form des Syſtems, nicht zum Weſen der Philoſophie gehören. Wenn ein Eigenthümliches wirklich das Weſen einer Philoſophie ausmachte, ſo würde es keine Philoſophie ſeyn. Und wenn ein Syſtem ſelbſt ein Eigenthümliches für ſein Weſen erklärt, ſo konnte es deſſen ungeachtet aus ächter Spekulation entſprungen ſeyn, die nur im Verſuch, in der Form einer Wiſſenſchaft ſich auszuſprechen, geſcheitert iſt. Wer von einer Eigenthümlichkeit befangen iſt, ſieht in anderen nichts als Eigenthümlichkeiten. Wenn partikularen Anſichten im Weſen der Philoſophie ein Platz verſtattet wird, und wenn Reinhold dasjenige, zu welchem er ſich in neueren Zeiten gewendet hat, für eine eigenthümliche Philoſophie anſieht, — dann iſt es freilich möglich, überhaupt alle bisherigen Arten, die Aufgabe der Philoſophie darzuſtellen und aufzulöſen, mit Reinhold für weiter nichts als für Eigenthümlichkeiten und Verbildungen anzuſehen; durch welche aber doch, — weil (wenn wir auch die Küſten der glückſeligen Inſeln der Philoſophie, wohin wir uns ſehnen, nur mit Trümmern geſcheiterter Schiffe bedeckt, und kein erhaltenes Fahrzeug in ihren Buchten erblicken) wir die tricologiſche Anſicht nicht fahren laſſen dürfen, — der gelingende Verſuch, vorbereitend herbeigeführt werde.

Nicht weniger muß auch aus der Eigenthümlichkeit der Form, in welcher ſich die Fichtiſche Philoſophie ausgeſprochen hat, erklärt werden, daß Fichte von Spinoza ſagen konnte, Spinoza könne an ſeine Philoſophie nicht geglaubt, nicht die volle innere lebendige Ueberzeugung gehabt haben, — und von den Alten, daß ſelbſt dieß zweifelhaft ſey, ob ſie ſich die Aufgabe der Philoſophie mit Bewußtſeyn gedacht haben.

Wenn hier die Eigenthümlichkeit der Form des eigenen Syſtems, die ganze ſphäriſche Beſchaffenheit derſelben eine ſolche Aeußerung producirt, ſo beſteht dagegen die Eigenthümlichkeit Reinholdiſcher Philoſophie in der Ergründungs- und Begründungs-Tendenz, die ſich mit eigenthümlichen philoſophiſchen An-

fichten, und einem geschichtlichen Bemühen um dieselben viel zu schaffen macht. Die Liebe und der Glauben an Wahrheit hat sich in eine so reine und edle Höhe gesteigert, daß er, damit der Schritt in den Tempel recht ergründet und begründet werde, einen geräumigen Vorhof erbaut, in welchem sie, um den Schritt zu ersparen, sich mit Analysiren und Methodisiren und Erklären so lange zu thun macht, bis sie zum Trost ihrer Unfähigkeit für Philosophie sich beredet, die kühnen Schritte Anderer setzen weiter nichts, als Verirrungen oder Geisteszerrüttungen gewesen.

Das Wesen der Philosophie ist gerade bodenlos für Eigenthümlichkeiten, und um zu ihr zu gelangen, ist es (wenn der Körper die Summe der Eigenthümlichkeiten ausdrückt) nothwendig, sich à corps perdu hineinzustürzen. Denn die Vernunft, die das Bewußtseyn in Besonderheiten befangen findet, wird allein dadurch zur philosophischen Spekulation, daß sie sich zu sich selbst erhebt, und allein sich selbst und dem Absoluten, das zugleich ihr Gegenstand wird, sich anvertraut. Sie wagt nichts daran als Endlichkeiten des Bewußtseyns, und, um diese zu überwinden und das Absolute im Bewußtseyn zu konstruiren, erhebt sie sich zur Spekulation, und hat in der Grundlosigkeit der Beschränkungen und Eigenthümlichkeiten ihre eigene Begründung in sich selbst ergriffen. Weil die Spekulation die Thätigkeit der einen und allgemeinen Vernunft auf sich selbst ist: so muß sie, (statt in den philosophischen Systemen verschiedener Zeitalter und Köpfe, nur verschiedene Weisen und rein-eigenthümliche Ansichten zu sehen), wenn sie ihre eigene Ansicht von den Zufälligkeiten und Beschränkungen befreit hat, durch die besonderen Formen hindurch sich selbst, — sonst eine bloße Mannigfaltigkeit verständiger Begriffe und Meinungen finden; und eine solche Mannigfaltigkeit ist keine Philosophie. Das wahre Eigenthümliche einer Philosophie ist die interessante Individualität, in welcher die Vernunft aus dem Panzerzeug eines besonderen Zeitalters sich eine Gestalt organisirt hat; die besondere spekulative Ver-

nunft findet darin Geist von ihrem Geist, Fleisch von ihrem Fleisch, sie schaut sich in ihm als Ein und dasselbe, und als ein anderes lebendiges Wesen an. Jede Philosophie ist in sich vollendet, und hat, wie ein ächtes Kunstwerk, die Totalität in sich. So wenig des Apelles und Sophokles Werke, wenn Raphael und Shakespeare sie gekannt hätten, diesen als bloße Vorübungen für sich hätten erscheinen können, — sondern als eine verwandte Kraft des Geistes: — so wenig kann die Vernunft in früheren Gestaltungen ihrer selbst nur nützliche Vorübungen für sich erblicken. Und wenn Virgil den Homer für eine solche Vorübung für sich und sein verfeinertes Zeitalter betrachtet hat, so ist sein Werk dafür eine Nachübung geblieben.

Bedürfniß der Philosophie.

Betrachten wir die besondere Form näher, welche eine Philosophie trägt, so sehen wir sie einer Seits aus der lebendigen Originalität des Geistes entspringen, der in ihr die zerrissene Harmonie durch sich hergestellt und selbstthätig gestaltet hat; anderer Seits aus der besonderen Form, welche die Entzweiung trägt, aus der das System hervorgeht. Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie, und als Bildung des Zeitalters die unfreie gegebene Seite der Gestalt. In der Bildung hat sich das, was Erscheinung des Absoluten ist, vom Absoluten isolirt, und als ein Selbstständiges fixirt. Zugleich kann aber die Erscheinung ihren Ursprung nicht verläugnen, und muß darauf ausgehen, die Mannigfaltigkeit ihrer Beschränkungen als ein Ganzes zu konstituiren. Die Kraft des Beschränkens, der Verstand, knüpft an sein Gebäude, das er zwischen den Menschen und das Absolute stellt, Alles, was dem Menschen werth und heilig ist, befestigt es durch alle Mächte der Natur und der Talente, und dehnt es in die Unendlichkeit aus. Es ist darin die ganze Totalität der Beschränkungen zu finden, um das Ab-

solute selbst nicht; in den Theilen verloren treibt es den Verstand zu seiner unendlichen Entwickelung von Mannigfaltigkeit, — der, indem er sich zum Absoluten zu erweitern strebt, aber endlos nur sich selbst producirt, seiner selbst spottet. Die Vernunft erreicht das Absolute nur, indem sie aus diesem mannigfaltigen Theilwesen heraustritt. Je fester und glänzender das Gebäude des Verstandes ist, desto unruhiger wird das Bestreben des Lebens, das in ihm als Theil befangen ist, aus ihm sich heraus in die Freiheit zu ziehen. Indem es als Vernunft in die Ferne tritt, ist die Totalität der Beschränkungen zugleich vernichtet, in diesem Vernichten auf das Absolute bezogen, und zugleich hiermit als bloße Erscheinung begriffen und gesetzt; — die Entzweiung zwischen dem Absoluten und der Totalität der Beschränkungen ist verschwunden.

Der Verstand ahmt die Vernunft im absoluten Setzen nach, und giebt sich durch diese Form selbst den Schein der Vernunft, wenn gleich die Gesetzten an sich Entgegengesetzte, also Endliche sind. Er thut dieß mit so viel größerem Schein, wenn er das vernünftige Negiren in ein Produkt verwandelt und fixirt. Das Unendliche, insofern es dem Endlichen entgegengesetzt wird, ist ein solches vom Verstand gesetztes Vernünftiges: es drückt für sich als Vernünftiges nur das Negiren des Endlichen aus; indem der Verstand es fixirt, setzt er es dem Endlichen absolut entgegen. Und die Reflexion, die sich zur Vernunft erhoben hatte, indem sie das Endliche aufhob, hat sich wieder zum Verstand erniedrigt, indem sie das Thun der Vernunft in Entgegensetzung fixirte; überdem macht sie nun die Prätension, auch in diesem Rückfall vernünftig zu seyn. Solche Entgegengesetzte, die als Vernunftprodukte und Absolute gelten sollten, hat die Bildung verschiedener Zeiten in verschiedenen Formen aufgestellt, und der Verstand an ihnen sich abgemüht. Die Gegensätze, die sonst unter der Form von Geist und Materie, Seele und Leib, Glauben und Verstand, Freiheit und Nothwendigkeit u. s. w.

und in eingeschränktern Sphären noch in mancherlei Arten bedeutend waren, und alle Gewichte menschlicher Interessen an sich anhenkten, sind im Fortgang der Bildung in die Form der Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, für den allgemeinen Begriff, von absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität übergegangen.

Solche festgewordene Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft. Dieß ihr Interesse hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setzte; denn die nothwendige Entzweiung ist Ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet: und die Totalität ist, in der höchsten Lebendigkeit, nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich. Sondern die Vernunft setzt sich gegen das absolute Fixiren der Entzweiung durch den Verstand, und um so mehr, wenn die absolut Entgegengesetzten selbst aus der Vernunft entsprungen sind.

Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet, und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben, und Selbstständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfniß der Philosophie. Es ist insofern eine Zufälligkeit; aber, unter der gegebenen Entzweiung, der nothwendige Versuch, die Entgegensetzung der festgewordenen Subjektivität und Objektivität aufzuheben, und das Gewordenseyn der intellektuellen und reellen Welt als ein Werden, ihr Seyn (als Produkte) als ein Produciren zu begreifen. In der unendlichen Thätigkeit des Werdens und Producirens hat die Vernunft das, was getrennt war, vereinigt, und die absolute Entzweiung zu einer relativen heruntergesetzt, welche durch die ursprüngliche Identität bedingt ist. Wann? und wo? und in welcher Form? solche Selbstreproduktionen der Vernunft als Philosophien auftreten, ist zufällig. Diese Zufälligkeit muß daraus begriffen werden, daß das Absolute als eine objektive Totalität sich setzt. Die Zufälligkeit ist eine Zufälligkeit in der

Zeit, insofern die Objektivität des Absoluten als ein Fortgehen in der Zeit angeschaut wird; insofern sie aber als Nebeneinander im Raum erscheint, ist die Entzweiung klimatisch. In der Form der fixirten Reflexion, als eine Welt von denkendem und gedachtem Wesen, im Gegensatz gegen eine Welt von Wirklichkeit, fällt diese Entzweiung in den westlichen Norden.

Je weiter die Bildung gedeiht, je mannigfaltiger die Entwickelung der Aeußerungen des Lebens wird, in welche die Entzweiung sich verschlingen kann, desto größer wird die Macht der Entzweiung, desto fester ihre klimatische Heiligkeit, desto fremder dem Ganzen der Bildung und bedeutungsloser die Bestrebungen des Lebens, sich zur Harmonie wieder zu gebären. Solche in Beziehung aufs Ganze wenige Versuche, die gegen die neuere Bildung Statt gefunden haben, und die bedeutendern schönen Gestaltungen der Vergangenheit oder der Fremde haben nur diejenige Aufmerksamkeit erwecken können, deren Möglichkeit übrig bleibt, wenn die tiefere ernste Beziehung lebendiger Kunst nicht verstanden werden kann. Mit der Entfernung des ganzen Systems der Lebens-Verhältnisse von ihr ist der Begriff ihres allumfassenden Zusammenhangs verloren, und in den Begriff entweder des Aberglaubens oder eines unterhaltenden Spiels übergegangen. Die höchste ästhetische Vollkommenheit, — wie sie sich in einer bestimmten Religion formt, in welcher der Mensch sich über alle Entzweiung erhebt, und im Reich der Gnade die Freiheit des Subjekts und die Nothwendigkeit des Objekts verschwinden sieht, — hat nur bis auf eine gewisse Stufe der Bildung und in allgemeiner oder in Pöbel-Barbarei energisch seyn können. Die fortschreitende Kultur hat sich mit ihr entzweit, und sie *neben* sich, oder sich *neben* sie gestellt; und weil der Verstand seiner sicher geworden ist, sind beide zu einer gewissen Ruhe nebeneinander gediehen, dadurch daß sie sich in ganz abgesonderte Gebiete trennen, für deren jedes dasjenige keine Bedeutung hat, was auf dem andern vorgeht.

Aber der Verstand kann auch unmittelbar auf seinem Gebiete durch die Vernunft angegriffen, und die Versuche, durch die Reflexion selbst, die Entzweiung und somit seine Absolutheit zu vernichten, können eher verstanden werden. Deswegen hat die Entzweiung, die sich angegriffen fühlte, sich so lange mit Haß und Wuth gegen die Vernunft gekehrt, bis das Reich des Verstandes zu einer solchen Macht sich empor geschwungen hat, in der es sich vor der Vernunft sicher halten kann. So wie man aber von der Tugend zu sagen pflegt, daß der größte Zeuge für ihre Realität der Schein sey, den die Heuchelei von ihr borgt: so kann sich auch der Verstand der Vernunft nicht erwehren. Und er sucht gegen das Gefühl der innern Gehaltlosigkeit, und gegen die geheime Furcht, von der die Beschränktheit geplagt wird, sich durch einen Schein von Vernunft zu bewahren, womit er seine Besonderheiten übertüncht. Die Verachtung der Vernunft zeigt sich nicht dadurch am Stärksten, daß sie frei verschmäht und geschmäht wird, sondern daß die Beschränktheit sich der Meisterschaft über die Philosophie und der Freundschaft mit ihr rühmt. Die Philosophie muß die Freundschaft mit solchen falschen Versuchen ausschlagen, die sich unredlicher Weise der Vernichtung der Besonderheiten rühmen, von Beschränkung ausgehen, und, um solche Beschränkungen zu retten und zu sichern, Philosophie als ein Mittel anwenden.

Im Kampfe des Verstandes mit der Vernunft kommt jenem eine Stärke nur insoweit zu, als diese auf sich selbst Verzicht thut. Das Gelingen des Kampfs hängt deswegen von ihr selbst ab, und von der Aechtheit des Bedürfnisses nach Wiederherstellung der Totalität, aus welchem sie hervorgeht.

Das Bedürfniß der Philosophie kann als ihre Voraussetzung ausgedrückt werden, wenn der Philosophie, die mit sich selbst anfängt, eine Art von Vorhof gemacht werden soll; und es ist in unsern Zeiten viel von einer absoluten Voraussetzung gesprochen worden. Das, was man Voraussetzung der

Philoſophie nennt, iſt nichts Anderes, als das ausgeſprochene Bedürfniß. Weil das Bedürfniß hierdurch für die Reflexion geſetzt iſt, ſo muß es zwei Vorausſetzungen geben.

Die eine iſt das Abſolute ſelbſt; es iſt das Ziel, das geſucht wird. Es iſt ſchon vorhanden, — wie könnte es ſonſt geſucht werden? Die Vernunft producirt es nur, indem ſie das Bewußtſeyn von den Beſchränkungen befreit; dieß Aufheben der Beſchränkungen iſt bedingt durch die vorausgeſetzte Unbeſchränktheit.

Die andere Vorausſetzung würde das Herausgetretenſeyn des Bewußtſeyns aus der Totalität ſeyn, die Entzweiung in Seyn und Nicht-Seyn, in Begriff und Seyn, in Endlichkeit und Unendlichkeit. Für den Standpunkt der Entzweiung iſt die abſolute Syntheſe ein Jenſeits, — das ihren Beſtimmtheiten entgegengeſetzte Unbeſtimmte und Geſtaltloſe. Das Abſolute iſt die Nacht, und das Licht jünger als ſie, und der Unterſchied beider, ſo wie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine abſolute Differenz; — das Nichts das Erſte, woraus alles Seyn, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen iſt. Die Aufgabe der Philoſophie beſteht aber darin, dieſe Vorausſetzungen zu vereinen, das Seyn in das Nichtſeyn, — als Werden; die Entzweiung in das Abſolute, — als deſſen Erſcheinung; das Endliche in das Unendliche, — als Leben zu ſetzen.

Es iſt aber ungeſchickt, das Bedürfniß der Philoſophie als eine Vorausſetzung derſelben auszudrücken; denn hierdurch erhält das Bedürfniß eine Form der Reflexion. Dieſe Form der Reflexion erſcheint als widerſprechende Sätze, wovon unten die Rede ſeyn wird. Es kann an Sätze gefordert werden, daß ſie ſich rechtfertigen; die Rechtfertigung dieſer Sätze, als Vorausſetzungen, ſoll noch nicht die Philoſophie ſelbſt ſeyn, und ſo geht das Ergründen und Begründen vor- und außer der Philoſophie los.

Reflexion als Inſtrument des Philoſophirens.

Die Form, die das Bedürfniß der Philoſophie erhalten würde, wenn es als Vorausſetzung ausgeſprochen werden ſollte, giebt den Uebergang vom Bedürfniſſe der Philoſophie, zum Inſtrument des Philoſophirens, der Reflexion als Vernunft. Das Abſolute ſoll fürs Bewußtſeyn konſtruirt werden, iſt die Aufgabe der Philoſophie; da aber das Produciren, ſo wie die Produkte der Reflexion nur Beſchränkungen ſind, ſo iſt dieß ein Widerſpruch. Das Abſolute ſoll reflektirt, geſetzt werden: damit iſt es aber nicht geſetzt, ſondern aufgehoben worden; denn indem es geſetzt wurde, wurde es beſchränkt. Die Vermittlung dieſes Widerſpruchs iſt die philoſophiſche Reflexion. Es iſt vornehmlich zu zeigen, inwiefern die Reflexion das Abſolute zu faſſen fähig iſt; und in ihrem Geſchäft, als Spekulation, die Nothwendigkeit und Möglichkeit trägt, mit der abſoluten Anſchauung ſynthetiſirt, und für ſich, ſubjektiv, ebenſo vollſtändig zu ſeyn, als es ihr Produkt, das im Bewußtſeyn konſtruirte Abſolute, als Bewußtes und Bewußtloſes zugleich, ſeyn muß.

Die iſolirte Reflexion, als Setzen Entgegengeſetzter, wäre ein Aufheben des Abſoluten; ſie iſt das Vermögen des Seyns und der Beſchränkung. Aber die Reflexion hat, als Vernunft, Beziehung auf das Abſolute, und ſie iſt nur Vernunft durch dieſe Beziehung; die Reflexion vernichtet inſofern ſich ſelbſt und alles Seyn und Beſchränkte, indem ſie es aufs Abſolute bezieht. Zugleich aber eben durch ſeine Beziehung auf das Abſolute hat das Beſchränkte ein Beſtehen.

Die Vernunft ſtellt ſich als Kraft des negativen Abſoluten, damit als abſolutes Negiren, und zugleich als Kraft des Setzens der entgegengeſetzten objektiven und ſubjektiven Totalität dar. Einmal erhebt ſie den Verſtand über ihn ſelbſt, treibt hin zu einem Ganzen nach ſeiner Art; ſie verführt ihn, eine

objektive Totalität zu produciren. Jedes Seyn ist, weil es gesetzt ist, ein Entgegengesetztes, Bedingtes und Bedingendes; der Verstand vervollständigt diese seine Beschränkungen durch das Setzen der entgegengesetzten Beschränkungen, als der Bedingungen; diese bedürfen derselben Vervollständigung, und seine Aufgabe erweitert sich zur unendlichen. Die Reflexion scheint hierin nur verständig, aber diese Leitung zur Totalität der Nothwendigkeit ist der Antheil und die geheime Wirksamkeit der Vernunft. Indem sie den Verstand grenzenlos macht, findet er und seine objektive Welt in dem unendlichen Reichthum den Untergang. Denn jedes Seyn, das der Verstand producirt, ist ein Bestimmtes, und das Bestimmte hat ein Unbestimmtes vor sich und hinter sich; und die Mannigfaltigkeit des Seyns liegt zwischen zwei Nächten, haltungslos, sie ruht auf dem Nichts: denn das Unbestimmte ist Nichts für den Verstand, und endet im Nichts. Der Eigensinn des Verstandes vermag die Entgegensetzung des Bestimmten und Unbestimmten, der Endlichkeit und der aufgegebenen Unendlichkeit unvereinigt neben einander bestehen zu lassen; und das Seyn gegen das ihm ebenso nothwendige Nicht-Seyn festzuhalten. Weil sein Wesen auf durchgängige Bestimmung geht, sein Bestimmtes aber unmittelbar durch ein Unbestimmtes begrenzt ist: so erfüllt sein Setzen und Bestimmen nie die Aufgabe; im geschehenen Setzen und Bestimmen selbst liegt ein Nicht-Setzen und ein Unbestimmtes, also immer wieder die Aufgabe selbst, zu setzen und zu bestimmen.

Fixirt der Verstand diese Entgegengesetzten, das Endliche und Unendliche, so daß beide zugleich als einander entgegengesetzt bestehen sollen: so zerstört er sich; denn die Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen hat die Bedeutung, daß insofern Eines derselben gesetzt, das Andere aufgehoben ist. Indem die Vernunft dieß erkennt, hat sie den Verstand selbst aufgehoben, sein Setzen erscheint ihr als ein Nicht-Setzen, seine Pro-

dukte als Negationen. Dieses Vernichten, oder das reine Setzen der Vernunft ohne Entgegensetzen wäre, wenn sie der objektiven Unendlichkeit entgegengesetzt wird, die subjektive Unendlichkeit, — das der objektiven Welt entgegengesetzte Reich der Freiheit. Weil dieses in dieser Form selbst entgegengesetzt und bedingt ist, so muß die Vernunft, um die Entgegensetzung absolut aufzuheben, auch dieß in seiner Selbstständigkeit vernichten. Sie vernichtet beide, indem sie beide vereinigt; denn sie sind nur dadurch, daß sie nicht vereinigt sind. In dieser Vereinigung bestehen zugleich beide; denn das Entgegengesetzte, und also Beschränkte, ist hiermit aufs Absolute bezogen. Es besteht aber nicht für sich, nur insofern es in dem Absoluten, d. h. als Identität gesetzt ist. Das Beschränkte, insofern es einer der entgegengesetzten, also relativen Totalitäten angehört, ist entweder nothwendig, oder frei; insofern es der Synthese beider angehört, hört seine Beschränkung auf, es ist frei und nothwendig zugleich: Bewußtes und Bewußtloses. Diese bewußte Identität des Endlichen und der Unendlichkeit, die Vereinigung beider Welten, der sinnlichen und der intellektuellen, der nothwendigen und der freien, im Bewußtseyn, ist Wissen. Die Reflexion als Vermögen des Endlichen, und das ihr entgegengesetzte Unendliche sind in der Vernunft synthetisirt, deren Unendlichkeit das Endliche in sich faßt.

Insofern die Reflexion sich selbst zu ihrem Gegenstand macht, ist ihr höchstes Gesetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch sie zur Vernunft wird, ihre Vernichtung. Sie besteht, wie Alles, nur im Absoluten, aber als Reflexion ist sie ihm entgegengesetzt; um also zu bestehen, muß sie sich das Gesetz der Selbstzerstörung geben. Das immanente Gesetz, wodurch sie sich aus eigner Kraft als absolut konstituirte, wäre das Gesetz des Widerspruchs; nämlich daß ihr Gesetztseyn sey und bleibe. Sie fixirte hierdurch ihre Produkte als dem Absoluten absolut entgegengesetzte, machte es sich zum ewigen Gesetz

Verſtand zu bleiben und nicht Vernunft zu werden, und an ihrem Werk, das in Entgegenſetzung zum Abſoluten Nichts iſt, — (und als Beſchränktes iſt es dem Abſoluten entgegengeſetzt), — feſtzuhalten.

So wie die Vernunft dadurch ein Verſtändiges, und ihre Unendlichkeit eine ſubjektive wird, wenn ſie in eine Entgegenſetzung geſetzt iſt: ſo iſt die Form, welche das Reflektiren als Denken ausdrückt, eben dieſer Zweideutigkeit und dieſes Mißbrauchs fähig. Wird das Denken nicht als die abſolute Thätigkeit der Vernunft ſelbſt geſetzt, für die es ſchlechthin keine Entgegenſetzung giebt, ſondern gilt Denken nur für ein reineres Reflektiren, d. i. ein ſolches, in welchem von der Entgegenſetzung nur abſtrahirt wird: ſo kann ein ſolches abſtrahirendes Denken aus dem Verſtande nicht einmal zur Logik herauskommen, welche die Vernunft in ſich begreifen ſoll, vielweniger zur Philoſophie. „Das Weſen oder der innere Charakter des Denkens als Denkens“ wird von Reinhold *) geſetzt als „die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemſelben als Eins und Ebendaſſelbe, in Einem und Ebendemſelben und durch Eins und Ebendaſſelbe; oder als Identität.“ Man könnte durch dieſen ſcheinbaren Charakter einer Identität verleitet werden, in dieſem Denken die Vernunft zu ſehen. Aber durch den Gegenſatz deſſelben a) gegen eine „Anwendung des Denkens“ b) gegen eine abſolute Stoffheit wird es klar, daß dieß Denken nicht die abſolute Identität, die Identität des Subjekts und Objekts, welche beide in ihrer Entgegenſetzung aufhebt und in ſich faßt; ſondern eine „reine“ Identität, d. h. eine durch Abſtraktion entſtandene und durch Entgegenſetzung bedingte iſt, — der abſtrakte Verſtandes-Begriff der Einheit, Eines von fixirten Entgegengeſetzten.

Reinhold ſieht den Fehler aller bisherigen Philoſophie in

*) Beiträge 1ſtes Heft, S. 106 flg.

der „unter den Philosophen unserer Zeit so weit verbreiteten und so tief eingewurzelten Gewohnheit, sich das Denken, überhaupt und in seiner Anwendung, als ein bloß subjektives vorzustellen.“ *) Wenn es mit der Identität und Nicht-Subjektivität dieses Denkens ein rechter Ernst wäre, so könnte Reinhold schon gar keinen Unterschied zwischen Denken und Anwendung des Denkens machen. Wenn das Denken wahre Identität, kein subjektives ist, wo soll noch so was von Denken Unterschiedenes, eine Anwendung herkommen, vom Stoff gar nicht zu sprechen, der „zum Behuf der Anwendung postulirt“ wird? Wenn die analytische Methode eine Thätigkeit behandelt, so muß diese, weil sie analysirt werden soll, ihr als eine synthetische erscheinen; und durchs Analysiren entstehen nunmehr die Glieder: der Einheit, und einer ihr entgegengesetzten Mannigfaltigkeit. Was die Analysis als Einheit darstellt, wird subjektiv genannt; und als eine solche dem Mannigfaltigen entgegengesetzte Einheit, als eine abstrakte Identität wird das Denken charakterisirt. Es ist auf diese Art ein rein Beschränktes, und seine Thätigkeit ein gesetzmäßiges und regelrechtes Anwenden auf eine sonst vorhandene Materie, das nicht zum Wissen durchdringen kann.

Nur insofern die Reflexion Beziehung aufs Absolute hat, ist sie Vernunft, und ihre That ein Wissen. Durch diese Beziehung vergeht aber ihr Werk, und nur die Beziehung besteht, und ist die einzige Realität der Erkenntniß; es giebt deswegen keine Wahrheit der isolirten Reflexion, des reinen Denkens, als die ihres Vernichtens. Aber das Absolute, weil es im Philosophiren von der Reflexion fürs Bewußtseyn producirt wird, wird hierdurch eine objektive Totalität, ein Ganzes von Wissen, eine Organisation von Erkenntnissen. In dieser Organisation ist jeder Theil zugleich das Ganze; denn er besteht als Bezie-

*) Ebendaselbst S. 96.

hung auf das Abſolute. Als Theil; der andere außer ſich hat, iſt er ein Beſchränktes und nur durch die andern; iſolirt als Beſchränkung, iſt er mangelhaft, Sinn und Bedeutung hat er nur durch ſeinen Zuſammenhang mit dem Ganzen. Es kann deswegen nicht von einzelnen Begriffen für ſich, einzelnen Erkenntniſſen, als einem Wiſſen die Rede ſeyn. Es kann eine Menge einzelner empiriſcher Kenntniſſe geben. Als Wiſſen der Erfahrung zeigen ſie ihre Rechtfertigung in der Erfahrung auf, d. h. in der Identität des Begriffs und des Seyns, des Subjekts und Objekts. Sie ſind eben darum kein wiſſenſchaftliches Wiſſen, weil ſie nur dieſe Rechtfertigung in einer beſchränkten, relativen Identität haben; und ſich weder als nothwendige Theile eines im Bewußtſeyn organiſirten Ganzen der Erkenntniſſe legitimiren, noch die abſolute Identität, die Beziehung auf das Abſolute in ihnen durch die Spekulation erkannt worden iſt.

Verhältniß der Spekulation zum geſunden Menſchenverſtand.

Auch das Vernünftige, was der ſogenannte geſunde Menſchenverſtand weiß, ſind gleichfalls Einzelnheiten, aus dem Abſoluten ins Bewußtſeyn gezogen, lichte Punkte, die für ſich aus der Nacht der Totalität ſich erheben, mit denen der Menſch ſich vernünftig durchs Leben durchhilft. Es ſind ihm richtige Standpunkte, von denen er ausgeht, und zu denen er zurückkehrt.

Aber wirklich hat auch der Menſch nur ſolches Zutrauen zu ihrer Wahrheit, weil ihn das Abſolute in einem Gefühl dabei begleitet, und dieß ihnen allein die Bedeutung giebt. So wie man ſolche Wahrheiten des gemeinen Menſchenverſtands für ſich nimmt, ſie bloß verſtändig, als Erkenntniſſe überhaupt, iſolirt, ſo erſcheinen ſie ſchief und als Halbwahrheiten. Der geſunde Menſchenverſtand kann durch die Reflexion in Verwirrung geſetzt werden. So wie er ſich auf ſie einläßt, ſo macht

dasjenige, was er jetzt als Satz für die Reflexion ausspricht, Anspruch, für sich als ein Wissen, als Erkenntniß zu gelten; und er hat seine Kraft aufgegeben, nämlich seine Ansprüche nur durch die dunkle, als Gefühl vorhandene Totalität zu unterstützen, und allein mit demselben sich der unstäten Reflexion entgegenzustemmen. Der gesunde Menschenverstand drückt sich wohl für die Reflexion aus, aber seine Aussprüche enthalten nicht auch fürs Bewußtseyn ihre Beziehung auf die absolute Totalität, sondern diese bleibt im Innern und unausgedrückt.

Die Spekulation versteht deswegen den gesunden Menschenverstand wohl, aber der gesunde Menschenverstand nicht das Thun der Spekulation. Die Spekulation anerkennt als Realität der Erkenntniß nur das Seyn der Erkenntniß in der Totalität; alles Bestimmte hat für sie nur Realität und Wahrheit in der erkannten Beziehung aufs Absolute. Sie erkennt deswegen auch das Absolute in demjenigen, was den Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes zum Grunde liegt; aber weil für sie die Erkenntniß nur, insofern sie im Absoluten ist, Realität hat: ist vor ihr das Erkannte und Gewußte, wie es für die Reflexion ausgesprochen ist, und dadurch eine bestimmte Form hat, zugleich vernichtet. Die relativen Identitäten des gesunden Menschenverstands, die ganz, wie sie erscheinen, in ihrer beschränkten Form auf Absolutheit Anspruch machen, werden Zufälligkeiten für die philosophische Reflexion. Der gesunde Menschenverstand kann es nicht fassen, wie das für ihn unmittelbar Gewisse für die Philosophie zugleich ein Nichts ist. Denn er fühlt in seinen unmittelbaren Wahrheiten nur ihre Beziehung aufs Absolute, aber trennt dieß Gefühl nicht von ihrer Erscheinung, durch welche sie Beschränkungen sind, und doch auch, als solche, Bestand und absolutes Seyn haben sollen, aber vor der Spekulation verschwinden.

Nicht nur aber kann der gesunde Menschenverstand die Spekulation nicht verstehen, sondern er muß sie auch hassen,

wenn er von ihr erführt; und, wenn er nicht in der völligen Indifferenz der Sicherheit iſt, ſie verabſcheuen und verfolgen. Denn wie für den geſunden Menſchenverſtand die Identität des Weſens und des Zufälligen ſeiner Ausſprüche abſolut iſt, und er die Schranken der Erſcheinung nicht von dem Abſoluten zu trennen vermag: ſo iſt auch dasjenige, was er in ſeinem Bewußtſeyn trennt, abſolut entgegengeſetzt; und was er als beſchränkt erkennt, kann er mit dem Unbeſchränkten nicht im Bewußtſeyn vereinigen. Sie ſind wohl in ihm identiſch, aber dieſe Identität iſt und bleibt ein Inneres, ein Gefühl, ein Unerkanntes und ein Unausgeſprochenes. So wie er an das Beſchränkte erinnert, und es ins Bewußtſeyn geſetzt wird: ſo iſt für dieſes das Unbeſchränkte dem Beſchränkten abſolut entgegengeſetzt.

Dieß Verhältniß oder Beziehung der Beſchränktheit auf das Abſolute, — in welcher Beziehung nur die Entgegenſetzung im Bewußtſeyn, hingegen über die Identität eine völlige Bewußtloſigkeit vorhanden iſt, — heißt Glaube. Der Glaube drückt nicht das Synthetiſche des Gefühls oder der Anſchauung aus; er iſt ein Verhältniß der Reflexion zum Abſoluten, welche in dieſem Verhältniß zwar Vernunft iſt, und ſich als ein Trennendes und Getrenntes, ſo wie ihre Produkte — (ein individuelles Bewußtſeyn) — zwar vernichtet, aber die Form der Trennung noch behalten hat. Die unmittelbare Gewißheit des Glaubens, von der, als dem Letzten und Höchſten des Bewußtſeyns, ſo viel geſprochen worden iſt, iſt nichts als die Identität ſelbſt, die Vernunft, die ſich aber nicht erkennt, ſondern vom Bewußtſeyn der Entgegenſetzung begleitet iſt. Aber die Spekulation erhebt die dem geſunden Menſchenverſtand bewußtloſe Identität zum Bewußtſeyn; oder ſie konſtruirt das im Bewußtſeyn des gemeinen Verſtandes nothwendig Entgegengeſetzte zur bewußten Identität. Und dieſe Vereinigung des im Glauben Getrennten iſt ihm ein Greuel. Weil das Heilige und Göttliche in ſeinem Bewußtſeyn nur als Objekt beſteht, ſo erblickt

er in der aufgehobenen Entgegensetzung, in der Identität sein Bewußtseyn, nur Zerstörung des Göttlichen.

Besonders muß aber der gemeine Menschenverstand nichts als Vernichtung in denjenigen philosophischen Systemen erblicken, welche die Forderung der bewußten Identität in einer solchen Aufhebung der Entzweiung befriedigen, wodurch Eins der Entgegengesetzten, besonders wenn ein solches durch die Bildung der Zeit sonst fixirt ist, zum Absoluten erhoben und das Andere vernichtet wird. Hier hat wohl die Spekulation, als Philosophie, die Entgegensetzung aufgehoben, aber als System ein seiner gewöhnlichen bekannten Form nach Beschränktes zum Absoluten erhoben. Die einzige Seite, die hierbei in Betracht kommt, nämlich die spekulative, ist für den gemeinen Menschenverstand gar nicht vorhanden. Von dieser spekulativen Seite ist das Beschränkte ein ganz Anderes, als es dem gemeinen Menschenverstand erscheint; dadurch nämlich, daß es zum Absoluten erhoben worden ist, ist es nicht mehr dieß Beschränkte. Die Materie des Materialisten, oder das Ich des Idealisten, ist — jene nicht mehr die todte Materie, die ein Leben zur Entgegensetzung und Bildung hat; — dieses nicht mehr das empirische Bewußtseyn, das, als ein Beschränktes, ein Unendliches außer sich setzen muß. Die Frage gehört der Philosophie an, ob das System die endliche Erscheinung, die es zum Unendlichen steigerte, in Wahrheit von aller Endlichkeit gereinigt hat: — ob die Spekulation, in ihrer größten Entfernung vom gemeinen Menschenverstande und seinem Fixiren Entgegengesetzter, nicht dem Schicksal ihrer Zeit unterlegen ist, eine Form des Absoluten, also ein seinem Wesen nach Entgegengesetztes, absolut gesetzt zu haben. Hat die Spekulation das Endliche, das sie unendlich machte, wirklich von allen Formen der Erscheinung befreit, so ist es der Name zunächst, an dem sich hier der gemeine Menschenverstand stößt, wenn er sonst vom spekulativen Geschäfte keine Notiz nimmt. Wenn die Spekulation die Endlichen nur der That

nach zum Unendlichen ſteigert, und dadurch vernichtet, — (und Materie, Ich, inſofern ſie die Totalität umfaſſen ſollen, ſind nicht mehr Ich, nicht mehr Materie): — ſo fehlt zwar der letzte Akt der philoſophiſchen Reflexion, nämlich das Bewußtſeyn über ihre Vernichtung. Und wenn auch, dieſer der That nach geſchehenen Vernichtung ungeachtet, das Abſolute des Syſtems noch eine beſtimmte Form behalten hat: ſo iſt doch wenigſtens die ächt ſpekulative Tendenz nicht zu verkennen, von der aber der gemeine Menſchenverſtand nichts verſteht. Indem er nicht einmal das philoſophiſche Princip, die Entzweiung aufzuheben, ſondern nur das ſyſtematiſche Princip erblickt, Eins der Entgegengeſetzten zum Abſoluten erhoben und das Andere vernichtet findet: ſo war auf ſeiner Seite noch ein Vortheil in Rückſicht auf die Entzweiung. In ihm, ſo wie im Syſtem, iſt eine abſolute Entgegenſetzung vorhanden; aber er hatte doch die Vollſtändigkeit der Entgegenſetzung, und wird doppelt geärgert.

Sonſt kommt einem ſolchen philoſophiſchen Syſtem, dem der Mangel anklebt, ein von irgend einer Seite noch Entgegengeſetztes zum Abſoluten zu erheben, außer ſeiner philoſophiſchen Seite noch ein Vortheil und Verdienſt zu, von denen der gemeine Verſtand nicht nur nichts begreift, ſondern die er auch verabſcheuen muß: — der Vortheil, durch die Erhebung eines Endlichen zum unendlichen Princip, die ganze Maſſe von Endlichkeiten, die am entgegengeſetzten Princip hängt, mit einem Mal niedergeſchlagen zu haben, — das Verdienſt, in Rückſicht auf die Bildung, die Entzweiung um ſo härter gemacht, und das Bedürfniß der Vereinigung in der Totalität um ſo viel verſtärkt zu haben.

Die Hartnäckigkeit des geſunden Menſchenverſtandes, ſich in der Kraft ſeiner Trägheit, das Bewußtloſe in ſeiner urſprünglichen Schwere und Entgegenſetzung gegen das Bewußtſeyn, die Materie gegen die Differenz geſichert zu halten, die das Licht nur darum in ſie bringt, um ſie in einer höheren Potenz wie-

der zur Synthese zu konstruiren — erfordert wohl unter nördlichen Klimaten eine längere Zeitperiode; um vor der Hand nur so weit überwunden zu werden, daß die atmosphärische Materie selbst mannigfaltiger, die Trägheit zunächst durch ein mannigfaltigeres Kombiniren und Zersetzen derselben und durch die hiermit erzeugte größere Menge freier Atomen in eine Bewegung auf ihrem Boden versetzt wird: so daß der Menschenverstand in seinem verständigen Treiben und Wirken sich immer mehr verwirrt, bis er sich fähig macht, die Auflösung dieser Verwirrung und der Entgegensetzung selbst zu ertragen.

Wenn für den gesunden Menschenverstand nur die vernichtende Seite der Spekulation erscheint, so erscheint ihm auch dieß Vernichten nicht in seinem ganzen Umfange. Wenn er diesen Umfang fassen könnte, so hielte er sie nicht für seine Gegnerin. Denn die Spekulation fordert, in ihrer höchsten Synthese des Bewußten und Bewußtlosen, auch die Vernichtung des Bewußtseyns selbst; und die Vernunft versenkt damit ihr Reflektiren der absoluten Identität und ihr Wissen und sich selbst in ihrem eigenen Abgrund. Und in dieser Nacht der bloßen Reflexion und des raisonnirenden Verstandes, die der Mittag des Lebens ist, können sich beide begegnen.

Prinzip einer Philosophie in der Form eines absoluten Grundsatzes.

Die Philosophie, als eine durch Reflexion produzirte Totalität des Wissens, wird ein System, ein organisches Ganzes von Begriffen, dessen höchstes Gesetz nicht der Verstand, sondern die Vernunft ist. Jener hat die Entgegengesetzten seines Gebietes, seine Grenze, Grund und Bedingung richtig aufzuzeigen, aber die Vernunft vereint diese Widersprechenden, setzt beide gleich und hebt beide auf. An das System, als eine Organisation von Sätzen, kann die Forderung geschehen, daß ihm der

Absolute, welches der Reflexion zum Grunde liegt, auch nach Absicht der Reflexion, als oberster absoluter Grundsatz vorhanden sey. Eine solche Forderung zeugt aber von Unbekanntschaft schon in sich; denn ein durch die Reflexion Gesetztes, ein Satz ist für sich ein Bedingtes und Bedingtes, und bedarf einer anderen zu seiner Begründung, u. s. f. ins Unendliche. Wenn das Absolute in einem durch und für das Denken gültigen Grundsatze ausgedrückt wird, dessen Form und Materie gleich sey, so ist entweder die blose Gleichheit gesetzt, und die Ungleichheit der Form und Materie ausgeschlossen, und der Grundsatz durch diese Ungleichheit bedingt: in diesem Fall ist der Grundsatz nicht absolut, sondern mangelhaft, er drückt nur einen Verstandesbegriff, eine Abstraktion aus; — oder die Form und Materie ist, als Ungleichheit, zugleich in ihm enthalten, der Satz ist analytisch und synthetisch zugleich: so ist der Grundsatz eine Antinomie, und dadurch nicht ein Satz, er steht als Satz unter dem Gesetz des Verstandes, daß er sich nicht in sich widersprechen, nicht sich aufheben, sondern ein Gesetztes sey, als Antinomie aber hebt er sich auf.

Dieser Wahn, daß ein nur für die Reflexion Gesetztes nothwendig an der Spitze eines Systems als oberster absoluter Grundsatz stehen müsse, oder daß das Wesen eines jeden Systems in einem Satze, der fürs Denken absolut sey, sich ausdrücken lasse, — macht sich mit einem System, auf das er seine Beurtheilung anwendet, ein leichtes Geschäft. Denn von einem Gedachten, das der Satz ausdrückt, läßt sich sehr leicht erweisen, daß es durch ein Entgegengesetztes bedingt, also nicht absolut ist: es wird von diesem dem Satze Entgegengesetzten erwiesen, daß es gesetzt werden müsse, daß also jenes Gedachte, das der Satz ausdrückt, nichtig ist. Der Wahn hält sich um so mehr für gerechtfertigt, wenn das System selbst das Absolute, das sein Princip ist, in der Form eines Satzes oder einer Definition ausdrückt, die aber im Grunde eine Antinomie ist, und sich

deswegen als ein Gesetztes für die bloße Reflexion selbst aufhebt. So hört z. B. Spinoza's Begriff der Substanz, die als Ursache und Bewirktes, als Begriff und Seyn zugleich, erklärt wird, auf, ein Begriff zu seyn, weil die Entgegengesetzten in einen Widerspruch vereinigt sind.

Kein Anfang einer Philosophie kann ein schlechteres Aussehen haben, als der Anfang mit einer Definition, wie bei Spinoza; — ein Anfang, der mit dem Begründen, Ergründen, Deduciren der Principien des Wissens, dem mühsamen Zurückführen aller Philosophie auf höchste Thatsachen des Bewußtseyns u. s. w. den seltsamsten Kontrast macht. Wenn aber die Vernunft von der Subjektivität des Reflektirens sich gereinigt hat, so kann auch jene Einfalt Spinoza's, welche die Philosophie mit der Philosophie selbst anfängt, und die Vernunft gleich unmittelbar mit einer Antinomie auftreten läßt, gehörig geschätzt werden.

Soll das Princip der Philosophie in formalen Sätzen für die Reflexion ausgesprochen werden, so ist zunächst als Gegenstand dieser Aufgabe nichts vorhanden, als das Wissen, im Allgemeinen die Synthese des Subjektiven und Objektiven, oder das absolute Denken. Die Reflexion aber vermag nicht die absolute Synthese in einem Satz auszudrücken, wenn nämlich dieser Satz als ein eigentlicher Satz für den Verstand gelten soll. Sie muß, was in der absoluten Identität Eins ist, trennen, und die Synthese und die Antithese getrennt, in zwei Sätzen, in einem die Identität, im anderen die Entzweiung ausdrücken.

In $A = A$, als dem Satze der Identität, wird reflektirt auf das Bezogenseyn: und dieß Beziehen, dieß Einsseyn, die Gleichheit ist in dieser reinen Identität enthalten; es wird von aller Ungleichheit abstrahirt. $A = A$, der Ausdruck des absoluten Denkens, oder der Vernunft, hat für die formale, in verständigen Sätzen sprechende Reflexion nur die Bedeutung der

Verſtandes-Identität, der reinen Einheit, d. h. einer ſolchen, worin von der Entgegenſetzung abſtrahirt iſt.

Aber die Vernunft findet ſich in dieſer Einſeitigkeit der abſtrakten Einheit nicht ausgedrückt. Sie poſtulirt auch das Setzen desjenigen, wovon in der reinen Gleichheit abſtrahirt wurde, das Setzen des Entgegengeſetzten, der Ungleichheit; das eine A iſt Subjekt, das andere Objekt, und der Ausdruck für ihre Differenz iſt A nicht = A, oder A = B. Dieſer Satz widerſpricht dem vorigen geradezu; in ihm iſt abſtrahirt von der reinen Identität, und die Nicht-Identität, die reine Form des „Nichtdenkens" *) geſetzt: wie der erſte die Form „des reinen Denkens" iſt, das ein Anderes iſt, als das abſolute Denken, die Vernunft. Nur weil auch das Nichtdenken gedacht, A nicht = A durchs Denken geſetzt wird, kann er überhaupt geſetzt werden. In A nicht = A, oder A = B iſt die Identität, das Beziehen, das = des erſten Satzes ebenfalls, aber nur ſubjektiv, d. h. nur inſofern das Nichtdenken durchs Denken geſetzt iſt. Aber dieß Geſetztſeyn des Nichtdenkens fürs Denken iſt dem Nichtdenken durchaus zufällig, eine bloße Form für den zweiten Satz, von der, um ſeine Materie rein zu haben, abſtrahirt werden muß.

Dieſer zweite Satz iſt ſo unbedingt, als der erſte, und inſofern Bedingung des erſten, ſo wie der erſte Bedingung des zweiten Satzes iſt. Der erſte iſt bedingt durch den zweiten, inſofern er durch die Abſtraktion von der Ungleichheit, die der zweite Satz enthält, beſteht; der zweite, inſofern er, um ein Satz zu ſeyn, einer Beziehung bedarf.

Der zweite Satz iſt ſonſt unter der ſubalternen Form des Satzes des Grundes ausgeſprochen worden; oder vielmehr er iſt erſt in dieſe höchſt ſubalterne Bedeutung dadurch herabgezogen worden, daß man ihn zum Satze der Kauſalität gemacht hat.

*) Reinhold's Beiträge 1ſtes Heft, S. 111.

A hat einen Grund, heißt: dem A kommt ein Seyn zu, das nicht ein Seyn des A ist: A ist ein Gesetztseyn, das nicht das Gesetztseyn des A ist; also A nicht = A, A = B. Wird davon abstrahirt, daß A ein Gesetztes ist, wie abstrahirt werden muß, um den zweiten Satz rein zu haben, so drückt er überhaupt ein Nichtgesetztseyn des A aus. A als Gesetztes und als Nichtgesetztes zugleich zu setzen, ist schon die Synthese des ersten und zweiten Satzes.

Beide Sätze sind Sätze des Widerspruchs nur im verkehrten Sinne. Der erste, der der Identität sagt aus: daß der Widerspruch = 0 ist; der zweite, insofern er auf den ersten bezogen wird: daß der Widerspruch ebenso nothwendig ist, als der Nichtwiderspruch. Beide sind, als Sätze, für sich Gesetzte von gleicher Potenz. Insofern der zweite so ausgesprochen wird, daß der erste zugleich auf ihn bezogen ist, so ist er der höchst mögliche Ausdruck der Vernunft durch den Verstand. Diese Beziehung beider ist der Ausdruck der Antinomie; und als Antinomie, als Ausdruck der absoluten Identität, ist es gleichgültig, A = B, oder A = A zu setzen, wenn nämlich A = B, und A = A als Beziehung beider Sätze genommen wird. A = A enthält die Differenz des A als Subjekts und A als Objekts, zugleich mit der Identität: so wie A = B die Identität des A und B, mit der Differenz beider.

Erkennt der Verstand im Satze des Grundes, als einer Beziehung beider, nicht die Antinomie, so ist er nicht zur Vernunft gediehen, und formaliter ist der zweite Satz kein neuer für ihn. Für den bloßen Verstand sagt A = B nicht mehr aus, als der erste Satz; der Verstand begreift alsdann nämlich das Gesetztseyn des A als B nur als eine Wiederholung des A, d. h. er hält nur die Identität fest, und abstrahirt davon, daß, indem A als B, oder in B gesetzt wiederholt wird, ein Anderes, „ein Nicht-A" gesetzt ist, und zwar als A, also A als Nicht-A. Wenn man bloß auf das Formelle der Spekulation

reflektirt, und die Syntheſe des Wiſſens in analytiſcher Form feſthält: ſo iſt die Antinomie, der ſich ſelbſt aufhebende Widerſpruch, der höchſte formelle Ausdruck des Wiſſens und der Wahrheit.

In der Antinomie, wenn ſie für den formellen Ausdruck der Wahrheit anerkannt wird, hat die Vernunft das formale Weſen der Reflexion unter ſich gebracht. Das formale Weſen hat aber die Oberhand, wenn das Denken in der einzigen Form des erſten dem zweiten entgegengeſetzten Satzes, mit dem Charakter einer abſtrakten Einheit als das erſte Wahre der Philoſophie geſetzt, und aus der Analyſe der Anwendung des Denkens ein Syſtem der Realität der Erkenntniß errichtet werden ſoll. Alsdann ergiebt ſich der ganze Verlauf dieſes rein analytiſchen Geſchäfts auf folgende Art.

Das Denken iſt, — als unendliche Wiederholbarkeit des A, als A, — eine Abſtraktion: der erſte Satz als Thätigkeit ausgedrückt. Nun fehlt aber der zweite Satz, das Nichtdenken; nothwendig muß zu ihm als der Bedingung des erſten übergegangen, und auch dieſes, die Materie, geſetzt werden. Hiermit ſind die Entgegengeſetzten vollſtändig, und der Uebergang iſt eine gewiſſe Art von Beziehung beider auf einander, welche eine Anwendung des Denkens heißt, und eine höchſt unvollſtändige Syntheſe iſt. Aber auch dieſe ſchwache Syntheſe iſt ſelbſt gegen die Vorausſetzung des Denkens, als Setzens des A als A ins Unendliche fort; denn in der Anwendung wird A zugleich als Nicht-A geſetzt, und das Denken in ſeinem abſoluten Beſtehen als ein unendliches Wiederholen des A als A aufgehoben.

Das dem Denken Entgegengeſetzte iſt durch ſeine Beziehung aufs Denken beſtimmt als ein Gedachtes: = A. Weil aber ein ſolches Denken, Setzen = A durch eine Abſtraktion bedingt iſt, und alſo ein Entgegengeſetztes iſt: ſo hat auch das Gedachte, außerdem daß es Gedachtes = A iſt, noch andere Beſtimmungen = B, die vom bloßen Beſtimmtſeyn durchs reine Denken

ganz unabhängig sind; und diese sind dem Denken bloß gegeben. Es muß also für das Denken, als Princip des analytischen Philosophirens, einen absoluten Stoff geben; wovon weiter unten die Rede seyn wird. Die Grundlage dieser absoluten Entgegensetzung läßt dem formalen Geschäfte, worin die berühmte Erfindung, „die Philosophie auf Logik zurückzuführen" *) beruht, keine andere immanente Synthese, als die der Verstandes-Identität, A ins Unendliche zu wiederholen. Aber selbst zur Wiederholung braucht sie eines B, C u. s. w., in denen das wiederholte A gesetzt werden kann. Diese B, C, D u. s. w. sind um der Wiederholbarkeit des A willen „ein Mannigfaltiges," sich Entgegengesetztes, — (jedes hat durch A nicht gesetzte besondere Bestimmungen), — d. h. ein absolut mannigfaltiger Stoff, dessen B, C, D u. s. w. sich mit dem A fügen muß, wie es kann; — eine solche Ungereimtheit des Fügens kommt an die Stelle einer ursprünglichen Identität. Der Grundfehler kann so vorgestellt werden, daß in formaler Rücksicht auf die Antinomie des A = A, und des A = B nicht reflektirt ist. Einem solchen analytischen Wesen liegt das Bewußtseyn nicht zum Grunde, daß die rein formale Erscheinung des Absoluten der Widerspruch ist; — ein Bewußtseyn, das nur entstehen kann, wenn die Spekulation von der Vernunft, und dem A = A, als absoluter Identität des Subjekts und Objekts, ausgeht.

Transcendentale Anschauung.

Insofern die Spekulation von der Seite der bloßen Reflexion angesehen wird, erscheint die absolute Identität in Synthesen Entgegengesetzter, also in Antinomien. Die relativen Identitäten, in die sich die absolute differenzirt, sind zwar beschränkt, und insofern für den Verstand und nicht antinomisch.

---

*) Reinhold's Beiträge 1stes Heft, S. 98.

Zugleich aber, weil ſie Identitäten ſind, ſind ſie nicht reine Verſtandesbegriffe; und ſie müſſen Identitäten ſeyn, weil in einer Philoſophie kein Geſetztes ohne Beziehung aufs Abſolute ſtehen kann. Von der Seite dieſer Beziehung aber iſt ſelbſt jedes Beſchränkte eine (relative) Identität, und inſofern für die Reflexion ein Antinomiſches; — und dieß iſt die negative Seite des Wiſſens, das Formale, das von der Vernunft regiert, ſich ſelbſt zerſtört. Außer dieſer negativen Seite hat das Wiſſen eine poſitive Seite, nämlich die Anſchauung. Reines Wiſſen (das hieße: Wiſſen ohne Anſchauung) iſt die Vernichtung der Entgegengeſetzten im Widerſpruch; Anſchauung ohne dieſe Syntheſe Entgegengeſetzter iſt empiriſch, gegeben, bewußtlos. Das transcendentale Wiſſen vereinigt Beides, Reflexion und Anſchauung; es iſt Begriff und Seyn zugleich. Dadurch, daß die Anſchauung transcendental wird, tritt die Identität des Subjektiven und Objektiven, welche in der empiriſchen Anſchauung getrennt ſind, ins Bewußtſeyn; das Wiſſen, inſofern es transcendental wird, ſetzt nicht bloß den Begriff und ſeine Bedingung, — oder die Antinomie beider, das Subjektive, — ſondern zugleich das Objektive, das Seyn.

Im philoſophiſchen Wiſſen iſt das Angeſchaute eine Thätigkeit der Intelligenz und der Natur, des Bewußtſeyns und des Bewußtloſen zugleich. Es gehört beiden Welten, der idellen und reellen zugleich an: — der idellen, indem es in der Intelligenz, und dadurch in Freiheit geſetzt iſt; — der reellen, indem ſeine Stelle in der objektiven Totalität, als ein Ring in der Kette der Nothwendigkeit deducirt wird. Stellt man ſich auf den Standpunkt der Reflexion oder der Freiheit, ſo iſt das Ideelle das Erſte, und das Weſen und das Seyn nur die ſchematiſirte Intelligenz; ſtellt man ſich auf den Standpunkt der Nothwendigkeit oder des Seyns, ſo iſt das Denken nur ein Schema des abſoluten Seyns. Im transcendentalen Wiſſen iſt Beides vereinigt, Seyn und Intelligenz. Ebenſo iſt transcen-

dentales Wissen und transcendentales Anschauen Eins und dasselbe; der verschiedene Ausdruck deutet nur auf das Ueberwiegende des idealen oder realen Faktors.

Es ist von der tiefsten Bedeutung, daß mit so vielem Ernst behauptet worden ist: ohne transcendentale Anschauung könne nicht philosophirt werden. Was hieße denn: ohne Anschauung philosophiren? — In absoluten Endlichkeiten sich endlos zerstreuen. Diese Endlichkeiten seyen subjektive oder objektive, Begriffe oder Dinge, oder es werde auch von einer Art zu der anderen übergegangen: so geht das Philosophiren ohne Anschauung an einer endlosen Reihe von Endlichkeiten fort, und der Uebergang vom Seyn zum Begriffe, oder vom Begriff zum Seyn ist ein ungerechtfertigter Sprung. Ein solches Philosophiren heißt ein formales; denn Ding wie Begriff ist jedes für sich nur Form des Absoluten. Es setzt die Zerstörung der transcendentalen Anschauung, eine absolute Entgegensetzung des Seyns und Begriffs voraus; und wenn es vom Unbedingten spricht, so macht es selbst dieß wieder, etwa in der Form einer Idee, die dem Seyn entgegengesetzt sey, zu einem Formalen. Je besser die Methode ist, desto greller werden die Resultate. Für die Spekulation sind die Endlichkeiten Radien des unendlichen Fokus, der sie ausstrahlt, und zugleich von ihnen gebildet ist; in ihnen ist der Fokus, und im Fokus sie gesetzt. In der transcendentalen Anschauung ist alle Entgegensetzung aufgehoben, aller Unterschied der Konstruktion des Universums durch und für die Intelligenz, und seiner als ein Objektives angeschauten, unabhängig erscheinenden Organisation vernichtet. Das Produciren des Bewußtseyns dieser Identität ist die Spekulation, und weil Idealität und Realität in ihr Eins ist, ist sie Anschauung.

Poſtulate der Vernunft.

Die Syntheſe der zwei von der Reflexion geſetzten Entgegengeſetzten forderte, als Werk der Reflexion, ihre Vervollſtändigung; als Antinomie, die ſich aufhebt, ihr Beſtehen in der Anſchauung. Weil das ſpekulative Wiſſen als Identität der Reflexion und der Anſchauung begriffen werden muß: ſo kann man, — inſofern der Antheil der Reflexion (der, als vernünftig, antinomiſch iſt) allein geſetzt wird, aber in nothwendiger Beziehung auf die Anſchauung ſteht, — in dieſem Fall von der Anſchauung ſagen, ſie werde von der Reflexion poſtulirt. Es kann nicht davon die Rede ſeyn, Ideen zu poſtuliren; denn dieſe ſind Produkte der Vernunft, oder vielmehr das Vernünftige durch den Verſtand als Produkt geſetzt. Das Vernünftige muß ſeinem beſtimmten Inhalte nach, nämlich aus dem Widerſpruch beſtimmter Entgegengeſetzter, deren Syntheſe das Vernünftige iſt, deducirt werden; nur die dieß Antinomiſche ausfüllende und haltende Anſchauung iſt das Poſtulable. Eine ſolche ſonſt poſtulirte Idee iſt der unendliche Progreß, eine Vermiſchung von Empiriſchem und Vernünftigem; jenes iſt die Anſchauung der Zeit, dieß die Aufhebung aller Zeit, die Verunendlichung derſelben. Im empiriſchen Progreß iſt ſie aber nicht rein verunendlicht; denn ſie ſoll in ihm als Endliches (als beſchränkte Momente) beſtehen, er iſt eine empiriſche Unendlichkeit. Die wahre Antinomie, die Beides, das Beſchränkte und Unbeſchränkte, nicht nebeneinander, ſondern zugleich als identiſch ſetzt, muß damit zugleich die Entgegenſetzung aufheben. Indem die Antinomie die beſtimmte Anſchauung der Zeit poſtulirt, muß dieſe — beſchränkter Moment der Gegenwart und Unbeſchränktheit ſeines Außerſichgeſetztſeyns — Beides zugleich, alſo Ewigkeit ſeyn.

Ebenſo wenig kann die Anſchauung als ein der Idee, oder beſſer der, nothwendigen Antinomie Entgegengeſetztes gefordert

werden. Die Anschauung, die der Idee entgegengesetzt ist, ist beschränktes Daseyn, eben weil sie die Idee ausschließt. Die Anschauung ist wohl das von der Vernunft Postulirte, aber nicht als Beschränktes, sondern zur Vervollständigung der Einseitigkeit des Werks der Reflexion: nicht daß sie sich entgegengesetzt bleiben, sondern Eins seyen. Man sieht überhaupt, daß diese ganze Weise des Postulirens darin allein ihren Grund hat, daß von der Einseitigkeit der Reflexion ausgegangen wird; diese Einseitigkeit bedarf es, zur Ergänzung ihrer Mangelhaftigkeit, das aus ihr ausgeschlossene Entgegengesetzte zu postuliren. Das Wesen der Vernunft erhält aber in dieser Ansicht eine schiefe Stellung; denn sie erscheint hier als ein nicht sich selbst Genügendes, sondern als ein Bedürftiges. Wenn aber die Vernunft sich als absolut erkennt, so fängt die Philosophie damit an, womit jene Manier, die von der Reflexion ausgeht, aufhört: mit der Identität der Idee und des Seyns. Sie postulirt nicht das Eine, denn sie setzt mit der Absolutheit unmittelbar beide; und die Absolutheit der Vernunft ist nichts Anderes, als die Identität beider.

Verhältniß des Philosophirens zu einem philosophischen System.

Das Bedürfniß der Philosophie kann sich darin befriedigen, zum Princip der Vernichtung aller fixirten Entgegensetzung und zu der Beziehung des Beschränkten auf das Absolute durchgedrungen zu seyn. Diese Befriedigung im Princip der absoluten Identität findet sich im Philosophiren überhaupt. Das Gewußte wäre seinem Inhalte nach ein Zufälliges, die Entzweiungen, auf deren Vernichtung es ging, gegeben, und verschwunden, und nicht selbst wieder konstruirte Synthesen; der Inhalt eines solchen Philosophirens hätte überhaupt keinen Zusammenhang unter sich, und machte nicht eine objektive Totalität des Wissens

aus. Wegen des Unzuſammenhängenden ſeines Inhalts allein iſt dieß Philoſophiren gerade nicht nothwendig ein Raiſonniren. Letzteres zerſtreut die Geſetzten nur in größere Mannigfaltigkeit, und wenn es in dieſen Strom geſtürzt, haltungslos ſchwimmt, ſo ſoll die ganze ſelbſt haltungsloſe Ausdehnung der verſtändigen Mannigfaltigkeit beſtehen bleiben; dem wahren obſchon unzuſammenhängenden Philoſophiren dagegen verſchwindet das Geſetzte und ſeine Entgegengeſetzten, indem es daſſelbe nicht bloß in Zuſammenhang mit anderen Beſchränkten, ſondern in Beziehung aufs Abſolute bringt, und dadurch aufhebt.

Weil aber dieſe Beziehung des Beſchränkten auf das Abſolute ein Mannigfaltiges iſt, da die Beſchränkten es ſind: ſo muß das Philoſophiren darauf ausgehen, dieſe Mannigfaltigkeit als ſolche in Beziehung zu ſetzen. Es muß das Bedürfniß entſtehen, eine Totalität des Wiſſens, ein Syſtem der Wiſſenſchaft zu produciren. Hierdurch erſt befreit ſich die Mannigfaltigkeit jener Beziehungen von der Zufälligkeit; indem ſie ihre Stellen im Zuſammenhang der objektiven Totalität des Wiſſens erhalten, und ihre objektive Vollſtändigkeit zu Stande gebracht wird. Das Philoſophiren, das ſich nicht zum Syſtem konſtruirt, iſt eine beſtändige Flucht vor den Beſchränkungen, — mehr ein Ringen der Vernunft nach Freiheit, als reines Selbſterkennen derſelben, das ſeiner ſicher, und über ſich klar geworden iſt. Die freie Vernunft und ihre That iſt Eins, und ihre Thätigkeit ein reines Darſtellen ihrer ſelbſt.

In dieſer Selbſtproduktion der Vernunft geſtaltet ſich das Abſolute in eine objektive Totalität, die ein in ſich ſelbſt getragenes und vollendetes Ganze iſt, — keinen Grund außer ſich hat, ſondern durch ſich ſelbſt in ihrem Anfang, Mittel und Ende begründet iſt. Ein ſolches Ganzes erſcheint als eine Organiſation von Sätzen und Anſchauungen. Jede Syntheſe der Vernunft, und die ihr korreſpondirende Anſchauung (die beide in der Spekulation vereinigt ſind) iſt, als Identität des Bewußten

und Bewußtlosen, für sich im Absoluten und unendlich; zugleich aber ist sie endlich und beschränkt, insofern sie in der objektiven Totalität gesetzt ist, und andere außer sich hat. Die unentzweiteste Identität objektiv — die Materie, subjektiv — das Fühlen (Selbstbewußtseyn) ist zugleich eine unendlich entgegengesetzte, eine durchaus relative Identität. Die Vernunft, das Vermögen (insofern) der objektiven Totalität vervollständigt sie durch ihr Entgegengesetztes; und producirt durch die Syntheſe beider eine neue Identität, die selbst wieder vor der Vernunft eine mangelhafte ist, die ebenso sich wieder ergänzt. Am Reinsten giebt sich die weder synthetisch noch analytisch zu nennende Methode des Systems, wenn sie als eine Entwickelung der Vernunft selbst erscheint; welche die Emanation ihrer Erscheinung, als eine Duplicität, nicht in sich immer wieder zurückruft, — (hiermit vernichtete sie dieselbe nur), — sondern sich in ihr zu einer durch jene Duplicität bedingten Identität konstruirt, diese relative Identität wieder sich entgegensetzt: so daß das System bis zur vollendeten objektiven Totalität fortgeht, sie mit der entgegenstehenden subjektiven zur unendlichen Weltanschauung vereinigt, deren Expansion sich damit zugleich in die reichste und einfachste Identität kontrahirt hat.

Es ist möglich, daß eine ächte Spekulation sich in ihrem System nicht vollkommen ausspricht, oder daß die Philosophie des Systems und das System selbst nicht zusammenfallen; daß ein System aufs Bestimmteste die Tendenz, alle Entgegensetzungen zu vernichten, ausdrückt, und für sich nicht zur vollständigsten Identität durchdringt. Die Unterscheidung dieser beiden Rücksichten wird besonders in Beurtheilung philosophischer Systeme wichtig. Wenn in einem System sich das zum Grunde liegende Bedürfniß nicht vollkommen gestaltet hat, und ein Bedingtes, nur in der Entgegensetzung Bestehendes zum Absoluten erhoben hat, so wird es als System Dogmatismus; aber die wahre Spekulation kann sich in den verschiedensten sich gegen-

ſeitig als Dogmatismen und Geiſtesverirrungen verſchreienden Philoſophien finden. Die Geſchichte der Philoſophie hat allein Werth und Intereſſe, wenn ſie dieſen Geſichtspunkt feſthält. Sonſt giebt ſie nicht die Geſchichte der in unendlich mannigfaltigen Formen ſich darſtellenden ewigen und einen Vernunft; ſondern nichts als eine Erzählung zufälliger Begebenheiten des menſchlichen Geiſtes, und ſinnloſer Meinungen, die der Vernunft aufgebürdet werden, da ſie doch allein demjenigen zur Laſt fallen, der das Vernünftige in ihnen nicht erkannt, und ſie deswegen verkehrt hat.

Eine ächte Spekulation, die aber nicht zu ihrer vollſtändigen Selbſtkonſtruktion im Syſtem durchdringt, geht nothwendig von der abſoluten Identität aus; die Entzweiung derſelben in Subjektives und Objektives iſt eine Produktion des Abſoluten. Das Grundprincip iſt alſo völlig transcendental, und von ſeinem Standpunkt aus giebt es keine abſolute Entgegenſetzung des Subjektiven und Objektiven. Aber ſomit iſt die Erſcheinung des Abſoluten eine Entgegenſetzung. Das Abſolute iſt nicht in ſeiner Erſcheinung; beide ſind ſelbſt entgegengeſetzt. Die Erſcheinung iſt nicht Identität. Dieſe Entgegenſetzung kann nicht transcendental aufgehoben werden, d. h. nicht ſo, daß es an ſich keine Entgegenſetzung gebe. Hiermit wäre die Erſcheinung nur vernichtet, und die Erſcheinung ſoll doch gleichfalls ſeyn; es würde behauptet, daß das Abſolute in ſeiner Erſcheinung aus ſich herausgegangen wäre. Das Abſolute muß ſich alſo in der Erſcheinung ſelbſt ſetzen, d. h. dieſe nicht vernichten, ſondern zur Identität konſtruiren.

Eine falſche Identität iſt das Kauſalverhältniß zwiſchen dem Abſoluten und ſeiner Erſcheinung; denn dieſem Verhältniß liegt die abſolute Entgegenſetzung zum Grunde. In ihm beſtehen beide Entgegengeſetzte, aber in verſchiedenem Rang; die Vereinigung iſt gewaltſam. Das Eine bekommt das Andre unter ſich; das Eine herrſcht, das Andre wird botmäßig. Die Ein-

heit iſt in einer nur relativen Identität erzwungen; die Identität, die eine abſolute ſeyn ſoll, iſt eine unvollſtändige. Das Syſtem iſt zu einem Dogmatismus, — zu einem Realismus, der die Objektivität, oder zu einem Idealismus, der die Subjektivität abſolut ſetzt, — wider ſeine Philoſophie geworden; wenn beide (was bei jenem zweideutiger iſt, als bei dieſem) aus wahrer Spekulation hervorgegangen ſind.

Der reine Dogmatismus, der ein Dogmatismus der Philoſophie iſt, bleibt auch ſeiner Tendenz nach in der Entgegenſetzung immanent; das Verhältniß der Kauſalität, in ſeiner vollſtändigern Form als Wechſelwirkung, die Einwirkung des Intellektuellen auf das Sinnliche, oder des Sinnlichen auf das Intellektuelle iſt in ihm als Grundprincip herrſchend. Im konſequenten Realismus und Idealismus ſpielt es nur eine untergeordnete Rolle, wenn es auch zu herrſchen ſcheint, und in jenem das Subjekt als Produkt des Objekts, in dieſem das Objekt als Produkt des Subjekts geſetzt wird; das Kauſalitätsverhältniß iſt aber dem Weſen nach aufgehoben, indem das Produciren ein abſolutes Produciren, das Produkt ein abſolutes Produkt iſt, d. h. indem das Produkt keinen Beſtand hat, als nur im Produciren, nicht geſetzt iſt als ein Selbſtſtändiges, vor und unabhängig von dem Produciren Beſtehendes. Wie im reinen Kauſalitätsverhältniß, dem formellen Princip des Dogmatismus der Fall iſt; in dieſem iſt es ein durch A Geſetztes, und zugleich auch nicht durch A Geſetztes, A alſo abſolut nur Subjekt: und A = A drückt nur die Verſtandesidentität aus. Wenn auch die Philoſophie in ihrem transcendentalen Geſchäft ſich des Kauſalverhältniſſes bedient, ſo iſt B, das dem Subjekt entgegengeſetzt erſcheint, ſeinem Entgegengeſetztſeyn nach eine bloße Möglichkeit, und bleibt abſolut eine Möglichkeit, d. h. es iſt nur Accidenz; und das wahre Verhältniß der Spekulation, das Subſtantialitätsverhältniß iſt unter dem Schein des Kauſalverhältniſſes das transcendentale Princip. Formell läßt

ſich dieß auch ſo ausdrücken: Der wahre Dogmatismus anerkennt beide Grundſätze A = A und A = B, aber ſie bleiben in ihrer Antinomie, unſynthetiſirt neben einander. Er erkennt nicht, daß hierin eine Antinomie liegt, und darum auch nicht die Nothwendigkeit, das Beſtehen der Entgegengeſetzten aufzuheben; der Uebergang von Einem zum Andern durch Kauſalitätsverhältniß iſt die einzige ihm mögliche unvollſtändige Syntheſis.

Ungeachtet nun die Transcendental-Philoſophie dieſen ſcharfen Unterſchied von dem Dogmatismus hat, ſo iſt ſie, inſofern als ſie ſich zum Syſtem konſtruirt, fähig, in ihn überzugehen; wenn ſie nämlich, — inſofern nichts iſt, als die abſolute Identität, und in ihr alle Differenz und das Beſtehen Entgegengeſetzter ſich aufhebt, — kein reelles Kauſalverhältniß gelten läßt: aber, — inſofern die Erſcheinung zugleich beſtehen, und hiermit ein anderes Verhältniß des Abſoluten zur Erſcheinung, als das der Vernichtung der letztern vorhanden ſeyn ſoll, — das Kauſalitätsverhältniß einführt, die Erſcheinung zu einem Botmäßigen macht, und alſo die transcendentale Anſchauung nur ſubjektiv, nicht objektiv, oder die Identität nicht in die Erſcheinung ſetzt. A = A und A = B bleiben beide unbedingt; es ſoll nur A = A gelten: d. h. aber ihre Identität iſt nicht in ihrer wahren Syntheſe, die kein bloßes Sollen iſt, dargeſtellt.

So iſt im Fichteſchen Syſtem Ich = Ich das Abſolute. Die Totalität der Vernunft führt den zweiten Satz herbei, der ein Nicht-Ich ſetzt; es iſt nicht nur in dieſer Antinomie des Setzens beider, Vollſtändigkeit vorhanden, ſondern auch ihre Syntheſe wird poſtulirt. Aber in dieſer bleibt die Entgegenſetzung; es ſollen nicht beide, Ich wie Nicht-Ich, vernichtet werden, ſondern der eine Satz ſoll beſtehen, der eine höher an Rang ſeyn, als der andere. Die Spekulation des Syſtems fordert die Aufhebung der Entgegengeſetzten, aber das Syſtem ſelbſt hebt ſie nicht auf; die abſolute Syntheſis, zu welcher dieſes gelangt, iſt nicht Ich = Ich, ſondern Ich ſoll gleich Ich ſeyn.

Das Absolute ist für den transcendentalen Gesichtspunkt, aber nicht für den der Erscheinung konstruirt; beide widersprechen sich noch. Weil die Identität nicht zugleich in die Erscheinung gesetzt worden, oder die Identität nicht auch vollkommen in die Objektivität übergegangen ist: so ist die Transcendentalität selbst ein Entgegengesetztes, das Subjektive, und man kann auch sagen, die Erscheinung ist nicht vollständig vernichtet worden.

Es soll in der folgenden Darstellung des Fichteschen Systems versucht werden, zu zeigen, daß das reine Bewußtseyn, die im System als absolut aufgestellte Identität des Subjekts und Objekts, eine subjektive Identität des Subjekts und Objekts ist. Die Darstellung wird den Gang nehmen, Ich, das Princip des Systems, als subjektives Subjekt-Objekt zu erweisen, sowohl unmittelbar: als an der Art der Deduktion der Natur: und besonders an den Verhältnissen der Identität in den besondern Wissenschaften der Moral und des Naturrechts, und dem Verhältniß des ganzen Systems zum Aesthetischen.

Es erhellt schon aus dem Obigen, daß in dieser Darstellung zunächst von dieser Philosophie als System die Rede ist, und nicht insofern es die gründlichste und tiefste Spekulation, ein ächtes Philosophiren, und durch die Zeit, in welcher sie erscheint, und in der auch die Kantische Philosophie die Vernunft nicht zu dem abhanden gekommenen Begriff ächter Spekulation hatte erregen können, um so merkwürdiger ist.

Darstellung
des
Fichteschen Systems.

Die Grundlage des Fichteschen Systems ist intellektuelle Anschauung, reines Denken seiner selbst, reines Selbstbewußtseyn „Ich = Ich, Ich bin;“ *) das Absolute ist Subjekt-Objekt, und Ich ist diese Identität des Subjekts und Objekts.

Im gemeinen Bewußtseyn kommt Ich in Entgegensetzung vor. Die Philosophie hat diese Entgegensetzung gegen ein Objekt zu erklären; sie erklären heißt: ihre Bedingtheit durch ein Anderes aufzeigen, und also sie als Erscheinung erweisen. Wenn vom empirischen Bewußtseyn erwiesen wird, daß es im reinen Bewußtseyn vollständig begründet und nicht bloß durch dasselbe bedingt ist, so ist damit ihre Entgegensetzung aufgehoben; wenn anders die Erklärung vollständig, d. h. wenn nicht bloß eine theilweise Identität des reinen und empirischen Bewußtseyns aufgezeigt ist. Die Identität ist nur eine theilweise, wenn dem empirischen Bewußtseyn eine Seite übrig bliebe, von welcher es durch das reine nicht bestimmt, sondern unbedingt wäre. Und weil nur reines und empirisches Bewußtseyn als die Glieder des höchsten Gegensatzes auftreten: so würde das reine Bewußtseyn selbst bestimmt und bedingt seyn vom empirischen, insofern dieses unbedingt wäre. Das Verhältniß würde auf diese Art ein Wechselverhältniß seyn, welches gegenseitiges Bestimmen und Bestimmtseyn in sich faßt, aber eine absolute Entgegensetzung

*) Wissenschaftslehre S. 8, Ausg. v. 1794. (S. 6, Ausg. v. 1802.)

der in Wechselwirkung Stehenden, und also die Unmöglichkeit, die Entzweiung in absoluter Identität zu heben, vorausſetzt.

Dem Philoſophen entſteht dieß reine Selbſtbewußtſeyn dadurch, daß er in ſeinem Denken von allem Fremdartigen abſtrahirt, was nicht Ich iſt, und nur die Beziehung des Subjekts und Objekts feſthält. In der empiriſchen Anſchauung ſind ſich Subjekt und Objekt entgegengeſetzt, der Philoſoph faßt die Thätigkeit des Anſchauens auf, er ſchaut das Anſchauen an, und begreift es hierdurch als eine Identität. Dieß Anſchauen des Anſchauens iſt einer Seits philoſophiſche Reflexion, und der gemeinen Reflexion, ſo wie dem empiriſchen Bewußtſeyn überhaupt entgegengeſetzt, das ſich nicht über ſich ſelbſt und ſeine Entgegenſetzungen erhebt; — anderer Seits iſt dieſe transcendentale Anſchauung zugleich der Gegenſtand der philoſophiſchen Reflexion, das Abſolute, die urſprüngliche Identität. Der Philoſoph hat ſich in die Freiheit und auf den Standpunkt des Abſoluten erhoben.

Seine Aufgabe iſt nunmehr die, die ſcheinbare Entgegenſetzung des transcendentalen Bewußtſeyns und des empiriſchen aufzuheben. Im Allgemeinen geſchieht dieß dadurch, daß das letztere aus dem erſtern deducirt wird. Nothwendig kann dieſe Deduktion nicht ein Uebergang in ein Fremdes ſeyn. Die Transcendental-Philoſophie geht allein dahin, das empiriſche Bewußtſeyn nicht aus einem, außerhalb deſſelben befindlichen, ſondern aus einem immanenten Princip, als eine thätige Emanation, oder Selbſtproduktion des Princips zu konſtruiren. Im empiriſchen Bewußtſeyn kann ſo wenig etwas vorkommen, was nicht aus dem reinen Selbſtbewußtſeyn konſtruirt wird, als das reine Bewußtſeyn ein vom empiriſchen dem Weſen nach Verſchiedenes iſt. Die Form beider iſt gerade darin verſchieden, daß dasjenige, was im empiriſchen Bewußtſeyn als Objekt, entgegengeſetzt dem Subjekt, erſcheint, in der Anſchauung dieſes empiriſchen Anſchauens als identiſch geſetzt, und hierdurch

das empiriſche Bewußtſeyn durch dasjenige vervollſtändigt wird, was ſein Weſen ausmacht, worüber es aber kein Bewußtſeyn hat.

Die Aufgabe kann auch ſo ausgedrückt werden: Durch die Philoſophie ſoll reines Bewußtſeyn als Begriff aufgehoben werden. In der Entgegenſetzung gegen das empiriſche Bewußtſeyn erſcheint die intellektuelle Anſchauung, das reine Denken ſeiner ſelbſt, als Begriff, nämlich als Abſtraktion von allem Mannigfaltigen, aller Ungleichheit des Subjekts und Objekts. Sie iſt zwar lauter Thätigkeit, Thun, Anſchauen, ſie iſt nur vorhanden in der freien Selbſtthätigkeit, die ſie hervorbringt. Dieſer Akt, der ſich von allem Empiriſchen, Mannigfaltigen, Entgegengeſetzten losreißt, und ſich zur Einheit des Denkens, Ich = Ich, Identität des Subjekts und Objekts erhebt, hat aber eine Entgegenſetzung an andern Akten. Er iſt inſofern fähig als ein Begriff beſtimmt zu werden, und hat mit den ihm entgegengeſetzten eine gemeinſchaftliche höhere Sphäre, die des Denkens überhaupt. Es giebt außer dem Denken ſeiner ſelbſt noch anderes Denken, außer dem Selbſtbewußtſeyn noch mannigfaltiges empiriſches Bewußtſeyn, außer Ich als Objekt noch mannigfaltige Objekte des Bewußtſeyns. Der Akt des Selbſtbewußtſeyns unterſcheidet ſich beſtimmt von anderm Bewußtſeyn dadurch, daß ſein Objekt gleich ſey dem Subjekt; Ich = Ich iſt inſofern einer unendlichen objektiven Welt entgegengeſetzt.

Auf dieſe Weiſe iſt durch die transcendentale Anſchauung kein philoſophiſches Wiſſen entſtanden; ſondern im Gegentheil, wenn ſich die Reflexion ihrer bemächtigt, ſie anderem Anſchauen entgegenſetzt und dieſe Entgegenſetzung feſthält, iſt kein philoſophiſches Wiſſen möglich. Dieſer abſolute Akt der freien Selbſtthätigkeit iſt die Bedingung des philoſophiſchen Wiſſens, aber er iſt noch nicht die Philoſophie ſelbſt. Durch dieſe wird die objektive Totalität des empiriſchen Wiſſens gleich geſetzt dem

reinen Selbstbewußtseyn; letzteres hiermit ganz als Begriff oder als Entgegengesetztes aufgehoben, und damit auch das Erstere. Es wird behauptet, daß es überhaupt nur reines Bewußtseyn giebt, Ich = Ich ist das Absolute; alles empirische Bewußtseyn wäre nur ein reines Produkt des Ich = Ich, und empirisches Bewußtseyn würde insofern durchaus geläugnet, als in ihm oder durch es eine absolute Zweiheit seyn, ein Gesetztseyn in ihm vorkommen sollte, das nicht ein Gesetztseyn des Ich für Ich und durch Ich wäre. Mit dem Selbstsetzen des Ich wäre Alles gesetzt, und außer diesem Nichts. Die Identität des reinen und empirischen Bewußtseyns ist nicht eine Abstraktion von ihrem ursprünglichen Entgegengesetztseyn; sondern im Gegentheil ihre Entgegensetzung ist eine Abstraktion von ihrer ursprünglichen Identität.

Die intellektuelle Anschauung ist hierdurch gesetzt gleich Allem, sie ist die Totalität. Dieß Identischseyn alles empirischen Bewußtseyns mit dem reinen ist Wissen; und die Philosophie, die dieß Identischseyn weiß, ist die „Wissenschaft des Wissens." *) Sie hat die Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns als identisch mit dem reinen, durch die That, durch die wirkliche Entwickelung des Objektiven aus dem Ich zu zeigen, und die Totalität des empirischen Bewußtseyns als die objektive Totalität des Selbstbewußtseyns zu beschreiben; in Ich = Ich ist ihr die ganze Mannigfaltigkeit des Wissens gegeben. Der bloßen Reflexion erscheint diese Deduktion als das widersprechende Beginnen, aus der Einheit die Mannigfaltigkeit, aus reiner Identität die Zweiheit abzuleiten; aber die Identität des Ich = Ich ist keine reine Identität, d. h. keine durchs Abstrahiren der Reflexion entstandene. Wenn die Reflexion Ich = Ich als Einheit begreift, so muß sie dasselbe zugleich auch als Zweiheit begreifen; Ich = Ich ist Identität und Duplicität

*) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre S. 16. (Weimar 1794.)

zugleich, es iſt eine Entgegenſetzung in Ich = Ich. Ich iſt einmal Subjekt, das andere Mal Objekt, aber was dem Ich entgegengeſetzt iſt, iſt gleichfalls Ich; die Entgegengeſetzten ſind identiſch. Das empiriſche Bewußtſeyn kann darum nicht als ein Herausgehen aus dem reinen betrachtet werden; nach dieſer Anſicht wäre freilich eine Wiſſenſchaft des Wiſſens, die vom reinen Bewußtſeyn ausgeht, etwas Widerſinniges. Der Anſicht, als ob in dem empiriſchen Bewußtſeyn aus dem reinen herausgetreten würde, liegt die obige Abſtraktion zum Grunde, in welcher die Reflexion ihr Entgegenſetzen iſolirt. Die Reflexion, als Verſtand, iſt an und für ſich unfähig, die transcendentale Anſchauung zu faſſen; und wenn die Vernunft auch zur Selbſterkennung durchgedrungen iſt, ſo verkehrt die Reflexion das Vernünftige, wo ihr Raum gegeben wird, wieder in ein Entgegengeſetztes.

Wir haben bisher die rein transcendentale Seite des Syſtems beſchrieben, in welcher die Reflexion keine Macht hat, ſondern durch die Vernunft die Aufgabe der Philoſophie beſtimmt und beſchrieben worden iſt. Wegen dieſer ächt transcendentalen Seite iſt die andere, worin die Reflexion herrſcht, um ſo ſchwerer ſowohl ihrem Anfangspunkt nach zu ergreifen, als überhaupt feſtzuhalten; weil dem Verſtändigen, worein die Reflexion das Vernünftige verkehrt hat, immer der Rückzug nach der transcendentalen Seite offen bleibt. Es iſt demnach zu zeigen, daß zu dieſem Syſtem die zwei Standpunkte, der der Spekulation und der der Reflexion, weſentlich und ſo gehören, daß der letztere nicht eine untergeordnete Stelle hat, ſondern daß ſie im Mittelpunkte des Syſtems abſolut nothwendig und unvereinigt ſind. Oder Ich = Ich iſt abſolutes Princip der Spekulation, aber dieſe Identität wird vom Syſtem nicht aufgezeigt; das objektive Ich wird nicht gleich dem ſubjektiven Ich, beide bleiben ſich abſolut entgegengeſetzt. Ich findet ſich nicht in ſeiner Erſcheinung, oder in ſeinem Setzen; um ſich als

Ich zu finden, muß es seine Erscheinung vernichten. Das Wesen des Ich und sein Setzen fallen nicht zusammen: Ich wird sich nicht objektiv.

Fichte hat in der Wissenschaftslehre für die Darstellung des Princips seines Systems die Form von Grundsätzen gewählt, von deren Unbequemlichkeit oben die Rede war. Der erste Grundsatz ist absolutes Sich-selbst-Setzen des Ich, das Ich als unendliches Setzen; der zweite absolutes Entgegensetzen, oder Setzen eines unendlichen Nicht-Ich u. s. w.; der dritte ist die absolute Vereinigung der beiden ersten, durch absolutes Theilen des Ich und des Nicht-Ich, und ein Vertheilen der unendlichen Sphäre an ein theilbares Ich und an ein theilbares Nicht-Ich. Diese drei absoluten Grundsätze stellen drei absolute Akte des Ich dar. Aus dieser Mehrheit der absoluten Akte folgt unmittelbar, daß diese Akte und die Grundsätze nur relative, oder, insofern sie in die Konstruktion der Totalität des Bewußtseyns eingehen, nur ideelle Faktoren sind. Ich = Ich hat in dieser Stellung, worin es andern absoluten Akten entgegengesetzt wird, nur die Bedeutung des reinen Selbstbewußtseyns, insofern dieses dem empirischen entgegengesetzt ist. Es ist, als solches, bedingt durch die Abstraktion von dem empirischen, und so gut der zweite Grundsatz und der dritte bedingte sind, so sehr ist es auch der erste Grundsatz; schon die Mehrheit absoluter Akte deutet unmittelbar darauf, wenn ihr Inhalt auch ganz unbekannt ist. Es ist gar nicht nothwendig, daß Ich = Ich, das absolute Sich-selbst-Setzen, als ein Bedingtes begriffen wird; im Gegentheil haben wir es oben in seiner transcendentalen Bedeutung als absolute (nicht bloß als Verstandes-) Identität gesehen. Aber in dieser Form, wie Ich = Ich als Einer unter mehreren Grundsätzen aufgestellt wird, so hat er keine andere Bedeutung als die des reinen Selbstbewußtseyns, welches dem empirischen, — die der

philoſophiſchen Reflexion, welche der gemeinen entgegengeſetzt wird.

Dieſe ideellen Faktoren des reinen Setzens und des reinen Entgegenſetzens könnten aber nur zum Behuf der philoſophiſchen Reflexion getrennt ſeyn, welche, ob ſie zwar von der urſprünglichen Identität ausgeht, gerade (um das wahre Weſen dieſer Identität zu beſchreiben) mit der Darſtellung abſolut Entgegengeſetzter anfängt, und ſie zur Antinomie verbindet; — die einzige Weiſe der Reflexion, das Abſolute darzuſtellen, um die abſolute Identität ſogleich aus der Sphäre der Begriffe wegzunehmen, und ſie als eine Identität, die nicht von Subjekt und Objekt abſtrahirt, ſondern als eine Identität des Subjekts und Objekts zu konſtituiren. Dieſe Identität kann nicht ſo gefaßt werden, daß das reine Sich-ſelbſt-Setzen, und das reine Entgegenſetzen, Beides Thätigkeiten Eines und eben deſſelben Ich ſind. Eine ſolche Identität wäre durchaus nicht eine transcendentale, ſondern eine transcendente; der abſolute Widerſpruch der Entgegengeſetzten ſollte beſtehen, die Vereinigung beider reducirte ſich auf eine Vereinigung im allgemeinen Begriffe der Thätigkeit. Es wird eine transcendentale Vereinigung gefordert, worin der Widerſpruch beider Thätigkeiten ſelbſt aufgehoben, und aus den ideellen Faktoren eine wahre, zugleich ideelle und reelle Syntheſe konſtruirt wird. Dieſe giebt der dritte Grundſatz: „Ich ſetzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.“ *) Die unendliche objektive Sphäre, das Entgegengeſetzte iſt weder abſolutes Ich, noch abſolutes Nicht-Ich, ſondern das die Entgegengeſetzten Umſchließende, von entgegengeſetzten Faktoren Ausgefüllte, die ſich in dem Verhältniß befinden, daß ſoviel der eine geſetzt iſt, ſoviel der andere nicht, — inſofern der eine kriegt, der andere fällt.

In dieſer Syntheſe aber iſt das objektive Ich nicht gleich

*) Wiſſenſchaftslehre S. 30. (S. 28.)

dem ſubjektiven; das ſubjektive iſt Ich; das objektive: Ich + Nicht-Ich. Es ſtellt ſich in ihr nicht die urſprüngliche Identität dar; das reine Verhältniß Ich = Ich, und das empiriſche Ich = Ich + Nicht-Ich mit allen Formen, worin ſich dieſes kontrairt, bleiben ſich entgegengeſetzt. Die Unvollſtändigkeit dieſer Syntheſe, die der dritte Grundſatz ausſpricht, iſt nothwendig, wenn die Art des erſten und zweiten Grundſatzes abſolut entgegengeſetzte Thätigkeiten ſind. Oder im Grunde iſt gar keine Syntheſe möglich; die Syntheſe iſt nur alsdann möglich, wenn die Thätigkeiten des Sich-ſetzens und des Entgegenſetzens als theilbare Faktoren geſetzt ſind. Es ſcheint ſich zwar ſelbſt zu widerſprechen, daß Thätigkeiten, die ſchlechterdings keine Begriffe ſeyn ſollen, nur als theilbare Faktoren zu behandeln ſeyen. Aber ob Ich und Nicht-Ich, Subjektives und Objektives, die zu Vereinigenden, als Thätigkeiten (Setzen und Entgegenſetzen) oder als Produkte (objektives Ich und Nicht-Ich) ausgedrückt werden, — macht an ſich und auch für ein Syſtem, deſſen Princip die Identität iſt, keinen Unterſchied. Ihr Charakter, abſolut entgegengeſetzt zu ſeyn, macht ſie ſchlechthin zu einem bloß Theilen, und Fichte anerkennt dieſe reine Idealität derſelben. Die Entgegengeſetzten ſind ihm vor der Syntheſe etwas ganz Anderes als nach der Syntheſe: „Vor der Syntheſe ſind ſie bloß Entgegengeſetzte, und nichts weiter; das Eine iſt, was das Andere nicht iſt, und das Andere, was das Eine nicht iſt; — ein bloßer Gedanke ohne alle Realität, noch dazu Gedanke der bloßen Realität. Wie Eins eintritt, iſt das Andere vernichtet, aber da bloß Eine unter dem Prädikate des Gegentheils vom Andern eintreten kann, mithin mit ſeinem Begriff der Begriff des Andern zugleich eintritt, und es vernichtet, kann ſelbſt dieſes Eine nicht eintreten. Mithin iſt gar nichts vorhanden; und es war nur eine wohlthätige Täuſchung der Einbildungskraft, die unbemerkt jenen

bloß Entgegengesetzten ein Gedanke unterschob, und es möglich machte, über sie zu denken." *)

Aus der Idealität der entgegengesetzten Faktoren ergibt sich, daß sie Nichts sind, als in der synthetischen Thätigkeit; daß durch diese allein ihr Entgegengesetztsein und sie selbst gesetzt sind, und ihre Entgegensetzung nur zum Behuf der philosophischen Konstruktion (um das synthetische Vermögen verständlich zu machen) gebraucht werden ist. Die produktive Einbildungskraft wäre die absolute Identität selbst, als Thätigkeit vorgestellt, welche nur, indem sie das Produkt, die Summe setzt, zugleich die Entgegengesetzten als die Begrenzenden setzt. Daß die produktive Einbildungskraft, als synthetisches Vermögen, das durch Entgegengesetzte bedingt ist, erscheint, — müßte nur für den Standpunkt der Reflexion gelten, welcher von Entgegengesetzten ausgeht, und die Beschauung nur als eine Vereinigung derselben begreift. Zugleich aber müßte die philosophische Reflexion, um diese Ansicht als eine subjektive, der Reflexion angehörige, zu begreifen, den transcendentalen Standpunkt dadurch verlieren, daß sie jene absolut entgegengesetzten Thätigkeiten für gar nichts Anderes, als für bloße Faktoren, für durchaus relative Identitäten, in Rücksicht auf die absolute Identität erkennt, in welcher das empirische Bewußtsein nicht weniger als sein Gegensatz, das reine Bewußtsein, das als Produkten von jenem an ihm einen Gegensatz hat, aufgehoben sind. Nur in diesem Sinne ist Ich der transcendentale Mittelpunkt beider entgegengesetzten Thätigkeiten, und gegen beide indifferent; ihre absolute Entgegensetzung hat allein für ihre Identität eine Bedeutung.

Allein schon die Unvollkommenheit der Synthesis, die im dritten Grundsatze ausgedrückt ist, und in welcher das absolute Ich ein Ich + Nicht-Ich ist, erweist an sich den Verdacht,

*) Gesammtsch. S. 161. (S. 188 – 189.)

daß die entgegengesetzten Thätigkeiten nicht bloß als relative Identitäten, als ideelle Faktoren gelten sollten; wofür man sie halten könnte, wenn man bloß auf ihr Verhältniß zur Synthese sieht, und von dem Titel der Absolutheit, den beide Thätigkeiten, wie die dritte, führen, abstrahirt.

In dieß Verhältniß aber unter sich und gegen die synthetischen Thätigkeiten sollen das Sich-selbst-Setzen und das Entgegensetzen nicht treten. Ich = Ich ist absolute Thätigkeit, die in keiner Rücksicht als relative Identität und als ideeller Faktor soll betrachtet werden. Für dieses Ich = Ich ist ein Nicht-Ich ein absolut Entgegengesetztes; aber ihre Vereinigung ist nothwendig, und das einzige Interesse der Spekulation. Welche Vereinigung ist aber bei Voraussetzung absolut Entgegengesetzter möglich? — Offenbar eigentlich gar keine. Oder — (da von der Absolutheit ihrer Entgegensetzung wenigstens zum Theil abgegangen werden, und der dritte Grundsatz nothwendig eintreten muß, die Entgegensetzung aber zum Grunde liegt) — nur eine theilweise Identität. Die absolute Identität ist zwar Princip der Spekulation, aber es bleibt, wie sein Ausdruck: Ich = Ich nur die Regel, deren unendliche Erfüllung postulirt, aber im System nicht konstruirt wird.

Der Hauptpunkt muß *der* seyn, zu beweisen, daß Sich-selbst-Setzen und Entgegensetzen absolut entgegengesetzte Thätigkeiten im System sind. Fichte's Worte sprechen dieß zwar unmittelbar aus; aber diese absolute Entgegensetzung soll gerade die Bedingung seyn, unter welcher die produktive Einbildungskraft allein möglich ist. Die produktive Einbildungskraft aber ist Ich nur als theoretisches Vermögen, das sich nicht über die Entgegensetzung erheben kann; fürs praktische Vermögen fällt die Entgegensetzung weg, und das praktische Vermögen allein ist es, welches sie aufhebt. Es ist demnach zu erweisen, daß auch für dieses die Entgegensetzung absolut ist, und selbst im praktischen Vermögen Ich nicht als Ich sich setzt, sondern das

objektive Ich gleichfalls ein Ich + Nicht-Ich iſt, und das praktiſche Vermögen nicht zum Ich = Ich durchdringt. Umgekehrt ergiebt ſich die Abſolutheit der Entgegenſetzung aus der Unvollſtändigkeit der höchſten Syntheſe des Syſtems, in welcher ſie noch vorhanden iſt.

Der dogmatiſche Idealismus erhält ſich die Einheit des Princips dadurch, daß er das Objekt überhaupt läugnet, und Eins der Entgegengeſetzten, das Subjekt in ſeiner Beſtimmtheit als das Abſolute ſetzt; ſo wie der Dogmatismus, in ſeiner Reinheit Materialismus, das Subjektive läugnet. Wenn dem Philoſophiren das Bedürfniß nur nach einer ſolchen Identität zum Grunde liegt, welche dadurch zu Stande gebracht werden ſoll, daß Eins der Entgegengeſetzten geläugnet, von ihm abſolut abſtrahirt wird: ſo iſt es gleichgültig, welches von beiden, das Subjektive oder das Objektive, geläugnet wird. Ihre Entgegenſetzung iſt im Bewußtſeyn, und die Realität des Einen iſt ſo gut wie die Realität des Andern darin begründet; das reine Bewußtſeyn kann im empiriſchen nicht mehr und nicht weniger nachgewieſen werden, als das Ding-an-ſich des Dogmatikers. Weder das Subjektive noch das Objektive allein füllt das Bewußtſeyn aus; das rein Subjektive iſt Abſtraktion ſo gut wie das rein Objektive; der dogmatiſche Idealismus ſetzt das Subjektive als Realgrund des Objektiven, der dogmatiſche Realismus das Objektive als Realgrund des Subjektiven. Der konſequente Realismus läugnet überhaupt das Bewußtſeyn als eine Selbſtthätigkeit des Sich-Setzens. Wenn aber auch ſein Objekt, das er als Realgrund des Bewußtſeyns ſetzt, als Nicht-Ich = Nicht-Ich ausgedrückt wird, wenn er die Realität ſeines Objekts im Bewußtſeyn aufzeigt, und alſo ihm die Identität des Bewußtſeyns, als ein Abſolutes gegen ſein objektives Aneinanderreihen des Endlichen an Endliches geltend gemacht wird: ſo muß er freilich die Form ſeines Princips einer reinen Objektivität aufgeben. So wie er ein Den-

ken zugiebt, so ist Ich = Ich aus der Analyse des Denkens darzustellen. Es ist das Denken als Satz ausgedrückt; denn Denken ist selbstthätiges Beziehen Entgegengesetzter, und das Beziehen ist, die Entgegengesetzten als gleich zu setzen. Allein wie der Idealismus die Einheit des Bewußtseyns geltend macht, so kann der Realismus die Zweiheit desselben geltend machen. Die Einheit des Bewußtseyns setzt eine Zweiheit, das Beziehen ein Entgegengesetztseyn voraus; dem Ich = Ich steht ein anderer Satz ebenso absolut entgegen: Das Subjekt ist nicht gleich dem Objekt; beide Sätze sind von gleichem Range.

So sehr einige Formen, in welchen Fichte sein System dargestellt hat, verleiten könnten, es als ein System des dogmatischen Idealismus zu nehmen, der das ihm entgegengesetzte Princip läugnet, — (wie denn Reinhold die transcendentale Bedeutung des Fichteschen Princips übersieht, nach welcher in Ich = Ich zugleich die Differenz des Subjekts und Objekts zu setzen gefordert wird, und im Fichteschen System ein System der „absoluten Subjektivität," d. i. einen „dogmatischen Idealismus" *) erblickt): — so unterscheidet sich der Fichtesche Idealismus gerade dadurch, daß die Identität, die er aufstellt, nicht das Objektive läugnet, sondern das Subjektive und Objektive auf gleichen Rang der Realität und Gewißheit setzt, — und reines und empirisches Bewußtseyn Eins ist. Um der Identität des Subjekts und Objekts willen, setze ich Dinge außer mir eben so gewiß, als ich mich setze; so gewiß Ich bin, sind die Dinge. Aber setzt Ich nur: Dinge, oder sich selbst, nur Eins von Beiden, oder auch Beide zugleich, aber getrennt; so wird Ich sich im System nicht selbst Subjekt = Objekt. Das Subjektive ist wohl Subjekt = Objekt, aber das Objektive nicht; und also Subjekt nicht gleich Objekt.

---

*) Beilage 1stes Heft, S. 124 — 128.

Ich vermag als theoretiſches Vermögen nicht, ſich vollſtändig objektiv zu ſetzen, und aus der Entgegenſetzung heraus zu kommen. „Ich ſetzt ſich als beſtimmt durch Nicht-Ich," *) iſt derjenige Theil des dritten Grundſatzes, durch welchen ſich Ich als Intelligentes konſtituirt. Wenn ſich nun gleich die objektive Welt als ein Accidenz der Intelligenz erweiſt, und das Nicht-Ich, wodurch die Intelligenz ſich ſelbſt beſtimmt ſetzt, ein Unbeſtimmtes, und jede Beſtimmung deſſelben ein Produkt der Intelligenz iſt: ſo bleibt doch eine Seite des theoretiſchen Vermögens übrig, von welcher es bedingt iſt. Nämlich die objektive Welt, in ihrer unendlichen Beſtimmtheit durch die Intelligenz, bleibt zugleich immer ein Etwas für ſie, das für ſie zugleich unbeſtimmt iſt. Das Nicht-Ich hat zwar keinen poſitiven Charakter, aber es hat den negativen, ein Anderes, d. h. ein Entgegengeſetztes überhaupt zu ſeyn; — oder wie Fichte ſich ausdrückt, „die Intelligenz iſt durch einen Anſtoß bedingt," der aber an ſich durchaus „unbeſtimmt" iſt. **) Da Nicht-Ich nur das Negative, ein Unbeſtimmtes ausdrückt, ſo kommt ihm ſelbſt dieſer Charakter nur durch ein Setzen des Ich zu: Ich ſetzt ſich als nicht geſetzt; das Entgegenſetzen überhaupt, das Setzen eines abſolut durch Ich Unbeſtimmten iſt ſelbſt ein Setzen des Ich. In dieſer Wendung iſt die Immanenz des Ich, auch als Intelligenz, in Rückſicht auf ihr Bedingtſeyn durch ein Anderes = X, behauptet. Aber der Widerſpruch hat nur eine andere Form erhalten, durch die er ſelbſt immanent geworden iſt: nämlich das Entgegenſetzen des Ich, und das Sich-ſelbſt-Setzen des Ich widerſprechen ſich. Und aus dieſer Entgegenſetzung vermag das theoretiſche Vermögen nicht heraus zu kommen; ſie bleibt deswegen für daſſelbe abſolut. Die produktive Einbildungskraft iſt ein „Schweben" zwiſchen abſolut Entgegengeſetzten,

*) Wiſſenſchaftslehre S. 85. (S. 82.)
**) Ebendaſelbſt S. 174 — 178. (S. 172 — 173.)

die sie nur in der Grenze synthesiren, aber deren entgegengesetzte Enden sie nicht vereinigen kann.

Durchs theoretische Vermögen wird sich Ich nicht objektiv. Statt zu Ich = Ich durch zu dringen, entsteht ihm das Objekt als Ich + Nicht-Ich; oder das reine Bewußtseyn erweist sich nicht gleich dem empirischen.

Es ergiebt sich hieraus der Charakter der transcendentalen Deduktion einer objektiven Welt. Ich = Ich als Princip der Spekulation oder der subjektiven philosophischen Reflexion, welche dem empirischen Bewußtseyn entgegengesetzt ist, hat sich objektiv als Princip der Philosophie dadurch zu erweisen, daß es die Entgegensetzung gegen das empirische Bewußtseyn aufhebt. Dieß muß geschehen, wenn das reine Bewußtseyn aus sich selbst eine Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten producirt, welche der Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns gleich ist. Hierdurch würde sich Ich = Ich als den immanenten Realgrund der Totalität des Außereinander der Objektivität erweisen. Aber im empirischen Bewußtseyn ist ein Entgegengesetztes, ein X, welches das reine Bewußtseyn, weil es ein Sich-selbst-Setzen ist, nicht aus sich produciren noch überwinden kann, sondern es voraussetzen muß. Es ist die Frage: ob die absolute Identität nicht auch, insofern sie als theoretisches Vermögen erscheint, gänzlich von der Subjektivität und von der Entgegensetzung gegen empirisches Bewußtseyn abstrahiren, und innerhalb dieser Sphäre sich selbst objektiv, A = A, werden kann? Aber dieses theoretische Vermögen, als Ich, das sich setzt als Ich bestimmt durch Nicht-Ich, ist überhaupt keine reine immanente Sphäre; auch innerhalb derselben ist jedes Produkt des Ich zugleich ein durch Ich nicht Bestimmtes. Das reine Bewußtseyn, insofern es die Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns aus sich producirt, erscheint deswegen mit dem Charakter der Mangelhaftigkeit. Diese ursprüngliche Mangelhaftigkeit desselben konstituirt sonach die Möglichkeit einer Deduktion der objektiven Welt überhaupt;

und das Subjektive derselben erhellt in dieser Deduktion aufs Klarste. Ich setzt eine objektive Welt, weil es sich, insofern es sich selbst setzt, als mangelhaft erkennt; und damit fällt die Absolutheit des reinen Bewußtseyns hinweg. Die objektive Welt erhält zum Selbstbewußtseyn das Verhältniß, daß sie eine Bedingung desselben wird. Reines Bewußtseyn und empirisches bedingen sich gegenseitig, Eins ist so nothwendig als das Andere; es wird, nach Fichte's Ausdruck, *) zum empirischen Bewußtseyn „fortgegangen," weil das reine Bewußtseyn kein „vollständiges Bewußtseyn" ist. In diesem Wechselverhältniß bleibt ihre absolute Entgegensetzung: die Identität, welche Statt finden kann, ist eine höchst unvollständige, und oberflächliche; es ist eine andere nothwendig, welche reines und empirisches Bewußtseyn in sich faßt, aber beide, als das, was sie sind, aufhebt.

Von der Form, welche das Objektive (oder die Natur) durch diese Art der Deduktion erhält, wird unten die Rede seyn. Aber die Subjektivität des reinen Bewußtseyns, die sich aus der erörterten Form der Deduktion ergiebt, giebt uns über eine andere Form derselben Aufschluß, in welcher die Produktion des Objektiven ein reiner Akt der freien Thätigkeit ist. Ist das Selbstbewußtseyn bedingt durch das empirische Bewußtseyn, so kann das empirische Bewußtseyn nicht Produkt absoluter Freiheit seyn; und die freie Thätigkeit des Ich würde nur Ein Faktor in der Konstruktion der Anschauung einer objektiven Welt werden. Daß die Welt ein Produkt der Freiheit der Intelligenz ist, ist das bestimmt ausgesprochene Princip des Idealismus; und wenn der Fichtesche Idealismus dieß Princip nicht zu einem System konstruirt hat, so wird sich der Grund davon in dem Charakter finden, in welchem die Freiheit in diesem System auftritt.

Die philosophische Reflexion ist ein Akt absoluter Freiheit,

*) Grundlage S. 111 — 112. (S. 197 — 198.)

sie erhebt sich mit absoluter Willkür aus der Sphäre des Gegebenseyns und producirt mit Bewußtseyn, was im empirischen Bewußtseyn die Intelligenz bewußtlos producirt, und was daher als gegeben erscheint. In dem Sinne, in welchem der philosophischen Reflexion die Mannigfaltigkeit der nothwendigen Vorstellungen, als ein durch Freiheit hervorgebrachtes System entsteht, wird die bewußtlose Produktion einer objektiven Welt nicht als ein Akt der Freiheit behauptet, (denn insofern ist empirisches und philosophisches Bewußtseyn entgegengesetzt); sondern insofern beide die Identität des Sich-selbst-Setzens sind. Das Sich-selbst-Setzen, Identität des Subjekts und Objekts ist freie Thätigkeit.

In der vorigen Darstellung der Produktion der objektiven Welt aus dem reinen Bewußtseyn oder dem Sich-selbst-Setzen fand sich nothwendig ein absolutes Entgegensetzen ein. Dieß kommt, insofern die objektive Welt als ein Akt der Freiheit deducirt werden soll, als ein Selbstbeschränken des Ich durch sich selbst zum Vorschein. Und die produktive Einbildungskraft wird aus den Faktoren der unbestimmten, ins Unendliche gehenden, und der beschränkenden, auf Verendlichung gehenden Thätigkeit konstruirt. Wird die reflektirende Thätigkeit gleichfalls als eine unendliche gesetzt, wie sie (weil sie hier ideeller Faktor, ein absolut Entgegengesetztes ist) gesetzt werden muß: so kann auch sie selbst als ein Akt der Freiheit gesetzt werden, und Ich beschränkt sich mit Freiheit. Auf diese Weise würde nicht Freiheit und Schranke einander entgegenstehen, aber sich unendlich — und endlich setzen; — dasselbe was oben als Gegensatz des ersten und zweiten Grundsatzes vorkam. Die Beschränkung ist hiermit allerdings ein Immanentes; denn es ist das Ich, das sich selbst beschränkt, die Objekte werden nur gesetzt, um diese Beschränkung zu erklären, und das Sich-selbst-Beschränken der Intelligenz ist das einzige Reelle. Auf diese Art ist die absolute Entgegensetzung, welche das empirische Bewußtseyn zwischen Subjekt

und Objekt setzt, aufgehoben, aber sie ist in anderer Form in die Intelligenz selbst getragen. Und die Intelligenz findet sich einmal in unbegreifliche Schranken eingeschlossen, es ist ihr absolut unbegreifliches Gesetz, sich selbst zu beschränken; aber gerade die Unbegreiflichkeit der Entgegensetzung des gemeinen Bewußtseyns für dasselbe ist, was zur Spekulation treibt. Die Unbegreiflichkeit bleibt aber in dem System, durch die in die Intelligenz selbst gesetzte Schranke, deren Kreis zu durchbrechen, das einzige Interesse des philosophischen Bedürfnisses ist.

Wird die Freiheit — der beschränkenden Thätigkeit entgegen gesetzt, als Sich-selbst-Setzen dem Entgegensetzen: so ist die Freiheit bedingt, was nicht seyn soll. Wird auch die beschränkende Thätigkeit als eine Thätigkeit der Freiheit gesetzt, — wie oben Sich-selbst-Setzen, und Entgegensetzen, Beides ins Ich gesetzt wurde: — so ist die Freiheit absolute Identität, aber sie widerspricht ihrer Erscheinung, die immer ein nicht Identisches, Endliches, und Unfreies ist. Es gelingt der Freiheit im System nicht, sich selbst zu produciren; das Produkt entspricht nicht dem Producirenden. Das System, das vom Sich-selbst-Setzen ausgeht, führt die Intelligenz zu ihrer bedingten Bedingung in ein Endloses von Endlichkeiten fort, ohne sie in ihnen und aus ihnen wiederherzustellen.

Weil im bewußtlosen Produciren die Spekulation ihr Princip Ich = Ich nicht vollständig aufweisen kann, sondern das Objekt des theoretischen Vermögens nothwendig ein von Ich nicht Bestimmtes in sich enthält, so wird an das praktische Vermögen verwiesen. Dem Ich kann es nicht durch bewußtloses Produciren gelingen, sich als Ich = Ich zu setzen, oder sich als Subjekt = Objekt anzuschauen. Die Forderung ist also noch vorhanden, daß Ich sich als Identität, als Subjekt = Objekt, d. i. praktisch producire; daß Ich sich selbst in das Objekt metamorphosire. Diese höchste Forderung bleibt im Ich-

teschen System eine Forderung; sie wird nicht nur nicht in eine ächte Synthese aufgelöst, sondern als Forderung fixirt, damit das Ideale dem Reellen absolut entgegengesetzt, und die höchste Selbstanschauung des Ichs als eines Subjekt = Objekts unmöglich gemacht.

Ich = Ich wird praktisch postulirt, und dieß so vorgestellt, daß Ich sich auf diese Art als Ich zum Objekt werde, indem es mit dem Nicht-Ich ins Kausalitätsverhältniß trete, wodurch Nicht-Ich verschwände, und das Objekt ein absolut vom Ich Bestimmtes, also = Ich wäre. Hier wird das Kausalitätsverhältniß herrschend, und dadurch die Vernunft, oder das Subjekt = Objekt als Eins der Entgegengesetzten fixirt, und die wahre Synthese unmöglich gemacht.

Diese Unmöglichkeit, daß das Ich sich aus der Entgegensetzung der Subjektivität und des X, das ihm im bewußtlosen Produciren entsteht, rekonstruirt, und Eins wird mit seiner Erscheinung, — drückt sich so aus, daß die höchste Synthese, die das System aufzeigt, ein Sollen ist. Ich gleich Ich verwandelt sich in: Ich soll gleich Ich seyn; das Resultat des Systems kehrt nicht in seinen Anfang zurück.

Ich soll die objektive Welt vernichten, „Ich soll" absolute „Kausalität auf Nicht-Ich haben." *) Dieß wird widersprechend gefunden; denn damit würde Nicht-Ich aufgehoben, und das Entgegensetzen oder das Setzen eines Nicht-Ich ist absolut. „Die Beziehung der reinen Thätigkeit auf ein Objekt" kann also nur als „Streben" **) gesetzt werden. Das objektive dem subjektiven gleiche Ich hat, weil es Ich = Ich darstellt, ein Entgegensetzen, also ein Nicht-Ich zugleich gegen sich; jenes das Ideale, und dieses das Reelle sollen gleich seyn. Dieß praktische Postulat des absoluten Sollens drückt nichts als eine „ge-

*) Wissenschaftslehre S. 236. (S. 231.)
**) Ebendaselbst S. 246 — 247. (S. 242.)

dachte" Vereinigung der Entgegenſetzung, die ſich nicht in eine Anſchauung vereinigt, — nur die Antitheſe des erſten und zweiten Grundſatzes aus.

Ich = Ich iſt hiermit von der Spekulation verlaſſen worden, und der Reflexion anheim gefallen. Das reine Bewußtſeyn tritt nicht mehr als abſolute Identität auf, ſondern in ſeiner höchſten Würde iſt es dem empiriſchen Bewußtſeyn entgegengeſetzt.

Es erhellt hieraus, welchen Charakter die Freiheit in dieſem Syſteme hat. Sie iſt nämlich nicht das Aufheben der Entgegengeſetzten, ſondern die Entgegenſetzung gegen dieſelben; und wird in dieſer Entgegenſetzung als negative Freiheit fixirt. Die Vernunft konſtituirt ſich durch Reflexion als Einheit, der abſolut eine Mannigfaltigkeit gegenüber ſteht; das Sollen drückt dieſe beſtehende Entgegenſetzung, das Nicht-Seyn der abſoluten Identität aus. Das reine Setzen, die freie Thätigkeit iſt, als eine Abſtraktion, in der abſoluten Form eines Subjektiven geſetzt. Die transcendentale Anſchauung, wovon das Syſtem ausgeht, war in der Form der philoſophiſchen Reflexion, die ſich zum reinen Denken ſeiner ſelbſt durch abſolute Abſtraktion erhebt, ein Subjektives. Um die transcendentale Anſchauung in ihrer wahren Formloſigkeit zu haben, mußte von dieſem Charakter eines Subjektiven abſtrahirt werden; die Spekulation mußte von ihrem ſubjektiven Princip dieſe Form entfernen, um es zur wahren Identität des Subjekts und Objekts zu erheben. So aber ſind die transcendentale Anſchauung, — inſofern ſie der philoſophiſchen Reflexion angehört, — und die transcendentale Anſchauung, — inſofern ſie weder Subjektives noch Objektives iſt, — Eins und daſſelbe geblieben. Das Subjekt = Objekt kommt aus der Differenz, und aus der Reflexion nicht mehr heraus; es bleibt ein ſubjektives Subjekt = Objekt, welchem die Erſcheinung abſolut ein Fremdes iſt, und welches nicht dazu gelangt, ſich ſelbſt in ſeiner Erſcheinung anzuſchauen.

So wenig das theoretische Vermögen des Ich zur absoluten Selbstanschauung gelangen konnte, so wenig kann es das praktische. Dieses wie jenes ist durch einen Anstoß bedingt, der sich als Faktum nicht aus dem Ich ableiten läßt, dessen Deduktion die Bedeutung hat, daß er als Bedingung des theoretischen und praktischen Vermögens aufgezeigt wird. Die Antinomie bleibt als Antinomie, und wird im Streben, welches das Sollen als Thätigkeit ist, ausgedrückt. Diese Antinomie ist nicht die Form, in welcher der Reflexion das Absolute erscheint (wie für die Reflexion kein anderes Auffassen des Absoluten, als durch Antinomie möglich ist); sondern dieser Gegensatz der Antinomie ist das Fixirte, das Absolute, er soll als Thätigkeit — nämlich als ein Streben, die höchste Synthese seyn, und die Idee der Unendlichkeit eine Idee in dem Kantischen Sinne bleiben, in welchem sie der Anschauung absolut entgegengesetzt ist.

Diese absolute Entgegensetzung der Idee und der Anschauung, und die Synthese derselben, die nichts als eine sich selbst zerstörende Forderung ist, — nämlich eine Forderung der Vereinigung, die aber nicht geschehen soll, — drückt sich im unendlichen Progreß aus. Die absolute Entgegensetzung wird hiermit in die Form eines niedrigeren Standpunktes geschoben, welche lange für eine wahre Aufhebung der Entgegensetzung und die höchste Auflösung der Antinomie durch Vernunft gegolten hat. Das in die Ewigkeit verlängerte Daseyn schließt Beides, Unendlichkeit der Idee und Anschauung in sich, aber Beides in solchen Formen, die ihre Synthese unmöglich macht. Die Unendlichkeit der Idee schließt alle Mannigfaltigkeit aus; die Zeit hingegen schließt unmittelbar Entgegensetzung, ein Außereinander in sich. Und das Daseyn in der Zeit ist ein sich Entgegengesetztes, Mannigfaltiges; und die Unendlichkeit ist außer ihr. Der Raum ist gleichfalls ein Außersichgesetztseyn, aber in seinem Charakter der Entgegensetzung kann er eine unendlich reichere Synthese genannt werden, als die Zeit. Der Vorzug, den die

Zeit erhält, daß der Progreß in ihr geſchehen ſoll, kann nur darin liegen, daß das Streben abſolut einer äußeren Sinnenwelt entgegen, und als ein Inneres geſetzt wird, wobei Ich als abſolutes Subjekt, als Einheit des Punkts, und populärer als Seele hypoſtaſirt wird. Soll die Zeit Totalität ſeyn, als unendliche Zeit, ſo iſt die Zeit ſelbſt aufgehoben, und es war nicht nöthig, zu ihrem Namen, und zu einem Progreß des verlängerten Daſeyns zu fliehen. Das wahre Aufheben der Zeit iſt zeitloſe Gegenwart, d. i. Ewigkeit; und in dieſer fällt das Streben, und das Beſtehen abſoluter Entgegenſetzung weg. Jenes verlängerte Daſeyn beſchönigt die Entgegenſetzung nur in der Syntheſe der Zeit, deren Dürftigkeit durch dieſe beſchönigende Verbindung mit einer ihr abſolut entgegengeſetzten Unendlichkeit nicht vervollſtändigt, ſondern auffallender wird.

Alle ferneren Entwickelungen des im Streben Enthaltenen, und die Syntheſen der aus der Entwickelung ſich ergebenden Entgegenſetzungen haben das Princip der Nichtidentität in ſich. Die ganze weitere Ausführung des Syſtems gehört einer konſequenten Reflexion an, die Spekulation hat keinen Theil daran. Die abſolute Identität iſt nur in der Form eines Entgegengeſetzten, nämlich als Idee vorhanden; das unvollſtändige Kauſalverhältniß liegt jeder ihrer Vereinigungen mit dem Entgegengeſetzten zum Grunde. Das ſich in der Entgegenſetzung ſetzende oder ſich ſelbſt beſchränkende Ich, und das ins Unendliche gehende, treten, jenes unter dem Namen des ſubjektiven, dieſes unter dem Namen des objektiven in dieſe Verbindung: daß das Sich-ſelbſt-Beſtimmen des ſubjektiven Ich ein Beſtimmen nach der Idee des objektiven Ich, der abſoluten Selbſtthätigkeit, der Unendlichkeit iſt; und das objektive Ich, die abſolute Selbſtthätigkeit durch das ſubjektive nach dieſer Idee beſtimmt wird. Ihr Beſtimmen iſt ein Wechſelbeſtimmen. Das ſubjektive, ideelle Ich erhält vom objektiven, um es ſo auszudrücken, die Materie ſeiner Idee, nämlich die abſolute Selbſtthätigkeit, die

Unbestimmtheit; das objektive, ins Unendliche gehende, reelle Ich wird begrenzt vom subjektiven. Aber das subjektive, weil es nach der Idee der Unendlichkeit bestimmt, hebt die Begrenzung wieder auf, macht das objektive in seiner Unendlichkeit zwar endlich, aber zugleich in seiner Endlichkeit unendlich. In dieser Wechselbestimmung bleibt die Entgegensetzung der Endlichkeit und Unendlichkeit, der reellen Bestimmtheit und ideellen Unbestimmtheit; Idealität und Realität sind unvereinigt. Oder Ich, als ideelle und reelle Thätigkeit zugleich, die sich nur als verschiedene Richtungen unterscheiden, hat in einzelnen unvollständigen Synthesen, wie sich nachher zeigen wird, im Trieb, im Gefühl seine verschiedenen Richtungen vereinigt, aber es gelangt in ihnen nicht zu einer vollständigen Darstellung seiner selbst; es producirt in dem unendlichen Progreß des verlängerten Daseyns endlos Theile von sich, aber nicht sich selbst in der Ewigkeit des Sich-selbst-Anschauens als Subjekt-Objekt.

Das Festhalten an der Subjektivität der transcendentalen Anschauung, durch welches Ich ein subjektives Subjekt-Objekt bleibt, erscheint in dem Verhältniß des Ich zur Natur am Auffallendsten, theils in der Deduktion derselben, theils in den darauf sich gründenden Wissenschaften.

Weil Ich subjektives Subjekt-Objekt ist, so bleibt ihm eine Seite, von welcher ihm ein Objekt absolut entgegengesetzt ist, — von welcher es durch dasselbe bedingt ist. Das dogmatische Setzen eines absoluten Objekts verwandelt sich in diesem Idealismus, wie wir gesehen haben, in ein — der freien Thätigkeit absolut entgegengesetztes — Sich-selbst-Beschränken. Dieß Gesetztseyn der Natur durch Ich ist ihre Deduktion, und der transcendentale Gesichtspunkt. Es wird sich zeigen, wie weit er reicht und was seine Bedeutung ist.

Als Bedingung der Intelligenz wird eine ursprüngliche Bestimmtheit postulirt, was oben als Nothwendigkeit erschien (weil

das reine Bewußtseyn kein vollständiges Bewußtseyn ist) zum empirischen Bewußtseyn fortzugehen. Ich soll sich selbst absolut begrenzen, entgegensetzen; es ist Subjekt, und die Schranke ist im Ich und durch Ich. Diese Selbstbegrenzung wird sowohl eine Begrenzung der subjektiven Thätigkeit, der Intelligenz, als der objektiven Thätigkeit; die begrenzte „objektive Thätigkeit ist der Trieb;" *) die begrenzte subjektive ist der Zweckbegriff. Die Synthese dieser gedoppelten Bestimmtheit ist Gefühl; in ihm ist Erkenntniß und Trieb vereinigt. Zugleich aber „ist Fühlen ein lediglich Subjektives," **) und im Gegensatz gegen Ich = Ich, gegen das Unbestimmte erscheint es allerdings als ein Bestimmtes überhaupt, und zwar als ein Subjektives im Gegensatz gegen Ich als Objektives; es erscheint als ein Endliches überhaupt sowohl gegen die unendliche reelle Thätigkeit, als gegen die ideelle Unendlichkeit, im Verhältniß zur letzteren als ein Objektives. Aber für sich ist Fühlen als Synthesis des Subjektiven und Objektiven, der Erkenntniß und des Triebes charakterisirt worden; und weil es Synthesis ist, fällt sein Gegensatz gegen ein Unbestimmtes weg, dieß Unbestimmte sey nun eine unendliche objektive oder subjektive Thätigkeit. Es ist überhaupt nur endlich für die Reflexion, die jene Entgegensetzung der Unendlichkeit producirt; an sich ist es gleich der Materie, Subjektives und Objektives zugleich, Identität, insofern diese sich nicht zur Totalität rekonstruirt hat.

Gefühl sowohl als Trieb erscheinen als Begrenzte, und „die Aeußerung des Begrenzten und der Begrenzung in uns ist Trieb und Gefühl; das ursprüngliche bestimmte System von Trieben und Gefühlen ist die Natur. Da das Bewußtseyn derselben sich uns aufdringt, und zugleich die Substanz, in welcher dieses System von Begrenzungen sich findet, diejenige seyn soll, welche

*) Fichte's Sittenlehre S. 131. (Jena und Leipzig 1798.)
**) Wissenschaftslehre S. 285. (S. 280.)

frei denkt, und will, und die wir als uns selbst setzen: ist es unsere Natur;" *) und Ich und meine Natur machen das subjektive Subjekt-Objekt aus, „meine Natur ist selbst im Ich."

Es müssen aber zwei Arten der Vermittelung der Entgegensetzung der Natur und Freiheit, des ursprünglich Beschränkten und des ursprünglich Unbeschränkten unterschieden werden; und es ist wesentlich zu erweisen, daß die Vermittelung auf verschiedene Art geschieht. Dieß wird uns die Verschiedenheit des transcendentalen Standpunkts, und des Standpunkts der Reflexion, deren letzterer den ersteren verdrängt, — die Differenz des Anfangspunkts und des Resultats dieses Systems in einer neuen Form zeigen.

Einmal ist Ich = Ich, Freiheit und Trieb sind Eines und ebendasselbe, — dieß ist der transcendentale Gesichtspunkt. „Obgleich ein Theil dessen, das mir zukommt, nur durch Freiheit möglich seyn soll, und ein anderer Theil desselben von der Freiheit unabhängig, und sie von ihm unabhängig seyn soll: so ist dennoch die Substanz, welcher Beides zukommt, nur eine und eben dieselbe, und wird als eine und eben dieselbe gesetzt. Ich, der ich fühle, und ich, der ich denke, ich, der ich getrieben bin, und ich, der ich mit freiem Willen mich entschließe — bin derselbe." **) „Mein Trieb als Naturwesen, meine Tendenz als reiner Geist, sind vom transcendentalen Gesichtspunkte aus ein und eben derselbe Urtrieb, der mein Wesen konstituirt, — nur wird er angesehen von zwei verschiedenen Seiten;" ***) ihre Verschiedenheit ist nur in der Erscheinung.

Das andere Mal sind beide verschieden, Eins die Bedingung des Anderen, Eins herrschend über das Andere. Die „Natur als Trieb muß zwar gedacht werden als sich selbst durch sich selbst bestimmend," — „aber sie ist charakterisirt durch

*) Sittenlehre S. 136.
**) Ebendaselbst S. 134 — 135.
***) Ebendaselbst S. 166.

den Gegensatz der Freiheit. Die Natur bestimmt sich selbst, heißt darum, sie ist bestimmt, sich zu bestimmen, durch ihr Wesen, formaliter, sie kann nie unbestimmt seyn, wie ein freies Wesen gar wohl seyn kann; auch ist sie gerade so materialiter bestimmt, und hat nicht, wie das freie Wesen, die Wahl zwischen einer gewissen Bestimmung, und ihrer entgegengesetzten."*) Die Synthesis der Natur und der Freiheit giebt nun folgende Rekonstruktion der Identität aus der Entzweiung zur Totalität. Ich, als Intelligenz, der Unbestimmte — und Ich, der ich getrieben bin, die Natur, der Bestimmte, werde dadurch derselbe, daß „der Trieb zum Bewußtseyn kommt; insofern nun steht er in meiner Gewalt, er wirkt in dieser Region gar nicht, sondern ich wirke, oder wirke nicht, zufolge desselben."**) „Das Reflektirende ist höher als das Reflektirte; der Trieb des Reflektirenden, des Subjekts des Bewußtseyns, heißt der höhere Trieb;" ***) der niedrigere, die Natur, muß in die „Botmäßigkeit" des höheren, der Reflexion, gesetzt werden. Dieß Verhältniß der Botmäßigkeit einer Erscheinung des Ich gegen die andere soll die höchste Synthese seyn.

Aber diese letztere Identität und die Identität des transcendentalen Gesichtspunkts sind sich ganz entgegengesetzt. Im transcendentalen ist Ich = Ich, Ich ins Substantialitäts-Verhältniß, oder wenigstens noch ins Wechselverhältniß gesetzt; in dieser Rekonstruktion der Identität hingegen ist das Eine das Herrschende, das Andere das Beherrschte, das Subjektive nicht gleich dem Objektiven, sondern sie stehen im Kausalitäts-Verhältniß, eins kommt in die Botmäßigkeit. Von den zwei Sphären der Freiheit und Nothwendigkeit ist diese jener untergeordnet. So wird das Ende des Systems seinem Anfang, das Resultat seinem Princip ungetreu. Das Princip war Ich = Ich;

*) Ebendaselbst S. 139; 141.
**) Ebendaselbst S. 159.
***) Ebendaselbst S. 166.

das Reſultat iſt Ich nicht = Ich. Die erſtere Identität iſt eine ideell-reelle, Form und Materie iſt Eins; die letztere eine bloß ideelle, Form und Materie iſt getrennt: ſie iſt eine bloß formale Syntheſe.

Dieſe Syntheſe des Beherrſchens ergiebt ſich auf folgende Art. „Dem reinen Triebe," der auf abſolutes Selbſtbeſtimmen „zur Thätigkeit um der Thätigkeit willen" geht, iſt entgegen ein objektiver Trieb, ein Syſtem von Beſchränkungen. Indem ſich Freiheit und Natur vereinigen, „giebt" jene „von ihrer Reinheit," dieſe von ihrer Unreinheit „auf;" die ſynthetiſche Thätigkeit, damit ſie doch rein und unendlich ſey, muß gedacht werden als eine „objektive Thätigkeit, deren Endzweck abſolute Freiheit, abſolute Unabhängigkeit von aller Natur iſt, — ein nie zu erreichender Endzweck," *) eine unendliche Reihe, durch deren Fortſetzung das Ich abſolut = Ich würde, d. h. Ich höbe ſich als Objekt ſelbſt auf, und damit auch als Subjekt. Aber es ſoll ſich nicht aufheben. So giebt es für Ich nur eine mit Beſchränkungen, Quantitäten erfüllte, unbeſtimmbar verlängerte Zeit, und der bekannte Progreß ſoll aushelfen. Wo die höchſte Syntheſe erwartet wird, bleibt immer dieſelbe Antitheſe der beſchränkten Gegenwart, und einer außer ihr liegenden Unendlichkeit. Ich = Ich iſt das Abſolute, die Totalität, außer Ich nichts. Aber ſo weit bringt es Ich im Syſtem nicht, und wenn die Zeit eingemiſcht werden ſoll, nie; es iſt abſolut mit einem Nicht-Ich afficirt, und vermag ſich immer nur als ein Quantum von Ich zu ſetzen.

Die Natur iſt hiermit ſowohl in theoretiſcher als in praktiſcher Rückſicht ein weſentlich Beſtimmtes und Todtes. In jener Rückſicht iſt ſie die angeſchaute Selbſtbeſchränkung, d. h. die objektive Seite des Selbſtbeſchränkens. Indem ſie als Bedingung des Selbſtbewußtſeyns deducirt, und, um das Selbſtbe-

*) Ebendaſelbſt S. 185; 167.

wußtſeyn zu erklären, geſetzt wird: iſt ſie bloß ein zum Behuf der Erklärung durch Reflexion Geſetztes, ein ideell Bewirktes. Wenn ſie ſchon dadurch, daß das Selbſtbewußtſeyn als durch ſie bedingt erwieſen wird, eine gleiche Würde der Selbſtſtändigkeit mit jenem erhält: ſo iſt, weil ſie nur durch die Reflexion geſetzt iſt, ihre Selbſtſtändigkeit eben dadurch auch vernichtet, und ihr Grundcharakter der des Entgegengeſetztſeyns.

Ebenſo wird in praktiſcher Rückſicht, in der Syntheſe des bewußtloſen Sich-ſelbſt-Beſtimmens, und des Selbſtbeſtimmens durch einen Begriff, — des Naturtriebs, und des „Triebs der Freiheit um der Freiheit willen," *) die Natur durch die Kauſalität der Freiheit zu einem reell Bewirkten. Das Reſultat iſt: Der Begriff ſoll Kauſalität auf die Natur haben, und die Natur als ein abſolut Beſtimmtes geſetzt werden.

Wenn die Reflexion ihre Analyſe des Abſoluten vollſtändig in einer Antinomie ſetzt, das eine Glied als Ich, Unbeſtimmtheit, oder Sich-ſelbſt-Beſtimmen, das andere als Objekt, Beſtimmtſeyn, und beide als urſprünglich anerkennt: ſo behauptet ſie die relative Unbedingtheit, und damit auch die relative Bedingtheit beider. Ueber dieſe Wechſelwirkung des gegenſeitigen Bedingens kann die Reflexion nicht hinaus. Sie erweiſt ſich als Vernunft dadurch, daß ſie die Antinomie des bedingten Unbedingten aufſtellt; und indem ſie durch dieſelbe auf eine abſolute Syntheſe der Freiheit und des Naturtriebs hinweiſt, hat ſie die Entgegenſetzung und das Beſtehen beider, oder Eines derſelben, und ſich ſelbſt nicht als das Abſolute und Ewige behauptet, ſondern vernichtet, und in den Abgrund ihrer Vollendung geſtürzt. Wenn ſie aber ſich und Eins ihrer Entgegengeſetzten als das Abſolute behauptet, und am Kauſalitätsverhältniſſe feſthält: ſo iſt der transcendentale Geſichtspunkt und die Vernunft dem Standpunkt der bloßen Reflexion und dem Verſtand unter-

*) Ebendaſelbſt S. 178.

legen, dem es gelungen iſt, das Vernünftige in der Form einer Idee, als ein abſolut Entgegengeſetztes zu fixiren. Für die Vernunft bleibt nichts als die Ohnmacht des ſich ſelbſt aufhebenden Forderns, und der Schein einer — (aber verſtändigen, formalen) — Vermittelung der Natur und Freiheit in der bloßen Idee der Aufhebung der Gegenſätze, in der Idee der Unabhängigkeit des Ich, und des abſolut Beſtimmtſeyns der Natur, die als ein zu Regierendes, als abſolut abhängig geſetzt iſt. Der Gegenſatz iſt aber nicht verſchwunden, ſondern, — weil, indem Ein Glied deſſelben beſteht, auch das andere beſteht, — unendlich gemacht.

Auf dieſem höchſten Standpunkte hat die Natur den Charakter der abſoluten Objektivität oder des Todes; nur auf einem niedrigeren Standpunkte tritt ſie mit dem Schein eines Lebens, als Subjekt = Objekt auf. Wie auf dem höchſten Standpunkte das Ich die Form ſeiner Erſcheinung als Subjekt nicht verliert: ſo wird dagegen der Charakter der Natur, Subjekt = Objekt zu ſeyn, ein bloßer Schein, und abſolute Objektivität ihr Weſen.

Die Natur iſt nämlich das bewußtloſe Produciren des Ich; und Produciren des Ich iſt ein Sich-ſelbſt-Beſtimmen, die Natur alſo ſelbſt Ich, Subjekt = Objekt. „Und ſo wie meine Natur geſetzt iſt: giebt es noch Natur außer der meinen, welche nicht die ganze Natur iſt; die Natur außer mir wird geſetzt, um meine Natur zu erklären. Weil meine Natur beſtimmt iſt als ein Trieb, ein Sich-ſelbſt-Beſtimmen durch ſich ſelbſt, ſo muß auch die Natur außer mir ſo beſtimmt werden, und dieſe Beſtimmung außer mir iſt Erklärungsgrund meiner Natur.“ *)

Von dieſem Sich-ſelbſt-Beſtimmenden durch ſich ſelbſt müſſen nun die Reflexions-Produkte, Urſache und Wirkung, Ganzes und Theil u. ſ. w. in ihrer Antinomie prädicirt, die Natur

*) Ebendaſelbſt S. 141 — 142.

alſo als Urſache und Wirkung ihrer ſelbſt, „als Ganzes und Theil“ zugleich u. ſ. w. geſetzt werden, [illegible]ch ſie den Schein erhält, ein Lebendiges und „Organiſch[illegible] ſeyn. *)

Allein dieſer Standpunkt, auf welchem das Objektive von der reflektirenden Urtheilskraft als ein Lebendiges charakteriſirt wird, wird zu einem niedrigern Standpunkt. Ich findet ſich nämlich nur als Natur, inſofern es ſeine urſprüngliche Begrenztheit allein anſchaut, und die abſolute Schranke des Urtriebs, alſo ſich ſelbſt objektiv ſetzt. Auf dem transcendentalen Standpunkte wird aber Subjekt = Objekt nur im reinen Bewußtſeyn, im unbeſchränkten Sich ſelbſt-Setzen anerkannt; dieſes Sich-ſelbſt-Setzen hat aber ein abſolutes Entgegenſetzen gegen ſich, welches hierdurch als abſolute Schranke des Urtriebs beſtimmt iſt. Inſofern Ich, als Trieb, ſich nicht nach der Idee der Unendlichkeit beſtimmt, alſo ſich endlich ſetzt, iſt dieſes Endliche die Natur; es iſt, als Ich, zugleich unendlich und Subjekt-Objekt. Der transcendentale Geſichtspunkt, weil er nur das Unendliche als Ich ſetzt, macht hiermit eine Trennung des Endlichen und Unendlichen. Er zieht die Subjekt-Objektivität aus dem, was als Natur erſcheint, heraus, und dieſer bleibt nichts, als die todte Schale der Objektivität. Ihr, dem vorher Endlich-Unendlichen, wird die Unendlichkeit genommen, und ſie bleibt reine Endlichkeit, dem Ich = Ich entgegengeſetzt; was Ich an ihr war, wird zum Subjekt gezogen. Wenn nun der transcendentale Geſichtspunkt von der Identität, Ich = Ich, worin weder Subjektives noch Objektives iſt, zur Differenz beider (welche als Entgegenſetzen gegen das Sich-ſelbſt-Setzen, gegen Ich = Ich geblieben iſt) fortgeht, und die Entgegengeſetzten immer weiter beſtimmt: ſo kommt er auch zu einem Standpunkt, auf welchem Natur für ſich, als Subjekt = Objekt geſetzt iſt; aber es ſoll nicht vergeſſen werden, daß dieſe

*) Ebendaſelbſt S. 144 flg.

Anſicht der Natur nur ein Produkt der Reflexion auf dem niedrigern Standpunkt ſey. In der transcendentalen Deduktion bleibt die Schranke des Antriebs (— objektiv geſetzt — Natur) eine dem Antrieb, dem wahren Weſen, das Ich = Ich, Subjekt = Objekt iſt, abſolut entgegengeſetzte reine Objektivität.

Dieſe Entgegenſetzung iſt die Bedingung, durch welche Ich praktiſch wird, d. h. die Entgegenſetzung aufheben muß. Dieſe Aufhebung wird ſo gedacht, daß Eins vom Andern abhängig geſetzt wird. Die Natur wird in praktiſcher Rückſicht geſetzt als ein abſolut durch den Begriff Beſtimmtes; inſofern ſie nicht vom Ich beſtimmt iſt, hat Ich nicht Kauſalität, oder iſt nicht praktiſch. Und der Standpunkt, welcher die Natur lebendig ſetzte, fällt wieder weg; denn ihr Weſen, ihr Anſich, ſollte nichts ſeyn, als eine Schranke, eine Negation. Die Vernunft bleibt auf dieſem praktiſchen Standpunkte nichts als die todte und tödtende Regel formaler Einheit, in die Hand der Reflexion gegeben, welche Subjekt und Objekt ins Verhältniß der Abhängigkeit des Einen vom Andern oder der Kauſalität ſetzt, und auf dieſe Weiſe das Princip der Spekulation, die Identität gänzlich beſeitigt.

In der Darſtellung und Deduktion der Natur, wie ſie im Syſtem des Naturrechts gegeben iſt, zeigt ſich die abſolute Entgegenſetzung der Natur und der Vernunft, und die Herrſchaft der Reflexion in ihrer ganzen Härte.

„Das Vernunftweſen“ muß ſich nämlich „eine Sphäre für ſeine Freiheit“ bilden; „dieſe Sphäre ſchreibt es ſich zu, es iſt aber dieſe Sphäre ſelbſt nur im Gegenſatz, nur inſofern es ſich ausſchließend darein ſetzt, daß keine andere Perſon darin wähle; indem es ſie ſich zuſchreibt, ſetzt es ſie ſich zugleich weſentlich entgegen. Das Subjekt“ — als das Abſolute, „in ſich ſelbſt Thätige, und Sich-ſelbſt-Beſtimmende zum Denken eines Objekts, — ſetzt die ihm zugehörige Sphäre ſeiner Frei-

heit außer ſich und ſich geſchieden von ihr;“ *) ſeine Beziehung auf dieſelbe iſt nur ein Haben. Der Grundcharakter der Natur iſt: eine Welt — des Organiſchen, ein abſolut Entgegengeſetztes zu ſeyn; das Weſen der Natur iſt ein atomiſtiſches Todtes, „eine flüſſigere oder zähere und haltbarere Materie,“ **) die auf mannigfaltige Art gegenſeitig Urſache und Wirkung iſt. Der Begriff der „Wechſelwirkung“ mindert die völlige Entgegenſetzung des bloß Urſächlichen und des bloß Bewirkten wenig. Die Materie wird dadurch mannigfaltig gegenſeitig „mobilis abel;“ aber ſelbſt die Kraft zu dieſer dürftigen Verbindung liegt außer ihr. Die Unabhängigkeit der Theile, vermöge welcher ſie in ſich ſelbſt organiſche Ganze ſeyn ſollen, ſo wie die Abhängigkeit der Theile vom Ganzen, iſt die teleologiſche „Abhängigkeit vom Begriff;“ denn die „Artikulation“ ***) iſt geſetzt zum Behuf eines Andern, des Vernunft-Weſens, das weſentlich von ihr geſchieden iſt. Luft, Licht u. ſ. w. werden zur atomiſtiſchen „bildſamen Materie;“ und zwar Materie hier überhaupt im gewöhnlichen Sinne, als ſchlechthin dem Sich-ſelbſt-Setzenden entgegengeſetzt.

Fichte kommt auf dieſe Art näher daran, mit dem Gegenſatz der Natur und der Freiheit fertig zu werden, und die Natur als ein abſolut Bewirktes und Todtes aufzuzeigen, als Kant. Bei dieſem iſt die Natur gleichfalls geſetzt als ein abſolut Beſtimmtes. Weil ſie aber nicht durch dasjenige, was bei Kant Verſtand heißt, beſtimmt gedacht werden kann, ſondern ihre beſondern mannigfaltigen Erſcheinungen durch unſern menſchlichen diskurſiven Verſtand unbeſtimmt gelaſſen werden: ſo müßten ſie durch einen andern Verſtand beſtimmt gedacht werden; aber ſo daß dieß nur als Maxime unſerer reflektirenden Urtheilskraft gilt, und nichts über die Wirk-

*) Naturrecht Th. I. S. 55 — 56. (Jena und Leipzig 1796.)
**) Ebendaſelbſt S. 71 ff.
***) Ebendaſelbſt S. 61.

lichkeit eines andern Verstandes entgegnacht wird. Nicht bedarf dieses Umwegs, die Natur erst durch die Idee eines andern eigenen Verstandes, als der menschliche ist, zu einem Bestimmten werden zu lassen, nicht; sie ist es unmittelbar durch und für die Intelligenz. Diese beschränkt sich selbst absolut, und dies Sich-selbst-Beschränken ist nur Ich = Ich nicht abzuleiten, nur daraus zu deduciren, d. h. seine Nothwendigkeit aus der Mangelhaftigkeit des reinen Bewußtseyns aufzuzeigen; und die Anschauung dieser ihrer absoluten Beschränktheit, der Negation, ist die objektive Natur.

Verfolgender wegen der daraus sich ergebenden Konsequenzen wird dies Verhältniß der Abhängigkeit der Natur vom Begriff, die Entgegensetzung der Vernunft, in den beiden Systemen der Gemeinschaft der Menschen.

Diese Gemeinschaft ist vorgestellt als eine Gemeinschaft von Vernunftwesen, welche den Umweg durch die Begriffs-Herrschaft nehmen muß. Jedes Vernunftwesen ist ein gedoppeltes sind andere: a) „ein freies, vernünftiges Wesen;“ b) „eine modifizirbare Materie,“ ein Fähiges, „als bloße Sache behandelt zu werden.“ *) Diese Trennung ist absolut, und so wie sie in ihrer Unauflöslichkeit einmal zu Grunde liegt, ist keine reine Beziehung mehr gegen einander möglich, in welcher die ursprüngliche Identität sich darstellte und erkennte; sondern jede Beziehung ist ein Beherrschen und Beherrschtwerden nach Gesetzen eines konsequenten Verstandes. Das ganze Gebäude der Gemeinschaft lebendiger Wesen ist von der Reflexion erbaut.

„Die Gemeinschaft vernünftiger Wesen“ erscheint als „bedingt“ durch die nothwendige Beschränkung „der Freiheit, die sich selbst das Gesetz giebt, sich zu beschränken.“ **) Und der

*) Naturrecht Th. I, S. 35 fg.
**) Grundriß S. 94, 193 — 194.

Begriff des Verhältnisses bezeichnet ein Reich der Freiheit, in welchem jedes wesentlich frei, für sich selbst unendliche und unbeschränkte, d. h. (diese Wechselverhältniß des Lebens dadurch vernichtet wird, daß das Lebendige in Begriff und Materie zerrissen ist, und die Natur unter eine Vernünftigkeit kommt.

Die Freiheit ist der Character der Vernünftigkeit, sie ist das an sich alle Beschränkung Aufhebende, und das Höchste des Fichteschen Systems. In der Gemeinschaft mit Andern aber muß sie aufgegeben werden, damit die Freiheit aller in Gemeinschaft stehender Vernunftwesen möglich sey; und die Gemeinschaft ist wieder eine Bedingung der Freiheit. Die Freiheit muß sich selbst aufheben, um Freiheit zu seyn. Es erhellt hieraus wieder, daß Freiheit hier ein bloß Negatives, nämlich absolute Unbestimmtheit, oder, wie oben vom Ich-Ich-Satze gezeigt worden ist, ein rein theoretischer Factor ist, — die Freiheit vom Standpunkte der Reflexion betrachtet. Diese Freiheit findet sich nicht als Vernunft, sondern als Vernunftwesen, d. h. synthetisch mit seinem Entgegengesetzten, einem Endlichen. Und schon hier Synthesis der Persönlichkeit (durch die Beschränkung des einen der theoretischen Factoren, wie hier die Freiheit ist, in sich. Vernunft und Freiheit als Vernunftwesen ist nicht mehr Vernunft und Freiheit, sondern ein Drittes. Und die Gemeinschaft der Person mit Andern muß daher wesentlich nicht als eine Beschränkung der wahren Freiheit der Individuums, sondern als eine Erweiterung derselben angesehen werden. Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit, sowohl der Macht als der Ausübung nach; — in welcher höchsten Gemeinschaft aber gerade die Freiheit, als theoretischer Factor, und die Vernunft, als entgegengesetzt der Natur, ganz verschwindet.

Wenn die Gemeinschaft der Vernunftwesen wesentlich zur Beschränkung der wahren Freiheit wäre, so würde sie an und für sich die höchste Thorheit seyn. Aber weil es vor der Hand nur die Freiheit, als Unbestimmtes, und theoretischer Factor ist, die

beſchränkt wird: ſo entſteht durch jene Vorſtellung für ſich in der Gemeinſchaft noch nicht unmittelbar Tyrannei. Aber ſie entſteht aufs Vollſtändigſte durch die Art, wie die Freiheit beſchränkt werden ſoll, damit die Freiheit der andern Vernunftweſen möglich ſey; nämlich die Freiheit ſoll durch die Gemeinſchaft nicht die Form, ein Ideelles, Entgegengeſetztes zu ſeyn, verlieren, ſondern als ſolches fixirt, und herrſchend werden. Durch eine ächtfreie Gemeinſchaft lebendiger Beziehungen hat das Individuum auf ſeine Unbeſtimmtheit (das hieße: Freiheit) Verzicht gethan. In der lebendigen Beziehung iſt allein inſofern Freiheit, als ſie die Möglichkeit, ſich ſelbſt aufzuheben, und andere Beziehungen einzugehen in ſich ſchließt; d. h. die Freiheit iſt als ideeller Faktor, als Unbeſtimmtheit weggefallen. Die Unbeſtimmtheit iſt in einem lebendigen Verhältniſſe, inſofern es frei iſt, nur das Mögliche, nicht ein zum Herrſchenden gemachtes Wirkliches, nicht ein gebietender Begriff. Aber die aufgehobene Unbeſtimmtheit iſt unter der freien Beſchränkung ſeiner Freiheit im „Syſtem des Naturrechts“ nicht verſtanden; ſondern indem die Beſchränkung durch den gemeinſamen Willen zum Geſetz erhoben, und als Begriff fixirt iſt, wird die wahre Freiheit, die Möglichkeit, eine beſtimmte Beziehung aufzuheben, vernichtet. Die lebendige Beziehung enthält nicht mehr die Möglichkeit, unbeſtimmt zu ſeyn, iſt alſo nicht mehr vernünftig, ſondern abſolut beſtimmt und durch den Verſtand feſtgeſetzt; das Leben hat ſich in die Dotmäßigkeit begeben, und die Reflexion die Herrſchaft über daſſelbe und den Sieg über die Vernunft davon getragen.

Dieſer Stand der Noth wird als Naturrecht, und zwar nicht ſo behauptet, daß das höchſte Ziel wäre, ihn aufzuheben, und an die Stelle dieſer verſtändigen und unvernünftigen Gemeinſchaft eine, von aller Knechtſchaft unter dem Begriff, freie Organiſation des Lebens durch die Vernunft zu konſtruiren; ſondern der Nothſtand und ſeine unendliche Ausdehnung über

alle Regungen des Lebens gilt als abſolute Nothwendigkeit. Dieſe Gemeinſchaft unter der Herrſchaft des Verſtandes wird nicht ſo vorgeſtellt, daß ſie ſelbſt es ſich zum oberſten Geſetze machen müßte, dieſe Noth des Lebens, in die es durch den Verſtand geſetzt wird, und dieſe Endloſigkeit des Beſtimmens und Beherrſchens — in der wahren Unendlichkeit einer ſchönen Gemeinſchaft aufzuheben: die Geſetze durch Sitten, die Ausſchweifungen des unbefriedigten Lebens durch geheiligten Genuß, und die Verbrechen der gedrückten Kraft durch mögliche Thätigkeit für große Objekte — entbehrlich zu machen; — ſondern im Gegentheil die Herrſchaft des Begriffs, und die Knechtſchaft der Natur iſt abſolut gemacht und ins Unendliche ausgedehnt.

Die Endloſigkeit des Beſtimmens, in die der Verſtand verfallen muß, zeigt am Unmittelbarſten die Mangelhaftigkeit ſeines Princips, des Herrſchens durch den Begriff.

Auch dieſer Nothſtaat kennt den Zweck, die Verletzungen ſeiner Bürger mehr zu verhindern, als ſie, wenn ſie ſchon geſchehen ſind, zu rächen. Er muß alſo nicht nur „wirkliche Verletzung“ unter Strafen „verbieten, ſondern auch der Möglichkeit einer Verletzung vorbeugen;“ zu dem Endzweckt „Handlungen unterſagen, welche an und für ſich keinem Menſchen ſchaden und völlig gleichgültig ſcheinen: die aber die Verletzung Anderer leichter machen, und die Beſchützung derſelben, oder die Entdeckung der Schuldigen erſchweren.“ *) Wenn nun einer Seits der Menſch ſich auch weiter aus keinem andern Triebe einem Staate unterwirft, als um ſo frei als möglich ſein Vermögen zu gebrauchen und zu genießen: ſo giebt 'es doch auf der andern Seite ſchlechterdings keine Handlung, von der nicht der konſequente Verſtand dieſes Staats einen möglichen Schaden für Andere berechnen könnte. Und mit dieſer endloſen Möglichkeit hat es der vorbeugende Verſtand und ſeine Gewalt,

*) Naturrecht Th. II., S. 144.

die Pflicht der Policei, zu thun. Und es giebt in diesem Ideal von Staate kein Thun noch Regen, das nicht nothwendig einem Gesetze unterworfen, unter unmittelbare Aufsicht genommen, und von der Policei und den übrigen Regierern beachtet werden müßte; so daß (Th. II., S. 155.) „in einem Staate von der nach diesem Princip aufgestellten Konstitution die Policei so ziemlich weiß, wo jeder Bürger zu jeder Stunde des Tages sey und was er treibe.“ *)

---

*) Wie die Endloßigkeit des Bestimmens in sich selbst ihren Zweck und sich verliert, wird am Besten an einigen Beispielen erhellen. Durch die Vervollkommnung der Policei ist der ganzen Menge von Verbrechen, die in unvollkommnen Staaten möglich sind, vorgebeugt; z. B. „der Verfälschung von Wechseln und Gelde.“ Wie sehen, auf welche Art S. 148 ff.: „Jeder, der einen Wechsel übergiebt, muß durch einen Paß beweisen, daß er diese bestimmte Person sey, wo er zu finden sey u. s. f. Der Annehmer setzt dann zum Namen des Uebergebers auf der Rückseite des Wechsels bloß: Mit Paß von der und der Obrigkeit. Es sind zwei Worte mehr zu schreiben, und ein oder zwei Minuten Zeit mehr nöthig, um den Paß und die Person anzusehen; und übrigens ist die Sache so einfach als vorher“ (oder vielmehr einfacher; denn ein vorsichtiger Mann wird sich wahrscheinlich hüten, von einem Menschen, den er gar nicht kennt, einen Wechsel, wenn dieser auch ganz in der Ordnung zu seyn scheint, anzunehmen: und einen Paß und eine Person ansehen, ist unendlich einfacher, als auf irgend eine andere Art einige Notizen von ihr zu erhalten). „Falls der Wechsel doch falsch ist, so ist die Person bald gefunden, wenn die Untersuchung bis auf sie zurückgekommen ist. Es ist keinem erlaubt von einem Orte abzureisen; er kann unter dem Thore“ — (daß unsere Dörfer und viele Städte nicht, noch weniger die einzeln stehenden Wohnungen Thore haben, diese Wirklichkeit ist kein Einwurf; sondern es ist hiermit die Nothwendigkeit der Thore deducirt) — „angehalten werden. Er muß den Ort, wo er hinreist, bestimmen; was in dem Register des Orts und im Passe bemerkt wird“ (es liegt hierin das Postulat an die Thorschreiber, einen Reisenden von jedem andern durchs Thor Gehenden unterscheiden zu können). „Er wird nirgend angenommen, als in dem im Paß bemerkten Ort.“ . . . „Im Paß ist die wirkliche Beschreibung der Person (S. 146.) oder statt dieser, da sie immer zweideutig bleiben muß, bei wichtigen Personen, die es also bezahlen können,“ in unserm Fall solche, die Wechsel zu verse[illegible]en fähig wären, „ein wohlgetroffenes Bildniß befindlich.“ . . . „Der P.) ist auf ausschließend dazu verfertigtem Papier geschrieben, das in den Händen und unter der Aufsicht der höchsten Obrigkeit und der Unterobrigkeiten ist, die über das

In dieſer Unendlichkeit, zu der es fortgehen muß, hat das Beſtimmen und Beſtimmtwerden ſich ſelbſt aufgehoben. Die Begrenzung der Freiheit ſoll ſelbſt unendlich ſeyn. In dieſer Antinomie der unbegrenzten Begrenztheit iſt das Beſchränken der Freiheit, und der Staat verſchwunden; die Theorie des Beſtimmens hat das Beſtimmen, ihr Princip dadurch, daß ſie es ins Unendliche ausdehnte, vernichtet.

Die „gewöhnlichen Staaten“ *) ſind darin inkonſequent, ihr Ober-Polizei-Recht nur auf wenige Möglichkeiten von Verletzungen auszudehnen, und im Uebrigen die Bürger ſich ſelbſt anzuvertrauen; in der Hoffnung, daß jeder nicht erſt durch einen Begriff und vermöge eines Geſetzes beſchränkt werden müſſe, des Anderen modifikable Materie nicht zu modificiren: wie jeder eigentlich kann, da er als Vernunftweſen ſich nach ſeiner Freiheit als beſtimmend das Nicht-Ich ſetzen, und ſich das Vermögen zuſchreiben muß, die Materie überhaupt zu modificiren. Die unvollkommenen Staaten ſind deswegen unvollkommen, weil ſie

---

verbrauchte Papier Rechnung abzulegen haben. Nachgemacht wird dieß Papier nicht werden, da es zu einem falſchen Wechſel nur Eines Paſſes bedarf, für den ſo viele Anſtalten getroffen, ſo viele Künſte vereinigt werden müßten“ (es iſt ſonach poſtulirt, daß in einem wohleingerichteten Staate das Bedürfniß nur Eines einzigen falſchen Paſſes eintreten könnte, alſo Fabriken von falſchen Päſſen, wie ſie in den gewöhnlichen Staaten zuweilen entdeckt werden, keine Abnehmer finden würden).

Zur Verhütung der Nachahmung des privilegirten Papiers, würde aber auch eine andere Staatseinrichtung mitwirken, die (nach S. 151 flg.) zur „Verhütung des falſchen Münzens“ getroffen wird; weil nämlich „der Staat das Monopol der Metalle u. ſ. w.“ hat, ſo muß „er ſie an die Kleinhändler nicht ausgeben, ohne Nachweiſung, an Wen und zu welchem Gebrauche das erſt Erhaltene ausgegeben worden.“

Jeder Staatsbürger wird nicht — (wie beim preußiſchen Militair ein Ausländer nur Einen Vertrauten zur Aufſicht hat) — nur Einen, ſondern wenigſtens ein halb Dutzend Menſchen mit Aufſicht, Rechnungen u. ſ. w. beſchäftigen, jeder dieſer Aufſeher ebenſo und ſo fort ins Unendliche; ſo wie jedes der einfachſten Geſchäfte eine Menge von Geſchäften ins Unendliche veranlaßt.

*) Ebendaſelbſt S. 154.

irgend einen Gegenſatz fixiren müſſen; ſie ſind inkonſequent, weil ſie ihren Gegenſatz nicht durch alle Beziehungen durchführen. Aber den Gegenſatz, der den Menſchen in ein Vernunftweſen und in eine modifikable Materie abſolut entzweit, unendlich und das Beſtimmen endlos zu machen, — dieſe Konſequenz hebt ſich ſelbſt auf; und jene Inkonſequenz iſt das Vollkommenſte an unvollkommenen Staaten.

Das Naturrecht wird, durch den abſoluten Gegenſatz des reinen und des Naturtriebs, eine Darſtellung der vollſtändigen Herrſchaft des Verſtandes, und Knechtſchaft des Lebendigen; — ein Gebäude, an welchem die Vernunft keinen Theil hat, und das ſie alſo verwirft, weil ſie in der vollkommenſten Organiſation, die ſie ſich geben kann, in der Selbſtgeſtaltung zu einem Volk, am Ausdrücklichſten ſich finden muß. Aber jener Verſtandes-Staat iſt nicht eine Organiſation, ſondern eine Maſchine; das Volk nicht der organiſche Körper eines gemeinſamen und reichen Lebens, ſondern eine atomiſtiſche lebensarme Vielheit, deren Elemente abſolut entgegengeſetzte Subſtanzen, theils eine Menge von Punkten (den Vernunftweſen), theils mannigfaltig durch Vernunft (d. h. in dieſer Form: durch Verſtand) modifikable Materien ſind; — Elemente, deren Einheit ein Begriff, deren Verbindung ein endloſes Beherrſchen iſt. Dieſe abſolute Subſtantialität der Punkte gründet ein Syſtem der Atomiſtik der praktiſchen Philoſophie, worin, wie in der Atomiſtik der Natur, ein den Atomen fremder Verſtand Geſetz wird, das ſich im Praktiſchen Recht nennt; — ein Begriff der Totalität, der ſich jeder Handlung (denn jede iſt eine beſtimmte) entgegenſetzen, ſie beſtimmen, alſo das Lebendige in ihr, die wahre Identität, tödten ſoll. Fiat justitia, pereat mundus, iſt das Geſetz, nicht einmal in dem Sinne, wie es Kant ausgelegt hat: „Das Recht geſchehe, und wenn auch alle Schelme in der Welt zu Grunde gehen;“ ſondern: Das Recht muß geſchehen, obſchon deswegen Vertrauen, Luſt und Liebe, alle Po-

trotzen einer ächt ſittlichen Identität, mit Stumpf und Stil, wie man ſagt, ausgerottet werden würden.

Wir gehen zum Syſtem der ſittlichen Gemeinſchaft der Menſchen über.

Die Sittenlehre hat mit dem Naturrecht gemein, daß die Idee den Trieb, die Freiheit die Natur abſolut beherrſche. Sie unterſcheiden ſich aber darin, daß im Naturrecht die Vernünftigkeit freier Weſen unter dem Begriff, überhaupt abſoluter Selbſtzweck iſt; ſo daß das fixirte Abſtraktum des gemeinſamen Willens auch außer dem Individuum beſtehe und Gewalt über daſſelbe habe. In der Sittenlehre muß der Begriff und die Natur in einer und ebenderſelben Perſon vereinigt geſetzt werden. Im Staat ſoll nur das Recht herrſchen, im Reiche der Sittlichkeit ſoll die Pflicht nur Macht haben, inſofern ſie von der Vernunft des Individuums als Geſetz anerkannt wird.

Sein eigner Herr und Knecht zu ſeyn, ſcheint zwar einen Vorzug vor dem Zuſtande zu haben, worin der Menſch der Knecht eines Fremden iſt. Allein das Verhältniß der Freiheit und der Natur, wenn es in der Sittlichkeit eine ſubjektive Herrſchaft und Knechtſchaft, eine eigne Unterdrückung der Natur werden ſoll, wird viel unnatürlicher, als das Verhältniß im Naturrecht, in welchem das Gebietende und Machthabende als ein Anderes, außer dem lebendigen Individuum Befindliches erſcheint. Das Lebendige hat in dieſem Verhältniſſe immer noch eine in ſich ſelbſt geſchloſſene Selbſtändigkeit: was nicht einig in ihm iſt, ſchließt es von ſich aus; das Widerſtreitende iſt eine fremde Macht. Und, wenn auch der Glaube an die Einigkeit des Innern mit dem Aeußern wegfällt: ſo kann doch der Glauben an ſeine innere Uebereinſtimmung, eine Identität als Charakter beſtehen; die innere Natur iſt ſich treu. Wenn aber in der Sittenlehre das Gebietende in den Menſchen ſelbſt verlegt, und in ihm ein Gebietendes und ein Vernünftiges abſolut

entgegengesetzt ist: so ist die innere Harmonie zerstört; Uneinigkeit und absolute Entzweiung machen das Wesen des Menschen aus. Er hat nach einer Einheit zu suchen, aber bei zu Grunde liegender absoluter Nicht-Identität bleibt ihm nur eine formale Einheit übrig.

Die formale Einheit des Begriffs, der herrschen soll, und die Mannigfaltigkeit der Natur widersprechen sich, und das Gedränge zwischen beiden zeigt bald einen bedeutenden Uebelstand. Der formale Begriff soll herrschen; aber er ist ein Leeres, und muß durch Beziehung auf den Trieb erfüllt werden, und so entsteht eine unendliche Menge von Möglichkeiten zu handeln. Erhält aber die Wissenschaft ihn in seiner Einheit, so hat sie durch einen solchen leeren, formalen Grundsatz nichts geleistet.

Ich soll sich selbst bestimmen nach der Idee der absoluten Selbstthätigkeit die objektive Welt aufzuheben, soll auf das objektive Ich Kausalität haben, kommt also mit ihm in Beziehung. „Der sittliche Trieb wird ein gemischter," *) und dadurch ein so Mannigfaltiges, als der objektive Trieb selbst ist; woraus denn eine große Mannigfaltigkeit von Pflichten hervorgeht. Sie kann sehr gemindert werden, wenn man, wie Fichte, bei der Allgemeinheit der Begriffe stehen bleibt; aber dann hat man wieder nur formale Grundsätze. Die Entgegensetzung der mannigfaltigen Pflichten kommt unter dem Namen von Kollisionen vor, und führt einen bedeutenden Widerspruch mit sich. Wenn die deducirten Pflichten absolut sind, so können sie nicht kollidiren; aber sie kollidiren nothwendig, weil sie entgegengesetzt sind. Um ihrer gleichen Absolutheit willen, ist Wahl möglich, und wegen der Kollision, nothwendig; es ist nichts vorhanden, das entscheide, als die Willkür. Sollte keine Willkür Statt haben, so müßten die Pflichten nicht auf gleichem Range der Absolutheit stehen: eine müßte, wie man nun sprechen muß, absoluter seyn als die

*) Sittenlehre S. 196.

andere; was dem Begriffe widerſpricht, da jede Pflicht als Pflicht abſolut iſt. Weil denn aber bei dieſer Kolliſion doch gehandelt, alſo die Abſolutheit aufgegeben und eine Pflicht der anderen vorgezogen werden muß: ſo kommt jetzt (damit eine Selbſtbeſtimmung erfolgen könne) Alles darauf an, durch die Beurtheilung den Vorzug des einen Pflichtbegriffs vor dem anderen auszumitteln, und unter den bedingten Pflichten nach beſter Einſicht zu wählen. Wenn die Willkür und das Zufällige der Neigungen in der Selbſtbeſtimmung der Freiheit durch den höchſten Begriff ausgeſchloſſen wird: ſo geht die Selbſtbeſtimmung nunmehr in die Zufälligkeit der Einſicht, und damit in die Bewußtloſigkeit deſſen, wodurch eine zufällige Einſicht entſchieden wird, — über. Man ſieht, wenn Kant in ſeiner Sittenlehre jeder als abſolut aufgeſtellten Pflicht kaſuiſtiſche Fragen zugiebt, und man nicht glauben will, daß er damit eigentlich über die Abſolutheit der aufgeſtellten Pflicht ſeinen Spott habe treiben wollen: ſo muß angenommen werden, daß er vielmehr auf die Nothwendigkeit einer Kaſuiſtik für die Sittenlehre hingedeutet habe, und damit auf die Nothwendigkeit, ſich ſeiner eigenen Einſicht, die ja etwas durchaus Zufälliges iſt, nicht anzuvertrauen. Die Zufälligkeit iſt es allein, die durch eine Sittenlehre aufgehoben werden ſoll; die Zufälligkeit der Neigungen in die Zufälligkeit der Einſicht verwandeln, kann den ſittlichen Trieb, der auf Nothwendigkeit geht, nicht befriedigen.

In ſolchen Syſtemen der Sittenlehre und des Naturrechts iſt bei der fixen, abſoluten Polarität der Freiheit und Nothwendigkeit an keine Syntheſe und an keinen Indifferenz-Punkt zu denken. Die Transcendentalität geht in der Erſcheinung, und ihrem Vermögen, dem Verſtande völlig verloren. Die abſolute Identität findet ſich nicht, und ſtellt ſich in ihr nicht her. Die Entgegenſetzung bleibt auch in der Beſchönigung des unendlichen Progreſſes abſolut fixirt; ſie kann ſich weder für das Individuum in den Indifferenz-Punkt der Schönheit des Ge-

müths und des Werks, noch für die vollständige lebendige Gemeinschaft der Individuen in eine Gemeinde wahrhaft auflösen.

Zwar spricht auch Fichte, wo er unter den Pflichten der verschiedenen Stände auch auf „die Pflichten des ästhetischen Künstlers," als auf eines der letzten Anhängsel der Moral zu reden kommt, von dem „ästhetischen Sinne," als einem Vereinigungsband zwischen Verstand und Herz; und weil der Künstler „weder an den Verstand allein, wie der Gelehrte, noch ans Herz allein, wie der Volkslehrer, sondern an das ganze Gemüth in Vereinigung seiner Vermögen sich wendet," *) schreibt er dem ästhetischen Künstler und „der ästhetischen Bildung eine höchst wirksame Beziehung auf die Beförderung des Vernunftzwecks" **) zu.

Aber außer dem, daß man nicht begreift, wie in der Wissenschaft, die auf absoluter Entgegensetzung, wie dieß System der Sittenlehre, beruht, von einem Vereinigungsbande des Verstands und des Herzens, von der Ganzheit des Gemüths die Rede seyn kann — (denn absolute Bestimmung der Natur nach einem Begriff ist die absolute Beherrschung des Herzens durch den Verstand, die durch die aufgehobene Vereinigung bedingt ist): — so zeigt schon die ganz subalterne Stellung, in welcher die ästhetische Bildung auftritt, wie wenig überhaupt zur Vollendung des Systems auf sie gerechnet sey. Die Kunst wird dahin verwiesen, eine höchst wirksame Beziehung auf die Beförderung des Vernunft-Zwecks zu haben, indem sie „der Moralität den Boden bereite, so daß, wenn die Moralität eintritt, sie schon die halbe Arbeit gethan findet, nämlich die Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit."

Es ist merkwürdig, wie Fichte sich über Schönheit vortreff-

*) Sittenlehre S. 478.
**) Ebendaselbst S. 480.

lich, aber inkonsequent in Rücksicht auf sein System ausdrückt, davon überhaupt keine Anwendung auf dasselbe, und unmittelbar eine falsche Anwendung auf die Vorstellung des Sittengesetzes macht.

„Die Kunst," drückt sich Fichte aus, „macht den transcendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen; indem auf jenem die Welt gemacht, auf diesem gegeben ist: auf dem ästhetischen ist sie gegeben, wie sie gemacht ist." Durch das ästhetische Vermögen ist eine wahre Vereinigung des Producirens der Intelligenz, und des ihr als gegeben erscheinenden Produkts, — des sich als unbeschränkt, und zugleich als Beschränktheit setzenden Ich anerkannt; oder vielmehr eine Vereinigung der Intelligenz und der Natur, welche letztere, eben um dieser möglichen Vereinigung willen, noch eine andere Seite hat, als Produkt der Intelligenz zu seyn. Die Anerkennung der ästhetischen Vereinigung des Producirens und des Produkts ist etwas ganz Anderes, als das Setzen des absoluten Sollens und Strebens, und des unendlichen Progresses; — Begriffe, die sich, so wie jene höchste Vereinigung anerkannt wird, als Antithesen, oder nur als Synthesen subalternerer Sphären, und damit als einer höheren bedürftig ankündigen.

Die ästhetische Ansicht wird weiter so beschrieben. „Die gegebene Welt, die Natur hat zwei Seiten: sie ist Produkt unserer Beschränkung; und sie ist Produkt unseres freien idealen Handelns, — jede Gestalt im Raum ist anzusehen als Aeußerung der inneren Fülle und Kraft des Körpers selbst, der sie hat. Wer der ersten Ansicht nachgeht, sieht nur verzerrte, gepreßte, ängstliche Formen; — er sieht die Häßlichkeit. Wer der letzten nachgeht, sieht kräftige Fülle der Natur, Leben und Aufstreben; — er sieht die Schönheit." *) Das Handeln der Intelligenz im Naturrecht hatte die Natur nur als eine modifikable

*) Ebendaselbst S. 478 — 479.

Materie producirt; es war also kein freies ideales Handeln, kein Handeln der Vernunft, sondern des Verstandes.

Die ästhetische Ansicht der Natur wird nun auch aufs Sittengesetz angewandt, und freilich dürfte die Natur vor dem Sittengesetz nicht den Vorzug der Fähigkeit einer schönen Ansicht haben. „Das Sittengesetz gebietet absolut, und drückt alle Naturneigung nieder. Wer es so ansieht, verhält sich zu ihm als Sklav. Aber das Sittengesetz ist doch zugleich das Ich selbst, es kommt aus der inneren Tiefe unseres eigenen Wesens; und wenn wir ihm gehorchen, gehorchen wir doch nur uns selbst. Wer es so ansieht, sieht es ästhetisch an." *) Wir gehorchen uns selbst, heißt, unsere Naturneigung gehorcht unserem Sittengesetz; aber in der ästhetischen Anschauung der Natur, als der Aeußerung der inneren Fülle und Kraft der Körper, kommt kein solches Getrenntseyn des Gehorchens vor, wie wir in der Sittlichkeit nach diesem System, im Sich-selbst-Gehorchen, die Naturneigung als begrenzt durch die benachbarte Vernunft, den Trieb botmäßig dem Begriff anschauen. Diese nothwendige Ansicht dieser Sittlichkeit, statt eine ästhetische zu seyn, muß gerade diejenige seyn, welche die verzerrte, ängstliche, gepreßte Form, die Häßlichkeit zeigt.

Fordert das Sittengesetz nur Selbstständigkeit als ein Bestimmen nach und durch Begriffe, und kann die Natur zu ihrem Recht nur durch eine Beschränkung der Freiheit nach dem Begriff der Freiheit vieler Vernunftwesen gelangen, und sind diese beiden gepreßten Arten die höchsten, wodurch sich der Mensch als Mensch konstituirt: so ist für den ästhetischen Sinn, der in seinem weitesten Umfange genommen werden muß, für die vollendete Selbst-Gestaltung der Totalität in der Vereinigung der Freiheit und Nothwendigkeit, des Bewußtseyns und des Bewußt-

*) Ebendaselbst S. 479.

losen weder, insofern er sich rein in seinem unbeschränkten Selbstgenusse darstellt, noch in seinen eingeschränkten Erscheinungen, in der bürgerlichen Rechtlichkeit und in der Moralität, Raum zu finden. Denn im ästhetischen Sinn ist gerade alles Bestimmen nach Begriffen so sehr aufgehoben, daß ihm dieß verständige Wesen des Herrschens und Bestimmens, wenn es an ihn kommt, häßlich, und zu hassen ist.

Vergleichung des Schellingſchen Princips der Philoſophie mit dem Fichteſchen.

Als Grundcharakter des Fichteſchen Princips iſt aufgezeigt worden, daß Subjekt = Objekt aus dieſer Identität heraustritt, und ſich zu derſelben nicht mehr wiederherzuſtellen vermag, weil das Differente ins Kauſalitätsverhältniß verſetzt wurde. Das Princip der Identität wird nicht Princip des Syſtems; ſo wie das Syſtem ſich zu bilden anfängt, wird die Identität aufgegeben. Das Syſtem ſelbſt iſt eine konſequente verſtändige Menge von Endlichkeiten, welche die urſprüngliche Identität nicht in den Fokus der Totalität, zur abſoluten Selbſtanſchauung zuſammen zu greifen vermag. Das Subjekt = Objekt macht ſich daher zu einem ſubjektiven; und es gelingt ihm nicht, dieſe Subjektivität aufzuheben, und ſich objektiv zu ſetzen.

Das Princip der Identität iſt abſolutes Princip des ganzen Schellingſchen Syſtems. Philoſophie und Syſtem fallen zuſammen; die Identität verliert ſich nicht in den Theilen, noch weniger im Reſultate.

Daß abſolute Identität das Princip eines ganzen Syſtems ſey, dazu iſt nothwendig, daß das Subjekt und Objekt, beide als Subjekt-Objekt geſetzt werden. Die Identität hat ſich im Fichteſchen Syſtem nur zu einem ſubjektiven Subjekt-Objekt konſtituirt. Dieß bedarf zu ſeiner Ergänzung eines objektiven Subjekt-Objekts; ſo daß das Abſolute ſich in jedem der beiden darſtellt, vollſtändig ſich nur in beiden zuſammen findet, als

höchſte Syntheſe in der Vernichtung beider, inſofern ſie entgegengeſetzt ſind, — als ihr abſoluter Indifferenzpunkt beide in ſich ſchließt, beide gebiert, und ſich aus beiden gebiert.

Wenn die Aufhebung der Entzweiung als formale Aufgabe der Philoſophie geſetzt wird: ſo kann die Vernunft die Löſung der Aufgabe auf die Art verſuchen, daß ſie Eins der Entgegengeſetzten vernichtet, und das Andere zu einem Unendlichen ſteigert. Dieß iſt der Sache nach im Fichteſchen Syſtem geſchehen, allein die Entgegenſetzung bleibt auf dieſe Art; denn dasjenige, was als Abſolutes geſetzt wird, iſt durchs Andere bedingt, und ſo wie es beſteht, beſteht auch das Andere. Um die Entzweiung aufzuheben, müſſen beide Entgegengeſetzte, Subjekt und Objekt aufgehoben werden; ſie werden als Subjekt und Objekt aufgehoben, indem ſie identiſch geſetzt ſind. In der abſoluten Identität iſt Subjekt und Objekt aufeinander bezogen, und damit vernichtet; inſofern iſt für die Reflexion und das Wiſſen nichts vorhanden. So weit geht das Philoſophiren überhaupt, das nicht zu einem Syſtem gelangen kann; es iſt mit der negativen Seite befriedigt, die alles Endliche im Unendlichen verſenkt. Es könnte wohl auch wieder zum Wiſſen herauskommen; und es iſt eine ſubjektive Zufälligkeit, ob das Bedürfniß eines Syſtems damit verbunden iſt, oder nicht. Iſt aber dieſe negative Seite ſelbſt Princip, ſo ſoll nicht zum Wiſſen herausgegangen werden, weil jedes Wiſſen von einer Seite zugleich in die Sphäre der Endlichkeit tritt. An dieſem Anſchauen des farbeloſen Lichts hält die Schwärmerei feſt; eine Mannigfaltigkeit iſt in ihr nur dadurch, daß ſie das Mannigfaltige bekämpft. Der Schwärmerei fehlt das Bewußtſeyn über ſich ſelbſt, daß ihre Kontraktion bedingt iſt durch eine Expanſion; ſie iſt einſeitig, weil ſie ſelbſt an einem Entgegengeſetzten feſthält, und die abſolute Identität zu einem Entgegengeſetzten macht. In der abſoluten Identität iſt Subjekt und Objekt aufgehoben; aber weil ſie in der abſoluten Identität ſind, beſtehen ſie zugleich. Und dieß Beſtehen

derselben ist es, was ein Wissen möglich macht; denn im Wissen ist zum Theil die Trennung beider gesetzt. Die trennende Thätigkeit ist das Reflektiren, sie hebt die Identität und das Absolute auf, insofern sie für sich betrachtet wird; und jede Erkenntniß würde schlechthin ein Irrthum seyn, weil in ihr ein Trennen ist. Diese Seite, von welcher das Erkennen ein Trennen, und ihr Produkt ein Endliches ist, macht jedes Wissen zu einem Beschränkten, und damit zu einer Falschheit; aber insofern jedes Wissen zugleich eine Identität ist, insofern giebt es keinen absoluten Irrthum.

So gut die Identität geltend gemacht wird, so gut muß die Trennung geltend gemacht werden. Insofern die Identität und die Trennung einander entgegengesetzt werden, sind beide absolut; und wenn die Identität dadurch festgehalten werden soll, daß die Entzweiung vernichtet wird, bleiben sie einander entgegengesetzt. Die Philosophie muß dem Trennen in Subjekt und Objekt sein Recht widerfahren lassen; aber indem sie es gleich absolut setzt mit der der Trennung entgegengesetzten Identität, hat sie es nur bedingt gesetzt: so wie eine solche Identität, — die durch Vernichten der Entgegengesetzten bedingt ist, — auch nur relativ ist. Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm.

Indem die Philosophie trennt, kann sie die Getrennten nicht setzen, ohne sie im Absoluten zu setzen; denn sonst sind es rein Entgegengesetzte, die keinen anderen Charakter haben, als daß das Eine nicht ist, insofern das Andere ist. Diese Beziehung auf das Absolute ist nicht wieder ein Aufheben beider (denn somit wäre nicht getrennt); sondern sie sollen als Getrennte bleiben, und diesen Charakter nicht verlieren, insofern sie im Absoluten oder das Absolute in ihnen gesetzt ist. Und zwar müssen beide im Absoluten gesetzt werden, — welches Recht käme dem Einen vor dem Anderen zu? — Nicht nur das gleiche

Recht, ſondern die gleiche Nothwendigkeit findet bei beiden ſtatt; denn würde nur Eines aufs Abſolute bezogen, das Andere nicht, ſo wäre ihr Weſen ungleich geſetzt, und die Vereinigung beider, alſo die Aufgabe der Philoſophie, die Entzweiung aufzuheben, unmöglich. Fichte hat nur Eins der Entgegengeſetzten ins Abſolute, oder es als das Abſolute geſetzt. Das Recht und die Nothwendigkeit liegt ihm im Selbſtbewußtſeyn, denn nur dieß iſt ein Sich-ſelbſt-Setzen, ein Subjekt = Objekt; und dieß Selbſtbewußtſeyn wird nicht erſt auf das Abſolute, als ein Höheres bezogen, ſondern es iſt ſelbſt das Abſolute, die abſolute Identität. Sein höheres Recht, als das Abſolute geſetzt zu werden, beſteht eben darin, daß es ſich ſelbſt ſetzt; das Objekt hingegen nicht, welches allein durchs Bewußtſeyn geſetzt iſt. Daß aber dieſe Stellung des Objekts nur eine zufällige iſt, erhellt aus der Zufälligkeit des Subjekt-Objekts, inſofern es als Selbſtbewußtſeyn geſetzt iſt; denn dieß Subjekt-Objekt iſt ſelbſt ein Bedingtes. Sein Standpunkt iſt darum nicht der höchſte; es iſt die Vernunft in einer beſchränkten Form geſetzt; und nur vom Standpunkt dieſer beſchränkten Form aus erſcheint das Objekt als ein nicht Sich-ſelbſt-Beſtimmendes, als ein abſolut Beſtimmtes. Es müſſen daher beide in das Abſolute oder das Abſolute in beiden Formen geſetzt werden, und zugleich beide als Getrennte beſtehen. Das Subjekt iſt hiermit ſubjektives Subjekt-Objekt, — das Objekt objektives Subjekt-Objekt. Und weil nunmehr (da eine Zweiheit geſetzt iſt) jedes der Entgegengeſetzten ein ſich ſelbſt Entgegengeſetztes iſt, und die Theilung ins Unendliche geht: ſo iſt jeder Theil des Subjekts, und jeder Theil des Objekts ſelbſt im Abſoluten, eine Identität des Subjekts und Objekts; — jedes Erkennen eine Wahrheit, ſo wie jeder Staub eine Organiſation.

Nur indem das Objekt ſelbſt ein Subjekt-Objekt iſt, iſt Ich = Ich das Abſolute. Ich = Ich verwandelt ſich nur dann

nicht in: Ich soll gleich Ich seyn, wenn das Objektive Ich, selbst Subjekt = Objekt ist.

Indem das Subjekt sowohl als das Objekt ein Subjekt-Objekt sind, ist die Entgegensetzung des Subjekts und Objekts eine reelle Entgegensetzung; denn beide sind im Absoluten gesetzt, und haben dadurch Realität. Die Realität Entgegengesetzter, und reelle Entgegensetzung findet allein durch die Identität beider Statt.*) Ist Objekt ein absolutes Objekt, so ist es ein bloß Ideelles, so wie die Entgegensetzung eine bloß ideelle. Dadurch daß das Objekt nur ein ideales, und nicht im Absoluten ist, wird auch das Subjekt ein bloß Ideelles; und solche ideale Faktoren sind Ich, als Sichselbstsetzen, und Nicht-Ich, als sich Entgegensetzen. Es hilft nichts, daß Ich lauter Leben und Agilität, das Thun und Handeln selbst ist, das Allerrealste, Unmittelbarste im Bewußtseyn eines jeden; so wie es dem Objekt absolut entgegengesetzt wird, ist es kein Reales, sondern ein nur Gedachtes, ein reines Produkt der Reflexion, eine bloße Form des Erkennens. Und aus bloßen Reflexionsprodukten kann sich die Identität nicht als Totalität konstruiren; denn sie entstehen durch Abstraktion von der absoluten Identität, die sich gegen sie unmittelbar nur vernichtend, nicht konstruirend verhalten kann. Eben solche Reflexions-Produkte sind Unendlichkeit und Endlichkeit, Unbestimmtheit und Bestimmtheit u. s. w. Vom Unendlichen giebt es keinen Ueber-

*) Plato drückt die reelle Entgegensetzung durch die absolute Identität so aus: „Das wahrhaft schöne Band ist das, welches sich selbst und die Verbundenen Eins macht. Denn wenn von irgend drei Zahlen, oder Massen, oder Kräften das Mittlere, was das Erste für dasselbe ist, eben das für das Letzte ist: und umgekehrt was das Letzte für das Mittlere ist, das Mittlere eben dieß für das Erste ist: — und dann das Mittlere zum Ersten und Letzten geworden, das Erste und Letzte aber umgekehrt, beide zum Mittlern geworden sind; so werden sie nothwendig alle dasselbe seyn: die aber dasselbe gegen einander sind, sind alle Eins." (Timaeus p. 31 — 32, Steph.; p. 27 — 28, Bekk.)

gang zum Endlichen, vom Unbeſtimmten keinen Uebergang zum Beſtimmten. Der Uebergang, als die Syntheſe, wird eine Antinomie; eine Syntheſe des Endlichen und Unendlichen, des Beſtimmten und Unbeſtimmten aber kann die Reflexion, das abſolute Trennen, nicht zu Stande kommen laſſen, und ſie iſt es, die hier das Geſetz giebt. Sie hat das Recht, nur eine formale Einheit geltend zu machen, weil die Entzweiung in Unendliches und Endliches, welche ihr Werk iſt, verſtattet und aufgenommen wurde; die Vernunft aber ſyntheſirt ſie in der Antinomie und vernichtet ſie dadurch. Wenn eine ideelle Entgegenſetzung Werk der Reflexion iſt, die von der abſoluten Identität ganz abſtrahirt: ſo iſt dagegen eine reelle Entgegenſetzung Werk der Vernunft, welche die Entgegengeſetzten nicht bloß in der Form des Erkennens, ſondern auch in der Form des Seyns, — Identität und Nichtidentität identiſch ſetzt. Und eine ſolche reelle Entgegenſetzung allein iſt die, in welcher Subjekt und Objekt, beide als Subjekt-Objekt geſetzt werden, beide im Abſoluten beſtehend, in beiden das Abſolute, alſo in beiden Realität. Deswegen iſt auch nur in der reellen Entgegenſetzung das Princip der Identität ein reelles Princip. Iſt die Entgegenſetzung ideell und abſolut, ſo bleibt die Identität ein bloß formales Princip; ſie iſt nur in einer der entgegengeſetzten Formen geſetzt, und kann ſich nicht als Subjekt-Objekt geltend machen. Die Philoſophie, deren Princip ein formales iſt, wird ſelbſt eine formelle Philoſophie; wie denn Fichte auch irgendwo ſagt, daß fürs Selbſtbewußtſeyn Gottes, — ein Bewußtſeyn, in welchem durch das Geſetztſeyn des Ich Alles geſetzt wäre, — ſein Syſtem nur formale Richtigkeit hätte. Wenn hingegen die Materie, das Objekt, ſelbſt ein Subjekt-Objekt iſt: ſo kann die Trennung der Form und Materie wegfallen, und das Syſtem, ſo wie ſein Princip, iſt nicht mehr ein bloß formales, ſondern formales und materiales zugleich; es iſt durch die abſolute Vernunft Alles geſetzt. Nur in realer Entgegenſetzung kann

das Absolute sich in der Form des Subjekts oder Objekts setzen: das Subjekt in Objekt, oder Objekt in Subjekt dem Wesen nach übergehen; — das Subjekt sich selbst objektiv werden, weil es ursprünglich objektiv, oder weil das Objekt selbst Subjekt-Objekt ist: oder das Objekt subjektiv werden, weil es nur ursprünglich Subjekt-Objekt ist. Hierin besteht allein die wahre Identität, daß beide ein Subjekt-Objekt sind, und zugleich die wahre Entgegensetzung, deren sie fähig sind. Sind nicht beide Subjekt-Objekt, so ist die Entgegensetzung ideell, und das Princip der Identität formal. Bei einer formalen Identität und einer ideellen Entgegensetzung ist keine andere als unvollständige Synthese möglich, d. h. die Identität, insofern sie die Entgegengesetzten synthesirt, ist selbst nur ein Quantum, und die Differenz ist qualitativ; nach Art der Kategorien, bei welchen die erste z. B. Realität in der dritten (wie die zweite) nur quantitativ gesetzt ist. Umgekehrt aber, wenn die Entgegensetzung reell ist, ist sie nur quantitativ; das Princip ist ideel und reell zugleich, es ist die einzige Qualität; und das Absolute, das sich aus der quantitativen Differenz rekonstruirt, ist kein Quantum, sondern Totalität.

Um die wahre Identität des Subjekts und Objekts zu setzen, werden beide als Subjekt-Objekt gesetzt; und jedes für sich ist nunmehr fähig, der Gegenstand einer besondern Wissenschaft zu seyn. Jede dieser Wissenschaften fordert Abstraktion von dem Princip der andern. Im System der Intelligenz sind die Objekte nichts an sich, die Natur hat nur ein Bestehen im Bewußtseyn; es wird davon abstrahirt, daß das Objekt eine Natur, und die Intelligenz als Bewußtseyn dadurch bedingt ist. Im System der Natur wird vergessen, daß die Natur ein Gewußtes ist; die idealen Bestimmungen, welche die Natur in der Wissenschaft erhält, sind zugleich in ihr immanent. Die gegenseitige Abstraktion ist aber nicht eine Einseitigkeit der

Wiſſenſchaften, nicht eine ſubjektive Abſtraktion vom reellen Princip der andern; welche zum Behuf des Wiſſens gemacht würde, und auf einem höhern Standpunkt inſofern verſchwände: daß an ſich betrachtet, die Objekte des Bewußtſeyns (die im Idealismus nichts ſind als Produkte des Bewußtſeyns) doch etwas abſolut Anderes wären, und ein abſolutes Beſtehen außer dem Weſen des Bewußtſeyns hätten: — und dagegen die Natur (welche in ihrer Wiſſenſchaft als ſich ſelbſt beſtimmend, und in ſich ſelbſt ideell geſetzt wird) an ſich betrachtet, nur Objekt, und alle Identität, die die Vernunft in ihr erkennt, nur eine ihr vom Wiſſen geliehene Form wäre. Es wird nicht vom innern Princip, ſondern nur von der eigenthümlichen Form der andern Wiſſenſchaft abſtrahirt, um jede rein, d. h. die innere Identität beider zu erhalten; und die Abſtraktion vom Eigenthümlichen der andern iſt eine Abſtraktion von der Einſeitigkeit. Natur und Selbſtbewußtſeyn ſind an ſich ſo, wie ſie in der eigenen Wiſſenſchaft einer jeden von der Spekulation geſetzt werden. Sie ſind deswegen ſo an ſich ſelbſt, weil es die Vernunft iſt, die ſie ſetzt; und die Vernunft ſetzt ſie als Subjekt-Objekt, alſo als das Abſolute; — und das einzige Anſich iſt das Abſolute. Sie ſetzt ſie als Subjekt-Objekt, weil ſie's ſelbſt iſt, die ſich als Natur, und als Intelligenz producirt, und ſich in ihnen erkennt.

Um der wahren Identität willen, in welche Subjekt und Objekt geſetzt, (nämlich indem beide Subjekt-Objekt ſind), und weil ihre Entgegenſetzung daher eine reelle, alſo Eins ins Andere überzugehen fähig iſt: iſt der verſchiedene Standpunkt beider Wiſſenſchaften kein widerſprechender. Wäre Subjekt und Objekt abſolut entgegengeſetzt, nur Eins das Subjekt-Objekt, dann könnten die beiden Wiſſenſchaften nicht neben einander in gleicher Würde beſtehen; nur der Eine Standpunkt würde der vernünftige ſeyn. Beide Wiſſenſchaften ſind ganz allein dadurch möglich, daß in beiden Ein und ebendaſſelbe in den noth-

wendigen Formen seiner Existenz konstruirt wird. Beide Wissenschaften scheinen sich zu widersprechen, weil in jeder das Absolute in einer entgegengesetzten Form gesetzt ist. Ihr Widerspruch hebt sich aber nicht dadurch auf, daß nur Eine derselben als die einzige Wissenschaft behauptet, und von ihrem Standpunkt aus die andere vernichtet wird. Der höhere Standpunkt, der die Einseitigkeit beider Wissenschaften in Wahrheit aufhebt, ist derjenige, der in beiden ebendasselbe Absolute erkennt. Die Wissenschaft vom subjektiven Subjekt-Objekt hat bisher Transcendental-Philosophie geheißen; die vom objektiven Subjekt-Objekt — Naturphilosophie. Insofern sie einander entgegengesetzt sind, ist in jener das Subjektive das Erste, in dieser das Objektive. In beiden ist das Subjektive und Objektive ins Substantialitäts-Verhältniß gesetzt. In der Transcendental-Philosophie ist das Subjekt, als Intelligenz, die absolute Substanz, und die Natur ist Objekt, ein Accidenz; — in der Naturphilosophie ist die Natur die absolute Substanz, und das Subjekt, die Intelligenz nur ein Accidenz. Der höhere Standpunkt ist nun weder ein solcher, in welchem die eine, oder die andere Wissenschaft aufgehoben, und entweder nur das Subjekt oder nur das Objekt als Absolutes behauptet wird: noch auch ein solcher, in welchem beide Wissenschaften vermengt werden.

Was das Vermengen betrifft, so giebt das der Naturwissenschaft Angehörige in das System der Intelligenz gemischt, die transcendenten Hypothesen, die durch einen falschen Schein der Vereinigung des Bewußtseyns und des Bewußtlosen blendend werden können. Sie geben sich für natürlich aus, und überfliegen auch wirklich das Palpable nicht, wie die Fiberntheorie des Bewußtseyns. Dagegen giebt das Intelligente als solches, in die Naturlehre gemischt, die hyperphysischen, besonders teleologischen Erklärungen. Beide Mißgriffe des Vermengens gehen von der Tendenz des Erklärens aus, zu dessen Behuf Intelligenz und Natur ins Kausalitätsverhältniß, das Eine

als Grund, das Andere als Begründetes gesetzt werden; wodurch aber nur die Entgegensetzung als absolut fixirt, und durch den Schein einer solchen formalen Identität, wie die Kausal-Identität ist, der Weg zur absoluten Vereinigung völlig abgeschnitten wird.

Der andere Standpunkt, wodurch das Widersprechende beider Wissenschaften sollte aufgehoben werden, wäre derjenige, welcher eine oder die andere Wissenschaft nicht als eine Wissenschaft des Absoluten gelten läßt. Der Dualismus kann der Wissenschaft der Intelligenz sehr gut folgen, und die Dinge doch noch als eigene Wesen gelten lassen; er kann zu diesem Behuf die Naturwissenschaft, als ein solches System vom eigenen Wesen der Dinge nehmen. Jede Wissenschaft gälte ihm so viel sie will; sie haben friedlich neben einander Platz. Aber damit würde das Wesen beider Wissenschaften, Wissenschaften des Absoluten zu seyn, übersehen; denn das Absolute ist kein Nebeneinander.

Oder es giebt noch einen Standpunkt, auf welchem die eine oder die andere Wissenschaft nicht als eine Wissenschaft des Absoluten gälte: nämlich derjenige, auf welchem das Princip der einen als im Absoluten (oder das Absolute in der Erscheinung dieses Princips) gesetzt — aufgehoben würde. Der merkwürdigste Standpunkt ist in dieser Rücksicht der Standpunkt des gewöhnlich so genannten transcendentalen Idealismus. Es wurde behauptet, daß diese Wissenschaft des subjektiven Subjekt-Objekts selbst eine der integrirenden Wissenschaften der Philosophie, aber auch nur die Eine ist. Es ist die Einseitigkeit dieser Wissenschaft, wenn sie sich als die Wissenschaft κατ' ἐξοχήν behauptet, und die Gestalt, welche die Natur von ihr aus hat, aufgezeigt worden. Hier kommt noch die Form in Betrachtung, welche die Wissenschaft der Natur erhält, wenn sie von diesem Standpunkt aus erbaut wird.

Kant anerkennt eine Natur, indem er das Objekt als ein

(durch den Verstand) Unbestimmtes setzt; und stellt die Natur als ein Subjekt-Objekt dar, indem er das Naturprodukt als Naturzweck betrachtet: zweckmäßig ohne Zweckbegriff, nothwendig ohne Mechanismus, — Begriff und Seyn identisch. Zugleich aber soll diese Ansicht der Natur nur teleologisch, d. h. nur als Maxime unseres eingeschränkten, discursivdenkenden, menschlichen Verstandes gelten, in dessen allgemeinen Begriffen die besondern Erscheinungen der Natur nicht enthalten seyen; durch diese menschliche Betrachtungsart soll über die Realität der Natur nichts ausgesagt seyn. Die Betrachtungsart bleibt also ein durchaus Subjektives, und die Natur ein rein Objektives, ein bloß Gedachtes. Die Synthese der durch den Verstand bestimmten und zugleich unbestimmten Natur in einem sinnlichen Verstande soll zwar eine bloße Idee bleiben; es soll für uns Menschen zwar unmöglich seyn, daß die Erklärung auf dem Wege des Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit zusammentreffe. Diese höchst untergeordneten und unvernünftigen kritischen Ansichten erheben sich, wenn sie gleich menschliche und absolute Vernunft einander schlechthin entgegensetzen, doch zur Idee eines sinnlichen Verstandes, d. h. der Vernunft; es soll doch an sich (das hieße in der Vernunft) nicht unmöglich seyn, daß Naturmechanismus und Naturzweckmäßigkeit zusammentreffen. Kant hat aber den Unterschied eines an sich Möglichen und eines Reellen nicht fallen lassen, noch die nothwendige höchste Idee eines sinnlichen Verstandes zur Realität erhoben. Und deswegen ist ihm in seiner Naturwissenschaft theils überhaupt die Einsicht in die Möglichkeit der Grundkräfte ein Unmögliches; theils kann eine solche Naturwissenschaft (für welche die Natur eine Materie, d. i. ein absolut Entgegengesetztes, sich nicht selbst Bestimmendes) nur eine Mechanik konstruiren. Mit der Armuth von „Anziehungs- und Zurückstoßungskräften“ *)

*) Kants Naturwissenschaft S. 27. (Dritte Aufl., Leipzig 1800.)

hat ſie die Materie ſchon zu reich gemacht; denn die Kraft iſt ein Inneres, das ein Aeußeres produzirt, ein Sichſelbſtſetzen = Ich, und ein ſolches darf vom reinidealiſtiſchen Standpunkt aus, der Materie nicht zukommen. Er begreift die Materie bloß als das Objektive, das dem Ich Entgegengeſetzte; jene Kräfte ſind für ihn nicht nur überflüſſig, ſondern entweder rein ideell, und dann ſind es keine Kräfte, oder transcendent. Es bleibt für ihn keine dynamiſche, ſondern nur eine „mathematiſche Konſtruktion“ der Erſcheinungen. *) Die Durchführung der Erſcheinungen (die gegeben ſeyn müſſen) durch die Kategorien, kann wohl mancherlei richtige Begriffe, aber für die Erſcheinungen keine Nothwendigkeit geben; und die Kette der Nothwendigkeit iſt das Formale des Wiſſenſchaftlichen der Konſtruktion. Die Begriffe bleiben ein der Natur, ſo wie die Natur ein den Begriffen Zufälliges. Richtig konſtruirte Syntheſen durch Kategorien hätten darum nicht nothwendig ihre Belege in der Natur ſelbſt. Die Natur kann nur mannigfaltige Spiele darbieten, welche als zufällige Schemate für Verſtandes-Geſetze gelten könnten; — Beiſpiele, deren Eigenthümliches und Lebendiges gerade inſofern wegfiele, als die Reflexions-Beſtimmungen allein in ihnen erkannt werden. Umgekehrt ſind „die Kategorien“ nur dürftige „Schemate der Natur.“ **)

Wenn die Natur nur Materie, nicht Subjekt-Objekt iſt, bleibt keine ſolche wiſſenſchaftliche Konſtruktion derſelben möglich, für welche Erkennendes und Erkanntes Eins ſeyn muß. Eine Vernunft, welche ſich durch abſolute Entgegenſetzung gegen das Objekt zur Reflexion gemacht hat, kann a priori von der Natur, nur durch Deduktion, mehr ausſagen, als ihren allgemeinen Charakter der Materie: dieſer bleibt zu Grunde liegen, die mannigfaltigen weitern Beſtimmungen ſind für und

*) Ebendaſelbſt Vorrede S. IX.
**) Ebendaſelbſt S. XV.

durch die Reflexion gesetzt. Eine solche Deduktion hat Schein einer Apriorität daher, daß sie das Reflexions-Produkt, den Begriff, als ein Objektives setzt; weil sie weiter nichts setzt, bleibt sie freilich immanent. Eine solche Deduktion ist ihrem Wesen nach dasselbe mit jener Ansicht, die in der Natur nur äußere Zweckmäßigkeit anerkennt. Der Unterschied ist allein, daß jene systematischer von einem bestimmten Punkte, z. B. dem Leib des Vernunftwesens ausgeht; in beiden ist die Natur ein absolut von dem Begriff — einem ihr Fremden — Bestimmtes. Die teleologische Ansicht, welche die Natur nur als nach äußern Zwecken bestimmt anerkennt, hat in Rücksicht der Vollständigkeit einen Vorzug, da sie die Mannigfaltigkeit der Natur, wie sie empirisch gegeben ist, aufnimmt. Die Deduktion der Natur hingegen, die von einem bestimmten Punkt ausgeht, und, wegen der Unvollständigkeit desselben, noch Weiteres postulirt — (worin dieß Deduciren besteht) — ist mit dem Postulirten unmittelbar befriedigt, welches unmittelbar so viel leisten soll, als der Begriff fordert. Ob ein wirkliches Objekt der Natur das Geforderte allein zu leisten vermöge, geht sie nichts an, und sie kann dieß nur durch Erfahrung finden; findet sich das unmittelbar postulirte Objekt in der Natur nicht hinreichend, so wird ein anderes deducirt u. s. f., bis der Zweck sich erfüllt findet. Die Ordnung dieser deducirten Objekte hängt von den bestimmten Zwecken ab, von denen ausgegangen wird; und nur soweit, als sie in Rücksicht auf diesen Zweck eine Beziehung haben, haben sie Zusammenhang unter sich. Eigentlich aber sind sie keines innern Zusammenhangs fähig. Denn wenn das Objekt, das unmittelbar deducirt wurde, in der Erfahrung für unzureichend zu dem Begriff, der erfüllt werden soll, gefunden wird: so ist durch ein solches einziges Objekt, weil es äußerlich unendlich bestimmbar ist, die Zerstreuung in die Unendlichkeit aufgethan; — eine Zerstreuung, die etwa nur dadurch vermieden würde, daß die Deduktion ihre mannigfaltigen Punkte zu einem Kreise

drehte, in deſſen innern Mittelpunkt ſie aber ſich zu ſtellen nicht fähig iſt, weil ſie von Anfang an im Aeußern iſt. Für den Begriff iſt das Objekt, für das Objekt der Begriff ein Aeußeres.

Keine der beiden Wiſſenſchaften kann ſich alſo als die einzige konſtituiren; keine die andere aufheben. Das Abſolute würde hierdurch nur in Einer Form ſeiner Exiſtenz geſetzt; und ſo wie es in der Form der Exiſtenz ſich ſetzt, muß es ſich in einer Zweiheit der Form ſetzen. Denn Erſcheinen und Sich-Entzweien iſt Eins.

Wegen der innern Identität beider Wiſſenſchaften, — da beide das Abſolute darſtellen, wie es ſich aus den niedrigen Potenzen Einer Form der Erſcheinung zur Totalität in dieſer Form gebiert, — iſt jede Wiſſenſchaft, ihrem Zuſammenhange und ihrer Stufenfolge nach, der andern gleich. Eine iſt ein Beleg der andern; wie ein älterer Philoſoph davon ungefähr ſo geſprochen hat: „Die Ordnung und der Zuſammenhang der Ideen“ (des Subjektiven) „iſt derſelbe, als der Zuſammenhang und die Ordnung der Dinge“ *) (des Objektiven). Alles iſt nur in Einer Totalität; die objektive Totalität und die ſubjektive Totalität, das Syſtem der Natur und das Syſtem der Intelligenz iſt Eines und ebendaſſelbe; einer ſubjektiven Beſtimmtheit korreſpondirt ebendieſelbe objektive Beſtimmtheit.

Als Wiſſenſchaften ſind ſie objektive Totalitäten, und gehen von Beſchränktem zu Beſchränktem fort. Jedes Beſchränkte iſt aber ſelbſt im Abſoluten, alſo innerlich ein Unbeſchränktes; ſeine äußere Beſchränkung verliert es dadurch, daß es im ſyſtematiſchen Zuſammenhange in der objektiven Totalität geſetzt iſt; in dieſer hat es auch als ein Beſchränktes Wahrheit, und Beſtimmung ſeiner Stelle iſt das Wiſſen von ihm. Zu Jakobi's Ausdruck, daß die Syſteme „ein organiſirtes Nichtwiſſen“ **) ſetzen, muß nur hinzugefügt werden, daß das Nichtwiſſen, —

*) Spinoz. oper. T. II, p. 82.
**) Werke B. III, S. 29.

das Erkennen Einzelner, — dadurch, daß es organisirt wird, ein Wissen wird.

Außer der äußern Gleichheit, insofern diese Wissenschaften abgesondert stehen, durchdringen ihre Principien sich zugleich nothwendig unmittelbar. Wenn das Princip der einen das subjektive Subjekt-Objekt, das andere das objektive Subjekt-Objekt ist: so ist ja im System der Subjektivität zugleich das Objektive, im System der Objektivität zugleich das Subjektive, — die Natur so gut eine immanente Idealität, als die Intelligenz eine immanente Realität. Beide Pole des Erkennens und des Seyns sind in jedem, beide haben also auch den Indifferenzpunkt in sich; nur ist in dem einen System der Pol des Idealen, in dem andern der Pol des Realen überwiegend. Jener kommt in der Natur nicht bis zum Punkt der absoluten Abstraktion, die sich gegen die unendliche Expansion als Punkt in sich selbst setzt: wie das Ideelle sich in der Vernunft konstruirt; dieser kommt in der Intelligenz nicht bis zur Einwickelung des Unendlichen, das in dieser Kontraktion sich unendlich außer sich setzt: wie das Reelle sich in der Materie konstruirt.

Jedes System ist ein System der Freiheit und der Nothwendigkeit zugleich. Freiheit und Nothwendigkeit sind ideelle Faktoren, also nicht in reeller Entgegensetzung; das Absolute kann sich daher in keiner von beiden Formen als Absolutes setzen; und die Wissenschaften der Philosophie können nicht, die eine ein System der Freiheit, die andere ein System der Nothwendigkeit seyn. Eine solche getrennte Freiheit wäre eine formale Freiheit, so wie eine getrennte Nothwendigkeit eine formale Nothwendigkeit. Freiheit ist Charakter des Absoluten, wenn es gesetzt wird als ein Inneres, das, insofern es sich in eine beschränkte Form, in bestimmte Punkte der objektiven Totalität setzt, bleibt, was es ist, ein nicht Beschränktes; — wenn es also in Entgegensetzung mit seinem Seyn, d. h. als Inneres betrachtet wird, — demnach mit der Möglichkeit es zu verlassen,

und in eine andere Erſcheinung überzugehen. Nothwendigkeit iſt Charakter des Abſoluten, inſofern es betrachtet wird als ein Aeußeres, als eine objektive Totalität; alſo als ein Außereinander, deſſen Theilen aber kein Seyn zukommt, außer in dem Ganzen der Objektivität. Weil Intelligenz ſowohl, als die Natur, dadurch daß ſie im Abſoluten geſetzt ſind, eine reelle Entgegenſetzung haben, kommen die ideellen Faktoren der Freiheit und Nothwendigkeit einer jeden zu. Aber der Schein der Freiheit, die Willkür (d. h. eine Freiheit, in welcher ganz von der Nothwendigkeit, oder von der Freiheit als einer Totalität abſtrahirt würde: was nur geſchehen kann, inſofern die Freiheit ſchon innerhalb einer einzelnen Sphäre geſetzt iſt), ſo wie der der Willkür für die Nothwendigkeit entſprechende Zufall, (mit welchem einzelne Theile geſetzt ſind, als ob ſie nicht in der objektiven Totalität, und durch ſie allein, ſondern für ſich wären): — Willkür und Zufall, die nur auf untergeordneteren Standpunkten Raum haben, ſind aus dem Begriff der Wiſſenſchaften des Abſoluten verbannt. Hingegen Nothwendigkeit gehört der Intelligenz an, wie der Natur. Denn da die Intelligenz im Abſoluten geſetzt iſt, ſo kommt ihr gleichfalls die Form des Seyns zu; ſie muß ſich entzweien und erſcheinen: ſie iſt eine vollendete Organiſation von Erkennen und Anſchauen. Jede ihrer Geſtalten iſt durch entgegengeſetzte bedingt; und wenn die abſtrakte Identität der Geſtalten, als Freiheit, von den Geſtalten ſelbſt iſolirt wird: ſo iſt ſie nur Ein ideeller Pol des Indifferenzpunktes der Intelligenz, der eine objektive Totalität als den andern immanenten Pol hat. Die Natur dagegen hat Freiheit, denn ſie iſt nicht ein ruhendes Seyn, ſondern zugleich ein Werden; — ein Seyn, das nicht von außen entzweit und ſyntheſirt wird, ſondern ſich in ſich ſelbſt trennt und vereint, und in keiner ihrer Geſtalten ſich als ein bloß Beſchränktes, ſondern als das Ganze frei ſetzt. Ihre bewußtloſe Entwickelung iſt eine Reflexion der lebendigen Kraft, die ſich endlos ent-

zweit, aber in jeder beſchränkten Geſtalt ſich ſelbſt ſetzt, und identiſch iſt; und inſofern iſt keine Geſtalt der Natur beſchränkt, ſondern frei.

Wenn daher die Wiſſenſchaft der Natur überhaupt der theoretiſche Theil, die Wiſſenſchaft der Intelligenz der praktiſche Theil der Philoſophie iſt: ſo hat zugleich jede wieder für ſich einen eigenen theoretiſchen und praktiſchen Theil. Wie in dem Syſtem der Natur die Identität, in der Potenz des Lichts, der ſchweren Materie nicht an ſich, ſondern als Potenz ein Fremdes iſt, das ſie zur Kohäſion entzweit und einet, und ein Syſtem der anorganiſchen Natur producirt: ſo iſt, für die in objektiven Anſchauungen ſich producirende Intelligenz, die Identität in der Potenz des Sich-ſelbſt-Setzens ein nicht Vorhandenes, — die Identität erkennt nicht ſich ſelbſt in der Anſchauung; — Beides iſt ein nicht auf ihr Handeln reflektirendes Produciren der Identität, alſo Gegenſtand eines theoretiſchen Theils. Ebenſo hingegen wie im Willen die Intelligenz ſich erkennt und ſich als ſich ſelbſt in die Objektivität hineinſetzt, indem ſie ihre bewußtlos producirten Anſchauungen vernichtet: ſo wird die Natur in der organiſchen Natur praktiſch, indem das Licht zu ſeinem Produkte tritt, und ein Inneres wird. Wenn das Licht in der anorganiſchen Natur den Kontraktions-Punkt nach außen in die Kryſtalliſation als eine äußere Idealität ſetzt: ſo bildet es in der organiſchen Natur ſich als Inneres zur Kontraktion des Gehirns, ſchon in der Pflanze als Blume, in welcher das innere Licht-Princip in Farben ſich zerſtreut, und in ihnen ſchnell hinwelkt; aber in ihr, ſo wie feſter im Thier ſetzt es ſich durch die Polarität der Geſchlechter, ſubjektiv und objektiv zugleich: das Individuum ſucht und findet ſich ſelbſt in einem anderen. Intenſiver im Inneren bleibt das Licht im Thier, in welchem es (als mehr oder weniger veränderliche Stimme) ſeine Individualität als ein Subjektives in allgemeiner Mittheilung, — als ſich erkennend und anzuerkennend ſetzt. Indem die Natur-Wiſſenſchaft die Identität: wie ſie die Mo-

mente der anorganiſchen Natur von innen heraus rekonſtruirt, — darſtellt, hat ſie in ſich einen praktiſchen Theil. Der rekonſtruirte, praktiſche Magnetismus iſt die Aufhebung der nach aufſen ſich in Pole expandirenden Schwerkraft, — ihre Rekontraktion in den Punkt der Indifferenz des Gehirns, und ihr Verſetzen der zwei Pole nach innen, als zweier Indifferenzpunkte, wie ſie die Natur auch in den elliptiſchen Bahnen der Planeten aufſtellt. Die von innen rekonſtruirte Elektricität ſetzt die Geſchlechter-Differenz der Organiſationen; deren jede durch ſich ſelbſt die Differenz producirt, um ihres Mangels willen ſich ideell ſetzt, in einer anderen ſich objektiv findet, und die Identität durch Zuſammenfließen mit ihr ſich geben muß. Die Natur, inſofern ſie durch chemiſchen Proceß praktiſch wird, hat das Dritte, die Differenten Vermittelnde, in ſie ſelbſt als ein Inneres zurück gelegt, welches, als Ton ein Inneres ſich ſelbſt producirendes Klingen, (wie der dritte Körper des anorganiſchen Proceſſes ein Potenzloſes iſt, und vergeht) die abſolute Subſtantialität der differenten Weſen auslöſcht, und ſie zur Indifferenz des gegenſeitigen Sich-Anerkennens bringt, — eines idealen Setzens, das nicht wieder, wie das Geſchlechtsverhältniß in einer reellen Identität erſtirbt.

Wir haben bisher beide Wiſſenſchaften bei ihrer innern Identität einander entgegengeſetzt; in der einen iſt das Abſolute ein Subjektives in der Form des Erkennens, in der anderen ein Objektives in der Form des Seyns. Seyn und Erkennen werden dadurch ideelle Faktoren oder Formen, daß ſie einander entgegengeſetzt ſind; in beiden Wiſſenſchaften iſt Beides, aber in der einen iſt Erkennen die Materie, und Seyn die Form: in der anderen iſt Seyn die Materie, Erkennen die Form. Weil das Abſolute in beiden daſſelbe iſt, und die Wiſſenſchaften nicht bloß die Entgegengeſetzten als Formen, ſondern inſofern das Subjekt-Objekt ſich in ihnen ſetzt, darſtellen: ſo ſind die Wiſſen-

schaften selbst, nicht in ideeller, sondern in reeller Entgegensetzung; und deswegen müssen sie zugleich in Einer Kontinuität, als Eine zusammenhängende Wissenschaft betrachtet werden. Insofern sie sich entgegengesetzt sind, sind sie zwar innerlich in sich beschlossen, und Totalitäten, aber zugleich nur relative, und als solche streben sie nach dem Indifferenzpunkt; als Identität und als relative Totalität liegt er überall in ihnen selbst, als absolute Totalität außer ihnen. Insofern aber beide — Wissenschaften des Absoluten, und ihre Entgegensetzung eine reelle ist, hängen sie als Pole der Indifferenz in dieser selbst zusammen; sie selbst sind die Linien, welche den Pol mit dem Mittelpunkt verknüpfen. Aber dieser Mittelpunkt ist selbst ein gedoppelter, einmal Identität, das andere Mal Totalität; und insofern erscheinen beide Wissenschaften als der Fortgang der Entwickelung oder Selbstkonstruktion der Identität zur Totalität.

Der Indifferenzpunkt, nach welchem die beiden Wissenschaften, insofern sie von Seiten ihrer ideellen Faktoren betrachtet entgegengesetzt sind, streben, ist das Ganze, als eine Selbstkonstruktion des Absoluten vorgestellt, das Letzte und Höchste derselben. Das Mittlere, der Punkt des Uebergangs von der sich als Natur konstruirenden Identität zu ihrer Konstruktion als Intelligenz, ist das Innerlich-Werden des Lichts der Natur; — der, wie Schelling *) sagt, „einschlagende" Blitz „des Ideellen in das Reelle," und sein Sich-selbst-Konstituiren als Punkt. Dieser Punkt, als Vernunft der Wendepunkt beider Wissenschaften, ist die höchste Spitze der Pyramide der Natur, ihr letztes Produkt, bei dem sie, sich vollendend, ankommt; aber als Punkt muß er sich gleichfalls in eine Natur expandiren. Wenn die Wissenschaft in ihn als Mittelpunkt sich gestellt, und von ihm sich in zwei Theile getheilt hat, und der einen Seite das bewußtlose Produciren, der anderen das bewußte anweist: so weiß sie zu-

*) Zeitschrift für spek. Physik B. II., H. 2., S. 116.

gleich, daß die Intelligenz, als ein reeller Faktor, zugleich die ganze Selbstkonstruktion der Natur, auf der anderen Seite, mit sich herübernimmt, und das Vorhergehende, oder ihr zur Seite Stehende in sich hat, — so wie daß in der Natur, als einem reellen Faktor, das in der Wissenschaft ihr Entgegenstehende gleichfalls immanent ist. Und hiermit ist alle Idealität der Faktoren, und ihre einseitige Form aufgehoben; dieß ist der einzige höhere Standpunkt, auf welchem beide Wissenschaften ineinander verloren sind, indem ihre Trennung nur als ein Wissenschaftliches, und die Idealität der Faktoren nur als ein zu diesem Behuf Gesetztes anerkannt ist.

Diese Ansicht ist unmittelbar nur negativ, nur die Aufhebung der Trennung beider Wissenschaften, und der Formen, in welchen sich das Absolute gesetzt hat, — nicht eine reelle Synthese, nicht der absolute Indifferenzpunkt, in welchem diese Formen dadurch vernichtet sind, daß sie vereinigt beide bestehen. Die ursprüngliche Identität, welche ihre bewußtlose Kontraktion (subjektiv: des Fühlens, — objektiv: der Materie) in das endlos organisirte Neben- und Nacheinander des Raums und der Zeit (in objektive Totalität) ausbreitete, und dieser Expansion die durch Vernichtung derselben sich konstituirende Kontraktion in den sich erkennenden Punkt (subjektiver) Vernunft (die subjektive Totalität) entgegensetzte, — muß Beides vereinigen in die Anschauung des sich selbst in vollendeter Totalität objektiv werdenden Absoluten: in die Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes, des Zeugens des Worts vom Anfang.

Diese Anschauung des sich selbst gestaltenden oder sich objektiv findenden Absoluten kann gleichfalls wieder in einer Polarität betrachtet werden, insofern die Faktoren dieses Gleichgewichts, auf einer Seite das Bewußtseyn, auf der anderen das Bewußtlose überwiegend gesetzt wird. Jene Anschauung erscheint in der Kunst mehr in einen Punkt koncentrirt und das Bewußtseyn niederschlagend; — entweder in der eigentlich soge-

nannten Kunst, als Werk, das als objektiv theils dauernd ist, theils mit Verstand als ein todtes Aeußeres genommen werden kann: ein Produkt des Individuums, des Genies, aber der Menschheit angehörend; — oder in der Religion, als ein lebendiges Bewegen, das als subjektiv, nur Momente erfüllend, vom Verstand als ein bloß Inneres gesetzt werden kann: das Produkt einer Menge, einer allgemeinen Genialität, aber auch jedem Einzelnen angehörend. In der Spekulation erscheint jene Anschauung mehr als Bewußtseyn und im Bewußtseyn Ausgebreitetes, als ein Thun subjektiver Vernunft, welche die Objektivität und das Bewußtlose aufhebt. Wenn der Kunst, in ihrem wahren Umfang, das Absolute mehr in der Form des absoluten Seyns erscheint: so erscheint es der Spekulation mehr als ein in seiner unendlichen Anschauung sich selbst Erzeugendes. Aber indem sie es zwar als ein Werden begreift, setzt sie zugleich die Identität des Werdens und Seyns; und das als sich erzeugend ihr Erscheinende wird zugleich als das ursprüngliche absolute Seyn gesetzt, das nur werden kann, insofern es ist. Sie weiß sich auf diese Art das Uebergewicht, welches das Bewußtseyn in ihr hat, selbst zu nehmen; — ein Uebergewicht, das ohnehin ein Außerwesentliches ist. Beides, Kunst und Spekulation sind in ihrem Wesen der Gottesdienst; — Beides ein lebendiges Anschauen des absoluten Lebens, und somit ein Einssetzen mit ihm.

Die Spekulation und ihr Wissen ist somit im Indifferenzpunkt, aber nicht an und für sich im wahren Indifferenzpunkt; ob sie sich darin befinde, hängt davon ab, ob sie sich nur als Eine Seite desselben erkennt. Die Transcendental-Philosophie ist Eine Wissenschaft des Absoluten, denn das Subjekt ist selbst Subjekt-Objekt und insofern Vernunft; setzt sie sich als diese subjektive Vernunft als das Absolute, so ist sie eine reine, d. h. formale Vernunft, deren Produkte, Ideen, einer Sinnlichkeit oder Natur absolut entgegengesetzt sind, und den Erscheinungen nur

als die Regel einer ihnen fremden Einheit dienen können. Indem das Absolute in die Form eines Subjekts gesetzt ist, hat diese Wissenschaft eine immanente Grenze. Sie erhebt sich allein dadurch zur Wissenschaft des Absoluten, und in den absoluten Indifferenzpunkt, daß sie ihre Grenze kennt, und sich und dieselbe aufzuheben weiß, und zwar wissenschaftlich. Denn es ist wohl ehemals viel von den Grenzpfählen der menschlichen Vernunft gesprochen worden, und auch der transcendentale Idealismus anerkennt unbegreifliche Schranken des Selbstbewußtseyns, in die wir einmal eingeschlossen sind; aber indem die Schranken dort für Grenzpfähle der Vernunft, hier für unbegreiflich ausgegeben werden, erkennt die Wissenschaft ihr Unvermögen, sich durch sich selbst, d. h. nicht durch einen salto mortale aufzuheben, oder von dem Subjektiven, worein sie die Vernunft gesetzt hat, wieder zu abstrahiren.

Weil die Transcendental-Philosophie ihr Subjekt als ein Subjekt-Objekt setzt, und hiermit eine Seite des absoluten Indifferenzpunktes ist: so ist allerdings die Totalität in ihr; die gesammte Naturphilosophie selbst fällt als ein Wissen innerhalb ihrer Sphäre. Und es kann der Wissenschaft des Wissens, — die nur einen Theil der Transcendental-Philosophie ausmachen würde, — nicht verwehrt werden (so wenig als der Logik), auf die Form, die sie zum Wissen giebt, und auf die Identität, die im Wissen ist, Anspruch zu machen, oder vielmehr die Form als Bewußtseyn zu isoliren, und die Erscheinung für sich zu konstruiren. Aber diese Identität, von allem Mannigfaltigen des Wissens abgesondert, als reines Selbstbewußtseyn, zeigt sich als eine relative darin, daß sie aus ihrem Bedingtseyn durch ein Entgegengesetztes in keiner ihrer Formen herauskommt.

Das absolute Princip, der einzige Realgrund, und feste Standpunkt der Philosophie ist, sowohl in Fichte's, als in Schelling's Philosophie, die intellektuelle Anschauung; — für die Reflexion ausgedrückt: Identität des Subjekts und Objekts.

Sie wird in der Wissenschaft Gegenstand der Reflexion; und darum ist die philosophische Reflexion selbst transcendentale Anschauung, sie macht sich selbst zum Objekt, und ist Eins mit ihm, hierdurch ist sie Spekulation. Fichte's Philosophie ist deswegen ächtes Produkt der Spekulation. Die philosophische Reflexion ist bedingt, oder die transcendentale Anschauung kommt ins Bewußtseyn durch freie Abstraktion von aller Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns, und insofern ist sie ein Subjektives. Macht die philosophische Reflexion sich insofern selbst zum Gegenstand, so macht sie ein Bedingtes zum Princip ihrer Philosophie; um die transcendentale Anschauung rein zu fassen, muß sie noch von diesem Subjektiven abstrahiren, — daß sie ihr als Grundlage der Philosophie weder subjektiv noch objektiv sey, weder Selbstbewußtseyn, der Materie entgegengesetzt, noch Materie, entgegengesetzt dem Selbstbewußtseyn, sondern absolute, weder subjektive, noch objektive Identität, reine transcendentale Anschauung. Als Gegenstand der Reflexion wird sie Subjekt und Objekt; diese Produkte der reinen Reflexion setzt die philosophische Reflexion, in ihrer bleibenden Entgegensetzung, ins Absolute. Die Entgegensetzung der spekulativen Reflexion ist nicht mehr ein Objekt und ein Subjekt, sondern eine subjektive transcendentale Anschauung, und eine objektive transcendentale Anschauung; jene Ich, diese Natur, — Beides die höchsten Erscheinungen der absoluten sich selbst anschauenden Vernunft. Daß diese beiden Entgegengesetzten (sie heißen nun Ich und Natur, reines und empirisches Selbstbewußtseyn, Erkennen und Seyn, Sich-selbst-Setzen und Entgegensetzen, Endlichkeit und Unendlichkeit) zugleich in dem Absoluten gesetzt werden, — in dieser Antinomie erblickt die gemeine Reflexion nichts als den Widerspruch; nur die Vernunft in diesem absoluten Widerspruche die Wahrheit, durch welchen Beides gesetzt und Beides vernichtet ist, — weder beide, und beide zugleich sind.

Es iſt noch übrig, theils etwas von Reinhold's Anſicht der Fichteſchen und Schellingſchen Philoſophie, theils von ſeiner eigenen zu ſprechen.

Was jene Anſicht betrifft, ſo hat Reinhold fürs Erſte die Differenz beider als Syſteme überſehen, und ſie fürs Andere nicht als Philoſophien genommen.

Reinhold ſcheint nicht geahnet zu haben, daß ſeit Jahr und Tag eine andere Philoſophie vor dem Publikum liegt als reiner transcendentaler Idealismus: er erblickt wunderbarer Weiſe in der Philoſophie, wie ſie Schelling aufgeſtellt hat, nichts als ein Princip „des Begreiflichen," der Subjektivität, „die Ichheit." *) Reinhold vermag in Einer Verbindung zu ſagen, „Schelling habe die Entdeckung gemacht, daß das Abſolute, inwiefern daſſelbe nicht bloße Subjektivität iſt, nichts weiter ſey, und ſeyn könne, als die bloße Objektivität, oder die bloße Natur als ſolche:" und „der Weg hierzu ſey, das Abſolute in die abſolute Identität der Intelligenz und der Natur zu ſetzen;" **) — alſo in Einem Zug das Schellingſche Princip ſo vorzuſtellen: a. das Abſolute, inwiefern es nicht bloße Subjektivität iſt, ſey bloße Objektivität, alſo nicht die Identität beider, und b. das Abſolute ſey die Identität beider. Umgekehrt mußte das Princip der Identität des Subjekts und Objekts der Weg werden, um einzuſehen, daß das Abſolute als

*) Beiträge 1ſtes Heft S. 86 — 87.
**) Ebendaſelbſt S. 85 — 86.

Identität weder bloße Subjektivität, noch bloße Objektivität sey. Richtig stellt nachher Reinhold das Verhältniß der beiden Wissenschaften so vor, daß „beide nur verschiedene Ansichten von einer und ebenderselben — Sache" freilich nicht, „von der absoluten Dieselbigkeit, von dem Alleins seyen." Und eben deswegen ist weder das Princip der einen, noch das Princip der anderen bloße Subjektivität noch bloße Objektivität, noch weniger das, worin sich beide allein durchdringen, die reine Ichheit, welches wie die Natur im absoluten Indifferenzpunkt verschlungen wird.

„Wer," meint Reinhold, „durch Liebe und Glauben an Wahrheit, und nicht durch System eingenommen ist, werde sich leicht überzeugen, daß der Fehler dieser beschriebenen Auflösung in der Art und Weise der Fassung der Aufgabe liegt;" — aber worin der Fehler der Reinholdischen Beschreibungen von dem, was nach Schelling Philosophie ist, liegt, und wie diese Art und Weise sie zu fassen möglich war, darüber ist nicht so leicht Aufschluß zu finden.

Es kann nichts helfen, auf die Einleitung des transcendentalen Idealismus selbst, in welcher sein Verhältniß zum Ganzen der Philosophie und der Begriff dieses Ganzen der Philosophie aufgestellt ist, zu verweisen; denn in seinen Beurtheilungen desselben schränkt Reinhold sich selbst auf diese ein, und sieht darin das Gegentheil von dem, was darin ist. Ebenso wenig kann auf einzelne Stellen derselben aufmerksam gemacht werden, worin der wahre Gesichtspunkt aufs Bestimmteste ausgesprochen wird; denn die bestimmtesten Stellen führt Reinhold in seiner ersten Beurtheilung dieses Systems selbst an, — welche enthalten, daß nur „in der Einen nothwendigen Grundwissenschaft der Philosophie, im transcendentalen Idealismus das Subjektive das Erste sey," *) nicht, wie in Reinhold die

*) Schelling: Transcendentaler Idealismus S. 5 — 7. (Tüb., 1800.)

Sache unmittelbar ſich verkehrt ſtellt, das Erſte der ganzen Philoſophie, noch als rein Subjektives auch nur Princip des transcendentalen Idealismus, ſondern als ſubjektives Subjekt-Objekt.

Für diejenigen, die fähig ſind, aus beſtimmten Ausdrücken nicht das Gegentheil derſelben zu vernehmen, iſt es vielleicht nicht überflüſſig, außer der Einleitung zum Syſtem des transcendentalen Idealismus ſelbſt, und ohnehin den neueren Stücken der Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, ſchon auf das zweite Stück des erſten Bandes derſelben aufmerkſam zu machen, worin ſich Schelling *) ſo ausdrückt: „Die Naturphiloſophie iſt eine phyſikaliſche Erklärung des Idealismus; — die Natur hat von ferne ſchon die Anlage gemacht zu der Höhe, welche ſie in der Vernunft erreicht. Der Philoſoph überſieht dieß nur, weil er ſein Objekt mit dem erſten Akt ſchon in der höchſten Potenz, — als Ich als Bewußtſeyn aufnimmt, und nur der Phyſiker kommt hinter dieſe Täuſchung .... Der Idealiſt hat Recht, wenn er die Vernunft zum Selbſtſchöpfer von Allem macht, er hat die eigene Intention der Natur mit dem Menſchen für ſich, aber eben weil es die Intention der Natur iſt, wird jener Idealismus ſelbſt etwas Erklärbares; und damit fällt die theoretiſche Realität des Idealismus zuſammen. Wenn die Menſchen erſt lernen werden, rein theoretiſch, bloß objektiv ohne alle Einmiſchung von Subjektivem zu denken, ſo werden ſie dieß verſtehen lernen.“

Wenn Reinhold „das Hauptgebrechen der bisherigen Philoſophie“ darein ſetzt, daß man bisher „das Denken unter dem Charakter einer bloß ſubjektiven Thätigkeit vorgeſtellt hat,“ und fordert, „den Verſuch zu machen, von der Subjektivität deſſelben zu abſtrahiren:“ **) ſo iſt, wie es nicht nur in dem Angeführ-

*) S. 84 — 85.
**) Beiträge 1ſtes Heft S. 98, 96.

ten, sondern im Princip des ganzen Schellingschen Systems liegt, die Abstraktion vom Subjektiven der transcendentalen Anschauung der formelle Grundcharakter dieser Philosophie; — der noch bestimmter Zeitschr. für spekulat. Physik II. B. 1. St. zur Sprache gekommen ist, bei Gelegenheit der Eschenmayerschen Einwürfe gegen die Naturphilosophie, die aus Gründen des transcendentalen Idealismus genommen sind, in welchem die Totalität nur als eine Idee, ein Gedanke, d. i. ein Subjektives gesetzt wird.

Was die Reinholdische Ansicht der gemeinschaftlichen Seite beider Systeme, spekulative Philosophien zu seyn, betrifft: so erscheinen sie dem eigenthümlichen Standpunkt Reinholds nothwendig als Eigenthümlichkeiten, und demnach nicht als Philosophien. Wenn es nach Reinhold „das wesentlichste Geschäfte, Thema und Princip der Philosophie ist, die Realität der Erkenntniß durch Analysis," d. h. durch Trennen „zu begründen:"*) so hat die Spekulation, deren höchste Aufgabe ist, die Trennung in der Identität des Subjekts und Objekts aufzuheben, freilich gar keine Bedeutung, und die wesentlichste Seite eines philosophischen Systems, Spekulation zu seyn, kann alsdann nicht in Betracht kommen; es bleibt nichts als eine eigenthümliche Ansicht, und stärkere oder schwächere Geistesverirrung. So erscheint z. B. Reinholden auch „der Materialismus," nur von der Seite einer „Geistesverirrung, die in Deutschland nicht einheimisch sey;" **) und er erkennt darin nichts von dem ächten philosophischen Bedürfniß, die Entzweiung in der Form von Geist und Materie aufzuheben. Wenn die westliche Lokalität der Bildung, aus der dieß System hervorgegangen ist, es aus einem Lande entfernt hält: so ist die Frage, ob diese Entfernung nicht aus einer entgegengesetzten Einseitigkeit

*) Ebendaselbst S. 1 — 2, 90.
**) Ebendaselbst S. 77.

der Bildung herſtammt. Und wenn ſein wiſſenſchaftlicher Werth auch ganz gering wäre, ſo iſt zugleich nicht zu verkennen: daß z. B. im Système de la nature ſich ein an ſeiner Zeit irregewordener und ſich in der Wiſſenſchaft reproducirender Geiſt ausſpricht: und wie der Gram über den allgemeinen Betrug ſeiner Zeit, über die bodenloſe Zerrüttung der Natur, über die unendliche Lüge, die ſich Wahrheit und Recht nannte, — wie der Gram hierüber, der durch das Ganze weht, Kraft genug übrig behält, um das aus der Erſcheinung des Lebens entflohene Abſolute ſich als Wahrheit mit ächt philoſophiſchem Bedürfniß und wahrer Spekulation in einer Wiſſenſchaft zu konſtruiren; deren Form in dem lokalen Princip des Objektiven erſcheint, ſo wie die deutſche Bildung dagegen ſich in die Form des Subjektiven — worunter auch Liebe und Glauben gehört — häufig ohne Spekulation einniſtet.

Weil die analytiſche Seite, da ſie auf abſoluter Entgegenſetzung beruht, an einer Philoſophie gerade ihre philoſophiſche Seite, die auf abſolute Vereinigung geht, überſehen muß: ſo kommt es ihr am Allerſonderbarſten vor, daß Schelling, wie ſich Reinhold ausdrückt, „die Verbindung des Endlichen und Unendlichen in die Philoſophie eingeführt habe," — als ob philoſophiren etwas Anderes wäre, als das Endliche in das Unendliche ſetzen; — mit anderen Worten: es kommt ihr am Sonderbarſten vor, daß in die Philoſophie das Philoſophiren eingeführt werden ſoll.

Ebenſo überſieht Reinhold, im Fichtiſchen und Schellingſchen Syſtem, nicht nur die ſpekulative, philoſophiſche Seite überhaupt; ſondern er hält es für eine wichtige Entdeckung und Offenbarung, wenn ihm die Principien dieſer Philoſophie ſich in das Allerpartikularſte verwandeln, und das Allgemeinſte, die Identität des Subjekts und Objekts ſich für ihn in das Beſonderſte, nämlich „die eigene, individuelle Individualität der

Herren Fichte und Schelling" *) verwandelt. Wenn Reinhold so vom Berge seines beschränkten Princips und seiner eigenthümlichen Ansicht in den Abgrund der beschränkten Ansicht dieser Systeme herunterfällt: so ist dieß begreiflich und nothwendig. Aber zufällig und gehässig ist die Wendung, wenn Reinhold vorläufig im deutschen Merkur, und weitläufiger im nächsten Heft der Beiträge, **) die Partikularität dieser Systeme aus der Unsittlichkeit erklären wird: und zwar so, daß die Unsittlichkeit in diesen Systemen die Form eines Princips, und der Philosophie erhalten hätte. Man kann eine solche Wendung eine Erbärmlichkeit, einen Nothbehelf der Erbitterung u. s. w., wie man will, nennen und schimpfen; denn so was ist vogelfrei. Allerdings geht eine Philosophie aus ihrem Zeitalter, und wenn man seine Zerrissenheit als eine Unsittlichkeit begreifen will, aus der Unsittlichkeit hervor; — aber um gegen die Zerrüttung des Zeitalters den Menschen aus sich wiederherzustellen, und die Totalität, welche die Zeit zerrissen hat, zu erhalten.

Was die eigene Philosophie Reinhold's betrifft, so giebt er eine öffentliche Geschichte davon, daß er im Verlauf seiner philosophischen Metempsychose zuerst in die Kantische gewandert, nach Ablegung derselben in die Fichtesche, von dieser in die Jacobische, und, seit er auch sie verlassen habe, in Bardili's Logik eingezogen sey. Nachdem er nach S. 163 der Beitr. „seine Beschäftigung mit derselben aufs reine Lernen, lautere „Empfangen, und Nachdenken im eigentlichsten Verstande eingeschränkt, um die verwöhnte Einbildungskraft unterzukriegen, „und die alten transcendentalen Typen endlich durch die neuen „rationalistischen aus dem Kopfe zu verdrängen:" — so beginnt

*) Ebendaselbst S. 153.
**) Was, seit dieß geschrieben, geschehen ist.

er nunmehr die Bearbeitung derſelben in den „Beiträgen zur leichteren Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſophie beim Anfange des 19ten Jahrhunderts.“ Dieſe Beiträge ergreifen die in dem Fortgang der Bildung des menſchlichen Geiſtes ſo wichtige Epoche des Anbruchs eines neuen Jahrhunderts, dieſem „Glück zu wünſchen, daß die Veranlaſſung aller philoſophiſchen „Revolutionen — nicht früher und nicht ſpäter als im vorletz„ten Jahre des 18ten Jahrhunderts, wirklich entdeckt, und da„mit in der Sache ſelbſt aufgehoben worden iſt.“ *) Wie: La révolution est finie, zu ſehr häufigen Malen in Frankreich dekretirt worden iſt: ſo hat auch Reinhold ſchon mehrere Enden der philoſophiſchen Revolution angekündigt. Jetzt erkennt er die letzte Beendigung der Beendigungen, „obſchon die ſchlimmen Folgen der transcendentalen Revolution noch eine geraume Zeit fortdauern werden;“ fügt auch die Frage hinzu: Ob er ſich „auch jetzt wieder täuſche? Ob gleichwohl auch dieß wahre und eigentliche Ende — etwa wieder nur der Anfang einer neuen krummen Wendung ſeyn dürfte?“ **) Vielmehr müßte die Frage gemacht werden, ob dieß Ende, ſo wenig es fähig iſt, ein Ende zu ſeyn, fähig ſey, der Anfang von irgend Etwas zu ſeyn?

Die Begründungs- und Ergründungs-Tendenz, das Philoſophiren vor der Philoſophie, hat nämlich endlich ſich vollkommen auszuſprechen gewußt. Sie hat genau gefunden, um was es zu thun war; es iſt die Verwandlung der Philoſophie ins Formale des Erkennens, in Logik.

Wenn die Philoſophie, als Ganzes, ſich und die Realität der Erkenntniſſe, ihrer Form und ihrem Inhalt nach, in ſich ſelbſt begründet: ſo kommt dagegen das Begründen und Ergründen in ſeinem Gedränge des Bewährens und Analyſirens, und des Weil und Inwiefern, und Dann und Inſofern —

*) Beiträge 1ſtes Heft Vorrede, S. VI, IV.
**) Ebendaſelbſt S. V — VI.

weder aus ſich heraus, noch in die Philoſophie hinein. Für die haltungsloſe Aengſtlichkeit, die ſich in ihrer Geſchäftigkeit immer nur vermehrt, kommen alle Unterſuchungen zu bald, und jeder Anfang iſt ein Vorgreifen, ſo wie jede Philoſophie nur eine Verübung. Die Wiſſenſchaft behauptet, ſich in ſich dadurch zu begründen, daß ſie jeden ihrer Theile abſolut ſetzt, und hierdurch in dem Anfang und in jedem einzelnen Punkt eine Identität und ein Wiſſen konſtituirt. Als objektive Totalität begründet das Wiſſen — ſich zugleich immer mehr, je mehr es ſich bildet; und ſeine Theile ſind nur gleichzeitig mit dieſem Ganzen der Erkenntniſſe begründet. Mittelpunkt und Kreis ſind ſo aufeinander bezogen, daß der erſte Anfang des Kreiſes ſchon eine Beziehung auf den Mittelpunkt iſt, und dieſer iſt nicht ein vollſtändiger Mittelpunkt, wenn nicht alle ſeine Beziehungen (der ganze Kreis) vollendet ſind; — ein Ganzes, das ſo wenig einer beſonderen Handhabe des Begründens bedarf, als die Erde einer beſonderen Handhabe, um von der Kraft, — die ſie um die Sonne führt, und zugleich in der ganzen lebendigen Mannigfaltigkeit ihrer Geſtalten hält, — gefaßt zu werden.

Aber das Begründen giebt ſich damit ab, immer die Handhabe zu ſuchen, und einen Anlauf an die lebendige Philoſophie hin zu nehmen; es macht dieß Anlaufen zum wahren Werk; und durch ſein Princip macht es ſich unmöglich, zum Wiſſen und zur Philoſophie zu gelangen. Die logiſche Erkenntniß, wenn ſie wirklich bis zur Vernunft fortgeht, muß auf das Reſultat geführt werden, daß ſie in der Vernunft ſich vernichtet; ſie muß als ihr oberſtes Geſetz die Antinomie erkennen. Im Reinholdiſchen Thema, der Anwendung des Denkens, wird „das Denken als die unendliche Wiederholbarkeit des A als A in A und durch A,“ *) — zwar auch antinomiſch, indem A in

*) Ebendaſelbſt S. 108.

der Anwendung der That nach als B geſetzt wird. Aber dieſe Antinomie iſt ganz bewußtlos und unanerkannt vorhanden; denn das Denken, ſeine Anwendung und ſein Stoff ſtehen friedlich neben einander. Darum iſt das Denken als Vermögen der abſtrakten Einheit, ſo wie die Erkenntniß bloß formal und die ganze Begründung ſoll nur „problematiſch und hypothetiſch“ ſeyn, bis man mit der Zeit im Fortgang des Problematiſchen und Hypothetiſchen auf „das Unwahre am Wahren, und auf das Wahre durchs Unwahre,“ *) ſtößt. Aber theils iſt dieß unmöglich, denn aus einer abſoluten Formalität iſt zu keiner Materialität zu kommen (beide ſind abſolut entgegengeſetzt), noch weniger zu einer abſoluten Syntheſe, (die mehr ſeyn muß als ein bloßes „Fügen“); — theils iſt mit einem Hypothetiſchen und Problematiſchen überhaupt gar nichts begründet. Oder aber die Erkenntniß wird aufs Abſolute bezogen, ſie wird eine Identität des Subjekts und Objekts, des Denkens und des Stoffs; ſo iſt ſie nicht mehr formal, es iſt ein leidiges Wiſſen entſtanden und das Begründen vor dem Wiſſen wieder verfehlt worden. Der Angſt, ins Wiſſen hineinzugerathen, bleibt nichts übrig, als an ihrer Liebe und ihrem Glauben, und ihrer zielenden fixen Tendenz mit Analyſiren, Methodiſiren und Erzählen ſich zu erwärmen.

Wenn das Anlaufen nicht über den Graben hinüber kommt, ſo wird der Fehler nicht auf das Perenniren dieſes Anlaufens, ſondern auf die Methode deſſelben geſchoben. Die wahre Methode aber wäre die, wodurch das Wiſſen ſchon dieſſeit des Grabens, in den Spielraum des Anlaufens ſelber, herüber gezogen und die Philoſophie auf die Logik reducirt wird.

Wir können nicht ſogleich zur Betrachtung dieſer Methode, wodurch die Philoſophie in den Bezirk des Anlaufens verſetzt

*) Ebendaſelbſt S. 90 — 91.

werden soll, übergehen; sondern müssen zuerst von denjenigen Voraussetzungen, welche Reinhold der Philosophie für nothwendig erachtet, also von dem Anlaufen zu dem Anlaufen sprechen.

Als vorhergehende „Bedingung des Philosophirens, wovon das Bestreben, die Erkenntniß zu ergründen, ausgehen muß," nennt Reinhold „die Liebe zur Wahrheit und zur Gewißheit;" und weil dieß „bald und leicht genug anerkannt werde," so hält sich Reinhold auch nicht weiter damit auf.*) Und in der That kann das Objekt der philosophischen Reflexion nichts Anderes als das Wahre und Gewisse seyn. Wenn nun das Bewußtseyn mit diesem Objekt erfüllt ist, so hat eine Reflexion auf das Subjektive, in Form einer Liebe, keinen Platz darin. Diese Reflexion macht erst die Liebe, indem sie das Subjektive fixirt; und zwar macht sie sie, die einen so erhabenen Gegenstand hat, als die Wahrheit ist, — wie nicht weniger das Individuum, das, von solcher Liebe beseelt, sie postulirt, zu etwas höchst Erhabenem.

Die zweite wesentliche Bedingung des Philosophirens, „der Glauben an Wahrheit als Wahrheit," denkt Reinhold, „werde nicht so leicht anerkannt, als die Liebe." Glaube hätte wohl hinreichend ausgedrückt, was ausgedrückt werden soll: in Bezug auf Philosophie könnte etwa von dem Glauben an Vernunft, als der ächten Gesundheit gesprochen werden; die Ueberflüssigkeit des Ausdrucks: Glauben an Wahrheit als Wahrheit, bringt, statt ihn erbaulicher zu machen, etwas Schiefes hinein. Die Hauptsache ist, daß Reinhold mit Ernst erklärt: „Man" solle ihn „nicht fragen, was der Glauben an Wahrheit sey? Wem er nicht durch sich selbst klar ist, hat und kennt das Bedürfniß nicht, denselben im Wissen bewährt zu finden, das nur von diesem Glauben ausgehen kann. Er versteht sich in jener

*) Ebendaselbst S. 67.

Frage ſelbſt nicht;“ und Reinhold „hat Ihm denn nichts weiter zu ſagen.“ *)

Wenn Reinhold ſich berechtigt glaubt, zu poſtuliren: — ſo findet ſich ebenſo die Vorausſetzung eines über allen Beweis Erhabenen und das daraus folgende Recht und Nothwendigkeit des Poſtulirens in dem Poſtulate der transcendentalen Anſchauung. Fichte und Schelling haben denn doch, wie Reinhold ſelbſt ſagt, „das eigenthümliche Thun der reinen Vernunft“ (die transcendentale Anſchauung) „als ein in ſich zurückgehendes Handeln beſchrieben;“ **) aber Reinhold hat dem, den die Frage, nach einer Beſchreibung des Reinholdiſchen Glaubens ankommen könnte, gar nichts zu ſagen. Doch thut er mehr, als er verbunden zu ſeyn glaubt. Er beſtimmt den Glauben wenigſtens durch den Gegenſatz gegen das Wiſſen, als ein durch kein Wiſſen feſtſtehendes Fürwahrhalten; und die Beſtimmung deſſen, was Wiſſen iſt, wird ſich im Verfolg der problematiſchen und hypothetiſchen Begründung, ſo wie die gemeinſchaftliche Sphäre des Wiſſens und des Glaubens auch aufweiſen, und alſo die Beſchreibung ſich vollſtändig machen.

Wenn Reinhold ſich, durch ein Poſtulat, alles Weiter-Sagens überhoben zu ſeyn glaubt: ſo ſcheint es ihm dagegen ſonderbar vorzukommen, daß die Herrn Fichte und Schelling poſtuliren. Ihr Poſtulat gilt ihm als eine Idioſynkraſie „in dem Bewußtſeyn gewiſſer außerordentlicher, mit dem beſondern Sinne dazu ausgeſtatteter Individuen, in deren Schriften die reine Vernunft ſelber ihr handelndes Wiſſen und wiſſendes Handeln publicirte.“ ***) Auch Reinhold „glaubt“ (S. 143.) „in dieſem Zauberkreiſe ſich befunden zu haben, aus demſelben herausgekommen zu ſeyn, und ſich nun im Stande zu befinden, das Geheimniß zu offenbaren.“ Was er denn aus der Schule

*) Ebendaſelbſt S. 69.
**) Ebendaſelbſt S. 141.
***) Ebendaſelbſt S. 140.

ſchwatzt, iſt, daß das Allgemeinſte, das Thun der Vernunft, für ihn ſich in das Beſonderſte, in eine Idioſynkraſie der Herren Fichte und Schelling verwandelt.

Nicht weniger muß derjenige, dem die Reinholdiſche Liebe und Glauben nicht für ſich klar iſt, und dem Reinhold nichts darüber zu ſagen hat, ihn in dem Zauberkreiſe eines Arkanums erblicken, deſſen Beſitzer, als Repräſentant der Liebe und des Glaubens, eben mit beſonderm Sinne ausgeſtattet zu ſeyn vorgebe; — eines Arkanums, das ſich in dem Bewußtſeyn dieſes außerordentlichen Individuums „auf- und darſtellte,“ und durch den Grundriß der Logik und die ihn bearbeitenden Beiträge ſich „in der Sinnenwelt habe publiciren“ wollen u. ſ. w.

Das Poſtulat der Liebe und des Glaubens klingt etwa angenehmer und ſanfter, als ſo eine wunderliche Forderung: einer transcendentalen Anſchauung. Ein Publikum kann durch ein ſanftes Poſtulat mehr erbaut, — durch das rauhe Poſtulat der transcendentalen Anſchauung aber zurückgeſtoßen werden; allein dieß thut zur Hauptſache nichts.

Wir kommen nunmehr zur **Hauptvorausſetzung**, welche endlich das Philoſophiren unmittelbarer angeht. Dasjenige, was „der Philoſophie vorläufig, um auch nur als Verſuch denkbar zu ſeyn, vorauszuſetzen iſt,“ nennt Reinhold „das Urwahre,“ *) das für ſich ſelbſt Wahre und Gewiſſe, den Erklärungsgrund alles begreiflichen Wahren;“ dasjenige aber, „womit die Philoſophie anhebt, muß das Erſte begreifliche Wahre,“

*) Reinhold behält hier die Sprache Jacobi's, aber nicht die Sache bei; „er hat,“ wie er ſagt, „dieſen verlaſſen müſſen.“ Wenn Jacobi von der Vernunft als dem Vermögen der Vorausſetzung des Wahren ſpricht, ſo ſetzt er das Wahre, als das wahre Weſen, der formellen Wahrheit entgegen, läugnet aber als Skeptiker, daß es menſchlich gewußt werden könne; Reinhold hingegen ſagt, „er habe es denken gelernt,“ — durch ein formelles Begründen, in welchem ſich für Jacobi das Wahre nicht findet. (S. 136.)

und zwar „das wahre Erſte Begreifliche ſeyn,“ welches vor der Hand „im Philoſophiren als Streben nur problematiſch und hypothetiſch angenommen wird; im Philoſophiren als Wiſſen bewährt es ſich aber erſt, — als einzig mögliches Erſtes erſt dann und inſofern, wenn und inwiefern mit völliger Gewißheit hervorgeht: daß und warum es ſelbſt (und die Möglichkeit und Wirklichkeit des Erkennbaren ſowohl als der Erkenntniß) durch das Urwahre als den Urgrund von Allem, welches ſich an dem Möglichen und Wirklichen ankündigt, möglich, und wie und warum es durch das Urwahre wahr ſey, das außer ſeinem Verhältniſſe zum Möglichen und Wirklichen, worum es ſich offenbart, das ſchlechthin Unbegreifliche, Unerklärbare und Unerforſchbare iſt.“ *)

Man ſieht aus dieſer Form des Abſoluten, als eines Urwahren, daß es hiernach in der Philoſophie nicht darum zu thun iſt, Wiſſen und Wahrheit durch die Vernunft zu produciren; daß das Abſolute in der Form der Wahrheit nicht ein Werk der Vernunft iſt, ſondern es iſt ſchon an und für ſich ein Wahres und Gewiſſes, alſo ein Erkanntes und Gewußtes. Die Vernunft kann ſich kein thätiges Verhältniß zu ihm geben; im Gegentheil würde jede Thätigkeit der Vernunft, jede Form, die das Abſolute durch ſie erhielte, als eine Veränderung deſſelben anzuſehen ſeyn, und eine Veränderung des Urwahren wäre die Produktion des Irrthums. Philoſophiren heißt demnach das ſchon ganz fertige Gewußte mit ſchlechthin paſſiver Receptivität in ſich aufnehmen; — und die Bequemlichkeit dieſer Manier iſt nicht zu läugnen. Es braucht nicht erinnert zu werden, daß Wahrheit und Gewißheit, außer der Erkenntniß, dieſe ſey nun ein Glauben oder ein Wiſſen, ein Unding iſt; und daß, durch die Selbſtthätigkeit der Vernunft allein, das Abſolute zu einem Wahren und Gewiſſen wird. Aber es wird

*) Denkſchrift S. 70 — 74. passim.

begreiflich, wie sonderbar dieser Bequemlichkeit, die ein fertiges Urwahres schon voraussetzt, es vorkommen müsse, wenn gefordert wird, daß das Denken sich durch Selbstthätigkeit der Vernunft zum Wissen potenzire, daß durch die Wissenschaft die Natur fürs Bewußtseyn geschaffen werde, und das Subjekt-Objekt nichts ist, zu was es sich nicht durch Selbstthätigkeit schafft. Die Vereinigung der Reflexion und des Absoluten im Wissen geschieht, vermöge jener bequemen Manier, völlig nach dem Ideale eines philosophischen Utopiens, in welchem das Absolute schon sich für sich selbst zu einem Wahren und Gewußten zubereitet, und sich der Passivität des Denkens, das nur den Mund aufzusperren braucht, ganz und gahr zu genießen giebt. Aus diesem Utopien ist das mühsame, assertorische und kategorische Schaffen und Konstruiren verbannt; durch ein problematisches und hypothetisches Schütteln fallen von dem Baum der Erkenntniß, der auf dem Sand des Begründens steht, die Früchte, durch sich selbst gekaut und verdaut, herab. Für das ganze Geschäft der reducirten Philosophie, die nur ein problematischer und hypothetischer Versuch und Vorläufigkeit seyn will, muß das Absolute nothwendig schon als urwahr und gewußt gesetzt werden; — wie sollte sich sonst aus dem Problematischen und Hypothetischen Wahrheit und Wissen ergeben können?

„Weil nun und inwiefern" die Voraussetzung der Philosophie „das an sich Unbegreifliche und Urwahre" ist, „darum und insofern" soll es „sich nur an einem begreiflichen Wahren ankündigen können, und das Philosophiren kann nicht von einem unbegreiflichen Urwahren, sondern es muß von einem begreiflichen Wahren ausgehen." Diese Folgerung ist nicht nur durch nichts erwiesen, sondern es ist vielmehr der entgegengesetzte Schluß zu machen: — Wenn die Voraussetzung der Philosophie, das Urwahre ein Unbegreifliches ist, so würde das Urwahre an einem Begreiflichen sich durch sein Entgegengesetztes, also falsch ankündigen. Man müßte vielmehr sagen, die Phi-

loſophie müſſe zwar mit Begriffen, aber mit unbegreiflichen Begriffen anfangen, fortgehen und endigen; denn in der Beſchränkung eines Begriffs iſt das Unbegreifliche, ſtatt angekündigt zu ſeyn, aufgehoben: — und die Vereinigung entgegengeſetzter Begriffe in der Antinomie (für das Begreifungsvermögen der Widerſpruch) iſt die nicht bloß problematiſche und hypothetiſche, ſondern, wegen des unmittelbaren Zuſammenhangs mit demſelben, ſeine aſſertoriſche und kategoriſche Erſcheinung, und die wahre, durch Reflexion mögliche Offenbarung des Unbegreiflichen in Begriffen. Wenn nach Reinhold das Abſolute nur außer ſeinem Verhältniſſe zum Wirklichen und Möglichen, woran es ſich offenbart, ein Unbegreifliches, alſo im Möglichen und Wirklichen zu erkennen iſt: ſo würde dieß nur eine Erkenntniß durch den Verſtand und keine Erkenntniß des Abſoluten ſeyn. Denn die Vernunft, die das Verhältniß des Wirklichen und Möglichen zum Abſoluten anſchaut, hebt eben damit das Mögliche und Wirkliche, als Mögliches und Wirkliches, auf, vor ihr verſchwinden dieſe Beſtimmtheiten, ſo wie ihre Entgegenſetzung. Und ſie erkennt hierdurch nicht die äußere Erſcheinung als Offenbarung, ſondern das Weſen, das ſich offenbart: muß hingegen einen Begriff für ſich (wie die abſtrakte Einheit des Denkens) nicht als ein Ankündigen deſſelben, ſondern als ein Verſchwinden deſſelben aus dem Bewußtſeyn erkennen; — an ſich iſt es freilich nicht verſchwunden, aber aus einer ſolchen Spekulation.

Wir gehen zur Betrachtung desjenigen über, was das wahre Geſchäft der auf Logik reducirten Philoſophie iſt. Es ſoll nämlich, „durch die Analyſis der Anwendung des Denkens als Denkens, das Unwahre mit dem Wahren, und das Wahre durch das Unwahre entdecken und aufſtellen;“ und wir ſehen die mancherlei Abſolnta, die hierzu erforderlich ſind:

a. „Das Denken wird nicht erſt in der Anwendung und durch die Anwendung und als ein Angewendetes zu einem Denken, ſondern es muß ſein innerer Charakter hier verſtanden werden, und dieſer iſt die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und ebendemſelben, in Einem und ebendemſelben, und durch Ein und Ebendaſſelbe; — die reine Identität, die abſolute, alles Außereinander, Nacheinander und Nebeneinander aus ſich ausſchließende Unendlichkeit.“ *)

b. Ein ganz „Anderes,“ als das Denken ſelbſt, iſt die „Anwendung des Denkens.“ . . . „So gewiß das Denken ſelbſt keineswegs die Anwendung des Denkens iſt, ſo gewiß muß in der Anwendung und durch dieſelbe zum Denken“

c noch ein Drittes „hinzukommen = C, die Materie der Anwendung des Denkens.“ **) . . . „Dieſe im Denken theils vernichtete, theils mit ihm ſich fügende Materiatur wird poſtulirt; und die Befugniß und die Nothwendigkeit, die Materie anzunehmen und vorauszuſetzen, liegt darin, daß das Denken unmöglich angewendet werden könnte, wenn nicht eine Materie wäre. Weil nun die Materie nicht ſeyn kann, was das Denken iſt, — (denn, wenn ſie daſſelbe wäre, wäre ſie nicht ein Anderes und es fände keine Anwendung Statt; weil der innere Charakter des Denkens die Einheit iſt): — ſo iſt der innere Charakter der Materie“ der jenem entgegengeſetzte, — „Mannigfaltigkeit.“ ***) — Was ehmals geradezu als empiriſch gegeben angenommen wurde, wird ſeit den Kantiſchen Zeiten poſtulirt, und ſo was heißt dann immanent

f bleiben; nur im Subjektiven — (das Objektive muß poſtulirt ſeyn) — werden empiriſch gegebene Geſetze, For-

*) Ebendaſelbſt S. 100, 106 — 107.
**) Ebendaſelbſt S. 107, 110.
***) Bardili: Grundriß der erſten Logik S. 35, 114; Reinhold: Beiträge 1ſtes Heft S. 111 — 112.

men, oder wie man ſonſt will, unter dem Namen von Thatſachen des Bewußtſeyns annoch verſtattet.

Was zuerſt das Denken betrifft, ſo ſetzt, wie ſchon oben erinnert, Reinhold den „Grundfehler aller neuern Philoſophie in das Grundvorurtheil und böſe Angewöhnung, daß man das Denken für eine bloß ſubjektive Thätigkeit nehme, und erſucht, „nur zum Verſuch," vor der Hand, einmal, „von aller Subjektivität und Objektivität deſſelben zu abſtrahiren." Es iſt aber nicht ſchwer zu ſehen, daß, — ſo wie das Denken in die reine, d. h. von der Materiatur abſtrahirende, alſo entgegengeſetzte Einheit geſetzt wird, und dann, wie nothwendig iſt, auf dieſe Abſtraktion das Poſtulat einer vom Denken weſentlich verſchiedenen und unabhängigen Materie folgt, — jener Grundfehler und Grundvorurtheil ſelbſt in ſeiner ganzen Stärke hervortritt. Das Denken iſt hier weſentlich nicht die Identität des Subjekts und Objekts, wodurch es als die Thätigkeit der Vernunft charakteriſirt, und damit zugleich von aller Subjektivität und Objektivität nur dadurch abſtrahirt wird, daß es Beides zugleich iſt; ſondern das Objekt iſt eine fürs Denken poſtulirte Materie, und dadurch das Denken nichts Anderes als ein ſubjektives. Wenn man dem Erſuchen alſo auch den Gefallen thun wollte, von der Subjektivität des Denkens zu abſtrahiren, und es als ſubjektiv und objektiv zugleich, und alſo zugleich mit keinem dieſer Prädikate zu ſetzen: ſo wird dieß nicht verſtattet, ſondern durch die Entgegenſetzung eines Objektiven wird es als ein Subjektives beſtimmt, und die abſolute Entgegenſetzung zum Thema und Princip der durch die Logik in Reduktion gefallenen Philoſophie gemacht.

Nach dieſem Princip fällt denn auch die Syntheſe aus. Sie iſt mit einem populären Worte als eine Anwendung ausgedrückt; und auch in dieſer dürftigen Geſtalt, für welche von zwei abſolut Entgegengeſetzten zum Syntheſiren nicht viel abfallen kann, ſtimmt ſie damit nicht überein, daß das erſte Thema

der Philosophie ein Begreifliches seyn soll. Denn auch die geringe Synthese des Anwendens enthält einen Uebergang der Einheit in das Mannigfaltige, eine Vereinigung des Denkens und der Materie; schließt also ein sogenanntes Unbegreifliches in sich. Um sie synthesiren zu können, müßte Denken und Materie nicht absolut entgegengesetzt, sondern ursprünglich Eins gesetzt werden; und damit wären wir bei der leidigen Identität des Subjekts und Objekts, der transcendentalen Anschauung, dem intellektuellen Denken.

Doch hat Reinhold in dieser vorhergehenden und einleitenden Exposition nicht Alles angebracht, was aus dem „Grundriß der Logik" zur Milderung jener Art von Schwierigkeit, die in der absoluten Entgegensetzung liegt, dienen kann. Nämlich der Grundriß postulirt, außer der postulirten Materie und ihrer deducirten Mannigfaltigkeit, auch eine innere Fähigkeit und Geschicklichkeit der Materie, gedacht zu werden; neben „der Materiatur, die im Denken zernichtet werden muß, noch Etwas, das sich durchs Denken nicht zernichten läßt," das „auch den Gewahrnehmungen der Pferde" nicht fehle, — eine vom Denken unabhängige Form, mit welcher, „weil sich" nach dem Gesetze der Natur „die Form nicht durch die Form zerstören läßt, sich die Form des Denkens zu fügen hat," — einen (außer der nicht denkbaren Materiatur, dem Ding-an-sich) absoluten vorstellbaren Stoff, der vom Vorstellenden unabhängig ist, aber in der Vorstellung auf die Form bezogen wird.*) Dieß Beziehen der Form auf den Stoff nennt Reinhold immer Anwendung des Denkens und vermeidet den Ausdruck: Vorstellen, den Bardili dafür gebraucht. Es ist nämlich behauptet worden, daß der Grundriß der Logik nichts als die aufgewärmte „Elementar-Philosophie" sey. Es scheint nicht, daß man

*) Bardili: Grundriß der Logik, S. 67, 66, 99, 88, 114 u. f. f.

Reinhold die Abſicht zugeſchrieben habe, als ob er etwa die im philoſophiſchen Publikum nicht mehr geſuchte Elementar-Philoſophie in dieſer kaum veränderten Form in die philoſophiſche Welt hätte wieder einführen wollen; ſondern daß das lautere Empfangen und reine Lernen der Logik unwiſſender Weiſe eigentlich bei ſich ſelbſt in die Schule gegangen ſey.

Reinhold ſetzt dieſer Anſicht der Sache folgende Beweisgründe in den Beiträgen entgegen: Daß Er, erſtens, ſtatt ſeine „Elementar-Philoſophie im Grundriß der Logik zu ſuchen, ... Verwandtſchaft mit dem Idealismus“ in ihm geſehen: und zwar „wegen des bittern Spottes, womit“ Bardili der Reinholdiſchen Theorie „bei jeder Gelegenheit erwähne, eher jede andere Philoſophie darin geahnet habe;“

— „daß die Worte Vorſtellung, Vorgeſtelltes und bloße Vorſtellung u. ſ. w. im Grundriß durchaus in einem Sinne vorkommen, der demjenigen, in welchem ſie von dem Verfaſſer der Elementar-Philoſophie gebraucht wurden, (was“ Er „wohl am Beſten wiſſen müſſe), durchaus entgegengeſetzt ſey;“

— „durch die Behauptung, daß jener Grundriß, auch nur in irgend einem denkbaren Sinne, Umarbeitung der Reinholdiſchen Elementar-Philoſophie ſey, thue der, der dieß behauptete, augenſcheinlich dar, daß er nicht verſtanden habe, was er beurtheilt.“ *)

Auf den erſten Grund, den bittern Spott, iſt ſich weiter nicht einzulaſſen. Die übrigen ſind Behauptungen, deren Triftigkeit aus einer kurzen Vergleichung der Hauptmomente der Theorie mit dem Grundriß ſich ergeben wird.

Nach der Theorie „gehört zum Vorſtellen als innere Bedingung, weſentlicher Beſtandtheil der Vorſtellung“

a. „ein Stoff der Vorſtellung, das der Receptivität Gegebene, deſſen Form die Mannigfaltigkeit iſt;“

---

*) Beinlige 1ſtes Heft, S. 128 — 129.

b. „eine Form der Vorstellung, das durch die Spontaneität Hervorgebrachte, dessen Form die Einheit ist.“ *)

In der Logik:

a. ein Denken, eine Thätigkeit, deren Grundcharakter Einheit;

b. eine Materie, deren Charakter Mannigfaltigkeit ist.

c. Das Beziehen beider aufeinander heißt in der Theorie und in der Logik: Vorstellen; nur daß Reinhold immer Anwendung des Denkens sagt. Form und Stoff, Denken und Materie sind in beiden gleicherweise für sich selbst bestehend.

Was noch die Materie betrifft, so ist

a. Ein Theil derselben, in der Theorie und in der Logik, das Ding-an-sich; dort „der Gegenstand selbst, insofern er nicht vorstellbar ist,“ **) — aber so wenig geläugnet werden kann, als die vorstellbaren Gegenstände selbst; ***) hier die Materiatur, die im Denken zernichtet werden muß, das nicht Denkbare der Materie.

b. Der andere Theil des Objekts ist in der Theorie der bekannte „Stoff der Vorstellung;“ †) in der Logik die vom Denken unabhängige „unvertilgbare“ ††) Form des Objekts, mit welcher die Form des Denkens, weil die Form die Form nicht zernichten kann, sich fügen muß.

Und „über diese Zweitheiligkeit“ des Objekts (ein Mal: einer furs Denken absoluten Materiatur, mit welcher das Denken sich nicht zu fügen, sondern nichts anzufangen weiß, als sie zu zernichten, d. h. von ihr zu abstrahiren, — das andere Mal: einer Beschaffenheit, die dem Objekt wieder unabhängig von allem Denken zukommt, aber einer Form, die es geschickt macht, gedacht zu werden, mit der sich das Denken fügen muß, so gut es kann) soll sich „das Denken in das Leben hineinfür-

*) Reinhold: Theorie d. Vorstellungsvermögens, S. 230, 255—285.
**) Ebendaselbst S. 244.
***) Ebendaselbst S. 433.
†) Ebendaselbst S. 304.
††) Bardili Grundriß der Logik, S. 82.

zen." *) In der Philoſophie kommt das Denken aus dem Sturze in eine ſolche abſolute Dualität mit gebrochenem Halſe an; — eine Dualität, die ihre Formen unendlich wechſeln kann, aber immer eine und eben dieſelbe Unphiloſophie gebiert. In dieſer neu aufgelegten Theorie ſeiner eigenen Lehre findet Reinhold, — nicht unähnlich jenem Manne, der, zu ſeiner größten Zufriedenheit, aus dem eigenen Keller unwiſſender Weiſe bewirthet wurde, — alle Hoffnungen und Wünſche in Erfüllung gegangen, die philoſophiſchen Revolutionen im neuen Jahrhundert geendigt; ſo daß nunmehr der philoſophiſche ewige Frieden, in der allgemeingültigen Reduktion der Philoſophie durch Logik, unmittelbar eintreten kann.

Die neue Arbeit in dieſem philoſophiſchen Weinberg fängt Reinhold, wie ſonſt das politiſche Journal jedes ſeiner Stücke, mit der Erzählung an, daß es anders und abermal anders ausgefallen ſey, als er vorausgeſagt habe: „Anders, als" er „es im Anfange der Revolution ankündigte; — anders, als" er „in der Mitte derſelben ihren Fortgang zu befördern ſuchte; — anders, als" er „gegen das Ende derſelben ihr Ziel erreicht glaubte;" — er fragt, „ob er ſich nicht zum vierten Mal täuſche?" **) Sonſt wenn die Menge der Täuſchungen die Berechnung der Wahrſcheinlichkeit erleichtern kann, und in Rückſicht auf dasjenige, was man eine Autorität nennt, in Betracht kommen kann: ſo kann man aus den Beiträgen, vor dieſer, die keine wirkliche ſeyn ſollte, zu jenen drei erkannten noch mehrere aufzählen:

— nämlich nach S. 126. hat Reinhold „den Zwiſchenſtandpunkt zwiſchen der Fichteſchen und Jacobiſchen Philoſophie, den er gefunden zu haben glaubte, auf immer verlaſſen müſſen;"

— er „glaubte, wünſchte u. ſ. w. (S. 129.) daß ſich das Weſentliche der Bardiliſchen Philoſophie auf das Weſentliche der Fichteſchen und umgekehrt zurückführen laſſe; und legte es

*) Ebendaſelbſt S. 69.

**) Beiträge 1ſtes Heft, Vorrede S. III — VI.

alles Ernstes bei Bardili darauf an, ihn zu überzeugen, daß er ein Idealist sey." Aber nicht nur war Bardili nicht zu überzeugen, im Gegentheil wurde Reinhold durch Bardili's Briefe (S. 130.) „gezwungen, den Idealismus überhaupt aufzugeben;"

— da der Versuch mit Bardili mißlungen war, „legte" er „Fichten den Grundriß dringend ans Herz," (S. 163.) wobei er ausruft: „Welch' ein Triumph für die gute Sache, wenn Fichte durch das Bollwerk seines und Ihres" (Bardili's) „Buchstabens hindurch bis zur Einheit mit Ihnen durchdränge!" — Wie es ausgefallen ist, ist bekannt.

Endlich darf auch in Rücksicht auf die geschichtlichen Ansichten nicht vergessen werden, daß es anders ist, als Reinhold dachte, wenn er in einem Theile der Schellingschen Philosophie das ganze System zu sehen glaubte, und diese Philosophie für das hielt, was man gewöhnlich Idealismus nennt.

Wie es endlich mit der logischen Reduktion der Philosophie ausfallen werde, darüber ist nicht leicht etwas voraus zu sagen. Die Erfindung ist, um sich außerhalb der Philosophie zu halten und doch zu philosophiren, zu dienlich, als daß sie nicht erwünscht seyn sollte. Nur führt sie ihr eignes Gericht mit sich. Weil sie nämlich unter vielen möglichen Formen des Standpunkts der Reflexion irgend eine wählen muß, so steht es in eines Jeden Belieben, eine andere sich zu schaffen. So etwas heißt alsdann: durch ein neues System ein altes verdrängen, und muß so heißen, weil die Reflexionsform für das Wesen des Systems genommen werden muß; so hat auch Reinhold selbst in Bardili's Logik ein anderes System, als in seiner Theorie sehen können.

Die Begründungstendenz, die darauf ausgeht, die Philosophie auf Logik zurückzuführen, muß als eine sich fixirende Erscheinung einer Seite des allgemeinen Bedürfnisses der Philosophie ihre nothwendige und bestimmte objektive Stelle in der Mannigfaltigkeit der Bestrebungen der

Bildung einnehmen, die ſich auf Philoſophie beziehen, aber eine feſte Geſtalt ſich geben, ehe ſie zur Philoſophie ſelbſt gelangen. Das Abſolute in der Linie ſeiner Entwickelung, die es bis zur Vollendung ſeiner ſelbſt producirt, muß zugleich auf jedem Punkte ſich hemmen und ſich in eine Geſtalt organiſiren; und in dieſer Mannigfaltigkeit erſcheint es als ſich bildend.

Wenn das Bedürfniß der Philoſophie ihren Mittelpunkt nicht erreicht, zeigt es die zwei Seiten des Abſoluten, welches Inneres und Aeußeres, Weſen und Erſcheinung zugleich iſt, getrennt; — das innere Weſen, und die äußere Erſcheinung beſonders. Die äußere Erſcheinung für ſich wird zur abſolut objektiven Totalität, zu der ins Unendliche zerſtreuten Mannigfaltigkeit, welche in dem Streben nach der unendlichen Menge ihren bewußtloſen Zuſammenhang mit dem Abſoluten kund giebt; und man muß dem unwiſſenſchaftlichen Bemühen die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daß es vom Bedürfniß einer Totalität inſofern etwas verſpürt, als es das Empiriſche ins Unendliche hinaus auszubreiten ſtrebt, — ob zwar eben dadurch nothwendig am Ende der Stoff ſehr dünne wird. Dieſes Bemühen mit dem unendlichen objektiven Stoff bildet den entgegengeſetzten Pol zu dem Pol der Dichtigkeit, die im inneren Weſen zu bleiben ſtrebt, und aus der Kontraktion ihres gediegenen Stoffs nicht zur wiſſenſchaftlichen Expanſion herausgelangen kann. Jenes bringt in den Tod des Weſens, das es behandelt, durch unendliche Geſchäftigkeit, zwar nicht ein Leben, aber doch ein Regen: und wenn die Danaiden, wegen des ewigen Auslaufens des Waſſers, nie zur Fülle gelangen, ſo jene Bemühungen dagegen nicht, indem ſie durch das beſtändige Zugießen ihrem Meer eine unendliche Breite geben; wenn ſie die Befriedigung nicht erreichen, nichts mehr zu finden, das unbegoſſen wäre, ſo erhält die Geſchäftigkeit eben darin ewige Nahrung auf der unermeßlichen Oberfläche: feſtſtehend auf dem Gemeinſpruch, daß „ins Innere der Natur kein erſchaffener Geiſt dringt,“ giebt ſie auf, Geiſt und ein Inneres zu erſchaffen und das

Todte zur Natur zu beleben. Die innere Schwerkraft des Schwärmers hingegen verschmäht das Wasser, durch dessen Zutritt zu der Dichtigkeit sie sich zur Gestalt krystallisiren könnte; der gährende Drang, der aus der Naturnothwendigkeit, eine Gestalt zu produciren, stammt, stößt ihre Möglichkeit zurück, und löst die Natur in Geister auf: bildet sie zu gestaltlosen Gestalten, oder wenn die Reflexion überwiegend ist über die Phantasie, entsteht ächter Skepticismus.

Einen falschen Mittelpunkt zwischen beiden bildet eine Popular- und Formular-Philosophie, welche beide nicht gefaßt hat, und darum es ihnen so zu Dank machen zu können glaubt, daß das Princip einer jeden in seinem Wesen bliebe, und durch eine Modifikation beide sich in einander schmiegten. Sie ergreift nicht beide Pole in sich, sondern, in einer oberflächlichen Modifikation und nachbarlichen Vereinigung, entschwindet ihr das Wesen beider und sie ist beiden so wie der Philosophie fremde. Sie hat vom Pole der Zerstreuung das Princip der Entgegensetzung, aber die Entgegengesetzten sollen nicht bloße Erscheinungen und Begriffe ins Unendliche, sondern Eins derselben auch ein Unendliches und Unbegreifliches seyn; — somit sollte das Bedürfniß des Schwärmers nach einem Uebersinnlichen befriedigt werden. Aber das Princip der Zerstreuung verschmäht das Uebersinnliche, wie das Princip der Schwärmerei die Entgegensetzung des Uebersinnlichen und irgend ein Bestehen eines Beschränkten neben demselben verschmäht. Ebenso wird jeder Schein eines Mittelpunkts, den die Popularphilosophie ihrem Princip der absoluten Nichtidentität eines Endlichen und Unendlichen giebt, von der Philosophie verworfen; — welche den Tod der Entzweiten durch die absolute Identität zum Leben erhebt, und, durch die, sie beide in sich verschlingende, und beide gleich mütterlich setzende Vernunft, nach dem Bewußtseyn dieser Identität des Endlichen und Unendlichen, d. h. nach Wissen und Wahrheit strebt.

Ueber das

Verhältniß der Naturphiloſophie

zur

Philoſophie überhaupt.

(Zuerſt erſchienen im Kritiſchen Journal: B. I., St. 3; 1802.)

Der Zweck dieſes Aufſatzes iſt, mehrere, theils aus einer einſeitigen und falſchen Anſicht der Philoſophie, theils aus Seichtigkeit und gänzlicher Unwiſſenſchaftlichkeit entſpringende Vorurtheile und Aeußerungen gegen und über die Naturphiloſophie in ihr Licht zu ſtellen.

Wenn hier ein Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt angenommen wird, ſo iſt ſelbiges keineswegs als ein untergeordnetes Verhältniß zu begreifen. Was Philoſophie iſt, iſt es ganz und ungetheilt; was es nicht in dieſem Sinne iſt, oder ſeine Principien von der Philoſophie nur entlehnt, übrigens aber ſich ganz von dem Gegenſtand derſelben entfernt, und ganz andere als philoſophiſche Zwecke verfolgt, kann nicht Philoſophie, auch nicht im ſtrengeren Sinn philoſophiſche Wiſſenſchaft heißen.

Alle Unterſchiede, welche in dieſer Rückſicht gemacht werden, ſind leer und bloß ideell, es iſt nur Eine Philoſophie und Eine Wiſſenſchaft der Philoſophie. Was ihr verſchiedene philoſophiſche Wiſſenſchaften nennt, ſind nur Darſtellungen des Einen und ungetheilten Ganzen der Philoſophie unter verſchiedenen ideellen Beſtimmungen, oder, daß ich gleich den bekannten Ausdruck brauche, in unterſchiedenen Potenzen.

Die vollkommene Erſcheinung der Philoſophie tritt nur in der Totalität aller Potenzen hervor. Das Princip der Philoſophie ſelbſt hat deshalb, als die Identität aller, nothwendig keine Potenz. Aber dieſer Indifferenzpunkt der abſoluten Ein-

heit liegt wieder in jeder beſonderen Einheit für ſich, ſo wie in jeder ſich alle wiederholen. Das Konſtruiren der Philoſophie geht nicht auf ein Konſtruiren der Potenzen, als ſolcher, und demnach als verſchiedener, ſondern in jeder nur auf Darſtellung des Abſoluten, ſo daß jede für ſich wieder das Ganze iſt. Das Verhältniß der einzelnen Theile in dem geſchloſſenen und organiſchen Ganzen der Philoſophie iſt wie das der verſchiedenen Geſtalten in einem vollkommen konſtruirten poetiſchen Werk, wo jede, indem ſie ein Glied des Ganzen iſt, doch, als vollkommener Reflex deſſelben, wieder in ſich abſolut und unabhängig iſt.

Ihr könnt die einzelne Potenz herausheben aus dem Ganzen und für ſich behandeln; aber nur inſofern ihr wirklich das Abſolute in ihr darſtellt, iſt dieſe Darſtellung ſelbſt Philoſophie. In jedem anderen Fall, wo ihr ſie als beſondere behandelt und für ſie, als beſondere, Geſetze oder Regeln aufſtellt, kann ſie nur Theorie eines beſtimmten Gegenſtandes, wie Theorie der Natur, Theorie der Kunſt heißen. Ihr könnt, um dieß allgemein zu faſſen, überhaupt bemerken, daß alle Gegenſätze und Differenzen nur verſchiedene Formen ſind, die in ihrer Verſchiedenheit weſenlos: nur in ihrer Einheit, und da die Einheit aller nicht wieder ein Beſonderes ſeyn kann, nur inſofern reell ſind, als jede in ſich das abſolute Ganze, das Univerſum repräſentirt. Wenn ihr nun die Geſetze auf das Beſondere als Beſonderes gründet, ſo entfernet ihr ebendadurch euren Gegenſtand von dem Abſoluten, eure Wiſſenſchaft von der Philoſophie.

Die Naturphiloſophie iſt alſo, als ſolche, die Philoſophie ganz und ungetheilt, und inwiefern Natur das objektive Wiſſen, und der Ausdruck des Indifferenzpunkts, ſofern er in ihr liegt, Wahrheit, ſo wie deſſelben, ſofern er in der ideellen Welt liegt, Schönheit iſt, kann die ganze Philoſophie, von der theoretiſchen Seite angeſehen, Naturphiloſophie heißen.

Daß in anderer Rückſicht auch die Theorie der Natur, als ſpekulative Phyſik, ihre Grundſätze aus der Naturphiloſophie

nimmt, geht uns hier nichts an, und wir ſchließen dieſe Beziehung für gegenwärtig völlig aus. Es iſt von Naturphiloſophie als ſolcher und an ſich die Rede, nicht von dem, was von ihr nur abgeleitet iſt, obgleich dieſes faſt allgemein mit ihr verwechſelt wird.

Nach dieſen Erklärungen kann von einem Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie nur die Rede ſeyn, entweder inwiefern ihre Idee auf etwas, das man für Philoſophie hält, bezogen, oder inwiefern ſie, in ihrer Abſolutheit, als integranter und nothwendiger Theil der ganzen Philoſophie betrachtet wird.

Dieſe ſelbſt aber kann wieder unter einem doppelten Geſichtspunkt betrachtet werden, entweder von der reinwiſſenſchaftlichen Seite: oder in ihrer Weltbeziehung, welche vornehmlich zwei Seiten hat, die Beziehung auf die Religion, ſofern dieſe die zur unwandelbaren objektiven Anſchauung gewordene Spekulation ſelbſt iſt, und die auf die Moralität, ſofern dieſe ein objektiver Ausdruck ſpekulativer Ideen im Handeln iſt.

Die Poeſie, ſolange ſie noch nicht Sache der Gattung oder wenigſtens eines ganzen Geſchlechts, und das Ein- und Alles einer Nation geworden iſt, wird ſelbſt nur in Beziehungen betrachtet; unbedingte und allgemeingültige Beziehungspunkte ſind ſelbſt nur die beiden angegebenen, auf die wir uns aus dieſem Grunde auch in der gegenwärtigen Betrachtung einſchränken wollen.

I.

Die ſchiefen Urtheile, welchen die Naturphiloſophie von Seiten deſſen, was man Philoſophie zu nennen beliebt, ausgeſetzt iſt, ſind ſo tief verflochten in den Grundirrthum, der faſt allen neueren Beſtrebungen und ſelbſt den verſuchten Umkehrungen unverrückt zu Grunde gelegen hat, daß man, um jene zu würdigen, nothwendig bis auf dieſen zurückgehen muß.

Da derselbe gewissermaßen zugleich der Centralpunkt der ganzen modernen Kultur ist, so ist für die Philosophie, die aus dem von ihr gezogenen Kreis von allgemeinen Ideen herausschreitet, nirgends ein Anknüpfungspunkt. Der historische Faden, der sonst Manche von einer Form der Philosophie zur andern zu leiten vermag, reißt hier ab; sie müßten in eine viel frühere Zeit zurückgehen, als ihnen bekannt ist, um jenen Punkt zu finden. Da also die, welche von einer Seite wirklich Philosophen sind, in der Regel kein anderes Beurtheilungsprincip, als das ihrer eigenen Beschränktheit: die es nicht sind, obgleich sie sich rühmen, es zu seyn, kein anderes, als das der historischen Vergleichung und Entgegenstellung haben; so ist ohne Aufdeckung des Punkts, über den sie vor allen Dingen hinaus müssen, ehe sie über den Grund und die Tendenz der Naturphilosophie zu urtheilen im Stande sind, ihre Meinung darüber auf keine Weise zu berichtigen.

Dieser Punkt, über den sie bisher nicht hinaus können, ist (um es aufs Kürzeste zu sagen) die unbedingte Forderung, das Absolute außer sich zu haben. Wie selbst aus der Wirkung des Christenthums, das die ganze Kultur der späteren Welt allgebietend bestimmte, und der Aufnahme des Absoluten in die innerste Subjektivität, unmittelbar das Entgegengesetzte, — gänzliches Hinausrücken des Göttlichen über die durch Zurückziehung ihres Lebensprincips erstarrte Welt — nothwendig entstand, ist hier nicht der Ort weiter auszuführen. So wenig als nöthig ist, die Tiefe und unüberwindliche Einwurzelung jener Forderung daraus weiter begreiflich zu machen, daß sie sich der höchsten Irreligiosität am Meisten empfahl; welche, — indem sie, durch die Entfernung Gottes (als einer außer- und überweltlichen Substanz) aus der Welt, ihm den höchsten Tribut der Frömmigkeit bezahlt zu haben glaubte, — dagegen in dieser Welt desto freiere Hände behielt, und sie nach dem gemeinsten Verstande sowohl betrachten als gebrauchen konnte.

Daß aller Dogmatismus überhaupt, daß namentlich in den neueſten Zeiten Jacobi's Predigen und Reinhold's Verſichern keine andere Urſache habe, als jenes unaustilgbare Begehren, iſt vielleicht allgemein genug anerkannt. Weniger anerkannt iſt bis jetzt, daß die reine Umkehrung der Forderung, nämlich das Ich außer dem Abſoluten zu halten, für die Philoſophie ganz daſſelbe Reſultat gewähre; und der Grund, warum dieß nicht ſo allgemein bemerkt wird, iſt folgender. Da man dem erſten Princip unbeſchadet, das Abſolute wieder als Glaube, mithin ſo, daß es, theoretiſch angeſehen, doch immer nur im Ich und für das Ich, und nur praktiſch betrachtet, unabhängig vom Ich, außer ihm iſt, in die Philoſophie hintennach einführen kann: ſo hat man den Vortheil, ſich gegenüber vom Dogmatismus, der das Außer-ſich-Haben des Abſoluten behauptet, das läugnende und annihilirende Verhältniß zu geben, ohne daß man deswegen das Abſolute wahrhaft im Ich hätte, welches nicht ſeyn könnte, ohne dieſes als beſondere Form zu vernichten.

Es iſt an ſich offenbar, daß, wie das Außer-ſich-Setzen des Abſoluten im Dogmatismus zum inneren und verborgenen Grund die Forderung hat, daß das Ich außer dem Abſoluten bleibe: ſo das zugeſtandene und zum Princip gemachte Setzen des Ich außer dem Abſoluten durch eine ſehr einfache Nothwendigkeit hinwiederum das Setzen des Abſoluten außer dem Ich zur Folge hat. Daß aber die Folge wieder das innere Motiv des Grundes ſey, wird vielleicht aus Folgendem klar werden.

Bei dieſer Wendung, welche allerdings eine Umkehrung des Dogmatismus iſt, wird in der theoretiſchen Philoſophie das Anſich geläugnet, nicht als ob das Ich es wahrhaft in ſich, oder ſich wahrhaft in es ſetzte; ſondern es wird ſchlechthin aufgehoben, ſeine Realität gänzlich hinweg geläugnet, aus dem Grund, weil es doch immer wieder, als Gedanken-

ding, in das Ich ſetzbar, und inſofern ein Produkt des Ich ſeyn.

Hier iſt alſo die Forderung offenbar ausgeſprochen: das Anſich müſſe, um reell zu ſeyn, unabhängig von dem Ich, außer ihm ſeyn, d. h. es iſt die ganze Vorausſetzung des Dogmatismus ſonnenklar ausgedrückt.

Die ganz eigene Verwirrung, eine Philoſophie darum gerade für Idealismus und ſogar vollendeten zu halten und auszugeben, weil ſie 1. das Anſich überhaupt, (das abſolut Ideale), 2. weil ſie es aus dem Grunde läugnet, daß es nur als Ding-an-ſich, als ein Außer dem Ich, demnach dogmatiſch-realiſtiſch, denkbar erſcheint, — dieß hat außer der Tradition von Kant (der übrigens, wie ſich beweiſen ließe, ein ganz anderes Recht hatte, ſeine Philoſophie Idealismus zu nennen) ſeinen Grund wohl vorzüglich nur in dem Imponirenden, das es gegenüber von dem gemeinen Verſtande hat, wenn ihm verſichert wird, daß die einzelnen ſinnlichen Dinge nicht außer ihm exiſtiren; ſo wie in der verborgenen Wichtigkeit, die der Realität dieſer Dinge gegeben wird, daß man: ſie läugnen für das Charakteriſtiſche einer beſonderen Philoſophie halten, und dieſe ſich durch ſolches Läugnen allein den Namen Idealismus verdienen kann.

Weil aber nach der ganzen Abſicht dieſes Idealismus das Ich in ſeiner empiriſchen Integrität bleiben ſoll, (denn eben darum wird das Anſich weggeſchafft, weil um des Ich willen, das für ſich beſtehen ſoll, es auch außer demſelben gedacht werden muß), — da er überhaupt ſich zum Geſetz macht, das reine Bewußtſeyn nur, ſofern es im empiriſchen gegeben iſt, anzuerkennen, dieſes aber (das empiriſche) nicht iſt ohne die Berührung der Objekte: ſo iſt nothwendig, daß durch einen theoretiſch unbegreiflichen Anſtoß, oder auch vermöge unbegreiflicher das Ich einſchließender Schranken ſo viel Affektionen in es geſetzt ſeyen, als den Objekten entſprechen. Dieſe

Seite des Ich iſt die empfindende und zugleich praktiſche; durch die Anſchauung, alſo in ſeiner Qualität als Intelligenz, deren innere Thätigkeit ein ſich Hin- und Herbewegen iſt, werden die Qualitäten der Glattheit, Rauheit, Süßigkeit oder Bitterkeit in den Raum, — die allgemeine Form des ſich Hin- und Herbewegens, äußerlich angeſchaut, — geſetzt, über Flächen verbreitet, und, mit einem Wort, zu konkreten Dingen ausgebildet.

Daß dergleichen Popularitäten, ſo wie eine ſolche Vorſtellung der Natur, nach welcher ſie in Affektionen wie grün und gelb u. ſ. w., und dazu producirten runden oder eckigten Objekten beſteht, eine Naturphiloſophie füglich entbehren machen, iſt offenbar genug. Beſonders bemerkenswerth aber iſt die Einbildung, die Natur annihilirt zu haben dadurch, daß man die Accidenzen in ihrer ganzen empiriſchen Realität erhalten, und nur das Weſen oder die Subſtanz, dem ſie inhäriren, in das Ich verpflanzt hat; als ob ſie da nun nicht eben erſt recht feſtſäßen, und ganz unvertilglich wären.

Es kann nicht zweifelhaft ſeyn, warum in dieſer Form der Philoſophie weder überhaupt eine Natur noch eine Naturphiloſophie ſtatuirt wird; — das Letztere nämlich nicht etwa, wie jene ſich den Schein geben möchte, weil Naturphiloſophie einen empiriſchen Realismus begründet, ſondern vielmehr, weil ſie den in den oben beſchriebenen Affektionen des Ich begründeten empiriſchen Realismus für nichts hält, und auf das An ſich und Intelligible der Natur geht: nicht weil ſie einen Gegenſatz der Natur und des Ich, — ein Seyn der Natur außer dem Ich, — ſondern weil ſie eine abſolute Identität behauptet, in der beide gemeinſchaftlich verſenkt werden: weil ſie alſo weder in dem unbegreiflichen Anſtoß, noch in den unbegreiflichen Schranken eine wahre Schranke erkennt, — und, mit einem Wort, abſoluter Idealismus iſt.

Wir müſſen uns von der praktiſchen Seite jener Art der Philoſophie noch genauer unterrichten, um ganz im Klaren zu

sehen, welche Bewandniß es mit ihrem Idealismus in Bezug auf Dogmatismus hat.

Die Behauptung ist: vom theoretischen Standpunkt aus sey die Philosophie Idealismus; auf dem praktischen stelle sich der Realismus her, und trete in seine Rechte wieder ein.

Es ist damit keineswegs auf ein wahres Erheben des Idealismus zur Absolutheit, in welcher er den Realismus von selbst begreift, demnach auf keine wahre Aufhebung des Gegensatzes dieser beiden abgesehen. Da ferner jener praktische Standpunkt doch auch wieder seine theoretische Ansicht hat, — und nur das, was in Ansehung seiner spekulativ behauptet wird, kann ja wirkliche Philosophie seyn: — so löst sich auch von dieser Seite nothwendig das Ganze wieder in den Idealismus auf, der das Ich außer dem Absoluten und demnach auch dieses außer jenem hält.

Um die Frage aufs Rundeste zu stellen: Was ist es eigentlich, das diesen Idealismus antreibt, den Realismus in der praktischen Philosophie zu suchen? — Es ist sein Begriff von Realismus, nach welchem das Ich das Absolute außer sich haben muß, unabhängig von sich, wenn es reell seyn soll.

Es giebt für ihn keine Realität des Absoluten, als in dem Verhältniß der Sklaverei und Unterwerfung des Ich unter jenes. Das Absolute muß in der Gestalt des absoluten Gebietens, das Ich in der Gestalt des unbedingten An- und Aufnehmens dieses Gebietens erscheinen, wenn seine Vorstellung von Realität realisirt werden soll. Nur das Kategorische der Pflicht läßt mit sich nicht jenes in der theoretischen Philosophie getriebene Spiel treiben, daß es immer wieder als Gedankending in das Ich gesetzt, und dadurch sein Produkt wird. Darum, weil es in diesem Verhältniß die Qualität eines absoluten Außer-dem-Ich behält, — ist es reell!

Dazu gehört aber, daß es wirklich nie zur absoluten Aufnahme jenes Kategorischen und Unendlichen in das Ich komme;

denn käme es dazu, ſo wäre der unumgänglich nothwendige und erwünſchte Gegenſatz des Ich und des Abſoluten aufgehoben. Das Abſolute wäre ja nun wieder im Ich geſetzt, alſo nicht mehr reell; es iſt alſo nothwendig, daß dieſes Verhältniß in einem unendlichen Progreſſus prolongirt werde, wenn das Syſtem bleiben ſoll: unmöglich alſo auch, daß in der Zeit eine Ewigkeit ſey, und das Endliche ſich die Unendlichkeit voraus nehme.

Weil aber die Empfindungen und Affektionen des Ich auch dazu gehören, daß es als Empiriſches, und demnach auch in der Entgegenſetzung und bloß relativen Einheit mit dem reinen Ich, welches das reine Wollen ſelbſt iſt, erhalten werde: ſo müſſen nun ferner dieſe Affektionen zum voraus ſo beſtimmt ſeyn, daß ſie den praktiſchen Zwecken der Vernunftweſen entſprechen. Das Licht iſt kein Durchbrechen des göttlichen Princips in der Natur, kein Symbol des ewigen der Natur eingebildeten Urwiſſens; es iſt, damit die, leiblich aus zäher und modifikabler Materie zuſammengeſetzten, Vernunftweſen, indem ſie mit einander ſprechen, zugleich einander ſehen können: ſo wie die Luft, damit, indem ſie einander ſehen, ſie zugleich mit einander ſprechen können. Dieſe Vernunftweſen, welche doch ſelbſt wieder eingeſchränkte Erſcheinungen der abſoluten Vernunft und eben ſo empiriſch ſind, als irgend ein Anderes, an deren Thun und Treiben man auch keinen Grund erkennen kann, warum ſie eben dieſe Priorität behaupten, ſind demnach der allgemeine Stock im Univerſum, dem die geſammte Endlichkeit inokulirt iſt. Welches aber die abſolute Identität ſey, worin jedem Vernunftweſen ſeine allgemeine und beſondere Beſchränktheit prädeterminirt, und in der auch die Natur zuletzt allein begriffen iſt, — wird ſich aus dem Folgenden ergeben.

Wie die nordiſch-barbariſchen Sprachen für das Abſolute keinen andern Ausdruck haben, als der von gut hergenommen iſt, ſo iſt die moraliſche Weltordnung, nur paraphraſtiſch, Aus-

druck einer gleichen, — nicht Sprach-, ſondern philoſophiſchen Armuth. Indem das Abſolute ſtatt der ſpekulativen eine rein moraliſche Bedeutung bekommt, geht dieſelbe nothwendig auf Alles über. Daß auch das Univerſum auf eine moraliſch bedingte Welt reducirt und alle übrige Schönheit und Herrlichkeit der Natur in dergleichen Beziehungen aufgelöſt wird, hat keine Bedeutung; da dieſe doch großentheils nur aus Glattheit und Rauheit, Grünheit und Gelbheit, wozu wir das Glatte und Rauhe, Grüne und Gelbe erſt produciren, beſteht.

Es giebt keine andere Idee Gottes, als die angegebene, weil er nur in dieſer Beziehung, der der Pflicht, ewig außer dem Ich bleibt. Nur in einer ſittlichen Ordnung auch kann die Natur entworfen ſeyn und Realität haben; denn nur in ihr kann jedem Individuum die allgemeine und beſondere Beſchränktheit beſtimmt ſeyn, kraft welcher es ſich ſelbſt ſeine Welt entwirft: da dieſe überhaupt die Sphäre ſeiner Pflicht, und ohne den kategoriſchen Imperativ überall keine Welt iſt.

Die wahrhaft ſpekulative Frage bleibt dabei noch immer unbeantwortet: nämlich wie das ſchlechthin Eine, der ſchlechthin einfache ewige Wille, aus dem Alles ausfließt, ſich in eine Vielheit, und aus der Vielheit wiedergeborne Einheit, — eine moraliſche Welt, — ausbreite. Zur Auflöſung dieſer Frage thut es nichts, daß das ſchlechthin Eine als ein Wille dargeſtellt wird; ſolche ideelle Beſtimmungen ſind für die Philoſophie gänzlich zufällig, und bringen die Spekulation nicht von der Stelle.

Jene Frage wäre eine unumgängliche, unvermeidliche Aufgabe, wenn dieſe Philoſophie, das was für ſie das Abſolute iſt, wirklich auch zum Prinzip machte; wovor ſie ſich aber wohl hütet. Sie hat die Bequemlichkeit, ſich die ganze Endlichkeit mit dem Ich gleich geben zu laſſen, und mit dem Dogmatismus auch dieſes gemein, daß das Abſolute für ſie ein Reſultat, ein zu Begründendes iſt; und wenn jener auf Gott nur aus der Welt ſchließt, die er ohne ihn nicht begriffe, ſo nimmt

dagegen dieſe, Idealismus genannte, Form der Philoſophie Gott nur an, um die moraliſchen Zwecke erreichen zu können, alſo keineswegs um ſeiner ſelbſt willen. Gott möchte immerhin nicht ſeyn, wenn man nur ohne ihn in der moraliſchen Welt fertig würde, ſo wie dort, wenn man ohne ihn die Welt überhaupt erklären könnte. Er iſt nicht um ſeiner eigenen Abſolutheit willen, als die Idee aller Ideen, die durch ſich ſelbſt die abſolute Realität unmittelbar in ſich begreift, ſondern in einer noch dazu einſeitigen Beziehung auf die Vernunftweſen.

Nur daß ſie der uralten Entzweiung eine neue Form gegeben hat, iſt das Charakteriſtiſche dieſer Philoſophie — (ſolcher Formen kann es unzählige geben, keine beſteht, jede trägt die Vergänglichkeit in ſich ſelbſt); — ſie kann nichts Bleibendes gründen. Ein Enthuſiaſtmus, der ſich groß dünkt, wenn er ſein Ich dem wilden Sturme der Elemente, den tauſendmal tauſend Sonnen und den Trümmern des Weltalls — in Gedanken — entgegenſtellt, macht ſie populär: und zu einer, übrigens tauben und hohlen, Frucht der Zeit, deren Geiſt dieſe leere Form eine Zeit lang emporgetragen hat, bis ſie, wie ſeine eigene Ebbe eintritt, mit ihm zugleich zurückſinkt.

Was bleibt, iſt nur, was alle Entzweiung aufhebt; denn nur dieſes iſt wahrhaft Eins und unwandelbar daſſelbe. Einzig aus dieſem kann ſich ein wahres Univerſum des Wiſſens, eine Alles befaſſende Geſtaltung entwickeln. Nur was aus der abſoluten Einheit des Unendlichen und Endlichen hervorgeht, iſt unmittelbar durch ſich ſelbſt der ſymboliſchen Darſtellung fähig; fähig alſo auch deſſen, wohin jede wahre Philoſophie ſtrebt, in der Religion objektiv, ein ewiger Quell neuer Anſchauung, und ein allgemeiner Typus alles desjenigen zu werden, worin das menſchliche Handeln die Harmonie des Univerſums auszudrücken und abzubilden beſtrebt iſt.

II.

Das Vorhergehende zeigt deutlich das Verhältniß der Naturphiloſophie zu einem ſolchen Idealismus, der zwar die ſinnliche Realität läugnet, übrigens aber mit allen Gegenſätzen des Dogmatismus behaftet bleibt.

Da es ſich beweiſen läßt, daß (wenige große Erſcheinungen ausgenommen, die hier nicht in Anſchlag kommen können, da ſie allgemein mißkannt und verfolgt worden ſind) alle neueren Veränderungen der Philoſophie und der Anſicht des Univerſums, ſeit dem Dualismus des Carteſius, (in welchem ſich die längſt vorhandene Entzweiung, nur mit Bewußtſeyn und wiſſenſchaftlich, ausgeſprochen hat), nur verſchiedene Formen der Einen unüberwundenen und der bisherigen Kultur unüberwindlichen Entgegenſetzung waren, — da im Gegentheil Naturphiloſophie durchaus nur aus einem Syſtem der abſoluten Identität hervorgehen und in einem ſolchen begriffen und erkannt werden kann: — ſo iſt um ſo weniger zu verwundern, daß ſie auch in dem, was man die allgemeinen Intereſſen der Menſchheit zu nennen pflegt, und was von der Philoſophie gleichſam das Allgemeingut iſt, überall Widerſpruch antreffen wird.

Nur ein gänzliches Mißkennen der Richtung unſerer Philoſophie kann daraus, daß wir die religiöſe und ſittliche Beziehung, welche der Philoſophie in den bisherigen Syſtemen gegeben wird, abſolut verwerfen müſſen, den Schluß ziehen, daß wir dieſe Beziehung überhaupt verwerfen. Es findet das gerade Gegentheil Statt. Weil wir eine Philoſophie, die nicht in ihrem Princip ſchon Religion iſt, auch nicht für Philoſophie anerkennen: verwerfen wir eine Erkenntniß des Abſoluten, die aus der Philoſophie nur als Reſultat hervorgeht, die Gott nicht an ſich, ſondern in einer empiriſchen Beziehung denkt. Aus dem Grunde eben, weil uns der Geiſt der Sittlichkeit und der Philoſophie Einer und derſelbe iſt: verwerfen wir eine Lehre,

welcher zufolge das Intellektuelle wie die Natur nur Mittel der Sittlichkeit, und eben darum an ſich ſelbſt von dem innern Weſen der Sittlichkeit entblößt ſeyn müßte.

Wir bemerken, zum Verſtändniß des Folgenden, daß es uns unmöglich iſt, Religion, als ſolche, ohne hiſtoriſche Beziehung zu denken; und es wird darin nichts Befremdendes ſeyn, wenn man ſich überhaupt gewöhnt hat, das Hiſtoriſche aus dem Geſichtspunkt höherer Begriffe anzuſehen, und ſich von den Verhältniſſen der empiriſchen Nothwendigkeit, welche das gemeine Wiſſen darin erkennt, zu der unbedingten und ewigen Nothwendigkeit zu erheben, durch die Alles, was überhaupt in der Geſchichte, ebenſo wie Alles, was in dem Lauf der Natur wirklich wird, vorher beſtimmt iſt. Es iſt kein Zufall, eben ſo wenig eine bedingte Nothwendigkeit, daß der allgemeine Geiſt der Religion der ſpätern Welt dieſer beſtimmte iſt; und wenn er in einer Geiſtesrichtung, die einer vor uns untergegangenen Welt angehörte, ſeinen Gegenſatz hat, ſo iſt dieß in dem allgemeinen Plan der Schickſale der Welt und den ewigen Geſetzen, welche die Laufbahn der menſchlichen Geſchichte beſtimmen, vorgezeichnet und gegründet.

Der Keim des Chriſtenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott; ſeine Richtung war die Verſöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, ſondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menſchwerden Gottes. Das Chriſtenthum ſtellte dieſe Vereinung für den erſten Moment ſeiner Erſcheinung als einen Gegenſtand des Glaubens auf. Glauben iſt die innere Gewißheit, die ſich die Unendlichkeit vorausnimmt, und das Chriſtenthum ſelbſt deutete durch dieſe Zurückführung ſich ſelbſt als einen Keim an, der ſeine Entwickelung erſt in der unendlichen Zeit mit den Beſtimmungen der Welt haben ſollte. Einzelne Abweichungen von der Richtung dieſes Glaubens, und überhaupt Zwiſchenzuſtände können in Bezug auf das Ganze

nicht in Betracht kommen; wir haben unſern Blick nur auf die allgemeinen und groſen Erſcheinungen zu heften.

Alle Symbole des Chriſtenthums zeigen die Beſtimmung, die Identität Gottes mit der Welt in Bildern vorzuſtellen. Die dem Chriſtenthum eigenthümliche Richtung iſt die der Anſchauung Gottes im Endlichen: ſie entſpringt aus dem Innerſten ſeines Weſens, und iſt nur in ihm möglich; denn daß dieſe Richtung einzeln auch vor und auſer dem Chriſtenthum war, beweiſt nur ſeine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und daß auch die hiſtoriſchen Gegenſätze, wie alle andere, nur auf einem Vorherrſchen beruhen.

Wir können dieſen auf das Anſchauen des Unendlichen im Endlichen gerichteten Sinn allgemein Myſticismus nennen. Nichts beweiſt auffallender, daß der Myſticismus die nothwendige durch den innerſten Geiſt des Chriſtenthums vorgeſchriebene Anſchauungsweiſe iſt, als daß er ſelbſt in dem Entgegengeſetzteſten, wie der Proteſtantismus, wieder in neuen, und zum Theil nur dunkleren Formen durchbrach. Wenn die Myſtiker des Chriſtenthums in der herrſchenden Meinung Widerſpruch fanden, und ſelbſt als Irrgläubige betrachtet und ausgeſtoſen wurden: ſo war es, weil ſie den Glauben in ein Schauen verwandelten, und die noch nicht reife Frucht der Zeit zum Voraus brechen wollten. Und wenn das allgemeine Streben der modernen Zeit dahin gegangen iſt, den Gegenſatz, der im Glauben (welcher kein Wiſſen iſt) beſteht, objektiv: im Unglauben, ſubjektiv (demnach vollkommen) zu erhalten; ſo kann das nichts gegen die erſte Richtung beweiſen, welche im Glauben ſelbſt auf das Schauen als ein Gewiſſes, Zukünftiges deutete.

Den höchſten Punkt des Gegenſatzes mit dem Heidenthum macht die Myſtik im Chriſtenthum. In demſelben iſt die eſoteriſche Religion ſelbſt die öffentliche, und umgekehrt; dagegen ein groſer Theil der Vorſtellungen in den Myſterien der Heiden ſelbſt mythiſcher Natur war. Sehen wir von den dunkleren

Gegenſtänden der letzten ab, ſo war die ganze Religion, wie die Poeſie der Griechen, frei von allem Myſticismus. Und vielleicht war es im Chriſtenthum eben zur vollkommneren Ausbildung ſeiner erſten Richtung nothwendig, daß die, ſich mehr und mehr der Poeſie nähernde, kryſtallhelle Myſtik des Katholicismus durch die Proſa des Proteſtantismus verdrängt werden mußte, innerhalb deſſen erſt der Myſticismus in der ausgebildetſten Form ausgeboren wurde.

Die beſtimmte Entgegenſetzung des Chriſtenthums und Heidenthums verſtattet uns, dieſelben als zwei einander entgegenſtehende Einheiten zu betrachten, die ſich nur durch die Richtung von einander unterſcheiden. Die Einheit des letzteren war die unmittelbare Göttlichkeit des Natürlichen, die abſolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche. Wenn man da, wo die zwei Gegenſätze unmittelbar in Eins fallen, von einer Richtung reden kann, ſo ging die religiöſe und poetiſche Anſchauung im Heidenthum vom Endlichen aus, und endete im Unendlichen. Faßt man die griechiſche Mythologie von der endlichen Seite auf, ſo erſcheint ſie durchaus bloß als ein Schematismus des Endlichen oder der Natur; nur in der Einheit, die ſie in der Unterordnung unter die Endlichkeit gleichwohl erreicht hat, iſt ſie ſymboliſch. Der Charakter des Chriſtenthums, von der Seite des Unendlichen aufgefaßt, iſt der Charakter der Reflexion; ſeine Einheit iſt Einbildung des Unendlichen ins Endliche, Anſchauung des Göttlichen im Natürlichen. Daß die Aufgabe des Chriſtenthums in einer größeren Ferne liegt, und ihre Auflöſung eine unbeſtimmbare Zeit zu fordern ſcheint, liegt ſchon in ihrer Natur. Die Einheit, welche der griechiſchen Mythologie zu Grunde liegt, kann als eine noch unaufgehobene Identität angeſehen werden; ſie iſt die, von welcher die erſte Anſchauung ausgeht, ihre Herrſchaft kann, wie das Alter der Unſchuld, nur kurze Zeit dauern, ſie muß unwiederbringlich verloren erſcheinen. Die Aufgabe des Chriſtenthums ſetzt die ab-

ſolute Trennung ſchon voraus, das Endliche in der Unendlichkeit iſt das Angeborene, das Unendliche im Gegenſatz mit der Endlichkeit iſt durch Freiheit, und trennt ſich, wenn es ſich trennt, abſolut. Der Moment der Vereinigung kann mit dem der Entzweiung nicht zuſammenfallen; es ſind zwiſchen der Trennung und Zurückrufung des unendlichen Begriffs aus der unendlichen Flucht nothwendige Zwiſchenzuſtände, welche die Bedeutung und die Richtung des Ganzen nicht beſtimmen können.

Wie überhaupt alle Entgegengeſetzte aufhören, es zu ſeyn, ſo wie jedes für ſich in ſich abſolut iſt: ſo iſt nicht zu zweifeln, daß auch in der Richtung, die dem Chriſtenthum vorgeſchrieben iſt, die andere Einheit, welche die der Aufnahme des Unendlichen ins Endliche iſt, ſich in die Heiterkeit und Schönheit der griechiſchen Religion verklären könne. Das Chriſtenthum als Gegenſatz iſt nur der Weg zur Vollendung: in der Vollendung ſelbſt hebt es ſich als Entgegengeſetztes auf; dann iſt der Himmel wahrhaft wieder gewonnen, und das abſolute Evangelium verkündet.

Es iſt keine Religion ohne die eine oder die andere der beiden Anſchauungen, ohne die unmittelbare Vergötterung des Endlichen, oder das Schauen Gottes im Endlichen. Dieſer Gegenſatz iſt der einzig mögliche in der Religion; darum giebt es nur Heidenthum und Chriſtenthum: außer dieſen beiden iſt nichts, als die, beiden gemeinſchaftliche, Abſolutheit. Jenes ſieht unmittelbar in dem Göttlichen und den geiſtigen Urbildern das Natürliche: dieſes ſieht durch die Natur, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerſte und den Geiſt Gottes. Für beide iſt die Natur Grund und Quell der Anſchauung des Unendlichen.

Ob dieſer Moment der Zeit, welcher für alle Bildungen der Zeit und die Wiſſenſchaften und Werke der Menſchen ein ſo merkwürdiger Wendepunkt geworden iſt, es nicht auch für die Religion ſeyn werde, und die Zeit des wahren Evangeliums

der Verſöhnung der Welt mit Gott ſich in dem Verhältniß nähere, in welchem die zeitlichen und bloß äußeren Formen des Chriſtenthums zerfallen und verſchwinden, — iſt eine Frage, die der eigenen Beantwortung eines jeden, der die Zeichen des Künftigen verſteht, überlaſſen werden muß.

Die neue Religion, (die ſchon ſich in einzelnen Offenbarungen verkündet), welche Zurückführung auf das erſte Myſterium des Chriſtenthums und Vollendung deſſelben iſt, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt. Die erſte Verſöhnung und Auflöſung des uralten Zwiſtes muß in der Philoſophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuerſtandenen Gottheit in ihr erkennt.

III.

Die Betrachtung der Philoſophie von dem allgemeinen hiſtoriſchen Standpunkt aus würde für Manche wenigſtens den Nutzen haben, ſie über die engen Formen ihres Philoſophirens, in welchen ſie die Grenzen des allgemeinen Geiſtes geſteckt zu haben glauben, ins Klare zu ſetzen. Anderen würde ſie, bei dem Unvermögen, ſich aus freier Selbſtthätigkeit zu Ideen zu erheben, wenigſtens einen allgemeineren Maaßſtab der Beurtheilung angeben, als die auf den engen Kreis der gegenwärtigen Zeit eingeſchränkte Kenntniß der Formen und Richtungen der Philoſophie.

Durch dieſelbe Wendung, welche zum Princip der Philoſophie die abſolute Entzweiung gemacht hat, wurde auch die Betrachtungsweiſe der Natur beſtimmt, welche in der neueren Zeit die herrſchende iſt. Auch in dem Verhältniß, welches die Wiſſenſchaft der Alten zur Natur hat, drückt ſich die noch unaufgehobene Identität aus; jene beſchränkte ſich auf Beobachtung, weil dieſe allein die Gegenſtände in ihrer Integrität und Ungetrenntheit aufnimmt. Die Kunſt zu iſoliren, und die Na-

tur unter künſtlich veranſtalteten Verbindungen und Trennungen zu beobachten, iſt eine Erfindung der ſpäteren Kultur. Wenn aber auch die gemeine Geſchäftigkeit der Empirie eine völlig blinde iſt, ſo war der erſte Strahl, der ſie allgemeiner geweckt hat, und der den edleren Trieb zur Erforſchung der Natur unterhielt, jener dem Gefühl der ſpäteren Welt tief eingeprägte Inſtinkt, das entflohene Leben in die Natur zurückzurufen. Der Enthuſiasmus, mit welchem alle lebendigen Erſcheinungen der allgemeinen Natur, welche von den Alten faſt nicht gekannt und wenig geachtet waren, von den Neueren als ſoviel Zeugen des in der Natur verſchloſſenen Lebens aufgenommen wurden, — zeigt von der einen Seite zwar die urſprüngliche Rohheit der letzten im Gegenſatz gegen die Bildung der erſten, aber zugleich auch die unwiderſtehliche Nothwendigkeit, mit der dem menſchlichen Geiſt dieſe Richtung aufgedrungen wurde.

Es iſt keine Ausſicht, aus dem ungebildeten Ernſt und der trüben Empfindſamkeit der modernen Betrachtung der Natur wieder zu der Heiterkeit und Reinheit der griechiſchen Naturanſchauung zurückzukehren, als auf dem Einen Wege: der Wiederherſtellung der verlorenen Identität durch die Spekulation, und Wiederaufhebung der Entzweiung in einer höheren Potenz, da zu der erſten, nachdem ſie einmal überſchritten, zurückzukehren verſagt iſt.

Enge Geiſter, die den großen Zuſammenhang der allgemeinen Bildung und der Formen, in denen ſie ſich ausdrückt, nicht begreifen, mögen über die Naturphiloſophie vorerſt das Urtheil der Irreligion ſprechen oder hervorrufen: ſie wird nichts deſto weniger ein neuer Quell der Anſchauung und Erkenntniß Gottes werden. Noch wohlfeiler iſt der Vorwurf der Nicht- oder Unſittlichkeit, mit dem ein mark- und kraftloſes Reden von Moralität, aus dem alle Idee Gottes entfernt iſt, erſt die Religion verdrängt hat, und nun auch die Philoſophie zu verdrän-

gen verſucht. Die wiſſenſchaftliche Rohheit, die mit dieſem Moraliſiren verbunden iſt, begreift die Einheit des Ichs und der Natur, demnach die Naturphiloſophie empiriſch als Naturalismus, wie dagegen den Idealismus als Egoismus. Aus wahrer ſittlicher Energie muß eine Philoſophie entſpringen, die ganz aus reiner Vernunft und nur in den Ideen iſt; jenes Vorſchieben der Sittlichkeit iſt aber gegen die Vernunft und Spekulation gerichtet. Sittlichkeit im Princip iſt Befreiung der Seele von dem Fremd- und Stoffartigen, Erhebung zum Beſtimmtſeyn durch reine Vernunft ohne andere Beimiſchung. Dieſelbe Reinigung der Seele iſt die Bedingung zur Philoſophie. Die ſittliche und die intellektuelle Beziehung aller Dinge iſt inſofern wieder Eine und dieſelbe; es iſt die Beziehung auf die reine, ſchlechthin allgemeine Vernunft, ohne Stoff, ohne Dazwiſchentretendes oder fremde Vermittelung.

Die wahrhaft ſittliche Betrachtung der Natur iſt demnach auch die wahrhaft intellektuelle, und umgekehrt. Die ſittliche Beziehung, welche die intellektuelle ausſchließt, iſt auch keine ſittliche mehr. Beide ſind Eins im Princip, keine geht der anderen wahrhaft vor oder nach; nur empiriſch erſcheint es ſo: das Sittliche iſt unſerem Werden in der Zeit nach das Erſte, wodurch wir in die Intellektualwelt eingreifen, und uns in ihr erkennen. Das angeborene Wiſſen iſt nur eine Einbildung des Unendlichen oder Allgemeinen in das Beſondere unſerer Natur: die ſittliche Anforderung geht unmittelbar durch ſich ſelbſt auf die Hineinbildung unſeres Beſonderen in das rein Allgemeine, das Weſen, das Unendliche; aber dieſer Gegenſatz des Wiſſens mit dem Sittlichen beſteht auch nur für das Wiſſen und Handeln in der Zeit. Das *wahre* Wiſſen wendet ſich von dem bloßen Widerſchein des Unendlichen im Endlichen ab und zu dem *An ſich* oder Urwiſſen; und in dieſer Richtung iſt es nicht ohne die vollendete Einbildung oder Auflöſung des Beſonderen im Allgemeinen, d. h. ohne die ſittliche Reinheit der Seele.

Hinwiederum iſt die wahre, nicht bloß negative, Sittlichkeit nicht, ohne daß die Seele in der Ideenwelt einheimiſch und in ihr wie in ihrem Eigenthum ſey. Die Sittlichkeit, welche vom Intellektualen ſich trennt, iſt nothwendig leer; denn nur aus dieſem nimmt ſie den Stoff ihres Handelns. Derjenige alſo, der nicht ſeine Seele bis zur Theilnahme an dem Urwiſſen geläutert hat, iſt auch nicht zur letzten ſittlichen Vollendung gelangt. Das Reine, ſchlechthin Allgemeine iſt für ihn ein Außer-ihm; er ſelbſt demnach ſteckt noch in dem Unreinen, und iſt im Beſonderen und Empiriſchen befangen.

„Die Reinigung," ſagt Plato, (Phaed. p. 152.), „beſteht darin, die Seele ſo viel möglich von dem Leib abzuſondern, und zu gewöhnen, ſich in ſich ſelbſt von allen Seiten aus dem Leib zu ſammeln und zurückzuziehen, und nach Vermögen in ſich ſelbſt zu wohnen. . . . . Tod heißt eine ſolche Löſung der Seele von dem Leib. Am Meiſten ſtreben nach dieſer Löſung die wahrhaft Philoſophirenden." *) In dieſem Streben nach Reinigung begegnen ſich alſo die Sittlichkeit und die Philoſophie. Der Weg zu jener Befreiung iſt nicht der bloß negative Begriff der Endlichkeit, daß ſie nämlich eine Schranke der Seele iſt; denn hierdurch wird ſie nicht überwunden. Es bedarf eines poſitiven Begriffs und einer gleichen Anſchauung des Anſich; denn derjenige, der weiß, daß nur für den Schein das Natürliche von dem Göttlichen getrennt, der Leib nur in der unvollkommenen Erkenntniß Leib, und von der Seele verſchieden, in dem Anſich aber daſſelbe mit ihr iſt, wird ſich auch am Meiſten üben, jenen von Sokrates geprieſenen Tod zu ſterben, der der Eingang zu der ewigen Freiheit und dem wahren Leben iſt. Die aber zwiſchen das rein Allgemeine oder Unendliche, und die Seele, auf welche Weiſe es ſey, — entweder daß ſie ſich überhaupt mit ihrem Bewußtſeyn nicht darüber erheben,

*) P. 67, Steph. (p. 23 — 24, Bekk.)

oder mit Bewußtſeyn — etwas Fremdartiges, einen Stoff oder dergleichen einſchieben, werden nie wahrhaft von jener Schranke befreit werden, und das Endliche und den Leib, als ein Poſitives und wahrhaft Wirkliches, immerfort mit ſich ſchleppen. Der wahre Triumph und die letzte Befreiung der Seele liegt allein im abſoluten Idealismus, im abſoluten Tod des Reellen als ſolchen.

Die Läſterer, welche das ſittliche Princip der Philoſophie verläumden, kennen weder das Ziel noch die Stufen der Seele, durch welche ſie zur Läuterung gelangt. Das Erſte, was ſie erfährt, iſt die Sehnſucht; denn die Natur, um in ſich den Abdruck des unſterblichen Weſens zu empfangen, iſt nothwendig zugleich das Grab der Vollkommenheit. Die Seele, welche den Verluſt des höchſten Gutes gewahr wird, eilt, der Ceres gleich, die Fackel an dem flammenden Berg zu entzünden, die Erde zu durchforſchen, alle Tiefen und Höhen zu durchſpähen, — umſonſt, bis ſie ermüdet endlich in Eleuſis anlangt. Dieſes iſt die zweite Stufe; allein nur die allſehende Sonne offenbart den Hades als den Ort, der das ewige Gut vorenthält. Die Seele, welcher dieſe Offenbarung widerfährt, geht zur letzten Erkenntniß über, ſich zum ewigen Vater zu wenden. Die unauflösliche Verkettung zu löſen, vermag auch der König der Götter nicht; aber er verſtattet der Seele, ſich des verlorenen Guts in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittelung dem finſteren Schooß der Tiefe entreißt.

Ueber die

wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten

des

Naturrechts,

ſeine Stelle in der praktiſchen Philoſophie, und ſein Verhältniß zu den poſitiven Rechtswiſſenſchaften.

(Zuerſt erſchienen im Kritiſchen Journal der Philoſophie: B. II., St. 2 u. 3. 1802 — 1803.)

Die Wissenschaft des Naturrechts ist gleich anderen Wissenschaften, als Mechanik, Physik, zwar längst als eine wesentlich philosophische Wissenschaft, und weil die Philosophie Theile haben muß, als ein wesentlicher Theil derselben anerkannt worden; aber sie hat mit den anderen das gemeinschaftliche Schicksal gehabt, daß das Philosophische der Philosophie allein in die Metaphysik verlegt, und ihnen wenig Antheil daran vergönnt, sondern daß sie, in ihrem besonderen Princip, ganz unabhängig von der Idee gehalten wurden. Die als Beispiele angeführten Wissenschaften sind endlich gezwungen worden, mehr oder weniger ihrer Entfernung von der Philosophie geständig zu seyn; so daß sie das, was Erfahrung genannt zu werden pflegt, für ihr wissenschaftliches Princip anerkennen: hiermit auf die Ansprüche, wahrhafte Wissenschaften zu seyn, Verzicht thun, und sich begnügen, aus einer Sammlung empirischer Kenntnisse zu bestehen, und sich der Verstandesbegriffe, bittweise und ohne damit etwas Objektives behaupten zu wollen, zu bedienen.

Wenn solches, was sich philosophische Wissenschaft genannt, aus der Philosophie und aus der Kategorie der Wissenschaft überhaupt zuerst wider seinen Willen ausgeschlossen worden ist, und alsdann diese Stellung sich am Ende hat gefallen lassen: so hat diese Ausschließung nicht darin ihren Grund, daß jene sogenannten Wissenschaften nicht von der Wissenschaft der Philosophie selbst ausgegangen und in dem bewußten Zusammenhang mit ihr sich nicht gehalten haben. Denn es ist jeder Theil

der Philoſophie in ſeiner Einzelnheit fähig, eine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft zu ſeyn, und eine vollkommene innere Nothwendigkeit zu gewinnen, weil das, wodurch ſie wahrhafte Wiſſenſchaft iſt, das Abſolute iſt. In welcher Geſtalt es allein das eigenthümliche Princip iſt, welches über der Sphäre ihres Erkennens und ihrer Freiheit liegt, und in Beziehung auf welches ſie einer äußeren Nothwendigkeit angehört; aber von dieſer Beſtimmtheit bleibt die Idee ſelbſt frei, und vermag ſich in dieſer beſtimmten Wiſſenſchaft ſo rein zu reflektiren, als das abſolute Leben in jedem Lebendigen ſich ausdrückt: ohne daß das Wiſſenſchaftliche einer ſolchen Wiſſenſchaft, oder ihre innere Vernünftigkeit ſich zum Tage heraus in die reine Form der Idee erhübe, welche das Weſen jeder Wiſſenſchaft, und in der Philoſophie, als der abſoluten Wiſſenſchaft, als dieſe reine Idee iſt. Von jener eigenen und doch freien wiſſenſchaftlichen Ausbildung einer Wiſſenſchaft giebt die Geometrie ein glänzendes, von den anderen Wiſſenſchaften beneidetes Beiſpiel. Eben ſo iſt es auch nicht darum, daß den Wiſſenſchaften, welche wie die obengenannten beſchaffen ſind, alle Realität abgeſprochen werden muß, weil ſie eigentlich empiriſch ſeyen. Denn wie jeder Theil oder jede Seite der Philoſophie eine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft zu ſeyn fähig iſt: ſo iſt jede unmittelbar damit auch ein ſelbſtſtändiges und vollendetes Bild, und kann in der Geſtalt eines Bildes von einer Anſchauung, welche rein und glücklich ſich der Verunreinigung mit fixen Begriffen enthält, aufgenommen und dargeſtellt werden.

Die Vollendung der Wiſſenſchaft aber erfordert, daß eben ſowohl die Anſchauung und das Bild mit dem Logiſchen vereinigt, und in das rein Ideelle aufgenommen ſey: als daß der abgeſonderten obzwar wahrhaften Wiſſenſchaft ihre Einzelnheit genommen, und ihr Princip nach ſeinem höheren Zuſammenhang und Nothwendigkeit erkannt, und eben dadurch ſelbſt vollkommen befreit werde. Wodurch es allein auch möglich iſt, die

Grenzen der Wiſſenſchaft zu erkennen, über welche ſie ohne dieſes in Unwiſſenheit ſeyn muß; weil ſie ſonſt über ſich ſelbſt ſtehen und die Natur ihres Princips nach ſeiner Beſtimmtheit in der abſoluten Form erkennen müßte. Denn aus dieſer Erkenntniß würde für ſie unmittelbar die Erkenntniß und Gewißheit der Ausdehnung der Gleichheit ihrer verſchiedenen Beſtimmtheiten folgen. So aber kann ſie gegen ihre Grenzen nur empiriſch ſich verhalten, und muß bald falſche Verſuche machen, ſie zu überſchreiten, bald ſie enger meinen, als ſie ſind, und darum ganz unerwartete Erweiterungen erleben; wie die Geometrie ebenfalls, — welche z. B. zwar die Inkommenſurabilität des Diameters und der Seite des Quadrats, aber nicht die des Diameters und der Peripherie eines Kreiſes zu erweiſen weiß, *) — noch mehr die Arithmetik, und am Meiſten die Vereinigung beider die größten Beiſpiele vom Herumtappen der Wiſſenſchaft im Dunkeln an den Grenzen giebt.

Wenn die kritiſche Philoſophie auf theoretiſche Wiſſenſchaften die wichtige negative Wirkung gehabt hat, das Wiſſenſchaftliche an ihnen, als etwas nicht Objektives, ſondern dem Mittelding zwiſchen Nichts und Realität, der Vermiſchung von Seyn

*) Fichte thut ſich (in der Einl. zum Naturr.) auf die Einfachheit der Einſicht in den Grund der letzteren Inkommenſurabilität etwas zu gute: „krumm ſey nämlich im Ernſte nicht gerade.“ Die Oberflächlichkeit dieſes Grundes erhellt von ſich ſelbſt; und widerlegt ſich auch unmittelbar durch die erſte Inkommenſurabilität des Diameters und der Seite des Quadrats, welche beide gerade ſind, ſo wie durch die Quadratur der Parabel. Was die Hülfe betrifft, die ebendaſelbſt bei „geſundem Menſchenverſtand“ gegen die mathematiſche Unendlichkeit geſucht wird, daß „ein Vieleck von unendlich vielen Seiten eben darum, weil es ein Vieleck von unendlich vielen Seiten iſt, nicht gemeſſen werden könne;“ ſo müßte theils eben dieſelbe Hülfe gegen den unendlichen Progreß, in welchem die abſolute Idee ſich realiſiren ſoll, zu Gebote ſtehen: theils iſt damit über die Hauptſache, die poſitive Unendlichkeit, welche nicht unendliche Menge, ſondern Identität iſt, nichts beſtimmt, ob dieſe zu ſetzen iſt; — was ebenſo viel heißt, als daß über Kommenſurabilität oder Inkommenſurabilität nichts beſtimmt iſt.

und Nichtſeyn angehörig zu erweiſen, und ihr Geſtändniß herbeizuführen, daß ſie nur im empiriſchen Meinen ſind: ſo iſt ihr Poſitives von dieſer Seite deſto ärmer ausgefallen, und nicht vermögend geweſen, jene Wiſſenſchaften der Philoſophie wieder zu geben. Dagegen hat ſie das Abſolute ganz in die praktiſche Philoſophie gelegt, und in dieſer iſt ſie poſitives oder dogmatiſches Wiſſen. Wir müſſen die kritiſche Philoſophie, welche ſich auch transcendentalen Idealismus nennt, wie überhaupt, ſo beſonders im Naturrecht als den Kulminationspunkt desjenigen Gegenſatzes betrachten, der (wie die Kreiſe auf der Oberfläche des Waſſers von dem Punkt an, wo es bewegt wird, ſich koncentriſch ausbreiten, endlich in kleinen Bewegungen die Beziehung auf einen Mittelpunkt verlieren und unendlich werden) ſich in früheren wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen aus der Verſchloſſenheit der Barbarei von ſchwächeren Anfängen immer mehr vergrößerte, bis er in der kritiſchen Philoſophie durch den abſoluten Begriff der Unendlichkeit ſich ſelbſt verſtändigte, und als Unendlichkeit auch ſich aufhebt.

Den früheren Behandlungsarten des Naturrechts, und demjenigen, was für verſchiedene Principien deſſelben angeſehen werden müßte, muß daher für das Weſen der Wiſſenſchaft alle Bedeutung abgeſprochen werden; weil ſie zwar im Gegenſatze und in der Negativität, aber nicht in der abſoluten Negativität, oder in der Unendlichkeit ſind, welche allein für die Wiſſenſchaft iſt, ſondern ſo wenig das Poſitive als das Negative rein haben, und Vermiſchungen von beiden ſind. Es würde allein das Intereſſe einer Neugierde über das Geſchichtliche der Wiſſenſchaft ſeyn, welches bei ihnen verweilen könnte, ſowohl um ſie mit der abſoluten Idee zu vergleichen, und in der Verzerrung derſelben ſelbſt die Nothwendigkeit zu erblicken, mit welcher durch eine Beſtimmtheit, die Princip iſt, verzogen die Momente der abſoluten Form ſich darſtellen, und ſelbſt unter der Herrſchaft eines eingeſchränkten Princips doch dieſe Verſuche beherr-

ſchen; — als auch den empiriſchen Zuſtand der Welt ſich in dem ideellen Spiegel der Wiſſenſchaft reflektiren zu ſehen.

Denn was das Letzte betrifft, ſo wird in dem Zuſammenhang aller Dinge das empiriſche Daſeyn und der Zuſtand aller Wiſſenſchaften zwar ebenfalls den Zuſtand der Welt ausdrücken aber am Nächſten der Zuſtand des Naturrechts: weil es unmittelbar ſich auf das Sittliche, den Beweger aller menſchlichen Dinge bezieht, und, inſofern die Wiſſenſchaft deſſelben ein Daſeyn hat, der Nothwendigkeit angehört, mit der empiriſchen Geſtalt des Sittlichen, welche ebenſo in der Nothwendigkeit iſt, eins ſeyn, und als Wiſſenſchaft dieſelbe in der Form der Allgemeinheit ausdrücken muß.

Was das Erſte betrifft, ſo kann als wahrer Unterſchied des Princips der Wiſſenſchaft allein anerkannt werden, ob ſie im Abſoluten, oder ob ſie außer der abſoluten Einheit, in dem Gegenſatze iſt. Sie könnte im letzteren Fall aber überhaupt gar nicht Wiſſenſchaft ſeyn, wenn ihr Princip nicht irgend eine unvollſtändige und relative Einheit, oder der Begriff eines Verhältniſſes wäre; und wäre es auch nur die leere Abſtraktion des Verhältniſſes ſelbſt, unter dem Namen der Attraktivkraft, oder der Kraft des Einsſeyns. Wiſſenſchaften, deren Princip kein Verhältnißbegriff, oder nur die leere Kraft des Einsſeyns iſt, bleibt nichts Ideelles, als das erſte ideelle Verhältniß, nach welchem das Kind differrent gegen die Welt iſt, die Form der Vorſtellung, in welche ſie die empiriſchen Qualitäten ſetzen, und deren Mannigfaltigkeit ſie hererzählen können; ſie würden vorzüglich empiriſche Wiſſenſchaften heißen. Weil aber praktiſche Wiſſenſchaften ihrer Natur nach auf etwas reell Allgemeines oder auf eine Einheit gehen, welche die Einheit von Differentem iſt: ſo müſſen in der praktiſchen Empirie auch die Empfindungen nicht reine Qualitäten, ſondern Verhältniſſe, es ſeyen negative, wie der Selbſterhaltungstrieb, oder poſitive, als Liebe und Haß, Geſelligkeit und dergleichen in ſich ſchließen

Und die wiſſenſchaftlichere Empirie unterſcheidet ſich von jener reinen Empirie nicht im Allgemeinen dadurch, daß Verhältniſſe mehr als Qualitäten ihr Gegenſtand wären, ſondern dadurch, daß ſie dieſe Verhältniſſe in der Begriffsform fixirt, und ſich an dieſe negative Abſolutheit hält, ohne jedoch dieſe Form der Einheit und den Inhalt derſelben zu trennen. Wir werden dieſe: empiriſche Wiſſenſchaften nennen; dagegen diejenige Form der Wiſſenſchaft, in welcher der Gegenſatz abſolut und die reine Einheit, oder die Unendlichkeit, das negativ Abſolute rein von dem Inhalt abgeſondert, und für ſich geſetzt iſt: eine rein formelle Wiſſenſchaft.

Obzwar hiermit ein ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen den beiden unächten Arten der wiſſenſchaftlichen Behandlung des Naturrechts feſtgeſetzt iſt, nach welchem das Princip der einen Verhältniſſe und Vermiſchungen der empiriſchen Anſchauung und des Allgemeinen, das der anderen aber abſoluter Gegenſatz und abſolute Allgemeinheit iſt: ſo erhellt doch von ſelbſt, daß die Ingredienzien beider, empiriſche Anſchauung und Begriff, dieſelben ſind, und daß der Formalismus, wie er zu einem Inhalt aus ſeiner reinen Negation übergeht, ebenfalls zu nichts Anderem, als zu Verhältniſſen, oder relativen Identitäten gelangen kann; weil das rein Ideelle oder der Gegenſatz abſolut geſetzt iſt, alſo die abſolute Idee und Einheit nicht vorhanden ſeyn kann: und in Beziehung auf die Anſchauung (da mit dem Princip der abſoluten Entgegenſetzung oder des Abſolutſeyns des rein Ideellen das abſolute Princip der Empirie geſetzt iſt) die Syntheſen, inſofern ſie nicht die bloß negative Bedeutung der Aufhebung eines Theils des Gegenſatzes, ſondern auch eine poſitive Bedeutung der Anſchauung haben ſollen, nur empiriſche Anſchauungen vorſtellen.

Dieſe zwei Arten der wiſſenſchaftlichen Behandlung des Naturrechts ſind für's Erſte näher zu charakteriſiren: die erſtere in Bezug auf die Weiſe, wie die ab-

ſolute Idee nach den Momenten der abſoluten Form in ihr erſcheint; die andere wie das Unendliche, oder das negative Abſolute es vergebens zu einer poſitiven Organiſation zu bringen ſucht. Die Auseinanderſetzung des letzteren Verſuchs wird unmittelbar auf die Betrachtung der Natur und des Verhältniſſes der Wiſſenſchaften des Sittlichen, als philoſophiſcher Wiſſenſchaften führen; ſo wie des Verhältniſſes derſelben zu dem, was poſitive Rechtswiſſenſchaft genannt wird, und was ſich zwar außerhalb der Philoſophie hält, und indem es von ſelbſt auf ſie Verzicht thut, ſich ihrer Kritik entziehen zu können glaubt, zugleich aber doch auch ein abſolutes Beſtehen und eine wahre Realität zu haben behauptet, welche Prätenſion nicht nachzuſehen iſt.

I.

Was nun die Behandlungsart des Naturrechts betrifft, welche wir die empiriſche genannt haben, ſo kann für's Erſte überhaupt ſich nicht auf die Beſtimmtheiten und Verhältnißbegriffe ſelbſt, ihrer Materie nach, eingelaſſen werden, welche ſie aufgreift und unter dem Namen von Grundſätzen geltend macht, ſondern es iſt gerade dieß Abſondern und Fixiren von Beſtimmtheiten, was negirt werden muß. Die Natur dieſes Abſonderns bringt es mit ſich, daß das Wiſſenſchaftliche nur auf die Form der Einheit gehen, und an einem organiſchen Verhältniſſe von den vielerlei Qualitäten, in die es ſich vertheilen läßt, (wenn ſie nicht bloß erzählt werden ſollen) — um über dieſe Menge eine Einheit zu erreichen — irgend eine Beſtimmtheit herausgehoben, und dieſe als das Weſen des Verhältniſſes angeſehen werden muß. Aber eben damit iſt die Totalität des Organiſchen nicht erreicht, und das Uebrige deſſelben, aus jener erwählten Beſtimmtheit Ausgeſchloſſene kommt unter die Herrſchaft dieſer, welche zum Weſen und Zweck erhoben wird. So wird z. B., um das Verhältniß der Ehe zu erkennen, bald die Kinderzeugung, bald

die Gemeinſchaft der Güter u. ſ. w. geſetzt; und von einer ſolchen Beſtimmtheit aus, welche als das Weſentliche zum Geſetz gemacht wird, das ganze organiſche Verhältniß beſtimmt und verunreinigt; oder von der Strafe bald die Beſtimmtheit der moraliſchen Beſſerung des Verbrechers, bald des angerichteten Schadens, bald der Vorſtellung der Strafe in Andern, bald ihrer dem Verbrechen vorhergegangenen Vorſtellung des Verbrechers ſelbſt, bald der Nothwendigkeit, daß dieſe Vorſtellung reell, die Drohung ausgeführt werde u. ſ. w., aufgegriffen, und eine ſolche Einzelnheit zum Zweck und Weſen des Ganzen gemacht. Wobei dann natürlich erfolgt, daß, — weil eine ſolche Beſtimmtheit mit den übrigen Beſtimmtheiten, die weiter aufzutreiben und zu unterſcheiden ſind, nicht in nothwendigem Zuſammenhange iſt, — ein Gequäle darüber, um die nothwendige Beziehung und Herrſchaft der einen über die andern zu finden, entſteht, das kein Ende nimmt; und daß, — weil die innere Nothwendigkeit, die nicht in der Einzelnheit iſt, fehlt, — jede ſich die Unabhängigkeit von der andern ſehr gut vindiciren kann.

Solche Qualitäten, aus der Vielheit der Verhältniſſe, worein das Organiſche durch empiriſche oder unvollkommen reflektirte Anſchauung zerſplittert iſt, aufgegriffen und in die Form der Begriffseinheit geſetzt, ſind das, was von jenem Wiſſen das Weſen und die Zwecke genannt; und, — indem ihre Form des Begriffs als abſolutes Seyn der Beſtimmtheit, welche den Inhalt des Begriffs ausmacht, ausgedrückt iſt, — als Grundſätze, Geſetze, Pflichten u. ſ. w. aufgeſtellt wird. Von welcher Verwandelung der Abſolutheit der reinen Form, welche aber die negative Abſolutheit, oder die reine Identität, der reine Begriff, die Unendlichkeit iſt, in die Abſolutheit des Inhalts und der Beſtimmtheit, welche in die Form aufgenommen iſt, — mehr geſprochen werden wird bei dem Princip der kritiſchen Philoſophie, welche jene Verwandelung, die bei dem empiriſchen Wiſſen, von welchem hier die Rede iſt, bewußtlos geſchieht, mit

Reflexion darauf und als abſolute Vernunft und Pflicht vornimmt.

Dieſe formale Einheit, in welche die Beſtimmtheit durch das Denken geſetzt wird, iſt es zugleich, was den Schein der Nothwendigkeit giebt, welche die Wiſſenſchaft ſucht; denn die Einheit Entgegengeſetzter in Beziehung auf dieſe als reelle betrachtet, iſt ihre Nothwendigkeit. Aber weil die Materie der formalen Einheit, von der geſprochen wird, nicht das Ganze der Entgegengeſetzten, ſondern nur Eines von Entgegengeſetzten, eine Beſtimmtheit iſt: ſo iſt auch die Nothwendigkeit nur eine formale analytiſche, und bezieht ſich bloß auf die Form eines identiſchen oder analytiſchen Satzes, in welchem die Beſtimmtheit dargeſtellt werden kann; durch welche Abſolutheit des Satzes aber auch eine Abſolutheit des Inhalts erſchlichen, und ſo Geſetze und Grundſätze konſtituirt werden.

Aber indem dieſe empiriſche Wiſſenſchaft in der Mannigfaltigkeit von ſolchen Grundſätzen, Geſetzen, Zwecken, Pflichten, Rechten ſich befindet, deren keines abſolut iſt: muß ihr zugleich das Bild und das Bedürfniß der abſoluten Einheit aller dieſer zuſammenhangloſen Beſtimmtheiten und einer urſprünglichen einfachen Nothwendigkeit vorſchweben. Und wir betrachten, wie ſie dieſer aus der Vernunft abſtammenden Forderung Genüge thun wird, oder wie die abſolute Vernunftidee in ihren Momenten unter der Herrſchaft des für dieſes empiriſche Wiſſen unüberwindlichen Gegenſatzes des Vielen und des Einen dargeſtellt werden wird. Es iſt theils an ſich intereſſant in dieſem wiſſenſchaftlichen Bemühen, und in dem trüben Medium deſſelben, ſelbſt noch den Reflex und die Herrſchaft des Abſoluten, aber zugleich die Verkehrtheit deſſelben zu erblicken: theils ſind die Formen, welche die Momente des Abſoluten darin erhalten haben, zu einer Art von Vorurtheilen und zweifelsfreien, allgemeingeltenden Gedanken geworden, deren Nichtigkeit die Kritik aufzeigen muß, um die Wiſſenſchaft zu rechtfertigen, daß ſie keine

Rückſicht darauf nimmt; — welcher Erweis ihrer Richtigkeit durch Aufzeigung des realitätsloſen Grundes und Bodens, aus dem ſie erwachſen, und deſſen Geſchmack und Natur ihnen ſich einwächſt, am Evidenteſten geſchieht.

Vors Erſte ſchwebt der empiriſchen Wiſſenſchaft die wiſſenſchaftliche Totalität, als eine Totalität des Mannigfaltigen, oder als Vollſtändigkeit, dem eigentlichen Formalismus aber als Konſequenz vor. Jene kann ihre Erfahrungen beliebig in die Allgemeinheit erheben, und mit ihren gedachten Beſtimmtheiten die Konſequenz ſo weit fortſetzen, bis anderer empiriſcher Stoff, der jenem widerſpricht, aber eben ſo ſein Recht hat gedacht und als Grundſatz ausgeſprochen zu werden, die Konſequenz der vorhergehenden Beſtimmtheit nicht mehr erlaubt, ſondern ſie zu verlaſſen zwingt. Der Formalismus kann ſeine Konſequenz ſo weit ausdehnen, als die Leerheit ſeines Princips es überhaupt erlaubt, oder ein Inhalt, den er ſich erſchlichen hat; dafür iſt er aber auch berechtigt, was der Vollſtändigkeit abgeht, ſtolzerweiſe von ſeiner Aprioricität und Wiſſenſchaft unter dem Ekelnamen des Empiriſchen auszuſchließen. Denn ſeine formalen Principien behauptet er als das Apriori̇ſche und Abſolute, und alſo dasjenige, deſſen er ſich durch ſie nicht bemeiſtern kann, als Nicht-Abſolutes und Zufälliges; wenn er anders ſich nicht ſo zu helfen weiß, daß er zum Empiriſchen überhaupt, und von einer Beſtimmtheit wieder zur andern, den formellen Uebergang des Fortſchreitens vom Bedingten zur Bedingung findet, und da dieſe wieder ein Bedingtes iſt, ſofort ins Unendliche. Wodurch er aber nicht nur alles Vorzugs vor dem, was er Empirie nennt, ſich begiebt, ſondern, da in dem Zuſammenhang des Bedingten mit der Bedingung dieſe Entgegengeſetzten als abſolut beſtehend geſetzt werden, ſelbſt ganz in die empiriſche Nothwendigkeit verſinkt, und dieſer, durch die formale Identität oder das Negativ-Abſolute, womit er ſie zuſammenhält, den Schein wahrhafter Abſolutheit ertheilt.

Dieſe Verbindung der Konſequenz mit der Vollſtändigkeit des Bildes, — es ſey der letztern vollſtändigern formalen und leeren Konſequenz, oder jener erſtern, die mit beſtimmten Begriffen, als Grundſätzen, von denen einem ſie zu andern übergeht, nur in der Inconſequenz conſequent iſt, — verrückt aber unmittelbar die Stellung des Mannigfaltigen, wie es für die reine Empirie iſt; für welche jedes gleiche Rechte mit dem andern hat, und welche keine Beſtimmtheit, deren eine ſo recht iſt als die andere, der andern vorzieht. Worauf wir unten bei Vergleichung der reinen Empirie mit dieſer wiſſenſchaftlichen, von der hier die Rede iſt, noch zurückkommen werden.

Nach dieſer formalen Totalität müſſen wir betrachten, wie die abſolute Einheit, ſowohl als einfache Einheit, die wir die urſprüngliche nennen können, als auch als Totalität in dem Weſen des empiriſchen Weſens erſcheint. Beide Einheiten, welche im Abſoluten Eins, und deren Identität das Abſolute iſt, müſſen in jenem Weſen getrennt und als ein Verſchiedenes vorkommen.

Was vors Erſte jene Einheit betrifft, ſo kann es der Empirie nicht um ſie, als das Weſen der Nothwendigkeit, das für die Erſcheinung ein äußeres Band derſelben iſt, zu thun ſeyn; denn in der Einheit, welche die weſentliche iſt, iſt das Mannigfaltige unmittelbar vernichtet und Nichts. Weil mannigfaltiges Seyn Princip der Empirie iſt, ſo iſt es ihr verſagt, zum abſoluten Nichts ihrer Qualitäten, welche für ſie abſolut und auch durch den Begriff, nach dem ſie ſchlechthin Viele ſind, unendlich Viele ſind, zu bringen. Jene urſprüngliche Einheit kann daher nur eine, ſo viel möglich iſt, einfache und geringe Menge von Qualitäten bedeuten, womit ſie zur Erkenntniß der übrigen entrichten zu können glaubt. Jenes Ideal, worin das, was ſo ungefähr für willkürlich und zufällig gilt, verwiſcht, und das Mannigfaltigen die geringſte nöthige Menge geſetzt wird, iſt für die Empirie im Phyſiſchen, ſo wie im Sittlichen das Chaos;

das im letztern bald mehr unter dem Bild des Seyns durch Phantaſie als Naturzuſtand: bald mehr unter der Form der Möglichkeit und der Abſtraktion, als eine Aufzählung der im Menſchen vorgefundenen Vermögen durch empiriſche Pſychologie, Natur und Beſtimmung des Menſchen vorgeſtellt wird. Und auf dieſe Weiſe wird das, was als ſchlechthin nothwendig, an ſich, abſolut einer Seits behauptet iſt, zugleich anderer Seits als etwas nicht Reelles, bloß Eingebildetes und als Gedankending, dort als eine Fiktion, hier als eine bloße Möglichkeit anerkannt; welches der härteſte Widerſpruch iſt.

Es iſt für den gemeinen Verſtand, welcher ſich in der trüben Vermiſchung deſſen, was an ſich, und deſſen, was vergänglich iſt, hält, nichts begreiflicher, als daß er das, was an ſich ſey, auf die Weiſe finden könne, daß, wenn er aus dem vermiſchten Bilde des Rechtszuſtandes alles Willkürliche und Zufällige abſondere, durch dieſe Abſtraktion ihm unmittelbar das abſolut Nothwendige übrig bleiben müſſe. Wenn man ſich Alles hinwegdenke, was eine trübe Ahnung unter das Beſondere und Vergängliche rechnen kann, als beſondern Sitten, der Geſchichte, der Bildung, und auch dem Staate angehörig: ſo bleibt der Menſch unter dem Bilde des nackten Naturzuſtandes oder das Abſtraktum deſſelben mit ſeinen weſentlichen Möglichkeiten übrig, und man hat nur hinzuſehen, um das zu finden, was nothwendig iſt. Es muß das, was in Beziehung auf den Staat zu ſeyn erkannt wird, darum auch mit abgeſondert werden, weil das chaotiſche Bild des Nothwendigen nicht die abſolute Einheit, ſondern nur die einfache Mannigfaltigkeit, die Atomen mit den möglich wenigſten Eigenſchaften enthalten kann; und alſo was unter den Begriff eines Verknüpfens und Ordnens derſelben, als der ſchwächſten Einheit, deren das Princip der Vielheit fähig iſt, fallen kann, als das erſt Spätere und Hinzukommende zu jener Vielheit daraus ausgeſchloſſen iſt.

Es fehlt nun bei jener Scheidung dem Empirismus für's

Erſte überhaupt alles Kriterium darüber, wo die Grenze zwiſchen dem Zufälligen und Nothwendigen gehe, was alſo im Chaos des Naturzuſtandes oder in der Abſtraktion des Menſchen bleiben und was weggelaſſen werden müſſe. Die leitende Beſtimmung kann hierin nichts Anderes ſeyn, als daß ſo viel darin ſey, als man für die Darſtellung deſſen, was in der Wirklichkeit gefunden wird, braucht; das richtende Princip für jenes Aprioriſche iſt das Apoſterioriſche. Was in der Vorſtellung des Rechtszuſtandes geltend gemacht werden ſoll, dafür hat man nur, um ſeinen Zuſammenhang mit dem Urſprünglichen und Nothwendigen und alſo es ſelbſt als nothwendig darzuthun, — zu dieſem Behuf eine eigene Qualität, oder Vermögen in das Chaos zu verlegen; nach der Weiſe der vom Empiriſchen ausgehenden Wiſſenſchaften überhaupt, zur ſogenannten Erklärung der Wirklichkeit Hypotheſen zu machen, in welchen dieſe Wirklichkeit in derſelben Beſtimmtheit nur in ganz formell-ideeller Geſtalt als Kraft, Materie, Vermögen geſetzt, Eins alſo aus dem Andern auch ſehr leicht begreiflich und erklärlich iſt.

Auf einer Seite bringt es dieſe trübe Ahnung von urſprünglicher und abſoluter Einheit, welche ſich im Chaos des Naturſtandes und in der Abſtraktion von Vermögen und Neigungen äußert, nicht bis zur abſoluten negativen Einheit, ſondern ſie geht nur auf Auslöſchung einer großen Menge von Beſonderheiten und Entgegenſetzungen. Aber es bleibt noch eine unbeſtimmbare Menge von qualitativen Beſtimmtheiten in ihm, die eben ſo wenig für ſich eine andere als eine empiriſche, und für einander keine innere Nothwendigkeit haben. Sie haben nur die Beziehung, als Vieles, und weil dieß Viele für einander, aber ohne Einheit iſt, als ſich entgegengeſetzt und in abſolutem Widerſtreite gegen einander beſtimmt zu ſeyn; und die abgeſonderten Energien des Sittlichen müſſen in dem Naturzuſtande oder in dem Abſtraktum des Menſchen als in einem ſich

gegenſeitig vernichtenden Kriege gedacht werden. Es iſt aber eben darum leicht zu zeigen, daß, indem dieſe Qualitäten einander ſchlechthin entgegengeſetzt, und alſo rein ideell ſind, ſie in dieſer Idealität und Abſonderung nicht, wie es doch ſeyn ſoll, beſtehen können, ſondern ſich aufheben und auf Nichts reduciren. Aber zu dieſer abſoluten Reflexion und zu der Einſicht des Nichts der Beſtimmtheiten im abſolut Einfachen vermag es die Empirie nicht zu bringen, ſondern das viele Nichts bleibt für ſie eine Menge von Realitäten. Zu dieſer Vielheit aber muß die poſitive, als abſolute Totalität ſich ausdrückende, Einheit für den Empirismus als ein Anderes und Fremdes hinzukommen; und ſchon in dieſer Form des Verknüpfens der beiden Seiten der abſoluten Identität iſt es enthalten, daß die Totalität eben ſo getrübt und unrein als die der urſprünglichen Einheit ſich darſtellen wird.

Der Grund des Seyns der einen dieſer hier abgeſonderten Einheiten für die andere, oder des Uebergangs von der erſten zur zweiten iſt der Empirie ebenſo leicht anzugeben, als es ihr überhaupt mit dem Begründen leicht wird. Nach der Fiktion des Naturzuſtandes wird er um der Uebel willen, die er mit ſich führt, verlaſſen; was nichts Anderes heißt, als es wird vorausgeſetzt, wohin man gelangen will, daß nämlich eine Einſtimmung des als Chaos Widerſtreitenden das Gute oder das ſey, wohin man kommen müſſe. Oder in die Vorſtellung der urſprünglichen Qualitäten als Möglichkeiten wird unmittelbar ein ſolcher Grund des Uebergangs als Trieb der Geſelligkeit hineingelegt; oder auf die Begriffsform eines Vermögens Verzicht gethan, und ſogleich zu dem ganz Beſondern der Erſcheinung jener zweiten Einheit, zu Geſchichtlichem, als Unterjochung der Schwächern durch Mächtigere u. ſ. w. fortgegangen. Die Einheit ſelbſt aber kann, nach dem Princip der abſoluten qualitativen Vielheit, wie in der empiriſchen Phyſik, nichts als wieder mannigfaltige Verwickelungen des als urſprünglich geſetzten

einfachen und abgeſonderten Vielen, oberflächliche Berührungen dieſer Qualitäten, die für ſich ſelbſt in ihrer Beſonderheit unzerſtörbar und nur leichte, theilweiſe Verbindungen und Vermiſchungen einzugehen vermögend ſind, — an die Stelle der vielen atomen Qualitäten alſo eine Vielheit von Getheiltem oder von Verhältniſſen darſtellen, und, inſofern die Einheit als Ganzes geſetzt wird, den leeren Namen einer formloſen und äußern Harmonie, unter dem Namen der Geſellſchaft und des Staats ſetzen.

Wenn dieſe Einheit auch, es ſey für ſich, oder in einer mehr empiriſchen Beziehung nach ihrer Entſtehung als abſolut, von Gott ihren unmittelbaren Urſprung erhaltend, und wenn in ihrem Beſtehen auch der Mittelpunkt und das innere Weſen als göttlich vorgeſtellt wird: ſo bleibt doch dieſe Vorſtellung wieder etwas Formelles, nur über der Vielheit Schwebendes, nicht ſie Durchdringendes. Es ſey, daß Gott nicht nur als Stifter der Vereinigung, ſondern auch als ihr Erhalter, und in Beziehung auf das Letztere die Majeſtät der oberſten Gewalt, als ſein Abglanz und in ſich göttlich erkannt werde: ſo iſt das Göttliche der Vereinigung ein Aeußeres für die vereinigten Vielen, welche mit demſelben nur im Verhältniß der Herrſchaft geſetzt werden müſſen, weil das Princip dieſer Empirie die abſolute Einheit des Einen und Vielen ausſchließt. Auf welchem Punkte dieſes Verhältniſſes ſie unmittelbar mit dem ihr entgegengeſetzten Princip, für welches die abſtrakte Einheit das Erſte iſt, zuſammentrifft; nur daß die Empirie über ihre Inkonſequenzen (die aus der Vermiſchung ſo ſpecifiſch verſchieden geſetzter Dinge, wie die abſtrakte Einheit, und die abſolute Vielheit iſt, entſpringen) nicht verlegen iſt: und eben darum auch den Vortheil hat, Anſichten, — die außer ihrer bloß materiellen Seite Erſcheinungen von einem reinern und göttlichern Innern ſind, als nach dem Princip der Entgegenſetzung, worin allein Herr-

ſchen und Gehorchen möglich, geſchehen kann, — den Zugang nicht zu verſchließen.

Der Naturzuſtand und die den Individuen fremde und darum ſelbſt einzelne und beſondere Majeſtät und Göttlichkeit des Ganzen des Rechtszuſtandes, ſo wie das Verhältniß der abſoluten Unterwürfigkeit der Subjekte unter jene höchſte Gewalt, ſind die Formen, in welchen die zerſplitterten Momente der organiſchen Sittlichkeit, — das Moment der abſoluten Einheit, und derſelben, inſofern ſie den Gegenſatz der Einheit und Vielheit in ſich begreift und abſolute Totalität iſt, und das Moment der Unendlichkeit, oder des Nichts der Realitäten des Gegenſatzes, — als beſondere Weſenheiten fixirt, und eben dadurch, ſo wie die Idee, verkehrt ſind. Die abſolute Idee der Sittlichkeit enthält dagegen den Naturſtand und die Majeſtät, als ſchlechthin identiſch; indem die letztere ſelbſt nichts Anderes als die abſolute ſittliche Natur iſt, und an keinen Verluſt der abſoluten Freiheit, welche man unter der natürlichen Freiheit verſtehen müßte, oder ein Aufgeben der ſittlichen Natur, durch das Reellſeyn der Majeſtät gedacht werden kann: das Natürliche aber, welches im ſittlichen Verhältniß als ein Aufzugebendes gedacht werden müßte, würde ſelbſt nichts Sittliches ſeyn, und alſo am Wenigſten daſſelbe in ſeiner Urſprünglichkeit darſtellen. Ebenſowenig iſt die Unendlichkeit oder das Nichts des Einzelnen, der Subjekte in der abſoluten Idee fixirt, und in relativer Identität mit der Majeſtät, als ein Verhältniß der Unterwürfigkeit, in welchem auch die Einzelnheit etwas ſchlechthin Geſetztes wäre; ſondern in der Idee iſt die Unendlichkeit wahrhaftig, die Einzelnheit als ſolche Nichts, und ſchlechthin Eins mit der abſoluten ſittlichen Majeſtät, — welches wahrhafte lebendige nicht unterwürfige Einſeyn allein die wahrhafte Sittlichkeit des Einzelnen iſt.

Wir haben die wiſſenſchaftliche Empirie, inſofern ſie wiſſenſchaftlich iſt, der poſitiven Richtigkeit, und der Unwahrheit

ihrer Grundſätze, Geſetze u. ſ. w. angeklagt; weil ſie Beſtimmtheiten durch die formale Einheit, in welche ſie dieſelben verſetzt, die negative Abſolutheit des Begriffs ertheilt, und ſie als poſitiv abſolut und an ſich ſeyend, als Zweck und Beſtimmung, Grundſatz, Geſetz, Pflicht und Recht, welche Formen etwas Abſolutes bedeuten, ausſpricht. Um aber die Einheit eines organiſchen Verhältniſſes, welches dieſem qualitativen Beſtimmen eine Menge ſolcher Begriffe darbietet, zu erhalten, muß Einer als Zweck, Beſtimmung oder Geſetz ausgedrückten Beſtimmtheit eine Herrſchaft über die andern Beſtimmtheiten der Mannigfaltigkeit gegeben, und dieſe vor ihr als unreell und nichtig geſetzt werden. In dieſer Anwendung und Konſequenz iſt es, daß die Anſchauung als innere Totalität vernichtet wird. Es iſt daher die Inkonſequenz, durch welche jene Aufnahme der Beſtimmtheiten in den Begriff ſich berichtigen und die der Anſchauung angethane Gewalt aufheben kann; denn die Inkonſequenz vernichtet unmittelbar die einer Beſtimmtheit vorher ertheilte Abſolutheit.

Von dieſer Seite muß die alte durchaus inkonſequente Empirie nicht im Verhältniß zur abſoluten Wiſſenſchaft als ſolcher, aber im Verhältniß zur Konſequenz der empiriſchen Wiſſenſchaftlichkeit, von welcher die Rede bisher geweſen, gerechtfertigt werden. Eine große und reine Anſchauung vermag auf dieſe Art in dem rein Architektoniſchen ihrer Darſtellung, an welchem der Zuſammenhang der Nothwendigkeit, und die Herrſchaft der Form nicht ins Sichtbare hervortritt, das wahrhaft Sittliche auszudrücken; — einem Gebäude gleich, das den Geiſt ſeines Urhebers in der aus einander geworfenen Maſſe ſtumm darſtellt, ohne daß deſſen Bild ſelbſt, in Eins verſammelt, als Geſtalt darin aufgeſtellt wäre. Es iſt in einer ſolchen durch Hülfe von Begriffen gemachten Darſtellung nur eine Ungeſchicklichkeit der Vernunft, daß ſie das, was ſie umfaßt und durchdringt, nicht in die ideelle Form erhebt und ſich deſſelben als Ider bewußt

wird. Wenn die Anschauung sich nur selbst getreu bleibt, und vom Verstande sich nicht irre machen läßt, so wird sie, insofern sie der Begriffe zu ihrem Ausdruck nicht entbehren kann, sich in Ansehung derselben ungeschickt verhalten, im Durchgang durchs Bewußtseyn verkehrte Gestalten annehmen und für den Begriff sowohl unzusammenhängend als widersprechend seyn; aber die Anordnung der Theile und der sich modificirenden Bestimmtheiten lassen den zwar unsichtbaren aber innern vernünftigen Geist errathen. Und insofern diese seine Erscheinung als Produkt und Resultat betrachtet wird, wird es mit der Idee als Produkt vollkommen übereinstimmen.

Für den Verstand ist hierbei nichts leichter, als über diese Empirie herzufallen, jenen ungeschickten Gründen andere entgegenzusetzen, die Konfusion und den Widerspruch der Begriffe aufzuzeigen, aus den vereinzelten Sätzen Konsequenzen zu ziehen, welche das Härteste und Unvernünftigste ausdrücken, und auf mannigfaltige Weise das Unwissenschaftliche der Empirie darzulegen; woran dieser ihr Recht widerfährt, besonders wenn sie entweder die Prätension hat, wissenschaftlich zu seyn, oder gegen die Wissenschaft als solche polemisch ist. Dagegen wenn Bestimmtheiten fixirt, und ihr Gesetz mit Konsequenz durch die von der Empirie aufgetriebenen Seiten durchgeführt, die Anschauung ihnen unterworfen, und überhaupt das gebildet wird, was Theorie genannt zu werden pflegt, so hat die Empirie diese mit Recht der Einseitigkeit anzuklagen. Und es steht durch die Vollständigkeit der Bestimmtheiten, die sie geltend macht, in ihrer Gewalt, jene Theorie mit Instanzen zu einer Allgemeinheit zu nöthigen, die ganz leer wird.

Jene Beschränktheit der Begriffe, das Fixiren von Bestimmtheiten, die Erhebung einer aufgegriffenen Seite der Erscheinung in die Allgemeinheit und die ihr ertheilte Herrschaft über die andern ist es, was in den letzten Zeiten sich nicht mehr Theorie, sondern Philosophie, und je nachdem sie sich

zu leerern Abſtraktionen erſchwang und ſich reinerer Negationen bemächtigte, wie Freiheit, reiner Wille, Menſchheit u. ſ. w. Metaphyſik genannt hat; und ſowohl im Naturrecht als beſonders im Staats- und in dem peinlichen Recht philoſophiſche Revolutionen hervorgebracht zu haben glaubte, wenn ſie mit ſolchen weſenloſen Abſtraktionen und poſitiv ausgedrückten Negationen als Freiheit, Gleichheit, reinem Staate u. ſ. w. oder mit aus der gemeinen Empirie aufgegriffenen Beſtimmtheiten, die ebenſo weſenlos wie jene ſind, wie Zwang, beſonders pſychologiſcher Zwang, mit ſeinem ganzen Anhang von Entgegenſetzung der praktiſchen Vernunft und der ſinnlichen Triebfedern, und was ſonſt in dieſer Pſychologie einheimiſch iſt, dieſe Wiſſenſchaften hin- und herzerrte, und dergleichen nichtige Begriffe gleichfalls als abſolute Vernunftzwecke, Vernunftgrundſätze und Geſetze, mit mehr oder weniger Konſequenz durch eine Wiſſenſchaft hindurch zwang.

Mit Recht fordert die Empirie, daß ein ſolches Philoſophiren ſich an der Erfahrung orientiren müſſe. Sie beſteht mit Recht auf ihrer Zähigkeit gegen ein ſolches Gerüſte und Künſtelei von Grundſätzen; und zieht ihre empiriſche Inkonſequenz, welche ſich auf eine wenn auch trübe Anſchauung eines Ganzen gründet, der Konſequenz eines ſolchen Philoſophirens, und ihre eigene Konfuſion, z. B. der Sittlichkeit, Moralität, Legalität, oder in einem einzelnern Falle, in der Strafe, die Konfuſion von Rache, Sicherheit des Staats, Beſſerung, Ausführung der Drohung, Abſchreckung, Prävention u. ſ. w., ſey es in einer wiſſenſchaftlichen Rückſicht, oder im praktiſchen Leben, dem abſoluten Auseinanderhalten dieſer verſchiedenen Seiten Einer und ebenderſelben Anſchauung und dem Beſtimmen des Ganzen derſelben durch eine einzelne dieſer Qualitäten, vor, — behauptet mit Recht, daß die Theorie, und jenes, was ſich Philoſophie und Metaphyſik nennt, keine Anwendung habe und der nothwendigen Praxis widerſpreche. Welche Nichtanwendbarkeit beſſer

so ausgedrückt würde, daß in jener Theorie und Philosophie nichts Absolutes, keine Realität und Wahrheit ist. Die Empirie wirft endlich mit Recht solchem Philosophiren auch seinen Undank gegen sie vor, indem sie es ist, welche ihm den Inhalt seiner Begriffe liefert, und denselben durch jenes verderbt und verkehrt werden sehen muß; denn die Empirie bietet die Bestimmtheit des Inhalts in einer Verwickelung und Verbundenheit mit andern Bestimmtheiten dar, welche in ihrem Wesen ein Ganzes, organisch und lebendig ist, was durch jene Zerstückelung, und durch jene Erhebung wesenloser Abstraktionen und Einzelnheiten zur Absolutheit, getödtet wird.

Eine Empirie würde gegen solche Theorie und Philosophie mit dem größten Rechte sich behaupten, und die Menge der Grundsätze, Zwecke, Gesetze, Pflichten, Rechte, als etwas nicht Absolutes, — sondern als Unterscheidungen, die für die Bildung, durch die ihr ihre eigene Anschauung klarer wird, wichtig sind, — betrachten, wenn sie selbst rein wäre und bliebe. Aber wenn die Empirie mit der Theorie in den Kampf zu treten scheint, so zeigt sich gewöhnlich, daß die eine wie die andere eine durch Reflektiren schon vorher verunreinigte und aufgehobene Anschauung und verkehrte Vernunft, und was sich für Empirie ausgiebt, nur das Schwächere in der Abstraktion und dasjenige ist, was mit weniger Selbstthätigkeit seine Beschränktheiten nicht selbst herausgenommen, unterschieden und fixirt hat, sondern in solchen, welche in der allgemeinen Bildung fest geworden, als gesunder Menschenverstand vorhanden sind, und darum unmittelbar aus der Erfahrung aufgenommen zu seyn scheinen, befangen ist. Zwischen solcher festgewordenen Verkehrtheit der Anschauung und den jetzt erst fixirten Abstraktionen ist das Bild des Streits nothwendig ebenso buntscheckig als sie selbst sind. Jede gebraucht gegen die andere bald eine Abstraktion, bald eine sogenannte Erfahrung; und es ist auf beiden Seiten Empirie, die sich an Empirie, und Beschränktheit, wel-

che ſich an Beſchränktheit zerſchlägt, — bald ein Großthun mit Grundſätzen und Geſetzen gegen die Philoſophie, und Ausſchließung derſelben als einer inkompetenten Richterin über ſolche abſolute Wahrheiten, in die ſich der Verſtand feſtgerannt hat, bald ein Mißbrauch derſelben für das Raiſonnement und eine Berufung auf dieſelbe.

Dieſes relative Recht, welches der Empirie, wenn die Anſchauung in ihr das Herrſchende iſt, gegen die Vermiſchung des Empiriſchen und Reflektirten eingeräumt worden, bezieht ſich erinnertermaßen auf das bewußtloſe Innere derſelben. Aber die Mitte zwiſchen Beiden, jenem Innern und ihrem Aeußern, — das Bewußtſeyn iſt die Seite, nach welcher hin ihr Mangel und darum ihre Einſeitigkeit liegt. Und ihr Hintreiben gegen das Wiſſenſchaftliche und die unvollſtändige Verknüpfung und bloße Berührung mit dem Begriff, durch welchen ſie ſich auf dieſe Weiſe nur verunreinigt, ſtammt aus der Nothwendigkeit, daß die Vielheit und Endlichkeit ſich in die Unendlichkeit oder in die Allgemeinheit abſolut verſenke.

II.

Die Seite der Unendlichkeit aber iſt es, was das Princip der dem Empiriſchen ſich entgegenſetzenden Apriorität ausmacht, zu deſſen Betrachtung wir jetzt übergehen.

Das Hingehen des empiriſchen Meinens und ſeiner Vermiſchung des Mannigfaltigen mit dem Einfachen gegen den Begriff iſt in dem abſoluten Begriff oder in der Unendlichkeit ſeinem Schwanken entnommen, und die unvollſtändige Trennung entſchieden. In einer niedrigern Abſtraktion iſt die Unendlichkeit zwar auch als Abſolutheit des Subjekts in der Glückſeligkeitslehre überhaupt, und im Naturrecht ins Beſondere von den Syſtemen, welche antiſocialiſtiſch heißen und das Seyn des Einzelnen als das Erſte und Höchſte ſetzen, herausgehoben, aber

nicht in die reine Abſtraktion, welche ſie in dem Kantiſchen oder Fichteſchen Idealismus erhalten hat.

Es gehört nicht hierher, die Natur der Unendlichkeit und ihrer mannigfaltigen Verwandelungen darzuſtellen. Denn wie ſie das Princip der Bewegung und der Veränderung iſt, ſo iſt ihr Weſen ſelbſt nichts Anderes, als das unvermittelte Gegentheil ſeiner ſelbſt zu ſeyn. Oder ſie iſt das negativ Abſolute, die Abſtraktion der Form, welche, indem ſie reine Identität, unmittelbar reine Nichtidentität oder abſolute Entgegenſetzung; indem ſie reine Idealität, ebenſo unmittelbar reine Realität; indem ſie das Unendliche, das Abſolutendliche; indem ſie das Unbeſtimmte, die abſolute Beſtimmtheit iſt. Der abſolute Uebergang ins Entgegengeſetzte, der ihr Weſen iſt, und das Verſchwinden jeder Realität in ſeinem Gegentheil kann nicht anders aufgehalten werden, als daß empiriſcher Weiſe die eine Seite derſelben, nämlich die Realität, oder das Beſtehen der Entgegengeſetzten fixirt und von dem Gegentheil, dem Nichts dieſes Beſtehens abſtrahirt wird. Dieſes reelle Entgegengeſetzte iſt auf einer Seite das mannigfaltige Seyn oder die Endlichkeit, und ihr gegenüber die Unendlichkeit als Negation der Vielheit und poſitiv als reine Einheit; und der abſolute Begriff auf dieſe Weiſe konſtituirt giebt in dieſer Einheit dasjenige, was reine Vernunft genannt worden iſt. Das Verhältniß dieſer reinen Einheit aber zu dem ihr gegenüberſtehenden mannigfaltigen Seyenden iſt ſelbſt wieder ebenſo eine gedoppelte Beziehung, entweder die poſitive des Beſtehens beider, oder des Vernichtetſeyns beider. Sowohl jenes Beſtehen aber als dieſes Vernichtetſeyn iſt nur als ein theilweiſes zu verſtehen; denn wäre jenes Beſtehen beider abſolut, ſo wäre gar keine Beziehung beider, und wäre das vollkommene Vernichtetſeyn beider geſetzt, ſo wäre nicht ein Beſtehen beider. Dieſes theilweiſe Beſtehen und theilweiſe Negirtſeyn beider, — „das Entgegenſetzen eines theilbaren Ichs einem theilbaren Nicht-Ich im Ich,“ d. i. in der

eben darum gleichfalls theilweisen Beziehung, — iſt das abſolute Princip dieſer Philoſophie. In der erſten, der poſitiven Beziehung, heißt die reine Einheit theoretiſche, in der negativen Beziehung, praktiſche Vernunft. Und weil in dieſer die Negation der Entgegenſetzung das Erſte, alſo die Einheit als das mehr Beſtehende, in der erſten aber das Beſtehen des Gegenſatzes das Erſte, alſo die Vielheit das zuerſt und mehr Beſtehende iſt: ſo erſcheint hier die praktiſche Vernunft als die reelle, die theoretiſche aber als die ideelle.

Man ſieht aber, daß dieſe Beſtimmung ganz dem Gegenſatze und der Erſcheinung angehört. Denn die reine Einheit, die als Vernunft geſetzt wird, iſt freilich negativ, ideell, wenn das Entgegengeſetzte, Viele was hiermit das Unvernünftige iſt, ſchlechthin ein Beſtehen hat; ſo wie ſie als mehr beſtehend und reeller erſcheint, wenn das Viele als negirt, oder vielmehr als zu negirend geſetzt iſt. Jenes unvernünftige Viele aber, wie die Natur gegen die Vernunft, als die reine Einheit, geſetzt wird, iſt nur darum unvernünftig, weil ſie als die weſenloſe Abſtraktion des Vielen, und hingegen die Vernunft als die weſenloſe Abſtraktion des Einen geſetzt iſt. An ſich aber betrachtet, iſt ſowohl jenes Viele abſolute Einheit des Einen und Vielen, als dieſe Einheit. Und die Natur oder die theoretiſche Vernunft, welche das Viele iſt, als abſolute Einheit des Einen und Vielen, muß vielmehr umgekehrt als die reelle Vernunft, die ſittliche, welche die Einheit iſt, als abſolute Einheit des Einen und Vielen, aber als die ideelle beſtimmt werden; weil in der Entgegenſetzung die Realität in der Vielheit, die Idealität aber in der Einheit iſt.

Es iſt an dem, was praktiſche Vernunft heißt, deswegen allein die formelle Idee der Identität des Idellen und Reellen zu erkennen; und dieſe Idee ſollte in dieſen Syſtemen der abſolute Indifferenzpunkt ſeyn. Aber jene Idee kommt nicht aus der Differenz, und das Ideelle nicht zur Realität; denn

ungeachtet in dieser praktischen Vernunft das Ideelle und Reelle identisch ist, bleibt doch das Reelle schlechthin entgegengesetzt. Dieses Reelle ist außer der Vernunft wesentlich gesetzt, und nur in der Differenz gegen dasselbe ist die praktische Vernunft; deren Wesen begriffen wird als ein Kausalitätsverhältniß zum Vielen, — als eine Identität, welche mit einer Differenz absolut afficirt ist, und aus der Erscheinung nicht heraus geht. Diese Wissenschaft des Sittlichen, welche von der absoluten Identität des Ideellen und Reellen spricht, thut sonach nicht nach ihren Worten, sondern ihre sittliche Vernunft ist in Wahrheit und in ihrem Wesen eine Nichtidentität des Ideellen und Reellen.

Es ist vorhin die sittliche Vernunft als das Absolute in der Form der Einheit bestimmt worden, und hiermit, indem sie selbst als eine Bestimmtheit gesetzt wird, scheint sie unmittelbar in dieser Bestimmung ebenso wesentlich mit einem Gegensatze gesetzt zu seyn. Der Unterschied ist aber, daß die wahrhafte Realität und das Absolute derselben von diesem Gegensatz gegen die Natur ganz frei, und daß sie absolute Identität des Ideellen und Reellen ist. Das Absolute wird nach seiner Idee erkannt als diese Identität Differenter, deren Bestimmtheit ist, — der Einen die Einheit, der Andern die Vielheit zu seyn. Und diese Bestimmtheit ist ideell, d. h. sie ist nur in der Unendlichkeit nach dem oben aufgezeigten Begriffe derselben; diese Bestimmtheit ist ebenso wohl aufgehoben, als sie gesetzt ist. Jede, sowohl die Einheit als die Vielheit, deren Identität das Absolute ist, ist selbst Einheit des Einen und Vielen. Aber die eine, deren ideelle Bestimmung die Vielheit ist, ist das Bestehen der Entgegengesetzten, die positive Realität, und darum ist ihr selbst ein entgegengesetztes, gedoppeltes Verhältniß nothwendig. Weil das Reelle in ihr besteht, ist ihre Identität eine relative, und diese relative Identität der Entgegengesetzten ist die Nothwendigkeit. Wie sie also in der Differenz ist, so muß auch ihr

Verhältniß ſelbſt oder die Identität des Verhältniſſes ein Differentes ſeyn; ſowohl daß in ihm die Einheit, als daß die Vielheit das Erſte iſt.

Dieſes zweifache Verhältniß beſtimmt die gedoppelte Seite der Nothwendigkeit oder der Erſcheinung des Abſoluten. Da dieſes zweifache Verhältniß auf die Vielheit fällt, und wenn wir die Einheit der Differenten, welche auf der anderen Seite ſteht, und in welcher jene Realität oder das Viele aufgehoben iſt, die Indifferenz nennen: ſo iſt das Abſolute die Einheit der Indifferenz und des Verhältniſſes. Und weil dieſes ein gedoppeltes iſt, iſt die Erſcheinung des Abſoluten beſtimmt, als Einheit der Indifferenz, und desjenigen Verhältniſſes, oder derjenigen relativen Identität, in welcher das Viele das Erſte, das Poſitive iſt, — und als Einheit der Indifferenz und desjenigen Verhältniſſes, in welchem die Einheit das Erſte und Poſitive iſt. Jene iſt die phyſiſche, dieſe die ſittliche Natur. Und da die Indifferenz oder die Einheit die Freiheit, das Verhältniß aber, oder die relative Identität die Nothwendigkeit iſt: ſo iſt jede dieſer beiden Erſcheinungen das Einsſeyn und die Indifferenz der Freiheit und der Nothwendigkeit. Die Subſtanz iſt abſolut und unendlich. In dieſem Prädikat Unendlichkeit iſt die Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder ihre Erſcheinung enthalten, und dieſe Nothwendigkeit drückt ſich als Realität eben in einem gedoppelten Verhältniſſe aus. Jedes der beiden Attribute drückt ſelbſt die Subſtanz aus, und iſt abſolut und unendlich, oder die Einheit der Indifferenz und des Verhältniſſes. Und an dem Verhältniſſe iſt ihr Unterſchied ſo geſetzt, daß in dem Verhältniſſe der Einen das Viele, in dem Verhältniſſe der Andern das Eine das Erſte oder das gegen die Anderen Herausgekehrte iſt. Weil aber in der ſittlichen Natur ſelbſt in ihrem Verhältniß die Einheit das Erſte iſt, ſo iſt ſie auch in dieſer relativen Identität, d. i. in ihrer Nothwendigkeit frei. Oder weil die relative Identität dadurch, daß die Einheit das Erſte

iſt, nicht aufgehoben wird: ſo iſt dieſe zweite Freiheit ſo beſtimmt, daß das Nothwendige für die ſittliche Natur zwar iſt, aber negativ geſetzt iſt.

Würden wir nun dieſe Seite der relativen Identität der ſittlichen Natur iſoliren, und nicht die abſolute Einheit der Indifferenz und dieſer relativen Identität für das Weſen der ſittlichen Natur anerkennen, ſondern die Seite des Verhältniſſes oder der Nothwendigkeit: ſo würden wir auf demſelben Punkte ſtehen, auf welchem das Weſen der praktiſchen Vernunft als abſolute Kauſalität habend beſtimmt wird, oder daß ſie zwar frei, und die Nothwendigkeit nur negativ, aber ebendarum doch geſetzt iſt; — wodurch eben jene Freiheit nicht aus der Differenz heraus kommt, das Verhältniß oder die relative Identität zum Weſen gemacht, und das Abſolute allein als negativ Abſolutes oder als Unendlichkeit begriffen wird.

Der empiriſche und populaire Ausdruck, wodurch dieſe Vorſtellung, welche die ſittliche Natur bloß von der Seite ihrer relativen Identität auffaßt, ſich ſo ſehr empfohlen hat, iſt, daß das Reelle unter den Namen von Sinnlichkeit, Neigungen, unterem Begehrungsvermögen u. ſ. w. (Moment der Vielheit des Verhältniſſes) mit der Vernunft (Moment der reinen Einheit des Verhältniſſes) nicht übereinſtimme (Moment der Entgegenſetzung der Einheit und Vielheit); und daß die Vernunft darin beſtehe, aus eigener abſoluter Selbſtthätigkeit und Autonomie zu wollen und jene Sinnlichkeit einzuſchränken und zu beherrſchen, (Moment der Beſtimmtheit dieſes Verhältniſſes, das in ihm die Einheit oder die Negation der Vielheit das Erſte iſt). Die Realität dieſer Vorſtellung gründet ſich auf das empiriſche Bewußtſeyn und die allgemeine Erfahrung eines Jeden, ſowohl jenen Zwieſpalt, als dieſe reine Einheit der praktiſchen Vernunft, oder die Abſtraktion des Ich in ſich zu finden.

Es kann auch nicht die Rede davon ſeyn, dieſen Standpunkt zu läugnen; ſondern er iſt vorhin als die Seite der re-

lativen Identität, des Seyns des Unendlichen im Endlichen bestimmt worden. Aber dieß muß behauptet werden, daß er nicht der absolute Standpunkt ist, als in welchem aufgezeigtermaßen das Verhältniß sich nur als eine Seite, und das Isoliren desselben also als etwas Einseitiges beweist; und daß, weil Sittlichkeit etwas Absolutes ist, jener Standpunkt nicht der Standpunkt der Sittlichkeit, sondern daß in ihm keine Sittlichkeit ist. Und was die Berufung auf das gemeine Bewußtseyn betrifft, so muß in eben demselben ebenso nothwendig die Sittlichkeit selbst vorkommen, als jener Standpunkt, welcher (da das Verhältniß für sich isolirt, als an sich seyend, und nicht als Moment gesetzt ist) das Princip der Unsittlichkeit ist. Das empirische Bewußtseyn ist darum empirisch, weil die Momente des Absoluten in ihm zerstreut, nebeneinander, aufeinander folgend, zersplittert erscheinen; aber es wäre selbst kein gemeines Bewußtseyn, wenn die Sittlichkeit nicht ebenso in ihm vorkäme. Unter diesen mannigfaltigen Erscheinungen des Sittlichen und des Unsittlichen, die im empirischen Bewußtseyn vorkommen, hatte jene formelle Philosophie die Wahl; und es ist nicht der Fehler des gemeinen Bewußtseyns, sondern der Philosophie, daß sie die Erscheinung des Unsittlichen gewählt und an der negativen Absolutheit, oder an der Unendlichkeit das wahrhafte Absolute zu haben gemeint hat.

Auf der Darstellung desjenigen, was diese negative Absolutheit vermag, beruht die Ausführung dieser praktischen Philosophie; und wir müssen dem falschen Versuch in dem negativ Absoluten ein wahrhaft Absolutes aufzuzeigen, in seinen Hauptmomenten nachgehen.

Es ergiebt sich sogleich, daß, da die reine Einheit das Wesen der praktischen Vernunft ausmacht, von einem Systeme der Sittlichkeit so wenig die Rede seyn kann, daß selbst nicht einmal eine Mehrheit von Gesetzen möglich ist: indem was über den reinen Begriff, oder (weil dieser, insofern er als negirend

das Viele, d. h. als praktiſch geſetzt wird, die Pflicht iſt) was über den reinen Begriff der Pflicht und die Abſtraktion eines Geſetzes hinausgeht, nicht mehr dieſer reinen Vernunft angehört; wie Kant, — derjenige, der dieſe Abſtraktion des Begriffs in ihrer abſoluten Reinheit dargeſtellt hat, — ſehr gut erkennt, daß der praktiſchen Vernunft aller Stoff des Geſetzes abgehe, und daß ſie nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum oberſten Geſetze machen könne. Die Maxime der Willkür hat einen Inhalt, und ſchließt eine Beſtimmtheit in ſich; der reine Wille dagegen iſt frei von Beſtimmtheiten; das abſolute Geſetz der praktiſchen Vernunft iſt, jene Beſtimmtheit in die Form der reinen Einheit zu erheben, und der Ausdruck dieſer in die Form aufgenommenen Beſtimmtheit iſt das Geſetz. Iſt es möglich, daß die Beſtimmtheit in die Form des reinen Begriffs aufgenommen wird, hebt ſie ſich durch dieſe Form nicht auf: ſo iſt ſie gerechtfertigt, und iſt durch die negative Abſolutheit ſelbſt abſolut geworden, Geſetz und Recht oder Pflicht.

Aber die Materie der Maxime bleibt, was ſie iſt, eine Beſtimmtheit oder Einzelnheit; und die Allgemeinheit, welche ihr die Aufnahme in die Form ertheilt, iſt alſo eine ſchlechthin analytiſche Einheit. Und wenn die ihr ertheilte Einheit rein als das, was ſie iſt, in einem Satze, ausgeſprochen wird, ſo iſt der Satz ein analytiſcher und eine Tautologie. Und in der Produktion von Tautologien beſteht nach der Wahrheit das erhabene Vermögen der Autonomie der Geſetzgebung der reinen praktiſchen Vernunft. Die reine Identität des Verſtandes, im Theoretiſchen als der Satz des Widerſpruchs ausgedrückt, bleibt auf die praktiſche Form gekehrt, ebendaſſelbe. Wenn die Frage: was iſt Wahrheit, an die Logik gemacht, und von ihr beantwortet, Kanten „den belachenswerthen Anblick giebt, daß einer den Bock melkt, der Andere ein Sieb unterhält;“ ſo iſt die Frage: was iſt Recht und Pflicht, an jene reine praktiſche Ver-

nunft gemacht, und von ihr beantwortet in demſelben Falle. Wenn Kant erkennt, daß ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige ſeyn würde, welches von allen Erkenntniſſen ohne Unterſchied ihrer Gegenſtände gültig wäre: daß es aber klar ſey, daß (da man bei demſelben von allem Inhalt der Erkenntniß abſtrahirt, und Wahrheit gerade dieſen Inhalt angeht) es ganz unmöglich und ungereimt ſey, nach einem Merkmale der Wahrheit dieſes Inhalts der Erkenntniſſe, indem das Merkmal den Inhalt der Erkenntniſſe zugleich nicht angehen ſoll, zu fragen; ſo ſpricht er eben damit das Urtheil über das Princip der Pflicht und des Rechts, das durch die praktiſche Vernunft aufgeſtellt wird. Denn ſie iſt die abſolute Abſtraktion von aller Materie des Willens; durch einen Inhalt wird eine Heteronomie der Willkür geſetzt. Nun iſt es aber gerade das Intereſſe zu wiſſen, was denn Recht und Pflicht ſey; es wird nach dem Inhalt des Sittengeſetzes gefragt, und es iſt allein um dieſen Inhalt zu thun. Aber das Weſen des reinen Willens und der reinen praktiſchen Vernunft iſt, daß von allem Inhalt abſtrahirt ſey; und alſo iſt es an ſich widerſprechend, eine Sittengeſetzgebung (da ſie einen Inhalt haben müßte) bei dieſer abſoluten praktiſchen Vernunft zu ſuchen, da ihr Weſen darin beſteht, keinen Inhalt zu haben.

Daß alſo dieſer Formalismus ein Geſetz ausſprechen könne, — dazu iſt nothwendig, daß irgend eine Materie, eine Beſtimmtheit geſetzt werde, welche den Inhalt des Geſetzes ausmache; und die Form, welche zu dieſer Beſtimmtheit hinzukommt, iſt die Einheit, oder Allgemeinheit. Daß eine Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten müſſe, — dieſes Grundgeſetz der reinen praktiſchen Vernunft drückt aus, daß irgend eine Beſtimmtheit, welche den Inhalt der Maxime des beſonderen Willens ausmacht, als Begriff, als Allgemeines geſetzt werde. Aber jede Beſtimmtheit iſt fähig, in die Begriffsform aufgenommen und als eine Quali-

tät geſetzt zu werden; und es giebt gar nichts, was nicht auf dieſe Weiſe zu einem ſittlichen Geſetz gemacht werden könnte. Jede Beſtimmtheit iſt aber an ſich ſelbſt ein Beſonderes und nicht ein Allgemeines; es ſteht ihr die entgegengeſetzte Beſtimmtheit gegenüber, und ſie iſt nur Beſtimmtheit, inſofern ihr eine ſolche gegenüber ſteht. Jede von beiden Beſtimmtheiten iſt gleichermaßen fähig, gedacht zu werden; welche von beiden es ſeyn ſoll, welche in die Einheit aufgenommen oder gedacht, und von welcher abſtrahirt werden ſoll, — dieß iſt völlig unbeſtimmt und frei. Wenn die eine fixirt iſt, als an und für ſich beſtehend, ſo kann die andere freilich nicht geſetzt werden; aber dieſe andere kann ebenſo gut gedacht, und (da dieſe Form des Denkens das Weſen iſt) als ein abſolutes Sittengeſetz ausgeſprochen werden.

Daß „der gemeinſte Verſtand ohne Unterweiſung“ jene leichte Operation vornehmen und „unterſcheiden könne, welche Form in der Maxime ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicke oder nicht,“ zeigt Kant an dem Beiſpiel, der Frage, „ob die Maxime, mein Vermögen durch alle ſichere Mittel zu vergrößern,“ — im Fall ſich an einem Depoſitum ein ſolches Mittel zeigte, „als ein allgemeines praktiſches Geſetz gelten könne;“ welche alſo des Inhalts ſeyn würde, „daß jedermann ein Depoſitum, deſſen Niederlegung ihm niemand beweiſen kann, ableugnen dürfe.“ Dieſe Frage entſcheide ſich von ſich ſelbſt, „indem ein ſolches Princip als Geſetz ſich ſelbſt vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depoſitum gäbe.“ *) Daß es aber gar kein Depoſitum gäbe, welcher Widerſpruch läge darin? Daß kein Depoſitum ſey, wird anderen nothwendigen Beſtimmtheiten widerſprechen; ſo wie, daß ein Depoſitum möglich ſey, mit anderen nothwendigen Beſtimmtheiten zuſammenhängen, und

*) Kritik der praktiſchen Vernunft S. 49, 4te Ausg. 1797. (S. 40 — 41, 6te Aufl. 1827.)

dadurch selbſt nothwendig ſeyn wird. Aber nicht andere Zwecke und materiale Gründe ſollen herbeigerufen werden, ſondern die unmittelbare Form des Begriffs ſoll die Richtigkeit der erſten oder der zweiten Annahme entſcheiden. Aber für die Form iſt die eine der entgegengeſetzten Beſtimmtheiten ſo gleichgültig als die andere; jede kann als Qualität begriffen, und dieß Begreifen als Geſetz ausgeſprochen werden.

Wenn die Beſtimmtheit des Eigenthums überhaupt geſetzt iſt, ſo läßt ſich der tautologiſche Satz daraus machen: das Eigenthum iſt Eigenthum und ſonſt nichts Anderes; und dieſe tautologiſche Produktion iſt das Geſetzgeben dieſer praktiſchen Vernunft: das Eigenthum, wenn Eigenthum iſt, muß Eigenthum ſeyn. Aber iſt die entgegengeſetzte Beſtimmtheit, Negation des Eigenthums geſetzt, ſo ergiebt ſich durch die Geſetzgebung ebenderſelben praktiſchen Vernunft die Tautologie: das Nichteigenthum iſt Nichteigenthum; wenn kein Eigenthum iſt, ſo muß das, was Eigenthum ſeyn will, aufgehoben werden. Aber es iſt gerade das Intereſſe, zu erweiſen, daß Eigenthum ſeyn müſſe; es geht allein auf dasjenige, was außerhalb des Vermögens dieſes praktiſchen Geſetzgebens der reinen Vernunft liegt: nämlich zu entſcheiden, welche von entgegengeſetzten Beſtimmtheiten geſetzt werden müſſe. Aber daß dieß ſchon vorher geſchehen und eine der entgegengeſetzten Beſtimmtheiten zum voraus geſetzt ſey, — fordert die reine Vernunft; und dann erſt kann ſie ihr, nunmehr überflüſſiges, Geſetzgeben vollführen.

Aber die analytiſche Einheit und Tautologie der praktiſchen Vernunft iſt nicht nur etwas Ueberflüſſiges, ſondern in der Wendung, welche ſie erhält, etwas Falſches; und ſie muß als das Princip der Unſittlichkeit erkannt werden. Durch die bloße Aufnahme einer Beſtimmtheit in die Form der Einheit ſoll ſich die Natur des Seyns derſelben verändern. Und die Beſtimmtheit, welche ihrer Natur nach eine andere Beſtimmtheit gegen ſich hat, deren eine die Negation der anderen, und ebendarum keine

etwas Abſolutes iſt, — (und es iſt für die Funktion der praktiſchen Vernunft gleichgültig, welche von beiden es iſt, denn ſie giebt bloß die leere Form), — ſoll durch dieſe Verbindung mit der Form der reinen Einheit, ſelbſt zur abſoluten, zum Geſetz und Pflicht gemacht ſeyn. Wo aber eine Beſtimmtheit und Einzelnheit zu einem Anſich erhoben wird, da iſt Vernunftwidrigkeit, und in Beziehung aufs Sittliche, Unſittlichkeit geſetzt.

Dieſe Verwandlung des Bedingten, Unreellen in ein Unbedingtes und Abſolutes iſt leicht in ihrer Unrechtmäßigkeit zu erkennen, und auf ihrem Schleichwege auszufinden. Die Beſtimmtheit, in die Form der reinen Einheit oder der formellen Identität aufgenommen, bringt, wenn der beſtimmte Begriff als Satz ausgedrückt wird, die Tautologie des formellen Satzes: die Beſtimmtheit A iſt die Beſtimmtheit A, hervor. Die Form, oder im Satze, die Identität des Subjekts und Prädikats iſt etwas Abſolutes, aber nur ein Negatives, oder Formales, welches die Beſtimmtheit A ſelbſt nichts angeht; dieſer Inhalt iſt für die Form etwas durchaus Hypothetiſches. Die Abſolutheit, die in dem Satz ſeiner Form nach iſt, gewinnt aber in der praktiſchen Vernunft eine ganz andere Bedeutung; ſie wird nämlich auch auf den Inhalt übergetragen, der ſeiner Natur nach ein Bedingtes iſt, und dieſes nicht Abſolute, Bedingte wider ſein Weſen zu einem Abſoluten durch jene Vermiſchung erhoben. Es iſt nicht das praktiſche Intereſſe, eine Tautologie zu produciren; und um dieſer müßigen Form willen, die doch ihre einzige Kraft iſt, würde nicht ſo viel Aufhebens von der praktiſchen Vernunft gemacht. Durch Vermiſchung der abſoluten Form aber mit der bedingten Materie wird unverſehens dem Unreellen, Bedingten des Inhalts die Abſolutheit der Form untergeſchoben; und in dieſer Verkehrung und Taſchenſpielerei liegt der Nerv dieſer praktiſchen Geſetzgebung der reinen Vernunft. Dem Satze, das Eigenthum iſt Eigenthum, wird anſtatt ſeiner wahrhaften Bedeutung: die Identität, welche dieſer Satz

in ſeiner Form ausdrückt, iſt abſolut, die Bedeutung untergeſchoben: die Materie deſſelben, nämlich das Eigenthum iſt abſolut; und ſofort kann jede Beſtimmtheit zur Pflicht gemacht werden. Die Willkür hat die Wahl unter entgegengeſetzten Beſtimmtheiten; und es wäre nur eine Ungeſchicklichkeit, wenn zu irgend einer Handlung kein ſolcher Grund, der nicht mehr nur die Form eines probabeln Grundes, wie bei den Jeſuiten, hat, ſondern die Form von Recht und Pflicht erhält, aufgefunden werden könnte. Und dieſer moraliſche Formalismus geht nicht über die moraliſche Kunſt der Jeſuiten und die Principien der Glückſeligkeitslehre, welche zuſammenfallen, hinaus.

Es iſt hierbei wohl zu merken, daß das Aufnehmen der Beſtimmtheit in den Begriff ſo verſtanden wird, daß dieſe Aufnahme etwas Formelles iſt, oder daß die Beſtimmtheit bleiben ſoll; alſo Materie und Form ſich widerſprechen, deren jene beſtimmt, dieſe unendlich iſt. Würde aber der Inhalt, der Form, — die Beſtimmtheit, der Einheit wahrhaft gleichgeſetzt: ſo würde kein praktiſches Geſetzgeben Statt finden, ſondern nur ein Vernichten der Beſtimmtheit. So iſt das Eigenthum ſelbſt unmittelbar der Allgemeinheit entgegengeſetzt; ihr gleichgeſetzt, iſt es aufgehoben.

Unmittelbar fällt dieſe Vernichtung der Beſtimmtheit durch die Aufnahme in die Unendlichkeit, Allgemeinheit, auch dem praktiſchen Geſetzgeben beſchwerlich. Denn wenn die Beſtimmtheit von der Art iſt, daß ſie ſelbſt das Aufheben einer Beſtimmtheit ausdrückt: ſo wird durch die Erhebung des Aufhebens ins Allgemeine oder ins Aufgehobenſeyn, ſowohl die Beſtimmtheit, die aufzuheben iſt, als das Aufheben vernichtet; alſo wäre eine Maxime, die ſich auf eine ſolche Beſtimmtheit bezieht, die in der Allgemeinheit gedacht ſich vernichtet, nicht fähig Princip einer allgemeinen Geſetzgebung zu werden, und alſo unmoraliſch. Oder: der Inhalt der Maxime, welcher das Aufheben einer Beſtimmtheit iſt, in den Begriff erhoben widerſpricht ſich ſelbſt;

wird die Beſtimmtheit als aufgehoben gedacht, ſo fällt das Aufheben derſelben weg: oder aber dieſe Beſtimmtheit ſoll bleiben, ſo iſt wieder das in der Maxime geſetzte Aufheben nicht geſetzt; und die Beſtimmtheit mag alſo bleiben oder nicht, ſo iſt in keinem Falle ihr Aufheben möglich. Aber eine nach dem Princip (weil ſie ſich widerſpricht) unmoraliſche Maxime iſt, da ſie die Aufhebung einer Beſtimmtheit ausdrückt, abſolut vernünftig, und alſo abſolut moraliſch; denn das Vernünftige iſt von ſeiner negativen Seite die Indifferenz der Beſtimmtheiten, das Aufgehobenſeyn des Bedingten. So drückt die Beſtimmtheit, den Armen zu helfen, aus die Aufhebung der Beſtimmtheit, welche Armuth iſt. Die Maxime, deren Inhalt jene Beſtimmtheit iſt, geprüft durch Erhebung derſelben zum Princip einer allgemeinen Geſetzgebung, wird ſich als falſch erweiſen; denn ſie vernichtet ſich ſelbſt. Wird es gedacht, daß den Armen allgemein geholfen werde, ſo giebt es entweder gar keine Armen mehr, oder lauter Arme; und da bleiben keine, die helfen können, und ſo fiele in beiden Fällen die Hülfe weg. Die Maxime alſo als allgemein gedacht, hebt ſich ſelbſt auf. Sollte aber die Beſtimmtheit, welche die Bedingung des Aufhebens iſt, nämlich die Armuth bleiben, ſo bleibt die Möglichkeit der Hülfe; aber als Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit, wie die Maxime ausſagt. Wenn Armuth bleiben ſoll, damit die Pflicht, Armen zu helfen, ausgeübt werden könne, ſo wird durch jenes Beſtehenlaſſen der Armuth unmittelbar die Pflicht nicht erfüllt. So die Maxime, ſein Vaterland gegen Feinde mit Ehre zu vertheidigen und unendliche mehr heben ſich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gedacht auf; denn jene z. B. ſo erweitert, hebt ſowohl die Beſtimmtheit eines Vaterlandes, als der Feinde, und der Vertheidigung auf.

So wenig die Einheit die reine negative Bedeutung des bloßen Aufhebens der Beſtimmtheiten hat, ebenſo wenig iſt ſie die wahrhafte Einheit der Anſchauung, oder die poſitive Indif-

ferenz der Beſtimmtheiten. Und die Vergleichung mit dieſer wird das verkehrte Weſen jener Einheit von einer andern Seite klarer machen. Jene Einheit der praktiſchen Vernunft nämlich iſt weſentlich mit einer Differenz affizirt, es ſey, daß ſie als das Fixiren einer Beſtimmtheit geſetzt wird, — ſo ſind durch dieſe unmittelbar andere ausgeſchloſſen, negativ geſetzt; oder als analytiſcher Satz, — ſo widerſpricht die Identität deſſelben, dieſe ſeine Form ſeinem Inhalt. Wie auch ſo gefaßt werden kann: er widerſpricht als Satz mit ſeinem Inhalt der Anforderung an den Satz, ein Urtheil zu ſeyn. Es ſollte etwas mit dem Satze geſagt ſeyn, aber mit dem identiſchen Satz iſt nichts geſagt; denn er iſt kein Urtheil, weil das Verhältniß des Subjekts zum Prädikat bloß formell, und gar keine Differenz derſelben geſetzt iſt. Oder die Einheit werde als Allgemeinheit genommen, ſo hat ſie vollends ganz auf eine empiriſche Mannigfaltigkeit Beziehung, und die Beſtimmtheit wird als gegenwärtige einer unendlichen Menge empiriſch anderer entgegengeſetzt. Die Einheit der Anſchauung hingegen iſt die Indifferenz der Beſtimmtheiten, welche ein Ganzes ausmachen, nicht ein Fixiren derſelben als Abgeſonderter und Entgegengeſetzter, ſondern ein Zuſammenfaſſen und Objektiviren derſelben; und hiermit, da dieſe Indifferenz und die differenten Beſtimmtheiten ſchlechthin vereinigt ſind, iſt ſie keine Trennung — jener als Möglichkeit, dieſer als Wirklichkeiten, oder dieſer ſelbſt, theils als möglicher, theils als wirklicher, ſondern abſolute Gegenwart. Und in dieſer Kraft der Anſchauung und Gegenwart liegt die Kraft der Sittlichkeit überhaupt, und natürlich auch der Sittlichkeit im Beſonderen, um welche es jener geſetzgebenden Vernunft zunächſt zu thun, und von welcher vielmehr gerade jene Form des Begriffes, der formalen Einheit und der Allgemeinheit ſchlechthin abzuhalten iſt. Denn dieſe iſt es gerade, durch welche das Weſen der Sittlichkeit unmittelbar aufgehoben wird, indem ſie das, was ſittlich nothwendig iſt, dadurch, daß ſie es in dem Gegen-

ſatz gegen Anderes erſcheinen läßt, zu einem Zufälligen macht; Zufälliges aber in der Sittlichkeit (und das Zufällige iſt Eins mit dem empiriſch Nothwendigen) iſt unſittlich.

Ein Schmerz, der iſt, wird durch die Kraft der Anſchauung aus der Empfindung, in welcher er ein Accidenz und ein Zufälliges iſt, in die Einheit und in die Geſtalt eines Objektiven und für ſich ſeyenden Nothwendigen erhoben, und durch dieſe unmittelbare Einheit, die nicht links und rechts an Möglichkeiten, welche die formale Einheit herbeiführt, denkt, in ſeiner abſoluten Gegenwart erhalten: aber durch die Objektivität des Anſchauens und die Erhebung in dieſe Einheit des Fürſichſeyns, vom Subjekt wahrhaft abgetrennt, und im fixen Anſchauen derſelben ideell gemacht; da er hingegen, durch die Einheit der Reflexion mit anderen Beſtimmtheiten verglichen, oder als ein Allgemeines gedacht, und nicht allgemein gefunden, auf beide Art zufällig gemacht wird: und dadurch das Subjekt ſich bloß in ſeiner Zufälligkeit und Beſonderheit erkennt, welche Erkenntniß die Empfindſamkeit und die Unſittlichkeit der Ohnmacht iſt. Oder wenn das Sittliche ſich auf Verhältniſſe von Individuen zu Individuen bezieht, ſo iſt es die reine Anſchauung und Idealität, die z. B. in dem Vertrauen eines Depoſitums iſt, welche feſt zu halten und von welcher die Einmiſchung der formalen Einheit und des Gedankens der Möglichkeit anderer Beſtimmungen abzuhalten iſt. Der Ausdruck jener Einheit der Anſchauung: ein mir vertrautes Eigenthum eines Anderen iſt das mir vertraute Eigenthum eines Anderen und ſonſt nichts Anderes, hat eine ganz andere Bedeutung, als die allgemein ausdrückende Tautologie der praktiſchen Geſetzgebung: ein fremdes mir vertrautes Eigenthum iſt ein fremdes mir vertrautes Eigenthum. Denn dieſem Satze ſteht ebenſo gut der andere gegenüber: ein mir vertrautes Nichteigenthum des Anderen iſt Nichteigenthum des Anderen; das heißt, eine Beſtimmtheit, welche in den Begriff erhoben wird, iſt dadurch ideell, und es

kann ebenſo gut die ihr entgegengeſetzte geſetzt werden. Hingegen der Ausdruck der Anſchauung enthält ein: Dieſes; eine lebendige Beziehung und abſolute Gegenwart, mit welcher die Möglichkeit ſelbſt ſchlechthin verknüpft und eine davon getrennte Möglichkeit, oder ein Andersſeyn ſchlechthin vernichtet iſt, als in welchem möglichen Andersſeyn die Unſittlichkeit liegt.

Wenn nun die Einheit der praktiſchen Vernunft auch nicht dieſe poſitive Einheit der Anſchauung wäre, ſondern allein die negative Bedeutung hätte, das Beſtimmte zu vernichten: ſo würde ſie rein das Weſen der negativen Vernunft oder der Unendlichkeit, des abſoluten Begriffs ausdrücken. Aber weil die Unendlichkeit fixirt und vom Abſoluten abgeſondert wird, ſo zeigt ſie ſich in ihrem Weſen, das Gegentheil ihrer ſelbſt zu ſeyn; und äfft die Reflexion, die ſie feſthalten, und eine abſolute Einheit in ihr ergreifen will, dadurch, daß ſie ſchlechthin auch das Gegentheil davon, eine Differenz und Vielheit herbeiführt und ſo zwiſchen dieſem Gegenſatz, der ſich unendlich reproducirt, nur eine relative Identität erlaubt, und alſo ſelbſt als Unendlichkeit das Gegentheil ihrer ſelbſt, abſolute Endlichkeit iſt. Und indem ſie ſo iſolirt wird, iſt ſie ſelbſt nur die kraftloſe, von der wahrhaft vernichtenden Macht der Vernunft verlaſſene Form, welche die Beſtimmtheiten in ſich aufnimmt, und beherbergt, ohne ſie zu vernichten, ſondern ſie im Gegentheil verewigt.

Von der dargeſtellten Entgegenſetzung, dem Fixiren derſelben als einer Realität und ihrer unvollſtändigen Verknüpfung als einer relativen Identität, iſt es, daß die neuere Beſtimmung des Begriffs des Naturrechts, und ſeines Verhältniſſes in der ganzen Wiſſenſchaft des Sittlichen, abhängt. Und wir müſſen das bisher allgemein Auseinandergeſetzte in dieſer näheren Beziehung betrachten, wie die einmal geſetzte unüberwindliche Trennung in der Wiſſenſchaft des Naturrechts auf ihre eigenthümliche Art erſcheint.

Der abſolute Begriff, welcher das Princip der Entgegen-

ſetzung und die Entgegenſetzung ſelbſt iſt, ſtellt ſich, der fixirt iſt, in der Trennung ſo dar, daß er als reine Einheit ſich entgegengeſetzt iſt als Vielheit: ſo daß er ſowohl unter der Form der reinen Einheit, als der reinen Vielheit der abſolute Begriff bleibe, alſo in der Form der Vielheit nicht eine Mannigfaltigkeit von verſchieden beſtimmten Begriffen, ſondern wie unter die Einheit, ſo auch unter die Vielheit ſubſumirt ſey; in vielen beſtimmten Begriffen ſubſumirt er, und iſt nicht ein Vieles, ſondern Eines. Der abſolute Begriff, als ſelbſt eine Vielheit, iſt eine Menge von Subjekten; und dieſen iſt er in der Form der reinen Einheit, als abſolute Quantität, gegen dieſes ſein qualitatives Geſetztſeyn entgegengeſetzt. Es iſt alſo Beides geſetzt, ein inneres Einsſeyn der Entgegengeſetzten, das das Weſen beider, der abſolute Begriff, iſt; und ein Getrenntſeyn deſſelben unter der Form der Einheit, in welcher er Recht und Pflicht iſt, und unter der Form der Vielheit, in welcher er denkendes und wollendes Subjekt iſt.

Jene erſte Seite, nach welcher das Weſen des Rechts und der Pflicht — und das Weſen des denkenden und wollenden Subjekts ſchlechthin Eins ſind, iſt (wie im Allgemeinen die höhere Abſtraktion der Unendlichkeit) die große Seite der Kantiſchen und Fichteſchen Philoſophie. Aber ſie iſt dieſem Einsſeyn nicht getreu geblieben, ſondern, indem ſie zwar daſſelbe als das Weſen und als das Abſolute anerkennt, ſetzt ſie die Trennung in Eines und Vieles eben ſo abſolut, und Eins mit gleicher Würde neben das Andere. Hierdurch iſt es ſowohl nicht das poſitive Abſolute, was das Weſen von beiden ausmachte, und worin ſie eins wären, ſondern das negative, oder der abſolute Begriff; als auch jenes nothwendige Einsſeyn formal wird. Und die beiden entgegengeſetzten Beſtimmtheiten, als abſolut geſetzt, fallen hiermit in ihrem Beſtehen unter die Idealität, die inſofern die bloße Möglichkeit beider iſt. Es iſt möglich, daß Recht und Pflicht unabhängig, als ein Beſonderes, getrennt von

den Subjekten, und die Subjekte getrennt von jenem, Realität haben; es iſt aber auch möglich, daß Beides verknüpft ſey. Und es iſt abſolut nothwendig, daß dieſe beiden Möglichkeiten beſonders ſeyen und unterſchieden werden, ſo daß jede eine eigene Wiſſenſchaft gründe: die eine, welche das Einsſeyn des reinen Begriffs und der Subjekte, oder die Moralität der Handlungen: die andere, welche das Nichteinsſeyn, oder die Legalität betreffe; und zwar ſo, daß, wenn in dieſer Trennung des Sittlichen in Moralität und Legalität dieſe beiden bloße Möglichkeiten werden, eben darum beide gleich poſitiv ſind. Die Eine iſt für die Andere zwar negativ; aber ſo ſind beide. Es iſt nicht die Eine das abſolut Poſitive, die Andere abſolut das Negative; ſondern jede iſt Beides in der Relation auf einander, und dadurch, daß vors Erſte beide nur relativ poſitiv ſind, iſt weder die Legalität noch die Moralität abſolut poſitiv oder wahrhaft ſittlich. Und dann weil beide, eine ſo poſitiv iſt als die andere, ſind beide abſolut nothwendig; und die Möglichkeit, daß der reine Begriff und das Subjekt der Pflicht und des Rechtes nicht Eins ſeyen, muß unabänderlich und ſchlechthin geſetzt werden.

Die Grundbegriffe der Syſtems der Legalität ergeben ſich hieraus unmittelbar auf folgende Weiſe. Es iſt Bedingung des reinen Selbſtbewußtſeyns, — und dieß reine Selbſtbewußtſeyn, Ich, iſt das wahre Weſen und das Abſolute, deſſen ungeachtet aber iſt es bedingt, — und ſeine Bedingung iſt, daß es zu einem reellen Bewußtſeyn fortgeht; welche in dieſem Verhältniß des Bedingtſeyns gegen einander ſich ſchlechthin entgegengeſetzt bleiben. Jenes reine Selbſtbewußtſeyn, die reine Einheit, oder das leere Sittengeſetz, die allgemeine Freiheit Aller, iſt dem realen Bewußtſeyn, d. i. dem Subjekt, dem Vernunftweſen, der einzelnen Freiheit entgegengeſetzt; — was auf eine populärere Weiſe Fichte als die Vorausſetzung ausdrückt, daß „Treu und

Glauben verloren gehe." *) Und auf dieſe Vorausſetzung wird ein Syſtem gegründet, durch welches, ungeachtet der Trennung des Begriffs und des Subjekts der Sittlichkeit, aber eben darum nur formell und äußerlich — und dieſes Verhältniß heißt der Zwang — beide vereinigt werden ſollen. Indem hiermit dieſe Aeußerlichkeit des Einsſeyn ſchlechthin fixirt und als etwas abſolutes Anſichſeyendes geſetzt iſt: ſo iſt die Innerlichkeit, die Wiederaufbauung des verlorenen Treue und Glaubens, das Einsſeyn der allgemeinen und der individuellen Freiheit, und die Sittlichkeit unmöglich gemacht.

In dem Syſteme einer ſolchen Aeußerlichkeit — (und wir beziehen uns hierbei auf die Fichteſche als die konſequenteſte Darſtellung, die am Wenigſten formal iſt, ſondern wirklich ein konſequentes Syſtem verſucht, das nicht der ihm fremden Sittlichkeit und Religion bedürfte) — kann, wie in allem von Bedingtem zu Bedingtem Fortſchreitenden, entweder kein Unbedingtes aufgezeigt werden; oder wenn ein ſolches geſetzt wird, ſo iſt es die formale Indifferenz, welche das bedingte Differente außer ſich hat, Weſen ohne Form, Macht ohne Weisheit, Quantität ohne innere Qualität oder Unendlichkeit, Ruhe ohne Bewegung.

Die oberſte Aufgabe bei „der mit mechaniſcher Nothwendigkeit wirkenden Veranſtaltung," **) daß die Wirkſamkeit jedes Einzelnen durch den allgemeinen Willen gezwungen werde, iſt: wie dieſer allgemeine Wille nothwendig in den Subjekten, welche deſſen Organe und Verwalter ſind, reell ſey; — eine Aufgabe, welcher die Entgegenſetzung des einzelnen Willens gegen den allgemeinen Willen vorausgeſetzt iſt. Das Einsſeyn mit dem allgemeinen Willen kann hiermit nicht als innere abſolute Majeſtät aufgefaßt und geſetzt ſeyn, ſondern als etwas, das durch

*) Naturrecht, Th. I, S. 166.
**) Ebendaſelbſt S. 169, und flgg.

ein äußeres Verhältniß oder Zwang hervorgebracht werden ſoll. Es kann aber hier in der Realität in dem zu ſetzenden Progreſſus der Zwingens und Aufſehens nicht in unendliche Reihen fortgegangen und von dem Reellen zum Ideellen übergeſprungen werden. Es muß ein höchſter poſitiver Punkt ſeyn, von dem das Zwingen nach dem Begriffe der allgemeinen Freiheit anfängt. Aber dieſer Punkt muß, wie alle andere Punkte, dazu gezwungen werden, daß er ſo nach dem Begriffe der allgemeinen Freiheit zwingt; — ein Punkt, der in dieſem allgemeinen Syſteme des Zwangs nicht gezwungen würde, träte aus dem Princip, und wäre transcendent. Die Frage iſt alſo nun, wie dieſer höchſte Wille ebenſo durch Zwang und Aufſehen dem Begriff des allgemeinen Willens gemäß werde; und alſo das Syſtem ganz immanent und transcendental bleibe. Dieß könnte nicht anders geſchehen, als daß die Macht des Ganzen an die beiden Seiten, die einander gegenüberſtehen, vertheilt ſey, ſo daß das Regierte von der Regierung und die Regierung von dem Regierten gezwungen werden. Iſt die Macht, und hiermit der mögliche Zwang von beiden Seiten, in ungleicher Stärke geſetzt: ſo wird, um ſoviel der eine Theil mehr Gewalt hat, als der andere oder um den Ueberſchuß beider, nur ein Theil und nicht der entgegengeſetzte gezwungen, was nicht ſeyn ſoll. Aber eigentlich iſt der Uebermächtige allein der Mächtige, denn daß etwas Grenze für das Andere ſey, muß es ihm gleich ſeyn; der Schwächere iſt daher keine Grenze für denſelben; beide müſſen alſo mit gleicher Gewalt gegenſeitig gezwungen werden und ſich zwingen.

Allein wenn auf dieſe Weiſe Aktion und Reaktion, Stand und Widerſtand gleich ſtark ſind, ſo reducirt ſich die beiderſeitige Gewalt aufs Gleichgewicht: es iſt hiermit alle Thätigkeit, Willensäußerung und Handeln aufgehoben; die Reduktion werde poſitiv oder negativ gedacht, daß die Aktion und Reaktion als ſetzend, wirkend, oder daß ſie negativ geſetzt und das Gleichge-

wicht dadurch ist, daß so wenig ein Agiren als ein Reagiren vorhanden sey. Diesem Tode dadurch aufhelfen wollen, daß das unmittelbare Gegenüberstehen in einen Kreis von Wirkungen ausgedehnt, und so scheinbar die Mitte der Berührung und der Punkt, worin die Reduktion der Entgegengesetzten erscheint, durch das täuschende Leerlassen dieser Mitte aufgehoben werde, ist ebenso wenig eine wahre Auskunft. Gegen die von der obersten Gewalt durch ihre Verzweigungen niedersteigende Hierarchie des Zwangs bis zu allen Einzelnheiten soll von diesen wieder eine eben solche Pyramide in die Höhe sich zu einer obersten Spitze des Gegendrucks gegen die niedersteigende emporheben; und sich so das Ganze in einem Kreise krümmen, worin die Unmittelbarkeit der Berührung verschwände, die Kräfte, insofern sie Masse machen, aus einander gehalten, und durch Zwischenglieder jene künstliche Differenz hervorgebracht würde; und so kein Glied unmittelbar auf dasjenige, von welchem es bewegt wird, rückwirken, (als wodurch die Reduktion aufs Gleichgewicht entsteht), sondern immer auf ein anderes, als das ist, von dem es bewegt wird, — daß so das erste das letzte und dieses letzte wieder jenes erste bewegte. Aber ein solches perpetuum mobile, dessen Theile in der Reihe herum sich alle bewegen sollen, setzt sich, statt sich zu bewegen, sogleich in vollkommenes Gleichgewicht, und wird ein vollständiges perpetuum quietum; denn Druck und Gegendruck, Zwingen und Gezwungenwerden sind sich vollkommen gleich, und stehen sich ebenso unmittelbar gegenüber und bewirken eben die Reduktion der Kräfte, wie in der ersten Vorstellung. Die reine Quantität läßt sich durch eine solche Mittelbarkeit nicht täuschen, durch welche in sie durchaus keine Differenz oder wahre Unendlichkeit und Form gebracht ist, sondern sie bleibt wie vorhin eine völlig unzertrennte reine gestaltlose Macht. Es ist auf diese Weise gegen die Macht, daß sie dem Begriffe der allgemeinen Freiheit

gemäß sey, kein Zwang möglich; denn es ist außer ihr keine Gewalt aufzufinden, und in sie selbst keine Trennung zu setzen.

Um deswillen wird denn zu einer ganz formellen Unterscheidung geflüchtet. Die wirkliche Gewalt wird allerdings als Eine und in der Regierung vereinigt gesetzt; was aber ihr gegenüber gestellt wird, ist die mögliche Gewalt, und diese Möglichkeit soll als solche jene Wirklichkeit zu zwingen vermögend seyn. Dieser zweiten gewaltlosen Existenz des gemeinsamen Willens soll nämlich die Beurtheilung zukommen, ob die Gewalt den ersteren, welchem sie verbunden ist, verlassen, ob die Gewalt nicht mehr dem Begriff der allgemeinen Freiheit gemäß sey. Er soll die oberste Gewalt überhaupt beaufsichtigen, und wie bei ihr ein Privatwille an die Stelle des allgemeinen tritt, ihm dieselbe entreißen; und die Art, mit welcher dieß geschehen soll, soll eine absolute Wirkung habende öffentliche Erklärung der gänzlichen Nullität aller Handlungen der obersten Staatsgewalt von diesem Augenblick an seyn. Daß die Gewalt sich durch eignes Urtheil von selbst absondere, was die Insurrektion wäre, soll, darf nicht geschehen; denn diese reine Gewalt besteht aus lauter Privatwillen, die sich also nicht als gemeinsamer Wille konstituiren können. Aber jener zweite gemeinsame Wille ist es, der diese Menge als Gemeinde, oder die reine Gewalt auch mit der Idee des allgemeinen Willens vereinigt erkläre, da er in den vorhergehenden Gewalthabern nicht mehr vorhanden ist. Welche Bestimmtheit gesetzt werde, durch die gegen die oberste Gewalt irgend etwas erzwungen werden soll, so müßte mit jener Bestimmtheit nicht die bloße Möglichkeit, sondern reelle Gewalt verbunden seyn. Aber da diese in den Händen der andern Repräsentation des gemeinsamen Willens ist, so ist diese vermögend, jede solche Bestimmtheit zu verhindern, und was für Verrichtungen auch dem Ephorat aufgetragen seyen, das Beaufsichtigen, die öffentliche Erklärung des Interdikts, und welche Formalitäten ausgeheckt werden, zu vernichten; —

und zwar mit dem gleichen Rechte, als die, in deren Händen die Wirksamkeit dieser Bestimmtheit gelegt wäre; denn diese Ephoren sind nicht weniger zugleich Privatwillen als jene, und ob der Privatwille dieser sich vom allgemeinen Willen abgesondert habe, darüber kann die Regierung sowohl urtheilen, als das Ephorat über sie, und zugleich dieß Urtheil schlechthin geltend machen. Bekanntlich hat bei einer in neuern Zeiten durch eine Regierung vorgenommenen Auflösung einer rivalisirenden und sie lähmenden gesetzgebenden Gewalt ein Mann, der selbst darein verwickelt worden war, über den Einfall, daß die Errichtung einer ähnlichen Aufsichts-Kommission, wie das Fichtesche Ephorat, eine solche Gewaltthat verhindert haben würde, mit Recht geurtheilt, daß ein solcher Aufsicht habender und der Regierung sich widersetzen wollender Rath ebenso gewaltthätig würde behandelt worden seyn.

Endlich aber, wenn die obersten Gewalthaber freiwillig diesen zweiten Repräsentanten des allgemeinen Willens es gestatten wollten, die Gemeinde zusammenzurufen, daß diese zwischen ihnen und den Aufsehern urtheile, — was wäre mit solchem Pöbel anzufangen, der auch in Allem beaufsichtigt, was Privatsache ist, noch weniger ein öffentliches Leben führt, und der hiermit zum Bewußtseyn des gemeinsamen Willens, und zum Handeln im Geist eines Ganzen schlechthin nicht, sondern allein zum Gegentheil gebildet ist.

Was hiermit gezeigt worden, ist, daß das Sittliche, welches nach dem Verhältniß allein gesetzt wird, oder die Aeußerlichkeit und der Zwang, als Totalität gedacht, sich selbst aufhebt. Es ist damit zwar erwiesen, daß der Zwang nichts Reelles, nichts an sich ist; aber dieß wird noch klarer werden, wenn wir dieß an ihm selbst nach seinem Begriff, und nach der Bestimmtheit, welche das Verhältniß dieser Beziehung hat, zeigen. Denn daß das Verhältniß überhaupt nichts an sich ist, hat

theils die Dialektik zu erweiſen, theils iſt es oben kurz dargeſtellt worden.

Von den Begriffen überhaupt, welche mit dem Zwang zuſammenhängen, und eben dieß Verhältniß ausdrücken, iſt zum Theil ſchon gezeigt worden, daß ſie weſenloſe Abſtraktionen, Gedankendinge oder Weſen der Einbildung, ohne Realität ſind. Es kommt vors Erſte die nichtige Abſtraktion eines Begriffs der allgemeinen Freiheit Aller, die von der Freiheit der Einzelnen getrennt wäre, vor; alsdann auf der andern Seite eben dieſe Freiheit des Einzelnen, ebenſo iſolirt. Jede für ſich geſetzt, iſt eine Abſtraktion ohne Realität; beide aber, abſolut identiſch und dann bloß an dieſer erſten zu Grunde liegenden Identität geſetzt, ſind etwas ganz Anderes, als jene Begriffe, welche ihre Bedeutung allein in der Nichtidentität haben. Alsdann ſoll die natürliche oder urſprüngliche Freiheit durch den Begriff der allgemeinen Freiheit ſich beſchränken. Aber jene Freiheit, welche als beſchränkbar geſetzt werden kann, iſt eben darum wieder nichts Abſolutes; und alsdann iſt es an ſich widerſprechend, eine Idee zuſammenzuſetzen, daß mit abſoluter Nothwendigkeit die Freiheit des Einzelnen durch die Aeußerlichkeit des Zwangs dem Begriff der allgemeinen Freiheit gemäß ſey, — was nichts Anderes heißt, als daß ſich vorgeſtellt wird, daß das Einzelne durch etwas nicht Abſolutes dem Allgemeinen doch abſolut gleich ſey. In dem Begriff des Zwangs ſelbſt wird unmittelbar etwas Aeußeres für die Freiheit geſetzt, aber eine Freiheit, für welche etwas wahrhaft Aeußeres, Fremdes wäre, iſt keine Freiheit; ihr Weſen und ihre formelle Definition iſt gerade, daß nichts abſolut Aeußeres iſt.

Es iſt die Anſicht der Freiheit völlig zu verwerfen, nach welcher ſie eine Wahl ſeyn ſoll zwiſchen entgegengeſetzten Beſtimmtheiten; ſo daß wenn + A und — A vorlägen, ſie darin beſtände, entweder als + A oder als — A ſich zu beſtimmen, und an dieß Entweder-Oder ſchlechthin gebunden

wäre. So etwas wie dieſe Möglichkeit der Wahl iſt ſchlechthin eine empiriſche Freiheit, welche Eins iſt mit der empiriſchen gemeinen Nothwendigkeit, und ſchlechthin nicht von ihr trennbar. Sie iſt vielmehr die Negation oder Idealität der Entgegengeſetzten, ſowohl des + A als des — A, die Abſtraktion der Möglichkeit, daß keins von beiden iſt. Ein Aeußeres wäre für ſie nur, inſofern ſie allein als + A oder allein als — A beſtimmt wäre; aber ſie iſt gerade das Gegentheil hiervon, und nichts Aeußeres für ſie, und ſo iſt für ſie kein Zwang möglich.

Jede Beſtimmtheit iſt nach ihrem Weſen entweder + A, oder — A; und an das + A iſt das — A, ſo wie an das — A das + A unauflöslich gekettet. So wie das Individuum ſich in die Beſtimmtheit des + A geſetzt hat, ſo iſt es auch an — A gebunden, und — A iſt ein Aeußeres für daſſelbe und nicht unter ſeiner Gewalt: ſondern es wäre wegen der abſoluten Verbindung des + A mit — A, unmittelbar durch die Beſtimmtheit von + A, unter einer fremden Gewalt des — A; und die Freiheit, welche im Wählen beſtände, entweder ſich als + A oder als — A zu beſtimmen, käme aus der Nothwendigkeit gar nicht heraus. Beſtimmt ſie ſich als + A, ſo hat ſie — A nicht vernichtet, ſondern es beſteht abſolut nothwendig als ein Aeußeres für ſie; und ſo umgekehrt, wenn ſie ſich als — A beſtimmt. Sie iſt Freiheit allein, daß ſie (poſitiv oder negativ) — A mit + A vereinigt, und ſo aufhört in der Beſtimmtheit + A zu ſeyn. In der Vereinigung beider Beſtimmtheiten ſind beide vernichtet; $+A-A=0$. Wenn dieſes Nichts nur relativ auf + A und — A, das indifferente A ſelbſt als eine Beſtimmtheit, und ein Plus oder Minus gegen ein anderes Minus oder Plus gedacht wird: ſo iſt die abſolute Freiheit ebenſo über dieſen Gegenſatz, wie über jeden und jede Aeußerlichkeit erhaben, und ſchlechthin alles Zwangs unfähig; und der Zwang hat gar keine Realität.

Aber dieſe Idee der Freiheit ſcheint ſelbſt eine Abſtraktion

zu ſeyn; und wenn z. B. von einer konkreten Freiheit, der Freiheit des Individuums die Rede wäre, ſo würde jenes Seyn einer Beſtimmtheit, und damit bloße empiriſche Freiheit als eine Möglichkeit der Wahl, und alſo auch empiriſche Nothwendigkeit und die Möglichkeit des Zwangs überhaupt, die Entgegenſetzung der Allgemeinheit und Einzelnheit geſetzt. Denn das Individuum iſt eine Einzelnheit, und die Freiheit iſt ein Vernichten der Einzelnheit; durch die Einzelnheit iſt das Individuum unmittelbar unter Beſtimmtheiten, damit iſt Aeußeres für daſſelbe vorhanden, und damit Zwang möglich. Aber ein Anderes iſt Beſtimmtheiten in das Individuum, unter der Form der Unendlichkeit, ein Anderes ſie abſolut in daſſelbe ſetzen. Die Beſtimmtheit unter der Form der Unendlichkeit iſt damit zugleich aufgehoben, und das Individuum iſt nur als freies Weſen: d. i. indem Beſtimmtheiten in ihm geſetzt ſind, iſt es die abſolute Indifferenz dieſer Beſtimmtheiten, und hierin beſteht formell ſeine ſittliche Natur; ſo wie darin, daß — inſofern die Individuen überhaupt (es ſey gegen ſich oder etwas Anderes) different ſind und eine Beziehung auf ein Aeußeres haben — dieſe Aeußerlichkeit ſelbſt indifferent und eine lebendige Beziehung ſey, die Organiſation und hiermit (weil nur in der Organiſation Totalität iſt) das Poſitive der Sittlichkeit beſteht.

Aber die Indifferenz des Individuums als einzelnen iſt in Beziehung auf das Seyn der Beſtimmtheiten eine negative. Aber wo wirklich ſein Seyn als Einzelnheit, d. h. eine für daſſelbe poſitiv unüberwindliche Negation, eine Beſtimmtheit, durch welche das Aeußerliche als ſolches ſich feſthält, geſetzt wird: ſo bleibt ihm nur aber die ſchlechthin negative Abſolutheit: oder die Unendlichkeit; — die abſolute Negation ſowohl des — A als des + A, oder daß es dieß Einzelnſeyn abſolut in den Begriff aufnimmt. Indem — A ein Aeußeres gegen die Beſtimmtheit + A des Subjekts, ſo iſt es durch dieß Verhältniß in fremder Gewalt; aber dadurch, daß es ſein + A als eine

Bestimmtheit ebenso negativ setzen, aufheben und entäußern kann, bleibt es bei der Möglichkeit und bei der Wirklichkeit fremder Gewalt schlechthin frei. Indem es + A sowohl als — A negirt, ist es bezwungen, aber nicht gezwungen; es würde Zwang nur erleiden müssen, wenn + A in ihm absolut fixirt wäre, wodurch an dasselbe, als an eine Bestimmtheit, eine unendliche Kette anderer Bestimmtheiten gefesselt werden könnte. Diese Möglichkeit, von Bestimmtheiten zu abstrahiren, ist ohne Beschränkung: oder Es ist keine Bestimmtheit, welche absolut ist, denn dieß widerspräche sich unmittelbar; sondern die Freiheit selbst oder die Unendlichkeit ist zwar das Negative, aber das Absolute, und sein Einzelnseyn ist absolute in den Begriff aufgenommene Einzelnheit, negativ absolute Unendlichkeit, reine Freiheit. Dieß negativ Absolute, die reine Freiheit, ist in ihrer Erscheinung der Tod; und durch die Fähigkeit des Todes erweist sich das Subjekt als frei, und schlechthin über allen Zwang erhaben. Er ist die absolute Bezwingung; und weil sie absolut ist, oder weil in ihr die Einzelnheit schlechthin reine Einzelnheit wird, — nämlich nicht das Setzen eines + A mit Ausschließung des — A, (welche Ausschließung keine wahre Negation, sondern nur das Setzen des — A als eines Aeußern, und zugleich des + A als einer Bestimmtheit wäre), sondern Aufhebung sowohl des Plus als des Minus: — so ist sie der Begriff ihrer selbst, also unendlich, und das Gegentheil ihrer selbst, oder absolute Befreiung, und die reine Einzelnheit, die im Tode ist, ist ihr eigenes Gegentheil, die Allgemeinheit. In dem Bezwingen ist also dadurch Freiheit, daß es rein auf die Aufhebung einer Bestimmtheit sowohl insofern sie positiv als insofern sie negativ, subjektiv und objektiv gesetzt ist, nicht bloß einer Seite derselben geht, und also an sich betrachtet sich rein negativ hält; oder da das Aufheben selbst auch von der Reflexion positiv aufgefaßt und ausgedrückt werden kann, so erscheint alsdann das Aufheben beider Seiten der Bestimmtheit als das

vollkommen gleiche Setzen des Bestimmten nach seinen beiden Seiten.

Dieß z. B. auf die Strafe angewandt, so ist in ihr allein die Wiedervergeltung vernünftig; denn durch sie wird das Verbrechen bezwungen. Eine Bestimmtheit + A, welche das Verbrechen gesetzt hat, wird durch das Setzen von — A ergänzt, und so beide vernichtet: oder positiv angesehen, mit der Bestimmtheit + A wird für den Verbrecher die entgegengesetzte — A verbunden, und beide gleicher Weise gesetzt, da das Verbrechen nur eine setzte. So ist die Strafe Wiederherstellung der Freiheit, und der Verbrecher sowohl ist frei geblieben, oder vielmehr frei gemacht, als der Strafende vernünftig und frei gehandelt hat. In dieser ihrer Bestimmung ist also die Strafe Etwas an sich, wahrhaftig unendlich und etwas Absolutes, das hiermit seine Achtung und Furcht in sich selbst hat; sie kommt aus der Freiheit, und bleibt selbst als bezwingend in der Freiheit. Wenn hingegen die Strafe als Zwang vorgestellt wird, so ist sie bloß als eine Bestimmtheit und als etwas schlechthin Endliches, keine Vernünftigkeit in sich Führendes gesetzt; und fällt ganz unter den gemeinen Begriff eines bestimmten Dinges, gegen ein Anderes, oder einer Waare, für die etwas Anderes, nämlich das Verbrechen, zu erkaufen ist. Der Staat hält, als richterliche Gewalt, einen Markt mit Bestimmtheiten, die Verbrechen heißen, und die ihm gegen andere Bestimmtheiten feil sind, und das Gesetzbuch ist der Preiskourant.

III.

Aber so nichtig diese Abstraktionen und das daraus hervorgehende Verhältniß der Aeußerlichkeit ist, so ist das Moment des negativ Absoluten oder der Unendlichkeit, welches in diesem Beispiel als das Verhältniß von Verbrechen und Strafe bestimmend bezeichnet ist, Moment des Absoluten selbst; und muß in der **absoluten Sittlichkeit** aufgezeigt werden. Und wir

werden das Vielgewandte der absoluten Form oder der Unendlichkeit in seinen nothwendigen Momenten ergreifen, und aufzeigen, wie sie die Gestalt der absoluten Sittlichkeit bestimmen; woraus der wahre Begriff und das Verhältniß der praktischen Wissenschaften sich ergeben wird. Da es hier zunächst auf die Bestimmung dieser hierin enthaltenen Verhältnisse ankommt, und also die Seite der Unendlichkeit herausgehoben werden muß: so setzen wir das Positive voraus, daß die absolute sittliche Totalität nichts Anderes als ein Volk ist; was sich auch schon an dem Negativen, das wir hier betrachten, in den folgenden Momenten deſſelben klar machen wird.

In der absoluten Sittlichkeit ist nun die Unendlichkeit oder die Form als das absolut Negative nichts Anderes als das vorhin begriffene Bezwingen selbst in seinen absoluten Begriff aufgenommen, worin es sich nicht auf einzelne Bestimmtheiten bezieht, sondern auf die ganze Wirklichkeit und Möglichkeit derselben, nämlich das Leben selbst, — also die Materie der unendlichen Form gleich ist: aber so, daß das Positive derselben das absolut Sittliche, nämlich das Angehören einem Volke ist; das Einssetzn mit welchem der Einzelne im Negativen, durch die Gefahr des Todes allein auf eine unzweideutige Art erweist. Durch die absolute Identität des Unendlichen oder der Seite des Verhältnisses mit dem Positiven gestalten sich die sittlichen Totalitäten, wie die Völker sind, konstituiren sich als Individuen, und stellen sich hiermit als einzeln gegen einzelne Völker. Diese Stellung und Individualität ist die Seite der Realität, ohne diese gedacht sind sie Gedankendinge; es wäre die Abstraktion des Wesens ohne die absolute Form, welches Wesen eben dadurch wesenlos wäre. Diese Beziehung von Individualität zu Individualität ist ein Verhältniß, und darum eine gedoppelte; die eine die positive, das ruhige gleiche Nebeneinanderbestehen beider im Frieden: die andere die negative, das Ausschließen einer durch die andere; und beide Beziehungen sind

abſolut nothwendig. Für die zweite haben wir das vernünftige Verhältniß als ein in ſeinen Begriff aufgenommenes Bezwingen begriffen, oder als abſolute formale Tugend, welche die Tapferkeit iſt. Es iſt durch dieſe zweite Seite der Beziehung für Geſtalt und Individualität der ſittlichen Totalität die Nothwendigkeit des Kriegs geſetzt; der (weil in ihm die freie Möglichkeit iſt, daß nicht nur einzelne Beſtimmtheiten, ſondern die Vollſtändigkeit derſelben als Leben vernichtet wird, und zwar für das Abſolute ſelbſt oder für das Volk) ebenſo die ſittliche Geſundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen die Beſtimmtheiten und gegen das Angewöhnen und Feſtwerden derſelben erhält, als die Bewegung der Winde die Seen vor der Fäulniß bewahrt, in welche ſie eine dauernde Stille, wie die Völker ein dauernder, oder gar „ein ewiger Frieden" verſetzen würde.

Dem ſo eben betrachteten Negativen der Unendlichkeit (weil die Geſtalt der ſittlichen Totalität und die Individualität derſelben als eine Einzelnheit nach außen, und dieſer ihre Bewegung als Tapferkeit beſtimmt iſt) iſt die andere Seite unmittelbar verbunden; nämlich das Beſtehen des Gegenſatzes. Eine iſt Unendlichkeit, negativ, wie die andere; die erſte iſt die Negation der Negation, die Entgegenſetzung gegen die Entgegenſetzung; die zweite die Negation und Entgegenſetzung ſelbſt in ihrem Beſtehen als Beſtimmtheiten oder mannigfaltige Realität. Dieſe Realitäten in ihrer reinen innern Formloſigkeit und Einfachheit, oder die Gefühle, ſind im Praktiſchen aus der Differenz ſich rekonſtruirende und aus dem Aufgehobenſeyn des differenzloſen Selbſtgefühls durch eine Vernichtung der Anſchauungen hindurchgehende und ſich wiederherſtellende Gefühle; — phyſiſche Bedürfniſſe und Genüſſe, die für ſich wieder in der Totalität geſetzt, in ihren unendlichen Verwickelungen Einer Nothwendigkeit gehorchen, und das Syſtem der allgemeinen gegenſeitigen Abhängigkeit in Anſehung der phyſiſchen Bedürfniſſe und der Arbeit und Anhäufung für dieſelben, und — dieſes als Wiſſen-

schaft — das System der sogenannten politischen Oekonomie bleiben. Da dieses System der Realität ganz in der Negativität und in der Unendlichkeit ist, so folgt für sein Verhältniß zu der positiven Totalität, daß es von derselben ganz negativ behandelt werden, und seiner Herrschaft unterworfen bleiben muß; was seiner Natur nach negativ ist, muß negativ bleiben, und darf nicht etwas Festes werden. Um zu verhindern, daß es sich nicht für sich konstituire und eine unabhängige Macht werde, ist es nicht genug, die Sätze aufzustellen, daß jeder das Recht habe, zu leben, daß in einem Volke das Allgemeine dafür sorgen müsse, daß jeder Bürger sein Auskommen habe, und daß eine vollkommene Sicherheit und Leichtigkeit des Erwerbes vorhanden sey. Dieses Letzte, als absoluter Grundsatz gedacht, schlösse vielmehr eine negative Behandlung des Systems des Besitzes aus, und ließe es vollkommen gewähren, und sich absolut festsetzen. Aber vielmehr muß das sittliche Ganze es in dem Gefühl seiner innern Nichtigkeit erhalten; und sein Emporschießen in Beziehung auf die Quantität, und die Bildung zu immer größerer Differenz und Ungleichheit, als worauf seine Natur geht, hindern. Was auch in jedem Staate — mehr bewußtlos und in der Gestalt einer äußern Naturnothwendigkeit, der er überhoben zu seyn sich selbst wünschte, durch immer größern mit dem Wachsthum des Systems des Besitzes wachsenden Aufwand des Staats selbst, und dem gemäß steigende Auflagen, und also Verminderung des Besitzes und Erschwerung des Erwerbens: am Meisten durch den Krieg, der was dahin geht in mannigfaltige Verwirrung bringt; so wie durch Eifersucht anderer Stände, und Bedrückung des Handels, theils mit Willen, theils wider ihren Willen durch Unverstand u. s. w. — bis auf solche Grade bewirkt wird, in welchen die positive Sittlichkeit des Staats selbst die Unabhängigkeit von dem rein reellen Systeme, und die Behauptung der negativen und einschränkenden Haltung erlaubt.

Die Realität in der Beziehung, in der sie so eben betrach-

tet worden iſt, und von der phyſiſches Bedürfniß, Genuß, Beſitz, und die Objekte des Beſitzes und Genuſſes verſchiedene Seiten ſind, iſt reine Realität; ſie drückt bloß die Extreme des Verhältniſſes aus. Aber das Verhältniß enthält auch eine Idealität, eine relative Identität der entgegengeſetzten Beſtimmtheiten; und dieſe kann alſo nicht poſitiv abſolut, ſondern nur formal ſeyn. Durch die Identität, in welche das Reelle in der Beziehung der Verhältniſſe geſetzt wird, wird der Beſitz Eigenthum, und überhaupt die Beſonderheit, auch die lebendige, zugleich als ein Allgemeines beſtimmt; wodurch die Sphäre des Rechts konſtituirt iſt.

Was nun den Reſtes des Abſoluten in dieſem Verhältniß betrifft, ſo iſt er ſchon oben, nach ſeiner negativen Seite gegen das Beſtehen des Reellen und Beſtimmten, als ein Bezwingen beſtimmt worden; nach der poſitiven Seite für das Beſtehen des Reellen kann die Indifferenz in dieſem beſtimmten Stoffe ſich nur als eine äußere, formale Gleichheit ausdrücken. Und die Wiſſenſchaft, die ſich hierauf bezieht, kann nur darauf gehen, theils die Abſtufungen der Ungleichheit, theils (damit dieß möglich ſey) die Art zu beſtimmen, wie ein Lebendiges oder Inneres überhaupt ſo objektiv und äußerlich zu ſetzen iſt, damit es jener Beſtimmung und Berechnung fähig ſey. Auf dieſe oberflächliche Erſcheinung iſt die abſolute Realität der Sittlichkeit in dieſer Potenz durch das Beſtehen der im Gegenſatz vorhandenen Realität eingeſchränkt. Nicht nur hat um der fixirten Beſtimmtheit willen, welche eine abſolute Entgegenſetzung in ſich ſchließt, das Gleichſetzen und die Berechnung der Ungleichheit ihre Grenzen, und ſtößt wie die Geometrie auf Inkommenſurabilität; ſondern (weil ſie ganz in der Beſtimmtheit, und doch nicht wie die Geometrie abſtrahiren kann, ſondern ſchlechthin, da ſie in lebendigen Verhältniſſen iſt, immer ganze Konvolute ſolcher Beſtimmtheiten vor ſich hat) auch ſchlechthin auf endloſe Widerſprüche. Dieſem Widerſprechen der Beſtimmtheiten wird

allerdings bei einer Anſchauung durch Feſtſetzen und Feſthalten an einzelnen Beſtimmtheiten abgeholfen und ein Ende gemacht, als wodurch eine Entſcheidung erfolgen kann; was noch immer beſſer iſt, als daß keine erfolgt. Denn weil in der Sache ſelbſt nichts Abſolutes iſt, ſo iſt eigentlich das Formelle, daß überhaupt entſchieden und beſtimmt wird, das Weſentliche. Aber ein ganz Anderes iſt, daß nach wahrhafter totaler Gerechtigkeit und Sittlichkeit auf dieſe Weiſe entſchieden werde; welche gerade durch das Feſtſetzen und abſolute Feſthalten an den Beſtimmtheiten unmöglich, allein in der Konfuſion derſelben möglich, und durch unmittelbare ſittliche Anſchauung wirklich iſt, welche die als abſolut geſetzten Beſtimmtheiten unterjocht, und allein das Ganze feſthält.

„Es iſt," — ſagt Plato in ſeiner einfachen Sprache über die beiden Seiten des endloſen Beſtimmens der unendlichen Aufnahme der Qualitäten in den Begriff, und des Widerſpruchs ihrer Einzelnheit gegen die Anſchauung und dabei unter ſich, — „es iſt klar, daß zu der königlichen Kunſt die Geſetzgebungskunſt gehört. Das Beſte aber iſt, nicht daß die Geſetze gelten, ſondern der Mann, der weiſe und königlich iſt. Weil das Geſetz nicht vermag, das, was aufs Genauſte und ganz allgemein das Vortrefflichſte und Gerechteſte wäre, vollkommen vorzuſchreiben; weil die Ungleichheiten der Menſchen und der Handlungen, und das Niemals-Ruhe-Halten der menſchlichen Dinge nichts Sichſelbſtgleiches bei keiner Sache über alle Seiten derſelben und für alle Zeit in keiner Kunſt dargeſtellt zu werden erlauben. Das Geſetz aber ſehen wir gerade auf Ein und daſſelbe ſich hinrichten, wie ein eigenſinniger und roher Menſch, der nichts gegen ſeine Anordnung geſchehen noch auch von jemand ſich darüber fragen läßt, wenn einem etwas Anderes, Beſſeres vorkommt, gegen das Verhältniß, das er feſtgeſetzt hat;

— es iſt alſo unmöglich, daß für das nie Sichſelbſtgleiche das ſich durchaus Selbſtgleiche gut ſey.“ *)

Daß an dem Gedanken, es ſey in dieſer Sphäre der menſchlichen Dinge an ſich ſeyendes und abſolutes beſtimmtes Recht und Pflicht möglich, feſtgehangen wird, kommt von der formalen Indifferenz, oder dem negativ Abſoluten, welches in der freyen Realität dieſer Sphäre allein Platz hat, und welches allerdings an ſich iſt. Aber inſofern es an ſich iſt, iſt es leer, oder es iſt an ihm nichts Abſolutes, als gerade die reine Abſtraktion, der völlig inhaltloſe Gedanke der Einheit. Es iſt nicht etwa ein Schluß aus bisheriger Erfahrung, noch iſt es als zufällige Unvollkommenheit des Konkreten und der Ausführung einer a priori wahrhaften Idee zu betrachten; ſondern es iſt zu erkennen, daß was hier Idee genannt wird und eine Hoffnung auf beſſere Zukunft hierüber an ſich nichtig, und daß eine vollkommene Geſetzgebung, ſo wie eine der Beſtimmtheit der Geſetze entſprechende wahrhafte Gerechtigkeit im Konkreten der richterlichen Gewalt an ſich unmöglich iſt. Was jenes betrifft, ſo iſt das Abſolute, weil es in den Beſtimmtheiten als ſolchen ſeyn ſoll, nur das Unendliche; und es iſt ebendieſelbe empiriſche Unendlichkeit und an ſich endloſe Beſtimmbarkeit geſetzt, welche in dem Gedanken einer Vergleichung eines beſtimmten Maaßes mit einer abſolut unbeſtimmten Linie oder einer beſtimmten Linie mit einem abſolut unbeſtimmten Maaße, des Meſſens einer unendlichen Linie oder des abſoluten Theilens einer beſtimmten Linie geſetzt iſt. Was das Andere betrifft, ſo werden von den ebenfalls unendlich vielen und unendlich verſchieden geformten Anſchauungen, welche der Gegenſtand des Richterlichen ſind, jede mit der wachſenden Menge von Beſtimmungen vielfacher beſtimmt. Jene Bildung von Unterſcheidungen durch die Geſetzgebung macht jede einzelne Anſchauung unterſcheidbarer und ge-

*) Politicus p. 294, Steph. (p. 328 — 327, Bekk.)

bildeter; und die Ausdehnung der Geſetzgebung iſt nicht eine Annäherung zum Ziele einer poſitiven Vollkommenheit, die hier, wie oben gezeigt, keine Wahrheit hat, ſondern nur das Formale der zunehmenden Bildung. Und damit nun in dieſer Mannigfaltigkeit das Eins der richterlichen Anſchauung des Rechts und des Urtheils ſich organiſire, ein wahrhaftes Eins und Ganzes werde, iſt abſolut nothwendig, daß jede einzelne der Beſtimmtheiten modificirt, d. h. eben als eine abſolute, für ſich ſeyende, für was ſie ſich als Geſetz ausſpricht, zum Theil aufgehoben, alſo ihr Abſolutſeyn nicht reſpektirt werde. Und von einer reinen Anwendung kann nicht die Rede ſeyn; denn eine reine Anwendung wäre das Setzen einzelner Beſtimmtheiten mit Ausſchließung anderer. Aber durch ihr Seyn machen dieſe ebenſo die Anforderung, daß ſie bedacht werden, damit die Gegenwirkung nicht durch Theile, ſondern durch das Ganze beſtimmt ſelbſt ein Ganzes ſey. Dieſer klaren und beſtimmten Erkenntniß muß die leere Hoffnung und der formale Gedanke ſowohl einer abſoluten Geſetzgebung, als eines dem Inneren des Richters entzogenen Rechtſprechens unterliegen.

Es iſt bei dem betrachteten Syſtem der Realität gezeigt worden, daß die abſolute Sittlichkeit ſich negativ gegen daſſelbe verhalten müſſe: in demſelben iſt das Abſolute, wie es unter der fixen Beſtimmtheit deſſelben erſcheint, als negativ Abſolutes, als Unendlichkeit geſetzt, die ſich gegen den Gegenſatz als formale, relative, abſtrakte Einheit darſtellt; in jenem negativen Verhalten feindlich, in dieſem ſelbſt unter ſeiner Herrſchaft: in keinem indifferent gegen daſſelbe. Aber die Einheit, welche Indifferenz der Entgegengeſetzten iſt, und ſie in ſich vernichtet und begreift, und die Einheit, welche nur formale Indifferenz, oder die Identität des Verhältniſſes beſtehender Realitäten iſt, müſſen ſelbſt ſchlechthin als Eines ſeyn, durch vollkommene Aufnahme des Verhältniſſes in die Indifferenz ſelbſt; d. h. das abſolute Sittliche muß ſich als Geſtalt (denn das Verhältniß iſt die

Abſtraktion der Seite der Geſtalt) vollkommen organiſiren. Indem das Verhältniß in der Geſtalt ſchlechthin indifferenzirt wird, hört es nicht auf, die Natur des Verhältniſſes zu haben; es bleibt ein Verhältniß der organiſchen zur unorganiſchen Natur.

Aber, wie oben gezeigt, iſt das Verhältniß, als Seite der Unendlichkeit, ſelbſt ein gedoppeltes; das eine Mal inſofern die Einheit oder das Ideelle, das andere Mal inſofern das Viele oder das Reelle das Erſte und Herrſchende iſt. Nach jener Seite iſt es eigentlich in der Geſtalt, und in der Indifferenz. Und die ewige Unruhe des Begriffs oder der Unendlichkeit iſt theils in der Organiſation ſelbſt ſich ſelbſt aufzehrend und die Erſcheinung des Lebens (das rein Quantitative) hingebend, daß es als ſein eigenes Saamenkorn aus ſeiner Aſche ewig zu neuer Jugend ſich emporhebe; — theils ſeine Differenz nach außen ewig vernichtend und vom Unorganiſchen ſich nährend, und es producirend, aus der Indifferenz eine Differenz oder ein Verhältniß einer unorganiſchen Natur hervorrufend und daſſelbe wieder aufhebend und ſie wie ſich ſelbſt verzehrend. Wir werden gleich ſehen, was dieſe unorganiſche Natur des Sittlichen iſt. Aber zweitens iſt in dieſer Seite des Verhältniſſes oder der Unendlichkeit auch das Beſtehen des Vernichteten geſetzt; denn eben da der abſolute Begriff das Gegentheil ſeiner ſelbſt iſt, iſt mit ſeiner reinen Einheit und Negativität auch das Seyn der Differenz geſetzt. Oder das Vernichten ſetzt etwas, was es vernichtet, oder das Reelle; und ſo wäre eine für die Sittlichkeit unüberwindliche Wirklichkeit und Differenz. Die Individualität, welche (durch den Sitz, den die Unendlichkeit hier in der ganzen Kraft ihres Gegenſatzes aufgeſchlagen hat, — und nicht bloß der Möglichkeit nach, ſondern actu —) der Wirklichkeit nach im Gegenſatze iſt, vermöchte nicht ſich von der Differenz zu reinigen, und in die abſolute Indifferenz ſich aufzunehmen. Daß Beides, das Aufgehobenſeyn des Gegenſatzes und das Beſtehen deſſelben, nicht nur ideell, ſondern auch reell ſey,

iſt überhaupt das Setzen einer Abtrennung und Ausſonderung; ſo daß die Realität, in welcher die Sittlichkeit objektiv iſt, getheilt ſey in einen Theil, welcher abſolut in die Indifferenz aufgenommen iſt, und in einen, worin das Reelle als ſolches beſtehend, alſo relativ identiſch iſt und nur den Widerſchein der abſoluten Sittlichkeit in ſich trägt.

Es iſt hiermit geſetzt ein Verhältniß der abſoluten Sittlichkeit, die ganz inwohnend in den Individuen und ihr Weſen ſey, zu der relativen Sittlichkeit, die ebenſo in Individuen reell iſt. Anders kann die ſittliche Organiſation in der Realität ſich nicht rein erhalten, als daß die allgemeine Verbreitung des Negativen in ihr gehemmt, und auf Eine Seite geſtellt ſey. Wie nun in dem beſtehenden Reellen die Indifferenz erſcheint, und formale Sittlichkeit iſt, iſt oben gezeigt worden. Der Begriff dieſer Sphäre iſt das reelle Praktiſche, ſubjektiv betrachtet der Empfindung oder des phyſiſchen Bedürfniſſes und Genuſſes, objektiv — der Arbeit und des Beſitzes. Und dieſes Praktiſche, wie es nach ſeinem Begriff geſchehen kann, in die Indifferenz aufgenommen, iſt die formale Einheit, oder das Recht, das in ihm möglich iſt. Ueber welchen beiden das Dritte als das Abſolute oder das Sittliche iſt. Die Realität aber der Sphäre der relativen Einheit, oder des Praktiſchen und Rechtlichen iſt in dem Syſteme ſeiner Totalität als eigener Stand konſtituirt.

So bilden nach der abſoluten Nothwendigkeit des Sittlichen drei Stände, wovon der eine als Stand der Freien, das Individuum der abſoluten Sittlichkeit, deſſen Organe die einzelnen Individuen ſind; und das von Seiten ſeiner Indifferenz betrachtet der abſolute lebendige Geiſt, von Seiten ſeiner Objektivität die lebendige Bewegung und der göttliche Selbſtgenuß dieſes Ganzen in der Totalität der Individuen als ſeiner Organe und Glieder iſt; deſſen formale oder negative Seite aber ebenſo die abſolute ſeyn muß, nämlich Arbeit, die nicht auf das Vernichten einzelner Beſtimmtheiten geht, ſondern auf den Tod,

und deren Produkt ebenſo nicht Einzelnes, ſondern das Seyn und die Erhaltung des Ganzen der ſittlichen Organiſation iſt. Dieſem Stande weiſt Ariſtoteles als ſein Geſchäft das an, wofür die Griechen den Namen πολιτεύεσθαι hatten, was in und mit und für ſein Volk leben, ein allgemeines dem Oeffentlichen ganz gehöriges Leben führen ausdrückt: oder das Philoſophiren; — welche beide Geſchäfte Plato nach ſeiner höheren Lebendigkeit, nicht getrennt, ſondern ſchlechthin verknüpft ſeyn will.

Der andere Stand iſt der der nicht Freien, welcher in der Differenz des Bedürfniſſes und der Arbeit, und im Rechte und der Gerechtigkeit des Beſitzes und Eigenthumes iſt; deſſen Arbeit auf die Einzelnheit geht, und alſo die Gefahr des Todes nicht in ſich ſchließt. In welchen der dritte Stand gerechnet werden muß, der in der Rohheit ſeiner nicht bildenden Arbeit nur mit der Erde als Element zu thun und deſſen Arbeit das Ganze des Bedürfniſſes im unmittelbaren Objekt ohne Zwiſchenglieder vor ſich hat, alſo ſelbſt eine gedrungene Totalität und Indifferenz wie ein Element iſt; hiermit ſich außer der Differenz des Verſtandes des zweiten Standes, ſeine Leiber und ſeinen Geiſt in der Möglichkeit formeller abſoluter Sittlichkeit, der Tapferkeit und eines gewaltſamen Todes erhält, alſo den erſten Stand nach der Maſſe und dem elementariſchen Weſen zu vermehren vermag.

Dieſe beiden Stände überheben den erſten des Verhältniſſes, in welchem die Realität theils in ihrer ruhenden, theils in ihrer thätigen Beziehung, als Beſitz und Eigenthum und als Arbeit ſteht iſt; — nach der Weiſe, wie auf eine zur Zeit ſich hierauf beſchränkende Art unter den neueren Völkern nach und nach die erwerbende Klaſſe aufgehört, Kriegsdienſte zu thun, und die Tapferkeit ſich gereinigter zu einem beſonderen Stande gebildet hat, der durch jene des Erwerbens überhoben, und welchem Beſitz und Eigenthum wenigſtens etwas Zufälliges iſt. Die Konſtitution jenes zweiten Standes, ihrer Materie nach, beſtimmt

Plato ſo, daß (wie „die königliche Kunſt diejenigen, welche der tapferen und gezügelten Sitte und welche andere ſonſt zur Tugend treibt, nicht theilhaftig zu werden vermögen, ſondern nur deſſen, was zur Gottloſigkeit und Uebermuth und Ungerechtigkeit durch ſeine böſe gewaltſame Natur hinſtößt, durch Tod und Verbannung und die letzte Schmach bezwingt und auswirft“) — daß „die königliche Kunſt dagegen die Naturen, die in Rohheit und Niedrigkeit liegen, zum knechtiſchen Geſchlechte unterjocht;“ *) und Ariſtoteles erkennt dasjenige dazu gehörig, „was durch ſeine Natur nicht ſein eigen, ſondern eines Andern iſt,“. . „was ſich wie Leib zu einem Geiſte verhält.“ **)

Aber das Verhältniß deſſen, was durch ſeine Natur eines Anderen iſt, und ſeinen Geiſt nicht in ſich ſelbſt hat, zu der abſolut ſelbſtſtändigen Individualität vermag ſeiner Form nach ein gedoppeltes zu ſeyn; nämlich entweder ein Verhältniß der Individuen dieſes Standes als beſondern zu den Individuen des erſten als beſondern: oder von Allgemeinem zu Allgemeinem. Jenes Verhältniß der Sklaverei iſt in der empiriſchen Erſcheinung der Univerſalität des römiſchen Reichs von ſelbſt verſchwunden. In dem Verluſte der abſoluten Sittlichkeit, und mit der Erniedrigung des edlen Standes ſind ſich die beiden vorher beſonderen Stände gleich geworden; und mit dem Aufhören der Freiheit hat nothwendig die Sklaverei aufgehört. Indem das Princip der formellen Einheit und der Gleichheit geltend werden mußte, hat es überhaupt den inneren wahrhaften Unterſchied der Stände aufgehoben; und vors Erſte nicht die obengeſetzte Abſonderung von Ständen, noch weniger die durch ſie bedingte Form der Abſonderung derſelben zu Stande gebracht, nach welcher ſie unter der Form der Allgemeinheit nur als ganzer Stand zum ganzen Stand im Verhältniſſe der

*) Politicus p. 308 — 309, Steph.; (p. 359 — 360, Bekk.).
**) Politicorum Libr. I., c. 4; c. 5. (ed. Bekk.)

Herrſchaft und der Abhängigkeit ſind, ſo daß auch in dieſem Verhältniſſe die beiden, die in der Beziehung ſind, allgemeine bleiben: wie hingegen im Verhältniß der Sklaverei die Form der Beſonderheit die beſtimmende deſſelben, und nicht Stand gegen Stand, ſondern dieſe Einheit eines jeden Theils in der realen Beziehung aufgelöſt iſt, und die Einzelnen von Einzelnen abhängig ſind. Das Princip der Allgemeinheit und Gleichheit hat ſich zuerſt des Ganzen ſo bemächtigen müſſen, daß es an die Stelle einer Abſonderung eine Vermiſchung beider Stände ſetzte. In dieſer Vermiſchung unter dem Geſetz der formalen Einheit iſt in Wahrheit der erſte Stand ganz aufgehoben, und der zweite zum alleinigen Volk gemacht; das Bild von welcher Veränderung Gibbon in dieſen Zügen ausdrückt: „Der lange Friede und die gleichförmige Herrſchaft der Römer führte ein langſames und geheimes Gift in die Lebenskräfte des Reichs. Die Geſinnungen der Menſchen waren allmählig auf Eine Ebene gebracht, das Feuer des Genius ausgelöſcht, und ſelbſt der militairiſche Geiſt verdunſtet. Der perſönliche Muth blieb, aber ſie beſaßen nicht mehr dieſen öffentlichen Muth, welcher von der Liebe zur Unabhängigkeit, dem Sinne der National-Ehre, der Gegenwart der Gefahr, und der Gewohnheit zu befehlen genährt wird. Sie empfingen Geſetze und Befehlshaber von dem Willen ihres Monarchen, und die Nachkommenſchaft der kühnſten Häupter war mit dem Rang von Bürgern und Unterthanen zufrieden. Die höher ſtrebenden Gemüther ſammelten ſich zu der Fahne der Kaiſer. Und die verlaſſenen Länder, politiſcher Stärke oder Einheit beraubt, ſanken unmerklich in die matte Gleichgültigkeit des Privatlebens.“

Mit dieſem allgemeinen Privatleben, und für den Zuſtand, in welchem das Volk nur aus einem zweiten Stande beſteht, iſt unmittelbar das formale Rechtsverhältniß, welches das Einzelnſeyn fixirt und abſolut ſetzt, vorhanden; und es hat ſich auch die vollſtändigſte Ausbildung der auf daſſelbe ſich beziehenden

Geſetzgebung aus einer ſolchen Verdorbenheit und univerſellen Erniedrigung gebildet und entwickelt. Dieſes Syſtem von Eigenthum und Recht, das um jenes Feſtſeyns der Einzelnheit willen in nichts Abſolutem und Ewigem, ſondern ganz im Endlichen und Formellen iſt, muß reell abgeſondert und ausgeſchieden von dem edlen Stande, ſich in einem eigenen Stande konſtituiren, und hier dann in ſeiner ganzen Länge und Breite ſich ausdehnen können. Es gehören ihm theils die für ſich untergeordneten und im Formellen bleibenden Fragen über den rechtlichen Grund von Beſitz, Vertrag u. ſ. w. an, theils aber überhaupt die ganze endloſe Expanſion der Geſetzgebung über (wie Plato die Rubriken dieſer Dinge aufführt) „dieſe gerichtlichen Gegenſtände der Verträge Einzelner gegen Einzelne über Sachen oder Handarbeiten, wie auch der Injurien und Schläge, Anordnungen über Kompetenz und Beſtellungen von Richtern; und wo ein Eintreiben oder Auflegen von Zöllen auf den Märkten und Häfen nothwendig ſey, — als worüber ſchönen und guten Männern vorzuſchreiben nicht würdig iſt. Denn ſie werden das Viele, was darüber feſtgeſetzt werden muß, von ſelbſt leicht finden, wenn Gott ihnen den Segen einer wahrhaft ſittlichen Verfaſſung giebt. Wo aber dieß nicht der Fall iſt, ſo erfolgt, daß ſie das Leben damit zubringen, Vieles dergleichen feſtzuſetzen und zu verbeſſern, meinend, ſie werden des Beſten ſich endlich bemächtigen; daß ſie leben, wie Kranke, die aus Unenthaltſamkeit nicht aus ihrer ſchlechten Diät treten wollen, und durch die Heilmittel nichts bewirken, als mannigfaltigere und größere Krankheiten zu erzeugen, während ſie immer hoffen, wenn jemand ihnen ein Mittel räth, von dieſem geſund zu werden. Eben ſo poſſierlich ſind diejenigen, welche Geſetze über die angeführten Dinge geben, und daran immer beſſern, in der Meinung, darüber ein Ende zu erreichen, — unwiſſend, daß ſie in der That gleichſam die Hydra zerſchneiden.“ *)

*) De Republica IV., p. 425 — 426, Steph. (p. 176 — 178, Bekk.)

„Wenn es nun wahr iſt, daß mit zunehmender Zügelloſigkeit und Krankheit in dem Volke die vielen Gerichtshöfe ſich öffnen, und einer ſchlechten und ſchimpflichen Zucht kein größeres Zeichen gefunden werden kann, als daß vortrefflicher Aerzte und Richter nicht nur die Schlechten und die Handwerker bedürfen, ſondern auch die, welche in einer freien Bildung gezogen zu ſeyn ſich rühmen, eine von Anderen als Herren und Richtern auferlegte Gerechtigkeit zu haben genöthigt ſind, und viele Zeit vor Gerichten mit Klagen und Vertheidigen zubringen," *) — wenn dieſes Syſtem zugleich als allgemeiner Zuſtand ſich da entwickeln und die freie Sittlichkeit zerſtören muß, wo ſie mit jenen Verhältniſſen vermiſcht, und von denſelben, und ihren Folgen nicht urſprünglich geſondert iſt: ſo iſt nothwendig, daß dieſes Syſtem mit Bewußtſeyn aufgenommen, in ſeinem Recht erkannt, von dem edlen Stande ausgeſchloſſen, und ihm ein eigener Stand, als ſein Reich eingeräumt ſey, worin es ſich feſtſetzen, und an ſeiner Verwirrung und der Aufhebung einer Verwirrung durch eine andere ſeine völlige Thätigkeit entwickeln könne.

Es beſtimmt ſich hiernach die Potenz dieſes Standes ſo, daß er in dem Beſitz überhaupt und in der Gerechtigkeit, die hierin über Beſitz möglich iſt, ſich befindet, daß er zugleich ein zuſammenhängendes Syſtem konſtituirt: und — unmittelbar dadurch, daß das Verhältniß des Beſitzes in die formelle Einheit aufgenommen iſt, — jeder Einzelne (da er an ſich eines Beſitzes fähig iſt) gegen Alle, als Allgemeines, oder als Bürger, in dem Sinne als bourgeois, ſich verhält; für die politiſche Nullität, nach der die Mitglieder dieſes Standes Privatleute ſind, den Erſatz in den Früchten des Friedens und des Erwerbes, und in der vollkommenen Sicherheit des Genuſſes derſelben findet, ſowohl inſofern ſie aufs Einzelne als auf das Ganze

*) Ibidem III., p. 404 — 405. (p. 142 — 143.)

deſſelben geht. Auf das Ganze aber geht die Sicherheit für jeden Einzelnen, inſofern er der Tapferkeit überhoben, und der Nothwendigkeit (die dem erſten Stande angehört) ſich der Gefahr eines gewaltſamen Todes auszuſetzen entnommen iſt; — welche Gefahr für den Einzelnen die abſolute Unſicherheit alles Genuſſes und Beſitzes und Rechts iſt. Durch dieſe aufgehobene Vermiſchung der Principien und die konſtituirte und bewußte Sonderung derſelben, erhält jedes ſein Recht; und es iſt allein dasjenige zu Stande gebracht, was ſeyn ſoll, die Realität der Sittlichkeit als abſoluter Indifferenz, und zugleich ebenderſelben als des reellen Verhältniſſes im beſtehenden Gegenſatze: ſo daß das Letztere von dem Erſteren bezwungen iſt, und daß dieſes Bezwingen ſelbſt indifferentiirt und verſöhnt iſt. Welche Verſöhnung eben in der Erkenntniß der Nothwendigkeit und in dem Rechte beſteht, welches die Sittlichkeit ihrer unorganiſchen Natur und den unterirdiſchen Mächten giebt, indem ſie ihnen einen Theil ihrer ſelbſt überläßt und opfert. Denn die Kraft des Opfers beſteht in dem Anſchauen und Objektiviren der Verwickelung mit dem Unorganiſchen; — durch welche Anſchauung dieſe Verwickelung gelöſt, das Unorganiſche abgetrennt, und, als ſolches erkannt, hiermit ſelbſt in die Indifferenz aufgenommen iſt: das Lebendige aber, indem es das, was es als einen Theil ſeiner ſelbſt weiß, in daſſelbe legt, und dem Tode opfert, deſſen Recht zugleich anerkannt und zugleich ſich davon gereinigt hat.

Es iſt dieß nichts Anderes als die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Abſolute ewig mit ſich ſelbſt ſpielt: daß es ſich ewig in die Objektivität gebiert, in dieſer ſeiner Geſtalt hiermit ſich dem Leiden und dem Tode übergiebt, und ſich aus ſeiner Aſche in die Herrlichkeit erhebt. Das Göttliche in ſeiner Geſtalt und Objektivität hat unmittelbar eine gedoppelte Natur, und ſein Leben iſt das abſolute Einſeyn dieſer Naturen. Aber die Bewegung des abſoluten Widerſtreits dieſer zwei Naturen ſtellt ſich an der göttlichen, welche darin ſich be-

griffen hat, als Tapferkeit dar, mit welcher ſie von dem Tode der anderen widerſtreitenden ſich befreit, jedoch durch dieſe Befreiung ihr eigenes Leben giebt, (denn dieſes iſt nur in dem Verbundenſeyn mit dieſem anderen): aber ebenſo abſolut aus ihm auferſteht, (denn in dieſem Tode, als der Aufopferung der zweiten Natur, iſt der Tod bezwungen); — an der anderen erſcheinend aber ſtellt ſich die göttliche Bewegung ſo dar, daß die reine Abſtraktion dieſer Natur, welche eine bloß unterirdiſche, reine negative Macht wäre, durch die lebendige Vereinigung mit der göttlichen aufgehoben iſt: daß dieſe in ſie hineinſcheint und ſie durch dieß ideelle Einsſeyn im Geiſt zu ihrem ausgeſchatten lebendigen Leibe macht, der als der Leib zugleich in der Differenz und in der Vergänglichkeit bleibt, und durch den Geiſt das Göttliche, als ein ſich Fremdes anſchaut.

Das Bild dieſes Trauerſpiels, näher für das Sittliche beſtimmt, iſt der Ausgang jenes Proceſſes der Eumeniden, als der Mächte des Rechts, das in der Differenz iſt, und Apollo's, des Gottes des indifferenten Lichtes, über Oreſt, vor der ſittlichen Organiſation, dem Volke Athens; — welches menſchlicher Weiſe als Areopagus Athens, in die Urne beider Mächte gleiche Stimmen legt, das Nebeneinanderbeſtehen beider anerkennt, allein ſo den Streit nicht ſchlichtet, und keine Beziehung und Verhältniß derſelben beſtimmt: aber göttlicher Weiſe als die Athene Athens, den durch den Gott ſelbſt in die Differenz Verwickelten dieſem ganz wiedergiebt, und mit der Scheidung der Mächte, die an dem Verbrecher beide Theil hatten, auch die Verſöhnung ſo vornimmt, daß die Eumeniden von dieſem Volke als göttliche Mächte geehrt würden, und ihren Sitz jetzt in der Stadt hätten, ſo daß ihre wilde Natur des Anſchauens der ihrem unten in der Stadt errichteten Altare gegenüber auf der Burg hoch thronenden Athene genöſſe, und hierdurch beruhigt wäre.

Wenn die Tragödie darin iſt, daß die ſittliche Natur ihre unorganiſche, damit ſie ſich nicht mit ihr verwickele, als ein

Schickſal von ſich abtrennt und ſich gegenüber ſtellt, und, durch die Anerkennung deſſelben in dem Kampfe, mit dem göttlichen Weſen, als der Einheit von Beidem, verſöhnt iſt: ſo wird dagegen, um dieſes Bild auszuführen, die Komödie überhaupt auf die Seite der Schickſalloſigkeit fallen; entweder daß ſie innerhalb der abſoluten Lebendigkeit, und alſo nur Schattenbilder von Gegenſätzen oder Scherze von Kämpfen mit einem gemachten Schickſal und erdichteten Feinde, — oder innerhalb der Nichtlebendigkeit fällt, und alſo nur Schattenbilder von Selbſtſtändigkeit und von Abſolutheit darſtellt: jene die alte oder göttliche Komödie, dieſe die moderne Komödie.

Die göttliche Komödie iſt ohne Schickſal, und ohne wahrhaften Kampf, darum daß in ihr die abſolute Zuverſicht und Gewißheit der Realität des Abſoluten ohne Gegenſatz iſt, und was als Gegenſatz eine Bewegung in dieſe vollkommene Sicherheit und Ruhe bringt, nur ein ernſtloſer, keine innere Wahrheit habender Gegenſatz iſt; dieſer Gegenſatz ſtelle ſich nun dar gegen die fremd und außerhalb erſcheinende, aber in abſoluter Gewißheit daſtehende Göttlichkeit, als der Reſt oder Traum eines Bewußtſeyns vereinzelter Selbſtſtändigkeit, auch als ein zwar fixirtes und feſtgehaltenes Bewußtſeyn der Eigenheit, aber daſſelbe in völliger Ohnmacht und Kraftloſigkeit: — oder aber ſtelle ſich der Gegenſatz auch in einer ſelbſtempfundenen und in ſich bewußten Göttlichkeit dar, welche mit Bewußtſeyn ſich Gegenſätze und Spiele erzeugt, in denen ſie mit abſolutem Leichtſinn einzelne ihrer Glieder an das Erringen eines beſtimmten Preiſes ſetzt, und ihre mannigfaltigen Seiten und Momente ſich zur vollkommenen Individualität ausgebähren und zu eigenen Organiſationen ſich bilden läßt, ſo wie ſie überhaupt auch als Ganzes ihre Bewegungen nicht als Bewegungen gegen ein Schickſal, ſondern als Zufälligkeiten nehmen kann, ſich ſelbſt für unüberwindlich, den Verluſt für nichts achtend, der abſoluten Herrſchaft über jede Eigenheit und Ausſchweifung gewiß,

und ſich deſſen bewußt, was Plato in anderer Rückſicht ſagt, daß „eine πόλις eine zum Bewundern ſtarke Natur hat.“ Eine ſolche ſittliche Organiſation wird ſo z. B. ohne Gefahr und Angſt oder Neid einzelne Glieder zu Extremen des Talents in jeder Kunſt und Wiſſenſchaft und Geſchicklichkeit hinaustreiben, und ſie darin zu etwas Beſonderem machen; ihrer ſelbſt ſicher, daß ſolche göttlichen Monſtruoſitäten der Schönheit ihrer Geſtalt nicht ſchaden, ſondern komiſche Züge ſind, die einen Moment ihrer Geſtalt erheitern. Als ſolche heitere Erhöhungen einzelner Züge werden wir, um ein beſtimmtes Volk anzuführen, den Homer, Pindar, Aeſchylus, Sophokles, Plato, Ariſtophanes, u. ſ. w. anſehen können; aber auch ſowohl in der ernſthaften Reaktion gegen die ernſthafter werdende Beſonderung des Sokrates und vollends in der Reue darüber, als in der pullulirenden Menge und hohen Energie der zugleich aufkeimenden Individualiſirungen nicht verkennen: daß das die innere Lebendigkeit damit in ihre Extreme herauszutreten, in der Reife dieſer Saamenkörner ihre Kraft, aber auch die Nähe des Todes dieſes Körpers, der ſie trug, ankündigte, — und die Gegenſätze (die ſie überhaupt hervorrief, und vorher ſelbſt in ihrem ernſthafteren und weitgreifenderen Ausſehen, wie Kriege, als Zufälligkeiten und mit gleichem Leichtſinn erregen und betreiben konnte) nicht mehr für Schattenbilder, ſondern für ein übermächtig werdendes Schickſal nehmen mußte.

Auf einer anderen Seite aber iſt die andere Komödie; deren Verwickelungen ohne Schickſal und ohne wahrhaften Kampf ſind, weil die ſittliche Natur in jenem ſelbſt befangen iſt. Die Knoten ſchürzen ſich hier nicht in ſpielenden, ſondern in für dieſen ſittlichen Trieb ernſthaften, für den Zuſchauer aber komiſchen Gegenſätzen; und die Rettung gegen ſie wird in einer Affektation von Charakter und Abſolutheit geſucht, die ſich beſtändig getäuſcht und abgeſetzt findet. Der ſittliche Trieb (denn es iſt nicht die bewußte abſolute ſittliche Natur, die in

dieser Komödie spielt) muß, um es kurz zu sagen, das Bestehende in die formale und negative Absolutheit des Rechts verwandeln, und dadurch seiner Angst die Meinung von Festigkeit für seinen Besitz geben, seine Habseligkeiten durch Traktate und Verträge und alle erdenklichen Verklausulirungen zu etwas Sicherem und Gewissem erheben, die Systeme darüber aus Erfahrung und Vernunft, als der Gewißheit und Nothwendigkeit selbst, deduciren, und mit den tiefsinnigsten Raisonnements begründen: — aber (wie unterirdische Geister, bei dem Dichter, die Pflanzungen, die sie in den höllischen Wüsteneien anlegten, vom nächsten Sturmwinde weggefegt sahen) so durch die nächste Umwendung oder gar Emporrichtung des Erdengeistes, halbe und ganze Wissenschaften weggeschwemmt, die aus Erfahrung und Vernunft bewiesen waren, ein Rechts-System durch das andere verdrängt, hier Humanität an die Stelle von Härte, dort zu gleicher Zeit den Willen der Macht an die Stelle der Vertrags-Sicherheit treten, und im Wissenschaftlichen wie in der Wirklichkeit die wohlerworbensten und versichertsten Besitzungen von Grundsätzen und Rechten verheert sehen; — und entweder meinen, es seyen die eigenen über dem Schicksal mit Vernunft und Willen schwebenden Bemühungen, die in solchem Stoff sich abarbeiten, und die solche Veränderungen hervorgebracht hätten: oder auch sich über sie als Unerwartetes und nicht Gehöriges ereifern, und zuerst alle Götter gegen solche Nothwendigkeit anrufen, und dann sich darein fügen. In beiden Fällen giebt der sittliche Trieb, der in diesen Endlichkeiten eine absolute Unendlichkeit sucht, nur die Farce seines Glaubens und seiner nicht sterbenden Täuschung, die (am Finstersten, wo sie am Hellsten) schon im Verlust und Unrecht ist, wo sie in den Armen der Gerechtigkeit, Zuverlässigkeit und des Genusses selbst zu ruhen meint.

Die Komödie trennt die zwei Zonen des Sittlichen so von einander ab, daß sie jede rein für sich gewähren läßt, daß in

der einen die Gegensätze und das Endliche ein wesenloser Schatten, in der anderen aber das Absolute eine Täuschung ist. Das wahrhafte und absolute Verhältniß aber ist, daß die eine im Ernste in die andere scheint, jede mit der anderen in leibhafter Beziehung und daß sie für einander gegenseitig das ernste Schicksal sind. Das absolute Verhältniß ist also im Trauerspiel aufgestellt.

Denn obwohl in der lebendigen Gestalt oder der organischen Totalität der Sittlichkeit dasjenige, was die reelle Seite derselben ausmacht, im Endlichen ist, und darum zwar an und für sich sein leibliches Wesen nicht vollkommen in ihre Göttlichkeit aufnehmen kann: so drückt es jedoch schon an sich selbst ihre absolute Idee, aber verzogen aus. Sie vereinigt zwar die als Nothwendigkeit auseinandergehaltenen Momente derselben nicht zur absoluten Unendlichkeit in sich innerlich, sondern hat diese Einheit nur als eine nachgeahmte negative Selbstständigkeit, nämlich als Freiheit des Einzelnen; aber es ist doch dieses reelle Wesen schlechthin der absoluten indifferenten Natur und Gestalt der Sittlichkeit verbunden. Wenn es dieselbe nur als ein *Fremdes* anschauen muß, so *schaut* es sie doch *an*, und ist im Geiste Eins mit ihr. Es ist, selbst für dasselbe, schlechthin das Erste, daß die ganz reine und indifferente Gestalt und das sittliche absolute Bewußtseyn *sey*, und das Zweite ist das Gleichgültige, daß es als das Reelle sich zu ihm nur als dessen empirisches Bewußtseyn verhalte; wie es das Erste ist, daß ein absolutes Kunstwerk sey, und erst das Zweite, ob dieser bestimmte Einzelne dessen Urheber sey, oder nur dasselbe anschaue und genieße. So nothwendig jene Existenz des Absoluten ist, so nothwendig ist auch diese Vertheilung, daß Einiges der lebendige Geist, das absolute Bewußtseyn und die absolute Indifferenz des Idealen und Reellen der Sittlichkeit selbst sey, — Anderes aber dessen leibliche und sterbliche Seele und sein empirisches Bewußtseyn, das seine absolute Form und das innere

Weſen nicht vollkommen vereinigen darf, aber doch der abſoluten Anſchauung als eines gleichſam ihm Fremden genießt, und, für das reelle Bewußtſeyn, durch Furcht und Vertrauen ſo wie durch Gehorſam mit ihm Eins iſt, für das ideelle aber, in der Religion, dem gemeinſchaftlichen Gott und dem Dienſte deſſelben ſich ganz mit ihm vereingt.

Aber das, was wir unter der äußeren Form des erſten Standes auf die eine Seite geſtellt haben, iſt das reale abſolute Bewußtſeyn der Sittlichkeit. Es iſt Bewußtſeyn, und als ſolches nach der negativen Seite reine Unendlichkeit, und die höchſte Abſtraktion der Freiheit, d. i. das bis zu ſeiner Aufhebung getriebene Verhältniß des Bezwingens, oder der freie gewaltſame Tod: — nach der poſitiven Seite aber iſt das Bewußtſeyn die Einzelnheit und Beſonderheit des Individuums. Aber dieſes an ſich Negative, nämlich das Bewußtſeyn überhaupt, von dem die angezeigten Unterſcheidungen nur ſeine beiden Seiten ſind, iſt abſolut in das Poſitive, — ſeine Beſonderheit und Unendlichkeit oder Idealität abſolut in das Allgemeine und Reale auf eine vollkommene Weiſe aufgenommen; welches Einsſeyn die Idee des abſoluten Lebens der Sittlichkeit iſt. In dieſem Einsſeyn der Unendlichkeit und der Realität in der ſittlichen Organiſation ſcheint die göttliche Natur — von welcher Plato ſagt, daß „ſie ein unſterbliches Thier ſey, deſſen Seele und Leib aber auf ewig zuſammengeboren ſind“ — den Reichthum ihrer Mannigfaltigkeit zugleich in der höchſten Energie der Unendlichkeit und Einheit darzuſtellen, welche die ganz einfache Natur des ideellen Elements wird.

Denn das vollkommenſte Mineral ſtellt zwar in jedem Theil, der von einer Maſſe abgeſondert wird, die Natur des Ganzen vor, aber ſeine ideelle Form iſt ſowohl als innere des Bruchs, als auch als die äußere der Kryſtalliſation ein Außereinander; und nicht, wie in den Elementen des Waſſers, Feuers und der Luft, iſt jeder beſondere Theil die vollkommene Natur

und der Repräſentant des Ganzen, ſowohl dem Weſen als der Form oder Unendlichkeit nach. Nicht weniger iſt auch die reelle Form deſſelben nicht von der wahrhaften Identität der Unendlichkeit durchdrungen, ſondern ſeine Sinne haben kein Bewußtſeyn. Sein Licht iſt eine einzelne Farbe, und ſieht nicht; oder iſt es die Indifferenz derſelben, ſo iſt kein Hemmungspunkt gegen ihren Durchgang durch ſich. Sein Ton tönt angeſchlagen von einem Fremden, aber nicht aus ſich; ſein Geſchmack ſchmeckt nicht, ſein Geruch riecht nicht, ſeine Schwere und Härte fühlt nicht. Wenn es nicht der Einzelnheit der Beſtimmungen des Sinnes angehört, ſondern ſie in der Indifferenz vereinigt: iſt es die unentfaltete, verſchloſſene Differenzloſigkeit, nicht die ſich in ſich trennende und ihre Trennung unterjochende Einheit; ſo wie auch die Elemente, die in allen ihren Theilen ſich gleich ſind, nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Differenzen, und nur die Indifferenz unter der Form der Quantität, nicht als Indifferenz des qualitativ Geſetzten in ſich haben. Die Erde aber als das organiſche und individuelle Element breitet ſich durch das Syſtem ſeiner Geſtalten von der erſten Starrheit und Individualität an in Qualitatives und Differenz aus, und reſumirt ſich erſt in der abſoluten Indifferenz der ſittlichen Natur allein in die vollkommene Gleichheit aller Theile und das abſolute reale Einsſeyn des Einzelnen mit dem Abſoluten; — in den erſten Aether, welcher aus ſeiner ſich ſelbſt gleichen, flüſſigen und weichen Form ſeine reine Quantität durch die individuellen Bildungen in Einzelnheit und Zahl zerſtreut: und dieſes abſolut ſpröde und rebelliſche Syſtem dadurch vollkommen bezwingt, daß die Zahl zur reinen Einheit und zur Unendlichkeit geläutert, und Intelligenz wird: und ſo das Negative, dadurch daß es abſolut negativ wird, (denn der abſolute Begriff iſt das abſolute unmittelbare Gegentheil ſeiner ſelbſt, und „das Nichts iſt," wie ein Alter ſagt, „nicht weniger als das Etwas") mit dem poſitiv Abſoluten vollkommen Eins ſeyn kann. Und

in der Intelligenz iſt die Form oder das Ideelle absolute Form, und als ſolche reell, und in der abſoluten Sittlichkeit die abſolute Form mit der abſoluten Subſtanz aufs Wahrhafteſte verbunden. Von den Individualitäten der Bildungen, welche zwiſchen der einfachen Subſtanz in der Realität als reinem Aether, und zwiſchen ihr als der Vermählung mit der abſoluten Unendlichkeit liegen, kann keine die Form und qualitative Einheit (es ſey durch die quantitative, elementariſche Gleichheit der Ganzen und der Theile, oder in höhern Bildungen durch die ins Einzelnere der Theile gehende Individualiſirung) und zugleich die formelle Vereinigung derſelben zu einem Ganzen, (durch die Geſellſchaftlichkeit der Blätter der Pflanzen, des Geſchlechts, des heerdeweiſen Lebens und gemeinſamen Arbeitens der Thiere) — zur abſoluten Indifferenz mit dem Weſen und der Subſtanz bringen, welche in der Sittlichkeit iſt; weil in der Intelligenz allein die Individualiſirung zu dem abſoluten Extrem, nämlich zum abſoluten Begriffe, das Negative bis zum abſolut Negativen, das unvermittelte Gegentheil ſeiner ſelbſt zu ſeyn, getrieben iſt. Dieſe iſt alſo allein fähig, indem ſie abſolute Einzelnheit iſt, abſolute Allgemeinheit zu ſeyn: indem ſie abſolute Negation und Subjektivität iſt, abſolute Poſition und Objektivität: indem abſolute Differenz und Unendlichkeit, abſolute Indifferenz, — und die Totalität (actu in der Entfaltung aller Gegenſätze, und potentia in dem abſoluten Vernichtet- und Einsſeyn derſelben) die höchſte Identität der Realität und Idealität zu ſeyn.

Wenn der Aether ſeine abſolute Indifferenz in den Lichtindifferenzen zur Mannigfaltigkeit herausgeworfen, und in den Blumen der Sonnenſyſteme ſeine innere Vernunft und Totalität in die Expanſion herausgeboren hat, aber jene Lichtindividuen in der Vielheit zerſtreut ſind, — diejenigen aber, welche die kreiſenden Blätter dieſer bilden, ſich in ſtarrer Individualität gegen jene verhalten müſſen, und ſo der Einheit jener die

Form der Allgemeinheit, der Einheit dieser die reine Einheit mangelt, und keine von beiden den absoluten Begriff als solchen in sich trägt: so ist in dem Systeme der Sittlichkeit die außereinandergefaltete Blume des himmlischen Systems zusammengeschlagen, und die absoluten Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zusammengeeint, und die Realität oder der Leib aufs Höchste Eins mit der Seele; weil die reelle Vielheit des Leibes selbst nichts Anderes ist, als die abstrakte Idealität, die absoluten Begriffe reine Individuen, wodurch diese selbst das absolute System zu seyn vermögen. Deswegen, wenn das Absolute das ist, daß es sich selbst anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute Anschauung, und dieses Selbsterkennen, jene unendliche Expansion, und dieses unendliche Zurücknehmen derselben in sich selbst, schlechthin Eins ist: so ist, wenn Beides als Attribute reell sind, der Geist höher als die Natur. Denn wenn diese das absolute Selbstanschauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiirten Vermittelung und Entfaltung ist: so ist der Geist, der das Anschauen seiner als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst, sowohl die auseinandergeworfene Totalität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in der er dieß Außereinander vernichtet, und in sich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflektirt.

Aus dieser Idee der Natur der absoluten Sittlichkeit ergiebt sich nun ein Verhältniß, von welchem noch zu sprechen ist: das Verhältniß der Sittlichkeit des Individuums zur realen absoluten Sittlichkeit, und das Verhältniß der Wissenschaften derselben, der Moral und des Naturrechts. Da nämlich die reale absolute Sittlichkeit die Unendlichkeit oder den absoluten Begriff, die reine Einzelnheit schlechthin und in seiner höchsten Abstraktion in sich vereinigt begreift: so ist sie unmittelbar Sittlichkeit des Einzelnen, und umgekehrt das We-

ſen der Sittlichkeit des Einzelnen iſt ſchlechthin die reale und darum allgemeine abſolute Sittlichkeit; — die Sittlichkeit des Einzelnen iſt ein Pulsſchlag des ganzen Syſtems, und ſelbſt das ganze Syſtem. Wir bemerken hier auch eine Andeutung der Sprache, die ſonſt verworfen, aus dem Vorherigen vollkommen gerechtfertigt wird: daß es nämlich in der Natur der abſoluten Sittlichkeit iſt, ein Allgemeines oder Sitten zu ſeyn; daß alſo das griechiſche Wort, welches Sittlichkeit bezeichnet, und das deutſche dieſe ihre Natur vortrefflich ausdrücken; daß aber die neuern Syſteme der Sittlichkeit, da ſie ein Für-ſich-Seyn und die Einzelnheit zum Princip machen, nicht ermangeln können, an dieſen Worten ihre Beziehung auszuſtellen; und dieſe innere Andeutung ſich ſo mächtig erweiſt, daß jene Syſteme, um ihre Sache zu bezeichnen, jene Worte nicht dazu mißbrauchen konnten, ſondern das Wort Moralität annahmen, was zwar nach ſeinem Urſprung gleichfalls dahin deutet, aber weil es mehr ein erſt gemachtes Wort iſt, nicht ſo unmittelbar ſeiner ſchlechtern Bedeutung widerſträubt.

Die abſolute Sittlichkeit aber iſt nach dem Bisherigen ſo weſentlich die Sittlichkeit aller, daß man von ihr nicht ſagen kann, ſie ſpiegle ſich als ſolche am Einzelnen ab. Denn ſie iſt ſo ſehr ſein Weſen, als der die Natur durchdringende Aether das untrennbare Weſen der Geſtalten der Natur iſt, und als die Idealität ihrer erſcheinenden Formen, der Raum, in keiner ſich ſchlechthin um nichts beſondert; ſondern wie die Linien und Ecken des Kryſtalls, in denen er die äußere Form ſeiner Natur ausdrückt, Negationen ſind: ſo iſt die Sittlichkeit, inſofern ſie am Einzelnen als ſolchem ſich ausdrückt, ein Negatives. Sie kann ſich vors Erſte nicht im Einzelnen ausdrücken, wenn ſie nicht ſeine Seele iſt, und ſie iſt es nur, inſofern ſie ein Allgemeines und der reine Geiſt eines Volkes iſt. Das Poſitive iſt der Natur nach eher als das Negative; oder, wie Ariſtoteles es ſagt: „Das Volk iſt eher der Natur nach, als der Einzelne;

denn wenn der Einzelne abgesondert nichts Selbstständiges ist, so muß er gleich allen Theilen in Einer Einheit mit dem Ganzen seyn; wer aber nicht gemeinschaftlich seyn kann, oder aus Selbstständigkeit nichts bedarf, ist kein Theil des Volks, und darum entweder Thier oder Gott." *)

Alsdann, insofern sie im Einzelnen sich als solchem ausdrückt, ist sie unter der Form der Negation gesetzt, d. i. sie ist die Möglichkeit des allgemeinen Geistes. Und die sittlichen Eigenschaften, die dem Einzelnen angehören, wie Muth, oder Mäßigkeit, oder Sparsamkeit, oder Freigebigkeit u. s. w. sind negative Sittlichkeit, — daß nämlich in der Besonderheit des Einzelnen nicht wahrhaft eine Einzelnheit fixirt, und eine reelle Abstraktion gemacht werde; — und Möglichkeiten oder Fähigkeiten, in der allgemeinen Sittlichkeit zu seyn. Diese Tugenden, die an sich Möglichkeiten und in einer negativen Bedeutung sind, sind der Gegenstand der Moral, und man sieht, daß das Verhältniß des Naturrechts und der Moral sich auf diese Weise umgekehrt hat: Daß nämlich der Moral nur das Gebiet des an sich Negativen zukommt, dem Naturrecht aber das wahrhaft Positive, nach seinem Namen, — daß es konstruiren soll, wie die sittliche Natur zu ihrem wahrhaften Rechte gelangt; da hingegen, — wenn sowohl das Negative, als auch dieses als die Abstraktion der Aeußerlichkeit, des formalen Sittengesetzes, des reinen Willens und des Willens des Einzelnen, und dann die Syntheſen dieser Abstraktionen wie der Zwang, die Beschränkung der Freiheit des Einzelnen durch den Begriff der allgemeinen Freiheit u. s. w. die Bestimmung des Naturrechts ausdrückten, — es ein Naturunrecht seyn würde, indem bei der Zugrundlegung solcher Negationen als Realitäten die sittliche Natur in das höchste Verderben und Unglück versetzt wird.

Aber wie diese Eigenschaften der Reflex der absoluten Sitt-

*) Polit. I, 2.

lichkeit im Einzelnen als dem Negativen, aber dem Einzelnen, welches in abſoluter Indifferenz mit dem Allgemeinen und Ganzen iſt, alſo ihr Reflex in ihrem reinen Bewußtſeyn ſind: ſo muß auch ein Reflex derſelben in ihrem empiriſchen Bewußtſeyn vorhanden ſeyn, und ſolcher die ſittliche Natur des zweiten Standes, der in der feſtſtehenden Realität, im Beſitz und Eigenthum und außer der Tapferkeit iſt, konſtituiren. Dieſer Reflex derſelben iſt es nun, für den die gewöhnliche Bedeutung der Moralität mehr oder weniger paſſen kann; — das formelle Indifferentſetzen der Beſtimmtheiten des Verhältniſſes, alſo die Sittlichkeit des bourgeois oder des Privatmenſchen, für welche die Differenz der Verhältniſſe feſt iſt, und welche von ihnen abhängt und in ihnen iſt. Eine Wiſſenſchaft dieſer Moralität iſt demnach zunächſt die Kenntniß dieſer Verhältniſſe ſelbſt, ſo daß, inſofern ſie in Beziehung aufs Sittliche betrachtet werden, da dieſe um des abſoluten Fixirtſeyns willen nur formell ſeyn kann, eben jenes oben erwähnte Ausſprechen von Tautologie hier ſeine Stelle findet: Dieſes Verhältniß iſt nur dieſes Verhältniß; wenn du in dieſem Verhältniſſe biſt, ſo ſey, in der Beziehung auf daſſelbe, in demſelben; denn wenn du in Handlungen, welche auf dieſes Verhältniß Beziehung haben, nicht in Beziehung auf daſſelbe handelſt, ſo vernichteſt, ſo hebſt du es auf. Der wahre Sinn dieſer Tautologie ſchließt zugleich unmittelbar in ſich, daß dieß Verhältniß ſelbſt nichts Abſolutes und alſo auch die Moralität, die auf daſſelbe geht, etwas Abhängiges, und nichts wahrhaft Sittliches iſt; — welcher wahre Sinn nach dem Obigen ſich daraus ergiebt, daß nur die Form des Begriffs, die analytiſche Einheit das Abſolute, und alſo negativ Abſolute wegen des Inhalts iſt, der als ein Beſtimmtes der Form widerſpricht.

Jene Eigenſchaften aber, — welche wahrhaft ſittlich ſind, indem in ihnen das Beſondere oder Negative erſcheint, — rein aufgenommen in die Indifferenz, können ſittliche Eigenſchaften

heißen; und nur alsdann Tugenden, wenn ſie in einer höhern Energie ſich wieder individualiſiren, und, jedoch innerhalb der abſoluten Sittlichkeit, gleichſam zu eigenen lebenden Geſtalten werden, wie die Tugenden eines Epaminondas, Hannibals, Cäſars und einiger Anderer. Als ſolche Energien ſind ſie Geſtalten, und alſo nicht an ſich abſolut, ſo wenig als die Geſtalten der andern organiſchen Bildungen, ſondern das ſtärkere Hervortreten einer Seite der Idee des Ganzen; und die Moral der Tugenden, oder — wenn wir die Moral überhaupt der Moralität beſtimmen wollen, und für die Darſtellung der Tugend der Name Ethik genommen würde, — die Ethik muß deswegen nur eine Naturbeſchreibung der Tugenden ſeyn.

Wie nun dieſe auf das Subjektive oder Negative Beziehung hat, ſo muß das Negative überhaupt unterſchieden werden, als das Beſtehen der Differenz, und als der Mangel derſelben. Jenes erſte Negative iſt es, wovon vorhin die Rede war; aber dieſes andere Negative, der Mangel der Differenz ſtellt die Totalität als ein Eingehülltes und Unentfaltetes vor, in welchem die Bewegung und die Unendlichkeit in ihrer Realität nicht iſt. Das Lebendige unter dieſer Form des Negativen iſt das Werden der Sittlichkeit, und die Erziehung nach ihrer Beſtimmtheit das erſcheinende fortgehende Aufheben des Negativen oder Subjektiven. Denn das Kind iſt als die Form der Möglichkeit eines ſittlichen Individuums ein Subjektives oder Negatives, deſſen Mannbarwerden das Aufhören dieſer Form und deſſen Erziehung die Zucht oder das Bezwingen derſelben iſt; aber das Poſitive und das Weſen iſt, daß es an der Bruſt der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in ihrer abſoluten Anſchauung zuerſt als eines fremden Weſens lebt, ſie immer mehr begreift, und ſo in den allgemeinen Geiſt übergeht. Es erhellt hieraus von ſelbſt, daß jene Tugenden ſowohl als die abſolute Sittlichkeit, gleich wenig wie das Werden derſelben durch die Erziehung, ein Bemühen um eigenthümliche und abgeſonderte Sittlichkeit

ſind, und daß das Beſtreben um eine eigenthümliche poſitive Sittlichkeit etwas Vergebliches und an ſich ſelbſt Unmögliches iſt; und in Anſehung der Sittlichkeit das Wort der weiſeſten Männer des Alterthums allein das Wahre iſt: ſittlich ſey, den Sitten ſeines Landes gemäß zu leben; und in Anſehung der Erziehung das, welches ein Pythagoräer einem auf die Frage: welches die beſte Erziehung für ſeinen Sohn wäre? antwortete: „wenn du ihn zum Bürger eines wohleingerichteten Volkes machſt.“ *)

Wenn ſo das abſolut Sittliche ſeinen eigenthümlichen organiſchen Leib an den Individuen hat, und ſeine Bewegung und Lebendigkeit im gemeinſamen Seyn und Thun aller abſolut identiſch als Allgemeines und Beſonderes iſt, und wir es in der Beſonderheit, aber ſo, daß ihr Weſen das abſolut Identiſche ſey, ſo eben, überhaupt aber in jener Identität betrachtet haben: ſo muß es auch in der Form der Allgemeinheit und der Erkenntniß, als Syſtem der Geſetzgebung ſich vorſtellen. So daß dieſes Syſtem vollkommen die Realität oder die lebendigen vorhandenen Sitten ausdrückt: damit es nicht geſchieht, (wie oft der Fall iſt), daß dasjenige, was in einem Volke recht und in der Wirklichkeit iſt, aus ſeinen Geſetzen nicht erkannt werden kann; — welche Ungeſchicklichkeit, die wahrhaften Sitten in die Form von Geſetzen zu bringen, und die Angſt, dieſe Sitten zu denken, als ſein anzuſehen und zu bekennen, das Zeichen der Barbarei iſt. Aber dieſe Idealität der Sitten und ihre Form der Allgemeinheit in den Geſetzen muß, inſofern ſie als Idealität beſteht, zugleich auch wieder vollkommen mit der Form der Beſonderheit vereinigt werden; und ſo die Idealität als ſolche eine reine abſolute Geſtalt erhalten, alſo als Gott des Volkes angeſchaut und angebetet werden, und dieſe Anſchauung ſelbſt wieder ihre Regſamkeit und freudige Bewegung in einem Kultus haben.

*) Diog. Laërt. VIII. §. 16.

Nachdem wir ſo die abſolute Sittlichkeit in den Momenten ihrer Totalität dargeſtellt, und ihre Idee konſtruirt, auch die in Beziehung auf ſie herrſchende Unterſcheidung von Legalität und Moralität, nebſt den damit zuſammenhängenden Abſtraktionen der allgemeinen Freiheit einer formellen praktiſchen Vernunft, als weſenloſe Gedankendinge vernichtet, und nicht durch Vermiſchung etwa beider Principien, ſondern durch Aufhebung derſelben und Konſtituirung der abſoluten ſittlichen Identität, die Unterſchiede der Wiſſenſchaft des Naturrechts und der Moral nach der abſoluten Idee beſtimmt haben; ſo haben wir feſtgeſetzt, daß ihr Weſen nicht eine Abſtraktion, ſondern die Lebendigkeit des Sittlichen ſey, und ihr Unterſchied nur das Aeußere und Negative betreffe: und dieſer Unterſchied zugleich das völlig umgekehrte Verhältniß gegen den andern ſey, indem nach dem letztern, dem Naturrecht das Formelle und Negative, der Moral aber das Abſolute und Poſitive als Weſen gegeben werden ſoll, aber ſo, daß auch ſelbſt dieſes Abſolute nach der Wahrheit ein nicht weniger Formelles und Negatives, und was hier Formelles und Negatives heißt, vollends ſchlechthin gar nichts iſt.

Wir brauchen nun, um noch das Verhältniß des Naturrechts zu den poſitiven Rechtswiſſenſchaften anzugeben, nur die Fäden deſſelben da aufzunehmen, wo wir es nicht weiter verfolgten, und die Stelle zu bezeichnen, wo es ausläuft.

Zum voraus bemerken wir überhaupt, daß die Philoſophie ſich durch die Allgemeinheit des Begriffs einer Beſtimmtheit oder einer Potenz willkürlich ihre Grenze im Verhältniß zu einer beſtimmten Wiſſenſchaft ſteckt. Die beſtimmte Wiſſenſchaft iſt nichts Anderes, als die fortgehende Darſtellung und Analyſe (das Wort im höhern Sinne genommen), wie das, was die Philoſophie unentwickelt als eine einfache Beſtimmtheit läßt, ſich

wieder verzweigt, und ſelbſt Totalität iſt. Die Möglichkeit aber einer ſolchen Entwickelung liegt *formell* darin, daß in der Idee unmittelbar das Geſetz der abſoluten Form und der Totalität iſt, nach welchem eine Beſtimmtheit weiter zu erkennen und zu entwickeln iſt. Die *reale* Möglichkeit aber iſt dadurch vorhanden, daß eine ſolche von der Philoſophie nicht entwickelte Beſtimmtheit oder Potenz nicht eine Abſtraktion oder wahrhaft einfaches Atom, ſondern, wie Alles in der Philoſophie, Realität: und eine Realität iſt darum Realität, daß ſie Totalität und ſelbſt das Syſtem der Potenzen iſt; als ſolche die Potenz darſtellen, iſt die Entwickelung, welche der beſtimmten Wiſſenſchaft angehört.

Es folgt hieraus, daß wir vor der Hand ſagen könnten, daß ein guter Theil deſſen, was poſitive Rechtswiſſenſchaften heißt, vielleicht das Ganze derſelben in die vollkommen entwickelte und ausgebreitete Philoſophie fallen würde; und daß ſie, darum, weil ſie ſich als eigne Wiſſenſchaften konſtituiren, weder aus der Philoſophie ausgeſchloſſen, noch ihr entgegengeſetzt ſind. Es iſt durch das Fürſichſeyn und die empiriſche Unterſcheidung dieſes Corps von Wiſſenſchaften keine wahrhafte Unterſcheidung deſſelben von der Philoſophie geſetzt. Daß ſie ſich empiriſche Wiſſenſchaften nennen, welche theils ihre Anwendbarkeit in der wirklichen Welt haben, und ihre Geſetze und Verfahrungsart auch vor der gemeinen Vorſtellungsart geltend machen wollen, theils ſich auf individuelle Syſteme beſtehender Verfaſſungen und Geſetzgebungen beziehen, und einem beſtimmten Volke ſo wie einer beſtimmten Zeit angehören, — beſtimmt keinen ſie nothwendig von der Philoſophie ausſchließenden Unterſchied. Denn es muß nichts ſo anwendbar auf die Wirklichkeit ſeyn, und vor der allgemeinen Vorſtellungsart, nämlich der wahrhaft allgemeinen (denn es giebt gemeine Vorſtellungsarten, welche dabei ſehr partikulär ſind) ſo ſehr gerechtfertigt ſeyn, als das, was aus der Philoſophie kommt: ſo wie auch nichts ſo ſehr in-

dividuell, lebendig und beſtehend ſeyn können, als ebendaſſelbe. Um vom Verhältniſſe dieſer Wiſſenſchaften zur Philoſophie ſprechen zu können, muß erſt ein Unterſchied feſtgeſetzt und beſtimmt werden, wodurch ſie poſitive Wiſſenſchaften ſind.

Vors Erſte begreifen nun die poſitiven Wiſſenſchaften unter der Wirklichkeit, auf welche ſie ſich zu beziehen vorgeben, nicht nur das Geſchichtliche, ſondern auch die Begriffe, Grundſätze, Verhältniſſe, und überhaupt Vieles, was an ſich der Vernunft angehört und eine innere Wahrheit und Nothwendigkeit ausdrücken ſoll. Ueber ſolches nun ſich auf die Wirklichkeit und Erfahrung zu berufen, und es als ein Poſitives gegen Philoſophie feſtzuhalten, muß an und für ſich als unſtatthaft erkannt werden. Was die Philoſophie als nicht reell erweiſt, von dem iſt unmöglich, daß es in der Erfahrung wahrhaft vorkomme; und wenn die poſitive Wiſſenſchaft ſich auf die Wirklichkeit und die Erfahrung beruft, ſo kann die Philoſophie ihren Erweis der Nichtrealität eines von der poſitiven Wiſſenſchaft behaupteten Begriffes ebenſo nach der empiriſchen Beziehung ausſprechen, und läugnen, daß jenes, was die poſitive Wiſſenſchaft in der Erfahrung und Wirklichkeit zu finden vorgiebt, in ihnen gefunden werde. Das Meinen, daß ſo etwas erfahren werde, eine zufällige ſubjektive Anſicht wird freilich die Philoſophie zugeben; aber die poſitive Wiſſenſchaft, wenn ſie in der Erfahrung ihre Vorſtellungen und Grundbegriffe zu finden und aufzuzeigen vorgiebt, will damit etwas Reales, Nothwendiges und Objektives, nicht eine ſubjektive Anſicht behaupten. Ob etwas eine ſubjektive Anſicht oder eine objektive Vorſtellung, ein Meinen oder Wahrheit ſey, kann die Philoſophie allein ausmachen. Der poſitiven Wiſſenſchaft kann ſie ad hominem ihre Weiſe heimgeben, und, außerdem daß ſie ihr das Faktum, daß eine Vorſtellung derſelben in der Erfahrung vorkomme, läugnet, im Gegentheil behaupten, daß nur die Vorſtellung der Philoſophie in der Erfahrung zu finden ſey. Daß die Philoſophie ihre

Vorſtellung in der Erfahrung aufzeigen könne, davon liegt der Grund unmittelbar in der zweideutigen Natur deſſen, was Erfahrung genannt wird. Denn es iſt nicht die unmittelbare Anſchauung ſelbſt, ſondern dieſelbe in das Intellektuelle erhoben, gedacht und erklärt, aus ihrer Einzelnheit genommen und als Nothwendigkeit ausgeſprochen, was für Erfahrung gilt. Es kommt alſo bei dem, was in der Erfahrung und als Erfahrung aufgezeigt wird, nicht auf dasjenige in ihr an, was wir in Beziehung auf die Trennung, welche in die Anſchauung durch das Denken gebracht wird, Wirklichkeit nennen können. Aber in das Feld des Gedankens die Anſchauung gezogen, muß der Wahrheit der Philoſophie das Meinen unterliegen. Jene Unterſcheidung nun deſſen, was die poſitive Wiſſenſchaft unmittelbar aus der Anſchauung genommen zu haben meint, womit aber ſie ſelbſt als mit einem Verhältniß und Begriff derſelben ſie beſtimmt hat, von demjenigen, was nicht dem Denken angehört, iſt in jedem Falle ſehr leicht aufzuzeigen, und alſo die vollkommene Befugniß der Philoſophie ſich deſſelben zu bemächtigen, zu erweiſen.

Alsdann weil ein ſolches auf die Wirklichkeit ſich berufendes Denken in ſeinem Meinen dadurch wahrhaft poſitiv zu ſeyn pflegt, daß es in der Entgegenſetzung iſt, und Beſtimmtheiten feſthält, alſo Gedankendinge oder Dinge der Einbildung für abſolut nimmt und ſeine Grundſätze hieraus nimmt: ſo iſt es dem ausgeſetzt, daß an jeder Beſtimmtheit ihm immer die entgegengeſetzte Beſtimmtheit erwieſen, und aus dem, was es annimmt, vielmehr gerade das Gegentheil hergeleitet wird. So wie, wenn vermehrte Dichtigkeit oder ſpecifiſches Gewicht eines Körpers als Erhöhung der Attraktivkraft erklärt wird, ſie ebenſo gut als Erhöhung der Repulſivkraft erklärt werden kann. Denn es kann nur um ſo viel angezogen werden, als zurückgeſtoßen wird; Eines hat nur Bedeutung in Beziehung auf das Andere; um was das Eine größer wäre, als das Andere, um ſo viel wäre es gar nicht; und

was alſo als Erhöhung des Einen angeſehen werden ſollte, das kann genau als Erhöhung des Gegentheils betrachtet werden.

So alſo, wenn im Naturrecht überhaupt oder bei der Theorie der Strafe ins Beſondere ein Verhältniß als Zwang beſtimmt wird, die Philoſophie aber die Nichtigkeit dieſes Begriffs erweiſt, und die poſitive Wiſſenſchaft die Erfahrung und Wirklichkeit anſpricht, daß doch wirklich Zwang etwas Reelles ſey, daß Zwang wirklich Statt finde: ſo kann die von der Philoſophie erwieſene Nichtrealität deſſelben mit eben dem Rechte und mit Berufung auf Erfahrung und Wirklichkeit ſo ausgedrückt werden, daß es gar keinen Zwang gebe, und nie ein Menſch gezwungen werde, noch gezwungen worden ſey. Denn es kommt hier ganz allein auf die Erklärung der Erſcheinung an, ob zum Behuf der Vorſtellung des Zwangs etwas als ein bloß Aeußeres, oder aber als ein Inneres betrachtet wird. Wo alſo irgendwo die Exiſtenz von Zwang aufgewieſen werden will, da kann von einer und ebenderſelben Erſcheinung gerade das Gegentheil gezeigt werden, nämlich daß ſie nicht ein Zwang, ſondern vielmehr eine Aeußerung der Freiheit ſey; denn dadurch, daß ſie in die Form der Vorſtellung aufgenommen, und hiermit durch das Innere, Ideelle beſtimmt wird, iſt das Subjekt in der Freiheit gegen dieſelbe. Und wenn das, was als Aeußeres und als Zwang angeſehen werden ſoll, um den Gegenſatz des Innern oder der Freiheit wegzuſchaffen, ins Innere ſelbſt verlegt, und hiernach ein pſychologiſcher Zwang geltend gemacht wird: ſo hilft dieſe Aufnahme des Aeußern in das Innere ebenſo wenig. Denn der Gedanke bleibt ſchlechthin frei, und der pſychologiſche oder der Gedankenzwang vermag nicht ihn zu binden. Die Möglichkeit, — die Beſtimmtheit, welche vorgeſtellt wird, und als Zwang dienen ſoll, aufzuheben, — iſt abſolut; es iſt ſchlechthin möglich, daß der Verluſt einer Beſtimmtheit, welcher durch die Strafe angedroht, auf ſich genommen, und das hingegeben wird, was das Geſetz in der Strafe entreißen will.

Wenn alſo in der Erklärung einer Erſcheinung die Vorſtellung einer Beſtimmtheit als Zwang wirken oder gewirkt haben ſoll: ſo iſt die Erklärung aus dem Gegentheil, daß die Erſcheinung eine Aeußerung der Freiheit ſey, ebenſo ſchlechthin möglich. Daß die ſinnliche Triebfeder (es ſey nun, die zur Handlung antreiben, oder die, von der Seite des Geſetzes her, von ihr abſchrecken ſoll) etwas Pſychologiſches, nämlich etwas Inneres iſt, — dadurch iſt ſie unmittelbar in die Freiheit geſetzt, welche von ihr abſtrahiren konnte oder nicht, und Eins wie das Andere iſt Freiheit des Willens. Wird aber dagegen gehalten, man *meine* doch, und es ſey eine allgemeine Vorſtellungsart, daß ein Zwang (und ein pſychologiſcher) Statt finde: ſo iſt dieß fürs Erſte nicht wahr, ſondern es wird ebenſo gut und ohne Zweifel allgemeiner gemeint, eine Handlung oder die Unterlaſſung einer Handlung komme aus dem freien Willen. Und dann würde man ſich zur Aufſtellung von Grundſätzen und Beſtimmung der Geſetze ebenſo wenig um das Meinen zu bekümmern haben, als die Aſtronomen ſich in der Erkenntniß der Geſetze des Himmels von der Meinung, daß die Sonne und die Planeten und alle Sterne ſich um die Erde bewegen, gerade ſo groß ſeyen, als ſie erſcheinen u. ſ. w., aufhalten laſſen; ſo wenig als der Schiffsherr ſich um die Meinung, daß das Schiff ruhe, und die Ufer fortgehen, bekümmert. Wenn beide ſich an die Meinung hielten, ſo würden jene es unmöglich finden, das Sonnenſyſtem zu begreifen, und dieſer würde die Ruderer die Arbeit aufhören, oder die Segel einziehen laſſen; und beide ſich ſogleich in der Unmöglichkeit, ihren Zweck zu erreichen, befinden, und die Nichtrealität der Meinung unmittelbar inne werden, wie ſie ihr Realität zugeſtehen wollten, — wie oben gezeigt worden iſt, daß der Zwang als Realität gedacht, d. h. in einem Syſtem und in der Totalität vorgeſtellt, unmittelbar ſich und das Ganze aufhebt.

Indem ſo eine Beſtimmtheit, welche von dem Meinen der

poſitiven Wiſſenſchaft feſtgehalten wird, das gerade Gegentheil ihrer ſelbſt iſt: ſo iſt für die beiden Partheien, deren jede ſich an die eine der entgegengeſetzten Beſtimmtheiten hält, gleich möglich, die andere zu widerlegen; — welche Möglichkeit des Widerlegens darin beſteht, daß von jeder Beſtimmtheit gezeigt wird, ſie ſey gar nicht denkbar und gar nichts, ohne Beziehung auf die ihr entgegengeſetzte: aber dadurch, daß ſie nur iſt und nur Bedeutung in Beziehung auf dieſe hat, kann und muß unmittelbar dieſe entgegengeſetzte ebenſo vorhanden ſeyn und aufgezeigt werden. Daß + A keinen Sinn hat ohne Beziehung auf ein — A, daraus iſt zu erweiſen, daß mit + A unmittelbar — A iſt; was der Gegner alsdann ſo faßt, daß vielmehr — A hier vorhanden ſey, als + A: aber ſeinem — A kann ebendieß erwiedert werden.

Oft wird ſich aber auch dieſe Mühe nicht gegeben, und z. B. von der, ſinnlichen Triebfedern entgegengeſetzten, Freiheit, welche um dieſer Entgegenſetzung willen ebenſo wenig eine wahre Freiheit iſt, nicht gezeigt, daß Alles, was als Aeußerung dieſer Freiheit erklärt werden wolle, eigentlich als Wirkung der ſinnlichen Triebfedern erklärt werden müſſe: — was ſich ſehr gut thun läßt, aber nicht mehr, als ſich im Gegentheil wieder zeigen läßt, daß was als Wirkung der ſinnlichen Triebfeder erfahren werden ſolle, eigentlich als Wirkung der Freiheit erfahren werden müſſe; — ſondern es wird von der Freiheit geradezu abſtrahirt und behauptet, daß ſie gar nicht hierher gehöre, weil ſie etwas Inneres, noch mehr etwas Moraliſches, und gar etwas Metaphyſiſches ſey: aber dabei nicht bedacht, daß die andere Beſtimmtheit, bei welcher ſtehen geblieben wird, nämlich der Zwang und die ſinnliche Triebfeder, durch die er geſetzt ſeyn ſoll als etwas Aeußerliches, gar keine Bedeutung hat, ohne das entgegengeſetzte Innere, oder die Freiheit, und daß dieſe ſchlechterdings von dem Zwang nicht abzutrennen iſt. Die Handlung, welche ein Verbrechen iſt, von der Seite angeſehen, daß dadurch, der an-

gedrohten Strafe und der ſinnlichen Triebfeder, welche das Geſetz durch dieſe Drohung aufſtellt, zuwider, etwas Beſtimmtes gewollt wird: ſo heißt dieß Beſtimmte etwas Sinnliches, und man wird ſagen, daß es ein ſinnlicher Reiz ſey, von dem das Verbrechen abſtamme; aber von der Seite, daß die Handlung ein Wollen iſt, und die Möglichkeit in ihr, von der ſinnlichen Triebfeder des Geſetzes zu abſtrahiren: ſo erſcheint ſie als frei. Und keine Anſicht, weder jene Beſtimmtheit, noch dieſe Möglichkeit kann weggelaſſen werden, ſondern Eins iſt ſchlechthin an das Andere geknüpft, und damit kann unmittelbar jedes aus ſeinem Gegentheil hergeleitet werden. Aber die Logik des Meinens meint, wenn eine Beſtimmtheit, ein Entgegengeſetztes geſetzt ſey, daß von der andern, entgegengeſetzten Beſtimmtheit wirklich abſtrahirt und derſelben entbehrt werden könne; ſo wie auch jene Logik, vermöge der Art ihres Grundſatzes des Widerſpruches, gar nicht begreifen kann, daß in ſolchen Beſtimmtheiten das Gegentheil einer jeden ganz gleichgültig für die Beſtimmung der Anſchauung, und in dieſem Abſtrahiren und negativen Weſen das Gegentheil ſeinem Gegentheil völlig gleich iſt: noch weniger daß beide zuſammen, wie die Freiheit, welche der Sinnlichkeit gegenüber iſt, und die Sinnlichkeit und der Zwang, ſchlechthin nichts Reelles, ſondern bloße Gedankendinge und Weſen der Einbildung ſind.

Inſofern alſo eine Rechtswiſſenſchaft dadurch poſitiv iſt, daß ſie ſich an das Meinen und weſenloſe Abſtraktionen hält: ſo hat ihre Berufung auf die Erfahrung oder auf ihre Beſtimmung der Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit, oder auf den geſunden Menſchenverſtand und allgemeine Vorſtellungsart, oder gar Berufung auf Philoſophie nicht den mindeſten Sinn.

Wenn wir nun den Grund näher betrachten, wodurch die Wiſſenſchaft auf die angezeigte Weiſe poſitiv wird, und überhaupt den Grund des Scheins und des Meinens erwägen, ſo ergiebt ſich, daß er in der Form liegt: indem nämlich das-

jenige, was ideell, ein Entgegengeſetztes, Einſeitiges iſt, und allein in der abſoluten Identität mit dem Entgegengeſetzten Realität hat, iſolirt, für ſich ſeyend geſetzt, und als etwas Reelles ausgeſprochen wird. Dieſe Form iſt es, wodurch die Anſchauung unmittelbar aufgehoben, und das Ganze aufgelöſt aufhört ein Ganzes und etwas Reelles zu ſeyn; dieſer Unterſchied des Poſitiven und nicht Poſitiven geht alſo nicht auf den Inhalt. Es iſt durch dieſe Form möglich, daß nicht nur, wie im oben Angezeigten, eine rein formelle Abſtraktion fixirt und als eine Wahrheit und Realität fälſchlicherweiſe behauptet; ſondern auch daß eine wahrhafte Idee und ächtes Princip von Seiten ſeiner Grenze verkannt, und außer der Potenz, in welcher es ſeine Wahrheit hat, geſetzt wird, und dadurch völlig ſeine Wahrheit verliert. Daß ein Princip einer Potenz angehört, iſt die Seite ſeiner Beſtimmtheit; aber in der Potenz ſelbſt iſt dieſe Beſtimmtheit eben ſowohl indifferentiirt und real durchdrungen von der Idee vorhanden, und dadurch wahres Princip. Und dann iſt es als die Idee, in dieſen Beſtimmtheiten als ihrer Geſtalt erſcheinend, nur als Princip dieſer Potenz, und damit die Grenze und Bedingtheit deſſelben erkannt. Aber es wird gänzlich aus ſeiner Wahrheit geriſſen, wenn es in ſeiner Bedingtheit abſolut gemacht, oder gar über die Natur anderer Potenzen ausgebreitet wird.

Die abſolute klare Einheit der Sittlichkeit iſt darin abſolut und lebendig, daß weder eine einzelne Potenz, noch das Beſtehen der Potenzen überhaupt feſt ſeyn kann; ſondern daß ſie dieſelben, ſo wie ſie ſie ewig ausdehnt, ebenſo abſolut zuſammenſchlägt und aufhebt, und ſich ſelbſt in unentwickelter Einheit und Klarheit genießt: und in Beziehung auf die Potenzen, ihres inneren Lebens ſicher und untheilbar, bald der einen durch die andere Abbruch thut, bald in die eine ganz übergeht, und die anderen vernichtet, ſo wie ſie überhaupt aus dieſer Bewegung ebenſo ſich in die abſolute Ruhe zurückzieht, in welcher alle auf-

gehoben ſind. Dagegen iſt Krankheit und der Anfang des Todes vorhanden, wenn ein Theil ſich ſelbſt organiſirt, und ſich der Herrſchaft des Ganzen entzieht; durch welche Vereinzelung er es negativ afficirt, oder es gar zwingt, ſich allein für dieſe Potenz zu organiſiren: wie wenn die dem Ganzen gehorchende Lebendigkeit der Eingeweide ſich zu eigenen Thieren bildet, oder die Leber ſich zum herrſchenden Organ macht, und die ganze Organiſation zu ihrer Verrichtung zwingt. So kann es im allgemeinen Syſteme der Sittlichkeit geſchehen, daß ſich z. B. das Princip und Syſtem des bürgerlichen Rechts, welches auf Beſitz und Eigenthum geht, ſo in ſich ſelbſt vertieft, und in der Weitläufigkeit, in die es ſich verliert, ſich für eine Totalität nimmt, die an ſich, unbedingt und abſolut ſey. Es iſt ſchon oben die innere Negativität dieſer Potenz auch ihrem Inhalt nach, der das beſtehende Endliche iſt, beſtimmt worden, und der Widerſchein der Indifferenz, der in ihm möglich iſt, kann um ſo weniger für etwas Abſolutes genommen werden. So wie ebenſowenig das Syſtem des Erwerbs und des Beſitzes ſelbſt, der Reichthum eines Volkes, und in dieſem Syſtem wieder eine einzelne Potenz, es ſey der Ackerbau oder die Manufakturen und Fabriken, oder der Handel zur unbedingten gemacht werden kann.

Aber noch mehr wird eine einzelne Potenz poſitiv, wenn ſie und ihr Princip ihre Bedingtheit ſo ſehr vergeſſen, daß ſie über andere übergreifen, und ſich dieſelben unterwerfen. Wie das Princip der Mechanik ſich in die Chemie und Naturwiſſenſchaft, und das der Chemie wieder ganz beſonders in die letztere eingedrängt hat: ſo iſt dieß in der Philoſophie des Sittlichen zu verſchiedenen Zeiten mit verſchiedenen Principien der Fall geweſen. Aber zu den neuen Zeiten hat in der inneren Haushaltung des Naturrechts dieſe äußere Gerechtigkeit, die im beſtehenden Endlichen reflektirte und darum formelle Unendlichkeit, welche das Princip des bürgerlichen Rechts ausmacht, ſich

eine beſondere Oberherrſchaft über das Staats- und Völkerrecht erworben. Die Form eines ſolchen unterſtorbneten Verhältniſſes, wie der Vertrag iſt, hat ſich in die abſolute Majeſtät der ſittlichen Totalität eingedrängt; und es iſt z. B. für die Monarchie die abſolute Allgemeinheit des Mittelpunkts und das Einsſeyn des Beſonderen in ihm, bald nach dem Bevollmächtigungsvertrage als ein Verhältniß eines oberſten Staatsbeamten zu dem Abſtraktum des Staats: bald nach dem Verhältniſſe des gemeinen Vertrags überhaupt, als eine Sache zweier beſtimmter Partheien, deren jede der anderen bedarf, als ein Verhältniß gegenſeitiger Leiſtung begriffen: und durch ſolche Verhältniſſe, welche ganz im Endlichen ſind, unmittelbar die Idee und abſolute Majeſtät vernichtet worden. So wie es auch an ſich widerſprechend iſt, wenn für das Völkerrecht nach dem Verhältniſſe des bürgerlichen Vertrags, der unmittelbar auf die Einzelnheit und Abhängigkeit der Subjekte geht, das Verhältniß abſolut ſelbſtſtändiger und freier Völker, welche ſittliche Totalitäten ſind, beſtimmt werden ſoll. So könnte auch das Staatsrecht ſich als ſolches aufs Einzelne ſchlechthin beziehen und als eine vollkommene Polizei das Seyn des Einzelnen ganz durchdringen wollen, und ſo die bürgerliche Freiheit vernichten, was der härteſte Deſpotismus ſeyn würde; wie Fichte alles Thun und Seyn des Einzelnen als eines ſolchen von dem ihm entgegengeſetzten Allgemeinen und der Abſtraktion beaufſichtigt, gewußt und beſtimmt ſehen will. Es könnte auch das moraliſche Princip ſich in das Syſtem der abſoluten Sittlichkeit eindrängen, und an die Spitze des öffentlichen ſowohl als des Privat-Rechts, wie auch des Völkerrechts ſtellen wollen; — welches ebenſo ſehr die größte Schwäche als der tiefſte Deſpotismus und der gänzliche Verluſt der Idee einer ſittlichen Organiſation wäre, da das moraliſche Princip wie das des bürgerlichen Rechts nur im Endlichen und Einzelnen iſt.

Wie in der Wiſſenſchaft ein ſolches Frſwerden und Ifo-

liren der einzelnen Principien und ihrer Syſteme und ihr Uebergreifen über andere allein durch die Philoſophie verhindert wird: indem der Theil ſeine Grenze nicht erkennt, ſondern vielmehr die Tendenz haben muß, ſich als ein Ganzes und Abſolutes zu konſtituiren, die Philoſophie aber in der Idee des Ganzen über den Theilen ſteht, und dadurch ſowohl jedes in ſeiner Grenze hält, als auch durch die Hoheit der Idee ſelbſt es verhütet, daß nicht der Theil in ſeinem Vertheilen in die endloſe Kleinigkeit hinein fortwuchere; ebenſo ſtellt ſich in der Realität dieſes Einſchränken und Ideellſetzen der Potenzen als die Geſchichte der ſittlichen Totalität dar, in welcher ſie in der Zeit, feſt in ihrem abſoluten Gleichgewicht ſowohl zwiſchen den Entgegengeſetzten auf- und nieder ſchwankt, bald das Staatsrecht durch ein leichtes Uebergewicht des Bürgerlichen an ſeine Beſtimmtheit mahnt, bald durch das Uebergewicht von jenem in dieſes Einbrüche und Riſſe macht, und ſo jedes Syſtem überhaupt theils durch ein kräftigeres Inwohnen für eine Zeit, neu belebt, theils alle in ihrer Trennung an ihre Zeitlichkeit und Abhängigkeit erinnert: — als auch ihre wuchernde Ausdehnung und ihr Selbſtorganiſiren dadurch zerſtört, daß ſie ſie in einzelnen Momenten mit einem Mal alle konfundirt, ſie in ſich gezogen darſtellt, und aus der Einheit wiedergeboren, mit der Erinnerung an dieſe Abhängigkeit und mit dem Gefühl ihrer Schwäche, wenn ſie für ſich ſeyn wollen, wieder hinausgehen läßt.

Dieſer Charakter der Poſitivität der Rechtswiſſenſchaften betrifft die Form, durch welche ſich eine Potenz iſolirt und abſolut ſetzt; und von dieſer Seite kann ſo wie Religion und was es ſey, auch jede philoſophiſche Wiſſenſchaft verkehrt und verunreinigt werden. Aber wir müſſen die Poſitivität auch von Seiten der Materie betrachten. Denn obzwar, ſowohl das, was wir vorhin poſitiv nannten, und dasjenige, was wir jetzt als Materie betrachten, — Beides im Beſonderen iſt: ſo haben

wir doch vorhin die äußere Verbindung der Form der Allgemeinheit mit der Beſonderheit und Beſtimmtheit betrachtet, jetzt aber betrachten wir das Beſondere als ſolches.

Und in dieſer Rückſicht müſſen wir uns vor allen Dingen deſſen, was ſeiner Materie nach als poſitiv geſetzt werden kann, gegen den Formalismus annehmen. Denn dieſer zerreißt die Anſchauung und ihre Identität des Allgemeinen und Beſonderen, ſtellt die Abſtraktionen des Allgemeinen und Beſonderen einander gegenüber, und was er aus jener Leerheit ausſchließen, aber unter die Abſtraktion der Beſonderheit ſubſumiren kann, gilt ihm für Poſitives; ohne zu bedenken, daß durch dieſen Gegenſatz das Allgemeine ebenſo ſelbſt ein Poſitives wird, als das Beſondere: denn es wird, wie vorhin gezeigt worden, durch die Form der Entgegenſetzung, in der es in jener Abſtraktion vorhanden iſt, poſitiv. Aber das Reale iſt ſchlechthin eine Identität des Allgemeinen und Beſonderen, und deswegen kann jene Abſtraktion und das Setzen des Einen von den Entgegengeſetzten, welche durch die Abſtraktion entſtehen, — des Allgemeinen, als eines Anſichſeyenden, nicht Statt haben. Ueberhaupt wenn das formelle Denken konſequent iſt, ſo muß es, wenn es das Beſondere als Poſitives begreift, ſchlechthin gar keinen Inhalt haben. In der reinen Vernunft des formellen Denkens muß durchaus jede Mehrheit und Unterſcheidbarkeit wegfallen, und es iſt gar nicht abzuſehen, wie es auch nur zu der dürftigſten Mehrheit von Rubriken und Kapiteln kommen ſollte; ſo wie diejenigen, welche das Weſen des Organismus als die Abſtraktion einer Lebenskraft begreifen, eigentlich die Glieder und das Gehirn und das Herz und alle Eingeweide als etwas Beſonderes, Zufälliges und Poſitives begreifen und weglaſſen müſſen.

Dadurch, daß wie alles Lebendige, ſo auch das Sittliche ſchlechthin eine Identität des Allgemeinen und Beſonderen iſt, iſt es eine Individualität und Geſtalt; es trägt die Beſonderheit, die Nothwendigkeit, das Verhältniß, d. i. die relative Iden-

tität in ſich, aber indifferentiirt, aſſimilirt, und dadurch iſt es frei in ihr. Und dieſes, was als Beſonderheit von der Reflexion angeſehen werden kann, iſt nicht ein Poſitives noch Entgegengeſetztes gegen das lebendige Individuum, das dadurch mit der Zufälligkeit und Nothwendigkeit zuſammenhängt, aber lebendig; dieſe Seite iſt ſeine unorganiſche Natur, aber in der Geſtalt und Individualität ſich an organiſirt. So gehört, um das Allgemeinſte zu nennen, das beſtimmte Klima eines Volks, und ſeine Zeitperiode in der Bildung des allgemeinen Geſchlechts, der Nothwendigkeit an, und es fällt von der weitausgebreiteten Kette derſelben nur Ein Glied auf ſeine Gegenwart; welches, nach der erſteren Seite aus der Geographie, nach der anderen aus der Geſchichte zu begreifen iſt. Aber in dieſes Glied hat ſich die ſittliche Individualität organiſirt, und die Beſtimmtheit deſſelben geht nicht dieſelbe, ſondern die Nothwendigkeit an; denn die ſittliche Lebendigkeit des Volks iſt gerade darin, daß es eine Geſtalt hat, in welcher die Beſtimmtheit iſt, aber nicht als ein Poſitives (nach unſerem bisherigen Gebrauch dieſes Wortes), ſondern abſolut mit der Allgemeinheit vereint, und durch ſie belebt. Und dieſe Seite iſt auch darum ſehr wichtig, damit erkannt wird, wie die Philoſophie die Nothwendigkeit ehren lehrt, ſowohl darum, daß ſie ein Ganzes iſt, und nur die beſchränkte Einſicht ſich an die Einzelnheit hält und dieſe als eine Zufälligkeit verachtet, — als auch darum, weil ſie die Anſicht der Einzelnheit und Zufälligkeit ſo aufhebt, daß ſie von ihr zeigt, wie ſie das Leben nicht an ſich hindert, ſondern daß dieſes, indem es ſie beſtehen läßt, wie ſie nach der Nothwendigkeit iſt, ſie doch zugleich auch dieſer entreißt, ſie durchdringt, und belebt. So wenig das Element des Waſſers, welchem ſich ein Theil der Thierwelt, und das Element der Luft, dem ſich ein anderer an organiſirt, darum daß ſie einzelne Elemente ſind, jenes für den Fiſch, dieſes für den Vogel etwas Poſitives oder Todtes iſt: ebenſo wenig iſt dieſe Form der Sittlichkeit,

in welcher ſie ſich in dieſem Klima und in dieſer Periode einer beſonderen und der allgemeinen Kultur organiſirt, etwas Poſitives in derſelben. Wie in der Natur des Polypen ebenſo die Totalität des Lebens iſt, als in der Natur der Nachtigall und des Löwen: ſo hat der Weltgeiſt in jeder Geſtalt ſein dumpferes oder entwickelteres, aber abſolutes Selbſtgefühl, und in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Geſetzen ſein Weſen, und ſeiner ſelbſt genoſſen.

Nach außen iſt die Stufe ebenſo gerechtfertigt; — welche äußere Seite der Nothwendigkeit als ſolcher angehört. Denn auch in dieſer Abſtraktion der Nothwendigkeit iſt durch die Idee wieder die Einzelnheit ſchlechthin aufgehoben; dieſe Einzelnheit der Stufe des Polypen und der Nachtigall und des Löwen iſt Potenz eines Ganzen, und in dieſem Zuſammenhang iſt ſie geehrt. Ueber den einzelnen Stufen ſchwebt die Idee der Totalität, die ſich aber aus ihrem ganzen auseinandergeworfenen Bilde wiederſtrahlt, und ſich darin anſchaut und erkennt; und dieſe Totalität des ausgedehnten Bildes iſt die Rechtfertigung des Einzelnen als eines Beſtehenden. Es iſt darum der formelle Standpunkt, der an eine Individualität die Form der Beſonderheit bringt, und die Lebendigkeit, in welcher die Beſonderheit real iſt, aufhebt; aber der empiriſche Standpunkt, welcher da, wo die Realität einer beſtimmten Stufe geſetzt iſt, eine höhere verlangt. Die höhere auch in ihrer entwickelten Realität, und empiriſch, iſt ebenſowohl vorhanden; die höhere Entwickelung des Lebens der Pflanze iſt im Polypen, die höhere des Polypen im Inſekt u. ſ. w. Es iſt nur empiriſche Unvernunft, welche im Polypen die empiriſche Darſtellung der höheren Stufe des Inſekts erblicken will. Der Polype, der nicht Polype wäre, bleibt nichts als dieſes beſtimmte, mit mir in einer empiriſchen Beziehung ſtehende todte Stück Materie, welches dadurch todt und Materie iſt, daß ich es als eine leere Möglichkeit etwas Anderes zu ſeyn, als welche Leerheit der Tod

ist, setze. Ist es absolut ohne eine empirische Beziehung um die höhere Darstellung zu thun, so ist sie zu finden; denn sie muß der absoluten Nothwendigkeit nach vorhanden seyn.

So kann z. B. die Lehensverfassung wohl als etwas ganz Positives erscheinen. Aber vor's Erste von Seiten der Nothwendigkeit ist sie nicht ein absolutes Einzelnes, sondern schlechthin in der Totalität der Nothwendigkeit; nach innen aber gegen das Leben selbst kommt es, ob sie positiv sey, darauf an, daß das Volk in ihr sich als Individualität wahrhaft organisirt hat, die Gestalt jenes Systems vollkommen ausfüllt, und lebendig durchdringt: — ob das Gesetz dieser Verhältnisse Sitte ist. Wenn also etwa der Genius einer Nation überhaupt tiefer steht, und ein schwächerer ist, (und die Schwäche der Sittlichkeit ist in der Barbarei und in der formellen Kultur am Härtesten), wenn sie von einer anderen sich besiegen lassen, ihre Unabhängigkeit verlieren müssen, also das Unglück und die Schmach des Verlustes der Selbstständigkeit dem Kampfe und dem Tode vorgezogen hat, — wenn sie so roh in die Realität des thierischen Lebens versunken ist, daß sie sich nicht einmal in die formelle Idealität, in die Abstraktion eines Allgemeinen erhebt, und also in der Bestimmung der Verhältnisse für das physische Bedürfniß nicht das Verhältniß von Recht, sondern nur von Persönlichkeit ertragen kann, — oder ebenso, wenn die Realität des Allgemeinen und des Rechts allen Glauben und alle Wahrheit verloren hat, und sie das Bild der Göttlichkeit nicht in sich selbst zu empfinden und zu genießen vermag, sondern dasselbe außer sich setzen, und für dasselbe mit einem dumpfen Gefühl, oder dem ganz schmerzlichen der weiten Entfernung und Erhabenheit vorlieb nehmen muß: so haben Lehensverfassung und Knechtschaft absolute Wahrheit, und dieß Verhältniß ist die einzig mögliche Form der Sittlichkeit, und darum die nothwendige undgerechte und sittliche.

Von dieser Individualität des Ganzen aus und dem be-

ſtimmten Charakter eines Volks iſt denn auch das ganze Syſtem, in das ſich die abſolute Totalität organiſirt, zu erkennen; — es iſt zu erkennen, wie alle Theile der Verfaſſung und der Geſetzgebung, alle Beſtimmungen der ſittlichen Verhältniſſe ſchlechthin durch das Ganze beſtimmt ſind, und ein Gebäude bilden, in welchem keine Verbindung und keine Zierde für ſich a priori vorhanden geweſen, ſondern jede durch das Ganze geworden und ihm unterthänig iſt. In dieſem Sinne hat Montesquieu ſein unſterbliches Werk auf die Anſchauung der Individualität und des Charakters der Völker gegründet, und wenn er ſich nicht zur lebendigſten Idee erhoben hat, doch ſchlechthin die einzelnen Einrichtungen und Geſetze nicht aus der ſogenannten Vernunft deducirt, noch ſie aus der Erfahrung abſtrahirt und dann zu etwas Allgemeinem erhoben: ſondern wie die höheren Verhältniſſe der ſtaatsrechtlichen Theile, ſo auch die niedrigeren Beſtimmungen der bürgerlichen Verhältniſſe bis auf Teſtamente, Ehegeſetze u. ſ. w. herab, ganz allein aus dem Charakter des Ganzen und ſeiner Individualität begriffen; und hiermit den empiriſchen Theoretikern, welche die Zufälligkeiten ihrer Syſteme des Staats und der Geſetze aus der Vernunft zu erkennen und aus dem Menſchenverſtande ſelbſt, oder auch aus der allgemeinen Erfahrung herausgenommen zu haben vermeinen, auf eine ihnen begreifliche Weiſe gezeigt, daß die Vernunft, und der Menſchenverſtand, und die Erfahrung, aus welchen die beſtimmten Geſetze herkommen, keine Vernunft und Menſchenverſtand a priori, auch keine Erfahrung a priori, was eine abſolut allgemeine wäre, ſind: ſondern ganz allein die lebendige Individualität eines Volkes, — eine Individualität, deren höchſte Beſtimmtheiten wieder aus einer allgemeineren Nothwendigkeit zu begreifen ſind.

Wie oben in Beziehung auf die Wiſſenſchaft gezeigt worden iſt, daß jede einzelne Potenz fixirt und die Wiſſenſchaft dadurch poſitiv werden kann: ſo muß eben dieß von dem ſittlichen Individuum oder dem Volke behauptet werden. Denn nach der

Nothwendigkeit muß die Totalität als Bestehen der auseinandergeworfenen Bestimmtheiten an ihm sich darstellen, und das einzelne Glied der Kette, unter dem es in der Gegenwart gesetzt ist, vorübergehen, und ein anderes eintreten. Indem das Individuum auf diese Art wächst, eine Potenz stärker hervor und die andere zurücktritt, so geschieht es, daß die Theile, welche sich in der letzteren organisirt haben, sich als ausgeschieden und als abgestorben finden. Diese Theilung, worin Einiges einem neuen Leben entgegenreift, das Andere aber, das sich auf der Stufe einer Bestimmtheit festgesetzt hat, zurückbleibt, und das Leben sich entfliehen sieht, ist allein möglich dadurch, daß die Bestimmtheit einer Stufe fixirt und formell absolut gemacht worden ist. Die Form des Gesetzes, welche der bestimmten Sitte gegeben worden, und welche die Allgemeinheit oder das negativ Absolute der Identität ist, giebt ihr den Schein eines Ansichseyenden. Und wenn die Masse eines Volkes groß ist, so ist auch der Theil desselben groß, der sich in jener Bestimmtheit organisirt; und das Bewußtseyn, das im Gesetz über sie ist, hat ein großes Gewicht über das Bewußtlose des neu aufstrebenden Lebens. Als Sitte und Gesetz Eins war, war die Bestimmtheit nichts Positives; aber wie mit dem Wachsthum des Individuums das Ganze nicht gleichmäßig fortschreitet, so trennt sich Gesetz und Sitte, die lebendige Einheit, welche die Glieder verbindet, erschwacht, und es ist in der Gegenwart des Ganzen kein absoluter Zusammenhang und Nothwendigkeit mehr. Hier kann also das Individuum nicht aus sich selbst erkannt werden, denn seine Bestimmtheit ist ohne das Leben, welches sie erklärt und begreiflich macht; und indem die neue Sitte ebenso anfängt, sich in Gesetzen aufzufassen, so muß schlechthin ein innerer Widerspruch der Gesetze unter sich hervorkommen. Wie im Vorigen Geschichte nur eine Seite der Ansicht, und was nothwendig, zugleich frei ist: so ist hingegen hier die Nothwendigkeit mit der Freiheit nicht mehr Eins, und fällt insofern ganz der reinen

Geſchichte anheim. Was in der Gegenwart keinen wahrhaften lebendigen Grund hat, deſſen Grund iſt in einer Vergangenheit; d. h. es iſt eine Zeit aufzuſuchen, in welcher die im Geſetz fixirte aber erſtorbene Beſtimmtheit lebendige Sitte und in Uebereinſtimmung mit der übrigen Geſetzgebung war. Weiter aber als gerade für dieſen Zweck der Erkenntniß reicht die Wirkung der rein geſchichtlichen Erklärung der Geſetze und Einrichtungen nicht; ſie wird ihre Beſtimmung und Wahrheit überſchreiten, wenn durch ſie das Geſetz, das nur in einem vergangenen Leben Wahrheit hatte, für die Gegenwart gerechtfertigt werden ſoll. Im Gegentheil erweiſt dieſe geſchichtliche Erkenntniß des Geſetzes, welche in verlornen Sitten und einem erſtorbenen Leben ſeinen Grund allein aufzuzeigen weiß, gerade, daß ihm jetzt in der lebendigen Gegenwart der Verſtand und die Bedeutung fehlt; wenn es ſchon noch durch die Form des Geſetzes, und dadurch, daß noch Theile des Ganzen in ſeinem Intereſſe ſind und ihr Daſeyn an daſſelbe knüpfen, Macht und Gewalt hat.

Es iſt aber für die richtige Unterſcheidung deſſen, was todt iſt und keine Wahrheit hat, und deſſen, was noch lebendig iſt, an einen Unterſchied zu erinnern, welcher der formalen Anſicht entgehen kann, und der verhindern muß, daß, was an ſich negativ iſt, für lebendiges Geſetz und alſo die Herrſchaft der an ſich negativen Geſetze für Belebtſeyn der Organiſation genommen werde. Denn Geſetze, welche der Oberherrſchaft des Ganzen einzelne Beſtimmtheiten und Theile entziehen, die Gewalt deſſelben von ihnen ausſchließen, und die Ausnahmen des Einzelnen vom Allgemeinen konſtituiren, ſind an ſich etwas Negatives, und Zeichen des beginnenden Todes, der für das Leben immer drohender wird, je mehr des Negativen und der Ausnahmen werden, und dieſe Geſetze, welche auf dieſe Auflöſung gehen, den wahren, welche die Einheit des Ganzen konſtituiren, zu mächtig werden. Zum Poſitiven und Erſtorbenen muß alſo

nicht nur dasjenige gerechnet werden, was ganz einer Vergangenheit angehört, und keine lebendige Gegenwart mehr und allein eine unverſtändige, und, weil es ohne innere Bedeutung iſt, ſchaamloſe Macht hat; ſondern auch dasjenige iſt ohne wahrhaft poſitive Wahrheit, was das Negative, die Auflöſung und Abtrennung von der ſittlichen Totalität feſtſetzt. Jenes iſt die Geſchichte eines vergangenen Lebens, dieſes aber die beſtimmte Vorſtellung des gegenwärtigen Todes.

So können in einem aufgelöſten Volk, wie z. B. im deutſchen allerdings, die Geſetze Wahrheit zu haben ſcheinen, wenn man nicht unterſcheidet, ob ſie Geſetze des Negativen und der Trennung, oder Geſetze des wahrhaft Poſitiven und der Einheit ſind. Unmittelbar damit, daß die ein Ganzes organiſirenden Geſetze allein für eine Vergangenheit Bedeutung haben, und ſich auf eine Geſtalt und Individualität beziehen, die längſt als eine erſtorbene Hülle abgeſtreift iſt: daß ſie nur noch für Theile Intereſſe haben, und dadurch nicht eine lebendige Beziehung gegen das Ganze, ſondern eine ihm fremde Gewalt und Herrſchaft ſetzen: und daß dasjenige, worin ein lebendiges Band und innere Einheit ſich darſtellt, als Mittel für ſeinen Zweck nicht die allermindeſte Angemeſſenheit mehr, alſo dieſes Mittel weder Verſtand, noch Wahrheit hat, (denn die Wahrheit des Mittels iſt darin, daß es dem Zweck adäquat iſt), durch welche innerſte Unwahrheit des Ganzen dann auch erfolgt, daß in der Wiſſenſchaft der Philoſophie überhaupt, in der Sittlichkeit, ebenſo der Religion wenig Wahres mehr ſeyn kann; — unmittelbar damit beſtimmt und befeſtigt ſich die Auflöſung und ſetzt ſich in einem Syſtem des Negativen, giebt ſich ſomit den formellen Schein wie von Erkenntniß, ſo von Geſetzen, deren inneres Weſen das Nichts iſt. Wenn die Erkenntniß und Wiſſenſchaft eines ſolchen Volks ſich ausdrückt, daß die Vernunft nichts erkenne und wiſſe, und nur in der leeren Freiheit, als einer Flucht, im Nichts und in deſſen Schein ſey: ſo iſt der Inhalt und das

Weſen der negativen Geſetzgebung, daß kein Geſetz, keine Einheit, kein Ganzes ſey. Jene erſte Unwahrheit iſt alſo diejenige, welche bewußtlos und unbefangen es iſt; dieſe zweite aber, welche ſich die Form anmaßt, und damit ſich befeſtigt.

Es iſt alſo nicht die Philoſophie, welche das Beſondere, darum, weil es ein Beſonderes iſt, für ein Poſitives nimmt; ſondern nur inſofern es außer dem abſoluten Zuſammenhange des Ganzen als ein eigener Theil Selbſtſtändigkeit errungen hat. Die abſolute Totalität hemmt ſich als Nothwendigkeit in jeder ihrer Potenz, bringt ſich auf ihr als Totalität hervor, wiederholt daſelbſt ſowohl die vorhergehenden Potenzen, als ſie die nachfolgenden anticipirt; aber eine derſelben iſt die größte Macht, in deren Farbe und Beſtimmtheit die Totalität erſcheint, ohne jedoch für das Leben etwas Beſchränkendes zu ſeyn, ſo wenig es das Waſſer für den Fiſch, die Luft für den Vogel iſt. Es iſt zugleich nothwendig, daß die Individualität fortſchreite, ſich metamorphoſire, und das der herrſchenden Potenz Angehörige erſchwache und erſterbe, damit alle Stufen der Nothwendigkeit an ihr als ſolche erſcheinen; das Unglück aber der Periode des Uebergangs, daß dieſes Erſtarken der neuen Bildung ſich nicht von dem Vergangenen abſolut gereinigt hat, iſt es, worin das Poſitive iſt. Und die Natur, ob ſie zwar innerhalb einer beſtimmten Geſtalt mit gleichmäßiger, jedoch nicht mechaniſch gleichförmiger, ſondern mit gleichförmig beſchleunigter Bewegung fortgeht, genießt jedoch auch einer neuen Geſtalt, welche ſie errungen hat; wie ſie in dieſelbe ſpringt, ſo verweilt ſie ſich in ihr. Wie die Bombe zu ihrer Kulmination einen Ruck thut, und dann in ihr einen Moment ruht, oder wie das erhitzte Metall nicht wie Wachs erweicht, ſondern auf einmal in den Fluß ſpringt, und auf ihm verweilt, (denn die Erſcheinung iſt der Uebergang ins abſolut Entgegengeſetzte, alſo unendlich, und dieſes Heraustreten des Entgegengeſetzten aus der Unendlichkeit oder ſeinem Nichts iſt ein Sprung, und das Da-

ſeyn der Geſtalt in ihrer neugeborenen Kraft iſt zuerſt für ſich ſelbſt, ehe ſie ſich ihres Verhältniſſes zu einem Fremden bewußt wird): ſo hat auch die wachſende Individualität ſowohl die Freudigkeit jenes Sprungs als eine Dauer des Genuſſes ihrer neuen Form, bis ſie ſich allmählig dem Negativen öffnet, und auch in ihrem Untergange auf einmal und brechend iſt.

Wenn nun die Philoſophie der Sittlichkeit dieſe Nothwendigkeit begreifen und den Zuſammenhang ihres Inhalts, ſo wie die Beſtimmtheit deſſelben als abſolut verbunden mit dem Geiſte und als ſeinen lebendigen Leib erkennen lehrt, und ſich dem Formalismus, der, was er unter den Begriff der Beſonderheit ſubſumiren kann, für zufällig und für todt anſieht, entgegenſetzt: ſo erkennt die Philoſophie der Sittlichkeit zugleich, daß dieſe Lebendigkeit der Individualität überhaupt, welches auch ihre Geſtalt ſey, eine formale Lebendigkeit iſt. Denn die Beſchränktheit deſſen, was der Nothwendigkeit angehört, obgleich abſolut in die Indifferenz aufgenommen, iſt nur ein Theil der Nothwendigkeit, nicht die abſolute totale Nothwendigkeit ſelbſt, alſo immer eine Nichtübereinſtimmung des abſoluten Geiſtes und ſeiner Geſtalt. Für dieſe abſolute Geſtalt aber kann ſie nicht zur Geſtaltloſigkeit des Kosmopolitismus fliehen, noch zu der Leerheit der Rechte der Menſchheit, und der gleichen Leerheit eines Völkerſtaats und der Weltrepublik, (als welche Abſtraktionen und Formalitäten das gerade Gegentheil der ſittlichen Lebendigkeit enthalten, und ihrem Weſen nach gegen Individualität proteſtantiſch und revolutionair ſind); ſondern ſie muß für die hohe Idee der abſoluten Sittlichkeit auch die ſchönſte Geſtalt erkennen. Und da die abſolute Idee an ſich ſelbſt abſolute Anſchauung iſt, ſo iſt mit ihrer Konſtruktion unmittelbar auch die reinſte und freiſte Individualität beſtimmt, in welcher der Geiſt ſich ſelbſt vollkommen objektiv in ſeiner Geſtalt anſchaut, und ganz, ohne Rückkehr zu ſich aus der Anſchauung, ſondern unmittelbar die Anſchauung ſelbſt als ſich ſelbſt erkennt, und eben dadurch abſolu-

ter Geiſt, und vollkommene Sittlichkeit iſt; — welche zugleich nach der oben vorgeſtellten Weiſe ihre Verwickelung mit dem Negativen (denn was wir bisher poſitiv genannt haben, iſt, wie aus der Sache ſelbſt hervorgegangen, an ſich betrachtet das Negative) abwehrt, es ſich als objektiv und Schickſal gegenüberſtellt, und dadurch, daß ſie ihm eine Gewalt und ein Reich durch das Opfer eines Theils ihrer ſelbſt mit Bewußtſeyn einräumt, ihr eigenes Leben davon gereinigt erhält.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Anzeige.

In demſelben Verlage iſt ſo eben erſchienen:

Ueber

Hegel und ſeine Zeit.

Mit Rückſicht auf Göthe.

Von

Karl Friedrich Göſchel.

gr. 8. geh. ⅔ Thlr.

Zur Nachricht.

Dieſem erſten Bande von Hegel's Werken ſchließt ſich an:

Einleitung in Hegel's philoſophiſche Abhandlungen. Von D. Karl Ludwig Michelet. Preis: ⅓ Thlr.

Einleitung

in

Hegel's

philosophische Abhandlungen.

Von

D. Karl Ludwig Michelet.

Berlin, 1832.
Verlag von Duncker und Humblot.

Vorwort.

In der Vorerinnerung zu dem von mir herausgegebenen ersten Bande der Hegelschen Schriften habe ich die Motive angedeutet, warum gegenwärtige Einleitung in die darin enthaltenen philosophischen Abhandlungen selbstständig erscheint. Hier kann ich hinzufügen, daß ich wünsche, es möge mir gelungen seyn, den Werth der durch sie erläuterten frühesten Abhandlungen Hegel's zu erhärten, damit diese noch nicht genug geschätzten Schriften den Rang einnehmen, zu welchem sie unter den größeren bereits anerkannten Werken Hegel's bestimmt sind.

Zugleich war mein Zweck, in Verbindung mit dem ersten Bande der durch den Verein von Freunden des Verewigten veranstalteten Ausgabe der sämmtlichen Hegel-

ſchen Schriften, einen Beitrag zum Verſtändniß derſelben überhaupt zu liefern. Die Spuren dieſer äußerlichen Stellung meiner Einleitung habe ich auch in der neuen Form, in welcher ſie erſcheint, nicht vertilgen mögen, da ſich ja doch im innern Charakter derſelben nichts geändert hat.

Berlin, den 3. September 1832.

Michelet.

Wenn Hegel über Schelling zu sagen pflegte, daß die Geschichte seiner schriftstellerischen Thätigkeit zugleich die Geschichte seiner philosophischen Ansichten sey, so daß er sich gewissermaßen vor dem Publikum selber gebildet habe: so sehen wir im Gegentheil an unserem unsterblichen Freund und Lehrer, daß er die Gedanken, die in der Tiefe bei ihm gährten und mächtig zur Geburt sich drängten, sorgfältig in seinem Inneren zu verschließen und zu hüten wußte, bis die Zeit sie in seinem Mannesalter zur Reife gebracht hatte. Schelling hatte seine Bahn fast durchlaufen und in einigen Jahren schon die hauptsächlichsten seiner Werke geschrieben, als nach dem Wechsel des Jahrhunderts die schriftstellerische Thätigkeit seines sogar um einige Jahre älteren Freundes erst beginnt und sich gleichmäßig durch die zwei ersten Decennien dieses Jahrhunderts hindurchzieht.

Die Frucht dieser zwanzig Jahre bieten die Herausgeber dem Leser in der ersten Abtheilung der Hegelschen Werke zum Genusse dar. Billig macht dieselbe den Anfang des Ganzen, da auf sie, als den Schlüssel und die Grundlage der Hegelschen Denkweise die beiden an-

deren Abtheilungen (die Vorlesungen und vermischten Schriften) zurückzuführen sind. Die Reihe, in welcher dieses neue Organon der Philosophie ans Licht getreten ist, gewährt den Vorzug, daß der Verfasser nicht, wie sein Vorgänger, bei jeder neuen Schrift einen neuen Anfang zu machen, und das früher Aufgestellte zu einer bedingten Darstellung seines Systems herabzusetzen gezwungen ist; um der letzten Darstellung, — die dann doch wiederum nicht die letzte seyn soll, — einen Platz anweisen zu können. Auch Hegel hat allerdings seinen Standpunkt erst durch einen Verlauf mehrerer Bildungsstufen hindurch erreichen können. Aber ein stiller und aufmerksamer Beobachter der an dem Tage der Oeffentlichkeit vorgenommenen Bildung seines Freundes, verinnerlichte er sich, was Schelling im Kampfe mit seiner Zeit und gegen sich selbst errungen. Hegel war es, der ihm sagen mußte (auch dieß haben wir aus des Verstorbenen eigenem Munde vernommen), daß er nun über die Kantische Philosophie, nun über die Fichtesche hinausgekommen, und damit denn eine eigene Stufe auf dem Gebiete der Philosophie erstiegen habe, — als Schelling selbst sich noch innerhalb der Grenzen des subjektiven Idealismus zu befinden glaubte.

Und wenn wir auch in den Werken Hegel's einen unterschiedenen Charakter und Fortschritt nicht werden verkennen können: so ist sein erstes Wort doch ebenso auch noch sein letztes; wie sich dieß bei der Vollendung, mit der wir die Wissenschaft der Philosophie in ihnen vorgetragen finden, nicht anders erwarten ließ.

Es ist nämlich die unwankende Grundansicht Hegel's, daß, nachdem in der mehrtausendjährigen Arbeit des philosophirenden Geistes derselbe die Totalität der möglichen Formen der spekulativen Wahrheit durchgemacht, diese dann sich selbst mit Bewußtseyn erzeugen und zur sich selber beweisenden Wissenschaft erheben könne. Auch in Schelling findet sich dieses Bewußtseyn: „Die scheinbaren Veränderungen der Philosophie gehen entweder dieselbe überhaupt nicht an, indem es allerdings und eben auch jetzt Bestrebungen genug giebt, die sich für Philosophie ausgeben, in denen aber keine Spur davon anzutreffen ist. Oder sie sind Verwandelungen, die einen wirklichen Bezug auf Philosophie haben; so sind es Metamorphosen ihrer Form. Ihr Wesen ist unwandelbar dasselbe, seit dem Ersten, der es ausgesprochen hat. Wenn noch Umgestaltungen in der Philosophie Statt finden, so ist dieß Beweis, daß sie ihre letzte Form und absolute Gestalt noch nicht gewonnen hat. Es giebt untergeordnetere und höhere, es giebt einseitigere und umfassendere Formen. Jede sogenannte neue Philosophie muß aber einen neuen Schritt in der Form gethan haben. Daß die Erscheinungen sich drängen, ist begreiflich, weil die vorhergehende unmittelbar den Sinn schärft, den Trieb entzündet. Selbst aber auch, wenn die Philosophie in der absoluten Form wird dargestellt seyn, wird es Niemand verwehrt seyn, sie wieder in besondere Formen zu fassen. Die anderen Wissenschaften könnten sich Glück wünschen, wenn erst bei ihnen jener Wechsel der Formen ernstlicher einträte. Um die absolute Form zu ge-

winnen, muß ſich der Geiſt in allen verſuchen. Dieß iſt das allgemeine Geſetz jeder freien Bildung." *)

Hegel ging daher bei ſeinen philoſophiſchen Beſtrebungen auch immer davon aus, daß Schelling, — deſſen er ſchriftlich und mündlich, ſelbſt wenn er ihn widerlegte, ſtets mit dem größten Zartgefühl (wie Ariſtoteles des Plato) erwähnte, — den abſoluten Inhalt der Philoſophie aufgeſtellt habe; was noch fehle, ſey die abſolute Form. Und um dieſe zu erringen, hat Schelling ſich eben, wie oben bemerkt (S. VI.), in den mannigfaltigſten Darſtellungen verſuchen müſſen, und noch bis auf die heutige Stunde die vollendete Form verſprochen, deren Erwerb er ſeinem Volke in prophetiſchem Geiſte vorherverkündete: „Noch mehr aber wünſchen wir, daß der Geiſt eines gemeinſamen Beſtrebens ſich immer mehr befeſtige, und nicht der die Deutſchen nur zu oft beherrſchende Sektengeiſt die Gewinnung einer Erkenntniß und Anſicht hemme, deren vollkommene Ausbildung von jeher den Deutſchen beſtimmt ſchien, und die ihnen vielleicht nie näher war als jetzt." **)

Dieſe vollendete Darſtellung, zu welcher Schelling ſich feierlich im Angeſichte der Nation verpflichtete, die aber bei ihm, indem er ſie noch geben will, ein Sollen iſt, — ſie iſt es, die ſeine kraftvolle Anregung ins Daſeyn rief, indem Hegel ſtatt ſeiner die Verbindlichkeit zu löſen unternahm. „Gegenwärtige Darſtellung," ſagt derſelbe

*) Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums; 9te Vorleſung, S. 115—117. (Zweite Ausg., Stuttgart u. Tübingen, 1813.)
**) Philoſophiſche Schriften: Vorrede, S. XII. (1809.)

von ſeiner Encyklopädie, „ſtellt eine neue Bearbeitung der Philoſophie nach einer Methode auf, welche noch, wie ich hoffe, als die einzig wahrhafte, mit dem Inhalt identiſche anerkannt werden wird.“ *) Noch beſtimmter drückt er ſich in der Vorrede zur Logik aus: „Ich erkenne, daß die Methode, die ich in dieſem Syſteme der Logik befolgt, — oder vielmehr die dieß Syſtem an ihm ſelbſt befolgt, — noch vieler Vervollkommnung fähig iſt; aber ich weiß zugleich, daß ſie die einzige wahrhafte iſt. Und dieß erhellt leicht daraus, daß ſie von ihrem Gegenſtande und Inhalte nichts Unterſchiedenes iſt; — denn es iſt der Inhalt in ſich ſelbſt, die Dialektik, die er an ſich ſelbſt hat, welche ihn fortbewegt. Es iſt klar, daß keine Darſtellungen für wiſſenſchaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieſer Methode gehen und ihrem einfachen Rhythmus gemäß ſind. Denn es iſt der Gang der Sache ſelbſt.“ **)

Auch hat Hegel die Befriedigung genoſſen, in Erfüllung gehen zu ſehen, was er als den Zweck ſeines Wirkens erkannte: „Die wahre Geſtalt, in welcher die Wahrheit exiſtirt, kann allein das wiſſenſchaftliche Syſtem derſelben ſeyn. Daran mitzuarbeiten, daß die Philoſophie der Form der Wiſſenſchaft näher komme, — dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wiſſen ablegen zu können, und wirkliches Wiſſen zu ſeyn, — iſt es, was ich mir vorgeſetzt.“ ***) Es bleibt nur übrig, daß jetzt das ge-

*) Vorrede zur erſten Ausgabe. (S. XXXIV. der dritten Ausgabe.)
**) Band I., Einleitung S. XX — XXI.
***) Phänomenologie: Vorrede, S. 6., Bd. II. dieſer Geſammt-Ausg.

sammte Deutschland eingedenk jener Ermahnungen Schelling's mit vereinten Kräften wirke; um ohne Sektengeist es eben zur Anerkennung zu bringen, wie der Nation durch beide Genien jene ihr bestimmte vollendete Ausbildung der Philosophie als Wissenschaft endlich zu Theil geworden sey: und um der Hyder der Unphilosophie, die wilder als je ihre Häupter zu schütteln droht, durch ächtes Philosophiren die Stirn zu bieten.

Daß Hegel aber auf diesem Gipfel der Wissenschaft stehe, ließe sich unter Anderem auch daraus entnehmen, daß alle die Heroen der Wissenschaft, welche eine wesentliche Form der spekulativen Wahrheit noch unberücksichtigt ließen, daran ergriffen ihres Mangels überführt wurden, und ihr System somit als ausschließliches System der Wahrheit widerlegt sahen. Sie hatten die Ehre, Wahrheit auch in ihres Gegners Feldlager anzutreffen, und, im Kampfe um Wahrheit, einer höheren Gestaltung der Philosophie den Ursprung zu geben. Hegel aber ist, geschweige widerlegt zu seyn, von einem ächten Philosophen nicht einmal angegriffen worden. Er hat, wie die Römischen Feldherren, der Feinde Götter aus dem feindlichen Lager ins seinige herüberbeschworen. Und was in den letzten Jahren seines Lebens, wo der Glanz seines Namens immer voller strahlte, an Unphilosophie ihn anzutasten wagte, ist so in sich selbst zerfallen, daß es kaum eines Wortes von ihm, zu dem er (äußerlich bewogen) sich schwer entschloß, bedurfte, um es in seiner ganzen Blöße hinzustellen. „Diese Schrift," sagt er von einem dieser Angriffe, „ist hin und wieder für sehr bedeutend unter der Hand ausgegeben worden. Es ist

dem Referenten sauer angekommen, es zu dokumentiren, wie sie beschaffen ist. Wenn es erlaubt wäre, magnis componere parva, so hätte er sich mit dem Schicksal eines großen Königs getröstet, der einen Haufen Halbbarbaren (schlimmere als die ganzen) einem Begleiter mit den Worten zeigte: Sieht Er, mit solchem Gesindel muß ich mich herum schlagen." *)

Aus dem angegebenen Gesichtspunkte müssen nun die in dieser ersten Abtheilung erscheinenden Werke Hegel's beurtheilt werden. Die spekulative Methode wird immer das Hauptaugenmerk derselben bleiben; und wenn auch schon in ihnen mannigfaltiger Inhalt der Philosophie begriffen wird, so bleibt die vollendete Entfaltung des Reichthums vornehmlich der geistigen Welt doch den Vorlesungen vorbehalten. Denn da den wahrhaften Inhalt erst die wahrhafte Form erzeugt, so finden wir bei Hegel Beides in der höchsten Vollendung. Auf früheren Standpunkten des philosophischen Bewußtseyns muß, um die Fülle des Inhalts zu retten, die systematische Form aufgegeben werden, wie bei Aristoteles: oder das besondere Princip muß sich als ein einseitiges auf der Höhe seiner Abstraktion zu erhalten suchen, ohne den ganzen Umfang des Universums in sich aufnehmen und aus sich begreifen zu können.

Drei Abhandlungen aus dem von Schelling und Hegel herausgegebenen „Kritischen Journal der Philosophie," so wie die Schrift über „die Differenz des

*) Jahrbücher für wissensch. Kritik: 1829, August, Nr. 40, S. 318.

Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie," machen den Anfang dieser Sammlung und bilden gegenwärtigen *ersten* Theil unseres Organon. Sie haben den allgemeinen Charakter, daß Hegel in ihnen seine Zeit und die ihm unmittelbar vorhergegangenen geschichtlichen Philosophien beobachtet; und, indem er die von Schelling aufgestellte für die vollendetste und letzte hält, entweder durch negirende Kritik die früheren Standpunkte in jenen auflöst, oder schon von ihm aus zu weiterer Begründung der philosophischen Wissenschaften anstrebt. Diese Abhandlungen sind der Reflex der Geschichte der Philosophie, wie sie sich in Hegel's Bewußtseyn abspiegeln mußte, damit dieser durch ihn hindurch zu seinem höheren Standpunkte dringen könnte. Sein Lernen ist ebenso auch Kritik, Umbilden und Weiterbilden. Hegel steht daher nicht jenseits dieser früheren Philosophien, sondern seine Philosophie ist nur aus der Verarbeitung derselben hervorgegangen, indem sie sie als Momente in sich aufgenommen.

Das *zweite* Stadium bildet „die Phänomenologie des Geistes," die Hegel selbst seine Entdeckungsreisen zu nennen pflegte, wogegen dann jene früheren Abhandlungen als die Vorstudien zu diesen Reisen angesehen werden können. Während Hegel bisher meist nur den Inhalt der Schellingschen Philosophie als den höchsten voraussetzte, ohne auf Methode (über die Schelling's Ansichten einen mehrfachen Stufengang durchlaufen haben) seine vornehmliche Aufmerksamkeit zu richten, noch sie besonders herauszukehren: so finden wir jetzt in diesem Hegelschen Werke ein umfassendes Beispiel der Methode aufgestellt. Statt

ſeine Vorgänger um Wahrheit zu fragen (da er ihre Standpunkte als bedingte, hiſtoriſche nachgewieſen), und nachdem er ſich von den Schranken jedes beſtimmten Syſtems (was ſelbſt das Schellingſche noch geblieben war) befreit hatte: wählt Hegel in der Phänomenologie einen anderen Ausgangspunkt. Das philoſophirende Subjekt ſteht bei Schelling in der intellektuellen Anſchauung nur über und außer dem abſoluten Inhalt der Wahrheit, der ſein Gegenſtand iſt, und hatte daher nichts Beſſeres zu thun, als ſich vertrauungsvoll, aber unbegründetermaßen in den Abgrund des Abſoluten hinab zu ſtürzen. Die intellektuelle Anſchauung blieb ſelbſt eine ſubjektive Erfahrung, und Poſtulat, und ſomit etwas Zufälliges. Das ſo nur als erſcheinender Geiſt auftretende philoſophirende Subjekt erhob Hegel nun allein kraft der Methode ins ſpekulative Denken. Indem er nämlich das unmittelbare Bewußtſeyn, durch deſſen eigene immanente Entwickelung, an den Thaten der Natur und geſammten Geſchichte vorbeiführt, die auf dieſem Wege, als ſo viel Stufen des Bewußtſeyns, wie am Ufer vorüberfliegen, bildete er es allmählig zum philoſophiſchen Bewußtſeyn herauf. Da alſo das Reſultat der Phänomenologie der Begriff des abſoluten Wiſſens iſt, ſo iſt dieſes Werk als eine Propädeutik der Philoſophie anzuſehen, auf welche als zweiter Theil das wiſſenſchaftliche Syſtem der Philoſophie folgen ſollte. Weil aber Hegel's Einleitung in die Philoſophie ſelbſt ſchon Philoſophie iſt, ſo verfällt er nicht in den an Reinhold gerügten Fehler, der vor lauter „Vorausſetzun-

gen und Anläufen" zur Philoſophie nie in die Philoſophie hineingelangte (S. 281 flg.).

Von jenem Plane wurde indeſſen abgewichen, indem ſtatt des ganzen Syſtems nur deſſen erſter Theil, die Logik erſchien. Sie iſt offenbar der innerſte Kern und Wendepunkt des ganzen Organon und bildet mit der Encyklopädie und Rechtsphiloſophie die dritte Gruppe, die wir darin zu unterſcheiden haben. Die Logik als die φιλοσοφία πρώτη läßt die Vorausſetzung des erſcheinenden Geiſtes (da dieſer ſelbſt ſich in das wiſſenſchaftliche Denken aufgehoben) fallen; und entwickelt dieß Denken in ſeiner an und für ſich ſelbſt energirenden Bewegung als das Princip der Dinge, „an welchem," wie Ariſtoteles ſich ausdrückt, „der Himmel und die Natur befeſtigt ſind." *) In der Encyklopädie wird jener verlaſſene Plan wieder aufgenommen, und der ganze Umfang des Wiſſens überſichtlich, nicht mehr im Spiegel des erſcheinenden Geiſtes, ſondern als aus dem abſoluten logiſchen Denken herausgeboren dargeſtellt. Die Rechtsphiloſophie endlich giebt ein Beiſpiel, wie, der logiſchen Methode zufolge, eine beſondere Disciplin der Philoſophie abgehandelt werden müſſe: und wie aus der Vorleſung (was ſie urſprünglich war) ein wiſſenſchaftliches Werk hervorgehen könne. Die Rechtsphiloſophie hat daher die nächſte Beziehung zu den Vorleſungen; und ſie iſt vielleicht das Werk Hegel's, welches den umfaſſendſten Einfluß ausgeübt und ihm die meiſten Anhänger gewonnen, indem darin Form und In-

*) Metaphys. XII., c. 7.

halt unter des Meiſters eigener Hand zur innigſten Durchdringung gekommen ſind. Daß aber Hegel gerade die philoſophiſche Lehre von Recht und Staat zu dieſem Beiſpiel wählte, iſt darin begründet: daß, da Schelling (nach Hegel's eigenen Aeußerungen) den ſpekulativen Geiſt ſeiner Anſicht beſonders auf dem Gebiete der Natur zur Anwendung gebracht hatte, Hegeln die Bearbeitung der Philoſophie des Geiſtes (wo Schelling meiſt nur Kant — im „ewigen Frieden" — gefolgt ſey) von Grund aus überlaſſen worden; im Geiſte aber iſt der Staat die Mitte, in welcher die Wiſſenſchaften des individuellen Geiſtes als Vor und die des abſoluten Geiſtes als Nach ihr gemeinſchaftliches Band und Berührungspunkt haben: wie ihre Gegenſtände im Staate als ihrer feſten Baſis ihre Wurzeln ſchlagen und aus ihm hervorblühen.

Es ergiebt ſich hieraus, daß indem die Herausgeber in dieſer erſten Abtheilung die Hegelſchen Werke in ihrer chronologiſchen Folge liefern, ſie deshalb doch nicht von der in der Natur der Sache begründeten Ordnung abzuweichen nöthig haben.

Was die Reihenfolge der Vorleſungen in der zweiten Abtheilung betrifft, ſo wird der Verein, — da er die Vorleſungen über Logik, Naturphiloſophie, und Anthropologie und Pſychologie ſchon den ſie betreffenden inhaltsvolleren Theilen der Encyklopädie anmerkungsweiſe einzuſchalten beſchloſſen hat, — die übrigen in nachſtehender ſachgemäßer Ordnung auf einander folgen laſſen: 1. Aeſthetik; 2. Religions-Philoſophie; 3. Geſchichte der Phi-

losophie; 4. Philosophie der Geschichte. Denn wenn von diesen auch die Geschichte der Philosophie die frühste ist, indem sie sich schon aus der akademischen Thätigkeit in Jena und Heidelberg herschreibt, und die Philosophie der Geschichte die letzte nur in Berlin ($18\frac{2}{3}$ zum ersten Male) vorgetragene ist: so mußte doch in Bezug auf Geschichte der Philosophie die sachliche Stellung der historischen unbedingt vorgezogen werden; um so eher, da für die akademische Thätigkeit Hegel's zu Berlin alle diese Vorlesungen (bei fortwährender Ueberarbeitung) auch ein Gleichzeitiges geworden sind. Die Philosophie der Geschichte aber, die zeitlich die letzte ist, hat denn auch als der Sache nach die letzte gestellt werden müssen. Denn sie ist nicht bloß (wie nach den letzten §§. der Rechtsphilosophie zu schließen wäre) Darstellung des Rechts und Staats in universalhistorischer Beziehung, sondern handelt die geschichtliche Entwickelung der besonderen Volksgeister ab: und zwar wie sich deren Principe in der ganzen Breite der Wirklichkeit als Recht, Sitten, Staat, Kunst, Religion und Wissenschaft auseinander legen, und im Verhältniß zu einander stehen. Da also die Philosophie der Geschichte die nach dem Charakter der Völker jedesmal verschiedene Beziehung dieser Sphären (indem bald die eine, bald die andere als die die übrigen bedingende zu Grunde gelegt werden muß) darzustellen hat: so müssen sie vorher schon in ihrer Vereinzelung entwickelt worden seyn, damit die Philosophie der Geschichte das Nähere ihres Begriffs voraussetzen könne. Die Philosophie der Weltgeschichte ist hiernach in jeder Rücksicht als das Ende und der Gipfel der

philoſophiſchen Thätigkeit Hegel's zu betrachten. Sie iſt die Reſumtion des ganzen Syſtems in ſich, und der ſchlagendſte Beweis, wie Syſtem und Wirklichkeit Eine und dieſelbe Totalität und Wahrheit ſind, und die philoſophirende Vernunft im Staate und den unterſchiedenen geiſtigen Funktionen des geſammten Staatsorganismus ſich ſelbſt erkannt habe.

Es bleibt jetzt nur übrig, an die nähere Charakteriſirung der in dieſen erſten Band aufgenommenen philoſophiſchen Abhandlungen zu gehen.

Was vorher ihre äußere Ordnung betrifft, ſo fällt auch hier im Ganzen der ſachliche Fortſchritt mit der chronologiſchen Folge zuſammen. Denn die letzte der hier erſcheinenden Abhandlungen: „Ueber die wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" iſt aus den zwei letzten Stücken des zweiten Bandes des kritiſchen Journals (1802 und 1803) entnommen. Die dritte aber: „Ueber das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt," obgleich ſchon im dritten Stücke des erſten Bandes (1802) enthalten, iſt doch ſpäter als die erſt im erſten Stücke des zweiten Bandes (gleichfalls 1802) befindliche, hier an die Spitze geſtellte Abhandlung über „Glauben und Wiſſen," da aus einer Anmerkung der Herausgeber auf dem Schmutztitel hervorgeht, daß das dritte Stück des erſten Bandes ſpäter geliefert worden iſt, als das erſte Stück des zweiten Bandes, um den erſten Band durch die ſehr lange Abhandlung über Glauben und Wiſſen (als deſſen drittes Stück) nicht unverhältnißmäßig zu vergrößern. Es iſt hier alſo nur Eine Umſtellung vorgenom-

men, indem die 1801 erschienene „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems" der Abhandlung über Glauben und Wissen nachgestellt worden. Was durch die sachliche Folge hinlänglich gerechtfertigt erscheint; obgleich man es allerdings empirisch gemäß finden kann, daß Hegel seine schriftstellerische Laufbahn mit der Entwickelung des Gegensatzes der Fichteschen und Schellingschen Philosophie begonnen, und dann erst zu den ihm entfernter liegenden, unreiferen Anfängen der Fichteschen Philosophie (in Glauben und Wissen) hinaufgestiegen sey.

In den oben angegebenen allgemeinen Charakter dieser vier Abhandlungen theilen sich dieselben nun so, daß die erste, Glauben und Wissen, obgleich nicht eine Recension, doch eine bloß kritische Darstellung der drei „Reflexionsphilosophien der Subjektivität" ist, und somit zum Resultate auch nur die Negation der in diesen Systemen aufgestellten Schranke hat. Die „Vollständigkeit der Formen" dieses subjektiven Idealismus „als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie" wird durch die markvollste Dialektik zerrieben, und in der Schlußphrase darauf hingewiesen, daß sie durch ihre Festremung im Endlichen und das Absolutmachen desselben die „Gottlosigkeit" in die Philosophie, und „den spekulativen Charfreitag" eingeführt haben (S. 157). Gerade dadurch aber, daß „der vollständige Cyklus dieser Formen durchlaufen, ist die äußere Möglichkeit gesetzt, daß die wahre Philosophie aus dieser Bildung erstehe" (S. 155). Zweitens geht Hegel über das bloß negative Verhalten zu früheren historischen Versuchen der Philosophie als Wissenschaft hinaus und ver-

bindet damit das poſitive Verhalten, indem er in der Differenz dem Fichteſchen Syſteme, als dieſer höchſten Koncentration der Reflexionsphiloſophie, das abſolute Heil in dem objektiven Idealismus des Schellingſchen Syſtems entgegenſetzt. Doch erkennt er jetzt das Affirmative auch in der Fichteſchen Philoſophie (S. 204 und 272), und deutet als unpartheiiſcher Zuſchauer, der in den Kampf beider Theile einzugreifen ſich enthält, nur den Fortſchritt an, den Schelling im Verhältniß zu Fichte gethan. In der dritten Abhandlung über die Naturphiloſophie iſt das poſitive und negative Verhalten auf die Weiſe verknüpft, daß, indem Hegel die Naturphiloſophie gegen den ihr gemachten Vorwurf der Unſittlichkeit rechtfertigt (S. 310 flg.), hieran zum erſten Male die höhere ſelbſt über Schelling hinausgehende Anſicht Hegel's heraustritt, die bisher in den zwei erſten Abhandlungen nur dem aufmerkſamen Leſer erkennbar, dem Verfaſſer vielleicht ſelbſt unbewußt vorhanden war. Denn Hegel entwickelt jetzt, wie die Naturphiloſophie die Möglichkeit in ſich enthalte, „den abſoluten Idealismus“ (S. 305) aus ſich zu erzeugen und die Philoſophie der Religion und der Sittlichkeit hervorgehen zu laſſen. Nun erſt kann die vierte höchſt gediegene Abhandlung über Naturrecht den erſten Aufſchwung des ganz fremder Bildung entwachſenen Gedankens enthalten; indem ſie den Kern der Hegeln eigenthümlichen Anſichten über Philoſophie des Geiſtes, beſonders in Bezug auf Staat und Sittlichkeit, zwar noch im Keime, aber doch immer ſchon ſo darſtellt, daß man die Hauptpunkte der ſpäteren Rechtsphiloſophie nicht undeutlich in ihr erkennen kann. So ſteht ſie am Ende

dieſes erſten Bandes — als des noch eingehüllten Keims der Hegelſchen Philoſophie, — wie die Rechtsphiloſophie am Ende des Organon überhaupt.

I. Glauben und Wiſſen. Mit Recht durfte dieſer Aufſatz an die Spitze des Hegelſchen Philoſophirens geſtellt werden. Denn die Auflöſung des Gegenſatzes von Glauben und Wiſſen iſt die Hauptaufgabe des ſich vollendenden philoſophiſchen Bewußtſeyns eines Volkes. So haben erſt am Schluſſe der griechiſchen Philoſophie die Neuplatoniker die griechiſche Religion begriffen und mit der Philoſophie verſöhnt, während ihre Vorgänger ſie ſeitwärts liegen ließen oder ſiegreich bekämpften. Auch in dieſen Reflexionsphiloſophien erkennt Hegel nun zwar ſchon eine Verſöhnung von Glauben und Wiſſen an. Sie ſind aber der erſte noch unvollſtändige Verſuch, das Princip des Proteſtantismus — (die Wahrheit aus ſeinem eigenen Innern zu ſchöpfen und durch das Zeugniß des Geiſtes zu bewähren) — ins philoſophiſche Bewußtſeyn zu erheben (S. 5). Das Wiſſen erſcheint als bloßer Glaube, nicht einmal an objektives Dogma, ſondern in der Form des ſubjektiven Fühlens; der, nachdem er von Kant als Poſtulat ans Ende ſeiner Philoſophie geſtellt und von Jacobi zur Mitte und zum Wendepunkt des Philoſophirens erhoben worden, bei Fichte zur Abſolutheit des ſubjektiven Ich fixirt iſt, das ungeachtet ſeiner Abſolutheit das Abſolute ſchlechthin außer ſich behält und nur = Nicht-Ich ſeyn ſoll, ohne je dieſe Identität erreichen zu können. Hegel ſtellt nun das Ende und Ziel dieſer von Kant begonnenen Revolution in der Philoſophie dar, indem er den inhaltsvollen

Glauben aus dem philoſophiſchen Bewußtſeyn ſelber entwickelt, und die Sehnſucht des Fühlens und Ahnens aus der Jenſeitigkeit ihres Objekts zurückholt, um, im gegenwärtigen Genuß und Schauen der Wahrheit, den Gedanken als das höchſte Princip der Dinge zu erkennen. Wer läugnet, daß das Denken, als die Quelle der Wahrheit, die Erkenntniß Gottes möglich mache, und aus ſeinem Gefühlsſtandpunkte ſolches Beginnen des Hegelſchen Philoſophirens als frevelhafte Vermeſſenheit verabſcheut und verſchreien will, — der ſteht mit demſelben ganz auf dem nämlichen Boden der Gewiſſensfreiheit des Lutherthums, indem auch er nur in ſeinem Innern (dem Gefühle) über die Erkenntniß Gottes etwas ausgemacht wiſſen will, und außer dem Gefühle in göttlichen Dingen keinen Maßſtab anerkennt. Was Hegel aber, indem er das Innere als Denken zum Princip macht, vor ihm voraus hat, iſt: die zufällige Innerlichkeit (des Gefühls) durch die in ſich nothwendige, objektive Innerlichkeit (des Denkens) erſetzt zu haben. Denn das Denken, obgleich einerſeits ſubjektive Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes iſt dann andererſeits eben ſo ſehr das an aller Objektivität Wahrhafte, und als Vernunft — der ſich ſelbſt verzweigende Grundſtamm, welcher den Bau des natürlichen und geiſtigen Univerſums trägt. Schon Ariſtoteles bemerkt, daß „wer zuerſt behauptet habe, Vernunft ſey, wie in den lebenden Weſen ſo auch in der Natur, als die Urſache der Welt und ihrer Ordnung, wie ein Beſonnener unter Faſelnden erſchienen ſey.“ *)

*) Metaphys. I. 3.

1) Die Kantiſche Philoſophie wird in dieſer Darſtellung noch am Gelindeſten beurtheilt, theils weil ſie dem Denken immer noch einen Schein von Objektivität läßt (S. 12 und 52), theils weil ſie ſich gegen das endliche, bloß ſubjektive Denken als Verſtand, nur kritiſch verhält, und alſo die Möglichkeit einer wahrhaften Vernunfterkenntniß als objektiven Syſtems der Wiſſenſchaft — in den Schlußworten der Kritik der reinen Vernunft ausdrücklich — beſtehen läßt. So hebt Hegel beſonders das Hervorbrechen der ganz ſpekulativen Anſicht Kant's über die produktive Einbildungskraft heraus, „aus welcher als dem Erſten und Urſprünglichen das ſubjektive Ich ſowohl als die objektive Welt erſt zur nothwendig zweitheiligen Erſcheinung und Produkt ſich trennen;" in ihr müſſe man alſo „das einzige Anſich erkennen," nicht daß ſie bloß „als ein Mittelglied zwiſchen ein exiſtirendes Subjekt und eine exiſtirende Welt erſt eingeſchoben würde" (S. 24 bis 25). Doch tadelt Hegel dann eben ſo an Kant, daß die Anſchauung der abſoluten Identität des Subjekts und Objekts in „der transcendentalen Einbildungskraft, als anſchauendem Verſtande" (S. 42) ſelbſt wiederum „obgleich ſchlechthin nothwendig, doch etwas Problematiſches" (S. 43) und lediglich Subjektives bleiben ſoll. Die ſchlechte Unendlichkeit als bloße Negation des Endlichen, welche die affirmative Unendlichkeit des Abſoluten nicht aus ſich erzeugen kann, iſt der bleibende Grundirrthum dieſer Reflexionsphiloſophien der Subjektivität.

2) Am Schlimmſten kommt aber von ihnen in dieſer polemiſchen Darſtellung freilich Jacobi fort, weil „ſein

Philosophiren des Zusammenhangs mit der Philosophie am Meisten entbehrt" (S. 156), und aus diesem Idealismus der sich zuspitzenden Subjektivität des Gefühls in den plattesten realistischen Dualismus verfallt. Mit der ganzen Jugendkraft des Gedankens und der Energie, welche das Bewußtseyn der Wahrheit giebt, wird hier dieß sich zu einer Philosophie aufspreizende Fuhlen und Meinen zermalmt; und die Borniertheit ad absurdum geführt, welche, indem sie tiefe Denker, wie Kant (S. 80 ff.) und Spinoza (S. 60 ff.) meistern, und mit „hämischem, bissigem und gehässigem Gepolter und Gezänke" (S. 80 und 87) galimathisiren will, selber (S. 95) als baarster Galimathias aufgewiesen wird. Jacobi selber muß die Richtigkeit und Schärfe der Hegelschen Kritik hin und wieder eingeleuchtet haben; denn mehrere der von Hegel angegriffenen Stellen hat er in der Ausgabe seiner gesammten Werke fortgelassen. So suchen wir z. B. vergeblich die von Hegel S. 94 — 95 aus dem Aufsatze: „Ueber eine Weissagung Lichtenbergs" (welchen er in dem „überflüssigen Taschenbuche von 1802" vor sich hatte) citirten — als daselbst auf S. 40, Anmerkung, befindlichen — Worte. Jetzt lesen wir an dieser Stelle *) eine zwar in ähnlichem Sinne verfaßte, jedoch erläuternde und rechtfertigende Anmerkung, worin Jacobi sich zwar vor Mißverständnissen zu verwahren sucht. Der beste Beweis aber, daß es mit dieser Art von Rechtfertigung nicht weit her ist, bleibt immer der, daß er jene getadelten Sätze dennoch aufgeopfert.

*) Jacobi's Werke Th. III. S. 236 — 239, Anmerkung.

Eben so findet sich die von Hegel S. 53. angeführte Stelle aus der Vorrede zu „David Hume" nicht mehr in den Werken. Endlich giebt Jacobi noch den ganzen Einwand Hegels zu, wenn er in der S. 134 citirten Stelle statt: „in Gott finden" in den Werken „zugleich mit Gott" u. s. w. druckt. Der Anflug von Spekulation, den Hegel darin fand, hat Jacobi erschreckt, und auch schon deshalb zu jener Umänderung bewogen. Sonst aber erkennt Hegel das Verdienst Jacobi's — die Geistreichigkeit im Einzelnen und das [illegible]sthalten der lebendigen, freien Sittlichkeit gegen den todten Begriff des formalen Pflichtgesetzes bei Kant — vollkommen an (S 105—106). Und wie das Ausgezeichnetste der Jacobischen Philosophie die eigene Individualität ihres Urhebers ist: so nannte ihn Hegel auch gesprächsweise einen durchaus edlen Mann, und erinnerte sich gern daran, daß, als Jacobi ihn später in Heidelberg besucht habe, derselbe an seine Brust gesunken und allen Groll vergessen habe.

An die Kritik Jacobi's schließt sich ein Erwähnen des Herderschen Philosophirens und der Reden über die Religion an. Und wenn gegen das Zusammenstellen Herders mit Jacobi gar nichts zu erinnern ist: so muß bemerkt werden, daß der Standpunkt der Reden über die Religion — desjenigen Schleiermacherschen Werks, welches vorzugsweise Hegel's Aufmerksamkeit auf sich zog, indem er desselben auch noch in der Vorrede zur Differenz (S. 165) rühmend erwähnt — zwar einerseits, nach des Verfassers eigenem Geständniß,*) allerdings als ein Anlehnen an Ja-

*) S. IX. (An Gustav von Brinkmann, 1te Aufl. 1831): „Ja

wohl begriffen werden muß; andererſeits aber iſt nicht zu vergeſſen, daß Schleiermacher auch, und zwar noch unmittelbarer (durch die Monologe, ſein Princip der Eigenthümlichkeit u. ſ. f.) aus der Fichteſchen Ichheitslehre hervorgegangen und daraus zu begreifen iſt, — worüber ſich auch Hegel ſelber mündlich gegen mich zu wiederholten Malen geäußert hat. Was aber den tiefen Blick zeigt, mit welchem Hegel den Geiſt dieſes Werks erfaßte, iſt, daß die ſpätere Dogmatik Schleiermacher's ſich in der That ſelber nur als das nun realiſirte Produkt jener „Virtuoſität des religiöſen Künſtlers," (S. 113) ausgiebt, das ſich erſt Anerkennung in der proteſtantiſchen Welt verſchaffen wolle.

3) Fichte's Standpunkt endlich wird ſo charakteriſirt, daß, indem er die Jacobiſche Subjektivität des Sehnens mit der leeren Objektivität des Denkens bei Kant ſyntheſiren will, dieſe Syntheſe immer nur im Sollen bleibt. „Die Forderung: Ich ſoll nur gleich Nicht-Ich ſeyn," ohne es ins Unendliche hin zu werden „iſt der Kulminationspunkt des Syſtems" (S. 117). Und was dieſe Philoſophie ſo intereſſant macht, iſt die eiſerne Konſequenz und Ausdauer, mit welcher ſie die ſpekulative Wahrheit als Forderung ſcharf im Auge behält, ohne je durch Aufheben des bloßen Forderns zu ihr ſelber hindurchzudringen. Man kann alſo wohl ſagen, daß dieſer ſubjektive Idealismus nicht idealiſtiſch genug geweſen, und ſtatt zu weit, nicht weit genug gegangen ſey, indem das Denken im unendlichen Anſtoß

meine F. H. Jacobi, dem wir Beide ſo Vieles verdanken und mehr gewiß als wir wiſſen."

eine ihm unüberwindliche Schranke gefunden, und sich also noch nicht zum absoluten Princip der Wahrheit konstituiren konnte. Indem Hegel aber das weitere Eingehen in die Fichtesche Philosophie und ihre Beurtheilung in der Differenz vorgenommen, so beschränkt er sich hier, nach Betrachtung des Princips, auf diejenige Darstellung der Fichteschen Ansicht, welche in der „Bestimmung des Menschen" in populärerer Gestalt enthalten ist (S. 127). Wobei denn, da Fichte gleich Jacobi in Deklamationen verfällt, ihm auch eine ähnliche Refutation zu Theil werden mußte.

II. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems. Diese Schrift erscheint im Ganzen reifer als die erste, und macht mit der dritten Abhandlung den Uebergang aus der bloß negativ kritischen Auffassungsweise zur systematischen Darstellung einer philosophischen Materie.

1) Der erste Abschnitt, der „mancherlei Formen" erwägt, „die bei dem jetzigen Philosophiren vorkommen," enthält zunächst entwickeltere Ansichten über Geschichte der Philosophie (S. 167—172, 200—201) als in der Einleitung zur Schrift über Glauben und Wissen nur beiläufig hingeworfen sind, und die sich zwei Jahre später in Schellings Methodologie, *) wie wir oben sahen (S. VII.), wiederfinden; am Ausführlichsten aber von Hegel in der Einleitung zu seinen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie dargestellt worden sind. An der Beurtheilung „unvollkommener Philosophien" (S. 5) zeigt sich

*) Die erste Ausgabe ist 1803 erschienen.

nämlich, wie „die wahre Eigenthümlichkeit“ eines hiſtoriſchen Standpunkts der Philoſophie darin beſtehe, daß die „Eine allen Philoſophien zu Grunde liegende Vernunft aus dem jedesmaligen „Bauzeuge eines beſonderen Zeitalters ſich eine Geſtalt erganiſirt hat“ (S. 171). Ferner ergiebt ſich gegen Glauben und Wiſſen hier der Fortſchritt, daß der Begriff der Methode, von der daſelbſt noch nicht die Rede war, jetzt aufgeſtellt wird, (S. 178 f.). Hegel faßt ſie ſchon hier ſo auf, daß, indem die Vernunft die von der Verſtandes-Reflexion fixirten Entgegengeſetzten als Entgegengeſetzte vernichtet, ſie nur ihre Selbſtſtändigkeit aufhebt, in ihrer Vereinigung aber beide auch beſtehen läßt (S. 180). Doch nähert Hegel ſich hier noch der Schellingſchen Anſicht, inſofern er das Denken, als philoſophiſche Reflexion nur bis zum Vernichten der Gegenſätze kommen läßt, und zu dieſer Reflexion „als Antinomie, die ſich aufhebt,“ die Anſchauung als das Beſtehen der Gegenſätze in ihrer Vereinigung hinzupoſtulirt; ſo daß „das ſpekulative Wiſſen als Identität der Reflexion und der Anſchauung begriffen werden muß“ (S. 197). Die denkende Vernunft iſt alſo noch nicht, wie ſpäter, das über die Anſchauung Uebergreifende und ſich darin Wiederfindende; was Hegel dann ſo ausdrückt, daß ſie die Identität der Vermittelung und Unmittelbarkeit ſey. Es findet ſich aber ſchon hier das Bewußtſeyn, daß die wahrhafte „Methode des Syſtems“ nicht bloß „weder ſynthetiſch noch analytiſch zu nennen“ ſey (S. 209).

2) In der *Darſtellung des Fichteſchen Syſtems* wird nun gezeigt, wie die von ihm geforderte Iden-

einer des Subjekts und Objekts, als die philoſophiſche Wahrheit, immer nur eine theilweiſe iſt (S. 295). Indem Fichte nämlich in dem ſteten Widerſpruch befangen iſt, daß der ſpekulativ geſtellten Aufgabe der Philoſophie (daß Ich = Ich alles Seyn ſey) nie die Ausführung entſpreche (S. 285—289): ſo fällt er ſchon mit dem zweiten ſeiner Grundſätze in die bloße Verſtandes-Reflexion und die Schranke des endlichen Bewußtſeyns zurück, ohne ſich auf der ſpekulativen Höhe des erſten erhalten zu können. Und wenn er auch im unendlichen Progreſſe in fortwährendem Aufheben der Schranke begriffen iſt: ſo wird doch das Aufheben einer Schranke zugleich wieder Setzen einer neuen; ja dieſe immer weiter gehende Verſchränkung, dieß In-Banden-Schlagen des Ich wird ſogar als abſolut nothwendig poſtulirt, da hierin die Bedingung ſeiner Thätigkeit liege, das Ich aber nur ſey, was es thue oder ſetze. Mit einem Worte, da „Ich gleich Ich ſich in: Ich ſoll gleich Ich ſeyn verwandelt," ſo „kehrt das Reſultat des Syſtems nicht in ſeinen Anfang zurück" (S. 222); oder „die Identität des Subjekts und Objekts bleibt ſelbſt eine ſubjektive" (S. 294). Und dieß weiſt Hegel durch die gründlichſte Kritik aller Theile des Fichteſchen Syſtems: der Wiſſenſchaftslehre, der Deduktion der Natur, der Moral, des Naturrechts und ſeiner Anſicht über Aeſthetik nach.

3) Daß man dagegen bei Schelling dieſe nicht bloß ſubjektive, ſondern eben ſo wohl objektive Identität, als abſolutes Princip, wie Anfang ſo Ende der Philoſophie ſey und ſich nicht in den Theilen verliere (S. 250), — wird im dritten Abſchnitt entwickelt. Hier iſt es

nun vornehmlich, daß Hegel im Sinne Schelling's ſpricht; und da er deſſen Gedanken meiſt nicht wörtlich anführt, ſondern durch eigene Wendungen und Ausdrücke wiedergiebt und ſogar amplificirt: ſo ſcheint es, als ſpreche er hier auch in ſeinem eigenen Namen, und erkläre ſich damit für einen Anhänger der Naturphiloſophie. Doch daſſelbige Verfahren beobachtet er auch bei Standpunkten, die anerkanntermaßen nicht für die ſeinigen gehalten werden dürfen, wie wir vorher im zweiten Abſchnitt ein Beiſpiel davon bei der Darſtellung des Fichteſchen Idealismus antreffen können. Vielmehr iſt das Verhältniß der Hegelſchen Denkweiſe zur Schellingſchen hier im Unbeſtimmten gelaſſen, weil es in der That noch unbeſtimmt war; und wir können nur aus einzelnen Andeutungen demſelben auf die Spur kommen.

So finden wir, da doch Hegel im Ganzen die Terminologie Schelling's hier noch beibehält, in derſelben zwiſchen ihnen einen merkwürdigen Unterſchied, der dann auch zu einem Unterſchiede der Sache werden muß. Während Schelling*) nämlich „in dem abſoluten Erkennen die reale Einheit zugleich und ideale Entgegenſetzung des Realen und Idealen begriffen" wiſſen will: ſieht Hegel in einer „ideellen Entgegenſetzung" nur „formale" (ſubjektive) „Identität" (S. 256), „die wahre Identität von Subjekt und Objekt" dagegen allein in „ihrer reellen Entgegenſetzung" (S. 257). So unbedeutend dieſe Verſchiedenheit des philoſophiſchen Sprachgebrauchs nun auch

*) Neue Zeitſchrift für ſpek. Phyſik B. I., Erſtes Stück. S. 75.

zu seyn scheint, so bezeichnet sie doch offenbar die Grenzscheide, an welcher beide Männer, hier ihnen selbst noch unbewußt, sich gestellt finden. Denn da Schelling die Entgegengesetzten in der Identität als bloß ideelle, d. h. verschwindende Momente behauptet, und ihre Einheit, dem Standpunkt der intellektuellen Anschauung gemäß, als das allein Reale annimmt: so verläugnet er nicht sein Identitäts-Princip, das alle Gestalten mehr nur vom Abgrund des Absoluten verschlingen läßt. Indem Hegel aber das Ideellsetzen der Entgegengesetzten bloß als abstrakte (d i. einseitige) Einheit begreift: so will er, daß die wahre inhaltsvolle (oder konkrete) Identität zugleich das reelle Bestehen der Entgegengesetzten nicht ausschließe. Zu solchen aus der absoluten Identität hervorgegangenen Unterscheidungen, wodurch das Princip der Wahrheit sich allein zur immanenten Organisation eines Systems erweitert, hat es die Schellingsche Identitätslehre nie bringen können (vergl. S. 201); so sehr Schelling sich auch, in der letzten Periode seiner philosophischen Laufbahn, mit Methode beschäftigt hat, um eben vermittelst derselben in seinem Absoluten zu realen Unterschieden zu kommen. Sehr gut setzt Hegel hinzu: „Erst wenn die Entgegensetzung eine reelle ist, ist Eins ins Andere überzugehen fähig;" (vergl. auch S. 254). Bleibt nämlich das Objekt ein im Ich eingeschlossenes Subjektives, wie im Fichteschen Idealismus: so muß man allerdings sagen, daß ihre Entgegensetzung nur eine ideelle sey. Das bei Schelling (ebendaselbst) „sogenannte Geheimniß der Einheit in der Mannigfaltigkeit und der Mannigfaltigkeit in der Einheit" hat in Wahrheit daher Hegel geoffenbart. Wo

aber die Einheit das allein Reale iſt, bleibt es immer noch geheimnißvoll, wie aus ihr die Mannigfaltigkeit herausgeboren werde. — Als ganz unſchellingiſch muß endlich auch folgende Phraſe Hegel's angeſehen werden: „Inſofern aber beide“ (die Naturphiloſophie und der transcendentale Idealismus) „Wiſſenſchaften des Abſoluten und ihre Entgegenſetzung eine reale iſt, hängen ſie als Pole der Indifferenz in dieſer ſelbſt zuſammen“ (S. 268); ſo ſchellingiſch dieſelbe zunächſt auch klingen möge.

Mit mehr Bewußtſeyn ſcheidet ſich Hegel von Schelling ab, wo er (S. 269 — 270) auf das Verhältniß von Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft beiläufig zu ſprechen kommt. Denn es iſt dabei nicht undeutlich das Beſtreben zu erkennen, der Spekulation einen höheren Rang anzuweiſen, als der Kunſt, die Schelling zum Höchſten macht, obgleich Hegel dann ſcheinbar auch wiederum beide auf gleichen Rang ſtellt. So ließen ſich wohl noch mehrere Beiſpiele anführen, wo theils bewußter, theils bewußtloſer ſchon jetzt aus dem noch ganz Schellingſchen Gewande der Hegelſche Gedanke, — der neue im innerſten Kerne arbeitende Geiſt aus der alten Schale nicht nur hindurchzubrechen droht, ſondern an mehreren Stellen zwiſchen ihren Riſſen auch ſchon ganz deutlich hervorſieht und hindurchgeſehen wird.

4) Der letzte Abſchnitt bildet nun das drama satyricum zu dem Ernſte der tragiſchen Intereſſen, deren Kolliſion Hegel im Urtheile über ſeine beiden Vorgänger erwägt. Während, im Gegenſatze zu den klar gehaltenen vorläufigen Bemerkungen, die zwei mittleren Abſchnitte

manchen ungeübten Dialektiker nicht ſelten aufhalten werden: ſo können wir hier von dieſem ſchweren Gange uns erholen, und unſeren Blicken dargeſtellt finden, wie, im Schatten jener philoſophiſchen Koloſſe, Zwerge ſich zu thun machen, und mit den Brocken ſpielen, die jene ihnen zufällig abwerfen. Doch hat auch dieſes Nachſpiel eine ernſthaftere Seite. Ich meine den tieferen Sinn, welcher in der von Reinhold (in ſeinen Beiträgen) ausposaunten „durch die Logik in Reduktion gefallenen Philoſophie“ (S. 289) Bardili's, dieſem ſelber unbewußt, enthalten iſt. An Bardili hat Hegel nämlich ſeinen formaliſtiſchen Schatten oder blinden Vorläufer, wie man will. Denn wenn Bardili aus der Schellingſchen Schule gehört hat, daß das Denken ein objektives ſeyn müſſe, ſo hat er ganz Recht, das logiſche Denken als das metaphyſiſche Grundprincip der Philoſophie zu behaupten. Aber wie ſein Denken nicht wahrhaft objektiv wurde, ſo blieb ſeine Logik die formale Verſtandes-Logik, die er denn auch dem Titelblatte nach dermaßen „von allen Irrthümern der bisherigen Logiken reinigte,“ und ſo ausleerte, daß er dem Denken nichts übrig ließ, als das A = A oder die bloße logiſche Kopula Iſt zu ſeyn, alles Weitere enthalte ſchon mehr als Denken, eine Anwendung des Denkens. *) Doch iſt nicht zu läugnen, daß ihm in der „Ur-theilungs- oder Objektlehre“ **) das Wahre, ***) wiewohl ganz dunkel, vorgeſchwebt habe; wie er denn auch das deutſche Wort Ur-

*) Grundriß der erſten Logik, S. 12 flgg.
**) Ebendaſelbſt S. 67.
***) Hegel's Logik, Band II., S. 70.

theil ſehr gut mit „quasi divisio primaria objecti“ erläutert. *)

III. Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt. Die äußerliche Veranlaſſung dieſes Aufſatzes war (S. 299, 316 — 317) offenbar die von Hegel ſchon in der Differenz (S. 278) angedeutete Abſicht Reinhold's, der unterdeſſen in der That darzuthun geſucht hatte, daß Moralität und Religion mit dem Standpunkt der Naturphiloſophie unverträglich ſeyen. **) Doch verliert Hegel bald dieß ſelbſtgefällige Geifern und Verſchwärzen aus dem Auge, um im Abſchiede vom Schellingſchen Standpunkte (außer dem aus Dankbarkeit geleiſteten Dienſte der Vertheidigung deſſelben) gleichſam zu zeigen, wie er doch Klarheit und Leichtigkeit der Darſtellung und künſtleriſche Vollendung der Diktion ſehr wohl mit den tieferen Gedanken zu verbinden wiſſe, die jetzt in ihm zur Ausbildung kommen ſollten. Als Beleg hiervon brauche ich nur z. B. auf den prächtigen, mehr poetiſch gehaltenen Schluß des Aufſatzes (S. 319) hinzuweiſen. Die Vertheidigung Schelling's führt Hegel aber ſo, daß gerade nur aus der Naturphiloſophie im Gegenſatze zu der Reflexionsphiloſophie wahrhafte Religion und Sittlichkeit entſpringen könne.

1) Im Verhältniſſe der Naturphiloſophie zu den Reflexionsphiloſophien wird nun als Quelle aller Verketzerungen, die ſie von ihnen erfahren hat, der „tiefverflochtene Grundirrthum“ angegeben (S. 301), „das Ab-

*) Am angef. Orte, S. 19.
**) Beiträge, 2tes Heft, Nr. III, S. 125 ff.

solute außer sich zu haben" (S. 302) und „das Ich außer dem Absoluten zu halten" (S. 303). Die Reflexionsphilosophien selber sind also eben mit der Gottlosigkeit behaftet, die sie der Naturphilosophie vorwerfen. „Selbst als moralische Weltordnung" (in der vollendetsten Reflexionsphilosophie) „bleibt die Idee Gottes ewig außer dem Ich" (S. 308); ja „Gott ist" dort „nicht um seiner selbst willen," sondern wird zu einem bloßen Mittel für „die moralischen Zwecke" des Ich herabgesetzt. Umgekehrt „ist nur das, was" (wie die Naturphilosophie) „aus der absoluten Einheit des Endlichen und Unendlichen hervorgeht, fähig in der Religion ein ewiger Quell neuer Anschauungen zu werden," (S. 309). Hegel sagt nicht, daß die Naturphilosophie, die spekulative Auffassung der Religion schon vollbracht, sondern daß sie ihm nur der Anstoß gewesen, den Zwiespalt und die Zerrissenheit in der Ansicht ihrer Vorgänger aufzulösen, und das Grunddogma der christlichen Religion, die Einheit der menschlichen und göttlichen Natur, auf die tiefsten Principien der Wissenschaft zurückzuführen.

2) Das Verhältniß der Naturphilosophie zur Religionsphilosophie bietet uns daher (außer den ersten Andeutungen über Philosophie der Weltgeschichte) auch schon den Keim der Hegelschen Religionsphilosophie dar, indem Hegel aus dem dem Christenthum vorausgesetzten „Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott seine Richtung auf Versöhnung mit Gott durch Menschwerdung Gottes" begreift (S. 311). „Die neue" (aus diesem Begreifen des christlichen Dogma hervorgegangene) „schon in

einzelnen Offenbarungen sich verkündende Religion, welche Zurückführung auf das erste Mysterium des Christenthums und Vollendung desselben ist, — nachdem die zeitlichen und bloß äußeren Formen des Christenthums zerfallen und verschwinden, — wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt," (S. 315). Hiernach hat der Urheber der Naturphilosophie *) diese Gedanken, in einer „dem allgemeinfaßlichen Vortrag genäherten Darstellung seiner Principien" **) und als Konsequenzen seines Systems, selber dargestellt und weiter entwickelt. Hätte Reinhold sie aber schon vor sich haben können, so würde er nicht die religiöse Seite in der Schellingschen Philosophie als gänzlich übergangen haben aussprechen dürfen. Und Hegel hätte, wenn diese Schrift Schelling's damals schon erschienen wäre, sie als die beste Widerlegung dem Reinholdischen Angriffe entgegenstellen können; und nicht erst aus der Wiedergeburt der Natur, als Symbol der ewigen Versöhnung, dessen tiefere Bedeutung, auch für die Religion, herauszuziehen gebraucht. Die ersten Keime dieser Hegelschen Ansicht sind aber schon in der Differenz (S. 269) anzutreffen.

3) In dem Verhältniß der Naturphilosophie zur Sittlichkeit endlich hält Hegel dieß fest, daß aus wahrhaft spekulativer Erkenntniß auch wahrhafte Sittlichkeit fließen müsse, da aus der Intellektual-Welt der Ideen die Sittlichkeit erst den Inhalt ihres Handelns schöpfen könne (S. 317 — 318). Philosophische Erkennt-

*) Vorlesungen über die Methode: 8te Vorlesung, S. 167 — 186.
**) Ebendaselbst, Vorrede S. III.

niß ſey alſo, nach Plato, als dieſes Sammeln und Einkehren der Seele ins Geiſterreich ebenſo die ſittliche Reinigung der Seele (S. 318).

IV. Ueber die wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. Dieſe Abhandlung ſchließt ſich ganz ungezwungen dem Ende der vorhergehenden an, indem ihr Zweck die Feſtſtellung des Begriffs der abſoluten Sittlichkeit iſt (S. 371). Doch indem hier die neue Philoſophie nicht bloß angedeutet, ſondern nunmehr mit eigener ſpekulativer Erkenntniß Ernſt gemacht wird: ſo ſehen wir nicht ſelten beſonders hier die Tiefe des Gedankens, um klar ſich auszudrücken, mit der Form der Darſtellung im Kampfe begriffen, und dieſe, wenn auch vollendeter als in den zwei erſten Abhandlungen und zur künſtleriſchen herausgebildet, dennoch die Spuren des Ringens an ſich tragen, durch die ſie es geworden (z. B. S. 386 — 391). Ehe Hegel aber an die wahrhafte Behandlungsart des Naturrechts, als der Wiſſenſchaft des Sittlichen geht, welche (nach der wahrhaften Methode dargeſtellt) Anſchauung und Reflexion abſolut in ſich vereint: bahnt er ſich den Weg dazu durch Kritik und dialektiſches Zunichtemachen der „beiden unächten Arten der wiſſenſchaftlichen Behandlung des Naturrechts," in deren einer die empiriſche Anſchauung, wie in der andern die Reflexion (die er hier noch Begriff nennt) vorwaltet, aber ſo, daß in jeder Beides geſetzt iſt (S. 328). Es kommt alſo hier zu Hegel's eigenem Bewußtſeyn, daß in dem Negiren des Einſeitigen das poſitive Erfaſſen der Wahrheit zugleich enthalten iſt (S. 329); und wir finden

in dieſer letzten Abhandlung vereint, was wir in den drei anderen mehr oder weniger geſondert angetroffen hatten.

1) In der empiriſchen Behandlungsart des Naturrechts weiſt Hegel nun die Tendenz nach, die empiriſche „Mannigfaltigkeit von Grundſätzen, Geſetzen, Pflichten und Rechten“ auf eine „abſolute Einheit“ zurückzuführen, um „dieſer aus der Vernunft ſtammenden Forderung Genüge zu thun“ (S. 331). Doch wird weder der ſogenannte „Naturzuſtand“ als „das ſittliche Chaos“ von Trieben (S. 333 — 334), noch der Urſprung des Staats aus dem den Individuen äußerlichen ſogenannten göttlichen Rechte (S. 337), — jedes für ſich als genügende Einheit angeſehen. Sie ſind vielmehr „die zerſplitterten Momente der organiſchen Sittlichkeit, in deren abſoluten Idee der Naturzuſtand und die Majeſtät und Göttlichkeit des Rechtszuſtandes ſchlechthin identiſch ſind;“ indem die abſolute Sittlichkeit als vernünftige Natur des Menſchen eben im Aufgeben der bloß natürlichen Freiheit (Willkür der ſinnlichen Neigungen) beſteht, und als vernünftige Freiheit die Identität des Einzelnen mit der ſittlichen Majeſtät des Volksgeiſtes als dem Göttlichen ausdrückt (S. 338). Ueber jene „wiſſenſchaftliche Empirie,“ welche als „eine Vermiſchung des Empiriſchen und Reflektirten“ (S. 343) „die Anſchauung durch Reflektiren verunreinigt“ (S. 342), d. h. den Stoff durch Aufnahme in eine formale Einheit des Begriffs verzerrt, — ſetzt Hegel die „reine, alte Empirie,“ welche, wenn ſie ſinnig verfährt und dem Stoffe keine Gewalt anthut, wenigſtens „als Produkt und

im Resultate mit der Idee vollkommen übereinzustimmen" vermag (S. 339 — 340).

2) Die reflektirte Behandlungsart des Naturrechts befreit den Reflexions-Begriff (den Hegel hier immer Unendlichkeit nennt) von dem ihm noch ankleben-den empirischen Stoff. Wobei nun aber die in der Differenz bei Gelegenheit des Begriffs der Methode angegebene Natur der philosophischen Reflexion zum Vorschein kommt, in ihr absolut Entgegengesetztes umzuschlagen. Und da die Kantische und Fichtesche Philosophie auf diesem Standpunkte stehen, so kommt Hegel nochmals auf sie zurück (S. 344), um nun mit ihrer dialektischen Regirung zugleich den Standpunkt der Wahrheit zu erreichen. Die Antinomie aber, aus der sie sich nicht befreien können, ist bei Kant „die praktische Vernunft," welche als „absolute Selbstthätigkeit und Autonomie" des Willens „die sinnlichen Neigungen zwar einschränken und beherrschen will," aber nie zum Siege noch zur Harmonie mit denselben gelangen kann (S. 348). Die ganz ausgeleerte Einheit als (schlechte) Unendlichkeit bezieht sich also, indem sie dem Stoffe entfliehen will, immer auf denselben, und ist „mit diamantenen Ketten an ihn geschmiedet" (S. 133). Der Standpunkt dieses Zwiespalts „ist das Princip der Unsittlichkeit" (S. 349). Denn weil „der praktischen Vernunft aller Stoff des Gesetzes abgeht, so kann sie Nichts, als die Form der Tauglichkeit einer Maxime der Willkür, zum obersten Gesetze machen" (S. 350). Jeder besondere Inhalt ist aber fähig, in diese leere Form aufgenommen zu werden (S. 351), und also hat „die Willkür die Wahl, welche von zwei ent-

gegengeſetzten Beſtimmtheiten" ſie durch Erhebung in dieſe weite, geſchmeidige und geduldige Form (S. 355) zu einem Anſichſeyenden machen will; worin eben die Unſittlichkeit enthalten iſt (S. 354).

In Bezug auf „die Wiſſenſchaft des Naturrechts" (S. 359) als die Darſtellung des ſittlichen Volkslebens im Staate erſcheint jener Zwieſpalt bei Fichte denn ſo, daß die Staatsmacht bloß in Geſtalt eines Zwingenden gegen die Atomiſtik der einzelnen Subjekte auftreten kann, damit ſie dem allgemeinen Willen gemäß handeln (S. 362). Da aber die Entgegenſetzung des einzelnen Willens gegen den allgemeinen vorausgeſetzt iſt, ſo geht der Zwang nur ins Unendliche fort, und die allgemeine (politiſche) Freiheit ſchlägt, der Natur der Reflexion gemäß, in ein Syſtem des allſeitigen Zwanges um (S. 363). In der abſoluten Sittlichkeit dagegen iſt die allgemeine Freiheit von der Freiheit der Einzelnen ungetrennt, da was gezwungen wird nur die Willkür der ſinnlichen Triebe iſt (S. 367); wie denn z. B. die Strafe in der Wiedervergeltung, durch Bezwingung der mit dem Verbrechen geſetzten endlichen Beſtimmtheit, die Wiederherſtellung der vernünftigen Freiheit des Verbrechers iſt (S. 371).

3) Die abſolute Sittlichkeit (als die vernünftige Organiſation eines Volkes im Staatsleben) vereint nun zunächſt die früher vereinzelten Momente ſelber auf eine negative Weiſe. Die negative Unendlichkeit nämlich oder das bloß negative Einsſeyn des Einzelnen mit ſeinem Volke iſt dieß höchſte Abthun und Bezwingen der Natürlichkeit, das als Tapferkeit im Kriege bis zur Auf-

opferung des Lebens für die Vertheidigung des Staates fortgeht (S. 372 — 373). Das entgegengesetzte Moment ist im Frieden das Bestehen des Gegensatzes, als das System der physischen Bedürfnisse und Genüsse (in der Wissenschaft der politischen Oekonomie); — welches System der Realität, um der Sittlichkeit nicht ganz zu entwachsen, von ihr nur negativ behandelt und in der formalen Einheit des Rechtssystems zusammengehalten wird, das die andere Seite in diesem Bestehen der Gegensätze ist (S. 373 — 375). Die spätere Rechtsphilosophie entwickelt dieß Verhältniß noch ganz auf dieselbe Weise in der Darstellung der „bürgerlichen Gesellschaft." *) Da aber (nach der in der Differenz entwickelten eigenthümlich Hegelschen Terminologie) das Wahre als absolute Indifferenz nur ist, insofern „Beides, das Aufgehobenseyn des Gegensatzes und das Bestehen desselben, nicht nur ideell, sondern auch reell sey" (S. 379): so muß zu dieser so eben betrachteten „relativen Sittlichkeit," welcher die unfreien Stände des Bedürfnisses und der Arbeit angehören (Handwerker und Ackerbauer) sich nun die „absolute Sittlichkeit" als Stand der Freien (deren Geschäft die Thätigkeit für die allgemeinen Interessen ist) in Verhältniß setzen. Erst im Verein mit den andern Ständen bildet also der Stand der Freien das Individuum der absoluten Sittlichkeit, dessen negative (formale) Seite als Arbeit nicht Arbeit für den einzelnen Genuß, sondern Tapferkeit für „die Erhaltung des Ganzen der sittlichen Organisation,"

*) §. 188.

von der poſitiven Seite (ſeiner Indifferenz) angeſehen aber „die lebendige Bewegung und der göttliche Selbſtgenuß dieſes Ganzen in der Totalität der Individuen als ſeiner Organe und Glieder iſt“ (S. 380 — 381). Dieſen Standpunkt der Sittlichkeit hatte ſchon das griechiſche Volk realiſirt, und bei dieſer Feſtſtellung des Begriffs derſelben hat ſich Hegel hier auch vornehmlich an die Philoſophen dieſes Volkes gehalten. Schon jetzt ſehen wir alſo das welthiſtoriſche Princip des griechiſchen Reiches ganz ſo entwickelt, wie es ſpäter in der Rechtsphiloſophie *) erſcheint: und die innige Beziehung angedeutet, in welche Hegel die Ausbildung des Staats zur Weltgeſchichte brachte. Was Hegel einmal ordentlich dachte, war ſogleich ein ewiger Gedanke. Eben ſo entwickelt er ſchon hier den welthiſtoriſchen Standpunkt des römiſchen Reichs. **) Da nämlich in der griechiſchen Sittlichkeit das Verhältniß der Stände zu einander noch mit dem Mangel behaftet iſt, daß in der Unterordnung des Standes der relativen Sittlichkeit unter den Stand der abſoluten Sittlichkeit dieſes Verhältniß eine Unterwerfung „von Individuen zu Individuen,“ nicht „von Allgemeinem zu Allgemeinem iſt:“ ſo hat dieß damit geſetzte „Verhältniß der Sklaverei“ noch „in der empiriſchen Erſcheinung der Univerſalität des römiſchen Reichs von ſelbſt“ zu „verſchwinden“ (S. 382). Die Vermiſchung beider Stände unter der formalen Einheit des im römiſchen Reiche am Meiſten ausgebildeten Rechtszuſtandes hatte zwar zunächſt mit dem Aufheben der Sklaverei auch

*) §. 356.
**) Rechtsphiloſophie §. 357.

die Zerstörung der freien Sittlichkeit zur Folge, indem alle Einzelnen (als bourgeois, nicht citoyens) „unmerklich in die matte Gleichgültigkeit des Privatlebens versanken" (S. 383 — 385). Aus diesem Verluste stellt sich die absolute Sittlichkeit aber wieder her, indem sie als „absolute Indifferenz" zugleich „das reelle Verhältniß im bestehenden Gegensatze" (die relative Sittlichkeit) frei aus sich entläßt; und „diesen Theil ihrer selbst, als ihre unorganische Natur aufopfert und von sich abtrennt, hiermit aber selbst in die absolute Indifferenz wieder aufgenommen hat" (S. 386). Dieser Gedanke wird dann in dem oben (S. XXXVI) angedeuteten Bilde, welches einen Vergleich der Sittlichkeit mit der dramatischen Kunst enthält, ausführlicher erläutert. Schließlich wird „in der lebendigen Gestalt oder der organischen Totalität der Sittlichkeit" dieß Verhältniß beider Seiten der Sittlichkeit als das Verhältniß „ihres leiblichen Wesens zu ihrer Göttlichkeit" begriffen und „die göttliche Natur des absoluten Lebens der Sittlichkeit nach Plato*) als ein unsterbliches Thier" ausgesprochen, „dessen Seele und Leib auf ewig zusammengeboren sind" (S. 391 — 392). Und so wird in einer anderen Vergleichung (S. 392 — 395), ebenfalls nicht ohne merkliches Ringen des Gedankens, das sittliche Leben dem physischen vorgezogen, da jenes „allein die Individualitäten zur absoluten Indifferenz mit dem Wesen und der Substanz bringen kann." Denn da „die Individualisirung allein in der Intelligenz bis zum absolut Negativen fortgeht, das unvermittelte Gegentheil

*) Phaedrus p. 246, Steph.; (p. 40, Bekk.)

ihrer ſelbſt, alſo indem ſie abſolute Einzelnheit iſt, zugleich abſolute Allgemeinheit zu ſeyn: ſo iſt nur in dem Syſteme der Sittlichkeit dieſes unendliche Zurücknehmen in ſich" vorhanden, „die abſoluten Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zuſammengeeint, — der Leib aufs Höchſte Eins mit der Seele."

Hieraus zieht Hegel nun den allgemeineren Schluß: Daß „wenn das Abſolute abſolute Selbſtanſchauung und Selbſterkennen durch unendliches Zurücknehmen der unendlichen Expanſion in ſich ſelbſt iſt; ſo iſt der Geiſt" eben — als „die Zurücknahme des Univerſums in ſich und als abſolute Idealität der auseinandergeworfenen Totalität dieſer Vielheit" — allein „abſolutes Anſchauen und Erkennen ſeiner ſelbſt," und ſomit „höher als die Natur" (S. 394 — 395). In dieſer ſchon in Glauben und Wiſſen (S. 148) angedeuteten Behauptung, daß der Geiſt höher ſey als die Natur, liegt nun das beſtimmteſte Sich-Abſcheiden Hegel's von dem Standpunkte der Schellingſchen Philoſophie, nach welchem ja transcendentaler Idealismus und Naturphiloſophie die beiden auf gleichem Range ſtehenden Pole der abſoluten Indifferenz ſeyn ſollten; und ſchon kurz vorher (S. 393) polemiſirte Hegel offenbar gegen Schelling, indem er die quantitative Indifferenz, die Schelling *) als die einzige dem Abſoluten würdige behauptete, der qualitativen Indifferenz unterordnete. Hier erkennt Hegel alſo ſelber den ihm gewordenen Beruf (S. XV), die Schranken der Naturphiloſophie durch Begründung

*) Zeitſchrift für ſpek. Phyſik B. II., Heft 2, S. 19, §. 31.

eines neuen Standpunkts der Philosophie zu überschreiten, der auf dem Gebiete des Geistes zuerst zum Durchbruch kommen mußte.

Die „Sittlichkeit des Individuums" als der Gegenstand der Wissenschaft der Moral kann nun „zur absoluten Sittlichkeit" (im Naturrecht) nur dieß Verhältniß haben, (S. 395), daß, da der Einzelne die Form des allgemeinen Volksgeistes als seiner Substanz ist, „seine sittlichen Eigenschaften (Muth, Mäßigkeit, Sparsamkeit, Freigebigkeit) als die Möglichkeiten oder Fähigkeiten erscheinen, in der allgemeinen Sittlichkeit zu seyn" (S. 397). Indessen nur als Verhältnisse des Privatmenschen im zweiten Stande gehören sie der eigentlichen Wissenschaft der Moralität, die Hegel schon hier von der Sittlichkeit unterscheidet, an (S. 396, 398); insofern sie sich aber „nur innerhalb der absoluten Sittlichkeit in einer höheren Energie individualisiren," sind sie Tugenden. Die „Erziehung als das Werden der Sittlichkeit" ist die Zucht und Bezwingung der einzelnen Subjektivität, um „an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränkt in den allgemeinen Geist überzugehen" (S. 399). Und wie die Sitten, in die Form der Allgemeinheit und Erkenntniß erhoben, „als System der Gesetzgebung" zur Vorstellung kommen müssen: so muß die absolute Substanz des Volksgeistes zur reinen Idee verklärt, im religiösen Leben, als „Gott des Volkes angeschaut und angebetet werden" (S. 400).

Nachdem Hegel auf diese Weise alle Lebens-Funktionen des Staats-Organismus beschrieben, schließt er mit der Angabe des Verhältnisses des Naturrechts zu

den poſitiven Rechtswiſſenſchaften (S. 401.) *) Da nun wohl im Allgemeinen behauptet werden kann, daß alle Theile einer Encyklopädie des poſitiven Rechts „in die vollkommen entwickelte und ausgebreitete Philoſophie fallen würden" (S. 402): ſo fragt ſich nur, was der Unterſchied von Philoſophie und poſitiver Wiſſenſchaft ſey (S. 403). In Bezug auf den Unterſchied, der Form nach, (S. 408) heißt es nun, daß, während in der abſoluten Sittlichkeit kein Glied „ſich der Herrſchaft des Ganzen entzieht, noch die ganze Organiſation zu ſeiner Verrichtung zwingt:" das Poſitive eines Rechtsſyſtems darin beſteht, daß eine Form „über die anderen übergreift und ſich dieſelben unterwirft" (S. 410); wie z. B. wenn der Vertrag (bei Rouſſeau) „ſich in die abſolute Majeſtät der ſittlichen Totalität eindrängt" und ſich zum Weſen des ſittlichen Staatsverhältniſſes macht (S. 411). In der Theorie iſt es nun aber eben die Philoſophie, wie die Geſchichte in der Wirklichkeit, welche ein ſolches Uebergreifen einer Sphäre theils verhüten, theils bezwingen und wieder einſchränken (S. 412, vergl. S. XVII). Der Materie nach iſt das Recht poſitiv, inſofern die ſittliche Totalität eines Volks — geographiſch und geſchichtlich — „ſich ein beſtimmtes Klima und eine beſtimmte Zeitperiode in der Bildung des Menſchengeſchlechts, als ſeine unorganiſche Natur, an organiſirt hat" (S. 414); — eine Seite der Betrachtung, die „Montesquieu in ſeinem unſterblichen Werk" hervorgehoben hat (S. 417). Die Befreiung von dieſem Poſitiven durch

*) Vergleiche Rechtsphiloſophie §. 3.

den Fortschritt der Weltgeschichte wird dann sehr schön darin gesehen, daß, indem „das Bewußtlose des neu aufstrebenden Lebens dem Bewußtseyn der Gesetze" entgegentritt (S. 418), in einem so „aufgelösten Volke die Gesetze aufhören Wahrheit zu haben" (S. 420); und, nachdem beim scheinbaren Bestehen derselben der neue Geist Alles bereits unterminirt hat, dieser in den verschiedenen welthistorischen Völkern nun so oft in immer vollendeterer Form mit einem qualitativen Sprunge ins Daseyn tritt (S. 421), — bis endlich „die Philosophie der Sittlichkeit in der schönsten Gestalt die hohe Idee der absoluten Sittlichkeit erkannt hat" (S. 422).

Diese Analyse möchte als Erläuterung und Einleitung ins Verständniß nachfolgender vier Abhandlungen angesehen werden. Und wenn Hegel die Phänomenologie selbst mit Bewußtseyn als Propädeutik seiner Philosophie aufgestellt hat, diese Abhandlungen es aber an sich sind: so hat mit dem Gesagten nur deren einleitende Natur zum Bewußtseyn gebracht werden sollen. So wäre es gerechtfertigt, warum gerade sie vorzugsweise an die Spitze sämmtlicher Werke gestellt worden. Zugleich geht hieraus hervor, daß da das Hegelsche Philosophiren sich selbst — und zwar wissenschaftlich — einleitet: eine sonstige Einleitung (wie Hegel überall es selber ausgesprochen) nur ein subjektives Reden und zufälliges Versichern bleiben, und also am Besten fortbleiben muß.

Was die Terminologie dieser Abhandlungen betrifft, so weicht sie in vielen Stücken von der spätern sich immer konstant gebliebenen philosophischen Sprache Hegel's ab.

Hier ſehen wir dieſe nämlich, erſt im Entſtehen begriffen, ſich an die Schellingſche Terminologie anlehnen, und oft ganz in dieſelbe aufgehen. So kommen die Ausdrücke: Indifferenz, Pol, Potenz, Abſolutes durchgehends im Schellingſchen Sinne und ſelbſt noch in der vierten Abhandlung nicht ſelten vor. Dieſe Identität der Terminologie konnte das philoſophiſche Publikum verleiten, lange Zeit hindurch in Hegel nichts Anderes als einen Anhänger der Naturphiloſophie zu ſehen, da doch ſelbſt ſchon unter dieſer Terminologie die Spur der neuen Gedanken verborgen lag. Auch findet ſich manchmal das Beſtreben, die eigene Terminologie einzuführen und geltend zu machen, indem Hegel ſie der Schellingſchen gleich- oder nebenſtellt. So im Anfang der dritten Abhandlung S. 299: „Die verſchiedenen philoſophiſchen Wiſſenſchaften ſind nur Darſtellungen des einen ungetheilten Ganzen der Philoſophie unter verſchiedenen ideellen Beſtimmungen, oder (daß ich gleich den bekannten Ausdruck brauche) in unterſchiedenen Potenzen.“ Man ſieht hier, wie Hegel ſich nur, um der Verſtändlichkeit willen, in die frühere Terminologie zurückbequemt, der ſeine Gedanken bereits entwachſen waren. Eben ſo kommt in der vierten Abhandlung (S. 401 = 402) der doppelte Ausdruck „Potenz oder Beſtimmtheit,“ und dann auch jeder für ſich zu wiederholten Malen ganz ohne Unterſchied des Sinnes vor.

Mehr Schwierigkeit macht die Hegelſche Terminologie in dieſen Abhandlungen, wenn ſie nicht Ausdrücke, wie die obigen, gebraucht, die ſpäter wegfallen: ſondern ſolche die in der Folge mit einer ganz andern Bedeutung, als

sie hier haben, auftreten. Zum Beispiel. Da das Denken wie oben bemerkt (S. XXVII.), noch nicht die umfassende Sphäre der Wahrheit ist, sondern erst mit der Anschauung syntheſirt die Darstellung des Absoluten ist: so muß auch Begriff hier, selbst mit dem Prädikat als „unendlicher" (S. 14) oder „absoluter Begriff" (S. 70) nur in dem Sinne von schlechter Unendlichkeit, bloßer Negation des Endlichen, noch nicht als wahrhafte Identität des Endlichen und Unendlichen vorkommen. Dieses Gewinnen der negativen Unendlichkeit als bloßes Vernichten der einander entgegengesetzten Endlichkeiten im unendlichen Begriff — was Hegel später *) „Dialektik" oder das „negativ-vernünftige" Denken nennt — heißt hier meistentheils noch philosophische Reflexion, deren höchstes Produkt eben die im Negativen stehen bleibende Auflösung der Antinomie ist. Doch kommt auch schon der Ausdruck Dialektik vor (S. 367). Jetzt wird ihr negatives Resultat aber noch für das höchste Ziel der logischen Erkenntniß ausgegeben (S. 280), während später die logische Wissenschaft als die positive Enthüllung des Lebens des göttlichen Gedankens behauptet wird. **) Doch auch hierzu finden sich Andeutungen und Uebergänge in den vorliegenden Schriften; wie wenn S. 156 „die reine Nacht der Unendlichkeit als die Geburtsstätte der Wahrheit erkannt wird." Bestimmter aber ist S. 395 der Geist nunmehr das Uebergreifende (was das Denken bisher nicht war); — und, als „absolute Idealität," sowohl „das Vernichten des

*) Encyclopädie §. 79 und 81.
**) Logik Band I, Einleitung S. XIII.

Außereinander" (die ſchlechte Unendlichkeit), als er auch daſſelbe „in ſich als in den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflektirt."

Von anderen Abweichungen des Sprachgebrauchs möchte ich noch heraushebn, daß, während hier die Kategorie: ideell oder ideal oft niedriger iſt als die von: reell oder real, und Realität, indem jene nur: einſeitig, entgegengeſetzt, abſtrakt gleichbedeutend iſt (z. B. S. 254, 299, 328, 409), dieſe den Sinn von: konkret, Totalität haben (z. B. S. 402), — ſpäter die Realität als mehr als bloß äußerliches Daſeyn erſcheint, Idealität dagegen als das Aufheben des realen Außereinander in das Fürſichſeyn.*) Doch durchkreuzen ſich dieſe Terminologien auch wieder, wie ich ſo eben den Ausdruck: abſolute Idealität anführte, und überhaupt dann auch oft das Ideelle als die höhere Kategorie gegen das Reelle genommen wird (z. B. S. 148). Und ſo erinnert Hegel ſelbſt noch in der Logik an den doppelten Sinn des „vieldeutigen Worts" Realität.**) Das Fürſichſeyende kommt, (S. 149) ſchlechthin geſetzt, im Sinne des unlebendigen Atomiſtiſchen vor. Und wenn Hegel nun den ſpätern Sinn der Realität, als eines äußerlichen Daſeyns, ausdrücken will: ſo ſetzt er dafür ſehr oft die ſpäter noch viel höher als ſelbſt Idealität geſtellte Kategorie der Wirklichkeit (z. B. S. 67, 114, 119, u. ſ. f.), die in der Logik ***) das an der Realität wahrhaft Vernünftige und das Weſentliche

*) Ebendaſelbſt, Erſtes Buch, S. 90.
**) Ebendaſelbſt, S. 54—55.
***) Ebendaſelbſt, Zweites Buch. S. 213.

ausdrückt, insofern es zugleich vollkommen in die Erscheinung getreten iſt.

Selbſt durch ſorgfältiges Feſtſtellen der Interpunktion hat nicht wenig zum Verſtändniß dieſer Abhandlungen beigetragen werden können, da was Ariſtoteles *) vom tiefen Heraklit ſagt und wir anderwärts auch auf ihn ſelber angewendet haben, im vollſten Maße von Hegel gilt: Daß nämlich ein großer Theil der Dunkelheit auf der Schwierigkeit der Interpunktion beruhe. Womit ich nicht geſagt haben will, (nach den Ariſtoteles ſo verſtehe), daß es eine Unbeholfenheit der Diktion ſey, welche die Schwierigkeit der Interpunktion bei dieſen Denkern erzeuge. Sondern die dem oberflächlichen Verſtande dunkel erſcheinende Tiefe der Gedanken kann nur in ungewöhnlichen kühnen und großartigen Konſtruktionen, die deßhalb dunkel werden, eine adäquate Form des Ausdrucks ſich verſchaffen. Und damit nun der Bau der Phraſe ſich dem Auge und Geiſte ſogleich darbiete, bedarf es dann ungewöhnlicher Interpunktionen, die der Leſer daher in dieſer Ausgabe auch antreffen wird.

Eine andere Schwierigkeit des Verſtändniſſes der Hegelſchen Schriften iſt die, daß (da Hegel oft beim Entwickeln fremder Anſichten in direkter Rede theils die Worte des Anderen gleich ſeinen eigenen, theils erläuternde Wendungen gebraucht) es für den, welcher die Hegelſche Anſicht noch nicht kennt, kaum zu unterſcheiden iſt, wo Hegel in eigenem, wo er in fremdem Namen ſpreche. Dieſer

*) Rhet. III. 5.

Schwierigkeit habe ich nun, wo Hegel die eigenen Worte seiner Vorgänger anführt, sehr wohl durch Hinzufügung von Häkchen abhelfen können. Wobei ich durch den ganzen Band hindurch bei jeder Stelle genau die Quelle aufgesucht und nachgeschlagen habe; und sie dann zu meiner eigenen Rechtfertigung dem Leser nicht vorenthalten zu dürfen glaubte. Sämmtliche Citationen unter dem Texte rühren daher von mir her; und auch wenn Hegel (im Texte) selber die Citation schon giebt, habe ich in der Note noch die neueste gangbarste Ausgabe hinzugefügt. Wo Hegel aber nicht die eigenen Worte citirt, wie z. B. oft in der Differenz bei der Darstellung des Fichteschen Systems, vorzüglich aber des Schellingschen, da kann innere Kritik allein eine genügende Entscheidung geben.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Phänomenologie

des

Geistes.

Herausgegeben

von

D. Johann Schulze.

Γνῶθι σεαυτὸν. Δίογ. λαερτ. ἐπονὶν αὐτῶν.

Socrates.

Mit Königl. Preußischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurter Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1832.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollſtändige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förſter.

Zweiter Band.

Τάληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1832.
Verlag von Duncker und Humblot.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
Bibliothek
München

Vorwort des Herausgebers.

Der Verfaſſer der Phänomenologie des Geiſtes war eben beſchäftigt, eine neue ſchon ſeit längerer Zeit nöthig gewordene Ausgabe ſeines Werks zu veranſtalten, als ihn der Tod ereilte. Es lag nicht in ſeiner Abſicht, dieſes Werk, deſſen Inhalt und Form durch die eigenthümlichen Richtungen der Zeit ſeines Entſtehens vielfaltig bedingt worden, gänzlich umzuarbeiten, wiewohl er ſich nicht verhehlen konnte, daß manche Geſtalten, welche der Geiſt auf ſeinem langen Wege zur Erkenntniß der Wahrheit angenommen hat, jetzt, nachdem zu ihrer Würdigung durch die verdienſtlichen Bemühungen der letzten Jahrzehnte ein reichhaltigerer hiſtoriſcher Stoff herbeigeſchafft iſt, eine genügendere wiſſenſchaftliche Darſtellung erlauben, als beim er-

sten Erscheinen der Phänomenologie des Geistes möglich war. Er wollte vielmehr, wie aus einer unter seinen nachgelassenen Papieren enthaltenen Bemerkung hervorgeht und auch seine mündlichen Aeußerungen bestätigten, die Phänomenologie des Geistes, um ihrer eigenthümlichen Beziehung auf die Zeit ihres Entstehens keinen Eintrag zu thun, auch bei der neuen Ausgabe im Wesentlichen unverändert lassen und nur im Einzelnen, wo ihm der Ausdruck weniger angemessen, oder die Gliederung der Sätze nicht deutlich genug hervorzutreten schien, der Darstellung durch leichte Aenderungen nachzuhelfen suchen. Nach diesem Plane hat er während der letzten Wochen vor seinem Heimgange die Revision seines Werkes begonnen und bis zur Seite XXXVII der alten (S. 25 der neuen) Ausgabe fortgeführt. Alle Aenderungen, wodurch sich bis zu der eben bezeichneten Stelle der Vorrede die neue Ausgabe des Werks von der alten unterscheidet, sind von dem Verfasser selbst gemacht. Weitere Vorarbeiten und Bemerkungen, die bei der neuen Ausgabe hätten benutzt werden können, fanden sich weder in dem schriftlichen Nachlasse des Verfassers noch in seinem Handexemplar der Phänomenologie des Geistes.

Der Aufforderung, die Durchsicht und Herausgabe dieses Werks zu besorgen, bin ich um so williger ge-

folgt, je geeigneter dieſes Geſchäft ſchien, meinen perſönlichen Schmerz über den großen Verluſt, welchen alle näheren Freunde Hegel's durch ſeinen Tod erlitten haben, zu beſänftigen, und je aufrichtiger ich wünſchte, auch zu meinem Theile mitzuwirken, daß die tiefſinnigen Schöpfungen ſeines Geiſtes in würdiger Geſtalt der Nachwelt überliefert würden. Die Natur des mir anvertrauten Geſchäfts brachte es mit ſich, daß ich bei dieſem Werke, welches wegen der unerſchöpflichen Fülle ſeines Inhalts, der Strenge ſeiner wiſſenſchaftlichen Form und der Angemeſſenheit ſeines Ausdrucks wenigſtens eben ſolche gewiſſenhafte Sorgfalt verdient, als von jedem Herausgeber einer Schrift des klaſſiſchen Alterthums mit Grund gefordert wird, mich aller weſentlichen Aenderungen und Zuſätze enthalten mußte. Mein Streben war alſo lediglich dahin gerichtet, einen in allen Beziehungen korrekten Text zu liefern und beſonders die Stellen, wo ſinnſtörende Druckfehler das Verſtändniß erſchwerten, oder der grammatiſche Zuſammenhang in etwas verdunkelt war, zu reinigen und den Forderungen des Gedankens anzupaſſen, ohne doch dadurch das Urſprüngliche des Inhalts und die großartige Eigenthümlichkeit der Darſtellung irgendwie zu gefährden. Und ſo übergebe ich in ſeiner erneuten Geſtalt dieſes Werk, das ſeit einem Vierteljahrhundert durch die ſtille Macht des in ihm entwickelten Geiſtes nicht We-

nige zum Bewußtſeyn ihrer ſelbſt heraufgebildet hat, allen Freunden ſtrenger Wiſſenſchaft mit dem Wunſche, daß es noch an Vielen ſeine erleuchtende Kraft bewähren möge.

Berlin den 29ſten November 1832.

Inhalt.

Vorrede: Vom wiſſenſchaftlichen Erkennen.

Das Element des Wahren iſt der Begriff und ſeine wahre Geſtalt das wiſſenſchaftliche Syſtem S. 6. Jetziger Standpunkt des Geiſtes S. 7. Das Princip iſt nicht die Vollendung; gegen den Formalismus S. 11. Das Abſolute iſt Subjekt S. 14; und was dieſes iſt S. 15. Element des Wiſſens S. 20. Die Erhebung in daſſelbe iſt die Phänomenologie des Geiſtes S. 22. Verwandlung des Vorgeſtellten und Bekannten in den Gedanken S. 24; und dieſes in den Begriff S. 26. In wie fern iſt die Phänomenologie des Geiſtes negativ oder enthält das Falſche S. 30. Hiſtoriſche und mathematiſche Wahrheit S. 32. Natur der philoſophiſchen Wahrheit und ihrer Methode S. 36; gegen den ſchematiſirenden Formalismus S. 39. Erforderniß beim Studium der Philoſophie S. 46. Das raiſonnirende Denken in ſeinem negativen Verhalten S. 47; in ſeinem poſitiven; ſein Subjekt S. 48. Das natürliche Philoſophiren als geſunder Menſchenverſtand und als Genialität S. 54. Beſchluß, Verhältniß des Schriftſtellers zum Publikum S. 56.

Seite.

Einleitung ..... 59 — 72

A. Bewußtſeyn S. 73 — 130.

I. Die ſinnliche Gewißheit oder das Dieſes und das Meinen 73 — 84
II. Die Wahrnehmung, oder das Ding und die Täuſchung. 84 — 99
III. Kraft und Verſtand, Erſcheinung und überſinnliche Welt 100 — 130

Seite.

B. Selbſtbewußtſeyn S. 131 — 173.

IV. Die Wahrheit der Gewißheit ſeiner ſelbſt 131

A. Selbſtändigkeit und Unſelbſtſtändigkeit des Selbſtbewußtſeyns, Herrſchaft und Knechtſchaft ..... 140 — 150

B. Freiheit des Selbſtbewußtſeyns ..... 150 — 173
Stoicismus S. 152. Skepticismus S. 154; und das unglückliche Bewußtſeyn S. 158.

C. (AA.) Vernunft S. 174 — 326.

V. Gewißheit und Wahrheit der Vernunft ..... 174 — 181

A. Beobachtende Vernunft ..... 182 — 262

a. Beobachtung der Natur S. 184 — 224.
Beſchreiben überhaupt S. 185. Merkmale S. 186.
Geſetze S. 189.
Beobachtung des Organiſchen S. 193.
α. Beziehung deſſelben auf das Unorganiſche S. 193. β. Teleologie S. 195. γ. Inneres und Aeußeres S. 200. αα. Das Innere S. 201. Geſetze ſeiner reinen Momente, der Senſibilität u. ſ. w. S. 203. Das Innere und ſein Aeußeres S. 206. ββ. Das Innere und das Aeußere als Geſtalt S. 207. γγ. Das Aeußere ſelbſt als Inneres und Aeußeres oder die organiſche Idee übergetragen auf das Unorganiſche S. 215. Das Organiſche nach dieſer Seite; ſeine Gattung, Art und Individualität S. 219.

b. Beobachtung des Selbſtbewußtſeyns in ſeiner Reinheit und in ſeiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit S. 225 — 231.
Logiſche S. 225 und pſychologiſche Geſetze S. 227.

c. In ſeiner Beziehung auf ſeine unmittelbare Wirklichkeit S. 231 — 262.
Phyſiognomik S. 235; und Schädellehre S. 243 — 262.

Seite.

B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseyns durch sich selbst 263
a. Die Lust und die Nothwendigkeit 271
b. Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels 275
c. Die Tugend und der Weltlauf ..... 284 — 292

C. Die Individualität, welche sich an und für sich reell ist 293
a. Das geistige Thierreich und der Betrug oder die Sache selbst ..... 295 — 313
b. Die gesetzgebende Vernunft 313
c. Die gesetzprüfende Vernunft 319

(BB.) Der Geist S. 327 — 508.

VI. Der Geist 327

A. Der wahre Geist, die Sittlichkeit 331
a. Die sittliche Welt, das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib ..... 332 — 346
b. Die sittliche Handlung, das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal ..... 346 — 359
c. Der Rechtszustand ..... 359 — 364

B. Der sich entfremdete Geist, die Bildung ..... 364 — 368
I. Die Welt des sich entfremdeten Geistes 368
a. Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit . 368 — 397
b. Der Glauben und die reine Einfalt ..... 398 — 406
II. Die Aufklärung 406
a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben 407
b. Die Wahrheit der Aufklärung 433
III. Die absolute Freiheit und der Schrecken 441

C. Der seiner selbst gewisse Geist, die Moralität .. 451
a. Die moralische Weltanschauung 453
b. Die Verstellung ..... 463 — 475
c. Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung ..... 476 — 508

Seite.

(CC.) Die Religion S. 509 — 594.

VII. Die Religion ..... 509 — 517

A. Die natürliche Religion ..... 518 — 526
a. Das Lichtwesen S. 520.
b. Die Pflanze und das Thier S. 522.
c. Der Werkmeister S. 523.

B. Die Kunst-Religion 527
a. Das abstrakte Kunstwerk 530
b. Das lebendige Kunstwerk 540
c. Das geistige Kunstwerk 545

C. Die offenbare Religion 561

(DD.) Das absolute Wissen S. 594 — 612.

VIII. Das absolute Wissen ..... S. 594 — 612

Phänomenologie

des

Geistes.

Vorrede.

Eine Erklärung, wie ſie einer Schrift in einer Vorrede nach der Gewohnheit vorausgeſchickt wird, — über den Zweck, den der Verfaſſer ſich in ihr vorgeſetzt, ſo wie über die Veranlaſſungen und das Verhältniß, worin er ſie zu anderen früheren oder gleichzeitigen Behandlungen deſſelben Gegenſtandes zu ſtehen glaubt, ſcheint bei einer philoſophiſchen Schrift nicht nur überflüſſig, ſondern um der Natur der Sache willen ſogar unpaſſend und zweckwidrig zu ſeyn. Denn wie und was von Philoſophie in einer Vorrede zu ſagen ſchicklich wäre, — etwa eine hiſtoriſche Angabe der Tendenz und des Standpunkts, des allgemeinen Inhalts und der Reſultate, eine Verbindung von hin und her ſprechenden Behauptungen und Verſicherungen über das Wahre — kann nicht für die Art und Weiſe gelten, in der die philoſophiſche Wahrheit darzuſtellen ſey. — Auch weil die Philoſophie weſentlich im Elemente der Allgemeinheit iſt, die das Beſondere in ſich ſchließt, ſo findet bei ihr mehr als bei anderen Wiſſenſchaften der Schein ſtatt, als ob in dem Zwecke oder den letzten Reſultaten die Sache ſelbſt und ſogar in ihrem vollkommenen Weſen ausgedrückt wäre, gegen welches die Ausführung eigentlich das Unweſentliche ſey. In der allgemeinen Vorſtellung hingegen, was z. B. Anatomie ſey, etwa die Kenntniß der Theile des Körpers nach ihrem unlebendigen Daſeyn betrachtet, iſt man überzeugt, die Sache ſelbſt, den Inhalt dieſer Wiſſenſchaft, noch nicht zu beſitzen, ſondern außerdem um das Beſondere ſich bemühen zu müſſen. — Ferner pflegt bei einem ſolchen Aggregate

von Kenntnissen, das den Namen Wissenschaft nicht mit Recht führt, eine Konversation über Zweck und dergleichen Allgemeinheiten nicht von der historischen und begrifflosen Weise verschieden zu seyn, in der auch von dem Inhalte selbst, diesen Nerven, Muskeln und so fort, gesprochen wird. Bei der Philosophie hingegen würde die Ungleichheit entstehen, daß von einer solchen Weise Gebrauch gemacht, und diese doch von ihr selbst als unfähig, die Wahrheit zu fassen, aufgezeigt würde.

So wird auch durch die Bestimmung des Verhältnisses, das ein philosophisches Werk zu andern Bestrebungen über denselben Gegenstand zu haben glaubt, ein fremdartiges Interesse hereingezogen, und das, worauf es bei der Erkenntniß der Wahrheit ankommt, verdunkelt. So fest der Meinung der Gegensatz des Wahren und des Falschen wird, so pflegt sie auch entweder Beistimmung oder Widerspruch gegen ein vorhandenes philosophisches System zu erwarten, und in einer Erklärung über ein solches nur entweder das eine oder das andere zu sehen. Sie begreift die Verschiedenheit philosophischer Systeme nicht so sehr als die fortschreitende Entwickelung der Wahrheit, als sie in der Verschiedenheit nur den Widerspruch sieht. Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüthe, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüthe für ein falsches Daseyn der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich mit einander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so nothwendig als das andere ist, und diese gleiche Nothwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus. Aber der Widerspruch gegen ein philosophisches System pflegt theils sich selbst nicht auf diese Weise zu begreifen, theils auch weiß das auffassende Bewußtseyn gemeinhin nicht, ihn von seiner Einseitigkeit zu befreien oder frei zu

erhalten, und in der Geſtalt des ſtreitend und ſich zuwider Scheinenden gegenſeitig nothwendige Momente zu erkennen.

Die Forderung von dergleichen Erklärungen, ſo wie die Befriedigungen derſelben gelten leicht dafür, das Weſentliche zu betreiben. Worin könnte mehr das Innere einer philoſophiſchen Schrift ausgeſprochen ſeyn, als in den Zwecken und Reſultaten derſelben, und wodurch dieſe beſtimmter erkannt werden, als durch ihre Verſchiedenheit von dem, was das Zeitalter ſonſt in derſelben Sphäre hervorbringt? Wenn aber ein ſolches Thun für mehr als für den Anfang des Erkennens, wenn es für das wirkliche Erkennen gelten ſoll, iſt es in der That zu den Erfindungen zu rechnen, die Sache ſelbſt zu umgehen, und dieſes beides zu verbinden, den Anſchein des Ernſtes und Bemühens um ſie, und die wirkliche Erſparung deſſelben. — Denn die Sache iſt nicht in ihrem Zwecke erſchöpft, ſondern in ihrer Ausführung, noch iſt das Reſultat das wirkliche Ganze, ſondern es zuſammen mit ſeinem Werden; der Zweck für ſich iſt das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das ſeiner Wirklichkeit noch entbehrt und das nackte Reſultat iſt der Leichnam, der die Tendenz hinter ſich gelaſſen. — Ebenſo iſt die Verſchiedenheit vielmehr die Grenze der Sache; ſie iſt da, wo die Sache aufhört, oder ſie iſt das, was dieſe nicht iſt. Solche Bemühungen mit dem Zwecke oder den Reſultaten, ſo wie mit den Verſchiedenheiten und Beurtheilungen des einen und des anderen, ſind daher eine leichtere Arbeit, als ſie vielleicht ſcheinen. Denn ſtatt mit der Sache ſich zu befaſſen, iſt ſolches Thun immer über ſie hinaus; ſtatt in ihr zu verweilen und ſich in ihr zu vergeſſen, greift ſolches Wiſſen immer nach einem Anderen, und bleibt vielmehr bei ſich ſelbſt, als daß es bei der Sache iſt und ſich ihr hingiebt. — Das leichteſte iſt, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurtheilen, ſchwerer, es zu faſſen, das ſchwerſte, was beides vereinigt, ſeine Darſtellung hervorzubringen.

Der Anfang der Bildung und des Herausarbeitens aus der Unmittelbarkeit des substantiellen Lebens wird immer damit gemacht werden müssen, Kenntnisse allgemeiner Grundsätze und Gesichtspunkte zu erwerben, sich nur erst zu dem Gedanken der Sache überhaupt herauf zu arbeiten, nicht weniger sie mit Gründen zu unterstützen oder zu widerlegen, die konkrete und reiche Fülle nach Bestimmtheiten aufzufassen, und ordentlichen Bescheid und ernsthaftes Urtheil über sie zu ertheilen zu wissen. Dieser Anfang der Bildung wird aber zunächst dem Ernste des erfüllten Lebens Platz machen, der in die Erfahrung der Sache selbst hineinführt, und wenn auch dieß noch hinzukommt, daß der Ernst des Begriffs in ihre Tiefe steigt, so wird eine solche Kenntniß und Beurtheilung in der Konversation ihre schickliche Stelle behalten.

Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, kann allein das wissenschaftliche System derselben seyn. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, — dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu seyn, — ist es, was ich mir vorgesetzt. Die innere Nothwendigkeit, daß das Wissen Wissenschaft sey, liegt in seiner Natur, und die befriedigende Erklärung hierüber ist allein die Darstellung der Philosophie selbst. Die äußere Nothwendigkeit aber, insofern sie, abgesehen von der Zufälligkeit der Person und der individuellen Veranlassungen, auf eine allgemeine Weise gefaßt wird, ist dasselbe, was die innere, in der Gestalt nämlich, wie die Zeit das Daseyn ihrer Momente vorstellt. Daß die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist, dieß aufzuzeigen würde daher die einzig wahre Rechtfertigung der Versuche seyn, die diesen Zweck haben, weil sie dessen Nothwendigkeit darthun, ja sie ihn zugleich ausführen würde.

Indem die wahre Gestalt der Wahrheit in diese Wissenschaftlichkeit gesetzt wird, — oder was dasselbe ist, indem die

Wahrheit behauptet wird, an dem Begriffe allein das Element ihrer Exiſtenz zu haben, — ſo weiß ich, daß dieß im Widerſpruch mit einer Vorſtellung und deren Folgen zu ſtehen ſcheint, welche eine ſo große Anmaaßung als Ausbreitung in der Ueberzeugung des Zeitalters hat. Eine Erklärung über dieſen Widerſpruch ſcheint darum nicht überflüſſig; wenn ſie auch hier weiter nichts als gleichfalls eine Verſicherung, wie das, gegen was ſie geht, ſeyn kann. Wenn nämlich das Wahre nur in demjenigen, oder vielmehr nur als dasjenige exiſtirt, was bald Anſchauung, bald unmittelbares Wiſſen des Abſoluten, Religion, das Seyn — nicht im Centrum der göttlichen Liebe, ſondern das Seyn deſſelben ſelbſt — genannt wird, ſo wird von da aus zugleich für die Darſtellung der Philoſophie vielmehr das Gegentheil der Form des Begriffs gefordert. Das Abſolute ſoll nicht begriffen, ſondern gefühlt und angeſchaut, nicht ſein Begriff, ſondern ſein Gefühl und Anſchauung ſollen das Wort führen und ausgeſprochen werden.

Schelling

Wird die Erſcheinung einer ſolchen Forderung nach ihrem allgemeineren Zuſammenhange aufgefaßt und auf die Stufe geſehen, worauf der ſelbſtbewußte Geiſt gegenwärtig ſteht, ſo iſt er über das ſubſtantielle Leben, das er ſonſt im Elemente des Gedankens führte, hinaus, — über dieſe Unmittelbarkeit ſeines Glaubens, über die Befriedigung und Sicherheit der Gewißheit, welche das Bewußtſeyn von ſeiner Verſöhnung mit dem Weſen und deſſen allgemeiner, der inneren und äußeren, Gegenwart beſaß. Er iſt nicht nur darüber hinausgegangen, in das andere Extrem der ſubſtanzloſen Reflexion ſeiner in ſich ſelbſt, ſondern auch über dieſe. Sein weſentliches Leben iſt ihm nicht nur verloren, er iſt ſich auch dieſes Verluſtes und der Endlichkeit, die ſein Inhalt iſt, bewußt. Von den Trebern ſich wegwendend, daß er im Argen liegt bekennend und darauf ſchmähend, verlangt er nun von der Philoſophie nicht ſowohl das Wiſſen deſſen, was er iſt, als zur Herſtellung jener Subſtantialität und

der Gediegenheit des Seyns erſt wieder durch ſie zu erlangen. Dieſem Bedürfniſſe ſoll ſie alſo nicht ſo ſehr die Verſchloſſenheit der Subſtanz aufſchließen und dieſe zum Selbſtbewußtſeyn erheben, — nicht ſo ſehr das chaotiſche Bewußtſeyn zur gedachten Ordnung und zur Einfachheit des Begriffs zurückbringen, als vielmehr die Sonderungen des Gedankens zuſammenſchütten, den unterſcheidenden Begriff unterdrücken und das Gefühl des Weſens herſtellen, nicht ſowohl Einſicht als Erbauung gewähren. Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe ſind der Köder, der gefordert wird, um die Luſt zum Anbeißen zu erwecken, nicht der Begriff, ſondern die Ekſtaſe, nicht die kalt fortſchreitende Nothwendigkeit der Sache, ſondern die gährende Begeiſterung ſoll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichthums der Subſtanz ſeyn.

Dieſer Forderung entſpricht die angeſtrengte und faſt eifernd und gereizt ſich zeigende Bemühung, die Menſchen aus der Verſunkenheit ins Sinnliche, Gemeine und Einzelne herauszureißen und ihren Blick zu den Sternen aufzurichten; als ob ſie des Göttlichen ganz vergeſſend, mit Staub und Waſſer, wie der Wurm, auf dem Punkte ſich zu befriedigen ſtünden. Sonſt hatten ſie einen Himmel mit weitläufigem Reichthume von Gedanken und Bildern ausgeſtattet. Von allem, was iſt, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war; an ihm, ſtatt in dieſer Gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über ſie hinaus, zum göttlichen Weſen, zu einer, wenn man ſo ſagen kann, jenſeitigen Gegenwart hinauf. Das Auge des Geiſtes mußte mit Zwang auf das Irdiſche gerichtet und bei ihm feſtgehalten werden; und es hat einer langen Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das Ueberirdiſche hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Dieſſeitigen lag, hineinzuarbeiten, und die Aufmerkſamkeit auf das Gegenwärtige als ſolches, welche Erfahrung genannt wurde, intereſſant und geltend zu machen. — Jetzt ſcheint die Noth des

Gegentheils vorhanden, der Sinn so sehr in dem Irdischen festgewurzelt, daß es gleicher Gewalt bedarf, ihn darüber zu erheben. Der Geist zeigt sich so arm, daß er sich, wie in der Sandwüste der Wanderer nach einem einfachen Trunk Wassers, nur nach dem dürftigen Gefühle des Göttlichen überhaupt für seine Erquickung zu sehnen scheint. An diesem, woran dem Geiste genügt, ist die Größe seines Verlustes zu ermessen.

Diese Genügsamkeit des Empfangens oder Sparsamkeit des Gebens ziemt der Wissenschaft nicht. Wer nur Erbauung sucht, wer die irdische Mannigfaltigkeit seines Daseyns und des Gedankens in Nebel einzuhüllen und nach dem unbestimmten Genusse dieser unbestimmten Göttlichkeit verlangt, mag zusehen, wo er dieß findet; er wird leicht selbst sich etwas vorzuschwärmen und damit sich aufzuregen die Mittel finden. Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich seyn zu wollen.

† Noch weniger muß diese Genügsamkeit, die auf die Wissenschaft Verzicht thut, darauf Anspruch machen, daß solche Begeisterung und Trübheit etwas höheres sey als die Wissenschaft. Dieses prophetische Reden meint recht im Mittelpunkte und der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Bestimmtheit (den Horos), und hält sich absichtlich von dem Begriffe und der Nothwendigkeit entfernt, als von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit hause. Wie es aber eine leere Breite giebt, so auch eine leere Tiefe; — eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannigfaltigkeit ergießt, ohne Kraft sie zusammenzuhalten, so eine gehaltlose Intensität, welche als lautere Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist, was die Oberflächlichkeit. Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Aeußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut. — Zugleich wenn dieß begrifflose substantielle Wissen die Eigenheit des Selbsts in dem Wesen versenkt zu haben und wahr und heilig zu philosophiren vorgiebt, so verbirgt es sich dieß, daß es statt dem Gotte ergeben

zu ſeyn, durch die Verſchmähung des Maßes und der Beſtimmung vielmehr nur bald in ſich ſelbſt die Zufälligkeit des Inhalts, bald in ihm die eigene Willkür gewähren läßt. — Indem ſie ſich dem ungebändigten Gähren der Subſtanz überlaſſen, meinen ſie, durch die Einhüllung des Selbſtbewußtſeyns und Aufgeben des Verſtandes, die Seinen zu ſeyn, denen Gott die Weisheit im Schlafe giebt; was ſie ſo in der That im Schlafe empfangen und gebähren, ſind darum auch Träume.

Es iſt übrigens nicht ſchwer zu ſehen, daß unſere Zeit eine Zeit der Geburt und des Uebergangs zu einer neuen Periode iſt. Der Geiſt hat mit der bisherigen Welt ſeines Daſeyns und Vorſtellens gebrochen, und ſteht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu verſenken, und in der Arbeit ſeiner Umgeſtaltung. Zwar iſt er nie in Ruhe, ſondern in immer fortſchreitender Bewegung begriffen. Aber wie beim Kinde nach langer ſtiller Ernährung der erſte Athemzug jene Allmähligkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht, — ein qualitativer Sprung, — und jetzt das Kind geboren iſt, ſo reift der ſich bildende Geiſt langſam und ſtille der neuen Geſtalt entgegen, löſt ein Theilchen des Baues ſeiner vorhergehenden Welt nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtſinn wie die Langeweile, die im Beſtehenden einreißen, die unbeſtimmte Ahnung eines Unbekannten ſind Vorboten, daß etwas Anderes im Anzuge iſt. Dieß allmählige Zerbröckeln, das die Phyſiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einemmale das Gebilde der neuen Welt hinſtellt.

Allein eine vollkommene Wirklichkeit hat dieß Neue ſo wenig als das eben geborne Kind; und dieß iſt weſentlich nicht außer Acht zu laſſen. Das erſte Auftreten iſt erſt ſeine Unmittelbarkeit oder ſein Begriff. So wenig ein Gebäude fertig iſt, wenn ſein Grund gelegt worden: ſo wenig iſt der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze ſelbſt. Wo wir eine Eiche in der

Kraft ihres Stammes und in der Ausbreitung ihrer Aeſte und Maſſen ihrer Belaubung zu ſehen wünſchen, ſind wir nicht zufrieden, wenn uns an dieſer Stelle eine Eichel gezeigt wird. So iſt die Wiſſenſchaft, die Krone einer Welt des Geiſtes, nicht in ihrem Anfange vollendet. Der Anfang des neuen Geiſtes iſt das Produkt einer weitläufigen Umwälzung von mannigfaltigen Bildungsformen, der Preis eines vielfach verſchlungenen Weges und eben ſo vielfacher Anſtrengung und Bemühung. Er iſt das aus der Succeſſion wie aus ſeiner Ausdehnung in ſich zurückgegangene Ganze, der gewordene einfache Begriff deſſelben. Die Wirklichkeit dieſes einfachen Ganzen aber beſteht darin, daß jene zu Momenten gewordenen Geſtaltungen ſich wieder von neuem, aber in ihrem neuen Elemente, in dem gewordenen Sinne entwickeln und Geſtaltung geben.

Indem einer Seits die erſte Erſcheinung der neuen Welt nur erſt das in ſeine Einfachheit verhüllte Ganze oder ſein allgemeiner Grund iſt, ſo iſt dem Bewußtſeyn dagegen der Reichthum des vorhergehenden Daſeyns noch in der Erinnerung gegenwärtig. Es vermißt an der neu erſcheinenden Geſtalt die Ausbreitung und Beſonderung des Inhalts; noch mehr aber vermißt es die Ausbildung der Form, wodurch die Unterſchiede mit Sicherheit beſtimmt und in ihre feſten Verhältniſſe geordnet werden. Ohne dieſe Ausbildung entbehrt die Wiſſenſchaft der allgemeinen Verſtändlichkeit, und hat den Schein, ein eſoteriſches Beſitzthum einiger Einzelnen zu ſeyn; — ein eſoteriſches Beſitzthum: denn ſie iſt nur erſt in ihrem Begriffe oder ihr Inneres vorhanden; einiger Einzelnen: denn ihre unausgebreitete Erſcheinung macht ihr Daſeyn zum Einzelnen. Erſt was vollkommen beſtimmt iſt, iſt zugleich exoteriſch, begreiflich, und fähig, gelernt und das Eigenthum Aller zu ſeyn. Die verſtändige Form der Wiſſenſchaft iſt der Allen dargebotene und für Alle gleichgemachte Weg zu ihr, und durch den Verſtand zum vernünftigen Wiſſen zu gelangen iſt die gerechte Forderung

des Bewußtſeyns, das zur Wiſſenſchaft hinzutritt; denn der Verſtand iſt das Denken, das reine Ich überhaupt; und das Verſtändige iſt das ſchon Bekannte und das Gemeinſchaftliche der Wiſſenſchaft und des unwiſſenſchaftlichen Bewußtſeyns, wodurch dieſes unmittelbar in jene eintreten vermag.

Die Wiſſenſchaft, die erſt beginnt, und es alſo noch weder zur Vollſtändigkeit des Details, noch zur Vollkommenheit der Form gebracht hat, iſt dem Tadel darüber ausgeſetzt. Aber wenn dieſer ihr Weſen treffen ſoll, ſo würde er ebenſo ungerecht ſeyn, als es unſtatthaft iſt, die Forderung jener Ausbildung nicht anerkennen zu wollen. Dieſer Gegenſatz ſcheint der hauptſächlichſte Knoten zu ſeyn, an dem die wiſſenſchaftliche Bildung ſich gegenwärtig zerarbeitet und worüber ſie ſich noch nicht gehörig verſteht. Der eine Theil pocht auf den Reichthum des Materials und die Verſtändlichkeit, der andere verſchmäht wenigſtens dieſe und pocht auf die unmittelbare Vernünftigkeit und Göttlichkeit. Wenn auch jener Theil, es ſey durch die Kraft der Wahrheit allein oder auch durch das Ungeſtüm des andern, zum Stillſchweigen gebracht iſt, und wenn er in Anſehung des Grunds der Sache ſich überwältigt fühlte, ſo iſt er darum in Anſehung ſeiner Forderungen nicht befriedigt; denn ſie ſind gerecht, aber nicht erfüllt. Sein Stillſchweigen gehört nur halb dem Siege, halb aber der Langeweile und Gleichgültigkeit, welche die Folge einer beſtändig erregten Erwartung und nicht erfolgten Erfüllung der Vorherverkündigungen zu ſeyn pflegt.

In Anſehung des Inhalts machen die Anderen ſich es wohl zuweilen leicht genug, eine große Anſtrengung zu haben. Sie ziehen auf ihren Boden eine Menge Material, nämlich das ſchon Bekannte und Geordnete, herein, und indem ſie ſich vornehmlich mit den Sonderbarkeiten und Kurioſitäten zu thun machen, ſcheinen ſie um ſo mehr das übrige, womit das Wiſſen in ſeiner Art ſchon fertig war, zu beſitzen, zugleich auch das noch Ungeregelte zu beherrſchen, und ſomit alles der abſoluten Idee

zu unterwerfen, welche hiermit in Form erkannt und zur ausgebreiteten Wiſſenſchaft gedihen zu ſeyn ſcheint. Näher aber dieſe Umänderung betrachtet, ſo zeigt ſie ſich nicht dadurch zu Stande gekommen, daß Ein und Daſſelbe ſich ſelbſt verſchieden geſtaltet hätte, ſondern ſie iſt die geſtaltloſe Wiederholung des Einen und Deſſelben, das nur an das verſchiedene Material äußerlich angewendet iſt, und einen langweiligen Schein der Verſchiedenheit erhält. Die für ſich wohl wahre Idee bleibt in der That nur immer in ihrem Anfange ſtehen, wenn die Entwickelung in nichts als in einer ſolchen Wiederholung derſelben Formel beſteht. Die Eine unbewegte Form vom weſenden Subjekte an dem Vorhandenen herumgeführt, das Material in dieß ruhende Element von außenher eingetaucht, dieß iſt ſo wenig, als willkürliche Einfälle über den Inhalt, die Erfüllung deſſen, was gefordert wird, nämlich der aus ſich entſpringende Reichthum und ſich ſelbſt beſtimmende Unterſchied der Geſtalten. Es iſt vielmehr ein einförmiger Formalismus, der nur zum Unterſchiede des Stoffes und zwar dadurch kommt, weil dieſer ſchon bereitet und bekannt iſt.

Dabei behauptet er dieſe Einförmigkeit und die abſtrakte Allgemeinheit für das Abſolute; er verſichert, daß in ihr anderfriedigt zu ſeyn, eine Unfähigkeit ſey, ſich des abſoluten Standpunktes zu bemächtigen und auf ihm feſt zu halten. Wenn ſonſt die leere Möglichkeit, ſich etwas auch auf eine andere Weiſe vorzuſtellen, hinreicht, um eine Vorſtellung zu widerlegen, und dieſelbe bloße Möglichkeit, der allgemeine Gedanke, auch den ganzen poſitiven Werth des wirklichen Erkennens hatte, ſo ſehen wir hier gleichfalls der allgemeinen Idee in dieſer Form der Unwirklichkeit allen Werth zugeſchrieben, und die Auflöſung des Unterſchiedenen und Beſtimmten, oder vielmehr das weiter nicht entwickelte noch an ihm ſelbſt ſich rechtfertigende Hinunterwerfen deſſelben in den Abgrund des Leeren für ſpekulative Betrachtungsart gelten. Irgend ein Daſeyn, wie es im Be-

solutes ist, betrachten, besteht hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sey zwar jetzt von ihm gesprochen worden, als von einem Etwas, im Absoluten, dem A = A; jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sey alles Eins. Dieß Eine Wesen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntniß entgegengesetzten, — oder sein Absolutes für die Nacht anzugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntniß. — Der Formalismus, den die Philosophie neuerer Zeit verklagt und geschmäht, und der sich an ihr selbst wieder erzeugte, wird, wenn auch seine Unzulänglichkeit bekannt und gefühlt ist, aus der Wissenschaft nicht verschwinden, bis das Erkennen der absoluten Wirklichkeit sich über seine Natur vollkommen klar geworden ist. — In der Rücksicht, daß die allgemeine Vorstellung, wenn sie dem, was ein Versuch ihrer Ausführung ist, vorangeht, das Auffassen der letztern erleichtert, ist es dienlich, das Ungefähre derselben hier anzudeuten, in der Absicht zugleich, bei dieser Gelegenheit einige Formen zu entfernen, deren Gewohnheit ein Hinderniß für das philosophische Erkennen ist.

Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken. Zugleich ist zu bemerken, daß die Substantialität so sehr das Allgemeine oder die Unmittelbarkeit des Wissens selbst, als auch diejenige, welche Seyn oder Unmittelbarkeit für das Wissen ist, in sich schließt. — Wenn, Gott als die Eine Substanz zu fassen, das Zeitalter empörte, worin diese Bestimmung ausgesprochen wurde, so lag theils der Grund hiervon in dem Instinkte, daß darin das Selbstbewußtseyn nur unterdrückt, nicht erhalten ist, theils aber ist das Gegentheil, welches das Denken

als Denken feſthält, die Allgemeinheit als ſolche, dieſelbe Einfachheit oder ununterſchiedene, unbewegte Subſtantialität; und wenn Drittens das Denken das Seyn der Subſtanz mit ſich vereint und die Unmittelbarkeit oder das Anſchauen als Denken erfaßt, ſo kommt es noch darauf an, ob dieſes intellektuelle Anſchauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt, und die Wirklichkeit ſelbſt auf eine unwirkliche Weiſe darſtellt.

Die lebendige Subſtanz iſt ferner das Seyn, welches in Wahrheit Subjekt, oder was daſſelbe heißt, welches in Wahrheit wirklich iſt, nur inſofern ſie die Bewegung des Sichſelbſtſetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit ſich ſelbſt iſt. Sie iſt als Subjekt die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegenſetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieſer gleichgültigen Verſchiedenheit und ihres Gegenſatzes iſt: nur dieſe ſich wiederherſtellende Gleichheit oder die Reflexion im Andersſeyn in ſich ſelbſt — nicht eine urſprüngliche Einheit als ſolche, oder unmittelbare als ſolche, iſt das Wahre. Es iſt das Werden ſeiner ſelbſt, der Kreis, der ſein Ende als ſeinen Zweck vorausſetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und ſein Ende wirklich iſt.

Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag alſo wohl als ein Spielen der Liebe mit ſich ſelbſt ausgeſprochen werden; dieſe Idee ſinkt zur Erbaulichkeit und ſelbſt zur Fadheit herab, wenn der Ernſt, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. An ſich iſt jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit ſich ſelbſt, der es kein Ernſt mit dem Andersſeyn und der Entfremdung, ſo wie mit dem Ueberwinden dieſer Entfremdung iſt. Aber dieß An-ſich iſt die abſtrakte Allgemeinheit, in welcher von ſeiner Natur, für ſich zu ſeyn, und damit überhaupt von der Selbſtbewegung der Form abgeſehen wird. Wenn die Form als dem Weſen gleich ausgeſagt wird, ſo iſt es eben darum ein Mißver-

ſtand, zu meinen, daß das Erkennen ſich mit dem Anſich oder dem Weſen begnügen, die Form aber erſparen könne; — daß der abſolute Grundſatz oder die abſolute Anſchauung, die Ausführung des erſtern oder die Entwickelung der andern entbehrlich mache. Gerade weil die Form dem Weſen ſo weſentlich iſt, als es ſich ſelbſt, iſt es nicht bloß als Weſen, d. h. als unmittelbare Subſtanz, oder als reine Selbſtanſchauung des Göttlichen zu faſſen und auszudrücken, ſondern eben ſo ſehr als Form und im ganzen Reichthum der entwickelten Form; dadurch wird es erſt als Wirkliches gefaßt und ausgedrückt.

Das Wahre iſt das Ganze. Das Ganze aber iſt nur das durch ſeine Entwicklung ſich vollendende Weſen. Es iſt von dem Abſoluten zu ſagen, daß es weſentlich Reſultat, daß es erſt am Ende das iſt, was es in Wahrheit iſt; und hierin eben beſteht ſeine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sichſelbſtwerden zu ſeyn. So widerſprechend es ſcheinen mag, daß das Abſolute weſentlich als Reſultat zu begreifen ſey, ſo ſtellt doch eine geringe Ueberlegung dieſen Schein von Widerſpruch zurecht. Der Anfang, das Princip, oder das Abſolute, wie es zuerſt und unmittelbar ausgeſprochen wird, iſt nur das Allgemeine. So wenig, wenn ich ſage: alle Thiere, dieß Wort für eine Zoologie gelten kann, ebenſo fällt es auf, daß die Worte des Göttlichen, Abſoluten, Ewigen u. ſ. w. das nicht ausſprechen, was darin enthalten iſt; — und nur ſolche Worte drücken in der That die Anſchauung als das Unmittelbare aus. Was mehr iſt, als ein ſolches Wort, der Uebergang auch nur zu einem Satze, enthält ein Anderswerden, das zurückgenommen werden muß, iſt eine Vermittlung. Dieſe aber iſt das, was perhorreſcirt wird, als ob dadurch, daß mehr aus ihr gemacht wird denn nur dieß, daß ſie nichts abſolutes und im Abſoluten gar nicht ſey, die abſolute Erkenntniß aufgegeben wäre.

Dieß Perhorreſciren ſtammt aber in der That aus der Unbekanntſchaft mit der Natur der Vermittlung und des abſolutn

Erkennens ſelbſt. Denn die Vermittlung iſt nichts anderes als die ſich bewegende Sichſelbſtgleichheit, oder ſie iſt die Reflexion in ſich ſelbſt, das Moment des fürſichſeyenden Ich, die reine Negativität oder, auf ihre reine Abſtraktion herabgeſetzt, das einfache Werden. Das Ich, oder das Werden überhaupt, dieſes Vermitteln iſt um ſeiner Einfachheit willen eben die werdende Unmittelbarkeit und das Unmittelbare ſelbſt. — Es iſt daher ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeſchloſſen und nicht als poſitives Moment des Abſoluten erfaßt wird. Sie iſt es, die das Wahre zum Reſultate macht, aber dieſen Gegenſatz gegen ſein Werden ebenſo aufhebt; denn dieß Werden iſt ebenſo einfach und daher von der Form des Wahren, im Reſultate ſich als einfach zu zeigen, nicht verſchieden; es iſt vielmehr eben dieß Zurückgegangenſeyn in die Einfachheit. — Wenn der Embryo wohl an ſich Menſch iſt, ſo iſt er es aber nicht für ſich; für ſich iſt er es nur als gebildete Vernunft, die ſich zu dem gemacht hat, was ſie an ſich iſt. Dieß erſt iſt ihre Wirklichkeit. Aber dieß Reſultat iſt ſelbſt einfache Unmittelbarkeit, denn es iſt die ſelbſtbewußte Freiheit, die in ſich ruht, und den Gegenſatz nicht auf die Seite gebracht hat und ihn da liegen läßt, ſondern mit ihm verſöhnt iſt.

Das Geſagte kann auch ſo ausgedrückt werden, daß die Vernunft das zweckmäßige Thun iſt. Die Erhebung der vermeinten Natur über das mißkannte Denken, und zunächſt die Verbannung der äußeren Zweckmäßigkeit hat die Form des Zwecks überhaupt in Mißkredit gebracht. Allein, wie auch Ariſtoteles die Natur als das zweckmäßige Thun beſtimmt, der Zweck iſt das Unmittelbare, Ruhende, das Unbewegte, welches ſelbſt bewegend iſt; ſo iſt es Subjekt. Seine Kraft zu bewegen, abſtrakt genommen, iſt das Fürſichſeyn oder die reine Negativität. Das Reſultat iſt nur darum daſſelbe, was der Anfang, weil der Anfang Zweck iſt; — oder das Wirkliche iſt nur darum daſſelbe, was ſein Begriff, weil das Unmit-

telbare als Zweck das Selbſt oder die reine Wirklichkeit in ihm ſelbſt hat. Der ausgeführte Zweck oder das daſeyende Wirkliche iſt Bewegung und entfaltetes Werden; eben dieſe Unruhe aber iſt das Selbſt; und jener Unmittelbarkeit und Einfachheit des Anfangs iſt es darum gleich, weil es das Reſultat, das in ſich Zurückgekehrte, — das in ſich Zurückgekehrte aber eben das Selbſt, und das Selbſt die ſich auf ſich beziehende Gleichheit und Einfachheit iſt.

Das Bedürfniß, das Abſolute als Subjekt vorzuſtellen, bediente ſich der Sätze: Gott iſt das Ewige, oder die moraliſche Weltordnung, oder die Liebe u. ſ. f. In ſolchen Sätzen iſt das Wahre nur geradezu als Subjekt geſetzt, nicht aber als die Bewegung des Sichinſichſelbſtreflektierens dargeſtellt. Es wird in einem Satze der Art mit dem Worte: Gott, angefangen. Dieß für ſich iſt ein ſinnloſer Laut, ein bloßer Name; erſt das Prädikat ſagt: was er iſt, iſt ſeine Erfüllung und Bedeutung; der leere Anfang wird nur in dieſem Ende ein wirkliches Wiſſen. Inſofern iſt nicht abzuſehen, warum nicht vom Ewigen, der moraliſchen Weltordnung u. ſ. f., oder wie die Alten thaten, von reinen Begriffen, dem Seyn, dem Einen u. ſ. f. von dem, was die Bedeutung iſt, allein geſprochen wird, ohne den ſinnloſen Laut noch hinzuzufügen. Aber durch dieß Wort wird eben bezeichnet, daß nicht ein Seyn oder Weſen, oder Allgemeines überhaupt, ſondern ein Inſichreflektirtes, ein Subjekt geſetzt iſt. Allein zugleich iſt dieß nur anticipirt. Das Subjekt iſt als feſter Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädikate geheftet ſind, durch eine Bewegung, die dem von ihm Wiſſenden angehört und die auch nicht dafür angeſehen wird, dem Punkte ſelbſt anzugehören; durch ſie aber wäre allein der Inhalt als Subjekt dargeſtellt. In der Art, wie dieſe Bewegung beſchaffen iſt, kann ſie ihm nicht angehören; aber nach Vorausſetzung jenes Punkts kann ſie auch nicht anders beſchaffen, kann ſie nur äuſſerlich ſeyn. Jene Anticipation, daß das Abſolute Subjekt iſt,

iſt daher nicht nur nicht die Wirklichkeit dieſes Begriffs, ſondern macht ſie ſogar unmöglich; denn jene ſetzt ihn als ruhenden Punkt, dieſe aber iſt die Selbſtbewegung.

Unter mancherlei Folgerungen, die aus dem Geſagten fließen, kann dieſe herausgehoben werden, daß das Wiſſen nur als Wiſſenſchaft oder als *Syſtem* wirklich iſt und dargeſtellt werden kann; daß ferner ein ſogenannter Grundſatz oder Princip der Philoſophie, wenn er wahr iſt, ſchon darum auch falſch iſt, inſofern er nur als Grundſatz oder Princip iſt. — Es iſt deswegen leicht ihn zu widerlegen. Die Widerlegung beſteht darin, daß ſein Mangel aufgezeigt wird; mangelhaft aber iſt er, weil er nur das Allgemeine oder Princip, der Anfang iſt. Iſt die Widerlegung gründlich, ſo iſt ſie aus ihm ſelbſt genommen und entwickelt, — nicht durch entgegengeſetzte Verſicherungen und Einfälle von außenher bewerkſtelligt. Sie würde alſo eigentlich ſeine Entwickelung und ſomit die Ergänzung ſeiner Mangelhaftigkeit ſeyn, wenn ſie ſich nicht darin verkennte, daß ſie ihr *negatives* Thun allein beachtet, und ſich ihres Fortgangs und Reſultates nicht auch nach ſeiner *poſitiven* Seite bewußt wird. — Die eigentliche *poſitive* Ausführung des Anfangs iſt zugleich umgekehrt ebenſo ſehr ein negatives Verhalten gegen ihn, nämlich gegen ſeine einſeitige Form, erſt *unmittelbar* oder *Zweck* zu ſeyn. Sie kann ſomit gleichfalls als Widerlegung desjenigen genommen werden, was den *Grund* des Syſtems ausmacht, richtiger aber iſt ſie als ein Aufzeigen anzuſehen, daß der *Grund* oder das Princip des Syſtems in der That nur ſein *Anfang* iſt.

Daß das Wahre nur als Syſtem wirklich, oder daß die Subſtanz weſentlich Subjekt iſt, iſt in der Vorſtellung ausgedrückt, welche das Abſolute als *Geiſt* ausſpricht, — der erhabenſte Begriff, und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geiſtige allein iſt das *Wirkliche*; es iſt das Weſen oder *Anſichſeyende*, — das ſich *Verhaltende* und

Bestimmte, — das Andersseyn und Fürsichseyn — und in dieser Bestimmtheit oder seinem Aufersichseyn in sich selbst Bleibende; — oder es ist an und für sich. — Dieß Insichfürsichseyn aber ist es erst für uns oder an sich, es ist die geistige Substanz. Es muß dieß auch für sich selbst, — muß das Wissen von dem Geistigen und das Wissen von sich als dem Geiste seyn, d. h., es muß sich als Gegenstand seyn, aber ebenso unmittelbar als aufgehobener, in sich reflektirter Gegenstand. Er ist für sich nur für uns, insofern sein geistiger Inhalt durch ihn selbst erzeugt ist; insofern er aber auch für sich selbst für sich ist, so ist dieses Selbsterzeugen, der reine Begriff, ihm zugleich das gegenständliche Element, worin er sein Daseyn hat; und er ist auf diese Weise in seinem Daseyn für sich selbst in sich reflektirter Gegenstand. — Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiß, ist die Wissenschaft. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut.

Das reine Selbsterkennen im absoluten Andersseyn, dieser Aether als solcher, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das Wissen im Allgemeinen. Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtseyn sich in diesem Elemente befinde. Aber dieses Element erhält seine Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines Werdens. Es ist die reine Geistigkeit, als das Allgemeine, das die Weise der einfachen Unmittelbarkeit hat; — dieß Einfache, wie es als solches Existenz hat, ist der Boden, der Denken, der nur im Geist ist. Weil dieses Element, diese Unmittelbarkeit des Geistes, das Substantielle überhaupt des Geistes ist, ist sie die verklärte Wesenheit, die Reflexion, die selbst einfach, die Unmittelbarkeit als solche für sich ist, das Seyn, das die Reflexion in sich selbst ist. Die Wissenschaft verlangt von ihrer Seite an das Selbstbewußtseyn, daß es in diesen Aether sich erhoben habe,

um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fordern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche, ihm in ihm selbst denselben aufzeige. Sein Recht gründet sich auf seine absolute Selbstständigkeit, die es in jeder Gestalt seines Wissens zu besitzen weiß, denn in jeder, sey sie von der Wissenschaft anerkannt oder nicht und der Inhalt sey welcher er wolle, ist es die absolute Form, d. h. es ist die unmittelbare Gewißheit seiner selbst; und, wenn dieser Ausdruck vorgezogen würde, damit unbedingtes Seyn. Wenn der Standpunkt des Bewußtseyns, von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst, und von sich selbst im Gegensatze gegen sie zu wissen, der Wissenschaft als das Andere, — das, worin es sich bei sich selbst weiß, vielmehr, als der Verlust des Geistes gilt, — so ist ihm dagegen das Element der Wissenschaft eine jenseitige Ferne, worin es nicht mehr sich selbst besitzt. Jeder von diesen beiden Theilen scheint für den anderen das Verkehrte der Wahrheit zu seyn. Daß das natürliche Bewußtseyn sich der Wissenschaft unmittelbar anvertraut, ist ein Versuch, den es, es weiß nicht von was angezogen, macht, auch einmal auf dem Kopfe zu gehen; der Zwang, diese ungewohnte Stellung anzunehmen und sich in ihr zu bewegen, ist eine so unvorbereitete als unnöthig scheinende Gewalt, die ihm angemuthet wird, sich anzuthun. — Die Wissenschaft sey an ihr selbst, was sie will, im Verhältnisse zum unmittelbaren Selbstbewußtseyn stellt sie sich als ein Verkehrtes gegen dieses dar, oder weil dasselbe in der Gewißheit seiner selbst das Princip seiner Wirklichkeit hat, trägt sie, indem es für sich außer ihr ist, die Form der Unwirklichkeit. Sie hat darum solches Element mit ihr zu vereinigen oder vielmehr zu zeigen, daß und wie es ihr selbst angehört. Als solcher Wirklichkeit entbehrend ist sie nur der Inhalt, als das Ansich, der Zweck, der erst noch ein Inneres, nicht als Geist, nur erst geistige Sub-

stanz ist. Dieß Ansich hat sich zu äußern und für sich selbst zu werden, dieß heißt nichts anderes, als dasselbe hat das Selbstbewußtseyn als eins mit sich zu setzen.

Dieß Werden der Wissenschaft überhaupt, oder des Wissens, ist es, was diese Phänomenologie des Geistes darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der unmittelbare Geist ist das Geistlose, das sinnliche Bewußtseyn. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurch zu arbeiten. — Dieses Werden, wie es in seinem Inhalte und den Gestalten, die sich in ihm zeigen, sich aufstellen wird, wird nicht das seyn, was man zunächst unter einer Anleitung des unwissenschaftlichen Bewußtseyns zur Wissenschaft sich vorstellt; auch etwas anderes, als die Begründung der Wissenschaft; — so ohnehin, als die Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt, und mit andern Standpunkten dadurch schon fertig ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt.

Die Aufgabe, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen, und das allgemeine Individuum, der selbstbewußte Geist, in seiner Bildung zu betrachten. — Was das Verhältniß beider betrifft, so zeigt sich in dem allgemeinen Individuum jedes Moment, wie es die konkrete Form und eigene Gestaltung gewinnt. Das besondre Individuum ist der unvollständige Geist, eine konkrete Gestalt, in deren ganzem Daseyn Eine Bestimmtheit herrschend ist, und worin die andern nur in verwischten Zügen vorhanden sind. In dem Geiste, der höher steht als ein anderer, ist das niedrigere konkrete Daseyn zu einem unscheinbaren Momente herabgesunken; was vorher die Sache selbst war, ist nur noch eine Spur; ihre Gestalt ist eingehüllt und eine einfache Schattirung geworden. Diese Vergangenheit durchläuft das Individuum, dessen Substanz der hö-

her ſtehende Geiſt iſt, in der Weiſe, wie der, welcher eine höhere Wiſſenſchaft vornimmt, die Vorbereitungskenntniſſe, die er längſt inne hat, um ſich ihren Inhalt gegenwärtig zu machen, durchgeht; er ruft die Erinnerung derſelben zurück, ohne darin ſein Intereſſe und Verweilen zu haben. Der Einzelne muß auch dem Inhalte nach die Bildungsſtufen des allgemeinen Geiſtes durchlaufen, aber als vom Geiſte ſchon abgelegte Geſtalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet iſt; ſo ſehen wir in Anſehung der Kenntniſſe das, was in frühern Zeitaltern den reifen Geiſt der Männer beſchäftigte, zu Kenntniſſen, Uebungen und ſelbſt Spielen des Knabenalters herabgeſunken, und werden in dem pädagogiſchen Fortſchreiten die wie im Schattenriſſe nachgezeichnete Geſchichte der Bildung der Welt erkennen. Dieß vergangene Daſeyn iſt bereits erworbenes Eigenthum des allgemeinen Geiſtes, der die Subſtanz des Individuums und ſo ihm äußerlich erſcheinend ſeine unorganiſche Natur ausmacht. — Die Bildung in dieſer Rückſicht beſteht von der Seite des Individuums aus betrachtet darin, daß es dieß Vorhandene erwerbe, ſeine unorganiſche Natur in ſich zehre und für ſich in Beſitz nehme. Dieß iſt aber von der Seite des allgemeinen Geiſtes als der Subſtanz nichts anderes, als daß dieſe ſich ihr Selbſtbewußtſeyn giebt, ihr Werden und ihre Reflexion in ſich hervorbringt.

Die Wiſſenſchaft ſtellt dieſe bildende Bewegung ſowohl in ihrer Ausführlichkeit und Nothwendigkeit, als das, was ſchon zum Momente und Eigenthum des Geiſtes herabgeſunken iſt, in ſeiner Geſtaltung dar. Das Ziel iſt die Einſicht des Geiſtes in das, was das Wiſſen iſt. Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel. Eines Theils iſt die Länge dieſes Wegs zu ertragen, denn jedes Moment iſt nothwendig; — andern Theils iſt bei jedem ſich zu verweilen, denn jedes iſt ſelbſt eine individuelle ganze Geſtalt, und wird nur abſolut betrachtet, inſofern ſeine Be-

ſtimmtheit als Ganzes oder Konkretes, oder das Ganze in der Eigenthümlichkeit dieſer Beſtimmung betrachtet wird. — Weil die Subſtanz des Individuums, weil ſogar der Weltgeiſt die Geduld gehabt, dieſe Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeſchichte, in welcher er in jeder den ganzen Gehalt ſeiner, deſſen ſie fähig iſt, herausgeſtaltete, zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewußtſeyn über ſich erreichen konnte, ſo kann zwar der Sache nach das Individuum nicht mit weniger ſeine Subſtanz begreifen; inzwiſchen hat es zugleich geringere Mühe, weil an ſich dieß vollbracht, — der Inhalt ſchon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezwungene Unmittelbarkeit, die Geſtaltung bereits auf ihre Abbreviatur, auf die einfache Gedankenbeſtimmung, herabgebracht iſt. Schon ein Gedachtes iſt der Inhalt Eigenthum der Subſtanz; es iſt nicht mehr das Daſeyn in die Form des Anſichſeyns, ſondern nur das weder mehr bloß urſprüngliche, noch in das Daſeyn verſenkte, vielmehr bereits erinnerte Anſich in die Form des Fürſichſeyns umzukehren. Die Art dieſes Thuns iſt näher anzugeben.

Was auf dem Standpunkte, auf dem wir dieſe Bewegung hier aufnehmen, am Ganzen erſpart iſt, iſt das Aufheben des Daſeyns; was aber noch übrig iſt und der höheren Umbildung bedarf, iſt die Vorſtellung und die Bekanntſchaft mit den Formen. Das in die Subſtanz zurückgenommene Daſeyn iſt durch jene erſte Negation nur erſt unmittelbar in das Element des Selbſts verſetzt; dieſes ihm erworbene Eigenthum hat alſo noch denſelben Charakter unbegriffener Unmittelbarkeit, unbewegter Gleichgültigkeit, wie das Daſeyn ſelbſt, dieſes iſt ſo nur in die Vorſtellung übergegangen. — Zugleich iſt es damit ein Bekanntes, ein ſolches, mit dem der daſeyende Geiſt fertig geworden, worin daher ſeine Thätigkeit und ſomit ſein Intereſſe nicht mehr iſt. Wenn die Thätigkeit, die mit dem

Daſeyn fertig wird, ſelbſt nur die Bewegung des beſondern, ſich nicht begreifenden Geiſtes iſt, ſo iſt dagegen das Wiſſen gegen die hierdurch zu Stande gekommene Vorſtellung, gegen dieß Bekanntſeyn gerichtet, es iſt Thun des allgemeinen Selbſts und das Intereſſe des Denkens.

Das Bekannte überhaupt iſt darum, weil es bekannt iſt, nicht erkannt. Es iſt die gewöhnlichſte Selbſttäuſchung wie Täuſchung Anderer, beim Erkennen etwas als bekannt vorauszuſetzen, und es ſich ebenſo gefallen zu laſſen; mit allem Hin- und Herreden kommt ſolches Wiſſen, ohne zu wiſſen wie ihm geſchieht, nicht von der Stelle. Das Subjekt und Objekt, u. ſ. f. Gott, Natur, der Verſtand, die Sinnlichkeit u. ſ. f. werden unbeſehen als bekannt und als etwas gültiges zu Grunde gelegt, und machen feſte Punkte ſowohl des Ausgangs als der Rückkehr aus. Die Bewegung geht zwiſchen ihnen, die unbewegt bleiben, hin und her, und ſomit nur auf ihrer Oberfläche vor. So beſteht auch das Auffaſſen und Prüfen darin, zu ſehen, ob jeder das von ihnen Geſagte auch in ſeiner Vorſtellung findet, ob es ihm ſo ſcheint und bekannt iſt oder nicht.

Das Analyſiren einer Vorſtellung, wie es ſonſt getrieben worden, war ſchon nichts anderes, als das Aufheben der Form ihres Bekanntſeyns. Eine Vorſtellung in ihre urſprünglichen Elemente auseinanderlegen, iſt das Zurückgehen zu ihren Momenten, die wenigſtens nicht die Form der vorgefundenen Vorſtellung haben, ſondern das unmittelbare Eigenthum des Selbſts ausmachen. Dieſe Analyſe kommt zwar nur zu Gedanken, welche ſelbſt bekannte, feſte und ruhende Beſtimmungen ſind. Aber ein weſentliches Moment iſt dieß Geſchiedene, Unwirkliche ſelbſt; denn nur darum, daß das Konkrete ſich ſcheidet, und zum Unwirklichen macht, iſt es das ſich Bewegende. Die Thätigkeit des Scheidens iſt die Kraft und Arbeit des Verſtandes, der verwunderſamſten und größten, oder vielmehr der abſoluten Macht. Der Kreis, der in ſich geſchloſſen ruht und

als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältniß. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Accidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Daseyn und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Todte festzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dieß zumuthet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht, als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dieß ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Seyn umkehrt. — Sie ist dasselbe, was oben das Subjekt genannt worden, welches darin, daß es der Bestimmtheit in seinem Elemente Daseyn giebt, die abstrakte, d. h. nur überhaupt *seyende* Unmittelbarkeit aufhebt und dadurch die wahrhafte Substanz ist, das Seyn oder die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, sondern diese selbst ist.

Daß das Vorgestellte Eigenthum des reinen Selbstbewußtseyns wird, diese Erhebung zur Allgemeinheit überhaupt ist nur die eine Seite, noch nicht die vollendete Bildung. — Die Art des Studiums der alten Zeit hat diese Verschiedenheit von dem der neueren, daß jenes die eigentliche Durchbildung des natürlichen Bewußtseyns war. An jedem Theile seines Daseyns sich besonders versuchend und über alles Vorkommende philosophi-

rend, erzeugte es ſich zu einer durch und durch bethätigten Allgemeinheit. In der neueren Zeit hingegen findet das Individuum die abſtrakte Form vorbereitet; die Anſtrengung ſie zu ergreifen und ſich zu eigen zu machen, iſt mehr das unvermittelte Hervortreiben des Innern und abgeſchnittene Erzeugen des Allgemeinen, als ein Hervorgehen deſſelben aus dem Konkreten und der Mannigfaltigkeit des Daſeyns. Jetzt beſteht darum die Arbeit nicht ſo ſehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren ſinnlichen Weiſe zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Subſtanz zu machen, als vielmehr in dem Entgegengeſetzten, durch das Aufheben der feſten beſtimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeiſten. Es iſt aber weit ſchwerer, die feſten Gedanken in Flüſſigkeit zu bringen, als das ſinnliche Daſeyn. Der Grund iſt das vorhin Angegebene; jene Beſtimmungen haben das Ich, die Macht des Negativen oder die reine Wirklichkeit zur Subſtanz und zum Element ihres Daſeyns; die ſinnlichen Beſtimmungen dagegen nur die unmächtige abſtrakte Unmittelbarkeit oder das Seyn als ſolches. Die Gedanken werden flüſſig, indem das reine Denken, dieſe innere Unmittelbarkeit, ſich als Moment erkennt, oder indem die reine Gewißheit ſeiner ſelbſt von ſich abſtrahirt; — nicht ſich wegläßt, auf die Seite ſetzt, ſondern das Fixe ihres Sichſelbſtſetzens aufgiebt, ſowohl das Fixe des reinen Konkreten, welches Ich ſelbſt im Gegenſatze gegen unterſchiedenen Inhalt iſt, — als das Fixe von Unterſchiedenen, die im Elemente des reinen Denkens geſetzt an jener Unbedingtheit des Ich Antheil haben. Durch dieſe Bewegung werden die reinen Gedanken Begriffe, und ſind erſt, was ſie in Wahrheit ſind, Selbſtbewegungen, Kreiſe, das was ihre Subſtanz iſt, geiſtige Weſenheiten.

Dieſe Bewegung der reinen Weſenheiten macht die Natur der Wiſſenſchaftlichkeit überhaupt aus. Als der Zuſammenhang ihres Inhalts betrachtet, iſt ſie die Nothwendigkeit und Ausbreitung deſſelben zum organiſchen Ganzen. Der Weg, wodurch der

Begriff des Wissens erreicht wird, wird durch sie gleichfalls ein nothwendiges und vollständiges Werden, so daß diese Vorbereitung aufhört, ein zufälliges Philosophiren zu seyn, das sich an diese und jene Gegenstände, Verhältnisse und Gedanken des unvollkommenen Bewußtseyns, wie die Zufälligkeit es mit sich bringt, anknüpft, oder durch ein hin und hergehendes Raisonnement, Schließen und Folgern aus bestimmten Gedanken das Wahre zu begründen sucht; sondern dieser Weg wird durch die Bewegung des Begriffs die vollständige Welthlichkeit des Bewußtseyns in ihrer Nothwendigkeit umfassen.

Eine solche Darstellung macht ferner den ersten Theil der Wissenschaft darum aus, weil das Daseyn des Geistes als Erstes nichts anderes als das Unmittelbare oder der Anfang, der Anfang aber noch nicht seine Rückkehr in sich ist. Das Element des unmittelbaren Daseyns ist daher die Bestimmtheit, wodurch sich dieser Theil der Wissenschaft von den andern unterscheidet. — Die Angabe dieses Unterschiedes führt zur Erörterung einiger festen Gedanken, die hierbei vorzukommen pflegen.

Das unmittelbare Daseyn des Geistes, das Bewußtseyn, hat die zwei Momente, des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit. Indem in diesem Elemente sich der Geist entwickelt und seine Momente auslegt, so kommt ihnen dieser Gegensatz zu, und sie treten alle als Gestalten des Bewußtseyns auf. Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft der Erfahrung, die das Bewußtseyn macht; die Substanz wird betrachtet, wie sie und ihre Bewegung sein Gegenstand ist. Das Bewußtseyn weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar als Gegenstand ihres Selbsts. Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, sich ein Anderes, d. h. Gegenstand seines Selbsts zu werden und dieses Andersseyn aufzuheben. Und die Erfahrung wird eben diese Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrne, d. h.

das Abſtrakte, es ſey des ſinnlichen Seyns oder des nur gedachten Einfachen, ſich entfremdet, und dann aus dieſer Entfremdung zu ſich zurückgeht, und hiemit jetzt erſt in ſeiner Wirklichkeit und Wahrheit dargeſtellt, wie auch Eigenthum des Bewußtſeyns iſt.

Die Ungleichheit, die im Bewußtſeyn zwiſchen dem Ich und der Subſtanz, die ſein Gegenſtand iſt, ſtatt findet, iſt ihr Unterſchied, das Negative überhaupt. Es kann als der Mangel beider angeſehen werden, iſt aber ihre Seele oder das Bewegende derſelben; weswegen einige Alte das Leere als das Bewegende begriffen, indem ſie das Bewegende zwar als das Negative, aber dieſes noch nicht als das Selbſt erfaßten. — Wenn nun dieß Negative zunächſt als Ungleichheit des Ichs zum Gegenſtande erſcheint, ſo iſt es ebenſo ſehr die Ungleichheit der Subſtanz zu ſich ſelbſt. Was außer ihr vorzugehen, eine Thätigkeit gegen ſie zu ſeyn ſcheint, iſt ihr eigenes Thun und ſie zeigt ſich weſentlich Subjekt zu ſeyn. Indem ſie dieß vollkommen gezeigt, hat der Geiſt ſein Daſeyn ſeinem Weſen gleich gemacht; er iſt ſich Gegenſtand, wie er iſt, und das abſtrakte Element der Unmittelbarkeit und der Trennung des Wiſſens und der Wahrheit iſt überwunden. Das Seyn iſt abſolut vermittelt; — es iſt ſubſtantieller Inhalt, der ebenſo unmittelbar Eigenthum des Ichs, ſelbſtiſch oder der Begriff iſt. Hiemit beſchließt ſich die Phänomenologie des Geiſtes. Was er in ihr ſich bereitet, iſt das Element des Wiſſens. In dieſem breiten ſich nun die Momente des Geiſtes in der Form der Einfachheit aus, die ihren Gegenſtand als ſich ſelbſt weiß. Sie fallen nicht mehr in den Gegenſatz des Seyns und Wiſſens auseinander, ſondern bleiben in der Einfachheit des Wiſſens, ſind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verſchiedenheit iſt nur Verſchiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die ſich in dieſem Elemente zum Ganzen organiſirt, iſt die Logik oder ſpekulative Philoſophie.

Weil nun jenes System der Erfahrung des Geistes nur die Erscheinung desselben befaßt, so scheint der Fortgang von ihm zur Wissenschaft des Wahren, das in der Gestalt des Wahren ist, bloß negativ zu seyn, und man könnte mit dem Negativen als dem Falschen verschont bleiben wollen, und verlangen ohne weiteres zur Wahrheit geführt zu werden; wozu sich mit dem Falschen abgeben? — Wovon schon oben die Rede war, daß sogleich mit der Wissenschaft sollte angefangen werden, darauf ist hier nach der Seite zu antworten, welche Beschaffenheit es mit dem Negativen als Falschem überhaupt hat. Die Vorstellungen hierüber hindern vornehmlich den Eingang zur Wahrheit. Dieß wird Veranlassung geben, vom mathematischen Erkennen zu sprechen, welches das unphilosophische Wissen als das Ideal ansieht, das zu erreichen die Philosophie streben müßte, bisher aber vergeblich gestrebt habe.

Das Wahre und Falsche gehört zu den bestimmten Gedanken, die bewegungslos für eigene Wesen gelten, deren eines drüben, das andere hüben ohne Gemeinschaft mit dem andern isolirt und fest steht. Dagegen muß behauptet werden, daß die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann. Noch giebt es ein Falsches, so wenig es ein Böses giebt. So schlimm zwar als der Teufel ist das Böse und Falsche nicht, denn als dieser sind sie sogar zum besonderen Subjekte gemacht; als Falsches und Böses sind sie nur allgemeine, haben aber doch eigene Wesenheit gegen einander. — Das Falsche (denn nur von ihm ist hier die Rede) wäre das Andere, das Negative der Substanz, die als Inhalt des Wissens das Wahre ist. Aber die Substanz ist selbst wesentlich das Negative, theils als Unterscheidung und Bestimmung des Inhalts, theils als ein einfaches Unterscheiden, d. h. als Selbst und Wissen überhaupt. Man kann wohl falsch wissen. Es wird etwas falsch gewußt, heißt, das Wissen ist in Ungleichheit mit seiner Substanz. Al-

lein eben dieſe Ungleichheit iſt das Unterſcheiden überhaupt, das weſentliches Moment iſt. Es wird aus dieſer Unterſcheidung wohl ihre Gleichheit, und dieſe gewordene Gleichheit iſt die Wahrheit. Aber ſie iſt nicht ſo Wahrheit, als ob die Ungleichheit weggeworfen worden wäre, wie die Schlacke vom reinen Metall, auch nicht einmal ſo, wie das Werkzeug von dem fertigen Gefäße wegbleibt, ſondern die Ungleichheit iſt als das Negative, als das Selbſt, im Wahren als ſolchem ſelbſt noch unmittelbar vorhanden. Es kann jedoch darum nicht geſagt werden, daß das Falſche ein Moment oder gar einen Beſtandtheil des Wahren ausmache. Daß an jedem Falſchen etwas Wahres ſey, — in dieſem Ausdrucke gelten beide, wie Oel und Waſſer, die unmiſchbar nur äußerlich verbunden ſind. Gerade um der Bedeutung willen, das Moment des vollkommenen Andersſeyns zu bezeichnen, müſſen ihre Ausdrücke da, wo ihr Andersſeyn aufgehoben iſt, nicht mehr gebraucht werden. So wie der Ausdruck der Einheit des Subjekts und Objekts, des Endlichen und Unendlichen, des Seyns und Denkens u. ſ. f. das Ungeſchickte hat, daß Objekt und Subjekt u. ſ. f. das bedeuten, was ſie außer ihrer Einheit ſind, in der Einheit alſo nicht als das gemeint ſind, was ihr Ausdruck ſagt: ebenſo iſt das Falſche nicht mehr als Falſches ein Moment der Wahrheit.

Der Dogmatismus der Denkungsart im Wiſſen und im Studium der Philoſophie iſt nichts anderes, als die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein feſtes Reſultat iſt, oder auch der unmittelbar gewußt wird, beſtehe. Auf ſolche Fragen: wann Cäſar geboren worden, wie viele Toiſen ein Stadium betrug u. ſ. f. ſoll eine nette Antwort gegeben werden, ebenſo wie es beſtimmt wahr iſt, daß das Quadrat der Hypotenuſe gleich der Summe der Quadrate der beiden übrigen Seiten des rechtwinklichten Dreiecks iſt. Aber die Natur einer ſolchen ſogenannten Wahrheit iſt verſchieden von der Natur philoſophiſcher Wahrheiten.

In Ansehung der historischen Wahrheiten, um ihrer kurz zu erwähnen, insofern nämlich das rein Historische derselben betrachtet wird, wird leicht zugegeben, daß sie das einzelne Daseyn, einen Inhalt nach der Seite seiner Zufälligkeit und Willkür, Bestimmungen desselben, die nicht nothwendig sind, betreffen. — Selbst aber solche nackte Wahrheiten, wie die als Beispiel angeführten, sind nicht ohne die Bewegung des Selbstbewußtseyns. Um eine derselben zu kennen, muß viel verglichen, auch in Büchern nachgeschlagen oder, auf welche Weise es sey, untersucht werden; auch bei einer unmittelbaren Anschauung wird erst die Kenntniß derselben mit ihren Gründen für etwas gehalten, das wahren Werth habe, obgleich eigentlich nur das nackte Resultat das seyn soll, um das es zu thun sey.

Was die mathematischen Wahrheiten betrifft, so würde noch weniger der für einen Geometer gehalten werden, der die Theoreme Euklids auswendig wüßte, ohne ihre Beweise, ohne sie, wie man im Gegensatze sich ausdrücken könne, inwendig zu wissen. Ebenso würde die Kenntniß, die einer durch Messung vieler rechtwinklichten Dreiecke sich erwürbe, daß ihre Seiten das bekannte Verhältniß zu einander haben, für unbefriedigend gehalten werden. Die Wesentlichkeit des Beweises hat jedoch auch beim mathematischen Erkennen noch nicht die Bedeutung und Natur, Moment des Resultats selbst zu seyn, sondern in diesem ist er vielmehr vorbei und verschwunden. Als Resultat ist zwar das Theorem ein als wahr eingesehenes. Aber dieser hinzugekommene Umstand betrifft nicht seinen Inhalt, sondern nur das Verhältniß zum Subjekt; die Bewegung des mathematischen Beweises gehört nicht dem an, was Gegenstand ist, sondern ist ein der Sache äußerliches Thun. So zerlegt sich die Natur des rechtwinklichten Dreiecks nicht selbst so, wie es in der Konstruktion dargestellt wird, die für den Beweis des Satzes, der sein Verhältniß ausdrückt, nöthig ist; das ganze Hervorbringen des Resultats ist ein Gang und Mittel des Erkennens. —

Auch im philoſophiſchen Erkennen iſt das Werden des Daſeyns als Daſeyns verſchieden von dem Werden des Weſens oder der innern Natur der Sache. Aber das philoſophiſche Erkennen enthält erſtens beides, da hingegen das mathematiſche nur das Werden des Daſeyns, d. h. des Seyns der Natur der Sache im Erkennen als ſolchem darſtellt. Fürs andre vereinigt jenes auch dieſe beiden beſondern Bewegungen. Das innere Entſtehen oder das Werden der Subſtanz iſt ungetrennt Uebergehen in das Aeußere oder in das Daſeyn, Seyn für Anderes, und umgekehrt iſt das Werden des Daſeyns das ſich Zurücknehmen ins Weſen. Die Bewegung iſt ſo der gedoppelte Prozeß und Werden des Ganzen, daß zugleich ein jedes das andere ſetzt und jedes darum auch beide als zwei Anſichten an ihm hat; ſie zuſammen machen dadurch das Ganze, daß ſie ſich ſelbſt auflöſen und zu ſeinen Momenten machen.

Im mathematiſchen Erkennen iſt die Einſicht ein für die Sache äußerliches Thun; es folgt daraus, daß die wahre Sache dadurch verändert wird. Das Mittel, Konſtruktion und Beweis, enthält daher wohl wahre Sätze; aber eben ſo ſehr muß geſagt werden, daß der Inhalt falſch iſt. Das Dreieck wird in dem obigen Beiſpiele zerriſſen, und ſeine Theile zu anderen Figuren, die die Konſtruktion an ihm entſtehen läßt, geſchlagen. Erſt am Ende wird das Dreieck wieder hergeſtellt, um das es eigentlich zu thun iſt, das im Fortgange aus den Augen verloren wurde, und nur in Stücken, die anderen Ganzen angehörten, vorkam. — Hier ſehen wir alſo auch die Negativität des Inhalts eintreten, welche eine Falſchheit deſſelben eben ſo gut genannt werden müßte, als in der Bewegung des Begriffs das Verſchwinden der feſtgemeinten Gedanken.

Die eigentliche Mangelhaftigkeit dieſes Erkennens aber betrifft ſowohl das Erkennen ſelbſt als ſeinen Stoff überhaupt. — Was das Erkennen betrifft, ſo wird vors erſte die Nothwendigkeit der Konſtruktion nicht eingeſehen. Sie geht nicht aus dem

Begriffe des Theorems hervor, ſondern wird geheißen, und man hat dieſer Vorſchrift, gerade dieſe Linien, deren unendlich andere gezogen werden könnten, zu ziehen, blindlings zu gehorchen, ohne etwas weiter zu wiſſen, als den guten Glauben zu haben, daß dieß zu Führung des Beweiſes zweckmäßig ſeyn werde. Hintennach zeigt ſich denn auch dieſe Zweckmäßigkeit, die deswegen nur eine äußerliche iſt, weil ſie ſich erſt hintennach beim Beweiſe zeigt. — Ebenſo geht dieſer einen Weg, der irgendwo anfängt, man weiß noch nicht in welcher Beziehung auf das Reſultat, das herauskommen ſoll. Sein Fortgang nimmt dieſe Beſtimmungen und Beziehungen auf, und läßt andere liegen, ohne daß man unmittelbar einſähe, nach welcher Nothwendigkeit; ein äußerer Zweck regiert dieſe Bewegung.

Die Evidenz dieſes mangelhaften Erkennens, auf welche die Mathematik ſtolz iſt, und womit ſie ſich auch gegen die Philoſophie brüſtet, beruht allein auf der Armuth ihres Zwecks und der Mangelhaftigkeit ihres Stoffs, und iſt darum von einer Art, die die Philoſophie verſchmähen muß. — Ihr Zweck oder Begriff iſt die Größe. Dieß iſt gerade das unweſentliche, begriffloſe Verhältniß. Die Bewegung des Wiſſens geht darum auf der Oberfläche vor, berühret nicht die Sache ſelbſt, nicht das Weſen oder den Begriff, und iſt deswegen kein Begreifen. — Der Stoff, über den die Mathematik den erfreulichen Schatz von Wahrheiten gewährt, iſt der Raum und das Eine. Der Raum iſt das Daſeyn, worin der Begriff ſeine Unterſchiede einſchreibt, als in ein leeres todtes Element, worin ſie ebenſo unbewegt und leblos ſind. Das Wirkliche iſt nicht ein Räumliches, wie es in der Mathematik betrachtet wird; mit ſolcher Unwirklichkeit, als die Dinge der Mathematik ſind, giebt ſich weder das konkrete ſinnliche Anſchauen, noch die Philoſophie ab. In ſolchem unwirklichen Elemente giebt es denn auch nur unwirkliches Wahres, d. h. fixirte, todte Sätze; bei jedem derſelben kann aufgehört werden; der folgende fängt für ſich von

neuem an, ohne daß der erſte ſich ſelbſt zum andern fortbewegte, und ohne daß auf dieſe Weiſe ein nothwendiger Zuſammenhang durch die Natur der Sache ſelbſt entſtünde. — Auch läuft um jenes Princips und Elements willen — und hierin beſteht das Formelle der mathematiſchen Evidenz — das Wiſſen an der Linie der Gleichheit fort. Denn das Todte, weil es ſich nicht ſelbſt bewegt, kommt nicht zu Unterſchieden des Weſens, nicht zur weſentlichen Entgegenſetzung oder Ungleichheit, daher nicht zum Uebergange des Entgegengeſetzten in das Entgegengeſetzte, nicht zur qualitativen, immanenten, nicht zur Selbſtbewegung. Denn es iſt die Größe, der unweſentliche Unterſchied, den die Mathematik allein betrachtet. Daß es der Begriff iſt, der den Raum in ſeine Dimenſionen entzweit, und die Verbindungen derſelben und in denſelben beſtimmt, davon abſtrahirt ſie; ſie betrachtet z. B. nicht das Verhältniß der Linie zur Fläche; und wo ſie den Durchmeſſer des Kreiſes mit der Peripherie vergleicht, ſtößt ſie auf die Inkommenſurabilität derſelben, d. h. ein Verhältniß des Begriffs, ein Unendliches, das ihrer Beſtimmung entfliehet.

Die immanente, ſogenannte reine Mathematik ſtellt auch nicht die Zeit als Zeit dem Raume gegenüber, als den zweiten Stoff ihrer Betrachtung. Die angewandte handelt wohl von ihr, wie von der Bewegung, auch ſonſt andern wirklichen Dingen, ſie nimmt aber die ſynthetiſchen, d. h. Sätze ihrer Verhältniſſe, die durch ihren Begriff beſtimmt ſind, aus der Erfahrung auf, und wendet nur auf dieſe Vorausſetzungen ihre Formeln an. Daß die ſogenannten Beweiſe ſolcher Sätze, als der vom Gleichgewichte des Hebels, dem Verhältniſſe des Raums und der Zeit in der Bewegung des Fallens u. ſ. f., welche ſie häufig giebt, für Beweiſe gegeben und angenommen werden, iſt ſelbſt nur ein Beweis, wie groß das Bedürfniß des Beweiſens für das Erkennen iſt, weil es, wo es nicht mehr hat, auch den leeren Schein deſſelben achtet und eine Zufriedenheit dadurch

gewinnt. Eine Kritik jener Beweiſe würde eben ſo merkwürdig als belehrend ſeyn, um die Mathematik theils von dieſem falſchen Putze zu reinigen, theils ihre Grenze zu zeigen, und daraus die Nothwendigkeit eines anderen Wiſſens. — Was die Zeit betrifft, von der man meinen ſollte, daß ſie, zum Gegenſtücke gegen den Raum, den Stoff des anderen Theils der reinen Mathematik ausmachen würde, ſo iſt ſie der daſeyende Begriff ſelbſt. Das Princip der Größe, des begriffloſen Unterſchiedes, und das Princip der Gleichheit, der abſtrakten unlebendigen Einheit, vermag es nicht, ſich mit jener reinen Unruhe des Lebens und abſoluten Unterſcheidung zu befaſſen. Dieſe Negativität wird daher, nur als paralyſirt, nämlich als das Eine zum zweiten Stoffe dieſes Erkennens, das, ein äuſſerliches Thun, das Sichſelbſtbewegende zum Stoffe herabſetzt, um nun an ihm einen gleichgültigen, äuſſerlichen, unlebendigen Inhalt zu haben.

Die Philoſophie dagegen betrachtet nicht unweſentliche Beſtimmung, ſondern ſie, inſofern ſie weſentliche iſt; nicht das Abſtrakte oder Unwirkliche iſt ihr Element und Inhalt, ſondern das Wirkliche, Sichſelbſtſetzende und Inſichlebende, das Daſeyn in ſeinem Begriffe. Es iſt der Proceß, der ſich ſeine Momente erzeugt und durchläuft, und dieſe ganze Bewegung macht das Poſitive und ſeine Wahrheit aus. Dieſe ſchließt alſo eben ſo ſehr das Negative in ſich, dasjenige, was das Falſche genannt werden würde, wenn es als ein ſolches betrachtet werden könnte, von dem zu abſtrahiren ſey. Das Verſchwindende iſt vielmehr ſelbſt als weſentlich zu betrachten, nicht in der Beſtimmung eines Feſten, das vom Wahren abgeſchnitten, auſſer ihm, man weiß nicht wo, liegen zu laſſen ſey, ſo wie auch das Wahre nicht als das auf der anderen Seite ruhende, todte Poſitive. Die Erſcheinung iſt das Entſtehen und Vergehen, das ſelbſt nicht entſteht und vergeht, ſondern an ſich iſt, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das

Wohen ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, eben so unmittelbar sich auflöst, — ist er eben so die durchsichtige und einfache Ruhe. In dem Gerichte jener Bewegung bestehen zwar die einzelnen Gestalten des Geistes wie die bestimmten Gedanken nicht, aber sie sind so sehr auch positive nothwendige Momente, als sie negativ und verschwindend sind. — In dem Ganzen der Bewegung, es als Ruhe aufgefaßt, ist dasjenige, was sich in ihr unterscheidet und besondertes Daseyn giebt, als ein solches, das sich erinnert, aufbewahrt, dessen Daseyn das Wissen von sich selbst ist, wie dieses eben so unmittelbar Daseyn ist.

Von der Methode dieser Bewegung oder der Wissenschaft könnte es nöthig scheinen, voraus das Mehrere anzugeben. Ihr Begriff liegt aber schon in dem Gesagten, und ihre eigentliche Darstellung gehört der Logik an oder ist vielmehr diese selbst. Denn die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgefaßt. Von dem hierüber bisher Gangbaren aber müßten wir das Bewußtseyn haben, daß auch das System der sich auf das, was philosophische Methode ist, beziehenden Vorstellungen, einer verschollenen Bildung angehört. — Wenn dieß etwa transcendentale oder revolutionäre lauten sollte, von welchem Tone ich mich entfernt weiß, so ist zu bedenken, daß der wissenschaftliche Staat, den die Mathematik herlieh, — von Erklärungen, Eintheilungen, Axiomen, Reihen von Theoremen, ihren Beweisen, Grundsätzen und dem Folgern und Schließen aus ihnen, — schon in der Meinung selbst wenigstens veraltet ist. Wenn auch seine Unzulänglichkeit nicht deutlich eingesehen wird, so wird doch kein oder wenig Gebrauch mehr davon gemacht, und wenn er nicht an sich gewissenhaft wird, so wird er doch nicht geliebt. Und wir müssen das Vorurtheil für das Vortreffliche haben, daß es sich in den Gebrauch setze und beliebt mache. Es ist aber nicht schwer einzusehen, daß die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen, und

den entgegengesetzten durch Gründe ebenso zu widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst, jene Methode aber ist das Erkennen, das dem Stoffe äußerlich ist. Darum ist sie der Mathematik, die, wie bemerkt, das begrifflose Verhältniß der Größe zu ihrem Princip, und den todten Raum, wie das eben so todte Eine, zu ihrem Stoffe hat, eigenthümlich und muß ihr gelassen werden. Auch mag sie in freierer Manier, d. h., mehr mit Willkür und Zufälligkeit gemischt, im gemeinen Leben, in einer Konversation oder häuslichen Belehrung mehr der Neugierde, als der Erkenntniß, wie ungefähr auch eine Vorrede ist, bleiben. Im gemeinen Leben hat das Bewußtseyn Kenntnisse, Erfahrungen, sinnliche Konkretionen, auch Gedanken, Grundsätze, überhaupt solches zu seinem Inhalte, das als ein Vorhandenes oder als ein festes ruhendes Seyn oder Wesen gilt. Es hört theils daran fort, theils unterbricht es den Zusammenhang durch die freie Willkür über solchen Inhalt, und verhält sich als ein äußerliches Bestimmen und Handhaben desselben. Es führt ihn auf irgend etwas Gewisses, sey es auch nur die Empfindung des Augenblicks, zurück, und die Ueberzeugung ist befriedigt, wenn sie auf einem ihr bekannten Ruhepunkte angelangt ist.

Wenn aber die Nothwendigkeit des Begriffs den losern Gang der räsonnirenden Konversation, wie den steifern des wissenschaftlichen Gepränges verbannt, so ist schon oben erinnert worden, daß seine Stelle nicht durch die Unmethode des Ahndens und der Begeisterung und die Willkür des prophetischen Redens ersetzt werden soll, welches nicht jene Wissenschaftlichkeit nur, sondern die Wissenschaftlichkeit überhaupt verachtet.

Eben so wenig ist, nachdem die kantische, erst durch den Instinkt wiedergefundene, noch lebte, noch unbegriffene Triplicität zu ihrer absoluten Bedeutung erhoben, damit die wahrhafte Form in ihrem wahrhaften Inhalte einfach aufgestellt und

der Begriff der Wiſſenſchaft hervorgegangen iſt, — derjenige Gebrauch dieſer Form für etwas Wiſſenſchaftliches zu halten, durch den wir ſie zum lebloſen Schema, zu einem eigentlichen Schemen, und die wiſſenſchaftliche Organiſation zur Tabelle herabgebracht ſehen. — Dieſer Formalismus, von dem oben ſchon im Allgemeinen geſprochen iſt, und deſſen Manier wir hier näher angeben wollen, meint die Natur und das Leben einer Geſtalt begriffen und ausgeſprochen zu haben, wenn er von ihr eine Beſtimmung des Schema's als Prädikat ausgeſagt, — es ſey die Subjektivität, oder Objektivität, oder auch der Magnetismus, die Elektricität und ſo fort, die Kontraktion, oder Expanſion, der Oſten oder Weſten und dergleichen, was ſich ins Unendliche vervielfältigen läßt, weil nach dieſer Weiſe jede Beſtimmung oder Geſtalt bei der andern wieder als Form oder Moment des Schema's gebraucht werden, und jede dankbar der andern denſelben Dienſt leiſten kann; — ein Cirkel von Gegenſeitigkeit, wodurch man nicht erfährt, was die Sache ſelbſt, weder was die eine noch die andere iſt. Es werden dabei theils ſinnliche Beſtimmungen aus der gemeinen Anſchauung aufgenommen, die freilich etwas Anderes bedeuten ſollen, als ſie ſagen, theils wird das an ſich Bedeutende, die reinen Beſtimmungen des Gedankens, wie Subjekt, Objekt, Subſtanz, Urſache, das Allgemeine u. ſ. f. gerade ſo unbeſehen und unkritiſch gebraucht wie im gemeinen Leben und wie Stärken und Schwächen, Expanſion und Kontraktion; ſo daß jene Metaphyſik ſo unwiſſenſchaftlich iſt, als dieſe ſinnlichen Vorſtellungen.

Statt des inneren Lebens und der Selbſtbewegung ſeines Daſeyns wird nun eine ſolche einfache Beſtimmtheit von der Anſchauung, das heißt hier, dem ſinnlichen Wiſſen, nach einer oberflächlichen Analogie ausgeſprochen und dieſe äußerliche und leere Anwendung der Formel die Konſtruktion genannt. — Es iſt mit ſolchem Formalismus derſelbe Fall, als mit jedem. Wie ſtumpf müßte der Kopf ſeyn, dem nicht in einer Viertel-

ſtunde die Theorie, daß es aſthenische, ſthenische und indirekt aſthenische Krankheiten und ebenſo viele Heilplane gebe, beigebracht, und der nicht, da ein ſolcher Unterricht noch vor kurzem dazu hinreichte, aus einem Routinier in dieſer kleinen Zeit in einen theoretiſchen Arzt verwandelt werden könnte? Wenn der naturphiloſophiſche Formalismus etwa lehrt, der Verſtand ſey die Elektricität oder das Thier ſey der Stickſtoff, oder auch gleich dem Süd oder Nord und ſo fort, oder repräſentire ihn, ſo nackt wie es hier ausgedrückt iſt oder auch mit mehr Terminologie zuſammengebraut: ſo mag über ſolche Kraft, die das weit entlegen Scheinende zuſammengreift, und über die Gewalt, die das ruhende Sinnliche durch dieſe Verbindung erleidet, und die ihm dadurch den Schein eines Begriffs ertheilt, die Hauptſache aber, den Begriff ſelbſt oder die Bedeutung der ſinnlichen Vorſtellung auszuſprechen erſpart, — es mag hierüber die Unerfahrenheit in ein bewunderndes Staunen gerathen, darin eine tiefe Genialität verehren, ſo wie an der Heiterkeit ſolcher Beſtimmungen, da ſie den abſtrakten Begriff durch Anſchauliches erſetzen und erfreulicher machen, ſich ergötzen, und ſich ſelbſt zu der gahndeten Seelenverwandtſchaft mit ſolchem herrlichen Thun glückwünſchen. Der Pfiff einer ſolchen Weisheit iſt ſobald erlernt, als es leicht iſt, ihn auszuüben; ſeine Wiederholung wird, wenn er bekannt iſt, ſo unerträglich als die Wiederholung einer eingeſehenen Taſchenſpielerkunſt. Das Inſtrument dieſes gleichtönigen Formalismus iſt nicht ſchwerer zu handhaben, als die Palette eines Malers, auf der ſich nur zwei Farben befänden, etwa Roth und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein hiſtoriſches Stück, mit dieſer, wenn eine Landſchaft verlangt wäre. — Es würde ſchwer zu entſcheiden ſeyn, was dabei größer iſt, die Behaglichkeit, mit der alles, was im Himmel, auf Erden und unter der Erden iſt, mit ſolcher Farbenbrühe angetüncht wird, oder die Einbildung auf die Vortrefflichkeit dieſes Univerſalmittels; die eine unterſtützt die andere.

Was dieſe Methode, allem Himmliſchen und Irdiſchen, allen natürlichen und geiſtigen Geſtalten die paar Beſtimmungen des allgemeinen Schema's aufzukleben, und auf dieſe Weiſe alles einzurangiren, hervorbringt, iſt nichts geringeres, als ein ſonnenklarer Bericht über den Organismus des Univerſums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verſchloſſener Büchſen mit ihren aufgeheftеten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die ſo deutlich als das eine und das andere iſt, und die, wie dort von den Knochen Fleiſch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchſen verborgen iſt, auch das lebendige Weſen der Sache weggelaſſen oder verborgen hat. — Daß ſich dieſe Manier zugleich zur einfärbigen abſoluten Malerei vollendet, indem ſie auch, der Unterſchiede des Schema's ſich ſchämend, ſie als der Reflexion angehörig in die Leerheit des Abſoluten verſenkt, auf daß die reine Identität, das formloſe Weiße, hergeſtellt werde, iſt oben ſchon bemerkt worden. Jene Gleichfärbigkeit des Schema's und ſeiner lebloſen Beſtimmungen, und dieſe abſolute Identität, und das Uebergehen von einem zum anderen, iſt eines gleich todter Verſtand, als das andere, und gleich äußerliches Erkennen.

Das Vortreffliche kann aber dem Schickſale nicht nur nicht entgehen, ſo entlebt, und entgeiſtet zu werden, und ſo geſchunden ſeine Haut vom lebloſen Wiſſen und deſſen Eitelkeit umgenommen zu ſehen. Vielmehr iſt noch in dieſem Schickſale ſelbſt die Gewalt, welche es auf die Gemüther, wenn nicht auf Geiſter, ausübt, zu erkennen, ſo wie die Herausbildung zur Allgemeinheit und Beſtimmtheit der Form, in der ſeine Vollendung beſteht, und die es allein möglich macht, daß dieſe Allgemeinheit zur Oberflächlichkeit gebraucht wird.

Die Wiſſenſchaft darf ſich nur durch das eigene Leben des Begriffs organiſiren; in ihr iſt die Beſtimmtheit, welche aus dem Schema äußerlich dem Daſeyn aufgeklebt wird, die ſich ſelbſt

bewegende Seele des erfüllten Inhalts. Die Bewegung des Setzenden iſt, ſich eines Theils ein Anderes und ſo zu ſeinem immanenten Inhalte zu werden; anderen Theils nimmt es dieſe Entfaltung oder dieß ſein Daſeyn in ſich zurück, d. h., macht ſich ſelbſt zu einem Momente und vereinfacht ſich zur Beſtimmtheit. In jener Bewegung iſt die Negativität das Unterſcheiden und das Setzen des Daſeyns; in dieſem Zurückgehen in ſich iſt ſie das Werden der beſtimmten Einfachheit. Auf dieſe Weiſe iſt es, daß der Inhalt ſeine Beſtimmtheit nicht von einem anderen empfangen und aufgeheftet zeigt, ſondern er giebt ſie ſich ſelbſt, und rangirt ſich aus ſich zum Momente und zu einer Stelle des Ganzen. Der tabellariſche Verſtand behält für ſich die Nothwendigkeit und den Begriff des Inhalts, das, was das Konkrete, die Wirklichkeit und lebendige Bewegung der Sache ausmacht, die er rangirt; oder vielmehr er behält dieß nicht für ſich, ſondern kennt es nicht; denn wenn er dieſe Einſicht hätte, würde er ſie wohl zeigen. Er kennt nicht einmal das Bedürfniß derſelben; ſonſt würde er ſein Schematiſiren unterlaſſen oder wenigſtens ſich nicht mehr damit wiſſen, als mit einer Inhaltsanzeige; er giebt nur die Inhaltsanzeige, den Inhalt ſelbſt aber liefert er nicht. — Wenn die Beſtimmtheit (auch eine ſolche wie z. B. Magnetismus) eine an ſich konkrete oder wirkliche iſt, ſo iſt ſie doch zu etwas Todtem herabgeſunken, da ſie von einem anderen Daſeyn nur prädicirt, und nicht als immanentes Leben dieſes Daſeyns, oder wie ſie in dieſem ihre einheimiſche und eigenthümliche Selbſterzeugung und Darſtellung hat, erkannt iſt. Dieſe Hauptſache hinzuzufügen, überläßt der formelle Verſtand den Anderen. — Statt in den immanenten Inhalt der Sache einzugehen, überſieht er immer das Ganze, und ſteht über dem einzelnen Daſeyn, von dem er ſpricht, d. h., er ſteht es gar nicht. Das wiſſenſchaftliche Erkennen erfordert vielmehr, ſich dem Leben des Gegenſtandes zu übergeben, oder, was daſſelbe iſt, die innere Nothwendigkeit

deſſelben vor ſich zu haben und auszuſprechen. Sich ſo in ſeinen Gegenſtand vertiefend, vergißt es jener Ueberſicht, welche nur die Reflexion des Wiſſens aus dem Inhalte in ſich ſelbſt iſt. Aber in die Materie verſenkt und in deren Bewegung fortgehend, kommt es in ſich ſelbſt zurück, doch nicht eher als bis die Erfüllung und der Inhalt ſich in ſich zurücknimmt, zur Beſtimmtheit vereinfacht, ſich ſelbſt zu Einer Seite eines Daſeyns herabſetzt, und in ſeine höhere Wahrheit übergeht. Dadurch emergirt das einfache ſich überſtehende Ganze ſelbſt aus dem Reichthume, worin ſeine Reflexion verloren ſchien.

Dadurch überhaupt, daß, wie es oben ausgedrückt wurde, die Subſtanz an ihr ſelbſt Subjekt iſt, iſt aller Inhalt ſeine eigene Reflexion in ſich. Das Beſtehen oder die Subſtanz eines Daſeyns iſt die Sichſelbſtgleichheit; denn ſeine Ungleichheit mit ſich wäre ſeine Auflöſung. Die Sichſelbſtgleichheit aber iſt die reine Abſtraktion; und dieſe iſt das Denken. Wenn ich ſage Qualität, ſage ich die einfache Beſtimmtheit; durch die Qualität iſt ein Daſeyn von einem anderen unterſchieden, oder iſt ein Daſeyn; es iſt für ſich ſelbſt, oder es beſteht durch dieſe Einfachheit mit ſich. Aber dadurch iſt es weſentlich der Gedanke. — Hierin iſt es begriffen, daß das Seyn Denken iſt; hierein fällt die Einſicht, die dem gewöhnlichen begriffloſen Sprechen von der Identität des Denkens und Seyns abzugehen pflegt. — Dadurch, daß das Beſtehen des Daſeyns die Sichſelbſtgleichheit oder die reine Abſtraktion iſt, iſt es die Abſtraktion ſeiner von ſich ſelbſt, oder es iſt ſelbſt ſeine Ungleichheit mit ſich und ſeine Auflöſung, — ſeine eigene Innerlichkeit und Zurücknahme in ſich, — ſein Werden. — Durch dieſe Natur des Seyenden und inſofern das Seyende dieſe Natur für das Wiſſen hat, iſt dieſes nicht die Thätigkeit, die den Inhalt als ein Fremdes handhabt, nicht die Reflexion in ſich aus dem Inhalte heraus; die Wiſſenſchaft iſt nicht jener Idealismus, der an die Stelle des behauptenden Dogmatismus als ein verſichernder Dogmatis-

mus oder der Dogmatismus der Gewißheit seiner selbst trat, — sondern indem das Wissen den Inhalt in seine eigene Innerlichkeit zurückgehen sieht, ist seine Thätigkeit vielmehr sowohl versenkt in ihn, denn sie ist das immanente Selbst des Inhalts, als zugleich in sich zurückgekehrt, denn sie ist die reine Sichselbstgleichheit im Andersеyn; so ist sie die List, die, der Thätigkeit sich zu enthalten scheinend, zusieht, wie die Bestimmtheit und ihr konkretes Leben, darin eben, daß es seine Selbsterhaltung und besonderes Interesse zu treiben vermeint, das Verkehrte, sich selbst auflösendes und zum Momente des Ganzen machendes Thun ist.

Wenn oben die Bedeutung des Verstandes nach der Seite des Selbstbewußtseyns der Substanz angegeben wurde, so erhellt aus dem hier Gesagten seine Bedeutung nach der Bestimmung derselben als Seyender. — Das Daseyn ist Qualität, sichselbstgleiche Bestimmtheit oder bestimmte Einfachheit, bestimmter Gedanke; dieß ist der Verstand des Daseyns. Dadurch ist es νοῦς, als für welchen Anaxagoras zuerst das Wesen erkannte. Die nach ihm begriffen bestimmter die Natur des Daseyns als εἶδος oder *idea*, d. h. bestimmte Allgemeinheit, Art. Der Ausdruck Art scheint etwa zu gemein und zu wenig für die Ideen, für das Schöne und Heilige und Ewige zu seyn, die zu dieser Zeit grassiren. Aber in der That drückt die Idee nicht mehr noch weniger aus, als Art. Allein wir sehen jetzt oft einen Ausdruck, der einen Begriff bestimmt bezeichnet, verschmäht, und einen anderen vorgezogen, der, wenn es auch nur darum ist, weil er einer fremden Sprache angehört, den Begriff in Nebel einhüllt und damit erbaulicher lautet. — Eben darin, daß das Daseyn als Art bestimmt ist, ist es einfacher Gedanke; der νοῦς, die Einfachheit, ist die Substanz. Um ihrer Einfachheit oder Sichselbstgleichheit willen erscheint sie als fest und bleibend. Aber diese Sichselbstgleichheit ist eben so Negativität; dadurch geht jenes feste Daseyn in seine Auflösung

über. Die Bestimmtheit scheint zuerst es nur dadurch zu seyn, daß sie sich auf Anderes bezieht, und ihre Bewegung scheint ihr durch eine fremde Gewalt angethan zu werden; aber daß sie ihr Andersseyn selbst an ihr hat und Selbstbewegung ist, dieß ist eben in jener Einfachheit des Denkens selbst enthalten; denn diese ist der sichselbstbewegende und unterscheidende Gedanke, und die eigene Innerlichkeit, der reine Begriff. So ist also die Verständigkeit ein Werden, und als dieß Werden ist sie die Vernünftigkeit.

In dieser Natur dessen, was ist, in seinem Seyn sein Begriff zu seyn, besteht überhaupt die logische Nothwendigkeit; sie allein ist das Vernünftige und der Rhythmus des organischen Ganzen, sie ist eben so sehr Wissen des Inhalts, als der Inhalt Begriff und Wesen ist, — oder sie allein ist das Spekulative. — Die konkrete Gestalt, sich selbst bewegend, macht sich zur einfachen Bestimmtheit; damit erhebt sie sich zur logischen Form und ist in ihrer Wesentlichkeit; ihr konkretes Daseyn ist nur diese Bewegung und ist unmittelbar logisches Daseyn. Es ist darum unnöthig, dem konkreten Inhalt den Formalismus äußerlich anzuthun; jener ist an ihm selbst das Uebergehen in diesen, der aber aufhört, dieser äußerliche Formalismus zu seyn, weil die Form das einheimische Werden des konkreten Inhalts selbst ist.

Diese Natur der wissenschaftlichen Methode, theils von dem Inhalte ungetrennt zu seyn, theils sich durch sich selbst ihren Rhythmus zu bestimmen, hat, wie schon erinnert, in der spekulativen Philosophie ihre eigentliche Darstellung. — Das hier Gesagte drückt zwar den Begriff aus, kann aber für nicht mehr als für eine anticipirte Versicherung gelten. Ihre Wahrheit liegt nicht in dieser zum Theil erzählenden Exposition; und ist darum auch ebenso wenig widerlegt, wenn dagegen versichert wird, dem sey nicht so, sondern es verhalte sich damit so und so, wenn gewohnte Vorstellungen, als ausgemachte und bekannte Wahrhei-

ten, in Erinnerung gebracht und hererzählt, oder auch aus dem Schreine des innern göttlichen Anschauens Neues aufgetischt und versichert wird. — Eine solche Aufnahme pflegt die erste Reaktion des Wissens, dem etwas unbekannt war, dagegen zu seyn, um die Freiheit und eigene Einsicht, die eigene Autorität gegen die fremde (denn unter dieser Gestalt erscheint das jetzt zuerst Aufgenommene), zu retten, — auch um den Schein und die Art von Schande, die darin liegen soll, daß etwas gelernt worden sey, wegzuschaffen, so wie bei der Beifallgebenden Annahme des Unbekannten die Reaktion derselben Art in dem besteht, was in einer anderen Sphäre das ultrarevolutionäre Reden und Handeln war.

Worauf es deswegen bei dem Studium der Wissenschaft ankommt, ist, die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen. Sie erfordert die Aufmerksamkeit auf ihn als solchen, auf die einfachen Bestimmungen, z. B. des Ansichseyns, des Fürsichseyns, der Sichselbstgleichheit und so fort; denn diese sind solche reine Selbstbewegungen, die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas Höheres bezeichnete als diese. Der Gewohnheit an Vorstellungen fortzulaufen, ist die Unterbrechung derselben durch den Begriff ebenso lästig, als dem formalen Denken, das in unwirklichen Gedanken hin und her raisonnirt. Jene Gewohnheit ist ein materielles Denken zu nennen, ein zufälliges Bewußtseyn, das in den Stoff nur versenkt ist, welchem es daher sauer ankommt, aus der Materie zugleich sein Selbst rein herauszuheben und bei sich zu seyn. Das andere, das Raisonniren, hingegen ist die Freiheit von dem Inhalt, und die Eitelkeit über ihn; ihr wird die Anstrengung zugemuthet, diese Freiheit aufzugeben, und statt das willkürlichbewegende Princip des Inhalts zu seyn, diese Freiheit in ihn zu versenken, ihn durch seine eigene Natur, d. h. durch das Selbst als das seinige, sich bewegen zu lassen und diese Bewegung zu betrachten. Sich des eigenen Einfallens in den immanenten

Rhythmus der Begriffe entſchlagen, in ihn nicht durch die Willkür und ſonſt erworbene Weisheit eingreifen, dieſe Enthaltſamkeit iſt ſelbſt ein weſentliches Moment der Aufmerkſamkeit auf den Begriff.

Es ſind an dem raiſonnirenden Verhalten die beiden Seiten bemerklicher zu machen, nach welchen das begreifende Denken ihm entgegengeſetzt iſt. — Theils verhält ſich jenes negativ gegen den aufgefaßten Inhalt, weiß ihn zu widerlegen und zu nichte zu machen. Daß dem nicht ſo ſey, dieſe Einſicht iſt das bloß *Negative*, es iſt das Letzte, das nicht ſelbſt über ſich hinaus zu einem neuen Inhalt geht, ſondern um wieder einen Inhalt zu haben, muß etwas *Anderes* irgendwoher vorgenommen werden. Es iſt die Reflexion in das leere Ich, die Eitelkeit ſeines Wiſſens. — Dieſe Eitelkeit drückt nicht nur dieß aus, daß dieſer Inhalt eitel, ſondern auch, daß dieſe Einſicht ſelbſt es iſt; denn ſie iſt das Negative, das nicht das Poſitive in ſich erblickt. Dadurch, daß dieſe Reflexion ihre Negativität ſelbſt nicht zum Inhalte gewinnt, iſt ſie überhaupt nicht in der Sache, ſondern immer darüber hinaus; ſie bildet ſich deswegen ein, mit der Behauptung der Leere immer weiter zu ſeyn, als eine inhaltsreiche Einſicht. Dagegen, wie vorhin gezeigt, gehört im begreifenden Denken das Negative dem Inhalte ſelbſt an, und iſt ſowohl als ſeine *immanente* Bewegung und Beſtimmung wie als *Ganzes* derſelben das *Poſitive*. Als Reſultat aufgefaßt, iſt es das aus dieſer Bewegung herkommende, das *beſtimmte* Negative, und hiermit ebenſo ein poſitiver Inhalt.

In Anſehung deſſen aber, daß ſolches Denken einen Inhalt hat, es ſey der Vorſtellungen oder Gedanken, oder der Vermiſchung beider, hat es eine andere Seite, die ihm das Begreifen erſchwert. Die merkwürdige Natur derſelben hängt mit dem oben angegebenen Weſen der Idee ſelbſt enge zuſammen, oder drückt ſie vielmehr aus, wie ſie als die Bewegung erſcheint, die denkendes Auffaſſen iſt. — Wie nämlich in ſeinem negativen

Verhalten, wovon so eben die Rede war, das raisonnirende Denken selber das Selbst ist, in das der Inhalt zurückgeht, so ist dagegen in seinem positiven Erkennen das Selbst ein vorgestelltes Subjekt, worauf sich der Inhalt als Accidens und Prädikat bezieht. Dieß Subjekt macht die Basis aus, an die der Inhalt geknüpft wird und auf der die Bewegung hin und wieder läuft. Anders verhält es sich im begreifenden Denken. Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als sein Werden darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Accidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff. In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subjekt selbst zu Grunde; es geht in die Unterschiede und den Inhalt ein, und macht vielmehr die Bestimmtheit, d. h. den unterschiedenen Inhalt wie die Bewegung desselben aus, statt ihr gegenüberstehen zu bleiben. Der feste Boden, den das Raisonniren an dem ruhenden Subjekte hat, schwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand. Das Subjekt, das seinen Inhalt erfüllt, hört auf, über diesen hinaus zu gehen, und kann nicht noch andere Prädikate oder Accidenzen haben. Die Zerstreutheit des Inhalts ist umgekehrt dadurch unter das Selbst gebunden; es ist nicht das Allgemeine, das frei vom Subjekte mehreren zukäme. Der Inhalt ist somit in der That nicht mehr Prädikat des Subjekts, sondern ist die Substanz, ist das Wesen und der Begriff dessen, wovon die Rede ist. Das vorstellende Denken, da seine Natur ist, an den Accidenzen oder Prädikaten fortzulaufen, und mit Recht, weil sie nicht mehr als Prädikate und Accidenzen sind, über sie hinauszugehen, wird, indem das, was im Satze die Form eines Prädikats hat, die Substanz selbst ist, in seinem Fortlaufen gehemmt. Es erleidet, um es so vorzustellen, einen Gegenstoß. Vom Subjekte anfangend, als ob dieses zum Grunde liegen bliebe, findet es, indem das Prädikat vielmehr die Substanz ist, das Subjekt zum Prädikat übergegangen und hiermit auf-

gehoben; und indem ſo das, was Prädikat zu ſeyn ſcheint, zur ganzen und ſelbſtſtändigen Maſſe geworden, kann das Denken nicht frei herumirren, ſondern iſt durch dieſe Schwere aufgehalten. — Sonſt iſt zuerſt das Subjekt als das gegenſtändliche fixe Selbſt zu Grunde gelegt; von hier aus geht die nothwendige Bewegung zur Mannigfaltigkeit der Beſtimmungen oder der Prädikate fort; hier tritt an die Stelle jenes Subjekts das wiſſende Ich ſelbſt ein, und iſt das Verknüpfen der Prädikate und das ſie haltende Subjekt. Indem aber jenes erſte Subjekt in die Beſtimmungen ſelbſt eingeht und ihre Seele iſt, findet das zweite Subjekt, nämlich das wiſſende, jenes, mit dem es ſchon fertig ſeyn und worüber hinaus es in ſich zurückgehen will, noch im Prädikate vor, und ſtatt in dem Bewegen des Prädikats das Thuende, als Raiſonniren, ob jenem dieß oder jenes Prädikat beizulegen wäre, ſeyn zu können, hat es vielmehr mit dem Selbſt des Inhalts noch zu thun, ſoll nicht für ſich, ſondern mit dieſem zuſammen ſeyn.

Formell kann das Geſagte ſo ausgedrückt werden, daß die Natur des Urtheils oder Satzes überhaupt, die den Unterſchied des Subjekts und Prädikats in ſich ſchließt, durch den ſpekulativen Satz zerſtört wird, und der identiſche Satz, zu dem der erſtere wird, den Gegenſtoß zu jenem Verhältniſſe enthält. — Dieſer Konflikt der Form eines Satzes überhaupt, und der ſie zerſtörenden Einheit des Begriffs iſt dem ähnlich, der im Rhythmus zwiſchen dem Metrum und dem Accente ſtattfindet. Der Rhythmus reſultirt aus der ſchwebenden Mitte und Vereinigung beider. So ſoll auch im philoſophiſchen Satze die Identität des Subjekts und Prädikats den Unterſchied derſelben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten, ſondern ihre Einheit ſoll als eine Harmonie hervorgehen. Die Form des Satzes iſt die Erſcheinung des beſtimmten Sinnes oder der Accent, der ſeine Erfüllung unterſcheidet; daß aber das Prädikat die Subſtanz

ausdrückt, und das Subjekt ſelbſt ins Allgemeine fällt, iſt die Einheit, worin jener Accent verklingt.

Um das Geſagte durch Beiſpiele zu erläutern, ſo iſt in dem Satz: Gott iſt das Seyn, das Prädikat das Seyn; es hat ſubſtantielle Bedeutung, in der das Subjekt zerfließt. Seyn ſoll hier nicht Prädikat, ſondern das Weſen ſeyn; dadurch ſcheint Gott aufzuhören, das zu ſeyn, was er durch die Stellung des Satzes iſt, nämlich das feſte Subjekt. — Das Denken, ſtatt im Uebergange vom Subjekte zum Prädikate weiter zu kommen, fühlt ſich, da das Subjekt verloren geht, vielmehr gehemmt, und zu dem Gedanken des Subjekts, weil es daſſelbe vermißt, zurückgeworfen; oder es findet, da das Prädikat ſelbſt als ein Subjekt, als das Seyn, als das Weſen ausgeſprochen iſt, welches die Natur des Subjekts erſchöpft, das Subjekt unmittelbar auch im Prädikate; und nun, ſtatt daß es im Prädikate in ſich gegangen die freie Stellung des Raiſonnirens erhielte, iſt es in den Inhalt noch vertieft, oder wenigſtens iſt die Forderung vorhanden, in ihn vertieft zu ſeyn. — So auch wenn geſagt wird, das Wirkliche iſt das Allgemeine, ſo vergeht das Wirkliche, als Subjekt, in ſeinem Prädikate. Das Allgemeine ſoll nicht nur die Bedeutung des Prädikats haben, ſo daß der Satz dieß ausſagte, das Wirkliche ſey allgemein, ſondern das Allgemeine ſoll das Weſen des Wirklichen ausdrücken. — Das Denken verliert daher ſo ſehr ſeinen feſten gegenſtändlichen Boden, den es am Subjekte hatte, als es im Prädikate darauf zurückgeworfen wird, und in dieſem nicht in ſich, ſondern in das Subjekt des Inhalts zurückgeht.

Auf dieſem ungewohnten Hemmen beruhen großen Theils die Klagen über die Unverſtändlichkeit philoſophiſcher Schriften, wenn anders im Individuum die ſonſtigen Bedingungen der Bildung, ſie zu verſtehen, vorhanden ſind. Wir ſehen in dem Geſagten den Grund des ganz beſtimmten Vorwurfs, der ihnen oft gemacht wird, daß Mehreres erſt wiederholt geleſen werden

müſſe, ehe es verſtanden werden könne; — ein Vorwurf, der etwas Ungebührliches und Letztes enthalten ſoll, ſo daß er, wenn er gegründet, weiter keine Gegenrede zulaſſe. — Es erhellt aus dem Obigen, welche Bewandtniß es damit hat. Der philoſophiſche Satz, weil er Satz iſt, erweckt die Meinung des gewöhnlichen Verhältniſſes des Subjekts und Prädikats, und des gewöhnten Verhaltens des Wiſſens. Dieß Verhalten und die Meinung deſſelben zerſtört ſein philoſophiſcher Inhalt; die Meinung erfährt, daß es anders gemeint iſt, als ſie meinte, und dieſe Korrektion ſeiner Meinung nöthigt das Wiſſen auf den Satz zurückzukommen und ihn nun anders zu faſſen.

Eine Schwierigkeit, die vermieden werden ſollte, macht die Vermiſchung der ſpekulativen und der raiſonnirenden Weiſe aus, wenn einmal das vom Subjekte Geſagte die Bedeutung ſeines Begriffs hat, das andere Mal aber auch nur die Bedeutung ſeines Prädikats oder Accidens. — Die eine Weiſe ſtört die andere, und erſt diejenige philoſophiſche Expoſition würde es erreichen, plaſtiſch zu ſeyn, welche ſtrenge die Art des gewöhnlichen Verhältniſſes der Theile eines Satzes ausſchlöſſe.

In der That hat auch das nicht ſpekulative Denken ſein Recht, das gültig, aber in der Weiſe des ſpekulativen Satzes nicht beachtet iſt. Daß die Form des Satzes aufgehoben wird, muß nicht nur auf unmittelbare Weiſe geſchehen, nicht durch den bloßen Inhalt des Satzes. Sondern dieſe entgegengeſetzte Bewegung muß ausgeſprochen werden; ſie muß nicht nur jene innerliche Hemmung, ſondern dieß Zurückgehen des Begriffs in ſich muß dargeſtellt ſeyn. Dieſe Bewegung, welche das ausmacht, was ſonſt der Beweis leiſten ſollte, iſt die dialektiſche Bewegung des Satzes ſelbſt. Sie allein iſt das wirkliche Spekulative, und nur das Ausſprechen derſelben iſt ſpekulative Darſtellung. Als Satz iſt das Spekulative nur die innerliche Hemmung und die nichtdaſeyende Rückkehr des Weſens in ſich. Wir ſehen uns daher oft von philoſophiſchen Expoſitionen

an dieſes innere Anſchauen verwieſen, und dadurch die Darſtellung der dialektiſchen Bewegung des Satzes erſpart, die wir verlangten. — Der Satz ſoll ausdrücken, was das Wahre iſt, aber weſentlich iſt es Subjekt; als dieſes iſt es nur die dialektiſche Bewegung, dieſer ſich ſelbſt erzeugende, fortleitende und in ſich zurückgehende Gang. — Bei dem ſonſtigen Erkennen macht der Beweis dieſe Seite der ausgeſprochenen Innerlichkeit aus. Nachdem aber die Dialektik vom Beweiſe getrennt worden, iſt in der That der Begriff des philoſophiſchen Beweiſens verloren gegangen.

Es kann hierüber erinnert werden, daß die dialektiſche Bewegung gleichfalls Sätze zu ihren Theilen oder Elementen habe; die aufgezeigte Schwierigkeit ſcheint daher immer zurückzukehren, und eine Schwierigkeit der Sache ſelbſt zu ſeyn. — Es iſt dieß dem ähnlich, was beim gewöhnlichen Beweiſe ſo vorkommt, daß die Gründe, die er gebraucht, ſelbſt wieder einer Begründung bedürfen, und ſo fort ins Unendliche. Dieſe Form des Begründens und Bedingens gehört aber jenem Beweiſen, von dem die dialektiſche Bewegung verſchieden iſt, und ſomit dem äußerlichen Erkennen an. Was dieſe ſelbſt betrifft, ſo iſt ihr Element der reine Begriff, hiermit hat ſie einen Inhalt, der durch und durch Subjekt an ihm ſelbſt iſt. Es kommt alſo kein ſolcher Inhalt vor, der als zum Grunde liegendes Subjekt ſich verhielte, und dem ſeine Bedeutung als ein Prädikat zukäme; der Satz iſt unmittelbar eine nur leere Form. — Außer dem ſinnlichangeſchauten oder vorgeſtellten Selbſt iſt es vornehmlich der Name als Name, der das reine Subjekt, das leere begriffloſe Eins bezeichnet. Aus dieſem Grunde kann es z. B. dienlich ſeyn, den Namen: Gott, zu vermeiden, weil dieß Wort nicht unmittelbar zugleich Begriff, ſondern der eigentliche Name, die feſte Ruhe des zum Grunde liegenden Subjekts iſt; da hingegen z. B. das Seyn, oder das Eine, die Einzelnheit, das Subjekt, ſelbſt auch unmittelbar Begriffe andeuten. — Wenn auch von jenem Sub-

jekte spekulative Wahrheiten gesagt werden, so entbehrt doch ihr Inhalt des immanenten Begriffs, weil er nur als ruhendes Subjekt vorhanden ist, und sie bekommen durch diesen Umstand leicht die Form der bloßen Erbaulichkeit. — Von dieser Seite wird also auch das Hinderniß, das in der Gewohnheit liegt, das spekulative Prädikat nach der Form des Satzes, nicht als Begriff und Wesen zu fassen, durch die Schuld des philosophischen Vortrags selbst vermehrt und verringert werden können. Die Darstellung muß, der Einsicht in die Natur des Spekulativen getreu, die dialektische Form behalten und nichts hereinnehmen, als insofern es begriffen wird und der Begriff ist.

So sehr als das raisonnirende Verhalten, ist dem Studium der Philosophie die nicht raisonnirende Einbildung auf ausgemachte Wahrheiten hinderlich, auf welche der Besitzer es nicht nöthig zu haben meint zurückzukommen, sondern sie zu Grunde legt und sie aussprechen, so wie durch sie richten und absprechen zu können glaubt. Von dieser Seite thut es besonders Noth, daß wieder ein ernsthaftes Geschäft aus dem Philosophiren gemacht werde. Von allen Wissenschaften, Künsten, Geschicklichkeiten, Handwerken gilt die Ueberzeugung, daß, um sie zu besitzen, eine vielfache Bemühung des Erlernens und Uebens derselben nöthig ist. In Ansehung der Philosophie dagegen scheint jetzt das Vorurtheil zu herrschen, daß, wenn zwar jeder Augen und Finger hat, und wenn er Leder und Werkzeug bekommt, er darum nicht im Stande sey, Schuhe zu machen, — jeder doch unmittelbar zu philosophiren, und die Philosophie zu beurtheilen verstehe, weil er den Maaßstab an seiner natürlichen Vernunft dazu besitze, — als ob er den Maaßstab eines Schuhes nicht an seinem Fuße ebenfalls besäße. — Es scheint gerade in den Mangel von Kenntnissen und von Studium der Besitz der Philosophie gesetzt zu werden, und diese da aufzuhören, wo jene anfangen. Sie wird häufig für ein formelles inhaltleeres Wissen gehalten, und es fehlt sehr an der Einsicht, daß was, auch dem Inhalte

nach, in irgend einer Kenntniß und Wissenschaft Wahrheit ist, diesen Namen allein dann verdienen kann, wenn es von der Philosophie erzeugt worden; daß die anderen Wissenschaften, sie mögen es mit Raisonniren ohne die Philosophie versuchen, so viel sie wollen, ohne sie nicht Leben, Geist, Wahrheit in ihnen zu haben vermögen.

In Ansehung der eigentlichen Philosophie sehen wir für den langen Weg der Bildung, für die eben so reiche als tiefe Bewegung, durch die der Geist zum Wissen gelangt, die unmittelbare Offenbarung des Göttlichen und den gesunden Menschenverstand, der sich weder mit anderem Wissen noch mit dem eigentlichen Philosophiren bemüht und gebildet hat, sich unmittelbar als ein vollkommenes Aequivalent und so gutes Surrogat ansehen, als etwa die Cichorie ein Surrogat des Kaffee's zu seyn gerühmt wird. Es ist nicht erfreulich, zu bemerken, daß die Unwissenheit und die form- wie geschmacklose Rohheit selbst, die unfähig ist, ihr Denken auf einen abstrakten Satz, noch weniger auf den Zusammenhang mehrerer festzuhalten, bald die Freiheit und Toleranz des Denkens, bald aber Genialität zu seyn versichert. Die letztere, wie jetzt in der Philosophie, grassirte bekanntlich einst eben so in der Poesie; statt Poesie aber, wenn das Produciren dieser Genialität einen Sinn hatte, erzeugte es triviale Prose oder, wenn es über diese hinausging, verrückte Reden. So jetzt ein natürliches Philosophiren, das sich zu gut für den Begriff und durch dessen Mangel für ein anschauendes und poetisches Denken hält, bringt willkürliche Kombinationen einer durch den Gedanken nur desorganisirten Einbildungskraft zu Markte, — Gebilde, die weder Fisch noch Fleisch, weder Poesie noch Philosophie sind.

Dagegen im ruhigeren Bette des gesunden Menschenverstandes fortfließend giebt das natürliche Philosophiren eine Rhetorik trivialer Wahrheiten zum Besten. Wird ihm die Unbedeutenheit derselben vorgehalten, so versichert es dagegen, daß der Sinn

und die Erfüllung in ſeinem Herzen vorhanden ſey, und auch ſo bei Anderen vorhanden ſeyn müſſe, indem es überhaupt mit der Unſchuld des Herzens und der Reinheit des Gewiſſens und dergleichen, letzte Dinge geſagt zu haben meint, wogegen weder Einrede ſtattfinde, noch etwas weiteres gefordert werden könne. Es war aber darum zu thun, daß das Beſte nicht im Inneren zurückbliebe, ſondern aus dieſem Schachte zu Tage gefördert werde. Letzte Wahrheiten jener Art vorzubringen, dieſe Mühe konnte längſt erſpart werden; denn ſie ſind längſt etwa im Katechismus, in den Sprüchwörtern des Volks u. ſ. f. zu finden. — Es iſt nicht ſchwer, ſolche Wahrheiten an ihrer Unbeſtimmtheit oder Schiefheit zu faſſen, oft die gerade entgegengeſetzten ihrem Bewußtſeyn in ihm ſelbſt aufzuzeigen. Es wird, indem es ſich aus der Verwirrung, die in ihm angerichtet wird, zu ziehen bemüht, in neue verfallen und wohl zu dem Ausbruche kommen, daß ausgemachtermaßen dem ſo und ſo, jenes aber Sophiſtereien ſeyen; — ein Schlagwort des gemeinen Menſchenverſtandes gegen die gebildete Vernunft, wie den Ausdruck: Träumereien, die Unwiſſenheit der Philoſophie ſich für dieſe ein für allemal gemerkt hat. — Indem jener ſich auf das Gefühl, ſein inwendiges Orakel, beruft, iſt er gegen den, der nicht übereinſtimmt, fertig; er muß erklären, daß er dem weiter nichts zu ſagen habe, der nicht daſſelbe in ſich finde und fühle; — mit anderen Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen. Denn die Natur dieſer iſt auf die Uebereinkunft mit anderen zu bringen, und ihre Exiſtenz iſt nur in der zu Stande gebrachten Gemeinſamkeit der Bewußtſeyn. Das Widermenſchliche, das Thieriſche beſteht darin, im Gefühle ſtehen zu bleiben und nur durch dieſes ſich mittheilen zu können.

Wenn nach einem königlichen Wege zur Wiſſenſchaft gefragt würde, ſo kann kein bequemerer angegeben werden, als der, ſich auf den geſunden Menſchenverſtand zu verlaſſen, und um übrigens auch mit der Zeit und mit der Philoſophie fortzuſchrei-

ten, Recenſionen von philoſophiſchen Schriften, etwa gar die Vorreden und erſten Paragraphen derſelben zu leſen; denn dieſe geben die allgemeinen Grundſätze, worauf alles ankommt, und jene neben der hiſtoriſchen Notiz noch die Beurtheilung, die ſogar, weil ſie Beurtheilung iſt, über das Beurtheilte hinaus iſt. Dieſer gemeine Weg macht ſich im Hausrocke; aber im hohenprieſterlichen Gewande ſchreitet das Hochgefühl des Ewigen, Heiligen, Unendlichen einher — einen Weg, der vielmehr ſchon ſelbſt das unmittelbare Seyn im Centrum, die Genialität tiefer origineller Ideen und hoher Gedankenblitze iſt. Wie jedoch ſolche Tiefe noch nicht den Quell des Weſens offenbart, ſo ſind dieſe Raketen noch nicht das Empyreum. Wahre Gedanken und wiſſenſchaftliche Einſicht iſt nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wiſſens hervorbringen, welche weder die gemeine Unbeſtimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menſchenverſtandes, ſondern gebildete und vollſtändige Erkenntniß, — noch die ungemeine Allgemeinheit der durch Trägheit und Eigendünkel von Genie ſich verderbenden Anlage der Vernunft, ſondern die zu ihrer einheimiſchen Form gediehene Wahrheit iſt, welche fähig iſt, das Eigenthum aller ſelbſtbewußten Vernunft zu ſeyn.

Indem ich das, wodurch die Wiſſenſchaft exiſtirt, in die Selbſtbewegung des Begriffs ſetze, ſcheint die Betrachtung, daß die angeführten und noch andere äußere Seiten der Vorſtellungen unſerer Zeit über die Natur und Geſtalt der Wahrheit hiervon abweichen, ja ganz entgegen ſind, einem Verſuche, das Syſtem der Wiſſenſchaft in jener Beſtimmung darzuſtellen, keine günſtige Aufnahme zu verſprechen. Inzwiſchen kann ich bedenken, daß, wenn z. B. zuweilen das Vortreffliche der Philoſophie Plato's in ſeine wiſſenſchaftlich werthloſen Mythen geſetzt wird, es auch Zeiten gegeben, welche ſogar Zeiten der Schwärmerei genannt werden, worin die ariſtoteliſche Philoſophie um ihrer ſpekulativen Tiefe willen geachtet und der Parmenides des Plato,

wohl das größte Kunstwerk der alten Dialektik, für die wahre Enthüllung und den positiven Ausdruck des göttlichen Lebens gehalten wurde, und sogar bei vieler Trübheit dessen, was die Ekstase erzeugte, diese mißverstandene Ekstase in der That nichts anderes als der reine Begriff seyn sollte, — daß ferner das Vortreffliche der Philosophie unserer Zeit seinen Werth selbst in die Wissenschaftlichkeit setzt, und wenn auch die Anderen es anders nehmen, nur durch sie in der That sich geltend macht. Somit kann ich auch hoffen, daß dieser Versuch, die Wissenschaft dem Begriffe zu vindiciren und sie in diesem ihrem eigenthümlichen Elemente darzustellen, sich durch die innere Wahrheit der Sache Eingang zu verschaffen wissen werde. Wir müssen überzeugt seyn, daß das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und daß es nur erscheint, wenn diese gekommen, und deswegen nie zu früh erscheint, noch ein unreifes Publikum findet; auch daß das Individuum dieses Effekts bedarf, um das, was noch seine einsame Sache ist, daran sich zu bewähren, und die Ueberzeugung, die nur erst der Besonderheit angehört, als etwas Allgemeines zu erfahren. Hierbei aber ist häufig das Publikum von denen zu unterscheiden, welche sich als seine Repräsentanten und Sprecher betragen. Jenes verhält sich in manchen Rücksichten anders als diese, ja selbst entgegengesetzt. Wenn es gutmüthiger Weise die Schuld, daß ihm eine philosophische Schrift nicht zusagt, eher auf sich nimmt, so schieben hingegen diese, ihrer Kompetenz gewiß, alle Schuld auf den Schriftsteller. Die Wirkung ist in jenem stiller als das Thun dieser Todten, wenn sie ihre Todten begraben. Wenn jetzt die allgemeine Einsicht überhaupt gebildeter, ihre Neugierde wachsamer und ihr Urtheil schneller bestimmt ist, so daß die Füße derer, die dich hinaustragen werden, schon vor der Thüre stehen, so ist hiervon oft die langsamere Wirkung zu unterscheiden, welche die Aufmerksamkeit, die durch imponirende Versicherungen erzwungen wurde, so wie den wegwerfenden Ta-

del berichtigt, und einem Theile eine Mitwelt erst in einiger Zeit giebt, während ein anderer nach dieser keine Nachwelt mehr hat.

Weil übrigens in einer Zeit, worin die Allgemeinheit des Geistes so sehr erstarkt und die Einzelnheit, wie sich gebührt, um so viel gleichgültiger geworden ist, auch jene an ihrem vollen Umfang und gebildeten Reichthum hält und ihn fordert, der Antheil, der an dem gesammten Werke des Geistes auf die Thätigkeit des Individuums fällt, nur gering seyn kann, so muß dieses, wie die Natur der Wissenschaft schon es mit sich bringt, sich um so mehr vergessen, und zwar werden und thun, was es kann, aber es muß eben so weniger von ihm gefordert werden, wie es selbst weniger von sich erwarten und für sich fordern darf.

Einleitung.

Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, ehe in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es nothwendig sey, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird. Die Besorgniß scheint gerecht, theils daß es verschiedene Arten der Erkenntniß geben, und darunter eine geschickter als eine andere zur Erreichung dieses Endzwecks seyn möchte, hiermit durch falsche Wahl unter ihnen, — theils auch daß, indem das Erkennen ein Vermögen von bestimmter Art und Umfange ist, ohne die genauere Bestimmung seiner Natur und Grenze, Wolken des Irrthums statt des Himmels der Wahrheit erfaßt werden. Diese Besorgniß muß sich wohl sogar in die Ueberzeugung verwandeln, daß das ganze Beginnen, dasjenige, was Ansich ist, durch das Erkennen dem Bewußtseyn zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig sey, und zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Grenze falle. Denn ist das Erkennen das Werkzeug, sich des absoluten Wesens zu bemächtigen, so fällt sogleich auf, daß die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache, sie vielmehr nicht läßt, wie sie für sich ist, sondern eine Formirung und Veränderung mit ihr vornimmt. Oder ist das Erkennen nicht Werkzeug unserer Thätigkeit, sondern gewissermaßen ein passives Medium, durch welches hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt, so erhalten wir auch

so sie nicht, wie sie an sich, sondern wie sie durch und in diesem Medium ist. Wir gebrauchen in beiden Fällen ein Mittel, welches unmittelbar das Gegentheil seines Zwecks hervorbringt; oder das Widersinnige ist vielmehr, daß wir uns überhaupt eines Mittels bedienen. Es scheint zwar, daß diesem Uebelstande durch die Kenntniß der Wirkungsweise des Werkzeugs abzuhelfen steht; denn sie macht es möglich, den Theil, welcher in der Vorstellung, die wir durch das Werkzeug vom Absoluten erhalten, dem Werkzeuge angehört, im Resultate abzuziehen, und so das Wahre rein zu erhalten. Allein diese Verbesserung würde uns in der That nur dahin zurückbringen, wo wir vorher waren. Wenn wir von einem formirten Dinge das wieder wegnehmen, was das Werkzeug daran gethan hat, so ist uns das Ding, — hier das Absolute — gerade wieder so viel als vor dieser somit überflüssigen Bemühung. Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt näher gebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimruthe der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und seyn wollte, dieser List spotten; denn eine List wäre in diesem Falle das Erkennen, da es durch sein vielfaches Bemühen ganz etwas anderes zu treiben sich die Miene giebt, als nur die unmittelbare und somit mühelose Beziehung hervorzubringen. Oder wenn die Prüfung des Erkennens, das wir als ein Medium uns vorstellen, uns das Gesetz seiner Strahlenbrechung kennen lehrt, so nützt es eben so nichts, sie im Resultate abzuziehen; denn nicht das Brechen des Strahls, sondern der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt, ist das Erkennen, und dieses abgezogen, wäre uns nur die reine Richtung, oder der leere Ort bezeichnet worden.

Inzwischen wenn die Besorgniß, in Irrthum zu gerathen, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in

dieß Mißtrauen geſetzt, und beſorgt werden ſoll, daß dieſe Furcht zu irren ſchon der Irrthum ſelbſt iſt. In der That ſetzt ſie etwas und zwar manches als Wahrheit voraus, und ſtützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Konſequenzen, was ſelbſt vorher zu prüfen iſt, ob es Wahrheit ſey. Sie ſetzt nämlich Vorſtellungen von dem Erkennen als einem Werkzeuge und Medium, auch einen Unterſchied unſerer ſelbſt von dieſem Erkennen voraus; vorzüglich aber dieß, daß das Abſolute auf einer Seite ſtehe, und das Erkennen auf der anderen Seite für ſich und getrennt von dem Abſoluten doch etwas Reelles, oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Abſoluten, wohl auch außer der Wahrheit iſt, doch wahrhaft ſey; eine Annahme, wodurch das, was ſich Furcht vor dem Irrthume nennt, ſich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen giebt.

Dieſe Konſequenz ergiebt ſich daraus, daß das Abſolute allein wahr, oder das Wahre allein abſolut iſt. Sie kann abgelehnt werden durch den Unterſchied, daß ein Erkennen, welches zwar nicht, wie die Wiſſenſchaft will, das Abſolute erkennt, doch auch wahr; und das Erkennen überhaupt, wenn es daſſelbe zu faſſen zwar unfähig ſey, doch anderer Wahrheit fähig ſeyn könne. Aber wir ſehen nachgerade, daß ſolches Hin- und Herreden auf einen trüben Unterſchied zwiſchen einem abſoluten Wahren und einem ſonſtigen Wahren hinausläuft, und das Abſolute, das Erkennen, und ſo fort, Worte ſind, welche eine Bedeutung vorausſetzen, die erſt zu erlangen iſt.

Statt mit dergleichen unnützen Vorſtellungen und Redensarten von dem Erkennen, als einem Werkzeuge, des Abſoluten habhaft zu werden, oder als einem Medium, durch das hindurch wir die Wahrheit erblicken und ſo fort, — Verhältniſſe, worauf wohl alle dieſe Vorſtellungen von einem Erkennen, das vom Abſoluten, und einem Abſoluten, das von dem Erkennen getrennt iſt, hinauslaufen, — ſtatt mit den Anſtreden, welche das

Unvermögen der Wiſſenſchaft aus der Vorausſetzung ſolcher Verhältniſſe ſchöpft, um von der Mühe der Wiſſenſchaft zugleich ſich zu befreien, und zugleich ſich das Anſehen eines ernſthaften und eifrigen Bemühens zu geben, — ſo wie ſtatt mit Antworten auf alles dieſes ſich herumzuplacken, könnten ſie als zufällige und willkürliche Vorſtellungen geradezu verwerfen, und der damit verbundene Gebrauch von Worten als dem Abſoluten, dem Erkennen, auch dem Objektiven und Subjektiven, und unzähligen anderen, deren Bedeutung als allgemein bekannt vorausgeſetzt wird, ſogar als Betrug angeſehen werden. Denn das Vorgeben, theils daß ihre Bedeutung allgemein bekannt iſt, theils auch, daß man ſelbſt ihren Begriff hat, ſcheint eher nur die Hauptſache erſparen zu ſollen, nämlich dieſen Begriff zu geben. Mit mehr Recht dagegen könnte die Mühe geſpart werden, von ſolchen Vorſtellungen und Redensarten, wodurch die Wiſſenſchaft ſelbſt abgewehrt werden ſoll, überhaupt Notiz zu nehmen; denn ſie machen nur eine leere Erſcheinung des Wiſſens aus, welche vor der auftretenden Wiſſenſchaft unmittelbar verſchwindet. Aber die Wiſſenſchaft darin, daß ſie auftritt, iſt ſie ſelbſt eine Erſcheinung; ihr Auftreten iſt noch nicht ſie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet. Es iſt hierbei gleichgültig, ſich vorzuſtellen, daß ſie die Erſcheinung iſt, weil ſie neben anderem auftritt, oder jenes andere unwahre Wiſſen ihr Erſcheinen zu nennen. Die Wiſſenſchaft muß ſich aber von dieſem Scheine befreien, und ſie kann dieß nur dadurch, daß ſie ſich gegen ihn wendet. Denn ſie kann ein Wiſſen, welches nicht wahrhaft iſt, weder als eine gemeine Anſicht der Dinge nur verwerfen, und verſichern, daß ſie eine ganz andere Erkenntniß, und jenes Wiſſen für ſie gar nichts iſt; noch ſich auf die Ahnung eines Beſſern in ihm ſelbſt berufen. Durch jene Verſicherung erklärte ſie ihr Seyn für ihre Kraft; aber das unwahre Wiſſen beruft ſich eben ſo darauf, daß es iſt, und verſichert, daß ihm die Wiſſenſchaft nichts iſt; ein un-

kenes Versichern gilt aber gerade so viel als ein anderes. Noch weniger kann sie sich auf die bessere Ahnung berufen, welche in dem nicht wahrhaften Erkennen vorhanden und in ihm selbst die Hinweisung auf sie sey; denn eines Theils beriefe sie sich eben so wieder auf ein Seyn; andern Theils aber auf sich, als auf die Weise, wie sie im nicht wahrhaften Erkennen ist, d. h., auf eine schlechte Weise ihres Seyns, und auf ihre Erscheinung vielmehr, als darauf, wie sie an und für sich ist. Aus diesem Grunde soll hier die Darstellung des erscheinenden Wissens vorgenommen werden.

Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so scheint sie selbst nicht die freie, in ihrer eigenthümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft zu seyn, sondern sie kann von diesem Standpunkte aus, als der Weg des natürlichen Bewußtseyns, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden; oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntniß desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.

Das natürliche Bewußtseyn wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens, oder nicht reales Wissen zu seyn. Indem es aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisirung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit. Er kann deswegen als der Weg des Zweifels angesehen werden, oder eigentlicher als Weg der Verzweiflung; auf ihm geschieht nämlich nicht das, was unter Zweifeln verstanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so daß am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern er ist die bewußte Einsicht

in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reelste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nicht realisirte Begriff ist. Dieser sich vollbringende Skepticismus ist darum auch nicht dasjenige, womit wohl der ernsthafte Eifer um Wahrheit und Wissenschaft sich für diese fertig gemacht und ausgerüstet zu haben wähnt; nämlich mit dem Vorsatze, in der Wissenschaft auf die Autorität sich den Gedanken anderer nicht zu ergeben, sondern alles selbst zu prüfen und nur der eigenen Ueberzeugung zu folgen, oder besser noch, alles selbst zu produciren, und nur die eigene That für das Wahre zu halten. Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtseyn auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseyns selbst zur Wissenschaft. Jener Vorsatz stellt die Bildung in der einfachen Weise des Vorsatzes als unmittelbar abgethan und geschehen vor; dieser Weg aber ist gegen diese Unwahrheit die wirkliche Ausführung. Der eigenen Ueberzeugung folgen, ist allerdings mehr, als sich der Autorität ergeben; aber durch die Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität in Dafürhalten aus eigener Ueberzeugung, ist nicht nothwendig der Inhalt desselben geändert und an die Stelle des Irrthums Wahrheit getreten. Auf die Autorität anderer oder aus eigener Ueberzeugung im Systeme des Meinens und des Vorurtheils zu stecken, unterscheidet sich von einander allein durch die Eitelkeit, welche der letztern Weise beiwohnt. Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseyns richtende Skepticismus macht dagegen den Geist erst geschickt zu prüfen, was Wahrheit ist, indem er eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen zu Stande bringt, welcher es gleichgültig ist, eigene oder fremde zu nennen, und mit welchen das Bewußtseyn, das geradezu ans Prüfen geht, noch erfüllt und behaftet, dadurch aber in der That dessen unfähig ist, was es unternehmen will.

Die Vollständigkeit der Formen des nicht realen Be-

wußtſeyns wird ſich durch die Nothwendigkeit des Fortganges und Zuſammenhanges ſelbſt ergeben. Um dieß begreiflich zu machen, kann im Allgemeinen zum Voraus bemerkt werden, daß die Darſtellung des nicht wahrhaften Bewußtſeyns in ſeiner Unwahrheit, nicht eine bloß negative Bewegung iſt. Eine ſolche einſeitige Anſicht hat das natürliche Bewußtſeyn überhaupt von ihr; und ein Wiſſen, welches dieſe Einſeitigkeit zu ſeinem Weſen macht, iſt eine der Geſtalten des unvollendeten Bewußtſeyns, welche in den Verlauf des Weges ſelbſt fällt, und darin ſich darbieten wird. Sie iſt nämlich der Skepticismus, der in dem Reſultate nur immer das reine Nichts ſieht, und davon abſtrahirt, daß dieß Nichts beſtimmt das Nichts deſſen iſt, woraus es reſultirt. Das Nichts iſt aber nur, genommen als das Nichts deſſen, woraus es herkommt, in der That das wahrhafte Reſultat; es iſt hiermit ſelbſt ein beſtimmtes und hat einen Inhalt. Der Skepticismus, der mit der Abſtraktion des Nichts oder der Leerheit endigt, kann von dieſer nicht weiter fortgehen, ſondern muß es erwarten, ob, und was ihm etwa Neues ſich darbietet, um es in denſelben leeren Abgrund zu werfen. Indem dagegen das Reſultat, wie es in Wahrheit iſt, aufgefaßt wird, als beſtimmte Negation, ſo iſt damit unmittelbar eine neue Form entſprungen, und in der Negation der Uebergang gemacht, wodurch ſich der Fortgang durch die vollſtändige Reihe der Geſtalten von ſelbſt ergiebt.

Das Ziel aber iſt dem Wiſſen eben ſo nothwendig, als die Reihe des Fortganges, geſteckt; es iſt da, wo es nicht mehr über ſich ſelbſt hinaus zu gehen nöthig hat, wo es ſich ſelbſt findet, und der Begriff dem Gegenſtande, der Gegenſtand dem Begriffe entſpricht. Der Fortgang zu dieſem Ziele iſt daher auch unaufhaltſam, und auf keiner früheren Station iſt Befriedigung zu finden. Was auf ein natürliches Leben beſchränkt iſt, vermag durch ſich ſelbſt nicht über ſein unmittelbares Daſeyn hinauszugehen; aber es wird durch ein Anderes darüber hinaus-

getrieben, und dieß Hinausgerissenwerden ist sein Tod. Das Bewußtseyn aber ist für sich selbst sein Begriff, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm dieß Beschränkte angehört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, neben dem Beschränkten. Das Bewußtseyn leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst. Bei dem Gefühle dieser Gewalt mag die Angst vor der Wahrheit wohl zurücktreten, und sich dasjenige, dessen Verlust droht, zu erhalten streben. Sie kann aber keine Ruhe finden; es sey daß sie in gedankenloser Trägheit stehen bleiben will; der Gedanke verkümmert die Gedankenlosigkeit, und seine Unruhe stört die Trägheit; oder daß sie als Empfindsamkeit sich befestigt, welche Alles in seiner Art gut zu finden versichert; diese Versicherung leidet eben so Gewalt von der Vernunft, welche gerade darum etwas nicht gut findet, in so fern es eine Art ist. Oder die Furcht vor der Wahrheit mag sich vor sich und anderen hinter dem Scheine verbergen, als ob gerade der heiße Eifer für die Wahrheit selbst es ihr so schwer, ja unmöglich mache, eine andere Wahrheit zu finden, als die einzige der Eitelkeit, immer noch gescheuter zu seyn, als jede Gedanken, welche man aus sich selbst oder von andern hat; diese Eitelkeit, welche sich jede Wahrheit zu vereiteln, daraus in sich zurückzukehren versteht, und an diesem eigenen Verstande sich weidet, der alle Gedanken immer aufzulösen und statt alles Inhalts nur das trockene Ich zu finden weiß, ist eine Befriedigung, welche sich selbst überlassen werden muß; denn sie flieht das Allgemeine, und sucht nur das Fürsichseyn.

Wie dieses vorläufig und im Allgemeinen über die Weise und Nothwendigkeit des Fortgangs gesagt worden ist, so kann noch über die Methode der Ausführung etwas zu erinnern dienlich seyn. Diese Darstellung als ein Verhalten der Wissenschaft zu dem erscheinenden Wissen, und als Unter-

ſuchung und Prüfung der Realität des Erkennens vorgeſtellt, ſcheint nicht ohne irgend eine Vorausſetzung, die als Maaßſtab zu Grunde gelegt wird, ſtattfinden zu können. Denn die Prüfung beſteht in dem Anlegen eines angenommenen Maaßſtabes, und in der ſich ergebenden Gleichheit oder Ungleichheit deſſen, was geprüft wird, mit ihm, die Entſcheidung, ob es richtig oder unrichtig iſt; und der Maaßſtab überhaupt, und eben ſo die Wiſſenſchaft, wenn ſie der Maaßſtab wäre, iſt dabei als das Weſen oder als das Anſich angenommen. Aber hier, wo die Wiſſenſchaft erſt auftritt, hat weder ſie ſelbſt, noch was es ſey, ſich als das Weſen oder als das Anſich gerechtfertigt, und ohne ein ſolches ſcheint keine Prüfung ſtattfinden zu können.

Dieſer Widerſpruch und ſeine Wegräumung wird ſich beſtimmter ergeben, wenn zuerſt an die abſtrakten Beſtimmungen des Wiſſens und der Wahrheit erinnert wird, wie ſie an dem Bewußtſeyn vorkommen. Dieſes unterſcheidet nämlich etwas von ſich, worauf es ſich zugleich bezieht; oder wie dieß ausgedrückt wird, es iſt etwas für daſſelbe; und die beſtimmte Seite dieſes Beziehens, oder des Seyns von Etwas für ein Bewußtſeyn iſt das Wiſſen. Von dieſem Seyn für ein Anderes unterſcheiden wir aber das Anſichſeyn; das auf das Wiſſen Bezogene wird eben ſo von ihm unterſchieden, und geſetzt als ſeyend auch außer dieſer Beziehung; die Seite dieſes Anſich heißt Wahrheit. Was eigentlich an dieſen Beſtimmungen ſey, geht uns weiter hier nichts an; denn indem das erſcheinende Wiſſen unſer Gegenſtand iſt, ſo werden auch zunächſt ſeine Beſtimmungen aufgenommen, wie ſie ſich unmittelbar darbieten; und ſo, wie ſie gefaßt worden ſind, iſt es wohl, daß ſie ſich darbieten.

Unterſuchen wir nun die Wahrheit des Wiſſens, ſo ſcheint es, wir unterſuchen, was es an ſich iſt. Allein in dieſer Unterſuchung iſt es unſer Gegenſtand, es iſt für uns; und

das Ansich desselben, welches sich ergäbe, wäre so vielmehr sein Seyn für uns; was wir als sein Wesen behaupten würden, wäre vielmehr nicht seine Wahrheit, sondern nur unser Wissen von ihm. Das Wesen oder der Maaßstab fiele in uns, und dasjenige, was mit ihm verglichen, und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht nothwendig anzuerkennen.

Aber die Natur des Gegenstandes, den wir untersuchen, überhebt dieser Trennung oder dieses Scheins von Trennung und Voraussetzung. Das Bewußtseyn giebt seinen Maaßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst seyn; denn die Unterscheidung, welche so eben gemacht ist, fällt in es. Es ist in ihm eines für ein Anderes, oder es hat überhaupt die Bestimmung des Moments des Wissens an ihm; zugleich ist ihm dieß Andere nicht nur für es, sondern auch außer dieser Beziehung oder an sich; das Moment der Wahrheit. An dem also, was das Bewußtseyn innerhalb seiner für das Ansich oder das Wahre erklärt, haben wir den Maaßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen. Nennen wir das Wissen den Begriff, das Wesen oder das Wahre aber, das Seyende oder den Gegenstand, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstande entspricht. Nennen wir aber das Wesen oder das Ansich des Gegenstandes den Begriff, und verstehen dagegen unter dem Gegenstande, ihn als Gegenstand, nämlich wie er für ein Anderes ist, so besteht die Prüfung darin, daß wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriffe entspricht. Man sieht wohl, daß beides dasselbe ist; das Wesentliche aber ist, dieß für die ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, Begriff und Gegenstand, Füreinanderes- und Ansichselbstseyn, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen, und hiermit wir nicht nöthig haben, Maaßstäbe mitzubringen, und unsere Einfälle und Gedanken

bei der Unterſuchung zu appliciren; dadurch, daß wir dieſe weglaſſen, erreichen wir es, die Sache, wie ſie an und für ſich ſelbſt iſt, zu betrachten.

Aber nicht nur nach dieſer Seite, daß Begriff und Gegenſtand, der Maaßſtab und das zu Prüfende, in dem Bewußtſeyn ſelbſt vorhanden ſind, wird eine Zuthat von uns überflüſſig, ſondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen Prüfung überhoben, ſo daß, indem das Bewußtſeyn ſich ſelbſt prüft, uns auch von dieſer Seite nur das reine Zuſehen bleibt. Denn das Bewußtſeyn iſt einer Seits Bewußtſeyn des Gegenſtandes, anderer Seits Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt; Bewußtſeyn deſſen, was ihm das Wahre iſt, und Bewußtſeyn ſeines Wiſſens davon. Indem beide für daſſelbe ſind, iſt es ſelbſt ihre Vergleichung; es wird für daſſelbe, ob ſein Wiſſen von dem Gegenſtande dieſem entſpricht oder nicht. Der Gegenſtand ſcheint zwar für daſſelbe nur ſo zu ſeyn, wie es ihn weiß; es ſcheint gleichſam nicht dahinter kommen zu können, wie er, nicht für daſſelbe, ſondern wie er an ſich iſt, und alſo auch ſein Wiſſen nicht an ihm prüfen zu können. Allein gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenſtande weiß, iſt ſchon der Unterſchied vorhanden, daß ihm etwas das Anſich, ein anderes Moment aber das Wiſſen, oder das Seyn des Gegenſtandes für das Bewußtſeyn iſt. Auf dieſer Unterſcheidung, welche vorhanden iſt, beruht die Prüfung. Entſpricht ſich in dieſer Vergleichung beides nicht, ſo ſcheint das Bewußtſeyn ſein Wiſſen ändern zu müſſen, um es dem Gegenſtande gemäß zu machen; aber in der Veränderung des Wiſſens ändert ſich ihm in der That auch der Gegenſtand ſelbſt, denn das vorhandene Wiſſen war weſentlich ein Wiſſen von dem Gegenſtande; mit dem Wiſſen wird auch er ein anderer, denn er gehörte weſentlich dieſem Wiſſen an. Es wird hiermit dem Bewußtſeyn, daß dasjenige, was ihm vorher das Anſich war, nicht an ſich iſt, oder daß es nur für es an ſich war. In-

dem es also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus; oder der Maaßstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Maaßstab er seyn sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maaßstabes.

Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtseyn an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird. Es ist in dieser Beziehung an dem so eben erwähnten Verlaufe ein Moment noch näher herauszuheben, wodurch sich über die wissenschaftliche Seite der folgenden Darstellung ein neues Licht verbreiten wird. Das Bewußtseyn weiß Etwas, dieser Gegenstand ist das Wesen oder das Ansich; er ist aber auch für das Bewußtseyn das Ansich; damit tritt die Zweideutigkeit dieses Wahren ein. Wir sehen, daß das Bewußtseyn jezt zwei Gegenstände hat, den einen das erste Ansich, den zweiten, das für es Seyn dieses Ansich. Der leztere scheint zunächst nur die Reflexion des Bewußtseyns in sich selbst zu seyn, ein Vorstellen, nicht eines Gegenstandes, sondern nur seines Wissens von jenem ersten. Allein wie vorhin gezeigt worden, ändert sich ihm dabei der erste Gegenstand; er hört auf, das Ansich zu seyn, und wird ihm zu einem solchen, der nur für es das Ansich ist; somit aber ist dann dieß: das für es Seyn dieses Ansich, das Wahre, das heißt aber, dieß ist das Wesen, oder sein Gegenstand. Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung.

An dieser Darstellung des Verlaufs der Erfahrung ist ein Moment, wodurch sie mit demjenigen nicht übereinzustimmen scheint, was unter der Erfahrung verstanden zu werden pflegt. Der Uebergang nämlich vom ersten Gegenstande und dem Wis-

sen desselben zu dem andern Gegenstande, *an dem* man sagt, daß die Erfahrung gemacht sey, wurde so angegeben, daß das Wissen vom ersten Gegenstande, oder das *für das* Bewußtseyn des ersten Ansich, der zweite Gegenstand selbst werden soll. Dagegen es sonst scheint, daß wir die Erfahrung von der Unwahrheit unseres ersten Begriffs, *an einem andern* Gegenstande machen, den wir zufälliger Weise und äußerlich etwa finden, so daß überhaupt nur das reine *Auffassen* dessen, was an und für sich ist, in uns falle. In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden, durch eine *Umkehrung des Bewußtseyns* selbst. Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zuthat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseyns zum wissenschaftlichen Gange erhebt, und welche nicht für das Bewußtseyn ist, das wir betrachten. Es ist aber dieß in der That auch derselbe Umstand, von welchem oben schon in Ansehung des Verhältnisses dieser Darstellung zum Skepticismus die Rede war, daß nämlich das jedesmalige Resultat, welches sich an einem nicht wahrhaften Wissen ergiebt, nicht in ein leeres Nichts zusammenlaufen dürfe, sondern nothwendig als Nichts *desjenigen*, *dessen Resultat* es ist, aufgefaßt werden müsse; ein Resultat, welches das enthält, was das vorhergehende Wissen Wahres an ihm hat. Dieß bietet sich hier so dar, daß, indem das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewußtseyn zu einem Wissen von ihm herabsinkt, und das *Ansich* zu einem *für das Bewußtseyn Seyn des Ansich wird*, dieß der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewußtseyns auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist, als der vorhergehenden. Dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseyns in ihrer Nothwendigkeit leitet. Nur diese Nothwendigkeit selbst, oder die *Entstehung* des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtseyn, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken

vorgeht. Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des Ansich- oder Fürunsseyns, welches nicht für das Bewußtseyn, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt; der Inhalt aber dessen, was uns entsteht, ist für es, und wir begreifen nur das Formelle desselben, oder sein reines Entstehen; für es ist dieß Entstandene nur als Gegenstand, für uns zugleich als Bewegung und Werden.

Durch diese Nothwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft, und nach ihrem Inhalte hiermit Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns.

Die Erfahrung, welche das Bewußtseyn über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen, als das ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so daß die Momente derselben in dieser eigenthümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstrakte, reine Momente zu seyn, sondern so, wie sie für das Bewußtseyn sind, oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen Gestalten des Bewußtseyns sind. Indem es zu seiner wahren Existenz sich forttreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein Anderes ist, behaftet zu seyn, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiermit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt, und endlich, indem es selbst dieß sein Wesen erfaßt, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen.

A. Bewußtseyn.

I.

Die sinnliche Gewißheit oder das Dieses und das Meinen.

Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes seyn, als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, Wissen des Unmittelbaren oder Seyenden ist. Wir haben uns eben so unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern, und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten.

Der konkrete Inhalt der sinnlichen Gewißheit läßt sie unmittelbar als die reichste Erkenntniß, ja als eine Erkenntniß von unendlichem Reichthum erscheinen, für welchen eben so wohl, wenn wir im Raume und in der Zeit, worin er sich ausbreitet, — hinaus als wenn wir uns ein Stück aus dieser Fülle nehmen, und durch Theilung in dasselbe hineingehen, keine Grenze zu finden ist. Sie erscheint außerdem als die wahrhafteste; denn sie hat von dem Gegenstande noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich. Diese Gewißheit aber giebt in der That sich selbst für die abstrakteste und ärmste Wahrheit aus. Sie sagt von dem, was sie weiß, nur dieß aus: es ist; und ihre Wahrheit enthält allein das Seyn der Sache; das Bewußtseyn seiner Seits ist in dieser Gewißheit nur als reines Ich; oder Ich bin darin nur als reiner Dieser, und der Gegenstand eben so nur als rei-

nes Dieses. Ich, dieser, bin dieser Sache nicht darum gewiß, weil Ich als Bewußtseyn hierbei mich entwickelte und mannigfaltig den Gedanken bewegte. Auch nicht darum, weil die Sache, deren ich gewiß bin, nach einer Menge unterschiedener Beschaffenheiten, eine reiche Beziehung an ihr selbst, oder ein vielfaches Verhalten zu andern wäre. Beides geht die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit nichts an; weder Ich, noch die Sache hat darin die Bedeutung einer mannigfaltigen Vermittelung; Ich, nicht die Bedeutung eines mannigfaltigen Vorstellens oder Denkens, noch die Sache die Bedeutung mannigfaltiger Beschaffenheiten, sondern die Sache ist; und sie ist, nur weil sie ist; sie ist, dieß ist dem sinnlichen Wissen das Wesentliche, und dieses reine Seyn oder diese einfache Unmittelbarkeit macht ihre Wahrheit aus. Eben so ist die Gewißheit als Beziehung unmittelbare reine Beziehung; das Bewußtseyn ist Ich, weiter nichts, ein reiner Dieser; der Einzelne weiß eines Dieses, oder das Einzelne.

An dem reinen Seyn aber, welches das Wesen dieser Gewißheit ausmacht, und welches sie als ihre Wahrheit aussagt, spielt, wenn wir zusehen, noch vieles andere beiher. Eine wirkliche sinnliche Gewißheit ist nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein Beispiel derselben. Unter den unzähligen dabei vorkommenden Unterschieden finden wir allenthalben die Hauptverschiedenheit, daß nämlich in ihr sogleich aus dem reinen Seyn, die beiden schon genannten Diesen, ein Dieser als Ich, und ein Dieses als Gegenstand herausfallen. Reflektiren wir über diesen Unterschied, so ergiebt sich, daß weder das Eine noch das Andere nur unmittelbar, in der sinnlichen Gewißheit ist, sondern zugleich als vermittelt; Ich habe die Gewißheit durch ein Anderes, nämlich die Sache; und diese ist eben so in der Gewißheit durch ein Anderes, nämlich durch Ich.

Diesen Unterschied des Wesens und des Beispiels, der Unmittelbarkeit und der Vermittelung, machen nicht nur wir, son-

dern wir finden ihn an der sinnlichen Gewißheit selbst, und in der Form, wie er an ihr ist, nicht wie wir ihn so eben bestimmten, ist er aufzunehmen. Es ist in ihr eines als das einfache Unmittelbarseyende, oder als das Wesen gesetzt, der Gegenstand; das andere aber, als das Unwesentliche und Vermittelte, welches darin nicht an sich, sondern durch ein Anderes ist, Ich, ein Wissen, das den Gegenstand nur darum weiß, weil er ist, und das seyn oder auch nicht seyn kann. Der Gegenstand aber ist das Wahre und das Wesen; er ist, gleichgültig dagegen, ob er gewußt wird oder nicht; er bleibt, wenn er auch nicht gewußt wird; das Wissen aber ist nicht, wenn nicht der Gegenstand ist.

Der Gegenstand ist also zu betrachten, ob er in der That, in der sinnlichen Gewißheit selbst, als solches Wesen ist, für welches er von ihr ausgegeben wird; ob dieser sein Begriff, Wesen zu seyn, dem entspricht, wie er in ihr vorhanden ist. Wir haben zu dem Ende nicht über ihn zu reflektiren und nachzudenken, was er in Wahrheit seyn möchte, sondern ihn nur zu betrachten, wie ihn die sinnliche Gewißheit an ihr hat.

Sie ist also selbst zu fragen: Was ist das Dieses? Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seyns, als das Jetzt, und als das Hier, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: was ist das Jetzt? antworten wir also zum Beispiel: das Jetzt ist die Nacht. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewißheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; eben so wenig dadurch, daß wir sie aufbewahren. Sehen wir Jetzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, daß sie schal geworden ist.

Das Jetzt, welches Nacht ist, wird aufbewahrt, d. h. es wird behandelt als das, für was es ausgegeben wird, als ein

Seyendes; es erweist sich aber vielmehr als ein Nichtseyendes. Das Jetzt selbst erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht ist; eben so erhält es sich gegen den Tag, der es Jetzt ist, als ein solches, das auch nicht Tag ist, oder als ein Negatives überhaupt. Dieses sich erhaltende Jetzt ist daher nicht ein unmittelbares, sondern ein vermitteltes; denn es ist als ein bleibendes und sich erhaltendes dadurch bestimmt, daß Anderes, nämlich der Tag und die Nacht, nicht ist. Dabei ist es eben noch so einfach als zuvor, Jetzt, und in dieser Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bei ihm herspielt; so wenig die Nacht und der Tag sein Seyn ist, eben so wohl ist es auch Tag und Nacht; es ist durch dieß sein Andersseyn gar nicht afficirt. Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder Dieses noch Jenes, ein Nichtdieses, und eben so gleichgültig, auch Dieses wie Jenes zu seyn, nennen wir ein Allgemeines; das Allgemeine ist also in der That das Wahre der sinnlichen Gewißheit.

Als ein Allgemeines sprechen wir auch das Sinnliche aus; was wir sagen — ist: Dieses, d. h. das allgemeine Dieses, oder: es ist; d. h. das Seyn überhaupt. Wir stellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Dieses, oder das Seyn überhaupt vor, aber wir sprechen das Allgemeine aus; oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewißheit meinen. Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere Meinung, und da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewißheit ist, und die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Seyn, das wir meinen, je sagen können.

Es wird derselbe Fall seyn mit der andern Form des Dieses, mit dem Hier. Das Hier ist z. B. der Baum. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden, und hat sich in die entgegengesetzte verkehrt: Das Hier ist nicht ein

Baum, sondern vielmehr ein Haus. Das Hier selbst verschwindet nicht; sondern es ist bleibend im Verschwinden des Hauses, Baumes und so fort, und gleichgültig Haus, Baum zu seyn. Das Dieses zeigt sich also wieder als vermittelte Einfachheit, oder als Allgemeinheit.

Dieser sinnlichen Gewißheit, indem sie an ihr selbst das Allgemeine als die Wahrheit ihres Gegenstandes erweist, bleibt also das reine Seyn als ihr Wesen, aber nicht als Unmittelbares, sondern als ein solches, dem die Negation und Vermittlung wesentlich ist; hiermit nicht als das, was wir unter dem Seyn meinen, sondern das Seyn mit der Bestimmung, daß es die Abstraktion oder das rein Allgemeine ist, und unsere Meinung, für welche das Wahre der sinnlichen Gewißheit nicht das Allgemeine ist, bleibt allein diesem leeren oder gleichgültigen Jetzt und Hier gegenüber noch übrig.

Vergleichen wir das Verhältniß, in welchem das Wissen und der Gegenstand zuerst auftrat, mit dem Verhältnisse derselben, wie sie in diesem Resultate zu stehen kommen, so hat es sich umgekehrt. Der Gegenstand, der das Wesentliche seyn sollte, ist nun das Unwesentliche der sinnlichen Gewißheit; denn das Allgemeine, zu dem er geworden ist, ist nicht mehr ein solches, wie er für sie wesentlich seyn sollte, sondern sie ist jetzt in dem Entgegengesetzten, nämlich in dem Wissen, das vorher das Unwesentliche war, vorhanden. Ihre Wahrheit ist in dem Gegenstande, als meinem Gegenstande, oder im Meinen, er ist, weil Ich von ihm weiß. Die sinnliche Gewißheit ist also zwar aus dem Gegenstande vertrieben, aber dadurch noch nicht aufgehoben, sondern nur in das Ich zurückgedrängt; es ist zu sehen, was uns die Erfahrung über diese ihre Realität zeigt.

Die Kraft ihrer Wahrheit liegt also nun im Ich, in der Unmittelbarkeit meines Sehens, Hörens und so fort; das Verschwinden des einzelnen Jetzt und Hier, das wir meinen, wird dadurch abgehalten, daß Ich sie fest halte. Das Jetzt

ist Tag, weil Ich ihn sehe; das Hier ein Baum, eben darum. Die sinnliche Gewißheit erfähret aber in diesem Verhältnisse dieselbe Dialektik an ihr, als in dem vorigen. Ich, Dieser, sehe den Baum, und behaupte den Baum als das Hier; ein anderer Ich sieht aber das Haus, und behauptet, das Hier sey nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus. Beide Wahrheiten haben dieselbe Beglaubigung, nämlich die Unmittelbarkeit des Sehens, und die Sicherheit und Versicherung beider über ihr Wissen; die eine verschwindet aber in der anderen.

Was darin nicht verschwindet, ist Ich, als Allgemeines, dessen Sehen weder ein Sehen des Baums noch dieses Hauses, sondern ein einfaches Sehen ist, das durch die Negation dieses Hauses und so fort vermittelt, darin eben so einfach und gleichgültig gegen das, was noch beiher spielt, gegen das Haus, den Baum ist. Ich ist nur allgemeines, wie Jetzt, Hier oder Dieses überhaupt; ich meine wohl einen einzelnen Ich, aber so wenig ich das, was ich bei Jetzt, Hier meine, sagen kann, so wenig bei Ich. Indem ich sage, dieses Hier, Jetzt, oder ein Einzelnes, sage ich alle Diese, alle Hier, Jetzt, Einzelne; eben so, indem ich sage, Ich, dieser einzelne Ich, sage ich überhaupt, alle Ich, jeder ist das, was ich sage: Ich, dieser einzelne Ich. Wenn der Wissenschaft diese Forderung als ihr Probierstein, auf dem sie schlechthin nicht aushalten könnte, vorgelegt wird, ein sogenanntes dieses Ding, oder einen diesen Menschen zu deduciren, konstruiren, a priori zu finden, oder wie man dieß ausdrücken will, so ist billig, daß die Forderung sage, welches dieses Ding oder welchen diesen Ich sie meine; aber dieß zu sagen ist unmöglich.

Die sinnliche Gewißheit erfährt also, daß ihr Wesen weder in dem Gegenstande noch in dem Ich, und die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des andern ist; denn an beiden ist das, was Ich meine, vielmehr ein Unwesentliches, und der Gegenstand und Ich sind allgemeine, in welchen das-

jenige Jetzt und Hier und Ich, das ich meine, nicht beſtehen bleibt, oder iſt. Wir kommen hierdurch dahin, das Ganze der ſinnlichen Gewißheit ſelbſt als ihr Weſen zu ſetzen, nicht mehr nur ein Moment derſelben, wie in den beiden Fällen geſchehen iſt, worin zuerſt der dem Ich entgegengeſetzte Gegenſtand, dann Ich ihre Realität ſeyn ſollte. Es iſt alſo nur die ganze ſinnliche Gewißheit ſelbſt, welche an ihr als Unmittelbarkeit feſthält, und hierdurch alle Entgegenſetzung, die im vorherigen ſtattfand, aus ſich ausſchließt.

Dieſe reine Unmittelbarkeit geht alſo das Andersſeyn des Hier, als Baums, welches in ein Hier, das Nichtbaum iſt, das Andersſeyn des Jetzt, als Tages, das in ein Jetzt, das Nacht iſt, übergeht, oder ein anderes Ich, dem etwas Anderes Gegenſtand iſt, nichts mehr an. Ihre Wahrheit erhält ſich als ſich ſelbſt gleichbleibende Beziehung, die zwiſchen dem Ich und dem Gegenſtande keinen Unterſchied der Weſentlichkeit und Unweſentlichkeit macht, und in die daher auch überhaupt kein Unterſchied eindringen kann. Ich dieſer behaupte alſo das Hier als Baum, und wende mich nicht um, ſo daß mir das Hier zu einem Nichtbaume würde; ich nehme auch keine Notiz davon, daß ein anderer Ich das Hier als Nichtbaum ſieht, oder daß Ich ſelbſt ein anderesmal, das Hier als Nichtbaum, das Jetzt als Nicht-Tag nehme, ſondern Ich bin reines Anſchauen; Ich für mich bleibe dabei, das Jetzt iſt Tag, oder auch dabei, das Hier iſt Baum, vergleiche auch nicht das Hier und Jetzt ſelbſt mit einander, ſondern Ich halte an Einer unmittelbaren Beziehung feſt: das Jetzt iſt Tag.

Da hiermit dieſe Gewißheit nicht mehr herzutreten will, wenn wir ſie auf ein Jetzt, das Nacht iſt, oder auf einen Ich, dem es Nacht iſt, aufmerkſam machen, ſo treten wir zu ihr hinzu, und laſſen uns das Jetzt zeigen, das behauptet wird. Zeigen müſſen wir es uns laſſen, denn die Wahrheit dieſer unmittelbaren Beziehung iſt die Wahrheit dieſes Ich, der ſich auf ein

Jetzt oder ein Hier einschränkt. Würden wir nachher diese Wahrheit vornehmen, oder entfernt davon stehen, so hätte sie gar keine Bedeutung; denn wir höben die Unmittelbarkeit auf, die ihr wesentlich ist. Wir müssen daher in denselben Punkt der Zeit oder des Raums eintreten, sie uns zeigen, d. h. uns zu demselben diesem Ich, welches das gewißwissende ist, machen lassen. Sehen wir also, wie das Unmittelbare beschaffen ist, das uns aufgezeigt wird.

Es wird das Jetzt gezeigt; dieses Jetzt. Jetzt; es hat schon aufgehört zu seyn, indem es gezeigt wird; das Jetzt, das ist, ist ein anderes als das gezeigte, und wir sehen, daß das Jetzt eben dieses ist, indem es ist, schon nicht mehr zu seyn. Das Jetzt, wie es uns gezeigt wird, ist ein gewesenes; und dieß ist seine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seyns. Es ist also doch dieß wahr, daß es gewesen ist. Aber was gewesen ist, ist in der That kein Wesen; es ist nicht, und um das Seyn war es zu thun.

Wir sehen also in diesem Aufzeigen nur eine Bewegung und folgenden Verlauf derselben: 1. Ich zeige das Jetzt auf, es ist als das Wahre behauptet; ich zeige es aber als Gewesenes, oder als ein Aufgehobenes, hebe die erste Wahrheit auf, und 2. Jetzt behaupte Ich als die zweite Wahrheit, daß es gewesen, aufgehoben ist. 3. Aber das Gewesene ist nicht; Ich hebe das Gewesen- oder Aufgehobenseyn, die zweite Wahrheit auf, negire damit die Negation des Jetzt, und kehre so zur ersten Behauptung zurück: daß Jetzt ist. Das Jetzt und das Aufzeigen des Jetzt ist also so beschaffen, daß weder das Jetzt, noch das Aufzeigen des Jetzt ein unmittelbares Einfaches ist, sondern eine Bewegung, welche verschiedene Momente an ihr hat; es wird Dieses gesetzt, es wird aber vielmehr ein Anderes gesetzt, oder das Dieses wird aufgehoben: und dieses Andersseyn oder Aufheben des Ersten wird selbst wieder aufgehoben, und so zu dem Ersten zurückgekehrt. Aber dieses in sich

reflektirte Erſte iſt nicht ganz genau daſſelbe, was es zuerſt, nämlich ein Unmittelbares war; ſondern es iſt eben ein Inſichreflektirtes oder Einfaches, welches ein Andersſeyn bleibt, was es iſt; ein Jetzt, welches abſolut viele Jetzt iſt; und dieß iſt das wahrhafte Jetzt; das Jetzt als einfacher Tag, das viele Jetzt in ſich hat, Stunden; ein ſolches Jetzt, eine Stunde, iſt eben ſo viele Minuten, und dieſe Jetzt gleichfalls viele Jetzt und ſo fort. — Das Aufzeigen iſt alſo ſelbſt die Bewegung, welche es ausſpricht, was das Jetzt in Wahrheit iſt; nämlich ein Reſultat, oder eine Vielheit von Jetzt zuſammengefaßt; und das Aufzeigen iſt das Erfahren, daß Jetzt Allgemeines iſt.

Das aufgezeigte Hier, das ich feſthalte, iſt eben ſo ein dieſes Hier, das in der That nicht dieſes Hier, ſondern ein Vorn und Hinten, ein Oben und Unten, ein Rechts und Links iſt. Das Oben iſt ſelbſt eben ſo dieſes vielfache Andersſeyn in Oben, Unten und ſo fort. Das Hier, welches aufgezeigt werden ſollte, verſchwindet in anderen Hier, aber dieſe verſchwinden eben ſo; das aufgezeigte, feſtgehaltene und bleibende iſt ein negatives Dieſes, das nur ſo iſt, indem die Hier, wie ſie ſollen, genommen werden, aber darin ſich aufheben; es iſt eine einfache Complexion vieler Hier. Das Hier, das gemeint wird, wäre der Punkt; er iſt aber nicht, ſondern, indem er als ſeyend aufgezeigt wird, zeigt ſich das Aufzeigen, nicht unmittelbares Wiſſen, ſondern eine Bewegung, von dem gemeinten Hier aus durch viele Hier in das allgemeine Hier zu ſeyn, welches, wie der Tag, eine einfache Vielheit der Jetzt, ſo eine einfache Vielheit der Hier iſt.

Es erhellt, daß die Dialektik der ſinnlichen Gewißheit nichts anderes, als die einfache Geſchichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung, und die ſinnliche Gewißheit ſelbſt nichts anderes als nur dieſe Geſchichte iſt. Das natürliche Bewußtſeyn geht deswegen auch zu dieſem Reſultate, was an ihr das Wahre iſt, immer ſelbſt fort, und macht die Erfahrung darüber; aber ver-

gibt es nur eben so immer wieder, und fängt die Bewegung von vorne an. Es ist daher zu verwundern, wenn gegen diese Erfahrung, als allgemeine Erfahrung, auch als philosophische Behauptung, und gar als Resultat des Scepticismus aufgestellt wird: die Realität oder das Seyn von äußeren Dingen als dieſen, oder sinnlichen, habe absolute Wahrheit für das Bewußtseyn; eine solche Behauptung weiß zugleich nicht, was sie spricht, weiß nicht, daß sie das Gegentheil von dem sagt, was sie sagen will. Die Wahrheit des sinnlichen Dieſen für das Bewußtseyn soll allgemeine Erfahrung seyn; vielmehr ist das Gegentheil allgemeine Erfahrung; jedes Bewußtseyn hebt eine solche Wahrheit, wie z. B. das Hier ist ein Baum, oder das Jetzt ist Mittag, selbst wieder auf, und spricht das Gegentheil aus: das Hier ist nicht ein Baum, sondern ein Haus; und was in dieser die erste aufgehobene Behauptung wieder eine eben solche Behauptung eines Sinnlichen Dieſen ist, hebt es sofort eben so auf; und wird in der sinnlichen Gewißheit in Wahrheit nur dieß erfahren, was sie gesehen haben, das Dieſes nämlich als ein Allgemeines, das Gegentheil dessen, was jene Behauptung allgemeine Erfahrung zu seyn versichert. — Bei dieser Berufung auf die allgemeine Erfahrung kann es erlaubt seyn, die Rücksicht auf das Praktische zu anticipiren. In dieser Rücksicht kann Denjenigen, welche jene Wahrheit und Gewißheit der Realität der sinnlichen Gegenstände behaupten, gesagt werden, daß sie in die unterste Schule der Weisheit, nämlich in die alten eleusinischen Mysterien der Ceres und des Bacchus zurückzuweisen sind, und das Geheimniß des Essens des Brodes und des Trinkens des Weines erst zu lernen haben; denn der in diese Geheimnisse Eingeweihte gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Seyn der sinnliche Dinge, sondern zur Verzweiflung an ihm; und vollbringt in ihnen theils selbst ihre Nichtigkeit, theils steht er sie vollbringen. Auch die Thiere sind nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen, sondern erweisen sich

vielmehr am tiefſten in ſie eingeweiht zu ſeyn; denn ſie bleiben nicht vor den ſinnlichen Dingen als an ſich ſeyenden ſtehen, ſondern verzweifelnd an dieſer Realität und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen ſie ohne weiteres zu, und zehren ſie auf; und die ganze Natur feiert, wie ſie, dieſe offenbaren Myſterien, welche es lehren, was die Wahrheit der ſinnlichen Dinge iſt.

Die, welche ſolche Behauptung aufſtellen, ſagen aber, gemäß vorhergehenden Bemerkungen, auch ſelbſt unmittelbar das Gegentheil deſſen, was ſie meinen; eine Erſcheinung, die vielleicht am fähigſten iſt, zum Nachdenken über die Natur der ſinnlichen Gewißheit zu bringen. Sie ſprechen von dem Daſeyn äußerer Gegenſtände, welche noch genauer, als wirkliche, abſolut einzelne, ganz perſönliche, individuelle Dinge, deren jedes ſeines abſolutgleichen nicht mehr hat, beſtimmt werden können; dieß Daſeyn habe abſolute Gewißheit und Wahrheit. Sie meinen dieſes Stück Papier, worauf ich dieß ſchreibe, oder vielmehr geſchrieben habe; aber was ſie meinen, ſagen ſie nicht. Wenn ſie wirklich dieſes Stück Papier, das ſie meinen, ſagen wollten, und ſie wollten ſagen, ſo iſt dieß unmöglich, weil das ſinnliche Dieſes, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewußtſeyn, dem Anſchauallgemeinen angehört, unerreichbar iſt. Unter dem wirklichen Verſuche, es zu ſagen, würde es daher vermodern; die ſeine Beſchreibung angefangen, könnten ſie nicht vollenden, ſondern müßten ſie anderen überlaſſen, welche von einem Dinge zu ſprechen, das nicht iſt, zuletzt ſelbſt eingeſtehen würden. Sie meinen alſo wohl dieſes Stück Papier, das hier ein ganz anderes als das obige iſt; aber ſie ſprechen wirkliche Dinge, äußere oder ſinnliche Gegenſtände, abſolut einzelne Weſen und ſo fort, d. h. ſie ſagen von ihnen nur das Allgemeine; daher, was das Unausſprechliche genannt wird, nichts anderes iſt, als das Unwahre, Unvernünftige, bloß Gemeinte. — Wird von etwas weiter nichts geſagt, als daß es

ein wirkliches Ding, ein äußerer Gegenstand ist, so ist es nur als das Allerallgemeinste, und damit ist vielmehr seine Gleichheit mit allem, als die Unterschiedenheit ausgesprochen. Sage ich ein einzelnes Ding, so sage ich es vielmehr eben so als ganz Allgemeines, denn Alle sind ein einzelnes Ding; und gleichfalls dieses Ding ist alles, was man will. Genauer bezeichnet, als dieses Stück Papier, so ist alles und jedes Papier, ein dieses Stück Papier, und ich habe nur immer das Allgemeine gesagt. Will ich aber dem Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem zu machen, und so sie gar nicht zum Worte kommen zu lassen, dadurch nachhelfen, daß ich dieß Stück Papier aufzeige, so mache ich die Erfahrung, was die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit in der That ist; ich zeige es auf, als ein Hier, das ein Hier anderer Hier, oder an ihm selbst ein einfaches Zusammen vieler Hier, d. h. ein Allgemeines ist, ich nehme so es auf, wie es in Wahrheit ist, und statt ein Unmittelbares zu wissen, nehme ich wahr.

II.

Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung.

Die unmittelbare Gewißheit nimmt sich nicht das Wahre, denn ihre Wahrheit ist das Allgemeine, sie aber will das Dieses nehmen. Die Wahrnehmung nimmt hingegen das, was ihr das Setzende ist, als Allgemeines. Wie die Allgemeinheit ihr Princip überhaupt, so sind auch ihre in ihr unmittelbar sich unterscheidenden Momente, Ich ein allgemeines, und der Gegenstand ein allgemeiner. Jenes Princip ist uns entstanden, und unser Aufnehmen der Wahrnehmung daher nicht mehr ein erscheinendes Aufnehmen, wie der sinnlichen Gewißheit, sondern ein nothwendiges. In dem Entstehen des Princips sind zugleich die beiden Momente, die an ihrer Erscheinung nur herausfallen,

geworden; das eine nämlich die Bewegung des Aufzeigens, das andere dieſelbe Bewegung, aber als Einfaches; jenes das Wahrnehmen, dieß der Gegenſtand. Der Gegenſtand iſt dem Weſen nach daſſelbe, was die Bewegung iſt, ſie die Entfaltung und Unterſcheidung der Momente, er das Zuſammengefaßtſeyn derſelben. Für uns oder an ſich iſt das Allgemeine als Princip das Weſen der Wahrnehmung; und gegen dieſe Abſtraktion, die beiden unterſchiedenen, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene das Unweſentliche. Aber in der That, weil beide ſelbſt das Allgemeine oder das Weſen ſind, ſind ſie beide weſentlich; indem ſie aber ſich als entgegengeſetzte auf einander beziehen, ſo kann in der Beziehung nur das eine das Weſentliche ſeyn; und der Unterſchied des Weſentlichen und Unweſentlichen muß ſich an ſie vertheilen. Das Eine als das Einfache beſtimmt, der Gegenſtand, iſt das Weſen, gleichgültig dagegen, ob er wahrgenommen wird oder nicht; das Wahrnehmen aber als die Bewegung iſt das Unbeſtändige, das ſeyn kann oder auch nicht, und das Unweſentliche.

Dieſer Gegenſtand iſt nun näher zu beſtimmen, und dieſe Beſtimmung aus dem Reſultate, das ſich ergeben, kurz zu entwickeln; die ausgeführtere Entwickelung gehört nicht hierher. Da ſein Princip, das Allgemeine, in ſeiner Einfachheit ein vermitteltes iſt, ſo muß er dieß als ſeine Natur an ihm ausdrücken; er zeigt ſich dadurch als das Ding von vielen Eigenſchaften. Der Reichthum des ſinnlichen Wiſſens gehört der Wahrnehmung, nicht der unmittelbaren Gewißheit an, an der er nur das Beiherſpielende war; denn nur jene hat die Negation, den Unterſchied oder die Mannigfaltigkeit an ihrem Weſen.

Das Dieſes iſt alſo geſetzt, als nicht dieſes, oder als aufgehoben und damit nicht Nichts, ſondern ein beſtimmtes Nichts, oder ein Nichts von einem Inhalte, nämlich dem Dieſen. Das Sinnliche iſt hierdurch ſelbſt noch vorhanden,

aber nicht, wie es in der unmittelbaren Gewißheit seyn sollte, als das gemeinte Einzelne, sondern als Allgemeines, oder als das, was sich als Eigenschaft bestimmen wird. Das Aufheben stellt seine wehrhafte gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen gesehen haben; es ist ein Negiren und ein Aufbewahren zugleich; das Nichts, als Nichts des Diesen, bewahrt die Unmittelbarkeit auf, und ist selbst sinnlich, aber eine allgemeine Unmittelbarkeit. — Das Seyn oder ist ein Allgemeines dadurch, daß es die Vermittlung oder das Negative an ihm hat; indem es dieß an seiner Unmittelbarkeit ausdrückt, ist es eine unterschiedene, bestimmte Eigenschaft. Damit sind zugleich viele solche Eigenschaften, eine die negative der andern, gesetzt. Indem sie in der Einfachheit des Allgemeinen ausgedrückt sind, beziehen sich diese Bestimmtheiten, die eigentlich erst durch eine ferner hinzukommende Bestimmung Eigenschaften sind, auf sich selbst, sind gleichgültig gegen einander, jede für sich, frei von der andern. Die einfache sich selbst gleiche Allgemeinheit selbst oder ist wieder von diesen ihren Bestimmtheiten unterschieden und frei; sie ist das reine Sichaufsichbeziehen, oder das Medium, worin diese Bestimmtheiten alle sind, sich also in ihr als in einer einfachen Einheit durchdringen, ohne sich zu berühren; denn eben durch die Theilnahme an dieser Allgemeinheit sind sie gleichgültig für sich. — Dieß abstrakte allgemeine Medium, das die Dinghheit überhaupt oder das reine Wesen genannt werden kann, ist nichts Anderes als das Hier und Jetzt, wie es sich erwiesen hat, nämlich als ein einfaches Zusammen von vielen, aber die vielen sind in ihrer Bestimmtheit selbst einfach allgemeine. Dieß Salz ist einfaches Hier, und zugleich vierfach; es ist weiß, und auch scharf, auch kubisch gestaltet, auch von bestimmter Schwere, und so weiter. Alle diese vielen Eigenschaften sind in einem einfachen Hier, worin sie sich also durchdringen; keine hat ein anderes Hier, als die andere, son-

dern jede iſt allenthalben in demſelben, worin die andere iſt; und zugleich, ohne durch verſchiedene Hier geſchieden zu ſeyn, afficiren ſie ſich in dieſer Durchdringung nicht; das weiße afficirt oder verändert das kubiſche nicht, beide nicht das ſcharfe, und ſo weiter, ſondern da jede ſelbſt einfaches *Sichauffichbeziehen* iſt, läßt ſie die andern ruhig und bezieht ſich nur durch das gleichgültige *Auch* auf ſie. Dieſes *Auch* iſt alſo das reine Allgemeine ſelbſt, oder das Medium, die ſie ſo zuſammenfaſſende *Dingheit*.

In dieſem Verhältniſſe, das ſich ergeben hat, iſt nur erſt der Charakter der poſitiven Allgemeinheit beobachtet und entwickelt; es bietet ſich aber noch eine Seite dar, welche auch hereingenommen werden muß. Nämlich wenn die vielen beſtimmten Eigenſchaften ſchlechterdings gleichgültig wären, und ſich durchaus nur auf ſich ſelbſt bezögen, ſo wären ſie keine *beſtimmte*; denn ſie ſind dieß nur, inſofern ſie ſich *unterſcheiden*, und ſich *auf andere* als entgegengeſetzte *beziehen*. Nach dieſer Entgegenſetzung aber können ſie nicht in der einfachen Einheit ihres Mediums zuſammen ſeyn, die ihnen eben ſo weſentlich iſt als die Negation; die Unterſcheidung derſelben, inſofern ſie nicht eine gleichgültige, ſondern ausſchließende, Anderes negirende iſt, fällt alſo außer dieſem einfachen Medium; und dieſes iſt daher nicht nur ein *Auch*, gleichgültige Einheit, ſondern auch *Eins*, *ausſchließende Einheit*. — Das Eins iſt das *Moment der Negation*, wie es ſelbſt auf eine einfache Weiſe ſich auf ſich bezieht und Anderes ausſchließt; und wodurch die *Dingheit* als *Ding* beſtimmt iſt. An der Eigenſchaft iſt die Negation als *Beſtimmtheit*, die unmittelbar eins iſt mit der Unmittelbarkeit des Seyns, welche durch dieſe Einheit mit der Negation Allgemeinheit iſt; als *Eins* aber iſt ſie, wie ſie von dieſer Einheit mit dem Gegenſtande befreit und an und für ſich ſelbſt iſt.

In dieſen Momenten zuſammen iſt das Ding als das

Wahre der Wahrnehmung vollendet, so weit es nöthig ist, es hier zu entwickeln. Es ist α) die gleichgültige passive Allgemeinheit, das Auch der vielen Eigenschaften, oder vielmehr Materien, β) die Negation eben so als einfach, oder das Eins, das Ausschließen entgegengesetzter Eigenschaften, und γ) die vielen Eigenschaften selbst, die Beziehung der zwei ersten Momente; die Negation, wie sie sich auf das gleichgültige Element bezieht, und sich darin als eine Menge von Unterschieden ausbreitet; der Punkt der Einzelnheit in dem Medium des Bestehens in die Vielheit ausstrahlend. Nach der Seite, daß diese Unterschiede dem gleichgültigen Medium angehören, sind sie selbst allgemein, beziehen sich nur auf sich, und afficiren sich nicht; nach der Seite aber, daß sie der negativen Einheit angehören, sind sie zugleich ausschließend; haben aber diese entgegengesetzte Beziehung nothwendig an Eigenschaften, die aus ihrem Auch entfernt sind. Die sinnliche Allgemeinheit oder die unmittelbare Einheit des Seyns und des Negativen, ist erst so Eigenschaft, insofern das Eins und die reine Allgemeinheit aus ihr entwickelt und von einander unterschieden sind, und sie diese mit einander zusammenschließt; diese Beziehung derselben auf die reinen wesentlichen Momente vollendet erst das Ding.

So ist nun das Ding der Wahrnehmung beschaffen; und das Bewußtseyn ist als Wahrnehmendes bestimmt, insofern dieß Ding sein Gegenstand ist; es hat ihn nur zu nehmen und sich als reines Auffassen zu verhalten; was sich ihm dadurch ergiebt, ist das Wahre. Wenn es selbst bei diesem Nehmen etwas thäte, würde es durch solches Hinzusetzen oder Weglassen die Wahrheit verändern. Indem der Gegenstand das Wahre und Allgemeine, das sich selbst Gleiche, das Bewußtseyn sich aber das Veränderliche und Unwesentliche ist, kann es ihm geschehen, daß es den Gegenstand unrichtig auffaßt und sich täuscht. Das Wahrnehmende hat das Bewußtseyn der Möglichkeit der Täuschung; denn in der Allgemeinheit, welche das Princip

iſt, iſt das Andersſeyn ſelbſt unmittelbar für es, aber als das Richtige, Aufgehobene. Sein Kriterium der Wahrheit iſt daher die Sichſelbſtgleichheit, und ſein Verhalten, als ſich ſelbſt gleiches aufzufaſſen. Indem zugleich das Verſchiedene für es iſt, iſt es ein Beziehen der verſchiedenen Momente ſeines Auffaſſens auf einander; wenn ſich aber in dieſer Vergleichung eine Ungleichheit hervorthut, ſo iſt dieß nicht eine Unwahrheit des Gegenſtandes, (denn er iſt das ſich ſelbſt Gleiche,) ſondern des Wahrnehmens.

Sehen wir nun zu, welche Erfahrung das Bewußtſeyn in ſeinem wirklichen Wahrnehmen macht. Sie iſt für uns in der ſo eben gegebenen Entwicklung des Gegenſtandes und des Verhaltens des Bewußtſeyns zu ihm ſchon enthalten, und wird nur die Entwicklung der darin vorhandenen Widerſprüche ſeyn. — Der Gegenſtand, den Ich aufnehme, bietet ſich als rein Einer dar; auch werde ich die Eigenſchaft an ihm gewahr, die allgemein iſt, dadurch aber über die Einzelnheit hinausgeht. Das erſte Seyn des gegenſtändlichen Weſens als eines Einen, war alſo nicht ſein wahres Seyn, da er das Wahre iſt, fällt die Unwahrheit in mich, und das Auffaſſen war nicht richtig. Ich muß um der Allgemeinheit der Eigenſchaft willen das gegenſtändliche Weſen vielmehr als eine Gemeinſchaft überhaupt nehmen. Ich nehme nun ferner die Eigenſchaft wahr als beſtimmte, Anderem entgegengeſetzte, und es ausſchließende. Ich faßte das gegenſtändliche Weſen alſo in der That nicht richtig auf, als Ich es als eine Gemeinſchaft mit Anderen oder als die Kontinuität beſtimmte, und muß, vielmehr um der Beſtimmtheit der Eigenſchaft willen, die Kontinuität trennen und es als ausſchließendes Eins ſetzen. An dem getrennten Eins finde ich viele ſolche Eigenſchaften, die einander nicht afficiren, ſondern gleichgültig gegen einander ſind; ich nahm den Gegenſtand alſo nicht richtig wahr, als ich ihn als ein Ausſchließendes auffaßte, ſondern er iſt, wie vorhin nur

Kontinuität überhaupt, so jetzt ein allgemeines gemeinschaftliches Medium, worin viele Eigenschaften als sinnliche Allgemeinheiten, jede für sich ist, und als bestimmte die anderen ausschließt. Das Einfache und Wahre, das ich wahrnehme, ist aber hiermit auch nicht ein allgemeines Medium, sondern die einzelne Eigenschaft für sich, die aber so weder Eigenschaft, noch ein bestimmtes Seyn ist; denn sie ist nun weder an einem Eins, noch in Beziehung auf andere. Eigenschaft ist sie aber nur am Eins, und bestimmt nur in Beziehung auf andere. Sie bleibt als dieß reine Sichaufsichselbstbeziehen nur sinnliches Seyn überhaupt, da sie den Charakter der Negativität nicht mehr an ihr hat; und das Bewußtseyn, für welches jetzt ein sinnliches Seyn ist, ist nur ein Meinen, d. h., es ist aus dem Wahrnehmen ganz heraus und in sich zurückgegangen. Allein das sinnliche Seyn und Meinen geht selbst in das Wahrnehmen über; ich bin zu dem Anfang zurückgeworfen, und wieder in denselben sich in jedem Momente und als Ganzes aufhebenden Kreislauf hineingerissen.

Das Bewußtseyn durchläuft ihn also nothwendig wieder, aber zugleich nicht auf dieselbe Weise wie das erstemal. Es hat nämlich die Erfahrung über das Wahrnehmen gemacht, daß das Resultat und das Wahre desselben seine Auflösung, oder die Reflexion in sich selbst aus dem Wahren ist. Es hat sich hiermit für das Bewußtseyn bestimmt, wie sein Wahrnehmen wesentlich beschaffen ist, nämlich nicht ein einfaches reines Auffassen, sondern in seinem Auffassen zugleich aus dem Wahren heraus in sich reflektirt zu seyn. Diese Rückkehr des Bewußtseyns in sich selbst, die sich in das reine Auffassen unmittelbar, — denn sie hat sich als dem Wahrnehmen wesentlich gezeigt, — einmischt, verändert das Wahre. Das Bewußtseyn erkennt diese Seite zugleich als die seinige, und nimmt sie auf sich, wodurch es also den wahren Gegenstand rein erhalten wird. — Es ist hiermit jetzt, wie es bei der sinnlichen Gewiß-

heit geſchah, an dem Wahrnehmen die Seite vorhanden, daß das Bewußtſeyn in ſich zurückgedrängt wird, aber zunächſt nicht in dem Sinne, in welchem dieß bei jener der Fall war; als ob es in die Wahrheit des Wahrnehmens fiele, ſondern vielmehr erkennt es, daß die Unwahrheit, die darin vorkommt, in es fällt. Durch dieſe Erkenntniß aber iſt es zugleich fähig, ſie aufzuheben; es unterſcheidet ſein Auffaſſen des Wahren von der Unwahrheit ſeines Wahrnehmens, korrigirt dieſe, und inſofern es dieſe Berichtigung ſelbſt vornimmt, fällt allerdings die Wahrheit, als Wahrheit des Wahrnehmens, in daſſelbe. Das Verhalten des Bewußtſeyns, das nunmehr zu betrachten iſt, iſt alſo ſo beſchaffen, daß es nicht mehr bloß wahrnimmt, ſondern auch ſeiner Reflexion in ſich bewußt iſt, und dieſe von der einfachen Auffaſſung ſelbſt abtrennt.

Ich werde alſo zuerſt des Dings als Eines gewahr, und habe es in dieſer wahren Beſtimmung feſt zu halten; wenn in der Bewegung des Wahrnehmens etwas dem Widerſprechendes vorkommt, ſo iſt dieß als meine Reflexion zu erkennen. Es kommen nun in der Wahrnehmung auch verſchiedene Eigenſchaften vor, welche Eigenſchaften des Dings zu ſeyn ſcheinen; allein das Ding iſt Eins und von dieſer Verſchiedenheit, wodurch es aufhörte, Eins zu ſeyn, ſind wir uns bewußt, daß ſie in uns fällt. Dieß Ding iſt alſo in der That nur weiß, an unſer Auge gebracht, ſcharf auch, an unſere Zunge, auch kubiſch an unſer Gefühl, und ſo fort. Die gänzliche Verſchiedenheit dieſer Seiten nehmen wir nicht aus dem Dinge, ſondern aus uns; ſie fallen uns an unſerem von der Zunge ganz unterſchiedenen Auge und ſo fort, ſo aus einander. Wir ſind ſomit das allgemeine Medium, worin ſolche Momente ſich abſondern und für ſich ſind. Hierdurch alſo, daß wir die Beſtimmtheit allgemeines Medium zu ſeyn, als unſere Reflexion betrachten, erhalten wir die Sichſelbſtgleichheit und Wahrheit des Dinges, Eins zu ſeyn.

Dieſe verſchiedenen Seiten, welche das Bewußtſeyn auf ſich nimmt, ſind aber, jede ſo für ſich, als in dem allgemeinen Medium ſich befindend betrachtet, beſtimmt; das Weiße iſt nur in Entgegenſetzung gegen das Schwarze, und ſo fort, und das Ding Eins gerade dadurch, daß es andern ſich entgegenſetzt. Es ſchließt aber andere nicht, inſofern es Eins iſt, von ſich aus; denn Eins zu ſeyn iſt das allgemeine Aufſichſelbſtbeziehen, und dadurch, daß es Eins iſt, iſt es vielmehr allen gleich; ſondern durch die Beſtimmtheit. Die Dinge ſelbſt alſo ſind an und für ſich beſtimmte; ſie haben Eigenſchaften, wodurch ſie ſich von andern unterſcheiden. Indem die Eigenſchaft die eigene Eigenſchaft des Dings, oder eine Beſtimmtheit an ihm ſelbſt iſt, hat es mehrere Eigenſchaften. Denn fürs erſte iſt das Ding das wahre, es iſt an ſich ſelbſt; und was an ihm iſt, iſt an ihm als ſein eigenes Weſen, nicht um anderer willen; alſo ſind zweitens die beſtimmten Eigenſchaften nicht nur um anderer Dinge willen und für andere Dinge, ſondern an ihm ſelbſt; ſie ſind aber beſtimmte Eigenſchaften an ihm nur, indem ſie mehrere ſich von einander unterſcheidende ſind; und drittens, indem ſie ſo in der Dingheit ſind, ſind ſie an und für ſich und gleichgültig gegen einander. Es iſt alſo in Wahrheit das Ding ſelbſt, welches weiß, und auch kubiſch, auch ſcharf, und ſo fort iſt, oder das Ding iſt das Auch, oder das allgemeine Medium, worin die vielen Eigenſchaften außer einander beſtehen, ohne ſich zu berühren und aufzuheben; und ſo genommen wird es als das Wahre genommen.

Bei dieſem Wahrnehmen nun iſt das Bewußtſeyn zugleich ſich bewußt, daß es ſich auch in ſich ſelbſt reflektirt und in dem Wahrnehmen das dem Auch entgegengeſetzte Moment vorkommt. Dieß Moment aber iſt Einheit des Dings mit ſich ſelbſt, welche den Unterſchied aus ſich ausſchließt. Sie iſt es demnach, welche das Bewußtſeyn auf ſich zu nehmen hat; denn das Ding

selbst ist das Bestehen der vielen verschiedenen und unabhängigen Eigenschaften. Es wird also von dem Dinge gesagt, es ist weiß, auch kubisch, und auch scharf u. s. f. Aber insofern es weiß ist, ist es nicht kubisch, und insofern es kubisch und auch weiß ist, ist es nicht scharf u. s. f. Das Ineinssetzen dieser Eigenschaften kommt nur dem Bewußtseyn zu, welches sie daher an dem Ding nicht in Eins fallen zu lassen hat. Zu dem Ende bringt es das Insofern herbei, wodurch es sie aus einander, und das Ding als das Auch erhält. Recht eigentlich wird das Einsseyn von dem Bewußtseyn erst so auf sich genommen, daß dasjenige, was Eigenschaft genannt wurde, als freie Materie vorgestellt wird. Das Ding ist auf diese Weise zum wahrhaften Auch erhoben, indem es eine Sammlung von Materien, und, statt Eins zu seyn, zu einer bloß umschließenden Oberfläche wird.

Sehen wir zurück auf dasjenige, was das Bewußtseyn vorhin auf sich genommen, und jetzt auf sich nimmt; was es vorhin dem Dinge zuschrieb, und jetzt ihm zuschreibt, so ergiebt sich, daß es Abwechslungsweise eben so wohl sich selbst als auch das Ding zu beidem macht, zum reinen vielheitslosen Eins, wie zu einem in selbstständige Materien aufgelößten Auch. Das Bewußtseyn findet also durch diese Vergleichung, daß nicht nur sein Nehmen des Wahren, die Verschiedenheit des Auffassens und des in sich Zurückgehens an ihm hat, sondern daß vielmehr das Wahre selbst, das Ding, sich auf diese gedoppelte Weise zeigt. Es ist hiermit die Erfahrung vorhanden, daß das Ding sich für das auffassende Bewußtseyn auf eine bestimmte Weise darstellt, aber zugleich aus der Weise, in der es sich darbietet, heraus und in sich reflektirt ist, oder an ihm selbst eine entgegengesetzte Wahrheit hat.

Das Bewußtseyn ist also auch aus dieser zweiten Art, sich im Wahrnehmen zu verhalten, nämlich das Ding als das wahre Sichselbstgleiche, sich aber für das Ungleiche, für das

aus der Gleichheit heraus Insichzurückgehende zu nehmen, selbst heraus, und der Gegenstand ist ihm jetzt diese ganze Bewegung, welche vorher an den Gegenstand und an das Bewußtseyn vertheilt war. Das Ding ist Eins, in sich reflektirt; es ist für sich; aber es ist auch für ein Anderes; und zwar ist es ein Anderes für sich, als es für Anderes ist. Das Ding ist hiernach für sich und auch für ein Anderes, ein gedoppeltes verschiedenes Seyn; aber es ist auch Eins; das Einsseyn aber widerspricht dieser seiner Verschiedenheit; das Bewußtseyn hätte hiernach dieß Ineinssetzen wieder auf sich zu nehmen und von dem Dinge abzuhalten. Es müßte also sagen, daß das Ding, insofern es für sich ist, nicht für Anderes ist. Allein dem Dinge selbst kommt auch das Einsseyn zu, wie das Bewußtseyn erfahren hat; das Ding ist wesentlich in sich reflektirt. Das Auch, oder der gleichgültige Unterschied fällt also wohl eben so in das Ding, als das Einsseyn; aber da beides verschieden, nicht in dasselbe, sondern in verschiedene Dinge; der Widerspruch, der an dem gegenständlichen Wesen überhaupt ist, vertheilt sich an zwei Gegenstände. Das Ding ist also wohl an und für sich, sich selbst gleich, aber diese Einheit mit sich selbst wird durch andere Dinge gestört; so ist die Einheit des Dings erhalten, und zugleich das Andersseyn außer ihm, so wie außer dem Bewußtseyn.

Ob nun zwar so der Widerspruch des gegenständlichen Wesens an verschiedene Dinge vertheilt ist, so wird darum doch an das abgesonderte einzelne Ding selbst der Unterschied kommen. Die verschiedenen Dinge sind also für sich gesetzt; und der Widerstreit fällt in sie so gegenseitig, daß jedes nicht von sich selbst, sondern nur von dem andern verschieden ist. Jedes ist aber hiermit selbst als ein Unterschiedenes bestimmt, und hat den wesentlichen Unterschied von den andern an ihm; aber zugleich nicht so, daß dieß eine Entgegensetzung an ihm selbst wäre, sondern es für sich ist einfache Be-

stimmtheit, welche seinen wesentlichen es von andern unterscheidenden Charakter ausmacht. In der That ist zwar, da die Verschiedenheit an ihm ist, dieselbe nothwendig als wirklicher Unterschied mannigfaltiger Beschaffenheit an ihm. Allein weil die Bestimmtheit das Wesen des Dings ausmacht, wodurch es von andern sich unterscheidet und für sich ist, so ist diese sonstige mannigfaltige Beschaffenheit das Unwesentliche. Das Ding hat hiermit zwar in seiner Einheit das gedoppelte Insofern an ihm, aber mit ungleichem Werthe; wodurch dieß Entgegengesetztseyn also nicht zur wirklichen Entgegensetzung des Dings selbst wird, sondern insofern dieß durch seinen absoluten Unterschied in Entgegensetzung kommt, hat es sie gegen ein anderes Ding außer ihm. Die sonstige Mannigfaltigkeit ist zwar auch nothwendig an dem Dinge, so daß sie nicht von ihm wegbleiben kann, aber sie ist ihm unwesentlich.

Diese Bestimmtheit, welche den wesentlichen Charakter des Dings ausmacht und es von allen andern unterscheidet, ist nun so bestimmt, daß das Ding dadurch im Gegensatze mit andern ist, aber sich darin für sich erhalten soll. Ding aber, oder für sich seyendes Eins ist es nur, insofern es nicht in dieser Beziehung auf andere steht; denn in dieser Beziehung ist vielmehr der Zusammenhang mit Anderem gesetzt; und Zusammenhang mit Anderem ist das Aufhören des Fürsichseyns. Durch den absoluten Charakter gerade und seine Entgegensetzung verhält es sich zu anderen, und ist wesentlich nur dieß Verhalten; das Verhältniß aber ist die Negation seiner Selbstständigkeit, und das Ding geht vielmehr durch seine wesentliche Eigenschaft zu Grunde.

Die Nothwendigkeit der Erfahrung für das Bewußtseyn, daß das Ding eben durch die Bestimmtheit, welche sein Wesen und sein Fürsichseyn ausmacht, zu Grunde geht, kann kurz dem einfachen Begriffe nach so betrachtet werden. Das Ding ist gesetzt als Fürsichseyn, oder als absolute Negation alles Andersseyns;

daher absolute, nur sich auf sich beziehende Negation; aber die sich auf sich beziehende Negation ist Aufheben seiner selbst, oder sein Wesen in einem Andern zu haben.

In der That enthält die Bestimmung des Gegenstandes, wie er sich ergeben hat, nichts anderes; er soll eine wesentliche Eigenschaft, welche sein einfaches Fürsichseyn ausmacht, bei dieser Einfachheit aber auch die Verschiedenheit an ihm selbst haben, welche zwar nothwendig seyn, aber nicht die wesentliche Bestimmtheit ausmachen soll. Aber dieß ist eine Unterscheidung, welche nur noch in den Worten liegt; das Unwesentliche, welches doch zugleich nothwendig seyn soll, hebt sich selbst auf, oder ist dasjenige, was so eben die Negation seiner selbst genannt wurde.

Es fällt hiermit das letzte Insofern hinweg, welches das Fürsichseyn und das Seyn für Anderes trennte; der Gegenstand ist vielmehr in einer und derselben Rücksicht das Gegentheil seiner selbst, für sich, insofern er für Anderes, und für Anderes, insofern er für sich ist. Er ist für sich, in sich reflektirt, Eins; aber dieß für sich, in sich reflektirt, Eins seyn ist mit seinem Gegentheile, dem Seyn für ein Anderes, in einer Einheit, und darum nur als Aufgehobenes gesetzt; oder dieß Fürsichseyn ist eben so unwesentlich, als dasjenige, was allein das Unwesentliche seyn sollte, nämlich das Verhältniß zu Anderem.

Der Gegenstand ist hierdurch in seinen reinen Bestimmtheiten oder in den Bestimmtheiten, welche seine Wesenheit ausmachen sollten, eben so aufgehoben, als er in seinem sinnlichen Seyn zu einem Aufgehobenen wurde. Aus dem sinnlichen Seyn wird er ein Allgemeines; aber dieß Allgemeine ist, da es aus dem Sinnlichen herkommt, wesentlich durch dasselbe bedingt, und daher überhaupt nicht wahrhaft sichselbstgleiche, sondern mit einem Gegensatze afficirte Allgemeinheit, welche sich darum in die Extreme der Einzelnheit und Allge-

meinheit, des Eins der Eigenschaften und des Auchs der freien Materien trennt. Diese reinen Bestimmtheiten scheinen die Wesenheit selbst auszudrücken, aber sie sind nur ein Fürsichseyn, welches mit dem Seyn für ein Anderes behaftet ist; indem aber beide wesentlich in einer Einheit sind, so ist jetzt die unbedingte absolute Allgemeinheit vorhanden, und das Bewußtseyn tritt hier erst wahrhaft in das Reich des Verstandes ein.

Die sinnliche Einzelnheit also verschwindet zwar in der dialektischen Bewegung der unmittelbaren Gewißheit und wird Allgemeinheit, aber nur sinnliche Allgemeinheit. Das Meinen ist verschwunden, und das Wahrnehmen nimmt den Gegenstand, wie er an sich ist oder als Allgemeines überhaupt; die Einzelnheit tritt daher an ihm, als wahre Einzelnheit, als Ansichseyn des Eins hervor, oder als Reflektirtseyn in sich selbst. Es ist aber noch ein bedingtes Fürsichseyn, neben welchem ein anderes Fürsichseyn, die der Einzelnheit entgegengesetzte und durch sie bedingte Allgemeinheit vorkommt; aber diese beiden widersprechenden Extreme sind nicht nur neben einander, sondern in Einer Einheit, oder, was dasselbe ist, das Gemeinschaftliche beider, das Fürsichseyn ist mit dem Gegensatze überhaupt behaftet, d. h., es ist zugleich nicht ein Fürsichseyn. Diese Momente sucht die Sophisterei des Wahrnehmens von ihrem Widerspruche zu retten, und durch die Unterscheidung der Rücksichten, durch das Auch und Insofern festzuhalten, so wie endlich durch die Unterscheidung des Unwesentlichen, und eines ihm entgegengesetzten Wesens, das Wahre zu ergreifen. Allein diese Auskunftsmittel, statt die Täuschung in dem Auffassen abzuhalten, erweisen sich vielmehr selbst als nichtig, und das Wahre, das durch diese Logik des Wahrnehmens gewonnen werden soll, erweist sich in Einer und derselben Rücksicht das Gegentheil zu seyn, und hiermit zu sei-

nem Wesen die unterscheidungs- und bestimmungslose Allgemeinheit zu haben.

Diese leeren Abstraktionen der Einzelnheit und der ihr entgegengesetzten Allgemeinheit, so wie des Wesens, das mit einem Unwesentlichen verknüpft, eines Unwesentlichen, das doch zugleich nothwendig ist, sind die Mächte, deren Spiel der wahrnehmende, oft sogenannte gesunde Menschenverstand ist; er, der sich für das gediegene reale Bewußtseyn nimmt, ist im Wahrnehmen nur das Spiel dieser Abstraktionen; er ist überhaupt immer da am ärmsten, wo er am reichsten zu seyn meint. Indem er von diesen nichtigen Wesen herumgetrieben, von dem einen dem andern in die Arme geworfen wird, und durch seine Sophisterei Abwechslungsweise jetzt das eine, dann das geradentgegengesetzte festzuhalten und zu behaupten bemüht, sich der Wahrheit widersetzt, meint er von der Philosophie, sie habe es nur mit Gedankendingen zu thun. Sie hat in der That auch damit zu thun und erkennt sie für die reinen Wesen, für die absoluten Elemente und Mächte; aber damit erkennt sie dieselben zugleich in ihrer Bestimmtheit, und ist darum Meister über sie, während jener wahrnehmende Verstand sie für das Wahre nimmt, und von ihnen aus einer Irre in die andere geschickt wird. Er selbst kommt nicht zu dem Bewußtseyn, daß es solche einfache Wesenheiten sind, die in ihm walten, sondern er meint es immer mit ganz gediegenem Stoffe und Inhalte zu thun zu haben, so wie die sinnliche Gewißheit nicht weiß, daß die leere Abstraktion des reinen Seyns ihr Wesen ist; aber in der That sind sie es, an welchen er durch allen Stoff und Inhalt hindurch und hin und her läuft; sie sind der Zusammenhalt und die Herrschaft desselben, und allein dasjenige, was das Sinnliche als Wesen für das Bewußtseyn ist, was seine Verhältnisse zu ihm bestimmt, und woran die Bewegung des Wahrnehmens und seines Wahren abläuft. Dieser Verlauf, ein beständig abwechselndes Bestimmen des Wahren und Aufhe-

den dieses Bestimmens, macht eigentlich das tägliche und beständige Leben und Treiben des Wahrnehmenden und in der Wahrheit sich zu bewegen meinenden Bewußtseyns aus. Es geht darin unaufhaltsam zu dem Resultate des gleichen Aufhebens aller dieser wesentlichen Wesenheiten oder Bestimmungen fort, ist aber in jedem einzelnen Momente nur dieser Einen Bestimmtheit als des Wahren sich bewußt, und dann wieder der entgegengesetzten. Es wittert wohl ihre Unwesenheit; sie gegen die drohende Gefahr zu retten, geht es zur Sophisterei über, das, was es selbst so eben als das Nichtwahre behauptete, jetzt als das Wahre zu behaupten. Wozu diesen Verstand eigentlich die Natur dieser unwahren Wesen treiben will, die Gedanken von jener Allgemeinheit und Einzelnheit, vom Auch und Eins, von jener Wesentlichkeit, die mit einer Unwesentlichkeit nothwendig verknüpft ist, und von einem Unwesentlichen, das doch nothwendig ist, — die Gedanken von diesen Unwesen zusammen zu bringen und sie dadurch aufzuheben, dagegen sträubt er sich durch die Stützen des Insofern und der verschiedenen Rücksichten, oder dadurch, den einen Gedanken auf sich zu nehmen, um den andern getrennt und als den wahren zu erhalten. Aber die Natur dieser Abstraktionen bringt sie an und für sich zusammen; der gesunde Verstand ist der Raub derselben, die ihn in ihrem wirbelnden Kreise umhertreiben. Indem er ihnen die Wahrheit dadurch geben will, daß er bald die Unwahrheit derselben auf sich nimmt, bald aber auch die Täuschung einen Schein der unzuverlässigen Dinge nennt und das Wesentliche von einem ihnen Nothwendigen, und doch Unwesentlichseynsollenden abtrennt, und jenes als ihre Wahrheit gegen dieses festhält; erhält er ihnen nicht ihre Wahrheit, sich aber giebt er die Unwahrheit.

III.

Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt.

Dem Bewußtseyn ist in der Dialektik der sinnlichen Gewißheit das Hören und Sehen u. s. w. vergangen, und als Wahrnehmen ist es zu Gedanken gekommen, welche es aber erst im Unbedingtallgemeinen zusammenbringt. Dieß Unbedingte wäre nun selbst wieder nichts anderes, als das auf eine Seite tretende Extrem des Fürsichseyns, wenn es als ruhiges einfaches Wesen genommen würde, denn so träte ihm das Unwesen gegenüber; aber auf dieses bezogen wäre es selbst unwesentlich, und das Bewußtseyn nicht aus der Täuschung des Wahrnehmens herausgekommen; allein es hat sich als ein solches ergeben, welches aus einem solchen bedingten Fürsichseyn in sich zurückgegangen ist. — Dieß unbedingte Allgemeine, das nunmehr der wahre Gegenstand des Bewußtseyns ist, ist noch als Gegenstand desselben; es hat seinen Begriff als Begriff noch nicht erfaßt. Beides ist wesentlich zu unterscheiden; dem Bewußtseyn ist der Gegenstand aus dem Verhältnisse zu einem andern in sich zurück gegangen, und hiermit an sich Begriff geworden; aber das Bewußtseyn ist noch nicht für sich selbst der Begriff, und deswegen erkennt es in jenem reflektirten Gegenstande nicht sich. Für uns ist dieser Gegenstand durch die Bewegung des Bewußtseyns so geworden, daß dieses in das Werden desselben verflochten, und die Reflexion auf beiden Seiten dieselbe, oder nur Eine ist. Weil aber das Bewußtseyn in dieser Bewegung nur das gegenständliche Wesen, nicht das Bewußtseyn als solches zu seinem Inhalte hatte, so ist für es das Resultat in gegenständlicher Bedeutung zu setzen, und das Bewußtseyn noch von dem Gewordenen zurücktretend, so daß ihm dasselbe als Gegenständliches das Wesen ist.

Der Verstand hat damit zwar seine eigene Unwahrheit und die Unwahrheit des Gegenstandes aufgehoben; und was ihm dadurch geworden, ist der Begriff des Wahren, als an sich seyen-

des Wahren, das noch nicht Begriff iſt, oder das des Fürſich-ſeyns des Bewußtſeyns entbehrt, und das der Verſtand, ohne ſich darin zu wiſſen, gewähren läßt. Dieſes treibt ſein Weſen für ſich ſelbſt, ſo daß das Bewußtſeyn keinen Antheil an ſeiner freien Realiſirung hat, ſondern ihr nur zuſieht und ſie rein auffaßt. Wir haben hiermit noch fürs erſte an ſeine Stelle zu treten, und der Begriff zu ſeyn, welcher das ausbildet, was in dem Reſultate enthalten iſt; an dieſem ausgebildeten Gegenſtande, der dem Bewußtſeyn als ein Seyendes ſich darbietet, wird es ſich erſt zum begreifenden Bewußtſeyn.

Das Reſultat war das Unbedingtallgemeine, zunächſt in dem negativen und abſtrakten Sinne, daß das Bewußtſeyn ſeine einſeitigen Begriffe negirte und ſie abſtrahirte, nämlich ſie aufgab. Das Reſultat hat aber an ſich die poſitive Bedeutung, daß darin die Einheit des Fürſichſeyns und des Füreinanderesſeyns, oder der abſolute Gegenſatz unmittelbar als daſſelbe Weſen geſetzt iſt. Es ſcheint zunächſt nur die Form der Momente zu einander zu betreffen; aber das Fürſichſeyn und das Füranderesſeyn iſt eben ſowohl der Inhalt ſelbſt, weil der Gegenſatz in ſeiner Wahrheit keine andere Natur haben kann, als die ſich im Reſultate ergeben hat, daß nämlich der in der Wahrnehmung für wahr gehaltene Inhalt in der That nur der Form angehört und in ihre Einheit ſich auflöſt. Dieſer Inhalt iſt zugleich allgemein; es kann keinen anderen Inhalt geben, der durch ſeine beſondere Beſchaffenheit ſich dem entzöge, in dieſe unbedingte Allgemeinheit zurückzugehen. Ein ſolcher Inhalt wäre irgend eine beſtimmte Weiſe für ſich zu ſeyn, und zu Anderem ſich zu verhalten. Allein für ſich zu ſeyn, und zu Anderem ſich zu verhalten überhaupt, macht ſeine Natur und Weſen aus, deren Wahrheit iſt, Unbedingtallgemeines zu ſeyn; und das Reſultat iſt ſchlechthin allgemein.

Weil aber dieß Unbedingtallgemeine Gegenſtand für das Bewußtſeyn iſt, ſo tritt an ihm der Unterſchied der Form und

des Inhalts hervor, und in der Gestalt des Inhalts haben die Momente das Aussehen, in welchem sie sich zuerst darboten, einer Seits allgemeines Medium vieler bestehender Materien, und anderer Seits in sich reflektirtes Eins, worin ihre Selbstständigkeit vertilgt ist, zu seyn. Jenes ist die Auflösung der Selbstständigkeit des Dinges, oder die Passivität, die ein Seyn für ein Anderes ist, dieß aber das Fürsichseyn. Es ist zu sehen, wie diese Momente in der unbedingten Allgemeinheit, die ihr Wesen ist, sich darstellen. Es erhellt zunächst, daß sie dadurch, daß sie nur in dieser sind, überhaupt nicht mehr auseinander liegen, sondern wesentlich an ihnen selbst sich aufhebende Seiten sind, und nur das Uebergehen derselben in einander gesetzt ist.

Das eine Moment erscheint also als das auf die Seite getretene Wesen, als allgemeines Medium oder als das Bestehen selbstständiger Materien. Die Selbstständigkeit dieser Materien aber ist nichts anderes als dieß Medium; oder dieß Allgemeine ist durchaus die Vielheit solcher verschiedenen Allgemeinen. Das Allgemeine ist an ihm selbst in ungetrennter Einheit mit dieser Vielheit, heißt aber, diese Materien sind, jede wo die andere ist, sie durchdringen sich gegenseitig, — ohne sich zu berühren, weil umgekehrt das viele Unterschiedene eben so selbstständig ist. Damit ist zugleich auch ihre reine Porosität oder ihr Aufgehobenseyn gesetzt. Dieß Aufgehobenseyn wieder, oder die Reduktion dieser Verschiedenheit zum reinen Fürsichseyn ist nichts anderes als das Medium selbst und dieß die Selbstständigkeit der Unterschiede. Oder die selbstständig gesetzten gehen unmittelbar in ihre Einheit, und ihre Einheit unmittelbar in die Entfaltung über, und diese wieder zurück in die Reduktion. Diese Bewegung ist aber dasjenige, was Kraft genannt wird: das eine Moment derselben, nämlich sie als Ausbreitung der selbstständigen Materien in ihrem Seyn, ist ihre Aeußerung; sie aber als das Verschwundenseyn derselben ist die in sich aus ihrer Aeußerung zurückgedrängte, oder die

eigentliche Kraft. Aber erstens die in sich zurückgedrängte Kraft muß sich äußern; und zweitens in der Aeußerung ist sie eben so in sich selbst seyende Kraft, als sie in diesem Insichselbstseyn Aeußerung ist. — Indem wir so beide Momente in ihrer unmittelbaren Einheit erhalten, so ist eigentlich der Verstand, dem der Begriff der Kraft angehört, der Begriff, welcher die unterschiedenen Momente als unterschiedene trägt; denn an ihr selbst sollen sie nicht unterschieden seyn; der Unterschied ist hiermit nur im Gedanken. — Oder es ist im Obigen nur erst der Begriff der Kraft, nicht ihre Realität gesetzt worden. In der That aber ist die Kraft das Unbedingtallgemeine, welches, was es für ein Anderes, eben so an sich selbst ist; oder welches den Unterschied — denn er ist nichts anderes, als das Füreinanderesseyn, — an ihm selbst hat. Daß also die Kraft in ihrer Wahrheit sey, muß sie ganz vom Gedanken frei gelassen und als die Substanz dieser Unterschiede gesetzt werden, d. h. einmal, sie als diese ganze Kraft wesentlich an und für sich bleibend, und dann ihre Unterschiede als substantiell, oder als für sich bestehende Momente. Die Kraft als solche, oder als in sich zurückgedrängte ist hiermit für sich als ein ausschließendes Eins, welchem die Entfaltung der Materien ein anderes bestehendes Wesen ist, und es sind so zwei unterschiedene selbstständige Seiten gesetzt. Aber die Kraft ist auch das Ganze, oder sie bleibt, was sie ihrem Begriffe nach ist, nämlich diese Unterschiede bleiben reine Formen, oberflächliche verschwindende Momente. Die Unterschiede der in sich zurückgedrängten eigentlichen Kraft und der Entfaltung der selbstständigen Materien wären zugleich gar nicht, wenn sie nicht ein Bestehen hätten, oder die Kraft wäre nicht, wenn sie nicht auf diese entgegengesetzte Weise existirte; aber, sie existirt auf diese entgegengesetzte Weise, heißt nichts anderes, als beide Momente sind selbst zugleich selbstständig. — Diese Bewegung des Sichbeständig-

verselbstständigens der beiden Momente und ihres Sichwiederaufhebens ist es also, was zu betrachten ist. — Es erhellt im allgemeinen, daß diese Bewegung nichts anderes ist, als die Bewegung des Wahrnehmens, worin die beiden Seiten, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene zugleich, einmal als das Auffassen des Wahren eins und ununterschieden, dabei aber eben sowohl jede Seite in sich reflektirt oder für sich ist. Hier sind diese beiden Seiten Momente der Kraft; sie sind eben sowohl in einer Einheit, als diese Einheit, welche gegen die für sich seyenden Extreme als die Mitte erscheint, sich immer in eben diese Extreme zersetzt, die erst dadurch sind. — Die Bewegung, welche sich vorhin als das Sichselbstvernichten widersprechender Begriffe darstellte, hat also hier die gegenständliche Form, und ist Bewegung der Kraft, als deren Resultat das Unbedingtallgemeine als Ungegenständliches, oder als Inneres der Dinge hervorgeht.

Die Kraft ist, wie sie bestimmt worden, indem sie als solche, oder als in sich reflektirt vorgestellt wird, die eine Seite ihres Begriffs; aber als ein substantiirtes Extrem, und zwar das unter der Bestimmtheit des Eins gesetzte. Hiermit ist das Bestehen der entfalteten Materien aus ihr ausgeschlossen, und ein Anderes als sie. Indem es nothwendig ist, daß sie selbst dieses Bestehen sey, oder daß sie sich äußere, so stellt sich ihre Aeußerung so vor, daß jenes Andere zu ihr hinzutritt und sie sollicitirt. Aber in der That, indem sie nothwendig sich äußert, hat sie dieß, was als ein anderes Wesen gesetzt war, an ihr selbst. Es muß zurückgenommen werden, daß sie als ein Eins, und ihr Wesen, sich zu äußern, als ein anderes zu ihr von außen Hinzutretendes gesetzt wurde; sie ist vielmehr selbst dieß allgemeine Medium des Bestehens der Momente als Materien; oder sie hat sich geäußert, und was das andere Sollicitirende seyn sollte, ist sie vielmehr. Sie existirt also jetzt als das Medium der entfalteten Materien. Aber sie hat gleich

weſentlich die Form des Aufgehobenſeyns der beſtehenden Materien, oder iſt weſentlich Eins; dieß Einsſeyn iſt hiermit jetzt, da ſie geſetzt iſt als das Medium von Materien, ein Anderes als ſie, und ſie hat dieß ihr Weſen außer ihr. Indem ſie aber nothwendig dieß ſeyn muß, als was ſie noch nicht geſetzt iſt, ſo tritt dieß Andere hinzu und ſollicitirt ſie zur Reflexion in ſich ſelbſt, oder hebt ihre Aeußerung auf. In der That aber iſt ſie ſelbſt dieſes Inſichreflektirtſeyn, oder dieß Aufgehobenſeyn der Aeußerung; das Einsſeyn verſchwindet, wie es erſchien, nämlich als ein Anderes; ſie iſt es ſelbſt, ſie iſt in ſich zurückgedrängte Kraft.

Das, was als Anderes auftritt, und ſie ſowohl zur Aeußerung als zur Rückkehr in ſich ſelbſt ſollicitirt, iſt, wie ſich unmittelbar ergiebt, ſelbſt Kraft; denn das Andere zeigt ſich eben ſowohl als allgemeines Medium, wie als Eins; und ſo daß jede dieſer Geſtalten zugleich nur als verſchwindendes Moment auftritt. Die Kraft iſt hiermit dadurch, daß ein Anderes für ſie, und ſie für ein Anderes iſt, überhaupt noch nicht aus ihrem Begriffe herausgetreten. Es ſind aber zugleich zwei Kräfte vorhanden; der Begriff beider zwar derſelbe, aber aus ſeiner Einheit in die Zweiheit herausgegangen. Statt daß der Gegenſatz durchaus weſentlich nur Moment bliebe, ſcheint er ſich durch die Entzweiung in ganz ſelbſtſtändige Kräfte der Herrſchaft der Einheit entzogen zu haben. Was es mit dieſer Selbſtſtändigkeit für eine Bewandtniß hat, iſt näher zu ſehen. Zunächſt tritt die zweite Kraft, als das Sollicitirende und zwar als allgemeines Medium ſeinem Inhalte nach gegen die auf, welche als Sollicitirte beſtimmt iſt; indem aber jene weſentlich Abwechslung dieſer beiden Momente und ſelbſt Kraft iſt, ſo iſt ſie in der That gleichfalls nur erſt allgemeines Medium, indem ſie dazu ſollicitirt wird, und eben ſo auch nur negative Einheit, oder zum Zurückgehen der Kraft Sollicitirendes, dadurch, daß ſie ſollicitirt wird. Es verwandelt ſich

hiermit auch dieser Unterschied, der zwischen beiden statt fand, daß das eine das Sollicitirende, das andere das Sollicitirte seyn sollte, in dieselbe Austauschung der Bestimmtheiten gegen einander.

Das Spiel der beiden Kräfte besteht hiermit in diesem entgegengesetzten Bestimmtseyn beider, ihrem Füreinanderseyn in dieser Bestimmung, und der absoluten unmittelbaren Verwechslung der Bestimmungen, — einem Uebergange, wodurch allein diese Bestimmungen sind, in denen die Kräfte selbstständig aufzutreten scheinen. Das Sollicitirende ist z. B. als allgemeines Medium, und dagegen das Sollicitirte als zurückgedrängte Kraft gesetzt; aber jenes ist allgemeines Medium selbst nur dadurch, daß das andere zurückgedrängte Kraft ist; oder diese ist vielmehr das Sollicitirende für jenes, und macht dasselbe erst zum Medium. Jenes hat nur durch das andere seine Bestimmtheit und ist sollicitirend, nur insofern es vom andern dazu sollicitirt wird, sollicitirend zu seyn; und es verliert eben so unmittelbar diese ihm gegebene Bestimmtheit; denn diese geht an das andere über oder vielmehr ist schon an dasselbe übergegangen; das fremde die Kraft Sollicitirende tritt als allgemeines Medium auf, aber nur dadurch, daß es von ihr dazu sollicitirt worden ist; d. h. aber, sie setzt es so und ist vielmehr selbst wesentlich allgemeines Medium; sie setzt das Sollicitirende so, darum weil diese andere Bestimmung ihr wesentlich, d. h., weil sie vielmehr sie selbst ist.

Zur Vervollständigung der Einsicht in den Begriff dieser Bewegung kann noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß sich die Unterschiede selbst in einem gedoppelten Unterschiede zeigen, einmal als Unterschiede des Inhalts, indem das eine Extrem in sich reflektirte Kraft, das andere aber Medium der Materien ist; das anderemal als Unterschiede der Form, indem das eine sollicitirendes, das andere sollicitirtes, jenes thätig, dieß passiv ist. Nach dem Unterschiede des Inhalts sind

ſie überhaupt, oder für uns unterſchieden; nach dem Unterſchiede der Form aber ſind ſie ſelbſtſtändig, in ihrer Beziehung ſich von einander ſelbſt abſcheidend und entgegengeſetzt. Daß ſo die Extreme nach dieſen beiden Seiten nichts an ſich, ſondern dieſe Seiten, worin ihr unterſchiedenes Weſen beſtehen ſollte, nur verſchwindende Momente, ein unmittelbares Uebergehen jeder in die entgegengeſetzte ſind, dieß wird für das Bewußtſeyn in der Wahrnehmung der Bewegung der Kraft. Für uns aber war, wie oben erinnert, auch noch dieß, daß an ſich die Unterſchiede, als Unterſchiede des Inhalts und der Form verſchwanden, und auf der Seite der Form, dem Weſen nach das Thätige, Sollicitirende oder Fürſichſeyende daſſelbe war, was auf der Seite des Inhalts als in ſich zurückgedrängte Kraft; das Paſſive, Sollicitirte, oder Füreinanderſeyende auf der Seite der Form daſſelbe, was auf der Seite des Inhalts als allgemeines Medium der vielen Materien ſich darſtellte.

Es ergiebt ſich hieraus, daß der Begriff der Kraft durch die Verdopplung in zwei Kräfte wirklich wird, und wie er dieß wird. Dieſe zwei Kräfte exiſtiren als für ſich ſeyende Weſen; aber ihre Exiſtenz iſt eine ſolche Bewegung gegen einander, daß ihr Seyn vielmehr ein reines Geſetztſeyn durch ein Anderes iſt, d. h., daß ihr Seyn vielmehr die reine Bedeutung des Verſchwindens hat. Sie ſind nicht als Extreme, die etwas Feſtes für ſich behielten, und nur eine äußere Eigenſchaft gegen einander in die Mitte und in ihre Berührung ſchickten; ſondern was ſie ſind, ſind ſie nur in dieſer Mitte und Berührung. Es iſt darin unmittelbar eben ſo wohl das Inſichzurückgedrängt- oder das Fürſichſeyn der Kraft, wie die Aeußerung, das Sollicitiren, wie das Sollicitirtſeyn; dieſe Momente hiermit nicht an zwei ſelbſtſtändige Extreme vertheilt, welche ſich nur eine entgegengeſetzte Spitze böten, ſondern ihr Weſen iſt dieß ſchlechthin, jede nur durchs andere, und was jede ſo durchs andere iſt, unmittelbar nicht mehr zu ſeyn, indem ſie es iſt. Sie haben hier-

mit in der That keine eigenen Subſtanzen, welche ſie trügen und erhielten. Der Begriff der Kraft erhält ſich vielmehr als das Weſen in ſeiner Wirklichkeit ſelbſt; die Kraft als wirkliche iſt ſchlechthin nur in der Aeußerung, welche zugleich nichts anderes, als ein Sichſelbſtaufheben iſt. Dieſe wirkliche Kraft, vorgeſtellt als frei von ihrer Aeußerung und für ſich ſeyend, iſt die in ſich zurückgedrängte Kraft, aber dieſe Beſtimmtheit iſt in der That, wie ſich ergeben hat, ſelbſt nur ein Moment der Aeußerung. Die Wahrheit der Kraft bleibt alſo nur der Gedanke derſelben; und haltungslos ſtürzen die Momente ihrer Wirklichkeit, ihre Subſtanzen und ihre Bewegung in eine ununterſchiedene Einheit zuſammen, welche nicht die in ſich zurückgedrängte Kraft iſt (denn dieſe iſt ſelbſt nur ein ſolches Moment), ſondern dieſe Einheit iſt ihr Begriff, als Begriff. Die Realiſirung der Kraft iſt alſo zugleich Verluſt der Realität; ſie iſt darin vielmehr ein ganz Anderes geworden, nämlich dieſe Allgemeinheit, welche der Verſtand zuerſt oder unmittelbar als ihr Weſen erkennt, und welche ſich auch als ihr Weſen an ihrer ſeynſollenden Realität an den wirklichen Subſtanzen erweiſt.

Inſofern wir das erſte Allgemeine als den Begriff des Verſtandes betrachten, worin die Kraft noch nicht für ſich iſt, ſo iſt das zweite jetzt ihr Weſen, wie es ſich an und für ſich darſtellt. Oder umgekehrt, betrachten wir das erſte Allgemeine als das Unmittelbare, das ein wirklicher Gegenſtand für das Bewußtſeyn ſeyn ſollte, ſo iſt dieß zweite als das Negative der ſinnlich gegenſtändlichen Kraft beſtimmt; es iſt ſie, wie ſie in ihrem wahren Weſen nur als Gegenſtand des Verſtandes iſt; jenes erſte wäre die in ſich zurückgedrängte Kraft oder ſie als Subſtanz; dieß zweite aber iſt das Innere der Dinge, als Inneres, welches mit dem Begriffe als Begriff daſſelbe iſt.

Dieſes wahrhafte Weſen der Dinge hat ſich jetzt ſo be-

ſtimmt, daß es nicht unmittelbar für das Bewußtſeyn iſt, ſondern daß dieſes ein mittelbares Verhältniß zu dem Innern hat, und als Verſtand durch dieſe Mitte des Spiels der Kräfte in den wahren Hintergrund der Dinge blickt. Die Mitte, welche die beiden Extreme, den Verſtand und das Innere, zuſammenſchließt, iſt das entwickelte Seyn der Kraft, das für den Verſtand ſelbſt nunmehr ein Verſchwinden iſt. Es heißt darum Erſcheinung; denn Schein nennen wir das Seyn, das unmittelbar an ihm ſelbſt ein Nichtſeyn iſt. Es iſt aber nicht nur ein Schein, ſondern Erſcheinung, ein Ganzes des Scheins. Dieß Ganze als Ganzes oder Allgemeines iſt es, was das Innere ausmacht, das Spiel der Kräfte, als Reflexion deſſelben in ſich ſelbſt. In ihm ſind für das Bewußtſeyn auf gegenſtändliche Weiſe die Weſen der Wahrnehmung ſo geſetzt, wie ſie an ſich ſind, nämlich als unmittelbar in das Gegentheil ohne Ruhe und Seyn ſich verwandelnde Momente, das Eins unmittelbar in das Allgemeine, das Weſentliche unmittelbar in das Unweſentliche und umgekehrt. Dieß Spiel der Kräfte iſt daher das entwickelte Negative; aber die Wahrheit deſſelben iſt das Poſitive, nämlich das Allgemeine, der anſichſeyende Gegenſtand. — Das Seyn deſſelben für das Bewußtſeyn iſt vermittelt durch die Bewegung der Erſcheinung, worin das Seyn der Wahrnehmung, und das Sinnlichgegenſtändliche überhaupt nur negative Bedeutung hat, das Bewußtſeyn alſo daraus ſich in ſich als in das Wahre reflektirt, aber als Bewußtſeyn wieder dieß Wahre zum gegenſtändlichen Innern macht, und dieſe Reflexion der Dinge von ſeiner Reflexion in ſich ſelbſt unterſcheidet; wie ihm die vermittelnde Bewegung eben ſo noch eine gegenſtändliche iſt. Dieß Innere iſt ihm daher ein Extrem gegen es; aber es iſt ihm darum das Wahre, weil es darin als in dem Anſich zugleich die Gewißheit ſeiner ſelbſt oder das Moment ſeines Fürſichſeyns hat; aber dieſes Grundes iſt es ſich noch nicht bewußt, denn das Fürſich-

seyn, welches das Innere an ihm selbst haben sollte, wäre nichts anderes als die negative Bewegung; aber diese ist dem Bewußtseyn noch die gegenständliche verschwindende Erscheinung, noch nicht sein eigenes Fürsichseyn; das Innere ist ihm daher wohl Begriff, aber es kennt die Natur des Begriffes noch nicht.

In diesem inneren Wahren, als dem Absolutallgemeinen, welches vom Gegensatze des Allgemeinen und Einzelnen gereinigt und für den Verstand geworden ist, schließt sich erst über der sinnlichen als der erscheinenden Welt, nunmehr eine übersinnliche als die wahre Welt auf, über dem verschwindenden Diesseits das bleibende Jenseits; ein Absolutes, welches die erste und darum selbst unvollkommene Erscheinung der Vernunft, aber nur das reine Element ist, worin die Wahrheit ihr Wesen hat.

Unser Gegenstand ist hiermit nunmehr der Schluß, welcher zu seinen Extremen, das Innere der Dinge und den Verstand, und zu seiner Mitte die Erscheinung hat; die Bewegung dieses Schlusses aber giebt die weitere Bestimmung dessen, was der Verstand durch die Mitte hindurch im Innern erblickt, und die Erfahrung, welche er über dieses Verhältniß des Zusammenschließenden macht.

Noch ist das Innere reines Jenseits für das Bewußtseyn, denn es findet sich selbst in ihm noch nicht; es ist leer, denn es ist nur das Nichts der Erscheinung und positiv das einfache Allgemeine. Diese Weise des Innern zu seyn, stimmt unmittelbar denjenigen bei, welche sagen, daß das Innere der Dinge nicht zu erkennen sey; aber der Grund würde anders gefaßt werden müssen. Von diesem Innern, wie es hier unmittelbar ist, ist allerdings keine Kenntniß vorhanden, aber nicht deswegen, weil die Vernunft zu kurzsichtig, oder beschränkt, oder wie man es sonst nennen will, wäre (worüber hier noch nichts bekannt ist, denn so tief sind wir noch nicht eingedrungen), sondern um der einfachen Natur der Sache selbst willen, weil nämlich

lich im Leeren nichts erkannt wird, oder von der anderen Seite ausgeſprochen, weil es eben als das Jenſeits des Bewußtſeyns beſtimmt iſt. — Das Reſultat iſt freilich daſſelbe, wenn ein Blinder in den Reichthum der überſinnlichen Welt (wenn ſie einen hat, er ſey nun eigenthümlicher Inhalt derſelben, oder das Bewußtſeyn ſelbſt ſey dieſer Inhalt), und wenn ein Sehender in die reine Finſterniß, oder wenn man will, in das reine Licht, wenn ſie nur dieſes iſt, geſtellt wird; der Sehende ſieht in ſeinem reinen Lichte ſo wenig als in ſeiner reinen Finſterniß, und gerade ſo viel als der Blinde in der Fülle des Reichthums, der vor ihm läge. Wenn es mit dem Innern und dem Zuſammengeſchloſſenſeyn mit ihm durch die Erſcheinung weiter nichts wäre, ſo bliebe nichts übrig, als ſich an die Erſcheinung zu halten, d. h. etwas als wahr zu nehmen, von dem wir wiſſen, daß es nicht wahr iſt; oder damit doch in dem Leeren, welches zwar erſt als Leerheit von gegenſtändlichen Dingen geworden, aber als Leerheit an ſich, auch für die Leerheit aller geiſtigen Verhältniſſe und der Unterſchiede des Bewußtſeyns als Bewußtſeyns genommen werden muß, — damit alſo in dieſem ſo ganz Leeren, welches auch das Heilige genannt wird, doch etwas ſey, es mit Träumereien, Erſcheinungen, die das Bewußtſeyn ſich ſelbſt erzeugt, zu erfüllen; es müßte ſich gefallen laſſen, daß ſo ſchlecht mit ihm umgegangen wird, denn es wäre keines beſſeren würdig, indem Träumereien ſelbſt noch beſſer ſind, als ſeine Leerheit.

Das Innere oder das überſinnliche Jenſeits iſt aber entſtanden, es kommt aus der Erſcheinung her, und ſie iſt ſeine Vermittlung; oder die Erſcheinung iſt ſein Weſen, und in der That ſeine Erfüllung. Das Ueberſinnliche iſt das Sinnliche und Wahrgenommene geſetzt, wie es in Wahrheit iſt; die Wahrheit des Sinnlichen und Wahrgenommenen aber iſt, Erſcheinung zu ſeyn. Das Ueberſinnliche iſt alſo die Erſcheinung, als Erſcheinung. — Wenn dabei gedacht

wird, das Uebersinnliche sey also die sinnliche Welt, oder die Welt, wie sie für die unmittelbare sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung ist, so ist dieß ein verkehrtes Verstehen; denn die Erscheinung ist vielmehr nicht die Welt des sinnlichen Wissens und Wahrnehmens als seyende, sondern sie als aufgehobene oder in Wahrheit als innere gesetzt. Es pflegt gesagt zu werden, das Uebersinnliche sey nicht die Erscheinung; dabei wird aber unter der Erscheinung nicht die Erscheinung verstanden, sondern vielmehr die sinnliche Welt, als selbst reelle Wirklichkeit.

Der Verstand, welcher unser Gegenstand ist, befindet sich auf eben dieser Stelle, daß ihm das Innere nur erst als das allgemeine noch unerfüllte Ansich geworden; das Spiel der Kräfte hat nur eben diese negative Bedeutung, nicht an sich und nur diese positive, das Vermittelnde aber außer ihm zu seyn. Seine Beziehung auf das Innere durch die Vermittlung aber ist seine Bewegung, durch welche es sich ihm erfüllen wird. — Unmittelbar für ihn ist das Spiel der Kräfte; das Wahre aber ist ihm das einfache Innere; die Bewegung der Kraft ist daher eben so nur als Einfaches überhaupt das Wahre. Von diesem Spiele der Kräfte haben wir aber gesehen, daß es diese Beschaffenheit hat, daß die Kraft, welche sollicitirt wird von einer anderen Kraft, eben so das Sollicitirende für diese andere ist, welche selbst erst hierdurch sollicitirende wird. Es ist hierin eben so nur der unmittelbare Wechsel oder das absolute Austauschen der Bestimmtheit vorhanden, welche den einzigen Inhalt des Auftretenden ausmacht; entweder allgemeines Medium, oder negative Einheit zu seyn. Es hört in seinem bestimmten Auftreten selbst unmittelbar auf, das zu seyn, als was es auftritt; es sollicitirt durch sein bestimmtes Auftreten die andere Seite, die sich hierdurch äußert; d. h., diese ist unmittelbar jetzt das, was die erste seyn sollte. Diese beiden Seiten, das Verhältniß des Sollicitirens und das Verhältniß des

beſtimmten entgegengeſetzten Inhalts iſt *jedes für ſich* die abſolute Verkehrung und Verwechslung. Aber dieſe beiden Verhältniſſe ſind ſelbſt wieder daſſelbe, und der Unterſchied der *Form*, das Sollicitirte und das Sollicitirende zu ſeyn iſt daſſelbe, was der Unterſchied des *Inhalts* iſt, das Sollicitirte als ſolches, nämlich das paſſive Medium; das Sollicitirende hingegen das thätige, die negative Einheit oder das Eins. Hierdurch verſchwindet aller Unterſchied *beſonderer Kräfte*, die in dieſer Bewegung vorhanden ſeyn ſollten, gegen einander überhaupt; denn ſie beruhten allein auf jenen Unterſchieden; und der Unterſchied der Kräfte fällt eben ſo mit jenen beiden nur in einen zuſammen. Es iſt alſo weder die Kraft noch das Sollicitiren und Sollicitirtwerden, noch die Beſtimmtheit, beſtehendes Medium und in ſich reflektirte Einheit zu ſeyn, weder einzeln für ſich etwas, noch ſind es verſchiedene Gegenſätze, ſondern was in dieſem abſoluten Wechſel iſt, iſt nur der *Unterſchied als allgemeiner* oder als ein ſolcher, in welchen ſich die vielen Gegenſätze reducirt haben. Dieſer *Unterſchied als allgemeiner* iſt daher *das Einfache an dem Spiele der Kraft ſelbſt*, und das Wahre deſſelben; er iſt das *Geſetz der Kraft*.

Zu dem *einfachen Unterſchiede* wird die abſolut wechſelnde Erſcheinung durch ihre Beziehung auf die Einfachheit des Innern oder des Verſtandes. Das Innre iſt zunächſt nur das an ſich Allgemeine; dieß an ſich einfache *Allgemeine* iſt aber weſentlich eben ſo abſolut der *allgemeine Unterſchied*; denn es iſt das Reſultat des Wechſels ſelbſt, oder der Wechſel iſt ſein Weſen; aber der Wechſel, als im Innern geſetzt, iſt, wie er in Wahrheit iſt, in daſſelbe hiermit als eben ſo abſolut allgemeiner beruhigter ſich gleich bleibender Unterſchied aufgenommen. Oder die Negation iſt weſentliches Moment des Allgemeinen, und ſie oder die Vermittlung alſo im Allgemeinen iſt *allgemeiner Unterſchied*. Er iſt im *Geſetze* ausgedrückt, als

dem beſtändigen Bilde der unſtäten Erſcheinung. Die überſinnliche Welt iſt hiermit ein ruhiges Reich von Geſetzen, zwar jenſeits der wahrgenommenen Welt, denn dieſe ſtellt das Geſetz nur durch beſtändige Veränderung dar, aber in ihr eben ſo gegenwärtig, und ihr unmittelbares ſtilles Abbild.

Dieß Reich der Geſetze iſt zwar die Wahrheit des Verſtandes, welche an dem Unterſchiede, der in dem Geſetze iſt, den Inhalt hat; es iſt aber zugleich nur ſeine erſte Wahrheit und füllt die Erſcheinung nicht aus. Das Geſetz iſt in ihr gegenwärtig, aber es iſt nicht ihre ganze Gegenwart; es hat unter immer andern Umſtänden eine immer andere Wirklichkeit. Es bleibt dadurch der Erſcheinung für ſich eine Seite, welche nicht im Innern iſt; oder ſie iſt in Wahrheit noch nicht als Erſcheinung, als aufgehobenes Fürſichſeyn geſetzt. Dieſer Mangel des Geſetzes muß ſich an ihm ſelbſt eben ſo hervorthun. Was ihm zu mangeln ſcheint, iſt, daß es zwar den Unterſchied ſelbſt an ihm hat, aber als allgemeinen, unbeſtimmten. Inſofern es aber nicht das Geſetz überhaupt, ſondern ein Geſetz iſt, hat es die Beſtimmtheit an ihm; und es ſind damit unbeſtimmt viele Geſetze vorhanden. Allein dieſe Vielheit iſt vielmehr ſelbſt ein Mangel; ſie widerſpricht nämlich dem Princip des Verſtandes, welchem, als Bewußtſeyn des einfachen Innern, die an ſich allgemeine Einheit das Wahre iſt. Die vielen Geſetze muß er darum vielmehr in Ein Geſetz zuſammenfallen laſſen, wie z. B. das Geſetz, nach welchem der Stein fällt, und das Geſetz, nach welchem die himmliſchen Sphären ſich bewegen, als Ein Geſetz begriffen worden iſt. Mit dieſem Ineinanderfallen aber verlieren die Geſetze ihre Beſtimmtheit; das Geſetz wird immer oberflächlicher, und es iſt damit in der That nicht die Einheit dieſer beſtimmten Geſetze, ſondern ein ihre Beſtimmtheit weglaſſendes Geſetz gefunden; wie das Eine Geſetz, welches die Geſetze des Falles der Körper an der Erde und der himmliſchen Bewegung in ſich vereint, ſie beide in der That

nicht ausdrückt. Die Vereinigung aller Geſetze in der allgemeinen Attraktion drückt keinen Inhalt weiter aus, als eben den bloßen Begriff des Geſetzes ſelbſt, der darin als ſeyend geſetzt iſt. Die allgemeine Attraktion ſagt nur dieß, daß Alles einen beſtändigen Unterſchied zu Anderem hat. Der Verſtand meint dabei ein allgemeines Geſetz gefunden zu haben, welches die allgemeine Wirklichkeit als ſolche ausdrücke; aber er hat in der That nur den Begriff des Geſetzes ſelbſt gefunden, jedoch ſo, daß er zugleich dieß damit ausſagt, alle Wirklichkeit iſt an ihr ſelbſt geſetzmäßig. Der Ausdruck der allgemeinen Attraktion hat darum inſofern große Wichtigkeit, als er gegen das gedankenloſe Vorſtellen gerichtet iſt, welchem alles in der Geſtalt der Zufälligkeit ſich darbietet, und welchem die Beſtimmtheit die Form der ſinnlichen Selbſtſtändigkeit hat.

Es ſteht ſomit den beſtimmten Geſetzen die allgemeine Attraktion, oder der reine Begriff des Geſetzes, gegenüber. Inſofern dieſer reine Begriff als das Weſen oder als das wahre Innere betrachtet wird, gehört die Beſtimmtheit des beſtimmten Geſetzes ſelbſt noch der Erſcheinung oder vielmehr dem ſinnlichen Seyn an. Allein der reine Begriff des Geſetzes geht nicht nur über das Geſetz, welches, ſelbſt ein beſtimmtes, andern beſtimmten Geſetzen gegenüberſteht, ſondern er geht auch über das Geſetz als ſolches hinaus. Die Beſtimmtheit, von welcher die Rede war, iſt eigentlich ſelbſt nur verſchwindendes Moment, welches hier nicht mehr als Weſenheit vorkommen kann; denn es iſt nur das Geſetz als das Wahre vorhanden; aber der Begriff des Geſetzes iſt gegen das Geſetz ſelbſt gekehrt. An dem Geſetze nämlich iſt der Unterſchied ſelbſt unmittelbar aufgefaßt und in das Allgemeine aufgenommen, damit aber ein Beſtehen der Momente, deren Beziehung es ausdrückt, als gleichgültiger und anſichſeyender Weſenheiten. Dieſe Theile des Unterſchieds am Geſetze ſind aber zugleich ſelbſt be-

ſtimmte Seiten; der reine Begriff des Geſetzes, als allgemeine Attraktion, muß in ſeiner wahren Bedeutung ſo aufgefaßt werden, daß in ihm als Abſoluteinfachem die Unterſchiede die an dem Geſetze als ſolchem vorhanden ſind, ſelbſt wieder in das Innre als einfache Einheit zurückgehen; ſie iſt die innre Nothwendigkeit des Geſetzes.

Das Geſetz iſt dadurch auf eine gedoppelte Weiſe vorhanden, das einemal als Geſetz, an dem die Unterſchiede als ſelbſtſtändige Momente ausgedrückt ſind; das anderemal in der Form des einfachen Inſichzurückgegangenſeyns, welche wieder Kraft genannt werden kann, aber ſo, daß ſie nicht die zurückgedrängte, ſondern die Kraft überhaupt oder als der Begriff der Kraft iſt, eine Abſtraktion, welche die Unterſchiede deſſen, was attrahirt und attrahirt wird, ſelbſt in ſich zieht. So iſt z. B. die einfache Elektricität die Kraft; der Ausdruck des Unterſchieds aber fällt in das Geſetz; dieſer Unterſchied iſt poſitive und negative Elektricität. Bei der Bewegung des Falles iſt die Kraft das Einfache, die Schwere, welche das Geſetz hat, daß die Größen der unterſchiedenen Momente der Bewegung, der verfloſſenen Zeit, und des durchlaufenen Raums, ſich wie Wurzel und Quadrat zu einander verhalten. Die Elektricität ſelbſt iſt nicht der Unterſchied an ſich oder in ihrem Weſen das Doppelweſen von poſitiver und negativer Elektricität; daher man zu ſagen pflegt, ſie habe das Geſetz, auf dieſe Weiſe zu ſeyn, auch wohl, ſie habe die Eigenſchaft, ſo ſich zu äußern. Dieſe Eigenſchaft iſt zwar weſentliche und einzige Eigenſchaft dieſer Kraft; oder ſie iſt ihr nothwendig. Aber die Nothwendigkeit iſt hier ein leeres Wort; die Kraft muß eben, weil ſie muß, ſo ſich verdoppeln. Wenn freilich poſitive Elektricität geſetzt iſt, iſt auch negative an ſich nothwendig; denn das Poſitive iſt nur als Beziehung auf ein Negatives, oder das Poſitive iſt an ihm ſelbſt der Unterſchied von ſich ſelbſt, wie eben ſo das Negative. Aber daß die Elektricität als

solche sich so theile, dieß ist nicht an sich das Nothwendige; sie als einfache Kraft ist gleichgültig gegen ihr Gesetz, als positive und negative zu seyn; und wenn wir jenes ihren Begriff, dieß aber ihr Seyn nennen, so ist ihr Begriff gleichgültig gegen ihr Seyn; sie hat nur diese Eigenschaft; das heißt eben, es ist ihr nicht an sich nothwendig. — Diese Gleichgültigkeit erhält eine andere Gestalt, wenn gesagt wird, daß es zur Definition der Elektricität gehört, als positive und negative zu seyn, oder daß dieß schlechthin ihr Begriff und Wesen ist. Alsdann hieße ihr Seyn ihre Existenz überhaupt; in jener Definition liegt aber nicht die Nothwendigkeit ihrer Existenz; sie ist entweder, weil man sie findet, d. h., sie ist gar nicht nothwendig; oder ihre Existenz ist durch andere Kräfte, d. h. ihre Nothwendigkeit ist eine äußere. Damit aber, daß die Nothwendigkeit in die Bestimmtheit des Seyns durch Anderes gelegt wird, fallen wir wieder in die Vielheit der bestimmten Gesetze zurück, die wir so eben verließen, um das Gesetz als Gesetz zu betrachten; nur mit diesem ist sein Begriff als Begriff, oder seine Nothwendigkeit zu vergleichen, die sich aber in allen diesen Formen nur noch als ein leeres Wort gezeigt hat.

Noch auf andere als die angezeigte Weise ist die Gleichgültigkeit des Gesetzes und der Kraft, oder des Begriffs und des Seyns vorhanden. In dem Gesetze der Bewegung z. B. ist es nothwendig, daß die Bewegung in Zeit und Raum sich theile, oder dann auch in Entfernung und Geschwindigkeit. Indem die Bewegung nur das Verhältniß jener Momente ist, so ist sie, das Allgemeine, hier wohl an sich selbst getheilt; aber nun drücken diese Theile, Zeit und Raum, oder Entfernung und Geschwindigkeit, nicht an ihnen diesen Ursprung aus Einem aus; sie sind gleichgültig gegen einander; der Raum wird vorgestellt ohne die Zeit, die Zeit ohne den Raum, und die Entfernung wenigstens ohne die Geschwindigkeit seyn zu können, — so wie

ihre Größen gleichgültig gegen einander sind, indem sie sich nicht wie Positives und Negatives verhalten, hiermit nicht durch ihr Wesen auf einander beziehen. Die Nothwendigkeit der Theilung ist also hier wohl vorhanden; aber nicht der Theile als solcher für einander. Darum ist aber auch jene erste selbst nur eine vorgespiegelte falsche Nothwendigkeit; die Bewegung ist nämlich nicht selbst als einfaches oder als reines Wesen vorgestellt, sondern schon als getheilt; Zeit und Raum sind ihre selbstständigen Theile oder Wesen an ihnen selbst, oder Entfernung und Geschwindigkeit Weisen des Seyns oder Vorstellens, deren eine wohl ohne die andere seyn kann, und die Bewegung ist daher nur ihre oberflächliche Beziehung, nicht ihr Wesen. Als einfaches Wesen, oder als Kraft vorgestellt, ist sie wohl die Schwere, welche aber diese Unterschiede überhaupt nicht in ihr enthält.

Der Unterschied also ist in beiden Fällen kein Unterschied an sich selbst; entweder ist das Allgemeine, die Kraft, gleichgültig gegen die Theilung, welche im Gesetze ist, oder die Unterschiede, Theile des Gesetzes, sind es gegen einander. Der Verstand hat aber den Begriff dieses Unterschiedes an sich, eben darin, daß das Gesetz eines Theils das Innre, Ansichseyende, aber an ihm zugleich Unterschiedne ist; daß dieser Unterschied hiermit innrer Unterschied sey, ist darin vorhanden, daß das Gesetz einfache Kraft, oder als Begriff desselben ist, also ein Unterschied des Begriffes. Aber dieser innre Unterschied fällt nur erst noch in den Verstand, und ist noch nicht an der Sache selbst gesetzt. Es ist also nur die eigne Nothwendigkeit, was der Verstand ausspricht; einen Unterschied, den er also nur so macht, daß er es zugleich ausdrückt, daß der Unterschied kein Unterschied der Sache selbst sey. Diese Nothwendigkeit, die nur im Worte liegt, ist hiermit die Herrerzählung der Momente, die den Kreis derselben ausmachen; sie werden zwar unterschieden, ihr Unterschied wird

aber zugleich, kein Unterschied der Sache selbst zu seyn, ausgedrückt und daher selbst sogleich wieder aufgehoben; diese Bewegung heißt Erklären. Es wird also ein Gesetz ausgesprochen, von diesem wird sein Ansichallgemeines, oder der Grund, als die Kraft, unterschieden; aber von diesem Unterschiede wird gesagt, daß er keiner, sondern vielmehr der Grund ganz so beschaffen sey, wie das Gesetz. Die einzelne Begebenheit des Blitzes z. B. wird als Allgemeines aufgefaßt, und dieß Allgemeine als das Gesetz der Elektricität ausgesprochen: die Erklärung faßt alsdann das Gesetz in die Kraft zusammen, als das Wesen des Gesetzes. Diese Kraft ist dann so beschaffen, daß, wenn sie sich äußert, entgegengesetzte Elektricitäten hervortreten, die wieder in einander verschwinden, d. h., die Kraft ist gerade so beschaffen, wie das Gesetz; es wird gesagt, daß beide gar nicht unterschieden seyen. Die Unterschiede sind die reine allgemeine Aeußerung oder das Gesetz und die reine Kraft; beide haben aber denselben Inhalt, dieselbe Beschaffenheit; der Unterschied als Unterschied des Inhalts, d. h. der Sache, wird also auch wieder zurückgenommen.

In dieser tautologischen Bewegung beharrt, wie sich ergiebt, der Verstand bei der ruhigen Einheit seines Gegenstandes und die Bewegung fällt nur in ihn selbst, nicht in den Gegenstand; sie ist ein Erklären, das nicht nur Nichts erklärt, sondern so klar ist, daß es, indem es Anstalten macht, etwas Unterschiedenes von dem schon Gesagten zu sagen, vielmehr nichts sagt, sondern nur dasselbe wiederholt. An der Sache selbst entsteht durch diese Bewegung nichts Neues, sondern sie kommt nur als Bewegung des Verstandes in Betracht. In ihr aber erkennen wir nun eben dasjenige, was an dem Gesetze vermißt wurde, nämlich den absoluten Wechsel selbst; denn diese Bewegung, wenn wir sie näher betrachten, ist unmittelbar das Gegentheil ihrer selbst. Sie setzt nämlich einen Unterschied, welcher nicht nur für uns kein Unterschied ist, sondern welchen sie selbst

als Unterschied aufhebt. Es ist dieß derselbe Wechsel, der sich als das Spiel der Kräfte darstellte; es war in ihm der Unterschied des Sollicitirenden und Sollicitirten, der sich äußernden und der in sich zurückgedrängten Kraft; aber es waren Unterschiede, die in Wahrheit keine waren, und sich darum auch unmittelbar wieder aufhoben. Es ist nicht nur die bloße Einheit vorhanden, so daß kein Unterschied gesetzt wäre, sondern es ist diese Bewegung, daß allerdings ein Unterschied gemacht, aber, weil er keiner ist, wieder aufgehoben wird. — Mit dem Erklären also ist der Wandel und Wechsel, der vorhin außer dem Inneren nur an der Erscheinung war, in das Uebersinnliche selbst eingedrungen; unser Bewußtseyn ist aber aus dem Inneren als Gegenstande auf die andere Seite in den Verstand herübergegangen, und hat in ihm den Wechsel.

Dieser Wechsel ist so noch nicht ein Wechsel der Sache selbst, sondern stellt sich vielmehr eben dadurch als reiner Wechsel dar, daß der Inhalt der Momente des Wechsels derselbe bleibt. Indem aber der Begriff als Begriff des Verstandes dasselbe ist, was das Innere der Dinge, so wird dieser Wechsel als Gesetz des Inneren für ihn. Er erfährt also, daß es Gesetz der Erscheinung selbst ist, daß Unterschiede werden, die keine Unterschiede sind; oder daß das Gleichnamige sich von sich abstößt; und eben so daß die Unterschiede nur solche sind, die in Wahrheit keine sind, und sich aufheben; oder daß das Ungleichnamige sich anzieht. — Ein zweites Gesetz, dessen Inhalt demjenigen, was vorher Gesetz genannt wurde, nämlich dem beständigen sich gleichbleibenden Unterschiede, entgegengesetzt ist; denn dieß neue drückt vielmehr das Ungleichwerden des Gleichen, und das Gleichwerden des Ungleichen aus. Der Begriff muthet der Gedankenlosigkeit zu, beide Gesetze zusammenzubringen, und ihrer Entgegensetzung bewußt zu werden. — Gesetz ist das zweite freilich auch,

oder ein inneres sichselbstgleiches Seyn, aber eine Sichselbstgleichheit vielmehr der Ungleichheit, eine Beständigkeit der Unbeständigkeit. — An dem Spiele der Kräfte ergab sich dieses Gesetz als eben dieses absolute Uebergehen, und als reiner Wechsel; das Gleichnamige, die Kraft, zersetzt sich in einen Gegensatz, der zunächst als ein selbstständiger Unterschied erscheint, aber welcher sich in der That keiner zu seyn erweist; denn es ist das Gleichnamige, was sich von sich selbst abstößt, und dieß Abgestoßene zieht sich daher wesentlich an, denn es ist dasselbe; der gemachte Unterschied, da er keiner ist, hebt sich also wieder auf. Er stellt sich hiermit als Unterschied der Sache selbst, oder als absoluter Unterschied dar, und dieser Unterschied der Sache ist also nichts anderes als das Gleichnamige, das sich von sich abgestoßen hat, und daher nur einen Gegensatz setzt, der keiner ist.

Durch dieß Princip wird das erste Uebersinnliche, das ruhige Reich der Gesetze, das unmittelbare Abbild der wahrgenommenen Welt in sein Gegentheil umgekehrt; das Gesetz war überhaupt das sich Gleichbleibende, wie seine Unterschiede; jetzt aber ist gesetzt, daß beides vielmehr das Gegentheil seiner selbst ist; das sich Gleiche stößt sich vielmehr von sich ab, und das sich Ungleiche setzt sich vielmehr als das sich Gleiche. In der That ist nur mit dieser Bestimmung der Unterschied der innere, oder Unterschied an sich selbst, indem das Gleiche sich ungleich, das Ungleiche sich gleich ist. — Diese zweite übersinnliche Welt ist auf diese Weise die verkehrte Welt; und zwar, indem eine Seite schon an der ersten übersinnlichen Welt vorhanden ist, die verkehrte dieser ersten. Das Innere ist damit als Erscheinung vollendet. Denn die erste übersinnliche Welt war nur die unmittelbare Erhebung der wahrgenommenen Welt in das allgemeine Element; sie hatte ihr nothwendiges Gegenbild an dieser, welche noch für sich das Princip des Wechsels und der Veränderung behielt;

das erste Reich der Gesetze entbehrte dessen, erhält es aber als verkehrte Welt.

Nach dem Gesetze dieser verkehrten Welt ist also das Gleichnamige der ersten das Ungleiche seiner selbst, und das Ungleiche derselben ist eben so ihm selbst ungleich, oder es wird sich gleich. An bestimmten Momenten wird dieß sich so ergeben, daß, was im Gesetze der ersten süß, in diesem verkehrten Ansich sauer; was in jenem schwarz, in diesem weiß ist. Was im Gesetze der ersteren, am Magnete Nordpol, ist in seinem anderen übersinnlichen Ansich (in der Erde nämlich), Südpol; was aber dort Südpol ist, hier Nordpol. Eben so was im ersten Gesetze der Elektricität Sauerstoffpol ist, wird in seinem anderen übersinnlichen Wesen Wasserstoffpol; und ungekehrt, was dort der Wasserstoffpol ist, wird hier der Sauerstoffpol. In einer anderen Sphäre ist nach dem unmittelbaren Gesetze Rache an dem Feinde die höchste Befriedigung der verletzten Individualität. Dieses Gesetz aber, dem, der mich nicht als Selbstwesen behandelt, mich als Wesen gegen ihn zu zeigen, und ihn vielmehr als Wesen aufzuheben, verkehrt sich durch das Princip der anderen Welt in das entgegengesetzte, die Wiederherstellung meiner als des Wesens durch das Aufheben des fremden Wesens in Selbstzerstörung. Wenn nun diese Verkehrung, welche in der Strafe des Verbrechens dargestellt wird, zum Gesetze gemacht ist, so ist auch sie wieder nur das Gesetz der einen Welt, welche eine verkehrte übersinnliche Welt sich gegenüberstehen hat, in welcher das, was in jener verachtet ist, zu Ehren, was in jener in Ehren steht, in Verachtung kommt. Die nach dem Gesetze der ersten den Menschen schändende und vertilgende Strafe verwandelt sich in ihrer verkehrten Welt in die sein Wesen erhaltende und ihn zu Ehren bringende Begnadigung.

Oberflächlich angesehen ist diese verkehrte Welt so das Gegentheil der ersten, daß sie dieselbe außer ihr hat, und jene erste

als eine verkehrte Wirklichkeit von ſich abſtößt, daß die eine die Erſcheinung, die andere aber das Anſich, die eine ſie iſt, wie ſie für ein Anderes, die andere dagegen, wie ſie für ſich iſt; ſo daß, um die vorigen Beiſpiele zu gebrauchen, was ſüß ſchmeckt, eigentlich, oder innerlich am Dinge, ſauer, oder was am wirklichen Magnete der Erſcheinung Nordpol iſt, am inneren oder weſentlichen Seyn Südpol wäre; was an der erſcheinenden Elektricität als Sauerſtoffpol ſich darſtellt, an der nichterſcheinenden Waſſerſtoffpol wäre. Oder eine Handlung, die in der Erſcheinung Verbrechen iſt, ſollte im Inneren eigentlich gut ſeyn (eine ſchlechte Handlung eine gute Abſicht haben) können; die Strafe nur in der Erſcheinung Strafe, an ſich oder in einer anderen Welt aber Wohlthat für den Verbrecher ſeyn. Allein ſolche Gegenſätze von Innerem und Aeußerem, von Erſcheinung und Ueberſinnlichem, als von zweierlei Wirklichkeiten, ſind hier nicht mehr vorhanden. Die abgeſtoßenen Unterſchiede vertheilen ſich nicht von neuem an zwei ſolche Subſtanzen, welche ſie trügen und ihnen ein getrenntes Beſtehen verliehen; wodurch der Verſtand aus dem Inneren heraus wieder auf ſeine vorige Stelle zurückfiele. Die eine Seite oder Subſtanz wäre wieder die Welt der Wahrnehmung, worin das eine der beiden Geſetze ſein Weſen triebe, und ihr gegenüber eine innere Welt, gerade eine ſolche ſinnliche Welt, wie die erſte, aber in der Vorſtellung; ſie könnte nicht als ſinnliche Welt aufgezeigt, nicht geſehen, gehört, geſchmeckt werden, und doch würde ſie vorgeſtellt als eine ſolche ſinnliche Welt. Aber in der That, wenn das eine Geſetzte ein Wahrgenommenes iſt, und ſein Anſich, als das Verkehrte deſſelben, eben ſo ein ſinnlich Vorgeſtelltes, ſo iſt das Saure, was das Anſich des ſüßen Dinges wäre, ein ſo wirkliches Ding, wie es, ein ſaures Ding; das Schwarze, welches das Anſich des Weißen wäre, iſt das wirkliche Schwarze; der Nordpol, welcher das Anſich des Südpols iſt, iſt der an dem-

selben Magnete vorhandene Nordpol; der Sauerstoffpol, der das Ansich des Wasserstoffpols ist, der vorhandene Sauerstoffpol derselben Säule. Das wirkliche Verbrechen aber hat seine Verkehrung und sein Ansich als Möglichkeit in der Absicht als solcher, aber nicht in einer guten; denn die Wahrheit der Absicht ist nur die That selbst. Das Verbrechen seinem Inhalte nach aber hat seine Reflexion in sich oder seine Verkehrung an der wirklichen Strafe; diese ist die Aussöhnung des Gesetzes mit der ihm im Verbrechen entgegengesetzten Wirklichkeit. Die wirkliche Strafe endlich hat so ihre verkehrte Wirklichkeit an ihr, daß sie eine solche Verwirklichung des Gesetzes ist, wodurch die Thätigkeit, die es als Strafe hat, sich selbst aufhebt, es aus thätigem wieder ruhiges und geltendes Gesetz wird, und die Bewegung der Individualität gegen es, und seiner gegen sie erloschen ist.

Aus der Vorstellung der Verkehrung, die das Wesen der einen Seite der übersinnlichen Welt ausmacht, ist also die sinnliche Vorstellung von der Befestigung der Unterschiede in einem verschiedenen Elemente des Bestehens zu entfernen, und dieser absolute Begriff des Unterschiedes ist als innerer Unterschied, Abstoßen des Gleichnamigen als Gleichnamigen von sich selbst, und Gleichseyn des Ungleichen als Ungleichen rein darzustellen und aufzufassen. Es ist der reine Wechsel, oder die Entgegensetzung in sich selbst, der Widerspruch zu denken. Denn in dem Unterschiede, der ein innerer ist, ist das Entgegengesetzte nicht nur Eines von Zweien; — sonst wäre es ein Seyendes, und nicht ein Entgegengesetztes; — sondern es ist das Entgegengesetzte eines Entgegengesetzten, oder das Andere ist in ihm unmittelbar selbst vorhanden. Ich stelle wohl das Gegentheil hierher, und dorthin das Andere, wovon es das Gegentheil ist; also das Gegentheil auf eine Seite, an und für sich ohne das Andere. Eben darum aber, indem ich hier das Gegentheil an und für sich habe, ist es das Gegen-

theil ſeiner ſelbſt, oder es hat in der That das Andere unmittelbar an ihm ſelbſt. — So hat die überſinnliche Welt, welche die verkehrte iſt, über die andere zugleich übergegriffen, und ſie an ſich ſelbſt; ſie iſt für ſich die verkehrte, d. h. die verkehrte ihrer ſelbſt; ſie iſt ſie ſelbſt und ihre entgegengeſetzte in Einer Einheit. Nur ſo iſt ſie der Unterſchied als innerer, oder Unterſchied an ſich ſelbſt, oder iſt als Unendlichkeit.

Durch die Unendlichkeit ſehen wir das Geſetz zur Nothwendigkeit an ihm ſelbſt vollendet, und alle Momente der Erſcheinung in das Innere aufgenommen. Das Einfache des Geſetzes iſt die Unendlichkeit, heißt nach dem, was ſich ergeben hat, α. es iſt ein Sichſelbſtgleiches, welches aber der Unterſchied an ſich iſt; oder es iſt Gleichnamiges, welches ſich von ſich ſelbſt abſtößt, oder ſich entzweit. Dasjenige, was die einfache Kraft genannt wurde, verdoppelt ſich ſelbſt, und iſt durch ihre Unendlichkeit das Geſetz. β. Das Entzweite, welches die in dem Geſetze vorgeſtellten Theile ausmacht, ſtellt ſich als Beſtehendes dar; und werden ſie ohne den Begriff des inneren Unterſchiedes betrachtet, ſo iſt der Raum und die Zeit, oder die Entfernung und die Geſchwindigkeit, welche als Momente der Schwere auftreten, ſowohl gleichgültig und ohne Nothwendigkeit für einander, als für die Schwere ſelbſt, ſo wie dieſe einfache Schwere gegen ſie, oder die einfache Elektricität gegen das Poſitive und Negative iſt. γ. Durch den Begriff des inneren Unterſchiedes aber iſt dieß Ungleiche und Gleichgültige, Raum und Zeit u. ſ. f. ein Unterſchied, welcher kein Unterſchied iſt, oder nur ein Unterſchied des Gleichnamigen, und ſein Weſen die Einheit; ſie ſind als Poſitives und Negatives gegen einander begeiſtet, und ihr Seyn iſt dieſes vielmehr, ſich als Nichtſeyn zu ſetzen, und in der Einheit aufzuheben. Es beſtehen beide unterſchiedene, ſie ſind an ſich, ſie ſind an ſich als Entgegengeſetzte, d. h. das Entgegengeſetzte ihrer ſelbſt, ſie haben ihr Anderes an ihnen und ſind nur Eine Einheit.

Diese einfache Unendlichkeit, oder der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterschied getrübt noch unterbrochen wird, das vielmehr selbst alle Unterschiede ist so wie ihr Aufgehobenseyn, also in sich pulsirt, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu seyn. Sie ist sichselbstgleich, denn die Unterschiede sind tautologisch; es sind Unterschiede, die keine sind. Dieses sichselbstgleiche Wesen bezieht sich daher nur auf sich selbst. Auf sich selbst: so ist dieß ein Anderes, worauf die Beziehung geht, und das Beziehen auf sich selbst ist vielmehr das Entzweien, oder eben jene Sichselbstgleichheit ist innerer Unterschied. Diese Entzweiten sind somit an und für sich selbst, jedes ein Gegentheil — eines Anderen, so ist darin schon das Andere mit ihm zugleich ausgesprochen; oder es ist nicht das Gegentheil eines Anderen, sondern nur das reine Gegentheil; so ist es also an ihm selbst das Gegentheil seiner. Oder es ist überhaupt nicht ein Gegentheil, sondern rein für sich, ein reines sichselbstgleiches Wesen, das keinen Unterschied an ihm hat, so brauchen wir nicht zu fragen, noch weniger das Gequäle mit solcher Frage für die Philosophie anzusehen, oder gar sie ihr für unbeantwortlich zu halten — wie aus diesem reinen Wesen, wie aus ihm heraus der Unterschied oder das Andersseyn komme; denn es ist schon die Entzweiung geschehen, der Unterschied ist aus dem Sichselbstgleichen ausgeschlossen, und ihm zur Seite gestellt worden; was das Sichselbstgleiche seyn sollte, ist also schon eins der Entzweiten vielmehr, als daß es das absolute Wesen wäre. Das Sichselbstgleiche entzweit sich, heißt darum eben so sehr, es hebt sich als schon Entzweites, es hebt sich als Andersseyn auf. Die Einheit, von welcher gesagt zu werden pflegt, daß der Unterschied nicht aus ihr herauskommen könne, ist in der That selbst nur das Eine Moment der Entzweiung; sie ist die Abstraktion der Einfachheit, welche dem Un-

terſchiede gegenüber iſt. Aber indem ſie die Abſtraktion, nur das eine der Entgegengeſetzten iſt, ſo iſt es ſchon geſagt, daß ſie das Entzweien iſt; denn iſt die Einheit ein Negatives, ein Entgegengeſetztes, ſo iſt ſie eben geſetzt als das, welches die Entgegenſetzung an ihm hat. Die Unterſchiede von Entzweiung, und Sichſelbſtgleichwerden ſind darum eben ſo nur dieſe Bewegung des ſich Aufhebens; denn indem das Sichſelbſtgleiche, welches ſich erſt entzweien oder zu ſeinem Gegentheile werden ſoll, eine Abſtraktion oder ſchon ſelbſt ein Entzweites iſt, ſo iſt ſein Entzweien hiermit ein Aufheben deſſen, was es iſt, und alſo das Aufheben ſeines Entzweitſeyns. Das Sichſelbſtgleichwerden iſt eben ſo ein Entzweien; was ſich ſelbſt gleich wird, tritt damit der Entzweiung gegenüber; d. h. es ſtellt ſelbſt ſich damit auf die Seite, oder es wird vielmehr ein Entzweites.

Die Unendlichkeit oder dieſe abſolute Unruhe des reinen Sichſelbſtbewegens, daß, was auf irgend eine Weiſe, z. B. als Seyn, beſtimmt iſt, vielmehr das Gegentheil dieſer Beſtimmtheit iſt, iſt zwar ſchon die Seele alles bisherigen geweſen, aber im Inneren erſt iſt ſie ſelbſt frei hervorgetreten. Die Erſcheinung oder das Spiel der Kräfte ſtellt ſie ſelbſt ſchon dar, aber als Erklären tritt ſie zunächſt frei hervor; und indem ſie endlich für das Bewußtſeyn Gegenſtand iſt, als das, was ſie iſt, ſo iſt das Bewußtſeyn Selbſtbewußtſeyn. Das Erklären des Verſtandes macht zunächſt nur die Beſchreibung deſſen, was das Selbſtbewußtſeyn iſt. Er hebt die im Geſetze vorhandenen ſchon reingewordenen, aber noch gleichgültigen Unterſchiede auf, und ſetzt ſie in Einer Einheit, der Kraft. Dieß Gleichwerden iſt aber eben ſo unmittelbar ein Entzweien; denn er hebt die Unterſchiede nur dadurch auf, und ſetzt dadurch das Eins der Kraft, daß er einen neuen Unterſchied von Geſetz und Kraft macht, der aber zugleich kein Unterſchied iſt; und hierzu, daß dieſer Unterſchied eben ſo kein Unterſchied iſt, geht er ſelbſt dar-

in fort, daß er diesen Unterschied wieder aufhebt, indem er die Kraft eben so beschaffen seyn läßt, als das Gesetz. — Diese Bewegung oder Nothwendigkeit ist aber so noch Nothwendigkeit, und Bewegung des Verstandes, oder sie als solche ist nicht sein Gegenstand, sondern er hat in ihr positive und negative Elektricität, Entfernung, Geschwindigkeit, Anziehungskraft, und tausend andere Dinge zu Gegenständen, welche den Inhalt der Momente der Bewegung ausmachen. In dem Erklären ist eben darum so viele Selbstbefriedigung, weil das Bewußtseyn dabei, um es so auszudrücken, in unmittelbarem Selbstgespräche mit sich, nur sich selbst genießt, dabei zwar etwas anderes zu treiben scheint, aber in der That sich nur mit sich selbst herumtreibt.

In dem entgegengesetzten Gesetze als der Verkehrung des ersten Gesetzes, oder in dem inneren Unterschiede wird zwar die Unendlichkeit selbst Gegenstand des Verstandes, aber er verfehlt sie als solche wieder, indem er den Unterschied an sich, das Sichselbstabstoßen des Gleichnamigen, und die Ungleichen, die sich anziehen, wieder an zwei Welten, oder an zwei substantielle Elemente vertheilt; die Bewegung, wie sie in der Erfahrung ist, ist ihm hier ein Geschehen, und das Gleichnamige und das Ungleiche Prädikate, deren Wesen ein seyendes Substrat ist. Dasselbe, was ihm in sinnlicher Hülle Gegenstand ist, ist es uns in seiner wesentlichen Gestalt, als reiner Begriff. Dieß Auffassen des Unterschiedes, wie er in Wahrheit ist, oder das Auffassen der Unendlichkeit als solcher, ist für uns, oder an sich. Die Exposition ihres Begriffs gehört der Wissenschaft an; das Bewußtseyn aber, wie es ihn unmittelbar hat, tritt wieder als eigene Form oder neue Gestalt des Bewußtseyns auf, welche in dem Vorhergehenden ihr Wesen nicht erkennt, sondern es für etwas ganz anderes ansieht. — Indem ihm dieser Begriff der Unendlichkeit Gegenstand ist, ist es also Bewußtseyn des Unterschiedes als eines unmittelbar eben so sehr Aufgehobenen; es ist für sich selbst, es ist Unterscheiden des Un-

unterschiedenen, oder Selbstbewußtseyn. Ich unterscheide mich von mir selbst, und es ist darin unmittelbar für mich, daß dieß Unterschiedene nicht unterschieden ist. Ich, das Gleichnamige, stoße mich von mir selbst ab; aber dieß Unterschiedene, Ungleichgesetzte ist unmittelbar, indem es unterschieden ist, kein Unterschied für mich. Das Bewußtseyn eines Andern, eines Gegenstandes überhaupt, ist zwar selbst nothwendig Selbstbewußtseyn, Reflektirtseyn in sich, Bewußtseyn seiner selbst in seinem Andersseyn. Der nothwendige Fortgang von den bisherigen Gestalten des Bewußtseyns, welchen ihr Wahres ein Ding, ein Anderes war, als sie selbst, drückt eben dieß aus, daß nicht allein das Bewußtseyn vom Dinge nur für ein Selbstbewußtseyn möglich ist, sondern daß dieß allein die Wahrheit jener Gestalten ist. Aber für uns nur ist diese Wahrheit vorhanden, noch nicht für das Bewußtseyn. Das Selbstbewußtseyn ist erst für sich geworden, noch nicht als Einheit mit dem Bewußtseyn überhaupt.

Wir sehen, daß im Inneren der Erscheinung der Verstand in Wahrheit nicht etwas Anderes als die Erscheinung selbst, aber nicht wie sie als Spiel der Kräfte ist, sondern dasselbe in seinen absolut-allgemeinen Momenten und deren Bewegung, und in der That nur sich selbst erfährt. Erhoben über die Wahrnehmung stellt sich das Bewußtseyn mit dem Uebersinnlichen durch die Mitte der Erscheinung zusammengeschlossen dar, durch welche es in diesen Hintergrund schaut. Die beiden Extreme, das eine des reinen Inneren, das andere des in dieß reine Innere schauenden Inneren, sind nun zusammengefallen, und wie sie als Extreme, so ist auch die Mitte, als etwas Anderes als sie, verschwunden. Dieser Vorhang ist also vor dem Inneren weggezogen, und das Schauen des Inneren in das Innere vorhanden; das Schauen des ununterschiedenen Gleichnamigen, welches sich selbst abstößt, als unterschiedenes Inneres setzt, aber für welches eben so unmittelbar die Ununterschiedenheit

beider ist, das Selbstbewußtseyn. Es zeigt sich, daß hinter dem sogenannten Vorhange, welcher das Innere verdecken soll, nichts zu sehen ist, wenn wir nicht selbst dahintergehen, eben so sehr damit gesehen werde, als daß etwas dahinter sey, das gesehen werden kann. Aber es ergiebt sich zugleich, daß nicht ohne alle Umstände geradezu dahinter gegangen werden könne; denn dieß Wissen, was die Wahrheit der Vorstellung der Erscheinung und ihres Inneren ist, ist selbst nur Resultat einer umständlichen Bewegung, wodurch die Weisen des Bewußtseyns, das Meinen, Wahrnehmen und der Verstand verschwinden; und es wird sich eben so ergeben, daß das Erkennen dessen, was das Bewußtseyn weiß, indem es sich selbst weiß, noch weiterer Umstände bedarf, deren Auseinanderlegung das Folgende ist.

B. Selbſtbewußtſeyn.

IV.

Die Wahrheit der Gewißheit ſeiner ſelbſt.

In den bisherigen Weiſen der Gewißheit iſt dem Bewußtſeyn das Wahre etwas Anderes als es ſelbſt. Der Begriff dieſes Wahren verſchwindet aber in der Erfahrung von ihm; wie der Gegenſtand unmittelbar an ſich war, das Seyende der ſinnlichen Gewißheit, das konkrete Ding der Wahrnehmung, die Kraft des Verſtandes, ſo erweiſt er ſich vielmehr nicht in Wahrheit zu ſeyn, ſondern dieß Anſich ergiebt ſich als eine Weiſe, wie er nur für ein Anderes iſt; der Begriff von ihm hebt ſich an dem wirklichen Gegenſtande auf, oder die erſte unmittelbare Vorſtellung in der Erfahrung, und die Gewißheit ging in der Wahrheit verloren. Nunmehr aber iſt dieß entſtanden, was in dieſen früheren Verhältniſſen nicht zu Stande kam, nämlich eine Gewißheit, welche ihrer Wahrheit gleich iſt; denn die Gewißheit iſt ſich ſelbſt ihr Gegenſtand, und das Bewußtſeyn iſt ſich ſelbſt das Wahre. Es iſt darin zwar auch ein Andersſeyn; das Bewußtſeyn unterſcheidet nämlich, aber ein ſolches, das für es zugleich ein nicht unterſchiedenes iſt. Nennen wir Begriff die Bewegung des Wiſſens, den Gegenſtand aber das Wiſſen als ruhige Einheit oder als Ich, ſo ſehen wir, daß nicht nur für uns ſondern für das Wiſſen ſelbſt der Gegenſtand dem Begriffe entſpricht. — Oder auf die andere Weiſe, den Begriff

das gemannt, was der Gegenstand an sich ist, den Gegenstand aber das, was er als Gegenstand oder für ein Anderes ist, so erhellt, daß das Ansichseyn, und das Fürsichseyn dasselbe ist; denn das Ansich ist das Bewußtseyn; es ist aber eben so dasjenige, für welches ein Anderes (das Ansich) ist; und es ist für es, daß das Ansich des Gegenstandes, und das Seyn desselben für ein Anderes dasselbe ist; Ich ist der Inhalt der Beziehung, und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein Anderes, und greift zugleich über dieß Andere über, das für es eben so nur es selbst ist.

Mit dem Selbstbewußtseyn sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten. Es ist zu sehen, wie die Gestalt des Selbstbewußtseyns zunächst auftritt. Betrachten wir diese neue Gestalt des Wissens, das Wissen von sich selbst, im Verhältnisse zu dem Vorhergehenden, dem Wissen von einem Andern, so ist dieß zwar verschwunden; aber seine Momente haben sich zugleich eben so aufbewahrt; und der Verlust besteht darin, daß sie hier vorhanden sind, wie sie an sich sind. Das Seyn der Meinung, die Einzelnheit und die ihr entgegengesetzte Allgemeinheit der Wahrnehmung, so wie das leere Innere des Verstandes sind nicht mehr als Wesen sondern als Momente des Selbstbewußtseyns, d. h. als Abstraktionen oder Unterschiede, welche für das Bewußtseyn selbst zugleich nichtig, oder keine Unterschiede und rein verschwindende Wesen sind. Es scheint also nur das Hauptmoment selbst verloren gegangen zu seyn, nämlich das einfache selbstständige Bestehen für das Bewußtseyn. Aber in der That ist das Selbstbewußtseyn die Reflexion aus dem Seyn der sinnlichen und wahrgenommenen Welt, und wesentlich die Rückkehr aus dem Andersseyn. Es ist als Selbstbewußtseyn Bewegung; aber indem es nur sich selbst als sich selbst von sich unterscheidet, so ist ihm der Unterschied, unmittelbar als ein Andersseyn aufgehoben; der Unterschied ist nicht, und es nur die bewegungslose Tauto-

logie des: Ich bin Ich; indem ihm der Unterſchied nicht auch die Geſtalt des Seyns hat, iſt es nicht Selbſtbewußtſeyn. Es iſt hiermit für es das Andersſeyn, als ein Seyn, oder als unterſchiedenes Moment; aber es iſt für es auch die Einheit ſeiner ſelbſt mit dieſem Unterſchiede, als zweites unterſchiedenes Moment. Mit jenem erſten Momente iſt das Selbſtbewußtſeyn als Bewußtſeyn, und für es die ganze Ausbreitung der ſinnlichen Welt erhalten; aber zugleich nur als auf das zweite Moment, die Einheit des Selbſtbewußtſeyns mit ſich ſelbſt, bezogen; und ſie iſt hiermit für es ein Beſtehen, welches aber nur Erſcheinung, oder Unterſchied iſt, der an ſich kein Seyn hat. Dieſer Gegenſatz ſeiner Erſcheinung und ſeiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nämlich die Einheit des Selbſtbewußtſeyns mit ſich ſelbſt, zu ſeinem Weſen; dieſe muß ihm weſentlich werden, d. h. es iſt Begierde überhaupt. Das Bewußtſeyn hat als Selbſtbewußtſeyn nunmehr einen gedoppelten Gegenſtand, den einen, den unmittelbaren, den Gegenſtand der ſinnlichen Gewißheit, und des Wahrnehmens, der aber für es mit dem Charakter des Negativen bezeichnet iſt, und den zweiten, nämlich ſich ſelbſt, welcher das wahre Weſen, und zunächſt nur erſt im Gegenſatze des erſten vorhanden iſt. Das Selbſtbewußtſeyn ſtellt ſich hierin als die Bewegung dar, worin dieſer Gegenſatz aufgehoben, und ihm die Gleichheit ſeiner ſelbſt mit ſich wird.

Der Gegenſtand, welcher für das Selbſtbewußtſeyn das Negative iſt, iſt aber ſeinerſeits für uns oder an ſich eben ſo in ſich zurückgegangen als das Bewußtſeyn andererſeits. Er iſt durch dieſe Reflexion in ſich Leben geworden. Was das Selbſtbewußtſeyn als ſeyend von ſich unterſcheidet, hat auch inſofern, als es ſeyend geſetzt iſt, nicht bloß die Weiſe der ſinnlichen Gewißheit und der Wahrnehmung an ihm, ſondern es iſt inſichreflektirtes Seyn, und der Gegenſtand der unmittelbaren Begierde iſt ein Lebendiges. Denn das Anſich, oder das allge-

meine Resultat des Verhältnisses des Verstandes zu dem Innern der Dinge, ist das Unterscheiden des Nichtunterscheidenden, oder die Einheit des Unterschiedenen. Diese Einheit aber ist eben so sehr, wie wir gesehen, ihr Verhalten von sich selbst, und dieser Begriff entzweit sich in den Gegensatz des Selbstbewußtseyns und des Lebens; jenes die Einheit, für welche die unendliche Einheit der Unterschiede ist; dieses aber ist nur diese Einheit selbst, so daß sie nicht zugleich für sich selbst ist. So selbstständig also das Bewußtseyn, eben so selbstständig ist an sich sein Gegenstand. Das Selbstbewußtseyn, welches schlechthin für sich ist, und seinen Gegenstand unmittelbar mit dem Charakter des Negativen bezeichnet, oder zunächst Begierde ist, wird daher vielmehr die Erfahrung der Selbstständigkeit desselben machen.

Die Bestimmung des Lebens, wie sie sich aus dem Begriffe oder dem allgemeinen Resultate ergiebt, mit welchem wir in diese Sphäre eintreten, ist hinreichend es zu bezeichnen, ohne daß seine Natur weiter daraus zu entwickeln wäre; ihr Kreis beschließt sich in folgenden Momenten. Das Wesen ist die Unendlichkeit als das Aufgehobenseyn aller Unterschiede, die reine Achsendrehende Bewegung, die Ruhe ihrer selbst als absolut unruhigen Unendlichkeit, die Selbstständigkeit selbst, in welcher die Unterschiede der Bewegung aufgelöst sind; das einfache Wesen der Zeit, das in dieser Sichselbstgleichheit die gediegene Gestalt des Raumes hat. Die Unterschiede sind an diesem einfachen allgemeinen Medium eben so sehr als Unterschiede; denn diese allgemeine Flüssigkeit hat ihre negative Natur nur, indem sie ein Aufheben derselben ist; aber sie kann die Unterschiedenen nicht aufheben, wenn sie nicht ein Bestehen haben. Eben diese Flüssigkeit ist als die sichselbstgleiche Selbstständigkeit selbst das Bestehen oder die Substanz derselben, worin sie also als unterschiedene Glieder und fürsichseyende Theile sind. Das Seyn hat nicht mehr die Bedeutung der Abstraktion des Seyns, noch ihre reine Wesen-

heit, der Abſtraktion der Allgemeinheit; ſondern ihr Seyn iſt eben jene einfache flüſſige Subſtanz der reinen Bewegung in ſich ſelbſt. Der Unterſchied dieſer Glieder gegen einander aber als Unterſchied beſteht überhaupt in keiner anderen Beſtimmtheit, als der Beſtimmtheit der Momente der Unendlichkeit oder der reinen Bewegung ſelbſt.

Die ſelbſtſtändigen Glieder ſind fürſich; dieſes Fürſichſeyn iſt aber vielmehr eben ſo unmittelbar ihre Reflexion in die Einheit, als dieſe Einheit die Entzweiung in die ſelbſtſtändigen Geſtalten iſt. Die Einheit iſt entzweit, weil ſie abſolut negative oder unendliche Einheit iſt; und weil ſie das Beſtehen iſt, ſo hat auch der Unterſchied Selbſtſtändigkeit nur an ihr. Dieſe Selbſtſtändigkeit der Geſtalt erſcheint als ein Beſtimmtes, für Anderes, denn ſie iſt ein Entzweites; und das Aufheben der Entzweiung geſchieht inſofern durch ein Anderes. Aber es iſt eben ſo ſehr an ihr ſelbſt; denn eben jene Flüſſigkeit iſt die Subſtanz der ſelbſtſtändigen Geſtalten; dieſe Subſtanz aber iſt unendlich; die Geſtalt iſt darum in ihrem Beſtehen ſelbſt die Entzweiung oder das Aufheben ihres Fürſichſeyns.

Unterſcheiden wir die hierin enthaltenen Momente näher, ſo ſehen wir, daß wir zum erſten Momente das Beſtehen der ſelbſtſtändigen Geſtalten, oder die Unterdrückung deſſen haben, was das Unterſcheiden an ſich iſt, nämlich nicht an ſich zu ſeyn und kein Beſtehen zu haben. Das zweite Moment aber iſt die Unterwerfung jenes Beſtehens unter die Unendlichkeit des Unterſchiedes. Im erſten Momente iſt die beſtehende Geſtalt; als fürſichſeyend, oder in ihrer Beſtimmtheit unendliche Subſtanz tritt ſie gegen die allgemeine Subſtanz auf, verläugnet dieſe Flüſſigkeit und Kontinuität mit ihr und behauptet ſich als nicht in dieſem Allgemeinen aufgelöſt, ſondern vielmehr als durch die Abſonderung von dieſer ihrer unorganiſchen Natur, und durch das Aufzehren derſelben ſich erhaltend. Das Leben in dem allgemeinen flüſſigen Medium, ein ruhiges Aus-

einanderlegen des Gestaltens wird eben dadurch zur Bewegung derselben, oder zum Leben als Proceß. Die einfache allgemeine Flüssigkeit ist das Ansich, und der Unterschied der Gestalten das Andere. Aber diese Flüssigkeit wird selbst durch diesen Unterschied das Andere; denn sie ist jetzt für den Unterschied, welcher an und für sich selbst, und daher die unendliche Bewegung ist, von welcher jenes ruhige Medium aufgezehrt wird, das Leben als Lebendiges. — Diese Verkehrung aber ist darum wieder die Verkehrtheit an sich selbst; was aufgezehrt wird, ist das Wesen; die auf Kosten des Allgemeinen sich erhaltende, und das Gefühl ihrer Einheit mit sich selbst sich gebende Individualität hebt gerade damit ihren Gegensatz des Anderen, durch welchen sie für sich ist, auf; die Einheit mit sich selbst, welche sie sich giebt, ist gerade die Flüssigkeit der Unterschiede, oder die allgemeine Auflösung. Aber umgekehrt ist das Aufheben des individuellen Bestehens eben so das Erzeugen desselben. Denn da das Wesen der individuellen Gestalt, das allgemeine Leben, und das Fürsichseyende an sich einfache Substanz ist, so hebt es, indem es das Andere in sich setzt, diese seine Einfachheit, oder sein Wesen auf, d. h. es entzweit sie, und dieß Entzweien der unterschiedslosen Flüssigkeit ist eben das Setzen der Individualität. Die einfache Substanz des Lebens also ist die Entzweiung ihrer selbst in Gestalten, und zugleich die Auflösung dieser bestehenden Unterschiede; und die Auflösung der Entzweiung ist eben so sehr Entzweien oder ein Gliedern. Es fallen damit die beiden Seiten der ganzen Bewegung, welche unterschieden wurden, nämlich die in dem allgemeinen Medium der Selbstständigkeit ruhig auseinandergelegte Gestaltung, und der Proceß des Lebens in einander; der letztere ist eben so sehr Gestaltung, als er das Aufheben der Gestalt ist; und das erste, die Gestaltung, ist eben so sehr ein Aufheben, als sie die Gliederung ist. Das flüssige Element ist selbst nur die Abstraktion des Wesens, oder es ist nur als Gestalt

wirklich; und daß es sich gliedert, ist wieder ein Entzweien des Gegliederten, oder ein Auflösen desselben. Dieser ganze Kreislauf macht das Leben aus, weder das, was zuerst ausgesprochen wird, die unmittelbare Kontinuität und Gediegenheit seines Wesens, noch die bestehende Gestalt und das für sich seyende Diskrete, noch der reine Proceß derselben, noch auch das einfache Zusammenfassen dieser Momente, sondern das sich entwickelnde, und seine Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze.

Indem von der ersten unmittelbaren Einheit ausgegangen, und durch die Momente der Gestaltung und des Processes hindurch zur Einheit dieser beiden Momente, und damit wieder zur ersten, einfachen Substanz zurückgekehrt wird, so ist diese reflektirte Einheit eine andere als die erste. Gegen jene unmittelbare, oder als ein Seyn ausgesprochene, ist diese zweite die allgemeine, welche alle diese Momente als aufgehobne in ihr hat. Sie ist die einfache Gattung, welche in der Bewegung des Lebens selbst nicht für sich als dieß Einfache existirt; sondern in diesem Resultate verweist das Leben auf ein Anderes, als es ist, nämlich auf das Bewußtseyn, für welches es als diese Einheit, oder als Gattung, ist.

Dieß andere Leben aber, für welches die Gattung als solche und welches für sich selbst Gattung ist, das Selbstbewußtseyn, ist sich zunächst nur als dieses einfache Wesen, und hat sich als reines Ich zum Gegenstande; in seiner Erfahrung, die nun zu betrachten ist, wird sich ihm dieser abstrakte Gegenstand bereichern, und die Entfaltung erhalten, welche wir an dem Leben gesehen haben.

Das einfache Ich ist diese Gattung oder das einfache Allgemeine, für welches die Unterschiede keine sind, nur, indem es negatives Wesen der gestalteten selbstständigen Momente ist; und das Selbstbewußtseyn ist hiermit seiner selbst nur gewiß durch das Aufheben dieses Andern, das sich ihm als selbstständ-

diges Leben darstellt; es ist Begierde. Der Nichtigkeit dieses Andern gewiß setzt es für sich dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet den selbstständigen Gegenstand und giebt sich dadurch die Gewißheit seiner selbst, als wahre Gewißheit, als solche, welche ihm selbst auf gegenständliche Weise geworden ist.

In dieser Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbstständigkeit seines Gegenstandes. Die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit seiner selbst ist bedingt durch ihn, denn sie ist durch Aufheben dieses Andern; daß dieß Aufheben sey, muß dieß Andere seyn. Das Selbstbewußtseyn vermag also durch seine negative Beziehung nicht, ihn aufzuheben; es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, so wie die Begierde. Es ist in der That ein Anderes, als das Selbstbewußtseyn, das Wesen der Begierde; und durch diese Erfahrung ist ihm selbst diese Wahrheit geworden. Zugleich aber ist es eben so absolut für sich, und ist dieß nur durch Aufheben des Gegenstandes, und es muß ihm seine Befriedigung werden, denn es ist die Wahrheit. Um der Selbstständigkeit des Gegenstandes willen kann es daher zur Befriedigung nur gelangen, indem dieser selbst die Negation an ihm vollzieht, und er muß diese Negation seiner selbst an sich vollziehen, denn er ist an sich das Negative, und muß für das Andre seyn, was er ist. Indem er die Negation an sich selbst ist, und darin zugleich selbstständig ist, ist er Bewußtseyn. An dem Leben, welches der Gegenstand der Begierde ist, ist die Negation entweder an einem Andern, nämlich an der Begierde, oder als Bestimmtheit gegen eine andere gleichgültige Gestalt, oder als seine unorganische allgemeine Natur. Diese allgemeine selbstständige Natur aber, an der die Negation als absolute ist, ist die Gattung als solche, oder als Selbstbewußtseyn. Das Selbstbewußtseyn erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtseyn.

In diesen drei Momenten ist erst der Begriff des Selbst-

bewußtſeyns vollendet: a) reines unmittelbares Ich iſt ſein erſter unmittelbarer Gegenſtand. b) Dieſe Unmittelbarkeit iſt aber ſelbſt abſolute Vermittlung, ſie iſt nur als Aufheben des ſelbſtſtändigen Gegenſtandes, oder ſie iſt Begierde. Die Befriedigung der Begierde iſt zwar die Reflexion des Selbſtbewußtſeyns in ſich ſelbſt, oder die zur Wahrheit gewordene Gewißheit. c) Aber die Wahrheit derſelben iſt vielmehr die gedoppelte Reflexion, die Verdopplung des Selbſtbewußtſeyns. Es iſt ein Gegenſtand für das Bewußtſeyn, welcher an ſich ſelbſt ſein Andersſeyn oder den Unterſchied als einen nichtigen ſetzt, und darin ſelbſtſtändig iſt. Die unterſchiedene nur lebendige Geſtalt hebt wohl im Proceſſe des Lebens ſelbſt auch ihre Selbſtſtändigkeit auf, aber ſie hört mit ihrem Unterſchiede auf, zu ſeyn, was ſie iſt; der Gegenſtand des Selbſtbewußtſeyns iſt aber eben ſo ſelbſtſtändig in dieſer Negativität ſeiner ſelbſt; und damit iſt er für ſich ſelbſt Gattung, allgemeine Flüſſigkeit in der Eigenheit ſeiner Abſonderung; er iſt lebendiges Selbſtbewußtſeyn.

Es iſt ein Selbſtbewußtſeyn für ein Selbſtbewußtſeyn. Erſt hierdurch iſt es in der That; denn erſt hierin wird für es die Einheit ſeiner ſelbſt in ſeinem Andersſeyn; Ich, das der Gegenſtand ſeines Begriffs iſt, iſt in der That nicht Gegenſtand; der Gegenſtand der Begierde aber iſt nur ſelbſtſtändig, denn er iſt die allgemeine unvertilgbare Subſtanz, das flüſſige ſichſelbſtgleiche Weſen. Indem ein Selbſtbewußtſeyn der Gegenſtand iſt, iſt er eben ſo wohl Ich, wie Gegenſtand. — Hiermit iſt ſchon der Begriff des Geiſtes für uns vorhanden. Was für das Bewußtſeyn weiter wird, iſt die Erfahrung, was der Geiſt iſt, dieſe abſolute Subſtanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbſtſtändigkeit ihres Gegenſatzes, nämlich verſchiedener für ſich ſeyender Selbſtbewußtſeyn, die Einheit derſelben iſt; Ich, das Wir, und Wir das Ich iſt. Das Bewußtſeyn hat erſt in dem Selbſtbewußtſeyn, als dem Begriffe des Geiſtes, ſeinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigten Scheine

des sinnlichen Diesseits, und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet.

A.

Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseyns; Herrschaft und Knechtschaft.

Das Selbstbewußtseyn ist an und für sich, indem, und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes. Der Begriff dieser seiner Einheit in seiner Verdopplung, der sich im Selbstbewußtseyn realisirenden Unendlichkeit, ist eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung, so daß die Momente derselben theils genau auseinandergehalten, theils in dieser Unterscheidung zugleich auch als nicht unterschieden, oder immer in ihrer entgegengesetzten Bedeutung genommen und erkannt werden müssen. Die Doppelsinnigkeit des Unterschiedenen liegt in dem Wesen des Selbstbewußtseyns, unendlich, oder unmittelbar das Gegentheil der Bestimmtheit, in der es gesetzt ist, zu seyn. Die Auseinanderlegung des Begriffs dieser geistigen Einheit in ihrer Verdopplung stellt uns die Bewegung des Anerkennens dar.

Es ist für das Selbstbewußtseyn ein anderes Selbstbewußtseyn; es ist außer sich gekommen. Dieß hat die gedoppelte Bedeutung, erstlich, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein anderes Wesen; zweitens, es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das Andere als Wesen, sondern sich selbst im Andern.

Es muß dieß sein Andersseyn aufheben; dieß ist das Aufheben des ersten Doppelsinnes, und darum selbst ein zweiter Doppelsinn; erstlich, es muß darauf gehen, das andere selbstständige Wesen aufzuheben, um dadurch seiner als des Wesens gewiß zu werden; zweitens geht es hiermit darauf, sich selbst aufzuheben, denn dieß Andere ist es selbst.

Dieß doppelsinnige Aufheben seines doppelsinnigen Andersseyns ist eben so eine doppelsinnige Rückkehr in sich selbst;

denn erstlich erhält es durch das Aufheben sich selbst zurück; denn es wird sich wieder gleich durch das Aufheben seines Andersseyns; zweitens aber giebt es das andere Selbstbewußtseyn ihm wieder eben so zurück, denn es war sich im Andern, es hebt dieß sein Seyn im Andern auf, entläßt also das Andere wieder frei.

Diese Bewegung des Selbstbewußtseyns in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewußtseyn ist auf diese Weise vorgestellt worden, als das Thun des Einen; aber dieses Thun des Einen hat selbst die gedoppelte Bedeutung, eben so wohl sein Thun als das Thun des Andern zu seyn; denn das Andere ist eben so selbstständig, in sich beschlossen, und es ist nichts in ihm, was nicht durch es selbst ist. Das erste hat den Gegenstand nicht vor sich, wie er nur für die Begierde zunächst ist, sondern einen für sich seyenden selbstständigen, über welchen es darum nichts für sich vermag, wenn er nicht an sich selbst dieß thut, was es an ihm thut. Die Bewegung ist also schlechthin die gedoppelte beider Selbstbewußtseyn. Jedes sieht das Andre dasselbe thun, was es thut; jedes thut selbst, was es an das Andre fordert; und thut darum was es thut, auch nur insofern als das Andre dasselbe thut; das einseitige Thun wäre unnütz; weil, was geschehen soll, nur durch beide zu Stande kommen kann.

Das Thun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Thun eben so wohl gegen sich als gegen das Andre, sondern auch insofern, als es ungetrennt eben so wohl das Thun des Einen als des Andern ist.

In dieser Bewegung sehen wir sich den Proceß wiederholen, der sich als Spiel der Kräfte darstellte, aber im Bewußtseyn. Was in jenem für uns war, ist hier für die Extreme selbst. Die Mitte ist das Selbstbewußtseyn, welches sich in die Extreme zersetzt; und jedes Extrem ist diese Austauschung seiner Bestimmtheit, und absoluter Uebergang in das entgegengesetzte.

Als Bewußtseyn aber kommt es wohl außer sich; jedoch ist es in seinem Außersichseyn zugleich in sich zurückgehalten, für sich, und sein Außersich ist für es. Es ist für es, daß es unmittelbar anderes Bewußtseyn ist, und nicht ist; und eben so, daß dieß Andere nur für sich ist, indem es sich als Fürsichseyendes aufhebt, und nur im Fürsichseyn des Andern für sich ist. Jedes ist dem Andern die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschließt, und jedes sich und dem andern unmittelbares für sich seyendes Wesen, welches zugleich nur durch diese Vermittlung so für sich ist. Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend.

Dieser reine Begriff des Anerkennens, der Verdopplung des Selbstbewußtseyns in seiner Einheit, ist nun zu betrachten, wie sein Proceß für das Selbstbewußtseyn erscheint. Er wird zuerst die Seite der Ungleichheit beider darstellen, oder das Heraustreten der Mitte in die Extreme, welche als Extreme sich entgegengesetzt sind und von welchen das eine nur Anerkanntes, das andre nur Anerkennendes ist.

Das Selbstbewußtseyn ist zunächst einfaches Fürsichseyn, sichselbstgleich durch das Ausschließen alles Andern aus sich; sein Wesen und absoluter Gegenstand ist ihm Ich; und es ist in dieser Unmittelbarkeit, oder in diesem Seyn seines Fürsichseyns, Einzelnes. Was Anderes für es ist, ist als unwesentlicher, mit dem Charakter des Negativen bezeichneter Gegenstand. Aber das Andere ist auch ein Selbstbewußtseyn; es tritt ein Individuum einem Individuum gegenüber auf. So unmittelbar auftretend sind sie für einander in der Weise gemeiner Gegenstände; selbstständige Gestalten, in das Seyn des Lebens, — denn als Leben hat sich hier der seyende Gegenstand bestimmt — versenkte Bewußtseyn, welche für einander die Bewegung der absoluten Abstraktion, alles unmittelbare Seyn zu vertilgen, und nur das rein negative Seyn des sichselbstgleichen Bewußtseyns zu seyn, noch nicht vollbracht, oder

sich einander noch nicht als reines Fürsichseyn, d. h. als Selbstbewußtseyn dargestellt haben. Jedes ist wohl seiner selbst gewiß, aber nicht des andern, und darum hat seine eigne Gewißheit von sich noch keine Wahrheit; denn seine Wahrheit wäre nur, daß sein eignes Fürsichseyn sich ihm als selbstständiger Gegenstand, oder was dasselbe ist, der Gegenstand sich als diese reine Gewißheit seiner selbst dargestellt hätte. Dieß aber ist nach dem Begriffe des Anerkennens nicht möglich, als daß wie der andere für ihn, so er für den andern, jeder an sich selbst durch sein eigenes Thun, und wieder durch das Thun des andern, diese reine Abstraktion des Fürsichseyns vollbringt.

Die Darstellung seiner aber als der reinen Abstraktion des Selbstbewußtseyns besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes Daseyn geknüpft, an die allgemeine Einzelnheit des Daseyns überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu seyn. Diese Darstellung ist das gedoppelte Thun; Thun des Andern, und Thun durch sich selbst. Insofern es Thun des Andern ist, geht also jeder auf den Tod des Andern. Darin aber ist auch das zweite, das Thun durch sich selbst, vorhanden; denn jenes schließt das Daransetzen des eignen Lebens in sich. Das Verhältniß beider Selbstbewußtseyn ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren. — Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, für sich zu seyn, zur Wahrheit an dem Andern, und an ihnen selbst erheben. Und es ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbstbewußtseyn nicht das Seyn, nicht die unmittelbare Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktseyn in die Ausbreitung des Lebens, — das Wesen, sondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, daß es nur reines Fürsichseyn ist. Das Individuum, wel-

ches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseyns als eines selbstständigen Selbstbewußtseyns nicht erreicht. Eben so muß jedes auf den Tod des Andern gehen, wie es sein Leben daransetzt; denn das Andere gilt ihm nicht mehr als es selbst; sein Wesen stellt sich ihm als ein Anderes dar, es ist außer sich; es muß sein Außersichseyn aufheben; das Andere ist mannigfaltig befangenes und seyendes Bewußtseyn; es muß sein Andersseyn als reines Fürsichseyn oder als absolute Negation anschauen.

Diese Bewährung aber durch den Tod hebt eben so die Wahrheit, welche daraus hervorgehen sollte, als damit auch die Gewißheit seiner selbst überhaupt auf; denn wie das Leben die natürliche Position des Bewußtseyns, die Selbstständigkeit ohne die absolute Negativität, ist, so ist der Tod die natürliche Negation desselben, die Negation ohne die Selbstständigkeit, welche also ohne die geforderte Bedeutung des Anerkennens bleibt. Durch den Tod ist zwar die Gewißheit geworden, daß beide ihr Leben wagten, und es an ihnen und an dem Andern verachteten; aber nicht für die, welche diesen Kampf bestanden. Sie heben ihr in dieser fremden Wesenheit, welches das natürliche Daseyn ist, gesetztes Bewußtseyn, oder sie heben sich auf, und werden, als die für sich seyn wollenden Extreme aufgehoben. Es verschwindet aber damit aus dem Spiele des Wechsels das wesentliche Moment, sich in Extreme entgegengesetzter Bestimmtheiten zu zersetzen; und die Mitte fällt in eine todte Einheit zusammen, welche in todte, bloß seyende, nicht entgegengesetzte Extreme zersetzt ist; und die beiden geben und empfangen sich nicht gegenseitig von einander durch das Bewußtseyn zurück, sondern lassen einander nur gleichgültig, als Dinge, frei. Ihre That ist die abstrakte Negation, nicht die Negation des Bewußtseyns, welches so aufhebt, daß es das Aufgehobene aufbewahrt und erhält, und hiermit sein Aufgehobenwerden überlebt.

In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewußtseyn, daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtseyn ist. Im unmittelbaren Selbstbewußtseyn ist das einfache Ich der absolute Gegenstand, welcher aber für uns oder an sich die absolute Vermittlung ist, und die bestehende Selbstständigkeit zum wesentlichen Momente hat. Die Auflösung jener einfachen Einheit ist das Resultat der ersten Erfahrung; es ist durch sie ein reines Selbstbewußtseyn und ein Bewußtseyn gesetzt, welches nicht rein für sich, sondern für ein anderes, d. h. als seyendes Bewußtseyn oder Bewußtseyn in der Gestalt der Dingheit ist. Beide Momente sind wesentlich; — da sie zunächst ungleich und entgegengesetzt sind, und ihre Reflexion in die Einheit sich noch nicht ergeben hat, so sind sie als zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseyns; die eine das selbstständige, welchem das Fürsichseyn, die andere das unselbstständige, dem das Leben oder das Seyn für ein Anderes, das Wesen ist; jenes ist der Herr, dieß der Knecht.

Der Herr ist das für sich seyende Bewußtseyn, aber nicht mehr nur der Begriff desselben, sondern für sich seyendes Bewußtseyn, welches durch ein anderes Bewußtseyn mit sich vermittelt ist, nämlich durch ein solches, zu dessen Wesen es gehört, daß es mit selbstständigem Seyn oder der Dingheit überhaupt synthesirt ist. Der Herr bezieht sich auf diese beiden Momente, auf ein Ding, als solches, den Gegenstand der Begierde, und auf das Bewußtseyn, dem die Dingheit das Wesentliche ist; und indem er a.) als Begriff des Selbstbewußtseyns, unmittelbare Beziehung des Fürsichseyns ist, aber b.) nunmehr zugleich als Vermittlung, oder als ein Fürsichseyn, welches nur durch ein Anderes für sich ist, so bezieht er sich a.) unmittelbar auf beide, und b.) mittelbar auf jedes durch das andere. Der Herr bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch das selbstständige Seyn; denn eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahiren konnte, und dar-

um sich als unselbstständig, seine Selbstständigkeit in der Dingheit zu haben, erwies. Der Herr aber ist die Macht über dieß Seyn, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negatives gilt; indem er die Macht darüber, dieß Seyn aber die Macht über den Andern ist, so hat er in diesem Schlusse diesen Andern unter sich. Eben so bezieht sich der Herr mittelbar durch den Knecht auf das Ding; der Knecht bezieht sich als Selbstbewußtseyn überhaupt auf das Ding auch negativ und hebt es auf; aber es ist zugleich selbstständig für ihn, und er kann darum durch sein Negiren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er bearbeitet es nur. Dem Herrn dagegen wird durch diese Vermittlung die unmittelbare Beziehung als die reine Negation desselben, oder der Genuß; was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm, damit fertig zu werden, und im Genusse sich zu befriedigen. Der Begierde gelang dieß nicht wegen der Selbstständigkeit des Dinges; der Herr aber, der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbstständigkeit des Dinges zusammen und genießt es rein; die Seite der Selbstständigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet.

In diesen beiden Momenten wird für den Herrn sein Anerkanntseyn durch ein anderes Bewußtseyn; denn dieses setzt sich in ihnen als Unwesentliches, einmal in der Bearbeitung des Dinges, das anderemal in der Abhängigkeit von einem bestimmten Daseyn; in beiden kann es nicht über das Seyn Meister werden und zur absoluten Negation gelangen. Es ist also hierin dieß Moment des Anerkennens vorhanden, daß das andere Bewußtseyn sich als Fürsichseyn aufhebt, und hiermit selbst das thut, was das erste gegen es thut. Eben so das andere Moment, daß dieß Thun des zweiten das eigne Thun des ersten ist; denn, was der Knecht thut, ist eigentlich Thun des Herrn; diesem ist nur das Fürsichseyn, das Wesen; er ist die reine negative Macht, der das Ding Nichts ist, und also das reine

weſentliche Thun in dieſem Verhältniſſe; der Knecht aber ein nicht reines, ſondern unweſentliches Thun. Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, daß was der Herr gegen den andern thut, er auch gegen ſich ſelbſt, und was der Knecht gegen ſich, er auch gegen den andern thue. Es iſt dadurch ein einſeitiges und ungleiches Anerkennen entſtanden.

Das unweſentliche Bewußtſeyn iſt hierin für den Herrn der Gegenſtand, welcher die Wahrheit der Gewißheit ſeiner ſelbſt ausmacht. Aber es erhellt, daß dieſer Gegenſtand ſeinem Begriffe nicht entſpricht, ſondern daß darin, worin der Herr ſich vollbracht hat, ihm vielmehr ganz etwas anderes geworden, als ein ſelbſtſtändiges Bewußtſeyn. Nicht ein ſolches iſt für ihn, ſondern vielmehr ein unſelbſtſtändiges; er iſt alſo nicht des Fürſichſeyns, als der Wahrheit gewiß, ſondern ſeine Wahrheit iſt vielmehr das unweſentliche Bewußtſeyn, und das unweſentliche Thun deſſelben.

Die Wahrheit des ſelbſtſtändigen Bewußtſeyns iſt demnach das knechtiſche Bewußtſeyn. Dieſes erſcheint zwar zunächſt außer ſich und nicht als die Wahrheit des Selbſtbewußtſeyns. Aber wie die Herrſchaft zeigte, daß ihr Weſen das Verkehrte deſſen iſt, was ſie ſeyn will, ſo wird auch wohl die Knechtſchaft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegentheile deſſen werden, was ſie unmittelbar iſt; ſie wird als in ſich zurückgedrängtes Bewußtſeyn in ſich gehen, und zur wahren Selbſtſtändigkeit ſich umkehren.

Wir ſahen nur, was die Knechtſchaft im Verhältniſſe der Herrſchaft iſt. Aber ſie iſt Selbſtbewußtſeyn, und was ſie hiernach an und für ſich ſelbſt iſt, iſt nun zu betrachten. Zunächſt iſt für die Knechtſchaft der Herr das Weſen; alſo das ſelbſtſtändige für ſich ſeyende Bewußtſeyn iſt ihr die Wahrheit, die jedoch für ſie noch nicht an ihr iſt. Allein ſie hat dieſe Wahrheit der reinen Negativität und des Fürſichſeyns in der That an ihr ſelbſt; denn ſie hat dieſes We-

sen an ihr erfahren. Dieß Bewußtseyn hat nämlich nicht um Dieses oder Jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt. Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens, ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtseyns, die absolute Negativität, das reine Fürsichseyn, das hiermit an diesem Bewußtseyn ist. Dieß Moment des reinen Fürsichseyns ist auch für es, denn im Herrn ist es ihm sein Gegenstand. Es ist ferner nicht nur diese allgemeine Auflösung überhaupt, sondern im Dienen vollbringt es sie wirklich; es hebt darin in allen einzelnen Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Daseyn auf, und arbeitet dasselbe hinweg.

Das Gefühl der absoluten Macht aber überhaupt, und im Einzelnen des Dienstes ist nur die Auflösung an sich, und ob zwar die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist, so ist das Bewußtseyn darin für es selbst, nicht das Fürsichseyn. Durch die Arbeit kommt es aber zu sich selbst. In dem Momente, welches der Begierde im Bewußtseyn des Herrn entspricht, schien dem dienenden Bewußtseyn zwar die Seite der unwesentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen zu seyn, indem das Ding darin seine Selbstständigkeit behält. Die Begierde hat sich das reine Regiren des Gegenstandes und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber deswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die gegenständliche Seite oder das Bestehen. Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben, und zu einem Bleibenden; weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbstständigkeit hat. Diese negative Mitte oder das formirende Thun ist zugleich

die Einzelnheit oder das reine Fürsichseyn des Bewußtseyns, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtseyn kommt also hierdurch zur Anschauung des selbstständigen Seyns, als seiner selbst.

Das Formiren hat aber nicht nur diese positive Bedeutung, daß das dienende Bewußtseyn sich darin als reines Fürsichseyn zum Seyenden wird; sondern auch die negative, gegen sein erstes Moment, die Furcht. Denn in dem Bilden des Dinges wird ihm die eigne Negativität, sein Fürsichseyn, nur dadurch zum Gegenstande, daß es die entgegengesetzte seyende Form aufhebt. Aber dieß gegenständliche Negative ist gerade das fremde Wesen, vor welchem es gezittert hat. Nun aber zerstört es dieß fremde Negative, setzt sich als ein solches in das Element des Bleibens; nnd wird hierdurch für sich selbst ein Fürsichseyendes. Im Herrn ist ihm das Fürsichseyn ein anderes oder nur für es; in der Furcht ist das Fürsichseyn an ihm selbst; in dem Bilden wird das Fürsichseyn als sein eignes für es, und es kommt zum Bewußtseyn, daß es selbst lan und für sich ist. Die Form wird dadurch, daß sie hinausgesetzt wird, ihm nicht ein Anderes als es; denn eben sie ist sein reines Fürsichseyn, das ihm darin zur Wahrheit wird. Es wird also durch dieß Wiederfinden seiner durch sich selbst eigner Sinn, gerade in der Arbeit, worin es nur fremder Sinn zu seyn schien. — Es sind zu dieser Reflexion die beiden Momente, der Furcht und des Dienstes überhaupt, so wie des Bildens nothwendig, und zugleich beide auf eine allgemeine Weise. Ohne die Zucht des Dienstes und Gehorsams bleibt die Furcht beim Formellen stehen und verbreitet sich nicht über die bewußte Wirklichkeit des Daseyns. Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewußtseyn wird nicht für es selbst. Formirt das Bewußtseyn ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur ein eitler eigner Sinn; denn seine Form oder Negativität ist nicht die Negativität an sich; und sein

Formiren kann ihm daher nicht das Bewußtseyn seiner als des Wesens geben. Hat es nicht die absolute Furcht, sondern nur einige Angst ausgestanden, so ist das negative Wesen ihm ein Aeußerliches geblieben, seine Substanz ist von ihm nicht durch und durch angesteckt. Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewußtseyns wankend geworden, gehört es an sich noch bestimmtem Seyn an; der eigne Sinn ist Eigensinn, eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehen bleibt. So wenig ihm die reine Form zum Wesen werden kann, so wenig ist sie, als Ausbreitung über das Einzelne betrachtet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über Einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist.

B.

Freiheit des Selbstbewußtseyns; Stoicismus, Skepticismus und das unglückliche Bewußtseyn.

Dem selbstständigen Selbstbewußtseyn ist eines Theils nur die reine Abstraktion des Ich sein Wesen, und andern Theils, indem sie sich ausbildet und sich Unterschiede giebt, wird dieß Unterscheiden ihm nicht zum gegenständlichen ansichseyenden Wesen; dieß Selbstbewußtseyn wird also nicht ein in seiner Einfachheit sich wahrhaft unterscheidendes, oder in dieser absoluten Unterscheidung sich gleichbleibendes Ich. Das in sich zurückgedrängte Bewußtseyn hingegen wird sich im Formiren als Form der gebildeten Dinge zum Gegenstande, und an dem Herrn schaut es das Fürsichseyn zugleich als Bewußtseyn an. Aber dem dienenden Bewußtseyn als solchem fallen diese beiden Momente, — seiner selbst als selbstständigen Gegenstandes, und dieses Gegenstandes als eines Bewußtseyns, und hiermit seines eigenen Wesens aus einander. Indem aber für uns oder an sich die Form und das Fürsichseyn dasselbe ist, und im Begriffe des selbstständigen Bewußtseyns das Ansichseyn das Bewußtseyn ist, so ist die Seite des Ansichseyns oder der

Dingheit, welche die Form in der Arbeit erhielt, keine andere Substanz, als das Bewußtseyn, und es ist uns eine neue Gestalt des Selbstbewußtseyns geworden; ein Bewußtseyn, welches sich als die Unendlichkeit, oder reine Bewegung des Bewußtseyns das Wesen ist; welches denkt, oder freies Selbstbewußtseyn ist. Denn nicht als abstraktes Ich, sondern als Ich, welches zugleich die Bedeutung des Ansichseyns hat, sich Gegenstand seyn, oder zum gegenständlichen Wesen sich so verhalten, daß es die Bedeutung des Fürsichseyns des Bewußtseyns hat, für welches es ist, heißt denken. — Dem Denken bewegt sich der Gegenstand nicht in Vorstellungen oder Gestalten, sondern in Begriffen, d. h. in einem unterschiednen Ansichseyn, welches unmittelbar für das Bewußtseyn kein unterschiednes von ihm ist. Das Vorgestellte, Gestaltete, Seyende, als solches, hat die Form etwas Anderes zu seyn, als das Bewußtseyn; ein Begriff aber ist zugleich ein Seyendes, — und dieser Unterschied, insofern er an ihm selbst ist, ist sein bestimmter Inhalt, — aber darin, daß dieser Inhalt ein begriffener zugleich ist, bleibt es sich seiner Einheit mit diesem bestimmten und unterschiedenen Seyenden unmittelbar bewußt; nicht wie bei der Vorstellung, worin es erst noch besonders sich zu erinnern hat, daß dieß seine Vorstellung sey; sondern der Begriff ist mir unmittelbar mein Begriff. Im Denken bin Ich frei, weil ich nicht in einem Andern bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe, und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichseyn ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst. — Es ist aber in dieser Bestimmung dieser Gestalt des Selbstbewußtseyns wesentlich dieß festzuhalten, daß sie denkendes Bewußtseyn überhaupt oder ihr Gegenstand unmittelbare Einheit des Ansichseyns und des Fürsichseyns ist. Das sich gleichnamige Bewußtseyn, das sich von sich selbst abstößt, wird sich ansichseyendes Element; aber es ist sich

dieß Element nur erst als allgemeines Wesen überhaupt, nicht als dieß gegenständliche Wesen in der Entwicklung und Bewegung seines mannigfaltigen Seyns.

Diese Freiheit des Selbstbewußtseyns hat bekanntlich, indem sie als ihrer bewußte Erscheinung in der Geschichte des Geistes aufgetreten ist, Stoicismus geheißen. Sein Princip ist, daß das Bewußtseyn denkendes Wesen ist, und etwas nur Wesenheit für dasselbe hat, oder wahr und gut für es ist, als das Bewußtseyn sich darin als denkendes Wesen verhält.

Die vielfache sich in sich unterscheidende Ausbreitung, Vereinzelung und Verwicklung des Lebens ist der Gegenstand, gegen welchen die Begierde und die Arbeit thätig ist. Dieß vielfache Thun hat sich nun in die einfache Unterscheidung zusammengezogen, welche in der reinen Bewegung des Denkens ist. Nicht der Unterschied, welcher sich als bestimmtes Ding, oder als Bewußtseyn eines bestimmten natürlichen Daseyns, als ein Gefühl, oder als Begierde und Zweck für dieselbe ist, ob er durch das eigene oder durch ein fremdes Bewußtseyn gesetzt sey, hat mehr Wesenheit, sondern allein der Unterschied, der ein gedachter, oder unmittelbar nicht von Mir unterschieden ist. Dieß Bewußtseyn ist somit negativ gegen das Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft; sein Thun ist, in der Herrschaft nicht seine Wahrheit an dem Knechte zu haben, noch als Knecht seine Wahrheit an dem Willen des Herrn und an seinem Dienen, sondern wie auf dem Throne so in den Fesseln, in aller Abhängigkeit seines einzelnen Daseyns frei zu seyn, und die Leblosigkeit sich zu erhalten, welche sich beständig aus der Bewegung des Daseyns, aus dem Wirken wie aus dem Leiden, in die einfache Wesenheit des Gedankens zurückzieht. Der Eigensinn ist die Freiheit, die an eine Einzelnheit sich befestigt und innerhalb der Knechtschaft steht, der Stoicismus aber die Freiheit, welche unmittelbar immer aus ihr her, und in die reine Allgemeinheit des Gedankens

zurückkömmt, und als allgemeine Form des Weltgeiſtes nur in der Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtſchaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte, welche das Bilden bis zum Denken geſteigert hatte.

Ob nun zwar dieſem Selbſtbewußtſeyn weder ein Anderes als es, noch die reine Abſtraktion des Ich das Weſen iſt, ſondern Ich, welches das Andersſeyn, aber als gedachten Unterſchied an ihm hat, ſo daß es in ſeinem Andersſeyn unmittelbar in ſich zurückgekehrt iſt: ſo iſt dieß ſein Weſen zugleich nur ein abſtraktes Weſen. Die Freiheit des Selbſtbewußtſeyns iſt gleichgültig gegen das natürliche Daſeyn, hat darum dieſes eben ſo frei entlaſſen, und die Reflexion iſt eine gedoppelte. Die Freiheit im Gedanken hat nur den reinen Gedanken zu ihrer Wahrheit, die ohne die Erfüllung des Lebens iſt; und iſt alſo auch nur der Begriff der Freiheit, nicht die lebendige Freiheit ſelbſt; denn ihr iſt nur erſt das Denken überhaupt das Weſen, die Form als ſolche, welche von der Selbſtſtändigkeit der Dinge weg, in ſich zurückgegangen iſt. Indem aber die Individualität als handelnd ſich lebendig darſtellen, oder als denkend die lebendige Welt als ein Syſtem des Gedankens faſſen ſollte, ſo müßte in dem Gedanken ſelbſt für jene Ausbreitung ein Inhalt deſſen, was gut, für dieſe, was wahr iſt, liegen; damit durchaus in demjenigen, was für das Bewußtſeyn iſt, kein anderes Ingredienz wäre, als der Begriff, der das Weſen iſt. Allein ſo wie er hier als Abſtraktion von der Mannigfaltigkeit der Dinge ſich abtrennt, hat er keinen Inhalt an ihm ſelbſt, ſondern einen gegebenen. Das Bewußtſeyn vertilgt den Inhalt wohl als ein fremdes Seyn, indem es ihn denkt; aber der Begriff iſt beſtimmter Begriff, und dieſe Beſtimmtheit deſſelben iſt das Fremde, das er an ihm hat. Der Stoicismus iſt darum in Verlegenheit gekommen, als er, wie der Ausdruck war, nach dem Kriterium der Wahrheit überhaupt gefragt wurde, d. h. ei-

gentlich nach einem Inhalte des Gedankens selbst. Auf die Frage an ihn, was gut und wahr ist, hat er wieder das inhaltslose Denken selbst zur Antwort gegeben; in der Vernünftigkeit soll das Wahre und Gute bestehen. Aber diese Sichselbstgleichheit des Denkens ist nur wieder die reine Form, in welcher sich nichts bestimmt; die allgemeinen Worte von dem Wahren und Guten, der Weisheit und der Tugend, bei welchen er stehen bleiben muß, sind daher wohl im allgemeinen erhebend, aber weil sie in der That zu keiner Ausbreitung des Inhalts kommen können, fangen sie bald an, Langeweile zu machen.

Dieses denkende Bewußtseyn so, wie es sich bestimmt hat, als die abstrakte Freiheit, ist also nur die unvollendete Negation des Andersseyns; aus dem Daseyn nur in sich zurückgezogen hat es sich nicht als absolute Negation desselben an ihm vollbracht. Der Inhalt gilt ihm zwar nur als Gedanke, aber dabei auch als bestimmter, und die Bestimmtheit als solche zugleich.

Der Skepticismus ist die Realisirung desjenigen, wovon der Stoicismus nur der Begriff, — und die wirkliche Erfahrung, was die Freiheit des Gedankens ist; sie ist an sich das Negative, und muß sich so darstellen. Mit der Reflexion des Selbstbewußtseyns in den einfachen Gedanken seiner selbst, ist ihr gegenüber in der That, aus der Unendlichkeit das selbstständige Daseyn oder die bleibende Bestimmtheit herausgefallen; im Skepticismus wird nun für das Bewußtseyn die gänzliche Unwesentlichkeit und Unselbstständigkeit dieses Anderen; der Gedanke wird zu dem vollständigen das Seyn der vielfachbestimmten Welt vernichtenden Denken, und die Negativität des freien Selbstbewußtseyns wird sich an dieser mannigfaltigen Gestaltung des Lebens zur realen Negativität. — Es erhellt, daß wie der Stoicismus dem Begriffe des selbstständigen Bewußtseyns, das als Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft erschien, entspricht, so entspricht der Skepticismus der Realisi-

rung deſſelben, als der negativen Richtung auf das Anders-ſeyn, der Begierde und der Arbeit. Aber wenn die Begierde und die Arbeit die Negation nicht für das Selbſtbewußtſeyn ausführen konnten, ſo wird dagegen dieſe polemiſche Richtung gegen die vielfache Selbſtſtändigkeit der Dinge von Erfolg ſeyn, weil ſie als in ſich vorher vollendetes freies Selbſtbewußtſeyn ſich gegen ſie kehrt; beſtimmter, weil ſie das Denken, oder die Unendlichkeit, an ihr ſelbſt hat, und hierin die Selbſtſtändigkeiten nach ihrem Unterſchiede ihr nur als verſchwindende Größen ſind. Die Unterſchiede, welche im reinen Denken ſeiner ſelbſt nur die Abſtraktion der Unterſchiede ſind, werden hier zu allen Unterſchieden, und alles unterſchiedene Seyn zu einem Unterſchiede des Selbſtbewußtſeyns.

Hierdurch hat ſich das Thun des Skepticismus überhaupt, und die Weiſe deſſelben beſtimmt. Er zeigt die dialektiſche Bewegung auf, welche die ſinnliche Gewißheit, die Wahrnehmung und der Verſtand iſt; ſo wie auch die Unweſenheit desjenigen, was in dem Verhältniſſe des Herrſchens und des Dienens, und was für das abſtrakte Denken ſelbſt, als Beſtimmtes gilt. Jenes Verhältniß faßt eine beſtimmte Weiſe zugleich in ſich, in welcher auch ſittliche Geſetze als Gebote der Herrſchaft vorhanden ſind; die Beſtimmungen im abſtrakten Denken aber ſind Begriffe der Wiſſenſchaft, in welche ſich das inhaltsloſe Denken ausbreitet, und den Begriff auf eine in der That nur äußerliche Weiſe an das ihm ſelbſtſtändige Seyn, das ſeinen Inhalt ausmacht, hängt und nur beſtimmte Begriffe als geltende hat, es ſey, daß ſie auch reine Abſtraktionen ſind.

Das Dialektiſche als negative Bewegung, wie ſie unmittelbar iſt, erſcheint dem Bewußtſeyn zunächſt als etwas, dem es preisgegeben, und das nicht durch es ſelbſt iſt. Als Skepticismus hingegen iſt ſie Moment des Selbſtbewußtſeyns, welchem es nicht geſchieht, daß ihm, ohne zu wiſſen wie, ſein

Wahres und Reelles verſchwindet, ſondern welches in der Gewißheit ſeiner Freiheit dieß andere für reell ſich Gebende ſelbſt verſchwinden läßt: nicht nur das Gegenſtändliche als ſolches, ſondern ſein eigenes Verhalten zu ihm, worin es als gegenſtändlich gilt, und geltend gemacht wird, alſo auch ſein Wahrnehmen, ſo wie ſein Befeſtigen deſſen, was es in Gefahr iſt zu verlieren, die Sophiſterei und ſein aus ſich beſtimmtes und feſtgeſetztes Wahres; durch welche ſelbſtbewußte Negation es die Gewißheit ſeiner Freiheit ſich für ſich ſelbſt verſchafft, die Erfahrung derſelben hervorbringt, und ſie dadurch zur Wahrheit erhebt. Was verſchwindet, iſt das Beſtimmte, oder der Unterſchied, der auf welche Weiſe und woher es ſey, als feſter und unmittelbarer ſich aufſtellt. Er hat nichts bleibendes an ihm, und muß dem Denken verſchwinden, weil das Unterſchiedene eben dieß iſt, nicht an ihm ſelbſt zu ſeyn, ſondern ſeine Weſenheit nur in einem Anderen zu haben; das Denken aber iſt die Einſicht in dieſe Natur des Unterſchiedenen, es iſt das negative Weſen als Einfaches.

Das ſkeptiſche Selbſtbewußtſeyn erfähret alſo in dem Wandel alles deſſen, was ſich für es befeſtigen will, ſeine eigene Freiheit als durch es ſelbſt ſich gegeben und erhalten; es iſt ſich dieſe Ataraxie des ſich ſelbſt Denkens, die unwandelbare und wahrhafte Gewißheit ſeiner ſelbſt. Sie geht nicht aus einem Fremden, das ſeine vielfache Entwicklung in ſich zuſammenſtürzte, als ein Reſultat hervor, welches ſein Werden hinter ſich hätte; ſondern das Bewußtſeyn ſelbſt iſt die abſolute dialektiſche Unruhe, dieſes Gemiſch von ſinnlichen und gedachten Vorſtellungen, deren Unterſchiede zuſammenfallen, und deren Gleichheit ſich eben ſo, — denn ſie iſt ſelbſt die Beſtimmtheit gegen das Ungleiche — wieder auflöſt. Dieß Bewußtſeyn iſt aber eben hierin in der That, ſtatt ſichſelbſtgleiches Bewußtſeyn zu ſeyn, nur eine ſchlechthin zufällige Verwirrung, der Schwindel einer ſich immer erzeugenden Unordnung. Es iſt

dieß für ſich ſelbſt; denn es ſelbſt erhält und bringt dieſe ſich bewegende Verwirrung hervor. Es bekennt ſich darum auch dazu, es bekennt ein ganz zufälliges, einzelnes Bewußtſeyn zu ſeyn, — ein Bewußtſeyn, das empiriſch iſt, ſich nach dem richtet, was keine Realität für es hat, dem gehorcht, was ihm kein Weſen iſt, das thut und zur Wirklichkeit bringt, was ihm keine Wahrheit hat. Aber eben ſo wie es ſich auf dieſe Weiſe als einzelnes, zufälliges und in der That thieriſches Leben, und verlorenes Selbſtbewußtſeyn gilt, macht es ſich im Gegentheile auch wieder zum allgemeinen ſichſelbſtgleichen; denn es iſt die Negativität aller Einzelnheit und alles Unterſchiedes. Von dieſer Sichſelbſtgleichheit oder in ihr ſelbſt vielmehr fällt es wieder in jene Zufälligkeit und Verwirrung zurück, denn eben dieſe ſich bewegende Negativität hat es nur mit Einzelnem zu thun, und treibt ſich mit Zufälligem herum. Dieß Bewußtſeyn iſt alſo dieſe bewußtloſe Jaſelei, von dem einen Extreme des ſichſelbſtgleichen Selbſtbewußtſeyns zum andern des zufälligen verworrenen und verwirrenden Bewußtſeyns hinüber und herüber zu gehen. Es ſelbſt bringt dieſe beiden Gedanken ſeiner ſelbſt nicht zuſammen; es erkennt ſeine Freiheit einmal als Erhebung über alle Verwirrung und alle Zufälligkeit des Daſeyns, und bekennt ſich eben ſo das andere Mal wieder als ein Zurückfallen in die Unweſentlichkeit und als ein Herumtreiben in ihr. Es läßt den unweſentlichen Inhalt in ſeinem Denken verſchwinden, aber eben darin iſt es das Bewußtſeyn eines Unweſentlichen; es ſpricht das abſolute Verſchwinden aus, aber das Ausſprechen iſt, und dieß Bewußtſeyn iſt das ausgeſprochene Verſchwinden; es ſpricht die Nichtigkeit des Sehens, Hörens, und ſofort aus, und es ſieht, hört, und ſofort, ſelbſt; es ſpricht die Nichtigkeit der ſittlichen Weſenheiten aus, und macht ſie ſelbſt zu den Mächten ſeines Handelns. Sein Thun und ſeine Worte widerſprechen ſich immer, und eben ſo hat es ſelbſt das gedoppelte widerſprechende Bewußtſeyn der Un-

wandelbarkeit und Gleichheit, und der völligen Zufälligkeit und Ungleichheit mit sich. Wer es hält diesen Widerspruch seiner selbst aus einander; und verhält sich darüber wie in seiner rein negativen Bewegung überhaupt. Wird ihm die Gleichheit aufgezeigt, so zeigt es die Ungleichheit auf; und indem ihm dieß, die es eben ausgesprochen hat, jetzt vorgehalten wird, so geht es zum Aufzeigen der Gleichheit über; sein Gerede ist in der That ein Gezänke eigensinniger Jungen, deren einer A sagt, wenn der andere B, und wieder B, wenn der andere A, und die sich durch den Widerspruch mit sich selbst die Freude erkaufen, mit einander im Widerspruche zu bleiben.

Im Skepticismus erfährt das Bewußtseyn in Wahrheit sich als ein in sich selbst widersprechendes Bewußtseyn; es geht aus dieser Erfahrung eine neue Gestalt hervor, welche die zwei Gedanken zusammenbringt, die der Skepticismus aus einander hält. Die Gedankenlosigkeit des Skepticismus über sich selbst muß verschwinden, weil es in der That Ein Bewußtseyn ist, welches diese beiden Weisen an ihm hat. Diese neue Gestalt ist hierdurch ein solches, welches für sich das gedoppelte Bewußtseyn seiner, als des sich befreienden, unwandelbaren und sichselbstgleichen, und seiner als des absolut sich verwirrenden und verkehrenden, — und das Bewußtseyn dieses seines Widerspruchs ist. — Im Stoicismus ist das Selbstbewußtseyn die einfache Freiheit seiner selbst; im Skepticismus realisirt sie sich, vernichtet die andere Seite des bestimmten Daseyns, aber verdoppelt sich vielmehr, und ist sich nun ein Zweifaches. Hierdurch ist die Verdopplung, welche früher an zwei Einzelne, an den Herrn und den Knecht, sich vertheilte, in Eines eingekehrt; die Verdopplung des Selbstbewußtseyns in sich selbst, welche im Begriffe des Geistes wesentlich ist, ist hiermit vorhanden, aber noch nicht ihre Einheit und das unglückliche Bewußtseyn ist das Bewußtseyn seiner als des gedoppelten und widersprechenden Wesens.

Dieſes unglückliche, in ſich entzweite Bewußtſeyn muß alſo, weil dieſer Widerſpruch ſeines Weſens ſich Ein Bewußtſeyn iſt, in dem einen Bewußtſeyn immer auch das andere haben, und ſo aus jedem unmittelbar, indem es zum Siege und zur Ruhe der Einheit gekommen zu ſeyn meint, wieder daraus ausgetrieben werden. Seine wahre Rückkehr aber in ſich ſelbſt, oder ſeine Verſöhnung mit ſich wird den Begriff des lebendig gewordenen und in die Exiſtenz getretenen Geiſtes darſtellen, weil an ihm ſchon dieß iſt, daß es als Ein ungetheiltes Bewußtſeyn ein gedoppeltes iſt; es ſelbſt iſt das Schauen eines Selbſtbewußtſeyns in ein anderes, und es ſelbſt iſt beide, und die Einheit beider iſt ihm auch das Weſen, aber es für ſich iſt ſich noch nicht dieſes Weſen ſelbſt, noch nicht die Einheit beider.

Indem es zunächſt nur die unmittelbare Einheit beider iſt, aber für es nicht beide daſſelbe, ſondern entgegengeſetzte ſind, ſo iſt ihm das eine, nämlich das einfache unwandelbare, als das Weſen; das andere aber, das vielfache wandelbare, als das Unweſentliche. Beide ſind für es einander fremde Weſen; es ſelbſt, weil es das Bewußtſeyn dieſes Widerſpruchs iſt, ſtellt ſich auf die Seite des wandelbaren Bewußtſeyns, und iſt ſich das Unweſentliche; aber als Bewußtſeyn der Unwandelbarkeit, oder des einfachen Weſens, muß es zugleich darauf gehen, ſich von dem Unweſentlichen, d. h. ſich von ſich ſelbſt zu befreien. Denn ob es für ſich wohl nur das Wandelbare, und das Unwandelbare ihm ein Fremdes iſt, ſo iſt es ſelbſt einfaches, und hiermit unwandelbares Bewußtſeyn, deſſen hiermit als ſeines Weſens ſich bewußt, jedoch ſo, daß es ſelbſt für ſich wieder nicht dieß Weſen iſt. Die Stellung, welche es beiden giebt, kann daher nicht eine Gleichgültigkeit derſelben gegen einander, d. i. nicht eine Gleichgültigkeit ſeiner ſelbſt gegen das Unwandelbare ſeyn; ſondern es iſt unmittelbar ſelbſt beide, und und es iſt für es die Beziehung beider als eine Beziehung des Weſens auf das Unweſen, ſo daß dieß letztere aufzuheben iſt.

aber indem ihm beide gleichweſentlich und widerſprechend ſind, iſt es nur die widerſprechende Bewegung, in welcher das Gegentheil nicht in ſeinem Gegentheile zur Ruhe kommt, ſondern in ihm nur als Gegentheil ſich neu erzeugt.

Es iſt damit ein Kampf gegen einen Feind vorhanden, gegen welchen der Sieg vielmehr ein Unterliegen, das eine erreicht zu haben vielmehr der Verluſt deſſelben in ſeinem Gegentheile iſt. Das Bewußtſeyn des Lebens, ſeines Daſeyns und Thuns iſt nur der Schmerz über dieſes Daſeyn und Thun, denn es hat darin nur das Bewußtſeyn ſeines Gegentheils als des Weſens, und der eigenen Nichtigkeit. Es geht in die Erhebung hieraus zum Unwandelbaren über. Aber dieſe Erhebung iſt ſelbſt dieß Bewußtſeyn; ſie iſt alſo unmittelbar das Bewußtſeyn des Gegentheils, nämlich ſeiner ſelbſt als der Einzelnheit. Das Unwandelbare, das in das Bewußtſeyn tritt, iſt ebendadurch zugleich von der Einzelnheit berührt, und nur mit dieſer gegenwärtig; ſtatt dieſe im Bewußtſeyn des Unwandelbaren vertilgt zu haben, geht ſie darin immer nur hervor.

In dieſer Bewegung aber erfährt es eben dieſes Hervortreten der Einzelnheit am Unwandelbaren, und des Unwandelbaren an der Einzelnheit. Es wird für es die Einzelnheit überhaupt am unwandelbaren Weſen, und zugleich die ſeinige an ihm. Denn die Wahrheit dieſer Bewegung iſt eben das Einſeyn dieſes gedoppelten Bewußtſeyns. Dieſe Einheit wird ihm, aber zunächſt ſelbſt eine ſolche, in welcher noch die Verſchiedenheit beider das Herrſchende iſt. Es iſt dadurch die dreifache Weiſe für daſſelbe vorhanden, wie die Einzelnheit mit dem Unwandelbaren verknüpft iſt; einmal geht es ſelbſt ſich wieder hervor als entgegengeſetzt dem unwandelbaren Weſen; und es iſt in den Anfang des Kampfes zurückgeworfen, welcher das Element des ganzen Verhältniſſes bleibt. Das andere Mal aber hat das Unwandelbare ſelbſt an ihm die Einzelnheit für es; ſo, daß ſie

Geſtalt des Unwandelbaren iſt, an welches hiermit die ganze Weiſe der Exiſtenz hinübertritt. Das dritte Mal findet es ſich ſelbſt als dieſes Einzelne im Unwandelbaren. Das erſte Unwandelbare iſt ihm nur das fremde die Einzelnheit verurtheilende Weſen; indem das andere eine Geſtalt der Einzelnheit wie es ſelbſt iſt, ſo wird es drittens zum Geiſte, hat ſich ſelbſt darin zu finden die Freude, und wird ſich ſeine Einzelnheit mit dem Allgemeinen verſöhnt zu ſeyn bewußt.

Was ſich hier als Weiſe und Verhältniß des Unwandelbaren darſtellt, ergab ſich als die Erfahrung, welche das entzweite Selbſtbewußtſeyn in ſeinem Unglücke macht. Dieſe Erfahrung iſt nun zwar nicht ſeine einſeitige Bewegung, denn es iſt ſelbſt unwandelbares Bewußtſeyn, dieſes hiermit zugleich auch einzelnes Bewußtſeyn, und die Bewegung ebenſowohl Bewegung des unwandelbaren Bewußtſeyns, das in ihr ſo ſehr wie das andere auftritt; denn ſie verläuft ſich durch dieſe Momente einmal unwandelbares dem einzelnen überhaupt, dann ſelbſt einzelnes dem anderen einzelnen entgegengeſetzt, und endlich mit ihm Eins zu ſeyn. Aber dieſe Betrachtung, inſofern ſie uns angehört, iſt hier unzeitig, denn bis jetzt iſt uns nur die Unwandelbarkeit als Unwandelbarkeit des Bewußtſeyns, welche deswegen nicht die wahre, ſondern noch mit einem Gegenſatze behaftete iſt, nicht das Unwandelbare an und für ſich ſelbſt entſtanden; wir wiſſen daher nicht, wie dieſes ſich verhalten wird. Was hier ſich ergeben hat, iſt nur dieß, daß dem Bewußtſeyn, das hier unſer Gegenſtand iſt, dieſe angezeigten Beſtimmungen an dem Unwandelbaren erſcheinen.

Aus dieſem Grunde behält alſo auch das unwandelbare Bewußtſeyn in ſeiner Geſtaltung ſelbſt den Charakter und die Grundlage des Entzweit- und des Fürſichſeyns gegen das einzelne Bewußtſeyn. Es iſt hiermit für dieſes überhaupt ein Geſchehen, daß das Unwandelbare die Geſtalt der Einzelnheit erhält; ſo wie es ſich auch ihm entgegengeſetzt nur findet, und

also durch die Natur dieß Verhältniß hat; daß es sich endlich in ihm findet, erscheint ihm zum Theil zwar durch es selbst hervorgebracht, oder darum Statt zu haben, weil es selbst einzeln ist; aber ein Theil dieser Einheit als dem Unwandelbaren zugehörend, sowohl nach ihrer Entstehung, als insofern sie ist; und der Gegensatz bleibt in dieser Einheit selbst. In der That ist durch die Gestaltung des Unwandelbaren das Moment des Jenseits nicht nur geblieben, sondern vielmehr noch befestigt; denn wenn es durch die Gestalt der einzelnen Wirklichkeit ihm einer Seits zwar näher gebracht zu seyn scheint, so ist es ihm anderer Seits nunmehr als ein undurchsichtiges sinnliches Eins, mit der ganzen Sprödigkeit eines Wirklichen, gegenüber; die Hoffnung, mit ihm Eins zu werden, muß Hoffnung, d. h. ohne Erfüllung und Gegenwart bleiben; denn zwischen ihr und der Erfüllung steht gerade die absolute Zufälligkeit oder unbewegliche Gleichgültigkeit, welche in der Gestaltung selbst, dem Begründenden der Hoffnung, liegt. Durch die Natur des seyenden Eins, durch die Wirklichkeit, die es angezogen, geschieht es nothwendig, daß es in der Zeit verschwunden, und im Raume und ferne gewesen ist, und schlechthin ferne bleibt.

Wenn zuerst der bloße Begriff des entzweiten Bewußtseyns sich so bestimmte, daß es auf das Aufheben seiner als Einzelnen und auf das Werden zum unwandelbaren Bewußtseyn gehe, so hat sein Streben nunmehr diese Bestimmung, daß es vielmehr sein Verhältniß zu dem reinen ungestalteten Unwandelbaren aufhebe, und sich nur die Beziehung auf den gestalteten Unwandelbaren gebe. Denn das Einsseyn des Einzelnen mit dem Unwandelbaren ist ihm nunmehr Wesen und Gegenstand, wie im Begriffe nur das gestaltlose abstrakte Unwandelbare der wesentliche Gegenstand war; und das Verhältniß dieses absoluten Entzweitseyns des Begriffs ist nun dasjenige, von welchem es sich wegzuwenden hat. Die zunächst äußere Beziehung

aber zu dem gestalteten Unwandelbaren als einem fremden Wirklichen hat es zum absoluten Einswerden zu erheben.

Die Bewegung, worin das unwesentliche Bewußtseyn dieß Einssein zu erreichen strebt, ist selbst die dreifache, nach dem dreifachen Verhältnisse, welches es zu seinem gestalteten Jenseits haben wird; einmal als reines Bewußtseyn; das andere Mal als einzelnes Wesen, welches sich als Begierde und Arbeit gegen die Wirklichkeit verhält; und zum dritten als Bewußtseyn seines Fürsichseyns. — Wie diese drei Weisen seines Seyns in jenem allgemeinen Verhältnisse vorhanden und bestimmt sind, ist nun zu sehen.

Zuerst also es als reines Bewußtseyn betrachtet, so scheint der gestaltete Unwandelbare, indem er für das reine Bewußtseyn ist, gesetzt zu werden, wie er an und für sich selbst ist. Allein wie er an und für sich selbst ist, dieß ist, wie schon erinnert, noch nicht entstanden. Daß er im Bewußtseyn wäre, wie er an und für sich selbst ist, dieß müßte wohl von ihm vielmehr ausgehen, als von dem Bewußtseyn; so aber ist diese seine Gegenwart hier nur erst einseitig durch das Bewußtseyn vorhanden, und eben darum nicht vollkommen und wahrhaftig, sondern bleibt mit Unvollkommenheit oder einem Gegensatze beschwert.

Obgleich also das unglückliche Bewußtseyn diese Gegenwart nicht besitzt, so ist es zugleich über das reine Denken, insofern dieses das abstrakte von der Einzelnheit überhaupt wegsehende Denken des Stoicismus, und das nur unruhige Denken des Skepticismus, — in der That nur die Einzelnheit als der bewußtlose Widerspruch und dessen rastlose Bewegung — ist; es ist über diese beide hinaus, es bringt und hält das reine Denken und die Einzelnheit zusammen, ist aber noch nicht zu demjenigen Denken erhoben, für welches die Einzelnheit des Bewußtseyns mit dem reinen Denken selbst ausgesöhnt ist. Es steht vielmehr in dieser Mitte, worin das abstrakte Denken die Einzelnheit des Bewußtseyns als Einzelnheit berührt. Es selbst

ist diese Berührung; es ist die Einheit des reinen Denkens und der Einzelnheit; es ist auch für es diese denkende Einzelnheit, oder das reine Denken, und das Unwandelbare wesentlich selbst als Einzelnheit. Aber es ist nicht für es, daß dieser sein Gegenstand, das Unwandelbare, welches ihm wesentlich die Gestalt der Einzelnheit hat, es selbst ist, es selbst, das Einzelnheit des Bewußtseyns ist.

Es verhält sich daher in dieser ersten Weise, worin wir es als reines Bewußtseyn betrachten, zu seinem Gegenstande nicht denkend, sondern indem es selbst zwar an sich reine denkende Einzelnheit und sein Gegenstand eben dieses, aber nicht die Beziehung auf einander selbst reines Denken ist, geht es, so zu sagen, nur an das Denken hin, und ist Andacht. Sein Denken als solche bleibt das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe, der die einzige immanente gegenständliche Weise wäre, kommt. Es wird diesem unendlichen reinen inneren Fühlen wohl sein Gegenstand; aber so eintretend, daß er nicht als begriffener, und darum als ein Fremder eintritt. Es ist hierdurch die innerliche Bewegung des reinen Gemüths vorhanden, welches sich selbst, aber als die Entzweiung schmerzhaft fühlt; die Bewegung einer unendlichen Sehnsucht, welche die Gewißheit hat, daß ihr Wesen ein solches reines Gemüth ist, reines Denken, welches sich als Einzelnheit denkt; daß sie von diesem Gegenstande ebendarum, weil er sich als Einzelnheit denkt, erkannt und anerkannt wird. Zugleich aber ist dieß Wesen das unerreichbare Jenseits, welches im Ergreifen entflieht, oder vielmehr schon entflohen ist. Es ist schon entflohen; denn es ist eines Theils das sich als Einzelnheit denkende Unwandelbare, und das Bewußtseyn erreicht sich selbst daher unmittelbar in ihm, sich selbst, aber als das dem Unwandelbaren Entgegengesetzte; statt das Wesen zu ergreifen, fühlt es nur, und ist in sich zurückgefallen; indem

es im Erreichen ist, als dieß Entgegengesetzte nicht abhalten kann, hat es, statt das Wesen ergriffen zu haben, nur die Unwesentlichkeit ergriffen. Wie es so auf einer Seite, indem es sich im Wesen zu erreichen strebt, nur die eigene getrennte Wirklichkeit ergreift, so kann es auf der anderen Seite das Andere nicht als Einzelnes, oder als Wirkliches ergreifen. Wo es gesucht werde, kann es nicht gefunden werden; denn es soll eben ein Jenseits, ein solches seyn, welches nicht gefunden werden kann. Es als Einzelnes gesucht, ist nicht eine allgemeine, gedachte Einzelnheit, nicht Begriff, sondern Einzelnes als Gegenstand, oder ein Wirkliches; Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit; und eben darum nur ein solches, welches verschwunden ist. Dem Bewußtseyn kann daher nur das Grab seines Lebens zur Gegenwart kommen. Aber weil dieß selbst eine Wirklichkeit und es gegen die Natur dieser ist, einen dauernden Besitz zu gewähren; so ist auch diese Gegenwart des Grabes nur der Kampf eines Bemühens, der verloren werden muß. Allein indem es diese Erfahrung gemacht, daß das Grab seines wirklichen unwandelbaren Wesens keine Wirklichkeit hat, daß die verschwundene Einzelnheit als verschwundene nicht die wahre Einzelnheit ist, wird es die unwandelbare Einzelnheit als wirkliche aufzusuchen, oder als verschwundene festzuhalten aufgeben, und erst hierdurch ist es fähig, die Einzelnheit als wahrhafte oder als allgemeine zu finden.

Zunächst aber ist die Rückkehr des Gemüths in sich selbst so zu nehmen, daß es sich als Einzelnes Wirklichkeit hat. Es ist das reine Gemüth, welches für uns oder an sich, sich gefunden und in sich ersättigt ist, denn ob für es in seinem Gefühle sich wohl das Wesen von ihm trennt, so ist an sich dieß Gefühl Selbstgefühl, es hat den Gegenstand seines reinen Fühlens gefühlt, und dieser ist es selbst; es tritt also hieraus als Selbstgefühl oder für sich seyendes Wirkliches

auf. In dieser Rückkehr in sich ist für uns sein zweites Verhältniß geworden, das der Begierde und Arbeit, welche dem Bewußtseyn die innerliche Gewißheit seiner selbst, die es für uns erlangt hat, durch Aufheben und Genießen des fremden Wesens, nämlich desselben in der Form der selbstständigen Dinge, bewährt. Das unglückliche Bewußtseyn aber findet sich nur als begehrend und arbeitend; es ist für es nicht vorhanden, daß sich so zu finden, die innere Gewißheit seiner selbst zum Grunde liegt, und sein Gefühl des Wesens dieß Selbstgefühl ist. Indem es sie für sich selbst nicht hat, bleibt sein Inneres vielmehr noch die gebrochene Gewißheit seiner selbst; die Bewährung, welche es durch Arbeit und Genuß erhalten würde, ist darum eben eine solche gebrochene; oder es muß sich vielmehr selbst diese Bewährung vernichten, so daß es in ihr wohl die Bewährung, aber nur die Bewährung desjenigen, was es für sich ist, nämlich seiner Entzweiung findet.

Die Wirklichkeit, gegen welche sich die Begierde und die Arbeit wendet, ist diesem Bewußtseyn nicht mehr ein an sich Nichtiges, von ihm nur Aufzuhebendes und zu Verzehrendes, sondern ein solches, wie es selbst ist, eine entzwei gebrochene Wirklichkeit, welche nur einer Seits an sich nichtig, anderer Seits aber auch eine geheiligte Welt ist; sie ist Gestalt des Unwandelbaren, denn dieses hat die Einzelnheit an sich erhalten, und weil es als das Unwandelbare Allgemeines ist, hat seine Einzelnheit überhaupt die Bedeutung aller Wirklichkeit.

Wenn das Bewußtseyn für sich selbstständiges Bewußtseyn und ihm die Wirklichkeit an und für sich nichtig wäre, würde es in der Arbeit und in dem Genusse zum Gefühle seiner Selbstständigkeit gelangen, dadurch daß es selbst es wäre, welches die Wirklichkeit aufhöbe. Allein indem diese ihm Gestalt des Unwandelbaren ist, vermag es nicht sie durch sich aufzuheben. Sondern indem es zwar zur Vernichtung der Wirklichkeit und zum Genusse gelangt, so geschieht für es dieß wesentlich dadurch, daß

das Unwandelbare selbst seine Gestalt preisgiebt und ihm zum Genusse überläßt. — Das Bewußtseyn tritt hierin seiner Seits gleichfalls als Wirkliches auf, aber eben so als innerlich gebrochen, und diese Entzweiung, sich in ein Verhältniß zur Wirklichkeit oder das Fürsichseyn und in ein Ansichseyn zu brechen, stellt sich in seinem Arbeiten und Genießen dar. Jenes Verhältniß zur Wirklichkeit ist das Verändern oder das Thun, das Fürsichseyn, das dem einzelnen Bewußtseyn als solchem angehört. Aber es ist darin auch an sich; diese Seite gehört dem unwandelbaren Jenseits an; sie sind die Fähigkeiten und Kräfte, eine fremde Gabe, welche das Unwandelbare ebenso dem Bewußtseyn überläßt, um sie zu gebrauchen.

In seinem Thun ist demnach das Bewußtseyn zunächst in dem Verhältnisse zweier Extreme; es steht als das thätige Diesseits auf einer Seite, und ihm gegenüber die passive Wirklichkeit; beide in Beziehung auf einander, aber auch beide in das Unwandelbare zurückgegangen und an sich festhaltend. Von beiden Seiten löst sich daher nur eine Oberfläche gegen einander ab, welche in das Spiel der Bewegung gegen die andere tritt. — Das Extrem der Wirklichkeit wird durch das thätige Extrem aufgehoben; sie von ihrer Seite kann aber nur darum aufgehoben werden, weil ihr unwandelbares Wesen sie selbst aufhebt, sich von sich abstößt, und das Abgestoßene der Thätigkeit preisgiebt. Die thätige Kraft erscheint als die Macht, worin die Wirklichkeit sich auflöst; darum aber ist für dieses Bewußtseyn, welchem das Ansich oder das Wesen ein ihm Anderes ist, diese Macht, als welche es in der Thätigkeit auftritt, das Jenseits seiner selbst. Statt also aus seinem Thun in sich zurückzukehren, und sich für sich selbst bewährt zu haben, reflektirt es vielmehr diese Bewegung des Thuns in das andere Extrem zurück, welches hierdurch als rein Allgemeines, als die absolute Macht dargestellt ist, von der die Bewegung nach allen Seiten

ausgegangen, und die das Wesen sowohl der sich zersetzenden Extreme, wie sie zuerst auftraten, als des Wechsels selbst sey.

Daß das unwandelbare Bewußtseyn auf seine Gestalt Verzicht thut und sie preisgiebt, dagegen das einzelne Bewußtseyn dankt, d. h. die Befriedigung des Bewußtseyns seiner Selbstständigkeit sich versagt, und das Wesen des Thuns von sich ab dem Jenseits zuweist, durch diese beiden Momente des gegenseitigen sich Aufgebens beider Theile entsteht hiermit allerdings dem Bewußtseyn seine Einheit mit dem Unwandelbaren. Allein zugleich ist diese Einheit mit der Trennung afficirt, in sich wieder gebrochen, und es tritt aus ihr der Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen wieder hervor. Denn das Bewußtseyn entsagt zwar zum Scheine der Befriedigung seines Selbstgefühls; erlangt aber die wirkliche Befriedigung desselben; denn es ist Begierde, Arbeit und Genuß gewesen; es hat als Bewußtseyn gewollt, gethan und genossen. Sein Danken eben so, worin es das andere Extrem als das Wesen anerkennt, und sich aufhebt, ist selbst sein eigenes Thun, welches das Thun des anderen Extrems aufwiegt, und der sich preisgebenden Wohlthat ein gleiches Thun entgegenstellt; wenn jenes ihm seine Oberfläche überläßt, so dankt es aber auch, und thut darin, indem es sein Thun, d. h. sein Wesen selbst aufgiebt, eigentlich mehr als das andere, das nur eine Oberfläche von sich abstößt. Die ganze Bewegung reflektirt sich also nicht nur im wirklichen Begehren Arbeiten und Genießen, sondern sogar selbst im Danken, worin das Gegentheil zu geschehen scheint, in das Extrem der Einzelnheit. Das Bewußtseyn fühlt sich darin als dieses Einzelne, und läßt sich durch den Schein seines Verzichtleistens nicht täuschen; denn die Wahrheit desselben ist, daß es sich nicht aufgegeben hat; was zu Stande gekommen, ist nur die gedoppelte Reflexion in die beiden Extreme, und das Resultat die wiederholte Spaltung in das entgegengesetzte Bewußtseyn des Unwandelbaren und in das

Bewußtseyn des gegenüberstehenden Wollens, Vollbringens, Genießens, und des auf sich Verzichtleistens selbst, oder der fürsichseyenden Einzelnheit überhaupt.

Es ist damit das dritte Verhältniß der Bewegung dieses Bewußtseyns eingetreten, welches aus dem zweiten als ein solches hervortritt, das in Wahrheit durch sein Wollen und Vollbringen sich als selbstständiges erprobt hat. Im ersten Verhältnisse war es nur Begriff des wirklichen Bewußtseyns, oder das innre Gemüth, welches im Thun und Genusse noch nicht wirklich ist; das zweite ist diese Verwirklichung, als äußeres Thun und Genießen; hieraus aber zurückgekehrt ist es ein solches, welches sich als wirkliches und wirkendes Bewußtseyn erfahren, oder dem es wahr ist, an und für sich zu seyn. Darin ist aber nun der Feind in seiner eigensten Gestalt aufgefunden. Im Kampfe des Gemüths ist das einzelne Bewußtseyn nur als mustkalisches, abstraktes Moment; in der Arbeit und dem Genusse, als der Realisirung dieses wesenlosen Seyns, kann es unmittelbar sich vergessen, und die bewußte Eigenheit in dieser Wirklichkeit wird durch das dankende Anerkennen niedergeschlagen. Dieses Niederschlagen ist aber in Wahrheit eine Rückkehr des Bewußtseyns in sich selbst, und zwar in sich als die ihm wahrhafte Wirklichkeit.

Dieß dritte Verhältniß, worin diese wahrhafte Wirklichkeit das Eine Extrem ist, ist die Beziehung derselben auf das allgemeine Wesen, als der Nichtigkeit; und die Bewegung dieser Beziehung ist noch zu betrachten.

Was zuerst die entgegengesetzte Beziehung des Bewußtseyns betrifft, worin ihm seine Realität unmittelbar das Nichtige ist, so wird also sein wirkliches Thun zu einem Thun von Nichts, sein Genuß Gefühl seines Unglücks. Hiermit verlieren Thun und Genuß allen allgemeinen Inhalt und Bedeutung, denn dadurch hätten sie ein An- und Fürsichseyn, und beide ziehen sich in die Einzelnheit zurück, auf welche das Be-

wußtseyn, sie aufzuheben, gerichtet ist. Seiner als dieses wirklichen Einzelnen, ist das Bewußtseyn sich in den thierischen Funktionen bewußt. Diese, statt unbefangen als etwas, das an und für sich nichtig ist und keine Wichtigkeit und Wesenheit für den Geist erlangen kann, gethan zu werden, da sie es sind, in welchen sich der Feind in seiner eigenthümlichen Gestalt zeigt, sind vielmehr Gegenstand des ernstlichen Bemühens und werden gerade zum Wichtigsten. Indem aber dieser Feind in seiner Niederlage sich erzeugt, das Bewußtseyn, da es sich ihn fixirt, vielmehr statt frei davon zu werden, immer dabei verweilt, und sich immer verunreinigt erblickt, und indem zugleich dieser Inhalt seines Bestrebens, statt eines Wesentlichen das Niedrigste statt eines Allgemeinen das Einzelnste ist, so sehen wir nur eine auf sich und ihr kleines Thun beschränkte und sich bebrütende eben so unglückliche als ärmliche Persönlichkeit.

Aber an beides, das Gefühl seines Unglücks und die Aermlichkeit seines Thuns knüpft sich eben so das Bewußtseyn seiner Einheit mit dem Unwandelbaren. Denn die versuchte unmittelbare Vernichtung seines wirklichen Seyns ist vermittelt durch den Gedanken des Unwandelbaren und geschieht in dieser Beziehung. Die mittelbare Beziehung macht das Wesen der negativen Bewegung aus, in welcher es sich gegen seine Einzelnheit richtet, welche aber eben so als Beziehung an sich positiv ist, und für es selbst diese seine Einheit hervorbringen wird.

Diese mittelbare Beziehung ist hiermit ein Schluß, in welchem die sich zuerst als gegen das Ansich entgegengesetzt fixirende Einzelnheit mit diesem andern Extreme nur durch ein drittes zusammengeschlossen ist. Durch diese Mitte ist das Extrem des unwandelbaren Bewußtseyns für das unwesentliche Bewußtseyn, in welchem zugleich auch dieß ist, daß es eben so für jenes nur durch diese Mitte sey, und diese Mitte hiermit eine solche, die beide Extreme einander vorstellt, und der gegenseitige

Diener eines jeden bei dem andern ist. Diese Mitte ist selbst ein bewußtes Wesen, denn sie ist ein das Bewußtseyn als solches vermittelndes Thun; der Inhalt dieses Thuns ist die Vertilgung, welche das Bewußtseyn mit seiner Einzelnheit vornimmt.

In ihr also befreit dieses sich von dem Thun und Genusse als dem seinen; es stößt von sich als fürsichseyendem Extreme das Wesen seines Willens ab, und wirft auf die Mitte oder den Diener die Eigenheit und Freiheit des Entschlusses, und damit die Schuld seines Thuns. Dieser Vermittler, als mit dem unwandelbaren Wesen in unmittelbarer Beziehung, dient mit seinem Rathe über das Rechte. Die Handlung, indem sie Befolgung eines fremden Beschlusses ist, hört nach der Seite des Thuns oder des Willens auf, die eigne zu seyn. Es bleibt aber noch ihre gegenständliche Seite dem unwesentlichen Bewußtseyn, nämlich die Frucht seiner Arbeit und der Genuß. Diesen stößt es also eben so von sich ab, und leistet wie auf seinen Willen so auf seine in der Arbeit und Genusse erhaltene Wirklichkeit Verzicht; auf sie, theils als auf die erreichte Wahrheit seiner selbstbewußten Selbstständigkeit, — indem es etwas ganz fremdes ihm Sinnloses vorstellend und sprechend sich bewegt; — theils auf sie als äußerliches Eigenthum, — indem es von dem Besitze, den es durch die Arbeit erworben, etwas abläßt; theils auf den gehabten Genuß, — indem es ihn im Fasten und Kasteien auch wieder ganz sich versagt.

Durch diese Momente des Aufgebens des eignen Entschlusses, dann des Eigenthumes und Genusses, und endlich durch das positive Moment des Treibens eines unverstandenen Geschäftes nimmt es sich in Wahrheit und vollständig das Bewußtseyn der innern und äußern Freiheit, der Wirklichkeit als seines Fürsichseyns; es hat die Gewißheit, in Wahrheit seines Ichs sich entäußert, und sein unmittelbares Selbstbewußt-

seyn zu einem Dinge, zu einem gegenständlichen Seyn gemacht zu haben. — Die Verzichtleistung auf sich konnte es allein durch diese wirkliche Aufopferung bewähren; denn nur in ihr verschwindet der Betrug, welcher in dem innern Anerkennen des Dankens durch Herz Gesinnung und Mund liegt, einem Anerkennen, welches zwar alle Macht des Fürsichseyns abwälzt, und sie einem Geben von oben zuschreibt, aber in diesem Abwälzen selbst sich die äußere Eigenheit in dem Besitze, den es nicht aufgiebt, die innre aber in dem Bewußtseyn des Entschlusses, den es selbst gefaßt, und in dem Bewußtseyn seines durch es bestimmten Inhalts, den es nicht gegen einen fremden es sinnlos erfüllenden umgetauscht hat, behält.

Aber in der wirklich vollbrachten Aufopferung hat an sich, wie das Bewußtseyn das Thun als das seinige aufgehoben hat, auch sein Unglück von ihm abgelassen. Daß dieß Ablassen an sich geschehen ist, ist jedoch ein Thun des andern Extrems des Schlusses, welches das ansichseyende Wesen ist. Jene Aufopferung des unwesentlichen Extrems war aber zugleich nicht ein einseitiges Thun, sondern enthielt das Thun des Andern in sich. Denn das Aufgeben des eignen Willens ist nur einer Seits negativ, seinem Begriffe nach oder an sich zugleich aber positiv, nämlich das Setzen des Willens als eines Andern, und bestimmt des Willens als eines nicht Einzelnen, sondern Allgemeinen. Für dieß Bewußtseyn ist diese positive Bedeutung des negativ gesetzten einzelnen Willens der Willen des andern Extrems, der ihm, weil er eben ein Anderes für es ist, nicht durch sich, sondern durch das Dritte, den Vermittler als Rath, wird. Es wird daher für es sein Willen wohl zum allgemeinen und an sich seyenden Willen, aber es selbst ist sich nicht dieß Ansich; das Aufgeben des seinigen als einzelnen ist ihm nicht dem Begriffe nach das Positive des allgemeinen Willens. Eben so sein Aufgeben des Besitzes und Genusses hat nur dieselbe negative Bedeutung, und das Allge-

meine, das für es dadurch wird, ist ihm nicht sein eignes Thun. Diese Einheit des Gegenständlichen und des Fürsichseyns, welche im Begriffe des Thuns ist, und welche darum dem Bewußtseyn als das Wesen und Gegenstand wird, — wie sie ihm nicht der Begriff seines Thuns ist, so ist sie ihm auch dieß nicht, daß sie als Gegenstand für es wird, unmittelbar und durch es selbst, sondern es läßt sich von dem vermittelnden Diener diese selbst noch gebrochne Gewißheit aussprechen, daß nur an sich sein Unglück das verkehrte, nämlich sich in seinem Thun selbstbefriedigendes Thun, oder seliger Genuß; sein ärmliches Thun eben so an sich das verkehrte, nämlich absolutes Thun; dem Begriffe nach, das Thun nur als Thun des Einzelnen überhaupt Thun ist. Aber für es selbst bleibt das Thun und sein wirkliches Thun ein ärmliches, und sein Genuß der Schmerz, und das Aufgehobenseyn derselben in der positiven Bedeutung ein Jenseits. Aber in diesem Gegenstande, worin ihm sein Thun und Seyn, als dieses einzelnen Bewußtseyns, Seyn und Thun an sich ist, ist ihm die Vorstellung der Vernunft geworden, der Gewißheit des Bewußtseyns in seiner Einzelnheit absolut an sich, oder alle Realität zu seyn.

C. (AA.) Vernunft.

V.

Gewißheit und Wahrheit der Vernunft.

Das Bewußtseyn geht in dem Gedanken, welchen es erfaßt hat, daß das einzelne Bewußtseyn an sich absolutes Wesen ist, in sich selbst zurück. Für das unglückliche Bewußtseyn ist das Ansichseyn das Jenseits seiner selbst. Aber seine Bewegung hat dieß an ihm vollbracht, die Einzelnheit in ihrer vollständigen Entwicklung, oder die Einzelnheit, die wirkliches Bewußtseyn ist, als das Negative seiner selbst, nämlich als das gegenständliche Extrem gesetzt, oder sein Fürsichseyn aus sich hinausgerungen, und es zum Seyn gemacht zu haben; darin ist für es auch seine Einheit mit diesem Allgemeinen geworden, welche für uns, da das aufgehobne Einzelne das Allgemeine ist, nicht mehr außer ihm fällt, und da das Bewußtseyn in dieser seiner Negativität sich selbst erhält, an ihm als solchem sein Wesen ist. Seine Wahrheit ist dasjenige, welches in dem Schlusse, worin die Extreme absolut aus einander gehalten auftraten, als die Mitte erscheint, welche es dem unwandelbaren Bewußtseyn ausspricht, daß das Einzelne auf sich Verzicht gethan, und dem Einzelnen, daß das Unwandelbare kein Extrem mehr für es, sondern mit ihm versöhnt ist. Diese Mitte ist die beide unmittelbar wissendeund sie beziehende Einheit, und das Bewußtseyn ihrer Einheit, welche sie dem Be-

wußtſeyn und damit ſich ſelbſt ausſpricht, die Gewißheit alle Wahrheit zu ſeyn.

Damit daß das Selbſtbewußtſeyn Vernunft iſt, ſchlägt ſein bisher negatives Verhältniß zu dem Andersſeyn in ein poſitives um. Bisher iſt es ihm nur um ſeine Selbſtſtändigkeit und Freiheit zu thun geweſen, um ſich für ſich ſelbſt auf Koſten der Welt oder ſeiner eignen Wirklichkeit, welche ihm beide als das Negative ſeines Weſens erſchienen, zu retten und zu erhalten. Aber als Vernunft ſeiner ſelbſt verſichert hat es die Ruhe gegen ſie empfangen und kann ſie ertragen; denn es iſt ſeiner ſelbſt als der Realität gewiß; oder daß alle Wirklichkeit nichts anders iſt, als es; ſein Denken iſt unmittelbar ſelbſt die Wirklichkeit; es verhält ſich alſo als Idealismus zu ihr. Es iſt ihm, indem es ſich ſo erfaßt, als ob die Welt erſt jetzt ihm würde; vorher verſteht es ſie nicht; es begehrt und bearbeitet ſie; zieht ſich aus ihr in ſich zurück, und vertilgt ſie für ſich und ſich ſelbſt als Bewußtſeyn, als Bewußtſeyn derſelben als des Weſens, ſo wie als Bewußtſeyn ihrer Nichtigkeit. Hierin erſt, nachdem das Grab ſeiner Wahrheit verloren, das Vertilgen ſeiner Wirklichkeit ſelbſt vertilgt, und die Einzelnheit des Bewußtſeyns ihm an ſich abſolutes Weſen iſt, entdeckte es ſie als ſeine neue wirkliche Welt, die in ihrem Bleiben Intereſſe für es hat, wie vorhin nur in ihrem Verſchwinden; denn ihr Beſtehen wird ihm ſeine eigne Wahrheit und Gegenwart; es iſt gewiß, nur ſich darin zu erfahren.

Die Vernunft iſt die Gewißheit des Bewußtſeyns alle Realität zu ſeyn: ſo ſpricht der Idealismus ihren Begriff aus. Wie das Bewußtſeyn, das als Vernunft auftritt, unmittelbar jene Gewißheit an ſich hat, ſo ſpricht auch der Idealismus ſie unmittelbar aus: Ich bin Ich, in dem Sinne, daß Ich, welches mir Gegenſtand iſt, nicht wie im Selbſtbewußtſeyn überhaupt, noch auch wie im freien Selbſtbewußtſeyn, dort nur leerer Gegenſtand überhaupt, hier nur Gegenſtand, der ſich von

den Andern zurücktritt, welche neben ihm noch gelten, sondern Gegenstand mit dem Bewußtseyn des Nichtseyns irgend eines Andern, einziger Gegenstand, alle Realität und Gegenwart ist. Das Selbstbewußtseyn ist aber nicht nur für sich sondern auch an sich alle Realität erst dadurch, daß es diese Realität wird, oder vielmehr sich als solche erweist. Es erweist sich so in dem Wege, worin zuerst in der dialektischen Bewegung des Meinens Wahrnehmens und des Verstandes das Andersseyn als an sich und dann in der Bewegung durch die Selbstständigkeit des Bewußtseyns in Herrschaft und Knechtschaft, durch den Gedanken der Freiheit, die skeptische Befreiung, und den Kampf der absoluten Befreiung des in sich entzweiten Bewußtseyns, das Andersseyn, insofern es nur für es ist, für es selbst verschwindet. Es traten zwei Seiten nach einander auf, die eine, worin das Wesen oder das Wahre für das Bewußtseyn, die Bestimmtheit des Seyns, die andere, worin es die hatte, nur für es zu seyn. Aber beide reducirten sich in Eine Wahrheit, daß was ist, oder das Ansich nur ist, insofern es für das Bewußtseyn, und was für es ist, auch an sich ist. Das Bewußtseyn, welches diese Wahrheit ist, hat diesen Weg im Rücken und vergessen, indem es unmittelbar als Vernunft auftritt, oder diese unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als die Gewißheit jener Wahrheit auf. Sie versichert so nur, alle Realität zu seyn, begreift dieß aber selbst nicht; denn jener vergessene Weg ist das Begreifen dieser unmittelbar ausgedrückten Behauptung. Und eben so ist dem, der ihn nicht gemacht hat, diese Behauptung, wenn er sie in dieser reinen Form hört, — denn in einer konkreten Gestalt macht er sie wohl selbst, — unbegreiflich.

Der Idealismus, der jenen Weg nicht darstellt, sondern mit dieser Behauptung anfängt, ist daher auch reine Versicherung, welche sich selbst nicht begreift, noch sich Andern begreiflich machen kann. Er spricht eine unmittelbare Gewißheit

aus, welcher andere unmittelbare Gewißheiten gegenüberstehen, die allein auf jenem Wege verloren gegangen sind. Mit gleichem Rechte stellen daher neben der Versicherung jener Gewißheit sich auch die Versicherungen dieser andern Gewißheiten. Die Vernunft beruft sich auf das Selbstbewußtseyn eines jeden Bewußtseyns: Ich bin Ich; mein Gegenstand und Wesen ist Ich; und keines wird ihr diese Wahrheit abläugnen. Aber indem sie sie auf diese Berufung gründet, sanktionirt sie die Wahrheit der andern Gewißheit, nämlich der: es ist Anderes für mich; Anderes als Ich ist mir Gegenstand und Wesen, oder indem Ich mir Gegenstand und Wesen bin, bin ich es nur, indem Ich mich von dem Andern überhaupt zurückziehe, und als eine Wirklichkeit neben es trete. — Erst wenn die Vernunft als Reflexion aus dieser entgegengesetzten Gewißheit auftritt, tritt ihre Behauptung von sich nicht nur als Gewißheit und Versicherung, sondern als Wahrheit auf; und nicht neben Andern, sondern als die einzige. Das unmittelbare Auftreten ist die Abstraktion ihres Vorhandenseyns, dessen Wesen und Ansichseyn absoluter Begriff, d. h. die Bewegung seines Gewordenseyns ist. — Das Bewußtseyn wird sein Verhältniß zum Andersеyn oder seinem Gegenstande auf verschiedene Weise bestimmen, je nachdem es gerade auf einer Stufe des sich bewußtwerdenden Weltgeistes steht. Wie er sich und seinen Gegenstand jedesmal unmittelbar findet und bestimmt, oder wie er für sich ist, hängt davon ab, was er schon geworden oder was er schon an sich ist.

Die Vernunft ist die Gewißheit alle Realität zu seyn. Dieses Ansich oder diese Realität ist aber noch ein durchaus Allgemeines, die reine Abstraktion der Realität. Es ist die erste Positivität, welche das Selbstbewußtseyn an sich selbst, für sich ist, und Ich daher nur die reine Wesenheit des Seyenden, oder die einfache Kategorie. Die Kategorie,

welche ſonſt die Bedeutung hatte, Wirklichkeit des Seyenden zu ſeyn, unbeſtimmt des Seyenden überhaupt oder des Seyenden gegen das Bewußtſeyn, iſt jetzt Weſenheit oder einfache Einheit des Seyenden nur als denkende Wirklichkeit; oder ſie iſt dieß, daß Selbſtbewußtſeyn und Seyn daſſelbe Weſen iſt; daſſelbe, nicht in der Vergleichung, ſondern an und für ſich. Nur der einſeitige ſchlechte Realismus läßt dieſe Einheit wieder als Bewußtſeyn auf die eine Seite, und ihr gegenüber ein An-ſich treten. — Dieſe Kategorie nun oder einfache Einheit des Selbſtbewußtſeyns und des Seyns hat aber an ſich den Unterſchied; denn ihr Weſen iſt eben dieſes, im Andersſeyn oder im abſoluten Unterſchiede unmittelbar ſich ſelbſt gleich zu ſeyn. Der Unterſchied iſt daher; aber vollkommen durchſichtig, und als ein Unterſchied, der zugleich keiner iſt. Er erſcheint als eine Vielheit von Kategorien. Indem der Idealismus die einfache Einheit des Selbſtbewußtſeyns als alle Realität ausſpricht, und ſie unmittelbar, ohne ſie als abſolut negatives Weſen, — nur dieſes hat die Negation, die Beſtimmtheit oder den Unterſchied an ihm ſelbſt, — begriffen zu haben, zum Weſen macht, ſo iſt noch unbegreiflicher, als das erſte, dieß zweite, daß in der Kategorie Unterſchiede oder Arten ſeyen. Dieſe Verſicherung überhaupt, ſo wie die Verſicherung von irgend einer beſtimmten Anzahl der Arten derſelben, iſt eine neue Verſicherung, welche es aber an ihr ſelbſt enthält, daß man ſie ſich nicht mehr als Verſicherung gefallen laſſen müſſe. Denn indem im reinen Ich, im reinen Verſtande ſelbſt der Unterſchied anfängt, ſo iſt damit geſetzt, daß hier die Unmittelbarkeit das Verſichern und Finden aufgegeben werde, und das Begreifen anfange. Die Vielheit der Kategorien aber auf irgend eine Weiſe wieder als einen Fund, z. B. aus den Urtheilen, aufnehmen, und ſich dieſelben ſo gefallen laſſen, iſt in der That als eine Schmach der Wiſſenſchaft anzuſehen; wo ſollte noch der Verſtand eine Nothwendigkeit

aufzuzeigen vermögen, wenn er dieß an ihm ſelbſt, der reinen Nothwendigkeit, nicht vermag?

Weil nun ſo der Vernunft die reine Weſenheit der Dinge, wie ihr Unterſchied, angehört, ſo könnte eigentlich überhaupt nicht mehr von Dingen die Rede ſeyn, d. h. einem Solchen, welches für das Bewußtſeyn nur das Negative ſeiner ſelbſt wäre. Denn die vielen Kategorien ſind Arten der reinen Kategorie, heißt, ſie iſt noch ihre Gattung oder Weſen, nicht ihnen entgegengeſetzt. Aber ſie ſind ſchon das Zweideutige, welches zugleich das Andersſeyn gegen die reine Kategorie in ſeiner Vielheit an ſich hat. Sie widerſprechen ihr durch dieſe Vielheit in der That, und die reine Einheit muß ſie an ſich aufheben, wodurch ſie ſich als negative Einheit der Unterſchiede konſtituirt. Als negative Einheit aber ſchließt ſie eben ſo wohl die Unterſchiede als ſolche, ſo wie jene erſte unmittelbare reine Einheit als ſolche von ſich aus, und iſt Einzelnheit; eine neue Kategorie, welche ausſchließendes Bewußtſeyn, d. h. dieß iſt, daß ein Anderes für es iſt. Die Einzelnheit iſt ihr Uebergang aus ihrem Begriffe zu einer äußern Realität; das reine Schema, welches eben ſo wohl Bewußtſeyn, wie damit, daß es Einzelnheit und ausſchließendes Eins iſt, das Hindeuten auf ein Anderes iſt. Aber dieß Andere dieſer Kategorie ſind nur die andern erſten Kategorien, nämlich reine Weſenheit, und der reine Unterſchied; und in ihr, d. h. eben in dem Geſetztſeyn des Andern, oder in dieſem Andern ſelbſt das Bewußtſeyn eben ſo es ſelbſt. Jedes dieſer verſchiedenen Momente verweiſt auf ein anderes; es kommt aber in ihnen zugleich zu keinem Andersſeyn. Die reine Kategorie verweiſt auf die Arten, welche in die negative Kategorie, oder die Einzelnheit übergehen; die letztere weiſt aber auf jene zurück; ſie iſt ſelbſt reines Bewußtſeyn, welches in jeder ſich dieſe klare Einheit mit ſich bleibt, eine Einheit aber, die eben ſo auf ein An-

deres hingewieſen wird, das, indem es iſt, verſchwunden, und indem es verſchwunden, auch wieder erzeugt iſt.

Wir ſehen hier das reine Bewußtſeyn auf eine gedoppelte Weiſe geſetzt, einmal als das unruhige Hin- und Hergehen, welches alle ſeine Momente durchläuft, in ihnen das Andersſeyn vorſchweben hat, das im Erfaſſen ſich aufhebt; das andere Mal vielmehr als die ruhige ihrer Wahrheit gewiſſe Einheit. Für dieſe Einheit iſt jene Bewegung das Andere; für dieſe Bewegung aber jene ruhige Einheit; und Bewußtſeyn und Gegenſtand wechſeln in dieſen gegenſeitigen Beſtimmungen ab. Das Bewußtſeyn iſt ſich alſo einmal das hin- und hergehende Suchen, und ſein Gegenſtand das reine Anſich und Weſen; das andere Mal iſt ſich jenes die einfache Kategorie, und der Gegenſtand die Bewegung der Unterſchiede. Das Bewußtſeyn aber als Weſen iſt dieſer ganze Verlauf ſelbſt, aus ſich als einfacher Kategorie in die Einzelnheit und den Gegenſtand überzugehen, und an dieſem dieſen Verlauf anzuſchauen, ihn als einen unterſchiednen aufzuheben, ſich zuzueignen, und ſich als dieſe Gewißheit, alle Realität, ſowohl es ſelbſt als ſein Gegenſtand zu ſeyn, auszuſprechen.

Sein erſtes Ausſprechen iſt nur dieſes abſtrakte leere Wort, daß alles ſein iſt. Denn die Gewißheit alle Realität zu ſeyn iſt erſt die reine Kategorie. Dieſe erſte im Gegenſtande ſich erkennende Vernunft drückt der leere Idealismus aus, welcher die Vernunft nur ſo auffaßt wie ſie ſich zunächſt iſt, und darin, daß er in allem Seyn dieſes reine Mein des Bewußtſeyns aufzeigt und die Dinge als Empfindungen oder Vorſtellungen ausſpricht, es als vollendete Realität aufgezeigt zu haben wähnt. Er muß darum zugleich abſoluter Empirismus ſeyn, denn für die Erfüllung des leeren Meins, d. h. für den Unterſchied und alle Entwicklung und Geſtaltung deſſelben bedarf ſeine Vernunft eines fremden Anſtoßes, in welchem erſt die Mannigfaltigkeit des Empfindens oder Vorſtellens liege. Dieſer

Idealismus wird daher eine eben ſolche ſich widerſprechende Doppelſinnigkeit, als der Skepticismus, nur daß wie dieſer ſich negativ, jener ſich poſitiv ausdrückt, aber eben ſo wenig ſeine widerſprechenden Gedanken des reinen Bewußtſeyns als aller Realität, und eben ſo des fremden Anſtoßes oder des ſinnlichen Empfindens und Vorſtellens, als einer gleichen Realität, zuſammenbringt, ſondern von dem Einen zu dem Andern ſich herüber und hinüber wirft und in die ſchlechte, nämlich in die ſinnliche Unendlichkeit gerathen iſt. Indem die Vernunft alle Realität in der Bedeutung des abſtrakten Meins, und das Andere ihm ein gleichgültiges Fremdes iſt, ſo iſt darin gerade dasjenige Wiſſen der Vernunft von einem Anderen geſetzt, welches als Meinen, Wähnehmen und als der das Gemeinte und Wahrgenommene auffaſſende Verſtand vorkam. Ein ſolches Wiſſen wird zugleich, nicht wahres Wiſſen zu ſeyn, durch den Begriff dieſes Idealismus ſelbſt behauptet; denn nur die Einheit der Apperception iſt die Wahrheit des Wiſſens. Die reine Vernunft dieſes Idealismus wird alſo durch ſich ſelbſt, um zu dieſem Andern, das ihr weſentlich, d. h. alſo, das Anſich iſt, das ſie aber nicht in ihr ſelbſt hat, zu gelangen, an dasjenige Wiſſen zurückgeſchickt, das nicht ein Wiſſen des Wahren iſt; ſie vermittelt ſich ſo mit Wiſſen und Willen zu einem unwahren Wiſſen, und kann vom Meinen und Wahrnehmen, das für ſie ſelbſt keine Wahrheit hat, nicht ablaſſen. Sie befindet ſich in unmittelbarem Widerſpruche, ein gedoppeltes ſchlechthin Entgegengeſetztes als das Weſen zu behaupten, die Einheit der Apperception und eben ſo das Ding, welches, wenn es auch fremder Anſtoß, oder empiriſches Weſen, oder Sinnlichkeit, oder das Ding an ſich genannt wird, in ſeinem Begriffe daſſelbe jener Einheit Fremde bleibt.

Dieſer Idealismus iſt in dieſem Widerſpruche, weil er den abſtrakten Begriff der Vernunft als das Wahre behauptet;

daher ihm unmittelbar eben so sehr die Realität als eine solche entsteht, welcher hinzusetzt nicht die Realität der Vernunft ist, während die Vernunft zugleich alle Realität seyn sollte; diese bleibt ein unruhiges Suchen, welches in dem Suchen selbst die Vertilgung des Findens für schlechthin unmöglich erklärt. — So inkonsequent aber ist die wirkliche Vernunft nicht; sondern nur erst die Gewißheit, alle Realität zu seyn, ist sie in diesem Begriffe sich bewußt als Gewißheit, als Ich noch nicht die Realität in Wahrheit zu seyn, und ist gesonnen, ihre Gewißheit zur Wahrheit zu erheben, und das leere Mein zu erfüllen.

A.

Beobachtende Vernunft.

Dieses Bewußtseyn, welchem das Seyn die Bedeutung des Seinen hat, sehen wir nun zwar wieder in das Meinen und Wahrnehmen hineingehen, aber nicht als in die Gewißheit eines nur Andern, sondern mit der Gewißheit, dieß Andere selbst zu seyn. Früher ist es ihm nur geschehen, manches an dem Dinge wahrzunehmen, und zu erfahren; hier stellt es die Beobachtungen und die Erfahrung selbst an. Meinen und Wahrnehmen, das für uns früher sich aufhebende, wird nun von dem Bewußtseyn für es selbst aufgehoben; die Vernunft geht darauf, die Wahrheit zu wissen; was für das Meinen und Wahrnehmen ein Ding ist, als Begriff zu haben, d. h. in der Dingheit nur das Bewußtseyn ihrer selbst zu haben. Die Vernunft hat daher jetzt ein allgemeines Interesse an der Welt, weil sie die Gewißheit ist, Gegenwart in ihr zu haben, oder daß die Gegenwart vernünftig ist. Sie sucht ihr Anderes, indem sie weiß, daran nichts Anderes als sich selbst zu besitzen; sie sucht nur ihre eigne Unwesentlichkeit.

Zuerst sich in der Wirklichkeit nur ahnend, aber sie nur als das Ihrige überhaupt wissend, schreitet sie in diesem Sinne zur allgemeinen Besitznehmung des ihr verschollenen Eigenthums,

und pflanzt auf alle Höhen und in alle Tiefen das Zeichen ihrer Souveränetät. Aber dieſes oberflächliche Mein iſt nicht ihr letztes Intereſſe; die Freude dieſer allgemeinen Beſitznehmung findet an ihrem Eigenthume noch das fremde Andere, das die abſtrakte Vernunft nicht an ihr ſelbſt hat. Die Vernunft ahnet ſich als ein tieferes Weſen, denn das reine Ich iſt, und muß fordern, daß der Unterſchied, das mannigfaltige Seyn, ihm als das Seinige ſelbſt werde, daß es ſich als die Wirklichkeit anſchaue, und ſich als Geſtalt und Ding gegenwärtig finde. Aber wenn die Vernunft alle Eingeweide der Dinge durchwühlt, und ihnen alle Adern öffnet, daß ſie ſich daraus entgegenſpringen möge, ſo wird ſie nicht zu dieſem Glücke gelangen, ſondern muß an ihr ſelbſt vorher ſich vollendet haben, um dann ihre Vollendung erfahren zu können.

Das Bewußtſeyn beobachtet; d. h. die Vernunft will ſich als ſeyenden Gegenſtand, als wirkliche, ſinnlich-gegenwärtige Weiſe finden und haben. Das Bewußtſeyn dieſes Beobachtens meint und ſagt wohl, daß es nicht ſich ſelbſt, ſondern im Gegentheil das Weſen der Dinge als der Dinge erfahren wolle. Daß dieß Bewußtſeyn dieß meint und ſagt, liegt darin, daß es Vernunft iſt, aber ihm die Vernunft noch nicht als ſolche Gegenſtand iſt. Wenn es die Vernunft als gleiches Weſen der Dinge und ſeiner ſelbſt wüßte, und daß ſie nur in dem Bewußtſeyn in ihrer eigenthümlichen Geſtalt gegenwärtig ſeyn kann, ſo würde es vielmehr in ſeine eigne Tiefe ſteigen und ſie darin ſuchen, als in den Dingen. Wenn es ſie in dieſer gefunden hätte, würde ſie von da wieder heraus an die Wirklichkeit gewieſen werden, um in dieſer ihren ſinnlichen Ausdruck anzuſchauen, würde aber ihn ſogleich weſentlich als Begriff nehmen. Die Vernunft, wie ſie unmittelbar als die Gewißheit des Bewußtſeyns alle Realität zu ſeyn, auftritt, nimmt ihre Realität in dem Sinne der Unmittelbarkeit des Seyns, und eben ſo die Einheit des Ich mit dieſem gegen-

ständlichen Wesen in dem Sinne einer unmittelbaren Einheit, an der sie die Momente des Seyns und des Ich noch nicht getrennt und wieder vereinigt, oder die sie noch nicht erkannt hat. Sie geht daher als beobachtendes Bewußtseyn an die Dinge, in der Meinung, daß sie diese als sinnliche, dem Ich entgegengesetzte Dinge in Wahrheit nehme; allein ihr wirkliches Thun widerspricht dieser Meinung; denn sie erkennt die Dinge, sie verwandelt ihre Sinnlichkeit in Begriffe, d. h. eben in ein Seyn, welches zugleich Ich ist, das Denken somit in ein seyendes Denken, oder das Seyn in ein gedachtes Seyn, und behauptet in der That, daß die Dinge nur als Begriffe Wahrheit haben. Für dieß beobachtende Bewußtseyn wird darin nur dieß, was die Dinge sind, für uns aber, was es selbst ist; das Resultat seiner Bewegung aber wird dieß seyn, für sich selbst dieß zu werden, was es an sich ist.

Das Thun der beobachtenden Vernunft ist in den Momenten seiner Bewegung zu betrachten, wie sie die Natur, den Geist, und endlich die Beziehung beider als sinnliches Seyn aufnimmt, und sich als seyende Wirklichkeit sucht.

a. Beobachtung der Natur.

Wenn das gedankenlose Bewußtseyn das Beobachten und Erfahren als die Quelle der Wahrheit ausspricht, so mögen wohl ihre Worte so lauten, als ob es allein um ein Schmecken, Riechen, Fühlen, Hören und Sehen zu thun sey; es vergißt in dem Eifer, womit es das Schmecken, Riechen u. s. f. empfiehlt, zu sagen, daß es in der That auch eben so wesentlich den Gegenstand dieses Empfindens sich schon bestimmt hat, und diese Bestimmung ihm wenigstens so viel gilt, als jenes Empfinden. Es wird auch sogleich eingestehen, daß es ihm nicht so überhaupt nur ums Wahrnehmen zu thun sey, und wird z. B. die Wahrnehmung, daß dieß Federmesser neben dieser Tabacksdose liegt, nicht für eine Beobachtung gelten lassen. Das

Wahrgenommene ſoll wenigſtens die Bedeutung eines Allgemeinen, nicht eines ſinnlichen Dieſen haben.

Dieß Allgemeine iſt ſo nur erſt das Sichgleichbleibende; ſeine Bewegung nur das gleichförmige Wiederkehren deſſelben Thuns. Das Bewußtſeyn, welches inſofern im Gegenſtande nur die Allgemeinheit oder das abſtrakte Mein findet, muß die eigentliche Bewegung deſſelben auf ſich ſelbſt nehmen, und, indem es noch nicht der Verſtand deſſelben iſt, wenigſtens ſein Gedächtniß ſeyn, welches das, was in der Wirklichkeit nur auf einzelne Weiſe vorhanden iſt, auf allgemeine Weiſe ausdrückt. Dieß oberflächliche Herausheben aus der Einzelnheit, und die eben ſo oberflächliche Form der Allgemeinheit, worin das Sinnliche nur aufgenommen wird, ohne an ſich ſelbſt Allgemeines geworden zu ſeyn, das Beſchreiben der Dinge hat noch in dem Gegenſtande ſelbſt die Bewegung nicht; ſie iſt vielmehr nur in dem Beſchreiben. Der Gegenſtand, wie er beſchrieben iſt, hat daher das Intereſſe verloren; iſt der eine beſchrieben, ſo muß ein anderer vorgenommen, und immer geſucht werden, damit das Beſchreiben nicht ausgehe. Iſt es nicht ſo leicht mehr, neue ganze Dinge zu finden, ſo muß zu den ſchon gefundenen zurückgegangen werden, um ſie weiter zu theilen, auseinander zu legen, und neue Seiten der Dingheit an ihnen noch aufzuſpüren. Dieſem raſtloſen unruhigen Inſtinkte kann es nie an Material gebrechen; eine neue ausgezeichnete Gattung oder gar einen neuen Planeten zu finden, dem, ob er zwar ein Individuum iſt, doch die Natur eines Allgemeinen zukommt, kann nur Glücklichen zu Theil werden. Aber die Grenze deſſen, was wie der Elephant, die Eiche, das Gold ausgezeichnet, was Gattung und Art iſt, geht durch viele Stufen in die unendliche Beſonderung der chaotiſchen Thiere und Pflanzen, der Gebirgsarten, oder der durch Gewalt und Kunſt erſt darzuſtellenden Metalle, Erden u. ſ. f. über. In dieſem Reiche der Unbeſtimmtheit des Allgemeinen, worin die Beſonderung wieder der Vereinzelung ſich

nähert, und in sie hie und da auch wieder ganz herabsteigt, ist ein unerschöpflicher Vorrath fürs Beobachten und Beschreiben aufgethan. Hier, wo ihm ein unübersehbares Feld sich eröffnet, an der Grenze des Allgemeinen kann es vielmehr statt eines unermeßlichen Reichthums nur die Schranke der Natur und seines eigenen Thuns gefunden haben; es kann nicht mehr wissen, ob das Anschzuseynscheinende nicht eine Zufälligkeit ist; was das Gepräge eines verwirrten oder unreifen, schwachen und der elementarischen Unbestimmtheit kaum sich entwickelnden Gebildes an sich trägt, kann nicht darauf Anspruch machen, auch nur beschrieben zu werden.

Wenn es diesem Suchen und Beschreiben nur um die Dinge zu thun zu seyn scheint, so sehen wir es in der That nicht an dem sinnlichen Wahrnehmen fortlaufen, sondern das, woran die Dinge erkannt werden, ist ihm wichtiger als der übrige Umfang der sinnlichen Eigenschaften, welche das Ding selbst wohl nicht entbehren kann, aber deren das Bewußtseyn sich entübrigt. Durch diese Unterscheidung in das Wesentliche und Unwesentliche hebt sich der Begriff aus der sinnlichen Zerstreuung empor, und das Erkennen erklärt darin, daß es ihm wenigstens eben so wesentlich um sich selbst, als um die Dinge zu thun ist. Es geräth bei dieser gedoppelten Wesentlichkeit in ein Schwanken, ob das, was für das Erkennen das Wesentliche und Nothwendige ist, es auch an den Dingen sey. Eines Theils sollen die Merkmale nur dem Erkennen dienen, wodurch es die Dinge von einander unterscheide; aber anderen Theils nicht das Unwesentliche der Dinge erkannt werden, sondern das, wodurch sie selbst aus der allgemeinen Kontinuität des Seyns überhaupt sich losreißen, sich von dem Anderen abscheiden und für sich sind. Die Merkmale sollen nicht nur wesentliche Beziehung auf das Erkennen haben, sondern auch die wesentlichen Bestimmtheiten der Dinge, und das künstliche System soll dem Systeme der Natur selbst gemäß seyn, und nur dieses aus-

drücken. Aus dem Begriffe der Vernunft iſt dieß nothwendig, und der Inſtinkt derſelben, — denn ſie verhält ſich nur als ſolcher in dieſem Beobachten, — hat auch in ſeinen Syſtemen dieſe Einheit erreicht, wo nämlich ihre Gegenſtände ſelbſt ſo beſchaffen ſind, daß ſie eine Weſentlichkeit oder ein Fürſichſeyn an ihnen haben, und nicht nur Zufall dieſes Augenblicks oder dieſes Hier ſind. Die Unterſcheidungsmerkmale der Thiere z. B. ſind von den Klauen und Zähnen genommen; denn in der That unterſcheidet nicht nur das Erkennen dadurch ein Thier von dem anderen; ſondern das Thier ſcheidet ſich dadurch ſelbſt ab; durch dieſe Waffen erhält es ſich für ſich, und geſondert von dem Allgemeinen. Die Pflanze dagegen kommt nicht zum Fürſichſeyn, ſondern berühret nur die Grenze der Individualität; an dieſer Grenze, wo ſie den Schein der Entzweiung in Geſchlechter aufzeigt, iſt ſie deswegen aufgenommen und unterſchieden worden. Was aber weiter hinunterſteht, kann ſich nicht mehr ſelbſt von Anderem unterſcheiden, ſondern geht verloren, indem es in den Gegenſatz kommt. Das ruhende Seyn, und das Seyn im Verhältniſſe kommt in Streit mit einander, das Ding iſt in dieſem etwas anderes, als nach jenem, da hingegen das Individuum dieß iſt, im Verhältniſſe zu Anderem ſich zu erhalten. Was aber dieß nicht vermag, und chemiſcher Weiſe ein Anderes wird, als es empiriſcher Weiſe iſt, verwirrt das Erkennen, und bringt es in denſelben Streit, ob es ſich an die eine und andere Seite halten ſoll, da das Ding ſelbſt nichts gleichbleibendes iſt, und ſie an ihm auseinanderfallen.

In ſolchen Syſtemen des allgemeinen Sichgleichbleibenden hat alſo dieſes die Bedeutung, eben ſo wohl das Sichgleichbleibende des Erkennens, wie der Dinge ſelbſt zu ſeyn. Allein dieſe Ausbreitung der gleichbleibenden Beſtimmtheiten, deren jede ruhig die Reihe ihres Fortgangs beſchreibt, und Raum erhält, um für ſich zu gewähren, geht weſentlich eben ſo ſehr in

ihr Gegentheil über, in die Verwirrung dieser Bestimmtheiten; denn das Merkmal, die allgemeine Bestimmtheit, ist die Einheit des Entgegengesetzten, des Bestimmten und des an sich Allgemeinen; sie muß also in diesen Gegensatz auseinander treten. Wenn nun die Bestimmtheit nach einer Seite das Allgemeine, worin sie ihr Wesen hat, besiegt, so erhält dieses dagegen auf der anderen Seite eben so sich seine Herrschaft über sie, treibt die Bestimmtheit an ihre Grenze, vermischt da ihre Unterschiede und Wesentlichkeiten. Das Beobachten, welches sie ordentlich auseinanderhielt und an ihnen etwas Festes zu haben glaubte, sieht über ein Princip die anderen herübergreifen, Uebergänge und Verwirrungen sich bilden, und in diesem das verbunden, was es zuerst für schlechthin getrennt nahm, und getrennt, was es zusammen rechnete; so daß dieß Festhalten an dem ruhigen sich gleichbleibenden Seyn sich hier gerade in seinen allgemeinsten Bestimmungen, z. B. was das Thier, die Pflanze für wesentliche Merkmale habe, mit Instanzen geneckt sehen muß, die ihm jede Bestimmung rauben, die Allgemeinheit, zu der es sich erhob, zum Verstummen bringen, und es aufs gedankenloste Beobachten und Beschreiben zurücksetzen.

Dieses sich auf das Einfache einschränkende oder die sinnliche Zerstreuung durch das Allgemeine beschränkende Beobachten findet also an seinem Gegenstande die Verwirrung seines Princips, weil das Bestimmte durch seine Natur sich in seinem Gegentheile verlieren muß; die Vernunft muß darum vielmehr von der trägen Bestimmtheit, die den Schein des Bleibens hatte, zur Beobachtung derselben, wie sie in Wahrheit ist, nämlich sich auf ihr Gegentheil zu beziehen, fortgehen. Was wesentliche Merkmale genannt werden, sind ruhende Bestimmtheiten, welche so, wie sie als einfache sich ausdrücken und aufgefaßt werden, nicht das, was ihre Natur ausmacht, verschwindende Momente der sich in sich zurücknehmenden Bewegung zu seyn, darstellen. Indem jetzt der Vernunftinstinkt dazu kommt,

die Bestimmtheit, ihrer Natur gemäß, wesentlich nicht für sich zu seyn, sondern in das Entgegengesetzte überzugehen, aufzusuchen, sucht er nach dem Gesetze und dem Begriffe desselben; zwar nach ihnen eben so als seyender Wirklichkeit, aber diese wird ihm in der That verschwinden, und die Seiten des Gesetzes werden ihm zu reinen Momenten, oder Abstraktionen werden, so daß das Gesetz in der Natur des Begriffes hervortritt, welcher das gleichgültige Bestehen der sinnlichen Wirklichkeit an sich vertilgt hat.

Dem beobachtenden Bewußtseyn ist die Wahrheit des Gesetzes in der Erfahrung, als in der Weise, daß sinnliches Seyn für es ist, nicht an und für sich selbst. Wenn aber das Gesetz nicht in dem Begriffe seine Wahrheit hat, so ist es etwas Zufälliges, nicht eine Nothwendigkeit, oder in der That nicht ein Gesetz. Aber daß es wesentlich als Begriff ist, widerstreitet nicht nur dem nicht, daß es für die Beobachtung vorhanden ist, sondern hat darum vielmehr nothwendiges Daseyn, und ist für die Beobachtung. Das Allgemeine, im Sinne der Vernunftallgemeinheit, ist auch allgemein in dem Sinne, den jener an ihm hat, daß es für das Bewußtseyn, sich als das Gegenwärtige und Wirkliche, oder daß der Begriff sich in der Weise der Dingheit und des sinnlichen Seyns darstellt; — aber ohne darum seine Natur zu verlieren, und in das träge Bestehen oder die gleichgültige Aufeinanderfolge hinabgefallen zu seyn. Was allgemein gültig ist, ist auch allgemein geltend; was seyn soll, ist in der That auch, und was nur seyn soll, ohne zu seyn, hat keine Wahrheit. Hieran bleibt der Instinkt der Vernunft mit Recht seiner Seits fest hängen, und läßt sich nicht durch die Gedankendinge, die nur seyn sollen, und als Sollen Wahrheit haben sollen, ob sie schon in keiner Erfahrung angetroffen werden, — durch die Hypothesen so wenig als durch alle anderen Unsichtbarkeiten eines perennirenden Sollens irre machen; denn die Vernunft ist eben diese Gewißheit, Realität

zu haben, und was nicht als ein Selbstwesen für das Bewußtseyn ist, d. h. was nicht erscheint, ist für es gar Nichts.

Daß die Wahrheit des Gesetzes wesentlich Realität ist, wird zwar diesem bei dem Beobachten bleibenden Bewußtseyn, wieder zu einem Gegensatze gegen den Begriff, und gegen das an sich Allgemeine, oder ein solches, wie sein Gesetz ist, ist ihm nicht ein Wesen der Vernunft; es meint darin etwas Fremdes zu erhalten. Allein es widerlegt diese seine Meinung durch die That, in welcher es selbst seine Allgemeinheit nicht in dem Sinne nimmt, daß alle einzelnen sinnlichen Dinge ihm die Erscheinung des Gesetzes gezeigt haben müßten, um die Wahrheit desselben behaupten zu können. Daß die Steine von der Erde aufgehoben und freigelassen, fallen, dazu fordert es gar nicht, daß mit allen Steinen dieser Versuch gemacht werde; es sagt vielleicht wohl, daß dieß wenigstens mit sehr vielen müsse versucht worden seyn, woraus dann auf die übrigen mit größter Wahrscheinlichkeit, oder mit vollem Rechte nach der Analogie geschlossen werden könne. Allein die Analogie giebt nicht nur kein volles Recht, sondern sie widerlegt, um ihrer Natur willen, sich so oft, daß nach der Analogie selbst zu schließen, die Analogie vielmehr keinen Schluß zu machen erlaubt. Die Wahrscheinlichkeit, auf welche sich das Resultat derselben reduciren würde, verliert gegen die Wahrheit allen Unterschied von geringerer und größerer Wahrscheinlichkeit; sie sey so groß, als sie will, ist sie nichts gegen die Wahrheit. Der Instinkt der Vernunft nimmt aber in der That solche Gesetze für Wahrheit an, und erst in Beziehung auf ihre Nothwendigkeit, die er nicht erkennt, geräth er in diese Unterscheidung, und setzt die Wahrheit der Sache selbst zur Wahrscheinlichkeit herab, um die unvollkommene Weise, in welcher die Wahrheit für das Bewußtseyn, das die Einsicht in den reinen Begriff noch nicht erreicht hat, vorhanden ist, zu bezeichnen; denn die Allgemeinheit ist nur als einfache unmittelbare Allgemeinheit vorhanden. Aber zugleich um ih-

rer willen hat das Gesetz für das Bewußtseyn Wahrheit; daß der Stein fällt, ist ihm darum wahr, weil ihm der Stein schwer ist, d. h. weil er in der Schwere an und für sich selbst die wesentliche Beziehung auf die Erde hat, die sich als Fall ausdrückt. Es hat also in der Erfahrung das Seyn des Gesetzes, aber eben so dasselbe als Begriff und nur um beider Umstände willen zusammen ist es ihm wahr; es gilt darum als Gesetz, weil es in der Erscheinung sich darstellt, und zugleich an sich selbst Begriff ist.

Der Vernunftinstinkt dieses Bewußtseyns geht, weil das Gesetz zugleich an sich Begriff ist, nothwendig, aber ohne zu wissen, daß er dieß will, selbst darauf, das Gesetz und seine Momente zum Begriffe zu reinigen. Er stellt Versuche über das Gesetz an. Wie das Gesetz zuerst erscheint, stellt es sich unrein, umhüllt von einzelnem sinnlichen Seyn, und der Begriff, der seine Natur ausmacht, im empirischen Stoff versenkt dar. Der Vernunftinstinkt geht in seinen Versuchen darauf, zu finden, was unter diesen und jenen Umständen erfolge. Das Gesetz scheint hierdurch nur um so mehr in sinnliches Seyn getaucht zu werden; allein dieß geht darin vielmehr verloren. Diese Forschung hat die innere Bedeutung, reine Bedingungen des Gesetzes zu finden; was nichts anderes sagen will, (wenn auch das Bewußtseyn, das sich so ausdrückt, meinen sollte, es sage damit etwas anderes) als das Gesetz ganz in die Gestalt des Begriffes zu erheben, und alle Gebundenheit seiner Momente an bestimmtes Seyn zu tilgen. Die negative Elektricität, z. B. welche etwa zuerst als Harzelektricität, so wie die positive als Glaselektricität sich ankündigt, verliert durch die Versuche ganz diese Bedeutung, und wird rein zur positiven und negativen Elektricität, deren jede nicht einer besonderen Art von Dingen mehr angehört; und es hört auf, gesagt werden zu können, daß es Körper giebt, die positiv elektrisch, andere, die negativ elektrisch sind. So macht auch das Verhältniß von Säure

und Base und deren Bewegung gegen einander ein Gesetz aus, worin diese Gegensätze als Körper erscheinen. Allein diese abgesonderten Dinge haben keine Wirklichkeit; die Gewalt, welche sie auseinander reißt, kann sie nicht hindern, sogleich in einen Proceß wieder einzutreten; denn sie sind nur diese Beziehung. Sie können nicht wie ein Zahn oder eine Klaue für sich bleiben, und so aufgezeigt werden. Daß dieß ihr Wesen ist, unmittelbar in ein neutrales Produkt überzugehen, macht ihr Seyn zu einem Ansichaufgehobenen, oder zu einem Allgemeinen, und Säure und Base haben Wahrheit nur als Allgemeine. Wie also Glas und Harz eben so wohl positiv als negativ elektrisch seyn kann, so ist Säure und Base nicht als Eigenschaft an diese oder jene Wirklichkeit gebunden, sondern jedes Ding ist nur relativ sauer oder basisch; was decidirte Base oder Säure zu seyn scheint, erhält in den sogenannten Synsomatien die entgegengesetzte Bedeutung zu einem andern. — Das Resultat der Versuche hebt auf diese Weise die Momente oder Begeistungen als Eigenschaften der bestimmten Dinge auf, und befreit die Prädikate von ihren Subjekten. Diese Prädikate werden, wie sie in Wahrheit sind, nur als allgemeine gefunden; um dieser Selbstständigkeit willen erhalten sie daher den Namen von Materien, welche weder Körper, noch Eigenschaften sind, und man hütet sich wohl, Sauerstoff u. s. f. positive und negative Elektricität, Wärme u. s. w. Körper zu nennen.

Die Materie ist hingegen nicht ein seyendes Ding, sondern das Seyn als allgemeines, oder in der Weise des Begriffs. Die Vernunft, welche noch Instinkt ist, macht diesen richtigen Unterschied, ohne das Bewußtseyn, daß sie, indem sie das Gesetz an allem sinnlichen Seyn versucht, eben darin sein nur sinnliches Seyn aufhebt, und, indem sie seine Momente als Materien auffaßt, ihre Wesenheit ihm zum Allgemeinen geworden, und in diesem Ausdrucke als ein unsinnliches Sinnliches, als ein körperloses, und doch gegenständliches Seyn ausgesprochen ist.

Es ist nun zu sehen, welche Wendung für ihn sein Resultat nimmt, und welche neue Gestalt seines Beobachtens damit auftritt. Als die Wahrheit dieses versuchenden Bewußtseyns sehen wir das reine Gesetz, welches sich vom sinnlichen Seyn befreit, wir sehen es als Begriff, der im sinnlichen Seyn vorhanden, aber in ihm selbstständig und ungebunden sich bewegt, in es versenkt frei davon und einfacher Begriff ist. Dieß, was in Wahrheit das Resultat und Wesen ist, tritt für dieß Bewußtseyn nun selbst, aber als Gegenstand auf, und zwar indem er eben für es nicht Resultat und ohne die Beziehung auf die vorhergehende Bewegung ist, als eine besondere Art von Gegenstand, und sein Verhältniß zu diesem als ein anderes Beobachten.

Solcher Gegenstand, welcher den Proceß in der Einfachheit des Begriffes an ihm hat, ist das Organische. Es ist diese absolute Flüssigkeit, worin die Bestimmtheit, durch welche es nur für Anderes wäre, aufgelöst ist. Wenn das unorganische Ding die Bestimmtheit zu seinem Wesen hat, und deswegen nur mit einem andern Dinge zusammen die Vollständigkeit der Momente des Begriffs ausmacht, und daher in die Bewegung tretend verloren geht: so sind dagegen an dem organischen Wesen alle Bestimmtheiten, durch welche es für Anderes offen ist, unter die organische einfache Einheit gebunden; es tritt keine als wesentlich auf, welche sich frei auf Anderes bezöge; und das Organische erhält sich daher in seiner Beziehung selbst.

Die Seiten des Gesetzes, auf dessen Beobachtung hier der Vernunftinstinkt geht, sind, wie aus dieser Bestimmung folgt, zunächst die organische Natur und die unorganische in ihrer Beziehung auf einander. Diese letztere ist für die organische eben die ihrem einfachen Begriffe entgegengesetzte Freiheit der losgebundenen Bestimmtheiten, in welchen die individuelle Natur zugleich aufgelöst ist, und aus deren

Kontinuität sie zugleich sich absondert und für sich ist. Luft, Wasser, Erde, Zonen und Klima sind solche allgemeine Elemente, die das unbestimmte einfache Wesen der Individualitäten ausmachen, und worin diese zugleich in sich reflektirt sind. Weder die Individualität ist schlechthin an und für sich, noch das Elementarische, sondern in der selbstständigen Freiheit, in welcher sie für die Beobachtung gegen einander auftreten, verhalten sie sich zugleich als wesentliche Beziehungen, aber so daß die Selbstständigkeit und Gleichgültigkeit beider gegen einander das Herrschende ist, und nur zum Theil in die Abstraktion übergeht. Hier ist also das Gesetz, als die Beziehung eines Elements auf die Bildung des Organischen vorhanden, welches das elementarische Seyn ein Mal gegen sich über hat, und das andre Mal es an seiner organischen Reflexion darstellt. Allein solche Gesetze, daß die Thiere, welche der Luft angehören, von der Beschaffenheit der Vögel, welche dem Wasser, von der Beschaffenheit der Fische sind, nordische Thiere ein dickbehaartes Fell haben und so fort, zeigen sogleich eine Armuth, welche der organischen Mannigfaltigkeit nicht entspricht. Außerdem daß die organische Freiheit diesen Bestimmungen ihre Formen wieder zu entziehen weiß, und nothwendig allenthalben Ausnahmen solcher Gesetze oder Regeln, wie man sie nennen wollte, darbietet, so bleibt dieß an denjenigen selbst, welche unter sie fallen, eine so oberflächliche Bestimmung, daß auch der Ausdruck ihrer Nothwendigkeit nicht anders seyn kann, und es nicht über den großen Einfluß hinausbringt; wobei man nicht weiß, was diesem Einflusse eigentlich angehört, und was nicht. Dergleichen Beziehungen des Organischen a[illegible] das Elementarische sind daher in der That nicht Gesetze zu nennen; denn theils erschöpft, wie erinnert worden, eine solche Beziehung ihrem Inhalte nach gar nicht den Umfang des Organischen, theils bleiben aber auch die Momente der Beziehung selbst gleichgültig gegen einander, und

drücken keine Nothwendigkeit aus. Im Begriffe der Säure liegt der Begriff der Base, wie im Begriffe der positiven, die negative Elektricität; aber so sehr auch das dickbehaarte Fell mit dem Norden, oder der Bau der Fische mit dem Wasser, der Bau der Vögel mit der Luft zusammen, angetroffen werden mag, so liegt im Begriffe des Nordens nicht der Begriff dicker Behaarung, des Meeres nicht der des Baues der Fische, der Luft nicht der des Baues der Vögel. Um dieser Freiheit beider Seiten gegen einander willen giebt es auch Landthiere, welche die wesentlichen Charaktere eines Vogels, des Fisches haben u. s. f. Die Nothwendigkeit, weil sie als keine innere des Wesens begriffen werden kann, hört auch auf, sinnliches Daseyn zu haben, und kann nicht mehr an der Wirklichkeit beobachtet werden, sondern ist aus ihr herausgetreten. So an dem realen Wesen selbst sich nicht findend, ist sie das, was teleologische Beziehung genannt wird, eine Beziehung, die dem bezogenen äußerlich, und daher vielmehr das Gegentheil eines Gesetzes ist. Sie ist der von der nothwendigen Natur ganz befreite Gedanke, welcher sie verläßt, und über ihr sich für sich bewegt.

Wenn die vorhin berührte Beziehung des Organischen auf die elementarische Natur das Wesen desselben nicht ausdrückt, so ist es dagegen in dem Zweckbegriffe enthalten. Diesem beobachtenden Bewußtseyn zwar ist er nicht das eigne Wesen des Organischen, sondern fällt ihm außer demselben, und ist dann nur jene äußerliche, teleologische Beziehung. Allein wie vorhin das Organische bestimmt worden, ist es in der That der reale Zweck selbst; denn indem es sich in der Beziehung auf Anderes selbst erhält, ist es eben dasjenige natürliche Wesen, in welchem die Natur sich in den Begriff reflektirt, und die an der Nothwendigkeit auseinandergelegten Momente einer Ursache und einer Wirkung, eines Thätigen und eines Leidenden, in Eins zusammengenommen, so daß hier etwas nicht nur als Resultat der Nothwendigkeit auftritt, sondern, weil es in sich zu-

rückgegangen ist, ist das Letzte oder das Resultat, eben so wohl das Erste, welches die Bewegung anfängt, und sich der Zweck, den es verwirklicht. Das Organische bringt nicht etwas hervor, sondern erhält sich nur, oder das was hervorgebracht wird, ist eben so schon vorhanden, als es hervorgebracht wird.

Diese Bestimmung ist, wie sie an sich und wie sie für den Vernunftinstinkt ist, näher zu erörtern, um zu sehen, wie er sich darin findet, sich aber in seinem Funde nicht erkennt. Der Zweckbegriff also, zu dem die beobachtende Vernunft sich erhebt, wie es ihr bewußter Begriff ist, ist eben so sehr als ein Wirkliches vorhanden; und ist nicht nur eine äußere Beziehung desselben, sondern sein Wesen. Dieses Wirkliche, welches selbst ein Zweck ist, bezieht sich zweckmäßig auf Anderes, d. h. seine Beziehung ist eine zufällige, nach dem, was beide unmittelbar sind; unmittelbar sind beide selbstständig und gleichgültig gegen einander. Das Wesen ihrer Beziehung aber ist ein anderes, als sie so zu seyn scheinen, und ihr Thun hat einen andern Sinn, als es unmittelbar für das sinnliche Wahrnehmen ist; die Nothwendigkeit ist an dem, was geschieht, verborgen, und zeigt sich erst am Ende, aber so daß eben dieß Ende zeigt, daß sie auch das Erste gewesen ist. Das Ende aber zeigt diese Priorität seiner selbst dadurch, daß durch die Veränderung, welche das Thun vorgenommen hat, nichts Anderes herauskommt, als was schon war. Oder wenn wir vom Ersten anfangen, so geht dieses an seinem Ende oder in dem Resultate seines Thuns nur zu sich selbst zurück; und eben hierdurch erweist es sich, ein solches zu seyn, welches sich selbst zu seinem Ende hat, also als Erstes schon zu sich zurückgekommen, oder an und für sich selbst ist. Was es also durch die Bewegung seines Thuns erreicht, ist es selbst; und daß es nur sich selbst erreicht, ist sein Selbstgefühl. Es ist hiermit zwar der Unterschied dessen, was es ist, und was es sucht,

vorhanden, aber dieß ist nur der Schein eines Unterschieds, und hierdurch ist es Begriff an ihm selbst.

Eben so ist aber das Selbstbewußtseyn beschaffen, sich auf eine solche Weise von sich zu unterscheiden, worin zugleich kein Unterschied herauskömmt. Es findet daher in der Beobachtung der organischen Natur nichts Anderes als dieß Wesen, es findet sich als ein Ding, als ein Leben, macht aber noch zwischen dem, was es selbst ist, und was es gefunden, einen Unterschied, der aber keiner ist. Wie der Instinkt des Thieres das Futter sucht und verzehrt, aber damit nichts Anderes herausbringt als sich: so findet auch der Instinkt der Vernunft in seinem Suchen nur sie selbst. Das Thier endigt mit dem Selbstgefühle. Der Vernunftinstinkt hingegen ist zugleich Selbstbewußtseyn; aber weil er nur Instinkt ist, ist er gegen das Bewußtseyn auf die Seite gestellt, und hat an ihm seinen Gegensatz. Seine Befriedigung ist daher durch diesen entzweit, er findet wohl sich selbst, nämlich den Zweck, und eben so diesen Zweck als Ding. Aber der Zweck fällt ihm erstlich außer dem Dinge, welches sich als Zweck darstellt. Dieser Zweck als Zweck ist zweitens zugleich gegenständlich, er fällt ihm daher auch nicht in sich als Bewußtseyn, sondern in einen andern Verstand.

Näher betrachtet liegt diese Bestimmung eben so wohl in dem Begriffe des Dinges, daß es Zweck an ihm selbst ist. Es nämlich erhält sich; d. h. zugleich, es ist seine Natur, die Nothwendigkeit zu verbergen und in der Form zufälliger Beziehung darzustellen; denn seine Freiheit oder sein Fürsichseyn ist eben dieses, sich gegen sein Nothwendiges als ein Gleichgültiges zu verhalten; es stellt sich also selbst als ein solches dar, dessen Begriff außer seinem Seyn falle. Eben so hat die Vernunft die Nothwendigkeit, ihren eigenen Begriff als außer ihr fallend, hiermit als Ding anzuschauen, als ein solches, gegen das sie, und das hiermit gegenseitig gegen sie, und gegen

seinen Begriff gleichgültig ist. Als Instinkt bleibt sie auch innerhalb dieses Seyns, oder der Gleichgültigkeit stehen, und das Ding, welches den Begriff ausdrückt, bleibt ihm ein Anderes, als dieser Begriff, der Begriff ein Anderes als das Ding. So ist das organische Ding für sie nur so Zweck an ihm selbst, daß die Nothwendigkeit, welche in seinem Thun als verborgen sich darstellt, indem das Thuende darin als ein gleichgültiges Fürsichseyendes sich verhält, außer dem Organischen selbst fällt. — Da aber das Organische als Zweck an ihm selbst sich nicht anders verhalten kann, denn als ein solches, so ist auch dieß erscheinend und sinnlich gegenwärtig, daß es Zweck an ihm selbst ist, und es wird so beobachtet. Das Organische zeigt sich als ein Sichselbsterhaltendes und Insichzurückkehrendes und Zurückgekehrtes. Aber in diesem Seyn erkennt dieß beobachtende Bewußtseyn den Zweckbegriff nicht, oder dieß nicht, daß der Zweckbegriff nicht sonst irgendwo in einem Verstande, sondern eben hier existirt und als ein Ding ist. Es macht zwischen dem Zweckbegriffe und zwischen dem Fürsichseyn und Sichselbsterhalten einen Unterschied, welcher keiner ist. Daß er keiner ist, ist nicht für es, sondern ein Thun, das zufällig und gleichgültig gegen das, was durch dasselbe zu Stande kommt, und gegen die Einheit erscheint, welche doch Beides zusammenknüpft, — jenes Thun, und dieser Zweck fällt ihm auseinander.

Was in dieser Ansicht dem Organischen selbst zukommt, ist das zwischen seinem Ersten und Letzten mitten inne liegende Thun, insofern es den Charakter der Einzelnheit an ihm hat. Das Thun aber, insofern es den Charakter der Allgemeinheit hat, und das Thuende demjenigen, was dadurch hervorgebracht wird, gleich gesetzt ist, das zweckmäßige Thun als solches käme nicht ihm zu. Jenes einzelne Thun, das nur Mittel ist, tritt durch seine Einzelnheit unter die Bestimmung einer durchaus einzelnen oder zufälligen Nothwendigkeit. Was das Organische zur Erhaltung seiner selbst als Individuums, oder seiner als

Gattung thut, iſt daher dieſem unmittelbaren Inhalte nach ganz geſetzlos, denn das Allgemeine und der Begriff fällt außer ihm. Sein Thun wäre ſonach die leere Wirkſamkeit ohne Inhalt an ihr ſelbſt; ſie wäre nicht einmal die Wirkſamkeit einer Maſchine, denn dieſe hat einen Zweck, und ihre Wirkſamkeit hierdurch einen beſtimmten Inhalt. So verlaſſen von dem Allgemeinen würde ſie Thätigkeit nur eines Seyenden, als Seyenden, d. h. eine nicht zugleich in ſich reflektirte ſeyn, wie die einer Säure oder Baſe iſt; eine Wirkſamkeit, die von ihrem unmittelbaren Daſeyn ſich nicht abtrennen, noch dieſes, das in der Beziehung auf ſein Entgegengeſetztes verloren geht, aufgeben, ſich aber erhalten könnte. Das Seyn aber, deſſen Wirkſamkeit die hier betrachtete iſt, iſt geſetzt als ein in ſeiner Beziehung auf ſein Entgegengeſetztes ſich erhaltendes Ding; die Thätigkeit als ſolche iſt nichts als die reine weſenloſe Form ſeines Fürſichſeyns und ihre Subſtanz, die nicht bloß beſtimmtes Seyn, ſondern das Allgemeine iſt, ihr Zweck fällt nicht außer ihr; ſie iſt an ihr ſelbſt in ſich zurückgehende, nicht durch irgend ein Fremdes in ſich zurückgelenkte Thätigkeit.

Dieſe Einheit der Allgemeinheit und der Thätigkeit iſt aber darum nicht für dieß beobachtende Bewußtſeyn, weil jene Einheit weſentlich die innre Bewegung des Organiſchen iſt, und nur als Begriff aufgefaßt werden kann; das Beobachten aber ſucht die Momente in der Form des Seyns und Bleibens, und weil das organiſche Ganze weſentlich dieß iſt, die Momente nicht ſo an ihm zu haben und nicht ſo an ihm finden zu laſſen verwandelt das Bewußtſeyn in ſeiner Anſicht den Gegenſatz in einen ſolchen, als er ihr gemäß iſt.

Es entſteht ihm auf dieſe Weiſe das organiſche Weſen als eine Beziehung zweier ſeyender und feſter Momente, — eines Gegenſatzes, deſſen beide Seiten ihm alſo eines Theils in der Beobachtung gegeben zu ſeyn ſcheinen, andern Theils ihrem Inhalte nach den Gegenſatz des organiſchen Zweckbegriffs

und der Wirklichkeit ausdrücken; weil aber der Begriff als solcher daran getilgt ist, auf eine dunkle und oberflächliche Weise, worin der Gedanke in das Vorstellen herabgesunken ist. So sehen wir den ersten ungefähr unter dem Innern, die andere unter dem Aeußern gemeint, und ihre Beziehung erzeugt das Gesetz, daß das Aeußere der Ausdruck des Innern ist.

Dieß Innere mit seinem Entgegengesetzten, und ihre Beziehung auf einander näher betrachtet, ergiebt sich, daß fürs Erste die beiden Seiten des Gesetzes nicht mehr wie bei frühern Gesetzen lauten, worin sie als selbstständige Dinge jede als ein besonderer Körper erschienen, noch auch fürs Andere so, daß das Allgemeine irgend sonst außer dem Seyenden seine Existenz haben sollte. Sondern das organische Wesen ist ungetrennt überhaupt zu Grunde gelegt, als Inhalt des Innern und Aeußern, und für beide dasselbe; der Gegensatz ist dadurch nur noch ein rein formeller, dessen reale Seiten dasselbe Ansich zu ihrem Wesen, zugleich aber, indem Inneres und Aeußeres auch entgegengesetzte Realität und ein für das Beobachten verschiedenes Seyn sind, scheinen sie ihm jedes einen eigenthümlichen Inhalt zu haben. Dieser eigenthümliche Inhalt, da er dieselbe Substanz oder organische Einheit ist, kann aber in der That nur eine verschiedene Form derselben seyn; und dieß wird von dem beobachtenden Bewußtseyn darin angedeutet, daß das Aeußere nur Ausdruck des Innern ist. — Dieselben Bestimmungen des Verhältnisses, nämlich die gleichgültige Selbstständigkeit der verschiedenen, und in ihr ihre Einheit, worin sie verschwinden, haben wir an dem Zweckbegriffe gesehen.

Es ist nun zu sehen, welche Gestalt das Innere und Aeußere in seinem Seyn hat. Das Innere als solches muß eben so sehr ein äußeres Seyn, und eine Gestalt haben, wie das Aeußere als solches, denn es ist Gegenstand oder selbst als Seyendes, und für die Beobachtung vorhanden gesetzt.

Die organische Substanz als innere ist die einfache

Seele, der reine Zweckbegriff oder das Allgemeine, welches in ſeiner Theilung eben ſo allgemeine Flüſſigkeit bleibt, und daher in ſeinem Seyn als das Thun oder als die Bewegung der verſchwindenden Wirklichkeit erſcheint; da hingegen das Aeußere entgegengeſetzt jenem ſeyenden Innern in dem ruhenden Seyn des Organiſchen beſteht. Das Geſetz als die Beziehung jenes Inneren auf dieß Aeußere drückt hiermit ſeinen Inhalt, ein Mal in der Darſtellung allgemeiner Momente oder einfacher Weſenheiten, und das andere Mal in der Darſtellung der verwirklichten Weſenheit oder der Geſtalt aus. Jene erſten einfachen organiſchen Eigenſchaften, um ſie ſo zu nennen, ſind Senſibilität, Irritabilität und Reproduktion. Dieſe Eigenſchaften, wenigſtens die beiden erſten, ſcheinen ſich zwar nicht auf den Organismus überhaupt, ſondern nur auf den animaliſchen zu beziehen. Der vegetabiliſche drückt auch in der That nur den einfachen Begriff des Organismus aus, der ſeine Momente nicht entwickelt; daher wir uns in Anſehung ihrer, inſofern ſie für die Beobachtung ſeyn ſollen, an denjenigen halten müſſen, der ihr entwickeltes Daſeyn darſtellt.

Was nun ſie ſelbſt betrifft, ſo ergeben ſie ſich unmittelbar aus dem Begriffe des Selbſtzwecks. Denn die Senſibilität drückt überhaupt den einfachen Begriff der organiſchen Reflexion in ſich, oder die allgemeine Flüſſigkeit deſſelben aus; die Irritabilität aber die organiſche Elaſticität, ſich in der Reflexion zugleich reagirend zu verhalten, und die dem erſten ruhigen Inſichſeyn entgegengeſetzte Verwirklichung, worin jenes abſtrakte Fürſichſeyn ein Seyn für Anderes iſt. Die Reproduktion aber iſt die Aktion dieſes ganzen in ſich reflektirten Organismus, ſeine Thätigkeit als Zwecks an ſich oder als Gattung, worin alſo das Individuum ſich von ſich ſelbſt abſtößt, entweder ſeine organiſchen Theile, oder das ganze Individuum erzeugend wiederholt. In der Bedeutung der Selbſterhaltung überhaupt genommen drückt die Reproduktion den formalen

Begriff des Organischen oder die Sensibilität aus; aber sie ist eigentlich der reale organische Begriff, oder das Ganze, das als Individuum entweder durch die Hervorbringung der einzelnen Theile seiner selbst oder als Gattung durch die Hervorbringung von Individuen in sich zurückkehrt.

Die andere Bedeutung dieser organischen Elemente, nämlich als des Aeußeren, ist ihre gestaltete Weise, nach welcher sie als wirkliche, oder zugleich auch als allgemeine Theile oder organische Systeme vorhanden sind; die Sensibilität etwa als Nervensystem, die Irritabilität als Muskelsystem, die Reproduktion als Eingeweide der Erhaltung des Individuums und der Gattung.

Eigenthümliche Gesetze des Organischen betreffen demnach ein Verhältniß der organischen Momente in ihrer gedoppelten Bedeutung, ein Mal ein Theil der organischen Gestaltung, das andere Mal allgemeine flüssige Bestimmtheit zu seyn, welche durch alle jene Systeme hindurchgeht. In dem Ausdrucke eines solchen Gesetzes hätte also z. B. eine bestimmte Sensibilität als Moment des ganzen Organismus ihren Ausdruck an einem bestimmt gebildeten Nervensystem, oder sie wäre auch mit einer bestimmten Reproduktion der organischen Theile des Individuums, oder Fortpflanzung des Ganzen verknüpft, und so fort. — Die beiden Seiten eines solchen Gesetzes können beobachtet werden. Das Aeußere ist seinem Begriffe nach das Seyn für Anderes; die Sensibilität hat z. B. in dem sensiblen Systeme ihre unmittelbar verwirklichte Weise; und als allgemeine Eigenschaft ist sie in ihren Aeußerungen eben so ein Gegenständliches. Die Seite, welche das Innere heißt, hat ihre eigene äußere Seite, die unterschieden ist von dem, was im Ganzen das Aeußere heißt.

Die beiden Seiten eines organischen Gesetzes wären also zwar wohl zu beobachten, allein nicht Gesetze der Beziehung derselben; und die Beobachtung reicht nicht darum nicht zu, weil

ſie, als Beobachtung, zu kurzſichtig wäre, und nicht empiriſch verfahren, ſondern von der Idee ausgegangen werden ſollte; denn ſolche Geſetze, wenn ſie etwas Reelles wären, müßten in der That wirklich vorhanden, und alſo zu beobachten ſeyn; ſondern weil der Gedanke von Geſetzen dieſer Art keine Wahrheit zu haben ſich erweiſt.

Es ergab ſich für ein Geſetz das Verhältniß, daß die allgemeine organiſche Eigenſchaft an einem organiſchen Syſteme ſich zum Dinge gemacht und an ihm ſeinen geſtalteten Abdruck hätte, ſo daß beide daſſelbe Weſen wären, das ein Mal als allgemeines Moment, das andere Mal als Ding vorhanden. Aber außerdem iſt auch die Seite des Innern für ſich ein Verhältniß mehrerer Seiten, und es bietet ſich daher zuerſt der Gedanke eines Geſetzes an, als eine Beziehung der allgemeinen organiſchen Thätigkeiten oder Eigenſchaften auf einander. Ob ein ſolches möglich iſt, muß ſich aus der Natur einer ſolchen Eigenſchaft entſcheiden. Sie iſt aber, als eine allgemeine Flüſſigkeit, theils nicht etwas, das nach der Weiſe eines Dinges beſchränkt und in dem Unterſchiede eines Daſeyns ſich hält, das ſeine Geſtalt ausmachen ſollte, ſondern die Senſibilität geht über das Nervenſyſtem hinaus, und durch alle anderen Syſteme des Organismus hindurch, — theils iſt ſie allgemeines Moment, das weſentlich ungeſchieden und unzertrennlich von Reaktion oder Irritabilität und Reproduktion iſt. Denn als Reflexion in ſich, hat ſie ſchlechthin die Reaktion an ihr. Nur Inſichreflektirtſeyn iſt Paſſivität, oder todtes Seyn, nicht eine Senſibilität, ſo wenig als Aktion, was daſſelbe iſt als Reaktion, ohne Inſichreflektirtſeyn Irritabilität iſt. Die Reflexion in der Aktion oder Reaktion, und die Aktion oder Reaktion in der Reflexion iſt gerade dieß, deſſen Einheit das Organiſche ausmacht, eine Einheit, welche mit der organiſchen Reproduktion gleichbedeutend iſt. Es folgt hieraus, daß in jeder Weiſe der Wirklichkeit dieſelbe Größe der Senſibilität, — indem wir zuerſt das Verhältniß derſelben und der

Irritabilität zu einander betrachten, — vorhanden ſeyn muß, als der Irritabilität, und daß eine organiſche Erſcheinung eben ſo ſehr nach der einen als nach der anderen aufgefaßt und beſtimmt, oder wie man will, erklärt werden kann. Daſſelbe, was der Eine etwa für hohe Senſibilität nimmt, kann ein Anderer eben ſo gut für hohe Irritabilität, und Irritabilität von derſelben Höhe betrachten. Wenn ſie Faktoren genannt werden, und dieß nicht ein bedeutungsloſes Wort ſeyn ſoll, ſo iſt eben damit ausgeſprochen, daß ſie Momente des Begriffs ſind, alſo der reale Gegenſtand, deſſen Weſen dieſer Begriff ausmacht, ſie auf gleiche Weiſe an ihm hat, und wenn er auf die eine beſtimmt wird, als ſehr ſenſibel, er eben ſo auf die andere, als eben ſo ſehr irritabel auszuſagen iſt.

Werden ſie unterſchieden, wie nothwendig iſt, ſo ſind ſie es dem Begriffe nach, und ihr Gegenſatz iſt qualitativ. Aber außer dieſem wahren Unterſchiede auch noch als ſeyend, und für die Vorſtellung, wie ſie Seiten des Geſetzes ſeyn könnten, verſchieden geſetzt, erſcheinen ſie in quantitativer Verſchiedenheit. Ihr eigenthümlicher qualitativer Gegenſatz tritt ſomit in die Größe, und es entſtehen Geſetze der Art, daß z. B. Senſibilität und Irritabilität in umgekehrtem Verhältniſſe ihrer Größe ſtehen, ſo daß, wie die eine wächſt, die andere abnimmt; oder beſſer gleich die Größe ſelbſt zum Inhalte genommen, daß die Größe von Etwas zunimmt, wie ſeine Kleinheit abnimmt. — Wird dieſem Geſetze aber ein beſtimmter Inhalt gegeben, etwa ſo, daß die Größe eines Lochs zunimmt, jemehr das abnimmt, was ſeine Erfüllung ausmacht, ſo kann dieß umgekehrte Verhältniß eben ſo in ein gerades verwandelt und ausgedrückt werden, daß die Größe des Lochs in geradem Verhältniſſe der Menge des Weggenommenen zunimmt; — ein tautologiſcher Satz, er mag als direktes oder umgekehrtes Verhältniß ausgedrückt werden, der in ſeinem eigenthümlichen Ausdrucke nur dieſes heißt, daß eine Größe zunimmt, wie dieſe Größe zunimmt. Wie das

Loch und das, was es erfüllt und wegzunehmen wird, qualitativ entgegengeſetzt, aber wie das Reale derſelben, und deſſen beſtimmte Größe in beiden, Eins und daſſelbe, und eben ſo Zunahme der Größe, und Abnahme der Kleinheit daſſelbe iſt, und ihre bedeutungsleere Entgegenſetzung in eine Tautologie hinausläuft: ſo ſind die organiſchen Momente gleich unzertrennlich in ihrem Realen, und in ihrer Größe, die die Größe deſſelben iſt; Eines nimmt nur mit dem Anderen ab und nimmt nur mit ihm zu, denn Eines hat ſchlechthin nur Bedeutung, inſoweit das Andere vorhanden iſt; — oder vielmehr es iſt gleichgültig, eine organiſche Erſcheinung als Irritabilität, oder als Senſibilität zu betrachten, ſchon überhaupt, und eben ſo wenn von ihrer Größe geſprochen wird. Wie es gleichgültig iſt, die Zunahme eines Lochs, als Vermehrung ſeiner als der Leerheit, oder als Vermehrung der herausgenommenen Fülle auszuſprechen. Oder eine Zahl, z. B. drei, bleibt gleich groß, ich mag ſie poſitiv oder negativ nehmen; und wenn ich die drei zu vier vergrößere, ſo iſt das Poſitive wie das Negative zu vier geworden; — wie der Südpol an einem Magnete gerade ſo ſtark iſt, als ſein Nordpol, oder eine poſitive Elektricität, oder eine Säure, gerade ſo ſtark als ihre negative, oder als die Baſe, worauf ſie einwirkt. — Ein ſolches Großes, als jene drei, oder ein Magnet u. ſ. f. iſt ein organiſches Daſeyn; es iſt dasjenige, das vermehrt und vermindert wird, und wenn es vermehrt wird, werden beide Faktoren deſſelben vermehrt, ſo ſehr als beide Pole des Magnets, oder als die beiden Elektricitäten, wenn ein Magnet u. ſ. f. verſtärkt wird, zunehmen. — Daß beide eben ſo wenig nach Intenſion und Extenſion verſchieden ſind, das Eine nicht an Extenſion ab-, dagegen an Intenſion zunehmen kann, während das Andere umgekehrt ſeine Intenſion vermindern, dagegen an Extenſion zunehmen ſollte, fällt unter denſelben Begriff leerer Entgegenſetzung; die reale Intenſion iſt eben ſo ſchlechthin ſo groß als die Extenſion, und umgekehrt.

Es geht, wie erhellt, bei diesem Gesetzgeben eigentlich so zu, daß zuerst Irritabilität und Sensibilität den bestimmten organischen Gegensatz ausmacht; dieser Inhalt verliert sich aber und der Gegensatz verläuft sich in den formalen des An- und Abnehmens der Größe, oder der verschiedenen Intension und Extension; — ein Gegensatz, der die Natur der Sensibilität und der Irritabilität weiter nichts mehr angeht, und sie nicht mehr ausdrückt. Daher solches leeres Spiel des Gesetzgebens nicht an die organischen Momente gebunden ist, sondern es kann allenthalben mit Allem getrieben werden, und beruht überhaupt auf der Unbekanntschaft mit der logischen Natur dieser Gegensätze.

Wird endlich statt der Sensibilität und Irritabilität die Reproduktion mit der einen oder der anderen in Beziehung gebracht, so fällt auch die Veranlassung zu diesem Gesetzgeben hinweg; denn Reproduktion steht mit jenen Momenten nicht in einem Gegensatze, wie sie gegen einander; und da auf ihm dieß Gesetzgeben beruht, so fällt hier auch der Schein seines Stattfindens hinweg.

Das so eben betrachtete Gesetzgeben enthält die Unterschiede des Organismus in ihrer Bedeutung von Momenten seines Begriffs, und sollte eigentlich ein apriorisches Gesetzgeben seyn. Es liegt aber in ihm selbst wesentlich dieser Gedanke, daß sie die Bedeutung von Vorhandenen haben, und das bloß beobachtende Bewußtseyn hat sich ebendrin nur an ihr Daseyn zu halten. Die organische Wirklichkeit hat nothwendig einen solchen Gegensatz an ihr, als ihr Begriff ausdrückt, und der als Irritabilität und Sensibilität bestimmt werden kann, so wie sie beide wieder von der Reproduktion verschieden erscheinen. — Die Aeußerlichkeit, in der die Momente des organischen Begriffs hier betrachtet werden, ist die eigene unmittelbare Aeußerlichkeit des Innern, nicht das Aeußere, welches Aeußeres im Ganzen, und Gestalt ist, und mit welchem das Innere nachher in Beziehung zu betrachten ist.

Wird aber der Gegensatz der Momente so aufgefaßt, wie er an dem Daseyn ist, so sinken Sensibilität, Irritabilität, Reproduktion zu gemeinen Eigenschaften herunter, die gegen einander eben so gleichgültige Allgemeinheiten sind, als specifische Schwere, Farbe, Härte, und so fort. In diesem Sinne kann wohl beobachtet werden, daß ein Organisches sensibler, oder irritabler, oder von größerer Reproduktionskraft sey als ein anderes; — so wie daß die Sensibilität u. s. f. des Einen der Art nach von der eines Anderen verschieden sey, Eins sich gegen bestimmte Reize anders verhalte, als ein Anderes, wie das Pferd anders gegen Hafer als gegen Heu, und der Hund wieder anders gegen beide, u. s. f. so sehr, als beobachtet werden kann, daß ein Körper härter ist als ein anderer, und so fort. — Allein diese sinnlichen Eigenschaften, Härte, Farbe, und so fort, so wie die Erscheinungen der Reizempfänglichkeit für Hafer, der Irritabilität für Lasten, oder der Anzahl und Art Junge zu gebähren, auf einander bezogen und mit einander verglichen, widerstreiten wesentlich einer Gesetzmäßigkeit. Denn die Bestimmtheit ihres sinnlichen Seyns besteht eben darin, vollkommen gleichgültig gegen einander zu existiren, und die des Begriffs entbundene Freiheit der Natur vielmehr darzustellen, als die Einheit einer Beziehung, vielmehr ihr unvernünftiges Hin- und Herspielen auf der Leiter der zufälligen Größe zwischen den Momenten des Begriffs, als diese selbst.

Die andere Seite, nach welcher die einfachen Momente des organischen Begriffs mit den Momenten der Gestaltung verglichen werden, würde erst das eigentliche Gesetz geben, welches das wahre Aeußere als Abdruck des Innern ausspräche. — Weil nun jene einfachen Momente durchdringende flüssige Eigenschaften sind, so haben sie an dem organischen Dinge nicht einen solchen ausgeschiedenen realen Ausdruck, wie das ist, was ein einzelnes System der Gestalt genannt wird. Oder wenn die abstrakte Idee des Organismus in jenen drei Momenten nur

darum wahrhaft ausgedrückt ist, weil sie nichts Stehendes, sondern nur Momente des Begriffs und der Bewegung sind, so ist er dagegen als Gestaltung nicht in solchen drei bestimmten Systemen befaßt, wie die Anatomie sie aus einander legt. Insofern solche Systeme in ihrer Wirklichkeit gefunden, und durch dieß Finden legitimirt werden sollen, muß auch erinnert werden, daß die Anatomie nicht nur drei dergleichen Systeme, sondern viel mehrere aufweist. — Alsdenn muß, abgesehen hiervon, überhaupt das sensible System etwas ganz Anderes bedeuten, als das was Nervensystem genannt wird, so das irritable System etwas Anderes als das Muskelsystem, das reproduktive System etwas Anderes als die Eingeweide der Reproduktion. In den Systemen der Gestalt als solcher ist der Organismus nach der abstrakten Seite der todten Existenz aufgefaßt; seine Momente so aufgenommen gehören der Anatomie und dem Kadaver, nicht der Erkenntniß und dem lebendigen Organismus an. Als solche Theile haben sie vielmehr aufgehört, zu seyn, denn sie hören auf, Processe zu seyn. Da das Seyn des Organismus wesentlich Allgemeinheit oder Reflexion in sich selbst ist, so kann das Seyn seines Ganzen, wie seine Momente nicht in einem anatomischen Systeme bestehen, sondern der wirkliche Ausdruck und ihre Aeußerlichkeit ist vielmehr nur als eine Bewegung vorhanden, die sich durch die verschiedenen Theile der Gestaltung verläuft, und worin das, was als einzelnes System herausgerissen und fixirt wird, sich wesentlich als fließendes Moment darstellt, so daß nicht jene Wirklichkeit, wie die Anatomie sie findet, als ihre Realität gelten darf, sondern nur sie als Proceß, in welchem auch die anatomischen Theile allein einen Sinn haben.

Es ergiebt sich also, daß weder die Momente des organischen Innern für sich genommen, Seiten eines Gesetzes des Seyns abzugeben fähig sind, indem sie in einem solchen Gesetze von einem Daseyn ausgesprochen, von einander unterschieden,

und nicht jede auf gleiche Weise anstatt der andern sollte genannt werden können; noch daß sie auf die eine Seite gestellt, in der andern an einem festen Systeme ihre Realisirung haben; denn dieß letztere ist so wenig etwas, das überhaupt organische Wahrheit hätte, als es der Ausdruck jener Momente des Innern ist. Das Wesentliche des Organischen, da es an sich das Allgemeine ist, ist vielmehr überhaupt, seine Momente in der Wirklichkeit eben so allgemein, d. h., als durchlaufende Processe zu haben, nicht aber an einem isolirten Dinge ein Bild des Allgemeinen zu geben.

Auf diese Weise geht an dem Organischen die Vorstellung eines Gesetzes überhaupt verloren. Das Gesetz will den Gegensatz als ruhende Seiten auffassen und ausdrücken, und an ihnen die Bestimmtheit, welche ihre Beziehung auf einander ist. Das Innere, welchem die erscheinende Allgemeinheit, und das Aeußere, welchem die Theile der ruhenden Gestalt angehören, sollten die sich entsprechenden Seiten des Gesetzes ausmachen, verlieren aber so aus einander gehalten ihre organische Bedeutung; und der Vorstellung des Gesetzes liegt gerade dieß zum Grunde, daß seine beiden Seiten ein für sich seyendes gleichgültiges Bestehen hätten, und an sie die Beziehung als eine gedoppelte sich entsprechende Bestimmtheit vertheilt wäre. Jede Seite des Organischen ist vielmehr dieß an ihr selbst, einfache Allgemeinheit, in welcher alle Bestimmungen aufgelöst sind, und die Bewegung dieses Auflösens zu seyn.

Die Einsicht in den Unterschied dieses Gesetzgebens gegen frühere Formen wird seine Natur vollends aufhellen. — Sehen wir nämlich zurück auf die Bewegung des Wahrnehmens und des darin sich in sich reflektirenden und seinen Gegenstand hierdurch bestimmenden Verstandes, so hat dieser dabei an seinem Gegenstande die Beziehung dieser abstrakten Bestimmungen, des Allgemeinen und Einzelnen, des Wesentlichen und des Aeußerlichen, nicht vor sich, sondern ist selbst das Uebergehen, dem

dieſes Uebergehen nicht gegenſtändlich wird. Hier hingegen iſt die organiſche Einheit, d. h. eben die Beziehung jener Gegenſätze, und dieſe Beziehung iſt reines Uebergehen, ſelbſt der Gegenſtand. Dieß Uebergehen in ſeiner Einfachheit iſt unmittelbar Allgemeinheit, und indem ſie in den Unterſchied tritt, deſſen Beziehung das Geſetz ausdrücken ſoll, ſo ſind ſeine Momente als allgemeine Gegenſtände dieſes Bewußtſeyns, und das Geſetz lautet, daß das Aeußere Ausdruck des Innern ſey. Der Verſtand hat hier den Gedanken des Geſetzes ſelbſt erfaßt, da er vorher nur überhaupt Geſetze ſuchte, und die Momente derſelben ihm als ein beſtimmter Inhalt, nicht als die Gedanken derſelben vorſchwebten. — In Anſehung des Inhalts ſollen hiermit hier nicht ſolche Geſetze erhalten werden, welche nur ein ruhiges Aufnehmen rein ſeyender Unterſchiede in die Form der Allgemeinheit ſind, ſondern Geſetze, die unmittelbar an dieſen Unterſchieden auch die Unruhe des Begriffes, und damit zugleich die Nothwendigkeit der Beziehung der Seiten haben. Allein weil eben der Gegenſtand, die organiſche Einheit, das unendliche Aufheben oder die abſolute Negation des Seyns mit dem ruhigen Seyn unmittelbar vereinigt, und die Momente weſentlich reines Uebergehen ſind, ſo ergeben ſich keine ſolche ſeyende Seiten, als für das Geſetz erfordert werden.

Um ſolche zu erhalten muß der Verſtand ſich an das andere Moment des organiſchen Verhältniſſes halten; nämlich an das Reflektirtſeyn des organiſchen Daſeyns in ſich ſelbſt. Aber dieſes Seyn iſt ſo vollkommen in ſich reflektirt, daß ihm keine Beſtimmtheit gegen Anderes übrig bleibt. Das unmittelbare ſinnliche Seyn iſt unmittelbar mit der Beſtimmtheit als ſolcher eins, und drückt daher einen qualitativen Unterſchied an ihm aus, wie z. B. Blau gegen Roth, Saures gegen Alkaliſches u. ſ. f. Aber das in ſich zurückgekommene organiſche Seyn iſt vollkommen gleichgültig gegen Anderes, ſein Daſeyn iſt die

einfache Allgemeinheit, und verweigert dem Beobachten bleibende sinnliche Unterschiede, oder was dasselbe ist, zeigt seine wesentliche Bestimmtheit nur als den Wechsel seyender Bestimmtheiten. Wie sich daher der Unterschied als seyender ausdrückt, ist eben dieß, daß er ein gleichgültiger ist, d. h. als Größe. Hierin ist aber der Begriff getilgt, und die Nothwendigkeit verschwunden. — Der Inhalt aber und die Erfüllung dieses gleichgültigen Seyns, der Wechsel der sinnlichen Bestimmungen in die Einfachheit einer organischen Bestimmung zusammengenommen drückt dann zugleich dieß aus, daß er eben jene — der unmittelbaren Eigenschaft — Bestimmtheit nicht hat, und das Qualitative fällt allein in die Größe, wie wir oben gesehen.

Ob also schon das Gegenständliche, das als organische Bestimmtheit aufgefaßt wird, den Begriff an ihm selbst hat, und sich hierdurch von dem unterscheidet, das für den Verstand ist, der sich als rein wahrnehmend bei dem Auffassen des Inhalts seiner Gesetze verhält, so fällt jenes Auffassen doch ganz in das Princip und die Manier des bloß wahrnehmenden Verstandes darum zurück, weil das Aufgefaßte zu Momenten eines Gesetzes gebraucht wird; denn hierdurch erhält es die Weise einer festen Bestimmtheit, die Form einer unmittelbaren Eigenschaft oder einer ruhenden Erscheinung, wird ferner in die Bestimmung der Größe aufgenommen, und die Natur des Begriffs ist unterdrückt. — Die Umtauschung eines bloß Wahrgenommenen gegen ein Inflexionirtes, einer bloß sinnlichen Bestimmtheit gegen eine organische verliert also wieder ihren Werth, und zwar dadurch, daß der Verstand das Gesetzgeben noch nicht aufgehoben hat.

Um die Vergleichung in Ansehung dieses Umtausches an einigen Beispielen anzustellen, so wird etwa etwas, das für die Wahrnehmung ein Thier von starken Muskeln ist, — als thierischer Organismus von hoher Irritabilität, oder was für die Wahrnehmung ein Zustand großer Schwäche ist, — als Zu-

stand höher Sensibilität, oder wenn man lieber will, als eine innormale Affektion und zwar eine Potenzirung derselben (Ausdrücke, welche das Sinnliche, statt in den Begriff, in ein Deutschlatein übersetzen) bestimmt. Daß das Thier starke Muskeln habe, kann vom Verstande auch so ausdrückt werden, das Thier besitze eine große Muskelkraft, — wie die große Schwäche als eine geringe Kraft. Die Bestimmung durch Irritabilität hat vor der Bestimmung als Kraft voraus, daß diese die unbestimmte Reflexion in sich, jene aber die bestimmte ausdrückt, denn die eigenthümliche Kraft des Muskels ist eben Irritabilität, — und vor der Bestimmung als starke Muskeln, daß, wie schon in der Kraft, die Reflexion in sich zugleich darin enthalten ist. So wie die Schwäche oder die geringe Kraft, die organische Passivität bestimmt durch Sensibilität ausgedrückt wird. Aber diese Sensibilität so für sich genommen und fixirt, und noch mit der Bestimmung der Größe verbunden, und als größere oder geringere Sensibilität einer größern oder geringern Irritabilität entgegengesetzt, ist jede ganz in das sinnliche Element und zur gemeinen Form einer Eigenschaft herabgesetzt, und ihre Beziehung nicht der Begriff, sondern im Gegentheil die Größe, in welche nun der Gegensatz fällt, und ein gedankenloser Unterschied wird. Wenn hierbei zwar das Unbestimmte der Ausdrücke von Kraft und Stärke und Schwäche entfernt wurde, so entsteht jetzt das eben so leere und unbestimmte Herumtreiben in den Gegensätzen einer höhern und niedern Sensibilität, Irritabilität, in ihrem Auf- und Absteigen an und gegen einander. Nicht weniger als Stärke und Schwäche ganz sinnliche gedankenlose Bestimmungen sind, ist die größere oder geringere Sensibilität, Irritabilität, die gedankenlos aufgefaßte und eben so ausgesprochene sinnliche Erscheinung. An die Stelle jener begrifflosen Ausdrücke ist nicht der Begriff getreten, sondern Stärke und Schwäche durch eine Bestimmung erfüllt worden, die für sich allein genommen

auf dem Begriffe beruht und ihn zum Inhalte hat, aber dieſen Urſprung und Charakter gänzlich verliert. — Durch die Form der Einfachheit und Unmittelbarkeit alſo, in welcher dieſer Inhalt zur Seite eines Geſetzes gemacht wird, und durch die Größe, welche das Element des Unterſchiedes ſolcher Beſtimmungen ausmacht, behält das urſprünglich als Begriff ſeyende und geſetzte Weſen die Weiſe des ſinnlichen Wahrnehmens, und bleibt von dem Erkennen ſo entfernt, als in der Beſtimmung von Stärke und Schwäche der Kraft, oder durch unmittelbare ſinnliche Eigenſchaften.

Es iſt jetzt auch noch dasjenige für ſich allein zu betrachten übrig, was das Aeußere des Organiſchen iſt, und wie an ihm der Gegenſatz ſeines Innern und Aeußern ſich beſtimmt; ſo wie zuerſt das Innere des Ganzen in der Beziehung auf ſein eignes Aeußeres betrachtet wurde.

Das Aeußere für ſich betrachtet, iſt die Geſtaltung überhaupt, das Syſtem des ſich im Elemente des Seyns gliedernden Lebens, und weſentlich zugleich das Seyn des organiſchen Weſens für ein Anderes, — gegenſtändliches Weſen in ſeinem Fürſichſeyn. — Dieß Andere erſcheint zunächſt als ſeine äußere unorganiſche Natur. Dieſe beiden in Beziehung auf ein Geſetz betrachtet, kann, wie wir oben ſahen, die unorganiſche Natur nicht die Seite eines Geſetzes gegen das organiſche Weſen ausmachen, weil dieſes zugleich ſchlechthin für ſich iſt, und eine allgemeine und freie Beziehung auf ſie hat.

Das Verhältniß dieſer beiden Seiten aber an der organiſchen Geſtalt ſelbſt näher beſtimmt, ſo iſt ſie alſo nach einer Seite gegen die unorganiſche Natur gekehrt, auf der andern aber für ſich und in ſich reflektirt. Das wirkliche organiſche Weſen iſt die Mitte, welche das Fürſichſeyn des Lebens mit dem Aeußern überhaupt oder dem Anſichſeyn zuſammenſchließt. — Das Extrem des Fürſichſeyns iſt aber das Innere als unendliches Eins, welches die Momente der Geſtalt

selbst aus ihrem Bestehen und dem Zusammenhange mit dem Aeußern in sich zurücknimmt; das Inhaltslose, das an der Gestalt sich seinen Inhalt giebt, und an ihr als ihr Proceß erscheint. In diesem Extreme als einfacher Negativität oder reiner Einzelnheit hat das Organische seine absolute Freiheit, wodurch es gegen das Seyn für Anderes, und gegen die Bestimmtheit der Momente der Gestalt gleichgültig und gesichert ist. Diese Freiheit ist zugleich Freiheit der Momente selbst, sie ist ihre Möglichkeit als daseyende zu erscheinen und aufgefaßt zu werden, und wie gegen Aeußeres sind sie darin auch gegen einander befreit und gleichgültig, denn die Einfachheit dieser Freiheit ist das Seyn oder ihre einfache Substanz. Dieser Begriff oder reine Freiheit ist ein und dasselbe Leben, die Gestalt oder das Seyn für Anderes mag in noch so mannigfaltigem Spiele umherschweifen; es ist diesem Strome des Lebens gleichgültig, welcher Art die Mühlen sind, die er treibt. — Fürs Erste ist nun zu bemerken, daß dieser Begriff hier nicht wie vorhin bei der Betrachtung des eigentlichen Innern in seiner Form des Processes, oder der Entwicklung seiner Momente aufzufassen ist, sondern in seiner Form als einfaches Inneres, welches die rein allgemeine Seite gegen das wirkliche lebendige Wesen ausmacht, oder als das Element des Bestehens der seyenden Glieder der Gestalt; denn diese betrachten wir hier, und an ihr ist das Wesen des Lebens als die Einfachheit des Bestehens. Alsdann ist das Seyn für Anderes, oder die Bestimmtheit der wirklichen Gestaltung in diese einfache Allgemeinheit aufgenommen, die ihr Wesen ist, eine eben so einfache allgemeine unsinnliche Bestimmtheit, und kann nur die seyn, welche als Zahl ausgedrückt ist. — Sie ist die Mitte der Gestalt, welche das unbestimmte Leben mit dem wirklichen verknüpft, einfach wie dieses, und bestimmt wie dieses. Was an jenem, dem Innern, als Zahl wäre, müßte das Aeußere nach seiner Weise als die vielförmige Wirklichkeit,

Lebensart, Farbe und so fort ausdrücken, überhaupt als die ganze Menge der Unterschiede, welche in der Erscheinung sich entwickeln.

Die beiden Seiten des organischen Ganzen — die eine das Innere, die andere aber das Aeußere, so daß jede wieder an ihr selbst ein Inneres und Aeußeres hat — nach ihrem beiderseitigen Innern verglichen, so war das Innere der ersten der Begriff, als die Unruhe der Abstraktion; die zweite aber hat zu dem ihrigen die ruhende Allgemeinheit, und darin auch die ruhende Bestimmtheit, die Zahl. Wenn daher jene, weil in ihr der Begriff seine Momente entwickelt, durch den Schein von Nothwendigkeit der Beziehung täuschend Gesetze verhieß, so thut diese sogleich Verzicht darauf, indem sich die Zahl als die Bestimmung der einen Seite ihrer Gesetze zeigt. Denn die Zahl ist eben die gänzlich ruhende, todte und gleichgültige Bestimmtheit, an welcher alle Bewegung und Beziehung erloschen ist, und welche die Brücke zu dem lebendigen Daseyn der Triebe, der Lebensart und dem sonstigen sinnlichen Daseyn abgebrochen hat.

Diese Betrachtung der Gestalt des Organischen als solcher, und des Innern als eines Innern bloß der Gestalt ist aber in der That nicht mehr eine Betrachtung des Organischen. Denn die beiden Seiten, die bezogen werden sollten, sind nur gleichgültig gegen einander gesetzt, und dadurch die Reflexion in sich, welche das Wesen des Organischen ausmacht, aufgehoben. Sondern es wird hier vielmehr auf die unorganische Natur die versuchte Vergleichung des Innern und Aeußern übergetragen; der unendliche Begriff ist hier nur das Wesen, das inwendig verborgen, oder außen in das Selbstbewußtseyn fällt, und nicht mehr, wie am Organischen, seine gegenständliche Gegenwart hat. Diese Beziehung des Innern und Aeußern ist also noch in ihrer eigentlichen Sphäre zu betrachten.

Zuerst ist jenes Innere der Gestalt als die einfache Ein-

zelnheit eines unorganischen Dinges, die *specifische Schwere*. Sie kann als einfaches Seyn eben so wohl, wie die Bestimmtheit der Zahl, deren sie allein fähig ist, beobachtet oder eigentlich durch Vergleichung von Beobachtungen gefunden werden, und scheint auf diese Weise die eine Seite des Gesetzes zu geben. Gestalt, Farbe, Härte, Zähigkeit und eine unzählige Menge anderer Eigenschaften würden zusammen die *äußere* Seite ausmachen, und die Bestimmtheit des Innern, die Zahl, auszudrücken haben, so daß das Eine am Andern sein Gegenbild hätte.

Weil nun die Negativität hier nicht als Bewegung des Processes, sondern als *beruhigte* Einheit oder *einfaches Fürsichseyn* aufgefaßt ist, so erscheint sie vielmehr als dasjenige, wodurch das Ding sich dem Processe widersetzt, und sich in sich und als gleichgültig gegen ihn erhält. Dadurch aber, daß dieß einfache Fürsichseyn eine ruhige Gleichgültigkeit gegen Anderes ist, tritt die specifische Schwere als eine *Eigenschaft neben* andere; und damit hört alle nothwendige Beziehung ihrer auf diese Vielheit, oder alle Gesetzmäßigkeit auf. — Die specifische Schwere als dieß einfache Innere, hat nicht den Unterschied *an ihr selbst*, oder sie hat nur den unwesentlichen; denn eben ihre *reine Einfachheit* hebt alle wesentliche Unterscheidung auf. Dieser unwesentliche Unterschied, *die Größe*, müßte also an der anderen Seite, welche die Vielheit der Eigenschaften ist, sein Gegenbild oder das *Andere* haben, indem er dadurch überhaupt erst Unterschied ist. Wenn diese Vielheit selbst in die Einfachheit des Gegensatzes zusammengefaßt, und etwa als *Kohäsion* bestimmt wird, so daß diese das *Fürsichseyn im Andersseyn*, wie die specifische Schwere das *reine Fürsichseyn* ist, so ist diese Kohäsion zuerst diese reine im Begriffe gesetzte Bestimmtheit gegen jene Bestimmtheit, und die Manier des Gesetzgebens wäre die, welche oben bei der Beziehung der Sensibilität auf die Irritabilität betrachtet worden. — Alsdann

iſt ſie ferner als Begriff des Fürſichſeyns im Andersſeyn nur die Abſtraktion der Seite, die der ſpecifiſchen Schwere gegenüber ſteht, und hat als ſolche keine Exiſtenz. Denn das Fürſichſeyn im Andersſeyn iſt der Proceß, worin das Unorganiſche ſein Fürſichſeyn als eine Selbſterhaltung auszudrücken hätte, welche es dagegen bewahrte, aus dem Proceſſe als Moment eines Produkts herauszutreten. Allein dieß eben iſt gegen ſeine Natur, welche nicht den Zweck oder Allgemeinheit an ihr ſelbſt hat. Sein Proceß iſt vielmehr nur das beſtimmte Verhalten, wie ſein Fürſichſeyn, ſeine ſpecifiſche Schwere ſich aufhebt. Aber ſelbſt dieß beſtimmte Verhalten, worin ſeine Kohäſion in ihrem wahren Begriffe beſtehen würde, und die beſtimmte Größe ſeiner ſpecifiſchen Schwere, ſind ganz gleichgültige Begriffe gegen einander. Wenn die Art des Verhaltens ganz außer Acht gelaſſen, und auf die Vorſtellung der Größe eingeſchränkt würde, ſo könnte etwa dieſe Beſtimmung gedacht werden, daß das größere ſpecifiſche Gewicht, als ein höheres Inſichſeyn dem Eingehen in den Proceß mehr widerſtände, als das geringere. Allein umgekehrt bewährt die Freiheit des Fürſichſeyns ſich nur in der Leichtigkeit, mit Allem ſich einzulaſſen und ſich in dieſer Mannigfaltigkeit zu erhalten. Jene Intenſität ohne Extenſion der Beziehungen iſt eine gehaltloſe Abſtraktion, denn die Extenſion macht das Daſeyn der Intenſität aus. Die Selbſterhaltung aber des Unorganiſchen in ſeiner Beziehung fällt, wie erinnert, außer der Natur derſelben, da es das Princip der Bewegung nicht an ihm ſelbſt hat, oder da ſein Seyn nicht die abſolute Negativität und Begriff iſt.

Dieſe andere Seite des Unorganiſchen dagegen nicht als Proceß, ſondern als ruhendes Seyn betrachtet, ſo iſt ſie die gemeine Kohäſion, eine einfache ſinnliche Eigenſchaft auf die Seite getreten gegen das freigelaſſene Moment des Andersſeyn, welches in vielen gleichgültigen Eigenſchaften auseinander liegt, und unter dieſe ſelbſt, wie die ſpecifiſche Schwere, tritt;

die Menge der Eigenschaften zusammen macht dann die andere Seite zu dieser aus. An ihr aber, wie an den anderen, ist die Zahl die einzige Bestimmtheit, welche eine Beziehung und Uebergang dieser Eigenschaften zu einander nicht nur nicht ausdrückt, sondern eben wesentlich dieß ist, keine nothwendige Beziehung zu haben, sondern die Vertilgung aller Gesetzmäßigkeit darzustellen, denn sie ist der Ausdruck der Bestimmtheit als einer unwesentlichen. So daß also eine Reihe von Körpern, welche den Unterschied als Zahlenunterschied ihrer specifischen Schweren ausdrückt, durchaus nicht einer Reihe des Unterschieds der anderen Eigenschaften parallel geht, wenn auch, um die Sache zu erleichtern, von ihnen nur eine einzelne oder etliche genommen werden. Denn in der That könnte es nur das ganze Konvolut derselben seyn, was in dieser Parallele die andere Seite auszumachen hätte. Dieses in sich zu ordnen und zu einem Ganzen zu verbinden, sind die Größenbestimmtheiten dieser vielerlei Eigenschaften für die Beobachtung einer Seits vorhanden, anderer Seits aber treten ihre Unterschiede als qualitativ ein. Was nun in diesem Haufen als positiv oder negativ bezeichnet werden müßte und sich gegenseitig aufhöbe, überhaupt die innere Figuration und Exposition der Formel, die sehr zusammengesetzt seyn würde, gehörte dem Begriffe an, welcher eben in der Weise, wie die Eigenschaften als seyende daliegen und aufgenommen werden sollen, ausgeschlossen ist; in diesem Seyn zeigt keine den Charakter eines Negativen gegen die andere, sondern die eine ist so gut als die andere, noch deutet sie sonst ihre Stelle in der Anordnung des Ganzen an. — Bei einer Reihe, die in parallelen Unterschieden fortläuft — das Verhältniß möchte als auf beiden Seiten zugleich steigend, oder nur auf der einen und auf der anderen abnehmend gemeint werden, — ist es nur um den letzten einfachen Ausdruck dieses zusammengefaßten Ganzen zu thun, welches die eine Seite des Gesetzes gegen die specifische Schwere ausmachen sollte; aber diese eine

Seite, als seyendes Resultat ist eben nichts Anderes, als was schon erwähnt worden, nämlich einzelne Eigenschaft, wie etwa auch die gemeine Kohäsion, neben welcher die anderen und darunter auch die specifische Schwere, gleichgültig vorhanden sind, und jede andere mit dem gleichen Rechte, d. h. mit dem gleichen Unrechte zum Repräsentanten der ganzen anderen Seite gewählt werden kann; eine wie die andere würde das Wesen nur repräsentiren, auf deutsch: vorstellen, aber nicht die Sache selbst seyn. So daß der Versuch, Körper-Reihen zu finden, welche an der einfachen Parallele zweier Seiten fortliefen, und die wesentliche Natur der Körper nach einem Gesetze dieser Seiten ausdrückten, für einen Gedanken genommen werden muß, welcher seine Aufgabe und die Mittel, wodurch sie ausgeführt werden sollte, nicht kennt.

Es wurde vorhin die Beziehung des Aeußeren und Inneren an der Gestalt, welche der Beobachtung sich darstellen soll, sogleich zu der Sphäre des Unorganischen herübergenommen; die Bestimmung, welche sie hierher zieht, kann jetzt näher angegeben werden, und es ergiebt sich von da noch eine andere Form und Beziehung dieses Verhältnisses. Bei dem Organischen nämlich fällt überhaupt das hinweg, was bei dem Unorganischen die Möglichkeit einer solchen Vergleichung des Inneren und Aeußeren darzubieten scheint. Das unorganische Innere ist ein einfaches Inneres, das für die Wahrnehmung als seyende Eigenschaft sich darbietet; seine Bestimmtheit ist daher wesentlich die Größe, und es erscheint als seyende Eigenschaft gleichgültig gegen das Aeußere, oder die vielen anderen sinnlichen Eigenschaften. Das Fürsichseyn des Organisch-lebendigen aber tritt nicht so auf die Seite gegen sein Aeußeres, sondern hat das Princip des Andersseyns an ihm selbst. Bestimmen wir das Fürsichseyn als einfache sich erhaltende Beziehung auf sich selbst, so ist sein Andersseyn die einfache Negativität, und die organische Einheit ist die Einheit des sichselbstgleichen Sich-

auffichbeziehens, und der reinen Negativität. Diese Einheit ist als Einheit das Innere des Organischen; dieß ist hierdurch an sich allgemein, oder es ist Gattung. Die Freiheit der Gattung gegen ihre Wirklichkeit aber ist eine andere als die Freiheit der specifischen Schwere gegen die Gestalt. Die der letzteren ist eine seyende Freiheit, oder daß sie als besondere Eigenschaft auf die Seite tritt. Aber weil sie seyende Freiheit ist, ist sie auch nur Eine Bestimmtheit, welche dieser Gestalt wesentlich angehört, oder wodurch diese als Wesen ein Bestimmtes ist. Die Freiheit der Gattung aber ist eine allgemeine, und gleichgültig gegen diese Gestalt oder gegen ihre Wirklichkeit. Die Bestimmtheit, welche dem Fürsichseyn des Unorganischen als solchem zukommt, tritt daher an dem Organischen unter sein Fürsichseyn; wie sie an dem Unorganischen nur unter das Seyn desselben tritt; ob sie daher schon an diesem zugleich nur als Eigenschaft ist, so fällt ihr doch die Würde des Wesens zu, weil sie als das einfache Negative dem Daseyn als dem Seyn für Anderes gegenübersteht; und dieß einfache Negative ist in seiner letzten einzelnen Bestimmtheit eine Zahl. Das Organische aber ist eine Einzelnheit, welche selbst reine Negativität und daher die fixe Bestimmtheit der Zahl, welche dem gleichgültigen Seyn zukommt, in sich vertilgt. Insofern es das Moment des gleichgültigen Seyns und darin der Zahl an ihm hat, kann sie daher nur als ein Spiel an ihm, nicht aber als das Wesen seiner Lebendigkeit genommen werden.

Wenn nun aber schon die reine Negativität, das Princip des Processes, nicht außer dem Organischen fällt, und es sie also nicht als eine Bestimmtheit in seinem Wesen hat, sondern die Einzelnheit selbst an sich allgemein ist, so ist doch diese reine Einzelnheit nicht in ihren Momenten als selbst abstrakten oder allgemeinen an ihm entwickelt und wirklich. Sondern dieser Ausdruck tritt außer jener Allgemeinheit, welche in die

Innerlichkeit zurückfällt, und zwischen die Wirklichkeit oder Gestalt, d. h. die sich entwickelnde Einzelnheit und zwischen das organische Allgemeine, oder die Gattung, das bestimmte Allgemeine, die Art. Die Existenz, zu welcher die Negativität des Allgemeinen oder der Gattung gelangt, ist nur die entwickelte Bewegung eines Processes, welcher sich an den Theilen der seyenden Gestalt verläuft. Hätte die Gattung an ihr als ruhender Einfachheit die unterschiedenen Theile, und wäre somit ihre einfache Negativität als solche zugleich Bewegung, welche sich durch eben so einfache, unmittelbar an ihnen allgemeine Theile verliefe, die als solche Momente hier wirklich wären, so wäre die organische Gattung Bewußtseyn. So aber ist die einfache Bestimmtheit, als Bestimmtheit der Art, an ihr auf eine geistlose Weise vorhanden; die Wirklichkeit fängt von ihr an, oder was in die Wirklichkeit tritt, ist nicht die Gattung als solche, d. h. überhaupt nicht der Gedanke. Diese als wirkliches Organisches ist nur durch einen Repräsentanten vertreten. Dieser aber, die Zahl, welche den Uebergang aus der Gattung in die individuelle Gestaltung zu bezeichnen, und der Beobachtung die beiden Seiten der Nothwendigkeit, ein Mal als einfache Bestimmtheit, das andere Mal sie als entwickelte zur Mannigfaltigkeit herausgeborene Gestalt zu geben scheint, bezeichnet vielmehr die Gleichgültigkeit und Freiheit des Allgemeinen und Einzelnen gegen einander, das von der Gattung dem wesenlosen Unterschiede der Größe preisgegeben wird, selbst aber als Lebendiges von diesem Unterschiede sich eben so frei erweist. Die wahre Allgemeinheit, wie sie bestimmt worden, ist hier nur inneres Wesen; als Bestimmtheit der Art ist sie formale Allgemeinheit, und dieser gegenüber tritt jene wahre Allgemeinheit auf die Seite der Einzelnheit, die dadurch eine lebendige ist, und sich durch ihr Inneres über ihre Bestimmtheit als Art hinwegsetzt. Aber diese Einzelnheit ist nicht zugleich allgemeines Individuum, d. h. an dem die Allge-

meinheit eben so äußere Wirklichkeit hätte, sondern dieß fällt außer dem Organisch-lebendigen. Dieses allgemeine Individuum aber, wie es unmittelbar das Individuum der natürlichen Gestaltungen ist, ist nicht das Bewußtseyn selbst; sein Daseyn als einzelnes organisches lebendiges Individuum müßte nicht außer ihm fallen, wenn es dieses seyn sollte.

Wir sehen daher einen Schluß, worin das eine Extrem das allgemeine Leben als Allgemeines, oder als Gattung, das andere Extrem aber dasselbe als Einzelnes, oder als allgemeines Individuum ist; die Mitte aber ist aus beiden zusammengesetzt, das erste scheint in sie sich als bestimmte Allgemeinheit oder als Art, das andere aber als eigentliche oder einzelne Einzelnheit zu schicken. — Und da dieser Schluß überhaupt der Seite der Gestaltung angehört, so ist unter ihm eben so dasjenige begriffen, was als unorganische Natur unterschieden wird.

Indem nun das allgemeine Leben als das einfache Wesen der Gattung von seiner Seite die Unterschiede des Begriffs entwickelt, und sie als eine Reihe der einfachen Bestimmtheiten darstellen muß, so ist diese ein System gleichgültig gesetzter Unterschiede, oder eine Zahlreihe. Wenn vorhin das Organische in der Form der Einzelnheit diesem wesenlosen Unterschiede gegenüber gesetzt wurde, der ihre lebendige Natur nicht ausdrückt und enthält — und wenn in Ansehung des Unorganischen nach seinem ganzen in der Menge seiner Eigenschaften entwickelten Daseyn eben dieß gesagt werden muß, — so ist es jetzt das allgemeine Individuum, welches nicht nur als frei von jeder Gliederung der Gattung, sondern auch als ihre Macht zu betrachten ist. Die Gattung, welche sich in Arten nach der allgemeinen Bestimmtheit der Zahl zerlegt, oder auch einzelne Bestimmtheiten ihres Daseyns, z. B. die Figur, Farbe u. s. f. zu ihrem Eintheilungsgrunde nehmen mag, erleidet in die-

ſem ruhigen Geſchäfte Gewalt von der Seite des allgemeinen Individuums, der Erde, welches als die allgemeine Negativität, die Unterſchiede, wie ſie dieſelben an ſich hat und deren Natur um der Subſtanz willen, der ſie angehören, eine andere iſt als die Natur jener, gegen das Syſtematiſiren der Gattung geltend macht. Dieſes Thun der Gattung wird zu einem ganz eingeſchränkten Geſchäft, das ſie nur innerhalb jener mächtigen Elemente treiben darf, und das durch die zügelloſe Gewalt derſelben allenthalben unterbrochen, lückenhaft und verkümmert wird.

Es folgt hieraus, daß der Beobachtung an dem geſtalteten Daſeyn nur die Vernunft als Leben überhaupt werden kann, welches aber in ſeinem Unterſcheiden keine vernünftige Reihung und Gliederung an ſich ſelbſt wirklich hat, und nicht ein in ſich gegründetes Syſtem der Geſtalten iſt. — Wenn im Schluſſe der organiſchen Geſtaltung die Mitte, worin die Art und ihre Wirklichkeit als einzelne Individualität fällt, an ihr ſelbſt die Extreme der inneren Allgemeinheit und der allgemeinen Individualität hätte, ſo würde dieſe Mitte an der Bewegung ihrer Wirklichkeit den Ausdruck und die Natur der Allgemeinheit haben, und die ſich ſelbſt ſyſtematiſirende Entwicklung ſeyn. So hat das Bewußtſeyn, zwiſchen dem allgemeinen Geiſte und zwiſchen ſeiner Einzelnheit oder dem ſinnlichen Bewußtſeyn, zur Mitte das Syſtem der Geſtaltungen des Bewußtſeyns, als ein zum Ganzen ſich ordnendes Leben des Geiſtes, — das Syſtem, das hier betrachtet wird, und welches als Weltgeſchichte ſein gegenſtändliches Daſeyn hat. Aber die organiſche Natur hat keine Geſchichte; ſie fällt von ihrem Allgemeinen, dem Leben, unmittelbar in die Einzelnheit des Daſeyns herunter, und die in dieſer Wirklichkeit vereinigten Momente der einfachen Beſtimmtheit und der einzelnen Lebendigkeit bringen das Werden nur als die zufällige Bewegung hervor, worin jedes an ſeinem Theile thätig iſt und das Ganze erhal-

ten wird, aber diese Regsamkeit ist für sich selbst nur auf ihren Punkt beschränkt, weil das Ganze nicht in ihm vorhanden ist, und dieß ist nicht darin vorhanden, weil es nicht als Ganzes hier für sich ist.

Außerdem also, daß die beobachtende Vernunft in der organischen Natur nur zur Anschauung ihrer selbst als allgemeines Leben überhaupt kommt, wird ihr die Anschauung seiner Entwicklung und Realisirung nur nach ganz allgemein unterschiedenen Systemen, bei deren Bestimmung ihr Wesen nicht in dem Organischen als solchem, sondern in dem allgemeinen Individuum liegt; und unter diesen Unterschieden der Erde, nach Reihungen, welche die Gattung versucht.

Indem also in seiner Wirklichkeit die Allgemeinheit des organischen Lebens sich, ohne die wahrhafte fürsichseyende Vermittlung, unmittelbar in das Extrem der Einzelnheit herunterfallen läßt, so hat das beobachtende Bewußtseyn nur das Meinen als Ding vor sich; und wenn die Vernunft das müßige Interesse haben kann, dieses Meinen zu beobachten, ist sie auf das Beschreiben und Hererzählen von Meinungen und Einfällen der Natur beschränkt. Diese geistlose Freiheit des Meinens wird zwar allenthalben Anfänge von Gesetzen, Spuren von Nothwendigkeit, Anspielungen auf Ordnung und Reihung, witzige und scheinbare Beziehungen darbieten. Aber die Beobachtung kommt in der Beziehung des Organischen auf die setzenden Unterschiede des Unorganischen, die Elemente, Zonen und Klimate, in Ansehung des Gesetzes und der Nothwendigkeit nicht über den großen Einfluß hinaus. So auf der andern Seite, wo die Individualität nicht die Bedeutung der Erde, sondern des dem organischen Leben immanenten Eins hat, dieß mit dem Allgemeinen in unmittelbarer Einheit zwar die Gattung ausmacht, aber deren einfache Einheit eben darum nur als Zahl sich bestimmt, und daher die qualitative Erscheinung freiläßt, — kann es die Beobachtung

nicht über artige Bemerkungen, intereſſante Beziehungen, freundliches Entgegenkommen dem Begriffe, hinausbringen. Aber die artigen Bemerkungen ſind kein Wiſſen der Nothwendigkeit, die intereſſanten Beziehungen bleiben bei dem Intereſſe ſtehen, das Intereſſe iſt aber nur noch die Meinung von der Vernunft; und die Freundlichkeit des Individuellen, mit der es an einen Begriff anſpielt, iſt eine kindliche Freundlichkeit, welche kindiſch iſt, wenn ſie an und für ſich etwas gelten will oder ſoll.

b. Die Beobachtung des Selbſtbewußtſeyns in ſeiner Reinheit und ſeiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit; logiſche und pſychologiſche Geſetze.

Die Naturbeobachtung findet den Begriff in der unorganiſchen Natur realiſirt, Geſetze, deren Momente Dinge ſind, welche ſich zugleich als Abſtraktionen verhalten; aber dieſer Begriff iſt nicht eine in ſich reflektirte Einfachheit. Das Leben der organiſchen Natur iſt dagegen nur dieſe in ſich reflektirte Einfachheit, der Gegenſatz ſeiner ſelbſt, als des Allgemeinen und des Einzelnen, tritt nicht im Weſen dieſes Lebens ſelbſt auseinander; das Weſen iſt nicht die Gattung, welche in ihrem unterſchiedsloſen Elemente ſich trennte und bewegte, und in ihrer Entgegenſetzung für ſich ſelbſt zugleich ununterſchieden wäre. Die Beobachtung findet dieſen freien Begriff, deſſen Allgemeinheit die entwickelte Einzelnheit eben ſo abſolut in ihr ſelbſt hat, nur in dem als Begriff exiſtirenden Begriffe ſelbſt, oder in dem Selbſtbewußtſeyn.

Indem ſie ſich nun in ſich ſelbſt kehrt, und auf den als freien Begriff wirklichen Begriff richtet, findet ſie zuerſt die Geſetze des Denkens. Dieſe Einzelnheit, welche das Denken an ihm ſelbſt iſt, iſt die abſtrakte, ganz in die Einfachheit zurückgenommene Bewegung des Negativen, und die Geſetze ſind außerhalb der Realität. — Sie haben keine Realität, heißt

überhaupt nichts anders, als ſie ſind ohne Wahrheit. Sie ſollen auch zwar nicht ganze, aber doch formelle Wahrheit ſeyn. Allein das Reinformelle ohne Realität iſt das Gedankending, oder die leere Abſtraktion ohne die Entzweiung an ihr, welche nichts anders als der Inhalt wäre. — Auf der andern Seite indem ſie Geſetze des reinen Denkens ſind, dieſes aber das an ſich Allgemeine, und alſo ein Wiſſen iſt, welches unmittelbar das Seyn und darin alle Realität an ihm hat, ſind dieſe Geſetze abſolute Begriffe und ungetrennt die Weſenheiten der Form wie der Dinge. Da die ſich in ſich bewegende Allgemeinheit der entzweite einfache Begriff iſt, hat er auf dieſe Weiſe Inhalt an ſich, und einen ſolchen, welcher aller Inhalt, nur nicht ein ſinnliches Seyn iſt. Es iſt ein Inhalt, der weder im Widerſpruche mit der Form noch überhaupt von ihr getrennt, ſondern vielmehr weſentlich ſie ſelbſt iſt; denn dieſe iſt nichts anderes als das in ſeine reinen Momente ſich trennende Allgemeine.

Wie aber dieſe Form oder Inhalt für die Beobachtung als Beobachtung iſt, erhält ſie die Beſtimmung eines gefundenen, gegebenen, d. i. nur ſeyenden Inhalts. Er wird ruhiges Seyn von Beziehungen, eine Menge abgeſonderter Nothwendigkeiten, die als ein feſter Inhalt an und für ſich, in ihrer Beſtimmtheit, Wahrheit haben ſollen, und ſo in der That der Form entzogen ſind. — Dieſe abſolute Wahrheit fixer Beſtimmtheiten oder vieler verſchiedener Geſetze widerſpricht aber der Einheit des Selbſtbewußtſeyns, oder des Denkens und der Form überhaupt. Was für feſtes an ſich bleibendes Geſetz ausgeſagt wird, kann nur ein Moment der ſich in ſich reflektirenden Einheit ſeyn, nur als eine verſchwindende Größe auftreten. Aus dieſem Zuſammenhange der Bewegung aber von der Betrachtung herausgeriſſen und einzeln hingeſtellt, fehlt ihnen nicht der Inhalt, denn ſie haben einen beſtimmten Inhalt, ſondern ſie entbehren vielmehr der Form, welche ihr Weſen iſt.

In der That nicht darum, weil ſie nur formell ſeyn und keinen Inhalt haben ſollen, ſondern vielmehr aus dem entgegengeſetzten Grunde, weil ſie in ihrer Beſtimmtheit, oder eben als ein Inhalt, dem die Form genommen iſt, für etwas Abſolutes gelten ſollen, ſind dieſe Geſetze nicht die Wahrheit des Denkens. In ihrer Wahrheit, als in der Einheit des Denkens verſchwindende Momente, müßten ſie als Wiſſen oder denkende Bewegung, nicht aber als Geſetze des Wiſſens, genommen werden. Das Beobachten aber iſt nicht das Wiſſen ſelbſt, und kennt es nicht, ſondern verkehrt ſeine Natur in die Geſtalt des Seyns, d. h. faßt ſeine Negativität nur als Geſetze deſſelben auf. — Es iſt hier hinreichend, die Ungültigkeit der ſogenannten Denkgeſetze aus der allgemeinen Natur der Sache aufgezeigt zu haben. Die nähere Entwicklung gehört in die ſpekulative Philoſophie, worin ſie ſich als dasjenige zeigen, was ſie in Wahrheit ſind, nämlich einzelne verſchwindende Momente, deren Wahrheit nur das Ganze der denkenden Bewegung, das Wiſſen ſelbſt iſt.

Dieſe negative Einheit des Denkens iſt für ſich ſelbſt, oder vielmehr ſie iſt das Fürſichſelbſtſeyn, das Princip der Individualität, und in ſeiner Realität, thuendes Bewußtſeyn. Zu ihm als der Realität jener Geſetze wird daher das beobachtende Bewußtſeyn durch die Natur der Sache fortgeführt. Indem dieſer Zuſammenhang nicht für es iſt, ſo meint es, das Denken in ſeinen Geſetzen bleibe ihm auf der einen Seite ſtehen, und auf der andern Seite erhalte es ein anderes Seyn an dem, was ihm jetzt Gegenſtand iſt, nämlich das thuende Bewußtſeyn, welches ſo für ſich iſt, daß es das Andersſeyn aufhebt, und in dieſer Anſchauung ſeiner ſelbſt als des Negativen ſeine Wirklichkeit hat.

Es eröffnet ſich alſo für die Beobachtung ein neues Feld an der handelnden Wirklichkeit des Bewußtſeyns. Die Pſychologie enthält die Menge von Geſetzen, nach

welchen der Geiſt gegen die verſchiedenen Weiſen ſeiner Wirklichkeit, als eines vorgefundenen Andersſeyns, ſich verſchieden verhält; theils um dieſe in ſich zu empfangen, und den vorgefundenen Gewohnheiten, Sitten und Denkungsart, als worin er ſich als Wirklichkeit Gegenſtand iſt, gemäß zu werden, — theils um gegen ſie ſich ſelbſtthätig zu wiſſen, mit Neigung und Leidenſchaft nur Beſonderes daraus für ſich herauszugreifen, und das Gegenſtändliche ſich gemäß zu machen; dort ſich gegen ſich ſelbſt als Einzelnheit, hier gegen ſich als allgemeines Seyn negativ zu verhalten. — Die Selbſtſtändigkeit giebt dem Vorgefundenen nach der erſten Seite nur die Form bewußter Individualität überhaupt, und bleibt in Anſehung des Inhalts innerhalb der vorgefundenen allgemeinen Wirklichkeit ſtehen; nach der andern Seite aber giebt ſie ihr wenigſtens eine eigenthümliche Modifikation, die ihrem weſentlichen Inhalte nicht widerſpricht, oder auch eine ſolche, wodurch das Individuum als beſondere Wirklichkeit und eigenthümlicher Inhalt ſich ihr entgegenſetzt, — und zum Verbrechen wird, indem es ſie auf eine nur einzelne Weiſe aufhebt, oder indem es dieß auf eine allgemeine Weiſe und damit für alle thut, und eine andere Welt, anderes Recht, Geſetz und Sitten an die Stelle der vorhandenen bringt.

Die beobachtende Pſychologie, welche zuerſt ihre Wahrnehmungen von den allgemeinen Weiſen, die ihr an dem thätigen Bewußtſeyn vorkommen, ausſpricht, findet mancherlei Vermögen, Neigungen und Leidenſchaften, und indem ſich die Erinnerung an die Einheit des Selbſtbewußtſeyns bei der Herzählung dieſer Kollektion nicht unterdrücken läßt, muß ſie wenigſtens bis zur Verwunderung fortgehen, daß in dem Geiſte, wie in einem Sacke, ſo vielerlei und ſolche heterogene einander zufällige Dinge beiſammen ſeyn können, beſonders auch da ſie ſich nicht als todte ruhende Dinge, ſondern als unruhige Bewegungen zeigen.

In der Herzählung dieſer verſchiedenen Vermögen iſt die Beobachtung in der allgemeinen Seite; die Einheit dieſer vielfachen Fähigkeiten iſt die dieſer Allgemeinheit entgegengeſetzte Seite, die wirkliche Individualität. — Die unterſchiedenen wirklichen Individualitäten wieder ſo aufzufaſſen und zu erzählen, daß der eine Menſch mehr Neigung zu dieſem, der andere mehr zu jenem, der eine mehr Verſtand als der andere habe, hat aber etwas viel Unintereſſanteres, als ſelbſt die Arten von Inſekten, Mooſen, und ſo fort aufzuzählen; denn dieſe geben der Beobachtung das Recht, ſie ſo einzeln und begriffslos zu nehmen, weil ſie weſentlich dem Elemente der zufälligen Vereinzelung angehören. Die bewußte Individualität hingegen, gefaßt als einzelne ſeyende Erſcheinung zu nehmen, hat das Widerſprechende, daß ihr Weſen das Allgemeine des Geiſtes iſt. Indem aber das Auffaſſen ſie zugleich in die Form der Allgemeinheit eintreten läßt, findet es ihr Geſetz, und ſcheint ſetzt einen vernünftigen Zweck zu haben, und ein nothwendiges Geſchäft zu treiben.

Die Momente, die den Inhalt des Geſetzes ausmachen, ſind einer Seits die Individualität ſelbſt, andrer Seits ihre allgemeine unorganiſche Natur, nämlich die vorgefundenen Umſtände, Lage, Gewohnheiten, Sitten, Religion und ſo weiter; aus dieſen iſt die beſtimmte Individualität zu begreifen. Sie enthalten Beſtimmtes ebenſowohl als Allgemeines, und ſind zugleich Vorhandenes, das ſich der Beobachtung darbietet, und ſich an der andern Seite in der Form der Individualität ausdrückt.

Das Geſetz dieſes Verhältniſſes der beiden Seiten müßte nun dieß enthalten, was dieſe beſtimmten Umſtände für eine Wirkung und Einfluß auf die Individualität ausüben. Dieſe Individualität aber iſt gerade dieß, ebenſowohl das Allgemeine zu ſeyn, und daher auf eine ruhige unmittelbare Weiſe mit dem vorhandenen Allgemeinen, den Sitten, Gewohnhei-

ten u. ſ. f. zuſammen zu faſſen und ihnen gemäß zu werden, als ſich entgegengeſetzt gegen ſie zu verhalten, und ſie vielmehr zu verkehren, — ſowie gegen ſie in ihrer Einzelnheit ganz gleichgültig ſich zu verhalten, ſie nicht auf ſich einwirken zu laſſen, und nicht gegen ſie thätig zu ſeyn. Was auf die Individualität Einfluß und welchen Einfluß es haben ſoll, — was eigentlich gleichbedeutend iſt, — hängt davon nur von der Individualität ſelbſt ab; dadurch iſt dieſe Individualität dieſe beſtimmte geworden, heißt nichts anders, als ſie iſt dieß ſchon geweſen. Umſtände, Lage, Sitten und ſo fort, welche einer Seits gezeigt werden als vorhanden, und andrer Seits in dieſer beſtimmten Individualität, drücken nur das unbeſtimmte Weſen derſelben aus, um welches es nicht zu thun iſt. Wenn dieſe Umſtände, Denkungsart, Sitten, Weltzuſtand überhaupt nicht geweſen wäre, ſo wäre allerdings das Individuum nicht geworden, was es iſt; denn dieſe allgemeine Subſtanz ſind alle, welche in dieſem Weltzuſtande ſich befinden. — Wie er ſich aber in dieſem Individuum, — und ein ſolches ſoll begriffen werden, — partikulariſirt hat, ſo müßte er ſich an und für ſich ſelbſt partikulariſirt, und in dieſer Beſtimmtheit, welche er ſich gegeben, auf ein Individuum eingewirkt haben; nur ſo hätte er es zu dieſem beſtimmten gemacht, das es iſt. Wenn das Aeußere ſich an und für ſich ſo beſchaffen hat, wie es an der Individualität erſcheint, wäre dieſe aus jenem begriffen. Wir hätten eine gedoppelte Gallerie von Bildern, deren eine der Wiederſchein der andern wäre; die eine die Gallerie der völligen Beſtimmtheit und Umgrenzung äußerer Umſtände, die andere dieſelbe überſetzt in die Weiſe, wie ſie in dem bewußten Weſen ſind; jene die Kugelfläche, dieſes der Mittelpunkt, welcher ſie in ſich verſteht.

Aber die Kugelfläche, die Welt des Individuums, hat unmittelbar die gedoppelte Bedeutung, an und für ſich ſeyende Welt und Lage, und Welt des Individuums ent-

weder insofern zu seyn, als dieses mit ihr nur zusammengeflossen wäre, sie so, wie sie ist, in sich hineingehen lassen, und gegen sie sich nur als formelles Bewußtseyn verhalten hätte; — oder aber Welt des Individuums so zu seyn, wie das Vorhandene von ihm verkehrt worden ist. — Da um dieser Freiheit willen die Wirklichkeit dieser gedoppelten Bedeutung fähig ist, so ist die Welt des Individuums nur aus diesem selbst zu begreifen, und der Einfluß der Wirklichkeit, welche als an und für sich seyend vorgestellt wird, auf das Individuum, erhält durch dieses absolut den entgegengesetzten Sinn, daß es entweder den Strom der einfließenden Wirklichkeit an ihm gewähren läßt, oder daß es ihn abbricht und verkehrt. Hierdurch aber wird die psychologische Nothwendigkeit ein so leeres Wort, daß von dem, was diesen Einfluß soll gehabt haben, die absolute Möglichkeit vorhanden ist, daß es ihn auch hätte nicht haben können.

Es fällt hiermit das Seyn hinweg, welches an und für sich wäre, und die eine und zwar die allgemeine Seite eines Gesetzes ausmachen sollte. Die Individualität ist, was ihre Welt als die ihrige ist; sie selbst ist der Kreis ihres Thuns, worin sie sich als Wirklichkeit dargestellt hat, und schlechthin nur Einheit des vorhandenen und des gemachten Seyns; eine Einheit, deren Seiten nicht, wie in der Vorstellung des psychologischen Gesetzes als an sich vorhandene Welt und als fürsich seyende Individualität, auseinanderfallen; oder wenn sie so jede für sich betrachtet wird, so ist keine Nothwendigkeit und Gesetz ihrer Beziehung für einander vorhanden.

c. Beobachtung der Beziehung des Selbstbewußtseyns auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre.

Die psychologische Beobachtung findet kein Gesetz des Verhältnisses des Selbstbewußtseyns zu der Wirklichkeit, oder der

ihm entgegengeſetzten Welt, und iſt durch die Gleichgültigkeit beider gegen einander auf die eigenthümliche Beſtimmtheit der realen Individualität zurückgetrieben, welche an und für ſich ſelbſt iſt, oder den Gegenſatz des Fürſichſeyns und des Anſichſeyns in ihrer abſoluten Vermittlung getilgt enthält. Sie iſt der Gegenſtand, der jetzt der Beobachtung geworden, oder zu dem ſie übergeht.

Das Individuum iſt an und für ſich ſelbſt: es iſt für ſich oder es iſt ein freies Thun; es iſt aber auch an ſich; oder es ſelbſt hat ein urſprüngliches beſtimmtes Seyn, — eine Beſtimmtheit, welche dem Begriffe nach daſſelbe iſt, was die Pſychologie außer ihm finden wollte. An ihm ſelbſt tritt alſo der Gegenſatz hervor, dieß Gedoppelte, Bewegung des Bewußtſeyns, und das feſte Seyn einer erſcheinenden Wirklichkeit, zu ſeyn, einer ſolchen, welche an ihm unmittelbar die ſeinige iſt. Dieß Seyn, der Leib der beſtimmten Individualität, iſt die Urſprünglichkeit derſelben, ihr Nichtgethanhaben. Aber indem das Individuum zugleich nur iſt, was es gethan hat, ſo iſt ſein Leib auch der von ihm hervorgebrachte Ausdruck ſeiner ſelbſt; zugleich ein Zeichen, welches nicht unmittelbare Sache geblieben, ſondern woran es nur zu erkennen giebt, was es in dem Sinne iſt, daß es ſeine urſprüngliche Natur ins Werk richtet.

Betrachten wir die hier vorhandenen Momente in Beziehung auf die vorhergehende Anſicht, ſo iſt hier eine allgemeine menſchliche Geſtalt, oder wenigſtens die allgemeine eines Klimas, Welttheils, eines Volks, wie vorhin dieſelben allgemeinen Sitten und Bildung. Hierzu kommen die beſondern Umſtände und Lage innerhalb der allgemeinen Wirklichkeit; hier iſt dieſe beſondere Wirklichkeit als beſondere Formation der Geſtalt des Individuums. — Auf der andern Seite, wie vorhin das freie Thun des Individuums und die Wirklichkeit als die ſeinige gegen die vorhandene geſetzt war, ſteht hier die Geſtalt, als Ausdruck ſeiner durch es ſelbſt geſetzten Verwirklichung, die

Züge und Formen ſeines ſelbſtthätigen Weſens. Aber die ſo wohl allgemeine als beſondere Wirklichkeit, welche die Beobachtung vorhin außer dem Individuum vorfand, iſt hier die Wirklichkeit deſſelben, ſein angeborner Leib, und in eben dieſen fällt der Ausdruck, der ſeinem Thun angehört. In der pſychologiſchen Betrachtung ſollte die an und für ſich ſeyende Wirklichkeit und die beſtimmte Individualität auf einander bezogen werden; hier aber iſt die ganze beſtimmte Individualität Gegenſtand der Beobachtung; und jede Seite ſeines Gegenſatzes iſt ſelbſt dieß Ganze. Zu dem äußeren Ganzen gehört alſo nicht nur das urſprüngliche Seyn, der angeborne Leib, ſondern eben ſo die Formation deſſelben, die der Thätigkeit des Innern angehört; er iſt Einheit des ungebildeten und des gebildeten Seyns, und die von dem Fürſichſeyn durchdrungene Wirklichkeit des Individuums. Dieſes Ganze, welches die beſtimmten urſprünglichen feſten Theile, und die Züge, die allein durch das Thun entſtehen, in ſich faßt, iſt, und dieß Seyn iſt Ausdruck des Innern, des als Bewußtſeyn und Bewegung geſetzten Individuums. — Dieß Innere iſt eben ſo nicht mehr die formelle, inhaltloſe oder unbeſtimmte Selbſtthätigkeit, deren Inhalt und Beſtimmtheit, wie vorhin, in den äußeren Umſtänden läge, ſondern es iſt ein an ſich beſtimmter urſprünglicher Charakter, deſſen Form nur die Thätigkeit iſt. Zwiſchen dieſen beiden Seiten alſo wird hier das Verhältniß betrachtet, wie es zu beſtimmen, und was unter dieſem Ausdrucke des Innern im Aeußern zu verſtehen iſt.

Dieß Aeußere macht zuerſt nicht als Organ das Innere ſichtbar oder überhaupt zu einem Seyn für Anderes; denn das Innere, inſofern es in dem Organe iſt, iſt es die Thätigkeit ſelbſt. Der ſprechende Mund, die arbeitende Hand, wenn man will auch noch die Beine dazu, ſind die verwirklichenden und vollbringenden Organe, welche das Thun als Thun, oder das Innere als ſolches an ihnen haben; die Aeußerlichkeit aber,

welche es durch ſie gewinnt, iſt die That, als eine von dem Individuum abgetrennte Wirklichkeit. Sprache und Arbeit ſind Aeußerungen, worin das Individuum nicht mehr an ihm ſelbſt ſich behält und beſitzt, ſondern das Innere ganz außer ſich kommen läßt, und daſſelbe Anderem preisgiebt. Man kann darum eben ſo ſehr ſagen, daß dieſe Aeußerungen das Innere zu ſehr, als daß ſie es zu wenig ausdrücken; zu ſehr, — weil das Innere ſelbſt in ihnen ausbricht, bleibt kein Gegenſatz zwiſchen ihnen und dieſem; ſie geben nicht nur einen Ausdruck des Innern, ſondern es ſelbſt unmittelbar; zu wenig, — weil das Innere in Sprache und Handlung ſich zu einem Anderen macht, ſo giebt es ſich damit dem Elemente der Verwandlung preis, welches das geſprochene Wort und die vollbrachte That verkehrt, und etwas anderes daraus macht, als ſie an und für ſich als Handlungen dieſes beſtimmten Individuums ſind. Nicht nur verlieren die Werke der Handlungen durch dieſe Aeußerlichkeit von dem Einwirken Anderer den Charakter, etwas Bleibendes gegen andere Individualitäten zu ſeyn; ſondern indem ſie ſich zum Innern, das ſie enthalten, als abgeſondertes gleichgültiges Aeußeres verhalten, können ſie als Inneres durch das Individuum ſelbſt ein Anderes ſeyn, als ſie erſcheinen, — entweder daß es ſie mit Abſicht für die Erſcheinung zu etwas Anderem macht, als ſie in Wahrheit ſind, — oder daß es zu ungeſchickt iſt, ſich die Außenſeite zu geben, die es eigentlich wollte, und ſie ſo zu befeſtigen, daß ihm von Anderen ſein Werk nicht verkehrt werden kann. Das Thun alſo, als vollbrachtes Werk, hat die doppelte entgegengeſetzte Bedeutung, entweder die innere Individualität und nicht ihr Ausdruck, oder als Aeußeres eine von dem Innern freie Wirklichkeit zu ſeyn, welche ganz etwas Anderes iſt als jenes. — Um dieſer Zweideutigkeit willen müſſen wir uns nach dem Innern umſehen, wie es noch, aber ſichtbar oder äußerlich an dem Individuum ſelbſt iſt. Im Organe aber iſt es nur als unmittelbares Thun ſelbſt, das

ſeine Aeußerlichkeit an der That erlangt, die entweder das Innere vorſtellt oder auch nicht. Das Organ nach dieſem Gegenſatze betrachtet gewährt alſo nicht den Ausdruck, der geſucht wird.

Wenn nun die äußere Geſtalt nur, inſofern ſie nicht Organ oder nicht Thun, hiermit als ruhendes Ganzes iſt, die innere Individualität ausdrücken könnte, ſo verhielte ſie ſich alſo als ein beſtehendes Ding, welches das Innere als ein Fremdes in ſein paſſives Daſeyn ruhig empfinge, und hierdurch das Zeichen deſſelben würde: — ein äußerer zufälliger Ausdruck, deſſen wirkliche Seite für ſich bedeutungslos, — eine Sprache, deren Töne und Tonverbindungen nicht die Sache ſelbſt, ſondern durch die freie Willkür mit ihr verknüpft und zufällig für ſie ſind.

Eine ſolche willkürliche Verbindung von ſolchen, die ein Aeußeres für einander ſind, giebt kein Geſetz. Die Phyſiognomik ſoll ſich aber von anderen ſchlechten Künſten und heilloſen Studien dadurch unterſcheiden, daß ſie die beſtimmte Individualität in dem nothwendigen Gegenſatze eines Innern und Aeußern, des Charakters als bewußten Weſens, und ebendeſſelben als ſeyender Geſtalt betrachtet, und dieſe Momente ſo auf einander bezieht, wie ſie durch ihren Begriff auf einander bezogen ſind, und daher den Inhalt eines Geſetzes ausmachen müſſen. In der Aſtrologie, Chiromantie und dergleichen Wiſſenſchaften hingegen ſcheint nur Aeußeres auf Aeußeres, irgend Etwas auf ein ihm Fremdes bezogen zu ſeyn. Dieſe Konſtellation bei der Geburt, und wenn dieß Aeußere näher auf den Leib ſelbſt gerückt wird, dieſe Züge der Hand ſind äußere Momente für das lange oder kurze Leben, und das Schickſal des einzelnen Menſchen überhaupt. Als Aeußerlichkeiten verhalten ſie ſich gleichgültig zu einander und haben nicht die Nothwendigkeit für einander, welche in der Beziehung eines Aeußern und Innern liegen ſoll.

Die Hand freilich ſcheint nicht ſo ſehr etwas Aeußeres für

das Schickſal zu ſeyn, ſondern vielmehr als Inneres zu ihm ſich zu verhalten. Denn das Schickſal iſt auch wieder nur die Erſcheinung deſſen, was die beſtimmte Individualität an ſich als innere urſprüngliche Beſtimmtheit iſt. — Zu wiſſen nun, was ſie an ſich iſt, dazu kommt der Chiromante wie auch der Phyſiognomiker auf eine kürzere Weiſe, als z. B. Solon, der erſt aus und nach dem Verlaufe des ganzen Lebens dieß wiſſen zu können erachtete; er betrachtete die Erſcheinung, jene aber das Anſich. Daß aber die Hand das Anſich der Individualität in Anſehung ihres Schickſals darſtellen muß, iſt leicht daraus zu ſehen, daß ſie nächſt dem Organ der Sprache am meiſten es iſt, wodurch der Menſch ſich zur Erſcheinung und Verwirklichung bringt. Sie iſt der beſtellte Werkmeiſter ſeines Glücks; man kann von ihr ſagen, ſie iſt das, was der Menſch thut, denn an ihr als dem thätigen Organe ſeines Sichſelbſtvollbringens iſt er als Beſtellender gegenwärtig, und indem er urſprünglich ſein eigenes Schickſal iſt, wird ſie alſo dieß Anſich ausdrücken.

Aus dieſer Beſtimmung, daß das Organ der Thätigkeit eben ſo wohl ein Seyn als das Thun in ihm iſt, oder daß das innere Anſichſeyn ſelbſt an ihm gegenwärtig und ein Seyn für Andere hat, ergiebt ſich eine andere Anſicht deſſelben, als die vorherige. Wenn nämlich die Organe überhaupt darum nicht als Ausdrücke des Innern genommen werden zu können ſich zeigten, weil in ihnen das Thun als Thun gegenwärtig, das Thun als That aber nur Aeußeres iſt, und Inneres und Aeußeres auf dieſe Weiſe auseinander fällt und fremd gegen einander ſind oder ſeyn können, ſo muß nach der betrachteten Beſtimmung das Organ auch wieder als Mitte beider genommen werden, indem eben dieß, daß das Thun an ihm gegenwärtig iſt, zugleich eine Aeußerlichkeit deſſelben ausmacht, und zwar eine andere als die That iſt, jene nämlich bleibt dem Individuum und an ihm. — Dieſe Mitte und Ein-

heit des Innern und Aeußern iſt nun fürs Erſte ſelbſt auch äußerlich; alsdann aber iſt dieſe Aeußerlichkeit zugleich in das Innere aufgenommen; ſie ſteht als einfache Aeußerlichkeit der zerſtreuten entgegen, welche entweder nur ein einzelnes für die ganze Individualität zufälliges Werk oder Zuſtand, oder aber als ganze Aeußerlichkeit, das in eine Vielheit von Werken und Zuſtänden zerſplitterte Schickſal iſt. Die einfachen Züge der Hand alſo, eben ſo Klang und Umfang der Stimme, als die individuelle Beſtimmtheit der Sprache, — auch dieſelbe wieder, wie ſie durch die Hand eine feſtere Exiſtenz als durch die Stimme bekommt, die Schrift, und zwar in ihrer Beſonderheit als Handſchrift — alles dieſes iſt Ausdruck des Innern, ſo daß er als die einfache Aeußerlichkeit ſich wieder gegen die vielfache Aeußerlichkeit des Handelns und des Schickſals, ſich als Inneres gegen dieſe verhält. — Wenn alſo zuerſt die beſtimmte Natur und angeborne Eigenthümlichkeit des Individuums zuſammen mit dem, was ſie durch die Bildung geworden, als das Innere, als das Weſen des Handelns und des Schickſals genommen wird, ſo hat es ſeine Erſcheinung und Aeußerlichkeit zuerſt an ſeinem Munde, Hand, Stimme, Handſchrift, ſo wie an den übrigen Organen, und deren bleibenden Beſtimmtheiten; und alsdann erſt drückt es ſich weiter hinaus nach außen an ſeiner Wirklichkeit in der Welt aus.

Weil nun dieſe Mitte ſich als die Aeußerung beſtimmt, welche zugleich ins Innere zurückgenommen iſt, iſt ihr Daſeyn nicht auf das unmittelbare Organ des Thuns eingeſchränkt, ſie iſt vielmehr die nichts vollbringende Bewegung und Form des Geſichts und der Geſtaltung überhaupt. Dieſe Züge und ihre Bewegung ſind nach dieſem Begriffe das zurückgehaltene an dem Individuum bleibende Thun, und nach ſeiner Beziehung auf das wirkliche Thun das eigene Beaufſichtigen und Beobachten deſſelben, Aeußerung als Reflexion über die wirkliche

Aeußerung. — Das Individuum ist zu und bei seinem äußeren Thun darum nicht stumm, weil es dabei zugleich in sich reflektirt ist, und es äußert dieß Insichreflektirtseyn; dieß theoretische Thun oder die Sprache des Individuums mit sich selbst darüber ist auch vernehmlich für andere, denn sie ist selbst eine Aeußerung.

An diesem Innern, welches in seiner Aeußerung Inneres bleibt, wird also das Reflektirtseyn des Individuums aus seiner Wirklichkeit beobachtet, und es ist zu sehen, welche Bewandtniß es mit dieser Nothwendigkeit hat, die in dieser Einheit gesetzt ist. — Dieß Reflektirtseyn ist zuerst verschieden von der That selbst, und kann also etwas Anderes seyn und für etwas Anderes genommen werden, als sie ist; man sieht es einem am Gesicht an, ob es ihm Ernst mit dem ist, was er sagt oder thut. — Umgekehrt aber ist dieses, was Ausdruck des Innern seyn soll, zugleich seyender Ausdruck, und fällt hiermit selbst in die Bestimmung des Seyns herunter, das absolut zufällig für das selbstbewußte Wesen ist. Es ist daher wohl Ausdruck, aber zugleich auch nur wie ein Zeichen, so daß dem ausgedrückten Inhalte die Beschaffenheit dessen, wodurch es ausgedrückt wird, vollkommen gleichgültig ist. Das Innere ist in dieser Erscheinung wohl sichtbares Unsichtbares, aber ohne an sie geknüpft zu seyn; es kann eben so wohl in einer anderen Erscheinung seyn, als ein anderes Inneres in derselben Erscheinung seyn kann. — Lichtenberg sagt daher mit Recht: „Gesetzt der Physiognom haschte den Menschen ein„mal, so käme es nur auf einen braven Entschluß „an, sich wieder auf Jahrtausende unbegreiflich zu „machen.“ — Wie in dem vorhergehenden Verhältnisse die vorliegenden Umstände ein Seyendes waren, woraus die Individualität sich das nahm, was sie vermochte und wollte, entweder sich ihm ergebend oder es verkehrend, aus welchem Grunde es die Nothwendigkeit und das Wesen der Individualität nicht enthielt, — eben so ist hier das erscheinende unmittelbare Seyn

der Individualität ein solches, das entweder ihr Reflektirtseyn aus der Wirklichkeit und ihr Insichseyn ausdrückt, oder das für sie nur ein Zeichen ist, das gleichgültig gegen das Bezeichnete, und darum in Wahrheit nichts bezeichnet; es ist ihr eben so wohl ihr Gesicht als ihre Maske, die sie ablegen kann. — Sie durchdringt ihre Gestalt, bewegt sich, spricht in ihr; aber dieß ganze Daseyn tritt eben so als ein gleichgültiges Seyn gegen den Willen und die Handlung über; sie tilgt an ihm die Bedeutung, die es vorhin hatte, ihr Reflektirtseyn in sich oder ihr wahres Wesen an ihm zu haben, und legt es umgekehrt vielmehr in den Willen und in die That.

Die Individualität giebt dasjenige Insichreflektirtseyn auf, welches in den Zügen ausgedrückt ist, und legt ihr Wesen in das Werk. Hierin widerspricht sie dem Verhältnisse, welches von dem Vernunftinstinkte, der sich auf das Beobachten der selbstbewußten Individualität legt, in Ansehung dessen, was ihr Inneres und Aeußeres seyn soll, festgesetzt wird. Dieser Gesichtspunkt führt uns auf den eigentlichen Gedanken, der der physiognomischen — wenn man so will — Wissenschaft zum Grunde liegt. Der Gegensatz, auf welchen dieß Beobachten gerathen, ist der Form nach der Gegensatz von Praktischem und Theoretischem, beides nämlich innerhalb des Praktischen selbst gesetzt, — von der sich im Handeln, (dieß im allgemeinsten Sinne genommen), verwirklichenden Individualität, — und derselben, wie sie in diesem Handeln zugleich daraus heraus, in sich reflektirt, und es ihr Gegenstand ist. Das Beobachten nimmt diesen Gegensatz nach demselben verkehrten Verhältnisse auf, worin er sich in der Erscheinung bestimmt. Für das unwesentliche Aeußere gilt ihm die That selbst und das Werk, es sey der Sprache oder einer befestigteren Wirklichkeit, — für das wesentliche Innere aber das Insichseyn der Individualität. Unter den beiden Seiten, welche das praktische Bewußtseyn an ihm hat, dem Be-

abſichtigen und der That, — dem Meinen über ſeine Handlung, und der Handlung ſelbſt wählt die Beobachtung jene Seite zum wahren Innern; — dieſes ſoll ſeine mehr oder weniger unweſentliche Aeußerung an der That, ſeine wahre aber an ſeiner Geſtalt haben. Die letztere Aeußerung iſt unmittelbare ſinnliche Gegenwart des individuellen Geiſtes; die Innerlichkeit, die die wahre ſeyn ſoll, iſt die Eigenheit der Abſicht und die Einzelnheit des Fürſichſeyns; beides der gemeinte Geiſt. Was das Beobachten zu ſeinen Gegenſtänden hat, iſt alſo gemeintes Daſeyn, und zwiſchen ſolchem ſucht es Geſetze auf.

Das unmittelbare Meinen über die gemeinte Gegenwart des Geiſtes iſt die natürliche Phyſiognomik, das vorſchnelle Urtheil über die innere Natur und den Charakter ihrer Geſtalt bei ihrem erſten Anblicke. Der Gegenſtand dieſer Meinung iſt von der Art, daß es in ſeinem Weſen liegt, in Wahrheit etwas Anderes zu ſeyn, als nur ſinnliches unmittelbares Seyn. Es iſt zwar auch eben dieſes im Sinnlichen aus ihm Inſichreflektirtſeyn, was gegenwärtig, die Sichtbarkeit als Sichtbarkeit des Unſichtbaren, was Gegenſtand des Beobachtens iſt. Aber eben dieſe ſinnliche unmittelbare Gegenwart iſt Wirklichkeit des Geiſtes, wie ſie nur für die Meinung iſt; und das Beobachten treibt ſich nach dieſer Seite mit ſeinem gemeinten Daſeyn, mit der Phyſiognomie, Handſchrift, Ton der Stimme u. ſ. f. herum. — Es bezieht ſolches Daſeyn auf eben ſolches gemeintes Inneres. Es iſt nicht der Mörder, der Dieb, welcher erkannt werden ſoll, ſondern die Fähigkeit, es zu ſeyn; die feſte abſtrakte Beſtimmtheit verliert ſich dadurch in die konkrete unendliche Beſtimmtheit des einzelnen Individuums, die nun kunſtreichere Schildereien erfordert, als jene Qualifikationen ſind. Solche kunſtreichen Schildereien ſagen wohl mehr als die Qualifikation durch Mörder, Diebe, oder gutherzig, unverdorben u. ſ. f., aber für ihren Zweck das gemeinte Seyn, oder die ein-

zelne Individualität auszusprechen, bei weitem nicht genug; so wenig als die Schildereien der Gestalt, welche über die flache Stirne, lange Nase u. s. f. hinausgehen. Denn die einzelne Gestalt wie das einzelne Selbstbewußtseyn ist als gemeintes Seyn unaussprechlich. Die Wissenschaft der Menschenkenntniß, welche auf den vermeinten Menschen, so wie die Wissenschaft der Physiognomik, die auf seine vermeinte Wirklichkeit geht und das bewußtlose Urtheilen der natürlichen Physiognomik zu einem Wissen erheben will, ist daher etwas End- und Bodenloses, das nie dazu kommen kann, zu sagen, was es meint, weil es nur meint, und sein Inhalt nur Gemeintes ist.

Die Gesetze, welche diese Wissenschaft zu finden ausgeht, sind Beziehungen dieser beiden gemeinten Seiten, und können daher selbst nichts als ein leeres Meinen seyn. Auch da dieß vermeinte Wissen, das mit der Wirklichkeit des Geistes sich zu thun macht, gerade dieß zu seinem Gegenstande hat, daß er aus seinem sinnlichen Daseyn heraus sich in sich reflektirt, und das bestimmte Daseyn für ihn eine gleichgültige Zufälligkeit ist, so muß es bei seinen aufgefundenen Gesetzen unmittelbar wissen, daß nichts damit gesagt ist, sondern eigentlich rein geschwatzt oder nur eine Meinung von sich gegeben wird; ein Ausdruck, der die Wahrheit hat, dieß als dasselbe auszusprechen, — seine Meinung zu sagen und damit nicht die Sache, sondern nur eine Meinung von sich beizubringen. Dem Inhalte nach aber können diese Beobachtungen nicht von denen abweichen: „Es regnet allemal, wenn wir Jahrmarkt haben," sagt der Krämer; „und auch allemal wenn ich Wäsche trockne," sagt die Hausfrau.

Lichtenberg, der das physiognomische Beobachten so charakterisirt, sagt auch noch dieß: „wenn jemand sagte, du handelst „zwar wie ein ehrlicher Mann, ich sehe es aber aus deiner Figur, du zwingst dich, und bist ein Schelm im Herzen; fürwahr „eine solche Anrede wird bis ans Ende der Welt von jedem

„braven Kerl mit einer Ohrfeige erwiedert werden.“ — Dieſe Erwiederung iſt deswegen treffend, weil ſie die Widerlegung der erſten Vorausſetzung einer ſolchen Wiſſenſchaft des Meinens iſt, daß nämlich die Wirklichkeit des Menſchen ſein Geſicht u. ſ. f. ſey. — Das wahre Seyn des Menſchen iſt vielmehr ſeine That; in ihr iſt die Individualität wirklich, und ſie iſt es, welche das Gemeinte in ſeinen beiden Seiten aufhebt. Einmal das Gemeinte als ein leibliches ruhendes Seyn; die Individualität ſtellt ſich vielmehr in der Handlung als das negative Weſen dar, welches nur iſt, inſofern es Seyn aufhebt. Alsdann hebt die That die Unausſprechlichkeit der Meinung eben ſo in Anſehung der ſelbſtbewußten Individualität auf, welche in der Meinung eine unendlich beſtimmte und beſtimmbare iſt. In der vollbrachten That iſt dieſe ſchlechte Unendlichkeit vernichtet. Die That iſt ein Einfach-beſtimmtes, Allgemeines, in einer Abſtraktion zu Befaſſendes; ſie iſt Mord, Diebſtahl, oder Wohlthat, tapfere That und ſo fort, und es kann von ihr geſagt werden, was ſie iſt. Sie iſt dieß, und ihr Seyn iſt nicht nur ein Zeichen, ſondern die Sache ſelbſt. Sie iſt dieß, und der individuelle Menſch iſt, was ſie iſt; in der Einfachheit dieſes Seyns iſt er für Andere ſeyendes, allgemeines Weſen, und hört auf, nur Gemeintes zu ſeyn. Er iſt zwar darin nicht als Geiſt geſetzt; aber indem von ſeinem Seyn als Seyn die Rede, und einer Seits das gedoppelte Seyn, der Geſtalt und der That, ſich gegenüberſteht, und jene wie dieſe ſeine Wirklichkeit ſeyn ſoll, ſo iſt vielmehr nur die That als ſein ächtes Seyn zu behaupten, — nicht ſeine Figur, welche das ausdrücken ſollte, was er zu ſeinen Thaten meint, oder was man meinte, daß er thun nur könnte. Eben ſo indem anderer Seits ſein Werk und ſeine innere Möglichkeit, Fähigkeit oder Abſicht, entgegengeſetzt werden, iſt jenes allein für ſeine wahre Wirklichkeit anzuſehen, wenn auch er ſelbſt ſich darüber täuſcht, und aus ſeiner Handlung in ſich ge-

kehrt, in dieſem Innern ein Anderes zu ſeyn meint, als in der That. Die Individualität, die ſich dem gegenſtändlichen Elemente anvertraut, indem ſie zum Werke wird, giebt ſich damit wohl dem preis, verändert und verkehrt zu werden. Aber den Charakter der That macht eben dieß aus, ob ſie ein wirkliches Seyn iſt, das ſich hält, oder ob nur ein gemeintes Werk, das in ſich nichtig vergeht. Die Gegenſtändlichkeit verändert nicht die That ſelbſt, ſondern zeigt nur, was ſie iſt, d. h. ob ſie iſt, oder ob ſie nichts iſt. — Die Zergliederung dieſes Seyns in Abſichten und dergleichen Feinheiten, wodurch der wirkliche Menſch, d. h. ſeine That, wieder in ein gemeintes Seyn zurückerklärt werden ſoll, wie er wohl ſelbſt auch ſich beſondere Abſichten über ſeine Wirklichkeit erſchaffen mag, müſſen dem Müſſiggange der Meinung überlaſſen bleiben, der, wenn er ſeine thatenloſe Weisheit ins Werk richten, den Charakter der Vernunft am Handelnden abläugnen und ihn auf dieſe Weiſe mißhandeln will, daß er ſtatt der That vielmehr die Figur und die Züge für das Seyn deſſelben erklären will, die obige Erwiederung zu befahren hat, die ihm erweiſt, daß Figur nicht das Anſich iſt, ſondern vielmehr ein Gegenſtand der Behandlung ſeyn kann.

Sehen wir nun auf den Umfang der Verhältniſſe überhaupt, in welchen die ſelbſtbewußte Individualität zu ihrem Aeußern ſtehend beobachtet werden kann, ſo wird eines zurück ſeyn, welches die Beobachtung ſich noch zu ihrem Gegenſtande machen ſoll. In der Pſychologie iſt es die äußere Wirklichkeit der Dinge, welche an dem Geiſte ihr ſich bewußtes Gegenbild haben und ihn begreiflich machen ſoll. In der Phyſiognomik dagegen ſoll er in ſeinem eigenen Aeußern als in einem Seyn, welches die Sprache — die ſichtbare Unſichtbarkeit ſeines Weſens — ſey, erkannt werden. Noch iſt die Beſtimmung der Seite der Wirklichkeit übrig, daß die Individualität an ihrer unmittelbaren feſten rein daſeyenden Wirklichkeit

ihr Wesen ausspreche. — Diese letzte Beziehung unterscheidet sich also von der physiognomischen dadurch, daß diese die sprechende Gegenwart des Individuums ist, das in seiner handelnden Aeußerung zugleich die sich in sich reflektirende und betrachtende darstellt, eine Aeußerung, welche selbst Bewegung ist, ruhende Züge, welche selbst wesentlich ein vermitteltes Seyn sind. In der noch zu betrachtenden Bestimmung aber ist endlich das Aeußere eine ganz ruhende Wirklichkeit, welche nicht an ihr selbst redendes Zeichen, sondern getrennt von der selbstbewußten Bewegung sich für sich darstellt und als bloßes Ding ist.

Zunächst erhellt über die Beziehung des Innern auf dieß sein Aeußeres, daß sie als Verhältniß des Kausalzusammenhangs begriffen werden zu müssen scheint, indem die Beziehung eines Ansichseyenden auf ein anderes Ansichseyendes, als eine nothwendige, dieß Verhältniß ist.

Daß nun die geistige Individualität auf den Leib Wirkung habe, muß sie als Ursache selbst leiblich seyn. Das Leibliche aber, worin sie als Ursache ist, ist das Organ, doch nicht des Thuns gegen die äußere Wirklichkeit, sondern des Thuns des selbstbewußten Wesens in sich selbst, nach außen nur gegen seinen Körper; es ist nicht sogleich abzusehen, welches diese Organe seyn können. Würde nur an die Organe überhaupt gedacht, so würde das Organ der Arbeit überhaupt leicht bei der Hand seyn, eben so das Organ des Geschlechtstriebes und so fort. Allein solche Organe sind als Werkzeuge oder als Theile zu betrachten, welche der Geist als Ein Extrem zur Mitte gegen das andere Extrem, das äußerer Gegenstand ist, hat. Hier aber ist ein Organ verstanden, worin das selbstbewußte Individuum als Extrem gegen seine eigene ihm entgegengesetzte Wirklichkeit sich für sich erhält, nicht zugleich nach außen gekehrtes, sondern in seiner Handlung reflektirtes, und woran die Seite des Seyns nicht ein Seyn für Anderes ist. In der physiognomischen Beziehung wird das Organ zwar auch als in sich

reflektirtes und das Thun beſprechendes Daſeyn betrachtet; aber dieß Seyn iſt ein gegenſtändliches, und das Reſultat der phyſiognomiſchen Beobachtung iſt dieſes, daß das Selbſtbewußtſeyn gegen eben dieſe ſeine Wirklichkeit, als gegen etwas Gleichgültiges, gegenüber tritt. Dieſe Gleichgültigkeit verſchwindet darin, daß dieß Inſichreflektirtſeyn ſelbſt wirkend iſt; dadurch erhält jenes Daſeyn eine nothwendige Beziehung auf es; daß es aber auf das Daſeyn wirkend ſey, muß es ſelbſt ein doch nicht eigentlich gegenſtändliches Seyn haben, und als dieß Organ ſoll es aufgezeigt werden.

Im gemeinen Leben nun wird z. B. der Zorn, als ein ſolches inneres Thun, in die Leber verlegt; Plato *) giebt ihr ſogar noch etwas Höheres, das nach Einigen ſogar das Höchſte iſt, zu, nämlich die Prophezeihung, oder die Gabe, das Heilige und Ewige unvernünftiger Weiſe auszuſprechen. Allein die Bewegung, welche das Individuum in der Leber, dem Herzen und ſo fort hat, kann nicht als die ganz in ſich reflektirte Bewegung deſſelben angeſehen werden, ſondern ſie iſt darin vielmehr ſo, daß ſie ihm ſchon in den Leib geſchlagen iſt, und ein animaliſches heraus gegen die Aeußerlichkeit ſich wendendes Daſeyn hat.

Das Nervenſyſtem hingegen iſt die unmittelbare Ruhe des Organiſchen in ſeiner Bewegung. Die Nerven ſelbſt ſind zwar wieder die Organe des ſchon in ſeine Richtung nach Außen verſenkten Bewußtſeyns; Gehirn und Rückenmark aber dürfen als die in ſich bleibende — die nicht gegenſtändliche, die auch nicht hinausgehende, — unmittelbare Gegenwart des Selbſtbewußtſeyns betrachtet werden. Inſofern das Moment des Seyns, welches dieß Organ hat, ein Seyn für Anderes, Daſeyn iſt, iſt es todtes Seyn, nicht mehr Gegenwart des Selbſtbewußtſeyns. Dieß Inſichſelbſtſeyn iſt aber ſeinem Begriffe nach eine Flüſſigkeit, worin die Kreiſe, die darein geworfen werden, ſich unmittelbar auflöſen, und kein Unterſchied

*) Platon. Timaeus III., p. 71. D. edit. Stephan.

als ſeyender ſich ausdrückt. Inzwiſchen wie der Geiſt ſelbſt nicht ein Abſtrakt-einfaches iſt, ſondern ein Syſtem von Bewegungen, worin er ſich in Momente unterſcheidet, in dieſer Unterſcheidung ſelbſt aber frei bleibt, und wie er ſeinen Körper überhaupt zu verſchiedenen Verrichtungen gliedert, und einen einzelnen Theil deſſelben nur Einer beſtimmt, ſo kann auch ſich vorgeſtellt werden, daß das flüſſige Seyn ſeines Inſichſeyns ein gegliedertes iſt; und es ſcheint ſo vorgeſtellt werden zu müſſen, weil das in ſich reflektirte Seyn des Geiſtes im Gehirn ſelbſt wieder nur eine Mitte ſeines reinen Weſens und ſeiner körperlichen Gliederung iſt, eine Mitte, welche hiermit von der Natur beider und alſo von der Seite der letzteren auch die ſeyende Gliederung wieder an ihr haben muß.

Das geiſtig-organiſche Seyn hat zugleich die nothwendige Seite eines ruhenden beſtehenden Daſeyns; jenes muß als Extrem des Fürſichſeyns zurücktreten, und dieſe als das andere Extrem gegenüber haben, welches alsdann der Gegenſtand iſt, worauf jenes als Urſache wirkt. Wenn nun Gehirn und Rückenmark jenes körperliche Fürſichſeyn des Geiſtes iſt, ſo iſt der Schädel und die Rückenwirbelſäule das andere ausgeſchiedene Extrem, nämlich das feſte ruhende Ding. — Indem aber jedem, wenn er an den eigentlichen Ort des Daſeyns des Geiſtes denkt, nicht der Rücken, ſondern nur der Kopf einfällt, ſo können wir uns in der Unterſuchung eines Wiſſens, als das vorliegende iſt, mit dieſem — für es nicht zu ſchlechten — Grunde begnügen, um dieß Daſeyn auf den Schädel einzuſchränken. Sollte einem der Rücken inſofern einfallen, als auch wohl zuweilen durch ihn Wiſſen und Thun zum Theil ein- zum Theil aber ausgetrieben wird, ſo würde dieß dafür, daß das Rückenmark mit zum inwohnenden Orte des Geiſtes, und ſeine Säule zum gegenbildlichen Daſeyn genommen werden müſſe, darum nichts beweiſen, weil es zuviel bewieſe; denn man kann eben ſo ſich erinnern, daß auch andere äußerliche Wege, der Thätigkeit

des Geiſtes beizukommen, um ſie zu erwecken oder zurückzuhalten, beliebt werden. — Die Rückenwirbelſäule fällt alſo, wenn man will, mit Recht hinweg; und es iſt ſo gut, als viele andere naturphiloſophiſche Lehren, konſtruirt, daß der Schädel allein zwar nicht die Organe des Geiſtes enthalte. Denn dieß wurde vorhin aus dem Begriffe dieſes Verhältniſſes ausgeſchloſſen, und deswegen der Schädel zur Seite des Daſeyns genommen; oder wenn nicht an den Begriff der Sache erinnert werden dürfte, ſo lehrt ja die Erfahrung, daß wie mit dem Auge als Organe geſehen, ſo nicht mit dem Schädel gemordet, geſtohlen, gedichtet u. ſ. w. wird. — Es iſt ſich deswegen auch des Ausdrucks Organ für diejenige Bedeutung des Schädels zu enthalten, von welcher noch zu ſprechen iſt. Denn ob man gleich zu ſagen pflegt, daß es vernünftigen Menſchen nicht auf das Wort, ſondern auf die Sache ankomme, ſo iſt daraus doch nicht die Erlaubniß zu nehmen, eine Sache mit einem ihr nicht zugehörigen Worte zu bezeichnen; denn dieß iſt Ungeſchicklichkeit zugleich und Betrug, der nur das rechte Wort nicht zu haben meint und vorgiebt, und es ſich verbirgt, daß ihm in der That die Sache, d. h. der Begriff, fehlt; wenn dieſer vorhanden wäre, würde er auch ſein rechtes Wort haben. — Zunächſt hat ſich hier nur dieß beſtimmt, daß wie das Gehirn der lebendige Kopf, der Schädel das caput mortuum iſt.

In dieſem todten Seyn hätten alſo die geiſtigen Bewegungen und beſtimmten Weiſen des Gehirns ihre Darſtellung äußerer Wirklichkeit, die jedoch noch an dem Individuum ſelbſt iſt, ſich zu geben. Für das Verhältniß derſelben zu ihm, der als todtes Seyn den Geiſt nicht in ſich ſelbſt inwohnen hat, bietet ſich zunächſt das oben Feſtgeſetzte, das Aeußere und Mechaniſche dar, ſo daß die eigentlichen Organe, — und dieſe ſind am Gehirne, — ihn hier rund ausdrücken, dort breit ſchlagen oder platt ſtoßen, oder wie man ſonſt dieſe Einwirkung darſtellen mag. Selbſt ein Theil des Organismus, muß in ihm zwar, wie in jedem

Knochen, eine lebendige Selbſtbildung gedacht werden, ſo daß, hiernach betrachtet, er von ſeiner Seite vielmehr das Gehirn drückt und deſſen äußere Beſchränkung ſetzt; wozu er auch als das Härtere eher das Vermögen hat. Dabei aber würde noch immer daſſelbe Verhältniß in der Beſtimmung der Thätigkeit beider gegen einander bleiben; denn ob der Schädel das Beſtimmende, oder das Beſtimmte iſt, dieß änderte an dem Kauſalzuſammenhange überhaupt nichts, nur daß dann der Schädel zum unmittelbaren Organe des Selbſtbewußtſeyns gemacht würde, weil in ihm als Urſache ſich die Seite des Fürſichſeyns fände. Allein indem das Fürſichſeyn als organiſche Lebendigkeit in beide auf gleiche Weiſe fällt, fällt in der That der Kauſalzuſammenhang zwiſchen ihnen hinweg. Dieſe Fortbildung beider aber hinge im Innern zuſammen, und wäre eine organiſche präſtabilirte Harmonie, welche die beiden ſich auf einander beziehenden Seiten frei gegen einander und jeder ihre eigene Geſtalt läßt, der die Geſtalt der andern nicht zu entſprechen braucht; und noch mehr die Geſtalt und die Qualität gegen einander, — wie die Form der Weinbeere und der Geſchmack des Weines frei gegen einander ſind. — Indem aber auf die Seite des Gehirns die Beſtimmung des Fürſichſeyns, auf die Seite des Schädels aber die Beſtimmung des Daſeyns fällt, ſo iſt innerhalb der organiſchen Einheit auch ein Kauſalzuſammenhang derſelben zu ſetzen; eine nothwendige Beziehung derſelben als äußere für einander, d. h. eine ſelbſt äußerliche, wodurch alſo ihre Geſtalt durch einander beſtimmt würde.

In Anſehung der Beſtimmung aber, in welcher das Organ des Selbſtbewußtſeyns auf die gegenüberſtehende Seite thätige Urſache wäre, kann auf mancherlei Weiſe hin und her geredet werden; denn es iſt von der Beſchaffenheit einer Urſache die Rede, die nach ihrem gleichgültigen Daſeyn, ihrer Geſtalt und Größe betrachtet wird, einer Urſache, deren Inneres und

Fürſichſeyn gerade ein ſolches ſeyn ſoll, welches das unmittelbare Daſeyn nichts angeht. Die organiſche Selbſtbildung des Schädels iſt zuerſt gleichgültig gegen die mechaniſche Einwirkung, und das Verhältniß dieſer beiden Verhältniſſe iſt, da jenes das Sich-auf-ſich-ſelbſt-beziehen iſt, eben dieſe Unbeſtimmtheit und Grenzenloſigkeit ſelbſt. Alsdann wenn auch das Gehirn die Unterſchiede des Geiſtes zu ſeyenden Unterſchieden in ſich aufnähme und eine Vielheit innerer einen verſchiedenen Raum einnehmenden Organe wäre — was der Natur widerſpricht, welche den Momenten des Begriffs ein eigenes Daſeyn giebt, und daher die flüſſige Einfachheit des organiſchen Lebens rein auf eine Seite, und die Artikulation und Eintheilung deſſelben eben ſo in ſeinen Unterſchieden auf die andere Seite ſtellt, ſo daß ſie, wie ſie hier gefaßt werden ſollen, als beſondere anatomiſche Dinge ſich zeigen, — ſo würde es unbeſtimmt ſeyn, ob ein geiſtiges Moment, je nachdem es urſprünglich ſtärker oder ſchwächer wäre, entweder in jenem Falle ein expandirteres, in dieſem ein kontrahirteres Gehirnorgan beſitzen müßte, oder auch gerade umgekehrt. — Eben ſo ob ſeine Ausbildung das Organ vergrößerte oder verkleinerte, ob es daſſelbe plumper und dicker, oder feiner machte. Dadurch, daß es unbeſtimmt bleibe, wie die Urſache beſchaffen iſt, iſt es eben ſo unbeſtimmt gelaſſen, wie die Einwirkung auf den Schädel geſchieht, ob ſie ein Erweitern oder Verengern und Zuſammenfallenlaſſen iſt. Wird dieſe Einwirkung etwa vornehmer als ein Erregen beſtimmt, ſo iſt es unbeſtimmt, ob es nach der Weiſe eines Kantharidenpflaſters auftreibend, oder eines Eſſigs einſchrumpfend geſchieht. — Für alle dergleichen Anſichten laſſen ſich plauſible Gründe vorbringen, denn die organiſche Beziehung, welche eben ſo ſehr eingreift, läßt den einen ſo gut paſſiren als den andern, und iſt gleichgültig gegen allen dieſen Verſtand.

Dem beobachtenden Bewußtſeyn iſt es aber nicht darum zu thun, dieſe Beziehung beſtimmen zu wollen. Denn es iſt ohne-

hin nicht das Gehirn, was als animaliſcher Theil auf der einen Seite ſteht, ſondern daſſelbe als Seyn der ſelbſtbewußten Individualität. — Sie als ſtehender Charakter und ſich bewegendes bewußtes Thun iſt für ſich und in ſich; dieſem Für- und Inſichſeyn ſteht ihre Wirklichkeit und Daſeyn für Anderes entgegen; das Für- und Inſichſeyn iſt das Weſen und Subjekt, welches am Gehirne ein Seyn hat, das unter es ſubſumirt iſt, und ſeinen Werth nur durch die inwohnende Bedeutung erhält. Die andere Seite der ſelbſtbewußten Individualität aber, die Seite ihres Daſeyns iſt das Seyn als ſelbſtſtändig und Subjekt, oder als ein Ding, nämlich ein Knochen; die Wirklichkeit und Daſeyn des Menſchen iſt ſein Schädelknochen. — Dieß iſt das Verhältniß und der Verſtand, den die beiden Seiten dieſer Beziehung in dem ſie beobachtenden Bewußtſeyn haben.

Dieſem iſt es nun um die beſtimmtere Beziehung dieſer Seiten zu thun; der Schädelknochen hat wohl im Allgemeinen die Bedeutung, die unmittelbare Wirklichkeit des Geiſtes zu ſeyn. Aber die Vielſeitigkeit des Geiſtes giebt ſeinem Daſeyn eine eben ſolche Vieldeutigkeit; was zu gewinnen iſt, iſt die Beſtimmtheit der Bedeutung der einzelnen Stellen, in welche dieß Daſeyn getheilt iſt, und es iſt zu ſehen, wie ſie das Hinweiſen darauf an ihnen haben.

Der Schädelknochen iſt kein Organ der Thätigkeit, noch auch eine ſprechende Bewegung; es wird weder mit dem Schädelknochen geſtohlen, gemordet u. ſ. f., noch verzieht er zu ſolchen Thaten im geringſten die Miene, ſo daß er ſprechende Geberde würde. — Noch hat auch dieſes Seyende den Werth eines Zeichens. Miene und Geberde, Ton, auch eine Säule, ein Pfahl, der auf einer öden Inſel eingeſchlagen iſt, kündigen ſich ſogleich an, daß noch irgend etwas Anderes damit gemeint iſt, als das, was ſie unmittelbar nur ſind. Sie geben ſich ſelbſt ſogleich für Zeichen aus, indem ſie eine Be-

ſtimmtheit an ihnen haben, welche auf etwas Anderes dadurch hinweiſt, daß ſie ihnen nicht eigenthümlich angehört. Man kann ſich wohl auch bei einem Schädel, wie *) Hamlet bei Yorik's, vielerlei einfallen laſſen, aber der Schädelknochen für ſich iſt ein ſo gleichgültiges, unbefangenes Ding, daß an ihm unmittelbar nichts Anderes zu ſehen und zu meinen iſt, als nur er ſelbſt; er erinnert wohl an das Gehirn und ſeine Beſtimmtheit, an Schädel von anderer Formation, aber nicht an eine bewußte Bewegung, indem er weder Miene und Geberde, noch Etwas an ihm eingedrückt hat, das von einem bewußten Thun herkommend ſich ankündigte; denn er iſt diejenige Wirklichkeit, welche an der Individualität eine ſolche andere Seite darſtellen ſollte, die nicht mehr ſich in ſich reflektirendes Seyn, ſondern rein unmittelbares Seyn wäre.

Da er ferner auch nicht ſelbſt fühlt, ſo ſcheint ſich eine beſtimmtere Bedeutung für ihn etwa noch ſo ergeben zu können, daß beſtimmte Empfindungen durch die Nachbarſchaft erkennen ließen, was mit ihm gemeint ſey; und indem eine bewußte Weiſe des Geiſtes bei einer beſtimmten Stelle deſſelben ihr Gefühl hat, wird etwa dieſer Ort in ſeiner Geſtalt ſie und ihre Beſonderheit andeuten. Wie z. B. manche bei dem angeſtrengten Denken oder auch ſchon beim Denken überhaupt eine ſchmerzliche Spannung irgendwo im Kopfe zu fühlen klagen, könnte auch das Stehlen, das Morden, das Dichten und ſo fort, jedes mit einer eigenen Empfindung begleitet ſeyn, die außerdem noch ihre beſondere Stelle haben müßte. Dieſe Stelle des Gehirns, die auf dieſe Art mehr bewegt und bethätigt wäre, würde wahrſcheinlich auch die benachbarte Stelle des Knochens mehr ausbilden; oder dieſe würde aus Sympathie oder Konſenſus auch nicht träge ſeyn, ſondern ſich vergrößern oder verkleinern, oder auf welche Weiſe es ſey ſich formiren. — Was jedoch dieſe Hypotheſe unwahrſcheinlich macht, iſt dieß, daß das Ge-

*) Shakspeare's Hamlet V. 1.

fühl überhaupt etwas Unbestimmtes ist, und das Gefühl im Kopfe als dem Centrum das allgemeine Mitgefühl alles Lebens seyn möchte, so daß sich mit dem Dichs-Mörders-Dichters-Kopf-Kitzel, oder Schmerz andere vermischen, und sich von einander so wie von denen, die man bloß körperlich nennen kann, so wenig unterscheiden lassen würden, als aus dem Symptome des Kopfwehs, wenn wir seine Bedeutung nur auf das Körperliche einschränken, sich die Krankheit bestimmen läßt.

Es fällt in der That, von welcher Seite die Sache betrachtet werde, alle nothwendige gegenseitige Beziehung, so wie deren durch sich selbst sprechende Andeutung, hinweg. Es bleibt, wenn die Beziehung doch Statt finden soll, eine begriffslose freie prästabilirte Harmonie der entsprechenden Bestimmung beider Seiten übrig und nothwendig; denn die eine soll geistlose Wirklichkeit, bloßes Ding seyn. — Es stehen also eben auf einer Seite eine Menge ruhender Schädelstellen, auf der andern eine Menge Geistes-Eigenschaften, deren Vielheit und Bestimmung von dem Zustande der Psychologie abhängen wird. Je elender die Vorstellung von dem Geiste ist, um so mehr wird von dieser Seite die Sache erleichtert; denn theils werden die Eigenschaften um so weniger, theils um so abgeschiedener, fester und knöcherner, hierdurch Knochenbestimmungen um so ähnlicher und mit ihnen vergleichbarer. Allein obzwar durch die Elendigkeit der Vorstellung von dem Geiste vieles erleichtert ist, so bleibt doch immer eine sehr große Menge auf beiden Seiten; es bleibt die gänzliche Zufälligkeit ihrer Beziehung für die Beobachtung. Wenn von den Kindern Israels aus dem Sand am Meere, dem sie entsprechen sollen, jedes das Körnchen, dessen Zeichen es ist, sich nehmen sollte, so ist diese Gleichgültigkeit und Willkür, welche jedem das seine zutheilte, ebenso stark, als die, welche jeder Seelenfähigkeit, Leidenschaft, und was hier gleichfalls betrachtet werden müßte, den Schattirungen von Charakteren, von welchen die feinere Psycho-

logie und Menſchenkenntniß zu ſprechen pflegt, ihre Schädelſtätten und Knochenformen zuweiſt. — Der Schädel des Mörders hat dieſes — nicht Organ, auch nicht Zeichen, ſondern dieſen Knorren; aber dieſer Mörder hat noch eine Menge anderer Eigenſchaften, ſo wie andere Knorren, und mit den Knorren auch Vertiefungen; man hat die Wahl unter Knorren und Vertiefungen. Und wieder kann ſein Mordſinn, auf welchen Knorren oder welche Vertiefung es ſey, und hinwiederum dieſe, auf welche Eigenſchaft es ſey, bezogen werden; denn weder iſt der Mörder nur dieß Abſtraktum eines Mörders, noch hat er nur Eine Erhabenheit und Eine Vertiefung. Die Beobachtungen, welche hierüber angeſtellt werden, müßten darum gerade auch ſo gut lauten, als der Regen des Krämers und der Hanſton am Jahrmarkte und bei der Wäſche. Krämer und Hanſton konnten auch die Beobachtung machen, daß es immer regnet, wenn dieſer Nachbar vorbeigeht, oder wenn Schweinsbraten gegeſſen wird. Wie der Regen gegen dieſe Umſtände, ſo gleichgültig iſt für die Beobachtung dieſe Beſtimmtheit des Geiſtes gegen dieſes beſtimmte Seyn des Schädels. Denn von den beiden Gegenſtänden dieſer Beobachtens iſt der eine ein trockenes Fürſichſeyn, eine knöcherne Eigenſchaft des Geiſtes, wie der andere ein trockenes Anſichſeyn; ein ſo knöchernes Ding, als beide ſind, iſt vollkommen gleichgültig gegen alles Andere; es iſt dem hohen Knorren eben ſo gleichgültig, ob ein Mörder in ſeiner Nachbarſchaft, als dem Mörder, ob die Plattheit in ſeiner Nähe iſt.

Es bleibt allerdings die Möglichkeit, daß mit irgend einer Eigenſchaft, Leidenſchaft u. ſ. f. ein Knorren an irgend einer Stelle verbunden ſey, unüberwindlich übrig. Man kann ſich den Mörder mit einem hohen Knorren hier an dieſer Schädelſtelle, den Dieb mit einer dort, vorſtellen. Von dieſer Seite iſt die Schädelwiſſenſchaft noch großer Erweiterung fähig; denn zunächſt ſcheint ſie ſich nur auf die Verbindung eines

Knorren mit einer Eigenſchaft an demſelben Individuum, ſo daß dieſes beide beſitzt, einſchränken. Aber ſchon die natürliche Schädelwiſſenſchaft, — denn es muß ſo gut eine ſolche, als eine natürliche Phyſiognomik geben, — geht über dieſe Schranke hinaus; ſie urtheilt nicht nur, daß ein ſchlauer Menſch einen ſtarkdicken Knorren hinter den Ohren ſitzen habe, ſondern ſie ſtellt auch vor, daß die untreue Ehefrau nicht ſelbſt, ſondern das andere ehrliche Individuum Knorren an der Stirne habe. — Eben ſo kann man ſich auch den, der mit dem Mörder unter einem Dache wohnt, oder auch ſeinen Nachbar, und weiter hinaus ſeine Mitbürger u. ſ. f. mit hohen Knorren an irgend einer Schädelſtelle vorſtellen, ſo gut als die liegende Kuh, die zurück von dem Kirbe, der auf dem Eſel ritt, geliebkoſt und hernach u. ſ. f. wurde. — Wird aber die Möglichkeit nicht im Sinne der Möglichkeit des Vorſtellens, ſondern der innern Möglichkeit, oder des Begriffs genommen, ſo iſt der Gegenſtand eine ſolche Wirklichkeit, welche keines Ding und ohne dergleichen Bedeutung iſt und ſeyn ſoll, und ſie alſo nur in der Vorſtellung haben kann.

Schreitet, ungeachtet der Gleichgültigkeit der beiden Seiten, der Beobachter jedoch ans Werk, Beziehungen zu beſtimmen, theils feſt gehalten durch den allgemeinen Vernunftgrund, daß das Aeuſſere der Ausdruck des Innern ſey, theils ſich unterſtützend mit der Analogie von Schädeln der Thiere, — welche zwar wohl einen einfachern Charakter haben mögen, als die Menſchen, von denen es aber zugleich um eben ſo ſchwerer zu ſagen wird, welchen ſie haben, indem es nicht der Vorſtellung eines jeden Menſchen ſo leicht ſeyn kann, ſich in die Natur eines Thieres recht hineinzubilden, — ſo findet der Beobachter bei der Verſicherung der Geiſte, die er entdeckt haben will, eine vorzügliche Hülfe an einem Unterſchiede, der uns hier nothwendig auch einfallen muß. — Das Seyn des Geiſtes kann wenigſtens nicht als ſo etwas ſchlechthin Unvermitteltes und Unver-

rückbares genommen werden. Der Mensch ist frei; es wird zugegeben, daß das ursprüngliche Seyn nur Anlagen sind, über welche er viel vermag, oder welche günstiger Umstände bedürfen, um entwickelt zu werden, d. h. ein ursprüngliches Seyn des Geistes ist eben so wohl als ein solches auszusprechen, das nicht als Seyn existirt. Widersprächen also Beobachtungen demjenigen, was irgend einem als Gesetz zu versichern einfällt, wäre es schön Wetter am Jahrmarkte oder bei der Wäsche, so könnten Krämer und Hausfrau sprechen, daß es eigentlich regnen sollte, und die Anlage doch dazu vorhanden sey; eben so das Schädelbeobachten, — daß dieß Individuum eigentlich so seyn sollte, wie der Schädel nach dem Gesetze aussagt, und eine ursprüngliche Anlage habe, die aber nicht ausgebildet worden sey; vorhanden ist diese Qualität nicht, aber sie sollte vorhanden seyn. — Das Gesetz und das Sollen gründet sich auf das Beobachten des wirklichen Regens, und des wirklichen Sinnes bei dieser Bestimmtheit des Schädels; ist aber die Wirklichkeit nicht vorhanden, so gilt die leere Möglichkeit für eben so viel. — Diese Möglichkeit, d. i. die Nichtwirklichkeit des aufgestellten Gesetzes und hiermit ihm widersprechende Beobachtungen müssen eben dadurch hereinkommen, daß die Freiheit des Individuums und die entwickelnden Umstände gleichgültig gegen das Seyn überhaupt sind sowohl gegen es als ursprüngliches Inneres wie als äußeres Knöchernes, und daß das Individuum auch etwas Anderes seyn kann, als es innerlich ursprünglich und noch mehr als ein Knochen ist.

Wir erhalten also die Möglichkeit, daß dieser Knorren oder Vertiefung des Schädels sowohl etwas Wirkliches als auch nur eine Anlage, und zwar unbestimmt zu irgend etwas, daß er etwas Nichtwirkliches bezeichne; wir sehen es einer schlechten Ausrede wie immer ergehen, daß sie wider dasjenige, dem sie aufhelfen soll, selbst zu gebrauchen steht. Wir sehen das Mei-

nen durch die Natur der Sache dahin gebracht, das Gegentheil deſſen gedankenlos ſelbſt zu ſagen, was es feſt hält: — zu ſagen, es wird durch dieſen Knochen irgend Etwas angedeutet, aber eben ſo gut auch nicht.

Was der Meinung ſelbſt bei dieſer Ausrede vorſchwebt, iſt der wahre ſie gerade vertilgende Gedanke, daß das Seyn als ſolches überhaupt nicht die Wahrheit des Geiſtes iſt. Wie ſchon die Anlage ein urſprüngliches Seyn iſt, das an der Thätigkeit des Geiſtes keinen Antheil hat, ein eben ſolches iſt ſeiner Seits auch der Knochen. Das Seyende ohne die geiſtige Thätigkeit iſt ein Ding für das Bewußtſeyn, und ſo wenig ſein Weſen, daß es vielmehr das Gegentheil deſſelben und das Bewußtſeyn ſich allein wirklich iſt durch die Negation und Vertilgung eines ſolchen Seyns. — Es iſt von dieſer Seite für völlige Verläugnung der Vernunft anzuſehen, für das wirkliche Daſeyn des Bewußtſeyns einen Knochen auszugeben; und dafür wird er ausgegeben, indem er als das Aeußere des Geiſtes betrachtet wird, denn das Aeußere iſt eben die ſeyende Wirklichkeit. Es hilft nichts zu ſagen, daß von dieſem Aeußern nur auf das Innere, das etwas Anderes ſey, geſchloſſen werde, das Aeußere nicht das Innere ſelbſt, ſondern nur deſſen Ausdruck ſey. Denn in dem Verhältniſſe beider zu einander, fällt eben auf die Seite des Innern die Beſtimmung der ſich denkenden und gedachten, auf die Seite des Aeußern aber die der ſeyenden Wirklichkeit. — Wenn alſo einem Menſchen geſagt wird, du (dein Inneres) biſt dieß, weil dein Knochen ſo beſchaffen iſt, ſo heißt es nichts anderes, als ich ſehe einen Knochen für deine Wirklichkeit an. Die bei der Phyſiognomik erwähnte Erwiederung eines ſolchen Urtheils durch die Ohrfeige bringt zunächſt die weichen Theile aus ihrem Anſehen und Lage, und erweiſt nur, daß dieſe kein wahres Anſich, nicht die Wirklichkeit des Geiſtes ſind; — hier müßte die Erwiederung eigentlich ſo weit gehen, einem, der ſo urtheilt, den

Schädel einzuſchlagen, um gerade ſo geiſtlich, als ſeine Weisheit iſt, zu erweiſen, daß ein Knochen für den Menſchen nichts Anſich, viel weniger ſeine wahre Wirklichkeit iſt. —

Der rohe Inſtinkt der ſelbſtbewußten Vernunft wird eine Schädelwiſſenſchaft unbeſehen verwerfen, — dieſen anderen beobachtenden Inſtinkt derſelben, der zur Ahnung des Erkennens gediehen, es auf die geiſtloſe Weiſe, daß das Aeußere Ausdruck des Innern ſey, erfaßt hat. Aber je ſchlechter der Gedanke iſt, deſto weniger fällt es zuweilen auf, worin beſtimmt ſeine Schlechtigkeit liegt, und deſto ſchwerer iſt es, ſie aus einander zu legen. Denn der Gedanke heißt um ſo ſchlechter, je reiner und leerer die Abſtraktion iſt, welche ihm für das Weſen gilt. Der Gegenſatz aber, auf den es hier ankömmt, hat zu ſeinen Gliedern die ihrer bewußte Individualität, und die Abſtraktion der ganz zum Dinge gewordenen Aeußerlichkeit, — jenes innre Seyn des Geiſtes als feſtes geiſtloſes Seyn aufgefaßt, eben ſolchem Seyn entgegengeſetzt. — Damit ſcheint aber auch die beobachtende Vernunft in der That ihre Spitze erreicht zu haben, von welcher ſie ſich ſelbſt verlaſſen, und ſich überſchlagen muß; denn erſt das ganz Schlechte hat die unmittelbare Nothwendigkeit an ſich, ſich zu verkehren. — Wie von dem jüdiſchen Volke geſagt werden kann, daß es gerade darum, weil es unmittelbar vor der Pforte des Heils ſtehe, das Verworfenſte ſey und geweſen ſey; was es an und für ſich ſeyn ſollte, dieſe Selbſtweſenheit iſt es ſich nicht, ſondern verlegt ſie jenſeits ſeiner; es macht ſich durch dieſe Entäußerung ein höheres Daſeyn möglich, wenn es ſeinen Gegenſtand wieder in ſich zurücknehmen könnte, als wenn es innerhalb der Unmittelbarkeit des Seyns ſtehen geblieben, weil der Geiſt um ſo größer iſt, aus je größerem Gegenſatze er in ſich zurückkehrt; dieſen Gegenſatz aber macht er ſich in dem Aufheben ſeiner unmittelbaren Einheit und in der Entäußerung ſeines Fürſichſeyns. Allein wenn ein ſolches Bewußtſeyn ſich nicht reflektirt, iſt die Mitte, worin

es ſteht, die unſelige Leere, indem dasjenige, was ſie erfüllen ſollte, zum feſten Extreme geworden iſt. So iſt dieſe letzte Stufe der beobachtenden Vernunft ihre ſchlechteſte, aber darum ihre Umkehrung nothwendig.

Denn die Ueberſicht der bisher betrachteten Reihe von Verhältniſſen, welche den Inhalt und Gegenſtand der Beobachtung ausmachen, zeigt, daß in ihrer erſten Weiſe, in der Beobachtung der Verhältniſſe der unorganiſchen Natur ihr ſchon das ſinnliche Seyn verſchwindet; die Momente ihres Verhältniſſes ſtellen ſich als reine Abſtraktionen und als einfache Begriffe dar, welche an das Daſeyn von Dingen feſtgeknüpft ſeyn ſollten, das aber verloren geht, ſo daß das Moment ſich als reine Bewegung und als Allgemeines erweiſt. Dieſer freie in ſich vollendete Prozeß behält die Bedeutung eines Gegenſtändlichen; tritt aber nun als ein Eins auf; im Prozeſſe des Unorganiſchen iſt das Eins das nicht exiſtirende Innere; als Eins aber exiſtirend iſt er das Organiſche. — Das Eins ſteht als Fürſichſeyn oder negatives Weſen dem Allgemeinen gegenüber, entzieht ſich dieſem und bleibt frei für ſich, ſo daß der Begriff, nur im Elemente der abſoluten Vereinzelung realiſirt, in der organiſchen Exiſtenz ſeinen wahrhaften Ausdruck, als Allgemeines da zu ſeyn, nicht findet, ſondern ein Aeußeres oder, was daſſelbe iſt, ein Inneres der organiſchen Natur bleibt. — Der organiſche Prozeß iſt nur frei an ſich, iſt es aber nicht für ſich ſelbſt; im Zwecke tritt das Fürſichſeyn ſeiner Freiheit ein; exiſtirt als ein anderes Weſen, als eine ihrer ſelbſt bewußte Weisheit, die außer jenem iſt. Die beobachtende Vernunft wendet ſich alſo an dieſe, an den Geiſt, den als Allgemeinheit exiſtirenden Begriff oder als Zweck exiſtirenden Zweck, und ihr eignes Weſen iſt ihr nunmehr der Gegenſtand.

Sie wendet ſich zuerſt an ſeine Reinheit; aber indem ſie Auffaſſen des in ſeinen Unterſchieden ſich bewegenden Gegen-

ſtandes als eines Seyenden iſt, werden ihr Geſetze des Denkens, Beziehungen von Bleibendem auf Bleibendes; aber da der Inhalt dieſer Geſetze nur Momente ſind, verlaufen ſie ſich in das Eins des Selbſtbewußtſeyns. — Dieſer neue Gegenſtand eben ſo als Seyendes genommen, iſt das einzelne zufällige Selbſtbewußtſeyn; das Beobachten ſteht daher innerhalb des gemeinten Geiſtes und des zufälligen Verhältniſſes von bewußter Wirklichkeit auf unbewußte. Er an ſich ſelbſt nur iſt die Nothwendigkeit dieſer Beziehung; die Beobachtung rückt ihm daher näher auf den Leib, und vergleicht ſeine wollende und thuende Wirklichkeit mit ſeiner in ſich reflektirten und betrachtenden Wirklichkeit, die ſelbſt gegenſtändlich iſt. Dieſes Aeußere, ob zwar eine Sprache des Individuums, die es an ihm ſelbſt hat, iſt zugleich als Zeichen etwas Gleichgültiges gegen den Inhalt, den es bezeichnen ſollte, ſo wie das, welches ſich das Zeichen ſetzt, gleichgültig gegen dieſes.

Von dieſer wandelbaren Sprache geht darum die Beobachtung endlich zum feſten Seyn zurück, und ſpricht ihrem Begriffe nach aus, daß die Aeußerlichkeit, nicht als Organ, auch nicht als Sprache und Zeichen, ſondern als todtes Ding die äußere und unmittelbare Wirklichkeit des Geiſtes ſey. Was von der allererſten Beobachtung der unorganiſchen Natur aufgehoben wurde, daß nämlich der Begriff als Ding vorhanden ſeyn ſollte, ſtellt dieſe letzte Weiſe ſo her, daß ſie die Wirklichkeit des Geiſtes ſelbſt zu einem Dinge macht, oder umgekehrt ausgedrückt, dem todten Seyn die Bedeutung des Geiſtes giebt. — Die Beobachtung iſt damit dazu gekommen, es auszuſprechen, was unſer Begriff von ihr war, daß nämlich die Gewißheit der Vernunft ſich ſelbſt als gegenſtändliche Wirklichkeit ſucht. — Man meint zwar dabei wohl nicht, daß der Geiſt, der von einem Schädel vorgeſtellt wird, als Ding ausgeſprochen werde; es ſoll kein Materialismus, wie man es nennt, in dieſem Gedanken liegen, ſondern der Geiſt vielmehr noch etwas

anderes als dieſe Knochen ſeyn; aber er iſt, heißt ſelbſt nichts anderes, als, er iſt ein Ding. Wenn das Seyn als ſolches oder Dingſeyn von dem Geiſte prädicirt wird, ſo iſt darum der wahrhafte Ausdruck hiervon, daß er ein ſolches wie ein Knochen iſt. Es muß daher für höchſt wichtig angeſehen werden, daß der wahre Ausdruck davon, daß vom Geiſte rein geſagt wird, er iſt, ſich gefunden hat. Wenn ſonſt vom Geiſte geſagt wird, er iſt, hat ein Seyn, iſt ein Ding, eine einzelne Wirklichkeit, ſo wird damit nicht etwas gemeint, das man ſehen, oder in die Hand nehmen, ſtoßen und ſo fort, kann, aber geſagt wird ein ſolches, und was in Wahrheit geſagt wird, drückt ſich hiermit ſo aus, daß das Seyn des Geiſtes ein Knochen iſt.

Dieß Reſultat hat nun eine gedoppelte Bedeutung, einmal ſeine wahre, inſofern es eine Ergänzung des Reſultats der vorhergehenden Bewegung des Selbſtbewußtſeyns iſt. Das unglückliche Selbſtbewußtſeyn entäußerte ſich ſeiner Selbſtſtändigkeit und rang ſein Fürſichſeyn zum Dinge heraus. Es kehrte dadurch aus dem Selbſtbewußtſeyn in das Bewußtſeyn zurück, d. h. in das Bewußtſeyn, für welches der Gegenſtand ein Seyn, ein Ding iſt; — aber dieß, was Ding iſt, iſt das Selbſtbewußtſeyn; es iſt alſo die Einheit des Ich und des Seyns, die Kategorie. Indem der Gegenſtand für das Bewußtſeyn ſo beſtimmt iſt, hat es Vernunft. Das Bewußtſeyn, ſo wie das Selbſtbewußtſeyn iſt an ſich eigentlich Vernunft; aber nur von dem Bewußtſeyn, dem der Gegenſtand als die Kategorie ſich beſtimmt hat, kann geſagt werden, daß es Vernunft habe; — hiervon aber iſt noch das Wiſſen, was Vernunft iſt, unterſchieden. — Die Kategorie, welche die unmittelbare Einheit des Seyns und des Seinen iſt, muß beide Formen durchlaufen, und das beobachtende Bewußtſeyn iſt eben dieſes, dem ſie ſich in der Form des Seyns darſtellt. In ſeinem Reſultate ſpricht das Bewußtſeyn dasjenige, deſſen bewußtloſe Ge-

wißheit es iſt, als Satz aus, — den Satz, der im Begriffe der Vernunft liegt. Er iſt das unendliche Urtheil, daß das Selbſt ein Ding iſt, — ein Urtheil, das ſich ſelbſt aufhebt. — Durch dieſes Reſultat iſt alſo beſtimmt zur Kategorie dieß hinzugekommen, daß ſie dieſer ſich aufhebende Gegenſatz iſt. Die reine Kategorie, welche in der Form des Seyns oder der Unmittelbarkeit für das Bewußtſeyn iſt, iſt der noch unvermittelte, nur vorhandene Gegenſtand, und das Bewußtſeyn ein eben ſo unvermitteltes Verhalten. Das Moment jenes unendlichen Urtheils iſt der Uebergang der Unmittelbarkeit in die Vermittlung oder Negativität. Der vorhandene Gegenſtand iſt daher als ein negativer beſtimmt, das Bewußtſeyn aber als Selbſtbewußtſeyn gegen ihn, oder die Kategorie, welche die Form des Seyns im Beobachten durchlaufen hat, iſt jetzt in der Form des Fürſichſeyns geſetzt; das Bewußtſeyn will ſich nicht mehr unmittelbar finden, ſondern durch ſeine Thätigkeit ſich ſelbſt hervorbringen. Es ſelbſt iſt ſich der Zweck ſeines Thuns, wie es ihm im Beobachten nur um die Dinge zu thun war.

Die andere Bedeutung des Reſultats iſt die ſchon betrachtete des begriffloſen Beobachtens. Dieſes weiß ſich nicht anders zu faſſen und auszuſprechen, als daß es unbefangen den Knochen, wie er ſich als ſinnliches Ding findet, das ſeine Gegenſtändlichkeit für das Bewußtſeyn nicht zugleich verliert, für die Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns ausſagt. Es hat aber auch darüber, daß es dieß ſagt, keine Klarheit des Bewußtſeyns, und faßt ſeinen Satz nicht in der Beſtimmtheit ſeines Subjekts und Prädikats und der Beziehung derſelben, noch weniger in dem Sinne des unendlichen ſich ſelbſt auflöſenden Urtheils und des Begriffs. — Es verbirgt ſich vielmehr aus einem tiefer liegenden Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes, das hier als eine natürliche Honnetetät erſcheint, die Schmählichkeit des begriffloſen nackten Gedankens, für die Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns

einen Knochen zu nehmen, und übertüncht ihn durch die Gedankenlosigkeit selbst, mancherlei Verhältnisse von Ursache und Wirkung, von Zeichen, Organ u. s. w., die hier keinen Sinn haben, einzumischen, und durch Unterscheidungen, die von ihnen hergenommen sind, das Grelle des Satzes zu verstecken.

Gehirnfieber und dergleichen als das Seyn des Geistes betrachtet, sind schon eine gedachte nur hypothetische, — nicht daseyende, nicht gefühlte, gesehene, nicht die wahre Wirklichkeit; wenn sie da sind, wenn sie gesehen werden, sind sie todte Gegenstände und gelten dann nicht mehr für das Seyn des Geistes. Aber die eigentliche Gegenständlichkeit muß eine unmittelbare, sinnliche seyn, so daß der Geist in dieser als todten, — denn der Knochen ist das Todte, insofern es am Lebendigen selbst ist, — als wirklich gesetzt wird. — Der Begriff dieser Vorstellung ist, daß die Vernunft sich alle Dingheit, auch die rein gegenständliche selbst ist; sie ist aber dieß im Begriffe, oder der Begriff ist nur ihre Wahrheit, und je reiner der Begriff selbst ist, zu einer desto albernern Vorstellung sinkt er herab, wenn sein Inhalt nicht als Begriff, sondern als Vorstellung ist, — wenn das sich selbst aufhebende Urtheil nicht mit dem Bewußtseyn dieser seiner Unendlichkeit genommen wird, sondern als ein bleibender Satz, und dessen Subjekt und Prädikat jedes für sich gelten, das Selbst als Selbst, das Ding als Ding fixirt und doch eins das andere seyn soll. — Die Vernunft, wesentlich der Begriff, ist unmittelbar in sich selbst und ihr Gegentheil entzweit, ein Gegensatz, der eben darum eben so unmittelbar aufgehoben ist. Aber sich so als sich selbst und als ihr Gegentheil darbietend, und festgehalten in dem ganz einzelnen Momente dieses Auseinandertretens, ist sie unvernünftig aufgefaßt; und je reiner die Momente desselben sind, desto greller ist die Erscheinung dieses Inhalts, der allein entweder für das Bewußtseyn ist, oder von ihm unbefangen allein ausgesprochen wird. — Das Tiefe, das der Geist von innen heraus,

aber nur bis in sein vorstellendes Bewußtseyn treibt und es in diesem stehen läßt — und die Unwissenheit dieses Bewußtseyns, was das ist, was es sagt, ist dieselbe Verknüpfung des Hohen und Niedrigen, welche an dem Lebendigen die Natur in der Verknüpfung des Organs seiner höchsten Vollendung, des Organs der Zeugung, und des Organs des Pissens naiv ausdrückt. — Das unendliche Urtheil als unendliches wäre die Vollendung des sich selbst erfassenden Lebens, das in der Vorstellung bleibende Bewußtseyn desselben aber verhält sich als Pissen.

B.

Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseyns durch sich selbst.

Das Selbstbewußtseyn fand das Ding als sich, und sich als Ding; d. h. es ist für es, daß es an sich die gegenständliche Wirklichkeit ist. Es ist nicht mehr die unmittelbare Gewißheit, alle Realität zu seyn; sondern eine solche, für welche das Unmittelbare überhaupt die Form eines Aufgehobenen hat, so daß seine Gegenständlichkeit nur noch als Oberfläche gilt, deren Inneres und Wesen es selbst ist. — Der Gegenstand, auf welchen es sich positiv bezieht, ist daher ein Selbstbewußtseyn; er ist in der Form der Dingheit, d. h. er ist selbstständig; aber es hat die Gewißheit, daß dieser selbstständige Gegenstand kein Fremdes für es ist; es weiß hiermit, daß es an sich von ihm anerkannt ist; es ist der Geist, der die Gewißheit hat in der Verdopplung seines Selbstbewußtseyns und in der Selbstständigkeit beider seine Einheit mit sich selbst zu haben. Diese Gewißheit hat sich ihm nun zur Wahrheit zu erheben; was ihm gilt, daß es an sich und in seiner innern Gewißheit sey, soll in sein Bewußtseyn treten, und für es werden.

Was die allgemeinen Stationen dieser Verwirklichung seyn

werden, bezeichnet sich im Allgemeinen schon durch die Vergleichung mit dem bisherigen Wege. Wie die beobachtende Vernunft in dem Elemente der Kategorie die Bewegung des Bewußtseyns, nämlich die sinnliche Gewißheit, das Wahrnehmen und den Verstand wiederholte, so wird diese auch die doppelte Bewegung des Selbstbewußtseyns wieder durchlaufen, und aus der Selbstständigkeit in seine Freiheit übergehen. Zuerst ist diese thätige Vernunft ihrer selbst nur als eines Individuums bewußt, und muß als ein solches seine Wirklichkeit im Andern fordern und hervorbringen — alsdann aber, indem sich sein Bewußtseyn zur Allgemeinheit erhebt, wird es allgemeine Vernunft, und ist sich seiner als Vernunft, als an und für sich schon Anerkanntes bewußt, welches in seinem reinen Bewußtseyn alles Selbstbewußtseyn vereinigt; es ist das einfache geistige Wesen, das, indem es zugleich zum Bewußtseyn kommt, die reale Substanz ist, worin die frühern Formen als in ihren Grund zurückgehen, so daß sie gegen diesen nur einzelne Momente seines Werdens sind, die sich zwar losreißen, und als eigene Gestalten erscheinen, in der That aber nur von ihm getragen, Daseyn und Wirklichkeit, aber ihre Wahrheit nur haben, insofern sie in ihm selbst sind und bleiben.

Nehmen wir dieses Ziel, das der Begriff ist, der uns schon entstanden, nämlich das anerkannte Selbstbewußtseyn, das in dem andern freien Selbstbewußtseyn die Gewißheit seiner selbst, und eben darin seine Wahrheit hat — in seiner Realität auf, oder heben wir diesen noch innern Geist als die schon zu ihrem Daseyn gediehene Substanz heraus, so schließt sich in diesem Begriffe das Reich der Sittlichkeit auf. Denn diese ist nichts anderes als in der selbstständigen Wirklichkeit der Individuen die absolute geistige Einheit ihres Wesens; ein an sich allgemeines Selbstbewußtseyn, das sich in einem andern Bewußtseyn so wirklich ist, daß dieses vollkommene Selbstständigkeit hat, oder ein Ding für es, und daß es eben darin

der Einheit mit ihm sich bewußt ist, und in dieser Einheit mit diesem gegenständlichen Wesen erst Selbstbewußtseyn ist. Diese sittliche Substanz in der Abstraktion der Allgemeinheit, ist sie nur das gedachte Gesetz; aber sie ist eben so sehr unmittelbar wirkliches Selbstbewußtseyn oder sie ist Sitte. Das einzelne Bewußtseyn ist umgekehrt nur dieses seyende Eins, indem es des allgemeinen Bewußtseyns in seiner Einzelnheit als seines Seyns sich bewußt, indem sein Thun und Daseyn die allgemeine Sitte ist.

In dem Leben eines Volks hat in der That der Begriff der Verwirklichung der selbstbewußten Vernunft, in der Selbstständigkeit des Andern die vollständige Einheit mit ihm anzuschauen, oder diese von mir vorgefundene freie Dingheit eines Andern, welche das Negative Meiner selbst ist, als mein Fürmichseyn zum Gegenstande zu haben, — seine vollendete Realität. Die Vernunft ist als die flüssige allgemeine Substanz, als die unwandelbare einfache Dingheit vorhanden, welche eben so in viele vollkommen selbstständige Wesen wie das Licht in Sterne als unzählige für sich leuchtende Punkte zerspringt, die in ihrem absoluten Fürsichseyn nicht nur an sich in der einfachen selbstständigen Substanz aufgelöst sind, sondern für sich selbst; sie sind sich bewußt diese einzelne selbstständige Wesen dadurch zu seyn, daß sie ihre Einzelnheit aufopfern und diese allgemeine Substanz ihre Seele und Wesen ist; so wie dieß Allgemeine wieder das Thun ihrer als Einzelner oder das von ihnen hervorgebrachte Werk ist.

Das rein einzelne Thun und Treiben des Individuums bezieht sich auf die Bedürfnisse, welche es als Naturwesen, d. h. als seyende Einzelnheit hat. Daß selbst diese seine gemeinsten Funktionen nicht zunichte werden, sondern Wirklichkeit haben, geschieht durch das allgemeine erhaltende Medium, durch die Macht des ganzen Volks. — Nicht nur aber diese Form des Bestehens seines Thuns überhaupt hat es in der allge-

meinen Substanz, sondern eben so sehr seinen Inhalt; was es thut, ist die allgemeine Geschicklichkeit und Sitte aller. Dieser Inhalt, insofern er sich vollkommen vereinzelt, ist in seiner Wirklichkeit in das Thun Aller verschränkt. Die Arbeit des Individuums für seine Bedürfnisse ist eben so sehr eine Befriedigung der Bedürfnisse der Andern als seiner eigenen, und die Befriedigung der seinigen erreicht es nur durch die Arbeit der Andern. — Wie der Einzelne in seiner einzelnen Arbeit schon eine allgemeine Arbeit bewußtlos vollbringt, so vollbringt er auch wieder die allgemeine als seinen bewußten Gegenstand; das Ganze wird als Ganzes sein Werk, für das er sich aufopfert, und eben dadurch sich selbst von ihm zurückerhält. — Es ist hier nichts, das nicht gegenseitig wäre, nichts, woran nicht die Selbstständigkeit des Individuums sich in der Auflösung ihres Fürsichseyns, in der Negation ihrer selbst, ihre positive Bedeutung für sich zu seyn, gäbe. Diese Einheit des Seyns für Anderes oder des sich zum Dinge Machens, und des Fürsichseyns, diese allgemeine Substanz redet ihre allgemeine Sprache in den Sitten und Gesetzen seines Volks; aber dieß seyende unwandelbare Wesen ist nichts anderes als der Ausdruck der ihr entgegengesetzt scheinenden einzelnen Individualität selbst; die Gesetze sprechen das aus, was jeder Einzelne ist, und thut; das Individuum erkennt sie nicht nur als seine allgemeine gegenständliche Dinghеit, sondern eben so sehr sich in ihr, oder als vereinzelt in seiner eigenen Individualität und in jedem seiner Mitbürger. In dem allgemeinen Geiste hat daher jeder nur die Gewißheit seiner selbst, nichts anderes in der seyenden Wirklichkeit zu finden, als sich selbst; er ist der Andern so gewiß als seiner. — Ich schaue es in allen an, daß sie für sich selbst nur diese selbstständigen Wesen sind, als Ich es bin; Ich schaue die freie Einheit mit den Andern in ihnen so an, daß sie wie durch Mich, so durch die Andern selbst ist. Sie als Mich, Mich als Sie.

In einem freien Volke ist darum in Wahrheit die Vernunft verwirklicht; sie ist gegenwärtiger lebendiger Geist, worin das Individuum seine Bestimmung, d. h. sein allgemeines und einzelnes Wesen, nicht nur ausgesprochen und als Dingheit vorhanden findet, sondern selbst dieses Wesen ist, und seine Bestimmung auch erreicht hat. Die weisesten Männer des Alterthums haben darum den Ausspruch gethan: daß die Weisheit und die Tugend darin bestehen, den Sitten seines Volks gemäß zu leben.

Aus diesem Glücke aber, seine Bestimmung erreicht zu haben, und in ihr zu leben, ist das Selbstbewußtseyn, welches zunächst nur unmittelbar und dem Begriffe nach Geist ist, herausgetreten, oder auch, — es hat es noch nicht erreicht; denn beides kann auf gleiche Weise gesagt werden.

Die Vernunft muß aus diesem Glücke heraustreten; denn nur an sich oder unmittelbar ist das Leben eines freien Volks die reale Sittlichkeit, oder sie ist eine seyende, und damit ist auch dieser allgemeine Geist selbst ein Einzelner, das Ganze der Sitten und Gesetze, eine bestimmte sittliche Substanz, welche erst in dem höheren Momente, nämlich im Bewußtseyn über ihr Wesen, die Beschränkung auszieht, und nur in diesem Erkennen ihre absolute Wahrheit hat, nicht aber unmittelbar in ihrem Seyn; in diesem ist sie theils eine beschränkte, theils ist die absolute Beschränkung eben dieß, daß der Geist in der Form des Seyns ist.

Ferner ist daher das einzelne Bewußtseyn, wie es unmittelbar seine Existenz in der realen Sittlichkeit oder in dem Volke hat, ein gediegenes Vertrauen, dem sich der Geist nicht in seine abstrakte Momente aufgelöst hat, und das sich also auch nicht als reine Einzelnheit für sich zu seyn weiß. Ist es aber zu diesem Gedanken gekommen, wie es muß, so ist diese unmittelbare Einheit mit dem Geiste oder sein Seyn in ihm, sein Vertrauen verloren; es für sich isolirt, ist sich nun das

Wesen, nicht mehr der allgemeine Geist. Das Moment dieser Einzelnheit des Selbstbewußtseyns ist zwar in dem allgemeinen Geiste selbst, aber nur als eine verschwindende Größe, die, wie sie für sich auftritt, in ihm eben so unmittelbar sich auflöst und nur als Vertrauen zum Bewußtseyn kommt. Indem es sich so fixirt, — und jedes Moment, weil es Moment des Wesens ist, muß selbst dazu gelangen, als Wesen sich darzustellen, — so ist das Individuum den Gesetzen und Sitten gegenüber getreten; sie sind nur ein Gedanke ohne absolute Wesenheit, eine abstrakte Theorie ohne Wirklichkeit; es aber ist als dieses Ich sich die lebendige Wahrheit.

Oder das Selbstbewußtseyn hat dieses Glück noch nicht erreicht, sittliche Substanz, der Geist eines Volks zu seyn. Denn aus der Beobachtung zurückgekehrt, ist der Geist zuerst noch nicht als solcher durch sich selbst verwirklicht; er ist nur als inneres Wesen oder als die Abstraktion gesetzt. — Oder er ist erst unmittelbar; unmittelbar seyend aber ist er einzeln; er ist das praktische Bewußtseyn, das in seine vorgefundene Welt mit dem Zwecke einschreitet, sich in dieser Bestimmtheit eines Einzelnen zu verdoppeln, sich als Diesen, als sein seyendes Gegenbild zu erzeugen und sich dieser Einheit seiner Wirklichkeit mit dem gegenständlichen Wesen bewußt zu werden. Es hat die Gewißheit dieser Einheit; es gilt ihm, daß sie an sich oder daß diese Uebereinstimmung seiner und der Dingheit schon vorhanden ist, nur ihm noch durch es zu werden hat, oder daß sein Machen eben so das Finden derselben ist. Indem diese Einheit Glück heißt, wird dieß Individuum hiermit sein Glück zu suchen von seinem Geiste in die Welt hinausgeschickt.

Wenn also die Wahrheit dieses vernünftigen Selbstbewußtseyns für uns die sittliche Substanz ist, so ist hier für es der Anfang seiner sittlichen Welterfahrung. Von der Seite, daß es noch nicht zu jener geworden, dringt diese Bewegung auf

ſte, und das, was in ihr ſich aufhebt, ſind die einzelnen Momente, die ihm iſolirt gelten. Sie haben die Form eines unmittelbaren Wollens, oder Naturtriebs, der ſeine Befriedigung erreicht, welche ſelbſt der Inhalt eines neuen Triebes iſt. — Von der Seite aber, daß das Selbſtbewußtſeyn das Glück in der Subſtanz zu ſeyn verloren, ſind dieſe Naturtriebe mit Bewußtſeyn ihres Zwecks als der wahren Beſtimmung und Weſenheit verbunden; die ſittliche Subſtanz iſt zum ſelbſtloſen Prädikate herabgeſunken, deſſen lebendige Subjekte die Individuen ſind, die ihre Allgemeinheit durch ſich ſelbſt zu erfüllen, und für ihre Beſtimmung aus ſich zu ſorgen haben. — In jener Bedeutung alſo ſind jene Geſtalten das Werden der ſittlichen Subſtanz, und gehen ihr vor; in dieſer folgen ſie, und löſen es für das Selbſtbewußtſeyn auf, was ſeine Beſtimmung ſey; nach jener Seite geht in der Bewegung, worin erfahren wird, was ihre Wahrheit iſt, die Unmittelbarkeit oder Rohheit der Triebe verloren, und der Inhalt derſelben in einen höheren über; nach dieſer aber die falſche Vorſtellung des Bewußtſeyns, das in ſie ſeine Beſtimmung ſetzt. Nach jener iſt das Ziel, das ſie erreichen, die unmittelbare ſittliche Subſtanz; nach dieſer aber das Bewußtſeyn derſelben, und zwar ein ſolches, das ſie als ſein eigenes Weſen weiß; und inſofern wäre dieſe Bewegung das Werden der Moralität, einer höheren Geſtalt als jene. Allein dieſe Geſtalten machen zugleich nur Eine Seite ihres Werdens aus, nämlich diejenige, welche in das Fürſichſeyn fällt, oder worin das Bewußtſeyn ſeine Zwecke aufhebt; nicht die Seite, nach welcher ſie aus der Subſtanz ſelbſt hervorgeht. Da dieſe Momente noch nicht die Bedeutung haben können, im Gegenſatze gegen die verlorne Sittlichkeit zu Zwecken gemacht zu werden, ſo gelten ſie hier zwar nach ihrem unbefangenen Inhalte, und das Ziel, nach welchem ſie dringen, iſt die ſittliche Subſtanz. Aber indem unſeren Zeiten jene Form derſelben näher liegt, in welcher ſie erſcheinen, nachdem das Be-

wußtseyn sein sittliches Leben verloren und es suchend jene Formen wiederholt, so mögen sie mehr in dem Ausdrucke dieser Weise vorgestellt werden.

Das Selbstbewußtseyn, welches nur erst der Begriff des Geistes ist, tritt diesen Weg in der Bestimmtheit an, sich als einzelner Geist das Wesen zu seyn, und sein Zweck ist also, sich als Einzelnes die Verwirklichung zu geben und als dieses in ihr sich zu genießen.

In der Bestimmung sich als Fürsichseyendes das Wesen zu seyn, ist es die Negativität des Andern; in seinem Bewußtseyn tritt daher es selbst als das Positive einem solchen gegenüber, das zwar ist, aber für es die Bedeutung eines Nichtansichseyenden hat; das Bewußtseyn erscheint entzweit in diese vorgefundene Wirklichkeit, und in den Zweck, den es durch Aufheben derselben vollbringt, und statt jener vielmehr zur Wirklichkeit macht. Sein erster Zweck ist aber sein unmittelbares abstraktes Fürsichseyn, oder sich als dieses Einzelne in einem Andern oder ein anderes Selbstbewußtseyn als sich anzuschauen. Die Erfahrung, was die Wahrheit dieses Zwecks ist, stellt das Selbstbewußtseyn höher, und es ist sich nunmehr Zweck, insofern es zugleich allgemeines ist, und das Gesetz unmittelbar an ihm hat. In der Vollbringung dieses Gesetzes seines Herzens erfährt es aber, daß das einzelne Wesen hierbei sich nicht erhalten, sondern das Gute nur durch die Aufopferung desselben ausgeführt werden kann, und es wird zur Tugend. Die Erfahrung, welche sie macht, kann keine andere seyn, als daß ihr Zweck an sich schon ausgeführt ist, das Glück unmittelbar im Thun selbst sich findet, und das Thun selbst das Gute ist. Der Begriff dieser ganzen Sphäre, daß die Dingheit das Fürsichseyn des Geistes selbst ist, wird in ihrer Bewegung für das Selbstbewußtseyn. Indem es ihn gefunden, ist es sich also Realität als unmittelbar sich aussprechende Individualität, die keinen Widerstand an einer entgegengesetzten

Wirklichkeit mehr findet, und der nur dieß Aussprechen selbst Gegenstand und Zweck ist.

a. Die Lust und die Nothwendigkeit.

Das Selbstbewußtseyn, welches sich überhaupt die Realität ist, hat seinen Gegenstand an ihm selbst, aber als einen solchen, welchen es nur erst für sich hat, und der noch nicht seyend ist; das Seyn steht ihm als eine andere Wirklichkeit, denn die seinige ist, gegenüber; und es geht darauf, durch Vollführung seines Fürsichseyns sich als anderes selbstständiges Wesen anzuschauen. Dieser erste Zweck ist, seiner als einzelnen Wesens in dem andern Selbstbewußtseyn bewußt zu werden, oder dieß Andere zu sich selbst zu machen; es hat die Gewißheit, daß an sich schon dieß Andere es selbst ist. — Insofern es aus der sittlichen Substanz und dem ruhigen Seyn des Denkens zu seinem Fürsichseyn sich erhoben, so hat es das Gesetz der Sitte und des Daseyns, die Kenntnisse der Beobachtung und die Theorie, als einen grauen eben verschwindenden Schatten hinter sich; denn dieß ist vielmehr ein Wissen von einem solchen, dessen Fürsichseyn und Wirklichkeit eine andere, als die des Selbstbewußtseyns ist. Es ist in es statt des himmlisch scheinenden Geistes der Allgemeinheit des Wissens und Thuns, worin die Empfindung und der Genuß der Einzelnheit schweigt, der Erdgeist gefahren, dem das Seyn nur, welches die Wirklichkeit des einzelnen Bewußtseyns ist, als die wahre Wirklichkeit gilt.

Es verachtet Verstand und Wissenschaft
des Menschen allerhöchste Gaben —
es hat dem Teufel sich ergeben
und muß zu Grunde geh'n.

Es stürzt also ins Leben, und bringt die reine Individualität, in welcher es auftritt, zur Ausführung. Es macht sich weniger sein Glück, als daß es dasselbige unmittelbar nimmt und genießt. Die Schatten von Wissenschaft, Gesetzen und

Grundsätzen, die allein zwischen ihm und seiner eigenen Wirklichkeit stehen, verschwinden, als ein lebloser Nebel, der es nicht mit der Gewißheit seiner Realität aufnehmen kann; es nimmt sich das Leben, wie eine reife Frucht gepflückt wird, welche eben so sehr selbst entgegen kommt, als sie genommen wird.

Sein Thun ist nur nach einem Momente ein Thun der Begierde; es geht nicht auf die Vertilgung des ganzen gegenständlichen Wesens, sondern nur auf die Form seines Andersseyns oder seiner Selbstständigkeit, die ein wesenloser Schein ist; denn an sich gilt es ihm für dasselbe Wesen, oder als seine Selbstheit. Das Element, worin die Begierde und ihr Gegenstand gleichgültig gegen einander und selbstständig bestehen, ist das lebendige Daseyn; der Genuß der Begierde hebt dieß, insofern es ihrem Gegenstande zukommt, auf. Aber hier ist dieß Element, welches beiden die abgesonderte Wirklichkeit giebt, vielmehr die Kategorie, ein Seyn, das wesentlich ein vorgestelltes ist; es ist daher das Bewußtseyn der Selbstständigkeit; — sey es nun das natürliche, oder das zu einem System von Gesetzen ausgebildete Bewußtseyn, welches die Individuen jedes für sich erhält. Diese Trennung ist nicht an sich für das Selbstbewußtseyn, welches als seine eigene Selbstheit das andere weiß. Es gelangt also zum Genusse der Lust, zum Bewußtseyn seiner Verwirklichung in einem als selbstständig erscheinenden Bewußtseyn, oder zur Anschauung der Einheit beider selbstständigen Selbstbewußtseyn. Es erreicht seinen Zweck, erfährt aber eben darin, was die Wahrheit desselben ist. Es begreift sich als dieses einzelne fürsichseyende Wesen, aber die Verwirklichung dieses Zwecks ist selbst das Aufheben desselben, denn es wird sich nicht Gegenstand als dieses Einzelne, sondern vielmehr als Einheit seiner selbst und des anderen Selbstbewußtseyns, hiermit als aufgehobenes Einzelnes oder als Allgemeines.

Die genossene Lust hat wohl die positive Bedeutung, sich

ſelbſt als gegenſtändliches Selbſtbewußtſeyn geworden zu ſeyn, aber eben ſo ſehr die negative, ſich ſelbſt aufgehoben zu haben; und indem es ſeine Verwirklichung nur in jener Bedeutung begriff, tritt ſeine Erfahrung als Widerſpruch in ſein Bewußtſeyn ein, worin die erreichte Wirklichkeit ſeiner Einzelnheit ſich von dem negativen Weſen vernichtet werden ſieht, das wirklichkeitslos jener leer gegenüberſteht und doch die verzehrende Macht deſſelben iſt. Dieſes Weſen iſt nichts anderes als der Begriff deſſen, was dieſe Individualität an ſich iſt. Sie iſt aber noch die ärmſte Geſtalt des ſich verwirklichenden Geiſtes; denn ſie iſt ſich erſt die Abſtraktion der Vernunft, oder die Unmittelbarkeit der Einheit des Fürſich- und des Anſichſeyns; ihr Weſen iſt alſo nur die abſtrakte Kategorie. Jedoch hat ſie nicht mehr die Form des unmittelbaren einfachen Seyns, wie dem beobachtenden Geiſte, wo ſie das abſtrakte Seyn, oder als Fremdes geſetzt, die Dingheit überhaupt iſt. Hier iſt in dieſe Dingheit das Fürſichſeyn und die Vermittlung getreten. Sie tritt daher als Kreis auf, deſſen Inhalt die entwickelte reine Beziehung der einfachen Weſenheiten iſt. Die erlangte Verwirklichung dieſer Individualität beſteht daher in nichts anderem, als daß ſie dieſen Kreis von Abſtraktionen aus der Eingeſchloſſenheit des einfachen Selbſtbewußtſeyns in das Element des Für-es-ſeyns, oder der gegenſtändlichen Ausbreitung herausgeworfen hat. Was dem Selbſtbewußtſeyn alſo in der genießenden Luſt als ſein Weſen zum Gegenſtande wird, iſt die Ausbreitung jener leeren Weſenheiten, der reinen Einheit, des reinen Unterſchiedes, und ihrer Beziehung; weiter hat der Gegenſtand, den die Individualität als ihr Weſen erfährt, keinen Inhalt. Er iſt das, was die Nothwendigkeit genannt wird; denn die Nothwendigkeit, das Schickſal und dergleichen, iſt eben dieſes, von dem man nicht zu ſagen weiß, was es thut, welches ſeine beſtimmten Geſetze und poſitiver Inhalt ſey, weil es der abſolute als Seyn

angeſchaute reine Begriff ſelbſt iſt, die einfache und leere aber unaufhaltſame und unſtörbare Beziehung, deren Werk nur das Nichts der Einzelnheit iſt. Sie iſt dieſer feſte Zuſammenhang, weil das Zuſammenhängende die reinen Weſenheiten oder die leeren Abſtraktionen ſind; Einheit, Unterſchied und Beziehung ſind Kategorien, deren jede nichts an und für ſich, nur in Beziehung auf ihr Gegentheil iſt, und die daher nicht auseinanderkommen können. Sie ſind durch ihren Begriff auf einander bezogen, denn ſie ſind die reinen Begriffe ſelbſt; und dieſe abſolute Beziehung und abſtrakte Bewegung macht die Nothwendigkeit aus. Die nur einzelne Individualität, die nur erſt den reinen Begriff der Vernunft zu ihrem Inhalte hat, ſtatt aus der todten Theorie in das Leben ſich geſtürzt zu haben, hat ſich alſo vielmehr nur in das Bewußtſeyn der eigenen Lebloſigkeit geſtürzt, und wird ſich nur als die leere und fremde Nothwendigkeit, als die todte Wirklichkeit zu Theil.

Der Uebergang geſchieht aus der Form des Eins in die der Allgemeinheit, aus einer abſoluten Abſtraktion in die andere; aus dem Zwecke des reinen Fürſichſeyns, das die Gemeinſchaft mit Andern abgeworfen, in das reine Gegentheil, das dadurch eben ſo abſtrakte Anſichſeyn. Dieß erſcheint hiermit ſo, daß das Individuum nur zu Grunde gegangen, und die abſolute Sprödigkeit der Einzelnheit an der eben ſo harten aber kontinuirlichen Wirklichkeit zerſtäubt iſt. — Indem es als Bewußtſeyn die Einheit ſeiner ſelbſt und ſeines Gegentheils iſt, iſt dieſer Untergang noch für es; ſein Zweck und ſeine Verwirklichung, ſo wie der Widerſpruch deſſen, was ihm das Weſen war, und was an ſich das Weſen iſt; — es erfährt den Doppelſinn, der in dem liegt, was es that, nämlich ſein Leben ſich genommen zu haben; es nahm das Leben, aber vielmehr ergriff es damit den Tod.

Dieſer Uebergang ſeines lebendigen Seyns in die lebloſe Nothwendigkeit erſcheint ihm daher als eine Verkehrung,

die durch nichts vermittelt iſt. Das Vermittelnde müßte das ſeyn, worin beide Seiten eins wären, das Bewußtſeyn alſo das eine Moment im andern erkännte, ſeinen Zweck und Thun in dem Schickſale, und ſein Schickſal in ſeinem Zwecke und Thun, ſein eigenes Weſen in dieſer Nothwendigkeit. Aber dieſe Einheit iſt für dieß Bewußtſeyn eben die Luft ſelbſt, oder das einfache einzelne Gefühl, und der Uebergang von dem Momente dieſes ſeines Zwecks in das Moment ſeines wahren Weſens für es ein reiner Sprung in das Entgegengeſetzte; denn dieſe Momente ſind nicht im Gefühle enthalten und verknüpft, ſondern nur im reinen Selbſt, das ein Allgemeines oder das Denken iſt. Das Bewußtſeyn iſt ſich daher durch ſeine Erfahrung, worin ihm ſeine Wahrheit werden ſollte, vielmehr ein Räthſel geworden, die Folgen ſeiner Thaten ſind ihm nicht ſeine Thaten ſelbſt; was ihm widerfährt, iſt für es nicht die Erfahrung deſſen, was es an ſich iſt; der Uebergang nicht eine bloße Formänderung deſſelben Inhalts und Weſens, einmal vorgeſtellt, als Inhalt und Weſen des Bewußtſeyns, das andere Mal als Gegenſtand oder angeſchautes Weſen ſeiner ſelbſt. Die abſtrakte Nothwendigkeit gilt alſo für die nur negative unbegriffene Macht der Allgemeinheit, an welcher die Individualität zerſchmettert wird.

Bis hierher geht die Erſcheinung dieſer Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns; das letzte Moment ihrer Exiſtenz iſt der Gedanke ihres Verluſtes in der Nothwendigkeit, oder der Gedanke ihrer ſelbſt als eines ſich abſolut fremden Weſens. Das Selbſtbewußtſeyn an ſich hat aber dieſen Verluſt überlebt; denn dieſe Nothwendigkeit, oder reine Allgemeinheit iſt ſein eigenes Weſen. Dieſe Reflexion des Bewußtſeyns in ſich, die Nothwendigkeit als ſich zu wiſſen, iſt eine neue Geſtalt deſſelben.

b. Das Geſetz des Herzens, und der Wahnſinn des Eigendünkels.

Was die Nothwendigkeit in Wahrheit am Selbſtbewußtſeyn

iſt, dieß iſt für ſeine neue Geſtalt, worin es ſich ſelbſt als das Nothwendige iſt; es weiß unmittelbar das Allgemeine, oder das Geſetz in ſich zu haben; welches um dieſer Beſtimmung willen, daß es unmittelbar in dem Fürſichſeyn des Bewußtſeyns iſt, das Geſetz des Herzens heißt. Dieſe Geſtalt iſt für ſich als Einzelnheit Weſen, wie die vorige, aber ſie iſt um die Beſtimmung reicher, daß ihr dieß Fürſichſeyn als nothwendiges oder allgemeines gilt.

Das Geſetz alſo, das unmittelbar das eigne des Selbſtbewußtſeyns iſt, oder ein Herz, das aber ein Geſetz an ihm hat, iſt der Zweck, den es zu verwirklichen geht. Es iſt zu ſehen, ob ſeine Verwirklichung dieſem Begriffe entſprechen, und ob es in ihr dieß ſein Geſetz als das Weſen erfahren wird.

Dieſem Herzen ſteht eine Wirklichkeit gegenüber; denn im Herzen iſt das Geſetz nur erſt für ſich, noch nicht verwirklicht und alſo zugleich etwas Anderes, als der Begriff iſt. Dieſes Andere beſtimmt ſich dadurch als eine Wirklichkeit, die das Entgegengeſetzte des Zuverwirklichenden, hiermit der Widerſpruch des Geſetzes und der Einzelnheit iſt. Sie iſt alſo einer Seits ein Geſetz, von dem die einzelne Individualität gedrückt wird, eine gewaltthätige Ordnung der Welt, welche dem Geſetze des Herzens widerſpricht; — und anderer Seits eine unter ihr leidende Menſchheit, welche nicht dem Geſetze des Herzens folgt, ſondern einer fremden Nothwendigkeit unterthan iſt. — Dieſe Wirklichkeit, die der jetzigen Geſtalt des Bewußtſeyns gegenüber erſcheint, iſt, wie erhellt, nichts anderes als das vorhergehende entzweite Verhältniß der Individualität und ihrer Wahrheit, das Verhältniß einer grauſamen Nothwendigkeit, von welcher jene erdrückt wird. Für uns tritt die vorhergehende Bewegung darum der neuen Geſtalt gegenüber, weil dieſe an ſich aus ihr entſprungen, das Moment, woraus ſie herkommt, alſo nothwendig für ſie iſt; ihr aber erſcheint es als ein Vorgefundenes, indem ſie kein Bewußtſeyn über ihrem Urſprung

hat, und ihr das Wesen ist, vielmehr für sich selbst oder das Negative gegen dies positive Absolute zu seyn.

Diese dem Gesetze des Herzens widersprechende Nothwendigkeit, so wie das durch sie vorhandene Leiden, aufzuheben, darauf ist also diese Individualität gerichtet. Sie ist hiermit nicht mehr der Leichtsinn der vorigen Gestalt, die nur die einzelne Lust wollte, sondern die Ernsthaftigkeit eines hohen Zwecks, die ihre Lust in der Darstellung ihres vortrefflichen eigenen Wesens und in der Hervorbringung des Wohls der Menschheit sucht. Was sie verwirklicht, ist selbst das Gesetz, und ihre Lust zugleich die allgemeine aller Herzen. Beides ist ihr ungetrennt; ihre Lust das Gesetzmäßige, und die Verwirklichung des Gesetzes der allgemeinen Menschheit, Vereinung ihrer einzelnen Lust. Denn innerhalb ihrer selbst ist unmittelbar die Individualität und das Nothwendige Eins; das Gesetz, Gesetz des Herzens. Die Individualität ist noch nicht aus ihrer Stelle gerückt, und die Einheit beider nicht durch die vermittelnde Bewegung derselben, noch nicht durch die Zucht zu Stande gekommen. Die Verwirklichung des unmittelbaren ungezogenen Wesens gilt für Darstellung einer Vortrefflichkeit und für Hervorbringung des Wohls der Menschheit.

Das Gesetz dagegen, welches dem Gesetze des Herzens gegenübersteht, ist vom Herzen getrennt und frei für sich. Die Menschheit, die ihm angehört, lebt nicht in der beglückenden Einheit des Gesetzes mit dem Herzen, sondern entweder in grausamer Trennung und Leiden, oder wenigstens in der Entbehrung des Genusses seiner selbst bei der Befolgung des Gesetzes, und in dem Mangel des Bewußtseyns der eigenen Vortrefflichkeit bei der Uebertretung desselben. Weil jene gewaltübende göttliche und menschliche Ordnung von dem Herzen getrennt ist, ist sie diesem ein Schein, welcher das verlieren soll, was ihm noch zugefällt ist, nämlich die Gewalt und die Wirklichkeit. Sie mag in ihrem Inhalte wohl gefälliger

Weiſe mit dem Geſetze des Herzens übereinſtimmen, und dann kann ſich dieſes ſie gefallen laſſen; aber nicht das Geſetzmäßige rein als ſolches iſt ihm das Weſen, ſondern daß es darin das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, daß es ſich darin befriedigt habe. Wo der Inhalt der allgemeinen Nothwendigkeit aber nicht mit dem Herzen übereinkommt, iſt ſie auch ihrem Inhalte nach nichts an ſich, und muß dem Geſetze des Herzens weichen.

Das Individuum vollbringt alſo das Geſetz ſeines Herzens; es wird allgemeine Ordnung, und die Luſt zu einer an und für ſich geſetzmäßigen Wirklichkeit. Aber in dieſer Verwirklichung iſt es ihm in der That entflohen; es wird unmittelbar nur das Verhältniß, welches aufgehoben werden ſollte. Das Geſetz des Herzens hört eben durch ſeine Verwirklichung auf, Geſetz des Herzens zu ſeyn. Denn es erhält darin die Form des Seyns, und iſt nun allgemeine Macht, für welche dieſes Herz gleichgültig iſt, ſo daß das Individuum ſeine eigene Ordnung dadurch, daß es ſie aufſtellt, nicht mehr als die ſeinige findet. Durch die Verwirklichung ſeines Geſetzes bringt es daher nicht ſein Geſetz, ſondern, indem ſie an ſich die ſeinige, für es aber eine fremde iſt, nur dieß hervor, in die wirkliche Ordnung ſich zu verwickeln; und zwar in ſie als eine ihm nicht nur fremde ſondern feindliche Uebermacht. — Durch ſeine That ſetzt es ſich in oder vielmehr als das allgemeine Element der ſeyenden Wirklichkeit, und ſeine That ſoll ſelbſt nach ſeinem Sinne den Werth einer allgemeinen Ordnung haben. Aber damit hat es ſich von ſich ſelbſt frei gelaſſen, es wächſt als Allgemeinheit für ſich fort und reinigt ſich von der Einzelnheit; das Individuum, welches die Allgemeinheit nur in der Form ſeines unmittelbaren Fürſichſeyns erkennen will, erkennt ſich alſo nicht in dieſer freien Allgemeinheit, während es ihr zugleich angehört, denn ſie iſt ſein Thun. Dieß Thun hat daher die verkehrte Bedeutung, der allgemeinen Ordnung zu widerſprechen, denn ſeine That ſoll

That *seines* einzelnen Herzens, nicht freie allgemeine Wirklichkeit seyn; und zugleich hat es sie in der That *anerkannt*, denn das Thun hat den Sinn, sein Wesen als *freie Wirklichkeit* zu setzen, d. h. die Wirklichkeit als sein Wesen anzuerkennen.

Das Individuum hat durch den Begriff seines Thuns die nähere Weise bestimmt, in welcher die wirkliche Allgemeinheit, der es sich angehörig gemacht, sich gegen es kehrt. Seine That gehört als *Wirklichkeit* dem Allgemeinen an; ihr Inhalt aber ist die eigene Individualität, welche sich als diese *einzelne* dem Allgemeinen entgegengesetzte erhalten will. Es ist nicht irgend ein bestimmtes Gesetz, von dessen Aufstellung die Rede wäre, sondern die unmittelbare Einheit des einzelnen Herzens mit der Allgemeinheit ist der zum Gesetze erhobene und geltensollende Gedanke, daß in dem, was Gesetz ist, *jedes Herz* sich selbst erkennen muß. Aber nur das Herz dieses Individuums hat seine Wirklichkeit in seiner That, welche ihm *sein Fürsichseyn* oder *seine Lust* ausdrückt, gesetzt. Sie soll unmittelbar als Allgemeines gelten, d. h. sie ist in Wahrheit etwas Besonderes, und hat nur die Form der Allgemeinheit, sein *besonderer* Inhalt soll *als solcher* für allgemein gelten. Daher finden in diesem Inhalte die Andern nicht das Gesetz ihres Herzens, sondern vielmehr das *eines Andern* vollbracht, und eben nach dem allgemeinen Gesetze, daß in dem, was Gesetz ist, jedes sein Herz finden soll, kehren sie sich eben so gegen die Wirklichkeit, welche *es* aufstellte, als es sich gegen die ihrige kehrte. Das Individuum findet also, wie zuerst nur das starre Gesetz, jetzt die Herzen der Menschen selbst seinen vortrefflichen Absichten entgegen und zu verabscheuen.

Weil dieß Bewußtseyn die Allgemeinheit nur erst als *unmittelbare*, und die Nothwendigkeit als Nothwendigkeit des *Herzens* kennt, ist ihm die Natur der Verwirklichung und der Wirksamkeit unbekannt, daß sie als das *Seyende* in ihrer

Wahrheit vielmehr das Anſichallgemeine iſt, worin die Einzelnheit des Bewußtſeyns, die ſich ihr anvertraut, um als dieſe unmittelbare Einzelnheit zu ſeyn, vielmehr untergeht; ſtatt dieſes ſeines Seyns erlangt es alſo in dem Seyn die Entfremdung ſeiner ſelbſt. Dasjenige, worin es ſich nicht erkennt, iſt aber nicht mehr die todte Nothwendigkeit, ſondern die Nothwendigkeit als belebt durch die allgemeine Individualität. Es nahm dieſe göttliche und menſchliche Ordnung, die es geltend vorfand, für eine todte Wirklichkeit, worin, wie es ſelbſt, das ſich als dieſes für ſich ſeyende dem Allgemeinen entgegengeſetzte Herz fixirt, ſo die ihr angehören, das Bewußtſeyn ihrer ſelbſt nicht hätten; es findet ſie aber vielmehr von dem Bewußtſeyn aller belebt, und als Geſetz aller Herzen. Es macht die Erfahrung, daß die Wirklichkeit belebte Ordnung iſt, zugleich in der That eben dadurch, daß es das Geſetz ſeines Herzens verwirklicht; denn dieß heißt nichts anderes, als daß die Individualität ſich als Allgemeines zum Gegenſtande wird, worin es ſich aber nicht erkennt.

Was alſo dieſer Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns aus ihrer Erfahrung als das Wahre hervorgeht, widerſpricht dem, was ſie für ſich iſt. Was ſie aber für ſich iſt, hat ſelbſt die Form abſoluter Allgemeinheit für ſie, und es iſt das Geſetz des Herzens, welches mit dem Selbſtbewußtſeyn unmittelbar Eins iſt. Zugleich iſt die beſtehende und lebendige Ordnung eben ſo ſein eigenes Weſen und Werk, es bringt nichts anderes hervor, als ſie; ſie iſt in gleich unmittelbarer Einheit mit dem Selbſtbewußtſeyn. Dieſes iſt auf dieſe Weiſe, einer gedoppelten entgegengeſetzten Weſenheit angehörend, an ſich ſelbſt widerſprechend, und im Innerſten zerrüttet. Das Geſetz dieſes Herzens iſt nur dasjenige, worin das Selbſtbewußtſeyn ſich ſelbſt erkennt; aber die allgemeine gültige Ordnung iſt durch die Verwirklichung jenes Geſetzes eben ſo ihm ſein eigenes Weſen und ſeine eigene Wirklichkeit geworden; was in ſeinem Bewußt-

seyn ſich alſo widerſpricht, iſt beides in der Form des Weſens und ſeiner eignen Wirklichkeit für es.

Indem es dieß Moment ſeines ſich bewußten Untergangs und darin das Reſultat ſeiner Erfahrung ausſpricht, zeigt es ſich als dieſe innere Verkehrung ſeiner ſelbſt, als die Verrücktheit des Bewußtſeyns, welchem ſein Weſen unmittelbar Unweſen, ſeine Wirklichkeit unmittelbar Unwirklichkeit iſt. — Die Verrücktheit kann nicht dafür gehalten werden, daß überhaupt etwas Weſenloſes für weſentlich, etwas Nichtwirkliches für wirklich gehalten werde, ſo daß das, was für den einen weſentlich oder wirklich iſt, es für einen andern nicht wäre, und das Bewußtſeyn der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, oder der Weſenheit und Unweſenheit auseinander fielen. — Wenn etwas in der That für das Bewußtſeyn überhaupt wirklich und weſentlich, für mich aber nicht iſt, ſo habe ich in dem Bewußtſeyn ſeiner Nichtigkeit zugleich, da ich Bewußtſeyn überhaupt bin, das Bewußtſeyn ſeiner Wirklichkeit, — und indem ſie beide fixirt ſind, ſo iſt dieß eine Einheit, welche der Wahnſinn im Allgemeinen iſt. In dieſem iſt aber nur ein *Gegenſtand* für das Bewußtſeyn verrückt; nicht das Bewußtſeyn als ſolches in und für ſich ſelbſt. In dem Reſultate des Erfahrens, das ſich hier ergeben hat, iſt aber das Bewußtſeyn in ſeinem Geſetze ſich *ſeiner ſelbſt*, als dieſes Wirklichen bewußt; und zugleich indem ihm eben dieſelbe Weſenheit, dieſelbe Wirklichkeit *entfremdet* iſt, iſt es als Selbſtbewußtſeyn, als abſolute Wirklichkeit ſich ſeiner Unwirklichkeit bewußt, oder die beiden Seiten gelten ihm nach ihrem Widerſpruche unmittelbar als *ſein Weſen*, das alſo im Innerſten verrückt iſt.

Das Herzklopfen für das Wohl der Menſchheit geht darum in das Toben des verrückten Eigendünkels über, in die Wuth des Bewußtſeyns, gegen ſeine Zerſtörung ſich zu erhalten, und dieß dadurch, daß es die Verkehrtheit, welche es ſelbſt iſt, aus ſich herauswirft, und ſie als ein Anderes anzuſehen und auszu-

ſprechen ſich ausſtrengt. Es ſpricht alſo die allgemeine Ordnung aus, als eine von fanatiſchen Prieſtern, ſchwelgenden Deſpoten und für ihre Erniedrigung hinabwärts durch Erniedrigen und Unterdrücken ſich entſchädigenden Dienern derſelben erfundene und zum namenloſen Elende der betrognen Menſchheit gehandhabte Verkehrung des Geſetzes des Herzens und ſeines Glücks. — Das Bewußtſeyn ſpricht in dieſer ſeiner Verrücktheit die Individualität als das Verrückende und Verkehrte aus, aber eine fremde und zufällige. Aber das Herz, oder die unmittelbar allgemeinſeynwollende Einzelnheit des Bewußtſeyns iſt dieß Verrückende und Verkehrte ſelbſt, und ſein Thun nur die Hervorbringung deſſen, daß dieſer Widerſpruch ſeinem Bewußtſeyn wird. Denn das Wahre iſt ihm das Geſetz des Herzens, — ein bloß Gemeintes, das nicht, wie die beſtehende Ordnung, den Tag ausgehalten hat, ſondern vielmehr, wie es ſich dieſem zeigt, zu Grunde geht. Dieß ſein Geſetz ſollte Wirklichkeit haben; hierin iſt ihm das Geſetz als Wirklichkeit, als geltende Ordnung Zweck und Weſen, aber unmittelbar iſt ihm eben ſo die Wirklichkeit, eben das Geſetz als geltende Ordnung, vielmehr das Nichtige. — Eben ſo ſeine eigne Wirklichkeit, es ſelbſt als Einzelnheit des Bewußtſeyns iſt ſich das Weſen; aber es iſt ihm Zweck ſie ſeyend zu ſetzen; es iſt ihm alſo unmittelbar vielmehr ſein Selbſt als Nichteinzelnes das Weſen, oder Zweck als Geſetz, eben darin als eine Allgemeinheit, welche es für ſein Bewußtſeyn ſelbſt ſey. — Dieſer ſein Begriff wird durch ſein Thun zu ſeinem Gegenſtande; ſein Selbſt erfährt es alſo vielmehr als das Unwirkliche, und die Unwirklichkeit als ſeine Wirklichkeit. Es iſt alſo nicht eine zufällige und fremde Individualität, ſondern eben dieſes Herz nach allen Seiten in ſich das Verkehrte und Verkehrende.

Indem aber die unmittelbar allgemeine Individualität das Verkehrte und Verkehrende iſt, iſt nicht weniger dieſe allgemeine

Ordnung, da ſie das Geſetz aller Herzen, d. h. des Verkehrten iſt, ſelbſt an ſich das Verkehrte, wie die tobende Verrücktheit es ausſprach; Einmal erweiſt ſie ſich in dem Widerſtande, welchen das Geſetz eines Herzens an den andern Einzelnen findet, Geſetz aller Herzen zu ſeyn. Die beſtehenden Geſetze werden gegen das Geſetz eines Individuums vertheidigt, weil ſie nicht bewußtloſe leere und todte Nothwendigkeit, ſondern geiſtige Allgemeinheit und Subſtanz ſind, worin diejenigen, an denen ſie ihre Wirklichkeit hat, als Individuen leben, und ihrer ſelbſt bewußt ſind; ſo daß, wenn ſie auch über dieſe Ordnung, als ob ſie dem innern Geſetze zuwiderlaufe, klagen und die Meinungen des Herzens gegen ſie halten, in der That mit ihrem Herzen an ihr als ihrem Weſen hängen; und wenn dieſe Ordnung ihnen genommen wird, oder ſie ſelbſt ſich daranſetzen, ſie alles verlieren. Indem hierin eben die Wirklichkeit und Macht der öffentlichen Ordnung beſteht, erſcheint alſo dieſe als das ſich ſelbſt gleiche allgemein belebte Weſen, und die Individualität als die Form derſelben. — Aber dieſe Ordnung iſt eben ſo das Verkehrte.

Denn darin, daß ſie das Geſetz aller Herzen iſt, daß alle Individuen unmittelbar dieſes Allgemeine ſind, iſt ſie eine Wirklichkeit, welche nur die Wirklichkeit der für ſich ſeyenden Individualität, oder des Herzens iſt. Das Bewußtſeyn, welches das Geſetz ſeines Herzens aufſtellt, erfährt alſo Widerſtand von andern, weil es den eben ſo einzelnen Geſetzen ihres Herzens widerſpricht, und dieſe thun in ihrem Widerſtande nichts anderes, als ihr Geſetz aufſtellen und geltend machen. Das Allgemeine, das vorhanden iſt, iſt daher nur ein allgemeiner Widerſtand und Bekämpfung aller gegen einander, worin jeder ſeine eigene Einzelnheit geltend macht, aber zugleich nicht dazu kommt, weil ſie denſelben Widerſtand erfährt, und durch die andern gegenſeitig aufgelöſt wird. Was öffentliche Ordnung ſcheint, iſt alſo dieſe allgemeine Befehdung, worin jeder an ſich trifft, was er kann, die Gerechtigkeit an der Einzelnheit der An-

dern ausübt und die ſeinige feſtſetzt, die eben ſo durch Andere verſchwindet. Sie iſt der Weltlauf, der Schein eines bleibenden Ganges, der nur eine gemeinte Allgemeinheit, und deſſen Inhalt vielmehr das weſenloſe Spiel der Feſtſetzung der Einzelnheiten und ihrer Auflöſung iſt.

Betrachten wir beide Seiten der allgemeinen Ordnung gegen einander, ſo hat die letztere Allgemeinheit zu ihrem Inhalte die unruhige Individualität, für welche die Meinung, oder die Einzelnheit Geſetz, das Wirkliche unwirklich, und das Unwirkliche das Wirkliche iſt. Sie iſt aber zugleich die Seite der Wirklichkeit der Ordnung, denn ihr gehört das Fürſichſeyn der Individualität an. — Die andere Seite iſt das Allgemeine als ruhiges Weſen, aber eben darum nur als ein Inneres, das nicht gar nicht, aber doch keine Wirklichkeit iſt, und nur durch Aufhebung der Individualität, welche ſich die Wirklichkeit angemaßt hat, ſelbſt wirklich werden kann. Dieſe Geſtalt des Bewußtſeyns, ſich in dem Geſetze, in dem an ſich Wahren und Guten nicht als die Einzelnheit, ſondern nur als Weſen zu werden, die Individualität aber als das Verkehrte und Verkehrende zu wiſſen, und daher die Einzelnheit des Bewußtſeyns aufopfern zu müſſen, iſt die Tugend.

c. Die Tugend und der Weltlauf.

In der erſten Geſtalt der thätigen Vernunft war das Selbſtbewußtſeyn ſich reine Individualität, und ihr gegenüber ſtand die leere Allgemeinheit. In der zweiten hatten die beiden Theile des Gegenſatzes, jeder die beiden Momente, Geſetz und Individualität an ihnen; der eine aber, das Herz, war ihre unmittelbare Einheit, der andere ihre Entgegenſetzung. Hier im Verhältniſſe der Tugend und des Weltlaufs ſind beide Glieder, jedes Einheit und Gegenſatz dieſer Momente, oder eine Bewegung des Geſetzes und der Individualität gegen einander, aber eine entgegengeſetzte. Dem Bewußtſeyn der Tugend iſt das Geſetz das Weſentliche und die Individualität das Aufzu-

hebende, und also sowohl an ihrem Bewußtseyn selbst als an dem Weltlaufe. An jenem ist die eigne Individualität in die Zucht unter das Allgemeine, das an sich Wahre und Gute, zu nehmen; es bleibt aber darin noch persönliches Bewußtseyn; die wahre Zucht ist allein die Aufopferung der ganzen Persönlichkeit, als die Bewährung, daß es in der That nicht noch an Einzelnheiten festgeblieben ist. In dieser einzelnen Aufopferung wird zugleich die Individualität an dem Weltlaufe vertilgt, denn sie ist auch einfaches beiden gemeinschaftliches Moment. — In diesem verhält sich die Individualität auf die verkehrte Weise, als sie am tugendhaften Bewußtseyn gesetzt ist, nämlich sich zum Wesen zu machen, und dagegen das an sich Gute und Wahre sich zu unterwerfen. — Der Weltlauf ist ferner eben so für die Tugend nicht nur dieß durch die Individualität verkehrte Allgemeine, sondern die absolute Ordnung ist gleichfalls gemeinschaftliches Moment, an dem Weltlaufe nur nicht als seyende Wirklichkeit für das Bewußtseyn vorhanden, sondern das innere Wesen desselben. Sie ist daher nicht erst durch die Tugend eigentlich hervorzubringen, denn das Hervorbringen ist, als Thun, Bewußtseyn der Individualität, und diese vielmehr aufzuheben; durch dieses Aufheben aber wird dem Ansich des Weltlaufs gleichsam nur Raum gemacht, an und für sich selbst in die Existenz zu treten.

Der allgemeine Inhalt des wirklichen Weltlaufs hat sich schon ergeben; näher betrachtet ist er wieder nichts anderes als die beiden vorhergehenden Bewegungen des Selbstbewußtseyns. Aus ihnen ist die Gestalt der Tugend hervorgegangen; indem sie ihr Ursprung sind, hat sie sie vor sich; sie geht aber darauf, ihren Ursprung aufzuheben, und sich zu realisiren, oder für sich zu werden. Der Weltlauf ist also einer Seits die einzelne Individualität, welche ihre Lust und Genuß sucht, darin zwar ihren Untergang findet, und hiermit das Allgemeine befriedigt. Aber diese Befriedigung selbst, so wie die übrigen Momente dieses

Verhältnisses, ist eine verkehrte Gestalt und Bewegung des Allgemeinen. Die Wirklichkeit ist nur die Einzelnheit der Lust und des Genusses, das Allgemeine aber ihr entgegengesetzt; eine Nothwendigkeit, welche nur die leere Gestalt desselben, eine nur negative Rückwirkung und inhaltloses Thun ist. — Das andere Moment des Weltlaufs ist die Individualität, welche an und für sich Gesetz seyn will, und in dieser Einbildung die bestehende Ordnung stört; das allgemeine Gesetz erhält sich zwar gegen diesen Eigendünkel, und tritt nicht mehr als ein dem Bewußtseyn Entgegengesetztes und Leeres, nicht als eine todte Nothwendigkeit auf, sondern als Nothwendigkeit in dem Bewußtseyn selbst. Aber wie es als die bewußte Beziehung der absolut widersprechenden Wirklichkeit existirt, ist es die Verrücktheit; wie es aber als gegenständliche Wirklichkeit ist, ist es die Verkehrtheit überhaupt. Das Allgemeine stellt sich also wohl in beiden Seiten als die Macht ihrer Bewegung dar, aber die Existenz dieser Macht ist nur die allgemeine Verkehrung.

Von der Tugend soll es nun seine wahrhafte Wirklichkeit erhalten durch das Aufheben der Individualität, des Princips der Verkehrung; ihr Zweck ist, hierdurch den verkehrten Weltlauf wieder zu verkehren und sein wahres Wesen hervorzubringen. Dieß wahre Wesen ist an dem Weltlaufe nur erst als sein Ansich, es ist noch nicht wirklich; und die Tugend glaubt es daher nur. Diesen Glauben geht sie zum Schauen zu erheben, ohne aber der Früchte ihrer Arbeit und Aufopferung zu genießen. Denn insofern sie Individualität ist, ist sie das Thun des Kampfes, den sie mit dem Weltlaufe eingeht; ihr Zweck und wahres Wesen aber ist die Besiegung der Wirklichkeit des Weltlaufs; die dadurch bewirkte Existenz des Guten ist hiermit das Aufhören ihres Thuns, oder des Bewußtseyns der Individualität. — Wie dieser Kampf selbst bestanden werde, was die Tugend in ihm erfährt, ob durch die Aufopferung, welche sie über sich nimmt, der Weltlauf unterliege, die Tugend aber

siege, — dieß muß sich aus der Natur der lebendigen Waffen entscheiden, welche die Kämpfer führen. Denn die Waffen sind nichts anderes, als das Wesen der Kämpfer selbst, das nur für sie beide gegenseitig hervortritt. Ihre Waffen haben sich hiermit schon aus dem ergeben, was an sich in diesem Kampfe vorhanden ist.

Das Allgemeine ist für das tugendhafte Bewußtseyn im Glauben, oder an sich wahrhaft; noch nicht eine wirkliche, sondern eine abstracte Allgemeinheit; an diesem Bewußtseyn selbst ist es als Zweck, an dem Weltlaufe als Inneres. In eben dieser Bestimmung stellt das Allgemeine sich auch an der Tugend für den Weltlauf dar; denn sie will das Gute erst ausführen, und giebt selbst es noch nicht für Wirklichkeit aus. Diese Bestimmtheit kann auch so betrachtet werden, daß das Gute, indem es in dem Kampf gegen den Weltlauf auftritt, damit sich darstellt, als seyend für ein Anderes; als Etwas, das nicht an und für sich selbst ist, denn sonst würde es nicht durch Bezwingung seines Gegentheils sich erst seine Wahrheit geben wollen. Es ist nur erst für ein Anderes, heißt dasselbe, was vorher von ihm in der entgegengesetzten Betrachtung sich zeigte; nämlich es ist erst eine Abstraktion, welche nur in dem Verhältnisse, nicht an und für sich, Realität hat.

Das Gute oder Allgemeine, wie es also hier auftritt, ist dasjenige, was die Gaben, Fähigkeiten, Kräfte genannt wird. Es ist eine Weise des Geistigen zu seyn, worin es als ein Allgemeines vorgestellt wird, das zu seiner Belebung und Bewegung des Princips der Individualität bedarf, und in dieser seine Wirklichkeit hat. Von diesem Princip, insofern es am Bewußtseyn der Tugend ist, wird dieß Allgemeine gut angewendet, von ihm aber, insofern es am Weltlauf ist, gemißbraucht; — ein passives Werkzeug, das von der Hand der freien Individualität regiert, gleichgültig gegen den Gebrauch, den sie von ihm macht, auch zur Hervorbringung einer Wirk-

lichkeit gemißbraucht werden kann, die seine Zerstörung ist; eine leblose eigner Selbstständigkeit entbehrende Materie, die so oder auch anders und selbst zu ihrem Verderben geformt werden kann.

Indem dieß Allgemeine dem Bewußtseyn der Tugend, wie dem Weltlaufe auf gleiche Weise zu Gebote steht, so ist nicht abzusehen, ob so ausgerüstet, die Tugend das Laster besiegen werde. Die Waffen sind dieselben; sie sind diese Fähigkeiten und Kräfte. Zwar hat die Tugend ihren Glauben an die ursprüngliche Einheit ihres Zwecks und des Wesens des Weltlaufs in den Hinterhalt gelegt, welcher dem Feinde während des Kampfes in den Rücken fallen und an sich ihn vollbringen soll; so daß hierdurch in der That für den Ritter der Tugend sein eigenes Thun und Kämpfen eigentlich eine Spiegelfechterei ist, die er nicht für Ernst nehmen kann, weil er seine wahrhafte Stärke darin setzt, daß das Gute an und für sich selbst sey, d. h. sich selbst vollbringe, — eine Spiegelfechterei, die er auch nicht zum Ernste werden lassen darf. Denn dasjenige, was er gegen den Feind kehrt, und gegen sich gekehrt findet, und dessen Abnutzung und Beschädigung er sowohl an ihm selbst, als seinem Feinde daran wagt, soll nicht das Gute selbst seyn; denn für dessen Bewahrung und Ausführung kämpft er; sondern was daran gewagt wird, sind nur die gleichgültigen Gaben und Fähigkeiten. Allein diese sind in der That nichts anderes, als eben dasjenige individualitätslose Allgemeine selbst, welches durch den Kampf erhalten und verwirklicht werden soll. — Es ist aber zugleich durch den Begriff des Kampfes selbst unmittelbar bereits verwirklicht; es ist das Ansich, das Allgemeine; und seine Verwirklichung heißt nur dieses, daß es zugleich für ein Anderes sey. Die beiden oben angegebenen Seiten, nach deren jeder es zu einer Abstraktion wurde, sind nicht mehr getrennt, sondern in und durch den Kampf ist das Gute auf beide Weisen zumal gesetzt. — Das

tugendhafte Bewußtseyn tritt aber in den Kampf gegen den Weltlauf als gegen ein dem Guten Entgegengesetztes; was er ihm hierin darbietet, ist das Allgemeine, nicht nur als abstraktes Allgemeines, sondern als ein von der Individualität belebtes und für ein Anderes Seyendes, oder das wirkliche Gute. Wo also die Tugend den Weltlauf anfaßt, trifft sie immer auf solche Stellen, die die Existenz des Guten selbst sind, das in alle Erscheinungen des Weltlaufs, als das Ansich des Weltlaufs, unzertrennlich verschlungen ist, und in der Wirklichkeit desselben auch sein Daseyn hat; er ist also für sie unverwundbar. Eben solche Existenzen des Guten und hiermit unverletzliche Verhältnisse sind alle Momente, welche von der Tugend selbst an ihr daran gesetzt und aufgeopfert werden sollten. Das Kämpfen kann daher nur ein Schwanken zwischen Bewahren und Aufopfern seyn; oder vielmehr kann weder Aufopferung des Eigenen, noch Verletzung des Fremden Statt finden. Die Tugend gleicht nicht nur jenem Streiter, dem es im Kampfe allein darum zu thun ist, sein Schwerdt blank zu erhalten, sondern sie hat auch den Streit darum begonnen, die Waffen zu bewahren; und nicht nur kann sie die ihrigen nicht gebrauchen, sondern muß auch die des Feindes unverletzt erhalten, und sie gegen sich selbst schützen, denn alle sind edle Theile des Guten, für welches sie in den Kampf ging.

Diesem Feinde dagegen ist nicht das Ansich, sondern die Individualität das Wesen; seine Kraft also das negative Princip, welchem nichts bestehend und absolut heilig ist, sondern welches den Verlust von Allem und Jedem wagen und ertragen kann. Hierdurch ist ihm der Sieg eben so sehr an ihm selbst gewiß, als durch den Widerspruch, in welchen sich sein Gegner verwickelt. Was der Tugend an sich ist, ist dem Weltlaufe nur für ihn; er ist frei von jedem Momente, das für sie fest und woran sie gebunden ist. Er hat ein solches Moment dadurch, daß es für ihn nur als ein solches gilt, das er eben so wohl

aufheben als beſtehen laſſen kann, in ſeiner Gewalt und damit auch den daran befeſtigten tugendhaften Ritter. Dieſer kann ſich davon nicht als von einem äußerlich umgeworfenen Mantel loswickeln, und durch Hinterlaſſung deſſelben ſich frei machen; denn es iſt ihm das nicht aufzugebende Weſen.

Was endlich den Hinterhalt betrifft, aus welchem das gute Anſich dem Weltlaufe liſtigerweiſe in den Rücken fallen ſoll, ſo iſt dieſe Hoffnung an ſich nichtig. Der Weltlauf iſt das wache ſeiner ſelbſt gewiſſe Bewußtſeyn, das nicht von hinten an ſich kommen läßt, ſondern allenthalben die Stirne bietet; denn er iſt dieſes, daß alles für ihn iſt, daß alles vor ihm ſteht. Das gute Anſich aber, iſt es für ſeinen Feind, ſo iſt es in dem Kampfe, den wir geſehen haben; inſofern es aber nicht für ihn, ſondern an ſich iſt, iſt es das paſſive Werkzeug der Gaben und Fähigkeiten, die wirklichkeitsloſe Materie; als Daſeyn vorgeſtellt, wäre es ein ſchlafendes und dahinten, man weiß nicht wo, bleibendes Bewußtſeyn.

Die Tugend wird alſo von dem Weltlaufe beſiegt, weil das abſtrakte unwirkliche Weſen in der That ihr Zweck iſt, und weil in Anſehung der Wirklichkeit ihr Thun auf Unterſchieden beruht, die allein in den Worten liegen. Sie wollte darin beſtehen, durch Aufopferung der Individualität das Gute zur Wirklichkeit zu bringen, aber die Seite der Wirklichkeit iſt ſelbſt nichts anderes, als die Seite der Individualität. Das Gute ſollte dasjenige ſeyn, was an ſich, und dem, was iſt, entgegengeſetzt iſt, aber das Anſich iſt, nach ſeiner Realität und Wahrheit genommen, vielmehr das Seyn ſelbſt. Das Anſich iſt zunächſt die Abſtraktion des Weſens gegen die Wirklichkeit; aber die Abſtraktion iſt eben dasjenige, was nicht wahrhaft, ſondern nur für das Bewußtſeyn iſt; d. h. aber, es iſt ſelbſt dasjenige, was wirklich genannt wird; denn das Wirkliche iſt, was weſentlich für ein Anderes iſt; oder es iſt das Seyn. Das Bewußtſeyn der

Tugend aber beruht auf diesem Unterschiede des Ansich und des Seyns, der keine Wahrheit hat. — Der Weltlauf sollte die Verkehrung des Guten seyn, weil er die Individualität zu seinem Princip hatte; allein diese ist das Princip der Wirklichkeit; denn eben sie ist das Bewußtseyn, wodurch das Ansichseyende eben so sehr für ein Anderes ist; er verkehrt das Unwandelbare, aber er verkehrt es in der That aus dem Nichts der Abstraktion in das Seyn der Realität.

Der Weltlauf siegt also über das, was die Tugend im Gegensatze gegen ihn ausmacht; er siegt über sie, der die wesenlose Abstraktion das Wesen ist. Er siegt aber nicht über etwas Reales, sondern über das Erschaffen von Unterschieden, welche keine sind, über diese pomphaften Reden vom Besten der Menschheit, und der Unterdrückung derselben, von der Aufopferung für's Gute, und dem Mißbrauche der Gaben; — solcherlei ideale Wesen und Zwecke sinken als leere Worte zusammen, welche das Herz erheben und die Vernunft leer lassen, erbauen, aber nichts aufbauen; Deklamationen, welche nur diesen Inhalt bestimmt aussprechen, daß das Individuum, welches für solche edle Zwecke zu handeln vorgiebt, und solche vortreffliche Redensarten führt, sich für ein vortreffliches Wesen gilt; — eine Aufschwellung, welche sich und andern den Kopf groß macht, aber groß von einer leeren Aufgeblasenheit. — Die antike Tugend hatte ihre bestimmte sichere Bedeutung, denn sie hatte an der Substanz des Volks ihre inhaltsvolle Grundlage, und ein wirkliches schon existirendes Gutes zu ihrem Zwecke; sie war daher auch nicht gegen die Wirklichkeit als eine allgemeine Verkehrtheit und gegen einen Weltlauf gerichtet. Die betrachtete aber ist aus der Substanz heraus, eine wesenlose Tugend, eine Tugend nur der Vorstellung und der Worte, die jenes Inhalts entbehren. — Diese Leerheit der mit dem Weltlaufe kämpfenden Rednerei würde sich sogleich aufdecken, wenn gesagt werden sollte, was ihre Redensarten bedeuten; — sie

werden daher als bekannt vorausgesetzt. Die Forderung, dieß Bekannte zu sagen, würde entweder durch einen neuen Schwall von Redensarten erfüllt, oder ihr die Berufung auf das Herz entgegengesetzt, welches innerhalb es sage, was sie bedeuten, d. h. die Unvermögenheit, es in der That zu sagen, würde eingestanden. — Die Nichtigkeit jener Rednerei scheint auch auf eine bewußtlose Art für die Bildung unsers Zeitalters Gewißheit erlangt zu haben; indem aus der ganzen Masse jener Redensarten, und der Weise, sich damit aufzuspreizen, alles Interesse verschwunden ist; ein Verlust, der sich darin ausdrückt, daß sie nur Langeweile machen.

Das Resultat also, welches aus diesem Gegensatze hervorgeht, besteht darin, daß das Bewußtseyn die Vorstellung von einem an sich Guten, das noch keine Wirklichkeit hätte, als einen leeren Mantel fahren läßt. Es hat in seinem Kampfe die Erfahrung gemacht, daß der Weltlauf so übel nicht ist, als er aussah; denn seine Wirklichkeit ist die Wirklichkeit des Allgemeinen. Es fällt mit dieser Erfahrung das Mittel, durch Aufopferung der Individualität das Gute hervorzubringen, hinweg; denn die Individualität ist gerade die Verwirklichung des Ansichseyenden; und die Verkehrung hört auf, als eine Verkehrung des Guten angesehen zu werden, denn sie ist vielmehr eben die Verkehrung desselben, als eines bloßen Zwecks, in die Wirklichkeit; die Bewegung der Individualität ist die Realität des Allgemeinen.

In der That ist hiermit aber eben so dasjenige besiegt worden und verschwunden, was als Weltlauf dem Bewußtseyn des Ansichseyenden gegenüberstand. Das Fürsichseyn der Individualität war daran dem Wesen oder Allgemeinen entgegengesetzt, und erschien als eine von dem Ansichseyn getrennte Wirklichkeit. Indem aber sich gezeigt hat, daß die Wirklichkeit in ungetrennter Einheit mit dem Allgemeinen ist, so erweist sich das Fürsichseyn des Weltlaufs eben so, wie das Ansich der

Tugend nur eine Ansicht ist, auch nicht mehr zu seyn. Die Individualität des Weltlaufs mag wohl nur für sich oder eigennützig zu handeln meinen; sie ist besser als sie meint, ihr Thun ist zugleich ansichseyendes allgemeines Thun. Wenn sie eigennützig handelt, so weiß sie nur nicht, was sie thut, und wenn sie versichert, alle Menschen handeln eigennützig, so behauptet sie nur, alle Menschen haben kein Bewußtseyn darüber, was das Thun ist. — Wenn sie für sich handelt, so ist dieß eben die Hervorbringung des nur erst Ansichseyenden zur Wirklichkeit; der Zweck des Fürsichseyns also, der dem Ansich sich entgegengesetzt meint, — seine leere Pfiffigkeit, so wie seine feinen Erklärungen, die den Eigennutz überall aufzuzeigen wissen, sind eben so verschwunden, als der Zweck des Ansich und seine Rednerei.

Es ist also das Thun und Treiben der Individualität Zweck an sich selbst; der Gebrauch der Kräfte, das Spiel ihrer Aeußerungen ist es, was ihnen, die sonst das todte Ansich wären, Leben giebt, das Ansich nicht ein unausgeführtes existenzloses und abstraktes Allgemeines, sondern es selbst ist unmittelbar diese Gegenwart und Wirklichkeit des Prozesses der Individualität.

C.

Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist.

Das Selbstbewußtseyn hat jetzt den Begriff von sich erfaßt, der erst nur der unsrige von ihm war, nämlich in der Gewißheit seiner selbst alle Realität zu seyn, und Zweck und Wesen ist ihm nunmehr die sich bewegende Durchdringung des Allgemeinen, — der Gaben und Fähigkeiten, — und der Individualität. — Die einzelnen Momente dieser Erfüllung und Durchdringung vor der Einheit, in welche sie zusammengegangen, sind die bisher betrachteten Zwecke. Sie sind als Abstraktionen

und Chimären verſchwunden, die jenen erſten ſchalen Geſtalten des geiſtigen Selbſtbewußtſeyns angehören, und ihre Wahrheit nur in dem gemeinten Seyn des Herzens, der Einbildung und der Reden haben, nicht in der Vernunft, die jetzt an und für ſich ihrer Realität gewiß, ſich nicht mehr als Zweck im Gegenſatze gegen die unmittelbar ſeyende Wirklichkeit erſt hervorzubringen ſucht, ſondern zum Gegenſtande ihres Bewußtſeyns die Kategorie als ſolche hat. — Es iſt nämlich die Beſtimmung des für ſich ſeyenden oder negativen Selbſtbewußtſeyns, in welcher die Vernunft auftrat, aufgehoben; es fand eine Wirklichkeit vor, die das Negative ſeiner wäre, und durch deren Aufheben es erſt ſich ſeinen Zweck verwirklichte. Indem aber Zweck und Anſichſeyn als daſſelbe ſich ergeben hat, was das Seyn für Anderes und die vorgefundene Wirklichkeit iſt, trennt ſich die Wahrheit nicht mehr von der Gewißheit; es werde nun der geſetzte Zweck für die Gewißheit ſeiner ſelbſt, und die Verwirklichung deſſelben für die Wahrheit, oder aber der Zweck für die Wahrheit, und die Wirklichkeit für die Gewißheit genommen; ſondern das Weſen und der Zweck an und für ſich ſelbſt iſt die Gewißheit der unmittelbaren Realität ſelbſt, die Durchdringung des Anſich- und Fürſichſeyns, des Allgemeinen und der Individualität; das Thun iſt an ihm ſelbſt ſeine Wahrheit und Wirklichkeit, und die Darſtellung oder das Ausſprechen der Individualität iſt ihm Zweck an und für ſich ſelbſt.

Mit dieſem Begriffe iſt alſo das Selbſtbewußtſeyn aus den entgegengeſetzten Beſtimmungen, welche die Kategorie für es, und ſein Verhalten zu ihr, als beobachtendes und dann als thätiges hatte, in ſich zurückgegangen. Es hat die reine Kategorie ſelbſt zu ſeinem Gegenſtande, oder es iſt die Kategorie, welche ihrer ſelbſt bewußt geworden. Die Rechnung iſt dadurch mit ſeinen vorherigen Geſtalten abgeſchloſſen; ſie liegen hinter ihm in Vergeſſenheit, treten nicht als ſeine vorgefundene Welt gegenüber,

ſondern entwickeln ſich nur innerhalb ſeiner ſelbſt als durchſichtige Momente. Doch treten ſie noch in ſeinem Bewußtſeyn als eine Bewegung unterſchiedener Momente aus einander, die ſich noch nicht in ihre ſubſtantielle Einheit zuſammengefaßt hat. Aber in allen hält es die einfache Einheit des Seyns und des Selbſts feſt, die ihre Gattung iſt. —

Das Bewußtſeyn hat hiermit allen Gegenſatz und alle Bedingung ſeines Thuns abgeworfen; es geht friſch von ſich aus, und nicht auf ein Anderes, ſondern auf ſich ſelbſt. Indem die Individualität die Wirklichkeit an ihr ſelbſt iſt, iſt der Stoff des Wirkens und der Zweck des Thuns an dem Thun ſelbſt. Das Thun hat daher das Anſehen der Bewegung eines Kreiſes, welcher frei im Leeren ſich in ſich ſelbſt bewegt, ungehindert bald ſich erweitert, bald verengert, und vollkommen zufrieden nur in und mit ſich ſelbſt ſpielt. Das Element, worin die Individualität ihre Geſtalt darſtellt, hat die Bedeutung eines reinen Aufnehmens dieſer Geſtalt; es iſt der Tag überhaupt, dem das Bewußtſeyn ſich zeigen will. Das Thun verändert nichts, und geht gegen nichts; es iſt die reine Form des Ueberſetzens aus dem Nichtgeſehenwerden in das Geſehenwerden, und der Inhalt, der zu Tage ausgebracht wird, und ſich darſtellt, nichts anderes, als was dieſes Thun ſchon an ſich iſt. Es iſt an ſich, — dieß iſt ſeine Form als gedachter Einheit; und es iſt wirklich, — dieß iſt ſeine Form als ſeyender Einheit; es ſelbſt iſt Inhalt nur in dieſer Beſtimmung der Einfachheit gegen die Beſtimmung ſeines Uebergehens und ſeiner Bewegung.

a. Das geiſtige Thierreich und der Betrug, oder die Sache ſelbſt.

Dieſe an ſich reale Individualität iſt zuerſt wieder eine einzelne und beſtimmte; die abſolute Realität, als welche ſie ſich weiß, iſt daher, wie ſie derſelben ſich bewußt wird, die abſtrakte allgemeine, welche ohne Erfüllung und Inhalt,

nur der leere Gedanke dieser Kategorie ist. — Es ist zu sehen, wie dieser Begriff der an sich selbst realen Individualität in seinen Momenten sich bestimmt, und wie ihr ihr Begriff von ihr selbst in das Bewußtseyn tritt.

Der Begriff dieser Individualität, wie sie als solche für sich selbst alle Realität ist, ist zunächst Resultat; sie hat ihre Bewegung und Realität noch nicht dargestellt, und ist hier unmittelbar als einfaches Ansichseyn gesetzt. Die Negativität aber, welche dasselbe ist, was als Bewegung erscheint, ist an dem einfachen Ansich als Bestimmtheit; und das Seyn oder das einfache Ansich wird ein bestimmter Umfang. Die Individualität tritt daher als ursprüngliche bestimmte Natur auf, — als ursprüngliche Natur, denn sie ist an sich, — als ursprünglich-bestimmte, denn das Negative ist am Ansich, und dieses ist dadurch eine Qualität. Diese Beschränkung des Seyns jedoch kann das Thun des Bewußtseyns nicht beschränken, denn dieses ist hier ein vollendetes Sichaufsichselbstbeziehen; die Beziehung auf Anderes ist aufgehoben, welche die Beschränkung desselben wäre. Die ursprüngliche Bestimmtheit der Natur ist daher nur einfaches Princip, — ein durchsichtiges allgemeines Element, worin die Individualität eben so frei und sichselbstgleich bleibt, als sie darin ungehindert ihre Unterschiede entfaltet, und reine Wechselwirkung mit sich in ihrer Verwirklichung ist. Wie das unbestimmte Thierleben etwa dem Elemente des Wassers, der Luft, oder der Erde, und innerhalb dieser wieder bestimmtern Prinzipien, seinen Odem einbläst, alle seine Momente in sie eintaucht, aber sie jener Beschränkung des Elements ungeachtet in seiner Macht und sich in seinem Eins erhält, und als diese besondere Organisation dasselbe allgemeine Thierleben bleibt.

Diese bestimmte ursprüngliche Natur des in ihr frei und ganz bleibenden Bewußtseyns erscheint als der unmittelbare und einzige eigentliche Inhalt dessen, was dem Individuum Zweck

iſt; er iſt zwar beſtimmter Inhalt, aber er iſt überhaupt Inhalt nur, inſofern wir das Anſichſeyn iſolirt betrachten; in Wahrheit aber iſt er die von der Individualität durchdrungene Realität; die Wirklichkeit, wie ſie das Bewußtſeyn als einzelnes an ihm ſelbſt hat, und zunächſt als ſeyend, noch nicht als thuend geſetzt iſt. Für das Thun aber iſt eines Theils jene Beſtimmtheit darum nicht Beſchränkung, über welche es hinauswollte, weil ſie als ſeyende Qualität betrachtet die einfache Farbe des Elements iſt, worin es ſich bewegt; andern Theils aber iſt die Negativität Beſtimmtheit nur am Seyn; aber das Thun iſt ſelbſt nichts anderes als die Negativität; an der thuenden Individualität iſt alſo die Beſtimmtheit aufgelöſt in Negativität überhaupt, oder den Inbegriff aller Beſtimmtheit.

Die einfache urſprüngliche Natur nun tritt in dem Thun und dem Bewußtſeyn des Thuns in den Unterſchied, welcher dieſem zukommt. Es iſt zuerſt als Gegenſtand, und zwar als Gegenſtand, wie er noch dem Bewußtſeyn angehört, als Zweck vorhanden, und ſomit entgegengeſetzt einer vorhandenen Wirklichkeit. Das andere Moment iſt die Bewegung des als ruhend vorgeſtellten Zwecks, die Verwirklichung, als die Beziehung des Zwecks auf die ganz formelle Wirklichkeit, hiermit die Vorſtellung des Ueberganges ſelbſt, oder das Mittel. Das dritte iſt endlich der Gegenſtand, wie er nicht mehr Zweck, deſſen das Thuende unmittelbar als des ſeinigen ſich bewußt iſt, ſondern wie er aus ihm heraus und für es als ein Anderes iſt. — Dieſe verſchiedenen Seiten ſind nun aber nach dem Begriffe dieſer Sphäre ſo feſtzuhalten, daß der Inhalt in ihnen derſelbe bleibt, und kein Unterſchied hereinkommt, weder der Individualität und des Seyns überhaupt, noch des Zwecks gegen die Individualität als urſprüngliche Natur, noch gegen die vorhandene Wirklichkeit, eben ſo nicht des Mittels gegen ſie als abſoluten Zweck, noch der bewirkten Wirk-

lichkeit gegen den Zweck, oder die ursprüngliche Natur, oder das Mittel.

Fürs erste also ist die ursprünglich bestimmte Natur der Individualität, ihr unmittelbares Wesen noch nicht als thuend gesetzt, und heißt so besondere Fähigkeit, Talent, Charakter u. s. f. Diese eigenthümliche Tinktur des Geistes ist als der einzige Inhalt des Zwecks selbst, und ganz allein als die Realität zu betrachten. Stellte man sich das Bewußtseyn vor, als darüber hinausgehend, und einen andern Inhalt zur Wirklichkeit bringen wollend, so stellte man es sich vor, als ein Nichts in das Nichts hinarbeitend. — Dieß ursprüngliche Wesen ist ferner nicht nur Inhalt des Zwecks, sondern an sich auch die Wirklichkeit, welche sonst als gegebener Stoff des Thuns, als vorgefundene und im Thun zu bildende Wirklichkeit erscheint. Das Thun ist nämlich nur reines Uebersetzen aus der Form des noch nicht dargestellten in die des dargestellten Seyns; das Ansichseyn jener dem Bewußtseyn entgegengesetzten Wirklichkeit ist zum bloßen leeren Scheine herabgesunken. Dieß Bewußtseyn, indem es sich zum Handeln bestimmt, läßt sich also durch den Schein der vorhandenen Wirklichkeit nicht irre machen, und eben so hat es sich aus dem Herumtreiben in leeren Gedanken und Zwecken auf den ursprünglichen Inhalt seines Wesens zusammenzuhalten. — Dieser ursprüngliche Inhalt ist zwar erst für das Bewußtseyn, indem es ihn verwirklicht hat; der Unterschied aber eines solchen, das für das Bewußtseyn nur innerhalb seiner, und einer außer ihm an sich seyenden Wirklichkeit ist, ist hinweggefallen. — Nur daß für es sey, was es an sich ist, muß es handeln, oder das Handeln ist eben das Werden des Geistes als Bewußtseyn. Was es an sich ist, weiß es also aus seiner Wirklichkeit. Das Individuum kann daher nicht wissen, was es ist, ehe es sich durch das Thun zur Wirklichkeit gebracht hat. — Es scheint aber hiermit den Zweck seines Thuns nicht bestimmen zu können, ehe es gethan

hat; aber zugleich muß es, indem es Bewußtseyn ist, die Handlung vorher als die ganz seinige, d. h. als Zweck, vor sich haben. Das ans Handeln gehende Individuum scheint sich also in einem Kreise zu befinden, worin jedes Moment das andere schon voraussetzt, und hiermit keinen Anfang finden zu können, weil es sein ursprüngliches Wesen, das sein Zweck seyn muß, erst aus der That kennen lernt, aber um zu thun, vorher den Zweck haben muß. Eben darum aber hat es unmittelbar anzufangen, und unter welchen Umständen es sey, ohne weiteres Bedenken um Anfang, Mittel und Ende zur Thätigkeit zu schreiten; denn sein Wesen und ansichseyende Natur ist alles in Einem, Anfang, Mittel und Ende. Als Anfang ist sie in den Umständen des Handelns vorhanden, und das Interesse, welches das Individuum an Etwas findet, ist die schon gegebene Antwort auf die Frage: ob und was hier zu thun ist. Denn was eine vorgefundene Wirklichkeit zu seyn scheint, ist an sich seine ursprüngliche Natur, welche nur den Schein eines Seyns hat, — einen Schein, der in dem Begriffe des sich entzweienden Thuns liegt — aber als seine ursprüngliche Natur sich in dem Interesse, das es an ihr findet, ausspricht. — Eben so ist das Wie, oder die Mittel an und für sich bestimmt. Das Talent ist gleichfalls nichts anderes, als die bestimmte ursprüngliche Individualität, betrachtet als inneres Mittel, oder Uebergang des Zwecks zur Wirklichkeit. Das wirkliche Mittel aber und der reale Uebergang ist die Einheit des Talents, und der im Interesse vorhandenen Natur der Sache; jenes stellt am Mittel die Seite des Thuns, dieses die Seite des Inhalts vor, beide sind die Individualität selbst, als Durchdringung des Seyns und des Thuns. Was also vorhanden ist, sind vorgefundene Umstände, die an sich die ursprüngliche Natur des Individuums sind; alsdann das Interesse, welches sie eben als das seinige oder als Zweck setzt; endlich die Verknüpfung und Aufhebung dieses Gegensatzes

im Mittel. Diese Verknüpfung fällt selbst noch innerhalb des Bewußtseyns, und das so eben betrachtete Ganze ist die eine Seite eines Gegensatzes. Dieser noch übrige Schein von Entgegensetzung wird durch den Uebergang selbst oder das Mittel aufgehoben; — denn es ist Einheit des Aeußern und Innern, das Gegentheil der Bestimmtheit, welche es als inneres Mittel hat, es hebt sie also auf und setzt sich, diese Einheit des Thuns und des Seyns eben so als Aeußeres, als die wirklich gewordene Individualität selbst; d. i. die für sie selbst als das Seyende gesetzt ist. Die ganze Handlung tritt auf diese Weise weder als die Umstände, noch als Zweck noch als Mittel noch als Werk aus sich heraus.

Mit dem Werke aber scheint der Unterschied der ursprünglichen Naturen einzutreten; das Werk ist wie die ursprüngliche Natur, welche es ausdrückt, ein Bestimmtes; denn vom Thun frei entlassen als seyende Wirklichkeit, ist die Negativität als Qualität an ihm. Das Bewußtseyn aber bestimmt sich ihm gegenüber als dasjenige, welches die Bestimmtheit als Negativität überhaupt, als Thun, an ihm hat; es ist also das Allgemeine gegen jene Bestimmtheit des Werks, kann es also mit andern vergleichen und hieraus die Individualitäten selbst als verschiedene fassen; das in seinem Werke weiter übergreifende Individuum entweder als stärkere Energie des Willens, oder als reichere Natur, d. h. eine solche, deren ursprüngliche Bestimmtheit weniger beschränkt ist; — eine andere hingegen als eine schwächere und dürftigere Natur. Gegen diesen unwesentlichen Unterschied der Größe würde das Gute und Schlechte einen absoluten Unterschied ausdrücken; aber hier findet dieser nicht statt. Was auf die eine oder andere Weise genommen würde, ist auf gleiche Weise ein Thun und Treiben, ein sich Darstellen und Aussprechen einer Individualität, und darum alles gut, und es wäre eigentlich nicht zu sagen, was das Schlechte seyn sollte. Was ein schlechtes Werk genannt würde, ist das

individuelle Leben einer beſtimmten Natur, die ſich darin verwirklicht; zu einem ſchlechten Werke würde es nur durch den vergleichenden Gedanken verderben, der aber etwas Leeres iſt, da er über das Weſen des Werks, ein ſich Anſprechen der Individualität zu ſeyn, hinausgeht und ſucht, man weiß nicht was, daran ſucht und fordert. — Er könnte nur den vorhin angeführten Unterſchied betreffen; dieſer iſt aber an ſich, als Größenunterſchied, ein unweſentlicher; und hier beſtimmt darum, weil es verſchiedene Werke oder Individualitäten wären, die mit einander verglichen würden; aber dieſe gehen einander nichts an; jedes bezieht ſich nur auf ſich ſelbſt. Die urſprüngliche Natur iſt allein das Anſich, oder das, was als Maaßſtab der Beurtheilung des Werks und umgekehrt zu Grunde gelegt werden könnte; beides aber entſpricht ſich einander, es iſt nichts für die Individualität, was nicht durch ſie, oder es giebt keine Wirklichkeit, die nicht ihre Natur und ihr Thun, und kein Thun noch Anſich derſelben, das nicht wirklich iſt, und nur dieſe Momente ſind zu vergleichen.

Es findet daher überhaupt weder Erhebung, noch Klage, noch Reue ſtatt; denn dergleichen alles kommt aus dem Gedanken her, der ſich einen andern Inhalt und ein anderes Anſich einbildet, als die urſprüngliche Natur des Individuums und ihre in der Wirklichkeit vorhandene Ausführung iſt. Was es ſey, das es thut, und ihm widerfährt, dieß hat es gethan, und iſt es ſelbſt; es kann nur das Bewußtſeyn des reinen Uebergehens ſeiner ſelbſt aus der Nacht der Möglichkeit in den Tag der Gegenwart, des abſtrakten Anſich in die Bedeutung des wirklichen Seyns, und die Gewißheit haben, daß, was in dieſem ihm vorkommt, nichts anderes iſt, als was in jener ſchlief. Das Bewußtſeyn dieſer Einheit iſt zwar ebenfalls eine Vergleichung, aber was verglichen wird, hat eben nur den Schein des Gegenſatzes; ein Schein der Form, der für das Selbſtbewußtſeyn der Vernunft, daß die Individualität an ihr

selbst die Wirklichkeit ist, nichts mehr als Schein ist. Das Individuum kann also, da es weiß, daß es in seiner Wirklichkeit nichts anderes finden kann, als ihre Einheit mit ihm, oder nur die Gewißheit seiner selbst in ihrer Wahrheit, und daß es also immer seinen Zweck erreicht, nur Freude an sich erleben.

Dieß ist der Begriff, welchen das Bewußtseyn, das sich seiner als absoluter Durchdringung der Individualität und des Seyns gewiß ist, von sich macht; sehen wir, ob er sich ihm durch die Erfahrung bestätigt, und seine Realität damit übereinkommt. Das Werk ist die Realität, welche das Bewußtseyn sich giebt; es ist dasjenige, worin das Individuum das für es ist, was es an sich ist, und so daß das Bewußtseyn, für welches es in dem Werke wird, nicht das besondere, sondern das allgemeine Bewußtseyn ist; es hat sich im Werke überhaupt in das Element der Allgemeinheit, in den bestimmtheitslosen Raum des Seyns hinausgestellt. Das von seinem Werke zurückkommende Bewußtseyn ist in der That das allgemeine, — weil es die absolute Negativität oder das Thun in diesem Gegensatze wird, — gegen sein Werk, welches das bestimmte ist; es geht also über sich als Werk hinaus, und ist selbst der bestimmtheitslose Raum, der sich von seinem Werke nicht erfüllt findet. Wenn vorhin im Begriffe sich doch ihre Einheit erhielt, so geschah dieß eben dadurch, daß das Werk als seyendes Werk aufgehoben wurde. Wer es soll seyn, und es ist zu sehen, wie in seinem Seyn die Individualität seine Allgemeinheit erhalten, und sich zu bestätigen wissen wird. — Zunächst ist das gewordene Werk für sich zu betrachten. Es hat die ganze Natur der Individualität mitzumachen; sein Seyn ist daher selbst ein Thun, worin sich alle Unterschiede durchdringen und auflösen; das Werk ist also in ein Bestehen hinausgeworfen, worin die Bestimmtheit der ursprünglichen Natur in der That gegen andere bestimmte Naturen sich herauskehrt, in sie eingreift,

wie dieſe anderen in ſie, und ſich als verſchwindendes Moment in dieſer allgemeinen Bewegung verliert. Wenn innerhalb des Begriffs der an und für ſich ſelbſt realen Individualität alle Momente, Umſtände, Zweck, Mittel, und die Verwirklichung einander gleich ſind, und die urſprüngliche beſtimmte Natur nur als allgemeines Element gilt, ſo kommt dagegen, indem dieß Element gegenſtändliches Seyn wird, ſeine Beſtimmtheit als ſolche in dem Werke an den Tag, und erhält ihre Wahrheit in ihrer Auflöſung. Näher ſtellt dieſe Auflöſung ſich ſo dar, daß in dieſer Beſtimmtheit das Individuum, als dieſes, ſich wirklich geworden iſt; aber ſie iſt nicht nur Inhalt der Wirklichkeit, ſondern eben ſo Form derſelben, oder die Wirklichkeit als ſolche überhaupt iſt eben dieſe Beſtimmtheit, dem Selbſtbewußtſeyn entgegengeſetzt zu ſeyn. Von dieſer Seite zeigt ſie ſich als die aus dem Begriffe verſchwundene, nur vorgefundene fremde Wirklichkeit. Das Werk iſt, d. h. es iſt für andere Individualitäten, und für ſie eine fremde Wirklichkeit, an deren Stelle ſie die ihrige ſetzen müſſen, um durch ihr Thun ſich das Bewußtſeyn ihrer Einheit mit der Wirklichkeit zu geben; oder ihr durch ihre urſprüngliche Natur geſetztes Intereſſe an jenem Werke iſt ein anderes als das eigenthümliche Intereſſe dieſes Werks, welches hierdurch zu etwas anderem gemacht iſt. Das Werk iſt alſo überhaupt etwas Vergängliches, das durch das Widerſpiel anderer Kräfte und Intereſſen ausgelöſcht wird, und vielmehr die Realität der Individualität als verſchwindend, denn als vollbracht darſtellt.

Es entſteht dem Bewußtſeyn alſo in ſeinem Werke der Gegenſatz des Thuns und des Seyns, welcher in den frühern Geſtalten des Bewußtſeyns zugleich der Anfang des Thuns war, hier nur Reſultat iſt. Er hat aber in der That gleichfalls zu Grunde gelegen, indem das Bewußtſeyn als an ſich reale Individualität ans Handeln ging; denn dem Handeln war die beſtimmte urſprüngliche Natur als das Anſich voraus-

geſetzt, und das reine Vollbringen um des Vollbringens willen, hatte ſie zum Inhalte. Das reine Thun iſt aber die ſich ſelbſt gleiche Form, welcher hiermit die Beſtimmtheit der urſprünglichen Natur ungleich iſt. Es iſt hier, wie ſonſt, gleichgültig, welches von beiden Begriff, und welches Realität genannt wird; die urſprüngliche Natur iſt das Gedachte oder das Anſich gegen das Thun, worin ſie erſt ihre Realität hat; oder die urſprüngliche Natur iſt das Seyn eben ſo wohl der Individualität als ſolcher, wie ihrer als Werk, das Thun aber iſt der urſprüngliche Begriff, als abſoluter Uebergang, oder als das Werden. Dieſe Unangemeſſenheit des Begriffs und der Realität, die in ſeinem Weſen liegt, erfährt das Bewußtſeyn in ſeinem Werke; in dieſem wird es ſich alſo, wie es in Wahrheit iſt, und ſein leerer Begriff von ſich ſelbſt verſchwindet.

In dieſem Grundwiderſpruche des Werks, das die Wahrheit dieſer ſich an ſich realen Individualität iſt, treten ſomit wieder alle Seiten derſelben als widerſprechend auf; oder das Werk, als der Inhalt der ganzen Individualität aus dem Thun, welches die negative Einheit iſt, und alle Momente gefangen hält, in das Seyn herausgeſtellt, läßt ſie nun frei; und im Elemente des Beſtehens werden ſie gleichgültig gegen einander. Begriff und Realität trennen ſich alſo als Zweck, und als dasjenige, was die urſprüngliche Weſenheit iſt. Es iſt zufällig, daß der Zweck wahrhaftes Weſen habe, oder daß das Anſich zum Zwecke gemacht werde. Eben ſo treten wieder Begriff und Realität als Uebergang in die Wirklichkeit, und als Zweck aus einander; oder es iſt zufällig, daß das den Zweck ausdrückende Mittel gewählt werde. Und endlich dieſe innere Momente zuſammen, ſie mögen in ſich eine Einheit haben oder nicht, das Thun des Individuums iſt wieder zufällig gegen die Wirklichkeit überhaupt; das Glück entſcheidet, eben ſo wohl

für einen ſchlecht beſtimmten Zweck und ſchlechtgewählte Mittel, als gegen ſie.

Wenn nun hiermit dem Bewußtſeyn an ſeinem Werke der Gegenſatz des Wollens und Vollbringens, des Zwecks und der Mittel und wieder dieſes Innerlichen zuſammen, und der Wirklichkeit ſelbſt wird, was überhaupt die Zufälligkeit ſeines Thuns in ſich befaßt, ſo iſt aber eben ſo auch die Einheit und die Nothwendigkeit deſſelben vorhanden; dieſe Seite greift über jene über, und die Erfahrung von der Zufälligkeit des Thuns iſt ſelbſt nur eine zufällige Erfahrung. Die Nothwendigkeit des Thuns beſteht darin, daß Zweck ſchlechthin auf die Wirklichkeit bezogen iſt, und dieſe Einheit iſt der Begriff des Thuns; es wird gehandelt, weil das Thun an und für ſich ſelbſt das Weſen der Wirklichkeit iſt. In dem Werke ergiebt ſich zwar die Zufälligkeit, welche das Vollbrachtſeyn gegen das Wollen und Vollbringen hat, und dieſe Erfahrung, welche als die Wahrheit gelten zu müſſen ſcheint, widerſpricht jenem Begriffe der Handlung. Betrachten wir jedoch den Inhalt dieſer Erfahrung in ſeiner Vollſtändigkeit, ſo iſt er das verſchwindende Werk; was ſich erhält, iſt nicht das Verſchwinden, ſondern das Verſchwinden iſt ſelbſt wirklich und an das Werk geknüpft, und verſchwindet ſelbſt mit dieſem; das Negative geht mit dem Poſitiven, deſſen Negation es iſt, ſelbſt zu Grunde.

Dieß Verſchwinden des Verſchwindens liegt in dem Begriffe der an ſich realen Individualität ſelbſt; denn dasjenige, worin das Werk, oder was an ihm verſchwindet, und was demjenigen, was Erfahrung genannt worden, ſeine Uebermacht über den Begriff, den die Individualität von ſich ſelbſt hat, geben ſollte, iſt die gegenſtändliche Wirklichkeit; ſie aber iſt ein Moment, welches auch in dieſem Bewußtſeyn ſelbſt keine Wahrheit mehr für ſich hat, dieſe beſteht nur in der Einheit deſſelben mit dem Thun, und das wahre Werk iſt nur jene Einheit des Thuns

und des Seyns, des Wollens und Vollbringens. Dem Bewußtſeyn iſt alſo um der ſeinem Handeln zu Grunde liegenden Gewißheit willen die ihr entgegengeſetzte Wirklichkeit ſelbſt ein ſolches, welches nur für es iſt; ihm als in ſich zurückgekehrten Selbſtbewußtſeyn, dem aller Gegenſatz verſchwunden iſt, kann er nicht mehr in dieſer Form ſeines Fürſichſeyns gegen die Wirklichkeit werden; ſondern der Gegenſatz und die Negativität, die an dem Werke zum Vorſchein kommt, trifft hiermit nicht nur den Inhalt des Werks oder auch des Bewußtſeyns, ſondern die Wirklichkeit als ſolche, und damit den nur durch ſie und an ihr vorhandenen Gegenſatz und das Verſchwinden des Werks. Auf dieſe Weiſe reflektirt ſich alſo das Bewußtſeyn in ſich aus ſeinem vergänglichen Werke, und behauptet ſeinen Begriff und Gewißheit als das Seyende und Bleibende gegen die Erfahrung von der Zufälligkeit des Thuns; es erfährt in der That ſeinen Begriff, in welchem die Wirklichkeit nur ein Moment, etwas für es, nicht das An- und Für-ſich iſt; es erfährt ſie als verſchwindendes Moment, und ſie gilt ihm daher nur als Seyn überhaupt, deſſen Allgemeinheit mit dem Thun daſſelbe iſt. Dieſe Einheit iſt das wahre Werk; es iſt die Sache ſelbſt, welche ſich ſchlechthin behauptet und als das Bleibende erfahren wird, unabhängig von der Sache, welche die Zufälligkeit des individuellen Thuns als eines ſolchen, der Umſtände, Mittel und der Wirklichkeit iſt.

Die Sache ſelbſt iſt dieſen Momenten nur inſofern entgegengeſetzt, als ſie iſolirt gelten ſollen, iſt aber weſentlich als Durchdringung der Wirklichkeit und der Individualität die Einheit derſelben; eben ſo wohl ein Thun, und als Thun reines Thun überhaupt, damit eben ſo ſehr Thun dieſes Individuums, und dieß Thun als ihm noch angehörig im Gegenſatze gegen die Wirklichkeit, als Zweck; eben ſo iſt ſie der Uebergang aus dieſer Beſtimmtheit in die entgegengeſetzte; und endlich eine Wirklichkeit, welch für das Bewußt-

ſeyn vorhanden iſt. Die Sache ſelbſt drückt hiermit die geiſtige Weſenheit aus, worin alle dieſe Momente aufgehoben ſind als für ſich geltende, alſo nur als allgemeine gelten, und worin dem Bewußtſeyn ſeine Gewißheit von ſich ſelbſt gegenſtändliches Weſen, eine Sache, iſt; der aus dem Selbſtbewußtſeyn als der ſeinige herausgeborne Gegenſtand, ohne aufzuhören freier eigentlicher Gegenſtand zu ſeyn. — Das Ding der ſinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens hat nun für das Selbſtbewußtſeyn allein ſeine Bedeutung durch es; hierauf beruht der Unterſchied eines Dings und einer Sache. — Es wird eine der ſinnlichen Gewißheit und Wahrnehmung entſprechende Bewegung daran durchlaufen.

In der Sache ſelbſt alſo, als der gegenſtändlich gewordnen Durchdringung der Individualität und der Gegenſtändlichkeit ſelbſt, iſt dem Selbſtbewußtſeyn ſein wahrer Begriff von ſich geworden, oder es iſt zum Bewußtſeyn ſeiner Subſtanz gekommen. Es iſt zugleich, wie es hier iſt, ein ſo eben gewordenes und daher unmittelbares Bewußtſeyn derſelben, und dieß iſt die beſtimmte Weiſe, in welcher das geiſtige Weſen hier vorhanden, und noch nicht zur wahrhaft realen Subſtanz gediehen iſt. Die Sache ſelbſt hat in dieſem unmittelbaren Bewußtſeyn derſelben die Form des einfachen Weſens, welches als Allgemeines alle ſeine verſchiedenen Momente in ſich enthält, und ihnen zukommt, aber auch wieder gleichgültig gegen ſie als beſtimmte Momente und frei für ſich iſt, und als dieſe freie einfache abſtrakte Sache ſelbſt, als das Weſen gilt. Die verſchiedenen Momente der urſprünglichen Beſtimmtheit oder der Sache dieſes Individuums, ſeines Zwecks, der Mittel, des Thuns ſelbſt und der Wirklichkeit, ſind für dieſes Bewußtſeyn einer Seits einzelne Momente, welche es gegen die Sache ſelbſt verlaſſen und aufgeben kann; anderer Seits aber haben ſie alle die Sache ſelbſt nur ſo zum Weſen, daß ſie als das abſtrakte Allgemeine derſelben an jedem dieſer verſchie-

denen Momente sich findet und Prädikat derselben seyn kann. Sie selbst ist noch nicht das Subjekt, sondern dafür gelten jene Momente, weil sie auf die Seite der Einzelnheit überhaupt fallen, die Sache selbst aber nur erst das einfach Allgemeine ist. Sie ist die Gattung, welche sich in allen diesen Momenten als ihren Arten findet, und eben so fern davon ist.

Das Bewußtseyn heißt ehrlich, welches eines Theils zu diesem Idealismus gekommen, den die Sache selbst ausdrückt, und andern Theils an ihr als dieser formalen Allgemeinheit das Wahre hat; dem es immer nur um sie zu thun ist, das sich daher in ihren verschiedenen Momenten oder Arten herumtreibt, und indem es sie in einem derselben oder in einer Bedeutung nicht erreicht, eben dadurch in dem andern ihrer habhaft wird, somit die Befriedigung in der That immer gewinnt, welche diesem Bewußtseyn seinem Begriffe nach zu Theil werden sollte. Es mag gehen, wie es will, so hat es die Sache selbst vollbracht und erreicht, denn sie ist als diese allgemeine Gattung jener Momente Prädikat Aller.

Bringt es einen Zweck nicht zur Wirklichkeit, so hat es ihn doch gewollt, d. h. es macht den Zweck als Zweck, das reine Thun, welches nichts thut, zur Sache selbst; und kann sich daher so ausdrücken und trösten, daß doch immer etwas gethan und getrieben worden ist. Da das Allgemeine selbst das Negative oder das Verschwinden unter sich enthält, so ist auch dieß, daß das Werk sich vernichtet, selbst sein Thun; es hat die Andern dazu gereizt, und findet in dem Verschwinden seiner Wirklichkeit noch die Befriedigung, wie böse Jungen in der Ohrfeige, die sie erhalten, sich selbst genießen, nämlich als Ursache derselben. Oder es hat die Sache selbst auszuführen auch nicht einmal versucht, und gar nichts gethan, so hat es nicht gemocht; die Sache selbst ist ihm eben Einheit seines Entschlusses und der Realität; es behauptet, daß die Wirklichkeit nichts anderes wäre als sein Mö-

gen. — Es ist endlich etwas ihm Interessantes überhaupt ohne sein Zuthun geworden, so ist ihm diese Wirklichkeit die Sache selbst eben in dem Interesse, das es daran findet, ob sie gleich nicht von ihm hervorgebracht worden ist; ist es ein Glück, das ihm persönlich widerfahren, so hält es darauf als auf seine That und Verdienst; ist es sonst eine Weltbegebenheit, die es weiter nichts angeht, so macht es sie eben so zu der seinigen, und thatloses Interesse gilt ihm für Partei, die es dafür oder dawider genommen, und bekämpft oder gehalten hat.

Die Ehrlichkeit dieses Bewußtseyns, so wie die Befriedigung, die es allenthalben erlebt, besteht, wie erhellt, in der That darin, daß es seine Gedanken, die es von der Sache selbst hat, nicht zusammenbringt. Die Sache selbst ist ihm eben so wohl seine Sache, wie gar kein Werk, oder das reine Thun und der leere Zweck, oder auch eine thatlose Wirklichkeit; es macht eine Bedeutung nach der andern zum Subjekte dieses Prädikats, und vergißt die eine nach der andern. Jetzt im bloßen Gewollt-, oder auch im Nichtgemochthaben, hat die Sache selbst die Bedeutung des leeren Zwecks, und der gedachten Einheit des Wollens und Vollbringens. Der Trost über die Vernichtung des Zwecks, doch gewollt, oder doch rein gethan, so wie die Befriedigung, den Andern etwas zu thun gegeben zu haben, macht das reine Thun oder das ganz schlechte Werk zum Wesen, denn dasjenige ist ein schlechtes zu nennen, welches gar keines ist. Endlich beim Glücksfall, die Wirklichkeit vorzufinden, wird dieses Seyn ohne That zur Sache selbst.

Die Wahrheit dieser Ehrlichkeit aber ist, nicht so ehrlich zu seyn, als sie aussieht. Denn sie kann nicht so gedankenlos seyn, diese verschiedenen Momente in der That so auseinander fallen zu lassen, sondern sie muß das unmittelbare Bewußtseyn über ihren Gegensatz haben, weil sie sich schlechthin auf einander beziehen. Das reine Thun ist wesentlich Thun dieses Indivi-

duums, und dieſes Thun iſt eben ſo weſentlich eine Wirklichkeit oder eine Sache. Umgekehrt iſt die Wirklichkeit weſentlich nur als ſein Thun, ſo wie als Thun überhaupt; und ſein Thun iſt zugleich nur wie Thun überhaupt, ſo auch Wirklichkeit. Indem es ihm alſo nur um die Sache ſelbſt als abſtrakte Wirklichkeit zu thun ſcheint, iſt auch dieß vorhanden, daß es ihm um ſie als ſein Thun zu thun iſt. Aber eben ſo, indem es ihm nur ums Thun und Treiben zu thun iſt, iſt es ihm damit nicht Ernſt, ſondern es iſt ihm um eine Sache zu thun, und um die Sache als die ſeinige. Indem es endlich nur ſeine Sache und ſein Thun zu wollen ſcheint, iſt es wieder um die Sache überhaupt, oder die an und für ſich bleibende Wirklichkeit zu thun.

Wie die Sache ſelbſt und ihre Momente hier als Inhalt erſcheinen, eben ſo nothwendig ſind ſie auch als Formen an dem Bewußtſeyn. Sie treten als Inhalt nur auf, um zu verſchwinden, und jedes macht dem andern Platz. Sie müſſen daher in der Beſtimmtheit, als aufgehobene, vorhanden ſeyn; ſo aber ſind ſie Seiten des Bewußtſeyns ſelbſt. Die Sache ſelbſt iſt als das Anſich oder ſeine Reflexion in ſich vorhanden, die Verdrängung der Momente aber durch einander drückt ſich an ihm ſo aus, daß ſie nicht an ſich, ſondern nur für ein Anderes an ihm geſetzt ſind. Das eine der Momente des Inhalts wird von ihm dem Tage ausgeſetzt, und für Andere vorgeſtellt; das Bewußtſeyn iſt aber zugleich daraus in ſich reflektirt, und das Entgegengeſetzte eben ſo in ihm vorhanden; es behält es für ſich, als das ſeinige. Es iſt zugleich auch nicht irgend eines derſelben, welches allein nur hinausgeſtellt, und ein anderes, das nur im Innern behalten würde, ſondern das Bewußtſeyn wechſelt mit ihnen ab; denn es muß das eine wie das andere zum Weſentlichen für ſich und für die Anderen machen. Das Ganze iſt die ſich bewegende Durchdringung der Individualität und des Allgemeinen; weil aber dieß Ganze für dieß

Bewußtſeyn nur als das einfache Weſen und damit als die Abſtraktion der Sache ſelbſt vorhanden iſt, fallen ſeine Momente als getrennte außer ihr und aus einander; und als Ganzes wird es nur durch die trennende Abwechslung des Ausſtellens und des Fürſichbehaltens erſchöpft und dargeſtellt. Indem in dieſer Abwechslung das Bewußtſeyn Ein Moment für ſich und als weſentliches in ſeiner Reflexion, ein anderes aber nur äußerlich an ihm oder für die Anderen hat, tritt damit ein Spiel der Individualitäten mit einander ein, worin ſie ſowohl ſich ſelbſt als ſich gegenſeitig, ſowohl betrügen als betrogen finden.

Eine Individualität geht alſo, etwas auszuführen; ſie ſcheint damit etwas zur Sache gemacht zu haben; ſie handelt, wird darin für Andere, und es ſcheint ihr um die Wirklichkeit zu thun zu ſeyn. Die Andern nehmen alſo das Thun derſelben für ein Intereſſe an der Sache als ſolcher, und für den Zweck, daß die Sache an ſich ausgeführt ſey; gleichgültig, ob von der erſten Individualität, oder von ihnen. Indem ſie hiernach dieſe Sache ſchon von ihnen zu Stande gebracht aufzeigen, oder wo nicht, ihre Hülfe anbieten und leiſten, ſo iſt jenes Bewußtſeyn vielmehr da heraus, wo ſie meinen, daß es ſey; es iſt ſein Thun und Treiben, was es bei der Sache intereſſirt, und indem ſie inne werden, daß dieß die Sache ſelbſt war, finden ſie ſich alſo getäuſcht. — Aber in der That war ihr Herbeieilen, um zu helfen, ſelbſt nichts anderes, als daß ſie ihr Thun, nicht die Sache ſelbſt, ſehen und zeigen wollten; d. h. ſie wollten die Andern auf eben die Weiſe betrügen, als ſie ſich betrogen worden zu ſeyn beſchweren. — Indem es nun jetzt herausgekehrt iſt, daß das eigne Thun und Treiben, das Spiel ſeiner Kräfte, für die Sache ſelbſt gilt, ſo ſcheint das Bewußtſeyn ſein Weſen für ſich, nicht für die Andern, zu treiben, und nur bekümmert um das Thun als das ſeinige, nicht um es als ein Thun der Andern, hiermit die

Andern eben so in ihrer Sache gewähren zu lassen. Allein sie irren sich wieder; es ist schon da heraus, wo sie es zu seyn meinten. Es ist ihm nicht um die Sache als diese seine einzelne zu thun, sondern um sie als Sache, als Allgemeines, das für Alle ist. Es mischt sich also in ihr Thun und Werk, und wenn es ihnen dasselbe nicht mehr aus der Hand nehmen kann, interessirt es sich wenigstens dadurch dabei, daß es sich durch Urtheilen zu thun macht; drückt es ihm den Stempel seiner Billigung und seines Lobes auf, so ist dieß so gemeint, daß es am Werke nicht nur das Werk selbst lobt, sondern zugleich seine eigne Großmuth und Mäßigung, das Werk nicht als Werk und auch nicht durch seinen Tadel verdorben zu haben. Indem es ein Interesse am Werke zeigt, genießt es sich selbst darin; eben so ist ihm das Werk, das von ihm getadelt wird, willkommen für eben diesen Genuß seines eignen Thuns, der ihm dadurch verschafft wird. Die aber sich durch diese Einmischung für betrogen halten oder ausgeben, wollten vielmehr selbst auf gleiche Weise betrügen. Sie geben ihr Thun und Treiben für etwas aus, das nur für sie selbst ist, worin sie nur sich und ihr eignes Wesen bezweckten. Allein indem sie etwas thun, und hiermit sich darstellen und dem Tage zeigen, widersprechen sie unmittelbar durch die That ihrem Vorgeben, den Tag selbst, das allgemeine Bewußtseyn und die Theilnahme Aller ausschließen zu wollen; die Verwirklichung ist vielmehr eine Ausstellung des Seinigen in das allgemeine Element, wodurch es zur Sache Aller wird, und werden soll.

Es ist also eben so Betrug seiner selbst und der Andern, wenn es nur um die reine Sache zu thun seyn soll; ein Bewußtseyn, das eine Sache aufthut, macht vielmehr die Erfahrung, daß die Andern, wie die Fliegen zu frischaufgestellter Milch, herbeieilen und sich dabei geschäftig wissen wollen; und sie an ihm, daß es ihm eben so nicht um die Sache als Gegenstand, sondern als um die seinige zu thun ist. Hingegen, wenn nur

das Thun selbst, der Gebrauch der Kräfte und Fähigkeiten oder das Aussprechen dieser Individualität das Wesentliche seyn soll, so wird eben so gegenseitig die Erfahrung gemacht, daß Alle sich rühren und für eingeladen halten, und statt eines reinen Thuns, oder eines einzelnen eigenthümlichen Thuns vielmehr etwas, das eben so wohl für Andere ist, oder eine Sache selbst aufgethan wurde. Es geschieht in beiden Fällen dasselbe, und hat nur einen verschiedenen Sinn gegen denjenigen, der dabei angenommen wurde und gelten sollte. Das Bewußtseyn erfährt beide Seiten als gleich wesentliche Momente, und hierin was die Natur der Sache selbst ist, nämlich weder nur Sache, welche dem Thun überhaupt und dem einzelnen Thun, noch Thun, welches dem Bestehen entgegengesetzt und die von diesen Momenten als ihren Arten freie Gattung wäre, sondern ein Wesen, dessen Seyn das Thun des einzelnen Individuums und aller Individuen, und dessen Thun unmittelbar für Andere, oder eine Sache ist, und nur Sache ist als Thun Aller und Jeder; das Wesen, welches das Wesen aller Wesen, das geistige Wesen ist. Das Bewußtseyn erfährt, daß keins jener Momente Subjekt ist, sondern sich vielmehr in der allgemeinen Sache selbst auflöst; die Momente der Individualität, welche der Gedankenlosigkeit dieses Bewußtseyns nach einander als Subjekt galten, nehmen sich in die einfache Individualität zusammen, die als diese eben so unmittelbar allgemein ist. Die Sache selbst verliert dadurch das Verhältniß des Prädikats, und die Bestimmtheit lebloser abstrakter Allgemeinheit, sie ist vielmehr die von der Individualität durchdrungene Substanz; das Subjekt, worin die Individualität eben so als sie selbst oder als diese, wie als alle Individuen ist, und das Allgemeine, das nur als dieß Thun Aller und Jeder ein Seyn ist, eine Wirklichkeit darin, daß dieses Bewußtseyn sie als seine einzelne Wirklichkeit und als Wirklichkeit Aller weiß. Die reine Sache selbst ist das, was sich oben als die

Kategorie bestimmte, das Seyn das Ich, oder Ich das Seyn ist, aber als Denken, welches vom wirklichen Selbstbewußtseyn sich noch unterscheidet; hier aber sind die Momente des wirklichen Selbstbewußtseyns, insofern wir sie seinen Inhalt, Zweck, Thun und Wirklichkeit, wie insofern wir sie seine Form nennen, Fürsichseyn und Seyn für Anderes, mit der einfachen Kategorie selbst als Eins gesetzt, und sie ist dadurch zugleich aller Inhalt.

b. Die gesetzgebende Vernunft.

Das geistige Wesen ist in seinem einfachen Seyn reines Bewußtseyn und dieses Selbstbewußtseyn. Die ursprünglich-bestimmte Natur des Individuums hat ihre positive Bedeutung, an sich das Element und der Zweck seiner Thätigkeit zu seyn, verloren; sie ist nur aufgehobnes Moment, und das Individuum ein Selbst; als allgemeines Selbst. Umgekehrt hat die formale Sache selbst ihre Erfüllung an der thuenden sich in sich unterscheidenden Individualität; denn die Unterschiede dieser machen den Inhalt jenes Allgemeinen aus. Die Kategorie ist an sich, als das Allgemeine des reinen Bewußtseyns; sie ist eben so für sich, denn das Selbst des Bewußtseyns ist eben so ihr Moment. Sie ist absolutes Seyn, denn jene Allgemeinheit ist die einfache Sichselbstgleichheit des Seyns.

Was also dem Bewußtseyn der Gegenstand ist, hat die Bedeutung, das Wahre zu seyn; es ist und gilt in dem Sinne, an und für sich selbst zu seyn und zu gelten; es ist die absolute Sache, welche nicht mehr von dem Gegensatze der Gewißheit und ihrer Wahrheit, des Allgemeinen und des Einzelnen, des Zwecks und seiner Realität leidet, sondern deren Daseyn die Wirklichkeit und das Thun des Selbstbewußtseyns ist; diese Sache ist daher die sittliche Substanz; das Bewußtseyn derselben sittliches Bewußtseyn. Sein Gegenstand gilt ihm eben so als das Wahre, denn es vereinigt

Selbstbewußtseyn und Seyn in Einer Einheit; es gilt als das Absolute, denn das Selbstbewußtseyn kann und will nicht mehr über diesen Gegenstand hinausgehen, weil es darin bei sich selbst ist; es kann nicht, denn er ist alles Seyn und Macht; — es will nicht, denn er ist das Selbst oder der Willen dieses Selbsts. Er ist der reale Gegenstand an ihm selbst als Gegenstand, denn er hat den Unterschied des Bewußtseyns an ihm; er theilt sich in Massen, welche die bestimmten Gesetze des absoluten Wesens sind. Diese Massen aber trüben den Begriff nicht, denn in ihm bleiben die Momente des Seyns und reinen Bewußtseyns und des Selbsts eingeschlossen, — eine Einheit, welche das Wesen dieser Massen ausmacht, und in diesem Unterschiede diese Momente nicht mehr aus einander treten läßt.

Diese Gesetze oder Massen der sittlichen Substanz sind unmittelbar anerkannt; es kann nicht nach ihrem Ursprunge und Berechtigung gefragt und nach einem Andern gesucht werden, denn ein Anderes als das an und für sich seyende Wesen wäre nur das Selbstbewußtseyn selbst; aber es ist nichts Anderes als dieß Wesen, denn es selbst ist das Fürsichseyn dieses Wesens, welches eben darum die Wahrheit ist, weil es eben so sehr das Selbst des Bewußtseyns, als sein Ansich oder reines Bewußtseyn ist.

Indem das Selbstbewußtseyn sich als Moment des Fürsichseyns dieser Substanz weiß, drückt es also das Daseyn des Gesetzes in ihm so aus, daß die gesunde Vernunft unmittelbar weiß, was recht und gut ist. So unmittelbar sie es weiß, so unmittelbar gilt es ihr auch, und sie sagt unmittelbar: dieß ist recht und gut. Und zwar dieß; es sind bestimmte Gesetze, es ist erfüllte inhaltsvolle Sache selbst.

Was sich so unmittelbar giebt, muß eben so unmittelbar aufgenommen und betrachtet werden; wie von dem, was die sinnliche Gewißheit unmittelbar als seyend ausspricht, ist auch von dem Seyn, welches diese sittliche unmittelbare Gewißheit

ausspricht, oder von den unmittelbar seyenden Massen des sittlichen Wesens zu sehen, wie sie beschaffen sind. Die Beispiele einiger solcher Gesetze werden dieß zeigen, und indem wir sie in der Form von Aussprüchen der wissenden, gefunden Vernunft nehmen, haben wir nicht erst das Moment herbeizubringen, welches an ihnen, sie als unmittelbare sinnliche Gesetze betrachtet, geltend zu machen ist.

„Jeder soll die Wahrheit sprechen." — Bei dieser als unbedingt ausgesprochenen Pflicht wird sogleich die Bedingung zugegeben werden: wenn er die Wahrheit weiß. Das Gebot wird hiermit jetzt so lauten: jeder soll die Wahrheit reden, jedesmal nach seiner Kenntniß und Ueberzeugung davon. Die gesunde Vernunft, eben dieß sittliche Bewußtseyn, welches unmittelbar weiß, was recht und gut ist, wird auch erklären, daß diese Bedingung mit seinem allgemeinen Ausspruche schon so verbunden gewesen sey, daß sie jenes Gebot so gemeint habe. Damit giebt sie aber in der That zu, daß sie vielmehr schon unmittelbar im Aussprechen desselben dasselbe verletzte; sie sprach: jeder soll die Wahrheit sprechen; sie meinte aber, er solle sie sprechen nach seiner Kenntniß und Ueberzeugung davon; d. h. sie sprach anders als sie meinte; und anders sprechen als man meint, heißt die Wahrheit nicht sprechen. Die verbesserte Unwahrheit oder Ungeschicklichkeit drückt sich nun so aus: jeder soll die Wahrheit nach seiner jedesmaligen Kenntniß und Ueberzeugung davon sprechen. — Damit aber hat sich das allgemein-nothwendige Ansichgeltende, welches der Satz aussprechen wollte, vielmehr in eine vollkommne Zufälligkeit verkehrt. Denn daß die Wahrheit gesprochen wird, ist dem Zufalle, ob ich sie kenne und mich davon überzeugen kann, anheimgestellt; und es ist weiter nichts gesagt, als daß Wahres und Falsches durch einander, wie es kommt, daß es einer kennt, meint und begreift, gesprochen werden solle. Diese Zufälligkeit

des Inhalts hat die Allgemeinheit nur an der Form eines Satzes, in der sie ausgedrückt ist; aber als sittlicher Satz verspricht er einen allgemeinen und nothwendigen Inhalt, und widerspricht so durch Zufälligkeit desselben sich selbst. — Wird endlich der Satz so verbessert: daß die Zufälligkeit der Kenntniß und Ueberzeugung von der Wahrheit wegfallen und die Wahrheit auch gewußt werden solle; so wäre dieß ein Gebot, welches dem geradezu widerspricht, wovon ausgegangen wurde. Die gesunde Vernunft sollte zuerst unmittelbar die Fähigkeit haben, die Wahrheit auszusprechen; jetzt aber ist gesagt, daß sie sie wissen solle, d. h. sie nicht unmittelbar auszusprechen wisse. — Von Seite des Inhalts betrachtet, so ist er in der Forderung, man solle die Wahrheit wissen, hinweggefallen; denn sie bezieht sich auf das Wissen überhaupt: man soll wissen; was gefordert ist, ist also vielmehr das von allem bestimmten Inhalte Freie. Aber hier war von einem bestimmten Inhalt, von einem Unterschiede an der sittlichen Substanz die Rede. Allein diese unmittelbare Bestimmung derselben ist ein solcher Inhalt, der sich vielmehr als eine vollkommene Zufälligkeit zeigte, und in die Allgemeinheit und Nothwendigkeit erhoben, so daß das Wissen als das Gesetz ausgesprochen wird, vielmehr verschwindet.

Ein anderes berühmtes Gebot ist: Liebe deinen Nächsten, als dich selbst. Es ist an den Einzelnen im Verhältnisse zu dem Einzelnen gerichtet, und behauptet es als ein Verhältniß des Einzelnen zum Einzelnen, oder als Verhältniß der Empfindung. Die thätige Liebe, — denn eine unthätige hat kein Seyn, und ist darum wohl nicht gemeint, — geht darauf, Uebel von einem Menschen abzusondern, und ihm Gutes zuzufügen. Zu diesem Behuf muß unterschieden werden, was an ihm das Uebel, was gegen dieß Uebel das zweckmäßige Gute, und was überhaupt sein Wohl ist; d. h. ich muß ihn mit Verstand lieben; unverständige Liebe wird ihm schaden, viel-

leicht mehr als Haß. Das verständige wesentliche Wohlthun ist aber in seiner reichsten und wichtigsten Gestalt, das verständige allgemeine Thun des Staats, — ein Thun, mit welchem verglichen das Thun des Einzelnen als eines Einzelnen etwas überhaupt so Geringfügiges wird, daß es fast nicht der Mühe werth ist, davon zu sprechen. Jenes Thun ist dabei von so großer Macht, daß, wenn das einzelne Thun sich ihm entgegensetzen, und entweder geradezu für sich Verbrechen seyn oder einem Andern zu Liebe das Allgemeine um das Recht und den Antheil, welchen es an ihm hat, betrügen wollte, es überhaupt unnütz seyn und unwiderstehlich zerstört werden würde. Es bleibt dem Wohlthun, welches Empfindung ist, nur die Bedeutung eines ganz einzelnen Thuns, einer Nothhülfe, die eben so zufällig als augenblicklich ist. Der Zufall bestimmt nicht nur seine Gelegenheit, sondern auch dieß, ob es überhaupt ein Werk ist, ob es nicht sogleich wieder aufgelöst und selbst vielmehr in Uebel verkehrt wird. Dieses Handeln also zum Wohl Anderer, das als nothwendig ausgesprochen wird, ist so beschaffen, daß es vielleicht existiren kann, vielleicht auch nicht; daß, wenn der Fall zufälliger Weise sich darbietet, es vielleicht ein Werk, vielleicht gut ist, vielleicht auch nicht. Dieß Gesetz hat hiermit eben so wenig einen allgemeinen Inhalt als das erste, das betrachtet wurde, und drückt nicht, wie es als absolutes Sittengesetz sollte, etwas aus, das an und für sich ist. Oder solche Gesetze bleiben nur beim Sollen stehen, haben aber keine Wirklichkeit; sie sind nicht Gesetze, sondern nur Gebote.

Es erhellt aber in der That aus der Natur der Sache selbst, daß auf einen allgemeinen absoluten Inhalt Verzicht gethan werden muß; denn der einfachen Substanz (und ihr Wesen ist dieß Einfache zu seyn) ist jede Bestimmtheit, die an ihr gesetzt wird, ungemäß. Das Gebot in seiner einfachen Absolutheit spricht selbst unmittelbares sittliches Seyn aus; der Unterschied, der an ihm erscheint, ist eine Bestimmtheit,

und alſo ein Inhalt, der unter der abſoluten Allgemeinheit dieſes einfachen Seyns ſteht. Indem hiermit auf einen abſoluten Inhalt Verzicht gethan werden muß, kann ihm nur die formale Allgemeinheit, oder dieß, daß es ſich nicht widerſpreche, zukommen; denn die inhaltsloſe Allgemeinheit iſt die formale, und abſoluter Inhalt heißt ſelbſt ſo viel, als ein Unterſchied, der keiner iſt, oder als Inhaltsloſigkeit.

Was dem Geſetzgeben übrig bleibt, iſt alſo die reine Form der Allgemeinheit oder in der That die Tautologie des Bewußtſeyns, welche dem Inhalt gegenübertritt, und ein Wiſſen nicht von dem Seyenden, oder eigentlichen Inhalte, ſondern von dem Weſen oder der Sichſelbſtgleichheit deſſelben iſt.

Das ſittliche Weſen iſt hiermit nicht unmittelbar ſelbſt ein Inhalt, ſondern nur ein Maaßſtab, ob ein Inhalt fähig ſey, Geſetz zu ſeyn oder nicht, indem er ſich nicht ſelbſt widerſpricht. Die geſetzgebende Vernunft iſt zu einer nur prüfenden Vernunft herabgeſetzt.

c. Geſetzprüfende Vernunft.

Ein Unterſchied an der einfachen ſittlichen Subſtanz iſt eine Zufälligkeit für ſie, welche wir an dem beſtimmten Gebote als Zufälligkeit des Wiſſens der Wirklichkeit und des Thuns hervortreten ſahen. Die Vergleichung jenes einfachen Seyns und der ihm nicht entſprechenden Beſtimmtheit fiel in uns; und die einfache Subſtanz hat ſich darin formale Allgemeinheit oder reines Bewußtſeyn zu ſeyn gezeigt, das frei von dem Inhalte ihm gegenübertritt, und ein Wiſſen von ihm als dem beſtimmten iſt. Dieſe Allgemeinheit bleibt auf dieſe Weiſe daſſelbe, was die Sache ſelbſt war. Aber ſie iſt im Bewußtſeyn ein Anderes; ſie iſt nämlich nicht mehr die gedankenloſe träge Gattung, ſondern bezogen auf das Beſondere, und geltend für deſſen Macht und Wahrheit. — Dieß Bewußtſeyn ſcheint zunächſt daſſelbe Prüfen, welches wir vorhin waren, und ſein Thun nichts

anderes ſeyn zu können, als ſchon geſchehen iſt, eine Vergleichung des Allgemeinen mit dem Beſtimmten, woraus ſich ihre Unangemeſſenheit wie vorhin ergäbe. Aber das Verhältniß des Inhalts zum Allgemeinen iſt hier ein anderes, indem dieſes eine andere Bedeutung gewonnen hat; es iſt formale Allgemeinheit, deren der beſtimmte Inhalt fähig iſt, denn in ihr wird er nur in Beziehung auf ſich ſelbſt betrachtet. Bei unſerm Prüfen ſtand die allgemeine gediegene Subſtanz der Beſtimmtheit gegenüber, welche ſich als Zufälligkeit des Bewußtſeyns, worin die Subſtanz eintrat, entwickelte. Hier iſt das eine Glied der Vergleichung verſchwunden; das Allgemeine iſt nicht mehr die ſeyende und geltende Subſtanz, oder das an und für ſich Rechte, ſondern einfaches Wiſſen oder Form, welche einen Inhalt nur mit ſich ſelbſt vergleicht, und ihn betrachtet, ob er eine Tautologie iſt. Es werden Geſetze nicht mehr gegeben, ſondern geprüft; und die Geſetze ſind für das prüfende Bewußtſeyn ſchon gegeben; es nimmt ihren Inhalt auf, wie er einfach iſt, ohne in die Betrachtung der ſeiner Wirklichkeit anklebenden Einzelnheit und Zufälligkeit einzugehen, wie wir thaten, ſondern bleibt bei dem Gebote als Gebote ſtehen, und verhält ſich eben ſo einfach gegen es, als es ſein Maaßſtab iſt.

Dieß Prüfen reicht aber aus dieſem Grunde nicht weit; eben indem der Maaßſtab die Tautologie und gleichgültig gegen den Inhalt iſt, nimmt er eben ſo gut dieſen als den entgegengeſetzten in ſich auf. — Es iſt die Frage, ſoll es an und für ſich Geſetz ſeyn, daß Eigenthum ſey; an und für ſich, nicht aus Nützlichkeit für andere Zwecke; die ſittliche Weſenheit beſteht eben darin, daß das Geſetz nur ſich ſelbſt gleiche, und durch dieſe Gleichheit mit ſich alſo in ſeinem eigenen Weſen gegründet, nicht ein bedingtes ſey. Das Eigenthum an und für ſich widerſpricht ſich nicht; es iſt eine iſolirte, oder nur ſich ſelbſt gleich geſetzte Beſtimmtheit. Nichteigenthum, Herrenloſigkeit der Dinge, oder Gütergemeinſchaft, widerſpricht ſich gerade

eben ſo wenig. Daß etwas Niemanden gehört, oder dem Nächſten Beſten, der ſich in Beſitz ſetzt, oder Allen zuſammen, und Jedem nach ſeinem Bedürfniſſe oder zu gleichen Theilen, iſt eine einfache Beſtimmtheit, ein formaler Gedanke, wie ſein Gegentheil, das Eigenthum. — Wenn das herrenloſe Ding freilich betrachtet wird als ein nothwendiger Gegenſtand des Bedürfniſſes, ſo iſt es nothwendig, daß es der Beſitz irgend eines Einzelnen werde; und es wäre widerſprechend, vielmehr die Freiheit des Dinges zum Geſetze zu machen. Unter der Herrenloſigkeit des Dinges iſt aber auch nicht eine abſolute Herrenloſigkeit gemeint, ſondern es ſoll in Beſitz kommen, nach dem Bedürfniſſe des Einzelnen; und zwar nicht um aufbewahrt, ſondern um unmittelbar gebraucht zu werden. Aber ſo ganz nur nach der Zufälligkeit für das Bedürfniß zu ſorgen, iſt der Natur des bewußten Weſens, von dem allein die Rede iſt, widerſprechend; denn es muß ſich ſein Bedürfniß in der Form der Allgemeinheit vorſtellen, für ſeine ganze Exiſtenz ſorgen, und ſich ein bleibendes Gut erwerben. So ſtimmte alſo der Gedanke, daß ein Ding dem nächſten ſelbſtbewußten Leben nach ſeinem Bedürfniſſe zufälligerweiſe zu Theil werde, nicht mit ſich ſelbſt überein. — In der Gütergemeinſchaft, worin auf eine allgemeine und bleibende Weiſe dafür geſorgt wäre, wird jedem entweder ſoviel zu Theil, als er braucht; ſo widerſpricht dieſe Ungleichheit und das Weſen des Bewußtſeyns, dem die Gleichheit der Einzelnen Princip iſt, einander. Oder es wird nach dem letztern Princip gleich ausgetheilt, ſo hat der Antheil nicht die Beziehung auf das Bedürfniß, welche doch allein ſein Begriff iſt.

Allein wenn auf dieſe Weiſe das Nichteigenthum widerſprechend erſcheint, ſo geſchieht es nur darum, weil es nicht als einfache Beſtimmtheit gelaſſen worden iſt. Dem Eigenthum geht es eben ſo, wenn es in Momente aufgelöſt wird. Das einzelne Ding, das mein Eigenthum iſt, gilt damit für ein All-

gemeines, Befeſtigtes, Bleibendes; dieß widerſpricht aber ſeiner Natur, die darin beſteht, gebraucht zu werden und zu verſchwinden. Es gilt zugleich für das Meinige, das alle Anderen anerkennen und ſich davon ausſchließen. Aber darin, daß ich anerkannt bin, liegt vielmehr meine Gleichheit mit Allen, das Gegentheil der Ausſchließung. — Was ich beſitze, iſt ein Ding, d. h. ein Seyn für Andere überhaupt, ganz allgemein und unbeſtimmt nur für mich zu ſeyn; daß Ich es beſitze, widerſpricht ſeiner allgemeinen Dingheit. Eigenthum widerſpricht ſich daher nach allen Seiten eben ſo ſehr als Nichteigenthum; jedes hat dieſe beiden entgegengeſetzten ſich widerſprechenden Momente der Einzelnheit und Allgemeinheit an ihm. — Aber jede dieſer Beſtimmtheiten einfach vorgeſtellt, als Eigenthum oder Nichteigenthum, ohne weitere Entwicklung, iſt eine ſo einfach, als die andere, d. h. ſich nicht widerſprechend. — Der Maaßſtab des Geſetzes, den die Vernunft an ihr ſelbſt hat, paßt daher Allem gleich gut, und iſt hiermit in der That kein Maaßſtab. — Es müßte auch ſonderbar zugehen, wenn die Tautologie, der Satz des Widerſpruchs, der für die Erkenntniß theoretiſcher Wahrheit nur als ein formelles Kriterium zugeſtanden wird, d. h. als Etwas, das gegen Wahrheit und Unwahrheit ganz gleichgültig ſey, für die Erkenntniß praktiſcher Wahrheit mehr ſeyn ſollte.

In den beiden ſo eben betrachteten Momenten der Erfüllung des vorher leeren geiſtigen Weſens hat ſich das Setzen von unmittelbaren Beſtimmtheiten an der ſittlichen Subſtanz, und dann das Wiſſen von ihnen, ob ſie Geſetze ſind, aufgehoben. Das Reſultat ſcheint hiermit dieſes zu ſeyn, daß weder beſtimmte Geſetze noch ein Wiſſen derſelben ſtatt finden könne. Allein die Subſtanz iſt das Bewußtſeyn von ſich als der abſoluten Weſenheit, welches hiermit weder den Unterſchied an ihr, noch das Wiſſen von ihm aufgeben kann. Daß das Geſetzgeben und Geſetzprüfen ſich als nichtig erwies, hat dieſe

Bedeutung, daß beides einzeln und iſolirt genommen, nur haltungsloſe Momente des ſittlichen Bewußtſeyns ſind; und die Bewegung, in welcher ſie auftreten, hat den formalen Sinn, daß die ſittliche Subſtanz ſich dadurch als Bewußtſeyn darſtellt.

Inſofern dieſe beiden Momente nähere Beſtimmungen des Bewußtſeyns der Sache ſelbſt ſind, können ſie als Formen der Ehrlichkeit angeſehen werden, die, wie ſonſt mit ihren formalen Momenten, ſich jetzt mit einem ſeynſollenden Inhalt des Guten und Rechten und einem Prüfen ſolcher feſten Wahrheit herumtreibt, und in der geſunden Vernunft und verſtändigen Einſicht die Kraft und Gültigkeit der Gebote zu haben meint.

Ohne dieſe Ehrlichkeit aber gelten die Geſetze nicht als Weſen des Bewußtſeyns und das Prüfen eben ſo nicht als Thun innerhalb deſſelben; ſondern dieſe Momente drücken, wie ſie jedes für ſich unmittelbar als eine Wirklichkeit auftreten, das eine ein ungültiges Aufſtellen und Setzen wirklicher Geſetze, und das andere eine eben ſo ungültige Befreiung von denſelben aus. Das Geſetz hat als beſtimmtes Geſetz einen zufälligen Inhalt, — dieß hat hier die Bedeutung, daß es Geſetz eines einzelnen Bewußtſeyns von einem willkürlichen Inhalt iſt. Jenes unmittelbare Geſetzgeben iſt alſo der tyranniſche Frevel, der die Willkür zum Geſetze macht, und die Sittlichkeit zu einem Gehorſam gegen ſie, — gegen Geſetze, die nur Geſetze, nicht zugleich Gebote ſind. So wie das zweite Moment, inſofern es iſolirt iſt, das Prüfen der Geſetze, das Bewegen des Unbewegbaren und den Frevel des Wiſſens bedeutet, der von den abſoluten Geſetzen frei raiſonnirt, und ſie für eine ihm fremde Willkür nimmt.

In beiden Formen ſind dieſe Momente ein negatives Verhältniß zur Subſtanz oder dem realen geiſtigen Weſen; oder in ihnen hat die Subſtanz noch nicht ihre Realität, ſondern das Bewußtſeyn enthält ſie noch in der Form ſeiner eigenen Unmittelbarkeit, und ſie iſt nur erſt ein Wollen und Wiſſen

dieſes Individuums, oder das Sollen eines unwirklichen Gebots, und ein Weſen der formalen Allgemeinheit. Aber indem dieſe Weiſen ſich aufheben, iſt das Bewußtſeyn in das Allgemeine zurückgegangen, und jene Gegenſätze ſind verſchwunden. Das geiſtige Weſen iſt dadurch wirkliche Subſtanz, daß dieſe Weiſen nicht einzeln gelten, ſondern nur als aufgehobne, und die Einheit, worin ſie nur Momente ſind, iſt das Selbſt des Bewußtſeyns, welches nunmehr in dem geiſtigen Weſen geiſtig, daſſelbe zum Wirklichen, Erfüllten und Selbſtbewußten macht.

Das geiſtige Weſen iſt hiermit für's erſte für das Selbſtbewußtſeyn als an ſich ſeyendes Geſetz; die Allgemeinheit des Prüfens, welche die formale nicht an ſich ſeyende war, iſt aufgehoben. Es iſt eben ſo ein ewiges Geſetz, welches nicht in dem Willen dieſes Individuums ſeinen Grund hat, ſondern es iſt an und für ſich, der abſolute reine Willen Aller, der die Form des unmittelbaren Seyns hat. Er iſt auch nicht ein Gebot, das nur ſeyn ſoll, ſondern er iſt und gilt; es iſt das allgemeine Ich der Kategorie, das unmittelbar die Wirklichkeit iſt, und die Welt iſt nur dieſe Wirklichkeit. Indem aber dieſes ſeyende Geſetz ſchlechthin gilt, ſo iſt der Gehorſam des Selbſtbewußtſeyns nicht der Dienſt gegen einen Herrn, deſſen Befehle eine Willkür wären, und worin es ſich nicht erkennte. Sondern die Geſetze ſind Gedanken ſeines eignen abſoluten Bewußtſeyns, welches es ſelbſt unmittelbar hat. Es glaubt auch nicht an ſie, denn der Glaube ſchaut wohl auch das Weſen, aber ein fremdes an. Das ſittliche Selbſtbewußtſeyn iſt durch die Allgemeinheit ſeines Selbſts unmittelbar mit dem Weſen Eins; der Glaube hingegen fängt von dem einzelnen Bewußtſeyn an, er iſt die Bewegung deſſelben, immer dieſer Einheit zuzugehen, ohne die Gegenwart ſeines Weſens zu erreichen. — Jenes Bewußtſeyn hingegen hat ſich als einzelnes aufgehoben, dieſe Vermittlung iſt vollbracht, und nur dadurch, daß

ſie vollbracht iſt, iſt es unmittelbares Selbſtbewußtſeyn der ſittlichen Gemeine.

Der Unterſchied des Selbſtbewußtſeyns von dem Weſen iſt alſo vollkommen durchſichtig. Dadurch ſind die Unterſchiede an dem Weſen ſelbſt nicht zufällige Beſtimmtheiten, ſondern um der Einheit des Weſens und des Selbſtbewußtſeyns willen, von welchem allein die Ungleichheit kommen könnte, ſind ſie die Maſſen ihrer von ihrem Leben durchdrungenen Gliederung, ſich ſelbſt klare unentzweite Geiſter, makelloſe himmliſche Geſtalten, die in ihren Unterſchieden die unentwichte Unſchuld und Einmüthigkeit ihres Weſens erhalten. — Das Selbſtbewußtſeyn iſt eben ſo einfaches klares Verhältniß zu ihnen. Sie ſind, und weiter nichts, — macht das Bewußtſeyn ſeines Verhältniſſes aus. So gelten für der Antigone des Sophokles *) als der Götter ungeſchriebenes und untrügliches Recht

nicht etwa jetzt und geſtern, ſondern immerdar
lebt es, und keiner weiß, von wannen es erſchien.

Sie ſind. Wenn ich nach ihrer Entſtehung frage, und ſie auf den Punkt ihres Urſprungs einenge, ſo bin ich darüber hinausgegangen; denn ich bin nunmehr das Allgemeine, ſie aber das Bedingte und Beſchränkte. Wenn ſie ſich meiner Einſicht legitimiren ſollen, ſo habe ich ſchon ihr unwandelbares Anſichſeyn bewegt, und betrachte ſie als Etwas, das vielleicht wahr, vielleicht auch nicht wahr für mich ſey. Die ſittliche Geſinnung beſteht eben darin, unverrückt in dem feſt zu beharren, was das Rechte iſt, und ſich aller Bewegung Rüttelns und Zurückführens deſſelben zu enthalten. — Es wird ein Depoſitum bei mir gemacht, es iſt das Eigenthum eines Andern, und ich anerkenne es, weil es ſo iſt, und erhalte mich unwandelbar in dieſem Verhältniß. Behalte ich für mich das Depoſitum, ſo begehe ich nach dem Principe meines Prüfens, der Tautologie, ganz und

*) Sophokl. Antigon., V. 456, 457.

gar keinen Widerspruch; denn einmahl sehe ich es nicht mehr für das Eigenthum eines Andern an; etwas behalten, das ich nicht für das Eigenthum eines Andern ansehe, ist vollkommen konsequent. Die Aenderung der Ansicht ist kein Widerspruch, denn es ist nicht um sie als Ansicht, sondern um den Gegenstand und Inhalt zu thun, der sich nicht widersprechen soll. So sehr ich — wie ich thue, wenn ich Etwas wegschenke — die Ansicht, daß Etwas mein Eigenthum ist, in die Ansicht, daß es das Eigenthum eines Andern ist, verändern kann, ohne dadurch eines Widerspruches schuldig zu werden, eben so sehr kann ich den umgekehrten Weg gehen. — Nicht darum also, weil ich Etwas sich nicht widersprechend finde, ist es Recht; sondern weil es das Rechte ist, ist es Recht. Daß Etwas das Eigenthum des Andern ist, dieß liegt zum Grunde; darüber habe ich nicht zu raisonniren, noch mancherlei Gedanken Zusammenhänge Rücksichten aufzusuchen oder mir einfallen zu lassen; weder ans Gefolgern, noch ans Prüfen zu denken; durch solcherlei Bewegungen meines Gedankens verrückte ich jenes Verhältniß, indem ich in der That nach Belieben meinem unbestimmten tautologischen Wissen das Gegentheil eben so wohl gemäß, und es also zum Gesetze machen könnte. Sondern ob diese oder die entgegengesetzte Bestimmung das Rechte sey, ist an und für sich bestimmt; ich für mich könnte, welche ich wollte, und eben so gut beide zum Gesetze machen, und bin, indem ich zu prüfen anfange, schon auf unsittlichem Wege. Daß das Rechte mir an und für sich ist, dadurch bin ich in der sittlichen Substanz; sie ist für das Wesen des Selbstbewußtseyns; dieses aber ist ihre Wirklichkeit und Daseyn, ihr Selbst und Willen.

(BB.) Der Geiſt.

VI.

Der Geiſt.

Die Vernunft iſt Geiſt, indem die Gewißheit, alle Realität zu ſeyn, zur Wahrheit erhoben, und ſie ſich ihrer ſelbſt als ihrer Welt, und der Welt als ihrer ſelbſt bewußt iſt. — Das Werden des Geiſtes zeigte die unmittelbar vorhergehende Bewegung auf, worin der Gegenſtand des Bewußtſeyns, die reine Kategorie, zum Begriffe der Vernunft ſich erhob. In der beobachtenden Vernunft iſt dieſe reine Einheit des Ich und des Seyns, des Fürſich- und des Anſichſeyns, als das Anſich oder als Seyn beſtimmt, und das Bewußtſeyn der Vernunft findet ſich. Aber die Wahrheit des Beobachtens iſt vielmehr das Aufheben dieſes unmittelbaren findenden Inſtinkts, dieſes bewußtloſen Daſeyns derſelben. Die angeſchaute Kategorie, das gefundene Ding tritt in das Bewußtſeyn als das Fürſichſeyn des Ich, welches ſich nun im gegenſtändlichen Weſen als das Selbſt weiß. Aber dieſe Beſtimmung der Kategorie, als des Fürſichſeyns entgegengeſetzt dem Anſichſeyn, iſt eben ſo einſeitig und ein ſich ſelbſt aufhebendes Moment. Die Kategorie wird daher für das Bewußtſeyn beſtimmt, wie ſie in ihrer allgemeinen Wahrheit iſt, als an- und fürſichſeyendes Weſen. Dieſe noch abſtrakte Beſtimmung, welche die Sache ſelbſt

ausmacht, ist erst das geistige Wesen, und sein Bewußtseyn ein formales Wissen von ihm, das sich mit mancherlei Inhalt desselben herumtreibt; es ist von der Substanz in der That noch als ein Einzelnes unterschieden, giebt entweder willkürliche Gesetze, oder meint die Gesetze, wie sie an und für sich sind, in seinem Wissen als solchem zu haben; und hält sich für die beurtheilende Macht derselben. — Oder von der Seite der Substanz betrachtet, so ist diese das an- und fürsichseyende geistige Wesen, welches noch nicht Bewußtseyn seiner selbst ist. Das an- und fürsichseyende Wesen aber, welches sich zugleich als Bewußtseyn wirklich und sich sich selbst vorstellt, ist der Geist.

Sein geistiges Wesen ist schon als die sittliche Substanz bezeichnet worden; der Geist aber ist die sittliche Wirklichkeit. Er ist das Selbst des wirklichen Bewußtseyns, dem er oder vielmehr das sich als gegenständliche wirkliche Welt gegenübertritt, welche aber eben so für das Selbst alle Bedeutung eines Fremden, so wie das Selbst alle Bedeutung eines von ihr getrennten abhängigen oder unabhängigen Fürsichseyns verloren hat. Die Substanz und das allgemeine, sichselbstgleiche, bleibende Wesen, — ist er der unverrückte und unaufgelöste Grund und Ausgangspunkt des Thuns Aller, — und ihr Zweck und Ziel, als das gedachte Ansich aller Selbstbewußtseyn. — Diese Substanz ist eben so das allgemeine Werk, das sich durch das Thun Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt, denn sie ist das Fürsichseyn, das Selbst, das Thun. Als die Substanz ist der Geist die unwankende gerechte Sichselbstgleichheit; aber als Fürsichseyn ist sie das aufgelöste, das sich aufopfernde gütige Wesen, an dem Jeder sein eignes Werk vollbringt, das allgemeine Seyn zerreißt und sich seinen Theil davon nimmt. Diese Auflösung und Vereinzelung des Wesens ist eben das Moment des Thuns und Selbsts Aller; es ist die Bewegung und Seele der Substanz, und das bewirkte allgemeine Wesen. Gerade dar-

in, daß ſie das im Selbſt aufgelöſte Seyn iſt, iſt ſie nicht das todte Weſen, ſondern wirklich und lebendig.

Der Geiſt iſt hiermit das ſich ſelbſttragende abſolute reale Weſen. Alle bisherigen Geſtalten des Bewußtſeyns ſind Abſtraktionen deſſelben; ſie ſind dieß, daß er ſich analyſirt, ſeine Momente unterſcheidet, und bei einzelnen verweilt. Dieß Iſoliren ſolcher Momente hat ihn ſelbſt zur Vorausſetzung und zum Beſtehen, oder es exiſtirt nur in ihm, der die Exiſtenz iſt. Sie haben ſo iſolirt den Schein, als ob ſie als ſolche wären; aber wie ſie nur Momente oder verſchwindende Größen ſind, zeigte ihre Fortwälzung und Rückgang in ihren Grund und Weſen; und dieß Weſen eben iſt dieſe Bewegung und Auflöſung dieſer Momente. Hier, wo der Geiſt, oder die Reflexion derſelben in ſich ſelbſt geſetzt iſt, kann unſere Reflexion an ſie nach dieſer Seite kurz erinnern; ſie waren Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn und Vernunft. Der Geiſt iſt alſo Bewußtſeyn überhaupt, was ſinnliche Gewißheit Wahrnehmen und den Verſtand in ſich begreift, inſofern er in der Analyſe ſeiner ſelbſt das Moment feſthält, daß er ſich gegenſtändliche ſeyende Wirklichkeit iſt, und davon abſtrahirt, daß dieſe Wirklichkeit ſein eignes Fürſichſeyn iſt. Hält er im Gegentheil das andere Moment der Analyſe feſt, daß ſein Gegenſtand ſein Fürſichſeyn iſt, ſo iſt er Selbſtbewußtſeyn. Aber als unmittelbares Bewußtſeyn des An- und Fürſichſeyns, als Einheit des Bewußtſeyns und des Selbſtbewußtſeyns iſt er das Bewußtſeyn, das Vernunft hat, das, wie das Haben es bezeichnet, den Gegenſtand hat, als an ſich vernünftig, oder vom Werthe der Kategorie beſtimmt, aber ſo, daß er noch für das Bewußtſeyn deſſelben den Werth der Kategorie nicht hat. Er iſt das Bewußtſeyn, aus deſſen Betrachtung wir ſo eben herkommen. Dieſe Vernunft, die er hat, endlich als eine ſolche von ihm angeſchaut, die Vernunft iſt, oder die Vernunft, die in ihm wirk-

lich und die ſeine Welt iſt, ſo iſt er in ſeiner Wahrheit; er iſt der Geiſt, er iſt das wirkliche ſittliche Weſen.

Der Geiſt iſt das ſittliche Leben eines Volks, inſofern er die unmittelbare Wahrheit iſt; das Individuum, das eine Welt iſt. Er muß zum Bewußtſeyn über das, was er unmittelbar iſt, fortgehen, das ſchöne ſittliche Leben aufheben, und durch eine Reihe von Geſtalten zum Wiſſen ſeiner ſelbſt gelangen. Dieſe unterſcheiden ſich aber von den vorhergehenden dadurch, daß ſie die realen Geiſter ſind, eigentliche Wirklichkeiten, und ſtatt Geſtalten nur des Bewußtſeyns, Geſtalten einer Welt.

Die lebendige ſittliche Welt iſt der Geiſt in ſeiner Wahrheit; wie er zunächſt zum abſtrakten Wiſſen ſeines Weſens kommt, geht die Sittlichkeit in der formalen Allgemeinheit des Rechts unter. Der in ſich ſelbſt nunmehr entzweite Geiſt beſchreibt in ſeinem gegenſtändlichen Elemente als in einer harten Wirklichkeit die eine ſeiner Welten, das Reich der Bildung, und ihr gegenüber im Elemente des Gedankens die Welt des Glaubens, das Reich des Weſens. Beide Welten aber von dem Geiſte, der aus dieſem Verluſte ſeiner ſelbſt in ſich geht, von dem Begriffe erfaßt, werden durch die Einſicht und ihre Verbreitung, die Aufklärung, verwirrt und revolutionirt, und das in das Dieſſeits und Jenſeits vertheilte und ausgebreitete Reich kehrt in das Selbſtbewußtſeyn zurück, das nun in der Moralität ſich als die Weſenheit, und das Weſen als wirkliches Selbſt erfaßt, ſeine Welt und ihren Grund nicht mehr aus ſich herausſetzt, ſondern alles in ſich verglimmen läßt, und als Gewiſſen der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt iſt.

Die ſittliche Welt, die in das Dieſſeits und Jenſeits zerriſſene Welt und die moraliſche Weltanſchauung ſind alſo die Geiſter, deren Bewegung und Rückgang in das einfache fürſichſeyende Selbſt des Geiſtes ſich entwickeln, und als deren Ziel

und Reſultat das wirkliche Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Geiſtes hervortreten wird.

A.

Der wahre Geiſt, die Sittlichkeit.

Der Geiſt iſt in ſeiner einfachen Wahrheit Bewußtſeyn, und ſchlägt ſeine Momente auseinander. Die Handlung trennt ihn in die Subſtanz und das Bewußtſeyn derſelben; und trennt eben ſo wohl die Subſtanz als das Bewußtſeyn. Die Subſtanz tritt als allgemeines Weſen und Zweck, ſich als der vereinzelnten Wirklichkeit gegenüber; die unendliche Mitte iſt das Selbſtbewußtſeyn, welches an ſich Einheit ſeiner und der Subſtanz, es nun für ſich wird, das allgemeine Weſen und ſeine vereinzelnte Wirklichkeit vereint, dieſe zu jenem erhebt, und ſittlich handelt, — und jenes zu dieſer herunterbringt, und den Zweck, die nur gedachte Subſtanz ausführet; es bringt die Einheit ſeines Selbſts und der Subſtanz als ſein Werk und damit als Wirklichkeit hervor.

In dem Auseinandertreten des Bewußtſeyns hat die einfache Subſtanz den Gegenſatz Theils gegen das Selbſtbewußtſeyn erhalten, Theils ſtellt ſie damit eben ſo ſehr an ihr ſelbſt die Natur des Bewußtſeyns, ſich in ſich ſelbſt zu unterſcheiden, als eine in ihre Maſſen gegliederte Welt dar. Sie ſpaltet ſich alſo in ein unterſchiedenes ſittliches Weſen, in ein menſchliches und göttliches Geſetz. Eben ſo das ihr gegenübertretende Selbſtbewußtſeyn theilt ſich nach ſeinem Weſen der einen dieſer Mächte zu, und als Wiſſen in die Unwiſſenheit deſſen, was es thut, und in das Wiſſen deſſelben, das demgegen ein betrogenes Wiſſen iſt. Es erfährt alſo in ſeiner That ſowohl den Widerſpruch jener Mächte, worin die Subſtanz ſich entzweite, und ihre gegenſeitige Zerſtörung, wie den Widerſpruch ſeines Wiſſens von der Sittlichkeit ſeines Handelns — mit dem, was an und für ſich ſittlich iſt, und findet ſeinen eignen Untergang. In der That

aber ist die sittliche Substanz durch diese Bewegung zum wirklichen Selbstbewußtseyn geworden, oder dieses Selbst zum An- und Fürsichstehenden, oder darin ist eben die Sittlichkeit zu Grunde gegangen.

a. Die sittliche Welt, das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib.

Die einfache Substanz des Geistes theilt sich als Bewußtseyn. Oder wie das Bewußtseyn des abstrakten, des sinnlichen Seyns in die Wahrnehmung übergeht, so auch die unmittelbare Gewißheit des realen sittlichen Seyns; und wie für die sinnliche Wahrnehmung das einfache Seyn ein Ding von vielen Eigenschaften wird, so ist für die sittliche wer Fall des Handelns eine Wirklichkeit von vielen sittlichen Beziehungen. Jener zieht sich aber die unnütze Vielheit der Eigenschaften in den wesentlichen Gegensatz der Einzelnheit und Allgemeinheit zusammen, und noch mehr dieser, die das gereinigte, substantielle Bewußtseyn ist, wird die Vielheit der sittlichen Momente das Zwiefache eines Gesetzes der Einzelnheit und eines der Allgemeinheit. Jede dieser Massen der Substanz bleibt aber der ganze Geist; wenn in der sinnlichen Wahrnehmung die Dinge keine andere Substanz als die beiden Bestimmungen der Einzelnheit und der Allgemeinheit haben, so drücken sie hier nur den oberflächlichen Gegensatz der beiden Seiten gegeneinander aus.

Die Einzelnheit hat an dem Wesen, das wir hier betrachten, die Bedeutung des Selbstbewußtseyns überhaupt, nicht eines einzelnen zufälligen Bewußtseyns. Die sittliche Substanz ist also in dieser Bestimmung die wirkliche Substanz, der absolute Geist in der Vielheit des daseyenden Bewußtseyns realisirt; er ist das Gemeinwesen, welches für uns bei dem Eintritt in die praktische Gestaltung der Vernunft überhaupt das absolute Wesen war, und hier in seiner Wahrheit für sich selbst als bewußtes sittliches Wesen, und als das Wesen für das Bewußtseyn, das wir zum Gegenstande haben, hervorgetre-

ten iſt. Es iſt Geiſt, welcher für ſich, indem er im Gegenſchein der Individuen ſich, — und an ſich oder Subſtanz iſt, indem er ſie in ſich erhält. Als die wirkliche Subſtanz iſt er ein Volk, als wirkliches Bewußtſeyn Bürger des Volkes. Dieß Bewußtſeyn hat an dem einfachen Geiſte ſein Weſen, und die Gewißheit ſeiner ſelbſt in der Wirklichkeit dieſes Geiſtes, dem ganzen Volke, und unmittelbar darin ſeine Wahrheit, alſo nicht in Etwas, das nicht wirklich iſt, ſondern in einem Geiſte, der exiſtirt und gilt.

Dieſer Geiſt kann das menſchliche Geſetz genannt werden, weil er weſentlich in der Form der ihrer ſelbſtbewußten Wirklichkeit iſt. Er iſt in der Form der Allgemeinheit das bekannte Geſetz und die vorhandene Sitte; in der Form der Einzelnheit iſt er die wirkliche Gewißheit ſeiner ſelbſt in dem Individuum überhaupt, und die Gewißheit ſeiner als einfacher Individualität iſt er als Regierung; ſeine Wahrheit iſt die offene an dem Tage liegende Gültigkeit; eine Exiſtenz, welche für die unmittelbare Gewißheit in die Form des freientlaſſenen Daſeyns tritt.

Dieſer ſittlichen Macht und Offenbarkeit tritt aber eine andere Macht, das göttliche Geſetz, gegenüber. Denn die ſittliche Staatsmacht hat als die Bewegung des ſich bewußten Thuns an dem einfachen und unmittelbaren Weſen der Sittlichkeit ihren Gegenſatz; als wirkliche Allgemeinheit iſt ſie eine Gewalt gegen das individuelle Fürſichſeyn; und als Wirklichkeit überhaupt hat ſie an dem innern Weſen noch ein Anderes, als ſie iſt.

Es iſt ſchon erinnert worden, daß jede der entgegengeſetzten Weiſen der ſittlichen Subſtanz zu exiſtiren ſie ganz und alle Momente ihres Inhalts enthält. Wenn alſo das Gemeinweſen ſie als das ſeiner bewußte wirkliche Thun iſt, ſo hat die andere Seite die Form der unmittelbaren oder ſeyenden Subſtanz. Dieſe iſt ſo einer Seits der innere Begriff oder die allgemeine

Möglichkeit der Sittlichkeit überhaupt, hat aber anderer Seits das Moment des Selbstbewußtseyns eben so an ihr. Dieses in diesem Elemente der Unmittelbarkeit oder des Seyns die Sittlichkeit ausdrückend, oder ein unmittelbares Bewußtseyn seiner wie als Wesens so als dieses Selbsts in einem Andern, d. h. ein natürliches sittliches Gemeinwesen, — ist die Familie. Sie steht als der bewußtlose noch innere Begriff seiner sich bewußten Wirklichkeit, als das Element der Wirklichkeit des Volks dem Volke selbst, als unmittelbares sittliches Seyn — der durch die Arbeit für das Allgemeine sich bildenden und erhaltenden Sittlichkeit, die Penaten dem allgemeinen Geiste gegenüber.

Obwohl sich aber das sittliche Seyn der Familie als das unmittelbare bestimmt, so ist sie innerhalb ihrer sittliches Wesen, nicht insofern sie das Verhältniß der Natur ihrer Glieder, oder deren Beziehung die unmittelbare einzelner wirklicher ist; denn das Sittliche ist an sich allgemein, und dieß Verhältniß der Natur ist wesentlich eben so sehr ein Geist, und nur als geistiges Wesen sittlich. Es ist zu sehen, worin seine eigenthümliche Sittlichkeit besteht. — Zunächst, weil das Sittliche das an sich Allgemeine ist, ist die sittliche Beziehung der Familienglieder nicht die Beziehung der Empfindung oder das Verhältniß der Liebe. Das Sittliche scheint nun in das Verhältniß des einzelnen Familiengliedes zur ganzen Familie als der Substanz gelegt werden zu müssen, so daß sein Thun und Wirklichkeit nur sie zum Zweck und Inhalt hat. Aber der bewußte Zweck, den das Thun dieses Ganzen, insofern er auf es selbst geht, hat, ist selbst das Einzelne. Die Erwerbung und Erhaltung von Macht und Reichthum geht Theils nur auf das Bedürfniß und gehört der Begierde an; Theils wird sie in ihrer höheren Bestimmung etwas nur mittelbares. Diese Bestimmung fällt nicht in die Familie selbst, sondern geht auf das wahrhaft Allgemeine, das Gemein-

weſen; ſie iſt vielmehr negativ gegen die Familie, und beſteht darin, den Einzelnen aus ihr herauszuſetzen, ſeine Natürlichkeit und Einzelnheit zu unterjochen, und ihn zur Tugend, zum Leben in und für's Allgemeine zu ziehen. Der der Familie eigenthümliche poſitive Zweck iſt der Einzelne als ſolcher. Daß nun dieſe Beziehung ſittlich ſey, kann er nicht, weder der, welcher handelt, noch der, auf welchen ſich die Handlung bezieht, nach einer Zufälligkeit auftreten, wie etwa in irgend einer Hülfe oder Dienſtleiſtung geſchieht. Der Inhalt der ſittlichen Handlung muß ſubſtantiell oder ganz und allgemein ſeyn; ſie kann ſich daher nur auf den ganzen Einzelnen, oder auf ihn als Allgemeinen beziehen. Auch dieß wieder nicht etwa ſo, daß ſich nur vorgeſtellt wäre, eine Dienſtleiſtung fordere ſein ganzes Glück, während ſie ſo, wie ſie unmittelbare und wirkliche Handlung iſt, nur etwas Einzelnes an ihm thut; — noch daß ſie auch wirklich als Erziehung in einer Reihe von Bemühungen ihn als Ganzes zum Gegenſtand hat und als Werk hervorbringt; wo außer dem gegen die Familie negativen Zwecke die wirkliche Handlung nur einen beſchränkten Inhalt hat; — eben ſo wenig endlich, daß ſie eine Nothhülfe iſt, wodurch in Wahrheit der ganze Einzelne errettet wird; denn ſie iſt ſelbſt eine völlig zufällige That, deren Gelegenheit eine gemeine Wirklichkeit iſt, welche ſeyn und auch nicht ſeyn kann. Die Handlung alſo, welche die ganze Exiſtenz des Blutsverwandten umfaßt, und ihn, — nicht den Bürger, denn dieſer gehört nicht der Familie an, noch den, der Bürger werden und aufhören ſoll, als dieſer Einzelne zu gelten, — ſondern ihn, dieſen der Familie angehörigen Einzelnen, als ein allgemeines, der ſinnlichen, d. i. einzelnen Wirklichkeit enthobenes Weſen zu ihrem Gegenſtande und Inhalt hat, betrifft nicht mehr den Lebenden, ſondern den Todten, der aus der langen Reihe ſeines zerſtreuten Daſeyns ſich in die vollendete Eine Geſtaltung zuſammengefaßt, und aus der Unruhe des zufälligen Lebens ſich

in die Ruhe der einfachen Allgemeinheit erhoben hat. — Weil er nur als Bürger wirklich und substantiell ist, so ist der Einzelne, wie er nicht Bürger ist, und der Familie angehört, nur der unwirkliche marklose Schatten.

Diese Allgemeinheit, zu der der Einzelne als solcher gelangt, ist das reine Seyn, der Tod; es ist das unmittelbare natürliche Gewordenseyn, nicht das Thun eines Bewußtseyns. Die Pflicht des Familiengliedes ist deswegen, diese Seite hinzuzufügen, damit auch sein letztes Seyn, dieß allgemeine Seyn, nicht allein der Natur angehöre und etwas Unvernünftiges bleibe, sondern daß es ein Gethanes, und das Recht des Bewußtseyns in ihm behauptet sey. Oder der Sinn der Handlung ist vielmehr, daß, weil in Wahrheit die Ruhe und Allgemeinheit des seiner selbstbewußten Wesens nicht der Natur angehört, der Schein eines solchen Thuns hinwegfalle, den sich die Natur angemaßt, und die Wahrheit hergestellt werde. — Was die Natur an ihm that, ist die Seite, von welcher sein Werden zum Allgemeinen sich als die Bewegung eines Seyenden darstellt. Sie fällt zwar selbst innerhalb des sittlichen Gemeinwesens und hat dieses zum Zwecke; der Tod ist die Vollendung und höchste Arbeit, welche das Individuum als solches für es übernimmt. Aber insofern es wesentlich Einzelnes ist, ist es zufällig, daß sein Tod unmittelbar mit seiner Arbeit für's Allgemeine zusammenhing, und Resultat derselben war; Theils wenn ers war, ist er die natürliche Negativität und die Bewegung des Einzelnen als Seyenden, worin das Bewußtseyn nicht in sich zurückkehrt, und Selbstbewußtseyn wird; oder indem die Bewegung des Seyenden diese ist, daß es aufgehoben wird und zum Fürsichseyn gelangt, ist der Tod die Seite der Entzweiung, worin das Fürsichseyn, das erlangt wird, ein Anderes ist, als das Seyende, welches in die Bewegung eintrat. — Weil die Sittlichkeit der Geist in seiner unmittelbaren Wahrheit ist, so fallen die Seiten, in die sein

Bewußtſeyn aus einander tritt, auch in dieſe Form der Unmittelbarkeit, und die Einzelnheit tritt in dieſe abſtrakte Negativität herüber, welche ohne Troſt und Verſöhnung an ſich ſelbſt, ſie weſentlich durch eine wirkliche und äuſſerliche Handlung empfangen muß. — Die Blutsverwandtſchaft ergänzt alſo die abſtrakte natürliche Bewegung dadurch, daß ſie die Bewegung des Bewußtſeyns hinzufügt, das Werk der Natur unterbricht, und den Blutsverwandten der Zerſtörung entreißt, oder beſſer, weil die Zerſtörung, ſein Werden zum reinen Seyn, nothwendig iſt, ſelbſt die That der Zerſtörung über ſich nimmt. — Es kömmt hierdurch zu Stande, daß auch das todte, das allgemeine Seyn ein Inſichzurückgekehrtes, ein Fürſichſeyn, oder die kraftloſe reine einzelne Einzelnheit zur allgemeinen Individualität erhoben wird. Der Todte, da er ſein Seyn von ſeinem Thun oder negativen Eins frei gelaſſen, iſt die leere Einzelnheit, nur ein paſſives Seyn für Anderes, aller niedrigen vernunftloſen Individualität und den Kräften abſtrakter Stoffe preisgegeben, wovon jene um des Lebens willen, das ſie hat, dieſe um ihrer negativen Natur willen jetzt mächtiger ſind als er. Dieß ihn entehrende Thun bewußtloſer Begierde und abſtrakter Weſen hält die Familie von ihm ab, ſetzt das ihrige an die Stelle, und vermählt den Verwandten dem Schooße der Erde, der elementariſchen unvergänglichen Individualität; ſie macht ihn hierdurch zum Genoſſen eines Gemeinweſens, welches vielmehr die Kräfte der einzelnen Stoffe und die niedrigen Lebendigkeiten, die gegen ihn frei werden und ihn zerſtören wollten, überwältigt und gebunden hält.

Dieſe letzte Pflicht macht alſo das vollkommene göttliche Geſetz, oder die poſitive ſittliche Handlung gegen den Einzelnen aus. Alles andre Verhältniß gegen ihn, das nicht in der Liebe ſtehen bleibt, ſondern ſittlich iſt, gehört dem menſchlichen Geſetze an, und hat die negative Bedeutung, den Einzelnen über die Einſchließung in das natürliche Gemeinweſen zu erheben,

dem er als wirklicher angehört. Wenn nun aber schon das menschliche Recht zu seinem Inhalte und Macht die wirkliche ihrer bewußte sittliche Substanz, das ganze Volk, hat; das göttliche Recht und Gesetz aber den Einzelnen, der jenseits der Wirklichkeit ist, so ist er nicht ohne Macht; seine Macht ist das abstrakte rein Allgemeine; das elementarische Individuum, welches die Individualität, die sich von dem Elemente losreißt und die ihrer bewußte Wirklichkeit des Volks ausmacht, in die reine Abstraktion als in sein Wesen eben so zurückreißt, als es ihr Grund ist. — Wie diese Macht am Volke selbst sich darstellt, wird sich noch weiter entwickeln.

Es giebt nun in dem einen Gesetze, wie in dem andern, auch Unterschiede und Stufen. Denn indem beide Wesen das Moment des Bewußtseyns an ihnen haben, entfaltet sich innerhalb ihrer selbst der Unterschied; was ihre Bewegung und eigenthümliches Leben ausmacht. Die Betrachtung dieser Unterschiede zeigt die Weise der Bethätigung und des Selbstbewußtseyns der beiden allgemeinen Wesen der sittlichen Welt, so wie ihren Zusammenhang und Uebergang in einander.

Das Gemeinwesen, das obere und offenbar an der Sonne geltende Gesetz, hat seine wirkliche Lebendigkeit in der Regierung, als worin es Individuum ist. Sie ist der in sich reflektirte wirkliche Geist, das einfache Selbst der ganzen sittlichen Substanz. Diese einfache Kraft erlaubt dem Wesen zwar in seine Gliederung sich auszubreiten, und jedem Theile Bestehen und eigenes Fürsichseyn zu geben. Der Geist hat hieran seine Realität oder sein Daseyn, und die Familie ist das Element dieser Realität. Aber er ist zugleich die Kraft des Ganzen, welche diese Theile wieder in das negative Eins zusammenfaßt, ihnen das Gefühl ihrer Unselbstständigkeit giebt, und sie in dem Bewußtseyn erhält, ihr Leben nur im Ganzen zu haben. Das Gemeinwesen mag sich also einer

Seits in die Syſteme der perſönlichen Selbſtſtändigkeit und des Eigenthums, des perſönlichen und dinglichen Rechts, organiſiren; eben ſo die Weiſen des Arbeitens für die zunächſt einzelnen Zwecke, — des Erwerbs und Genuſſes, — zu eigenen Zuſammenkünften gliedern und verſelbſtſtändigen. Der Geiſt der allgemeinen Zuſammenkunft iſt die Einfachheit und das negative Weſen dieſer ſich iſolirenden Syſteme. Um ſie nicht in dieſes Iſoliren einwurzeln und feſtwerden, hierdurch das Ganze aus einander fallen und den Geiſt verfliegen zu laſſen, hat die Regierung ſie in ihrem Innern von Zeit zu Zeit durch die Kriege zu erſchüttern, ihre ſich zurechtgemachte Ordnung und Recht der Selbſtſtändigkeit dadurch zu verletzen und zu verwirren, den Individuen aber, die ſich darin vertiefend vom Ganzen losreißen und dem unverletzbaren Fürſichſeyn und der Sicherheit der Perſon zuſtreben, in jener auferlegten Arbeit ihren Herrn, den Tod, zu fühlen zu geben. Der Geiſt wehrt durch dieſe Auflöſung der Form des Beſtehens das Verſinken in das natürliche Daſeyn aus dem ſittlichen ab, und erhält und erhebt das Selbſt ſeines Bewußtſeyns in die Freiheit und in ſeine Kraft. — Das negative Weſen zeigt ſich als die eigentliche Macht des Gemeinweſens und die Kraft ſeiner Selbſterhaltung; dieſes hat alſo die Wahrheit und Bekräftigung ſeiner Macht an dem Weſen des göttlichen Geſetzes und dem unterirdiſchen Reiche.

Das göttliche Geſetz, das in der Familie waltet, hat ſeiner Seits gleichfalls Unterſchiede in ſich, deren Beziehung die lebendige Bewegung ſeiner Wirklichkeit ausmacht. Unter den drei Verhältniſſen aber, des Mannes und der Frau, der Eltern und der Kinder, der Geſchwiſter als Bruder und Schweſter, iſt zuerſt das Verhältniß des Mannes und der Frau das unmittelbare ſich Erkennen des einen Bewußtſeyns im andern und das Erkennen des gegenſeitigen Anerkanntſeyns. Weil es das natürliche ſich Erkennen, nicht das ſittliche iſt, iſt es nur die

Vorſtellung und das Bild des Geiſtes, nicht der wirkliche Geiſt ſelbſt. — Die Vorſtellung oder das Bild hat aber ſeine Wirklichkeit an einem Andern, als es iſt; dieß Verhältniß hat daher ſeine Wirklichkeit nicht an ihm ſelbſt, ſondern an dem Kinde, — einem Andern, deſſen Werden es iſt, und worin es ſelbſt verſchwindet; und dieſer Wechſel der ſich fortwälzenden Geſchlechter hat ſeinen Beſtand in dem Volke. — Die Pietät des Mannes und der Frau gegen einander iſt alſo mit natürlicher Beziehung und mit Empfindung vermiſcht, und ihr Verhältniß hat ſeine Rückkehr in ſich nicht an ihm ſelbſt; eben ſo das zweite, die Pietät der Eltern und Kinder gegen einander. Die der Eltern gegen ihre Kinder iſt eben von dieſer Rührung affizirt, das Bewußtſeyn ſeiner Wirklichkeit in dem Andern zu haben, und das Fürſichſeyn in ihm werden zu ſehen, ohne es zurück zu erhalten; ſondern es bleibt eine fremde, eigne Wirklichkeit; — die der Kinder aber gegen die Eltern umgekehrt mit der Rührung, das Werden ſeiner ſelbſt oder das Anſich an einem andern Verſchwindenden zu haben, und das Fürſichſeyn und eigene Selbſtbewußtſeyn zu erlangen, nur durch die Trennung von dem Urſprung, — eine Trennung, worin dieſer verſiegt.

Dieſe beiden Verhältniſſe bleiben innerhalb des Uebergehens und der Ungleichheit der Seiten ſtehen, die an ſie vertheilt ſind. — Das unvermiſchte Verhältniß aber findet zwiſchen Bruder und Schweſter ſtatt. Sie ſind daſſelbe Blut, das aber in ihnen in ſeine Ruhe und Gleichgewicht gekommen iſt. Sie begehren daher einander nicht, noch haben ſie dieß Fürſichſeyn eines dem andern gegeben, noch empfangen, ſondern ſie ſind freie Individualität gegen einander. Das Weibliche hat daher als Schweſter die höchſte Ahnung des ſittlichen Weſens; zum Bewußtſeyn und der Wirklichkeit deſſelben kommt es nicht, weil das Geſetz der Familie das anſichſeyende innerliche Weſen iſt, das nicht am Tage des Bewußtſeyns liegt

ſondern innerliches Gefühl und das der Wirklichkeit enthobene Göttliche bleibt. An dieſe Penaten iſt das Weibliche geknüpft, welches in ihnen Theils ſeine allgemeine Subſtanz, Theils aber ſeine Einzelnheit anſchaut, ſo jedoch, daß dieſe Beziehung der Einzelnheit zugleich nicht die natürliche der Luſt ſey. — Als Tochter muß nun das Weib die Eltern mit natürlicher Bewegung und mit ſittlicher Ruhe verſchwinden ſehen, denn nur auf Unkoſten dieſes Verhältniſſes kommt ſie zu dem Fürſichſeyn, deſſen ſie fähig iſt; ſie ſchaut in den Eltern alſo ihr Fürſichſeyn nicht auf poſitive Weiſe an. — Die Verhältniſſe der Mutter und der Frau aber haben die Einzelnheit Theils als etwas Natürliches, das der Luſt angehört, Theils als etwas Negatives, das nur ſein Verſchwinden darin erblickt, Theils iſt ſie eben darum etwas Zufälliges, das durch eine andere erſetzt werden kann. Im Hauſe der Sittlichkeit iſt es nicht dieſer Mann, nicht dieſes Kind, ſondern ein Mann, Kinder überhaupt, — nicht die Empfindung, ſondern das Allgemeine, worauf ſich dieſe Verhältniſſe des Weibes gründen. Der Unterſchied ſeiner Sittlichkeit von der des Mannes beſteht eben darin, daß es in ſeiner Beſtimmung für die Einzelnheit und in ſeiner Luſt unmittelbar allgemein und der Einzelnheit der Begierde fremd bleibt; dahingegen in dem Manne dieſe beiden Seiten aus einander treten, und indem er als Bürger die ſelbſtbewußte Kraft der Allgemeinheit beſitzt, erkauft er ſich dadurch das Recht der Begierde, und erhält ſich zugleich die Freiheit von derſelben. Indem alſo in dieß Verhältniß der Frau die Einzelnheit eingemiſcht iſt, iſt ſeine Sittlichkeit nicht rein; inſofern ſie aber dieß iſt, iſt die Einzelnheit gleichgültig, und die Frau entbehrt das Moment, ſich als dieſes Selbſt im Andern zu erkennen. — Der Bruder aber iſt der Schweſter das ruhige gleiche Weſen überhaupt, ihre Anerkennung in ihm rein und unvermiſcht mit natürlicher Beziehung; die Gleichgültigkeit der Einzelnheit und die ſittliche Zufälligkeit

derſelben iſt daher in dieſem Verhältniſſe nicht vorhanden; ſondern das Moment des anerkennenden und anerkannten einzelnen Selbſts darf hier ſein Recht behaupten, weil es mit dem Gleichgewichte des Blutes und begierdeloſer Beziehung verknüpft iſt. Der Verluſt des Bruders iſt daher der Schweſter unerſetzlich, und ihre Pflicht gegen ihn die höchſte.

Dieß Verhältniß iſt zugleich die Grenze, an der ſich die in ſich beſchloſſene Familie auflöſt, und außer ſich geht. Der Bruder iſt die Seite, nach welcher ihr Geiſt zur Individualität wird, die gegen Anderes ſich kehrt, und in das Bewußtſeyn der Allgemeinheit übergeht. Der Bruder verläßt dieſe unmittelbare elementariſche und darum eigentlich negative Sittlichkeit der Familie, um die ihrer ſelbſtbewußte wirkliche Sittlichkeit zu erwerben und hervorzubringen.

Er geht aus dem göttlichen Geſetz, in deſſen Sphäre er lebte, zu dem menſchlichen über. Die Schweſter aber wird, oder die Frau bleibt der Vorſtand des Hauſes und die Bewahrerin des göttlichen Geſetzes. Auf dieſe Weiſe überwinden die beiden Geſchlechter ihr natürliches Weſen, und treten in ihrer ſittlichen Bedeutung auf, als Verſchiedenheiten, welche die beiden Unterſchiede, die die ſittliche Subſtanz ſich giebt, unter ſich theilen. Dieſe beiden allgemeinen Weſen der ſittlichen Welt haben ihre beſtimmte Individualität darum an natürlich unterſchiedenen Selbſtbewußtſeyn, weil der ſittliche Geiſt die unmittelbare Einheit der Subſtanz mit dem Selbſtbewußtſeyn iſt; — eine Unmittelbarkeit, welche alſo nach der Seite der Realität und des Unterſchieds zugleich als das Daſeyn eines natürlichen Unterſchieds erſcheint. — Es iſt diejenige Seite, welche ſich an der Geſtalt der ſich ſelbſt realen Individualität, in dem Begriffe des geiſtigen Weſens, als urſprünglich beſtimmte Natur zeigte. Dieß Moment verliert die Unbeſtimmtheit, die es dort noch hat, und die zufällige Verſchiedenheit von Anlagen und Fähigkeiten. Es iſt jetzt der beſtimmte Gegenſatz

der zwei Geſchlechter, deren Natürlichkeit zugleich die Bedeutung ihrer ſittlichen Beſtimmung erhält.

Der Unterſchied der Geſchlechter und ihres ſittlichen Inhalts bleibt jedoch in der Einheit der Subſtanz, und ſeine Bewegung iſt eben das bleibende Werden derſelben. Der Mann wird vom Familiengeiſte in das Gemeinweſen hinausgeſchickt, und findet in dieſem ſein ſelbſtbewußtes Weſen; wie die Familie hierdurch in ihm ihre allgemeine Subſtanz und Beſtehen hat, ſo umgekehrt das Gemeinweſen an der Familie das formale Element ſeiner Wirklichkeit und an dem göttlichen Geſetze ſeine Kraft und Bewährung. Keins von Beiden iſt allein an und für ſich; das menſchliche Geſetz geht in ſeiner lebendigen Bewegung von dem göttlichen, das auf Erden geltende von dem unterirdiſchen, das bewußte vom bewußtloſen, die Vermittelung von der Unmittelbarkeit aus, und geht eben ſo dahin zurück, wovon es ausging. Die unterirdiſche Macht dagegen hat auf der Erde ihre *Wirklichkeit*; ſie wird durch das Bewußtſeyn Daſeyn und Thätigkeit.

Die allgemeinen ſittlichen Weſen ſind alſo die Subſtanz als Allgemeines, und ſie als einzelnes Bewußtſeyn; ſie haben das Volk und die Familie zu ihrer allgemeinen Wirklichkeit, den Mann aber und das Weib zu ihrem natürlichen Selbſt und der bethätigenden Individualität. In dieſem Inhalt der ſittlichen Welt ſehen wir die Zwecke erreicht, welche die vorhergehenden ſubſtanzloſen Geſtalten des Bewußtſeyns ſich machten; was die Vernunft nur als Gegenſtand auffaßte, iſt Selbſtbewußtſeyn geworden, und was dieſes nur in ihm ſelbſt hatte, als wahre Wirklichkeit vorhanden. — Was die Beobachtung als ein *Vorgefundenes* wußte, an dem das Selbſt keinen Theil hätte, iſt hier vorgefundene Sitte, aber eine Wirklichkeit, die zugleich That und Werk des Findenden iſt. — Der Einzelne, die Luſt *des Genuſſes ſeiner Einzelnheit* ſuchend, findet ſie in der Familie, und die Nothwendigkeit, worin die Luſt ver-

geht, iſt ſein eignes Selbſtbewußtſeyn als Bürgers ſeines Volks; — oder es iſt dieſes, das Geſetz des Herzens als das Geſetz aller Herzen, das Bewußtſeyn des Selbſts als die anerkannte allgemeine Ordnung zu wiſſen; — es iſt die Tugend, welche der Früchte ihrer Aufopferung genießt; ſie bringt zu Stande, worauf ſie geht, nämlich das Weſen zur wirklichen Gegenwart herauszuheben, und ihr Genuß iſt dieß allgemeine Leben. — Endlich das Bewußtſeyn der Sache ſelbſt wird in der realen Subſtanz befriedigt, die auf eine poſitive Weiſe die abſtrakten Momente jener leeren Kategorie enthält und erhält. Sie hat an den ſittlichen Mächten einen wahrhaften Inhalt, der an die Stelle der ſubſtanzloſen Gebote getreten, die die geſunde Vernunft geben und wiſſen wollte; — ſo wie hierdurch einen inhaltsvollen an ihm ſelbſtbeſtimmten Maaßſtab der Prüfung nicht der Geſetze, ſondern deſſen, was gethan wird.

Das Ganze iſt ein ruhiges Gleichgewicht aller Theile, und jeder Theil ein einheimiſcher Geiſt, der ſeine Befriedigung nicht jenſeits ſeiner ſucht, ſondern ſie in ſich darum hat, weil er ſelbſt in dieſem Gleichgewichte mit dem Ganzen iſt. — Dieß Gleichgewicht kann zwar nur dadurch lebendig ſeyn, daß Ungleichheit in ihm entſteht, und von der Gerechtigkeit zur Gleichheit zurückgebracht wird. Die Gerechtigkeit iſt aber weder ein fremdes jenſeits ſich befindendes Weſen, noch die ſeiner unwürdige Wirklichkeit einer gegenſeitigen Tücke, Verraths, Undanks u. ſ. f., die in der Weiſe des gedankenloſen Zufalls als ein unbegriffner Zuſammenhang und ein bewußtloſes Thun und Unterlaſſen das Gericht vollbrächte, ſondern als Gerechtigkeit des menſchlichen Rechts, welche das aus dem Gleichgewichte tretende Fürſichſeyn, die Selbſtſtändigkeit der Stände und Individuen in das Allgemeine zurückbringt, iſt ſie die Regierung des Volks, welche die ſich gegenwärtige Individualität des allgemeinen Weſens und der eigne ſelbſtbewußte Willen Aller iſt. — Die Gerechtigkeit aber, welche das über den Einzelnen übermächtig werdende All-

gemeine zum Gleichgewichte zurückbringt, iſt eben ſo der einfache Geiſt desjenigen, der Unrecht erlitten; — nicht zerſetzt in ihn, der es erlitten, und ein jenſeitiges Weſen; er ſelbſt iſt die unterirdiſche Macht, und es iſt ſeine Erinnye, welche die Rache betreibt; denn ſeine Individualität, ſein Blut, lebt im Hauſe fort; ſeine Subſtanz hat eine dauernde Wirklichkeit. Das Unrecht, welches im Reiche der Sittlichkeit dem Einzelnen zugefügt werden kann, iſt nur dieſes, daß ihm rein etwas geſchieht. Die Macht, welche dieß Unrecht an dem Bewußtſeyn verübt, es zu einem reinen Dinge zu machen, iſt die Natur, es iſt die Allgemeinheit nicht des Gemeinweſens, ſondern die abſtrakte des Seyns; und die Einzelnheit wendet ſich in der Auflöſung des erlittenen Unrechts nicht gegen jenes, denn von ihm hat es nicht gelitten, ſondern gegen dieſes. Das Bewußtſeyn des Bluts des Individuums löſt dieß Unrecht, wie wir geſehen, ſo auf, daß was geſchehen iſt, vielmehr ein Werk wird, damit das Seyn, das Letzte, auch ein gewolltes und hiermit erfreulich ſey.

Das ſittliche Reich iſt auf dieſe Weiſe in ſeinem Beſtehen eine unbefleckte durch keinen Zwieſpalt verunreinigte Welt. Eben ſo iſt ſeine Bewegung ein ruhiges Werden der einen Macht deſſelben zur andern, ſo daß jede die andere ſelbſt erhält und hervorbringt. Wir ſehen ſie zwar in zwei Weſen und deren Wirklichkeit ſich theilen; aber ihr Gegenſatz iſt vielmehr die Bewährung des Einen durch das Andere, und, worin ſie ſich unmittelbar als wirkliche berühren, ihre Mitte und Element iſt die unmittelbare Durchdringung derſelben. Das eine Extrem, der allgemeine ſich bewußte Geiſt, wird mit ſeinem andern Extrem, ſeiner Kraft und ſeinem Element, mit dem bewußtloſen Geiſte, durch die Individualität des Mannes zuſammen geſchloſſen. Dagegen hat das göttliche Geſetz ſeine Individualiſirung, oder der bewußtloſe Geiſt des Einzelnen ſein Daſeyn an dem Weibe, durch welches als die Mitte er aus

ſeiner Unwirklichkeit in die Wirklichkeit, aus dem Unwiſſenden und Ungewußten in das bewußte Reich herauf tritt. Die Vereinigung des Mannes und des Weibes macht die thätige Mitte des Ganzen und das Element aus, das, in dieſe Extreme des göttlichen und menſchlichen Geſetzes entzweit, eben ſo ihre unmittelbare Vereinigung iſt, welche jene beiden erſten Schlüſſe zu demſelben Schluſſe macht, und die entgegengeſetzte Bewegung der Wirklichkeit hinab zur Unwirklichkeit, — des menſchlichen Geſetzes, das ſich in ſelbſtſtändige Glieder organiſirt, herunter zur Gefahr und Bewährung des Todes; — und des unterirdiſchen Geſetzes herauf zur Wirklichkeit des Tages und zum bewußten Daſeyn, — deren jene dem Manne, dieſe dem Weibe zukommt, — in Eine vereinigt.

b. Die ſittliche Handlung, das menſchliche und göttliche Wiſſen, die Schuld und das Schickſal.

Wie aber in dieſem Reiche der Gegenſatz beſchaffen iſt, ſo iſt das Selbſtbewußtſeyn noch nicht in ſeinem Rechte als einzelne Individualität aufgetreten; ſie gilt in ihm auf der einen Seite nur als allgemeiner Willen, auf der andern als Blut der Familie; dieſer Einzelne gilt nur als der unwirkliche Schatten. — Es iſt noch keine That begangen; die That aber iſt das wirkliche Selbſt. — Sie ſtört die ruhige Organiſation und Bewegung der ſittlichen Welt. Was in dieſer als Ordnung und Uebereinſtimmung ihrer beiden Weſen erſcheint, deren eins das andere bewährt und vervollſtändigt, wird durch die That zu einem Uebergange Entgegengeſetzter, worin jedes ſich vielmehr als die Nichtigkeit ſeiner ſelbſt und des Andern beweiſt, denn als die Bewährung; — es wird zu der negativen Bewegung oder der ewigen Nothwendigkeit des furchtbaren Schickſals, welche das göttliche, wie das menſchliche Geſetz, ſo wie die beiden Selbſtbewußtſeyn, in denen dieſe Mächte ihr Daſeyn haben, in den Abgrund ſeiner Einfach-

heit verſchlingt, — und für uns in das abſolute Fürſichſeyn des rein einzelnen Selbſtbewußtſeyns übergeht.

Der Grund, von dem dieſe Bewegung aus — und auf dem ſie vorgeht, iſt das Reich der Sittlichkeit; aber die Thätigkeit dieſer Bewegung iſt das Selbſtbewußtſeyn. Als ſittliches Bewußtſeyn iſt es die einfache reine Richtung auf die ſittliche Weſenheit, oder die Pflicht. Keine Willkür, und eben ſo kein Kampf, keine Unentſchiedenheit iſt in ihm, indem das Geben und das Prüfen der Geſetze aufgegeben worden, ſondern die ſittliche Weſenheit iſt ihm das Unmittelbare, Unwankende, Widerſpruchsloſe. Es giebt daher nicht das ſchlechte Schauſpiel, ſich in einer Kolliſion von Leidenſchaft und Pflicht, noch das Komiſche, in einer Kolliſion von Pflicht und Pflicht zu befinden, — einer Kolliſion, die dem Inhalte nach daſſelbe iſt, als die zwiſchen Leidenſchaft und Pflicht; denn die Leidenſchaft iſt eben ſo fähig als Pflicht vorgeſtellt zu werden, weil die Pflicht, wie ſich das Bewußtſeyn aus ihrer unmittelbaren ſubſtantiellen Weſenheit in ſich zurückzieht, zum Formellallgemeinen wird, in das jeder Inhalt gleich gut paßt, wie ſich oben ergab. Komiſch aber iſt die Kolliſion der Pflichten, weil ſie den Widerſpruch, nämlich eines entgegengeſetzten Abſoluten, alſo Abſolutes und unmittelbar die Nichtigkeit dieſes ſogenannten Abſoluten oder Pflicht, ausdrückt. — Das ſittliche Bewußtſeyn aber weiß, was es zu thun hat; und iſt entſchieden, es ſey dem göttlichen oder dem menſchlichen Geſetze anzugehören. Dieſe Unmittelbarkeit ſeiner Entſchiedenheit iſt ein Anſichſeyn, und hat daher zugleich die Bedeutung eines natürlichen Seyns, wie wir geſehen; die Natur, nicht das Zufällige der Umſtände oder der Wahl, theilt das eine Geſchlecht dem einen, das andere dem andern Geſetze zu, — oder umgekehrt, die beiden ſittlichen Mächte ſelbſt geben ſich an den beiden Geſchlechtern ihr individuelles Daſeyn und Verwirklichung.

Hierdurch nun, daß eines Theils die Sittlichkeit weſentlich

in dieser unmittelbaren Entschiedenheit besteht, und darum für das Bewußtseyn nur das Eine Gesetz das Wesen ist, andern Theils, daß die sittlichen Mächte in dem Selbst des Bewußtseyns wirklich sind, erhalten sie die Bedeutung, sich auszuschließen und sich entgegengesetzt zu seyn; sie sind in dem Selbstbewußtseyn für sich, wie sie im Reiche der Sittlichkeit nur an sich sind. Das sittliche Bewußtseyn, weil es für Eins derselben entschieden ist, ist wesentlich Charakter; es ist für es nicht die gleiche Wesenheit beider; der Gegensatz erscheint darum als eine unglückliche Kollision der Pflicht nur mit der rechtlosen Wirklichkeit. Das sittliche Bewußtseyn ist als Selbstbewußtseyn in diesem Gegensatze, und als solches geht es zugleich darauf, dem Gesetze, dem es angehört, diese entgegengesetzte Wirklichkeit durch Gewalt zu unterwerfen, oder sie zu täuschen. Indem es das Recht nur auf seiner Seite, das Unrecht aber auf der andern sieht, so erblickt von beiden dasjenige, welches dem göttlichen Gesetze angehört, auf der andern Seite menschliche zufällige Gewaltthätigkeit; das aber dem menschlichen Gesetze zugetheilt ist, auf der andern den Eigensinn und den Ungehorsam des innerlichen Fürsichseyns; denn die Befehle der Regierung sind der allgemeine am Tage liegende öffentliche Sinn; der Willen des andern Gesetzes aber ist der unterirdische ins Innere verschlossene Sinn, der in seinem Daseyn als Willen der Einzelnheit erscheint, und im Widerspruche mit dem ersten der Frevel ist.

Es entsteht hierdurch am Bewußtseyn der Gegensatz des Gewußten und des Nichtgewußten, wie in der Substanz, des Bewußten und Bewußtlosen; und das absolute Recht des sittlichen Selbstbewußtseyns kommt mit dem göttlichen Rechte des Wesens in Streit. Für das Selbstbewußtseyn als Bewußtseyn hat die gegenständliche Wirklichkeit als solche, Wesen; nach seiner Substanz aber ist es die Einheit seiner und dieses Entgegengesetzten; und das sittliche Selbstbewußtseyn ist

das Bewußtſeyn der Subſtanz; der Gegenſtand als dem Selbſtbewußtſeyn entgegengeſetzt, hat darum gänzlich die Bedeutung verloren, für ſich Weſen zu haben. Wie die Sphären, worin er nur ein Ding iſt, längſt verſchwunden, ſo auch dieſe Sphären, worin das Bewußtſeyn etwas aus ſich befeſtiget und ein einzelnes Moment zum Weſen macht. Gegen ſolche Einſeitigkeit hat die Wirklichkeit eine eigene Kraft; ſie ſteht mit der Wahrheit im Bunde gegen das Bewußtſeyn, und ſtellt dieſem erſt dar, was die Wahrheit iſt. Das ſittliche Bewußtſeyn aber hat aus der Schaale der abſoluten Subſtanz die Vergeſſenheit aller Einſeitigkeit des Fürſichſeyns, ſeiner Zwecke und eigenthümlichen Begriffe getrunken, und darum in dieſem ſtygiſchen Waſſer zugleich alle eigne Weſenheit und ſelbſtſtändige Bedeutung der gegenſtändlichen Wirklichkeit ertränkt. Sein abſolutes Recht iſt daher, daß es, indem es nach dem ſittlichen Geſetze handelt, in dieſer Verwirklichung nicht irgend etwas Anderes finde, als nur die Vollbringung dieſes Geſetzes ſelbſt, und die That nichts Anderes zeige, als das ſittliche Thun iſt. — Das Sittliche, als das abſolute Weſen und die abſolute Macht zugleich kann keine Verkehrung ſeines Inhalts erleiden. Wäre es nur das abſolute Weſen ohne die Macht, ſo könnte es eine Verkehrung durch die Individualität erfahren; aber dieſe als ſittliches Bewußtſeyn hat mit dem Aufgeben des einſeitigen Fürſichſeyns dem Verkehren entſagt; ſo wie die bloße Macht umgekehrt vom Weſen verkehrt werden würde, wenn ſie noch ein ſolches Fürſichſeyn wäre. Um dieſer Einheit willen iſt die Individualität reine Form der Subſtanz, die der Inhalt iſt, und das Thun iſt das Uebergehen aus dem Gedanken in die Wirklichkeit, nur als die Bewegung eines weſenloſen Gegenſatzes, deſſen Momente keinen beſondern von einander verſchiedenen Inhalt und Weſenheit haben. Das abſolute Recht des ſittlichen Bewußtſeyns iſt daher, daß die That, die Geſtalt ſeiner Wirklichkeit, nichts Anderes ſey, als es weiß.

Aber das sittliche Wesen hat sich selbst in zwei Gesetze gespalten, und das Bewußtseyn, als unentzweites Verhalten zum Gesetze, ist nur Einem zugetheilt. Wie dieß einfache Bewußtseyn auf dem absoluten Rechte besteht, daß ihm als sittlichem das Wesen erscheinen sey, wie es an sich ist, so besteht dieses Wesen auf dem Rechte seiner Realität, oder darauf, gedoppeltes zu seyn. Dieß Recht des Wesens steht aber zugleich dem Selbstbewußtseyn nicht gegenüber, daß es irgendwo anders wäre, sondern es ist das eigne Wesen des Selbstbewußtseyns; es hat darin allein sein Daseyn und seine Macht, und sein Gegensatz ist die That des letztern. Denn dieses, eben indem es sich als Selbst ist und zur That schreitet, erhebt sich aus der einfachen Unmittelbarkeit und setzt selbst die Entzweiung. Es giebt durch die That die Bestimmtheit der Sittlichkeit auf, die einfache Gewißheit der unmittelbaren Wahrheit zu seyn, und setzt die Trennung seiner selbst in sich als das Thätige und in die gegenüberstehende für es negative Wirklichkeit. Es wird also durch die That zur Schuld. Denn sie ist sein Thun, und das Thun sein eigenstes Wesen; und die Schuld erhält auch die Bedeutung des Verbrechens: denn als einfaches sittliches Bewußtseyn hat es sich dem einen Gesetze zugewandt, dem andern aber abgesagt, und verletzt dieses durch seine That. — Die Schuld ist nicht das gleichgültige doppelsinnige Wesen, daß die That, wie sie wirklich am Tage liegt, Thun ihres Selbst seyn könne oder auch nicht, als ob mit dem Thun sich etwas Aeußerliches und Zufälliges verknüpfen könnte, das dem Thun nicht angehörte, von welcher Seite das Thun also unschuldig wäre. Sondern das Thun ist selbst diese Entzweiung, sich für sich, und diesem gegenüber eine fremde äußerliche Wirklichkeit zu setzen; daß eine solche ist, gehört dem Thun selbst an und ist durch dasselbe. Unschuldig ist daher nur das Nichtthun wie das Seyn eines Steines, nicht einmal eines Kindes. — Dem Inhalte nach aber hat die sittliche Handlung das Mo-

ment des Verbrechens an ihr, weil ſie die natürliche Vertheilung der beiden Geſetze an die beiden Geſchlechter nicht aufhebt, ſondern vielmehr als unentzweite Richtung auf das Geſetz innerhalb der natürlichen Unmittelbarkeit bleibt, und als Thun dieſe Einſeitigkeit zur Schuld macht, nur die eine der Seiten des Weſens zu ergreifen, und gegen die andere ſich negativ zu verhalten, d. h. ſie zu verletzen. Wohin in dem allgemeinen ſittlichen Leben Schuld und Verbrechen, Thun und Handeln fällt, wird nachher beſtimmter ausgedrückt werden; es erhellt unmittelbar ſo viel, daß es nicht dieſer Einzelne iſt, der handelt und ſchuldig iſt; denn er, als dieſes Selbſt, iſt nur der unwirkliche Schatten, oder er iſt nur als allgemeines Selbſt, und die Individualität rein das formale Moment des Thuns überhaupt, und der Inhalt die Geſetze und Sitten, beſtimmt für den Einzelnen, und die ſeines Standes; er iſt die Subſtanz als Gattung, die durch ihre Beſtimmtheit zwar zur Art wird, aber die Art bleibt zugleich das Allgemeine der Gattung. Das Selbſtbewußtſeyn ſteigt innerhalb des Volkes vom Allgemeinen nur bis zur Beſonderheit, nicht bis zur einzelnen Individualität herab, welche ein ausſchließendes Selbſt, eine ſich negative Wirklichkeit in ſeinem Thun ſetzt; ſondern ſeinem Handeln liegt das ſichere Vertrauen zum Ganzen zu Grunde, worin ſich nichts Fremdes, keine Furcht noch Feindſchaft einmiſcht.

Die entwickelte Natur des wirklichen Handelns erfährt nun das ſittliche Selbſtbewußtſeyn an ſeiner That, eben ſo wohl wenn es dem göttlichen als wenn es dem menſchlichen Geſetze ſich ergab. Das ihm offenbare Geſetz iſt im Weſen mit dem entgegengeſetzten verknüpft; das Weſen iſt die Einheit beider; die That aber hat nur das Eine gegen das Andere ausgeführt. Aber im Weſen mit dieſem verknüpft, ruft die Erfüllung des Einen das Andere hervor, und, wozu die That es machte, als ein verletztes und nun feindliches Rache forderndes Weſen. Dem Handeln liegt nur die eine Seite des Entſchluſſes über-

haupt an dem Tage; er iſt aber an ſich das Negative, das ein ihm Anderes, ein ihm, der das Wiſſen iſt, Fremdes gegenüberſtellt. Die Wirklichkeit hält daher die andere dem Wiſſen fremde Seite in ſich verborgen, und zeigt ſich dem Bewußtſeyn nicht, wie ſie an und für ſich iſt, — dem Sohne nicht den Vater in ſeinem Beleidiger, den er erſchlägt; — nicht die Mutter in der Königin, die er zum Weibe nimmt. Dem ſittlichen Selbſtbewußtſeyn ſtellt auf dieſe Weiſe eine lichtſcheue Macht nach, welche erſt, wenn die That geſchehen, hervorbricht und es bei ihr ergreift; denn die vollbrachte That iſt der aufgehobene Gegenſatz des wiſſenden Selbſt und der ihm gegenüberſtehenden Wirklichkeit. Das Handelnde kann das Verbrechen und ſeine Schuld nicht verläugnen; — die That iſt dieſes, das Unbewegte zu bewegen und das nur erſt in der Möglichkeit Verſchloſſene hervor zu bringen, und hiermit das Unbewußte dem Bewußten, das Nichtſeyende dem Seyn zu verknüpfen. In dieſer Wahrheit tritt alſo die That an die Sonne; — als ein ſolches, worin ein Bewußtes einem Unbewußten, das Eigne einem Fremden verbunden iſt, als das entzweite Weſen, deſſen andere Seite das Bewußtſeyn, und auch als die ſeinige erfährt, aber als die von ihm verletzte und feindlich erregte Macht.

Es kann ſeyn, daß das Recht, welches ſich im Hinterhalte hielt, nicht in ſeiner eigenthümlichen Geſtalt für das handelnde Bewußtſeyn, ſondern nur an ſich, in der innern Schuld des Entſchluſſes und des Handelns vorhanden iſt. Aber das ſittliche Bewußtſeyn iſt vollſtändiger, ſeine Schuld reiner, wenn es das Geſetz und die Macht vorher kennt, der es gegenüber tritt, ſie für Gewalt und Unrecht, für eine ſittliche Zufälligkeit nimmt, und wiſſentlich, wie Antigone, das Verbrechen begeht. Die vollbrachte That verkehrt ſeine Anſicht; die Vollbringung ſpricht es ſelbſt aus, daß, was ſittlich iſt, wirklich ſeyn müſſe; denn die Wirklichkeit des Zwecks iſt der Zweck des Handelns. Das Handeln ſpricht gerade die Einheit der

Wirklichkeit und der Subſtanz aus, es ſpricht aus, daß die Wirklichkeit dem Weſen nicht zufällig iſt, ſondern mit ihm im Bunde keinem gegeben wird, das nicht wahres Recht iſt. Das ſittliche Bewußtſeyn muß ſein Entgegengeſetztes um dieſer Wirklichkeit willen, und um ſeines Thuns willen, als die ſeinige, es muß ſeine Schuld anerkennen;

weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt. —

Dieß Anerkennen drückt den aufgehobenen Zwieſpalt des ſittlichen Zweckes und der Wirklichkeit, es drückt die Rückkehr zur ſittlichen Geſinnung aus, die weiß, daß nichts gilt, als das Rechte. Damit aber giebt das Handelnde ſeinen Charakter und die Wirklichkeit ſeines Selbſt auf, und iſt zu Grunde gegangen. Sein Seyn iſt dieſes, ſeinem ſittlichen Geſetze als ſeiner Subſtanz anzugehören; in dem Anerkennen des Entgegengeſetzten hat dieß aber aufgehört, ihm Subſtanz zu ſeyn; und ſtatt ſeiner Wirklichkeit hat es die Unwirklichkeit, die Geſinnung, erreicht. — Die Subſtanz erſcheint zwar an der Individualität als das Pathos derſelben, und die Individualität als das, was ſie belebt, und daher über ihr ſteht; aber ſie iſt ein Pathos, das zugleich ſein Charakter iſt; die ſittliche Individualität iſt unmittelbar und an ſich Eins mit dieſem ſeinem Allgemeinen, ſie hat ihre Exiſtenz nur in ihm, und vermag den Untergang, den dieſe ſittliche Macht durch die entgegengeſetzte leidet, nicht zu überleben.

Sie hat aber dabei die Gewißheit, daß diejenige Individualität, deren Pathos dieſe entgegengeſetzte Macht iſt, — nicht mehr Uebel erleidet, als ſie zugefügt. Die Bewegung der ſittlichen Mächte gegen einander, und der ſie in Leben und Handlung ſetzenden Individualitäten hat nur darin ihr wahres Ende erreicht, daß beide Seiten denſelben Untergang erfahren. Denn keine der Mächte hat etwas vor der andern voraus, um weſentlicheres Moment der Subſtanz zu ſeyn.

Die gleiche Weſentlichkeit und das gleichgültige Beſtehen beider neben einander iſt ihr ſelbſtloſes Seyn; in der That ſind ſie als Selbſtweſen, aber ein verſchiedenes, was der Einheit des Selbſt widerſpricht, und ihre Rechtloſigkeit und nothwendigen Untergang ausmacht. Der Charakter gehört eben ſo Theils nach ſeinem Pathos oder Subſtanz nur der Einen an, Theils iſt nach der Seite des Wiſſens der eine wie der andere in ein Bewußtes und Unbewußtes entzweit; und indem jeder ſelbſt dieſen Gegenſatz hervorruft, und durch die That auch das Nichtwiſſen ſein Werk iſt, ſetzt er ſich in die Schuld, die ihn verzehrt. Der Sieg der einen Macht und ihres Charakters, und das Unterliegen der andern Seite wäre alſo nur der Theil und das unvollendete Werk, das unaufhaltſam zum Gleichgewichte beider fortſchreitet. Erſt in der gleichen Unterwerfung beider Seiten iſt das abſolute Recht vollbracht, und die ſittliche Subſtanz als die negative Macht, welche beide Seiten verſchlingt, oder das allmächtige und gerechte Schickſal aufgetreten.

Werden beide Mächte nach ihrem beſtimmten Inhalte und deſſen Individualiſation genommen, ſo bietet ſich das Bild ihres geſtalteten Widerſtreits, nach ſeiner formellen Seite, als der Widerſtreit der Sittlichkeit und des Selbſtbewußtſeyns mit der bewußtloſen Natur und einer durch ſie vorhandenen Zufälligkeit, — (dieſe hat ein Recht gegen jenes, weil es nur der wahre Geiſt, nur in unmittelbarer Einheit mit ſeiner Subſtanz iſt) — und ſeinem Inhalte nach, als der Zwieſpalt des göttlichen und menſchlichen Geſetzes dar. — Der Jüngling tritt aus dem bewußtloſen Weſen, aus dem Familiengeiſte, und wird die Individualität des Gemeinweſens; daß er aber der Natur, der er ſich entriß, noch angehöre, erweiſt ſich ſo, daß er in der Zufälligkeit zweier Brüder heraustritt, welche mit gleichem Rechte ſich deſſelben bemächtigen; die Ungleichheit der frühern und ſpätern Geburt hat für ſie, die in das ſittliche Weſen eintreten, als Unterſchied der Natur, keine Bedeutung. Aber

die Regierung, als die einfache Seele oder das Selbſt des Volksgeiſtes, verträgt nicht eine Zweiheit der Individualität; und der ſittlichen Nothwendigkeit dieſer Einheit tritt die Natur als der Zufall der Mehrheit gegenüber auf. Dieſe beiden werden darum uneins, und ihr gleiches Recht an die Staatsgewalt zertrümmert beide, die gleiches Unrecht haben. Menſchlicher Weiſe angeſehen, hat derjenige das Verbrechen begangen, welcher, nicht im Beſitze, das Gemeinweſen, an deſſen Spitze der andere ſtand, angreift; derjenige dagegen hat das Recht auf ſeiner Seite, welcher den andern nur als Einzelnen, abgelöſt von dem Gemeinweſen, zu faſſen wußte und in dieſer Machtloſigkeit vertrieb; er hat nur das Individuum als ſolches, nicht jenes, nicht das Weſen des menſchlichen Rechts, angetaſtet. Das von der leeren Einzelnheit angegriffene und vertheidigte Gemeinweſen erhält ſich, und die Brüder finden beide ihren wechſelſeitigen Untergang durch einander; denn die Individualität, welche an ihr Fürſichſeyn die Gefahr des Ganzen knüpft, hat ſich ſelbſt vom Gemeinweſen ausgeſtoßen, und löſt ſich in ſich auf. Den einen aber, der auf ſeiner Seite ſich fand, wird es ehren; den andern hingegen, der ſchon auf den Mauern ſeine Verwüſtung ausſprach, wird die Regierung, die wiederhergeſtellte Einfachheit des Selbſts des Gemeinweſens, um die letzte Ehre beſtrafen; — wer an dem höchſten Geiſte des Bewußtſeyns, der Gemeine, ſich zu vergreifen kam, muß der Ehre ſeines ganzen vollendeten Weſens, der Ehre des abgeſchiedenen Geiſtes, beraubt werden.

Aber wenn ſo das Allgemeine die reine Spitze ſeiner Pyramide leicht abſtößt, und über das ſich empörende Princip der Einzelnheit, die Familie, zwar den Sieg davon trägt, ſo hat es ſich dadurch mit dem göttlichen Geſetze, der ſeiner ſelbſtbewußte Geiſt ſich mit dem Bewußtloſen nur in Kampf eingelaſſen; denn dieſer iſt die andre weſentliche und darum von jener unzerſtörte und nur beleidigte Macht. Er hat aber gegen

das gewaltthabende am Tage liegende Gesetz seine Hülfe zur wirklichen Ausführung nur an dem blutlosen Schatten. Als das Gesetz der Schwäche und der Dunkelheit unterliegt er daher zunächst dem Gesetze des Tages und der Kraft, denn jene Gewalt gilt unten, nicht auf Erden. Allein das Wirkliche, das dem Innerlichen seine Ehre und Macht genommen, hat damit sein Wesen aufgezehrt. Der offenbare Geist hat die Wurzel seiner Kraft in der Unterwelt; die ihrer selbst sichere und sich versichernde Gewißheit des Volks hat die Wahrheit ihres Alle in Eins bindenden Eides nur in der bewußtlosen und stummen Substanz Aller, in den Wässern der Vergessenheit. Hierdurch verwandelt sich die Vollbringung des offenbaren Geistes in das Gegentheil, und er erfährt, daß sein höchstes Recht das höchste Unrecht, sein Sieg vielmehr sein eigner Untergang ist. Der Todte, dessen Recht gekränkt ist, weiß darum für seine Rache Werkzeuge zu finden, welche von gleicher Wirklichkeit und Gewalt sind mit der Macht, die ihn verletzt. Diese Mächte sind andere Gemeinwesen, deren Altäre die Hunde oder Vögel mit der Leiche besudelten, welche nicht durch die ihr gebührende Zurückgabe an das elementarische Individuum in die bewußtlose Allgemeinheit erhoben, sondern über der Erde im Reiche der Wirklichkeit geblieben sind und als die Kraft des göttlichen Gesetzes nun eine selbstbewußte wirkliche Allgemeinheit erhalten. Sie machen sich feindlich auf, und zerstören das Gemeinwesen, das seine Kraft, die Pietät der Familie, entehrt und zerbrochen hat.

In dieser Vorstellung hat die Bewegung des menschlichen und göttlichen Gesetzes den Ausdruck ihrer Nothwendigkeit an Individuen, an denen das Allgemeine als ein Pathos und die Thätigkeit der Bewegung als individuelles Thun erscheint, welches der Nothwendigkeit derselben den Schein der Zufälligkeit giebt. Aber die Individualität und das Thun macht das Princip der Einzelnheit überhaupt aus, das in sei-

ner reinen Allgemeinheit das innere göttliche Geſetz genannt wurde. Als Moment des offenbaren Gemeinweſens hat es nicht nur jene unterirdiſche oder — in ſeinem Daſeyn äußerliche Wirkſamkeit, ſondern ein eben ſo offenbares an dem wirklichen Volke wirkliches Daſeyn und Bewegung. In dieſer Form genommen, erhält das, was als einfache Bewegung des individualiſirten Pathos vorgeſtellt wurde, ein anderes Ausſehen, und das Verbrechen und die dadurch begründete Zerſtörung des Gemeinweſens die eigentliche Form ihres Daſeyns. — Das menſchliche Geſetz alſo in ſeinem allgemeinen Daſeyn, das Gemeinweſen, in ſeiner Bethätigung überhaupt die Männlichkeit, in ſeiner wirklichen Bethätigung die Regierung iſt, bewegt und erhält ſich dadurch, daß es die Abſonderung der Penaten oder die ſelbſtſtändige Vereinzelung in Familien, welchen die Weiblichkeit vorſteht, in ſich aufzehrt, und ſie in der Kontinuität ſeiner Flüſſigkeit aufgelöſt erhält. Die Familie iſt aber zugleich überhaupt ſein Element, das einzelne Bewußtſeyn allgemeiner bethätigender Grund. Indem das Gemeinweſen ſich nur durch die Störung der Familienglückſeligkeit und die Auflöſung des Selbſtbewußtſeyns in das allgemeine ſein Beſtehen giebt, erzeugt es ſich an dem, was es unterdrückt und was ihm zugleich weſentlich iſt, an der Weiblichkeit überhaupt ſeinen innern Feind. Dieſe, — die ewige Ironie des Gemeinweſens — verändert durch die Intrigue den allgemeinen Zweck der Regierung in einen Privatzweck, verwandelt ihre allgemeine Thätigkeit in ein Werk dieſes beſtimmten Individuums, und verkehrt das allgemeine Eigenthum des Staats zu einem Beſitz und Putz der Familie. Sie macht hierdurch die ernſthafte Weisheit des reifen Alters, das, der Einzelnheit, — der Luſt und dem Genuſſe, ſo wie der wirklichen Thätigkeit — abgeſtorben, nur das Allgemeine denkt und beſorgt, zum Spotte für den Muthwillen der unreifen Jugend und zur Verachtung für ihren Enthuſiasmus; erhebt überhaupt die Kraft der Jugend zum Geltenden, — des

Sohnes, an dem die Mutter ihren Herrn geboren, des Bruders, an dem die Schwester den Mann als ihres gleichen hat, des Jünglings, durch den die Tochter ihrer Unselbstständigkeit entnommen den Genuß und die Würde der Frauenschaft erlangt. — Das Gemeinwesen kann sich aber nur durch Unterdrückung dieses Geistes der Einzelnheit erhalten, und, weil er wesentliches Moment ist, erzeugt es ihn zwar eben so, und zwar durch die unterdrückende Haltung gegen denselben als ein feindseliges Princip. Dieses würde jedoch, da es vom allgemeinen Zwecke sich trennend nur böse und in sich nichtig ist, nichts vermögen, wenn nicht das Gemeinwesen selbst die Kraft der Jugend, die Männlichkeit, welche nicht reif noch innerhalb der Einzelnheit steht, als die Kraft des Ganzen anerkennte. Denn es ist ein Volk, es ist selbst Individualität und wesentlich nur so für sich, daß andere Individualitäten für es sind, daß es sie von sich ausschließt und sich unabhängig von ihnen weiß. Die negative Seite des Gemeinwesens, nach innen die Vereinzelung der Individuen unterdrückend, nach außen aber selbstthätig, hat an der Individualität seine Waffen. Der Krieg ist der Geist und die Form, worin das wesentliche Moment der sittlichen Substanz, die absolute Freiheit des sittlichen Selbstwesens von allem Daseyn, in ihrer Wirklichkeit und Bewährung vorhanden ist. Indem er einer Seits den einzelnen Systemen des Eigenthums und der persönlichen Selbstständigkeit wie auch der einzelnen Persönlichkeit selbst die Kraft des Negativen zu fühlen giebt, erhebt anderer Seits in ihm eben dieß negative Wesen sich als das Erhaltende des Ganzen; der tapfre Jüngling, an welchem die Weiblichkeit ihre Lust hat, das unterdrückte Princip des Verderbens tritt an den Tag und ist das Geltende. Nun ist es die natürliche Kraft, und das, was als Zufall des Glücks erscheint, welche über das Daseyn des sittlichen Wesens und die geistige Nothwendigkeit entscheiden; weil auf Stärke und Glück das Daseyn des sittlichen

Weſens beruht, ſo iſt ſchon entſchieden, daß es zu Grunde gegangen. — Wie vorhin nur Penaten im Volksgeiſte, ſo gehen die lebendigen Volksgeiſter durch ihre Individualität jetzt in einem allgemeinen Gemeinweſen zu Grunde, deſſen einfache Allgemeinheit geiſtlos und todt, und deſſen Lebendigkeit das einzelne Individuum, als Einzelnes, iſt. Die ſittliche Geſtalt des Geiſtes iſt verſchwunden, und es tritt eine andere an ihre Stelle.

Dieſer Untergang der ſittlichen Subſtanz und ihr Uebergang in eine andere Geſtalt iſt alſo dadurch beſtimmt, daß das ſittliche Bewußtſeyn auf das Geſetz weſentlich unmittelbar gerichtet iſt; in dieſer Beſtimmung der Unmittelbarkeit liegt, daß in die Handlung der Sittlichkeit die Natur überhaupt hereinkommt. Ihre Wirklichkeit offenbart nur den Widerſpruch und den Keim des Verderbens, den die ſchöne Einmüthigkeit und das ruhige Gleichgewicht des ſittlichen Geiſtes eben an dieſer Ruhe und Schönheit ſelbſt hat; denn die Unmittelbarkeit hat die widerſprechende Bedeutung, die bewußtloſe Ruhe der Natur, und die ſelbſtbewußte unruhige Ruhe des Geiſtes zu ſeyn. — Um dieſer Natürlichkeit willen iſt überhaupt dieſes ſittliche Volk eine durch die Natur beſtimmte und daher beſchränkte Individualität, und findet alſo ihre Aufhebung an einer andern. Indem aber dieſe Beſtimmtheit, die im Daſeyn geſetzt, Beſchränkung, aber eben ſo das Negative überhaupt, und das Selbſt der Individualität iſt, — verſchwindet, iſt das Leben des Geiſtes und dieſe in Allen ihrer ſelbſtbewußte Subſtanz, verloren. Sie tritt als eine formelle Allgemeinheit an ihnen heraus, iſt ihnen nicht mehr als lebendiger Geiſt inwohnend, ſondern die einfache Gediegenheit ihrer Individualität iſt in viele Punkte zerſprungen.

c. Rechtszuſtand.

Die allgemeine Einheit, in welche die lebendige unmittelbare Einheit der Individualität und der Subſtanz zurückgeht,

ist das geistlose Gemeinwesen, das aufgehört hat, die selbstbewußtlose Substanz der Individuen zu seyn, und worin sie jetzt nach ihrem einzelnen Fürsichseyn als Selbstwesen und Substanzen gelten. Das Allgemeine in die Atome der absolut vielen Individuen zersplittert, dieser gestorbene Geist ist eine Gleichheit, worin Alle als Jede, als Personen gelten. — Was in der Welt der Sittlichkeit das verborgene göttliche Gesetz genannt wurde, ist in der That aus seinem Innern in die Wirklichkeit getreten; in jener galt und war der Einzelne wirklich, nur als das allgemeine Blut der Familie. Als dieser Einzelne war er der selbstlose abgeschiedene Geist; nun aber ist er aus seiner Unwirklichkeit hervorgetreten. Weil die sittliche Substanz nur der wahre Geist ist, darum geht er in die Gewißheit seiner selbst zurück; jene ist er als das positive Allgemeine, aber seine Wirklichkeit ist, negatives allgemeines Selbst zu seyn. — Wir sahen die Mächte und die Gestalten der sittlichen Welt in der einfachen Nothwendigkeit des leeren Schicksals versinken. Diese ihre Macht ist die in ihre Einfachheit sich reflektirende Substanz; aber das in sich reflektirende absolute Wesen, eben jene Nothwendigkeit des leeren Schicksals, ist nichts Anderes als das Ich des Selbstbewußtseyns.

Dieses gilt hiermit nunmehr als das an und für sich seyende Wesen; dieß Anerkanntseyn ist seine Substantialität; aber sie ist die abstrakte Allgemeinheit, weil ihr Inhalt dieses spröde Selbst, nicht das in der Substanz aufgelöste ist.

Die Persönlichkeit ist also hier aus dem Leben der sittlichen Substanz herausgetreten; sie ist die wirklich geltende Selbstständigkeit des Bewußtseyns. Der unwirkliche Gedanke derselben, der sich durch Verzichtthun auf die Wirklichkeit wird, ist früher als stoisches Selbstbewußtseyn vorgekommen; wie dieses aus der Herrschaft und Knechtschaft, als dem unmittelbaren Daseyn des Selbstbewußtseyns, so ist die

Perſönlichkeit aus dem unmittelbaren Geiſte — der der allgemeine herrſchende Willen Aller und eben ſo ihr dienender Gehorſam iſt, hervorgegangen. Was dem Stoicismus nur in der Abſtraktion das Anſich war, iſt nun wirkliche Welt. Er iſt nichts Anderes, als das Bewußtſeyn, welches das Princip des Rechtszuſtandes, die geiſtloſe Selbſtſtändigkeit, auf ſeine abſtrakte Form bringt; durch ſeine Flucht aus der Wirklichkeit erreichte es nur den Gedanken der Selbſtſtändigkeit; es iſt abſolut für ſich dadurch, daß es ſein Weſen nicht an irgend ein Daſeyn knüpft, ſondern jedes Daſeyn aufgeben will, und ſein Weſen allein in die Einheit des reinen Denkens ſetzt. Auf dieſelbe Weiſe iſt das Recht der Perſon weder an ein reicheres oder mächtigeres Daſeyn des Individuums als eines ſolchen, noch auch an einen allgemeinen lebendigen Geiſt geknüpft, ſondern vielmehr an das reine Eins ſeiner abſtrakten Wirklichkeit oder an es, als Selbſtbewußtſeyn überhaupt.

Wie nun die abſtrakte Selbſtſtändigkeit des Stoicismus ihre Verwirklichung darſtellte, ſo wird auch dieſe letztere die Bewegung jener erſten wiederholen. Jene geht in die ſkeptiſche Verwirrung des Bewußtſeyns über, in eine Faſelei des Negativen; welche geſtaltlos von einer Zufälligkeit des Seyns und Gedankens zur andern irrt, ſie zwar in der abſoluten Selbſtſtändigkeit auflöſt, aber eben ſo ſehr wieder erzeugt; und in der That nur der Widerſpruch der Selbſtſtändigkeit und Unſelbſtſtändigkeit des Bewußtſeyns iſt. — Eben ſo iſt die perſönliche Selbſtſtändigkeit des Rechts vielmehr dieſe gleiche allgemeine Verwirrung und gegenſeitige Auflöſung. Denn was als das abſolute Weſen gilt, iſt das Selbſtbewußtſeyn als das reine leere Eins der Perſon. Gegen dieſe leere Allgemeinheit hat die Subſtanz die Form der Erfüllung und des Inhalts, und dieſer iſt nun völlig frei gelaſſen und ungeordnet; denn der Geiſt iſt nicht mehr vorhanden, der ihn unterjochte, und in ſeiner Einheit zuſammenhielt. — Dieß leere Eins der Perſon iſt

daher in seiner Realität ein zufälliges Daseyn und wesenloses Bewegen und Thun, welches zu keinem Bestand kommt. Wie der Skepticismus, ist der Formalismus des Rechts also durch seinen Begriff ohne eigenthümlichen Inhalt, findet ein mannigfaltiges Bestehen, den Besitz, vor, und drückt ihm dieselbe abstrakte Allgemeinheit, wodurch er Eigenthum heißt, auf, wie jener. Wenn aber die so bestimmte Wirklichkeit im Skepticismus Schein überhaupt heißt, und nur einen negativen Werth hat, so hat sie im Rechte einen positiven. Jener negative Werth besteht darin, daß das Wirkliche die Bedeutung des Selbsts als Denkens, als des Ansichallgemeinen hat, dieser positive aber darin, daß es Mein in der Bedeutung der Kategorie, als ein anerkanntes und wirkliches Gelten ist. — Beides ist dasselbe abstrakte Allgemeine; der wirkliche Inhalt oder die Bestimmtheit des Meinen — es sey nun eines äußerlichen Besitzes, oder auch des innern Reichthums oder Armuth des Geistes und Charakters, ist nicht in dieser leeren Form enthalten und geht sie nichts an. Er gehört also einer eignen Macht an, die ein Anderes als das Formalallgemeine, die der Zufall und die Willkür ist. — Das Bewußtseyn des Rechts erfährt darum in seinem wirklichen Gelten selbst vielmehr den Verlust seiner Realität und seine vollkommene Unwesentlichkeit, und ein Individuum als eine Person bezeichnen ist Ausdruck der Verachtung.

Die freie Macht des Inhalts bestimmt sich so, daß die Zerstreuung in die absolute Vielheit der persönlichen Atome durch die Natur dieser Bestimmtheit zugleich in Einen ihnen fremden und eben so geistlosen Punkt gesammelt ist, der eines Theils gleich der Sprödigkeit ihrer Personalität rein einzelne Wirklichkeit ist, aber im Gegensatze gegen ihre leere Einzelnheit, zugleich die Bedeutung alles Inhalts, dadurch des realen Wesens für sie hat, und gegen ihre vermeinte absolute, an sich aber wesenlose Wirklichkeit die allgemeine Macht und absolute Wirk-

lichkeit iſt. Dieſer Herr der Welt iſt ſich auf dieſe Weiſe die abſolute zugleich alles Daſeyn in ſich befaſſende Perſon, für deren Bewußtſeyn kein höherer Geiſt exiſtirt. Er iſt Perſon; aber die einſame Perſon, welche Allen gegenübergetreten; dieſe Alle machen die geltende Allgemeinheit der Perſon aus, denn das Einzelne als ſolches iſt wahr nur als allgemeine Vielheit der Einzelnheit, von dieſer abgetrennt iſt das einſame Selbſt in der That das unwirkliche kraftloſe Selbſt. — Zugleich iſt es das Bewußtſeyn des Inhalts, der jener allgemeinen Perſönlichkeit gegenübergetreten iſt. Dieſer Inhalt aber von ſeiner negativen Macht befreit, iſt das Chaos der geiſtigen Mächte, die entfeſſelt als elementariſche Weſen in wilder Ausſchweifung ſich gegen einander toll und zerſtörend bewegen; ihr kraftloſes Selbſtbewußtſeyn iſt die machtloſe Umſchließung und der Boden ihres Tumultes. Sich ſo als den Inbegriff aller wirklichen Mächte wiſſend, iſt dieſer Herr der Welt das ungeheure Selbſtbewußtſeyn, das ſich als den wirklichen Gott weiß; indem er aber nur das formale Selbſt iſt, das ſie nicht zu bändigen vermag, iſt ſeine Bewegung und Selbſtgenuß die eben ſo ungeheure Ausſchweifung.

Der Herr der Welt hat das wirkliche Bewußtſeyn deſſen, was er iſt, der allgemeinen Macht der Wirklichkeit, in der zerſtörenden Gewalt, die er gegen das ihm gegenüberſtehende Selbſt ſeiner Unterthanen ausübt. Denn ſeine Macht iſt nicht die Einigkeit des Geiſtes, worin die Perſonen ihr eigenes Selbſtbewußtſeyn erkennten, vielmehr ſind ſie als Perſonen für ſich und ſchließen die Kontinuität mit Anderen aus der abſoluten Sprödigkeit ihrer Punktualität aus; ſie ſind alſo in einem nur negativen Verhältniſſe wie zu einander ſo zu ihm, der ihre Beziehung oder Kontinuität iſt. Als dieſe Kontinuität iſt er das Weſen und der Inhalt ihres Formalismus; aber der ihnen fremde Inhalt, und das feindliche Weſen, welches gerade dasjenige, was für ſie als ihr Weſen gilt, das inhaltsleere Für-

ſichſeyn, vielmehr aufhebt; — und als die Kontinuität ihrer Perſönlichkeit eben dieſe zerſtört. Die rechtliche Perſönlichkeit erfährt alſo, indem der ihr fremde Inhalt ſich in ihr geltend macht, und er macht ſich in ihnen geltend, weil er ihre Realität iſt, — vielmehr ihre Subſtanzloſigkeit. Das zerſtörende Wühlen in dieſem weſenloſen Boden giebt ſich dagegen das Bewußtſeyn ſeiner Allherrſchaft, aber dieſes Selbſt iſt bloßes Verwüſten, daher nur außer ſich, und vielmehr das Wegwerfen ſeines Selbſtbewußtſeyns.

So iſt die Seite beſchaffen, in welcher das Selbſtbewußtſeyn als abſolutes Weſen wirklich iſt. Das aus dieſer Wirklichkeit aber in ſich zurückgetriebene Bewußtſeyn denkt dieſe ſeine Unweſenheit; wir ſahen früher die ſtoiſche Selbſtſtändigkeit des reinen Denkens durch den Skepticismus hindurch gehen und in dem unglücklichen Bewußtſeyn ihre Wahrheit finden, — die Wahrheit, welche Bewandtniß es mit ſeinem An- und Fürſichſeyn hat. Wenn dieß Wiſſen damals nur als die einſeitige Anſicht des Bewußtſeyns als eines ſolchen erſchien, ſo iſt hier ihre wirkliche Wahrheit eingetreten. Sie beſteht darin, daß dieß allgemeine Gelten des Selbſtbewußtſeyns die ihm entfremdete Realität iſt. Dieß Gelten iſt die allgemeine Wirklichkeit des Selbſts, aber ſie iſt unmittelbar eben ſo die Verkehrung; ſie iſt der Verluſt ſeines Weſens. — Die in der ſittlichen Welt nicht vorhandene Wirklichkeit des Selbſts iſt durch ihr Zurückgehen in die Perſon gewonnen worden; was in jener einig war, tritt nun entwickelt aber ſich entfremdet auf.

B.

Der ſich entfremdete Geiſt; die Bildung.

Die ſittliche Subſtanz erhielt den Gegenſatz in ihr einfaches Bewußtſeyn eingeſchloſſen, und dieſes in unmittelbarer Einheit mit ſeinem Weſen. Das Weſen hat darum die einfache Beſtimmtheit des Seyns für das Bewußtſeyn, das unmittelbar

darauf gerichtet, und dessen Sitte es ist; weder gilt das Bewußtseyn sich als dieses ausschließende Selbst, noch hat die Substanz die Bedeutung eines aus ihm ausgeschlossenen Daseyns, mit dem es sich nur durch die Entfremdung seiner selbst Eins zu setzen und sie zugleich hervorzubringen hätte. Aber derjenige Geist, dessen Selbst das Absolut-diskrete ist, hat seinen Inhalt sich als eine eben so harte Wirklichkeit gegenüber, und die Welt hat hier die Bestimmung, ein Aeußerliches, das Negative des Selbstbewußtseyns zu seyn. Aber diese Welt ist geistiges Wesen, sie ist an sich die Durchdringung des Seyns und der Individualität; dieß ihr Daseyn ist das Werk des Selbstbewußtseyns; aber eben so eine unmittelbar vorhandene ihm fremde Wirklichkeit, welche eigenthümliches Seyn hat, und worin es sich nicht erkennt. Sie ist das äußerliche Wesen, und der freie Inhalt des Rechts; aber diese äußerliche Wirklichkeit, welche der Herr der Welt des Rechts in sich befaßt, ist nicht nur dieses zufällig für das Selbst vorhandene elementarische Wesen, sondern sie ist seine aber nicht positive Arbeit, — vielmehr seine negative. Sie erhält ihr Daseyn durch die eigene Entäußerung und Entwesung des Selbstbewußtseyns, welche ihm in der Verwüstung, die in der Welt des Rechts herrscht, die äußerliche Gewalt der losgebundenen Elemente anzuthun scheint. Diese für sich sind nur das reine Verwüsten, und die Auflösung ihrer selbst; diese Auflösung aber, dieß ihr negatives Wesen ist eben das Selbst; es ist ihr Subjekt, ihr Thun und Werden. Dieß Thun und Werden aber, wodurch die Substanz wirklich wird, ist die Entfremdung der Persönlichkeit, denn das unmittelbar, d. h. ohne Entfremdung an und für sich geltende Selbst ist ohne Substanz, und das Spiel jener tobenden Elemente; seine Substanz ist also seine Entäußerung selbst, und die Entäußerung ist die Substanz, oder die zu einer Welt sich ordnenden und sich dadurch erhaltenden geistigen Mächte.

Die Substanz ist auf diese Weise Geist, selbstbewußte Ein-

heit des Selbsts und des Wesens, aber beides hat auch die Bedeutung der Entfremdung für einander. Er ist Bewußtseyn einer für sich freien gegenständlichen Wirklichkeit; diesem Bewußtseyn aber steht jene Einheit des Selbst und des Wesens gegenüber, dem wirklichen das reine Bewußtseyn. Einer Seits geht das wirkliche Selbstbewußtseyn durch seine Entäußerung in die wirkliche Welt über, und diese in jenes zurück; anderer Seits aber ist eben diese Wirklichkeit, sowohl die Person, wie die Gegenständlichkeit, aufgehoben; sie sind rein allgemeine. Diese ihre Entfremdung ist das reine Bewußtseyn, oder das Wesen. Die Gegenwart hat unmittelbar den Gegensatz an ihrem Jenseits, das ihr Denken und Gedachtseyn; so wie dieß am Diesseits, das seine ihm entfremdete Wirklichkeit ist.

Dieser Geist bildet sich daher nicht nur Eine Welt, sondern eine gedoppelte getrennte und entgegengesetzte aus. — Die Welt des sittlichen Geistes ist seine eigne Gegenwart; und daher jede Macht derselben in dieser Einheit, und insofern beide sich unterscheiden, im Gleichgewichte mit dem Ganzen. Nichts hat die Bedeutung des Negativen des Selbstbewußtseyns; selbst der abgeschiedene Geist ist im Blute der Verwandtschaft, im Selbst der Familie gegenwärtig, und die allgemeine Macht der Regierung ist der Wille, das Selbst des Volks. Hier aber bedeutet das Gegenwärtige nur gegenständliche Wirklichkeit, die ihr Bewußtseyn jenseits hat; jedes einzelne Moment als Wesen empfängt dieß und damit die Wirklichkeit von einem Andern, und insofern es wirklich ist, ist sein Wesen ein Anderes als seine Wirklichkeit. Nichts hat einen in ihm selbst gegründeten und inwohnenden Geist, sondern ist außer sich in einem fremden, das Gleichgewicht des Ganzen ist nicht die bei sich selbst bleibende Einheit und ihre in sich zurückgekehrte Beruhigung, sondern beruht auf der Entfremdung des Entgegengesetzten. Das Ganze ist daher, wie jedes einzelne Moment, eine sich entfremdete Realität; es zerfällt in ein Reich, worin

das Selbſtbewußtſeyn wirklich ſowohl es als ſein Gegenſtand iſt, und in ein anderes, das Reich des reinen Bewußtſeyns, welches jenſeits des Erſten nicht wirkliche Gegenwart hat, ſondern im Glauben iſt. Wie nun die ſittliche Welt aus der Trennung des göttlichen und menſchlichen Geſetzes und ihrer Geſtalten, und ihr Bewußtſeyn aus der Trennung in das Wiſſen und in die Bewußtloſigkeit zurück in ſein Schickſal, in das Selbſt als die negative Macht dieſes Gegenſatzes geht, ſo werden auch dieſe beiden Reiche des ſich entfremdeten Geiſtes in das Selbſt zurückkehren; aber wenn jenes das erſte unmittelbar geltende Selbſt, die einzelne Perſon, war; ſo wird dieß zweite, das aus ſeiner Entäußerung in ſich zurückkehrt, das allgemeine Selbſt, das den Begriff erfaſſende Bewußtſeyn ſeyn; und dieſe geiſtigen Welten, deren alle Momente eine fixirte Wirklichkeit und ungeiſtiges Beſtehen von ſich behaupten, werden ſich in der reinen Einſicht auflöſen. Sie als das ſich ſelbſt erfaſſende Selbſt vollendet die Bildung; ſie faßt nichts als das Selbſt, und alles als das Selbſt auf, d. h. ſie begreift alles, tilgt alle Gegenſtändlichkeit, und verwandelt alles Anſichſeyn in ein Fürſichſeyn. Gegen den Glauben als das fremde jenſeits liegende Reich des Weſens gekehrt, iſt ſie die Aufklärung. Dieſe vollendet auch an dieſem Reiche, wohin ſich der entfremdete Geiſt, als in das Bewußtſeyn der ſich ſelbſt gleichen Ruhe rettet, die Entfremdung; ſie verwirrt ihm die Haushaltung, die er hier führt, dadurch, daß ſie die Geräthſchaften der dieſſeitigen Welt hineinbringt, die er als ſein Eigenthum nicht verläugnen kann, weil ſein Bewußtſeyn ihr gleichfalls angehört. — In dieſem negativen Geſchäfte realiſirt zugleich die reine Einſicht ſich ſelbſt, und bringt ihren eigenen Gegenſtand, das unerkennbare abſolute Weſen und das Nützliche hervor. Indem auf dieſe Weiſe die Wirklichkeit alle Subſtantialität verloren, und nichts mehr an ſich in ihr iſt, ſo iſt wie das Reich des Glaubens, ſo auch das der rea-

len Welt gestürzt, und diese Revolution bringt die absolute Freiheit hervor, womit der vorher entfremdete Geist vollkommen in sich zurückgegangen ist, dieß Land der Bildung verläßt, und in ein anderes Land, in das Land des moralischen Bewußtseyns übergeht.

I.

Die Welt des sich entfremdeten Geistes.

Die Welt dieses Geistes zerfällt in die gedoppelte; die erste ist die Welt der Wirklichkeit oder seiner Entfremdung selbst; die andere aber die, welche er, über die erste sich erhebend, im Aether des reinen Bewußtseyns sich erbaut. Diese, jener Entfremdung entgegengesetzt, ist eben darum nicht frei davon, sondern vielmehr nur die andere Form der Entfremdung, welche eben darin besteht, in zweierlei Welten das Bewußtseyn zu haben, und beide umfaßt. Es ist also nicht das Selbstbewußtseyn des absoluten Wesens, wie es an und für sich ist, nicht die Religion, welche hier betrachtet wird, sondern der Glauben, insofern er die Flucht aus der wirklichen Welt und also nicht an und für sich ist. Diese Flucht aus dem Reiche der Gegenwart ist daher an ihr selbst unmittelbar die gedoppelte. Das reine Bewußtseyn ist das Element, in welches der Geist sich erhebt; aber es ist nicht nur das Element des Glaubens, sondern eben so des Begriffs; beide treten daher zugleich mit einander ein, und jener kommt nur in Betracht im Gegensatze gegen diesen.

a. Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit.

Der Geist dieser Welt ist das von einem Selbstbewußtseyn durchdrungene geistige Wesen, das sich als dieses für sich seyende unmittelbar gegenwärtig, und das Wesen als eine Wirklichkeit sich gegenüber weiß. Aber das Daseyn dieser Welt, so wie die Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns beruht auf der Bewegung, daß dieses seiner Persönlichkeit sich entäußert,

hierdurch ſeine Welt hervorbringt, und ſich gegen ſie als eine fremde ſo verhält, daß es ſich ihrer nunmehr zu bemächtigen hat. Aber die Entſagung ſeines Fürſichſeyns iſt ſelbſt die Erzeugung der Wirklichkeit, und durch ſie bemächtigt es ſich alſo unmittelbar derſelben. — Oder das Selbſtbewußtſeyn iſt nur Etwas, es hat nur Realität, inſofern es ſich ſelbſt entfremdet; hierdurch ſetzt es ſich als Allgemeines, und dieſe ſeine Allgemeinheit iſt ſein Gelten und ſeine Wirklichkeit. Dieſe Gleichheit mit Allen iſt daher nicht jene Gleichheit des Rechts, nicht jenes unmittelbare Anerkanntſeyn und Gelten des Selbſtbewußtſeyns, darum weil es iſt; ſondern daß es gelte, iſt durch die entfremdende Vermittlung, ſich dem Allgemeinen gemäß gemacht zu haben. Die geiſtloſe Allgemeinheit des Rechts nimmt jede natürliche Weiſe des Charakters wie des Daſeyns in ſich auf und berechtigt ſie. Die Allgemeinheit aber, welche hier gilt, iſt die gewordene, und darum iſt ſie wirklich.

Wodurch alſo das Individuum hier Gelten und Wirklichkeit hat, iſt die Bildung. Seine wahre urſprüngliche Natur und Subſtanz iſt der Geiſt der Entfremdung des natürlichen Seyns. Dieſe Entäußerung iſt daher eben ſo Zweck als Daſeyn deſſelben; ſie iſt zugleich das Mittel oder der Uebergang ſowohl der gedachten Subſtanz in die Wirklichkeit, als umgekehrt der beſtimmten Individualität in die Weſentlichkeit. Dieſe Individualität bildet ſich zu dem, was ſie an ſich iſt, und erſt dadurch iſt ſie an ſich und hat wirkliches Daſeyn; ſo viel ſie Bildung hat, ſo viel Wirklichkeit und Macht. Obwohl das Selbſt als Dieſes ſich hier wirklich weiß, ſo beſteht doch ſeine Wirklichkeit allein in dem Aufheben des natürlichen Selbſts; die urſprünglich beſtimmte Natur reducirt ſich daher auf den unweſentlichen Unterſchied der Größe, auf eine größere oder geringere Energie des Willens. Aber Zweck und Inhalt deſſelben gehört allein der allgemeinen Subſtanz ſelbſt an, und kann nur ein Allge-

meines seyn; die Besonderheit einer Natur, die Zweck und Inhalt wird, ist etwas Unmächtiges und Unwirkliches; sie ist eine Art, die sich vergeblich und lächerlich abmüht, sich ins Werk zu setzen; sie ist der Widerspruch, dem Besonderen die Wirklichkeit zu geben, die unmittelbar das Allgemeine ist. Wenn daher fälschlicher Weise die Individualität in die Besonderheit der Natur und des Charakters gesetzt wird, so finden sich in der realen Welt keine Individualitäten und Charaktere, sondern die Individuen haben ein gleiches Daseyn für einander; jene vermeintliche Individualität ist eben nur das gemeinte Daseyn, welches in dieser Welt, worin nur das Sichselbstentäußernde und darum nur das Allgemeine Wirklichkeit erhält, kein Bleiben hat. — Das Gemeinte gilt darum für das, was es ist, für eine Art. Art ist nicht ganz dasselbe, was Espèce, „von allen Spitznamen der fürchterlichste; denn er bezeichnet die Mittelmäßigkeit, und drückt die höchste Stufe der Verachtung aus.“ Art und in seiner Art gut seyn ist aber ein deutscher Ausdruck, welcher dieser Bedeutung die ehrliche Miene hinzufügt, als ob es nicht so schlimm gemeint sey, oder welcher auch in der That das Bewußtseyn [illegible]s Art, und was Bildung und Wirklichkeit ist, noch nicht in sich schließt.

Was in Beziehung auf das einzelne Individuum als seine Bildung erscheint, ist das wesentliche Moment der Substanz selbst, nämlich das unmittelbare Uebergehen ihrer gedachten Allgemeinheit in die Wirklichkeit, oder die einfache Seele derselben, wodurch das Ansich Anerkanntes und Daseyn ist. Die Bewegung der sich bildenden Individualität ist daher unmittelbar das Werden derselben, als des allgemeinen gegenständlichen Wesens, d. h. das Werden der wirklichen Welt. Diese, obwohl geworden durch die Individualität, ist für das Selbstbewußtseyn ein unmittelbar Entfremdetes, und hat für es die Form unverrückter Wirklichkeit. Aber gewiß zugleich, daß sie seine Substanz ist, geht es sich derselben zu bemächtigen; es

erlangt diese Macht über sie durch die Bildung, welche von dieser Seite so erscheint, daß es sich der Wirklichkeit gemäß macht, und so viel als die Energie des ursprünglichen Charakters und Talents ihm zuläßt. Was hier als die Gewalt des Individuums erscheint, unter welche die Substanz komme, und hiermit aufgehoben werde, ist dasselbe, was die Verwirklichung der letztern ist. Denn die Macht des Individuums besteht darin, daß es sich ihr gemäß macht, d. h. daß es sich seines Selbsts entäußert, also sich als die gegenständliche seyende Substanz sezt. Seine Bildung und seine eigne Wirklichkeit ist daher die Verwirklichung der Substanz selbst.

Das Selbst ist sich nur als *aufgehobenes* wirklich. Es macht daher für es nicht die Einheit des *Bewußtseyns* seiner selbst und des Gegenstandes aus; sondern dieser ist ihm das Negative seiner. — Durch das Selbst als die Seele wird die Substanz also so in ihren Momenten ausgebildet, daß das Entgegengesezte das Andere begeistet, jedes durch seine Entfremdung dem Andern Bestehen giebt, und es eben so von ihm erhält. Zugleich hat jedes Moment seine Bestimmtheit als ein unüberwindliches Gelten, und eine feste Wirklichkeit gegen das Andere. Das Denken fixirt diesen Unterschied auf die allgemeinste Weise durch die absolute Entgegensetzung von *Gut* und *Schlecht*, die, sich fliehend, auf keine Weise dasselbe werden können. Aber dieses feste Seyn hat zu seiner Seele den unmittelbaren Uebergang in das Entgegengesezte; das Daseyn ist vielmehr die Verkehrung jeder Bestimmtheit in ihre entgegengesezte, und nur diese Entfremdung ist das Wesen und Erhaltung des Ganzen. Diese verwirklichende Bewegung und Begeistung der Momente ist nun zu betrachten; die Entfremdung wird sich selbst entfremden und das Ganze durch sie in seinen Begriff sich zurücknehmen.

Zuerst ist die einfache Substanz selbst in der unmittelbaren Organisation ihrer daseyenden noch unbegeisteten Momente zu

betrachten. — Wie die Natur sich in die allgemeinen Elemente auslegt, worunter die Luft das bleibende rein allgemeine durchsichtige Wesen ist, — das Wasser aber das Wesen, das immer aufgeopfert wird, — das Feuer ihre beseelende Einheit, welche ihren Gegensatz eben so immer auflöst als ihre Einfachheit in ihn entzweit, — die Erde endlich der feste Knoten dieser Gliederung und das Subjekt dieser Wesen wie ihres Processes, ihr Ausgehen und ihre Rückkehr ist, — so legt sich in eben solche allgemeine aber geistige Massen das innere Wesen oder der einfache Geist der selbstbewußten Wirklichkeit als eine Welt aus, — in die erste Masse, das an sich allgemeine sich selbstgleiche geistige Wesen; — in die andere, das fürsichseyende in sich ungleich gewordene sich aufopfernde und hingebende Wesen, und in das dritte, welches als Selbstbewußtseyn Subjekt ist, und die Kraft des Feuers unmittelbar an ihm selbst hat; — im ersten Wesen ist es seiner als des Ansichseyns bewußt; in dem zweiten aber hat es das Werden des Fürsichseyns durch die Aufopferung des Allgemeinen. Der Geist aber selbst ist das An- und Fürsichseyn des Ganzen, das sich in die Substanz als Bleibende, und in sie als sich Aufopfernde entzweit, und eben so sie auch wieder in seine Einheit zurücknimmt, sowohl als die ausbrechende sie verzehrende Flamme, wie als die bleibende Gestalt derselben. — Wir sehen, daß diese Wesen dem Gemeinwesen und der Familie der sittlichen Welt entsprechen, ohne aber den hemischen Geist zu besitzen, den diese haben; dagegen, wenn diesem das Schicksal fremd ist, so ist und weiß sich hier das Selbstbewußtseyn als die wirkliche Macht derselben.

Diese Glieder sind, sowohl wie sie zunächst innerhalb des reinen Bewußtseyns als Gedanken oder ansichseyende, als auch wie sie im wirklichen Bewußtseyn als gegenständliche Wesen vorgestellt werden, zu betrachten. — In jener Form der Einfachheit ist das Erste, als das sich selbst gleiche unmit-

telbare und unwandelbare Weſen aller Bewußtſeyn, das Gute, — die unabhängige geiſtige Macht des Anſich, bei der die Bewegung des fürſichſeyenden Bewußtſeyns nur beherrſcht. Das Andere dagegen iſt das paſſive geiſtige Weſen oder das Allgemeine, inſofern es ſich preisgiebt und die Individuen das Bewußtſeyn ihrer Einzelnheit ſich an ihm nehmen läßt; es iſt das nichtige Weſen, das Schlechte. — Dieſes abſolute Aufgelöſtwerden des Weſens iſt ſelbſt bleibend; wie das erſte Weſen Grundlage Ausgangspunkt und Reſultat der Individuen, und dieſe rein allgemein darin ſind, ſo iſt das zweite dagegen einer Seits das ſich aufopfernde Seyn für Anderes, andrer Seits eben darum deren beſtändige Rückkehr zu ſich ſelbſt als das Einzelne und ihr bleibendes Fürſichwerden.

Aber dieſe einfachen Gedanken des Guten und Schlechten ſind eben ſo unmittelbar ſich entfremdet; ſie ſind wirklich und im wirklichen Bewußtſeyn als gegenſtändliche Momente. So iſt das erſte Weſen die Staatsmacht, das andere der Reichthum. — Die Staatsmacht iſt, wie die einfache Subſtanz, ſo das allgemeine Werk; — die abſolute Sache ſelbſt, worin den Individuen ihr Weſen ausgeſprochen und ihre Einzelnheit ſchlechthin nur Bewußtſeyn ihrer Allgemeinheit iſt; — ſie iſt eben ſo das Werk und einfache Reſultat, aus welchem dieß, daß es aus ihrem Thun herkömmt, verſchwindet; es bleibt die abſolute Grundlage und Beſtehen alles ihres Thuns. — Dieſe einfache aetheriſche Subſtanz ihres Lebens iſt durch dieſe Beſtimmung ihrer unwandelbaren Sichſelbſtgleichheit Seyn, und damit nur Seyn für Anderes. Sie iſt alſo an ſich unmittelbar das Entgegengeſetzte ihrer ſelbſt, Reichthum. Ob er zwar das Paſſive oder Nichtige iſt, iſt er ebenfalls allgemeines geiſtiges Weſen, eben ſo das beſtändig werdende Reſultat der Arbeit und des Thuns Aller, wie es ſich wieder in den Genuß Aller auflöſt. In dem Genuſſe wird die Individualität zwar für ſich oder als einzelne,

aber dieſer Genuß ſelbſt iſt Reſultat des allgemeinen Thuns; ſo wie er gegenſeitig die allgemeine Arbeit und den Genuß aller hervorbringt. Das Wirkliche hat ſchlechthin die geiſtige Bedeutung, unmittelbar allgemein zu ſeyn. Es meint wohl in dieſem Momente jeder Einzelne eigennützig zu handeln; denn es iſt das Moment, worin er ſich das Bewußtſeyn giebt, für ſich zu ſeyn, und er nimmt es deswegen nicht für etwas Geiſtiges; allein auch nur äußerlich angeſehen, zeigt es ſich, daß in ſeinem Genuſſe jeder Allen zu genießen giebt, in ſeiner Arbeit eben ſo für Alle arbeitet als für ſich, und alle für ihn. Sein Fürſichſeyn iſt daher an ſich allgemein und der Eigennutz etwas nur Gemeintes, das nicht dazu kommen kann, dasjenige wirklich zu machen, was es meint, nämlich etwas zu thun, das nicht Allen zu gut käme.

In dieſen beiden geiſtigen Mächten erkennt alſo das Selbſtbewußtſeyn ſeine Subſtanz, Inhalt und Zweck: es ſchaut ſein Doppelweſen darin an, in der einen ſein Anſichſeyn, in der andern ſein Fürſichſeyn. — Es iſt aber zugleich als der Geiſt, die negative Einheit ihres Beſtehens und der Trennung der Individualität und des Allgemeinen, oder der Wirklichkeit und des Selbſts. Herrſchaft und Reichthum ſind daher für das Individuum als Gegenſtände vorhanden, d. h. als ſolche, von denen es ſich frei weiß und zwiſchen ihnen und ſelbſt keines von beiden wählen zu können meint. Es tritt als dieſes freie und reine Bewußtſeyn dem Weſen als einem ſolchen gegenüber, das nur für es iſt. Es hat alsdann das Weſen als Weſen in ſich. — In dieſem reinen Bewußtſeyn ſind ihm die Momente der Subſtanz nicht Staatsmacht und Reichthum, ſondern die Gedanken von Gut und Schlecht. — Das Selbſtbewußtſeyn iſt aber ferner die Beziehung ſeines reinen Bewußtſeyns auf ſein wirkliches, des Gedachten auf das gegenſtändliche Weſen, es iſt weſentlich das Urtheil. — Es hat ſich zwar ſchon für die beiden Seiten des wirklichen Weſens durch ihre

unmittelbaren Bestimmungen ergeben, welche das Gute, und welche das Schlechte sey; jenes die Staatsmacht, dieß der Reichthum. Allein dieß erste Urtheil kann nicht als ein geistiges Urtheil angesehen werden; denn in ihm ist die eine Seite nur als das Ansichseyende oder Positive, die andere nur als das Fürsichseyende und Negative bestimmt worden. Aber sie sind als geistige Wesen, jedes die Durchdringung beider Momente, also in jenen Bestimmungen nicht erschöpft; und das Selbstbewußtseyn, das sich auf sie bezieht, ist an und für sich; es muß daher sich auf jedes auf die gedoppelte Weise beziehen, wodurch sich ihre Natur, sich selbst entfremdete Bestimmungen zu seyn, herauskehren wird.

Dem Selbstbewußtseyn ist nun derjenige Gegenstand gut und an sich, worin es sich selbst, derjenige aber schlecht, worin es das Gegentheil seiner findet; das Gute ist die Gleichheit der gegenständlichen Realität mit ihm; das Schlechte aber ihre Ungleichheit. Zugleich was für es gut und schlecht ist, ist an sich gut und schlecht; denn es ist eben dasjenige, worin diese beiden Momente des An sich- und des Für-es-seyns dasselbe sind; es ist der wirkliche Geist der gegenständlichen Wesen, und das Urtheil der Erweis seiner Macht an ihnen, die sie zu dem macht, was sie an sich sind. Nicht dieß, wie sie unmittelbar an sich selbst das Gleiche oder Ungleiche, d. h. das abstrakte Ansich- oder Fürsichseyn sind, ist ihr Kriterium und ihre Wahrheit, sondern was sie in der Beziehung des Geistes auf sie sind; ihre Gleichheit oder Ungleichheit mit ihm. Seine Beziehung auf sie, die zuerst als Gegenstände gesetzt, durch ihn zum Ansich werden, wird zugleich ihre Reflexion in sich selbst, durch welche sie wirkliches geistiges Seyn erhalten, und, was ihr Geist ist, hervortritt. Aber wie ihre erste unmittelbare Bestimmung sich von der Beziehung des Geistes auf sie unterscheidet, so wird auch das dritte, der eigne Geist derselben, sich von dem zweiten unterscheiden. —

Das zweite Ansich derselben zunächst, das durch die Beziehung des Geistes auf sie hervor tritt, muß schon anders ausfallen als das unmittelbare; denn diese Vermittlung des Geistes bewegt vielmehr die unmittelbare Bestimmtheit, und macht sie zu etwas Anderem.

Hiernach findet nun das an- und fürsichseyende Bewußtseyn in der Staatsmacht wohl sein einfaches Wesen und Bestehen überhaupt, allein nicht seine Individualität als solche, wohl sein Ansich-, nicht sein Fürsichseyn, es findet darin vielmehr das Thun als einzelnes Thun verläugnet und zum Gehorsam unterjocht. Das Individuum reflektirt sich also vor dieser Macht in sich selbst; sie ist ihm das unterdrückende Wesen und das Schlechte; denn statt das Gleiche zu seyn, ist sie das der Individualität schlechthin Ungleiche. — Hingegen der Reichthum ist das Gute; er geht auf allgemeinen Genuß, giebt sich preis, und verschafft Allen das Bewußtseyn ihres Selbsts. Er ist ansich allgemeines Wohlthun; wenn er irgend eine Wohlthat versagt, und nicht jedem Bedürfnisse gefällig ist, so ist dieß eine Zufälligkeit, welche seinem allgemeinen nothwendigen Wesen, sich allen Einzelnen mitzutheilen und tausendhändiger Gebe: zu seyn, keinen Eintrag thut.

Diese beiden Urtheile geben den Gedanken von Gut und Schlecht einen Inhalt, welcher das Gegentheil von dem ist, den sie für uns hatten. — Das Selbstbewußtseyn hat sich aber nur erst unvollständig auf seine Gegenstände bezogen, nämlich nur nach dem Maaßstabe des Fürsichseyns. Aber das Bewußtseyn ist eben so ansichseyendes Wesen, und muß diese Seite gleichfalls zum Maaßstabe machen, wodurch sich erst das geistige Urtheil vollendet. Nach dieser Seite spricht ihm die Staatsmacht sein Wesen aus; sie ist Theils ruhendes Gesetz, Theils Regierung und Befehl, welcher die einzelnen Bewegungen des allgemeinen Thuns anordnet; das Eine die einfache Substanz selbst, das Andere ihr sich selbst und Alle belebendes und er-

haltendes Thun. Das Individuum findet also darin seinen Grund und Wesen ausgedrückt organisirt und bethätigt. — Hingegen durch den Genuß des Reichthums erfährt es nicht sein allgemeines Wesen, sondern erhält nur das vergängliche Bewußtseyn und den Genuß seiner selbst als einer fürsichseyenden Einzelnheit, und der Ungleichheit mit seinem Wesen. — Die Begriffe von Gut und Schlecht erhalten also hier den entgegengesetzten Inhalt gegen den vorherigen.

Diese beiden Weisen des Urtheilens finden jede eine Gleichheit und eine Ungleichheit; das erste urtheilende Bewußtseyn findet die Staatsmacht ungleich, den Genuß des Reichthums gleich mit ihm; das zweite hingegen die erstere gleich, und den letztern ungleich mit ihm. Es ist ein zweifaches Gleichfinden, und ein zweifaches Ungleichfinden, eine entgegengesetzte Beziehung auf die beiden realen Wesenheiten vorhanden. — Wir müssen dieses verschiedene Urtheilen selbst beurtheilen, wozu wir den aufgestellten Maaßstab anzulegen haben. Die gleichfindende Beziehung des Bewußtseyns ist hiernach das Gute, die ungleichfindende das Schlechte; und diese beiden Weisen der Beziehung sind nunmehr selbst als verschiedene Gestalten des Bewußtseyns festzuhalten. Das Bewußtseyn kommt dadurch, daß es sich auf verschiedene Weise verhält, selbst unter die Bestimmung der Verschiedenheit gut oder schlecht zu seyn, nicht darnach, daß es entweder das Fürsichseyn oder das reine Ansichseyn zum Princip hätte; denn beide sind gleich wesentliche Momente; das gedoppelte Urtheilen, das betrachtet wurde, stellte die Principien getrennt vor, und enthält daher nur abstrakte Weisen des Urtheilens. Das wirkliche Bewußtseyn hat beide Principien an ihm und der Unterschied fällt allein in sein Wesen, nämlich in die Beziehung seiner selbst auf das Reale.

Die Weise dieser Beziehung ist die entgegengesetzte, die eine ist Verhalten zu Staatsmacht und Reichthum als zu einem

Gleichen, das andere als zu einem Ungleichen. — Das Bewußtseyn der gleichfindenden Beziehung ist das edelmüthige. In der öffentlichen Macht betrachtet es das mit ihm Gleiche, daß es in ihr sein einfaches Wesen und dessen Bethätigung hat, und im Dienste des wirklichen Gehorsams, wie der innern Achtung gegen es steht. Eben so in dem Reichthume, daß er ihm das Bewußtseyn seiner andern wesentlichen Seite, des Fürsichseyns, verschafft; daher es ihn ebenfalls als Wesen in Beziehung auf sich betrachtet, und denjenigen, von welchem es genießt, als Wohlthäter anerkennt und sich zum Danke verpflichtet hält.

Das Bewußtseyn der andern Beziehung dagegen ist das niederträchtige, das die Ungleichheit mit den beiden Wesenheiten festhält; in der Herrschergewalt also eine Fessel und Unterdrückung des Fürsichseyns sieht, und daher den Herrscher haßt, nur mit Heimtücke gehorcht und immer auf dem Sprunge zum Aufruhr steht, — im Reichthum, durch den es zum Genusse seines Fürsichseyns gelangt, eben so nur die Ungleichheit nämlich mit dem bleibenden Wesen betrachtet; indem es durch ihn nur zum Bewußtseyn der Einzelnheit und des vergänglichen Genusses kommt, ihn liebt aber verachtet, und mit dem Verschwinden des Genusses, des an sich Verschwindenden, auch sein Verhältniß zu dem Reichen für verschwunden ansieht.

Diese Beziehungen drücken nun erst das Urtheil aus, die Bestimmung dessen, was die beiden Wesen als Gegenstände für das Bewußtseyn sind, noch nicht an und für sich. Die Reflexion, die im Urtheil vorgestellt ist, ist Theils erst für uns ein Setzen der einen so wie der andern Bestimmung und daher ein gleiches Aufheben beider, noch nicht die Reflexion derselben für das Bewußtseyn selbst. Theils sind sie erst unmittelbar Wesen, weder dieß geworden, noch an ihnen Selbstbewußtseyn; dasjenige, für welches sie sind, ist noch nicht ihre

Belebung; ſie ſind Prädikate, die noch nicht ſelbſt Subjekt ſind. Um dieſer Trennung willen fällt auch das Ganze des geiſtigen Urtheilens noch an zwei Bewußtſeyn aus einander, deren jedes unter einer einſeitigen Beſtimmung liegt. — Wie ſich nun zuerſt die Gleichgültigkeit der beiden Seiten der Entfremdung — der einen, des Anſich des reinen Bewußtſeyns nämlich der beſtimmten Gedanken von Gut und Schlecht — der andern ihres Daſeyns als Staatsmacht und Reichthum, zur Beziehung beider, zum Urtheil erhob: ſo hat ſich dieſe äußere Beziehung zur innern Einheit, oder als Beziehung des Denkens zur Wirklichkeit zu erheben, und der Geiſt der beiden Geſtalten des Urtheils hervorzutreten. Dieß geſchieht, indem das Urtheil zum Schluſſe wird, zur vermittelnden Bewegung, worin die Nothwendigkeit und Mitte der beiden Seiten des Urtheils hervortritt.

Das edelmüthige Bewußtſeyn findet alſo im Urtheil ſich ſo der Staatsmacht gegenüber, daß ſie zwar noch nicht ein Selbſt, ſondern erſt die allgemeine Subſtanz iſt, deren es aber als ſeines Weſens, als des Zwecks und abſoluten Inhalts ſich bewußt iſt. Sich ſo poſitiv auf ſie beziehend, verhält es ſich negativ gegen ſeine eignen Zwecke, ſeinen beſondern Inhalt und Daſeyn, und läßt ſie verſchwinden. Es iſt der Heroismus des Dienſtes, — die Tugend, welche das einzelne Seyn dem Allgemeinen aufopfert, und dieß dadurch ins Daſeyn bringt, — die Perſon, welche dem Beſitze und Genuſſe von ſelbſt entſagt, und für die vorhandene Macht handelt und wirklich iſt.

Durch dieſe Bewegung wird das Allgemeine mit dem Daſeyn überhaupt zuſammengeſchloſſen, wie das daſeyende Bewußtſeyn durch dieſe Entäußerung ſich zur Weſentlichkeit bildet. Weſſen dieſes im Dienſte ſich entfremdet, iſt ſein in das Daſeyn verſenktes Bewußtſeyn; das ſich entfremdete Seyn iſt aber das Anſich; es bekommt alſo durch dieſe Bildung Achtung vor ſich ſelbſt und bei den Andern. — Die Staatsmacht aber, die

nur erst das gedachte Allgemeine, das Ansich war, wird durch eben diese Bewegung zum seyenden Allgemeinen, zur wirklichen Macht. Sie ist diese nur in dem wirklichen Gehorsam, welchen sie durch das Urtheil des Selbstbewußtseyns, daß sie das Wesen ist, und durch die freie Aufopferung desselben erlangt. Dieses Thun, das das Wesen mit dem Selbst zusammenschließt, bringt die gedoppelte Wirklichkeit hervor, sich als das, welches wahre Wirklichkeit hat, und die Staatsmacht als das Wahre, welches gilt.

Diese ist aber durch diese Entfremdung noch nicht ein sich als Staatsmacht wissendes Selbstbewußtseyn: es ist nur ihr Gesetz, oder ihr Ansich, das gilt; sie hat noch keinen besondern Willen; denn noch hat das dienende Selbstbewußtseyn nicht sein reines Selbst entäußert und die Staatsmacht damit begeistet, sondern erst mit seinem Seyn; ihr nur sein Daseyn aufgeopfert, nicht sein Ansichseyn. — Dieß Selbstbewußtseyn gilt als ein solches, das dem Wesen gemäß ist, es ist anerkannt um seines Ansichseyns willen. Die Andern finden in ihm ihr Wesen bethätigt, nicht aber ihr Fürsichseyn, — ihr Denken oder reines Bewußtseyn erfüllt, nicht ihre Individualität. Es gilt daher in ihrem Gedanken, und genießt der Ehre. Es ist der stolze Vasall, der für die Staatsmacht thätig ist, insofern sie nicht eignen Willen, sondern wesentlicher ist, und der sich nur in dieser Ehre gilt, nur in dem wesentlichen Vorstellen der allgemeinen Meinung, nicht in dem dankbaren der Individualität, denn dieser hat er nicht zu ihrem Fürsichseyn verholfen. Seine Sprache, wenn es sich zum eignen Willen der Staatsmacht verhielte, der noch nicht geworden ist, wäre der Rath, den es zum allgemeinen Besten ertheilt.

Die Staatsmacht ist daher noch willenlos gegen den Rath, und nicht entscheidend zwischen den verschiedenen Meinungen über das allgemeine Beste. Sie ist noch nicht Regierung,

und somit noch nicht in Wahrheit wirkliche Staatsmacht. — Das Fürsichseyn, der Willen, der als Willen noch nicht aufgeopfert ist, ist der innre abgeschiedne Geist der Stände, der seinem Sprechen vom allgemeinen Besten gegenüber sich sein besondres Bestes vorbehält, und dieß Geschwätz vom allgemeinen Besten zu einem Surrogate für das Handeln zu machen geneigt ist. Die Aufopferung des Daseyns, die im Dienste geschieht, ist zwar vollständig, wenn sie bis zum Tode fortgegangen ist; aber die bestandne Gefahr des Todes selbst, der überlebt wird, läßt ein bestimmtes Daseyn und damit ein besondres Fürsich übrig, welches den Rath fürs allgemeine Beste zweideutig und verdächtig macht, und sich in der That die eigne Meinung und den besondern Willen gegen die Staatsgewalt vorbehält. Es verhält sich daher noch ungleich gegen dieselbe und fällt unter die Bestimmung des niederträchtigen Bewußtseyns, immer auf dem Sprunge zur Empörung zu stehen.

Dieser Widerspruch, den es aufzuheben hat, enthält in dieser Form, in der Ungleichheit des Fürsichseyns gegen die Allgemeinheit der Staatsmacht zu stehen, zugleich die Form, daß jene Entäußerung des Daseyns, indem sie sich, im Tode nämlich, vollendet, selbst eine seyende, nicht eine ins Bewußtseyn zurückkehrende ist, — daß dieses sie nicht überlebt, und an und für sich ist, sondern nur ins unversöhnte Gegentheil übergeht. Die wahre Aufopferung des Fürsichseyns ist daher allein die, worin es sich so vollkommen als im Tode hingiebt, aber in dieser Entäußerung sich eben so sehr erhält; es wird dadurch als das wirklich, was es an sich ist, als die identische Einheit seiner selbst und seiner als des Entgegengesetzten. Dadurch daß der abgeschiedne innre Geist, das Selbst als solches, hervortritt und sich entfremdet, wird zugleich die Staatsmacht zu eignem Selbst erhoben; so wie ohne diese Entfremdung die Handlungen der Ehre, des edeln Bewußtseyns und die Rath-

schläge seiner Einsicht das Zweideutige bleiben würden, das noch jenen abgeschiednen Hinterhalt der besondern Absicht und des Eigenwillens hätte.

Diese Entfremdung aber geschieht allein in der Sprache, welche hier in ihrer eigenthümlichen Bedeutung auftritt. — In der Welt der Sittlichkeit, Gesetz und Befehl, — in der Welt der Wirklichkeit, erst Rath, hat sie das Wesen zum Inhalte, und ist dessen Form; hier aber erhält sie die Form, welche sie ist, selbst zum Inhalte, und gilt als Sprache; es ist die Kraft des Sprechens, als eines solchen, welche das ausführt, was auszuführen ist. Denn sie ist das Daseyn des reinen Selbsts, als Selbsts; in ihr tritt die für sich seyende Einzelnheit des Selbstbewußtseyns als solche in die Existenz, so daß sie für Andre ist. Ich als dieses reine Ich ist sonst nicht da; in jeder andern Aeußerung ist es in eine Wirklichkeit versenkt, und in einer Gestalt, aus welcher es sich zurückziehen kann; es ist aus seiner Handlung wie aus seinem physiognomischen Ausdrucke in sich reflektirt, und läßt solches unvollständiges Daseyn, worin immer eben so sehr zu viel als zu wenig ist, entseelt liegen. Die Sprache aber enthält es in seiner Reinheit, sie allein spricht Ich aus, es selbst. Dieß sein Daseyn ist als Daseyn eine Gegenständlichkeit, welche seine wahre Natur an ihr hat. Ich ist dieses Ich — aber eben so Allgemeines; sein Erscheinen ist eben so unmittelbar die Entäußerung und das Verschwinden dieses Ichs, und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit. Ich, das sich ausspricht, ist vernommen; es ist eine Ansteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da ist, übergegangen und allgemeines Selbstbewußtseyn ist. — Daß es vernommen wird, darin ist sein Daseyn selbst unmittelbar verhallt; dieß sein Andersseyn ist in sich zurückgenommen; und eben dieß ist sein Daseyn, als selbstbewußtes Jetzt, wie es da ist, nicht da zu seyn, und durch dieß Verschwinden da zu seyn. Dieß

Verschwinden ist also selbst unmittelbar sein Bleiben; es ist sein eignes Wissen von sich, und sein Wissen von sich als einem, das in anderes Selbst übergegangen, das vernommen worden und allgemeines ist.

Der Geist erhält hier diese Wirklichkeit, weil die Extreme, deren Einheit er ist, eben so unmittelbar die Bestimmung haben, für sich eigne Wirklichkeiten zu seyn. Ihre Einheit ist zersetzt in spröde Seiten, deren jede für die andre wirklicher von ihr ausgeschlossener Gegenstand ist. Die Einheit tritt daher als eine Mitte hervor, welche von der abgeschiednen Wirklichkeit der Seiten ausgeschlossen und unterschieden wird; sie hat daher selbst eine wirkliche von ihren Seiten unterschiedne Gegenständlichkeit, und ist für sie, d. h. sie ist Daseyendes. Die geistige Substanz tritt als solche in die Existenz, erst indem sie zu ihren Seiten solche Selbstbewußtseyn gewonnen hat, welche dieses reine Selbst als unmittelbar geltende Wirklichkeit wissen, und darin eben so unmittelbar wissen, dieß nur durch die entfremdende Vermittlung zu seyn. Durch jenes sind die Momente zu der sich selbst wissenden Kategorie und damit bis dahin geläutert, daß sie Momente des Geistes sind; durch dieses tritt er als Geistigkeit in das Daseyn. — Er ist so die Mitte, welche jene Extreme voraussetzt, und durch ihr Daseyn erzeugt wird, — aber eben so das zwischen ihnen hervorbrechende geistige Ganze, das sich in sie entzweit und jedes erst durch diese Berührung zum Ganzen in seinem Principe erzeugt. — Daß die beiden Extreme schon an sich aufgehoben und zersetzt sind, bringt ihre Einheit hervor, und diese ist die Bewegung, welche beide zusammenschließt, ihre Bestimmungen austauscht, und sie, und zwar in jedem Extreme zusammenschließt. Diese Vermittlung setzt hiermit den Begriff eines jeden der beiden Extreme in seine Wirklichkeit, oder sie macht das, was jedes an sich ist, zu seinem Geiste.

Die beiden Extreme, die Staatsmacht und das edelmüthige

Bewußtſeyn, ſind durch dieſes zerſetzt, jene in das abſtrakte Allgemeine, dem gehorcht wird, und in den fürſichſeyenden Willen, welcher ihm aber noch nicht ſelbſt zukömmt; — dieſes in den Gehorſam des aufgehobnen Daſeyns oder in das Anſichſeyn der Selbſtachtung und der Ehre, — und in das noch nicht aufgehobne reine Fürſichſeyn, den im Hinterhalte noch bleibenden Willen. Die beiden Momente, zu welchen beide Seiten gereinigt, und die daher Momente der Sprache ſind, ſind das abſtrakte Allgemeine, welches das allgemeine Beſte heißt, und das reine Selbſt, das im Dienſte ſeinem ins vielfache Daſeyn verſenkten Bewußtſeyn abſagte. Beide ſind im Begriffe daſſelbe, denn reines Selbſt iſt eben das abſtrakte Allgemeine, und daher iſt ihre Einheit als ihre Mitte geſetzt. Aber das Selbſt iſt nur erſt am Extreme des Bewußtſeyns wirklich, — das Anſich aber erſt am Extreme der Staatsmacht; dem Bewußtſeyn fehlt dieß, daß die Staatsmacht nicht nur als Ehre, ſondern wirklich an es übergegangen wäre, — der Staatsmacht, daß ihr nicht nur als dem ſogenannten allgemeinen Beſten gehorcht würde, ſondern als Willen, oder daß ſie das entſcheidende Selbſt iſt. Die Einheit des Begriffs, in welchem die Staatsmacht noch ſteht, und zu dem das Bewußtſeyn ſich geläutert hat, wird in dieſer vermittelnden Bewegung wirklich, deren einfaches Daſeyn, als Mitte, die Sprache iſt. — Sie hat jedoch zu ihren Seiten noch nicht zwei als Selbſt vorhandene Selbſt; denn die Staatsmacht wird erſt zum Selbſt begeiſtet; dieſe Sprache iſt daher noch nicht der Geiſt, wie er ſich vollkommen weiß und ausſpricht.

Das edelmüthige Bewußtſeyn, weil es das Extrem des Selbſts iſt, erſcheint als dasjenige, von dem die Sprache ausgeht, durch welche ſich die Seiten des Verhältniſſes zu beſeelten Ganzen geſtalten. — Der Heroismus des ſtummen Dienſtes wird zum Heroismus der Schmeichelei. Dieſe ſprechende Reflexion des Dienſtes macht die geiſtige ſich zerſetzende Mitte

aus, und reflektirt nicht nur ihr eignes Extrem in sich selbst, sondern auch das Extrem der allgemeinen Gewalt in dieses selbst zurück, und macht sie, die erst an sich ist, zum Fürsichseyn und zur Einzelnheit des Selbstbewußtseyns. Es wird hierdurch der Geist dieser Macht, — ein unumschränkter Monarch zu seyn; — unumschränkt, die Sprache der Schmeichelei erhebt die Macht in ihre geläuterte Allgemeinheit; — das Moment als Erzeugniß der Sprache, des zum Geiste geläuterten Daseyns, ist eine gereinigte Sichselbstgleichheit; — Monarch, sie erhebt eben so die Einzelnheit auf ihre Spitze; dasjenige, dessen das edelmüthige Bewußtseyn sich nach dieser Seite der einfachen geistigen Einheit entäußert, ist das reine Ansich seines Denkens, sein Ich selbst. Bestimmter erhebt sie die Einzelnheit, die sonst nur ein Gemeintes ist, dadurch in ihre daseyende Reinheit, daß sie dem Monarchen den eignen Namen giebt; denn es ist allein der Name, worin der Unterschied des Einzelnen von allen Andern nicht gemeint ist, sondern von allen wirklich gemacht wird; in dem Namen gilt der Einzelne als rein Einzelner nicht mehr nur in seinem Bewußtseyn, sondern im Bewußtseyn Aller. Durch ihn also wird der Monarch schlechthin von Allen abgesondert, ausgenommen und einsam; in ihm ist er das Atom, das von seinem Wesen nichts mittheilen kann und nicht seines Gleichen hat. — Dieser Name ist hiermit die Reflexion in sich oder die Wirklichkeit, welche die allgemeine Macht an ihr selbst hat; durch ihn ist sie der Monarch. Er, dieser Einzelne, weiß umgekehrt dadurch sich diesen Einzelnen als die allgemeine Macht, daß die Edeln, nicht nur als zum Dienst der Staatsmacht bereit, sondern als Zierrathen sich um den Thron stellen, und daß sie dem, der darauf sitzt, es immer sagen, was er ist.

Die Sprache ihres Preises ist auf diese Weise der Geist, der in der Staatsmacht selbst die beiden Extreme zusam-

menſchließt; ſie reflektirt die abſtrakte Macht in ſich und giebt ihr das Moment des andern Extrems, das wollende und entſcheidende Fürſichſeyn, und hierdurch ſelbſtbewußte Exiſtenz; oder dadurch kommt dieß einzelne wirkliche Selbſtbewußtſeyn dazu, ſich als die Macht gewiß zu wiſſen. Sie iſt der Punkt der Selbſts, in den durch die Entäußerung der innern Gewißheit die vielen Punkte zuſammengefloſſen ſind. — Indem aber dieſer eigne Geiſt der Staatsmacht darin beſteht, ſeine Wirklichkeit und Nahrung an dem Opfer des Thuns und des Denkens des edelmüthigen Bewußtſeyns zu haben, iſt ſie die ſich entfremdete Selbſtſtändigkeit; das edelmüthige Bewußtſeyn, das Extrem des Fürſichſeyns erhält das Extrem der wirklichen Allgemeinheit für die Allgemeinheit des Denkens, der es ſich entäußerte, zurück; die Macht des Staats iſt auf es übergegangen. An ihm wird die Staatsgewalt erſt wahrhaft bethätigt; in ſeinem Fürſichſeyn hört ſie auf, das träge Weſen, wie ſie als Extrem des abſtrakten Anſichſeyns erſchien, zu ſeyn. — An ſich betrachtet heißt die in ſich reflektirte Staatsmacht, oder dieß, daß ſie Geiſt geworden, nichts anderes, als daß ſie Moment des Selbſtbewußtſeyns geworden, d. h. nur als aufgehobne iſt. Hiermit iſt ſie nun das Weſen als ein ſolches, deſſen Geiſt es iſt, aufgeopfert und preisgegeben zu ſeyn, oder ſie exiſtirt als Reichthum. — Sie bleibt zwar dem Reichthume, zu welchem ſie dem Begriffe nach immer wird, gegenüber zugleich als eine Wirklichkeit beſtehen; aber eine ſolche, deren Begriff eben dieſe Bewegung iſt, durch den Dienſt und die Verehrung, wodurch ſie wird, in ihr Gegentheil, in die Entäußerung der Macht, überzugehen. Für ſich wird alſo das eigenthümliche Selbſt, das ihr Willen iſt, durch die Wegwerfung des edelmüthigen Bewußtſeyns, zur ſich entäußernden Allgemeinheit, zu einer vollkommnen Einzelnheit und Zufälligkeit, die jedem mächtigern Willen preisgegeben iſt; was ihm an allgemein anerkannter

und nicht mittheilbarer Selbstständigkeit bleibt, ist der leere Name.

Wenn also das edelmüthige Bewußtseyn sich als dasjenige bestimmte, welches sich auf die allgemeine Macht auf eine gleiche Weise bezöge, so ist die Wahrheit desselben vielmehr, in seinem Dienste sein eignes Fürsichseyn sich zu behalten, in der eigentlichen Entsagung seiner Persönlichkeit aber das wirkliche Aufheben und Zerreißen der allgemeinen Substanz zu seyn. Sein Geist ist das Verhältniß der völligen Ungleichheit, einer Seits in seiner Ehre seinen Willen zu behalten; anderer Seits in dem Aufgeben desselben, Theils seines Innern sich zu entfremden und zur höchsten Ungleichheit mit sich selbst zu werden, Theils die allgemeine Substanz darin sich zu unterwerfen und diese sich selbst völlig ungleich zu machen. — Es erhellt, daß damit seine Bestimmtheit, die es im Urtheile gegen das hatte, welches niederträchtiges Bewußtseyn hieß, und hierdurch auch dieses verschwunden ist. Das letztere hat seinen Zweck erreicht, nämlich die allgemeine Macht unter das Fürsichseyn zu bringen.

So durch die allgemeine Macht bereichert, existirt das Selbstbewußtseyn als die allgemeine Wohlthat, oder sie ist der Reichthum, der selbst wieder Gegenstand für das Bewußtseyn ist. Denn er ist diesem das zwar unterworfne Allgemeine, das aber durch dieß erste Aufheben noch nicht absolut in das Selbst zurückgegangen ist. — Das Selbst hat noch nicht sich als Selbst, sondern das aufgehobne allgemeine Wesen zum Gegenstande. Indem dieser erst geworden, ist die unmittelbare Beziehung des Bewußtseyns auf ihn gesetzt, das also noch nicht seine Ungleichheit mit ihm dargestellt hat; es ist das edelmüthige Bewußtseyn, welches an dem unwesentlich gewordenen Allgemeinen sein Fürsichseyn erhält, daher ihn anerkennt und gegen den Wohlthäter dankbar ist.

Der Reichthum hat an ihm selbst schon das Moment des

Fürsichseyns. Er ist nicht das selbstlose Allgemeine der Staatsmacht, oder die unbefangene unorganische Natur des Geistes, sondern sie, wie sie durch den Willen an ihr selbst festhält gegen den, der sich ihrer zum Genuß bemächtigen will. Aber indem der Reichthum nur die Form des Wesens hat, ist dieß einseitige Fürsichseyn, das nicht an sich, sondern vielmehr das aufgehobne Ansich ist, die in seinem Genusse wesenlose Rückkehr des Individuums in sich selbst. Er bedarf also selbst der Belebung; und die Bewegung seiner Reflexion besteht darin, daß er, der nur für sich ist, zum An- und Fürsichseyn, daß er, der das aufgehobne Wesen ist, zum Wesen werde; so erhält er seinen eignen Geist an ihm selbst. — Da vorhin die Form dieser Bewegung aus einander gesetzt worden, so ist es hinreichend, hier den Inhalt derselben zu bestimmen.

Das edelmüthige Bewußtseyn bezieht sich also hier nicht auf den Gegenstand als Wesen überhaupt, sondern es ist das Fürsichseyn selbst, das ihm ein Fremdes ist; es findet sein Selbst als solches entfremdet vor, als eine gegenständliche feste Wirklichkeit, die es von einem andern festen Fürsichseyn zu empfangen hat. Sein Gegenstand ist das Fürsichseyn, also das seinige; aber dadurch, daß es Gegenstand ist, ist es zugleich unmittelbar eine fremde Wirklichkeit, welche eigenes Fürsichseyn, eigner Willen ist, d. h. es sieht sein Selbst in der Gewalt eines fremden Willens, von dem es abhängt, ob er ihm dasselbe ablassen will.

Von jeder einzelnen Seite kann das Selbstbewußtseyn abstrahiren, und behält darum in einer Verbindlichkeit, die eine solche betrifft, sein Anerkanntseyn und Ansichgelten als für sich seyenden Wesens. Hier aber sieht es sich von der Seite seiner reinen eigensten Wirklichkeit oder seines Ichs außer sich und einem Andern angehörig, sieht seine Persönlichkeit als solche abhängig von der zufälligen Persönlichkeit eines Andern, von dem Zufall eines Augenblicks, einer Willkür oder

ſonſt des gleichgültigſten Umſtandes. — Im Rechtszuſtande erſcheint, was in der Gewalt des gegenſtändlichen Weſens iſt, als ein zufälliger Inhalt, von dem abſtrahirt werden kann, und die Gewalt betrifft nicht das Selbſt als ſolches, ſondern dieſes iſt vielmehr anerkannt. Allein hier ſieht es die Gewißheit ſeiner als ſolche das Weſenloſeſte, die reine Perſönlichkeit abſolute Unperſönlichkeit zu ſeyn. Der Geiſt ſeines Danks iſt daher das Gefühl wie dieſer tiefſten Verworfenheit ſo auch der tiefſten Empörung. Indem das reine Ich ſelbſt ſich außer ſich und zerriſſen anſchaut, iſt in dieſer Zerriſſenheit zugleich alles, was Kontinuität und Allgemeinheit hat, was Geſetz, Gut und Recht heißt, aus einander und zu Grunde gegangen; alles Gleiche iſt aufgelöſt, denn die reinſte Ungleichheit, die abſolute Unweſentlichkeit des abſolut Weſentlichen, das Außerſichſeyn des Fürſichſeyns iſt vorhanden; das reine Ich ſelbſt iſt abſolut zerſetzt.

Wenn alſo von dem Reichthum dieß Bewußtſeyn wohl die Gegenſtändlichkeit des Fürſichſeyns zurückerhält und ſie aufhebt, ſo iſt es nicht nur ſeinem Begriffe nach, wie die vorhergehende Reflexion, nicht vollendet, ſondern für es ſelbſt unbefriedigt; die Reflexion, da das Selbſt ſich als ein Gegenſtändliches empfängt, iſt der unmittelbare Widerſpruch im reinen Ich ſelbſt geſetzt. Als Selbſt ſieht es aber zugleich unmittelbar über dieſem Widerſpruche, iſt die abſolute Elaſticität, welche dieß Aufgehobenſeyn des Selbſts wieder aufhebt, dieſe Verworfenheit, daß ihm ſein Fürſichſeyn als ein Fremdes werde, verwirft, und gegen dieß Empfangen ſeiner ſelbſt empört, im Empfangen ſelbſt für ſich iſt.

Indem alſo das Verhältniß dieſes Bewußtſeyns mit dieſer abſoluten Zerriſſenheit verknüpft iſt, fällt in ſeinem Geiſte der Unterſchied deſſelben, als edelmüthiges gegen das niederträchtige beſtimmt zu ſeyn, hinweg, und beide ſind daſſelbe. — Der Geiſt des wohlthuenden Reichthums kann ferner von dem

Geiste des die Wohlthat empfangenden Bewußtseyns unterschieden werden, und ist besonders zu betrachten. — Er war das wesenlose Fürsichseyn, das preisgegebene Wesen. Durch seine Mittheilung aber wird er zum Ansich; indem er seine Bestimmung sich aufzuopfern erfüllte, hebt er die Einzelnheit, für sich nur zu genießen, auf, und als aufgehobne Einzelnheit ist er Allgemeinheit oder Wesen. — Was er mittheilt, was er Andern giebt, ist das Fürsichseyn. Er giebt sich aber nicht hin als eine selbstlose Natur, als die unbefangen sich preisgebende Bedingung des Lebens, sondern als selbstbewußtes sich für sich haltendes Wesen; er ist nicht die unorganische Macht des Elements, welche von dem empfangenden Bewußtseyn als an sich vergänglich gewußt wird, sondern die Macht über das Selbst, die sich unabhängig und willkürlich weiß, und die zugleich weiß, daß was sie ausspendet, das Selbst eines Andern ist. — Der Reichthum theilt also mit dem Klienten die Verworfenheit, aber an die Stelle der Empörung tritt der Uebermuth. Denn er weiß nach der einen Seite, wie der Klient, das Fürsichseyn als ein zufälliges Ding; aber er selbst ist diese Zufälligkeit, in deren Gewalt die Persönlichkeit steht. In diesem Uebermuthe, der durch eine Mahlzeit ein fremdes Ich selbst erhalten, und sich dadurch die Unterwerfung von dessen innerstem Wesen erworben zu haben meint, übersieht er die innere Empörung des Andern; er übersieht die vollkommene Abwerfung aller Fessel, diese reine Zerrissenheit, welcher, indem ihr die Sichselbstgleichheit des Fürsichseyns schlechthin ungleich geworden, alles Gleiche, alles Bestehen zerrissen ist, und die daher die Meinung und Ansicht des Wohlthäters am meisten zerreißt. Er steht unmittelbar vor diesem innersten Abgrunde, vor dieser bodenlosen Tiefe, worin aller Halt und Substanz verschwunden ist; und er steht in dieser Tiefe nichts als ein gemeines Ding, ein Spiel seiner Laune, einen Zufall sei-

ner Willkür; sein Geist ist die ganz wesenlose Meinung, die geistverlaßne Oberfläche zu seyn.

Wie das Selbstbewußtseyn gegen die Staatsmacht seine Sprache hatte, oder der Geist zwischen diesen Extremen als wirkliche Mitte hervortrat, so hat es auch Sprache gegen den Reichthum, noch mehr aber hat seine Empörung ihre Sprache. Jene, welche dem Reichthum das Bewußtseyn seiner Wesenheit giebt, und sich seiner dadurch bemächtigt, ist gleichfalls die Sprache der Schmeichelei, aber der unedeln; — denn was sie als Wesen ausspricht, weiß sie als das preisgegebne, das nicht an sich seyende Wesen. Die Sprache der Schmeichelei aber ist, wie vorhin schon erinnert, der noch einseitige Geist. Denn seine Momente sind zwar das durch die Bildung des Dienstes zur reinen Existenz geläuterte Selbst, und das Ansichseyn der Macht. Allein der reine Begriff, in welchem das einfache Selbst und das Ansich, jenes reine Ich und dieß reine Wesen oder Denken dasselbe sind, — diese Einheit beider Seiten, zwischen welchen die Wechselwirkung stattfindet, ist nicht in dem Bewußtseyn dieser Sprache; der Gegenstand ist ihm noch das Ansich im Gegensatze gegen das Selbst; oder der Gegenstand ist ihm nicht zugleich sein eignes Selbst als solches. — Die Sprache der Zerrissenheit aber ist die vollkommne Sprache und der wahre existirende Geist dieser ganzen Welt der Bildung. Dieß Selbstbewußtseyn, dem die seine Verworfenheit verwerfende Empörung zukömmt, ist unmittelbar die absolute Sichselbstgleichheit in der absoluten Zerrissenheit, die reine Vermittlung des reinen Selbstbewußtseyns mit sich selbst. Es ist die Gleichheit des identischen Urtheils, worin eine und dieselbe Persönlichkeit sowohl Subjekt als Prädikat ist. Aber dieß identische Urtheil ist zugleich das unendliche; denn diese Persönlichkeit ist absolut entzweit, und Subjekt und Prädikat schlechthin gleichgültige Seyende, die einander nichts angehen, ohne nothwendige Einheit, sogar daß jedes die Macht einer eignen

Persönlichkeit ist. Das Fürsichseyn hat sein Fürsichseyn zum Gegenstande, als ein schlechthin Anderes und zugleich eben so unmittelbar als sich selbst, — sich als ein Anderes, nicht daß dieses einen andern Inhalt hätte, sondern der Inhalt ist dasselbe Selbst in der Form absoluter Entgegensetzung und vollkommen eignen gleichgültigen Daseyns. — Es ist also hier der seiner in seiner Wahrheit und seines Begriffes bewußte Geist dieser realen Welt der Bildung vorhanden.

Er ist diese absolute und allgemeine Verkehrung und Entfremdung der Wirklichkeit und des Gedankens; die reine Bildung. Was in dieser Welt erfahren wird, ist, daß weder die wirklichen Wesen der Macht und des Reichthums, — noch ihre bestimmten Begriffe, Gut und Schlecht, oder das Bewußtseyn des Guten und Schlechten, das edelmüthige und niederträchtige Bewußtseyn Wahrheit haben; sondern alle diese Momente verkehren sich vielmehr eins im Andern, und jedes ist das Gegentheil seiner selbst. — Die allgemeine Macht, welche die Substanz ist, indem sie durch das Princip der Individualität zur eignen Geistigkeit gelangt, empfängt das eigne Selbst nur als den Namen an ihr, und ist, indem sie wirkliche Macht ist, vielmehr das unmächtige Wesen, das sich selbst aufopfert. — Aber dieß preisgegebne selbstlose Wesen, oder das zum Dinge gewordne Selbst ist vielmehr die Rückkehr des Wesens in sich selbst; es ist das fürsichsetzende Fürsichseyn, die Existenz des Geistes. — Die Gedanken dieser Wesen, des Guten und Schlechten verkehren sich eben so in dieser Bewegung; was als Gut bestimmt ist, ist schlecht; was als Schlecht, ist gut. Das Bewußtseyn eines jeden dieser Momente als das edle und niederträchtige Bewußtseyn beurtheilt, sind in ihrer Wahrheit vielmehr eben so sehr das Verkehrte dessen, was diese Bestimmungen seyn sollen, das edelmüthige eben so niederträchtig und verworfen, als die Verworfenheit zum Adel der gebildetsten Freiheit des Selbstbewußtseyns umschlägt. — Alles ist

eben so, formell betrachtet, nach außen das Verkehrte dessen, was es für sich ist; und wieder was es für sich ist, ist es nicht in Wahrheit, sondern etwas anderes als es seyn will, das Fürsichseyn vielmehr der Verlust seiner selbst, und die Entfremdung seiner vielmehr die Selbsterhaltung. — Was vorhanden ist, ist also dieß, daß alle Momente eine allgemeine Gerechtigkeit gegen einander ausüben, jedes eben so sehr an sich selbst sich entfremdet, als es sich in sein Gegentheil einbildet und es auf diese Weise verkehrt. — Der wahre Geist aber ist eben diese Einheit der absolut getrennten, und zwar kommt er eben durch die freie Wirklichkeit dieser selbstlosen Extreme selbst als ihre Mitte zur Existenz. Sein Daseyn ist das allgemeine Sprechen und zerreißende Urtheilen, welchem alle jene Momente, die als Wesen und wirkliche Glieder des Ganzen gelten sollen, sich auflösen, und welches eben so dieß auflösende Spiel mit sich selbst ist. Dieß Urtheilen und Sprechen ist daher das Wahre und Unbezwingbare, während es alles überwältigt; dasjenige, um welches es in dieser realen Welt allein wahrhaft zu thun ist. Jeder Theil dieser Welt kommt darin dazu, daß sein Geist ausgesprochen, oder daß mit Geist von ihm gesprochen und von ihm gesagt wird, was er ist. — Das ehrliche Bewußtseyn nimmt jedes Moment als eine bleibende Wesenheit und ist die ungebildete Gedankenlosigkeit nicht zu wissen, daß es eben so das Verkehrte thut. Das zerrissene Bewußtseyn aber ist das Bewußtseyn der Verkehrung, und zwar der absoluten Verkehrung; der Begriff ist das Herrschende in ihm, der die Gedanken zusammenbringt, welche der Ehrlichkeit weit aus einander liegen, und dessen Sprache daher geistreich ist.

Der Inhalt der Rede des Geistes von und über sich selbst ist also die Verkehrung aller Begriffe und Realitäten, der allgemeine Betrug seiner selbst und der Andern, und die Schamlosigkeit, diesen Betrug zu sagen, ist ebendarum die größte Wahrheit. Diese Rede ist die Verrücktheit des Musikers, „der drei-

ßig Arien, italienische, französische, tragische, komische, von aller Art Charakter, häufte und vermischte; bald mit einem tiefen Basse stieg er bis in die Hölle, dann zog er die Kehle zusammen, und mit einem Fistelton zerriß er die Höhe der Lüfte, wechselsweise rasend, besänftigt, gebieterisch und spöttisch." — Dem ruhigen Bewußtseyn, das ehrlicherweise die Melodie des Guten und Wahren in die Gleichheit der Töne, d. h. in Eine Note setzt, erscheint diese Rede als „eine Faselei von Weisheit und Tollheit, als ein Gemisch von eben so viel Geschick als Niedrigkeit, von eben so richtigen als falschen Ideen, von einer so völligen Verkehrtheit der Empfindung, so vollkommener Schändlichkeit, als gänzlicher Offenheit und Wahrheit. Es wird es nicht versagen können, in alle diese Töne einzugehen, und die ganze Skale der Gefühle von der tiefsten Verachtung und Verwerfung bis zur höchsten Bewunderung und Rührung auf und nieder zu laufen; in diese wird ein lächerlicher Zug verschmolzen seyn, der ihnen ihre Natur benimmt;" jene werden an ihrer Offenheit selbst einen versöhnenden, an ihrer erschütternden Tiefe den allgewaltigen Zug haben, der den Geist sich selbst giebt.

Betrachten wir der Rede dieser sich selbst klaren Verwirrung gegenüber die Rede jenes einfachen Bewußtseyns des Wahren und Guten, so kann sie gegen die offene und ihrer bewußte Beredsamkeit des Geistes der Bildung nur einsylbig seyn; denn es kann diesem nichts sagen, was er nicht selbst weiß und sagt. Geht es über seine Einsylbigkeit hinaus, so sagt es daher dasselbe, was er ausspricht, begeht aber darin noch dazu die Thorheit, zu meinen, daß es etwas Neues und Anderes sage. Selbst seine Sylben, schändlich, niederträchtig, sind schon diese Thorheit, denn jener sagt sie von sich selbst. Wenn dieser Geist in seiner Rede alles Eintönige verkehrt, weil dieses sich Gleiche nur eine Abstraktion, in seiner Wirklichkeit aber die Verkehrung an sich selbst ist, und wenn dagegen das gerade Be-

wußtſeyn das Gute und Edle, d. h. das ſich in ſeiner Aeußerung Gleichhaltende, auf die einzige Weiſe, die hier möglich iſt, in Schutz nimmt, — daß es nämlich ſeinen Werth nicht darum verliere, weil es an das Schlechte geknüpft oder mit ihm gemiſcht ſey; denn dieß ſey ſeine Bedingung und Nothwendigkeit, hierin beſtehe die Weisheit der Natur; — ſo hat dieß Bewußtſeyn, indem es zu widerſprechen meinte, damit nur den Inhalt der Rede des Geiſtes in eine triviale Weiſe zuſammengefaßt, welche gedankenlos, indem ſie das Gegentheil des Edeln und Guten zur Bedingung und Nothwendigkeit des Edeln und Guten macht, etwas anderes zu ſagen meint, als dieß, daß das Edel und Gut Genannte in ſeinem Weſen das Verkehrte ſeiner ſelbſt, ſo wie das Schlechte umgekehrt das Vortreffliche iſt.

Erſetzt das einfache Bewußtſeyn dieſen geiſtloſen Gedanken durch die Wirklichkeit des Vortrefflichen, indem es daſſelbe in dem Beiſpiele eines fingirten Falles, oder auch einer wahren Anekdote aufführt, und ſo zeigt, daß es kein leerer Name, ſondern vorhanden iſt: ſo ſteht die allgemeine Wirklichkeit des verkehrten Thuns der ganzen realen Welt entgegen, worin jenes Beiſpiel alſo nur etwas ganz Vereinzeltes, eine Espèce ausmacht; und das Daſeyn des Guten und Edeln als eine einzelne Anekdote, ſie ſey fingirt oder wahr, darſtellen, iſt das Bitterſte, was von ihm geſagt werden kann. — Fordert das einfache Bewußtſeyn endlich die Auflöſung dieſer ganzen Welt der Verkehrung, ſo kann es nicht an das Individuum die Entfernung aus ihr fordern, denn Diogenes im Faſſe iſt durch ſie bedingt, und die Forderung an den Einzelnen iſt gerade das, was für das Schlechte gilt, nämlich für ſich als Einzelnen zu ſorgen. An die allgemeine Individualität aber gerichtet kann die Forderung dieſer Entfernung nicht die Bedeutung haben, daß die Vernunft das geiſtige gebildete Bewußtſeyn, zu dem ſie gekommen iſt, wieder aufgebe, den ausgebreiteten

Reichthum ihrer Momente in die Einfachheit des natürlichen Herzens zurückversenke, und in die Wildniß und Nähe des thierischen Bewußtseyns, welche Natur auch Unschuld genannt wird, zurückfalle; sondern die Forderung dieser Auflösung kann nur an den Geist der Bildung selbst gehen, daß er aus seiner Verwirrung als Geist zu sich zurückkehre, und ein noch höheres Bewußtseyn gewinne.

In der That aber hat der Geist dieß schon an sich vollbracht. Die ihrer selbstbewußte und sich aussprechende Zerrissenheit des Bewußtseyns ist das Hohngelächter über das Daseyn, so wie über die Verwirrung des Ganzen und über sich selbst; es ist zugleich das sich noch vernehmende Verklingen dieser ganzen Verwirrung. — Diese sich selbst vernehmende Eitelkeit aller Wirklichkeit und alles bestimmten Begriffs ist die gedoppelte Reflexion der realen Welt in sich selbst; einmal in diesem Selbst des Bewußtseyns, als diesem, das andere Mal in der reinen Allgemeinheit desselben oder im Denken. Nach jener Seite hat der zu sich gekommene Geist den Blick in die Welt der Wirklichkeit hineingerichtet, und sie noch zu seinem Zwecke und unmittelbaren Inhalte; nach der andern aber ist sein Blick Theils nur in sich und negativ gegen sie, Theils von ihr weg gen Himmel gewendet und das Jenseits derselben sein Gegenstand.

In jener Seite der Rückkehr in das Selbst ist die Eitelkeit aller Dinge seine eigene Eitelkeit, oder es ist eitel. Es ist das fürsichseyende Selbst, das alles nicht nur zu beurtheilen und zu beschwatzen, sondern geistreich die festen Wesen der Wirklichkeit, wie die festen Bestimmungen, die das Urtheil setzt, in ihrem Widerspruche zu sagen weiß, und dieser Widerspruch ist ihre Wahrheit. — Nach der Form betrachtet, weiß es Alles sich selbst entfremdet; das Fürsichseyn vom Ansichseyn getrennt; das Gemeinte und den Zweck von der Wahrheit; und von beiden wieder das Seyn für Anderes, das

Vorgegebene von der eigentlichen Meinung und der wahren Sache und Abſicht. — Es weiß alſo jedes Moment gegen das Andere, überhaupt die Verkehrung Aller richtig auszuſprechen, es weiß beſſer, was jedes iſt, als es iſt, es ſey beſtimmt wie es wolle. Indem es das Subſtantielle nach der Seite der Uneinigkeit und des Widerſtreits, den es in ſich einigt, aber nicht nach der Seite dieſer Einigkeit kennt, verſteht es das Subſtantielle ſehr gut zu beurtheilen, aber hat die Fähigkeit verloren, es zu faſſen. — Dieſe Eitelkeit bedarf dabei der Eitelkeit aller Dinge, um aus ihnen ſich das Bewußtſeyn des Selbſts zu geben, erzeugt ſie daher ſelbſt, und iſt die Seele, welche ſie trägt. Macht und Reichthum ſind die höchſten Zwecke ſeiner Anſtrengung, es weiß, daß es durch Entſagung und Aufopferung ſich zum Allgemeinen bildet, zum Beſitze deſſelben gelangt, und in dieſem Beſitze allgemeine Gültigkeit hat; ſie ſind die wirklichen anerkannten Mächte. Aber dieſes ſein Gelten iſt ſelbſt eitel, und eben indem es ſich ihrer bemächtigt, weiß es ſie, nicht Selbſtweſen zu ſeyn, ſondern vielmehr ſich als ihre Macht, ſie aber als eitel. Daß es ſo in ihrem Beſitze ſelbſt daraus heraus iſt, ſtellt es in der geiſtreichen Sprache dar, die daher ſein höchſtes Intereſſe und die Wahrheit des Ganzen iſt; in ihr wird dieſes Selbſt, als dieß reine nicht den wirklichen noch gedachten Beſtimmungen angehörige Selbſt, ſich zum Geiſtigen, wahrhaft Allgemeingültigen. Es iſt die ſich ſelbſt zerreißende Natur aller Verhältniſſe und das bewußte Zerreißen derſelben; nur als empörtes Selbſtbewußtſeyn aber weiß es ſeine eigene Zerriſſenheit, und in dieſem Wiſſen derſelben hat es ſich unmittelbar darüber erhoben. In jener Eitelkeit wird aller Inhalt zu einem Negativen, welches nicht mehr poſitiv gefaßt werden kann; der poſitive Gegenſtand iſt nur das reine Ich ſelbſt, und das zerriſſene Bewußtſeyn iſt an ſich dieſe reine Sichſelbſtgleichheit des zu ſich zurückgekommenen Selbſtbewußtſeyns.

b. Der Glauben und die reine Einſicht.

Der Geiſt der Entfremdung ſeiner ſelbſt hat in der Welt der Bildung ſein Daſeyn; aber indem dieſer Ganze ſich ſelbſt entfremdet worden, ſteht jenſeits ihrer die unwirkliche Welt des reinen Bewußtſeyns oder des Denkens. Ihr Inhalt iſt das rein Gedachte, das Denken ihr abſolutes Element. Indem aber das Denken zunächſt das Element dieſer Welt iſt, hat das Bewußtſeyn nur dieſe Gedanken, aber es denkt ſie noch nicht, oder weiß nicht, daß es Gedanken ſind; ſondern ſie ſind für es in der Form der Vorſtellung. Denn es tritt aus der Wirklichkeit in das reine Bewußtſeyn, aber es iſt ſelbſt überhaupt noch in der Sphäre und Beſtimmtheit der Wirklichkeit. Das zerriſſene Bewußtſeyn iſt an ſich erſt die Sichſelbſtgleichheit des reinen Bewußtſeyns für uns, nicht für ſich ſelbſt. Es iſt alſo nur die unmittelbare noch nicht in ſich vollendete Erhebung, und hat ſein entgegengeſetztes Princip, wodurch es bedingt iſt, noch in ſich, ohne durch die vermittelte Bewegung darüber Meiſter geworden zu ſeyn. Daher gilt ihm das Weſen ſeines Gedankens nicht als Weſen nur in der Form des abſtrakten Anſich, ſondern in der Form eines Gemeinwirklichen, einer Wirklichkeit, die nur in ein anderes Element erhoben worden, ohne in dieſem die Beſtimmtheit einer nicht gedachten Wirklichkeit verloren zu haben. — Es iſt weſentlich von dem Anſich zu unterſcheiden, welches das Weſen des ſtoiſchen Bewußtſeyns iſt; dieſem galt nur die Form des Gedankens, als ſolchen, der dabei irgend einen ihm fremden aus der Wirklichkeit genommenen Inhalt hat; jenem Bewußtſeyn iſt aber nicht die Form des Gedankens das Gelernte; — eben ſo von dem Anſich des tugendhaften Bewußtſeyns, dem das Weſen zwar in Beziehung auf die Wirklichkeit ſteht, dem es Weſen der Wirklichkeit ſelbſt, — aber nur erſt unwirkliches Weſen iſt; — jenem Bewußtſeyn gilt es, ob zwar jenſeits der Wirklichkeit doch wirkliches Weſen zu ſeyn. Eben ſo hat das an

sich Rechte und Gute der gesetzgebenden Vernunft und das Allgemeine des gesetzprüfenden Bewußtseyns nicht die Bestimmung der Wirklichkeit. — Wenn daher innerhalb der Welt der Bildung selbst das reine Denken als eine Seite der Entfremdung fiel, nämlich als der Maaßstab des abstrakten Guten und Schlechten im Urtheilen, so ist es, hindurchgegangen durch die Bewegung des Ganzen, um das Moment der Wirklichkeit und dadurch des Inhalts bereichert worden. Diese Wirklichkeit des Wesens ist aber zugleich nur eine Wirklichkeit des reinen, nicht des wirklichen Bewußtseyns; in das Element des Denkens zwar erhoben, gilt sie diesem Bewußtseyn noch nicht als ein Gedanke, sondern vielmehr ist sie ihm jenseits seiner eigenen Wirklichkeit; denn jene ist die Flucht aus dieser.

Wie hier die Religion — denn es erhellt, daß von ihr die Rede ist, — als der Glauben der Welt der Bildung auftritt, tritt sie noch nicht auf, wie sie an und für sich ist. — Sie ist uns schon in anderen Bestimmtheiten erschienen, als unglückliches Bewußtseyn nämlich, als Gestalt der substanzlosen Bewegung des Bewußtseyns selbst. — Auch an der sittlichen Substanz erschien sie als Glauben an die Unterwelt, aber das Bewußtseyn des abgeschiedenen Geistes ist eigentlich nicht Glauben, nicht das Wesen im Elemente des reinen Bewußtseyns jenseits des Wirklichen gesetzt, sondern er hat selbst unmittelbare Gegenwart; sein Element ist die Familie. — Hier aber ist die Religion Theils aus der Substanz hervorgegangen, und ist reines Bewußtseyn derselben; Theils ist dieß reine Bewußtseyn seinem wirklichen, das Wesen seinem Daseyn entfremdet. Sie ist also zwar nicht mehr die substanzlose Bewegung des Bewußtseyns, aber hat noch die Bestimmtheit des Gegensatzes gegen die Wirklichkeit als diese überhaupt, und gegen die des Selbstbewußtseyns insbesondere, sie ist daher wesentlich nur ein Glauben.

Dieß reine Bewußtseyn des absoluten Wesens ist ein entfremdetes. Es ist näher zu sehen, wie dasjenige sich be-

stimmt, dessen Anderes es ist, und es ist nur in Verbindung mit diesem zu betrachten. Zunächst nämlich scheint dieß reine Bewußtseyn nur die Welt der Wirklichkeit sich gegenüber zu haben; aber indem es die Flucht aus dieser, und dadurch die Bestimmtheit des Gegensatzes ist, so hat es diese an ihm selbst; das reine Bewußtseyn ist daher wesentlich an ihm selbst sich entfremdet, und der Glauben macht nur eine Seite desselben aus. Die andere Seite ist uns zugleich schon entstanden. Das reine Bewußtseyn ist nämlich so die Reflexion aus der Welt der Bildung, daß die Substanz derselben, so wie die Massen, in welche sie sich gliedert, sich als das zeigten, was sie an sich sind, als geistige Wesenheiten, als absolut unruhige Bewegungen oder Bestimmungen, die sich unmittelbar in ihrem Gegentheil aufheben. Ihr Wesen, das einfache Bewußtseyn ist also die Einfachheit des absoluten Unterschiedes, der unmittelbar kein Unterschied ist. Es ist hiermit das reine Fürsichseyn, nicht als dieses Einzelnen, sondern das in sich allgemeine Selbst als unruhige Bewegung, die das ruhige Wesen der Sache angreift, und durchdringt. In ihm ist also die Gewißheit, welche sich selbst unmittelbar als Wahrheit weiß, das reine Denken, als der absolute Begriff in der Macht seiner Negativität vorhanden, die alles gegenständliche dem Bewußtseyn gegenüber seyn sollende Wesen vertilgt, und es zu einem Seyn des Bewußtseyns macht. — Dieß reine Bewußtseyn ist zugleich eben so sehr einfach, weil eben sein Unterschied kein Unterschied ist. Als diese Form der einfachen Reflexion in sich aber ist es das Element des Glaubens, worin der Geist die Bestimmtheit der positiven Allgemeinheit, des Ansichseyns gegen jenes Fürsichseyn des Selbstbewußtseyns, hat. — Aus der wesenlosen sich nu. auflösenden Welt in sich zurück gedrängt, ist der Geist, nach der Wahrheit, in ungetrennter Einheit sowohl die absolute Bewegung und Negativität seines Erscheinens, wie ihr in sich befriedigtes Wesen, und

ihre positive Ruhe. Aber überhaupt unter der Bestimmtheit der Entfremdung liegend, treten diese beiden Momente als ein gedoppeltes Bewußtseyn aus einander. Jenes ist die reine Einsicht, als der sich im Selbstbewußtseyn zusammenfassende geistige Proceß, welcher das Bewußtseyn des Positiven, die Form der Gegenständlichkeit oder des Vorstellens sich gegenüber hat und sich dagegen richtet; ihr eigner Gegenstand aber ist nur das reine Ich. — Das einfache Bewußtseyn des Positiven oder der ruhigen Sichselbstgleichheit hat hingegen das innere Wesen als Wesen zum Gegenstande. Die reine Einsicht hat daher zunächst an ihr selbst keinen Inhalt, weil sie das negative Fürsichseyn ist; dem Glauben dagegen gehört der Inhalt an, ohne Einsicht. Wenn jene nicht aus dem Selbstbewußtseyn heraustritt, so hat dieser seinen Inhalt zwar ebenfalls im Element des reinen Selbstbewußtseyns, aber im Denken, nicht in Begriffen, im reinen Bewußtseyn, nicht im reinen Selbstbewußtseyn. Er ist hiermit zwar reines Bewußtseyn des Wesens, d. h. des einfachen Innern und ist also Denken; — das Hauptmoment in der Natur des Glaubens, das gewöhnlich übersehen wird. Die Unmittelbarkeit, mit der das Wesen in ihm ist, liegt darin, daß sein Gegenstand Wesen, d. h. reiner Gedanke ist. Diese Unmittelbarkeit aber, insofern das Denken ins Bewußtseyn, oder das reine Bewußtseyn in das Selbstbewußtseyn eintritt, erhält die Bedeutung eines gegenständlichen Seyns, das jenseits des Bewußtseyns des Selbsts liegt. Durch diese Bedeutung, welche die Unmittelbarkeit und Einfachheit des reinen Denkens im Bewußtseyn erhält, ist es, daß das Wesen des Glaubens in die Vorstellung aus dem Denken herabfällt, und zu einer übersinnlichen Welt wird, welche wesentlich ein Anderes des Selbstbewußtseyns sey. — In der reinen Einsicht hingegen hat der Uebergang des reinen Denkens ins Bewußtseyn die entgegengesetzte Bestimmung; die Gegenständlichkeit hat die Bedeu-

tung eines nur negativen sich aufhebenden und in das Selbst zurückkehrenden Inhalts, d. h. nur das Selbst ist sich eigentlich der Gegenstand, oder der Gegenstand hat nur Wahrheit, insofern er die Form des Selbsts hat.

Wie der Glauben und die reine Einsicht gemeinschaftlich dem Elemente des reinen Bewußtseyns angehören, so sind sie auch gemeinschaftlich die Rückkehr aus der wirklichen Welt der Bildung. Sie bieten sich daher nach drei Seiten dar. Das eine Mal ist jedes außer allem Verhältnisse an und für sich; das andere Mal bezieht jedes sich auf die wirkliche dem reinen Bewußtseyn entgegengesetzte Welt, und zum dritten bezieht sich jedes innerhalb des reinen Bewußtseyns auf das andere.

Die Seite des An- und Fürsichseyns im glaubenden Bewußtseyn ist sein absoluter Gegenstand, dessen Inhalt und Bestimmung sich ergeben hat. Denn er ist nach dem Begriffe des Glaubens nichts anderes als die in die Allgemeinheit des reinen Bewußtseyns erhobene reale Welt. Die Gliederung der letzteren macht daher auch die Organisation der ersteren aus, nur daß die Theile in dieser in ihrer Begeistung sich nicht entfremden, sondern an und für sich seyende Wesen, in sich zurückgekehrte und bei sich selbst bleibende Geister sind. — Die Bewegung ihres Uebergehens ist daher nur für uns eine Entfremdung der Bestimmtheit, in der sie in ihrem Unterschiede sind, und nur für uns eine nothwendige Reihe; für den Glauben aber ist ihr Unterschied eine ruhige Verschiedenheit, und ihre Bewegung ein Geschehen.

Sie nach der äußeren Bestimmung ihrer Form kurz zu nennen, so ist, wie in der Welt der Bildung die Staatsmacht oder das Gute das Erste war, auch hier das Erste, das absolute Wesen, der an- und fürsichseyende Geist, insofern er die einfache ewige Substanz ist. In der Realisirung ihres Begriffes, Geist zu seyn, aber geht sie in das Seyn für Anderes über; ihre Sichselbstgleichheit wird zum wirklichen sich aufopfern-

den abſoluten Weſen; es wird zum Selbſt, aber zum vergänglichen Selbſt. Daher iſt das Dritte die Rückkehr dieſes entfremdeten Selbſts und der erniedrigten Subſtanz in ihre erſte Einfachheit; erſt auf dieſe Weiſe iſt ſie als Geiſt vorgeſtellt. —

Dieſe unterſchiedenen Weſen, aus dem Wandel der wirklichen Welt durch das Denken in ſich zurückgenommen, ſind ſie wandelloſe ewige Geiſter, deren Seyn iſt, die Einheit, welche ſie ausmachen, zu denken. So entrückt dem Selbſtbewußtſeyn, greifen dieſe Weſen jedoch in es ein; wäre das Weſen unverrückt in der Form der erſten einfachen Subſtanz, ſo bliebe es ihm fremd. Aber die Entäußerung dieſer Subſtanz und dann ihr Geiſt hat das Moment der Wirklichkeit an ihm, und macht ſich hierdurch des glaubenden Selbſtbewußtſeyns theilhaftig, oder das glaubende Bewußtſeyn gehört der realen Welt an.

Nach dieſem zweiten Verhältniſſe hat das glaubende Bewußtſeyn Theils ſelbſt ſeine Wirklichkeit in der realen Welt der Bildung, und macht ihren Geiſt und ihr Daſeyn aus, das betrachtet worden iſt; Theils aber tritt es dieſer ſeiner Wirklichkeit als dem Eiteln gegenüber, und iſt die Bewegung, ſie aufzuheben. Dieſe Bewegung beſteht nicht darin, daß es ein geiſtreiches Bewußtſeyn über ihre Verkehrung hätte; denn es iſt das einfache Bewußtſeyn, welches das Geiſtreiche zum Eiteln zählt, weil dieſes noch die reale Welt zu ſeinem Zwecke hat. Sondern dem ruhigen Reiche ſeines Denkens ſteht die Wirklichkeit als ein geiſtloſes Daſeyn gegenüber, das daher auf eine äußerliche Weiſe zu überwinden iſt. Dieſer Gehorſam des Dienſtes und des Preiſes bringt durch das Aufheben des ſinnlichen Wiſſens und Thuns das Bewußtſeyn der Einheit mit dem an- und fürſichſeyenden Weſen hervor, doch nicht als angeſchaute wirkliche Einheit, ſondern dieſer Dienſt iſt nur das fortwährende Hervorbringen, das ſein Ziel in der Gegenwart nicht vollkommen erreicht. Die Gemeinde gelangt zwar dazu, denn ſie iſt das allgemeine Selbſtbewußtſeyn; aber dem einzelnen Selbſtbewußtſeyn bleibt

nothwendig das Reich des reinen Denkens ein Jenseits seiner Wirklichkeit, oder indem dieses durch die Entäußerung des ewigen Wesens in die Wirklichkeit getreten, ist sie eine unbegriffene sinnliche Wirklichkeit; eine sinnliche Wirklichkeit aber bleibt gleichgültig gegen die andere, und das Jenseits hat nur die Bestimmung der Entfernung in Raum und Zeit noch dazu erhalten. — Der Begriff aber, die sich selbst gegenwärtige Wirklichkeit des Geistes, bleibt im glaubenden Bewußtseyn das Innere, welches Alles ist und wirkt, aber nicht selbst hervortritt.

In der reinen Einsicht aber ist der Begriff das allein Wirkliche; und diese dritte Seite des Glaubens, Gegenstand für die reine Einsicht zu seyn, ist das eigentliche Verhältniß, in welchem er hier auftritt. — Die reine Einsicht selbst ist eben so Theils an und für sich, Theils im Verhältnisse zur wirklichen Welt, insofern sie noch positiv, nämlich als eitles Bewußtseyn vorhanden ist, Theils endlich in jenem Verhältnisse zum Glauben zu betrachten.

Was die reine Einsicht an und für sich ist, haben wir gesehen; wie der Glauben das ruhige reine Bewußtseyn des Geistes, als des Wesens, so ist sie das Selbstbewußtseyn desselben; sie weiß das Wesen daher nicht als Wesen, sondern als absolutes Selbst. Sie geht also darauf, alle dem Selbstbewußtseyn andere Selbstständigkeit, es sey des Wirklichen oder Ansichseyenden, aufzuheben, und sie zum Begriffe zu machen. Sie ist nicht nur die Gewißheit der selbstbewußten Vernunft, alle Wahrheit zu seyn; sondern sie weiß, daß sie dieß ist.

Wie aber der Begriff derselben auftritt, ist er noch nicht realisirt. Sein Bewußtseyn erscheint hiernach noch als ein Zufälliges, Einzelnes, und das, was ihm das Wesen ist, als Zweck, den es zu verwirklichen hat. Es hat erst die Absicht, die reine Einsicht allgemein, d. h. alles, was wirklich ist, zum Begriffe, und zu einem Begriffe in allen Selbstbe-

wußtseyn zu machen. Die Absicht ist rein, denn sie hat die reine Einsicht zum Inhalte; und diese Einsicht ist eben so rein, denn ihr Inhalt ist nur der absolute Begriff, der keinen Gegensatz an einem Gegenstande hat, noch an ihm selbst beschränkt ist. In dem unbeschränkten Begriffe liegen unmittelbar die beiden Seiten, daß alles Gegenständliche nur die Bedeutung des Fürsichseyns, des Selbstbewußtseyns, und daß dieses die Bedeutung eines Allgemeinen habe, daß die reine Einsicht Eigenthum aller Selbstbewußtseyn werde. Diese zweite Seite der Absicht ist insofern Resultat der Bildung, als darin, wie die Unterschiede des gegenständlichen Geistes, die Theile und Urtheilsbestimmungen seiner Welt, so auch die Unterschiede, welche als ursprünglich bestimmte Naturen erscheinen, zu Grunde gegangen sind. Genie, Talent, die besonderen Fähigkeiten überhaupt, gehören der Welt der Wirklichkeit an, insofern sie an ihr noch die Seite hat, geistiges Thierreich zu seyn, welches in gegenseitiger Gewaltthätigkeit und Verwirrung sich um die Wesen der realen Welt bekämpft und betrügt. — Die Unterschiede haben in ihr zwar nicht als ehrliche Espèces Platz; weder begnügt sich die Individualität mit der unwirklichen Sache selbst, noch hat sie besonderen Inhalt und eigne Zwecke. Sondern sie gilt nur als ein Allgemeingültiges, nämlich als Gebildetes; und der Unterschied reducirt sich auf die geringere oder größere Energie; — einen Unterschied der Größe, d. h. den unwesentlichen. Diese letzte Verschiedenheit aber ist darin zu Grunde gegangen, daß der Unterschied in der vollkommenen Zerrissenheit des Bewußtseyns zum absolutqualitativen umschlug. Was darin dem Ich das Andere ist, ist nur das Ich selbst. In diesem unendlichen Urtheile ist alle Einseitigkeit und Eigenheit des ursprünglichen Fürsichseyns getilgt; das Selbst weiß sich als reines Selbst sein Gegenstand zu seyn; und diese absolute Gleichheit beider Seiten ist das Element der reinen Einsicht. — Sie ist daher das einfache in sich ununterschiedene Wesen, und eben so das

allgemeine Werk und allgemeiner Besitz. In dieser einfachen geistigen Substanz giebt und erhält sich das Selbstbewußtseyn eben so in allem Gegenstande das Bewußtseyn dieser seiner Einzelnheit oder des Thuns, als umgekehrt die Individualität desselben darin sich selbst gleich und allgemein ist. — Diese reine Einsicht ist also der Geist, der allem Bewußtseyn zuruft: seyd für euch selbst, was ihr Alle an euch selbst seyd, — vernünftig.

II.

Die Aufklärung.

Der eigenthümliche Gegenstand, gegen welchen die reine Einsicht die Kraft des Begriffes richtet, ist der Glauben, als die ihr in demselben Elemente gegenüberstehende Form des reinen Bewußtseyns. Sie hat aber auch Beziehung auf die wirkliche Welt, denn sie ist wie jener, die Rückkehr aus derselben in das reine Bewußtseyn. Es ist zuerst zu sehen, wie ihre Thätigkeit gegen die unlautern Absichten und verkehrten Einsichten derselben beschaffen ist.

Oben wurde schon des ruhigen Bewußtseyns erwähnt, das diesem sich in sich auflösenden und wieder erzeugenden Wirbel gegenübersteht; es macht die Seite der reinen Einsicht und Absicht aus. In dieß ruhige Bewußtseyn fällt aber, wie wir sahen, keine besondere Einsicht über die Welt der Bildung; diese hat vielmehr selbst das schmerzlichste Gefühl und die wahrste Einsicht über sich selbst, — das Gefühl, die Auflösung alles sich Befestigenden, durch alle Momente ihres Daseyns hindurch gerädert, und an allen Knochen zerschlagen zu seyn; — eben so ist sie die Sprache dieses Gefühls und die beurtheilende geistreiche Rede über alle Seiten ihres Zustands. Die reine Einsicht kann daher hier keine eigne Thätigkeit und Inhalt haben, und sich also nur als das formelle treue Auffassen dieser eignen geistreichen Einsicht der Welt und ihrer Sprache verhalten. In-

dem dieſe Sprache zerſtreut, die Beurtheilung eine Faſelei des Augenblicks, die ſich ſogleich wieder vergißt, und ein Ganzes nur für ein drittes Bewußtſeyn iſt, ſo kann ſich dieſes als reine Einſicht nur dadurch unterſcheiden, daß es jene ſich zerſtreuenden Züge in ein allgemeines Bild zuſammenfaßt, und ſie dann zu einer Einſicht Aller macht.

Sie wird durch dieß einfache Mittel die Verwirrung dieſer Welt zur Auflöſung bringen. Denn es hat ſich ergeben, daß nicht die Maſſen, und die beſtimmten Begriffe und Individualitäten das Weſen dieſer Wirklichkeit ſind, ſondern daß ſie ihre Subſtanz und Halt allein in dem Geiſte hat, der als Urtheilen und Beſprechen exiſtirt, und daß das Intereſſe, für dieß Raiſonniren und Schwatzen einen Inhalt zu haben, allein das Ganze und die Maſſen ſeiner Gliederung erhält. In dieſer Sprache der Einſicht iſt ihr Selbſtbewußtſeyn ſich noch ein Fürſichſeyendes, dieſes Einzelne; aber die Eitelkeit des Inhalts iſt zugleich Eitelkeit des ihn eitel wiſſenden Selbſts. Indem nun das ruhig auffaſſende Bewußtſeyn von dieſem ganzen geiſtreichen Geſchwätze der Eitelkeit die treffendſten und die Sache durchſchneidenden Faſſungen in eine Sammlung bringt, geht zu der übrigen Eitelkeit des Daſeyns die das Ganze noch erhaltende Seele, die Eitelkeit des geiſtreichen Beurtheilens, zu Grunde. Die Sammlung zeigt den Meiſten einen beſſern, oder allen wenigſtens einen vielfachern Witz, als der ihrige iſt, und das Beſſerwiſſen und Beurtheilen überhaupt, als etwas Allgemeines und nun Allgemeinbekanntes; damit tilgt ſich das einzige Intereſſe, das noch vorhanden war, und das einzelne Einſehen löſt ſich in die allgemeine Einſicht auf.

Noch aber ſteht über dem eiteln Wiſſen das Wiſſen von dem Weſen feſt, und die reine Einſicht erſcheint erſt in eigentlicher Thätigkeit, inſofern ſie gegen den Glauben auftritt.

a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben.

Die verschiedenen Weisen des negativen Verhaltens des Bewußtseyns, Theils des Skepticismus, Theils des theoretischen und praktischen Idealismus sind untergeordnete Gestalten gegen diese der reinen Einsicht und ihrer Verbreitung, der Aufklärung; denn sie ist aus der Substanz geboren, weiß das reine Selbst des Bewußtseyns als absolut, und nimmt es mit dem reinen Bewußtseyn des absoluten Wesens aller Wirklichkeit auf. — Indem Glauben und Einsicht dasselbe reine Bewußtseyn, der Form nach aber entgegengesetzt sind, dem Glauben das Wesen als Gedanke, nicht als Begriff, und daher ein dem Selbstbewußtseyn schlechthin Entgegengesetztes — der reinen Einsicht aber das Wesen das Selbst ist — sind sie für einander das Eine das schlechthin Negative des Andern. — Dem Glauben kommt, wie beide gegen einander auftreten, aller Inhalt zu; denn in seinem ruhigen Elemente des Denkens gewinnt jedes Moment Bestehen; — die reine Einsicht aber ist zunächst ohne Inhalt, und vielmehr reines Verschwinden desselben; durch die negative Bewegung gegen das ihr Negative aber wird sie sich realisiren und einen Inhalt geben.

Sie weiß den Glauben als das ihr, der Vernunft und Wahrheit, Entgegengesetzte. Wie er ihr im Allgemeinen ein Gewebe von Aberglauben Vorurtheilen und Irrthümern ist, so organisirt sich ihr weiter das Bewußtseyn dieses Inhalts in ein Reich des Irrthums, worin die falsche Einsicht einmal als die allgemeine Masse des Bewußtseyns unmittelbar, unbefangen und ohne Reflexion in sich selbst ist, aber das Moment der Reflexion in sich oder des Selbstbewußtseyns, getrennt von der Unbefangenheit, auch an ihr hat, als eine im Hintergrunde für sich bleibende Einsicht und böse Absicht, von welcher jenes bethört wird. Jene Masse ist das Opfer des Betrugs einer Priesterschaft, die ihre neidische Eitelkeit, allein im Besitze der Einsicht zu bleiben, so wie ihren sonstigen Eigennutz ausführt, und zugleich mit dem Despotismus sich verschwört,

der als die ſynthetiſche begriffloſe Einheit des realen und dieſes idealen Reichs, — ein ſeltſam inkonſequentes Weſen, — über der ſchlechten Einſicht der Menge und der ſchlechten Abſicht der Prieſter ſteht, und beides auch in ſich vereinigt, aus der Dummheit und Verwirrung des Volks durch das Mittel der betrügenden Prieſterſchaft, beide verachtend, den Vortheil der ruhigen Beherrſchung und der Vollführung ſeiner Lüſte und Willkür zieht, zugleich aber dieſelbe Dumpfheit der Einſicht, der gleiche Aberglauben und Irrthum iſt.

Gegen dieſe drei Seiten des Feindes läßt die Aufklärung ſich nicht ohne Unterſchied ein; denn indem ihr Weſen reine Einſicht, das an- und fürſich-Allgemeine iſt, ſo iſt ihre wahre Beziehung auf das andere Extrem diejenige, in welcher ſie auf das Gemeinſchaftliche und Gleiche beider geht. Die Seite der aus dem allgemeinen unbefangenen Bewußtſeyn ſich iſolirenden Einzelnheit iſt das ihr Entgegengeſetzte, das ſie nicht unmittelbar berühren kann. Der Willen der betrügenden Prieſterſchaft und des unterdrückenden Despoten iſt daher nicht unmittelbarer Gegenſtand ihres Thuns, ſondern die willenloſe nicht zum Fürſichſeyn ſich vereinzelnde Einſicht, der Begriff des vernünftigen Selbſtbewußtſeyns, der an der Maſſe ſein Daſeyn hat, aber in ihr noch nicht als Begriff vorhanden iſt. Indem aber die reine Einſicht dieſe ehrliche Einſicht und ihr unbefangenes Weſen den Vorurtheilen und Irrthümern entreißt, windet ſie der ſchlechten Abſicht die Realität und Macht ihres Betrugs aus den Händen, deren Reich an dem begriffloſen Bewußtſeyn der allgemeinen Maſſe ſeinen Boden und Material — das Fürſichſeyn an dem einfachen Bewußtſeyn überhaupt ſeine Subſtanz hat.

Die Beziehung der reinen Einſicht auf das unbefangene Bewußtſeyn des abſoluten Weſens hat nun die gedoppelte Seite, daß ſie eines Theils an ſich daſſelbe mit ihm iſt, andern Theils aber daß dieſes in dem einfachen Elemente ſeines Ge-

dankens das absolute Wesen so wie seine Theile gewähren und sich Bestehen geben und sie nur als sein Ansich und darum in gegenständlicher Weise gelten läßt, sein Fürsichseyn aber in diesem Ansich verläugnet. — Insofern nach der ersten Seite dieser Glauben an sich für die reine Einsicht reines Selbstbewußtseyn ist, und er dieß nur für sich werden soll, so hat sie an diesem Begriffe desselben das Element, worin sie statt der falschen Einsicht sich realisirt.

Von dieser Seite, daß beide wesentlich dasselbe sind und die Beziehung der reinen Einsicht durch und in demselben Elemente geschieht, ist ihre Mittheilung eine unmittelbare, und ihr Geben und Empfangen ein ungestörtes Ineinanderfließen. Was auch sonst weiter in das Bewußtseyn für Pflöcke eingeschlagen seyen, es ist an sich diese Einfachheit, in welcher alles aufgelöst vergessen und unbefangen, und die daher des Begriffs schlechthin empfänglich ist. Die Mittheilung der reinen Einsicht ist deswegen einer ruhigen Ausdehnung oder dem Verbreiten wie eines Duftes in der widerstandslosen Atmosphäre zu vergleichen. Sie ist eine durchdringende Ansteckung, welche sich nicht vorher gegen das gleichgültige Element, in das sie sich insinuirt, als Entgegengesetztes bemerkbar macht, und daher nicht abgewehrt werden kann. Erst wenn die Ansteckung sich verbreitet hat, ist sie für das Bewußtseyn, das sich ihr unbesorgt überließ. Denn es war zwar das einfache sich und ihm gleiche Wesen, was es in sich empfing, aber zugleich die Einfachheit der in sich reflektirten Negativität, welche nachher auch sich nach ihrer Natur als Entgegengesetztes entfaltet, und das Bewußtseyn hierdurch an seine vorige Weise erinnert; sie ist der Begriff, der das einfache Wissen ist, welches sich selbst und zugleich sein Gegentheil, aber dieses in ihm als aufgehoben weiß. So wie daher die reine Einsicht für das Bewußtseyn ist, hat sie sich schon verbreitet; der Kampf gegen sie verräth die geschehene Ansteckung; er ist zu spät, und jedes

Mittel verſchlimmert nur die Krankheit, denn ſie hat das Mark des geiſtigen Lebens ergriffen, nämlich das Bewußtſeyn in ſeinem Begriffe oder ſein reines Weſen ſelbſt; es giebt darum auch keine Kraft in ihm, welche über ihr wäre. Weil ſie im Weſen ſelbſt iſt, laſſen ſich ihre noch vereinzelten Aeußerungen zurückdrängen und die oberflächlichen Symptome dämpfen. Es iſt ihr dieß höchſt vortheilhaft; denn ſie vergeudet nun nicht unnütz die Kraft, noch zeigt ſie ſich ihres Weſens unwürdig, was dann der Fall iſt, wenn ſie in Symptome und einzelne Eruptionen gegen den Inhalt des Glaubens und gegen den Zuſammenhang ſeiner äußern Wirklichkeit hervorbricht. Sondern nun ein unſichtbarer und unbemerkter Geiſt, durchſchleicht ſie die edeln Theile durch und durch, und hat ſich bald aller Eingeweide und Glieder des bewußtloſen Götzen gründlich bemächtigt, und „an einem ſchönen Morgen giebt ſie mit dem Ellbogen dem Kameraden einen Schubb und Bauz! Baradauz! der Götze liegt am Boden.“ — An einem ſchönen Morgen, deſſen Mittag nicht blutig iſt, wenn die Anſteckung alle Organe des geiſtigen Lebens durchdrungen hat; nur das Gedächtniß bewahrt dann noch als eine, man weiß nicht wie, vergangene Geſchichte die todte Weiſe der vorigen Geſtalt des Geiſtes auf; und die neue für die Anbetung erhöhte Schlange der Weisheit hat auf dieſe Weiſe nur eine welke Haut ſchmerzlos abgeſtreift.

Aber dieſes ſtumme Fortweben des Geiſtes im einfachen Innern ſeiner Subſtanz, der ſich ſein Thun verbirgt, iſt nur Eine Seite der Realiſirung der reinen Einſicht. Ihre Verbreitung beſteht nicht nur darin, daß Gleiches mit Gleichem zuſammengeht; und ihre Verwirklichung iſt nicht nur eine gegenſatzloſe Ausdehnung. Sondern das Thun des negativen Weſens iſt eben ſo weſentlich eine entwickelte ſich in ſich unterſcheidende Bewegung, welche als bewußtes Thun ihre Momente in beſtimmtem offenbarem Daſeyn aufſtellen, und als ein lauter

Lärm und gewaltsamer Kampf mit Entgegengesetztem als solchem vorhanden seyn muß.

Es ist daher zu sehen, wie die reine Einsicht und Absicht gegen das andere ihr Entgegengesetzte, das sie vorfindet, sich negativ verhält. — Die reine Einsicht und Absicht, welche sich negativ verhält, kann, da ihr Begriff alle Wesenheit und nichts außer ihr ist, nur das Negative ihrer selbst seyn. Sie wird daher als Einsicht zum Negativen der reinen Einsicht, sie wird Unwahrheit und Unvernunft, und als Absicht zum Negativen der reinen Absicht, zur Lüge und Unlauterkeit des Zwecks.

In diesen Widerspruch verwickelt sie sich dadurch, daß sie sich in Streit einläßt und etwas Anderes zu bekämpfen meint. — Sie meint dieß nur, denn ihr Wesen als die absolute Negativität ist dieses, das Andersseyn an ihr selbst zu haben. Der absolute Begriff ist die Kategorie; er ist dieß, daß das Wissen und der Gegenstand des Wissens dasselbe ist. Was hiermit die reine Einsicht als ihr Anderes, was sie als Irrthum oder Lüge ausspricht, kann nichts anderes seyn als sie selbst; sie kann nur das verdammen, was sie ist. Was nicht vernünftig ist, hat keine Wahrheit, oder was nicht begriffen ist, ist nicht; indem also die Vernunft von einem Andern spricht als sie ist, spricht sie in der That nur von sich selbst; sie tritt darin nicht aus sich heraus. — Dieser Kampf mit dem Entgegengesetzten vereinigt darum die Bedeutung in sich, ihre Verwirklichung zu seyn. Diese besteht nämlich eben in der Bewegung, die Momente zu entwickeln und sie in sich zurückzunehmen; ein Theil dieser Bewegung ist die Unterscheidung, in welcher die begreifende Einsicht sich selbst als Gegenstand gegenüberstellt; so lange sie in diesem Momente verweilt, ist sie sich entfremdet. Als reine Einsicht ist sie ohne allen Inhalt; die Bewegung ihrer Realisirung besteht darin, daß sie selbst sich als Inhalt wird, denn ein anderer kann ihr nicht werden, weil sie das Selbstbewußtseyn der Kategorie ist. Aber indem sie ihn zuerst

in dem Entgegenſetzen nur als Inhalt und ihn noch nicht als ſich ſelbſt weiß, verkennt ſie ſich in ihm. Ihre Vollendung hat daher dieſen Sinn, den ihr zuerſt gegenſtändlichen Inhalt als den ihrigen zu erkennen. Ihr Reſultat wird dadurch aber weder die Wiederherſtellung der Irrthümer, welche ſie bekämpft, noch nur ihr erſter Begriff ſeyn, ſondern eine Einſicht, welche die abſolute Negation ihrer ſelbſt als ihre eigne Wirklichkeit, als ſich ſelbſt erkennt, oder ihr ſich ſelbſt erkennender Begriff. — Dieſe Natur des Kampfs der Aufklärung mit den Irrthümern, in ihnen ſich ſelbſt zu bekämpfen, und das darin zu verdammen, was ſie behauptet, iſt für uns, oder was ſie und ihr Kampf an ſich iſt. Die erſte Seite deſſelben aber, ihre Verunreinigung durch die Aufnahme des negativen Verhaltens in ihre ſichſelbſtgleiche Reinheit iſt es, wie ſie für den Glauben Gegenſtand iſt; der ſie alſo als Lüge Unvernunft und ſchlechte Abſicht erfährt, ſo wie er für ſie Irrthum und Vorurtheil iſt. — In Rückſicht auf ihren Inhalt iſt ſie zunächſt die leere Einſicht, der ihr Inhalt als ein Anderes erſcheint, ſie findet ihn daher in dieſer Geſtalt, daß er noch nicht der ihrige iſt, vor, als ein von ihr ganz unabhängiges Daſeyn, in dem Glauben.

Die Aufklärung faßt alſo ihren Gegenſtand zuerſt und allgemein ſo auf, daß ſie ihn als reine Einſicht nimmt und ihn ſo, ſich ſelbſt nicht erkennend, für Irrthum erklärt. In der Einſicht als ſolcher faßt das Bewußtſeyn einen Gegenſtand ſo, daß er ihm zum Weſen des Bewußtſeyns oder zu einem Gegenſtande wird, den es durchdringt, worin es ſich erhält, bei ſich ſelbſt und ſich gegenwärtig bleibt, und indem es hiermit ſeine Bewegung iſt, ihn hervorbringt. Als eben dieſes ſpricht die Aufklärung den Glauben richtig aus, indem ſie von ihm ſagt, daß das, was ihm das abſolute Weſen iſt, ein Seyn ſeines eignen Bewußtſeyns, ſein eigner Gedanke, ein vom Bewußtſeyn Hervorgebrachtes ſey. Sie erklärt ihn hiermit für Irr-

thum und Erdichtung über daſſelbe, was ſie iſt. — Sie, die den Glauben die neue Weisheit lehren will, ſagt ihm damit nichts Neues; denn ſein Gegenſtand iſt ihm auch gerade dieſes, nämlich reines Weſen ſeines eignen Bewußtſeyns, ſo daß dieſes darin ſich nicht verloren und negirt ſetzt, ſondern ihm vielmehr vertraut, das heißt eben, in ihm ſich als dieſes Bewußtſeyn, oder als Selbſtbewußtſeyn findet. Wem ich vertraue, deſſen Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt mir die Gewißheit meiner ſelbſt; ich erkenne mein Fürmichſeyn in ihm, daß er es anerkennt, und es ihm Zweck und Weſen iſt. Vertrauen iſt aber der Glauben, weil ſein Bewußtſeyn ſich unmittelbar auf ſeinen Gegenſtand bezieht, und alſo auch dieß anſchaut, daß es Eins mit ihm, in ihm iſt. — Ferner indem dasjenige mir Gegenſtand iſt, worin ich mich ſelbſt erkenne, bin ich mir darin zugleich überhaupt als anderes Selbſtbewußtſeyn, d. h. als ein ſolches, welches darin ſeiner beſondern Einzelnheit, nämlich ſeiner Natürlichkeit und Zufälligkeit entfremdet worden, aber Theils darin Selbſtbewußtſeyn bleibt, Theils eben darin weſentliches Bewußtſeyn, wie die reine Einſicht iſt. — In dem Begriffe der Einſicht liegt nicht nur dieß, daß das Bewußtſeyn in ſeinem eingeſehenen Gegenſtande ſich ſelbſt erkennt, und ohne das Gedachte zu verlaſſen und daraus in ſich erſt zurück zu gehen, ſich unmittelbar darin hat, ſondern es iſt ſeiner ſelbſt als auch der vermittelnden Bewegung oder ſeiner als des Thuns oder Hervorbringens bewußt; dadurch iſt in dem Gedanken für es dieſe Einheit ſeiner als des Selbſts und des Gegenſtandes. — Eben dieß Bewußtſeyn iſt auch der Glauben; der Gehorſam und das Thun iſt ein nothwendiges Moment, durch welches die Gewißheit des Seyns in dem abſoluten Weſen zu Stande kommt. Dieß Thun des Glaubens erſcheint zwar nicht ſo, daß das abſolute Weſen ſelbſt dadurch hervorgebracht werde. Aber das abſolute Weſen des Glaubens iſt weſentlich nicht das abſtrakte Weſen, das jenſeits des

glaubenden Bewußtseyns sey, sondern es ist der Geist der Gemeinde, es ist die Einheit des abstrakten Wesens und des Selbstbewußtseyns. Daß es dieser Geist der Gemeinde sey, darin ist das Thun der Gemeinde ein wesentliches Moment; er ist es nur durch das Hervorbringen des Bewußtseyns; — oder vielmehr nicht ohne vom Bewußtseyn hervorgebracht zu seyn; denn so wesentlich das Hervorbringen ist, so wesentlich ist es auch nicht der einzige Grund des Wesens, sondern es ist nur ein Moment. Das Wesen ist zugleich an und für sich selbst.

Von der andern Seite ist der Begriff der reinen Einsicht sich ein Anderes als sein Gegenstand; denn eben diese negative Bestimmung macht den Gegenstand aus. So spricht sie also von der andern Seite auch das Wesen des Glaubens aus, als ein dem Selbstbewußtseyn Fremdes, das nicht sein Wesen, sondern als ein Wechselbalg ihm unterschoben sey. Allein die Aufklärung ist hier völlig thöricht; der Glauben erfährt sie als ein Sprechen, das nicht weiß, was es sagt, und die Sache nicht versteht, wenn es von Pfaffenbetrug und Volkstäuschung redet. Sie spricht hiervon, als ob durch ein Hokuspokus der taschenspielerischen Priester dem Bewußtseyn etwas absolut Fremdes und Anderes für das Wesen untergeschoben würde, und sagt zugleich, daß dieß ein Wesen des Bewußtseyns sey, daß es daran glaube, ihm vertraue und sich es geneigt zu machen suche; — d. h. daß es darin sein reines Wesen eben so sehr als seine einzelne und allgemeine Individualität anschaue, und durch sein Thun diese Einheit seiner selbst mit seinem Wesen hervorbringe. Sie sagt unmittelbar das, was sie als ein dem Bewußtseyn Fremdes aussagt, als das Eigenste desselben aus. — Wie mag also sie von Betrug und Täuschung sprechen? Indem sie unmittelbar das Gegentheil dessen, was sie vom Glauben behauptet, selbst von ihm ausspricht, zeigt sie diesem vielmehr sich als die bewußte Lüge.

Wie soll Täuschung und Betrug da statt finden, wo das Bewußtseyn in seiner Wahrheit unmittelbar die Gewißheit seiner selbst hat, wo es in seinem Gegenstande sich selbst besitzt, indem es sich eben so wohl darin findet als hervorbringt? Der Unterschied ist sogar in den Worten nicht mehr vorhanden. — Wenn die allgemeine Frage aufgestellt worden ist: ob es erlaubt sey, ein Volk zu täuschen, so müßte in der That die Antwort seyn, daß die Frage nichts tauge, weil es unmöglich ist, hierin ein Volk zu täuschen. — Messing statt Goldes, nachgemachte Wechsel statt ächter mögen wohl einzeln verkauft, eine verlorne Schlacht als eine gewonnene Mehrern aufgeheftet, und sonstige Lügen über sinnliche Dinge und einzelne Begebenheiten auf eine Zeitlang glaubhaft gemacht werden; aber in dem Wissen von dem Wesen, worin das Bewußtseyn die unmittelbare Gewißheit seiner selbst hat, fällt der Gedanke der Täuschung ganz hinweg.

Sehen wir weiter, wie der Glauben die Aufklärung in den unterschiedenen Momenten seines Bewußtseyns erfährt, auf welches die aufgezeigte Ansicht nur erst im Allgemeinen ging. Diese Momente aber sind das reine Denken, oder als Gegenstand, das absolute Wesen an und für sich selbst; dann seine Beziehung als ein Wissen darauf, der Grund seines Glaubens, und endlich seine Beziehung darauf in seinem Thun, oder sein Dienst. Wie die reine Einsicht sich im Glauben überhaupt verkennt und verläugnet hat, so wird sie in diesen Momenten eben so verkehrt sich verhalten.

Die reine Einsicht verhält sich zu dem absoluten Wesen des glaubenden Bewußtseyns negativ. Dieß Wesen ist reines Denken, und das reine Denken innerhalb seiner selbst als Gegenstand oder als das Wesen gesetzt; im glaubenden Bewußtseyn erhält dieß Ansich des Denkens zugleich für das für sich seyende Bewußtseyn die Form, aber auch nur die leere Form der Gegenständlichkeit; es ist in der Bestimmung eines

Vorgeſtellten. Der reinen Einſicht aber, indem ſie das reine Bewußtſeyn nach der Seite des für ſich ſeyenden Selbſts iſt, erſcheint das Andere als ein Negatives des Selbſtbewußtſeyns. Dieß könnte noch entweder als das reine Anſich des Denkens oder auch als das Seyn der ſinnlichen Gewißheit genommen werden. Aber indem es zugleich für das Selbſt, und dieſes als Selbſt, das einen Gegenſtand hat, wirkliches Bewußtſeyn iſt, ſo iſt ihr eigenthümlicher Gegenſtand als ſolcher ein ſeyendes gemeines Ding der ſinnlichen Gewißheit. Dieſer ihr Gegenſtand erſcheint ihr an der Vorſtellung des Glaubens. Sie verdammt dieſe und in ihr ihren eigenen Gegenſtand. Gegen den Glauben aber begeht ſie ſchon darin das Unrecht, ſeinen Gegenſtand ſo aufzufaſſen, daß er der ihrige iſt. Sie ſagt hiernach über den Glauben, daß ſein abſolutes Weſen ein Steinſtück, ein Holzblock ſey, der Augen habe und nicht ſehe, oder auch etwas Brodtrig, der auf dem Acker gewachſen von Menſchen verwandelt darauf zurückgeſchickt werde; — oder nach welchen Weiſen ſonſt der Glauben das Weſen anthropomorphoſire, ſich gegenſtändlich und vorſtellig mache.

Die Aufklärung, die ſich für das Reine ausgibt, macht hier das, was dem Geiſte ewiges Leben und heiliger Geiſt iſt, zu einem wirklichen vergänglichen Dinge, und beſudelt es mit der an ſich nichtigen Anſicht der ſinnlichen Gewißheit, — mit einer Anſicht, welche dem anbetenden Glauben gar nicht vorhanden iſt, ſo daß ſie ihm dieſelbe rein anlügt. Was er verehrt, iſt ihm durchaus weder Stein oder Holz oder Brodteig noch ſonſt ein zeitliches ſinnliches Ding. Wenn es der Aufklärung einfällt zu ſagen, ſein Gegenſtand ſey doch dieß auch, oder gar, er ſey dieſes an ſich und in Wahrheit, ſo kennt Theils der Glauben eben ſo wohl jenes Auch, aber es iſt ihm außer ſeiner Anbetung; Theils aber iſt ihm überhaupt nicht ſo

etwas, wie ein Stein und ſofort an ſich, ſondern an ſich iſt ihm allein das Weſen des reinen Denkens.

Das zweite Moment iſt die Beziehung des Glaubens als wiſſenden Bewußtſeyns auf dieſes Weſen. Als denkendem reinen Bewußtſeyn iſt ihm dieß Weſen unmittelbar; aber das reine Bewußtſeyn iſt eben ſo ſehr vermittelte Beziehung der Gewißheit auf die Wahrheit; eine Beziehung, welche den Grund des Glaubens ausmacht. Dieſer Grund wird für die Aufklärung eben ſo zu einem zufälligen Wiſſen von zufälligen Begebenheiten. Der Grund des Wiſſens aber iſt das wiſſende Allgemeine, und in ſeiner Wahrheit der abſolute Geiſt, der in dem abſtrakten reinen Bewußtſeyn oder dem Denken als ſolchem nur abſolutes Weſen, als Selbſtbewußtſeyn aber das Wiſſen von ſich iſt. Die reine Einſicht ſetzt dieß wiſſende Allgemeine, den einfachen ſich ſelbſt wiſſenden Geiſt, eben ſo als Negatives des Selbſtbewußtſeyns. Sie iſt zwar ſelbſt das reine vermittelte, d. h. ſich mit ſich vermittelnde Denken, ſie iſt das reine Wiſſen; aber indem ſie reine Einſicht, reines Wiſſen iſt, das ſich ſelbſt noch nicht weiß, d. h. für welches es noch nicht iſt, daß ſie dieſe reine vermittelnde Bewegung iſt, erſcheint ſie ihr, wie alles, was ſie ſelbſt iſt, als ein Anderes. In ihrer Verwirklichung alſo begriffen, entwickelt ſie dieß ihr weſentliches Moment, aber es erſcheint ihr als dem Glauben angehörend und in ſeiner Beſtimmtheit, ein ihr Aeußeres zu ſeyn, als ein zufälliges Wiſſen eben ſolcher gemeinwirklicher Geſchichten. Sie dichtet alſo hier dem religiöſen Glauben an, daß ſeine Gewißheit ſich auf einige einzelne hiſtoriſche Zeugniſſe gründe, welche als hiſtoriſche Zeugniſſe betrachtet freilich nicht den Grad von Gewißheit über ihren Inhalt gewähren würden, den uns Zeitungsnachrichten über irgend eine Begebenheit geben; — daß ſeine Gewißheit ferner auf dem Zufall der Aufbewahrung dieſer Zeugniſſe beruhe, — der Aufbewahrung durch Papier einer Seits, und anderer Seits

durch die Geſchicklichkeit und Ehrlichkeit der Uebertragung von einem Papier auf ein anderes, und endlich auf der richtigen Auffaſſung des Sinnes todter Worte und Buchſtaben. In der That aber fällt es dem Glauben nicht ein, an ſolche Zeugniſſe und Zufälligkeiten ſeine Gewißheit zu knüpfen; er iſt in ſeiner Gewißheit unbefangenes Verhältniß zu ſeinem abſoluten Gegenſtande, ein reines Wiſſen deſſelben, welches nicht Buchſtaben Papier und Abſchreiber in ſein Bewußtſeyn des abſoluten Weſens einmiſcht und nicht durch ſolcherlei Dinge ſich damit vermittelt. Sondern dieß Bewußtſeyn iſt der ſich ſelbſt vermittelnde Grund ſeines Wiſſens; es iſt der Geiſt ſelbſt, der das Zeugniß von ſich iſt eben ſo im Innern des einzelnen Bewußtſeyns als durch die allgemeine Gegenwart des Glaubens Aller an ihn. Wenn der Glauben ſich aus dem Geſchichtlichen auch jene Weiſe von Begründung oder wenigſtens Beſtätigung ſeines Inhalts, von der die Aufklärung ſpricht, geben will, und ernſthaft meint und thut, als ob es darauf ankäme, ſo hat er ſich ſchon von der Aufklärung verführen laſſen; und ſeine Bemühungen ſich auf ſolche Weiſe zu begründen oder zu befeſtigen ſind nur Zeugniſſe, die er von ſeiner Anſteckung giebt.

Noch iſt die dritte Seite übrig, die Beziehung des Bewußtſeyns auf das abſolute Weſen, als ein Thun. Dieß Thun iſt das Aufheben der Beſonderheit des Individuums oder der natürlichen Weiſe ſeines Fürſichſeyns, woraus ihm die Gewißheit hervorgeht, reines Selbſtbewußtſeyn, nach ſeinem Thun d. h. als fürſichſeyendes einzelnes Bewußtſeyn eins mit dem Weſen zu ſeyn. — Indem an dem Thun Zweckmäßigkeit und Zweck ſich unterſcheidet, und die reine Einſicht eben ſo in Beziehung auf dieſes Thun ſich negativ verhält, und wie in den andern Momenten ſich ſelbſt verläugnet, ſo muß ſie in Anſehung der Zweckmäßigkeit als Unverſtand ſich darſtellen, indem die Einſicht mit der Abſicht verbunden, Uebereinſtimmung des Zwecks und des Mittels, ihr als Anderes, vielmehr als das

Gegentheil erſcheint; — in Anſehung des Zwecks aber muß ſie das Schlechte, Genuß und Beſitz zum Zwecke machen, und ſich hiermit als die unreinſte Abſicht beweiſen, indem die reine Abſicht eben ſo als Anderes unreine Abſicht iſt.

Hiernach ſehen wir in Anſehung der Zweckmäßigkeit die Aufklärung es thöricht finden, wenn das glaubende Individuum ſich das höhere Bewußtſeyn, nicht an den natürlichen Genuß und Vergnügen gefeſſelt zu ſeyn, dadurch giebt, daß es ſich natürlichen Genuß und Vergnügen wirklich verſagt und durch die That erweiſt, daß es die Verachtung derſelben nicht lügt, ſondern daß ſie wahr iſt. — Eben ſo findet ſie es thöricht, daß das Individuum von ſeiner Beſtimmtheit, abſolut Einzelnes alle andern Ausſchließendes und Eigenthum Beſitzendes zu ſeyn, ſich dadurch abſolvirt, daß es von ſeinem Eigenthume ſelbſt abläßt; womit es in Wahrheit zeigt, daß es mit ſeinem Iſoliren nicht Ernſt, ſondern daß es über die Naturnothwendigkeit, ſich zu vereinzeln und in dieſer abſoluten Vereinzelung des Fürſichſeyns die Andern als daſſelbe mit ſich zu verläugnen, erhaben iſt. — Die reine Einſicht findet beides ſowohl unzweckmäßig als unrecht, — unzweckmäßig, um von Vergnügen und Beſitz ſich frei zu erweiſen, ſich Vergnügen zu verſagen und einen Beſitz weg zu geben; ſie wird alſo im Gegentheil den für einen Thoren erklären, der, um zu eſſen, das Mittel ergreift, wirklich zu eſſen. — Sie findet es auch unrecht, ſich eine Mahlzeit zu verſagen, und Butter, Eier nicht gegen Geld, oder Geld nicht gegen Butter und Eier ſondern geradezu, ohne ſo was dafür zurück zu erhalten, wegzugeben; ſie erklärt eine Mahlzeit oder den Beſitz von dergleichen Dingen für einen Selbſtzweck, und ſich damit in der That für eine ſehr unreine Abſicht, der es um ſolchen Genuß und Beſitz ganz weſentlich zu thun iſt. Sie behauptet als reine Abſicht auch wieder die Nothwendigkeit der Erhebung über die natürliche Exiſtenz und über die Habſucht um ihre Mittel; nur findet ſie es thöricht und unrecht, daß dieſe

Erhebung durch die That bewieſen werden ſoll, oder dieſe reine Abſicht iſt in Wahrheit Betrug, welcher eine innerliche Erhebung vorgiebt und fordert, aber Ernſt daraus zu machen ſie wirklich ins Werk zu richten und ihre Wahrheit zu erweiſen für überflüſſig thöricht und ſelbſt für unrecht ausgiebt. — Sie verläugnet ſich alſo ſowohl als reine Einſicht, denn ſie verläugnet das unmittelbar zweckmäßige Thun, wie als reine Abſicht, denn ſie verläugnet die Abſicht ſich von den Zwecken der Einzelnheit befreit zu erweiſen.

So giebt die Aufklärung ſich dem Glauben zu erfahren. Sie tritt in dieſem ſchlechten Ausſehen auf, weil ſie eben durch das Verhältniß zu einem Andern ſich eine negative Realität giebt, oder ſich als das Gegentheil ihrer ſelbſt darſtellt; die reine Einſicht und Abſicht muß ſich aber dieß Verhältniß geben, denn es iſt ihre Verwirklichung. — Dieſe erſchien zunächſt als negative Realität. Vielleicht iſt ihre poſitive Realität beſſer beſchaffen; ſehen wir, wie dieſe ſich verhält. — Wenn alles Vorurtheil und Aberglauben verbannt worden, ſo tritt die Frage ein, was nun weiter? Welches iſt die Wahrheit, welche die Aufklärung ſtatt jener verbreitet hat? — Sie hat dieſen poſitiven Inhalt in ihrem Ausrotten des Irrthums ſchon ausgeſprochen, denn jene Entfremdung ihrer ſelbſt iſt eben ſo ſehr ihre poſitive Realität. — An demjenigen, was dem Glauben abſoluter Geiſt iſt, faßt ſie, was ſie von Beſtimmung daran entdeckt, als Holz Stein und ſo fort als einzelne wirkliche Dinge auf; indem ſie überhaupt alle Beſtimmtheit d. h. allen Inhalt und Erfüllung deſſelben auf dieſe Weiſe als eine Endlichkeit als menſchliches Weſen und Vorſtellung begreift, wird ihr das abſolute Weſen zu einem Vacuum, dem keine Beſtimmungen keine Prädikate beigelegt werden können. Ein ſolches Beilager wäre an ſich gräßlich, und es iſt es eben, in welchem die Ungeheuer des Aberglaubens erzeugt worden ſind. Die Vernunft, die reine Ein-

ſicht iſt wohl ſelbſt nicht leer, indem das Negative ihrer ſelbſt für ſie und ihr Inhalt iſt, ſondern reich, aber nur an Einzelnheit und Schranke; dem abſoluten Weſen dergleichen nichts zukommen zu laſſen noch beizulegen, iſt ihre einſichtsvolle Lebensart, welche ſich und ihren Reichthum der Endlichkeit an ihrem Ort zu ſtellen und das Abſolute würdig zu behandeln weiß.

Dieſem leeren Weſen gegenüber tritt als zweites Moment der poſitiven Wahrheit der Aufklärung die aus einem abſoluten Weſen ausgeſchloſſene Einzelnheit überhaupt des Bewußtſeyns und alles Seyns, als abſolutes An- und Fürſichſeyn. Das Bewußtſeyn, welches in ſeiner allererſten Wirklichkeit ſinnliche Gewißheit und Meinung iſt, kehrt hier aus dem ganzen Wege ſeiner Erfahrung dahin zurück, und iſt wieder ein Wiſſen von rein Negativem ſeiner ſelbſt, oder von ſinnlichen Dingen d. h. ſeyenden, welche ſeinem Fürſichſeyn gleichgültig gegenüber ſtehen. Es iſt hier aber nicht unmittelbares natürliches Bewußtſeyn, ſondern es iſt ſich ſolches geworden. Zuerſt preisgegeben aller Verwicklung, worein es durch ſeine Entfaltung geſtürzt wird, jetzt durch die reine Einſicht auf ſeine erſte Geſtalt zurückgeführt, hat es ſie als das Reſultat erfahren. Auf die Einſicht der Nichtigkeit aller andern Geſtalten des Bewußtſeyns und ſomit alles Jenſeits der ſinnlichen Gewißheit gegründet, iſt dieſe ſinnliche Gewißheit nicht mehr Meinung, ſondern ſie iſt vielmehr die abſolute Wahrheit. Dieſe Nichtigkeit alles deſſen, was über die ſinnliche Gewißheit hinausgeht, iſt zwar nur ein negativer Beweis dieſer Wahrheit; aber ſie iſt keines andern fähig, denn die poſitive Wahrheit der ſinnlichen Gewißheit an ihr ſelbſt iſt eben das unvermittelte Fürſichſeyn des Begriffs ſelbſt als Gegenſtandes und zwar in der Form des Andersſeyns, — daß es jedem Bewußtſeyn ſchlechthin gewiß iſt, daß es iſt, und andere wirkliche Dinge außer ihm, und daß es in

seinem natürlichen Seyn, so wie diese Dinge, an und für sich oder absolut ist.

Das dritte Moment der Wahrheit der Aufklärung endlich ist das Verhältniß der einzelnen Wesen zum absoluten Wesen, die Beziehung der beiden ersten. Die Einsicht als reine Einsicht des Gleichen oder Unbeschränkten geht auch über das Ungleiche, nämlich die endliche Wirklichkeit, oder über sich als bloßes Andersseyn hinaus. Sie hat zum Jenseits desselben das Leere, auf welches sie also die sinnliche Wirklichkeit bezieht. In die Bestimmung dieses Verhältnisses treten nicht die beiden Seiten als Inhalt ein, denn die eine ist das Leere, und ein Inhalt ist also nur durch die andere, die sinnliche Wirklichkeit, vorhanden. Die Form der Beziehung aber, in deren Bestimmung die Seite des Ansich mithilft, kann nach Belieben gemacht werden; denn die Form ist das an sich Negative und darum das sich Entgegengesetzte; Seyn sowohl als Nichts; Ansich wie das Gegentheil; oder was dasselbe, die Beziehung der Wirklichkeit auf Ansich als das Jenseits ist eben so wohl ein Negiren als ein Setzen derselben. Die endliche Wirklichkeit kann daher eigentlich, wie man es gerade braucht, genommen werden. Das Sinnliche wird also jetzt auf das Absolute als auf das Ansich positiv bezogen, und die sinnliche Wirklichkeit ist selbst an sich; das Absolute macht hegt und pflegt sie. Wiederum ist sie auch darauf als auf das Gegentheil, als auf ihr Nichtseyn bezogen; nach diesem Verhältnisse ist sie nicht an sich sondern nur für ein Anderes. Wenn in der vorhergehenden Gestalt des Bewußtseyns die Begriffe des Gegensatzes sich als Gut und Schlecht bestimmten, so werden sie dagegen der reinen Einsicht zu den reineren Abstraktionen des Ansich- und Füreinandereseyn.

Beide Betrachtungsweisen der positiven wie der negativen Beziehung des Endlichen auf das Ansich sind aber in der That

gleich nothwendig, und alles iſt alſo ſo ſehr an ſich als es für ein Anderes iſt; oder alles iſt nützlich. — Alles giebt ſich Andern preis, läßt ſich jetzt von Andern gebrauchen, und iſt für ſie; und jetzt ſtellt es ſich, es ſo zu ſagen, wieder auf die Hinterbeine, thut ſpröde gegen Anderes, iſt für ſich und gebraucht das Andere ſeiner Seits. — Für den Menſchen, als das dieſer Beziehung bewußte Ding, ergiebt ſich daraus ſein Weſen und ſeine Stellung. Er iſt, wie er unmittelbar iſt, als natürliches Bewußtſeyn an ſich, gut, als Einzelnes abſolut, und Anderes iſt für ihn; und zwar da für ihn als das ſeiner bewußte Thier die Momente die Bedeutung der Allgemeinheit haben, iſt Alles für ſein Vergnügen und Ergötzlichkeit, und er geht, wie er aus Gottes Hand gekommen, in der Welt als einem für ihn gepflanzten Garten umher. — Er muß auch vom Baume der Erkenntniß des Guten und des Böſen gepflückt haben; er ſetzt darin einen Nutzen, der ihn von allem Andern unterſcheidet, denn zufälligerweiſe iſt ſeine an ſich gute Natur auch ſo beſchaffen, daß ihr das Uebermaaß der Ergötzlichkeit Schaden thut, oder vielmehr ſeine Einzelnheit hat auch ihr Jenſeits an ihr, kann über ſich ſelbſt hinausgehen und ſich zerſtören. Hiergegen iſt ihm die Vernunft ein nützliches Mittel, dieß Hinausgehen gehörig zu beſchränken, oder vielmehr im Hinausgehen über das Beſtimmte ſich ſelbſt zu erhalten; denn dieß iſt die Kraft des Bewußtſeyns. Der Genuß des bewußten an ſich allgemeinen Weſens muß nach Mannigfaltigkeit und Dauer ſelbſt nicht ein Beſtimmtes ſondern allgemein ſeyn; das Maaß hat daher die Beſtimmung zu verhindern, daß das Vergnügen in ſeiner Mannigfaltigkeit und Dauer abgebrochen werde; d. h. die Beſtimmung des Maaßes iſt die Unmäßigkeit. — Wie dem Menſchen alles nützlich iſt, ſo iſt er es ebenfalls, und ſeine Beſtimmung eben ſo ſehr, ſich zum gemeinnützlichen und allgemein brauchbaren Mitgliede des Trupps zu machen. So viel er für ſich ſorgt, gerade ſo viel muß er ſich auch hergeben für die Andern, und

so viel er sich hergiebt, so viel sorgt er für sich selbst, eine Hand wäscht die andere. Wo er aber sich befindet, ist er recht daran, er nützt Andern und wird genützt.

Anderes ist auf andere Weise einander nützlich; alle Dinge aber haben diese nützliche Gegenseitigkeit durch ihr Wesen, nämlich auf das Absolute auf die gedoppelte Weise bezogen zu seyn, die positive, — dadurch an und für sich selbst zu seyn, die negative, dadurch für Andere zu seyn. Die Beziehung auf das absolute Wesen oder die Religion ist daher unter aller Nützlichkeit das Allernützlichste; denn sie ist der reine Nutzen selbst, sie ist dieß Bestehen aller Dinge oder ihr An- und Fürsichseyn, und das Fallen aller Dinge oder ihr Seyn für Anderes.

Dem Glauben freilich ist dieses positive Resultat der Aufklärung so sehr ein Gräuel als ihr negatives Verhalten gegen ihn. Diese Einsicht in das absolute Wesen, die nichts in ihm sieht als eben das absolute Wesen das être suprême oder das Leere, — diese Absicht, daß alles in seinem unmittelbaren Daseyn an sich oder gut ist, daß endlich die Beziehung des einzelnen bewußten Seyns auf das absolute Wesen, die Religion, der Begriff der Nützlichkeit erschöpfend ausdrückt, ist dem Glauben schlechthin abscheulich. Diese eigne Weisheit der Aufklärung erscheint ihm nothwendig zugleich als die Plattheit selbst und als das Geständniß der Plattheit; weil sie darin besteht, vom absoluten Wesen nichts, oder was dasselbe ist, von ihm diese ganz ebne Wahrheit zu wissen, daß es eben nur das absolute Wesen ist, dagegen nur von der Endlichkeit und zwar sie als das Wahre und dieß Wissen von derselben als dem Wahren, als das Höchste zu wissen.

Der Glauben hat das göttliche Recht, das Recht der absoluten Sichselbstgleichheit oder des reinen Denkens, gegen die Aufklärung, und erfährt von ihr durchaus Unrecht; denn

sie verdreht ihn in allen seinen Momenten und macht sie zu etwas Anderem als sie in ihm sind. Sie aber hat nur menschliches Recht gegen ihn und für ihre Wahrheit; denn das Unrecht, das sie begeht, ist das Recht der Ungleichheit und besteht in dem Verkehren und Verändern, ein Recht, das der Natur des Selbstbewußtseyns im Gegensatze gegen das einfache Wesen oder das Denken angehört. Aber indem ihr Recht das Recht des Selbstbewußtseyns ist, wird sie nicht nur auch ihr Recht behalten, so daß zwei gleiche Rechte des Geistes einander gegenüber stehen blieben, und keins das andre befriedigen könnte, sondern sie wird das absolute Recht behaupten, weil das Selbstbewußtseyn die Negativität des Begriffs ist, die nicht nur für sich ist sondern auch über ihr Gegentheil übergreift; und der Glauben selbst, weil er Bewußtseyn ist, wird ihr ihr Recht nicht verweigern können.

Denn die Aufklärung verhält sich gegen das glaubende Bewußtseyn nicht mit eigenthümlichen Principien sondern mit solchen, welche dieses selbst an ihm hat. Sie bringt ihm nur seine eignen Gedanken zusammen, die ihm bewußtlos aus einander fallen; sie erinnert es nur bei der einen seiner Weisen an die andern, die es auch hat, aber deren eine es immer bei der andern vergißt. Sie erweist sich eben dadurch gegen es als reine Einsicht, daß sie bei einem bestimmten Momente das Ganze sieht, also das auf jenes Moment sich beziehende Entgegengesetzte herbeibringt, und eins im andern verkehrend das negative Wesen beider Gedanken, den Begriff, hervortreibt. Sie erscheint dem Glauben darum als Verdrehung und Lüge, weil sie das Andersseyn seiner Momente aufzeigt; sie scheint ihm damit unmittelbar etwas Anderes aus ihnen zu machen, als sie in ihrer Einzelnheit sind; aber dieß Andere ist eben so wesentlich, und es ist in Wahrheit in dem glaubenden Bewußtseyn selbst vorhanden, nur daß dieses daran nicht denkt,

sondern es sonst wo hat; daher ist es ihm weder fremd noch kann es von ihm abgeläugnet werden.

Die Aufklärung selbst aber, welche den Glauben an das Entgegengesetzte seiner abgesonderten Momente erinnert, ist eben so wenig über sich selbst aufgeklärt. Sie verhält sich rein negativ gegen den Glauben, insofern sie ihren Inhalt aus ihrer Reinheit ausschließt und ihn für das Negative ihrer selbst nimmt. Sie erkennt daher weder in diesem Negativen, in dem Inhalte des Glaubens, sich selbst, noch bringt auch sie aus diesem Grunde die beiden Gedanken zusammen, den, welchen sie herbeibringt, und den, gegen welchen sie ihn herbeibringt. Indem sie nicht erkennt, daß dasjenige, was sie am Glauben verdammt, unmittelbar ihr eigner Gedanken ist, so ist sie selbst in der Entgegensetzung der beiden Momente, deren eines, nämlich jedesmal das dem Glauben Entgegengesetzte, sie nur anerkennt, das andere aber, gerade wie der Glauben thut, davon trennt. Sie bringt daher nicht die Einheit beider als Einheit derselben, d. i. den Begriff hervor; aber er entsteht ihr für sich oder sie findet ihn nur als vorhanden. Denn an sich ist eben dieß die Realisirung der reinen Einsicht, daß sie, deren Wesen der Begriff ist, zuerst sich selbst als ein absolut Anderes wird und sich verläugnet (denn der Gegensatz des Begriffes ist der absolute) und aus diesem Andersseyn zu sich selbst oder zu ihrem Begriffe kommt. — Die Aufklärung ist aber nur diese Bewegung, sie ist die noch bewußtlose Thätigkeit des reinen Begriffs, die zwar zu sich selbst als Gegenstand kommt, aber diesen für ein Anderes nimmt, auch die Natur des Begriffs nicht kennt, daß nämlich das Nichtunterschiedne es ist, was sich absolut trennt. — Gegen den Glauben also ist die Einsicht insofern die Macht des Begriffs, als sie die Bewegung und das Beziehen der in seinem Bewußtseyn aus einander liegenden Momente ist, ein Beziehen, worin der Widerspruch derselben zum Vorschein kömmt. Hierin liegt das absolute Recht der Gewalt, welche

ſie über ihn ausübt; die Wirklichkeit aber, zu der ſie dieſe Gewalt bringt, eben darin, daß das glaubende Bewußtſeyn ſelbſt der Begriff iſt und alſo das Entgegengeſetzte, das ihm die Einſicht herbeibringt, ſelbſt anerkennt. Sie behält darum gegen es Recht, weil ſie an ihm das geltend macht, was ihm ſelbſt nothwendig iſt und was es an ihm ſelbſt hat.

Zuerſt behauptet die Aufklärung, das Moment des Begriffs, ein Thun des Bewußtſeyns zu ſeyn; ſie behauptet dieß gegen den Glauben, — daß ſein abſolutes Weſen, Weſen ſeines Bewußtſeyns als eines Selbſts, oder daß es durch das Bewußtſeyn hervorgebracht ſey. Dem glaubenden Bewußtſeyn iſt ſein abſolutes Weſen, eben ſo wie es ihm Anſich iſt, zugleich nicht wie ein fremdes Ding, welches darin, man weiß nicht wie und woher, ſtünde, ſondern ſein Vertrauen beſteht gerade darin, ſich als dieſes perſönliche Bewußtſeyn darin zu finden, und ſein Gehorſam und Dienſt darin, es als ſein abſolutes Weſen durch ſein Thun hervorzubringen. Hieran erinnert eigentlich nur den Glauben die Aufklärung, wenn er rein das Anſich des abſoluten Weſens jenſeits des Thuns des Bewußtſeyns ausſpricht. — Aber indem ſie zwar der Einſeitigkeit des Glaubens das entgegengeſetzte Moment des Thuns deſſelben gegen das Seyn, an das er hier allein denkt, herbei- — ſelbſt aber ihre Gedanken eben ſo nicht zuſammenbringt, iſolirt ſie das reine Moment des Thuns und ſpricht von dem Anſich des Glaubens aus, daß es nur ein Hervorgebrachtes des Bewußtſeyns ſey. Das iſolirte dem Anſich entgegengeſetzte Thun iſt aber ein zufälliges Thun und als ein vorſtellendes ein Erzeugen von Fiktionen, — Vorſtellungen, die nicht an ſich ſind; und ſo betrachtet ſie den Inhalt des Glaubens. — Umgekehrt aber ſagt die reine Einſicht eben ſo das Gegentheil. Indem ſie das Moment des Andersſeyns, das der Begriff an ihm hat, behauptet, ſpricht ſie das Weſen des Glaubens als ein ſolches aus, welches das Bewußtſeyn nichts angehe,

jenseits desselben, ihm fremd und unerkannt sey. Dem Glauben ist es eben so, wie er einer Seits ihm vertraut, und darin die Gewißheit seiner selbst hat, anderer Seits in seinen Wegen unerforschlich und in seinem Seyn unerreichbar.

Ferner behauptet die Aufklärung gegen das glaubende Bewußtseyn darin ein Recht, das es selbst einräumt, wenn sie den Gegenstand seiner Verehrung als Stein und Holz oder sonst als eine endliche anthropomorphische Bestimmtheit betrachtet. Denn da es dieß entzweite Bewußtseyn ist, ein Jenseits der Wirklichkeit und ein reines Diesseits von jenem Jenseits zu haben, so ist in ihm in der That auch diese Ansicht des sinnlichen Dinges vorhanden, nach welcher es an und für sich gilt; es bringt aber diese beiden Gedanken des Annundfürsichseyenden, das ihm ein Mal das reine Wesen, das andere Mal ein gemeines sinnliches Ding ist, nicht zusammen. — Selbst sein reines Bewußtseyn ist von der letztern Ansicht afficirt; denn die Unterschiede seines übersinnlichen Reichs sind, weil es des Begriffs entbehrt, eine Reihe von selbstständigen Gestalten und ihre Bewegung ein Geschehen, d. h. sie sind nur in der Vorstellung und haben die Weise des sinnlichen Seyns an ihnen. — Die Aufklärung isolirt ihrer Seits eben so die Wirklichkeit als ein vom Geiste verlassenes Wesen, die Bestimmtheit als eine unverrückte Endlichkeit, welche nicht in der geistigen Bewegung des Wesens selbst ein Moment wäre, nicht Nichts, auch nicht ein an und für sich seyendes Etwas, sondern ein Verschwindendes.

Es ist klar, daß dasselbe bei dem Grunde des Wissens der Fall ist. Das glaubende Bewußtseyn anerkennt selbst ein zufälliges Wissen; denn es hat ein Verhältniß zu Zufälligkeiten, und das absolute Wesen selbst ist ihm in der Form einer vorgestellten gemeinen Wirklichkeit; hiermit ist das glaubende Bewußtseyn auch eine Gewißheit, welche nicht die Wahrheit an ihr selbst hat, und es bekennt sich als ein solches unwesentliches

Bewußtseyn diesseits des sich selbst vergewissernden und bewährenden Geistes. — Dieß Moment vergißt es aber in seinem geistigen unmittelbaren Wissen von dem absoluten Wesen. — Die Aufklärung, welche es daran erinnert, denkt wieder nur an das zufällige Wissen und vergißt das Andere, — denkt nur an die Vermittlung welche druch ein fremdes Drittes geschieht, nicht an die, worin das Unmittelbare sich selbst das Dritte ist, wodurch es sich mit dem Andern, nämlich mit sich selbst, vermittelt.

Endlich findet sie in ihrer Ansicht des Thuns des Glaubens das Wegwerfen des Genusses und der Habe unrecht und unzweckmäßig. — Was das Unrecht betrifft, so erhält sie die Uebereinstimmung des glaubenden Bewußtseyns darin, daß dieses selbst diese Wirklichkeit anerkennt, Eigenthum zu besitzen festzuhalten und zu genießen; es beträgt sich in der Behauptung des Eigenthums um so isolirter und hartnäckiger, so wie in seinem Genusse um so roher dahingegeben, da jenseits dieser Wirklichkeit sein religiöses — Besitz und Genuß aufgebendes — Thun fällt und ihm die Freiheit für jene Seite erkauft. Dieser Dienst der Aufopferung des natürlichen Treibens und Genießens hat durch diesen Gegensatz in der That keine Wahrheit; die Beibehaltung hat neben der Aufopferung statt; diese ist nur ein Zeichen, das die wirkliche Aufopferung nur an einem kleinen Theile vollbringt und sie daher in der That nur vorstellt.

In Ansehung der Zweckmäßigkeit findet die Aufklärung das Wegwerfen einer Habe, um von der Habe, die Versagung eines Genusses, um von dem Genusse sich befreit zu wissen und zu erweisen, für ungeschickt. Das glaubende Bewußtseyn selbst faßt das absolute Thun als ein allgemeines Thun; nicht nur das Handeln seines absoluten Wesens als seines Gegenstandes ist ihm ein allgemeines, sondern auch das einzelne Bewußtseyn soll sich ganz und allgemein von seinem sinn-

lichen Wesen befreit erweisen. Das Wegwerfen einer einzelnen Habe oder das Verzichtthun auf einen einzelnen Genuß ist aber nicht diese allgemeine Handlung; und indem in der Handlung wesentlich der Zweck, der ein allgemeiner, und die Ausführung, die eine einzelne ist, vor dem Bewußtseyn in ihrer Unangemessenheit stehen müßte, so erweist sie sich als ein solches Handeln, woran das Bewußtseyn keinen Antheil hat und hiermit dieß Handeln eigentlich als zu naiv, um eine Handlung zu seyn; es ist zu naiv zu fassen, um von der Lust der Mahlzeit sich befreit, — zu naiv, sich, wie Origines, andere Lust vom Leibe wegzuschaffen, um sie abgethan zu erweisen. Die Handlung selbst erweist sich als ein äußerliches und einzelnes Thun; die Begierde aber ist innerlich eingewurzelt und ein Allgemeines; ihre Lust verschwindet weder mit dem Werkzeuge noch durch einzelne Entbehrung.

Die Aufklärung aber isolirt ihrer Seits hier das Innerliche, Unwirkliche gegen die Wirklichkeit, wie sie gegen die Innerlichkeit des Glaubens in seiner Anschauung und Andacht die Aeußerlichkeit der Dingheit festhielt. Sie legt das Wesentliche in die Absicht, in den Gedanken, und erspart dadurch das wirkliche Vollbringen der Befreiung von den natürlichen Zwecken; im Gegentheil ist diese Innerlichkeit selbst das Formale, das an den natürlichen Trieben seine Erfüllung hat, welche eben dadurch gerechtfertigt sind, daß sie innerlich, daß sie dem allgemeinen Seyn, der Natur angehören.

Die Aufklärung hat also über den Glauben darum eine unwiderstehliche Gewalt, daß sich in seinem Bewußtseyn selbst die Momente finden, welche sie geltend macht. Die Wirkung dieser Kraft näher betrachtet, so scheint ihr Verhalten gegen ihn die schöne Einheit des Vertrauens und der unmittelbaren Gewißheit zu zerreißen, sein geistiges Bewußtseyn durch niedrige Gedanken der sinnlichen Wirklichkeit zu verunreinigen, sein in seiner Unterwerfung beruhigtes und sicheres

Gemüth durch die Eitelkeit des Verstandes und des eignen Willens und Vollbringens zu zerstören. Aber in der That leitet sie vielmehr die Aufhebung der gedankenlosen oder vielmehr begrifflosen Trennung ein, welche in ihm vorhanden ist. Das glaubende Bewußtseyn führt doppeltes Maaß und Gewicht, es hat zweierlei Augen, zweierlei Ohren, zweierlei Zunge und Sprache, es hat alle Vorstellungen verdoppelt, ohne diese Doppelsinnigkeit zu vergleichen. Oder der Glauben lebt in zweierlei Wahrnehmungen, der einen, der Wahrnehmung des schlafenden, rein in begrifflosen Gedanken, der andern des wachen, rein in der sinnlichen Wirklichkeit lebenden Bewußtseyns, und in jeder führt er eine eigne Haushaltung. — Die Aufklärung beleuchtet jene himmlische Welt mit den Vorstellungen der sinnlichen, und zeigt jener diese Endlichkeit auf, die der Glauben nicht verläugnen kann, weil er Selbstbewußtseyn und hiermit die Einheit ist, welcher beide Vorstellungsweisen angehören, und worin sie nicht aus einander fallen; denn sie gehören demselben untrennbaren einfachen Selbst an, in welches er übergegangen ist.

Der Glauben hat hierdurch den Inhalt, der sein Element erfüllte, verloren, und sinkt in ein dumpfes Weben des Geistes in ihm selbst zusammen. Er ist aus seinem Reiche vertrieben, oder dieß Reich ist ausgeplündert, indem alle Unterscheidung und Ausbreitung desselben das wache Bewußtseyn an sich riß, und seine Theile alle der Erde als ihr Eigenthum vindicirte und zurückgab. Aber befriedigt ist er darum nicht, denn durch diese Beleuchtung ist allenthalben nur einzelnes Wesen entstanden, so daß den Geist nur wesenlose Wirklichkeit und von ihm verlaßne Endlichkeit anspricht. — Indem er ohne Inhalt ist und in dieser Leere nicht bleiben kann, oder indem er über das Endliche, das der einzige Inhalt ist, hinausgehend nur das Leere findet, ist er ein reines Sehnen; seine Wahrheit ein leeres Jenseits, dem sich kein gemäßer Inhalt mehr finden

läßt, denn alles iſt anders verwandt. — Der Glauben iſt in der That hiermit daſſelbe geworden, was die Aufklärung, nämlich das Bewußtſeyn der Beziehung des an ſich ſeyenden Endlichen auf das prädikatloſe unerkannte und unerkennbare Abſolute; nur daß ſie die befriedigte, er aber die unbefriedigte Aufklärung iſt. Es wird ſich jedoch an ihr zeigen, ob ſie in ihrer Befriedigung bleiben kann; jenes Sehnen des trüben Geiſtes, der über den Verluſt ſeiner geiſtigen Welt trauert, ſteht im Hinterhalte. Sie ſelbſt hat dieſen Makel des unbefriedigten Sehnens an ihr, — als reinen Gegenſtand an ihrem leeren abſoluten Weſen, als Thun und Bewegung an dem Hinausgehen über ihr Einzelweſen zum unerfüllten Jenſeits, — als erfüllten Gegenſtand an der Selbſtloſigkeit des Nützlichen. Sie wird dieſen Makel aufheben; aus der nähern Betrachtung des poſitiven Reſultates, das ihr die Wahrheit iſt, wird ſich ergeben, daß er an ſich darin ſchon aufgehoben iſt.

b. Die Wahrheit der Aufklärung.

Das dumpfe nichts mehr in ſich unterſcheidende Weben des Geiſtes iſt alſo in ſich ſelbſt jenſeits des Bewußtſeyns getreten, welches dagegen ſich klar geworden iſt. Das erſte Moment dieſer Klarheit iſt in ſeiner Nothwendigkeit und Bedingung dadurch beſtimmt, daß die reine Einſicht, oder ſie, die an ſich Begriff iſt, ſich verwirklicht; ſie thut dieß, indem ſie das Andersſeyn oder die Beſtimmtheit an ihr ſetzt. Auf dieſe Weiſe iſt ſie negative reine Einſicht, d. i. Negation des Begriffs; dieſe iſt eben ſo rein; und es iſt damit das reine Ding, das abſolute Weſen, das ſonſt keine weitere Beſtimmung hat, geworden. Dieß näher beſtimmt, ſo iſt ſie als abſoluter Begriff, ein Unterſcheiden von Unterſchieden, die keine mehr ſind, von Abſtraktionen oder reinen Begriffen, die ſich ſelbſt nicht mehr tragen ſondern nur durch das Ganze der Bewegung Halt und Unterſcheidung haben. Dieſes Unterſcheiden des Nichtunterſchied-

nen besteht gerade darin, daß der absolute Begriff sich selbst zu seinem Gegenstande macht und jener Bewegung gegenüber sich als das Wesen setzt. Dieß entbehrt hierdurch der Seite, worin die Abstraktionen oder Unterschiede aus einander gehalten werden, und wird daher das reine Denken als reines Ding. — Dieß ist also eben jenes dumpfe bewußtlose Weben des Geistes in ihm selbst, zu dem der Glauben herabsank, indem er den unterschiednen Inhalt verlor; — es ist zugleich jene Bewegung des reinen Selbstbewußtseyns, der es das absolut fremde Jenseits seyn soll. Denn weil dieß reine Selbstbewußtseyn die Bewegung in reinen Begriffen, in Unterschieden ist, die keine sind, so fällt es in der That in das bewußtlose Weben, d. i. in das reine Fühlen oder in die reine Dingheit zusammen. — Aber der sich selbst entfremdete Begriff — denn er steht hier noch auf der Stufe dieser Entfremdung — erkennt nicht dieß gleiche Wesen beider Seiten, der Bewegung des Selbstbewußtseyns und seines absoluten Wesens, — nicht das gleiche Wesen derselben, welches in der That ihre Substanz und Bestehen ist. Indem er diese Einheit nicht erkennt, so gilt ihm das Wesen nur in der Form des gegenständlichen Jenseits, das unterscheidende Bewußtseyn aber, das auf diese Weise das Ansich außer ihm hat, als ein endliches Bewußtseyn.

Ueber jenes absolute Wesen geräth die Aufklärung selbst mit sich in den Streit, den sie vorher mit dem Glauben hatte, und theilt sich in zwei Partheien. Eine Parthei bewährt sich erst dadurch als die siegende, daß sie in zwei Partheien zerfällt; denn darin zeigt sie das Princip, das sie bekämpfte, an ihr selbst zu besitzen, und hiermit die Einseitigkeit aufgehoben zu haben, in der sie vorher auftrat. Das Interesse, das sich zwischen ihr und der andern theilte, fällt nun ganz in sie und vergißt der andern, weil es in ihr selbst den Gegensatz findet, der es beschäftigt. Zugleich aber ist er in das höhere siegende

Element erhoben worden, worin er geläutert ſich darſtellt. So daß alſo die in einer Parthei entſtehende Zwietracht, welche ein Unglück ſcheint, vielmehr ihr Glück beweiſt.

Das reine Weſen ſelbſt hat keinen Unterſchied an ihm, daher kommt er ſo an daſſelbe, daß ſich zwei ſolche reine Weſen für das Bewußtſeyn, oder ein zweifaches Bewußtſeyn deſſelben hervorthut. — Das reine abſolute Weſen iſt nur in dem reinen Denken, oder vielmehr es iſt das reine Denken ſelbſt, alſo ſchlechthin *jenſeits* des Endlichen, des *Selbſtbewußtſeyns*, und nur das negative Weſen. Aber auf dieſe Weiſe iſt es eben das *Seyn*, das Negative des Selbſtbewußtſeyns. Als *Negatives* deſſelben iſt es *auch* darauf bezogen; es iſt das *äußere Seyn*, welches auf es, worin die Unterſchiede und Beſtimmungen fallen, bezogen die Unterſchiede an ihm erhält, geſchmeckt geſehen und ſo fort zu werden; und das Verhältniß iſt die *ſinnliche* Gewißheit und Wahrnehmung.

Wird von dieſem *ſinnlichen* Seyn, worin jenes negative Jenſeits nothwendig übergeht, ausgegangen, aber von dieſen beſtimmten Weiſen der Beziehung des Bewußtſeyns abſtrahirt, ſo bleibt die reine *Materie* übrig als das dumpfe Weben und Bewegen in ſich ſelbſt. Es iſt hierbei weſentlich, dieß zu betrachten, daß die *reine Materie* nur das iſt, was *übrig* bleibt, wenn wir vom Sehen Fühlen Schmecken und ſo fort *abſtrahiren*, d. h. ſie iſt nicht das Geſehene Geſchmeckte Gefühlte und ſo fort; es iſt nicht die *Materie*, die geſehen gefühlt geſchmeckt wird, ſondern die Farbe ein Stein ein Salz u. ſ. f.; ſie iſt vielmehr die *reine Abſtraktion*; und dadurch iſt das *reine Weſen des Denkens*, oder das reine Denken ſelbſt vorhanden, als das nicht in ſich unterſchiedene nicht beſtimmte prädikatloſe Abſolute.

Die eine Aufklärung nennt das abſolute Weſen jenes prädikatloſe Abſolute, das jenſeits des wirklichen Bewußtſeyns im Denken iſt, von welchem ausgegangen wurde; — die andere

nennt es Materie. Wenn sie als Natur und Geist oder Gott unterschieden würden, so würde dem bewußtlosen Weben in sich selbst, um Natur zu seyn, der Reichthum des entfalteten Lebens fehlen; — dem Geiste oder Gotte das sich in sich unterscheidende Bewußtseyn. Beides ist, wie wir gesehen, schlechthin derselbe Begriff; der Unterschied liegt nicht in der Sache, sondern rein nur in dem verschiedenen Ausgangspunkte beider Bildungen, und darin, daß jede auf einem eignen Punkte in der Bewegung des Denkens stehen bleibt. Wenn sie darüber hinwegsetzten, würden sie zusammentreffen und als dasselbe erkennen, was der einen, wie sie vorgiebt, ein Gräuel, der andern eine Thorheit ist. Denn der einen ist das absolute Wesen in ihrem reinen Denken oder unmittelbar für das reine Bewußtseyn, außer dem endlichen Bewußtseyn, das negative Jenseits desselben. Würde sie darauf reflektiren, daß Theils jene einfache Unmittelbarkeit des Denkens nichts anderes ist als das reine Seyn, Theils das, was negativ für das Bewußtseyn ist, sich zugleich darauf bezieht, daß im negativen Urtheile das ist (Copula) beide getrennten eben so zusammenhält, — so würde sich die Beziehung dieses Jenseits in der Bestimmung eines äußern Seyenden auf das Bewußtseyn ergeben, und hiermit als dasselbe, was reine Materie genannt wird; das fehlende Moment der Gegenwart wäre gewonnen. — Die andere Aufklärung geht von dem sinnlichen Seyn aus, abstrahirt dann von der sinnlichen Beziehung des Schmeckens Sehens und so fort, und macht es zum reinen Ansich, zur absoluten Materie, dem nicht Gefühlten, noch Geschmeckten; dieß Seyn ist auf diese Weise das prädikatlose Einfache, Wesen des reinen Bewußtseyns geworden; es ist der reine Begriff als an sich seyend, oder das reine Denken in sich selbst. Diese Einsicht macht in ihrem Bewußtseyn nicht den entgegengesetzten Schritt vom Seyenden, welches rein Seyendes ist, zum Gedachten, das dasselbe ist, als das rein Seyende,

oder nicht vom rein Poſitiven zum rein Negativen; indem doch das Poſitive rein ſchlechthin nur durch die Negation iſt; das rein Negative aber als reines, ſich in ſich ſelbſt gleich und eben dadurch poſitiv iſt. — Oder beide ſind nicht zum Begriffe der Carteſiſchen Metaphyſik gekommen, daß an ſich Seyn und Denken daſſelbe iſt, nicht zu dem Gedanken, daß Seyn, reines Seyn nicht ein konkretes Wirkliches iſt ſondern die reine Abſtraktion; und umgekehrt das reine Denken, die Sichſelbſtgleichheit oder das Weſen, Theils das Negative des Selbſtbewußtſeyns und hiermit Seyn, Theils als unmittelbare Einfachheit eben ſo nichts anderes als Seyn iſt; das Denken iſt Dingheit, oder Dingheit iſt Denken.

Das Weſen hat hier die Entzweiung erſt ſo an ihm, daß es zweien Arten der Betrachtungsweiſe angehört; Theils muß das Weſen den Unterſchied an ihm ſelbſt haben, Theils gehen eben darin die beiden Betrachtungsarten in Eine zuſammen; denn die abſtrakten Momente des reinen Seyns und des Negativen, wodurch ſie ſich unterſcheiden, ſind alsdenn in dem Gegenſtande dieſer Betrachtungsweiſen vereinigt. — Das gemeinſchaftliche Allgemeine iſt die Abſtraktion des reinen Erzitterns in ſich ſelbſt, oder des reinen ſich ſelbſt Denkens. Dieſe einfache achſendrehende Bewegung muß ſich aus einander werfen, weil ſie ſelbſt nur Bewegung iſt, indem ſie ihre Momente unterſcheidet. Dieſe Unterſcheidung der Momente läßt das Unbewegte als die leere Hülle des reinen Seyns, das kein wirkliches Denken kein Leben in ſich ſelbſt mehr iſt, zurück; denn ſie iſt als der Unterſchied aller Inhalt. Sie, die ſich außer jener Einheit ſetzt, iſt aber hiermit der nicht in ſich zurückkehrende Wechſel der Momente, des Anſich- und des für ein Anderes- und des Fürſichſeyns; die Wirklichkeit, wie ſie Gegenſtand für das wirkliche Bewußtſeyn der reinen Einſicht iſt, — die Nützlichkeit.

So ſchlecht die Nützlichkeit dem Glauben oder der Em-

pfindſamkeit oder auch der ſich Spekulation nennenden Abſtraktion, welche ſich das Anſich fixirt, ausſehen mag: ſo iſt ſie es, worin die reine Einſicht ihre Realiſirung vollendet und ſich ſelbſt ihr Gegenſtand iſt, den ſie nun nicht mehr verläugnet, und der auch nicht den Werth des Leeren oder des reinen Jenſeits für ſie hat. Denn die reine Einſicht iſt, wie wir ſahen, der ſeyende Begriff ſelbſt oder die ſich ſelbſt gleiche reine Perſönlichkeit, ſo ſich in ſich unterſcheidend, daß jedes der Unterſchiednen ſelbſt reiner Begriff, d. h. unmittelbar nicht unterſchieden iſt; ſie iſt einfaches reines Selbſtbewußtſeyn, welches eben ſo wohl für ſich als an ſich in einer unmittelbaren Einheit iſt. Sein Anſichſeyn iſt daher nicht bleibendes Seyn ſondern hört unmittelbar auf, in ſeinem Unterſchiede etwas zu ſeyn; ein ſolches Seyn aber, das unmittelbar keinen Halt hat, iſt nicht an ſich ſondern weſentlich für ein Anderes, das die Macht iſt, die es abſorbirt. Aber dieß zweite dem erſten, dem Anſichſeyn, entgegengeſetzte Moment verſchwindet eben ſo unmittelbar als das erſte, oder als Seyn nur für Anderes iſt es vielmehr das Verſchwinden ſelbſt, und es iſt das in ſich Zurückgekehrte, das Fürſichſeyn geſetzt. Dieß einfache Fürſichſeyn iſt aber als die Sichſelbſtgleichheit vielmehr ein Seyn oder damit für ein Anderes. — Dieſe Natur der reinen Einſicht in der Entfaltung ihrer Momente oder ſie als Gegenſtand drückt das Nützliche aus. Es iſt ein Anſich beſtehendes oder Ding, dieß Anſichſeyn iſt zugleich nur reines Moment; es iſt ſomit abſolut für ein Anderes, aber es iſt eben ſo nur für ein Anderes als es an ſich iſt; dieſe entgegengeſetzten Momente ſind in die unzertrennliche Einheit des Fürſichſeyns zurückgekehrt. Wenn aber das Nützliche wohl den Begriff der reinen Einſicht ausdrückt, ſo iſt es jedoch nicht als ſolche, ſondern ſie als Vorſtellung oder als ihr Gegenſtand; es iſt nur der raſtloſe Wechſel jener Momente, deren eines zwar das in ſich ſelbſt Zurückgekehrtſeyn ſelbſt iſt, aber

nur als Fürſichſeyn, d. h. als ein abſtraktes gegen die andern auf die Seite tretendes Moment. Das Nützliche ſelbſt iſt nicht das negative Weſen, dieſe Momente in ihrer Entgegenſetzung zugleich ungetrennt in einer und derſelben Rückſicht oder als ein Denken an ſich zu haben, wie ſie als reine Einſicht ſind; das Moment des Fürſichſeyns iſt wohl an dem Nützlichen, aber nicht ſo, daß es über die andern Momente, das Anſich und das Seyn für Anderes, übergreift, und ſomit das Selbſt wäre. Die reine Einſicht hat alſo an dem Nützlichen ihren eignen Begriff in ſeinen reinen Momenten zum Gegenſtande; ſie iſt das Bewußtſeyn dieſer Metaphyſik, aber noch nicht das Begreifen derſelben; es iſt noch nicht zu der Einheit des Seyns und des Begriffs ſelbſt gekommen. Weil das Nützliche noch die Form eines Gegenſtandes für ſie hat, hat ſie eine zwar nicht mehr an und für ſich ſeyende, aber doch noch eine Welt, welche ſie von ſich unterſcheidet. Allein indem die Gegenſätze auf die Spitze des Begriffs herausgetreten ſind, wird dieß die nächſte Stufe ſeyn, daß ſie zuſammenſtürzen und die Aufklärung die Früchte ihrer Thaten erfährt.

Den erreichten Gegenſtand in Beziehung auf dieſe ganze Sphäre betrachtet, ſo hatte die wirkliche Welt der Bildung ſich in die Eitelkeit des Selbſtbewußtſeyns zuſammengefaßt, — in das Fürſichſeyn, das ihre Verworrenheit noch zu ſeinem Inhalte hat und noch der einzelne Begriff, noch nicht der für ſich allgemeine iſt. In ſich aber zurückgekehrt iſt er die reine Einſicht, — das reine Bewußtſeyn als das reine Selbſt, oder die Negativität, wie der Glauben eben daſſelbe als das reine Denken oder die Poſitivität. Der Glauben hat in jenem Selbſt das ihn vervollſtändigende Moment; — aber durch dieſe Ergänzung untergehend, iſt es nun an der reinen Einſicht, daß wir die beiden Momente ſehen, als das abſolute Weſen, das rein gedacht oder Negatives, und als

Materie, die das poſitive Seyende iſt. — Es fehlt dieſer Vollſtändigkeit noch jene Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns, welche dem eiteln Bewußtſeyn angehört, — die Welt, aus welcher das Denken ſich zu ſich erhob. Dieß Fehlende iſt in der Nützlichkeit inſofern erreicht, als die reine Einſicht daran die poſitive Gegenſtändlichkeit erlangte; ſie iſt dadurch wirkliches in ſich befriedigtes Bewußtſeyn. Dieſe Gegenſtändlichkeit macht nun ihre Welt aus; ſie iſt die Wahrheit der vorhergehenden ganzen, der idellen wie der reellen, Welt geworden. Die erſte Welt des Geiſtes iſt das ausgebreitete Reich ſeines ſich zerſtreuenden Daſeyns und der vereinzelnten Gewißheit ſeiner ſelbſt; wie die Natur ihr Leben in unendlich mannigfaltige Geſtalten zerſtreut, ohne daß die Gattung derſelben vorhanden wäre. Die zweite enthält die Gattung und iſt das Reich des Anſichſeyns oder der Wahrheit entgegengeſetzt jener Gewißheit. Das dritte aber, das Nützliche, iſt die Wahrheit, welche eben ſo die Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt. Dem Reiche der Wahrheit des Glaubens fehlt das Princip der Wirklichkeit oder Gewißheit ſeiner ſelbſt als dieſes Einzelnen. Der Wirklichkeit aber oder Gewißheit ſeiner ſelbſt als dieſes Einzelnen fehlt das Anſich. In dem Gegenſtande der reinen Einſicht ſind beide Welten vereinigt. Das Nützliche iſt der Gegenſtand, inſofern das Selbſtbewußtſeyn ihn durchſchaut, und die einzelne Gewißheit ſeiner ſelbſt ſeinen Genuß (ſein Fürſichſeyn) in ihm hat; es ſieht ihn auf dieſe Weiſe ein, und dieſe Einſicht enthält das wahre Weſen des Gegenſtandes, (ein Durchſchautes oder für ein Anderes zu ſeyn); ſie iſt alſo ſelbſt wahres Wiſſen und das Selbſtbewußtſeyn hat eben ſo unmittelbar die allgemeine Gewißheit ſeiner ſelbſt, ſein reines Bewußtſeyn in dieſem Verhältniſſe, in welchem alſo eben ſo Wahrheit wie Gegenwart und Wirklichkeit vereinigt ſind. Beide Welten ſind verſöhnt, und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt.

III.

Die abſolute Freiheit und der Schrecken.

Das Bewußtſeyn hat in der Nützlichkeit ſeinen Begriff gefunden. Aber er iſt Theils noch Gegenſtand, Theils eben darum noch Zweck, in deſſen Beſitze es ſich noch nicht unmittelbar befindet. Die Nützlichkeit iſt noch Prädikat des Gegenſtandes, nicht Subjekt ſelbſt, oder ſeine unmittelbare und einzige Wirklichkeit. Es iſt daſſelbe, was vorhin ſo erſchien, daß das Fürſichſeyn noch nicht ſich als die Subſtanz der übrigen Momente erwieſen, wodurch das Nützliche unmittelbar nichts anderes als das Selbſt des Bewußtſeyns und dieſes hierdurch in ſeinem Beſitze wäre. — Dieſe Rücknahme der Form der Gegenſtändlichkeit des Nützlichen iſt aber an ſich ſchon geſchehen, und aus dieſer innern Umwälzung tritt die wirkliche Umwälzung der Wirklichkeit, die neue Geſtalt des Bewußtſeyns, die abſolute Freiheit hervor.

Es iſt nämlich in der That nicht mehr als ein leerer Schein von Gegenſtändlichkeit vorhanden, der das Selbſtbewußtſeyn von dem Beſitze trennt. Denn Theils iſt überhaupt alles Beſtehen und Gelten der beſtimmten Glieder der Organiſation der wirklichen und geglaubten Welt in dieſe einfache Beſtimmung als in ihren Grund und Geiſt zurückgegangen; Theils aber hat dieſe nichts Eignes mehr für ſich, ſie iſt vielmehr reine Metaphyſik, reiner Begriff oder Wiſſen des Selbſtbewußtſeyns. Von dem An- und Fürſichſeyn des Nützlichen als Gegenſtandes erkennt nämlich das Bewußtſeyn, daß ſein Anſichſeyn weſentlich Seyn für Anderes iſt; das Anſichſeyn als das Selbſtloſe iſt in Wahrheit das paſſive, oder was für ein anderes Selbſt iſt. Der Gegenſtand iſt aber für das Bewußtſeyn in dieſer abſtrakten Form des reinen Anſichſeyns, denn es iſt reines Einſehen, deſſen Unterſchiede in der reinen Form der Begriffe ſind. — Das Fürſichſeyn aber, in welches das Seyn für Anderes zurückgeht, das Selbſt, iſt nicht ein von dem

Ich verschiedenes eignes Selbst dessen, was Gegenstand heißt; denn das Bewußtseyn als reine Einsicht ist nicht einzelnes Selbst, dem der Gegenstand eben so als eignes Selbst gegenüberstände, sondern es ist der reine Begriff, das Schauen des Selbsts in das Selbst, das absolute sich selbst doppelt Sehen; die Gewißheit seiner ist das allgemeine Subjekt und sein wissender Begriff das Wesen aller Wirklichkeit. Wenn also das Nützliche nur der nicht in seine eigne Einheit zurückkehrende Wechsel der Momente und daher noch Gegenstand für das Wissen war, so hört er auf, dieses zu seyn, denn das Wissen ist selbst die Bewegung jener abstrakten Momente, es ist das allgemeine Selbst, das Selbst eben so seiner als des Gegenstandes, und als allgemeines, die in sich zurückkehrende Einheit dieser Bewegung.

Hiermit ist der Geist als absolute Freiheit vorhanden; er ist das Selbstbewußtseyn, welches sich erfaßt, daß seine Gewißheit seiner selbst das Wesen aller geistigen Massen der realen so wie der übersinnlichen Welt, oder umgekehrt, daß Wesen und Wirklichkeit das Wissen des Bewußtseyns von sich ist. — Es ist sich seiner reinen Persönlichkeit und darin aller geistigen Realität bewußt, und alle Realität ist nur Geistiges; die Welt ist ihm schlechthin sein Willen, und dieser ist allgemeiner Willen. Und zwar ist er nicht der leere Gedanke des Willens, der in stillschweigende oder repräsentirte Einwilligung gesetzt wird, sondern reell allgemeiner Willen, Willen aller Einzelner als solcher. Denn der Willen ist an sich das Bewußtseyn der Persönlichkeit oder eines Jeden, und als dieser wahrhafte wirkliche Willen soll er seyn, als selbstbewußtes Wesen aller und jeder Persönlichkeit, so daß jeder immer ungetheilt Alles thut, und was als Thun des Ganzen auftritt, das unmittelbare und bewußte Thun eines Jeden ist.

Diese ungetheilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne daß irgend eine Macht ihr Widerstand zu leisten vermögte. Denn indem in Wahrheit das

Bewußtſeyn allein das Element iſt, worin die geiſtigen Weſen oder Mächte ihre Subſtanz haben, ſo iſt ihr ganzes Syſtem, das ſich durch die Theilung in Maſſen organiſirte und erhielt, zuſammengefallen, nachdem das einzelne Bewußtſeyn den Gegenſtand ſo erfaßt, daß er kein anderes Weſen habe als das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt, oder daß er abſolut der Begriff iſt. Was den Begriff zum ſeyenden Gegenſtande machte, war ſeine Unterſcheidung in abgeſonderte beſtehende Maſſen; indem aber der Gegenſtand zum Begriffe wird, iſt nichts Beſtehendes mehr an ihm; die Negativität hat alle ſeine Momente durchdrungen. Er tritt ſo in die Exiſtenz, daß jedes einzelne Bewußtſeyn aus der Sphäre, der es zugetheilt war, ſich erhebt, nicht mehr in dieſer beſonderten Maſſe ſein Weſen und ſein Werk findet, ſondern ſein Selbſt als den Begriff des Willens, alle Maſſen als Weſen dieſes Willens erfaßt, und ſich hiermit auch nur in einer Arbeit verwirklichen kann, welche ganze Arbeit iſt. In dieſer abſoluten Freiheit ſind alſo alle Stände, welche die geiſtigen Weſen ſind, worin ſich das Ganze gliedert, getilgt; das einzelne Bewußtſeyn, das einem ſolchen Gliede angehörte und in ihm wollte und vollbrachte, hat ſeine Schranke aufgehoben; ſein Zweck iſt der allgemeine Zweck, ſeine Sprache das allgemeine Geſetz, ſein Werk das allgemeine Werk.

Der Gegenſtand und der Unterſchied hat hier die Bedeutung der Nützlichkeit, die Prädikat alles realen Seyns war, verloren; das Bewußtſeyn fängt ſeine Bewegung nicht an ihm an als an einem Fremden, von dem aus es erſt in ſich zurückkehrte, ſondern der Gegenſtand iſt ihm das Bewußtſeyn ſelbſt; der Gegenſatz beſteht alſo allein in dem Unterſchiede des einzelnen und allgemeinen Bewußtſeyns; aber das einzelne iſt ſich unmittelbar ſelbſt dasjenige, was nur den Schein des Gegenſatzes hatte, es iſt allgemeines Bewußtſeyn und Willen. Das Jenſeits dieſer ſeiner Wirklichkeit ſchwebt über dem Leichname der verſchwundenen Selbſtſtändigkeit des realen oder

geglaubten Seyns nur als die Auflöſung eines faden Saftes, des leeren Être suprême.

Es iſt nach Aufhebung der unterſchiedenen geiſtigen Maſſen und des beſchränkten Lebens der Individuen ſo wie ſeiner beiden Welten alſo nur die Bewegung des allgemeinen Selbſtbewußtſeyns in ſich ſelbſt vorhanden als eine Wechſelwirkung deſſelben in der Form der Allgemeinheit und des perſönlichen Bewußtſeyns; der allgemeine Willen geht in ſich und iſt einzelner Willen, dem das allgemeine Geſetz und Werk gegenüber ſteht. Aber dieß einzelne Bewußtſeyn iſt ſich ſeiner eben ſo unmittelbar als allgemeinen Willens bewußt; es iſt ſich bewußt, daß ſein Gegenſtand von ihm gegebenes Geſetz und von ihm vollbrachtes Werk iſt; in Thätigkeit übergehend und Gegenſtändlichkeit erſchaffend, macht es alſo nichts Einzelnes, ſondern nur Geſetze und Staatsaktionen.

Dieſe Bewegung iſt hierdurch die Wechſelwirkung des Bewußtſeyns mit ſich ſelbſt, worin es nichts in der Geſtalt eines freien ihm gegenüber tretenden Gegenſtandes entläßt. Es folgt daraus, daß es zu keinem poſitiven Werke, weder zu allgemeinen Werken der Sprache noch der Wirklichkeit, weder zu Geſetzen und allgemeinen Einrichtungen der bewußten — noch zu Thaten und Werken der wollenden Freiheit kommen kann. — Das Werk, zu welchem die ſich Bewußtſeyn gebende Freiheit ſich machen könnte, würde darin beſtehen, daß ſie als allgemeine Subſtanz ſich zum Gegenſtande und bleibenden Seyn machte. Dieß Anderesſeyn wäre der Unterſchied an ihr, wonach ſie ſich in beſtehende geiſtige Maſſen und in die Glieder verſchiedener Gewalten theilte; Theils daß dieſe Maſſen die Gedankendinge einer geſonderten geſetzgebenden richterlichen und ausübenden Gewalt wären, Theils aber die realen Weſen, die ſich in der realen Welt der Bildung ergaben, und, indem der Inhalt des allgemeinen Thuns näher brachte würde, die beſonderen Maſſen des Arbeitens, welche weiter als ſpecielleren

Stände unterſchieden werden. — Die allgemeine Freiheit, die ſich auf dieſe Weiſe in ihre Glieder geſondert und eben dadurch zur ſeyenden Subſtanz gemacht hätte, wäre dadurch frei von der einzelnen Individualität und theilte die Menge der Individuen unter ihre verſchiedenen Glieder. Das Thun und Seyn der Perſönlichkeit fände ſich aber dadurch auf einen Zweig des Ganzen, auf eine Art des Thuns und Seyns beſchränkt; in das Element des Seyns geſetzt, erhielte ſie die Bedeutung einer beſtimmten; ſie hörte auf, in Wahrheit allgemeines Selbſtbewußtſeyn zu ſeyn. Dieſes läßt ſich dabei nicht durch die Vorſtellung des Gehorſams unter ſelbſtgegebenen Geſetzen, die ihm einen Theil zuwieſen, noch durch ſeine Repräſentation beim Geſetzgeben und allgemeinen Thun um die Wirklichkeit betrügen, — nicht um die Wirklichkeit, ſelbſt das Geſetz zu geben, und nicht ein einzelnes Werk ſondern das Allgemeine ſelbſt zu vollbringen; denn wobei das Selbſt nur repräſentirt und vorgeſtellt iſt, da iſt es nicht wirklich; wo es vertreten iſt, iſt es nicht.

Wie in dieſem allgemeinen Werke der abſoluten Freiheit als daſeyender Subſtanz ſich das einzelne Selbſtbewußtſeyn nicht findet, eben ſo wenig in eigentlichen Thaten und individuellen Handlungen ihres Willens. Daß das Allgemeine zu einer That komme, muß es ſich in das Eins der Individualität zuſammen nehmen und ein einzelnes Selbſtbewußtſeyn an die Spitze ſtellen; denn der allgemeine Willen iſt nur in einem Selbſt, das Eines iſt, wirklicher Willen. Dadurch aber ſind alle andern Einzelnen von dem Ganzen dieſer That ausgeſchloſſen und haben nur einen beſchränkten Antheil an ihr, ſo daß die That nicht That des wirklichen allgemeinen Selbſtbewußtſeyns ſeyn würde. — Kein poſitives Werk noch That kann alſo die allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das negative Thun; ſie iſt nur die Furie des Verſchwindens.

Aber die höchste und der allgemeinen Freiheit entgegengesetzte Wirklichkeit oder vielmehr der einzige Gegenstand, der für sie noch wird, ist die Freiheit und Einzelnheit des wirklichen Selbstbewußtseyns selbst. Denn jene Allgemeinheit, die sich nicht zu der Realität der organischen Gliederung bewmmen läßt und in der ungetheilten Kontinuität sich zu erhalten den Zweck hat, unterscheidet sich in sich zugleich, weil sie Bewegung oder Bewußtseyn überhaupt ist. Und zwar um ihrer eignen Abstraktion willen trennt sie sich in eben so abstrakte Extreme, in die einfache unbiegsame kalte Allgemeinheit und in die diskrete absolute harte Sprödigkeit und eigensinnige Punktualität des wirklichen Selbstbewußtseyns. Nachdem sie mit der Vertilgung der realen Organisation fertig geworden und nun für sich besteht, ist dieß ihr einziger Gegenstand; — ein Gegenstand, der keinen andern Inhalt Besitz Daseyn und äußerliche Ausdehnung mehr hat, sondern er ist nur dieß Wissen von sich als absolut reinem und freiem einzelnen Selbst. An was er erfaßt werden kann, ist allein sein abstraktes Daseyn überhaupt. — Das Verhältniß also dieser beiden, da sie untheilbar absolut für sich sind, und also keinen Theil in die Mitte schicken können, wodurch sie sich verknüpften, ist die ganz unvermittelte reine Negation; und zwar die Negation des Einzelnen als Seyenden in dem Allgemeinen. Das einzige Werk und That der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, denn was negirt wird, ist der unerfüllte Punkt des absoluten Selbst; er ist also der kälteste plattste Tod, ohne mehr Bedeutung, als das Durchhauen eines Kohlkopfs oder ein Schluck Wasser.

In der Plattheit dieser Sphäre besteht die Weisheit der Regierung, der Verstand des allgemeinen Willens, sich zu vollbringen. Die Regierung ist selbst nichts anderes als der sich festsetzende Punkt oder die Individualität des allgemeinen Willens. Sie, ein Wollen und Vollbringen, das aus einem Punkte

ausgeht, will und vollbringt zugleich eine beſtimmte Anordnung und Handlung. Sie ſchließt damit einer Seits die übrigen Individuen aus ihrer That aus, anderer Seits konſtituirt ſie ſich dadurch als eine ſolche, die ein beſtimmter Willen und dadurch dem allgemeinen Willen entgegengeſetzt iſt; ſie kann daher ſchlechterdings nicht anders, denn als eine Faktion ſich darſtellen. Die ſiegende Faktion nur heißt Regierung, und eben darin, daß ſie Faktion iſt, liegt unmittelbar die Nothwendigkeit ihres Untergangs; und daß ſie Regierung iſt, dieß macht ſie umgekehrt zur Faktion und ſchuldig. Wenn der allgemeine Willen ſich an ihr wirkliches Handeln als an das Verbrechen hält, das ſie gegen ihn begeht, ſo hat ſie dagegen nichts Beſtimmtes und Aeußeres, wodurch die Schuld des ihr entgezengeſetzten Willens ſich darſtellte; denn ihr als dem wirklichen allgemeinen Willen ſteht nur der unwirkliche reine Willen, die Abſicht, gegenüber. Verdächtig werden tritt daher an die Stelle, oder hat die Bedeutung und Wirkung des Schuldigſeyns, und die äußerliche Reaktion gegen dieſe Wirklichkeit, die in dem einfachen Innern der Abſicht liegt, beſteht in dem trockenen Vertilgen dieſes ſeyenden Selbſts, an dem nichts ſonſt wegzunehmen iſt als nur ſein Seyn ſelbſt.

In dieſem ihrem eigenthümlichen Werke wird die abſolute Freiheit ſich zum Gegenſtande und das Selbſtbewußtſeyn erfährt, was ſie iſt. Anſich iſt ſie eben dieß abſtrakte Selbſtbewußtſeyn, welches allen Unterſchied und alles Beſtehen des Unterſchiedes in ſich vertilgt. Als dieſes iſt ſie ſich der Gegenſtand; der Schrecken des Todes iſt die Anſchauung dieſes ihres negativen Weſens. Dieſe ſeine Realität findet aber das abſolutfreie Selbſtbewußtſeyn ganz anders als ihr Begriff von ihr ſelbſt war, daß nämlich der allgemeine Willen nur das poſitive Weſen der Perſönlichkeit ſey und dieſe in ihm ſich nur poſitiv oder erhalten wiſſe. Sondern hier iſt für es, das als reine Einſicht ſein poſitives und negatives Weſen, — das prä-

dikatlose Absolute als reines Denken und als reine Materie schlechthin trennt, — der absolute Uebergang von dem einen in das andere in seiner Wirklichkeit vorhanden. — Der allgemeine Willen, als absolut positives wirkliches Selbstbewußtseyn, schlägt, weil es diese zum reinen Denken oder zur abstrakten Materie gesteigerte selbstbewußte Wirklichkeit ist, in das negative Wesen um, und erweist sich eben so Aufheben des Sichselbstdenkens oder des Selbstbewußtseyns zu seyn.

Die absolute Freiheit hat also als reine Sichselbstgleichheit des allgemeinen Willens die Negation, damit aber den Unterschied überhaupt an ihr, und entwickelt diesen wieder als wirklichen Unterschied. Denn die reine Negativität hat an dem sichselbstgleichen allgemeinen Willen das Element des Bestehens oder die Substanz, worin ihre Momente sich realisiren, sie hat die Materie, welche sie in ihre Bestimmtheit verwenden kann; und insofern diese Substanz sich als das Negative für das einzelne Bewußtseyn gezeigt hat, bildet sich also wieder die Organisation der geistigen Massen aus, denen die Menge der individuellen Bewußtseyn zugetheilt wird. Diese, welche die Furcht ihres absoluten Herrn, des Todes, empfunden, lassen sich die Negation und die Unterschiede wieder gefallen, ordnen sich unter die Massen und kehren zu einem getheilten und beschränkten Werke, aber dadurch zu ihrer substantiellen Wirklichkeit zurück.

Der Geist wäre aus diesem Tumulte zu seinem Ausgangspunkte, der sittlichen und realen Welt der Bildung, zurückgeschleudert, welche durch die Furcht des Herrn, die wieder in die Gemüther gekommen, nur erfrischt und verjüngt worden. Der Geist müßte diesen Kreislauf der Nothwendigkeit von neuem durchlaufen und immer wiederholen, wenn nur die vollkommene Durchdringung des Selbstbewußtseyns und der Substanz das Resultat wäre, — eine Durchdringung, worin das Selbstbe-

wußtseyn, das die gegen es negative Kraft seines allgemeinen Wesens erfahren, sich nicht als dieses Besondere sondern nur als Allgemeines wissen und finden wollte, und daher auch die gegenständliche es als Besonderes ausschließende Wirklichkeit des allgemeinen Geistes ertragen könnte. — Aber in der absoluten Freiheit war nicht, weder das Bewußtseyn, das in mannigfaltiges Daseyn versenkt ist, oder das sich bestimmte Zwecke und Gedanken festsetzt, — noch eine äußere geltende Welt, es sey der Wirklichkeit oder des Denkens, mit einander in Wechselwirkung, sondern die Welt schlechthin in der Form des Bewußtseyns, als allgemeiner Willen und eben so das Selbstbewußtseyn zusammengezogen aus allem ausgedehnten Daseyn oder mannichfaltigem Zweck und Urtheil in das einfache Selbst. Die Bildung, die es in der Wechselwirkung mit jenem Wesen erlangt, ist daher die erhabenste und letzte, seine reine einfache Wirklichkeit unmittelbar verschwinden und in das leere Nichts übergehen zu sehen. In der Welt der Bildung selbst kommt es nicht dazu, seine Negation oder Entfremdung in dieser Form der reinen Abstraktion anzuschauen; sondern seine Negation ist die erfüllte; entweder die Ehre oder der Reichthum, die es an die Stelle des Selbsts, dessen es sich entfremdete, gewinnt; — oder die Sprache des Geistes und der Einsicht, die das zerrissene Bewußtseyn erlangt; oder sie ist der Himmel des Glaubens oder das Nützliche der Aufklärung. Alle diese Bestimmungen sind in dem Verluste, den das Selbst in der absoluten Freiheit erfährt, verloren; seine Negation ist der bedeutungslose Tod, der reine Schrecken des Negativen, das nichts Positives nichts Erfüllendes in ihm hat. — Zugleich aber ist diese Negation in ihrer Wirklichkeit nicht ein Fremdes, sie ist weder die allgemeine jenseits liegende Nothwendigkeit, worin die sittliche Welt untergeht, noch der einzelne Zufall des eignen Besitzes oder der Laune des Besitzenden, von dem das zerrissene Bewußtseyn sich abhängig sieht, — sondern sie ist der allgemeine

Willen, der in dieser seiner letzten Abstraktion nichts Positives hat, und daher nichts für die Aufopferung zurückgeben kann, — aber eben darum ist er unvermittelt eins mit dem Selbstbewußtseyn, oder er ist das rein Positive, weil er das rein Negative ist; und der bedeutungslose Tod, die unerfüllte Negativität des Selbsts schlägt im innern Begriffe zur absoluten Positivität um. Für das Bewußtseyn wandelt sich die unmittelbare Einheit seiner mit dem allgemeinen Willen, seine Forderung sich als diesen bestimmten Punkt im allgemeinen Willen zu wissen, in die schlechthin entgegengesetzte Erfahrung um. Was ihm darin verschwindet, ist das abstrakte Seyn oder die Unmittelbarkeit des substanzlosen Punkts, und diese verschwundene Unmittelbarkeit ist der allgemeine Willen selbst, als welchen es sich nun weiß, insofern es aufgehobne Unmittelbarkeit, insofern es reines Wissen oder reiner Willen ist. Hierdurch weiß es ihn als sich selbst und sich als Wesen, aber nicht als das unmittelbarseyende Wesen, weder ihn als die revolutionäre Regierung oder als die die Anarchie zu konstituiren strebende Anarchie, noch sich als Mittelpunkt dieser Faktion oder der ihr entgegengesetzten, sondern der allgemeine Willen ist sein reines Wissen und Wollen, und es ist allgemeiner Willen, als dieses reine Wissen und Wollen. Es verliert darin nicht sich selbst, denn das reine Wissen und Wollen ist vielmehr es, als der atome Punkt des Bewußtseyns. Es ist also die Wechselwirkung des reinen Wissens mit sich selbst; das reine Wissen als Wesen ist der allgemeine Willen; aber dieses Wesen ist schlechthin nur das reine Wissen. Das Selbstbewußtseyn ist also das reine Wissen von dem Wesen als reinem Wissen. Es ferner als einzelnes Selbst ist nur die Form des Subjekts oder wirklichen Thuns, die von ihm als Form gewußt wird; eben so ist für es die gegenständliche Wirklichkeit, das Seyn, schlechthin selbstlose Form;

denn sie wäre das nicht Gewußte; dieß Wissen aber weiß das Wissen als das Wesen.

Die absolute Freiheit hat also den Gegensatz des allgemeinen und einzelnen Willens mit sich selbst ausgeglichen; der sich entfremdete Geist, auf die Spitze seines Gegensatzes getrieben, in welchem das reine Wollen und das rein Wollende noch unterschieden sind, setzt ihn zur durchsichtigen Form herab und findet darin sich selbst. — Wie das Reich der wirklichen Welt in das Reich des Glaubens und der Einsicht übergeht, so geht die absolute Freiheit aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes über, worin sie in dieser Unwirklichkeit als das Wahre gilt, an dessen Gedanken er sich labt, insofern er Gedanke ist und bleibt, und dieses in das Selbstbewußtseyn eingeschlossene Seyn als das vollkommne und vollständige Wesen weiß. Es ist die neue Gestalt des moralischen Geistes entstanden.

C.

Der seiner selbst gewisse Geist; die Moralität.

Die sittliche Welt zeigte den in ihr nur abgeschiednen Geist, das einzelne Selbst, als ihr Schicksal und ihre Wahrheit. Diese Person des Rechts aber hat ihre Substanz und Erfüllung außer ihr. Die Bewegung der Welt der Bildung und des Glaubens hebt diese Abstraktion der Person auf, und durch die vollendete Entfremdung, durch die höchste Abstraktion wird dem Selbst des Geistes die Substanz zuerst zum allgemeinen Willen und endlich zu seinem Eigenthum. Hier also scheint das Wissen endlich seiner Wahrheit vollkommen gleich geworden zu seyn; denn seine Wahrheit ist dieß Wissen selbst, und aller Gegensatz beider Seiten verschwunden, und zwar nicht für uns oder an sich, sondern für das Selbstbewußtseyn selbst. Es ist nämlich über den Gegensatz des Bewußtseyns selbst Meister geworden. Dieses beruht auf dem Gegensatze der Gewißheit

seiner selbst und des Gegenstandes; nun aber ist der Gegenstand ihm selbst die Gewißheit seiner, das Wissen — so wie die Gewißheit seiner selbst als solche nicht mehr eigne Zwecke hat, also nicht mehr in der Bestimmtheit sondern reines Wissen ist.

Das Wissen des Selbstbewußtseyns ist ihm also die Substanz selbst. Sie ist für es eben so unmittelbar als absolut vermittelt in einer ungetrennten Einheit. Unmittelbar — wie das sittliche Bewußtseyn weiß und thut es selbst die Pflicht und gehört ihr als seiner Natur an; aber es ist nicht Charakter, wie dieses, das um seiner Unmittelbarkeit willen ein bestimmter Geist ist, nur Einer der sittlichen Wesenheiten angehört und die Seite hat, nicht zu wissen. — Es ist absolute Vermittlung, wie das sich bildende und das glaubende Bewußtseyn; denn es ist wesentlich die Bewegung des Selbsts, die Abstraktion des unmittelbaren Daseyns aufzuheben und sich Allgemeines zu werden; — aber weder durch reine Entfremdung und Zerreißung seines Selbsts und der Wirklichkeit, — noch durch die Flucht. Sondern es ist sich unmittelbar in seiner Substanz gegenwärtig, denn sie ist sein Wissen, sie ist die angeschaute reine Gewißheit seiner selbst; und eben diese Unmittelbarkeit, die seine eigne Wirklichkeit ist, ist alle Wirklichkeit, denn das Unmittelbare ist das Seyn selbst, und als die reine durch die absolute Negativität geläuterte Unmittelbarkeit ist sie reines, ist sie Seyn überhaupt oder alles Seyn.

Das absolute Wesen ist daher nicht in der Bestimmung erschöpft, das einfache Wesen des Denkens zu seyn, sondern es ist alle Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit ist nur als Wissen; was das Bewußtseyn nicht wüßte, hätte keinen Sinn und kann keine Macht für es seyn; in seinem wissenden Willen hat sich alle Gegenständlichkeit und Welt zurückgezogen. Es ist absolut frei darin, daß es seine Freiheit weiß, und eben dieß

Wissen seiner Freiheit ist seine Substanz und Zweck und einziger Inhalt.

a. Die moralische Weltanschauung.

Das Selbstbewußtseyn weiß die Pflicht als das absolute Wesen; es ist nur durch sie gebunden und diese Substanz ist sein eignes reines Bewußtseyn; die Pflicht kann nicht die Form eines Fremden für es erhalten. So aber in sich selbst beschlossen ist das moralische Selbstbewußtseyn noch nicht als Bewußtseyn gesetzt und betrachtet. Der Gegenstand ist unmittelbares Wissen, und so rein von dem Selbst durchdrungen ist er nicht Gegenstand. Aber wesentlich die Vermittlung und Negativität, hat es in seinem Begriffe die Beziehung auf ein Andersseyn, und ist Bewußtseyn. Dieß Andersseyn ist einer Seits, weil die Pflicht seinen einzigen wesentlichen Zweck und Gegenstand ausmacht, für es eine völlig bedeutungslose Wirklichkeit. Weil dieß Bewußtseyn aber so vollkommen in sich beschlossen ist, so verhält es sich gegen dieß Andersseyn vollkommen frei und gleichgültig, und das Daseyn ist daher anderer Seits ein vom Selbstbewußtseyn völlig freigelassenes sich eben so nur auf sich beziehendes Daseyn; je freier das Selbstbewußtseyn wird, desto freier auch der negative Gegenstand seines Bewußtseyns. Er ist hierdurch eine zur eignen Individualität in sich vollendete Welt, ein selbstständiges Ganzes eigenthümlicher Gesetze, so wie ein selbstständiger Gang und freie Verwirklichung derselben, — eine Natur überhaupt, deren Gesetze wie ihr Thun ihr selbst angehören, als einem Wesen, das unbekümmert um das moralische Selbstbewußtseyn ist, wie dieses um sie.

Von dieser Bestimmung an bildet sich eine moralische Weltanschauung aus, die in der Beziehung des moralischen An- und Fürsichseyns besteht. Dieser Beziehung liegt zum Grunde sowohl die völlige Gleichgültigkeit und eigne Selbstständigkeit der Natur und der moralischen Zwecke und Thätigkeit gegen einander, als auf der andern Seite das

Bewußtseyn der alleinigen Wesenheit der Pflicht und der völligen Unselbstständigkeit und Unwesenheit der Natur. Die moralische Weltanschauung enthält die Entwicklung der Momente, die in dieser Beziehung so ganz widerstreitender Voraussetzungen vorhanden sind.

Zuerst also ist das moralische Bewußtseyn überhaupt vorausgesetzt; die Pflicht gilt ihm als das Wesen, ihm, das wirklich und thätig ist und in seiner Wirklichkeit und That die Pflicht erfüllt. Für dieß moralische Bewußtseyn ist aber zugleich die vorausgesetzte Freiheit der Natur, oder es erfährt, daß die Natur unbekümmert darum ist, ihm das Bewußtseyn der Einheit seiner Wirklichkeit mit der ihrigen zu geben, und es also vielleicht glücklich werden läßt, vielleicht auch nicht. Das unmoralische Bewußtseyn dagegen findet vielleicht zufälliger Weise seine Verwirklichung, wo das moralische nur Veranlassung zum Handeln aber durch dasselbe nicht das Glück der Ausführung und des Genusses der Vollbringung ihm zu Theil werden sieht. Es findet daher vielmehr Grund zu Klagen über solchen Zustand der Unangemessenheit seiner und des Daseyns und der Ungerechtigkeit, die es darauf einschränkt, seinen Gegenstand nur als reine Pflicht zu haben, aber ihm denselben, und sich verwirklicht zu sehen versagt.

Das moralische Bewußtseyn kann nicht auf die Glückseligkeit Verzicht thun und dieß Moment aus seinem absoluten Zwecke weglassen. Der Zweck, der als reine Pflicht ausgesprochen wird, hat wesentlich dieß an ihm, dieß einzelne Selbstbewußtseyn zu enthalten; die individuelle Ueberzeugung und das Wissen von ihr machten ein absolutes Moment der Moralität aus. Dieses Moment an dem gegenständlich gewordenen Zwecke, an der erfüllten Pflicht, ist das sich als verwirklicht anschauende einzelne Bewußtseyn oder der Genuß, der hiermit zwar nicht unmittelbar im Begriffe der Moralität, als Gesinnung betrachtet, liegt, allein im Begriffe

der Verwirklichung derſelben. Hierdurch aber liegt er auch in ihr als Geſinnung; denn dieſe geht darauf, nicht Geſinnung im Gegenſatze des Handelns zu bleiben, ſondern zu handeln oder ſich zu verwirklichen. Der Zweck als das Ganze mit dem Bewußtſeyn ſeiner Momente ausgeſprochen, iſt alſo dieß, daß die erfüllte Pflicht eben ſo wohl reinmoraliſche Handlung als realiſirte Individualität ſey, und die Natur, als die Seite der Einzelnheit gegen den abſtrakten Zweck, eins ſey mit dieſem. — So nothwendig die Erfahrung von der Disharmonie beider Seiten iſt, weil die Natur frei iſt, eben ſo iſt auch die Pflicht allein das Weſentliche und die Natur gegen ſie das Selbſtloſe. Jener ganze Zweck, den die Harmonie ausmacht, enthält die Wirklichkeit ſelbſt in ſich. Er iſt zugleich der Gedanke der Wirklichkeit. Die Harmonie der Moralität und der Natur, — oder indem die Natur nur inſofern in Betracht kömmt, als das Bewußtſeyn ihre Einheit mit ihm erfährt, — die Harmonie der Moralität und der Glückſeligkeit iſt gedacht als nothwendig ſeyend, oder ſie iſt poſtulirt. Denn Fordern drückt aus, daß etwas ſeyend gedacht wird, das noch nicht wirklich iſt; eine Nothwendigkeit nicht des Begriffs, als Begriffs, ſondern des Seyns. Aber die Nothwendigkeit iſt zugleich weſentlich die Beziehung durch den Begriff. Das geforderte Seyn gehört alſo nicht dem Vorſtellen des zufälligen Bewußtſeyns an, ſondern es liegt im Begriffe der Moralität ſelbſt, deſſen wahrer Inhalt die Einheit des reinen und einzelnen Bewußtſeyns iſt; dem letztern gehört dieß an, daß dieſe Einheit für es als eine Wirklichkeit ſey, was im Inhalte des Zwecks Glückſeligkeit, in ſeiner Form aber Daſeyn überhaupt iſt. — Dieß geforderte Daſeyn oder die Einheit beider iſt darum nicht ein Wunſch, oder als Zweck betrachtet nicht ein ſolcher, deſſen Erreichung noch ungewiß wäre, ſondern er iſt eine Forderung der Vernunft oder unmittelbare Gewißheit und Vorausſetzung derſelben.

Jene erste Erfahrung und dieß Postulat ist nicht das einzige, sondern es thut sich ein ganzer Kreis von Postulaten auf. Die Natur ist nämlich nicht nur diese ganz freie äußerliche Weise, in welcher als einem reinen Gegenstande das Bewußtseyn seinen Zweck zu realisiren hätte. Dieses ist an ihm selbst wesentlich ein solches, für welches dieß andere freie Wirkliche ist, d. h. es ist selbst ein Zufälliges und Natürliches. Diese Natur, die ihm die seinige ist, ist die Sinnlichkeit, die in der Gestalt des Wollens, als Triebe und Neigungen, für sich eigne bestimmte Wesenheit oder einzelne Zwecke hat, also dem reinen Willen und seinem reinen Zwecke entgegengesetzt ist. Gegen diese Entgegensetzung aber ist dem reinen Bewußtseyn vielmehr die Beziehung der Sinnlichkeit auf es, ihre absolute Einheit mit ihm das Wesen. Beides, das reine Denken und die Sinnlichkeit des Bewußtseyns, sind an sich Ein Bewußtseyn, und das reine Denken ist eben dieses, für welches und in welchem diese reine Einheit ist; für es aber als Bewußtseyn ist der Gegensatz seiner selbst und der Triebe. In diesem Widerstreit der Vernunft und der Sinnlichkeit ist für jene dieß das Wesen, daß er sich auflöse und als Resultat die Einheit beider hervorgehe, die nicht jene ursprüngliche, daß beide in Einem Individuum sind, sondern eine solche ist, die aus dem gewußten Gegensatze beider hervorgeht. Solche Einheit erst ist die wirkliche Moralität, denn in ihr ist der Gegensatz, wodurch das Selbst Bewußtseyn oder erst Wirkliches und in der That Selbst und zugleich Allgemeines ist, enthalten; oder es ist diejenige Vermittlung darin ausgedrückt, welche der Moralität, wie wir sehen, wesentlich ist. — Indem unter den beiden Momenten des Gegensatzes die Sinnlichkeit schlechthin das Andersseyn oder das Negative, hingegen das reine Denken der Pflicht das Wesen ist, von welchem nichts aufgegeben werden kann, so scheint die hervorgebrachte Einheit nur durch das Aufheben der Sinnlichkeit zu Stande kommen zu kön-

nen. Da sie aber selbst Moment dieses Werdens, das Moment der Wirklichkeit ist, so wird man sich für die Einheit zunächst mit dem Ausdrucke begnügen müssen, daß die Sinnlichkeit der Moralität gemäß sey. — Diese Einheit ist gleichfalls ein postulirtes Seyn, sie ist nicht da; denn was da ist, ist das Bewußtseyn, oder der Gegensatz der Sinnlichkeit und des reinen Bewußtseyns. Sie ist aber zugleich nicht ein Ansich, wie das erste Postulat, worin die freie Natur eine Seite ausmacht, und die Harmonie derselben mit dem moralischen Bewußtseyn daher außer diesem fällt; sondern die Natur ist hier diejenige, welche an ihm selbst ist, und es ist hier um die Moralität als solche zu thun, um eine Harmonie, welche die eigne des thuenden Selbsts ist; das Bewußtseyn hat sie daher selbst zu Stande zu bringen und in der Moralität immer Fortschritte zu machen. Die Vollendung derselben aber ist ins Unendliche hinauszuschieben; denn wenn sie wirklich einträte, so höbe sich das moralische Bewußtseyn auf. Denn die Moralität ist nur moralisches Bewußtseyn als das negative Wesen, für dessen reine Pflicht die Sinnlichkeit nur eine negative Bedeutung, nur nicht gemäß ist. In der Harmonie aber verschwindet die Moralität als Bewußtseyn oder ihre Wirklichkeit, wie in dem moralischen Bewußtseyn oder der Wirklichkeit ihre Harmonie verschwindet. Die Vollendung ist darum nicht wirklich zu erreichen, sondern nur als eine absolute Aufgabe zu denken, d. h. als eine solche, welche schlechthin Aufgabe bleibt. Zugleich ist jedoch ihr Inhalt als ein solcher zu denken, der schlechthin seyn müsse und nicht Aufgabe bleibe; es sey nun, daß man sich in diesem Ziele das Bewußtseyn ganz aufgehoben, oder auch nicht, vorstelle; wie es eigentlich damit zu halten, läßt sich in der dunkeln Ferne der Unendlichkeit, wohin eben deswegen die Erreichung des Ziels zu schieben ist, nicht mehr deutlich unterscheiden. Es wird eigentlich gesagt werden müssen, daß die bestimmte Vorstellung nicht in-

teressiren und nicht gesucht werden soll, weil dieß auf Widersprüche führt, — einer Aufgabe, die Aufgabe bleiben und doch erfüllt werden, — einer Moralität, die nicht Bewußtseyn, nicht wirklich mehr seyn soll. Durch die Betrachtung aber, daß die vollendete Moralität einen Widerspruch enthielte, würde die Heiligkeit der moralischen Wesenheit leiden und die absolute Pflicht als etwas Unwirkliches erscheinen.

Das erste Postulat war die Harmonie der Moralität und der gegenständlichen Natur, der Endzweck der Welt; das andere die Harmonie der Moralität und des sinnlichen Willens, der Endzweck des Selbstbewußtseyns als solchen; das erste also die Harmonie in der Form des Ansich-, das andere in der Form des Fürsichseyns. Was aber diese beiden extremen Endzwecke, die gedacht sind, als Mitte verbindet, ist die Bewegung des wirklichen Handelns selbst. Sie sind Harmonien, deren Momente in ihrer abstrakten Unterschiedenheit noch nicht zum Gegenstande geworden; dieß geschieht in der Wirklichkeit, worin die Seiten im eigentlichen Bewußtseyn, jede als die Andere der Andern auftritt. Die hierdurch entstehenden Postulate enthalten, wie vorher nur die getrennten an sich und für sich seyende Harmonien, jetzt an und für sich setzende.

Das moralische Bewußtseyn ist als das einfache Wissen und Wollen der reinen Pflicht im Handeln auf den seiner Einfachheit entgegengesetzten Gegenstand, auf die Wirklichkeit des mannigfaltigen Falles bezogen, und hat dadurch ein mannigfaltiges moralisches Verhältniß. Es entstehen hier dem Inhalte nach die vielen Gesetze überhaupt, und der Form nach die widersprechenden Mächte des wissenden Bewußtseyns und des Bewußtlosen. — Was fürs Erste die vielen Pflichten betrifft, so gilt dem moralischen Bewußtseyn überhaupt nur die reine Pflicht in ihnen; die vielen Pflichten als viele sind bestimmte und daher als solche für das moralische Be-

wußtseyn nichts Heiliges. Zugleich aber durch den Begriff des Handelns, das eine mannigfaltige Wirklichkeit und daher eine mannigfaltige moralische Beziehung in sich schließt, nothwendig, müssen sie als an und für sich seyend betrachtet werden. Da sie ferner nur in einem moralischen Bewußtseyn seyn können, sind sie zugleich in einem andern als jenem, dem nur die reine Pflicht, als die reine, an und für sich und heilig ist.

Es ist also postulirt, daß ein anderes Bewußtseyn sey, welches sie heiligt oder welches sie als Pflichten weiß und will. Das erste erhält die reine Pflicht gleichgültig gegen allen bestimmten Inhalt und die Pflicht ist nur diese Gleichgültigkeit gegen ihn. Das andere aber enthält die eben so wesentliche Beziehung auf das Handeln und die Nothwendigkeit des bestimmten Inhalts; indem ihm die Pflichten als bestimmte Pflichten gelten, so ist ihm damit der Inhalt als solcher eben so wesentlich als die Form, wodurch er Pflicht ist. Dieß Bewußtseyn ist hierdurch ein solches, worin das Allgemeine und das Besondere schlechthin eins ist, sein Begriff also derselbe, als der Begriff der Harmonie der Moralität und Glückseligkeit. Denn dieser Gegensatz drückt eben so die Trennung des sich selbst gleichen moralischen Bewußtseyns von der Wirklichkeit aus, die als das vielfache Seyn dem einfachen Wesen der Pflicht widerstreitet. Wenn aber das erste Postulat nur die seyende Harmonie der Moralität und der Natur ausdrückt, weil die Natur darin dieß Negative des Selbstbewußtseyns, das Moment des Seyns ist, so ist hingegen jetzt dieß Ansich wesentlich als Bewußtseyn gesetzt. Denn das Seyende hat nun die Form des Inhalts der Pflicht, oder ist die Bestimmtheit an der bestimmten Pflicht. Das Ansich ist also die Einheit solcher, welche als einfache Wesenheiten, Wesenheiten des Denkens und daher nur in einem Bewußtseyn sind. Dieses ist also nunmehr ein Herr und Beherrscher der Welt, der die Harmonie der Moralität und der Glückseligkeit hervor-

bringt und zugleich die Pflichten als Viele heiligt. Das letztere heißt soviel, daß dem Bewußtseyn der reinen Pflicht die bestimmte nicht unmittelbar heilig seyn kann; weil sie aber um des wirklichen Handelns willen, das ein bestimmtes ist, gleichfalls nothwendig ist, so fällt ihre Nothwendigkeit außer jenem Bewußtseyn in ein anderes, das somit das vermittelnde der bestimmten und reinen Pflicht und der Grund ist, daß jene auch gilt.

In der wirklichen Handlung aber verhält sich das Bewußtseyn als dieses Selbst, als ein vollkommen Einzelnes; es ist auf die Wirklichkeit als solche gerichtet und hat sie zum Zwecke; denn es will vollbringen. Es fällt also die Pflicht überhaupt außer es in ein anderes Wesen, das Bewußtseyn und der heilige Gesetzgeber der reinen Pflicht ist. Dem Handelnden, eben weil es Handelndes ist, gilt das Andere der reinen Pflicht unmittelbar, diese ist also Inhalt eines andern Bewußtseyns und nur mittelbar, nämlich in diesem, jenem heilig.

Weil es hiermit gesetzt ist, daß das Gelten der Pflicht als des an und für sich Heiligen außerhalb des wirklichen Bewußtseyns fällt, so steht dieses hierdurch überhaupt als das unvollkommne moralische Bewußtseyn auf der einen Seite. Sowohl seinem Wissen nach weiß es sich also als ein solches, dessen Wissen und Ueberzeugung unvollständig und zufällig ist; eben so seinem Wollen nach als ein solches, dessen Zwecke mit Sinnlichkeit afficirt sind. Um seiner Unwürdigkeit willen kann es daher die Glückseligkeit nicht nothwendig sondern als etwas Zufälliges ansehen und sie nur aus Gnade erwarten.

Ob aber schon seine Wirklichkeit unvollkommen ist, so gilt doch seinem reinen Willen und Wissen die Pflicht als das Wesen; im Begriffe, insofern er der Realität entgegengesetzt ist, oder im Denken ist es also vollkommen. Das absolute Wesen aber ist eben dieß Gedachte und jenseits der Wirklichkeit Postulirte; es ist daher der Gedanke, in welchem das moralisch un-

vollkommne Wissen und Wollen für vollkommen gilt, hiermit auch, indem es dasselbe für vollwichtig nimmt, die Glückseligkeit nach der Würdigkeit nämlich nach dem ihm zugeschriebenen Verdienst ertheilt.

Die Weltanschauung ist hierin vollendet; denn in dem Begriffe des moralischen Selbstbewußtseyns sind die beiden Seiten reine Pflicht und Wirklichkeit in Einer Einheit gesetzt, und dadurch die eine wie die andre nicht als an und für sich seyend sondern als Moment oder als aufgehoben. Dieß wird in dem letzten Theile der moralischen Weltanschauung für das Bewußtseyn; die reine Pflicht nämlich setzt es in ein andres Wesen als es selbst ist, d. h. es setzt sie Theils als ein Vorgestelltes, Theils als ein Solches, das nicht das ist, was an und für sich gilt, sondern das Nichtmoralische gilt vielmehr als vollkommen. Eben so sich selbst setzt es als ein solches, dessen Wirklichkeit, die der Pflicht unangemessen ist, aufgehoben, und als aufgehobne oder in der Vorstellung des absoluten Wesens, der Moralität nicht mehr widerspricht.

Für das moralische Bewußtseyn selbst hat jedoch seine moralische Weltanschauung nicht die Bedeutung, daß es in ihr seinen eignen Begriff entwickelt und ihn sich zum Gegenstande macht; es hat weder ein Bewußtseyn über diesen Gegensatz der Form, noch auch über den Gegensatz dem Inhalte nach, dessen Theile es nicht unter einander bezieht und vergleicht, sondern in seiner Entwicklung sich, ohne der zusammenhaltende Begriff der Momente zu seyn, fortwälzt. Denn es weiß nur das reine Wesen oder den Gegenstand, insofern er Pflicht, insofern er abstrakter Gegenstand seines reinen Bewußtseyns ist, als reines Wissen oder als sich selbst. Es verhält sich also nur denkend, nicht begreifend. Daher ist ihm der Gegenstand seines wirklichen Bewußtseyns noch nicht durchsichtig; es ist nicht der absolute Begriff, der allein das Andersseyn als solches, oder sein absolutes Gegentheil als sich selbst erfaßt. Sein-

eigne Wirklichkeit, so wie alle gegenständliche Wirklichkeit gilt: ihm zwar als das Unwesentliche; aber seine Freiheit ist die Freiheit des reinen Denkens, welcher darum zugleich die Natur gegenüber als ein eben so Freies entstanden ist. Weil beides auf gleiche Weise in ihm ist, die Freiheit des Seyns und das Eingeschlossenseyn desselben in das Bewußtseyn, so wird sein Gegenstand als ein seyender, der zugleich nur gedacht ist; in dem letzten Theile seiner Anschauung wird der Inhalt wesentlich so gesetzt, daß sein Seyn ein vorgestelltes ist, und diese Verbindung des Seyns und des Denkens wird als das ausgesprochen, was sie in der That ist, das Vorstellen.

Indem wir die moralische Weltanschauung so betrachten, daß diese gegenständliche Weise nichts anderes ist als der Begriff des moralischen Selbstbewußtseyns selbst, den es sich gegenständlich macht: so ergiebt sich durch dieß Bewußtseyn über die Form ihres Ursprungs eine andre Gestalt ihrer Darstellung. — Das Erste nämlich, wovon ausgegangen wird, ist das wirkliche moralische Selbstbewußtseyn, oder daß es ein solches giebt. Denn der Begriff setzt es in der Bestimmung, daß ihm alle Wirklichkeit überhaupt Wesen nur insofern hat als sie der Pflicht gemäß ist, und er setzt dieß Wesen als Wissen, d. h. in unmittelbarer Einheit mit dem wirklichen Selbst; diese Einheit ist somit selbst wirklich, sie ist ein moralisches wirkliches Bewußtseyn. — Dieses nun als Bewußtseyn stellt sich seinen Inhalt als Gegenstand vor, nämlich als Endzweck der Welt, als Harmonie der Moralität und aller Wirklichkeit. Indem es aber diese Einheit als Gegenstand vorstellt und noch nicht der Begriff ist, der die Macht über den Gegenstand als solchen hat, so ist sie ihm ein Negatives des Selbstbewußtseyns oder sie fällt außer ihm, als ein Jenseits seiner Wirklichkeit, aber zugleich als ein solches, das auch als seyend, aber nur gedacht wird.

Was ihm, das als Selbstbewußtseyn ein Anderes denn

der Gegenſtand iſt, hiermit übrig bleibt, iſt die Nichtharmonie des Pflichtbewußtſeyns und der Wirklichkeit und zwar ſeiner eignen. Der Satz lautet hiermit jetzt ſo: es giebt kein moraliſch vollendetes wirkliches Selbſtbewußtſeyn; und da das Moraliſche überhaupt nur iſt, inſofern es vollendet iſt, — denn die Pflicht iſt das reine unvermiſchte Anſich, und die Moralität beſteht nur in der Angemeſſenheit zu dieſem Reinen, — ſo heißt der zweite Satz überhaupt ſo, daß es kein moraliſch Wirkliches giebt.

Indem es aber drittens Ein Selbſt iſt, ſo iſt es an ſich die Einheit der Pflicht und der Wirklichkeit; dieſe Einheit wird ihm alſo Gegenſtand, als die vollendete Moralität, — aber als ein Jenſeits ſeiner Wirklichkeit, — aber das doch wirklich ſeyn ſoll.

In dieſem Ziele der ſynthetiſchen Einheit der beiden erſten Sätze iſt die ſelbſtbewußte Wirklichkeit ſowohl als die Pflicht nur als aufgehobnes Moment geſetzt; denn keines iſt einzeln, aber ſie, in deren weſentlichen Beſtimmung iſt, frei von dem andern zu ſeyn, ſind ſomit jedes in der Einheit nicht mehr frei von dem andern, alſo jedes aufgehoben, und ſomit werden ſie dem Inhalt nach als ſolche Gegenſtand, deren jedes für das andre gilt, und der Form nach, ſo daß dieſe Austauſchung derſelben zugleich nur vorgeſtellt iſt. — Oder das wirklich nicht Moraliſche, weil es eben ſo reines Denken und über ſeine Wirklichkeit erhaben iſt, iſt in der Vorſtellung doch moraliſch und wird für vollgültig genommen. Es wird hierdurch der erſte Satz, daß es ein moraliſches Selbſtbewußtſeyn giebt, hergeſtellt, aber verbunden mit dem zweiten, daß es keines giebt, nämlich es giebt eines, aber nur in der Vorſtellung; oder es giebt zwar keines, aber es wird von einem andern doch dafür gelten gelaſſen.

b. Die Verſtellung.

In der moraliſchen Weltanſchauung ſehen wir eines Theils

das Bewußtseyn selbst seinen Gegenstand mit Bewußtseyn erzeugen; wir sehen es denselben weder als ein Fremdes vorfinden, noch auch ihn bewußtlos ihm werden, sondern es verfährt überall nach einem Grunde, aus welchem es das gegenständliche Wesen setzt; es weiß dasselbe also als sich selbst, denn es weiß sich als das Thätige, das es erzeugt. Es scheint somit hier zu seiner Ruhe und Befriedigung zu kommen, denn diese kann es nur da finden, wo es über seinen Gegenstand nicht mehr hinauszugehen braucht, weil dieser nicht mehr über es hinausgeht. Auf der andern Seite aber setzt es selbst ihn vielmehr außer sich hinaus, als ein Jenseits seiner. Aber dieß Anundfürsichseyende ist eben so als ein solches gesetzt, das nicht frei vom Selbstbewußtseyn, sondern zum Behuf des letztern und durch dasselbe sey.

Die moralische Weltanschauung ist daher in der That nichts anderes, als die Ausbildung dieses zum Grunde liegenden Widerspruchs nach seinen verschiedenen Seiten; sie ist, um einen kantischen Ausdruck hier, wo er am passendsten ist, zu gebrauchen, ein ganzes Nest gedankenloser Widersprüche. Das Bewußtseyn verhält sich in dieser Entwicklung so, daß es ein Moment festsetzt und von da unmittelbar zum andern übergeht und das erste aufhebt; wie es aber nun dieß zweite aufgestellt hat, verstellt es auch dasselbe wieder und macht vielmehr das Gegentheil zum Wesen. Zugleich ist es sich seines Widerspruchs und Verstellens auch bewußt, denn es geht von einem Momente unmittelbar in Beziehung auf dieses selbst zu dem entgegengesetzten über; weil ein Moment keine Realität für es hat, setzt es eben dasselbe als reell, oder was dasselbe ist, um ein Moment als an sich seyend zu behaupten, behauptet es das entgegengesetzte als das ansichseyende. Es bekennt damit, daß es ihm in der That mit keinem derselben Ernst ist. Dieß ist in den Momenten dieser schwindelnden Bewegung näher zu betrachten.

Laſſen wir die Vorausſetzung, daß es ein wirkliches moraliſches Bewußtſeyn giebt, zuerſt auf ſich beruhen, weil ſie unmittelbar nicht in Beziehung auf etwas Vorhergehendes gemacht wird, und wenden uns an die Harmonie der Moralität und der Natur, das erſte Poſtulat. Sie ſoll *anſich* ſeyn, nicht für das wirkliche Bewußtſeyn, nicht gegenwärtig, ſondern die Gegenwart iſt vielmehr nur der Widerſpruch beider. In der Gegenwart iſt die *Moralität als vorhanden* angenommen, und die Wirklichkeit ſo geſtellt, daß ſie nicht in Harmonie mit ihr ſey. Das *wirkliche* moraliſche Bewußtſeyn aber iſt ein *handelndes*; darin beſteht eben die Wirklichkeit ſeiner Moralität. Im *Handeln* ſelbſt aber iſt jene Stellung unmittelbar verſtellt; denn das Handeln iſt nichts anderes als die Verwirklichung des innern moraliſchen Zwecks, nichts anderes als die Hervorbringung einer durch den *Zweck beſtimmten Wirklichkeit*, oder der Harmonie des moraliſchen Zwecks und der Wirklichkeit ſelbſt. Zugleich iſt die Vollbringung der Handlung für das Bewußtſeyn, ſie iſt die *Gegenwart* dieſer Einheit der Wirklichkeit und des Zwecks; und weil in der vollbrachten Handlung das Bewußtſeyn ſich als dieſes Einzelne verwirklicht, oder das Daſeyn in es zurückgekehrt anſchaut und der Genuß hierin beſteht: ſo iſt in der Wirklichkeit des moraliſchen Zwecks zugleich auch diejenige Form derſelben enthalten, welche Genuß und Glückſeligkeit genannt wird. — Das Handeln erfüllt alſo in der That unmittelbar dasjenige, was nicht Statt zu finden aufgeſtellt war, und nur ein Poſtulat, nur jenſeits ſeyn ſollte. Das Bewußtſeyn ſpricht es alſo durch die That aus, daß es mit dem Poſtuliren nicht Ernſt iſt, weil der Sinn des Handelns vielmehr dieſer iſt, das zur Gegenwart zu machen, was nicht in der Gegenwart ſeyn ſollte. Und indem um des Handelns willen die Harmonie poſtulirt wird, — was nämlich durch das Handeln *wirklich* werden ſoll, muß *an ſich* ſo ſeyn, ſonſt wäre die Wirklichkeit nicht *möglich*, — ſo iſt der Zu-

ſammenhang des Handelns und des Poſtulats ſo beſchaffen, daß um des Handelns d. h. um der wirklichen Harmonie des Zwecks und der Wirklichkeit willen dieſe Harmonie als nicht wirklich, als jenſeits, geſetzt wird.

Indem gehandelt wird, iſt es alſo mit der Unangemeſſenheit des Zwecks und der Wirklichkeit überhaupt nicht Ernſt; dagegen ſcheint es mit dem Handeln ſelbſt Ernſt zu ſeyn. Aber in der That iſt die wirkliche Handlung nur Handlung des einzelnen Bewußtſeyns, alſo ſelbſt nur etwas Einzelnes und das Werk zufällig. Der Zweck der Vernunft aber als der allgemeine alles umfaſſende Zweck iſt nichts geringeres als die ganze Welt; ein Endzweck, der weit über den Inhalt dieſer einzelnen Handlung hinausgeht und daher überhaupt über alles wirkliche Handeln hinauszuſtellen iſt. Weil das allgemeine Beſte ausgeführt werden ſoll, wird nichts Gutes gethan. In der That aber iſt die Nichtigkeit des wirklichen Handelns und die Realität nur des ganzen Zwecks, die jetzt aufgeſtellt ſind, nach allen Seiten auch wieder verſtellt. Die moraliſche Handlung iſt nicht etwas Zufälliges und Beſchränktes, denn ſie hat die reine Pflicht zu ihrem Weſen; dieſe macht den einzigen ganzen Zweck aus; und die Handlung alſo als Verwirklichung deſſelben iſt bei aller ſonſtigen Beſchränkung des Inhalts die Vollbringung des ganzen abſoluten Zwecks. Oder wenn wieder die Wirklichkeit als Natur, die ihre eignen Geſetze hat und der reinen Pflicht entgegengeſetzt iſt, genommen wird, ſo daß alſo die Pflicht ihr Geſetz nicht in ihr realiſiren kann, ſo iſt es, indem die Pflicht als ſolche das Weſen iſt, in der That nicht um die Vollbringung der reinen Pflicht, welche der ganze Zweck iſt, zu thun; denn die Vollbringung hätte vielmehr nicht die reine Pflicht, ſondern das ihr Entgegengeſetzte, die Wirklichkeit, zum Zwecke. Aber daß es nicht um die Wirklichkeit zu thun ſey, iſt wieder verſtellt; denn nach dem Begriffe des moraliſchen Handelns,

iſt die reine Pflicht weſentlich thätiges Bewußtſeyn; es ſoll alſo allerdings gehandelt, die abſolute Pflicht in der ganzen Natur ausgedrückt und das Moralgeſetz Naturgeſetz werden.

Laſſen wir alſo dieſes höchſte Gut als das Weſen gelten, ſo iſt es dem Bewußtſeyn mit der Moralität überhaupt nicht Ernſt. Denn in dieſem höchſten Gute hat die Natur nicht ein anderes Geſetz, als die Moralität hat. Somit fällt das moraliſche Handeln ſelbſt hinweg, denn das Handeln iſt nur unter der Vorausſetzung eines Negativen, das durch die Handlung aufzuheben iſt. Iſt aber die Natur dem Sittengeſetze gemäß, ſo würde ja dieſes durch das Handeln, durch das Aufheben des Seyenden verletzt. — Es wird alſo in jener Annahme als der weſentliche Zuſtand ein ſolcher eingeſtanden, worin das moraliſche Handeln überflüſſig iſt und gar nicht Statt findet. Das Poſtulat der Harmonie der Moralität und der Wirklichkeit, einer Harmonie, die durch den Begriff des moraliſchen Handelns, beide in Uebereinſtimmung zu bringen, geſetzt iſt, — drückt ſich alſo auch von dieſer Seite ſo aus: weil das moraliſche Handeln der abſolute Zweck iſt, ſo iſt der abſolute Zweck, daß das moraliſche Handeln gar nicht vorhanden ſey.

Stellen wir dieſe Momente, durch die das Bewußtſeyn ſich in ſeinem moraliſchen Verſtellen fortwälzte, zuſammen, ſo erhellt, daß es jedes wieder in ſeinem Gegentheile aufhebt. Es geht davon aus, daß für es die Moralität und Wirklichkeit nicht harmonire, aber es iſt ihm damit nicht Ernſt, denn in der Handlung iſt für es die Gegenwart dieſer Harmonie. Es iſt ihm aber auch mit dieſem Handeln, da es etwas Einzelnes iſt, nicht Ernſt; denn es hat einen ſo hohen Zweck, das höchſte Gut. Dieß iſt aber wieder nur eine Verſtellung der Sache, denn darin fiele alles Handeln und alle Moralität hinweg. Oder es iſt ihm eigentlich mit dem moraliſchen Handeln nicht Ernſt, ſondern das Wünſchenswertheſte, Abſolute iſt,

daß das höchſte Gut ausgeführt und das moraliſche Handeln überflüſſig wäre.

Von dieſem Reſultate muß das Bewußtſeyn in ſeiner widerſprechenden Bewegung ſich weiter fortwälzen, und das Aufheben des moraliſchen Handelns nothwendig wieder verſtellen. Die Moralität iſt das Anſich: daß ſie Statt habe, kann der Endzweck der Welt nicht ausgeführt ſeyn, ſondern das moraliſche Bewußtſeyn muß für ſich ſeyn und eine ihm entgegengeſetzte Natur verſinden. Aber es an ihm ſelbſt muß vollendet ſeyn.' Dieß führt zum zweiten Poſtulate der Harmonie ſeiner und der Natur, welche an ihm unmittelbar iſt, der Sinnlichkeit. Das moraliſche Selbſtbewußtſeyn ſtellt ſeinen Zweck als rein, als von Neigungen und Trieben unabhängig auf, ſo daß er die Zwecke der Sinnlichkeit in ſich vertilgt hat. — Allein dieſe aufgeſtellte Aufhebung des ſinnlichen Weſens verſtellt es wieder. Es handelt, bringt ſeinen Zweck zur Wirklichkeit, und die ſelbſtbewußte Sinnlichkeit, welche aufgehoben ſeyn ſoll, iſt gerade dieſe Mitte zwiſchen dem reinen Bewußtſeyn und der Wirklichkeit, — ſie iſt das Werkzeug des erſtern zu ſeiner Verwirklichung oder das Organ, und das, was Trieb, Neigung genannt wird. Es iſt daher nicht Ernſt mit dem Aufheben der Neigungen und Triebe, denn eben ſie ſind das ſich verwirklichende Selbſtbewußtſeyn. Aber ſie ſollen auch nicht unterdrückt ſondern der Vernunft nur gemäß ſeyn. Sie ſind ihr auch gemäß, denn das moraliſche Handeln iſt nichts anderes als das ſich verwirklichende, alſo ſich die Geſtalt eines Triebes gebende Bewußtſeyn, d. h. es iſt unmittelbar die gegenwärtige Harmonie des Triebes und der Moralität. Aber in der That iſt der Trieb nicht nur dieſe leere Geſtalt, die eine andere Feder, als er ſelbſt iſt, in ſich haben und von ihr getrieben werden könnte. Denn die Sinnlichkeit iſt eine Natur, die ihre eigenen Geſetze und Springfedern an ihr ſelbſt hat; es kann der Moralität daher nicht Ernſt damit ſeyn, die Triebfe-

der der Triebe, der Neigungswinkel der Neigungen zu ſeyn. Denn indem dieſe ihre eigne feſte Beſtimmtheit und eigenthümlichen Inhalt haben, ſo wäre vielmehr das Bewußtſeyn, dem ſie gemäß wären, ihnen gemäß; eine Gemäßheit, welche ſich das moraliſche Selbſtbewußtſeyn verbittet. Die Harmonie beider iſt alſo nur an ſich und poſtuliert. — In dem moraliſchen Handeln war ſo eben die gegenwärtige Harmonie der Moralität und der Sinnlichkeit aufgeſtellt, dieß aber iſt nun verſtellt; ſie iſt jenſeits des Bewußtſeyns in einer nebligten Ferne, worin nichts mehr genau zu unterſcheiden noch zu begreifen iſt; denn mit dem Begreifen dieſer Einheit, das wir ſo eben verſuchten, ging es nicht. — In dieſem Anſich giebt aber überhaupt das Bewußtſeyn ſich auf. Dieſes Anſich iſt ſeine moraliſche Vollendung, worin der Kampf der Moralität und der Sinnlichkeit aufgehört hat, und die letztere der erſtern auf eine Weiſe gemäß iſt, die nicht zu faſſen iſt. — Darum iſt dieſe Vollendung wieder nur eine Verſtellung der Sache, denn in der That gäbe in ihr vielmehr die Moralität ſelbſt ſich auf, denn ſie iſt nur Bewußtſeyn des abſoluten Zwecks als des reinen, alſo im Gegenſatze gegen alle andern Zwecke; ſie iſt eben ſo die Thätigkeit dieſes reinen Zwecks, als ſie ſich der Erhebung über die Sinnlichkeit, der Einmiſchung derſelben und ihres Gegenſatzes und Kampfes mit ihr bewußt iſt. — Daß es mit der moraliſchen Vollendung nicht Ernſt iſt, ſpricht das Bewußtſeyn unmittelbar ſelbſt darin aus, daß es ſie in die Unendlichkeit hinaus verſtellt, d. h. ſie als niemals vollendet behauptet.

Vielmehr iſt ihm alſo nur dieſer Zwiſchenzuſtand der Nichtvollendung das Gültige; ein Zuſtand, der aber doch ein Fortſchreiten zur Vollendung wenigſtens ſeyn ſoll. Allein er kann auch dieß nicht ſeyn, denn das Fortſchreiten in der Moralität wäre vielmehr ein Zugehen zum Untergang derſelben. Das Ziel nämlich wäre das ewige Nichts oder Aufheben der Mora-

keit und des Bewußtseyns selbst; dem Nichts aber immer näher und näher kommen heißt abnehmen. Außerdem nähme Fortschreiten überhaupt eben so, wie Abnehmen, Unterschiede der Größe in der Moralität an; allein von diesen kann in ihr keine Rede seyn. In ihr als dem Bewußtseyn, welchem der sittliche Zweck die reine Pflicht ist, ist an eine Verschiedenheit überhaupt nicht, am wenigsten an die oberflächliche der Größe zu denken; es giebt nur Eine Tugend, nur Eine reine Pflicht, nur Eine Moralität.

Indem es also mit der moralischen Vollendung nicht Ernst ist, sondern vielmehr mit dem Mittelzustande, d. h. wie so eben erörtert, mit der Nichtmoralität, so kommen wir von einer andern Seite auf den Inhalt des ersten Postulats zurück. Es ist nämlich nicht abzusehen, wie Glückseligkeit für dieß moralische Bewußtseyn um seiner Würdigkeit willen zu fordern ist. Es ist seiner Nichtvollendung sich bewußt, und kann daher die Glückseligkeit in der That nicht als Verdienst, nicht als etwas, dessen es würdig wäre, fordern, sondern sie nur aus einer freien Gnade, d. h. die Glückseligkeit als solche an und für sich selbst verlangen, und nicht aus jenem absoluten Grunde sondern nach Zufall und Willkür erwarten. — Die Nichtmoralität spricht eben hierin aus, was sie ist, — daß es nicht um die Moralität sondern um die Glückseligkeit an und für sich ohne Beziehung auf jene zu thun ist.

Durch diese zweite Seite der moralischen Weltanschauung wird auch noch die andere Behauptung der ersten aufgehoben, worin die Disharmonie der Moralität und Glückseligkeit vorausgesetzt wird. — Es will nämlich die Erfahrung gemacht werden, daß es in dieser Gegenwart dem Moralischen oft schlecht, dem Unmoralischen hingegen oft glücklich gehe. Allein der Zwischenzustand der unvollendeten Moralität, der sich als das Wesentliche ergeben hat, zeigt offenbar, daß diese Wahrnehmung und sogenannte Erfahrung nur eine Vorstellung der

Sache iſt. Denn da die Moralität unvollendet, d. h. die Moralität in der That nicht iſt, was kann an der Erfahrung ſeyn, daß es ihr ſchlecht gehe? — Indem es zugleich herausgekommen, daß es um die Glückſeligkeit an und für ſich zu thun iſt, ſo zeigt es ſich, daß bei Beurtheilung, es gehe dem Unmoraliſchen gut, nicht ein Unrecht gemeint war, das hier Statt finde. Die Bezeichnung eines Individuums als eines Unmoraliſchen fällt, indem die Moralität überhaupt unvollendet iſt, an ſich hinweg, hat alſo nur einen willkürlichen Grund. Der Sinn und Inhalt des Urtheils der Erfahrung iſt dadurch allein dieſer, daß einigen die Glückſeligkeit an und für ſich nicht zukommen ſollte, d. h. er iſt Neid, der ſich zum Deckmantel die Moralität nimmt. Der Grund aber, warum Andern das ſo genannte Glück zu Theil werden ſollte, iſt die gute Freundſchaft, die ihnen und ſich ſelbſt dieſe Gnade, d. h. dieſen Zufall gönnt und wünſcht.

Die Moralität alſo im moraliſchen Bewußtſeyn iſt unvollendet; dieß iſt es, was jetzt aufgeſtellt wird, aber es iſt ihr Weſen nur das Vollendete, Reine zu ſeyn; die unvollendete Moralität iſt daher unrein, oder ſie iſt Immoralität. Die Moralität ſelbſt iſt alſo in einem andern Weſen als in dem wirklichen Bewußtſeyn; es iſt ein heiliger moraliſcher Geſetzgeber. — Die im Bewußtſeyn unvollendete Moralität, welche der Grund dieſes Poſtulirens iſt, hat zunächſt die Bedeutung, daß die Moralität, indem ſie im Bewußtſeyn als wirklich geſetzt wird, in der Beziehung auf ein Anderes, auf ein Daſeyn ſteht, alſo ſelbſt an ihr das Andersſeyn oder den Unterſchied erhält, wodurch eine vielfache Menge von moraliſchen Geboten entſteht. Das moraliſche Selbſtbewußtſeyn hält aber zugleich dieſe vielen Pflichten für unweſentlich; denn es iſt nur um die Eine reine Pflicht zu thun, und für es haben ſie, inſofern ſie beſtimmte ſind, keine Wahrheit. Sie können ihre Wahrheit alſo nur in einem Ande[illegible] haben, und ſind, was ſie

für es nicht sind, heilig durch einen heiligen Gesetzgeber. — Allein dieß ist selbst wieder nur eine Vorstellung der Sache. Denn das moralische Selbstbewußtseyn ist sich das Absolute, und Pflicht schlechthin nur das, was es als Pflicht weiß. Es weiß aber nur die reine Pflicht als Pflicht; was ihm nicht heilig ist, ist an sich nicht heilig, und was an sich nicht heilig ist, kann durch das heilige Wesen nicht geheiligt werden. Es ist dem moralischen Bewußtseyn auch überhaupt damit nicht Ernst, Etwas durch ein anderes Bewußtseyn, als es selbst ist, heiligen zu lassen; denn es ist ihm schlechthin nur das heilig, was ihm durch sich selbst und in ihm heilig ist. — Es ist also eben so wenig damit Ernst, daß dieß andere Wesen ein heiliges sey, denn in ihm sollte Etwas zur Wesenheit gelangen, was für das moralische Bewußtseyn, d. h. an sich keine Wesenheit hat.

Wenn das heilige Wesen postulirt wurde, daß in ihm die Pflicht nicht als reine Pflicht, sondern als eine Vielheit bestimmter Pflichten ihre Gültigkeit hätte, so muß also dieses wieder verstellt und das andere Wesen allein insofern heilig seyn, als in ihm nur die reine Pflicht Gültigkeit hat. Die reine Pflicht hat auch in der That Gültigkeit nur in einem andern Wesen, nicht in dem moralischen Bewußtseyn. Obschon in ihm die reine Moralität allein zu gelten scheint, so muß doch dieses anders gestellt werden, denn es ist zugleich natürliches Bewußtseyn. Die Moralität ist in ihm von der Sinnlichkeit afficirt und bedingt, also nicht an und für sich, sondern eine Zufälligkeit des freien Willens; in ihm aber als reinem Willen eine Zufälligkeit des Wissens; an und für sich ist die Moralität daher in einem andern Wesen.

Dieses Wesen ist also hier die rein vollendete Moralität darum, weil sie in ihm nicht in Beziehung auf Natur und Sinnlichkeit steht. Allein die Realität der reinen Pflicht ist ihre Verwirklichung in Natur und Sinnlichkeit. Das mora-

lische Bewußtseyn setzt seine Unvollkommenheit darin, daß in ihm die Moralität eine positive Beziehung auf die Natur und Sinnlichkeit hat, da ihm dieß für ein wesentliches Moment derselben gilt, daß sie schlechthin nur eine negative Beziehung darauf habe. Das reine moralische Wesen dagegen, weil es erhaben über den Kampf mit der Natur und Sinnlichkeit ist, steht nicht in einer negativen Beziehung darauf. Es bleibt ihm also in der That nur die positive Beziehung darauf übrig, d. h. eben dasjenige, was so eben als das Unvollendete, als das Unmoralische galt. Die reine Moralität aber ganz getrennt von der Wirklichkeit, so daß sie eben so sehr ohne positive Beziehung auf diese wäre, wäre eine bewußtlose unwirkliche Abstraktion, worin der Begriff der Moralität, Denken der reinen Pflicht und ein Wollen und Thun zu seyn, schlechthin aufgehoben wäre. Dieses so rein moralische Wesen ist daher wieder eine Verstellung der Sache und aufzugeben.

In diesem rein moralischen Wesen aber nähern sich die Momente des Widerspruchs, in welchem dieß synthetische Vorstellen sich herumtreibt, und die entgegengesetzten Auchs, die es, ohne diese seine Gedanken zusammenzubringen, auf einander folgen und ein Gegentheil immer durch das andere ablösen läßt, so sehr, daß das Bewußtseyn hier seine moralische Weltanschauung aufgeben und in sich zurücktreiben muß.

Es erkennt seine Moralität darum als nicht vollendet, weil es von einer ihr entgegengesetzten Sinnlichkeit und Natur afficirt ist, welche Theils die Moralität selbst als solche trübt, Theils eine Menge von Pflichten entstehen macht, durch die es im konkreten Falle des wirklichen Handelns in Verlegenheit geräth; denn jeder Fall ist die Konkretion vieler moralischen Beziehungen, wie ein Gegenstand der Wahrnehmung überhaupt ein Ding von vielen Eigenschaften ist; und indem die bestimmte Pflicht Zweck ist, hat sie einen Inhalt und ihr Inhalt ist ein Theil des Zwecks und die Moralität nicht rein.

— Diese hat also in einem andern Wesen ihre Realität. Aber diese Realität heißt nichts anderes, als daß die Moralität hier an und für sich sey, — für sich, d. h. Moralität eines Bewußtseyns sey, an sich, d. h. Daseyn und Wirklichkeit habe. — In jenem ersten unvollendeten Bewußtseyn ist die Moralität nicht ausgeführt; sie ist darin das Ansich im Sinne eines Gedankendinges; denn sie ist mit Natur und Sinnlichkeit, mit der Wirklichkeit des Seyns und des Bewußtseyns vergesellschaftet, die ihren Inhalt ausmacht, und Natur und Sinnlichkeit ist das moralisch Nichtige. — In dem zweiten ist die Moralität als vollendet und nicht als ein unausgeführtes Gedankending vorhanden. Aber diese Vollendung besteht eben darin, daß die Moralität in einem Bewußtseyn Wirklichkeit, so wie freie Wirklichkeit, Daseyn überhaupt hat, nicht das Leere sondern das Erfüllte Inhaltsvolle ist; — d. h. die Vollendung der Moralität wird darin gesetzt, daß das, was so eben als das moralisch Nichtige bestimmt wurde, in ihr und an ihr vorhanden ist. Sie soll das eine Mal schlechthin nur als das unwirkliche Gedankending der reinen Abstraktion Gültigkeit, aber eben so wohl in dieser Weise keine Gültigkeit haben; ihre Wahrheit soll darin bestehen, der Wirklichkeit entgegengesetzt und von ihr ganz frei und leer, und wieder darin, Wirklichkeit zu seyn.

Der Synkretismus dieser Widersprüche, der in der moralischen Weltanschauung aus einander gelegt ist, fällt in sich zusammen, indem der Unterschied, worauf er beruht, von solchem, das nothwendig gedacht und gesetzt werden müsse und doch zugleich unwesentlich sey, zu einem Unterschiede wird, der nicht einmal mehr in den Worten liegt. Was am Ende als ein Verschiedenes gesetzt wird, sowohl als das Nichtige wie als das Reelle, ist ein und eben dasselbe, das Daseyn und die Wirklichkeit; und was absolut nur als das Jenseits des wirklichen Seyns und Bewußtseyns, und eben so wohl nur in ihm und

als ein Jenſeits das Nichtige ſeyn ſoll, iſt die reine Pflicht und das Wiſſen derſelben als des Weſens. Das Bewußtſeyn, das dieſen Unterſchied macht, der keiner iſt, die Wirklichkeit für das Nichtige und das Reale zugleich, — die reine Moralität eben ſo für das wahre Weſen ſo wie für das Weſenloſe ausſagt, ſpricht die Gedanken, die es vorher trennte, zuſammen aus, ſpricht es ſelbſt aus, daß es ihm mit dieſer Beſtimmung und der Auseinanderſtellung der Momente des Selbſts und des Anſichs nicht Ernſt iſt, ſondern daß es das, was es als das abſolute außer dem Bewußtſeyn Seyende ausſagt, vielmehr in dem Selbſt des Selbſtbewußtſeyns eingeſchloſſen behält, und was es als das abſolut Gedachte oder das abſolute Anſich ausſagt, eben darum für ein nicht Wahrheit Habendes nimmt. — Es wird für das Bewußtſeyn, daß das Auseinanderſtellen dieſer Momente eine Verſtellung iſt, und es wäre Heuchelei, wenn es ſie doch beibehielte. Aber als moraliſches reines Selbſtbewußtſeyn ſieht es aus dieſer Ungleichheit ſeines Vorſtellens mit dem, was ſein Weſen iſt, aus dieſer Unwahrheit, welche das für wahr ausſagt, was ihm für unwahr gilt, mit Abſcheu in ſich zurück. Es iſt reines Gewiſſen, welches eine ſolche moraliſche Weltvorſtellung verſchmäht; es iſt in ſich ſelbſt der einfache ſeiner gewiſſe Geiſt, der ohne die Vermittlung jener Vorſtellungen unmittelbar gewiſſenhaft handelt und in dieſer Unmittelbarkeit ſeine Wahrheit hat. — Wenn aber dieſe Welt der Verſtellung nichts anderes als die Entwicklung des moraliſchen Selbſtbewußtſeyns in ſeinen Momenten und hiermit ſeine Realität iſt, ſo wird es durch ſein Zurückgehen in ſich ſeinem Weſen nach nichts anderes werden; ſein Zurückgehen in ſich iſt vielmehr nur das erlangte Bewußtſeyn, daß ſeine Wahrheit eine vorgegebene iſt. Es müßte ſie noch immer für ſeine Wahrheit ausgeben, denn es müßte ſich als gegenſtändliche Vorſtellung ausſprechen und darſtellen, aber wüßte, daß dieß nur eine Verſtellung iſt; es wäre hiermit in

der That die Heuchelei und jenes Verſchmähen jener Verſtellung ſchon die erſte Aeußerung der Heuchelei.

c. Das Gewiſſen, die ſchöne Seele, das Böſe und ſeine Verzeihung.

Die Antinomie der moraliſchen Weltanſchauung, daß es ein moraliſches Bewußtſeyn giebt und daß es keines giebt, — oder daß das Gelten der Pflicht ein Jenſeits des Bewußtſeyns iſt und umgekehrt nur in ihm Statt findet, war in die Vorſtellung zuſammengefaßt worden, worin das nichtmoraliſche Bewußtſeyn für moraliſch gelte, ſein zufälliges Wiſſen und Wollen für vollwichtig angenommen und die Glückſeligkeit ihm aus Gnade zu Theil werde. Dieſe ſich ſelbſt widerſprechende Vorſtellung nahm das moraliſche Selbſtbewußtſeyn nicht über ſich, ſondern verlegte ſie in ein ihm anderes Weſen. Aber dieß Hinausſetzen deſſen, was es als nothwendig denken muß, außer ſich ſelbſt iſt eben ſo der Widerſpruch der Form nach, wie jener es dem Inhalte nach iſt. Weil aber an ſich eben das, was als widerſprechend erſcheint und in deſſen Trennung und Wiederauflöſung die moraliſche Weltanſchauung ſich herumtreibt, daſſelbe iſt, die reine Pflicht nämlich als das reine Wiſſen nichts anderes als das Selbſt des Bewußtſeyns, und das Selbſt des Bewußtſeyns das Seyn und Wirklichkeit; — eben ſo was jenſeits des wirklichen Bewußtſeyns ſeyn ſoll, nichts anderes als das reine Denken, alſo in der That das Selbſt iſt, ſo geht für uns oder an ſich das Selbſtbewußtſeyn in ſich zurück und weiß dasjenige Weſen als ſich ſelbſt, worin das Wirkliche zugleich reines Wiſſen und reine Pflicht iſt. Es ſelbſt iſt ſich das in ſeiner Zufälligkeit Vollgültige, das ſeine unmittelbare Einzelnheit als das reine Wiſſen und Handeln, als die wahre Wirklichkeit und Harmonie weiß.

Dieß Selbſt des Gewiſſens, der ſeiner unmittelbar als der abſoluten Wahrheit und des Seyns gewiſſe Geiſt, iſt das dritte Selbſt, das uns aus der dritten Welt des Geiſtes

geworden ist, und ist mit den vorherigen kurz zu vergleichen. Die Totalität oder Wirklichkeit, welche sich als die Wahrheit der sittlichen Welt darstellt, ist das Selbst der Person; ihr Daseyn ist das Anerkanntseyn. Wie die Person das substanzleere Selbst ist, so ist dieß ihr Daseyn eben so die abstrakte Wirklichkeit; die Person gilt und zwar unmittelbar; das Selbst ist der in dem Elemente seines Seyns unmittelbar ruhende Punkt; er ist ohne die Abtrennung von seiner Allgemeinheit, beide daher nicht in Bewegung und Beziehung auf einander, das Allgemeine ist ohne Unterscheidung in ihm, und weder Inhalt des Selbsts, noch ist das Selbst durch sich selbst erfüllt. — Das zweite Selbst ist die zu ihrer Wahrheit gekommene Welt der Bildung oder der sich wiedergegebene Geist der Entzweiung, — die absolute Freiheit. In diesem Selbst tritt jene erste unmittelbare Einheit der Einzelnheit und Allgemeinheit aus einander; das Allgemeine, das eben so rein geistiges Wesen, Anerkanntseyn oder allgemeiner Willen und Wissen bleibt, ist Gegenstand und Inhalt des Selbsts und seine allgemeine Wirklichkeit. Aber es hat nicht die Form des vom Selbst freien Daseyns: es kommt in diesem Selbst daher zu keiner Erfüllung und zu keinem positiven Inhalt, zu keiner Welt. Das moralische Selbstbewußtseyn läßt seine Allgemeinheit zwar frei, so daß sie eine eigne Natur wird, und eben so hält es sie in sich als aufgehoben fest. Aber es ist nur das verstellende Spiel der Abwechslung dieser beiden Bestimmungen. Als Gewissen erst hat es in seiner Selbstgewißheit den Inhalt für die vorhin leere Pflicht so wie für das leere Recht und den leeren allgemeinen Willen; und weil diese Selbstgewißheit eben so das Unmittelbare ist, das Daseyn selbst.

Zu dieser seiner Wahrheit gelangt verläßt also oder hebt das moralische Selbstbewußtseyn vielmehr die Trennung in sich selbst auf, woraus die Verstellung entsprungen, die Trennung des Ansich und des Selbsts, der reinen Pflicht als des rei-

Rückſicht des Gewinnes gewöhnlichen Zwecke einer allgemeinen Vollſtändigkeit, der mehr oder weniger eine Fabrikarbeit und die negative Behandlungsweiſe herbeiführt, findet ſich der Eigenthümer einer Seits dahin gedrängt, dem vermeinten Geſchmacke des Publikums zu huldigen und hienach die Mitarbeiter auszuſuchen, — anderer Seits ſieht er ſich genöthigt, ſich mit hunderterlei Rückſichten auf ſeine Mitarbeiter, um ihre gute Laune und Mitwirkung zu erhalten, herumzudrücken, den Gang des Ganzen von ihrer Gefälligkeit, — denn gegen den Privateigenthümer, der den Gewinn des Ganzen zieht, hat ihre Arbeit zugleich weſentlich dieſe Qualität, — von ihren Zufälligkeiten und Bequemlichkeiten abhängig werden, und um den ununterbrochenen Fluß der Hefte zu erhalten, ſie von den mittelmäßigen Arbeitern, welche die tüchtigſten ſind, auffüllen zu laſſen. — Es fehlt dem Privateigenthümer, — gleichgültig ob es einer oder eine Geſellſchaft iſt, — an dem rückſichts- und intereſſeloſen Anſehen, um eine Geſellſchaft bedeutender Gelehrter Theils zuſammen zu bringen, Theils zu einer regelmäßigen Ablieferung von Arbeiten zu bewegen, Theils ſie überhaupt zuſammen zu halten. — Wenn das Gouvernement auch, wie bei den heidelberger Jahrbüchern der Fall iſt, ſowohl mit Geldunterſtützungen an die Buchhandlung, welche Eigenthümerin iſt, als mit Aufmunterungen und Ermahnungen an die bei der dortigen Univerſität angeſtellten Gelehrten hervortritt, ſo hebt dieß ſo wenig die Grundbeſtimmung, die in dem Eigenthumsrechte der Buchhandlung liegt, auf, daß dadurch das Verhältniß und das Intereſſe deſto unbeſtimmter und ſchwankender wird, und die Unluſt verleidet alle Fertigkeit und Richtung verliert.

Das Mittel daher, um eine Einrichtung zu bewirken und zu erhalten, wodurch die innern Zufälligkeiten beſeitigt werden, durch die ein ſolches Unternehmen über kurz oder lang zur mittelmäßigen Gewöhnlichkeit herabſinkt und ſich tummelt, kann ich einzig darin finden, daß es Eigenthum und Veranſtaltung der Regierung iſt. Wenn die Arbeit daran ſowohl der Lu-

wahl der anzuzeigenden Werke und der Redaktion als der Aufsätze selbst eine Art amtlicher Geschäftssache ist, so wird der Zusammenhalt bewirkt, der dem Institute festen Zweck, Ton und Dauer sichert. Sollte die bloße Privatehre des Gelehrten an eine solche Anstalt geknüpft werden, (wie man den Fall bei den obenerwähnten Universitäts-Instituten dieser Art ansehen kann), — die öffentliche Ehre hat er in dem sonstigen Amte oder seinen schriftstellerischen Werken, — so kann er solche Verbindung lässig halten oder zurücknehmen, unbeschadet seiner besondern Ehre, die er bloß an sein Amt, oder an was sonst weiter sein Belieben ist, knüpfen kann. Die Amtspflicht und Amtsehre erscheint dagegen als dasjenige, was das Belieben überhaupt abschneidet und den Zufälligkeiten, besondern Ansichten, unbedeutenden Empfindlichkeiten u. s. f. der Mitarbeiter, diesen unscheinbaren und sich nicht gestehenden, aber desto gewisser wirkenden Keimen des Untergangs, allein das Gleichgewicht halten kann.

Das oben angeführte Journal des Savans scheint in dem vorhin angegebenen Sinne gefaßt zu seyn, — nämlich der gelehrten eigenen Arbeit der französischen Staatsanstalten für die Wissenschaften, diese zweite Seite, die Bekanntmachung und Censur der Arbeiten Anderer hinzufügen zu sollen. Die Einrichtung, welche dieses Journal zu einer Staatsanstalt macht, erscheint ferner als dasjenige, was den Werth und die Würdigkeit desselben und zwar in so langer Dauer gesichert hat. Das Specielle der innern Einrichtung ist mir nicht näher bewußt, aber die wesentlichen Züge davon liegen in ihm selbst vor Augen.

In dem Hefte, womit ein neues Jahr oder Halbjahr beginnt, steht das Bureau de Rédaction und die Auteurs verzeichnet; aber an der Spitze über beiden steht der Titel von Monseigneur le Garde des Sceaux. — Wenn der Chef der obersten Unterrichtsbehörde die Spitze der bisher dargestellten Anstalt mit seinem Titel beehren wollte, so würde dadurch nicht nur der ganze Charakter derselben gegen das Publikum bezeichnet, und

durch solche Verknüpfung widerführe den Wissenschaften als solchen ihre Ehre, sondern dieser imposante Name bezeichnete schon den Mitarbeitern aufs unmittelbarste und öffentlich ihre Pflichten.

Ferner würde wohl schon das Aeußere der Arbeit es unthunlich machen, daß Ein Redakteur ihr Genüge leistete; eine Anzahl von etwa fünf oder sechs würde sich aber auch als nützlich, ja selbst als nothwendige Bedingung dazu zeigen, daß das Geschäft der Beurtheilung und Entscheidung über die Zweckmäßigkeit sowohl der Arbeiten selbst, als darüber, welche Werke anzuzeigen wären, nicht als Sache Eines Individuums sondern eines Kollegiums erschiene, das zugleich die Würde einer Behörde hätte. Ohne eine solche Form sänke das Verhältniß der Mitarbeiter wieder Theils zum bloß persönlichen Verhältniß mit Einem Individuum, Theils zur Zufälligkeit und Konvenienz derselben zurück. So sehr die Konvenienz bei der Wahl der Bücher, welche die Mitarbeiter zu beurtheilen übernähmen, von selbst sich zur Berücksichtigung aufdränge, so würde es, wenn sie allein es bestimmte, Sache des Zufalls bleiben, ob nicht wichtige Werke ganz unbeachtet blieben. Wenn außerdem zwar schon in der Qualität der Mitarbeiter die Garantie für den Gehalt und Ton ihrer Arbeiten liegen würde, so kann es doch nicht an Fällen fehlen, wo Rücksichten der Schicklichkeit, der Zweck der Anstalt, — der zum Beispiel die Ausführlichkeit gelehrten Details und zu specielle Erörterungen durch ein beabsichtigtes allgemeines Interesse beschränkte, — hie und da den Wunsch zu Abkürzungen, zu Modifikationen eines Ausdrucks, einer Wendung u. s. f. herbeiführen. Solche Wünsche könnten dann unverfänglicher an den Verfasser der Arbeit gebracht werden, wenn sie durch kollegialische Berathung hindurchgegangen, den Charakter von subjektiver Ansicht nicht mit sich führten. Für den Zusammenhalt und die feste Begründung des Ganzen, so wie für die so eben berührten Rücksichten möchte es fast als unerläßlich erscheinen, nicht nur, daß die Mitglieder des Redaktions-Bureau von der

oberſten Staatsbehörde ernannt würden, ſondern daß ſich unter dieſen auch Mitglieder der oberſten Behörde für den öffentlichen Unterricht befänden, es ſey in unbeſtimmter oder feſtgeſetzter Anzahl. Dieſe ausdrückliche Vereinigung von gelehrten Regierungsmitgliedern mit bloßen den Wiſſenſchaften und dem Lehramt gewidmeten Gelehrten dringt ſich inſofern als zweckmäßig auf, als dadurch Verhältniſſe und Umſtände erſetzt werden, durch welche die Mitglieder des franzöſiſchen Inſtituts ſchon in nähere Beziehung auf die Regierung geſtellt ſind, und in der wiſſenſchaftlichen Arbeit zugleich eine Rückſicht auf die Bethätigung der Staatszwecke befeſtigt iſt; ſo wie eine ſolche Anordnung die Regierung in werkthätigem Intereſſe nicht nur für die wiſſenſchaftlichen Anſtalten, ſondern für die Wiſſenſchaften und die Literatur ſelbſt zeigte.

In Anſehung der Wahl anderer Mitarbeiter würde das Bureau ſeine Anſichten gleichfalls der mehrgedachten Staatsbehörde vorzulegen haben. Hiebei zeigte ſich die Frage nicht als unwichtig, ob eine beſtimmte Anzahl feſtgeſetzt oder ob allerwärts hin Aufforderungen und Einladungen zu erlaſſen wären. Der bisherigen Vorſtellung der Einrichtung könnte es als entſprechend erſcheinen, eine beſtimmte Anzahl und zwar hieſiger Gelehrten feſtzuſetzen, Theils weil das Ganze dadurch wirklich eine Anſtalt des Mittelpunkts der Monarchie wäre, und nur ſo ihre eigenthümliche Wirkſamkeit und Anſehen nach Außen ſich begründete, Theils weil die Mitarbeiter, nur in ſofern ihrer eine beſtimmte Anzahl iſt, für den ununterbrochenen Fortgang des Ganzen verantwortlich gemacht werden könnten, da es ausgeſchloſſen wäre, ſich auf das zufällige Einlaufen von Artikeln Anderer zu verlaſſen. Es wäre dabei nicht ausgeſchloſſen, ſondern es ließe ſich ausdrücklich damit verbinden, daß auch mehrere nicht hieſige Gelehrte, um ihrer für die Anſtalt wünſchenswerthen Thätigkeit willen, wie zu ihrer Auszeichnung, zur Mittheilnahme aufgefordert und gezogen würden, ſo daß dieſe Beiträge als eine

zufällige Zugabe betrachtet, und die Lieferung des erforderlichen Quantums von Materialien auf die Thätigkeit der ordentlichen Mitarbeiter und der Mitglieder des Redaktions-Bureau gestellt bliebe.

Speciellere Bestimmungen, unter andern, daß die Mitglieder des Bureau regelmäßige Sitzungen hielten, würden sich von selbst als Folgen der wesentlichen Einrichtung ergeben. Ich berühre nur diese, daß die Vorlesung eines jeden aufzunehmenden Aufsatzes in der Versammlung des Bureau, — so sehr dieß dessen Geschäft zunächst weitläufiger zu machen scheinen kann, — leicht als eine wesentliche Anordnung sich empfehlen dürfte. Nicht nur machte das Bureau, als aus allgemein gebildeten und zugleich aus Mitgliedern von verschiedenen Fächern zusammengesetzt, für sich schon ein Publikum, und empfände in ihm die Wirkung, die ein Aufsatz auf das öffentliche Publikum machen könnte, sondern auch die Rücksicht des Verfassers auf eine solche Probe vor einer Gesammtheit, von deren Zustimmung die Aufnahme eines Aufsatzes abhinge, würde von selbst dazu beitragen, daß mit Vermeidung eines Details von zu specieller Ausführung diejenige Allgemeinheit und Interesse der Ansichten und Gegenstände, diejenige Klarheit der Darstellung herrschend blieben, welche für eine höhere und würdige Popularität die wünschenswerthesten Eigenschaften seyn würden, — ein Zweck, auf welchen das Referiren, das doch immer Statt haben müßte, nicht so einwirken könnte. Das Referiren für sich nähme gleichfalls Zeit weg; es setzte das Lesen des Aufsatzes beim Referenten voraus, der sich vielleicht veranlaßt finden könnte, ein schriftliches Urtheil zu machen, — Geschäfte, wodurch auch an Zeit gegen die zum Vorlesen erforderliche eben nicht viel gewonnen werden möchte; — außerdem daß ein Referat über die Arbeit eines Kollegen leicht Delikatessen mit sich führte, die durch das bloße Vorlesen sich beseitigten. Bei diesem würden sich ohnehin Abkürzungen als thunlich zeigen, welche die Arbeit der Versamm-

lung beſchleunigten. — Ob andere äußerliche Arbeiten, die bei dem Inſtitute vorkämen, einem einzelnen Mitgliede des Bureau gleichſam als Sekretär aufzutragen wären, würde ſich wohl bei der Beſtimmung der nähern Art und Weiſe der Geſchäftsführung finden.

Der letzte Punkt, der noch zu erwähnen ſtände, würde der Ueberſchlag der Koſten ſeyn, den eine ſolche Unternehmung der Königlichen Regierung verurſachen könnte. Daß von dem anſcheinend äußerlichen Umſtande, ob der Staat oder ein Privatmann Eigenthümer wäre, meiner Anſicht nach, der ganze ſich zu verſprechende Erfolg abhänge, habe ich vorhin erwähnt. Indem ich von der Berechnung der Koſten nicht als Sachverſtändiger ſprechen kann, kann ich nur etwa Folgendes in dieſer Rückſicht bemerken.

Ein Theil der Ausgaben dieſes Inſtituts, — die Anſchaffung der anzuzeigenden Werke, — würde durch die Anſchaffungen der Königlichen Bibliothek ausfallen, wenn eine höhere Beſtimmung die in dieſer Rückſicht von der Bibliothek zu machenden Ablieferungen für den Gebrauch des Inſtituts regulirte.

Ob die Erſcheinung der Hefte monatlich oder vierteljährig erfolgte, würde auf die Koſten inſofern Einfluß haben, als etwa die monatliche Lieferung für den ganzen Jahrgang wohl eine größere Bogenzahl veranlaſſen würde. Ob das eine oder das andere ſonſt vorzuziehen wäre, hängt größten Theils von näherer Konvenienz ab. Nur daß in dem einen und dem anderen Falle die Ablieferungen auf beſtimmte Termine und regelmäßig erfolgten, erſcheint ſowohl für die Ordnung in den Arbeiten als in der Erwartung des Publikums ſogleich für ſich als vortheilhafter. Sonſt die monatliche und vierteljährige Erſcheinung mit einander verglichen, könnte man bei der erſtern den Vortheil ſehen, daß dem Publikum öfter etwas Neues in die Hand gegeben wird, das Leſen eines dicken vier-

teljährigen Hefts mehr die Art der Lesung eines Buches hat, und die geringere Bogenzahl schon für sich die zu große Ausführlichkeit der Abhandlungen unthunlicher erscheinen läßt.

Wenn für ein Monatsheft zehn Bogen, vornehmlich insofern das Quartformat vorgezogen würde, — beim Oktavformat könnte man auch bei acht oder neun Bogen stehen bleiben, — gerechnet werden, so betrüge die Bogenzahl eines Jahrgangs einhundert und zwanzig, und die Ausgabe für einen Bogen, zu 750 Exemplaren, mit Redaktions-Honorar und Druck- und Papierkosten auf sechs Friedrichsd'or angeschlagen, beträge die Auslage des Ganzen viertausend Thaler. Wenn ein Drittel Rabatt für die Post und Buchhandlungen berechnet und das Exemplar eines Jahrgangs auf zehn Thaler angesetzt wird, so wäre der Absatz von sechshundert Exemplaren erforderlich, um die Kosten zu decken. Insofern von finanzieller Seite die Unternehmung nicht als ein Risiko, sondern als eine Ausgabe für ein wesentliches wissenschaftliches Bedürfniß und für das Ansehen des Staates behandelt würde, so ließen sich die Kosten eines Exemplars sogleich herabsetzen, was den Abgang selbst befördern würde, wohingegen Buchhandlungen um des Risiko's willen auf eine Anzahl von Exemplaren, deren Absatz sie als wahrscheinlich annehmen, sogleich den ganzen Kostenbelauf zu schlagen gewohnt sind. Die Redaktions-Kosten, die ich unter dem Aufwand aufgeführt habe, würden sich bei dieser Anstalt höher belaufen, weil bei einem Privatunternehmen der Eigenthümer, wenn er zugleich Redakteur ist, sie in den Gewinn, den er vom Ganzen bezieht, einrechnet, und weil nach dem bisher entwickelten Plane die Redaktion die Qualität eines verpflichtenden Amtsgeschäfts und die Ausgabe dafür die eines Funktionsgehalts erhielte. Ob übrigens diese Ausgabe dadurch einer Verminderung fähig wäre, daß Mitgliedern der Königlichen Akademie der Wissenschaften schon in dieser Qualität und in Rücksicht auf von daher bezogene Ge-

halte, jenes Geschäft zur Pflicht gemacht werden könnte, ist ein weiter gehender Umstand, der über meinen Gesichtskreis und den gegenwärtigen Gegenstand hinaus liegt.

Die Anfügung eines Intelligenz-Blattes könnte für die Verminderung der Kosten gleichfalls in Berücksichtigung kommen. Buchhändleranzeigen würden der Artikel seyn, der einen Ertrag abwürfe. Antikritiken, die, wenn sie gegen die Anstalt selbst gerichtet wären, ohnehin nicht gut zu einem Gegenstande des Ertrags gemacht werden könnten, sowohl solchen, als noch mehr den gegen andere Zeitungen und kritische Blätter gerichteten, wäre es wohl durchaus das Rathsamste und Anständigste, in jeder Rücksicht den Zugang zu verschließen; so wie auch Antikritiken und sonstige Aeußerungen, die in andern Zeitschriften oder sonst gegen diese Anstalt gerichtet wären, besser unbeantwortet bleiben würden. Erörterungen über Fakta oder andere wissenschaftliche Untersuchungen möchten nur in ganz einzelnen, höchst seltenen Fällen zuzulassen seyn, indem die Beurtheilung und Anzeige literarischer Produkte, nicht wissenschaftliche Erörterungen der Hauptgegenstand des Journals wären. — Sonst könnte ein Notizenblatt andere Zwecke erfüllen und dazu gebraucht werden, Königliche Verordnungen und Veranstaltungen, welche die Wissenschaften und den öffentlichen Unterricht betreffen, bekannter zu machen, von den öffentlichen Sitzungen der Akademie der Wissenschaften, ihren Preisaufgaben und ertheilten Preisen Rechenschaft zu geben. Die Ausdehnung jedoch auf alle gelehrte Neuigkeiten, Anstellungen und Todesfälle von Gelehrten, wo ohnehin die Grenze, wer noch unter die Gelehrten zu rechnen sey, unbestimmt ist, und das Zusammenlesen solcher Notizen aus andern Blättern aller Art, würde Theils eine eigene Redaktion erfordern, Theils für sich dieser Anstalt fremd seyn. Ob aber inländische Anstellungen bei der Akademie, den Universitäten, Gymnasien und dergleichen, von der Königlichen Staatsbehörde als officiell mitgetheilt, nicht eine

Ausnahme von jener Ausschließung machen sollten, habe ich ganz höherem Ermessen anheim zu stellen.

Wenn übrigens gleich zum Voraus von dem Königlichen Ministerium auf die Hälfte oder sonst einen bestimmten Theil des mit der Zeit doch wohl zu erwartenden Gewinns Verzicht gethan würde, so würde hierin, — außerdem daß auch dem übrigen Theile eine mit dem allgemeinen Zwecke des Instituts in Beziehung stehende Disposition erhalten werden könnte, — schon durch das Liberale solcher Bestimmung eine aufmunternde Möglichkeit liegen, den Redakteurs und den übrigen Mitarbeitern die Aussicht zu einer von ihrer Thätigkeit zum Theil abhängigen Erhöhung des Bezugs und Honorars zu geben. Gesicherter persönlicher Vortheil einer Seits und amtsgemäße Thätigkeit anderer Seits wären somit überhaupt die beiden Momente, welche der eigenen Neigung von Gelehrten für dergleichen Beschäftigungen und ihrem Interesse für die Natur des Zwecks die erforderliche nähere Regulirung und den ständigen Antrieb geben sollten.

Das bisher Dargelegte möchten etwa die Hauptmomente seyn, die bei der äußern Einrichtung des Instituts, dessen Grundzüge ich zu entwickeln versucht habe, in Rücksicht kommen könnten, und bei der Ausführung übrigens wohl noch manche Modifikationen zu erleiden hätten, um die Bestimmung zu erfüllen, deren in dem Obigen zerstreute Züge ich zum Schlusse in dem Zwecke zusammenfasse: als Eigenthum und Veranstaltung des Königlichen Gouvernements ein Institut zu begründen, das einen ergänzenden Zusatz zu dem Systeme der so ausgezeichneten Veranstaltungen des Königreichs für Wissenschaften und Bildung ausmachte, und zur Entwickelung, öffentlichen Anerkennung und Benutzung dieser Veranstaltungen beitrüge, und nicht nur den mit denselben gemeinschaftlichen, sondern auch den weiteren Zwecken des Staates nach der Seite der Gelehrsamkeit und des Standes der Gelehrten hin, in sofern förderlich wäre, daß da-

durch das öffentliche Beurtheilungswesen der schriftstellerischen Produkte aus seiner Zufälligkeit, Unbestimmtheit und Abhängigkeit von Privatzwecken und Privatansichten gerissen, und diesem Beurtheilen, das einmal durch ein allgemeines Bedürfniß hervorgerufen ist, und dem gelehrten und schriftstellerischen Treiben selbst ein fester, an den Staat geknüpfter Mittelpunkt im Königreiche und in Deutschland verschafft würde.

nen Zwecks und der Wirklichkeit als einer dem reinen Zwecke entgegengesetzten Natur und Sinnlichkeit. Es ist so in sich zurückgekehrt konkreter moralischer Geist, der nicht am Bewußtseyn der reinen Pflicht sich einen leeren Maaßstab giebt, welcher dem wirklichen Bewußtseyn entgegengesetzt wäre, sondern die reine Pflicht eben so wie die ihr entgegengesetzte Natur sind aufgehobene Momente; er ist in unmittelbarer Einheit sich verwirklichendes moralisches Wesen, und die Handlung unmittelbar konkrete moralische Gestalt.

Es ist ein Fall des Handelns vorhanden; er ist eine gegenständliche Wirklichkeit für das wissende Bewußtseyn. Dieses als Gewissen weiß ihn auf unmittelbare konkrete Weise, und er ist zugleich nur, wie es ihn weiß. Zufällig ist das Wissen, insofern es ein anderes ist als der Gegenstand; der seiner selbst gewisse Geist aber ist nicht mehr ein solches zufälliges Wissen und Erschaffen von Gedanken in sich, von denen die Wirklichkeit verschieden wäre, sondern indem die Trennung des Ansich und des Selbsts aufgehoben ist, so ist der Fall unmittelbar in der sinnlichen Gewißheit des Wissens, wie er an sich ist, und er ist nur so an sich, wie er in diesem Wissen ist. — Das Handeln als die Verwirklichung ist hierdurch die reine Form des Willens; die bloße Umkehrung der Wirklichkeit als eines seyenden Falles in eine gethane Wirklichkeit, der bloßen Weise des gegenständlichen Wissens in die Weise des Wissens von der Wirklichkeit als einem vom Bewußtseyn Hervorgebrachten. Wie die sinnliche Gewißheit unmittelbar in das Ansich des Geistes aufgenommen oder vielmehr umgekehrt ist, so ist auch diese Umkehrung einfach und unvermittelt, ein Uebergang durch den reinen Begriff ohne Aenderung des Inhalts, der durch das Interesse des von ihm wissenden Bewußtseyns bestimmt ist. — Das Gewissen sondert ferner die Umstände des Falles nicht in verschiedene Pflichten ab. Es verhält sich nicht als positives allgemeines Medium, worin die vielen Pflich-

VIII.

Aufsätze vermischten Inhalts.

1. Maximen des Journals der deutschen Literatur. (1806.)

Der allgemeine Zweck ist die Beförderung der wissenschaftlichen und ästhetischen Bildung, an welcher Jeder, der nicht zur Gewerbsklasse gehört, Antheil nimmt, durch Kritik der in Deutschland herauskommenden neuen Schriften, welche die Wissenschaften und die Kunst betreffen.

a) Alle Aufsätze, die nicht die Kritik einer Schrift enthalten, sind ausgeschlossen, da ihr Inhalt um der Unbestimmtheit seines Kreises willen zu heterogen wird, und bei seiner Einzelnheit ein zu eingeschränktes, bei seiner Allgemeinheit, — die um der geringen Ausführung willen leicht Oberflächlichkeit wird, — ein zu geringes Interesse enthält.

b) Die Kritik hat nicht die Literatur-Kenntniß zum Zwecke, also auch nicht eine vollständige Anzeige aller erscheinenden Schriften, die von andern Journalen ohnehin auch mehr nur versprochen als wirklich gegeben werden kann. Geflissentlich wird daher Theils das Unwichtige, Theils was nicht zur wissenschaftlichen und schönen Literatur gehört, übergangen; es ist also das ökonomische, technologische und dergleichen Fächer ausgeschlossen.

c) Das Detail der besondern eigentlichen Wissenschaften, der Theologie, Jurisprudenz u. s. f. bleibt ebenso aus diesem Plane weg, in sofern es nur denjenigen interessiren kann, der

sich ausschließend und unmittelbar damit beschäftigt. Aber bei allgemeinen Werken über diese Wissenschaften, wie auch über Medizin, Physik, Naturgeschichte, Chemie, Mathematik, Geschichte, Philologie, kann es nicht so sehr von ihrem Inhalte abhängen, ob eine Kritik derselben dem Zwecke dieses Instituts entspricht, als es vielmehr von der Art dieser Kritik selbst abhängt, ob die allgemeine geistige Bildung überhaupt und Wissenschaft und Geschmack dadurch gewinnt.

d) Diese werden nicht durch gewöhnlich sogenannte Recensionen und Beurtheilungen gefördert, wodurch eine Schrift nur charakterisirt, aber nicht in den Inhalt derselben eingegangen wird, — wodurch man etwa erfährt, ob das Buch gut oder schlecht ist, und die Titel, die der Verfasser abhandelt, aber wodurch die Sache selbst nicht untersucht und mit ihm durchgesprochen wird. Die Kritiken sollen daher mehr von der abhandelnden Art, wobei die Darstellung des Verfassers zum Grunde gelegt und ihr gefolgt wird, als von recensirender Art an sich haben.

e) Insofern ein Werk, es sey empirischen oder theoretischen Inhalts, so beschaffen ist, daß es sich zwar interessant zeigt, aber die Neuheit seines Inhalts noch keine eigentliche Beurtheilung gestattet, ist eine historische Darlegung seines Inhalts (Analyse) zu geben, und die falsche Schaam zu entfernen, die, weil der Recensent sich nicht im Stande fühlt, sich als einen bereits mit allem scibili fertigen und Alles besser wissenden Meister daran zu zeigen, es verhindert, daß überhaupt von solchem Werke die Rede wird; wie es z. B. mit Winterl's und manchen andern Schriften der Fall ist, bei denen die Recensenten noch nicht dick thun zu können sich bewußt sind, und doch nicht darauf Verzicht thun und mit einer Analyse sich begnügen wollen, die einstweilen das Publikum benachrichtigt und die ihm erwünscht ist und oft erwünschter als das Urtheil; wenn es nur

unter beidem, einer Analyse und einer reinen Recension zu wählen hat, wird ihm gewiß die erstere willkommen seyn.

f) Eben so haben Recensionen keinen Platz, die in der Absicht, dem Verfasser die Aufmerksamkeit, mit der seine Schrift gelesen worden sey, zu beweisen, außer dem allgemeinen Urtheil ein Dialog mit dem Autor sind, und ihm Mäkeleien machen und Berichtigungen an die Hand geben, die nur zwischen dem Verfasser und dem Recensenten, aber für keinen Dritten ein Interesse haben. Ueberhaupt fällt Alles hinweg, was nur persönliche Meinung des Recensenten seyn sollte, ob er sich gleich dabei die Stellung eines Repräsentanten des Publikums gäbe.

g) Sich hingegen auf den wesentlichen Inhalt von Werken aus bestimmten Fächern einzulassen, hat eben so sehr allgemeines Interesse, als es der Wissenschaft förderlich ist. Um ein bestimmtes Beispiel anzuführen, würde dieß bei einer Recension von einem Buche, wie Paulus Kommentar über das Neue Testament der Fall seyn, wenn eine Recension die Maximen desselben untersuchte. — In andern besondern Wissenschaften, z. B. der Jurisprudenz, gehört eben so das Naturrechtliche, Staatsrechtliche, auch Pandektensysteme, Untersuchungen über Kriminaljustiz, Code Napoléon und dergleichen hieher. So von der Medizin das Systematische derselben, wie geistreiche Ansichten und Behandlungen einzelner Krankheiten, das gelbe Fieber mit seinem temporären Interesse u. s. f. Von der Physik wie Chemie gehören wesentlich solche Werke hieher, die eine Bereicherung der Wissenschaften enthalten. Alte Literatur soll ohnehin das Interesse jedes gebildeten Menschen für sich haben; es ist wichtig, diesem den Weg dazu zu bahnen und zu erleichtern, besonders durch Herabsetzung des Werths der bloß pedantischen Bemühungen damit, und der scientiae arcanae, deren Schein sich Manche, die von der Profession sind, geben die sich aber, näher untersucht, als ihre Grille und Willkür zeigt.

h) Es steht gegenwärtig allen Wissenschaften eine Wiedergeburt in Ansehung ihrer Begriffe und der Geistlosigkeit bevor, die wissenschaftlichen Inhalt in bloßes Material verwandelt, und die Begriffe, deren sie zu haben gewöhnlich nicht einmal weiß, unkritisch und bewußtlos handhabt. Die theoretische und empirische Seite macht eine Tradition aus, die unbesehen, als etwas längst Bewiesenes und in den Schatz Gelegtes, von einer Hand in die andere überliefert wird. Gegen diese Tradition, welche ohnehin schon, wenn nicht die Verachtung, doch die Langeweile des Publikums gegen sich hat, hat besonders die Kritik ihre Untersuchung zu richten. Gerade das, was gäng und gäbe ist, was das Herkommen für sich hat, was als längst bekannt gilt, — eine Art alten Trödels, von dem der Gebrauch und gleichsam eine konventionelle Lebensart es mit sich bringt, daß man ihn gelten läßt, ohne daß es denen, die immer darin fortsprechen, eigentlich mehr Ernst damit ist, als den Astronomen, wenn sie sich der Redensart vom Umlaufe der Sonne um die Erde bequemen, — gerade dieß Althergebrachte bedarf es am meisten, auf den Kopf gestellt und in Anspruch genommen zu werden, um zunächst wenigstens Verwunderung und Stutzen zu erregen, und weiterhin Nachdenken zu veranlassen.

i) Es ist damit nicht gemeint, in die Manier der gegenwärtigen Gährung der Wissenschaften einzugehen, die von der Philosophie aus sie überschwemmt und verwirrt. Theils ist zum siegreichen Angriff der leeren und geistlosen Wissenschaftlichkeit nur der gesunde Menschenverstand nöthig, wenn er die gebildete Sicherheit besitzt, die sich durch die ernsthafte Miene jener nicht irre machen noch imponiren läßt. Theils ist jene philosophische Wissenschaftlichkeit, die eine Anwendung und der Uebergang der abstrakten Ideen zum bestimmten Inhalte und den eigentlichen Wissenschaften seyn sollte, als um was es gegenwärtig zu thun ist, — vielmehr größtentheils leerer Formalismus, unreifes Gebraue halb aufgefaßter Begriffe, seichte, und meist sogar läppi-

sche Einfälle, und eine Unwissenheit sowohl der Philosophie selbst als der Wissenschaften, wie, — um bestimmter zu bezeichnen, was ich meine, — das windischmann'sche, görres'sche, auch größtentheils das steffens'sche Wesen, so wie die Proben, welche die jenaer Allgemeine Literatur-Zeitung, besonders bei ihrem Anfange gegeben hat. Diesem rohen Waldstrome, der Vernunft und Wissenschaft zu verwirren droht, dessen Manieren und Grundsätzen Schelling, nachdem er sie zum Theil angegeben und gebraucht, jetzt feierlich zu entsagen anfängt, — hat sich eine wissenschaftliche Kritik vornehmlich zu widersetzen. Wir werden dadurch dem Instinkte des Publikums, das von seinem ersten Staunen zu einer Gleichgültigkeit gegen jene Manier übergegangen, zu Hülfe kommen, die Achtung, welche der Philosophie wegen ihres allgemeinen Bedürfnisses noch immer im Grunde gewidmet wird, unterstützen, bei allen, durch Insolenz und Unreife zum Stillschweigen und Wegsehen gebrachten Freunden der Einsicht Theilnahme finden, so wie das zum Prüfen zu schüchterne Staunen, das um der allgemeinen, in jenes Gethue verwebten Ideen willen Achtung dafür hatte, entwirren, und durch die Scheidung des Unlautern ihm den Gewinn des Aechten verschaffen.

k) Die gründliche Untersuchung und die Abhandlung der Sache schließt es von selbst in sich, daß das Mittelmäßige und Schlechte, wenn von ihm wegen irgend eines Ansehens oder wegen Prätensionen, die es hat, die Rede seyn muß, — keine Schonung und Toleranz zu gewärtigen hat, sondern allen Gründen dagegen, so wie dem Witze und den Einfällen preisgegeben ist; ebenso, daß alles Persönliche, Hämische, Alles, was von einem pruritus, sich zu reiben oder zu zeigen, herrührte, entfernt bleibt. Darin, daß es um die Sache zu thun ist, ist auch dieß enthalten, daß es dem Recensenten lieber seyn muß, etwas als vortrefflich — mit Verstand — erkennen zu können, als dagegen sprechen zu müssen, besonders da es schwerer ist, gehörig zu ent-

wickeln, warum etwas vortrefflich ist, als die Mängel aufzufinden; unentwickelte Bewunderung und Beifall hat aber so wenig Interesse als ein bloßes Tadeln und Mäkeln. Redlicher Eifer für die Wissenschaft und gründliche Behandlung bleibt eben so von der Sucht frei, die ein Recensent gewissermaaßen von Amtswegen haben zu müssen meint, immer noch gescheidter zu seyn, als etwas schon sehr Gescheidtes; beim Vortrefflichen noch anzugeben zu wissen, daß es noch besser (wodurch es in den meisten Fällen schlechter geworden wäre) hätte gemacht werden können, überhaupt Alles besser zu wissen und die Miene eines Meisters und Richters, bei dem nicht die Rede mehr davon seyn könne, daß er aus einer Schrift etwas lerne, anzunehmen, und aus diesem Sinn heraus zu sprechen.

Mit einem Worte, wenn mit Beiseitsetzung sowohl persönlicher Rücksichten, als ungründlicher Anhänglichkeit an das Hergebrachte, und der bloßen Meinung, die nur behauptet und versichert, nicht untersucht noch entwickelt, — die Sache der Wissenschaft und des Geschmacks keck gefaßt und gegen alle Anmaßungen geltend gemacht, und mit Ernst und Eindringen in die Gründe behauptet wird, so kann es einem Institute, das dieß leistet, und sich dadurch von den vorhandnen größtentheils auszeichnet, an innerm Interesse, und an Interesse bei dem allgemeinen Publikum nicht fehlen, dessen nur einstweilen mit dem Schlechten vorlieb nehmender Instinkt dem Rechten immer den Vorzug vor dem Schlechten giebt.

In Ansehung der äußern Einrichtung bemerke ich folgende Punkte:

Das Journal erscheint monatsweise in Heften eher zu 12 als 10 Bogen oder darunter.

Der Kontrakt mit dem Buchhändler wird nach der Anzahl von Exemplaren geschlossen, die abgesetzt werden, so daß 500 oder 750 Exemplare als der bestimmte, feste Ausgangspunkt und als Minimum angenommen sind.

Eine Direktion, aus denen, die das Institut zuerst unternehmen, bestehend, führt die Oberaufsicht in Ansehung der anzuzeigenden Schriften und der einzuladenden Mitarbeiter, und ist als Eigenthümer des Ganzen anzusehen.

Der Redakteur, der ein Mitglied der Direktion und bleibend ist, führt die Korrespondenz, Rechnung und die laufenden Geschäfte des Drucks u. s. f.

Die Kosten werden zuerst vom Ertrage des Ganzen abgezogen, nach dem Ueberreste die Größe der Honorarien bestimmt, und dem Redakteur, statt eines fixen Gehalts, gewisse Procente vom Ueberreste, 15 bis 20, für seine Mühe zugestanden.

Die Bücher liefert die Verlagshandlung zu einem Rabatt von 20—25 pCt. des Ladenpreises; der Recensent hat das Recht, sie mit 40 pCt. Rabatt desselben zu behalten, sonst verkauft sie die Direktions-Kasse. Sie sind unter die Kosten zu rechnen. — Bücher, welche übrigens beim Gebrauch nicht unverkäuflich für die Buchhandlung geworden, und wovon sie nicht ausdrücklich für das Institut ein Exemplar verschrieben, und welche sie sonst gebrauchen kann, nimmt dieselbe ohne alle Provision wieder an.

Mit Julius 1807 wird angefangen.

(Dieser Ankündigung wurde keine Folge gegeben.)

2. Wer denkt abstrakt?

Denken? Abstrakt? — Sauve qui peut! Rette sich, wer kann! So höre ich schon einen vom Feinde erkauften Verräther ausrufen, der diesen Aufsatz dafür ausschreit, daß hier von Metaphysik die Rede seyn werde. Denn Metaphysik ist das Wort, wie Abstrakt und beinahe auch Denken das Wort ist, vor dem jeder, mehr oder minder, wie vor einem mit der Pest Behafteten davon läuft.

Es ist aber nicht so bös gemeint, als ob, was denken und was abstrakt sey, hier erklärt werden sollte. Der schönen Welt ist nichts so unerträglich, als das Erklären. Mir selbst ist es schrecklich genug, wenn einer zu erklären anfängt, denn, zur Noth, verstehe ich Alles selbst. Hier zeigte sich die Erklärung des Denkens und des Abstrakten ohnehin schon als völlig überflüssig; denn gerade nur, weil die schöne Welt schon weiß, was das Abstrakte ist, flieht sie davor. Wie man das nicht begehrt, was man nicht kennt, so kann man es auch nicht hassen. Auch wird es nicht darauf angelegt, hinterlistigerweise die schöne Welt mit dem Denken oder dem Abstrakten versöhnen zu wollen, indem etwa unter dem Scheine einer leichten Konversation das Denken und das Abstrakte eingeschwärzt würde, so daß es zuletzt unbekannterweise und ohne eben einen Abscheu erweckt zu haben, sich in die Gesellschaft eingeschlichen hätte, und gar von der Gesellschaft selbst unmerklich, hereingezogen, oder, wie die Schwaben sich ausdrücken, hereingezäunselt worden wäre, und nun der Autor dieser Verwicklung diesen sonst fremden Gast, nämlich das Ab-

ten, jede für sich, unverrückte Substantialität erhielten, so daß entweder gar nicht gehandelt werden könnte, weil jeder konkrete Fall die Entgegensetzung überhaupt und als moralischer Fall die Entgegensetzung der Pflichten enthält, in der Bestimmung des Handelns also Eine Seite, Eine Pflicht immer verletzt würde; — oder daß, wenn gehandelt wird, die Verletzung einer der entgegengesetzten Pflichten wirklich einträte. Das Gewissen ist vielmehr das negative Eins oder absolute Selbst, welches diese verschiedenen moralischen Substanzen vertilgt; es ist einfaches pflichtmäßiges Handeln, das nicht diese oder jene Pflicht erfüllt, sondern das konkrete Rechte weiß und thut. Es ist daher überhaupt erst das moralische Handeln als Handeln, worein das vorhergehende thatlose Bewußtseyn der Moralität übergegangen ist. — Die konkrete Gestalt der That mag vom unterscheidenden Bewußtseyn in verschiedene Eigenschaften, d. h. hier in verschiedene moralische Beziehungen analysirt und diese entweder jede, wie es seyn muß, wenn sie Pflicht seyn soll, für absolut geltend ausgesagt oder auch verglichen und geprüft werden. In der einfachen moralischen Handlung des Gewissens sind die Pflichten so verschüttet, daß allen diesen einzelnen Wesen unmittelbar Abbruch gethan wird, und das prüfende Rütteln an der Pflicht in der unwankenden Gewißheit des Gewissens gar nicht Statt findet.

Eben so wenig ist im Gewissen jene hin und hergehende Ungewißheit des Bewußtseyns vorhanden, welches bald die so genannte reine Moralität außer sich in ein anderes heiliges Wesen setzt und sich selbst als das Unheilige gilt, bald aber auch wieder die moralische Reinheit in sich und die Verknüpfung des Sinnlichen mit dem Moralischen in das andere Wesen setzt.

Es entsagt allen diesen Stellungen und Verstellungen der moralischen Weltanschauung, indem es dem Bewußtseyn entsagt, das die Pflicht und die Wirklichkeit als widersprechend faßt.

strakte, aufdeckte, den die ganze Gesellschaft unter einem andern Titel als einen guten Bekannten behandelt und anerkannt hätte. Solche Erkennungsscenen, wodurch die Welt wider Willen belehrt werden soll, haben den nicht zu entschuldigenden Fehler an sich, daß sie zugleich beschämen, und der Machinist sich einen kleinen Ruhm erkünsteln wollte; so daß jene Beschämung und diese Eitelkeit die Wirkung aufheben, denn sie stoßen eine um diesen Preis erkaufte Belehrung vielmehr wieder hinweg.

Ohnehin wäre die Anlegung eines solchen Planes schon verdorben; denn zu seiner Ausführung wird erfordert, daß das Wort des Räthsels nicht zum voraus ausgesprochen sey. Dies ist aber durch die Aufschrift schon geschehen; in dieser, wenn dieser Aufsatz mit solcher Hinterlist umginge, hätten die Worte nicht gleich von Anfang auftreten dürfen, sondern, wie der Minister in der Komödie, das ganze Spiel hindurch im Ueberrocke herumgehen und erst in der letzten Scene ihn aufknöpfen und den Stern der Weisheit herausblitzen lassen müssen. Die Aufknöpfung eines metaphysischen Ueberrocks nähme sich hier nicht einmal so gut aus, wie die Aufknöpfung des ministeriellen; was jene an den Tag brächte, wäre weiter nichts, als ein paar Worte, und das Beste vom Spaße sollte ja eigentlich darin liegen, daß es sich zeigte, daß die Gesellschaft längst im Besitze der Sache selbst war; sie gewänne also am Ende nur den Namen, dahingegen der Stern des Ministers etwas Reelleres, einen Beutel mit Geld, bedeutet.

Was Denken, was Abstrakt ist, daß dieß jeder Anwesende wisse, wird in guter Gesellschaft vorausgesetzt und in solcher befinden wir uns. Die Frage ist allein darnach, *wer* es sey, der abstrakt denke? Die Absicht ist, wie schon erinnert, nicht die, die Gesellschaft mit diesen Dingen zu versehnen, ihr zuzumuthen, sich mit etwas Schwerem abzugeben, ihr in's Gewissen darüber zu reden, daß sie leichtsinniger Weise so etwas vernachlässige, was für ein mit der Vernunft begabtes Wesen rang- und stan-

deſsgemäß ſey. Vielmehr iſt die Abſicht, die ſchöne Welt mit ſich ſelbſt darüber zu verſöhnen, wenn ſie ſich anders zwar eben nicht ein Gewiſſen über dieſe Vernachläſſigung macht, aber doch vor dem abſtrakten Denken als vor etwas Hohem einen gewiſſen Reſpekt, wenigſtens innerlich, hat, und davon wegſieht, nicht, weil es ihr zu gering, ſondern weil es ihr zu hoch; nicht, weil es zu gemein, ſondern zu vornehm, oder umgekehrt, weil es ihr eine Espèce, etwas Beſonderes zu ſeyn ſcheint, etwas, wodurch man nicht in der allgemeinen Geſellſchaft ſich auszeichnet, wie durch einen neuen Putz, ſondern wodurch man ſich vielmehr, wie durch ärmliche Kleidung, oder auch durch reiche, wenn ſie aus alt gefaßten Edelſteinen, oder einer noch ſo reichen, aber längſt chineſiſch gewordenen Stickerei beſteht, von der Geſellſchaft ausſchließt, oder darin lächerlich macht.

Wer denkt abſtrakt? Der ungebildete Menſch, nicht der gebildete. Die gute Geſellſchaft denkt darum nicht abſtrakt, weil es zu leicht iſt, weil es zu niedrig iſt, (niedrig nicht dem äußern Stande nach), nicht aus einem leerem Vornehmthun, das ſich über das wegzuſetzen ſtellt, was es nicht vermag, ſondern wegen der innern Geringheit der Sache.

Das Vorurtheil und die Achtung für das abſtrakte Denken iſt ſo groß, daß ſeine Naſen hier eine Satyre oder Ironie zum Voraus wittern werden; allein, da ſie Leſer des Morgenblattes ſind, wiſſen ſie, daß auf eine Satyre ein Preis geſetzt iſt, und daß ich ihn daher lieber verdienen und darum konkurriren, als hier ſchon ohne Weiteres meine Sachen hergeben würde.

Ich brauche für meinen Satz nur Beiſpiele anzuführen, von denen jedermann zugeſtehen wird, daß ſie ihn enthalten. Es wird alſo ein Mörder zur Richtſtätte geführt. Dem gemeinen Volke iſt er weiter nichts als ein Mörder. Damen machen vielleicht die Bemerkung, daß er ein kräftiger, ſchöner, intereſſanter Mann iſt. Jenes Volk findet die Bemerkung entſetzlich; was? ein Mörder ſchön? wie kann man ſo ſchlecht denkend ſeyn, und

einen Mörder ſchön nennen; ihr ſeid auch wohl etwas nicht viel Beſſeres! Dieß iſt die Sittenverderbniß, die unter den vornehmen Leuten herrſcht, ſetzt vielleicht der Prieſter hinzu, der den Grund der Dinge und die Herzen kennt.

Ein Menſchenkenner ſucht den Gang auf, den die Bildung dieſes Verbrechers genommen, findet in ſeiner Geſchichte, in ſeiner Erziehung ſchlechte Familienverhältniſſe des Vaters und der Mutter, bei einem leichteren Vergehen dieſes Menſchen irgend eine ungeheure Härte, die ihn gegen die bürgerliche Ordnung erbitterte, eine erſte Rückwirkung dagegen, die ihn daraus vertrieb, und es ihm jetzt nur durch Verbrechen ſich zu erhalten möglich machte. — Es kann wohl Leute geben, die wenn ſie ſolches hören, ſagen werden: Der will dieſen Mörder entſchuldigen! Erinnere ich mich doch, in meiner Jugend einen Bürgermeiſter klagen gehört zu haben, daß es die Bücherſchreiber zu weit treiben, und Chriſtenthum und Rechtſchaffenheit ganz ausrotten ſuchen; es habe einer eine Vertheidigung des Selbſtmordes geſchrieben; ſchrecklich, gar zu ſchrecklich! — Es ergab ſich aus weiterer Nachfrage, daß Werther's Leiden verſtanden waren.

Dieß heißt abſtrakt gedacht, in dem Mörder nichts als dieß Abſtrakte, daß er ein Mörder iſt, zu ſehen, und durch dieſe einfache Qualität alles übrige menſchliche Weſen an ihm zu vertilgen.

Ganz anders eine feine, empfindſame leipziger Welt. Sie beſtreute und bebaud das Rad und den Verbrecher, der darauf geflochten war, mit Blumenkränzen. — Dieß iſt aber wieder die entgegengeſetzte Abſtraktion. Die Chriſten mögen wohl Roſenkreuzerei, oder vielmehr Kreuzroſerei treiben, und das Kreuz mit Roſen umwinden. Das Kreuz iſt der längſt geheiligte Galgen und Rad. Es hat ſeine einſeitige Bedeutung, das Werkzeug entehrender Strafe zu ſeyn, verloren, und giebt im Gegentheil die Vorſtellung des höchſten Schmerzes und der tiefſten Verwerfung, zuſammen mit der freudigſten Wonne und göttlicher Ehre. Hingegen das Leipziger mit Veilchen und Klatſchroſen

eingebunden, iſt eine ketzerbar'ſche Verſöhnung, eine Art liederlicher Verträglichkeit der Empfindſamkeit mit dem Schlechten.

Ganz anders hörte ich einſt eine gemeine alte Frau, ein Spitalweib, die Abſtraktion des Mörders tödten, und ihn zur Ehre lebendig machen. Das abgeſchlagene Haupt war aufs Schafot gelegt, und es war Sonnenſchein; wie doch ſo ſchön, ſagte ſie, Gottes Gnadenſonne Binder's Haupt beglänzt! — Du biſt nicht werth, daß dich die Sonne beſcheint, ſagt man zu einem Wicht, über den man ſich erzürnt. Jene Frau ſah, daß der Mörderkopf von der Sonne beſchienen wurde, und es alſo auch noch werth war. Sie erhob ihn von der Strafe des Schafots in die Sonnengnade Gottes, brachte nicht durch ihre Veilchen und ihre empfindſame Eitelkeit die Verſöhnung zu Stande, ſondern ſah in der höhern Sonne ihn zu Gnaden aufgenommen.

Alte, ihre Eyer ſind faul! ſagt die Einkäuferin zur Hökersfrau. Was, — entgegnet dieſe, — meine Eyer faul? Sie mag mir faul ſeyn! Sie ſoll mir das von meinen Eyern ſagen? Sie? Haben ihren Vater nicht die Läuſe an der Landſtraße aufgefreſſen, iſt nicht ihre Mutter mit den Franzoſen fortgelaufen, und ihre Großmutter im Spital geſtorben, — ſchaff' ſie ſich für ihr Flitterhalstuch ein ganzes Hemde an; man weiß wohl, wo ſie dies Halstuch und ihre Mützen her hat; wenn die Offiziere nicht wären, wär' jetzt Manche nicht ſo geputzt, und wenn die gnädigen Frauen mehr auf ihre Haushaltung ſähen, ſäße Manche im Stockhauſe, — flick ſie ſich nur die Löcher in den Strümpfen. — Kurz, ſie läßt keinen guten Faden an ihr. Sie denkt abſtrakt, und ſubſumirt jene nach Halstuch, Mütze, Hemde u. ſ. f., wie nach den Fingern und andern Partien, auch nach Vater und der ganzen Sippſchaft, ganz allein unter das Verbrechen, daß ſie die Eyer faul gefunden hat, Alles an ihr iſt durch und durch von dieſen faulen Eyern gefärbt, da hingegen jene Offiziere, von denen die Hökersfrau ſprach, —

wenn anderes, wie ſehr zu preiſeln, etwas daran iſt, — ganz andere Dinge an ihr zu ſehen bekommen haben mögen.

Um von der Magd auf den Bedienten zu kommen, ſo iſt kein Bedienter irgendwo ſchlechter daran, als bei einem Manne von wenigem Stande und wenigem Einkommen; und um ſo beſſer daran, je vornehmer ſein Herr iſt. Der gemeine Menſch denkt wieder abſtrakter, er thut vornehm gegen den Bedienten, und verhält ſich zu dieſem nur als zu einem Bedienten; an dieſem einen Prädikate hält er feſt. Am beſten befindet ſich der Bediente bei den Franzoſen. Der vornehme Mann iſt familiär mit dem Bedienten, der Franzoſe ſogar gut Freund mit ihm; der Bediente fühlt, wenn ſie allein ſind, das groſſe Wort, man ſehe Diderot's Jacques et son maître, der Herr thut nichts als Priſen Tabak nehmen und nach der Uhr ſehen, und läßt den Bedienten in allem Uebrigen gewähren. Der vornehme Mann weiß, daß der Bediente nicht nur Bediente iſt, ſondern auch die Stadtneuigkeiten, die Mädchen kennt, gute Anſchläge im Kopfe hat; er fragt ihn darüber, und der Bediente darf ſagen, was er über das weiß, worüber der Prinzipal fragt. Beim franzöſiſchen Herrn darf der Bediente nicht nur dieß, ſondern auch die Materie aufs Tapet bringen, ſeine Meinung haben und behaupten, und wenn der Herr etwas will, ſo geht es nicht mit Befehl, ſondern er muß dem Bedienten zuerſt ſeine Meinung einzuſenniren und ihm ein gutes Wort darum geben, daß ſeine Meinung die Oberhand behält.

Im Militär kommt derſelbe Unterſchied vor; beim öſterreichiſchen kann der Soldat geprügelt werden, er iſt alſo eine Kanaille; denn was geprügelt zu werden das paſſive Recht hat, iſt eine Kanaille. So gilt der gemeine Soldat dem Offizier für dieß Diſtrakum eines prügelbaren Subjekts, mit dem ein Herr, der Uniform und Port d'épée hat, ſich abgeben muß, und das iſt um ſich dem Teufel zu ergeben. —

3. Ueber Lessing's Briefwechsel mit seiner Frau.

Ich las neulich Lessing's Briefwechsel mit seiner Frau; — die Empfindung, die ich Theils während des Lesens hatte, Theils zurückbehielt, war ganz eigen; es war Interesse mit Vergnügen und Wehmuth vermischt; nach einem langen Romanlesen kann nichts erwünschter kommen, als so eine ganz aus dem wirklichen Leben genommene Unterhaltung. Man ist immer auf die Entwicklung begierig; obgleich keine Intrigue und große Hindernisse die Entwicklung aufhalten, — gewöhnliche Erfordernisse in einem Roman, um die Aufmerksamkeit des Lesers zu spannen, — so fehlt doch das Interesse nie, und ist um so viel herzlicher und theilnehmender, weil die Umstände so ganz natürlich und menschlich sind; das einzige Hinderniß, das sich in den Weg legt, bezieht sich auf den Punkt, der heutzutage am meisten, oft fast allein (hier freilich nicht) in Betracht kommt, nämlich das hinlängliche Auskommen; (denn die Liebe ist nimmer so stark, daß man miteinander in Wüsteneien zieht, aller Bequemlichkeiten sich entschlägt und nur von der Liebe lebt) — und da jenes Erforderniß noch nicht hinlänglich gesichert war, so wird die Verbindung immer aufgeschoben. — Kein grausamer Vater, kein harter Onkel oder Vormund, kein der Unschuld nachstellender Lord ist es, der die Heirath aufhält, — die Zeit, in welcher der Briefwechsel fortdauert, ist sechs Jahre, — welche lange Zeit für einen Bräutigam und eine Braut! und in die-

ſem Zwiſchenraum faſt nichts als Verdruß und Leiden durch Krankheiten, und dann die Dauer der Ehe — war nur drei Jahre; — ſtoßen einem hier nicht Betrachtungen über die Nichtigkeit des Menſchen und ſeiner angenehmſten Sorgen auf? — Sollte man nicht denken, wenn ein Menſch dieß voraus wüßte, würde er nicht einen frühern Tod, als ihm die Natur beſtimmt hat, einem ſolchen Leben vorziehen? — Vielleicht, wenn man ſich ein Leben voll lauter Elend und Mühſeligkeit denkt, — aber man bringt nicht in Anſchlag, was das Leben in concreto iſt, — die angenehme Gewohnheit des Wirkens und Thätigſeyns, wie es Göthe nennt, — das uns beſtändig beſchäftigende unaufhörliche Einſtrömen von Empfindungen in die körperliche Behaglichkeit; — bei einem Menſchen, der den Gedanken, ſich ſelbſt außer allen dieſen Verhältniſſen zu ſetzen, ausführen kann, müſſen die Vorſtellungen und das Wirken der Seele faſt bloß nach innen gehen, und das Band, das durch die Sinne ihn an die ganze Natur knüpft, muß ſehr ſchwach ſeyn. — Doch von dieſer Digreſſion wieder auf Leſſing's Briefwechſel zu kommen, ſo iſt der ganze Ton deſſelben, wenigſtens größtentheils mehr geſchickt, — den Leſer zu Wehmuth als zu angenehmer Empfindung zu ſtimmen. — Aber die Sprache des Schmerzes und der Leiden iſt viel beredter als die Sprache der Freude, und der Genuß der letztern nicht ſo bemerkbar, wie die Empfindung des erſtern. Der trübe Augenblick, in dem wir ſchreiben, überzieht auch das Andenken an frohe Stunden mit einem ſchwarzen Flor, außerdem, daß er das Traurige noch hervorhebt, ſtärkere Farben aufträgt, und zu viel Schatten ins Gemälde bringt. — Oft miſcht ſich auch eine kleine — heimliche, dem Angeſteckten ſelbſt unbemerkte Eitelkeit in's Spiel, — die uns aus dem hinterſten Winkel des Herzens überredet, — es erwecke mehr Intereſſe, die Theilnahme ſey größer, wenn man uns leiden, als wenn man uns fröhlich ſieht, wir erſcheinen etwas größer im Schmerz als in der Freude u. ſ. f. Noch eine Bemerkung war mir ſehr

auffallend; — wenn Lessing's Geliebte von ihrer üblen Laune, ihrer verdrüßlichen Lage u. dgl. schreibt, — und er gerade guten Humors ist, so kommt er mit Lebensregeln angezogen, mit Vorschriften aus der arte bene vivendi, — als ob er die vergnügte Laune, in die ihn die Umstände versetzten, (vielleicht ein schöner Tag, verbunden mit dem Gefühl der Gesundheit), — sich selber, der Befolgung seiner weisen Maximen allein zu danken hätte. — Hierin betrügt sich das liebe eitle Herzchen oft. — Durch Fröhlichkeit wird Zufriedenheit mit sich selbst über sein Thun und Lassen, über das Gelingen kluger Plane, über seine äußeren Umstände befördert; — man glaubt aber, es sey immer der Fall umgekehrt, nur wenn wir mit unserm Gewissen, mit unserer Klugheit zufrieden zu seyn Ursache zu haben vermeinen, so soll die Folge davon Heiterkeit des Gemüths, und wahres Vergnügen seyn; — wie gesagt, meist ist es umgekehrt; — Gefühl der Gesundheit — schönes Wetter — Freiheit von gegenwärtigen Sorgen — eine Aussicht auf ein fröhliches Mahl, setzt uns in einen Zustand von Frohheit, und dieser täuscht uns gar zu gern; nur Unglück erweckt die Stacheln des Gewissens, häuft das Andenken aller zu bereuenden Unbesonnenheiten zusammen und läßt es selten dabei bewenden, die Seele mit dem Gefühl der traurigen Lage, der Schmerzen u. s. f. erfüllt zu haben, sondern ruft auch Unzufriedenheit mit sich selbst, Selbstanklage zu Hülfe, um der Seele vollends den Muth zu rauben, der standhaft, stolz auf seine Unschuld, dem Schmerze trotzt. — Aber hier hebst du allen Unterschied zwischen guten und bösen Menschen auf? Nur bei den letztern mag dein hier entworfenes Gemälde passen. Nein, aber der Unterschied ist hier nicht spezifisch, — sondern nur den Graden nach. Wo finden wir den Menschen, — der das Bewußtseyn hat, immer mit der besten Absicht, — immer nach der ewigen Regel des Rechts, und zugleich immer mit der größten Klugheit gehandelt zu haben, und der sich in Ansehung dieser Punkte

nichts vorzuwerfen hat. Der Unmuth ruft oft längſt abgethane Sachen zurück, — und ſo ſehr wir oft ſtreben, dergleichen Bilder ſchnell wegzuhauchen, ſo bleibt doch das nachfolgende Gefühl, das ſich mit dem vorhandenen Unmuth vermiſcht, zurück. — Doch zurück zu kommen auf Leſſing's Moralien, ſo finden wir oft gleich im nächſten Briefe, — durch Umſtände die Wirkſamkeit derſelben ganz aufgehoben, und den auffallendſten Beweis, wie wenig Maximen über den Eindruck, der ſich auf Vergnügen und Unluſt bezieht, vermögen. —

Der Ton der Briefe iſt gegenſeitige Theilnahme, Mittheilung ſeiner Angelegenheiten und Geſchäfte, ſeines Kummers und ſeiner Freude, — und Antheil daran auf der andern Seite. — Der Ausdruck iſt ungekünſtelt und bleibt bei dem Allgemeinen ſtehen, — er zergliedert die Empfindung nicht; ſie giebt den Totaleindruck an, — gerade wie wir es bei den Griechen ſehen, wo eine Tragödie kein Kompendium der empiriſchen Pſychologie in nuce iſt, wie oft heutzutage; – dieß iſt Natur, — dieſe geht auf Genuß und Empfindung. — Die frühen Umſtände der Jugend und der Erziehung hemmen den Eindruck der Natur in uns, — wir werden zu viel daran gewöhnt, daß die Seele ſich mit ſich ſelbſt beſchäftige, — die äußern Gegenſtände zu viel nach Begriffen beurtheile, nicht nach den Empfindungen der Schönheit; — das Herz wird verſchloſſen und nur der kalte, berechnende Verſtand bleibt übrig, — der am Ende bloß an den Mitteln kleben bleibt, und des Zwecks nie gedenkt. — Ein ſchneidender Unterſchied unſerer Sitten und unſers Charakters von dem griechiſchen iſt wohl dadurch abgezeichnet, daß der Dichter, der zum Genuß des Lebens durch Erinnerung an den Tod auffriefe: „Menſch, genieße dein Leben!“ u. ſ. f., bei uns ſehr abgeſchmackt erſcheinen würde. — Wie würde ich heute das Leben genießen können, wenn morgen der Tod mich abriefe!

Nur der Grieche konnte ſo genießen, ſich für ein jedes

Wesen, das Leben und Empfindung äußert, interessiren; — überall entdeckte der reine Geist der Griechen ein ungekünsteltes Verhältniß, woran das Herz Theil nahm; er zeigt sich von dieser Seite am edelsten in ihren Sinngedichten, er scheint sich zu dem unsrigen zu verhalten, wie ein Knabe, der an eine Rose riecht, zu dem Apotheker, der Rosenwasser daraus macht. Keusche Reinheit und liebliche Schamhaftigkeit scheint überhaupt ein Eigenthum des griechischen Genius gewesen zu seyn.

Nach diesem letztern handle ich moralisch, indem ich mir bewußt bin, nur die reine Pflicht zu vollbringen, nicht irgend etwas Anderes, dieß heißt in der That, indem ich nicht handle. Indem ich aber wirklich handle, bin ich mir eines Andern, einer Wirklichkeit, die vorhanden ist, und einer, die ich hervorbringen will, bewußt, habe einen bestimmten Zweck und erfülle eine bestimmte Pflicht; es ist was Anderes darin als die reine Pflicht, die allein beabsichtiget werden sollte. — Das Gewissen ist dagegen das Bewußtseyn darüber, daß, wenn das moralische Bewußtseyn die reine Pflicht als das Wesen seines Handelns aussagt, dieser reine Zweck eine Verstellung der Sache ist; denn die Sache selbst ist, daß die reine Pflicht in der leeren Abstraktion des reinen Denkens besteht, und ihre Realität und Inhalt nur an einer bestimmten Wirklichkeit hat, einer Wirklichkeit, welche Wirklichkeit des Bewußtseyns selbst und desselben nicht als eines Gedankendings sondern als eines Einzelnen ist. Das Gewissen hat für sich selbst seine Wahrheit an der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst. Diese unmittelbare konkrete Gewißheit seiner selbst ist das Wesen; sie nach dem Gegensatze des Bewußtseyns betrachtet, so ist die eigne unmittelbare Einzelnheit der Inhalt des moralischen Thuns; und die Form desselben ist eben dieses Selbst als reine Bewegung, nämlich als das Wissen oder die eigne Ueberzeugung.

Dieß in seiner Einheit und in der Bedeutung der Momente näher betrachtet, so erfaßte das moralische Bewußtseyn sich nur als das Ansich oder Wesen; als Gewissen aber erfaßt es sein Fürsichseyn oder sein Selbst. — Der Widerspruch der moralischen Weltanschauung löst sich auf, d. h. der Unterschied, der ihm zu Grunde liegt, zeigt sich kein Unterschied zu seyn und er läuft in die reine Negativität zusammen; diese aber ist eben das Selbst; ein einfaches Selbst, welches eben so wohl reines Wissen, als Wissen seiner als dieses einzel-

4. Ueber Wallenstein.

Der unmittelbare Eindruck nach der Lesung Wallenstein's ist trauriges Verstummen über den Fall eines mächtigen Menschen, unter einem schweigenden und tauben Schicksal. Wenn das Stück endigt, so ist Alles aus, das Reich des Nichts, des Todes hat den Sieg behalten; es endigt nicht als eine Theodicee.

Das Stück enthält zweierlei Schicksale Wallenstein's; — das eine, das Schicksal des Bestimmtwerdens eines Entschlusses, das zweite, das Schicksal dieses Entschlusses und der Gegenwirkung auf ihn. Jedes kann für sich als ein tragisches Ganzes angesehen werden. Das erste, — Wallenstein, ein großer Mensch, — denn er hat als er selbst, als Individuum, über viele Menschen geboten, — tritt auf als dieses gebietende Wesen, geheimnißvoll, weil er kein Geheimniß hat, im Glanz und Genuß dieser Herrschaft. Die Bestimmtheit theilt sich gegen seine Unbestimmtheit nothwendig in zwei Zweige, der eine in ihm, der andere außer ihm; der in ihm ist nicht sowohl ein Ringen nach derselben, als ein Gähren derselben; er besitzt persönliche Größe, Ruhm als Feldherr, als Retter eines Kaiserthums durch Individualität, Herrschaft über Viele, die ihm gehorchen, Furcht bei Freunden und Feinden; er ist selbst über die Bestimmtheit erhaben, dem von ihm geretteten Kaiser oder gar dem Fanatismus anzugehören; welche Bestimmtheit wird ihn erfüllen? er bereitet sich die Mittel zu dem

größten Zwecke seiner Zeit, dem, für das allgemeine Deutschland Frieden zu gebieten; ebenso dazu, sich selbst ein Königreich, und seinen Freunden verhältnißmäßige Belohnung zu verschaffen; — aber seine erhabene, sich selbst genügende, mit den größten Zwecken spielende und darum charakterlose Seele kann keinen Zweck ergreifen, sie sucht ein Höheres, von dem sie gestoßen werde; der unabhängige Mensch, der doch lebendig und kein Mönch ist, will die Schuld der Bestimmtheit von sich abwälzen, und wenn nichts für ihn ist, das ihm gebieten kann, — es darf nichts für ihn seyn — so erschafft er sich, was ihm gebiete; Wallenstein sucht seinen Entschluß, sein Handeln und sein Schicksal in den Sternen; (Max Piccolomini spricht davon n[illegible] wie ein Verliebter). Eben die Einseitigkeit des Unbestimmtseyns mitten unter lauter Bestimmtheiten, der Unabhängigkeit unter lauter Abhängigkeiten, bringt ihn in Beziehung mit tausend Bestimmtheiten, seine Freunde bilden diese zu Zwecken aus, die zu den seinigen werden, seine Feinde ebenso, gegen die sie aber kämpfen müssen; und diese Bestimmtheit, die sich in dem gährenden Stoff, — denn es sind Menschen — selbst gebildet hat, ergreift ihn, da er damit zusammen — und also davon abhängt, mehr, als daß er sie machte. Dieses Erliegen der Unbestimmtheit unter die Bestimmtheit ist ein höchst tragisches Wesen, und groß, konsequent dargestellt; — die Reflexion wird darin das Genie nicht rechtfertigen, sondern aufzeigen. Der Eindruck von diesem Inhalt als einem tragischen Ganzen, steht mir sehr lebhaft vor. Wenn dieß Ganze ein Roman wäre, so könnte man fordern, das Bestimmte erklärt zu sehen, — nämlich dasjenige, was Wallenstein zu dieser Herrschaft über die Menschen gebracht hat. Das Große, Bestimmungslose, für sie Kühne, fesselt sie; es ist aber im Stück, und konnte nicht handelnd dramatisch, d. h. bestimmend und zugleich bestimmt auftreten; es tritt nur, als Schattenbild, wie es im Prolog, vielleicht in anderm Sinne, heißt,

auf; aber das Lager iſt dieſes Herrſchen, als ein Gewordenes, als ein Produkt.

Das Ende dieſer Tragödie wäre demnach das Ergreifen des Entſchluſſes; die andere Tragödie das Zerſchellen dieſes Entſchluſſes an ſeinem Entgegengeſetzten; und ſo groß die erſte iſt, ſo wenig iſt mir die zweite Tragödie befriedigend. Leben gegen Leben; aber es ſteht nur Tod gegen Leben auf, und unglaublich! abſcheulich! der Tod ſiegt über das Leben! Dieß iſt nicht tragiſch, ſondern entſetzlich! Dieß zerreißt das Gemüth, daraus kann man nicht mit erleichterter Bruſt ſpringen!

5. Ueber die Bekehrten.

(Antikritisches.)

(Berliner Schnellpost ꝛc. 1826. Nr. 8, 9. Beiwagen zur berliner Schnellpost Nr. 4.)

Vom 11. Januar 1826.

Nach der gestern erfolgten zweiten Aufführung des neuen raupach'schen Stücks: „Die Bekehrten," erlauben Sie mir, einige antikritische Bemerkungen über die Kritik, die Sie im dritten Stücke der Schnellpost davon gegeben, zu übersenden; indem ich es Ihrem Urtheil überlasse, ob Sie dieselben, die nicht auf Humor und Witz gestellt sind, in Ihr von beiden sprudelndes Blatt aufnehmen mögen.

Die erste Bemerkung betrifft gleich die Beziehung Ihrer Kritik auf die gestrige Aufführung. Bei der ersten war das Haus, wie Sie gesehen haben werden, nicht voll; die beiden Reihen Logen waren so gut wie ganz leer! — ich stimmte von Herzen in die Deklamationen eines unserer Bekannten ein, der sich darüber ereiferte, nicht lebhaftere Neugierde auf ein neues Stück eines Autors zu finden, der die Bühne schon mit mehreren beliebten Produkten bereichert hat; jener Bekannte hatte, wie er sagte, bei seinem späten Hingang zum Schauspielhause, eine Queue vor den Thüren zu finden gehofft, der entweder bereits die Hände aus äußerlicher Kälte in die innere Wärme voraus klatschte, oder auch die Erfüllung dessen was geschrieben steht, ahnen ließe: siehe, die Füße Derer, die dich hinauspochen werden, stehen schon vor der Thüre. Keins von beiden, — die

Gleichgültigkeit ist immer das Schlimmste. Nun stand weiter zu hoffen, eine Anzeige in Ihrem Blatte werde auf das Stück, wenigstens auf das Interesse aufmerksam machen, welches von dem Publikum für ein neues Stück zu erwarten sey. Solche Lauigkeit aber, wie sich für die zweite Aufführung, so sehr als für die erste, frischeste, zeigte, kann weder für Schauspieler noch für Verfasser aufmunternd seyn. Wenn die Zuschauerschaft, die sich zufälliger Weise an einem Abende einfindet, von der Art zu seyn pflegt, nur à la fortune du pot gekommen zu seyn, bloß um die Langeweile etwas besser als zu Hause zu vertreiben, so weiß, auch nach bestandener erster und zweiter Aufführung vor der trägen Masse, weder Dichter noch Schauspieler, noch selbst Intendanz, recht, wie sie mit dem Stück und dem Spiel bei dem Publikum daran sind.

Der Schnellpost-Artikel über: „Die Bekehrten" war nicht von der Art, die Lauigkeit und Trägheit zur Theilnahme und Bezeigung einer Theilnahme, zu bekehren. Er läßt dem Spiele der sämmtlichen Schauspieler zwar die gebührende Gerechtigkeit widerfahren, daß dasselbe befriedigend nicht nur, vortrefflich, ja, ausgezeichnet gewesen. Diese Harmonie des Genusses ist schon nichts Alltägliches; welcher Unterschied entstand durch solche Art von Harmonie und Disharmonie für die Wirkung der letzten Aufführungen von Don Juan und Armide!

An die Anerkennung, welche Sie den Leistungen der Schauspieler angedeihen lassen, knüpfe ich aber die Frage an, ob der Dichter nicht seiner Seits die Aufgabe in der Hauptsache müsse erfüllt haben, wenn er Situationen und Charaktere gezeichnet hat, in denen Künstler, die wir als vorzüglich kennen, in den Stand gesetzt wurden, ihr Vermögen zu entfalten und geltend zu machen. Es hilft nichts, wenn ausgezeichnete Schauspieler an mittelmäßige Rollen die viele Würze ihres Talents aufbieten; in mittelmäßigen Rollen mögen mittelmäßige Talente leicht sich als gut ausnehmen, ausgezeichnete werden eher nur eine

mittelmäßige Erscheinung hervorbringen; so werde ich in „dem Prinzen von Pisa“ durch den Widerspruch dessen gequält, was Hr. Beschort und selbst Mad. Stich in ihren Rollen leisten können, und was sie für sich zu leisten vermögen.

Um aber Ihrer Kritik näher zu kommen, so macht sie es sich vornehmlich mit der Fabel des Stücks, mit der Handlung, oder vielmehr mit dem Mangel an Handlung, zu thun. Sie lassen sich in eine Charakteristrung der allgemeinen Manier des Hrn. Verfassers verfallen. Als Hauptzug hebe ich zunächst aus, daß derselbe sich zu sehr gefallen, mit Außerwesentlichem, mit Zufälligem zu spielen, — daß seine Lustspiele aus einer überschraubten Gewaltaufgabe eines blinden Zufalls fließen. Ich kenne nur wenige der raupach'schen Stücke, will aber dessen ungeachtet sogleich wieder die Frage hinzusetzen, und zwar nicht die allgemeinere: sollen wir mit dem Zufälligen, dem Außerwesentlichen mehr als spielen? sondern die nähere Frage: ob nicht eben dieß die Natur des Lustspiels ist, mit dem Zufälligen, dem Außerwesentlichen zu spielen? Auf diesem Boden ohnehin ist es, daß sich die heiteren Lebensverwirrungen ergeben, die Sie für das Lustspiel fordern. Von dieser heitern Art ist denn auch der eine Theil der Verwirrungen in den „Bekehrten,“ der andere freilich ist ernsterer Art; würde aber ein Lustspiel ganz des Ernstes entbehren, so sänke es in der That zum Possenspiele und noch tiefer hinab. Wenn Sie zwar dieses Stück — doch wohl nur nach einer Seite oder in einem Augenblicke der Laune — für ein Possenspiel anzusehen geneigt scheinen, so halte ich dieß selbst noch immer für ein größeres Kompliment, als wenn, wie wir neulich gesehen, das Publikum das Lustspiel in ein Schauspiel umtauft, und der Verfasser selbst dazu Gevatter steht. Wäre es um Autoritäten für Nicht-bloß-Heiteres in den Lustspielen zu thun, so würde ich vor allen den Aristophanes citiren, in dessen meisten, für uns wenigstens farcenhaft zugehenden Stücken, zugleich der allerbitterste Ernst,

nämlich sogar der politische — und zwar in allem Ernste, das Hauptinteresse ausmacht. Ich könnte fortfahren und die shakespear'schen Lustspiele anführen, allein ich finde, daß Sie das Heitere nicht sowohl dem Ernste, als dem Zufälligen und Gewaltthätigen der Zufälligkeit entgegen setzen, und will daher nur dieß noch bemerken, daß mir in dem neuen Lustspiele gerade darin das richtige Verhältniß getroffen scheint, daß die ernsthaften Verwicklungen, die Verwicklungen der tieferen, edleren Leidenschaften, der würdigerern Charaktere, aus den komischen Verwicklungen der untergeordneten Personen herkommen.

Es wird auf die nähere Art und Weise ankommen, wie das Zufällige hereingelassen ist. Herrn Raupach's Erdennacht, Isidor und Olga und was sonst von ihm früher auf die Bühne kam, kenne ich nicht; was ich von diesen Stücken gehört, macht mich vermuthen, daß Hrn. Raupach's dramatisches Talent vielleicht seitdem eine heitere, wahrhaftere Ansicht gewonnen, und eine glücklichere Laufbahn gewählt hat; es ist nicht für billig zu achten, Vorurtheile, die aus jenen ersten Arbeiten geschöpft seyn mögen, in die Betrachtung anderer Produktionen einzumischen. So habe ich in dem neuen Stücke nichts von einer Disharmonie eines Gemüths in „sich selbst" finden können, so wenig als in der Kritik und Antikritik, und in Alanghu. Warum sollte nicht ein Autor, der Bekehrte auf die Bühne bringt, sich selbst bekehrt haben können, insbesondere, wenn das, was in Früherem unangenehm war, etwa mehr einer Verstandesansicht über einen Kreis äußerlicher Verhältnisse, oder einer Theorie der Kunst, als dem Talente selbst angehörte. Nur Mangel des Talents ist unverbesserlich, aber auch ein solches, das Erfreuliches zu leisten im Stande wäre, wird von einer schiefen, verderblichen Richtung schwer abzubringen seyn, wenn es in selbstgemachte Sublimitäten einer Kunst-Theorie festgerannt ist, und sich jene durch diese rechtfertigt. — Alanghu, das zwei Tage nach den Bekehrten gegeben wurde, zu sehen, hatte mir das letztere Stück Lust

gemacht. Wie ich in Ihrem Artikel las, daß Hr. Raupach sich gefalle, mit dem Außerwesentlichen, Zufälligen zu spielen, so fiel mir dabei mehr noch Alanghu als die Bekehrten ein; und ich will mich zunächst über den einen Sinn erklären, in dem ich wohl damit übereinstimme, daß Hr. Raupach es mit dem Zufälligen nicht genau genommen habe. In Alanghu wird die Verwicklung durch die Eifersucht eines der Chefs in der Horde, und deren Verbündung mit dem Fanatismus und Hochmuth des Lama, die Entwicklung durch den Gott aus der Feuerwerker-Maschinerie, der den Priester todtblizt, bewirkt, wie jene in den Bekehrten durch die Gespenstererscheinung, die hier jedoch nur als Posse gebraucht wird, eingeleitet ist. Dergleichen Motive gehören freilich zu den ganz abgedroschenen Theatercoups, und es liegt nahe, an den Dichter die Forderung zu machen, daß er uns mit etwas durch die Neuheit Pikantem von Zufälligkeit überrascht hätte. In der That aber ist in die Erfindung der Begebenheiten kein besonders großes Verdienst zu setzen; sie sind nur der äußerliche Rahmen für die Karaktere, für die Leidenschaften und deren Situationen, für den eigentlichen Stoff der Kunst. Die Fabeln, die Sophokles in der Antigone, Elektra u. s. f. behandelt hat, waren doch auch wohl sehr abgedroschene Geschichten, wie die Geschichten, die Shakespeare bearbeitete, aus Chroniken, Novellen, der bekannten Historie u. s. f. genommen, und wenigstens nicht seine Erfindung sind. Es ist um das vornehmlich zu thun, was der Dichter in solchen Rahmen eingeschlossen hat. In Alanghu hat Hr. Raupach zu dem vielleicht nachlässig und bequem aufgenommenen Beiwesen einen etwa auch nicht weit hergeholten Mittelgrund einer tartarischen Horde hinzugefügt, der es aber sogleich auch äußerlich noch natürlicher und möglicher machte, jene breite, weinerliche Empfindsamkeit, jene weinerliche, matte und oft schlechte Moralität, oder die krampfhafte Leidenschaftlichkeit einer beschränkten oder verkehrten armen Seele, — an denen wir so lange gelitten und unsere Thränen erschöpft ha-

ben, — zu verbannen, und dagegen das uns längſt verleidete Bild eines Naturkindes wieder in ſein theatraliſches Recht einzuſetzen. Wir können uns mit der Unbedeutenheit, vielleicht ſelbſt Trivialität des Rahmens ausſöhnen, weil er als die äußerliche Bedingung erſcheint, die Hauptfigur einzuführen; — ein Bild von lebens- und ſeelenvoller Natürlichkeit, das durch dieſe Zeichnung die Schauſpielerin in den Stand ſetzt, alle Seiten ihres Talents, Gemüths und Geiſtes zu entfalten, und uns das anziehende Gemälde feuriger, unruhiger, thätiger Leidenſchaftlichkeit mit naiver, liebenswürdiger Jugendlichkeit, der lebhafteſten, entſchloſſenſten Energie mit empfindungsvoller, geiſtreicher Sanftmuth und Anmuth verſchmolzen, vor die Seele zu bringen. Eine ſolche Hauptfigur drückt die Umgebung, wenn ſie auch mit mehr Bemühung erfunden wird, ſehr bald zu außerweſentlichen Zufälligkeiten herab.

Doch bei Gelegenheit der Bekehrten ſprachen Sie nicht ſowohl von zufälligen Zufälligkeiten, als von gezwungener, von überſchraubter Gewaltaufgabe, die vermittelſt eines gemachten Zufalls gemacht wird. Wenn, wie es ſcheint, das Verhältniß von zwei jungen Liebenden, deren Temperament durch ihre natürliche, aber noch unbeſonnene, oder ungezogene Lebhaftigkeit in Heftigkeit gegen einander verfällt und ſie bis zur Feindſchaft entzweit, nicht in jenen Ihren Tadel eingeſchloſſen iſt, ſo trifft derſelbe dagegen ganz den alten Grafen, der, um dem Neffen die Geliebte zu erhalten, ſich ſelbſt mit ihr trauen, dann vom Papſt ſcheiden laſſen, ſeinen Tod und Begräbniß geſpielt hat, und nun in der Expoſition des Stücks als Eremit auftritt. Ob ſolche Großmuth für ſich allzu abentheuerlich, ob ſie für ein Luſtſpiel zu abentheuerlich ſey, darüber ließe ſich wohl hin und her reden, aber ich würde nicht abſehen, wie man es darüber zu einer entſcheidenden Anſicht bringen könnte. Doch iſt hierbei daran zu erinnern, daß die Vorausſetzung, welche jedes Drama hat, auf Handlungen und Begebenheiten beruht, die der Eröffnung deſſelben im

Rücken liegen; mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit, die ohnehin ein sehr relatives Ding ist, in dem was bereits hinter uns ist, kann uns eben nicht viel kümmern; was uns wesentlich angeht, ist die dadurch herbeigeführte Situation für sich; sie ist das Gegenwärtige, das interessant und im Lustspiele pikant seyn soll. Wir sind es ohnehin längst gewohnt, auch selbst für die Tragödie in Ansehung der Voraussetzungen uns Vieles gefallen zu lassen. Ich führe das nächste Beispiel an, an das ich durch häufige Erklärungen eines Bekannten dagegen, erinnert werde; bei Lear ist die Voraussetzung die Abtretung seines Reichs, und daß er das schlechte Herz (man kann es nicht einmal schlechte Gesinnung nennen) seiner beiden ältern Töchter, und die baaren Niederträchtigkeiten seiner beiden Herren Eidame gar nicht in seiner Empfindung gehabt, gar nicht gekannt habe; — immer für sich eine starke Zumuthung, solche Voraussetzung zulässig zu finden, wenn man sie auch nur als die äußerliche Bedingung für das Schauspiel des sich von da aus entwickelnden, wahnsinnigen Kummers betrachten will.

Es versteht sich aber von selbst, daß der Dichter diese Gleichheit nach Weiblichkeit und Männlichkeit zu nuanciren hatte, eben so, daß die Frau dabei nur gewinnen konnte; darum mag auch hier nur diese Modifikation näher erwähnt werden, die der Dichter mit einer Zartheit behandelt hat, welche, anvertraut der Künstlerin, die wir als Julia des Romeo kennen, ihre volle Wirkung thun mußte. In Torquato darf es nicht schwer halten, die alte Empfindung und die Hoffnung wieder zu erwecken; in Klotilde geschieht dieser Uebergang durch eine schöne Stufenfolge, deren Reize um so anziehender sind, je mehr sie zugleich innere Wahrheit hat. Die Stimmung der ersten Situation exponirt sich in dem noch unbelebteren aber ruhigen und edlen Sinn einer schmerzlosen, nicht empfindsamen, kläglichen Trauer einer empfindungslos gewordenen, doch interessant gebliebenen Erinnerung. Diese Ruhe wird gestört in dem Wiedersehen Klo-

nen Bewußtseyns ist. Dieß Selbst macht daher den Inhalt des vorher leeren Wesens aus, denn es ist das Wirkliche, welches nicht mehr die Bedeutung hat, eine dem Wesen fremde und in eignen Gesetzen selbstständige Natur zu seyn. Es ist als das Negative der Unterschied des reinen Wesens, ein Inhalt und zwar ein solcher, welcher an und für sich gilt.

Ferner ist dieß Selbst als reines sich selbstgleiches Wissen das schlechthin Allgemeine, so daß eben dieß Wissen als sein eignes Wissen, als Ueberzeugung die Pflicht ist. Die Pflicht ist nicht mehr das dem Selbst gegenübertretende Allgemeine, sondern ist gewußt, in dieser Getrenntheit kein Gelten zu haben; es ist jetzt das Gesetz, das um des Selbsts willen, nicht um dessen willen das Selbst ist. Das Gesetz und die Pflicht hat aber darum nicht allein die Bedeutung des Fürsichseyns sondern auch des Ansichseyns, denn dieß Wissen ist um seiner Sichselbstgleichheit willen eben das Ansich. Dieß Ansich trennt sich auch im Bewußtseyn von jener unmittelbaren Einheit mit dem Fürsichseyn; so gegenübertretend ist es Seyn, Seyn für Anderes. — Die Pflicht eben wird jetzt als Pflicht, die vom Selbst verlassen ist, gewußt, nur Moment zu seyn, sie ist von ihrer Bedeutung, absolutes Wesen zu seyn, zum Seyn, das nicht Selbst, nicht für sich ist, herabgesunken und also Seyn für Anderes. Aber dieß Seyn für Anderes bleibt eben darum wesentliches Moment, weil das Selbst als Bewußtseyn den Gegensatz des Fürsichseyns und des Seyns für Anderes ausmacht, und jetzt die Pflicht an ihr unmittelbar Wirkliches, nicht mehr bloß das abstrakte reine Bewußtseyn ist.

Dieß Seyn für Anderes ist also die ansichsetzende vom Selbst unterschiedene Substanz. Das Gewissen hat die reine Pflicht oder das abstrakte Ansich nicht aufgegeben, sondern sie ist das wesentliche Moment, als Allgemeinheit sich zu Andern zu verhalten. Es ist das gemeinschaftliche Element der Selbstbewußtseyn, und dieses die Substanz, worin die That Be-

tildens mit Torquato; der erſte Moment darin erinnerte uns an Julia, mit dem Unterſchiede freilich, daß Julia, indem bei ihr in der Unwiſſenheit der Liebe, Klotilde aber, indem hier nur in deren Schlaf und äußerlicher Erinnerung dieſe Empfindung, dort als nie vormals gefühlt, hier wiedererwachend eintritt, von der gleichen reizenden Verlegenheit übergoſſen wird. Klotilden's Verlegenheit, — eine Schüchternheit gegen ſich ſelbſt ſo ſehr als gegen Torquato, — wird darum eine reichere Scene; Stellung und Arme bleiben, das Auge, das man ſonſt in ſo lebhafter Bewegung zu ſehen gewohnt iſt, wagt es zuerſt nicht aufzuſehen, ſeine Stummheit unterbricht hie und da ein nicht zum Seufzen werdendes Heben der Bruſt, es wagt einige verſtohlene Blicke, die denen Torquato's zu begegnen fürchten, es drängt ſich aber auf ihn, wenn die ſeinigen ſich anderwärts hinwenden. Der Dichter iſt für glücklich zu achten, deſſen Konception von einer Künſtlerin ausgeführt wird, die es für die Erzählung des Inhalts, der durch die Sprache ausgedrückt iſt, überflüſſig macht, mehr als die Züge der ſeelenvollen Beredſamkeit ihrer Geberde anzugeben. Der Garten-Scene, in welcher das Entfalten der aufblühenden Empfindung und die welke Erinnerung derſelben, vermittelſt der Erinnerung ſelbſt, zur belebten Gegenwart erfriſcht wird, weitläufiger zu erwähnen, bin ich enthoben, da Sie deren Vortrefflichkeit anerkannt haben.

Aber der Scenen der Entzweiung iſt noch zu gedenken, die auf die Unterbrechung der Garten-Scene durch das noch unverfängliche Mittel des Huſtens und dann durch die darauf gebauten Lügen erfolgt. Die Entzweiung ſteigert ſich zu bitterem Zorne, ſelbſt bis zur Heftigkeit des Hohnes. Je vortrefflicher ſich dieſe Scenen in der Darſtellung machen, deſto mehr können ſie die Empfindung von Gewaltſamkeit erregen, ſowohl in Rückſicht auf das frühere Lob der erworbenen Mildigkeit, das jeder ſich ſelbſt und dem Anderen darüber ertheilt hat, als in Rückſicht auf die Befriedigung, welche die zu erwartende Wiederver-

söhnung gewähren soll. Für den Glauben jedoch an die Möglichkeit einer gründlichen Aussöhnung sind wir an den ganzen Ton des italienischen Kreises gewiesen, in dem die Handlung spielt, der gleich entfernt von der in der That gewaltsamen und gewaltthätigen Spitzfindigkeit spanischer Delikatesse und Ehre, als von der moralischen Empfindsamkeit gehalten ist, welche den vergänglichen Zorn nicht als eine akute Krankheit kennt, sondern in welcher der Unwille sich in eine chronische Krankheit, in unendliche Gekränktheit und Verachtung eines unversöhnbaren Hochmuths verwandelt. Am profitabelsten ließe sich der Tadel eines Widerspruchs zwischen der Heftigkeit dieser Scenen und der sonstigen Empfindung und Stimmung, damit abweisen, daß dieser Widerspruch der Triumph der Kunst, daß er die Ironie sey, denn bekanntlich wird diese für den Gipfel der Kunst erklärt. Sie soll darin bestehen, daß alles, was sich als schön, edel, interessant anläßt, hintennach sich zerstöre und auf's Gegentheil ausgehe, der echte Genuß in der Entdeckung gefunden werde, daß an den Zwecken, Interessen, Karakteren nichts sey. Der gesunde Sinn hat solche Verkehrungen sonst nur für ungehörige und unerfreuliche Täuschung, solche Interessen und Karaktere, die nicht durchgeführt werden, für Halbheiten genommen, und dergleichen Haltungslosigkeit dem Unvermögen des Dichters zugeschrieben. Wenn nun zwar die Verfeinerung der Gedanken dahin gekommen, jene Halbheit für mehr, sogar als ein Ganzes zu erklären, so ist das Publikum jedoch noch nicht dahin gebracht, an Geburten solcher Theorie Interesse und Gefallen zu finden. In unserem Stücke werden die Hauptpersonen zwar bekehrt, doch sind sie, Gottlob! nicht ironisch; es giebt sich, wie in den beiden früher genannten raupach'schen Stücken, ein gesunder Sinn und gesunder Geist zu erkennen, der nicht zur Krankheit jener Theorie versublimirt ist. An Ironie fehlt es auch übrigens hier nicht, sie ist aber an ihren rechten Platz, in das Kammermädchen und den Narren,

verlegt. Die völlige Inkonſequenz und daß ſie nur in dem Wunſche einen Mann zu bekommen, Haltung hat, nur durch das Geſpenſt eine weitere bekommt, ſo wie, daß Burchiello ſeinen Widerwillen gegen eine Heirath am Ende hinunterſchlucken muß, iſt, wenn es einmal Ironie ſeyn ſoll, Ironiſches genug, wenigſtens iſt es Luſtiges.

Luſtig bleibt auch der Miſton jener Scenen; aber überdieß bleibt er innerhalb der Möglichkeit, daß nicht bloß ein äußerliches Ende des Luſtſpiels, ſondern daß bei dem Naturell der Hauptperſonen eine gründliche Auflöſung der Verwicklung zu Stande komme. Der alte Graf nennt ſie am Ende der Kataſtrophe noch Kinder, wie ſie früher waren, und er ſelbſt ſteht mit ihnen und den Uebrigen in dem Kreiſe einer wohlwollenden und ſinnigen Natürlichkeit, welche durch Leidenſchaftlichkeit wohl getrübt werden kann, eine Trübung aber, die noch frei von moraliſcher Reflexion, nicht den innern Kern angreift und ſich nicht zur Zerriſſenheit ſteigert. Vielleicht hätte es in der Expoſition geſchehen können, daß dieſe Grundlage von Heiterkeit auch an den Hauptfiguren ſich ſichtbarer hervorhöbe. Shakespeare bewirkt dieß öfters durch das Verhältniß und Konverſationen der Hauptperſonen mit dem Narren oder Kammerkätzchen, freilich nicht immer auf eine Weiſe, die für fein oder ſelbſt nur für anſtändig gelten könnte. Die Empfindlichkeit Klotilden's, die dem Kammermädchen einmal mit dem Fortſchicken droht, iſt vielleicht ein Zug, der für jenen Kreis etwas Fremdartiges hat. Dem Narren Burchiello iſt am meiſten oder allein das Reflektiren und die allgemeinen und ernſthaften Gedanken zugetheilt, und dieß nach Standesgebühr, denn das Stück ſoll Luſtſpiel ſeyn und iſt Luſtſpiel. Die Ausführung des „Unlogikaliſchen" in dem Vorgeben des Grafen von ſeinem Tode, in einer der erſten Scenen, in denen Burchiello auftritt, iſt vielleicht etwas zu trocken gerathen; ſonſt fehlt es nicht an witzigen Einfällen, und die Rolle, wie das ergötzliche Spiel, iſt in dem zierlichen Style eines Gra-

zioso gehalten. Der Lebenskreis wie der Ton der Karaktere, erinnert überhaupt an die heitere, sinnige, edlere Sphäre, in denen sich die komische Muse Calderon's und zuweilen auch Shakespeare's bewegt.

Unter den vielen Formen von Drama, in denen unsere dramatischen Autoren sich herumversuchen, ist diejenige, die Hr. Raupach in diesem Stücke gewählt hat, gewiß vorzüglich werth, angebaut zu werden. Es sind der Stücke von sinniger Heiterkeit, die auf unserem Boden wachsen, eben nicht sehr viele; unsere Bühnen pflegen sich dafür an die Bühnen unserer erfindungsreichen Nachbarn zu wenden. Herr Raupach verdient daher um so mehr auf dem erfreulichen Wege, den er hier eingeschlagen, alle mögliche Aufmunterung vom Publikum. Diese letztere Rücksicht muß auch die Entschuldigung enthalten für die Weitläufigkeit, in welche diese Bemerkungen ausgelaufen sind; die Entschuldigung aber gleichfalls weitläufig zu machen, würde überflüssig seyn, indem, wenn ich sie zu lesen bekommen werde, ich damit Ihre Verzeihung lese.

6. Ueber die engliſche Reform-Bill.

(Allgemeine preußiſche Staatszeitung, 1831. Nr. 115—118.)

Die dem engliſchen Parlamente gegenwärtig vorliegende Reform-Bill beabſichtigt zunächſt, in die Vertheilung des Antheils, welchen die verſchiedenen Klaſſen und Fraktionen des Volks an der Erwählung der Parlaments-Glieder haben, Gerechtigkeit und Billigkeit dadurch zu bringen, daß an die Stelle der gegenwärtigen Unregelmäßigkeit und Ungleichheit, die darin herrſcht, eine größere Symmetrie geſetzt werde. Es ſind Zahlen, Lokalitäten, Privat-Intereſſen, welche anders geſtellt werden ſollen; aber es ſind zugleich in der That die edlen Eingeweide, die vitalen Principien der Verfaſſung und des Zuſtandes Großbritanniens, in welche jene Veränderung eindringt. Von dieſer Seite verdient die vorliegende Bill beſondere Aufmerkſamkeit, und dieſe höheren Geſichtspunkte, die in den bisherigen Debatten des Parlaments zur Sprache gekommen ſind, hier zuſammen zu ſtellen, ſoll der Gegenſtand dieſes Aufſatzes ſeyn. Daß die Bill im Unterhauſe einen ſo vielſtimmigen Widerſpruch gefunden und die zweite Leſung nur durch den Zufall Einer Stimme durchgegangen iſt, kann nicht verwundern, da es gerade die auch im Unterhauſe mächtigen Intereſſen der Ariſtokratie ſind, welche angegriffen und reformirt werden ſollen. Wenn alle diejenigen, die Theils perſönlich, Theils aber deren Kommittenten, an bisheriger Bevorrechtung und Gewicht verlieren ſollen, ſich der Bill

entgegensetzten, so würde sie sogleich auf das Entschiedenste die Majorität gegen sich haben. Die, welche die Bill eingebracht, konnten sich nur darauf verlassen, daß nunmehr gegen die Hartnäckigkeit der Privilegien das Gefühl der Gerechtigkeit in denen selbst mächtig geworden, welche ihren Vortheil in jenen Bevorrechtigungen haben; ein Gefühl, das eine große Unterstützung an dem Eindruck der Besorgniß bekam, welchen bei den interessirten Parlaments-Gliedern das benachbarte Beispiel Frankreichs hervor brachte; die beinahe allgemeine Stimme, die sich in England über das Bedürfniß einer Reform aussprach, pflegt im Parlamente als ein höchst wichtiges Motiv geltend gemacht zu werden. Wenn aber auch die öffentliche Stimme von Großbrittanien ganz allgemein für Reform in der Ausdehnung oder Beschränkung wäre, wie die Bill sie vorschlägt, so müßte es noch erlaubt seyn, den Gehalt dessen zu prüfen, was solche Stimme verlangt, um so mehr, als wir in neueren Zeiten nicht selten erfahren haben, daß ihre Forderungen sich unausführbar oder in der Ausführung unheilbringend zeigten, und daß die allgemeine Stimme sich nun eben so heftig gegen dasjenige kehrte, was sie kurz vorher heftig zu verlangen und gut zu heißen schien. Die Alten, welche in den Demokratieen, denen sie von ihrer Jugend an angehörten, eine lange Reihe von Erfahrungen durchgelebt und zugleich ihr tiefsinniges Nachdenken darauf gewandt haben, hatten andere Vorstellungen von der Volksstimme, als heutzutage mehr a priori gäng und gäbe sind.

Die projektirte Reform geht von der unbestreitbaren Thatsache aus, daß die Grundlagen, nach welchen der Antheil bestimmt worden war, den die verschiedenen Grafschaften und Gemeinden Englands an der Besetzung des Parlamentes hatten, im Verlaufe der Zeit sich vollkommen geändert haben, daß damit die „Rechte solchen Antheils“ von den Principien der Grundlagen selbst vollkommen abweichend und Allem widersprechend geworden sind, was in diesem Theile einer Verfassung als gerecht und billig

dem einfachſten Menſchenverſtand einleuchtet. Einer der bedeutendſten Gegner der Bill, Robert Peel, giebt zu, daß es leicht ſeyn möge, ſich über die Anomalieen und Abſurdität der engliſchen Verfaſſung auszulaſſen, und die Widerſinnigkeiten ſind in allen ihren Einzelnheiten in den Parlaments-Verhandlungen und in den öffentlichen Blättern ausführlich dargelegt worden. Es kann daher hier genügen, an die Hauptpunkte zu erinnern, daß nämlich Städte von geringer Bevölkerung, oder auch deren — und zwar ſich ſelbſt ergänzende — Magiſtrate, mit Ausſchluß der Bürger, ſogar auf zwei bis drei Einwohner (und zwar Pächter) herabgekommene Flecken das Recht behalten haben, Sitze im Parlamente zu vergeben, während viele in ſpäteren Zeiten emporgekommene blühende Städte von hunderttauſend und mehr Bewohnern von dem Rechte ſolcher Ernennung ausgeſchloſſen ſind, wobei zwiſchen dieſen Extremen noch die größte Mannigfaltigkeit ſonſtiger Ungleichheit vorhanden iſt. Als eine nächſte Folge hat ſich ergeben, daß die Beſetzung einer großen Anzahl von Parlaments-Stellen ſich in den Händen einer geringen Zahl von Individuen befindet, (wie berechnet worden, die Majorität des Hauſes in den Händen von 150 Vornehmen), daß ferner eine noch bedeutendere Anzahl von Sitzen käuflich, zum Theil ein anerkannter Handelsgegenſtand iſt, ſo daß der Beſitz einer ſolchen Stelle durch Beſtechung, förmliche Bezahlung einer gewiſſen Summe an die Stimmberechtigten, erworben wird, oder überhaupt in vielfachen andern Modifikationen ſich auf ein Geldverhältniß reducirt.

Es wird ſchwerlich irgendwo ein ähnliches Symptom von politiſcher Verdorbenheit eines Volkes aufzuweiſen ſeyn. Montesquieu hat die Tugend, den uneigennützigen Sinn der Pflicht gegen den Staat, für das Princip der demokratiſchen Verfaſſung erklärt; in dem Engliſchen hat das demokratiſche Element ein bedeutendes Gebiet in der Theilnahme des Volks an der Wahl der Mitglieder des Unterhauſes, — der Staatsmänner, welchen

der wichtigſte Theil der über die allgemeinſten Angelegenheiten beſchließenden Macht zukommt. Es iſt eine ziemlich übereinſtimmende Anſicht der pragmatiſchen Geſchichtſchreiber, daß, wenn bei einem Volke in die Wahl der Staatsvorſteher das Privat-Intereſſe und ein ſchmutziger Geldvortheil ſich überwiegend einmiſcht, ſolcher Zuſtand als der Vorläufer des nothwendigen Verluſtes ſeiner politiſchen Freiheit, des Unterganges ſeiner Verfaſſung und des Staates ſelbſt zu betrachten ſey. Dem Stolze der engliſchen Freiheit gegenüber dürfen wir Deutſche wohl anführen, daß, wenn auch die ehemalige deutſche Reichsverfaſſung gleichfalls ein unförmliches Aggregat von partikulairen Rechten geweſen, dieſelbe nur das äußere Band der deutſchen Länder war, und daß das Staatsleben in dieſen, in Beziehung auf die Beſetzung und die Rechte der Wahl zu den in ihnen beſtandenen Landſtänden, nicht ſolche Anomalie, wie die erwähnte, noch weniger jene alle Volksklaſſen durchdringende Eigenſucht in ſich hatte. Wenn nun neben dem demokratiſchen Elemente das Ariſtokratiſche in England eine ſo höchſt bedeutende Macht iſt, und es den rein ariſtokratiſchen Regierungen, wie Venedig, Genua, Bern u. ſ. f. zum Vorwurfe gemacht werden, daß ſie ihre Sicherheit und Feſtigkeit in dem Verſenken des von ihnen beherrſchten Volks in gemeine Sinnlichkeit und in der Sittenverderbniß deſſelben finden, und wenn es ferner ſelbſt zur Freiheit gerechnet wird, ſeine Stimme ganz nach Gefallen, welches Motiv auch den Willen beſtimme, zu geben; ſo iſt es als ein gutes Zeichen von dem Wiedererwachen des moraliſchen Sinnes in dem engliſchen Volke anzuerkennen, daß eines der Gefühle, welche das Bedürfniß einer Reform herbeigeführt, der Widerwille gegen jene Verderbtheit iſt. Man wird es gleichfalls für den richtigen Weg anerkennen, daß der Verſuch der Verbeſſerung nicht mehr bloß auf moraliſche Mittel der Vorſtellungen, Ermahnungen, Vereinigung einzelner Individuen, um dem Syſteme der Korruption nichts zu verdanken und ihm entgegen zu ar-

beiten, geſtellt werden ſoll, ſondern auf die Veränderung der Inſtitutionen; das gewöhnliche Vorurtheil der Trägheit, den alten Glauben an die Güte einer Inſtitution noch immer feſtzuhalten, wenn auch der davon abhängende Zuſtand ganz verdorben iſt, hat auf dieſe Weiſe endlich nachgegeben. Eine durchgreifendere Reform iſt um ſo mehr gefordert worden, als die beim Eintritt jedes neuen Parlaments durch Anklagen wegen vorgefallener Beſtechung veranlaßten Prozeſſionen zu einer Verbeſſerung ohne bedeutenden Erfolg blieben; als ſelbſt der kürzlich gemachte, ſich ſo ſehr empfehlende Vorſchlag, das wegen erwieſener Beſtechung einem Flecken genommene Wahlrecht auf die Stadt Birmingham zu übertragen und damit eine billige Gerechtigkeit ſelbſt nur zu einer höchſt gemäßigten Abhelfung der auffallendſten Ungleichheit zu bringen, durch miniſterielle Parlaments-Taktik beſonders bei ſonſt für freiſinniger geprieſenen Miniſtern Peel vereitelt worden war, und ein im Beginn der Sitzung des gegenwärtigen Parlaments genommener großer Anlauf ſich darauf reducirt hatte, daß den Fabrikſtädten verboten werden, Bürger an die ihnen gänzlich fremden Wähler ihrer Umgebung abzutheilen. Die Anklagen eines zur Wahl berechtigten Orts wegen Beſtechung und die Unterſuchungen und der Prozeß darüber waren, da die Mitglieder der beiden Häuſer, welche die Richter über ſolche Verbrechen ſind, in überwiegender Anzahl in das Syſtem der Korruption verwickelt ſind, und im Unterhauſe die Mehrzahl ihre Sitze bekanntlich verdankt, für dieſe Herren und ſelbſt für ſchamloſe Proceduren zu offen und zu ſanft erklärt worden, als daß auf ſolchem Wege auch nur einzelne Remeduren noch erwartet werden konnten.

Der im Parlament gegen Angriffe auf poſitive Rechte ſonſt gewöhnliche Grund, der aus der Weisheit der Verfahren hergenommen wird, iſt bei dieſer Gelegenheit nicht geltend gemacht worden; denn mit dieſer Weisheit, welche darin zu ſetzen iſt, daß die Vertheilung von Rechten zur Wahl der Par-

lamentsmitglieder nach der damaligen Bevölkerung oder sonstigen Wichtigkeit der Grafschaften, Städte und Burgflecken bemessen worden ist, steht das Verhältniß in zu grellem Widerstreit, wie sich Bevölkerung, Reichthum, Wichtigkeit der Landschaften und der Interessen in neueren Zeiten gestellt haben. Auch ist der Gesichtspunkt, daß so viele Individuen eine Einbuße an Vermögen, eine noch größere Menge an einer Geldeinnahme verlieren, nicht zur Sprache gebracht worden; der Geldgewinn, der aus der direkten Bestechung gezogen wird, ist, obgleich alle Klassen durch Geben oder Empfangen dabei betheiligt sind, gesetzwidrig. Der Kapitalwerth, der an den Burgflecken, denen ihr Wahlrecht genommen werden soll, verloren geht, gründet sich auf die im Lauf der Zeiten geschehene Verwandlung eines politischen Rechts in einen Geldwerth, und obgleich der Erwerb um einen Preis, der nunmehr herabsinkt, so gut als beim Ankauf von Sklaven bona fide geschehen, und sonst im englischen Parlamente bei neuen Gesetzen in solchem Fall sehr auf die Erhaltung reellen Eigenthums, und auf Entschädigung, wenn für dasselbe ein Verlust entsteht, Bedacht genommen wird, so sind doch im gegenwärtigen Falle keine Ansprüche darauf, noch Schwierigkeiten von dieser Seite her erhoben worden; so sehr dieser Umstand als Motiv gegen die Bill bei einer Anzahl von Parlamentsgliedern wirksam seyn mag.

Dagegen wird ein anderes, England vorzugsweise eigenthümliches, Rechts-Princip durch die Bill angegriffen, nämlich der Karakter des Positiven, den die englischen Institutionen des Staats-Rechts und Privat-Rechts überwiegend an sich tragen. Jedes Recht und dessen Gesetz ist zwar der Form nach ein positives, von der obersten Staatsgewalt verordnetes und gesetztes, dem darum, weil es Gesetz ist, Gehorsam geleistet werden muß. Allein zu keiner Zeit mehr als heutiges Tages ist der allgemeine Verstand auf den Unterschied geleitet worden, ob die Rechte auch nach ihrem materiellen Inhalte nur positiv,

stehen und Wirklichkeit hat; das Moment des Anerkanntwerdens von den Andern. Das moralische Selbstbewußtseyn hat dieß Moment des Anerkanntseyns, des reinen Bewußtseyns, welches da ist, nicht; und ist dadurch überhaupt nicht handelndes, nicht verwirklichendes. Sein Ansich ist ihm entweder das abstrakte unwirkliche Wesen, oder das Seyn als eine Wirklichkeit, welche nicht geistig ist. Die seyende Wirklichkeit des Gewissens aber ist eine solche, welche Selbst ist, d. h. das seiner bewußte Daseyn, das geistige Element des Anerkanntwerdens. Das Thun ist daher nur das Uebersetzen seines einzelnen Inhalts in das gegenständliche Element, worin er allgemein und anerkannt ist, und eben dieß, daß er anerkannt ist, macht die Handlung zur Wirklichkeit. Anerkannt und dadurch wirklich ist die Handlung, weil die daseyende Wirklichkeit unmittelbar mit der Ueberzeugung oder dem Wissen verknüpft, oder das Wissen von seinem Zwecke unmittelbar das Element des Daseyns, das allgemeine Anerkennen ist. Denn das Wesen der Handlung, die Pflicht besteht in der Ueberzeugung des Gewissens von ihr; diese Ueberzeugung ist eben das Ansich selbst; es ist das an sich allgemeine Selbstbewußtseyn, oder das Anerkanntseyn und hiermit die Wirklichkeit. Das mit der Ueberzeugung von der Pflicht Gethane ist also unmittelbar ein solches, das Bestand und Daseyn hat. Es ist also da keine Rede mehr davon, daß die gute Absicht nicht zu Stande komme, oder daß es dem Guten schlecht gehe; sondern das als Pflicht Gewußte vollführt sich und kommt zur Wirklichkeit, weil eben das Pflichtmäßige das Allgemeine aller Selbstbewußtseyn, das Anerkannte und also Seyende ist. Getrennt und allein genommen, ohne den Inhalt des Selbsts aber ist diese Pflicht das Seyn für Anderes, das Dürftige, das nur die Bedeutung gehaltloser Wesenheit überhaupt hat.

Sehen wir auf die Sphäre zurück, mit der überhaupt die

oder auch an und für ſich recht und vernünftig ſind, und bei keiner Verfaſſung wird das Urtheil ſo ſehr veranlaßt, dieſen Unterſchied zu beachten, als bei der engliſchen, nachdem die Kontinental-Völker ſich ſo lange durch die Deklamationen von engliſcher Freiheit und durch den Stolz der Nation auf ihre Geſetzgebung haben imponiren laſſen. Bekanntlich beruht dieſe durch und durch auf beſondern Rechten, Freiheiten, Privilegien, welche von Königen oder Parlamenten auf beſondere Veranlaſſungen ertheilt, verkauft, geſchenkt oder ihnen abgetrotzt worden ſind; die Magna Charta, die Bill of rights, dieſe wichtigſten Grundlagen der engliſchen Verfaſſung, die nachher durch Parlaments-Beſchlüſſe weiter beſtimmt worden ſind, ſind mit Gewalt abgedrungene Konceſſionen, oder Gnadengeſchenke, Pakta u. ſ. f., und die Staatsrechte ſind bei der privatrechtlichen Form ihres Urſprunges und damit bei der Zufälligkeit ihres Inhalts ſtehen geblieben. Dieſes in ſich unzuſammenhangende Aggregat von poſitiven Beſtimmungen hat noch nicht die Entwicklung und Umbildung erfahren, welche bei den civiliſirten Staaten des Kontinents durchgeführt worden und in deren Genuß z. B. die deutſchen Länder ſich ſeit längerer oder kürzerer Zeit befinden. In England mangelten bisher die Momente, welche den vornehmlichen Antheil an dieſen ſo glorreichen als glücklichen Fortſchritten haben. Unter dieſen Momenten ſteht obenan die wiſſenſchaftliche Bearbeitung des Rechts, welche einer Seits allgemeine Grundlagen auf die beſonderen Arten und deren Verwicklungen angewendet und in ihnen durchgeführt, anderer Seits das Konkrete und Specielle auf einfachere Beſtimmungen zurückgebracht hat; daraus konnten die nach allgemeinen Principien überwiegend verfaßten Landrechte und ſtaatsrechtlichen Inſtitutionen der neueren Kontinental-Staaten hervorgehen, wobei in Anſehung des Inhalts deſſen, was gerecht ſey, der allgemeine Menſchenverſtand und die geſunde Vernunft ihren gebührenden Antheil haben durften. Denn ein noch wichtigeres Moment in Umgeſtaltung des

Rechts ist zu nennen, — der große Sinn von Fürsten, solche Principien, wie das Beste des Staates, das Glück ihrer Unterthanen und den allgemeinen Wohlstand, vornehmlich aber das Gefühl einer an und für sich seyenden Gerechtigkeit, zu dem Leitsterne ihrer legislatorischen Wirksamkeit zu machen, mit welcher zugleich die gehörige monarchische Macht verbunden ist, um solchen Principien gegen bloß positive Privilegien, hergebrachten Privat-Eigennutz und den Unverstand der Menge Eingang und Realität zu verschaffen. England ist so auffallend in den Institutionen wahrhaften Rechts hinter den andern civilisirten Staaten Europa's aus dem einfachen Grunde zurückgeblieben, weil die Regierungs-Gewalt in den Händen derjenigen liegt, welche sich in dem Besitz so vieler einem vernünftigen Staatsrecht und einer wahrhaften Gesetzgebung widersprechenden Privilegien befinden.

Dieses Verhältniß ist es, auf welches die projektirte Reform-Bill eine bedeutende Einwirkung haben soll; nicht aber etwa dadurch, daß das monarchische Element der Verfassung eine Erweiterung von Macht bekommen sollte; im Gegentheil, wenn der Bill nicht sogleich allgemeine Ungunst entgegenkommen soll, muß die Eifersucht gegen die Macht der Krone, wohl das hartnäckigste englische Vorurtheil, geschont bleiben, und die vorgeschlagene Maaßregel verdankt vielmehr einen Theil ihrer Popularität dem Umstande, daß jener Einfluß durch sie noch geschwächt gesehen wird. Was das große Interesse erweckt, ist die Besorgniß einer Seits, die Hoffnung anderer Seits, daß die Reform des Wahlrechts andere materielle Reformen nach sich ziehen werde. Das englische Princip des Positiven, auf welchem dort, wie bemerkt, der allgemeine Rechtszustand beruht, leidet durch die Bill in der That eine Erschütterung, die in England ganz neu und unerhört ist, und der Instinkt wittert aus diesem Umsturz der formellen Grundlage des Bestehenden die weitergreifenden Veränderungen.

Von ſolchen Ausſichten iſt im Verlaufe der Verhandlungen des Parlaments Einiges, doch mehr beiläufig, erwähnt worden; die Urheber und Freunde der Bill mögen Theils in dem guten Glauben ſeyn, daß ſie nicht weiter führe, als ſie eben ſelbſt reicht, Theils, um die Gegner nicht heftiger aufzuregen, ihre Hoffnungen nicht lauter werden laſſen; wie die Gegner das, wofür ſie beſorgt ſind, nicht als einen Preis des Sieges vorhalten mögen; da ſie viel beſitzen, haben ſie allerdings viel zu verlieren. Daß aber von dieſer ſubſtantielleren Seite der Reform nicht mehr im Parlament zur Sprache gebracht worden iſt, daran hat die Gewohnheit einen großen Antheil, daß bei wichtigen Gegenſtänden in dieſer Verſammlung immer die meiſte Zeit mit Erklärungen der Mitglieder über ihre perſönliche Stellung verbracht wird; ſie legen ihre Anſichten nicht als Geſchäftsmänner, ſondern als privilegirte Individuen und Redner vor. Es iſt in England für die Reform ein weites, die wichtigſten Zwecke der bürgerlichen und Staatsgeſellſchaft umfaſſendes Feld offen. Die Nothwendigkeit dazu beginnt, gefühlt zu werden; Einiges von dem, worauf bei der Gelegenheit gedeutet worden, mag als Beiſpiel dienen, wie viele Arbeit, die anderwärts abgethan iſt, für England noch bevorſteht. Unter den Ausſichten auf materielle Verbeſſerungen wird zu allererſt die Hoffnung zu Erſparniſſen in der Verwaltung gemacht; ſo oft aber dieß Erſparen als durchaus nothwendig für die Erleichterung des Drucks und des allgemeinen Elends, in dem ſich das Volk befinde, von der Oppoſition gefordert wird, ſo wird auch jedesmal wiederholt, daß alle Anſtrengungen dafür bisher vergeblich geweſen, auch die von den Miniſterien und ſelbſt in der Thronrede gegebene populäre Hoffnung jedesmal getäuſcht worden ſey. Dieſe Deklamationen werden nach allen ſeit 15 Jahren gemachten Reduktionen der Taxen auf dieſelbe Weiſe wiederholt. Zur endlichen Erfüllung dieſer Forderungen werden in einem reformirten Parlament beſſere Ausſichten gezeigt, nämlich in der größeren Unabhängigkeit einer

größern Anzahl ſeiner Mitglieder von dem Miniſterium, auf deſſen Schwäche, Hartherzigkeit gegen das Volk, Intereſſe u. ſ. f. die Schuld einer fortdauernden übermäßigen Ausgabe geſchoben wird. Zieht man aber die Hauptartikel der engliſchen Staats-Ausgabe in Erwägung, ſo zeigt ſich kein großer Raum für das Erſparen; der eine, die Zinſen der enormen Staatsſchuld, iſt keiner Verminderung fähig; der andere, die Koſten der Land- und Seemacht mit Einſchluß der Penſionen, hängt nicht nur mit dem politiſchen Verhältniſſe, beſonders mit dem Intereſſe der Baſis der engliſchen Exiſtenz, des Handels, und mit der Gefahr innerer Aufſtände, ſondern auch mit den Gewohnheiten und Anforderungen der dieſem Stande ſich widmenden Individuen, im Wohlleben und Luxus den andern Ständen nicht nachzuſtehen, aufs innigſte zuſammen, ſo daß ſich ohne Gefahr hier nichts abdingen ließe. Die Rechnungen, welche das Geſchrei über die ſo berüchtigten Sinekuren an den Tag gebracht hat, haben gezeigt, daß auch eine gänzliche, ohne große Ungerechtigkeit nicht zu bewirkende, Aufhebung derſelben kein wichtiger Gegenſtand ſeyn würde. Aber man braucht ſich auf das Materielle nicht einzulaſſen, ſondern nur zu bemerken, daß die unermüdlichen, in das kleinſte Detail der Finanzen eingehenden Bemühungen eines Hume ſo gut als immerfort erfolglos ſind; dieß kann nicht allein der Korruption der Ariſtokratie des Parlaments und der Nachgiebigkeit des Miniſteriums gegen ſie, deren Beiſtand es bedarf, und welche ſich und ihren Verwandten die mannigfachſten Vortheile durch Sinekuren, überhaupt einträgliche Stellen der Verwaltung, des Militairdienſtes, der Kirche und des Hofes verſchafft, zugeſchrieben werden. Die verhältnißmäßig ſehr geringe Stimmenzahl, welche ſolche Vorſchläge zur Verminderung der Ausgaben für ſich zu haben pflegen, deutet auf einen geringen Glauben an die Möglichkeit oder auf ein ſchwaches Intereſſe für ſolche Erleichterungen des angeblichen allgemeinen Drucks, gegen welchen die Parlamentsglieder allerdings durch ihren

Reichthum geſchützt ſind. Diejenige Fraktion derſelben, welche für unabhängig gilt, pflegt auf Seiten des Miniſteriums zu ſeyn, und dieſe Unabhängigkeit zeigt ſich zuweilen geneigt, weiter zu gehen, als es ihrem gewöhnlichen Verhalten oder den Vorwürfen der Oppoſition nach ſcheinen ſollte, bei Gelegenheiten, wo das Miniſterium ein ausdrückliches näheres Intereſſe für eine Geldbewilligung darlegt; wie denn vor einigen Jahren eine Zulage von 10000 Pfd., die für den ſo geachteten Huskiſſon, welcher wegen Ueberhäufung ſeiner verdienſtlichen Geſchäfte im Handels-Bureau eine einträgliche Stelle aufgab, von dem Miniſterium mit großem Intereſſe in Vorſchlag gebracht wurde, mit großer Majorität abgeſchlagen werden iſt; wie dieß auch bei Vorſchlägen von Erhöhung der für England eben nicht reichlich zugemeſſenen Appanagen Königlicher Prinzen nicht ſelten geweſen iſt; in dieſen eine Perſönlichkeit und das Gefühl von Anſtand betreffenden Fällen hat die Leidenſchaftlichkeit die ſonſt bewieſene Lauigkeit des Parlaments für Erſparniſſe überwunden. — So viel iſt wohl einleuchtend, daß keine Reform-Bill die Urſachen der hohen Beſteuerung in England direkt aufzuheben vermag; England's und Frankreich's Beiſpiel könnte ſogar zu der Induction führen, daß Länder, in welchen die Staatsverwaltung von der Bewilligung von Verſammlungen, die das Volk gewählt hat, abhängt, am ſtärkſten mit Auflagen belaſtet ſind; in Frankreich, wo der Zweck der engliſchen Reform-Bill, das Wahlrecht auf eine beträchtlichere Anzahl von Bürgern auszudehnen, in ziemlich großem Maaße ausgeführt iſt, wurde ſo eben in franzöſiſchen Blättern das Budget dieſes Landes mit einem hoffnungsvollen Kinde verglichen, das täglich bedeutende Fortſchritte mache. Um gründliche Vorkehrungen zu treffen, den drückenden Zuſtand der engliſchen Staatsverwaltung zu mindern, würde zu tief in die innere Verfaſſung der partikularen Rechte eingegriffen werden müſſen; es iſt keine Macht vorhanden, um bei dem enormen Reichthum der Privat-Perſonen ernſtliche Anſtalten zu

einer erklecklichen Verminderung der ungeheuren Staatsschuld zu machen. Die exorbitanten Kosten der verworrenen Rechtspflege, die den Weg der Gerichte nur den Reichen zugänglich machen, — die Armen-Taxe, welche ein Ministerium in Irland, wo die Nothwendigkeit so sehr als die Gerechtigkeit sie forderte, nicht einzuführen vermögen würde, — die Verwendung der Kirchengüter, der noch weiter Erwähnung geschehen wird, — und viele andere große Zweige des gesellschaftlichen Verbandes setzen für eine Abänderung noch andere Bedingungen in der Staatsmacht voraus, als in der Reform-Bill enthalten sind. — Beiläufig wurde im Parlament die in Frankreich geschehene Abschaffung der Zehnten der Kirche, der gutsherrlichen Rechte, der Jagdrechte, erwähnt; alles dieß sey unter den Auspicien eines patriotischen Königs und eines reformirten Parlaments geschehen; und die Richtung der Rede scheint die Aufhebung von Rechten jener Art für sich schon als einen bedauerlichen Umsturz der ganzen Konstitution zu bezeichnen, außerdem, daß sie noch die gräuelvolle Anarchie jenes Landes zur Folge gehabt habe. Bekanntlich sind in andern Staaten dergleichen Rechte nicht nur ohne solche Folgen verschwunden, sondern die Abschaffung derselben ist als eine wichtige Grundlage von vermehrtem Wohlstand und wesentlicher Freiheit betrachtet worden. Daher möge einiges Weitere darüber hier angeführt werden.

Was zuerst den Zehenten betrifft, so ist in England längst das Drückende dieser Abgabe bemerklich gemacht worden; abgesehen von der besonderen Gehässigkeit, die auf solcher Art von Abgabe überhaupt lastet, in England aber vollends nicht Wunder nehmen kann, wenn daselbst in manchen Gegenden der Geistliche täglich aus den Kuhställen den zehnten Topf der gemolkenen Milch, das zehnte der täglich gelegten Eier u. s. f. zusammenholen läßt, so ist auch die Unbilligkeit gerügt worden, die in dieser Abgabe durch die Folge liegt, daß, je mehr durch Fleiß, Zeit und Kosten der Ertrag des Bodens erhöht wird, um

so mehr die Abgabe steigt, somit auf die Verbesserung der Kultur, worin in England große Kapitalien gesteckt werden, statt sie aufzumuntern, eine Steuer gelegt wird. Der Zehente gehört der Kirche in England; in andern, besonders protestantischen Ländern ist zum Theil längst (in preußischen Ländern schon vor mehr als hundert Jahren), zum Theil neuerlich, der Zehente ohne Pomp und Aufsehen, wie ohne Beraubung und Ungerechtigkeit, abgeschafft oder ablösbar gemacht und den Einkünften der Kirche das Drückende benommen und ihnen zweckmäßigere und anständigere Erhebung gegeben worden. In England hat aber auch sonst die Natur der ursprünglichen Berechtigung des Zehenten eine wesentlich verkümmerte und verkehrte Wendung erhalten; die Bestimmung für die Subsistenz der Religions-Lehrer und die Erbauung und Unterhaltung der Kirchen ist überwiegend in die Art und Weise eines Ertrags von Privat-Eigenthum übergegangen; das geistliche Amt hat den Charakter einer Pfründe, und die Pflichten desselben haben sich in Rechte auf Einkünfte verwandelt. Abgerechnet, daß eine Menge einträglicher geistlicher Stellen, Kanonikate, ganz ohne Amtsverrichtungen sind, ist es nur zu sehr bekannt, wie häufig es geschieht, daß englische Geistliche sich mit allem Andern, als mit den Funktionen ihres Amts, vielmehr mit Jagd u. s. f. und sonstigem Müßiggang beschäftigen, die reichen Einkünfte ihrer Stellen in fremden Ländern verzehren und die Amtsverrichtungen einem armen Kandidaten für ein Almosen, das ihn zur Noth gegen Hungertod schützt, übertragen. Ueber den Zusammenhang, in welchem hier der Besitz einer geistlichen Stelle und der Bezug der Einkünfte derselben mit der Ausübung der Pflichten des Amtes wie mit sittlichem Wandel stehen, darüber giebt ein vor etlichen Jahren bei den Gerichten verhandeltes Beispiel eine umfassende Vorstellung. Gegen einen Geistlichen, Namens Frank, wurde bei Gericht der Antrag gemacht, denselben wegen Wahnsinns für unfähig, sein Vermögen zu verwalten, zu erklären und die-

ses unter Kuratel zu stellen; er hatte eine Pfarre von 800 Pfd. Sterl. Einkünften, außer andern Pfründen von etwa 600 Pfd. Sterl. (— etwas weniger als 10,000 Rthlr. —); die gerichtliche Klage aber wurde von seinem Sohne, als dieser majorenn geworden, im Interesse der Familie angebracht. Die während vieler Tage durch eine Menge von Zeugen-Aussagen öffentlich abgelegte Beweisführung über die angeschuldigte Verrücktheit brachte Handlungen dieses Pfarrers zum Vorschein, die derselbe, von einer geistlichen Behörde ganz ungestört, in einem Laufe von Jahren sich hatte zu Schulden kommen lassen, und z. B. von der Beschaffenheit, daß er einmal am hellen Tage durch die Straßen und über die Brücke seiner Stadt, in höchst unanständiger Gesellschaft, unter dem Gefolge einer Menge höhnender Gassenjungen gezogen war; — noch viel skandalöser waren die ebenfalls durch Zeugen erhärteten eignen häuslichen Verhältnisse des Mannes. Solche Schaamlosigkeit eines Geistlichen von der englischen Kirche hatte ihm in dem Besitze seines Amtes und im Genusse der Einkünfte seiner Pfründen keinen Eintrag gethan; die Verachtung, in welche die Kirche durch solche Beispiele, am meisten dadurch verfällt, daß sie, der Einrichtung einer bischöflichen Hierarchie ungeachtet, solcher Verdorbenheit und deren Skandal von sich aus nicht steuert, trägt, wie die Habsucht anderer Geistlichen in Betreibung ihrer Zehenten, das Ihrige dazu bei, auch diejenige Achtung zu vermindern, welche von dem englischen Publikum für das Eigenthumsrecht der Kirche gefordert wird. Daß solches Eigenthum durch seine Bestimmung für den religiösen Zweck einen ganz andern Charakter habe, als Privat-Eigenthum, über das die freie Willkür der Besitzer zu disponiren hat, — daß diese Verschiedenheit ein verschiedenes Recht begründe und der Genuß dieses Vermögens an Pflichten als Bedingungen geknüpft sey, und daß jener Zweck in protestantischen Staaten eine Berechtigung der Staatsgewalt, für die Erfüllung dieses Zwecks und der an Einkünfte geknüpften Pflichten mitzuwachen, be-

gründe, — dergleichen Grundsätze scheinen in England noch ganz fremd und unbekannt zu seyn. Bei dem abstrakten Gesichtspunkte des Privat-Rechts hierüber stehen zu bleiben, ist aber zu sehr in dem Vortheile der Klasse, die im Parlamente überwiegenden Einfluß hat, dadurch mit dem Ministerium, das die hohen und einträglichsten geistlichen Stellen zu vergeben hat, zusammenhängt, und die jüngern Söhne oder Brüder, die, da der Grundbesitz in England im Allgemeinen nur auf den ältesten Sohn übergeht, ohne Vermögen gelassen werden, durch solche Pfründen zu versorgen das Interesse hat. Dieselbe Klasse soll auch nach der Reform-Bill ihre Stellung im Parlamente behalten, sogar noch erweitern; es ist daher sehr problematisch, ob sie für ihr Interesse, in Rücksicht auf die Reichthümer der Kirche und ihr Patronat, etwas zu besorgen habe.

Die Besorgnisse über eine Reform solchen Zustandes der englischen Kirche haben alle Ursache, sich besonders auf ihr Etablissement in Irland zu erstrecken, welches seit mehreren Jahren, vornehmlich im Betriebe der Angelegenheit der Emancipation, die für sich nur die politische Seite betraf, so heftig angegriffen worden ist. Die der katholischen Kirche, zu der bekanntlich die Mehrzahl der irländischen Bevölkerung gehört, daselbst ehemals gehörigen Güter, die Kirchen selbst, die Zehenten, die Verpflichtung der Gemeinden, die Kirchen-Gebäude in baulichem Zustande zu erhalten, die Utensilien des Gottesdienstes, auch den Unterhalt der Küster u. s. f. zu beschaffen, alles dieß ist kraft des Eroberungsrechtes der katholischen Kirche genommen und zum Eigenthume der anglikanischen gemacht worden. In Deutschland hat der dreißigjährige Krieg vor mehr als anderthalb hundert Jahren und in neuerer Zeit die vernünftige Bildung mit sich geführt, daß einem Lande oder einer Provinz, Stadt, Dorf die der Kirche ihrer Bevölkerung gehörigen Güter belassen worden sind, oder daß auf andere Weise für das Bedürfniß des Kultus gesorgt worden ist. Selbst die Türken haben den ihnen

unterworfenen Christen, Armeniern, Juden, meist ihre Kirchen gelassen; verboten sie ihnen auch, dieselben, wenn sie verfielen, zu repariren, so lassen sie doch die Erlaubniß dazu erkaufen; aber die Engländer haben der von ihnen besiegten katholischen Bevölkerung alle Kirchen weggenommen. Die Irländer, deren Armuth, Elend und daraus entstehende Verwilderung und Demoralisation im Parlamente ein stehendes, von allen Ministerien eingestandenes Thema ist, sind gezwungen, ihre eigenen Geistlichen aus den wenigen Pfennigen, die sie besitzen können, zu besolden und ein Lokal für den Gottesdienst zu beschaffen; dagegen die Zehenten alles Güterertrages an anglikanische Geistliche zu bezahlen, in deren weitläufigen, zwei, drei, selbst sechs und mehr eigentliche Pfarrdörfer in sich begreifenden Kirchsprengeln sich oft nur sehr wenige Protestanten (zuweilen ist der Küster der einzige) befinden; sie sind gezwungen, auch die Reparatur der nun anglikanischen Kirchengebäude, die Beschaffung der Utensilen des Kultus u. s. f. zu bezahlen. Die Feinde der Emancipation haben vornehmlich auch das Schreckbild der Reform solcher schreienden Ungerechtigkeit, als einer wahrscheinlichen Folge jener Maaßregel, vorgehalten; aber die Freunde derselben haben sich und ihre Anhänger im Gegentheil wesentlich damit beruhigt, daß mit der Emancipation die Forderungen der Katholiken befriedigt und das Etablissement der anglikanischen Kirche in Irland um so gesicherter seyn werde. Dieß in einer civilisirten und christlich-protestantischen Nation beispiellose Verhältniß und der positive Rechts-Titel, durch Eigennutz aufrecht gehalten, hat bisher gegen die vorauszusetzende religiöse Gesinnung der anglikanischen Geistlichkeit und gegen die Vernunft des englischen Volkes und seiner Repräsentanten ausgehalten; die Reform-Bill versetzt zwar etliche irische Mitglieder mehr, worunter auch Katholiken seyn können, in das Unterhaus; diesem Umstande möchte dagegen die in derselben Bill enthaltene Vermehrung der Mitglieder aus der-

geiſtige Realität eintrat, ſo war es der Begriff, daß das Ausſprechen der Individualität das Anundfürſich ſey. Aber die Geſtalt, welche dieſen Begriff unmittelbar ausdrückte, war das ehrliche Bewußtſeyn, das ſich mit der abſtrakten Sache ſelbſt herumtrieb. Dieſe Sache ſelbſt war dort Prädikat; im Gewiſſen aber erſt iſt ſie Subjekt, das alle Momente des Bewußtſeyns an ihm geſetzt hat, und für welches alle dieſe Momente, Subſtantialität überhaupt, äußeres Daſeyn und Weſen des Denkens in dieſer Gewißheit ſeiner ſelbſt enthalten ſind. Subſtantialität überhaupt hat die Sache ſelbſt in der Sittlichkeit, äußeres Daſeyn in der Bildung, ſich ſelbſt wiſſende Weſenheit des Denkens in der Moralität, und im Gewiſſen iſt ſie das Subjekt, das dieſe Momente an ihm ſelbſt weiß. Wenn das ehrliche Bewußtſeyn nur immer die leere Sache ſelbſt ergreift, ſo gewinnt dagegen das Gewiſſen ſie in ihrer Erfüllung, die es ihr durch ſich giebt. Es iſt dieſe Macht dadurch, daß es die Momente des Bewußtſeyns als Momente weiß, und als ihr negatives Weſen ſie beherrſcht.

Das Gewiſſen in Beziehung auf die einzelnen Beſtimmungen des Gegenſatzes, der am Handeln erſcheint, und ſein Bewußtſeyn über die Natur derſelben betrachtet, verhält ſich zuerſt als Wiſſendes zur Wirklichkeit des Falles, worin zu handeln iſt. Inſofern das Moment der Allgemeinheit an dieſem Wiſſen iſt, gehört zum Wiſſen des gewiſſenhaften Handelns, die vorliegende Wirklichkeit auf uneingeſchränkte Weiſe zu umfaſſen und alſo die Umſtände des Falles genau zu wiſſen und in Erwägung zu ziehen. Dieß Wiſſen aber, da es die Allgemeinheit als ein Moment kennt, iſt daher ein ſolches Wiſſen von dieſen Umſtänden, das ſich bewußt iſt, ſie nicht zu umfaſſen oder darin nicht gewiſſenhaft zu ſeyn. Die wahrhaft allgemeine und reine Beziehung des Wiſſens wäre eine Beziehung auf ein nicht Entgegengeſetztes, auf ſich ſelbſt; aber das Handeln durch den Gegenſatz, der in ihm weſentlich iſt,

jenigen Klasse, deren Interesse mit jenem Zustande der Kirche zusammenhängt, mehr als das Gleichgewicht halten.

Die gutsherrlichen Rechte, welche gleichfalls in jener Besorgniß vor der sich auf sie mit der Zeit ausdehnenden Reform befaßt werden können, gehen in England seit lange nicht mehr bis zur Hörigkeit der ackerbauenden Klasse, aber drücken auf die Masse derselben so sehr wie die Leibeigenschaft, ja drücken sie zu einer ärgeren Dürftigkeit als die Leibeigenen herab. In England selbst, zwar in der Unfähigkeit gehalten, Grundeigenthum zu besitzen, und auf den Stand von Pächtern oder Tagelöhnern reducirt, findet sie Theils in dem Reichthume England's überhaupt und in der ungeheuren Fabrikation, wenn diese in Flor ist, Arbeit; aber mehr noch halten die Armengesetze, die ein jedes Kirchspiel verpflichten, für seine Armen zu sorgen, die Folgen der äußersten Dürftigkeit von ihr ab. In Irland dagegen hat die allgemeine Eigenthumslosigkeit der von der Arbeit des Ackerbaues lebenden Klasse diesen Schutz nicht; die Beschreibungen der Reisenden, wie die parlamentarisch dokumentirten Angaben, schildern den allgemeinen Zustand der irischen Landbauer als so elend, wie sich selbst in kleinen und armen Distrikten der civilisirten, auch der in der Civilisation zurückstehenden Länder des Kontinents nicht leicht Beispiele finden. Die Eigenthumslosigkeit der Landbau treibenden Klasse hat ihren Ursprung in Verhältnissen und Gesetzen des alten Lehensrechtes, welches jedoch, wie es auch noch in mehreren Staaten besteht, dem an den Boden, den er zu bauen hat, angehefteten Bauer eine Subsistenz auf demselben sichert; indem aber auf einer Seite die irischen Leibeigenen wohl persönliche Freiheit besitzen, haben auf der andern Seite die Gutsherren das Eigenthum so vollständig an sich genommen, daß sie sich von aller Verbindlichkeit, für die Subsistenz der Bevölkerung, die das ihnen gehörige Land baut, zu sorgen, losgesagt haben. Nach dieser Berechtigung ist es geschr-

hen, daß Gutsherren, wenn sie eine Kultur des Bodens für vortheilhafter fanden, bei der sie weniger Hände bedurften, die bisherigen Bebauer, die für ihre Subsistenz an diesen Boden so gut wie die Leibeigenen geb den waren, und deren Familien seit Jahrhunderten Hütten auf diesem Boden bewohnten und ihn bebauten, zu Hunderten, ja Tausenden, aus diesen Hütten, die nicht das Eigenthum der Bewohner sind, vertrieben und den schon Besitzlosen auch die Heimath und die angeerbte Gelegenheit ihrer Subsistenz entzogen, — von Rechtswegen, auch dieß von Rechtswegen, daß sie, um sie gewiß aus dem Grunde jener Hütten auszujagen und ihnen die Zögerung des Auszuges oder das Wiedereinschleichen unter solches Obdach abzuschneiden, diese Hütten verbrennen ließen.

Dieser Krebsschaden Englands wird, Jahr aus Jahr ein, dem Parlamente vorgelegt; wie viele Reden sind darüber gehalten, wie viele Komité's niedergesetzt, wie viele Zeugen abgehört, wie viele gründliche Reports abgestattet, wie viele Mittel vorgeschlagen worden, die entweder ganz ungenügend oder ganz unausführbar schienen! Der vorgeschlagene Abzug der Ueberzahl der Armen durch Kolonisation müßte, um eine Wirkung zu versprechen, wenigstens eine Million Einwohner fortnehmen; wie dieß bewirken? abgesehen davon, daß der dadurch entstehende leere Raum, wenn die sonstigen Gesetze und Verhältnisse blieben, auf dieselbe Weise, wie er vorher angefüllt war, sich bald ausfüllen würde. Eine Parlaments-Akte (subletting act), welche die Vertheilung in kleine Pachte, die Unterkunftsweise und den Brutboden der fruchtbaren Bettler-Klasse in Irland beschränken sollte, zeigte sich so wenig geschickt, dem Uebel abzuhelfen, daß sie, nach ein paar Jahren des Versuchs, kürzlich zurückgenommen werden mußte. Der Zeitpunkt des Uebergangs von Lehnbesitz in Eigenthum ist unbenutzt dazu, der ackerbauenden Klasse Grundeigenthum einzuräumen, vorübergegangen; einige Möglichkeit dazu könnte durch Aenderung der Erbrechte, Einführung der

gleichen Vertheilung des älterlichen Vermögens unter die Kinder, die Befugniß der Beſchlagnahme und des Verkaufs der Güter zu Bezahlung der Schulden, überhaupt durch Aenderung des rechtlichen Charakters des Grundeigenthums, der unſägliche Formalitäten und Koſten bei der Veräußerung u. ſ. f. nach ſich zieht, eingeführt werden. Aber die engliſche Geſetzgebung über Eigenthum hat in dieſen wie in vielen andern Stücken zu weit hin zu der Freiheit deſſelben, deren es in den Kontinental-Ländern genießt, alle Privat-Verhältniſſe ſind zu tief in dieſe Feſſeln eingewachſen; vollends würde die Eröffnung der Möglichkeit für die landbautreibende Klaſſe, Grundeigenthum zu erwerben, durch Aenderung dieſer Geſetze nur höchſt unbedeutend ſeyn im Verhältniß zum Ganzen; die Schwäche der monarchiſchen Macht hat über jenen Uebergang nicht wachen können; die parlamentariſche Geſetzgebung bleibt auch nach der Reform-Bill in den Händen derjenigen Klaſſe, die ihr Intereſſe und noch mehr ihre ſtarre Gewohnheit in dem bisherigen Syſteme der Eigenthumsrechte hat, und iſt bisher immer nur darauf gerichtet, den Folgen des Syſtems, wenn die Noth und das Elend zu ſchreiend wird, direkt, ſomit durch Palliative (wie der subletting act), oder moraliſche Wünſche (daß die irländiſchen Gutsbeſitzer ihre Reſidenz in Irland nehmen möchten u. dgl.), abzuhelfen.

Auch iſt der Jagdrechte erwähnt worden, als eines Gegenſtandes, welcher einer Reform ausgeſetzt werden könnte; ein Punkt, deſſen Berührung ſo vielen engliſchen Parlaments-Mitgliedern und deren Zuſammenhang an das Herz greift; aber der Unfug und die Uebelſtände ſind zu groß geworden, als daß nicht eine Veränderung der Geſetze hierüber in Anregung hätte gebracht werden müſſen; insbeſondere hat die Vermehrung der Gefechte und Morde, die von den Wilddieben an den Park-Aufſehern begangen werden, des Verluſts an Wild, den die Gutsbeſitzer in ihren Parks erleiden, insbeſondere der Verbrechen des Wilddiebſtahls, die vor die Gerichte kommen, und nur ein klei-

ner Theil derjenigen sind, welche wirklich verübt werden, dann der harten unverhältnißmäßigen Strafen, die auf das unberechtigte Jagen gesetzt sind und verhängt werden, — denn es ist die jagdberechtigte Aristokratie selbst, welche diese Gesetze machte und wieder in der Qualität von Magistrats-Personen und Geschwornen zu Gerichte sitzt, — eine allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Das Interesse der Jagdliebhaber wird gleichfalls durch die große Ausdehnung der Jagdberechtigung in den offenen Gebieten in Anspruch genommen; der Sohn eines Squire hat das Jagdrecht, und jeder Pfarrer gilt für einen Squire, so daß der Sohn diesen Vorzug haben kann, den der Vater, wenn er nicht selbst schon Sohn eines Squire ist, nicht besitzt u. s. f. Seit mehreren Jahren wird Jahr für Jahr eine Jagd-Bill zur Verbesserung dieser Gesetze im Parlament eingebracht, aber keine hat noch das Glück gehabt, gegen die privilegirten Jagd-Interessenten durchgesetzt werden zu können; auch dem gegenwärtigen Parlamente liegt eine solche Bill vor. Es muß noch für problematisch angesehen werden, in wie weit die projektirte Parlaments-Reform auf diese Gesetzgebung, — auf die Milderung der Strafen, auf die Beschränkung der persönlichen Jagdberechtigung, vornehmlich auch, im Interesse der feldbauenden Klasse, auf das Recht, daß die Hirsche, Hasen, Füchse mit der Koppel Hunde und mit 20, 30 und mehr Pferden und noch mehr Fußgängern durch die Saatfelder und alles offene bebaute Land verfolgt werden — einen bedeutenden Einfluß haben müßte. In vielen deutschen Ländern machte vormals der Wildschaden, die Verwüstung der Felder durch die Jagd, das Abfressen der Saaten und Früchte durch das Wild einen stehenden Artikel in den landständischen Beschwerden aus; bis jetzt hat sich die englische Freiheit noch nicht die Beschränkung solcher Rechte auferlegt, welchen die Fürsten Deutschlands zum Besten ihrer Unterthanen längst entsagt haben.

Der weitschichtige Wust des englischen Privat-Rechts, wel-

ches Engländer ſelbſt einen Augias-Stall zu nennen dem Stolze auf ihre Freiheit abgewinnen können, wäre genug befähigt, Gegenſtand für die Hoffnung einer Säuberung zu werden. Das Wenige, was Sir Robert Peel vor einigen Jahren durchgeſetzt, iſt für ſehr verdienſtlich geachtet und von allgemeinem Lobe begleitet worden. Weiter eingehende Vorſchläge, die der jetzige Lordkanzler, Brougham, ſpäter in einer ſiebenſtündigen Rede zur Verbeſſerung der Juſtiz gemacht hat, und die mit großem Beifalle aufgenommen worden ſind, haben zwar wohl die Niederſetzung von Komité's veranlaßt, aber ſind bis jetzt ohne weitern Erfolg geblieben. So viel als in Deutſchland eine mehrhundertjährige ſtille Arbeit der wiſſenſchaftlichen Bildung, der Weisheit und Gerechtigkeitsliebe der Fürſten bewirkt hat, hat die engliſche Nation von ihrer Volks-Repräſentation nicht erlangt, und in der neuen Bill ſind eben keine beſonderen Elemente enthalten, welche an die Stelle Theils einer bloß in Geſellſchaften, durch Zeitungen und Parlaments-Debatten erlangten Bildung, Theils der meiſt nur durch Routine erworbenen Geſchicklichkeit der Rechtsgelehrten, vielmehr der gründlichen Einſicht und wirklichen Kenntniß ein Uebergewicht verliehen. Die in Deutſchland auch für eine höhere Geburt, Reichthum an Grundvermögen u. ſ. f. geſtellten Bedingungen, um an den Regierungs- und Staatsgeſchäften in den allgemeinen und in den ſpecielleren Zweigen Theil zu nehmen, — theoretiſches Studium, wiſſenſchaftliche Ausbildung, praktiſche Vorübung und Erfahrung, — ſind ſo wenig in der neuen Bill wie in der bisherigen Organiſation den Gliedern einer Verſammlung gemacht, in deren Händen die ausgedehnteſte Regierungs- und Verwaltungsgewalt ſich befindet. Auch die neue Bill enthält nichts von dergleichen Bedingungen; ſie ſanktionirt gleichfalls den Grundſatz, daß eine freie Rente von 10 Pfund, aus Grundeigenthum gezogen, vollkommen für das Amt qualificirt, die Befähigung zu dem Geſchäfte der Regierung und Staats-Verwaltung, welches im Beſitze der Par-

lamente ist, zu beurtheilen und darüber zu entscheiden. Die Vorstellung von Prüfungskommissionen, die selbst aus einsichtsvollen und erfahrenen Männern, die als Beamte Pflichten hätten, bestehen, statt einer Menge Individuen, die nur die Eigenschaft der Zehn-Pfund-Rente haben, so wie die Vorstellung von Beweisen der Fähigkeit, die von den Kandidaten des Gesetzgebens und Staatsverwaltens gefordert würden, ist allerdings zu weit von der unbedingten Souveränetät der hierüber zum Beschließen Berechtigten entfernt.

Wenn nun für die berührten und für andere materielle Interessen vernünftigen Rechts, welche in vielen civilisirten Staaten des Kontinents, vornehmlich in den deutschen Ländern, bereits durchgeführt sind, in England das Bedürfniß noch beinahe zu schlummern scheint, so ist es nicht aus der Erfahrung, wie wenig oder nichts von den Parlamenten, nach der bisherigen Art der Rechte der Besetzung desselben, nach dieser Seite hin geleistet worden, daß die Nothwendigkeit einer Reform aufgezeigt wird; England wird dem Herzog von Wellington in dem beistimmen, was er kürzlich im Oberhause sagte, daß „vom Jahre 1688 an (dem Jahre der Revolution, welche das katholisch gesinnte Haus Stuart vom Throne stürzte) bis jetzt durch den Verein von Reichthum, Talenten und mannichfachen Kenntnissen, der die großen Interessen des Königreichs repräsentirte, die Angelegenheiten des Landes auf das Beste und Ruhmvollste geleitet worden sind.“ Der Nationalstolz überhaupt hält die Engländer ab, die Fortschritte, welche andere Nationen in der Ausbildung der Rechts-Institutionen gemacht, zu studiren und kennen zu lernen; der Pomp und Lärm der formellen Freiheit, im Parlamente und in sonstigen Versammlungen aller Klassen und Stände die Staats-Angelegenheiten zu bereden und in jenem darüber zu beschließen, so wie die unbedingte Berechtigung dazu, hindert sie oder führt sie nicht darauf, in der Stille des Nachdenkens in das Wesen der Gesetzgebung und Regierung einzudringen,

(bei wenigen europäiſchen Nationen herrſcht ſolche ausgebildete Fertigkeit des Raiſonnements im Sinne ihrer Vorurtheile und ſo wenig Tiefe der Grundſätze), der Ruhm und der Reichthum macht es überflüſſig, auf die Grundlagen der vorhandenen Rechte zurückzugehen, wozu bei den Völkern, die den Druck derſelben empfinden, die äußerliche Noth und das dadurch geweckte Bedürfniß der Vernunft treibt.

Wir kommen zu den formelleren Geſichtspunkten zurück, die ſich unmittelbarer an die vorliegende Reform-Bill anknüpfen. Ein Geſichtspunkt von großer Wichtigkeit, der auch von den Gegnern der Bill hervorgehoben wird, iſt der, daß im Parlament die verſchiedenen großen Intereſſen der Nation repräſentirt werden ſollen, und welche Veränderung nun dieſe Repräſentation durch die vorliegende Bill erleiden würde.

Die Anſichten hierüber ſcheinen verſchieden, indem der Herzog von Wellington äußert, daß, der in Rede ſtehenden Bill zufolge, die größere Maſſe der Wähler aus Krämern beſtehen würde; hiemit ſchiene das Handels-Intereſſe Vortheile zu erlangen; allein die Anſicht iſt allgemein und wird zu Gunſten der Bill ſehr geltend gemacht, daß der Landbeſitz und das Ackerbau-Intereſſe nicht nur nichts von ihrem Einfluſſe verlieren, ſondern, — da der Entwurf von den aufzuhebenden Wahlberechtigungen den großen Städten oder dem Handels-Intereſſe nur 25 Mitglieder, den Grafſchaften aber oder dem Landbeſitz mit Einſchluß kleinerer Städte, wo auch meiſtentheils der Einfluß des Landbeſitzers obwalte, die übrigen 81 zutheile, — vielmehr eine relative Erweiterung erhalten werden. Beſonders merkwürdig iſt in dieſer Rückſicht, daß eine Anzahl von Kaufleuten, und zwar die erſten Banquiers Londons, die mit der oſtindiſchen Kompagnie und der Bank von England in Verbindung ſtehen, ſich gegen die Bill erklärt haben, und aus dem Grunde, weil dieſe Maaßregel, während ſie die Repräſentation des Königreichs auf die große Baſis des Eigenthums zu ſtützen und

dieſe Baſis auszudehnen beabſichtige, in ihrer praktiſchen Wirkung die Hauptzugänge verſchließen würde, vermittelſt welcher die Geld-, Handels-, Schifffahrts- und Kolonial-Intereſſen, zuſammen mit allen anderen Intereſſen im ganzen Lande und in allen auswärtigen Beſitzungen bis zu den entfernteſten Punkten bisher zur Repräſentation im Parlamente gelangten.

Dieſe Hauptzugänge ſind die Flecken und Städtchen, in denen ein Parlaments-Sitz direkt zu kaufen ſteht. Es konnte bisher auf dem Wege des gewöhnlichen Handels mit Parlaments-Sitzen mit Sicherheit dafür geſorgt werden, daß Bank-Direktoren, ingleichen Direktoren der oſtindiſchen Kompagnie ſich im Parlamente befanden, wie die großen Plantagen-Beſitzer auf den weſtindiſchen Inſeln und andere Kaufleute, die ſolche große Handelszweige beherrſchen, ſich gleichfalls mit ſolchen Stellen verſehen, um ihre und ihrer Aſſociation Intereſſen wahrzunehmen, die allerdings zugleich für das Geſammt-Intereſſe Englands ſo wichtig ſind. Aus dem letzten Parlamente wurde der Bank-Direktor Manning, der ſeit vielen Jahren darin ſaß, darum ausgeſchloſſen, weil von ſeinem Konkurrenten die Anwendung von Beſtechung bei ſeiner Wahl bewieſen wurde. Daß die unterſchiedenen großen Intereſſen der Nation in ihrem großen Rathe repräſentirt werden ſollen, iſt ein England eigenthümlicher Geſichtspunkt, der in ſeiner Art auch der Konſtitution der älteren Reichs- und Landſtände in allen Monarchien Europa's zu Grunde gelegen hat, wie er noch, z. B. in der ſchwediſchen Verfaſſung die Baſis der Abordnung zum Reichstage ausmacht. Er iſt dem modernen Princip, nach welchem nur der abſtrakte Wille der Individuen als ſolcher repräſentirt werden ſoll, entgegengeſetzt, und wenn in England zwar auch die ſubjektive Willkür der Barone und der ſonſtigen zur Wahl Privilegirten die Grundlage der Beſetzung der Stellen ausmacht, hiermit die Repräſentation der Intereſſen ſelbſt dem Zufall anheimgeſtellt iſt, ſo gilt ſie doch für ein ſo wichtiges Moment, daß die angeſehenſten

Banquiers ſich nicht ſchämen, in die Korruption des Verkaufs von Parlaments-Stellen einzugehen, und ſich in einer öffentlichen Erklärung an das Parlament zu beſchweren, daß jenen großen Intereſſen durch die Bill dieſer der Zufälligkeit nicht ausgeſetzte Weg der Beſtechung abgeſchnitten werden ſolle, im Parlamente repräſentirt zu werden. Moraliſche Beweggründe weichen ſolchem wichtigen Geſichtspunkte, aber es iſt der Mangel einer Verfaſſung, daß ſie das, was nothwendig iſt, dem Zufall überläßt und daſſelbe auf dem Wege der Korruption, den die Moral verdammt, zu erlangen nöthigt. Die Intereſſen, wie ſie ind ie Stände organiſch unterſchieden ſind, — in dem angeführten Beiſpiele Schwedens in die Stände des Adels, der Geiſtlichkeit, der Städtebürger und der Bauern, — entſprechen zwar dem jetzigen Zuſtande der meiſten Staaten, nachdem, wie in England, die erwähnten anderen Intereſſen nunmehr mächtig geworden ſind, nicht mehr vollſtändig; dieſer Mangel wäre jedoch leicht zu beſeitigen, wenn die frühere Baſis des innern Staatsrechts wieder verſtanden würde, nämlich daß die realen Grundlagen des Staatslebens, ſo wie ſie wirklich unterſchieden ſind und auf ihren unterſchiedenen Gehalt weſentlicher Bedacht in der Regierung und Verwaltung genommen werden muß, auch mit Bewußtſeyn und ausdrücklich herausgehoben, anerkannt und, wo von ihnen geſprochen und über ſie entſchieden werden ſoll, ſie ſelbſt, ohne daß dieß dem Zufall überlaſſen würde, zur Sprache gelaſſen werden ſollen. Napoleon hat in einer Konſtitution, welche er dem Königreich Italien gegeben, die Berechtigung zur Repräſentation nach den Klaſſen von Poſſidenti, Dotti, Merchanti, in dem Sinne jenes Geſichtspunktes, eingetheilt.

In den frühern Parlaments-Verhandlungen über vorgeſchlagene ſehr partielle Reformen war immer ein Hauptgrund dagegen, der auch gegenwärtig hervorgehoben wird, der, daß bei der bisherigen Beſetzung des Parlaments alle große Intereſſen repräſentirt ſeyen, daß die Sachen, nicht Individuen als ſolche,

ſich auszuſprechen und geltend zu machen Gelegenheit haben ſollen. In dieſes Moment ſcheint dasjenige einzutreten, (denn es iſt nicht näher ausgeführt), was der Herzog von Wellington in ſeiner letzten Rede dem Oberhauſe als einen Punkt an das Herz legt, der bisher von demſelben, wie von dem Unterhauſe, überſehen worden ſey, nämlich daß eine geſetzgebende Verſammlung und keine Korporation von Stimmfähigen, ein Unterhaus und kein neues Syſtem für die Konſtituenten zu ſchaffen ſeyen. Wenn es nicht um Rechte der Stimmfähigkeit und darum, wer die Konſtituenten ſeyn ſollen, ſondern um das Reſultat, daß eine geſetzgebende Verſammlung und ein Unterhaus konſtituirt ſey, zu thun wäre, ſo könnte allerdings geſagt werden, daß ein ſolches Unterhaus bereits nach dem bisherigen Repräſentations-Rechte konſtituirt ſey, — und zwar führt der Herzog im Verfolg der Rede das Zeugniß eines Freundes der Reform-Bill an, daß das gegenwärtige Unterhaus ſo beſchaffen ſey, daß kein beſſeres gewählt werden könnte. Und in der That liegt in der Reform-Bill ſelbſt weiter keine Garantie, daß ein nach derſelben mit Verletzung der bisherigen poſitiven Rechte gewähltes vorzüglicher ſeyn werde.

Dieſe Rechte ſetzt der Herzog in ſeiner Rede dem Rechte gleich, vermöge deſſen ihm ſein Sitz im Oberhauſe ſo wenig entzogen, als dem Miniſter, Grafen Grey, ſeine Güter in Yorkſhire genommen werden dürfen. Die Bill enthält allerdings das neue Princip, daß das privilegirte Wahlrecht nicht mehr in dieſelbe Kategorie mit dem eigentlichen Eigenthumsrechte geſetzt wird. Nach dieſer Seite iſt es als richtig anzuerkennen, was die Gegner der Bill ihr vorwerfen, daß ſie, vermöge ihres neuen Princips ſelbſt, ſchlechthin inkonſequent in ſich ſey. Ein perſönlich näher tretender Vorwurf hierüber liegt in der Angabe, daß die Grenzlinie, nach welcher privilegirten kleineren Städtchen das Wahlrecht gelaſſen werden ſolle, in der Bill mit Vorbedacht ſo gezogen ſey, daß dem Herzog von Bedford, Bruder des Lords

bezieht ſich auf ein Negatives des Bewußtſeyns, auf eine an ſich ſeyende Wirklichkeit. Gegen die Einfachheit des reinen Bewußtſeyns, das abſolut Andere oder die Mannigfaltigkeit an ſich, iſt ſie eine abſolute Vielheit der Umſtände, die ſich rückwärts in ihre Bedingungen, ſeitwärts in ihrem Nebeneinander, vorwärts in ihren Folgen unendlich theilt und ausbreitet. — Das gewiſſenhafte Bewußtſeyn iſt ſich dieſer Natur der Sache und ſeines Verhältniſſes zu ihr bewußt, und weiß, daß es den Fall, in dem es handelt, nicht nach dieſer geforderten Allgemeinheit kennt, und daß ſein Vorgehen dieſer gewiſſenhaften Erwägung aller Umſtände nichtig iſt. Dieſe Kenntniß und Erwägung aller Umſtände aber iſt nicht gar nicht vorhanden; allein nur als Moment, als Etwas, das nur für Andere iſt; und ſein unvollſtändiges Wiſſen, weil es ſein Wiſſen iſt, gilt ihm als hinreichendes vollkommenes Wiſſen.

Auf gleiche Weiſe verhält es ſich mit der Allgemeinheit des Weſens oder der Beſtimmung des Inhalts durchs reine Bewußtſeyn. — Das zum Handeln ſchreitende Gewiſſen bezieht ſich auf die vielen Seiten des Falles. Dieſer ſchlägt ſich aus einander, und eben ſo die Beziehung des reinen Bewußtſeyns auf ihn, wodurch die Mannigfaltigkeit des Falles eine Mannigfaltigkeit von Pflichten iſt. — Das Gewiſſen weiß, daß es unter ihnen zu wählen und zu entſcheiden hat; denn keine iſt in ihrer Beſtimmtheit oder in ihrem Inhalte abſolut, ſondern nur die reine Pflicht. Aber dieß Abſtraktum hat in ſeiner Realität die Bedeutung des ſelbſtbewußten Ich erlangt. Der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt ruht als Gewiſſen in ſich, und ſeine reale Allgemeinheit oder ſeine Pflicht liegt in ſeiner reinen Ueberzeugung von der Pflicht. Dieſe reine Ueberzeugung iſt als ſolche ſo leer als die reine Pflicht, rein in dem Sinne, daß nichts in ihr, kein beſtimmter Inhalt Pflicht iſt. Es ſoll aber gehandelt, es muß von dem Individuum beſtimmt werden; und der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt, in dem das Anſich die

John Ruſſell, der die Bill ins Unterhaus eingebracht hat, ſeine Boroughs nicht angerührt würden. Die Bill iſt in der That ein Gemiſch von den alten Privilegien und von dem allgemeinen Princip der gleichen Berechtigung aller Bürger, — mit der äuſſerlichen Beſchränkung einer Grund-Rente von 10 Pfd., — zur Stimmgebung über diejenigen, von welchen ſie vertreten werden ſollen. Indem ſie ſo den Widerſpruch des poſitiven Rechts und des allgemeinen Gedanken-Princips in ſich aufgenommen hat, ſtellt ſie das, was bloß aus dem Boden des alten Lehnrechts ſtammt, in ein viel grelleres Licht der Inkonſequenz, als wie noch alle Berechtigungen insgeſammt auf einem und demſelben Boden des poſitiven Rechts ſußen.

Das Princip des Gedankens für ſich eröffnet allerdings eine Unendlichkeit von Anſprüchen, der wohl zunächſt die parlamentariſche Macht Schranken ſetzen kann; in ſeiner Konſequenz durchgeführt, würde es mehr eine Revolution, als eine bloſe Reform ſeyn. Daß aber ſolche weitere Anſprüche nicht ſobald mit beſonderer Energie mögen erhoben werden, dafür ſpricht die, wie es ſcheint, ſehr allgemeine Zufriedenheit der mittlern und untern Klaſſen der drei Königreiche mit der Bill. Den ſogenannten praktiſchen, d. h. auf Erwerb, Subſiſtenz, Reichthum gerichteten Sinn der britiſchen Nation ſcheinen die Bedürfniſſe der oben angeführten materiellen Rechte noch wenig ergriffen zu haben, noch weniger iſt durch ganz formelle Principien abſtrakter Gleichheit etwas bei ihm auszurichten; der Fanatismus ſolcher Principien iſt dieſem Sinne fremder. Dieſer praktiſche Sinn zwar wird ſelbſt in unmittelbaren Verluſt geſetzt, indem eine groſe Menge den Gewinn der Beſtechung verliert, durch die Erhöhung der Bedingung der Wählereigenſchaft von 40 Shillingen auf das Zunfache. Hat dieſe höhere Klaſſe *) bisher einen

*) Kürzlich iſt im Oberhauſe dieſe höhere Klaſſe, der 10 Pfd. Rente, mit dem Namen: Paupers belegt worden.

reellen Vortheil von ihrem Wählen gezogen, ſo geht er ihr nicht verloren. So eben iſt ein von der Stadt Liverpool gewähltes Mitglied vom Parlament ausgeſchloſſen worden, weil von den Wählern die Beſtechung bewieſen worden iſt; die Wähler in dieſer Stadt ſind ſehr zahlreich, und da ſie ſehr reich iſt, ſo wäre zu vermuthen, daß ſich unter den Beſtochenen auch viele Wohlhabende befunden haben. So gut ferner, als die groſſen Gutsbeſitzer Hunderte und Tauſende von ihren beſitzloſen Pächtern als Eigenthümer einer freien Grund-Rente von 40 Shillingen aufzuführen wußten, ebenſo wird ſich auch dieſe eigenthümliche Weiſe, ſich Stimmen zu verſchaffen, bei dem neuen Cenſus einrichten und jene abhängigen Menſchen ſich in Grund-Rentenbeſitzer von zehn Pfunden maskiren laſſen. Ebenſo wenig wird das mehrwöchentliche Schlemmen und der Rauſch, in den die freigelaſſene Wildheit des engliſchen Pöbels ſich ausgelaſſen Aufforderung und Bezahlung erhielt, der Erhöhung der Bedingungs-Rente ungeachtet, ſich verlieren. Bei der verletzten Parlaments-Wahl wurde angegeben, daß in der volkreichen Grafſchaft York für die Wahl eines dortigen Gutsbeſitzers, Beamment, 80,000 Pfd. St. (gegen 360,000 Rthlr.) ausgegeben worden ſind *); wenn in Parlaments-Verhandlungen vorgebracht worden iſt, daß die Koſten bei den Wahlen nach gerade allzu ſtark werden, ſo iſt die Frage, wie das Volk es anſehen wird, daß an ihm die Reichen Erſparniſſe machen wollen. Wie ſich dieſe Seite eines reellen Vortheils ſtellen, welche neue Kombinationen von der unermüdlichen Spekulation der mit dem Handel der Parlaments-Sitze ſich befaſſenden Agenten erfunden werden, iſt noch unbeſtimmt; es würde zu früh ſeyn, auf die Veränderung, die in dieſem Intereſſe vorgeht, Vermuthungen bauen zu wollen.

*) In einer der letzten Sitzungen des Parlaments iſt der Aufwand der vorhin angeführten Wahl zu Liverpool auf 120,000 Pfd. Sterl. (über 800,000 Rthlr.) angegeben worden.

Ein höheres Intereſſe aber ſcheint das Stimmrecht ſelbſt darzubieten, indem es für ſich das Verlangen und die Forderung einer allgemeineren Ertheilung deſſelben anregt. Der Erfahrung nach zeigt ſich jedoch die Ausübung des Stimmrechtes nicht ſo anziehend, um gewaltige Anſprüche und daraus entſtehende Bewegungen zu veranlaſſen. Es ſcheint vielmehr bei den Stimmberechtigten eine große Gleichgültigkeit dagegen, des damit verbundenen Intereſſes der Verfechtung ungeachtet, zu herrſchen; aus der zahlreichen Klaſſe derer, die insbeſondere durch die Erhöhung des Wahl-Cenſus daſſelbe verloren, oder denen es, indem ihre Stimmen in die allgemeine Menge der Berechtigten der Grafſchaft geworfen werden, ſehr geſchwächt wird, ſind noch keine Petitionen gegen die ihnen ſo nachtheilige Bill zum Vorſchein gekommen. Die Reklamationen dagegen ſind von ſolchen erhoben worden, welchen die Sicherheit oder Wahrſcheinlichkeit, einen Parlaments-Sitz zu erhalten, geſchmälert wird oder ganz verloren geht. Durch eine Parlamentsakte iſt vor einem Jahre durch Erhöhung der zum Stimmrechte erforderlichen Rente in Irland einer Anzahl von 200,000 Individuen ihr Wahlrecht genommen worden, ohne daß ſie eine Beſchwerde über dieſen Verluſt ihrer Vorrechte, an den Staats- und Regierungs-Angelegenheiten Theil zu nehmen, erheben hätten. Nach allen Umſtänden ſehen die Wähler in ihrem Rechte eine Eigenſchaft, die vornehmlich denen zu Gute kommt, welche in das Parlament gewählt zu werden wünſchen, und für deren eigene Gutdünken, Willkür und Intereſſe, auf Alles, was in jenem Rechte von Mitregieren und Mitgeſetzgeben liegt, Verzicht geleiſtet werde. — Das Hauptgeſchäft bei einer Wahl, welche die Kandidaten Agenten annehmen, die mit den Lokalitäten und Perſönlichkeiten, ſo wie mit der Art, dieſe zu traktiren, bekannt ſind, iſt das Aufſuchen und Herbeiringen von Wahlberechtigten eben ſo ſehr, als ſie zu Gunſten ihrer Patrone insbeſondere durch Verſchung zu beſtimmen; die großen Gutsbeſitzer laſſen die Schaaren ihrer

Pächter, deren ein Theil, wie vorhin bemerkt, so eben in momentane Besitzer der erforderlichen Grund-Rente travestirt worden, zusammentreiben. Brougham beschrieb bei einer vorigen Wahl launig eine Scene, wo man sie in Höfen bei Feuern, Pudding und Porter bivouakiren und, um sie dem Einfluß der Gegner zu entziehen, darin bis zu dem Augenblicke verschließen ließ, in welchem sie ihr gehorsames Votum abzugeben haben. Diese Gleichgültigkeit gegen das Wahlrecht und dessen Ausübung kontrastirt im höchsten Grade damit, daß in demselben das Recht des Volkes liege, an den öffentlichen Angelegenheiten, den höchsten Interessen des Staats und der Regierung Theil zu nehmen, und daß die Ausübung desselben eine hohe Pflicht sey, da die Konstituirung eines wesentlichen Theils der Staatsgewalt, der Repräsentanten-Versammlung auf dieser Ausübung beruht, ja da dieß Recht und seine Ausübung im französischen Style der Akt der Souveränetät des Volkes, und zwar sogar der einzige sey. Aus solcher Gleichgültigkeit gegen dieses Recht kann leicht die Beschuldigung der politischen Stumpfheit oder Verdorbenheit eines Volkes gezogen werden, wie aus der Gewohnheit der Bestechung bei Ausübung desselben. Diese harte Ansicht muß sich jedoch mildern, wenn man erwägt, was zu solcher Lauigkeit mitwirken muß; es ist dieß offenbar die Empfindung der wirklichen Gleichgültigkeit der einzelnen Stimme unter den vielen tausenden, die zu einer Wahl konkurriren. Von ungefähr 658, die gegenwärtig in das englische Unterhaus, oder von 430 Mitgliedern, die in die französische Kammer zu wählen sind (die Aenderung, welche diese Zahlen demnächst erleiden werden, ist hier gleichgültig), ist es ein Mitglied, das zu ernennen ist, — unter solcher Anzahl schon eine sehr unansehnliche Fraktion; aber die einzelne Stimme ist eine noch um so viel geringfügigere Fraktion, als es 100 oder 1000 Stimmen sind, die dazu konkurriren. Wenn die Anzahl der durch das neue französische Wahlgesetz zu produzirenden Wähler auf 200,000 geschätzt, die Anzahl

der danach zu erwählenden Mitglieder aber in runder Summe zu 450 angenommen wird, ſo ergiebt ſich die einzelne Wahlſtimme als der zweimalhunderttauſendſte Theil der ganzen Wahlmacht und als der neunzigmillionſte Theil des einen der drei Zweige der Macht, welche Geſetze giebt.

Das Individuum ſtellt ſich ſchwerlich die Geringfügigkeit ſeiner Wirkſamkeit in dieſen Zahlen vor, aber hat nicht weniger die beſtimmte Empfindung dieſer quantitativen Unbedeutendheit ſeiner Stimme, und das Quantitative, die Anzahl der Stimmen, iſt hier allein das Praktiſche und Entſcheidende. Es mögen wohl die qualitativen hohen Geſichtspunkte der Freiheit, der Pflicht der Ausübung der Souveränetäts-Rechtes, des Antheils an den allgemeinen Staats-Angelegenheiten, gegen die Läſſigkeit hervorgehoben werden; der geſunde Menſchenverſtand hält ſich gern an das Effektive; und wenn dem Individuum das Gewöhnliche vorgeſtellt wird, daß, wenn *jeder* ſo läſſig dächte, der Beſtand des Staats und noch mehr die Freiheit in Gefahr käme, ſo muß daſſelbe ſich eben ſo ſehr des Princips erinnern, auf welches ſeine Pflicht, das ganze Recht ſeiner Freiheit gebaut wird, — nämlich, daß es ſich nicht durch die Betrachtung deſſen, was Andere thun, ſondern nur durch ſeinen eigenen Willen beſtimmen laſſen ſolle, und daß ſeine individuelle Willkür das Letzte und eben das Souveräne iſt, das ihm zukommt und zuerkannt iſt. — Ohnehin iſt dieſer für ſich ſo geringfügige Einfluß auf die *Perſonen* beſchränkt, und wird noch unendlich geringfügiger dadurch, daß er ſich nicht auf die *Sache* bezieht, dieſe vielmehr ausdrücklich ausgeſchloſſen iſt. Nur in der demokratiſchen Konſtitution Frankreichs vom Jahre III unter Robespierre, die vom ganzen Volk angenommen wurde, aber freilich um ſo weniger zu irgend einer Ausführung kam, war angeordnet, daß den einzelnen Bürgern auch die Geſetze über die öffentlichen Angelegenheiten zur Beſchlußnahme vorgelegt werden ſollten. — Die Wähler ſind ferner auch nicht einmal Kommittenten, die ihrem

Deputirten Instruktionen zu geben hätten; die Kahiers, welche die Mitglieder der National-Versammlung bei ihrer Sendung mitbekommen hatten, wurden sogleich bei Seite gelegt und von beiden Theilen vergessen, und es gilt für einen der wesentlichsten konstitutionellen Grundsätze in England und Frankreich, daß die erwählten Mitglieder eben so souverän in ihren Stimmgebungen seyen, als ihre Wähler in den ihrigen. Beide haben bei ihren Berathungen und Beschlüssen über die öffentlichen Angelegenheiten nicht den Charakter von Beamten und theilen mit dem Könige, was für ihn sanktionirt ist, für die Erfüllung ihrer Pflichten keine Verantwortlichkeit zu haben.

In Folge des Gefühls der stattfindenden Geringfügigkeit des Einflusses des Einzelnen und der an dieß Recht geknüpften souveränen Willkür werden, wie die Erfahrung lehrt, die Wahlversammlungen überhaupt nicht zahlreich besucht; die Zahlen, die man in den öffentlichen Blättern zuweilen von den Stimmberechtigten und von den bei der Wahl wirklich Stimmenden angegeben findet, zeigen sich in Frankreich, selbst für die aufgeregten Zeiten der letzten Regierungsjahre Karl's X., gewöhnlich als sehr von einander abweichend; bei der neuesten, im Mittelpunkte des politischen Interesses, in Paris, abgehaltenen Wahl, wo es an Eifer der Parteien, die Wahlberechtigten zum Stimmabgeben herbeizurufen, nicht gefehlt zu haben scheint, ist bei ungefähr 1,750 Wahlberechtigten angegeben, daß sich etwa 600 nicht eingefunden haben. Es möchte in dieser Rücksicht interessant seyn, auch aus andern Kreisen, wo das Wahlrecht sämmtlichen Bürgern übertragen ist und ein ihnen viel näher liegendes Interesse betrifft, — z. B. von Wahlversammlungen für Erwählung der Stadtverordneten im preußischen Staate, — das Durchschnittsverhältniß der Stimmberechtigten zu den wirklich Stimmenden kennen zu lernen. — In früheren Perioden der französischen Revolution hat der Eifer und das Benehmen der Jakobiner in den Wahlversammlungen es den ruhigen und rechtschaffenen

Bürgern verleidet, auch gefährlich gemacht, von dem Stimmrechte Gebrauch zu machen, und die Faktion hat allein das Feld behauptet. — Wenn die über die Wahlberechtigung gegenwärtig beſchließenden großen politiſchen Körper eine Pflicht hoher Gerechtigkeit zu erfüllen glauben, daß ſie die äußerlichen Bedingungen dieſer Befugniß erweitern und ſie einer größeren Anzahl ertheilen, ſo dürfte ihrer Erwägung entgehn, daß ſie eben damit den Einfluß des Einzelnen vermindern, ſeine Vorſtellung von deſſen Wichtigkeit und dadurch ſein Intereſſe, dieß Recht auszuüben, ſchwächen, abgeſehen von der Frage, wie überhaupt irgend eine Staatsgewalt dazu komme, über dieſes Recht der Bürger zu disponiren, dabei 50 oder 100 Franken oder ſo viel Pfund Sterling in Ueberlegung zu nehmen und dieß Recht nach ſolchen Größen zu ändern — ein Recht, welches ſeiner Beſtimmung nach als ſouverän, urſprünglich, unveräußerlich, überhaupt als das Gegentheil davon angenommen worden, daß es ertheilt oder genommen werden könne.

Wie der in ſo gutem Rufe ſtehende geſunde Menſchenverſtand des engliſchen Volkes die Individuen die Unbedeutendheit ihres Einfluſſes auf die Staats-Angelegenheiten durch ihre einzelne Stimme empfinden läßt, ſo giebt derſelbe geſunde Menſchenverſtand auch das richtige Gefühl ſeiner geringen Befähigung um die zu hohen Staats-Aemtern erforderlichen Talente, Geſchäftskenntniß, Fertigkeit und Geiſtesbildung zu beurtheilen; ſollten ihm 40 Shillinge oder 10 Pfund Grund-Rente, oder 200 Franken direkter Steuern, die Zuſatz-Centimen mit eingerechnet oder nicht, einen ſo großen Zuwachs von Befähigung zu enthalten ſcheinen? Die Strenge der franzöſiſchen Kammern, den Geſichtspunkt ſonſtiger Befähigung gegen diejenige Befähigung, welche in den 200 Franken mit oder ohne die Zuſatz-Centimen liegen ſoll, auszuſchließen und ſie nur den Mitgliedern des Inſtitutes zuzuſchreiben, iſt charakteriſtiſch genug; der Formalismus der Achtung der 200 Franken hat die Achtung für die Befähigung

und den guten Willen von Präfektur-, Gerichtsräthen, Aerzten, Advokaten u. s. f., die nicht so viel Steuern bezahlen, überwunden. — Ueberdieß wissen die Stimmgebenden, daß sie vermöge ihres souveränen Rechtes überhoben sind, eine Beurtheilung oder gar Prüfung der sich vorschlagenden Kandidaten vorangehen zu lassen, und daß sie ohne all dergleichen zu entscheiden haben. Es ist daher eben kein Wunder, daß in England die Individuen in großer Anzahl — und es käme noch darauf an, ob nicht die Mehrzahl, — es bedürfen, zu der ihnen wenig wichtigen Mühwaltung des Stimmgebens durch die Kandidaten aufgereizt, und für solche Mühwaltung, die den Kandidaten zu Gute kommt, von denselben mit Bändern, Braten und Bier und einigen Guineen schadlos gehalten zu werden. Die Franzosen, neuer in dieser politischen Laufbahn, allerdings auch durch die wichtigsten Interessen des noch nicht tiefer konsolidirten, vielmehr in innerste Gefahr gebrachten, Zustandes gedrängt, sind noch nicht so sehr auf diese Art von Schadloshaltung gefallen; aber indem sie die Sachen und ihren Antheil daran ernster zu nehmen aufgeregt worden, haben sie sich für die Geringfügigkeit des individuellen Antheils ihrer Souveränetät an den öffentlichen Angelegenheiten, durch selbst genommenen Antheil auch an den Sachen in Insurrektionen, Klubs, Associationen u. s. f. entschädigt und Recht verschafft.

Die vorher berührte Eigenthümlichkeit einer Gewalt in England, welche untergeordnet seyn soll, und deren Mitglieder zugleich ohne Instruktion, Verantwortlichkeit, ohne Beamte zu seyn, über die Gesammtangelegenheiten des Staats beschließen, begründet ein Verhältniß zu dem monarchischen Theile der Verfassung; es ist zu erwähnen, welchen Einfluß die Reform-Bill auf dieses Verhältniß, und auf die Regierungsgewalt überhaupt haben möge. Für diese Betrachtung ist vorher an die nächste Folge der erwähnten Eigenthümlichkeit zu erinnern, daß nämlich in England durch dieselbe die monarchische Gewalt und die Re-

gierungsgewalt ſehr von einander verſchieden ſind. Der monarchiſchen Gewalt kommen die hauptſächlichſten Zweige der höchſten Staatsmacht zu, vornehmlich diejenigen, welche die Beziehung zu andern Staaten betreffen, die Macht, Krieg und Frieden zu beſchließen, die Dispoſition über die Armee, die Ernennung der Miniſter, — doch iſt es Etikette geworden, daß der Monarch direkt nur den Präſidenten des Miniſter-Konſeils ernennt und dieſer das übrige Kabinet zuſammenſetzt, — die Ernennung der Armee-Befehlshaber und Offiziere, der Geſandten u. ſ. f. Indem nun dem Parlamente die ſouveräne Beſchließung des Budgets (mit Einſchluß ſelbſt der Summe für die Suſtentation des Königs und ſeiner Familie) d. i. des Geſammt-Umfangs der Mittel, Krieg und Frieden zu machen, eine Armee, Geſandte u. ſ. f. zu haben, zuſteht, und ein Miniſterium hiermit nur regieren, d. i. exiſtiren kann, in ſofern es ſich den Anſichten und dem Willen des Parlaments anſchließt, ſo iſt der Antheil des Monarchen an der Regierungsgewalt mehr illuſoriſch als reell, und die Subſtanz derſelben befindet ſich im Parlamente. Bekanntlich hat Sieyes, der den großen Ruf tiefer Einſichten in die Organiſation freier Verfaſſungen hatte, in ſeinem Plane, den er endlich bei dem Uebergange der Direktorial-Verfaſſung in die konſulariſche aus ſeinem Portefeuille hervorziehen konnte, damit nun Frankreich in den Genuß dieſes Reſultates der Erfahrung und des gründlichen Nachdenkens geſetzt werde, einen Chef an die Spitze des Staats geſtellt, dem der Pomp der Repräſentation nach außen und die Ernennung des oberſten Staatsraths und der verantwortlichen Miniſter, wie der weitern untergeordneten Beamten, zuſtände, ſo daß die oberſte Regierungsgewalt jenem Staatsrath anvertraut werden, der Proclamateur-electeur aber keinen Antheil an derſelben haben ſollte. Man kennt das ſoldatiſche Urtheil Napoleon's, der ſich zum Herrn und Regenten gemacht fühlte, über dieß Projekt eines ſolchen Chefs, in welchem er nur die Rolle eines cochon à l'engrais de quelques mil-

lions sah, welche zu übernehmen sich kein Mann von einigem Talent und etwas Ehre geneigt finden werde. Es war in diesem Projekt übersehen (und hier wohl redlicher Weise, was in andern mit vollem Bewußtseyn und vollständiger Absicht eingerichtet worden ist), daß die Ernennung der Personen des Ministeriums und der andern Beamten der ausübenden Gewalt für sich etwas Formelles und Unmächtiges ist und der Sache nach dahin fällt, wo effektiv sich die Regierungsgewalt befindet. Diese sehen wir in England im Parlamente; wenn in den mannigfaltigen monarchischen Konstitutionen, deren Erschaffung wir erlebt haben, die formelle Scheidung der Regierungsgewalt, als der ausübenden, von einer nur gesetzgebenden und richterlichen Gewalt ausgesprochen, und jene sogar mit Pomp und Auszeichnung herausgestellt ist; so ist immer die Besetzung des Ministeriums das Centrum der Kontestation und des Kampfes, — des der Krone unbedingt zugeschriebenen Rechtes dieser Besetzung ungeachtet, — geworden, und die sogenannte nur gesetzgebende Gewalt hat den Sieg davongetragen; so ist, auch unter der neuesten Verfassung Frankreichs in den täglichen politischen und anderen Anfragen und Kontestationen, die Tendenz nicht zu verkennen, das Ministerium zu nöthigen, das Hauptquartier der Regierung in die Deputirten-Kammer zu verlegen, wo jenes selbst dahin gebracht worden ist, sich mit seinen Unterbeamten in öffentliche Kontestationen einlassen zu müssen.

Eine Beziehung auf die im Parlamente liegende Regierungsgewalt hat zunächst das, was die Gegner der Reform-Bill zu Gunsten der Burgflecken, durch deren Besitz viele Parlaments-Sitze von einzelnen Individuen oder Familien abhängen, anführen, daß nämlich vermittelst dieses Umstandes die ausgezeichnetsten Staatsmänner Englands den Weg in das Parlament und von da in das Ministerium gefunden haben. Es wird wohl geschehen, daß ein ausgezeichnetes gründliches Talent oft eher der Privat-Freundschaft bekannt wird, und in dem Fall ist, nur

Bedeutung des ſelbſtbewußten Ichs erlangt hat, weiß dieſe Beſtimmung und Inhalt in der unmittelbaren Gewißheit ſeiner ſelbſt zu haben. Dieſe iſt als Beſtimmung und Inhalt das natürliche Bewußtſeyn, d. h. die Triebe und Neigungen. — Das Gewiſſen erkennt keinen Inhalt für es als abſolut, denn es iſt abſolute Negativität alles Beſtimmten. Es beſtimmt aus ſich ſelbſt; der Kreis des Selbſts aber, worein die Beſtimmtheit als ſolche fällt, iſt die ſogenannte Sinnlichkeit: einen Inhalt aus der unmittelbaren Gewißheit ſeiner ſelbſt zu haben, findet ſich nichts bei der Hand, als ſie. — Alles, was in früheren Geſtalten als Gut oder Schlecht als Geſetz und Recht ſich darſtellte, iſt ein Anderes als die unmittelbare Gewißheit ſeiner ſelbſt; es iſt ein Allgemeines, das jetzt ein Seyn für Anderes iſt; oder anders betrachtet, ein Gegenſtand, welcher das Bewußtſeyn mit ſich ſelbſt vermittelnd zwiſchen es und ſeine eigne Wahrheit tritt und es vielmehr von ſich abſondert, als daß er ſeine Unmittelbarkeit wäre. — Dem Gewiſſen aber iſt die Gewißheit ſeiner ſelbſt die reine unmittelbare Wahrheit; und dieſe Wahrheit iſt alſo ſeine als Inhalt vorgeſtellte unmittelbare Gewißheit ſeiner ſelbſt, d. h. überhaupt die Willkür des Einzelnen und die Zufälligkeit ſeines bewußtloſen natürlichen Seyns.

Dieſer Inhalt gilt zugleich als moraliſche Weſenheit oder als Pflicht. Denn die reine Pflicht iſt, wie ſchon bei dem Prüfen der Geſetze ſich ergab, ſchlechthin gleichgültig gegen jeden Inhalt und verträgt jeden Inhalt. Hier hat ſie zugleich die weſentliche Form des Fürſichſeyns, und dieſe Form der individuellen Ueberzeugung iſt nichts anderes als das Bewußtſeyn von der Leerheit der reinen Pflicht, und davon, daß ſie nur Moment, daß ſeine Subſtantialität ein Prädikat iſt, welches ſein Subjekt an dem Individuum hat, deſſen Willkür ihr den Inhalt giebt, jeden an dieſe Form knüpfen und ſeine Gewiſſenhaftigkeit an ihn heften kann. — Ein Individuum vermehrt ſein Eigenthum auf eine gewiſſe Weiſe; es iſt Pflicht, daß je-

durch individuelle Großſinnigkeit zu dem ihm gebührenden Platz gelangen zu können, den es bei mangelndem Vermögen und Familienzuſammenhang von der Maſſe der Bürger einer Stadt oder Grafſchaft ſonſt vielleicht nicht erreichen würde. Aber dergleichen Beiſpiele können dem Reiche der Zufälligkeiten zugeſchrieben werden, wo ſich einer Wahrſcheinlichkeit leicht eine andere, einem möglichen Nachtheil ein möglicher Vortheil, entgegenſtellen läßt. — Verwandt damit iſt eine andere angebliche Folge von größerer Wichtigkeit, auf welche der Herzog von Wellington aufmerkſam machte, der zwar nicht das Anſehen eines Redners hat, weil ihm die wohlfließende, ſtundenlang fort unterhaltende und an Selbſtoſtentation ſo reiche Geſchwätzigkeit abgeht, durch welche viele Parlaments-Glieder zu ſo großem Rufe der Beredſamkeit gelangt ſind, deſſen Vorträge aber trotz des Abgeriſſenen der Sätze, was ihnen zum Vorwurf gemacht wird, eines Gehalts und das Weſen der Sache treffender Geſichtspunkte nicht ermangeln. Er äußert nämlich die Beſorgniß, daß an die Stelle derjenigen Männer, denen jetzt im Parlamente die Beſorgung des öffentlichen Intereſſes anvertraut ſey, ganz andere treten werden, und fragt ein andermal, ob denn die Krämer, aus welchen, wie früher angegeben, nach ſeiner Anſicht, in Folge der neuen Bill, die größere Maſſe der Wähler beſtehen werde, die Leute ſeyen, welche die Mitglieder für den großen Rath der Nation wählen ſollen, der über die einheimiſchen und auswärtigen Angelegenheiten, über die Intereſſen des Ackerbaues, der Kolonieen und Fabriken zu entſcheiden hat? — Der Herzog ſpricht aus der Anſchauung des engliſchen Parlaments, in welchem über der Maſſe unfähiger und unwiſſender, mit dem Firniß der gewöhnlichen Vorurtheile und aus der Konverſation geſchöpfter Bildung, oft nicht einmal hiermit verſehener Mitglieder eine Anzahl talentvoller, ſich der politiſchen Thätigkeit und dem Staats-Intereſſe gänzlich widmender, Männer ſteht. Auch dem größern Theile von dieſen iſt ein Sitz im Parlament geſichert,

Theils durch ihren eigenen Reichthum und den Einfluß, den sie selbst oder ihre Familie in einem Burgflecken, Stadt oder Grafschaft besitzen, Theils durch den Einfluß des Ministeriums und dann ihrer Partei-Freunde.

An diese Klasse schließt sich eine Menge Männer an, welche die politische Thätigkeit zum Geschäft ihres Lebens machen, sey es, daß sie dieß aus Liebhaberei thun und von unabhängigem Vermögen sind, oder daß sie öffentliche Stellen bekleiden und diese durch die Konnexion mit parlamentarischem Einfluß erlangt haben; aber auch wenn sie dieselben sonst erhalten haben, können sie sowohl nach ihrer amtlichen Stellung, als nach dem allgemeinen innern Beruf es nicht unterlassen, sich an die politische Klasse und eine Partei derselben anzuschließen. Wo der Staatsdienst nicht an sonstige Bedingungen z. B. gemachter wissenschaftlicher Studien, Staats-Prüfungen, praktischer Vorbereitungs-Kurse und dergleichen geknüpft ist, muß das Indiduum sich jener Klasse einverleiben; es hat in ihr eine Wichtigkeit sich zu verschaffen, ist durch ihren Einfluß getragen, wie umgekehrt der seinige derselben zugeschlagen wird. Seltene Anomalieen sind von dieser Konnexion isolirte Individuen, wie z. B. Hunt, die in das Parlament kommen, darin aber nicht unterlassen, eine seltsame Figur zu machen.

Ein Haupt-Element der Macht dieses Zusammenhangs, — dessen sonstige Bande, Familien-Konnexionen, Politisiren und Reden bei Gastmalen u. s. f., der unendliche, nach allen Theilen der Erde sich erstreckende, politische Briefwechsel, auch das gemeinsame Herumtreiben auf Landsitzen, Pferderennen, Fuchsjagden u. s. f., zwar nicht gestört werden, — die Disposition nämlich über eine Menge von Parlaments-Sitzen, erleidet allerdings durch die Reform-Bill eine bedeutende Modifikation, welche wohl die vom Herzog berührte Wirkung haben mag, daß viele andere Individuen an die Stelle solcher treten, die zu dem gegenwärtigen Kreise der sich dem Interesse der Staats-Regie-

rung Widmenden gehören, aber die auch den Erfolg nach sich zu ziehen geeignet ist, daß die Gleichförmigkeit von Maximen und Rücksichten, die in jener Klasse vorhanden sind und den Verstand des Parlaments ausmachen, eine Störung erfährt. Zwar scheint es nicht, daß z. B. Hunt, so sehr er isolirt steht, über die gewöhnlichen Kategorieen von Druck des Volks durch die Auflagen, Sinekuren u. s. f. hinausginge, aber der Weg in das Parlament mag durch die Reform für Ideen offen werden, die den Interessen jener Klasse entgegen, daher auch noch nicht in ihre Köpfe gekommen sind; — Ideen, welche die Grundlagen einer reellen Freiheit ausmachen und die oben berührten Verhältnisse von Kircheneigenthum, Kirchen-Organisation, geistlichen Pflichten, dann die gutsherrlichen und die sonstigen aus dem Lehensverhältnisse stammenden bizarren Rechte und Beschränkungen des Eigenthums und andere Massen des Chaos der englischen Gesetze betreffen, — Ideen, die in Frankreich mit vielen weitern Abstraktionen vermengt und mit den bekannten Gewaltthätigkeiten verbunden, unvermischter in Deutschland längst zu festen Principien der innern Ueberzeugung und der öffentlichen Meinung geworden sind, und die wirkliche, ruhige, allmälige, gesetzliche Umbildung jener Rechtsverhältnisse bewirkt haben; so daß man hier mit den Institutionen der reellen Freiheit schon weit fortgeschritten, mit den wesentlichsten bereits fertig und in ihrem Genusse ist, während die Regierungsgewalt des Parlaments kaum noch ernstlich daran erinnert worden, und England von den dringenden Forderungen jener Grundsätze und von einer verlangten raschen Verwirklichung derselben in der That die größten Erschütterungen seines gesellschaftlichen und des Staats-Verbandes zu fürchten hätte. So enorm innerhalb Englands der Kontrast von ungeheurem Reichthum und von ganz rathloser Armuth ist, so groß, und leicht noch größer, ist der, welcher zwischen den Privilegien seiner Aristokratie und überhaupt den Institutionen seines positiven Rechts einer Seits und anderer

Seits zwischen den Rechtsverhältnissen und Gesetzen, wie sie sich in den civilisirteren Staaten des Kontinents umgestaltet haben, und den Grundsätzen statt findet, die, insofern sie auf die allgemeine Vernunft gegründet sind, auch dem englischen Verstand nicht, wie bisher, so immer fremd bleiben können. — Die novi homines, von denen der Herzog von Wellington besorgt, daß sie sich an den Platz bisheriger Staatsmänner eindrängen werden, mögen zugleich an diesen Grundsätzen für den Ehrgeiz und die Erlangung von Popularität die stärkste Stütze finden. Weil es in England nicht der Fall seyn kann, daß diese Grundsätze von der Regierungs-Gewalt, die bisjezt in den Händen jener privilegirten Klasse ist, aufgenommen und von ihr aus verwirklicht werden, so würden die Männer derselben nur als Opposition gegen die Regierung, gegen die bestehende Ordnung der Dinge, und die Grundsätze selbst nicht in ihrer konkreten praktischen Wahrheit und Anwendung, wie in Deutschland, sondern in der gefährlichen Gestalt der französischen Abstraktion eintreten müssen. Der Gegensatz der hommes d'état und der hommes à principes, in der Frankreich zu Anfang der Revolution gleich ganz schroff eintrat und in England noch keinen Fuß gefaßt hat, mag wohl durch die Eröffnung eines breiteren Wegs für Parlaments-Sitze eingeleitet seyn; die neue Klasse kann um so leichter Fuß fassen, da die Principien selbst als solche von einfacher Natur sind, deswegen sogar von der Unwissenheit schnell aufgefaßt und mit einiger Leichtigkeit des Talents, (weil sie um ihrer Allgemeinheit willen ohnehin die Prätension haben, für Alles auszureichen), sowie mit einiger Energie des Charakters und des Ehrgeizes für eine erforderliche Alles angreifende Beredsamkeit ausreichen und auf die Vernunft der zugleich eben so hierin unerfahrenen Menge eine blendende Wirkung ausüben; wogegen die Kenntniß, Erfahrung und Geschäfts-Routine der hommes d'état nicht so leicht sich anschaffen lassen, welche für

die Anwendung und Einführung der vernünftigen Grundſätze in das wirkliche Leben gleich nothwendig ſind.

Durch ein ſolches neues Element würde aber nicht nur diejenige Klaſſe geſtört, deren Zuſammenhang die Staats-Geſchäfte in Händen hat, ſondern es iſt die Regierungsgewalt, die aus ihrem Gleiſe gerückt werden könnte. Sie liegt, wie bemerkt worden, in dem Parlament; ſo ſehr es in Parteien unterſchieden iſt, und mit ſo großer Heftigkeit dieſe einander gegenübertreten, ſo wenig ſind ſie Faktionen; ſie ſtehen innerhalb deſſelben allgemeinen Intereſſes, und ein Miniſterwechſel hat bisher mehr nach außen, in Rückſicht auf Krieg und Frieden, als nach innen bedeutende Folgen gehabt. Das monarchiſche Princip hat dagegen in England nicht mehr viel zu verlieren. Der Abgang des wellington'ſchen Miniſteriums iſt bekanntlich durch die Minorität veranlaßt worden, in der es ſich über die vorzunehmende Regulirung der Civil-Liſte des Königs befand; — eine Veranlaſſung, die von dem beſonderen Intereſſe iſt, daß ſie eines der wenigen Elemente betraf, die noch von dem monarchiſchen Princip in England übrig ſind. Der Reſt der Domänen-Güter, die jedoch den Charakter von Familiengut, von Privat-Eigenthum der königlichen Familie, eben ſo gut hatten, als die Güter der herzoglichen, gräflichen, freiherrlichen u. ſ. f. Familien in England, war im vorigen Jahrhundert an die Schatzkammer überlaſſen und zur Entſchädigung eine dem Ertrag entſprechende, unter dem übrigen jährlich vom Unterhauſe zu verwilligenden Budget mitbegriffene Summe feſtgeſetzt worden. Dieß Domänen-Gut, der ſchmale Reſt des frühern großen Vermögens der Krone, das durch Verſchwendungen, vornehmlich durch das Bedürfniß, in bürgerlichen Kriegen Truppen und den Beiſtand von Baronen zu erkaufen, ſo ſehr geſchwächt worden war, hatte eine Ausſcheidung von dem, was Familiengut bleiben, und dem, was für allgemeine Staats-Zwecke verwendet werden ſollte, nicht erfahren. Wenn nun die Qualität von Familien- und Privat-Ei-

genthum, die einem Theile jenes Vermögensrestes zukam, wenigstens der Form nach durch seine Verwandlung aus Grundeigenthum in eine in das jährliche parlamentarische Budget eingeschlossene Verabfindungs-Summe bereits alterirt worden war, so blieb doch noch eine Gestalt monarchischer, obgleich dem Ministerial-Konseil unterworfener, Einwirkung auf diesen geringen Theil der jährlichen großbritannischen Staats-Ausgabe. Durch die neuerlich von dem Parlamente verfügte Ausscheidung eines Theils, der zur Disposition des Königs für sich und seine Familie gestellt ist, und der Anheimgebung des andern schon bisher auf Staats-Zwecke verwendeten an die parlamentarische Verfügung wird auch dieses Ueberbleibsel königlich-monarchischer Disposition aufgehoben. Es läßt sich dabei nicht übersehen, daß die Majorität, welche gegen ein monarchisches Element bedeutend genug war, um das wellington'sche Ministerium zur Abdankung zu vermögen, bei der zweiten Lesung der Reform-Bill, welche gegen aristokratische Prärogativen gerichtet ist, bekanntlich nur von Einer Stimme war.

Als charakteristisch für die Stellung des monarchischen Elements kann der, wie bei der katholischen Emancipations-Bill so auch in den Verhandlungen über die Reform-Bill, dem Ministerium gemachte Vorwurf angesehen werden, daß es nämlich die dieser Maaßregel zu Theil gewordene Zustimmung des Königs habe laut werden lassen. Es handelt sich hier nicht um die Ausübung einer monarchischen Machtvollkommenheit; was ungehörig gefunden wird, ist nur die Autorität oder der Einfluß, den die persönliche Ansicht des Königs ausüben könnte. So sehr damit einer Seits eine Delikatesse, bei der Verhandlung der Bill nicht in die Verlegenheit, dem Willen des Monarchen zu widersprechen, gesetzt werden zu wollen, geltend gemacht wird, so sehr liegt darin, daß das Parlament auch in Betreff der Initiative, welche dem monarchischen Elemente, der Krone, zusteht, es nur mit einem von ihm abhängigen und ihm inkorpo-

rirten Miniſterium, und eigentlich nur mit den eignen Mitgliedern, da die Miniſter nur in dieſer Qualität den Vorſchlag zu einer Bill machen können, zu thun haben wolle, wie denn auch das dem Könige, als drittem Zweige der geſetzgebenden Macht, zuſtehende Recht der Beſtätigung oder Verwerfung einer von den beiden Häuſern angenommenen Bill in ſofern mehr nur illuſoriſch wird, als das Kabinet wieder daſſelbe dem Parlamente einverleibte Miniſterium iſt. Der Graf Grey hat auf jenen Vorwurf erklärt, daß in der Einbringung der Bill durch das Miniſterium ſchon von ſelbſt die königliche Einſtimmung enthalten ſey, aber den Tadel der ausdrücklichen Erzählung, daß ſie die Zuſtimmung des Königs habe, nur dadurch abgewälzt, daß dieſe Erwähnung nicht von den Miniſtern, ſondern von anderwärts ausgegangen ſey.

Der eigenthümliche Zwieſpalt, welcher durch die neuen Männer in das Parlament gebracht werden könnte, würde daher nicht der Kampf ſeyn, mit welchem jede der mehreren franzöſiſchen Konſtitutionen jedesmal darüber begann, ob die Regierungsgewalt dem Könige und ſeinem Miniſterium, als welcher Seite ſie ausdrücklich zugelegt war, wirklich zukommen ſollte; in dem Zuſtande der engliſchen Staats-Verwaltung iſt längſt entſchieden, was in Frankreich einer entſcheidenden authentiſchen Interpretation durch Inſurrektionen und Gewaltthaten des inſurgirten Volkes immer erſt bedurfte. Die Neuerung der Reform-Bill kann daher nur die effektive Regierungsgewalt treffen, welche im Parlament etablirt iſt; dieſe erleidet nach dem bisherigen Zuſtande nur oberflächliche Schwankungen, die als Wechſel von Miniſterien erſcheinen, keinen wahrhaften Zwieſpalt durch Principien; ein neues Miniſterium gehört derſelben Klaſſe von Intereſſen und von Staatsmännern an, welcher das vorhergehende angehörte. Wenn nun auch das ſogenannte Intereſſe des Ackerbaues erklärt zu haben ſcheint, bei der neu einzuführenden Wahlart ſeine Rechnung zu finden, auch ein großer Theil der bishe-

rigen Patronate für Parlaments-Sitze, und der Kombinationen der Käuflichkeit derselben, seinen Stand behält, so kann es doch nicht anders seyn, als daß die bisher im Parlament herrschende Klasse, die jedem Ministerium ein fertiges Material für das bisherige System des gesellschaftlichen Zustandes darbietet, eine Modifikation durch Einführung neuer Menschen und heterogener Grundsätze erleide. Die Reform-Bill für sich beeinträchtigt die bisherige Basis dieses Systems, nämlich das Princip des nur positiven Rechts, das den Privilegien, sie mögen zu den Rechten der reellen Freiheit ein Verhältniß haben, welches sie wollten, ihren Besitzstand sichert. Wenn Ansprüche neuer Art, die sich bisher kaum in bewußtlosem Stammeln und mehr in der unbestimmten Furcht vor denselben als in wirklicher Forderung vernehmen ließen, im Parlamente zur Sprache gedeihen, so verändert die Opposition ihren Charakter; die Parteien erhalten ein anderes Objekt, als nur die Besitznahme des Ministeriums. Fassen wir diesen vom bisherigen verschiedenen Charakter einer Opposition in seinem Extreme, wie er in Frankreich erscheint, auf, so bezeichnet er sich am sprechendsten in der Verwunderung, die sich in Frankreich bei jeder Ministerial-Veränderung darüber kund thut, daß die Individuen, welche aus der Opposition in das Ministerium übergehen, ungefähr nun nach denselben Maximen sich verhalten, wie die verdrängten Vorgänger; man lies't in französischen Oppositions-Blättern naive Klagen darüber, daß so viele ausgezeichnete Individuen bei ihrem Durchgang durch Ministerial-Funktionen, der linken Seite, der sie früher angehörten, ungetreu geworden zurückkehren, d. h. daß sie, wenn sie in abstracto vorher wohl zugegeben haben, daß eine Regierung sey, nun gelernt haben, was das Regieren wirklich ist, und daß dazu noch etwas Weiteres gehört, als die Principien. Diese bestehen daselbst bekanntlich in den allgemeinen Vorstellungen von der Freiheit, der Gleichheit, dem Volke, dessen Souveränetät u. s. f. Die Staats-Gesetzgebung ist für die

Männer der Principien im Weſentlichen ungefähr mit den von Lafayette verfaßten, den früheren franzöſiſchen Konſtitutionen vorgeſetzten, Droits de l'homme et du citoyen erſchöpft; eine weiter beſtimmte Geſetzgebung, eine Organiſation der Staats-Gewalten und der Behörden der Adminiſtration, wie der Unterordnung des Volks unter dieſe öffentlichen Autoritäten, wird freilich als nothwendig zugegeben und aufgeſtellt. Aber gegen die Bethätigung der Inſtitutionen, welche die öffentliche Ordnung und die wirkliche Freiheit iſt, wird auf jene Allgemeinheiten zurückgekommen, durch welche, nach dem, was ſie für die Freiheit fordern, das Grundgeſetz in ſich ſchon widerſprechend iſt. Gehorſam gegen die Geſetze wird als nothwendig zugegeben, aber von den Behörden, d. i. von Individuen, gefordert, erſcheint er der Freiheit zuwider; die Befugniß, zu befehlen, der Unterſchied dieſer Befugniß, des Befehlens und Gehorchens überhaupt, iſt gegen die Gleichheit; eine Menge von Menſchen kann ſich den Titel von Volk geben, und mit Recht, denn das Volk iſt dieſe unbeſtimmte Menge; von ihm aber ſind die Behörden und Beamten, überhaupt die der organiſirten Staats-Gewalt angehörigen Glieder, unterſchieden, und ſie erſcheinen damit in dem Unrecht, aus der Gleichheit herausgetreten zu ſeyn und dem Volke gegenüberzuſtehen, das in dem unendlichen Vortheil iſt, als der ſouveräne Wille anerkannt zu ſeyn. Dieß iſt das Extrem von den Widerſprüchen, in deſſen Kreiſe eine Nation herumgeworfen wird, deren ſich dieſe formellen Kategorien bemächtigt haben. Die Mitglieder des engliſchen Parlaments vom bisherigen Syſteme und die Engländer überhaupt ſind mehr von praktiſchem Staatsſinne und haben eine Vorſtellung von dem, was Regierung und Regieren iſt; wobei in dem Charakter ihrer Verfaſſung zugleich liegt, daß die Regierung in die beſondern Kreiſe des geſellſchaftlichen Lebens, in die Adminiſtration der Grafſchaften, Städte u. ſ. f. in Kirchen- und Schulweſen, auch in andere gemeinſame Angelegenheiten, wie Straßen-

bau, ſo gut wie gar nicht eingreift. Dieſer freiere Zuſtand des bürgerlichen Lebens kann die Wahrſcheinlichkeit vermehren, daß die formellen Principien der Freiheit bei derjenigen Klaſſe, welche über der niederen, in England freilich höchſt zahlreichen und für jenen Formalismus am meiſten offenen Klaſſe ſteht, ſobald den Eingang nicht finden werden, den die Gegner der Reform-Bill in drohender Nähe zeigen.

Sollte aber die Bill, mehr noch durch ihr Princip, als durch ihre Dispoſitionen, den dem bisherigen Syſtem entgegengeſetzten Grundſätzen den Weg in das Parlament, ſomit in den Mittelpunkt der Regierungsgewalt, eröffnen, ſo daß ſie mit größerer Bedeutung, als die bisherigen Radikal-Reformer zu gewinnen vermochten, daſelbſt auftreten könnten; ſo würde der Kampf um ſo gefährlicher zu werden drohen, als zwiſchen den Intereſſen der poſitiven Privilegien und den Forderungen der reellern Freiheit keine mittlere höhere Macht, ſie zurückzuhalten und zu vermitteln, ſtände, weil das monarchiſche Element hier ohne die Macht iſt, durch welche ihm andere Staaten den Uebergang aus der frühern, nur auf poſitives Recht gegründeten, Geſetzgebung in eine auf die Grundſätze der reellen Freiheit baſirte — und zwar einen von Erſchütterung, Gewaltthätigkeit und Raub rein gehaltenen Uebergang verdanken konnten. Die andere Macht würde das Volk ſeyn, und eine Oppoſition, die, auf einen, dem Beſtand des Parlaments bisher fremden, Grund gebaut, im Parlamente der gegenüberſtehenden Partei ſich nicht gewachſen fühlte, würde verleitet werden können, im Volke ihre Stärke zu ſuchen und dann ſtatt einer Reform eine Revolution herbeizuführen.

des für die Erhaltung seiner selbst wie auch seiner Familie, nicht weniger für die Möglichkeit sorgt, seinen Nebenmenschen nützlich zu werden und Hülfsbedürftigen Gutes zu thun. Das Individuum ist sich bewußt, daß dieß Pflicht ist, denn dieser Inhalt ist unmittelbar in der Gewißheit seiner selbst enthalten; es sieht ferner ein, daß es diese Pflicht in diesem Falle erfüllt. Andere halten vielleicht diese gewisse Weise für Betrug; sie halten sich an andere Seiten des konkreten Falles, es aber hält diese Seite dadurch fest, daß es sich der Vermehrung des Eigenthums als reiner Pflicht bewußt ist. — So erfüllt das, was Andere Gewaltthätigkeit und Unrecht nennen, die Pflicht, gegen Andere seine Selbstständigkeit zu behaupten; was sie Feigheit nennen, — die Pflicht, sich das Leben und die Möglichkeit der Nützlichkeit für die Nebenmenschen zu erhalten; was sie aber die Tapferkeit nennen, verletzt vielmehr beide Pflichten. Die Feigheit darf aber nicht so ungeschickt seyn, nicht zu wissen, daß die Erhaltung des Lebens und der Möglichkeit, Anderen nützlich zu seyn, Pflichten sind, — nicht von der Pflichtmäßigkeit ihres Handelns überzeugt zu seyn und nicht zu wissen, daß in dem Wissen das Pflichtmäßige besteht; sonst beginge sie die Ungeschicklichkeit, unmoralisch zu seyn. Da die Moralität in dem Bewußtseyn, die Pflicht erfüllt zu haben, liegt, so wird dem Handeln, das Feigheit, eben so wenig als dem, das Tapferkeit genannt wird, dieß nicht fehlen; das Abstraktum, das Pflicht heißt, ist wie jedes, so auch dieses Inhalts fähig, es weiß also, was es thut, als Pflicht, und indem es dieß weiß und die Ueberzeugung von der Pflicht das Pflichtmäßige selbst ist, so ist es anerkannt von den Andern; die Handlung gilt dadurch und hat wirkliches Daseyn.

Gegen diese Freiheit, die jeden beliebigen Inhalt in das allgemeine passive Medium der reinen Pflicht und Wissens einlegt so gut als einen andern, hilft es nichts, zu behaupten, daß ein anderer Inhalt eingelegt werden sollte; denn welcher es sey,

IX.

Briefe.

IX. Briefe.

1. Aus dem Koncepte zu einem Briefe an J. H. Voß in Heidelberg.

Jena 1805.

Jena hat mich an ſich gezogen, als ich unter drei Aufenthaltsorten zu wählen hatte, in der Zeit, als ich mich der Wiſſenſchaft übergab. Denn wenn es auch nur die Gemeinſchaft des Wohnorts iſt, wo mit Eifer und aus eigenem Thun Kunſt und Wiſſenſchaft ſich regt, ſo hat dieſe Wirkſamkeit die Gewalt über den aufſtrebenden Geiſt, ihm einen höheren Begriff ſeines Thuns mit mehr Wahrheit vorzuhalten. — Daß Jena dieß Intereſſe verloren hat, wiſſen Sie ſelbſt am beſten, indem Sie es ſelbſt dadurch, daß Sie es verlaſſen, ſchmälern halfen. In Heidelberg ſehen wir das wieder aufblühen, was hier verloren gegangen iſt. In der Nähe des Kreiſes ſolcher Männer zu leben, die ſich dort verſammeln, muß ich zum wärmſten Wunſche machen. Meine Wiſſenſchaft, die Philoſophie, und zwar die neue Philoſophie, wird ſich dort keiner ungünſtigen Anſicht zu gewärtigen haben; die den beſonderen Disciplinen vorſtehenden Männer ſind gewiß überzeugt, daß ſie die Seele aller Wiſſenſchaften iſt, alle emporhebt und weiter treibt. Ohne Regſamkeit erſchlaffen die einzelnen Wiſſenſchaften, dieſe erhalten ſie durch den Begriff, der von der Philoſophie ausgeht, die die Wiſſenſchaften in ihr Eigenthum verwenden, ſo wie ſie wiederum von ihnen ihre Nahrung,

Materie und Reichthum erhält. In wie fern ich hierbei etwas zu leiſten vermögend ſeyn könnte, kann ich nicht ausſprechen; was ein jeder iſt, das muß er durch ſeine That und ſeine Wirkung auf Andere bewähren; ich kann mich nur auf unfertige Werke berufen. Wenn ich von dem, was ich in der Wiſſenſchaft leiſten könnte, ſprechen ſoll, ſo habe ich nach den erſten Ausflügen, die für den billigen Beurtheiler als Verſuche daliegen (in dem kritiſchen Journal), vor dem größeren Publikum geſchwiegen und vor einem kleineren Kreiſe Vorleſungen über die geſammte Wiſſenſchaft der ſpekulativen Philoſophie, Philoſophie der Natur, des Geiſtes und Naturrecht gehalten. Außerdem würde ich in Heidelberg über die Aeſthetik in dem Sinne eines cours de littérature leſen und mich glücklich ſchätzen, mich Ihrer Unterſtützung dabei erfreuen zu dürfen. Eine größere Arbeit (die Phänomenologie des Geiſtes) werde ich auf den Herbſt als ein Syſtem der Philoſophie darlegen; ich hoffe, daß wenigſtens ſich daraus ſo viel ergeben wird, daß es mir nicht darum zu thun iſt, den Unfug des Formalismus zu fördern, den die Unwiſſenheit gegenwärtig beſonders mit Hülfe einer Terminologie treibt, wohinter ſie ſich verſteckt. Luther hat die Bibel, Sie Homer deutſch reden gemacht, das größte Geſchenk, welches dem Volke geboten werden konnte; denn ein Volk iſt ſo lange barbariſch und ſieht das Vortreffliche nicht als ſein Eigenthum an, als es daſſelbe nicht in ſeiner Sprache kennt. Wenn Sie dieſe beiden Beiſpiele vergeſſen wollen, ſo will ich von meinen Beſtrebungen ſagen, daß ich verſuchen will, die Philoſophie deutſch ſprechen zu lehren. Iſt es einmal ſo weit gekommen, ſo wird es unendlich ſchwerer, der Plattheit den Schein von tiefem Reden zu geben. —

Dieß führt mich nun auf einen andern Gegenſtand, der mit den vorhergehenden in naher Verbindung ſteht. Es ſcheint die Zeit für Deutſchland gekommen zu ſeyn, daß, was Wahrheit iſt, offenbar werde, in Heidelberg ſcheint eine neue Morgenröthe dem Heil der Wiſſenſchaft aufgehen zu können, und Sie,

theuerster Herr Hofrath, sind es vorzüglich, der mir diese Hoffnung giebt. Ein Grundverderben scheint mir das Ansehen, der Mangel an Publicität der Wissenschaft, bei aller Freiheit, welche von Staatswegen eben so sehr gewährt, als von unnützen Mäulern, welche nur das allgemeine Geschwätz vorbringen, gerühmt wird.

Lassen Sie mich noch meine Gedanken von der Hoffnung einer wirksamen, in die allgemeine Bildung eingreifenden, Bethätigung der Wissenschaft und Kunst aussprechen, einer Hoffnung, die mit meinem geäußerten Wunsche, den Lehrern Heidelberg's zugezählt zu werden, auch darum so nahe zusammenhängt, weil ich die Erfüllung desselben vorzüglich Ihrem Rath und Ihrer Verwendung anheim stelle. —

2. An van Ghert in Amsterdam.

Hochgeschätzter Herr und Freund!

Die Katastrophe von Jena hatte meine Verhältnisse auf jener Universität allerdings zerstört, und mich genöthigt, eine Beschäftigung zu übernehmen, die mir eine augenblickliche Hülfe verschaffte, und es erlaubte, die Zeit besserer Aussichten abzuwarten. Ich bin nun seit einem Jahre Rektor und Professor der philosophischen Wissenschaften am hiesigen Gymnasium, mit ungefähr 1100 Fl. Besoldung, wodurch für die nächste Nothwendigkeit des ökonomischen Bedarfs gesorgt ist. Ich hatte eine Hoffnung, durch die neuern politischen Veränderungen eine Gelegenheit zu einer Lehrstelle auf einer Universität zu erhalten; inzwischen hat sich jedoch noch nichts darüber entschieden. — Sie werden nach Ihrer Theilnahme an meinem Schicksale hieraus gern ersehen, daß dasselbe wenigstens nicht so schlimm als Sie gefürchtet, und erträglich war. Meine Amtsbeschäftigung hat zwar eine heterogene Seite, liegt jedoch meinem eigentlichen Interesse für Philosophie in ihrem strengen Sinn ganz nahe, und ist zum Theil wirklich damit verbunden.

Ich könnte übrigens nicht anders, als meiner gegenwärtigen Lage diejenige vorzuziehen, zu welcher Sie mir eine Aussicht zu eröffnen und Ihre Verwendung anzubieten, die Freundschaft haben. — In Ansehung der Sprache, in der die Kollegien auf holländischen Universitäten zu halten gewöhnlich ist, so würde dieß in lateinischer Sprache, wenigstens im Anfange, geschehen müssen; wenn die Gewohnheit es erlaubte, hiervon abzugehen, würde ich mich bald in der Landessprache auszudrücken suchen; denn ich halte es an sich für wesentlich zur wahrhaften Aneignung einer Wissenschaft, daß man dieselbe in seiner Muttersprache besitze. — Einer wichtigen Umstandes thun Sie Erwähnung, der in Holland herrschenden Gleichgültigkeit oder Abneigung gegen Philosophie, besonders gegen deutsche. — Es käme hierbei näher darauf an, zu wissen, ob Philosophie wenigstens als allgemeines Erforderniß zur Bildung und zum Studium überhaupt angesehen wird, und für die Einleitung und abstrakte Grundlage der übrigen Wissenschaften gilt, und ob deren Studium, als von propädeutischem Werthe, vorgeschrieben ist. In jenem Fall auf ein selbstständiges und sogar das höchste Interesse Anspruch machen kann, muß der Lehrer überdieß allenthalben zugeben, daß sie nur für Wenige diesen Werth hat. Je objektiver die Form ist, welche die Wissenschaft der Philosophie überhaupt gewinnt, desto unbefangener und anspruchsloser wird ohnehin ihre Gestalt, und desto fähiger, es dem Empfangenden zu überlassen, sie in der bloßen Bedeutung eines Mittels und Einganges, oder aber in ihrem vollen Werthe zu nehmen, was auch in Deutschland nur bei dem geringeren Theile von Individuen der Fall seyn wird. — Zum Voraus wüßte ich doch, daß ich an Ihnen einen warmen und treuen Freund der Philosophie fände, und es wäre sehr angenehm für mich, in Ihrer Nähe zu seyn. — Eine nähere Hoffnung, auf einer deutschen Universität eine Lehrstelle zu erhalten, würde mich in Ansehung der Wahl in Verlegenheit setzen.

Was die Fortsetzung meines philosophischen Werkes betrifft, nach der Sie sich theilnehmend erkundigen, so habe ich nur unterbrochen daran arbeiten können. — Für Ihr gütiges Anerbieten, in Anlehnung einer Verlags in Amsterdam sich bemühen zu wollen, bin ich Ihnen sehr verbunden, und behalte mir vor, von Ihrer gütigen Erlaubniß, mich darüber an Sie wenden zu dürfen, im Nothfalle, seiner Zeit Gebrauch zu machen.

Ich schließe mit der wiederholten Versicherung meiner Freude über Ihr Wohlergehen und Ihr gütiges Andenken an mich; ich wünsche stete Fortdauer des ersteren und bitte Sie um gütige Fortsetzung des anderen, und bin mit der größten Hochachtung

Ihr, hochgeehrtester Herr und werthester Freund,

ganz gehorsamster Diener und Freund
Rektor und Professor
Hegel.

Nürnberg, d. 16. Decbr. 1809.

An Denselben.

Hochgeehrtester Herr und Freund!

Nürnberg, den 23. Oktbr. 1810.

Die politischen Veränderungen in Ihrem Vaterlande werden ohne Zweifel auch auf die Einrichtung und den Verband Ihrer Stadt so wohl begründeten Unterrichts Einfluß haben. Diese ehrwürdigen und reich dotirten Sitze gründlicher Gelehrsamkeit, die ihren Ruhm fortdauernd erhalten, werden, wenig genug, dem politischen Schicksale des Ganzen folgen müssen. Körper jener Art, die ein für sich bestehendes, freies Ganze ausmachten, gerathen freilich mit der Zeit in eine Art von Stagnation, behalten aber eine gewisse Selbigkeit, die unsern moder-

nen deutschen Akademien immer mehr fehlen wird, je mehr sie, wie es mit den französischen Instituten der Fall zu seyn scheint, nach äußerer Nützlichkeit und nach Staats-Zwecken hin gerichtet werden, und nicht mehr als etwas, das an und für sich und in sich geschlossen seyn soll, als Werkstätte der Gelehrsamkeit als solcher, gelten. Der Zweig der Philosophie, der in den holländischen Instituten sich keine tiefen Wurzeln gegraben hatte, wird freilich noch weniger dabei gewinnen; in jetziger Zeit müssen wir nur darauf denken, daß sie sich in einzelnen Individuen erhält und fortpflanzt, bis die Regierungen und das weitere Publikum von seiner äußern Noth und Drang sich wieder erhebt und nach Höherem sieht.

Es hat mich sehr interessirt, daß Sie sich mit dem Magnetismus beschäftigten; diese dunkle Region des organischen Verhältnisses scheint mir auch darum große Aufmerksamkeit zu verdienen, weil die gemeinen physiologischen Ansichten darin verschwinden; gerade seine Einfachheit halte ich für das Merkwürdigste, denn das Einfache pflegt immer für etwas Dunkles ausgegeben zu werden. Auch der Fall, in welchem Sie den Magnetismus angewendet, war eine Stockung in den höhern Systemen des Lebens-Processes. Um meine Meinung kurz zu sagen, so scheint er mir überhaupt in solchen Fällen wirksam, wo ein krankhaftes Isoliren in der Seite der Sensibilität, z. B. auch Rheumatism, eintritt, und seine Wirkung in der Sympathie zu bestehen, in die eine animalische Individualität mit einer andern zu treten vermag, in sofern die Sympathie derselben mit sich selbst, ihre Flüssigkeit in sich, unterbrochen und gehemmt ist. Jene Vereinigung führt das Leben wieder in seinen durchdringenden allgemeinen Strom zurück. Die allgemeine Idee, die ich davon habe, ist, daß der Magnetismus dem einfachen allgemeinen Leben angehört, das sich dabei als der Duft des Lebens überhaupt, ungesondert in besondere Systeme, Organe, und deren specielle Wirksamkeit, als eine einfache Seele verhält und manifestirt,

womit der Somnambulismus und überhaupt die Aeußerungen zuſammenhängen, die ſonſt an gewiſſe Organe gebunden, hier von andern faſt promiscue verrichtet werden können.

Es iſt mir lieb, wenn die Anzeige meiner philoſophiſchen Schrift in den heidelberger Annalen, die Wirkung gehabt hat, das Publikum mehr aufmerkſam darauf zu machen, dieß iſt zunächſt das Weſentliche, was Recenſionen leiſten können; ſo wie es mich freut, daß Herr Bachmann ſich fortdauernd mit Philoſophie beſchäftigt, und nach ſeinem Eifer und Kenntniſſen etwas darin leiſten wird. Es ſcheint allerdings, wie Sie auch in Ihrem Briefe bemerken, der Inhalt habe ihn, wie auch einige andere Recenſenten vorzüglich beſchäftigt; das, worauf bei allem Philoſophiren, und jetzt mehr als ſonſt, das Hauptgewicht zu legen iſt, iſt freilich die Methode des nothwendigen Zuſammenhangs, des Uebergehens einer Form in die andere. Doch iſt jene Anzeige, ſo viel ich wenigſtens geſehen, noch nicht geſchloſſen, und kommt vielleicht noch darauf zu reden.

Ihr

ergebenſter
Hegel.

An Denſelben.

Hochverehrter Herr und Freund!

Endlich iſt Ihre gütige Abſicht erreicht, und Jakob Böhm ſammt den andern Beilagen mir wohlbehalten zugekommen. Ich ſtatte Ihnen für dieß ſchöne Geſchenk des Andenkens und der Freundſchaft meinen herzlichen Dank ab; es hat mich ſehr erfreut; die Ausgabe und das Exemplar iſt ſehr vorzüglich. — Ich kann Jakob Böhm nun genauer ſtudiren als vorher, weil ich nicht ſelbſt im Beſitz ſeiner Schriften war; ſeine Theoſophie iſt immer einer der merkwürdigſten Verſuche eines tiefen, jedoch ungebildeten Menſchen, die innerſte Natur des abſoluten Weſens

zu erfaſſen. — Für Deutſchland hat er das beſondere Intereſſe, daß er eigentlich der erſte deutſche Philoſoph iſt. — Bei der wenigen Fähigkeit ſeiner Zeit, und bei der eigenen wenigen Bildung, abſtrakt zu denken, iſt ſein Beſtreben der härteſte Kampf, das tiefe Spekulative, das er in ſeiner Anſchauung hat, in die Vorſtellung zu bringen, und zugleich das Element des Vorſtellens ſo zu gewältigen, daß das Spekulative darin ausgedrückt werden könne. Es bleibt deswegen ſo wenig Stätes und Feſtes darin, weil er immer die Unangemeſſenheit der Vorſtellung zu dem fühlt, was er will, und ſie wieder umkehrt; wodurch, weil dieſes Umkehren der abſoluten Reflexion ohne beſtimmtes Bewußtſeyn und ohne die Begriffsform iſt, eine ſo große Verwirrung erſcheint. Es wird ſchwer, oder wie mir ſcheint, unmöglich ſeyn, außer der Anerkennung der allgemeinen Tiefe ſeiner Grundprincipien, das zu entwirren, was auf Detail und Beſtimmtheit hingeht.

An Denſelben.

Nürnberg, den 19. Decbr. 1812.

Ich verdanke es vornehmlich Ihnen, daß meine Arbeiten in Holland Aufmerkſamkeit erregen; es thut mir leid, daß über das Schwere der Darſtellung geklagt wird. Die Natur ſolcher abſtrakten Gegenſtände bringt es aber mit ſich, daß ihren Bearbeitungen nicht die Leichtigkeit eines gewöhnlichen Leſebuchs gegeben werden kann; wahrhaft ſpekulative Philoſophie kann auch nicht das Gewand und den Styl locke'ſcher oder der gewöhnlichen franzöſiſchen Philoſophie erhalten. Uneingeweihten muß jene ihrem Inhalte nach ohnehin als die verkehrte Welt erſcheinen, als im Widerſpruche mit allen ihren angewöhnten Begriffen, und was ihnen ſonſt nach dem ſogenannten geſunden Menſchenverſtande als gültig erſchien. — Andern Theils aber muß ich zufrieden ſeyn, vor's erſte mir die Bahn gebrochen zu haben;

jeder hat den Makel der Bestimmtheit an ihm, von der das reine Wissen frei ist, die es verschmähen eben so wie es jede aufnehmen kann. Aller Inhalt steht darin, daß er ein bestimmter ist, auf gleicher Linie mit dem andern, wenn er auch gerade den Charakter zu haben scheint, daß in ihm das Besondere aufgehoben sey. Es kann scheinen, daß, indem an dem wirklichen Falle die Pflicht sich überhaupt in den Gegensatz und dadurch den der Einzelnheit und Allgemeinheit entzweit, diejenige Pflicht, deren Inhalt das Allgemeine selbst ist, dadurch unmittelbar die Natur der reinen Pflicht an ihr habe, und Form und Inhalt hiermit sich ganz gemäß werden; so daß also z. B. die Handlung für das allgemeine Beste der für das individuelle vorzuziehen sey. Allein diese allgemeine Pflicht ist überhaupt dasjenige, was als an und für sich seyende Substanz, als Recht und Gesetz vorhanden ist, und unabhängig von dem Wissen und der Ueberzeugung wie von dem unmittelbaren Interesse des Einzelnen gilt; es ist also gerade dasjenige, gegen dessen Form die Moralität überhaupt gerichtet ist. Was aber seinen Inhalt betrifft, so ist auch er ein bestimmter, insofern das allgemeine Beste dem Einzelnen entgegengesetzt ist; hiermit ist sein Gesetz ein solches, von welchem das Gewissen sich schlechthin frei weiß und hinzu und davon zu thun, es zu unterlassen, so wie zu erfüllen, sich die absolute Befugniß giebt. — Alsdann ist ferner jene Unterscheidung der Pflicht gegen das Einzelne und gegen das Allgemeine der Natur des Gegensatzes überhaupt nach nichts Festes. Sondern vielmehr was der Einzelne für sich thut, kommt auch dem Allgemeinen zu Gute; je mehr er für sich gesorgt hat, desto größer ist nicht nur seine Möglichkeit, Anderen zu nützen; sondern seine Wirklichkeit selbst ist nur dieß, im Zusammenhange mit Anderen zu seyn und zu leben; sein einzelner Genuß hat wesentlich die Bedeutung, damit Anderen das Seinige preiszugeben und ihnen zum Erwerb ihres Genusses zu verhelfen. In der Erfüllung

unſer ganzer Zuſtand bringt es mit ſich, daß ich dieſe Arbeit nicht noch zehn Jahre herumtragen und fort daran beſſern kann, um ſie in jeder Rückſicht vollendeter vor das Publikum zu bringen; ich habe zu dieſem und zu den Haupt-Ideen wenigſtens das Zutrauen, daß ſie ſich Eingang verſchaffen.

In Anſehung meiner Diſſertation würde ich gern Ihr Verlangen erfüllen; aber ich habe kaum noch ein Exemplar davon; Sie verlieren ohnehin nicht viel; — zum Studium der Aſtronomie iſt es beinahe gleichgültig, welche Anleitung Sie zur Hand nehmen; Bode's Lehrbücher haben viel populaires Verdienſt. In das Tiefere einzudringen, erfordert Geläufigkeit des Differential- und Integral-Kalkuls, beſonders nach den neueren franzöſiſchen Darſtellungen.

Ihr

aufrichtiger und ergebenſter

Hegel.

An Denſelben.

Heidelberg, den 25. Juli 1817.

— Die näheren Urſachen aber dieſes langen Aufſchubs waren, daß ich voriges Jahr das Schreiben ſo lange anſtehen laſſen wollte, bis ich Ihnen die Vollendung meiner Logik, deren zweiter Theil, wie ich aus Ihrem Briefe erſehe, nach meiner Weiſung angelangt iſt, — und da izt die Unterhandlung meiner Verſetzung auf eine Univerſität einfiel, bis ich Ihnen die Entſcheidung hierüber melden könnte; ich war von der baierſchen Regierung nach Erlangen zur Profeſſur ernannt, zugleich erhielt ich auch einen Ruf nach Berlin, als ich eben für Heidelberg mein verbindendes Wort gegeben hatte; — eine Beſtimmung, die ich bisher noch keinen Augenblick zu bereuen Urſache gefunden habe. Vor Allem aus wünſche ich Ihnen, obgleich ich von den Letzten der Gratulanten ſeyn werde, recht ſehr Glück zu Ihrer

neuen Stelle in Brüssel, ich stelle mir sie als sehr delikat vor, besonders da Sie Protestant sind. — Einige der Professoren, die nach Belgien berufen worden, kenne ich; Becker, der hier studirte, hat vorigen Winter bei mir gehört; Stahl, aus Landshut, der ehemals in Jena war, ist, so viel ich weiß, protestantisch. Sie finden es nicht gut, daß man die holländischen und brabantischen Universitäten nicht mehr amalgamirt habe; ich muß darin anderer Meinung seyn; durch die scharfe Scheidung und genaue Bewahrung dessen, was jede Partei für ihr Recht ansehen kann, wird das erste Uebel, das allen Verbesserungen und Näherungen sich widersetzt, das Mißtrauen aufgehoben; sobald durch jenes Mittel ein Vertrauen gewonnen, so macht sich dasselbe so wie alle die Verpallisadirungen des Mißtrauens nach der Hand von selbst überflüssig und zerstört sich. — Auch habe ich in mehrern deutschen Ländern die Täuschung gesehen, daß die sich unparteiisch meinende Unparteilichkeit alle äußern Schranken aufhob, und dadurch die Möglichkeit gewann, unter dem Vorwande der Unparteilichkeit parteiisch zu seyn. — Sie erwähnten in einem frühern Briefe Friedrich Schlegel's, als eines, der wohl geneigt seyn möchte, für Freiheit von ultramontanen Grundsätzen thätig zu seyn; ich habe aber alle Gründe, zu vermuthen, daß gerade das Gegentheil bei ihm der Fall seyn möchte.

Für die Uebersendung Ihres zweiten Tagebuchs von einer oder vielmehr mehreren magnetischen Kuren, das ich vor etwa vier Wochen empfangen, danke ich Ihnen eben so sehr als für das erste; im zweiten insbesondere habe ich mehrere sehr interessante Umstände angegeben gefunden; wenn ich dazu kommen kann, will ich in den heidelberger Jahrbüchern eine Anzeige davon machen. —

Meine Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften habe ich vor einigen Wochen zum Gebrauch bei meinen Vorlesungen vollendet; ich werde ein Exemplar davon an Sie bestellen las-

ſen. — Bei der wenigen Nahrung und Ermunterung, welche das philoſophiſche Studium ſeit langer Zeit gefunden, habe ich doch mit Vergnügen die Theilnahme bemerkt, welche für eine beſſere Philoſophie ſich ſogleich bei der Jugend zeigt, wenn ihr eine ſolche geboten wird, und ich bin daher ſowohl mit dieſem Intereſſe der Jugend, als mit meiner Situation auf der Univerſität ganz wohl zufrieden.

Ihr

Prof. Hegel.

---

3. An Daub in Heidelberg.

Hochwürdiger, Hochzuverehrender Herr Prorektor!

So ſehr mich Ihr gütiges Schreiben vom 3. vorigen Monats erfreut hat, ſo haben mich insbeſondere die freundſchaftlichen Geſinnungen eines Mannes, für den ich ſeit lange eine wahre Verehrung empfinde, immer gerührt.

Auf die gemachte geehrte Anfrage, ob ich die Stelle eines ordentlichen Profeſſors der Philoſophie in Heidelberg, mit einem Gehalt von 1300 Fl. und den bezeichneten Naturalien anzunehmen geneigt wäre; beeile ich mich, zu erwiedern, daß mein gegenwärtiges Gehalt in 1560 Fl. beſteht; dennoch bin ich aus Liebe zum akademiſchen Studium geneigt, dem Rufe gegen die angegebene Beſoldung zu folgen; hoffe jedoch, da ich hier eine Amtswohnung habe, die in den hieſigen niedrigen Miethspreiſen auf 150 Fl. anzuſchlagen iſt, daß mir auch der Vortheil der Wohnung zugeſtanden werde, die der abgehende Hofrath Fries inne hatte, indem in Heidelberg Wohnungen etwas ſchwer zu bekommen ſeyn ſollen.

Ich hoffe auch die Zuſage der Regierung zu erhalten, daß künftighin mein Fixum nach Verhältniß der Zufriedenheit derſelben, die ich mir zu erwerben mich beſtreben werde, und nach

dem Verhältniſſe des Gehalts der anderen Profeſſoren verbeſſert werden ſolle. Eine Univerſität giebt zwar den Vortheil durch den Fleiß, den ich meinem Amte ſchuldig bin, meine Einnahme zu verbeſſern; ich muß es vor der Hand dahin geſtellt ſeyn laſſen, ob dieſes Kaſuelle meine dermaligen Accidenzen überſteigen wird. Ich glaube gegen Sie erwähnen zu dürfen, daß ich Ihr geſchätztes Schreiben wenige Tage nachher erhielt, als ich in Kenntniß geſetzt worden, daß ich zu der in Berlin erledigten Profeſſur der Philoſophie in Vorſchlag gebracht bin; für die Vortheile, die ich durch die Aufopferung dieſer Ausſicht aufgebe, darf ich in dem erwähnten Vortheile der Wohnung und der Zuſage einer künftigen Verbeſſerung eine Entſchädigung hoffen.

Wegen des Wittwen- und Waiſen-Gehalts erſehe ich aus Ihrem geſchätzten, daß bereits eine allgemeine Vorſorge für die Staats-Diener getroffen iſt.

Meinem Eintreten für das Winter-Semeſter wird dann nichts weiter im Wege ſtehen, ſo wie der angenehmen Ausſicht, bald die Verehrung und vollkommenſte Hochachtung perſönlich auszudrücken, mit der ich bin

Eurer Magnificenz

ergebenſter

Nürnberg, d. 6. Aug. 1816. Hegel,
Schulrath und Rektor.

An Denſelben.

Eurer Magnificenz

beantworte ich mit umlaufender Poſt Ihr geſchätztes Schreiben vom 16. d. kürzlich, um Ihnen zu bezeugen, daß die ſo liberale Verwilligung einer Verbeſſerung der Beſoldung, wodurch ſie auf 1500 Fl. gebracht iſt, auch die letzte, die ökonomiſche Bedenklichkeit bei mir gänzlich aus dem Wege geräumt hat; ich bin Familienvater, habe, wie meine Frau, kein Vermögen, ich brauche

Ihnen daher nicht zu sagen, welche Wichtigkeit diese Seite für mich hat, und wie sehr ich die zugesagte Vermehrung anerkenne. Was die noch übrige Stipulirung des Quantums an Früchten, 1 Malter Korn zu 5 Fl. 30 Xr. und ein dergleichen Spelz zu 4 Fl. berechnet, betrifft, die die Aeußerung des Herrn Staats-Rath Eichrodt mir freistellt, so muß ich einer Seits glauben, je mehr mir an Früchten stipulirt werde, desto vortheilhafter sey es, anderer Seits darf ich eben so wenig unbescheiden hierin erscheinen, und ich weiß nichts Besseres hierüber zu thun, als, da Sie so viel bereits für mich übernommen, Sie auch noch zu ersuchen, nach dem, was stehen und gehen mag, das Quantum auszumachen, und die billige Bestimmung hierüber in Ihre Hände zu legen.

Was meine Vorlesungen betrifft, da Sie Logik und Naturrecht das nächste halbe Jahr nicht für wünschenswerth erklären, so will ich Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften und Geschichte der Philosophie lesen; mit jener glaube ich zugleich am schicklichsten meine Vorlesungen eröffnen zu können, indem dadurch eine allgemeine Uebersicht der Philosophie, so wie die Anzeige der besondern Wissenschaften, über die ich in der Folge eigene Kollegien anzuschlagen gedenke, gegeben werden kann; ausführlicher will ich mich über die Naturphilosophie, d. h. als Theil des Ganzen verbreiten, und dann keine besondere Vorlesung über diese halten; ein drittes Kollegium, die Geisteslehre, sonst Psychologie genannt, möchte für das Publikum wie für mich selbst für den Anfang zu viel werden; mit der Encyklopädie wird es zweckmäßig seyn können, ein Konversatorium zu verbinden. Ich müßte aber glauben, meine schuldige Achtung gegen meine dermalige Regierung zu verletzen, wenn eine von mir verfaßte Anzeige öffentlich erschiene, ehe ich von derselben meine Dimission erhalten, oder wenigstens mein Dimissions-Gesuch eingereicht hätte; indem ich aber in letzterem der Berufung durch die großherzogliche Regierung erwähnen müßte, so

wird dieß nicht wohl geſchehen können, ehe ich von der Genehmigung des Großherzogs benachrichtigt worden, was wohl unter der Signatur, der Sie erwähnen, zu verſtehen ſeyn wird. Ich füge über dieſen Umſtand nur dieß hinzu, daß ich in dergleichen Verhältniſſen ganz nur nach der Anweiſung eines darin erfahrenen Freundes zu verfahren gewohnt war, und da einer dergleichen mir gegenwärtig hier abgeht, ich nicht weiß, ob meine Anſicht über die Schritte, die ich in dieſer Beziehung nun zu thun habe, zu bedenklich oder richtig iſt. Auf jeden Fall dächte ich, könnte mit der Ankündigung vorgeſchritten werden, ſo wie jene Signatur, die großherzogliche Genehmigung enthaltend, oder die Benachrichtigung von Ihnen eingetroffen, denn zugleich werde ich doch davon benachrichtigt werden, und hiermit mein Dimiſſions-Geſuch unmittelbar einreichen. Auf die bisherige fries'ſche Wohnung, wenn dermalen noch nicht darüber disponirt iſt, ließe ſich vielleicht doch noch eine einſtweilige Abſicht haben; d. h. ganz als Privat-Sache, gegen einen ordentlichen Miethszins, ohne allen beſondern Vortheil, wenn nämlich um jene Wohnung ganz als um eine Privat-Wohnung verhandelt werden kann; ich werde Herrn Dr. Paulus um eine Beſtellung einer Wohnung für mich erſuchen, ſey es nun dieſe oder eine andere.

Und nun darf ich mich für ſo glücklich ſchätzen, mich von Geiſt und Herz ganz als den Ihrigen anſehen zu können; ich gehe mit verjüngtem Gemüthe meiner Beſtimmung, der Univerſität und den Wiſſenſchaften zu leben, der Aufforderung, die freundſchaftliche Güte, die Sie mir haben erweiſen wollen, zu rechtfertigen, der Hoffnung Ihrer baldigen perſönlichen Bekanntſchaft, meinen übrigen theuren Freunden, dem Bilde der Freundlichkeit und Heiterkeit, unter dem Heidelberg immer erſcheint, entgegen; und bin mit Verſicherung meiner vollkommenſten Hochachtung

Ihr ergebenſter

Hegel.

P. S. Ich habe mir Gewalt angethan, in vorliegendem Antwortschreiben nicht ganz die Dankbarkeit auszudrücken, die ich Theils für das Interesse, das Sie an meiner Angelegenheit nehmen wollen, Theils für das Mitgefühl empfinde, das Sie an dem Zustande der Philosophie in Deutschland und auf unsern Universitäten nehmen; eben so erfreulich ist mir Ihre Güte, mit der Sie meine bisherigen Arbeiten betrachten, und noch mehr von meiner Wirksamkeit auf einer Universität hoffen. Man ist in der That in keiner Wissenschaft so einsam, als man in der Philosophie einsam ist, und ich sehne mich herzlich nach einem lebendigern Wirkungskreise; ich kann sagen, er ist der höchste Wunsch meines Lebens; ich fühle auch zu sehr, wie meinen bisherigen Arbeiten der Mangel an einer lebendigen Wechselwirkung ungünstig gewesen.

Wie steht es aber mit der Theologie? ist der Kontrast zwischen Ihrer tiefen philosophischen Ansicht derselben und dem was häufig für Theologie gilt, nicht eben so grell oder noch schreiender? Mein Arbeiten wird mir auch die Satisfaktion geben, es als eine Propädeutik für Ihre Wissenschaft zu betrachten zu haben.

Ich hoffe meine, allenfalls ostensible Antwort, wird keine Schwierigkeit machen, nur darüber weiß ich nicht förmlichen Bescheid, ob meine Lektionen-Ankündigung früher erscheinen darf, ehe ich von meiner Regierung die Dimission habe. Mit unbegrenzter Hochachtung und Liebe ganz der Ihrige

H.

Meine übrigen Freunde in Heidelberg bitte ich vorläufig herzlich zu grüßen; ich habe dermalen von früh an bis in die Nacht das langweiligste Examen von Schullehrern, und keinen freien Augenblick, ihnen zu schreiben.

An Denſelben.

Verehrungswürdiger Herr Prorektor!

Ihr geſchätztes vom 20. benachrichtigt mich von der erfolgten Genehmigung des Großherzogs zu meiner Berufung. Nun iſt denn auch dieſer letzte Umſtand in Richtigkeit, und es freut mich herzlich, daß auch dieſer ſo ſchnell und glücklich ſich hinzugefügt hat; ich erkenne auch hierin dankbarſt das gütige und lebhafte Intereſſe, das Herr Staats-Rath Eichrodt an der Sache genommen, ich habe nach Ihrem Meinen jetzt ſchon ein Schreiben an denſelben beigelegt, worin ich ihm meine dankbare Verehrung. ſo wie meine Bereitwilligkeit der Annahme erkläre. Aber wie ſoll ich Ihnen ausdrücken, mit welcher freudigen Sehnſucht ich meiner Hinreiſe zu Ihnen entgegen ſehe. — Geſtern habe ich mein förmliches Dimiſſions-Geſuch eingegeben, nachdem ich daſſelbe vorläufig dem Herrn Geheimen Rath von Zantner annoncirt und um Beſchleunigung der Ausfertigung gebeten; das Datum des Anfangs der Vorleſungen in Heidelberg iſt mir nicht genau bekannt, wenn ich à la rigueur einzutreffen habe; im Laufe des Septembers hoffe ich aber jene Ausfertigung zu erhalten, um auf die zweite Hälfte Oktobers mein Eintreffen bei Ihnen einrichten zu können. Wegen Ankündigung meiner Vorleſungen habe ich ſchon das Letztemal geſchrieben; meiner Vorſtellung nach hat ſie nun keinen Anſtand mehr, und ich glaube, Sie daher um die Veranſtaltung derſelben erſuchen zu dürfen. Ein Beiſatz bei meinem Namen, etwa „der erwartet wird," möchte dienlich ſeyn, die Poſitivität abzuſtumpfen, die vielleicht von meiner Seite nicht erſcheinen ſollte. — Alſo Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften (mit ausführlicher Behandlung der Naturphiloſophie und einem Konverſatorium), ferner, Geſchichte der Philoſophie; die Anzeige der Stunden muß ich auf meine Ankunft verſparen. Zwar ſehe ich ſeitdem in dem gedruckten Katalog, daß Herr Hofrath Weiſe dieſen Sommer

das erstere Kollegium lies't, ich halte aber keines für so geeignet, um sowohl von dem Geiste und der Architektonik der Philosophie eine bestimmte und lehrreiche Idee zu geben, so wie mit meiner Ansicht und Behandlung bekannt zu machen. Sonst wollte ich auch Geistesphilosophie lesen.

Gestern habe ich auch ein Schreiben vom preußischen Ministerium des Innern aus Berlin erhalten, das ich sehr ehren muß, indem es einen Anstand wegen meiner achtjährigen Entfernung vom akademischen Vortrag mir selbst als einem redlichen Manne zur Prüfung und Beurtheilung überläßt. Wenn ich antworten kann, daß auf meinen unvollkommenen und schüchternen Anfang zu Jena ein achtjähriges Studium und Vertrautwerden mit meinen Gedanken und eine achtjährige Uebung auf dem Gymnasium, — eine wegen des Verhältnisses zu den Studirenden, vielleicht wirksamere Gelegenheit zur Befreiung des Vortrags, als der akademische Katheder selbst, — gefolgt ist, — so wird meine Haupterwiederung seyn, daß ich mich bereits in Heidelberg engagirt sehe.

Es thut mir leid, daß ich Ihnen so viele Mühe verursache, ich kann Ihnen für alle diese freundschaftliche Bemühung nur meine dankbarste und aufrichtigste Hochachtung bezeugen.

d. 29. Aug. 1816.

An Denselben.

E. M.

glaube ich von dem Umstande meiner Ernennung zur Professur der Philologie in Erlangen, die im gestern erhaltenen königl. baierschen Regierungsblatt vom 4. d. angekündigt ist und von da ohne Zweifel in andere Zeitungen übergehen wird, Benachrichtigung geben zu müssen, um nöthigen Falles, wenn diese Erscheinung bei meinen für Heidelberg festgeknüpften Verhältnissen auffallend seyn sollte, die erforderliche Auskunft darüber, so wie

über mein Benehmen dabei, geben zu können. Ich meine Sie schon in Kenntniß gesetzt zu haben, daß ich am 24. v. M. mein förmliches Dimissions-Gesuch aus den baierschen Diensten eingereicht habe, nachdem ich Herrn Geheimen Rath von Zantner am 22. zum Voraus um seine Protektion zur baldigen Erledigung meines Dimissions-Gesuchs gebeten hatte, das ich einreichen würde, sobald ich dazu in Stand gesetzt sey; da ich die Benachrichtigung von der Genehmigung Sr. königl. Hoheit des Großherzogs durch Herrn Staats-Rath Eichrodt Tags darauf erhielt, so erfolgte also sogleich meine Eingabe am 24. Auf meine am 25. geschehene Ernennung nach Erlangen, folgte nun in Beziehung darauf ein königl. Reskript vom 31. Aug., das mir am 6. Septbr. insinuirt wurde, des Inhalts, da Se. Maj. mich für die Universität Erlangen zu erhalten wünschen, mich schriftlich zu vernehmen, ob ich nun jene Stelle nicht dem Rufe nach Heidelberg vorziehe; meine gestern den 7. abgegebene Erklärung geht dahin, daß wenn ich auch sonst den Ruf zur philosophischen Lehrstelle in Heidelberg der philologischen in Erlangen nicht vorzöge, wozu ich jedoch alle Ursache habe, mein gegebenes Wort, das mich bereits vermocht, einen Ruf nach Berlin abzulehnen, nur mein Gesuch um meine allergnädigste Entlassung zu erneuern mich nöthige.

Sie werden aus dieser Darstellung ersehen, daß jene Ernennung mein Verhältniß auf demselben Punkte gelassen hat, gegen die großherzogliche Regierung auf dem Punkte meiner Verbindlichkeit, gegen die königl. baiersche dem meines Ansuchens um die Entlassung, welche nun keinen Anstand länger mehr haben kann, und deren baldiges Eintreffen ich sehnlichst wünsche, um so bälder meiner Bestimmung und Ihnen entgegen eilen zu können.

Das Prorektorat zu Erlangen verlangte vor einigen Tagen die Uebersendung meiner Anzeige dahin, worauf ich erwiederte, daß diese nicht mehr möglich sey.

Nürnberg, d. 8. Sptbr. 1816. H.

der Pflicht gegen den Einzelnen, also gegen sich, wird also auch die gegen das Allgemeine erfüllt. — Die Erwägung und Vergleichung der Pflichten, welche hier einträte, liefe auf die Berechnung des Vortheils hinaus, den das Allgemeine von einer Handlung hätte, aber Theils fällt die Moralität hierdurch der nothwendigen Zufälligkeit der Einsicht anheim, Theils ist es gerade das Wesen des Gewissens, dieß Berechnen und Erwägen abzuschneiden und ohne solche Gründe aus sich zu entscheiden.

Auf diese Weise handelt und erhält sich also das Gewissen in der Einheit des Ansich- und des Fürsichseyns, in der Einheit des reinen Denkens und der Individualität, und ist der seiner gewisse Geist, der seine Wahrheit an ihm selbst, in seinem Selbst, in seinem Wissen, und darin als dem Wissen von der Pflicht hat. Er erhält sich eben dadurch darin, daß was Positives in der Handlung ist, sowohl der Inhalt als die Form der Pflicht und das Wissen von ihr, dem Selbst, der Gewißheit seiner angehört; was aber dem Selbst als eignes Ansich gegenübertreten will, als nichts Wahres, nur als Aufgehobenes, nur als Moment gilt. Es gilt daher nicht das allgemeine Wissen überhaupt, sondern seine Kenntniß von den Umständen. In die Pflicht, als das allgemeine Ansichseyn, legt es den Inhalt ein, den es aus seiner natürlichen Individualität nimmt; denn er ist der an ihm selbst vorhandene; dieser wird durch das allgemeine Medium, worin er ist, die Pflicht, die es ausübt, und die leere reine Pflicht ist eben hierdurch als Aufgehobenes oder als Moment gesetzt; dieser Inhalt ist ihre aufgehobene Leerheit oder die Erfüllung. — Aber eben so ist das Gewissen von jedem Inhalt überhaupt frei; es absolvirt sich von jeder bestimmten Pflicht, die als Gesetz gelten soll; in der Kraft der Gewißheit seiner selbst hat es die Majestät der absoluten Autarkie, zu binden und zu lösen. — Diese Selbstbestimmung ist darum unmittelbar das schlechthin

An Denſelben.

Es war erſt gegen Ende des März, daß Herr D. Bork hieher gekommen (eine Krankheit hat ihn den ganzen Winter in München aufgehalten), und mir Ihren freundſchaftlichen Brief vom September v. J. gebracht hat. Dieß iſt die nächſte Urſache einer ſo ſpäten Erwiederung deſſelben. Ob aber gleich dieſe meine Zeilen durch jene Ihre Zuſchrift zunächſt veranlaßt ſind, ſo ſehen Sie dieſelben zugleich als aus dem eigenen Bedürfniß hervorgegangen an, mir durch ſchriftliche Unterhaltung gleichſam ein näheres Gefühl Ihrer Gegenwärtigkeit zu geben. Indem mir eine ſolche Unterhaltung zu einer Art von Reiſe und Beſuch wird, für deren ruhigen Genuß ich mit den andern Geſchäften abgeſchloſſen haben will, ſo geht es mir damit, wie es mit lange vorgehabten Reiſen zu gehen pflegt; man kömmt am ſpäteſten oft zu dem, was man am liebſten und am oftеſten thun möchte. Ich kann Ihnen nicht genug ausdrücken, wie werth und unumwölkt mir das Andenken an Sie, und wie theuer und ſtärkend mir die Freundſchaft und Liebe iſt, die Sie mir vormals geſchenkt und die Sie mir ſo treu erhalten. Bei meinem Entſchluſſe, Heidelberg zu verlaſſen, habe ich ſehr wohl gewußt, was ich durch meine Entfernung von Ihnen verlieren würde und fühle dieß noch immer; Ihr herzliches Andenken an mich vermindert die Aufopferung, die ich gemacht; daß Sie an meinen philoſophiſchen Arbeiten Intereſſe finden, muß mir zur beſonderen Befriedigung gereichen, und ich muß es als ein ſeltenes Geſchenk betrachten, da Sie ſelbſt am beſten wiſſen, wie das Spekulative von unſern Schrift-, Sylben- und Redensarten-Gelehrten angeſehen wird.

Meine Rechtsphiloſophie ſoll längſt in Ihren Händen ſeyn; ich wünſche, daß die Hauptſachen wenigſtens Ihre Zuſtimmung erhalten; ich habe nicht auf alle Seiten, deren ſich ſo viele an dem Gegenſtande finden, das partikuläre Studium ausdehnen

können; dergleichen mußte ich mir auf die Zukunft versparen und vornehmlich nur darauf sehen, mit dem Ganzen durchzukommen; so habe ich mir das Studium Ihres Judas Ischarioth auf fernere Durcharbeitung des moralischen Standpunkts vorbehalten. Lassen Sie die Hoffnung, Ihre Dogmatik und Moral erscheinen zu sehen, nicht lange unerfüllt; auf erstere bin ich um so begieriger, als ich mich diesen Sommer an die Religionsphilosophie gemacht habe. Schleiermacher läßt, so viel ich höre, gegenwärtig gleichfalls an einer Dogmatik drucken; die Xenie fällt mir dabei ein: „Lange kann man mit Rechenpfennigen zahlen, doch endlich muß man den Beutel doch ziehn!“ — Ob dieser Beutel aber auch weiter nichts als Rechenpfennige ausschütten wird, müssen wir sehen; seine Abhandlung über die Prädestination ist mir doch höchst kahl vorgekommen.

So eben höre ich, daß mein Naturrecht in den heidelberger Jahrbüchern itzigen schmutzigen Gewandes; das ich allein davon gesehen, angezeigt sey; ich hörte nur dies — und begehre, wenn Sie oder Hinrichs mir nicht eine Aufforderung machen, nicht mehr davon zu wissen, — daß das Abgedruckte sich mit der Vorrede beschäftige, daraus schließe ich auf meinen alten Landsmann Paulus! Mit meinem Vorwort und dahin einschlagenden Aeußerungen habe ich allerdings, wie Sie gesehen haben werden, dieser kahlen und anmaßenden Sekte, — dem Kalbe, wie man in Schwaben zu reden pflegt, — in's Auge schlagen wollen; sie war gewohnt, unbedingt das Wort zu haben, und ist zum Theil sehr verwundert gewesen, daß man von wissenschaftlicher Seite nichts auf sie halte und gar den Muth haben könne, öffentlich gegen sie zu sprechen; auch hier, wo diese Partei insbesondere das Wort zu führen gewohnt ist und war, und sich für eine puissance hielt, — habe ich freilich saure, wenigstens stumme Gesichter gegen mich zu sehen gehabt. Auf vormals sogenannte Schmalzgesell'nschaft konnten sie nicht schieben,

was ich gesagt, und waren daher um so mehr in Verlegenheit, in welche Kategorien sie die Sache bringen sollten.

Leben Sie nun recht herzlich wohl, lieber, verehrter Mann, erhalten Sie mir fortwährend Ihre wohlwollende Freundschaft.

Berlin, d. 9. März 1821.

An Denselben.

Endlich, verehrtester Freund, bin ich so weit, heute oder morgen den Anfang mit Sendung Manuskripts der zweiten Auflage von meiner Encyklopädie machen zu können. Ich melde Ihnen dieß im Dankgefühl für die Gefälligkeit, die Sie mir erweisen, der Revision des Drucks sich freundschaftlichst annehmen zu wollen. So höchlich ich Ihnen dafür verbunden bin, so habe ich zugleich einiges übles Gewissen, darauf in Ansehung der Beschaffenheit des Manuskripts mich zu viel verlassen zu haben, denn es ist allerdings von der Art, daß es einen aufmerksamen Setzer erfordert, und daß Ihnen daher wohl mehr Bemühung gemacht wird, als ich billig in Anspruch nehmen darf. Doch bin ich bemüht gewesen, die Veränderungen, Einschaltungen u. s. f. sehr sorgfältig und bestimmt zu bezeichnen. Uebrigens gebe ich Ihnen freie Vollmacht, wo Ihnen Dunkelheit, Unverständlichkeit, auch Wiederholungen vorkommen, ganz nach Ihrem Dafürhalten zu korrigiren, streichen und einzuhelfen. Wünschen muß ich, daß Sie durch das Interesse des Gehalts einigermaßen unterhalten oder schadlos gehalten würden; es ist nur die freundliche Aufmunterung, welche Sie meinen Bestrebungen haben angedeihen lassen, die mir es erlauben kann, auch noch diese gütigen Bemühungen für mich anzunehmen.

Der Einleitung insbesondere habe ich eine vielleicht zu große Erweiterung gegeben, es hätte mich aber am meisten Zeit und Mühe gekostet, sie in's Engere zu bringen. Festgehalten und

zerſtreut durch die Vorleſungen und hier in Berlin auch mitunter durch Anderes, habe ich mich ohne Ueberſicht darin ſo gehen laſſen, daß mir die Arbeit über den Kopf gewachſen und die Gefahr war, es werde ein Buch daraus; ſo habe ich ſie mehreremal herumgearbeitet; die Behandlung der Standpunkte, die ich darin unterſchieden, ſollte einem zeitgemäßen Intereſſe entſprechen; es iſt mir dieſe Einleitung aber um ſo ſchwerer geworden, weil ſie nur vor und nicht innerhalb der Philoſophie ſelbſt ſtehen kann. — Das Uebrige habe ich wohl beſtimmter, und ſo weit es geht, klarer zu machen geſucht; aber nicht abgeändert iſt der Hauptmangel, daß der Inhalt nicht dem Titel Encyklopädie mehr entſpricht, nicht das Detail mehr eingeſchränkt und dagegen das Ganze mehr überſichtlich gehalten iſt. Doch für meine Vorleſungen über die einzelnen Theile iſt wieder das ausführliche Detail auch paſſend.

Nun aber genug und zuviel hiervon. — Blum iſt wohl bereits bei Ihnen; von unſerem weitern berliner Lebweſen wird er Ihnen alſo mehr erzählen können. Ebenſo Marheineke, der in etlichen Wochen bei Ihnen zu ſeyn gedenkt, wird Ihnen von dem literariſchen Unternehmen, über das Sie Ihr Intereſſe bezeugt und Ihre thätige Theilnahme bereits zugeſagt haben, erzählen können; wenn es auch noch nicht im Zuge iſt, ſo iſt doch beſtimmter Anfang und Eingang gemacht. Vor Januar ſoll das erſte Heft fertig werden. Ebenſo hoffen wir auf Freund Creuzer's und Thibaut's thätige Mitwirkung; ich bitte, mich beiden beſtens zu empfehlen. Eine Hauptſchwierigkeit bei unſerem Unternehmen iſt die geringe Anzahl bedeutender Werke, die es verdienen, ſich mit ihnen abzugeben. Sie ſchrieben mir im Mai von einem hypochondriſchen Dämon; ich definire Hypochondrie als die Krankheit, nicht aus ſich herauskommen zu können. — Ich wüßte viele Arten dieſes Herauskommens. — Ich riethe aber die Ordnung, in der Sie das Verhältniß des Dämons und der Thätigkeit ſetzen, umzukehren, nicht auf den Abzug von

jenem zu warten, um dieſe eintreten zu laſſen, ſondern vielmehr durch dieſe jenen zu vertreiben.

Nun herzlichſtes Lebewohl.

Berlin, d. 15. Aug. 1826.

An Denſelben.

Hochgeſchätzter Freund.

Ich erhalte heute den 13. abgedruckten Bogen der Encyklopädie und bin eigentlich täglich im Falle, Ihnen meinen Dank für die mühſame Arbeit, die Sie übernommen, zu ſagen zu haben; ich wünſche nur, daß Sie durch das Intereſſe, das ich der neuen Bearbeitung zu geben ſuche, dabei einigermaßen unterſtützt werden: Mühe koſtet es mich wenigſtens ziemlich; das Beſtreben, gleichſam der Geiz, ſo viel als möglich ſtehen zu laſſen, vergilt ſich wieder durch die auferlegte größere Mühſeligkeit, Wendungen auszuſuchen, durch welche die Veränderungen den Tertesworten am wenigſten Eintrag thun. Sie werden nun einige Bogen der Naturphiloſophie in Händen haben; ich habe darin weſentliche Veränderungen vorgenommen, aber nicht verhindern können, hie und da zu ſehr in ein Detail mich einzulaſſen, das wieder der Haltung, die das Ganze haben ſollte, nicht angemeſſen genug iſt. Ich vermuthe, daß die Druckerei Ihnen die ganze Arbeit der Korrektur übermacht, ſtatt der bloßen Reviſion, und dadurch Ihre Mühe weſentlich und ungehörig vermehrt; ich habe ein Billet hierüber an Herrn Oswaldt beigelegt. Gegenwärtig bin ich an der Geiſtesphiloſophie und mit der größeren Hälfte — bis auf das nochmalige Durchgehen — fertig; die zweite Hälfte werde ich freilich wohl ganz umarbeiten müſſen.

Eine der vielen Unterbrechungen, durch welche dieſe Arbeit aufgehalten wurde, liegt auch in einem Artikel, den ich für un-

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-9
FN. 01488/036

sere kritische Zeitschrift (über Herrn W. v. Humboldt's Abhandlung über die Bhagavatgita) verfertigen mußte, — (einen zweiten über dasselbe muß ich mir später verspären). Von Ihnen sehen wir mit Verlangen Arbeiten dafür entgegen.

Früher hat mir Marheinecke die vergnügliche Nachricht gegeben, daß Sie eine Anzeige der zweiten Ausgabe der Encyklopädie zu machen gedenken; nichts kann mir so schätzbar und angenehm seyn, und ich glaube um so mehr darauf rechnen zu können, da sich ein solcher Artikel Ihnen leicht unter den Händen bei Ihrer gegenwärtigen Bemühung damit machen kann; und ich hoffe darauf als auf etwas, worauf wir uns verlassen können.

Aber nun kommt zugleich eine neue weitere Bitte an Sie, nämlich eine Anzeige der zweiten Ausgabe der Dogmatik von Marheinecke zu machen; ich sage nichts von dem höchst intensiven Interesse, das dieses Werk hat, sondern erwähne vornehmlich den Umstand, daß wir außer Ihnen Niemand wüßten, der würdig von demselben sprechen könnte, und unumgänglich ist, daß nicht nur in unserer Zeitschrift, sondern daß überhaupt gehörig davon gesprochen wird, daß die Aufnahme, die es in den öffentlichen Blättern erfährt, nicht allein Mißhandlung ist, und das Volk, das darüber herfallen wird, nicht allein das Wort habe. Ich hoffe darum darüber eine günstige Zusage von Ihnen und noch mehr, einen baldigen Aufsatz; dieser braucht ja nicht, oder ganz beliebig, in ein Detail zu gehen und sich auf einzelne Lehren einzulassen; die Hauptsache ist die Besprechung des allgemeinen Standpunkts. — Es ist darum zu thun, daß bemerklich gemacht werde, daß Marheinecke in seiner Dogmatik (bereits in der ersten hinlänglich) ein Zeichen seiner Richtung gegeben. Dieß hoffe ich von Ihnen. Auch von Freund Creuzer wünschten wir ein kritisches Lebenszeichen zu erhalten; ich ersuche Sie, ihm nebst meinen besten Grüßen zu sagen, daß ich den Auftrag habe, bei ihm anzufragen, oder sogar ihm aufzutragen, — daß er Böttiger's Ideen zur Kunst-Mythologie, vornehmen

möchte; ob dieß interessant genug ist, um eine Anzeige von ihm zu verdienen. Wäre es sonst etwas, worüber er sich aussprechen möchte, so möge er es mir zu wissen thun. Die Zeitschrift nicht bloß verspricht sich Beiträge von Ihnen beiden, sondern noch mehr wünsche ich, daß Sie beide Ihre gute Sache zu Worte bringen und geltend machen. Mit dem herzlichsten Lebewohl, hochgeschätzter, lieber Freund,

Ihr

Berlin, d. 19. Decbr. 1829. D.

An Denselben.

Hochverehrter Freund.

Mit der Absendung der Vorrede zu der neuen Auflage erwiedere ich Ihnen zugleich Ihren freundschaftlichen Brief vom 15. d.; ich ersah zunächst daraus, daß Sie an diesem Datum erst den 27. Bogen zur Revision vor sich hatten; so hat denn die Verzögerung des Abgangs der neuen Vorrede keinen Aufenthalt im Drucke gemacht; diese Vorrede ist — indem mir unter dem Aufsetzen derselben Tholuck's Buch von der Sünde zu Gesicht kam, — weitläufiger geworden, als ich im Sinne hatte. Ich danke Ihnen wiederholt für diese freundschaftliche Mühwaltung der Revision, deren gütige Uebernahme die Beschaffenheit des Manuskriptes doppelt und dreifach mühevoll, und um so viel schätzbarer und dankenswerther gemacht hat. Die Hauptverzögerung der ganzen Arbeit entstand daraus, daß mir die erste Ausarbeitung der Einleitung auch in ein Buch auszulaufen anfing, und ich daher eine Umarbeitung von vorne an vornehmen mußte. Dasselbe, um hiervon auf Weiteres überzugehen, das Sie in Ihrem Briefe erwähnen, sehe ich, ist mit einem Artikel über Marheineke's Dogmatik geschehen. Sie geben uns nur das allgemeine Versprechen, daß Sie einen vorläufigen Auszug unsern kritischen

Jahrbüchern bestimmen; in jeder Rücksicht, unter andern auch, daß dieselben größern Zuflusses an Manuskript sehr bedürftig sind, darf ich Sie bitten, uns denselben recht bald zukommen zu lassen. Wie haben Ihnen Carové's und Marheineke's Artikel über den Katholicismus und Katholisiren zugesagt? Es ist ebenso noch zeitgemäßeres Bedürfniß, die aufgeklärte und, wie sie sich nennt, die neue Theologie zu besprechen, mit der sich auch Marheineke in einem Artikel, — doch von einer etwas zu besonderen — Seite, zu thun gemacht; diese Theologie scheint beinahe in der Vorstellung zu seyn, das Monopol des Wortführens zu besitzen. Sie werden in den letzten Bogen der Encyklopädie und in der neuen Vorrede finden, daß auch ich an dergleichen Artikel, besonders an Herrn Tholuck gekommen bin.

Wenn Sie sich denn noch zu der Anzeige meiner Encyklopädie entschließen könnten, so würde dieß unsern Jahrbüchern eben so wie mir interessant und ehrenvoll seyn; nach Ihren freundlichen Aeußerungen in Ihrem Letzten, hatte Sie die Einleitung zunächst dazu aufgeregt, aber die Breite des Uebrigen eher abgehalten. Ich sollte meinen, daß dieß Ihre erste Absicht, Ihre Ansichten über die Gegenstände der Einleitung darzulegen, nicht rückgängig machen sollte. Eine Anzeige in unsern Jahrbüchern ist für sich schon geeignet, ein eigener Artikel aus Veranlassung einer Schrift — mehr als eine bloße Kritik und Anzeige derselben zu seyn — und ein Artikel von Ihnen würde von selbst eine höhere Voreinleitung in den Gegenstand derselben werden; wobei das Detail des Buches etwa nur kurz berücksichtigt, oder selbst übergangen werden kann. Den Standpunkt des Buches, und etwa den der eigenthümlichen wissenschaftlichen Behandlung auseinander zu setzen, würde ja ein ganz interessanter und genügender Stoff seyn, — und bloß solchen Stoff abzuhandeln, darauf würde Sie von selbst sowohl Ihr Interesse an der Sache als solcher, wie selbst Ihre Freundschaft beschränken.

Herr A. W. Schlegel hält seit acht Tagen Vorlesungen

über die bildenden Künſte vor einem zahlreichen gemiſchten Publikum — tief kann er freilich nicht gehen, — aber für ſein Publikum iſt ſeine deutliche und beredte Art ſehr paſſend.

Leben Sie nun herzlichſt wohl — mit unveränderlicher Freundſchaft und Hochachtung ꝛc.

Berlin, d. 29. Mai 1827.

An Denſelben.

Längſt hätte ich Ihre freundliche Zuſchrift vom Frühling, worin Sie, verehrter Freund, mir Herrn Profeſſor Rour's Schrift nebſt deſſen Brief überſchickten, beantworten ſollen. Der Schuldnerzuſtand meiner Korreſpondenz, aus dem ich ſelbſt gegen liebe Freunde nie herauskomme, iſt eines der Leiden, die ich zu tragen habe.

Eine nähere Aufforderung, die mich ebenfalls hätte treiben ſollen, früher zu ſchreiben, führte die Erledigung der philoſophiſchen Lehrſtelle in Heidelberg und die Anfrage eines Freundes herbei, ob er ſich nicht den Gedanken machen könnte, daß auf ihn Bedacht genommen würde; es iſt Rektor Gabler in Bayreuth. Er meinte, ob er nicht etwa der dritte Rektor ſeyn könnte, der aus Baiern nach jener Lehrſtelle berufen würde. Er iſt Ihnen wohl ſchon ſelbſt aus ſeiner Propädeutik der Philoſophie, und aus Recenſionen in unſern kritiſchen Jahrbüchern bekannt, und ſo brauche ich zu ſeiner Empfehlung nach dieſer Seite nichts hinzu zu ſetzen; gründliche philoſophiſche Einſicht iſt bei ihm ohne Schwindelei und Gähren, vielmehr mit Klarheit und Beſtimmtheit vergeſellſchaftet, — Eigenſchaften, die, wie ſie die Laſter ſeichter Philoſophie, ſo bei gründlicher Richtung unſchätzbar ſind; er iſt dabei ein ſehr redlicher, einfacher, ruhiger und freundlicher Charakter. Ich habe ſeinem Wunſche, bei Ihnen eine Anfrage darüber zu machen, nicht entſtehen wollen; ich bin überzeugt, daß Heidelberg

Pflichtmäßige; die Pflicht iſt das Wiſſen ſelbſt; dieſe einfache Selbſtheit aber iſt das Anſich; denn das Anſich iſt die reine Sichſelbſtgleichheit, und dieſe iſt in dieſem Bewußtſeyn. —

Dieß reine Wiſſen iſt unmittelbar Seyn für Anderes; denn als die reine Sichſelbſtgleichheit iſt es die Unmittelbarkeit oder das Seyn. Dieß Seyn iſt aber zugleich das reine Allgemeine, die Selbſtheit Aller; oder das Handeln iſt anerkannt und daher wirklich. Dieß Seyn iſt das Element, wodurch das Gewiſſen unmittelbar mit allen Selbſtbewußtſeyn in der Beziehung der Gleichheit ſteht; und die Bedeutung dieſer Beziehung iſt nicht das ſelbſtloſe Geſetz ſondern das Selbſt des Gewiſſens.

Darin aber, daß dieß Rechte, was das Gewiſſen thut, zugleich Seyn für Anderes iſt, ſcheint eine Ungleichheit an es zu kommen. Die Pflicht, die es vollbringt, iſt ein beſtimmter Inhalt; er iſt zwar das Selbſt des Bewußtſeyns und darin ſein Wiſſen von ſich, ſeine Gleichheit mit ſich ſelbſt. Aber vollbracht, in das allgemeine Medium des Seyns geſtellt, iſt dieſe Gleichheit nicht mehr Wiſſen, nicht mehr dieſes Unterſcheiden, welches ſeine Unterſchiede eben ſo unmittelbar aufhebt; ſondern im Seyn iſt der Unterſchied beſtehend geſetzt, und die Handlung eine beſtimmte, ungleich mit dem Elemente des Selbſtbewußtſeyns Aller, alſo nicht nothwendig anerkannt. Beide Seiten, das handelnde Gewiſſen und das allgemeine dieſe Handlung als Pflicht anerkennende Bewußtſeyn, ſind gleich frei von der Beſtimmtheit dieſes Thuns. Um dieſer Freiheit willen iſt die Beziehung in dem gemeinſchaftlichen Medium des Zuſammenhangs vielmehr ein Verhältniß der vollkommnen Ungleichheit; wodurch das Bewußtſeyn, für welches die Handlung iſt, ſich in vollkommner Ungewißheit über den handelnden ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſt befindet. Er handelt, er ſetzt eine Beſtimmtheit als ſeyend; an dieß Seyn als an ſeine Wahrheit halten ſich die Andern und ſind darin ſeiner gewiß;

ſehr gut mit ihm fahren würde, und darf ſie um ein Wort der Antwort für ihn darüber erſuchen.

Herrn Profeſſor Rosr bitte ich Sie, noch meinen Dank für die mir überſchickte Schrift zu machen; ich habe ſie der Redaktion der Jahrbücher übergeben, es iſt längſt beſtimmt, daß ſie angezeigt werden ſoll; aber Sie wiſſen, wie es mit dergleichen Aufträgen und Vorſätzen geht, — und wiſſen dieß an Ihnen ſelbſt. Längſt ſahen wir wieder einem Beitrag von Ihnen entgegen, beſonders nach der von Ihnen gemachten Hoffnung, daß Sie nach überſtandenen körperlichen Ungemächlichkeiten an ſolche Arbeit gehen wollten; ich hoffe, daß der Sommer, — der freilich nicht ſehr günſtig geweſen, — doch das Seinige zu Ihrer gänzlichen Wiederherſtellung beigetragen hat.

Ich habe — leider! muß ich es ſagen, — angefangen, Gegner, deren eine Anzahl voriges Jahr gegen meine Philoſophie aufgetreten, in den kritiſchen Jahrbüchern vorzunehmen; — beſchränkt man ſich auf das etwa nicht Abweisbare, eine dergleichen Schrift flüchtig durchzulaufen, ſo kommt man mit dem allgemeinen Verdruſſe ab; aber eine Kritik bringt es mit ſich, alle Einzelnheiten des üblen Willens und der Unfähigkeit des Denkens durchzugenießen. Ganz verloren beim Publikum mag jedoch die kritiſche Arbeit, ſo ſauer ſie iſt, nicht ſeyn; ſo groß ſich daſſelbe durch ſolche Schriften den leeren Kopf oft machen läßt und durch Stillſchweigen in dem günſtigen Eindruck beſtätigt wird, ſo giebt es denſelben auch wieder eben ſo leicht auf und will nichts davon gehalten haben, wenn man ihrer Blöße ſtark entgegen tritt. Es iſt in der That in dieſen Schriften Vieles zu niederträchtig. Die Zweifel über Seyn, Nichts und Werden, hat mir der Verfaſſer, Kollege und Freund Schmalz, ſelbſt zugeſchickt.

Iſt Gans nicht bei Ihnen geweſen? er iſt während meiner Abweſenheit von hier — ich habe eine kurze Tour nach Böhmen gemacht, — ich lebte in Carlsbad 5 Tage mit Schelling

in alter kordater Freundschaft zusammen, — abgereist, ohne, wie man mir sagte, noch recht zu wissen wohin? Er hat, wenn er, wie ich nicht zweifle, zu Ihnen gekommen ist, von unserm Lebwesen erzählen können, wie ich alsdann auch viel von Ihnen durch ihn zu hören hoffe. Noch bitte ich, meine herzlichsten Empfehlungen an die alten Freunde Thibaut und Creuzer zu machen. Ich verbleibe mit aller Verehrung und Liebe

Ihr treuer

Berlin, d. 27. Sptbr. 1829. H

4. An Goethe *).

Berlin, den 24. Sptbr. 1821.

Ew. Excellenz erfreuliches Geschenk, das Sie dem Publikum mit einem neuen naturwissenschaftlichen Hefte und mir

*) Zum näheren Verständniß dieser Briefe theilen wir hier drei Briefe Goethe's an Hegel mit; zwar stehen nur die beiden ersten davon in unmittelbarer Beziehung zu Hegel's Briefe, allein man wird auch dem dritten ebenfalls gern erfahren, mit welcher Genugthuung Goethe seine Verdienste um die Naturwissenschaft von Hegel anerkannt sah.

1.

Ew. Wohlgeboren möge beikommendes Heft zur guten Stunde wessen und besonders der enzyklische Aufsatz einigermaßen genug thun. Sie haben in Nürnberg dem Hervortreten dieser schönen Entdeckung beigewohnt, Sie vorzüglich übernommen, und auch nachher geistreich anerkannt, was ich gethan, um die Erscheinung auf ihre ersten Elemente zurückzuführen. Beikommender Aufsatz liefert nun, in möglichster Kürze, was ich von Anfang an, besonders aber in den letzten zwei Jahren bemerkt, versucht, verschiedentlich wiederholt, gedacht und geschlossen; wie ich mich Theils in dem Kreise gehalten, Theils denselben ausgedehnt, auch Analogien von manchen Seiten herangezogen und Alles zuletzt in eine gewisse Ordnung aufgestellt, welche mir die gefälligste war und die anschaulichste schien, wenn man die Erfahrungen selbst vor Augen legen und die Versuche der Reihe nach mittheilen wollte.

Möge das Alles einigermaßen Ihre Billigung verdienen, da es freilich schwer ist, mit Worten auszudrücken, was dem Auge sollte dargebracht werden. Fahren Sie fort an meiner An. die Naturgegenstände zu

überdieß mit einem Exemplare deſſelben und einem ſo gütigen Schreiben gemacht haben, noch einmal recht durch zu genießen

behandeln, kräftigen Theil zu nehmen, wie Sie bisher gethan. Es iſt hier die Rede nicht von einer durchzuſetzenden Meinung, ſondern von einer mitzutheilenden Methode, deren ſich ein Jeder als eines Werkzeugs, nach ſeiner Art, bedienen möge.

Mit Freuden hör' ich von manchen Orten her, daß Ihre Bemühung, junge Männer nachzubilden, die beſten Früchte bringt; es thut freilich Noth, daß in dieſer wunderlichen Zeit irgendwo aus einem Mittelpunkt eine Lehre ſich verbreite, woraus theoretiſch und praktiſch ein Leben zu fördern ſey. Die hohlen Köpfe wird man freilich nicht hindern, ſich in vagen Vorſtellungen und tönenden Wortſchällen zu ergehen; die guten Köpfe jedoch ſind auch übel daran, denn indem ſie falſche Methoden gewahren, in die man ſie von Jugend auf verſtrickte, ziehen ſie ſich auf ſich ſelbſt zurück, werden abſtrus oder tranſcendiren.

Möge ſich Ihr Verdienſt, mein Theuerſter, um Welt und Nachwelt durch die ſchönſten Wirkungen immerfort belohnt ſehen.

Treulichſt

Jena, d. 7. Oktbr. 1820. Goethe.

2.

Ew. Wohlgeboren fühle ich mich genöthigt auszudrücken, wie ſehr mich Ihre Zuſchrift erfreut hat.

Daß Sie mein Wollen und Leiſten, wie es auch ſey, ſo innig durchdringen und ihm einen vollkommenen, motivirten Beifall geben, iſt mir zu großer Ermunterung und Förderniß. Gerade zur rechten Stunde langten Ihre Blätter an, da ich, durch die neuſte Bearbeitung der entoptiſchen Farben aufgeregt, meine ältern chromatiſchen Akten wieder muſtern und mich nicht erwehren kann, gar Manches durch ſorgfältige Redaktion einer öffentlichen Erſcheinung näher zu führen.

Ihre werthen Aeußerungen ſollen mir immer vor Augen liegen und meinen Glauben ſtärken, wenn mich die unerfreuliche Behandlung derſelben Materie, deren ſich die Zeitgenoſſen ſchuldig machen, manchmal, wo nicht zum Wanken doch zum Weichen verleiten möchte. Nehmen Sie alſo meinen wiederholten Dank und erlauben eine von Zeit zu Zeit erneute Sendung. Da Sie ſo freundlich mit den Urphänomenen gebaren, ja mir ſelbſt eine Verwandtſchaft mit dieſen dämoniſchen Weſen zuerkennen, ſo nehme ich mir die Freiheit, zunächſt ein Paar dergleichen dem Philoſophen vor die Thür zu bringen, überzeugt, daß er ſie ſo gut wie ihre Geſchwiſter behandlen wird.

Treulichſt

Weimar, d. 13. April 1821. Goethe.

3.

Ew. Wohlgeboren Andenken, welches bei mir immer friſch und lebendig bleibt, wurde durch eine heiter von Berlin zurückkehrende Dame völlig zur

und dieß Geſchenk mit einigen meiner zufälligen Gedanken zu erwiedern, — um hierdurch wenigſtens das Intereſſe zu beurkunden, das ich daran genommen, — dieß Alles hatte ich mir auf die freien Feiertage vorbehalten gehabt; ich glaubte damals gegen Ew. Excellenz die Bezeigung meines Danks wohl bis dahin anſtehen laſſen zu dürfen, indem ich Sie für überzeugt glauben konnte, wie werth mir Ihr gütiges Andenken, dieſe neue Bereicherung meiner Einſichten und wie erfriſchend mir die ſonſtigen ernſt-heiteren Aeußerungen Ihres Genius ſeyn würden. In jenen Ferien iſt es mir jedoch nicht ſo wohl geworden, und ich kann es nunmehr nicht länger anſtehen laſſen, ein Zeichen meiner Erkenntlichkeit von mir zu geben.

Unter dem ſo reichen Inhalte des Heftes habe ich aber vor Allem aus Ew. Excellenz für das Verſtändniß zu danken, welches Sie uns über die entoptiſchen Farben haben aufſchließen wollen; der Gang und die Abrundung dieſer Traktation, wie der Inhalt, haben meine höchſte Befriedigung und Anerkennung erwecken müſſen. Der ſo vielfachen Apparate, Machinationen und Verſuche über dieſen Gegenſtand unerachtet, oder vielmehr wohl gar um derſelben willen ſelbſt, — ja ſogar trotz Gewat-

Gegenwart verwandelt, ſo daß ich mich nicht enthalte mit Wenigem auch wieder einmal mich ſchriftlich unmittelbar darzuſtellen. Noch bin ich Dank ſchuldig für bedeutende Sendungen; leider ward ich von jenen Kapiteln abgezogen und weit ſeitwärts geführt, deshalb denn die Benutzung auch noch bevorſteht.

Da Ew. Wohlgeboren die Hauptrichtung meiner Denkart billigen, ſo beſtätigt mich dieß in derſelben nur um deſto mehr und ich glaube nach einigen Seiten hin bedeutend gewonnen zu haben, wo nicht für's Ganze, doch für mich und mein Inneres. Möge alles, was ich noch zu leiſten fähig bin, ſich immer an dasjenige anſchließen, was Sie gegründet haben und auferbauen.

Erhalten Sie mir eine ſo ſchöne, längſt herkömmliche Neigung und bleiben überzeugt, daß ich mich derſelben als einer der ſchönſten Blüthen meines immer mehr und mehr ſich entwickelnden Seelenfrühlings zu erfreuen durchaus Urſache finde.

Ergebenſt

Weimar, d. .. Mai 1824. Goethe.

terſchaft und Vaterſchaft, hatten wir von den erſten malus'ſchen und den ferneren hieraus hervorgegangenen Erſcheinungen nichts verſtanden; bei mir wenigſtens aber geht das Verſtehen über Alles, und das Intereſſe der trockenen Phänomene iſt für mich weiter nichts als eine erweckte Begierde, es zu verſtehen.

Um dieſe eben genannte Gevatterſchaft, — da Ew. Excellenz ſich noch einer Erwähnung, die ich von Beihülfe zu ein Paar Buchſtaben vormals an Sie gethan, haben erinnern wollen, — gleich von vorn herein abzuthun, ſo wiſſen Ew. Excellenz ohnehin, wie wenig mehr in unſeren Zeiten die Gevatterſchaft bei einem Kinde auf ſich hat; alsdann aber nöthigt mich doch jene Erinnerung, mich auf die ausdrückliche Erklärung einzulaſſen, daß es bei jener meiner Erwähnung einer Beihülfe, nicht auf eine Ehre, oder gar ein ſtilles Verdienſt meiner Seits, abgeſehen ſeyn, ſondern dieſe Erwähnung lediglich gleichſam eine Parabel vorſtellen ſollte, als bei welcher bekanntlich die gebrauchte Begebenheit nicht einen gefährlichen Werth für ſich haben, ſondern ganz allein eine allgemeine Vorkommenheit, — das fabula docet, — bedeuten ſoll; und zwar ſo, daß jener einzelne gebrauchte Fall völlig geringfügig ſeyn, und vollends, wenn die allgemeine Lehre auf einen andern Fall gedeutet wird, es geſchehen kann, daß er gegen dieſen in ganz und gar keine Vergleichung des Gehalts kommt und an ihn ſelbſt nicht mehr gedacht werden darf. So wie nun von Licht und Farbe die Rede wird, ſo liegt es nah, den geringfügigen Umſtand etwa eines Beitrags zu einem Buchſtaben oder Komma doch darum aufzunehmen, weil er von weitem paraboliſch an die häufige Vorkommenheit erinnert, daß ſolche, die was ſie haben und wiſſen, (wobei es ſich nicht um einen oder den andern Buchſtaben, ſondern um Alles handelt), ganz allein von Ew. Excellenz profitirt haben, nun thun, als ob ſie aus eigenen Schachten es geholt — und wenn ſie etwa auf ein weiteres Detail ſtoßen, hier ſogleich, wie wenig ſie das Empfangene auch nur ſich zu eigen gemacht, dadurch beweiſen, daß ſie

ſolches etwaige Weitere nicht zum Verſtändniß aus jenen Grundlagen zu bringen vermögen, und es Ew. Excellenz lediglich anheim ſtellen müſſen, den Klumpen zur Geſtalt heraus zu locken und durch ſolche wahrhafte Gevatterſchaft ihm erſt einen geiſtigen Othem in die Naſe zu blaſen. Dieſer geiſtige Othem — und von ihm iſt es, daß ich eigentlich ſprechen wollte, und der eigentlich allein des Beſprechens werth iſt, — iſt es, der mich in der Darſtellung Ew. Excellenz von den Phänomenen der entoptiſchen Farben höchlich hat erfreuen müſſen. Das Einfache und Abſtrakte, was Sie ſehr treffend das Urphänomen nennen, ſtellen Sie an die Spitze, zeigen dann die konkreten Erſcheinungen auf, als entſtehend durch das Hinzukommen weiterer Einwirkungsweiſen und Umſtände, und regieren den ganzen Verlauf ſo, daß die Reihenfolge von den einfachen Bedingungen zu den zuſammengeſetztern fortſchreitet, und ſo rangirt das Verwickelte nun, durch dieſe Dekompoſition, in ſeiner Klarheit erſcheint. Das Urphänomen auszuſpüren, es von den andern, ihm ſelbſt zufälligen Umgebungen zu befreien, — es abſtrakt, wie wir dieß heißen, aufzufaſſen, dieß halte ich für eine Sache des großen geiſtigen Naturſinns, ſo wie jenen Gang überhaupt für das wahrhaft Wiſſenſchaftliche der Erkenntniß in dieſem Felde. Newton und die ganze Phyſikerſchaft ihm nach, ſehe ich dagegen irgend eine zuſammengeſetzte Erſcheinung ergreifen und ſich in ihr feſtrennen, und ſo den Gaul beim Schwanze aufzäumen, um mich des Ausdrucks zu bedienen; es iſt ihnen hiebei geſchehen, daß ſie die dem Urſtande der Sache gleichgültigen Umſtände — ſelbſt wenn dieſe nichts Anderes wären, als daß ihnen beim Aufzäumen des Schwanzes ein Unglück paſſirt wäre, — für die Bedingungen derſelben ausgeben, und Alles, was vor- und rückwärts liegt, hineinſchuſtern, zwängen und lügen. An einem Ur laſſen ſie es dabei nicht fehlen; ſie bringen ein metaphyſiſches Abſtraktum herbei, — als erſchaffene Geiſter erſchaffen ſie den Erſcheinungen ein erſchaffenes, ihrer

ſelbſt würdiges Inneres hinein, und ſind in dieſem Centro über die Weisheit und Herrlichkeit eben ſo erfreut, eben ſo ernſthafte Arbeiter wie die Freimaurer um den Tempel Salomonis. — — Bei den Urphänomenen fällt mir die Erzählung ein, die Ew. Excellenz der Farbenlehre hinzufügen, — von der Begegniß nämlich, wie Sie mit Büttner's ſchon die Treppe hinabeilenden Prismen noch die weiße Wand angeſehen und Nichts geſehen haben, als die weiße Wand; dieſe Erzählung hat mir den Eingang in die Farbenlehre ſehr erleichtert und ſo oft ich mit der ganzen Materie zu thun bekommen, ſehe ich das Urphänomen vor mir, Ew. Excellenz mit Büttner's Prismen die weiße Wand betrachten, und nichts ſehen als weiß. Darf ich Ew. Excellenz aber nun auch noch von dem beſondern Intereſſe ſprechen, welches ein ſo herausgehobenes Urphänomen für uns Philoſophen hat, daß wir nämlich ein ſolches Präparat — mit Ew. Excellenz Erlaubniß, — geradezu in den philoſophiſchen Nutzen verwenden können! — Haben wir nämlich endlich unſer zunächſt auſternhaftes, graues oder ganz ſchwarzes — wie Sie wollen — Abſolutes, doch gegen Luft und Licht hingearbeitet, daß es deſſelben begehrlich geworden, ſo brauchen wir Fenſterſtellen, um es vollends an das Licht des Tages herauszuführen; unſere Schemen würden zu Dunſt verſchweben, wenn wir ſie ſo geradezu in die bunte verworrene Geſellſchaft der wiederhältigen Welt verſetzen wollten. Hier kommen uns nun Ew. Excellenz Urphänomene vortrefflich zu ſtatten; in dieſem Zwielichte, geiſtig und begreiflich durch ſeine Einfachheit, ſichtlich oder greiflich durch ſeine Sinnlichkeit, begrüßen ſich die beiden Welten — unſer Abſtruſes und das erſcheinende Daſeyn. So präpariren uns Ew. Excellenz auch die Geſtirne und ſelbſt etwas vom Metalliſchen zum Granit hin, den wir an ſeiner Dreieinigkeit leicht packen und zu uns hereinholen können, — wohl leichter, als ſich ſeine vielen, etwas aus der Art geſchlagene, Kinder in ſeinen Schooß zurückbringen laſſen mögen. Längſt haben wir es dank-

bar zu erkennen gehabt, daß Sie das Pflanzenweſen ſeiner und unſerer Einfachheit vindicirt haben. Knochen, Wolken, kurz Alles führen Sie uns näher herbei. — Wenn ich nun wohl auch finde, daß Ew. Excellenz das Gebiet eines Unerforſchlichen und Unbegreiflichen ungefähr eben dahin verlegen, wo wir hauſen, eben dahin von wo heraus wir Ihre Anſichten und Urphänomene rechtfertigen, begreifen, — ja wie man es heißt, beweiſen, deduciren, konſtruiren u. ſ. f. — wollen, ſo weiß ich zugleich, daß Ew. Excellenz, wenn Sie uns eben keinen Dank dafür wiſſen können, ja Ihre Anſichten, ſelbſt das Stichelwort: Naturphiloſophiſch, dadurch ankriegen könnten, uns doch toleranterweiſe mit dem Ihrigen ſo nach unſerer unſchuldigen Art gebehrden laſſen, — es iſt doch immer noch nicht das Schlimmſte, was Ihnen widerfahren iſt, und ich kann mich darauf verlaſſen, daß Ew. Excellenz die Art der Menſchennatur, daß wo einer etwas Tüchtiges gemacht, die Andern herbeirennen und dabei auch etwas von dem Ihrigen wollen gethan haben, erkennen. — Ohnehin aber haben wir Philoſophen bereits einen mit Ew. Excellenz gemeinſchaftlichen Feind — nämlich an der Metaphyſik. — Schon Newton hat die große Warnungstafel angeſchlagen: Phyſik! hüte dich vor Metaphyſik! Das Unglück aber iſt, daß, indem er dieß Evangelium ſeinen Freunden vermacht und dieſe es treulich verkünden, er und ſie damit nichts Anderes geleiſtet haben, als nur die unzählbaren Wiederholungen des Zuſtandes jenes Engländers zu geben, der nicht wußte, daß er ſein ganzes Leben hindurch Proſa geſprochen. Dieſer kam am Ende doch zur Einſicht, jene aber ſind dermalen noch nicht ſo weit, zu wiſſen, daß ſie verdammt ſchlechte Metaphyſik ſprechen. Ich laſſe es aber, von der Noth, den Phyſikern dieſe ihre Metaphyſik zu ruiniren, noch etwas zu ſagen. Ich muß auf eine der Belehrungen Ew. Excellenz zurückkommen, indem ich mich nicht enthalten kann, Ihnen noch meine herzliche Freude und Anerkennung über die Anſicht zu bezeigen, die Sie über die Natur der doppelt refrangirenden

Körper gegeben haben; — dieſes Gegenbild von derſelben Sache, einmal als durch äußerliche mechaniſche Mittel dargeſtellt, — das andere Mal eine innere Damaſtweberei der Natur — iſt, meiner Meinung nach, gewiß einer der ſchönſten Griffe, die gethan werden konnten.

Dieſe Damaſtweberei, vor der Hand von Hellung und Dunklung, muß noch weiter führen; das Lebendige im Schönen iſt zugleich die Fruchtbarkeit, die es beſitzt. Weil es aber bei allen Dingen etwas zu bedauern giebt, ſo hätte ich allerdings dieß zu beklagen, daß ich die belehrende Reihe der Phänomene nicht mit leiblichen Augen, am liebſten freilich unter der Leitung Ew. Excellenz, habe durchlaufen können. Doch dürfte ich mir vielleicht in Jahr und Tagen noch dieſe Vergünſtigung verſprechen, und dieſe Hoffnung ſelbſt vertilgt jenes Bedauern, und um die Geduld Ew. Excellenz nicht noch durch längeres Plaudern in Anſpruch zu nehmen, erlaube ich mir nur noch, meinen vergnüglichen Dank für Derſelben gütiges Andenken und für die verlangten reichhaltigen Belehrungen zu wiederholen.

---

5. An den D. Hinrichs in Heidelberg.

Berlin, d. 7. April 1821.

Ich habe, hochgeſchätzter Freund, mit wahrem Vergnügen das überſchickte Manuſkript durchlaufen, — es ganz wörtlich durchzuſtudiren, dazu habe ich nicht kommen können, — und will die Rückſendung nicht länger aufhalten, um die weitere Behandlung und Beſtimmung dadurch nicht zu verzögern.

Ihren Wunſch, dieſe Ihre Schrift mit einem Vorworte von mir an das Publikum begleitet zu ſehen, werde ich herzlich gern erfüllen; damit hat es jedoch, während des Verlaufs des Abdrucks Ihres Manuſkripts, noch Zeit. Ich leſe dieſen Sommer

Religionsphiloſophie, bin alſo damit veranlaßt, meine Gedanken ohnehin nach dieſer Seite zu wenden.

Sie fordern mich auf, in meinem Vorwort meine Gedanken über die Tendenz Ihrer Schrift zu ſagen; erlauben Sie mir aber, hier ſchon ein Urtheil gegen Sie und vornehmlich meine Wünſche über dasjenige zu äußern, was ich für vortheilhaft hielte, daß Sie für dieſe gewichtige Abhandlung, in Rückſicht auf ihre Richtung gegen das Publikum, und auf die Einrichtung derſelben noch vornähmen. Dieſe Wünſche beziehen ſich, wie geſagt, nicht auf den Inhalt und die Sache und deren Darſtellung ſelbſt; mein Urtheil iſt, daß Sie ſich in der Sache mächtig gezeigt, und ich habe mit wahrer Satisfaktion Ihr tiefes, ſpekulatives Eindringen erkannt; Sie geben mit dieſer Schrift einen genügenden Beweis für Ihre Fertigkeit und Präſenz, in den höchſten Regionen der Spekulation mit Beſtimmtheit und Freiheit ſich zu bewegen, in einem konſequenten Gange die Sache aus dem denkenden Begriffe zu produciren und fortzuführen. — Einzelne Belege von dieſer meiner Befriedigung will ich nicht anführen, — ich habe auch, wie geſagt, nicht alles Einzelne durchgemacht — aber z. B. Ihre Darſtellung vom Beweiſen des Daſeyns Gottes, von dem, was Manifeſtation iſt, von Gewißheit und Wahrheit — u. ſ. f. die Darſtellung der ſchelling'ſchen Philoſophie ſo wie der vorhergehenden u. ſ. f. — die dialektiſche Nothwendigkeit des Fortſchreitens — u. ſ. f. haben mich recht ſehr intereſſirt.

Meine Wünſche betreffen äußere Zuthaten, um den Leſer, — d. h. nicht bloß den ſchon mit der Spekulation vertrauten, — deſto eher einzuführen. Ihr Gang iſt eine Vertiefung in den Inhalt, der gediegen fortwaltet, ohne dem Leſer Ruhepunkte der Reflexion zu geben; ſolche, ſo zu ſagen hiſtoriſche (nicht von äußerer Hiſtorie, ſondern von der Vorhererzählung deſſen, was Sie itzt im Gedankengange vornehmen werden, genommen) würden zur nöthigen, ſogenannten Verſtändlichkeit ungemein beitra-

er hat darin ausgesprochen, was ihm als Pflicht gilt. Allein er ist frei von irgend einer bestimmten Pflicht; er ist da heraus, wo sie meinen, daß er wirklich sey; und dieß Medium des Seyns selbst und die Pflicht als an sich seyend gilt ihm nur als Moment. Was er ihnen also hinstellt, verstellt er auch wieder oder vielmehr hat es unmittelbar verstellt. Denn seine Wirklichkeit ist ihm nicht diese hinausgestellte Pflicht und Bestimmung, sondern diejenige, welche er in der absoluten Gewißheit seiner selbst hat.

Sie wissen also nicht, ob dieß Gewissen moralisch gut oder ob es böse ist, oder vielmehr sie können es nicht nur nicht wissen, sondern müssen es auch für böse nehmen. Denn wie es frei von der Bestimmtheit der Pflicht und von der Pflicht als an sich seyender ist, sind sie es gleichfalls. Was es ihnen hinstellt, wissen sie selbst zu verstellen; es ist ein solches, wodurch nur das Selbst eines Andern ausgedrückt ist, nicht ihr eignes; sie wissen sich nicht nur frei davon sondern müssen es in ihrem eignen Bewußtseyn auflösen, durch Urtheilen und Erklären zu nichte machen, um ihr Selbst zu erhalten.

Allein die Handlung des Gewissens ist nicht nur diese von dem reinen Selbst verlaßne Bestimmung des Seyns. Was als Pflicht gelten und anerkannt werden soll, ist es allein durch das Wissen und die Ueberzeugung davon als von der Pflicht, durch das Wissen seiner Selbst in der That. Wenn die That aufhört dieses Selbst an ihr zu haben, hört sie auf das zu seyn, was allein ihr Wesen ist. Ihr Daseyn von diesem Bewußtseyn verlassen wäre eine gemeine Wirklichkeit, und die Handlung erschiene uns als ein Vollbringen seiner Lust und Begierde. Was da seyn soll, ist hier allein Wesenheit dadurch, daß es als sich selbst aussprechende Individualität gewußt wird; und dieß Gewußtseyn ist es, was das Anerkannte ist, und was, als solches, Daseyn haben soll.

Das Selbst tritt ins Daseyn als Selbst; der seiner ge-

gen; und es ist bei der Herausgabe Ihrer Schrift sowohl darum, Leser zu haben, — als auch vornehmlich darum zu thun, daß Ihr donum docendi daraus ersehen werden könne. — Ich will versuchen, einige nähere Umstände darüber anzugeben. 1) Schon dieß würde zur Erleichterung beitragen, wenn Sie mehr Ein- und Abschnitte in den Absätzen machten; die fünf ersten Seiten sind ohne Einschnitt, die sechs folgenden eben so u. s. f. Von 223—238 ist Ein Absatz, so von 241—251 u. s. f. Diese à linea weiter durch 1), 2), 3), u. s. f. unterschieden, trüge sehr wesentlich zur Uebersicht bei; — 2) das Nähere aber müßten jene historischen Einschnitte der Reflexion thun, z. B. daß dieß und dieß, diese Stufe, Form u. s. f. diese Bestimmung habe, aber die nähere Betrachtung zeige den Uebergang, Auflösung dieses Standpunkts u. s. f., dieß erläutere sich durch Folgendes; — oder, dieß sey nun zu beweisen oder bewiesen worden u. s. f. — besonders wäre zu unterscheiden und herauszuheben, was nach verständiger Konsequenz gefolgert ist, und wo nun die dialektische Betrachtung anfange; — überhaupt eine subjektive Hinweisung für den Leser, daß itzt dieß vorzutragen, zu erläutern, zu beweisen sey, — es komme hier darauf an u. dgl. Die für sich runde Sache wird auf diese Weise gegen den Leser hingekehrt, sonst sagt er, er wisse nicht, wo er es anfassen, was er damit anfangen solle. — Wie über das Einzelne, so ist auch für das Ganze eine solche Uebersicht und — Uebersicht gebende Eintheilung — wenn gleich, wie gesagt, nur historisch, vortheilhaft und nöthig. — Gleich am Anfang der ersten Abtheilung wünsche ich auch eine solche vorausgehende Hinweisung und Orientirung, daß zuerst die Natur des Gefühls u. dgl. zu betrachten sey. Ein solches Einleiten für das Ganze und für die einzelnen Theile, ja für Absätze und Sätze wird Ihrer Abhandlung gewiß eine ganz andere Aufnahme verschaffen, als ohne dasselbe. An dem Inhalte würde nichts zu ändern kommen, aber durch jene einleitende Zuthaten würde sie um ein Viertel oder Drittel auszuweiten seyn; sie ist

so zu replet von bloßem Stoffe und Inhalt, und diese zweite Seite noch erforderlich, den Leser auf den Gang und die Resultate aufmerksam zu machen. 3) Noch einen Unterschied berühre ich, auf welchen aufmerksam zu machen, oder vielmehr das Bewußtseyn darüber selbst anzugeben wäre — was nämlich als Voraussetzung angenommen oder wo aus Voraussetzung gesprochen wird. So z. B. gleich von Anfang, was Sie über das Gefühl sagen, soll nicht als ein Deducirtes gelten, — sondern Sie setzen die Vorstellung (— oder Deduktion) des Gefühls voraus, und geben hier nur das an, was dasselbe enthalte; dieß würde ich ausdrücklich unterscheiden; (— ebendaselbst wünschte ich die nähere Bestimmung angegeben, in wiefern und nach welcher Seite das Gefühl zugleich das Unbestimmte ist — d. h. welche Weise der Bestimmung ihm fehlt) — die Erläuterung durch Beispiele würde hier, wo Sie voraussetzend sprechen, — an ihrer Stelle seyn.

Ich würde über dieß Alles nicht so weitläufig geworden seyn, oder auch gar nichts über diese Seite gesagt haben, wenn Sie nur für mich und einige wenige Freunde der einfachen Spekulation schrieben — (und auch für diese und für mich wünschte ich von jenen Zuthaten etwas; es würde mich große Anstrengung kosten, mich ganz durch das Einzelne hindurch zu lesen) aber Sie schreiben ferner für ein lesendes und studirendes Publikum, — aber noch mehr auch für ein nur lesendes Publikum, das durchaus jene Einleitungen und Reflexionen nöthig hat und sie fordert, und — mit Recht — vornehmlich darin das Lehren als solches sieht. — Der zehnte Theil des Stoffs, den Ihre Abhandlung enthält — oder der zwanzigste, dreißigste u. s. f. — mit jener Verdeutlichung vorgetragen, würde hinreichen, um mehr Eindruck zu machen, und wohl um mehr zu belehren, als jene Gediegenheit in ihrer abgeschnittenen Gestalt Sie bei dem Publikum einführen möchte, auf welches wir hierbei vornehmlich unsre Wünsche richten können. Sie verkennen meine Absicht nicht, in der ich allen die-

sen scheinbaren Tadel vorbringe, und werden denselben auch so beurtheilen, daß er vielmehr an sich als ein Lobspruch zu deuten ist. — Nun noch kurz von dem Uebrigen; — daß Sie die Logik, wie sie dermalen noch gestaltet ist, polemisch vornehmen wollen, wird ein sehr zweckmäßiges Werk und Verdienst seyn; — es hilft am Ende nicht, wenigstens nicht allein, wenn man die Sache selbst darstellt; man muß die Sache in des Feindes Land spielen; dieß nöthigt ihn eher, sich umzuschauen und das vornehme Ignoriren aufzugeben, — und sich aus Beschämung zur Vertheidigung einzulassen

Daß Sie mir die Redaktion der sich nennenden neuen berliner Monatsschrift zumuthen, macht mich um so mehr vermuthen, daß viele Andere, die mich weniger kennen, als Sie, mich desselben zeihen werden; es ist freilich viel von mir darin die Rede, aber um so weniger sollte man den Verdacht hegen, daß ich daran Antheil habe; — auch von meinen Gedanken — und gelegentlichen Einfällen etwa lauft auch Manches unter — aber wenigstens habe ich dergleichen nicht zu solchem Gebrauch, wie daselbst davon gemacht ist, geäußert; der Gedanke ist übrigens gut an sich selbst; es muß immer auf verschiedene Weise die Sache an das Publikum gebracht werden. —

Aufsätze von Heidelbergern, sollte ich nicht glauben, daß eine besondere Ausschließung erfahren würden; schicken Sie dergleichen auf jeden Fall; hauptsächlich thut es der Zeitschrift Noth, daß sie einen mannichfaltigeren Ton, bei aller Einheit der Tendenz, erhielte. — Ich habe dem Hauptunternehmer von Ihrer Absicht gesprochen — es ist D. Förster — schicken Sie an ihn, was Sie in's Publikum auf diese Weise zu bringen wünschen.

Fahren Sie in Ihrer schreibenden und vorlesenden Thätigkeit fort; seyen Sie meiner herzlichen Theilnahme immer versichert.

Ihr

Hegel.

An Denſelben.

Berlin, den 4. April 1822.

Hier überſchicke ich Ihnen Manuſkript, ganz iſt es noch nicht; es fehlen jedoch nur noch etwa 1 oder 2 Bogen; ich wollte aber Sie nicht länger verzögern, wenn ich am Ende nicht gar zu ſpät komme.

a. Das Manuſkript in beſſeren Stand zu ſetzen erlaubte die Zeit nicht mehr; bei der unterbrochenen Arbeit hatte ich oft den Zuſammenhang verloren; es kann alſo in der Redaktion nicht anders als der Nachhülfe bedürftig erſcheinen.

b. Sie ſind an Ort und Stelle des Drucks, werden alſo Sorge für den ordentlichen Abdruck haben; die Stellen, wo ein alinea zu machen, ſind richtig bemerkt, — aber es bedarf eines aufmerkſamen Setzers, — vielmehr eines aufmerkſamen Direktors, und dieſer müſſen Sie ſeyn; wo es Ihnen zu fehlen ſcheinen ſollte, müſſen und werden Sie es reguliren.

c. Laſſen Sie mir ein halb Dutzend Exemplare beſonders abziehen. — Schicken Sie ein Exemplar etwa an unſern Herrn Miniſter. —

d. Ich bin auf Ihr Werk beſonders neugierig; da es ſchon abgedruckt iſt, hätte ich ein Exemplar bereits erhalten können.

Halten Sie mir das Allgemeine des Inhalts, — das zum Theil nur Wiederholung von anderswo Geſagtem iſt, — zu Gute; — das Zerſtreute meiner Exiſtenz geſtattet es nicht anders; — auf unſere jetzige Theologie hat es hin und wieder direkten Bezug, was Ihnen und Daub nicht entgehen wird. — Aber von Daub erwarte ich eine offene Erklärung, ob denn das die Dogmatik der unirten evangeliſchen Kirche ſey, was man uns, — freilich nur in einem erſten Theile, vermuthlich weil man für Weiteres in dieſen Zeiten der Unterdrückung, wie man es heißt, nicht traut, — als ſolche zu bieten die Unverſchämtheit und Plattheit gehabt hat. — Von Daub ſehne ich mich, bald einen

gedruckten Gruß zu vernehmen; sagen Sie ihm, wie sehr ich darauf hoffe und dessen benöthigt bin. An Creuzer werde ich in den nächsten Tagen schreiben.

Ihr

Hegel.

An Denselben.

Berlin, am Ostertage, den 9. April 1822.

Hiermit folgen, verehrter Freund, die Schlußblätter meiner Vorrede, der Anfang ist den 4. April von hier durch den Postwagen abgegangen, den Schluß macht eine Stelle aus einem Ihrer Briefe, über Ihren subjektiven Gang und Richtung der Schrift; die Stelle hat mich ebenso gerührt als erfreut, und ebenso freut es mich, sie hier abdrucken lassen zu können; sie sagt mit scharfer Bestimmtheit die Tendenz Ihrer Abhandlung aus, und wenn Sie selbst für den Druck sich über Ihr Bedürfniß hätten aussprechen sollen, so hätten Sie es nicht so einfach und unbefangen gethan. — Einige Zeilen hatte ich zuerst ausgelassen, weil ich erst heute das Stückchen Papier an dem abgerissenen Petschaft fand, das einige den Zusammenhang ausmachende Worte enthielt. Die Worte in Ihrer Abfassung, die meine Philosophie näher ausdrücken, habe ich weggestrichen. — Ein Wort, das ich zur Deutlichkeit anstatt eines Pronoms gesetzt, ist wohl Ihr Sinn gewesen, doch war es mir nicht ganz klar; um die Unklarheit wegzubringen, habe ich das Substantiv eingesetzt, — und wenigstens so wie es so lautet, ist es gut, und muß so bleiben. — Und nun meine besten Wünsche für den wirklichen Eintritt in die Welt; — welche Aufnahme Sie zu erwarten haben, habe ich in der Vorrede gesagt. — Vieles ist darin ausdrücklich für Daub gesagt, den ich herzlich zu grüßen bitte, und von dem ich auch bald etwas Gedrucktes zu sehen hoffe. Es thut Noth, daß wir nach und nach lauter werden.

Sagen Sie Daub ganz im Stillen, man ſpreche davon, ihn und Schwarz hierher einzuladen, um über Theologie und Kirche zu konferiren; — ſagen Sie ihm dabei, daß ich nichts ſehnlicher wünſchen könne, aber daß bei uns Jahre und Tage vergehen, ehe ein Gedanke, den man gefaßt, zur Ausführung komme. Wenn mir der Hr. Miniſter davon ſpricht, werde ich ihm ſagen, er brauche nur die beiden Herren 1) um die Artikel ihrer Union und 2) um eine Kritik der Dogmatik der evangeliſchen Kirche (wovon der Verfaſſer mit dem zweiten Theil, der ſchon Weihnachten erſcheinen ſollte, ſich wohl nicht getraut herauszurücken) zu erſuchen, ſo werde er ſchon klar genug finden können, was ſie von Theologie und ſolcher Berliner Theologie halten.

Ich hoffe bald gute Nachrichten über Ihre Hoffnungen in Heidelberg zu erhalten. — Ein ſolches Kleeblatt von ordentlichen Profeſſoren der Philoſophie, wie Sie in Heidelberg haben, iſt übrigens etwas ſo Exquiſites, daß es beinahe Schade wäre, wenn ein Blättchen ausgerupft würde. Wir werden anderwärts jedoch ſelbſt ſolche beſitzen, in Halle z. B. — Doch die Niederträchtigkeiten der daſigen Zeitung gegen mich mögen leicht, nicht von ſolchem Kleeblatt, ſondern vielleicht gar aus der Nähe von Ihnen, oder noch mehr von Daub, — einem vierten ſchlechten Blatte zu dem Kleeblatt ächter Art, kommen.

Leben Sie wohl!

Ihr

Hegel.

Wie ſteht es mit der Oswaldiſchen Buchhandlung in Heidelberg, iſt ſie noch auf guten Füßen, oder wenigſtens auf Füßen? Es intereſſirt mich, dieß zu wiſſen.

An Denselben.

Berlin, den 13. August 1822.

Es ist freilich schon sehr lange, daß Sie, geschätzter Freund, nichts von mir hören; ich wollte Ihnen über mögliche Aussichten bei uns gern etwas schreiben können; und ob ich gleich noch nichts Bestimmtes hierüber zu sagen habe, so will ich es doch nicht zu lange anstehen lassen, Ihnen wieder Nachricht von mir zu geben.

Soviel weiß ich inzwischen, daß Ihre Schrift einen guten Eindruck gemacht hat; die spekulative Haltung und Tiefe ist es, die bei uns, — d. h. in gewisser und zwar sehr bedeutender Sphäre, — sehr empfiehlt, Theils an und für sich, Theils auch darum, weil sie nach Außen keinen Anstoß und die Blößen nicht giebt, welche zu Mißverständnissen leicht aus populären Darstellungen geschöpft werden können. Flaches, bedeutungsloses Philosophiren theilt zwar auch diesen Vortheil, nichts Gefährliches zu zeigen, und nicht Veranlassung, kompromittirt zu werden, zu geben; aber solches Philosophiren erhält bei uns doch nicht den Vorzug vor dem anderen.

Der Hr. Minister drückte gegen mich keine ungeneigte Gesinnungen in Rücksicht auf Sie aus, als ich Veranlassung nahm, von meiner Vorrede auf Ihr Buch und dessen Verfasser zu kommen.

Sonst hörte ich, daß das Schreiben, mit dem Sie es begleitet, nur formell gewesen; — bei uns darf man wohl dem Minister des Unterrichts — auch ein konkretes Wort, auf Gehalt und Ansicht gehend, — sagen. Sie haben sich daher zunächst auch einer solchen formellen Antwort zu gewärtigen; daß sie aber so lange verschoben worden, ist immer ein Zeichen, daß man sich das Buch gründlicher angesehen, und sich auch mit Rücksichten auf die Person des Verfassers beschäftigt hat. Ein Hauptumstand, um sich zu etwas entschließen zu können, ist die

Bedingung, von polizeilicher Seite die Gewißheit zu erhalten, daß Sie wegen demagogischer Umtriebe und Gesinnungen nicht bekannt worden sind. Indem ich die Ueberzeugung habe, daß Ihre ganze geistige Richtung so wie Ihr Charakter von dergleichen Geschwätze, Gethue und Gemeine Sie ganz entfernt gehalten, so wird diese Seite wenigstens kein Hinderniß in den Weg legen. — Sie werden daher etwa noch etliche Wochen höchstens auf die Beantwortung Ihres Schreibens zu warten haben, und der Inhalt derselben Ihnen über etwaige dermalige Aussichten im preußischen Staate die Entscheidung geben. — Meine und Ihre edlen Freunde, Daub und Creuzer, werden, im Fall es verlangt würde, gewiß an ihrem Zeugnisse es nicht fehlen lassen.

Dieß allein ist es, was ich in dieser Angelegenheit Ihnen zu schreiben habe; es reducirt sich darauf, Sie auf das ministerielle Antwortschreiben, deren eines Sie auf jeden Fall erhalten, zu verweisen.

So viel für dieß Mal; kaum bin ich dazu gekommen, dieß zu schreiben; meine Frau liegt seit beinahe drei Wochen an einer harten Krankheit darnieder, und ich habe bittere Leidenstage und Nächte gehabt; noch dürfen wir keine sichere Hoffnung auf Besserung schöpfen. Meine besten Grüße an Daub und Creuzer; ob der erste den zweiten Theil von Schleiermachers Dogmatik gesehen?

Der Ihrige

Hegel.

---

6. An den Rektor und Professor D. Gabler in Baireuth.

Berlin, den 4. März 1828.

Ich, der der erste hätte seyn sollen, Ihnen, hochgeschätzter Freund, für das mir und dem Publikum gemachte Geschenk Dank abzustatten, der ohnehin längst auf Ihren, mit dem gü-

tigst an mich überschickten Exemplar verbundenen, freundschaftlichen Brief hätte antworten sollen, muß mich einer großen Verschuldung anklagen; und es ist nur, indem ich auf Ihre langmüthige Nachsicht zähle, daß ich jetzt mit meinem Danke nachkommen und von meiner Nachlässigkeit sprechen darf; Sie können aus diesem Zuge derselben ihren Grad ersehen, und ich kann nichts thun, als mir recht sehr Ihre Verzeihung erbitten und nur dieß hinzufügen, daß dieß einer der ersten Briefe ist, die ich nach langer Zeit wieder schreibe. So spät ich aber in der Aeußerung meines Danks bin, so werden Sie von selbst überzeugt gewesen seyn, daß ich nicht der Letzte in der Freude über Ihr Werk und in der Anerkennung des Werthes desselben gewesen. Schon vor längerer Zeit wird Ihnen die Zusicherung der guten Aufnahme zugekommen seyn, welche Ihre Schrift bei unserem Herrn Minister gefunden. Ueber diese Seite will ich — da Sie wohl wünschen möchten, hierüber etwas Weiteres zu vernehmen, — gleich dieß hinzufügen, daß ich nichts Bestimmteres anzugeben weiß, — (was auch auf die Verzögerung meiner Antwort Einfluß gehabt hat), — ob die Wohlmeinenheit bald zu etwas Reellerem führen könne; eine Hauptsache dabei ist, ob in dem Etat einer Universität eine Summe disponibel wird, und ein dringendes — äußeres Bedürfniß zur Besetzung einer philosophischen Lehrstelle vorhanden ist; — es ist in mancher Rücksicht bei uns eine größere Latitüde dadurch, daß wir keine Nominal-Professuren haben, aber es geht bei uns wie überall, daß die meisten anderen — besonders materiellen — Bedürfnisse für dringender gelten als die der Philosophie.

Ueber die Vorzüge Ihrer Schrift sind wir Alle einstimmig gewesen, daß sie die Gründlichkeit der spekulativen Einsicht mit der Bestimmtheit und Klarheit der Entwicklung und Darstellung vereinigt. Besonders sehe ich die Exkurse, worin Sie herbartsche und bei dieser Veranlassung aristotelische Philosopheme behandeln, für Muster der Exposition an. Wie erwünscht wird

es seyn, wenn Sie in dieser Weise Anderes, das an der Tagesordnung ist, behandeln; die Verworrenheit der Gedanken wie die Flachheit und noch dazu die Unwissenheit ist gleich grell, in Vielem, was sich dick und breit und guter Dinge macht und das große Wort führt; es kann dem nicht entgegengearbeitet werden durch Deklamationen, sondern allein durch solche genau den Behauptungen nachgehende Expositionen, wie die Ihrigen sind. Ebenso nöthig ist es, diesem Kohle direkt zu Leibe zu gehen, ihn in seiner Ruhe und in dem Ignoriren zu stören, durch welches er sich gegen gründlichere Wissenschaft in seinem Wohlseyn erhält. Solche Expositionen haben ihre Schwierigkeiten, aber Sie haben diese Weise in Ihrer Gewalt, und es wird mir sehr erfreulich seyn, wenn Sie dieselbe in unseren berliner Jahrbüchern bald bethätigen werden, in welchen noch weniger der Art als Deklamationen eingekommen ist. Die Anzeige Ihrer Schrift in denselben ist Hinrichs in Halle aufgetragen und soll bald eintreffen.

Daß ich den Tholuck in meiner zweiten Ausgabe der Encyklopädie besonders berücksichtigt habe, ist im Ganzen zufällig, und nur durch hiesiges Aufsehen insofern bedingt gewesen, daß er mir eher als irgend ein Anderer, als ein Repräsentant des Geschwätzes vom Pantheismus in die Hand gekommen.

Ihre Exposition des Scheines, die Sie in Ihrem Schreiben besonders erwähnten, wo ohne Zweifel die Anmerkung zu §. 89 gemeint ist, habe ich vortrefflich gefunden; es ist einer der schwersten Punkte, und wenn man das Verhältniß ganz wohl einsieht, bleibt die Exposition noch das Schwierigste, die Ihnen vollkommen gelungen ist.

Noch einmal meine dringende Entschuldigung über meine lange Verzögerung meiner Antwort; meine Frau, die diesen Winter viel mit Unpäßlichkeit geplagt, wieder mit meinen beiden Jungen wohl ist, läßt sich Ihnen und der Ihrigen herzlich em-

wiſſe Geiſt exiſtirt als ſolcher für Andere; ſeine unmittelbare Handlung iſt nicht das, was gilt und wirklich iſt; nicht das Beſtimmte, nicht das Anſichſeyende iſt das Anerkannte, ſondern allein das ſich wiſſende Selbſt als ſolches. Das Element des Beſtehens iſt das allgemeine Selbſtbewußtſeyn; was in dieſes Element tritt, kann nicht die Wirkung der Handlung ſeyn, dieſe hält nicht darin aus und erhält kein Bleiben, ſondern nur das Selbſtbewußtſeyn iſt das Anerkannte und gewinnt die Wirklichkeit.

Wir ſehen hiermit wieder die Sprache als das Daſeyn des Geiſtes. Sie iſt das für Andere ſeyende Selbſtbewußtſeyn, welches unmittelbar als ſolches vorhanden und als dieſes allgemeines iſt. Sie iſt das ſich von ſich ſelbſt abtrennende Selbſt, das als reines Ich = Ich ſich gegenſtändlich wird, in dieſer Gegenſtändlichkeit ſich eben ſo als dieſes Selbſt erhält, wie es unmittelbar mit den Andern zuſammenfließt und ihr Selbſtbewußtſeyn iſt; es vernimmt eben ſo ſich, als es von den Andern vernommen wird, und das Vernehmen iſt eben das zum Selbſt gewordne Daſeyn.

Der Inhalt, den die Sprache hier gewonnen, iſt nicht mehr das verkehrte und verkehrende und zerriſſne Selbſt der Welt der Bildung, ſondern der in ſich zurückgekehrte ſeiner und in ſeinem Selbſt ſeiner Wahrheit oder ſeines Anerkennens gewiſſe und als dieſes Wiſſen anerkannte Geiſt. Die Sprache des ſittlichen Geiſtes iſt das Geſetz und der einfache Befehl und die Klage, die mehr eine Thräne über die Nothwendigkeit iſt; das moraliſche Bewußtſeyn hingegen iſt noch ſtumm, bei ſich in ſeinem Innern verſchloſſen, denn in ihm hat das Selbſt noch nicht Daſeyn, ſondern das Daſeyn und das Selbſt ſtehen erſt in äußerer Beziehung auf einander. Die Sprache aber tritt nur als die Mitte ſelbſtſtändiger und anerkannter Selbſtbewußtſeyn hervor, und das daſeyende Selbſt iſt unmittelbar allgemeines, vielfaches und in dieſer Vielheit einfaches An-

pfehlen, wie auch ich mich Ihrer fortdauernden Freundschaft bestens empfehle — als

Ihr

ergebenster

Prof. Hegel.

---

7. An Dubor.

Berlin, den 30. Juli 1822.

Ich habe Ihnen, hochgechrtester Herr, über die Verzögerung meiner Antwort auf das geneigte Schreiben, mit welchem Sie mich haben beehren wollen, meine Entschuldigung zu machen. Durch Ihren ersten Brief freute es mich, mit einem warmen Freunde der Wahrheit bekannt zu werden, und nun durch den zweiten ferner mit einem Kenner der Formen, in welchen die Philosophie die Wahrheit zu fassen bemüht ist, so wie dabei mit einem durch innere und äußere Erfahrung gereiften, in praktischer Bestimmung thätigen, und in dieser Thätigkeit, wie in seinen häuslichen Verhältnissen, zufriedenen Mann. Diese Notizen, die Sie mir von Ihnen geben wollen, erleichtern mir auch die Antwort, nicht nur indem sie mir nähere Ausgangspunkte für die Darlegung meiner Gedanken angeben, sondern auch indem die Einigkeit des Gemüths mit sich selbst und mit seiner Lage diese innere Gesundheit des Geistes beweist, welche wohl für das Individuum die Grundlage ächter Erkenntniß ausmacht, während beim Gegentheil das Nachsinnen leicht in ein krankhaftes Grübeln ausgehen kann, das kein Ende und keinen Anfang findet, — und zunächst darum, weil es in der That keinen finden will.

Was nun die Erklärung meiner Gedanken über die Wahrheit betrifft, wozu Sie mich auffordern, so wissen Sie selbst, daß solche Gedanken, um sich zu rechtfertigen, eine erschöpfende Auseinandersetzung fordern, und ein Brief nur bei allgemeinen An-

Kritik der Urtheilskraft von dem Gedanken eines anſchauenden Verſtandes, des Selbſtzwecks, der zugleich auf eine natürliche Weiſe, in den organiſchen Dingen exiſtirt, geſagt iſt, — kann ſehr gut als Einleitung für die weiteren Anſichten dienen; der dortige Standpunkt, daß dergleichen Ideen nur als eine ſubjektive Maxime der Betrachtung genommen werden, muß freilich abgezogen werden. — Ich knüpfe hieran ſogleich an, was Sie in Ihrem Briefe anführen, daß ich die Idee als Werden, als Einheit des Seyns und Nichts beſtimme. Ich bemerke zweierlei hierüber, — erſtens daß Seyn und Nichts die aller abſtrakteſten, ärmſten, darum anfangenden Formen des Gegenſatzes ſind; Seyn und Weſen, Seyn und Denken, Idealität und Realität, Begriff und Objektivität, — wie die reinholdiſchen Veränderliches und Unveränderliches, — Vereinigung und Unterſcheidung u. ſ. f. ſind andere Formen, an deren keine aber als ausſchließliche ſich zu halten iſt; vielmehr ſehe ich dieß allein als die wiſſenſchaftliche Darſtellung der Idee an, daß der Fortgang, und zwar vom Abſtrakten aus, — denn aller Anfang iſt dieß, — zum Konkreten, — als die ſich aus ſich ſelbſt forttreibende und entwickelnde Idee aufgezeigt werde. Ueberhaupt iſt die Idee weſentlich konkret, als Einheit von Unterſchiedenen, und die höchſte Einheit iſt die des Begriffs mit ſeiner Objektivität; wie denn Wahrheit, — auch ſchon in Beziehung auf die Vorſtellungen als Uebereinſtimmung derſelben, mit den Gegenſtänden beſtimmt wird. Aber Wahrheit nehme ich dann in dem beſtimmteren Sinn, daß ſie den Gegenſtänden an ihnen ſelbſt zukomme oder nicht; ein unwahrer Gegenſtand kann wohl exiſtiren, und wir eine richtige Vorſtellung von demſelben haben; aber ein ſolcher Gegenſtand iſt nicht, wie er ſeyn ſoll, d. i. ſeinem Begriffe nicht gemäß (was wir auch ſchlecht heißen), eine ſchlechte Handlung iſt eine unwahre, der Begriff des vernünftigen Willens iſt in ihr nicht objektiv, und dieſer Begriff iſt das, was eine Handlung ſeyn ſoll, ihre eigenthümliche Beſtimmung.

Univ. Bibl. München

So iſt denn die Idee, in ihrer höchſten Bedeutung, Gott, allein das wahrhaft Wahre, d. i. das, wo der freie Begriff an ſeiner Objektivität keinen unaufgelöſten Gegenſatz mehr hat, d. i. auf keine Weiſe in Endlichkeit befangen iſt. — Zweitens bemerke ich, daß zwar wohl ſolche Definitionen, wie die Idee iſt die Einheit des Seyns und Nichts, des Begriffs und der Objektivität, des Veränderlichen und Unveränderlichen u. ſ. f., — und ſolche Sätze: das Seyn iſt Nichts, der Begriff iſt die Objektivität, das Ideale iſt das Reale und umgekehrt u. ſ. f., aufgeſtellt werden müſſen, daß aber zugleich nöthig iſt zu wiſſen, daß alle dergleichen Definitionen und Sätze einſeitig ſind, und die Oppoſition gegen ſie inſofern ein Recht hat; der Mangel, den ſie an ihnen haben, iſt eben dieſer, daß ſie vornehmlich nur die Eine Seite, die Einheit, das Iſt, — ausdrücken, und damit nicht auch den vorhandenen Unterſchied (das Seyn und Nichts u. ſ. f.) und das Negative, das in Beziehung ſolcher Beſtimmungen liegt. Reinhold's Weiſe ſich auszudrücken: unterſcheidende Vereinigung u. ſ. f. hat hierin ihren ſehr guten Grund. Meine Anſicht iſt inſofern, daß die Idee nur als Proceß in ihr (wie Werden ein Beiſpiel iſt), als Bewegung ausgedrückt und gefaßt werden muß; denn das Wahre iſt nicht ein nur ruhendes, ſeyendes, ſondern nur als ſich ſelbſt bewegend, als lebendig; — das ewige Unterſcheiden und die in Einem ſeyende Reduktion des Unterſchiedes dahin, daß er kein Unterſchied iſt; — was auch Empfindungsweiſe aufgefaßt, die ewige Liebe genannt worden iſt; nur als dieſe Bewegung in ſich, die ebenſo abſolute Ruhe iſt, iſt die Idee, Leben, Geiſt.

Doch es iſt Zeit zu ſchließen, und ich füge daher nur noch dieß hinzu, daß ich dafür halte, daß dieſer Inhalt in allem ächten Bewußtſeyn, in allen Religionen und Philoſophien vorhanden, daß aber unſer jetziger Standpunkt iſt, denſelben entwickelt zu erkennen, und dieß nicht anders geſchehen kann, als auf wiſſenſchaftliche Weiſe, welche dann zugleich die einzige Art

iſt, wie er bewieſen werden kann. Zu meiner Stellung habe ich mir dieß genommen, auf die Erhebung der Philoſophie zur Wiſſenſchaft hinzuarbeiten, und meine bisherigen — freilich Theils unvollkommenen, Theils unvollſtändigen Arbeiten haben nur dieſen Zweck; eine Ueberſicht habe ich in meiner Encyklopädie zu geben verſucht, die aber ſehr einer Umarbeitung bedarf. Nach dieſem Zwecke wollen Sie alſo meine bisherigen und künftigen Schriften betrachten; eine Logik und dann die Rechts-Philoſophie (die dem demagogiſchen Volke großen Anſtoß gegeben) ſollen ſolche wiſſenſchaftliche Bearbeitungen, jene des Allgemeinen, dieſe eines Theiles der in der Wirklichkeit ſich offenbarenden Idee ſeyn, die in Allem die Eine; Sie werden daraus meine Methode näher erſehen können, die nichts als den aus dem Begriffe nothwendigen Fortgang entwickeln, und ſich ſonſt um keine guten Gründe und Meinungen umſehen und bekümmern ſoll.

Ich wünſche nun, daß dieß Wenige dazu dienen möge, Ihnen die verlangte Bekanntſchaft mit meiner Anſicht und Weiſe des Philoſophirens ungefähr zu geben; Sie werden in dieſem Verſuche wenigſtens erkennen, wie ſehr es mich gefreut hat, einen Freund der Philoſophie (des oberflächlichen Eigendünkels giebt es deren eine Menge) in Ihnen kennen zu lernen; mit aller Hochachtung

Ihr

ergebenſter

Prof. Hegel.

An Denſelben.

Berlin, den 29. April 1833.

Ich habe Ihnen, verehrter Freund, zweifach recht ſehr Entſchuldigungen über meine Saumſeligkeit im Beantworten Ihrer beiden Briefe zu machen, und muß Sie darüber bitten, mit mir Nachſicht zu haben; es waltet hierin ein eigenthümliches

Mißgeschick über mir; jeden Brief, den ich schreibe, sehe ich mich genöthigt, mit Bitten um Verzeihung anzufangen. Indem ich aber jetzt unabänderlich an die Beantwortung kommen will, habe ich Ihre beiden Briefe, die ich mir vor Kurzem zu diesem Behufe besonders legte, nicht vor mir; um die Zeit und Lust nicht wieder mit Suchen hinzubringen, muß ich nur aus der Erinnerung schreiben. Es sind philosophische Bedürfnisse und Fragen, die Sie mir vorlegen, und die mir Ihr gründliches Interesse und Bemühen für die Erforschung der Wahrheit bezeigen; unter den Veranlassungen zur Zögerung ist dann auch diese gewesen, daß ich die Apprehension haben kann, in einem Briefe den Gegenstand, um den es sich handelt, nicht genügend auseinander setzen zu können. Ich will es nun versuchen, freilich nur nach Anleitung der Erinnerung, mich über die Bedenklichkeiten, die sich bei Ihnen erheben, zu erklären. Die eine enthält, wenn mir recht ist, zunächst über das Resultat meiner Exposition des Kausal-Zusammenhangs. Was Ihnen dabei auffiel, schien mir nicht so sehr die Natur dieses Begriffes selbst zu betreffen, als vielmehr die Folgen, welche es für andere Erkenntnisse haben würde, wenn jener Begriff nicht Stand hielte. Außerdem daß ich hierüber bemerken würde, daß die Begriffe ohne alle Rücksicht auf Anwendung und Folgen zu betrachten, in der Logik ganz unerläßlich sey, und dieselben ganz nur für sich stehen oder fallen müssen, würde ich Sie an das Resultat der kantischen Philosophie erinnern, mit welchem Sie bekannt sind, und das in Rücksicht der Verstandesbegriffe dahin geht, daß vermittelst derselben sich nur Erscheinungen erkennen, aber nicht das Wahre sich in jene Formen fassen lasse. Es handelt sich in dieser Untersuchung nur darum, welches die Gedankenbestimmungen seyen, die fähig sind, das Wahre zu fassen. Es ist darum nichts verloren, wenn dieser oder jener Begriff sich dazu nicht befähigt zeigt; dergleichen Bestimmungen sind in der endlichen Welt zu Hause, oder das Endliche ist eben dieses, in solchen Bestimmun-

gen zu seyn; die Idee muß eine hiervon verschiedene Form ihrer Einheit mit sich haben, — zu welchem Standpunkte die kantische Kritik nicht fortgeht, — für die Erkenntniß des Wahren im Endlichen selbst muß sich hierdurch denn auch eine andere Weise bestimmen, als die jener Kategorien.

Ich wollte eben daran, von dem Zusammenhange des Gesagten mit dem Inhalte auch des zweiten Briefes zu sprechen, als ich nach wiederholtem Suchen denn doch glücklicher Weise ihren zweiten vom 3. März habhaft wurde; es geht derselbe weiter auf das Allgemeine, metaphysische Ansicht und Stellung des Erkennens zum Wahren zurück. Zunächst füge ich zum Gesagten, daß wenn im Geiste, Gemüthe, besonders in der religiösen Empfindung, — von der Sie im ersteren Briefe, auch im Zusammenhange mit Ihrem Lebensgange und Ihrem Verhältnisse als Haus- und Familienvater, zugleich ebenso gefühlvoll und gediegen als freundschaftlich-vertraulich sprachen, — also wenn im Menschen der Glaube, Gewißheit, Ueberzeugung oder wie wir es qualificiren wollen, an die Wahrheit, an Gott, für sich feststeht, es sich nicht erst darum handelt, diese Ueberzeugung durch die Erkenntniß zu erlangen, — oft wird es jedoch auch der Fall seyn, daß der Mensch auf dem Wege philosophischer Einsicht dazu kommt, — als vielmehr alsdann darum, diese für das Gemüth bereits feste Grundlage zu erkennen und zu begreifen. In dieser Stellung ist der Geist, so zu sagen, sicher gegen das Erkennen; befriedigt sich das Begreifen nicht, so thut dieß jener Gewißheit keinen Eintrag; sie kann unwankend bleiben, es sey, daß man das Mißlingen der Erkenntniß dem besonderen Wege, den man eingeschlagen, oder auch selbst der Natur des Erkennens überhaupt zuschreibt; die Erkenntniß kann nach dieser Stellung mehr als ein Luxus des Geistes, als für ein Bedürfniß desselben angesehen werden.

Hieran knüpft sich nun das, was Sie in Ihrem zweiten Briefe von dem Verhältniß sagen, welches Reinhold, — welcher

redliche Forscher, wie ich aus den Zeitungen erfahre, vor kurzem gestorben ist, und besonders auch von Ihnen betrauert worden seyn wird, — und die Schottländer dem Wahren und dessen Vorstellung zu einander geben; — daß nämlich das wahre Seyn an sich wahr, und das Vorstellen nicht zu seiner Voraussetzung habe; das menschliche Vorstellen setze dagegen jenen unabhängigen Gegenstand voraus, und wisse die Wahrheit nur als eine relative Uebereinstimmung mit sich, die Wahrheit des Seyns an sich sey dagegen absolute Uebereinstimmung des Seyns mit sich selbst.

Weil es nahe liegt, will ich hier die Bemerkung machen, daß, wenn von dem Seyn dieß gesagt wird, daß es eine Uebereinstimmung seiner mit sich selbst sey, und dann doch von demselben als einem Unerkannten und Unerkennbaren gesprochen wird, — damit das Gegentheil von dem gesagt wird, was so eben geschehen, — denn die Bestimmung von dem Seyn, daß es die absolute Uebereinstimmung mit sich selbst sey, ist ja eine Denkbestimmung, d. i. eben hiemit wird es gedacht und in so weit erkannt. — Alle jene Sätze übrigens, in sofern sie sich eben auf die Natur des Vorstellens beziehen, gebe ich ganz zu; Vorstellen ist allerdings das nur im Relativen stehende, d. h. mit einer Voraussetzung behaftete Erkennen. Aus demselben Grunde aber enthalte ich mich des Ausdrucks, z. B. das Absolute als Einheit des Vorstellens und Seyns zu bezeichnen. Das Vorstellen gehört einem andern Boden an, als dem der Erkenntniß des Absoluten.

Von hier gehe ich zu der Darstellung über, die Sie von meinen Gedanken machen, und worüber Sie ein Urtheil von mir haben wollen. Es hat mich gefreut zu sehen, wie tief Sie eingedrungen sind, und geradezu den Punkt, wo die Sache am spekulativsten ist, ergriffen haben. Zunächst will ich aus dem Gesagten wiederholen, daß ich dem Inhalte der reinhold'schen, schott'schen u. s. f. Philosophie nicht entgegengesetzt bin, sondern

mich außerhalb solchen Standpunkts befinde, und darin nur ihnen widersprechen würde, daß jener Standpunkt des Vorstellens der höchste und letzte sey. — Zu Ihrer Exposition von meiner Absicht, — welche ich sehr genau und gründlich aufgefaßt finde, — will ich nur dieß bemerken: daß, wenn Sie als Resultat über den Unterschied, der zugleich in Einem kein Unterschied ist, sagen, diese scheinende Differenz sey der bloße Schein der Differenz und die absolute Wahrheit des Geistes sey die absolute Indifferenz, Identität, Einheit, das Wort: absolut leicht den Sinn des Abstrakten bekommen könnte (wie absoluter d. i. abstrakter Raum), und so wäre die Wahrheit nur die abstrakte Indifferenz, Identität, Einheit, — wie oben das Seyn nur als Uebereinstimmung mit sich bestimmt worden ist. Aber im Sinne des philosophisch-Absoluten bestimmte ich das Wahre als das in sich Konkrete, d. i. (wie Sie auch anführen), als Einheit entgegengesetzter Bestimmungen in sich, so daß diese Entgegensetzung in der Einheit noch erhalten ist, — oder die Wahrheit nicht als ein Stehendes, Starres (also Identität, Seyn), sondern als Bewegung, Leben in sich selbst, als Indifferenz nur als in sich scheinende Indifferenz, oder mit einem Unterschied in ihr, der als in ihr, in der Einheit, zugleich keiner, als ein aufgehobener, d. h. vernichteter und aufbewahrter ist, — der darum, daß er ein scheinender ist, nicht — nicht ist.

Ich wünsche nun, daß diese Bemerkungen ihren Zweck, Ihnen die Richtigkeit Ihrer Darstellung meiner Begriffe zu bestätigen, erfüllen mögen; mit herzlicher Hochachtung und Freundschaft

Ihr

ergebener

Hegel.

8. An Ravenstein,
Königl. Preuß. Premier-Lieutenant.

Ich habe recht sehr um Verzeihung zu bitten, auf Ihr bereits am 5. v. M. gefälligst an mich gerichtetes Schreiben nicht früher geantwortet zu haben; was ich über diese Verzögerung anzuführen hätte, daß es mir mit der Korrespondenz überhaupt nicht anders zu gehen pflegt, würde mehr nur eine Erweiterung meiner Schuld, als eine Entschuldigung abgeben.

Es konnte mir nicht anders, als sehr erfreulich seyn, aus Ihrem Schreiben zu ersehen, daß das, was ich in der Philosophie versucht, Zustimmung bei Ihnen gefunden; so sehr der in seinem Denken lange einsam Beschäftigte, für sich in seinem Gange Befriedigung finden mochte, so sehr wird es ihm zur erfreulichen Bewährung und Stärkung, in dem Geiste Anderer eine Zustimmung ihm entgegenkommen zu sehen. Solche Theilnahme, wie Sie bezeugen, muß mir um so werther seyn, als ein tieferes Interesse an den großen Gegenständen unseres Geistes und der Ernst des denkenden Studiums derselben sich auf Wenige zu beschränken pflegt. Dieselbe ist auch ein reicher Ersatz gegen die Verunglimpfungen, deren Sie erwähnen; gegen diese hilft nichts anderes, als abgehärtet dagegen zu seyn, und man wird dieß um so leichter, als sich bald zeigt, daß die, welche sich solche erlauben, nicht einmal die billige Forderung erfüllen, eine Kenntniß von dem zu haben, was sie verunglimpfen.

Was Ihre Anfrage über eine frühere Schrift von mir: „Ueber die Differenz der fichte'schen und schelling'schen Philosophie" betrifft, so ist mir bekannt, daß dieselbe seit langem nicht mehr im Buchhandel ist, wie ich selbst sie auch nicht besitze und nicht mehr zu einem Exemplare derselben habe kommen können.

Ihren Wunsch, die Abschrift eines Heftes von meinen Vorlesungen über die Wissenschaft der Religion zu erhalten, weiß

erkanntseyn. Der Inhalt der Sprache des Gewissens ist das sich als Wesen wissende Selbst. Dieß allein spricht sie aus, und dieses Aussprechen ist die wahre Wirklichkeit des Thuns und das Gelten der Handlung. Das Bewußtseyn spricht seine Ueberzeugung aus; diese Ueberzeugung ist es, worin allein die Handlung Pflicht ist; sie gilt auch allein dadurch als Pflicht, daß die Ueberzeugung ausgesprochen wird. Denn das allgemeine Selbstbewußtseyn ist frei von der nur seyenden bestimmten Handlung; sie als Daseyn gilt ihm nichts, sondern die Ueberzeugung, daß sie Pflicht ist; und diese ist in der Sprache wirklich. — Die Handlung verwirklichen heißt hier nicht ihren Inhalt aus der Form des Zwecks oder Fürsichseyns in die Form der abstrakten Wirklichkeit übersetzen, sondern aus der Form der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst, die ihr Wissen oder Fürsichseyn als das Wesen weiß, in die Form der Versicherung, daß das Bewußtseyn von der Pflicht überzeugt ist und die Pflicht als Gewissen aus sich selbst weiß; diese Versicherung versichert also, daß es davon überzeugt ist, daß seine Ueberzeugung das Wesen ist.

Ob die Versicherung, aus Ueberzeugung von der Pflicht zu handeln, wahr ist, ob es wirklich die Pflicht ist, was gethan wird, — diese Fragen oder Zweifel haben keinen Sinn gegen das Gewissen. — Bei jener Frage, ob die Versicherung wahr ist, würde vorausgesetzt, daß die innere Absicht von der vorgegebnen verschieden sey, d. h. daß das Wollen des einzelnen Selbsts, sich von der Pflicht, von dem Willen des allgemeinen und reinen Bewußtseyns trennen könne; der letztere wäre in die Rede gelegt, das erstere aber eigentlich die wahre Triebfeder der Handlung. Allein dieser Unterschied des allgemeinen Bewußtseyns und des einzelnen Selbsts ist es eben, der sich aufgehoben, und dessen Aufheben das Gewissen ist. Das unmittelbare Wissen des seiner gewissen Selbsts ist Gesetz und Pflicht; seine Absicht ist dadurch, daß sie seine Absicht ist, das

ich nicht zu befriedigen; Sie werden dieß eher durch Zusammenhänge mit Studenten bewerkstelligen können, unter denen solche Hefte, mir unbewußt, und nach den wenigen, die ich zu sehen Gelegenheit gehabt, eben nicht immer zu meiner Zufriedenheit, cirkuliren. Ich mache Sie bei dieser Veranlassung auf eine vor etlichen Monaten hier — bei E. Franklin — erschienene Schrift aufmerksam: „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen, — ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit; von C. Fr. G....l" (so viel ich höre: Göschel, Oberlandesgerichts-Rath in Naumburg.) Der Verfasser beschäftigt sich darin vornehmlich mit meinen Darstellungen der christlichen Ideen, und einer nach allen Seiten sich wendenden Rechtfertigung derselben, und zeigt eine ausgezeichnete Vereinigung tiefer christlicher Frömmigkeit und des gründlichsten spekulativen Denkens.

Noch bitte ich Sie, dem Herrn D. Hügel, dessen freundschaftliches Andenken an mich Sie erwähnen, auf's beste mich zu empfehlen, und die nochmalige Versicherung des Interesses, das mir Ihre Theilnahme an meinen philosophischen Arbeiten erweckt, und meiner vollkommenen Hochachtung anzunehmen, mit der ich bin

Ihr

ergebenster

Berlin, d. 10. Mai 1829. Prof. Hegel.

---

9. An Varnhagen von Ense.

Eben war ich im Begriff die Feder anzusetzen, um Ihnen, verehrtester Herr Geheimer Rath, für das neulich von Ihnen erhaltene Geschenk meinen verbindlichsten Dank zu sagen, den ich aufgeschoben hatte, bis mich ein ordentlicheres Lesen in Stand

geſetzt hätte, zu dem allgemeinen Intereſſe, das mir ein Werk von Ihrer Hand, und ſo auch dieſes, bei dem erſten rapiden Durchlaufen erweckte, und zu der Empfindung über das Freundſchaftliche der Gabe etwas Näheres über den eigenthümlichen Eindruck und die beſondere Belehrung, die ich ſah, daß ich daraus gewinnen würde, hinzu zu fügen, als ich Ihr zweites Geſchenk empfange, mit dem Sie mir die Ehre haben erweiſen wollen, meinen Namen in nähere Verbindung zu ſetzen. Hierüber darf ich es nicht anſtehen laſſen, Ihnen zu bezeugen, wie ſehr ich den Werth dieſer Auszeichnung und der höchſt verbindlichen Art, die den Werth derſelben faſt bis zu einer Beſchämung erhöht, empfinde. Ich thue dieß jedoch mit mattem Kopfe, denn ich habe die wunderbare Anſchauung, die Sie uns dargereicht, vergangene Nacht noch verſchlungen, das Meiſte geleſen, ſo daß ich von den vielfachſten Erregungen durchbewegt bin. Wenn in Zinzendorf das Innere ohne Entwicklung, beinahe ohne Täuſchung und Kampf, von früher Jugend an entſchieden, und er nur dieſe Individualität iſt, ohne Individualität ein fertiges Werkzeug ſeines feſten Höchſten zu ſeyn; ſo führen Sie uns in Erhard einen erſtaunungswürdigen Autodidaktos vor, und der es nach allen Beziehungen iſt; unter dem großen Reichthum des Stoffs von Intereſſe und Geiſt verfehlt ihre Wirkung die wunderbare Erſcheinung nicht, die ſich ihm von der Jugendmacht ſeines Gemüths als ein Reſt treu erhalten hat, und die Sie mit dem tiefen Sinn für Individualität, der Ihnen ſo eigen iſt, ſo treffend und ſchön S. VIII bevorworten. Aber ich darf mich auf die Fülle von Anregungen, Stimmungen und Betrachtungen, die in mir erweckt worden, nicht einlaſſen, um die Bezeugung der beſonderen dankbaren Empfindung nicht zu verzögern, mit der mich das Freundſchaftliche Ihrer Güte erfüllt hat; ich verdanke derſelben ſchon ſo mannigfaltige Genüſſe und Belehrungen; wie ich jede Ihrer Produktionen mich mit ſolchem Gewinn erfüllend finde, eben ſo ſehr vermehrt jede die Hochachtung,

die ich Ihnen gewidmet und deren Ausdruck und meinen verbindlichsten Dank ich Sie gütig anzunehmen bitte.

Berlin, d. 23. Mai 1830. Hegel.

---

10. An den Professor Gans.

Berlin, den 3. Oktbr. 1826.

Auf das zweite, geschäftsgewichtige Bülletin, — das ich heute erhalten, — mit umlaufender Post, in Eile, — vor Allem aber mit rückwärtssehender angenehmer Erwiederung auf das erste, nicht anders, als mit anerkennender Belobung der Preiswürdigkeit und Nützlichkeit der mehreren Subjekte, in's Besondere meines gehörig geschätzten Freundes Wendt, — eines Mannes, wie auserlesen zum Wesen ꝛc., welche Sie auf diesem, von mir in Dessau bei so schönem Wetter und in so vergnüglicher Gesellschaft, so oft mitgewünschten Wege, zusammgepustet, auf daß Andere thun mögen, was für den großen Zweck geschehen muß. — Auch Marheinecke, wie ich zum Besten unserer guten Sache hier anführe, ist nicht ohne solche reiche Aufrührung Anderer zurückgekommen. Was Döderlein's Behandlung betrifft, denke ich wohl, daß Sie dieselbe nicht vollständig beschrieben, nur seine Eigenthümlichkeit gemeldet, die für sich die Würde unsers Unternehmens von oben herab benehmen that, als welches keine Recensir-Anstalt und kein Engagiren an eine Recensir-Anstalt involvirt, — freilich können unsere Gelehrten nur nach und nach sich zum Standpunkte eines rohen Canevas erheben, den sie als ihrer, nicht unserer eigenen Aktivität zustehend, ansehen zu lernen hätten; — kaum dürfen wir rotten boroughs merken lassen, um unsre parlamentarische Haltung gehörig zu schützen. Es ist nicht anders als zweckdienlich und nothwendig gewesen, daß Sie von Nürnberg gleich nach Stuttgardt geeilt, nachdem sich weder sonst die bestellten und selbst vorgehabten Briefe Cotta's noch auch am ersten Ort bei dem Gewürzkrämer Küffner die

gewünschte Auskunft gefunden. Daß Sie mit Cotta abgeschlossen, dieß ist nun die, d. h. Eine Hauptsache, — denn Sie wissen, daß zu Einer Sache viele Hauptsachen gehören. Nun Glück auf! Gut! Recht! Um so zweckmäßiger und verdienstlicher, ja nothwendig, zeigte sich die Reise und persönliche Gegenwart; — Cotta steckt in so vielen Verwicklungen und Zusammenhängen, die es erschweren, eine bedeutende Sache rein herauszuschälen und fest zu machen, die selbst ein so weitläufiger Komplex ist; er blieb auch vorher dunkel über solche weitere Anknüpfungen; hatte er uns, ja selbst seinem Geschäftsträger, dem Gewürzkrämer Küffner, nichts davon zu verstehen gegeben, so segelten wir über Klippen und Untiefen, wo wir reine Fahrt sahen. — Denn freilich München's Glanzschwangerschaft ist drohend für uns; es sind drei Requisite, mit denen eine solche wissenschaftliche Epoche sich, — und wehe! ob nicht auf unsere Kosten, versehen muß; 1) berühmte Namen — deren Ruhm werden Sie wohl in München erfahren; 2) eine thätige Buchhandlung, d. h. eine solche, welche schlechten Autoren ein beträchtliches Honorar bezahlt, und auf weißem Papier drucken läßt, und mit Unternehmungsgeist, mit oder ohne Kapital, nach einem Jahre einen eklatanten Bankrutt macht; 3) eine Literatur-Zeitung, nämlich aber wie nie eine gewesen, d. h., wenn nun Gott den Schaden besieht, so alltäglich oder alltäglicher als je andere gewesen sind. Den Cotta, an dessen Eisenkopf so viele dieser Glanz-Universitäts-Schwangerschaften und ihrer Buchhandlungen vorübergegangen und darin hart geworden, hat das neue süddeutsche Zion der Wissenschaft breit zu schlagen bis jetzt nicht verstanden.

Und so stehen uns denn desto herrlichere Aussichten bevor, höheren, welthistorischen Styls, die Vereinigung des südlichen Deutschlands, das auf seinen eigenen Beinen hochgesinnt gegen uns treten wollte, und des nördlichen Deutschlands, — eine Vereinigung, die schon auf's Würdigste begonnen, und von um so gründlicherer Wirksamkeit seyn muß, als für die patriotischen

Baiern, — somit auch in's Besondere für Thiersch, — solch ein Vorzeig ein Panier ist, dem sie gern und patriotisch, ja selbst mit Enthusiasmus, zu folgen sich gedrungen fühlen. Diese Ansicht a priori zu fassen, war übrigens überflüssig; sie wird sich Ihnen schon von selbst genug, — bei Altbaiern in's Besondere aufdringlich machen, als das einzige Motiv, womit sie zu beschwichtigen wären, — für solches Nachgeben und Weichwerden, wie es Thiersch schon angekommen seyn soll. Uebrigens haben Sie von selbst die weiteren Titel in Händen, die Einladung der etwaigen Brauchbarkeit Thiersch's, Fr. v. Bader's und einiger wenigen Anderen, — deren berühmte Namen Sie in München erfahren werden, — meines Freundes Niethammer wirkliche Thätigkeit, — dann eine psychologische Hauptgrundlage an der inneren Gewißheit, auch der Hohlen, von der Unzulänglichkeit, Leerheit und barbarischen Unbrauchbarkeit der Eifrigsten, — schließlich zu erwähnen, daß Sie mit Cotta abgeschlossen, also nur die weiteren Zwecke, die weitschweifige Bemantelung (womit Cotta zufrieden zu machen), die große welthistorische Absicht der Vereinung und das Zusammenpusten Anderer, die arbeiten, seyn werden.

Alles dieses also zur freundlichen Erwiederung Ihrer gefälligen Bülletins, um deren Freundschaftlichkeit und Vergnüglichkeit dankbarst, — so weit es von Weitem seyn kann, — zu honoriren, — so wie meinen Dank für die gefällige Besorgung der Angelegenheit bei meiner Schwester.

Nun noch, was ich seither an hiesigen Neuigkeiten gesammelt; — Grillparzer war hier, ein recht schlichter, verständiger und eifriger Mann, — dann haben Raupach's Nachtwächter nicht zu ihrem Vortheil getutet; sie haben vorgestern in Potsdam geblasen; ob den Herren da weniger Schaden geschehen, ist mir noch unbewußt. — Professor Blum ist gegenwärtig hier auf seiner Durchreise; — Leo ist in gestriger Sitzung bei der Bibliothek mit 400 Rthlr. angestellt worden. — Professor Abegg aus Königsberg ist hier, er und ich vermissen Ihre An-

wesenheit, er hat sich kriminalistisch und kriminell Schunke's und somit Puchta's Journal angeschlossen, hat ein und andere Moralia für Sie in petto, womit wir ihn aber nicht aufkommen lassen. — Von Hülsen ist heute abgereis't. — Meine Büste ist so gut als fertig. — Carové wird in wenigen Tagen hieher kommen; man könnte Pläne — zu kurrenter, betriebsamer, läufiger Sekretariats-Arbeit mit ihm haben. — Die Kunstausstellung hat seit zehn Tagen begonnen. — Mit Ihrer Nachhausekunft hoffen wir Bericht über den Beginn und die Aussichten zu unserem ersten Hefte zu erhalten. Die herzlichsten Grüße an Hotho und an meine lieben, theuren münchner Freunde, und an Sie, mein lieber und geschätzter Freund, dessen Gesellschaft ich so oft vermisse. —

Ihr

Hegel.

---

11. An den Oberlandesgerichtsrath Göschel.

Es ist schon geraume Zeit, über ein Jahr, daß ich von Ihnen den freundlichen Brief erhalten, der mich benachrichtigte, wie gütig Sie die Freiheit, die ich hatte nehmen wollen, Ihnen persönlich meine Hochachtung zu bezeugen, haben ansehen wollen, und dessen wohlwollender Inhalt und so gewichtige Worte für das Zeitverhältniß zu spekulativer Erkenntniß, mich für das Mißglücken jenes Versuchs schadlos hielt. Ich habe über solche ungehörige Verspätung meines Dankes Sie recht sehr um Verzeihung zu bitten und meine sehr große Entschuldigung zu machen. Was müssen Sie über solche Vernachlässigung denken, — habe ich mir freilich oft sagen müssen, — während mir, voll von der innigen Verehrung gegen Sie, an der Erhaltung Ihrer gütigen Gesinnung gegen mich so sehr gelegen ist. Ganz darf ich nicht darüber weggehen, die Entschuldigungsgründe anzuführen; als den hauptsächlichsten muß ich eine Idiosynkrasie

nennen, die es mir, der ich ohnehin kein Geschäftsmann bin, nicht zuläßt, die Beantwortung eines werthen Briefes, wie der Ihrige, als eine Geschäftssache abzuthun: sie gilt mir vielmehr als ein Umgang mit dem Manne, an den ich zu schreiben habe, — als eine solche Unterhaltung, zu der ich Sammlung und Ruhe bedarf und abwarten will, aber der ich in einem Zustande, in dem das Gemüth mit äußerer Zerstreuung überfüllt ist, nicht fähig bin; in einem solchen Zustande aber habe ich mich das verflossene Jahr über befunden, und indem ich die erste Zeit der Muße zu solcher Unterhaltung benutzen wollte, bin ich von dem ersten Augenblicke an mit einem kalten Fieber heimgesucht worden, mit dem ich mich seit einem Vierteljahre herumschlage. Ein näherer Grund anfänglichen Aufschiebens war der Wunsch, eine Anzahl anonymer Schriften, von denen mir berichtet war, daß Sie der Verfasser seyen, zu erhalten; mein langes Warten darauf aber war vergebens, und zugleich hoffte ich, bei bereits eingetretener Verspätung, Ihnen im Frühling eine neue Ausgabe meiner Encyklopädie zusenden zu können, deren Besorgung alle meine freien Stunden in Anspruch nahm, und von der ich den Verdruß gehabt habe, daß sie so eben erst erschienen; ich nehme mir die Freiheit, ein Exemplar hiemit beizulegen, und sie Ihrer gütigen Nachsicht zu empfehlen; im einzelnen Ausdruck habe ich Vieles zu verbessern gesucht. In der Vorrede zu dieser Ausgabe habe ich mich nicht enthalten können, einen Gegenstand zu berühren, über dessen einen Theil Ihr Schreiben sich geäußert hatte. Ohne Zweifel hatte die hallenser Geschichte Sie gleichfalls angeregt, welche das Publikum, das Ministerium und selbst höhere Etagen, auch die Gerichte in Anspruch genommen hatte; aber Sie haben gesehen, was aus dieser Bewegung für eine schlaffe Beruhigung hervorgegangen ist. Sie hatten vielleicht gleichfalls die Hoffnung gefaßt, daß die Parteien sich gegenseitig nöthigen würden, an die Sache zu kommen und in eine Entwicklung von Inhalt einzugehen; wobei von selbst Ihre Apho-

rismen zum Mittelpunkte der Diskussion hätten werden müssen; (— dieselben sind [per parenth.] hier auch in höheren Kreisen bekannt und gelesen worden; — doch pflegt auch daselbst die Wirkung nur etwa bis zum Verstummenmachen zu gehen;) dazu aber haben sie wohl mächtig mitgewirkt, daß die Apprehension vor Philosophie und damit etwa auch vor Philosophen sich gemildert haben mag, worin die erwünschte Bequemlichkeit, dieselbe nun ruhig auf der Seite liegen lassen zu können, gleichfalls sich befriedigt findet. Indem ich ganz damit übereinstimme, daß, wie Sie in Ihrem Schreiben sagen, von Seiten der Philosophie das Anerkenntniß des Inhalts des lebendigen wirklichen Glaubens nicht genug wiederholt werden könne, so kann man es zugleich wohl bedauern, daß in jener lautgemachten Angelegenheit so wenig Inhalt auch von dieser Seite zum Vorschein gebracht worden, und die Angriffe eine so subjektive und persönliche Haltung hatten. Die andere Seite hat sich in ihrer Weise mit der formellen Freiheit zu decken gesucht, und sich wohl gehütet, ihre Blöße aufzudecken; die Behauptung dieser sogenannten Freiheit hat für sich eine immense Popularität, und thut auch darum so trotzig gegen einen Angriff, weil sie solchem, der das Dogma und die Form der Kirche vertheidigt, die gehässige Wendung eines Angriffs auf Amt und Brod der Individuen zu geben, gleich bei der Hand ist; es ist ein ähnliches Verhältniß, daß diejenigen, welche die Rechte der Regenten und des Staats vertheidigen, für sich der Servilität, in Ansehung der ebenso seichten Staatslehrer und -Redner, — als es in der Religion die Rationalisten sind, der Absicht, sie den Regierungen verdächtig machen, und deren Ahndung auf sie ziehen zu wollen beschuldigt werden. — Doch hat gegenwärtig das ungeheure politische Interesse alle anderen verschlungen, — eine Krise, in der Alles, was sonst gegolten, problematisch gemacht zu werden scheint. So wenig sich die Philosophie der Unwissenheit, der Gewaltthätigkeit und den bösen Leidenschaften

dieses lauten Lärms entgegen stellen kann, so glaube ich kaum, daß sie in jene Kreise, die sich so bequem gebettet, eindringen könne; sie darf es sich, — auch zum Behuf der Beruhigung, — bewußt werden, daß sie nur für Wenige sey. Indem ich mich daran gewöhnt, in dem Treiben derselben die Befriedigung meines Geistes zu suchen, so ist es mir zugleich höchst erfreulich und erquicklich, wenn einiges davon in Anderen wiederklingt und ich ihnen auf gleichen Pfaden begegne; wie schätzbar mir die Begegnung mit Ihnen sey, spreche ich mit tiefgefühltem Danke und mit inniger Verehrung aus; mit dieser erlauben Sie, mich Ihrer ferneren gütigen Gesinnung zu empfehlen.

Ihr

Gehorsamer

Berlin, d. 13. Decbr. 1830. Prof. Hegel.

---

12. An den D. Förster.

Sehr werther Flüchtling!

Es war am 24. September, daß mich der Instinkt zu der betrübten Strohwittwe führte, das für mich von Ihnen bestimmte Blättchen abzuholen. Ich habe Ihr blumenbekränztes Bild mit herzlicher Freundschaft begrüßt, Ihnen zu dem glücklichen Begebniß Ihrer Reise Glück gewünscht und für Ihre freundliche Erinnerung und deren Quelle, wie für die gegebenen Notizen aus München, gedankt. Ich habe mit Schelling in Karlsbad (wohin ich auf der Tour durch Töplitz, Prag, dann Weimar, — zum achtzigjährigen Jüngling, — Jena, kam) 5—6 Tage in alter kordater Freundschaft zugebracht. In Prag bitte ich nicht zu versäumen, Herrn Professor der Geschichte, von Henniger (sprich: Hennigahr), einen Schwager meines dortigen Onkels und hiesiger Tante, breite Gasse, schlichting'sches Haus, dem ich Sie annoncirt, aufzusuchen, — er ist mit eigenem Triebe sehr

bereitwillig, Ihnen für Nachforschungen und Materialien zu Ihren Arbeiten auf alle Wege behilflich zu seyn. Maßen Sie ihm und dann auch Herrn Bibliothekar Hanka meine besten Empfehlungen, es wird von Interesse für Sie seyn, einige Tage für Prag zu bestimmen. Der König hat ein Exemplar Ihrer Schrift an Graf Waldstein zum Geschenk gemacht. Leben Sie wohl, bald glückliche Rückkehr, die auch die andern vacirenden Kollegen nach und nach effektuiren. — Heute wird die Rentrée der Madame Crelinger (in Gabriele) celebrirt, wenn es nur nicht ein commencement de la fin (Wien soll ihr sehr nach gestellt haben) ist.

Ihr

d. 3. Oktbr. 1829. treuer Hegel.

An Denselben.

Lagrime Christi.

Daran können wir nun deutlich merken, daß die Thränen, die der Herr über das katholische Unwesen ausgegossen, nicht salziges Wasser nur gewesen, sondern Flaschen tropfbaren Feuers.

Nun will Ihre Freundlichkeit und Güte dem lateinischen Redewasser, das ich dermalen durchzukneten habe, mit diesem Feuer aufhelfen; ich habe Ihnen zuerst dafür zu danken, und wenn dieß Gefäß, das diesen Feuerstoff durch zu destilliren hat, ihn nicht verdirbt, so sollen es meine geplagten Zuhörer Ihnen verdanken, was von Wärme aus mir an sie käme.

Ihr

Berlin, d. 22. Juni 1830. Hegel.

An Denselben.

— — Dann habe ich gestern noch einmal Ihren Aufsatz über Raupach's Semiramis gelesen, und wollte anfragen, ob es

Rechte; es wird nur erfordert, daß es dieß wiſſe und daß es die Ueberzeugung davon, ſein Wiſſen und Wollen ſey das Rechte, ſage. Das Anſprechen dieſer Verſicherung hebt an ſich ſelbſt die Form ſeiner Beſonderheit auf; es anerkennt darin die nothwendige Allgemeinheit des Selbſts; indem es ſich Gewiſſen nennt, nennt es ſich reines ſich ſelbſt Wiſſen und reines abſtraktes Wollen, d. h. es nennt ſich ein allgemeines Wiſſen und Wollen, das die Andern anerkennt, ihnen gleich iſt, denn ſie ſind eben dieß reine ſich Wiſſen und Wollen, und das darum auch von ihnen anerkannt wird. In dem Wollen des ſeiner gewiſſen Selbſts, in dieſem Wiſſen, daß das Selbſt das Weſen iſt, liegt das Weſen des Rechten. — Wer alſo ſagt, er handle ſo aus Gewiſſen, der ſpricht wahr, denn ſein Gewiſſen iſt das wiſſende und wollende Selbſt. Er muß dieß aber weſentlich ſagen, denn dieß Selbſt muß zugleich allgemeines Selbſt ſeyn. Dieß iſt es nicht in dem Inhalt der Handlung, denn dieſer iſt um ſeiner Beſtimmtheit willen an ſich gleichgültig; ſondern die Allgemeinheit liegt in der Form derſelben; dieſe Form iſt es, welche als wirklich zu ſetzen iſt; ſie iſt das Selbſt, das als ſolches in der Sprache wirklich iſt, ſich als das Wahre ausſagt, eben darin alle Selbſt anerkennt und von ihnen anerkannt wird.

Das Gewiſſen alſo in der Majeſtät ſeiner Erhabenheit über das beſtimmte Geſetz und jeden Inhalt der Pflicht legt den beliebigen Inhalt in ſein Wiſſen und Wollen; es iſt die moraliſche Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wiſſens als göttliche Stimme weiß, und indem ſie an dieſem Wiſſen eben ſo unmittelbar das Daſeyn weiß, iſt ſie die göttliche Schöpferkraft, die in ihrem Begriffe die Lebendigkeit hat. Sie iſt ebenſo der Gottesdienſt in ſich ſelbſt; denn ihr Handeln iſt das Anſchauen dieſer ihrer eignen Göttlichkeit.

Dieſer einſame Gottesdienſt iſt zugleich weſentlich der Gottesdienſt einer Gemeinde, und das reine innere ſich ſelbſt

nicht gerathener wäre, die Vergleichung mit Calderon so gut wie ganz auf die Seite zu stellen und so ein Stück ganz nur zu beurtheilen, wie es da vor uns auf der Bühne steht und geht; Sie selbst haben an Shakespeare laborirt, — und haben damit für sich zugleich das Interesse, die Zumuthung, und auf dem Theater die Schönheiten eines Shakespeare, Calderon ꝛc. gefallen zu lassen, nicht zu sanktioniren, — doch nicht etwa den lustigen Weibern von Windsor zu gefallen?!!

Zuletzt noch einmal meinen Beifall zum Austritt des Grosen Churfürsten, — es ist in seiner Art klassisch.

Hegel.

---

13. Seiner Excellenz dem Minister von Altenstein.

Euer Excellenz

halten mir zu gute, wenn ich dem Drange nachgebe, in diesen Tagen des herbsten Schmerzes, der noch über Euer Excellenz verhängt werden konnte, Dieselben mit diesen Zeilen anzugehen. Was von Gefühlen der Verehrung und Dankbarkeit, von Bekanntschaft mit der segensreichen Wirksamkeit Euer Excellenz in Ihrer hohen Stellung, mit den Arbeiten und schweren Verhältnissen derselben, mit den hohen Tugenden des öffentlichen und des Privat-Lebens, die der Gegenstand der allgemeinen Hochachtung sind, dann mit den schweren Leiden und Prüfungen, denen Euer Excellenz von höherer Hand unterworfen worden sind, was von solchen Empfindungen und Erinnerungen sich im Gemüthe gesammelt hat, vereinigt sich bei dem Anblick solcher harten Lebenswendung in eine koncentrirte Vergegenwärtigung, die sich zur Aeußerung getrieben fühlt; und der Schmerz der Theilnahme über den unermeßlichen Verlust, den Hochdieselben erlitten, drängt sich in seinen Mittelpunkt, sich in der Stätte niederzulegen, wo er in seinem ganzen Umfange und Stärke und damit in seinem

ganzen Rechte vorhanden ist; solche Stätte aber ist in dem Herzen, von welchem der volle, ausführliche, durch ein ganzes Leben hindurch erprobte Werth des Gegenstandes dieses Schmerzes gekannt ist. Von solchem Werthe ein Bild haben gewinnen dürfen, gehört zu den besten und seltensten Erfahrungen meines Lebens über die Menschen. In dem Bilde der verewigten Schwester Euer Excellenz wird das Andenken mit allen Tugenden beschäftigt, die eine weibliche Seele schmücken; und wenn dasselbe von der Vorstellung eines gebildeten Geistes, der Bekanntschaft mit dem Ernste des Lebens und der großen Verhältnisse, und der noch frühern mit den Schmerzen und Leiden desselben, aber der himmlischen einfachen Geduld und Ergebung, des liebenden Mitgefühls mit allen Leidenden, der theilnehmenden Freundschaft, der unendlichen Liebe zum Bruder, — diesem stärksten Gefühle einer edlen weiblichen Brust, — von der Reihe der einzelnen Tugenden gerührt und erfreut ist, so findet es noch den höchsten Werth und die eigenthümlichste Anmuth dieses Reichthums darin, daß derselbe sich in unzersplitterter Harmonie in die einfache Blüthe heiterer Natürlichkeit und Geradheit des Sinnes, ja einer jungfräulichen Jugendlichkeit einer edeln Natur, zusammengeschlossen befunden hat.

Wenn mir, an der Frische dieser aus allen Leidensstürmen klar fortfließenden Quelle mich zu erquicken vergönnt gewesen ist, wenn auch meine Frau, wenn ich dieß erwähnen darf, an der Verewigten eine mütterliche Freundin, die an Allem Theil nahm, gefunden, so hat es das unerbittliche Schicksal gewollt, daß gestern nichts mehr übrig geblieben war, als mit einer Thräne und einer Hand voll Blumen und Erde ihr zu nahen, und zum letztenmale solcher Gegenwart Abschied zu sagen. Dieser Verlust verliert sich in dem unermeßlichen Verluste, den Euer Excellenz erlitten. Das Schicksal hat seine Schläge vollführt; aber die Vorsehung hat Euer Excellenz die große Sache, die die Ihrige geworden, und das große Herz gelassen und bewahrt,

um daſſelbe zum Grabe des Herzens zu machen, an dem die Herbigkeit der Verhängniſſe ſich ausgelaſſen. Wenn dieſer letzte Schmerz in dieſe ſtille Gruft verſenkt und verzehrt iſt, ſo kann nun nichts mehr kommen, was den Frieden Euer Excellenz wahrhaft zu ſtören und zu erſchüttern vermöchte. Für ein ſo vielbefaſſendes, lebendiges Herz bewahrt der Schooß der zukünftigen Tage noch eine Erndte von Befriedigungen und Freuden. So wünſche ich auf's Innigſte, daß Euer Excellenz für ſolche Erndte ein langes Leben, an welches zugleich ſo große Intereſſen geknüpft ſind, beſcheert ſeyn möge. Mit der aufrichtigſten Verehrung

Euer Excellenz

Berlin, d. 27. Mai 1830.

unterthäniger Diener
(gez.) Hegel.

Antwort Sr. Excellenz des Miniſters ꝛc. v. Altenſtein an ꝛc. Hegel.

Euer Hochwohlgeboren

meinem Schmerze ſo unendlich freundlich gewidmete Zeilen haben ihren edeln Zweck ganz erfüllt. Ich hielt es kaum für möglich, daß Jemand, außer mir, in ſolchen Zügen die Verklärte in allen ihren Verhältniſſen auffaſſe, und dem Manne, der das geliebte mir entſchwundene Weſen, ſo meinem Herzen im treuen, lebendigen Bilde wieder gegeben hat, darf ich nicht erſt ſagen, wie unendlich wohlthätig mir dieſe Aeußerungen des zarteſten und zugleich kräftigſten und erhabenſten Mitgefühls ſind. Wie bei der geliebten Verklärten alles Edle und Großartige in dem anſpruchloſeſten Anſchließen und Verehren ſich äußerte, ſo hat ſich auch ihr Verhältniß zu Ihnen gebildet und immer feſter begründet. Sie ſetzte einen großen Werth auf Sie, und hatte die herzlichſte und zarteſte Theilnahme für Alles, was Sie und

Ihre verehrte Frau Gemahlin betraf. Um so theurer ist mir das Denkmal, welches sie in Ihrem Herzen hat, und welches Sie ihr durch Ihre Aeußerung über sie gesetzt haben. Auch mein Gefühl haben Sie richtig aufgefaßt. Noch läßt der Schmerz kaum ein freundliches Licht für das mich betroffene harte Geschick zu. Es fehlt mir ja das Wesen, welches bei den härtesten Schicksalsschlägen als schützender Engel mir das freundliche Licht gewinnen half. Es ist mein größter Schmerz, daß ich mich von der Idee nicht trennen kann, auch jetzt noch bei ihr Trost zu suchen, und mit der sich mir aufdrängenden Gewißheit, daß dieser für mich auf dieser Erde nicht mehr vorhanden sey, zu einem desto schmerzlichern Gefühl des unersetzlichen Verlustes erwache.

Mit großer Stärke hat die Verewigte, bei der treuesten Zärtlichkeit, wenn sie auch glaubte, mein Beruf übersteige meine Kräfte, mich von solchem nicht abgezogen, sondern mein Gefühl für Pflicht geehrt, und nur ihre Anstrengungen verdoppelt, mir alle Lasten des Lebens abzunehmen, und mich zu erheitern, vertrauend, daß ich im Schutze der Vorsehung so lange wirken werde, als es gut sey. Ich lebe auch jetzt, nachdem der Himmel alle übrigen schönen Bande dieser Erde gelöset hat, einzig meinem Berufe mit dem Gefühle, daß mich dabei der Verklärten Geist umschwebe und mich ermuthige, auch bei dem Verluste des Theuersten, ihres schützenden Beistandes, so wenig als bei früheren Verlusten, die sie mir tragen half, und die sie im höheren Lichte zu mildern wußte, zu verzweifeln. So werde ich auch ferner ihres Beistandes nicht entbehren, und so wird sie auch aus einer höhern Welt ihren wohlthätigen Einfluß auf alles das, was in meinem Leben einigen Werth hat, ausüben, wie sie ihn mit so himmlischer Milde und Hingebung, so lange sie auf dieser Erde weilte, ausübte.

Nochmals wiederhole ich Ew. Hochwohlgeboren meinen innigsten Dank für ein so wohlthätig und erhebend ausgesproche-

nes Mitgefühl, und verbinde damit den erneuerten Ausdruck meiner Ihnen gewidmeten ausgezeichnetsten herzlichen Hochachtung.

Berlin, den 31. Mai 1830.

(gez.) von Altenstein.

An
des Rektors und ordentlichen Professors
Herrn D. Hegel,
Hochwohlgeboren.

---

14. Auszüge aus Hegel's Briefen an seine Gattin.

A. Reise nach den Niederlanden in dem Jahre 1822.

Sonntag früh, den 15. September.

Guten Morgen, liebe Marie, aus dem Sonnenschein von Marienburg, denn dieß ist Magdeburg, die Magd ist die h. Marie, der der Dom geweiht ist, oder war.

Das Erste, was ich Dir zum guten Morgen zu sagen hätte, daß wir glücklich hier angekommen sind, geht zum Theil daraus selbst, daß ich schreibe, hervor; die Gesellschaft waren ordentliche Leute; kalt wurde es in der Nacht; doch 4 wollene Leibhüllen schützten mich hinreichend, so daß ich, nachdem ich mich mit Mühe wieder abgeschält, mich unversehrt erhalten befunden habe. Gestern Mittag um 1 Uhr kamen wir hier an, aber es ist schwerer aus Magdeburg hinaus, als hinein zu kommen. Die Rührigkeit des Hrn. Post-Präsidenten und die preußische Intelligenz haben ihr Auge noch nicht auf das hiesige Postwagenwesen geworfen. Die Journaliere, mit der ich gekommen, steht mit keinen weiteren Koursen in Zusammenhang. Dienstag Mittag erst geht der Postwagen nach Kassel, aber welch ein Karren! — also beschlossen Extrapost zu nehmen, muß aber hören, daß ich auf

eben ſolchem Karren, Leiterwagen, unter freiem Himmel weiter gebracht würde. Hiermit kurz reſolvirt, nach Berlin geſchwind zurück zu reiſen und meinen Reiſewagen abzuholen, und hiermit gut ausgerüſtet, gemüthlich weiter meine Geſundheitsfahrt anzutreten. Mit dieſem frohen Gedanken, Euch Lieben bald wieder zu ſehen, bin ich dann eingeſchlafen und habe recht gut geſchlafen; doch, Du ſiehſt, nicht, wie Peter, beabſichtigend zu Hauſe zu bleiben, ſondern im Gegentheil recht gründlich auszureiſen. Erſteres wäre übrigens auch kein Wunder geweſen, denn ich bin in der That mit größerem Widerwillen, als ich ſagen durfte, auf die Reiſe gegangen, ſo nöthig es mir in der That geweſen ſeyn mag.

Uebrigens habe ich geſtern Nachmittag auch, was hier zu ſehen, geſehen; — den berühmten Dom — merkwürdig mag er ſeyn, weil er ein Dom iſt; — aber die ganze Architektur iſt nicht eine ſo gute Konception, wie die nürnberger gothiſchen Kirchen, und was von Kunſtwerk inwendig iſt, eine Menge Geſchnitzeltes und Gegoſſenes, Gemaltes und Gegypstes, iſt gar zu ſchlecht. Die gegoſſenen Apoſtel von Viſcher (dem Nürnberger) ſind nicht mit denen in Nürnberg zu vergleichen. Die Gegenſtände ſind ganz in's Handwerk herab verfallen! Das Liebſte, was ich geſehen, iſt General Carnot (der berühmte), ein liebenswürdiger Alter und Franzoſe; — er hat es freundlich aufgenommen, daß ich ihn aufgeſucht. — Dann bin ich an die Elbe ſpaziert, es lief eine Flotte von 13 hamburger Schiffen mit hochgeſchwollenen Segeln ein, — ſchöner Strom, ſchöne unermeßliche fruchtbare Ebenen, — der heiterſte Himmel. — —

So eben kommt ein Kutſcher, welcher einen Engländer in drei Tagen nach Kaſſel bringt, an den will ich mich anſchließen. — — —

Kassel, den 18. Septbr.

Also in Kassel bin ich glücklich heute früh angekommen, und nachdem ich mich Vor- und Nachmittag noch viel ergangen habe, will ich mich diesen Abend mit Dir, meine Liebe, und mit der Relation meines bisherigen Lebe- und Reisewesens beschäftigen. Meine Reise geht nicht so schnell, als ich Anfangs im Sinne gehabt. Es ist mir bisher zwar leidlich gegangen, und für Leute, die Geld haben, und sich an die Heerstraße halten, ist die Welt in gutem Zustande; — es gehört jedoch auch dazu, daß sie gute Nachrichten von den Ihrigen haben; vielleicht bringt mir die Post von heute Abend noch einen Brief von Dir. Ich bin beruhigt wegen Deiner abgereist, aber ganz außer Sorge kann ich nicht seyn, und auch sonst habe ich mich mit großem Widerwillen auf den Weg gemacht, und reise eigentlich nur fort, weil ich einmal auf der Reise bin und seyn soll.

Doch nun zur Sache. Also aus dem Arrangement mit dem Lohnkutscher ist nichts geworden; so haben wir, ich und der Engländer, uns dann in Magdeburg Montags Nachmittag auf die Diligence gesetzt nach Braunschweig. Diese Route nach Kassel ist die gewöhnlichste, nur eine oder zwei Meilen weiter als die, welche ich als die directeste im Sinne hatte, — hat allenthalben vortreffliche Landstraßen und gute Postwagen; ich muß daher dem preußischen Postwesen, gegen das ich im vorigen Brief wegen der andern Route ungehalten war, Abbitte thun. — Beim Vorschlag, über Braunschweig zu gehen, war mir ohnehin eingefallen, daß mir der Hr. Regier.-Bevollm. Schulz von einem Gemälde gesagt hatte, das sich daselbst befinde, und allein einer Reise werth sey. — Wir haben also das dortige Museum, vornehmlich die Gemälde-Gallerie und zwar darin ganz vorzügliche und ausgezeichnete Stücke gesehen. Das Gemälde, das der Hr. Reg.-Bev. Schulz im Sinne hatte, ist besonders von ganz eigenthümlicher Vortrefflichkeit.

Nachdem ich nun den Nachmittag ſchöne Gärten, einen eiſernen, 70 Fuß hohen, zum Andenken des gebliebenen Herzogs errichteten Obelisk, Abends noch eine ſchlechte Komödie geſehen, ſetzten wir uns nach 10 Uhr wieder auf die Diligence (mehr aber nach Wolff's Travestirung auf die Paresse). — Die Nacht war ſchön, herrlich leuchteten die Geſtirne. — Beſonders ſchön ging der Morgenſtern auf. Jetzt in der Tagesgegend ſahen wir eine andere Phyſiognomie der Natur als bisher, nicht mehr die unfruchtbaren, oder fruchtbaren Plänen, ſondern ſchöne Eichenwälder, Berghügel, die ſanften Abhänge mit Fruchtfeldern, die Gründe mit Wieſen, — kurz eine heimathliche Natur. Mit meinem Engländer kam ich ſehr wohl zurecht, — er iſt ein junger Mann von 25 — 26 Jahren, ein ſchöner Mann, gutmüthig, wohl unterrichtet, kommt aus Italien, und will durch Frankreich nach Konſtantinopel reiſen, ein Partikulier, nicht allzudick, reich, kurz wie ich mir auch in Zukunft Geſellſchafter wünſchte. In Nordheim, wo wir um 3 Uhr Nachmittag (geſtern Mittwochs) ankamen, und der Wagen bis gegen 8 oder 9 Uhr Abends auf einen andern zu warten hatte, bedachte ich, daß es mir zu unbequem ſeyn würde, die dritte Nacht ohne Bett und Schlaf zuzubringen; ich nahm alſo Extrapoſt. — Es ging zuerſt nach Göttingen, ſage indeß nur dem lieb. Freund S..., daß ich als ordentlicher berliner Profeſſor mir nichts daraus gemacht, in 5 Minuten weiter zu fahren, mir jedoch außerhalb des Thors den Staub zwar nicht von den Füßen geſchüttelt, aber nur darum nicht, weil ich keinen mit denſelben aufgeleſen habe. So reiſte ich vollends über Minden, wo ich übernachtete, hierher. Der Weg iſt ſehr anmuthig, Kaſſel liegt ganz vortrefflich in einem weiten Thale; — den Herkules auf Wilhelmshöhe erblickt man ſchon in der Entfernung von einigen Stunden als eine Spitze in der Mitte eines Gebirgszugs. Um Kaſſel ſelbſt iſt es ſehr ſchön, die Aue iſt eine Anlage ungefähr der Art, wie der neue Garten in Potsdam, ſchöner grüner Raſen mit geſunden

mannigfaltigen Bäumen, ohne alles Gebüſch, — alſo allenthalben durchſichtig, am Ende ein ſchöner Waſſerſpiegel, mit hängenden Weiden hie und da ein Ufer beſetzt, Bänke u. ſ. f., auch ein Haus, wo man — im Freien Kaffee trinken kann, Kaffee, d. h. Cichorien-Brühe; ſeit vielen Tagen habe ich nur ſolche, und keinen Kaffee mehr zu trinken gekriegt; das ganze braunſchweiger Land iſt mit lauter Fluren dieſer lügenhaften Wurzel bedeckt. Morgen werde ich auf die Wilhelmshöhe und in die Gallerie gehen. — — —

Freitag, den 19. Septbr.

Wie ich heute nach Tiſche wieder nach der Poſt ging, — wo ich mich auch für Morgen auf die Diligence nach Gießen einſchreiben laſſen, erhielt ich Deinen Brief, meine Liebe, — und kann Dir nicht genug ſagen, welche Freude mir derſelbe gemacht. — —

Nun noch etwas von meinem heutigen Tage; es iſt kurz beiſammen, denn eine Beſchreibung, wenn ſie genügend ſeyn ſollte, müßte zu weitläufig werden; Vormittag alſo war ich auf der Bibliothek, und ſah dann die Gemälde-Gallerie, von der wohl die vortrefflichſten Stücke von Paris aus, ſtatt hierher, nach Petersburg gekommen ſind; — aber es iſt noch genug Vortreffliches da, — beſonders von Niederländern. Nachmittags fuhr ich mit dem Engländer, den ich hier wieder fand, — nach Wilhelmshöhe, ein herrlicher Punkt! Nachdem wir aber 3 — 600 Stufen geſtiegen, war es zu langweilig, noch zu dem Herkules hinauf zu ſteigen. — Es iſt ein prächtiges Luſtſchloß, vom Churfürſten bewohnt, — mit den trefflichſten Spaziergängen und der weiten Ausſicht auf Kaſſel und das fruchtbare Thal, von fernen Hügeln begrenzt. — Wir trafen es eben noch recht; auf dem Heimweg fing Regen an, — gerade am 19. Septbr., — der herbſtlichen Nachtgleiche-Epoche, wie vor drei Jahren

auf Rügen; Gott gebe, daß nur auch wieder ſchönes Wetter darauf folgt, wie damals. — Damals feierten wir den Hochzeittag auf der See zuſammen, dieß Mal haſt Du etwa mit den Kindern lauter, ich aber deſſen in der Stille gedacht. — —

Sonnabend Vormittag, den 23. Sept.

Ich bin zur Abreiſe gerüſtet; das Wetter klärt ſich auf; in Koblenz oder Köln hoffe ich einen Brief von Dir anzutreffen. — Ich muß endlich ſchließen. Lebt alle recht wohl, Ihr Lieben! —

Frankfurt, den 24. Sept.

Es lebe Immanuel! *)

Hier ſitze ich, meine Liebe, in Erfüllung meiner Beſtimmung, nämlich in Koblenz, — neben einem Fenſter, das gerade den Rhein, dieſen meinen Liebling, die Brücke und Ehrenbreitſtein unter ſich hat, — an Euch insgeſammt zu denken, und an Dich zu ſchreiben. Auf der Poſt bin ich heute früh geweſen, habe aber keinen Brief von Dir vorgefunden; in Köln hoffe ich, wenn hierher keiner von Dir mehr adreſſirt iſt, dann um ſo gewiſſer einen vorzufinden. Auf Immanuel's Geburtstag werde ich heut Mittag extra ein Glas trinken, und indem Ihr auf mein Wohlſeyn heute gleichfalls trinken werdet, — ſo ſoll hiermit ganz förmlich angeſtoßen ſeyn! Dem Immanuel wollte ich von Kaſſel etwas ſchicken, um Euch an ſeinem Geburtstag damit zu regaliren, es konnte aber erſt Montag mit der Poſt abgehen, und kann daher heute noch nicht in Berlin ſeyn. — Aber zum Feuerwerk iſt heute kein ſchön Wetter; Du ohnehin nimmſt Dich doch auch gehörig in Acht? — Eine Hauptſache weiß ich freilich noch nicht gewiß, doch kann ich kaum zweifeln, nämlich daß unſere

*) Hegel's zweiter Sohn.

Wiſſen und Vernehmen geht zum Moment des Bewußtſeyns fort. Die Anſchauung ſeiner iſt ſein gegenſtändliches Daſeyn, und dieß gegenſtändliche Element iſt das Ausſprechen ſeines Weſens und Weſens als eines Allgemeinen. Durch dieß Ausſprechen wird das Selbſt zum Geltenden und die Handlung zur ausführenden That. Die Wirklichkeit und das Verſehen ſeines Thuns iſt das allgemeine Selbſtbewußtſeyn; das Ausſprechen des Gewiſſens aber ſetzt die Gewißheit ſeiner ſelbſt als reines und dadurch als allgemeines Selbſt; die Andern laſſen die Handlung um dieſer Rede willen, worin das Selbſt als das Weſen ausgedrückt und anerkannt iſt, gelten. Der Geiſt und die Geſtaltung ihrer Verbindung iſt alſo die gegenſeitige Verſicherung von ihrer Gewiſſenhaftigkeit, guten Abſichten, das Erfreuen über dieſe wechſelſeitige Reinheit und das Laben an der Herrlichkeit des Weſens und Ausſprechens, des Hegens und Pflegens ſolcher Uneigennützigkeit. — Inſofern dieß Gewiſſen ſein abſtraktes Bewußtſeyn noch von ſeinem Selbſtbewußtſeyn unterſcheidet, hat es ſein Leben nur verborgen in Gott; er iſt zwar unmittelbar ſeinem Geiſt und Herzen, ſeinem Selbſt gegenwärtig; aber das Offenbare, ſein wirkliches Bewußtſeyn und die vermittelnde Bewegung deſſelben iſt ihm ein Anderes als jenes verborgene Innere und die Unmittelbarkeit des gegenwärtigen Weſens. Allein in der Vollendung des Gewiſſens hebt ſich der Unterſchied ſeines abſtrakten und ſeines Selbſtbewußtſeyns auf. Es weiß, daß das abſtrakte Bewußtſeyn eben dieſes Selbſt, dieſes ſeiner gewiſſe Fürſichſeyn iſt, daß in der Unmittelbarkeit der Beziehung des Selbſts auf das Anſich, das außer dem Selbſt geſetzt das abſtrakte Weſen und das ihm Verborgene iſt, eben die Verſchiedenheit aufgehoben iſt. Denn dieſe Beziehung iſt eine vermittelnde, worin die Entgegen nicht ein und daſſelbe, ſondern ein Anderes für einander und nur in einem Dritten eins ſind; die unmittelbare Beziehung aber heißt in der That nichts an-

liebe Mutter unter den Mitfeiernden und Mitanstoßenden seyn wird; sie wird daher in das Bild des Tisches, mit dem ich anstoße, gleichfalls eingeschlossen seyn. — Also Generalsalve, allgemeines Vivat!!

Nun hätte ich meine Reisebeschreibung fortzusetzen. — Von Kassel bin ich Sonnabend Nachmittag abgegangen; mein Engländer blieb dort noch zurück; hier befand ich mich von nun an unter lauter deutschen Landsleuten ganz volksthümlich — und vermißte meinen schönen, freien Engländer um so mehr. Wir waren zu sechs, drei auf jedem Sitze; ich rückwärts (ein Student aus Göttingen hatte und behielt seinen Sitz Nr. 1. im Fond mir gegenüber unverrückt —), wir saßen eng, es war nicht zum Pesten. — Wir kamen bald an die Lahn, und folgten jetzt dieser immer; schöne fruchtbare Gegenden! Sonntags Mittag waren wir in Marburg, einer bucklichen, schlecht behäuserten Universitäts-Stadt; aber die Gründe und Hügel sehr anmuthig. Ich sah da die Elisabethkirche, in reinem gothischen Geschmack; der Chor hat katholischen Gottesdienst, das Schiff haben die Reformirten, — diese Kirche ist etwas ganz Anderes als der magdeburger Dom, für den unser König, wie die Magdeburger sagten, 40,000 Thaler zur Ausbesserung ausgesetzt. Das Grabmal der Elisabeth ist in der Art, wie das magdeburger, auch zwölf Apostel in derselben Größe wie die nürnberger, aber sitzend, — von Silber und Goldüberzug, geschlagene Arbeit, — nicht vorzüglich.

Dann ging's nach Gießen, eine angenehme Stadt und Umgebung, — mit zwei hübschen Burgen in der Nachbarschaft. Hier war ich mit drei Konfratribus zusammen; dem gießner Professor der Philosophie — Snell, — dem marburger desgleichen Creuzer, einem Vetter vom heidelberger — und einem außerordentlichen Professor der Theologie, einem Manne von Streben, Einsicht und Bildung. Der gießener Konfrater hat uns gleich zum Wein geführt, und uns mit sehr gutem Gewächs

traktirt. In Gießen war der Scheideweg derer, die nach Frankfurt gingen, worunter, wie wir im Anfang ausgemacht, ich nicht war. Ich war froh, von meiner bisherigen Geſellſchaft loszukommen; ein jugendlehrender Kollege, ein iſraelitiſcher Schulmeiſter hielt bei mir aus; wir folgten der Lahn. — Weilburg hat eine romantiſche Lage, ſchönes vegetationsreiches, enges Thal, angenehme Krümmungen der Lahn, auch als ehemalige fürſtliche Reſidenz — hübſche Häuſer.

Gegen Tag kamen wir dort, und dann um 11 Uhr in Limburg an; in dieſem vertrakten Neſte wurden wir von der vortrefflichen fürſtlich Taxiſchen Reichspoſt erſt um 5 Uhr weiter befördert, und um 2 Uhr endlich kamen wir hier an; im Regen, ſtockfinſterer Nacht liefen wir in einem halben Dutzend Wirthshäuſern herum, bis wir endlich ein Unterkommen fanden, wo ich dieſe dritte Nacht doch noch zu gutem Schlafe kam; ich ſuchte mir jedoch Morgens das Haus auf, wo ich jetzt bin, die drei Schweizer. Haſſe aus Bonn habe ich vorhin auf der Straße getroffen und geſprochen. — Es wird immer viel Schreiberei, wenn ich auch meine, nicht viel zu erzählen zu haben.

Ich komme von einem Spaziergang auf der Veſte Ehrenbreitſtein zurück; herrliche Ausſicht, ſchöne ſolide Werke! — Ich ging in eine Kanonenkaſematte, wo eine ſchwäbiſche Maurersfrau ihre Haushaltung hat, und mir in ſchwäbiſcher Mundart die Sachen explicirte; es ſind ſehr artige Zimmer, ſchußfeſt, trocken. —

Du ſiehſt, daß ich es nicht an Bewegung fehlen laſſe, auch an marſchirender, und daß die Strapazen mich gut bei Kräften erhalten. Jetzt geht's zu Tiſche, und obgleich geſättigt von den köſtlichen Trauben, werde ich mir es doch ſchmecken laſſen. Morgen werde ich nach Bonn kommen, es regnet dieſen Nachmittag unaufhörlich, — übermorgen nach Köln. Wohin Du Briefe an mich adreſſiren ſollſt, kann ich kaum angeben; Antwort auf dieſen Brief werde ich erſt in zwölf Tagen erhalten können,

dann werde ich aber schon längst Brüssel passirt haben, nach Amsterdam, Emden, Hamburg. — — —

Köln, den 28. Septbr.

— — In Koblenz, wo mein letzter Brief aufhört, brachte ich noch den Nachmittag und den anderen Vormittag wegen des üblen Wetters meist zu Hause zu, ließ die Schnellposten, Wasser-Diligencen und andere Gelegenheiten abgehen; doch Nachmittags am Mittwoch machte es sich heiter; ich nahm einen Nachen und fuhr nach Neuwied auf dem schönen Rhein; sah das herrnhuter Schwesterhaus u. s. w. Das Schönste war der Abend, — herrlicher Mondschein überglänzte den Rhein, der an meinen Fenstern vorbeifloß; Eulen, die ich in meinem Leben noch nicht sprechen gehört, musicirten darein, — Morgens nach 8 Uhr auf die Wasser-Diligence. — Anfangs konnte man etwas auf dem Verdeck seyn, dann aber wurde es windig, kalt, regnigt, zuletzt kontinuirlicher, heftiger, kalter Regen. Die Gesellschaft war nun in die Kajüte eingeschlossen, darunter auch Studenten, die ihre Rheinreise machten, also den Ranzen mit grünem Wachstuch überzogen, an jeder Seite desselben einen heraus hängenden Stiefelfuß, breite neue Riemen, — alles in Ordnung. So machte ich denn auch meine Rheinreise, aber sah darum nicht mehr, und stand ihnen darin nach, daß ich das stolze Bewußtseyn, eine Rheinreise zu machen, nicht gewinnen konnte. Schon das Regenwetter in Koblenz, — vollends diese Rheinreiserei, verleideten mir das Reisen, und wenn es nur nicht so weit nach Hause zu Euch gewesen wäre, flugs wäre ich bei Euch angekommen. Ich reise doch im Ganzen nur aus Pflicht und Schuldigkeit, und hätte hundert Mal mehr Befriedigung, wenn ich meine Zeit zwischen meinen Studien und Euch theilen könnte. Wenn Du einmal mit mir an diesen Rhein kommst, so werde ich Dich anders führen; auf dem Wasser sieht man

weder den Rhein noch die Gegend, — jenen ſieht man nicht durch Fluren und Hügel fließen, man hat ihn nicht als einen Theil des Gemäldes vor ſich (was ſeine wahrhafte ſchöne Stellung iſt), die Gegend ſieht man nicht, denn man erkennt nicht einmal die Ufer und merkt höchſtens, daß es hinter ihnen ſchön ſeyn möchte. In Linz ſind wir an's Land geſtiegen, wo ich das vom Hrn. Regier.-Bevollm. Schulz empfohlene Bild geſehen, und zwar in einer hochgelegenen Kirche, von wo man den Rhein und die ſchöne Gegend überſieht. In abſcheulichem Regen gingen wir in Bonn an's Land. Hier ſuchte ich Windiſchmann und ſeinen Schwiegerſohn Walther auf, — mit jenem, (der durch Vereinigung im Gebet mit Fürſt Hohenlohe ſeit einem Jahre von einem ſechsjährigen Augenübel geheilt worden und nun vollkommen geſund iſt), habe ich mich recht gut verſtändigt, und wir uns, vor der Hand, recht ſehr mit einander befriedigt. Ebenſo gefreut hat mich Walther — dieſe Begegnung hat mich wieder recht erfriſcht —, dazu kam die Aufheiterung des Wetters, und ſo reiſte ich geſtern Mittag in beſſerer Dispoſition ab. Bonn iſt höckerig, ganz engſtraßig, aber die Umgegend, Ausſicht, botaniſcher Garten — ſchön, ſehr ſchön, bin aber doch lieber in Berlin.

Köln iſt ſehr weitſchichtig, den Dom habe ich gleich aufgeſucht; das Majeſtätiſche und Zierliche deſſelben — d. h. deſſen, was von ihm exiſtirt, die ſchlanken Verhältniſſe, das Geſtreckte in ihnen, daß es nicht ſowohl ein Emporſteigen als Hinaufſteigen iſt — iſt ſehenswerth und bewundernswürdig, vollends als Konception Eines Menſchen und Unternehmen Einer Stadt; es kommt einem darin eine andere Menſchenwelt, — ſo wie eine andere Zeit in jedem Sinne, recht lebhaft vor Augen. Es iſt da nicht eine Brauchbarkeit, ein Genuß und Vergnügen, ein befriedigtes Bedürfniß, ſondern ein weitmantliches Herumwandeln in hohen, für ſich beſtehenden Hallen, denen es gleichſam gleichgültig iſt, ob Menſchen ſich ihrer, zu welchem Zweck es

ſey, bedienen; — ein leeres Opernhaus, wie eine leere Kirche iſt ein Mangelhaftes, — hier iſt ein Hochwald und zwar ein geiſtiger, kunſtreicher, — der für ſich ſteht und da iſt, ob Menſchen da drunten herumkriechen und gehen, oder nicht, es liegt ihm nichts daran, — er iſt für ſich, was er iſt, er iſt für ſich ſelbſt gemacht, — und was ſich in ihm ergeht, oder betet, oder mit den grünen Wachstuchranzen, die Pfeife im Munde, ihn herheinreiſt, verliert ſich ſammt dem Küſter in ihm und iſt, wie es ſteht und geht, in ihm verſchwunden. — Frau Wittwe Horn, eine höchſt brave, wohlthätige, ächt kölniſche Frau, die ich bei Windiſchmann kennen gelernt, hat mich in Bonn ſchon auf heute zum Mittageſſen geladen; nach dem Mittageſſen hat mir ihr Sohn ſeine Sammlung von Glasmalereien, die reichſte, die wohl iſt, 100 große Fenſter, 4 — 500 kleine Pieçen, gezeigt. Was der Dom auch für prächtige gemalte Fenſter hat! auch andere Kirchen. — Durch Vergünſtigung der Frau Horn habe ich auch die Lieversberg'ſche Gemäldeſammlung geſehen, herrliche Stücke, eins wahrſcheinlich von Leonardo; — auf ihre Empfehlung bin ich auch bei Wallraf geweſen, — ein ſo kordater, lieber 75jähriger Mann! — ſeine Gemälde — eine herrliche ſterbende Maria (kleiner als die bei Boiſſerée), hat er mir noch gezeigt, mich dann eine halbe Stunde in der Stadt — durch alle römiſche alte campos herumgeführt; der Mann iſt ſehr freundlich und liebevoll gegen mich geweſen, — das iſt ein rechtſchaffener, braver Mann! —

Das iſt mein Tagewerk, — verſteht ſich, daß ich auch den Rhein, die unabſehbare Reihe von großen Zweimaſtern geſehen. Morgen Sonntags werde ich in Geſellſchaft der jungen Grafen Stolberg und ihres vieljährigen Lehrers, des Dechanten Kellermann, der bei Stolberg's Tod anweſend war, noch den Dom mit muſikaliſcher Meſſe — und Anderes ſehen, und dann Morgen Nachmittag nach Aachen abgehen.

In ſo weit bisher, gottlob, alles gut; wenn ich nur nicht

ſo weit von Dir und den lieben Jungen wäre, und wenn ich nur täglich wüßte, wie es Euch geht; ſo muß ich anfangen, ſo ſchließen. — — —

Brüſſel, den 3. Oktbr., Donnerſtag früh.

So ſiehſt Du nun, meine Liebe, daß ich am Ziele meiner Reiſe, d. i. ungefähr am entfernteſten Punkte derſelben bin, — noch einige kleine Exkurſionen in die Nachbarſchaft, — aber meine Hauptrichtung wird nun nach Haus zu Euch, Ihr Lieben, ſeyn.

Ich habe hier noch keine Nachrichten von Dir; geſtern Abend ging ich gleich nach meiner Ankunft nach der Briefpoſt, aber das Büreau war bereits geſchloſſen; nun wird in einer Stunde ſich zeigen, ob Briefe von Dir da ſind. Einſtweilen will ich Dir alſo nur noch ſagen, daß ich hier bei Freund van Ghert auf das Herzlichſte aufgenommen und im Logis bin, dieſe Nacht bei ihm zugebracht habe und mich recht wohl befinde. — Von Köln habe ich Dir am Sonnabend geſchrieben. Sonntag früh ließ ich mir Wallraf's Gemälde noch einmal zeigen, unter denſelben war das Hauptbild der Tod der Maria, ohne Zweifel von demſelben Meiſter Schorerel, von dem das Bild deſſelben Gegenſtandes, das den Brüdern Boiſſerée gehört, — das Du gleichfalls immer ſo geliebt haſt; — das wallraf'ſche iſt kleiner, etwa 2½ Fuß hoch, aber breiter. Der Donator auf dem einen Flügel, wie die Frau auf dem andern, ſind ganz ein und dieſelben Portraits, ſie waren mir völlig alte Bekannte. Die Anordnung der Figuren des Bildes, Stellung des Bettes iſt verſchieden. — Nachdem ich dem Gottesdienſte im Dom beigewohnt und mich bei den guten Leuten, die mich ſo freundlich aufgenommen, verabſchiedet hatte, fuhr ich Nachmittags nach Aachen in guter Geſellſchaft eines ältlichen, aus einem Deutſchen gewordenen Engländers und eines Advokaten aus Köln,

der Goethe's Faust als seine Bibel immer auf dem Leibe trägt, dabei unbefangener Weise sich selbst wohlgefällt. Wir kamen um 10 Uhr Nachts an. In Aachen sah ich den Dom zuerst, setzte mich auf Kaiser Karl's Stuhl; es sind zwei Marmorplatten auf den Seiten, ebenso auf dem Rückensitz, glatt, 1½ Zoll dick; sie waren oben mit Goldblech überzogen, das eingegrabene Geschichten hatte, wovon noch einige Stücke aufbewahrt werden. Auf diesem Stuhl wurde 300 Jahr nach seinem Tode, Karl sitzend vom Kaiser Friedrich, glaube ich, mit dem Kaiser-Ornat angethan, die Krone auf dem Haupte, Scepter in der einen, Reichsapfel in der andern Hand, gefunden; diese Sachen wurden zu den Reichskleinodien gethan und seine Gebeine beigesetzt. Ich setzte mich auf diesen Stuhl, auf dem 32 Kaiser gekrönt wurden, wie der Küster versicherte, so gut wie ein Anderer, und die ganze Satisfaktion ist, daß man darauf gesessen hat. — Die Hauptsache aber war, daß ich noch 3 Stunden Vormittags und ebenso den Nachmittag die Sammlung des Herrn Bettendorf (die jetzt einzeln verkauft wird) gesehen. Sie ist in Ansehung des Altdeutschen das Gegenstück zu der Boisserée'schen, beide vereint, wie beide Herren es sich dachten — vom König gekauft — würden für diese Sphäre der Kunst das Herrlichste darstellen. Herr Bettendorf hat keine so große und vorzügliche van Eyck's als Boisserée, aber seine Hemlinge *) sind, ein Bild besonders, wenigstens ebenso vortrefflich als das Boisserée'sche. Einige der Figuren der Boisserée'schen Hemlinge, besonders der Jude, der Manna aufklaubt, ist ganz der nämliche, der auf dem Bettendorf'schen Bilde das Osterlamm vorschneidet. — Aber Ein Bild von einem Rogier **) ist das Höchste, was man sehen kann; jede Partikularität, einige Trockenheit, — die man

*) Gegenwärtig in der Gemälde-Gallerie des königlichen Museums in Berlin.

**) Die Kreuzesabnahme von Rogier v. d. Weyde, gegenwärtig im königlichen Museum zu Berlin.

an den vortrefflichſten Eyckiſchen noch wegwünſchen möchte — iſt hier völlig verſchwunden, es iſt ebenſo herrlich italieniſch als niederländiſch. Ein Juwel iſt gleichfalls ein Bild — eine Kreuzabnehmung mit vielen Figuren, von Raphael gezeichnet und von Albr. Dürer gemalt; welche Lieblichkeit, welche Schönheit!! — Eine Frau mit einem Kinde — dem Michel Angelo von Einigen zugeſchrieben — iſt eine unendlich große Malerei. Aber vollends noch eine Nacht von Correggio! — wie ich die dresdenſche den Tag von Correggio genannt, ſo dieß die wahrhafte Nacht. Welch ein Bild! das Licht ebenſo vom Kinde ausgehend — Maria iſt mir hier lieber als auf dem dresdener Bilde, auch ſie, wie die Umgebung, lächelt, — alles iſt auch heiter — aber ernſter, und das Helldunkel, — wie auf den Bildern Correggio's in Sansſouci, — die ſpätere Manier dieſes Meiſters — von höchſter Vortrefflichkeit. Gegen Abend habe ich noch einen Spaziergang gegen Burtſcheid gemacht, und da in Aachen das berühmte Bad iſt, ein Bad genommen: das iſt heiß! und lauter Schwefelgeruch. — Dienſtag früh um 7½ Uhr gingen wir von Aachen und kamen gegen 5 Uhr in Lüttich an; der Weg geht Hügel auf, Hügel ab, meiſt auf einem Hügelrücken, zu beiden Seiten tiefere Gründe, alles grün, mit unendlich vielen Hecken und Baumreihen durchzogen. Gegen Lüttich zu ſieht man in das ſchöne Maasthal; — ich war ſchon in Verſuchung, von Lüttich das Maasthal hinauf über Namür hierher zu reiſen — doch hätte ich beinahe zwei Tage länger, wegen des Kurſes der Wagen, zugebracht und einen Theil der Reiſe bei Nacht gemacht, wo man bekanntlich nichts ſieht. In Lüttich blieb ich mit einem der Reiſenden über Nacht; der Wagen, auf dem wir gekommen, ging gleich weiter, unter der Reiſegeſellſchaft war gerade wieder ein ſo platter, geſchwätziger Deutſcher, der auch ein Engländer ſeyn will, geweſen — läſtige Leute, wie ich bisher in jeder Geſellſchaft auf dem Wagen einen gehabt hatte. Meinen Geſellſchafter hielt ich zuerſt entweder für einen licht-

scheuen Schneider — oder auch für einen Engländer; es wieß sich aus, daß er das Letzte ist. — Wir vertrugen uns recht gut zusammen, er duselt oder dämmert ruhig in die Welt hinein, ist in Italien, Frankreich, überall gewesen, duselt für den nächsten Winter nach Paris, für den Sommer nach Wien. — Mit diesem Reisegesellschafter hatte ich gestern früh den Wagen hierher allein; in Löwen setzten sich noch drei Leute ein; der Weg, lauter fruchtbares Kornland, wie in schwedisch Pommern, dann von Löwen an herrlich abwechselnde Gründe zur Seite — herrliches fruchtbares Land. — Tirlemont ein angenehmes Landstädtchen, — Löwen eine große Stadt, mit schönen Häusern, gothischem Rathhause, mit einem Saal, den ich nicht gesehen, worin 80 Quadrillen zugleich können getanzt werden ꝛc. — —

In den Niederlanden ist's eine Freude zu reisen, — von Lüttich bis Brüssel sind 24 Stunden, sie werden auf gepflasterter Straße — (Pflaster wie das neue der Königsstraße in Berlin) in 12 Stunden zurückgelegt — für 10 Franken. Dieß Land ist reich. — —

So eben komme ich von einem Spaziergang mit van Ghert zurück. Brüssel ist eine sehr schöne Stadt, in vielen Straßen die untere Etage nur Eine Reihe von großen Fenstern mit den schönsten Waaren, elegant aufgestellt, viel geschmackvoller, geputzter als in Berlin. Brod ebenso hinter breiten schönen Fenstern. Heute Nachmittag spazieren wir auf das Schloß Laeken. — —

Ich werde wohl bis Sonntag hier bleiben. — — —

Antwerpen, Dienstag, den 8. Oktbr.

— Es ist seit einigen Tagen die erste ruhige Stunde, in der ich allein bin und die Relation meiner Reise an Dich, meine Liebe, fortsetzen kann. — — Am Freitag besuchten wir in einem Kabriolet das Schlachtfeld von Waterloo — und ich sah

hier dieſe ewig denkwürdigen Gefilde, Hügel und Punkte, — insbeſonders zeichnete ſich mir die hohe, waldbewachſene Anhöhe aus, auf der man rundum viele Meilen weit ſieht, wo Napoleon, der Fürſt der Schlachten, ſeinen Thron aufgeſchlagen, den er hier verloren. In ſchwüler Mittagshitze liefen wir 3 — 4 Stunden auf den Wegen herum, wo unter jeder Scholle Tapfere begraben liegen. — Sonnabend ſahen wir die Gemälde-Gallerie, ſpazierten im Parke, beſuchten die St. Gudula-Kirche, beſahen ihre ſchönen Fenſter, die ſchönſten, die ich je geſehen, — ihre Gemälde, Marmorſtatüen u. ſ. f. — Sonntag früh ging noch mit Ausgehen, Kirchenbeſuch, Einkauf für Dich, meine Liebe, und Einpacken hin, und um 3 Uhr fuhr ich mit Herrn van Ghert, der die Freundſchaft, und zufälligerweiſe auch als Rekonvalescent von einer Krankheit, die Muße hatte, mich zu begleiten, — nach Ghent. — Hier ſahen wir am andern Morgen die ſchöne Kathedrale, einige andere Kirchen, und wohnten dann dem Akte der Uebergabe des Rektorats der Univerſität bei, was bis 1 Uhr dauerte, aßen dann geſchwind zu Mittag, und fuhren um halb 3 Uhr in einem Kabriolet hierher, wo wir geſtern nach 10 Uhr, gerade über von hier, an dem andern Ufer der Schelde ankamen. — —

Doch ich muß abbrechen — es iſt 8 Uhr Abends, um 9 Uhr geht die Diligence, muß einpacken — in 19 Stunden kommt ſie in Amſterdam an.

Breda, den 9. Oktbr.

Ich habe, ſtatt gerade aus zu fahren, der Begierde nicht widerſtehen können, hier abzuſteigen, um ein Denkmal, von Michel Angelo verfertigt, zu ſehen — von Michel Angelo! wo kann man wohl in Deutſchland eine Arbeit von dieſem Meiſter ſehen? — Aber um in meinem Berichte fortzufahren, ſo bleiben wir in Flamandſch Hooſt (Spitze von Flandern) über Nacht. —

deres als die Einheit. Das Bewußtſeyn über die Gedankenloſigkeit, dieſe Unterſchiede, die keine ſind, noch für Unterſchiede zu halten, erhoben weiß die Unmittelbarkeit der Gegenwart des Weſens in ihm als Einheit des Weſens und ſeines Selbſts, ſein Selbſt alſo als das lebendige Anſich, und dieß ſein Wiſſen als die Religion, die als angeſchautes oder daſeyendes Wiſſen das Sprechen der Gemeinde über ihren Geiſt iſt.

Wir ſehen hiermit hier das Selbſtbewußtſeyn in ſein Innerſtes zurückgegangen, dem alle Aeußerlichkeit als ſolche verſchwindet, — in die Anſchauung des Ich = Ich, worin dieſes Ich alle Weſenheit und Daſeyn iſt. Es verſinkt in dieſem Begriffe ſeiner ſelbſt, denn es iſt auf die Spitze ſeiner Extreme getrieben, und zwar ſo, daß die unterſchiednen Momente, wodurch es real oder noch Bewußtſeyn iſt, nicht für uns nur dieſe reinen Extreme ſind, ſondern das, was es für ſich, und was ihm an ſich und was ihm Daſeyn iſt, zu Abſtraktionen verflüchtigt, die keinen Halt keine Subſtanz mehr für dieß Bewußtſeyn ſelbſt haben; und alles, was bisher für das Bewußtſeyn Weſen war, iſt in dieſe Abſtraktionen zurückgegangen. — Zu dieſer Reinheit geläutert, iſt das Bewußtſeyn ſeine ärmſte Geſtalt, und die Armuth, die ſeinen einzigen Beſitz ausmacht, iſt ſelbſt ein Verſchwinden; dieſe abſolute Gewißheit, in welche ſich die Subſtanz aufgelöſt hat, iſt die abſolute Unwahrheit, die in ſich zuſammenfällt; es iſt das abſolute Selbſtbewußtſeyn, in dem das Bewußtſeyn verſinkt.

Dieß Verſinken innerhalb ſeiner ſelbſt betrachtet, ſo iſt für das Bewußtſeyn die anſichſeyende Subſtanz, das Wiſſen als ſein Wiſſen. Als Bewußtſeyn iſt es in den Gegenſatz ſeiner und des Gegenſtandes, der für es das Weſen iſt, getrennt; aber dieſer Gegenſtand eben iſt das vollkommen Durchſichtige, es iſt ſein Selbſt und ſein Bewußtſeyn iſt nur das Wiſſen von ſich. Alles Leben und alle geiſtige Weſenheit iſt in dieß Selbſt zurückgegangen und hat ſeine Verſchiedenheit von dem Ich ſelbſt

Es ist, wie gesagt, eine Lust, in diesem Lande zu reisen; alle Landstraßen sind auf's schönste gepflastert, der Weg geht durch Fruchtfelder, Gärten und Wiesen, die Chaussee ist mit Blumen bepflanzt. — Von Aachen bis Lüttich wimmelt es von Bettlern, hierher ist uns keiner begegnet; man sieht Erwachsene und Kinder auf den Dörfern nur gut gekleidet und fröhlich spielend, kein Kind in Lumpen, keins ohne Schuhe und Strümpfe, — wir kamen durch ein Dorf von 15,000 Einwohnern. —

Gestern Morgens fuhren wir über die schöne, breite, stolze Schelde in das große Antwerpen, wieder von 60 — 70,000 Einwohnern; Ghent hat ebenso viel. In diesen Städten muß man Kirchen sehen! In Antwerpen die weltberühmte Kathedrale — im Schiff derselben, wie in dem unausgeführten Dom zu Köln, 3 Reihen Säulen zu jeder Seite; wie es sich darin so weitläufig und frei herumwandelt! — Die Räume sind nicht mit Kirchenstühlen und Bänken verbaut, es ist kein Kirchenstuhl darin, alles frei, — aber es steht ein Haufen von 100 Sesseln aufgestapelt, *von denen sich Jeder*, der kommt, einen geben läßt, ihn von einem Altar zum andern trägt; — hier ein Häufchen, dort eine Menge, immer wandelbar, kommt und geht. — — —

Haag, den 9. Oktbr. Abends.

Es geht rasch vorwärts, schöne Wege, schöne Städte, Meerschiffe in Hülle und Fülle — weite grüne Wiesen, alles niedlich und freundlich, wohlhabend, — gutes Wetter — und immer wird es weiter — und immer wird es breiter. Aber dieß ist der äußerste Punkt und nun wird es wieder zurück gehen. Heute Abend 8 Uhr bin ich hier angekommen, doch morgen muß die Nordsee noch gesehen werden, dieser Versuchung kann man nicht widerstehen. — — —

Haag, d. 10. Oktbr. Nachts 11 Uhr.

Meine Schreiberei fängt an, ſehr unordentlich zu werden — ich weiß nicht, wie ich wieder in Ordnung kommen ſoll, wenn ich Dir das noch nicht Beſchriebene nachholen ſoll.

Alſo zuletzt war von den Kirchen die Rede. Die Kirchen, wie geſagt — in Ghent, Antwerpen, muß man ſehen, wenn man erhabene, reiche katholiſche Kirchen ſehen will, — groß, weit, gothiſch, majeſtätiſch, — gemalte Fenſter, (die herrlichſten, die ich je geſehen, ſind in Brüſſel); an den Säulen marmorne Statuen in Lebensgröße, in einige Höhe geſtellt, liegend, ſitzend, — zu Dutzenden; — Gemälde von Rubens, van Dyck und ihren Schülern, große Stücke, herrliche darunter zu zwei bis drei Dutzenden in Einer Kirche; Marmorſäulen, Basreliefs, Beichtſtühle ein halbes oder ganzes Dutzend, in der antwerpner Kirche — jeder mit vier lebensgroßen, vortrefflichen holzgeſchnitzten Bildern geſchmückt, — (ich habe an den engliſchen Gruß in Nürnberg gedacht); — die Rathhäuſer eben ſo eigenthümlich gothiſch. Wir ſind in Antwerpen 4 Stunden Vormittags auf den Beinen geweſen; — ich habe ſeit acht Tagen viel geſchwitzt, bei Waterloo dacht' ich, daß es doch nicht ganz ſo viel geweſen ſey, als die Franzoſen und die Allirten geſchwitzt haben. In Antwerpen trennte ich mich von meinem lieben Freund van Ghert, er ging nach Brüſſel zurück, mit dem Auftrag, nachzufragen, ob nicht noch Briefe von Dir angekommen ſind, und ſie mir nach Amſterdam zu ſchicken.

Alſo Abends, nachdem ich an Dich geſchrieben, auf dem Wagen nach Breda, — dort das herrliche Werk von Michel Angelo geſehen — ein Mauſoleum. Sechs lebensgroße Figuren von Alabaſter — ein Graf und ſeine Frau, liegend im Tode, und vier Figuren: Julius Cäſar, Hannibal, Regulus und ein Krieger ſtehen gebückt an den vier Ecken des ſchwarzen Steins, worauf jene liegen, und tragen auf den Schultern eben einen

solchen schwarzen Stein — herrliche, geistvolle Arbeit des größten Meisters. —

Von Breda fuhr ich Morgens um 10 Uhr mit einer Diligence weiter, denn es gehen täglich drei von Antwerpen nach Amsterdam, eben so drei zurück; — nach Paris von Brüssel gehen eben so alle Tage Diligencen, in 36 Stunden ist man in Paris für 25 Franken, welche Versuchung! wäre es nicht so spät in der Jahreszeit gewesen, und außerdem, — hätte ich Nachricht von Dir gehabt, — würde man einer solchen Versuchung haben widerstehen können? Nun aber von Breda ging's gestern in einem fort, — fruchtbares Land — bis Mördyk, von da im Dampfboot über eine Bucht des Meeres, ½ Stunde breit. — Mein lieber Freund, der Südwest, der mir so lange schön Wetter gebracht, half auch zu besserer Ueberfahrt; hier kamen Schiffe von weitem, ein stolzer Dreimaster, wie ein Sultan; majestätischer, weißer Turban, ebenso geschwollenes weißes Mittelkleid, dann weißes, weiteres Unterkleid, und ein Mantel hinterdrein, wie Figura zeigt. Von hier nach Dortrecht, — große Seestadt, vierzig, oder Gott weiß, wie viel tausend Einwohner; — von hier im eigentlichen Holland, — alle Häuser aus röthlichen Backsteinen, mit weißen Linien; keine Kante, keine Ecke gebröckelt oder abgestumpft, — schöne Kanäle, mit Bäumen besetzt, durch die Stadt gehend, Alles voll großer Schiffe; — dann wieder nach 3 Uhr über die breite Maas; dann um 5 Uhr in Rotterdam; welche große Stadt! wiederum dann durch Delft und nach einer halben Stunde in das schöne Haag. Haag ist in der That ein Dorf — allenthalben schöne grüne Wiesen, Gemüsegärten, so schön sie Frau Voß nur halten kann, mit Reihen Bäumen unterbrochen und mit Wassergräben von der Chaussee, neben der immer ein Kanal geht, von einander abgeschnitten, — überall Vieh darauf, — lauter schwarz- und weißscheckiges; man sieht Abends auf den Wiesen Leute, die die Kühe melken; man reis't unter lauter Potter's und Berghem's. —

Heute Vormittag zum Thor hinaus in einen Wald, wie der berliner Thiergarten, nur ſchönere Alleen von Buchen und Eichen, kein Geſträuch — lauter Hoch- und Laubwald; — eine Stunde nach Scheveningen, hier die unbegrenzte Nordſee — mein Freund Südweſt blies heftig und brachte die ſchönſten Wellen. — Dann die Gallerie geſehen, Nachmittag im ſchönen bois ſpaziert, ſchöner als die Aue bei Caſſel, herrliche Waſſerſtücke; — dann doch einmal eine franzöſiſche Komödie und zwar drei in Einem Abend geſehen; ich mußte ausruhen, denn ich bin viel gegangen und geſtanden; — in der Gallerie iſt ein würtemberger Inſpektor, — ſchöne, ſehr ſchöne Sachen. — Ich habe heute vor dem Spiegel mein Halstuch angezogen und geſehen, daß ich, wie ich glaube, magerer geworden bin, denn ich habe viel Fatiguen gehabt, — aber ich bin ſonſt geſund und rüſtig und wohl auf; auch mit dem Gelde geht's noch gut, — verloren hab' ich, glaub' ich, auch noch nichts, und ärgere mich faſt darüber, denn in etwas muß man Unglück haben, — ich rechne aber, daß ich Alles darin büße, daß ich keine Briefe von Dir habe. — — —

Amſterdam d. 12. Oktbr. Abends.

Das Erſte, daß ich Deinen und des lieben Karl's Brief heute hier auf der Poſt vorgefunden — mit unſäglicher Freude! ich kann Dir nicht ſagen, wie ich gerührt worden bin, über dieſe glücklichen und erfreulichen Nachrichten von Dir. Endlich nun Gottlob! dieſe Erleichterung! Nun mit froherem Herzen noch die Relation. Alſo heute früh um 7 Uhr auf die Diligence, — durch Harlem hieher; welch ſchönes Land! das iſt ein Land zum Spazierengehen, überall grüne Wieſen mit frohſattem Vieh, ohne Geißeljungen hinter ſich — Luſtwälder von Eichen, Buchen; Landhäuſer — (Holland iſt das bevölkertſte Land von der Welt, doch auf dem platten Lande wenig Dörfer), Brabant hingegen iſt ein Fruchtland voller Dörfer. Harlem reinlich,

groß und schön wie die andern Städte, hat neben sich das harlemer Meer, — es gäbe noch viel zu sehen, aber das Schönste und Beste, die Hauptsache habe ich gesehen. Jede Stadt ist reich, niedlich und reinlich. Wo man die gemeinen Leute und Armen, besonders in Haag, hinstellt, kann ich noch nicht einsehen, nirgends ein verfallenes Haus, kein gichtbrüchiges Dach, keine verfaulte Thüren, zerbrochene Fenster. — In Haag, und vollends hier, sind alle Straßen voll der schönsten Läden, unendliche Vorräthe, — Gold, Silber, Porcelan, Tabak, Brod, Schuhe, — Alles auf's Schönste rangirt. — In Amsterdam um 12 Uhr angekommen, — sogleich auf die Gemälde-Gallerie, — hier Stücke von Rembrand, von 15—20 Fuß breit, 12 Fuß hoch, noch habe ich nicht Alles gesehen. Diese Stadt ist die Königin der Meere gewesen und auf dem festen Lande ist sie es noch jetzt. Ich stellte mir eine alte räuchrige Stadt vor, sie ist eben so schön als die anderen; — unzählige Kanäle, Schiffe, — ein Gewühle, Gelaufe, alles voll Geschäft — wenn um 3 Uhr an der Börse geläutet wird, strömt es zu, wie wenn es in Berlin aus der Komödie sich drängt. — Jetzt denke ich an den Rückzug, — Tag und Nacht werde ich nach Hamburg eilen. — Ueber Emden, wohin Du mir schreiben willst, komme ich nicht. —

Harburg, Hamburg gegenüber, von dem mich nur die Elbe trennt, Nachts 10 Uhr, im Augenblicke meiner Ankunft, d. 18. Oktbr.

So weit wäre ich denn glücklich, meine Liebe. — — Mein letzter Brief aus Amsterdam wird nun in Deinen Händen seyn, ich schickte denselben Sonnabend früh ab, an welchem ich noch den zweiten, mannigfaltigsten, Theil des Gemälde-Kabinets sah — herrliche Sachen darunter, — ferner das ehemalige Rathhaus, das Napoleon zu einem königlichen Palast einrichten ließ. Diese Zimmereintheilung weggerechnet, so ist das Gebäude die herrlichste

Konception von einem Stadthause, die eine freie, reiche, die Künste liebende Bürgerschaft fassen konnte. Nach Besichtigung einer, durch ihre farbigen Fenster berühmten, Kirche und einem Mittagessen bei Herrn Besseling, setzte ich mich Abends um 5 Uhr auf die Diligence.

Ein Franzose hat ein Werk über die Kompensationen geschrieben und gezeigt, daß das Glückliche im Leben durch das Schlimme ausgeglichen werde; so war meine bisherige Reise ganz glücklich verlaufen, jedoch getrübt durch das Verfehlen Deiner Briefe; jetzt aber, nachdem ich in Amsterdam Nachrichten von Dir getroffen habe, ist das Uebel in die Reise geschlagen. Also statt die grade Route hieher einzuschlagen, haben mich die Kellner, — es ging Alles zu rasch, als daß ich mich genauer unterrichten konnte, — auf die Diligence nach Utrecht gebracht, wo ich übernachtete. Von hier ging's nach Deventer. Von Utrecht an, das gleichfalls eine schöne Stadt mit Universität ist, — adieu schönes Holland und Brabant, — von hier alles Haiden, doch noch mit Gesträuch bewachsen. In Deventer übernachtete ich wieder und setzte mich auf einen ächten deutschen Postwagen, auf ächt reichspostdeutsche Weise in deutsches Land zu reisen, — aber Deutschland hat gute Ausnahmen, und ein Theil von jenen gehörte noch den Niederländern an. Also auf jenem Postwagen ging's Tag und Nacht, durch öde Haiden, im Sande fort — auf besseren, steinigten Wegen war es noch ärger. In dieser Folterkammer brachten wir bis Mittwoch früh um 5 Uhr zu, wo wir in Osnabrück ankamen. Dankbar erinnere ich mich meines Reisegefährten — eines Herrn C. aus Hildesheim, — mit dem ich recht ruhig und zutraulich war.

In Osnabrück schlief ich einige Stunden recht fest und suchte dann einen ehemaligen jenenser Zuhörer, Professor Abeken, auf, den es freute, mich wiederzusehen und der mich auf das Freundschaftlichste begleitete. Die Umgebungen von Osnabrück sind recht anmuthig; ich sah auch den Saal, wo der westphäli-

sche Frieden geschlossen worden; — gegen 3 Uhr stieg ich auf die Diligence, die nach Bremen geht, und trennte mich hier unterwegs von meinem guten hildesheimer Herrn, der nach Hannover ging. Wir hatten schönes Wetter, — der Sonnenschein dauerte mich nur, solche Steppen beschreinen zu müssen. Gegen Bremen sah ich holländisch grüne Wiesen, mit der Nacht kamen wir dort an, von wo ich mich mit Extrapost hieher versetzte. Der Himmel verregnete den Bremensern ihren 18. Oktober-Patriotismus dieses Vormittag; doch der Abend ließ mich die hamburger Raketen und anderes Feuerwerk noch deutlich sehen. — —

Hamburg, d. 19. Oktbr.

So eben komme ich an, lasse meine Sachen vom Schiffe nach der Post fahren, um heute auf der Schnellpost zu sitzen, und auf's baldeste bei Euch, meine Lieben, zu seyn; — kein Platz mehr offen, selbst auf Mittwoch nicht, dagegen zur Kompensation finde ich zwei liebe Briefe von Dir vor; wie beruhigt und erfreut bin ich über diese guten Nachrichten von Dir. — — Sitze nun hier im König von Hannover — vor der schönsten Aussicht — aber bis Montag zu warten habe ich keine Geduld mehr, habe vor den Postwagen ohnehin eine Apprehension bekommen, werde — wenn ich meine Geschäfte und einige Besuche hier abgemacht — Extrapost nehmen und weiß nicht, ob dieser Brief vor mir ankommen kann.

B. Reise nach Wien im Jahre 1824.

Dresden, d. 7. Septbr. 1824.

— Meine Reise ist bis hieher ganz gewöhnlich und durch die Wetterveränderung sehr erträglich gewesen; am Sonntag bedeckter Himmel — einigemal Regen — bis Jüterbogk; dann

Montag's über Mittag in Herzberg, wo ich mich von einem Landprediger, eine Dame zur Gesellschaft bis Dresden mitzunehmen, beschwatzen ließ, — nicht häßlich, doch schon in die Jahre hinein, denke also nichts Uebles von dieser Gesellschaft; wäre ich übrigens ein ordentlicher Engländer auf Reisen geworden, so hätte ich mich nicht breit schlagen lassen, sondern mich allein gehalten; so aber, weil man noch immer ein Stück von einem Deutschen ist, vermochte ich nicht, es auszuschlagen, kaufte übrigens — wie wir Schwaben sagen — die Katze im Sacke, und der Befund war nicht uneben, aber unbedeutend. — Nach der Ankunft sogleich in den Gasthof, wo ich hörte daß Geheime Rath Schulze logire, — traf ihn noch glücklich und determinirte ihn, nachdem er schon Alles auf heutige Abreise bestellt hatte, noch einen Tag mit mir zusammen zu bleiben; es freute uns beide herzlich, uns zu treffen. — Diesen Vormittag bin ich mit S. zuerst bei Böttiger gewesen, dann auf der Gemäldegallerie, dann in Böttiger's Vorlesung, wo wir die Antiken wieder durchgesehen. — —

Nachmittags fuhren wir nach Plauen — ich war dießmal oben auf dem Felsen, sehr schöner, weitreichender Punkt, — nahm dann Abschied von S. — —

Den 8. September. Heute Vormittag Gallerie und Kunstausstellung; auf die brühl'sche Terrasse, wo mich die Aussicht heute besser vergnügt hat, — gestern hatte sie nicht viel Eindruck auf mich gemacht, — ich habe überhaupt genug an Dresden; — nicht zu vergessen, daß ich eine Stunde bei Ammon gewesen, — so heute nach diesem Briefe noch auf die Gallerie und zu Tieck.

Töplitz, den 11. Sptbr.

— In Dresden Donnerstag Nachmittag noch einmal auf die Gallerie, — dann einen Spaziergang ins link'sche Bad, — Abends eine höchst ergötzliche — wahrhaft geniale — Vorlesung

einer holberg'ſchen Komödie bei Tieck, vor deren Ende ich mich jedoch zurückzog, weil ich ſchon ½5 Uhr zur Abreiſe fertig ſeyn ſollte. — Allein ich machte mich bereits Nachts um 1 Uhr fertig, — fürchterliches Gewitter und Mondeshelle weckten, — bis mich die benachbarte Schildwache auf Befragen unterrichtete, daß es 1 Uhr ſey, — alſo wieder ausgezogen und geſchlafen und um ½5 Uhr fertig. — Wir kamen doch ſpäter weg; — unfreundliches Wetter, das den ſeidenen Schlafrock nicht geſtattete, ſondern zum Kleid und Ueberrock, ja bis zum Mantel veranlaßte. Ich hatte hier eine Gelegenheit angenommen, ſtatt einen Wagen allein zu nehmen, und fand vermiſchte Geſellſchaft, eine Komödiantin mit Kind und Hund, und zwei Würtemberger; — doch ging's. Das Reiſen mit jeder erſten beſten Geſellſchaft wird mir immer langweiliger, — ja, wenn es mit Dir wäre! aber da Du einmal nicht dabei biſt, ſo reiſe ich am liebſten allein. — Kein Buch irgend einer Art habe ich und muß ſehen, wie ich mir die Zeit mit — Gedanken — auch nicht — mit Phantaſien vertreibe. — Das ſchönſte Wetter — faſt des Guten zu viel, doch will ich es nicht geſcholten haben, — habe ich fortwährend. — Der Hinabblick von der nollendorfer Höhe und den Weg hinab, die Einſicht in's Böhmerland, in der That entzückend, reich und ſchön. Von hier geht es über Abensau, Kulm — (die Gegend der Schlacht von Kulm), durch lauter Abwechslung von Hügeln und Feldern — Alles angebaut und fruchtbar, bis Töplitz, das gar ſchön und anmuthig liegt. Ich logirte mich in einen ganz neuen Gaſthof, weil ſein Schild zum König von Preußen iſt, ein. — Heute ſogleich auf den Schlackenberg, der dem Gaſthof gegenüber iſt, — auf dieſem Hügel überſieht man ganz die Umgegend von Töplitz, d. h. wenn man oben um den Hügel herumgeht; — eine äußerſt anmuthige Anſicht, — die ganze weite Gegend — zuletzt von höheren Bergzügen begränzt, — die mannigfaltigſte Abwechslung von Hügeln, Thälern, Häuſerzügen — Alles höchſt heiter. — Nachmittag auf dem

Schloßberg, — Aussicht über den ganzen Grund von Töplitz — ein Grund zwischen zwei Bergreihen, — die eine, das Gebirge, das Sachsen von Böhmen trennt, und eine zweite Reihe, südlich davon, dazwischen ein Grund von 3—4 Stunden Weite, — Töplitz mitten inne, — die nollendorfer Kirche auf der Höhe, Kulm, Marienschein, an dem Fuße der ersten Reihe, — Aussig liegt im Winkel an der Elbe, zwischen der Reihe gegen Osten. — (Die Jungen sollen auf der Charte zum siebenjährigen Krieg nachsehen.)

Dann noch um Töplitz spaziert — zuletzt in's Theater, ein paar Akte von Preziosa — einer noch viel zierhafteren Zierliesel, als die wir in Berlin gesehen. —

Sonntags noch Brunnen getrunken, dann in den clary'schen schönen Park, dann noch einmal auf den Schlackenberg, die anmuthige Aussicht noch zu guter lezt aufzufassen, — dann in den Wagen um 11 Uhr, — zuerst über die zweite der oben genannten Bergreihen, — Alles fruchtbar, reich, abwechselnd, — Hügel, Felder, Wiesengründe, Dörfer, Obstbäume; — nachdem der Berg in etwa 1½ Stunden überstiegen, geht's von nun an bergunter oder eben (einige kleine Anhöhen abgerechnet) bis Prag, — von der Berghöhe, in diese andere Pläne, unbegrenzte Aussicht bis Lowesitz, eben so abwechselnd und reich, — von hier ebene Gegend, langweilige Fruchtfelder, — zweimal über die Eger — das zweite Mal mit den schönsten Reflexen des Mondscheins nach Meldros. — Heute durch eben so langweiliges Land, bis auf den Punkt, wo ich mit einem Male in das Moldau-Thal und auf Prag hinab sah, — eine allerdings sehr angenehme in Duft gehüllte Ansicht — und daselbst um 11 Uhr ankam. — Also in Prag schreibe ich dieses und hier giebt's sogleich zweierlei Interessantes: ein Brief von Dir, wonach zu sehen ist — und der O. v. H..., der aber, wie ich eben erfahre, heute früh auf das große Manövre ist und erst morgen zurückkommt. —

verloren. Die Momente des Bewußtſeyns ſind daher dieſe extremen Abſtraktionen, deren keine ſteht ſondern in der andern ſich verliert und ſie erzeugt. Es iſt der Wechſel des unglücklichen Bewußtſeyns mit ſich, der aber für es ſelbſt innerhalb ſeiner vorgeht und der Begriff der Vernunft zu ſeyn ſich bewußt iſt, der jenes nur an ſich iſt. Die abſolute Gewißheit ſeiner ſelbſt ſchlägt ihr alſo als Bewußtſeyn unmittelbar in ein Austönen, in Gegenſtändlichkeit ſeines Fürſichſeyns um; aber dieſe erſchaffne Welt iſt ſeine Rede, die es eben ſo unmittelbar vernommen, und deren Echo nur zu ihm zurückkommt. Dieſe Rückkehr hat daher nicht die Bedeutung, daß es an und für ſich darin iſt; denn das Weſen iſt ihm kein Anſich, ſondern es ſelbſt; eben ſo wenig hat es Daſeyn, denn das Gegenſtändliche kommt nicht dazu, ein Negatives des wirklichen Selbſts zu ſeyn; ſo wie dieſes nicht zur Wirklichkeit. Es fehlt ihm die Kraft der Entäußerung, die Kraft, ſich zum Dinge zu machen und das Seyn zu ertragen. Es lebt in der Angſt, die Herrlichkeit ſeines Innern durch Handlung und Daſeyn zu beflecken, und um die Reinheit ſeines Herzens zu bewahren flieht es die Berührung der Wirklichkeit und beharret in der eigenſinnigen Kraftloſigkeit, ſeinem zur letzten Abſtraktion zugeſpitzten Selbſt zu entſagen und ſich Subſtantialität zu geben oder ſein Denken in Seyn zu verwandeln und ſich dem abſoluten Unterſchiede anzuvertrauen. Der hohle Gegenſtand, den es ſich erzeugt, erfüllt es daher nun mit dem Bewußtſeyn der Leerheit; ſein Thun iſt das Sehnen, das in dem Werden ſeiner ſelbſt zum weſenloſen Gegenſtande ſich nur verliert, und über dieſen Verluſt hinaus und zurück zu ſich fallend ſich nur als Verlornes findet; — in dieſer durchſichtigen Reinheit ſeiner Momente eine unglückliche ſogenannte ſchöne Seele, verglimmt ſie in ſich, und ſchwindet als ein geſtaltloſer Dunſt, der ſich in Luft auflöſt.

Dieß ſtille Zuſammenfließen der markloſen Weſenheiten des verflüchtigten Lebens iſt aber noch in der andern Bedeutung

Prag, d. 14. Sptbr.

— Ich ſollte Dir ſo viel von meinem Aufenthalte in Prag ſchreiben, wenn ich nicht ſelbſt eines über das andere wahrſcheinlich ſelbſt vergäße, denn ich habe mir geſtern und heute die Beine ſehr müde und dem Lohnbedienten beinahe abgelaufen. — Meine Haupt-Direktion geht von dem aus, was mir Kollege Hirt vorgeſchrieben, und ich bin darin ſo pünktlich, daß ich mir ein Gewiſſen daraus machte, etwas von dem Verzeichneten nicht aufgeſucht zu haben. — Aber was ich geſehen — beſonders, da es gelehrte altdeutſche Leckerbiſſen betrifft, — Dir zu beſchreiben, könnte Dich eben nicht ſehr intereſſiren, noch ich auch mit befriedigender Kennerſchaft ausführen. Geſtern früh vor Tiſch noch auf der Bibliothek geweſen, — Hauptſachen waren hier zwei altdeutſche Bilder; — dergleichen ferner im Kreuzherrnſtift, — nach Tiſch über die Brücke — auf die ſogenannte kleine Seite von Prag, d. h. auf den Theil, der auf der linken Seite der Moldau liegt. Dieſer Theil geht einen Hügel hinauf, auf dem die ſogenannte kaiſerliche Burg — (ſtelle Dir aber darunter einen modernen Palaſt vor, nicht ſo ein eckiges, winkelhaftes, und indefiniſables, unwohnliches, unförmliches, fenſterloſes, fünfeckiges, ungeſtaltes Ding, wie die Burg von Nürnberg). Die Domkirche liegt herum gleichfalls, und dieß zuſammen heißt der Hradſchin. Da eben, wie ich da ankam, von den Wällen, von denen ich mich nicht mehr weit befand, kanonirt wurde, ging ich zum Thore hinaus; itzt rückten die Regimenter Rainer und Kutſchera wieder vor, drückten unter Kanonen- und kleinem Gewehrdonner den Feind immer weiter zurück, — ich immer nach, bis mir des ſiegreichen Marſches endlich zu viel wurde und ich mich, — jedoch nicht geſchlagen, — retirirte. Ich ſuchte noch Graf Buquoy auf, den ich aber nicht in ſeinem Palais fand, weil er gegenwärtig auf ſeinen Gütern ſich befindet. — Gehens ſatt kehrte ich nach Hauſe, aß, trank und ſchlief in Erinnerung und Träumen von Euch. Heute bin ich noch mehr

bein- und wagenweise umher gewesen; — erst einen Platz auf dem wiener Eilwagen auf Sonntag früh bestellt, — hierauf auf die Brücke und den Hradschin, — die Aussicht von der Brücke und vom letztern ist schön, und sehr schön, — ich habe sie heute erst recht gesehen und angesehen. Dann die berühmte Domkirche, — und welche Altdeutschheiten da gesehen! Die Bildergallerie, die sogenannte ständische, — besteht aus lauter Gemälden, die Privat-Eigenthum sind, deren Besitzer ihre Schätze in einem schönen Lokale zusammengestellt. — Schöne, sehr schöne Stücke darunter; — auch wieder eine besondere Sammlung von Altdeutschheits, — für die Du aber, wie auch ich selbst, nicht gelehrt genug bist, um Dir Mehreres davon zu schreiben. Nach Tische zum Manöuvre hinausgefahren, wie ich aber kam, war es bereits vorbei, also wieder rückwärts und mich nur am Thore aufgestellt, um die Regimenter, besonders Kutschera, defiliren zu sehen. Bald kam unser stattlicher Herr O. v. H., an der Spitze seines Regiments, als kommandirend, Adjutant, Majore ꝛc. zur Seite, ich zog — unter dem übrigen Volk — meinen Hut, er fixirte und erkannte mich, sprengte auf mich zu, bog sich vom Pferde und umarmte mich recht herzlich. — — —

— Dann ging ich in's Theater, — von diesem Stück aber Dir eine Beschreibung zu machen, dazu gehörte mehr Zeit, Papier und Gedächtniß als ich habe, — begnüge Dich einstweilen am Komödienzettel, — Du mußt Dir dabei vorstellen, daß die allegorischen Personen nicht etwa stumm erscheinen, sondern eine förmliche Handlung und zwar eine sehr moralische, aufführen; der Held wird wahnsinnig, sucht nach seinem Kopf in den Rocktaschen, freut sich, den Kopf gefunden zu haben, beißt ihn aus Hunger an und wehklagt, daß er sich die Nase heruntergebissen, kurz, dergleichen ist für uns Theils höchst seltsam, Theils mitunter auch sehr possierlich.

Den 14. September. Gestern habe ich den ganzen Tag mit einer Reise nach Karlstein zugebracht, einem alten Schlosse,

vier Stunden von hier, wo noch alte Bilder hängen, sonst aber auch nichts zu sehen ist; — heute Vormittag habe ich Kirchen und Gallerien zum Theil repetirend besucht und bin mit meinem Geschäfte, — dem Sehen des Sehenswürdigen — fertig geworden. Das Mittagessen bei dem O. v. H. hat mich jedesmal vortrefflich restaurirt, die Hitze des Vormittags hatte mich immer sehr matt gemacht. Es ist mir recht wohl bei ihnen und bei ihrer herzlichen und freundschaftlichen Aufnahme. — Nach Tisch führte uns der Herr O. im Wagen auf einen recht anmuthigen Vergnügungsort. — Hier ist alles Land, ob es gleich lange nicht geregnet, noch ganz frisch und grün. —

Wien, d. 21. Sept.

Alles in Ordnung, fuhren wir um 6 Uhr früh (der Eilwagen verdoppelt) zum Thor hinaus. Der Hauptwagen ist in zwei Zimmer getheilt, die durch eine Art von Fenster in Verbindung stehen, in jedem vier Personen. Meine drei Gefährten waren ein Herr und seine Frau, aus Karlsbad zurückreisend der dritte der Leibarzt des Erzherzogs Karl, so daß wir sehr zufrieden mit einander allseitig diesen Weg von 42 Meilen in 36 Stunden, Berg auf, Berg ab — Tag und Nacht fort, zurücklegten. Böhmen — ein einförmiges, fruchtbares Ackerland, — dann durch ein Stück von Mähren, Iglau, Znaim, — dann in's eigentliche Oesterreich, — hier Weinland, Felder, Hügel, Wälder, ein Ort am andern, weite Aussicht in diese reichen Gegenden, herrliches Land! — auf der vorletzten Station kamen wir in die Nähe der Donau, — ohne sie noch zu sehen, — auf einen niedrigen Grund, so einen Tag fort, — einförmig, man hat hier keine Aussicht von Wien, — nach 6 Uhr in Wien selbst, dann Mauth, Post, — Fiaker, ein Wirthshaus zu suchen, fand in dem Erzherzog Karl ein Zimmer in den Hof hinaus, eine Treppe hoch, — die nach vorn hinaus waren besetzt; wie ich nach Herrn

D. Parthey fragte, ſand ſich's, daß das junge Ehepaar und Klein mit Frau hier logirt, aber ſo eben aus waren; — ich den Lohnbedienten angenommen und im Reiſeſchmutz (das Fellreiſen liegt noch auf der Mauth, um 7 Uhr war ich im Wirthshauſe angekommen), um ½8 — in die italieniſche Oper — Stück von Mercadante — welche Männerſtimmen! Zwei Tenore, Rubini und Donizetti, welche Kehlen, welche Manier, Lieblichkeit, Volubilität, Stärke, Klang, das muß man hören! — ein Duett derſelben von der höchſten Feuer. Der Baſſiſt Lablache hatte keine Hauptrolle, aber ſchon hier, wie mußte ich ſeine ſchöne, kräftige, eben ſo liebliche Baßſtimme bewundern. Ja, dieſe Männerſtimmen muß man hören, das iſt Klang, Reinheit, Kraft, vollkommene Fertigkeit u. ſ. f. u. ſ. f. Sie haben auch eine deutſche Sängerin, Mlle. Eckerlin, die ſchöne, volle, ſtarke Mitteltöne hat, die mich an Mad. Milder erinnerten, doch war Mad. Milder konnte es mit jenen drei Männerſtimmen aufnehmen und ſie im Zaume halten. So lange das Geld, um die italieniſche Oper und die Heimreiſe zu bezahlen, nicht ausgeht, — bleibe ich in Wien! Nach der Oper und einem Pas de deux von zwei Pariſern — (Alles ſo gut wie die Berliner, — wenn die Berlinerinnen nur einen rechten Winkel ausſtrecken, — ſie bis zum Hungern) nach Hauſe, wo ich zu unſerem gegenſeitigen herzlichen Vergnügen Lilli und Klein fand; das iſt mir nun recht angenehm, ſie bleiben dieſe Woche hier und wir hab'n uns ſchon engagirt, mit einander herum zu ziehen; ſie waren verwundert, daß ich aus der italieniſchen Oper komme, ſie ſind ſeit drei Tagen alle Abende im Caſperl und deutſchen Schauſpiel geweſen und haben noch nicht die italieniſche Oper geſehen!! und noch nicht gehört!! Dieſen Morgen geht's auf Poſtwagen, auf die Poſt — Briefe von Dir zu holen, auf die Mauth, — Paſſangelegenheiten zu berichtigen.

Mittags. — So eben komme ich von der Bildergallerie. Welcher Reichthum, welche Schätze! heute kann einen ſtöckigen

Ueberblick! dazu iſt der Tag zu verwenden, der Abend zur italieniſchen Oper, — izt zum Eſſen. — — —

Donnerstag, früh d. 23. Sptbr.

Nun von meinem Lebweſen in Wien, das bisher nur drei Kapitel hat, k. k. Bildergallerie, italieniſche Oper und dabei gelegentlich Anſicht vom Aeußern Wiens; erſtere habe ich vorgeſtern Vormittag und geſtern Vor- und Nachmittag beſucht und heute wieder, bin nun orientirt und habe herrliche Dinge geſehen. — Aber die italieniſche Oper! Montag Doralice von Mercadante, vorgeſtern Othello von Roſſini, geſtern Zelmira von demſelben! (Leztere hat uns aber, im erſten Theile beſonders, ſehr ennuyirt) die Sänger und Sängerinnen von einer Vortrefflichkeit und Ausbildung, daß nur die Catalani und Mad. Milder Dir eine Vorſtellung davon geben können! Vorgeſtern iſt Mad. Fodor aufgetreten: welche Ausbildung, Geiſt, Lieblichkeit, Ausdruck, Geſchmack, das iſt eine herrliche Künſtlerin! obgleich von herrlicher Stimme, bemerkt man hie und da, daß ſie nicht mehr ganz in der Kraft ihrer Mittel iſt, aber ſie macht es ſo, daß ihr Sichlegen auf's Zarte, Geſchmackvolle, ganz als Abſicht, an ſeinem Ort und Stelle erſcheint. Mein Liebling, Rubini, und Donzelli, trefflicher Baryton, hatten an jedem Abend ſo viel zu ſingen, wie Baader in Olympia; vorgeſtern und geſtern der am meiſten bewunderte und gebeifallte David, herrliche Stimme und Kraft und Stärke — die oberen Töne Fiſtel, aber ſo leicht, ſo in Einem Uebergang, als ob's nichts Beſonderes wäre; dann der herrliche Baß Lablache, dann Botticelli, Cintimarra, zwei treffliche Baſſiſten, — dann auch Sra. Dardanelli geſtern. — Gegen das Metall dieſer, beſonders der Männerſtimmen, hat der Klang aller Stimmen in Berlin, die Milder, wie immer, ausgenommen, ein Unreines, Rohes, Rauhes oder Schwächliches, — wie Bier gegen durchſichtigen, goldnen, feurigen Wein, — feurigen Wein ſage ich, — keine Faulheit im Singen und

Hervorbringen der Töne, nicht seine Lektion aufgesagt, — sondern da ist die ganze Person darin; die Sänger, und Mad. Fodor insbesondere, erzeugen und erfinden Ausdruck, Koloraturen aus sich selbst; es sind Künstler, Kompositeurs, so gut als der die Oper in Musik gesetzt. Sra. Eckerlin (deren schöne Gestalt und herrliche Stimme mich zuerst an die Milder erinnerte) — vermag als eine Deutsche es nicht, ihre Seele ganz auf die Flügel des Gesanges zu legen, und freimüthig sich in die Melodieen zu werfen, sie würde schon jetzt viel leisten, wenn sie diese Energie des Wollens hätte. — Diese Italiener sind nur den Sommer hier; — Du mußt Dir nämlich vorstellen, daß die Elite von ganz Italien hier ist, und Klein und Parthey nichts besseres dort hören können, wie auch der letztere noch nichts dergleichen in Italien gehört hat.

Vom Aeußern Wiens kann ich noch nichts sagen, denn ich bin noch nicht in's Aeußere gekommen, vor allen müssen die Kunstgeschäfte abgethan werden. — Im Innern übrigens zwischen Stadt und den Vorstädten, anmuthige Spazierwege, grün, frisch noch, nicht herbstlich wie in Berlin, — ungeheure Palais, aber schmale Straßen, keine architektonische schöne Konstruktion ꝛc. wie um unsern Opernplatz alle sind.

Sonnabend, d. 25. Sptbr.

— Ich habe wieder viel gehört und gesehen und fahre fort, Dir so getreulich zu referiren wie bisher. —

Ich bin beim Donnerstag Vormittag stehen geblieben, wo ich die zoologische Sammlung sah; — sehr schön aufgestellt und reich, — die Aufseher sind alle mit berliner Professoren in Verbindung, und ich als Kollege, als der ich mich bekenne, bin sehr freundlich aufgenommen, — überhaupt sind alle Aufseher höchst gefällig und dienstfertig, — rechte brave und kenntnißvolle Leute. Um den Nachmittag kam ich durch ein Manöuvre, dem ich bei-

wohnen wollte, weil der Kaiser und die ganze Familie daselbst war, allein man durfte nicht so nahe hinzu; es war eine unermeßliche Menge von Menschen draußen. Der Kaiser brach das Manöuvre bald ab und ich habe nicht viel mehr davon gehabt, als ein paar Stunden gegangen und müde geworden zu seyn, — ohnehin bin ich den ganzen Tag auf den Beinen, gehend oder stehend, sitze nur Morgens, wenn ich an Dich schreibe und Abends im Theater; vorgestern, da kein italienisch Theater, sondern nur pantomimisches Ballet war, beim weltberühmten Casperl gewesen und also jetzt auch dieß vielberühmte Wunderding gesehen. — Es ist nicht so schwer, Dir einen kurzen Begriff davon zu geben. Die Hauptperson ist jetzt Herr Ignaz Schuster, — die Stücke in denen er spielt, sind die falsche Prima Donna — die Hüte im Theater, — ich sahe die schlimme Liesel, — also gar keine außerordentliche, eigenthümliche, noch grob komische Stücke. — Schuster ist ein nicht gemeiner Komiker — nicht niedriger und nicht gemeiner als Karl, den wir in München gesehen, ein kleiner, buckliger Mann und im Ganzen von derselben Force wie Gern. Das Stück war sonst sentimentalisch, moralisch lahm, — die übrigen Akteurs unendlich steifer und langweiliger, als die mittelmäßigen in Berlin. Dieß Stück dauerte etwa eine Stunde, dann kam eine Pantomime mit Musik, — die ewige Geschichte vom Harlekin mit seiner Colombine; da habe ich dann einmal diese Geschichte in ganzer Ausführlichkeit angesehen, — dieß ist eine ganze Hecke von lustigen Unsinnigkeiten, — Gassenhauer, Tanzmusik, ras't und tollt dieß drittehalb Stunden ohne Rast und Ruhe fort. Diese Vorstellung hat mich sehr unterhalten, — man hat kaum Zeit zum Lachen, — denn immer kommt etwas Neues und Anderes und Alles mit der größten Lustigkeit, Gewandtheit; auch Ballette kommen darin vor, — keine Beinausstreckereien, aber vorzügliche Springereien, — kurz, höchst ergötzt kam ich, beinahe erst 11 Uhr, davon nach Hause.

Geſtern Vormittag war ich erſt in einigen Kirchen, dann in der Sammlung von Erzherzog Karl's Handzeichnungen und Kupferſtichen in Mappen; der Direktor blieb faſt die ganzen drei Stunden mit mir, — natürlich kann man da nur Einiges ſehen. Der Kupferſtiche ſind 150,000, — ich ging das Portefeuille von den Handzeichnungen des Michel Angelo durch, dann Mantegna's Zug, den wir einmal bei Geheimerath S. geſehen; — was man bei uns mühſelig zuſammenklaubt, unvollſtändig beſitzt, große Aufſätze darüber macht, — iſt hier in Hülle und vollauf; — dann die Porteſeuilles von Martin Schön und einigen Anderen.

Nachher ſah ich den kaiſerlichen Privat-Garten und die Gewächshäuſer bei der Burg, — ging hinein und heraus durch eine Art von unterirdiſchem Gang, durch den der Kaiſer alle Tage geht, und einige Nachmittagsſtunden in ſeinem Garten zubringt. — Aber der Flor — ich konnte nur auf Georginen und dergleichen treffen — ganz unbedeutend, — das iſt auf der Pfaueninſel ganz anders.

Nachmittags wieder ein paar Stunden im Belvedere und dann im Figaro von Roſſini, — Lablache welch ein Figaro! — Mad. Fodor welche Roſine! Das iſt eine vollendete Sängerin; welche Schönheit, Anmuth, Kunſt, Freiheit, Geſchmack des Geſanges! und der treffliche Lablache, welch ein Baß! und wie heiter und ſreikomiſch, überall nichts Niedriges, nichts Gemeines; wenn der ganze Chor zuſammen ſingt, und das Orcheſter ebenſo fortiſſimo aus allen Kräften drein rauſcht, ſo hört es ſich auf's Beſtimmteſte ſo an, als ob er Solo ſänge, und das ganz ohne Anſtrengung, ohne Geſchrei, ohne ſchreienden Ton. Ambrogi auch wieder als Bartolo ſehr gut, — dann noch ein neuer Sänger de Franco. — Es iſt eine ganze Hecke, Theils der allervortrefflichſten, Theils tadelloſen trefflichen. — Aber auch welchen Antheil nehmen wir Publikum! Drei bis vier Akteurs werden jedesmal beim erſten Auftreten applaudirt, dann

jede Paſſage applaudirt — oder Bravo! Bravo! gerufen, dann nach jeder Scene unmäßig applaudirt, der Sänger dankt und geht ab, — aber das Applaudiren dauert mit anhaltender Stärke fort, auf daß er oder ſie nicht beklatſcht, ſondern herausgeklatſcht ſey. Am Ende des Stücks dagegen findet kein Hervorrufen mit Redensarten ſtatt. So, wiederholt Parthey und Andere, kann man Figaro in Italien nirgends geben ſehen. — Ich las heute in einem wiener Theaterblatt, daß die Erfahrenſten darüber eins ſeyen, daß nach ihrer längſten Erinnerung ſeit 50 Jahren keine ſolche italieniſche Geſellſchaft in Wien geweſen, und gewiß die nächſten 50 Jahre nicht wieder kommen werde. — Klein's und Parthey's, nachdem ich ſie hinein gezankt, haben dann freilich keine Vorſtellung ausgelaſſen und ſind gemeinſchaftlich auf das Höchſte entzückt geweſen, ſo ſehr ſie die roſſiniſche Muſik herumtergemacht, die auch mir als Muſik Langeweile macht. — Dieſen Vormittag reiſten Klein's und Parthey's von hier ab; ſo wenig es ſich thun ließ, viel gemeinſchaftlich herum zu ziehen und zu beſehen, ſo ſahen wir uns doch bei Tiſch, wo mir ſolches Ausſprechen gar angenehm und erfreulich war. —

Dieſen Vormittag 1) auf der k. k. Bibliothek; 300,000 Bände in Einem Saal! 2) k. k. Schatzkammer geſehen, — erſter Diamant wird auf 1 Million taxirt u. ſ. f. 3) Antiken — eine Platte mit Münzen, ſchwer 2055 Dukaten, — kurz! man muß in Wien geweſen ſeyn!

Heute Abend geh' ich wohl zum geliebten Harlekin und ſeiner theuren — ach rührend theuren und getreuen Kolombine! Morgen — was ſagſt Du dazu — iſt Figaro von Mozart — Lablache, die Fodor und Donzelli! — — —

Montag früh, den 27. Septbr.

— — Das ſchöne Wetter iſt nun vorbei, doch die ſchönen Tage in Aranjuez ſind noch nicht ganz vorüber, denn einige

werde ich hier noch zubringen; es iſt noch Manches, was ich nicht kenne; erſchöpfender zu betrachten — dazu reichten freilich einige Wochen nicht zu. —

Um nun in meiner Relation fortzufahren, ſo ging ich endlich Sonnabend Nachmittag in den Prater, wo man geweſen ſeyn muß, wenn man Wien geſehen haben will. Es iſt ein Wald wie unſer Thiergarten — mit Alleen durchſchnitten, ſonſt von weiter keinen Anlagen. — Der Unterſchied iſt, daß der Boden mehr mit Gras bedeckt iſt, mehrere und größere freie grüne Plätze und die Alleen breiter ſind — eine unſägliche Menge Guinguetten liegen zerſtreut umher, nicht aber wie unſere Zelte und Hofjäger, ſondern etwas im Style wie Moabit und Pankow. —

Nach dem Prater in's leopoldſtädter Theater; hier ein Vorſpiel, worin Schuſter, beinahe in derſelben Manier wie früher, und dann abermals die Zaubereien; — wenn ich nur in dieſer die Jungen bei mir hätte haben können, — auch Du ſelbſt wäreſt nicht zu alt geweſen, um Dich dabei zum zweiten Male zu ..müſiren, wie es mit mir der Fall war.

Aber nun hat es ſchrecklich in der Nacht angefan[illegible] zu regnen, den ganzen Sonntag durch und noch heute Vormittag fort! Was ſoll das werden? Doch man muß die Hoffnung nicht aufgeben. Sonntags Vormittags war's mir lieb, daß es ſo arg regnete — ich mußte einmal ausruhen, — nach Tiſche aber ließ ich mich, des Wetters ungeachtet, in den Augarten und nach Nußdorf fahren, — auf welchem Wege ich einen Birnbaum, ſo groß ein Birnbaum ſeyn kann, mit Blüthen bedeckt ſah, die Früchte hat er bereits getragen; ich lege hier ein Blüthchen für Dich, das andere für die M., die ſelbſt aus dieſem Lande aufgeblüht, zu Zeichen: wie ſehr ich die Vortrefflichkeit ſolchen Bodens erkenne und ſchätze. — Wie der Augarten und Nußdorf beſchaffen, habe ich daraus vorläufig erſehen und ſehr ſchön gefunden. —

der Wirklichkeit des Gewissens und in der Erscheinung seiner Bewegung zu nehmen und das Gewissen als handelnd zu betrachten. — Das gegenständliche Moment in diesem Bewußtseyn hat sich oben als allgemeines Bewußtseyn bestimmt; das sich selbstwissende Wissen ist als dieses Selbst unterschieden vom andern Selbst; die Sprache, in der sich alle gegenseitig als gewissenhaft handelnd anerkennen, diese allgemeine Gleichheit zerfällt in die Ungleichheit des einzelnen Fürsichseyns, jedes Bewußtseyn ist aus seiner Allgemeinheit eben so schlechthin in sich reflektirt; hierdurch tritt der Gegensatz der Einzelnheit gegen die andern Einzelnen und gegen das Allgemeine nothwendig ein, und dieses Verhältniß und seine Bewegung ist zu betrachten. — Oder diese Allgemeinheit und die Pflicht hat die schlechthin entgegengesetzte Bedeutung der bestimmten von dem Allgemeinen sich ausnehmenden Einzelnheit, für welche die reine Pflicht nur die an die Oberfläche getretene und nach außen gekehrte Allgemeinheit ist; die Pflicht liegt nur in den Worten und gilt als Seyn für Anderes. Das Gewissen zunächst nur negativ gegen die Pflicht als diese bestimmte vorhandne gerichtet, weiß sich frei von ihr; aber indem es die leere Pflicht mit einem bestimmten Inhalte aus sich selbst anfüllt, hat es das positive Bewußtseyn darüber, daß es als dieses Selbst sich den Inhalt macht; sein reines Selbst als leeres Wissen ist das Inhalts- und Bestimmungslose; der Inhalt, den es ihm giebt, ist aus seinem Selbst als diesem bestimmten, aus sich als natürlicher Individualität genommen, und in dem Sprechen von der Gewissenhaftigkeit seines Handelns ist es sich wohl seines reinen Selbsts, aber, im Zwecke seines Handelns als wirklichem Inhalt, seiner als dieses besondern Einzelnen und des Gegensatzes desjenigen bewußt, was es für sich und was es für Andere ist, des Gegensatzes der Allgemeinheit oder Pflicht und seines Reflektirtseyns aus ihr.

Wenn sich so der Gegensatz, in den das Gewissen als

Um zu Ende zu kommen, ſo bin ich Abends — wo? in Figaro's Hochzeit von Mozart geweſen. — Die italieniſchen Kehlen hatten in dieſer gehaltneren Muſik nicht ſo viele Gelegenheit, ihre brillanten Touren zu entwickeln, aber für ſich, mit welcher Vollkommenheit wurden die Arien, Duette ꝛc. ꝛc., beſonders die Recitative gegeben, — letztere ſind ganz die eigenen natürlichen Schöpfungen des Künſtlers; — Lablache welch ein Figaro! Fodor — Suſanna, Sgra. Dardanelli — die Gräfin; ich ſaß dieß Mal näher bei'm Theater, als das erſte Mal, da ich ſie ſah; — welch eine ſchöne Frau, ein lieblicher italieniſcher Kopf, und eine Ruhe, Nobleſſe und Haltung und Aktion — ſehr lieblicher ſchöner Anſtand, — faſt wäre ich in Deinen Fall gekommen und hätte mich in dieſe Frau verliebt! ſie iſt in der That höchſt anmuthig. Donzelli als Graf — ſtach ziemlich gegen ſie ab; ſolche Situationen ſind nicht gut für ihn.

Dienſtag, den 28. Geſtern Vormittag in der fürſtlich lichtenſteiniſchen Sammlung, — der herrlichſte Palaſt und die herrlichſten Schätze! — was hat man auch da Alles zu ſehen! Nachmittag noch die czerniniſche Sammlung — auch hier einige Trefflichkeiten; — Abends auch einmal in's Burg-Theater in das höhere Schauſpiel; ſehr großes Haus, ziemlich voll; Anſchütz, den ich vor mehr als 25 Jahren geſehen, gereift, vorzüglicher Akteur, die Anderen mit guten Parthien und Seiten — aber laſſen zu wünſchen übrig. —

Ich lege noch ein Blatt an und ſchreibſelige noch etwas, obgleich matt und müde — von ganz tägigem Stehen und Gehen in der eſterhaziſchen Gallerie und in Schönbrunn, wo ich gegeſſen; da in einer halben Stunde die italieniſche Oper bevorſteht, kann ich nicht mehr von dem Einzelnen ſprechen, das müßte eine zu große Relation werden; nur dieß, daß es geſtern Vormittag ſich aufgehellt, und heute das ſchönſte Wetter von der Welt iſt, nicht zu heiß, Beſtändigkeit verſprechend. — Fleiſch und Blut hat gekämpft mit dem Willen — Freitag, d. 1. Ok-

tober von hier abzureisen; Du giebst mir jedoch die Erlaubniß, länger auszubleiben, — ich habe im Strudel Alles gesehen, genossen, bin fleißig gewesen, den ganzen Tag auf den Beinen, und noch ist so viel zu sehen; — um das Gute zu behalten und mir einen Schatz der Erinnerung zu schaffen, muß ich es nun noch einmal sehen, — die italienische Oper freilich sehe ich nicht erst zum zweitenmale; die schöne, unendlich mannigfaltige, liebliche Gegend habe ich heute erst, und in welchem schönen Sonnenschein verschmeckt. —

Mittwoch, den 29. Septbr.

Ich fange sogleich wieder an, wo ich es gestern gelassen habe, um nicht in Rückstand zu kommen, — in einer so reichen Welt wächst der Stoff unter der Hand — ich muß mich summarisch verhalten. Wie viel zu schreiben wäre, wirst Du schon daraus ersehen, daß eine solche Gemälde-Gallerie, wie die beiden, die fürstlich lichtensteinische und die fürstlich esterhazische — jede für sich eine Stadt berühmt machen und für sich eine Reise von 100 Meilen verdienen würden; — jede ist in einem prächtigen Palaste, der mit anmuthigen Gärten umgeben, von der schönsten Aussicht. Für die Marmor-Treppe im fürstlich liechtensteinischen Palais wollte Kaiser Franz 180,000 Fl. bezahlen. — Schätze von Gemälden, die zugleich auf's liberalste dem Publikum offen stehen. Jeder dieser beiden Fürsten hat einen eigenen Gallerie-direktor und Aufwärter; — kein Trinkgeld wird gefordert, — doch ich gebe eins, — denn ich mache den Leuten mehr zu thun, komme auch an Tagen, wo die Gallerien gesperrt sind, Vor- und Nachmittag bis 6 Uhr; — auch sonst ist Alles auf's bequemste eingerichtet; — sie flüchtig durchzugehen, — wenn man nicht gerade durchrennt, sondern Hauptbilder näher betrachtet, mit Uebergehung der anderen, — erfordert 3 — 4 Stun-

den; wollte man vollends ausschnaufen, sich niedersetzen, so brauchte man Tage. —

Aber Schönbrunn habe ich Dir noch zu beschreiben, — ein Schloß mit einem Garten dahinter; auf sanft ansteigendem Terrain ein freier sonnigter Platz, von der Breite des Schlosses, auf dem obersten Punkt ein Pavillon, hier ganz rundum vollkommen freie Aussicht, — ringsum das herrlichste Panorama, Theils von Hügeln — Theils an anderen Stellen — von fernen Gebirgen begrenzt — steiermärkschen, mährischen, — Theils grenzenloser Horizont — voll von fruchtbaren Feldern, Dörfern, Schlössern, — in's Unabsehbare sich erstreckenden Alleen; — die Stadt Wien liegt in ganzer Breite vor den Füßen. Diese Lage macht die eigenthümlichste Schönheit von Wien aus, der Donaustrom thut übrigens nicht viel dazu. Um die Stadt selbst zunächst hohe Wälle, — Basteien, — von ihnen — (es sind Spaziergänge) übersieht man das Glacis, d. i. die ebene Umgebung um die Basteien herum, Plätze zum Drachen steigen lassen, für die Jungen ganz gemacht; grüner Wiesengrund mit Alleen durchschnitten, die mannigfaltigste Abwechslung von Palästen und Gärten, Kirchen, großen und kleinen Gebäuden, so daß außer der Stadt und den Basteien sogleich ein ganz ländliches und dörfliches Leben und Ansehen vorhanden ist. — Doch ich eile weiter. — Also Dienstag Vormittag in der esterhazischen Sammlung. — Mittag in Schönbrunn, wo ich weder Menagerie, noch botanische Gärten — die in größter Pracht seyn sollen — gesehen habe. Nachmittag wieder in die esterhazische Sammlung, — dann in's italienische Theater. Corradino! — Sgra. Dardanelli und David — wie haben diese zusammen gesungen! Der zweite Akt fängt mit einem Septett an, und schließt mit einem Duett zwischen ihnen — welch ein Duett! Ich verstehe nun vollkommen, warum die rossinische Musik in Deutschland, insbesondere in Berlin geschmäht wird, — weil, wie der Atlas nur für Damen, Gänseleberpasteten nur für ge-

lehrte Münde, — so sie nur für italienische Kehlen geschaffen ist; es ist nicht die Musik als solche — sondern der Gesang für sich, für den Alles gemacht ist; — die Musik, die für sich gelten soll, kann auch gegeigt, auf dem Flügel gespielt werden u. s. f., aber rossinische Musik hat nur Sinn als gesungen. — Wenn David und die freundliche Dardanelli so zusammen singen, dann soll Einer noch kommen und Forderungen an die Komposition machen; — könnte ich dieses Stück doch noch einmal hören. Ein neuer Baß, ein excellenter Buffo trat hier auf, ebenso war aus dieser Hecke auch im Barbier von Sevilla ein neuer hervorgekommen. — Ich gehe wo möglich in die vorderste Bank (Sperrsitz à 6 Fl.) und kam hier mehrere Male neben einer Person zu sitzen, — der Schließer sagte: es sey Prinz Ypsilanti — welcher? weiß ich nicht. Ich grüßte ihn, er dankte mit Bekreuzung der Stirn und Brust, — wir klatschten tüchtig zusammen.

Gestern Vormittag einige Gänge gemacht, dann auf die k. k. Bibliothek, gelehrte Ansicht von Kupferstichen. Diese Sammlung — (verschieden davon ist die des Erzherzogs Karl) hat 300,000 Kupferstiche!! die sehe einer durch; — sieht er des Tags 300 Blätter, so braucht er 3 Jahre. Nachmittag nach Belvedere, zu dem Gallerieinspektor Hrn. Ruß, mit ihm auf die Sternwarte, — dann in's italienische Theater — Barbier von Sevilla von Rossini! zum zweitenmal; ich habe nun bereits meinen Geschmack so verdorben, daß dieser rossinische Figaro mich unendlich mehr vergnügt hat als Mozart's Nozze, — ebenso wie die Sänger unendlich mehr con amore spielten und sangen; — was ist das herrlich, unwiderstehlich, so daß man nicht von Wien wegkommen kann. —

Freitag, den 4. Oktbr.

— Ich fühle noch die Müdigkeit von dem gestrigen Tag, dieß war ein starker Marschtag. — Nach der Schreibstunde, die ich mit Dir gehalten — (ich meine, ohne bei Dir zuerst eingesprochen zu haben, nicht ausgehen zu können), ging ich zunächst noch einmal in die Fürstlich lichtensteinsche Gallerie; — wenn ich noch zehnmal hinginge, würde ich ihre Schätze nicht erschöpfen; — bis 12 Uhr darin gestanden, — dann auf den Währing, — jene Gallerie ist eine halbe Stunde beinahe entfernt, — von da, — um meinen Kollegen, den Professor der hiesigen Lehrkanzel der Philosophie, Rembold, aufzusuchen. Er ist nicht so alt wie ich, ein ordentlicher Landsmann von mir, dem meine Schriften nicht unbekannt sind, — nur bleiben die Leute hier alle zu sehr verhocken, — das Reisen und sich Umthun geht ihnen nicht so leicht von statten, wie uns. — Von da über einen Donauarm gesetzt — und in den Augarten zum Mittagessen, noch nie so wohlschmeckend und wohlfeiler als in meinem Gasthof (wo das fatale Kartenessen statt hat) und mit gutem Appetit gegessen; hierauf im Augarten mich umgesehen. Der Garten ist ebenso gehalten wie der in Schönbrunn, — breite, großartige Alleen, — die Bäume, Gesträuche in den Gängen zu senkrechten ebenen Wänden geschnitten, die Bäume wie Fächer, oder wie wenn Du an einer Birne den Stiel lässest, und sie auf ihm zu einer Scheibe schneidest, die so dick ist, wie der Stiel, — so daß man nur zwischen den Bäumen, nicht unter Bäumen und Laub spaziert, und immer den Himmel, der heute besonders schön blau war, über sich hat; auch steht die Sonne schon tiefer, also Schatten von den Wänden. — Oben am Ende des Augartens ist eine Aussicht auf den reichsten Grund, der die, etwa eine Stunde entlegenen, Hügel — Leopoldsberg, Kahlenberg zur Begrenzung hat, — in der schönsten Beleuchtung, die schönste Landschaft! — Um solche Punkte sind wir hier zu beneiden. — Hierauf in den Prater — ein Wald, wie

ich ihn liebe, mit grünem Rasen, ohne alles Gestrüppe und Gesträuche zwischen den Baumstämmen; — außer einer Anzahl von Schenken, Kegelbahnen, Karrousels, optischen Zimmerreisen, habe ich einige sehr elegante Kaffee-Pavillons gefunden; — endlich nach langem Umherwandern, aus Müdigkeit, um auszuruhen, nach dem leopoldstädter Theater, wo Schuster einen Magister ganz excellent machte, übrigens hochdeutsch sprach; das Zweite war wieder die Zauberbirn, und so ging ich, herzlich müde, im schönsten Mondschein, — das schöne Wetter ist unwandelbar getreu, — nach Hause und zum Nachtessen. —

Sonnabend Abend, d. 2. Oktbr.

Das meiste Interesse für meine Gedanken hat gegenwärtig der Wunsch, bald bei Dir, meine Liebe, zu seyn. Was ich meine Geschäfte allhier nenne, das Sehen und Hören der hiesigen Schätze, ist in soweit beendigt, als ich mich darauf einlassen konnte; — eine weitere Beschäftigung damit gäbe Theils nicht eine weitere Bekanntschaft, — sondern einen wiederholten Genuß, — freilich wann kann man aufhören, diese gemalten Bilder zu sehen, — wann diese Stimmen, David, Lablache, Fodor und Dardanelli, Ambrogi, Basst ꝛc. zu hören? — Theils müßte es ein gelehrteres und weitläufigeres Eindringen werden, als es in jeder Rücksicht seyn konnte und sollte! — Ich bin also vornehmlich mit Gedanken der Abreise beschäftigt — und mit der Sehnsucht und dem Wunsche, — die Reiselangeweile überstanden zu haben! —

Vor allem kurz noch zur Relation, von da an, bis wohin ich gekommen. — Kaum weiß ich mir gegenwärtig vom vorhergehenden Tage Rechenschaft zu geben; ich werde später mir von Dir erzählen lassen müssen, wie ich meine Zeit hier zugebracht. Also gestern besuchte ich die ambrasische Sammlung, — was das ist, — in Zukunft, — oder hast Du viel Neugierde, so wende

Dich darüber an alterthums- und wienskundige Freunde; — dann nach Belvedere, — dann zu dem dabei wohnenden Freund Ruß, deſſen Frau und Tochter, — da er erſt nicht zu Hauſe, — mir indeß dürer'ſche und andere Kupferſtiche vorlegten. — Dann nach einem Spaziergange mit demſelben, beſuchte ich das Theater an der Wien, wo ich noch nicht geweſen war, — das ſchönſte Theaterhaus allhier, — auch mit fünf Ranglogen, hier Stöcke genannt, — doch hat es keine Parterrelogen. Es wurden zwei Stücke deſſelben Inhalts gegeben, — ein König, der unbekannt unter eine Familie geringen Standes tritt, — im zweiten Stücke war es ouvert Friedrich II., als ein Herzog betitelt, ſonſt alles preußiſche Namen, Uniformen u. ſ. f., es war wieder eine bekannte Anekdote von ihm in ein Stück ausgeſponnen worden, er ſcheint eine Art von ſtehender Figur in einem Kreiſe der Theaterwelt zu werden. Er, ſo bucklich, alt, Stock, Schnupftabak aus der Weſtentaſche; aber was da alles von dieſem Herzog geſagt wurde — und wie es ſich für uns, — es ſaß zufällig ein preußiſcher Offizier neben mir, — ausnahm! — im Ganzen mittelmäßig, — das Haus war in ſeiner immenſen Höhe ſehr leer. —

Nun heute früh zum dritten Male hinaus in die eſterhazy'ſche Sammlung; welche nicht genug zu bewundernden Schätze! — man kann eigentlich nicht ſatt werden. Die ſchönſten Stücke ſind in des Fürſten Privat-Zimmer, einem Gartenzimmer im Pavillon — neben dem Schloſſe, worin die große Gallerie iſt; — der Fürſt befand ſich in dieſem und als er über ſich herumgehen hörte, fragte er, wer da ſey? — da dieß keiner von den öffentlichen Tagen war; — er hat es gern gehört, daß es ein berliner Profeſſor ſey, der ſchon zum dritten Male gekommen, und hat dem Kammerdiener befohlen, mir ja Alles zu zeigen; da er bald ausfuhr, ſo konnte ich auch noch einmal die herrlichen Stücke des Kabinets ſehen — welch ein Wohnzimmer! — (Dieſer Fürſt kann ein paar Meilen von Wien an auf ſeinem

eigenen Grund und Boden bis an die türkische Grenze reisen.) — Von 9 bis 11 Uhr da geblieben, — hierauf — eine halbe Stunde nach Hause, — umgekleidet — auf's Antikenkabinet, dessen Direktor, Professor Sonnleitner, mich eingeladen — (er ist ledig) — mit ihm in einem Gasthofe mit einem Professor aus Padua — einem sehr gelehrten und lieben Manne — zu Mittag zu speisen. Wir Gelehrte sind ganz anders sogleich zu Hause mit einander, als mit Banquier's p. ex. — Hierauf einige Gänge in der Stadt, — zuletzt dann noch in die italienische Oper und zwar, wie ich so sehr gewünscht, Corradino il cuor di ferro, — das von der lieblichen Dardanelli geschmolzen und erweicht wurde; — wie sang sie süß — und wie sang wieder David mit ihr! Ich widersprach einem Mann, mit dem ich gestern Abend beim Essen mich in's Gespräch einließ, — nicht, als er weitläufig sogar behauptete, daß rossini'sche Musik — Musik für's Herz sey. —

Sonntag, d. 3. Oktbr. Mittag.

Nun ist endlich aller Unbestimmtheit ein Ende gemacht, nun habe ich den Eilwagen-Schein in der Tasche. — Gestern erhielt ich zur Antwort, daß alle Plätze auf Dienstag und Freitag besetzt, sich aber wohl zu Separat-Wagen noch Personen melden könnten. — Bei heutiger Nachfrage stellten sich mit mir zugleich drei Prager ein, aber statt auf Dienstag — auf Mittwoch; so mußte ich wider Willen — aber um der Sache gewiß zu seyn — einen Tag zugeben. In 36 Stunden bin ich dann in Prag und Dir um die Hälfte der Entfernung näher, — ließe sich nur diese zweite Hälfte eben so schnell zurücklegen, um bald bei Dir, meine Liebe, und in Eurer Mitte zu seyn, — daselbst zunächst bei Dir auszuruhen — Dir zu erzählen — doch wird wenig übrig seyn, was ich nicht schon schriftlich erzählt, — mir von Dir desto mehr erzählen zu lassen — und auch zu arbeiten.

Heute Morgen habe ich ausgeruht, dann die Eilwagengeschichten arrangirt, — hierauf einen Gang um ein paar Basteien gemacht, dann in die Burgkapelle gegangen, wo ich die Predigt gehört; ich stand nicht nahe genug, um Alles zu verstehen, — nur schöne Sprache, Organ und Anstand wahrgenommen, — dann der Messe beigewohnt, — hier schöne Musik, besonders von den reinen Knabenstimmen, — und was die Hauptsache war, dabei den Kaiser und die Kaiserin sehr gut gesehen; jener ist in der That ein sehr würdiger, schöner Kopf, — auch den kleinen Napoleon, wie ihn die Leute nannten, die ich nach dem Namen des kleinen Prinzen fragte, — ein schöner Knabenkopf, dunkelblonde Haare, ruhig, ernst und natürliche Haltung.

Auf dem Rückwege durch die Promenade hoffte ich, etwa Gelegenheit zu haben, Dir von der hiesigen Eleganz der Damen eine Beschreibung machen zu können, — aber ich sah hier nur bürgerliche Leute; die vornehme Welt ist wohl nur zu Wagen im Prater zu sehen. Was ich hier auch in der Oper sah, giebt mir weiter keine bestimmte Vorstellung, es ist mir nichts Besonderes aufgefallen. — Es scheint mir, nach dem, was ich gesehen, die Eleganz wenigstens nicht größer, als bei Euch, und ein breites, platschiges Schuh- und Gangwesen ist gewiß hier allgemeiner als in Berlin. — Die Putzladen scheinen mir eben so zahlreich, — Fleisch- und Wurstläden, neben Damenhüten, — Silberläden neben Säulen u. s. f.; die verdammt vielen Schnapsboutiquen, Schnapstische, Schnapskneipen u. s. f., die sich in Berlin allenthalben einnisten, sieht man nicht. — Nun zur Mahlzeit; diesen meinen Brief schließe ich noch nicht, er wird der letzte von hier seyn, und dann möchte ich schneller fliegen können — als die Briefe. — Heute aber ist erster Akt der Zelmire, und weil morgen Franzens Tag ist — in allen Theatern der Gesang „Gott erhalte Franz den Kaiser."

Montag, d. 4. Oktbr. Abends.

Sonntags Nachmittag schlechtes Wetter. — Weil ich auf dem Theater-Zettel: „Anfang außergewöhnlich ½7 Uhr," übersehen, erst um 7 Uhr hingegangen und gerade die Hauptsache: Chorus „Es lebe unser guter Kaiser Franz" versäumt; — dann Zelmira erster Akt, — wie sang die Dardanelli köstlich! und vornehmlich Donzelli ein Recitativ, das sein Triumph war! in der Opera seria ist er unübertrefflich, — er und Lablache — bärtig mit schwarzen Locken, welche antike Köpfe! jener ein beginnender, dieser ein reifer Mann, — man könnte sie jeder antiken Statue aufsetzen! — Um 9 Uhr war dieser erste Akt aus; — dann Ballet — Amor und Psyche. — Was soll ich aber von diesen Figuren, Pantomimen, Füßen, Dekorationen, Verwandlungen, Scenerien erzählen? — Ein Chor von Figuranten, dann Kinder als Amouretten, mit ihnen oder allein, — letztere kamen einmal, jedes eine Papierlaterne auf hohem Stabe tragend, über der Laterne einen großen Blumenstrauß; dann nahmen die Figuranten jeder eines von den Kindern auf die Schulter, wie jedes Kind seine hohe Laterne, und machen so Tänze, Verschlingungen und Wendungen. — Unter andern wenigstens sechs Vorhänge aufgezogen, Nebel, Nacht, Psyche darin, dann Mond mit Sternenhimmel, dann Morgendämmerung, dann Morgenroth, dann Sonne und endlich glänzender Palast voll Blumenvasen, silbernen Blättern. Amor und Psyche: Sr. Fosrelli und Sra. Brugnoli, römische Köpfe, schwärzeste Augen, gebogene Nasen, Feuer, Lebendigkeit, Beweglichkeit, Zierlichkeit, Ausdruck der Pantomime, — Alles lebendiger, bewegter, reizender als bei uns. Doch um 11 Uhr, wo ein neuer Akt begann, fing es an, Vielen zu lange zu dauern, sie gingen ab; ich aber und andere Getreue hielten bis an's Ende aus, und so kam ich ½12 Uhr zum Nachtessen. Heute früh — Einpacksgeschäfte — mehrere Besuche dabei gehabt; dann auf die k. k. Bibliothek im Regen, — Schätze durchgesehen, — nach dem Essen sind wei-

handelnd eintritt, in ſeinem Innern ausdrückt, ſo iſt er zugleich die Ungleichheit nach Außen in dem Elemente des Daſeyns, die Ungleichheit ſeiner beſondern Einzelnheit gegen anderes Einzelnes. — Seine Beſonderheit beſteht darin, daß die beiden ſein Bewußtſeyn konſtituirenden Momente, das Selbſt und das Anſich mit ungleichem Werthe und zwar mit der Beſtimmung in ihm gelten, daß die Gewißheit ſeiner ſelbſt das Weſen iſt gegen das Anſich oder das Allgemeine, das nur als Moment gilt. Dieſer innerlichen Beſtimmung ſteht alſo das Element des Daſeyns oder das allgemeine Bewußtſeyn gegenüber, welchem vielmehr die Allgemeinheit, die Pflicht, das Weſen, dagegen die Einzelnheit, die gegen das Allgemeine für ſich iſt, nur als aufgehobnes Moment gilt. Dieſem Feſthalten an der Pflicht gilt das erſte Bewußtſeyn als das Böſe, weil es die Ungleichheit ſeines Anſichſeyns mit dem Allgemeinen iſt, und indem dieſes zugleich ſein Thun als Gleichheit mit ſich ſelbſt als Pflicht und Gewiſſenhaftigkeit ausſpricht, als Heuchelei.

Die Bewegung dieſes Gegenſatzes iſt zunächſt die formelle Herſtellung der Gleichheit zwiſchen dem, was das Böſe in ſich iſt, und was es ausſpricht; es muß zum Vorſchein kommen, daß es böſe und ſo ſein Daſeyn ſeinem Weſen gleich, die Heuchelei muß entlarvt werden. — Dieſe Rückkehr der in ihr vorhandnen Ungleichheit in die Gleichheit iſt nicht darin ſchon zu Stande gekommen, daß die Heuchelei, wie man zu ſagen pflegt, eben dadurch ihre Achtung für Pflicht und Tugend beweiſe, daß ſie den Schein derſelben annehme und als Maske für ihr eignes nicht weniger als für fremdes Bewußtſeyn gebrauche; in welchem Anerkennen des Entgegengeſetzten an ſich die Gleichheit und Uebereinſtimmung enthalten ſey. — Allein ſie iſt zugleich aus dieſem Anerkennen der Sprache eben ſo ſehr heraus und in ſich reflektirt, und darin, daß ſie das Anſichſeyende nur als ein Seyn für Anderes gebraucht, iſt viel-

tere Mauth- und Postgeschäfte zu versehen, ob ich gleich morgen noch nicht gehe, — ein überflüssiger Tag, doch hoffe ich noch auf die italienische Oper, — heute ist deutsche Kälte aus französischem Frost übersetzt: der Schnee. —

---

d. 4. Oktbr.

— Meine Effekten sind schon auf der Spedition abgegeben, — einige Vermehrungen, — die Verminderungen gehören unter die Reisekosten; — diese sind jedoch kein Heidengeld, sondern alles an Christen ausgegeben und an mich — auch einen guten Christen — verwendet. Nun nach Vollendung solcher Geschäfte in's — wohin? in's italienische Theater zu — erstens dem Volksgesange — als heute am Franziskus-Tage. — Das Regenwetter hat übrigens die Illuminationen nicht aufkommen lassen, was sonst etwa die einzige Feier dieses Tages gewesen wäre; ich konnte von keinem weiteren Aufhebenmachens etwas erfahren. Auch ich habe diesen Tag gefeiert mit Anhören des erwähnten Gesangs, exekutirt auf der einen Seite von Sra. Fodor, à la tête, dann Dardanelli u. s. f., 13 an der Zahl, und von Sr. David à la tête auf der andern Seite 16 Mann hoch — zwar einstimmig, aber ohne Solo's; also für solche Mittel nicht That genug, — die Männer schwarz, — die Damen in weißem Atlas! Das Haus war dießmal gedrängt voll, sowohl um Franzens Tag, als auch mit um der deutschen Oper willen, die heute zum ersten Male gegeben wurde, — französische Musik von Deutschen und Deutschinnen aufgeführt. Eines Theils, wegen des gedrängt vollen Hauses, hatte ich zum ersten Male Gelegenheit, sehr viele, d. h. mehrere hübsche Damen zu sehen und andern Theils konnte ich meiner Seits von den wiener Damen mehr bemerken, weil ich keine Italiener und Italienerinnen auf der Bühne zu sehen und zu hören hatte! — Auch davon gehe ich zur deutschen Oper über, —

d. h. die französische niedliche Musik von Auber, von deutschen Kehlen vorgetragen! Im letzten Akt kommt durch einen französischen Coup Leidenschaft in die Stimmen und hier lassen sie sich aus, — aber früher kommt die Seele des Gesanges nur zum Pipsen und Sehnen und Kleinlautseyn. — Bei dem Italiener aber ist gleich sehnsuchtsloser Klang, — das Metall des Naturells vom ersten Augenblick an, entzündet; der erste Klang ist Freiheit und Leidenschaft, — der erste Ton geht sogleich mit freier Brust und Seele, selig in's Zeug! — der göttliche Furore ist von Haus aus melodischer Strom und beseligt und durchdringt und befreit jede Situation! Frage die Milder, ob es nicht so sey; — sie selbst in gluck'scher (nicht rossini'scher) Musik ist dieß, denn ihr Ton, Klang und Aktion ist von Haus und Anfang aus Leidenschaft und seelenvolle Durchdrungenheit, die in Wiedertönen oder auch nur Erinnerung dieser Fülle in Dir forttönt und fortlebt und fortstürmt. — Noch wäre zu erwähnen, daß zuletzt der erste Akt des gestrigen Ballets gegeben wurde; Eberle, eine Deutsche, tanzte vortrefflich, doch nicht ganz die italienische Tournure einer Sorelli, die mit ihren bewundernswürdigen Manieren mir auch vom italienischen Tanzen eine Vorstellung gab. — Nun aber von diesen profanen Anschauungen und Spielen etwas Anderes: — . . .

---

d. 5. Oktbr. Nachts.

— Das Wetter hat sich heute Vormittag wieder aufgeklärt; gewiß hat der berliner Dittmar dieß vorausgesagt; hier erst und in den hiesigen Zeitungen sehe ich, wie viel dieser Prophet hier, — wo sein Vaterland nicht ist, — gilt; aus welchem Grunde auch ich nicht in Schwaben geblieben, sondern über Nürnberg nach Berlin gegangen bin. Um auf meine trockene historische Relation zurück zu kommen, — heute Vormittag bei Zeiten auf die k. k. Bibliothek, bei Raphael und Marc Anton

gewesen. Welche seelenvolle Zierlichkeit, welche Unika! dabei wieder auch eine prosaische Bemerkung: — hier sieht man an bestimmten Tagen (die k. k. Bibliothek alle Tage), alle Schätze des künstlerischen Genie's — gratis; den bedienenden Aufwärtern giebt man etwa ein Trinkgeld und ich habe immer, auch wenn's nicht nothwendig gewesen, Trinkgelder gegeben, um der königlich preußischen Professur Ehre zu machen; — dagegen habe ich, königlicher Professor publ. ordin. an der königlichen Universität zu Berlin (und zwar Professor vom Fach, nämlich der Philosophie, als des Fachs aller Fächer —) in Berlin, Potsdam, Sanssouci, wo ich etwas sehen wollte — einen Dukaten bezahlt — oder bezahlen sollen! Ich werde meinen Bekannten, die Lust haben könnten, Kunstwerke zu sehen, den Rath geben, die Dukaten und Thaler, die für Alles und Jedes — selbst die Grabstätte, nicht nur Friedrich's des Großen, sondern auch seiner Hunde erforderlich sind — zusammen zu nehmen, die Reisekosten nach Wien damit zu bestreiten und dann hier die herrlichsten Schätze, mehr in der That als sie dermalen in Berlin sehen können — zu sehen. — Lies hiervon einiges meinem so lieben werthen Freunde Geheimen Rath H. J. Schulze vor, — eben daß er recht meinen Dank daraus ersehe für das, was mir durch sein wohlwollendes, herzliches Interesse alles Liebes und Gutes geworden, und versichere ihn dabei, daß bei Allem ich den hiesigen Professoren Gelegenheit gegeben, zu sehen, daß wir Niemand zu beneiden haben, — im Gegentheil! — Aber nun mit Gewalt denn doch noch auf meine Relation zurück zu kommen, so berichte ich kürzlich, daß ich heute Nachmittag das schöne Schönbruun mit seinen Aussichten noch einmal besucht, auch die Menagerie, doch nur die Anlage, und vom Bestien-Volke nur das königliche, den Elephanten und den Strauß gesehen, — der übrige Pöbel hatte sich schon zum Schlafen begeben. Eben so die Pflanzen, und da die Blumen nicht mit der Laterne sich sehen lassen, so habe ich auch dieß auf ein ander Mal mir verspart, — zuletzt —

keine Feder, keine Dardanelli, kein Lablache, kein ꝛc.! — Morgen in aller Frühe auf den Galeppwagen — Gott geleite den Fuhrmann! darauf beſchränken ſich vor der Hand alle Wünſche meiner Bruſt. —

Donnerſtag, Abends 7 Uhr.

Gute Nacht Wien, dieſe Zeilen ſchreibe ich in Prag, wo ich dieſen Augenblick angekommen, — nach einer glücklich beendigten Reiſe, — obgleich der Anfang ſchief ausſah, da ich geſtern Morgen früh die Stunde des Eilwagens verſäumte, — ich holte ihn jedoch bald ein, — auch dem Fortgang drohte Verzug, indem auf der letzten Station ſich die Achſe geſprungen zeigte, daher mit dieſem Wagen ſich die Reiſe nicht fortſetzen ließ, — alſo glücklich, und ſelbſt noch ſo frühzeitig die Reiſe beendigt, wie die Regel iſt. — Sogleich ſchickte ich zu H. nach Briefen und ſitze hier in Erwartung derſelben.

Und ſiehe! der Lohnbediente bringt mir Deinen lieben Brief, richtig hier eingetroffen und mich empfangend — mit der erſehnten erfreulichen Nachricht von Deinem Wohlbefinden. Wenn es Dir nur recht gut geht, — das iſt mein verdoppeltes Intereſſe, — einmal, daß es Dir, meine Liebe, wohl ſey, das anderemal, daß es Dir wohl ſey, nachdem es mir ſo wohl gegangen. Mein Gutgegangenſeyn und Geſchwelgthaben in geiſtigen Genüſſen würde mir ein übles Gewiſſen gemacht haben, wenn ich hätte erfahren müſſen, daß Du indeß nicht wohl daran geweſen ſeyeſt; es war mir oft ein beunruhigender Gedanke, ich genieße ſo viel Schönes und lebe in Utopien, — geht es meiner Marie auch gut? — ſo iſt mein Gewiſſen beruhigt. — Aber Du haſt vieles entbehrt an Genüſſen, die ich allein, ohne Dich, gehabt, — wenn ich Dir nur alles Schöne mitbringen könnte, was ich geſehen und gehört, — wenigſtens bringe ich mich Dir mit und mit dieſem mußt Du, meine Liebe, vorlieb nehmen, — es iſt

das Hauptstück, nicht wahr? So frag' ich, um mir Deine Antwort vorzustellen. — — Nun in Prag bin ich Dir um die Hälfte näher. —

Duran, d. 8. Oktbr.

Wo Duran in der Welt liegt, weißt Du wohl schwerlich; ich weiß es selbst erst seit einer halben Stunde, doch dem Hörensagen nach will ich Dir meine Kenntniß nun gleichfalls mittheilen. Duran liegt etwas über die Hälfte des Wegs von Prag nach Töplitz, und ich übernachte hieselbst.

Von Prag bin ich nach 11 Uhr durch das an Aussichten so schöne Böhmerland — (die böhmischen Dörfer aber sind armselig und mir jetzt keine böhmischen Dörfer mehr) — im schönsten, lieblichsten Sonnenschein gereis't, der Alles verschönert, wie jetzt der Vollmondschein und ein paar dünne Kerzen mir die Erinnerungen an Dich vergolden. Morgen Mittag komme ich in Töplitz und gegen Abend in Dresden an, wo ich einen Brief von Dir, meine Liebe, zu finden hoffe; wo und wann ich diesen auf die Post geben kann, weiß ich nicht. — — Ende gut, Alles gut, das nächste Ende ist die letzte Hälfte des Weges — das weitere gute Ende — Dich und Euch Alle wohl anzutreffen! — —

C. Reise nach Paris im Jahre 1827.

Cassel, Sonntag früh d. 20. Aug. 1827.

— — — Eben überlegte ich gestern Abend, als ich auf meinen Teller Suppe wartete, ob ich noch — es war 10 Uhr — an Dich zu schreiben anfangen sollte, als wer? — Herr Heinrich Beer — und seine Frau — in mein Zimmer trat. Du kannst Dir denken, wie sehr mich dieß unerwartete Zusam-

menfinden überraschte; da er direkt von hier zurückgeht, kann er Dir sagen, daß er mich wohlbehalten getroffen.

Die Reise selbst bisher war freilich nicht ohne Unbequemes; die erste Nacht war die schlechteste, — ich saß in einer Beichaise, wo wir aber zu vieren waren, auf jeder Station eine andere und immer schlechtere bekomen. Von Wittenberg ging's besser. — Mittags trafen wir in Halle ein, die Gesellschaft hatte sich vermindert; ich holte Himichs, aß zu Mittag, schlief Nachmittag recht gut, — um 6 Uhr reis'ten wir ab, nur noch ein Student dabei, nach Nordhausen, mit einem vortrefflichen Schnellwagen; jeder nahm eine Seite ein, — die Bank war wie ein Sopha, ich richtete mich darauf ein und schlief, da, wie Du weißt, ich auf dem Sopha zu schlafen gewohnt bin, beinahe die ganze Nacht. — Gestern wie vorgestern — das schönste Wetter, — aber in der ersten Nacht regnete es, von Mitternacht an, sehr heftig; — immer in Gesellschaft von Studenten machten wir gestern von Morgens 6 Uhr an — den Weg von Nordhausen hieher. Wie ich gestern von der Schnellpost abstieg, wartete ein junger Mensch schon auf mich, mich im Namen seines Vaters, des Vaters eines meiner Zuhörer, Konrektor Matthias, einzuladen, bei ihm abzusteigen, was ich natürlich nicht annahm.

Dieß ist meine ganze Erlebniß, seit Ihr mich habt abziehen sehen. — Heute Nachmittag oder Morgen früh breche ich wohl mit einem Miethkutscher auf nach Marburg. — —

Ems, d. 23. Aug.

So eben komme ich aus dem Bade und schreibe Dir flugs, da die Post um 3 Uhr abgeht und das Mittagessen bevorsteht. — Du siehst aus dem Datum und dem genommenen Bade, daß ich mich bereits bei 80 Meilen vorgeschoben habe und mir meine Kur sehr angelegen seyn lasse. — Ich habe Dir zunächst den weiteren Bericht meiner Reise zu geben, der

aber ziemlich einfach ist. Herr und Mad. Beer werden Dir vor dem Empfang dieses Briefes bereits von dem vergnügten Tag, den wir in Cassel zusammen gehabt, erzählt haben. — — Die Schnellpost ging erst Dienstag von Cassel ab, ich fuhr daher mit einem Miethkutscher Montag d. 21. von Cassel nach Marburg — ohne Merkwürdigkeit; Abends konnte ich noch den Hofrath Snabedissen, Professor der Philosophie, besuchen, der aber eben Gesellschaft bei sich hatte, so daß ich mich gleich wieder fortmachte. Dienstag fuhr ich nach Wetzlar, besuchte Schulz, der außer der Stadt im Garten wohnt; — er und seine Frau hatten eine herzliche Freude über meinen Besuch; ich mußte den Nachmittag und Abend bei ihm bleiben. — Er ist mit Leib und Seele in sehr interessanten Studien, seine Unterhaltung war mir sehr belehrend. — — Diesen Morgen kam Schulz zu mir und führte mich, bis zum Einsteigen in die Schnellpost, bei dem Wenigen herum, was sehenswerth war. Gestern kam ich um 10 Uhr in Coblenz an; die Schnellpost von da nach Trier geht schon Morgen; dieß war zu früh; ich werde daher erst Montag mit ihr abgehen, — bis Trier in Einem Tag. Hätte ich es berechnen können, so konnte ich Dir aufgeben, mir nach Trier zu schreiben, wo ich — und zwar an meinem Geburtstage — einen Brief von Dir hätte bekommen können; ich werde an demselben auf Euer Wohlseyn und Vergnügtseyn trinken. — Nun herzlichen Kuß und Gruß an die lieben Jungen. In Paris versteh' ich kein Deutsch mehr. — Schreibe mir recht viel aus Berlin — von Euch und Sonstigem — — Grüße die Freunde. — —

Trier, d. 28. Aug.

Da ich so lange in Deutschland noch herum trödle, so habe ich mir vorgenommen, Dir nicht eher als aus Frankreich zu schreiben. Diesen Abend aber will ich Dir wenigstens meine Relation von dem bisherigen weiteren Betrieb meiner Reise machen.

wenn auch mein Brief erſt auf einer ausländiſchen Poſt abgehen ſoll, um dem Zweifel nicht Raum zu geben, daß ich gar nicht über die Grenze kommen werde. Bergen kann ich nicht, daß mich das Reiſen bereits manchmal langweilt, und daß ich mir nichts Beſſeres wüßte, als den Abend bei Euch zu Hauſe zuzubringen und mündlich zu erzählen, was ich den Tag über geſehen. An Merkwürdigem, Vorzüglichem und Freundſchaftlichem, das ich allenthalben erfahren, hat es nirgend gefehlt.

Meinen Aufenthalt in Ems, wo ſchlechtes Wetter war, hätte ich freilich etwas kürzer einrichten können, er hat mich eigentlich um drei Tage zurückgeſetzt; Sonnabends bin ich nach Coblenz zurück; Sonntags Vormittags habe ich einen Spaziergang nach Herchheim — am Rhein — eine kleine Stunde bis Coblenz — verſucht, wo Herr Joſeph Mendelsſohn ſein Landgut hat; ich fand Herrn Mendelsſohn ſelbſt, der meinen Beſuch auf's freundſchaftlichſte aufnahm, ſeine Frau, die Du immer als eine ſehr würdige Frau ausgezeichnet haſt, — ſeinen Sohn und die Schwiegertochter. Das Gut iſt herrlich gelegen; Garten Weinberg, Haus, Alles in vortrefflichem, anmuthigem Zuſtande; ein ſehr reizender — zum ruhigen Genuſſe gemachter Aufenthalt. Ich blieb beim Mittageſſen; nach demſelben brachte mich Herr Mendelsſohn in die Stadt zurück, von wo aus Herr Bau-Inſpekter Lafaulx mich noch auf die Karthauſe führte, — den ſchönſten Punkt bei Coblenz, — von wo man die reiche, herrliche Landſchaft, den Rhein mit ſeinen belebten Ufern, mannigfaltigen Hügeln und Bergen, die ihn dort begrenzen, — unter andern Stolzenberg — Eigenthum des Kronprinzen, deſſen Anſicht ich aus Nöſtl's Lichtſchirmen gleich erkannte, — vor ſich hat. —

Geſtern mußte nun um 3 Uhr aufgeſtanden werden, um präcis um 4 Uhr mit der Schnellpoſt von hier abzureiſen; die Tour iſt über 16 Meilen ſehr häufig blos Berg ab, Berg auf, doch auf ſchöner Chauſſée; um 8 Uhr waren wir hier. — Ich

finde überall Leute, denen ich bekannt bin, und die sonst gefällig und freundschaftlich sind. Nachdem ich gut ausgeschlafen, machte ich mich nach 8 Uhr auf den Weg, unter Leitung eines Bruders des Gastwirths, der mir die merkwürdigen römischen Ruinen zeigte und in der Gegend, unter anderm auf einem Gute des Schwagers vom General-Prokurator Eichhorn, herumführte; wir waren bis ½2 Uhr auf den Beinen. — Trier hat eine vortreffliche Lage an der Mosel, ein schönes Thal von der größten Fruchtbarkeit, von sanften Rebhügeln umgrenzt. — Nachmittags war ich in den Kirchen.

Gestern habe ich auf Euer Andenken an mich und Euer Wohlseyn getrunken — und zwar in recht gutem Moselwein. — Was machen die guten Jungen? — hältst Du es für zweckmäßig, so nehme noch Privat-Unterricht für sie an; ermahne sie aber nur, daß sie alle Tage ein Pensum für mich machen. — — —

Luxemburg, d. 29. Aug. ¼4 Uhr.

Seit einer Stunde bin ich hier; in guter Gesellschaft hieher gefahren. — — Hier bin ich über die deutsche Grenze, aber noch nicht innerhalb der französischen; auch ist selbst jenes nicht genau, denn dieser Theil der Niederlande gehört noch zum deutschen Bunde. — — — — — — — — — — —

Ich komme von einem Spaziergange durch die Stadt und einen Theil der Festungswerke müde zurück. Die letzteren sind bewundernswürdig, so daß auch ich es einsehen kann; — auf die Diligence nach Metz bin ich eingeschrieben und werde Morgen früh dahin abgehen, — von da geht es dann auf das eigentliche Ziel meiner Reise los, wozu das Bisherige die Präludien waren. Du siehst, daß ich mich nicht übertreibe. — Die körperlichen Fatiguen sind nicht bedeutend, die geistigen bestehen in der Geschäftslosigkeit und dem Mangel der Unterhaltung mit Euch, dagegen in der Unterhaltung mit unbedeutender Gesellschaft;

doch geht auch dieß im Ganzen ziemlich gut; ein guter Brabanter aus Löwen, der eine Tour an den Rhein gemacht, um sich von dem kürzlich erlittenen Verlust eines Sohnes von 21 Jahren und einer Tochter von 17 Jahren zu zerstreuen, war heute mit in unserer Diligence, ein gesaßter, gehaltener Mann, der mich einlud, ihn in Löwen zu besuchen. — — — — —

Metz, d. 30. Aug.

Diesen Augenblick, nach 3 Uhr, komme ich hier an; — — ich könnte sogleich um 5 Uhr nach Paris abgehen; nach meinem bisherigen System aber will ich wieder ausruhen. — — So bin ich also in der That in Frankreich angekommen! — — Abends. Bereits habe ich mich auf die Diligence Lafitte im Coupé einschreiben lassen. Dieß ist das vorderste Zimmer der Wagenmaschine; es sind drei Kasten voreinander. Das Coupé hat drei Sitze neben einander und ist mit Fenstern geschlossen; der mittlere Theil heiß l'intérieur, und der hintere Kabriolet. — Vor Tisch besah ich kurz die Stadt etwas, die Kathedrale von außen; suchte vornehmlich die Aussicht von einem Theile des Walles, die höchst anmuthig ist; das Thal, — die Mosel fließt durch, — von sanften Hügeln begrenzt, weiter, reicher an Bebauung und Dörfern und reizender als die Umgebung von Dresden. Nach Tisch ging ich in's Theater, das ganz mit Officieren gefüllt war; kaum ein Dutzend Frauenzimmer und Civilpersonen; List gegen List, — auch in Deutschland auf dem Theater, — und dann ein Vaudeville, alles närrisches — und sehr kaltes — Zeug, aber mit einer Lebhaftigkeit gespielt und gesprochen, daß ich fast kein Wort, vollends von dem heillosen Singen, verstand. — —

Die Jungen, hoffe ich, sind fleißig und ordentlich. — — — — — — — — — — — — — —

Ich habe keinen Anstoß von Unwohlseyn, noch von Verdruß

mehr die eigne Verachtung deſſelben und die Darſtellung ſeiner Weſenloſigkeit für Alle enthalten. Denn was ſich als ein äuſſerliches Werkzeug gebrauchen läſt, zeigt ſich als ein Ding, das keine eigne Schwere in ſich hat.

Auch kommt dieſe Gleichheit weder durch das einſeitige Beharren des böſen Bewuſtſeyns auf ſich, noch durch das Urtheil des Allgemeinen zu Stande. — Wenn jenes ſich gegen das Bewuſtſeyn der Pflicht verläugnet, und was dieſes für Schlechtigkeit, für abſolute Ungleichheit mit dem Allgemeinen ausſagt, als ein Handeln nach dem innern Geſetze und Gewiſſen behauptet, ſo bleibt in dieſer einſeitigen Verſicherung der Gleichheit ſeine Ungleichheit mit dem Andern, da ja dieſes ſie nicht glaubt und nicht anerkennt. — Oder da das einſeitige Beharren auf Einem Extreme ſich ſelbſt auflöſt, ſo würde das Böſe ſich zwar dadurch als Böſes eingeſtehen, aber darin ſich unmittelbar aufheben und nicht Heuchelei ſeyn, noch als ſolche ſich entlarven. Es geſteht ſich in der That als Böſes durch die Behauptung ein, daß es, dem anerkannten Allgemeinen entgegengeſetzt, nach ſeinem innern Geſetze und Gewiſſen handle. Denn wäre dieß Geſetz und Gewiſſen nicht das Geſetz ſeiner Einzelnheit und Willkür, ſo wäre es nicht etwas Innres, Eignes, ſondern das allgemein Anerkannte. Wer darum ſagt, daß er nach ſeinem Geſetze und Gewiſſen gegen die Andern handle, ſagt in der That, daß er ſie mißhandle. Aber das wirkliche Gewiſſen iſt nicht dieſes Beharren auf dem Wiſſen und Willen, der dem Allgemeinen ſich entgegenſetzt, ſondern das Allgemeine iſt das Element ſeines Daſeyns und ſeine Sprache ſagt ſein Thun als die anerkannte Pflicht aus.

Eben ſo wenig iſt das Beharren des allgemeinen Bewuſtſeyns auf ſeinem Urtheile Entlarvung und Auflöſung der Heuchelei. — Indem es gegen ſie ſchlecht niederträchtig u. ſ. f. ausruft, beruft es ſich in ſolchem Urtheil auf ſein Geſetz, wie das böſe Bewuſtſeyn auf das ſeinige. Denn jenes tritt im

mit Douanen oder sonst gehabt. Ich habe recht sehr guten Appetit und schlafe gut; was mir fehlt, sind Nachrichten von Euch — die ich aber Sonntag (ich schreibe dieß Freitag früh), übermorgen zu erhalten hoffe. — — — —

Paris! d. 3. Sptbr. 1827.

Nun, meine Liebe, von dieser Hauptstadt der civilisirten Welt, im Kabinet vom Freund Cousin! der mir, um zuerst hievon zu sprechen, Deinen lieben Brief eingehändigt, so daß ich endlich Nachricht von Dir und den Jungen, deren Brief mich gleichfalls sehr erfreut, erhalten. — — — — — — — —

Nach der Ordnung zu verfahren, müßte ich Dir meine Reise von Metz hieher noch beschreiben; das Beste ist aber gewöhnlich, die Reise selbst zu vergessen. — Wir sind Donnerstag 5 Uhr abgefahren, — zunächst über einen sehr hohen Berg, in der Nacht durch Verdun, dann durch weite Plänen, — nachdem wir St. Menehould les Islettes auf Bergen, einen Theil der Ardennen gesehen — berühmte Punkte im ersten Revolutions-Kriege, — auch insbesondere die Windmühle von Valmy vom 20. September 1792, — la Lune, — Erinnerungen meiner Jugend, die daran das größte Interesse genommen, — — bis nach Chalons sur Marne. Erinner: bei diesen Namen und jenen Plänen die Jungen an die Campi Catalaunici.

Die Marne hat uns nicht verlassen bis Paris; das Thal der Marne ist es, wo der Champagner-Wein wächst, — ein sehr schönes, reiches, anmuthiges Thal, — wir haben ihn in Chalons zuerst gekostet, dann in Juigny, kamen durch das berühmte Epernay, — dann bei Nacht wieder in einiger Entfernung von der Marne durch Montreuil, — vorher Chateau Thierry, — dann in die Nähe von Paris, — ein paar Stunden von Paris — auch Felder und Ebenen mit Gesträuch — nicht interessant — doch nicht unfruchtbar; — aber jene Thäler

der Mosel, der Marne, sind besonders fruchtbar, bebaut, reich an Dörfern; die Dörfer besser gebaut als unsere Deutsche, so wie insbesondere auch die kleinen Städte. Endlich — also nach Paris — Staub so schlimm oder schlimmer als bei uns in Berlin. —

Hier zwischen 10 und 11 Uhr angekommen, — im Hôtel des Princes abgestiegen, — Cousin sogleich aufgesucht. — Aber hier überwältigt mich die Menge der großen Gegenstände, die ich bereits durchlaufen und gesehen habe, d. h. von außen. Boulevards, Palais royal, Louvre, Tuileries, Luxembourg, Jardin und Palais ꝛc. — gestern Abend Champs Elysées, wo Karroussel, Kneipen, d. h. Kaffées und zwar des Ambassadeurs, de l'Aurore, — ein Zustand wie bei den Zelten, — nur zehnmal mehr Menschen an Tischen, Philister mit Weib und Kindern u. s. f. — Gehe ich durch die Straßen, sehen die Menschen gerade aus, wie in Berlin, — alles eben so gekleidet, ohngefähr solche Gesichter, — derselbe Anblick, aber in einer volkreicheren Masse.

Daß ich und Cousin in herzlicher Kordialität zusammen sind, versteht sich von selbst, — wir haben uns nicht lange beim Déjeûner verweilt, (d. h. um 11 Uhr Côtelettes gegessen und eine Bouteille Wein getrunken) denn il a à veiller aux intérêts de Mde. Hegel, d. h. zu sorgen, daß dieser Brief noch heute auf die Post kommt, was um 2 Uhr seyn muß. — — — — — — — — — — —

Paris, d. 9. Sptbr.

— — — — Ich bin mit einer Bibliothek umringt, aus der ich die Interessen und die Gesichtspunkte des Geistes näher studire und kennen lerne, — ich habe freilich wenig Zeit dazu; es ist bisher unausgesetzt schön Wetter gewesen, und Regentage sind eben auch nicht zu wünschen. — — — Sonst theilt sich

denn mein Treiben in das Herumlaufen und Sehen der merkwürdigen Gegenstände, in Essen und Schwatzen mit Cousin, dessen vertrauliche Freundschaft in jeder Rücksicht für mich besorgt ist; wenn ich einmal huste, so ist er mit den Verpflichtungen da, die er gegen Mad. Egell habe. — Aber Beschreibungen von den Gegenständen kann ich Dir nicht machen; — das ginge zu sehr in's Weite und Breite. Paris ist eine Stadt von altem Reichthum, in der seit vielen Jahrhunderten kunst- und prachtliebende Könige, — zuletzt vollends der Kaiser Napoleon, und reiche Große, dann ein thätiges, industriöses Volk auf alle Weise Reichthümer aller Art zusammengehäuft haben; der Paläste, der öffentlichen Anstalten, — jede Fakultät der Universität z. B. hat einen Palast, etwa wie unser Universitäts-Gebäude, — ist eine Menge, — Jardin des plantes, eine prächtige Anstalt; eine große Anzahl von Gebäuden mit den naturhistorischen Sammlungen; dann Gebäulichkeiten und Gehege für Thiere aller Art, die Menagerie; — Alleen, Gewächshäuser, Beete — Alles dieß ist natürlich drei-, vier-, zehnfach ausgedehnter, weitläufiger und bequemer als bei uns, Alles zu der unmittelbaren Benutzung des Publikums, und doch Alles so geschützt, daß die Verderbniß abgehalten wird. — Das Palais royal, das Paris in Paris, — die unendliche Menge von Boutiquen und der Reichthum der Waaren, die schönsten Juwelier- und Bijouterie-Läden, — setzt in Erstaunen; — aber jede Straße ist ebenso auf alle Weise des Ueberflusses und der Pracht garnirt; man kann überall Alles haben; — z. B. überall Cabinet de lecture — (in jedem Café, Restauration, ohnehin alle Zeitungen), so auch im Garten de Luxembourg, wo man für 1 Sous die heutigen Zeitungen zum Lesen nimmt, — und Alles, was man mit den Leuten zu thun hat, geht einfach, verständig und honett zu; die Kirche St. Geneviève — eine neue Kirche — und die alte Kathedrale nôtre Dame sind grandiose Architekturen; — die Gemäldegallerie ist im Louvre, — Ein gerader, langer, oben

gewölbter Saal — die beiden Seiten mit Gemälden behangen; — ein Gang, faſt unabſehbar, eine Viertelſtunde lang; ich war ihn mit Couſin vor einigen Tagen ſchnell durchgegangen, geſtern wollte ich gründlichere Studien oder Anſichten davon anfangen, da zeigte es ſich, daß gerade geſtern und heute noch Zeit iſt, — von Morgen iſt das Muſeum (d. h. die Sammlung der Gemälde und auch der Antiquen) geſchloſſen, wegen Zubereitung zur Gemäldeausſtellung jetziger Meiſter; — es iſt ein groſſer Reichthum und von den edelſten Meiſtern berühmte Stücke vorhanden, die man hundertmal in Kupferſtichen geſehen; — von Raphael, Correggio, Leonardo da Vinci, Titian u. ſ. f., — ich gehe in einer halben Stunde wieder hin, um Raumer und Panoſka, die ich geſtern dort getroffen, wieder zu finden, und mit ihnen wegen heute Nachmittag, es iſt Sonntag und Kirchweihe in St. Cloud (d. i. Fiſchzug in Stralau) Verabredung zu treffen; Couſin räth, nicht hinzugehen; dafür iſt Course aux chevaux au champ de Mars. — R. hat heute Mittag Audienz bei Mlle. Mars; Couſin findet es lächerlich, zu ihr zu gehn, — zu Talma oder Mad. Paſta, — wenn ſie noch da wären — hätte er mich geführt. A propos Mlle. Mars. — — Im Theater bin ich auch ſchon geweſen — in dem Français zweimal, — einmal Alzire von Voltaire und l'école des maris von Molière — alſo von den berühmteſten Pièçen, — das andre Mal in Emilia, Tragédie nach W. Scott, — in Emilia hat Mlle. Mars, — dann Mlle. Leverd (die Königin Eliſabeth) geſpielt, — beſonders die Mars ſehr liebenswürdig und edel, freilich mit Eigenthümlichkeit, — man verſteht Mlles. Mars und Leverd jedes Wort; ſie ſpielen, wie im Ganzen auch die Männer, viel gehaltner, mit viel weniger pathetiſchem Toben als unſre Acteurs und Actricen, — die Männer ſind mittelmäßig, Laſord der berühmteſte nach Talma, faſt wie ein Fleiſcher; — die Franzoſen ſind überhaupt ruhiger und beſtimmter im Ausſprechen ihrer Empfindungen als wir. — — —

Menschen habe ich sonst hier noch wenig gesehen und gesprochen; — es ist in jetziger Zeit kein Mensch in Paris, es ist Alles auf dem Lande; — die alberne deutsche Ehre, auch diesen und diesen gesprochen zu haben, ist überhaupt hier nicht zu Hause. — — — — — — — — — — —

Die Jungen sind sehr brav in ihrer Korrespondenz, sie sollen nicht versäumen, mir recht oft zu schreiben, — dann nehme ich einmal Euch alle zusammen mit nach Paris. — — —

Wegen des Essens habe ich mit Cousin Deliberationen oder Streit, — diniren wir zusammen, so macht er die Ordonnanzirung; — — aber bin ich allein, so weiß ich nicht, was die enorme Liste der Karte bedeutet; — indeß weiß ich jetzt eine table d'hôte, wo man doch sehen wird, was man vor sich hat, und mag oder nicht mag. — — —

Paris, d. 13. Sptbr.

— — — — — — — — — — — —

Mein pariser Lebwesen von dieser Woche wirft nicht viel Mannigfaltiges ab, das ich Dir erzählen könnte, — im Gegentheil, es ist sehr einförmig gewesen und es ist über diese Einförmigkeit selbst, das ich Dir vornehmlich zu schreiben habe; damit Du nicht anderswoher in unnütze Besorgniß gesetzt werden mögest, und Du von mir selbst mein vorübergegangenes Unwohlseyn vernehmest. Ich habe Dir, glaub' ich, neulich geschrieben, daß ich das Museum an dem Tage, wo es zum letzten Mal geöffnet war, noch besuchen wollte, — was vorigen Sonntag war; — darauf, nachdem ich mit Cousin zu Mittag gegessen und einen großen Spaziergang durch die Champs elysées, nach dem berühmten Champ de Mars, gemacht hatte, wurde ich in der Nacht von Magenschmerzen befallen; — ich habe auf diese Weise meinen Tribut bezahlt, den im Durchschnitt alle Fremde an das hiesige Seine-Wasser oder die Lebensweise abtragen müs-

sen, wovon ich schon unterwegs näher berichtet worden bin. Ob man mir gleich versicherte, es bedürfe, um wieder gesund zu werden, keines Arztes, so beharrte Cousin, wie er mich den andern Tag unwohl fand, doch dabei, mir seinen Arzt aufzutreiben, und nach langem Suchen herbeizubringen; — dieser, ein junger, sehr verständiger Mann, von vieler Vorsicht, behandelte mich ganz auf französische Weise; — so gut und zuversichtlich ich mich dabei befand, konnte ich mich doch des Zweifels nicht erwehren, daß ich mit deutschen Mitteln in kürzerer Zeit abgekommen wäre. — — — So bin ich hiermit akklimatisirt, habe die Bedingung durchgemacht, unter der man in Paris leben kann, und darf auf diese Weise nun hier bleiben, so lange es mir gefällt — und es sonst gut ist — — —

Paris, d. 19. Sptbr.

— — — — — — — — — — — — —

Ob meine Briefe richtig angelangt sind, ist mir eine um so ernstlichere Frage, als ich Dein Verlangen und Deine Aengstlichkeit darüber kenne. — — Solche Umstände, wie meine Unpäßlichkeit gehören zu der Menge von Zufälligkeiten, denen wir ausgesetzt sind und auf die wir gefaßt seyn müssen. — — —

Seitdem habe ich aber schon wieder mancherlei begangen oder befahren und besehen, doch mich dabei ausdrücklich vor zu großen Anstrengungen gehütet; — die Entfernungen hier sind sehr groß; — wenn man einmal den Anblick der Straßen von Paris kennt, so wird das Gewühl langweilig, — es ist weit und breit dieselbe Menge von Menschen, von wohlbesetzten Läden u. s. f. Die Einförmigkeit ist dieselbe wie in Berlin, nur anderer Art. Einige Gelehrte habe ich kennen gelernt und die große Manuscripten-Bibliothek besucht, — sie ist die bei weitem reichste in Europa. — Am Freitag werde ich einer Sitzung der Académie des Inscriptions, zu der mich Abel Remusat eingeladen, beiwohnen. Ge-

lesen, studirt habe ich viel — ganz unabhängig von meinem Unwohlseyn; — ich hatte mir vorgenommen, in Paris etwas zu schreiben, um meinen Aufenthalt doch zu einem bestimmten Zweck zu verwenden, — aber ich habe dieß bald aufgegeben; übrigens ist meine Lektüre für die Kenntniß des intellektuellen Zustandes Frankreichs nicht ohne Frucht gewesen. — Viele Plätze und Orte besuchte ich hier ihrer historischen Denkwürdigkeit willen, — den Platz der Bastille — den Grève-Platz, den Platz, wo Ludwig XVI. hingerichtet worden u. s. f., ich habe eine (nun die beste) Geschichte der französischen Revolution gelesen, — die Geschichte hat eine präsentere Gestalt, wenn man eine Anschauung der Plätze, Straßen, Häuser u. s. f. hat. Das Theater habe ich auf mehrere Tage aussetzen müssen, es zieht mich überhaupt nicht besonders an. — Gestern habe ich die englische Truppe, — Othello von Shakespeare — gesehen; Kemble, ein berühmter englischer Schauspieler, gab den Othello, Miß Smithson die Desdemona. — Dieß ist freilich eine Sache ganz eigenthümlicher, von der unseren ganz abweichenden Art. — Bei dem Gesang giebt es einen allgemeinen Maßstab, und die Abweichung fällt auch in die Manier, jedoch vornehmlich in die größere und geringere Trefflichkeit überhaupt; aber hier fällt sie überwiegend in die nationelle Weise, an die man sich erst gewöhnt, die man erst zugegeben haben muß, um sagen zu können, es gefalle einem oder nicht. Solche Leidenschaft, Diktion und Deklamation käme keinem deutschen Schauspieler und Publikum in den Sinn. Schildern läßt sich dieß freilich nicht; was vorzüglich auffällt, ist das oft vorkommende, tief anhaltende, langsam feierliche oder auch löwenartig knurrende, Tönen und Sprechen, — dann wieder das Herausstoßen, wie Schnarren — der Sylben; — manches davon kommt auf die Natur der englischen Sprache; es wird aber auch wieder schnell gesprochen! schmerzlich geschrien u. s. f. Verstanden hab' ich meist Alles, denn ich las Wort für Wort im Büchelchen nach.

Was nun insbesondere auffällt, ist das Zerarbeiten der Muskeln um den Mund und die Backen, — ein Verzerren, Grimacieren, das häßlich aussieht. —

Das Ganze ist ein neuer, großer merkwürdiger Anblick, — auf jeden Fall eine hohe, gründliche Ausbildung der Kunst, — eine Kühnheit, Freiheit und Vertiefung, die wir nicht gewohnt sind und die bei uns meist nur Karrikaturen hervorbringt. — Ich werde dieß noch öfter sehen. — — —

Donnerstag, d. 20. Sptbr.

— — — — — — — — — — — —

Um 10 Uhr bin ich mit Raumer und seiner Gesellschaft nach St. Denis und Montmorency gefahren. In St. Denis ist die berühmte Kathedrale, der Begräbnißort der Könige von Frankreich, — sie war immer noch schwarz behängt; — in Montmorency ist ein Landgut, Eremitage genannt, wo Rousseau eine Zeit lang lebte, — es sind da viele kleine Reliquien, auch ein Rosenstock, den er gepflanzt, — weswegen der Ort häufig pilgrimsartig — auf Eseln — (auch von mir mit solcher Reiterei) — besucht wird. Montmorency liegt hoch, und man besteigt die höhern Anhöhen hinter demselben, wo man Paris in der Entfernung von zwei Stunden, den Montmartre und die große reiche, mit Dörfern und Landhäusern besäete Ebene vor sich hat. — Es ist schön um Paris, fruchtbar, abwechselnd, — kein Wunder, daß so viel auf dem Lande gelebt wird. Diesen Abend gehe ich in die italienische Oper, die Pisaroni zu hören, — Vormittag noch auf die Gallerie im Louvre.

Ueber den Frauenputz, wie er hier aussieht, habe ich Dir noch nicht geschrieben; — ich kann keine Besonderheiten gegen Berlin bemerken, — freilich habe ich nicht die haute société gesehen, doch im Theater wohl vornehme Leute genug; — die Hüte, die man allgemein sieht, sind Strohhüte, mit fast durchgängig weißen Schleifen, lang, steif, hinausstehend, — die Krempe

natürlich, — rund, — doch auch bunte Blumen und alles Mögliche auf den Putzhüten. —

An Immanuel's Geburtstag wird derselbe meiner herzlichen Liebe zu ihm gedacht haben und der darin liegenden Erinnerungen und Aufforderungen, fortdauernd brav und fleißig zu seyn. — — — — — — — — — — — — — —

Es fängt nach gerade an, Zeit zu werden, an die Art und Weise und das Wann meiner Abreise von hier zu denken; — das lange Landreisen auf den Diligencen u. s. f. war mir sehr lästig geworden; — höchst vergnüglich ist es mir daher, daß Cousin mit mir über Brüssel reisen wird, er geht mit bis Cöln — chose convenue — von da habe ich dann nur den Katzensprung nach Cassel und von da nach Berlin. — — — — —

---

d. 21. Sptbr.

— — Gestern Abend habe ich Romeo und Juliet von der englischen Truppe gesehen, — Julie sehr gut, obgleich nicht von der ersten Stärke, — nicht so viel als Mad. Crelinger, — Romeo — Kemble in den vier ersten Akten ganz mittelmäßig, ohne alles Leben, — im letzten aber gräßlich, verrückt, — das englische Wüthen habe ich nun in seinem ganzen Glanze gesehen. Es ist wunderbar, wie sie den Shakespeare verhunzen; im letzten Akt erwacht Julie, während Romeo noch lebt, aber Gift schon getrunken, — hier eine Scene, in der sie ganz zum Wahnsinn außer sich kommen und auf's scheußlichste wüthen. — Eben so verhunzt ist die Scene des ersten Zusammenkommens von Romeo und Julie, — er liebt sie schon vorher, — setzt sich neben sie auf den Sessel, eh' er mit ihr spricht, und wie sie von der Amme unterbrochen worden, treibt Mercutio mit dieser Spaß, damit jene noch länger zusammen sprechen können. —

Im französischen Theater bin ich nicht so viel gewesen, als

ich gedacht; — die kleinen Stücke sind artig, — doch bin ich bald damit fertig, — es sind Späße, die man gleich weg hat. Mlle. Mars spielt gegenwärtig nur in Emilia, in der ich sie gesehen. — Die Pisaroni hat gestern gesungen, aber wir zogen die Engländer, die in meiner Nachbarschaft sind (Odeon), vor.

In der großen Oper haben sie gegenwärtig nicht viel, — doch muß man dieß noch sehen.

Paris, den 26. Sptbr.

— — — Auf nächsten Montag ist unsere Abreise ungefähr festgesetzt; doch ist sich in so etwas nicht auf Cousin zu verlassen; — wenn wir zehnmal gesagt haben: convenu, so wird doch Alles wieder umgeworfen. Mit meiner Gesundheit geht es unausgesetzt gut; ich esse wie wir andern vernünftigen Deutschen um 1 oder halb 2 Uhr, die Pariser Ordnung oder Unordnung kommt noch von der Revolution her, die in diesem Punkt noch völlig in Schwung ist. — Von dem englischen Theater habe ich Dir das letzte Mal geschrieben; den Tag darauf war ich in der französischen Oper, und den folgenden in der italienischen — und zuletzt vorgestern in der großen französischen Opera und Ballet. Aber wie soll ich dieß Alles beschreiben, vollends die Stimmen lassen sich nicht malen. — In der französischen Oper, die im Odeon, — hat Mad. Schütz (Tankred) eine starke vortreffliche Stimme und gute Repräsentation, freie schlanke Gestalt; wenn ihre Kraft hie und da noch mehr Biegsamkeit, Weichheit, Methode erhält, wird sie sehr ausgezeichnet werden können. Mad. Garcia in der italienischen Oper eine klare, methodisch gebildete — doch nicht sehr mächtige Kehlstimme; — aber was ist von Mad. Pisaroni zu sagen, — eine kleine Figur, ungefähr bucklig, häßlicher als irgend Jemand aus Deiner Bekanntschaft; bei gewissen Passagen zieht sie den Mund in die häßlichste Schiefe

Gegensatz gegen dieses und dadurch als ein besonderes Gesetz auf. Es hat also nichts vor dem andern voraus, legitimirt vielmehr dieses und dieser Eifer thut gerade das Gegentheil dessen, was er zu thun meint — nämlich das, was er wahre Pflicht nennt und das allgemein anerkannt seyn soll, als ein Nichtanerkanntes zu zeigen und hierdurch dem Andern das gleiche Recht des Fürsichseyns einzuräumen.

Dieß Urtheil aber hat zugleich eine andere Seite, von welcher es die Einleitung zur Auflösung des vorhandnen Gegensatzes wird. — Das Bewußtseyn des Allgemeinen verhält sich nicht als Wirkliches und Handelndes gegen das Erste, denn dieses ist vielmehr das Wirkliche, — sondern ihm entgegengesetzt als dasjenige, das nicht in dem Gegensatze der Einzelnheit und Allgemeinheit befangen ist, welcher in dem Handeln eintritt. Es bleibt in der Allgemeinheit des Gedankens, verhält sich als auffassendes und seine erste Handlung ist nur das Urtheil. — Durch dieß Urtheil stellt es sich nun, wie so eben bemerkt wurde, neben das Erste und dieses kommt durch diese Gleichheit zur Anschauung seiner selbst in diesem andern Bewußtseyn. Denn das Bewußtseyn der Pflicht verhält sich auffassend, passiv; es ist aber hierdurch im Widerspruche mit sich als dem absoluten Willen der Pflicht, mit sich, dem schlechthin aus sich selbst Bestimmenden. Es hat gut sich in der Reinheit bewahren, denn es handelt nicht; es ist die Heuchelei, die das Urtheilen für wirkliche That genommen wissen will, und statt durch Handlung, durch das Aussprechen vortrefflicher Gesinnungen die Rechtschaffenheit beweist. Es ist also ganz so beschaffen wie dasjenige, dem der Vorwurf gemacht wird, daß es nur in seine Rede die Pflicht legt. In beiden ist die Seite der Wirklichkeit gleich unterschieden von der Rede, in dem einen durch den eigennützigen Zweck der Handlung, in dem andern durch das Fehlen des Handelns

und hat dabei einen etwas krähenden Ton, — doch eine Stärke, Metallklang der Stimme in Höhe und Tiefe, — die man bewundern muß. In der französischen Oper ist Denivis Baß der ausgezeichnetste. — Außer den Genannten nichts Vorzügliches, — es wird nichts verdorben; Mittelmäßiges, aber nichts Schlechtes. — Das hiesige Publikum ist sehr gutmüthig, bei moralischen und rührenden Zügen wird es sehr erschüttert und bezeugt den größten Beifall, auch wenn Sänger. und Akteurs dabei weiter kein Verdienst haben. Die reine Musik von Oedipe à Colone gefällt noch immer, wird ebenso rein vorgetragen und gegenwärtig fast ganz allein gespielt; — dieß ist für den Fremden ein Uebelstand, daß viele Wochen, besonders in jetziger Jahreszeit, immer dasselbe gegeben wird. — In die große Oper ist es beschwerlich zu gehen; sie fängt um 8 Uhr an und ist um 12 Uhr aus. Zuerst Oedipe in 3 Akten, dann Ballet in 3 Akten, — das Haus zum Drücken voll. —

Was soll man von dem Ballet erzählen; — ein Gegenstand, den zum Ballet zu bearbeiten noch keinem Menschen eingefallen ist — und nicht leicht einem andern eingefallen wäre, — nämlich eine Somnambule. Im ersten Akt wird getanzt — mit allen Chikanen; doch ist Handlung darin, und viel Grazie, Heiterkeit, Beweglichkeit hat auch das Corps de Ballet; — im zweiten Akt tritt eine Somnambule, durch's Fenster auf einer Leiter mit einer Laterne in der Hand kommend, im Schlafzimmer des Herrschaftsherrn auf, legt sich, — nachdem sie gekniet und gebetet. — (Franzosen um mich her sagten: „sie sey eine Protestantin, da es nicht eine Eglise ist, worin sie betet;" die protestantischen Kirchen heißen hier officiell Tempel). — Der Herr — aus Ehrfurcht — steigt aus demselben Fenster und läßt sie allein, — großes Applaudissement über dieß tugendhafte Benehmen. Der dritte Akt fängt mit dem höchsten Unwillen des Bräutigams der Somnambule an, daß sie im Zimmer des Herrn

schlafend gefunden worden. Der Herr erklärt ihm und dem gesammten Volke, daß sie als Schlafwandlerin in sein Zimmer gekommen; sie wollen's nicht begreifen, noch verstehen; da erscheint sie noch einmal auf dem Dach mit der Laterne spazierend und über eine gefährliche eingefallene Mauer hoch herabmarschirend; — Versöhnung endigt Alles. — In den beiden letzten Akten wird nicht getanzt — aber viel Grazie und Lebendigkeit der Pantomime, die freilich nicht allenthalben verständlich seyn kann. — Gestern war ich in St. Cloud, — schöne Umgebung, — am Ufer der Seine, deren Krümmungen hier fast einen ganzen Kreis bilden, den Rebhügel umschließend; vor dem Betrachter liegt Paris mit seinen schönen Thürmen und Kuppeln und unzähligen Häusern. —

Heute ist häßliches Wetter, ich hoffe für die Reise besseres, werde aber herzlich froh seyn, wieder bei Euch zu seyn. — —

Paris, den 30. Sptbr.

Vergebens habe ich gestern auf einen Brief von Dir, meine Liebe, gerechnet — desto mehr hoffe ich, daß an diesem Ausbleiben allein die Vorstellung Schuld ist, die Du Dir machst, daß ein Brief mich nicht mehr in Paris getroffen hätte; — ich will nicht anderen unbestimmten Besorgnissen nachhängen und bei dem Gedanken bleiben, daß Ihr Euch insgesammt wohl und vergnügt befindet.

Unsere Abreise (d. h. Cousins und meine) ist auf Dienstag festgesetzt; — in Brüssel wünsche ich dann einen Brief von Dir auf der Post vorzufinden.

Was meine hiesige Beschäftigung betrifft, so ist es vornehmlich das Theater, von dem ich zu erzählen habe. Daß ich einer Sitzung der Akademie der Wissenschaften beigewohnt, dort

die Köpfe der berühmten Herren gesehen, auch einige gesprochen, andere aufgesucht, aber nicht getroffen habe, daß ich auf der Bibliothek, — wo aber gegenwärtig Ferien sind, — zu thun gehabt, ist nicht weitläufiger zu erwähnen. Die Verwicklungen des Sichtreffens und Nichttreffens und dann nach ausgemachter Sache doch wieder durch Zwischenvorfälle an der Erreichung des Zwecks gehindert zu werden, — das Alles nimmt Zeit in Menge hinweg. Im Theater habe ich seitdem zwei Hauptvorstellungen erlebt; die eine die Semiramis von Rossini auf dem italienischen Theater, — wo wieder die Pisaroni sang, — es hat mich sehr gefreut, sie noch einmal gehört zu haben, nicht nur ihr Gesang ist herrlich, auch ihre Aktion ist belebt, warm und voll Verstand; — die Oper war in jeder Rücksicht vortrefflich, eine ausgezeichnete Aufführung. — Es ist traurig, daß man in Berlin vorzüglich nur solches Zeug, wie die Italienerin in Algier, als Rossinisches kennt! (— oder dafür ausgiebt; man kann daselbst freilich nicht viel mehr geben.) — Das eigenthümliche Große aber der französischen dramatischen Kunst war vorgestern in Tartüffe und in Valerie (bei Euch Emilie, die Blinde) zu sehen; in beiden spielte Mlle. Mars, — man kann nicht anders, als sie bewundern, — ein ruhiger Anstand einer gebildeten Frau, die ihres Alters ungeachtet, — besonders en face, — noch sehr gut aussieht, und ihre schönen Augen hin und her bewegt; ihre Stimme ist ebenso klar, als der Ausdruck immer richtig, verständig und an seinem Orte empfindungsvoll; besonders in Emilie ist nicht leicht ein Auge trocken geblieben; sie hat die Augen offen, nicht so stier wie die Müller, sie bewegt auch die Augenlieder, die Augäpfel gehen aber freilich nur in's Unbestimmte hinaus; — sie ist höchst rührend, drückt aber das richtige Verständniß der Rolle, nämlich die innere Sinnigkeit ebenso wesentlich aus; — gestört wurde man mehrmals bei der Vorstellung durch ein allgemeines St! St! das nämlich die andere

Störung des Schneutzens, Seufzens, Schluchzens des Publikums bekämpfte. — Aus dem Spiel der Mars in Tartüffe sah ich erst ein, daß und warum Tartüffe eine Komödie ist; — Tartüffe wurde von Michelot ganz ausgezeichnet gegeben, ebenso Orgon, dessen Charakter wesentlich komisch seyn muß, um nicht bloß albern zu seyn. — Das Kammermädchen ist dabei durch ihr Spiel eine Hauptperson. Ebenso in Valerie sind alle Rollen vortrefflich und thun das Ihrige zu dieser tiefen Wirkung des Stücks. Wie kann doch das kritische Gesindel bei uns ewig über Scribe, den Verfasser der Valerie, schimpfen?

Gestern bin ich in Versailles gewesen und habe die dortigen Herrlichkeiten gesehen, nebst groß und klein Trianon, — die beiden letzteren sind meublirt, das Schloß von Versailles nicht, — man sieht also nur die Pracht seiner Thüren, Wände, Plafonds und Wandgemälde. Die letzteren meist ganz neu und mittelmäßig. — Die Gärten sind allzu altfranzösisch, — weite Plätze mit beschnittenen Hecken, — Bosquets, — besondere Seitenanlagen von Bäumen, Springbrunnen, Bildsäulen, Säulengänge u. s. f. (die Anzahl der marmornen Bildsäulen im Garten ist 130), — die Orangerie ist bewundernswürdig, der älteste Baum ist im Jahre 1420 gepflanzt. — Beide Trianon dagegen sind englische, anmuthige Anlagen, — doch auch mit Spielereien von künstlichen Felsen, Schweizerhäusern, — am meisten Wesens macht man vom Springen der Wasser, — was wir freilich nicht sahen. — —

Nach der Rückkehr von dieser Exkursion erhalte ich Deinen lieben Brief, worin Du mir über mein Uebelbefinden und Deine Besorgnisse darüber schreibst. — — — Immanuel schreibt, wodurch ich denn unwohl geworden? — er muß wissen, daß ich kein solcher Springinsfeld mehr wie er, sondern ein schon alter Vater bin, — daß ich mir höheres Alter und Gesundheit vornehmlich darum auch wünsche, um ihn und seinen Bruder noch

weiter gedeihen zu sehen, und das Meinige dazu beitragen zu können, — und um diese zu hoffende und an seinem Geburtstage in frischeres Andenken gebrachte Befriedigung mit Dir, meine Liebe, noch lange zu theilen. — — — —

Du bemerkst, daß ich nicht mit solchem Feuer oder Enthusiasmus von Paris schreibe, wie aus Wien, — und sagst dabei, daß Du den Freunden Vieles mitgetheilt hast; — dieß mag seyn, — aber es ist doch Alles zu flüchtig, was ich schreibe, als daß es eben vieler Mittheilung fähig wäre; — Du mußt bedenken, daß mein Unwohlseyn mich viele Zeit hat verlieren lassen — und dann, daß Alles so ungeheuer weit und weitläufig ist, daß man äußerlich ganz rüstig seyn muß, um Mehreres zu umfassen; ferner, daß es wesentlich nöthig ist, sich länger hier aufzuhalten, um in gründliche Berathungen und Eindringungen zu kommen; — es ist ein höchst interessanter Boden, aber etliche Wochen reichen nur hin, um aus der Betäubung heraus und zur Gewohnheit alles des Glänzenden und Mannigfaltigen zu kommen. — Heute z. B. bin ich nach einem Abattoir, d. h. Schlachthaus gefahren — in welcher Stadt der Welt würde ich nach einem Schlachthaus fahren? — aber dieß ist eine der Merkwürdigkeiten, die Paris noch Napoleon — wie hundert anderes Große — verdankt. Dann sind wir auf dem Montmartre gewesen, wo man den Reichthum an Häusern von Paris, und die herrlichen fruchtbaren, lebensvollen Umgebungen übersieht; — auch im Palais der Chambre des Deputés. — Die Börse — noch vor Napoleon angelegt — sahen wir vorher, welcher Tempel! — Um halb 6 Uhr speiste ich mit Cousin und Fauriel (dem Herausgeber der Griechenlieder, die auch in's Deutsche übersetzt sind). Vor einigen Tagen speisten wir zusammen mit Mignet, Thiers, Mustond, Fauriel u. s. f.; kurz, man muß ein Halbjahr in Paris seyn, um einheimischer zu werden mit allem dem, wofür man ein tieferes Interesse faßt, um, wie gesagt,

durch Gewohnheit alles Interesse an dem zu verlieren, was für die erste Zeit auffallend und sehenswürdig ist. — Cousin hat mich oft ausgelacht, wenn ich das sah und merkwürdig zu sehen fand, was mir das Gewissen eines Reisenden und das Manuel des Etrangers zu sehen auferlegte. — — —

Doch ich muß hier ebenso abbrechen, — wie ich abbreche, in Paris mehr zu sehen; so wenig mein Schreiben von dem, was in die Augen fällt, erschöpfend seyn kann, ebenso wenig könnte ich in noch 4 Wochen die Besichtigung alles dessen erschöpfen, was Reisende sehen müssen, die ihre Schuldigkeit, die Merkwürdigkeiten nach der Schnur zu sehen, thun wollen.

Du berichtest mir viele interessante Neuigkeiten, über die einzeln zu erwiedern zu lange werden würde. — Doch Goethe's liebevolle Ausdrücke haben zu viel Verführerisches, als daß ich nicht von meinem, zu Euch eilenden Reiseplan etwas abgebracht werden und einen Abstecher nach Weimar machen sollte. — Aber die Hauptsache, —. diesen Abend haben wir, Cousin und ich, Billets auf die Diligence nach Brüssel genommen, wir haben vorgezogen, Dienstag früh abzureisen, — in 36 Stunden sind wir in Brüssel; — dieß ist also der letzte Brief, den Du aus Paris von mir erhältst. — In 14 Tagen etwa werde ich Euch, Ihr Lieben, mit herzlichster Freude umarmen, — doch schreibe ich Dir noch unterwegs, — — — —

Brüssel, den 7. Oktbr.

Also Brüssel! im Hause meines Freundes Herrn van Ghert und mit einer Feder, die mir Mad. van Ghert so eben geschnitten und zwar in einem Nu, durch Einen Druck. — Du siehst hiermit, daß es Ernst geworden, Paris zu entsagen, — woran Du in Deinem lieben Brief, den ich mir so eben von

der Post geholt, — daß es so bald geschehe, zweifeln wolltest. — — —

Vor Allem habe ich Dir den weiteren Verlauf meiner Fahrt zu berichten. — Von den letzten Tagen meines Aufenthalts in Paris habe ich Dir, glaube ich, geschrieben; ich sah noch die Giraffe, das Neorama (die Peterskirche in Rom vorstellend — bewundernswürdig —); während Ihr in Berlin seit einem halben Jahre an einem Haus zu einem Diorama baut, sind die Pariser längst weiter; — das Neueste ist das Neorama, sehr schön, sehr vollkommen; ich brauche jetzt nicht nach Rom zu reisen, um diese Basilika und den Pabst mit seinen Kardinälen u. s. f. auf den Knien anbetend den h. Peter — liegen zu sehen. — Dann den 2. Oktbr. sind wir Morgens um 7 Uhr abgereist — im Coupé, wo wir allein mit einander waren — höchst bequem! Es ist mir höchst befriedigend und ich danke es Cousin sehr, daß er mit mir reist, — ich bin des Reisens mit Fremden sehr überdrüssig geworden. Der Weg meist ganz eben, durch die fruchtbaren aber einförmigen Ebenen der Picardie, dann des Hennegau's und Brabant's über Senlis, Peronne, wo wir zu Nacht speisten (Ihr werdet diese Städte auf der Charte finden), durch Cambrai, Valenciennes, Mons — Mittag gehalten, — Abends am Mittwoch kamen wir hier an. — Auf dieser Reise, so wie ich Paris verlassen, hatte ich wieder sehr starken Appetit und esse und trinke so gut wie ein Niederländer. — Ich besuchte gleich meinen lieben Freund Herrn van Ghert, der, von meiner Ankunft nicht unterrichtet, eine große Ueberraschung und Freude hatte. Es half nichts, ich mußte gleich bei ihm übernachten. — — —

Alle sprechen mir von meinem viel besseren Aussehen als vor vier Jahren. — Donnerstags gingen wir umher, in dem schönen Park u. s. f., wo wir Herrn von Gouben, vormaligen Minister und Vorgesetzten des Herrn van Ghert trafen. — Das

Konkordat mit dem Pabſt — iſt die Hauptangelegenheit, — es wird tüchtig darauf geſchimpft, — iſt auch ſehr nachtheilig — und macht meinem Freund, der jetzt vornehmlich dieſe Angelegenheit mit der katholiſchen Kirche zu bearbeiten hat, viel zu ſchaffen — und wird es noch mehr. — —

Freitags früh ſetzte ich mich auf die Diligence nach Ghent, ſah' was vom dortigen eyckiſchen Bild noch vorhanden, wovon wir in Berlin die ſchönen Stücke haben; ſetzte mich um 2 Uhr in die Barke nach Brügge auf dem Kanal (— ſie wird von Pferden gezogen; in der Kajüte wird geleſen, Whiſt geſpielt u. ſ. f.), um 8 Uhr Abends kam ich in Brügge an, — in dem Aeußeren dieſer Stadt iſt das Eigenthümliche der niederländiſchen Bauart ganz erhalten, das ſchon in Ghent, und noch mehr in Brüſſel verwiſcht und modernisirt iſt.

In Brügge ſah ich die höchſt denkwürdigen, herrlichen Original-Werke von van Eyck und Hemling — und kann mich nicht genug freuen, dieſe Anſicht genoſſen und noch erreicht zu haben, — auch eine Maria mit dem Kinde in Marmor — von Michel Angelo. — Was alles in dieſen Niederlanden iſt! in ganz Deutſchland und Frankreich iſt kein Werk von Michel Angelo, und in den Niederlanden iſt dieſes höchſt großartige, ganz eigenthümlich in ernſter Hoheit aufgefaßte, herrlich ausgeführte Bild der Maria, und dann noch jenes unſterbliche größere in Breda, das ich vor vier Jahren geſehen. Geſtern Nachmittag um 3 Uhr ſetzte ich mich wieder in die Diligence, auf der ich heute früh 6 Uhr hier angekommen, hierauf mich in's Bett gelegt, gefrühſtückt, ſchnell nach Empfang Deines lieben Briefes geſchrieben, um jetzt mit meinem lieben Freund und Couſin auszugehen. — Morgen früh geht's weiter — Cöln zu, wo ich einem Briefe von Dir entgegen ſehe. — — — —

Elberfeld, d. 12. Oktbr.

Du wirst Dich leicht über das Datum, sowohl dem Orte als der Zeit nach, wundern, aber Du wirst, wenn Du auf der Charte nachsiehst, — finden, daß Elberfeld auf der Straße nach Cassel liegt, und was die Zeit betrifft, so muß meine Entschuldigung darin bestehen, daß wir ganz mit Gemächlichkeit gereis't sind, und daß wir uns bei Frau und Kind — und Mutter gerade hierauf berufen, — wenn sie uns vorwerfen sollten, daß wir nicht mehr Eile angewendet, in ihren Armen zu seyn.

Vor allem habe ich Dir meine Freude und Zufriedenheit über die Pünktlichkeit Deiner Briefe, die ich zur richtigen Stunde vorgefunden, mein Vergnügen über den Inhalt derselben — den freundlichen Inhalt der Liebe! dann den befriedigenden der äußern Sachen und Umstände — zu bezeigen. — — —

Das Arrangement mit unserer Wohnung gereicht mir eben so sehr für mich zur Zufriedenheit, als in Betreff auf Dich, da ich sehe und weiß, wie sehr es Dich befriedigt. Ich, der ich das Bedürfniß der Bequemlichkeit immer stärker zu fühlen fortfahre — und auf dieser Reise noch etwas weiter darin bestärkt worden, bin besonders zufrieden damit. Du konntest zur Sicherheit den Kontrakt auf zehn Jahre nur geradezu abschließen, — ich habe Dir ja Plenipotenz darin ertheilt, — H. v. H. hätte das Amt Deines Schirmvogts, (doch das ist nur ein schwäbischer Titel — es ist das Amt, die Frau selbst gegen den Mann zu vertreten). — — —

Alles was Du schreibst, ist gut gethan. — Ich will also am Kupfergraben leben und sterben; — sieh' du zu, auf wie lange Du akkordiren willst. — Nun aber auch von unserer Reise; — aus Brüssel habe ich Dir geschrieben, — in diesem Briefe wirst Du finden, wann wir abgereis't, — ich glaube es war Montag, nachdem wir Abends vorher die Illumination über den ersten Ausgang der Königin — mit angesehen. — — Also

zuerst über Löwen nach Lüttich — ein reiches Land — den andern Tag nach Aachen, wo wir mit Lichtern den Dom gesehen und uns auf Kaiser Karl's Stuhl abermals gesetzt, dann nach Cöln — beides kleine Tagereisen — von Lüttich nach Aachen, besonders reiche grüne Gründe, — in Lüttich wie in Löwen und Ghent — sind schöne Universitäts-Gebäude; — wir haben uns auf diesen Universitäten umgesehen, als einem dereinstigen Ruheplatz, wenn die Pfaffen in Berlin mir selbst den Kupfergraben vollends verleiden; die Kurie in Rom wäre auf jeden Fall ein ehrenwertherer Gegner. Also Mittwochs Nachmittags in Cöln angekommen, gleich Deinen lieben Brief abgeholt, — dabei erfahren, daß die Schnellpost erst Freitag, d. i. heute, nach Cassel geht — dann noch, — statt den Donnerstag in dieser alten, häßlichen Stadt Merkwürdigkeiten aufzusuchen, einen Abstecher nach Bonn gemacht, den lieben, alten Freund Windischmann meiner Seits — und dann gemeinschaftlich den Herrn v. Schlegel — zuerst sein Haus mit Gewalt — und da er endlich da heraus gekommen — ihn mit aller Kordialität und Munterkeit besucht; — die gute oder vielmehr höchst stattliche — und behagliche Einrichtung dieses Hauses — bis auf Hühnerhof und die Pfauenstange und deren Anstrich und Veranstaltung — verspare ich auf die mündliche Beschreibung. — Wir hätten in Bonn freilich mehrere Tage gemüthlich und ernsthaft (wozu wir jedoch überhaupt nicht aufgelegt) und interessant zubringen können. — — Daß wir den heutigen Vormittag mit abermaligem Besuch des erhobenen Doms, der wallraff'schen Sammlung, Besichtigung der sterbenden Maria u. s. f., Austernessen, Moselweintrinken u. s. f., nützlich zugebracht, — muß den Schluß machen, mit dem Beisatze, daß ich dann allein Mittags hieher mit nochmaliger Ueberfetzung der Wipper, in Studententabakspfeifengesellschaft gelangt. — — —

Auf diesem neuen Blatte aber fasse ich Alles in das Eine

überhaupt, deſſen Nothwendigkeit in dem Sprechen von der Pflicht ſelbſt liegt, denn dieſe hat ohne That gar keine Bedeutung.

Das Urtheilen iſt aber auch als poſitive Handlung des Gedankens zu betrachten und hat einen poſitiven Inhalt; durch dieſe Seite wird der Widerſpruch, der in dem auffaſſenden Bewußtſeyn vorhanden iſt, und ſeine Gleichheit mit dem Erſten noch vollſtändiger. — Das handelnde Bewußtſeyn ſpricht dieß ſein beſtimmtes Thun als Pflicht aus, und das beurtheilende kann ihm dieß nicht abläugnen; denn die Pflicht ſelbſt iſt die jeden Inhalts fähige inhaltsloſe Form, — oder die konkrete Handlung, in ihrer Vielſeitigkeit an ihr ſelbſt verſchieden, hat die allgemeine Seite, welche die iſt, die als Pflicht genommen wird, eben ſo ſehr an ihr, als die beſondere, die den Antheil und das Intereſſe des Individuums ausmacht. Das beurtheilende Bewußtſeyn bleibt nun nicht bei jener Seite der Pflicht und bei dem Wiſſen des Handelnden davon, daß dieß ſeine Pflicht das Verhältniß und der Stand ſeiner Wirklichkeit ſey, ſtehen. Sondern es hält ſich an die andere Seite, ſpielt die Handlung in das Innere hinein und erklärt ſie aus ihrer von ihr ſelbſt verſchiednen Abſicht und eigennützigen Triebfeder. Wie jede Handlung der Betrachtung ihrer Pflichtgemäßheit fähig iſt, eben ſo dieſer andern Betrachtung der Beſonderheit; denn als Handlung iſt ſie die Wirklichkeit des Individuums. — Dieſes Beurtheilen ſetzt alſo die Handlung aus ihrem Daſeyn heraus und reflektirt ſie in das Innere oder in die Form der eignen Beſonderheit. — Iſt ſie von Ruhm begleitet, ſo weiß es dieß Innere als Ruhmſucht; — iſt ſie dem Stande des Individuums, ohne über dieſen hinaus zu gehen, überhaupt angemeſſen und ſo beſchaffen, daß die Individualität den Stand nicht als eine äußere Beſtimmung an ihr hängen hat, ſondern dieſe Allgemeinheit durch ſich ſelbſt ausfüllt und eben dadurch ſich als eines Höhern fähig zeigt, ſo weiß das Urtheil ihr Inneres als Ehrbegierde u. ſ. f. Indem in der Handlung über-

zusammen, daß mir Freund Cousin nichts Angenehmeres hätte erweisen können, als daß er mich bis Cöln begleitet, — das Landreisen auf Schnellposten in der Gesellschaft, die man darauf genießt, war mir sehr verleidet, so daß ich schon darauf dachte, von Rotterdam zur See nach Hamburg zu gehen. — So haben wir mit Schwatzen, Essen und Trinken — an allen dreien haben wir es nicht fehlen lassen, — eine höchst vergnügliche und lustige Tour mit einander gemacht. — Die Hälfte ist nun überstanden, und ich werde Cousin, den ich dabei noch lieber gewonnen habe, immer dankbar dafür seyn, — die andere Hälfte werde ich, nach Deinen mehrmaligen Aufforderungen und Berichten der Aufforderungen, — durch einen abermaligen Abstecher nach Weimar, in ihrer trüben Monotonie unterbrechen, — aber vor Ende nächster Woche kann ich dann schwerlich in Berlin seyn. — — — — — — — — — — — — — Dem Karl, über seine Versetzung nach Sekunda, bezeuge meine volle Zufriedenheit, — ich kann nichts mehr hinzufügen — für die Kinder und für Dich — als daß ich Euch herzlich grüße und küsse. —

Weimar, d. 17. Oktbr.

— — Mein letzter Brief hatte mich also bis Elberfeld gebracht, von da ging's quer durch Westphalen über Arnsberg und Arolsen nach Kassel, — von Arnsberg ging, statt einer Schnellpost ein gewöhnlicher alter Postwagen und zwar der letzte, — das nächste Mal ein Eilwagen, — jenen letzten mußte ich aushalten; meine Hoffnung, am Sonntag noch nach Eisenach zu gehen, ließ sich also nicht in Erfüllung setzen; ich mußte in Cassel, wo ich erst Nachmittags ankam, übernachten, ruhte aus, ging eine halbe Stunde in's Theater — Goethe's Egmont — und fuhr erst vorgestern, Montags, nach Eisenach mit einem Miethkut-

scher — durch Waldchäler, ein eben nicht freundliches Land. — — Was wir von Westphalen sahen, das Wupperthal, dann andere Thäler, die Gegend um Arnsberg, war anmuthiger. — — Hier war ich nicht mehr in Frankreich noch in den schönen Niederlanden, weder den Gegenden noch den Wirthshäusern noch; auf die letzteren hat mich der gute Appetit, den ich habe, — aufmerksam gemacht, — Theils aber sind seit ein paar Tagen keine guten zu haben gewesen, Theils haben mich die Kutscher in die — ihrer Meinung oder ihrem Interesse nach — guten, d. h. schlechten, geführt. In Eisenach übernachtete ich; — Morgens vor Tag, — so daß ich von der Stadt nichts gesehen. (denn bei Nacht war ich angekommen) — fuhr ich mit einem Einspänner in dichtem Nebel aus, der erst gegen Gotha hin von der Sonne bezwungen wurde; nun ging's, bei herrlichem Wetter, von dem freundlichen Gotha nach Erfurt, wo ich Herrn v. Seidelheim aufsuchte, ihn aber nicht, doch seinen Bruder traf, und seiner Frau Mutter — einer recht lieben, gebildeten und verständigen Frau, der ich nicht unbekannt war, mein Kompliment machte. — Abends — bei sinkender Sonne kam ich dann gestern hier an. Also nach einigem Zurechtmachen, zum Ziele dieses Umwegs, — dem alten verehrten Freunde geschritten. — Das Haus war illuminirt, der Großherzog hatte sich zum Thee ansagen lassen; ich ließ jedoch einstweilen meine Ankunft melden. — Goethe empfing mich auf's freundlichste und herzlichste; ich hatte ihm mancherlei zu erzählen; nach einer halben Stunde kam der alte Großherzog; — eine Hauptsache muß ich aber noch nachholen, — daß ich außer Riemer — Zelter bei Goethe antraf. —

Goethe präsentirte mich dem gnädigsten Herrn, zu dem ich mich auf den Sopha, — ich glaube sogar, ich saß ihm zur Rechten, — setzte, — er fragte nach Paris, — er ist etwas taub, — — so verging der Abend, so gut es mit dem alten Herrn ge-

hen wollte, in der Konversation, — bis ¼10 Uhr. Goethe stand dabei immer, ich merkte diesem nach und nach ab, daß der Herr etwas taub war, und daß man, wenn es still mit Sprechen wird, nicht zu unterhalten suchen müsse, sondern warten solle, bis ihm wieder etwas einfällt, — sonst ging alles ganz ungenirt, ich mußte ein paar Stunden auf meinen Sopha genagelt — aushalten; — Zelter und Riemer setzten sich klüglicherweise in das daran stoßende Zimmer. — — Der Großherzog hatte mir empfohlen, seinen botanischen Garten in Belvedere zu sehen; ich fuhr mit Zelter heute früh — Goethe hatte seine Equipage dazu bereit halten lassen — um 10 Uhr hinaus; es sind in der That sehr große, ausgebreitete Anlagen; der Herzog ist selbst ein großer Botaniker, — es sind schöne Exemplare von Pflanzen da zu sehen; — wir beide waren freilich nicht Kenner genug, um Alles gehörig zu schätzen. — Mittags waren wir wieder hier; — ich machte Herrn und Frau v. Schwendler meinen Besuch, wo ich vielem Bedauern, daß Du nicht dabei seyst und daß ich mich von Goethe in Beschlag nehmen lassen rc., zu begegnen hatte. — Dann einen Gang in die alten bekannten, vor 25 Jahren begangenen Wege des schönen Parks, in Begrüßung der Ufer der kleinen Ilm und ihrer leiseren Wellen, die manches unsterbliche Lied gehört. — Um 2 Uhr zum Mittagessen zu Goethe, das vortrefflich, und vom besten Appetit honoriert wurde; — die Frau v. Goethe ist, — ihre Entbindung erwartend, — unsichtbar, — war also nicht bei Tische, — die Schwester, Fräulein v. Pogwisch, recht munter, Hofrath Vogel der Arzt, ein D. Emmerich, Sekretair Goethe's, die zwei Enkel, der Sohn, Zelter und ich — ich saß neben Goethe, zu meiner Rechten das Fräulein; die weimaraner Gäste stiller, wir aber gemüthlich, gesprächig, tapfer essend und trinkend, — ich mußte Goethe'n von den politischen und literarischen Ansichten und Interessen in Frankreich viel erzählen, — es interessirte ihn Alles

ſehr; er iſt ganz kräftig, geſund, überhaupt der alte — immer junge — etwas ſtiller — ein ſolches ehrwürdiges, gutes, fideles Haupt, daß man den hohen Mann von Genie und unverſiegbarer Energie des Talents darüber vergißt; wir ſind als alte, treue Freunde ohnehin nicht auf dem Fuße der Beobachtung, — wie er ſich zeige oder was er geſprochen, ſondern kordat zuſammen, und nicht um des Rühmens und der Ehre willen, dieß von ihm gehört und geſehen zu haben u. ſ. f. — Der Sohn hat mir nach Tiſch ſehr ausdrücklich geſagt, wie Goethe ſich der Hoffnung, daß ich bei ihm auf meiner Rückreiſe von Paris einſprechen würde, erfreut habe; er ſprach mir überhaupt ausführlich von ſeinem Verhältniſſe und Empfindung zu ſeinem Vater in jeder Rückſicht, und man muß Goethe in ſeinem Alter und Lebensweiſe glücklich preiſen, ihn in ſolcher Liebe und Pflege zu wiſſen und den Sohn darum achten und lieb haben. Dieſen Abend bin ich dann noch im Theater geweſen, — und ſchreibe nun dieſes an Dich, — und was ich dann vornehmlich hinzuzufügen habe, iſt über unſere Pläne oder vielmehr Beſchlüſſe, endlich nach Hauſe zu gehen; ſo reiſen wir alſo übermorgen; Zelter eben ſo ſatisfacirt, daß ich mit ihm, — als ich, daß er mit mir die weitere Reiſe macht. Aber da wir nach gerade beide alte Herren ſind und die Bequemlichkeit uns annehmlich und nützlich iſt, ſo ſind wir nicht zur Tapferkeit der Schnellpoſt aufgelegt, ſondern wir werden mit dem Miethkutſcher, den wir bereits gemiethet, Freitags abfahren, und, ſo Gott will, Sonntags dann bei Euch eintreffen, wo Dich dann Dein Odyſſeus, — nach den vielfarbigen Fahrten zur Einfärbigkeit des häuslichen Lebens zurückkehrend — umarmen wird. — —. — — — — — — — —

Ich wäre freilich gern Sonnabend eingetroffen, um den Sonntag zu einem ruhigen Tage zu haben, ehe das Meldungs- und ſonſtiges Getbue angeht; — ſage daher nicht, daß ich Sonn-

tag, ſondern wohl erſt Montag komme, damit ich Sonntag wenigſtens einen ruhigen Abend mit Dir und den Kindern habe, — und nun küſſe ich Dich und ſie zum letzten Male ſchriftlich, — das nächſte Mal mündlich, — ich ſchriebe gern noch lange fort, aber Papier und Zeit ſchließen. — Grüße alle Freunde ꝛc. —

X.

Nachtrag zu den Briefen.

X. Nachtrag zu den Briefen.

1. An den Studiosus Zellmann *).

Jena, d 23. Januar 1807.

Ihre gütige Zuschrift v. 18. Novbr. 1806 habe ich erst spät im December, und zwar in Bamberg, erhalten, wohin ich auf einige Wochen gereis't war; die Rückreise und andere Geschäfte haben die Antwort von meiner Seite verzögert, worüber ich Ihnen meine Entschuldigung mache.

Es hat mich gefreut, daß Sie mein Andenken in Ihrer Abwesenheit bewahren, noch mehr, daß Sie diesen Winter der Einsamkeit und dem Studium der Philosophie widmen. Noch ist Beides ohnehin vereint; die Philosophie ist etwas Einsames; sie gehört zwar nicht auf Gassen und Märkte, aber noch ist sie von dem Thun der Menschen fern gehalten, worein sie ihr Interesse, so wie von dem Wissen, worein sie ihre Eitelkeit legen. Aber auch Sie zeigen sich auf die Geschichte des Tages aufmerksam; und in der That kann es nichts Ueberzeugenderes geben als sie; davon, daß Bildung über Rohheit und der Geist über geistlosen Verstand und Klügelei den Sieg davon trägt. Die Wissenschaft ist allein die Theodicee; sie wird eben so sehr davor bewahren, vor den Begebenheiten thierisch zu staunen, oder klü-

*) Christian Gotthilf Zellmann, eines Bauern Sohn aus dem Eisenach'schen, gehörte zu den ältesten Schülern Hegel's, starb aber leider schon im Jahre 1808.

gererweise sie Zufälligkeiten des Augenblicks oder des Talents eines Individuums zuzuschreiben, die Schicksale der Reiche von einem besetzten oder nicht besetzten Hügel abhängig zu machen, als über den Sieg des Unrechts und die Niederlage des Rechts zu klagen. Was gegenwärtig verloren geht, daran meinen die Menschen ein Gut oder göttliches Recht besessen zu haben, so wie sie Das, was erworben wird, dagegen mit bösem Gewissen besitzen werden. So falsch ihre Gedanken vom Rechte sind, so falsch auch die Meinung von den Mitteln oder Dem, was die Substanz und die Kraft des Geistes ausmacht; sie suchen sie in solchen Umständen, die bis zum gänzlich Lächerlichen gehen, und übersehen das, was ihnen am nächsten liegt, und halten das für vortreffliche Stützen, was sie gerade in den Untergang zieht.

Die französische Nation ist durch's Bad ihrer Revolution nicht nur von vielen Einrichtungen befreit worden, über die der Menschengeist als über Kinderschuhe hinaus war, und die darum auf ihr, wie noch auf den andern, als geistlose Fesseln lasteten, sondern auch das Individuum hat die Furcht des Todes und das Gewohnheitsleben, das bei Veränderung der Kouliſſen keinen Halt mehr in sich hat, ausgezogen; dieß giebt ihr die große Kraft, die sie gegen andere beweis't. Sie lastet auf der Verschlossenheit und Dumpfheit dieser, die, endlich gezwungen ihre Trägheit gegen die Wirklichkeit aufzugeben, in diese heraustreten und vielleicht, indem die Innerlichkeit sich in der Aeußerlichkeit bewahrt, ihre Lehrer übertreffen werden.

Vom Katholicismus ist für's nördliche Deutschland wohl nichts zu fürchten. Interessant würde es werden, wenn der Punkt der Religion zur Sprache käme, und am Ende könnte es wohl dazu kommen. Vaterland, Fürsten, Verfassung u. dgl. scheinen nicht die Hebel zu seyn, das deutsche Volk emporzubringen; es ist die Frage, was erfolgte, wenn die Religion berühret würde. Ohne Zweifel wäre nichts so zu fürchten, als dieß. Die Führer sind vom Volke getrennt, Beide verstehen sich

gegenseitig nicht; was die Ersteren zu leisten wissen, hat diese Zeit ziemlich gelehrt, und wie das Letztere es treibt, wenn es für sich handelt, werden Sie aus Ihrer Nachbarschaft am besten gesehen haben.

Leben Sie wohl, grüßen Sie Ihren Freund Köhler vielmals; es wird mich freuen, Sie bald wieder hier zu sehen. Mit Ihrer Schuld machen Sie es nach Bequemlichkeit. Ich bin mit Hochachtung Ihr ergebener Freund

Hegel,
D. und Prof. d. Phil.

---

2. An Knebel.

Bamberg, den 30. Aug. 1807.

— — Von Zeit zu Zeit habe ich vernommen, daß Sie und Ihre geschätzte Familie sich wohl befinden, und ob Sie gleich dieses Frühjahr noch von einem harten Schlage betroffen worden sind, so werden Sie doch auch davon sich wieder erholt haben und in der Besserung des allgemeinen Zustandes mitgegangen seyn, der doch wenigstens gemäßigt und so geworden ist, daß wir es ertragen können. Es ist ein Hauptzweck dieses Schreibens an Sie, Sie um Nachrichten von sich und Ihrem Thun und Ergehen zu bitten. Was ich, und warum ich es treibe, wissen Sie. Sie wissen auch, daß ich immer einen Hang zur Politik hatte. Dieser hat sich aber beim Zeitungsschreiben vielmehr geschwächt, als daß er dadurch Nahrung gefunden hätte. Denn ich habe hierbei die politischen Neuigkeiten aus einem andern Gesichtspunkte anzusehen als der Leser. Diesem ist der Inhalt die Hauptsache, mir gilt eine Neuigkeit als Artikel, daß er das Blatt füllt. Die Verminderung des Genusses, den die Befriedigung der politischen Neugierde gewährt, wird jedoch durch Anderes ersetzt; das Eine ist der Ertrag, — ich habe mich durch Erfahrung von der Wahrheit des Spruches in der Bibel über-

haupt das Handelnde zur Anschauung seiner selbst in der Gegenständlichkeit oder zum Selbstgefühl seiner in seinem Daseyn und also zum Genusse gelangt: so weiß das Urtheil das Innere als Trieb nach eigner Glückseligkeit, bestünde sie auch nur in der innern moralischen Eitelkeit, dem Genusse des Bewußtseyns der eignen Vortrefflichkeit und dem Vorschmacke der Hoffnung einer künftigen Glückseligkeit. — Es kann sich keine Handlung solchem Beurtheilen entziehen, denn die Pflicht um der Pflicht willen, dieser reine Zweck, ist das Unwirkliche; seine Wirklichkeit hat er in dem Thun der Individualität und die Handlung dadurch die Seite der Besonderheit an ihr. — Es giebt keinen Helden für den Kammerdiener; nicht aber weil jener nicht ein Held, sondern weil dieser — der Kammerdiener ist, mit welchem jener nicht als Held, sondern als Essender, Trinkender, sich Kleidender, überhaupt in der Einzelnheit des Bedürfnisses und der Vorstellung zu thun hat. So giebt es für das Beurtheilen keine Handlung, in welcher es nicht die Seite der Einzelnheit der Individualität der allgemeinen Seite der Handlung entgegensetzen und gegen den Handelnden den Kammerdiener der Moralität machen könnte.

Dieß beurtheilende Bewußtseyn ist hiermit selbst niederträchtig, weil es die Handlung theilt und ihre Ungleichheit mit ihr selbst hervorbringt und festhält. Es ist ferner Heuchelei, weil es solches Beurtheilen nicht für eine andere Manier, böse zu seyn, sondern für das rechte Bewußtseyn der Handlung ausgiebt, in dieser seiner Unwirklichkeit und Eitelkeit des gut und besser Wissens sich selbst über die heruntergemachten Thaten hinaussetzt und sein thatloses Reden für eine vortreffliche Wirklichkeit genommen wissen will. — Hierdurch also dem Handelnden, welches von ihm beurtheilt wird, sich gleich machend, wird es von diesem als dasselbe mit ihm erkannt. Dieses findet sich von jenem nicht nur aufgefaßt als ein Fremdes und mit ihm Ungleiches, sondern vielmehr jenes

zeugt und ihn zu meinem Leitstern gemacht: trachtet am ersten nach Nahrung und Kleidung, so wird Euch das Reich Gottes von selbst zufallen; — das Andere ist, daß der Zeitungsschreiber selbst ein Gegenstand der Neugierde, und fast des Neides ist, indem Jedermann das zu wissen wünscht, was dieser noch in petto behalte, was, wie man versichert, das Beste seyn soll. Unter uns gesagt, weiß ich jedoch niemals mehr, als in meiner Zeitung steht, und sehr oft dieß nicht einmal. Ganz leer an geheimen politischen Neuigkeiten will ich Sie jedoch nicht ausgehen lassen; ich kann Ihnen also sub rosa sagen, daß Lucian Bonaparte König von Spanien und Portugal, und Berthier König der Schweiz wird; — der Krieg zwischen Baiern und Oesterreich ist ohnehin eine bekannte Sache.

Lassen Sie eine solche Mittheilung nicht unerwiedert; Sie, eingeweiht in die höhere Politik, wären im Stande, die niedrigere Zeitungsschreiber-Politik in etwas zu erheben. Unterstützen Sie Ihren Freund durch milde Beiträge; außer dem Interesse der Sache hätten solche Artikel einen Beigeschmack, nämlich sie der Gefälligkeit eines Freundes zu verdanken zu haben, der den Werth des Inhalts selbst noch überträfe, wenn dieser auch in Kaisern und Königen, und der Austheilung von Königreichen und Prinzessinnen bestände. In dieser traurigen Friedenszeit, die das für die Zeitungsschreiber ist, was der schöne Mondschein und gute Polizei für Diebe und — —, habe ich alle Hülfe nöthig, um der Neugierde des Publikums ihr Futter zu liefern. Ihre Gegend ist zwar an großen politischen Begebenheiten — die zu große der Schlacht von Jena ausgenommen, dergleichen in hundert oder tausend Jahren nur einmal vorkommt — nicht sehr ergiebig; inzwischen sind große politische Begebenheiten und Zeitungsnachrichten nicht gerade ganz dasselbe, und an letzteren fehlt es nicht, — es reist doch hier und da ein Marschall durch, oder der Gesandte Herr Reinhard, die Abreise der herzoglichen Familie, vornehmlich das neue Fürstenthum Jena giebt ganz

preiswürdige Artikel. Ich weiß wohl, daß, einen Zeitungs-Artikel abfassen, Stroh essen heißt, gegen das Schwelgen in den Griechen und Ausmeißeln lucrezischer Hexameter, voll tiefsinniger Philosophie; aber da in der epikuräischen Philosophie die Verdauung des Magens nicht unbeachtet gelassen werden kann, und für die Unterstützung derselben das Zeitungslesen zu Hülfe gerufen wird, so könnte ich denken, daß von dieser Stunde auch ein Viertelstündchen zur Abfassung von Zeitungs-Artikeln angewandt, die Verwandlung des passiven Zeitungsgeschäfts in ein aktives sogar eine Erhebung wäre. Doch ich sehe eine noch zweckmäßigere Ausführung dieser Gefälligkeit, um die ich Sie ersuche, — giebt sie nicht für Karl,*) den ich herzlich grüßen lasse, ein Uebungsmittel in jenem objektiven Styl, welchen man Zeitungs-Styl nennt, und der am fähigsten ist, dem Hange der Jugend, die Einbildungskraft oder das Gefühl, den Witz laufen zu lassen, ein Gleichgewicht zu halten? Außer diesem Vortheile der Bildung soll Karl auch den Nutzen haben, daß ihm für jeden Artikel ein Krug guten bamberger Bieres, wenn er es anders liebt, gutgeschrieben und bei einer sich ergebenden Summe richtig geliefert werden soll.

Ueberlegen Sie also meine Bitte. Es wäre mir eine große Gefälligkeit, einen Korrespondenten in der dortigen Gegend zu bekommen. Einmal ist mir von Weimar — doch ohne Angabe von wem oder von welcher Behörde — ein officieller Bericht über die Vorfälle beim weimar'schen Kontingent vor Kolberg zugeschickt worden, für den ich, ich weiß nicht wem, Dank schuldig bin. Ich habe schon daran gedacht, mich an Falk oder an Herrn D. Müller deswegen zu wenden. Sie sind mit Beiden bekannt, und hätten vielleicht die Freundschaft, darüber etwas mit dem Einen oder dem Andern auszumachen, oder mir Ihren Rath zu geben, ob ich mich an Einen wenden könnte; über

*) Der ältere Sohn Knebel's.

das Honorar würden wir uns schon verständigen. Jedoch setze ich mein liebstes Zutrauen in Karl, und fasse Alles darin zusammen, daß ich Sie bitte, hierin von dem Inhalte meines Wunsches ganz abzusehn, und nur die Gefälligkeit, welche Sie mir durch Gewährung desselben erweisen, zu beachten.

Noch ein Wort von meinen übrigen Verhältnissen; Sie wissen vielleicht, daß ich in Weimar für dieses halbe Jahr um Urlaub angehalten hatte. Ich habe mich nun in nähere Verbindung mit dem Zeitungs-Institute eingelassen und werde hiermit der vom Herzog mir verwilligten Pension entsagen, was aber vielleicht überflüssig ist, da mir das Quartal von Mai bis Juli nicht mehr ausbezahlt wurde, das ich nachgenießen zu können glaubte. Uebrigens werde ich es mir zur Ehre schätzen, noch als Professor von Jena angesehen zu werden und mich so nennen zu können; in meine vorigen Verhältnisse aber werde ich nicht mehr zurückkehren können. Sollte sich ihre ökonomische Seite jedoch einst ändern lassen, so werde ich keinen Anstand nehmen, die Zeitungs-Redaktion gegen den philosophischen Katheder umzutauschen; ich sehne mich vielmehr nach einer solchen Aenderung. Von diesem Wunsche macht die Aussicht, Ihrem freundschaftlichen Umgange wieder näher zu kommen, keinen geringen Theil aus. Ich werde die weitläufige Kommunikation, in welcher ich täglich mit der ganzen Welt stehe, gern gegen ein Paar wöchentliche Stunden der Unterhaltung mit Ihnen aufgeben. Das Bier ist hier gut, aber — kämen Sie doch hierher, und tränken es an der Quelle im Felsenkeller, und vornehmlich, hälfen Sie es würzen! Ich bitte Sie, wegen dieser letzteren Nothdurft, um so dringender um das Pfefferkorn einiger Zeilen von Ihnen. Empfehlen Sie mich auf's Angelegentlichste, wenn ich bitten darf, an Frau v. Knebel und an die übrigen Freunde.

Hegel.

3. An Heinrich Beer.

Sonnabend, d. 1. Sptbr. 1831, im grunow'schen Garten.

Es ist mit unendlichem Schmerz, daß ich diesen Abend erfahren muß, welch ein ungeheurer Schlag des Unglücks Sie, mein lieber, werthester Freund, in Gemeinschaft mit Ihrer lieben, vortrefflichen Frau, betroffen hat. Man hat es bis Abend mir verborgen, ich hätte sonst sogleich versucht, Sie zu sprechen, nicht, um Ihnen Worte des Trostes, — denn ich wüßte dermalen noch keine, die in diesem unmittelbaren, so neuen Leid, Platz greifen könnten, sondern nur meine Mitempfindung zu bringen, Ihren Schmerz zu theilen, und solchen unersetzlichen Verlust mit zu beklagen. Ich hätte Sie nur dieß fragen können, was ich meine Frau bei einem ähnlichen, aber frühern, Verlust des noch einzigen Kindes fragte: ob sie es vorziehen könnte, das Glück, ein solches Kind gehabt und — in seiner schönsten Zeit — gehabt zu haben, und dessen verlustig zu werden, oder aber dieses Genusses gar nicht theilhaftig geworden zu seyn. Ihr Herz wird dem ersten Falle, der der Ihrige ist, den Vorzug geben. — Es ist vorbei! — es bleibt Ihnen aber die Empfindung jenes Glücks, die Erinnerung des lieben Knaben, seiner Freuden, seiner glücklichen Stunden, seiner Liebe zu Ihnen und zu seiner Mutter, und seiner kindlichen Sinnigkeit, wie seiner Gutmüthigkeit und Freundlichkeit gegen Jeden. Seyn Sie nicht undankbar gegen die Befriedigung und das Glück, das Sie genossen, behalten Sie dessen Andenken lebhaft und fest vor sich gegen den Verlust der Gegenwart; so ist Ihnen der Sohn und der Genuß, den Sie in dem Besitz desselben gehabt, unverloren.

Es ist dieß ein Moment Ihres Lebens und der harten Lebenserfahrung, in welchem Ihre, im ruhigen Verlauf des Lebens auf den höchsten Werth anzuschlagende Gutmüthigkeit und Men-

ſchenliebe, auch die innere Stärke eines noch tiefern Grundes zu bewähren hat, damit das Vermögen des Geiſtes, auch ſolches zu ertragen, ſich beweiſen kann.

Ich drücke Ihnen mit dem innigſten Schmerze der Freundſchaft die Hand; — ich werde morgen Vormittag ſehen, ob ich Sie ſprechen kann; ſprechen Sie auch Ihrer hochverehrten Frau Gemahlin meine lebhafteſte Mitempfindung aus.

Meine Frau, tieferſchüttert von ſolcher Nachricht, trägt mir auf, Sie und Ihre Frau Gemahlin ihres innigſten Antheils zu verſichern.

Ihr

Hegel.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

philoſophiſche

Propädeutik.

Herausgegeben

von

Karl Roſenkranz.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurter Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1840.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Ly. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Achtzehnter Band.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Heſſischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1840.
Verlag von Duncker und Humblot.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Vorrede.

Wie es gekommen, daß ich die Papiere, aus welchen die vorliegende Propädeutik der Philosophie herausgearbeitet ist, auf einer Durchreise durch Berlin im Herbst 1838, so zu sagen, entdeckte, kann dem Publicum gleichgültig sein. Mir fiel bei ihrem Anblick sogleich ein, daß in ihnen für die Anschauung der Entwicklung Hegel's ein sehr bedeutendes Moment gegeben sein müßte, und daß, wenn sie jetzt nicht veröffentlicht würden, eine spätere Zeit, falls die Manuscripte sich erhielten, dies ganz gewiß nicht unterlassen würde. Die Frau Professor Hegel erlaubte mir, die Papiere zur näheren Durchsicht mit hierher nach Königsberg nehmen zu können. Da mich aber die Geschichte der Kant'schen Philosophie zu sehr beschäftigte, so konnte ich ihnen erst vom Frühjahr 1839 an eine größere Aufmerksamkeit widmen. Als ich aus dem Wust von Papieren mir einigermaaßen den durchschnittlichen Inhalt klar gemacht hatte, war ich zur Herausgabe entschlossen und wollte dieselbe zuerst einzeln bewerkstelligen. Allein der Verein für Herausgabe der sämmtlichen Werke Hegel's machte mir den Vorschlag, auch die Propädeutik denselben als einen Theil zu integriren; dagegen hatte ich natürlich nicht nur nichts einzuwenden, sondern es mußte mir sogar sehr angenehm sein, daß auf diese Weise die Propädeutik zu ihrem Recht gelangte, als ein Theil der Arbeiten Hegel's in Reih' und Glied einzurücken.

Die Papiere, aus denen ich dies Buch hergestellt habe,

bestehen: 1) in Originalheften, welche Hegel für seinen Unterricht in der Philosophie, den er auf dem Gymnasium zu Nürnberg ertheilte, von 1808 — 1811 schrieb; 2) in Nachschriften, welche er von seinem Vortrag machen ließ. Diese Nachschriften sind: a) aus dem Dictat der Originalhefte; b) aus den Aufzeichnungen entstanden, welche sich die Schüler von der mündlichen Erläuterung des Dictats machten. Diese Erläuterungen finden sich im Original nur mit einzelnen Wörtern und Glossen neben den Paragraphen angedeutet. Für die Phänomenologie und Encyklopädie fehlen sie als Nachschrift ganz. Am reichlichsten sind sie für die Rechts-, Pflichten- und Religionslehre. Diese sind so präcis, daß Hegel sie zum Behuf von Abschriften für die Schüler später selbst überarbeitet haben muß. Für die Logik in der Mittelclasse ist ein Heft mit Erläuterungen vorhanden, dessen Mittheilung ich der Güte des Herrn Professor Gabler verdanke, aus welchem ich das, was nicht zu desultorisch war, aufzunehmen bemüht gewesen bin.

Die Abschriften, welche sich Hegel von seinem Dictat machen ließ, hat er eben so, wie die Originalhefte, durch beständiges Verändern gewissermaaßen in stetem Fluß erhalten und zu immer neuen Heften gemacht. Wenn man ein solches Blatt ansieht, wie es mit Bleistift, schwarzer und rother Dinte durch Ausstreichen, Einschieben, Umstellen überarbeitet ist, so möchte man ihn selbst dem „alten Maulwurf" vergleichen, der immer wühlend bald hier bald da aus dem Dunkel zu Tage kommt. Was mir von solchen Dingen, die nicht in den Paragraphen, sondern verloren und lose nur als ein Denkzeichen nebenbei standen, merkwürdig schien,

nach deſſen eigner Beſchaffenheit mit ihm gleich. Dieſe Gleichheit anſchauend und ſie *ausſprechend*, *geſteht* es ſich ihm ein und erwartet eben ſo, daß das Andere, wie es ſich in der That ihm gleich geſtellt hat, ſo auch ſeine *Rede* erwiedern, in ihr ſeine Gleichheit ausſprechen und das anerkennende Daſeyn eintreten werde. Sein Geſtändniß iſt nicht eine Erniedrigung, Demüthigung, Wegwerfung im Verhältniſſe gegen das Andere; denn dieſes Ausſprechen iſt nicht das einſeitige, wodurch es ſeine *Ungleichheit* mit ihm ſetzte, ſondern allein um der Anſchauung der *Gleichheit* des Andern willen mit ihm ſpricht es ſich, es ſpricht *ihre Gleichheit* von ſeiner Seite in ſeinem Geſtändniſſe aus, und ſpricht ſie darum aus, weil die Sprache das *Daſeyn* des Geiſtes als unmittelbaren Selbſts iſt; es erwartet alſo, daß das Andere das Seinige zu dieſem Daſeyn beitrage.

Allein auf das Eingeſtändniß des Böſen: *Ich bins*, erfolgt nicht dieſe Erwiederung des gleichen Geſtändniſſes. So war es mit jenem Urtheilen nicht gemeint; im Gegentheil! Es ſtößt dieſe Gemeinſchaft von ſich und iſt das harte Herz, das für ſich iſt und die Kontinuität mit dem Andern verwirft. — Hierdurch kehrt ſich die Scene um. Dasjenige, das ſich bekannte, ſieht ſich zurückgeſtoßen und das Andere im Unrecht, welches das Heraustreten ſeines Innern in das Daſeyn der Rede verweigert, und dem Böſen die Schönheit ſeiner Seele, dem Bekenntniſſe aber den ſteifen Nacken des ſich gleich bleibenden Charakters und die Stummheit, ſich in ſich zu behalten und ſich nicht gegen einen Andern wegzuwerfen, entgegenſetzt. Es iſt hier die höchſte Empörung des ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſtes geſetzt; denn er ſchaut ſich als dieſes *einfache Wiſſen des Selbſts* im Andern an und zwar ſo, daß auch die äußere Geſtalt dieſes Andern nicht wie im Reichthume das Weſenloſe, nicht ein Ding iſt, ſondern es iſt der Gedanke, das Wiſſen ſelbſt, was ihm entgegengehalten, es iſt dieſe abſolut flüſſige

habe ich in Klammern eingefügt. Besonders in der Lehre vom theoretischen Geist wird man einige sehr interessante, wenngleich fragmentarische Aeußerungen der Art finden. Die Handschrift Hegel's an sich hat mir, da er eine feste, die einzelnen Buchstaben unterscheidende, Hand schrieb, eigentlich nicht so viel Mühe gemacht, als das Durcheinander des beständigen Besserns. Dies rastlose Arbeiten Hegels ist bewundernswürdig. Sein Hauptbestreben scheint Kürze und Bestimmtheit gewesen zu sein. Unerbittlich schneidet er Alles weg, was ihm bei der Revision paraphrastisch oder schwankend scheint. Wenn er 1805 an Voß schrieb, daß er sich vorgenommen habe, wie Luther die Bibel und Voß den Homer Deutsch habe reden machen, er eben so die Philosophie Deutsch wolle sprechen machen, so hat er es wahrlich nicht an Fleiß zu diesem Endzweck fehlen lassen.

Aus diesen Heften, Blättern und Varianten gewissenhaft Ein Ganzes herauszuarbeiten, ist mein Bestreben gewesen, über dessen Bedeutung ich aber noch Einiges zu sagen für nöthig erachte.

Die Philosophie ist bei uns nicht nur auf den Universitäten, sondern auch auf den Gymnasien ein Lehrgegenstand. Auf den letztern muß man freilich nicht schon so verfahren wollen, wie die freie speculative Entwicklung der Wissenschaft es an und für sich fordert. Sowohl dem Umfang als der Form nach muß der philosophische Gymnasialunterricht sich beschränken, wenn er nicht die Fassungskraft der Jugend überschreiten, den andern Unterrichtsgegenständen hinderlich werden, oder gar die Meinung erzeugen will, als könne man auf der Universität durch bloße Annahme einiger philosophi-

scher Collegia, ohne sie zu hören, da man ja auf dem Gymnasium bereits genug philosophirt habe, der Weltweisheit genug thun. Ich sage dies nicht aus Zunftneid, um der Universität das Monopol des philosophischen Unterrichts zu bewahren, sondern weil es in der Natur der Sache liegt. Ich neige mich ganz zu der Ansicht, die Hegel auch in Nürnberg hegte und gegen Niethammer aussprach, daß auf dem Gymnasium am Besten gar keine Philosophie als solche vorgetragen werden sollte. An einen Hauptgrund dafür hat Hegel nicht einmal gedacht, weil er an seinem Gymnasium selbst diesen Unterricht ertheilte, nämlich an die große Schwierigkeit und gründliche philosophische Bildung, welche gerade ein solch einleitender, vorbereitender Unterricht in sich schließt. Ich halte ihn für schwerer, als den gewöhnlichen Katheder-vortrag, weil er es nicht nur mit einer passiven Masse, sondern auch mit dem lebendigen Verständniß der Einzelnen zu thun hat. Wie unverhältnißmäßig steht aber gemeinhin die Sorgfalt, welche Jemand zur Vorbereitung auf ein Lehramt in der Philosophie für Gymnasien verwendet, derjenigen nach, die der Philologe, Mathematiker, Historiker dem seinigen widmet! – Der wahrhafte Grund ist aber, daß das Gymnasium in der concreten Form der Grammatik, der Lectüre der antiken Classiker, in der Ausarbeitung Deutscher Aufsätze, in der Rechts- Pflichten- und Religionslehre, Mathematik u. s. f. die Philosophie immanenter Weise vortragen muß, weil die Jugend zum freien, völlig abstracten Denken erst herangezogen werden soll. Erst wenn der Jüngling aus der Gebundenheit des Schullebens selbstständig heraustritt, kann er die gehörige Reife für Philosophie haben.

Doch man ſehe hierüber das treffliche Buch von Deinhardt: der Gymnaſialunterricht nach den wiſſenſchaftlichen Anforderungen der jetzigen Zeit. Hamburg 1837.

Die Regierungen haben daher auch mit richtigem Tact den philoſophiſchen Unterricht der Gymnaſien auf den Vortrag der ſogenannten formalen Logik und empiriſchen Pſychologie beſchränkt. Hegel und Herbart forderten wöchentlich vier Stunden für denſelben; auf den meiſten Gymnaſien glaubt man mit zweien ausreichen zu können.

Dieſer propädeutiſche Unterricht entſpricht jedoch ſelten ſeiner Beſtimmung, denn indem er zu den übrigen Lehrgegenſtänden mehr als ein Parergon hinzutritt, hat der Schüler gar keinen ſonderlichen Reſpect vor ihm und giebt ſich für ihn nicht ſo viel Mühe, als für das Lateiniſche, Hiſtoriſche u. ſ. f., deſſen Kenntniß für den Ausſchlag eines Examens bei weitem wichtiger iſt. Ein ähnliches Gefühl ſcheint aber auch manchen Lehrer zu beſchleichen; er macht den Unterricht, da er einmal vorgeſchrieben iſt, ab und hinterläßt oft mehr Widerwillen gegen, als Intereſſe für die Philoſophie. Selbſt das Gedächtniß, welches auf dem Gymnaſium vorzüglich gepflegt werden ſoll, um für das ſpätere Leben einen unverlierbaren Bildungsſtoff einzuſammeln, wird bei der Flüchtigkeit, mit der man dieſen Gegenſtand nur zu häufig nimmt, wenig beanſprucht. Bei Prüfungen Studirender kann man oft den rohеſten Naturalismus im Denken beobachten. Sie haben ihre Abiturientenphiloſophie längſt wieder vergeſſen, weil ſie dieſelbe überhaupt nicht recht gelernt hatten. Wie eine dunkle Sage dämmert es Manchem auf, von Definition, Diviſion, Kategorie u. ſ. f. ſchon gehört zu haben.

Bleiben sie nur ihrer Brodwissenschaft zugethan, so können sie die Philosophie mit gutem Gewissen vernachlässigen. Durch den Spott, mit welchem geistreiche Lehrer der Medicin, des Rechts, der Theologie, der Philologie und Geschichte auf dem Katheder die Verirrungen von Philosophen und Philosophiren, zu ihrer und der Zuhörer Behagen, geißeln, können die Studirenden in ihrer Gleichgültigkeit oder gar Abneigung gegen philosophische Bildung nur bestärkt werden. Sie haben ja nach solchen Auctoritäten ganz Recht, sich nicht um sie zu kümmern. — Noch schlimmer wird es, wenn pietistische Professoren der Theologie die Philosophie wohl selbst als glaubensgefährlich verschreien und vor ihr warnen, weil dieselbe, wie sie zu behaupten wagen, zu einer unerlaubten Freiheit der Forschung führe und die historische Grundlage der Theologie zu erschüttern drohe. An die ewige Basis des Christenthums in Gott wird nicht gedacht. Da muß es denn wohl bei den ersten dürftigen Elementen der empirischen Psychologie und formalen Logik auch auf der Universität verbleiben. Nicht weiter zu gehen, wird ein Verdienst für den Glauben, dem das Denken nur schädlich sein soll. Wie ist dann solchen denkscheuen Theologen, die überall Pantheismus und Immoralität in der Speculation wittern, ein Philosoph als College willkommen, der durch ein anständiges Fortführen des gewöhnlichen Schlendrians der glaubenoseligen, aber gedankenschwachen; der frommen, aber unwissenschaftlichen; der gottergebenen, aber begriffsfaulen Theologie in die Hände arbeitet!

Auf ein Octavblatt könnte man die ganze philosophische Confession solcher Studirenden und gelegentlich, nach Abzug

der gemüthlichen Salbaderei und gehaltleſen Paraphraſeologie, ſolcher Profeſſoren, etwa ſo zuſammenfaſſen. „Der Menſch iſt eine Creatur, welche einen Leib und eine Seele hat. Die Seele iſt ein einfaches Ding, welches aber verſchiedene Eigenſchaften oder Kräfte beſitzt. Unter denſelben zeichnet ſich das Vermögen zu begehren und der Trieb nach Erkenntniß aus. Ein unentbehrliches Vorſtellen iſt die Kraft der Phantaſie. Wenn ein Vermögen der Seele oder gar mehrere erkranken, ſo entſteht eine Seelenkrankheit oder Geiſtesſtörung. Dieſer Zuſtand iſt ſehr gefährlich. Wenn der Menſch ſchläft, ſo kann er auch träumen. Nach dem Tode iſt die Seele unſterblich. Das Erkennen iſt ein Vorſtellen von Gegenſtänden, welche einen Eindruck auf uns machen. Die Vorſtellungen nennen wir Begriffe. Wir unterſcheiden ſie durch mehr oder weniger, durch dunklere oder hellere Merkmale von einander und coordiniren oder ſubordiniren derſelben, was wir Eintheilung machen nennen. Das Denken hat gewiſſe Regeln oder Geſetze, nach denen es ſich richten muß, widrigenfalls es nicht richtig mit ihm wäre. Auf Urtheil und Schluß kommt dabei viel an. Das Urtheil iſt eine Verbindung verſchiedener Vorſtellungen. Der Schluß hat drei Glieder und kann beweiſen, daß etwas wahr iſt. Ein Ganzes von Erkenntniſſen nennt man Syſtem."

Dieſer gar nicht übertrieben geſchilderten Oberflächlichkeit ein Ende zu machen, ſind mannigfaltige Verſuche angeſtellt, welche jedoch bald zu wenig bald zu viel leiſten. Auf der einen Seite ſuchen ſie eine eroteriſche Haltung anzunehmen und fallen dabei oft aus dem Denken in's Vorſtellen zurück, oder richtiger, kommen aus dem Vorſtellen gar nicht

recht in's Denken hinein, sondern bleiben bei einem nur erzählenden Beschreiben der Bestimmungen der Philosophie stehen, wodurch denn höchstens ein mechanisches Erlernen ihrer Terminologie gefördert wird. Auf der andern Seite sehen wir den Kreis der Gymnasialbildung überschritten und den Schülern bereits die Form der Universität zumuthen. Ich enthalte mich, für beide Extreme aus der Literatur Beispiele anzuführen, weil es gehässig erscheinen könnte, da ich hier einen neuen Beitrag zu derselben mit Hegel's Propädeutik zu geben im Begriff stehe, und allerdings für dieselbe, als ein musterhaftes Muster halte, Pariri nemem würde.

Was man bei derselben sogleich auffallen muß, ist, daß weder von empirischer Psychologie noch von formaler Logik die Rede ist, obwohl Hegel späterhin diese selbst gefordert hat. Ich sehe aber nicht ein, weshalb man ihm mit dieser Meinung gegen sich selbst und gegen sein eignes Beispiel nicht Unrecht geben soll. Die Logik ist nicht schwerer nach ihrer wahren und ganzen, als nach ihrer hohlen und mangelhaften Gestalt. Da man doch in der Lehre von den Urtheilen und Schlüssen die Begriffe der Qualität, Quantität, Modalität, Relation, Substantialität, Causalität, Reciprocität nicht umgehen kann, so ist es für die Begriffslehre eine große Erleichterung, diese ontologischen Bestimmungen zuvor in ihrer einfachen Gestalt durchgenommen zu haben. Wenn ich mich auf meine Erfahrung berufen darf, so fassen solche, welche die Ontologie inne hatten, die Entwicklung der Begriffsformen nicht nur schneller und sicherer, sondern auch mit lebhafterem Interesse auf. — Aehnlich verhält

es ſich mit der Pſychologie. Die wahrhafte Dialektik im Proceß der ſubjectiven Intelligenz iſt zugleich die leichteſte für die Auffaſſung, weil ſie die einfachſte, naturgemäßeſte iſt. Jede andere Form iſt ein retardirender Umweg. Man bedenke nur, daß in der ſpeculativen Pſychologie die empiriſche eben ſo als Moment enthalten iſt, wie in der ſpeculativen Logik die formale. Man ſollte daher den Zuſatz empiriſch und formal künftig ganz vermeiden, um nicht den Schülern von vornherein die ſchiefe Vorſtellung beizubringen, als ob die ſpeculative Logik und Pſychologie etwas völlig Anderes wären und ſie das, was ſie aus dieſen Fächern auf dem Gymnaſium gelernt hätten, auf der Univerſität wieder umlernen müßten. Bei den übrigen Wiſſenſchaften kommt eine ſolche Duplicität gar nicht vor.

Um den propädeutiſchen Charakter feſtzuhalten, bedarf es nur der einfachen Wendung, die Beſtimmungen, obwohl ſie in derſelben Ordnung vorgetragen werden, mehr als gegebene und mit einer größeren Fülle von zweckmäßigen Beiſpielen zu behandeln. Dieſe Faſſung iſt überhaupt die, welche jeder Lehrgegenſtand auf dem Gymnaſium hat und welche daher füglich auch auf die Philoſophie übergehen kann, wenngleich ſie das Bewußtſein der Selbſtbeſtimmung des Inhalts erwecken ſoll. In dieſer Hinſicht halte ich nun Hegel's vorliegende Propädeutik für ein Meiſterwerk der Darſtellung. Mit der größten Simplicität und Milde vereinigt ſie die höchſte Beſtimmtheit und hält ſich, ſo viel es möglich iſt, an die Deutſche Sprache.

In einem Schreiben an Niethammer vom J. 1812 (S. W. XVII. 333 ff.) hat ſich Hegel, nachdem er mit ſei-

nem philosophischen Unterricht schon im Reinen war, ausführlich über die Art und Weise erklärt, wie er sowohl den Inhalt als die Methode desselben betrachte. Hierauf verweise ich und namentlich auch, um dort zu sehen, in wieweit das Baier'sche Normativ ihm entgegen kam und in welchen Bestimmungen er davon abwich. Das Nähere über diesen Unterricht muß ich mir für Hegel's Leben aufsparen. — 1823 in einem Schreiben an das Preußische Ministerium des Unterrichts (S. W. XVII, 357 ff.) finden wir eine bedeutende Abweichung von Hegel's früheren Ansichten und eigenem Verfahren. Es geht jedoch aus dem Schreiben deutlich genug hervor, daß die wissenschaftliche Unreife und Unbildung, welche er bei einem großen Theil der in Berlin studirenden Jugend beobachtete, ihn seine Forderungen so herabstimmen ließ, daß er sich mit der empirischen Psychologie und den Anfangsgründen der Logik zufriedenstellte. Hinterher wünschte er jedoch noch, daß auch die Grundbegriffe der Rechts- und Pflichtenlehre, so wie der natürlichen Theologie, namentlich der Beweise vom Dasein Gottes, gelehrt werden möchten, d. h. er kam doch auf das Wesentliche seiner Propädeutik zurück.

Warum der Beginn des philosophischen Unterrichts ganz zweckmäßig mit der praktischen Philosophie gemacht werde, hat Hegel in dem Schreiben an Niethammer sehr gut dargethan. Die Arbeit selbst, die hier gegebene Rechts- Pflichten- und Religionslehre, ist so schön und erklärt sich so sehr von selbst, daß ich darüber hier nichts weiter zu sagen habe. Die Einleitung kann als ein Beispiel der ächten Popularität philosophischer Exposition studirt werden.

Der zweite Cursus enthält 1) die Lehre vom Bewußtsein oder die Phänomenologie des Geistes. Sie muthet dem Schüler in der Lehre vom Selbstbewußtsein manches Schwierige, aber keineswegs Unüberwindliche zu. Einmal ist Hegel, wie ein Heft von 1809 darthut, von dem Begriff der Vernunft zu einer Dialektik übergegangen, in welcher er die Dialektik a) der Kategorien des Seins, b) des Wesens durchgenommen hat. Doch kommt, wenige geringfügige Wendungen abgerechnet, die ganze Entwicklung so sehr auf die objective Logik und die Auflösung der Antinomieen hinaus, daß ich nichts Besonderes daraus habe entnehmen können. Wenn Hegel in dem Schreiben an Niethammer sagt, daß er nach der Phänomenologie die Psychologie als Lehre von der theoretischen und praktischen Intelligenz vorgetragen habe, so ist dies nach einem Heft auch der Fall; allein eben dies Heft stimmt ganz mit der in der Encyklopädie enthaltenen Psychologie überein, welcher Umstand mich zur Uebergehung der eigentlichen Psychologie für den Cursus der Mittelclasse nöthigte. Daß Hegel die Lehre vom Bewußtsein, welche das Denken als einen Act des Geistes darstellt, der Logik, worin die Formen des Denkens in ihrer absoluten Reinheit abgesondert von dem Proceß der Intelligenz erscheinen, voranstellte, war ganz zweckmäßig. In der gewöhnlichen Behandlung der Logik wird beides, das Phänomenologische und Logische, entweder mit einander auf verworrene Weise vermischt oder es werden die Begriffsbestimmungen überhaupt nur als subjective genommen. 2) Die Logik ist bereits, was wegen Hegel's Verhältniß zu Schelling sehr merkwürdig, 1808 vollständig. Für die

Mittelclasse hob Hegel den objectiven Theil hervor und hielt den subjectiven in verkürztem Maaßstab. Ob die Kantische Antinomieenlehre, welche das Baier'sche Normativ vorschrieb, noch jetzt für ein Gymnasium passe, müßte nach der allgemeinen Bildungssphäre desselben beurtheilt werden. An sich bietet sie wohl einen sehr fruchtbaren Stoff dar. Freilich kann nur ein Lehrer sie vortragen und erfolgreich machen, der Kant's Kritik der reinen Vernunft studirt hat.

In der Oberclasse finden wir 1) die weitere Ausführung der subjectiven Logik, welche die Lehre von Begriff, Urtheil und Schluß vortrefflich darlegt. Man wird bemerken, daß Hegel alles logische Unwesen, alles antiquirt Scholastische, womit die Schüler auf Gymnasien noch oft gequält werden, vermieden und sich an das wahrhaft Logische, an den Begriff und seine Gliederung gehalten hat. Wie sich mancher Lehrer in der Psychologie mit abgestandenen Anekdoten herumtreibt, so auch mancher in der Logik mit den Curiosen derselben, z. B. dem Krokodilschluß, dem Soriten, den sinnlosen Namen für die Variationen der Urtheile durch den modus ponens und tollens u. s. w. und vergißt darüber die Hauptsache. Die Reminiscenz an Barbara, Camestres, Darii, Celarent u. s. w. erscheint Vielen als eine Erinnerung an eine überflüssige Barbarei, die man ihnen habe aufdringen wollen. Mühe hat Hegel übrigens genug mit dieser Begriffslehre gehabt, denn das von ihr vorhandene Heft wimmelt von immer neuen, eine reinere, festere Gestalt anstrebenden Correcturen. 2) Die Encyklopädie hat Hegel zuerst so vorgetragen, daß er an die subjective Logik als zweiten Theil das

Kontinuität des reinen Wissens, die sich verweigert, ihre Mittheilung mit ihm zu setzen, — mit ihm, der schon in seinem Bekenntnisse dem abgesonderten Fürsichseyn entsagte, und sich als aufgehobne Besonderheit und hierdurch als die Kontinuität mit dem Andern, als Allgemeines setzte. Das Andere aber behält an ihm selbst sich sein sich nicht mittheilendes Fürsichseyn bevor; an dem Bekennenden behält es eben dasselbe, was aber von diesem schon abgeworfen ist. Es zeigt sich dadurch als das geistverlaßne und den Geist verläugnende Bewußtseyn, denn es erkennt nicht, daß der Geist in der absoluten Gewißheit seiner selbst über alle That und Wirklichkeit Meister ist und sie abwerfen und ungeschehen machen kann. Zugleich erkennt es nicht den Widerspruch, den es begeht, die Abwerfung, die in der Rede geschehen ist, nicht für das wahre Abwerfen gelten zu lassen, während es selbst die Gewißheit seines Geistes nicht in einer wirklichen Handlung, sondern in seinem Innern und dessen Daseyn in der Rede seines Urtheils hat. Es ist es also selbst, das die Rückkehr des Andern aus der That in das geistige Daseyn der Rede und in die Gleichheit des Geistes hemmt und durch diese Härte die Ungleichheit hervorbringt, welche noch vorhanden ist.

Insofern nun der seiner selbst gewisse Geist, als schöne Seele, nicht die Kraft der Entäußerung des an sich haltenden Wissens ihrer selbst besitzt, kann sie nicht zur Gleichheit mit dem zurückgestoßnen Bewußtseyn und also nicht zur angeschauten Einheit ihrer selbst im Andern, nicht zum Daseyn gelangen; die Gleichheit kommt daher nur negativ, als ein geistloses Seyn, zu Stande. Die wirklichkeitslose schöne Seele, in dem Widerspruche ihres reinen Selbsts und der Nothwendigkeit desselben, sich zum Seyn zu entäußern und in Wirklichkeit umzuschlagen, in der Unmittelbarkeit dieses festgehaltnen Gegensatzes, — einer Unmittelbarkeit, die allein die Mitte und Versöhnung des auf seine reine Abstraktion gesteigerten Gegen-

System der besondern Wissenschaften, wie er es nannte, anschloß, welches die Idee in specifisch realer Gestalt darstelle. Späterhin aber hat er die Encyklopädie aus Einem Guß gearbeitet und die frühere Arbeit in sie hinübergezogen. Die Naturphilosophie habe ich in derjenigen Gestalt zu geben versucht, welche als die letzte unter mehren Redactionen, die mir vorlagen, zwar die kürzeste, aber auch die eigenthümlichste ist. Früher fing Hegel dieselbe mit den Worten an: die Natur ist das Abbild der Idee! später hat er diese gestrichen; früher hat er die Keppler'schen und Galiläi'schen Gesetze speciell durchgenommen, später gestrichen; früher die Lehre von der Cohäsion, Wärme, den chemischen Elementarstoffen weiter auseinandergesetzt, später gestrichen u. s. f.

Ueber die Religion habe ich weiter nichts gefunden, als das Wenige, was ich hier mittheile. Die herrlichen Erläuterungen zu §. 207 der Encyklopädie habe ich aus einem Umschlagblatt hergestellt, worauf sie sehr verloren wie mit Perlschrift hingezittert sind. Davon, daß Hegel die Lehre von den Beweisen für das Dasein Gottes vorgetragen habe, findet sich in den Heften nichts, obwohl sie in dem Abriß der Religionslehre für die Unterclasse einmal erwähnt werden. Diese spärliche Behandlung der Religion, die ich gar nicht einmal erwähnen würde, wenn nicht die Verketzerer der Philosophie jetzt aus Allem Gift zu saugen begierig wären, dürfte ganz einfach ihren Grund darin haben, daß das Normativ wöchentlich drei besondere Stunden für Religionskenntnisse ansetzte, die Religion also schon außer der Philosophie vertreten war. Ueberhaupt muß der

Gymnasialunterricht in der Religion doch auch noch auf den speciellen und confessionellen der Kirche rechnen.

Das Verhältniß, in welchem vorliegende Encyklopädie zu Hegel's System steht, ist, uns die Zwischenstufe zwischen der Phänomenologie von 1807 und der Encyklopädie von 1817 zu zeigen. Wie interessant die Anschauung dieses Stadiums seiner Bildung sei, brauche ich wohl kaum zu sagen. Man wird finden, daß Hegel in allen Grundbestimmungen seines Systems sich immer gleich geblieben ist, dieselben aber in der mannifaltigsten und freiesten Weise stets aus dem Vollen heraus darzustellen verstanden hat und in unaufhörlicher Verbesserung und zunehmendem Wachsthum begriffen gewesen ist. Manche von den Wendungen, wodurch man Hegel in der neuesten Zeit hat verbessern wollen, hat er damals selbst schon als Bildungsmomente durchlaufen. Ich überlasse diesen Punct zunächst der Kritik und erlaube mir nur noch Folgendes der Aufmerksamkeit zu empfehlen.

Die Geschichte der Philosophie, welche Herbart und Schelling für die Propädeutik empfahlen, hat Hegel im Schreiben an Niethammer entschieden abgelehnt, weil sie zu schwierig sei. Es wäre auch gerade so, als ob die Schüler die Grundbestimmungen des christlichen Glaubens aus der Dogmengeschichte desselben lernen sollten.

Man hat sich viel über den Anfang des Systems gestritten. Man vergißt immer, den subjectiven, objectiven und absoluten zu unterscheiden. Der absolute Anfang des Systems in dem Sinne, daß man auch das Realprincip der erscheinenden Welt und das Subject sucht,

deſſen Denken die Vernunft ſelbſt iſt, iſt der Begriff, der auch ſein Ende ausmacht, der Begriff des abſoluten Geiſtes, für welchen der Begriff des Seins nur das unterſte, anfängliche Prädicat iſt. Der objective Anfang des Syſtems iſt der Begriff des ſchlechthin unbeſtimmten Seins; eine einfachere Beſtimmung exiſtirt einmal nicht. Der ſubjective Anfang iſt die That des Bewußtſeins, welches ſich zum Denken, zum Setzen dieſer Abſtraction erhebt. Daß Hegel für den Philoſophirenden das Bedürfniß einer ſolchen Erziehung zum Denken wohl gekannt habe, zeigt ſeine eigene Einleitung und, für den Behuf des Unterrichts, die ſchon erwähnte Stellung der Phänomenologie vor der Logik.

Man hat für die Idee des Schönen in der Logik einen Ort gefordert. In der objectiven Logik hat Hegel ſie mit dem Begriff des Lebens verknüpft.

In der Eintheilung des Syſtems hat er die neuerdings wieder beliebte Scheidung der Logik von den realen Wiſſenſchaften ebenfalls gehabt, wie zuvor ſchon erwähnt worden. — Eine ſehr merkwürdige Eintheilung zeigt die Bearbeitung der Logik in der Encyklopädie, nämlich 1) als objective oder ontologiſche; 2) als ſubjective oder Begriffslehre; 3) als Ideenlehre. In dieſer iſt wiederum ſehr merkwürdig, daß in der Lehre von der Idee des Erkennens die praktiſche Idee mit Stillſchweigen übergangen wird. — So etwas iſt ſehr anregend, wiewohl das vornehme Spielen mit neuen Eintheilungen, wodurch ſich mancher Flache den Schein der Tiefe geben will, ein für allemal dadurch ein Ende erreicht hat, daß Hegel am Schluß der dritten Ausgabe der Encyklopädie nachgewieſen hat, wie jede Geſtalt

der Idee einmal Extrem und einmal Mitte des totalen Schlusses werden muß. Hat man dies begriffen, so kann man objectiv überall anfangen und eben sowohl rückwärts als vorwärts gehen. Der Kreis bleibt derselbe. Dies ist das eigentliche Geheimniß der dialektischen Einsicht.

Der so oft an das Hegel'sche System gemachten Forderung, das Gebiet der Moralität weiter cultivirt zu sehen, ist schon 1828 durch Michelet, was Viele, wenn man ihre Reden vernimmt, gar nicht zu wissen scheinen, in ziemlichen Umfang genug gethan. Hier hat man nun eine Arbeit Hegel's selbst, welche zum zweiten Theil seiner Rechtsphilosophie ergänzend hinzutreten kann. Es sollte zwar schon längst unmöglich sein, dem Hegel'schen System Immoralität vorzuwerfen. Wenn aber der Pietismus mitten in Berlin, wo eine genauere Kenntniß desselben in der ganzen geistigen Atmosphäre liegen sollte, von dem Libertinismus und crassen Egoismus des Hegel'schen Pantheismus spricht und sich anderweitigen nichtsnutzigen Anklagen auf Gewissenlosigkeit und Unsittlichkeit des Systems zugesellt, so kann man sich nur freuen, eine neue seelenvolle, gemüthstiefe Widerlegung dieses lügenhaften Geschwätzes zu haben.

Das soll noch bemerkt werden, daß Hegel in dieser Propädeutik öfter in der Fassung der Begriffe ungezwungener und im Ausdruck einfacher und schärfer, als späterhin, gewesen ist. Wie frei er aber sein System behandelte, nie ist er ihm ungetreu geworden. Nie hat er den Gang vom Unbestimmtesten zum Bestimmtesten, vom Todtesten zum Lebendigsten, vom Abstractesten zum Concretesten, vom Voraus-

setzungslosen zur absoluten sich selbst setzenden Voraussetzung, vom Niedrigsten zum Höchsten, vom Geistlosesten zum Geistigsten, d. h. vom Begriff des Seins als solchen zum Begriff des absoluten Geistes aufgegeben. Die Neoschellingianer pochen so sehr darauf, daß Schelling für den Begriff des Geistes als des „absolut siegreichen" Subjects den Ausdruck der übergreifenden Persönlichkeit gefunden habe. In der alten Ausgabe von Hegel's Logik 1816, III, 396 heißt es: „Das Reichste ist daher das Concreteste und Subjectivste, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Uebergreifendste. Die höchste zugeschärfteste Spitze ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebensosehr Alles in sich befaßt und hält, weil sie sich zum Freisten macht, — zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist." Diese Stelle müßt Ihr erst aus Hegels Schriften vertilgen, bevor Ihr von einem neuen System der Persönlichkeit, Freiheit redet. Nicht sowohl die Fehlerhaftigkeit des Hegelschen Systems, sondern die Ungründlichkeit seines Studiums ist bei Freunden, Halbfreunden, Feinden und Halbfeinden, hauptsächlich Ursach der zahllosen Incriminationen, die ihm oft gemacht werden. Erfindet daher Modificationen auf Modificationen von Euch, von Schelling; erfindet priesterlich zelotische, vom selbstgefälligsten Unverstand inficirte Lästerungen; deutelt in's Schwarze hinein; interpretirt Hegel in Schelling, ja in Aristoteles zurück; behauptet, wie letzthin geschah, der Begriff des Geistes bei Hegel sei nicht das πνεῦμα des Christenthums, sondern

der heidnische νοῦς — es ist doch Alles umsonst. Euer ungebärdiges Ankämpfen ist nur eine Form des Lernens und innerlich seid Ihr eigentlich schon von dem überwunden, was Ihr äußerlich schmähet und verachtet.

Daß diese Propädeutik für alle Lehrer auf Gymnasien nicht nur, sondern auch für akademische, von großem Nutzen sei, kann keinem Zweifel unterliegen. Durch ihre Klarheit und Gedrungenheit kann sie für dies Gebiet Epoche machend werden. Eine Gymnasialbildung, welche von ihr ausginge, setzt natürlich auch auf der Universität Lehrer voraus, die wirklich speculative Bildung besitzen und auch wieder zu erzeugen im Stande sind; die nicht von dem bösen Gewissen gequält werden, den Studirenden im Grunde Dinge vorzutragen, welche sie vom Gymnasium her schon längst wissen, oder wenigstens, wie die Sachen stehen, zu wissen sich einbilden. Es muß auf der Universität mit der Speculation Ernst gemacht werden dürfen. Sonst wär' es am Gescheutesten, daß auch auf den Universitäten die philosophischen Vorträge ganz eingingen und nur, ebenfalls ohne alle philosophische Durchdringung, positive Wissenschaften gelehrt würden, von welcher Barbarei an bornirte Fachmenschen und theologische Buchstabenknechte gewiß das goldene Zeitalter der Wissenschaft datiren würden.

Königsberg, den 4. April 1840.

Karl Rosenkranz.

Inhalt.

Erster Cursus. Unterclasse.

Rechts- Pflichten- und Religionslehre.

Seite

Einleitung 3
Erläuterungen zur Einleitung. 7
Erster Abschnitt. Rechtslehre. 33
Zweiter Abschnitt. Pflichtenlehre oder Moral. 53
Dritter Abschnitt. Religionslehre. 71

Zweiter Cursus. Mittelclasse.

Phänomenologie des Geistes und Logik.

Erste Abtheilung. Phänomenologie des Geistes. 79
Erste Stufe. Das Bewußtsein überhaupt. 81
Zweite Stufe Das Selbstbewußtsein 84
Dritte Stufe. Die Vernunft. 89
Zweite Abtheilung. Logik. 91
Erster Theil. Das Sein. 95
Zweiter Theil. Das Wesen. 100
Anhang über die Antinomieen. 107
Dritter Theil. Der Begriff. 116

Dritter Cursus. Oberclasse.

Begriffslehre und philosophische Encyklopädie.

Erste Abtheilung. Begriffslehre. 123
Erster Abschnitt. Begriffslehre. 123
Zweiter Abschnitt. Die Realisirung des Begriffs. 138
Dritter Abschnitt. Ideenlehre. 141
Zweite Abtheilung. Philosophische Encyklopädie. 146
Erster Theil. Logik. 148
Zweiter Theil. Wissenschaft der Natur. 169
Dritter Theil. Wissenschaft des Geistes. 178

Propädeutik.

Erster Cursus.

Unterclasse.

Rechts-Pflichten- und Religions-Lehre.

satzes, und die reines Seyn oder das leere Nichts ist, — ist daher als Bewußtseyn dieses Widerspruchs in seiner unversöhnten Unmittelbarkeit zur Verrücktheit zerrüttet und zerfließt in sehnsüchtiger Schwindsucht. Es giebt damit in der That das harte Festhalten seines Fürsichseyns auf, bringt aber nur die geistlose Einheit des Seyns hervor.

Die wahre, nämlich die selbstbewußte und daseyende Ausgleichung ist nach ihrer Nothwendigkeit schon in dem Vorhergehenden enthalten. Das Brechen des harten Herzens und seine Erhebung zur Allgemeinheit ist dieselbe Bewegung, welche an dem Bewußtseyn ausgedrückt war, das sich selbst bekannte. Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben; die That ist nicht das Unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen und die Seite der Einzelnheit, die an ihr, es sey als Absicht oder als daseyende Negativität und Schranke derselben vorhanden ist, ist das unmittelbar Verschwindende. Das verwirklichende Selbst, die Form seiner Handlung, ist nur ein Moment des Ganzen, und eben so das durch Urtheil bestimmende und den Unterschied der einzelnen und allgemeinen Seite des Handelns festsetzende Wissen. Jenes Böse setzt diese Entäußerung seiner oder sich als Moment, hervorgelockt in das bekennende Daseyn durch die Anschauung seiner selbst im Andern. Diesem Andern aber muß, wie jenem sein einseitiges nicht anerkanntes Daseyn des besondern Fürsichseyns, so ihm sein einseitiges nicht anerkanntes Urtheil brechen; und wie jenes die Macht des Geistes über seine Wirklichkeit darstellt, so dieß die Macht über seinen bestimmten Begriff.

Dieses entsagt aber dem theilenden Gedanken und der Härte des an ihm festhaltenden Fürsichseyns, darum weil es in der That sich selbst im Ersten anschaut. Dieß, das seine Wirklichkeit wegwirft und sich zum aufgehobenen Diesen macht, stellt sich dadurch in der That als Allgemeines dar; es kehrt aus seiner äußern Wirklichkeit in sich als Wesen zurück;

Einleitung.

§. 1.

Der Gegenſtand dieſer Lehre iſt der menſchliche Wille und zwar nach dem Verhältniß des beſonderen Willens zum allgemeinen Willen. Als Wille verhält der Geiſt ſich praktiſch. Das praktiſche Verhalten, wodurch er in ſeine Unbeſtimmtheit eine Beſtimmung oder an die Stelle in ihm ohne ſein Zuthun vorhandener Beſtimmungen andere aus ſich ſelbſt ſetzt, iſt von ſeinem theoretiſchen Verhalten zu unterſcheiden.

§. 2.

Das Bewußtſein überhaupt iſt die Beziehung des Ich auf einen Gegenſtand, es ſei ein innerer oder äußerer. Unſer Wiſſen enthält theils Gegenſtände, welche wir durch ſinnliche Wahrnehmungen erkennen; theils aber Gegenſtände, die in dem Geiſt ſelbſt ihren Grund haben. Jene machen die ſinnliche, dieſe die intelligible Welt aus. Die rechtlichen, ſittlichen und religiöſen Begriffe gehören zur letzteren.

§. 3.

In der Beziehung des Ich und des Gegenſtandes auf einander iſt Ich: 1) als paſſives und der Gegenſtand als die Urſache von Beſtimmungen in mir. In dieſem Fall kommen die beſtimmten Vorſtellungen, die ich in mir habe, daher, daß unmittelbar vorhandene Gegenſtände auf mich einen Eindruck machen. Dies iſt das theoretiſche Bewußtſein. Sei es, daß es ſich als wahrnehmend oder als Einbildungskraft oder

als denkend verhalte, so ist sein Inhalt immer ein schon gegebener und vorhandener und im Denken das an sich Seiende sein Inhalt. — 2) Hingegen erscheint Ich als praktisches Bewußtsein, wenn die Bestimmungen des Ich nicht nur Bestimmungen seines Vorstellens und Denkens sein, sondern in äußerliches Dasein treten sollen. Hier bestimme ich die Dinge oder bin die Ursache von Veränderungen der gegebenen Gegenstände.

§. 4.

Das praktische Vermögen bestimmt sich überhaupt innerlich, aus sich selbst. Der Inhalt seiner Bestimmungen gehört ihm an und es erkennt sie für die seinigen. — Diese Bestimmungen sind aber zunächst nur innerliche und also von der Realität der Aeußerlichkeit getrennt, aber sie sollen äußerlich werden und sich realisiren. Dies geschieht durch das Handeln, durch welches die innerlichen praktischen Bestimmungen eine Aeußerlichkeit, d. h. ein äußerliches Dasein erhalten. — Umgekehrt kann dies auch so betrachtet werden, daß eine vorhandene Aeußerlichkeit aufgehoben und mit der innerlichen Bestimmung übereinstimmend gemacht wird.

§. 5.

Die innerliche Bestimmung des praktischen Bewußtseins ist nun selbst entweder Trieb oder eigentlicher Wille. Der Trieb ist ein natürliches Selbstbestimmen, welches auf beschränkten Gefühlen beruht und einen beschränkten Zweck hat, über den es nicht hinausgeht, oder es ist das unfreie, unmittelbar bestimmte, niedere Begehrungsvermögen, nach welchem sich der Mensch als Naturwesen verhält. — Durch die Reflexion geht er über den Trieb und dessen Schranken auch hinaus. Er vergleicht ihn durch sie nicht nur mit den Mitteln seiner Befriedigung, sondern auch diese Mittel, so wie die Triebe selbst unter einander und mit den Zwecken seines Wesens und überläßt sich mit dem Schluß der Reflexion entweder der Befriedigung des Triebes, oder er hält sie auf und entsagt ihr.

§. 6.

Der eigentliche Wille oder das höhere Begehrungsvermögen iſt: 1) reine Unbeſtimmtheit des Ich, die als ſolche keine Beſchränkung noch einen durch die Natur unmittelbar vorhandenen Inhalt hat und an ſich gegen jede Beſtimmtheit gleichgültig iſt; 2) kann ich zugleich zu einer Beſtimmtheit übergehen und die eine oder andere zur meinigen machen, die ich alsdann in Wirklichkeit verſetze.

§. 7.

Die abſtracte Freiheit des Willens beſteht alſo in jener Unbeſtimmtheit oder Gleichheit des Ich mit ſich ſelbſt, worin eine Beſtimmung nur iſt, inſofern er ſie zur ſeinigen macht oder in ſich ſetzt; zugleich aber darin mit ſich ſelbſt gleich bleibt und von jeder Beſtimmung wieder abſtrahiren kann. — Es können zwar dem Willen von Außen mancherlei Reizungen, Beweggründe, Geſetze vorgelegt werden, aber, wenn der Menſch denſelben folgt, ſo geſchieht es nur, inſofern der Wille ſelbſt ſie zu den ſeinigen macht und ſich dazu entſchloſſen hat. — Dies iſt auch der Fall mit den Beſtimmungen des niederen Begehrungsvermögens oder dem, was aus den natürlichen Trieben und Neigungen herkommt.

§. 8.

Die Schuld hat der Wille inſofern, als: 1) ſeine Beſtimmung nur von ihm ſelbſt zu der ſeinigen gemacht iſt oder ſeinem Entſchluſſe angehört: ich habe gewollt; 2) inſofern ein Wille die Beſtimmungen kennt, die durch ſeine Handlung, wie ſie in ſeinem Entſchluß liegt, hervorgebracht werden oder die nothwendig und unmittelbar mit ihr zuſammenhängen.

§. 9.

Die That iſt überhaupt die hervorgebrachte Veränderung und Beſtimmung des Daſeins. Zur Handlung aber gehört nur dasjenige, was von der That im Entſchluſſe liegt oder im Bewußtſein war, was ſomit der Wille als das Seinige anerkennt.

§. 10.

Der freie Wille als frei iſt ferner nicht an die Beſtimmtheit und Einzelheit, wodurch ein Individuum ſich von einem andern unterſcheidet, gebunden, ſondern er iſt allgemeiner Wille und der Einzelne iſt nach ſeinem reinen Willen ein allgemeines Weſen.

§. 11

Der Wille kann zwar mancherlei äußerlichen d. h. nicht aus ſeinem Weſen hervorgehenden Inhalt in ſich aufnehmen und zum ſeinigen machen. Inſofern bleibt er nur der Form nach ſich gleich, nämlich, daß er ſich bewußt iſt, von jedem Inhalt ſogleich wieder abſtrahiren und ſeine Reinheit wiederherſtellen zu können, nicht aber dem Inhalt und Weſen nach. Er iſt *inſofern* überhaupt nur **Willkür**.

§. 12.

Daß aber der Wille *wahrhaft* und abſolut frei ſei, kann das, was er will, oder ſein Inhalt, nichts Anderes ſein, als er ſelbſt. Er kann nur in ſich ſelbſt wollen und ſich zum Gegenſtande haben. Es will alſo der reine Wille nicht irgend einen beſondern Inhalt um ſeiner Beſonderheit willen, ſondern daß der Wille als ſolcher in ſeinem Thun *frei ſei* und *freigelaſſen werde*, oder daß der allgemeine Wille geſchehe.

Die nähere Beſtimmung und Entwicklung von dieſem allgemeinen Grundſatze des Willens ſtellt die Rechts- Pflichten- und Religionslehre dar.

Erläuterungen zur Einleitung *).

§. 1.

Die Gegenstände sind das Besondere, was sie sind, durch ihre Bestimmung; ein sinnlicher Gegenstand z. B. durch seine Gestalt, Größe, Schwere, Farbe, durch den mehr oder weniger festen Zusammenhang seiner Theile, durch den Zweck, zu dem er gebraucht wird u. s. f. Läßt man nun die Bestimmungen von einem Gegenstand in der Vorstellung weg, so heißt man dies: abstrahiren. Es bleibt ein weniger bestimmter Gegenstand oder ein abstractes Object übrig. Nehme ich aber in der Vorstellung nur eine einzelne solche Bestimmung heraus, so ist auch dies eine abstracte Vorstellung. Der Gegenstand, in der Vollständigkeit seiner Bestimmungen belassen, heißt ein concreter Gegenstand. Abstrahire ich von allen Bestimmungen, so bleibt mir blos die Vorstellung des ganz abstracten Objects übrig. Wenn man sagt: Ding, so meint man wohl etwas Bestimmtes, aber man spricht von etwas ganz Unbestimmtem, da es unser Gedanke ist, der ein wirkliches Ding zu dieser Abstraction eines bloßen Dinges macht.

Die sinnliche Wahrnehmung ist theils äußerliche, theils innerliche. Durch die äußerliche nehmen wir Dinge wahr, welche räumlich und zeitlich außer uns sind und die wir zugleich von uns unterscheiden. Durch die innerliche sinnliche Wahrnehmung bemerken wir Zustände theils unseres Körpers, theils unserer Seele. Ein Theil der sinnlichen Welt enthält solche Ge-

*) Die Nummern derselben laufen unabhängig von der Zahl der vorigen Paragraphen fort.

genstände und ihre Bestimmungen, wie z. B. die Farben, denen das Sinnliche zu Grunde liegt und die eine geistige Form erhalten haben. Wenn ich sage: dieser Tisch ist schwarz, so spreche ich erstens von diesem einzigen concreten Gegenstande; zweitens, das Prädicat schwarz, das ich von ihm aussage, ist ein allgemeines, das nicht mehr blos von diesem einzigen gilt, sondern mehrern Gegenständen zukommt. Das Schwarze ist eine einfache Vorstellung. — Von einem eigentlichen concreten Gegenstande wissen wir *unmittelbar*. Das unmittelbare Bewußtwerden ist die *Anschauung*. Eine allgemeine abstracte Vorstellung hingegen ist eine *vermittelte* Vorstellung, weil ich von ihr vermittelst einer andern weiß, nämlich durch die Abstraction oder das Weglassen anderer Bestimmungen, die im Concreten damit verbunden sind. — Eine concrete Vorstellung wird *analysirt*, indem man die Bestimmungen auslegt, die im Concreten vereinigt sind. Die intelligible Welt erhält aus dem Geist ihren Inhalt, überhaupt reine allgemeine Vorstellungen, z. B. Sein, Nichts, Eigenschaft, Wesen u. dgl. m.

§. 2.

Die erste Quelle unserer Erkenntniß ist die *Erfahrung*. Zur Erfahrung gehört überhaupt, daß wir etwas selbst wahrgenommen haben. Es muß aber auch ein Unterschied gemacht werden zwischen Wahrnehmung und Erfahrung. Die Wahrnehmung enthält zunächst nur einen einzigen Gegenstand, der jetzt zufällig so, ein anderesmal anders beschaffen sein kann. Wenn ich nun die Wahrnehmung *wiederhole* und in der wiederholten Wahrnehmung dasjenige bemerke und festhalte, was in allen diesen Wahrnehmungen sich gleich bleibt, so ist dies eine Erfahrung. Die Erfahrung enthält vornämlich *Gesetze*, d. h. eine Verknüpfung von zwei Erscheinungen so, daß, wenn die eine vorhanden ist, allemal auch die andere erfolgt. Die Erfahrung enthält aber nur die Allgemeinheit einer solchen Erscheinung, nicht aber die Nothwendigkeit des Zusammenhanges.

Die Erfahrung lehrt nur, daß etwas so und wie es geschieht oder vorhanden ist, aber noch nicht die Gründe oder das Warum.

Da es sehr viele Gegenstände gibt, über welche wir nicht selbst die Erfahrung machen können, z. B. die Vergangenheit, so müssen wir uns auch auf die Autorität Anderer verlassen. Auch diejenigen Gegenstände, die wir auf die Autorität Anderer für wahr halten, sind Erfahrungsgegenstände. Wir glauben das auf die Autorität Anderer, was wahrscheinlich ist. Wir halten oft für wahrscheinlich, was wirklich unwahrscheinlich ist, aber gerade das Unwahrscheinliche ist oft das Wahre. — (Eine Begebenheit bewährt sich vorzüglich durch die Folgen und durch den mannigfaltigen Zusammenhang von Umständen, von denen wir die Erfahrung selbst gemacht haben. Die Männer, welche etwas erzählen, müssen Glaubwürdigkeit haben, d. h. unter solchen Umständen gewesen sein, Kenntniß von der Sache haben zu können. Aus dem Tone derselben können wir auf ihre Redlichkeit schließen, ob es ihnen Ernst ist oder ob sie irgend ein Interesse dabei haben. Wenn Schriftsteller unter der Regierung eines Tyrannen schreiben und sie machen ihm Lobeserhebungen, so sehen wir, daß dies Schmeicheleien sind. Wenn wir Jemand von etwas erzählen hören, worin er selbst mit eingeflochten ist, so wird man wohl hören, daß er zu seinem Vortheil erzählt. Wenn Jemand aber von seinem Feinde eine gute Eigenschaft oder Handlung sehr rühmt, so müssen wir das Gesagte eher glauben.)

Die Erfahrung lehrt also nur, wie die Gegenstände beschaffen sind, nicht, wie sie sein müssen, noch wie sie sein sollen. Diese Erkenntniß geht nur aus dem Wesen oder dem Begriff der Sache hervor. Sie allein ist die wahrhaftige. Da wir aus dem Begriff die Gründe des Gegenstandes erkennen lernen, so müssen wir auch von den rechtlichen, moralischen und religiösen Bestimmungen die Begriffe erkennen.

Bei den Bestimmungen, was recht und gut ist, können wir

uns zunächſt an die Erfahrung überhaupt halten und zwar fürs Erſte an die äußerliche, nämlich an den Weltlauf. Wir können ſehen, was als recht und gut gilt oder was ſich als recht und gut bewährt. Hierüber iſt zu bemerken: 1) daß, um zu wiſſen, welche Handlungen recht oder gut und welche unrecht oder böſe ſind, man ſchon zum Voraus den Begriff des Rechten und Guten haben müſſe; 2) wenn man ſich alſo daran halten wollte, was der Weltlauf auch als geltend zeigt, ſo würde ſich darüber nichts Beſtimmtes ergeben. Es käme in Anſehung der Reſultate oder der Erfahrung, die man macht, auf die Anſicht an, die man mitbringt. In dem Weltlauf, weil er ſelbſt dieſes verſchiedenartige Geſchehen iſt, kann Jeder für ſeine ſubjective Anſicht, ſie mag noch ſo verſchieden ſein, Beſtätigung finden.

Es gibt aber auch zweitens eine innerliche Erfahrung über das Rechte, Gute und Religiöſe. Wir urtheilen durch unſer Gemüth oder Gefühl, daß etwas von dieſer Handlungsweiſe gut oder böſe iſt; auch haben wir ein Gefühl von Religion; wir werden religiös afficirt. Was das Gefühl als eine Billigung oder Mißbilligung deſſelben ſagt, enthält blos den unmittelbaren Ausſpruch oder die Verſicherung, daß etwas ſo iſt oder nicht ſo iſt. Das Gefühl gibt keine Gründe an und ſpricht nicht nach Gründen. Was für ein Gefühl wir haben, der Billigung oder Mißbilligung, iſt auch bloße Erfahrung des Gemüths. — Das Gefühl aber iſt überhaupt unbeſtändig und veränderlich. Es iſt zu einer Zeit ſo beſchaffen, zu einer anderen anders. Das Gefühl iſt überhaupt etwas Subjectives. Wie ein Gegenſtand im Gefühl iſt, ſo iſt er blos in mir als beſonderem Individuum. Wenn ich ſage: ich fühle etwas ſo; oder: ſo iſt etwas in meinem Gemüth; ſo ſage ich damit, daß es nur in mir ſo iſt. Ich laſſe unentſchieden, ob es in Anderen auch ſo iſt. Wenn ich bei etwas mich blos auf mein Gefühl berufe, ſo will ich nicht auf Gründe eingehen,

ſomit nicht auf das Allgemeine. Ich ziehe mich dann auf mich zurück und drücke nur aus, wie die Sache in mir, nicht wie ſie an und für ſich objectiv und allgemein iſt. Das Objective oder das Allgemeine iſt das Verſtändige oder der Begriff.

Wenn man wahrhaft erkennen will, was eine Roſe, Nelke, Eiche u. ſ. f. iſt, oder ihren Begriff auffaſſen will, ſo muß man zuvörderſt den höheren Begriff, der ihnen zu Grunde liegt, auffaſſen, alſo hier den Begriff einer Pflanze; und um wieder den Begriff der Pflanze aufzufaſſen, muß man wieder den höheren Begriff auffaſſen, worein der Begriff Pflanze abhängt und dies iſt der Begriff eines organiſchen Körpers. — Um die Vorſtellung von Körpern, Flächen, Linien und Puncten zu haben, muß man die Vorſtellung des Raumes haben, weil der Raum das Allgemeine iſt; hingegen Körper, Fläche u. ſ. w. ſind nur beſondere Beſtimmungen am Raum. So ſetzt Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart die Zeit als ihren allgemeinen Grund voraus und ſo iſt es denn auch mit dem Recht, mit der Pflicht und Religion, nämlich ſie ſind beſondere Beſtimmungen von dem Bewußtſein, welches ihr allgemeiner Grund iſt.

§. 3.

Beim Bewußtſein haben wir gewöhnlich den Gegenſtand vor uns, oder wir wiſſen nur von dem Gegenſtande und wiſſen nicht von uns. Aber es iſt weſentlich in dieſen Dingen vorhanden Ich. Inſofern wir uns überhaupt nur einen Gegenſtand vorſtellen, ſo haben wir ein Bewußtſein und zwar vom Gegenſtand. Inſofern wir uns das Bewußtſein vorſtellen, ſind wir uns des Bewußtſeins bewußt oder haben wir ein Bewußtſein des Bewußtſeins. — In unſerem gewöhnlichen Leben haben wir ein Bewußtſein, aber wir ſind uns nicht bewußt, daß wir Bewußtſein ſind; wir haben Vieles, auch ſchon Körperliches, bewußtlos; z. B. die Lebensverrichtungen, die zu unſerer Selbſterhaltung gehören, beſitzen wir, ohne darum von ihrer genaueren Beſchaffenheit auch ſchon ein Bewußtſein zu

haben, das wir erſt in der Wiſſenſchaft erwerben. Auf gewiſſer Weiſe ſind wir Vieles, was wir nicht wiſſen. — Die äußeren Gegenſtände unſeres Bewußtſeins ſind ſolche, die wir von uns unterſcheiden und denen wir eine von uns unabhängige Exiſtenz zuſchreiben. Die inneren Gegenſtände hingegen ſind Beſtimmungen oder Vermögen, Kräfte des Ich. Sie beſtehen nicht außer einander, ſondern das, worin ſie beſtehen, iſt Ich. — Das Bewußtſein verhält ſich entweder theoretiſch oder praktiſch.

§. 4.

Das theoretiſche Bewußtſein betrachtet das, was iſt und läßt es, wie es iſt. Das praktiſche hingegen iſt das thätige Bewußtſein, welches das, was iſt, nicht ſo läßt, ſondern Veränderungen darin hervorbringt und aus ſich Beſtimmungen und Gegenſtände erzeugt. — Im Bewußtſein iſt alſo zweierlei vorhanden, Ich und der Gegenſtand, Ich durch den Gegenſtand oder der Gegenſtand durch mich beſtimmt. — Im erſtern Falle verhalte ich mich theoretiſch. Ich nehme die Beſtimmungen des Gegenſtandes in mich auf, wie ſie ſind. Ich laſſe den Gegenſtand, wie er iſt, und ſuche meine Vorſtellungen ihm gemäß zu machen. Ich habe Beſtimmungen in mir und der Gegenſtand hat auch Beſtimmungen in ſich. Der Inhalt meines Vorſtellens ſoll, wie der Gegenſtand iſt, beſchaffen ſein. Die Beſtimmungen des Gegenſtandes an ſich ſind Regeln für mich. Die Wahrheit meiner Vorſtellungen beſteht darin, daß ſie mit der Beſchaffenheit und den Beſtimmungen des Gegenſtandes ſelbſt übereinſtimmen. Das Geiſt für unſer Bewußtſein, inwiefern es theoretiſch iſt, iſt nicht vollkommen paſſiv, ſondern es muß ſeine Thätigkeit darauf richten, das Gegenſtändliche zu empfangen. Es kann etwas Gegenſtand für unſere Wahrnehmung ſein, ohne daß wir deswegen ein Bewußtſein davon haben, wenn wir unſere Thätigkeit nicht darauf richten. Dieſe Thätigkeit im Empfangen iſt die Aufmerkſamkeit.

das allgemeine Bewußtseyn erkennt also darin sich selbst. — Die Verzeihung, die es dem ersten widerfahren läßt, ist die Verzichtleistung auf sich, auf sein unwirkliches Wesen, indem es diesem jenes Andere, das wirkliches Handeln war, gleichsetzt, und das, welches von der Bestimmung, die das Handeln im Gedanken erhielt, Böses genannt wurde, als gut anerkennt, oder vielmehr diesen Unterschied des bestimmten Gedankens und sein fürsichseyendes bestimmendes Urtheil fahren läßt, wie das Andere das fürsichseyende Bestimmen der Handlung. — Das Wort der Versöhnung ist der daseyende Geist, der das reine Wissen seiner selbst als allgemeinen Wesens in seinem Gegentheile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seyenden Einzelnheit anschaut, — ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist.

Er tritt ins Daseyn nur auf der Spitze, auf welcher sein reines Wissen von sich selbst der Gegensatz und Wechsel mit sich selbst ist. Wissend, daß sein reines Wissen das abstrakte Wesen ist, ist er diese wissende Pflicht im absoluten Gegensatze gegen das Wissen, das sich als absolute Einzelnheit des Selbsts das Wesen zu seyn weiß. Jenes ist die reine Kontinuität des Allgemeinen, welches die sich als Wesen wissende Einzelnheit als das an sich Richtige, als das Böse weiß. Dieß aber ist die absolute Diskretion, welche sich selbst in ihrem reinen Eins absolut und jenes Allgemeine als das Unwirkliche weiß, das nur für Andere ist. Beide Seiten sind zu dieser Reinheit geläutert, worin kein selbstloses Daseyn, kein Negatives des Bewußtseyns mehr an ihnen ist, sondern jene Pflicht ist der sich gleichbleibende Charakter seines sich selbst Wissens, und dieses Böse hat eben so seinen Zweck in seinem Insichseyn, und seine Wirklichkeit in seiner Rede; der Inhalt dieser Rede ist die Substanz seines Bestehens; sie ist die Versicherung von der Gewißheit des Geistes in sich selbst. — Beide ihrer selbst

§. 5.

Die Vorstellungen, welche wir uns durch die Aufmerksamkeit erwerben, bewegen wir in uns durch die Einbildungskraft, deren Thätigkeit darin besteht, daß sie uns bei der Anschauung eines Gegenstandes das Bild eines anderen Gegenstandes herbeiruft, der mit dem ersteren auf irgend eine Weise verknüpft ist oder war. Es ist nicht nothwendig, daß der Gegenstand, an welchen die Einbildungskraft das Bild eines andern knüpft, gegenwärtig ist, sondern er kann auch blos in der Vorstellung gegenwärtig sein. Das ausgedehnteste Werk der Einbildungskraft ist die Sprache. Die Sprache besteht in äußerlichen Zeichen und Tönen, wodurch man das, was man denkt, fühlt oder empfindet, zu erkennen gibt. Die Sprache besteht in Worten, welche nichts Anderes, als Zeichen von Gedanken sind. Für diese Zeichen gibt die Schrift in den Buchstaben wiederum Zeichen. Sie giebt unsere Gedanken zu erkennen, ohne daß wir dabei zu sprechen nöthig haben. — Die Hieroglyphenschrift unterscheidet sich von der Buchstabenschrift dadurch, daß sie unmittelbar ganze Gedanken in sich faßt. — In der Rede ist ein gewisser Ton sinnlich gegenwärtig. Wir haben darin die Anschauung eines Tons. Bei diesem Eindruck bleiben wir nicht stehen, sondern unsere Einbildungskraft knüpft daran die Vorstellung von einem nicht gegenwärtigen Gegenstand. Es ist hier also zweierlei vorhanden, eine sinnliche Bestimmung und eine daran angeknüpfte andere Vorstellung. Die Vorstellung gilt hier lediglich als das Wesen und als die Bedeutung von dem sinnlich Gegenwärtigen, welches hierdurch ein bloßes Zeichen ist. Der gegebene Inhalt steht einem Inhalt, der durch uns hervorgebracht ist, entgegen.

§. 6.

Im gemeinen Leben verwechselt man Vorstellung und Denken und wir nennen auch dasjenige Denken, was nur Vorstellung der Einbildungskraft ist. In der Vorstellung haben

wir eine Sache vor uns auch nach ihrem äußerlichen unwesentlichen Dasein. Im Denken hingegen sondern wir von der Sache das Aeußerliche blos Unwesentliche ab und heben die Sache nur in ihrem Wesen hervor. Das Denken dringt durch die äußerliche Erscheinung durch zur innern Natur der Sache und macht sie zu seinem Gegenstand. Es läßt das Zufällige einer Sache weg. Es nimmt eine Sache nicht, wie sie als unmittelbare Erscheinung ist, sondern scheidet das Unwesentliche von dem Wesentlichen ab und abstrahirt also von demselben. — In der Anschauung haben wir einzelne Gegenstände vor uns. Das Denken bezieht dieselben auf einander oder vergleicht sie. In der Vergleichung hebt es, was sie mit einander gemeinschaftlich haben, heraus und läßt dasjenige, wodurch sie von einander sich unterscheiden, weg und erhält dadurch allgemeine Vorstellungen. — Die allgemeine Vorstellung enthält weniger Bestimmtheit als der einzelne Gegenstand, der unter dieses Allgemeine gehört, weil man eben das Allgemeine nur durch Weglassen des Einzelnen erhält. Dagegen umfaßt das Allgemeine mehr unter sich oder hat einen weit größeren Umfang. Insofern das Denken einen allgemeinen Gegenstand hervorbringt, kommt ihm die Thätigkeit des Abstrahirens zu und damit die Form der Allgemeinheit, wie z. B. in dem allgemeinen Gegenstande, Mensch. Aber der Inhalt des allgemeinen Gegenstandes kommt ihm, als Abstrahiren, nicht zu, sondern ist dem Denken gegeben und unabhängig von ihm für sich vorhanden.

Dem Denken kommen noch vielfache Bestimmungen zu, die einen Zusammenhang zwischen den mannigfaltigen Erscheinungen ausdrücken, welcher allgemein und nothwendig ist. Der Zusammenhang, wie er in der sinnlichen Anschauung ist, ist nur ein äußerlicher oder zufälliger, der so sein oder auch nicht so sein kann. Ein Stein z. B. macht durch sein Herunterfallen einen Eindruck in eine weiche Masse. In der sinnli-

chen Anſchauung liegt das Herunterfallen des Steins und daß hierauf, in der Zeit, eine Aushöhlung in der Maſſe vorhanden iſt, wo der Stein ſie berührte. Dieſe beiden Erſcheinungen, das Herunterfallen des Steins und die Aushöhlung der Maſſe, haben ſich in der Zeit ſuccedirt. Allein dieſer Zuſammenhang enthält noch keine Nothwendigkeit, ſondern es könnte, dem Ausdruck nach, unter denſelben Bedingungen, das eine geſchehen und das andere nicht darauf folgen. Wenn hingegen die Beziehung dieſer zwei Erſcheinungen auf einander ſich als ein Zuſammenhang von Urſach und Wirkung beſtimmt oder als Cauſalität, ſo iſt dieſer Zuſammenhang nothwendig oder ein Zuſammenhang des Verſtandes. Es liegt darin, daß, wenn unter denſelben Bedingungen das eine geſchieht, das andere darin enthalten iſt.

Dieſe Beſtimmungen ſind Formen des Denkens. Der Geiſt ſetzt ſie nur aus ſich ſelbſt, aber es ſind zugleich Beſtimmungen des Seienden. Wir kommen erſt durch das Nachdenken darauf, was Grund und Folge, Inneres und Aeußeres, was weſentlich oder unweſentlich iſt. Der Geiſt iſt ſich dabei nicht bewußt, daß er dieſe Beſtimmungen willkürlich ſetzt, ſondern er ſpricht darin etwas aus, was ohne ſein Zuthun für ſich vorhanden iſt.

§. 7.

Es wird überhaupt, inſofern davon die Rede iſt, daß der Geiſt Beſtimmungen erhalte, die Unbeſtimmtheit des Ich oder des Geiſtes vorausgeſetzt. Die Beſtimmungen des Geiſtes gehören ihm an, auch wenn er ſie von anderen Gegenſtänden erhalten hat. Inſofern etwas darin iſt, was, als ein von ihm unabhängiger Inhalt, nicht von ihm herkommt, gehört ihm dabei doch immer die Form an; z. B. bei der Einbildungskraft kommt der Stoff zwar von der Anſchauung her, aber die Form beſteht in der Art, wie dieſer Stoff anders verknüpft worden iſt, als er in der Anſchauung urſprünglich vorhanden war. In

einer reinen Vorstellung, z. B. der des Thieres, gehört der bestimmte Inhalt der Erfahrung an, aber das Allgemeine darin ist die Form, die vom Geist herkommt.

Diese Form ist also das eigene Bestimmen des Geistes. Beim theoretischen Vermögen macht es nun den wesentlichen Unterschied aus, daß nur die Form im Bestimmen des Geistes liegt, hingegen beim praktischen der Inhalt auch vom Geist herkommt. Im Recht z. B. ist der Inhalt die persönliche Freiheit. Diese gehört dem Geist an. Das praktische Vermögen erkennt Bestimmungen als die seinigen, insofern es sie überhaupt will. Wenn sie auch als fremde Bestimmungen oder als gegebene erscheinen, so müssen sie aufhören, fremde Bestimmungen zu sein, insofern ich sie will. Ich verwandle den Inhalt zu mir, setze ihn durch mich.

§. 8.

Das theoretische Vermögen fängt von einem Daseienden, Vorhandenen, Aeußerlichen an und macht es zu einer Vorstellung. Das praktische hingegen fängt bei einer innerlichen Bestimmung an. Diese heißt Entschluß, Vorsatz, Leitung, und macht das Innerliche wirklich äußerlich, gibt diesem ein Dasein. Dies Uebergehen von einer innerlichen Bestimmung zur Aeußerlichkeit heißt Handeln.

§. 9.

Das Handeln ist überhaupt eine Vereinigung des Inneren und Aeußeren. Die innerliche Bestimmung, von der es anfängt, soll der Form nach, nämlich eine blos innerliche zu sein, aufgehoben und äußerlich werden; der Inhalt dieser Bestimmung soll dabei bleiben; z. B. der Vorsatz, ein Haus zu bauen, ist eine innerliche Bestimmung, deren Form darin besteht, nur erst Vorsatz zu sein; der Inhalt begreift den Plan des Hauses. Wenn hier nun die Form aufgehoben wird, so bleibt doch der Inhalt. Das Haus, welches, dem Vorsatz nach, gebaut werden

ſoll, und das, welches, dem Plan nach, gebaut wird, ſind daſſelbe Haus.

Umgekehrt iſt das Handeln eben ſo ein *Aufheben vom Aeußerlichen*, wie es unmittelbar vorhanden iſt; z. B. zum Bau eines Hauſes werden der Boden, Steine, Holz und die übrigen Materialien auf mannigfaltige Weiſe verändert. Die Geſtalt des Aeußerlichen wird anders gemacht. Es wird in eine ganz andere Verbindung gebracht, als es vorher war. Dieſe Veränderung geſchieht einem Zwecke, nämlich dem Plan des Hauſes, gemäß, mit welchem Innerlichen alſo das Aeußerliche übereinſtimmend gemacht wird.

§. 10.

Auch die Thiere haben ein praktiſches Verhalten zu dem, was ihnen äußerlich iſt. Sie handeln aus Inſtinct zweckmäßig, alſo vernünftig. Da ſie es aber unbewußt thun, ſo kann von einem Handeln nur uneigentlich bei ihnen die Rede ſein. Sie haben *Begierde* und *Trieb*, aber keinen vernünftigen *Willen*. Beim Menſchen ſagt man von ſeinem Trieb oder ſeinem Begehren auch Willen. Genauer geſprochen aber unterſcheidet man den Willen von der Begierde; der Wille, im Unterſchied von der eigentlichen Begierde, wird alsdann das *höhere Begehrungsvermögen* genannt. — Bei den Thieren iſt von ihren Trieben und Begierden ſelbſt der *Inſtinct* unterſchieden, denn Inſtinct iſt zwar ein Thun aus Begierde oder Trieb, das aber mit ſeiner unmittelbaren Aeußerung nicht beſchloſſen iſt, ſondern noch eine weitere, für das Thier gleichfalls nothwendige Folge hat. Es iſt ein Thun, worin eine Beziehung auch auf etwas Anderes liegt; z. B. das Zuſammenſchleppen von Körnern durch viele Thiere. Dies iſt noch nicht die ganze Handlung, ſondern es liegt noch weiter hinaus ein Zweck darin, nämlich ihre Nahrung für die Zukunft.

Der Trieb iſt für's Erſte etwas *Innerliches*, etwas, das eine Bewegung von ſich ſelbſt anfängt oder eine Veränderung

aus sich hervorbringt. Der Trieb geht von sich aus. Durch äußere Umstände erwacht er zwar, aber dessen ungeachtet war er schon vorhanden. Er wird dadurch nicht hervorgebracht. Mechanische Ursachen bringen blos äußerliche oder mechanische Wirkungen hervor, die vollkommen durch ihre Ursachen bestimmt sind, in denen also nichts enthalten ist, was nicht in der Ursach schon vorhanden ist; z. B. wenn ich einem Körper Bewegung gebe, so ist in demselben nichts, als die mitgetheilte Bewegung. Oder wenn ich einen Körper färbe, so hat er nichts weiter mehr, als die mitgetheilte Farbe. Hingegen wenn ich auf ein lebendiges Wesen einwirke, so macht diese Einwirkung aus ihm noch ganz etwas Anderes, als es unmittelbar ist. Die Wirksamkeit des lebendigen Wesens wird dadurch erregt, sich aus sich in ihrer Eigenthümlichkeit zu zeigen.

Für's Zweite ist der Trieb 1) dem Inhalt nach **beschränkt**; 2) nach der Seite seiner Befriedigung als von äußerlichen Umständen abhängig **zufällig**. Der Trieb geht nicht über seinen Zweck hinaus und heißt insofern blind. Er befriedigt sich, die Folgen mögen sein, welche sie wollen.

Der Mensch setzt insofern seine Triebe nicht selbst, sondern hat sie unmittelbar oder sie gehören seiner **Natur** an. Die Natur aber ist der Nothwendigkeit unterworfen, weil Alles in ihr beschränkt, relativ oder schlechthin nur in Beziehung auf etwas Anderes ist. Was aber in Beziehung auf etwas Anderes ist, das ist nicht für sich selbst, sondern abhängig vom Andern. Es hat seinen Grund darin und ist ein **Nothwendiges**. Insofern der Mensch unmittelbar bestimmte Triebe hat, ist er der Natur unterworfen und verhält sich als ein nothwendiges und unfreies Wesen.

§. 11.

Allein der Mensch kann als denkender auf seine Triebe, die an sich für ihn Nothwendigkeit haben, **reflectiren**. Reflexion heißt überhaupt Abkürzung vom Unmittelbaren. Die

Reflexion des Lichts besteht darin, daß seine Strahlen, die für sich in gerader Linie sich fortpflanzen würden, von dieser Richtung abgelenkt werden. — Der Geist hat Reflexion. Er ist nicht an das Unmittelbare gebunden, sondern vermag darüber zu etwas Anderem hinauszugehn; z. B. von einer Begebenheit zur Vorstellung ihrer Folge oder einer ähnlichen Begebenheit oder auch ihrer Ursache. Indem der Geist auf etwas Unmittelbares hinausgeht, hat er dasselbe von sich entfernt. Er hat sich in sich reflectirt. Er ist in sich gegangen. Er hat das Unmittelbare, insofern er ihm ein Anderes entgegensetzt, als ein Beschränktes erkannt. Es ist daher ein sehr großer Unterschied, ob man etwas blos ist oder hat, oder ob man auch weiß, daß man dies ist oder hat; z. B. Unwissenheit oder Rohheit der Gesinnungen oder des Betragens, sind Beschränkungen, die man haben kann, ohne zu wissen, daß man sie hat. Insofern man darauf reflectirt oder von ihnen weiß, muß man von ihrem Gegentheil wissen. Die Reflexion auf sie ist schon ein erster Schritt über sie hinaus.

Die Triebe als natürliche Bestimmungen sind Beschränkungen. Durch die Reflexion auf sie fängt der Mensch überhaupt an, über sie hinauszugehen. Die erste Reflexion betrifft hier die Mittel, ob sie dem Triebe angemessen sind, ob der Trieb dadurch befriedigt wird; ferner ob auch die Mittel nicht zu wichtig sind, um sie für diesen Trieb aufzuopfern.

Die Reflexion vergleicht die verschiedenen Triebe und ihre Zwecke mit dem Grundzweck des Wesens. Die Zwecke der besonderen Triebe sind beschränkt, tragen aber, jeder in seiner Art, dazu bei, daß der Grundzweck erreicht wird. Diesem ist jedoch der eine näher verwandt als der andere. Die Reflexion hat also die Triebe zu vergleichen, ob sie mit dem Grundzweck verwandt sind und derselbe durch ihre Befriedigung mehr befördert wird. In der Reflexion fängt der Uebergang an von dem niedrigen Begehrungsvermögen zum höheren. Der Mensch ist

darin nicht mehr bloßes Naturwesen oder steht nicht mehr in der Sphäre der Nothwendigkeit. Nothwendig ist etwas, insofern nur dies und nicht etwas Anderes geschehen kann. Vor der Reflexion steht nicht nur der eine unmittelbare Gegenstand, sondern auch ein anderer oder sein Gegentheil.

§. 12.

Diese so eben beschriebene Reflexion ist jedoch eigentlich eine nur relative. Sie geht zwar über etwas Endliches hinaus, kommt aber immer wieder zu etwas Endlichem; z. B. wenn wir über einen Ort im Raum hinausgehen, so stellt sich uns ein anderer größerer vor, aber es ist immer ein begrenzter Raum oder Ort und so geht es fort bis ins Unendliche. Eben so wenn wir über die gegenwärtige Zeit in die vergangene zurückgehen, so können wir uns eine Periode von zehn- oder auch von dreißigtausend Jahren vorstellen. Solche Reflexion geht nun zwar aus einem bestimmten Punkt im Raum, in der Zeit zu einem anderen fort, aber aus dem Raum oder aus der Zeit selbst kommt sie nicht heraus. So ist es auch der Fall in der praktisch-relativen Reflexion. Sie verläßt eine unmittelbare Neigung, Begierde oder Trieb und geht zu einem anderen Trieb, Begierde oder Neigung, verläßt auch diese wieder u. s. f. Insofern sie relativ ist, fällt sie nur immer wieder in einen Trieb, treibt sich nur in Begierden herum und erhebt sich nicht über diese ganze Sphäre der Triebe.

Die praktische absolute Reflexion aber erhebt sich über diese ganze Sphäre des Endlichen oder verläßt die Sphäre des niederen Begehrungsvermögens, worin der Mensch durch die Natur bestimmt ist und vom Aeußeren abhängt. Endlichkeit besteht überhaupt darin, daß etwas eine Grenze hat, d. h. daß hier sein Nichtsein gesetzt ist oder daß es hier aufhört, daß es sich hiermit also auf etwas Anderes bezieht. Die unendliche Reflexion aber besteht darin, daß ich mich nicht mehr auf etwas Anderes, sondern auf mich selbst beziehe oder mir selbst

Gegenstand bin. Diese reine Beziehung auf mich selbst ist das Ich, die Wurzel des unendlichen Wesens selbst. Es ist die völlige Abstraction von Allem, was endlich ist. Das Ich als solches hat keinen durch die Natur gegebenen oder unmittelbaren Inhalt, sondern hat nur sich selbst zum Inhalt. Diese reine Form ist sich zugleich ihr Inhalt. Jeder von der Natur gegebene Inhalt ist 1) etwas Beschränktes: das Ich aber ist unbeschränkt; 2) ist der Inhalt der Natur unmittelbar: das reine Ich aber hat keinen unmittelbaren Inhalt, weil es nur ist vermittelst der Abstraction von allem Andern.

§. 13.

Zuerst ist das Ich das rein unbestimmte. Es kann aber durch seine Reflexion von der Unbestimmtheit übergehen zur Bestimmtheit, z. B. zum Sehen, Hören u. s. f. In dieser Bestimmtheit ist es sich ungleich geworden, aber es ist zugleich in seiner Unbestimmtheit geblieben, d. h. es kann, indem es sich in sie begibt, wieder zurückkehren in sich selbst. Hieher gehört auch das Entschließen, denn es geht ihm die Reflexion vorher und besteht darin, daß ich mehrere Bestimmtheiten vor mir habe, in unbestimmter Menge, welche aber doch wenigstens diese zwei sein müssen, nämlich irgend eine Bestimmung von etwas oder auch dieses nicht. Der Entschluß hebt die Reflexion, das Herüber- und Hinübergehen von einem zum andern, auf, macht eine Bestimmtheit fest und macht sie zur seinigen. Die Grundbedingung des Beschließens, der Möglichkeit, sich zu entschließen oder vor dem Handeln zu reflectiren, ist die absolute Unbestimmtheit des Ich.

§. 14.

Die Freiheit des Willens ist die Freiheit im Allgemeinen und alle andern Freiheiten sind blos Arten davon. Wenn man sagt: Freiheit des Willens, so ist nicht gemeint, als ob es außer dem Willen noch eine Kraft, Eigenschaft, Vermögen gäbe, das auch Freiheit hätte. Gerade wie, wenn man von

der Allmacht Gottes spricht, man dabei nicht versteht, als ob es dabei noch andere Wesen gäbe außer ihm, die Allmacht hätten. Es giebt also bürgerliche Freiheit, Preßfreiheit, politische, religiöse Freiheit. Diese Arten von Freiheit sind der allgemeine Freiheitsbegriff, insofern er angewandt ist auf besondere Verhältnisse oder Gegenstände. Die Religionsfreiheit besteht darin, daß religiöse Vorstellungen, religiöse Handlungen, mir nicht aufgedrungen werden, d. h. nur solche Bestimmungen in ihr sind, die ich als die meinigen anerkenne, sie zu den meinigen mache. Eine Religion, die mir aufgedrungen wird oder in Rücksicht welcher ich mich nicht als freies Wesen verhalte, ist nicht die meinige, sondern bleibt immer eine fremde für mich. — Die politische Freiheit eines Volkes besteht darin, einen eigenen Staat auszumachen und, was als allgemeiner Nationalwille gilt, entweder durch das ganze Volk selbst zu entscheiden oder durch solche, die dem Volk angehören und die es, indem jeder andere Bürger mit ihnen gleiche Rechte hat, als die Seinigen anerkennen kann.

§. 15.

Man drückt sich wohl so aus: mein Wille ist von diesen Beweggründen, Umständen, Reizungen und Antrieben bestimmt worden. Dieser Ausdruck enthält zunächst, daß ich mich dabei passiv verhalten habe. In Wahrheit aber habe ich mich nicht nur passiv, sondern auch wesentlich activ dabei verhalten, darin nämlich, daß mein Wille diese Umstände als Beweggründe aufgenommen hat, sie als Beweggründe gelten läßt. Das Causalitätsverhältniß findet hierbei nicht Statt. Die Umstände verhalten sich nicht als Ursachen und mein Wille nicht als Wirkung derselben. Nach diesem Verhältniß muß, was in der Ursache liegt, nothwendig erfolgen. Als Reflexion aber kann ich über jede Bestimmung hinausgehen, welche durch die Umstände gesetzt ist. Insofern der Mensch sich darauf beruft, daß er durch Umstände, Reizungen u. s. f. verführt worden sei, so

gewissen Geister haben keinen andern Zweck als ihr reines Selbst, und keine andere Realität und Daseyn als eben dieses reine Selbst. Aber sie sind noch verschieden und die Verschiedenheit ist die absolute, weil sie in diesem Elemente des reinen Begriffs gesetzt ist. Sie ist es auch nicht nur für uns sondern für die Begriffe selbst, die in diesem Gegensatze stehen. Denn diese Begriffe sind zwar bestimmte gegen einander, aber zugleich an sich allgemeine, so daß sie den ganzen Umfang des Selbsts ausfüllen, und dieß Selbst keinen andern Inhalt als diese seine Bestimmtheit hat, die weder über es hinausgeht, noch beschränkter ist als es; denn die eine, das absolut Allgemeine, ist eben so das reine sich selbst Wissen, als das andere die absolute Diskretion der Einzelnheit, und beide sind nur dieß reine sich Wissen. Beide Bestimmtheiten sind also die wissenden reinen Begriffe, deren Bestimmtheit selbst unmittelbar Wissen oder deren Verhältniß und Gegensatz das Ich ist. Hierdurch sind sie für einander diese schlechthin Entgegengesetzten; es ist das vollkommen Innere, das so sich selbst gegenüber und ins Daseyn getreten ist; sie machen das reine Wissen aus, das durch diesen Gegensatz als Bewußtseyn gesetzt ist. Aber noch ist es nicht Selbstbewußtseyn. Diese Verwirklichung hat es in der Bewegung dieses Gegensatzes. Denn dieser Gegensatz ist vielmehr selbst die indiskrete Kontinuität und Gleichheit des Ich = Ich; und jedes für sich eben durch den Widerspruch seiner reinen Allgemeinheit, welche zugleich seiner Gleichheit mit dem Andern noch widerstrebt und sich davon absondert, hebt an ihm selbst sich auf. Durch diese Entäußerung kehrt dieß in seinem Daseyn entzweite Wissen in die Einheit des Selbsts zurück; es ist das wirkliche Ich, das allgemeine sich selbst Wissen in seinem absoluten Gegentheile, in dem insichseyenden Wissen, das um der Reinheit seines abgesonderten Insichseyns willen selbst das vollkommen Allgemeine

will er damit die Handlung gleichsam von sich wegschieben, setzt sich aber damit nur zu einem unfreien oder Naturwesen herab, während seine Handlung in Wahrheit immer seine eigene, nicht die eines Anderen oder nicht die Wirkung von etwas außer ihm ist. Die Umstände oder Beweggründe haben nur so viel Herrschaft über den Menschen, als er selbst ihnen einräumt.

Die Bestimmungen des niederen Begehrungsvermögens sind Naturbestimmungen. Insofern scheint es weder nöthig noch möglich zu sein, daß der Mensch sie zu den seinigen mache. Allein eben als Naturbestimmungen gehören sie noch nicht seinem Willen oder seiner Freiheit an, denn das Wesen seines Willens ist, daß nichts in ihm sei, was er nicht selbst zu dem Seinigen gemacht habe. Er vermag also das, was zu seiner Natur gehört, als etwas Fremdes zu betrachten, so daß es mithin nur in ihm ist, ihm nur angehört, insofern er es zum Seinigen macht oder mit Entschluß seinen Naturtrieben folgt.

§. 16.

Einem Menschen die Schuld einer Handlung beimessen, heißt sie ihm imputiren oder zurechnen. Kindern, die noch im Stande der Natur sind, kann man noch keine Handlung imputiren; sie sind noch nicht imputationsfähig; eben so auch Verrückte oder Blödsinnige.

§. 17.

In dem Unterschied von That und Handlung liegt der Unterschied der Begriffe von Schuld, wie sie vorkommen in den tragischen Darstellungen der Alten und in unsern Begriffen. In den ersteren wird That nach ihrem ganzen Umfang dem Menschen zugeschrieben. Er hat für das Ganze zu büßen und es wird nicht der Unterschied gemacht, daß er nur eine Seite der That gewußt habe, die anderen aber nicht. Er wird hier dargestellt als ein absolutes Wissen überhaupt, nicht blos als ein relatives und zufälliges oder das, was er thut, wird überhaupt als seine That betrachtet. Es wird nicht ein Theil

von ihm ab und auf ein anderes Wesen gewälzt; z. B. Ajax, als er die Rinder und Schaafe der Griechen im Wahnsinn des Zorns, daß er die Waffen Achills nicht erhalten hatte, tödtete, schob nicht die Schuld auf seinen Wahnsinn, als ob er darin ein anderes Wesen gewesen wäre, sondern er nahm die ganze Handlung auf sich als den Thäter und entleibte sich aus Schaam.

§. 18.

Wenn der Wille nicht ein allgemeiner wäre, so würden keine eigentlichen Gesetze statt finden, nichts, was Alle wahrhaft verpflichten könnte. Jeder könnte nach seinem Belieben handeln und würde die Willkür eines Andern nicht respectiren. Daß der Wille ein allgemeiner ist, fließt aus dem Begriff seiner Freiheit. Die Menschen, nach ihrer Erscheinung betrachtet, zeigen sich als sehr verschieden in Rücksicht des Willens überhaupt, nach Charakter, Sitte, Neigung, besondern Anlagen. Sie sind insofern besondere Individuen und unterscheiden sich durch die Natur von einander. Jedes hat Anlagen und Bestimmungen in sich, die dem andern fehlen. Diese Unterschiede der Individuen gehen den Willen an sich nichts an, weil er frei ist. Die Freiheit besteht eben in der Unbestimmtheit des Willens oder daß er keine Naturbestimmtheit in sich hat. Der Wille an sich ist also ein allgemeiner Wille. Die Besonderheit oder Einzelheit des Menschen steht der Allgemeinheit des Willens nicht im Wege, sondern ist ihr untergeordnet. Eine Handlung, die rechtlich oder moralisch oder sonst vortrefflich ist, wird zwar von einem Einzelnen gethan, alle aber stimmen ihr bei. Sie erkennen also sich selbst oder ihren eigenen Willen darinnen. — Es ist hier derselbe Fall, wie bei Kunstwerken. Auch diejenigen, die kein solches Werk hätten zu Stande bringen können, finden ihr eigenes Wesen darin ausgedrückt. Ein solches Werk zeigt sich also als wahrhaft allgemeines. Es erhält um so größeren Beifall, je mehr das Besondere des Urhebers daraus verschwunden ist.

Es kann der Fall sein, daß man sich seines allgemeinen Willens nicht bewußt ist. Der Mensch kann glauben, es gehe etwas vollkommen gegen seinen Willen, ob es gleich doch sein Wille ist. Der Verbrecher, der bestraft wird, kann allerdings wünschen, daß die Strafe von ihm abgewendet werde: aber der allgemeine Wille bringt es mit sich, daß das Verbrechen bestraft wird. Es muß also angenommen werden, daß es im absoluten Willen des Verbrechers selbst liegt, daß er bestraft werde. Insofern er bestraft wird, ist die Forderung vorhanden, daß er auch einsehe, er werde gerecht bestraft, und wenn er es einsieht, kann er zwar wünschen, daß er von der Strafe als einem äußerlichen Leiden befreit sei, aber insofern er zugibt, daß er gerecht bestraft werde, stimmt sein allgemeiner Wille der Strafe bei.

§. 19.

Die Willkür ist Freiheit, aber sie ist formelle Freiheit oder Freiheit, insofern sich mein Wille auf etwas Beschränktes bezieht. Man muß dabei zwei Seiten unterscheiden: 1) insofern der Wille dabei nicht in der Gleichheit mit sich selbst bleibt und 2) inwiefern er in der Gleichheit mit sich selbst bleibt

ad 1) Insofern der Wille etwas will, so hat er einen bestimmten, beschränkten Inhalt. Er ist also insofern ungleich mit sich selbst, weil er hier wirklich bestimmt, an und für sich aber unbestimmt ist. Das Beschränkte, das er in sich aufgenommen hat, ist also etwas Anderes, als er selbst; z. B. wenn ich gehen oder sehen will, so bin ich ein Gehender oder Sehender. Ich verhalte mich also ungleich mit mir selbst, weil das Gehen oder Sehen etwas Beschränktes ist und nicht gleich ist dem Ich.

ad 2) Aber ich verhalte mich der Form nach darin auch in Gleichheit mit mir selbst oder frei, weil ich, indem ich so bestimmt bin, mich zugleich als etwas Fremdes ansehe oder dies Bestimmtsein von mir, dem Ich, unterscheide, weil, so zu gehen, zu sehen, nicht von Natur in mir ist, sondern weil ich es selbst in meinen Willen gesetzt habe. Insofern ist es offenbar zugleich

auch kein Fremdes, weil ich es zu dem Meinigen gemacht und darin meinen Willen für mich habe.

Diese Freiheit ist nun eine formelle Freiheit, weil bei der Gleichheit mit mir selbst zugleich auch Ungleichheit mit mir vorhanden oder ein Beschränktes in mir ist. Wenn wir im gemeinen Leben von Freiheit sprechen, so verstehen wir gewöhnlich darunter die Willkür oder relative Freiheit, daß ich irgend etwas thun oder auch unterlassen kann. — Bei beschränktem Willen können wir formelle Freiheit haben, inwiefern wir dies Bestimmte von uns unterscheiden oder darauf reflectiren, d. h. daß wir auch darüber hinaus sind. — Wenn wir in Leidenschaft sind oder durch die Natur getrieben handeln, so haben wir keine formelle Freiheit. Weil unser Ich ganz in diese Empfindung aufgeht, scheint sie uns nicht etwas Beschränktes zu sein. Unser Ich ist nicht auch zugleich heraus, unterscheidet sich nicht von ihr.

§. 20.

Der absolut freie Wille unterscheidet sich vom relativ freien oder der Willkür dadurch, daß der absolute nur sich selbst, der relative aber etwas Beschränktes zum Gegenstand hat. Dem relativen Willen, z. B. der Begierde, ist es blos um den Gegenstand zu thun. Der absolute unterscheidet sich aber auch vom Eigensinn. Dieser hat mit dem absoluten Willen gemeinschaftlich, daß es ihm nicht sowohl um die Sache zu thun ist, sondern vielmehr um den Willen als Willen, daß eben sein Wille respectirt werde. Beide sind wohl zu unterscheiden. Der Eigensinnige bleibt bei seinem Willen blos, weil dies sein Wille ist, ohne einen vernünftigen Grund dafür zu haben, d. h. ohne daß sein Wille etwas Allgemeingültiges ist. — So nothwendig es ist, Stärke des Willens zu haben, der bei einem vernünftigen Zweck beharrt, so widrig ist der Eigensinn, weil er das ganz Einzelne und Ausschließende gegen Andere ist. Der wahr-

haft freie Wille hat keinen zufälligen Inhalt. Nicht zufällig iſt nur er ſelbſt.

§. 21.

Dem reinen Willen iſt es nicht um irgend eine Beſonderheit zu thun. Inſofern dies der Fall beim Willen iſt, inſofern iſt er Willkür, denn dieſe hat ein beſchränktes Intereſſe und nimmt ihre Beſtimmungen her aus natürlichen Trieben und Neigungen. Ein ſolcher Inhalt iſt ein gegebener und nicht abſolut durch den Willen geſetzt. Der Grundſatz des Willens iſt alſo, daß ſeine Freiheit zu Stande komme und erhalten werde. Außerdem will er zwar noch mancherlei Beſtimmungen. Er hat noch vielerlei beſtimmte Zwecke, Einrichtungen, Zuſtände u. ſ. w., aber dieſe ſind nicht Zwecke des Willens an und für ſich, ſondern ſie ſind *Zwecke*, weil ſie *Mittel* und *Bedingungen* ſind zur *Realiſirung* der Freiheit des Willens, welche Einrichtungen und Geſetze nothwendig macht zur Beſchränkung der Willkür, der Neigungen und des bloßen Beliebens, überhaupt der Triebe und Begierden, die ſich blos auf Naturzwecke beziehen; z. B. die *Erziehung* hat den Zweck, den Menſchen zu einem ſelbſtſtändigen Weſen zu machen, d. h. zu einem Weſen von freiem Willen. Zu dieſer Abſicht werden den Kindern vielerlei Einſchränkungen ihrer Luſt auferlegt. Sie müſſen gehorchen lernen, damit ihr einzelner oder eigener Wille, ferner die Abhängigkeit von ſinnlichen Neigungen und Begierden, aufgehoben und ihr Wille alſo befreit werde.

§. 22.

Der Menſch iſt ein freies Weſen. Dies macht die Grundbeſtimmung ſeiner Natur aus. Außerdem aber hat er noch andere nothwendige Bedürfniſſe, beſondere Zwecke und Triebe, z. B. den Trieb zum Erkennen, zur Erhaltung ſeines Lebens, ſeiner Geſundheit u. ſ. f. Das Recht hat den Menſchen nicht zum Gegenſtand nach dieſen *beſondern* Beſtimmungen. Es hat

nicht den Zweck, ihn nach denselben zu fördern oder ihm eine besondere Hülfe darüber zu leisten.

Zweitens. Das Recht hängt nicht ab von der Absicht, die man dabei hat. Man kann etwas thun mit einer sehr guten Absicht, aber die Handlung wird dadurch nicht rechtlich, sondern kann demohngeachtet widerrechtlich sein. Auf der anderen Seite kann eine Handlung, z. B. die Behauptung meines Eigenthums, vollkommen rechtlich und doch eine böse Absicht dabei sein, indem es mir nicht blos um das Recht zu thun ist, sondern vielmehr darum, dem Anderen zu schaden. Auf das Recht als solches hat diese Absicht keinen Einfluß.

Drittens. Es kommt nicht auf die Ueberzeugung an, ob das, was ich zu leisten habe, recht oder unrecht sei. Dies ist besonders der Fall bei der Strafe. Man sucht den Verbrecher wohl zu überzeugen, daß ihm Recht widerfahre. Doch hat diese Ueberzeugung oder Nichtüberzeugung keinen Einfluß auf das Recht, das ihm angethan wird. —

Endlich kommt es dem Recht auch nicht auf die Gesinnung an, mit der etwas vollbracht wird. Es ist sehr oft der Fall, daß man das Recht blos thut aus Furcht vor der Strafe oder aus Furcht vor anderen unangenehmen Folgen überhaupt, z. B. seinen guten Ruf, seinen Credit zu verlieren. Oder man kann auch, sein Recht erfüllend, die Gesinnung dabei haben, im anderen Leben dafür belohnt zu werden. Das Recht aber als solches ist von diesen Gesinnungen unabhängig.

§. 23.

Recht und Moral sind von einander unterschieden. Es kann, dem Rechte nach, etwas sehr wohl erlaubt sein, was die Moral verbietet. Das Recht z. B. erlaubt mir die Disposition über mein Vermögen auf ganz unbestimmte Weise, allein die Moral enthält Bestimmungen, welche dieselbe einschränken. Es kann scheinen, als ob die Moral Vieles erlaubt, was das Recht nicht erlaubt, allein die Moral fordert nicht nur die Beobach-

tung des Rechts gegen Andere, sondern setzt zum Recht vielmehr die Gesinnung hinzu, das Recht um des Rechtes willen zu respectiren. Die Moral fordert selbst, daß zuerst das Recht beobachtet werde und da, wo es aufhört, treten moralische Bestimmungen ein.

Damit eine Handlung moralischen Werth habe, ist die Einsicht nothwendig, ob sie recht oder unrecht, gut oder böse sei. Was man Unschuld der Kinder oder uncivilisirter Nationen nennt, ist noch nicht Moralität. Kinder oder solche Nationen unterlassen eine Menge böser Handlungen, weil sie noch keine Vorstellung davon haben, weil überhaupt noch nicht die Verhältnisse vorhanden sind, unter welchen allein solche Handlungen möglich werden; solches Unterlassen böser Handlungen hat keinen moralischen Werth. Sie thun aber auch Handlungen, die der Moral gemäß und deswegen doch nicht gerade moralisch sind, insofern sie keine Einsicht in die Natur der Handlung haben, ob sie gut oder böse.

Der eigenen Ueberzeugung steht der bloße Glaube auf die Autorität Anderer entgegen. Wenn meine Handlung moralischen Werth haben soll, so muß meine Ueberzeugung damit verknüpft sein. Die Handlung muß im ganzen Sinn die meinige sein. Handle ich aber auf die Autorität Anderer, so ist sie nicht völlig die meinige; es handelt eine fremde Ueberzeugung aus mir.

Es giebt aber auch Verhältnisse, in denen es die moralische Seite ist, gerade aus Gehorsam und nach Autorität Anderer zu handeln. Ursprünglich folgt der Mensch seinen natürlichen Neigungen ohne Ueberlegung oder mit noch einseitigen, schiefen und unrichtigen, selbst unter der Herrschaft der Sinnlichkeit stehenden Reflexionen. In diesem Zustand muß er gehorchen lernen, weil sein Wille noch nicht der vernünftige ist. Durch dies Gehorchen kommt das Negative zu Stande, daß er auf die sinnliche Begierde Verzicht thun lernt und nur durch diesen Gehor-

sam gelangt der Mensch zur Selbstständigkeit. Er folgt in dieser Sphäre immer einem Anderen, ebensosehr, wenn er seinem eigenen, im Ganzen noch sinnlichen Willen, oder dem Willen eines Anderen gehorcht. Als Naturwesen steht er eines Theils unter der Herrschaft äußerlicher Dinge, andererseits aber sind diese Neigungen und Begierden etwas Unmittelbares, Beschränktes, Unfreies oder ein Anderes, als sein wahrhafter Wille. Der Gehorsam gegen das Gesetz der Vernunft ist Gehorsam in Beziehung auf meine unwesentliche Natur, welche unter der Herrschaft eines für sie Anderen steht. Allein auf der anderen Seite ist er selbstständige Bestimmung aus sich selbst, denn eben dieses Gesetz hat seine Wurzel in meinem Wesen.

Die Gesinnung ist also bei der Moral ein wesentliches Moment. Sie besteht darin, daß man die Pflicht thut, weil es sich so gehört. Es ist also eine unmoralische Gesinnung, etwas aus Furcht vor der Strafe oder deshalb zu thun, um bei Andern eine gute Meinung von sich zu erhalten. Dies ist ein heterogener, d. i. fremdartiger Beweggrund, denn es ist nicht der Grund der Sache selbst oder man betrachtet alsdann das Recht nicht als etwas, das an und für sich selbst ist, sondern als etwas, das von äußerlichen Bestimmungen abhängig ist.

Dennoch ist die Betrachtung, ob Strafen oder Belohnungen auf eine Handlung gesetzt sind, wenn gleich die Folgen nicht den Werth der Handlung ausmachen, von Wichtigkeit. Die Folgen einer guten Handlung können oft vieles Ueble nach sich ziehen, eine böse Handlung hingegen kann unter ihren Folgen auch gute haben. — Ueberhaupt aber an die Folgen der Handlung zu denken, ist deswegen wichtig, weil man dadurch nicht bei dem unmittelbaren Gesichtspuncte stehen bleibt, sondern darüber hinausgeht. Durch ihre mehrseitige Betrachtung wird man auch auf die Natur der Handlungen geleitet.

Nach dem Recht ist der Mensch dem Menschen Gegenstand als ein absolut freies Wesen; nach der Moral hingegen als ein

einzelnes nach seinem besonderen Dasein als Familienglied, als Freund, als ein solcher Charakter u. s. f. Wenn die äußeren Umstände, in denen der Mensch mit Anderen steht, so beschaffen sind, daß er seine Bestimmung erfüllt, so ist das sein Glück. Eines Theils steht dieses Wohl in der Macht seines Willens, andern Theils hängt es von äußeren Umständen und anderen Menschen ab. Die Moral hat den Menschen auch nach seinem besonderen Dasein oder nach seinem Wohl zum Gegenstande und fordert nicht nur, daß der Mensch in seiner abstracten Freiheit gelassen, sondern auch daß sein Wohl befördert werde. — Das Wohlsein als die Angemessenheit des Aeußeren zu unserm Inneren nennen wir auch Vergnügen. Glückseligkeit ist nicht nur ein einzelnes Vergnügen, sondern ein fortdauernder Zustand, zum Theil des wirklichen Vergnügens selbst, zum Theil auch der Umstände und Mittel, wodurch man immer die Möglichkeit hat, sich, wenn man will, Vergnügen zu schaffen. Das Letztere ist also das Vergnügen der Vorstellung. In der Glückseligkeit aber wie im Vergnügen liegt der Begriff des Glückes, daß es zufällig ist, ob die äußeren Umstände den inneren Bestimmungen der Triebe angemessen sind. Die Seligkeit hingegen besteht darin, daß kein Glück in ihr ist, d. h., daß in ihr die Angemessenheit des äußeren Daseins zum inneren Verlangen nicht zufällig ist. Seligkeit kann nur von Gott gesagt werden, in welchem Wollen und Vollbringen seiner absoluten Macht dasselbe ist. Für den Menschen aber ist die Uebereinstimmung des Aeußeren zu seinem Inneren beschränkt und zufällig. Er ist darin abhängig.

§. 25.

Der moralische Wille in Rücksicht auf die Gesinnung ist unvollkommen. Er ist ein Wille, der das Ziel der Vollkommenheit hat, aber: 1) wird er zur Erreichung desselben auch durch die Triebfeder der Sinnlichkeit und Einzelheit ge-

treiben; 2) hat er die Mittel nicht in seiner Macht und ist daher, das Wohl Anderer zu Stande zu bringen, beschränkt. In der Religion hingegen betrachtet man das göttliche Wesen, die Vollendung des Willens, nach seinen beiden Seiten, nämlich nach der Vollkommenheit der Gesinnung, die keine fremdartigen Triebfedern mehr in sich hat, und alsdann nach der Vollkommenheit der Macht, die heiligen Zwecke zu erreichen.

ist. Das versöhnende Ja, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Daseyn ablassen, ist das Daseyn des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegentheile die Gewißheit seiner selbst hat; — es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen.

Erster Abschnitt.

Rechtslehre.

§. 1.

Es muß: 1) das Recht an sich und 2) sein Bestehen in der Staatsgesellschaft betrachtet werden.

Erstes Kapitel.

Das Recht.

§. 2.

Nach dem Recht soll blos der allgemeine Wille geschehen, ohne Rücksicht auf die Absicht oder Ueberzeugung des Einzelnen und das Recht hat den Menschen nur als freies Wesen überhaupt zum Gegenstande.

§. 3.

Das Recht besteht darin, daß jeder Einzelne von dem Anderen als ein freies Wesen respectirt und behandelt werde, denn nur insofern hat der freie Wille sich selbst im Andern zum Gegenstand und Inhalt.

Erläuterung. Dem Rechte liegt die Freiheit des Einzelnen zu Grunde und das Recht besteht darin, daß ich den Andern als ein freies Wesen behandele. Die Vernunft fordert ein rechtliches Verhalten. Seinem Wesen nach ist Jeder ein Freier. Durch ihre besonderen Zustände und Eigenheiten sind die Menschen unterschieden, aber dieser Unterschied geht den

abstracten Willen als solchen nichts an. Hierin sind sie dasselbe und indem man den Andern respectirt, respectirt man sich selbst. Es folgt daraus, daß durch die Verletzung des Rechts eines Einzelnen Alle in ihrem Recht verletzt werden. Es ist dies eine ganz andere Theilnahme, als wenn man nur an dem Schaden eines Andern Theil nimmt. Denn 1) der Schaden oder Verlust, den Jemand an Glücksgütern erleidet, deren guter Zustand zwar wünschenswerth, aber nicht an sich nothwendig ist, geht mich zwar an, allein ich kann nicht sagen, daß es schlechthin nicht hätte geschehen sollen; 2) gehören solche Zustände zur Besonderheit des Menschen. Bei aller Theilnahme trennen wir Unglücksfälle von uns selbst ab und sehen sie als etwas Fremdes an. Hingegen bei der Kränkung des Rechts eines Anderen fühlt Jeder sich unmittelbar getroffen, weil das Recht etwas Allgemeines ist. Also eine Rechtsverletzung können wir nicht als etwas Fremdes betrachten. Wir fühlen uns durch sie, weil das Recht nothwendig ist, härter gekränkt.

§. 4.

Insofern Jeder als ein freies Wesen anerkannt wird, ist er eine Person. Der Satz des Rechts läßt sich daher auch so ausdrücken: es soll Jeder von dem Andern als Person behandelt werden.

Erläuterung. Der Begriff der Persönlichkeit schließt in sich die Ichheit oder Einzelheit, welche ein Freies oder Allgemeines ist. Die Menschen haben durch ihre geistige Natur Persönlichkeit.

§. 5.

Es folgt hieraus, daß kein Mensch gezwungen werden kann, als nur dazu, den Zwang, den er Andern angethan hat, aufzuheben.

Erläuterung. Es giebt Beschränkungen der Freiheit und Gesetze, welche es gestatten, daß Menschen nicht als Personen, sondern als Sache behandelt werden, z. B. die Gesetze,

welche die Sclaverei erlauben. Dieſe ſind aber nur poſitive Geſetze, Rechte und zwar die der Vernunft oder dem abſoluten Recht entgegengeſetzt ſind.

§. 6.

Diejenige Handlung, welche die Freiheit eines Andern beſchränkt oder ihn nicht als freien Willen anerkennt und gelten läßt, iſt widerrechtlich.

Erläuterung. Im abſoluten Sinne iſt eigentlich kein Zwang gegen den Menſchen möglich, weil Jeder ein freies Weſen iſt, weil er ſeinem Willen gegen die Nothwendigkeit behaupten und Alles, was zu ſeinem Daſein gehört, aufgeben kann. Der Zwang findet auf folgende Weiſe Statt. An die Seite des Daſeins des Menſchen wird irgend etwas als Bedingung deſſelben angeknüpft, ſo daß, wenn er das Erſtere erhalten will, er ſich auch das Andere gefallen laſſen muß. Weil das Daſein des Menſchen von äußeren Gegenſtänden abhängig iſt, ſo kann er an einer Seite ſeines Daſeins gefaßt werden. Der Menſch wird nur gezwungen, wenn er etwas will, mit dem noch ein Anderes verbunden iſt und es hängt von ſeinem Willen ab, ob er das Eine und damit auch das Andere, oder auch keines von beiden will. Inſofern er doch gezwungen wird, iſt, wozu er beſtimmt wird, auch in ſeinem Willen gelegen. Der Zwang iſt inſofern nur etwas Relatives. Rechtlich iſt er, wenn er geübt wird, um das Recht gegen den Einzelnen geltend zu machen. Dieſer Zwang hat eine Seite, nach welcher er kein Zwang iſt und der Würde des freien Weſens nicht widerſpricht, weil der Wille an und für ſich auch der abſolute Wille eines Jeden iſt. Die Freiheit findet überhaupt da Statt, wo das Geſetz, nicht die Willkür eines Einzelnen herrſcht.

§. 7.

Erlaubt, jedoch darum nicht gebotен, iſt rechtlicher Weiſe Alles, was die Freiheit der Anderen nicht beſchränkt oder keinen Act derſelben aufhebt.

Erläuterung. Das Recht enthält eigentlich nur Verbote, keine Gebote und, was nicht verboten ist, das ist erlaubt. Allerdings kann man die Rechtsverbote positiv als Gebote ausdrücken, z. B. du sollst den Vertrag halten! Der allgemeine Rechtsgrundsatz, von welchem die anderen nur besondere Anwendungen sind, heißt: du sollst das Eigenthum eines Andern unangetastet lassen! Dies heißt nicht: du sollst dem Andern etwas Positives erweisen oder eine Veränderung in Umständen hervorbringen, sondern enthält nur die Unterlassung der Verletzung des Eigenthums. Wenn also das Recht als positives Gebot ausgedrückt wird, so ist dies nur eine Form des Ausdrucks, welchem, dem Inhalt nach, immer das Verbot zu Grunde liegt.

§. 8.

Der Wille, indem er eine Sache unter sich subsumirt, macht sie zu der seinigen. Der Besitz ist das Subsumirtsein einer Sache unter meinen Willen.

Erläuterung. Zum Subsumiren gehören zwei Stücke, etwas Allgemeines und etwas Einzelnes. Ich subsumire etwas Einzelnes, wenn ich ihm eine allgemeine Bestimmung beilege. Dies Subsumiren kommt überhaupt im Urtheilen vor. Das Subsumirende im Urtheilen ist das Prädicat und das Subsumirte das Subject. Die Besitznahme ist das Aussprechen des Urtheils, daß eine Sache die meinige wird. Mein Wille ist hier das Subsumirende. Ich gebe der Sache das Prädicat, die meinige zu sein. Der Wille ist das Subsumirende für alle äußerlichen Dinge, weil er an sich das allgemeine Wesen ist. Alle Dinge aber, die nicht selbst sich auf sich beziehen, sind nur nothwendige, nicht freie. Dies Verhältniß macht also, daß der Mensch das Recht hat, alle äußerlichen Dinge in Besitz zu nehmen und aus ihnen ein Anderes, als sie selbst sind, zu machen. Er behandelt sie damit nur ihrem Wesen gemäß.

§. 9.

Die erst in Besitz zu nehmende Sache muß 1) res nullius sein, d. h. nicht schon unter einen andern Willen subsumirt sein.

Erläuterung. Eine Sache, die schon eines Andern ist, darf ich nicht in Besitz nehmen, nicht, weil sie Sache, sondern weil sie seine Sache ist. Denn nehme ich die Sache in Besitz, so hebe ich an ihr das Prädicat, die seinige zu sein, auf und negire damit seinen Willen. Der Wille ist etwas Absolutes, das ich nicht zu etwas Negativem machen kann.

§. 10.

2) Der Besitz muß ergriffen werden, d. h. es muß für die Anderen erkennbar gemacht werden, daß ich diesen Gegenstand unter meinen Willen subsumirt haben will, es sei durch körperliche Ergreifung, oder durch Formirung, oder wenigstens durch Bezeichnung des Gegenstandes.

Erläuterung. Der äußerlichen Besitzergreifung muß der innerliche Willensact vorangehen, welcher ausdrückt, daß die Sache mein sein soll. Die erste Art der Besitznahme ist die körperliche Ergreifung. Sie hat den Mangel, daß die zu ergreifenden Gegenstände so beschaffen sein müssen, daß ich sie unmittelbar mit der Hand ergreifen oder mit meinem Körper bedecken kann und ferner, daß sie nicht fortdauernd ist. — Die zweite vollkommnere Art ist die Formirung, daß ich einem Dinge eine Gestalt gebe, z. B. einen Acker bebaue, Gold zu einem Becher mache. Hier ist die Form des Meinigen unmittelbar mit dem Gegenstande verbunden und daher an und für sich ein Zeichen, daß auch die Materie mir gehöre. Zur Formirung gehört unter Anderem auch das Pflanzen von Bäumen, das Zähmen und Füttern von Thieren. Eine unvollkommene Art des Landbesitzes ist die Benutzung eines Districtes ohne seine Formirung, z. B. wenn nomadische Völker ein Gebiet zur Viehweide, Jägervölker zur Jagd, Fischervölker den Strand eines Meeres oder Flusses benutzen. Eine solche

Besitznahme ist noch oberflächlich, weil die wirkliche Benutzung nur erst eine temporäre, noch nicht auf bleibende, an dem Gegenstand haftende Weise ist. — Die Besitznahme durch die bloße Bezeichnung des Gegenstandes ist unvollkommen. Das Zeichen, das nicht, wie in der Formirung, zugleich die Sache selbst ausmacht, ist ein Ding, das eine Bedeutung hat, die aber nicht sein eigenes Wesen ist und wogegen es sich also als ein fremdes verhält. Aber es hat auch sonst eine ihm eigene Bedeutung, welche nicht mit der Natur des durch es bezeichneten Dinges selbst zusammenhängt. Die Bezeichnung ist also willkürlich. Von was ein Ding Zeichen sein soll, ist mehr oder weniger die Sache der Convenienz.

§. 11

Der Besitz wird zum Eigenthum oder rechtlich, insofern von allen Andern anerkannt wird, daß die Sache, die ich zur meinigen gemacht habe, mein sei, wie ich eben so den Besitz der Anderen als den ihrigen anerkenne. Mein Besitz wird anerkannt, weil er ein Act des freien Willens ist, der etwas Absolutes in sich selbst ist und worin das Allgemeine liegt, daß ich das Wollen Anderer eben so als etwas Absolutes betrachte.

Erläuterung. Besitz und Eigenthum sind zwei verschiedene Bestimmungen. Es ist nicht nothwendig, daß Besitz und Eigenthum immer verbunden sind. Es ist möglich, daß ich ein Eigenthum habe, ohne davon in Besitz zu sein. Wenn ich z. B. einem Andern etwas leihe, so bleibt dies immer mein Eigenthum, ob ich es gleich nicht besitze. Besitz und Eigenthum sind in dem Begriff enthalten, daß ich ein Dominium über etwas habe. Das Eigenthum ist die rechtliche Seite des Dominiums und der Besitz ist nur die äußerliche Seite, daß etwas überhaupt in meiner Gewalt ist. Das Rechtliche ist die Seite meines absoluten freien Willens, der etwas für das Seinige erklärt hat. Dieser Wille muß von Andern anerkannt werden, weil er an und für sich ist und insofern die zuvor angegebenen

Bedingungen beobachtet worden ſind. — Das Eigenthum hat alſo eine innerliche und eine äußerliche Seite. Dieſe für ſich iſt die Beſitznahme, jene der Act des Willens, der als ſolcher anerkannt werden muß. Es ſcheint zufällig oder willkürlich, ob zu einer Beſitznahme auch das Anerkennen Anderer hinzukomme. Es muß aber hinzukommen, weil es in der Natur der Sache liegt. Anerkennen hat nicht den Grund der Gegenſeitigkeit. Ich anerkenne es nicht darum, weil du es anerkennſt und umgekehrt, ſondern Grund dieſes gegenſeitigen Anerkennens iſt die Natur der Sache ſelbſt. Ich anerkenne den Willen des Andern, weil er an und für ſich anzuerkennen iſt.

§. 12.

Ich kann mich meines Eigenthums *entäußern* und daſſelbe kann durch meinen freien Willen an Andere übergehen.

Erläuterung. Meine Kräfte und Geſchicklichkeiten ſind zwar mein eigenſtes Eigenthum, aber ſie haben auch eine Aeußerlichkeit. Nach der abſtracten Beſtimmung ſind ſie ſchon inſofern äußerlich, als ich ſie von mir, dem einfachen Ich, unterſcheiden kann. Aber auch an ſich ſind die Kräfte und Geſchicklichkeiten einzelne und beſchränkte, die nicht mein Weſen ſelbſt ausmachen. Mein Weſen, das an ſich allgemeine, iſt von dieſen beſonderen Beſtimmungen unterſchieden. Endlich ſind ſie in ihrem *Gebrauch* äußerlich. Eben indem ich ſie gebrauche, mache ich ſie zu einer äußerlichen Form und das durch ſie Hervorgebrachte iſt irgend ein äußerliches Daſein. Im Gebrauch liegt nicht die Kraft als ſolche, ſondern ſie erhält ſich, ungeachtet ſie ſich geäußert und dieſe ihre Aeußerung zu einem von ihr verſchiedenen Daſein gemacht hat. Dieſe Aeußerung der Kraft iſt auch inſofern etwas Aeußerliches, als ſie etwas Beſchränktes und Endliches iſt. — Inſofern etwas mein Eigenthum iſt, habe ich es zwar mit meinem Willen verbunden, aber dieſe Verbindung iſt keine abſolute. Denn wäre ſie eine ſolche, ſo müßte mein Wille ſeinem Weſen nach in dieſer Sache liegen.

Sondern ich habe meinen Willen hier nur zu etwas Besonderem gemacht und kann, weil er frei ist, diese Besonderheit wieder aufheben.

§. 13

Unveräußerlich sind diejenigen Güter, die nicht so sehr mein Besitz oder Eigenthum sind, als sie vielmehr meine eigenste Person ausmachen oder in meinem Wesen enthalten sind, als Freiheit des Willens, Sittlichkeit, Religion u. s. f.

Erläuterung. Nur diejenigen Güter sind veräußerlich, die schon ihrer Natur nach äußerlich sind. Die **Persönlichkeit** z. B. kann ich nicht als etwas mir Aeußerliches ansehen, denn insofern einer seine Persönlichkeit aufgegeben hat, so hat er sich zur Sache gemacht. Aber eine solche Veräußerung wäre null und nichtig. — Seine **Sittlichkeit** würde einer veräußern, wenn er sich z. B. gegen einen Andern anheischig machte, auf seinen Befehl alle möglichen Handlungen, Verbrechen so gut als gleichgültige Handlungen, zu vollbringen. Eine solche Verbindlichkeit hätte keine Kraft, weil sie die Freiheit des Willens in sich schließt, worin Jeder für sich selbst stehen muß. Sittliche oder unsittliche Thaten sind die eigenen Handlungen dessen, der sie begeht und weil sie so beschaffen sind, so kann ich sie nicht veräußern. — Auch meine **Religion** kann ich nicht veräußern. Wenn eine Gemeinde oder auch ein Einzelner es einem Dritten überlassen hätte, dasjenige zu bestimmen, was ihren Glauben ausmachen sollte, so wäre dies eine Verbindlichkeit, die Jeder einseitig aufheben könnte. Dem Andern, gegen den ich diese Verbindlichkeit eingegangen habe, geschieht damit kein Unrecht, weil das, was ich ihm überlassen habe, **nie sein Eigenthum werden konnte.**

§. 14.

Dagegen kann ich den bestimmten **Gebrauch** von meinen geistigen und körperlichen Kräften und die Sache, die ich in Besitz habe, veräußern.

Erläuterung. Nur einen beſchränkten Gebrauch ſeiner Kräfte kann man veräußern, weil dieſer Gebrauch oder die beſchränkte Wirkung von der Kraft unterſchieden iſt. Aber der beſtändige Gebrauch oder die Wirkung in ihrem ganzen Umfange kann nicht von der Kraft an ſich unterſchieden werden. Die Kraft iſt das Innere oder Allgemeine gegen ihre Aeußerung. Die Aeußerungen ſind ein in Raum und Zeit beſchränktes Daſein. Die Kraft an ſich iſt nicht erſchöpft in einem einzelnen ſolchen Daſein und iſt auch nicht an eine ihrer zufälligen Wirkungen gebunden. Aber zweitens, die Kraft muß wirken und ſich äußern, ſonſt iſt ſie keine Kraft. Drittens macht der ganze Umfang ihrer Wirkungen die Kraft ſelbſt aus, denn der ganze Umfang der Aeußerung iſt wieder ſelbſt das Allgemeine, was die Kraft iſt und deswegen kann der Menſch nicht den ganzen Gebrauch ſeiner Kräfte veräußern: er würde ſonſt ſeine Perſönlichkeit veräußern.

§. 15.

Zu einer Veräußerung an einen Andern gehört meine Einwilligung, die Sache ihm zu überlaſſen, und ſeine Einwilligung, ſie anzunehmen. Dieſe gedoppelte Einwilligung, inſofern ſie gegenſeitig erklärt und als geltend ausgeſprochen iſt, heißt Vertrag (pactum).

Erläuterung. Der Vertrag iſt eine beſondere Art, wie man Eigenthümer einer Sache wird, die ſchon einem Andern gehört. Die früher auseinandergeſetzte Art, Eigenthümer zu werden, war die unmittelbare Beſitznahme von einer Sache, die res nullius war. 1) Als die einfachſte Art des Vertrages kann der Schenkungsvertrag angenommen werden, in welchem nur Einer eine Sache an einen Andern überläßt, ohne den Werth derſelben erſetzt zu erhalten. Eine gültige Schenkung iſt ein Vertrag, weil der Wille beider dabei ſein muß, des Einen, dem Andern die Sache zu überlaſſen, ohne etwas dafür zurückzunehmen, des Andern, die Sache anzunehmen. —

2) Der **Tauschvertrag** besteht darin, daß ich von meinem Eigenthum einem Andern etwas unter der Bedingung überlasse, daß er mir eine Sache von gleichem Werth dafür giebt. Dazu gehört die doppelte Einwilligung eines Jeden, etwas wegzugeben und dagegen das vom Andern Gebotene anzunehmen. — 3) **Kaufen und Verkaufen** ist eine besondere Art von Tausch, von Waaren gegen Geld. Geld ist die allgemeine Waare, die also, als der abstracte Werth, nicht selbst gebraucht werden kann, um irgend ein besonderes Bedürfniß damit zu befriedigen. Es ist nur das allgemeine Mittel, um die besonderen Bedürfnisse dafür zu erlangen. Der Gebrauch des Geldes ist nur ein mittelbarer. Eine Materie ist nicht an und für sich, als diese Qualitäten habend, Geld, sondern man läßt sie nur durch Convention dafür gelten. — 4) Die **Miethe** besteht darin, daß ich Jemand meinen Besitz oder den Gebrauch meines Eigenthums überlasse, mir aber das Eigenthum selbst vorbehalte. Es kann dabei der Fall sein, daß derjenige, dem ich etwas geliehen habe, mir genau dieselbe Sache zurückgeben muß, oder daß ich mir mein Eigenthum vorbehalten habe an einer Sache von der nämlichen Art oder von dem nämlichen Werthe.

§. 16.

Die im Vertrag enthaltene Willenserklärung ist noch nicht die Verwirklichung und Ausführung des Uebergehens meiner Sache oder Arbeit an den Andern. Dieser Uebergang aus dem Grunde des Vertrages ist die **Leistung**.

Erläuterung. Mein Versprechen im Vertrag enthält, daß ich etwas durch meinen Willen aus der Sphäre des Meinigen ausgeschlossen habe und zugleich habe ich anerkannt, daß es der Andere in die seinige aufgenommen hat. Weil nun, daß etwas mein sei, so weit es von mir abhängt, in meinem Willen seinen Grund hat, so ist durch den Vertrag die Sache bereits Eigenthum des Andern geworden. Insofern ich also

(CC.) Die Religion.

VII.

Die Religion.

In den bisherigen Gestaltungen, die sich im Allgemeinen als Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, Vernunft und Geist unterscheiden, ist zwar auch die Religion als Bewußtseyn des absoluten Wesens überhaupt vorgekommen; allein vom Standpunkte des Bewußtseyns aus, das sich des absoluten Wesens bewußt ist; nicht aber ist das absolute Wesen an und für sich selbst, nicht das Selbstbewußtseyn des Geistes in jenen Formen erschienen.

Schon das Bewußtseyn wird, insofern es Verstand ist, Bewußtseyn des Uebersinnlichen oder Innern des gegenständlichen Daseyns. Aber das Uebersinnliche, Ewige, oder wie man es sonst nennen mag, ist selbstlos; es ist nur erst das Allgemeine, das noch weit entfernt ist, der sich als Geist wissende Geist zu seyn. — Alsdann war das Selbstbewußtseyn, das in der Gestalt des unglücklichen Bewußtseyns seine Vollendung hat, nur der sich zur Gegenständlichkeit wieder herausringende aber sie nicht erreichende Schmerz des Geistes. Die Einheit des einzelnen Selbstbewußtseyns und seines unwandelbaren Wesens, zu der jenes sich bringt, bleibt daher ein Jenseits desselben. — Das unmittelbare Daseyn der Vernunft, die für uns aus jenem Schmerz hervorging, und ihre

das im Vertrag Beſtimmte dem Andern nicht leiſtete oder ihn nicht in Beſitz ſetzte, ſo würde ich ſein Eigenthum verletzen. Ich bin alſo durch den Vertrag ſelbſt zur Haltung deſſelben verpflichtet. (Erwerb durch Teſtament.)

§. 17.

Ein Eingriff in die Sphäre meiner Freiheit durch einen Andern kann 1) entweder ſo beſchaffen ſein, daß er mein Eigenthum als das ſeinige in ſeinem Beſitz hat, oder anſpricht in dem Sinne, daß er das Recht dazu habe, und wenn nicht er, ſondern ich das Recht dazu hätte, er es mir überlaſſen würde. Er reſpectirt hierin das Recht überhaupt und behauptet nur, daß es in dieſem beſondern Fall auf ſeiner Seite ſei. Oder aber 2) es liegt in ſeiner Handlung, daß er meinen Willen überhaupt nicht anerkennt und ſomit das Recht als Recht verletzt.

Erläuterung. Die bisherigen Begriffe enthalten die Natur des Rechts, ſeine Geſetze, ſeine Nothwendigkeit. Aber das Recht iſt nicht ein ſolches Nothwendiges, wie das Nothwendige der phyſiſchen Natur, z. B. die Sonne kann nicht aus ihrer Bahn treten. Eine Blume muß ganz ihrer Natur gemäß ſein. Wenn ſie z. B. ihre Geſtaltung nicht erfüllt, ſo kommt dies von äußerlicher Einwirkung, nicht von ihr ſelbſt her. Der Geiſt hingegen kann wegen ſeiner Freiheit gegen die Geſetze handeln. Es kann alſo gegen das Recht gehandelt werden. Hier iſt zu unterſcheiden: 1) das allgemeine Recht, das Recht qua Recht; 2) das beſondere Recht, wie es ſich blos auf das Recht einer einzelnen Perſon auf eine einzelne Sache bezieht. Das allgemeine Recht iſt, daß überhaupt Jeder, unabhängig von dieſem Eigenthum, eine rechtliche Perſon iſt. Es kann alſo der Eingriff in das Recht ſo beſchaffen ſein, daß damit nur behauptet wird, dies beſondere Recht, dieſe beſondere Sache ſtehe einem nicht zu. Aber es wird dabei nicht das allgemeine Recht verletzt. Man verhält ſich dabei gegen ſeinen Gegner

als eine rechtliche Person. Ein solches Urtheil kann überhaupt als ein blos negatives betrachtet werden, worin im Prädicat das Besondere negirt wird; z. B. wenn ich urtheile: dieser Ofen ist nicht grün, so negire ich blos das Prädicat des so und so Gefärbtseins, nicht aber das allgemeine. — Im zweiten Fall des Eingriffs in das Recht eines Andern behaupte ich nicht nur, daß eine besondere Sache nicht das Eigenthum eines Andern ist, sondern ich negire auch, daß er eine rechtliche Person ist. Ich behandle ihn nicht als Person. Ich mache auf etwas nicht Anspruch aus dem Grunde, daß ich das Recht dazu habe oder zu haben glaube. Ich verletze das Recht qua Recht. Ein solches Urtheil gehört zu denen, welche unendliche genannt werden. Das unendliche Urtheil negirt von dem Prädicat nicht nur das Besondere, vielmehr auch das Allgemeine; z. B. dieser Ofen ist kein Wallfisch oder: er ist nicht das Gedächtniß. Weil nicht nur das Bestimmte, sondern auch das Allgemeine des Prädicats negirt wird, so bleibt dem Subject nichts übrig. Solche Urtheile sind deswegen widersinnig, aber doch richtig. Auf dieselbe Weise ist die Verletzung des Rechts qua Recht etwas Mögliches, was auch geschieht, aber etwas Widersinniges, sich Widersprechendes. Die Fälle der ersten Art gehören zum Civilrecht, die der zweiten zum Criminalrecht. Das erste heißt auch bürgerliches, das zweite peinliches Recht.

§. 18.

Im ersten Fall ist die bloße Auseinandersetzung der Rechtsgründe nöthig, durch welche es sich ergiebt, wem das streitige besondere Recht zukommt. Allein zu dieser Beurtheilung der Ansichten der beiden Parteien ist ein Dritter nöthig, der von ihrem Interesse, die Sache zu besitzen, frei ist, um blos auf das Recht rein als solches zu sehen.

Erläuterung. Im ersten Fall findet also der bürgerliche Rechtsstreit statt. Es wird in einem solchen das Recht eines Andern in Anspruch genommen, aber aus einem Rechts-

grunde. Es kommen beide ſtreitende Parteien darin überein, daß ſie das Recht als Recht anerkennen. Es ſoll nur derjenige in Beſitz kommen, der Recht hat und nicht etwa der, welcher Einfluß oder Gewalt und mehr Verdienſt hat. Die Parteien weichen von einander ab nur in Rückſicht der Subſumtion des Beſondern oder des Allgemeinen. Es folgt alſo daraus, daß keine perſönliche Beleidigung zwiſchen dem Richter und den beiden Parteien ſtattfindet, inſofern die eine mit ſeinem Spruch nicht zufrieden iſt, noch des Richters gegen die Partei, der er das Recht abſpricht. Weil alſo kein Angriff auf das Perſönliche hierbei ſtattfindet, ſo folgt daraus, daß die Partei, die unrechtlicher Weiſe das Eigenthum des Andern angegriffen hat, nicht beſtraft wird.

§. 19.

Der andere Fall hingegen betrifft die Verletzung meiner perſönlichen äußerlichen Freiheit, meines Leibes und Lebens oder auch meines Eigenthums überhaupt durch Gewaltthätigkeit.

Erläuterung. Es gehört darunter erſtens die widerrechtliche Beraubung meiner Freiheit durch Gefängniß oder Sclaverei. Es iſt Beraubung der natürlichen äußerlichen Freiheit, ſich nicht hinbegeben zu können, wohin man will u. dgl. m. Es gehört ferner hierher eine Verletzung des Leibes und Lebens. Dieſe iſt viel bedeutender, als die Beraubung meines Eigenthums. Obgleich Leben und Leib etwas Aeußerliches iſt, wie Eigenthum, ſo iſt meine Perſönlichkeit doch darunter verletzt, weil in meinem Körper ſelbſt mein unmittelbares Selbſtgefühl iſt.

§. 20.

Der Zwang, der durch eine ſolche Handlung geſetzt worden, muß nicht nur aufgehoben, d. h. die innere Nichtigkeit einer ſolchen Handlung nicht nur negativer Weiſe dargeſtellt werden, ſondern es muß auch auf poſitive Weiſe die Wiedervergeltung eintreten. (Es muß gegen ſie die Form der

Vernünftigkeit überhaupt, die Allgemeinheit oder Gleichheit geltend gemacht werden.) Indem nämlich der Handelnde ein vernünftiges Wesen ist, so liegt in seiner Handlung, daß sie etwas Allgemeines sei. Beraubst du einen Andern, so beraubst du dich! Tödtest du Jemand, so tödtest du Alle und dich selbst! Die Handlung ist ein Gesetz, das du aufstellst und welches du eben durch dein Handeln an und für sich anerkannt hast. Der Handelnde darf daher für sich unter dieselbe Handlungsweise, die er aufgestellt hat, subsumirt und insofern die durch ihn verletzte Gleichheit wieder hergestellt werden: jus talionis.

Erläuterung. Die Wiedervergeltung beruht überhaupt auf der vernünftigen Natur des Unrechthandelnden oder sie besteht darin, daß das Unrechte sich in das Rechte verkehren muß. Die unrechte Handlung ist zwar eine einzelne unvernünftige Handlung. Weil sie aber von einem vernünftigen Wesen ausgeführt wird, so ist sie, zwar nicht ihrem Gehalt nach, aber doch der Form nach, ein Vernünftiges und Allgemeines. Ferner ist sie als ein Grundsatz oder Gesetz zu betrachten. Aber als solches gilt es zugleich nur für den Handelnden, weil nur er durch seine Handlung es anerkennt, nicht aber die Andern. Er selbst also gehört wesentlich unter diesen Grundsatz oder dies Gesetz, das an ihm ausgeführt werden muß. Das Unrecht, das er ausgeübt hat, an ihm vollführt, ist Recht, weil durch diese zweite Handlung, die er anerkannt hat, eine Wiederherstellung der Gleichheit aufgestellt wird. Dies ist nur formelles Recht.

§. 21.

Die Wiedervergeltung aber soll nicht vom einzelnen Beleidigten, oder von dessen Angehörigen ausgeübt werden, weil bei ihnen die allgemeine Rechtsrücksicht zugleich mit der Zufälligkeit der Leidenschaft verbunden ist. Sie muß die Handlung eines dritten Gewalthabenden sein, der blos das Allgemeine geltend macht und vollführt. Insofern ist sie Strafe.

Erläuterung. Rache und Strafe unterscheiden sich dadurch von einander, daß die Rache eine Wiedervergeltung ist, insofern sie von der beleidigten Partei ausgeübt wird, Strafe aber, insofern sie vom Richter ausgeübt wird. Die Wiedervergeltung muß daher als Strafe geübt werden, weil bei der Rache die Leidenschaft Einfluß hat und das Recht dadurch getrübt wird. Ferner hat die Rache nicht die Form des Rechts, sondern die der Willkür, indem die beleidigte Partei immer aus Gefühl oder subjectiver Triebfeder handelt. Deswegen ist das Recht, als Rache ausgeübt, wieder eine neue Beleidigung, wird nur als einzelne Handlung empfunden und pflanzt sich also unversöhnt in's Unendliche fort.

Zweites Kapitel.

Die Staatsgesellschaft.

§. 22.

Der Rechtsbegriff als die Gewalt habende, von Triebfedern der Einzelheit unabhängige Macht hat nur in der Staatsgesellschaft Wirklichkeit.

§. 23.

Die Familie ist die natürliche Gesellschaft, deren Glieder durch Liebe, Vertrauen und natürlichen Gehorsam (Pietät) verbunden sind.

Erläuterung. Die Familie ist eine natürliche Gesellschaft, erstens: weil Jemand einer Familie nicht durch seinen Willen, sondern durch die Natur als Mitglied angehört und zweitens, weil die Verhältnisse und das Benehmen der Mitglieder zu einander nicht sowohl auf Ueberlegung und Entschluß, sondern auf Gefühl und Trieb beruhen. Die Verhält-

nisse sind nothwendig und vernünftig, aber es fehlt die Form der bewußten Einsicht. Es ist mehr Instinct. Die Liebe der Familienmitglieder beruht darauf, daß mein Ich mit dem andern einzelnen Ich eine Einheit ausmacht. Sie betrachten sich gegen einander nicht als Einzelne. Die Familie ist ein organisches Ganze. Die Theile sind eigentlich nicht Theile, sondern Glieder, die ihre Substanz nur in dem Ganzen haben und welchen, getrennt von dem Ganzen, die Selbstständigkeit fehlt. Das Vertrauen, das die Familienglieder zu einander haben, besteht darin, daß Jeder nicht ein Interesse für ich hat, sondern überhaupt für das Ganze. Der natürliche Gehorsam innerhalb der Familie beruht darauf, daß in diesem Ganzen nur Ein Wille ist, welcher nämlich dem Oberhaupte zukommt. Insofern macht die Familie nur Eine Person aus. (Nation.)

§. 24.

Der Staat ist die Gesellschaft von Menschen unter rechtlichen Verhältnissen, worin sie nicht wegen eines besonderen Naturverhältnisses nach natürlichen Neigungen und Gefühlen, sondern als Personen für einander gelten und diese Persönlichkeit eines Jeden mittelbar behauptet wird. Wenn eine Familie sich zur Nation erweitert hat und der Staat mit der Nation in Eins zusammenfällt, so ist dies ein großes Glück.

Erläuterung. Ein Volk hängt durch Sprache, Sitten und Gewohnheit und Bildung zusammen. Dieser Zusammenhang aber formirt noch keinen Staat. Ferner sind Moralität, Religion, Wohlstand und Reichthum aller seiner Bürger zwar sehr wichtig für den Staat. Er muß auch Sorge tragen zur Beförderung dieser Umstände, aber sie machen für ihn nicht den unmittelbaren Zweck aus, sondern das Recht.

§. 25.

Der Naturzustand ist der Stand der Rohheit, Gewalt und Ungerechtigkeit. Die Menschen müssen aus einem solchen

in die Staatsgesellschaft treten, weil nur in ihr das rechtliche Verhältniß Wirklichkeit hat.

Erläuterung. Der Naturzustand pflegt häufig als ein vollkommener Zustand des Menschen geschildert zu werden, sowohl nach der Glückseligkeit als nach der sittlichen Güte. Vor's Erste ist zu bemerken, daß die Unschuld als solche keinen moralischen Werth hat, insofern sie Unwissenheit des Bösen ist und auf dem Mangel von Bedürfnissen beruht, unter welchen Böses geschehen kann. Zweitens ist dieser Zustand vielmehr ein Zustand der Gewalt und des Unrechts, eben weil die Menschen sich in ihm nach der Natur betrachten. Nach dieser aber sind sie ungleich, sowohl in Rücksicht auf körperliche Kräfte, als auf geistige Anlagen und machen ihren Unterschied durch Gewalt und List gegen einander geltend. Vernunft ist zwar auch im Naturzustande, aber das Natürliche ist das Herrschende. Die Menschen müssen daher aus ihm in einen Zustand übergehen, in welchem der vernünftige Wille das Herrschende ist.

§. 26.

Das Gesetz ist der abstracte Ausdruck des allgemeinen an und für sich seienden Willens.

Erläuterung. Das Gesetz ist der allgemeine Wille, insofern er es nach der Vernunft ist. Es ist dabei nicht nothwendig, daß jeder Einzelne blos durch sich diesen Willen gewußt oder gefunden habe. Auch ist nicht nöthig, daß jeder Einzelne seinen Willen erklärt hatte und dann daraus ein allgemeines Resultat gezogen wurde. Es ist deswegen in der wirklichen Geschichte auch nicht so zugegangen, daß jeder einzelne Bürger eines Volkes ein Gesetz vorgeschlagen hätte und dann durch gemeinschaftliche Berathung mit den andern über das Gesetz übereingekommen wäre. Das Gesetz enthält die Nothwendigkeit der rechtlichen Verhältnisse gegen einander. Die Gesetzgeber haben nicht willkürliche Satzungen gegeben. Es sind nicht Bestimmungen ihres besonderen Beliebens, sondern sie ha-

ben durch ihren tiefen Geist erkannt, was die Wahrheit und das Wesen eines rechtlichen Verhältnisses ist.

§. 27.

Die Regierung ist die Individualität des an und für sich seienden Willens. Sie ist die Macht die Gesetze zu geben und zu handhaben oder zu vollstrecken.

Erläuterung. Der Staat hat Gesetze. Diese sind also der Wille in seinem allgemeinen abstracten Wesen, das als solches unthätig ist; wie Grundsätze, Maximen nur erst das Allgemeine des Wollens, noch nicht ein wirkliches Wollen ausdrücken oder enthalten. Zu diesem Allgemeinen ist nur die Regierung der thätige und verwirklichende Wille. Das Gesetz hat wohl als Sitte, als Gewohnheit Bestehen, aber die Regierung ist die bewußte Macht der bewußtlosen Gewohnheit.

§. 28.

Die allgemeine Staatsgewalt enthält verschiedene besondere Gewalten unter sich subsumirt: 1) die gesetzgebende überhaupt; 2) die administrative und finanzielle, sich die Mittel zur Verwirklichung der Freiheit zu schaffen; 3) die (unabhängige) richterliche und polizeiliche; 4) die militärische und die Gewalt, Krieg zu führen und Frieden zu schließen.

Erläuterung. Die Art der Verfassung hängt vornehmlich davon ab, ob diese besondern Gewalten unmittelbar von dem Mittelpunct der Regierung ausgeübt werden; ferner, ob mehrere davon in Einer Auctorität vereinigt oder aber ob sie getrennt sind; z. B. ob der Fürst oder Regent selbst unmittelbar Recht spricht oder ob eigene, besondere Gerichtshöfe angeordnet sind; ferner, ob der Regent auch die kirchliche Gewalt in sich vereinigt u. s. f. Es ist auch wichtig, ob in einer Verfassung der oberste Mittelpunct der Regierung die Finanzgewalt in unbeschränktem Sinne in Händen hat, daß er Steuern ganz nach seiner Willkür sowohl auflegen als verwenden kann. Ferner, ob mehrere Auctoritäten in Einer vereinigt

sind, z. B. ob in Einem Beamten die richterliche und die militärische Gewalt vereint sind. Die Art einer Verfassung ist ferner dadurch bestimmt, ob alle Bürger, insofern sie Bürger sind, Antheil an der Regierung haben. Eine solche Verfassung ist eine Demokratie. Die Ausartung derselben ist die Ochlokratie oder die Herrschaft des Pöbels, wenn nämlich derjenige Theil des Volkes, der kein Eigenthum hat und von unrechtlichen Gesinnungen ist, die rechtlichen Bürger mit Gewalt von Staatsgeschäften abhält. Nur bei einfachen, unverdorbenen Sitten und einem kleinen Umfange des Staates kann eine Demokratie stattfinden und sich erhalten. — Die Aristokratie ist die Verfassung, in welcher nur einige gewisse privilegirte Familien das ausschließende Recht zur Regierung haben. Die Ausartung derselben ist die Oligarchie, wenn nämlich die Anzahl der Familien, die das Recht zur Regierung haben, von kleiner Anzahl ist. Ein solcher Zustand ist deswegen gefährlich, weil in einer Oligarchie alle besonderen Gewalten unmittelbar von einem Rath ausgeübt werden. — Die Monarchie ist die Verfassung, in welcher die Regierung in den Händen eines Einzelnen ist und erblich in einer Familie bleibt. In einer Erbmonarchie fallen die Streitigkeiten und bürgerlichen Kriege weg, die in einem Wahlreich bei einer Thronveränderung stattfinden können, weil der Ehrgeiz mächtiger Individuen sich keine Hoffnung zum Thron machen kann. Auch kann der Monarch die ganze Regierungsgewalt nicht unmittelbar ausüben, sondern vertraut einen Theil der Ausübung der besondern Gewalten Collegien oder auch Reichsständen an, die im Namen des Königs, unter seiner Aufsicht und Leitung, die ihnen übertragene Gewalt nach Gesetzen ausüben. In einer Monarchie ist die bürgerliche Freiheit mehr geschützt, als in andern Verfassungen. Die Ausartung der Monarchie ist der Despotismus, wenn nämlich der Regent nach seiner Willkür die Regierung unmittelbar ausübt. Der Monarchie ist es wesentlich, daß die

Regierung gegen das Privatinteresse der Einzelnen Nachdruck und gehörige Gewalt hat. Aber auf der andern Seite müssen auch die Rechte der Bürger durch Gesetze geschützt sein. Eine despotische Regierung hat zwar die höchste Gewalt, aber in einer solchen Verfassung werden die Rechte der Bürger aufgeopfert. Der Despot hat zwar die größte Gewalt und kann die Kräfte seines Reichs nach Willkür gebrauchen. Aber dieser Standpunct ist auch der gefährlichste. — Die Regierungsverfassung eines Volkes ist nicht blos eine äußerliche Einrichtung. Ein Volk kann eben so gut diese als eine andere Verfassung haben. Sie hängt wesentlich von dem Charakter, den Sitten, dem Grade der Bildung, seiner Lebensart und seinem Umfange ab.

§. 29.

Der Staatsgewalt sind die Bürger als Einzelne unterworfen und gehorchen derselben. Der Inhalt und Zweck derselben aber ist die Verwirklichung der natürlichen d. h. absoluten Rechte der Bürger, welche im Staat darauf nicht Verzicht thun, vielmehr zum Genuß und zur Ausbildung derselben allein in ihm gelangen.

§. 30.

Die Staatsverfassung bestimmt als inneres Staatsrecht das Verhältniß der besondern Gewalten sowohl zur Regierung, ihrer obersten Vereinigung, als zu einander, so wie das Verhältniß der Bürger dazu oder ihren Antheil daran.

§. 31.

Das äußere Staatsrecht betrifft das Verhältniß selbstständiger Völker durch deren Regierungen zu einander und beruht vornehmlich auf besondern Verträgen: Völkerrecht.

Erläuterung. Die Staaten befinden sich mehr in einem natürlichen als rechtlichen Verhältniß zu einander. Es ist deswegen unter ihnen ein fortdauernder Streit vorhanden, so daß sie Verträge unter einander schließen und sich dadurch in ein rechtliches Verhältniß gegen einander setzen. Auf der andern

eigenthümlichen Gestalten haben keine Religion, weil das Selbstbewußtseyn derselben sich in der unmittelbaren Gegenwart weiß oder sucht.

Hingegen in der sittlichen Welt sahen wir eine Religion und zwar die Religion der Unterwelt; sie ist der Glauben an die furchtbare unbekannte Nacht des Schicksals und an die Eumenide des abgeschiedenen Geistes; — jene die reine Negativität in der Form der Allgemeinheit, diese dieselbe in der Form der Einzelnheit. Das absolute Wesen ist in der letztern Form also zwar das Selbst und gegenwärtiges, wie das Selbst nicht anders ist; allein das einzelne Selbst ist dieser einzelne Schatten, der die Allgemeinheit, welche das Schicksal ist, getrennt von sich hat. Er ist zwar Schatten, aufgehobener Dieser und somit allgemeines Selbst; aber noch ist jene negative Bedeutung nicht in diese positive umgeschlagen, und daher bedeutet zugleich das aufgehobene Selbst noch unmittelbar diesen Besondern und Wesenlosen. — Das Schicksal aber ohne das Selbst bleibt die bewußtlose Nacht, die nicht zur Unterscheidung in ihr, noch zur Klarheit des sich selbst Wissens kommt.

Dieser Glauben an das Nichts der Nothwendigkeit und an die Unterwelt wird zum Glauben an den Himmel, weil das abgeschiedene Selbst mit seiner Allgemeinheit sich vereinen, in ihr das, was es enthält, aus einander schlagen und so sich klar werden muß. Dieses Reich des Glaubens aber sahen wir nur im Elemente des Denkens seinen Inhalt ohne den Begriff entfalten und es darum in seinem Schicksale nämlich in der Religion der Aufklärung untergehen. In dieser stellt sich das übersinnliche Jenseits des Verstandes wieder her, aber so daß das Selbstbewußtseyn diesseits befriedigt steht und das übersinnliche das leere nicht zu erkennende noch zu fürchtende Jenseits weder als Selbst noch als Macht weiß.

In der Religion der Moralität ist endlich dieß wieder her-

Seite aber sind sie ganz selbstständig und unabhängig von einander. Das Recht ist daher zwischen ihnen nicht wirklich. Sie können also die Verträge willkürlich brechen und müssen sich darüber immer in einem gewissen Mißtrauen gegen einander befinden. Als Naturwesen verhalten sie sich zu einander nach der Gewalt, daß sie sich selbst in ihrem Recht erhalten, sich selbst Recht schaffen müssen und also dadurch mit einander in Krieg gerathen.

Zweiter Abschnitt.

Pflichtenlehre oder Moral.

§. 32.

Was nach dem Recht gefordert werden kann, ist eine Schuldigkeit. Pflicht aber ist etwas, insofern es aus moralischen Gründen zu beobachten ist.

Erläuterung. Das Wort Pflicht wird häufig von rechtlichen Verhältnissen gebraucht. Die Rechtspflichten bestimmte man als vollkommene, die moralischen als unvollkommene, weil jene überhaupt geschehen müssen und eine äußerliche Nothwendigkeit haben, die moralischen Pflichten aber auf einem subjectiven Willen beruhen. Allein man könnte eben so die Bestimmung umkehren, weil die Rechtspflicht als solche nur eine äußerliche Nothwendigkeit fordert, wobei die Gesinnung fehlen kann oder ich kann sogar eine schlimme Absicht dabei haben. Hingegen zur moralischen Gesinnung wird Beides erfordert, sowohl die rechte Handlung ihrem Inhalt nach als auch, der Form nach, das Subjective der Gesinnung.

§. 33.

Das Recht läßt überhaupt die Gesinnung frei. Die Moralität dagegen betrifft wesentlich die Gesinnung und fordert, daß die Handlung aus Achtung vor der Pflicht geschehe. So

iſt auch das rechtliche Verhalten moraliſch, inſofern es die Achtung vor dem Rechte zum Beweggrunde hat.

§. 34.

Die Geſinnung iſt die ſubjective Seite der moraliſchen Handlung oder die Form derſelben. Es iſt darin noch kein Inhalt vorhanden, welcher, wie das wirkliche Handeln, gleich weſentlich iſt.

Erläuterung. Mit dem rechtlichen Verhalten ſoll weſentlich auch das moraliſche verbunden ſein. Es kann aber auch der Fall ſein, daß mit dem rechtlichen Verhalten die Geſinnung des Rechts nicht verbunden iſt; ja ſogar, daß eine unmoraliſche Geſinnung dabei ſtatt findet. Die rechtliche Handlung iſt, inſofern ſie aus Achtung vor dem Geſetz geſchieht, zugleich auch moraliſch. Das rechtliche Handeln, und zugleich mit der moraliſchen Geſinnung, iſt ſchlechterdings zuerſt zu verfolgen, und dann erſt kann das moraliſche Handeln als ſolches eintreten, worin kein rechtliches Gebot (keine Rechtsſchuldigkeit) vorhanden iſt. Die Menſchen handeln gern blos moraliſch oder edel und ſchenken oft lieber weg, als daß ſie ihre Rechtsſchuldigkeiten erfüllen. Denn in der edlen Handlung geben ſie ſich das Bewußtſein ihrer beſondern Vollkommenheit, da ſie hingegen im rechtlichen Handeln das vollkommen Allgemeine ausüben, das ihnen mit Allen gleich iſt.

Alles Wirkliche enthält zwei Seiten, den wahren Begriff und die Realität dieſes Begriffs, z. B. der Begriff des Staates iſt die Sicherung und die Verwirklichung des Rechtes. Zur Realität gehört nun die beſondere Einrichtung der Verfaſſung, das Verhältniß der einzelnen Gewalten u. ſ. f. Zum wirklichen Menſchen gehört auch, und zwar nach ſeiner praktiſchen Seite, der Begriff und die Realität des Begriffs. Zu jenem gehört die reine Perſönlichkeit oder die abſtracte Freiheit, zu dieſem die beſondere Beſtimmung des Daſeins und das Daſein ſelbſt. Zwar iſt in dieſem ein Mehreres, als im Begriff enthalten,

aber zugleich muß es diesem gemäß und durch ihn bestimmt sein. Der reine Begriff des praktischen Daseins, das Ich, ist der Gegenstand des Rechts.

§. 35.

Die moralische Handlungsweise bezieht sich auf den Menschen nicht als abstracte Person, sondern auf ihn nach den allgemeinen und nothwendigen Bestimmungen seines besondern Daseins. Sie ist daher nicht blos verbietend, wie eigentlich das Rechtsgebot, welches nur gebietet, die Freiheit des Andern unangetastet zu lassen, sondern gebietet, dem Andern auch Positives zu erweisen. Die Vorschriften der Moral gehen auf die einzelne Wirklichkeit.

§. 36.

Der Trieb des Menschen nach seinem besondern Dasein, wie die Moral es betrachtet, geht auf die Uebereinstimmung des Aeußern überhaupt mit seinen inneren Bestimmungen, auf Vergnügen und Glückseligkeit.

Erläuterung. Der Mensch hat Triebe d. h. er hat innerliche Bestimmungen in seiner Natur oder nach derjenigen Seite, nach welcher er ein Wirkliches überhaupt ist. Diese Bestimmungen sind also ein Mangelhaftes, insofern sie nur ein Innerliches sind. Sie sind Triebe, insofern sie darauf ausgehen, diesen Mangel aufzuheben d. h. sie fordern ihre Realisirung, die Uebereinstimmung des Aeußerlichen mit dem Innerlichen. Diese Uebereinstimmung ist das Vergnügen. Ihm geht daher eine Reflexion als Vergleichung zwischen dem Innerlichen und Aeußerlichen voraus, mag dies von mir oder dem Glücke herrühren. Das Vergnügen kann nun aus den mannigfaltigsten Quellen entspringen. Es hängt nicht vom Inhalt ab, sondern betrifft nur die Form, oder es ist das Gefühl eines nur Formellen, nämlich der angegebenen Uebereinstimmung. Die Lehre, welche das Vergnügen oder vielmehr die Glückseligkeit zum Zwecke hat, ist Eudämonismus genannt worden. Es ist aber darin un-

beſtimmt, worin man das Vergnügen oder die Glückſeligkeit zu ſuchen habe. Es kann alſo einen ganz rohen, groben Eudämonismus geben, aber eben ſo gut einen beſſeren; nämlich die guten wie die böſen Handlungen können ſich auf dies Princip gründen.

§. 37.

Dieſe Uebereinſtimmung iſt als Vergnügen ein ſubjectives Gefühl und etwas Zufälliges, das ſich an dieſen oder jenen Trieb und ſeinen Gegenſtand knüpfen kann und worin ich mir nur als natürliches Weſen und nur als Einzelner Zweck bin.

Erläuterung. Das Vergnügen iſt etwas Subjectives und bezieht ſich blos auf mich als einen beſondern. Es iſt nicht das Objective, Allgemeine, Verſtändige daran. Es iſt deswegen kein Maaßſtab oder keine Regel, womit eine Sache beurtheilt oder gerichtet wird. Wenn ich ſage, daß es mir eben ſo gefällt oder mich auf mein Vergnügen berufe, ſo ſpreche ich nur aus, daß die Sache für mich ſo gilt und habe dadurch das verſtändige Verhältniß mit Andern aufgehoben. Es iſt zufällig ſeinem Inhalt nach, weil es ſich an dieſen oder jenen Gegenſtand knüpfen kann, und weil es nicht auf den Inhalt ankommt, ſo iſt es etwas Formelles. Auch ſeinem äußerlichen Daſein nach iſt das Vergnügen zufällig, die Umſtände vorzufinden. Die Mittel, welche ich dazu brauche, ſind etwas Aeußerliches und hängen nicht von mir ab. Zweitens muß das Daſein, was ich durch die Mittel zu Stande gebracht habe, inſofern es mir Vergnügen machen ſoll, für mich werden, an mich kommen. Dies aber iſt das Zufällige. Die Folgen deſſen, was ich thue, kehren darum nicht an mich zurück. Ich habe den Genuß derſelben nicht nothwendiger Weiſe. — Das Vergnügen entſpringt alſo aus zweierlei Umſtänden: erſtens aus einem Daſein, das man vorfinden muß, was ganz vom Glück abhängt; und zweitens aus einem ſolchen, das ich ſelbſt hervorbringe. Dies Daſein hängt zwar, als Wirkung meiner That, von meinem Willen ab, aber nur die Handlung als ſolche gehört mir, hingegen

der Erfolg muß nicht nothwendig auf mich zurückkommen, folglich auch nicht der Genuß der Handlung. In einer solchen Handlung, wie die des Decius Mus für sein Vaterland, liegt, daß die Wirkung derselben nicht auf ihn als Genuß zurückkommen sollte. Es sind überhaupt nicht die Folgen zum Princip der Handlung zu machen. Die Folgen einer Handlung sind zufällig, weil sie ein äußerliches Dasein sind, das von andern Umständen abhängt oder aufgehoben werden kann.

Das Vergnügen ist ein Secundäres, ein die That Begleitendes. Indem das Substantielle verwirklicht wird, so fügt sich das Vergnügen insofern hinzu, als man im Werke auch sein Subjectives erkennt. Wer dem Vergnügen nachgeht, sucht nur sich nach seiner Accidentalität. Wer mit großen Werken und Interessen beschäftigt ist, strebt nur die Sache an sich zur Wirklichkeit zu bringen. Er ist auf das Substantielle gerichtet, erinnert sich seiner darin nicht, vergißt sich in der Sache. Menschen von großen Interessen und Arbeiten pflegen vom Volke bedauert zu werden, daß sie wenig Vergnügen haben, d. h. daß sie nur in der Sache, nicht in ihrer Accidentalität leben.

§. 38.

Die Vernunft hebt die Unbestimmtheit auf, welche das angenehme Gefühl in Ansehung der Gegenstände hat, reinigt den Inhalt der Triebe von dem Subjectiven und Zufälligen und lehrt in Rücksicht auf den Inhalt das Allgemeine und Wesentliche des Begehrenswerthen kennen, in Rücksicht auf die Form oder Gesinnung aber das Objective oder das Handeln um der Sache selbst willen.

Erläuterung. Zunächst geht der Verstand oder die Reflexion über das unmittelbare Vergnügen hinaus, verändert aber den Zweck oder das Princip nicht. Sie geht insofern nur über das einzelne Vergnügen hinaus, vergleicht die Triebe mit einander und kann also den einen dem andern vorziehen. — Indem sie nicht auf das Vergnügen als Einzelnes, sondern

auf das im Ganzen geht, beabſichtigt ſie Glückſeligkeit. Dieſe Reflexion bleibt noch innerhalb des ſubjectiven Principes ſtehen und hat das Vergnügen noch zum Zwecke, aber nur das größere, vielfachere. Indem ſie Unterſchiede im Vergnügen macht und überhaupt an allen verſchiedenen Seiten das Angenehme ſucht, verfeinert ſie das Rohe, Wilde und blos Thieriſche des Vergnügens und mildert die Sitten und Geſinnungen überhaupt. Inſofern alſo der Verſtand ſich mit den Mitteln, Bedürfniſſe überhaupt zu befriedigen, beſchäftigt, erleichtert er dadurch dieſe Befriedigung und erhält dadurch die Möglichkeit, ſich höheren Zwecken zu widmen. — Auf der anderen Seite macht dieſe Verfeinerung der Vergnügungen den Menſchen weichlicher. Indem er ſeine Kräfte auf ſo vielerlei Gegenſtände verwendet, und ſich ſo mannigfaltige Zwecke macht, welche durch das Unterſcheiden ihrer verſchiedenen Seiten immer kleiner werden, ſo wird ſeine Kraft überhaupt geſchwächt, ſich auf das Weſentliche mit ſeinem ganzen Geiſt zu richten. Wenn der Menſch das Vergnügen zum Zweck macht, ſo hebt er durch dieſe Reflexion den Trieb auf, darüber hinauszugehn und etwas Höheres zu thun.

Das Vergnügen iſt unbeſtimmt in Anſehung des Inhalts, weil es bei allen Gegenſtänden ſtatt finden kann. Es kann bei ihm alſo inſofern kein objectiver Unterſchied, nur ein quantitativer gemacht werden. Der Verſtand, die Folgen berechnend, zieht das größere dem kleineren vor.

Die Vernunft hingegen macht einen qualitativen Unterſchied, d. h. einen Unterſchied in Anſehung des Inhalts. Sie zieht den würdigen Gegenſtand des Vergnügens dem nichtswürdigen vor. Sie läßt ſich alſo auf eine Vergleichung der Natur der Gegenſtände ein. Inſofern betrachtet ſie nicht mehr das Subjective als ſolches, nämlich das angenehme Gefühl, ſondern das Objective. Sie lehrt alſo, was für Gegenſtände der Menſch um ihrer ſelbſt willen zu begehren hat. Bei dem Menſchen, dem ſeiner allgemeinen Natur halber ſo unend-

lich mannigfaltige Quellen des Vergnügens offen ſtehen, iſt überhaupt die Richtung auf das Angenehme täuſchend und er läßt ſich durch dieſe Mannigfaltigkeit leicht zerſtreuen, d. h. von einem Zweck abbringen, den er zu ſeiner Beſtimmung machen ſollte.

Der Trieb des Angenehmen kann mit der Vernunft übereinſtimmen, d. h. daß beide den nämlichen Inhalt haben, daß die Vernunft den Inhalt legitimiert. — In Anſehung der Form handelt der Trieb um des ſubjectiven Gefühls willen oder hat das Angenehme des Subjects zum Zweck. Bei der Handlung um eines allgemeinen Gegenſtandes willen iſt das Object ſelbſt der Zweck. Hingegen der Trieb des Angenehmen iſt immer eigenſüchtig.

§. 39.

Die Triebe und Neigungen ſind: 1) an ſich betrachtet, weder gut noch böſe, d. h. der Menſch hat ſie unmittelbar als Naturweſen. 2) Gut und böſe ſind moraliſche Beſtimmungen und kommen dem Willen zu. Das Gute iſt das der Vernunft Entſprechende. 3) Triebe und Neigungen können aber nicht ohne Beziehung auf den Willen betrachtet werden. Dieſe Beziehung iſt nicht zufällig und der Menſch kein gleichgültiges Doppelweſen.

Erläuterung. Die Moralität hat den Menſchen in ſeiner Beſonderheit zum Gegenſtande. Dieſe ſcheint zunächſt nur eine Menge von Mannigfaltigkeiten zu enthalten, das Ungleiche, was die Menſchen von einander unterſcheidet. Wodurch aber die Menſchen von einander unterſchieden ſind, iſt das Zufällige, von der Natur und äußeren Umſtänden Abhängige. Im Beſondern iſt aber zugleich etwas Allgemeines enthalten. Die Beſonderheit der Menſchen beſteht im Verhältniß zu andern. In dieſem Verhältniß ſind nun auch weſentliche und nothwendige Beſtimmungen. Dieſe machen den Inhalt der Pflicht aus.

§. 40.

Der Menſch hat: 1) die weſentliche Beſtimmung, ein Einzelner zu ſein; 2) gehört er einem natürlichen Ganzen, der

Familie, an; 3) iſt er Glied des Staates; 4) ſteht er im Verhältniß zu anderen Menſchen überhaupt. — Die Pflichten theilen ſich daher in vier Gattungen: 1) in Pflichten gegen ſich; 2) gegen die Familie; 3) gegen den Staat und 4) gegen andere Menſchen überhaupt.

I. Pflichten gegen ſich.

§. 41.

Der Menſch als Individuum verhält ſich zu ſich ſelbſt. Er hat die gedoppelte Seite ſeiner Einzelheit und ſeines allgemeinen Weſens. Seine Pflicht gegen ſich iſt inſofern theils ſeine phyſiſche Erhaltung; theils, ſein Einzelweſen zu ſeiner allgemeinen Natur zu erheben, ſich zu bilden.

Erläuterung. Der Menſch iſt einerſeits ein natürliches Weſen. Als ſolches verhält er ſich nach Willkür und Zufall, als ein unfreies, ſubjectives Weſen. Es unterſcheidet das Weſentliche nicht vom Unweſentlichen. — Zweitens iſt er ein geiſtiges, vernünftiges Weſen. Nach dieſer Seite iſt er nicht von Natur, was er ſein ſoll. Das Thier bedarf keiner Bildung, denn es iſt von Natur, was es ſein ſoll. Es iſt nur ein natürliches Weſen. Der Menſch aber muß ſeine gedoppelte Seite in Uebereinſtimmung bringen, ſeine Einzelheit ſeiner vernünftigen Seite gemäß zu machen oder die letztere zur herrſchenden zu machen. Es iſt z. B. ungebildet, wenn der Menſch ſich ſeinem Zorne überläßt und blind nach dieſem Affect handelt, weil er darin eine Beleidigung oder Verletzung für eine unendliche Verletzung anſieht und ſie durch eine Verletzung des Beleidigers oder anderer Gegenſtände ohne Maaß und Ziel auszugleichen ſucht. — Es iſt ungebildet, wenn einer ein Intereſſe behauptet, das ihn nichts angeht oder wo er durch ſeine Thätigkeit nichts bewirken kann; weil man verſtändigerweiſe nur das zu ſeinem Intereſſe machen kann, wo man durch ſeine Thätigkeit etwas zu Stande bringt. — Immer wenn der

Mensch bei Begegnissen des Schicksals ungeduldig wird, so macht er sein besonderes Interesse zu einer höchst wichtigen Angelegenheit, als etwas, wornach sich die Menschen und die Umstände hätten richten sollen.

§. 42.

Zur theoretischen Bildung gehört außer der Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit der Kenntnisse und der Allgemeinheit der Gesichtspunkte, aus denen die Dinge zu beurtheilen sind, der Sinn für die Objecte in ihrer freien Selbstständigkeit, ohne ein subjectives Interesse.

Erläuterung. Die Mannigfaltigkeit der Kenntnisse an und für sich gehört zur Bildung, weil der Mensch dadurch aus dem particulären Wissen von unbedeutenden Dingen der Umgebung zu einem allgemeinen Wissen sich erhebt, durch welches er eine größere Gemeinschaftlichkeit der Kenntnisse mit andern Menschen erreicht, in den Besitz allgemein interessanter Gegenstände kommt. Indem der Mensch über das, was er unmittelbar weiß und erfährt, hinausgeht, so lernt er, daß es auch andere und bessere Weisen des Verhaltens und Thuns gibt und die seinige nicht die einzig nothwendige ist. Er entfernt sich von sich selbst und kommt zur Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen. — Die Bestimmtheit der Kenntnisse betrifft den wesentlichen Unterschied derselben, die Unterschiede, die den Gegenständen unter allen Umständen zukommen. Zur Bildung gehört ein Urtheil über die Verhältnisse und Gegenstände der Wirklichkeit. Dazu ist erforderlich, daß man wisse, worauf es ankommt, was die Natur und der Zweck einer Sache und der Verhältnisse zu einander sind. Diese Gesichtspunkte sind nicht unmittelbar durch die Anschauung gegeben, sondern durch die Beschäftigung mit der Sache, durch das Nachdenken über ihren Zweck und Wesen und über die Mittel, wie weit dieselben reichen oder nicht. Der ungebildete Mensch bleibt bei der unmittelbaren Anschauung

ſtehen. Er hat kein offenes Auge und ſieht nicht, was ihm vor den Füßen liegt. Es iſt nur ein ſubjectives Sehen und Auffaſſen. Er ſieht nicht die Sache. Er weiß nur ungefähr, wie dieſe beſchaffen iſt und das nicht einmal recht, weil nur die Kenntniß der allgemeinen Geſichtspunkte dahin leitet, was man weſentlich betrachten muß, oder weil ſie ſchon das Hauptſächliche der Sache ſelbſt iſt, ſchon die vorzüglichſten Fächer derſelben enthält, in die man alſo das äußerliche Daſein, ſo zu ſagen, nur hineinzulegen braucht und alſo ſie viel leichter und richtiger aufzufaſſen fähig iſt.

Das Gegentheil davon, daß man nicht zu urtheilen weiß, iſt, daß man *vorſchnell* über Alles urtheilt, ohne es zu verſtehen. Ein ſolch vorſchnelles Urtheil gründet ſich darauf, daß man wohl einen Geſichtspunkt faßt, aber einen einſeitigen und dadurch alſo den wahren Begriff der Sache, die übrigen Geſichtspunkte, überſieht. Ein gebildeter Menſch weiß zugleich die *Grenze ſeiner Urtheilsfähigkeit*.

Ferner gehört zur Bildung der Sinn für das *Objective in ſeiner Freiheit*. Es liegt darin, daß ich nicht mein beſonderes Subject in dem Gegenſtande ſuche, ſondern die Gegenſtände, wie ſie an und für ſich ſind, in ihrer freien Eigenthümlichkeit betrachte und behandle, daß ich mich ohne einen beſonderen *Nutzen* dafür intereſſire. — Ein ſolch uneigennütziges Intereſſe liegt in dem *Studium der Wiſſenſchaften*, wenn man ſie nämlich um ihrer ſelbſt willen cultivirt. Die Begierde, aus den Gegenſtänden der Natur Nutzen zu ziehn, iſt mit deren Zertierung verbunden. — Auch das Intereſſe für die *ſchöne Kunſt* iſt ein uneigennütziges. Sie ſtellt die Dinge in ihrer lebendigen Selbſtſtändigkeit dar und ſtreicht das Dürftige und Verkümmerte, wie ſie von äußeren Umſtänden leiden, von ihnen ab. — Die objective *Handlung* beſteht darin, daß ſie 1) auch nach ihrer gleichgültigen Seite die *Form des Allgemeinen* hat, ohne Willkür, Laune und Caprice, vom Son-

geſtellt, daß das abſolute Weſen ein poſitiver Inhalt iſt, aber er iſt mit der Negativität der Aufklärung vereinigt. Er iſt ſein Seyn, das eben ſo ins Selbſt zurückgenommen und darin eingeſchloſſen bleibt, und ein unterſchiedener Inhalt, deſſen Theile eben ſo unmittelbar negirt als ſie aufgeſtellt ſind. Das Schickſal aber, worin dieſe widerſprechende Bewegung verſinkt, iſt das ſeiner, als des Schickſals der Weſenheit und Wirklichkeit, bewußte Selbſt.

Der ſich ſelbſt wiſſende Geiſt iſt in der Religion unmittelbar ſein eignes reines Selbſtbewußtſeyn. Diejenigen Geſtalten deſſelben, die betrachtet worden, — der wahre, der ſich entfremdete, und der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt, — machen zuſammen ihn in ſeinem Bewußtſeyn aus, das ſeiner Welt gegenübertretend in ihr ſich nicht erkennt. Aber im Gewiſſen unterwirft er ſich wie ſeine gegenſtändliche Welt überhaupt, ſo auch ſeine Vorſtellung und ſeine beſtimmten Begriffe, und iſt nun bei ſich ſeyendes Selbſtbewußtſeyn. In dieſem hat er für ſich, als Gegenſtand vorgeſtellt, die Bedeutung, der allgemeine Geiſt zu ſeyn, der alles Weſen und alle Wirklichkeit in ſich enthält; iſt aber nicht in der Form freier Wirklichkeit oder der ſelbſtſtändig erſcheinenden Natur. Er hat zwar Geſtalt oder die Form des Seyns, indem er Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns iſt, aber weil dieſes in der Religion in der weſentlichen Beſtimmung, Selbſtbewußtſeyn zu ſeyn, geſetzt iſt, iſt die Geſtalt ſich vollkommen durchſichtig; und die Wirklichkeit, die er enthält, iſt in ihm eingeſchloſſen oder in ihm aufgehoben gerade auf die Weiſe, wie wenn wir alle Wirklichkeit ſprechen; ſie iſt die gedachte allgemeine Wirklichkeit.

Indem alſo in der Religion die Beſtimmung des eigentlichen Bewußtſeyns des Geiſtes nicht die Form des freien Andersſeyns hat, ſo iſt ſein Daſeyn von ſeinem Selbſtbewußtſeyn unterſchieden und ſeine eigentliche Wirklichkeit fällt außer der Religion; es iſt wohl Ein Geiſt beider, aber ſein

derbaren u. dgl. m. befreit ist; 2) nach ihrer inneren, wesentlichen Seite ist das Objective, wenn man die wahrhafte Sache selbst zu seinem Zweck hat, ohne eigennütziges Interesse.

§. 43.

Zur praktischen Bildung gehört, daß der Mensch bei der Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse und Triebe diejenige Besonnenheit und Mäßigung beweise, welche in den Grenzen ihrer Nothwendigkeit, nämlich der Selbsterhaltung, liegt. Er muß 1) aus dem Natürlichen heraus, davon frei sein; 2) hingegen in seinen Beruf, das Wesentliche, muß er vertieft und daher 3) die Befriedigung des Natürlichen nicht nur in die Grenzen der Nothwendigkeit einschränken, sondern sie auch höheren Pflichten aufzuopfern fähig sein.

Erläuterung. Die Freiheit des Menschen von natürlichen Trieben besteht nicht darin, daß er keine hätte und also seiner Natur nicht zu entfliehen strebt, sondern daß er sie überhaupt als ein Nothwendiges und damit Vernünftiges anerkennt und sie demgemäß mit seinem Willen vollbringt. Er findet sich dabei nur insofern gezwungen, als er sich zufällige und willkürliche Einfälle und Zwecke gegen das Allgemeine schafft. Das bestimmte, genaue Maaß in Befriedigung der Bedürfnisse und im Gebrauch der physischen und geistigen Kräfte läßt sich nicht genau angeben, aber es kann Jeder wissen, was ihm nützlich oder schädlich ist. Die Mäßigung in Befriedigung natürlicher Triebe und im Gebrauch körperlicher Kräfte ist überhaupt um der Gesundheit willen nothwendig, denn diese ist eine wesentliche Bedingung für den Gebrauch der geistigen Kräfte zur Erfüllung der höheren Bestimmung des Menschen. Wird der Körper nicht in seinem ordentlichen Zustande erhalten, wird er in einer seiner Functionen verletzt, so muß man ihn zum Zweck seiner Beschäftigung machen, wodurch er etwas Gefährliches, Bedeutendes für den Geist wird. — Ferner hat die Ueberschreitung des Maaßes im Gebrauch der

phyſiſchen und geiſtigen Kräfte, entweder durch das Zuviel oder Zuwenig, Abſtumpfung und Schwäche derſelben zur Folge.

Endlich iſt die Mäßigkeit mit der Beſonnenheit verbunden. Dieſe beſteht im Bewußtſein über das, was man thut, daß der Menſch im Genuß oder in der Arbeit durch ſeine Reflexion ſich überſchaut und alſo dieſem einzelnen Zuſtande nicht ganz hingegeben iſt, ſondern offen bleibt für die Betrachtung von Anderem, was auch noch nothwendig ſein kann. Bei der Beſonnenheit iſt man aus ſeinem Zuſtande, der Empfindung oder des Geſchäfts, zugleich mit dem Geiſt heraus. Dieſe Stellung, ſich in ſeinen Zuſtand nicht vollkommen zu vertiefen, iſt überhaupt bei zwar nothwendigen, aber dabei nicht weſentlichen Trieben und Zwecken erforderlich. Hingegen bei einem wahrhaften Zweck oder Geſchäft muß der Geiſt mit ſeinem ganzen Ernſt gegenwärtig und nicht zugleich außerhalb deſſelben ſein. Die Beſonnenheit beſteht hier darin, daß man alle Umſtände und Seiten der Arbeit vor Augen hat.

§. 44.

Was den beſtimmten Beruf betrifft, der als ein Schickſal erſcheint, ſo iſt überhaupt die Form einer äußerlichen Nothwendigkeit daran aufzuheben. Es iſt mit Freiheit zu ergreifen und mit ſolcher auszuhalten und auszuführen.

Erläuterung. Der Menſch, in Rückſicht auf die äußerlichen Umſtände des Schickſals und Alles, was er überhaupt unmittelbar iſt, muß ſich ſo verhalten, daß er daſſelbe zu dem ſeinigen macht, daß er ihm die Form eines äußerlichen Daſeins benimmt. Es kommt nicht darauf an, in welchem äußerlichen Zuſtande der Menſch ſich durch das Schickſal befindet, wenn er das, was er iſt, recht iſt, d. h. wenn er alle Seiten ſeines Berufs ausfüllt. Der Beruf zu einem Stande iſt eine vielſeitige Subſtanz. Er iſt gleichſam ein Stoff oder Material, das er nach allen Richtungen hin durcharbeiten muß, damit daſſelbe nichts Fremdes, Sprödes und Widerſtrebendes

in sich hat. Insofern ich es vollkommen zu dem Meinigen für mich gemacht habe, bin ich frei darin. Der Mensch ist vorzüglich dadurch unzufrieden, wenn er seinen Beruf nicht ausfüllt. Er giebt sich ein Verhältniß, das er nicht wahrhaft als das seinige hat. Zugleich gehört er diesem Stande an. Er kann sich nicht von ihm losmachen. Er lebt und handelt also in einem widerwärtigen Verhältniß mit sich selbst.

§. 45.

Treue und Gehorsam in seinem Beruf, so wie Gehorsam gegen das Schicksal und Selbstvergessenheit in seinem Handeln, haben zum Grunde das Aufgeben der Eitelkeit, des Eigendünkels und der Eigensucht gegen das, was an und für sich und nothwendig ist.

Erläuterung. Der Beruf ist etwas Allgemeines und Nothwendiges und macht irgend eine Seite des menschlichen Zusammenlebens aus. Er ist also ein Theil des ganzen Menschenwerkes. Wenn der Mensch einen Beruf hat, tritt er zu dem Antheil und Mitwirken an dem Allgemeinen ein. Er wird dadurch ein Objectives. Der Beruf ist zwar eine einzelne beschränkte Sphäre, macht jedoch ein nothwendiges Glied des Ganzen aus und ist auch in sich selbst wieder ein Ganzes. Wenn der Mensch etwas werden soll, so muß er sich zu beschränken wissen, d. h. seinen Beruf ganz zu seiner Sache machen. Dann ist er keine Schranke für ihn. Er ist alsdann einig mit sich selbst, mit seiner Aeußerlichkeit, seiner Sphäre. Er ist ein Allgemeines, Ganzes. — Wenn der Mensch sich etwas Eitles d. h. Unwesentliches, Nichtiges zum Zweck macht, so liegt hierbei nicht das Interesse an einer, sondern an seiner Sache zu Grunde. Das Eitle ist nichts an und für sich Bestehendes, sondern wird nur durch das Subject erhalten. Der Mensch sieht darin nur sich selbst; z. B. es kann auch eine moralische Eitelkeit geben, wenn der Mensch überhaupt bei seinem Handeln sich seiner Vortrefflichkeit bewußt ist und das Interesse

mehr an sich als an der Sache hat. — Der Mensch, der geringe Geschäfte treu erfüllt, zeigt sich fähig zu größeren, weil er Gehorsam gezeigt hat, ein Aufgeben seiner Wünsche, Neigungen und Einbildungen.

§. 46.

Durch die intellectuelle und moralische Bildung erhält der Mensch die Fähigkeit, die Pflichten gegen Andere zu erfüllen, welche Pflichten reale genannt werden können, da hingegen die Pflichten, die sich auf die Bildung beziehen, mehr formeller Natur sind.

§. 47.

Insofern die Erfüllung der Pflichten mehr als subjectives Eigenthum eines Individuums erscheint und mehr seinem natürlichen Charakter angehört, ist sie Tugend.

§. 48.

Weil die Tugend zum Theil mit dem natürlichen Charakter zusammenhängt, so erscheint sie als eine Moralität von bestimmter Art und von größerer Lebendigkeit und Intensität. Sie ist zugleich weniger mit dem Bewußtsein der Pflicht verknüpft, als die eigentliche Moralität.

II. Familienpflicht.

§. 49.

Indem der Mensch gebildet ist, hat er die Möglichkeit zu handeln. Insofern er wirklich handelt, ist er nothwendig in Verhältniß mit anderen Menschen. Das erste nothwendige Verhältniß, worin das Individuum zu Anderen tritt, ist das Familienverhältniß. Es hat zwar auch eine rechtliche Seite, aber sie ist der Seite der moralischen Gesinnung, der Liebe und des Zutrauens, untergeordnet.

Erläuterung. Die Familie macht wesentlich nur Eine Substanz, nur Eine Person aus. Die Familienglieder sind nicht Personen gegen einander. Sie treten in ein solches Verhältniß erst, insofern durch ein Unglück das moralische Band

sich aufgelöst hat. Bei den Alten hieß die Gesinnung der Familienliebe, das Handeln in ihrem Sinn, pietas. Die Pietät hat mit der Frömmigkeit, die auch mit diesem Wort bezeichnet wird, gemeinschaftlich, daß sie ein absolutes Band voraussetzen, die an und für sich seiende Einheit in einer geistigen Substanz, ein Band, das nicht durch besondere Willkür oder Zufall geknüpft ist.

§. 50.

Diese Gesinnung besteht näher darin, daß jedes Glied der Familie seine Wesen nicht in seiner eigenen Person hat, sondern daß nur das Ganze der Familie ihre Persönlichkeit ausmacht.

§. 51.

Die Verbindung von Personen zweierlei Geschlechts, welche Ehe ist, ist wesentlich weder blos natürliche, thierische Vereinigung, noch bloßer Civilvertrag, sondern eine moralische Vereinigung der Gesinnung in gegenseitiger Liebe und Zutrauen, die sie zu Einer Person macht.

§. 52.

Die Pflicht der Eltern gegen die Kinder ist: für ihre Erhaltung und Erziehung zu sorgen; die der Kinder, zu gehorchen, bis sie selbstständig werden, und sie ihr ganzes Leben zu ehren; die der Geschwister überhaupt, nach Liebe und vorzüglicher Billigkeit gegen einander zu handeln.

III. Staatspflichten.

§. 53.

Das natürliche Ganze, das die Familie ausmacht, erweitert sich zu dem Ganzen eines Volkes und Staates, in welchem die Individuen für sich einen selbstständigen Willen haben.

Erläuterung. Der Staat geht einerseits darauf hin, die Gesinnung der Bürger entbehren zu können, nämlich insofern er sich von dem Willen der Einzelnen unabhängigmachen muß. Er schreibt daher dem Einzelnen genau ihre Schuldigkeiten vor, nämlich den Antheil, den sie für das Ganze leisten müssen. Er kann sich auf die bloße Gesinnung nicht

verlaſſen, weil ſie eben ſowohl eigennützig ſein und ſich dem Intereſſe des Staats entgegenſetzen kann. — Auf dieſem Wege wird der Staat *Maſchine*, ein Syſtem äußerer Abhängigkeiten. Aber auf der anderen Seite kann er die *Geſinnung* der Bürger nicht entbehren. Die Vorſchrift der Regierung kann blos das Allgemeine enthalten. Die wirkliche Handlung, die Ausfüllung der Staatszwecke, enthält die beſondere Weiſe der Wirkſamkeit. Dieſe kann nur aus dem individuellen Verſtande, aus der Geſinnung des Menſchen entſpringen.

§. 54.

Der Staat faßt die Geſellſchaft nicht nur unter rechtlichen Verhältniſſen, ſondern vermittelt als ein wahrhaft höheres moraliſches Gemeinweſen die Einigkeit in Sitten, Bildung und allgemeiner Denk- und Handlungsweiſe (indem Jeder in dem Andern ſeine Allgemeinheit geiſtiger Weiſe anſchaut und erkennt).

§. 55.

In dem Geiſte eines Volkes hat jeder einzelne Bürger ſeine geiſtige Subſtanz. Die Erhaltung der Einzelnen iſt nicht nur auf die Erhaltung dieſes lebendigen Ganzen begründet, ſondern daſſelbe macht die allgemeine geiſtige Natur oder das Weſen eines Jeden gegen ſeine Einzelheit aus. *Die Erhaltung des Ganzen geht daher der Erhaltung des Einzelnen* vor und Alle ſollen dieſe Geſinnung haben.

§. 56.

Blos nach der rechtlichen Seite betrachtet, inſofern der Staat die Privatrechte der Einzelnen ſchützt, und der Einzelne zunächſt auf das Seine ſieht, iſt gegen den Staat wohl eine Aufopferung eines Theils des Eigenthums möglich, um das Uebrige zu erhalten. Der *Patriotismus* aber gründet ſich nicht auf dieſe Berechnung, ſondern auf das Bewußtſein der *Abſolutheit des Staats*. Dieſe Geſinnung, Eigenthum und Leben für das Ganze aufzuopfern, iſt um ſo größer in einem Volke, je mehr die *Einzelnen* für das Ganze mit *eigenem*

Willen und Selbstthätigkeit handeln können und je größeres Zutrauen sie zu demselben haben. (Schöner Patriotismus der Griechen.) (Unterschied von Bürger als bourgeois und citoyen.).

§. 57.

Die Gesinnung des Gehorsams gegen die Befehle der Regierung, der Anhänglichkeit an die Person des Fürsten und an die Verfassung und das Gefühl der Nationalehre sind die Tugenden des Bürgers jedes ordnungsmäßigen Staates.

§. 58.

Der Staat beruht nicht auf einem ausdrücklichen Vertrag Eines mit Allen und Aller mit Einem, oder des Einzelnen und der Regierung mit einander, und der allgemeine Wille des Ganzen ist nicht der ausdrückende Wille der Einzelnen, sondern ist der absolut allgemeine Wille, der für die Einzelnen an und für sich verbindlich ist.

IV. Pflichten gegen Andere.

§. 59.

Die Pflichten gegen Andere sind zuerst die Rechtspflichten, welche mit der Gesinnung, das Recht um des Rechts willen zu thun, verknüpft sein müssen. Die übrigen dieser Pflichten gründen sich auf die Gesinnung, die Andern nicht nur als abstracte Person, sondern auch in ihrer Besonderheit sich selbst gleich zu halten, ihr Wohl und Wehe als das seinige zu betrachten und dies durch thätige Hülfe zu beweisen.

§. 60.

Diese moralische Denk- und Handlungsweise geht über das Recht hinaus. Die Rechtschaffenheit aber, die Beobachtung der strengen Pflichten gegen Andere, ist die erste Pflicht, die zu Grunde liegen muß. Es kann edle und großmüthige Handlungen geben, die ohne Rechtschaffenheit sind. Sie haben alsdann ihren Grund in der Eigenliebe und in dem Bewußtsein, etwas Besonderes gethan zu haben, dahingegen das, was die Rechtschaffenheit verlangt, für Alle geltende, nicht willkürliche Pflicht ist.

§. 61.

Unter den beſondern Pflichten gegen die Anderen iſt die Wahrhaftigkeit im Reden und Handeln die erſte. Sie beſteht in der Gleichheit deſſen, was iſt und deſſen man ſich bewußt iſt, mit demjenigen, was man gegen Andere äußert und zeigt. — Die Unwahrhaftigkeit iſt die Ungleichheit und der Widerſpruch des Bewußtſeins und deſſen, wie man für Andere da iſt, ſomit ſeines Inneren und ſeiner Wirklichkeit und damit die Nichtigkeit an ſich ſelbſt.

§. 62.

Zur Unwahrhaftigkeit gehört auch vorzüglich, wenn das, was man meint, eine gute Abſicht oder Geſinnung ſein ſoll, dagegen, was man thut, etwas Böſes iſt. (Dieſe Ungleichheit zwiſchen der Geſinnung und dem, was die Handlung an ſich iſt, wäre wenigſtens eine Ungeſchicklichkeit, aber, inſofern der Handelnde überhaupt Schuld hat, iſt ein ſolcher, der Böſes thut, dafür anzuſehen, daß er es auch böſe meint).

§. 63.

Es ſetzt ein beſonderes Verhältniß voraus, um das Recht zu haben, Jemand die Wahrheit über ſein Betragen zu ſagen. Wenn man dies thut, ohne das Recht dazu haben, ſo iſt man inſofern unwahr, daß man ein Verhältniß zu dem Andern aufſtellt, welches nicht ſtatt hat.

Erläuterung. Eines Theils iſt es das Erſte, die Wahrheit zu ſagen, inſofern man weiß, daß es wahr iſt. Es iſt unedel, die Wahrheit nicht zu ſagen, wenn es an ſeinem rechten Orte iſt, ſie zu ſagen, weil man ſich dadurch vor ſich ſelbſt und dem Andern erniedrigt. Man ſoll aber auch die Wahrheit nicht ſagen, wenn man keinen Beruf dazu hat oder auch nicht einmal ein Recht. Wenn man die Wahrheit blos ſagt, um das Seinige gethan zu haben, ohne weiteren Erfolg, ſo iſt es wenigſtens etwas Ueberflüſſiges, denn es iſt nicht darum zu thun, daß ich die Sache geſagt habe, ſon-

dern daß sie zu Stande kommt. Das Reden ist noch nicht die That oder Handlung, welche höher ist. — Die Wahrheit wird dann am rechten Ort und zur rechten Zeit gesagt, wenn sie dient, die Sache zu Stande zu bringen. Die Rede ist ein erstaunlich großes Mittel, aber es gehört großer Verstand dazu, dasselbe richtig zu gebrauchen.

§. 64.

Mit der Verläumdung, welche eine wirkliche Lüge ist, ist das üble Nachreden verwandt, die Erzählung von solchen Dingen, die der Ehre eines Dritten nachtheilig und dem Erzählenden nicht an und für sich offenbar sind. Es pflegt in mißbilligendem Eifer gegen unmoralische Handlungen zu geschehen, auch mit dem Zusatz, man könne die Erzählungen nicht für gewiß versichern und wolle nichts gesagt haben. Es ist aber in diesem Fall mit der Unredlichkeit verbunden, die Erzählungen, die man nicht verbreiten zu wollen vorgiebt, durch die That wirklich zu verbreiten; und in jenem mit der Heuchelei, moralisch sprechen zu wollen und wirklich böse zu handeln.

Erläuterung. Heuchelei besteht darin, daß die Menschen böse handeln, sich aber gegen Andere den Schein geben, eine gute Absicht zu haben, etwas Gutes haben thun zu wollen. Die äußerliche Handlung ist aber nicht von der inneren verschieden. Bei einer bösen That ist auch die Absicht wesentlich böse und nicht gut gewesen. Es kann dabei der Fall sein, daß der Mensch etwas Gutes oder wenigstens Erlaubtes hat erreichen wollen. Man kann aber dabei nicht das, was an und für sich böse ist, zum Mittel von etwas Gutem machen wollen. Der Zweck oder die Absicht heiligt nicht die Mittel. Das moralische Princip geht vornehmlich auf die Gesinnung oder auf die Absicht. Aber es ist eben so wesentlich, daß nicht nur die Absicht, sondern auch die Handlung gut ist. — Eben so muß sich der Mensch nicht überreden, daß er bei dem gemeinen Handeln des individuellen Lebens wichtige, vortreff-

liche Absichten habe. Wie nun der Mensch einerseits seinen eigenen Handlungen gern gute Absichten unterlegt und seine an und für sich unwichtigen Handlungen durch Reflexionen groß zu machen sucht, so geschieht es umgekehrt gegen Andere, daß er großen oder wenigstens guten Handlungen Anderer durch eine eigennützige Absicht etwas Böses beilegen will.

§. 65.

Die Gesinnung, Andern mit Wissen und Willen zu schaden, ist böse. Die Gesinnung, welche sich Pflichten gegen Andere, auch gegen sich selbst zu verletzen erlaubt, aus Schwäche gegen seine Neigung, ist schlecht.

Erläuterung. Dem Guten steht das Böse, aber auch das Schlechte entgegen. Das Böse enthält, daß es mit Entschluß des Willens geschieht. Es hat also vor dem Schlechten das Formelle, eine Stärke des Willens, die auch Bedingung des Guten ist, voraus. Das Schlechte hingegen ist etwas Willenloses. Der Schlechte geht seiner Neigung nach und versäumt dadurch Pflichten. Dem Schlechten wäre es auch recht, wenn die Pflichten erfüllt würden, nur hat er den Willen nicht, seine Neigungen oder Gewohnheiten zu bemeistern.

§. 66.

Welche Dienste wir andern Menschen zu erweisen haben oder erweisen können, hängt von zufälligen Verhältnissen ab, in denen wir mit ihnen stehen, und von den besonderen Umständen, in denen wir uns selbst befinden. Sind wir im Stande, einem Andern einen Dienst zu thun, so haben wir nur dies, daß er ein Mensch ist, und seine Noth zu betrachten.

Erläuterung. Die erste Bedingung, Andern Hülfe zu leisten, besteht darin, daß wir ein Recht dazu haben, nämlich sie als Nothleidende zu betrachten und gegen sie als solche zu handeln. Es muß also die Hülfe mit ihrem Willen geschehen. Dies setzt eine gewisse Bekanntschaft oder Vertraulichkeit voraus. Der Bedürftige ist als solcher dem Unbedürf-

Bewußtſeyn umfaßt nicht beide zumal, und die Religion erſcheint als ein Theil des Daſeyns und Thuns und Treibens, deſſen anderer Theil das Leben in ſeiner wirklichen Welt iſt. Wie wir nun es wiſſen, daß der Geiſt in ſeiner Welt und der ſeiner als Geiſt bewußte Geiſt oder der Geiſt in der Religion daſſelbe ſind, ſo beſteht die Vollendung der Religion darin, daß beides einander gleich werde, nicht nur daß ſeine Wirklichkeit von der Religion befaßt iſt, ſondern umgekehrt, daß er ſich als ſeiner ſelbſtbewußter Geiſt wirklich und Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns werde. — Inſofern der Geiſt in der Religion ſich ihm ſelbſt vorſtellt, iſt er zwar Bewußtſeyn, und die in ihr eingeſchloſſene Wirklichkeit iſt die Geſtalt und das Kleid ſeiner Vorſtellung. Der Wirklichkeit widerfährt aber in dieſer Vorſtellung nicht ihr vollkommenes Recht, nämlich nicht nur Kleid zu ſeyn, ſondern ſelbſtſtändiges freies Daſeyn; und umgekehrt iſt ſie, weil ihr die Vollendung in ihr ſelbſt mangelt, eine beſtimmte Geſtalt, die nicht dasjenige erreicht, was ſie darſtellen ſoll, nämlich den ſeiner ſelbſtbewußten Geiſt. Daß ſeine Geſtalt ihn ſelbſt ausdrückte, müßte ſie ſelbſt nichts anderes ſeyn als er, und er ſich ſo erſchienen oder wirklich ſeyn, wie er in ſeinem Weſen iſt. Dadurch allein würde auch das erreicht, was die Forderung des Gegentheils zu ſeyn ſcheinen kann, nämlich daß der Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns die Form freier Wirklichkeit zugleich hat; aber nur der Geiſt, der ſich als abſoluter Geiſt Gegenſtand iſt, iſt ſich eine eben ſo freie Wirklichkeit, als er darin ſeiner ſelbſt bewußt bleibt.

Indem zunächſt das Selbſtbewußtſeyn und das eigentliche Bewußtſeyn, die Religion und der Geiſt in ſeiner Welt oder das Daſeyn des Geiſtes unterſchieden wird, ſo beſteht das letztere in dem Ganzen des Geiſtes, inſofern ſeine Momente als aus einander tretend und jedes für ſich ſich darſtellt. Die Momente aber ſind das Bewußtſeyn, das Selbſtbewußtſeyn, die Vernunft und der Geiſt; — der Geiſt nämlich als un-

tigen ungleich. Es hängt also von seinem Willen ab, ob er als Bedürftiger erscheinen will. Er wird dies wollen, wenn er überzeugt ist, daß ich ihn, dieser Ungleichheit ungeachtet, als einen mir Gleichen behandle und betrachte. — Zweitens muß ich die Mittel in Händen haben, ihm zu helfen. — Endlich kann es auch Fälle geben, wo seine Noth offenbar ist und darin gleichsam die Erklärung seines Willens liegt, daß ihm geholfen werde.

§. 67.

Die Pflicht der allgemeinen Menschenliebe erstreckt sich näher auf diejenigen, mit welchen wir im Verhältniß der Bekanntschaft und Freundschaft stehen. Die ursprüngliche Einheit der Menschen muß freiwillig zu solchen näheren Verbindungen gemacht worden sein, durch welche bestimmtere Pflichten entstehen.

(Freundschaft beruht auf Gleichheit der Charaktere, besonders des Interesses, ein gemeinsames Werk mit einander zu thun, nicht auf dem Vergnügen an der Person des Andern als solcher. Man muß seinen Freunden so wenig als möglich beschwerlich fallen. Von Freunden keine Dienstleistungen zu fordern, ist am Delicatesten. Man muß nicht sich die Sache ersparen, um sie Andern aufzulegen.)

§. 68.

Die Pflicht der Klugheit erscheint zunächst als eine Pflicht gegen sich selbst in den Verhältnissen zu Andern, insofern der Eigennutz Zweck ist. — Der wahre eigne Nutzen wird aber wesentlich durch sittliches Verhalten erreicht, welches somit die wahre Klugheit ist. Es ist darin zugleich enthalten, daß in Beziehung auf moralisches Betragen der eigene Nutzen zwar Folge sein kann, aber nicht als Zweck anzusehen ist.

§. 69.

Insofern der eigne Nutzen nicht unmittelbar im moralischen Betragen liegt und von dem besonderen, im Ganzen zufälligen Wohlwollen Anderer abhängt, so befindet man sich hier in der Sphäre der bloßen Zuneigungen zu einander und die Klugheit

besteht darin, die Neigungen der Anderen nicht zu verletzen und sie für sich zu erhalten. Aber auch in dieser Rücksicht ist das, was Nutzen bringt, eigentlich auch dasjenige, was sich an und für sich gehört, nämlich Andere darüber frei zu lassen, wo wir weder Pflicht noch Recht haben, sie zu stören, und durch unser Betragen ihre Zuneigung zu gewinnen.

§. 70.

Die Höflichkeit ist die Bezeugung von wohlwollenden Gesinnungen, auch von Dienstleistungen, vornehmlich gegen solche, mit denen wir noch nicht in einem näheren Verhältnisse der Bekanntschaft oder Freundschaft stehen. Sie ist Falschheit, wenn diese Bezeugung mit den entgegengesetzten Gesinnungen verbunden ist. Die wahre Höflichkeit aber ist als Pflicht anzusehen, weil wir wohlwollende Gesinnungen gegen einander überhaupt haben sollen, um durch Bezeugung derselben den Weg zu näheren Verbindungen mit ihnen zu öffnen. (Einen Dienst, eine Gefälligkeit, etwas Angenehmes einem Fremden erweisen, ist Höflichkeit. Dasselbe aber sollen wir auch einem Bekannten oder Freunde erweisen. Gegen Fremde und solche, mit denen wir nicht in näherer Verbindung stehen, ist es um den Schein des Wohlwollens und um nichts als diesen Schein zu thun. Feinheit, Delicatesse ist, nichts zu thun oder zu sagen, was nicht das Verhältniß erlaubt. — Griechische Humanität und Urbanität bei Sokrates und Plato.)

Dritter Abschnitt.

Religionslehre.

§. 71.

Das moralische Gesetz in uns ist das ewige Vernunftgesetz, das wir unwiderstehlich achten müssen und durch das wir uns unauflöslich gebunden fühlen. Wir sehen aber eben so unmittelbar die Unangemessenheit unserer Individualität

zu demſelben ein, erkennen es als Höheres, als wir, als ein von uns unabhängiges, ſelbſtſtändiges, abſolutes Weſen.

§. 72.

Dies abſolute Weſen iſt gegenwärtig in unſerem reinen Bewußtſein und offenbart ſich uns darin. Das Wiſſen von ihm iſt, als durch es in uns vermittelt, für uns unmittelbar und kann inſofern Glauben genannt werden.

§. 73.

Die Erhebung über das Sinnliche und Endliche nicht zwar negativ, von unſerer Seite, die Vermittlung dieſes Wiſſens aus, aber nur inſofern, als von Sinnlichem und Endlichem zwar ausgegangen, es aber zugleich verlaſſen und in ſeiner Nichtigkeit erkannt wird. Allein dies Wiſſen von dem Abſoluten iſt ſelbſt ein abſolutes und unmittelbares Wiſſen und kann nicht etwas Endliches zu ſeinem poſitiven Grunde haben oder durch etwas, das es nicht ſelbſt iſt, als einen Beweis vermittelt ſein.

§. 74.

Dies Wiſſen muß ſich näher beſtimmen und nicht inneres Gefühl, Glauben an das unbeſtimmte Weſen überhaupt bleiben, ſondern ein Erkennen deſſelben werden. Die Erkenntniß Gottes iſt nicht über die Vernunft, denn dieſe iſt nur Widerſchein Gottes und iſt weſentlich das Wiſſen vom Abſoluten, ſondern jene Erkenntniß iſt nur über den Verſtand, das Wiſſen vom Endlichen und Relativen.

§. 75.

Die Religion ſelbſt beſteht in der Beſchäftigung des Gefühls und Gedankens mit dem abſoluten Weſen und in der Vergegenwärtigung ſeiner Vorſtellung, womit die Selbſtvergeſſenheit ſeiner Beſonderheit in dieſer Erhebung und das Handeln in dieſem Sinn, in Rückſicht auf das abſolute Weſen nothwendig verbunden iſt.

§. 76.

Gott iſt der abſolute Geiſt, d. h. er iſt das reine Weſen, das ſich zum Gegenſtande macht, aber darin nur ſich

selbst anschaut; oder in seinem Anderswerden schlechthin in sich selbst zurückkehrt und sich selbst gleich ist.

§. 77.

Gott ist, nach den Momenten seines Wesens, 1) absolut heilig, insofern er das schlechthin in sich allgemeine Wesen ist. Er ist: 2) absolute Macht, insofern er das Allgemeine verwirklicht und das Einzelne im Allgemeinen erhält oder ewiger Schöpfer des Universums. Er ist 3) Weisheit, insofern seine Macht nur heilige Macht ist; 4) Güte, insofern er das Einzelne in seiner Wirklichkeit gewähren läßt und 5) Gerechtigkeit, insofern er es zum Allgemeinen ewig zurückbringt.

§. 78.

Das Böse ist die Entfremdung von Gott, insofern das Einzelne nach seiner Freiheit sich von dem Allgemeinen trennt und in der Ausschließung von demselben absolut für sich zu sein strebt. Insofern es die Natur des endlichen freien Wesens ist, in diese Einzelheit sich zu reflectiren, ist sie als böse zu betrachten.

§. 79.

Aber die Freiheit des einzelnen Wesens ist zugleich an sich eine Gleichheit des Wesens mit sich selbst, oder sie ist an sich göttlicher Natur. Diese Erkenntniß, daß die menschliche Natur der göttlichen Natur nicht wahrhaft ein Fremdes ist, vergewissert den Menschen der göttlichen Gnade und läßt ihn dieselbe ergreifen, wodurch die Versöhnung Gottes mit der Welt oder das Entschwinden ihrer Entfremdung von Gott zu Stande kommt.

§. 80.

Der Gottesdienst ist die bestimmte Beschäftigung des Gedankens und der Empfindung mit Gott, wodurch das Individuum seine Einigkeit mit demselben zu bewirken und sich das Bewußtsein und die Versicherung dieser Einigkeit zu geben strebt, welche Uebereinstimmung seines Willens mit dem göttlichen Willen es durch die Gesinnung und Handlungsweise seines wirklichen Lebens beweisen soll.

Zweiter Cursus.

Mittelclasse.

Phänomenologie des Geistes und Logik.

Erſte Abtheilung.

Phänomenologie des Geiſtes, oder Wiſſenſchaft des Bewußtſeins.

Einleitung.

§. 1.

Unſer gewöhnliches Wiſſen ſtellt ſich nur dem Gegenſtand vor, den es weiß, nicht aber zugleich ſich, nämlich das Wiſſen ſelbſt. Das Ganze aber, was im Wiſſen vorhanden iſt, iſt nicht nur der Gegenſtand, ſondern auch Ich, der weiß und die Beziehung meiner und des Gegenſtandes auf einander: das Bewußtſein.

§. 2.

In der Philoſophie werden die Beſtimmungen des Wiſſens nicht einſeitig nur als Beſtimmungen der Dinge betrachtet, ſondern zugleich mit dem Wiſſen, welchem ſie wenigſtens gemeinſchaftlich mit den Dingen zukommen; oder ſie werden genommen nicht blos als objective, ſondern auch als ſubjective Beſtimmungen, oder vielmehr als beſtimmte Arten der Beziehung des Objects und Subjects auf einander.

§. 3.

Indem im Wiſſen die Dinge und ihre Beſtimmungen ſind, iſt einerſeits die Vorſtellung möglich, daß dieſelben an und für ſich außer dem Bewußtſein ſind und dieſem ſchlechthin als ein Fremdes und Fertiges gegeben werden; andererſeits aber, indem das Bewußtſein dem Wiſſen eben ſo weſentlich iſt, wird auch die Vorſtellung möglich, daß das Bewußtſein dieſe ſeine

Welt ſich ſelbſt ſetzt und die Beſtimmungen derſelben durch ſein Verhalten und ſeine Thätigkeit ganz oder zum Theil ſelbſt hervorbringe oder modificire. Die erſtere Vorſtellungsweiſe iſt der Realismus, die andere der Idealismus genannt worden. Hier ſind die allgemeinen Beſtimmungen der Dinge nur überhaupt als beſtimmte Beziehung vom Object auf das Subject zu betrachten.

§. 4.

Das Subject, beſtimmter gedacht, iſt der Geiſt. Er iſt erſcheinend, als weſentlich auf einen ſeienden Gegenſtand ſich beziehend: inſofern iſt er Bewußtſein. Die Lehre vom Bewußtſein iſt daher die Phänomenologie des Geiſtes.

§. 5.

Der Geiſt aber nach ſeiner Selbſtthätigkeit innerhalb ſeiner ſelbſt und in Beziehung auf ſich, unabhängig von der Beziehung auf Anderes, wird in der eigentlichen Geiſteslehre oder Pſychologie betrachtet.

§. 6.

Das Bewußtſein iſt überhaupt das Wiſſen von einem Gegenſtande, es ſei ein äußerer oder innerer, ohne Rückſicht darauf, ob er ſich ohne Zuthun des Geiſtes ihm darbiete, oder ob er durch dieſen hervorgebracht ſei. Nach ſeinen Thätigkeiten wird der Geiſt betrachtet, inſofern die Beſtimmungen ſeines Bewußtſeins ihm ſelbſt zugeſchrieben werden.

§. 7.

Das Bewußtſein iſt die beſtimmte Beziehung des Ich auf einen Gegenſtand. Inſofern man von dem Gegenſtande ausgeht, kann geſagt werden, daß es verſchieden iſt nach der Verſchiedenheit der Gegenſtände, die es hat.

§. 8.

Zugleich aber iſt der Gegenſtand weſentlich in dem Verhältniſſe zum Bewußtſein beſtimmt. Seine Verſchiedenheit iſt daher umgekehrt als abhängig von der Fortbildung des

Bewußtſeins zu betrachten. Dieſe Gegenſeitigkeit geht in der erſcheinenden Sphäre des Bewußtſeins ſelbſt vor und läßt die eben (§. 3.) erwähnte Frage unentſchieden, welche Bewandniß es an und für ſich mit dieſen Beſtimmungen habe.

§. 9.

Das Bewußtſein hat im Allgemeinen nach der Verſchiedenheit des Gegenſtandes überhaupt drei Stufen. Er iſt nämlich entweder das dem Ich gegenüberſtehende Object; oder er iſt Ich ſelbſt; oder etwas Gegenſtändliches, das eben ſo ſehr dem Ich angehört, der Gedanke. Dieſe Beſtimmungen ſind nicht empiriſch von Außen aufgenommen, ſondern Momente des Bewußtſeins ſelbſt. Es iſt alſo:

1) Bewußtſein überhaupt;
2) Selbſtbewußtſein;
3) Vernunft.

Erſte Stufe.

Das Bewußtſein überhaupt.

§. 10.

Das Bewußtſein überhaupt iſt 1) ſinnliches; 2) wahrnehmendes; 3) verſtändiges.

A. Das ſinnliche Bewußtſein.

§. 11.

Das einfache ſinnliche Bewußtſein iſt die unmittelbare Gewißheit von einem äußerlichen Gegenſtande. Der Ausdruck für die Unmittelbarkeit eines ſolchen Gegenſtandes iſt, daß er iſt, und zwar dieſer, jetzt der Zeit und hier dem Raume nach, durchaus von allen andern Gegenſtänden verſchieden und vollſtändig an ihm ſelbſt beſtimmt.

§. 12.

Sowohl dieſes Jetzt als dieſes Hier iſt ein Verſchwin-

bendes. Jetzt iſt nicht mehr, indem es iſt und ein anderes Jetzt iſt an ſeine Stelle getreten, das aber eben ſo unmittelbar verſchwunden iſt. Zugleich bleibt aber Jetzt. Dies bleibende Jetzt iſt das allgemeine, das ſowohl dieſes als jenes Jetzt iſt, als auch keines von ihnen iſt. — Dieſes Hier, das ich meine und aufzeige, hat ein Rechts und Links, ein Oben und Unten, ein Hinten und Vornen in's Unendliche, d. i. das aufgezeigte Hier iſt nicht ein einfaches alſo beſtimmtes Hier, ſondern ein Inbegriff von Vielem. Was alſo in Wahrheit vorhanden, iſt nicht die abſtracte ſinnliche Beſtimmtheit, ſondern das Allgemeine.

B. Das Wahrnehmen.

§. 13.

Das Wahrnehmen hat nicht mehr das Sinnliche, inſofern es unmittelbar, ſondern inſofern es zugleich als Allgemeines iſt, zum Gegenſtande. Es iſt eine Vermiſchung von ſinnlichen und von Reflexionsbeſtimmungen.

§. 14.

Der Gegenſtand dieſes Bewußtſeins iſt daher das Ding mit ſeinen Eigenſchaften. Die ſinnlichen Eigenſchaften ſind α) für ſich ſowohl unmittelbar in dem Gefühl, als auch zugleich beſtimmt durch die Beziehung auf andere und vermittelt; β) gehören ſie einem Dinge an und ſind in dieſer Rückſicht einerſeits in der Einzelheit deſſelben befaßt, andererſeits haben ſie Allgemeinheit, nach welcher ſie über dies einzelne Ding hinaus gehen und zugleich von einander unabhängig ſind.

§. 15.

Inſofern die Eigenſchaften weſentlich vermittelte ſind, haben ſie ihr Beſtehen in einem Andern und verändern ſich. Sie ſind nur Accidenzen. Die Dinge aber, da ſie in ihren Eigenſchaften beſtehen, indem ſie ſich dadurch unterſcheiden, löſen ſich mit der Veränderung derſelben auf und ſind ein Wechſel des Entſtehens und Vergehens.

mittelbarer Geiſt, der noch nicht das Bewußtſeyn des Geiſtes iſt. Ihre zuſammengefaßte Totalität macht den Geiſt in ſeinem weltlichen Daſeyn überhaupt aus; der Geiſt als ſolcher enthält die bisherigen Geſtaltungen in den allgemeinen Beſtimmungen, den ſo eben genannten Momenten. Die Religion ſetzt den ganzen Ablauf derſelben voraus, und iſt die einfache Totalität oder das abſolute Selbſt derſelben. — Der Verlauf derſelben iſt übrigens im Verhältniſſe zur Religion nicht in der Zeit vorzuſtellen. Der ganze Geiſt nur iſt in der Zeit, und die Geſtalten, welche Geſtalten des ganzen Geiſtes als ſolchen ſind, ſtellen ſich in einer Auseinanderfolge dar; denn nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit und daher die Form der reinen Freiheit gegen Anderes, die ſich als Zeit ausdrückt. Aber die Momente deſſelben, Bewußtſeyn Selbſtbewußtſeyn Vernunft und Geiſt, haben, weil ſie Momente ſind, kein von einander verſchiedenes Daſeyn. — Wie der Geiſt von ſeinen Momenten unterſchieden wurde, ſo iſt noch drittens von dieſen Momenten ſelbſt ihre vereinzelte Beſtimmung zu unterſcheiden. Jedes jener Momente ſahen wir nämlich wieder an ihm ſelbſt ſich in einem eignen Verlaufe unterſcheiden und verſchieden geſtalten; wie z. B. am Bewußtſeyn die ſinnliche Gewißheit und die Wahrnehmung ſich unterſchied. Dieſe letztern Seiten treten in der Zeit aus einander und gehören einem beſondern Ganzen an. — Denn der Geiſt ſteigt aus ſeiner Allgemeinheit durch die Beſtimmung zur Einzelnheit herab. Die Beſtimmung oder Mitte iſt Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn u. ſ. f. Die Einzelnheit aber machen die Geſtalten dieſer Momente aus. Dieſe ſtellen daher den Geiſt in ſeiner Einzelnheit oder Wirklichkeit dar und unterſcheiden ſich in der Zeit, ſo jedoch, daß die folgende die vorhergehenden an ihr behält.

Wenn daher die Religion die Vollendung des Geiſtes iſt, worin die einzelnen Momente deſſelben, Bewußtſeyn Selbſtbewußtſeyn Vernunft und Geiſt, als in ihren Grund zurück-

§. 16.

In dieſer Veränderung iſt es nicht nur Etwas, das ſich aufhebt und zu einem Andern wird, ſondern auch das Andere vergeht. Aber das Andre des Andern oder die Veränderung des Veränderlichen iſt Werden des Bleibenden, an und für ſich Beſtehenden und Innern.

C. Der Verſtand.

§. 17.

Der Gegenſtand hat nunmehr die Beſtimmung, α) eine ſchlechthin accidentelle Seite, aber β) auch eine Weſentlichkeit und ein Bleibendes zu haben. Das Bewußtſeyn, indem der Gegenſtand für daſſelbe dieſe Beſtimmung hat, iſt der Verſtand, dem die Dinge der Wahrnehmung nur als Erſcheinungen gelten und der das Innere der Dinge betrachtet.

§. 18.

Das Innere der Dinge iſt das an ihnen, was einestheils von der Erſcheinung frei iſt, nämlich von ihrer Mannigfaltigkeit, die ein gegen ſich ſelbſt Aeußerliches ausmacht; anderntheils aber das, was durch ſeinen Begriff darauf bezogen iſt. Es iſt daher: 1) die einfache Kraft, welche in das Daſeyn, die Aeußerung, übergeht.

§. 19.

2) Die Kraft bleibt mit dieſem Unterſchiede in aller ſinnlichen Verſchiedenheit der Erſcheinung dieſelbe. Das Geſetz der Erſcheinung iſt ihr ruhiges, allgemeines Abbild. Es iſt ein Verhältniß von allgemeinen bleibenden Beſtimmungen, deren Unterſchied am Geſetze zunächſt ein äußerlicher iſt. Die Allgemeinheit und Beſtändigkeit dieſes Verhältniſſes führt zwar auf die Nothwendigkeit deſſelben, aber ohne daß der Unterſchied ein an ſich ſelbſt beſtimmter oder innerer wäre, in welchem die eine der Beſtimmungen unmittelbar im Begriffe der andern liegt.

§. 20.

Dieser Begriff, auf das Bewußtsein selbst angewandt, giebt eine andere Stufe desselben. Bisher war es in Beziehung auf seinen Gegenstand als ein Fremdes und Gleichgültiges. Indem nun der Unterschied überhaupt zu einem Unterschied geworden ist, der eben so sehr keiner ist, so fällt die bisherige Art des Unterschiedes des Bewußtseins von seinem Gegenstande hinweg. Es hat einen Gegenstand und bezieht sich auf ein Anderes, das aber unmittelbar eben so sehr kein Anderes ist, oder es hat sich selbst zum Gegenstande.

§. 21.

Oder unmittelbar: das Innere der Dinge ist der Gedanke oder Begriff derselben. Indem das Bewußtsein das Innere zum Gegenstande hat, hat es den Gedanken oder eben so sehr seine eigene Reflexion oder Form, somit überhaupt sich zum Gegenstande.

Zweite Stufe.

Das Selbstbewußtsein.

§. 22.

Als Selbstbewußtsein schaut Ich sich selbst an und der Ausdruck desselben in seiner Reinheit ist Ich = Ich, oder: Ich bin Ich.

§. 23.

Dieser Satz des Selbstbewußtseins ist ohne allen Inhalt. Der Trieb des Selbstbewußtseins besteht darin, seinen Begriff zu realisiren und in Allem sich das Bewußtsein seiner zu geben. Es ist daher: 1) thätig, das Anderssein der Gegenstände aufzuheben und sie sich gleich zu setzen; 2) sich seiner selbst zu entäußern und sich dadurch Gegenständlichkeit und Dasein zu geben. Beides ist ein und derselbe Thätigkeit. Das Bestimmtwerden des Selbstbewußtseins ist zugleich ein sich Selbstbestimmen und umgekehrt. Es bringt sich selbst als Gegenstand hervor.

§. 24.

Das Selbſtbewußtſein hat in ſeiner Bildung oder Bewegung die drei Stufen: 1) der Begierde, inſofern es auf andere Dinge; 2) des Verhältniſſes von Herrſchaft und Knechtſchaft, ſofern es auf ein anderes, ihm ungleiches, Selbſtbewußtſein gerichtet iſt; 3) des allgemeinen Selbſtbewußtſeins, das ſich in anderen Selbſtbewußtſein und zwar ihnen gleich, ſo wie ſie ihm ſelbſt gleich, erkennt.

A. Die Begierde.

§. 25.

Beide Seiten des Selbſtbewußtſeins, die ſetzende und die aufhebende, ſind alſo unmittelbar miteinander vereinigt. Das Selbſtbewußtſein ſetzt ſich durch Negation des Andersſeins und iſt praktiſches Bewußtſein. Wenn alſo im eigentlichen Bewußtſein, das auch das theoretiſche genannt wird, die Beſtimmungen deſſelben und des Gegenſtandes ſich an ſich ſelbſt veränderten, ſo geſchieht dies jetzt durch die Thätigkeit des Bewußtſeins ſelbſt und für daſſelbe. Es iſt ſich bewußt, daß ihm dieſe aufhebende Thätigkeit zukommt. Im Begriff des Selbſtbewußtſeins liegt die Beſtimmung des noch nicht realiſirten Unterſchiedes. Inſofern dieſer Unterſchied überhaupt in ihm ſich hervorthut, hat es das Gefühl eines Andersſeins in ihm ſelbſt, einer Negation ſeiner ſelbſt, oder das Gefühl eines Mangels, ein Bedürfniß.

§. 26.

Dies Gefühl ſeines Andersſeins widerſpricht ſeiner Gleichheit mit ſich ſelbſt. Die gefühlte Nothwendigkeit, dieſen Gegenſatz aufzuheben, iſt der Trieb. Die Negation oder das Andersſein ſtellt ſich ihm als Bewußtſein, als ein äußerliches, von ihm verſchiedenes Ding dar, das aber durch das Selbſtbewußtſein beſtimmt iſt: 1) als ein dem Trieb gemäßes und 2) als ein an ſich Negatives, deſſen Beſtehen von dem Selbſt aufzuheben und in die Gleichheit mit ihm zu ſetzen iſt.

§. 27.

Die Thätigkeit der Begierde hebt also das Andersein des Gegenstandes, dessen Bestehen überhaupt auf und vereinigt ihn mit dem Subject, wodurch die Begierde befriedigt ist. Diese ist sonach bedingt: 1) durch einen äußeren, gegen sie gleichgültig bestehenden Gegenstand oder durch das Bewußtsein; 2) ihre Thätigkeit bringt die Befriedigung nur durch Aufheben des Gegenstandes hervor. Das Selbstbewußtsein kommt daher nur zu seinem Selbstgefühl.

§. 28.

In der Begierde verhält sich das Selbstbewußtsein zu sich als einzelnes. Es bezieht sich auf einen selbstlosen Gegenstand, der an und für sich ein anderer, als das Selbstbewußtsein. Dies erreicht sich daher in seiner Gleichheit mit sich selbst in Rücksicht auf den Gegenstand nur durch Aufhebung desselben. Die Begierde ist überhaupt: 1) zerstörend; 2) in der Befriedigung derselben kommt es deshalb nur zu dem Selbstgefühl des Fürsichseins des Subjects als einzelnen, dem unbestimmten Begriff des mit der Objectivität verbundenen Subjects.

B. Herrschaft und Knechtschaft.

§. 29.

Der Begriff des Selbstbewußtseins als eines Subjects, das zugleich objectiv ist, giebt das Verhältniß, daß für das Selbstbewußtsein ein anderes Selbstbewußtsein ist.

§. 30.

Ein Selbstbewußtsein, das für ein anderes ist, ist nicht als bloßes Object für dasselbe, sondern als sein anderes Selbst. Ich ist keine abstracte Allgemeinheit, in der als solcher kein Unterschied oder Bestimmung ist. Indem Ich also dem Ich Gegenstand ist, ist es ihm nach dieser Seite als dasselbe, was es ist. Es schauet im Andern sich selbst an.

§. 31.

Diese Selbstanschauung des einen im andern ist 1) das abstracte Moment der Dieselbigkeit. 2) Jedes hat aber auch die Bestimmung, für das andere als ein äußerliches Object und insofern unmittelbares, sinnliches und concretes Dasein zu erscheinen. 3) Jedes ist absolut für sich und einzeln gegen das andere und fordert auch für das andere als ein solches zu sein und ihm dafür zu gelten, seine eigene Freiheit als eines fürsichseienden in dem andern anzuschauen oder von ihm anerkannt zu sein.

§. 32.

Um sich als freies geltend zu machen und anerkannt zu werden, muß das Selbstbewußtsein sich für ein anderes als frei vom natürlichen Dasein darstellen. Dies Moment ist so nothwendig, als das der Freiheit des Selbstbewußtseins in sich. Die absolute Gleichheit des Ich mit sich selbst ist wesentlich nicht eine unmittelbare, sondern eine solche, die sich durch Aufheben der sinnlichen Unmittelbarkeit dazu macht und sich damit auch für ein anderes als frei und unabhängig vom Sinnlichen. So zeigt es sich seinem Begriff gemäß und muß, weil es dem Ich Realität giebt, anerkannt werden.

§. 33.

Aber die Selbstständigkeit ist die Freiheit nicht sowohl außer und von dem sinnlichen, unmittelbaren Dasein, als vielmehr in demselben. Das eine Moment ist so nothwendig, als das andere, aber sie sind nicht von demselben Werthe. Indem die Ungleichheit eintritt, daß dem einen von zweien Selbstbewußtsein die Freiheit gegen das sinnliche Dasein, dem andern aber dieses gegen die Freiheit als das Wesentliche gilt, so tritt mit dem gegenseitigen Anerkanntwerdensollen in der bestimmten Wirklichkeit das Verhältniß von Herrschaft und Knechtschaft zwischen ihnen ein; oder überhaupt des Dienstes und Gehorsams, insofern durch das unmittelbare Ver-

hältniß der Natur diese Verschiedenheit der Selbstständigkeit vorhanden ist.

§. 34.

Indem von zwei einander gegenüberseienden Selbstbewußtsein jedes sich als ein absolutes Fürsichsein gegen und für das andere zu beweisen und zu behaupten streben muß, tritt dasjenige in das Verhältniß der Knechtschaft, welches der Freiheit das Leben vorzieht und damit zeigt, daß es nicht fähig ist, durch sich selbst von seinem sinnlichen Dasein für seine Unabhängigkeit zu abstrahiren.

§. 35.

Diese rein negative Freiheit, die in der Abstraction von dem natürlichen Dasein besteht, entspricht jedoch dem Begriff der Freiheit nicht, denn diese ist die Sichselbstgleichheit im Andersein, theils der Anschauung seines Selbsts in andern Selbst, theils der Freiheit nicht vom Dasein, sondern im Dasein überhaupt, eine Freiheit, die selbst Dasein hat. Der Dienende ist selbstlos und hat zu seinem Selbst ein anderes Selbst, so daß er im Herrn sich als einzelnes Ich entäußert und aufgehoben ist und sein wesentliches Selbst als ein anderes anschaut. Der Herr hingegen schaut im Dienenden das andere Ich als ein aufgehobenes und seinen einzelnen Willen als erhalten an. (Geschichte Robinsons und Freitags.)

§. 36.

Der eigene und einzelne Willen des Dienenden, näher betrachtet, löst sich aber überhaupt in der Furcht des Herrn, dem inneren Gefühle seiner Negativität, auf. Seine Arbeit für den Dienst eines Anderen ist eine Entäußerung seines Willens theils an sich, theils ist sie zugleich mit der Negation der eigenen Begierde die positive Formirung der Außendinge durch die Arbeit, indem durch sie das Selbst seine Bestimmungen zur Form der Dinge macht und in seinem Werk sich als ein gegenständliches anschaut. Die Entäußerung der

unwesentlichen Willkür macht das Moment des wahren Gehorsams aus. (Pisistratos lehrte die Athenienser gehorchen. Dadurch führte er die Solonischen Gesetze in die Wirklichkeit ein und nachdem die Athenienser dies gelernt hatten, war ihnen Herrschaft überflüssig.)

§. 37.

Diese Entäußerung der Einzelheit als Selbst ist das Moment, wodurch das Selbstbewußtsein den Uebergang dazu macht, allgemeiner Wille zu sein, den Uebergang zur positiven Freiheit.

C. Allgemeinheit des Selbstbewußtseins.

§. 38.

Das allgemeine Selbstbewußtsein ist die Anschauung seiner als eines nicht besondern, von andern unterschiedenen, sondern des an sich seienden, allgemeinen Selbst. So anerkennt es sich selbst und die andern Selbstbewußtsein in sich und wird von ihnen anerkannt.

§. 39.

Das Selbstbewußtsein ist sich nach dieser seiner wesentlichen Allgemeinheit nur real, insofern es seinen Widerschein in Andern weiß (ich weiß, daß Andere mich als sich selbst wissen) und als reine geistige Allgemeinheit, der Familie, dem Vaterland u. s. f. angehörig, sich als wesentliches Selbst weiß. (Dies Selbstbewußtsein ist die Grundlage aller Tugenden, der Liebe, Ehre, Freundschaft, Tapferkeit, aller Aufopferung, alles Ruhms u. s. w.)

Dritte Stufe.

Die Vernunft.

§. 40.

Die Vernunft ist die höchste Vereinigung des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins oder des Wissens von einem Ge-

genstande und des Wissens von sich. Sie ist die Gewißheit, daß ihre Bestimmungen eben so sehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als unsre eigenen Gedanken sind. Sie ist eben so sehr die Gewißheit seiner selbst, Subjectivität, als das Sein oder die Objectivität, in Einem und demselben Denken.

§. 41.

Oder was wir durch die Vernunft einsehen, ist: 1) ein Inhalt, der nicht in unsern bloßen Vorstellungen oder Gedanken besteht, die wir für uns machten, sondern der das an und für sich seiende Wesen der Gegenstände enthält und objective Realität hat und 2) der für das Ich kein Fremdes, kein Gegebenes, sondern von ihm durchdrungen, angeeignet und damit eben so sehr von ihm erzeugt ist.

§. 42.

Das Wissen der Vernunft ist daher nicht die bloße subjective Gewißheit, sondern auch Wahrheit, weil Wahrheit in der Uebereinstimmung oder vielmehr Einheit der Gewißheit und des Seins oder der Gegenständlichkeit besteht.

Zweite Abtheilung.

Logik.

Einleitung.

§. 1.

Die Wiſſenſchaft der Logik hat das Denken und den Umfang ſeiner Beſtimmungen zum Gegenſtande. Natürliche Logik heißt man den natürlichen Verſtand, den der Menſch überhaupt von Natur hat und den unmittelbaren Gebrauch, den er davon macht. Die Wiſſenſchaft der Logik aber iſt das Wiſſen von dem Denken in ſeiner Wahrheit.

Erläuterung. Die Logik betrachtet das Gebiet des Gedankens überhaupt. Das Denken iſt ſeine eigene Sphäre. Es iſt ein Ganzes für ſich. Der Inhalt der Logik ſind die eigenthümlichen Beſtimmungen des Denkens ſelbſt, die gar keinen anderen Grund als das Denken haben. Das ihm Heteronomiſche iſt ein durch die Vorſtellung überhaupt Gegebenes. Die Logik iſt alſo eine große Wiſſenſchaft. Es muß allerdings zwiſchen dem reinen Gedanken und der Realität unterſchieden werden; aber Realität, inſofern darunter die wahrhafte Wirklichkeit verſtanden wird, hat auch der Gedanke. Inſofern aber damit nur das ſinnliche, äußerliche Daſein gemeint iſt, hat er ſogar eine viel höhere Realität. Das Denken hat alſo einen Inhalt und zwar ſich ſelbſt auf autonomiſche Weiſe. — Durch das Studium der Logik lernt man auch richtiger denken, denn indem wir das Denken des Denkens denken, verſchafft ſich der Geiſt damit ſeine Kraft. Man lernt die Natur des Denkens kennen, wodurch man ausſpüren kann

wenn das Denken ſich will zum Irrthum verführen laſſen. Man muß ſich Rechenſchaft von ſeinem Thun zu geben wiſſen. Dadurch erlangt man Feſtigkeit, ſich nicht von Andern irre machen zu laſſen.

§. 2.

Das Denken iſt überhaupt das Auffaſſen und Zuſammenfaſſen des Mannigfaltigen in der Einheit. Das Mannigfaltige als ſolches gehört der Aeußerlichkeit überhaupt, dem Gefühl und der ſinnlichen Anſchauung an.

Erläuterung. Das Denken beſteht darin, alles Mannigfaltige in die Einheit zu bringen. Indem der Geiſt über die Dinge denkt, bringt er ſie auf die einfachen Formen, welche die reinen Beſtimmungen des Geiſtes ſind. Das Mannigfaltige iſt dem Denken zunächſt äußerlich. Inſofern wir das ſinnlich Mannigfaltige auffaſſen, denken wir noch nicht, ſondern erſt das Beziehen deſſelben iſt das Denken. Das unmittelbare Auffaſſen des Mannigfaltigen heißen wir Fühlen oder Empfinden. Wenn ich fühle, weiß ich blos von etwas; in der Anſchauung aber ſchaue ich etwas als ein mir Aeußerliches im Raum und in der Zeit an. Das Gefühl wird zur Anſchauung, wenn es räumlich und zeitlich beſtimmt wird.

§. 3.

Das Denken iſt Abſtraction, inſofern die Intelligenz von concreten Anſchauungen ausgeht, eine von den mannigfaltigen Beſtimmungen wegläßt und eine andere hervorhebt und ihr die einfache Form des Denkens giebt.

Erläuterung. Wenn ich alle Beſtimmungen von einem Gegenſtand weglaſſe, ſo bleibt nichts übrig. Wenn ich dagegen eine Beſtimmung weglaſſe und eine andere heraushebe, ſo iſt dies abſtract. Das Ich z. B. iſt eine abſtracte Beſtimmung. Ich weiß nur von Ich, inſofern ich mich von allen Beſtimmungen abſondere. Dies iſt aber ein negatives Mittel. Ich negire die Beſtimmungen von mir und laſſe mich

gehen und zurückgegangen ſind, ſo machen ſie zuſammen die daſeyende Wirklichkeit des ganzen Geiſtes aus, welcher nur iſt als die unterſcheidende und in ſich zurückgehende Bewegung dieſer ſeiner Seiten. Das Werden der Religion überhaupt iſt in der Bewegung der allgemeinen Momente enthalten. Indem aber jedes dieſer Attribute, wie es nicht nur im Allgemeinen ſich beſtimmt, ſondern wie es an und für ſich iſt, d. h. wie es in ſich ſelbſt ſich als Ganzes verläuft, dargeſtellt wurde, ſo iſt damit auch nicht nur das Werden der Religion überhaupt entſtanden, ſondern jene vollſtändigen Verläufe der einzelnen Seiten enthalten zugleich die Beſtimmtheiten der Religion ſelbſt. Der ganze Geiſt, der Geiſt der Religion, iſt wieder die Bewegung, aus ſeiner Unmittelbarkeit zum Wiſſen deſſen zu gelangen, was er an ſich oder unmittelbar iſt, und es zu erreichen, daß die Geſtalt, in welcher er für ſein Bewußtſeyn erſcheint, ſeinem Weſen vollkommen gleiche und er ſich anſchaue, wie er iſt. — In dieſem Werden iſt er alſo ſelbſt in beſtimmten Geſtalten, welche die Unterſchiede dieſer Bewegung ausmachen: zugleich hat damit die beſtimmte Religion eben ſo einen beſtimmten wirklichen Geiſt. Wenn alſo dem ſich wiſſenden Geiſte überhaupt Bewußtſeyn Selbſtbewußtſeyn Vernunft und Geiſt angehören, ſo gehören den beſtimmten Geſtalten des ſich wiſſenden Geiſtes die beſtimmten Formen an, welche ſich innerhalb des Bewußtſeyns, Selbſtbewußtſeyns, der Vernunft und des Geiſtes an jedem beſonders entwickelten. Die beſtimmte Geſtalt der Religion greift für ihren wirklichen Geiſt aus den Geſtalten eines jeden ſeiner Momente diejenige heraus, welche ihr entſpricht. Die Eine Beſtimmtheit der Religion greift durch alle Seiten ihres wirklichen Daſeyns hindurch und drückt ihnen dieß gemeinſchaftliche Gepräge auf.

Auf dieſe Weiſe ordnen ſich nun die Geſtalten, die bis hierher auftraten, anders, als ſie in ihrer Reihe erſchienen, wo-

nur als ſolchen. Das Abſtrahiren iſt die negative Seite des Denkens.

§. 4.

Der Inhalt der Vorſtellungen iſt aus der Erfahrung genommen, aber die Form der Einheit ſelbſt und deren weitere Beſtimmungen haben nicht in dem Unmittelbaren derſelben als ſolchem ihre Quellen, ſondern in dem Denken.

Erläuterung. Ich heißt überhaupt Denken. Wenn ich ſage: ich denke, ſo iſt dies etwas Identiſches. Ich iſt vollkommen einfach. Ich bin denkend und zwar immer. Wir können aber nicht ſagen: ich denke immer. An ſich wohl, aber unſer Gegenſtand iſt nicht immer auch Gedanke. Wir können aber in dem Sinne, daß wir Ich ſind, ſagen, wir denken immer, denn Ich iſt immer die einfache Identität mit ſich und das iſt Denken. Als Ich ſind wir der Grund aller unſerer Beſtimmungen. Inſofern der Gegenſtand gedacht wird, erhält er die Form des Denkens und wird zu einem gedachten Gegenſtand. Er wird gleich gemacht dem Ich d. h. er wird gedacht.

§. 5.

Dies iſt nicht ſo zu verſtehen, als ob dieſe Einheit erſt durch das Denken zu dem Mannigfaltigen der Gegenſtände hinzutrete und die Verknüpfung erſt von Außen darein gebracht werde, ſondern die Einheit gehört eben ſo ſehr dem Object an und macht mit ihren Beſtimmungen auch deſſen eigene Natur aus.

§. 6.

Der Gedanken ſind dreierlei: 1) Die Kategorieen; 2) die Reflexionsbeſtimmungen; 3) die Begriffe. Die Lehre von den beiden erſtern macht die objective Logik in der Metaphyſik aus; die Lehre von den Begriffen die eigentliche oder ſubjective Logik.

Erläuterung. Die Logik enthält das Syſtem des rei-

nen Denkens. Das Sein ist 1) das unmittelbare; 2) das innerliche; die Denkbestimmungen gehen wieder in sich zurück. Die Gegenstände der gewöhnlichen Metaphysik sind das Ding, die Welt, der Geist und Gott, wodurch die verschiedenen metaphysischen Wissenschaften, Ontologie, Kosmologie, Pneumatologie und Theologie entstehen.

3) Was der Begriff darstellt, ist ein Seiendes, aber auch ein Wesentliches. Das Sein verhält sich als das unmittelbare zum Wesen als dem mittelbaren. Die Dinge sind überhaupt, allein ihr Sein besteht darin, ihr Wesen zu zeigen. Das Sein macht sich zum Wesen, was man auch so ausdrücken kann: das Sein setzt das Wesen voraus. Aber wenn auch das Wesen in Verhältniß zum Sein als das vermittelte erscheint, so ist doch das Wesen das ursprüngliche. Das Sein geht in ihm in seinen Grund zurück; das Sein hebt sich in dem Wesen auf. Sein Wesen ist auf diese Weise ein gewordenes oder hervorgebrachtes, aber vielmehr, was als Gewordenes erscheint, ist auch das Ursprüngliche. Das Vergängliche hat das Wesen zu seiner Grundlage und wird aus demselben.

Wir machen Begriffe. Diese sind etwas von uns Gesetztes, aber der Begriff enthält auch die Sache an und für sich selbst. In Verhältniß zu ihm ist das Wesen wieder das gesetzte, aber das Gesetzte verhält sich doch als wahr. Der Begriff ist theils der subjective, theils der objective. Die Idee ist die Vereinigung von Subjectivem und Objectivem. Wenn wir sagen, es ist ein Großer Begriff, so vermissen wir darin die Realität. Die bloße Objectivität hingegen ist ein Begriffloses. Die Idee aber giebt an, wie die Realität durch den Begriff bestimmt ist. Alles Wirkliche ist eine Idee.

§. 7.

Die Wissenschaft setzt voraus, daß die Trennung seiner selbst und der Wahrheit bereits aufgehoben ist oder der Geist nicht mehr, wie er in der Lehre vom Bewußtsein betrachtet

wird, der Erſcheinung angehört. Die Gewißheit ſeiner ſelbſt umfaßt Alles, was dem Bewußtſein Gegenſtand iſt, es ſei äußerliches Ding oder auch aus dem Geiſt hervorgebrachter Gedanke, inſofern es nicht alle Momente des An- und Fürſichſeins in ſich enthält: an ſich zu ſein oder einfache Gleichheit mit ſich ſelbſt; Daſein oder Beſtimmtheit zu haben, Sein für Anderes; und für ſich ſein, in dem Anderſein einfach in ſich zurückgekehrt und bei ſich zu ſein. Die Wiſſenſchaft ſucht nicht die Wahrheit, ſondern iſt in der Wahrheit und die Wahrheit ſelbſt.

Erſter Theil.

Das Sein.

Erſter Abſchnitt.

Qualität.

§. 8.

Die Qualität iſt die unmittelbare Beſtimmtheit, deren Veränderung das Uebergehen in ein Entgegengeſetztes iſt.

A. Sein, Nichts, Werden.

§. 9.

Das Sein iſt die einfache inhaltsloſe Unmittelbarkeit, die ihren Gegenſatz an dem reinen Nichts hat, und deren Vereinigung das Werden iſt: als Uebergehen von Nichts in Sein das Entſtehen, umgekehrt das Vergehen.

(Der geſunde Menſchenverſtand, wie die einſeitige Abſtraction ſich oft ſelbſt nennt, leugnet die Vereinigung von Sein und Nichts. Entweder iſt das Sein oder es iſt nicht. Es giebt kein Drittes. Was iſt, fängt nicht an. Was nicht iſt, auch nicht. Er behauptet daher die Unmöglichkeit des Anfangs.)

B. Daſein.

§. 10.

Das Daſein iſt gewordenes, beſtimmtes Sein, ein Sein, das zugleich Beziehung auf Anderes, alſo auf ſein Nichtſein hat.

§. 11.

a) Das Daſein iſt ſomit ein in ſich getheiltes. Einmal iſt es an ſich, das anderemal iſt es Beziehung auf Anderes. Das Daſein, mit dieſen beiden Beſtimmungen gedacht, iſt Realität.

§. 12.

b) Etwas, das da iſt, hat eine Beziehung auf Anderes. Das Andere iſt ein Daſeiendes als Nichtſein von Etwas. Es hat ſomit zunächſt eine Grenze oder Schranke und iſt endlich. Wie etwas an ſich ſein ſoll, iſt ſeine Beſtimmung.

§. 13.

Wie etwas für Anderes iſt, wie es mit Anderem zuſammenhängt, alſo an ſich unmittelbar auch durch Anderes geſetzt iſt, ſo iſt ſeine Beſchaffenheit.

§. 14.

Wie etwas ſowohl an ſich als für Anderes in ſich iſt, ſo iſt ſeine Beſtimmtheit oder Qualität. Die Grenze iſt nicht nur ein bloßes Aufhören, ſondern gehört dem Etwas an ſich an.

§. 15.

c) Durch ſeine Qualität, durch das, was es iſt, iſt Etwas der Veränderung unterworfen. Es vrändert ſich, inſofern ſeine Beſtimmtheit im Zuſammenhang mit Anderem zur Beſchaffenheit wird.

C. Fürſichſein.

§. 16.

Indem ſich durch die Veränderung ie Beſchaffenheit überhaupt aufhebt, hebt ſich auch die Veräwerung ſelbſt auf.

Das Sein iſt hiermit in ſich ſelbſt zurückgegangen und ſchließt Anderes von ſich aus. Es iſt *für ſich*.

§. 17.

Es iſt *Eins*, das ſich nur auf ſich bezieht und ſich gegen das Andere als *repellirend* verhält.

§. 18.

Dieſe Ausſchließung iſt zugleich eine Beziehung auf Anderes und verhält ſich alſo zugleich *attrahirend*. Keine Repulſion ohne Attraction und umgekehrt.

§. 19.

Oder mit der Repulſion des Eins ſind unmittelbar *viele* Eins geſetzt. Aber die vielen Eins ſind nicht von einander unterſchieden. Eins iſt, was das andere iſt. Es iſt ebenſo ihre Aufhebung, die Attraction geſetzt.

§. 20.

Das Eins iſt das fürſichſeiende, das ſich abſolut von anderen unterſcheidet. Aber indem dieſer Unterſchied, die Repulſion durch die Attraction ſich aufhebt, iſt der Unterſchied als *aufgehobener* geſetzt und damit in eine andere Beſtimmung, die Quantität, übergegangen.

(Etwas hat ohne ſeine Grenze keine Bedeutung. Wenn ich von Etwas die Grenze verändere, ſo bleibt es nicht mehr, was es iſt. Wenn ich von einem *Acker* die Grenze verändere, ſo bleibt der Acker, der er iſt und wird nur etwas größer. Hier aber habe ich ſeine Grenze nicht als Acker verändert, ſondern als Quantum. Seine Größe als Acker verändern hieße ihn z. B. zum *Walde* machen.)

Zweiter Abſchnitt.

Quantität.

§. 21.

Durch die Qualität iſt etwas das, was es iſt. Durch Veränderung der Qualität verändert ſich nicht blos eine Be-

stimmung an Etwas oder an dem Endlichen, sondern das Endliche selbst. Die Quantität dagegen ist die Bestimmung, die nicht mehr die Natur der Sache selbst ausmacht, sondern ein gleichgültiger Unterschied, bei dessen Veränderung die Sache bleibt, was sie ist.

§. 22.

Die Quantität ist das aufgehobene für sich sein oder Eins. Sie ist also eine ununterbrochene Continuität in sich selbst. Aber da sie eben so sehr das Eins enthält, so hat sie auch das Moment der Discretion in sich.

§. 23.

A. Die Größe ist entweder continuirlich oder discret. Aber jede dieser beiden Arten von Größe hat sowohl die Discretion als die Continuität an ihr und der Unterschied ist nur dieser, daß in der discreten Größe die Discretion, in der continuirlichen aber die Continuität das Princip ausmacht.

§. 24.

B. Die Größe oder Quantität ist als begrenzte Quantität ein Quantum. Da diese Grenze nichts an und für sich Bestimmtes ist, so kann ein Quantum in's Unbestimmte vermehrt oder vermindert werden.

§. 25.

Die Grenze des Quantums in der Form des Insichseins giebt die intensive Größe, in der Form der Aeußerlichkeit die extensive Größe. Es giebt aber nicht ein Intensives, das nicht auch die Form von extensivem Dasein hätte und umgekehrt.

§. 26.

C. Das Quantum hat keine an sich selbst bestimmte Grenze. Es giebt also kein Quantum, über das nicht ein größeres oder kleineres gesetzt werden könnte. Das Quantum, welches das letzte sein, über das kein größeres oder kleineres gesetzt werden soll, heißt gewöhnlich das unendlich Große oder das unendlich Kleine.

§. 27.

Aber damit hört es überhaupt auf, ein Quantum zu sein und ist für sich = 0. Es hat nur noch Bedeutung als Bestimmung eines Verhältnisses, worin es für sich keine Größe mehr hat, sondern nur eine Bestimmung in Beziehung auf ein anderes. Dies ist der genauere Begriff des mathematisch-Unendlichen.

§. 28.

Das Unendliche überhaupt ist im unendlichen Progreß zunächst das Aufheben der Schranke, sie sei eine qualitative oder quantitative, so daß diese Schranke als Positives gilt und daher gegen die Negation immer wieder entsteht. Das wahrhaft Unendliche aber ist, indem die Schranke als Negation gefaßt wird, die Negation der Negation. In ihm wird durch das Hinausgehn über das Endliche nicht wieder eine neue Schranke gesetzt, sondern durch das Aufheben der Schranke das Dasein zur Gleichheit mit sich wiederhergestellt.

§. 29.

Indem das Quantum sich im Unendlichen aufhebt, so hat dies die Bedeutung, daß die gleichgültige äußerliche Bestimmung, die das Quantum ausmacht, aufgehoben und zu einer innerlichen, einer qualitativen Bestimmung wird.

Dritter Abschnitt.

Maaß.

§. 30.

Das Maaß ist ein specifisches Quantum, insofern es nicht äußerlich, sondern durch die Natur der Sache, durch die Qualität, bestimmt ist.

§. 31.

In der Veränderung eines Quantums, im Vermehren oder Vermindern, das innerhalb des Maaßes fällt, tritt gleichfalls eine Specification ein, indem das gleichgültige äußer-

liche Auf- und Abgehen der Größe zugleich durch die Natur der Sache aus sich bestimmt und modificirt wird.

§. 32.

Indem das Maaß einer Sache verändert wird, verändert sich die Sache selbst und Etwas verschwindet durch Ueberschreiten seines Maaßes, über dasselbe zunehmend oder abnehmend.

Zweiter Theil.

Das Wesen.

§. 33.

Das Wesen ist das aus seiner Unmittelbarkeit und aus dem gleichgültigen Verhalten zu Anderem in die einfache Einheit mit sich zurückgenommene Sein.

Erster Abschnitt.

Die Bestimmungen des Wesens an sich.

§. 34.

Das Wesen scheint in sich selbst und bestimmt sich. Aber seine Bestimmungen sind in Einheit. Sie sind nur Gesetztsein, d. h. sie sind nicht unmittelbar für sich, sondern solche, die in ihrer Einheit bleiben. Sie sind daher Beziehungen. Es sind Reflexionsbestimmungen.

§. 35.

1) Die erste Bestimmung ist die wesentliche Einheit mit sich selbst, die Identität. Als Satz ausgesprochen, daß nämlich dies eine allgemeine Bestimmung ist, ist es der Satz, A = A, Alles ist sich selbst gleich; negativ, als der Satz des Widerspruches: A kann nicht zugleich A und nicht A sein.

§. 36.

2) Die zweite Bestimmung ist der Unterschied, a) als die Bestimmung der Verschiedenheit, des gegen einander

gleichgültigen, aber durch irgend eine Bestimmtheit unterschiedenen Daseins. Der Satz, der sie ausdrückt, heißt: es giebt nicht zwei Dinge, die einander vollkommen gleich sind; b) als die Bestimmung der Entgegensetzung von Positivem und Negativem, worin eine Bestimmtheit gesetzt ist nur vermittelst einer andern Bestimmtheit, von denen jede nur ist, insofern die andere ist, aber zugleich nur ist, insofern sie nicht die andere ist. Der Satz, wodurch dies ausgedrückt wird, heißt: Etwas ist entweder A oder nicht A und es giebt kein Drittes.

§. 37.

3) Das Dritte, worin die gesetzten Bestimmungen überhaupt aufgehoben sind, ist das Wesen, welches insofern Grund ist. Der Satz des Grundes heißt: Alles hat seinen zureichenden Grund.

§. 38.

Insofern das unmittelbare Dasein als ein nur gesetztes betrachtet wird, so wird von ihm in das Wesen oder zum Grund zurückgegangen. Jenes ist hier das Erste, das, von dem ausgegangen wird. Aber in diesem Zurückgehen wird dies, daß es das Erste sei, vielmehr zurückgenommen und der Grund als das Erste und Wesentliche erkannt.

§. 39.

Der Grund enthält dasjenige, was durch ihn begründet wird, nach seinen wesentlichen Bestimmungen. Aber die Beziehung des Grundes und des Begründeten ist nicht ein reiner Uebergang in's Entgegengesetzte, obgleich das begründete Dasein eine von seinem Grunde, der gleichfalls ein Dasein ist, verschiedene Gestalt hat, und die Hauptbestimmung ist ihr gemeinschaftlicher Inhalt.

Zweiter Abschnitt.

Die Erscheinung.

A. Das Ding.

§. 40.

Der Grund setzt sich durch seine innerliche Bestimmung in's Dasein, ein Dasein, welches als aus dem Grunde hervorgegangen, Existenz ist.

§. 41.

Als ein Ganzes von Bestimmungen derselben ist das Existirende das Ding.

§. 42.

Die Eigenschaften des Dinges sind Bestimmungen seiner Existenz, welche eine gleichgültige Verschiedenheit von einander haben und eben so ist Ding, als einfache Identität mit sich, (unbestimmt und) gleichgültig gegen sie als Bestimmungen.

§. 43.

Die Bestimmungen sind durch die Dingheit identisch mit sich und das Ding ist nichts, als diese Identität seiner Eigenschaften mit ihnen selbst. Dadurch löst sich also das Ding in seine Eigenschaften als in für sich bestehende Materien auf.

§. 44.

Indem aber die Materien in die Einheit eines Dinges vereinigt sind, durchdringen sie sich gegenseitig und lösen sich einander auf. Das Ding ist somit dieser Widerspruch in sich oder es ist gesetzt als ein sich an sich nur auflösendes, als Erscheinen.

B. Die Erscheinung

§. 45.

Das Wesen ist aus dem Grunde in die Existenz getreten. Das Existirende gesetzt als nicht an und für sich seiendes, son-

über vorher noch das Nöthige kurz zu bemerken iſt. — In der betrachteten Reihe bildete ſich jedes Moment, ſich in ſich vertiefend, zu einem Ganzen in ſeinem eigenthümlichen Princip aus; und das Erkennen war die Tiefe oder der Geiſt, worin ſie, die für ſich kein Beſtehen haben, ihre Subſtanz hatten. Dieſe Subſtanz iſt aber nunmehr herausgetreten; ſie iſt die Tiefe des ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſtes, welche es dem einzelnen Princip nicht geſtattet, ſich zu iſoliren und in ſich ſelbſt zum Ganzen zu machen, ſondern dieſe Momente alle in ſich verſammelnd und zuſammenhaltend ſchreitet ſie in dieſem geſammten Reichthum ihres wirklichen Geiſtes fort und alle ſeine beſonderen Momente nehmen und empfangen gemeinſchaftlich die gleiche Beſtimmtheit des Ganzen in ſich. — Dieſer ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt und ſeine Bewegung iſt ihre wahrhafte Wirklichkeit und das An- und Fürſichſeyn, das jedem Einzelnen zukommt. — Wenn alſo die bisherige Eine Reihe in ihrem Fortſchreiten durch Knoten die Rückgänge in ihr bezeichnete, aber aus ihnen ſich wieder in Eine Länge fortſetzte, ſo iſt ſie nunmehr gleichſam an dieſen Knoten, den allgemeinen Momenten, gebrochen und in viele Linien zerfallen, welche in Einen Bund zuſammengefaßt ſich zugleich ſymmetriſch vereinen, ſo daß die gleichen Unterſchiede, in welche jede beſondere innerhalb ihrer ſich geſtaltete, zuſammentreffen. — Es erhellt übrigens aus der ganzen Darſtellung von ſelbſt, wie dieſe hier vorgeſtellte Beiordnung der allgemeinen Richtungen zu verſtehen iſt, daß es überflüſſig wird, die Bemerkung zu machen, daß dieſe Unterſchiede weſentlich nur als Momente des Werdens, nicht als Theile zu faſſen ſind; an dem wirklichen Geiſte ſind ſie Attribute ſeiner Subſtanz; an der Religion aber vielmehr nur Prädikate des Subjekts. — Eben ſo ſind an ſich oder für uns wohl alle Formen überhaupt im Geiſte und in jedem enthalten; aber es kommt bei ſeiner Wirklichkeit überhaupt allein darauf an, welche Beſtimmtheit für ihn

dern in einem Andern gegründetes, iſt die Erſcheinung. Das Weſen muß erſcheinen, inſofern es als Grund einfache Unmittelbarkeit und dadurch Sein überhaupt iſt.

§. 46.

Um der Identität des Grundes und des Exiſtirenden willen iſt nichts in der Erſcheinung, was nicht im Weſen, und umgekehrt nichts im Weſen, was nicht in der Erſcheinung iſt.

§. 47.

(Die Identität mit ſich in der Erſcheinung iſt das Unbeſtimmte, der Beſtimmung ſchlechthin Fähige, das Paſſive, die Materie. Die Identität der Beſtimmungen in der Beziehung auf einander macht das Active, die Form aus. — Indem die Materie von der Form beſtimmt wird, werden beide als ſelbſtſtändig und unabhängig von einander vorausgeſetzt. Es giebt aber überhaupt keine Materie ohne Form und keine Form ohne Materie. — Die Materie und die Form erzeugen ſich wechſelſeitig.)

Die weſentliche Beziehung in den Beſtimmungen der Erſcheinung iſt das Geſetz derſelben.

§. 48.

Indem die Beſtimmungen auch in der Form ſelbſtſtändiger Exiſtenz erſcheinen, macht die Beziehung derſelben als ein zugleich durch Anderes Beſtimmtſein das Verhältniß aus.

C. Das Verhältniß.

§. 49.

Das Verhältniß iſt eine Beziehung von zwei Seiten auf einander, die theils ein gleichgültiges Beſtehen haben, theils aber jede nur durch die andere und in dieſer Einheit des Beſtimmtſeins iſt.

§. 50.

Die Beſtimmungen ſind das einemal in der Form des Verhältniſſes geſetzt, das andermal ſind ſie nur an ſich und

erscheinen als eine unabhängige, unmittelbare Existenz. Sie sind in dieser Rücksicht ein vorausgesetztes Dasein, das innerlich schon an sich die Totalität der Form enthält, welche nur Existenz haben kann durch jenes vorausgesetzte Dasein, oder sie sind insofern Bedingungen und das Verhältniß ist ein bedingtes Verhältniß.

§. 51.

In den Bedingungen und im bedingten Verhältniß fängt die Erscheinung an, in das Wesen und Ansichsein zurückzugehn, aber es ist damit noch die Verschiedenheit der Erscheinung als solcher und ihrer, insofern sie an sich ist, vorhanden.

§. 52.

1) Das unmittelbare bedingte Verhältniß ist das des Ganzen und der Theile. Die Theile als etwas außer dem Verhältniß für sich Bestehendes sind bloße Materien und insofern nicht Theil. Als Theile haben sie ihre Bestimmung nur im Ganzen und das Ganze macht sie zu Theilen, aber umgekehrt machen die Theile das Ganze aus.

§. 53.

2) Das Ganze, als innere thätige Form, ist die Kraft. Sie hat keine äußere Materie zu ihrer Bedingung, sondern ist in der Materie selbst. Ihre Bedingung ist nur ein äußerer Anstoß, der sie sollicitirt. Dieser ist selbst Aeußerung einer Kraft, und erfordert eine Sollicitation, um zu erscheinen. Es ist ein gegenseitiges Bedingen und Bedingtsein vorhanden, das somit im Ganzen unbedingt ist.

§. 54.

Dem Inhalte nach stellt die Kraft in ihrer Aeußerung das dar, was sie an sich ist und es ist nichts in ihrer Aeußerung, was nicht in ihrem Innern ist.

§. 55.

3) Der Inhalt ist somit in Rücksicht auf den Unterschied vom Innern und Aeußern unbedingt. Er verhält sich als in-

nerlicher nur zu ſich ſelbſt als äußerlicher. Das **Aeußere** und **Innere** iſt daher daſſelbe, nur von verſchiedenen Seiten betrachtet. Das Innere iſt die Vollſtändigkeit der Inhaltsbeſtimmungen als Bedingungen, die ſelbſt Daſein haben. Das Aeußerlichwerden iſt die Reflexion derſelben, oder das Zuſammennehmen in die Einheit eines Ganzen, welches hiedurch Exiſtenz erhält.

Dritter Abſchnitt.

Die Wirklichkeit.

A. Die Subſtanz.

§. 56.

Die **Subſtanz** iſt das unbedingte, an und für ſich beſtehende Weſen, inſofern es unmittelbare Exiſtenz hat. (Substantia est — causa sui: id, quod per se concipitur, sive cujus conceptus involvit existentiam.)

§. 57.

In ſeiner Exiſtenz hat es mannigfaltige von ihm unterſchiedene Beſtimmungen, die **Accidenzen**. In ihrer Totalität machen ſie die Subſtanz aus, welche das Beſtehen und daher die **Macht** ihrer Accidenzen iſt.

§. 58.

Die Accidenzen, inſofern ſie **an ſich** in der Subſtanz enthalten ſind, ſind **möglich**.

§. 59.

Indem irgend etwas blos in der Form des Anſcheins oder als ſich nicht widerſprechend gedacht wird, wird es möglich genannt. Alles heißt **nur** möglich, inſofern es als ein Anſcheln, das ein nur geſetztes, beſtimmt iſt. Ein einzelner Inhalt hat eine ſolche von der Wirklichkeit getrennte **Möglichkeit**.

§. 60.

Wahrhaft möglich iſt etwas als Totalität ſeiner an ſich

leitenden Bestimmungen. Was diese innere vollständige Möglichkeit hat, ist nicht blos ein Gesetztsein, sondern an und für sich und unmittelbar **wirklich**. Die Möglichkeit der Substanz ist daher ihre Wirklichkeit. (Gott z. B. ist nicht nur überhaupt, sondern wahrhaft möglich. Seine Möglichkeit ist eine nothwendige. Er ist absolut wirklich.)

§. 61.

Der Zusammenhang der Accidenzen in der Substanz ist ihre **Nothwendigkeit**. Sie ist die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Nothwendigkeit ist blind, insofern der Zusammenhang blos ein innerer ist, oder insofern das Wirkliche nicht zugleich vorher als an sich seiende Einheit seiner Bestimmungen vorhanden ist, sondern aus der Beziehung derselben erst resultirt.

B. Die Ursache.

§. 62.

Die Substanz manifestirt sich im Entstehen und Verschwinden der Accidenzen. Sie ist insofern thätig oder Ursache.

§. 63.

Als Ursache macht die Substanz ihren ursprünglichen Inhalt zur **Wirkung**, zu einem durch Anderes Gesetzten.

§. 64.

Es ist nichts in der Wirkung, was nicht in der Ursache ist und die Ursache ist Ursache nur in der Wirkung.

(Man sagt: das Herabfallen eines Ziegelsteins ist die Ursache des Todes eines Menschen, die Sumpfluft einer Gegend die Ursache von Fiebern. Aber zunächst ist jenes Ursache nur des Druckes, diese von überwiegender Feuchtigkeit. Aber die Wirkung in dem Wirklichen, das noch andere Bestimmungen hat, wird darin zu einem andern Resultat.)

§. 65.

Die Ursache geht in Wirkung über. Indem die Ursache selbst einen bestimmten Inhalt hat und als Wirkung zu setzen

iſt, erhalten wir den Regreß einer Reihe von Urſachen und Wirkungen in's Unendliche. Umgekehrt, inſofern das, worauf die Wirkung geſchieht, ſelbſt ein Urſprüngliches iſt, iſt es Urſache und bringt eine Wirkung in Anderem hervor, wodurch ein Progreß in's Unendliche entſteht.

4. Die Wechſelwirkung.

§. 66.

Inſofern die Wirkung auf die Urſach zurückgeht, iſt ſie ſelbſt Urſach. Sie macht die Urſach zu einem Geſetzten. Sie iſt Rückwirkung. Die Rückwirkung iſt der Wirkung gleich.

§. 67.

Die Rückwirkung geſchieht auf die erſte Urſache, welche damit als Wirkung geſetzt wird, wodurch nichts Anderes geſchieht, als daß ſie ſo geſetzt wird, wie ſie an ſich iſt, nämlich als ein nicht wahrhaft Urſprüngliches, ſondern Uebergehendes.

§. 68.

Die Wechſelwirkung beſteht darin, daß das, was Wirkung iſt, ſich gegenſeitig Urſache, und was Urſache, gegenſeitig auch Wirkung iſt. Oder die Wechſelwirkung iſt die Vermittlung der Sache mit ſich ſelbſt, in welcher das Urſprüngliche ſich beſtimmt oder zu einem Geſetzten macht, darin ſich in ſich reflectirt und erſt als dieſe Reflexion in ſich wahrhafte Urſprünglichkeit iſt.

Anhang über die Antinomieen.

§. 69.

Die Kategorieen, die Beſtimmungen des Seins, ſind einfach; aber die Beſtimmungen, welche nicht die erſten Elemente ausmachen, wie die des Weſens, ſind es nur inſofern, als entgegengeſetzte Momente darin zur Einfachheit reducirt ſind. In

dem man eine ſolche Kategorie von einem Subjecte prädicirt wird und durch die Analyſis jene entgegengeſetzten Momente entwickelt werden, ſo ſind beide von dem Subjecte zu prädiciren, und es entſtehen dadurch antinomiſche Sätze, deren jeder gleiche Wahrheit hat.

§. 70.

Kant hat vornämlich auf die Antinomieen der Vernunft aufmerkſam gemacht, jedoch die Dialektik derſelben nicht erſchöpft, indem er nur einige ihrer Formen aufgeſtellt hat.

I. Die Antinomie über die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt, der Zeit und dem Raume nach.

1) Die Antinomie in Beziehung der Zeit.

a) Theſis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit.

§. 71.

Beweis. Man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang, ſo iſt bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt eine Ewigkeit abgelaufen und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zuſtände der Dinge in der Welt verfloſſen. Die Unendlichkeit einer Reihe beſteht aber darin, daß ſie durch ſucceſſive Syntheſis niemals vollendet werden kann; alſo iſt eine unendliche Weltreihe unmöglich; mithin ein Anfang derſelben in der Zeit nothwendig.

b) Antitheſis.

Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit und iſt der Zeit nach unendlich.

§. 72.

Beweis. Man ſetze, ſie hätte einen Anfang, ſo würde vor dem Anfange eine Zeit, worin ſie nicht da wäre, eine leere Zeit, angenommen. In einer leeren Zeit kann aber nichts entſtehen, denn es iſt darin keine Bedingung des Daſeins, und das Daſeiende hat Daſeiendes zur Bedingung, oder iſt nur von Daſeiendem begreiflich. Alſo kann die Welt keinen Anfang

haben, ſondern jedes Daſein ſetzt ein anderes voraus und ſo fort in das Unendliche.

§. 73.

Die Beweiſe dieſer Antinomie reduciren ſich kurz auf folgenden directen Gegenſatz:

1) Die Welt iſt der Zeit nach endlich oder hat eine Grenze. In dem Beweiſe der Theſis iſt eine ſolche Grenze, nämlich das Jetzt oder irgend ein gegebener Zeitpunct angenommen.

2) Das Daſein hat nicht an dem Nichtdaſein, an der leeren Zeit, eine Grenze, ſondern nur an einem Daſein. Die ſich begrenzenden ſind auch poſitiv auf einander bezogen und eines hat zugleich dieſelbe Beſtimmung als das andere. Indem alſo jedes Daſein begrenzt oder jedes ein endliches d. h. ein ſolches iſt, über welches hinausgegangen werden muß, ſo iſt der Progreß in's Unendliche geſetzt.

§. 74.

Die wahrhafte Auflöſung dieſer Antinomie iſt, daß weder jene Grenze für ſich, noch dies Unendliche für ſich etwas Wahres iſt, denn die Grenze iſt ein ſolches, über welches hinausgegangen werden muß und dies Unendliche iſt nur ein ſolches, dem die Grenze immer wieder entſteht. Die wahre Unendlichkeit iſt die Reflexion in ſich und die Vernunft betrachtet nicht die zeitliche Welt, ſondern die Welt in ihrem Weſen und Begriff.

2) Die Antinomie in Anſehung des Raums.

a) Theſis.

Die Welt iſt dem Raum nach begrenzt.

§. 75.

Beweis. Man nehme an, ſie ſei unbegrenzt, ſo iſt ſie ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich exiſtirenden Dingen. Ein ſolches Ganzes kann nur durch die Syntheſis der darin enthaltenen Theile als vollendet angeſehen werden. Zu

dieſer Vollendung gehörte aber eine unendliche Zeit, welche als abgelaufen angenommen werden müßte, was unmöglich iſt. Demnach kann ein unendliches Aggregat exiſtirender Dinge nicht als ein zugleich gegebenes Ganzes angeſehen werden. Die Welt iſt folglich im Raum nicht unendlich, ſondern in Grenzen eingeſchloſſen.

b) Antitheſis.

Die Welt iſt dem Raume nach unbegrenzt.

§. 76.

Beweis. Man nehme an, die Welt ſei räumlich begrenzt, ſo befindet ſie ſich in einem leeren unbegrenzten Raume; ſie hätte alſo ein Verhältniß zu dieſem d. h. Verhältniß zu keinem Gegenſtande. Ein ſolches Verhältniß aber, mithin der Welt zum leeren Raume, iſt Nichts; alſo iſt die Welt räumlich unendlich.

§. 77.

Die Beweiſe dieſer antinomiſchen Sätze beruhen eigentlich gleichfalls auf directen Behauptungen.

1) Der Beweis der Theſis führt die Vollendung der zugleich vorhandenen Totalität oder der räumlichen Welt auf die Succeſſion der Zeit zurück, in der die Syntheſis geſchehen und vollendet werden müßte, was theils unrichtig, theils überflüſſig iſt, denn es iſt eben in der räumlichen Welt nicht von einer Aufeinanderfolge, ſondern von einem Nebeneinander die Rede. Ferner, indem eine abgelaufene unendliche Zeit angenommen wird, wird ein Jetzt angenommen. Ebenſoſehr iſt im Raume ein Hier, d. h. Grenze des Raums überhaupt anzunehmen, woraus denn die Unmöglichkeit ſeiner Unbegrenztheit gefolgert werden kann.

2) Indem über die Grenze im Raum überhaupt hinauszugehen iſt, ſo iſt damit das Negative der Grenze geſetzt und, indem es weſentlich ein Negatives der Grenze iſt, iſt es durch

ſie bedingt. Es iſt alſo auf dieſelbe Weiſe, wie bei der vorigen Antinomie, der unendliche Progreß geſetzt.

II. Die Antinomie über die Einfachheit oder das Zuſammengeſetztſein der Subſtanzen.

a) Theſis.

Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz beſteht aus einfachen Theilen.

§. 78.

Beweis. Man nehme an, die zuſammengeſetzten Subſtanzen beſtänden nicht aus einfachen Theilen. Wenn nun alle Zuſammenſetzung in Gedanken aufgehoben würde, ſo würde kein zuſammengeſetzter Theil und, da es auch keine einfachen Theile giebt, gar nichts übrig bleiben, folglich keine Subſtanz gegeben worden ſein. Es läßt ſich ſomit unmöglich alle Zuſammenſetzung in Gedanken aufheben. Aber das Zuſammengeſetzte beſtände wieder nicht aus Subſtanzen, denn die Zuſammenſetzung iſt nur eine zufällige Relation derſelben, ohne welche ſie als für ſich beharrliche Weſen beſtehen müſſen. Alſo muß das ſubſtantielle Zuſammengeſetzte aus einfachen Theilen beſtehen. Es folgt hieraus, daß die Dinge in der Welt insgeſammt einfache Weſen ſeien und daß die Zuſammenſetzung nur ein äußerer Zuſtand derſelben ſei.

b) Antitheſis.

Kein zuſammengeſetztes Ding beſteht aus einfachen Theilen und es exiſtirt überall nichts Einfaches in demſelben.

§. 79.

Beweis. Man nehme an, ein zuſammengeſetztes Ding beſtehe aus einfachen Theilen. Weil alles äußere Verhältniß, mithin auch alle Zuſammenſetzung, nur im Raume möglich iſt, ſo muß, aus ſo vielen Theilen das Zuſammengeſetzte beſteht, aus eben ſo vielen Theilen auch der Raum beſtehen, den es einnimmt. Nun beſteht der Raum nicht aus einfachen Theilen, ſondern aus Räumen. Alſo muß jeder Theil des Zuſammen-

gesetzten einen Raum einnehmen. Die schlechthin ersten Theile aber alles Zusammengesetzten sind einfach. Also nimmt das Einfache einen Raum ein. Da nun alles Reale, was einen Raum einnimmt, ein außerhalb einander befindliches Mannigfaltiges in sich faßt, mithin zusammengesetzt ist, so würde das Einfache ein substantielles Zusammengesetztes sein, welches sich widerspricht.

§. 80.

Der Beweis der Thesis enthält die directe Behauptung, daß die Zusammensetzung eine äußerliche Relation oder etwas Zufälliges, also das Einfache das Wesentliche ist. — Der Beweis der Antithesis beruht eben so auf der directen Behauptung, daß die Substanzen wesentlich räumlich, also zusammengesetzt sind. — An sich ist diese Antinomie dieselbe als die vorhergehende, nämlich der Gegensatz einer Grenze und des Hinausgehens über dieselbe, der in dem Dasein enthalten ist.

III. Die Antinomie über den Gegensatz der Causalität nach Naturgesetzen und der Freiheit.

a) Thesis.

Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige in den Erscheinungen der Welt, es ist auch eine Causalität aus Freiheit.

§. 81.

Beweis. Man nehme an, es gebe keine andere Causalität, als nach Gesetzen der Natur, so setzt Alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muß aber der vorige Zustand selbst etwas sein, was geschehen ist, weil, wenn er jederzeit gewesen wäre, seine Folge auch nicht allererst entstanden, sondern immer gewesen sein würde. Also ist die Causalität, durch welche etwas geschieht, selbst etwas Geschehenes, welches wieder einen vorigen Zustand und dessen Causalität und so fort in's Unendliche voraussetzt. Es giebt also jederzeit nur einen relativen und keinen ersten Anfang und also überhaupt keine Vollstän-

in ſeinem Bewußtſeyn iſt, in welcher er ſein Selbſt ausgedrückt oder in welcher Geſtalt er ſein Weſen weiß.

Der Unterſchied, der zwiſchen dem wirklichen Geiſte und ihm, der ſich als Geiſt weiß, oder zwiſchen ſich ſelbſt als Bewußtſeyn und als Selbſtbewußtſeyn gemacht wurde, iſt in dem Geiſte aufgehoben, der ſich nach ſeiner Wahrheit weiß; ſein Bewußtſeyn und ſein Selbſtbewußtſeyn ſind ausgeglichen. Wie aber hier die Religion erſt unmittelbar iſt, iſt dieſer Unterſchied noch nicht in den Geiſt zurückgegangen. Es iſt nur der Begriff der Religion geſetzt; in dieſem iſt das Weſen das Selbſtbewußtſeyn, das ſich alle Wahrheit iſt und in dieſer alle Wirklichkeit enthält. Dieſes Selbſtbewußtſeyn hat als Bewußtſeyn ſich zum Gegenſtande; der erſt ſich unmittelbar wiſſende Geiſt iſt ſich alſo Geiſt in der Form der Unmittelbarkeit und die Beſtimmtheit der Geſtalt, worin er ſich erſcheint, iſt die des Seyns. Dieſ Seyn iſt zwar weder mit der Empfindung oder dem mannigfaltigen Stoffe, noch mit ſonſtigen einſeitigen Momenten Zwecken und Beſtimmungen erfüllt, ſondern mit dem Geiſte, und wird von ſich als alle Wahrheit und Wirklichkeit gewußt. Dieſe Erfüllung iſt auf dieſe Weiſe ihrer Geſtalt, er als Weſen ſeinem Bewußtſeyn nicht gleich. Er iſt erſt als abſoluter Geiſt wirklich, indem er, wie er in der Gewißheit ſeiner ſelbſt, ſich auch in ſeiner Wahrheit iſt, oder die Extreme, in die er ſich als Bewußtſeyn theilt, in Geiſtsgeſtalt für einander ſind. Die Geſtaltung, welche der Geiſt als Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns annimmt, bleibt von der Gewißheit des Geiſtes als von der Subſtanz erfüllt; durch dieſen Inhalt verſchwindet dieß, daß der Gegenſtand zur reinen Gegenſtändlichkeit, zur Form der Negativität des Selbſtbewußtſeyns herabſinke. Die unmittelbare Einheit des Geiſtes mit ſich ſelbſt iſt die Grundlage oder reines Bewußtſeyn, innerhalb deſſen das Bewußtſeyn aus einander tritt. Auf dieſer Weiſe in ſein reines Selbſtbewußtſeyn eingeſchloſſen exiſtirt

digkeit der Reihe auf der Seite der von einander abſtammenden Urſachen. Das Geſetz der Natur beſteht aber gerade darin, daß ohne hinreichend a priori beſtimmte Urſache nichts geſchehe. Alſo widerſpricht der Satz, daß alle Cauſalität nur nach Naturgeſetzen möglich ſei, ſich ſelbſt und dieſe kann alſo nicht als die einzige angenommen werden.

b) Antitheſis.

Es iſt keine Freiheit, ſondern Alles in der Welt geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur.

§. 82.

Beweis. Man nehme an, es gebe Freiheit, nämlich ein Vermögen, einen Zuſtand, mithin auch eine Reihe von Folgen deſſelben, ſchlechthin anzufangen, ſo wird nicht allein eine Reihe durch die Spontaneität, ſondern die Beſtimmung dieſer Spontaneität ſelbſt ſchlechthin angefangen, ſo daß nichts vorhergeht, wodurch dieſe geſchehende Handlung nach beſtändigen Geſetzen beſtimmt ſei. Es ſetzt aber jeder Anfang zu handeln einen Zuſtand der noch nicht handelnden Urſache voraus, und ein dynamiſch erſter Anfang der Handlung einen Zuſtand, der mit dem vorhergehenden eben derſelben Urſache gar keinen Zuſammenhang der Cauſalität hat, d. h. auf keine Weiſe daraus folgt. Alſo iſt die Freiheit dem Cauſalgeſetze entgegen, und eine ſolche Verbindung der ſucceſſiven Zuſtände wirkender Urſachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich iſt, die alſo auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, ein leeres Gedankending.

§. 83.

Dieſe Antinomie, abſtract betrachtet, beruht auf dem Gegenſatze, den das Cauſalitätsverhältniß in ſich hat. Nämlich die Urſache iſt: 1) eine urſprüngliche Sache, ein Erſtes, ſich ſelbſt Bewegendes; 2) aber iſt ſie ein Bedingtes durch Etwas, auf welches ſie wirkt, und ihre Thätigkeit geht in die Wirkung über. Inſofern iſt ſie nichts wahrhaft Urſprüngliches,

ſondern ſelbſt wieder als ein Geſetztes anzuſehen. Wird an der erſten Seite feſtgehalten, ſo wird eine abſolute Cauſalität, die durch Freiheit, angenommen; nach der zweiten Seite aber die Urſache ſelbſt zu einem Geſchehenen, wemit der Progreß in's Unendliche eintritt.

§. 84.

Die wahrhafte Auflöſung dieſer Antinomie iſt die Wechſelwirkung, daß die Urſache, welche in Wirkung übergeht, an dieſer wieder eine urſachliche Rückwirkung hat, wodurch die erſte Urſach umgekehrt zur Wirkung oder zum Geſetzten wird. In dieſer Wechſelſeitigkeit iſt es ſomit enthalten, daß keines der beiden Momente der Cauſalität ein für ſich Abſolutes, ſondern nur dieſer in ſich geſchloſſene Kreis der Totalität an und für ſich iſt.

IV. a) Theſis.

Zur Welt gehört etwas, das ein ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt.

§. 85.

Beweis. Die Sinnenwelt, als das Ganze aller Erſcheinungen, enthält zugleich eine Reihe von Veränderungen. Eine jede Veränderung aber ſteht unter ihrer Bedingung, unter welcher ſie nothwendig iſt. Nun aber ſetzt jedes Bedingte in Anſehung ſeiner Exiſtenz eine vollſtändige Reihe von Bedingungen bis zum ſchlechthin Unbedingten voraus, welches allein abſolut nothwendig iſt. Alſo muß etwas abſolut Nothwendiges exiſtiren, wenn eine Veränderung als eine Folge exiſtirt. Dieſes Nothwendige aber gehört ſelbſt zur Sinnenwelt; denn man nehme an, es ſei außer derſelben, ſo würde von ihm die Reihe der Weltveränderungen ihren Anfang ableiten, ohne daß doch dieſe nothwendige Urſach ſelbſt zur Sinnenwelt gehörte. Nun iſt dies unmöglich; denn da der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige, was der Zeit nach vorhergeht, beſtimmt werden kann, ſo muß die oberſte Bedingung des Anfangs einer Reihe

von Veränderungen in der Zeit exiſtiren, da dieſe Reihe noch nicht war; alſo gehört dieſe oberſte Bedingung zur Zeit, mithin zur Erſcheinung oder zur Sinnenwelt ſelbſt; alſo iſt in der Welt ſelbſt etwas ſchlechthin Nothwendiges enthalten.

b) Antitheſis.

Es exiſtirt kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Urſache.

§. 86.

Beweis. Man nehme an, die Welt ſelbſt, oder in ihr, ſei ein nothwendiges Weſen, ſo würde in der Reihe ihrer Veränderungen entweder ein Anfang ſein, der unbedingt nothwendig, mithin ohne Urſache wäre, was dem dynamiſchen Geſetze des Beſtimmtſeins aller Erſcheinungen widerſpricht, oder die Reihe ſelbſt wäre ohne allen Anfang und, obgleich in allen ihren Theilen zufällig und bedingt, im Ganzen dennoch ſchlechthin nothwendig und unbedingt, was ſich ſelbſt widerſpricht, weil das Daſein einer Menge nicht nothwendig ſein kann, wenn kein einziger Theil derſelben ein an ſich nothwendiges Daſein hat. Man nehme ferner an, es gebe eine ſchlechthin nothwendige Welturſache außer der Welt, ſo würde ſie das Daſein der Weltveränderungen und ihre Reihe zuerſt anfangen; indem ſie zu handeln anfinge, würde ihre Cauſalität in die Zeit und damit in den Inbegriff der Erſcheinungen gehören, alſo nicht außer der Welt ſein. Alſo iſt weder in der Welt noch außer derſelben irgend ein ſchlechthin nothwendiges Weſen.

§. 87.

Dieſe Antinomie enthält im Ganzen denſelben Gegenſatz, als die vorhergehende. Mit dem Bedingten iſt eine Bedingung geſetzt und zwar eine Bedingung als ſolche, oder eine abſolute Bedingung, die nicht in etwas Anderem ihre Nothwendigkeit hat. Weil ſie aber im Zuſammenhange mit dem Bedingten iſt, oder weil das Bedingte in ihrem Begriff liegt, gehört ſie ſelbſt zur Sphäre des Bedingten oder iſt ein Bedingtes. Nach

jener Seite iſt ein abſolut nothwendiges Weſen, nach dieſer aber nur relative Nothwendigkeit und damit Zufälligkeit geſetzt.

Dritter Theil.

Der Begriff.

§. 88.

Die Lehre vom Begriff oder die ſubjective Logik hat nicht mehr die Kategorien und die Reflexionsbeſtimmungen, ſondern den Begriff zu ihrem Gegenſtand. Die Kategorie ſetzt das Sein in einer Beſtimmtheit als Grenze; die Reflexion das Weſen in einer Beſtimmung, die durch die Vorausſetzung einer andern vermittelt iſt. Der Begriff dagegen iſt das An und für ſich ſeiende, die einfache Totalität, aus welcher alle ihre Beſtimmungen fließen.

§. 89.

Die ſubjective Logik enthält drei Hauptgegenſtände: 1) den Begriff; 2) den Zweck; 3) die Idee; nämlich: 1) den formellen Begriff oder den Begriff als ſolchen; 2) den Begriff in Beziehung auf ſeine Realiſirung oder ſeine Objectivität, den Zweck; 3) die Idee als den realen oder objectiven Begriff.

Erſter Abſchnitt.

Der Begriff.

§. 90.

Die formale Logik enthält: 1) den Begriff als ſolchen; 2) das Urtheil und 3) den Schluß.

§. 91.

1) Der Begriff enthält die Momente der Einzelheit, Beſonderheit und Allgemeinheit. — Die Einzelheit iſt die negative Reflexion des Begriffs in ſich, wodurch etwas an und für ſich iſt und der die Beſtimmungen als Momente inhäri-

ren. — Die Allgemeinheit iſt die poſitive, nicht ausſchließende Einheit des Begriffs mit ſich, welche das Entgegengeſetzte in ſich enthält, ſo daß ſie zugleich gleichgültig dagegen und unbeſtimmt dadurch bleibt. — Die Beſonderheit iſt die Beziehung der Einzelheit und Allgemeinheit auf einander. Sie iſt das Allgemeine in eine Beſtimmung herabgeſetzt; oder umgekehrt, das Einzelne in die Allgemeinheit erhoben.

§. 92.

Wie ſich dieſe Beſtimmungen als Momente des Begriffs von einander unterſcheiden, ſo unterſcheiden ſich auch Begriffe von verſchiedenem Inhalt darnach, als Begriffe von etwas Allgemeinem, von etwas Beſonderem und von Einzelnem.

§. 93.

Das Allgemeine ſubſumirt oder befaßt das Beſondere und Einzelne unter ſich. Das Einzelne hat dieſelben und zugleich noch mehrere Beſtimmungen als das Beſondere und Allgemeine. Eben ſo verhält es ſich mit dem Beſondern gegen das Allgemeine. Was daher vom Allgemeinen gilt, gilt auch vom Beſondern und Einzelnen; und was vom Beſondern gilt, gilt vom Einzelnen; aber nicht umgekehrt.

§. 94.

Die beſondern Beſtimmungen, die daſſelbe Allgemeine unter ſich hat, ſind einander coordinirt. So heißen auch diejenigen, die daſſelbe Einzelne in ſich befaßt. In einem Einzelnen können aber nicht ſolche Beſtimmungen coordinirt ſein, welche es im Allgemeinen ſind.

§. 95.

2) In dem Urtheil iſt die abſolute Einheit aufgehoben, in der die Momente im Begriff befaßt ſind. Es iſt die Beziehung von Beſtimmungen des Begriffs, inſofern jede zugleich als eigene für ſich beſtehende und ſomit als ein beſonderer Begriff gilt.

§. 96.

Das Urtheil enthält: 1) das Subject als die Seite der Einzelheit oder Besonderheit; 2) das Prädicat als die Seite der Allgemeinheit, die zugleich eine bestimmte Allgemeinheit oder auch Besonderheit ist; 3) die einfache inhaltlose Beziehung des Prädicates auf das Subject ist die Copula.

§. 97.

Die Arten des Urtheils bezeichnen die verschiedenen Stufen, in welchen die äußerliche Beziehung des Subjects und Prädicates zur inneren Beziehung des Begriffs wird. — Das Subject ist einmal in unmittelbarer Identität mit dem Prädicat; beide sind ein und dieselbe Inhaltsbestimmtheit; das anderemal aber sind sie unterschieden. Das Subject ist ein mehrfacher Inhalt als das abstracte Prädicat und ist der Form nach ein Zufälliges.

§. 98.

3) Im Urtheile sind zwei Bestimmungen des Begriffs unmittelbar auf einander bezogen. Der Schluß ist das Urtheil mit seinem Grunde. Die zwei Bestimmungen sind im Schluß durch eine dritte zusammengeschlossen, die deren Einheit ist. Der Schluß ist daher das vollständige Gesetztsein des Begriffs.

§. 99.

Der bestimmten Form nach sind die zwei Extreme des Schlusses das Einzelne und das Allgemeine; das Besondere dagegen, da in ihm diese beiden Bestimmungen vereinigt sind, ist die Mitte derselben. Wenn eine Bestimmung A einer Bestimmung B zukommt oder nicht zukommt, die Bestimmung B aber einer Bestimmung C, so kommt auch die Bestimmung A dem C zu.

§. 100.

Die Beziehung der beiden Extreme (termini extremi) des Schlusses auf die Mitte ist eine gedoppelte und macht zwei Urtheile aus (propositiones praemissae), deren jedes das Mo-

ment der Beſonderheit, die Mitte (terminus medius) enthält. Die eine Prämiſſe enthält ferner das Extrem der Allgemeinheit (terminus major) und zwar als Prädicat (propositio major, Oberſatz); die andere das Extrem der Einzelheit (terminus minor) und zwar als Subject (propositio minor, Unterſatz). Die Beziehung der beiden Extreme iſt das dritte Urtheil; der Schlußſatz (conclusio) iſt vermittelt.

Zweiter Abſchnitt.

Der Zweck oder teleologiſche Begriff.

§. 101.

Im Zwecke iſt das, was vermittelt oder Folge iſt, zugleich Unmittelbares, Erſtes und Grund. Das Hervorgebrachte oder durch die Vermittlung Geſetzte hat das Hervorbringen und ſeine unmittelbare Beſtimmung zur Vorausſetzung, und umgekehrt geſchieht das Hervorbringen um des Reſultates willen, welches der Grund, ſomit ſelbſt die erſte Beſtimmung der Thätigkeit iſt. — Das teleogiſche Thun iſt ein Schluß, worin daſſelbe Ganze in ſubjectiver Form mit ſeiner objectiven Form, der Begriff mit ſeiner Realität durch die Vermittlung der zweckmäßigen Thätigkeit zuſammengeſchloſſen wird und der Begriff Grund einer durch ihn beſtimmten Realität iſt.

§. 102.

Die äußerliche Zweckmäßigkeit iſt ein Daſeiendes, inſofern es den Begriff, durch welchen es beſtimmt iſt, nicht in ſich ſelbſt hat, ſondern von einem andern Subject als eine äußere Form oder Verhältniß damit verbunden iſt.

§. 103.

Die innere Zweckmäßigkeit iſt, wenn ein Daſeiendes ſeinen Begriff in ſich ſelbſt hat und zugleich Zweck und Mittel, ſich realiſirender und realiſirter Zweck an ihm ſelbſt iſt.

Dritter Abſchnitt.

Die Idee.

§. 104.

Die Idee iſt die Einheit des Begriffs und der Realität, der Begriff, inſofern er ſich und ſeine Realität ſelbſt beſtimmt, oder die Wirklichkeit, die ſo iſt, wie ſie ſein ſoll und ihren Begriff ſelbſt enthält.

§. 105.

1) Die Idee, inſofern der Begriff mit ſeiner Realität unmittelbar vereinigt iſt, und ſich nicht zugleich darin unterſcheidet und heraushebt, iſt das Leben. Daſſelbe, ſowohl als phyſiſches wie als geiſtiges Leben dargeſtellt, von den Bedingungen und Beſchränkungen des zufälligen Daſeins befreit, iſt das Schöne.

§. 106.

2) In der Idee der Erkenntniß und des Handelns iſt der Realität der Begriff, oder dem Objectiven das Subjective gegenübergeſtellt und ihre Vereinigung wird hervorgebracht. In der Erkenntniß liegt die Realität als das Erſte und als das Weſen zu Grunde. Das Handeln macht die Wirklichkeit demſelben angemeſſen, daß das Gute zu Stande kommt.

§. 107.

3) Die abſolute Idee iſt der Inhalt der Wiſſenſchaft, nämlich die Betrachtung des Univerſums, wie es dem Begriff an und für ſich gemäß iſt, oder des Vernunftbegriffs, wie er an und für ſich iſt und wie er in der Welt objectiv oder real iſt.

Dritter Cursus.

Oberclasse.

Begriffslehre und philosophische Encyklopädie.

Univ. Bibl.
München

er in der Religion nicht als der Schöpfer einer Natur überhaupt; ſondern was er in dieſer Bewegung hervorbringt, ſind ſeine Geſtalten als Geiſter, die zuſammen die Vollſtändigkeit ſeiner Erſcheinung ausmachen und dieſe Bewegung ſelbſt iſt das Werden ſeiner vollkommenen Wirklichkeit durch die einzelnen Seiten derſelben, oder ſeine unvollkommenen Wirklichkeiten.

Die erſte Wirklichkeit derſelben iſt der Begriff der Religion ſelbſt, oder ſie als unmittelbare und alſo natürliche Religion; in ihr weiß der Geiſt ſich als ſeinen Gegenſtand in natürlicher oder unmittelbarer Geſtalt. Die zweite aber iſt nothwendig dieſe, ſich in der Geſtalt der aufgehobenen Natürlichkeit oder des Selbſts zu wiſſen. Sie iſt alſo die künſtliche Religion; denn zur Form des Selbſts erhebt ſich die Geſtalt durch das Hervorbringen des Bewußtſeyns, wodurch dieſes in ſeinem Gegenſtande ſein Thun oder das Selbſt anſchaut. Die dritte endlich hebt die Einſeitigkeit der beiden erſten auf; das Selbſt iſt eben ſo wohl ein unmittelbares als die Unmittelbarkeit Selbſt iſt. Wenn in der erſten der Geiſt überhaupt in der Form des Bewußtſeyns, in der zweiten — des Selbſtbewußtſeyns iſt, ſo iſt er in der dritten in der Form der Einheit beider; er hat die Geſtalt des An- und Fürſichſeyns; und indem er alſo vorgeſtellt iſt, wie er an und für ſich iſt, ſo iſt dieß die offenbare Religion. Obwohl er aber in ihr zu ſeiner wahren Geſtalt gelangt, ſo iſt eben die Geſtalt ſelbſt und die Vorſtellung noch die unüberwundene Seite, von der er in den Begriff übergehen muß, um die Form der Gegenſtändlichkeit in ihm ganz aufzulöſen, in ihm, der eben ſo dieß ſein Gegentheil in ſich ſchließt. Alsdann hat der Geiſt den Begriff ſeiner ſelbſt erfaßt, wie wir nur erſt ihn erfaßt haben, und ſeine Geſtalt oder das Element ſeines Daſeyns, indem ſie der Begriff iſt, iſt er ſelbſt.

Erste Abtheilung.

Begriffslehre.

§. 1.

Die objective Logik ist die Wissenschaft des Begriffs an sich oder der Kategorien. Die subjective Logik, welche hier abgehandelt wird, ist die Wissenschaft des Begriffs als Begriff oder des Begriffs von Etwas. Sie theilt sich in drei Theile:

1) in die Lehre vom Begriff;
2) in die Lehre von seiner Realisirung;
3) in die Lehre von der Idee.

Erster Abschnitt.

Begriffslehre.

I. Begriff.

§. 2.

Der Begriff ist das Allgemeine, das zugleich bestimmt ist, das in seiner Bestimmung dasselbe Ganze, Allgemeine bleibt, oder die Bestimmtheit, welche die verschiedenen Bestimmungen einer Sache als Einheit in sich befaßt.

§. 3.

Die Momente des Begriffs sind die Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. Er ist ihre Einheit.

§. 4.

Das Allgemeine ist diese Einheit als positive, sich selbst gleiche unbestimmte Einheit; — die Besonderheit ist die

Bestimmung des Allgemeinen, aber so, daß sie im Allgemeinen aufgehoben ist oder das Allgemeine in ihr bleibt, was es ist; — die Einzelheit ist die negative Einheit oder die Bestimmung, die sich in Selbstbestimmung zusamen faßt.

§. 5.

Das Allgemeine befaßt das Besondere und Einzelne, so wie das Besondere auch das Einzelne unter sich: dagegen das Einzelne die Besonderheit und Allgemeinheit und das Besondere die Allgemeinheit in sich befaßt. Das Allgemeine ist weiter, als die Besonderheit und Einzelheit, dagegen die Besonderheit und Einzelheit mehr in sich befaßt, als das Allgemeine, welches dadurch, daß es in der Einzelheit befaßt ist, wieder eine Bestimmtheit wird. Das Allgemeine inhärirt dem Besonderen und Einzelnen, dagegen es das Besondere und Einzelne unter sich subsumirt.

§. 6.

Wie der Begriff die Momente der Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit in sich enthält, so ist er selbst darnach in seinem Inhalt verschieden bestimmt und Begriff von etwas Einzelnem, Besonderem oder Allgemeinem.

§. 7.

Die Besonderung des Allgemeinen, d. h. Bestimmungen, welche eine und dieselbe allgemeine Sphäre haben; so wie die einzelnen, welche unter dieselbe Besonderheit oder Allgemeinheit subsumirt sind, sind einander coordinirt, so wie das Subsumirte demjenigen subordinirt ist, von dem es subsumirt ist.

§. 8.

Die coordinirten besondern Bestimmungen des Allgemeinen sind einander entgegengesetzt und, indem die eine nur als die negative der andern genommen wird, sind sie contradictorisch; indem die andere aber auch eine Positivität hat, wodurch sie zugleich unter dieselbe allgemeine Sphäre fällt, sind sie nur conträr entgegengesetzt. Solche in dem Allgemeinen

coordinirte Bestimmungen können nicht in dem Einzelnen zugleich sein, sondern die in diesem coordinirten sind verschieden, d. h. sie haben in ihrem Unterschiede nicht dieselbe allgemeine Sphäre und sind in Beziehung auf das Einzelne einstimmig.

§. 9.

Die coordinirten Bestimmungen des Allgemeinen näher betrachtet, sind sie: 1) die eine die negative der andern überhaupt, unbestimmt, ob sie dieselbe allgemeine Sphäre haben oder nicht; 2) insofern sie dieselbe Sphäre gemeinschaftlich haben und die eine Bestimmung positiv, die andere negativ ist, so daß diese Negativität gegen die erste deren Natur ausmacht, sind sie eigentlich contradictorisch entgegengesetzt; 3) insofern sie in derselben allgemeinen Sphäre entgegengesetzt sind, oder die eine auf dieselbe Weise auch positiv ist als die andere, jede somit eben so gut als positiv oder negativ in Beziehung auf die andere ausgesprochen werden kann, sind sie conträr.

§. 10.

Mit der conträren Bestimmung, welche gleichgültig gegen den Gegensatz des Positiven und Negativen ist, geschieht der Uebergang in das Nichtbestimmtsein durch ein Anderes, in das An und für sich bestimmtsein, wodurch die Gemeinschaftlichkeit der Sphäre verschieden und die Einzelheit ist, deren Bestimmungen verschieden ohne allgemeine Sphäre und in der sie als an und für sich bestimmte sind.

II. Urtheil.

§. 11.

Das Urtheil ist die Darstellung eines Gegenstandes in den unterschiedenen Momenten des Begriffs. Es enthält denselben: a) in der Bestimmung der Einzelheit als Subject; b) seine Bestimmung der Allgemeinheit oder sein Prädicat, wobei jedoch auch das Subject zum Prädicat sich wie Einzelheit zur

Besonderheit und wie Besonderheit zur Allgemeinheit verhalten kann; c) die einfache, inhaltslose Beziehung des Prädicates auf das Subject: das Ist, ist die Copula.

§. 12.

Vom Urtheil ist der Satz zu unterscheiden, in welchem von einem Subjecte etwas ganz Einzelnes, Geschehenes ausgesagt wird, oder auch wie in den allgemeinen Sätzen etwas, mit welchem es nach der Nothwendigkeit zusammenhängt, zu dem es wird und sich wesentlich als Entgegengesetztes verhält. Weil im Begriff die Momente als in einer Einheit befaßt sind, so ist auch im Urtheil als der Darstellung des Begriffs zwar Bestimmung, aber nicht als Werden oder Entgegensetzung. Die niedrigere Bestimmung, das Subject, erhebt sich zu der von ihr verschiedenen Allgemeinheit, dem Prädicat, oder ist unmittelbar dasselbe.

§. 13.

In der Logik wird das Urtheil seiner reinen Form nach betrachtet, ohne Rücksicht auf irgend einen bestimmten, empirischen Inhalt. Die Urtheile unterscheiden sich durch das Verhalten, welches das Subject und das Prädicat in der Rücksicht zu einander hat, in wiefern ihre Beziehung durch und in dem Begriff oder eine Beziehung der Gegenständlichkeit auf den Begriff ist. Von der Art dieser Beziehung hängt die höhere oder absolute Wahrheit des Urtheils ab. Die Wahrheit ist Uebereinstimmung des Begriffs mit seiner Gegenständlichkeit. Im Urtheil fängt diese Darstellung des Begriffs und seiner Gegenständlichkeit, somit das Gebiet der Wahrheit, an.

§. 14.

Indem das Urtheil die Darstellung eines Gegenstandes in den verschiedenen Momenten des Begriffs ist, so ist es umgekehrt die Darstellung des Begriffs in seinem Dasein, nicht sowohl wegen des bestimmten Inhalts, den die Begriffsmomente haben, als weil sie im Urtheil aus ihrer Einheit treten. Wie

das ganze Urtheil den Begriff in ſeinem Daſein darſtellt, ſo wird dieſer Unterſchied auch wieder zur Form des Urtheils ſelbſt. Das Subject iſt der Gegenſtand und das Prädicat die Allgemeinheit deſſelben, welches ihn als Begriff ausdrücken ſoll. Die Bewegung des Urtheils durch ſeine verſchiedenen Arten hindurch erhebt dieſe Allgemeinheit in die höhere Stufe, worin ſie dem Begriff ſo entſprechend wird, als ſie überhaupt ſein kann, inſofern ſie überhaupt Prädicat iſt.

A. Qualität der Urtheile oder Urtheile der Inhärenz.

§. 15.

Unmittelbar iſt in dem Urtheil das Prädicat eine Eigenſchaft, die dem Subject ſo zukommt, daß ſie zwar als Allgemeines überhaupt ſich zu ihm verhält, aber zugleich nur ein beſtimmtes Daſein deſſelben iſt, wie es deren mehrere Beſtimmtheiten hat. Allgemeinheit, das Prädicat, hat hier nur die Bedeutung einer unmittelbaren (oder ſinnlichen) Allgemeinheit und der bloßen Gemeinſchaftlichkeit mit andern.

§. 16.

Im qualitativen Urtheil iſt das Prädicat ſowohl etwas Allgemeines, welche Seite die Form des Urtheils ausmacht, als eine beſtimmte Qualität des Subjects, welche als Inhalt erſcheint. Nach jener Seite heißt das Urtheil, ſeiner reinen Form nach: das Einzelne iſt ein Allgemeines; nach dieſer, der Seite des Inhalts: das Einzelne iſt ſo beſtimmt; — — poſitives Urtheil überhaupt.

(Dies iſt gut; dies iſt ſchlecht; dieſe Roſe iſt roth; dieſe Roſe iſt weiß u. ſ. f.)

§. 17.

Weil 1) das Einzelne eben ſo ſehr nicht allgemein iſt und 2) das Subject nicht nur dieſe Beſtimmtheit hat, ſo muß das qualitative Urtheil in beiden Rückſichten auch negativ ausgeſprochen werden: negatives Urtheil.

(Dies ist nicht schlecht; dies ist nicht gut; diese Rose ist nicht roth —, sondern weiß, gelb u. s. f.; diese Rose ist nicht weiß, sondern roth u. s. f.)

§. 18.

Der Form nach heißt daher dieses Urtheil: das Einzelne ist nicht ein Allgemeines, sondern ein Besonderes; dem Inhalt nach: das Einzelne ist nicht so, sondern zunächst anders bestimmt. In beiden Rücksichten ist dieses negative Urtheil zugleich auch positiv. In der ersten Rücksicht ist die Negation nur die Beschränkung der Allgemeinheit zur Besonderheit; in der andern Rücksicht ist nur irgend eine Bestimmtheit negirt und durch diese Negation tritt die Allgemeinheit oder die höhere Sphäre derselben hervor.

§. 19.

Endlich ist: 1) der Form nach das Einzelne auch nicht nicht nur ein Besonderes — denn die Besonderheit ist weiter als die Einzelheit —, sondern das Einzelne ist nur das Einzelne: identisches Urtheil.

Umgekehrt ist: 2) dem Inhalte nach das Subject nicht nur diese Bestimmtheit, aber auch nicht blos irgend eine andere. Ein solcher Inhalt ist zu eingeschränkt für das Subject. Durch diese Negation der Bestimmtheit wird die ganze Sphäre des Prädicats und die positive Beziehung, welche im vorhergehenden negativen Urtheil noch statt hatte, aufgehoben: unendliches Urtheil.

§. 13.

Jenes identische sowohl als das unendliche Urtheil sind nicht mehr Urtheile. Dies hat näher die Bedeutung, daß das im qualitativen Urtheil stattfindende Verhältniß des Subjects und Prädicats sich aufgehoben hat, daß nämlich von dem Subject nur irgend eine unmittelbare Bestimmtheit seines Daseins, der nur eine oberflächliche Allgemeinheit zukommt, ausgesagt wird. Im unendlichen Urtheil ist eine Allgemeinheit gefordert,

die nicht nur eine einzelne Beſtimmtheit iſt. Jenes identiſche Urtheil enthält, daß das Subject an und für ſich beſtimmt iſt und in ſeiner Beſtimmung in ſich zurückgekehrt ſei.

§. 21.

Im identiſchen und unendlichen Urtheil iſt das Verhältniß von Subject und Prädicat aufgehoben. Dies iſt zunächſt als diejenige Seite des Urtheils zu nehmen, nach welcher Subject und Prädicat mit Abſtraction von ihrem Unterſchied durch die Copula, als in einer Beziehung der Gleichheit ſtehend, betrachtet werden können. In dieſer Rückſicht kann das poſitive Urtheil umgekehrt werden, inſofern das Prädicat nur in der Bedeutung des mit dem Subject identiſchen Umfanges genommen wird.

§. 22.

Das negative Urtheil enthält die Trennung einer Beſtimmtheit und eines Subjects ſo, daß jedoch das Subject auf die allgemeine nicht ausgedrückte Sphäre der Beſtimmtheit poſitiv bezogen iſt. Indem das negirte Prädicat zum Subject gemacht wird, fällt von ſelbſt jene allgemeine Sphäre hinweg und es iſt nur überhaupt die Ungleichheit zweier Beſtimmungen vorhanden, von welchen es inſofern gleichgültig iſt, welche zum Subject oder welche zum Prädicat gemacht wird. Das negative Urtheil kann daher, ſo wie ohnehin auch das identiſche, umgekehrt werden.

B. Quantität der Urtheile oder Urtheile der Reflexion.

§. 23.

Bei der Umkehrung der Urtheile wird von dem Unterſchiede des Subjects und Prädicats abſtrahirt. Dieſer Unterſchied iſt aber, nachdem er nun als qualitativ aufgehoben, quantitativ zu nehmen.

§. 24.

Indem ſich die einzelnen Beſtimmtheiten, die das Prädicat enthielten, aufheben, hat daſſelbe die mannigfaltigen Beſtimmungen des Subjects zuſammenfaſſend zu enthalten. Hierdurch hört die Allgemeinheit auf, eine bloße Gemeinſchaftlichkeit mit andern zu ſein. Sie iſt die eigene Allgemeinheit des Subjects, welche ſomit dies zugleich enthält, daß das Subject in ſeinem Prädicat in ſich ſelbſt zurückgekehrt iſt.

§. 25.

Ein ſolches Urtheil iſt ſomit ein Urtheil der Reflexion, indem Reflectiren überhaupt das Fortgehen zu mehreren Beſtimmungen eines Gegenſtandes und das dadurch zu Stande kommende Zuſammenfaſſen derſelben in einer Einheit iſt.

§. 26.

Inſofern ſich am Subject ſeine Gleichheit mit dem Prädicat darſtellt, iſt daſſelbe ein Allgemeines, das durch Einſchränkung zunächſt auf die Einzelheit Subject iſt. Das qualitative Urtheil iſt alſo: 1) ein ſinguläres, welches zur Beſtimmung des Subjectes die vollkommene Einzelheit hat, ein dieſes Allgemeine iſt.

§. 27.

Ein Dieſes aber iſt unendlich vielfach beſtimmt, d. h. unbeſtimmt beſtimmbar. Das Reflexionsprädicat, da es ein Zuſammenfaſſen iſt, drückt nicht nur die allgemeine Beſtimmung aus von einem Dieſen, ſondern auch von andern Dieſen; oder das ſinguläre Urtheil geht in das particuläre über.

§. 28.

Das particuläre Urtheil, in welchem das Subject als Einiges beſtimmt iſt, iſt ein nur beſtimmtes Urtheil, das unmittelbar eben ſo ſehr poſitiv als negativ ausgeſagt werden kann.

§. 29.

Das Subject erhält ſeine vollkommene Beſtimmung, dem Umfang der Form nach, durch die Allheit in dem univer-

ſellen Urtheil. Indem die Allheit an die Stelle der Particularität tritt und zugleich den Umfang von dieſer hat, ſo muß der Umfang des Inhalts des Subjectes darnach beſchränkt werden.

§. 30.

Das Subject wird hierdurch theils ein beſonderes gegen ſein Prädicat, theils tritt damit eine Beziehung der Nothwendigkeit von Subject und Prädicat ein.

C. Relation der Urtheile oder Urtheile der Nothwendigkeit.

§. 31.

Durch das Aufheben der qualitativen und quantitativen Beſtimmung iſt die Einheit des Inhalts von Subject und Prädicat geſetzt, welche nur durch die Form unterſchieden ſind, ſo daß derſelbe Gegenſtand das eine Mal nur in der Beſtimmung des Subjects, das andere Mal in der Beſtimmung des Prädicats geſetzt iſt.

§. 32.

Indem das Subject ein beſonderes gegen ſein Prädicat iſt, ſo iſt umgekehrt gegen das qualitative Urtheil nunmehr das Subject eine Beſtimmtheit des Prädicats und unmittelbar unter daſſelbe ſubſumirt. Die Allgemeinheit des Prädicats drückt alſo nicht blos ein Zuſammenfaſſen der Beſtimmtheiten des Subjectes, wie das Reflexionsprädicat, ſondern die allgemeine innere Natur des Subjects aus: kategoriſches Urtheil.

(Der Körper iſt ſchwer. Gold iſt Metall. Der Geiſt iſt vernünftig.)

§. 33.

Inſofern Subject und Prädicat auch unterſchieden ſind, muß ihre Einheit auch als Einheit Entgegengeſetzter d. h. als nothwendige Beziehung ausgedrückt werden: hypothetiſches Urtheil.

A.

Natürliche Religion.

Der den Geist wissende Geist ist Bewußtseyn seiner selbst und ist sich in der Form des Gegenständlichen, er ist; und ist zugleich das Fürsichseyn. Er ist für sich, er ist die Seite des Selbstbewußtseyns und zwar gegen die Seite seines Bewußtseyns oder das sich auf sich als Gegenstand Beziehens. In seinem Bewußtseyn ist die Entgegensetzung und hierdurch die Bestimmtheit der Gestalt, in welcher er sich erscheint und weiß. Um diese ist es in dieser Betrachtung der Religion allein zu thun, denn sein ungestaltetes Wesen oder sein reiner Begriff hat sich schon ergeben. Der Unterschied des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns fällt aber zugleich innerhalb des letztern; die Gestalt der Religion enthält nicht das Daseyn des Geistes, wie er vom Gedanken freie Natur, noch wie er vom Daseyn freier Gedanke ist; sondern sie ist das im Denken erhaltene Daseyn, so wie ein Gedachtes, das sich da ist. — Nach der Bestimmtheit dieser Gestalt, in welcher der Geist sich weiß, unterscheidet sich eine Religion von einer andern; allein es ist zugleich zu bemerken, daß die Darstellung dieses seines Wissens von sich nach dieser einzelnen Bestimmtheit in der That nicht das Ganze einer wirklichen Religion erschöpft. Die Reihe der verschiedenen Religionen, die sich ergeben werden, stellt eben so sehr wieder nur die verschiedenen Seiten einer einzigen und zwar jeder einzelnen dar und die Vorstellungen, welche eine wirkliche Religion vor einer andern auszuzeichnen scheinen, kommen in jeder vor. Allein zugleich muß die Verschiedenheit auch als eine Verschiedenheit der Religion betrachtet werden. Denn indem der Geist sich im Unterschiede seines Bewußtseyns und seines Selbstbewußtseyns befindet, so hat die Bewegung das Ziel, diesen Hauptunterschied aufzuheben und der Gestalt, die Gegenstand des Bewußtseyns ist, die Form des Selbstbewußtseyns zu geben. Dieser Unterschied ist aber nicht

§. 34.

Die Identität des Inhaltes, die im kategorischen Urtheil Statt findet, und die Beziehung Entgegengesetzter oder anderer im hypothetischen Urtheil ist im disjunctiven Urtheil vereinigt, worin das Subject eine allgemeine Sphäre ist oder in Rücksicht einer solchen betrachtet wird, welche gleichfalls das Prädicat ausmacht und deren Besonderung oder verschiedene Bestimmungen dieses ausdrückt. Von diesen kommt dem Allgemeinen sowohl die eine als die andere zu. Nach ihrer Besonderung und in Rücksicht auf das Subject oder schließen sie sich gegenseitig aus.

D. Modalität der Urtheile oder Urtheile der Beziehung des Begriffs auf das Dasein.

§. 35.

Im disjunctiven Urtheil ist ein Dasein in den vollständigen Momenten des Begriffs gesetzt. Modalität der Urtheile besteht nun darin, daß ein Daseiendes auf seinen Begriff als solchen bezogen ist und das Prädicat die Angemessenheit oder Unangemessenheit beider ausspricht.

§. 36.

Das erste Urtheil der Modalität ist das assertorische, welches insofern eine bloße Versicherung enthält, als die Beschaffenheit des Subjects, die mit dem Begriff verglichen werden soll und der Begriff selbst noch nicht ausgedrückt ist, somit jenes Urtheil nur erst eine subjective Bewährung hat.

(Diese Handlung ist schlecht; diese Rede ist wahr.)

§. 37.

Gegen die Versicherung des assertorischen Urtheils kann daher eben so sehr die entgegengesetzte behauptet werden und das Prädicat drückt nur eine jener entgegengesetzten Bestimmtheiten aus, deren das Subject, als allgemeine Sphäre

betrachtet, beide enthalten kann. Dieſes Urtheil geht daher in das problematiſche über, welches nur die Möglichkeit ausſpricht, daß das Daſein dem Begriffe angemeſſen ſei oder auch nicht.

§. 38.

Die Allgemeinheit des Subjects iſt daher mit einer Einſchränkung geſetzt, welche die Beſchaffenheit ausdrückt, worin die Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit des Daſeins mit dem Begriffe liegt. Das Prädicat drückt nichts anders als dieſe Gleichheit oder Ungleichheit der Beſchaffenheit und des Begriffs der Sache aus. Dies Urtheil iſt apodiktiſch.

III. Schluß.

§. 39.

Der Schluß iſt die vollſtändige Darſtellung des Begriffs. Er enthält überhaupt das Urtheil mit ſeinem Grunde. Es ſind darin zwei Beſtimmungen zuſammengeſchloſſen durch eine dritte, welche deren Einheit iſt. Es iſt ein Begriff vorhanden in ſeiner Einheit, der Mitte des Schluſſes, und in ſeiner Entzweiung, den Extremen des Schluſſes.

§. 40.

Die Beziehung der beiden Extreme des Schluſſes auf die Mitte iſt eine unmittelbare; ihre Beziehung auf einander aber iſt vermittelt durch die Mitte. Jene beiden unmittelbaren Beziehungen ſind die Urtheile, welche Prämiſſen heißen; die Beziehung, welche vermittelt iſt, heißt der Schlußſatz.

§. 41.

Zunächſt drückt der Schluß ſeine Momente durch die bloße Form aus, ſo daß die Mitte eine eigene Beſtimmtheit gegen die Extreme und der Grund oder die Einheit der Momente noch eine ſubjective iſt. Das an ſich Urſprüngliche iſt hier ein Erſchloſſenes und hat die Bedeutung einer Folge.

A. Schlüsse der Qualität oder der Inhärenz.

§. 42.

Die Form dieses Schlusses, E—B—A, daß das Einzelne mit dem Allgemeinen durch das Besondere zusammengeschlossen ist, ist die allgemeine Regel des Schlusses überhaupt. — Im ersten unmittelbaren Schlusse ist das Besondere oder die Mitte eine Qualität oder Bestimmtheit des Einzelnen, eben so auch das Allgemeine eine Bestimmtheit des Besondern. Daher kann von dem Einzelnen durch eine andere seiner Bestimmtheiten, deren es mehrere hat, eben so von derselben zu einem anderen Allgemeinen übergegangen werden; so wie vom Besondern zu einem andern Allgemeinen, da das Besondere gleichfalls verschiedene Bestimmungen in sich enthält. Dieser Schluß erscheint demnach seiner Form nach zwar richtig, seinem Inhalt nach aber als willkürlich und zufällig.

(Grün ist eine angenehme Farbe; dies Blatt ist grün; also ist es angenehm. — Das Sinnliche ist weder gut noch böse. Nun ist der Mensch sinnlich. Also ist er weder gut noch böse. — Tapferkeit ist eine Tugend. Alexander besaß Tapferkeit. Also war er tugendhaft. — Trunkenheit ist ein Laster. Alexander war dem Trunk ergeben. Also war er lasterhaft u. s. f.)

§. 43.

Der Form nach sind die beiden Prämissen unmittelbare Beziehungen. Die Form des Schlusses enthält aber die Forderung, daß sie gleichfalls vermittelt, oder, nach dem gewöhnlichen Ausdruck, daß die Prämissen bewiesen werden sollen. — Aber der Beweis durch diese Form des Schlusses würde nur eine Wiederholung der nämlichen Form sein, bei der auch dieselbe Forderung, in's Unendliche hin, sich wiederholte.

§. 44.

Die Vermittlung, und zwar der Beſonderheit und Allgemeinheit, muß alſo durch das Moment der Einzelheit geſchehen. Dies giebt die zweite Form des Schluſſes: A — E — B. — Dieſer Schluß iſt vor's Erſte nur inſofern richtig, als A — E ein gültiges Urtheil iſt. Daß dies der Fall ſei, muß A particulär ſein. Auf dieſe Weiſe iſt nicht eigentlich das Einzelne die Mitte. Der Schluß iſt auf die Form des erſten zurückgebracht, aber der Schlußſatz particulär. (Manche Logiker ſagen, daß es nicht nöthig ſei, die andere Figur auf die erſte zurückzubringen, indem in ihr geſchloſſen werden könne, in der That aber kraft dieſer Form.) — Vor's Andere aber hat dieſer Schluß überhaupt die Bedeutung, daß unmittelbare Beſtimmungen oder Qualitäten durch die Einzelheit, und inſofern zufällig, zuſammengeſchloſſen ſind.

§. 45.

Das Einzelne mit dem Beſondern durch das Allgemeine zuſammengeſchloſſen, giebt die dritte Form des Schluſſes: B — A — E. Das Allgemeine iſt hier die vermittelnde Beſtimmung und in den beiden Prämiſſen Prädicat. Aber ſo wie daraus, daß zwei Beſtimmungen demſelben Einzelnen inhäriren, nicht folgt, daß ſie daſſelbe ſind; ſo auch folgt daraus, daß zwei Beſtimmungen unter daſſelbe Allgemeine ſubſumirt ſind, nicht, daß ſie als Subject und Prädicat verbunden werden können. Nur inſofern der Oberſatz negativ iſt und alſo umgekehrt werden kann, läßt ſich dieſer Schluß auf den erſten zurückführen und hat damit die richtige Form.

(Kein endliches Weſen iſt heilig. Gott iſt kein endliches Weſen. Alſo iſt Gott heilig.)

§. 46.

Die objective Bedeutung dieſes Schluſſes iſt, daß die Vereinigung der Beſonderheit mit der Einzelheit ihren Grund nur in der identiſchen Natur beider hat.

§. 47.

In der Reihe dieser Schlüsse hat jede der drei Bestimmungen erstens die Mitte ausgemacht. Die Zurückführung der zweiten und dritten Schlußform ist das Aufheben des Qualitativen. Zweitens ist wohl jede unmittelbare Beziehung des ersten Schlusses durch die folgenden vermittelt worden, aber jeder von diesen setzt den vorhergehenden, d. h. die vermittelte Einheit die unmittelbare Gleichheit, voraus.

B. Schlüsse der Quantität oder Reflexion.

§. 48.

Der unmittelbar qualitätslose Schluß ist der mathematische. Die Mitte ist darin nur ein Solches, das zwei Andern gleich ist. Als Satz ausgedrückt heißt er: wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, so sind sie unter sich gleich.

§. 49.

Zweitens macht im quantitativen Schluß die Einzelheit, nicht als ein Einzelnes, sondern als alle Einzelne, die Mitte aus. Insofern zugleich allen irgend eine Qualität zukommt, so wird diese als Qualität jener allgemeinen Sphäre oder Gattung selbst, welcher die Einzelnen angehören, ausgesprochen: Schluß der Induction.

§. 50.

Der Schluß, worin das Allgemeine die Mitte ist, schließt durch Analogie, daß bei zwei Subjecten, welche ihrer allgemeinen Bestimmung nach dasselbe sind, eine besondere Bestimmung, die dem einen zukommt, auch dem andern zukomme.

(a. Mehrere Einzelne haben eine allgemeine Natur.

b. Eins der Einzelnen hat eine Qualität.

c. Also auch die andern Einzelnen haben diese Qualität.)

(Bei der Induction kommt es darauf an, was Subject oder Prädicat im Schlußsatz werden soll, z. B. was sich frei bewegt; ist ein Thier; oder: ein Thier ist; was sich frei be-

wegt. — Der Löwe; iſt ein Säugethier; oder: was ein Säugethier iſt; iſt ein Löwe. Bei der Analogie hingegen liegt die Vermittlung darin, daß ein anderes Einzelne dieſelbe allgemeine Natur hat, wogegen bei der Induction die beſondere Beſtimmtheit der allgemeinen Natur im Einzelnen gegründet iſt. Die Analogie ſchließt von der allgemeinen Natur auf die beſondere Beſtimmtheit des Einzelnen, z. B. die Erde hat Bewegung; der Mond iſt eine Erde; alſo hat der Mond Bewegung.)

C. Schlüſſe der Relation.

§. 51.

Der kategoriſche Schluß hat zur Mitte die an und für ſich ſeiende Allgemeinheit oder die Natur des einzelnen Subjectes, von der als ſolcher eine weſentliche Eigenſchaft ausgeſagt und mit dieſem Subject zuſammengeſchloſſen wird.

§. 52.

Der hypothetiſche Schluß drückt als Grund eines Daſeins ein anderes Daſein aus. Wenn A iſt, ſo iſt B. Nun iſt A. Alſo iſt B. — Die Beſtimmungen ſind nicht mehr im Verhältniß als Einzelnes, Beſonderes und Allgemeines, ſondern eine Beſtimmung, B, die zunächſt nur eine an ſich ſeiende oder mögliche iſt, wird mit dem Daſein durch A als Mitte verbunden, das ſowohl daſeiend als Grund iſt.

§. 53.

Im disjunctiven Schluſſe beſteht der Grund, daß eine Beſtimmung mit einem Subject verbunden wird, darin, daß ihm von den beſondern Beſtimmungen einer allgemeinen Sphäre ein Theil nicht und ſomit der übrige Theil zukomme, oder, wenn die Beſtimmung vom Subject getrennt wird, umgekehrt. — A iſt entweder B oder C oder D. Nun iſt es nicht B noch C. Alſo iſt es D.

§. 54.

Die Mitte iſt alſo das Subject als eine allgemeine Sphäre

in ihrer vollständigen Besonderung und enthält zugleich das Ausschließen oder Setzen eines Theils dieser Bestimmungen desselben. Das Subject ist als ein Allgemeines an sich die Möglichkeit mehrerer Bestimmungen. Von seiner Allgemeinheit oder Möglichkeit wird zu seiner Bestimmtheit oder Wirklichkeit übergegangen.

§. 55.

Die Uebersicht der Form der Schlüsse ergiebt, daß: 1) im qualitativen Schluß die Momente in ihrem qualitativen Unterschied gelten. Sie bedürfen daher eines Vermittelnden, das ihre unmittelbare Einheit ist, aber außer ihnen fällt. 2) In den quantitativen Schlüssen ist der qualitative Unterschied der Momente und damit auch das Verhältniß und der Unterschied des Vermittelten und des Unmittelbaren gleichgültig. 3) In den Schlüssen der Relation enthält die Vermittlung zugleich die Unmittelbarkeit. Es ist also daraus der Begriff einer Unmittelbarkeit der Natur oder des qualitativen Unterschiedes hervorgegangen, welche zugleich an und für sich Vermittlung: Zweck und Proceß ist.

Zweiter Abschnitt.

Die Realisirung des Begriffs.

§. 56.

Im Urtheil wie im Schluß ist der Begriff an der unmittelbaren Realität, dem gleichgültigen Dasein des Subjects und Prädicats; oder die Extreme des Schlusses gehen gegen einander und gegen die Mitte. Das Objective ist, daß diese Momente selbst an ihnen das Ganze werden, ihre Unmittelbarkeit sohin eben dies ist, das Ganze zu sein.

§. 57.

Im Zwecke ist das, was Folge und Resultat ist, zugleich

der unmittelbar thätige Grund. Er iſt als ein Subjectives getrennt von dem äußerlichen Daſein vorhanden und die Thätigkeit beſteht in dem Ueberſetzen der ſubjectiven Form in die Objectivität. In dieſem Uebergehen kehrt der Zweck zugleich in ſeinen Begriff zurück.

§. 58.

Der Schluß des zweckmäßigen Thuns hat die drei Momente: den ſubjectiven Zweck, die Vermittlung und den daſeienden Zweck. Jeder dieſer Momente iſt die Totalität der allgemeinen Beſtimmungen des Schluſſes.

§. 59.

1) Der ſubjective Zweck enthält: a) die unbeſtimmte freie Thätigkeit eines Subjects überhaupt, welche b) ſich ſelbſt beſtimmt oder ihre Allgemeinheit beſondert und ſich einen beſtimmten Inhalt giebt; c) hat ſie das Moment der Einzelheit, nach welchem ſie gegen ſich ſelbſt negativ iſt, das Subjective aufhebt und ein äußeres, vom Subject freies Daſein hervorbringt.

§. 60.

2) Die Vermittlung oder das Uebergehen in die Objectivität hat zwei Seiten an ſich: a) die der Objectivität. Dieſe iſt ein äußerliches Ding als Mittel, das unter die Macht des Subjects geſetzt, dadurch als Mittel beſtimmt und von ihm gegen das äußere Daſein gekehrt wird. b) Die Seite der Subjectivität iſt die vermittelnde Thätigkeit, welche eines Theils das Mittel auf den Zweck bezieht und ihm unterwirft und andern Theils es gegen Anderes kehrt und durch Aufheben der Beſtimmungen des Aeußerlichen dem Zwecke Daſein giebt.

§. 61.

3) Der ausgeführte Zweck iſt: a) Daſein der Objectivität überhaupt, aber b) nicht nur ein unmittelbares Daſein, ſondern ein geſetztes und vermitteltes und c) von demſelben Inhalt als der ſubjective Zweck.

§. 62.

Der Mangel dieser Zweckbeziehung ist die unmittelbare Existenz jedes der drei in's Verhältniß tretenden Momente, für welche also die Beziehung und die Bestimmungen, die sie darin erhalten, äußerlich hinzukommen. Die ganze Bewegung dieser Realisirung des Begriffs ist daher überhaupt ein subjectives Thun. Als objectives Thun ist die Realisirung der Proceß als innerliche Beziehung der Momente des Schlusses ihrer eigenen Natur nach. Im Processe stehen wirkliche Gegenstände als selbstständige Extreme in Beziehung, deren innere Bestimmung aber ist, vermittelst anderer zu sein und sich damit zu verbinden.

§. 63.

1) Bei dem bloßen Mechanismus werden Gegenstände durch eine dritte Gewalt verbunden oder verändert, so daß diese Verbindung oder Veränderung nicht vorher schon in ihrer Natur liegt, sondern ihnen äußerlich und zufällig ist und sie daher in derselben selbstständig bleiben.

§. 64.

2) Bei dem Chemismus ist jedes der beiden Extreme: a) seinem Dasein nach ein bestimmtes und zugleich dem andern wesentlich entgegengesetztes. b) Als Entgegengesetztes ist es an sich Beziehung auf das andere. Es ist nicht nur es selbst, sondern hat auch die Bestimmung, nur da zu sein als Vereinigung mit dem andern, oder seine Natur ist in sich gespannt und gegen das andere begeistet. c) Die Einheit der Extreme ist das neutrale Product, welches den Grund ihrer Beziehung und ihres Eingehens in den Proceß ausmacht, aber diese Einheit ist in ihnen nur als ansichseiende Beziehung vorhanden. Sie existirt nicht frei für sich vor dem Processe. Dies ist der Fall im Zwecke.

§. 65.

3) Die höhere Einheit ist daher, daß die Thätigkeit sich

im Producte erhält, oder daß daß das Product ſelbſt producirend iſt, ſomit die Neutraliſirung der Momente eben ſo ihre Entzweiung, oder das Erlöſchen des Proceſſes in der Vereinigung der Extreme das Wiederanfachen deſſelben iſt. Die Thätigkeit dieſes producirenden Products iſt ſomit Selbſterhaltung. Es bringt nur ſich hervor, das ſchon da iſt.

Dritter Abſchnitt.

Ideenlehre.

§. 66.

Die Idee iſt das objectiv Wahre oder der adäquate Begriff, in welchem das Daſein durch ſeinen ihm inwohnenden Begriff beſtimmt und die Exiſtenz als ſelbſt producirendes Product in äußerer Einheit mit ihrem Zweck iſt. Die Idee iſt diejenige Wirklichkeit, die nicht irgend einer außer ihr vorhandenen Vorſtellung oder Begriffe, ſondern ihrem eigenen Begriff entſpricht, welche daher ſo iſt, wie ſie an und für ſich ſein ſoll und dieſen ihren Begriff ſelbſt enthält. — Das Ideal iſt die Idee nach der Seite der Exiſtenz betrachtet, aber als eine ſolche, die dem Begriff gemäß iſt. Es iſt alſo das Wirkliche in ſeiner höchſten Wahrheit. — Im Unterſchiede von dem Ausdruck Ideal nennt man Idee mehr das Wahre, nach der Seite des Begriffs betrachtet.

§. 67.

Es ſind drei Ideen: 1) die Idee des Lebens; 2) die Idee der Erkenntniß und des Guten und 3) die Idee der Wiſſenſchaft oder der Wahrheit ſelbſt.

I. Idee des Lebens.

§. 68.

Das Leben iſt die Idee in ihrem unmittelbaren Daſein, wodurch ſie in das Feld der Erſcheinung oder des veränderli-

dadurch ſchon aufgehoben, daß die Geſtalten, die jenes enthält, auch das Moment des Selbſts an ihnen haben und der Gott als Selbſtbewußtſeyn vorgeſtellt wird. Das vorgeſtellte Selbſt iſt nicht das wirkliche; daß es, wie jede andere nähere Beſtimmung der Geſtalt, dieſer in Wahrheit angehöre, muß es Theils durch das Thun des Selbſtbewußtſeyns in ſie geſetzt werden, Theils muß die niedrige Beſtimmung von der höheren aufgehoben und begriffen zu ſeyn ſich zeigen. Denn das Vorgeſtellte hört nur dadurch auf, vorgeſtelltes und ſeinem Wiſſen fremd zu ſeyn, daß das Selbſt es hervorgebracht hat, und alſo die Beſtimmung des Gegenſtandes als die ſeinige, ſomit ſich in ihm anſchaut. — Durch dieſe Thätigkeit iſt die niedrigere Beſtimmung zugleich verſchwunden; denn das Thun iſt das negative, das ſich auf Koſten eines Andern ausführt; inſofern ſie auch noch vorkommt, ſo iſt ſie in die Unweſentlichkeit zurückgetreten; ſo wie dagegen, wo die niedrigere noch herrſchend iſt, die höhere aber auch vorkommt, die eine ſelbſtlos neben der andern Platz hat. Wenn daher die verſchiedenen Vorſtellungen innerhalb einer einzelnen Religion zwar die ganze Bewegung ihrer Formen darſtellen, ſo iſt der Charakter einer jeden durch die beſondere Einheit des Bewußtſeyns und des Selbſtbewußtſeyns beſtimmt, das iſt, dadurch daß das letztere die Beſtimmung des Gegenſtandes des erſtern in ſich gefaßt, ſie durch ſein Thun ſich vollkommen angeeignet und ſie als die weſentliche gegen die andern weiß. — Die Wahrheit des Glaubens an eine Beſtimmung des religiöſen Geiſtes zeigt ſich darin, daß der wirkliche Geiſt ſo beſchaffen iſt, wie die Geſtalt, in der er ſich in der Religion anſchaut, — wie z. B. die Menſchwerdung Gottes, die in der morgenländiſchen Religion vorkommt, keine Wahrheit hat, weil ihr wirklicher Geiſt ohne dieſe Verſöhnung iſt. — Hierher gehört es nicht, von der Totalität der Beſtimmungen zu der einzelnen zurückzukehren und zu zeigen, in welcher Geſtalt innerhalb ihrer und ihrer beſon-

chen, sich mannigfaltig und äußerlich bestimmenden Sein und einer unorganischen Natur gegenüber tritt.

§. 69.

Das Leben ist als unmittelbare Einheit des Begriffs und des Daseins ein solches Ganzes, in welchem die Theile nichts für sich, sondern durch's Ganze und im Ganzen und das Ganze eben so sehr durch die Theile ist. Es ist ein *organisches System*.

II. Idee der Erkenntniß und des Guten.

§. 70.

In dieser Idee tritt der Begriff und die Wirklichkeit aus einander. Jener einerseits, für sich leer, soll seine Bestimmung und Erfüllung von der Wirklichkeit; anderseits diese aus der selbstständigen Bestimmung von jenem ihre Bestimmung erhalten.

1) Das Erkennen.

§. 71.

Das Erkennen ist die Beziehung des Begriffs und der Wirklichkeit. Das an sich nur mit sich erfüllte und *insofern* leere Denken wird dadurch mit besonderem Inhalt erfüllt, der aus dem Dasein zu allgemeiner Darstellung erhoben wird.

§. 72.

Die *Definition* drückt von einem Gegenstande, der sich in ihr als ein Einzelnes oder Besonderes verhält, seine *Gattung* als sein *allgemeines* Wesen und die besondere Bestimmtheit dieses Allgemeinen, wodurch es dieser Gegenstand ist, aus.

§. 73.

Die *Eintheilung* drückt von einer Gattung oder einem Allgemeinen überhaupt, einem Geschlecht, einer Ordnung u. s. f. die *Besonderungen* aus, in welchen sie als eine Mannigfaltigkeit von *Arten* existirt. Diese Besonderungen, die in ei-

ner Einheit enthalten ſind, müſſen aus einem gemeinſchaftlichen Eintheilungsgrunde fließen.

§. 74.

Das Erkennen iſt theils analytiſch, theils ſynthetiſch.

§. 75.

Das analytiſche Erkennen geht von einem Begriffe oder einer concreten Beſtimmung aus und entwickelt nur die Mannigfaltigkeit der unmittelbaren oder identiſch darinnen enthaltenen einfachen Beſtimmungen.

§. 76.

Das ſynthetiſche Erkennen entwickelt dagegen die Beſtimmungen eines Ganzen, die nicht unmittelbar darin enthalten ſind, noch identiſch aus einander herfließen, ſondern die Geſtalt der Verſchiedenheit gegen einander haben, und zeigt die Nothwendigkeit ihres beſtimmten Verhältniſſes zu einander auf.

§. 77.

Dies geſchieht durch Conſtruction und Beweis. Die Conſtruction ſtellt den Begriff oder Satz theils in ſeinen realen Beſtimmungen, theils zum Behufe des Beweiſes dieſe ſeine Realität in ihrer Eintheilung und Auflöſung dar, wodurch ihr Uebergang in den Begriff beginnt.

§. 78.

Der Beweis faßt die aufgelösten Theile auf und bringt durch die Vergleichung ihrer Verhältniſſe zu einander diejenige Verbindung derſelben hervor, welche das im Lehrſatz ausgeſprochene Verhältniß des Ganzen ausmacht; oder er zeigt von den realen Beſtimmungen auf, wie ſie Momente des Begriffs ſind und ihr zuſammengefaßtes Verhältniß den Begriff in ſeiner Totalität darſtellt.

§. 79.

In dieſem Erkennen, welches in ſeiner ſtrengſten Form das geometriſche iſt, geht: 1) die Conſtruction nicht aus dem Begriff hervor, ſondern iſt eine erfundene Vorrichtung, die nur

in Beziehung auf den Beweis sich als zweckmäßig zeigt, oder in andern Fällen auch eine empirische Beschreibung. 2) In dem Beweise werden für die analytischen Bestimmungen sonst bekannte oder ausgemachte synthetische Sätze anderswo herbeigeholt, das Vorliegende darunter subsumirt und verbunden. Der Beweis erhält dadurch den Schein der Zufälligkeit, indem er für die Einsicht nur eine Nothwendigkeit, nicht den eigenen Gang und die innere Nothwendigkeit des Gegenstandes selbst darstellt.

2) Das Sollen oder das Gute.

§. 80.

In der Idee des Erkennens wird der Begriff gesucht und er soll dem Gegenstand angemessen sein. In der Idee des Guten gilt der Begriff umgekehrt als das Erste und als der an sich seiende Zweck, der in der Wirklichkeit realisirt werden soll.

§. 81.

Das an sich Gute, da es erst realisirt werden soll, steht einer ihm nicht entsprechenden Welt und einer Natur gegenüber, die ihre eigenen Gesetze der Nothwendigkeit hat und gegen die Gesetze der Freiheit gleichgültig ist.

§. 82.

Das Gute ist als absoluter Zweck einerseits an sich zu vollbringen ohne alle Rücksicht auf die Folgen, indem es einer Wirklichkeit anvertrauet wird, die unabhängig von ihm ist und es verkehren kann.

§. 83.

Zugleich aber liegt darin die Bestimmung, daß an sich die Wirklichkeit mit dem Guten übereinstimmt oder der Glaube an eine moralische Weltordnung.

III. Idee des Wissens oder der Wahrheit.

§. 84.

Das absolute Wissen ist der Begriff, der sich selbst zum Gegenstand und Inhalt hat, somit seine eigene Realität ist.

§. 85.

Der Gang oder die Methode des abſoluten Wiſſens iſt eben ſo ſehr analytiſch als ſynthetiſch. Die Entwicklung deſſen, was im Begriff enthalten iſt, die Analyſis, iſt das Hervorgehen verſchiedener Beſtimmungen, die im Begriff enthalten, aber nicht als ſolche unmittelbar gegeben ſind, ſomit zugleich ſynthetiſch. Die Darſtellung des Begriffs in ſeinen realen Beſtimmungen geht hier aus dem Begriff ſelbſt hervor und, was im gewöhnlichen Erkennen den Beweis ausmacht, iſt hier der Rückgang der in die Verſchiedenheit übergegangenen Begriffsmomente in die Einheit, welche hierdurch Totalität, erfüllter und ſich ſelbſt zum Inhalt gewordener Begriff iſt.

§. 86.

Dieſe Vermittlung des Begriffs mit ſich ſelbſt iſt nicht nur ein Gang des ſubjectiven Erkennens, ſondern eben ſo ſehr die eigene Bewegung der Sache ſelbſt. Im abſoluten Erkennen fängt der Begriff eben ſo wohl an, als er auch Reſultat iſt.

§. 87.

Der Fortgang zu weiteren Begriffen oder zu einer neuen Sphäre iſt gleichfalls durch die vorhergehende geleitet und nothwendig. Der Begriff, der zur Realität wurde, iſt zugleich wieder eine Einheit, welche die Bewegung der Realiſirung an ſich darſtellen muß. Aber die Entwicklung des in ihr enthaltenen Gegenſatzes iſt nicht eine bloße Auflöſung in die Momente, aus denen ſie geworden iſt, ſondern dieſe haben nun eine andere Geſtalt dadurch, daß ſie durch die Einheit hindurchgegangen ſind. In der neuen Entwicklung ſind ſie nun als das geſetzt, was ſie durch ihre Beziehung auf einander ſind. Sie haben ſomit eine neue Beſtimmung erhalten.

Zweite Abtheilung.

Philoſophiſche Encyklopädie.

Einleitung.

§. 1.

Eine Encyklopädie hat den geſammten Umkreis der Wiſſenſchaften nach dem Gegenſtande einer jeden und nach dem Grundbegriffe deſſelben zu betrachten.

§. 2.

Die Mannigfaltigkeit von Erfahrungen über einen allgemeinen Gegenſtand zur Einheit allgemeiner Vorſtellungen zuſammengefaßt und die in der Betrachtung ſeines Weſens erzeugten Gedanken machen in ihrer Verknüpfung eine beſondere Wiſſenſchaft aus.

§. 3.

Wenn dieſer Verknüpfung ein empiriſcher Stoff zu Grunde liegt, von dem ſie die nur zuſammenfaſſende Allgemeinheit ausmacht, ſo iſt die Wiſſenſchaft mehr hiſtoriſcher Art. Wenn aber das Allgemeine in der Form von Grundbeſtimmungen und Begriffen vorangeht und das Beſondere aus demſelben abgeleitet werden ſoll, ſo iſt die Wiſſenſchaft mehr eigentlich wiſſenſchaftlicher Art.

§. 4.

Es giebt keine abſolute Grenzen für einen Umfang von Erkenntniſſen, der das Beſondere einer Wiſſenſchaft ausmachen ſoll; denn jeder allgemeine oder concrete Gegenſtand kann in ſeine Arten oder Theile getheilt und jede ſolche Art wieder als Gegenſtand einer beſonderen Wiſſenſchaft betrachtet werden.

§. 5.

In einer gewöhnlichen Encyklopädie werden die Wissenschaften empirisch aufgenommen, wie sie sich vorfinden. Sie sollen darin vollständig aufgeführt und ferner in eine Ordnung dadurch gebracht werden, daß das Aehnliche und unter gemeinschaftlichen Bestimmungen Zusammentreffende nach einer analogen Verwandtschaft zusammengestellt wird.

§. 6.

Die philosophische Encyklopädie aber ist die Wissenschaft von dem nothwendigen, durch den Begriff bestimmten Zusammenhang und von der philosophischen Entstehung der Grundbegriffe und Grundsätze der Wissenschaften.

§. 7.

Sie ist eigentlich die Darstellung des allgemeinen Inhalts der Philosophie, denn was in den Wissenschaften auf Vernunft gegründet ist, hängt von der Philosophie ab; was dagegen in ihnen auf willkürlichen und äußerlichen Bestimmungen beruht oder, wie es genannt wird, positiv und statutarisch ist, so wie auch das blos Empirische, liegt außer ihr.

§. 8.

Die Wissenschaften sind nach ihrer Erkenntnißweise entweder empirische oder rein rationelle. Absolut betrachtet, sollen beide denselben Inhalt haben. Es ist das Ziel des wissenschaftlichen Bestrebens, das blos empirisch Gewußte zum immer Wahren, zum Begriff aufzuheben, es rationell zu machen und es dadurch der rationellen Wissenschaft einzuverleiben.

§. 9.

Die Wissenschaften erweitern sich theils nach der empirischen, theils nach der rationellen Seite hin. Das Letztere geschieht, indem das Wesentliche immer mehr herausgehoben, unter allgemeinen Gesichtspuncten aufgefaßt und das blos Empirische begriffen wird. Die rationelle Erweiterung der Wissenschaften ist zugleich eine Erweiterung der Philosophie selbst.

§. 10.

Das Ganze der Wiſſenſchaft theilt ſich in die drei Haupttheile: 1) die Logik; 2) die Wiſſenſchaft der Natur; 3) die Wiſſenſchaft des Geiſtes. — Die Logik iſt nämlich die Wiſſenſchaft der reinen Begriffe und der abſtracten Idee. Natur und Geiſt macht die Realität der Idee aus, jene als äußerliches Daſein, dieſer als ſich wiſſend. (Oder: das Logiſche iſt das ewig einfache Weſen in ſich ſelbſt; die Natur iſt dieſes Weſen als entäußert; der Geiſt die Rückkehr deſſelben in ſich aus ſeiner Entäußerung.)

§. 11.

Die Wiſſenſchaften der Natur und des Geiſtes können als die angewandte Wiſſenſchaft, als das Syſtem der realen oder beſonderen Wiſſenſchaften, zum Unterſchiede von der reinen Wiſſenſchaft oder der Logik betrachtet werden, weil ſie das Syſtem der reinen Wiſſenſchaft in der Geſtalt der Natur und des Geiſtes ſind.

Erſter Theil.

Logik.

§. 12.

Die Logik iſt die Wiſſenſchaft des reinen Verſtandes und der reinen Vernunft, der eigenthümlichen Beſtimmungen und Geſetze derſelben. Das Logiſche hat demnach drei Seiten: 1) die abſtracte oder verſtändige; 2) die dialektiſche oder negativ vernünftige; 3) die ſpeculative oder poſitiv vernünftige. Das Verſtändige bleibt bei den Begriffen in ihrer feſten Beſtimmtheit und Unterſchiedenheit von anderen ſtehen; das Dialektiſche zeigt ſie in ihrem Uebergehen und ihrer Auflöſung auf; das Speculative oder Vernünftige erfaßt ihre

Einheit in ihrer Entgegenſetzung oder das Poſitive in der Auflöſung und im Uebergehen.

§. 13.

Verſtand und Vernunft werden hierbei gewöhnlich in dem ſubjectiven Sinne genommen, inſofern ſie als Denken einem Selbſtbewußtſein angehören und die Logik iſt ſo eine blos formelle Wiſſenſchaft, die erſt eines anderen Inhalts, eines äußeren Stoffes bedarf, wenn etwas wirklich Wahres zu Stande kommen ſoll.

§. 14.

Ihrem Inhalt nach betrachtet die Logik den Verſtand und die Vernunft an und für ſich ſelbſt und die abſoluten Begriffe als den an und für ſich wahren Grund von Allem, oder das Verſtändige und Vernünftige, inſofern es nicht blos ein bewußtes Begreifen iſt. Die Logik iſt daher an ſich ſelbſt ſpeculative Philoſophie, denn die ſpeculative Betrachtungsart der Dinge iſt nichts Anderes, als die Betrachtung des Weſens der Dinge, welches eben ſo ſehr reiner, der Vernunft eigenthümlicher Begriff, als die Natur und das Geſetz der Dinge iſt.

§. 15.

Die Logik zerfällt in drei Theile: 1) in die ontologiſche; 2) in die ſubjective Logik; 3) in die Ideenlehre. Die erſtere iſt das Syſtem der reinen Begriffe des Seienden; die zweite das der reinen Begriffe des Allgemeinen; die dritte enthält den Begriff der Wiſſenſchaft.

Erſter Abſchnitt.

Ontologiſche Logik.

I. Sein.

A. Qualität.

a) Sein.

§. 16.

1) Der Anfang der Wiſſenſchaft iſt der unmittelbare, beſtimmungsloſe Begriff des Seins. — 2) Dieſer iſt in ſeiner Inhaltsloſigkeit ſo viel, als das Nichts. Das Nichts, als ein Denken jener Leerheit, iſt ſomit umgekehrt ſelbſt ein Sein, und um ſeiner Reinheit willen daſſelbe, was jenes. — 3) Es iſt alſo kein Unterſchied deſſelben, ſondern, was iſt, iſt hiermit nur das Setzen ihrer als Unterſchiedener und das Verſchwinden eines jeden in ſeinem Gegentheil, oder es iſt das reine Werden.

b) Daſein.

§. 17.

Weil aber im Werden jene zuvor Geſetzten nur verſchwinden, ſo iſt das Werden ihr Zuſammenfallen in eine ruhige Einfachheit, in welcher ſie nicht nichts ſind, aber auch nicht mehr jedes für ſich, ſondern als aufgehobene oder Momente ſind. Dieſe Einheit iſt das Daſein.

§. 18.

Das Daſein iſt: 1) ein Sein, in deſſen Begriff zugleich das Nichtſein ſeiner als Beziehung auf Anderes oder das Sein für Anderes liegt; 2) aber, nach dem Momente des Seins, hat es die Seite, nicht Beziehung auf Anderes, ſondern an ſich zu ſein. Als der Begriff, der dieſe beiden Beſtimmungen in ſich faßt, iſt es die Realität.

§. 19.

Das Reelle oder Etwas iſt, als verſchieden von anderem Reellen, zunächſt gleichgültig gegen daſſelbe, indem es in

ſeinem Andersſein zugleich an ſich iſt. Die Verſchiedenheit von ſolchem iſt zunächſt in der Grenze als der Mitte zwiſchen ihnen, in welcher ſie ſo ſehr ſind, als nicht ſind.

§. 20.

Sie ſind: 1) verſchieden von der Grenze oder von ihrer Verſchiedenheit, die ihre Mitte iſt, außerhalb welcher ſie Etwas ſind. Aber: 2) gehört die Grenze ihnen ſelbſt an, weil es ihre Grenze iſt.

§. 21.

Die Verſchiedenheit iſt ſomit: 1) eigene Verſchiedenheit des Reellen oder ſeine Beſtimmtheit. Dieſe an ſich ſeiende Beſtimmtheit iſt aber auch: 2) äußerliches Daſein oder Beſchaffenheit. Die Beſtimmtheit, die ſowohl Aeußerliches als Innerliches iſt, macht die Qualität aus.

c) Veränderung.

§. 22.

Die Beſchaffenheit oder das äußerliche Daſein gehört ſowohl dem Etwas an, als es ihm fremd, oder ſein Andersſein, hiemit ſein Nichtſein iſt. Es iſt ſomit die Ungleichheit ſeiner mit ſich ſelbſt, wodurch die Veränderung geſetzt iſt.

§. 23.

Indem die Veränderung das Negiren des Negativen iſt, welches das Etwas an ihm hat, iſt das Für-ſich-ſein entſtanden. Oder die Beſtimmtheit, als die innerliche Verſchiedenheit, die das Etwas an ſich ſelbſt hat, iſt die Beziehung des Etwas in ſeinem Unterſchiede nur auf ſich ſelbſt, oder es iſt für ſich.

B. Quantität.

a) Fürſichſein. (Idealität.)

§. 24.

Das Fürſichſein iſt: 1) Der Unterſchied, aber nur von ſich ſelbſt, oder die Beziehung, nicht auf ein Anderes, ſondern

dern Religion die Vollständigkeit der übrigen enthalten ist. Die höhere Form unter eine niedrigere zurückgestellt entbehrt ihrer Bedeutung für den selbstbewußten Geist, gehört ihm nur oberflächlich und seiner Vorstellung an. Sie ist in ihrer eigenthümlichen Bedeutung und da zu betrachten, wo sie Princip dieser besondern Religion und durch ihren wirklichen Geist bewährt ist.

a. Das Lichtwesen.

Der Geist, als das Wesen, welches Selbstbewußtseyn ist, — oder das selbstbewußte Wesen, welches alle Wahrheit ist und alle Wirklichkeit als sich selbst weiß, ist gegen die Realität, die er in der Bewegung seines Bewußtseyns sich giebt, nur erst sein Begriff, und dieser Begriff ist gegen den Tag dieser Entfaltung die Nacht seines Wesens, gegen das Daseyn seiner Momente als selbstständiger Gestalten das schöpferische Geheimniß seiner Geburt. Dieß Geheimniß hat in sich selbst seine Offenbarung; denn das Daseyn hat in diesem Begriffe seine Nothwendigkeit, weil er der sich wissende Geist ist, also in seinem Wesen das Moment hat, Bewußtseyn zu seyn und sich gegenständlich vorzustellen. — Es ist das reine Ich, das in seiner Entäußerung, in sich als allgemeinem Gegenstande die Gewißheit seiner selbst hat, oder dieser Gegenstand ist für es die Durchdringung alles Denkens und aller Wirklichkeit.

In der unmittelbaren ersten Entzweiung des sich wissenden absoluten Geistes hat seine Gestalt diejenige Bestimmung, welche dem unmittelbaren Bewußtseyn oder der sinnlichen Gewißheit zukommt. Er schaut sich in der Form des Seyns an, jedoch nicht des geistlosen mit zufälligen Bestimmungen der Empfindung erfüllten Seyns, das der sinnlichen Gewißheit angehört, sondern es ist das mit dem Geiste erfüllte Seyn. Es schließt eben so die Form in sich, welche an dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn vorkam, die Form des Herrn gegen das von seinem Gegenstande zurücktretende Selbstbewußtseyn des Geistes. — Dieß mit dem Begriffe des Geistes erfüllte Seyn

auf ſich. 2) Inſofern aber der Unterſchied das Andersſein in ſich enthält und die Beziehung darauf negativ iſt, iſt Anderes für es, aber als ausgeſchloſſen.

§. 25.

Das für ſich Seiende iſt das numeriſche Eins. Es iſt einfach, nur auf ſich bezogen und das Andere von ihm ausgeſchloſſen. Sein Andersſein iſt die Vielheit.

§. 26.

Die Vielen ſind jedes daſſelbe. Sie ſind daher Eins. Aber das Eins iſt eben ſo ſehr die Vielheit. Denn ſein Ausſchließen iſt Setzen ſeines Gegentheils, oder es ſetzt ſich dadurch als Vielheit. Jenes Werden iſt die Attraction, dieſes die Repulſion.

§. 27.

Indem ſo ſehr das eine Werden geſetzt iſt, als das andere, ſo iſt ihre Wahrheit die Ruhe, welche eben ſo ſehr das Außer-ſich-ſein des Eins oder ſein ſich Setzen als Vielheit, Discretion, wie die ſich ſelbſt gleiche Beziehung der Vielen, oder ihre Continuität iſt, die reine Quantität.

b) Quantum

§. 28.

Die Quantität hat die Negativität des Eins nur als aufgehobene an ihr, oder weil in der Sich-ſelbſt-gleichheit des Fürſichſeins das Andersſein unmittelbar kein Anderes iſt, als eine äußerliche Grenze, oder als eine Grenze, die keine Grenze iſt. Die Quantität mit dieſer gleichgültigen Grenze iſt Quantum.

§. 29.

Das Quantum iſt extenſives Quantum, inſofern die Grenze auf das Moment der Vielheit der Quantität; oder intenſives Quantum, inſofern ſie auf das Moment der Sichſelbſtgleichheit bezogen oder in der Beſtimmung der Sichſelbſtgleichheit iſt.

§. 30.

Da die Negativität als gleichgültige Grenze an dem Quantum iſt, ſo iſt das Fürſichſein oder die abſolute Beſtimmung ein Jenſeits für daſſelbe. Ueber jedes Quantum kann hinausgegangen und eine andere Grenze geſetzt werden, welche eben ſo ſehr keine immanente Grenze iſt. Es entſteht dadurch der Progreß in's Unendliche oder die ſchlechte Unendlichkeit.

§. 31.

Die abſolute Beſtimmung, welche als ein Jenſeits geſetzt wurde, iſt aber als das Fürſichſein eigenes Moment der Quantität. Oder die Grenze, welche keine iſt, iſt nichts Anderes, als das im Fürſichſein aufgehobene Anderſein. Es iſt die Beſtimmtheit, deren Setzen Selbſtbeſtimmung iſt: qualitative Größe.

C. Unendlichkeit.

§. 32.

Die qualitative Größe iſt als einfache Beſtimmung zuerſt ſpecifiſche Größe, als ſich unterſcheidendes Selbſtbeſtimmen aber eine Specification von Größen, welche zugleich beſtimmte Größen gegen einander ſind und ein qualitatives Verhältniß zu einander haben, oder deren Quotient ihre Verhältnißzahl und als qualitativ zu einander ſich verhaltender iſt. Da die Größen hier nicht nur als endliche aufgehoben ſind, ſondern ihr Aufgehobenſein ſelbſt als ihr qualitatives Geſetz geſetzt iſt, ſo iſt dies ihre wahre, gegenwärtige Unendlichkeit.

II. Weſen.

A. Begriff des Weſens.

§. 33.

Die einfache Durchdringung der quantitativen oder äußerlichen Beſtimmung und des eigenen innern Beſtimmens iſt das

Wesen. Als Durchdringung der Selbstbestimmung und der gleichgültigen Bestimmtheit hat es die Momente der Wesentlichkeit und Unwesentlichkeit an sich. Das Wesentliche ist das der Selbstbestimmung Angehörige, das Unwesentliche aber das Moment des gleichgültigen Daseins.

§. 34.

Das Werden, als Werden des Wesens, ist zunächst das Thun, ein Uebergehen desselben in die Freiheit des Daseins, das aber ein Insichbleiben ist.

§. 35.

Insofern das Thun ein Unterschied des Wesens von sich selbst ist und Dasein oder Bestimmtheit dadurch hervorgebracht wird, ist das Thun Setzen.

B. Satz.

§. 36.

Der Satz enthält die Momente des Insichbleibens oder der Sichselbstgleichheit und des reinen Unterscheidens. Jenes wäre die reine Materie, dies die reine Form. Die reine Form aber ist das in sich bleibende Thun, also die nämliche Sichselbstgleichheit, welche reine Materie genannt wurde, so wie diese umgekehrt das unterschiedslose Außereinander und von der reinen Form nicht unterschieden ist.

§. 37.

Es muß aber eben so sehr der Unterschied gesetzt werden und die Einheit der Form und der Sichselbstgleichheit ist im Gegensatz gegen das Insichsein, in der Form des äußerlichen Daseins, das, was gewöhnlich Materie genannt wird. Insofern sie in der Form des innerlichen Seins ist, ist sie Inhalt, die Form aber ist jede dieser Bestimmungen der Verschiedenheit.

§. 38.

a) Der einfache Satz ist der Satz der Identität,

a = a. Er iſt gegen ſeine Materie gleichgültig. Sein Inhalt hat keine Beſtimmung, oder er hat keinen Gehalt und die Form iſt ſomit die unterſchiedsloſe Sichſelbſtgleichheit.

§. 39.

β) Der Satz der gleichgültigen Verſchiedenheit ſetzt die unbeſtimmte Unterſchiedenheit überhaupt und ſagt aus, daß es nicht zwei Dinge gebe, welche einander vollkommen gleich ſind.

§. 40.

γ) Der Satz der Entgegenſetzung heißt: a iſt entweder b oder — b, Poſitivität und Negativität. Von den entgegengeſetzten Prädicaten kommt den Dingen nu das Eine zu und es giebt kein drittes zwiſchen ihnen.

§. 41.

δ) Der Satz des Grundes drückt das Zurückgekehrtſein des Geſetzten in ſich aus, oder das Setzen ſelbſt als das Dritte, in welchem die entgegengeſetzten Beſtimmungen aufgehoben ſind und welches, als das Einfache, die dem Begründeten, als dem mannigfaltigen Daſein, entgegengeſetzte Beſtimmung iſt.

C. Grund und Begründetes.

1) Ganzes und Theile.

§. 42.

Das Weſen, als Grund ſeines Daſeins, ohne welches das Weſen ſelbſt nicht iſt, iſt zunächſt Ganzes und Theile. Das Ganze iſt das Setzen ſeiner Theile und beſteht umgekehrt aus ihnen. Beide Seiten machen Ein und Daſſelbe aus. Das Ganze iſt den Theilen nur als ihrem Zuſammen, d. h. dem Ganzen, gleich und die Theile ſind ihm als Getheilten, d. h. als Theilen, gleich; oder beide Seiten ſind gleichgültig gegen einander und die Thätigkeit des Ganzen, als der Form, hat die Materie zur Bedingung.

2) Kraft und ihre Aeußerung.

§. 43.

Die Theile sind aber nur Theile als gesetzt durch das Ganze. Diese, ihre Beziehung ist die Bestimmtheit durch die Einheit des Grundes. Oder die Qualität des Daseins wird durch die Thätigkeit des Grundes, als der Form, gesetzt und die Materie der Erscheinung ist sein eigener Inhalt. Er ist somit **Kraft**, welche sich äußert.

§. 44.

Die Kraft ist das Selbstsetzen ihres Daseins als bestimmter Qualität. Nach der Seite, daß das Dasein noch Sein für Anderes oder Aeußerlichkeit ist, ist sie zugleich frei von demselben und hört nicht auf, indem diese, ihre Erscheinung verschwindet. Sie hat nach dieser Seite zwar nicht mehr die Materie zur Bedingung, welche ihr Inhalt ist und der sie immanent angehört, aber noch eine sie sollicitirende Thätigkeit.

§. 45.

Die sollicitirende Thätigkeit ist selbst Kraft und muß dazu, sollicitirt zu sein, sollicitirt werden. Indem die Beziehung beider Thätigkeiten auf einander dies wechselseitige Austauschen ihrer Bestimmungen ist, ist jede der Grund der Thätigkeit oder der Aeußerung der andern. Es ist damit der Begriff des Grundes entstanden, welcher Grund seiner eigenen und der andern diese erregenden Thätigkeit ist.

3) Inneres und Aeußeres.

§. 46.

Das Wesen ist Grund seines Daseins als sich selbst erregende Thätigkeit und es ist in seinem Dasein nichts Fremdes, oder Nichts, das nicht durch den Grund selbst gesetzt wäre. Das Wesen und sein Dasein sind somit dasselbe. Jenes verhält sich als Inneres zu sich als Aeußerem, das nur die Darstellung des Innern ist.

§. 47.

Der Grund iſt als dieſes Verhältniß das Unbedingte, das Innere, die Einheit der Materie als der ruhenden Sichſelbſtgleichheit, und der Form als der Einheit des Gegenſatzes. Er ſtellt ſich dar in ſeinem Daſein als Materie, in der ihre Kräfte ruhen, und als Gegenſatz und Spiel der ſich erregenden und gegen einander thätigen Kräfte. Das Weſen iſt hiermit Wirklichkeit geworden.

III. Wirklichkeit.

§. 48.

Die Wirklichkeit iſt das ſelbſtſtändige Verhältniß. Sie hat die Momente ihrer Erſcheinung oder ihres Daſeins, welches das Verhältniß zu ſich ſelbſt iſt, und ihrer Möglichkeit als des Anſichſeins oder Weſen ihres Daſeins. Das Wirkliche ſelbſt iſt die Einheit ſeiner Möglichkeit und ſeines Daſeins.

1) Subſtanz.

§. 49.

Das Wirkliche iſt Subſtanz. Es iſt Weſen, welches die Beſtimmungen ſeines Daſeins als einfache Attribute und Geſetze in ſich enthält und dieſelben als daſeiendes Spiel oder als ſeine Accidenzen ſetzt, deren Aufheben nicht ein Verſchwinden der Subſtanz, ſondern ihr Zurückkehren in ſich ſelbſt iſt.

§. 50.

Die Subſtanz iſt die Nothwendigkeit ihrer Accidenzen. Dieſe haben in ihrem freien Daſein die Beziehung ihrer Natur auf ein Anderes als eine innere, verborgene an ihnen, und ſcheinen ihre Selbſtſtändigkeit durch äußerlichen Zufall und eine fremde Macht zu verlieren, was aber in Wahrheit nur die Wiederherſtellung des Ganzen iſt, welches die an ihnen gemachte Abſonderung wieder in ſich zurücknimmt.

2) Ursache.

§. 51.

Die Substanz tritt in das Verhältniß der Causalität, insofern sie sich in dem Gegensatz der Nothwendigkeit darstellt. Die frei wirkende absolute Ursache ist die Substanz nicht nur als das Bewegende, dessen Thätigkeit in sich anfängt, sondern das auch den ganzen Inhalt in sich hat, den sie hervorbringt und der als Wirkung Dasein erhält.

§. 52.

Diese Thätigkeit ist somit, nach dem Gegensatz der Thätigkeit und des Bewirkten, Uebergehen in das Entgegengesetzte, dem Inhalte nach aber ein identisches Uebergehen.

3) Wechselwirkung.

§. 53.

Die Substanz ist daher als Ursache nur auf und in sich selbst thätig und steht nur in Wechselwirkung mit sich oder sie ist das Allgemeine.

Zweiter Abschnitt.

Subjective Logik.

I. Begriff.

§. 54.

Der Begriff ist das Ganze der Bestimmungen, zusammengefaßt in ihre einfache Einheit.

§. 55.

Er hat die Momente der Allgemeinheit, der Besonderheit und der Einzelheit.

§. 56.

Die Allgemeinheit ist seine in sich seiende Einheit in der Bestimmung. — Die Besonderheit ist das Negative als einfache

Beſtimmung, die von der Allgemeinheit durchdrungen iſt, oder ſie iſt Merkmal. — Die Einzelheit iſt das Negative als reine ſich auf ſich beziehende Negativität.

§. 57.

Die Einzelheit hat als die ſich auf ſich beziehende beſtimmungsloſe Negativität die Beſtimmung als gleichgültiges, jedoch nicht ſelbſtſtändiges, ſondern aufgehobenes Daſein an ihr als Eigenſchaft und iſt Subject.

II. Urtheil.

§. 58.

Das Urtheil iſt die Trennung des Subjects von ſeiner Beſtimmung oder Beſonderheit und die Beziehung deſſelben auf ſie, die ſein Prädicat iſt. Subject und Prädicat verhalten ſich als Einzelne und Beſondere oder Allgemeine oder auch als Beſondere und Allgemeine zu einander.

§. 59.

Das Urtheil erweitert zugleich das Subject zur Allgemeinheit und ſetzt zugleich ſeine Schranken. Das Prädicat geht hierdurch zugleich über das Subject hinaus, und zugleich iſt es in dem Subject enthalten, oder das Prädicat iſt zugleich beſonders und allgemein.

a) Qualität des Urtheils oder Beſtimmung des Prädicats.

§. 60.

Indem das Urtheil die Beziehung des Prädicats auf das Subject iſt, ſo iſt erſtlich ſein Inhalt und Ausdruck zunächſt dieſer: das Einzelne iſt allgemein; poſitives Urtheil. — 2) Das Einzelne aber iſt nicht allgemein, — negatives Urtheil —, ſondern Beſonderes. — 3) Das Einzelne iſt nicht Beſonderes, — unendliches Urtheil —, wodurch alle Beſtimmung, auch die allgemeine Sphäre, ſomit das Prädicat überhaupt aufgehoben wird.

§. 61.

b) Quantität des Urtheils oder Beſtimmung des Subjects.

Das unendliche Urtheil enthält das Einzelne als Einzelnes oder als dieſes und es entſteht: 1) das Urtheil: dieſes iſt ſo beſchaffen; ſinguläres Urtheil. — 2) Da das Prädicat zugleich von dem Subject auch etwas Allgemeines ausſagt, ſo muß das Urtheil ſo lauten: Einiges iſt ſo beſchaffen; particuläres Urtheil, worin unmittelbar das entgegengeſetzte Urtheil liegt: Einiges iſt nicht ſo beſchaffen. — 3) Dieſe Unbeſtimmtheit hebt ſich durch das Urtheil auf: Alles iſt ſo beſchaffen; univerſelles Urtheil.

c) Relation des Urtheils oder Beſtimmung der Beziehung.

§. 62.

Durch das qualitative und quantitative Urtheil iſt ſowohl Subject als Prädicat in allen Beſtimmungen des Begriffs geſetzt worden, hierdurch der Begriff an ſich vorhanden, und das Urtheil enthält jetzt eine Beziehung des Daſeienden auf den Begriff. Dies eigentliche Urtheil iſt 1) kategoriſch. Weil jene Beziehung des Begriffs auf das Daſein aber nur erſt ein innerlicher Zuſammenhang iſt, iſt das kategoriſche Urtheil zugleich nur aſſertoriſch.

§. 63.

2) Das hypothetiſche Urtheil: wenn a iſt, ſo iſt b, ſpricht den Zuſammenhang als ſolchen aus, alſo ohne Verſicherung oder Aſſertion des Daſeins, wodurch es problematiſch iſt.

§. 64.

3) Das disjunctive Urtheil: a iſt entweder b oder c oder d, enthält im Prädicate die Allgemeinheit und die Beſonderung derſelben. Das Subject iſt auf dieſe Beſtimmungen eben ſo ſehr als Allgemeines bezogen, als dieſe auch einander ausſchließen und dem Subjecte nur eine derſelben zukommen kann. Dies Urtheil iſt apodiktiſch.

III. Schluß.

§. 65.

Der Schluß iſt die Darſtellung des Begriffs in ſeinen Momenten. Einzelheit, Beſonderheit und Allgemeinheit ſind darinnen ſowohl als Momente unterſchieden, als auch die Extreme durch die Mitte, die ihre Einheit iſt, zuſammengeſchloſſen.

§. 66.

Der Schluß iſt: 1) zunächſt die Zuſammenſchließung der Einzelheit und Allgemeinheit durch die Beſonderheit als die Mitte. Der Sinn dieſes Schluſſes iſt: a) das Einzelne iſt durch ſeine Beſtimmtheit ein Allgemeines oder hat Daſein überhaupt; b) das Einzelne hat durch ſeine unmittelbare Beſtimmtheit noch eine andere Beſtimmtheit, welche jene in ſich ſchließt.

§. 67.

Die Form dieſes Schluſſes, E—B—A, iſt die allgemeine Regel der Subſumtion eines beſtimmten Inhalts unter eine allgemeine Beſtimmung. Wenn dieſe, wie in identiſchen Sätzen, dem Inhalte nach nicht allgemeiner iſt, als diejenige, von der ſie unmittelbar prädicirt wird, ſo hat ſie doch die Form der Allgemeinheit als Prädicat gegen die andere als Subject.

§. 68.

In quantitativen Beſtimmungen haben die Momente des Schluſſes kein Verhältniß der Form zu einander, ſondern das der Gleichheit. Der mathematiſche Schluß heißt deswegen: Was einem Dritten gleich iſt, iſt unter ſich gleich.

§. 69.

Die Schlüſſe, welche Stellung auch die in ihnen enthaltenen Momente haben mögen, ſind auf die oben angegebene Form zurückzubringen, welche die allgemeine Regel aller Schlüſſe iſt.

§. 70.

Im Schluß, nach ſeinen beſtimmten Momenten betrachtet, iſt die Mitte die Beſonderheit, eine Beſtimmtheit, deren Mehr-

iſt alſo die Geſtalt der einfachen Beziehung des Geiſtes auf ſich ſelbſt, oder die Geſtalt der Geſtaltloſigkeit. Sie iſt vermöge dieſer Beſtimmung das reine alles enthaltende und erfüllende Lichtweſen des Aufgangs, das ſich in ſeiner formloſen Subſtantialität erhält. Sein Andersſeyn iſt das eben ſo einfache Negative, die Finſterniß; die Bewegungen ſeiner eignen Entäuſerung, ſeine Schöpfungen in dem widerſtandloſen Elemente ſeines Andersſeyns ſind Lichtgüſſe, ſie ſind in ihrer Einfachheit zugleich ſein Fürſichwerden und Rückkehr aus ſeinem Daſeyn, die Geſtaltung verzehrende Feuerſtröme. Der Unterſchied, den es ſich giebt, wuchert zwar in der Subſtanz des Daſeyns fort und geſtaltet ſich zu den Formen der Natur; aber die weſentliche Einfachheit ſeines Denkens ſchweift beſtandlos und unverſtändig in ihnen umher, erweitert ihre Grenzen zum Maaßloſen und löſt ihre zur Pracht geſteigerte Schönheit in ihrer Erhabenheit auf.

Der Inhalt, den dieß reine Seyn entwickelt, oder ſein Wahrnehmen iſt daher ein weſenloſes Beiherſpielen an dieſer Subſtanz, die nur aufgeht, ohne in ſich niederzugehen, Subjekt zu werden und durch das Selbſt ihre Unterſchiede zu befeſtigen. Ihre Beſtimmungen ſind nur Attribute, die nicht zur Selbſtſtändigkeit gedeihen ſondern nur Namen des vielnamigen Einen bleiben. Dieſes iſt mit den mannigfachen Kräften des Daſeyns und den Geſtalten der Wirklichkeit als mit einem ſelbſtloſen Schmucke angekleidet; ſie ſind nur eignen Willens entbehrende Boten ſeiner Macht, Anſchauungen ſeiner Herrlichkeit und Stimmen ſeines Preiſes.

Dieß taumelnde Leben aber muß ſich zum Fürſichſeyn beſtimmen und ſeinen verſchwindenden Geſtalten Beſtehen geben. Das unmittelbare Seyn, in welchem es ſich ſeinem Bewußtſeyn gegenüberſtellt, iſt ſelbſt die negative Macht, die ſeine Unterſchiede auflöſt. Es iſt alſo in Wahrheit das Selbſt; und der Geiſt geht darum dazu über, ſich in der Form des

heit das Einzelne als Concretes in ſich enthält, das ſomit auch mit andern allgemeinen Beſtimmungen zuſammengeſchloſſen werden kann, die ſich gegenſeitig einſchränken und ſelbſt aufheben können. — Eben ſo iſt das Beſondere für ſich auf andere allgemeine Beſtimmungen beziehbar. Umgekehrt faßt das Allgemeine andere Beſtimmtheiten, und ſomit auch andere Einzelheiten in ſich. Folglich ſind hier das zuſammengeſchloſſene Einzelne und Allgemeine ein zufälliger Inhalt für einander.

§. 71.

In Anſehung der Beziehung der Momente ſind in dem Schluſſe zwei unmittelbare Beziehungen oder Urtheile, nämlich die des Einzelnen auf das Beſondere und die des Beſondern auf das Allgemeine, und eine vermittelte Beziehung: der Schlußſatz. Weil nur die vermittelte die Einheit der Zuſammengeſchloſſenen und dadurch, der Form nach, die Nothwendigkeit ihrer Beziehung enthält, ſo müſſen die beiden unmittelbaren Beziehungen gleichfalls als Vermittlungen dargeſtellt werden. Geſchieht dies aber durch dieſelbe Art des Schluſſes, ſo entſteht der Fortgang in's ſchlecht Unendliche, indem jeder ſolcher eingeſchobener Schlüſſe denſelben Mangel hat.

§. 72.

Die unmittelbaren Beziehungen des Einzelnen auf das Beſondere und die des Beſonderen auf das Allgemeine müſſen daher zuvor nach der allgemeinen Form des Schluſſes überhaupt, aber durch eine andere Beſtimmtheit der Mitte, vermittelt werden. 2) Der zweite allgemeine Schluß iſt daher, daß das Beſondere mit dem Allgemeinen durch die Einzelheit zuſammengeſchloſſen wird. — Das Einzelne aber als Daſeiendes muß, inſofern es Mitte ſein ſoll, Allheit ſein: Schluß durch Induction. Die Induction kann, weil das daſeiende Einzelne der freien Zufälligkeit angehört, nicht vollſtändig werden, und dieſer Schluß bleibt daher inſofern unvollkommen, ſo wie er auch keine innere Nothwendigkeit enthält.

§. 73.

Die Einzelheit als Mitte aber, inſofern ſie allgemeines Moment des Begriffs iſt, ſchließt das Beſondere und Allgemeine auf wahrhafte Weiſe zuſammen. Sie iſt die negative Einheit, in welcher als Werden und Thätigkeit, die Beſonderheit als unterſchiedene Mannigfaltigkeit und Bedingung des Daſeins in Eins zuſammengefaßt und zur einfachen allgemeinen Einheit erhoben worden, oder umgekehrt das Allgemeine vereinzelt und in die Mannigfaltigkeit des Daſeins getreten iſt.

§. 74.

3) Endlich muß die Beziehung der Einzelheit auf die Beſonderheit vermittelt werden, wozu das Allgemeine vorhanden iſt: Schluß der Analogie. In dieſem Schluß hat die Mitte gegen das Extrem der Beſonderheit die Beſtimmung der Einzelheit und zerfällt in Einzelnes und Allgemeines, da das, was nur von Einzelnem gilt, allgemein genommen wird. Dieſer Schluß enthält alſo eigentlich vier Beſtimmungen (quaternio terminorum) und iſt daher mangelhaft.

§. 75.

Die Allgemeinheit aber als wahrhafte Mitte iſt die innere Natur und der ganze Begriff, in welchem die negative Einheit, die Subjectivität, ſo wie die Objectivität, der Inhalt und die Beſonderheit des Daſeins, ſich durchdringen und welche der abſolute Grund und Zuſammenhang des Inſichſeins und des Daſeins iſt.

§. 76.

Der erſte Schluß, E—B—A, der Vermittlung der Einzelheit und Allgemeinheit durch die Beſonderheit, ſetzt die beiden folgenden, durch welche ſeine beiden unmittelbaren Beziehungen vermittelt werden, voraus. Umgekehrt aber ſetzen dieſe beiden ſich gegenſeitig und eben ſo den erſten voraus. Das Unmittelbare fordert die Vermittlung und geht nur aus ihr hervor, ſo wie umgekehrt die Vermittlung aus dem Unmit-

telbaren hervorgeht. Jene Schlüsse machen einen Kreis der gegenseitigen Voraussetzung aus, der als Ganzes sich mit sich selbst bindet und in der einfachen Vermittlung, die eben so unmittelbar ist, sich als in dem Mittelpuncte zusammenfaßt.

§. 77.

Dies Ganze der sich selbst gegenseitig voraussetzenden Vermittlung, die oben darin einfache Unmittelbarkeit ist, bringt ein Dasein hervor, welches jene Ursache und deren Thätigkeit zu ihrer Voraussetzung hat, aber umgekehrt ist das Hervorgebrachte eben so sehr Grund der Thätigkeit und des Hervorbringens selbst. Diese Vermittlung ist daher weder ein Uebergehen, wie das Werden des Seins überhaupt, worin das Uebergehende in seinem Entgegengesetzten sich verliert; noch ist es ein Hervorbringen, wie das Erscheinen des Grundes, das nur unmittelbar ist; oder die Aeußerung der Kraft, deren Thätigkeit bedingt ist; noch ein Wirken, wie das der Ursache, deren Thätigkeit in der Wirkung verschwindet.

§. 78.

A. Der Zweck, näher betrachtet, ist der reale und sich selbst realisirende Begriff, als Ganzes, wie in seinen Theilen, der ganze Schluß. Er ist zunächst als das Subjective der ganze Schluß, nämlich: 1) das unmittelbare, in sich seiende Allgemeine, das sich 2) selbst bestimmt oder besondert und 3) sich zum Außersichgehen, zum Dasein treibt.

§. 79.

B. Die Realisirung des Zweckes ist eben so der ganze Schluß. Diese Vermittlung ist: 1) thätiger Zweck als wirkende Ursache, aber 2) durch ein Mittel, das eines Theils dem Subjectiven angehört, von der Thätigkeit mit dem Zwecke in Verbindung gebracht wird; andern Theils dem Dasein oder der Objectivität angehört und von der Thätigkeit mit dieser Objectivität in Verbindung gebracht wird; 3) wirkt die Thä-

tigkeit auf das unmittelbare Daſein und giebt durch deſſen Aufheben ſich ſelbſt eine vermittelte, hervorgebrachte Objectivität.

§. 80.

C. Dieſe, der erfüllte Zweck, ſtellt die Vermittlung durch das Allgemeine dar. Er iſt ein Aeußerliches, welches einerſeits Product, anderſeits Grund des Hervorbringens iſt. In demſelben iſt hiemit das Wirkende eben ſo ſehr außer ſich gekommen, und in ſein Entgegengeſetztes übergegangen, als es auch aus der vermittelnden Thätigkeit in ſich zurückgekehrt iſt und in ſeinem Andersſein nur ſich ſelbſt gefunden hat.

§. 81.

Inſofern der Zweck als thätige Urſache Mittel und Product in der Exiſtenz aus einander fallen läßt, das Mittel alſo nicht den Zweck, das Product nicht die Thätigkeit an ihm ſelbſt hat, iſt die Zweckmäßigkeit blos eine äußerliche und relativ iſt ſie überhaupt, inſofern der Zweck ſelbſt von einem untergeordneten Inhalt iſt und dasjenige, was Mittel für ihn iſt, nur nach irgend einer Seite dieſe Beziehung auf ihn hat.

§. 82.

Der Zweck des Exiſtirenden iſt dasjenige, was es an ſich und in Wahrheit oder ſein Begriff iſt. Die relative Zweckmäßigkeit, welche nur irgend eine Beſtimmtheit deſſelben zur Rückſicht hat, erſchöpft daher ſeinen Begriff nicht.

§. 83.

Die innere Zweckmäßigkeit iſt die, daß Etwas an ſich ſelbſt gegenſeitig eben ſo ſehr Zweck als Mittel, ſein eigenes Product und dies Product das Producirende ſelbſt iſt. Ein ſolches iſt Selbſtzweck.

Dritter Abſchnitt.

Ideenlehre.

§. 84.

Die Idee iſt der adäquate Begriff, in welchem die Objectivität und Subjectivität gleich iſt, oder das Daſein dem Begriff als ſolchem entſpricht. Sie faßt das wahrhafte Selbſtleben in ſich. Die Idee iſt theils Leben, theils Erkennen, theils Wiſſenſchaft.

I. Idee des Lebens.

§. 85.

Das Leben iſt die Idee im Elemente des Daſeins. Durch die Einheit des Begriffs und der Objectivität iſt das Lebendige ein ſolches Ganzes, in welchem die Theile nichts für ſich, ſondern nur durch das Ganze und im Ganzen ſind, organiſche Theile, worinnen Materie und Form unzertrennbare Einheit iſt.

§. 86.

Das Leben hat die allgemeinen Momente an ihm, welche eben ſo viel allgemeine organiſche Syſteme conſtituiren: 1) ſein allgemeines einfaches Inſichſein in ſeiner Aeußerlichkeit, Senſibilität; 2) die Reizbarkeit von Außen und unmittelbare Rückwirkung dagegen, Irritabilität; 3) Rückkehr dieſer Wirkung nach Außen in ſich, Reproduction.

§. 87.

Als ſich realiſirende Selbſtbewegung iſt das Leben der dreifache Proceß: 1) die Geſtaltung des Individuums in ſich ſelbſt; 2) ſeine Selbſterhaltung gegen ſeine unorganiſche Natur; 3) die Erhaltung der Gattung.

§. 88.

1) Der Proceß der Geſtaltung iſt das Verhältniß des Organiſchen zu ſich ſelbſt und beſteht darin, daß alle organiſchen Theile ſich gegenſeitig fortdauernd hervorbringen und die

Erhaltung des einen von der Erhaltung der übrigen abhängt. Dieſe Hervorbringung iſt eines Theils nur Evolution der an ſich vorhandenen Organiſation, andern Theils die fortdauernde Veränderung derſelben. Jenes bloße Wachsthum oder die quantitative Veränderung iſt aber Vermehrungsproceß durch Intusſusception, nicht durch Juxtapoſition, d. h. nicht eine mechaniſche Vermehrung.

§. 89.

Der Proceß der organiſchen Veränderung iſt eben ſo wenig ein chemiſcher Proceß. Im Chemismus ſind die ſich zu einander verhaltenden Materien zwar durch ihren Begriff auf einander bezogen (chemiſche Verwandtſchaft) und enthalten ſomit an ſich ihr Product, welches nicht ſchon durch das vorher Vorhandene ihm Gleiche ſich erzeugt. Seine Hervorbringung aber iſt keine Selbſterhaltung. Es iſt daher nur ein neutrales Product, d. h. in welchem die Thätigkeit, die nur den getrennten Materien zukommt, erloſchen, nicht ſelbſt producirend, und wieder in ſeine Beſtandtheile, der Qualität und Quantität nach, trennbar iſt.

§. 90.

Der organiſche Ernährungsproceß iſt dagegen eine vollkommene Beſtimmung der materiellen Vermehrung durch die innere ſchon exiſtirende Form, welche, als das Subjective, oder als die einfache Form aller Theile ſich zu ſich ſelbſt, oder jeder gegen die übrigen Theile als gegen ein Objectives verhält und nur mit ſich im Proceß iſt.

§. 91.

2) Der Selbſterhaltungsproceß des Organiſchen gegen ſeine unorganiſche Natur. — Die freie Entgegenſetzung des Lebens in Subjectives und Objectives ſtellt ſich als organiſche und unorganiſche Natur dar. Letztere iſt das Leben ohne Individualität, worin das Einzelne für ſich exiſtirt, ſeinen Begriff nur als Geſetz der Naturnothwendigkeit, nicht in ſubjectiver

Form an ihm hat und seine Bedeutung nur in's Ganze fällt. Dies Ganze, als Subject, ist das Organische, auf welches die unorganische Natur sich wesentlich bezieht und dessen Bedingung ausmacht.

§. 92.

Die unorganische Bedingung verhält sich gegen das Organische nicht als Ursache oder als chemisches Moment, sondern was im Organischen durch die Einwirkung des Unorganischen gesetzt wird, ist durch das Organische selbst wesentlich bestimmt und wirkt nur als erregend. Das Organische ist die gedoppelte Bewegung des fortdauernden Kampfes, welcher auf der einen Seite das elementarische Werden und das Uebergehen in's Entgegengesetzte hemmt, seine Bedingung aufhebt und die objective Allgemeinheit individualisirt, auf der andern Seite aber das Individuelle oder Subjective aus sich selbst auflöst und zum unorganischen Dasein herabsetzt.

§. 93.

3) Der Proceß der Erhaltung der Gattung ist: a) die Realisation der Gattung überhaupt, welche als allgemeines Leben durch die Besonderung der Art zur Wirklichkeit im Einzelnen, zur Individualität, übergeht; b) das Verhältniß des Organischen zu dem ihm gleichen Organischen, wodurch es sich als ein anderes Individuum derselben Gattung producirt, welche sich in diesem Wechsel der Individuen und dem Rückgang der Einzelheit zur Allgemeinheit darstellt.

II. Idee des Erkennens.

§. 94.

Die Erkenntniß ist die Darstellung eines Gegenstandes nach seinen daseienden Bestimmungen, wie dieselben in der Einheit seines Begriffs befaßt sind und sich daraus ergeben oder insofern umgekehrt die eigene Wirksamkeit des Begriffs sich seine Bestimmungen giebt. Diese Bestimmungen, als im Begriff

enthalten geſetzt, ſind das Erkennen oder die im Elemente des Denkens ſich realiſirende Idee.

III. Abſolute Idee oder das Wiſſen.

§. 95.

Das abſolute Wiſſen hat: 1) nichts Aeußerliches, auf irgend eine Weiſe Gegebenes zu ſeinem Gegenſtande, ſondern nur ſich ſelbſt. Es iſt der als Begriff exiſtirende Begriff. 2) Der Begriff conſtruirt ſich aus ſich ſelbſt, indem er als Werden iſt und den in ihm enthaltenen Gegenſatz in der Form verſchiedener für ſich beſtehender realer- oder Verſtandes-Beſtimmungen darſtellt. 3) Indem die realen Beſtimmungen zunächſt in ihrer Reflexion zu Verſtandesbeſtimmungen werden, ſtellt ihre Dialektik ſie nicht nur als ſich weſentlich auf einander beziehend, ſondern auch in ihre Einheit übergehend dar. Aus dieſer ihrer negativen Bewegung reſultirt ihre poſitive Einheit, welche den Begriff in ſeiner realen Totalität ausmacht.

Zweiter Theil.

Wiſſenſchaft der Natur.

§. 96.

Die Natur iſt die abſolute Idee in der Geſtalt des Andersſein überhaupt, der gleichgültigen, äußerlichen Gegenſtändlichkeit, und der concreten, individualiſirten Verwirklichung ihrer Momente; oder das abſolute Weſen in der Beſtimmung der Unmittelbarkeit überhaupt gegen ſeine Vermittlung. Das Werden der Natur iſt das Werden zum Geiſt.

§. 97.

Die Natur iſt als ein Syſtem von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht; aber nicht

so, daß die eine durch die andere natürlicher Weise erzeugt wird, sondern in der innern, der Natur zu Grunde liegenden Idee. Die Bewegung der Idee der Natur ist, aus ihrer Unmittelbarkeit in sich zu gehen, sich selbst aufzuheben und zum Geist zu werden.

§. 98.

Die Naturwissenschaft betrachtet: 1) das ideelle Dasein der Natur als Raum und Zeit überhaupt; 2) die unorganische; 3) die organische Natur und ist demnach: 1) Mathematik; 2) Physik des Unorganischen; 3) Wissenschaft der organischen Natur.

Erster Abschnitt.

Mathematik.

§. 99.

Raum und Zeit sind die daseienden Abstractionen, oder reine Form, reine Anschauung der Natur: der Raum der daseiende Gedanke der allgemeinen gleichgültigen Verschiedenheit überhaupt; die Zeit der daseiende Gedanke der negativen Einheit oder des reinen Werdens.

§. 100.

Raum und Zeit sind unendlich, d. h. in der abstracten Continuität ihres Außersichseins grenzenlos. Als Ideen aber haben sie Bestimmungen in ihnen selbst, welche den Begriff in seinen Momenten darstellen: die Dimensionen.

§. 101.

1) Die Dimensionen des Raums sind Momente desselben, die nicht außer einander sind, sondern wo das eine ist, ist auch jedes der andern. Auch sind sie zwar die formellen Unterschiede, das eine, das andere und das dritte als Einheit derselben. Aber um der qualitätslosen Einheit des Raumes willen sind sie nicht bestimmt gegen einander, sondern leere

Unterſchiede, die nur in Rückſicht auf einen weitern Gegenſtand eine ihnen ſelbſt fremde Beſtimmtheit erhalten.

§. 102.

2) Die Dimenſionen der Zeit ſind: 1) die Vergangenheit, das Daſein als aufgehobenes, als nicht daſeiend; 2) die Zukunft, das Nichtdaſein, aber beſtimmt, da zu ſein; 3) die Gegenwart, als das unmittelbare Werden und die Vereinigung beider.

§. 103.

Weil der Raum in der Beſtimmung eines realen, gleichgültigen Daſeins iſt, ſo erſcheinen auch reale Grenzen an ihm, und ſeine Dimenſionen, die zunächſt nur bloße Richtungen überhaupt ſind, machen die Formen dieſer ſeiner Begrenzung aus.

§. 104.

Der Begrenzung des Raums kommt nur die gleichgültige Beſtimmung der Quantität zu. Die continuirliche Größe, welche zunächſt die Art ſeiner Quantität überhaupt iſt, iſt ſelbſt eine unbeſtimmte Beſtimmung. Die abſolute Beſtimmtheit liegt in der discreten Größe, deren Princip das Eins iſt.

§. 105.

Der Raum iſt der Gegenſtand einer (ſynthetiſchen) Wiſſenſchaft, der Geometrie, weil in ihm als ſolchem ſich das continuirliche Quantum ſchematiſiren, d. h. anſchaulich darſtellen kann, und weil in ihm, als dem Element der gleichgültigen, außer einander ſeienden Mannigfaltigkeit, die jedoch zugleich continuirlich iſt, der Begriff eines Gegenſtandes ſich in realer Geſtalt ausdrückt, die mehr in ſich enthält, als die weſentliche Begriffsbeſtimmung.

§. 106.

Die Zeit jedoch als ſolche iſt nicht fähig, vollſtändiges Schema oder Figur des Quantums zu ſein. Sie iſt als das unruhige Werden nicht ein Element für ſynthetiſche Ganze.

Selbſts zu wiſſen. Das reine Licht wirft ſeine Einfachheit als eine Unendlichkeit von Formen auseinander und gibt ſich dem Fürſichſeyn zum Opfer dar, daß das Einzelne ſich das Beſtehen an ſeiner Subſtanz nehme.

b. Die Pflanze und das Thier.

Der ſelbſtbewußte Geiſt, der aus dem geſtaltloſen Weſen in ſich gegangen oder ſeine Unmittelbarkeit zum Selbſt überhaupt erhoben, beſtimmt ſeine Einfachheit als eine Mannigfaltigkeit des Fürſichſeyns und iſt die Religion der geiſtigen Wahrnehmung, worin er in die zahlloſe Vielheit ſchwächerer und kräftigerer reicherer und ärmerer Geiſter zerfällt. Dieſer Pantheismus, zunächſt das ruhige Beſtehen dieſer Geiſteratomen, wird zur feindſeligen Bewegung in ſich ſelbſt. Die Unſchuld der Blumenreligion, die nur ſelbſtloſe Vorſtellung des Selbſts iſt, geht in den Ernſt des kämpfenden Lebens, in die Schuld der Thierreligion, die Ruhe und Ohnmacht der anſchauenden Individualität in das zerſtörende Fürſichſeyn über. — Es hilft nichts, den Dingen der Wahrnehmung den Tod der Abſtraktion genommen und ſie zu Weſen geiſtiger Wahrnehmung erhoben zu haben; die Beſeelung dieſes Geiſterreichs hat ihn durch die Beſtimmtheit und die Negativität an ihr, die über die unſchuldige Gleichgültigkeit derſelben übergreift. Durch ſie wird die Zerſtreuung in die Mannigfaltigkeit der ruhigen Pflanzen-Geſtalten eine feindſelige Bewegung, worin ſich der Haß ihres Fürſichſeyns austreibt. — Das wirkliche Selbſtbewußtſeyn dieſes zerſtreuten Geiſtes iſt eine Menge vereinzelter ungeſelliger Völkergeiſter, die in ihrem Haſſe ſich auf den Tod bekämpfen und beſtimmter Thiergeſtalten als ihres Weſens ſich bewußt werden, denn ſie ſind nichts anderes als Thiergeiſter, ſich abſondernde ihrer ohne Allgemeinheit bewußte Thierleben.

In dieſem Haſſe treibt ſich aber die Beſtimmtheit des rein negativen Fürſichſeyns auf und durch dieſe Bewegung des Begriffs tritt der Geiſt in eine andere Geſtalt. Das aufge-

Univ.-Bibl. München

Indem sie zur Quantität wird, geht sie in die negative Quantitätsbestimmung, in das Eins über, welche das Princip für eine (analytische) Wissenschaft des Quantums, die Arithmetik, ist, weil die Verbindung des Eins nicht eine eigene elementarische Anschauung der Realität, sondern so beschaffen ist, wie sie gesetzt wird.

§. 107.

In der Arithmetik und Geometrie werden die Quanta mit einander verglichen, die, so willkürlich und allgemein ihre Größe sein kann, doch nach dieser ihrer Bestimmung, die ihnen zukommt, insofern sie nicht im Verhältnisse sind, als vollkommen oder für sich bestimmte Quanta, als endliche Größen gelten. Die Analysis des Unendlichen, vornehmlich aber die Differenzial- und Integral-Rechnung betrachtet unendliche Größen, d. h. solche, die nicht mehr die Bedeutung von endlichen oder für sich vollkommen bestimmten Größen haben, sondern verschwindende Größen sind, welche allein in ihrem letzten Verhältnisse oder an ihrer Grenze, d. h. rein nur im Verhältnisse ihren Werth haben.

§. 108.

Die Differenzialrechnung findet für eine Formel den Ausdruck des letzten Verhältnisses ihrer veränderlichen, endlichen Größen. Die Integralrechnung sucht umgekehrt für Formeln, welche letzte Verhältnisse enthalten, den endlichen Ausdruck.

§. 109.

Die angewandte Mathematik wendet die reine Mathematik auf die Größenverhältnisse der Natur an, welche sie aus der Erfahrung aufnimmt.

Zweiter Abschnitt.

Physik.

I. Mechanik.

§. 110.

Die reine Anschauung, aus ihrer Unmittelbarkeit in das An- und fürsichsein übergegangen oder der erfüllte Raum und Zeit ist die Materie. Das Außereinander des Raums und das Insichsein der Zeit absolut in Eins gesetzt, giebt den Begriff der Materie überhaupt.

§. 111.

Nach dem Moment des Insichseins wäre die Materie vereinzelter Punct; nach dem Momente des Außersichseins wäre sie zunächst eine Menge sich ausschließender Atome. Indem diese sich aber durch das Ausschließen eben so sehr auf einander beziehen, hat das Atom keine Wirklichkeit und das Atomistische sowohl als die absolute Continuität, oder die unendliche Theilbarkeit nur eine Möglichkeit in ihr.

§. 112.

Die Materie hat, als für sich seiend, das Moment der Vereinzelung, aber dieselbe erhält sich eben so sehr im Ansichsein, und ist nur eine wesentliche Continuität, die Schwere, welche das allgemeine Prädicat des Körpers ausmacht, der die Materie in der Form des Subjects ist.

§. 113.

Der Körper enthält die Beziehung der ideellen Momente des Raums und der Zeit, welche Beziehung als Bewegung und die Schwere als deren Grund erscheint.

§. 114.

Die freie Bewegung kommt den Körpern zu, die ein eigenes Centrum der Schwere in sich haben. Durch die Beziehung solcher Mittelpuncte entsteht das freie System der

kreisenden Bewegung der Himmelskörper, da hingegen die andern Körper, ohne eigenes Centrum, der Centrifugalkraft entbehren und der Centripetalkraft unterliegen, wodurch sie fallen.

§. 115.

In der Größe der Bewegung ist außer Raum und Zeit die Masse ein Moment, so wie auch Raum und Zeit in Kraft übergehen und, wie die Masse, Momente der Kraft sind.

II. Physik des Unorganischen.

§. 116.

Das durch das Licht individualisirt und in qualitative Unterschiede aufgeschlossen werdende Schwere ist die concrete oder physische Natur und Gegenstand der Physik überhaupt.

§. 117.

Die Schwere ist der Gegensatz des zum Insichsein nur strebenden Außersichseins. Die Materie ist dies Dasein des Strebens, dessen Gegensatz sich nur in den Momenten des Raums und der Zeit ausdrückt in einem blos idealen Mittelpunct. Jenes Werden des Außersichseins zum Insichsein, die intensive einfache Einheit der Schwere, ist ein ihr gegenübertretendes Dasein, das frei existirende Selbst der Materie, das Licht. Das Licht ist als das sich selbst gleiche Insichsein das Princip der Individualisirung und Besonderung der Materie. Seine Beziehung auf das ihm blos Negative, auf das Dunkle, macht die Farbe aus.

§. 118.

Das erste Moment des besondern Daseins der physischen Natur ist der Magnetismus, die Diremtion des individuellen Einheitspunctes in den Gegensatz, der aber noch im Begriffe eingeschlossen bleibt.

§. 119.

Das zweite Moment ist die Realisirung, nämlich das Freiwerden und die eigene Constituirung der Seiten des Ge-

gensatzes: 1) als Elektricität, welche die noch unverkörperte, in absoluter Spannung gegen einander gehaltene flüchtige Erscheinung desselben ist. 2) die chemischen Elementarstoffe. Sie sind die qualitativen Unterschiede der Körperlichkeit, in Gestalt eigener Materien, die aber noch abstract und ohne wirkliche Individualität sind. 3) Die physischen Körper, in welchen die qualitativen Bestimmungen in concreter Körperlichkeit sind, welche hierdurch zwar alle Momente der Körperlichkeit in sich enthalten, aber unter der Bestimmung eines dieser Momente oder Qualitäten, und die Gestalt des gleichgültigen Bestehens gegen einander annehmen: a) als physikalische Elemente; b) als absolute oder himmlische Körper und c) als die in weitere Vertheilung und Vereinzelung übergegangenen irdischen Körper.

§. 120.

Das dritte Moment ist der chemische Proceß. Die Vereinzelung und das eigene gleichgültige für sich Bestehen der Körper ist zugleich eine Beziehung derselben auf einander, nicht nur eine gegenseitige Spannung, sondern auch eine Entgegensetzung und Begeistung zur Thätigkeit und Einwirkung, wodurch ihr gleichgültiges Bestehen sich aufhebt und in die Einheit der Totalität zurückgeführt wird. Dieser Proceß des Rückganges aber fällt in der lebendigen Natur mit dem Processe der Construction zusammen, wodurch die Vereinigung von einer andern Seite zugleich eine Ausscheidung und ein Niederschlag einer gleichgültigen Existenz wird.

Dritter Abschnitt.

Physik des Organischen.

§. 121.

Die Geologie betrachtet die Gebilde der Erde als Resultat des erloschenen Processes der Bildung des Erdindivi-

duums. Die Geognoſie betrachtet dieſe Gebilde in ihrer Allgemeinheit als Gebirgsarten nach ihrer Beſchaffenheit, den Verhältniſſen ihrer Lagerung, und macht mit der Oryktognoſie, welche vornehmlich die einzelnen Gebilde als Beſtandtheile jener allgemeinen und die Gangarten betrachtet, die Mineralogie aus.

§. 122.

Die vegetabiliſche Natur iſt der Anfang des individuell oder ſubjectiv werdenden Selbſterhaltungs- oder eigentlichen organiſchen Proceſſes, der jedoch noch nicht die vollſtändige Kraft der individuellen Einheit beſitzt, indem die Pflanze, welche Ein Individuum iſt, nur ſolche Theile beſitzt, die wieder als ſelbſtſtändige Individuen angeſehen werden können. Sie kommt um dieſer mangelnden innern Einheit willen nicht bis zum Gefühl. Die Pflanzenphyſiologie betrachtet ihre allgemeine Natur, die Botanik aber das Syſtem derſelben, welches ihre Eintheilung vornehmlich auf die Unterſchiede der Organe der Befruchtung gründet, welche die höchſte Spitze des vegetabiliſchen Lebens iſt, wodurch die Pflanzen an eine höhere Stufe des Organismus angrenzen.

§. 123.

Die animaliſche Natur beſitzt diejenige ſubjective Einheit, wodurch alle organiſchen Theile einem Ganzen, das Eins iſt, unterworfen ſind. Die Phyſiologie des thieriſchen Organismus betrachtet die Functionen der Theile, die zur fortdauernden Hervorbringung des Ganzen mitwirken und durch dieſen Proceß eben ſo hervorgebracht und erhalten werden. — Die comparative Anatomie betrachtet den allgemeinen Typus des Thiers in den verſchiedenen Gebilden der allgemeinen Gattung, theils wie derſelbe in den einfachſten thieriſchen Organiſationen ſich zu zeigen anfängt und nach und nach entwickelter hervortritt, theils wie er ſich nach den verſchiedenen Elementen, in welchen Thiergeſchlechter hervorkommen, ſich modificirt. Die Zoologie claſſificirt dieſelben zunächſt nach ihren

gemeinschaftlichen Hauptmerkmalen, und nimmt die Bestimmung hierzu von Hauptstufen der Entwicklung des animalischen Typus, von dem Element und dann von den Waffen in Verhältniß zu andern her, wobei aber die Natur die bestimmten Grenzen, die sich hier zuerst darbieten, durch die Uebergänge verwischt, welche ein Princip mit dem andern vereinigen.

§. 124.

Der Organismus steht nach dem Moment seiner Irritabilität überhaupt in Beziehung auf seine unorganische Natur. Diese Trennung ist zuerst subjectiv in ihm selbst als ein Gefühl des Mangels, als ein Bedürfniß vorhanden. Diese subjective Trennung reflectirt sich nach Außen zu dem Gegensatz der organischen und unorganischen Natur. Die unorganischen Potenzen verhalten sich als erregend zum Organismus, und seine Thätigkeit ist der beständige Kampf, sie nach seiner Receptivität in sich aufzunehmen, aber darin zu überwältigen und dadurch die Einheit in sich wiederherzustellen, welche selbst ein solcher Verlauf des Gegensatzes der innern Systeme gegen einander und eine Wiederherstellung derselben ist.

§. 125.

Der Organismus befindet sich im Zustande der Krankheit, wenn eine in ihm gesetzte Potenz von ihm nicht überwältigt werden kann, sich in einem System festsetzt, das sich hierdurch vereinzelt, in seiner eigenen Thätigkeit beharrt und nicht mehr in die flüssige Thätigkeit des Ganzen übergeht, somit überhaupt den organischen Proceß zu einem unterbrochenen macht. Die Wissenschaft der Krankheit und ihrer Heilung ist die Medicin.

§. 126.

Das Thier hat Gefühl, insofern seine organischen Momente schlechthin in der Einheit des Lebens allein ihre Bestimmung und Bedeutung haben, aber sie haben zugleich noch ein äußerliches Außereinandersein. Die letzte Reflexion dieser Neu-

ferlichkeit in das abſtracte Element der Einfachheit, welches allein das vollſtändige Beſtehen der Momente ausmacht, iſt die Erhebung in den Geiſt.

Dritter Theil.

Wiſſenſchaft des Geiſtes.

§. 127.

Der Geiſt fängt von dem Aeußeren nur an, beſtimmt dies und verhält ſich fernerhin nur zu ſich ſelbſt und zu ſeinen eigenen Beſtimmungen.

§. 128.

Die Philoſophie des Geiſtes enthält drei Abſchnitte. Sie betrachtet: 1) den Geiſt in ſeinem Begriff, Pſychologie überhaupt; 2) die Realiſirung des Geiſtes; 3) die Vollendung des Geiſtes in Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft.

Erſter Abſchnitt.

Der Geiſt in ſeinem Begriff.

§. 129.

Der Geiſt für ſich betrachtet iſt: 1) in ſeinem natürlichen Daſein und ſeiner unmittelbaren Verbindung mit dem organiſchen Körper und ſeiner daher rührenden Abhängigkeit von deſſen Affectionen und Zuſtänden zu begreifen, Anthropologie. — 2) Als erſcheinend, inſofern er ſich nämlich als Subject auf Anderes als Object bezieht, iſt der Geiſt Bewußtſein und Gegenſtand der Phänomenologie des Geiſtes. — 3) Als Geiſt nach den Beſtimmungen ſeiner Thätigkeit innerhalb ſeiner ſelbſt iſt er Gegenſtand der Pſychologie.

(Da die sub 1 und 2 gesetzten Bestimmungen im Unterricht schon anderwärts ihre Erledigung gefunden haben, so folgt hier nur noch die Psychologie.)

§. 130.

Die Intelligenz fängt von der Aeußerlichkeit als ihrer Bedingung, oder nicht als ihrem Princip an, welches sie vielmehr sich selbst ist. Sie ist: 1) unmittelbar als Gefühl, dessen Inhalt sie 2) zur Vorstellung in sich erhebt und 3) als Denken den Inhalt von der Zufälligkeit zur Nothwendigkeit und der Besonderheit zur Allgemeinheit seiner Bestimmungen reinigt.

I. Das Gefühl.

§. 131.

Das Gefühl ist die einfache, jedoch bestimmte Affection des einzelnen Subjects, in welchem noch kein Unterschied desselben und des Inhalts gesetzt ist, oder eine als im Subject, das sich noch nicht abgeschieden vom Object, gesetzte Bestimmung.

§. 132.

Das Gefühl ist theils innerlich, theils äußerlich und ist unmittelbar, noch ohne Reflexion, als Stimmung ein angenehmes oder unangenehmes.

II. Die Vorstellung.

§. 133.

Das Gefühl ist der ursprüngliche, noch in sich eingehüllte Stoff, den die Intelligenz dadurch zur Vorstellung erhebt, daß sie die Form der Einfachheit, die das Gefühl hat, aufhebt, und dasselbe in ein Objectives und in ein sich davon abscheidendes Subjectives trennt, das Gefühl zu einem Gefühlten macht.

§. 134.

Erst in der Vorstellung hat man einen Gegenstand. Die Stufen des Vorstellens sind, daß die Intelligenz 1) sich

erinnert, indem ſie ſich überhaupt von dem Inhalt des Gefühls losttrennt; 2) dieſen Inhalt ſich einbildet, ihn ohne ſein Object behält, ihn frei aus ſich hervorruft und verknüpft; 3) daß ſie ihm ſeine unmittelbare Bedeutung nimmt und ihm eine andere Bedeutung und Verknüpfung im Gedächtniß giebt.

A. Erinnerung.

§. 135.

1) Die Anſchauung iſt die unmittelbare Vorſtellung, worin die Gefühlsbeſtimmungen zu einem vom Subjecte abgetrennten Gegenſtande gemacht ſind, welcher frei von dem einzelnen Subjecte und zugleich für daſſelbe iſt. Aber eben ſo ſehr iſt er nicht für es als einzelnes, ſondern für Alle.

§. 136.

Das Object iſt ſo geſetzt als außer dem Subject und an ihm ſelbſt als einem Auſſereinander theils das ruhige Nebeneinander des Raums, theils das unruhige Werden im Nacheinander der Zeit. Raum und Zeit ſind das abſtracte Anſchauen oder die allgemeinen Formen der Anſchauung.

§. 137.

In dieſen allgemeinen objectiven Elementen iſt das Object, außerdem, daß es den Inhalt der Gefühlsbeſtimmungen hat, zugleich ein einzelnes, in Raum und Zeit vollkommen beſtimmtes, mit andern Gegenſtänden vor, neben und nach zuſammenhängendes.

(Die Dinge durch dieſe Beſtimmtheit in Zeit und Raum und durcheinander nach ihren Beſtimmungen ſind gefangen und im allgemeinen Kerker.)

§. 138.

2) Vorſtellung. Das Gefühl wird in der Anſchauung objectiv. Das Subject iſt in unmittelbarer Beziehung darauf in ſie verſenkt, ſo daß es eigentlich im Anſchauen noch kein anderes, als jenes objective, räumliche und zeitliche Sein hat.

Die freiwillige Thätigkeit der Intelligenz besteht hier in der Aufmerksamkeit auf das mannigfaltige Dasein des Gegenwärtigen und in der Willkür, bei dem einen Inhalt zu verweilen oder zu einem andern überzugehen: Fassungskraft.

§. 139.

Die Anschauung ist aber als Object zugleich für das Subject. Dies letztere als das an und für sich seiende nimmt sich aus seinem Außersichsein zurück, reflectirt sich in sich und scheidet sich von der Objectivität, indem es die Anschauung subjectiv zum Bilde macht.

§. 140.

Die Anschauung, in das Ich versetzt, ist nicht nur Bild, sondern wird Vorstellung überhaupt. Es bleibt nicht dabei, daß die in's Innere aufgenommene Anschauung vollkommen der unmittelbaren Anschauung entspreche, sondern sie wird von ihrem Zusammenhange in Raum und Zeit befreiet und herausgenommen. Sie ist ein aufgehobenes, d. h. eben so sehr nichtseiendes, als aufbewahrtes Dasein.

§. 141.

Die Anschauung ist als Vorstellung die eigene Zeit und der eigene Raum des Subjects, in die Zeit und den Raum als allgemeine Formen versetzt. Durch das Aufheben der besondern Zeit der Anschauung wird sie dauernd; durch das ihres besondern Raumes ist sie überall.

§ 142.

Ferner wird die concrete Anschauung in ihren mannigfaltigen Bestimmungen oder in ihrer Einheit aufbewahrt, aber eben so auch von dem Bande ihrer Einzelheit befreiet. Die Theilbestimmungen fallen aus einander und werden zu Abstractionen, die für sich ohne den sinnlichen Zusammenhang, in welchem sie dem Subject zuerst erschienen sind, bestehend vorgestellt werden.

hohne Fürsichseyn ist die Form des Gegenstandes, die durch das Selbst hervorgebracht oder die vielmehr das hervorgebrachte, sich auftreibende d. h. zum Dinge werdende Selbst ist. Ueber die nur zerreißenden Thiergeister behält daher der Arbeitende die Oberhand, dessen Thun nicht nur negativ sondern beruhigt und positiv ist. Das Bewußtseyn des Geistes ist also nunmehr die Bewegung, die über das unmittelbare Ansichseyn wie über das abstrakte Fürsichseyn hinaus ist. Indem das Ansich zu einer Bestimmtheit durch den Gegensatz herabgesetzt ist, ist es nicht mehr die eigne Form des absoluten Geistes, sondern eine Wirklichkeit, die sein Bewußtseyn sich entgegengesetzt als das gemeine Daseyn vorfindet, sie aufhebt und eben so nicht nur dieß aufhebende Fürsichseyn ist, sondern auch seine Vorstellung, das zur Form eines Gegenstandes herausgesetzte Fürsichseyn, hervorbringt. Dieß Hervorbringen ist jedoch noch nicht das vollkommne, sondern eine bedingte Thätigkeit und das Formiren eines Vorhandnen.

c. Der Werkmeister.

Der Geist erscheint also hier als der Werkmeister, und sein Thun, wodurch er sich selbst als Gegenstand hervorbringt, aber den Gedanken seiner noch nicht erfaßt hat, ist ein instinktartiges Arbeiten, wie die Bienen ihre Zellen bauen.

Die erste Form, weil sie die unmittelbare ist, ist sie die abstrakte des Verstandes und das Werk noch nicht an ihm selbst vom Geiste erfüllt. Die Krystalle der Pyramiden und Obelisken, einfache Verbindungen gerader Linien mit ebnen Oberflächen und gleichen Verhältnissen der Theile, an denen die Inkommensurabilität des Runden vertilgt ist, sind die Arbeiten dieses Werkmeisters der strengen Form. Um der bloßen Verständigkeit der Form willen ist sie nicht ihre Bedeutung an ihr selbst, nicht das geistige Selbst. Die Werke empfangen also nur den Geist entweder in sich als einen fremden abgeschiednen Geist, der seine lebendige Durchdringung mit der Wirklichkeit

§. 143.

3) Erinnerung. Die Vorstellung als die erinnerte oder allgemein gemachte Anschauung verhält sich zur unmittelbaren Anschauung als Bleibendes und Allgemeines zum Einzelnen. Die Erinnerung ist nicht sowohl eine Vergleichung zweier einzelner Anschauungen, als daß die jetzige einzelne Anschauung unter die bereits allgemein gemachte oder die Vorstellung subsumirt wird. Die Dieselbigkeit, die ich erkenne, ist einerseits die Identität ihres Inhalts, anderseits erkenne ich in der jetzigen Anschauung die Identität meiner mit mir selbst oder erinnere mich in ihr.

§. 144.

Das Bild oder die Vorstellung wird nicht dadurch zu etwas Allgemeinem, daß dieselbe Anschauung öfter wiederholt würde und diese mehreren Anschauungen in Ein Bild, das mehr oder weniger abstract wäre, zusammenfielen, entweder bewußter oder so, daß man sich bei jeder einzelnen Anschauung an die vorhergehende erinnerte, sondern die Anschauung erhält unmittelbar dadurch, daß Ich sie aufnehme, die Form der Allgemeinheit. Sie ist daher eine Subsumtion. In der Erinnerung wird durch eine gegenwärtige Anschauung oder Vorstellung das Bild von einer vergangenen hervorgerufen, welche die nämliche war, als die gegenwärtige. Jene vorhergehende ist das Dauernde und Allgemeine, unter welches ich die jetzige einzelne subsumire.

B. Einbildungskraft.

§. 145.

In der Erinnerung fällt die Vorstellung der ehemaligen Anschauung und die jetzige unmittelbar in einander. Ich habe nicht Zweierlei vor mir, die Anschauung und die Vorstellung, sondern nur, daß ich sie schon gehabt habe, daß sie schon die meinige ist; insofern ich nun auch die Vorstellung als ver-

ſchieden von der Anſchauung vor mir habe, iſt dies die Einbildungskraft. Inſofern kann aber Anſchauung und Vorſtellung auch gänzlich verſchieden ſein.

§. 146.

1) Reproduction der Vorſtellung überhaupt. Die Einbildungskraft als Reproduction der Vorſtellung überhaupt ruft die Bilder und Vorſtellungen, ohne die gegenwärtige, ihnen entſprechende Anſchauung, wieder hervor und läßt ſie für ſich in's Bewußtſein treten.

§. 147.

2) Als thätig bringt die Einbildungskraft die aufbewahrten Bilder und Vorſtellungen in mannigfaltigen Zuſammenhang miteinander, welcher von demjenigen verſchieden iſt, den ſie als Anſchauungen hatten.

§. 148.

Dieſe Verknüpfung kann nach mancherlei Beſtimmungen, welche die Vorſtellungen enthalten, geſchehen. Die verſchiedenen Verknüpfungsweiſen ſind ſehr uneigentlich Geſetze der Ideenaſſociation genannt worden.

§. 149.

Die Beſtimmung der Verknüpfung kann ein mehr oder weniger oberflächlicher oder gründlicher Zuſammenhang ſein: bloße Gleichzeitigkeit oder gleicher Ort zweier Vorſtellungen; oder irgend eine Aehnlichkeit, auch Contraſt derſelben; Verhältniß als Ganzes und Theile, Urſach und Wirkung, Grund und Folge u. ſ. w., überhaupt jede Art ſinnlicher oder geiſtiger Beziehung. Dieſer Zuſammenhang ſteht vornehmlich unter der Herrſchaft eines Intereſſes des Gemüths, einer Leidenſchaft, oder des geiſtigen Charakters überhaupt.

§. 150.

Der Unterſchied der Bilder von den Anſchauungen iſt im Bisherigen angegeben. Das gewöhnliche Bewußtſein macht ihn unmittelbar im Wachen und geſunden Zuſtande. Aber im

Schlaf, in außerordentlichen Zuständen, in Krankheit, fällt dieser Unterschied für dasselbe hinweg und die Einbildungskraft beherrscht es gegen die Anschauung und gegen höhere geistige Kräfte.

§. 131.

a) Das Träumen. Im Traumschlaf kommen uns Reihen von Vorstellungen vor, die wir nicht von Anschauungen unterscheiden, welche durch Erinnerungen oder auch durch gegenwärtige Empfindungen veranlaßt sind, übrigens aber auf das Zufälligste und Willkürlichste vermischt und aneinander gehängt werden. — Den Ahnungen, Visionen, der Schwärmerei u. s. f., liegen zwar tiefere Interessen oder Kräfte zum Grunde, als die bloße Einbildungskraft, aber sie sind mit einer besondern Erhöhung derselben verknüpft, welche innere, dunklere Gefühle zu Bildern macht und ihnen die Stärke von Anschauungen giebt.

(Sympathie mit der Natur. Sogenanntes Vorausesehen. In der Wirklichkeit schläft die Zukunft. Die Wirklichkeit ist zugleich die Möglichkeit des Folgenden. Orakel, Prophezeiung aus Vögelflug, den Eingeweiden der Thiere. Allgemeine Stimmung durch die Natur, wie die Thiere die Erdbeben vorherempfinden. Völker, die mehr in der Einheit mit der Natur leben, haben einen stärkern Zusammenhang mit ihr, als wir, die wir von der Natur uns losgerissen haben. — Inneres Licht; Umgang mit höhern Geistern; Hexensalbe von Hyoscyamus; die Hexen betäubten sich und geriethen in eine fürchterliche Phantasie, welche epidemisch wurde. Sie sind zu tausenden verbrannt worden. — Gespenster; oft äußerliche Erscheinungen als Veranlassung, welche die Phantasie aufgreift. Das böse Gewissen, von der Qual des Verbrechens gefoltert, macht sich durch gespenstige Gestalten objectiv. — Verabredungen, im Leben nach dem Tode sich zu erscheinen. — Schwärmerei; Fanatismus, religiöse Vorstellungen höher zu achten, als alles

Sittliche im Leben und als Begriffsverhältniſſe. Die Schwärmerei fällt in den Wahn, ein bildloſes Geſtalten der handgreiflichen Aeußerlichkeit nachzuſetzen. Das Sinnliche ſoll höher ſtehen, als das Geiſtige. Das Abſolute ſoll ſich in die Aeußerlichkeit legen. Im Dinge will man Gott ſehen, ohne die Kunſt; oder man will ſich das abſolute Weſen zur inneren Anſchauung vor die Phantaſie bringen; man will Gott in's Zeitliche, Sinnliche rücken. — Wahrhafte Uebermacht der Vorſtellung über die Anſchauung durch den Willen, z. B. Mucius Scävola.)

§. 152.

b) Ein höherer Grad des in die Phantaſie ſich einſchließenden Lebens iſt der Somnambulismus, das eigentliche Nachtwandeln, oder andere Zuſtände dieſer Art, in welchen bei ſchwächerer oder ſtärkerer äußerer Empfindung der Geiſt eine mehr innerliche Anſchauung des Aeußern hat, überhaupt in ſich thätig iſt und zu ganzen Reihen äußerlicher Verrichtungen, wie man ſie im Wachen vornimmt, fortgeht.

(Der Somnambulismus iſt α) der gewöhnliche im Schlaf: Muſik hören, leſen, Briefſchreiben, ſprechen, an gefährliche Orte gehen. Waſſerwannen vor dem Bett; ſtarke Erſchütterungen; β) der epileptiſche (durch die Finger, auf dem Magen leſen u. ſ. f.); γ) der magnetiſche; der Kranke antwortet nur dem, der mit ihm in Rapport ſteht.)

§. 153.

c) Die Verrücktheit hat außerdem, daß das Phantaſiren in der Fieberhitze ein ähnlicher, von Krankheit abhängiger Zuſtand iſt, ſehr verſchiedene Modificationen, als Narrheit, Wahnſinn, Raſerei u. ſ. f. und iſt überhaupt eine Uebermacht von Phantaſievorſtellungen im wachen Zuſtande über die Anſchauungen und verſtändigen Vorſtellungen. Die Narrheit hat irgend eine einzelne, fixe Vorſtellung, die verrückt iſt, und iſt mit Richtigkeit der übrigen Vorſtellungen in der fixen Vor-

ſtellung verbunden. Der Wahnſinn iſt eine allgemeine Zerſtörung der geiſtigen Natur. Als Raſerei oder Tollheit iſt dieſe Verrücktheit mit böſem tückiſchem Willen und tobenden Ausbrüchen verbunden.

(Einbildung, ein König, Cardinal, eine Perſon in der Gottheit zu ſein. Melancholie aus Vorſtellung von moraliſchem Unwerth. Es glaubte Jemand, wenn er piſſe, eine ganze Stadt zu überſchwemmen; ein Anderer, er ſei ein Gerſtenkorn und die Hühner würden ihn freſſen; ein Dritter, er habe Füße von Glas, ein Glöckchen im Leibe u. ſ. f. — Die Urſachen ſind: α) körperlich; oft natürliche, angeerbte Dispoſition; Eindrücke zur Zeit der Schwangerſchaft; Ausſchweifungen; giftige Kräuter; Hundswuth; Krankheitsmaterie, die ſich auf die Nerven, auf das Gehirn wirft u. ſ. f.; β) geiſtig; eine höchſt lebhafte Vorſtellung, z. B. ſind Menſchen vor Freude nicht nur geſtorben, ſondern auch wahnſinnig geworden; Zerrüttung durch Leidenſchaften, Liebe, Stolz, Hoffnung, Eitelkeit, Täuſchung; Mißtrauen zerreißt den Zuſammenhang mit der Außenwelt; ſein Leben in ſich hinein, in ſeine Einzelheit vergraben u. ſ. f. — Die Heilart der Seelenſtörungen iſt demnach auch körperlich und geiſtig.)

§. 154.

3) Productive Einbildungskraft. Die höhere Einbildungskraft, die dichtende Phantaſie, ſteht nicht im Dienſt zufälliger Zuſtände und Beſtimmungen des Gemüths, ſondern im Dienſt der Ideen und der Wahrheit des Geiſtes überhaupt. Sie ſtreift die zufälligen und willkürlichen Umſtände des Daſeins ab, hebt das Innere und Weſentliche deſſelben heraus, geſtaltet und verbildlicht es. — Dieſe Form des erſcheinenden Daſeins, die ſie ihm giebt, iſt nur von dem Weſentlichen getragen, beherrſcht, durchdrungen und zur Einheit verbunden. — Das Symboliſiren der Einbildungskraft beſteht darin, daß ſie ſinnlichen Erſcheinungen oder Bildern Vorſtel-

lungen oder Gedanken anderer Art unterlegt, als sie unmittelbar ausdrücken, die jedoch eine analoge Beziehung mit ihnen haben und jene Bilder als den Ausdruck derselben darstellen.

(Das Dichten ist nicht Nachahmen der Natur. Die Poesie ist in höherem Sinne wahr, als die gemeine Wirklichkeit. Der Dichter ist ein tiefer Geist, der die Substanz durchschauet, die ein Anderer auch in sich hat, aber die ihm nicht zum Bewußtsein kommt. Es gilt auch hier, daß es für den Kammerdiener keinen Helden giebt. Es heißt: ich habe diesen ja auch gekannt, aber nichts davon gesehen; oder: ich habe die Liebe auch gekannt, aber nichts in ihr von dem gefunden, was der Dichter davon sagt. Darum ist der Dichter ein Seher. — Die Pracht der Natur vereinigt der Dichter zu einem Ganzen als Attribut irgend eines Höheren: Aetherblau ist sein Gewand, Blüthen seine Boten u. s. f. — Ceres und Proserpina. Basis der Idee. — Sommer: Vergißmeinnicht. — Sonnenaufgang: „so quoll die Sonn' hervor, wie Ruh' aus Tugend quillt." Sonnenuntergang: „so stirbt ein Held." — Symbolik von Brod und Wein in den Eleusinischen Mysterien und im Christenthum. — Ein tiefes Gemüth symbolisirt überhaupt; Neigung der Deutschen zur Gedankenpoesie der Natur u. s. f.)

C. Das Gedächtniß.

§. 155.

1) Das Zeichen überhaupt. Indem die Vorstellung von dem äußerlichen Dasein befreit und subjectiv gemacht ist, ist dasselbe und die innere Vorstellung einander als verschieden gegenüber getreten. Die willkürliche Verknüpfung eines äußerlichen Daseins mit einer ihm nicht entsprechenden, sondern auch dem Inhalt nach davon verschiedenen Vorstellung, so daß jenes die Vorstellung oder Bedeutung von dieser sein soll, macht dasselbe zu einem Zeichen.

§. 156.

Das productive Gedächtniß bringt also die Verknüpfung der Anschauung und Vorstellung hervor, aber eine freie Verknüpfung, worin das vorhergehende Verhältniß, in welchem der Vorstellung die Anschauung zu Grunde liegt, umgekehrt ist. In der Verknüpfung des productiven Gedächtnisses hat das sinnliche Dasein keinen Werth an und für sich, sondern nur den, welchen ihm der Geist giebt.

§. 157.

Das sinnliche Dasein bezieht sich durch seine Bestimmungen überhaupt auf anderes Dasein. Indem aber durch das productive Gedächtniß eine Vorstellung zu seiner Bestimmung gemacht ist, wird es insofern wesentlich zur Beziehung von Vorstellungen auf andere vorstellende Wesen und es beginnt darin die theoretische Mittheilung dieser gegen einander.

§. 158.

2) Die Sprache. Das höchste Werk des productiven Gedächtnisses ist die Sprache, welche theils Ton-, theils Schriftsprache ist. Indem das productive Gedächtniß oder die Mnemosyne der Ursprung derselben ist, so kann von einem weitern Ursprung nur in Rücksicht auf die Erfindung der bestimmten Zeichen die Rede sein.

§. 159.

Der Ton ist die flüchtige Erscheinung einer Innerlichkeit, die in dieser Aeußerung nicht ein Aeußerliches bleibt, sondern sich als ein Subjectives, Innerliches kund giebt, das wesentlich etwas bedeutet. — Es ist vornehmlich wichtig, daß durch die Articulation der Töne nicht nur Bilder in ihren Bestimmungen, sondern auch abstracte Vorstellungen bezeichnet werden. — Die concrete Vorstellung wird überhaupt durch das Wortzeichen zu etwas Bildlosem gemacht, das sich mit dem Zeichen identificirt.

(Das Bild wird ertödtet und das Wort vertritt das Bild. Dies iſt ein Löwe; der Name gilt für die Sache. — Logos; Gott ſprach u. ſ. f. — Die Sprache iſt die höchſte Macht unter den Menſchen. — Adam, heißt es, gab allen Dingen (Thieren) ihren Namen. — Die Sprache iſt Ertödtung der ſinnlichen Welt in ihrem unmittelbaren Daſein, das Aufgehobenwerden derſelben zu einem Daſein, welches ein Aufruf iſt, der in allen vorſtellenden Weſen wiederklingt.)

§. 160.

In Anſehung der Erfindung der beſtimmten Zeichen iſt es natürlich, daß zu Tonzeichen für tönende Erſcheinungen (Rauſchen, Schwirren, Klingen, Sumſen u. ſ. f.) unmittelbare Nachahmungen derſelben gemacht werden. — Für andere ſinnliche Gegenſtände oder Veränderungen iſt das Zeichen überhaupt willkürlich. Für die Bezeichnung abſtracter Verhältniſſe und Beſtimmungen tritt vornämlich das Symboliſiren ein und die weitere Fortbildung der Sprache gehört der Kraft der Allgemeinheit, dem Verſtande an.

§. 161.

Die Schriftſprache iſt hieroglyphiſch oder alphabetiſch. Die hieroglyphiſche iſt eine Bezeichnung der Gegenſtände, die keine Beziehung auf ihr ertönendes Zeichen hat. — Einer allgemeinen philoſophiſchen Schriftſprache, wovon Mehrere den Gedanken gefaßt haben, ſteht die unbeſtimmbar große Menge von Zeichen entgegen, die nöthig wäre, beſonders zu erfinden und zu lernen. — Die alphabetiſche Schriftſprache löſ't die Wortzeichen in ihre einfachen Töne auf und bezeichnet dieſelben.

§. 162.

3) Reproductives Gedächtniß. Es iſt das Behalten der einzelnen Zeichen in Beziehung auf das Bezeichnete und vornehmlich das Feſthalten bildloſer Reihen derſelben, die nicht durch bildlichen noch verſtändigen Zuſammenhang mit einander verknüpft, ſondern in einer völlig willkürlichen oder zufälligen

Folge ſind und durch bloße innere, unabhängige Kraft ſo zuſammengehalten werden.

III. Das Denken.

§. 163.

Das Denken iſt die Thätigkeit des Geiſtes in ſeiner unabhängigen, ſich ſelbſt gleichen Einfachheit, welche aus und in ſich ſelbſt Beſtimmungen ſetzt, die den Charakter der Sichſelbſtgleichheit und Allgemeinheit haben.

1. Verſtand.

§. 164.

Der Verſtand iſt das denkende Beſtimmen überhaupt und das Feſthalten in gedachten Beſtimmungen. Als objectiver Verſtand enthält er die Kategorien, die Denkbeſtimmungen des Seins, welche die innere Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauungen und Vorſtellungen ausmachen. Er unterſcheidet das Weſentliche vom Unweſentlichen und erkennt die Nothwendigkeit und Geſetze der Dinge.

2. Urtheilen.

§. 165.

Das Urtheilen iſt das Beziehen eines Einzelnen auf den Begriff. Es beſtimmt überhaupt das Einzelne auf allgemeine Weiſe, oder ſubſumirt es unter das Allgemeine. Es hat folgende Stufen.

§. 166.

a) Iſt das Allgemeine, als welches das Einzelne beſtimmt wird, ſelbſt nur irgend eine Qualität deſſelben, deren es mehrere hat.

§. 167.

b) Das Reflectiren iſt das Hinausgehen über eine einzelne Beſtimmung, ihr Vergleichen mit andern und das Zu-

ſammenfaſſen derſelben in eine beſtimmte. — Das Allgemeine macht die innere Natur und das Weſen des Gegenſtandes aus. Dieſe Allgemeinheit iſt nicht nur eine Gemeinſchaftlichkeit, ſondern die eigene Allgemeinheit eines Gegenſtandes an ihm ſelbſt, im Gegenſatz gegen die Beſtimmungen ſeiner eigenen Beſonderheit oder Einzelheit.

§. 168.

c) Das eigentliche Urtheilen über einen Gegenſtand iſt das Vergleichen ſeiner Natur oder wahren Allgemeinheit mit ſeiner Einzelheit oder mit der Beſchaffenheit ſeines Daſeins; das Vergleichen deſſen, was er iſt, mit dem, was er ſein ſoll.

(In dieſen Urtheilen liegt die Dialektik, daß das Schlechte, ſeinem Begriff nicht Entſprechende zugleich auch ihm angemeſſen iſt. Ein ſchlechtes Haus hat ein Daſein, das ſeinem Begriff nicht angemeſſen iſt. Wäre es ihm aber nur nicht angemeſſen, ſo wäre es gar kein Haus. Der Begriff muß in dem Daſein noch erkennbar ſein. So wenn von einer Handlung geurtheilt wird, daß ſie ſchlecht ſei, ſo hat ihre Unvernunft noch eine Seite der Uebereinſtimmung mit der Vernunft u. ſ. f.)

§. 169.

Es kann hier auch der Scharfſinn erwähnt werden, der aber mehr auf eine Beſchaffenheit des Urtheilens geht, als daß er eine wirkliche Stufe deſſelben wäre. Er beſteht vornehmlich darin, Unterſchiede, die nicht auf der Oberfläche liegen, aufzufaſſen, und durch die Reflexion feinere oder tiefere Beziehungen zu bemerken. — Der Witz verknüpft ihrem äußern Anſchein nach einander fremdartige Vorſtellungen nach einer Seite, in der ſie eine unerwartete Gleichheit darbieten. — Das Geiſtreiche iſt ein Analogon des Vernünftigen und drückt vornehmlich eine Beſtimmung oder Verhältniß aus, wie es ſeiner unmittelbaren Vorſtellung oder in ſich ſelbſt entgegengeſetzt iſt.

(Beim Aufgang der Sonne verwandelte ſich der Himmel von Schwarz in Roth, wie ein Krebs. — Le misérable, qu'il

verlassen, selbst todt in diese des Lebens entbehrenden Krystalle einkehrt; — oder sie beziehen sich äußerlich auf ihn als auf einen solchen, der selbst äußerlich und nicht als Geist da ist — als auf das aufgehende Licht, das seine Bedeutung auf sie wirft.

Die Trennung, von welcher der arbeitende Geist ausgeht, des Ansichseyns, das zum Stoffe wird, den er verarbeitet, — und des Fürsichseyns, welche die Seite des arbeitenden Selbstbewußtseyns ist, ist ihm in seinem Werke gegenständlich geworden. Seine fernere Bemühung muß dahin gehen, diese Trennung der Seele und des Leibes aufzuheben, jene an ihr selbst zu bekleiden und zu gestalten, diesen aber zu beseelen. Beide Seiten, indem sie einander näher gebracht werden, behalten dabei die Bestimmtheit des vorgestellten Geistes und seiner umgebenden Hülle gegen einander; seine Einigkeit mit sich selbst enthält diesen Gegensatz der Einzelnheit und Allgemeinheit. Indem das Werk in seinen Seiten sich selbst nähert, so geschieht dadurch zugleich auch das Andere, daß es dem arbeitenden Selbstbewußtseyn näher tritt und dieses zum Wissen seiner, wie es an und für sich ist, in dem Werke gelangt. So aber macht es nur erst die abstrakte Seite der Thätigkeit des Geistes aus, welche nicht in sich selbst noch ihren Inhalt, sondern an seinem Werke, das ein Ding ist, weiß. Der Werkmeister selbst, der ganze Geist, ist noch nicht erschienen, sondern ist das noch innere verborgne Wesen, welches als Ganzes, nur zerlegt in das thätige Selbstbewußtseyn und in seinen hervorgebrachten Gegenstand, vorhanden ist.

Die umgebende Behausung also, die äußere Wirklichkeit, die nur erst in die abstrakte Form des Verstandes erhoben ist, arbeitet der Werkmeister zur beseelteren Form aus. Er verwendet das Pflanzenleben dazu, das nicht mehr wie dem frühern unmächtigen Pantheismus heilig ist, sondern von ihm, der sich als das fürsichseyende Wesen erfaßt, als etwas Brauchbares genommen und zur Aeußerung und Zierde zurückgesetzt wird. Es

eſt heureux! Il a faim. — Exul mentisque domusque. — Unter dieſem Steine liegt mein Weib und hier ruht ſie und auch ich. — Auf ihren Ruhebetten die fetten Richter träumen, um ihren Huſten und ihr Gewiſſen zugleich in Schlaf zu wiegen u. ſ. w.)

3. Vernünftiges Denken.

§. 170.

a) Die Vernunft iſt negative oder dialektiſche, indem ſie das Uebergehen einer Verſtandesbeſtimmung des Seins in ihre entgegengeſetzte aufzeigt. Gewöhnlich erſcheint das Dialektiſche ſo, daß von Einem Subject zwei entgegengeſetzte Prädicate behauptet werden. Das reinere Dialektiſche beſteht darin, daß von einem Prädicat eine Verſtandesbeſtimmung aufgezeigt wird, wie ſie an ihr ſelbſt eben ſo ſehr das Entgegengeſetzte ihrer ſelbſt iſt, ſie ſich alſo in ſich aufhebt.

§. 171.

b) Die räſonnirende Vernunft ſucht die Gründe der Dinge auf, d. h. deren Geſetztſein durch und in einem Andern, welches das inſichbleibende Weſen derſelben, zugleich aber nur ein relativ Unbedingtes iſt, indem das Begründete oder die Folge einen andern Inhalt hat, als der Grund.

§. 172.

c) Die ſchließende Vernunft enthält die Vermittlung eines Inhalts, der ſich nach den Beſtimmungen des Begriffs als Einzelnes, Beſonderes und Allgemeines verhält. Das Beſondere iſt gegen das Einzelne ein Allgemeines und gegen das Allgemeine ein Beſtimmtes; es iſt die Mitte, welche die Extreme der Einzelheit und Allgemeinheit in ſich enthält und ſie darum zuſammenſchließt. Die ſchließende Vernunft iſt:

α) formale Vernunft, inſofern der Schluß ſubjectiv iſt. Das, was darin als vermittelt oder als Folge erſcheint, iſt an

sich das Unmittelbare. Es hat das Verhältniß eines Vermittelten nur für das Erkennen.

β) Die teleologische Vernunft betrachtet und setzt Zwecke, ein Verhältniß, worin das Vermittelte oder Hervorgebrachte denselben Inhalt hat, als das Unmittelbare, der vorausgesetzte Begriff, und worin das Vermittelte, die Folge, eben so sehr der Grund ist.

γ) Die Vernunftidee ist der Begriff, insofern seine Aeußerlichkeit oder seine Realität durch ihn vollkommen bestimmt ist und nur in ihrem Begriffe existirt oder das Existirende, das an ihm seinen eigenen Begriff hat, das Mittel seiner selbst, das Mittel also eben so sehr Zweck ist.

Zweiter Abschnitt.

Der praktische Geist.

§. 173.

Der praktische Geist hat nicht nur Ideen, sondern ist die lebendige Idee selbst. Er ist der sich aus sich selbst bestimmende und seinen Bestimmungen äußerliche Realität gebende Geist. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Ich, wie es nur theoretisch oder ideell und wie es praktisch oder reell sich zum Gegenstande, zur Objectivität macht.

§. 174.

Der praktische Geist heißt vornehmlich freier Wille, insofern das Ich von aller Bestimmtheit, in der es ist, abstrahiren kann und in aller Bestimmtheit unbestimmt und in der Gleichheit mit sich selbst bleibt.

§. 175.

Der Wille als der innerlich bestimmende Begriff ist wesentlich Thätigkeit und Handlung. Er setzt seine innere Bestimmungen in äußerliches Dasein über, um sich als Idee darzustellen.

§. 176.

Zur *That* gehört der *ganze Umfang* von Bestimmungen, die mit einer hervorgebrachten Veränderung des Daseins in unmittelbarem Zusammenhang stehen. Zur *Handlung* gehört zunächst nur dasjenige, was davon im *Entschluß* oder Bewußtsein war. Nur dies anerkennt der Wille als das Seinige und als seine *Schuld*, die ihm eigentlich zugerechnet werden kann. Aber auch dieses ist im weitern Sinne unter der Schuld zu befassen, was von den Bestimmungen der That nicht bewußt wurde, aber bewußt werden *konnte*.

§. 177.

a) Das *praktische Gefühl* begreift die praktischen rechtlichen und moralischen Bestimmungen und Gesetze zwar in sich, aber unmittelbar, daher unentwickelt und ungedacht und vornehmlich *unrein* durch die Beimischung der subjectiven Einzelheit. Es ist wesentlich zu bemerken, daß das praktische Gefühl keinen andern wahrhaften Inhalt hat, als die bestimmt gewußten Rechte, Pflichten und Gesetze sind; daß es einerseits dunkel und durch die Einzelheit bestimmt ist, anderseits *nur insofern* über das bestimmte Bewußtsein derselben gesetzt werden kann, als an ihnen *vereinzelt* festgehalten wird und es gegen sie eine Totalität sein kann.

§. 178.

b) Das Gefühl einer praktischen Bestimmung und zugleich das Gefühl ihres Widerspruchs, ein Innerliches, nicht Realisirtes zu sein, dem doch zugleich die Realität wesentlich ist, ist der *Trieb*. Er gehört der subjectiven Natur an und ist nur auf seine Bestimmtheit gerichtet. Die *Begierde* ist eine *einzelne* Bestimmung des Triebes und durch das Angemessen- oder nicht Angemessensein des äußerlichen Daseins zu ihr wird das Gefühl zum *angenehmen* oder *unangenehmen*. In Trieb und Begierde ist der praktische Geist in der Natürlichkeit ein abhängiges unfreies Wesen.

§. 179.

c) Der Geiſt muß ſich erheben aus der Verſenktheit in die Triebe zur Allgemeinheit, ſo daß die Triebe nicht in ihrer Beſonderung für ſich als abſolute gelten, ſondern ihre Beſtimmungen nur als Momente der Totalität ihre Stelle und richtigen Werth erhalten, wodurch ſie von der ſubjectiven Zufälligkeit gereinigt werden.

§. 180.

Die Beſtimmungen des Geiſtes machen ſeine Geſetze aus. Sie ſind aber nicht äußerliche oder natürliche Determinationen deſſelben; ſeine einzige Beſtimmung, in der alle enthalten ſind, iſt ſeine Freiheit, die ſowohl die Form als der Inhalt ſeines Geſetzes iſt, das ein rechtliches, moraliſches oder politiſches ſein kann.

I. Das Recht

§. 181.

Der Geiſt als freies, ſelbſtbewußtes Weſen iſt das ſich ſelbſt gleiche Ich, das in ſeiner abſolut negativen Beziehung zuerſt ausſchließendes Ich, einzelnes freies Weſen oder Perſon iſt.

§. 182.

Das Recht iſt das Verhältniß der Menſchen, inſofern ſie abſtracte Perſonen ſind. Diejenige Handlung iſt widerrechtlich, durch welche der Menſch nicht als Perſon reſpectirt wird, oder welche in die Sphäre ſeiner Freiheit einen Eingriff macht. Dies Verhältniß iſt alſo ſeiner Grundbeſtimmung nach negativer Natur und fordert nicht, dem Andern eigentlich etwas Poſitives zu erweiſen, ſondern nur ihn als Perſon zu laſſen.

§. 183.

Die äußere Sphäre des Rechts und der Freiheit macht das Eigenthum aus, die Subſumtion einer herrenloſen Sache unter meine Gewalt und meinen Willen. Der Beſitz iſt die Seite der willkürlichen Bemächtigung. Die Seite des Ei-

genthums als eines solchen ist die allgemeine Seite, daß der Besitz eine Aeußerung meines Willens ist, der als etwas Absolutes von dem Andern respectirt werden muß.

§. 184.

Ich kann mich meines Eigenthums *entäußern*, dessen nämlich, was in der That Eigenthum ist, d. i. was theils *mein* ist, theils das Moment der *Aeußerlichkeit* an ihm selbst hat. — *Unveräußerlich* ist also meine Vernunft, meine Freiheit, meine Persönlichkeit, und was überhaupt meine *ganze* Freiheit wesentlich in sich enthält.

§. 185.

Ich kann mein Eigenthum an einen Andern veräußern und kann mir *fremdes* Eigenthum *erwerben*. Dieser Erwerb geschieht nur durch den *Vertrag*, die gegenseitige Einwilligung zweier Personen, sich eines Eigenthums zu entäußern, es dem Andern zu überlassen und die Einwilligung, es anzunehmen.

§. 186.

Die Sphäre meiner Freiheit enthält meine Persönlichkeit und die Beziehung einer Sache auf dieselbe; indem diese Sphäre von Andern verletzt wird, so kann dies geschehen entweder nur in dem Sinne, daß nur diese Sache nicht mir gehört, wobei meine Persönlichkeit anerkannt wird; oder aber in dem Sinne, daß diese selbst nicht anerkannt wird, was in gewaltsamer Verletzung meines Leibes und Lebens der Fall ist.

§. 187.

In meiner Persönlichkeit verletzt der Andere unmittelbar seine eigene. Er thut darin nicht etwas blos Einzelnes gegen mich, sondern etwas Allgemeines. Was er dem Begriff nach gegen sich selbst gethan, muß zur Wirklichkeit gebracht werden. — Insofern dies durch die verletzte Person selbst geschieht, ist es *Rache*; insofern sie durch einen allgemeinen Willen und im Namen derselben vollbracht wird, ist sie *Strafe*.

§. 188.

Das Recht in Beziehung auf das Eigenthum macht den Gegenstand des bürgerlichen oder Civilrechts; das Recht in Beziehung auf die Persönlichkeit den Gegenstand des peinlichen oder Criminalrechts aus. — Die Wissenschaft von den Grundbegriffen des Rechts ist das Naturrecht genannt worden, als ob es ein Recht gäbe, das dem Menschen von Natur zukäme, und ein davon verschiedenes, welches in der Gesellschaft entspränge in dem Sinne, daß in dieser das natürliche Recht als das wahrhafte zum Theil aufgeopfert werden müsse. In der That entstehen durch die Gesellschaft noch besondere Rechte, welche nicht in dem Rechte, dem blos die einzelne Persönlichkeit zu Grunde liegt, enthalten sind. Zugleich aber ist sie die Aufhebung der Einseitigkeit jenes Princips und die wahre Realisirung desselben.

II. Die Moralität.

§. 189.

Die Moralität enthält den Satz: schaue dich in deinem Handeln als freies Wesen an; oder sie fügt das Moment der Subjectivität dem Handeln hinzu, daß nämlich 1) das Subjective als Gesinnung und Absicht dem, was an sich Gebot ist, entspricht, und daß, was Pflicht ist, nicht aus Neigung oder irgend einer fremdartigen Pflicht willen oder mit Eitelkeit auf das Gutsein, sondern aus der Gesinnung gethan werde, weil es Pflicht ist; 2) betrifft sie somit den Menschen nach seiner Besonderheit und ist nicht blos negativ, wie das Recht. Ein freies Wesen kann man nur gehen lassen, dem besondern Menschen aber etwas erweisen.

§. 190.

Das Gute ist der Inhalt der Pflichten nämlich der Grundbestimmungen, welche die nothwendigen menschlichen Verhältnisse enthalten oder das Vernünftige in denselben. Das

Böse ist, was mit Willen auf die Zerstörung eines solchen Verhältnisses geht. Das Schlechte ist, wenn, obgleich nicht mit directem Vorsatz, aber mit Wissen, aus Schwäche gegen einen Trieb der Sinnlichkeit, oder eine Neigung des Herzens, Pflichten verletzt werden.

§. 191.

1) Die nothwendigen menschlichen Verhältnisse jedes Menschen zu sich selbst bestehen: a) in der Selbsterhaltung, daß das Individuum die äußerliche physische Natur sich unterwerfe und angemessen mache. b) Von ihm als seiner eigenen physischen Natur muß es seiner geistigen Natur Unabhängigkeit erschaffen. c) Seinem allgemeinen geistigen Wesen muß es sich unterwerfen und angemessen machen, Bildung überhaupt.

§. 192.

2) Das Familienverhältniß ist die Natureinigkeit von Individuen. Das Band dieser natürlichen Gesellschaft ist Liebe und Vertrauen, das Wissen dieser ursprünglichen Einigkeit und des Handelns im Sinne desselben. Nach ihrer besondern Bestimmung kommen den Individuen, die diese Gesellschaft ausmachen, besondere Rechte zu; insofern diese aber in der Form von Rechten behauptet würden, so wäre das moralische Band dieser Gesellschaft zerrissen, worin Jeder wesentlich aus der Gesinnung der Liebe das erhält, was ihm an sich zukommt.

§. 193.

3) Das moralische Verhältniß zu Andern überhaupt gründet sich auf die ursprüngliche Identität der menschlichen Natur. Die Pflichten der allgemeinen Menschenliebe bestehen in wohlwollender Gesinnung, in den allgemeinen, wesentlichen Dienstleistungen nach dem Zufall eines Verhältnisses. Moralische Pflichten zu näheren und dauernden Dienstleistungen entspringen aus dem in freiem Willen gegründeten Verhältniß von Bekanntschaft und Freundschaft.

(Hier ſind die letzten Grenzen der Endlichkeit. Es kommt auf den Augenblick an.)

III. Der Staat. (Realer Geiſt.)

§. 194.

Die natürliche Geſellſchaft der Familie erweitert ſich zur allgemeinen Staatsgeſellſchaft, welche eben ſo ſehr eine durch die Natur gegründete als durch freien Willen eingegangene Verbindung iſt und ſo ſehr auf dem Recht als auf der Moralität beruht, überhaupt aber nicht ſo weſentlich als eine aus Individuen beſtehende Geſellſchaft, denn als ein in ſich einiger, individueller Volksgeiſt erſcheint.

§. 195.

Die Staatswiſſenſchaft iſt die Darſtellung der Organiſation, die ein Volk als ein in ſich lebendiges organiſches Ganze hat.

§. 196.

Der Staat macht als das Allgemeine den Gegenſatz zu den Individuen. Er iſt um ſo vollkommener, je mehr das Allgemeine der Vernunft entſpricht und je mehr die Individuen mit dem Geiſt des Ganzen Eins ſind. Die weſentliche Geſinnung der Bürger gegen den Staat und deſſen Regierung iſt weder der blinde Gehorſam gegen ihre Befehle, noch daß zu den Einrichtungen und Maaßregeln im Staat Jeder ſeine individuelle Einwilligung zu geben hätte, ſondern Vertrauen und einſichtsvoller Gehorſam gegen denſelben.

§. 197.

Der Staat enthält verſchiedene Gewalten, welche die Momente ſeiner Organiſation ausmachen. Die geſetzgebende, richterliche und executive Gewalt überhaupt ſind die abſtracten Momente derſelben. — Die realen Gewalten ſind die das Ganze conſtituirende, die gerichtliche und polizeiliche, die finanzielle und adminiſtrative, die militäriſche und politiſche

Gewalt, in deren jeder eigentlich jene abſtracten Momente vorkommen. — Der oberſte bethätigende Mittelpunct aller iſt die Regierung.

§. 198.

Die verſchiedenen Stände eines Staates ſind überhaupt concrete Unterſchiede, nach welchen ſich die Individuen in Claſſen theilen, die vornehmlich auf der Ungleichheit des Reichthums, der Beziehung und Bildung, ſo wie dieſe zum Theil wieder auf der Ungleichheit der Geburt ruhen, wodurch die Individuen zu einer Art der Thätigkeit für den Staat mehr Brauchbarkeit erhalten, als zu einer andern.

§. 199.

Die Verfaſſung ſetzt die Trennung und Beziehung der verſchiedenen Staatsgewalten zu einander und den Wirkungskreis einer jeden feſt, vornehmlich die Rechte der Individuen in Verhältniß zu dem Staat und den Antheil der Mitwirkung derſelben, den ſie nicht blos in der Wahl der Regierung, ſondern auch inſofern ſie Bürger überhaupt ſind, haben ſollen.

§. 200.

Sitten, Geſetze und Verfaſſung machen das organiſirte innere Leben eines Volksgeiſtes aus. Das Princip oder die Art und Beſtimmung ſeines Weſens iſt darin ausgedrückt. Außerdem hat er ein äußerliches Verhältniß und äußerliche Schickſale.

§. 201.

Dieſe ſo zu ſagen hiſtoriſche Geſchichte betrachtet die Exiſtenz eines Volksgeiſtes, die Entwicklung ſeines Princips in ſeiner Verfaſſung und Geſetzen und in ſeinen Schickſalen auf eine äußerliche Weiſe nach der Wahrnehmung der Begebenheiten und den unmittelbaren Urſachen, wie ſie in zufälligen Umſtänden und individuellen Charakteren zu liegen ſcheinen.

§. 202.

Die philoſophiſche Geſchichte faßt nicht nur das

Princip eines Volkes aus ſeinen Einrichtungen und Schickſalen auf und entwickelt die Begebenheiten aus dem erſten, ſondern betrachtet hauptſächlich den allgemeinen Weltgeiſt, wie er in einem innern Zuſammenhange durch die Geſchichte der getrennt erſcheinenden Nationen und ihre Schickſale die verſchiedenen Stufen ſeiner Bildung durchlaufen hat. Sie ſtellt den allgemeinen Geiſt als Subſtanz erſcheinend in ſeinen Accidenzen dar, ſo daß dieſe ſeine Geſtalt oder Aeußerlichkeit nicht ſeinem Weſen gleichmäßig gebildet iſt. Seine höhere Darſtellung iſt ſeine Geſtaltung in einfacher geiſtiger Form.

(Es zählen nicht alle Völker in der Weltgeſchichte. Jedes hat nach ſeinem Princip ſeinen Punct, Moment. Dann tritt es, wie es ſcheint, für immer ab. Nicht zufällig kommt ſeine Reihe.)

Dritter Abſchnitt.

Der Geiſt in ſeiner reinen Darſtellung

I. Die Kunſt.

§. 203.

Die Kunſt ſtellt den Geiſt in Individualität und zugleich gereinigt vom zufälligen Daſein und deſſen Veränderungen und von äußern Bedingungen dar und zwar objectiv für die Anſchauung und Vorſtellung. Das Schöne an und für ſich iſt Gegenſtand der Kunſt, nicht die Nachahmung der Natur, die ſelbſt eine nur zeitliche und unfreie Nachahmung der Idee iſt. Die Aeſthetik betrachtet die nähern Formen dieſer ſchönen Darſtellung.

(Kunſt hängt davon ab, welches ſubſtantielle Bewußtſein der Geiſt iſt. Wir ſtudiren die Griechiſchen Werke, ſind darum keine Griechen. Die Vorſtellung thut's nicht, ſondern das innere productive Leben, daß wir das ſelbſt ſind. Die Volks-

wird aber nicht unverändert verwendet, ſondern der Arbeiter der ſelbſtbewußten Form vertilgt zugleich die Vergänglichkeit, welche die unmittelbare Exiſtenz dieſes Lebens an ihm hat, und nähert ſeine organiſchen Formen den ſtrengern und allgemeinern des Gedankens. Die organiſche Form, die freigelaſſen in der Beſonderheit fortwuchert, ihrer Seits von der Form des Gedankens unterjocht, erhebt anderer Seits dieſe geradlinigten und ebnen Geſtalten zur beſeeltern Rundung, — eine Vermiſchung, welche die Wurzel der freien Architektur wird.

Dieſe Wohnung, die Seite des allgemeinen Elements oder der unorganiſchen Natur des Geiſtes ſchließt nun auch eine Geſtalt der Einzelnheit in ſich, die den vorher von dem Daſeyn abgeſchiednen ihm innern oder äußerlichen Geiſt der Wirklichkeit näher bringt und dadurch das Werk dem thätigen Selbſtbewußtſeyn gleicher macht. Der Arbeiter greift zuerſt zur Form des Fürſichſeyns überhaupt, zur Thiergeſtalt. Daß er ſich ſeiner nicht mehr unmittelbar im Thierleben bewußt iſt, beweiſt er dadurch, daß er gegen dieſes ſich als die hervorbringende Kraft konſtituirt und in ihm als ſeinem Werke ſich weiß; wodurch ſie zugleich eine aufgehobne und die Hieroglyphe einer andern Bedeutung, eines Gedankens wird. Daher wird ſie auch nicht mehr allein und ganz vom Arbeiter gebraucht, ſondern mit der Geſtalt des Gedankens, mit der menſchlichen, vermiſcht. Noch fehlt dem Werke aber die Geſtalt und Daſeyn, worin das Selbſt als Selbſt exiſtirt; — es fehlt ihm noch dieß, an ihm ſelbſt es auszuſprechen, daß es eine innere Bedeutung in ſich ſchließt, es fehlt ihm die Sprache, das Element, worin der erfüllende Sinn ſelbſt vorhanden iſt. Das Werk daher, wenn es ſich von dem Thieriſchen auch ganz gereinigt und die Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns allein an ihm trägt, iſt die noch tonloſe Geſtalt, die des Strahls der aufgehenden Sonne bedarf, um Ton zu haben, der vom Lichte er-

phantaſie iſt nicht Aberglaube an Etwas, ſondern der eigene Geiſt; das ſogenannte Wunderbare iſt eine läppiſche Maſchinerie; Mißgriff Klopſtocks mit ſeinen Engeln, Nordiſchen Göttern. Die lebendige Mythologie eines Volkes macht daher den Grund und Gehalt ſeiner Kunſt aus.)

§. 204.

Es ſind zwei Hauptformen oder Style der Kunſt zu unterſcheiden, der antike und moderne. Der Charakter der erſten iſt plaſtiſch, objectiv, der der andern romantiſch, ſubjectiv. Der antike ſtellt die Individualität zugleich als allgemeinen, weſentlichen Charakter dar, ohne daß er darum zur Abſtraction und Allegorie wird, ſondern lebendige Totalität bleibt. In der objectiven Klarheit und Haltung löſcht er das Zufällige und Willkürliche des Subjectiven aus.

§. 205.

Die Künſte unterſcheiden ſich nach Gattungen durch das Element, worin ſie das Schöne darſtellen und wodurch auch der Gegenſtand und Geiſt dieſer Darſtellung näher beſtimmt wird. Für die äußere Anſchauung giebt die Malerei eine farbige Geſtaltung auf einer Fläche, die Bildhauerkunſt eine farbloſe Geſtaltung in körperlicher Form. Für die innere Anſchauung ſtellt die Muſik in vorſtellungsloſen Tönen, die Poeſie durch die Sprache dar.

(Redekunſt, Baukunſt, Gartenkunſt u. ſ. f. ſind nicht reine ſchöne Künſte, weil ihnen noch ein anderer Zweck zu Grunde liegt, als die Darſtellung des Schönen.)

§. 206.

Die Hauptgattungen der Poeſie ſind die epiſche, lyriſche und dramatiſche. Die erſtere ſtellt einen Gegenſtand als eine äußerliche Begebenheit dar; die zweite eine einzelne Empfindung oder die ſubjective im Gemüth vorgehende Bewegung; die dritte die eigentliche Handlung als Wirkung des Willens.

II. Die Religion.

§. 207.

Die Religion giebt die Darſtellung des abſoluten Geiſtes nicht blos für Anſchauung und Vorſtellung, ſondern auch für den Gedanken und die Erkenntniß. Ihre Hauptbeſtimmung iſt, das Individuum zu dem Gedanken Gottes zu erheben, ſeine Einigkeit mit ihm hervorzubringen und es derſelben zu vergewiſſern.

(Die Religion iſt die Wahrheit, wie ſie für alle Menſchen iſt. Das Weſen der wahrhaften Religion iſt die Liebe. Sie iſt weſentlich Geſinnung als Erkenntniß der Wahrheit des menſchlichen Willens. Die religiöſe Liebe iſt nicht nur die natürliche Anhängigkeit; oder nur moraliſches Wohlwollen; nicht eine unbeſtimmt allgemeine ſchwachſinnige Empfindung, ſondern bewährt ſich im Einzelnen mit abſoluter Aufopferung. „Liebet Euch unter einander, wie ich Euch geliebt habe." — Die religiöſe Liebe iſt die unendliche Macht über alles Endliche des Geiſtes, über Schlechtes, Böſes, Verbrechen, auch poſitive Geſetze u. ſ. f. Chriſtus ließ ſeine Jünger am Sabbath Aehren ausraufen und heilte eine kranke Hand. Die göttliche Liebe vergiebt die Sünde, macht für den Geiſt Geſchehenes ungeſchehen. Der Maria Magdalena wird viel vergeben, weil ſie viel geliebt hat. Die Liebe iſt ſelbſt über die Rückſichten der Moral hinaus: Maria ſalbt Chriſtus, ſtatt es den Armen zu geben und Chriſtus billigt dies. — Das ſubſtantielle Verhältniß des Menſchen zu Gott iſt die Vergebung der Sünden. Der Grund der Liebe iſt das Bewußtſein von Gott und ſeinem Weſen als der Liebe und ſie daher zugleich die höchſte Demuth. Ich ſoll mir nicht die Objectivität in der Liebe ſein, ſondern Gott, aber in ſeinem Erkennen ſoll ich mich ſelbſt vergeſſen. — Die Vergebung der Sünde iſt nicht ein Zeitliches, keine Folge äußerlicher Strafe, ſondern eine ewige, innere in Geiſt und

Gewicht. Das Vernichten seiner Nichtigkeit ist die Hoheit der Liebe. — Das substantielle Verhältniß des Menschen zu Gott scheint in seiner Wahrheit ein Jenseits zu sein, aber die Liebe Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott hebt die Trennung des Diesseits von dem als einem Jenseits Vorgestellten auf und ist das ewige Leben.

Diese Identität wird angeschaut in Christus. Als Menschensohn ist er Gottessohn. Für den Gottmenschen ist kein Jenseits. Nicht als dieser einzelne, sondern als allgemeiner, als der wahrhafte Mensch gilt er. Die äußerliche Seite seiner Geschichte muß von der religiösen unterschieden werden. Er ist durch die Wirklichkeit, Niedrigkeit, Schmählichkeit hindurch gegangen, gestorben. Sein Schmerz war die Tiefe der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur im Leben und Leiden. Die seligen Götter der Heiden wurden als in einem Jenseits vorgestellt; durch Christus ist die gemeine Wirklichkeit, diese Niedrigkeit, die nicht verächtlich ist, selbst geheiliget. Seine Auferstehung und Himmelfahrt sind nur für den Glauben: Stephanus sah ihn im Gesicht zur Rechten Gottes. Gottes ewiges Leben ist dies, die Rückkehr in sich. Zweifel aus Umständen, aus Einzelheiten aufzubringen, ob dies eine äußerliche Wirklichkeit, ist läppisch, erbärmlich. Es kommt dem Glauben auf das sinnliche Geschehen gar nicht an, sondern auf das, was ewig geschieht Geschichte Gottes.

Die Versöhnung Gottes mit dem Menschen als an und für sich geschehen, nicht als ein Zufall, als eine Willkur Gottes, wird in der Kirche gewußt. Dies zu wissen, ist der heilige Geist der Gemeinde. — Das Reich Gottes ist zunächst die unsichtbare Kirche, die alle Zonen und verschiedene Religionen umfaßt; dann die äußerliche Kirche. — — In der katholischen Kirche ist die Gemeinde in sich getrennt als Priester und Laien. Jene sind die Bevollmäch-

tigten und üben Gewalt aus. Die Versöhnung mit Gott wird zum Theil äußerlich gemacht; überhaupt herrscht bei den Katholiken eine ungeistigere Wirklichkeit der Religion. — Bei den Protestanten sind die Priester nur Lehrer. Alle sind in der Gemeinde vor Gott als dem gegenwärtigen Geist der Gemeinde gleich. Die Werke als solche sind kraftlos. Auf den Glauben, auf die Gesinnung kommt es an. Das Böse wird als ein an und für sich Nichtiges gewußt. Dieser Schmerz muß den Menschen durchdringen. Er muß die Gnade Gottes, sich mit ihm trotz des Bösen, wenn er es aufgiebt und aus ihm sich zurücknimmt, zu vereinen, frei ergreifen. Nur im Gemüth kommt es zur wirklichen Gemeinschaft mit Gott. In ihm verklärt sich auch die sinnliche Form der Sacramente.

III. Die Wissenschaft.

§. 208.

Die Wissenschaft ist die begreifende Erkenntniß des absoluten Geistes. Indem er in Begriffsform aufgefaßt wird, ist alles Fremdsein im Wissen aufgehoben und dies hat die vollkommene Gleichheit mit sich selbst erlangt. Es ist der Begriff, der sich selbst zum Inhalt hat und sich begreift.

Gedruckt bei den Gebr. Unger

In demſelben Verlage iſt erſchienen:

Dr. K. Daub's

philoſophiſche und theologiſche Vorleſungen.

Herausgegeben

von

Ph. Marheineke und Ch. W. Dittenberger.

Erſter bis vierter Band.

Subſcriptionspreis bei Abnahme des ganzen Werkes das Alphabet à 1½ Thlr. — 6¼ Thlr.

Einzeln auch unter folgenden Titeln zu haben:

Daub's, Dr. K., Vorleſungen über die philoſophiſche Anthropologie; herausgegeben von Dr. Ph. Marheinike und Lic. Th. W. Dittenberger. gr. 8. Ladenpreis 2⅔ Thlr.

— Vorleſungen über die Prolegomena zur Dogmatik und über die Kritik der Beweiſe für das Daſeyn Gottes; herausgegeben von Marheineke und Dittenberger. gr. 8. Ladenpreis 2⅔ Thlr.

— Vorleſungen über die Prolegomena zur theologiſchen Moral und über die Principien der Ethik; herausgegeb. von Marheinike und Dittenberger. gr. 8. Ladenpreis 2⅔ Thlr.

— Syſtem der theologiſchen Moral. Erſter Theil. Ladenpreis 2⅔ Thlr.

Von der neuen zweiten Ausgabe von G. W. F. Hegel's Vorleſungen iſt ſo eben erſchienen:

Vorleſungen über die Philoſophie der Religion.

Zweite verbeſſerte Auflage. Nebſt einer Schrift über die Beweiſe vom Daſeyn Gottes, herausgegeben von Dr. Ph. Marheineke. Erſter Theil. gr. 8. Subſcriptionspreis 2 Thlr.

Der zweite Band erſcheint Anfangs Juli dieſes Jahres.

Grundlinien der Philoſophie des Rechts

oder Naturrecht und Staatswiſſenſchaft im Grundriſſe. Herausgegeben von Ed. Gans. Zweite Auflage. gr. 8. Subſcriptionspreis 1⅔ Thlr.

Ausführliche Anzeigen über dieſe neue zweite Ausgabe der Hegel'ſchen Vorleſungen ſind in allen Buchhandlungen zu erhalten.

Erdmann, J. Ed., Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie. gr. 8. geh. Preis 1½ Thlr.

Goeschel, K. F., Hegel und seine Zeit. Mit Rücksicht auf Goethe. Zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philosophie nach ihren Verhältnissen zur Zeit und nach ihren wesentlichen Grundzügen. gr. 8. geh. ¾ Thlr.

— von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der speculativen Philosophie. Eine Ostergabe. gr. 8. geh. 1½ Thlr.

— die siebenfältige Osterfrage. geh. $\frac{5}{12}$ Thlr.

— der Eid nach seinem Principe, Begriffe und Gebrauche. Theologisch-juristische Studien. gr. 8. 2 Thlr.

— Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen. Mit Rücksicht auf Dr. D. F. Strauß Christologie. gr. 8. 1½ Thlr.

Heinsius, Thdr., Vorbereitung zu philosophischen Studien. Für den höheren Schul- und Selbstunterricht. 8. ⅔ Thlr.

Marheineke, Ph., Entwurf der praktischen Theologie. 8. 1½ Thlr.

Michelet, C. L., Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis auf Hegel. 2 Bände. gr. 8. 7 Thlr.

— die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum System der Moral. gr. 8. ½ Thlr.

— Einleitung in Hegel's philosophische Abhandlungen. gr. 8. ⅓ Thlr.

Rosenkranz, K., Erinnerungen an K. Daub. gr. 8. geh. ⅓ Thlr.

Rötscher, H. Th., Abhandlungen zur Philosophie der Kunst. 1) Das Verhältniß der Philosophie, der Kunst und der Kritik zum einzelnen Kunstwerke. 2) König Lear, von Shakspeare. gr. 8. geh. ⅔ Thlr.

— Abhandlungen zur Philosophie der Kunst, II. die Wahlverwandschaften von Goethe, ihrer weltlichen Bedeutung, ihrem sittlichen und künstlerischen Werthe nach entwickelt. gr. 8. 1 Thlr.

Aphorismen aus Theodor Parow's Nachlaß. Herausgegeben von E. Mätzner. gr. 8. ¾ Thlr.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollſtändige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans, D. Ty. v. Henning,
D. H. Hotho, D. C. Michelet, D. F. Förſter.

Neunzehnter Band.

Erſter Theil.

Leipzig,
Verlag von Duncker & Humblot.
1887.

Univ. Bibl.
München

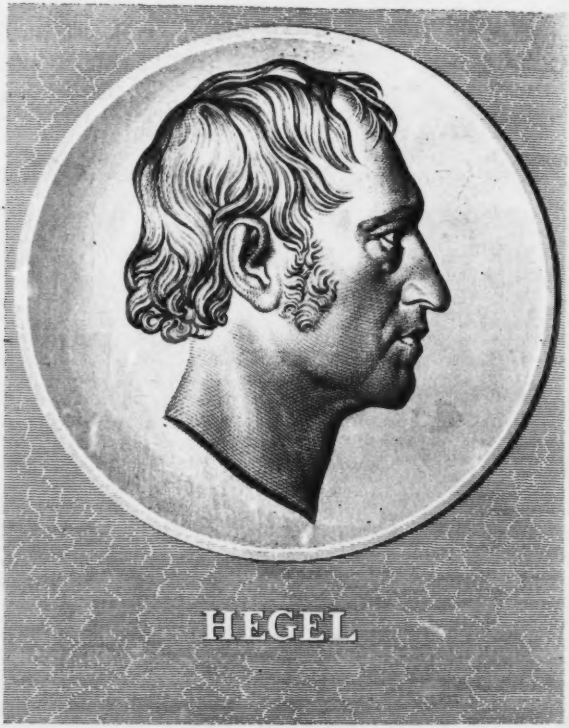

Nach Ernsts Basrelief gezeichnet u. gestochen von F. Barth in Hildburghausen.

zeigt auch nur Klang und nicht Sprache ist, nur ein äußeres Selbst, nicht das innere zeigt.

Diesem äußern Selbst der Gestalt steht die andere gegenüber, welche anzeigt, ein Inneres an ihr zu haben. Die in ihr Wesen zurückgehende Natur setzt ihre lebendige sich vereinzelnde und in ihrer Bewegung sich verwirrende Mannigfaltigkeit zu einem unwesentlichen Gehäuse herab, das die Decke des Innern ist; und dieses Innere ist zunächst noch die einfache Finsterniß, das Unbewegte, der schwarze formlose Stein.

Beide Darstellungen enthalten die Innerlichkeit und das Daseyn, — die beiden Momente des Geistes; und beide Darstellungen beide zugleich in entgegengesetztem Verhältnisse, das Selbst sowohl als Inneres wie als Aeußeres. Beides ist zu vereinigen. — Die Seele der menschlich geformten Bildsäule kommt noch nicht aus dem Innern, ist noch nicht die Sprache, das Daseyn, das an ihm selbst innerlich ist, — und das Innere des vielformigen Daseyns ist noch das Tonlose, sich nicht in sich selbst Unterscheidende und von seinem Aeußern, dem alle Unterschiede gehören, noch Getrennte. — Der Werkmeister vereint daher beides in der Vermischung der natürlichen und der selbstbewußten Gestalt, und diese zweideutigen sich selbst räthselhaften Wesen, das Bewußte ringend mit dem Bewußtlosen, das einfache Innere mit dem vielgestalteten Aeußern, die Dunkelheit des Gedankens mit der Klarheit der Aeußerung paarend, brechen in die Sprache tiefer schwerverständlicher Weisheit aus.

In diesem Werke hört die instinktartige Arbeit auf, die dem Selbstbewußtseyn gegenüber das bewußtlose Werk erzeugte; denn in ihm kommt der Thätigkeit des Werkmeisters, welche das Selbstbewußtseyn ausmacht, ein eben so selbstbewußtes sich aussprechendes Inneres entgegen. Er hat sich darin zu der Entzweiung seines Bewußtseyns emporgearbeitet, worin der Geist dem Geiste begegnet. In dieser Einheit des selbstbewußten Geistes mit sich selbst, insofern er sich Gestalt und Gegenstand

Briefe

von und an Hegel.

Herausgegeben

von

Karl Hegel.

Erster Theil.

Mit einem Porträt Hegel's.

Leipzig,
Verlag von Duncker & Humblot.
1887.

1047

Universitäts-
München
Bibliothek

Vorwort.

Schon längſt trug ich mich mit dem Gedanken, die in den Vermiſchten Schriften Bd. 2 (Werke Bd. 17) abgedruckten Briefe meines Vaters, vermehrt durch andere mir ſeitdem zugekommene und ergänzt durch eine Auswahl von an ihn gerichteten Briefen, neu herauszugeben. Auch an Aufforderungen dazu von verſchiedenen Seiten her hat es nicht gefehlt. Doch zur Ausführung meines, über anderen Arbeiten immer wieder hinausgeſchobenen Vorhabens fand ich mich erſt gedrängt durch die im Sommer 1885 an mich ergangene Mittheilung des Herrn C. Geibel, Inhabers der Verlagsbuchhandlung Duncker und Humblot, daß es ſeine Abſicht ſei, mehrere längſt vergriffene und viel begehrte Bände der Werke Hegels, darunter auch die beiden der Vermiſchten Schriften, wieder abzudrucken. Das in Folge deſſen von mir gemachte Anerbieten zur Herausgabe einer neuen Briefſammlung wurde von dem Herrn Verleger gern angenommen und zu dieſem Zweck beſchloſſen, zu den 18 Bänden von Hegels Werken noch einen 19. hinzuzufügen, deſſen Umfang nachher noch die Theilung in zwei Hälften nöthig machte.

Die gegenwärtige Sammlung enthält alſo Briefe ſowohl von als an Hegel. Um zuerſt von den von Hegel ſelbſt geſchriebenen zu reden, ſo bilden die ſchon früher gedruckten

Briefe den weit geringeren Theil gegenüber den noch ungedruckten. Erstere sind der Hauptmasse nach die in den Vermischten Schriften Bd. 2 S. 471—624 erschienenen, sodann diejenigen, welche Rosenkranz, als für Hegels Lebensgang besonders wichtig, in seine Biographie theils ganz, theils im Auszuge aufgenommen hat. Bezüglich derjenigen Briefe Hegels, welche sich an andern Orten abgedruckt finden, wie die in v. Knebels literarischem Nachlaß und Briefwechsel, herausg. von Varnhagen v. Ense und Th. Mundt, und die in v. Reichlin Meldeggs 'Paulus und seine Zeit', habe ich mich darauf beschränkt, nur kurz auf sie zu verweisen, zumal mir deren Originale behufs der Revision nicht zugänglich waren.

Der bisher noch ungedruckte Theil der Briefe Hegels in dieser Sammlung ist von nicht geringerem Interesse als der schon bekannte. Ich hebe besonders mehrere Briefe an Schelling aus Hegels früherer Lebensperiode hervor (Nr. 9. 12. 25. 30. 32), sodann die vielen aus seiner Correspondenz mit Niethammer, welche sich über die Jahre 1806—1816 erstreckt und für diese Zeit, in der mein Vater zuerst eine politische Zeitung in Bamberg redigirte, und nachher von 1808 bis 1816 als Rector des Gymnasiums zu Nürnberg philosophische Propädeutik lehrte, eine Lücke in seiner Lebensgeschichte ausfüllt: aber auch in Bezug auf die Zeitereignisse in Baiern, insbesondere die Zustände des bairischen Gymnasialwesens, wird man darin nicht wenig Neues und Interessantes finden. In die spätere Lebensperiode Hegels zu Berlin fallen außer den schon gedruckten Briefen an Daub die an Creuzer, mit welchen beiden er sich in Heidelberg am meisten befreundet hatte, und die an Cousin in Paris aus den Jahren 1828 bis 1830: letztere konnte ich nur in Abschriften benutzen, welche Herr Paul Janet, Mitglied des Instituts von Frankreich, mir im Austausch gegen Cousins Briefe mittheilte.

Von den Briefen an Hegel, deren sich eine große Menge in seinem Nachlaß befinden, habe ich eine Auswahl getroffen mit Rücksicht theils auf die hervorragenden Namen der Briefschreiber, theils auf die besonderen persönlichen Beziehungen, welche zwischen ihnen und meinem Vater stattfanden. Durch die Hereinziehung dieser Briefe von Anderen werden auch die von Hegel selbst erst in das rechte Licht gestellt. Denn wie es ermüdend ist, in einer derartigen Sammlung immer nur den einen Briefschreiber zu hören, so ist es auch darum unbefriedigend, weil man nur zu oft das rechte Verständniß vermißt, welches allein die gegenseitigen Zuschriften und Antworten gewähren. Hervorzuheben sind hier für die mittlere Lebensperiode Hegels die Briefe Niethammers und für die spätere die von Daub und Creuzer und insbesondere die von Cousin, welche letztere durch das vielseitige Interesse ihres Inhalts unter allen den hervorragendsten Platz einnehmen.

In der Anordnung der Briefe habe ich die einzig richtige chronologische Folge durchgeführt; denn nur so geben sie, neben der zusammenhängenden biographischen Darstellung, auch für sich ein lebendiges Bild von der Persönlichkeit und ihrer Wirksamkeit in den verschiedenen Lebensepochen.

Die Texte sind getreu nach den Originalen, soweit sie noch vorhanden, wiedergegeben: nur offenbare Schreibfehler wurden berichtigt, aber zugleich unter dem Texte angegeben. Grundsätzlich habe ich die Rechtschreibung der Briefsteller beibehalten und auch bei Wiederholung der schon gedruckten Briefe Hegels dessen Orthographie, soweit möglich, wiederhergestellt. Denn die eigenthümliche, selbst schwankende und unsichere Behandlung der Rechtschreibung ist nicht bloß für den einzelnen Autor charakteristisch, sie gehört überhaupt gleichsam zum Costüm der Zeit, da die Briefe geschrieben

wurden, und die genaue Wiedergabe derselben im Druck soll von vornherein bei dem Leser den Eindruck einer hinter uns liegenden Periode hervorrufen, aus deren Anschauungen und Stimmungen heraus auch die Meinungsäußerungen der Briefsteller aufzufassen und zu beurtheilen sind. Freilich kommt dabei der Herausgeber bisweilen in die Verlegenheit, nicht bestimmt zu erkennen, welche Art der Schreibung der Autor eigentlich beabsichtigte; wie z. B. in der Handschrift Hegels der Doppelconsonant ſſ unterschiedslos für ß steht und die Schreibung des doppelten ff statt des einfachen nur gewohnheitsmäßig fortgeführt scheint: in zweifelhaften Fällen dieser Art habe ich die in den Druckschriften von ihm selbst angenommene Orthographie befolgt, wiewohl auch diese zu verschiedener Zeit wechselte. In den vortrefflich geschriebenen Briefen Cousins hätte ich am wenigsten gewagt, etwas an der Rechtschreibung zu ändern, wenn mir nicht wegen Undeutlichkeit der Handschrift zuerst entgangen wäre, daß Cousin mit Vorliebe die ältere Schreibweise von oi statt ai wie j'étois, j'aurois, connoitre beibehält, was man daher erst später im Abdruck beachtet finden wird. Der Verlagsbuchhandlung verdanke ich die sorgfältige Nachcorrectur der Druckbogen, so daß wenigstens auf diese Publication nicht zutreffen wird, was neulich ein französischer Recensent in der Revue historique gleichsam wie eine nationale Schwäche der deutschen Autoren und Verleger rügte, daß in ihren Büchern die Druckfehler so zahlreich seien.

Schließlich habe ich noch über die im Abdruck durch . . . angedeuteten ausgelassenen Stellen zu sagen, daß solche lediglich theils rein Persönliches oder Familienangelegenheiten, theils Geschäftliches von untergeordnetem Interesse und vorzugsweise überflüssige Wiederholungen in verschiedenen Briefen, niemals aber etwas wichtiges Sachliches betreffen, und am

wenigsten das Charakteristische der Anschauungen und Urtheile, das, wie sehr es uns auch unsympathisch berühren, Widerspruch und selbst Verdammung bei den jetzt Lebenden hervorrufen mag, doch gerade die innerste Persönlichkeit angeht und aus der herrschenden Zeitstimmung mit ihren entgegengesetzten Strömungen gleichwie eine historische Thatsache verstanden sein will.

Erlangen, im Januar 1887.

Inhalt.

Vorwort . . . . . V—IX.

I. Stuttgart. Bern. Frankfurt a. M. Jena.
Aus den Jahren 1785 bis 1807 März . . . . . Th. 1 S. 1—96.

II. Bamberg. Nürnberg.
1807 April bis 1816 October. . . . . Th. 1 S. 97—430.

III. Heidelberg. Berlin.
Aus den Jahren 1817 bis 1831 . . . . . Th. 2 S. 1—373.

Anhang.
1. Ueber Hegels Tod und die Herausgabe seiner Werke aus Briefen seiner Wittwe . . . . . Th. 2 S. 377—383.
2. Cousin, Schelling und Hegel. . . . . Th. 2 S. 383—390.
Personenverzeichniß . . . . . Th. 2 S. 391—399.

Verzeichniß der Briefe.

[Die Zahlen bedeuten die Nummern der Briefe.]

A. Briefe von Hegel.

An

Altenstein, v., Staatsminister 262.
Beer, Heinrich 271.
Cousin 170. 216. 232. 249. 258.
Creuzer 182.
Daub 150. 155. 157. 159. 178. 219. 226. 231. 255.
Duboc 191. 195. 197.
Förster, Friedrich 256. 264.
Gabler 240.
Gans 223.
Ghert, van 77. 86. 101. 115. 165.
Goethe 176.
Göschel 268.
Haag 1.
Hegel, Marie 185. 194 (Reise nach den Niederlanden). 209 (Reise nach Wien). 221. 235 (Reise nach Paris). 253.
Hinrichs 171. 177. 187. 188. 192.
Hölderlin 6.
Hufnagel 8.
Knebel, v. 40. 44. 60. 89.
Niethammer 14. 17. 19. 21—24. 26. 29. 31. 33. 35. 37—39. 42. 43. 46. 47. 49. 52. 54—56. 58.

63. 64. 67. 69—73. 75. 76. 78. 79. 82. 85. 87. 88. 91. 93. 95. 97. 99. 102. 103. 106—108. 110. 112—114. 116. 118—123. 125. 126. 128. 130—135. 137. 139. 141. 143. 146. 147. 153. 162. 164. 166. 168.
Niethammer, Frau 34.
Paulus 124. 127. 129. 136. 142. 144. 152. 158.
Paulus, Caroline 98.
Raumer, Friedrich v. 149.
Ravenstein 250.
Schelling 2. 5. 7. 9. 10. 12. 25. 30. 32.
Sinclair 84. 117.
Thaden, v. 161.
Tucher, Marie v. 104. 105.
Varnhagen von Enſe 261.
Voß 16.
Windiſchmann 81. 200. 207.
Zellmann 27.

B. Briefe an Hegel.

Von
Abegg, Heinrich 202.
Altenſtein, v., Staatsminiſter 263.
Baader, Franz v. 266.
Berger, v. 51. 181.
Carové 242.
Couſin 211. 214. 217. 218. 225. 228. 233. 241. 243. 260. 272. 273.
Creuzer 172. 183. 186. 198.
Daub 148. 173. 184. 230. 249.
Duboc, Eduard 189. 190. 196.
Feuerbach, Ludwig 247.
Fichte, J. H. 251.
Gabler 236. 244.
Gans 203. 222.
Ghert, van 74.
Goethe 11. 20. 164. 174. 179. 208. 229. 234.
Göſchel 237. 269. 270.
Günther, Anton 265.
Heiberg 210.
Humboldt, Wilhelm v. 227.
Jarcke 206.
Kapp, Chriſtian 201. 254.
Knebel, v. 41. 45. 57. 59.
Leo 248.
Möller 13.
Niethammer 15. 28. 53. 61. 62. 66. 96. 111. 138. 145. 156. 160. 167. 180. 193. 224. 237.
Paulus 65. 68.
Paulus, Caroline 90. 92. 100. 140.
Raumer, Friedrich v. 151.
Ravenſtein 248.
Roth, Friedrich 175.
Ruſt 212. 246.
Schloſſer, Friedrich Chriſtoph 213.
Schuckmann, v., Staatsminiſter 154.
Schulz, Staatsrath 267.
Seber 220.
Seebeck 36. 48. 50.
Sinclair 83. 94. 109.
Solger 169.
Thibaut 215.
Varnhagen von Enſe 274.
Voß 18.
Weiße, Chriſtian Hermann 215. 259.
Windiſchmann 80. 199. 204. 205. 252.

seines Bewußtseyns ist, reinigen sich also seine Vermischungen mit der bewußtlosen Weise der unmittelbaren Naturgestalt. Diese Ungeheuer an Gestalt Rede und That lösen sich zur geistigen Gestaltung auf, — einem Aeußern, das in sich gegangen, — einem Innern, das sich aus sich und an sich selbst äußert; zum Gedanken, der sich gebährendes und seine Gestalt ihm gemäß erhaltendes und klares Daseyn ist. Der Geist ist Künstler.

B.

Die Kunst-Religion.

Der Geist hat seine Gestalt, in welcher er für sein Bewußtseyn ist, in die Form des Bewußtseyns selbst erhoben und bringt eine solche sich hervor. Der Werkmeister hat das synthetische Arbeiten, das Vermischen der fremdartigen Formen des Gedankens und des Natürlichen aufgegeben; indem die Gestalt die Form der selbstbewußten Thätigkeit gewonnen, ist er geistiger Arbeiter geworden.

Fragen wir darnach, welches der wirkliche Geist ist, der in der Kunstreligion das Bewußtseyn seines absoluten Wesens hat, so ergiebt sich, daß es der sittliche oder der wahre Geist ist. Er ist nicht nur die allgemeine Substanz aller Einzelnen, sondern indem sie für das wirkliche Bewußtseyn die Gestalt des Bewußtseyns hat, so heißt dieß soviel, daß sie, die Individualisation hat, von ihnen als ihr eignes Wesen und Werk gewußt wird. Weder ist sie so für sie das Lichtwesen, in dessen Einheit das Fürsichseyn des Selbstbewußtseyns nur negativ, nur vergehend enthalten ist und den Herrn seiner Wirklichkeit anschaut, — noch ist sie das rastlose Verzehren sich hassender Völker, — noch die Unterjochung derselben zu Kasten, die zusammen den Schein der Organisation eines vollendeten Ganzen ausmachen, dem aber die allgemeine Freiheit der Individuen fehlt. Sondern er ist das freie Volk, worin die Sitte

I.

Stuttgart, Bern, Frankfurt a. M., Jena.

Aus den J. 1785—1807 März.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, geb. am 27. August 1770 zu Stuttgart als Sohn des herzoglichen Rentkammersecretärs Georg Ludwig H., besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt bis Herbst 1788, kam hierauf, gleichzeitig mit Hölderlin und zwei Jahre früher als Schelling (geb. 27. Jan. 1775), in das theologische Seminar zu Tübingen, wo er, gemäß der Studienordnung, nach zweijährigem Studium die philosophische Magisterwürde erlangte und nach weiterem dreijährigen im Herbst 1793 das theologische Candidatenexamen bestand. Nachher war er drei Jahre Hofmeister bei Herrn Steiger von Tschugg in Bern und noch vier Jahre bei Kaufmann Gogel in Frankfurt a. M., betrat dann erst, im reifen Lebensalter von 31 Jahren, die Docentenlaufbahn an der Universität Jena, wo er sich 1801 an seinem Geburtstage habilitirte und 1802 und 1803 mit seinem Freunde und Studiengenossen Schelling zusammen ein kritisches Journal der Philosophie herausgab. Im Februar 1805 zum außerordentlichen Professor befördert, erlebte er 1806 als Augenzeuge die Schlacht am 14. October und wurde bei der Plünderung der Stadt durch die Franzosen mitbetroffen. Infolge der Auflösung der Universität und eigener Mittellosigkeit verließ er Jena im März 1807, um in Bamberg die Redaction einer politischen Zeitung als bloße Nähr- und Wartestelle zu übernehmen. Um dieselbe Zeit erschien sein erstes größeres Werk: System der Wissenschaft, Bd. 1: Phänomenologie des Geistes, dessen Ausarbeitung er wenige Tage vor der Katastrophe im October 1806 vollendet hatte.

1785.

1.

Hegel an Haag.

An Herrn Haag
Math.-studios. in Stuttgard[1]).

Mathematikhausen
um ¹/₂12 Uhr, d. 8. Juni 1785.

Wertheſter Freund!

Für Deinen letzten Brief bin ich Dir ſehr verbunden. Bei den Inſekten will ich nur anmerken, daß Du ſie nicht mit dem ſchändlichen Namen Ungeziefer nenneſt. Ich will Dir auch zu dieſem Artikel ein[en] Beitrag geben: man hat nemlich bemerkt, daß alle Inſekten nicht durch Höhlungen am Kopfe (Naſe) ſondern durch kleine Höhlen am Unterleib 3, 4, 6 ꝛc. auf jeder Seite athmen; überſtreicht man nun dieſe mit etwas zähes z. E. Oel, ſo ſterben die Inſekten, weil ſie keine Luft mehr haben. Ich laß es in einer Naturgeſchichte, ſah daher ſelber nach, und fand es durch die Erfarung beſtätigt, beſonders konnte ich die Löchlein an der harten Haut der Käfer in Acht nehmen.

Doch will ich Dir jezt von einem andern Gegenſtand ſchreiben. Ich will Dir nemlich meinem neulichen Verſprechen

1) Ueber den Adreſſaten konnte man keine Auskunft erhalten: ebenſo wenig über Mathematikhauſen: H. war zur Zeit auf dem Gymnaſium zu Stuttgart.

gemäs das Epigramm des H. Käſtners auf Kepplern mittheilen. Hier iſt es alſo:

So hoch iſt noch kein Sterblicher geſtiegen
Als Keppler ſtieg, — und ſtarb in Hungersnoth.
Er wußte nur die Geiſter zu vergnügen
Drum ließen ihn die Körper[a]) ohne Brod[1]).

Wie ſticht hier nicht der unerſchöpfliche Wiz Käſtners ſo ſichtbarlich heraus, der ſich ſonſt mit mathematiſchen Köpfen ſo wenig verträgt.

Ein anderes iſt:

Der Geiſt durch den ein Euler groß geworden,
Zieht in kein Band und ruht auf keinem Orden.

Zum Lob der Mathematik ſagt er an einem andern Ort folgendes; er ſchrieb es nemlich einem Freund in ſein Stammbuch.

O könnte Dich ein Schatten rühren
Der Wolluſt, die die Herzen führen,
Die ſich der Weisheit zugedacht!
Du forderteſt von dem Geſchike
Die leeren Stunden noch[b]) zurüke
Die Du mit Liedern zugebracht[2])!

Von ſeinem tiefen Nachdenken will ich Dir folgende Anekdote erzählen:

Bei einer Verſammlung der HH. Profeſſoren in dem Universitaets-Hauſe (Käſtner iſt nemlich Hofrath und Profeſſor der Mathematik zu Göttingen, geb. 1719 zu Leipzig) kam auch unſer Käſtner; die andern ſaſſen ſchon an ihren Plazen, er ſezte ſich auch hin; beim Hereintretten lachten ſchon alle über ihn, er bemerkte es nicht; endlich ſagte ihm ſein

---

a) 'Koper' Hſ. — b) An ctl. Stelle ſteht 'doch'.

1) Abr. Gotthelf Käſtner, Vermiſchte Schriften. Altenburg 1755, Sinngedichte S. 167.

2) A. a. O. S. 198

Beißer, er habe — einen ſchwarzen und einen weiſſen Strumpf an.

Dein getreuer Freund
G. W. F. Hegel.

P. S. Ich habe den Namen Sternröhre nicht recht verſtanden, möchte[ſt] Du nicht ſo gut ſeyn, und mir eine Erklärung davon ſchreiben.

[Nach dem Original aus dem Nachlaſſe bei verſt. Oberſtcurratſch Lempp in Stuttgart. — Die charakteriſtiſche Schrift zeigt ſich bei dem noch nicht 15jährigen Gymnaſiaſten H. ſchon vollkommen ausgebildet und kaum verſchieden von der im ſpätern Lebensalter. Wir geben dad Facſimile als Beilage.]

1794.

2.

Hegel an Schelling.

An Herrn M. Schelling
im Kloſter zu Tübingen[1]).
fr. Schaffhous.

Bern
am heiligen Abend vor Weihnachten,
24. Dec. 1794.

Mein lieber!

Schon längſt hätte ich gern die freundſchaftliche Verbindung, in der wir ehmals mit einander ſtanden, einigermaſſen mit Dir erneuert. Dieß Verlangen erwachte vor

---

1) Schelling war zur Zeit im Kloſter des Stifts zu Tübingen und ſeit Herbſt 1792 zum Magiſter (M.) der Philoſophie promovirt. Er verließ die Univerſität im Herbſt 1795, war dann Hofmeiſter bei zwei Herren v. Riedeſel, mit denen er zwei Jahre auf der Univerſität Leipzig zubrachte, und wurde im Juli 1798 als ordentlicher Profeſſor nach Jena berufen. S. Aus Schellings Leben. In Briefen. Bd. I. 1869.

kurzem wieder von neuem, indem ich (erſt neulich) die Anzeige eines Aufſatzes von Dir in den Paulus'ſchen Memorabilien[1]) las, und Dich auf Deinem alten Wege antraf, wichtige theologiſche Begriffe aufzuklären und nach und nach den alten Sauerteig auf die Seite ſchaffen zu helfen. Ich kann Dir nicht anders als eine erfreuliche Theilnahme darüber bezeugen — ich glaube, die Zeit iſt gekommen, da man überhaupt freier mit der Sprache heraus ſollte, zum theil es auch ſchon thut und darf. Nur meine Entfernung von den Schauplätzen literariſcher Thätigkeit ſezt mich auſſer Stand, von einer Sache, die mich ſo ſehr intereſſirt, die und die Nachrichten zu erhalten, und Du würdeſt mich ſehr verbinden, wenn Du mir theils davon, theils von Deinen Arbeiten von Zeit zu Zeit Nachricht geben wollteſt. Ich ſehne mich ſehr nach einer Lage — in Tübingen nicht —, wo ich das, was ich ehemals verſäumte, hereinbringen und ſelbſt hie und da Hand ans Werk legen könnte. Ganz müſſig bin ich nicht, aber meine zu heterogene und oft unterbrochene Beſchäftigung läßt mich zu nichts rechtem kommen.

Zufälligerweiſe ſprach ich vor einigen Tagen hier den Verfaſſer der Dir wohl bekannten Briefe in Archenholz Minerva, von C. unterzeichnet[2]), angeblich einem Engländer. Der Verfaſſer iſt aber ein Schleſier und heißt Elsner[3]). Er gab mir Nachricht von einigen Wirtembergern in Paris, auch von Reinhard, der im département des affaires étrangères einen

---

1) Zeitſchrift, Jg. 1793, Stück 5: Schelling, Ueber Mythen, hiſtoriſche Sagen und Philoſopheme der ältesten Welt.

2) Hiſtoriſche Briefe über die neueſten Begebenheiten in Frankreich, unters. C. C. C. in Archenholz' Minerva, Jg. 1792 und 1793.

3) K. C. Elsner aus Guhdberg, lebte während der franzöſiſchen Revolution und in ſpäteren Jahren meiſt in Frankreich, war vorübergehend bei der preußiſchen Geſandtſchaft zu Paris angeſtellt und ſtarb dort 1828. Mehr als durch ſeine franzöſiſch abgefaßten Schriften iſt er durch die erſt nach ſeinem Tode erſchienenen Briefe bekannt geworden: — an Stägemann, herausg. von Decow, 1843; an v. Halem, 1850; an Varnhagen von Enſe, herausg. von Ludm. v. Alſing, 3 Theile 1865.

Posten von grosser Bedeutung hat[1]). Elsner ist noch ein junger Mann, dem man ansieht, daß er viel gearbeitet — er privatisirt diesen Winter hier. — Was macht denn Renz[2])? Hat er sein Pfund vergraben? Ich hoffe nicht — es wäre gewiß der Mühe werth, ihn zu veranlassen oder aufzumuntern, daß er seine gewis gründlichen Untersuchungen über wichtige Gegenstände zusammentrüge. Diß könnte ihn vielleicht für den Verdruß schadlos halten, den er seit langer Zeit gehabt hat — ich habe einige Freunde in Sachsen, die ihm wohl zum weitern Unterbringen behülflich wären. Wenn Du ihn nicht für ganz abgeneigt hälst, so muntere ihn zu so etwas auf, suche seine Bescheidenheit zu überwinden — in jedem Fall grüße ihn meinetwegen.

Wie sieht es denn sonst in Tübingen aus? Ehe nicht eine Art von Reinhold oder Fichte dort auf einem Katheder sizt, wird nichts reelles herauskommen; nirgends wird wohl so getreulich als dort das alte System fortgepflanzt, und wenn diß auch auf einzelne gute Köpfe keinen Einfluß hat, so behauptet sich die Sache doch in dem größeren Theil, in den mechanischen Köpfen — in Ansehung dieser ist es sehr wichtig, was ein Professor für ein System, für einen Geist hat, denn durch sie wird diß gröstentheils in Umlauf gebracht oder recht darin erhalten.

---

1) Karl Friedrich Reinhardt (französisch **Reinhard**), zu Schorndorf in Schwaben geb. 1761. An ihm bewährte sich der Spruch: aus einem Stiftler kann alles werden. Er kam als Hauslehrer nach Frankreich, war vorübergehend Minister des auswärtigen Departements unter dem Directorium, dann Gesandter der Republik, Napoleons, Ludwigs XVIII, Ludwig Philipps, Graf und Pair von Frankreich und blieb doch immer von Herzen ein Deutscher. Talleyrand hat ihm eine Gedächtnißrede gehalten. Seinen Briefwechsel mit Goethe hat der Sohn herausgegeben, 1850 Stuttgart, Cotta. S. über ihn Guhrauer in v. Raumers Taschenbuch N. F. 7. Jg. 1846.

2) Renz war Primus bei der Promotion zum Stift im Herbst 1788, zu welcher auch Hegel und Hölderlin gehörten. Seine ausgezeichnete Begabung erregte große Erwartungen, welche jedoch ein früher Tod abschnitt. S. Aus Schellings Leben 1, 69. 80.

Von andern Widersprüchen als den Storrischen gegen Kant's Religionslehre[1]) habe ich noch nicht gehört, doch wird sie wohl schon mehr erfahren haben — aber der Einfluß derselben, der jetzt freilich noch still ist, wird erst mit der Zeit ans Tageslicht kommen.

Daß Carrier guillotinirt ist, werdet Ihr wissen? Lest ihr noch französische Papiere? Wenn ich mich recht erinnere, hat man mir gesagt, sie seien in Wirtemberg verboten. Dieser Proceß ist sehr wichtig und hat die ganze Schändlichkeit der Robespierroten enthüllt.

Tausend Grüße an Süßkind und Kapf[2]).

Dein Freund Hgl.

Noch eine Bitte — ob mir Süßkind nicht die Blätter aus der oberdeutschen Zeitung schicken könnte, worin Maucharts Repertorium[3]) recensirt ist? Ich wüste sie hier nicht aufzutreiben.

[Gedruckt bei Rosenkranz, Hegels Leben S. 64 f., nach dem Orig. revidirt.]

Schellings Antwort, Tübingen am heil. Dreikönigsabend 1795, s. Aus Schellings L. 1, S. 71.

---

1) Storr, Professor der Theologie und geschätzter Universitätslehrer in Tübingen, schrieb: Bemerkungen über Fichtes Kritik aller Offenbarungen. 1794 Tüb., Cotta.

2) Beide waren Schellings Compromotionalen vom J. 1790, Süskind nachmals Pfarrer in Löchgau, Kapff Prälat. Aus Sch.s Leben 1, 24. 69.

3) Allgem. Repertorium für empirische Psychologie, Th. 1—6. 1792—1801.

1795.

3.

Hegel an Schelling.

[Bern, Januar 1795.]

Mein lieber!

Wie viel Freude mir Dein Brief gemacht hat, brauche ich Dir nicht weitläufiger zu sagen; mehr als Dein treues Andenken an Deine Freunde konnte mich nur der Gang interessiren, den Dein Geist längst betretten hatte und den er izt immer noch fortsezt. — Nie sind wir uns als Freunde fremd geworden, noch weniger sind wir uns in Ansehung dessen fremd, was das gröste Interesse jedes vernünftigen Menschen ausmacht und zu dessen Beförderung und Ausbreitung er, so viel in seinen Kräften steht, beizutragen suchen wird.

Seit einiger Zeit habe ich das Studium der Kantischen Philosophie wieder hervorgenommen, um seine wichtigen Resultate auf manche uns noch gäng und gäbe Idee anwenden zu lernen oder diese nach jenen zu bearbeiten. — Mit den neuern Bemühungen, in tiefere Tiefen einzudringen, bin ich ebenso wenig noch bekannt, als mit den Reinholdischen, da mir diese Spekulationen nur für die theoretische Vernunft von mehrerer Bedeutung, als von grösser Anwendbarkeit auf allgemeiner brauchbare Begriffe zu seyn scheinen — ich kenne daher diese Bemühungen in Ansehung ihres Zweks nicht näher, ich ahnde es nur dunkler. Aber daß Du mir die Bogen, die Du drukken ließest, nicht mitgetheilt hast, davon hätte Dich die Besorgnis wegen des Portos doch nicht abhalten sollen — gib sie nur auf den Postwagen, nicht auf die Briefpost, sie werden mir höchst schäzbar sein[1]).

1) Es ist die im Jahr 1794 geschriebene Abhandlung: 'Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt', gemeint. S. über diese: Aus Sch.s Leben 1, 54.

die Substanz aller ausmacht, deren Wirklichkeit und Daseyn alle und jeder Einzelne als seinen Willen und That weiß.

Die Religion des sittlichen Geistes ist aber seine Erhebung über seine Wirklichkeit, das Zurückgehen aus seiner Wahrheit in das reine Wissen seiner selbst. Indem das sittliche Volk in der unmittelbaren Einheit mit seiner Substanz lebt und das Princip der reinen Einzelnheit des Selbstbewußtseyns nicht an ihm hat, so tritt seine Religion in ihrer Vollendung erst im Scheiden von seinem Bestehen auf. Denn die Wirklichkeit der sittlichen Substanz beruht Theils auf ihrer ruhigen Unwandelbarkeit gegen die absolute Bewegung des Selbstbewußtseyns, und hiermit darauf daß dieses noch nicht aus seiner ruhigen Sitte und seinem festen Vertrauen in sich gegangen ist; — Theils auf seiner Organisation in eine Vielheit von Rechten und Pflichten, so wie in die Vertheilung in die Massen der Stände und ihres besondern Thuns, das zum Ganzen zusammenwirkt; — hiermit darauf daß der Einzelne mit der Beschränkung seines Daseyns zufrieden ist und den schrankenlosen Gedanken seines freien Selbsts noch nicht erfaßt hat. Aber jenes ruhige unmittelbare Vertrauen zur Substanz geht in das Vertrauen zu sich und in die Gewißheit seiner selbst zurück und die Vielheit der Rechte und Pflichten wie das beschränkte Thun ist dieselbe dialektische Bewegung des Sittlichen als die Vielheit der Dinge und ihrer Bestimmungen, — eine Bewegung, die nur in der Einfachheit des seiner gewissen Geistes ihre Ruhe und Festigkeit findet. — Die Vollendung der Sittlichkeit zum freien Selbstbewußtseyn und das Schicksal der sittlichen Welt ist daher die in sich gegangene Individualität, der absolute Leichtsinn des sittlichen Geistes, der alle festen Unterschiede seines Bestehens und die Massen seiner organischen Gliederung in sich aufgelöst und vollkommen seiner sicher zur schrankenlosen Freudigkeit und zum freisten Genusse seiner selbst gelangt ist. Diese einfache Gewißheit des Geistes

Was Du mir von dem theologisch-kantischen (si diis placet) Gang der Philosophie in Tübingen sagst, ist nicht zu verwundern. Die Orthodoxie ist nicht zu erschüttern, so lang ihre Profession, mit weltlichen Vortheilen verknüpft, in das ganze des Staats verwebt ist. Dieses Interesse ist zu stark, als daß sie so bald aufgegeben werden sollte, und wirkt, ohne daß man sichs im Ganzen deutlich bewust ist — so lange hat sie den ganzen immer zahlreichsten Trupp von gedanken- und höherem Interesse-losen Nachbetern oder Schreiern auf ihrer Seite — liest dieser Trupp etwas, das seiner Ueberzeugung (wenn man ihrem Wortkram die Ehre anthun will, ihn so nennen) entgegen ist, und dessen Wahrheit sie etwa fühlten, so heist es: ja es ist wohl wahr — legt sich dann aufs Ohr und des Morgens trinkt man seinen Caffee und schenkt ihn andern ein, als ob nichts geschehen wäre. Ohnedem nehmen sie mit allem vorlieb, was ihnen angeboten wird, und was sie im System des Schlendrians erhält. Aber ich glaube, es wäre interessant, die Theologen, die kritisches Bauzeug zu Befestigung ihres gothischen Tempels herbeihohlen, in ihrem Ameisenfeifer so viel möglich zu stören, ihnen alles [zu] erschweren, [sie] aus jedem Ausflucht[s]winkel herauszupeitschen, bis sie keinen mehr fänden und sie ihre Blösse dem Tageslicht ganz zeigen müsten. Unter dem Bauzeug, das sie dem kantischen Scheiterhaufen entführen, um die Feursbrunst der Dogmatik zu verhindern, tragen sie aber auch wohl immer auch brennende Kohlen mit heim; sie bringen die Terminologie besser in Umlauf, und erleichtern die allgemeine Verbreitung der philosophischen Ideen. Zu dem Unfug, wovon Du schreibst und dessen Schlußact ich mir[a]) darnach vorstellen kann, hat aber unstreitig Fichte durch seine Kritik der Offenbarung Thür und Angel geöfnet; er selbst hat mässigen Gebrauch gemacht, aber wenn seine Grundsäze einmal fest angenommen sind, so ist der theologischen Logik kein Ziel und

a) 'mich' Hl.

Damm mehr zu setzen: er räsonirt aus der Heiligkeit Gottes, was er vermöge seiner moralischen Natur thun müsse und solle, und hat dadurch die alte Manier in der Dogmatik zu beweisen wieder eingeführt — es lohnte vielleicht der Mühe, diß näher zu beleuchten. Wenn ich Zeit hätte, so würde ich suchen, es näher zu bestimmen, wie weit wir, nach Bevestigung des moralischen Glaubens, die legitimirte Idee von Gott izt rükwärts brauchen, z. B. in Erklärung der Zwekbeziehung u. s. w. — sie von der Ethikotheologie her izt zur Physikotheologie mitnehmen und da izt mit ihr walten dürften — diß scheint mir der Gang überhaupt zu seyn, den man bei der Idee der Vorsehung sowohl überhaupt, als auch bei den Wundern, und, wie Fichte, bei der Offenbahrung nimmt u. s. w. Sollte ich dazu kommen, meine Meinung weiter zu entwikeln, so werde ich sie Deiner Kritik unterwerfen, aber zum voraus dabei um Nachsicht flehen. Meine Entfernung von mancherlei Büchern und die Eingeschränktheit meiner Zeit erlauben mir nicht manche Idee auszuführen, die ich mit mir herumtrage. Ich werde wenigstens nicht weniger thun, als ich kan — ich bin überzeugt, nur durch kontinuirliches Schütteln und Rütteln von allen Seiten her ist endlich eine Wirkung von Wichtigkeit zu hoffen, es bleibt immer etwas hangen, und jeder Beitrag von der Art, auch wenn er nichts neues enthält, hat sein Verdienst, und Mittheilung und gemeinschaftliche Arbeit ermuntert und stärkt. Laß uns oft Deinen Zuruf wiederhohlen: 'wir wollen nicht zurükbleiben.'

Was macht Reuz? Es scheint in seinem Charakter etwas mistrauisches zu seyn, das sich nicht gern mittheilt, nur für sich arbeitet, andere nicht der Mühe werth hält, für sie etwas zu thun, oder das Uebel für zu unheilbar hält. Vermöchte es Deine Freundschaft nicht über ihn, ihn zur Thätigkeit aufzufordern, gegen die izt lebenden Theologen zu polemisiren? Die Nothwendigkeit und daß es nicht überflüssig ist, erhellt doch aus der Existenz derselben.

Hölderlin schreibt mir zuweilen aus Jena[1]), ich werde ihm wegen Deiner Vorwürfe machen; er hört Fichte'n und spricht mit Begeisterung von[a]) ihm als einem Titanen, der für die Menschheit kämpfe und dessen Wirkungskrais gewis nicht innerhalb der Wände des Auditoriums bleiben werde. Daraus, daß er Dir nicht schreibt, darfst Du nicht auf Kälte in der Freundschaft schliessen, denn diese hat bei ihm gewis nicht abgenommen, und sein Interesse für weltbürgerliche Ideen nimmt, wie mirs scheint, immer zu. Das Reich Gottes komme und unsere Hände seyen nicht müßig im Schoose!

Einen Ausdruck in Deinem Briefe von dem moralischen Beweise verstehe ich nicht ganz, den sie so zu handhaben wissen, daß das individuelle persönliche Wesen herausspringe[2])? Glaubst Du, wir reichen eigentlich nicht so weit? Lebe wohl!

Vernunft und Freiheit bleiben unsere Losung und unser Vereinigungspunct die unsichtbare Kirche.

H.

Antworte mir recht bald — grüsse meine Freunde.

[Gedruckt bei Rosenkranz S. 66—69; verid. nach Orig.]

Schellings Antwort, Tübingen 4. Febr. 95, s. Aus Sch.s L. 1, 74—77.

---

a) var. Hl.

1) Hölderlin, der im Herbst 1793 gleichzeitig mit Hegel das Stift und die Universität verlassen hatte, dann Hauslehrer bei Freih. v. Kalb in Waltershausen war, verweilte zu Anfang des Jahres 1795 in Jena. S. Hölderlins Werke, herausg. von Christoph Th. Schwab, Bd. 2 S. 265.

2) Die angezogene Stelle in Schellings Brief (vom 5. Jan. 1795) lautet: 'Ich bin fest überzeugt, daß der alte Aberglaube nicht nur der positiven, sondern auch der sogenannten natürlichen Religion in den Köpfen der Meisten schon wieder mit dem Kantischen Buchstaben combinirt ist. — Es ist eine Lust anzusehen, wie sie den moralischen Beweis an der Schnur zu ziehen wissen — ehe man sichs versieht, springt der deus ex machina hervor — das persönliche individuelle Wesen, das da oben im Himmel sitzt!'

4.

Hegel an Schelling.

An Herrn M. Schelling
in Tübingen
frei bis Schafffhausen.

Bern, 16. Apr. 1795.

Mein lieber!

Das Verspäten meiner Antwort hat theils in mancherlei Geschäften, theils auch in Zerstreuungen seinen Grund, welche durch die politischen Feste, die hier gefeiert wurden, veranlast waren. Alle 10 Jahr wird der conseil souverain und die etwa 90 in dieser Zeit abgehenden Mitglieder ergänzt. Wie menschlich es dabei zugeht, wie alle Intriguen an Fürstenhöfen durch Vettern und Basen nichts sind gegen die Kombinationen, die hier gemacht werden, kan ich Dir nicht beschreiben — der Vater ernennt seinen Sohn oder den Tochtermann, der das gröste Heirathgut zubringt u. so fort. Um eine aristokratische Verfassung kennen zu lernen, muß man einen solchen Winter vor den Ostern, an welchen die Ergänzung vorgeht, hier zugebracht haben.

Noch mehr hinderte mich aber an einer bäldern Antwort der Wunsch, Dir ein gründliches Urtheil über Deine mir zugeschikte Schrift[1]), wofür ich Dir sehr danke, zu schreiben, Dir wenigstens zu zeigen, daß ich Deine Ideen ganz gefast habe. Aber zu einem gründlichen Studium derselben hatte ich nicht Zeit — nur so weit ich die Hauptideen aufgefast habe, sehe ich darin eine Vollendung der Wissenschaft, die uns die fruchtbarsten Resultate geben wird — ich sehe darin die Arbeit eines Kopfs, auf dessen Freundschaft ich stolz sein kan, der zu der wichtigen Revolution im Ideensystem von ganz Deutschland seinen großen Beitrag liefern wird. Dich aufzumuntern, Dein System ganz auszuführen, würde Beleidigung seyn, da

1) S. oben S. 10 Anm. 1.

eine Thätigkeit, die einen solchen Gegenstand ergriffen hat, dessen nicht bedarf. Vom Kantischen System und dessen höchster Vollendung erwarte ich eine Revolution in Deutschland, die von Principien ausgehen wird, die schon vorhanden sind und nur nöthig haben, allgemein bearbeitet, auf alles bisherige Wissen angewendet zu werden. Immer wird freilich so eine esoterische Philosophie bleiben, die Idee Gottes als des absoluten Ichs wird darunter gehören. Bei einem neuern Studium der Postulate der praktischen Vernunft hatte ich Ahndungen gehabt von dem, was Du mir in Deinem lezten Brief deutlich auseinandersezteſt, was ich in Deiner Schrift fand und was mir die Grundlage der Wissenschaftslehre von Fichte vollends aufschliessen wird — durch die Consequenzen, die sich daraus ergeben werden, werden manche Herren einst in Erstaunen gesezt werden. Man wird schwindeln bei dieser höchsten Höhe, wodurch der Mensch so sehr gehoben wird, aber warum ist man so spät darauf gekommen die Würde des Menschen höher anzuschlagen, sein Vermögen der Freiheit anzuerkennen, das ihn in die gleiche Ordnung der Geister sezt? ich glaube, es ist kein besseres Zeichen der Zeit als dieses, daß die Menschheit an sich selbst so achtungswerth dargestellt wird, es ist ein Beweis, daß der Nimbus um die Häupter der Unterdrükker und Götter der Erde verschwindet. Die Philosophen beweisen diese Würde, die Völker werden sie fühlen lernen, und ihre in den Staub erniedrigte Rechte nicht fodern, sondern selbst wieder annehmen — sich aneignen. Religion und Politik haben unter Einer Dekke gespielt, jene hat gelehrt, was der Despotismus wollte, Verachtung des Menschengeschlechts, Unfähigkeit desselben zu irgend einem Guten, durch sich selbst etwas zu seyn. Mit Verbreitung der Ideen, wie Alles sein soll, wird die Indolenz der gesezten Leute, ewig alles zu nehmen, wie es ist, verschwinden. Die belebende Kraft der Ideen — sollten sie auch immer noch Einschränkungen an sich haben — wie die des Vaterlandes, seiner Verfassung u. s. w. — wird die Gemüther erheben und sie werden

lernen ihnen aufzuopfern, da gegenwärtig der Geist der Verfassungen mit dem Eigennuz einen Bund gemacht, auf ihn sein Reich gegründet hat. Ich rufe mir immer aus dem Lebensläufer zu: „Strebt der Sonne entgegen, Freunde, damit das Heil des menschlichen Geschlechts bald reif werde! Was wollen die hindernden Blätter, was die Aeste? Schlagt euch durch zur Sonne, und ermüdet ihr, auch gut! desto besser läst sich schlafen[1])!"

Es fällt mir ein, daß dieser Sommer Dein lezter in Tübingen ist. Wenn Du eine eigene Disputation schreibst[2]), so will ich Dich ersucht haben, sie mir sobald als möglich zuzuschiken (gib sie nur auf den Postwagen und schreibe auch darauf, daß sie durch den Postwagen weiter gefödert werden soll), auch wenn Du sonst etwas drukken lässest, so ersuche den Buchhändler Cotta, es mir zukommen zu lassen — ich bin auf die Produkte der Ostermesse begierig; Fichte's Wissenschaftslehre] nehme ich mir vor, auf den Sommer zu studiren, wo ich überhaupt mehr Muße haben werde, einige Ideen auszuführen, mit denen ich schon lange umgehe, wobei mir der Gebrauch einer Bibliothek abgeht, welche ich doch sehr nöthig

---

1) Hippels Lebensläufe nach aufsteigender Linie. 1781 bei Voß. Th. 3, 1 S. 200.

2) Es ist die Rede von der Dissertation für die theologische Abgangsprüfung. In der Regel verfaßten sie die Candidaten nicht selbst, sondern ein Professor der theologischen Facultät, ebenso wie die Dissertation bei der Promotion pro magisterio von einem Professor der Philosophie geschrieben wurde: im einen wie im andern Falle mußten sämmtliche gleichzeitige Candidaten über ein und dieselbe Dissertation disputiren. Aus Unkenntniß dieses Umstandes hat Rosenkranz (Hegels Leben S. 35 und S. 39) irrthümlich sowohl die von Böt, Professor der praktischen Philosophie, verfaßte Dissertation de limite officiorum, wie die vom Kanzler Le Bret geschriebene de ecclesiae Wirtembergicae calamitatibus, Hegel zugesprochen, was J. H. Fichte in seiner Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie Bd. 13 S. 142 berichtigt hat. Anders jedoch und ausnahmsweise schrieb Schelling selbst seine beiden Dissertationen, und war die zweite, hier erwartete: De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore, 1795. Aus Sch.s L. 1, 34. 66.

hätte. Schiller's Horen, erſte Stükke, haben mir groſſen Genuß gewährt, der Aufſaz: über die äſthetiſche Erziehung des Menſchengeſchlechts, iſt ein Meiſterſtük. Niethammer kündigte zu Anfang des Jahrs ein philoſophiſches Journal an, iſt etwas daraus geworden[1])? Hölderlin ſchreibt mir oft von Jena, er iſt ganz begeiſtert von Fichte, dem er groſſe Abſichten zutraut. Wie wohl muß es Kant thun, die Früchte ſeiner Arbeit ſchon in ſo würdigen Nachfolgern zu erblikken — die Erndte wird einſt herrlich ſein! Süßkind danke ich für ſeine freundſchaftliche Bemühung, die er für mich übernommen hat. Was macht Renz? Deinen Aeuſſerungen nach, iſt mir ſein Verhältnis zu ſeinem Onkel unbegreiflich und benimmt mir den Muth, mich an ihn zu wenden. — Was nimmt Hauber für einen Weg[2])?

Lebe wohl, mein Freund! ich möchte uns einſt wieder verſammelt ſehen, um manches einander mitzutheilen, von einander zu hören, was unſere Hofnungen beſtätigen könnte.

Dein H.

[Gedr. bei Roſenkranz S. 69—71. revid. nach Orig.]

Schellings Antwort, Tübingen 21. Juli 1795, ſ. Aus Sch.s L. 1, 77.

5.

Hegel an Schelling.

Tſchugg bei Erlach über Bern, den 30. Auguſt 1795.

Die Geſchenke, mein Beſter, die Du mir geſchikt haſt, ſo wie Dein Brief, haben mir die lebhafteſte Freude verurſacht und den reichſten Genuß gewährt, und ich bin Dir

1) S. den folgenden Brief.

2) Karl Friedrich Hauber, gleichaltrig mit Schelling, Stiftler, dann Repetent, ſpäter geſchäzter Mathematiker. S. über ihn Schellings Aeußerung, Aus Sch.s L. 1, 80, und Cantor in der Allg. Deutſchen Biographie.

aufs äusserste dafür verbunden. Unmöglich ist es mir, Dir alles zu schreiben, was ich dabei empfand und dachte. Deine erste Schrift, der Versuch, Fichtes Grundlage zu studiren, zum theil meine eigenen Ahnungen, haben mich in den Stand gesetzt, in Deinen Geist einzudringen und seinem Gange zu folgen, viel mehr, als ich es noch bei Deiner ersten Schrift im Stande war, die mir aber jetzt durch Deine zweite erklärt wird[1]). Ich war einmal im Begrif, es mir in einem Aufsaz deutlich zu machen, was es heißen könne, sich Gott zu nähern, und glaubte darin Befriedigung des Postulats zu finden, daß die praktische Vernunft der Welt der Erscheinungen gebiete, und der übrigen Postulate. Was mir dunkel und unentwikelt vorschwebte, hat mir Deine Schrift aufs herrlichste und befriedigendste[a]) aufgeklärt. Dank sei Dir dafür — für mich, und jeder, dem das Heil der Wissenschaften und das Weltbeste am Herzen liegt, wird Dir, wenn auch izt nicht, doch mit der Zeit danken. — Was Dir im Wege stehen wird, verstanden zu werden, und Deinen Betrachtungen — Eingang zu finden, wird, stelle ich mir vor, überhaupt das seyn, daß die Leute schlechterdings ihr Nicht-Ich nicht werden aufgeben wollen; in moralischer Rücksicht fürchten sie Beleuchtung und den Kampf, in den ihr behagliches Bequemlichkeits-System gerathen kan — im theoretischen Sinn haben sie von Kant zwar gelernt, daß der bisherige Beweis für Unsterblichkeit und der ontologische u. s. w. nicht stichhaltig sind (sie hielten es für Aufdekung einer künstlichen Täuschung, S. 17 Deiner Schrift), aber sie haben noch nicht begriffen, daß das Mislingen solcher Abentheuer der Vernunft und ihres Ueberfliegens des Ichs in ihrer Natur selbst gegründet ist. Daher ist bei ihnen z. B. auch in ihrer Behandlung der Eigen-

---

a) 'befriedigende' Hs.

1) Die erste Schrift ist die schon oben erwähnte Abhandlung: Ueber die Möglichkeit der Philosophie überhaupt, 1794; die zweite: Vom Ich als Princip der Philosophie, 1795.

schaften Gottes, nichts geändert worden[a]), nur der Grund wurde anders gelegt, und diese Eigenschaften Gottes sind (wie sich unser Lebensläufer irgendwo ausdrükt) noch immer der Dietrich, womit diese Herren alles aufschliessen. Wenn ihnen S. 103 Deiner Schrift nicht auch darüber das Verständniß öfnet (denn selbst diese Schlüsse zu machen sind sie zu träg, man muß ihnen alles totidem verbis vorsagen), so sind es capita insanabilia.

Der Recensent Deiner ersten Schrift in der Tübinger gelehrten Zeitung mag in andern Rükſichten verehrungswürdig sein, aber in ihr einen objectiven Grundsatz als den höchsten zu finden zu glauben, hat doch wahrlich keinem Tiefsinn gezeigt — es wird wohl Abel sein[1]). Den heillosen Recensenten aber in Jacob's philosophischen Annalen hast Du behandelt, wie er es verdiente[2]). Jacob wird wohl auch an der Fichte'schen Philosophie zum Ritter werden wollen, wie Eberhard an der Kantischen, und ihre pompvoll angekündigten Zeitschriften werden ein gleiches Schikſal haben[3]).

Die trüben Aussichten, die Du für die Philosophie in Deinem Briefe zeigst, haben mich mit Wehmuth erfüllt[b]). Ueber die Folgen, die das Misverstehen Deiner Grundsäze für Dich haben könnte, bist Du erhaben. Du hast schweigend Dein Wort in die unendliche Zeit geworfen; hie und da angegrinzt zu werden, das, weis ich, verachtest Du — aber in Rükſicht auf andere, die vor den Resultaten zurükbeben, ist

---

a) 'worden ist' Hs. — b) Anderthalb Zeilen sind durch Schellings Hand unleserlich gemacht; s. dessen Brief an Hegels Wittwe vom 15. Jan. 1832. Aus Sch.'s Leben 3, 61.

1) Jakob Friedrich Abel, einer von Schillers Lehrern auf der Karlsschule, 1790 Professor der Theologie in Tübingen, später Prälat und General-Superintendent (Goedeke in der Allg. D. Biographie).

2) Vgl. Aus Schellings Leben 1, 57.

3) Johann August Eberhard und Ludwig Heinrich Jakob, beide Professoren der Philosophie in Halle: ersterer war ein eifriger Vertreter der Kantischen Philosophie, letzterer bekämpfte sie in den Zeitschriften: das philos. Magazin und das philos. Archiv 1787—1795.

Deine Schrift so gut als nicht geschrieben. Dein System wird das Schikſal aller Syſteme derjenigen Männer haben, deren Geiſt dem Glauben und den Vorurtheilen ihrer Zeiten vorausgeeilt iſt; man hat ſie verſchrieen und aus ihrem System heraus widerlegt; indeß ging die wiſſenſchaftliche Kultur ſtill ihren Gang fort, und in funfzig Jahren ſpäter hat die Menge, die nur mit dem Strom ihrer Zeit fortſchwimmt, mit Verwunderung gefunden, daß die Werke, die ſie in der Polemik vom Hörenſagen als längſt widerlegte Irrthümer enthaltend kennen lernte, wenn ſie zufälligerweiſe ſelbſt ein ſolches zu Geſicht bekommen — das herrſchende Syſtem ihrer Zeiten enthalten. Es fällt mir hierbei ein Urtheil ein, das vorigen Sommer ein Repetent von Dir fällte; er ſagte mir, Du ſeyeſt nur zu aufgeklärt für dieſes Jahrhundert, im nächſten etwa würden Deine Grundſäze an ihrem Plaze ſeyn — in Rükſicht auf Dich ſcheint mir diß Urtheil fade, aber charakteriſtiſch in Rükſicht auf den, der es fällte, und die ganze groſſe Klaſſe derjenigen, die es nicht für wohlgethan halten, über die Linie der in ihrem Zeitalter, Cirkel oder Staate herrſchenden Aufklärung, über das allgemeine Niveau ſich zu erheben, ſondern die behagliche Hofnung haben, es werde alles ſchon mit der Zeit kommen, und dann ſey es für Sie noch übrig Zeit genug, einen Schritt vorwärts zu thun, oder vielmehr haben ſie die Hofnung, ſie werden ſchon auch mit fortgeſchoben werden. Selbſt die Beine aufgehoben, meine Herrn!

Den Geiſt, den die vorige Regierung einzuführen drohte habe ich in Deiner Beſchreibung erkannt[1]); er iſt in Heuchelei

---

1) Vgl. Schellings Brief am 21. Juli 1795 (Aus Sch.s L. 1, 78), worin dieſer — im Gegenſatz 'zu dem moraliſchen Despotismus' der vorigen Regierung — von den Hoffnungen geſchrieben hatte, 'welche die Thätigkeit und die aufgeklärte Geſinnung des neuen Herzogs einflößen'. Die vorhergehende Regierung war die des Herzogs Ludwig Eugen, 1793 Oct. 14—1795 Mai 20, auf welchen deſſen Bruder Friedrich Eugen folgte, der ebenfalls nur kurz (bis 1797 Dec. 23) regierte

in ſich iſt das Zweideutige, ruhiges Beſtehen und feſte Wahrheit, — ſo wie abſolute Unruhe und das Vergehen der Sittlichkeit zu ſeyn. Sie ſchlägt aber in das letztre um, denn die Wahrheit des ſittlichen Geiſtes iſt nur erſt noch dieß ſubſtantielle Weſen und Vertrauen, worin das Selbſt ſich nicht als freie Einzelnheit weiß und das daher in dieſer Innerlichkeit oder in dem Freiwerden des Selbſts zu Grunde geht. Indem alſo das Vertrauen gebrochen, die Subſtanz des Volks in ſich geknickt iſt, ſo iſt der Geiſt, der die Mitte von beſtandloſen Extremen war, nunmehr in das Extrem des ſich als Weſen erfaſſenden Selbſtbewußtſeyns herausgetreten. Dieſes iſt der in ſich gewiſſe Geiſt, der über den Verluſt ſeiner Welt trauert und ſein Weſen, über die Wirklichkeit erhoben, nun aus der Reinheit des Selbſts hervorbringt.

In ſolcher Epoche tritt die abſolute Kunſt hervor; früher iſt ſie das inſtinktartige Arbeiten, das ins Daſeyn verſenkt aus ihm heraus und in es hineinarbeitet, nicht an der freien Sittlichkeit ſeine Subſtanz und daher auch zum arbeitenden Selbſt nicht die freie geiſtige Thätigkeit hat. Später iſt der Geiſt über die Kunſt hinaus, um ſeine höhere Darſtellung zu gewinnen; — nämlich nicht nur die aus dem Selbſt geborne Subſtanz, ſondern in ſeiner Darſtellung als Gegenſtand dieſes Selbſt zu ſeyn, nicht nur aus ſeinem Begriffe ſich zu gebähren, ſondern ſeinen Begriff ſelbſt zur Geſtalt zu haben, ſo daß der Begriff und das erzeugte Kunſtwerk ſich gegenſeitig als ein und daſſelbe wiſſen.

Indem alſo die ſittliche Subſtanz aus ihrem Daſeyn ſich in ihr reines Selbſtbewußtſeyn zurückgenommen, ſo iſt dieſes die Seite des Begriffs oder der Thätigkeit, mit welcher der Geiſt ſich als Gegenſtand hervorbringt. Sie iſt reine Form, weil der Einzelne im ſittlichen Gehorſam und Dienſte ſich alles bewußtloſe Daſeyn und feſte Beſtimmung ſo abgearbeitet hat, wie die Subſtanz ſelbſt dieß flüſſige Weſen geworden iſt.

und Furchtsamkeit (einer Folge des Despotismus) gegründet, und selbst wieder Vater der Heuchelei; der Geist, der in jeder öffentlichen Konstitution herrschend werden muß, die den chimärischen Einfall hat, Herzen und Nieren prüfen zu wollen, und Tugend und Frömmigkeit zum Maasstab der Schazung des Verdienstes und der Austheilung der Aemter zu nehmen: ich fühle innigst das bejammernswürdige eines solchen Zustandes, wo der Staat in die heilige[a]) Tiefe der Moralität hinabsteigen und diese richten will: bejammernswürdig ist er, auch wenn der Staat es gut meinte, noch unendlich trauriger, wenn Heuchler das Richteramt in die Hände bekommen, welches geschehen muß, wenn es auch anfangs gut gemeint gewesen wäre. Dieser Geist scheint auch Einfluß auf die Ergänzung Eures Repetentencollegiums gehabt [zu] haben, das, wenn es aus gut organisierten Köpfen bestünde, wahren Nuzen stiften könnte.

Bemerkungen über Deine Schrift kannst Du von mir nicht erwarten. Ich bin hier nur ein Lehrling. Ich versuche es, Fichte's Grundlage zu studieren: erlaube mir eine Bemerkung, die mir auffiel, damit Du wenigstens den guten Willen siehst, Deinem Verlangen, Dir Bemerkungen mitzutheilen, Genüge zu thun. §. 12 Deiner Schrift legst Du dem Ich das Attribut als einziger Substanz bei; wenn Substanz und Accidens Wechselbegriffe sind, so scheint mir, wäre der Begrif von Substanz nicht auf das absolute Ich anzuwenden; wohl auf das empirische Ich, wie es im Selbstbewustseyn vorkommt; daß Du aber von diesem (die höchste Thesis und Antithesis vereinigenden) Ich nicht sprechest, machte mich der vorhergehende §. glauben, wo Du dem Ich Untheilbarkeit zuschreibst, welches Prädikat nur dem absoluten, nicht dem Ich, wie es im Selbstbewustseyn vorkommt, beizulegen wäre; in welchem es nur als einen Theil seiner Realität sich sezend, vorkommt.

---

a) 'heiligen' Hf.

Was ich Dir über Deine Disputation[1]) schreiben könnte, wäre, Dir meine Freude über den freiern Geist der höhern Kritik, der darin webt, zu bezeugen, der, wie ich nicht anders von Dir erwartete, unbestochen von der Ehrwürdigkeit der Namen, das Ganze vor Augen hat, und nicht Worte für heilig hält, — und Dir über Deinen Scharfsinn und Gelehrsamkeit Komplimente zu machen. — Ich habe darin besonders auch einen Verdacht bestätigt gefunden, den ich schon längst hegte, daß es für uns und die Menschheit vielleicht ehrenvoller ausgefallen wäre, wenn irgend eine, es sei welche es wolle, durch Koncilien und Symbole verdammte Ketzerei zum öffentlichen Glaubenssystem gediehen wäre, als daß das orthodoxe System die Oberhand behalten hat.

Fichte dauert mich. Biergläser und Landesväterdegen haben also der Kraft seines Geistes widerstanden[2]); vielleicht hätte er mehr ausgerichtet, wenn er ihnen ihre Rohheit gelassen und sich nur vorgesezt hätte, sich ein stilles, auserwähltes Häuflein zu ziehen. Aber schändlich ist es doch wohl seine und Schiller's Behandlung von feinwollenden Philosophen; mein Gott, was für Buchstabenmenschen und Sclaven sind noch darunter!

Niethammer's Journal hoffe ich alle Tage zu erhalten und freue mich besonders auf Deine Beiträge[3]). Dein Beispiel und Deine Bemühungen ermuntern mich von neuem, der Ausbildung unserer Zeiten, so viel als möglich, nachzurükken.

Hölderlin höre ich, sei in Tübingen gewesen: gewiß habt

---

1) Die schon erwähnte Dissertation: De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore.

2) Fichte war in Conflict mit den Studentenverbindungen der drei sog. Orden in Jena gerathen und mußte, nach einem wüsten Tumulte derselben, im Sommer 1795 die Universität auf einige Zeit verlassen.

3) Niethammers philos. Journal enthielt im 3. Stück Schellings 'Briefe über Dogmatismus und Kriticismus', welche anonym erschienen, wovon Sch. in seinem Briefe vom 21. Juli an Hegel Mittheilung machte. Aus Sch.s L. 1, 80.

Ihr a) angenehme Stunden mit einander zugebracht; wie sehr wünschte ich, der dritte Mann dazu gewesen zu seyn!

Von meinen Arbeiten ist nicht der Mühe werth, zu reden; vielleicht schike ich Dir in einiger Zeit den Plan von etwas zu, das ich auszuarbeiten gedenke, wobei ich mit der Zeit Dich besonders auch um freundschaftliche Hülfe — auch im kirchenhistorischen Fache, wo ich sehr schwach bin und wo ich mich am besten bei Dir Raths erhohlen kann — ansprechen werde.

Da Du Tübingen bald verläßt, so sei so gut, mich von dem, was Du vorzunehmen im Sinne hast und von dem künftigen Orte Deines Aufenthalts, wie von allen Deinen Schikſalen, bald zu benachrichtigen. Schone vor allem, um Deiner und Deiner Freunde willen, Deine Gesundheit; sei nicht zu geizig mit der Zeit, die Du auf Erhohlung anzuwenden hast. Grüsse meine Freunde herzlich. Das nächstemal lege ich Dir einen Brief an Renz bei; es würde den Abgang dieſes verzögern; grüsse ihn indeß herzlich von meiner Seite, wenn Du ihm schreibst. Lebewohl, antworte mir bald, Du kannst nicht glauben, wie wohl es mir thut, in meiner Einsamkeit von Dir und meinen andern Freunden von Zeit zu Zeit etwas zu hören.

Dein Hgl.

[Gedr. bei Rosenkranz S. 71—75: revid. nach Orig.]

Schellings Antwort vom Jan. 1796 s. Aus Sch.s L. 1, 81.

1796.

6.

Hegel an Hölderlin.

[Tschugg bei Bern im Herbst 1796.]

Liebster Hölderlin!

So wird mir doch einmal die Freude, wieder etwas von Dir zu vernehmen; aus jeder Zeile Deines Briefs spricht

a) 'immer' Hl.

Deine unwandelbare Freundschaft zu mir; ich kann Dir nicht sagen, wie viel Freude er mir gemacht hat, und noch mehr die Hoffnung, Dich bald selbst zu sehen und zu umarmen[1]).

Ohne länger bei dieser angenehmen Vorstellung zu verweilen, laß mich gerade von der Hauptsache sprechen. Dein Wunsch allein, mich in der Lage zu sehen, von der Du mir schreibst, bürgt mir dafür, daß dieses Verhältniß nicht anders als vortheilhaft für mich sein kann; ich folge also ohne Bedenken Deinem Rufe und entsage andern Aussichten, die sich mir darboten. Mit Vergnügen trete ich in die vortreffliche Familie ein, in der ich hoffen kann, daß der Antheil, den ich an der Bildung meiner zukünftigen Zöglinge nehmen werde, von glücklichem Erfolge sein wird; den Kopf derselben mit Worten und Begriffen zu füllen, gelingt zwar gewöhnlich, aber auf das wesentlichere der Charakterbildung wird ein Hofmeister nur wenig Einfluß haben können, wenn der Geist der Eltern nicht mit seinen Bemühungen harmonirt. — In Ansehung der ökonomischen und anderer Verhältnisse im Hause ist es zwar oft der Klugheit gemäß, sich im voraus genau darüber zu erklären; ich glaube aber hier dieser Vorsicht entbehren zu können und überlasse es Dir, mein Interesse zu besorgen, da Du auch am besten wissen wirst, was in Frankfurt in dieser Rücksicht gewöhnlich ist und in welchem Verhältnisse die Bedürfnisse des Lebens und das Geld gegen einander stehen.

1) Hölderlin war seit Anfang 1796 Hauslehrer (Hofmeister, wie man in Schwaben sagt) in Frankfurt a. M. bei dem Handelsherrn Gontard, für dessen Gattin — die von ihm gefeierte 'Diotima' — er eine unglückliche Leidenschaft fasste (Vgl. K. Köstlin, Dichtungen von Friedrich Hölderlin, Einl. S. XI). Durch ihn empfohlen kam Hegel, gleichfalls als Hofmeister, nach Frankfurt zu Kaufmann Gogel, Anfang 1797. Ueber ihn schrieb Hölderlin an seinen Freund Neuffer, 16. Febr. 1797: 'Hegels Umgang ist sehr wohlthätig für mich. Ich liebe die ruhigen Verstandesmenschen, weil man sich so gut bei ihnen orientiren kann, wenn man nicht recht weiß, in welchem Falle man mit sich und der Welt begriffen ist.' (Hölderlins Werke, herausg. von Chr. Th. Schwab, 2, 118.)

Bedienung im Hause und freie Wäsche werde ich auch erwarten können.

Ich enthalte mich, Dich um Erläuterungen in Ansehung der Wünsche des Herrn Gogel über den Unterricht und die specielle Aufsicht über seine Kinder zu bitten: der Unterricht wird in diesem Alter noch in solchen Kenntnissen bestehen, die für alle gebildete Menschen gehören — in Ansehung der äußeren Sitten werde ich über den größeren oder geringeren Spielraum, den Herr Gogel der jugendlichen Lebhaftigkeit lassen will, an Ort und Stelle seine Wünsche am besten kennen lernen und mich mit ihm darüber selbst vollständiger verständigen können, als es durch Briefe geschehen kann.

Was die Reise betrifft, so sehe ich voraus, daß die Kosten derselben nicht über 10 Karolins kommen werden, und wünschte, daß Du mit Herrn Gogel vorläufig davon sprächest und, wie Du es dann für schicklich findest, ihn ersuchtest, mir durch Dich einen Wechsel zu überschicken, — oder mir, wenn ich nach Frankfurt komme, die Kosten zu vergüten.

So leid es mir thut, nicht sogleich mich auf den Weg machen zu können, so ist es mir doch unmöglich, eher als gegen das Ende des Jahrs das Haus, in dem ich mich befinde, zu verlassen, und vor der Mitte des Januars in Frankfurt einzutreffen. Da Du nun einmal angefangen hast, Dich für mich in dieser Sache zu interessiren, so muß ich Dir es schon noch zumuthen, das wesentliche meines Briefs Herrn Gogel mitzutheilen und ihn dabei meiner Hochachtung zu versichern. Er wird zwar selbst einsehen, daß ein Theil dessen, was Du ihm von mir magst gesagt haben, um ihm das Zutrauen einzuflößen, dessen er mich würdigt, mehr auf Rechnung Deiner Freundschaft für mich zu setzen sein werde, oder daß sich ein Freund nicht immer nach dem andern sicher beurtheilen lasse; versichere ihn indeß, daß ich mir alle Mühe geben werde, um Deine Empfehlung zu verdienen. —

Wie viel Antheil an meiner geschwinden Entschließung die Sehnsucht nach Dir habe, wie mir das Bild unseres

Wiedersehens, der frohen Zukunft, mit Dir zu sein, diese Zwischenzeit vor Augen schweben würde — davon nichts — lebe wohl.

Dein Hegel.

[Gedr. nach dem Concept, welches jetzt im Nachlaß fehlt, bei Rosenkranz S. 76 f.]

1800.

7.

Hegel an Schelling.

An Herrn Fr. W. Schelling
Professor der Philosophie in Jena.

Frankfurt am Mayn den 2. Nov. 1800.

Ich denke, lieber Schelling, eine Trennung mehrerer Jahre könne mich nicht verlegen machen, um eines partikulären Wunsches willen Deine Gefälligkeit anzusprechen[1]. Meine Bitte betrifft einige Addressen nach Bamberg, wo ich mich einige Zeit aufzuhalten wünschte. Da ich mich endlich im Stande sehe, meine bisherigen Verhältnisse zu verlassen, so bin ich entschlossen, eine Zeit lang in einer unabhängigen Lage zuzubringen, und sie angefangenen Studien und Arbeiten zu widmen. Ehe ich mich dem literarischen Saus von Jena anzuvertrauen wage, will ich mich vorher durch einen Aufenthalt an einem dritten Ort stärken. Bamberg ist mir um so mehr eingefallen, da ich Dich dort anzutreffen hoffte: ich höre, Du bist wieder nach J[ena] zurück[2]. In Bamberg kenne ich

1) Der Briefwechsel hatte seit mehreren Jahren gestockt. Ein Brief Hegels vom Juni 1798, auf welchen Schelling am 20. d. M. antwortete (s. Aus Sch.s L. I, 179), ist verloren. Schelling war seit Herbst 1798 Professor in Jena.

2) Widrige persönliche Verhältnisse und Zerwürfnisse unter den Professoren veranlaßten Schelling im Sommer 1800 nach Bamberg zu übersiedeln, um dort bei Röschlaub und Marcus Medicin zu treiben. Anfang October ging er wieder nach Jena zurück (Aus Sch.s L. I, 250).

keinen Menſchen, noch weiß ich ſonſt eine Addreſſe dahin zu bekommen, erlaube mir Dich darum und um Deinen guten Rath zu erſuchen; um eine Einrichtung wegen Koſt und Logis u. dgl. zu finden, würde es mir höchſt dienlich ſeyn; je beſtimmtere Angaben Du mir ertheilen wirſt, deſto mehr werde ich Dir verbunden ſeyn, und deſto mehr Zeit und unnüze Koſten erſparen; eben ſo angenehm wird es mir ſeyn, wenn Du mir den Weg zu einigen literariſchen Bekanntſchaften verſchaffen wirſt. Sollte Deine Lokalkenntniß einen andern Ort, Erfurt, Eiſenach oder dgl. vorziehen, ſo bitte ich Dich um Deinen Rath: ich ſuche wohlfeile Lebensmittel, meiner korperlichen Umſtande willen ein gutes Bier, einige wenige Bekanntſchaften; das übrige gleich — würde ich eine katholiſche Stadt einer proteſtantiſchen vorziehen; ich will jene Religion einmal in der Nähe ſehen. — Entſchuldige meine Bitte mit dem Mangel an Bekannten, die hierin näher lägen, und meine Umſtändlichkeit über ſolche Partikularitäten verzeihe unſerer alten Freundſchaft.

Deinem öffentlichen groſſen Gange habe ich mit Bewunderung und Freude zugeſehen; Du erläßt es mir, entweder demüthig darüber zu ſprechen, oder mich auch Dir zeigen zu wollen; ich bediene mich des Mittelworts, daß ich hoffe, daß wir uns als Freunde wiederfinden werden. In meiner wiſſenſchaftlichen Bildung, die von untergeordnetern Bedürfniſſen der Menſchen anfing, mußte ich zur Wiſſenſchaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte ſich zur Reflexionsform, in ein Syſtem zugleich verwandeln; ich frage mich izt, während ich noch damit beſchäftigt bin, welche Rükkehr zum Eingreifen in das Leben der Menſchen zu finden iſt. Von allen Menſchen, die ich um mich ſehe, ſehe ich nur in Dir denjenigen, den ich auch in Rükſicht auf die Aeuſſerung und*) Wirkung auf die Welt, meinen Freund finden möchte; denn ich ſehe, daß Du rein, d. h. mit ganzem Ge-

*) und der Hr.

muthe, und ohne Eitelkeit, den Menschen gefaßt hast. Ich schaue darum auch, in Rücksicht auf mich, so voll Zutrauen auf Dich, daß Du mein uneigennütziges Bestreben, wenn seine Sphäre auch niedriger wäre, erkennest und einen Werth in ihm finden könnest. Bei dem Wunsche und der Hoffnung, Dir zu begegnen, muß ich, wie weit es sey, auch das Schikkal zu ehren wissen, und von seiner Gunst erwarten, wie wir uns treffen werden.

Lebe wohl! ich ersuche Dich um baldige Antwort.

Dein Freund Wilh. Hegel.

Empfiehl mich unserm Freunde Breyer[1].

addr. bei Herrn J. R. Gogel
auf dem Roßmarkt.

[Gedr. bei Rosenkranz S. 142—144, revid. nach Orig.]

1801.

8.

Hegel an Hufnagel.

Wilhelm Friedrich Hufnagel, geb. zu Schwäbisch Hall 1754, war zuerst Professor der Theologie in Erlangen, dann, seit 1791, Senior ministerii in Frankfurt a. M., wo er sich besonders um das Schulwesen verdient machte und 1830 starb; seine Frau, an die der Brief zu Anfang gerichtet ist, gleichfalls aus Schwaben, war Tochter von Johann Friedrich Breyer, Professor der Philosophie und der schönen Wissenschaften in Erlangen, geb. zu Stuttgart. (W. Stricker in der Allg. D. Biographie.)

Jena d. 30. Dec. 1801[2].

Wie soll ich Ihnen denn, geschätzte Frau Doctorin und

1) K. W. F. Breyer war gleichzeitig mit Hegel und Schelling im Tübinger Stift, seit 1800 Privatdocent in Jena, später Professor der Geschichte in Landshut und München. Z. über ihn Wegele in der Allg. D. Biographie.

2) Hegel war zu Anfang des J. 1801 von Frankfurt a. M. nach Jena übergesiedelt.

Freundin, für alle Ihre Güte in Besorgung der Aufträge, die Sie die Freundschaft hatten zu übernehmen, genugsam danken. Schube, Thee, Geld, Würste — kurz alles ist so vortrefflich ausgefallen, daß es nicht genug zu preisen ist, besonders mit den ersten habe ich viele Ehre eingelegt . . . . .

Ich danke Ihnen gleichfalls für die sonstigen Frankfurter Neuigkeiten, die besonders in Hochzeitartikeln stark sind: am allermeisten aber haben mich die Nachrichten von Ihrem und Ihrer ganzen Familie Wohlbefinden, von Ihrem schönen Familienglück und von Ihren Freuden gefreut: an Weynachten habe ich mir Ihre ausgeputzte und reiche Stube, so wie die Freude aller vorgestellt, und mir gedacht, daß ich in dieser Stunde, wenn ich in Frankfurt wäre, auch den Kreis dieser fröhlichen vermehren und ihre Freuden theilen würde. — Erlauben Sie mir Ihnen zum neuen Jahr die Fortdauer Ihres Glücks und Ihrer Freuden, so wie mir die Ihrer Freundschaft zu wünschen. Ich bitte Sie mich Ihren ganzen Hause zu empfehlen.

Ihnen, mein lieber Herr Doctor, erlauben Sie, mich selbst noch mit wenigem zu empfehlen, und Ihnen für Ihre letzte Zuschrift auch darum zu danken, daß ich sehe, daß ich noch in gutem Angedenken bei Ihnen stehe, und Sie mir die volle Herzlichkeit Ihrer Freundschaft, die ich so sehr ehre und schätze, fortdauernd erhalten.

Herrn D. Paulus[1] hat Ihr gütiges Andenken an ihn gleichfalls sehr gefreut: Ihr gütiges Anbieten wegen der seltenen Werke des Spinoza hat sowohl er als ich mit dem größten Vergnügen erhalten: er hat aber indessen alle seine Werke vollends zusammen aufgetrieben, und veranstaltet eine neue Ausgabe davon, wovon auf Ostern wenigstens der erste Band erscheinen wird: ich will also bis dahin vollends auch

---

1) H. E. Gottlob Paulus, geb. zu Leonberg am 1. Sept. 1761, seit 1789 Professor der orientalischen Sprachen und Literatur in Jena, gab 1802 *Spinozae Opera quae supersunt* in 2 Bänden heraus.

mit meiner Neugierde warten; — das gelehrte alttheolog[ische] Publicum aber, das diesen Paulus schon lang für einen Saulus ansah, wird ohne Zweifel finden, daß er sich durch die Auflage des Spinoza (die er noch dazu auf eigne Kosten macht) in die zweite Potenz des Saulus erhoben habe.

Von meiner Broschüre habe ich Ihnen, sowie von m[einer] Diſſert[ation] schon längſt ein Exemplar beyſeits gelegt, das ich nächſtens will abgehen laſſen[1]). Es lauft gegenwärtig wieder etwas neues vom Stappel, nemlich das erſte Heft eines kritiſchen Journals der Philoſophie, das ich in Geſellſchaft von Schelling (mit dem ich zuſammenwohne, und der ſich Ihnen beſtens empfehlen läßt) herausgebe[2]), und das die Tendenz hat, theils die Anzahl der Journ[ale] zu vermehren, theils dem unphiloſophiſchen Unweſen Ziel und Maaß zu ſetzen; die Waffen, deren ſich das Journal bedienen wird, ſind ſehr mannichfaltig; man wird ſie Knittel, Peitſchen und Pritſchen nennen; — es geſchieht alles der guten Sache und der gloriae Dei wegen; man wird ſich wohl hie und da darüber beſchweren; aber das cauteriſiren iſt in der That nothwendig geworden.

Empfangen Sie meine Glückwünſche für das neue Jahr; ſeyn Sie verſichert, daß ſie aus dem theilnehmendſten Herzen kommen, und daß ich die Freundſchaft Weniger ſo achte als die Ihrige; ich bin Ihr

ergebenſter Freund und Diener
Hegel.

Ich bitte Sie noch beſonders den Eduard und die Mimi zu grüßen.

(Am Rand): PS. Darf ich bitten mich auch H. und Fr. Volz.

---

1) Die Broſchüre iſt die 1801 erſchienene Erſtlingsſchrift über die Differenz des Fichteſchen und Schellingſchen Syſtems der Philoſophie (gedr. in Hegels Werken I, 179—294); die Diſſertation die Habilitationsſchrift De orbitis planetarum (gedr. in W. 16, 1—29).

2) Kritiſches Journal der Philoſophie, 2 Bde. 1802 u. 1803.

Diese Form ist die Nacht, worin die Substanz verrathen ward und sich zum Subjekte machte; aus dieser Nacht der reinen Gewißheit seiner selbst ist es, daß der sittliche Geist als die von der Natur und seinem unmittelbaren Daseyn befreite Gestalt aufersteht.

Die Existenz des reinen Begriffs, in den der Geist aus seinem Körper geflohen, ist ein Individuum, das er sich zum Gefäße seines Schmerzes erwählt. Er ist an diesem, als sein Allgemeines und seine Macht, von welcher es Gewalt leidet, — als sein Pathos, dem hingegeben sein Selbstbewußtseyn die Freiheit verliert. Aber jene positive Macht der Allgemeinheit wird vom reinen Selbst des Individuums, als der negativen Macht, bezwungen. Diese reine Thätigkeit, ihrer unverlierbaren Kraft bewußt, ringt mit dem ungestalteten Wesen; Meister darüber werdend hat sie das Pathos zu ihrem Stoffe gemacht und sich ihren Inhalt gegeben, und diese Einheit tritt als Werk heraus, der allgemeine Geist individualisirt und vorgestellt.

a. Das abstrakte Kunstwerk.

Das erste Kunstwerk ist als das unmittelbare, das abstrakte und einzelne. Seiner Seits hat es sich aus der unmittelbaren und gegenständlichen Weise dem Selbstbewußtseyn entgegen zu bewegen, wie anderer Seits dieses für sich im Kultus darauf geht, die Unterscheidung aufzuheben, die es sich zuerst gegen seinen Geist giebt, und hierdurch das an ihm selbst belebte Kunstwerk hervorzubringen.

Die erste Weise, in welcher der künstlerische Geist seine Gestalt und sein thätiges Bewußtseyn am weitesten von einander entfernt, ist die unmittelbare, daß jene als Ding überhaupt da ist. — Sie zerfällt an ihr in den Unterschied der Einzelnheit, welche die Gestalt des Selbsts an ihr hat, — und der Allgemeinheit, welche das unorganische Wesen in Bezug auf die Gestalt, als seine Umgebung und Behausung, darstellt. Diese gewinnt durch die Erhebung des Ganzen in den reinen Begriff

und Ade Bania, auch Prof. Mosche ins Andenken zu empfehlen [1].

[Nach Orig. im Beſitz von Dr. W. Stricker in Frankfurt a. M., deſſen Mutter die hier genannte Nimi, Wilhelmine Stricker geb. Hufnagel, war.]

1803.

9.

Hegel an Schelling.

Der folgende bisher ungedruckte Brief iſt die Antwort auf einen von Schelling, Cannſtadt 11. Juli 1803 (Aus Schs. L. I, 465—469), worin ihm dieſer intereſſante Nachrichten aus der ſchwäbiſchen Heimat, unter anderem auch über Hölderlins trauriges Zuſtand, ergeben und zum Schluß ſeine Verheiratung mit Caroline, geb. Michaelis und geſchiedene Frau A. W. Schlegels, mit den kurzen Worten angezeigt hatte: 'Deiner Freundſchaft wird es nicht gleichgültig ſein zu wiſſen, daß ich ſeit kurzem mit meiner Freundin verheirathet bin.' Nach der Trauung, welche Sch.s Vater, Prälat in Murrhardt, am 26. Juni 1803 vollzog, verbrachte das junge Ehepaar die Flitterwochen theils dort, theils in Cannſtadt, und reiſte hierauf nach Italien.

Dr. Wohlgeboren Herr Profeſſor Schelling in Murrhard, über Stuttgard im rothen Haus abzugeben.

Jena, 16. Auguſt 1803.

Vor allem laß mich Dir zu Deiner Verheurathung (Glück wünſchen; billig ſollte ich Dir wenigſtens ein Sonnett darüber ſchicken, allein Du biſt einmal gewohnt, mit meiner Proſa überhaupt vorlieb zu nehmen, und dieſe erlaubt nicht, in ſolchen Dingen weitläuffiger zu ſeyn, als ein Händedruck und eine Umarmung iſt.

---

1) Bata und Bania, bekannte Frankfurter Karikaturenfiguren. Mosche, Chriſtian Julius Wilhelm, Doctor der Theologie und Profeſſor am Gymnaſium zu Frankfurt, geb. als Director des Katharineums zu Lübeck 1516. (Nach Mitth. von Dr. Stricker.)

Mitfolgendes Paquet hat mir Dr. Assal[1]), und den Brief die Post zugeschickt; ich hoffe, daß Dich beyde noch in Schwaben antreffen; wenn Deine positive Versicherung an mich so wie an Schelver[2]) nicht vorhergegangen wäre[a]), so hätten wir nach allem, was man aus Franken hört, Dich auf den Herbst eher in Wirzburg als in Italien geglaubt.

Ich danke Dir für die mancherley Erinnerungen an Schwaben, die Du mir gegeben hast; unerwartet waren mir die mancherley Kunstmerkwürdigkeiten, die Du in Stuttgard aufgefunden hast; doch ist es wohl immer wenig, um gegen das sonstige platte und interesselose Wesen, das dort zu Hause ist, ein Gegengewicht zu erhalten. Noch unerwarteter die Erscheinung Hölderlins in Schwaben, und zwar in welcher Gestalt[3])! Du hast freylich recht, daß er dort nicht wird genesen können; aber sonst ist er überhaupt über die Periode hinaus, in welcher Jena eine positive Wirkung auf einen Menschen haben kann; und es ist izt die Frage, ob für seinen Zustand die Ruhe hinreichend ist, um aus sich selbst genesen zu können. Ich hoffe, daß er noch immer ein gewisses Zutrauen in mich setzt, das er sonst zu mir hatte, und vielleicht ist dieses fähig, etwas bey ihm zu vermögen, wenn er hieher kommt.

Hier hat man seit einiger Zeit kaum fertig werden können, alle die neuen Dinge, die sich ereignen, zu hören. Das neuste ist, daß die Literaturzeitung, nachdem sie einige Tage in Wirzburg gewesen war[4]), und bei der Rükkunft ganz

---

a) wären Hf.

1) Advokat in Jena und Schellings Anwalt.

2) Botaniker, a. o. Professor in Jena seit 1803, später Professor in Heidelberg, wo er 1832 starb.

3) S. den Brief Schellings a. a. O. S. 468.

4) Als personificirte Literaturzeitung ist deren Eigenthümer und Hauptredacteur Professor Chr. Gottfried Schütz gemeint. Die 1785 in Jena begründete Literaturzeitung wanderte Ende 1803 nach Halle aus, wohin schon der gleichfalls bei ihr betheiligte Anatom Loder

bestimmt versichert hatte, daß sie unter etc. Bedingungen dorthin ziehe, nunmehr ganz gewiß mit Sack und Pack, Erſch etc. nach Halle zieht; Loder hat vor einigen Tagen aus Potzdam, wohin er zum König reiste — ihn aber wahrscheinlich nicht gesehen hat — das bestimmte Arrangement darüber mitgebracht. — Thibaut hatte vier Rufe, bleibt aber mit 300 Thlr. Zulage hier[1]). Hufeland hat in Wirzburg sehr vortheilhafte Anträge erhalten: es sind 200 Thlr. Zulage von Weimar aus nachgeschickt worden[2]); doch scheint es, daß er, so wie Paulus wenn ein officieller Ruf an ihn ergeht, den Ruf in Wirzburg annehmen wird. — Endlich wird Mereau Oberamtmann im Coburgischen, und Martens aus Göttingen ist an seine Stelle berufen[3]). Sömmering hat nicht angenommen; seine erste Bedingung war, daß keine Studenten zu ihm kommen dürften; er hat Ebel, der über die Gebirgsvölker der Schweitz geschrieben, und sich gegenwärtig in Frankfurt aufhält, an seine Stelle vorgeschlagen[4]). (Solltest Du

---

vorausgegangen war, welcher bei der preußischen Regierung eine Entschädigung von 10 000 Thalern für die Uebersiedlung der Zeitung und ihrer Redaction erwirkte. Vgl. den Brief von Paulus, Jena 9. Januar 1803 (gedruckt bei v. Reichlin-Meldegg, G. Paulus und seine Zeit 1, 352), der sich mit dem von Hegel vielfach berührt und ihn zum Theil ergänzt, sowie Goethe in Tages- und Jahresheften 1803 (Werke, Ausg. l. H. 31, 154).

1) Der Jurist Thibaut ging erst 1806 nach Heidelberg.

2) Hufeland, nicht der berühmte Arzt, sondern der Jurist Gottlieb H. (Allg. D. Biographie 13, 296). Er und Paulus wurden im Herbst dieses Jahres 1803 an die neu organisirte kurbairische Universität Würzburg berufen.

3) F. C. L. Mereau, seit 1800 Professor der Rechte in Jena, wurde 1803 Amtmann zu Themar. Ueber seine Ehescheidung von der Dichterin Sophie, geb. Schubart (dann wieder verheiratet mit Clemens Brentano), berichtet boshaft Caroline Schlegel im Mai 1801 (Carolinens Briefe, herausg. von G. Waitz 2, 99), nicht ahnend, daß ihr selbst bald ähnliches bevorstehe. An die Berufung des berühmten Publicisten Georg Friedrich von Martens nach Jena an Mereaus Stelle ist schwerlich gedacht worden, da er bereits in Göttingen ordentlicher Professor, großbritannischer und hannovrischer Hofrath und in den Adelstand erhoben war.

4) Samuel Thomas von S., der berühmte Naturforscher, damals

Hölderlin noch sehen, so bitte ich dieß ihm mitzutheilen). Fernow kommt bald hier an[1]).

Nun hätte ich Dir auch noch von gelehrten Dingen, oder von mir zu schreiben; allein über beydes ist nicht viel zu sagen; freuen sollte es mich, von Dir über Jacobi etwas zu erhalten; Frommann erwartet sonstiges Mst von Dir. Schad[2]) läßt sich einen physikalischen Apparat machen, und wird auf den Winter Experimentalphysik lesen; andre meynen er sey auf dem Weg verrückt zu werden. — Noch eins — Oberthür schrieb aus Wirzburg an Böttger[3]), daß ohngeachtet der Note im d. Merkur, Du doch dahin kommen werdest; diese Wirzburger, Loder Böttcher Schütz scheint alles aufs[a]) genauste zusammen zu hangen.

Schelver hat mir Karls bevorstehende gelehrte Wanderungen mitgetheilt[4]); sag' ihm wie sehr es mich für ihn

---

a) 'auf' Hf.

praktischer Arzt in Frankfurt a. M., später Akademiker in München. Ueber seine Berufung nach Jena an Loders Stelle s. Goethes Briefe an Sömmering in dessen Leben 1, 22: 2, 109.

1) Karl Ludwig Fernow hatte in Jena bei Reinhold Kant studiert, dann in Rom Kunststudien getrieben, von wo er nach Jena als a. o. Professor berufen wurde († als Bibliothekar in Weimar im Dec. 1808). Schiller schrieb am 30. Nov. 1803 an Goethe, der zur Zeit in Jena war (s. den Briefwechsel), er möge Hegel und Fernow einander näher bringen, um dem einen durch den andern zu helfen: 'Im Umgang mit Fernow muß Hegel auf eine Lehrmethode denken, um ihm seinen Idealismus zu verständigen, und Fernow muß aus seiner Flachheit herausgehen.'

2) J. B. Schad (geb. 1758, gest. in Jena Jan. 1834) war als Mönch aus Kloster Banz entflohen und in Gotha zur lutherischen Kirche übergetreten, docirte seit 1799 in Jena Fichtesche Philosophie, wurde 1804 Professor in Charkow, 1816 aus Rußland verbannt. (Neuer Nekrol. d. D. 1834.)

3) Franz Oberthür, geistlicher Rath und Professor der Theologie in Würzburg. — Karl Aug. Böttiger, der bekannte Archäolog, damals (seit 1791) Director des Gymnasiums in Weimar und Oberconsistorialrath für Schulangelegenheiten, und mit Wieland bei dem Neuen deutschen Merkur betheiligt. (Ulrichs in Allg. D. Biographie.)

4) Schellings jüngerer Bruder, Karl Eberhard, studierte Medicin in Jena 1799—1801 und ging 1803 zu seiner weiteren Ausbildung nach

freut; vielleicht! wenn er nächsten Sommer noch in Wien ist, daß ich ihn dort sehe, aber alsdann noch mehr Dich in Italien. Doch steht die Sache noch im weiten Felde, und daher nicht mehr davon.

Empfiehl mich Deiner Frau aufs beste; ich hoffe und bitte Dich, daß Du mir von Zeit zu Zeit auf Deinem Wege schreibst; ich werde nicht ermangeln, wenn es Dich interessirt, an Deine Adresse Dir vom hiesigen und von mir und Deinen Bekannten Nachricht zu geben; lebe wohl und behalte in freundschaftlichem Andenken

Deinen

Hal.[1])

10.

Hegel an Schelling.

Jena, 16. Nov. 1803.

Ich schreibe Dir, da ich gehört, daß Du nunmehr auf Deinem fixen Ort und Stelle angekommen bist, und zeige Dir zuerst den Empfang Deines mir kurz vor Deiner Abreise nach München aus Stuttgard geschriebenen Briefes an[2]).

Wie sehr mich Deine Anstellung, die zugleich in jeder Rücksicht sehr ehrenvoll ist, gefreut hat, brauch ich Dir nicht zu sagen. Jena, tantis viris orba, hat Dich vorzüglich vermißt, und selbst unter dem gemeinen Volke wurde Dein Verlust für den bedeutendsten gehalten, so wie auch das Volk, das sich nicht gemeines nennt, Dich wieder zu besitzen, zu wünschen schien.

Wien: starb als angesehener Arzt und Obermedicinalrath in Stuttgart 1855. (Plitt, aus Sch.s Leben 1, 258 Anm.)

1) Schelling antwortete, Stuttgart 31. August 1803 (Aus Sch.s Leben 1, 481), bestätigend: 'Das Packung, Loder und Schütz hat sich wirklich fast zu gleicher Zeit um Würzburg beworben. — Die preußische Monarchie wird nun allmälig ein vollkommenes Institut für preßhafte und zu Schaden gekommene Gelehrte.'

2) Sch. hatte Jena schon im Frühjahr verlassen und erst Ende September den Ruf nach Würzburg erhalten.

Du bist mir noch eine Relation schuldig über das viele Merkwürdige, das Du auf Deiner Reise gesehen hast; besonders hoffe ich, wirst Du mir nicht vorenthalten, nicht nur wie Du diesen ganzen neubayerischen Geist und Thätigkeit gefunden hast[a]), sondern auch insbesondere, wie es mit unsern Freunden sowohl in Salzburg, als meinen speciellen in München, und mit dieser ganzen Sippschafft steht. So viel sich merken läßt, scheint sich der Ton der letztern gegen Dich vor der Hand mildern zu wollen, und so den Uebergang zu einem entgegengesetzten sich zu bereiten.

Was das hiesige Wesen betrifft, so wirst [Du] durch die nach Wirzburg wandernden Jenenser hinlänglichen Bescheid erhalten; ohne Zweifel ist das Loos dieser Auswandernden so entgegengesetzt als ihre Richtung; Loder hat bestimmt erzählt, daß er an Honorar diß Jahr 1000 Thlr. Schaden habe; es befinden sich nur 35 Mediciner in Halle, die ohnedem kärglich hören, da sie den ganzen Cursus in Berlin wieder machen müssen; — lauter Umstände, die sich vorher wissen liessen. Die andern stellen sich daraus kein gutes Prognosticon. Die alte Literatur-Zeitung hat die 10000 Thlr. erhalten, unter der Bedingung, für jedes Jahr, das sie früher als 10 Jahre von Halle auswandere, 1000 Thlr. zurückzubezahlen; wenn es ihr nun geschähe ins Nichts zu wandern, so könnte sie in doppelten Schaden kommen.

In welche Bächlein Dein philosophischer Strom sich hier vertheile, wirst Du vernommen haben; auch ich habe das Lesen wieder angefangen, und komme damit besser aus als sonst[1]). Die nun zu erscheinende Literatur-Zeitung wird ein ebenso gemeines Institut werden, als die vorhergehende und jede andere; es war Göthe um nichts weiteres zu thun; da

a) H. W.

1) S. den Brief vom 31. Aug. 1803: Aus Schs Leben I, 481.

2) H. las im Winter 1803/4 ex dictatis: System der speculativen Philosophie a) Logicen et metaphysicen sive Idealismum transcendentalem, b) philosophiam naturae, c) mentis.

Eichſtedt ſich und Geld anbot, ſo wurde ihm die ganze Sache ohne weiteres zugeſchlagen, damit Jena eine Literatur-Zeitung habe[1].

Unter die neuen Erſcheinungen gehört, daß Ritter über den Galvanismus von den Studenten zu leſen aufgefodert worden iſt; er hat die philoſophiſche Facultät umgangen und erwartet von den Höfen einen Beſcheid[2]. — Fernow konnte kein Auditorium finden, das groß genug für die ſich meldenden war; man ſagt, er leſe ihnen kantiſche Definitionen ab. — Von literariſchen Neuigkeiten iſt mir nichts zu Geſicht gekommen, als eine Skarteke von Kotzebue, Expectorationen, eine Diarrhöe, die er in Deutſchland noch ausließ[3]; es iſt das alte Lied von Göthe und den Schlegels; die Anekdote iſt auch darin gebraucht, daß jener, wie Fried[rich] mit den Horen im Journal Deutſchland unſäuberlich umging[4], bey einem Eſſen bey Loder ſchwur, daß dieſe Leute nie in Jena Fuß faſſen ſollten. — Göthe geht ſehr auf das reelle und Apparate los, nicht nur veranlaßte er Schelvern ein botaniſches Cabinet anzulegen, ſondern es wird auch ein phyſiologiſches errichtet, und von Rittern foderte er ſogleich den

1) Goethe rief an Stelle der nach Halle ausgewanderten Literaturzeitung eine neue Jenaiſche unter Eichſtädts Leitung ins Leben. Er ſelbſt nannte dies ein kühnes Unternehmen (Tages- und Jahreshefte, W. Band 31, 166). Gleichwie Hegel äußerten ſich auch Schiller, Wieland und Andere ungünſtig oder bedenklich über dasſelbe (Biedermanns Einl. zu Goethes Briefen an Eichſtädt S. XIII). Doch hatte Goethe bald die Genugthuung, es in gutem Fortgang zu ſehen (a. a. O. S. 184).

2) Johann Wilhelm Ritter, aus Schleſien, namhafter Phyſiker, privatiſirte in Jena bis 1804 und war dann Akademiker in München, ſt. 1810 Januar.

3) Der Titel der Schrift iſt: Expectorationen, ein Kunſtwerk und zugleich ein Vorſpiel zum Alarkos, 1803 — eine Satire auf A. W. Schlegel und Goethe, 'den ſtolz thronenden Olympier', von dem Schlegel 'die Melodie ſeines Schnarchens nachſchreibt, um ſie als Muſik der Muſik zu verkünden'. (L. Geiger, Kotzebue, in Allg. D. Biographie 16, 775.)

4) Friedrich Schlegels Recenſion im Journal Deutſchland 1796, Berlin bei Unger.

Plan zu einem galvanischen Apparate. — Das weimarsche Theater hat noch nichts neues ausgewiesen; Schiller soll an Wilhelm Tell arbeiten.

Hier hast Du einen Brief voller Neuigkeiten und Einzelheiten; die ganze Krise dieser Zeit scheint überhaupt in diesem Augenblicke ein vielfaches einzelnes Gethue zu zeigen, ob sich zwar die Grundelemente schon geschieden, und eben darum jedes sich in den Besitz dessen zu setzen beschäftigt scheint, was einem jeden aus dem Zusammenbrechen des Allgemeinen von der Natur wegen zugehörig ist. Und wenn die Operation vorbey ist, werden auch die, die keine Augen haben, und die die keine haben wollten, mit Gewalt den Schaden ansehen müssen, und sich höchlich verwundern. Lebe wohl, erhalte Deine Freundschafft

Deinem

H.

Empfiehl mich Deiner Frau aufs Beste, ist sie auf dieser mannichfachen Reise gesund geblieben?

Hast Du ein Exemplar von Winterl annott. ad proll. erhalten[1]), das wie mir Lenz vor dem Herbst sagte, Winterl für Dich auf die Herbstmesse hatte abgehen lassen?

[Nach Orig. gedruckt mit Auslassungen bei Rosenkranz S. 221.]

11.

Gorthe an Hegel.

Möchten Sie, werthester Herr Doctor, über beykommende Schrifft eine Recension verfassen, in dem Sinne, wie Sie mir neulich darüber gesprochen, so würde ein für mich doppelt angenehmer Entzweck erreicht werden, daß Sie dadurch sich

1) Winterl, Accessiones novae ad Prolusionem suam primam et secundam (ad Chemiam seculi decimi noni) 1803.

an unser critisches Institut[1]) anschlössen[a]) und daß Sie zu interessanten Unterhaltungen nähere Gelegenheit gäben[b]), die ich recht oft mit Ihnen zu wiederholen wünsche.

Jena am 15. Dec. 1803.

Goethe.

[Nach dem von G. eigenhändig geschriebenen Billet, ohne Adresse.]

1804.

12.

Hegel an Schelling.

Jena 27. Febr. 1804.

D. Assal hat mich vorgestern zu sich gebeten, um mir von dem Punkte, worauf Dein Prozeß mit Gabler angekommen ist, Nachricht zu geben, und zugleich mir aufzutragen, Dir es zu schreiben[2]). . . .

Ich hoffe, daß Du Dich mit Deiner Frau wohl befindest, und bitte mich ihr sehr zu empfehlen. — Wilhelm Tell von Schiller wird in Weimar einstudirt[3]); Göthe wollte diese Woche wieder hieher kommen, (er macht sich viel mit der neuen Literatur-Zeitung zu thun, in der Du die Rein-

---

a) in Hl. corr. aus 'anschließen'. — b) in Hl. corr. aus 'geben'.

1) Die neue Jenaische Literaturzeitung, welche zu Neujahr 1804 beginnen sollte.

2) Das Folgende giebt ausführlichen Bericht über die prozessualische Verhandlung und ist, ausgenommen etwa die Stelle, welche auf den Gegenstand hinweist: 'Den Ansatz zu 2 Louisd. Honorar für den Bogen des Journals in der Klage hat Gegner nur für einen Schreibfehler erklärt', ohne Interesse. Gabler in Jena war Verleger von Schellings 'Zeitschrift für speculative Physik' 1800 und 1801, welche nachher bei Cotta als 'Neue Zeitschrift' u. s. w. erschien.

3) Die Aufführung erfolgte am 17. März.

holdische Recension Krugs wirst erkannt haben[1]), er hatte aber nicht Zeit wegen eines Mondregenbogens und anderer wunderbarer Dinge, die in W. Tell sollen aufs Theater gebracht werden.

Lebe wohl, Dein

treuer Freund

Hegel.

Schellings Antwort: Würzburg 3. März 1804, s. Aus Sch.s L. 2, 11.

13.

Möller an Hegel.

Nicolaus Möller aus Norwegen, Schellings Schüler und Anhänger in Jena, heiratete in Hamburg eine Tochter des Predigers Alberti — eine Schwester von dieser vermählte sich mit dem Dichter L. Tieck — und wurde mit ihr katholisch, ließ sich dann in Münster nieder, wo er dem Grafen Leopold von Stolberg nahe stand. Später begegnete er Hegel noch einmal in Nürnberg, da er 1815 und 1816 unter dessen Rectorat Aushülfslehrer an der Ober-Primär-Schule war. (S. Schulprogramm.) Er starb hochbejahrt und in großem Ansehen als Professor der Philosophie in Löwen 1862. Aus seinen Schriften ist hier besonders hervorzuheben 'Ueber das Verhältniß der Schellingschen Philosophie zum Christenthum'. (Rosenthal, Convertitenbilder des 19. Jh. Bd. 1 S. 40 ff.)

Münster den 14. Novemb. 1804.

Lieber Doctor Hegel!

Ich habe unter meinen Papieren dieses Blatt gefunden, welches Sie die Güte hatten mir zu leihen, ich aber die Vergesslichkeit es Ihnen nicht zuzustellen; ich bitte Ihnen deswegen um Verzeihung. Ich habe kürzlich von Ritter[2]) erfahren, dass Sie noch in Jena sind; weil ich

---

1) In Nr: 5 und 6 der Jenaischen Lit.-Z. Januar 1804.
2) S. S. 37.

ihre reine dem Geiſte angehörige Form. Sie iſt weder der verſtändige Kryſtall, der das Todte behauſt oder von der äußerlichen Seele beſchienen wird, — noch die aus der Pflanze erſt hervorgehende Vermiſchung der Formen der Natur und des Gedankens, deſſen Thätigkeit hierin noch ein Nachahmen iſt. Sondern der Begriff ſtreift das ab, was von der Wurzel dem Geäſte und Geblätter den Formen noch anklebt und reinigt ſie zu Gebilden, worin das Geradlinigte und Ebene des Kryſtalls in inkommenſurable Verhältniſſe erhoben iſt, ſo daß die Beſeelung des Organiſchen in die abſtrakte Form des Verſtandes aufgenommen und zugleich ihr Weſen, die Inkommenſurabilität, für den Verſtand erhalten wird.

Der inwohnende Gott aber iſt der aus dem Thiergehäuſe hervorgezogne ſchwarze Stein, der mit dem Lichte des Bewußtſeyns durchdrungen iſt. Die menſchliche Geſtalt ſtreift das Thieriſche, mit der ſie vermiſcht war, ab; das Thier iſt für den Gott nur eine zufällige Verkleidung; es tritt neben ſeine wahre Geſtalt und gilt für ſich nichts mehr, ſondern iſt zur Bedeutung eines Andern, zum bloßen Zeichen, herabgeſunken. Die Geſtalt des Gottes ſtreift eben dadurch an ihr ſelbſt auch die Bedürftigkeit der natürlichen Bedingungen des thieriſchen Daſeyns ab und deutet die innerlichen Anſtalten des organiſchen Lebens in ihre Oberfläche verſchmolzen und nur dieſer angehörig an. — Das Weſen des Gottes aber iſt die Einheit des allgemeinen Daſeyns der Natur und des ſelbſtbewußten Geiſtes, der in ſeiner Wirklichkeit jenem gegenüber ſtehend erſcheint. Zugleich zunächſt eine einzelne Geſtalt, iſt ſein Daſeyn eines der Elemente der Natur, ſo wie ſeine ſelbſtbewußte Wirklichkeit ein einzelner Volksgeiſt. Aber jenes iſt in dieſer Einheit das in den Geiſt reflektirte Element, die durch den Gedanken verklärte mit dem ſelbſtbewußten Leben geeinte Natur. Die Göttergeſtalt hat darum ihr Naturelement als ein aufgehobnes, als eine dunkle Erinnerung in ihr. Das wüſte Weſen und der ver-

selbst seit meiner Abreise von Jena ein umziehendes Leben geführt, kommt es mir vor, als wäre ich nicht sicher jemanden an seinem alten Platz zu finden, sonst würde ich Ihnen Ihr Manuscript früher zurückgeschickt haben. Sie beschäftigen sich sehr mit der Physik, hat mir Ritter geschrieben; ich habe seit wir uns sahen, mich meist mit dem Studio der Theologie beschäftiget, und mir ist auch, wie Sie wohl schon wissen mein[a]) Wunsch katholisch zu werden, erfüllet worden. Es wäre mir vielleicht jetzt möglicher als damals, wo ich mich mit Ihnen zuletzt freundschaftlich über dieser Sache unterhielte, meinen Glauben an Jesum Christum ins Licht zu stellen; nicht zu beweisen oder demonstriren, denn er ist vor allem Beweise und über allem Beweise, und der Kern meines Daseyns; und in Vertrauen auf der Gedult, mit der Sie mir wohl sonst anhörten, will ich es wagen Ihnen meine Ansicht kurz und einfältig vorzulegen.

I. Alles ist durch Gott, aber nicht alles ist aus Gott oder von seinem selbsteigenem Wesen geschaffen. Dieses ist meine Ueberzeugung gegen den Pantheismus. Ich unterscheide den Sohn der Zeit (der Mensch) von dem Sohne der Ewigkeit (Jes. Christ). Jener kann fallen und ist gefallen. Dieser kann nicht fallen, sondern hat sich erniedriget, um den gefallenen Sohn aufzurichten. . . .

II. Das Gesetz der Gerechtigkeit ist das Gesetz der Gleichheit der sich widersprechenden Dinge. Ich glaube Sie haben selbst dieses in einer von Ihren Abhandlungen auseinandergesetzt, wie zum Beyspiel die Gleichheit zwischen Verbrechen und Strafe, wodurch das Verbrechen auf 0 reducirt wird: $-1+1=0$[1]).

---

a) 'meinen' Pf.

1) Hegel, Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. Werke 1, 371.

III. Das Verbrechen des Sündenfalls ist das Bestreben des Geschöpfs, Gott gleich zu werden (nach der Offenbarung und nach der Erkenntniss der Sünde in mir und ausser mir).

IV. Wenn sich ein Nichts zur Gottes Gleichheit erheben will, so muss nach dem Gesetz der Gerechtigkeit ein Gott sich zu Nichts erniedrigen. Hierdurch wird das Verbrechen vertilget. Sollte der Mensch mit Gott versöhnet werden und der[a]) Gerechtigkeit Gottes eine Gnüge geleistet werden, so musste Jesus Christus für der Menschen Sünde leiden.

V. Dass[b]) Jesus Christus der Gerechtigkeit versöhnet hat, war ein freiwilliges Werk, oder ein Werk der Barmherzigkeit (darum sagt Er selbst: „Niemand nimmt meine Seele von mir, sondern ich gebe sie dahin von mir selber" Joh. 10 C. 18 V.[1]).

VI. Nicht jedermann wird durch seinen Tod erlöset, sondern nur die, welche an Ihn glauben (Er will Liebe um Liebe).

VII. Die Liebe zu Jes. Christ kann man schwerlich ausserhalb der katholischen Kirche erlangen. (Seit dem Protestantismo ist die Liebe in der Welt erkaltet; Lauigkeit und Gleichgültigkeit an der Stelle der Religion und Gottesfurcht getreten.) —

Lieber Dr. Hegel! Sollten Ihnen diese Sätze nicht befriedigen — von denen ich glaube, dass sie einen tiefen Sinn haben und einige Erwägung bedürfen — so bitte ich Sie bey Gelegenheit ein Werk von Augustinus: *De vera religione* durchzulesen, wo die Hauptsätze des katholischen Glaubens ganz platonisch dargestellt, ich möchte sagen, bewiesen sind. Ich glaube, es wird Ihnen Vergnügen machen dieses nicht grosse Werkchen durch-

a) ‚die' Hſ. — b) ‚das' Hſ.

1) Nach Luthers Ueberſ.: ‚Niemand nimmt es (das Leben) von mir, ſondern ich laſſe es von mir ſelber.'

zulesen. Stollberg hat eine deutsche Uebersetzung davon herausgegeben. Sollten Sie Augustins Werke auf der Bibliothek nicht bekommen können, und auch dort die deutsche Uebersetzung nicht, so wird es mir ein Vergnügen sein, sie Ihnen von hier zuzuschicken. Man hat auch eine gute französische Uebersetzung: *par les Peres Benedictins* — 1690.

Ich wusste Ihnen von hier aus nicht was Sie interessiren konnte zu schreiben. Ich bin verheirathet wie Sie wissen und lebe hier in innern und aussern Frieden. Mein Wunsch ist auch von Ihnen dieses zu erfahren, und dass ich noch einige Theilnahme an Ihrer Freundschaft geniesse. Empfehlen Sie mir meinen dortigen Bekannten und bleiben Sie mir gewogen!

Möller.

Addresse abzugeben bey Kaufman Ense in der krummen Gasse in Münster.

14.

Hegel an Niethammer.

Friedrich Immanuel Niethammer, geb. 24. März 1766 zu Beilstein in Württemberg, war seit 1792 a. o. Professor der Philosophie in Jena, gab 1795—97 mit Fichte ein philosophisches Journal heraus, wurde 1798 Prof. der Theologie und Leiter des homiletischen Seminars, folgte im Herbst 1803 dem Rufe nach Würzburg als evangelischer Prediger und Professor der 'Section der für die Bildung des religiösen Volkslehrers erforderlichen Kenntnisse', wie nach der neuen rationellen Organisation der kurbairischen Universität die zweigetheilte (als katholische und protestantische Unterabtheilung) theologische Facultät hieß. (S. die Organisationsakte in Wegeles Universitätsrede 1863).

Jena d. 10. Dec. 1804.

Ich habe die Beantwortung Ihres freundschaftlichen Schreibens, theuerster Freund, aufgeschoben, um die Befrie-

digung haben zu können, Ihnen zugleich die Abtragung meiner besonders durch meine Zögerung schweren Schuld melden zu können[1]; allein noch habe ich diese Befriedigung nicht; ich schrieb sogleich nach Stuttgard, um die Direction des Geldes, das ich nach Wirzburg zu schicken aufgetragen hatte, zu ändern, und hoffe, daß die schwäbische Langsamkeit durch die vier Wochen, die sie sich bereits gegeben hat, endlich satt geworden, und doch itzt wenigstens auf den Beinen ist. Ich wollte aber diese Antwort an Sie nicht länger aufschieben, um nicht in diese neue Schuld gegen Sie zu gerathen.

Lassen Sie sich zuerst meine Freude darüber ausdrücken, daß ich von allen Seiten höre, wie sehr Sie sich, sowie Mde Niethammer in Ihrem neuen Aufenthalt gefallen. Unerwartet war es mir nicht, denn die Hauptsache bei diesem Wohlgefallen schien uns immer von dem Verhältnisse, das man sich durch Charakter und Benehmen selbst gibt, abzuhängen, und ich wußte also zum voraus, daß Sie beyden theuersten resp. Freundin und Freund, wie ich Sie nennen zu dürfen die Ehre habe, nicht anders als gut betten würden. Inzwischen, so wohl Ihnen in Ihren Federn seyn mag, so hat gewiß Veränderung auch viele Reitze, und ein kleiner Abstecher erhöht immer nur das Behagen seiner Lage; ich bin nicht ohne Hoffnung, daß Sie aufs Frühjahr wieder auf einige Zeit versuchen, wie sichs in Wenigen Jena schläfft[2]: in der That, Sie müssen von Zeit zu Zeit nach Ihrem Gute sehen, es fällt sicher sonst alles in Ruinen, und um Ihnen einen wahrhafften Bericht hierüber geben zu können, werde ich beym ersten guten Tage ein paar Steine in Ihren Garten werfen.

---

1) N. hatte, wie man hieraus sieht, H. in einer Geldverlegenheit ausgeholfen. Letzterer war als Privatdocent auf sein geringes ihm vom Vater hinterlassenes Vermögen angewiesen. (S. Rosenkranz S. 142.) Erst im Febr. 1805 wurde er zum außerord. Professor, doch vorläufig ohne Gehalt, ernannt.

2) N. besaß an diesem auf der andern Seite der Saale gegenüber Jena gelegenen Ort ein kleines Landgut mit Hof und Garten.

Denn gegenwärtig ist man in die Stube gesperrt; vom Haus ins Auditorium ist die Woche über fast mein einziger Ausgang. Die Anzahl meiner Zuhörer ist dieselbe, wie vorigen Winter; und ich bin unter diesen Umständen immer damit zufrieden. Ich danke Ihnen für den freundschaftlichen Antheil, den Sie an meinen Wünschen nehmen; von dem was ich vor der Hand hier hoffe, habe ich seit dem, was noch zu Breyers Zeiten von mir geschah, und er Ihnen vielleicht erzählt hat[1]), nichts vernommen: die Erbprincessin-Feyerlichkeiten hatten alles andere Thun auf eine Zeitlang absorbirt[2]); doch hoffe ich, daß auch nichts ungünstiges dazwischen gekommen. Zum Theil diese Rücksicht hat mich abgehalten in Ansehung Erlangens, wo sich doch etwas aufgethan hat, einige Schritte zu thun; ich höre hier von mehreren Seiten, daß Schelling dorthin Plane habe, was mit der Unzufriedenheit, von der er, wie Sie mir schreiben, sich hat befallen lassen, zusammenstimmt. Vielleicht wissen Sie über Erlangen überhaupt einigen Bescheid, und haben die Güte mir darüber etwas mitzutheilen[3]). Sie erwähnen eines andern Scheins; da er es so noch sehr ist, so sage ich weiter nichts darüber, wissend ohnedem, daß er in Ihren guten Händen ist. Gestern hörte ich Markus Triumph über Kilian und bedaure diesen, daß er in seinem eigentlichen juristischen Siege doch der geschlagene Theil ist[4]).

---

1) Karl Wilh. Friedrich Breyer (s. oben S. 28 Anm.), wurde 1804 als Professor der Geschichte nach Landshut, 1807 von dort nach München als Akademiker und Lyceal-professor berufen; starb 1818.

2) Bei Vermählung des Erbprinzen Karl Friedrich mit Maria Paulowna von Rußland, welche am 9. November ihren Einzug in Weimar hielt. (S. die Beschreibung der Hofdame Henriette von Knebel in v. Knebels Briefwechsel S. 210.)

3) Nach Erlangen wurde 1805 Fichte berufen und dort in demselben Jahr der Theologe Phil. Marheineke als a. o. Professor der Philosophie angestellt. Engelhardt, Die Universität Erlangen von 1743—1843, S. 80.

4) Ad. Fr. Marcus und M. Joachim Kilian, beide namhafte Aerzte,

Neues kann ich Ihnen von hier nicht viel schreiben; wir wandeln auf unserer Heerstrasse fort; bey Frommann, Knebel und Seebeck gibt es alle 14 Tage kleine Abendgesellschaften, thées chantans; wo die Mde Knebel die Hauptkosten trägt[1]).

Gruber und Augusti sollen definitiv von der Redaction der hiesigen Zeitung abgehen wollen[2]). Excellenz, die Direction und Kunstfreundschafft werden heute erwartet, und wohl wieder alles ins Geleis bringen[3]). Sonst bietet Jena weder an gesellschaftlichem noch literarischem Interesse etwas besonderes dar; das Neue Viele hat, wie es scheint, alles belassen wie es war, eh' es da war, und keine Gährung hervorgebracht; es sieht fast aus, als ob es selbst Altes wäre; — bis itzt nemlich noch; es wird sich schon hervorthun.

Ich ersuche Sie, Mde Niethammer recht viel schönes in meinem Nahmen zu sagen; nemlich in meinem Nahmen, denn von Ihrer Seite geschieht diß ohnehin. Darf ich Sie auch bitten, mich Hrn und Mde Hufeland so wie Hrn und Mde Paulus zu empfehlen[4]), ein Compliment an die Schellingsche Familie weiß ich nicht ob ich Ihnen auftragen kann, weil ich nicht weiß, ob es angebracht wird. Auf diesem Rande[5])

Naturphilosophen und Professoren in Bamberg. Der Streit und die Klage Kilians gegen Marcus wurde durch einen Aufsatz hervorgerufen, welchen letzterer in der 'Zeitung für die elegante Welt' über die Universität Würzburg geschrieben. Dr. A. F. Marcus nach s. Leben und Wirken, 1817, S. 73.

1) Frommann, der Buchhändler, in dessen Hause Goethe gern verkehrte: Th. Seebeck, der Physiker; Knebels Frau, Luise geb. v. Rudorf, vorher Kammersängerin in Weimar.

2) J. Chr. W. Augusti, Theolog, und Joh. Gottfried Gruber, bekannt als Mitherausgeber der Allg. Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, beide zur Zeit Professoren in Jena und bei der Redaction der Jenaischen Lit.-Zeitung betheiligt.

3) Goethe, der Gründer der Jenaischen Literaturzeitung, hatte bei Gelegenheit der Vermählung des Erbprinzen den Titel 'Excellenz' erhalten.

4) Der Jurist Gottlieb Hufeland und der Theologe Paulus waren im Jahre vorher von Jena nach Würzburg übergesiedelt.

5) der Briefseite unten.

empfehle ich mich noch bestens Ihrer geschätzten Freundschafft und bin

Ihr aufrichtiger Dr. Hegel.

15.

Niethammer an Hegel.

Würzburg, den 19ten Dec. 1804.

Damit das Zeichen des Andenkens — zunächst an eine alte Schuld, und sodann auch — an Sie, das gestern mit unserm Weihnachtstransport an Sie abgegangen ist, nicht ganz allein komme, schicke ich die Zeilen, die dazu bestimmt waren und zu denen uns die Post nicht mehr Zeit ließ, heute nach, in Hoffnung, daß sie jenen Transport noch überholen werden. Zugleich gebe ich Ihnen Nachricht von der Ankunft Ihres Briefes, und danke Ihnen für die Freude, die Sie uns dadurch gemacht haben. Sind gleich die Nachrichten, die Sie uns von dem geliebten Jena geben, nicht eben sehr brillant, so sind es doch — meint die Frau[1]) — Nachrichten aus Jena! Ich aber nicht also. Dagegen habe ich mich doch über Ihren Brief nicht weniger gefreut, weil das, was Sie uns von Ihnen selbst schreiben, für den gegenwärtigen Zustand von Jena in der That brillant genug lautet. In Weimar wird man ja wohl aus Rußland endlich wieder heim kommen! und dann auch an Sie denken! Freilich hilft das, was Sie für jetzt dort zu hoffen haben, nicht zu viel. Inzwischen ist es doch nicht zu verachten; und ich kann nicht läugnen, ich warte mit einer Art von Ungeduld auf die Vollziehung[2]).

---

1) Niethammers Frau, welche H. die 'beste Frau' zu nennen pflegte, Tochter des Geh. Hofraths v. Eckardt in Jena, war in erster Ehe mit Geh. Kirchenrath Döderlein (gest. 1792) vermählt, aus welcher Verbindung Ludwig Döderlein, der geistvolle Philologe und Professor in Erlangen, entsprossen ist (geb. 19. Dec. 1791, gest. 9. Nov. 1863).

2) Die Ernennung H.s zum a. o. Professor in Jena erfolgte im Februar 1805.

Hat denn der aufgeblasene collega specialissimus Krause die von ihm so ängstlich gesuchte Anstellung als Professor bereits erhalten[1])? — Von Landshut weiß ich, seit Breyer dort ist, weniger als vorher. Wir haben von Breyer, Gott weiß aus was für einem Grunde, seit seiner Abreise von hier auch nicht Einen Buchstaben gesehen. Wie es also dort mit den Unterhandlungen wegen Fichte etc. stehe, könnten Sie leicht von Breyer selbst bereits besser wissen als ich. Ich habe aber ohnehin in diesen Tagen, sobald der Abdruck meiner Predigt vollendet seyn wird[2]), nach München zu schreiben: wenn ich bei dieser Gelegenheit etwas über jenen Punkt erfahre, werde ich es Ihnen nicht vorenthalten.

Was Sie mir von Schelling schreiben, ist hier unbekannt. Unwahrscheinlich aber ist es mir allerdings ganz und gar nicht; da in Erlangen, obgleich durch Abichts Abgang[3]) keine Hauptstelle erlediget ist, jetzt alles höher locirt werden soll! von der einen Seite; — von der andern da Sch. hier, wie ich Ihnen schon geschrieben habe, unzufrieden ist, worüber allerlei zu sagen wäre[4]). Sein Beifall unter den Studirenden ist aber so ungetheilt, daß es mit Wagner und seinem Geschrei ein Ende genommen hat mit Schrecken[5])! Dieser

---

1) Karl Christian Friedr. Krause (geb. 1781 zu Eisenberg) war seit März 1802 in Jena als Privatdocent der Philosophie habilitirt und verließ die dortige Universität 1804, lehrte später in Berlin und Göttingen und starb, gedemüthigt durch mancherlei Schicksalsschläge, ohne Anstellung in München 1832. Seine philosophischen Schriften gewannen ihm begeisterte Anhänger. Prantl (in der Allg. D. Biogr.) nennt ihn 'einen treuen, bescheidenen und liebreichen Mann'.

2) Die Antrittspredigt, welche N. als Oberpfarrer an der protestantischen Gemeinde zu Würzburg am Adventfeste 1804 gehalten.

3) Johann Heinrich Abicht, Professor der Philosophie in Erlangen, ging im Jahr 1804 an die neu eingerichtete Universität in Wilna.

4) S. über die Gegnerschaft, welche Schelling in Würzburg fand, Plitt, Aus Sch.s Leben 2, 2 f. und Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philosophie 6, 147 ff.

5) Joh. Jakob Wagner aus Ulm, Fichtes Schüler in Jena, war auf Schellings Betreiben als Professor der Philosophie nach Würzburg 1803

nämlich hat ein Collegium gar nicht, das andere kaum mit 20 Zuhörern zu Stande gebracht, während Schelling ein Auditorium von beinahe drittehalbhundert Studenten hat. Ein noch schlimmeres Ende hat ein anderer Versuch eines Antagonismus genommen, den ein höchst seichter Kopf und niedriger Parteigänger, der sogenannte Spanische Fischer[1] — ein Mensch wie eine Spanische Wand, die sich um jeden Nachtstuhl stellen läßt — aus Devotion gegen die höhere Behörde (den Grafen Thürheim nämlich); jedoch ohne von diesem im Mindesten veranlaßt zu seyn, sondern lediglich, weil man sich erzält hatte, daß Sch. durch einen starken Brief den Grafen aufgebracht habe[2] — gemacht hat. Da er mit plumpen Schimpfwörtern (NB. in einer Aesthetik, die er aus Sulzer zusammenstoppelt) auf die Philosophie loszog, so glaubte Bruder Studio — der die durchlöcherte Spanische Wand, die der Spanier um seine Absicht herum absichtlich so nachläßig stellte, daß er zwar dahinter im Nothfall sich verstecken konnte, aber seinen Sitz auf dem Nachtstuhl sichtlich genug präsentirte — nicht sah oder nicht sehen wollte — die Ehre seines Idols retten zu müssen, und diesem Pharisäer das Maul zu stopfen. Es rotteten sich also ganze Haufen in dem Spanischen Auditorium zusammen, und da der Histrio sich gleichwohl wieder einige plumpe Aeußerungen in seiner Stunde erlaubte, so entstand ein Scharren, Pfeifen und Lermen, daß

berufen, wo er jedoch diesem bald entgegentrat (vgl. in welcher wegwerfenden Weise Schelling selbst über diesen und andre Gegner sich unter dem 22. Dec. 1804 gegen Eichenmayr aussprach: Aus Sch.s Leben 2, 46); starb 1841, nachdem er schon 1834 quiescirt worden. (Neuer Nekrolog d. Deutschen, Jahrg. 1841.)

1) Christian August Fischer aus Leipzig, der Spanische genannt wegen seines früheren Aufenthalts in Spanien, wo er eine Zeit lang Handlungsbeflissener war. Graf Thürheim berief ihn 1804 als Professor nach Würzburg, wo er über Culturgeschichte, Welt- und Staatengeschichte las; wurde 1818 quiescirt und starb 1829. (N. Nekrolog, Jahrg. 1830.)

2) S. den in der That starken Brief: Aus Sch.s Leben 2, 30, durch welchen sich Sch. einen nicht weniger starken allerhöchsten kurfürstlichen Verweis zuzog.

er wirklich aufhören und den Hörsaal verlassen mußte. Freilich hat man nun von Seiten der Curatel nöthig gefunden (was ich selbst auch gebilligt habe) diese ungezogene Aufführung des Bruders Studio aufs schärfste zu ahnden, und von den Aufführern die Ausländer mit dem Consilium zu bestrafen, den Inländer aber (der schon vorher relegirt gewesen war) unter die Artillerie zu stecken, der dann — um die Tragikomödie complet zu machen, den andern Tag sich vom Wall der Festung herabstürzte, jedoch nicht seinen Tod, sondern nur einige schwere Blessuren gefunden hat. —

Aber es ist nicht zu läugnen, man muß es bedauern, daß diese scharfe Ahndung gerade bei einem Fall eintreten mußte, wo zwar in forma nicht aber in materia gefehlt war! doch hat, wie gesagt, der Spanier hinter seiner Spanischen Wand sich so gut zu verstecken gewußt, daß Bruder Studio auch in materia unrecht behielt. „Die Rede wäre nur von Jakob Böhm, Berkeley u. a. gewesen" wurde behauptet.

Was ich Ihnen aber hier erzählt habe, weil ich glaube, daß es Sie um unsres Freundes Sch. willen interessire, muß ich Sie bitten mit der möglichsten Behutsamkeit zu behandeln — ich könnte leicht dadurch in die höchste Verlegenheit gebracht werden: denn — dieses subject hat P[aulus] so entschieden in seinen Schutz genommen, daß er, mit Frau und der ganzen Familie diesen Schandvorlesungen in Person, und öffentlich, unter den Studenten im Auditorium sitzend, angewohnt hat und, ich glaube, noch anwohnt! Bei meinem natürlichen Antagonism gegen alle Niederträchtigkeiten habe ich mir ohnehin schon über diese Vorlesungen das Maul verbrennt: ich muß mich hüten, nicht tiefer hinein zu kommen.

Das wäre um so ärgerlicher, da ich im übrigen die gewaffnete Neutralität bis jetzt so streng beobachtet habe. Närrisch ist, daß Sch. selbst mich auch zu seiner entschiedenen Gegenpartei zu zählen scheint: er hat mein Haus noch nicht betreten, wir haben uns überhaupt noch gar nicht, auch nicht einmal von weitem gesehen. — So stehen die Sachen! Sie

worrene Kampf des freien Daseyns der Elemente, das unsittliche Reich der Titanen, ist besiegt und an den Saum der sich klar gewordnen Wirklichkeit, an die trüben Grenzen der sich im Geiste findenden und beruhigten Welt verwiesen. Diese alten Götter, in welche das Lichtwesen, mit der Finsterniß zeugend, sich zunächst besondert, der Himmel die Erde der Ocean die Sonne das blinde typhonische Feuer der Erde u. s. f. sind durch Gestalten ersetzt, die an ihnen nur noch den dunkel erinnernden Anklang an jene Titanen haben und nicht mehr Naturwesen sondern klare sittliche Geister der selbstbewußten Völker sind.

Diese einfache Gestalt hat also die Unruhe der unendlichen Vereinzelung — ihrer sowohl als des Naturelements, das nur als allgemeines Wesen nothwendig, in seinem Daseyn und Bewegung aber sich zufällig verhält, — wie ihrer als des Volks, das in die besonderen Massen des Thuns und in die individuellen Punkte des Selbstbewußtseyns zerstreut ein Daseyn mannigfaltigen Sinnes und Thuns hat — an sich vertilgt und in ruhige Individualität zusammenbefaßt. Es steht ihr daher das Moment der Unruhe, ihr — dem *Wesen* das *Selbstbewußtseyn* gegenüber, das als die Geburtsstätte derselben für sich nichts übrig behielt, als die *reine Thätigkeit* zu seyn. Was der Substanz angehört, gab der Künstler ganz seinem Werke mit, sich selbst aber als einer bestimmten Individualität in seinem Werke keine Wirklichkeit; er konnte ihm die Vollendung nur dadurch ertheilen, daß er seiner Besonderheit sich entäußerte und zur Abstraktion des reinen Thuns sich entkörperte und steigerte. — In dieser ersten unmittelbaren Erzeugung ist die Trennung des Werks und seiner selbstbewußten Thätigkeit noch nicht wieder vereinigt; das Werk ist daher nicht für sich das wirklich beseelte, sondern es ist *Ganzes* nur mit seinem *Werden* zusammen. Das Gemeine an dem Kunstwerke, daß es im Bewußtseyn erzeugt und von Menschenhänden gemacht

bemerken, daß ich dabei gutes Muthes bin und bleibe. — Einen Wunsch kann ich nicht zurückhalten, der durch eine nicht unnatürliche Verbindung hieher kömt: daß Sie uns doch recht bald von Ihren philosophischen Arbeiten etwas zu lesen geben!

Rh.

1805.

16.

Hegel an Voß.

Voß hatte 1802—1805 in Jena privatisirt und war im Frühjahr 1805 auf Einladung des Kurfürsten Karl Friedrich von Baden, der ihm den gleichen Jahresgehalt (1000 Gulden), wie ihn Klopstock bis zu seinem Tode genossen, zusicherte, nach Heidelberg gezogen. (S. das treffliche Buch von W. Herbst: Johann Heinrich Voß, 2 Bände. 2, 38. 138.)

[Jena 1805.]

Jena hat mich an sich gezogen, als ich unter drei Aufenthaltsorten zu wählen hatte, in der Zeit, als ich mich der Wissenschaft übergab. Denn wenn es auch nur die Gemeinschaft des Wohnorts ist, wo mit Eifer und aus eigenem Thun Kunst und Wissenschaft sich regt, so hat diese Wirksamkeit die Gewalt über den aufstrebenden Geist, ihm einen höheren Begriff seines Thuns mit mehr Wahrheit vorzuhalten. — Daß Jena diß Interesse verloren hat, wissen Sie selbst am besten, indem Sie es selbst dadurch, daß Sie es verlassen, schmälern halfen. In Heidelberg sehen wir das wieder aufblühen, was hier verloren gegangen ist. In der Nähe des Kreises solcher Männer zu leben, die sich dort versammeln, muß ich zum wärmsten Wunsche machen. Meine Wissenschaft, die Philosophie, und zwar die neue Philosophie, wird sich dort keiner ungünstigen Ansicht zu gewärtigen haben; die den besonderen Disciplinen vorstehenden Männer sind gewiß überzeugt, daß sie die Seele aller Wissenschaften ist, alle emporhebt und weiter treibt. Ohne Regsamkeit erschlaffen die einzelnen

Wissenschaften, diese erhalten sie durch den Begriff, der von der Philosophie ausgeht, die die Wissenschaften in ihr Eigenthum verwenden, so wie sie wiederum von ihnen ihre Nahrung, Materie und Reichthum erhält. In wie fern ich hierbei etwas zu leisten vermögend seyn könnte, kann ich nicht aussprechen: was ein jeder ist, das muß er durch seine That und seine Wirkung auf Andere bewähren; ich kann mich nur auf unfertige Werke berufen. Wenn ich von dem, was ich in der Wissenschaft leisten könnte, sprechen soll, so habe ich nach den ersten Ausflügen, die für den billigen Beurtheiler als Versuche daliegen (in dem kritischen Journal), vor dem größeren Publikum geschwiegen und vor einem kleineren Kreise Vorlesungen über die gesammte Wissenschaft der spekulativen Philosophie, Philosophie der Natur, des Geistes und Naturrecht gehalten. Außerdem würde ich in Heidelberg über die Aesthetik in dem Sinne eines cours de literature lesen und mich glücklich schätzen, mich Ihrer Unterstützung dabei erfreuen zu dürfen. [Eine größere Arbeit (die Phänomenologie des Geistes) werde ich auf den Herbst als ein System der Philosophie darlegen; ich hoffe, daß wenigstens sich daraus so viel ergeben wird, daß es mir nicht darum zu thun ist, den Unfug des Formalismus zu fördern, den die Unwissenheit gegenwärtig besonders mit Hülfe einer Terminologie treibt, wohinter sie sich verkriecht. Luther hat die Bibel, Sie Homer deutsch reden gemacht, das größte Geschenk, welches dem Volke geboten werden konnte: denn ein Volk ist so lange barbarisch und sieht das Vortreffliche nicht als sein Eigenthum an, als es dasselbe nicht in seiner Sprache kennt. Wenn Sie diese beiden Beispiele vergessen wollen, so will ich von meinen Bestrebungen sagen, daß ich versuchen will, die Philosophie deutsch sprechen zu lehren. Ist es einmal so weit gekommen, so wird es unendlich schwerer, der Plattheit den Schein von tiefem Reden zu geben. —]

Diß führt mich nun auf einen andern Gegenstand, der mit den vorhergehenden in naher Verbindung steht. Es scheint

die Zeit für Deutſchland gekommen zu ſeyn, daß, was Wahrheit iſt, offenbar werde, in Heidelberg ſcheint eine neue Morgenröthe dem Heil der Wiſſenſchaft aufgehen zu können, und Sie, theuerſter Herr Hofrath, ſind es vorzüglich, der mir dieſe Hoffnung giebt. Ein Grundverderben ſcheint mir das zu ſeyn[a]), der Mangel an Publicität der Wiſſenſchaft bei aller Freiheit, welche von Staatswegen eben ſo ſehr gewährt, als von unnützen Mäulern, welche nur das allgemeine Geſchwatz vorbringen, gerühmt wird.

Laſſen Sie mich noch meine Gedanken von der Hoffnung einer wirkſamen, in die allgemeine Bildung eingreifenden, Bethätigung der Wiſſenſchaft und Kunſt ausſprechen, einer Hoffnung, die mit meinem geäußerten Wunſche, den Lehrern Heidelbergs ungezählt zu werden, auch darum ſo nahe zuſammenhängt, weil ich die Erfüllung deſſelben vorzüglich Ihrem Rath und Ihrer Verwendung anheim ſtelle[1]).

[Nach H.s Concept gedruckt in Vermiſchten Schriften 2, 473—475. Das Concept iſt im Nachlaß nicht mehr aufzufinden.]

17.

Hegel an Niethammer.

Jena den 4. Merz 1805.

Ich trage, endlich, ſchätzbarſter Freund, eine Schuld ab, die ſo mancherley Art gegen Sie auf mir liegt, daß ich Sie

---

a) 'das Zuſehen', wie im Druck ſteht, iſt offenbar falſch geleſen.

1) H. ſchrieb in gleicher Abſicht auch an den Chemiker und Phyſiker W. Gottlob Kaſtner, der ſich 1805 in Jena habilitirt hatte und noch in demſelben Jahr nach Heidelberg berufen worden. (Er war noch mein College in Erlangen und ſtarb am 13. Juli 1857 daſelbſt.) Dieſer ſchrieb am 15. Nov. 1805, daß Geh. Rath von Reizenſtein abſchlägige Antwort gegeben habe, empfahl aber H. ſich an den Geh. Referendar Hofer in Karlsruhe zu wenden und dabei die Wendung zu gebrauchen, daß 'ſeine Philoſophie durchaus die Religion in Schutz nehme und keineswegs derſelben entgegen arbeite'.

zum Voraus daran erinnern muß, daß es alles nur wenig ist, was ich Ihnen gegen Ihre Gefälligkeiten geben kann . . .

Meine Hauptdanksagung geht auf Ihre Einladung zur Predigt am Anfange des Kirchenjahrs, für welche ich Ihnen sehr verbunden bin. Ich habe darüber schon an Mde Niethammer geschrieben, wie sehr ich dadurch erbaut worden bin; die Kühnheit, dieses Thema zu wählen, hat mich eben so erfreut, als die Ausführung. Nur eins aber, lassen Sie nicht mehr den Nitribitt drucken, sein Name bittet um Salz, das seiner Art zu drucken mangelt.

Ihr letzter Brief hat mir die Ansicht dieser spanischen Wand, und was alles dahinter steckt, näher gebracht[1]). Was heißen alle Quarantaine-Anstalten gegen das gelbe Fieber, da es so mitten unter Ihnen grassirt! Die Wand hats freylich nicht selbst mitgebracht, aber doch die Receptivität dazu, und giebt sich wie's scheint zur Emballage her, es weiter zu verbreiten. Sie weiß ich sicher vor der Gefahr der Ansteckung, und das ist mir genug; die damit behafteten mögen ihre Bauchgrimmen für sich haben. So hörte man neulich von einer ministeriellen Antwort, welche auf einen gewissen Brief erfolgt sey, und die eine derbe und wohl nicht wirkungslose Weisung enthielt[2]).

Von Kilian und Markus hat man ohne Zweifel noch schöne

---

1) S. Nr. 15.

2) Die auf den von Niethammer erwähnten 'starken Brief' Schellings durch kurfürstliches Reskript vom 29. October ertheilte und an Sch. mit Schreiben des Grafen von Thürheim, General-Landes-Commissarius in Franken, eingehende Antwort, worin es heißt: 'Daß dem Briefsteller Höchstdero gerechtes Mißfallen über die von ihm bewirkte Arretirung, welche einen überzeugenden Beweis liefere, wie wenig die spekulative Philosophie die Menschen vernünftiger und sittlicher mache, zu erkennen gegeben, und derselbe auf das landesfürstliche Edict über die Preßfreiheit, wo eine bescheidene Freimüthigkeit, Erforschung nützlicher Wahrheiten geschützt, so wie Insubordination und Zügellosigkeit leidenschaftlicher Schriftsteller in die Schranken gesetzlicher Ordnung zurückgewiesen würden, aufmerksam gemacht werden solle.' Mit dem Zusatz: 'Dies wird hiermit dem besagten Professor unverhalten.' (Aus Sch.s Leben 2, 36.)

Aufklärungen zu erwarten; erſterer ſcheint gegen den zweyten nicht (ſo) ganz zu Boden zu liegen, als es ſchien, und wenigſtens dieſen noch darnieder zu ſtrekken zu vermögen[1]). Eine gute Geſchichte aber iſt die Einführung von Weilers in den Gymnaſien als Lehrbuch eingeführtem philoſophiſchem Werke, die Sie in der Leipziger Zeitung gefunden haben werden; die Heftigkeit womit der Schulplan in der Münchener Zeitung vertheidigt wird, beweiſt, daß viele Herrn keine ſolche Aufnahme deſſelben erwarteten, und die Aufklärung über Weilers Buch kann nicht fehlen, ihren Aerger zu vermehren[2]).

In hieſigen Landen gibts keine ſolche brillante, bemerkenswerthe Bewegungen. Akermann geht nach Heidelberg[3]), und Weimar ſchien ſehr verdrießt darüber; auf die Privatanzeige eines Freunds von Akermann kam Voigt[4]) ſelbſt ſogleich herüber. Es ſollen auch einem andern Großhanſen allhier von ehendaher Anträge gemacht worden und nicht ungnädig aufgenommen worden ſeyn; wenn dis vollends zu Stande kommt, dieſer Schlag ausgeführt wird, ſo wird die Verpfliſſung ſeyn, wie die des Butters an der Sonne.

---

1) S. S. 45 am Ende.

2) Auf den Lehrplan für die bayeriſch-baireuthiſchen Mittelſchulen 1804 und das darin für den philoſophiſchen Unterricht vorgeſchriebene Lehrbuch Weilers 'Anleitung zur 'rechten Anſicht der Philoſophie' bezog ſich hauptſächlich das verunglükte Schreiben Schellings an Graf Thürheim, worin Stellen aus dem Lehrplan angeführt ſind, die man doch gar nicht ſo übel finden wird: — es iſt darin ausgeſprochen, daß der philoſophiſche Unterricht nicht allein auf Verſtandesbildung der Schüler, ſondern beſonders auf Stärkung des ſittlichen Willens gerichtet ſein und ſich fern halten ſolle vom Syſtemzwange. — Der einſichtsvolle Generalkommiſſarius Aretin in München hatte Schellings Zorn noch beſonders durch ſeine Schrift 'Der Geiſt der ächtverſtandenen Philoſophie der Herren Schelling, Hegel und Compagnie, eine Ueberſetzung aus der Schulſprache in die Sprache der Welt', 2 Thle. 1804—5. auf ſich gezogen.

3) Jakob Fidelis Akermann war ſeit 1804 Profeſſor der Anatomie und Chirurgie mit dem Titel als Sachſen-weimariſcher Hofrath, an Loders Stelle: kam in Heidelberg 1815.

4) Geheimerath Christian Gottlob von Voigt, Curator der Universität.

Es sind endlich alle 4 Dekrete wegen meiner Professur hier, die Fries gemeinschafftlich mit mir ertheilt wird[1]). Krause hat sich, wie ich höre, vorigen Herbst schon gedrückt[2]). Daß Göthe sehr gefährlich und Schiller auch sehr krank war, werden Sie wohl gehört haben; hinter solchen grossen Beispielen konnte ich nicht zurück bleiben, und habe auch ein 14 Tage ausgesetzt. Ebenso werden Sie wissen, daß Mde Seebeck eines Sohnes genesen ist.

Sonst sind wir heute noch eingeschneyt worden; dieser Jenensische Winter will gar nicht aufhören; ich sehe[a]) für mich nirgend her einen Strahl der Befreyung.

Was aber in diesen Zustand ein Licht wirfft, ist daß ich höre, wir haben die Hoffnung, Sie mit Ihrer Familie auf Ostern hier zu sehen; eines Theils ist diese Hoffnung mir zu angenehm, als daß ich sie nicht für gegründet halten sollte, und andern Theils bin ich überzeugt, daß Sie und Mde Nieth. es selbst nicht übers Herz bringen können, länger den Besuch anstehen zu lassen, und dem Herzen muß man keine Gewalt anthun . . .

Schließlich ersuche ich Sie, mich Hrn. und Mde Hufeland aufs beste zu empfehlen; sowie ich Sie bitte, bald etwas von sich hören zu lassen, und mir Ihre schätzbare Freundschafft ferner zu erhalten.

Ihr aufrichtiger Freund Hgl.

---

a) sähe' Hf.

1) Jakob Friedrich Fries, H.s Antagonist, wurde bald darauf, Ostern 1805, als ordentlicher Professor der Philosophie nach Heidelberg berufen.

2) Krause (s. ob. S. 48) verließ Jena 1804 und zog nach Rudolstadt, von dort nach Dresden.

18.

Voß an Hegel.

Heidelberg 24. Aug. 5.

Ihr zutrauliches, offenherziges Schreiben, mein theuerſter Hr. Profeſſor, hätte ich gern mit mehr als gutem Willen erwiedert. Der Herr G. R. v. Reizenſtein, dem ich es mittheilte, äußerte gleich, daß, ſo erwünſcht ihm ein ſolcher Antrag früher geweſen wäre, die Kaſſe der Akademie ihn auf das dringende Bedürfnis einſchränkte. Es war Hofnung eines friſchen Zuflusſes, die ich abwarten wollte. Jetzt iſt es mir klar, daß fürs erſte, bis die nothwendigen Fächer verſorgt ſein werden, an nichts außerordentliches zu denken iſt.

Der Genius Deutſchlands ſegne Ihren Entſchluß, die Philoſophie aus den Wolken wieder zum freundlichen Verkehr mit wohlredenden Menſchenkindern zurückzuführen! Es ſcheint mir, daß ein inniges Vernehmen und Empfinden außer der traulichen Herzensſprache nicht einmal möglich ſei; und daß unſere reiche Urſprache für die freieſten und zarteſten Regungen des Geiſtes entweder Bildung habe, oder geſchmeidige Bildſamkeit. Ein Olympier in Hirtengeſtalt würde größere Wunder thun, als durch übermenſchliche Erſcheinungen.

Mit aufrichtiger Hochachtung

Ihr Ergebenſter

Voß.

[Nach Orig. Der Schluß des Briefs iſt gedr. bei Roſenkranz S. 225.]

1806.

19.

Hegel an Niethammer.

Nachdem Würzburg im Frieden zu Preßburg (26. Dec. 1805) gegen Salzburg an den früheren Großherzog von Toskana, nun Großherzog von Würzburg, ausgetauscht worden, übernahm die bairische Regierung einige der von ihr an die dortige Universität berufenen Professoren durch anderweitige Anstellung: Niethammer wurde Consistorial- und Schulrath mit dem Titel Landesdirectionsrath in Bamberg; Schelling ging als Mitglied der bairischen Akademie nach München, und Paulus kam im Frühjahr 1807 an Niethammers Stelle, nachdem letzterer zum Central-schul- und Studienrath in München befördert worden.

Seiner Hochwürden
Herrn Landesdirections Rath
D. Niethammer in Bamberg.

Jena 17. Mai 1806.

Ich verschob es, an Sie zu schreiben, bis ich Ihnen, wertheſter Freund, die Vollziehung des Auftrags wegen der Recension melden könnte . . .

Nächsten Montag werde ich meine Vorlesungen anfangen. Die Noth ist dabey diese, daß sich wohl Zuhörer finden, aber eine Mittelzahl, der man es nicht abschlagen kann zu lesen, und die doch nicht viel einbringt, was vollends durch die Unsicherheit der Bezahlung zur Wenigkeit herabsinkt. — Es ist mir, nachdem ich vorigen Herbst die Sache angeregt, dieses Frühjahr die Hoffnung gemacht worden, einen Gehalt zu erhalten; der gute Wille der Minister scheint nicht zu fehlen; aber vor dem nächsten Herbste, fürchte ich, werden sie nicht den Muth fassen dem Herzoge, der von dergleichen nicht gern sprechen hört, davon zu sprechen, und dann wird vielleicht nächstes Frühjahr resolvirt, daß ich auf den folgenden Herbst etwas erhalten könnte. Ohnehin ist bey der Schwebe, worin die politische Selbstständigkeit auch dieses Fürsten steht, itzt kein Zeitpunkt für günstige Hoffnungen.

So viel von meiner hieſigen Lage und Umſtände. — Aber wie ſteht es denn bei Ihnen, theils Ihnen ſelbſt, und Madme Niethammer? . . . .

Ihr ergebenſter Hegel.

20.

Goethe an Hegel.

Sehen Sie benkommendes, mein lieber Herr Doctor, wenigſtens als einen Beweis an, daß ich nicht aufgehört habe im Stillen für Sie zu wirken[1]). Zwar wünſchte ich mehr anzukündigen; allein in ſolchen Fällen iſt manches für die Zukunft gewonnen, wenn nur einmal ein Anfang gemacht iſt.

Der ich recht wohl zu leben und Sie geſund und froh wiederzuſehen wünſche

Goethe.

Jena
den 27 Junius
1806

[Nach dem Orig., das eigenhändig von G. geſchrieben iſt. Gedruckt bei Roſenkranz S. 223.]

21.

Hegel an Niethammer.

Jena, d. 6. Aug. 1806.

Daraus, daß Ihre Frau gegenwärtig nicht in Bamberg iſt, hat ſich ergeben, daß Sie, wertheſter Freund, wieder dort ſind — welches Eheverhältniß! rechtlicherweiſe ſollten Sie ſich da befinden, wo ſie iſt.

---

1) Bezieht ſich wohl auf die Gewährung einer Beſoldung von 100 Thlrn.: ſ. den Brief an Niethammer vom 6. Auguſt.

Daß Ihre Reiſe ihren Zweck erfüllt hat, habe ich ebenfalls geſehen; Julius iſt recht munter und geſund hier angekommen, und größer als das vorigemal; ich traff ihn unvermuthet auf der Straße, als er aus der Lection von ſeinem Bruder kam[1]). — Ich hoffte von Ihnen einige Berichte über das, was Sie ſonſt auf der Reiſe geſehen und erfahren, doch wird nun Mde Niethammer diß auf eine angenehmere Weiſe — ſo werth mir auch Ihre Briefe ſind — zu thun die Güte haben.

Ich hätte Sie, wenn Sie vor 4 Wochen in Bamberg geweſen wären, erſuchen wollen, meinen Verleger zu rechte zu ſetzen[2]); ich bin nun mit ihm in ſchriftliche Diskuſſion getreten, und will noch ſeine Antwort abwarten; doch werde ich Sie wohl noch erſuchen müſſen ins Mittel zu treten; denn er hat gewöhnlich die ſchlechte Manier, nicht zu antworten, zu ignoriren was ich geſchrieben und zu handeln, wie es ihm beliebt. — Der Druck iſt im Februar angefangen worden; und nach dem urſprünglichen Contract ſollte dieſer Theil vor Oſtern fertig ſeyn; ich gab dann bis zu Anfang der Vorleſungen nach, — auch diß wurde nicht erfüllt . . . .

Einſtweilen haben Sie aber vielleicht Gelegenheit unter der Hand aus ſeiner Druckerey zu erfahren, wie viele Exemplare abgedruckt worden; ich habe theils aus ſeinem Betragen Veranlaſſung zum Mistrauen hierüber, theils beſtimmt, weil er von ſelbſt bei der Verhandlung die Anzahl der Exemplare von 1000 Ex. auf 750, was eine Verringerung des Honorars zur Folge hatte, herabſetzte; was mir dann erſt Verdacht erweckte, als ich erfuhr, daß er eine eigene Druckerey hatte.

---

1) Julius, Niethammers Sohn, der nachmalige erbliche Reichsrath und ſtändige Sekretär der bairiſchen Kammer der Reichsräthe, und ſein Halbbruder Ludwig Döderlein (ſ. oben S. 47 Anm. 1), zur Zeit Gymnaſiaſt.

2) Buchhändler Göhhardt in Bamberg und Würzburg, der Verleger von Hegels Syſtem der Wiſſenſchaft. Erſter Theil, die Phänomenologie des Geiſtes. 1807.

iſt, iſt das Moment des als Begriff exiſtirenden Begriffs, der ihm gegenübertritt. Und wenn dieſer, als Künſtler oder als Betrachter, das Kunſtwerk als an ihm ſelbſt abſolut beſeelt auszuſprechen und ſich, den Thuenden oder Schauenden, zu vergeſſen uneigennützig genug iſt, ſo muß hiergegen der Begriff des Geiſtes feſtgehalten werden, der des Moments nicht entbehren kann, ſeiner ſelbſt bewußt zu ſeyn. Dieß Moment aber ſteht dem Werke gegenüber, weil er in dieſer ſeiner erſten Entzweiung beiden Seiten ihre abſtrakten Beſtimmungen des Thuns und Dingſeyns gegen einander giebt, und ihre Rückkehr in die Einheit, von der ſie ausgingen, noch nicht zu Stande gekommen iſt.

Der Künſtler erfährt alſo an ſeinem Werke, daß er kein ihm gleiches Weſen hervorbrachte. Es kommt ihm zwar daraus ein Bewußtſeyn ſo zurück, daß eine bewundernde Menge es als den Geiſt, der ihr Weſen iſt, verehrt. Aber dieſe Beſeelung, indem ſie ihm ſein Selbſtbewußtſeyn nur als Bewunderung erwiedert, iſt vielmehr ein Bekenntniß, das dieſe Beſeelung an den Künſtler ablegt, nicht ſeines gleichen zu ſeyn. Indem es ihm als Freudigkeit überhaupt zurückkommt, findet er darin nicht den Schmerz ſeiner Bildung und Zeugung, nicht die Anſtrengung ſeiner Arbeit. Sie mögen das Werk auch noch beurtheilen oder ihm Opfer bringen auf welche Art es ſey, ihr Bewußtſeyn darein legen, — wenn ſie ſich mit ihrer Kenntniß darüber ſetzen, weiß er, wie viel mehr ſeine That als ihr Verſtehen und Reden iſt; — wenn ſie ſich darunter ſetzen und ihr ſie beherrſchendes Weſen darin erkennen, weiß er ſich als den Meiſter deſſelben.

Das Kunſtwerk erfordert daher ein anderes Element ſeines Daſeyns, der Gott einen andern Hervorgang als dieſen, worin er aus der Tiefe ſeiner ſchöpferiſchen Nacht in das Gegentheil, in die Aeußerlichkeit, die Beſtimmung des ſelbſtbewußtloſen Dinges herabfällt. Dieß höhere Element iſt die Spra-

einen Umstand, den er sorgfältig verschwieg, ungeachtet es, bey meiner Foderung, hier zu drucken, der wesentlichste gewesen wäre, den er dagegen anführen konnte[1]). Ich sehe aber überhaupt nicht ein, warum ein Schriftsteller hierüber nicht Beweise sollte verlangen dürfen; — so gut als ich — wenn ich mit einem in meinem Walde 100 Klafter Holz zu schlagen überein käme, zählen ließe, ob er nicht mehr genommen.

Verzeihen Sie, daß ich Sie mit solchen Dingen, theils unterhalte, theils gar Ihre Hülfe dabey anspreche. — Noch einiges andre. — Daß Sie einer baldigen Endentscheidung ihrer Position entgegensehen, höre ich mit Vergnügen; am besten nach München selbst — Herr, wenn Du in Dein Reich kommst, gedenke mein, will ich beten! — Fichte höre ich, ist nicht in Erlangen, sondern in! in — Göttingen[2]); ein bessrer Beweis der preussischen[3]) Zuneigung zu Göttingen als das Geschenk des Wolfischen Homers. — Ich habe hier endlich eine Besoldung erhalten, von? von! — 100, sage: Einhundert Thlrn. — Die Salatsche[3]) Recension habe ich noch nicht in der Haller Zeitung gelesen; sie wird auch wohl nicht erscheinen — sie hat unter anderem auch den Fehler zu groß zu seyn. — Ich hoffe, ungeachtet die beste Quelle hier ist, doch von Ihnen über den Zustand unseres lieben Vaterlandes[4]) noch einiges zu erfahren, worauf den Frauen nicht zuzumuthen ist, aufmerksam zu seyn. Mde Niethammer hat mir heute noch einen Brief an Sie versprochen; auf den Fall, daß er nicht kommt,

a) preußigen Hl.

1) H. war falsch benachrichtigt, das Werk wurde bei Reindl in Bamberg gedruckt.

2) Fichte war seit April 1805 durch die preußische Regierung von Ansbach und Bayreuth unter Hardenbergs Verwaltung an der Universität Erlangen als Prof. der Philosophie angestellt, erhielt aber schon im April 1806 Dispensation von seinem Lehramt und blieb in Berlin bis zur Katastrophe bei Jena, ging dann nach Königsberg und las dort im Winter 1806/7. Vgl. Fichtes Leben und Briefwechsel 1, 368 (2. Aufl.) und Engelhardt, Die Universität Erlangen von 1742 bis 1843 S. 83.

3) Jakob Salat, Professor der Philosophie in Landshut (gest. 1851).

4) Württemberg.

will Ihnen schließlich noch sagen, daß sie[a]) sehr wohl angekommen ist.

In[b]) Hoffnung einiger Antwort

Ihr ergebenster Freund Hegel.

22.

Hegel an Niethammer.

Die folgende Correspondenz Hegels mit Niethammer betrifft einen verdrießlichen Handel mit dem Verleger der Phänomenologie, Göbhardt, über welchen sich H. wegen Verschleppung des Drucks und Nichterfüllung der nach Druck der Hälfte des Werks ausbedungenen Honorarzahlung — 18 fl. rhein. für den Bogen — beschwerte, wogegen jener den Einwand erhob, daß er zuvor das ganze Mſct. in Händen haben müſſe, um danach selbst zu bestimmen, wie viel die Hälfte des ganzen sei. H. rief deshalb die Hülfe seines Freundes Nieth. an, welcher dann nach vergeblicher Verhandlung mit dem zähen Verleger nur durch das heroiſche Mittel zum Ziel gelangte, daß er mit diesem am 29. Sept. 1806 einen Vertrag abſchloß, wodurch er selbst (Niethammer) sich verbindlich machte, die ganze Auflage des Werks, so weit es bis dahin gedruckt war (21 Bogen), zum Preis von 12 fl. für den Bogen zu übernehmen, — falls der Autor nicht den ganzen Rest des Mſcts. bis zum 18. October abliefern würde, wogegen Göbhardt, nach rechtzeitiger Ablieferung die Honorarzahlung für 24 Druckbogen, als angenommene Hälfte des Werks, in zwei folgenden Terminen verſprach (der Vertrag liegt unterzeichnet im Original bei). Je größeren Dank H. Niethammern für solchen Freundschaftsdienſt schuldig war, um so peinlicher wurde seine Lage, als es im letzten Moment, nach Ausbruch des Kriegs, sehr zweifelhaft erſchien, ob das abgesandte Mſct. noch rechtzeitig in die Hände des Verlegers gelangen würde. Ich theile die hierauf bezüglichen Briefe nur auszugsweise mit, so weit sie sonst von Intereſſe sind.

Jena 5. Sept. 1806.

Ich bin Ihnen, hochgeschätzter Freund, für Ihren Brief und die darin angezeigte Einleitung der Verhältniſſe mit Göbhardt sehr verpflichtet, und stimme allem von Ihnen verlangten[c]) vollkommen bey. . . .

---

a) 'Sie' Hſ. — b) 'Ich' Hſ. — c) 'verlangtem und verlangten' Hſ.

Ich habe Ihnen schon gesagt, wie höchst nothwendig mir ein baldiges Arrangement dieser Affaire in ökonomischer Rükſicht ist[a]); fällt es aus, wie zu erwarten, ſo verwende ich vielleicht einen Theil dazu, Sie, wenn Sie es erlauben wollten, zu beſuchen, und entweder die Mde Niethammer allein, oder wenn Sie, wie wir wünſchen, ſelbſt ſie abholten, ſie gemeinſchafftlich, was noch hübſcher wäre, zu begleiten. Ich könnte ſo wegen des Ganzen mit Göbhardt ſelbſt verhandeln — aber der Theilabſchluß müßte ſchon von Ihnen vollbracht ſeyn, denn ohne dieſen kann ich kaum hier beſtehen, viel weniger reiſen. — Dieſen Wunſch, bei Ihnen einige Tage in Bamberg zuzubringen, will ich aber zugleich von Ihrem Rathe abhängig machen, ob es mir in anderer Rükſicht nüzlich ſeyn könne — ob indeß wegen einer Univerſität — etwa der Reorganiſation von Altorf etwas ſich beſtimmte, ob eine Preſentation bei Graf v. Türheim, wenn dieſer damit zu thun hätte, von Nuzen ſeyn kann[1]). — Aber Zeit iſt es, daß ich mich rühre — dieſen Winter muß ich ſchon hier zubringen; verlaſſe mich aber auf Göbhardt, um ſelbſt diß zu können — ich muß aber dieſen Herbſt und im Winter einen Entſchluß faſſen über irgend ein anderes Verhältniß, als ich hier habe und vor mir ſehe. — Da die politiſchen Umſtände ſo flau ausſehen — (in Münſter wird ſchon Charpie beſtellt, Zelten geſchlagen u. ſ. f.) — und der Krieg, wenn er ausbricht, ſicher wenigſtens mit Einquartirungen hierher verlegt würde, — ſo müßte ich eigentlich daran denken, in dieſem Falle bald ſonſt ein Unterkommen zu finden — denn die Laſt franzöſiſcher Einquartirung, bey der Niemand verſchont wird, könnte ich nicht tragen; um dieſer Ausſicht willen muß ich um ſo dringender auf eine Abkunft mit G. dringen, — um für

a) nothwendig ist H.

1) Die bairiſche Regierung, durch den Grafen von Thurheim, als General-Landescommiſſär, vertreten, nahm im September 1806 von der Reichsſtadt Nürnberg und deren Gebiet Beſitz. Die Nürnbergiſche Univerſität Altdorf wurde erſt im September 1809 aufgehoben.

diese Zeit der Noth gesichert zu seyn, und mich anderswo hin, — wenn es wie zu hoffen, bei Ihnen ruhig bleibt, — nach Bamberg zu begeben; — denn meine Arbeit ist an keinen Ort gebunden und mit Vorlesungen — mit denen es ohnehin schon itzt nichts ist, und die ich nur zum Nutzen meines Studiums bisher halten konnte — es ganz aus seyn würde. . . .

Jena d. 17. Sept. 1806

Ihr freundschafftliches Schreiben vom 12ten habe mit den Anlagen richtig erhalten, und aus beydem gesehen, mit welchem gütigen Interesse Sie sich meiner Angelegenheit contra Göbh. annehmen. . . .

Da Mde Niethammer eine so geschikte Gelegenheit zur Reise gefunden, so wird mein Wunsch nun wohl Wunsch bleiben und ich des Vergnügens bei Ihnen einige Tage zuzubringen, entbehren müssen — vollends wenn wie es allen Anschein hat, — der — Gott sey bey uns — der Krieg — ausbricht. — — Daß diese Eine Sorge alles verschlingt, bey Ihnen wie allenthalben, setzt uns Gelehrte am meisten zurük; — ein glükliches Ende mit Göbhardt wird mir einstweilen ein ruhiges Wartgeld verschaffen, und dann müssen wir sehen, wie es weiter geht. — Ich trage mich längst mit dem Plane eines literarischen Journals — in Art der französischen — und Süddeutschland besitzt noch keines. — Wenn Sie von Ihren Amtsgeschäfften so viel Zeit erübrigen könnten, so wüßte ich Niemand, mit wem ich lieber mich dazu verbände — es müßte sonst keiner oder wenige Mitarbeiter seyn — nicht im Geiste der Recensirjournale, die nur Urtheile über die Bücher und Autoren, nicht oder wenig über die Sache enthalten — auch nicht in beliebter Vollständigkeit, sondern das wichtige, in die Wissenschaften eingreiffende und für die allgemeine Bildung — und besonders — doch ohne eigentlich polemisch d. h. blos wegwerfend und absprechend zu werden —

gegen die Heillosigkeit der itzigen Philosophie — nicht minder Theologie, Physik — auch Ästhetik u. s. w. . . .

Sr. Hochwürden
Herrn Consistorial Rath
u. Dr. der Theol. Niethammer
in Bamberg.

Jena, Montags d. 6. Oct. 1806.

Ich antworte Ihnen, wertheſter Freund, mit wenigen Zeilen, welchen Dank ich Ihnen für die Beendigung, — denn für diß iſt es anzuſehen — der Sache weiß; und daß ich heute erſt Ihren Brief mit den contentis erhalten; ob zwar die Briefe, die Montags von hier abgehen, nicht bälder als die Mittwochs oder ſelbſt als die Freytags abgehen, in Bamberg anzukommen pflegen, ſo wollte ich doch dieſe Poſt nicht verſäumen, indem vielleicht dißmal ein Zufall günſtiger iſt, wie der in Anſehung des Ihrigen ungünſtiger war.

Die Hauptſache, das Abgehen des ganzen Miſt's ſoll unfehlbar dieſe Woche von mir erfolgen . . . .

Meine Hinreiſe betreffend, ſo erlauben ſie die Zeitläuffte nicht, ſo gern ich Ihre gütige Einladung annehmen wollte; — den 13. Oct. oder wohl den 20. ſollen die Vorleſungen anfangen; es wird zwar nicht viel damit werden; aber unabhängig davon würde ich mich der Gefahr ausſetzen, nicht zurük, vielleicht nicht hin zu Ihnen kommen zu können. — Der Poſtwagen wird leicht eher zurükgeſchickt oder aufgehalten, als die reitende Poſt; ſo daß wenn ich das Miſt überbringen wollte, diß leicht die Ankunft eher verzögern könnte, als wenn es mit der reitenden Poſt abgeht. — Doch iſt der Krieg ja noch nicht ausgebrochen; der itzige Moment ſcheint entſcheidend[1]); es können in wenigen Tagen ebenſoſehr Friedens-

1) Am 7. Oct. erhielt Napoleon in Bamberg das preußiſche Ultimatum und erließ ſeine Kriegsproclamation an das Heer.

lüfte wehen, und dann werde ich die Octoberzephire nicht scheuen, und zu Ihnen reisen . . . .

Jena d. 8 Octbr 1806

Ich habe heute Ihren werthen Brief vom 3ten erhalten, und antworte Ihnen mit umlaufender Post; daß ich den Ihrigen vom 29. Sept. vorigen Montag d. 6ten erhalten, habe ich Ihnen an demselben Tage gemeldet; ich sehe zugleich aus dem Ihrigen die Ursache des Verzugs, und daß er hienach zur gehörigen Zeit angekommen. Wie freut es mich, daß Sie diese verwirrte Sache so ins Reine gebracht, und wie vielen Dank bin ich Ihnen schuldig; der Revers oder vielmehr die Vervollständigung des Vertrags entspricht allem, was ich nur wünschen konnte. Daß Sie so ins Mittel getreten sind, und die ganze Auflage überzunehmen antrugen, ist freylich ein heroisches Mittel, das aber dem Freunde um so weniger weitere Ausreden übrig ließ, und ich bin Ihnen dadurch um so verbindlicher geworden. — Wenn ich etwa der Mde Niethammer darüber sprechen würde, so würde ich sagen, daß die zwei *rechten* an einander gekommen, daß aber Goebhardt an Ihnen seinen Meister gefunden hat . . . .

Die Größe meines Danks für Ihre Freundschafft könnte ich nur ganz sagen, wenn ich Ihnen beschriebe, in welcher Perplexität ich über diese Sache gewesen bin. Daß sie vollends zum glüklichen Ende geführt worden, wollen wir gleichfalls hoffen; hier erhalten Sie die Hälfte des Mits, Freytags die andre, und dann habe ich gethan, was von meiner Seite zu thun war[1]). Ginge ein Theil dieses Mits freylich verloren, so wüßte ich mir kaum zu helfen; ich würde es schwer wieder herstellen können, und dieses Jahr noch könnte dann das Werk gar nicht erscheinen.

---

1) Daß das am Freitag (10. Oct.) wirklich abgesendete Mic. (s. den folgenden Brief vom 13. Oct.) doch noch nicht das letzte war, ergiebt sich aus dem Brief vom 18. Oct. (Nr. 21).

Leben Sie indeß wohl, und empfehlen Sie mich Mde Nieth. einſtweilen aufs beſte; ſollte es Gott noch wollen, daß wir Frieden behielten, ſo würde ich ihr wohl ſelbſt mich bald zu Füßen werfen.

Ihr ergebenſter Freund

G. W. Hegel
D. u. Prof. der Philoſ.

23.

Hegel an Niethammer.

Jena. Montags den 13 Octbr. 1806 am Tage, da Jena von den Franzoſen beſetzt wurde, und der Kaiſer Napoleon in ſeinen Mauern eintraf.

Welche Beſorgniß ich für die frühern, letzten Mittwoch und Freytag gemachten Abſendungen von Miſt haben muß, erſehen Sie aus dem Datum. — Geſtern Abend gegen Sonnenuntergang ſah' ich die Schüſſe der franzöſiſchen Patrouillen zugleich von Gempenbachthal und von Winzerla her[1]); die Preuſſen wurden aus dem letzteren in der Nacht vertrieben, das Schieſſen dauerte bis nach 12 Uhr, und heute zwiſchen 8 und 9 Uhr drangen die franzöſiſchen Tirailleurs — und eine Stunde nachher die regelmäßigen Truppen ein; dieſe Stunde war eine Stunde der Angſt, beſonders durch die Unbekanntſchaft der Menſchen mit dem Recht, das jeder, nach dem Willen des franzöſiſchen Kaiſers ſelbſt, gegen dieſe leichte Truppen hat, — ihren Foderungen nicht Folge zu leiſten, ſondern mit Ruhe ihnen das nöthige zu geben: es ſind durch ungeſchiktes Verhalten und unterlaſſene Vorſicht manche in Verlegenheit ge-

1) Die Avantgarde des Lannes'ſchen Corps zog längs der Saale heran.

ſetzt worden, Ihre Frau Schwägerin[1]) iſt jedoch, ſo wie auch das Döderleinſche Haus mit der Angſt davon gekommen und unverletzt geblieben; — jene bat mich, da ich ſie dieſen Abend wegen des Poſtabgangs ſprach, Mde Niethammer und Ihnen zu ſchreiben; — ſie hat itzt 12 Officier im Quartier; den Kaiſer — dieſe Weltſeele — ſah ich durch die Stadt zum Recognoſciren hinausreiten[2]); — es iſt in der That eine wunderbare Empfindung, ein ſolches Individuum zu ſehen, das hier auf einen Punkt concentrirt, auf einem Pferde ſitzend, über die Welt übergreifft und ſie beherrſcht. Den Preuſſen (geſtern ſagte man, der König von Preuſſen habe ſein Hauptquartier in Kapellendorf, einige Stunden von hier; wo er heut iſt, wiſſen wir nicht, aber gewiß weiter weg als geſtern; die Herzogin und ihre Prinzeſſin war entſchloſſen in Weimar zu bleiben)[a]) war freylich kein beſſeres Prognosticon zu ſtellen, — aber von Donnerstag bis Montag[3]) ſind ſolche Fortſchritte nur dieſem auſſerordentlichen Manne möglich, den es nicht möglich iſt, nicht zu bewundern.

. . . Aber vielleicht, wenn ich heute gut durchgekommen bin, habe ich ſo viel oder mehr gelitten, als Andre; — nach der ganzen äußern Anſicht muß ich zweifeln, ob mein Miſt, das[b]) Mittwochs und Freytags abgegangen, angekommen; — mein Verluſt wäre in der That gar zu groß — meine ſonſtigen Bekannten, haben nichts gelitten; ſoll ich der einzige ſeyn? Wie äußerſt wünſchte ich, daß Sie doch die baare Bezahlung eines Theils der Summe nachgeſehen, und den präcluſiven Termin[4]) nicht ſo ſtrict gemacht hätten! Da die Poſt doch von hier abging, mußte ich die Sendung wagen. Gott weiß

---

a) Das Eingeklammerte ſteht am Rande der Hſ. — b) 'das ich' Hſ.

1) Schweſter der Frau Niethammer, mit Hofrath J. H. Voigt, Prof. der Mathematik und Phyſik, vermählt.

2) Am Nachmittage nach 3 Uhr.

3) 9.—13. October. Am 10. fiel Prinz Louis Ferdinand von Preußen bei Saalfeld.

4) Für die Ablieferung des Mſc., ſ. oben S. 62.

mit welchem ſchweren Herzen ich dieſe noch wage, doch zweifle ich nicht daran, daß im Rücken der Armee der Poſtenlauff itzt frey circulirt. — Wie ich ſchon früher that, wünſchen nun alle der franzöſiſchen Armee Glük, was ihr bey dem ganz ungeheuern Unterſchiede ihrer Anführer und des gemeinſten Soldaten von ihren Feinden, auch gar nicht fehlen kann; ſo wird unſre Gegend von dieſem Schwall bald befreyt werden.

Die Frau Hofräthin Voigt ſagte mir, daß ſie den Poſtillon erſt morgen früh werde abgehen laſſen, und ich habe ihr davon geſprochen bey dem Generalſtab, der in ihrem Hauſe logirt, ſicheres Geleit ſich auszubitten, was nicht abgeſchlagen werden wird; ſo wird, hoffe ich, Gott meine Schreibereyen Ihnen noch auf den Termin überliefern; ſobald Sie erfahren, wie etwas Geld an mich zu ſchicken iſt, ſo bitte ich Sie aufs äußerſte es doch zu thun; ich werde in kurzem deſſen durchaus nöthig haben.

[P.S.] Nachts um 11 Uhr (im Amtscommiſſär Hellfelds Haus, wo ich itzt logire und die Reihen von Feuer der franzöſiſchen Bataillons, die ſie aus den Fleiſchbänken, Trödelbuden und dergl. auf dem ganzen Markte haben, mitanſehe.

Ihr Hegel
Prof. zu Jena.

Daß Heyligenſtädt[1]) vor 8 Tagen geſtorben, ſchrieb ich Ihnen neulich, und da Ihnen dieſe Nachricht zu wichtig ſeyn muß, wiederhohle ich es auf den Fall, daß jenes Paket nicht angekommen — aber um alles bitte ich Sie, mir doch bald zu ſchreiben; die Briefe, die heute angekommen, ſind noch nicht ausgeſucht; — ich weiß daher nicht einmal, ob Briefe von Bamberg angekommen.

[Der ſichtlich in großer Aufregung, die ſich auch in den Schriftzügen kundgiebt, geſchriebene Brief iſt mit einigen Auslaſſungen gedruckt bei Roſenkranz, Hegels Leben S. 229.]

1) Niethammers Anwalt und Geſchäftsführer.

24.

Hegel an Niethammer.

A
Monsieur le D. Niethammer
Conseiller de la direction du Pays
au service de Sa Maj. Bavar.
à Bamberg.

Jena d. 18. Octbr 06.

Da uns der Hr Kriegscommissär[1]) eine Gelegenheit anbietet Briefe fortzuschicken, so will ich sie benutzen, Ihnen einige Zeilen zu schreiben.

Wir fangen seit gestern und heute an, ruhiger zu werden; die Armee ist weit vorwärts; hier sind nur blessirte, mit weniger Wache. — Einen Brief durch einen Studenten erhalten Sie vielleicht später als diesen[2]). — Ihr Haus in der Leitergasse war allerdings in Feuersgefahr; das Glük der Windstille hat es, wie die ganze Stadt, allein gerettet (worin ich auch einige Stunden logirte)[a]); in dem Hause Ihrer Frau Schwägerin hat, wie gesagt worden, Bonaparte, wenigstens Berthier, logirt; ob ich sie schon oft sprach, vergaß ich jedesmahl nach diesem Umstande zu fragen; sie hat durch Einquartirung viele Kosten und noch mehr Hausunruhe gehabt, und ist sehr angegriffen, übrigens aber unbeschädigt geblieben. — Gruner hat sehr viel gelitten[3]); wer Contenance behielt, französisch sprach, zu Hause blieb, erhielt sich vor der Plünderung — Asverus sprach ich so eben[4]); sie haben Einquartirung und sind unversehrt — Göthe schreibt uns so eben auch und er-

a) Das Eingeklammerte am Rand.

1) Bigot. Platzcommandant war Bouchard, Escadronchef.

2) Scheint nicht angekommen zu sein.

3) Christian Gottfried G., seit 1773 Professor der Medicin und Botanik in Jena (gest. 1815). S. über ihn A. Hirsch in der Allg. D. Biographie 10, 38.

4) Ferdinand A., Universitäts-Syndikus und Justizrath (Vater von Gustav A., Professor und O.-App.-Rath in Jena); gest. 1830.

che, — ein Daſeyn, das unmittelbar ſelbſtbewußte Exiſtenz iſt. Wie das einzelne Selbſtbewußtſeyn in ihr da iſt, iſt es eben ſo unmittelbar als eine allgemeine Anſteckung; die vollkommne Beſonderung des Fürſichſeyns iſt zugleich die Flüſſigkeit und die allgemein mitgetheilte Einheit der vielen Selbſt; ſie iſt die als Seele exiſtirende Seele. Der Gott alſo, der die Sprache zum Elemente ſeiner Geſtalt hat, iſt das an ihm ſelbſt beſeelte Kunſtwerk, das die reine Thätigkeit, die ihm, der als Ding exiſtirte, gegenüber war, unmittelbar in ſeinem Daſeyn hat. Oder das Selbſtbewußtſeyn bleibt in dem gegenſtändlich Werden ſeines Weſens unmittelbar bei ſich. Es iſt, ſo in ſeinem Weſen bei ſich ſelbſt ſeyend, reines Denken oder die Andacht, deren Innerlichkeit in der Hymne zugleich Daſeyn hat. Sie behält die Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns in ihr und vernommen iſt dieſe Einzelnheit zugleich als allgemeine da; die Andacht in Allen angezündet iſt der geiſtige Strom, der in der Vielfachheit des Selbſtbewußtſeyns ſeiner als eines gleichen Thuns Aller und als einfachen Seyns bewußt iſt; der Geiſt hat als dieſes allgemeine Selbſtbewußtſeyn Aller ſeine reine Innerlichkeit eben ſo wohl als das Seyn für Andere und das Fürſichſeyn der Einzelnen in Einer Einheit.

Dieſe Sprache unterſcheidet ſich von einer andern Sprache des Gottes, die nicht die des allgemeinen Selbſtbewußtſeyns iſt. Das Orakel ſowohl des Gottes der künſtleriſchen als der vorhergehenden Religionen iſt die nothwendige erſte Sprache deſſelben, denn in ſeinem Begriffe liegt eben ſo wohl, daß er das Weſen der Natur als des Geiſtes iſt und daher nicht nur natürliches ſondern auch geiſtiges Daſeyn hat. Inſofern dieß Moment erſt in ſeinem Begriffe liegt und noch nicht in der Religion realiſirt iſt, ſo iſt die Sprache für das religiöſe Selbſtbewußtſeyn Sprache eines fremden Selbſtbewußtſeyns. Das ſeiner Gemeinde noch fremde Selbſtbewußtſeyn iſt noch nicht ſo da, wie ſein Begriff fordert. Das Selbſt iſt das einfache und

kundigt ſich nach uns[1]) (er iſt unverſehrt geblieben)[a]); das Bleiben beyder Herzoginnen hat ſehr viel genützt; der Stadt iſt es ſo ſchlecht als uns gegangen . . . .

Was nun meine Geſchichten betrift, ſo fragte ich Asverus über die rechtliche Seite derſelben; er behauptet aufs beſtimmteſte ſolche Umſtände erhaben über alle Verbindlichkeiten. Montags[2]) geht die erſte Poſt, ſowohl fahrende als reitende wieder ab; mit dieſer ſchike ich alſo die letzten Bogen ab[b]), die ich ſeitdem immer in der Taſche herumſchleppe mit einem Briefe aus der Schreckensnacht vor dem Brande[3]). — Wenn nun die Abſendung von Mittwoch und Freytags vor 8 Tagen an Ort und Stelle richtig angekommen, ſo iſt weder der Druck aufgehalten worden noch kann Göbhardt wegen der Verſpätung dieſer letzten α) wenigen Bogen, β) um der eingetretnen Umſtände willen, keine Bedenklichkeiten machen; da ich hier geplündert bin, dieſer Winter in Anſehung der Akademie gar kein Intereſſe des Hierbleibens [und bey] der nothwendig einzutretenden Theurung, Dieberey u. ſ. f. nur Unannehmlichkeiten darbietet[c]), meine Gegenwart in Bamberg wegen der Correctur ſehr weſentliche Dienſte, wegen der Beſchleunigung und des Hereinbringens der Verſäumniſſe, die nothwendig eingetreten ſind, leiſten kann, — das vorzüglichſte endlich, daß ich Sie und Ihre Familie dort finde, — ſo denke ich wenigſtens einen Theil des Winters dort zuzubringen . . . .

Das Geld, das ich einzunehmen habe, ſetzt mich in völligen Stand, dieſen Winter ohne Beſchwerde durchzubringen. Iſt vollends eins der Paquete des Mſts verloren, ſo wird meine Gegenwart ganz nothwendig; freylich haben die Kerls

a) Das Eingeklammerte am Rand. — b) 'an' Hſ. — c) 'des Hierbleibens darbietet, der nothwendigen — darbietet' Hſ.

1) S. das Rundſchreiben Goethes vom 18. October an ſeine Freunde, unter denen auch 'Herr Profeſſor Hegel auf dem alten Fechtboden' genannt iſt, in 'Goethe, Weimar und Jena im J. 1806', herausgegeben von Richard u. Rob. Keil, S. 57.

2) 20. October.

3) Vom 13. October, Nr. 23.

meine Papiere wie Lotterieloose in Unordnung gebracht, so daß es mich die gröste Mühe kosten wird, das nöthige herauszufinden. Wie sehnlich hoffe ich auf die erste Nachricht davon! — Aber eine Bitte bin ich genöthigt Ihnen [vorzutragen], mir durchaus Geld zu schicken; ich bin in dem dringendsten Bedürfnisse; Frommans Gastfreundschafft hat mich aufgenommen und indeß erhalten[1]), — ungeachtet eine schreckliche Last auf ihnen[a]) gelegen hat und zum Theil noch liegt; — ich schreibe an ihrem Tische und frage sie, ob ich auch von ihrer Seite Grüße ausrichten soll? und erhalte von ihnen sowohl als Seebeks, die auch hier sitzen den Auftrag dazu, und zu dem herzlichen Glükwunsche, daß Sie[b]) diese Geschichte nicht mitgenossen. Das Resultat ist, Sie doch um Geld, wenn auch nur 6–8 Carolin zu bitten[c]); ich würde Sie, auch ohne die Göbh. Aussichten, die ich für gut halte, bitten, diese Gefälligkeit für mich zu haben[2]).

Empfehlen Sie mich Mde Niethammer aufs beste; — wie sehr muß es diese es freuen, Ludwig[3]) mitgenommen zu haben; bey Naumburg ist die zweyte grosse Schlacht vorgefallen; der Zustand der Schulpforte mag auch hübsch seyn. Leben Sie wohl.

Ihr Hegel
Prof. der Philos.

Die folgenden Briefe H.s an Niethammer vom 20., 22., 24. Oct. und 3. Nov. betreffen hauptsächlich die gleichen Anliegen

---

a) 'Ihnen' Hf. — b) 'sie' Hf. — c) 'schiken' Hf.

1) Vgl. die Erzählung der Frau Frommann: Das Frommannsche Haus und seine Freunde, 1870, S. 62. H. hatte seine Wohnung verlassen, nachdem der Wirth das Haus preisgegeben. (Nachricht von Frommann in der oben angeführten Schrift: Goethe, Weimar u. Jena S. 74).

2) H.s Geldnoth wurde auch Goethe bekannt. Er schrieb, Weimar 24. Oct. 1806, an Knebel in einem Postscript: 'Bedarf Hegel etwas Geld, so gieb ihm biß etwa auf 10 Thaler.' Briefw. 1, 276.

3) Döderlein.

und Sorgen bezüglich der Manuscriptsendungen und Geldnoth. Endlich am 22. erhielt H. durch seinen Freund Nachricht über die glückliche Ankunft der bis zum 10. abgesendeten Pakete und über eine Honorarzahlung Göhhardts von 144 fl., auf die er in Jena Anweisung ertheilen durfte. Mit dem wärmsten Danke sprach er sich gegen N. aus: 'In diesem allgemeinen Unglük, welcher Trost und Hülfe ist mir Ihre Freundschaft! ohne diese Hülfe, in welchem Zustand wäre ich'! — Was sonst in diesen Briefen von Interesse ist, das die Lage und Stimmung des Moments bezeichnet, wird nachfolgend auszugsweise mitgetheilt.

Jena, 22. Oct. 1806.

. . . . Wir werden ruhiger, aber freylich in der Ruhe fängt jeder erst seinen Verlust an, recht zu fühlen — daß es Wenigenjena[1]) auch schlecht gegangen, hörte ich von Asverus: die Thore sind verbrannt und der Garten zu einem Bivouac für die Pferde gemacht. — Sonst kann man nirgend weniger von der Armee wissen, als hier. — Der Senat hat ein grosses Proclama heute drucken lassen, das Sie wohl in den öffentlichen Zeitungen lesen werden; den 3ten Nov. will man so thun, als ob die Vorlesungen anfangen sollen; sobald ich Geld habe, — und diß wird in wenigen Tagen geschehen — und NB die Postwagen wieder gehen, gedenke ich Ihrer Einladung zu folgen und zu Ihnen zu kommen; das gute Wetter muß auch anhalten; welches Glück für die Franzosen und für uns diß Wetter! windiges Wetter hätte die ganze Stadt in Asche gelegt! . . .

Jena d. 24. Oct. 1806.

. . . . Wir sind nun in einem etwas ruhigeren Zustande; schon letzten Montag war nach einem vorgestern hier eingetroffenen Ordre du jour der Kaiser in Dessau, Murat 4 Stunden von Magdeburg, Bernadotte und Soult bey Witten-

---

1) Niethammers Besitzung, auf der ein Pächter wirthschaftete. In Wenigen-Jena und Camsdorf, gegenüber der Stadt auf der andern Seite der Saale, bivakirten Truppen des Corps von Lannes am 13. October; s. Klopfleisch, Die Schlacht bei Jena S. 43. 133.

berg über die Elbe, Frieden mit Sachsen, Lucchesini im preussischen. Der Herzogin gab der Kaiser das Land zurük, aber ihr Gemahl, der die Frist von 6 Tagen verstreichen ließ, von der preussischen Armee da zu seyn, ist ausgeschlossen; man erwartet die Nachricht, daß der Kaiser in Berlin ist[1]). Die meisten preussischen Generale sind geblieben oder verwundet, man sagt diß vom Könige selbst, der sich nicht nach Magdeburg, sondern gegen Berlin gezogen zu haben scheint. — In Halle ist es fürchterlich zugegangen, so arg oder ärger als hier, doch fehlen noch die Details; die Studenten sind alle mit 1 Thlr preussisch fortgeschickt, mit der Drohung den folgenden Tag arretirt zu werden, wer sich noch betreffen ließe*)[2]). — Es sollen zwischen Halle und hier bey 600 sich befinden: Hofkommissär Otto und Schneider W.*) sind heute abgereißt um sie hieher einzuladen. Welche herrliche Aussichten für uns! Es ist von Gott zu hoffen, daß der Thlr preussisch, der sonst eben keinen besonderen Segen enthielt, für Jena mit einem ähnlichen Gedeihen als die Gerstenbrode im Evangelium begabt werden . . . .

Wäre die französische Armee zurükgeschlagen worden so hätte ganz Jena einmüthig mit dem Stecken in der Hand, und die Kinder, was Kinder hat, an und auf dem Arme auswandern müssen. — So hat sich kein Mensch den Krieg vorgestellt, wie wir ihn gesehen! . . . .

Jena, 3 Nov. 1806.

. . . Wir fangen an [uns] von unserm Schröcken nach und nach zu erhohlen: freylich gibt es noch schlechte Intermezzi; weil der Magistrat nicht Menschen genug für das Hospital [hat], das noch 800 Franzosen — und 400 Preussen

*) was sich — liessen' Hs. — **) der Name ist unleserlich.

1) Napoleon hielt am 27. October seinen Einzug in Berlin.

2) Vgl. G. Steffens, 'Was ich erlebte' 5, 212, wo aber nichts vom 'Thaler preußisch' vorkommt.

enthalt, — statt der vierthalb bis viertausend [die] zuerst hier waren — nahmen die Dragoner einen Tag über alles, was sich auf der Straße blicken ließ und führten[a] sie ins Lazareth. — Doch ist itzt wieder alles vermittelt. Der Commandant und Commissär[1], der bey Frommans logirt und den ich dort oft sehe, sind sehr brave Leute, — ein Glük, das wir bei der Imbecillität des Magistrats, der[b] durch die Umstände zur völligen Nullität herabgesunken, sehr zu schätzen haben. Der junge von Ziegesar ist itzt endlich von Weimar als Commissarius hieher geschickt, was gleich anfangs hätte geschehen müssen, und so werden wir itzt in bessre Ordnung kommen. — Die Lebensmittel sind itzt bey weitem wohlfeiler als zur Zeit da die Preussen hier waren; das Elend wird sich aber erst im Winter und Frühling äussern.

Gestern habe ich auch Wenigen Jena besucht und den dortigen Stand angesehen und befragt — das liebe Wenigenjena[2] — grosser Schaden ist nicht geschehen . . . .

Von den Hallenser Studenten ist noch nichts hier angekommen; — wir hören, daß man von Jena überall sagt, daß kein Haus in J. stehen geblieben; so arg ist es nun nicht ergangen. — Loders in Halle sind verschont geblieben, beyde waren aber nicht da — Schützens haben viele Noth gehabt, eine oder beyde Kassen verloren — in ihrem Hause haben sich Preussen und Franzosen herumgebalgt.

Sonst wissen wir vom Kriege nicht mehr als was wir in der Hamburger Zeitung lesen; — Jena ist nicht mehr auf der Etappenroute; es kommt also von der Armee niemand hier an und durch. Nur diß merkwürdige hörte ich gestern von einem Studenten, der dabey anwesend war, daß mit Trommelschlag feyerlich in Erfurt auf allen Strassen abgelesen worden, daß die Erfurter nunmehr kais. kön. französische Unterthanen seyen. Über das Schikal unsers Landes weiß man noch

a) ‘führte’ Hs. — b) ‘der’ Hs.

1) S. oben S. 70 Anm. 1.
2) S. oben S. 73 Anm. 1.

nichts; — es iſt von Weimar aus an den Herzog geſchikt worden (Hr v. Spiegel); er traf ihn in Wolfenbüttel, wo er eine Armee von 12000 Mann commandirte — die geſammelten zerſtreuten Truppen — er antwortete, daß er dieſe dem Könige vorher zuführen müſſe, um ſeinen Abſchied angehalten und ihn zu erhalten hoffe[1] . . . .

1807.

25.

Hegel an Schelling.

Jena 3 Jan. 1807.

Bey meiner Rükkunft aus Bamberg, wo ich einige Wochen zugebracht habe, fand ich — vor etwa 14 Tagen, — Deine Schrift, das Verhältniß der Naturphiloſophie zur neuverbeſſerten Fichte'ſchen betreffend, hier vor[2]. Ich habe Dir ſowohl für diß Geſchenk ſelbſt meinen Dank abzuſtatten, als Dir zu ſagen, daß mich die freundſchaftliche und ehrenvolle Weiſe, mit der Du meines Aufſatzes über die Fichte'ſche Philoſophie im kritiſchen Journal erwähnt haſt, gefreut hat. Außerdem iſt es mir eine angenehme Veranlaſſung, Dich um Nachrichten von Dir zu bitten, und Dir von meinem Zuſtande zugleich zu geben. Daß ich deren ſchon mehrere vernachläſſigt, darüber habe ich mich ohnehin bey Dir zu entſchuldigen, beſonders noch itzt darüber, daß ich auf Deine freundſchaftliche Einladung zur Theilnahme an den Annalen der Medicin[3] nicht geantwortet; der Grund lag in dem Wunſche, Dir meine Bereitwilligkeit zu Beytragen, ſoweit deren von mir zu er-

1) Nicht ganz ſo lautete die hochherzige Antwort Karl Auguſts, worin er ſich auf die militäriſche Ehre berief, die ihm nicht geſtattet habe, die preußiſchen Dienſte ohne die Erlaubniß des Königs zu verlaſſen. S. das Schreiben in Fr. v. Müller, Erinnerungen aus der Kriegszeit 1806—1813 S. 55.

2) Erſchienen bei Cotta 1806.

3) Jahrbücher der M., Bd. 1—3, 1805—1808 bei Cotta.

warten ſind, zugleich durch die That zu beweiſen, aber ich konnte nicht dazu kommen, ihn auszuführen, und ſo unterblieb auch das, was ich wenigſtens hätte erwiedern ſollen.

Daß ich mich an Deiner Auseinanderſetzung des neuerlichen Fichte'ſchen Syncretismus, „der alten Härte mit dieſer neuen Liebe" und ſeiner ſeitſinnigen Originalität mit dem[a]) ſtillſchweigenden Aufleſen neuer Ideen, recht ergötzt habe, brauche ich Dir nicht zu ſagen. Ebenſoſehr hat es mich gefreut, daß Deine ſo kraftige als gemäßigte Weiſe ſeine perſönlichen Anfälle zu Schanden gemacht hat[1]). Daß er ſich ſonſt, indem er ſich darauf einließ, oft albern benommen, davon haben wir Beyſpiele genug, aber ich meyne, diß ſey das Erſte, wo er bis zu Niederträchtigkeiten fortgeſchritten iſt, welche zugleich auch platt, auch nachgeſchwatzt ſind. — Der Zweck der Schrift, der auſſer der nothwendigen Erklärung über die letztere Seite ſich auf das eigentliche Philoſophiſche einſchränkt, macht, daß Du diß neuerliche Auftreten Fichte's noch ſchonend behandelt haſt; denn wenigſtens das Eine dieſer Popularitäten, der Geiſt der Zeiten[1]), das ich allein geſehen, enthält Lächerlichkeiten genug, die eine ebenſo populäre Handhabung zulaſſen und faſt dazu einladen. Dergleichen Zeug, mit ſolchem Eigendünkel vorzubringen, — ohne ihn aber würde es ganz unmöglich ſeyn, — kann allein durch ſein Publicum begreiflich ſeyn, das wie ſonſt aus Leuten beſtand, die noch gar nicht orientirt waren, ſo itzt aus ſolchen, die ganz desorientirt ſind, und alle Subſtanz verloren haben, wie ſich auch vor kurzem auf einem andern Felde hinreichend gezeigt.

Es freute mich zu hören, daß Du Dich in Deinen itzigen Verhältniſſen nicht nur wohl befindeſt, ſondern daß ſie Dir auch diejenigen ſind, die Du allen andern vorziehſt[2]). — Was

a) der Hſ. — b) daß Hſ.

1) Es iſt vermuthlich Fichtes Schrift: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, in Vorleſungen 1804 auf 1805, gemeint, welche 1806 in Berlin erſchienen war.

2) Schelling war ſeit Frühjahr 1806 in München als Mitglied der

uns hier betrift, so haben wir den Ruhm, den Jena erlangt hat, noch nicht verwinden können; doch waren wir eigentlich vorher schon ziemlich so weit gekommen, als das Wasser ist, alle Püffe aushalten zu können; viel zu verderben war nicht mehr. Ich hatte freylich seit einiger Zeit meine Blike und Hoffnungen da und dorthin gewandt; man scheint aber überhaupt noch die Überzeugung, daß das Lehramt der Philosophie eigentlich von jedem mehr oder weniger versehen werden könne, sehr allgemein zu haben. — oder vielmehr da man weiß, daß keine Wissenschaft und Fakultät ohne sie bestehen kann, und zugleich auch fühlt, daß diese nichts philosophisches enthalten und ohne sie es so weit gebracht, so scheint ihnen die Philosophie eigentlich in diesem Nichts zu bestehen. – Schelver ist nach Heidelberg, zwar mit einem Rufe, doch noch ohne definitive Anstellung; ich habe dort wenig Aussichten. Es ist mir nur Bayern übrig, und in Bamberg hoffte ich zu hören, was da Neues im Werke sey; vor itzt höre ich*), daß Nichts geschehe. Da Du näher an der Quelle bist, erfährst Du vielleicht bestimmter, welche Absichten man dort hat, und kannst es zugleich beurtheilen, ob für mich sich dort Aussichten eröffnen können; ich darf in diesem Falle Deine Freundschaft um Nachrichten, um Rath, selbst um Hülfe ersuchen. Es würde mir höchst wünschenswerth [seyn], eine etwas äußerlich gesichertere Lage zu finden. — Unser Frieden hat den status quo hergestellt, und damit das Ganze vielleicht noch weiter zurükgesetzt, als es schon war; doch ist von dem Geiste des nördlichen Deutschlands, so manche Bedingungen auch in ihm vorhanden sind*), die dem südlichen noch fehlen, nichts rechtes mehr zu erwarten; die formelle Cultur scheint ihm zum Loose gefallen, und dieser

---

a) 32 Hs. – b) 28 Hs.

Akademie der Wissenschaften mit Beibehaltung seines bisherigen Professorengehalts. (Im Sommer 1807 wurde er zum Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste mit dem Titel Director ernannt. Aus Schl.s Leben II, 87 f.

Dienst allein ihm angewiesen zu sein, dessen Früchte ein besserer Genius zu genießen haben wird.

Ich hoffte längst, — sogar schon vergangene Ostern, Dir etwas von meiner Arbeit schicken zu können — und auch dis war Schuld an Verlängerung meines Stillschweigens, — aber itzt sehe ich endlich dem Ende des Drucks entgegen, und werde es Dir — doch ist es nur der Anfang, freulich für den Anfang voluminös genug — auf diese Ostern senden können. Es wird besonders interessiren, wenn Du meine Gedanken und Manier nicht mißbilligen wirst.

Ebenso wird es mich freuen, wenn Du die Schuld meines langen Stillschweigens auf die Zeite setzen und mich bald von Dir etwas wirst hören lassen, — als warum ich Dich sehr bitten will. — Ich hoffe, daß Madame Schelling sich ebenfalls in München wohl gefällt und wohl befindet, und bitte Dich, ihr meine besten Empfehlungen zu machen; — lebe wohl

Dein

Hegel.

Schellings eingehende Antwort, München 11. Jan. 1807, s. Aus Schs Leben 2, 110—114. Bezüglich der im Druck befindlichen 'Phänomenologie des Geistes' äußert sich derselbe mit den Worten: 'Auf Dein endlich erscheinendes Werk bin ich voll gespannter Erwartung. Was muß entstehen, wenn Deine Reife sich noch Zeit nimmt, ihre Früchte zu reifen! Ich wünsche Dir nur ferner die ruhige Lage und Muße zur Ausführung so ordnungsvoller und gleichsam zeitloser Werke.'

26.

Hegel an Niethammer.

Sr. Hochwürden
Herrn Landesdir. Rath
D. Niethammer
in Bamberg

Jena 16. Jan. 1807.

Ihren letzten Brief, wertheſter Freund, den ich um der Recommendation auf der Addreſſe willen Sonnabends früh ſtatt Mittags erhalten, habe ich damit honorirt, daß ich denſelben Tag Miſt der Vorrede an Göbhard geſchikt.

[Das Folg. handelt von Correctur und Druckfehlerverzeichniß.]

So viel hiervon; bald, aber noch immer nicht itzt kann ich dem Kinde glükliche Reiſe ſagen; — bey dem letzten Durchleſen zum Behuf der Druckfehler hatte ich freylich öfters den Wunſch, das Schiff hier und da noch vom Ballaſte ſäubern und flotter machen zu können. — Bey einer bald zu erfolgenden 2ten Auflage — si diis placet?! ſoll alles beſſer werden, darauf will ich mich und andre vertröſten.

Freylich die politiſchen Umſtände ſind 2ten Auflagen eben nicht günſtig; oder vielmehr ſind ſie es recht ſehr nur Auflagen andrer Art. Den Hallenſer Profeſſoren[a]) iſt ihre Bitte, ſowohl Studenten annehmen zu dürfen, als wenigſtens ihre Beſoldungen, wie die übrigen preuſſiſchen Staatsdiener, ausgezahlt zu erhalten, abgeſchlagen worden. — Für uns hilft diß alles übrigens nicht; der Herzog wird bald zurükkommen; auch diß wird den Stein nicht lüpfen.

Doch ich muß abbrechen; von Hrn D. Asverus werden Sie heute auch ſchon eine Epiſtel erhalten haben; ich erwarte dagegen eine von Julius[1]) mit einer ausführlichen Erzählung der Aufführung der Komödie. — Es iſt etwas Neues erſchienen: Der Dichter und ſein Vaterl. ıb, in 3 Aufzügen von

a) 'Hallenſern Prof.' Hl.
1) Nieth.s Sohn.

dadurch schlechthin allgemeine Fürsichseyn; jenes aber, das von dem Selbstbewußtseyn der Gemeinde getrennt ist, ist nur erst ein einzelnes. — Der Inhalt dieser eignen und einzelnen Sprache ergiebt sich aus der allgemeinen Bestimmtheit, in welcher der absolute Geist überhaupt in seiner Religion gesetzt ist. — Der allgemeine Geist des Aufgangs, der sein Daseyn noch nicht besondert hat, spricht also eben so einfache und allgemeine Sätze vom Wesen aus, deren substantieller Inhalt in seiner einfachen Wahrheit erhaben ist, aber um dieser Allgemeinheit willen dem weiter sich fortbildenden Selbstbewußtseyn zugleich trivial erscheint.

Das weiter gebildete Selbst, das sich zum Fürsichseyn erhebt, ist über das reine Pathos der Substanz, über die Gegenständlichkeit des aufgehenden Lichtwesens Meister und weiß jene Einfachheit der Wahrheit als das Ansichseyende, das nicht die Form des zufälligen Daseyns durch eine fremde Sprache hat, sondern als das sichere und ungeschriebene Gesetz der Götter, das ewig lebt und von dem niemand weiß, von wannen es erschien. — Wie die allgemeine Wahrheit, die vom Lichtwesen geoffenbart wurde, hier ins Innere oder Untere zurückgetreten und damit der Form der zufälligen Erscheinung enthoben ist, so ist dagegen in der Kunstreligion, weil die Gestalt des Gottes das Bewußtseyn und damit die Einzelnheit überhaupt angenommen hat, die eigne Sprache des Gottes, der der Geist des sittlichen Volkes ist, das Orakel, das die besondern Angelegenheiten desselben weiß und das Nützliche darüber kund thut. Die allgemeinen Wahrheiten aber, weil sie als das Ansichseyende gewußt werden, vindicirt sich das wissende Denken und die Sprache derselben ist ihm nicht mehr eine fremde sondern die eigne. Wie jener Weise des Alterthums, was gut und schön sey, in seinem eignen Denken suchte, dagegen den schlechten zufälligen Inhalt des Wissens, ob es ihm gut sey mit diesem oder jenem umzugehen, oder ei-

St. Schütze, Leipzig[1]); es wird Ihnen gefallen, laſſen Sie es ſich kommen; der Gedanke iſt ſehr gut und das Ganze munter gehalten — das Ende ausgenommen.

Ich bitte mich Mde Niethammer recht ſehr zu empfehlen. Ich werde alle Tage beym Eſſen und Bettgehen — zwey unausbleibliche Funktionen — an ſie erinnert[2]). — Ebenſo meine tauſend Grüße an den Julius Niethammerus mihi carissimus.

Leben Sie wohl

Ihr

Freund Hgl.

27.

Hegel an Zellmann.

Chriſtian Gotthilf Zellmann, eines Bauern Sohn aus dem Eiſenach'ſchen, gehörte zu den erſten Schülern Hegels in Jena, ſtarb aber ſchon 1808 an der Auszehrung. Gabler, der mit ihm H.s Vorleſungen 1805/6 hörte, ſagt von ihm in einer hdſ. Mittheilung vom J. 1840: 'Er war am meiſten in das innere Verſtändniß von Hegel eingedrungen. Ich muß noch jetzt ſein eignes Vorarbeiten und eine gewiſſe ſpeculative Divinationsgabe, die er dafür beſaß, bewundern.'

Jena, 23. Jan. 1807.

Ihre gütige Zuſchrift v. 18. Novbr. 1806 habe ich erſt ſpät im December, und zwar in Bamberg erhalten, wohin ich auf einige Wochen gereiſt war; die Rückreiſe und andere Geſchäfte haben die Antwort von meiner Seite verzögert, worüber ich Ihnen meine Entſchuldigung mache.

Es hat mich gefreut, daß Sie mein Andenken in Ihrer Abweſenheit bewahren, noch mehr, daß Sie dieſen Winter der

---

1) J. Stephan Schütze, Schriftſteller, Herausg. von Taſchenbüchern und Journalen. Auf dem Titel des genannten Luſtſpiels ſteht: 'Als Vorſchlag zu einer Todtenfeyer für alle Dichter, die geſtorben ſind oder noch ſterben werden.' Leipz. 1807. S. Gödeke, Grundriß 3, 616 (2. A.).

2) H. hatte im Dec. 1805 mehrere Wochen in Bamberg bei Niethammer als Gaſt des Hauſes zugebracht.

Einſamkeit und dem Studium der Philoſophie widmen. Noch iſt beides ohnehin vereint; die Philoſophie iſt etwas Einſames; ſie gehört zwar nicht auf Gaſſen und Märkte, aber noch iſt ſie von dem Thun der Menſchen fern gehalten, worein ſie ihr Intereſſe, ſo wie von dem Wiſſen, worein ſie ihre Eitelkeit legen. Aber auch Sie zeigen ſich auf die Geſchichte des Tages aufmerkſam; und in der That kann es nichts Ueberzeugenderes geben, als ſie, davon, daß Bildung über Rohheit und der Geiſt über geiſtloſen Verſtand und Klügelei den Sieg davon trägt. Die Wiſſenſchaft iſt allein die Theodicee: ſie wird eben ſo ſehr davor bewahren, vor den Begebenheiten thieriſch zu ſtaunen, oder klügererweiſe ſie Zufälligkeiten des Augenblicks oder des Talents eines Individuums zuzuſchreiben, die Schickſale der Reiche von einem beſetzten oder nicht beſetzten Hügel abhängig zu machen, als über den Sieg des Unrechts und die Niederlage des Rechts zu klagen. Was gegenwärtig verloren geht, daran meinen die Menſchen ein Gut oder göttliches Recht beſeſſen zu haben, ſo wie ſie Das, was erworben wird, dagegen mit böſem Gewiſſen beſitzen werden. So falſch ihre Gedanken vom Rechte ſind, ſo falſch auch die Meinung von den Mitteln oder Dem, was die Subſtanz und die Kraft des Geiſtes ausmacht: ſie ſuchen ſie in ſolchen Umſtänden, die bis zum gänzlich lächerlichen gehen, und überſehen das, was ihnen am nächſten liegt, und halten das für vortreffliche Stützen, was ſie gerade in den Untergang zieht.

Die franzöſiſche Nation iſt durch's Bad ihrer Revolution nicht nur von vielen Einrichtungen befreit worden, über die der Menſchengeiſt als über Kinderſchuhe hinaus war, und die darum auf ihr, wie noch auf den andern, als geiſtloſe Feſſeln laſteten, ſondern auch das Individuum hat die Furcht des Todes und das Gewohnheitsleben, das bei Veränderung der Couliſſen keinen Halt mehr in ſich hat, ausgezogen: diß gibt ihr die große Kraft, die ſie gegen andere beweiſt. Sie laſtet auf der Verſchloſſenheit und Dumpfheit dieſer, die, endlich gezwungen ihre Trägheit gegen die Wirklichkeit aufzugeben, in

dieſe heraustreten und vielleicht, indem die Innerlichkeit ſich in der Aeuſſerlichkeit bewahrt, ihre Lehrer übertreffen werden.

Vom Katholicismus iſt fürs nördliche Deutſchland wohl nichts zu fürchten. Intereſſant würde es werden, wenn der Punkt der Religion zur Sprache käme, und am Ende könnte es wohl dazu kommen. Vaterland, Fürſten, Verfaſſung u. dgl. ſcheinen nicht die Hebel zu ſeyn, das deutſche Volk emporzubringen; es iſt die Frage, was erfolgte, wenn die Religion berührt würde. Ohne Zweifel wäre nichts ſo zu fürchten, als diß. Die Führer ſind vom Volke getrennt, beide verſtehen ſich gegenſeitig nicht: was die erſteren zu leiſten wiſſen, hat dieſe Zeit ziemlich gelehrt, und wie das letztere es treibt, wenn es für ſich handelt, werden Sie aus Ihrer Nachbarſchaft am beſten geſehen haben.

Leben Sie wohl, grüßen Sie Ihren Freund Köhler vielmals: es wird mich freuen, Sie bald wieder hier zu ſehen. Mit Ihrer Schuld machen Sie es nach Bequemlichkeit. Ich bin mit Hochachtung Ihr ergebener Freund

Hegel,
D. und Prof. d. Phil.

[Nach Druck in Verm. Schriften S. 627—629.]

28.

Niethammer an Hegel.

Herrn Profeſſor Hegel
Wohlgebohren
in Jena.

Bamberg, den 16ten Febr. 1807.

Hochgeſchätzter Freund!

Mit Ungeduld haben Sie wohl ſchon am vorigen Freitag einer Antwort von mir entgegen geſehen[1]). So gern ich

1) Der vorausgegangene Brief Nieth.s iſt ſo wenig als der von H. vorhanden.

aber auch ihrem Wunsch entgegengekommen wäre, so war mirs doch nicht vergönnt, weil der kleine Umstand, an dem die Entscheidung noch hing, sich nicht entscheiden wollte. Nach einer neuen Erinnerung, die [ich] bei dem Geh. R. v. Bayard[1]) gestern machte, bin ich endlich so weit Ihnen Folgendes Bestimmtere vorzulegen.

Der Eigenthümer der hiesigen Zeitung hat seinen Redacteur, einen französischen Emigrirten beim letzten Durchzug der Franzosen an den Marschall Davoust als Begleiter abgegeben, und in Hoffnung, daß er zurückkehren werde, die Redaction einstweilen einem hiesigen Professor Täuber übertragen, der denn dieses Geschäft so brillant führt, daß er der Zeitung beinah schon die Todesfackel angezündet hatte. Dieser Umstand in Verbindung mit dem andern, daß der vorige Redacteur nicht zurükkömmt, hat den Herrn Schneidawind oder Schneidewang oder wie sonst der wunderlich prononcirte Name des Zeitungsinhabers heißt[2]) — bewogen, sich schleunigst um Hülfe umzusehen. Geh. R. Bayard, an den er sich wendete, trug zuerst mir selbst das utile an; da ich das Geschäft mit meinen übrigen gegenwärtig sehr gehäuften andern Geschäften unverträglich fand, lehnte ich den Antrag ab, schlug aber sogleich Sie vor. Dieser mein Antrag wurde zwar sogleich angenommen, weil aber, in eventum der Unterhandlungen mit mir, schon mit einem gewissen Bezold aus Rossenburg, einem Landesdirectionsaccessisten, den Bayard um seiner vorzüglichen Geschicklichkeit willen in Protection genommen hat, vorläufige Verhandlungen eingegangen waren, so konnte nicht sogleich darüber entschieden werden. Inzwischen versicherte mir B. schon damals, daß die Sache kaum einem Zweifel unterliege, indem Bezolds Anstellung als Secretair in Ansbach ehester Tagen eintreffen werde, daß ich also ohne alles Bedenken den

1) Joseph du Terrail Bayard war z. Z. Director des Landesdirectoriums in Bamberg.

2) Der Mann hieß Schneiderhanger.

Antrag gleich machen könne, um den Entschluß, der keine Verzögerung erleide, einstweilen vorzubereiten. In dieser Lage der Sache ist mein voriger Brief an Sie geschrieben. Wider alles Vermuthen hat sich Bezolds Anstellung noch nicht entschieden, und dieser Umstand hat meine weitere Erklärung auf Ihre Antwort verzögert. Gestern aber hat mir Bayard ausdrücklich aufgetragen, Ihnen den Antrag definitiv zu machen, und zwar mit dem Zusatz, daß Sie mit dem Anfang des Monats März in die neue Function eintreten möchten, indem er selbst — um das engagement offen zu halten — einstweilen das Redactionsgeschäft übernommen habe (was, versteht sich, im engsten Vertrauen gesagt ist!). Eben jetzt aber, da ich Ihnen den definitiven Antrag zu machen hatte, offenbart sich ein Umstand, den ich bei meinem ersten Schreiben nicht gewußt habe. Der Accord nämlich, den der Zeitungsinhaber dem Redacteur bewilligen will, — von jedem Exemplar das abgesetzt wird 1 fl. rhein. — (eine Revenue, bei der sich der vorige Redacteur ein Vermögen gesammelt hat), soll erst vom nächsten Jahr an gelten, für den laufenden Jahrgang will er nur den mit dem Prof. Täuber eingegangenen Accord, — 45 fl. rhein. für jeden Monat — jährlich also 540 fl. — halten. Diesen Unterschied von 460 fl. für das erste Jahr muß ich Ihnen bemerklich machen, weil er für Ihre zu fassende Entschließung sehr wesentlich ist. Ich muß aber auch sogleich hinzusetzen, daß er mir kein hinreichender Grund scheint, den Antrag abzuweisen; — ich lege Ihnen meine Gründe vor. 1) Indem ich selbst gestern dem Geh. R. v. B., als ich die unangenehme Abweichung von meiner ersten Vorstellung bemerkte, sogleich äußerte, daß dieses Quantum fast zu gering sey, um Sie deshalb aus einem fixen Gehalt von 100 fl. zu reißen, äußerte er: Ihnen einen fixen Gehalt von 100 fl. hier zu verschaffen, werde nicht schwer seyn. Ich habe durch diese Aeußerung einen neuen Grund, Ihnen die Hoffnung zu bestärken, daß mirs nicht mißlingen wird, Ihnen die Stelle eines Religionslehrers bei dem Seminar bald zu verschaffen und — vielleicht auch mehr als

100 fl. Gehalt. 2) Mehr sind denn doch diese 540 fl. auf jeden Fall, als Sie — mit dem gleichen Aufwand von Zeit — gegenwärtig in Jena verdienen können, und 3) es ist wesentlich, daß Sie hier sind, um bei uns schnell in Curs zu kommen, was ich um so mehr wünschen muß, da ich 4) die höchste Wahrscheinlichkeit habe, diese Ostern als Referendär bei dem geheimen Schul- und Studien-bureau in München (wo die Schulplans-Societät gesprengt ist) einzurücken. Das Letztere ist noch ganz Geheimniß und steht hier nur, inwiefern ich glaube, daß Sie etwas davon auch in Ihre Entschließung mit einrechnen können.

Können Sie also und wollen nun kommen, so kommen Sie ohne Verzug. — Ich wünsche daß Sie in allem diesem nur um so entschiedener meine freundschaftliche Hochachtung und mein herzliches Wohlwollen für Sie erkennen.

Nh.

29.

Hegel an Niethammer.

Jena 20. Febr. 1807[1]).

Hochgeschätzter Freund!

Mit umlaufender Post beantworte ich den Brief Ihres freundschaftlichen Wohlwollens, den ich heute erhalten. Ich danke zuerst für den Antrag, den mir dasselbe verschaffte, und den ich anzunehmen entschlossen bin. Ich habe dabey nicht nöthig, Ihnen die Art, wie ich dieses Geschäfte ansehe, und inwiefern ich es übernehme, zu detailliren, denn ich stimme ganz mit derjenigen überein, die Ihrem Wohlwollen zu Grunde liegt. — Ich kann nemlich dieses Engagement nicht für etwas definitives ansehen, und da die Geldbedingungen geringer aus-

1) Das Datum '1806' in Hs. ist offenbares Versehen.

fallen, als wir beyde wünschten und hofften, so muß ich auch von dieser Seite weiter sehen; denn mit der Summe von 540 fl. werde ich, wie ich genau berechnen kann, nicht auskommen können. Sie sind selbst dabey so gütig, Ihrer Aussichten, zu denen ich zuerst Ihnen, dann Bayern und dann Ihren Freunden Glük wünsche, zu erwähnen, und mir zu sagen, daß ich sie in die Berechnung bey der Annahme dieses Engagements eintreten lassen dürfe.

Das Geschäfte selbst wird mich interessiren, da ich, wie Sie selbst wissen, die Weltbegebenheiten mit Neugierde verfolge, und von dieser Seite hätte ich mich eher dafür zu fürchten und davon abzuziehen. — Ich hoffe auch mich bald darein finden zu können. Welcher Ton und Charakter übrigens in die Zeitung gebracht werden könne, diß ist an Ort und Stelle zu sehen. Man kann unsre Zeitungen meist alle für schlechter ansehen, als die französischen, und es würde interessant seyn, eine Zeitung der Art der letzteren zu nähern, ohne jedoch das was der Deutsche vornehmlich verlangt, eine Art von Pedanterey und Unpartheylichkeit der Nachrichten aufzugeben. Ein sehr vortheilhafter Umstand dabey wird seyn, daß ich mit Herrn Geh. R. v. Bayard zu thun haben werde.

Gegen einen Umstand dabey aber möchte ich mich wehren, die Redaction schon mit dem Merz anzutreten; zu diesem Behuffe müßte ich noch im Februar bey Ihnen seyn, und in der That schon Morgen mich auf den Postwagen setzen. Sie setzen mir dabey das Messer an die Kehle, indem Sie mir sagen, daß Hr. v. Bayard die Redaction gegenwärtig besorge um ihre Besetzung offen zu halten; jede Verzögerung, die ich also mache, beschwert ihn länger damit, und indem ich eine machen muß, dürfte es Hr. v. B. nicht wissen, daß ich diesen Umstand weiß. Es ist aber nicht möglich, daß ich gleich zu Anfang Märzens in B. bin; doch will ich das äusserste thun.

Wie schon erwähnt, ist es eine Bedingung, die ich machen muß, daß die Natur des Engagements, das ich eingehe, nichts festes von meiner Seite in Ansehung der Zeit hat; dieser Um-

stand ist von Ihnen selbst schon neulich angegeben worden. Ganz ohne Hoffnung kann ich nicht seyn, daß ich nicht nach Heidelberg förmlich berufen würde, oder wenigstens, daß dort ein Journal zu Stande kömmt, dessen Redaction ich übernehmen und dadurch, sowie meine Arbeit dabey ohne Zweifel mehr gewinnen würde, als durch die Redaction der B. Z. — abgesehen von den Verhältnissen, in die ich dadurch mit der Universität komme. — Ich sage diß, wie Ihre Freundschaft erfodert, gegen Sie offen, und der Eigenthümer der Zeitung, mit dem ich das Engagement eingehe, könnte sich bey der Natur desselben nicht beklagen, wenn der Fall einträte, daß ich es gegen diese andre Bestimmung bald wieder aufgäbe; deßwegen ist es zugleich nicht nöthig, daß ihm von diesem Umstande, der ohnehin nur eine Möglichkeit ist, vorher gesprochen werde.

Über die Schelver'sche Besoldung ist, wie ich hörte, von Weimar aus verfügt[1]; D. Voigt ist zu seinem Nachfolger gemacht[2], und Henry[3] hat einen Theil der Besoldung erhalten; — doch wollen hier Andre noch nichts davon wissen, und ich ersuche Sie deßwegen gegen Mde Voigt[4] hierüber nichts verlauten zu lassen, wenn sie es Ihnen nicht selbst schreibt. —

Ebenso werde ich, indem ich von hier abgehe, sagen, daß ich noch kein festes Engagement in Bamberg eingegangen, sondern überhaupt Geschäfte dort habe, und ich ersuche Sie hieher in keinem andern Sinne von mir zu schreiben; denn es ist nöthig, daß ich den Chicanen, an deren Möglichkeit in diesen Geldklemmen Zeiten zu denken ist, über meine Besoldung bis Ostern aus dem Wege gehe.

---

1) Der Botaniker Schelver war nach Heidelberg gegangen.

2) Friedrich Sigm. Voigt, Botaniker, Sohn des Mathematikers und Physikers Johann Heinrich Voigt.

3) H., reformirter Prediger in Jena, der, als des Französischen mächtig, sich bei den Verhandlungen mit den Franzosen nützlich erwiesen hatte.

4) Frau Hofräthin V., Mutter des eben genannten und Schwester von Frau Niethammer.

Was Sie weiteres Gutes für mich thun und befördern können, davon können wir später bestimmter sprechen. Einstweilen freue ich mich, ohne Rükſicht des Intereſſes für mich, der Wahrſcheinlichkeit, die Ihre Verſetzung nach München hat; Sie können nicht glauben, welche Theilnahme ich daran nehme; itzt erſt, da diß Studien-Büreau geſprengt iſt, kann ich Zutrauen zu Bayerns gelehrten Anſtalten gewinnen; diß Negative und dann das Poſitive Ihrer Anſtellung dabey wird Bayern erſt gelehrten Credit verſchaffen. — Der Misverſtand wegen der Aufhebung der Akademie zu München hat Auswärtige noch mehr veranlaßt, ſich mauſſig zu machen.

Daß Sie die Correctur der Vorrede zurückgewieſen, hat mich nicht Wunder genommen, denn es iſt ſehr tediös mit dieſer Druckerey zu thun zu haben.

Julius vortrefflichen Brief habe ich dieſen Abend zugleich erhalten, danke ihm einſtweilen auch für die Einladungen, die er enthält. — Bitte mich Mde Nieth. beſtens zu empfehlen. — Nächſten Montag werde ich Ihnen wieder ſchreiben, denn ich ſehe, daß es noch mehrere Nebenumſtände gibt, über die ich mit Ihnen noch Rükſprache zu nehmen habe. — Einſtweilen meine Annahme des Antrags und meinen Dank für Ihre herzliche Freundſchaft.

Hgl.

30.

Hegel an Schelling.

An
Herrn Professor Schellings
Wohlgeboren
in München.

Jena 23 Febr. 1807.

Ich bin Dir, beſter Schelling, für Deine freundſchafftliche Antwort vom 11 vor. Monats recht ſehr verbunden; es hat

mich innig gefreut, Dein altes wohlwollendes Gemüth gegen mich unversehrt gefunden zu haben. Ich habe es in der Offenheit erkannt, mit der Du mir Deine Verhältnisse in München schilderst, indem ich Dir von meiner Umsicht nach andern sprach. Du möchtest, daß ich den Norden, der nachdem seine eigne Blüthe längst vorüber war, nur durch Fremde geglänzt hat, verlassen und sogar nach München selbst komme. Einstweilen gedenke ich wenigstens nach Bamberg zurükzukehren. Es ist mir der Antrag zu einem Geschäfte gemacht worden, das mehr einbringt als mein hiesiger Aufenthalt, — und diß ist zunächst das erste, worauf ich sehe; — wenn auch das Geschäfte selbst nicht völlig passend, sogar nicht ganz anständig vor der Welt erscheinen sollte — unehrlich ist es wenigstens nicht; es ist die Redaction der politischen Bamberger Zeitung. Was mehr darin liegt, als es unmittelbar ist, dafür kann ich diß ansehen, einstweilen wenigstens auf Bayerschen Grund und Boden zu kommen, und die Schuhe drin zu haben, wenn auch noch nicht den Fuß. Da diß Engagement mich nicht auf bestimmte Zeit bindet, so kann ich wohl vor der Hand in Bamberg privatisiren und es dabey besorgen. — Doch ersuche ich Dich noch nicht davon zu sprechen, da die Verbindung noch nicht eingegangen und meine hiesigen Verhältnisse, — eine Besoldung von 100 Thlr. — noch nicht aufgegeben sind. — Ein Plan, der mir näher liegt, ist die Unternehmung eines kritischen Journals der deutschen Literatur — des wichtigeren oder auffallenderen derselben; — es geschieht vielleicht, daß ich mit einiger Anstellung nach Heidelberg gehe, und sie dort ausführe. Ich bin für die Sache sehr eingenommen, und mit einigem Beistand hoffte ich etwas ersprießliches ins Werk zu richten. Die deutsche Literatur sieht wie eine reiche Wiese aus, bey der einer sagte, daß er den Wunsch habe, eine Kuh zu seyn, um [es] sich in ihr schmecken zu lassen; — diß Aussehen ihr zu benehmen und durch Ausjäten des Unkrauts den Waizen zu befreyen und ihr das Ansehen eines Menschen nährenden Ackers wieder zu verschaffen, müßte eine zeitgemäße

nem Bekannten gut, diese Reise zu machen und dergleichen bedeutungslose Dinge dem Dämon zu wissen überließ: eben so holt das allgemeine Bewußtseyn das Wissen vom Zufälligen von den Vögeln oder von den Bäumen oder von der gährenden Erde, deren Dampf dem Selbstbewußtseyn seine Besonnenheit nimmt; denn das Zufällige ist das Unbesonnene und Fremde, und das sittliche Bewußtseyn läßt sich also auch, wie durch ein Würfeln, auf eine unbesonnene und fremde Weise darüber bestimmen. Wenn der Einzelne durch seinen Verstand sich bestimmt und mit Ueberlegung das wählt, was ihm nützlich sey, so liegt dieser Selbstbestimmung die Bestimmtheit des besondern Charakters zum Grunde; sie ist selbst das Zufällige; und jenes Wissen des Verstandes, was dem Einzelnen nützlich ist, daher ein eben solches Wissen als das jener Orakel oder des Looses; nur daß, wer das Orakel oder Loos befragt, damit die sittliche Gesinnung der Gleichgültigkeit gegen das Zufällige ausdrückt, da jenes hingegen das an sich Zufällige als wesentliches Interesse seines Denkens und Wissens behandelt. Das Höhere als beide aber ist, zwar die Ueberlegung zum Orakel des zufälligen Thuns zu machen, aber diese überlegte Handlung selbst wegen ihrer Seite der Beziehung auf das Besondre und ihrer Nützlichkeit als etwas Zufälliges zu wissen.

Das wahre selbstbewußte Daseyn, das der Geist in der Sprache, die nicht die Sprache des fremden und also zufälligen, nicht allgemeinen Selbstbewußtseyns ist, erhält, ist das Kunstwerk, das wir vorhin gesehen. Es steht dem Dinglichen der Bildsäule gegenüber. Wie diese das ruhende, so ist jenes das verschwindende Daseyn; wie in diesem die Gegenständlichkeit frei entlassen des eignen unmittelbaren Selbsts entbehrt, so bleibt sie dagegen in jenem zu sehr in das Selbst eingeschlossen, kommt zu wenig zur Gestaltung und ist, wie die Zeit, unmittelbar nicht mehr da, indem sie da ist.

Die Bewegung beider Seiten, in der die im reinen em-

und wakre Arbeit ſeyn. Wenn die Akademie in München ſich die Stellung geben wollte, wie ungefähr die franzöſiſche, das unreife Geſchwätz und die anmaßende Unwiſſenheit in Zaum zu halten, ſowie das beſſere zu heben und darauf aufmerkſam zu machen, ſo wäre die Verbindung eines ſolchen Journals mit ihr, das nicht gerade unter ihrem Nahmen zu erſcheinen brauchte, aber doch von ihren Mitgliedern unterſtützt würde, beſonders in Bayern zweckmäßig, deſſen theils Nacht theils Heterogeneität der Beſtandtheile es zunächſt am nöthigſten hat, daß es aus der Anarchie des wiſſenſchaftlichen Treibens zu einem Mittelpunkt zurückgerufen und auf die Erwerbung von Kenntniſſen, die ſo ſehr fehlen, aufmerkſam gemacht würde. Ein ſolches Journal könnte, wie der Zuſtand der zu erwartenden Bayerſchen Bildung der Übergang von dem Alten zum Neuen ſeyn, das ſich zwar nicht ohne jenes erwerben läßt, deſſen Beſitz aber mehr durch die Reſultate von jenem, als durch deſſen ganze Arbeit, die andere Zeiten und andere Länder vollbracht und ihm erſpart haben, bedingt iſt. — Beſondere Liebe würde ich zu dieſem Unternehmen gewinnen, wenn ich dabey, wie ich hoffte, auf Deinen Beyſtand zählen könnte, den mir Deine Vielſeitigkeit, die in dem Journal, das Du einem beſtimmten Fache widmeſt, ja nicht erſchöpft iſt[1]), und wie ich glaube, Dein Intereſſe für ſolches Unternehmen verſprechen würde. In Bamberg werde ich zunächſt nicht viel für dasſelbe thun können, aber darauf hinarbeiten in eine Lage zu kommen, worin die Sache ausführbarer wird. — Die Bayerſchen Buchhändler werden freylich für ſolche Unternehmen nicht ſehr geeignet ſeyn. — Landshut benennſt Du Landshut[2]); behütet es etwa das Land vor Vernunft, Geſchmak und guten Sitten? Daß Aſt[3]) Zweige in die Philoſophie herübertreibt, würde mich verwundern, wenn er nicht Aſt hieſſe:

1) Jahrbücher der Medicin, die Schelling herausgab.

2) S. den Brief vom 11. Jan. 1807, Aus Sch.s Leben 2, 111.

3) Friedrich Aſt (geb. 1778, geſt. 1841), Prof. in Landshut, veröffentlichte 1805 ein Handbuch, 1806 einen Grundriß der Aeſthetik.

nach dieſer Qualität aber begreife ich es. Wenn ein Profeſſor der Philoſophie daſelbſt die Haupteigenſchaft beſitzen muß, dergleichen Floskulos zu beſchneiden, ſo würde das Miniſterium an mir ſchon eine Scheere dafür finden. — Um einem oder dem andern dieſer Verhältniſſe näher zu kommen, werde ich die Räthe, die Du mir an die Hand gegeben[1]), zu befolgen nicht unterlaſſen; Du ſcheinſt die Sache für leichter zu halten, als ich es mir um vieles gedacht. Es freut mich dabey auf Deinen Beyſtand zählen zu können; der, wenn er auch nicht direct ſollte gehen können, mir indirect ſehr nützlich ſeyn wird. Vielleicht findeſt Du durch die Idee meines Wunſches, ein literariſches Journal zu Stande zu bringen, — was der Akademie, was der Hauptſtadt zu beſitzen ziemte, damit ſie aufhörte die Mittelpunkte der Litteratur auſſer ihr zu ſehen, und ſich noch immer, in Anſehung des Urtheils, das ſich in ihr vornehmlich ausſprechen müßte, als Provinz zu betrachten — einen unverfänglichern Anknüpfungspunkt, der Dir es möglicher machte, von mir zu ſprechen oder ſprechen zu laſſen, als die bloße Bewerbung um irgend eine Stelle wäre.

Ich bin durch das Gefühl Deiner freundſchaftlichen Geſinnungen gegen mich, das ich zuerſt ausdrüken wollte, ſogleich ſo ſehr in meine Wünſche hineingeführt worden, daß ich das, womit ich hätte anfangen ſollen, itzt erſt thue, nemlich Dir meine Freude zu bezeugen, daß Du mit Deinem Zuſtande zufrieden biſt, und Dich bey Deinen Verhältniſſen wohl befindeſt. Der ganze Gang, ſoweit ich davon unterrichtet bin, in Anſehung derſelben, zeigte einen tumultuariſchen und mit Zufall und Willkühr vermiſchten Charakter der wichtigſten Geſchäfte, der nicht dazu beygetragen hat, den Credit der bayeriſchen Regierung im Auslande zu vermehren, der glüklicherweiſe mehr gegen Dich ſich nur gerührt hat, als daß er dazu kommen konnte, Dich zu mishandeln. Doch ſcheint das erſte revolutionäre Verfahren nunmehr dem Gedanken einer feſtern

1) In dem ſchon cit. Briefe.

Organisation zu weichen[1]), und diese eben dadurch um so mehr Zutrauen zu verdienen, da sie, gewitzigt durch Misgriffe, die ein nothwendiges Lehrgeld sind, langsamer und bedächtlicher vorschreiten und um so mehr Aussicht zur Reife geben.

Mit dem grösten Interesse habe ich Deine Mittheilungen über eine neue, höhere Seite der physischen Wissenschaft gelesen. Inzwischen habe ich bis itzt noch die Gedanken darüber, wenigstens im Allgemeinen, mehr zusammengebracht als die Versuche[2]). In Ansehung der letzteren fand ich mich der Stätigkeit der Hand, die dazu erforderlich ist, nicht genug versichert, und wenn ein Experiment sehr zu gelingen schien, so traten theils andre ein, die widersprechend waren unter gleichen Umständen, theils erfolgte das Penduliren auch ausser seinen Bedingungen, so daß diß die gelungnen Versuche auf die Unsicherheit der Hand schob[a]) und sie zweifelhaft machte. Ich müßte wohl bey einem von euch geübten Experimentatoren in die Schule gehen, — wenn ich anders wie ich hoffe, die Fähigkeit dazu besitze — um sicher werden zu können, daß ich das mechanische — das im Versuche mit dem Wasserhammer glaub' ich, eintritt, sowie das Zufällige ausgeschlossen habe. — Sonst erinnere ich den allgemeinen Versuch des Pendulirens von einem französischen Emigranten vor etwa zwölf Jahren gesehen zu haben, mit einer Wendung aber, der ihn in der Gesellschaft producibler machte — ein goldner Kugelring an einem Haare aufgehangen, in einem mit Wasser zum Theil gefüllten Glase, gerieth[b]), ohne daß das geringste Zuthun der Finger, die ihn hi ten, sichtbar gewesen wäre, in Schwingungen, die so stark wurden, daß sie an die Seiten des Glases anschlugen, und diß so oft als gerade die

a) 'schoben' Hs. — b) 'fing ohne — gerieth in' Hs.

1) Dies scheint auf die neue Constitution der Akademie der Wissenschaften in München hinzudeuten, welche zur Zeit schon im Werke war und durch die königl. Constitutionsurkunde vom 1. Mai 1807 ins Leben trat. S. diese in den Denkschriften der Akademie, 1808.

2) Mit Pendelschwingungen und Wünschelruthe, s. Sch.s Brief a. a. O. S. 118.

Gloke war! — Wäre letzteres gegründet, welcher Zusammenhang zwischen dem blinden Instinkt der Zeiteintheilung, die willkührlich scheint, und der Natur! Was könnte Rittern[1]) für sein Studium der Zeitperioden willkommner seyn? Seine Versuche werden aber zuweilen transcendent, so daß andre nicht zu folgen fähig sind, und er wird Mühe haben, seine Magnetnadel aus 2 Metallen, die Du in der Schrift gegen Fichte anführst, bey andern Physikern geltend zu machen; wenigstens findet so viel ich höre, darüber noch grosser Widerspruch statt. — In Ansehung der siderischen Versuche habe ich deßwegen mit Vergnügen gehört, daß er eine Vorrichtung angegeben zu haben schreibe, durch welche das Zufällige, das sich in diese Versuche einmischen kann, entfernt werde — ohne diese wage ich es nicht bey mir einen für gelungen zu halten — freylich habe ich auch nur mit Bleywürfeln, Geldstüken u. dgl. — nicht mit goldnen oder silbernen Würfeln experimentiren können.

Göthe'n habe ich neugierig darauf gemacht, der einstweilen seine Späße dabey anbrachte. — Er arbeitet an seiner Farbengeschichte fort, von der er an zwey Theilen zugleich — einem theoretischen d. h. empirischen und einem geschichtlichen druken läßt, — von jedem sind wohl schon ein 20 Bogen fertig. — Ich habe einen Theil derselben gesehen, er hält sich aus Haß gegen den Gedanken, durch den die andern die Sache verdorben, gantz ans Empirische, statt über jenen hinaus zu der andern Seite von diesem, zum Begriffe, überzugehen, welcher etwa nur zum Durchschimmern kommen wird. — Zugleich läßt er auch an einer Morphologie druken — er scheint überhaupt sein Haus bestellen und seine zeitlichen Angelegenheiten in Richtigkeit bringen zu wollen — der Anfang derselben ist der ungeänderte Abdruck seiner Metamorphose

1) Ritter, der Physiker und Akademiker in München, der diese großes Aufsehen erregenden Versuche machte. S. Schellings cit. Brief und vgl. über Ritter S. 37.

der Pflanzen! — Die Abhandlung über den thieriſchen Organismus, zu dem er von hier übergehen wird, kennſt Du wohl ſchon näher. — Diß iſt das einzige, womit ich Dir Deinen Reichthum von wiſſenſchaftlichen Mittheilungen erwiedern kann. —

Lebe wohl — und wenn Du mich bald mit einer Antwort erfreuen wirſt, wirſt Du mich ſehr verbinden; inliegender Einſchluß wird[a]) wohl mehr an Mde Schelling, der ich mich beſtens zu empfehlen bitte, und von deren Wohlbefinden es mich gefreut hat, durch Dich zu hören, — als an Dich gerichtet ſeyn.

Dein

Hgl.

Mde Fromann ſowie Hr. Fr., von denen der Einſchluß iſt, laſſen ſich beſtens empfehlen.

[Es folgt ein PS. betreffend irrthümliche Adreſſirung eines an Schelver gerichteten Briefs.]

Schelling in Antwort vom 22. März 1807 (ſ. Aus Sch.s Leben 2, 114—116) räth ab vom Plan eines durch die Akademie herauszugebenden litterariſchen Blattes: 'eine ſolche Zeitung würde bald ein Jacobiſches Inſtitut werden, ebenſo wie die Akademie ſelbſt.'

---

a) 'iſt' Hl.

II.

Bamberg. Nürnberg.

1807 April—1816 October.

Redaktion der Bamberger Zeitung 1807 März — 1808 November. Gesellschaftliche Verhältnisse in Bamberg und Zustände unter der bayrischen Regierung, nachdem das bischöfliche Fürstenthum Bamberg am 25. Febr. 1803 Bayern einverleibt worden. Antritt des Rektorats am Gymnasium zu Nürnberg, Dec. 1808. Der bayrische Schulplan vom 3. Nov. 1808 und der philosophische Unterricht. Verheiratung, Sept. 1811. Schulreferat, Nov. 1813. Berufung nach Heidelberg und Erlangen, im Herbst 1816. Die 'Wissenschaft der Logik': Bd. 1 in 2 Abth. 1812 und 1813; Bd. 2 (Lehre vom Begriff) 1816.

31.

Hegel an Niethammer.

Bamberg, Dienstag, den 7. Apr. 1807.

Ich schreibe Ihnen, hochgeschätzter Freund, aus einer gedoppelten Veranlassung[1]).

Vors erste habe ich Ihnen die genauere Disposition der Exemplare, die Sie mitzunehmen die Güte hatten, nicht gesagt; was ich hiemit nachholen will[2]). Von den drey broschirten Exemplaren ist eins auf Velin für Göthe, das auf Schreibpapier für Geh. Rath Voigt[3]), das andere auf Velin Ihnen bestimmt. Von den drey unbroschirten haben Sie die die Güte eins Frommann zu schiken; die Zeit erlaubte, wie Sie wissen, nicht broschiren oder binden zu lassen. Ferner will ich Sie bitten, die zwey anderen uneingebundenen wieder zurükzubringen; dagegen werde ich hier eine Anweisung auf zwey Drukexemplare an Frommann beylegen, die mir Göbhardt heute noch schiken wird. Davon haben Sie die Güte eins an M. v. Knebel[4]), das andere an Seebeck[5]) gelangen zu lassen . . . .

---

1) H. war im März von Jena nach Bamberg übergesiedelt, Niethammer zum Besuch nach Jena gereist.

2) Geschenk-Exemplare der nun im Druck vollendeten Phänomenologie des Geistes.

3) Christian Gottlob Voigt, später Präsident des weimarischen Staatsministeriums, führte zur Zeit mit Goethe zusammen das Curatorium der Universität Jena. C. Jahn, Goethes Briefe an Chr. G. von Voigt. Einl. S. 45.

4) Major von Knebel, Goethes Freund, lebte seit 1805 zurückgezogen mit seiner Familie in Jena.

5) S. über ihn Nr. 26.

Wir haben vorgestern bei Türuffe[1]) ein L'hombre zusammen gemacht und uns dabey gefragt, was Sie in diesem Augenblike machen werden, vornehmlich wie Sie bey dem schlechten Wetter, das wenigstens wir hier hatten, Regen und Schnee — durch den Thüringerwald gekommen sind. Vielleicht bringt der Kutscher heute noch einige Nachricht hieher von Ihnen.

Daß Paulus hieher kommt wird Ihnen Fuchs berichtet haben[2]). Daß ich mich Madame Niethammer bestens empfehle, brauche ich eigentlich nicht besonders hinzuzufügen, ebenso, daß ich von den übrigen Freunden an Sie beyde Grüsse der besten Art aufgegeben bekommen habe.

Ihr

H.

32.

Hegel an Schelling.

Bamberg d. 1. May 1807.

Ich danke Dir, liebster Freund, für die Mittheilung, die Du mir von Deiner Ansicht des hieländischen Sinnes in Literatur Sachen, die Deine Erfahrung und Nähe Dir geben, machtest. Weder die Wissenschaft selbst, noch der Einfluß für sie und durch sie, scheinen noch eine selbstständige Achtung und Bedeutung gewonnen zu haben. Und wie Dein Rath persönlich für mich gut seyn wird, keinen Sang noch Klang zu machen, eh man in einigem Besitze ist, so wird die Sache selbst auch diesen Gang nehmen, und die Meynung, das, was man herbeygezogen, protegirt und etablirt hat, in derjenigen

1) Türuf, Christoph Joseph, Medicinalrath und Professor der landwirthschaftlichen Schule zu Bamberg. Jäds Pantheon der Litteraten und Künstler Bambergs, 1812—1814, S. 214.

2) Paulus, Professor in Würzburg, kam im März 1807 an Niethammers Stelle als Oberschulcommissär nach Bamberg.

pfindenden Elemente des Selbstbewußtseyns bewegte und die im Elemente der Dingheit ruhende göttliche Gestalt gegenseitig ihre verschiedene Bestimmung aufgeben und die Einheit, die der Begriff ihres Wesens ist, zum Daseyn kommt, macht der Kultus aus. In ihm giebt sich das Selbst das Bewußtseyn des Herabsteigens des göttlichen Wesens aus seiner Jenseitigkeit zu ihm und dieses, das vorher das Unwirkliche und nur Gegenständliche ist, erhält dadurch die eigentliche Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns.

Dieser Begriff des Kultus ist an sich schon in dem Strome des hymnischen Gesanges enthalten und vorhanden. Diese Andacht ist die unmittelbare reine Befriedigung des Selbsts durch und in sich selbst. Es ist die gereinigte Seele, welche in dieser Reinheit unmittelbar nur Wesen und eins mit dem Wesen ist. Sie ist um ihrer Abstraktion willen nicht das seinen Gegenstand von sich unterscheidende Bewußtseyn und also nur die Nacht seines Daseyns und die bereitete Stätte seiner Gestalt. Der abstrakte Kultus erhebt daher das Selbst dazu, dieses reine göttliche Element zu seyn. Die Seele vollbringt diese Läuterung mit Bewußtseyn; doch ist sie noch nicht das Selbst, das in seine Tiefen hinabgestiegen sich als das Böse weiß, sondern es ist ein Sehendes, eine Seele, welche ihre Aeußerlichkeit mit Waschen reinigt, sie mit weißen Kleidern anthut und ihre Innerlichkeit den vorgestellten Weg der Arbeiten Strafen und Belohnungen, den Weg der die Besonderheit entäußernden Bildung überhaupt durchführt, durch welchen sie in die Wohnungen und die Gemeinschaft der Seligkeit gelangt.

Dieser Kultus ist nur erst ein geheimes, d. h. ein nur vorgestelltes unwirkliches Vollbringen; er muß wirkliche Handlung seyn, eine unwirkliche Handlung widerspricht sich selbst. Das eigentliche Bewußtseyn erhebt sich dadurch in sein reines Selbstbewußtseyn. Das Wesen hat in ihm die Bedeutung eines freien Gegenstandes, durch den wirklichen Kultus

Art von Dankbarkeit zu erhalten, welche nichts über die Intention der Protection hinaus zu thun erlaubt, ſich wohl am Ende getäuſcht, und den gehofften Genuß verkümmert finden. In Anſehung meines Wunſches, an einem literariſch-kritiſchen Inſtitute einen weſentlichen Theil zu haben, habe ich noch keinen Schritt irgend einer Art gethan; an einem Jakobiſchen Inſtitute, wenn ich anders ſeinen Begriff recht faſſe, werde ich keinen Theil haben können; überhaupt mit Wohlgefallen an keinem, wobey ich nicht mehr oder weniger an der Spitze und fürs Ganze ſtehen könnte, — oder was daſſelbe iſt, wo nicht dieſelbe Intention und die Sache regierte. Für die Beſtimmung ſonſtiger äuſſerer Verhältniſſe, kann ich mich unnächſt auf Niethammers Freundſchaft und zu hoffendes Gewicht reſigniren. — Irgend eine literariſch wiſſenſchaftliche Thätigkeit kann ohnehin nicht die Form erhalten, als ob ſie durch Bayern ihre Entſtehung, ihre Materie und Beziehung oder Erregung hätte, denn ihm gehört noch wenig von dem an, worauf in Kunſt und Wiſſenſchaft eine poſitive Rückſicht genommen werden kann; wenn es auch räumlich gegenwärtig iſt, ſo iſt es noch nicht einheimiſch. Soweit wollte ich auch mein Thun und Treiben von allen Verhältniſſen, wie von den Perſonen unabhängig führen; und für die Gewährung der äuſſern Bedingungen das abtragen, was für ſie gefodert wird, ſonſt aber das Feld frey für mich behalten. Einſtweilen wollen wir uns noch gedulden.

Du haſt mir einige neue Aufſchlüſſe, über den Siderismus gewährt, die mir ihn von da wieder wegſpielen, wohin ich ihn anfangs, nach der Seite der Pendelverſuche, die ich ganz objectiv genommen hatte, ſtellte. Daß er dem Pſychiſchen näher gebracht, oder ganz daherein gezogen wird, verſtehe ich beſonders aus Deiner Berufung auf Karls[1]) hübſche Abhandlung in den mediciniſchen Annalen (der mich mit Vergnügen wieder an ihn erinnert hat; — wo iſt er aber

1) Des Bruders von Schelling, ſ. o. S. 34.

ist?) — Das wir am thierischen Magnetismus in seiner verwunderlichsten Gewalt haben, dieses In Eins Werden von Personen, worin die eine bis zu einem Accidens der andern, in der natürlichen Sphäre, herabsinkt — denn in der geistigen ist diese Erscheinung bekannt genug — dis steigt im Sideriismus zu dem sogenannten unorganischen herunter und detaillirt sich zu einer magischen Einigung und Mitgefühl höherer und niederer Naturen. — Dis ist es ungefähr, was ich mir für eine allgemeine Vorstellung einstweilen von der Sache mache. Daß ich auf das weitere Bekanntwerden mit den ausgeführtern Versuchen höchst neugierig bin, wirst Du mir glauben, und ich hoffe von Dir oder Ritter, oder besser beyden bald größere Mittheilungen ans Publicum.

Meine Schrift ist endlich fertig geworden; aber auch bey der Abgabe von Exemplaren an meine Freunde tritt dieselbe unselige Verwirrung ein, die den ganzen buchhändler- und druckerischen Verlauf, sowie zum Theil die Komposition sogar selbst, beherrschte. Aus diesem Grunde hast Du noch kein Exemplar von mir in Händen; ich hoffe es aber soweit doch bringen zu können, daß Du bald eines erhältst. Ich bin neugierig, was Du zur Idee dieses ersten Theils, der eigentlich die Einleitung ist — denn über das Einleiten hinaus, in medias res, bin ich noch nicht gekommen, sagst. — Das Hineinarbeiten in das Detail hat, wie ich fühle, dem Überblick des Ganzen geschadet; dieses aber selbst ist seiner Natur nach, ein so verschränktes Herüber- und Hinübergehen, daß es selbst, wenn es besser herausgehoben wäre, mich noch viele Zeit kosten würde, bis es klarer und fertiger dastünde. — Daß auch einzelne Partbieen noch mannichfaltiger Unterarbeitung, um sie unterzukriegen, bedürften, brauche ich Dir nicht zu sagen. Du wirst es selbst nur zu sehr finden. — Die größere Uniform der letzteren Partbieen halte Deine Nachsicht auch dem zu Gute, daß ich die Redaction überhaupt in der Mitternacht vor der Schlacht bey Jena geendigt habe. — In der Vorrede wirst Du nicht finden, daß ich der Plattheit,

die besonders mit Deinen Formen soviel Unfug und Deine Wissenschaft zu einem kahlen Formalismus herabtreibt, zu viel gethan habe. — Übrigens brauche ich Dir nicht zu sagen, daß wenn Du einige Seiten des Ganzen billigst, dich mir mehr gilt, als wenn andere mit dem Ganzen zufrieden oder unzufrieden sind. So wie ich auch Niemand wußte, von dem ich diese Schrift lieber ins Publicum eingeleitet, und mir selbst ein Urtheil darüber gegeben werden wünschen könnte. —

Lebe indessen wohl, empfehl mich Niethammern, die wie ich hoffe, glücklich bey euch angekommen seyn werden, besonders aber Mdme Schelling.

Dein

Hgl.

Ist die Organisation der Akademie noch nicht bekannt gemacht worden? oder noch nicht einmal bekannt[1])?

[Schellings Antwort verzögerte sich bis zum 2. Nov. (Aus Schellings Leben 2, 128): er hatte bis dahin nur die Vorrede des Hallischen Kants gelesen! Hiermit hörte die Correspondenz auf.]

33.

Hegel an Niethammer.

Bamberg, Sonnabend 2. Mai [1807].

Vor zwey Stunden ist Pflaum gestorben[2])!

Diese Nachricht, die ich nicht aufschieben wollte, Ihnen, hochverehrter Freund, zu geben, weil ich weiß, wie sehr Sie diese Familie interessirt, — wird Sie zugleich ebenso überraschen, als dieser Tod allen unerwartet gewesen ist. Vorerstern wird Ihnen sein Herr Vater, wie dieser sagte, mit

1) Die neue Constitutionsurkunde der Akademie erschien bald darauf, vom 1. Mai 1807 datirt. 2. Denkschriften der Akad. d. Wissenschaften für das Jahr 1808.

2) Georg Franz Pfl., k. bayerischer Rath, Sohn des verstorbenen Münchener Mathäus Pflaum, der ihn überlebte. Allg. d. d. B. 25, 443.

der Überzeugung, die er, sowie Pflaum selbst, die Ärzte und wir Bekannte hatten, geschrieben haben, daß sich Pflaum besser befinde. Die Krankheit war eine schmerzhafte Gicht, die in den Gliedern umherzog und wobey er sehr litt, und seine Frau nicht weniger.

[Folgt die Beschreibung der Krankheit und ärztlichen Behandlung durch Ritter und Marcus.]

Ich kann Ihnen nur noch sagen, daß ich hoffe, daß Sie recht glüklich in München angekommen sind; Sie haben besseres Wetter gehabt als über den Thüringerwald; ebenso hoffe ich, daß es Ihnen auch bereits recht wohl dort gefällt und daß Sie bald eingehaust sind[1]).

Noch hätte ich Ihnen zu sagen, wie seitdem unter Ihren Bekannten immer davon die Rede gewesen ist, wie sehr Sie und Madame Nieth. von allen vermißt werden; doch Sie haben selbst die Empfindung der Liebe und Achtung, die alle, die Sie kennen, für Sie hegen, besonders in den letzten Tagen Ihres hiesigen Aufenthalts gesehen und genossen; und was allen diesen Verlust Ihrer Gegenwart erleichtert hat, ist die Gewißheit, daß Sie Ihre Bamberger Freunde ebenso in Ihrem werthen Angedenken behalten.

Die Fr. von Jolly[2]) läßt sich Ihnen empfehlen; sie sagt mir, daß sie Ihnen, d. h. der Fr. von Nieth. nächster Tage schreiben wird; auch Fuchs läßt sich Ihnen empfehlen. Der Fr. von Nieth. küsse ich tausendmal die Hände und den Julius grüsse ich eben so herzlich und bin

Ihr aufrichtiger Freund
H.

1) Nieth. hatte sein neues Amt als Centralschul- und Studienrath in München angetreten.

2) Vermuthlich Frau des Capitäns Ludwig Jolli, der zur Zeit beim 9. Infant.-Reg. Graf Yſenburg zu Bamberg stand und im J. 1809 den Abschied erhielt. S. Bair. Regierungsbl. Jahrg. 1809 S. 756.

34.

Hegel an Frau Niethammer.

Bamberg. 30. Mai 1807.

Ich kann Ihnen, hochgeschätzteste Freundin, nicht genug sagen, wie sehr mich die Beweise, die Sie mir durch Ihren Brief von Ihrem freundschaftlichen Angedenken gegeben, gefreut haben. Wie oft haben wir alle uns seit Ihrer Abreise gesagt, Sie hätten müssen in Bamberg bleiben! Sie kehren es um und laden mich ein, bald nach München zu Ihnen zu kommen. Da Ihre Güte aber etwas ätherischeres ist, als Wagenräder, und meine Wünsche nicht die Stärke von Kutschenpferden haben, so bin ich auf das Bild Ihres Umgangs und Ihrer Gesinnung eingeschränkt, und darauf, es durch einige Zeilen zuweilen mir näher gebracht zu sehen. Indem ich, wie wir alle wünschen, von Ihnen nicht vergessen zu seyn, so hoffe ich zugleich bald von Ihnen zu hören, daß Sie in München einheimisch geworden, und woran es Ihnen nicht fehlen kann, den Krais traulichen, muntern und harmlosen Umgangs ersetzt gefunden, den Sie hier verlassen haben. Eine Wohnung haben Sie, mit der Sie zufrieden sind, und diß ist schon viel. Aber Sie machen Sich Hausorgen, und Rieth. wird Amtsorgen haben oder sich machen. In Ansehung jener ist mir um Ihrer Genügsamkeit und Ihrer Klugheit und Sorgfalt willen nicht bange; die letzteren weiß ebenso theils Rieth. selbst zu überwinden, theils helfen Sie sie ihm verüssen, theils wird er durch die Geschäftsführung selbst sich in dasjenige, was man für das Fundament des bayrischen Geschäfts- und Amtslebens ausgeben will, mehr hinein studiren; jenes Fundament soll nemlich eine Art von Schlaraffenleben seyn, das sich selbst und seine Geschäfte in einer fortdauernden Behaglichkeit erhält, indem durch alle Mühe und Betreiben sich nichts anderes ergeben wolle.

Wie ich es anzufangen gedenke, um mir auch so ein Stük Schlaraffenleben vor der Hand anzuschaffen, wird Ihnen Rieth.

schon gesagt, und ich will Sie um Ihre Protection dabey ergebenst ersucht haben, daß, wenn er etwa ernsthaftere Gedanken darüber machen sollte, Sie mir für meinen edlen Endzweck beystehen mögen. Ich warte zu meiner definitiven Entschliessung nur noch auf Niethammers Antwort[1]: zwischen Arbeit ohne Nutzen und dem Verdruß hierüber, und zwischen Arbeit ohne Nutzen und ohne Verdruß darüber ist letzteres offenbar vorzuziehen; es ist eine wahre Stelle in der Akademie, bey welcher ich denn doch noch etwas thun und nach meiner Art nützlich werden kann.

Soviel von diesem; nun von anderem; besonders von der Frau von Pflaum[2]; ach, welcher Trost wäre es für diese gewesen, Sie bey sich zuweilen gehabt zu haben. Ich kann Sie versichern, daß ich nie etwas rührenderes sah, als diese Frau. Ich sah sie etwa zehn Tage nach ihres Mannes Tode das erstemal; sie war sehr heftig krank gewesen und war es noch, als ich bey ihr war; ihr[e] physische Krankheit war rein aus dem Innern, dem gewaltsamen und plötzlichen dieses Schmerzens oder dieses Stichs gekommen, und lag ganz in den Nerven; sie hatte nicht die Kraft eines schreyenden oder zürnenden oder schluchzenden oder auch nur weinenden Schmerzens, sondern, wie Sie ihre Weichheit kennen, war sie ganz aufgelöst, eine weiche, zitternde Gallerte ohne allen Halt. Sie war noch unfähig an irgend etwas ihre Vorstellung auch nur auf einen Augenblik zu heften, als an die letzten Stunden und Scenen des Lebens ihres Mannes; sie fühlte sich erleichtert, die Erzählung davon und die Ueberlegung, daß sie nichts versäumt, daß überhaupt alles mögliche gethan worden, durch Gespräch zu wiederhohlen; wenn sie dann auf die Nennung der letzten Katastrophe und die Unmöglichkeit, daß es anders ist, kam, so hohlte sie einen tiefen Seufzer aus der innersten Brust und richtete ihre schönen blauen Augen auf-

1) S. den folgenden Brief.
2) Vgl. Nr. 33.

wärts. Sie war das rührendste Bild der ergebensten, nemlich hoffnungslosen Schmerzensmutter. — Als sie eben anfing aus dem Bette seyn zu können, wurde sie von einem Magenkrampf befallen, der fünf Tage anhielt: in den ersten Tagen desselben sah ich sie wieder und hielt sie für sehr gefährlich krank, und die Ärzte kamen in grosse Verlegenheit: sie konnte mir nachher die Schmerzen, die sie ausstand, nicht heftig genug beschreiben. Aber damit scheint das Härteste seinen Abzug genommen zu haben: seitdem ist sie besser geworden, und die vorige Woche fuhr sie und ging sie öfter aus: ich habe sie nicht gesehen, aber ich hörte, daß sie itzt sich sehr wohl befindet. Sie ist itzt meine Nachbarin.

Ich glaubte Ihnen von Ihrer Freundin so viel schreiben zu dürfen, da Sie einen so lebhaften Antheil an ihr nehmen, und da ebenso sie sich sosehr freute, wenn ich ihr von dieser Ihrer Theilnahme sprach: sie versicherte mich wiederholt, wie oft sie an Sie in ihrer Krankheit gedacht und wie ihr diese Erinnerung und die Gewißheit Ihrer Freundschaft eine wohlthätige Stärkung gewesen ist.

Von unsern übrigen Bekannten will ich Ihnen nur im allgemeinen sagen, daß sich in deren Verhältnissen nichts geändert hat. Fuchs[1]) rencontrire ich zuweilen. Bengels sehe ich zuweilen auf dem Spaziergang: Sommers ist der Theecirkel nicht so organisirt: öfters bin ich bey Ritter[2]) und Frau von Jolly: auch mit Tiruffs gehe ich um. Wenn ich nichts thun wollte, als Bekanntschaften zu kultiviren, so würden die Gelegenheiten zu dieser Zerstreuung nicht fehlen, und man findet hier mehr Verführung dazu, wo sich in der That viele eben so gutartige als achtungswürdige Familien befinden.

---

1) K. Fuchs, protestantischer Pfarrer und Kreiskirchenrath. Jäck a. a. O. S. 295.

2) Johann Philipp Ritter, Arzt, starb 1813 am Typhus. Seine Biographie schrieb sein College Marcus in einer Abh. Ueber den jetzt herrschenden und ansteckenden Typhus' 1813.

In die Bekanntschaft der Frau Gräfin Rotenhahn[1]) bin ich gleichfalls gebracht worden; diß ist eine besonders achtungswürdige Frau, und ihre Töchter ebenso natürlich und gutartig, als auch gebildet und voller Talente.

Eine neue Acquisition ferner hat Bamberg gemacht; Liebeskind aus Anspach ist hieher gekommen[2]); ich weiß nicht ob sie ihn kennen; aber seine Frau wenigstens wird Ihnen nicht unbekannt seyn. Ihre Freundschaft mit der Schelling konnte etwa, je nachdem man von der letzteren urtheilt, in die Neugierde, sie kennen zu lernen, etwas Schüchternheit bringen. Sie hat mir gutartig geschienen; und er ist in der That ein ganz scharmanter Mann; die übrige Bamberger Manier und Bildung ist vielleicht nicht ganz für diese Familie, ist vielleicht etwas gegen sie; so denke ich um so mehr, daß ich hier einen ungenirten und interessanten Umgang finde. — Paulus' Familie ist noch nicht hier.

Sie sehen, daß ich von meinen Bekanntschaften so viel zu erzählen hatte, als nur einer, der selbst unter ihnen vorkommt, sagen könnte. Ich wollte Ihnen von Ihren Bekannten sprechen, konnte es aber zum Theil nicht anders, als daß ich diß in Beziehung auf mich that, denn sonst weiß ich nichts von ihnen.

Inliegenden Brief muß ich Sie bitten an Herrn Centralrath zu besorgen; zugleich will ich Ihnen verrathen, daß er von der Frau von Jolly ist; mein Auftrag war eigentlich ihn an Rieth. selbst zu bestellen; da diß nicht geschehen, so sehen Sie, welche Nachsicht ich Ihnen zutraue, Sie zu bitten, die Mittelsperson zu seyn; mich will ich nicht rühmen, daß ich

1) Graf Heinrich Franz von Rotenhan (Wurzbach im Biograph. Lexikon schreibt den Namen auf österreichisch Rottenhann), abstammend von dem reichsfreih. Geschlecht von Rotenhan in Franken und geboren in Bamberg, war Präsident der obersten Justizstelle in Oesterreich, starb zu Wien 1809 Febr.

2) Als Oberjustizrath: früher in russischen, dann in preußischen Diensten, als Flötenspieler berühmt. Seine Frau war eine geb. Liebekind. Jäck S. 647.

dabey zu demſelben Dienſte mich hergebe; auch will ich gegen Rieth. betheuert haben, daß die verzögerte Abſendung, bey einem ſolchen Freunde, als Er iſt, nicht in einem Neide, daß er von einer ſo hübſchen Frau einen Brief bekömmt, und im Verdruſſe, ſo was beſorgen zu ſollen, ſeinen Grund hat; und ich bitte Sie, auf alle mögliche andere Weiſe mich darüber bey ihm zu entſchuldigen. Doch diß habe ich mir nicht verſagen können, Ihnen wenigſtens zu verrathen. — Aber Sie haben es dem Papiere zu verdanken, das ausgeht, daß ich nicht noch in meiner Schreiberey fortfahre; dieſer Gewalt muß ich nachgeben und meine Unterhaltung mit Ihnen abbrechen. Noch bitte ich Sie, Julius tauſendmal zu grüßen. Ich hoffe, daß er mir auch von München aus vom Marſtall und den andern Herrlichkeiten ſchreiben wird, — ſo wie Sie, von Huſelands, Breyer, denen ich bey Gelegenheit mich zu empfehlen bitte. Leben Sie wohl, liebſte Freundin,

Ihr aufrichtiger Freund
Hegel.

35.

Hegel an Niethammer.

Bamberg, 30. May 1807.

Ich habe es aufgeſchoben, auf Ihren gütigen Brief vom 9. May, hochgeſchätzter Freund, zu antworten, bis ich Ihnen theils das inliegende mitſchicken, theils über einen andern Umſtand näher ſprechen, und Sie um Ihren Rath oder vielmehr Ihre Entſcheidung bitten könnte. Was das inliegende an Herrn Geh. Rath von Zentner[1]) betrifft, ſo geht Tendenz und Inhalt aus ihm ſelbſt hervor; ich habe Sie erſuchen wollen, es zu ſiegeln, um, wenn Sie in der Einſicht meines Briefes

1) Friedrich von Zentner, Vorſtand der Studien-Section in München.

etwas nicht convenientes bemerken sollten, da ich für mich keine Sicherheit darüber habe, Ihnen die Freyheit zu lassen und Sie zu bitten, ihn zu kassiren. Es bleibt Ihnen dabei ebenso die Wahl offen, ob Sie die Güte haben wollen, es von sich aus zu überschiken oder ohne wissen zu lassen, durch wen es an den Herrn Geheimenrath gelangt.

Was Ihre gütigen Mittheilungen über die dortigen Verhältnisse, insofern sie zunächst mich angehen können, betrifft, so habe ich darin bestätigt gefunden, was ich befürchtete. Sie haben zwar die Güte, für mich sehr guten Muth noch [illegible] haben, aber zugleich scheint die Bedingung als eine Bedingung sine qua non hinzugefügt zu seyn, daß ich mit Jakobi[1]) versöhnt werde, daß ich von meiner Seite irgend etwas thun müsse, was ich, so delikat auch immer die Wendung seyn mag, doch nichts anders als ein pater peccavi! seyn zu können, fürchten muß. Sie wissen, daß Sie unbedingt über mich gebieten können: aber ich bin überzeugt, daß Sie mir dieses ersparen; Sie sprechen es selbst aus, daß Jakobi's Verhältniß zu mir mehr ein Schmerzen ist, als eine Meinung, welche letztere, wenn es um sie allein ginge, einer Änderung fähig ist, aber jenes schwerlich, und ohne es vielmehr auf mich überzutragen, ohne feurige Kohlen aufs Haupt zu bekommen, die ich sogar selbst aufzulegen helfen würde.

Köppens[2]) Berufung nach Landshut ist freylich sehr charakteristisch, und bey seiner, wie mir scheint, gänzlichen Unfähigkeit für irgend einen tüchtigen Gedanken um so

---

1) Friedrich Heinrich Jacobi war im Sommer 1805 nach München als Präsident der Akademie der Wissenschaften berufen worden.

2) Friedrich N., Verfasser der polemischen Schrift: 'Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts', 1803, erhielt durch Jacobi's Empfehlung die Professur in Landshut und wurde, bei Verlegung der dortigen Universität nach München 1826, nach Erlangen versetzt, wo er 1858 starb. (S. Prantl in der Allg. D. Biogr. 16, 698.) Der Herausgeber hat ihn in Erlangen als liebenswürdigen und hochgeschätzten Collegen gekannt.

kehrt dieſer in das Selbſt zurück — und inſofern er im reinen Bewußtſeyn die Bedeutung des reinen jenſeits der Wirklichkeit wohnenden Weſens hat, ſteigt dieß Weſen von ſeiner Allgemeinheit durch dieſe Vermittelung zur Einzelnheit herunter und ſchließt ſich ſo mit der Wirklichkeit zuſammen.

Wie beide Seiten in die Handlung eintreten, beſtimmt ſich ſo, daß für die ſelbſtbewußte Seite, inſofern ſie wirkliches Bewußtſeyn iſt, das Weſen ſich als die wirkliche Natur darſtellt; eines Theils gehört ſie ihm als Beſitz und Eigenthum und gilt als das nichtanſichſeyende Daſeyn; — andern Theils iſt ſie ſeine eigne unmittelbare Wirklichkeit und Einzelnheit, die von ihm eben ſo als Nichtweſen betrachtet und aufgehoben wird. Zugleich aber hat für ſein reines Bewußtſeyn jene äußere Natur die entgegengeſetzte Bedeutung, nämlich das anſichſeyende Weſen zu ſeyn, gegen welches das Selbſt ſeine Unweſentlichkeit aufopfert, wie es umgekehrt die unweſentliche Seite der Natur ſich ſelbſt aufopfert. Die Handlung iſt dadurch geiſtige Bewegung, weil ſie dieß Doppelſeitige iſt, die Abſtraktion des Weſens, wie die Andacht den Gegenſtand beſtimmt, aufzuheben und es zum Wirklichen zu machen und das Wirkliche, wie das Handelnde den Gegenſtand und ſich beſtimmt, auf- und in die Allgemeinheit zu erheben.

Die Handlung des Kultus ſelbſt beginnt daher mit der reinen Hingabe eines Beſitzes, das der Eigenthümer ſcheinbar für ihn ganz nutzlos vergießt oder in Rauch aufſteigen läßt. Er thut hierin vor dem Weſen ſeines reinen Bewußtſeyns auf Beſitz und Recht des Eigenthumes und des Genuſſes deſſelben, auf die Perſönlichkeit und die Rückkehr des Thuns in das Selbſt Verzicht und reflektirt die Handlung vielmehr in das Allgemeine oder in das Weſen, als in ſich. — Umgekehrt aber geht darin eben ſo das ſeyende Weſen zu Grunde. Das Thier, das aufgeopfert wird, iſt das Zeichen eines Gottes; die Früchte, die verzehrt werden, ſind die lebendige Ceres und Bachus

schrökender weil es die große Macht dessen, dem er hofirt hat, zeigt.

Doch ist theils wahrscheinlich in allem diesen die Consequenz nicht so fest, was man auch aus den allenthalben hervorkommenden Inconsequenzen schon schliessen darf; theils weiß ich, daß und welche Stütze ich an Ihnen habe.

Nun von Aussichten, die mir nahe liegen, und die Ihnen vorzulegen Ihre Freundschaft ebensosehr erlaubt als verlangt. Herr Schneiderbanger[1]) hat mir, da ein Ankauf seines Instituts von meiner Seite nicht statt haben könnte, das genereuse Anerbieten gemacht, daß ich die Leitung des Ganzen übernehme, und daß wir die reine Einnahme theilen: ich habe eine Einsicht in die Bücher genommen, und nachdem wir die Ausgaben eher zu hoch und die Einnahmen bestimmt angeschlagen haben, so ergibt sich für Eine Hälfte 1348 fl. Diß ist nun ein für mich nicht zu verachtendes Anerbieten. Vors erste ist dabey zu bemerken, daß meine Arbeiten sich nicht viel oder gar nicht dabey vermehren würden.

[Es folgen Erwägungen für und wider Annahme des Anerbietens.]

Alsdenn ist auch das Engagement, das ich eingehe, nur temporär, ich kann es auf 2, 3 Jahre bestimmen; ich kann zur Bedingung der Auflösung desselben eine bedeutende Anstellung in einem Amte machen. — Ich habe ferner dabey Gelegenheit, meinen Gedanken, von dem ich Ihnen oft gesprochen, in Ansehung eines literarischen Instituts auszuführen: eine Gelegenheit, die ich auf keine Weise bequemer bekommen kann, in der ich durch Paulus, der, als ihm Altorf drohte[2]), mit etwas ähnlichem umging, unterstützt zu werden hoffen darf, sowie ich auch auf Ihren Beistand dabey zähle . . . .

Diß kann ich mir zu Gunsten der Annahme des Antrags wegen der Zeitung sagen; ich kann hinzufügen, daß diese

---

1) Eigenthümer der Bamberger Zeitung.

2) P. war 1806 zum Professor in Altdorf designirt. S. v. Reichlin-Meldegg, H. E. Gottlob Paulus u. s. Zeit I, 395.

Arbeit eine Zeit läßt, noch meiner wissenschaftlichen Arbeit fortzuleben; wenn eine andere Stelle als ein Lehramt mich darin viel mehr einschränken würde. Es steht dem entgegen, daß diese Arbeit nicht als ein solides Etablissement angesehen werden kann, besonders aber, daß so verführerisch die isolirte Unabhängigkeit ist, jeder im Zusammenhange mit dem Staate und in der Arbeit für denselben stehen muß, und die Befriedigung, die man im Privatleben zu finden glaubt, doch täuschend und ungenügend ist. — Ich werde theils nicht gerade ein Privatleben führen, denn es gibt keinen publikern Menschen als einen Zeitungsschreiber, und literarische Arbeiten sind eben etwas öffentliches; — beydes ist freylich nicht ein Amt.

Doch habe ich Ihnen hierüber nichts mehr zu sagen, als daß ich über diese Angelegenheit allein Ihre Entscheidung abwarte . . . .

Haben Sie nicht etwas ganz bestimmtes itzt schon für mich, bey dem Sie mich durchaus verwenden zu müssen und nöthig zu haben glauben, so gestatten Sie mir die Annahme jenes Anerbietens. Wenn es der Fall wäre, daß Landshut noch offen wäre, so würden Sie diß Amt selbst, in öffentlicher Rücksicht der Nützlichkeit für die dortige Universität, nicht für wichtig genug halten können; denn solche Nützlichkeit auf solchem Standpunkte würde sehr eingeschränkt seyn, das Leben verdrießlich; die Nähe allein von Ihnen würde die schönste Seite und die fast einzig schätzbare einer solchen Lage seyn.

Ich muß hier abbrechen; der Postwagen eilt; inliegender Brief ist an Sie von Frau von Jolly; ich habe Ihnen hier Schuld gegeben, daß Sie sich die Correspondenz mit den Damen vorbehalten haben, um so besser, so habe ich die Freude gehabt, einige höchst werthe Zeilen von Madame Nieth. zu erhalten. Dieser werde ich durch die Briefpost antworten, und ihr auch von den gesellschaftlichen Dingen und unserer Bekanntschaft schreiben.

Das nächstemal, — diesen Brief hat ganz meine Angelegenheit absorbirt — werde ich Sie um eine Schilderung dessen, was wir überhaupt von Studienplanen zu gewärtigen haben, bitten. — Leben Sie indeß wohl.

Ihr aufrichtiger Freund.
Hgl.

36.

Seebeck an Hegel.

Thomas Seebeck, namhafter Physiker, geb. 1770 in Reval, lebte mit seiner Familie — seine Frau war eine geb. Boye aus Ansbach — 1802–1810 in Jena, wo er privatisirte, folgte Hegel 1812 nach Nürnberg und wiederum 1818 nach Berlin als Mitglied der Akademie der Wissenschaften, starb 10. Dec. 1831. S. über ihn und den Sohn Moritz, Curator der Universität Jena, Kuno Fischer in der Allg. Zeitung 1885 Nr. 186 Beil. und ff.

Jena den 29ten Jun. 1807

Verzeihen Sie, mein verehrter Freund, daß ich Ihnen nicht früher geantwortet habe. Theils verdrüßliche, theils aber auch angenehme Geschäfte haben mich, ich weiß nicht wie, um die Zeit betrogen. Für Ihr schönes Geschenk sage ich Ihnen den besten Dank. Frommann hat mir von dem System zugestellt, was er hatte, da aber mehrere Lagen aus der Mitte fehlen, so habe ich es nicht binden lassen, also auch noch nicht lesen können. Vieles, was ich so durchblätternd gefunden habe, macht mich recht begierig das Ganze zu kennen, besonders hat mir die Vorrede sehr wohl gefallen, sie ist trefflich geschrieben. Sie lassen doch die beyden andern Theile bald folgen. Wenn Göbhardt sich nicht dazu bequemen wollte, so suchen Sie doch ja einen andern Verleger. Daß Sie mit Ihren gegenwärtigen Geschäften und Wohnorte zufrieden sind, freut mich herzlich, doch wünschte ich Sie könnten wieder zur akademischen Carrière zurückkehren. Für Jena ist jedoch, wie ich aus unseres großen

Freundes[1]) letztlichen Äußerungen wahrgenommen habe, nicht viel, eigentlich gar nichts zu erwarten. Die Zahl der Studenten hat zugenommen, es sollen über 300 hier seyn, was mir nicht unwahrscheinlich ist, leider fehlt es aber an Professoren, und mehrere die Ostern hier waren, sind, weil einige Hauptcollegia nicht gelesen wurden, wieder abgegangen. Wenn Sie[a]) künftigen Winter hier wieder Vorlesungen halten mögen, so zweifle ich nicht, daß Sie Zuhörer finden würden, doch thäten Sie dann, wie mir's scheint, wohl, wenn Sie es vor Michaelis bekannt werden ließen. — Augusti hat jetzt sein Auditorium in meiner Nähe, und ich zählte neulich 58 Zuhörer seiner Dogmatik. Auch der alte Grumer[2]) liest wohl wieder, ich glaube Medicina forensis, und soll 30 Zuhörer haben. Ulrich[3]) ist jetzt der Einzige, der Philosophie lehrt. Ein Student erzählte mir, es sey ihm neulich ein Zettel auf's Catheder gelegt worden, worin man sich das Zotenreißen verbeten habe, es sey aber ohne allen Erfolg geblieben, auch daß nachmahls gescharrt worden, habe nichts geändert.

Von unsern Heidelbergern habe ich kürzlich wieder Nachricht erhalten. Schelver ist ungemein zufrieden, liest Botanik, comparative Anatomie und Therapie, und practicirt, was ihm besonders angenehm zu sein scheint. Gries[4]) kömmt mir etwas betrübt vor. Wette[5]) scheints kann dort auch sein Jena nicht vergessen, und will Michaelis zum Besuch wiederkommen, wie er Mad. Griesbach[6]) geschrieben hat ....

---

a) sie Hs.

1) Goethes.

2) Geb. 1744, vgl. S. 70 A. 3

3) Joh. Aug. Heinrich U., gothaischer Geh. Hofrath und Prof. der Philosophie (geb. 1746, † 1813).

4) Joh. Dietrich G., der bekannte Uebersetzer des Tasso, Ariost u. a., war 1806 seinen Jenaischen Freunden nach Heidelberg nachgezogen, kehrte aber schon 1808 wieder zurück. (Fr. Joh. Frommann in der Allg. D. Biogr.)

5) De Wette hatte sich 1805 in Jena habilitirt und war 1807 bis 1809 Prof. der Theologie in Heidelberg.

6) Frau des Prof. der Theologie Johann Jakob G.

Ritter[1]) hat mir kürzlich wieder geschrieben, und kündigt vor's erste 2 Briefe an den Abt Amoretti[2]) an, die nächstens gedruckt werden, und bald darauf soll sein Journal: „der Siderismus, oder neue Beyträge zur näheren Kenntniß des Galvanismus" anfangen. Bestätigung seiner Entdeckung hat er nun auch von Winterl, Hahn, Oersted, Hülsen etc. erhalten. Das neuste Resultat ist folgendes: „Daß der Wille des Experimentators, und ohne Bedarf einer eingemischten Beyhülfe, vollkommen das Substitut äußerer Reize werden kann, und es unter der Gestalt von Ahndung, Vermuthung, Wunsch, und Vorausbestimmung des Erfolgs aus irgend einer Theorie, und unter wie vielen andern Gestalten noch, schon in den gewöhnlichen Versuchen mit Pendel, Baguette, Balancier ꝛc. so leicht wird. Daher die Schwierigkeit treue bloße Organe der Natur zu finden, daher die Leichtigkeit, so leicht Täuschungen, verwirrten Erfolgen ausgesetzt zu seyn: daher die besten Mittel für den, der bloßer Betrüger werden will. Und doch in allem nichts, als die glänzendste Bestätigung eines in Physik und Physiologie langst anstoßenden Satzes, eben deß nehmlich: daß der Willensreiz gleiche Dignität mit dem ordinär-physischen hat." Hierbey erinnert er an die electrischen Fische und das, was er in seinen Beyträgen letzte Lieferung schon früher gesagt habe. — Auch die Macht des Willens objectiver darzustellen, sey er auf dem Wege. „Schon, sagt er, bin ich dahin, für Froschpräparate bestimmter Erregbarkeitsstufe, meine Finger different, indifferent oder umgekehrt different zu setzen, durch den bloßen Willen. Aber das ist erst ein Anfang, und bin ich erst mit der „realen" Seite fertig, so werde ich auch diese „ideale" weiter cultiviren." — Er verhehlt mir bey dieser Gelegenheit auch

1) Akademiker in München: s. S. 37 A. 2.

2) Carlo A., Bibliothekar der Ambros. Bibl. in Mailand: s. Poggendorfs Biograph. Handwörterb.

nicht, daß er überzeugt ſey, wie ſo manch' geheimes Mistrauen ſich meiner bemächtigt haben möge. Aber er wiſſe es nicht allein zu heben, ſondern auch zu erklären, und ſagt mir, daß ich mit ihm zufrieden ſeyn werde, beſonders, wenn es zu Dingen führt, die wenige jetzt noch ahnden möchten. Er lieſt jetzt ein Privatissimum über den phyſiologiſchen Theil des Galvanismus den Herrn Jacobi, Schenk, Schelling, Baader etc. Haben Sie ſchon Nachrichten von Niethammers aus München? Ich höre, es ſoll dort noch immer recht theuer ſeyn. Ich werde wohl bis zum Frieden, der doch hoffentlich nach ſolchen gründlichen Schlachten nicht lange mehr ausbleiben wird, Jena nicht verlaſſen, ſo wie ich auch nicht eher einen Beſchluß wegen des künftigen Wohnorts faſſen mag.

Von meiner Frau und auch von den Kindern ſoll ich Ihnen viele Grüſſe ſagen, desgleichen von Maj. v. Knebel, der eben bey mir war, und mir noch beſonders auftrug, Sie zu bitten, ſtatt auf Philoſophie ſich lieber auf Humaniora i. e. Briefſchreiben zu legen; denn jene helfe ihm nichts, und nach Nachrichten von Ihnen ſehne er ſich. Auch ich bitte Sie mir bald wieder zu ſchreiben, und wenn Sie mir was recht angenehmes ſchreiben wollen, ſo ſey es, daß Sie bald zu uns zurückkehren.

Ihr

treuer Freund Th. Sk.

Wiſſen Sie ſchon, daß Reizenſtein das Curatorium der Univerſität Heidelberg wieder hat abgeben müſſen? Dieſer häufige Wechſel wird eben nicht dazu dienen, das Vertrauen der dortigen Herren Profeſſoren zu befeſtigen.

Wegen des Geldes machen Sie ſich ja keine Ungelegenheiten. Vale.

37.

Hegel an Niethammer.

Herrn Central-Schul und Studien-Rath
Dr. Niethammer Hochwürden
in München.

Bamberg, den 8. July 1807.

Ich habe auf Ihre beyden werthen Briefe, hochgeschätzter Freund, zu antworten gezögert, bis ich Ihnen die Abmachung der Diruffschen Rechnung schreiben konnte ....

Ihre Beantwortung meiner Hauptanfrage[1]) ist so freundschaftlich und großmüthig zugleich gewesen, daß Sie meinen Entschluß aus einem Nothanker, als welchen ich ihn ergriffen habe, sogar zu einer Wahl erhoben haben. Es hat mich gefreut, daß ich meine Ansichten in Ansehung einer Lyceums- oder Gymnasiums Stelle so sehr mit den Ihrigen übereinstimmend fand, und noch mehr, daß Sie mir die Aussichten dazu als etwas nahe liegendes zeigten. Am meisten hat mich es freuen müssen, daß nicht nur eine solche Möglichkeit in Ihren Händen liegt, sondern daß Sie bereits das Allgemeine durchgesetzt und die Hydra mitten entzwey gehauen haben. Ich wünsche Ihnen und wünsche Bayern und den Wissenschafften Glük dazu. Ich hoffe bald mehr von Ihnen darüber zu vernehmen. Diese Verbindung der bürgerlichen und Bauern Erziehung mit der gelehrten war freylich der faule Flek, der gerade, wie es immer geht, als das schlechte, das war, worauf sich die Erfinder am meisten einbildeten. Ich wünsche nur, daß Ihr offner Sieg zugleich ein vollständiger sey. Bayard fragte mich dieser Tage nach Ihrem Befinden; ich sprach ihm von Ihrer Zufriedenheit mit Ihrer Thätigkeit und Wirksamkeit, ohne jedoch von dem Gegenstande und Inhalte derselben das Geringste zu erwähnen; er meynte daraus zu sehen, daß Sie seinem Rathe in Ansehung eines weiter gehenden Wirkens

1) Der vorausgegangene Brief Niethammers fehlt.

unter den dortigen Individuen ungetreu geworden wären, als welche mit gründlichen, Arbeit machenden Planen nicht viel zu thun haben mögen; — ich weiß nicht wie viel von diesen Ansichten auf Depit, den er erfahren und auf eine Gleichgültigkeit oder Indolenz, die er sonst besitzen mag, kommen kann; inzwischen wenn Ihnen auch nicht die Frivolität und der träge Leichtsinn entgegenstehen mag, so mögen Sie in dem bestimmten Fache, worin Sie arbeiten, um so mehr die geheimen Pfaffenkniffe, das beleidigte Gefühl der Inferiorität, die an den Tag kommt, zu bekämpfen haben, und geheime Gegenwirkungen erfahren, die sich in hartnäckiges Stillschweigen verhüllen und die Sache zuerst aufzuschieben wissen, um sie durch die Vergessenheit und Verjährung vollends aus dem Wege zu bringen. — Es sind Beyspiele dieser Art erst kürzlich hier von dieser politischen, selbst äusserliche Ehren zuschiebenden Verfahrungsart vorgekommen. Desto größer aber ist der Triumph und die Ehre, je größer die Schwierigkeiten und je schlechterer[a]) Art sie sind.

Sie sprechen in einem Ihrer Briefe von Ihrer für mich ehrenvollen Absicht, mir den Auftrag zu Ausarbeitung einer Logik für die Lyceen zu verschaffen. Ich hoffe, daß Sie wenigstens nicht so bald die Anfoderung und auch nicht einer schleunigen Vollendung machen werden. Ich arbeite so viel sichs thun läßt an meiner allgemeinen Logik, und werde sobald damit nicht fertig seyn; ich fühle, daß es mich noch mehr Mühe kosten wird, der Sache so Meister zu werden, daß sie elementarisch wird; denn Sie wissen, daß auf eine sublime Art unverständlich zu seyn leichter ist, als auf eine schlichte Weise verständlich, und der Unterricht für die Jugend und die Zubereitung einer Materie dazu sind der letzte Probierstein der Klarheit. Insofern meine Ansichten neu sind, so kommt noch die Noth dazu, daß die Lehrer vorher noch mehr als die liebe Jugend die Sache studiren müssen[b]). Doch wenn ich von

a) 'schlechter' Hs. — b) 'muß' Hs.

Ihnen den schließlichen Auftrag erhalte, so will ich sehen, wie ich mich daraus ziehe, und Sie haben wieder zuzusehen, wie Sie sich aus meiner Arbeit ziehen.

Mein Geschäfte habe ich angetreten: schwer ist die Sache nicht und der Arbeit nach nicht viel mehr, als vorher; doch gedenke ich es zu erweitern, und besonders das Buchhändlergeschäfte mit der Zeit emporzubringen. Ich habe freye Wohnung, und wenn die Sache bleibt wie sie gegenwärtig steht, 1300 fl. Einkommen. Was will ich in dieser Welt viel zeitliches mehr? — Nur der verwünschte Frieden[1]! Der Friedensschluß z. B. füllt freylich schon sein Blatt, allein das Jahr ist lang, und ich hoffe besonders von Ihnen auch unterstützt zu werden, indem die Friedenswerke alsdann in der Wirklichkeit und so auch in der Erzählung das Blattgebende seyn werden, und Sie an einem so wichtigen Theile derselben einen so bedeutenden Antheil haben. Aber von München aus scheint die Publicität nicht geliebt oder gesucht zu werden; es verlautet noch kein Wörtchen von der Akademie, deren Zwek und Instructionen[2]. Und doch ist die Publicität eine so göttliche Macht; gedrukt sieht die Sache so oft ganz anders aus, als gesagt und gethan, ihre Schiefheiten kommen ebensosehr an den Tag, als ihre Vortrefflichkeit erst ihren Glanz dadurch erhält, — diesen klaren und unpartheyischen Spiegel in seiner Reinheit zu erhalten, dazu habe ich auch schon das Meinige beygetragen, indem ich itzt etwas weisseres Papier zu meiner Zeitung nehmen lasse.

Sonst steht hier bei diesem schönen Wetter alles gut. — Liebeskinds sind für mich eine große Acquisition, ich gehe fast

---

1) Die Nachricht von dem zu Tilsit am 21. Juni geschlossenen Waffenstillstand ist in der Bamb. Zeitung vom 6. Juli, unter Tilsit 22. Juni (Telegr.) mitgetheilt.

2) Die Constitutionsurkunde, datirt 1. Mai 1807, wurde erst bei der feierlichen Eröffnung der erneuerten Akademie der Wissenschaften am 27. Juli bekannt gemacht. S. Denkschriften derk. für das J. 1808 S. II—XVIII.

nur in dieſes Haus. Die Fr. von Pflaum hat eine Reiſe von 14 Tagen gemacht; ſie kommt übermorgen zurük; recht weh hat es ihr gethan, daß die beſte Frau[1]) ihr noch nicht geſchrieben hat; ich habe längſt nicht mehr gewußt, was ich darüber ſage, um ſie zu tröſten; ſie hängt mit großer zutraulicher Zärtlichkeit an dieſer beſten Frau. Wenn Sie wenigſtens auf den Schreib-Willen derſelben einigen Einfluß haben könnten — denn die übrigen werden Sie frey laſſen wollen — ſo thun Sie ein gutes freundſchaftliches Werk. Die Frau von Joly war ſehr erfreut, von Ihnen und, um Ihnen nicht zu ſehr zu ſchmeicheln, faſt noch erfreuter einen Brief von Madame Nieth. zu erhalten. Die Stadt ſagt und, wie die Leute hier ſind, mir ins Geſicht, ich mache der Frau von J. die Cour! — Sonſt gibt es hier nichts Neues. Doch wenns nicht zu weitläufig wäre, könnte ich Ihnen [eine] lange Geſchichte von den Hoffeten, deren Art und Natur Sie aus meiner Zeitung[2]) — denn ich hoffe, Sie leſen ſie — geſehen haben werden, [erzählen] — von der Trakaſſerie, die mir S. Exc. der Herr Präſident[3]), faſt ſollte ich glauben, weil er etwas, ich wüßte aber nicht was, gegen mich hat — gemacht hat — ſonſt aus reinem Dienſteifer und Soumiſſion (die aber einen ſo überflüſſigen Ausweg nahm, daß ich faſt auf jene Vermuthung kam)[a]) — doch wie es ihm öfter geben mag, ohne alle Folgen — ad acta! Das beſte war, — unter uns — daß Herr

---

a) Das Eingeklammerte am Rand; 'ich' aus 'man' corr., oder umgekehrt

1) Nieth.s Frau.

2) Bamb. Z. 8. Juli. 'Bamberg, 6. Juli: Geſtern wurde hier die Feier des glorreichen Sieges bei Friedland durch ein ſolennes Hochamt und Abſingung des ambroſianiſchen Lobgeſangs in der Domkirche begangen. Die Herzogl. Durchlauchten, die Landes-Kollegien und eine große Anzahl militäriſcher und ſonſtiger Standesperſonen wohnten dem Gottesdienſte bei, während welchem die Garniſon vor dem königl. Schloſſe in großer Parade aufmarſchirt war.'

3) Graf v. Thürheim, General-Commiſſär in Franken und als ſolcher Präſident der Provinzial-Landesdirection zu Würzburg und Bamberg.

selbst; — in jenem sterben die Mächte des obern Rechts, welches Blut und wirkliches Leben hat; in diesen aber die Mächte des untern Rechts, das blutlos die geheime listige Macht besitzt. — Die Aufopferung der göttlichen Substanz gehört, insofern sie Thun ist, der selbstbewußten Seite an; daß dieses wirkliche Thun wirklich sey, muß das Wesen sich selbst schon an sich aufgeopfert haben. Dieß hat es darin gethan, daß es sich Daseyn gegeben und zum einzelnen Thiere und zur Frucht gemacht hat. Diese Verzichtleistung, die also das Wesen schon an sich vollbracht, stellt das handelnde Selbst im Daseyn und für sein Bewußtseyn dar und ersetzt jene unmittelbare Wirklichkeit des Wesens durch die höhere, nämlich die seiner selbst. Denn die entstandene Einheit, die das Resultat der aufgehobenen Einzelnheit und Trennung beider Seiten ist, ist nicht das nur negative Schicksal, sondern hat positive Bedeutung. Nur dem abstrakten unterirdischen Wesen wird das ihm Aufgeopferte ganz hingegeben und damit die Reflexion des Besitzes und des Fürsichseyns in das Allgemeine, von dem Selbst als solchem unterschieden bezeichnet. Zugleich aber ist dieß nur ein geringer Theil und das andere Opfern ist nur die Zerstörung des Unbrauchbaren und vielmehr die Zubereitung des Geopferten zum Mahle, dessen Schmaus die Handlung um ihre negative Bedeutung betrügt. Der Opfernde behält bei jenem ersten Opfer das Meiste und von diesem das Nutzbare seinem Genusse auf. Dieser Genuß ist die negative Macht, welche das Wesen so wie die Einzelnheit aufhebt und zugleich ist er die positive Wirklichkeit, worin das gegenständliche Daseyn des Wesens in selbstbewußtes verwandelt ist und das Selbst das Bewußtseyn seiner Einheit mit dem Wesen hat.

Dieser Kultus ist übrigens zwar eine wirkliche Handlung, ihre Bedeutung liegt jedoch mehr nur in der Andacht; was dieser angehört, ist nicht gegenständlich hervorgebracht, so wie das

von B[ayard] den ganzen Aufſatz (d. h. beyde, die vorkommen) gemacht hatte, — der eben ſo wenig durch jene Hofſeten als durch die verſuchte Ableitung der Rükwirkung ihrer[a]) Ungeſchiklichkeiten auf die Zeitung erbaut war. Die göttliche Satisfaction war, daß der Hofmarſchall[1]) heute daran begraben worden, — ſeine Leiche ging am Zeitungscomptoir vorbey — der Herzog ging ſelbſt mit. — Herr von B. iſt überhaupt fortdauernd ſehr wohlwollend und ſelbſt offen und zutraulich gegen mich.

Der beſten Frau auſſer obiger Bitte meine vielen und tauſendfachen Empfehlungen; mich ihrer Freundſchaft empfehlend und dem Julius bin ich

Ihr

Hgl.

Sonſt noch hundert Complimente von Frau von Zoly, Fuchs u. ſ. w.

38.

Hegel an Niethammer.

Bamberg. 8. Auguſt 1807.

Ich hoffe, daß Sie, theuerſter Freund, bereits wieder in München geſund und wohlgeſtärkt vom Bade angekommen ſind .... Ohne Zweifel iſt aber das Bad ein Stahl- und Eiſenbad. In dieſem Falle hätten Ihre Herrn Kollegen vielleicht klüger gehandelt, Ihre Reiſe dahin zu hintertreiben; denn ſie hätten ſich vor jedem Zuſatz zu Ihrer Energie zu

---

a) 'Ihrer' Hl.

1) Freiherr v. Eckher, k. bair. Kämmerer, Generalmajor, Hofmarſchall des Herzogs Wilhelm von Baiern, † 6. Juli. Die Bamb. Zeit. vom 11. Juli enthält die Todesanzeige der Angehörigen und unter Bamberg 9. Juli die Nachricht von der Beerdigung, welche am Tage vorher ſtattgefunden: 'Se. Herzogl. Durchlaucht geruhten, dem feierlichen Leichenbegängniſſe in Höchſteigner Perſon beizuwohnen.'

furchten. — Recht herzlich hat mich in dieser Rüksicht Ihre Erklärung über Ihre Handlungsweise gefreut und über das Verhältniß derselben zu dem Bloke der Indolenz und Einsichtslosigkeit, der Ihnen im Wege liegt, dessen Interesse aber, sich nicht in Bewegung setzen zu müssen, Sie so glüklicherweise gerade durch Ihre Thätigkeit selbst zu befriedigen wissen. Mit Verlangen sehe ich Ihrem Plane für die Gymnasien entgegen: es ist schon diß höchst interessant, daß Sie mit den Gymnasien, diesem Centralpunkte der gelehrten Bildung, beginnen. Ich hoffe, daß Sie bey Gelegenheit einige Broken zum voraus mir zu geniessen geben werden; Sie können meiner gänzlichen Verschwiegenheit über vertraute Mittheilungen dieser Art versichert seyn: ich hoffe daher, daß Sie damit nicht hinter dem Berge halten werden, wie mit der — Akademie, mit der Sie durch das Präsidium in Intimität stehend zu hören mich freute. Die Konstitutions-Urkunde habe ich bereits gelesen[1]: besondere, überraschende Einrichtungen waren freylich nicht darin, und also in der That auch nichts besonderes davon zu erfahren. Der Bedenklichkeiten, mit welchen man den Eingang, der in solchen Fällen das eigentlich brillante Stük zu seyn hat, chikaniren könnte, brauche ich gegen Sie nicht zu erwähnen. Die Erfahrung hat es bewährt — die Erfahrung, die Empirie! Sie wissen! und was? — daß Kartoffeln, Meerrettig, Theemaschinen, Sparofen ꝛc. ein gutes Gedeihen hatten, da wo die Wissenschaften blühten — Sie wissen! Also lasst uns die Wissenschaften befördern[2]! Prosit! Proficiat! Nachdem die Regierung nun das ihrige gethan, so wird die Aka-

1) Unter dem Datum des 1. Mai 1807 im Bair. Regierungsblatt und in den Denkschriften der Akad. Jahrg. 1808.

2) Die Worte im Eingang der Urkunde lauten: 'Die Erfahrung aller Zeiten hat bewährt, daß die Erhöhung des Wohlstandes eines Staats durch eine mannigfaltigere und vollkommenere Benützung der physischen Vortheile seines Bodens und seiner Lage, mit der geistigen Ausbildung seiner Einwohner immer gleichen Schritt gehalten hat, und die Zunahme dieses Wohlstandes immer von dem Grade abhieng, in welchem die Wissenschaften in einem solchen Staate betrieben wurden' ꝛc.

demie nicht ermangeln, das ihrige ihrerseits zu thun! — Unter den Mitgliedern kann man zwey Arten unterscheiden, einen Theil, der den Ruf der Akademie, den andern, dessen Ruf die Akademie machen soll. Weitere Bemerkungen, nemlich die bessern und ostensibleren (unter anderem die dankbare Erkennung des Encomii philosophiae, die darin enthalten ist), spare ich für meine Zeitung auf, wenn sich Raum dazu findet. — Aber eines der Mitglieder derselben, unser Freund Brewer[1]), was hat das Schikal mit diesem getrieben? Bräutigam der himmlischen Braut, der Akademie, hat ihn auch nach einer irdischen gelüstet, und er findet sich auf jene herabgesezt! Weh' ein Berlin! 80000 fl.! die Frau noch nicht mitgerechnet! — Ich weiß nicht, ob er mehr zu beklagen ist, oder Sie, denn Sie werden etwas zu trösten haben! — Sie und die Madame Rieth. werden von selbst thun, was Sie können, um ihm etwa einen andern Schatz aufzusuchen. Die Madame Paulus suchte ich dieser Tage zu demselben Zwecke auf, sie zum Mitleiden und thätiger Beyhülfe zu interessiren; sie wird wohl dessen nicht ermangeln. — Aus Ihrer Erzählung werde ich jedoch nicht ganz klug, in wieweit sie nur metaphorisch oder mehr wörtlich zu nehmen ist. Sie sprechen vom verlohrenen Bindeschlüssel; ist ihm etwa gar die Stimme verfallen, als es zum Singen kommen sollte? oder ist weibliche Unbeständigkeit und Treulosigkeit die Ursache, so ist die Sache um so merkwürdiger, denn davon gibt es bekanntlich in der Geschichte der Menschheit, seit die Erde steht, noch kein Beyspiel. — Ich hoffe, daß Sie das nächstemal das breitere dieser interessanten Geschichte zum besten geben.

Wohl dem Präsidium der Akademie[2]), daß sie ihn so fanden, als Sie ihn mir beschrieben; das Bild, das Sie mir von ihm machen, hat mich überrascht, denn so hatte ich ihn

---

1) Der Historiker Karl Wilh. Friedrich B., s. S. 45 Anm. 1.

2) Jacobi, „Unser Geheimer Rath", war in der Constitutions-Urk. zum Präsidenten der Akademie ernannt.

mir nicht vorgestellt! — Der Zusatz übrigens, der Ihre Unpartheylichkeit bekräftigen sollte, daß Sie nemlich zu der Holdheit, die auch die Frau an ihm findet, eher scheel bliken sollten, ist mir eher etwas verdächtig vorgekommen, denn in der That weiß man nun nicht recht, ob Sie nicht bloß dem Urtheil der Frau bongré malgré nachgehen, was, wie ich freylich nicht ganz sicher wissen kann, in der Ehe zuweilen vorkommen soll; erfahrne Leute haben mich jedoch versichert, daß es hie und da so gehe. Was zur Bekräftigung hievon dienen könnte, ist daß diese Frau verlangt, daß Sie die Schwester J.'s liebenswürdig finden sollen. Diß Verlangen ist wirklich zu eifersüchtig: hier in Bamberg ist die Frau doch liberaler gegen Sie gewesen! Hier hat sie Ihnen einen Spielraum unter drey, — ich weiß nicht wie viel — hübschen jungen Damen gelassen; in München will sie, daß Sie sich an eine sechzigjährige Jungfer halten sollten! das heißt, wie gesagt, die Eifersucht zu weit getrieben! — Ich kanns von ihrer bekannten Güte fast nicht glauben! und sehe itzt ein, daß mich in der That nur der erste Anschein getäuscht hat, und daß dieser Wunsch vielmehr der Gipfel ihrer Großmuth ist: denn da dreymal zwanzig sechzig ausmacht, so vergönnt sie Ihnen in einer einzigen schokjährigen drey zwanzigjährige Damen auf einmal: — eine wahrhaftig ausgesuchte Generosität und Concentration von Güte.

Von Jakobi's Rede[1] habe ich nur erst einige Perioden in der Münchner Zeitung gelesen, in welchen — wie auch von Fichte u. a. geschieht, das Zeitalter, ich weiß nicht warum, wieder ausgeschimpft wird. Doch hoffe ich, daß diß nur die schwarze Seite ist und gehörig umgelenkt wird auf die in der

1) Die Bamberger Zeitung 1. Aug. berichtet 'München, 28. Juli: Gestern geschah die feierliche Erneuerung der kön. Akademie der Wissenschaften durch ihren Präsidenten, den kön. Geh. Rath Hrn. Jakobi vor einer zahlreichen Versammlung von Freunden der Wissenschaften. — — Hierauf las der Präsident eine Abhandlung über gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck vor.'

Akademie beginnenden und zu hoffenden beſſeren Zeiten. Ich erſuche recht dringend, mir mit dem Poſtwagen, ein paar Exemplare dieſer Rede zuzuſchicken die Güte zu haben . . . .

Noch immer, auch bey eingetretenem Frieden, iſt alſo in München das, was werden ſoll und was man bekommen ſoll, unbeſtimmt; mir haben ſie die Freundſchaft die Ausſicht zu einer Beſoldung darin zu zeigen; ich weiß Ihnen allen Dank dafür. Aber warum ſoll ſie denn gerade mager ſeyn? Magerkeit iſt kein nothwendiges Prädicat einer Beſoldung; eine Beſoldung kann ja auch fett ſeyn. Ich werde Gelegenheit nehmen in meiner zukünftigen Logik mich über dieſen intereſſanten Punkt auszulaſſen. — Außer der Magerkeit der Beſoldung ſoll der Frieden es auch noch auf ſich haben, daß er die leidigen(?) Tröſter überflüſſig mache. Hierin glaube ich nicht, daß ich Ihnen zu viel thue, wenn ich eine ſolche ſchadenfrohe Erwartung auf das häßliche Laſter des Neides ſchiebe, welcher mich an Ort und Stelle zu ſeyn weiß, ſich ſelbſt aber entfernt: denn über viel mehr hätten Sie mich freylich leider! nicht zu beneiden; und hierüber mag Sie ja die oben erwähnte Summirung ſchadlos halten, und das reichlich.

Sonſt kann ich Ihnen von Ihren hieſigen Bekannten nicht viel ſchreiben: bey dieſer Hitze ſehe ich faſt Niemand; ohnehin werden Sie ſelbſt von den Meiſten Briefe erhalten. Das ſeh ich ſo von weitem, daß die Dispoſitionen der neu angekommenen und der alten ſich nach und nach gegen einander beſtimmt haben. Paulußens hängen durch Markus und die Frau Commerzrathin mit Einer Seite des Präſident'ſchen Hauſes[1]) zuſammen; der jungen Fuchs ihr Vater hat in Baireuth einen vortrefflichen Garten und Treibhaus, und ihr Gewächshaus-warmes Gefühl findet vielleicht in Bamberg nicht immerdar bey den andern den gleich heißen Echofuß. — Bey der Liebeskind habe ich vor ein paar Tagen mit der Frau Gräfin von Soden ein Thombre gemacht: auch Herr Ober

1) Des Grafen von Thürheim.

hofmarschall von Schrottenberg waren an einem andern Tische. — Kurz die Philosophie kann an diese sittlichen Dinge ihr Herz nicht hängen; ich befriedige mich daher damit, bey dem ehrlichen Hofrath Ritter[1], der Sie recht herzlich grüßen läßt, nach dem Abendessen zuweilen ein Glas Wein zu trinken.

Uebrigens ist seit acht Tagen hier viel regiert und das Land dirigirt worden. Man hat die Zacher und Groschen den einen Tag ab, den andern wieder auf, den dritten halb auf, halb ab, den vierten Vormittags dreyviertel auf, den Mittag ab, des Abends zwey Drittel auf oder ab — ich weiß nicht mehr wie — geschlagen. Patrouillen haben mehrere Nächte und Tage in der Stadt grassirt. Herrn von Bayard habe ich in solcher Zeit nicht zwischen die Beine laufen mögen; soviel hörte ich von weitem, daß der dabey die stille Hausmuth — quasi — hatte; ich vermuthe, daß er von jenem Regieren sich zurückzog. Wer damals gegen die Bamberger — Sie wissen, wie diese Leute sind — behauptet hätte, die Landesdirection habe viel Verstand in diesen Operationen bewiesen, die sich jede Stunde widersprachen und aufhoben, der wäre bey diesen Leuten in den Ruf gekommen, daß er die Zucht zu Paradoxien habe.

Doch ein Brief soll ja keine Zeitung seyn, also will ich von diesen Dingen abbrechen. — Nur noch meine herzliche freundschaftliche Empfehlung an die beste Frau, und den lieben Julius. Ich hab' es gesagt, und sag' es noch immer: ach, Sie hätten ihn uns bleiben sollen, oder wir alle, wenigstens ich, mit Ihnen ziehen müssen. — Leben Sie recht wohl — lassen Sie mich bald wieder etwas von Ihnen hören.

Ihr Hgl.

---

1) Vom Verf. i. J. 1809 st. 2.

39.

Hegel an Niethammer.

Bamberg 29 Aug. 07.

Ich habe Ihnen, theuerster Freund, itzt zwey Briefe zu beantworten. Den einen betreffe Ihre freundschaftliche Besorgniß wegen der Öffentlichkeit von in der Zeitung etwa zu erscheinenden Anmerkungen über die Konstitution der Akademie. Ich will zwar nicht gerade behaupten, daß Ihre Besorgniß unangebracht gewesen seyn möchte — die Censur abgerechnet: einen blossen Abdruck aber, da sicher zu viel Raum eingenommen haben würde, einen blossen trockenen Auszug aller Teile hätte ich nicht machen mögen: aber Sie haben mich zu rechter Zeit aufmerksam gemacht, daß Teile einiger Partheien den — ganz unausgesprochenen — Tadel anderer in sich zu schließen schienen könnte, und enthalten hätte ich mich schwerlich, einigen zu loben, und anderen, das in entgegengesetztem Ton von jenem lobenswürdigen verlohr ist, wohl- darneben zu stellen. Selbst auch das Loben schon kann in unseren Staaten respectwidrig aussehen. Wir sind vielleicht noch sehr an viele in Deutschland hergebrachte Maul und Nase aufsperrende Bewunderung und Lobpreiserey — statt eines verständigen Einsicht zeigenden Erkennens und Anerkennens — gewöhnt, — an eine solche, wie der gut katholische Christ seinen Schöpfer bereitet und bekennet. — So war es überhaupt gewiß besser die ganze Erwähnung zu unterlassen: ohnehin haben wir die Engländer vor Kopenhagen u. s. f. so auf dem Halse, daß man oft vor Artikeln nicht weiß wo hinaus: damals fiel die Konstitution des Herzogthums Würtzburg ein, das nothwendig den Vorzug vor einer Akademie der Wissenschaften hat. — Ich finde aber itzt, daß ich eine Quelle von Öffentlichkeit von Anmerkungen hätte benutzen können, die nicht zu verachten gewesen wäre — nemlich die Präsidialnotorietät selbst, die Rede der Minister, die als

officiell anzusehen ist; — ich erhielt sie vorgestern; — Sie sehen, daß es mit der Bestellung Ernst war, und noch mehr Ernst geworden ist; ich habe 6 Exemplare kommen lassen — um sie zu verkaufen, lucri bonus odor ex re qualibet; an diese Seite hatte ich nicht gleich gedacht, als ich Sie darum ansprach. — Diese Rede drükt so sehr und fast anhaltend das Gegentheil des Anfangs der Urkunde aus, daß es bis zum auffallendsten geht. — Hier sagte man sogar, daß der Verkauf derselben unterbrochen worden, daß das Präsidium die Epauletten wieder ablegen solle u. s. f. — Die Rede hat übrigens ein n andern Charakter, als ich mir ihn aus den Stellen, die[a]) die bayrische N. Zeitung aushob vorstellte, und — die J.sche Art von Citationen (— Bouterweks! den er gar nicht satt werden kann aufs Brod zu streichen — Herbarts, für ein Motto u. s. f.) abgerechnet, ist sich der darin ausgedrükten edlen Gesinnungen über Wissenschaft u. s. f. gewiß zu freuen, und ich habe Ihren biblischen Spruch wiederhohlt: wenn solches am dürren Holze geschieht, was wirds erst am grünen werden?

Ihr zweyter Brief war ein wahres Pflaster auf Wunden, die mir manche Sorge geschlagen hatte — ausserdem daß er ein Pflaster auf Wunden andrer Art, — das ich auf die angegebne Weise an seinen Ort befördert habe — von der Menschenfreundlichkeit der Frau enthielt. Ich erfuhr itzt erst, daß Salat nach Landshut gekommen, daß Zimmer auf dem Punkt stand abgesetzt zu werden, und welche gute Pastete in Landshut erst arrangirt werden sollte oder würde. — Wie soll man sich bey derlei entbrechen auszurufen: es ist denn doch zu arg! es ist keine Hülfe und Besserung zu erwarten! — Sie stellen die Anstellungen Jacobs'[1]) und Mar-

a) 'den' Hf.

1) Friedrich Jacobs in Gotha wurde durch Nieth.s Vermittelung nach München berufen als Mitglied der Akademie und Professor am Lyceum in München (Nov. 1807).

tini's[1]) dagegen auf; noch mehr aber ſtellt ſich Ihr erneuerter Schulplan vor den Riß; und wenn man in jenen Umſtänden nur Rükſchritte ſehen könnte, ſo legen Sie dagegen die großen ſieben-Meilen Stiefel zum Vorwärtsgehen an. — Den alten Schulplan ſchieben Sie den Preuſſen in ihre Stiefel; — diß iſt ein glüklicher Einfall und Umſtand, ein Subject zu haben, dem man, wie ehedem dem Teufel, alles ohne weiteres aufbürden und dadurch die anderen frey laſſen kann, und dazu ſind die Preuſſen gegenwärtig vollkommen qualificirt. Als noch glüklicher erſcheint mir die Bezeichnung der alten und modernen Pädagogik, durch Humanismus und Philanthropinismus, der letztere erinnert durch ſich daran, welch ſchlechtes Ende dieſe ſchlechte Sache, da wo ſie verſucht worden, genommen hat, und gibt den Vortheil von den Erfahrungen, die bereits gemacht worden ſind, zu ſprechen.

Herrn Dir. Schlichtegroll[2]) und Herrn Geh. Rt. Feuerbach[3]), welche hier durchgereist ſind, habe ich nicht zu Geſicht bekommen; ich höre, daß dieſe Herren nichts von der Einen großen Univerſität wiſſen, von der hier vor kurzem geſprochen wurde, und die ihren Siz in Regensburg erhalten ſollte. — Der König hat, wie ich höre, 300000 fl. für das Studienweſen angewieſen, wovon 45000 fl. auf die Provinz Bamberg fallen ſollen. Ich habe Paulus empfohlen mir auch ein Stük davon zu Handen zu kriegen, da ich ja auch zu den Studien gehöre: es iſt die Frage, ob er der Empirie mächtig genug iſt, um diß zu Stande zu bringen, ſo weit es an

1) Chr. D. A. Martini (geb. 1761 zu Schwerin), Hofprediger in Schwerin, dann Prof. d. Theol. in Roſtock, von dort 1803 nach Würzburg berufen und 1806 nach Altdorf verſetzt, dann Profeſſor am Lyceum in München und evangelischer Kreiskirchenrath, 1809 Mitglied der Akademie, † 1815 in München. S. den Nekrolog in Denkſchriften der Akad Jhg. 1814 und 1815 S. XXXV f.

2) Friedrich Schl., ſeit Mai 1807 General Secretär der Akademie der Wiſſ., vorher Bibliothekar in Gotha.

3) Anſelm v. Feuerbach, der berühmte Criminaliſt, ſeit 1807 ord. Mitglied des Juſtizminiſteriums, ſpäter Staatsrath.

ihm seyn könnte; aber diß muß ich gestehen, daß ich noch keinen Zusammenhang zwischen jenem Gelde und mir einsehe, der der Vernunft sehr gemäß seyn könnte. Ihrem freundschaftlichen Scharfsinne wird es aber schon noch gelingen, einen solchen auszumitteln, und zugleich bin ich überzeugt, daß der Gebrauch, den man von mir machen wird, durch Sie eingeleitet, noch mehr vernünftig als empirisch aussehen und seyn werde.

Alles wartet hier der bald einzubrechenden Organisation; daß das Land in Präfekturen eingetheilt werde[1]), habe ich in meiner Zeitung gehabt. Von sonstiger großer Reichsständeversammlung wird gesprochen. Die Hauptentscheidung wird wohl von Paris kommen. — Schon die Menge der kleinen Fürsten, die im nördlichen Deutschland geblieben sind, macht ein festeres Band nothwendig. Die deutschen Staatsrechtslehrer unterlassen nicht eine Menge Schriften über den Begriff der Souveränetät und den Sinn der Bundesakte zu schreiben. Der große Staatsrechtslehrer sitzt in Paris. — Aus den Ländern des Königreichs Westphalen sind Deputirte aller Stände nach Paris beschieden worden[2]), in Berg bestehen die Landstände; bey Aufhebung derselben in Wirtemberg hat Napoleon im Grimme zum wirtembergschen Minister gesagt: ich habe Ihren Herrn zu einem Souverän, nicht zu einem Despoten gemacht! — Die deutschen Fürsten haben den Begriff einer freyen Monarchie noch nicht gefaßt, noch seine Realisirung versucht — Napoleon wird diß alles zu organisiren haben. — Manches wird da noch anders werden, als man sich einbildete. — Unter allem diesem aber bleibe unsere Freundschaft dieselbe! Empfehlen Sie mich tausendmahl der

1) Die neue Territorialeintheilung in 15 Kreise (die 3 letzten in Tirol) erfolgte erst durch kgl. Verordnung vom 21. Juni 1808 im Regierungsblatt.

2) Bamb. Zeitung 25. Aug. 'Paris, 16. Juli: Gestern empfingen Se. Maj. der Kaiser und König eine zahlreiche Deputation des Königreichs Westphalen.'

Reſultat im Genuſſe ſich ſelbſt ſeines Daſeyns beraubt. Der Kultus geht daher weiter und erſetzt dieſen Mangel zunächſt dadurch, daß er ſeiner Andacht ein gegenſtändliches Beſtehen giebt, indem er die gemeinſame oder einzelne jedem thunliche Arbeit iſt, welche die Wohnung und den Putz des Gottes ihm zu Ehren hervorbringt. — Es wird dadurch Theils die Gegenſtändlichkeit der Bildſäule aufgehoben, denn durch dieſe Weihung ſeiner Geſchenke und Arbeiten macht der Arbeitende den Gott ſich geneigt und ſchaut ſein Selbſt ihm angehörig an; Theils auch iſt dieß Thun nicht das einzelne Arbeiten des Künſtlers, ſondern dieſe Beſonderheit iſt in der Allgemeinheit aufgelöſt. Es iſt aber nicht nur die Ehre des Gottes, die zu Stande kommt und der Segen ſeiner Geneigtheit fließt nicht nur in der Vorſtellung auf den Arbeiter, ſondern die Arbeit hat auch die umgekehrte Bedeutung gegen die erſte der Entäußerung und der fremden Ehre. Die Wohnungen und Hallen des Gottes ſind für den Gebrauch des Menſchen, die Schätze, die in jenen aufbewahrt ſind, im Nothfalle die ſeinigen; die Ehre, die jener in ſeinem Schmucke genießt, iſt die Ehre des kunſtreichen und großmüthigen Volkes. Am Feſte ſchmückt dieſes eben ſo ſeine eignen Wohnungen und Bekleidungen ſo wie ſeine Verrichtungen mit zierlichem Geräthe. Es empfängt auf dieſe Weiſe für ſeine Gaben die Erwiederung von dem dankbaren Gotte und die Beweiſe ſeiner Geneigtheit, in der es ſich mit ihm durch die Arbeit verband, nicht in der Hoffnung und in einer hohlen Wirklichkeit, ſondern hat in der Ehrenbezeugung und Darbringung der Gaben unmittelbar den Genuß ſeines eignen Reichthumes und Putzes.

b. Das lebendige Kunſtwerk.

Das Volk, das in dem Kultus der Kunſtreligion ſich ſeinem Gotte naht, iſt das ſittliche Volk, das ſeinen Staat und die Handlungen deſſelben als den Willen und das Vollbringen ſeiner ſelbſt weiß. Dieſer Geiſt, dem ſelbſtbewußten Volke ge-

menſchenfreundlichen Frau und dem — reſp. Gevatter — Julius.

Ihr

H.

Daß die Oberdeutſchen hinter mir geweſen, habe ich gehört: geleſen habe ich, wie Salat[1]) ſich Jacobi's und reſp. meiner angenommen hat!! auch daß Salat jenes Blatt um Jac. willen im Leſekabinet in München ſtahl! — er wird um der guten Sache willen ſich noch hängen laſſen.

40.

Hegel an v. Knebel.

Bamberg, 30. Auguſt 1807

[Gedruckt: v. Knebels Literariſcher Nachlaß und Briefwechſel, herausgegeben von Varnhagen v. Enſe und Th. Mundt 2, 445. H. will v. K. als Correſpondenten für ſeine Zeitung anwerben und bittet um Mittheilung von Neuigkeiten, wären es auch nur ſolche von der Durchreiſe eines Marſchalls oder Abreiſe der herzoglichen Familie, um in dieſer Friedenszeit 'der Neugierde des Publicums ihr Futter zu liefern'. Er habe vorläufig nur auf ein halbes Jahr Urlaub in Weimar genommen, könne aber wegen der ökonomiſchen Seite nicht wieder in ſeine vorigen Verhältniſſe nach Jena zurückkehren.]

41.

v. Knebel an Hegel.

Jena den 11. Sept. 1807

Freilich haben Sie, theurer Freund und Philoſoph, unſern Wunſch etwas ſpät erfüllt; indeß mangelte es uns doch nicht gänzlich an Nachrichten von Ihnen, und wir freuten uns, wenn wir hörten, daß Sie wohl waren und daß es Ihnen gut gienge . . . .

1) Profeſſor der Philoſophie in Landshut.

Lieb iſt es uns alſo wenigſtens, daß wir Sie vor der Hand gut untergebracht wiſſen, und warlich der himmliſche Nektar, oder das Nepenthe, das man in Bamberg brauet, wird unſern Wünſchen für Ihr Wohlſeyn keinen geringen Ausſchlag geben.

Im Ernſte finde ich es gut, daß Sie in dieſen Brodt, Gut — und Verſtand dürftigen Zeiten eine ſolche Auskunft gefunden haben, und ich lobe Ihr Unternehmen. Mit der Weisheit iſt warlich wenig und wenigen gedient, und auf die lezt am beſten, wenn wir uns ſelbſt dienen. So ſehr ich von dieſer Wahrheit überzeugt bin, ſo ſehe ich doch nicht ein, wie ich diesmal, der ich übrigens mit Weisheit mir ſelbſt und andern wenig dienen kann, Ihnen, auch ohne dieſelbe, ſonderlich dienlich ſeyn könnte.

Was Sie, vielleicht nur im Spas, von mir verlangen, iſt durchaus mein Fach nicht; auch ſcheinen mir dieſe Gegenden für politiſche Neuigkeiten gar nicht das Lokale zu ſeyn. Lügen giebt es genug, die wir zum Theil auch anderwärts her ſammeln, zum Theil mit eigner Erfindung uns begnügen. Aber ſie ſind meiſt etwas von geringem Gehalt und fliegen mit dem Wort aus dem Munde ſchon davon, ſo daß man ſie warlich nicht gedruckt noch einmal leſen möchte. Das übrige, was noch wahr ſeyn könnte, iſt vom kleinſten Intereſſe, das ſelten den Bezirk von höchſtens ein paar □Meilen überſchreitet . . . .

In der That, lieber Freund, dächte ich, Sie adreſſirten ſich in Ihren Bedürfniſſen an Hrn. Falke[1]; der doch mit mehreren und vielerlei Menſchen lebt, und wahrſcheinlich Ihren Antrag gern übernehmen würde. Mich deucht, unter Ihrer Aufſicht, wär' er der Mann dazu, und Sie könnten ihn gebrauchen.

Nun möchte ich lieber mit Ihnen von Ihrer neuſten

1) Joh. Daniel Falk, der als Schriftſteller in Weimar lebte, ſpäter den Titel Legationsrath erhielt, bekannt durch ſeine Aufzeichnungen über Goethe (G. aus ſeinem näheren Umgang dargeſtellt, 1832).

Philosophie sprechen — wenn ich sie nur gelesen hätte. Die Vorrede davon hat mir Seebeck gegeben, und ich habe Ihren tiefen denkenden Geist bewundert. Was mir, und, wie es scheint, auch einigen Freunden, zum Wunsche bleibt, ist, daß Sie das feine Netz Ihrer Gedanken, das an Stellen klar und lieblich hervorscheint, unsern blödern Augen zuweilen sinnlich fasslicher hingelegt hätten. Wahrlich, wir halten Sie für einen der ersten Denker unserer Zeit; aber wir wünschen, daß Sie der geistigen Kraft noch mehr körperliche Gestalt untergelegt hätten. Was ich hier sage, ist vielleicht verwegen, vielleicht nicht hinlänglich mit Gründen unterstützt; aber Sie müssen einem poetischen Wunsche verzeihen, wenn ich das Ernste auch gern in das Fach des Schönen hinübergezogen sehen möchte — ohne deshalb just in ein Lukrezisches Lehrgedicht[1]. Ihre Gleichnisse sind vortrefflich, wie ihre Gedanken.

Frau und Kind befinden sich wohl, und grüßen Sie aufs herzlichste. Karl[2] arbeitet an einem Trauerspiel, wobei Trommeln und Kanonen die beste Rolle spielen.

Göthe kam gestern Abends hier an, und stieg bei uns ab. Diesen Morgen ist er sogleich wieder nach Weimar gegangen. Ich lege Ihnen hier seine Bezeichnung der Karlsbader Mineralien bei, und zugleich ein Gedicht von einem hiesigen Schuster. In beiden werden Sie etwas verschiedene Art und Ausführung finden.

Seebeck und die seinigen sind recht wohl. Er war den Sommer recht fleißig und hat viele gute Beobachtungen gemacht.

Leben Sie wohl, lieber Freund, und behalten uns lieb!

K.

---

1) K. war mit Uebersetzung des Lukrez beschäftigt, welche erst 1821 erschien.

2) K.s Sohn.

42.

Hegel an Niethammer.

Bamberg, 13 Oct. 07.

Haben Sie es verschworen, theuerster Freund, Ihre Freunde in Bamberg nichts mehr von sich hören zu lassen? — So habe ich schon seit längerer Zeit in Gedanken gefragt, und kann mich nun nicht länger enthalten, es itzt schriftlich zu thun. Wo ich auch nachgefragt habe, erfahre ich vielmehr die Gegenfrage, ob ich keine Nachrichten von Ihnen habe. Zwar sind wir nicht ganz ohne solche. Ich höre wenigstens durch die zweyte und dritte Hand, daß Bekannte von hier, die in München waren, Sie gesehen und gesprochen und die besten Nachrichten von Ihnen mitgebracht haben, und welche, wo nicht Ihnen, doch der besten Frau immer noch einige Sehnsucht nach Bamberg nachrühmen.

Aber auch ohne diese ausdrükliche Kunde sind Sie in allgemeinen Erscheinungen zu merken gewesen; unter anderem ist der Beschluß, den protestantischen Gemeinen in Bayern eine gemeinschaftliche Organisation und Vereinigungspunkt zu geben, ohne Zweifel nicht ohne Ihre Mitwürkung und Beförderung genommen worden. Ausser diesem wichtigsten, ersten Schritte zu einer Constituirung der Protestanten in einen Körper, — wodurch sie allein die so nöthige Garantie für ihre Rechte erhalten — haben Sie, wie gesagt wird, die Initiative zur Preisaufgabe wegen der deutschen Sprachlehre gemacht; so daß diß gewissermaßen ein Preis contra Wsm.[1]) wäre. Theuer kommt eine solche Sprachlehre etwas; doch ist diß das erstemal nicht, daß in der Welt etwas theuer bezahlt wird, wo etwas wohlfeileres den Dienst ziemlich thun könnte; vornemlich aber muß Herr W. sich geschmeichelt dadurch finden,

1) Jos. Wismair, 1808 Niethammers College als Oberschulrath, ist bei R. v. Raumer, Gesch. der german. Philologie S. 490, als Grammatiker aufgeführt.

daß etwas besseres zu liefern, als er konnte, so hoch angeschlagen wird; die Pille ist auf diese Art im eigentlichen und uneigentlichen Sinne vergoldet worden.

Immer scheint die letzte Entscheidung von Paris noch nicht ausgegangen zu seyn, welche wie aus mancherley Umständen zu vermuthen, nicht nur äusserliche Länderzutheilungen betreffen, sondern, zum Heil der Völker, auch auf die innere Organisation Einfluß haben wird, und dann dieser Zustand der Unbestimmtheit einen Ausgang gewinnen. — Doch Ihre Arbeiten, wenigstens die, welche die Gymnasien betreffen, werden davon wenig abhängen: sie sind etwas für sich bestehendes, das unter verschiedenen Staatseinrichtungen gleiches Bedürfniß und unter gleichen Verhältnissen bleibt; wir erwarten mit großem Interesse bald mehreres davon zu vernehmen.

Was meine Arbeiten betrifft, wenn Sie etwa darnach fragen sollten, so kann ich sie nur uneigentlich Arbeiten nennen; das Zeitungswesen geht in einem ungehinderten, zwar genuß- aber auch verdrußlosen Gange fort. Ich finde, daß ich nachgerade etwas mehr Geist in meine Beschäftigung bringen muß, und wende mich zu diesem Behufe an Sie, mit der Bitte, mir dabey behülflich zu seyn. Zu diesem Zwecke scheint mir nemlich eine Rumfordische Kaffeemaschine sehr dienlich zu seyn, und da dieselben am besten oder ausschließlich in München verfertigt werden, so darf ich vielleicht Sie oder die gütigste Frau um die Gefälligkeit ansprechen, mir eine zu bestellen und zu übermachen, und die Rechnung alsdann dafür zu übersenden. Ich werde mich durch ein solches Meuble in meiner Existenz wesentlich für befördert halten und Ihnen für diese Besorgung sehr verpflichtet seyn.

Von unseren hiesigen Bekannten und Freunden kann ich Ihnen nicht viel, wenigstens nichts Neues schreiben, und wohl zum Glük, denn des Neuen ist gewöhnlich mehr unglükliches als glükliches .... Aus der Provinz läßt sich überhaupt nicht viel in die Hauptstadt schreiben; desto mehr aber aus der Hauptstadt, auf die aller Augen gerichtet sind, in die

Provinz. — Es bleibt, wie ich höre, aber nicht bloß beym Richten der Augen nach der Hauptstadt, sondern außer den Wünschen haben sich auch mehrere Beine dahin gewendet und Sie werden derselben einige gegenwärtig dort zu genieſſen haben. — Was macht Schelling gegenwärtig? ich habe schon längst nichts mehr von ihm gehört.

Hier wird gegenwärtig viel auf die Bierbräuer hinein regiert, die sich sehr widerspenstig bezeugen. Wenn dies edle Produkt, das Bamberger Bier, dadurch leiden sollte, so wäre es vollends um das liebe Bamberg Schade; doch wer weiß, ob seine Leiblichkeit nicht etwas vermindert und ins Geistige hinübergetrieben würde. — Einstweilen jedoch, bis zum Austrag der Sache, will ich zur Kaffemaschine greiffen.

Grüßen Sie die gütigste Frau tausendmahlen . . . .

Ihr

aufrichtiger Freund
Hgl.

43.

Hegel an Niethammer.

An Herrn
Herrn Central Schul- und
Studien Raths Niethammer Hochwürden
in München.

[Bamberg Nov. 1807.][1])

Ich habe Ihnen, theuerster Freund, auſſer für Ihren Brief, auch für mancherley andre Gaben zu danken! Was man nicht alles erlebt! das Meer trägt Korn, die arabische Wüste Wein, der Gotthard Orangen, — und in München gedeihen Pentameter und Hexameter (wie L. in J. definitionsweise die Distichen nannte) und ästhetisch-philosophische Reden;

1) Das Datum fehlt, aber von Nieth.s Hand steht: 'Erh. den 28. Nov. 1807'.

und Sie machen noch zum Besten Hoffnung, nemlich zu der wenigstens in Einem und zwar in einem Hauptfache beginnenden Selbsterkenntniß, als welche der Anfang aller Weisheit seyn soll. — Die Frau vom Paulus (denn diß will sie, als richtig, gelten lassen, durchaus aber nicht Fr. von P.) pflegt die Schwaben auf die Weise zu retten, daß sie von ihnen sagt: dumm sind sie nicht, aber Esel sind sie!! Mit dem bayrischen und salzburgischen, vielleicht überhaupt neukatholischen Dünkel sticht es nun zwar freylich sehr ab, was dagegen hin und wieder von den Einwohnern Barbariae (was ich oft so weich aussprechen hörte, daß es beynahe Bavariae klang) statuirt werden will, nemlich noch etwas andres, als von uns Schwaben[a]). Es ist viel, wenn Sie zwar nicht bey den Objecten quaestionis selbst eine Einsicht ähnlicher Art hervorbringen können; aber doch bei Chefs, denen diß Volk eine Meynung von seinen intellectuellen Vorzügen und Moralischkeiten, durch unabläßiges, suffisantes, pasquillantisches und heuchlerisches pfäffiges Gerede hat beybringen können. — Ich wünsche der schlimmen Sache — denn die gute Sache ist die Sache jenes Volkes nach seiner unabläßigen Versicherung — Glük, daß Sie das Examen in Ihre Hände bekommen haben; Sie schreiben, daß Sie eine Sichtung dadurch vorzunehmen gedenken, und die brauchbaren, die excellentiora ingenia zuerst hervorkehren wollen; ich dächte, Sie verständen solche darunter — wenn Sie von einem gewissen Lande sprächen, — welche 'ordokravisch' richtig schreiben können, — denn ich weiß nicht mehr von welchem Reiche ich einmal habe sagen hören, daß es daselbst an denjenigen, die das sind, was bey uns die Landesdirectionsräthe, für eine Auszeichnung zu achten sey, wenn einer 'ordokraviesch' richtig schreibe. In Bayern aber werden Sie freylich ganz andere Dinge fodern. Doch vielleicht ist eben daraus, daß Sie zu viel daraus machen, wenn die Leute in den Elementen

a) 'nemlich — Schwaben' am Rand Hf.

nicht fest sind — als die sich auf sublimiora gelegt haben — zu erklären, wenn Sie, wie Sie schreiben, für einen Wauwau angesehen werden und doch nicht dafür angesehen seyn wollen. Einem unschuldigen Täuber[1]), der nicht einmal eine Zeitung schreiben konnte, was doch ich kann, können Sie es aber nicht übel nehmen, wenn er vor Ihnen scheu wird. Glücklicherweise scheint er doch eine Seite gehabt zu haben, von der er Sie zu rühren vermochte, und es verwundert mich nicht, daß es gerade diese war — nemlich die Seite, daß ein Täuber eine Taube hat. — Ich zweifle nicht, daß nicht Herr Graser ähnliche Seiten hat, Sie zu erweichen, der wohl noch in München ist . . . .

Von Ihnen erfahre ich, daß bey Frommann oder vielleicht gar bey mir eine Logik herauskommen solle; zugleich theologischen Unterricht zu geben, — und zwar der den Trichtern, durch welche er weiter ans Volk kommen sollte, gemäß ist, — und Logik schreiben, wissen Sie wohl wäre Weißtüncher und Schornsteinfeger zugleich seyn, Wiener Tränkchen nehmen und Burgunder dazu trinken; — der ich viele Jahre lang auf dem freyen Felsen bey dem Adler nistete und reine Gebirgsluft zu athmen gewohnt war, sollte itzt lernen, von den Leichnahmen verstorbener oder (der modernen) todtgebohrner Gedanken zehren und in der Bleyluft des leeren Geschwätzes vegetiren; — denn Theologie auf einer Universität wollte ich gern vortragen, und hätte es wohl nach einigen Jahren fortgesetzter philosophischer Vorlesungen gethan, — aber α) aufgeklärte Religionslehre, aber β) für Schulen, aber γ) in B., aber δ) unter der Aussicht der daraus entstehenden Ansprüche der christlich protestantischen hiesigen Kirche an mich; — eine Berührung, deren Gedanke mir eine Erschütterung durch alle Nerven gibt, als ob die christliche Kirche eine geladene galvanische Batterie wäre, ε, ζ, η u. s. f. — Herr! gib, daß dieser Kelch vorüber gehe!

---

1) S. Nieth.s Brief Nr. 28 S. 84.

Oben habe ich wohl Ihrer Geschenke erwähnt, aber vor lauter Bäumen bin ich nicht zum Wald gekommen, ich habe Ihnen nemlich für diese schönen Geschenke nicht gedankt — einen recensirenden Dank übrigens werde ich nicht beyfügen, da auch Sie mir die Eyer ohne Gakern geschickt haben: — von noch andern als (ut) ungelegten wollen Sie gar nicht sprechen. Bey jedem Dritten kann diß etwa gelten, daß er nicht davon sprechen könne; aber gewiß nicht bey dem, der sie selbst legt; wenigstens nur bey dem, in welchem nur der liebe natürliche Instinkt wirkt, was gerade der Fall bey den gegnerischen Windeyern war, zu denen ihre Positores wohl viel zu gakern, aber nichts zu sagen wußten, sondern wozu Andre den Sermon, und zwar den Leichensermon hielten. Wer aber die Gänse ins Grab geschossen hat, so daß diese Beerdigung eine Gebährung von Schwaneneyern oder deßgleichen wird, der könnte nicht schwer davon reden.

Noch mehr aber wären wir begierig hier wie allenthalben von der weitaussehenden allgemeineren Organisation, deren alles längst harrt, etwas zu vernehmen. Und zwar würde die Bemerkung nöthig seyn, daß Allegorien, welche, wie beschwerender Weise verlautet, haben angewendet worden seyn sollen, fast noch schlimmer seyen, als gänzliches Stillschweigen; denn vorgehaltene Bilder von Speisen reitzen zugleich den Appetit, den sie nicht befriedigen. — Da Sie das Schulwesen auch bereits daran anzuknüpfen hatten, so muß wohl die Sache schon weiter gediehen seyn. — Aber ich höre, daß hier auch vornehme Herren — ein Herr Präsident u. s. f. noch nichts wissen, und ehrlich seyn sollen, indem sie diß sagen; wie die Könige auch wenig von dem wissen, was der Kayser beschließt. — Worauf ich allein nicht gerade neugierig, sondern begierig bin, ist, in welchem Geiste diß wichtige oder vielleicht wichtigste Werk gemacht wird. — Bisher sahen wir bey den Nachahmungen des französischen immer nur die Hälfte aufnehmen und die andere Hälfte weglassen, diese andere Hälfte, welche das edelste, die Freyheit des Volkes, Theil-

nahme desselben an Wahlen, Beschliessungen, oder wenigstens Darlegung aller Gründe der Regierungsmaßregeln vor die Einsicht des Volks enthält! — eine Weglassung, wodurch jene erste Hälfte zum gänzlich Verkehrten, zur Willkühr, Grobheit, Rohheit, vornemlich Stummheit, Haß der Publicität, Aussaugung, Verschwendung — und auf der andern Seite zur Dumpfheit, Mißmuth, Gleichgültigkeit gegen alles Öffentliche, Kriecherey und Niederträchtigkeit wird. Es gehört ein großer tiefer Sinn dazu eine Verfassung zu machen, ein um so größerer und tieferer, je mehr gegenwärtig — in Deutschland — ohne Verfassung zu regieren und fertig zu werden, möglich und sogar vortrefflich scheint! wo gewissermassen keine Behörde einen Geschäfts- und Wirkungskrais hat, sondern daß die höhere das thue, was Geschäft der niedrigeren wäre, jener für Pflicht gilt; wo also die Aufopferung, die der Gewalt nach niedere etwas thun zu lassen, diß Selbstzutrauen des Staats zu sich, der seine Theile gewähren läßt — d. h. das Hauptmoment der Freyheit nicht vorhanden und nicht gekannt ist. — Doch es ist bereits viel, was Deutschland von Frankreich gelernt hat, und die langsame Natur der Allemands wird mit der Zeit noch manches profitiren. Auf Einmal kann nicht alles verlangt werden. Daß mit den Stiftungskuratelen der Anfang bereits gemacht wird, höre ich soeben; wenn Schlehlein[1]) das noch erlebt hätte, so wäre er vielleicht bey lebendigem Verstande geblieben; andere dagegen würden ihn vielleicht darüber verlieren wollen[a]).

Daß Schlehlein — um diß noch zu sagen itzt ein[b]) entschiedener Narr ist, daß man ihn ein 8 Tage im Seehof gehalten hat, und itzt nach Bayreuth eine Reise zu machen disponirt hat — wo sich bereits mehrere Bamberger — Ober-

a) 'Daß mit — wollen' am Rand Hf. — b) 'ein itzt' Hf.

1) Albert Schlehlein ist im Personalstatut der Landescollegien von Würzburg und Bamberg (Regier.-Bl. 1803 S. 323) als Director der 3.' Deputation bei der Landesdirection zu Bamberg genannt.

gemäßerstreind, ist daher nicht das Lichtwesen, das selbstlos nicht die Gewißheit der Einzelnen in sich enthält, sondern vielmehr nur ihr allgemeines Wesen und die herrische Macht ist, worin sie verschwinden. Der Kultus der Religion dieses einfachen gestaltlosen Wesens giebt seinen Angehörigen daher nur dieß im Allgemeinen zurück, daß sie das Volk ihres Gottes sind; er erwirbt ihnen nur ihr Bestehen und einfache Substanz überhaupt, nicht aber ihr wirkliches Selbst, das vielmehr verworfen ist. Denn sie verehren ihren Gott als die leere Tiefe, nicht als Geist. Der Kultus aber der Kunstreligion entbehrt anderer Seits jener abstrakten Einfachheit des Wesens und daher der Tiefe desselben. Das Wesen aber, das mit dem Selbst unmittelbar geeinigt ist, ist an sich der Geist und die wissende Wahrheit, ob zwar noch nicht die gewußte oder die sich selbst in ihrer Tiefe wissende. Weil das Wesen also hier das Selbst an ihm hat, so ist seine Erscheinung dem Bewußtsein freundlich und im Kultus erhält dieses nicht nur die allgemeine Berechtigung seines Bestehens sondern auch sein in ihm selbstbewußtes Dasein; so wie umgekehrt das Wesen nicht in einem verworfenen Volke, dessen Substanz nur anerkannt wird, selbstlose Wirklichkeit hat, sondern in dem Volke, dessen Selbst in seiner Substanz anerkannt ist.

Aus dem Kultus tritt also das in seinem Wesen bestätigte Selbstbewußtsein und der Gott eingekehrt in es als in seine Stätte. Diese Stätte ist für sich die Macht der Substanz oder ihre reine Individualität, aber nicht mehr die gesonnte des Künstlers, die noch nicht mit ihrem gegenständlich werdenden Wesen sich ausgesöhnt hat, sondern die bestätigte Macht, welche ihr Pathos unbedürftig an ihr hat, weil sie aus der Anschauung, der aufgehobenen Gegenständlichkeit, zurückkehrt. — Dieses Pathos ist für sich das Wesen des Aufgangs, das aber nunmehr in sich untergegangen ist und seinen Untergang, das Selbstbewußtsein und damit Dasein und

justizrath Haak — befinden, iſt ein für die Familie unendlich trauriges Ereigniß. Man kann kaum mehr erleiden als über die gute Pflaum ſeit ½ Jahr ergangen iſt. — Herr von Joly wird in wenigen Tagen in Bayreuth eintreffen. Sie ſehen alſo, ob Frau von J. mehr als Ihnen tauſend herzliche Grüße u. ſ. f. ſagen laſſen kann.

Daß die beſte Frau in Landshut iſt, habe ich hier vernommen, — es iſt doch mit allen andern Leuten nichts als mit Jenenſern und am beſten ſchwäbiſchen Jenenſern. Verorganiſiren Sie nur nicht auch den Paulus von hier weg. Legen Sie bald das tauſendjährige Reich an, woraus die Schaafe, die inwendig reiſſende Wölfe ſind, ausgeſchloſſen ſind und alle nostri wiederverſammelt werden, — nemlich in der Wirklichkeit — denn in Gedanken lebe ich bereits längſt immer darin und bey Ihnen alſo vornemlich

Ihr

Hgl.

44.

Hegel an v. Knebel.

Bamberg d. 21. Nov. 1807.

[Gedruckt in v. Knebels Lit. Nachlaß 2, 449—451. Iſt die Antwort auf Nr. 4, dankt für überſandte literariſche Geſchenke und erwiedert dieſe mit einigen bairiſchen Producten. Bezüglich der Klage über ſchwere Verſtändlichkeit der Vorrede zur Phänomenologie äußert ſich H.: 'Gerade diß iſt die Seite, welche am ſchwerſten zu erreichen, welches das Merkmal der Vollendung iſt .... und kann ich Ihrem Tadel nur die Klage — wenn es erlaubt iſt zu klagen — entgegenſetzen, durch das ſogenannte Schickſal verhindert zu werden, etwas durch Arbeit hervorzubringen, das in meiner Wiſſenſchaft Männer von Einſicht und Geſchmack, wie Sie, mein Freund, mehr zu befriedigen im Stande wäre, und das mir ſelbſt die Befriedigung gewähren könnte, daß es mir zu ſagen erlaubte: darum habe ich gelebt!' 'In Bayern', fügt er hinzu, 'habe es jetzt faſt das Anſehen, als ob das Organiſiren das laufende Geſchäft wurde, um den Dr. Schlendrian, dem ſo viel Böſes nachgeſagt worden, völlig auszurotten.']

45.

v. Knebel an Hegel.

Jena den 27. Nov. 1807

Lieber wenig als gar nichts, lieber Freund! Drum will ich Ihnen heute nur mit wenigem antworten, weil ich nicht viel geben kann.

Erſt und vor allem danke ich für Ihr *Syſtem der Wiſſenſchaft*, das mir Hr. Fromman vor nicht gar langem freundlich ausgeliefert hat — und das nun ſchon prächtig gebunden vor mir da ſteht. Die Thüren meines Herzens ſind ihm geöffnet; nur fragt ſich, ob mein Geiſt nicht zu enge und ſchmal iſt: aber gewiß werde ich von dem ſcharfen und tiefen Denken manches nicht gewöhnliche erlernen. Für die mitgeſandten Bücher danke ich gleichfalls. Hrn Schellings Antritsrede[1]) hatte ich bereits geleſen, und, ich kann es nicht leugnen, gewünſcht, daß er, bei minder gigantiſchem Streben nach dem Unmöglichen, uns mehr von der Sache gelehrt hätte. *Kunſt und Poeſie* ſind jetzt auch zwei Worte, mit denen man ſich gewöhnt hat das Unmögliche auszuſprechen. Doch findet man die Sache beinahe überall, nur minder oder mehr, und in verſchiedenem Grade. Dieſe uns anzudeuten, wäre, wenigſtens ein begreiflicher Werk geworden. Es iſt nicht alles ſo neu, als man es zuweilen ſich denkt; aber klar ausgeſprochen, kan manches Alte neu werden.

Doch ich habe in dieſen Sachen kein Urtheil. Die beigelegten Briefe habe ich ſogleich beſorgt, und ſchicke Ihnen auf den Einen bereits die Antwort zurück. Ich wünſche wohl Ihnen noch etwas angenehmes beilegen zu können; doch gar wenig neues kommt unter meine Hand — ich müßte Ihnen denn die Predigt unſeres wackern Rektor Danz[2]) beilegen,

1) Ueber das Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur. Feſtrede, gehalten am Namenstage des Königs Maximilian, 12. Oct. 1807.

2) Der Kirchenhiſtoriker Joh. Traugott Leberecht D., Profeſſor der Theologie in Jena († im Ruheſtand 1851).

die er am 14. Oct. gehalten hat, und die nicht ſchlecht iſt. Aber Ihren Geſchmack für Predigten habe ich noch nicht ſonderlich erkannt. Lieber möchten Sie politiſche Neuigkeiten; aber dieſe ſind beinahe ſo ſelten bei uns, wie die guten Predigten.

Was in Spanien, was jetzt in England vorgeht, werden Sie uns beſſer benachrichtigen können, als ich es Ihnen ſchreiben kan. Unſer Erbprinz, der vor kurzem dem Kaiſer Napoleon ſeine Aufwartung in Paris machen wollte, hat erſt in Mainz erfahren, daß ſolcher ſchon nach Italien abgereiſt ſei. An dem Tage ſeiner Rückkunft kam Prinz Wilhelm von Preuſſen in Weimar an, der auch nach Paris wollte. Dieſer iſt nun nach Homburg abgegangen.

Göthe iſt ſeit 14 Tagen hier, und ich ſehe ihn öfters. Auch Seebeck iſt oft mit uns.

Daß der Prof. Oken[1]) hier angekommen iſt, und Vorleſungen hält, auch ein Programm über die Schädelknochen herausgegeben hat, werden Sie aus literariſchen Nachrichten wiſſen. Sonſt ſteht unſer akademiſcher Himmel noch immer unter dem Solſtitium.

Ob die Tage ab oder zunehmen werden, weiß man nicht, auch läßt ſich aus dem thieriſchen Kreiſe der Zeichen nicht viel deuten.

Grüßen Sie Hrn Paulus aufs beſte. Wie ſehr wünſchen *wir andern* Sie wieder bei uns! Die Meinigen empfelen ſich herzlichſt. Wir denken oft mit Verlangen und Vergnügen an Sie.

K.

1) Lorenz Oken, 1807 als a.o. Profeſſor in Jena angeſtellt, war vorher Privatdocent in Göttingen.

46.

Hegel an Niethammer.

Des Herrn Geheimen Schul- u.
Studien Central Raths Niethammers
Hochwürden in München.

Bamberg. 23. Dec. 07.

Die Tauben- Wind- und Wetterposten, durch welche Sie mir Ihre letzten Briefe zugeschikt haben, haben die Untugend an sich, die Briefe hier erst bis auf acht Tage nach der Ankunft abzugeben, besonders wenn sie auf Flügeln der Liebe, wenngleich nicht unter dem Vortreten des Fakelträgers Hymen zurükeilen. — Es scheint nach Ihrem Briefe, daß Gr. Ihnen von seiner guten Gesinnung wegen meiner bestimmter gesprochen habe, als mir die Sache zu seyn schien, indem Sie davon sprechen, daß der Bericht darüber noch nicht angekommen sey; — so viel ich wußte, hatte im Bericht oder Etat nur von dieser Stelle überhaupt gesprochen werden sollen, ohne ein Individuum für dieselbe zu bezeichnen. Doch dem sey wie ihm wolle, ich danke Ihnen so sehr für den einen, den negativen Ihrer Tröste, daß ich hiezu nicht fürchten dürfte verorganisirt oder verwendet zu werden, als für den andern positiven. Bayreuth ist übrigens von Ihren Truppen zwar besetzt gewesen, aber nur als einem Theile der großen Armee, und ist bereits von denselben wieder ganz geräumt, vor der Hand wenigstens also noch nicht an Bayern verorganisirt: so erzählt es zum mindesten meine Zeitung[1]). Ohne Zweifel aber wird es der König aus Italien in der Tasche mitbringen. — Ihre Intention für mich, das philologische Fach allhier mir zu verschaffen, war besonders meines Dankes werth, sogar sehe ich, daß Sie bereits beym Minister Schritte dafür gethan und das Versprechen dazu erhalten hatten; ich erkenne

1) Bamb. Zt. 5. Dec. unter Bayreuth, 1. Dec. und dieselbe vom 6. Dec. unter Bayreuth, 3. Dec.

darin ganz Ihre wirksame Freundschaft. Ganz bedauern kann ich nicht, daß nichts daraus geworden ist; da ein Hiesiger und ein Katholik wären aufgeopfert worden, so kennen Sie selbst das Schiefe, das in ein solches Verhältniß hineingekommen wäre, zu gut; wie ich als intrusus, wären Sie als intrudens angesehen worden. Ob dergleichen Seiten und Rükksichten noch in höheren Sphären Gewicht haben, weiß ich nicht, aber populär (s. unten)[a]) sind sie wenigstens noch, und diß selbst oft höher hinauf, als ich hätte denken sollen. — Also, bester Freund, eine mehr oder weniger protestantische Universität werden Sie uns gewiß noch bekommen oder zurichten, und dann, in diesem Ihrem Reiche, gedenken Sie meiner! Hier und an der Zeitung lassen Sie mich nicht.

Das obige Hiesige und Katholik hat sich mir durch eine Brochure noch mehr accentuirt, die ich zu Gesicht bekommen, die Kritik Rotmanners über Jakobi's Rede[1]) — Sie wissen, wenn sie mich frappirt hat, es nicht darum geschieht, daß ich zur Parthey J.'s zum voraus gehörte. Diß Produkt hat, so viel [ich] hörte, nicht nur in München, sondern auch hier ein großes Gefallen erwekt (hier gings von einer Hand in die andere; es soll 3 Auflagen erlebt haben)[b]). Herr v. B[ayard], der starken Zusammenhang nach München hat, hatte mir schon früher von den trefflichen jungen Bayern gesprochen, die der (fremden) Akademie itzt bereits und noch mehr in einigen Jahren einen harten Stand machen werden; dieser Herr R. ist, wie es scheint, einer derselben; er hat sich mit allen bayrisch-pöbelhaften Ansichten associirt, und die Äusserung derselben für Pflicht der Philosophie ausgegeben;

a) Das Eingeklammerte ist in Hs. nachträglich eingesetzt. — b) Das Eingeklammerte am Rand Hs.

1) Vgl. über diese Schrift Schellings Aeußerung in s. Brief an Windischmann, München 31. Dec. 1807, Aus Schellings Leben 2, 125: 'Die Schrift von Rottmanner ist immer gut genug für den Gegenstand; tiefer wäre unbarmherzig.' Von demselben K. Rottmanner: Frühlingsblumen, München 1808.

er iſt der Mann, wohl nicht der Zeit, aber Bayerns; dieſe Schrift iſt in der That darum ſehr merkwürdig. Alles, was er vermag iſt, daß er einen Perioden zu machen gelernt hat, — eine noch nicht lange nach Bayern verpflanzte Kunſt. — Was er gegen J.'s Philoſophie zu ſagen weiß, ſind fünf Zeilen des abgedroſchenſten Geſchwätzes — S. G. J. nennt die Vernunft das Vermögen urſprünglicher Zwecke, — J. faßt alſo die Vernunft nicht in ihrer Totalität, und ſo iſt ſeine Vorſtellung von ihr ein bloſſer Verſtandesbegriff, folglich mangelhaft und unphiloſophiſch. — Einen ſo abzufertigen iſt die wahre Manier großthuender Unwiſſenheit. Poſſierlich, — um bei Ihnen die Art von Kritik oder Anſichten, die ich dabey gehabt, und die ich nach Zeitungsſchreiberstendenz nicht unterdrücken und doch nicht drucken laſſen kann, anzubringen, — poſſierlich alſo, fahre ich fort, iſt es, den Unterſchied von Süd- und Norddeutſchen vorzüglich zu reiten, und die Fremden damit verdrieſſen und die Einheimiſchen ſtreicheln zu wollen, — da dieſes Gerede in Norddeutſchland erfunden und aufgekommen, und dieſe gediegene ſüddeutſche originelle Natur dabey nichts thut als von dem verſchmähten Norddeutſchland diß Gerede aufgeſchnappt zu haben und es ihm nachzuſchwatzen, — wie ſonſt und noch — die Süddeutſchen den Norddeutſchen aufs unverſchämteſte nachdruckten und ſie bürgerlich beſtahlen und beſtehlen. Ebenſo ſchwatzt dieſer Jünger die Vortreflichkeit des katholiſchen Mittelalters nach, welche bekanntlich nirgend als in Norddeutſchland erfunden worden iſt.

Arg iſt es, ſo arg haben wir anderen es J. nicht gemacht, daß er ihn zu Äſt in die Schule weiſt. — Ärger aber und ganz gewöhnlich, das jämmerliche Drehen und Wenden des Katholiken um die Reformation, ihren Werth und Wirkung*), herum; kein gleißnerischer Pfaffe hätte ſich anders dabey benehmen können; das ärgſte hiebey iſt die ſchlechte Inſinuation, daß J. hinter dem Berge zu halten und

*) ihren W. und W.' am Rande nachgetragen. Hf.

zu verſteken ſuche, was er meyne, daß aber ein philoſophiſcher und ſeiner Beobachter es wohl merke, nemlich daß es ihm ganz allein um die proteſtantiſche Kirche zu thun ſey, und gegen was er ſpreche, es nur thue, rein, weil es katholiſch ſey. Damit hat dieſer Herr ſich und alle dieſe Herren ausgeſprochen. Wenn Sie von Unwiſſenheit dieſes oder jenes, Schlechtigkeit dieſer oder jener Schrift oder ſchulplaniſchen Einrichtung ſprechen, Sie ſprechen zu Klötzen, an denen als feſtgemachten, alles ohne Wirkung abläuft: Du verführſt, täuſcheſt, übertölpelſt uns nicht, du magſt es angreiffen wie du willſt — ſagen ſie continuirlich in ihrem Herzen — wir wiſſen doch, daß du den Eifel des Katholicismus meynſt, und jenes worauf du ſchlägſt, nur der Sak iſt. Mit dieſem Gedanken halten ſie ſich, kreuzen ſich damit und ſagen ihn ſich als ein apage Satanas zu allem vor, betäuben ſich damit, daß ſie das gar nicht hören was zu ihnen geſprochen wird. — Ebenſo wenig iſt zu überſehen, die Erwähnung der „Köſten“, vorzüglich daß dieſer Patriot mit ſeiner läppiſchen Ernſthaftigkeit dieſe Blumen auf den Altar des Vaterlandes niederlegt, und als Hoheprieſter dieſes Altars den J., den fremden Präſidenten, der das Vaterland ſo viel köſtenden Akademie, darauf als ein Reinigungsopfer, Gott und dem Volke zum ſüßen Geruche, darbringt und abſchlachtet. — Andere Seiten der Kritik, die Jakobiſchen Citate, Stil u. ſ. f., ſind nicht der Rede werth: ein Blinder konnte diß ſehen, und leicht etwas beſſeres darüber ſagen: J.'s Predigerton aber vollends hätte der junge Herr ganz mit Stillſchweigen übergehen ſollen: denn er fällt ſehr oft in Beſchreibungen, in denen man nur ein paar Hauptworte zu ändern braucht, um zu glauben, daß man aus einer langweiligen Predigt ein Stük ausgeſchnitten habe. Auch diß ließe ſich ſehr gut travestiren, wie er von J. geheimem Gedanken, der arrière-pensée des Proteſtantismus den Rükgang macht, — daß wir nemlich gegen beſondere Glaubensnormen gar nichts einzuwenden, ſondern ſogar ſie achten, wie es allen Gebildeten und noch mehr dem Philo-

sowohl geziemt, aber es ist Pflicht der Philosophie selbst, es aufzudecken; — diß ist mehr als Predigerton, diß ist die Salat'sche und altweiberhafte Heucheley. — Ich übergehe das Dikthun mit Fichte's Verbannung und der der Philosophie in Süddeutschland eröffneten Freistätte, d. h. Schellings projectirter und bevorstehender, und Zimmers erfolgter Absetzung[1]) und der in Landshut zusammengebaknen Pastete aus Köppen, Salat, Thammer und Fingerlos[2]), diß ist freylich eine Stätte frey von Philosophie (apropos könnten Sie mir Köppens und Salats Reden oder Programme, von denen ich neulich las, verschaffen?), Fichte ist nicht um der Philosophie willen, aber Schelling und Zimmer sollten und sind um der Philosophie willen abgesetzt worden! Mit solcher Vergleichung ist viel zu gewinnen!! — Jetzt bedaure ich, daß ich meinen Plan oder Wunsch zur Etablirung eines literarischen auch vaterländischen Blattes — wenn Sie einst noch Paulus und mich zusammen verorganisiren sollten, so könnte noch was daraus werden.

Ich muß abbrechen .... Madame Rieth.'s Brief hat sehr viel Freude erweckt; Herr v. Joly bleibt itzt hier in Garnison. — Tausend Empfehlungen an Madame N., auch an Julius.

Ihr

Hgl.

---

1) Von Schellings projectirter Absetzung ist sonst nichts bekannt. Der katholische Prof. der Theologie Patr. Bened. Zimmer in Landshut verlor im Nov. 1806 seinen Lehrstuhl der Dogmatik in Folge einer Denunciation, wurde aber im folgenden Jahr wieder restituirt für Exegese und biblische Archäologie. Prantl, Gesch. der Ludwig Max.-Universität in Ingolstadt ꝛc. I, 710.

2) Ignaz Thammer trat von der philos. in die theol. Facultät über und übernahm die Dogmatik an Zimmers Stelle. Matth. Fingerlos war Ordinarius für Pastoral. S. Prantl a. a. O.

1808.

47.

Hegel an Niethammer.

Bamberg, 22. Jan. 1808.

Ich habe Ihnen, theuerſter Freund, neben meinem Danke auch noch Entſchuldigungen über die Verzögerung dieſes Dankes zu machen, und auſſerdem über die Verzögerung einer Antwort überhaupt; aber ich wollte Ihnen doch erzählen können, wie vortrefflich mir der Kaffee aus dieſer den Wiſſenſchaften verdankten Maſchine[1]) ſchmekte — auch davon, wie viel mein wiſſenſchaftliches Treiben bereits dieſem Kaffee verdanke, allein in Bamberg halen die Wiſſenſchaften noch keinen Einfluß, wie es ſcheint, auf die Induſtrie geäuſſert, und ſo kann auch von der Rükwirkung dieſer auf jene nicht die Rede ſeyn; und es wäre vielleicht eine Preisfrage aufzuſtellen, wo dieſer Cirkel anzugreifen ſey. Kurz einen blechernen Waſſerkeſſel hat mir meine Dienerſchaft und die Blechlergilde noch nicht zu verſchaffen gewußt. Wie das Ding beſchaffen war, das mir geliefert worden, verdient keine nähere Erwähnung. — Ferner wollte ich Ihnen Bericht von dem Werke der Barmherzigkeit, deſſen lüſter Geruch aus dieſer Kaffeemaſchine aufſteigen ſollte, und das Sie nicht auf ſich, ſondern auf die Gutmüthigkeit der Frau[2]) gegen jede Katze zu ſchieben die Großmuth haben, — abſtatten; allein, ohne Zweifel aus dem Grunde daß noch kein Kaffee aus der Maſchine hervorgegangen, iſt auch das Werk der Barmherzigkeit noch nicht daraus entſproſſen. . . . .

Wenn es einerſeits ſo in Bamberg geht oder vielmehr nicht geht, ſo geht es auf der andern Seite auch. Hieher rechne ich das Feſt, das Markus[3]) auf dem Michelsberge zur

1) S. oben S. 135.

2) Niethammern.

3) Der ſchon öfter genannte berühmte Arzt Adelbert Friedrich M., Vorſtand des Medicinalcomités und Director der ärztlichen Unterrichtsanſtalt in Bamberg († 1816).

Nahmensschicht des Herr Präsidenten[1]) in der Neujahrsnacht gegeben hat; — von dem Sie eine ausführliche Beschreibung zu erwarten das Recht hätten, und ohne Zweifel auch erhalten haben: eine Bemerkung der Fräulein Krüg freute mich dabey, indem sie nemlich sagte, daß Sie und Ihre Frau bey diesem Feste sehr willkommen gewesen wären, und zur Freude desselben Ihre Gegenwart viel beygetragen hätte. — Der größte Theil der Gesellschaft (von 70 Personen) war maskirt; keiner wußte die Maske des andern: es erschienen Züge von Göttinnen, Dr. Luther und seine Käthe, der h. Stephanus, Doktor und Apotheker, Bären und Bärenführer u. s. f., und die meisten sagten dem Herrn Präsidenten, der nichts von der Sache wußte, einen Vers[a]). Nachher war ein äußerst splendides Nachtessen, Ball u. s. f. — Ich setzte jener Idealität die Wirklichkeit entgegen, und zog einen Kammerdieners Rok des Hofkaisners nebst seiner Perücke an, und unterhielt mich in diesem Aufzuge während des dreystündigen souper's mit meiner Nachbarin, der Cypris[2]), die die ganze Welt und also auch ich dafür anerkannte, und die ich Ihnen — ob sie schon ohne Maske und Cypris daher um so besser war, — zu errathen überlasse.

Ich hatte alle Mühe, mir es aus der Erinnerung an meinen letzten Brief begreiflich zu machen, daß noch so viel an Jakobi ohnmündiges darin enthalten war, um denselben zeigt werden zu können. Es freut mich, daß dieses eine gute Wirkung gethan hat. Sie schreiben, daß von München aus keine Antwort auf jenen patriotischen Schwung erfolgen werde. Sie haben freylich kein Mittel dazu: Jakobi kann aber vielmehr konnte theils nicht wohl selbst antworten, theils keine Broschüre darüber schreiben, eine Recension in einer gewöhnlichen Literaturzeitung ist etwas privates, dem der junge

---

a) Verse fehl.

1) Graf v. Thürheim.

2) Die öfter genannte Frau v. Hess.

Wirklichkeit an ihm ſelbſt hat. — Es hat hier die Bewegung ſeiner Verwirklichung durchlaufen. Sich aus ſeiner reinen Weſenheit herabſetzend zu einer gegenſtändlichen Naturkraft und deren Aeußerungen iſt es ein Daſeyn für das Andere, für das Selbſt, von dem es verzehrt wird. Das ſtille Weſen der ſelbſtloſen Natur gewinnt in ſeiner Frucht die Stufe, worin ſie, ſich ſelbſt überwindend und verdauend, ſich dem ſittlichen Leben darbietet; ſie erreicht in der Nützlichkeit, gegeſſen und getrunken werden zu können, ihre höchſte Vollkommenheit; denn ſie iſt darin die Möglichkeit einer höhern Exiſtenz und bewährt das geiſtige Daſeyn; — Theils zur ſittlichen Stärkung, Theils aber zur geiſtigen Gährung iſt der Erdgeiſt in ſeiner Metamorphoſe dort zum weiblichen Principe der Ernährung, hier zum männlichen Principe der ſich treibenden Kraft des ſittlichbewußten Daſeyns gediehen.

In dieſem Genuß iſt alſo jenes aufgehende Lichtweſen verſtanden, was es iſt; es iſt das Myſterium deſſelben. Denn das Myſtiſche iſt nicht Verborgenheit eines Geheimniſſes oder Unwiſſenheit, ſondern beſteht darin, daß das Selbſt ſich mit dem Weſen Eins weiß und dieſes alſo geoffenbart iſt. Nur das Selbſt iſt ſich offenbar, oder was offenbar iſt, iſt es nur in der unmittelbaren Gewißheit ſeiner. In dieſer aber iſt durch den Kultus das einfache Weſen geſetzt worden; es hat als brauchbares Ding nicht nur das Daſeyn, das gehört gefühlt gerochen geſchmeckt wird, ſondern iſt auch Gegenſtand der Begierde und wird durch den wirklichen Genuß Eins mit dem Selbſt und dadurch vollkommen an dieſes verſtanden und ihm offenbar. — Daſjenige, von dem geſagt wird, es ſey der Vernunft, dem Herzen offenbar, iſt in der That noch geheim, denn es fehlt noch die wirkliche Gewißheit des unmittelbaren Daſeyns, ſowohl die gegenſtändliche als die genieſſende, welche in der Religion aber nicht nur die gedankenloſe unmittelbare ſondern zugleich die reine weſentliche des Selbſts iſt.

Mensch sich ganz bequemlich wieder zu antworten herausnehmen darf. — Das eigentliche Mittel, dergleichen pruritus zu besiegen, fehlt Ihnen, denn Sie haben keinen Moniteur. Der französische Moniteur, bey dem daß seine Raisonnen, ohne daß deren Inhalt übrigens einen Character der Officialität hätte, — weil sie im Moniteur stehen, einen edlen sachreichen, die öffentlichen Verhältnisse eines Schriftstellers auch berücksichtigenden und respectirenden Ton haben, hat das Vortheilhafte, daß sie der unreifen Ungeduldigkeit, um des Platzes im Moniteur willen, imponiren, und das unanständige Maul durch Autorität beschämen und schließen. Diese Zeile einer solchen Raisonnen mag freylich ein Gefühlchen über Unterdrückung der Denk- und Preßfreyheit veranlassen, daß im Gebiete der Wissenschaft keine Autorität als solche stattfinden könne, u. s. f. Allein in dem vorliegenden und in allen Fällen, wo ein solches Wort zugleich als Autorität wirkt, ist weder vom Denken noch von den Wissenschaften die Rede; diese haben nichts mit dem unreifen Pruritus zu thun, welchen allein ein solches Wort trifft, und der allein durch eine Art von Autorität in Respect zu halten ist. Von der Autorität müssen wir ohnehin anfangen, d. h. von dem Glauben, daß um ihres Nahmens willen, — wie anderer zunächst um des Ansehens in einem Staate willen, — Plato und Aristoteles, wenn wir sie schon nicht verstehen, d. h. was sie sagten als schlechtes Zeug finden, indem ihr unsere Gedanken und die übrigen einander entgegenstehen, sie mehr Zutrauen als unsere Gedanken verdienen; u. s. f. — Die literarische Zeile eines Moniteur muß übrigens als Nebensache erscheinen, und die Hauptsache bleibt das politische Aeußere und Innere, was eben auf jene auch einen Schein von Autorität wirft. Allein Sie haben auch keinen politischen Moniteur; um das Wort zu translatiren, Sie haben Schreib- und Preß-thätige (hier gelagt Denk-) Freyheit, aber keine Publicität, d. h., daß die Regierung ihrem Volke den Zustand des Staates vorlegt, Verwendung der Staatsgelder, Schuldenwesen, Organisation der Behörden u. s. f. —

diß Sprechen der Regierung mit dem Volke über ihre und seine Interessen ist eins der größten Elemente der Kraft des französischen und englischen Volkes. Es wird viel zu diesem Sprechen erfodert, vor allem aber Muth. — Bey der bevorstehenden Organisation wird jedoch vieles ohne Zweifel kommen; hier weiß man oder spricht man nur erst von 12 Präfecten; auch ein Staatsrath? auch Volksrepräsentation? u. s. f. — Doch ich komme vom einen auf das andere, und vergesse, wo ich angefangen habe; legen Sie einen politisch-literarischen Moniteur an, und geben Sie mir auch dabey zu thun. Die Akademie, wenn sie Einfluß auf den wissenschaftlichen Zustand Bayerns haben soll, wird ihn vornemlich nur durch ein solches Institut erhalten, — eine Rotmanner'sche Schrift, Münchner Literaturzeitungen bleiben nicht, sich selbst überlassen, ohne Wirkung, im Gegentheil sie haben den ungeheuern Vortheil der Rede über die Stummheit, — die Akademie wird ihn nicht erhalten, weder durch eine eigene Literaturzeitung, noch durch eine jährlich gedruckte Sammlung tiefgelehrter Abhandlungen über diese oder jene specielle Materie, noch durch ihr bloßes Daseyn.

In acht Tagen wird die hiesige protestantische Kirche eröffnet: Fuchs läßt eine Einladungsschrift drucken, ich habe soeben die Correctur gelesen[1]. Sie werden sie mit nächstem erhalten. — Herr von Bayard's heller Kopf hat wohl nicht viel mit der neulich berührten Ansicht zu thun, aber er ist so durch und durch ein praktischer Geschäftsmann, daß er mir schon oft erklärt hat, er halte nichts aufs theoretische, wenn es nicht einen sogenannten praktischen Nutzen habe, und lebt sonst so in den gewöhnlichen bayerischen Vorstellungen, daß die Bayern eine vortreffliche Natur haben, nicht leicht andere Bauern so viel Mutterwitz u. s. f. — Dergleichen wird erwiedert, wenn vom wissenschaftlichen Zustande, der Bildung

1) K. Fuchs: 'Ueber das Wesen der Kirche. Predigt bei Eröffnung des protest. Gottesdienstes zu Bg.' 1808.

und Kenntniß, die man von jedem, der ein Mann von Erziehung heißt, erwartet, gesprochen wird, und diß in Bayern vermißt wird. Ich sagte bey Gelegenheit zu ihm, daß Bayern ein wahrer Dintenkleks in dem Lichttableau von Deutschland gewesen; er meynte, diß sey nur Eigendünkel der Sachsen oder Protestanten, die den Lamey u. s. f.[1]) die Stifter der Akademie nicht kennen wollen; es seyen vortreffliche Abhandlungen in den Memoiren der Akademie u. s. f., worauf ich entgegnete, daß doch alles, was in Frankreich, England, Italien u. s. f. bemerkenswerthes erscheine, in Sachsen oder im Protestantismus bekannt sey, Gebrauch davon gemacht werde, aber von Bayern sey weiter nie etwas bekannt geworden. — Diß sind nicht individuelle Urtheile dieses Mannes, sondern allgemeine populäre Gesinnung; dieser kann theils nur durch fortdauerndes öffentliches Wirken entgegengearbeitet werden, theils nur indem sich diß sprechende Wirken in Verbindung mit dem Handeln der Regierung zeigt; die großen Besoldungen und die Stiftereyen erweken für sich nur den Neid, denn sie bezeugen vielleicht wohl eine äussere Achtung der Regierung, aber sie beweisen nicht, daß diese Achtung verdient ist, weil sie nicht eine innere Achtung zugleich gebieten können.

Sie sehen, ich bin von Neuigkeiten, die ich Ihnen geben wollte, in Gedanken hingekommen; um zu jenen aus diesen zurükzukehren, so werde dem Vernehmen nach Herr Vice Präs. von Sekendorf die Klärchen Steinlein heurathen; die Mariane ist längst förmlich versprochen; .... ferner habe ich in französischen Zeitungen gelesen, daß die Verschmelzung der katholischen und protestantischen Schulen in Augsburg, so sehr anfangs Vorurtheile dagegen geherrscht, den besten Erfolg habe; — hier, wie Ihnen wohl auch geschrieben worden, hat man von dem Gedeihen der Bürgerschule sinistre Nachrichten, an Ort und Stelle aufgelesen haben wollen; Sie wissen — wer!

1) Andreas L. aus Elsaß, Historiker und Sekretär der von Karl Theodor gestifteten Akademie zu Mannheim.

Damit endlich in diesen Brief Ordnung, der er mir zu ermangeln scheint, hineinkomme, so schliesse ich denselben; so mit wird er wenigstens einen Anfang, Mitte und Ende haben, und der Inhalt dieses Endes soll mir das wertheste seyn, — alle guten Wünsche für Ihr Wohlergehen und die Erhaltung Ihrer freundschaftlichen Gesinnungen; tausend Grüße an die beste Frau und an den lieben Julius

Ihr

Hgl.

48.

Hebrech an Hegel.

Jena den 29t Januar 1808.

Ich habe Ihnen, werthgeschätzter Freund, eine sehr interessante physikalische Entdeckung mitzutheilen. Davy hat am 19t Nov. in der königl. Societät zu London durch eine Reihe von Versuchen unumstößlich dargethan, (so lautet unsere Nachricht), daß Kali und Natron wahre Metalloxyde sind. Er hat beyde durch eine Voltaische Säule von 500 Lagen 4 □ Fuß haltender Platten regulinisch dargestellt. Der Metallgehalt des ersteren betrug 0,85 u. 0,15 Oxyg. und der des Natrons 0,80 Metall und 0,20 Oxyg. Beyde Metalle waren flüssig wie Quecksilber, doch unterschieden sie sich dadurch, daß sie schon bey 32° Fahrenheit fest wurden. Ihre Affinität zum Sauerstoff soll stärker sein, als bey allen bis jetzt bekannten Metallen, weshalb sie sich auch nicht unter Wasser regulinisch aufbewahren lassen, sondern mit Explosion in den Zustand der Oxydation zurückkehren, d. h. augenblicklich wieder Kali und Natron werden: in Äther und Öl hingegen lassen sie sich als Metalle conservviren. Man hat auch Ammonium auf gleiche Art behandelt, aber aus demselben kein Metall herstellen können, doch hat man außer den bekannten Mischungstheilen desselben, Stick-

ſtoff und Waſſerſtoff, noch eine kleine Portion Oxygen darin entdeckt. — Dies iſt alles, was ich von Davy's Unterſuchungen bisher erfahren habe. Welche wichtige Aufſchlüſſe werden wir dieſer herrlichen Säule nicht noch zu verdanken haben! Leider wird es uns armen deutſchen Phyſikern nur immer ſchwerer werden mit unſern reichen Nachbarn gleichen Schritt zu halten. So eine Batterie, wie D. von der königl. Societät erhalten hat, iſt nicht unter 7000 ℛ anzuſchaffen. Ob es möglich ſein wird mit wohlfeilern Mitteln auszureichen, iſt ungewiß: doch will ich hierzu künftigen Frühling einige Verſuche anſtellen. Davy hat, wie Sie wiſſen, den vorigesjährigen kleinen Preis (von 3000 Liv.) für galvaniſche Entdeckungen vom Pariſer Nationalinſtitut erhalten, dies aber wahrſcheinlich für eine andere, im Journ. de Physique Jun. abgedruckte Unterſuchung über die Umwandlung des Waſſers in Säure und Kali. Nach dieſen ſehr genauen Verſuchen kann keines von beyden aus reinem Waſſer erzeugt werden, und wo Säure und Kali erhalten worden iſt, da war es als Mittelſalz gewöhnlich vorher ſchon im Waſſer gegenwärtig. Bey dieſer Gelegenheit hat er auch ſogar im Waſſer nicht auflösliche Subſtanzen, z. B. Gyps, das ſich als Pulver und auch in derber Maſſe im galvaniſirten Waſſer zwiſchen den Dräthen befand, zerlegt. Die Säure wurde vom poſitiven Pol angezogen, und der Kalk vom negativen. Dieſe und ähnliche mit kleineren Batterien gemachten Entdeckungen haben wohl zur Errichtung der oben erwähnten großen Batterie Gelegenheit gegeben. Ob er mit dieſer auch Kalk, und die übrigen Erden zu reduciren verſucht hat, weiß ich nicht, doch vermuthe ich es, nur mag wohl die Batterie noch zu ſchwach geweſen ſeyn, deren Verbindung mit dem Oxygen zu überwinden. Doch auch ſie werden noch zeigen müſſen, wer und was ſie ſind. — Ein anderer Engländer, James Hall, hat vor einiger Zeit auch Steinkohlen künſtlich hervorgebracht, dadurch, daß er Sägeſpäne, Horn und Leder in eiſernen Cylindern unter ſtarkem Druck einem heftigen Feuer ausſetzte, und auf eben

dieſe Weiſe hat er Kreide in Marmor verwandelt. Wir leben, wie Sie ſehen, in den wunderreichſten Zeiten. Wohin dürfen ſich unſere Hoffnungen nun nicht erheben? —

Wie geht es denn Ihnen, mein werther Freund? Ich habe recht lange keine Nachricht von Ihnen erhalten. Sie haben doch meine Antwort auf Ihren erſten Brief erhalten? Frommann ſagte mir, daß Sie mit Ihrer jetzigen Lage zufrieden wären; dies freut mich, doch wünſchte ich Sie könnten in Ihren vorigen Wirkungskreis zurücktreten. Für Jena iſt nur vor der Hand nicht viel zu hoffen. Man erzählte hier neulich, Berthier habe an Henry[1]) geſchrieben, es werde gewiß noch etwas für Jena geſchehen[2]). Gebe der Himmel, daß es wahr werde. Wie ſteht es mit dem 2ten Theil von Ihrem Syſtem? Haben Sie den Druck ſchon anfangen laſſen? — Ich habe vorigen Sommer die Experimente über das Licht fortgeſetzt, und bin zu einigen nicht unintereſſanten Reſultaten gelangt, die ich Ihnen gelegentlich vorlegen werde. Vielleicht können wir uns künftigen Frühling darüber mündlich unterhalten, wenn Sie dann noch in Bamberg ſind . . . .

Göthe war im Nov. und Dec. hier. Er iſt jetzt geſund, und war beſonders aufgeweckt und heiter. Auch den Dichter Werner haben wir zu der Zeit kennen lernen, und mehrere von ſeinen Sonetten, die ihm vorzüglich gelingen, bewundert. Ich habe ihn bey Frommanns auch ſein „Kreuz an der Oſtſee“[3]) vorleſen gehört, welches viele vortreffliche Partieen hat, und auch die Motive ſind ſehr lobenswerth. Sie müſſen es

---

1) Unter 20. Sept. 1808 ſchrieb Knebel an Goethe: es würde gut ſein, eine Deputation der Univerſität an den Kaiſer zu ſchicken, 'doch müßte der franzöſiſche Prediger Henry dabey ſeyn, ſonſt kann keiner reden'. Briefw. zw. Goethe und Knebel, herausg. von Guhrauer I, 283. 334.

2) Die Stadt Jena erhielt 1808 wirklich eine Entſchädigung von 300 000 Francs aus dem kaiſerlichen Schatz für ihre Verluſte bei der Schlacht am 14. Oct. 1806. S. des Kanzlers v. Müller Erinnerungen S. 254.

3) Zacharias W., Trauerſpiel: 1. Th. Die Brautnacht. Berlin 1806.

leſen. Morgen, zum Geburtstag der Herzogin, wird ein Trauerſpiel von ihm, Vanda[1]), aufgeführt, welches uns ſchon ſehr geprieſen worden iſt, auch ſoll er ſich der, ihm wohl nicht leicht werdenden Kürze, hierbey befleißigt haben.

Nun habe ich Ihnen lange genug vorgeſchwatzt. Leben Sie wohl und gedenken Sie

Ihres

Freundes Th. Seebeck.

Haben Sie nichts von Rittern und den Münchner Verhandlungen über die Wünſchelruthe erfahren[2])? Ich habe ſeit einem halben Jahr faſt keine Nachricht von ihm erhalten. Schelver iſt ganz zufrieden, und verſpricht mir nächſtens ſeine Philoſophie der Medizin zu ſenden. Er erkundigt ſich bey mir, wo Sie ſich befänden.

49.

Hegel an Niethammer.

Bamberg, 11. Februar. 08.

Ich ſehe, theuerſter Freund und Geſchäftsmann, daß Sie die punktweiſe Beantwortung meines Briefes hauptſächlich darum einſchlagen, um mit deſto größerem Rechte mir meine Unterlaſſung in pto des philoſophiſchen Geſchenks, das Sie die Güte hatten mir zu ſchiken, verweiſen zu können . . . .

Was alſo zuerſt das Büchelchen betrifft, ſo iſt das erſte an dieſem Realismus für mich, daß ich Ihnen für Ihr Geſchenk danke. Ich vermuthe, daß ich dieſes zu thun vergaß,

---

1) Wanda, Königin der Sarmaten, romantiſche Tragödie mit Geſang, wurde zuerſt in Weimar am 30. Jan. 1808 aufgeführt. Goedeke, Grundriß 3, 46.

2) Vgl. Schellings Brief an Hegel, München 11. Jan. 1807.: Aus Sch.s Leben 2, 112 ff.

wegen des übrigen an demselben, das Herrn Köppen gehört[1]), und vermuthe ferner, indem ich mich an die Psychologie erinnere, daß ich dasselbe so sehr in succum et sanguinem vertirt und mit mir zu Einem gemacht habe, daß ich es nicht mehr von mir zu unterscheiden, also mich dessen gleichsam nicht erinnern konnte; denn seiner selbst, seines reinen Ich erinnert man sich ja eigentlich nicht.

Doch Sie schreiben noch von einem andern Buche, dem Code Napoléon[2]) — dieser ist freylich eine Einladungsschrift, die das compelle mit sich führt. Ihrer Äusserung nach scheint die Einladung unerwartet gewesen zu seyn: bey der Unbegreiflichkeit vieler Sachen und Personen ist diß freylich sehr begreiflich. Vor ½ Jahre nekte ich Herrn von Welden, der vornemlich als Gutsbesitzer sich fürchtet, mit der Einführung des Code Nap.; ich sagte zu ihm, die deutschen Fürsten könnten unmöglich umhin, die Artigkeit zu haben, dem französischen Kayser das Kompliment zu machen, daß sie das Werk, an dem er selbst gearbeitet, das er als sein persönlichstes ansieht, an und aufnähmen. Vollends nachdem diß noch auf so manichfaltige Weise präludirt und zu verstehen gegeben worden ist. Aber die Deutschen sind noch blind, gerade als vor 20 Jahren. Das Verdienst, die grace, die man sich geben konnte, fällt jetzt gänzlich hinweg[a]). — Die Wichtigkeit des Code kommt aber noch in keinen Vergleich mit der Wichtigkeit der Hoffnung, die man daraus schöpfen könnte, daß auch die fernern Theile der französischen oder westphälischen Constitution eingeführt würden. — Freywillig gehts schwerlich: aus eigner Einsicht, — denn wo ist diese vorhanden? — auch nicht: wenns jedoch nur des Himmels, d. h. des franzö

a) 'Das Verdienst — hinweg' am Rand St.

1) Vermuthlich Köppens Schrift: 'Ueber den Zweck der Philosophie. 1807', mit welcher er die Professur in Landshut antrat.

2) Auf den Code civil 1804 folgte 1. Jan. 1807 der Code de procédure civile und 1. Jan. 1808 der Code de commerce (erst 22. Febr. 1810 der Code pénal).

ſiſchen Kayſers Wille iſt, daß es geht, und die zeitherigen charakteriſtiſchen Modalitäten der Centraliſation und Organiſation verſchwinden, in welchen keine Gerechtigkeit, keine Garantie, keine Popularität iſt, ſondern die Willkühr und Klügeley des Einzelnen. — Ich weiß nicht, ob Sie diß für einen beſondern Punkt bei der Beantwortung anſehen wollen; aber darum erſuche ich Sie wenigſtens meine anfragende Hoffnung, ob wir uns weiterer Nachahmungen zu verſehen haben, für ein kleines Pünktchen anzuſehen, woran mein ganzes politiſches Gemüth hängt. In der Zeitung iſt von einem Kundigen bereits etwas der Art zu verſtehen gegeben worden[1]).

Sie ſchreiben, daß von Erlangen ernſthafter die Rede ſey; Gott gebe es, daß unſere Wünſche gemeinſchaftlich dabey erfüllt würden; ich verlaſſe mich auf Sie; ich muß geſtehen, wenn dieſe gleichſam letzte Ausſicht verſchwände, ich wüßte nicht, was ich anfangen ſollte. — So wie ich hier bin, kommt nichts mit mir heraus; ſeit 14 Tagen bin ich an einem Katharalfieber ins Zimmer geſprochen; aber es iſt mir nicht ſchlimmer als wenn ich geſund wäre; in ein paar Tagen hoffe ich jedoch in ſo weit ich es hier ſeyn kann, wieder zurecht zu ſeyn . . . .

Ihr

Hgl.

---

1) Bamb. Zt. 8. Febr. unter Vermiſchten Nachrichten: 'In mehreren Rheinbundslanden wird von Einführung des Code Napoléon und der conſtitutionellen Formen, welche bei der Organiſation des Königreichs Weſtphalen zum Grunde gelegt worden, als von einem nahe bevorſtehenden Ereigniß geſprochen.'

50.

Seebeck an Hegel.

Jena den 13 März 1808.

Da unter den Barbaren, wie ich von Ihnen mein werther Freund erfahren, die hiesige Lit. Zeit. nicht bekannt ist, noch gelesen wird, Sie ihrer also leider auch entbehren müssen, so werden Sie wohl noch nicht wissen, was darin bekannt gemacht worden, dieses „daß es mir gelungen ist mit 48 Lagen 36 □ zölligen Platten Davy's Metalle zu erhalten, und daß sich dieselben mit ☿[1]) zu einem ziemlich festen, silberweißen Amalgam verbinden". Ferner, daß ich, wie Sie von uns schon erwartet haben, auch sogleich auf die Erden losgegangen bin, und diese wirklich ebenso verbrennlich gefunden habe, als die Alkalien es sind, namentlich Talk, Thon, Kalk, Kieselerde und Baryt. Alle genannte Substanzen verbreiten beim Verbrennen spezifike, von einander zu unterscheidende, besondere stechende Gerüche. Der des Baryts kömmt dem des kaustischen Kali am nächsten, und, was Ihnen — des naturphilosophischen Paragraphen wegen — besonders interessant seyn wird, die etwas schwerer verbrennende Kieselerde hat wirklich einige Ähnlichkeit im Geruch mit dem durch einen Wassertropfen (übrigens auf die gewöhnliche Weise) vermittelst der Säule verbrannten Goldblattes. Dies wurde wahrgenommen den 19t Febr. Nachmittags 4 Uhr 25 Minuten, unserer leider nie ganz richtig gehenden Stadtuhr. Sie werden nicht unbemerkt lassen, daß dies eine der periodischen Stunden, (9, 4, 11, 4), war, auch daß der Mond Abends vorher ins letzte Viertel getreten.

Nun aber auch zur Beantwortung Ihrer etwas anzüglichen Frage, warum wir, (denn ich will nicht ausgenommen seyn), deutschen Galvanisten mit solcher wichtigen Entdeckung als die Davy'sche die Welt nicht „regalirt" haben. Der

1) Merkur, Quecksilber.

Was hiermit durch den Kultus dem selbstbewußten Geiste in ihm selbst offenbar geworden, ist das einfache Wesen, als die Bewegung, Theils aus seiner nächtlichen Verborgenheit herauf in das Bewußtseyn zu treten, dessen stillernährende Substanz zu seyn, Theils aber sich eben so wieder in die unterirdische Nacht, in das Selbst zu verlieren und oben nur mit stiller Mutterſehnsucht zu verweilen. — Der lautere Trieb aber ist das vielnamige Lichtwesen des Aufgangs und sein taumelndes Leben, das von seinem abstrakten Seyn eben so abgelassen, sich zuerst in das gegenständliche Daseyn der Frucht besaßt, dann dem Selbstbewußtseyn sich hingebend in ihm zur eigentlichen Wirklichkeit gelangt, — nun als ein Haufen schwärmender Weiber umherschweift, der ungebändigte Taumel der Natur in selbstbewußter Gestalt.

Noch ist aber dem Bewußtseyn nur der absolute Geist, der dieses einfache Wesen, und nicht der als der Geist an ihm selbst ist, verrathen oder nur der unmittelbare Geist, der Geist der Natur. Sein selbstbewußtes Leben ist daher nur das Mysterium des Brodes und des Weins, der Ceres und des Bachus, nicht der andern, der eigentlich obern Götter, deren Individualität als wesentliches Moment das Selbstbewußtseyn als solches in sich schließt. Noch hat sich ihm also der Geist als selbstbewußter Geist nicht geopfert und das Mysterium des Brodes und Weins ist noch nicht Mysterium des Fleisches und Blutes.

Dieser unbefestigte Taumel des Gottes muß sich zum Gegenstande beruhigen und die Begeisterung, die nicht zum Bewußtseyn kam, ein Werk hervorbringen, das ihr, wie der Begeisterung des vorhergehenden Künstlers die Bildsäule, zwar als ein eben so vollendetes Werk gegenüber tritt, aber nicht als ein an ihm lebloses sondern als ein lebendiges Selbst. — Ein solcher Kultus ist das Fest, das der Mensch zu seiner eignen Ehre sich giebt, jedoch in einen solchen noch nicht die Bedeutung des absoluten Wesens legt; denn das Wesen ist ihm erst of-

Gründe giebts hier, wie aller guten, drey: 1) unsere große Gründlichkeit. Die Reihe war noch nicht an diesen Entdeckungen. So ein Corsar von Engländer achtet aber nicht Gesetz und Ordnung und tappt eben in alles hinein. Hätten wir uns nicht der belobten Wissenschaftlichkeit (der deutschen) ergeben, was hätten wir nicht alles schon ertappt! 2) haben wir, worüber nur solche ketzerische Philosophen sich in Zweifeln befinden können, in dieser Zeit unendlich viel wichtigere Dinge entdeckt und zum Theil auch offenbart, die wir mit allen Kräften des Leibes und der Seele nun auch zu erhärten gesonnen sind. 3) verräth jener Vorwurf große Unbekanntschaft mit unsern Schriften, worin, so viel wir bisher räthlich fanden, schon längst über diese Materie eröffnet worden, z. B. daß sich Kohle am Kali durch galvanische Behandlung erzeuge, welche ja bekanntlich in die Reihe der Metalle gehört, auch haben einige von uns schon deutlich zu verstehen gegeben, wie alle Erden ꝛc. zu den Metallen zu schlagen seyen. Bedurfte der Einsichtige mehr? — Sie sehen also, daß wir weder einen Ärger zu verwinden, noch Trostgründe dagegen zu suchen haben. Wir wissen aber nicht, wie die Herrn Naturphilosophen, denen es nicht minder als uns, nach ihnen selber sogar ausschließlich, wie alles, so auch dies, zu wissen, und solche von ihnen für Haupt- und Revolutionsentdeckungen gehaltene, diese, wie alle künftigen, die wir machen, und, mit Cuvier, als Zufälligkeiten verschmähend, nicht machen werden, vorherzusagen obgelegen wäre, doch nicht geleistet worden, trösten und rechtfertigen werden[1]). Der Teufel bietet wohl manchem mahl Kohlen statt Gold, doch nur der spagirische Künstler vermag, auch dieses in Gold zu verwandeln. **Vale** . . . .

Was Ihnen Schelling über die Wunder der Wünschelruthe und von den Wirkungen des Willens darauf ꝛc. geschrieben hat[2]), ist ohngefähr dasselbe, was auch Ritter mir, —

1) Sie! ein verworrener Satzbau.

2) S. Schellings Briefe vom 11. Jan. und 22. März 1807: Aus Sch.s Leben 2, 110. 114.

nachdem er „mir nicht verholen, daß er mich genug kenne, um zu wissen, wie so manch' geheimes Mißtrauen sich meiner bey der ganzen Sache bemächtigt habe" — eröffnete, nämlich „daß der Willensreiz gleiche Dignität mit dem ordinär physischen habe". „Schon", sagt er, „bin ich dahin, für Froschpräparate bestimmter Erregbarkeitsstufe meine Finger different, indifferent oder umgekehrt different zu setzen, durch den bloßen Willen". Kann man mehr fordern? Er hat mir noch einige Haupt- und Grundversuche mitgetheilt, die zu beschreiben etwas weitläuftig ist; also davon lieber mündlich. Das 1te Heft des Siderismus[1]) werden Sie ja wohl schon erhalten haben. Der Plan, den er der Commission der Akademie zur Prüfung Campetti's vorlegte, ist wohl gut und hatte, wenn die Mitglieder jener der Untersuchung nur einigermaßen gewachsen wären, schon zu Resultaten führen können[2]). Die Herren scheinen aber den Muth verlohren zu haben, eine so verfängliche Sache ins Klare zu bringen. Die Commission ist aufgelöst, und Ritter hat es jetzt in dieser Sache bloß mit dem Praesidio der Akademie und durch dieses mit der Regierung zu thun. Bey der Untersuchung Bleton's (zu Lavoisier's Zeit) ging es mit der Pariser Commission nicht besser. Ein zu dieser Commission erwähltes Mitglied antwortete sogar: j'ai écrit contre l'arangue (ein Vorgänger Bleton's), je suis de trois Academies: et vous voulez que je croye à ces sottises là? . . . .

1) Von J. W. Ritter, 1. Bd. 1. St. Tüb. 1808.

2) Vgl. hierzu die in Denkschriften der Akademie Jahrg. 1808, Geschichte S. XLIII, über diese Sache gegebene Nachricht. Franc. Campetti, ein junger Landmann aus Gargano am Guardasee hatte durch seine 'erhöhte Reizbarkeit für verborgenes Metall und Wasser' die Aufmerksamkeit der Physiker auf sich gezogen: der Akademiker Ritter brachte ihn auf Kosten der bairischen Regierung nach München und stellte ihn am 19. Aug. 1807 der Akademie vor. Es wurde eine Commission, bestehend aus Imhof, Güthe und Sömmering niedergesetzt, um die mit Campetti anzustellenden Versuche zu prüfen. Allein die Commission fand es unthunlich auf die von Ritter gemachten Bedingungen einzugehen, und 'das Subject' reiste im Sommer 1808 wieder nach Hause. Ueber Schellings Antheil an der Sache s. Aus Sch.s Leben a. a. O.

Was ſagen Sie denn zu dem Glück unſerer Neukatholiken? zur neuen Maria, unbefleckter Empfängniß? Ein Mädchen in Italien (?) wird ſchwanger und macht bekannt, daß ſie es ſey, aber von einem Vater dazu nichts wiſſe: wer da glaube es zu ſeyn, möge ſich bey ihr melden. Dies ſoll ein wahres factum ſeyn. Die neuen Gläubigen haben nun nicht ermangelt, es ſogleich zu benutzen und recht erbaulich zuzurichten. Vid. Phöbus 2 St.[1]). Was werden wir nicht alles noch erleben?

Nun muß ich ſchließen: leben Sie wohl und helfen Sie hübſch dazu, daß unſer Briefwechſel in gutem Fluß bleibe. Die Entſchuldigung, wegen Mangel an Stoff, kann ich von Ihnen nicht annehmen.

Ihr

Th. Seebeck.

51.

von Berger an Hegel.

Johann Erich von Berger, geb. 1772 auf Fühnen, geſt. in Kiel 1833, privatiſirte zur Zeit auf ſeinem Gute Seekamp, bis er 1814 Profeſſor der Philoſophie in Kiel wurde. Er ging in der Philoſophie von Fichte aus, mit dem er auch in naher freundſchaftlicher Beziehung ſtand. S. in Fichtes Leben und Briefwechſel 2, 479: Briefe von und an J. E. Berger. Vgl. über den Charakter ſeiner Philoſophie Roſenkranz, Hegels Leben S. 281. Auch an Fichte überſandte B. mit Brief vom Aug. 1808 ſein philoſophiſches Werk und beklagte deſſen Zwieſpalt mit Schelling, worauf er am 4. Mai 1810 eine durch das ſcharfe Urtheil Fichtes über die Schellingſche Philoſophie bemerkenswerthe Antwort erhielt.

---

1) Phöbus, ein Journal für die Kunſt, herausg. von H. von Kleiſt und Adam Müller, 1. Jahrg. 1808. Goedeke 3, 50 giebt das Inhaltsverzeichniß.

An
Hrn. Professor Hegel
in Jena [1])

Seekamp (bei Kiel) d. 13. April 1808.

Die beigehende Schrift, welche ich Ihnen, dem philosophischen Erforscher der Weltgesetze, mit bescheidenem Vertrauen überreiche [2]), ist die Einleitung in ein grösseres Werk, durch welches ich, wenn die Götter Muße mir vergönnen, eine erhabene Wissenschaft würdiger darzustellen und dem Ideale der höhern, lebendigen, Erkenntniß näher zu bringen mich bestreben werde.

Daß ich Ihrem Gedanken über die Form des wissenschaftlichen Vortrags nicht ganz begegnen werde, muß ich befürchten. Die etwaige Verschiedenheit unsrer Ansichten und Foderungen in dieser Hinsicht darf mich indeß nicht stören, da ich mit froher Ueberzeugung die tiefere Einstimmung sehe und erkenne. Daß Sie einer wahren, still und tief empfundenen Begeisterung, welche die ewige Natur anschauend in Gesänge sich ergiessen will, nicht abhold seyn können, darf ich mich selbst nicht erst erinnern. Muß nicht aber in der klaren Tiefe einer solchen wahrhaft göttlichen Anschauung, Theorie im wahren und eigentlichen Sinne, die endliche Form, das System — dessen Nothwendigkeit ich durchaus nur geschichtlich anerkennen kan — untergehen und verschwinden? — Der 1te Theil Ihres Systems der Wissenschaft kam mir erst kürzlich zu Gesicht. Ich erkannte sehr bald darin eine tiefdringende, umfaßende Speculation, aus deren Aneignung ich mir reichen Gewinn und hohe Freude verspreche. Was in meiner Einleitung über Systeme usw. Ihnen auffallen könnte, ist vor der Bekanntschaft mit Ihrem Werke und durchaus arglos geschrieben. Diese einfache Versicherung, die ich Ihnen schuldig

1) H. war zur Zeit nicht mehr in Jena, sondern in Bamberg.
2) Philos. Darstellung der Harmonien des Weltalls. Th. 1. Altona 1808.

zu seyn glaube, wird Ihnen als einem freien Manne genügen. Ich hoffe, daß wir über den Werth einer höheren und edleren Polemik, so wie über die Unwürdigkeit persönlicher Streitigkeit unter Gelehrten vollkommen gleich denken.

Ihre so sicher und besonnen fortschreitende Untersuchung wird manche Verirrung vorschneller Gedanken auf die stille lichte Bahn der Wahrheit zurücklenken.

Wollen Sie mir die kleine Gabe freundlich vergelten, so theilen Sie mir Ihre Dissert. de orbitis Planetarum, die ich vergebens gesucht habe, mit. Ich erhalte sie am leichtesten gelegentlich über Altona durch den Buchhändler Hammerich.

Mit aufrichtiger Achtung

Ihr ergebener

E. Berger.

52.

Hegel an Niethammer.

Bamberg. 28. März . 08.

Soeben erhalte ich beygeschlossne Anzeige von Frommann, eine von Ihnen, hochgeschätzter Freund, herauszugebende Schrift betreffend[1]; und erfahre erstens diese interessante Neuigkeit dadurch; alsdenn finde ich in dieser Ihrer Arbeit zum Theil eine Erklärung und selbst Beruhigung über Ihr langes Stillschweigen: endlich aber wollte ich Ihnen diese Anzeige, welche freylich als Buchhändleranzeige ganz gleichgültig ist, vorher mittheilen: Frommann überließ mir Änderungen daran zu machen, woraus ich schliesse, daß Sie dieselbe nicht gesehen haben, und vielleicht auch nicht wissen, daß überhaupt eine solche in öffentlichen und zwar bayrischen Blättern, izt schon

1) Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus. Jena 1808.

erscheint; ich erwarte daher Ihre Bestimmung über das Ob und Wie!

Was die Sache selbst betrifft, so ist mir diese Erscheinung sehr erfreulich, indem ich sie als den dem Publikum dargelegten Considerant zu Ihrem zugleich, wie ich hoffe, erscheinenden und einzuführenden Plan in den Lyceen und Gymnasien ansehen darf, und, unabhängig von dieser Hoffnung der unmittelbaren Wirksamkeit, werden wir etwas lehrreiches und erregendes erhalten; das letztere besonders haben wir wohl sehr vonnöthen ....

Mein Zeitungsleben geht seinen vegetirenden Gang ohne weitere Anfechtung ziemlich ruhig fort; was ein gestern insinuirtes Reskript — oder Generale — von München aus etwa für Schwüligkeiten aufregen wollte, hat Herr v. B[ayard] wieder beruhigt, dessen Güte überhaupt das sonst oft schwierige Verhältniß einer Zeitung mit höheren Behörden ganz leicht und eben macht. Stünde sie nur mit wissenschaftlichem Treiben in einem ebenso guten Vernehmen, aber dagegen finde ich sie ziemlich intolerant.

A propos greift die neue französische kayserliche Universitäts-Organisation nicht in Ihren[a]) Plan ein? Soll die Nachahmung so weit gehen? Daß wir mehr als den Code Nap. bekommen, hält sich Herr v. B. überzeugt, der überhaupt ein politisch äusserst wohldenkender Mann ist.

Haben Sie auch den saubern Freund Kilian, der Bamberg wieder bedroht, zu genießen gehabt? Noch ein paar Fragen nach Neuigkeiten, wenn sie gestattet sind. Wie steht Ritter mit seinem Campetti gegen die Akademie[1])? kommt etwas damit heraus, oder ist dieselbe der Sache überdrüssig? die Kommission soll wenigstens aufgelöst seyn. Ist zu fürchten, daß Ritter und Schelling auch, sich selbst und, durch den Gegenstoß, die Akademie kompromittirt haben? — Überhaupt

a) 'Ihren' Hf.

1) S. Nr. 50.

aber, was macht Schelling, privatisirt er noch auf dem Fuß wie vorher?

Von der besten Frau habe ich eine artigste Freundlichkeit auf den 9. März gesehen . . . .

Ihr Freund Hegel.

53.

Niethammer an Hegel.

München, den 8ten Mai 1808.

Nach dem Küchenpräsent, das vor einigen Tagen an Sie abgegangen, finde ich in dem Aufräumen des Reichthums, der sich um mich her angehäuft hat, Gelegenheit, Ihnen noch mit einigen soliden Speisen aufzuwarten. Ich sende sie Ihnen zum Beweis unsrer unermüdeten schriftstellerischen Thätigkeit in Baiern, an der Sie einmal ein Wohlgefallen gefunden oder, wie mans — wenns Ernst wäre — bezeichnend ausdrücken würde, einen Narren gefressen haben! Sie werden schon selbst am besten dafür sorgen, sich mit der soliden Kost den Magen nicht zu verderben.

In meiner Wittwerschaft[1]) geht mirs zur Zeit noch leidlich schlecht, — weil ich mir zu dem iucundum acti laboris einige Ferien gebe, die ich mit Herumpossseln in meiner Stube und Kammer zubringe. Die Ferien gehen aber heute zu Ende, denn ich muß nunmehr ernstlich Hand anlegen, noch während des Laufs von diesem Monat Mai den neuen Lehrplan zum Abschluß zu bringen. Aus dieser Veranlassung habe ich auch bei Ihnen zweierlei anzufragen: 1) Wie stehts mit der Logik? darf ich auf Sie rechnen, wenns Ernst werden soll? Ich habe wenigstens im Sinn, darauf anzutragen, daß man Ihnen einen Auftrag dazu ertheile. Ob ich mit meinem Antrag reussire, weiß ich nicht; ich möchte aber ihn auf keinen Fall machen,

---

1) Die 'beste Frau' war zum Besuch über Bamberg nach Jena gereist: s. den folg. Brief.

hiesigen Freunde gefreut hat, diese gute Gelegenheit wieder zu sehen. Die beste Frau ist viel stärker, frischer und muntrer aussehend geworden, als sie Bamberg verlassen hatte, und sie beweist sehr viel gutes für das Münchner Klima. Daß sie auch der in dem Sitze der Regierung befindlichen Ministerialität etwas abgesehen hat, ist gleichfalls zum Vorschein gekommen, wie die beyden Herren Landesdirektions und Consistorial Räthe sie allein, — denn ich konnte sie nicht geniren — kriegten, und den Katzenjammer des Centralisirens des Vermögens der milden Stiftungen nach München, derselben klagend und empfehlend vorlegten. Sie konnte auf diese Unterlegung des Provincialstandes nichts anders thun, als gute Rathschläge ertheilen und auf beseres vertrösten. Wenn erst Sie selbst kommen, wie uns die beste Frau Hoffnung gemacht hat, steht Ihnen erst das Vernehmen eines bitterlich klagenden Referates bevor. — Da ich keine solche officielle Anliegen an dieselbe hatte, so hat sie mir nur ein freundschaftliches Wort ins Ohr gesagt, in welchem ich wohl den Nahmen München vernahm, aber wovon dann Ihr zweyter Brief die nähere Aufklärung enthielt, und Sie freundschaftlich meine Ansicht über Ihren gütigen Gedanken verlangen. — Die Ansicht ist nothwendig, wenn auch meine Darlegung derselben weitläufiger werden sollte, sehr einfach. Man sey in einem Staate was man sey, so ist es am besten, es in der Hauptstadt zu seyn: der Aufenthalt in einer Provincialstadt kann immer für eine Verweisung angesehen werden, wenn man es auch selbst wäre, der sich verwiese. Nur eine Universität, die sich gleichfalls zum obersten Centrum von Thätigkeit und Interesse macht, kann mit einer Hauptstadt rivalisiren und sich selbst zu einer machen. Außer diesem allgemeinen Wunsche aber kann ich keinen nähern haben, als indem Sie mich einem Zweige Ihres Geschäftskreises einzuimpfen geneigt sind, in Ihre Nähe zu kommen, und, außer den freundschaftlichen Verhältnissen, Ihrer Leitung genießen zu können, deren meine Unerfahrenheit in bestimmten Verhältnissen so sehr bedarf, und

um so mehr unter fremden, vielleicht darum selbst hier und da abgeneigten Leuten, deren Bildungsweise und geltende Begriffe mir vielleicht fremd sind. Sie sehen in diesem Plane, wie Sie schreiben, noch Schwierigkeiten: ich muß gestehen, daß ich diese für so bedeutend hielt, daß mich Ihr Gedanke sehr überraschte. Einestheils muß es mir Mühe machen, die Arbeit, diese Schwierigkeiten zu überwinden, ganz allein Ihrer Freundschaft überlassen zu müssen, anderntheils aber kann mich dis trösten, daß Hindernisse Sie nicht so schröcken als sie mich es würden, und zugleich, daß Sie eine solche Sache nicht forciren, was Ihnen noch mehr als mir dieselbe verkümmern würde, indem ohnehin, wie Sie wissen, wenn das Geschöpf auch fertig und auf den Beinen steht, doch die creatio eine conservatio erfodert, welche eine continuata creatio ist. — Vor der gewissermaßen subjectiven Seite hätte ich vielleicht von der objectiven, den bevorstehenden Amtspflichten, zuerst sprechen sollen. In der That aber ist wenigstens, glaub ich, der Umstand bey mir nöthig, daß indem Sie von München oder einer Hauptprovincialstadt sprechen, ich wenigstens für den Anfang zu der mir neuen Lage, in der ich an die Spitze einer Anstalt gesetzt würde, einen Beystand, wie Sie, oder einen unmittelbaren Oberkommissär, der mir ungefähr dasselbe seyn könnte, etwa wie Paulus, hätte; denn ich hätte gar keine Vorstellung davon, wie ich mit einem Oberkommissär à la Wißmayr oder Graser[1], den ich nicht verstünde und der mich nicht verstünde, NB. wenn er anders sich der Sache annehmen wollte, — daran wäre. — Was die näheren Amtspflichten betrifft, so habe ich aus Ihren Präsenten bayerischer Lehrprodukte vielleicht noch nicht viel ersehen können, da Sie uns einen neuen Schulplan versprechen; wenn Sie die öffentlichen Gelegenheitsreden bestehen lassen, so werden diese vielleicht nicht genau seyn müssen wie Herrn Rector Beyschlags seine[2]: in Ansehung des Unter-

1) Joseph Wismair, Oberkirchenrath und Niethammers College. Johann Bapt. Graser, Kreisschulrath in Bamberg.

2) Professor Beyschlag, Rector des Gymnasiums zu Augsburg.

fenbar, noch nicht der Geist; nicht als solches, das wesentlich menschliche Gestalt annimmt. Aber dieser Kultus legt den Grund zu dieser Offenbarung und legt ihre Momente einzeln aus einander. So hier das abstrakte Moment der lebendigen Körperlichkeit des Wesens, wie vorhin die Einheit beider in bewußtloser Schwärmerei. Der Mensch stellt also an die Stelle der Bildsäule sich selbst als zur vollkommen freien Bewegung erzogene und ausgearbeitete Gestalt, wie jene die vollkommen freie Ruhe ist. Wenn jeder Einzelne wenigstens als Fackelträger sich darzustellen weiß, so hebt sich Einer aus ihnen hervor, der die gestaltete Bewegung, die glatte Ausarbeitung und flüssige Kraft aller Glieder ist; — ein beseeltes lebendiges Kunstwerk, das mit seiner Schönheit die Stärke paart und dem der Schmuck, womit die Bildsäule geehrt wurde, als Preis seiner Kraft und die Ehre, unter seinem Volke statt des steinernen Gottes die höchste leibliche Darstellung ihres Wesens zu seyn, zu Theil wird.

In den beiden Darstellungen, die so eben vorkamen, ist die Einheit des Selbstbewußtseyns und des geistigen Wesens vorhanden, es fehlt ihnen aber noch ihr Gleichgewicht. In der bakchischen Begeisterung ist das Selbst außer sich, in der schönen Körperlichkeit aber das geistige Wesen. Jene Dumpfheit des Bewußtseyns und ihr wildes Stammeln muß in das klare Daseyn der letztern und die geistlose Klarheit der letztern in die Innerlichkeit der erstern aufgenommen werden. Das vollkommene Element, worin die Innerlichkeit eben so äußerlich als die Aeußerlichkeit innerlich ist, ist wieder die Sprache, aber weder die in ihrem Inhalte ganz zufällige und einzelne des Orakels, noch die empfindende und nur den einzelnen Gott preisende Hymne, noch das inhaltslose Stammeln der bakchischen Raserei. Sondern sie hat ihren klaren und allgemeinen Inhalt gewonnen; ihren klaren Inhalt, denn der Künstler hat sich aus der ersten ganz substantiellen Begeisterung heraus zur Gestalt gear-

richts hat der Rector vielleicht in einem gewissen Umfange eine Wahl unter den Lehrgegenständen, die übrigens bereits in der Augsburger Probe erfreulicher sind als auf den sonstigen Lyceen und Gymnasien[1]). Die Aufsicht und das Regiment, das der Rector zu führen hat, werden Ihre neuen Statuten gleichfalls bestimmen. — Die Zahl der Stunden, die in Augsburg auf den Rector fällt[2]), ist nicht groß, auch nicht die, die auf die Professoren; ich fürchte, daß Sie darin unglimpflicher seyn werden; doch haben Sie ja Subjecte genug, die zu verwenden und unter die also die Arbeit zu vertheilen ist. Indem die Anstellung vornemlich auf München ginge (sollte nicht eine Literaturzeitung daselbst zu errichten seyn?)*), und indem Sie sich äussern, daß Sie dabey Erlangen nicht aus den Augen lassen, so weiß ich kein Verhältniß, das mir wünschenswerther, und das ich Ihnen zugleich mehr zu verdanken haben möchte. — Da Sie Erlangen nennen, so scheint die Universität doch auf diesem Sandflek bleiben zu sollen. Schiebt sich aber diese Besitznahme so sehr hinaus? Sollte nicht dieselbe und somit die bey der ersten Einrichtung größere Möglichkeit, in Ansehung Erlangens etwas durchzusetzen, und die neue Organisation und damit der Studienplan, der Zeit nach, ziemlich nahe zusammenfallen? Doch vielleicht ergäbe sich dabey die Gelegenheit, sich das Verdienst zu erwerben, mich wieder von München wegzubringen, indem in Bavaria eine Remotion seiner (wie die Leute ja sein sind) und gnädigerweise in eine Erhöhung verwandelt zu werden

---

*) Das Eingeklammerte am Rand.

1) Seit Dec. 1807 bestand in Augsburg eine provisorische Einrichtung der höheren Studienanstalten bis Dec. 1808, wo die definitive Organisation ins Leben trat. Statist. Uebersicht der Studienanstalten zu Augsburg 1808/9 (in d. Gymn.-Bibl. daselbst).

2) Rector Deutschlag war 'Professor der philosophischen Vorbereitungs-Wissenschaften durch alle Gymnasialklassen' (je 4 Stunden in der oberen, mittleren und unteren Klasse) und gab zugleich den hebräischen Unterricht. S. a. a. O.

pflegt, und damit der Versetzung nach Erlangen der doppelte Vortheil, mich daselbst hin, und von München weg zu kriegen, geltend gemacht werden könnte. Über Ihren andern, ebenso freundschaftlichen, als ehrenvollen Gedanken, mir die Ausarbeitung einer Landlogik aufzutragen, möchte ich fast noch mehr dankend und ganz zustimmen können. Aber! — Ich muß gestehen, daß ich diese einzige Gelegenheit, philosophische Ansichten zur allgemeinen Lehre oder Prüfung zu bringen, höchst ungern mir entgehen sehen würde; es kann nichts erwünschter seyn (auch in ökonomischer Rücksicht sowohl in Ansehung eines solchen Buches selbst, als indirect anderer Schriften), als auf diese Weise auf einmal seine Philosophie zur herrschenden in einem Reiche zu erheben. Jedoch ein solches souveränes Mittel hilft selbst nicht, wenn die Sache nicht sich trägt und hält: Weilers Philosophie[1]) wird desselben unerachtet nicht die herrschende werden, oder gar seyn. — In der That aber weiß ich die Aufgabe nicht recht zu fassen. Der Hauptbegriff eines Lehrbuches scheint mir zu seyn, daß es das allgemein anerkannte seiner Wissenschaft enthalte, — vornehmlich und wesentlich eines Lehrbuchs auf Gymnasien; — für Universitätslehrbücher, die zunächst nur dieser Professor gebraucht, ist die Besonderheit eher erlaubt. Die avouirte Logik aber ist etwas, worüber Lehrbücher genug vorhanden sind; aber zugleich auch das, was durchaus nicht so bleiben kann; kein Mensch weiß mehr etwas mit dieser alten Logik anzufangen; man schleppt sie als ein altes Erbstück nach, nur weil ein anderes Surrogat, dessen Bedürfniß allgemein gefühlt wird, noch nicht vorhanden ist. Was man an ihr etwa von Bestimmungen noch gelten läßt, könnte auf zwey Seiten geschrieben werden; was über zwey Seiten hinausgeht, ein weiteres Detail, gilt für gänzlich unfruchtbare scholastische

1) Von ihm war 1807 eine Schrift: Ueber Verband und Vermandtschaft erschienen. Er war nun Director der Studienanstalten in München und wurde nach Schlichtegrolls Tode (Dec. 1822) Generalsecretär der Akad. der Wissenschaften.

Spitzfindigkeit — oder damit diese Logik doch diklebiger werde, ist sie durch psychologische Erbärmlichkeiten (Z. Steinbart, Kiekewetter, Hehmel) ausgedehnt worden. Eine neue Wissenschaft kann nicht in einem Lehrbuche für Gymnasien vorgetragen werden. Es kann den Lehrern nicht ein Buch in die Hand gegeben werden, das ihnen so fremd wäre, als den Schülern, und das, als Compendium, die nöthigen, die Einsicht vervollständigenden, Entwicklungen nicht enthalten könnte. Ein Mittelding, eine alte Logik, welche zugleich die Anfänge und Hinweisungen auf weitere Fortschritten und auf darüber hinausgehende Ansichten enthielte, läßt sich wohl, wie man es nennt, denken, und scheint denn ersten Anblik das vollendete, gerade das zu sein, was verlangt würde. Allein Fichte konnte wohl über Platner lesen[1], d. h. zu jedem § etwas ganz anderes sagen, als im § stund, und diesen ganz herunterreißen; aber ich möchte das Compendium sehen, das er zu solchen Vorlesungen geschrieben hätte. Über jedes logische Compendium wollte ich wohl ähnliche Vorlesungen halten, aber wie ich das Alte, den Übergang zum Neuen, d. h. das Negative des Alten und das neue Positive mit einander auf eine Art verbinden sollte, welche allgemeingültig, als in einem Lehrbuche, wäre — dazu weiß ich sogleich noch nicht Rath zu schaffen. Hätte ich ein paar Jahre über meine Logik, wie sie itzt zu werden anfängt, zu der ich in Jena kaum den Grund gelegt und nicht ausführlich gelesen habe, gelesen, so wüßte ich mir vielleicht eher zu helfen. Wenn es gehen könnte, daß Sie mir diesen Auftrag auf Jahr und Tag, d. h. nicht auf Calendas graecas aufhöben, so wäre dis etwas, um das ich Sie recht sehr bitten würde. Indeß vollendete ich meine ausführlichere und umfassende Logik, und indem ich nachher einen populäreren Auszug aus dem betreffenden Theile machte, — der Auszug läßt sich eher nach Fertigung des Ganzen, als vorher machen — so könnte ich miteinander das

1) Ernst Platners Lehrbuch der Logik und Metaphysik. 1795.

lehrbuchartige und die weitere Ausführung deſſelben zu Tag gehen. Gelingt es Ihrer Freundſchaft, von den Planen mit München oder Erlangen den einen oder den andern mit mir durchzuſetzen, ſo würde ſich die Abfaſſung eines ſolchen Lehrbuches zu einem Hauptzwecke eines ſolchen Verhältniſſes von ſelbſt machen, und es könnte faſt die Frage ſeyn, ob ein ſolches Verhältniß nicht ganz nothwendig dazu wäre. Sollte nicht die Verbindung dieſer beiden Geſchäfte bey höheren Behörden ſelbſt als ein Motiv gebraucht werden können? Wenn denſelben auch der Zuſammenhang nicht nach ſeiner Innerlichkeit auffiele, würden ſie wenigſtens eine Anſtellung als eine äußere Behältlichkeit zu einer Arbeit anzuſehen geneigt gemacht werden können.

Dieß iſt alſo meine Anſicht, die Sie verlangten über Ihre freundſchaftlichen Plane. Summa: beſtimmen Sie über mich, verwenden Sie mich wie Sie es machbar finden, und Ihre Freundſchaft Ihnen eingibt, ſo werde ich auf jeden Fall in eine Lage kommen, welche die innere und äußere Gelegenheit und Aufforderung zu gelehrter Thätigkeit enthält.

Noch habe ich Ihnen über vielerley meinen Dank zu machen; — doch um des Zuſammenhanges mit dem vorhergehenden willen, muß ich noch vorher die Bemerkung machen, daß ich, zu meinem Schrecken, im Landshuter Lectionskatalog geſehen habe, daß auf dieſer Landesuniverſität keine Philoſophie mehr, nicht einmal Logik (Sie ſehen, jeder hält dieſe für zu ſchlecht für ſich) gelesen wird. Im Alterl iſt ſoviel ich weiß nicht einmal ein Profeſſor der Philoſophie. Wenn Innsbruck[1] nicht noch das ſeinige thut, ſo würde alſo die Philoſophie auf den bayriſchen Univerſitäten bereits ceſſiren. o tempora! o Baiuaria! Und dik te vomade et suspice!? Doch war die Philoſophie nur auf den Lyceen verboten und nur Geſchichte der Syſteme erlaubt, damit die bayriſche freye Genialität nicht ein Syſtem in Kopf, d. h. einen Nagel darein

1) Seit dem Verfaſſer Zeiten war Trost beſonders heimiſch.

kriegte, — denn von allen Übeln ist ein System das ärgste, versicherte man; — jetzt dehnt sich diese Befreiung vom System auch auf die Universität aus, und bleibt nichts als die Geschichte. Doch ist zu hoffen, da der Staat jetzt mit gutem Beispiel vorangehen und eine Organisation, mag sowol ist als ein System, einführen will, daß auch der Philologie dergleichen wieder verstattet werden dürfte.

Ist vom Danke für Ihre aufgewandten baierisch literarischen Präsente: aufgewandt sind dieselben, da sie für meine Raritätenkammer Ihrer Studirstube gleichsam in den Ausstellungswinkel kondemnirt worden sind. Ich ersuche Sie um mehr solche Beiträge; ich gedenke eine patriotische Bibliothek anzulegen. Zu eben erhalte ich ein baierisches Originalbild, Rittershausen über Schillings Rede[1]: sie ist vollends ein baarer Gekrill; er spricht nirgends von Vorlesungen über die Künste, die er gehalten und drucken lassen; hegt er hiermit etwa auch unter Ihrem Departement, so werden Sie ihm keine Stelle in der gelehrten Welt, etwa durch Verwendung als Buchdruckereigeist anweisen können; zum Setzer ist er schwerlich zu brauchen, aber vollends das Schreiben, wird sich ihm doch wohl am Ende von selbst verbieten.

Wie das Reskript in Ansehung der dem Seminarium im Regierungsblatte eine Stelle habe, sah ich für mich nicht recht ein; ich sah jedoch darin einen guten Anfang des Dirigirens gemacht, und zweifle nicht, daß Sie in Ihrem neuen Schulplan diese Dispensation von der Landwirthschaft, Politik, Pädagogik und mehr allen im Reskripte belegten Wissenschaften, auf alle Seminarien, Lyzeen, Gymnasien ausdehnen werden[2]. — Werden Sie (inzwischen) auch in Ihrem

1) J. J. v. Rittershausen, Erwiderung der Rede des Herrn Professor Schelling. München.

2) Vgl. Nr. 53. Zu den genannten Lyzeen, Studienstufe der Philologie, werden im ob. Reskript hinzugefügt: zum den bisherigen philosophischen Vorbereitungen, Mineralogie, Pädagogik, Staatswissenschaften, Politik, Geschichte der Philosophie, Landwirthschaft? — nicht aber von angewandter Mathematik und mathematischer Physik?

neuen Plane diese höheren Lyceenklassen bestehen lassen, auf welches unselige Mittelding man sich besonders viel einzubilden schien? In der Augsburger Probeanstalt glaube ich dasselbe nicht gesehen zu haben[1]).

Da ich mich bekanntlich sehr für die bayrische Literatur interessire, so wünschte ich schon oft eine Notiz zu finden, die es Ihnen nicht unmöglich seyn müßte, der gelehrten Welt zu geben. Nämlich wie viel und welche klassische, sowohl griechische als römische, Autoren in den Provinzen Bayern, Neuburg und Amberg seit 50 Jahren etwa, — die Schulausgaben — meist kastrirte — der Jesuiten mit oder auch nicht mitgerechnet — herausgekommen sind? Sollte nicht in der Münchner Bibliothek — indem in dieselbe wohl von jeder neuen Schrift ein Exemplar wird abgegeben werden müssen, — oder sonst bey einer alten Censurbehörde eine vollständige Sammlung der bayerischen Literatur, oder wenigstens ein Verzeichniß derselben sich vorfinden, und jene Notiz daraus geschöpft werden können? Können Sie nicht jemand, Ihrem fleißigen Herrn Bibliothekar Hamberger[2]), einen solchen Auftrag — selbst ex officio — geben? Es müßte in eine gelehrte Zeitung oder Vorrede zu irgend etwa einem neuen Schulautor einen guten Perioden abgeben: „Wie vielen Dank man der aufgeklärten bayrischen Regierung, insonderheitlich für die Belebung des Studiums der alten Literatur schuldig, erhellt am meisten aus der vorhergehenden gräßlichen Vernachlässigung dieses Studiums, der Quelle aller ächten Gelehrsamkeit, Geschmaks, edler Gesinnungen u. s. f. — diese Vernachlässigung ist so arg gewesen, daß seit 50 oder respective 100 Jahren (supposito) keine gelehrte Ausgabe eines klassischen Autors in Bayern zum Vorschein gekommen ist! Wenigstens vermuthe ich, daß das Resultat ziemlich dürftig

1) S. oben S. 171. Neben dem 'Gymnasial-Institut' bestand dort das 'Real-Institut', in welchem keine alten Sprachen gelehrt wurden.

2) Jul. Wilh. Hamberger, Bibliothekar an der 'Centralbibliothek' in München.

ausfallen würde, und ſolche Data, die ganz hiſtoriſch beſtimmt ſind, und auf welche ſich durch Räſonnement nichts antworten läßt, ſind vornemlich zum Ausheben und Hinſtellen zweckmäßig. — Sollte es nicht zu Ihrem Amte gehören, es ſich darlegen zu laſſen, welche Ausgaben in Bayern im Umlaufſe ſind — was in dieſem Zweige überhaupt geſchehen iſt?

Ich mache mir die Hoffnung nun bald Ihren Streit[1]) zu erhalten, da die gute Gelegenheit den Ausgang deſſelben friedlich an Ort und Stelle wird gebracht haben: wenn freylich die Thüringer-Waldbauern die einſt von Ihnen nicht erequirt worden ſind, gewußt hätten, daß Gut von Ihnen paſſire, ſo möchte der friedlichen Frau der Streit ſtreitig gemacht worden ſeyn! — Leben Sie nun wohl; erlauben Sie mir, Sie zum Umwege zu verwenden, auf welchem ich der beſten Frau mich beſtens empfehlen laſſe, ſowie ich auch den Herrn von Julius herzlich grüſſe.

Ihr

Hgl.

55.

Hegel an Niethammer.

Des Hn Central-Schulraths
D. Niethammers Wohlg.
in München.

Bamberg. 20. Aug. 1808.

Theuerſter Freund!

Ich habe Ihre, und beſonders der beſten Frau, glükliche und geſunde Ankunft in München von Fuchs vernommen;

1) Die oben S. 165 erwähnte Schrift N.s.

wenn die vergnügten Erinnerungen an das Wiederſehen ſich ſelbſt auf das Papier ſchrieben, wie man Klaviere haben ſoll, auf welchen die Phantaſien, die darauf geſpielt werden, ſich ſelbſt niederſchrieben, ſo hätte ich Ihnen einen großen Stoß Akten zuzuſchicken, der ein Tagebuch von der Wiederhohlung und der in Gedanken-Fortſetzung des vergnügten, tröſtenden und ermunternden Umgangs enthalten würde, den ich einige Tage mit Ihnen genoſſen. Je vergnügter aber dieſe Stunden der Freundſchaft für mich geweſen ſind, um ſo mehr fühle ich, welch geringer Erſatz dafür in dem Briefſchreiben liegt, und um ſo ſchwerer habe ich an dieſes kommen können. Ich zehre noch immer an dem reichen Kapitale, das dieſe Stunden angeſetzt haben; aber allmählig gewinnt die Gegenwart ihre Rechte wieder, und der Genuß, der in der Erinnerung liegt, verwandelt ſich in ein Sehnen darnach. Weil es nichts mehr hilft, weder auf den Steffansberg, noch in den Bamberger Hof zu gehen, noch ſelbſt nach Nürnberg zu fahren, ſo mußte ich freylich zu dem Material der Dinte und Feder greifen, ein Surrogat der perſönlichen Gegenwart, das ſich dazu, wie gelbe Möhren zum Mokka-Kaffee verhält.

Sie haben, wie ich höre, in München viele Geſchäfte angetroffen; ich wünſche, daß das Hauptgeſchäft, die förmliche letzte Sanction Ihres Schulplans, itzt bereits abgethan iſt: ich wünſche, daß Ihnen daben nicht widerfahren ſeyn möge, was ſonſt gewöhnlich der Fall iſt, daß einem ein Plan, der aus Einem Stück gemacht und ein Ganzes iſt, durch Ab- und Zuthun verpfuſcht und zu einem bunten Aggregat gemacht wird, dem man ſelbſt einen Plan aus dem entgegengeſetzten Princip faſt noch vorziehen möchte, wenn Konſequenz darin iſt; ich zweifle aber ganz und gar nicht, daß Sie nicht auch dieſen Kampf ſiegreich ausgekämpft und ſich die Krone des durchgeſetzten Humanismus errungen haben.

Wie Organiſationsneugierig und Verorganiſirungsgierig, hier alles iſt, werden Sie ſich vorſtellen können. Den 18. ſind, wie ich Sie benachrichtigen kann, die Ernennungen in

München geſchehen[1]; was Sie uns davon benachrichtigen könnten, möchte leicht befriedigender ſeyn, als dieſe Notiz, die ich Ihnen geben kann. Meine Nomination wird zwar nicht obenan ſtehen, doch, wie wir Menſchen ſind, würde ich ſie als eine der wichtigſten anſehen. Wenn nur nicht der unſelige Krieg wieder das Beſte, — nemlich Künſte und Wiſſenſchaften oder wenigſtens den Geldzufluß für dieſelben, hemmt. Die Ausſichten werden trüber: Mittwochs[2]) zieht unſer Militär von hier aus; Donnerſtags rückt eine Diviſion von 10 000[3]) Mann Franzoſen, in 4 Abtheilungen hier ein, um in der Provinz Bamberg ſtationirt (dieß iſt der officielle Ausdruck) zu werden. Das franzöſiſche Lager bey Berlin iſt aufgebrochen und M. V[ictor][3]) geht nach Dresden. Wenn Napoleon einmal hat marſchiren laſſen, ſo will er es nicht umſonſt gethan haben. Es ſcheint jedoch, daß dieſe Kriegsausſichten vielleicht ein Grund zur Beſchleunigung der Einführung der neuen Organiſation werden. — Ich ſehe meiner Erlöſung vom Zeitungsjoche, das mir durch den Anblik Ihres Wirkens noch drükender geworden iſt, mit Sehnſucht und mit eben ſoviel Vertrauen entgegen.

Paulus[4]) iſt geſtern nach Schweinfurt gereist, um von den 650 fl. für dieſes Jahr, d. h. für 6 Wochen, noch ſoviel zu verarbeiten als möglich. — Fuchs' Kind iſt ſehr gefährlich krank.

Indem ich mich der Frau Centrälin zu empfehlen bitte, ſo hat dieſer Ausdruk den Sinn, daß ich mit herzlicher Freude

a) 'ihre' St., vgl. unten.

1) Es ſind vermuthlich die Ernennungen für die General-Kreis-Commiſſariate gemeint, welche jedoch erſt am 30. Aug. in München ausgefertigt und im Reg. Bl. vom 7. Sept. publicirt wurden." Vgl. Bamb. Zt. vom 12. Sept.: Graf v. Thürheim wurde als Gen.-Kr.-Commiſſär im Pegnitzkreis nach Nürnberg verſetzt.

2) 25. Auguſt.

3) Bamb. Zeitung, 23. Aug.: Aus Berlin, 16. Auguſt.

4) P. war ſeit Frühjahr 1807 in Bamberg proteſtantiſcher Oberſchulcommiſſär für Franken.

das Gefühl habe, keine beſſere Freundin, als ſie, ſowie keinen beſſern Freund, als Sie, zu beſitzen.

Ihr

aufrichtiger Freund
Hgl.

P.S. Gleichfalls muß ich itzt bey mehrerer Beſonnenheit es nachholen Sie zu bitten, Herrn Präſident Jacobi, Schelling, Breyer, meine reſp. hochachtungsvollſten und freundſchaftlichen Empfehlungen zu machen. Herr von Asbek[1]) wird Sie in einigen Wochen in München beſuchen; er hatte die auſſerordentliche Güte, mir ſo eben noch einen Beſuch zu machen. Machen Sie, daß er General-Krais-Kommiſſär in Nürnberg wird.

Zweytes P.S. Montag; ſo eben habe ich nach Fuchs' Kind fragen laſſen: es befindet ſich dieſen Morgen beſſer. — Dieſen Vormittag iſt ein Kurier hier eingetroffen, der auſſer den auf Donnerſtag angeſagten 10000 Mann noch 25 tauſend ankündigt; morgen treffen 4000 M. hier ein; ſie werden auf 1200 Wagen transportirt; übermorgen 6000! — Wir wollen hoffen, daß ſie noch zeitig genug, ehe die Öſterreicher, wie das vorigemal in München ſind!!!

56.

Hegel an Niethammer.

Bamberg, 15. Sept. 1808.

Freylich hätte ich auf den Brief, den ich bereits vor einigen Wochen von Ihnen, theuerſter Freund, und der, wie ich, indem ich ihn zur Hand nehme, mit Schrecken gewiſſer-

1) Franz M. Freih. von A., Präſident des oberſten Juſtizhofs in Franken, wurde 1808 Präſident der Steuer- und Domänenverwaltung in München. Allg. D. Biogr. 1, 617.

beitet, die eignes in allen seinen Regungen von der selbstbewußten Seele durchdrungenes und mitlebendes Daseyn ist; — ihren allgemeinen Inhalt, denn in diesem Feste, das die Ehre des Menschen ist, verschwindet die Einseitigkeit der Bildsäulen, die nur einen Nationalgeist, einen bestimmten Charakter der Göttlichkeit enthalten. Der schöne Fechter ist zwar die Ehre seines besondern Volkes, aber er ist eine körperliche Einzelnheit, worin die Ausführlichkeit und Ernst der Bedeutung und der innere Charakter des Geistes, der das besondere Leben, Anliegen, Bedürfnisse und Sitten seines Volkes trägt, untergegangen ist. In dieser Entäußerung zur völligen Körperlichkeit hat der Geist die besondern Eindrücke und Anklänge der Natur abgelegt, die er als der wirkliche Geist des Volks in sich schloß. Sein Volk ist sich daher nicht mehr seiner Besonderheit in ihm, sondern vielmehr der Ablegung derselben und der Allgemeinheit seines menschlichen Daseyns bewußt.

c. Das geistige Kunstwerk.

Die Volksgeister, die der Gestalt ihres Wesens in einem besondern Thiere bewußt werden, gehen in Einen zusammen; so vereinigen sich die besonderen schönen Volksgeister in Ein Pantheon, dessen Element und Behausung die Sprache ist. Die reine Anschauung seiner selbst als allgemeiner Menschlichkeit hat an der Wirklichkeit des Volksgeistes die Form, daß er sich mit den Andern, mit denen er durch die Natur Eine Nation ausmacht, zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung verbindet und für dieses Werk ein Gesammtvolk und damit einen Gesammthimmel bildet. Diese Allgemeinheit, zu der der Geist in seinem Daseyn gelangt, ist jedoch nur diese erste, die von der Individualität des Sittlichen erst ausgeht, ihre Unmittelbarkeit noch nicht überwunden, nicht Einen Staat aus diesen Völkerschaften gebildet hat. Die Sittlichkeit des wirklichen Volksgeistes beruht Theils auf dem unmittelbaren Vertrauen der Einzelnen zu dem Ganzen ihres Volkes, Theils auf dem unmittelbaren

massen sehe, bereits vom 22. Aug. ist[1]), früher antworten sollen. Wir aber hier sind nur die Empfangenden; Sie der Gebende .... In dem Zwischenraum bis hieher haben Hoffnungen und Besorgnisse wohl mit einander abgewechselt; jene aber sich um so mehr (um mich einer Kanzleiwendung zu bedienen) aufrecht erhalten, als ich sehe, daß auch in Ansehung anderer Schul- und Studien Organisirungen noch nichts entschieden worden, und solange Sie nicht schreiben, daß der Plan gescheitert, ich denselben noch immer in gutem Fahrwasser glaube, wenn auch schon hie und da eine Untiefe oder Sandbank in der Nähe seyn sollte, da Sie das Steuerruder in Händen haben. Send dem edlen Schiffer günstig, ihr Sterne! daß er mein Schiffchen glücklich in den Hafen bringe. — Doch ist eigentlich, was mich angeht, nur ein kleines Nebenschiffchen zum Schiffe; über das Hauptschiff, Ihren Gesamtplan, haben Sie und hier noch keine Nachricht gegeben; wir zweifeln nicht, daß derselbe nach Ihrer Nachhausekunft adoptirt worden ist.

Ich sehne mich um so mehr, von meiner Zeitungs-Galeere endlich wegzukommen, da ich kürzlich wieder eine Inquisition hatte, die mich an meine ganze Lage näher erinnerte. Das Zeitungs-Etablissement enthält den beträchtlichen Theil des Vermögens einer Familie, meine Subsistenz hängt ganz davon ab, ebenso die Subsistenz zweyer verheurratheter Arbeiter, und einiger andern Personen. Dis alles wird durch einen einzigen Artikel, der anstößig gefunden wird, aufs Spiel gesetzt: ich bin es, der einen solchen Artikel aufgenommen hätte, und zugleich ist mehr als je ungewiß, was Anstoß geben kann; ein Zeitungsschreiber tappt darüber nur im blinden herum. Die Censur kommt, wie im letzten Falle, gar nicht zur Sprache. Das Ministerium sieht zunächst nur die Zeitung, verbietet eine Zeitung: daß das Wohl, die Subsistenz mehrerer Familien davon abhängt, liegt ihm dabey entfernter aus dem

1) Der Brief ist nicht vorhanden.

Auge, als bei jeder Fabrike oder Gewerbe, und die Bemühung, ihm diese Seite vor Augen zu bringen, die bey einem andern Gewerbe nicht nöthig ist, — ob sie Wirkung hat oder nicht, hängt vom Zufalle ab: thut sie auch Wirkung, so hat die Suspension einer Zeitung mehr geschadet, als jedes Gewerbes; im letztern Falle versehen sich die Kunden während der Zeit der Suspension nur mit einzelnen Artikeln, und können gleich mit Aufhebung derselben wieder zu ihrem Gewerbsmann zurükkehren; wer sich aber bey der Suspension einer Zeitung mit einer andern versah, hat somit seine Einrichtung für das ganze Vierteljahr oder halbe Jahr gemacht; wie die hiesige Zeitung gegenwärtig von der Suspension der Bayreuther und Erlanger Zeitung diesen Vortheil hat, und daher, bey dem sonstigen Interesse des Zeitpunktes, durch einen Unfall in diesem Augenblike doppelt und sechsfach gefährdet würde.

Ich schreibe Ihnen über den letzten Handel, den ich hatte, auf den Fall, daß Sie im Stande seyn sollten zu erfahren, ob auf den von hier aus gemachten Bericht nach München die Sache noch weitere Folgen haben sollte. — Ich hatte nemlich bey einem Artikel über die drey bayrischen Lager[1]), der NB in meiner Zeitung erst erschien, nachdem die Hauptangaben bereits in anderen bayrischen Zeitungen gestanden hatten[a]), von einem abgerissenem Stücke einer Abschrift des königlichen Dekrets (das Stük enthielt nur einen Theil des Dekrets) in soweit Gebrauch gemacht, daß ich den Passus des Artikels darnach ändern ließ: der Faktor meiner Druckerey, der es mir brachte, sagte mir, und gab auch bey der Untersuchung zu Protokoll, daß er es gefunden. Von München (dem auswärtigen Ministerium) aus war mit Androhung des Verlusts des Privilegiums verlangt worden, daß die

a) 'der NB — hatten' am Rande Hf.

1) Der Art. steht in der Bamb. Z. vom 19. Aug. unter München 15. Aug., worin die Disposition der drei bayrischen Armeedivisionen in den Lagern bei Pladling (Plattling an d. Isar), Augsburg und Nürnberg angegeben ist.

Redaction die Militärperson angebe, von der sie das Dekret, dessen eigene Worte im Zeitungsartikel vorkommen, sich zu verschaffen gewußt habe. Ich konnte nichts angeben, als den, der mir nach bereits abgefaßtem Artikel jenes Stük gebracht hatte. Ich hoffe zwar nicht, daß das Ministerium in München, da alles mit Zeugen zu Protocoll gegeben worden, weiter reskribiren werde: sollte aber diß der Fall seyn, oder gar eine Suspension der Zeitung erfolgen, wenn es sich nicht für befriedigt hielte, so würde ich in die grösste Verlegenheit kommen, und da in solchem Falle schleunige Hülfe nöthig ist, keinen Rath finden, als in München selbst durch persönliche Gegenwart Gnade zu erflehen. — Ob es zu einem Extreme, oder überhaupt nur zu weiterer Untersuchung kommen werde, darüber kann ich, da in solchen unbestimmten Gegenständen oft Zufall oder Laune entscheidet, nichts wissen, noch selbst wahrscheinlich vermuthen. Könnten Sie darin etwas thun oder erfahren und einen Rath an Hand geben, so sehen Sie aus der Beschaffenheit der Sache, wie sehr Sie mich verbinden werden. Ich will wünschen, daß Sie mich von nichts als von der Angst zu befreyen haben, daß die höheren politischen Angelegenheiten, die mit jedem Tage gespannter werden, den Herrn keine Zeit lassen, eine solche Sache weitläufig zu behandeln.

Da ich zu weitläufig über diesen Katzenjammer geworden bin, kann ich mit wenigem nur noch anderer Gegenstände erwähnen. Sie nannten in Ihrem Briefe die beste Frau die rekonvalescirende Frau; diß praesens wird doch längst ins praeteritum: rekonvalescirt übergegangen, und die beste Frau damit wieder in ihr richtiges praesens hergestellt seyn.

Paulus ist neulich auf Schul- und Studienreisen gewesen; es zeigte sich dabey wohl, was ein gutes Beyspiel alles wirken kann. Er hat, mit seiner Frau, bey Gelegenheit auch Nürnberg angesehen, und harrt der Dinge, die da kommen sollen. — Grafer[1]) erzählt unter der Hand, daß er hier

1) Joh. Baptist G., Kreisschulrath in Bamberg.

bleiben werde. — Es ist ein wahres Erdbeben hier; niemand steht fest auf seiner Stelle; was nicht neuerdings verwendet ist, ist aufbrüchig oder Aufbruchs[a])lustig, oder furchtsam.

Was macht denn Julius? Schiken Sie ihn bald zu mir auf die Universität? — Wer ist der Professor der Philologie, den Sie als meinen vorschlägigen Kollegen in petto haben?

Wer es auch sey, machen Sie ihm zur Bedingung, daß er dafür halte, Wenige vermögen gleich Vielen zu seyn und Ihre — so zu sagen — Winkeluniversität müsse den Zweck haben, die zünftigen zu Schanden zu machen, weil sie die Ihrige ist und sich als solche zu betrachten habe.

Leben Sie wohl und schreiben Sie, aber bald! bald! nur ein paar Worte.

Ihr

Hgl.

57.

v. Knebel an Hegel.

Jena den 28. 7br [September] 1808.

Lieber Freund, es freut mich daß Sie, wie mir Hr. Frommann sagt, Sich noch meiner erinnern mögen. Wir denken so oft in vergnügter Erinnerung an Sie, und wünschen Sie zu uns: — leider nur haben wir nicht den Zauberstab, der Sie rechtlicher Weise hieher bringen könnte.

So kann ich Ihnen auch in politischen Rücksichten nur gar wenig dienen. Die jetzigen Begebenheiten in unseren Gegenden sind freilich für die Mitlebenden wichtig genug: aber ich bin nicht einmal im Stande die äußre Hülfe davon in einer gewissen Folge den Neugierigen zu geben. Hier erfahren wir, unter tausend Lügen, nur sehr weniges, was man einem Freunde zuverlässig mittheilen möchte, und meine Freunde in Weimar sind grösstentheils von der Art, daß sie

---

a) 'Ausbruchs' Hl.

entweder gar nicht schreiben, oder von politischen Dingen nur sehr geringe Erwähnung thun. So viel weiß man ungefähr: daß der Grosfürst Constantin Sonnabends den 24. zur Mittagstafel in Weimar angekommen ist: Sonntags zwischen 6 u. 7 kam der Kaiser Alexander daselbst an: (NB! unser Erbprinz war schon ein paar Tage von Petersburg zuvor angekommen): unser Herzog ist dem Kaiser Napoleon über Eisenach bis an die Grenze seines Landes entgegen gegangen, und ist noch dermalen in Erfurt[1]). Ins Theater zu W. ist keines von den Russischen Herrschaften gekommen, obwohl man sie erwartet hatte. Gestern Morgen wurde man durch den Kanonendonner u. einige Curire zu Weimar von der Ankunft des Kaisers Napoleon in Erfurt unterrichtet. Darauf ging nun ein viertel auf 2 Uhr der Kaiser Alexander und der Grosfürst mit sämtlicher Suite, unter Begleitung der Französischen Dragoner, die ihn bisher eskortirt hatten, der Weimarischen Husaren und sämtlicher Oberförster, nach Erfurt ab, und wurden daselbst mit dem gleichen Kanonendonner empfangen.

Man sagt, der König von Sachsen sei bereits daselbst: auch werde der Kronprinz von Baiern, der Erzherzog von Würzburg und der Erzherzog Karl daselbst erwartet, oder sie sind bereits schon da. Unsere Prinzen desgleichen sind gegenwärtig. Der Fürst Primas wird aber nicht erwartet.

Für den Kaiser Napoleon sind drei verschiedene Wohnungen in Erfurt zubereitet worden, unter andern das Gouvernements-Haus, worin wahrscheinlich der Russische Kaiser wohnen wird[2]). Der Herzog von Weimar läßt dem Kaiser zu Ehren ein großes Jagen auf dem Ettersberg anstellen[3]).

Der Minister der auswärtigen Angelegenheiten, Graf Rumanzow[4]), ist mit dem Russischen Kaiser angekommen.

---

1) Vgl. die Erinnerungen des Kanzlers Fr. v. Müller S. 221.

2) Napoleon nahm dort seine Wohnung.

3) Hegel benutzte diese Nachrichten in der Bamb. Zeit. vom 5. Oct., unter Weimar, 28. Sept.

4) Romanzow.

Dies ist ungefähr alles, was ich weiß. Möge der Himmel nur Frieden und Gedeihen erwachsen lassen, und unser Weniges eher vermehren als vermindern — auch die guten Freunde alle auf Einen Fleck zusammenbringen, doch so, daß sie des Lebens froh werden können.

Sonst ist von uns nicht viel zu sagen, als daß wir de jour en jour fortleben, und daß ich (wie fast jeder) meine Zirkel sehr enge zusammenschließe, ob mir gleich der Himmel die Freude gönnt, noch zuweilen gute Freunde zu sehen. Möchten Sie doch auch unter der Zahl dieser seyn!

Seebecks Frau war einige Tage krank, ist aber schon wieder besser. Sonst ist alles wohl. Die Meinigen empfelen sich Ihnen herzlichst. Behalten Sie uns lieb!

N.

Man sagt, der Kaiser Napoleon wolle den 12. Octob. schon wieder in Paris seyn.

58.

Hegel an Niethammer.

Bamberg. 1. Oct. 1808.

Heute der erste Tag des neuen Etatsjahrs und noch immer keine Zeile, keine Sylbe von Ihnen, werthester Freund! für mich der erste Tag eines neuen Zeitungsquartals — des Quartals eines Zustands, dessen Unwürdigkeit die schmierige Geschichte, von der ich Ihnen neulich langes und breites schrieb, und die von München wieder hieher, und von hier wieder dorthin, heute oder gestern abgegangen ist, — mich noch von einer neuen Seite hat fühlen lassen.

Roth von Nürnberg[1]) ist indeß anders als Ihre Absicht

1) Karl Joh. Friedrich R., der spätere Präsident des baurischen Oberconsistoriums, war seit 1802 Consulent der Reichsstadt Nürnberg und wurde 1808 kgl. Finanzrath für den Pegnitzkreis. S. seines Bruders Karl Ludwig Schrift 'Zur Erinnerung an K. J. F. Roth'.

war, verwendet worden; also ist Ihr Plan mit Altorf, wie Sie ihn vorhatten, hierin contercarrirt; und die Rücksicht auf mich wird zu einem Einzelndinge, und um so schwieriger. Sagen Sie mir nur mit Einer Zeile, ob noch spes ist; oder ob ich darauf, und damit auf Bayern zu renunciren habe. Wenn Sie itzt unmittelbar nichts in Ansehung einer Universität für mich thun zu können glauben sollten, so lassen Sie die Organisationsgelegenheit der Gymnasien und Lycen nicht hinaus, in der ungewissen Hoffnung später mehr für mich zu bewirken. Die Zukunft ist ungewiß, um so ungewisser, wenn Sie das Schulwesen verlassen und zur Kirche überachen; und für mich wieder ein Halbjahr oder mehr verlohren; denn jede Minute bey meinem Zeitungswesen ist verlohrnes, verdorbenes Leben, über welches Gott und Sie mir Rechenschaft zu geben und Ersatz zu leisten hätten.

Seyen Sie hiemit beschworen, vor der Hand wenigstens um einen Tropfen Öls oder Wasser in diese Verdammniß; besser, gießen Sie mir lieber sobald als möglich den ganzen Topf über den Kopf — und leben Sie wohl.

Ihr

Hegel.

59.

v. Knebel an Hegel.

Jena den 7. Okt. 1808.

Lieber Freund, ich komme eben diesen Morgen von Weimar zurück, wo ich gestern war, um die Ankunft des großen Kaisers Napoleon und der übrigen Monarchen und Fürsten zu sehen, die jetzt an dem Thüringischen Himmel glänzen. Man bereitete dem großen Kaiser Napoleon vor seiner Ankunft in Erfurt eine Jagd auf dem Ettersberge, der, wie Sie wissen, an dem Wege von dorther, ungefähr anderthalb Stunden von Weimar liegt. Beide Kaiser, denn der Russische befindet sich

auch schon seit mehreren Tagen in Erfurt, kamen zusammen in einem vierspännigen offenen Wagen unter Vorreitung des Herzogs von Weimar, nebst einer sehr glänzenden Begleitung gegen zwei Uhr bei dem eingestellten Treibjagen an, wo ein räumiger Schirm recht zierlich und anständig für die hohen Gäste erbauet war. Ihnen folgten bald die übrigen Monarchen, worunter ich nur den König von Baiern, den König von Sachsen und Wirtemberg besonders bemerkte. Aller Augen hefteten sich auf die großen Kaiser, und besonders auf Napoleon, der durch den Anblick eines großen, denkenden, immer wirkenden Mannes, obgleich in simpler Gestalt, die ganze Menge begeisterte. Auch bewunderte man die Huld und Herablassung des Kaisers Alexander; so daß man ohne Uebertreibung sagen könte, daß man auf Einem Wagen beisammen sah, was die Welt nur Hohes und Liebenswürdiges in gekrönter Gestalt zeigen kan.

Nach einem genossenen Frühstück dauerte das Jagen nur ein paar Stunden, und man sah schon um 5 Uhr die hohen Herrschaften nach der Stadt hereinziehen. Der freudigste Empfang aller Einwohner Weimars zeigte sich von allen Seiten. Schon vorher war die Königin von Westphalen, auch der Grosfürst Constantin, und mehrere Fürsten und Fürstinnen in der Stadt angekommen, die sich nebst dem Hof und der übrigen hohen Begleitung, nach eingenommener Mittagstafel, gegen 8 Uhr in das Komödienhaus begaben, wo von den Kaiserlich Französischen Schauspielern das Trauerspiel la mort de Cesar, mit großem Beifalle, aufgeführt wurde. Beim Zurückfahren aus der Komödie war ein Theil der Stadt und des Schlosses mit vielem Geschmack erleuchtet, und spät endete das Fest mit einem glänzenden Balle.

Was ich Ihnen hiebei noch, nicht als Zeitungsartikel, melden kann, und was Sie vielleicht mehr interessiren dürfte, ist, daß sich bei uns der große Napoleon die Herzen aller Menschen, und vorzüglich der Verständigsten, auf eine Weise gewonnen hat, die ganz unabhängig von seiner Größe

und Macht ist, und den Mann noch mehr betrift als den Kaiser. Man hat in seinen Gesichtszügen, nebst einem gewissen Ausdrucke von Melancholie, die nach Aristoteles die Grundlage aller großen Charakters ist, nicht nur die Züge des hohen Geistes, sondern eine wahre Güte des Gemüthes bezeichnet gefunden, welche die großen Begebenheiten und Anstrengungen seines Lebens nicht auslöschen konnten. Kurz man ist enthusiastisch für den großen Mann gesinnt. Mit unserm Göthe hat er sich schon ein paarmal ziemlich lange unterhalten[1]), und vielleicht dadurch auch Teutschen Monarchen das Exempel gegeben, daß sie sich nicht scheuen dürften, ihre vorzüglichsten Männer zu erkennen und zu ehren.

Heute besucht der Kaiser das Schlachtfeld von Jena und wird auf dem Napoleonsberg, wo er in der Nacht vom 13t zum 14. Oktober bivouacquirt, das Frühstück einnehmen, von wo aus man ihm in der Gegend von Apolda noch eine Hasenjagd bereiten wird. Der Himmel begünstigt diese Vergnügungen, denn wir haben seit heute und gestern das schönste Wetter, wie wir es lange nicht gehabt haben.

Leben Sie wohl!

K.

N. S. Ich habe obiges, l. Fr., heute morgen, noch ziemlich müde, nur in der Eile hingeschrieben. Brauchen Sie davon, was Sie für gut finden dürften — nur kompromittiren Sie mich auf keine Weise[2])! — Nachmittags. Eben kommt Seebeck, der Sie herzlich grüßt, vom Napoleonsberg wieder zurück, und hat den Kaiser Napoleon und die übrigen hohen Herrschaften abermals da gesehen. Ersterer war ungemein liebreich, und zeigte dem Kaiser Alexander von der Höhe des Berges die Anstalten

1) S. die ausführlicheren Nachrichten, besonders auch über Goethes Audienz bei Napoleon am 2. October, in v. Müller, Erinner. S. 237 f.

2) Die Bamberger Z. vom 15. Oct. hat in der That nur wenig davon aufgenommen und sich auf die officiellen Mittheilungen beschränkt.

die bei der Schlacht getroffen worden. Auch hat er den hiesigen Deputirten, wie es heißt, den Schaden, welchen die Stadt zu jener Zeit durch den Brand erlitten, zu ersetzen versprochen[1]). Bei der Jagd selbst soll der Kaiser sehr heiter gewesen seyn.

Man hatte auf der Höhe des Berges dem Kaiser einen kleinen Tempel — zwar nur aus Holz, denn Marmor halten wir hier nicht, und auch nicht die Mittel dazu — errichtet, wobei dejeunirt wurde.

Das armselige Epigramm darauf, das unsere Pedanten setzten, will ich nur Ihnen hersetzen, lassen Sie es aber ja nicht weiter ruchbar werden!!

Praesentes Divos nunc prisca Thuringia junxit,
En novus attonitos junget amor populos !!!!!!

Es soll ein Acrostichon seyn!

Verzeihen Sie meine Eile!

60.

Hegel an v. Knebel.

Bamberg, 14. Oct. 1808

[Gedruckt in v. Knebels literar. Nachlaß 2, 451—453. H. dankt für die Mittheilungen in Nr. 59, die zu erwiedern er nicht in der Lage sei. 'Hier gibts keine Lorbeerhaine, nur Wälder, die die Frucht tragen, die Grunzenden zu begeistern und zu belohnen: die Hippokrene ist das Bierfaß: Mauth, Polizei, Organisiren sind der Stoff für Elegien nicht Properzischer Art und Kunst. Wenn diß Zeitalter im Ganzen das eiserne ist, so ist es hier noch mit Blei, Nikel und andern unedlen Metallen vermischt. Man organisirt zwar immer von neuem, um auch ein Stuk vom goldenen herbeizuführen: aber das Gold hat die Natur, gar zu langsam zu wachsen: und vor lauter Begießen und Treibhausarbeiten will man es gar nicht zu einem ruhigen Ansetzen kommen lassen.' Nachrichten über Gries, der in München ist und nach Jena zurückgehen will: über Paulus' Versetzung als Schulrath nach Nürnberg.]

---

1) Kanzler v. Müller fügt hinzu (S. 254): 'Dies hatte kurz nachher die Folge, daß Jena eine Entschädigung von 300000 Francs aus dem kaiserlichen Schatz zu Theil wurde.'

Antheil, den Alle, des Unterschiedes von Ständen unerachtet, an den Entschlüssen und Handlungen der Regierung nehmen. In der Vereinigung, zunächst nicht zu einer bleibenden Ordnung sondern nur zu einer gemeinsamen Handlung, ist jene Freiheit des Antheils Aller und Jeder einstweilen auf die Seite gestellt. Diese erste Gemeinschaftlichkeit ist daher mehr eine Versammlung der Individualitäten als die Herrschaft des abstrakten Gedankens, der die Einzelnen ihres selbstbewußten Antheils an Willen und That des Ganzen berauben würde.

Die Versammlung der Volksgeister macht einen Kreis von Gestalten aus, der jetzt die ganze Natur wie die ganze sittliche Welt befaßt. Auch sie stehen unter dem Oberbefehl mehr des Einen als seiner Oberherrschaft. Für sich sind sie die allgemeinen Substanzen dessen, was das selbstbewußte Wesen an sich ist und thut. Dieses aber macht die Kraft und zunächst den Mittelpunkt wenigstens aus, um den jene allgemeinen Wesen sich bemühen, der nur erst zufälliger Weise ihre Geschäfte zu verbinden scheint. Aber die Rückkehr des göttlichen Wesens in das Selbstbewußtseyn ist es, die schon den Grund enthält, daß dieses den Mittelpunkt für jene göttlichen Kräfte bildet und die wesentliche Einheit zunächst unter der Form einer freundlichen äußerlichen Beziehung beider Welten verbirgt.

Dieselbe Allgemeinheit, welche diesem Inhalte zukommt, hat nothwendig auch die Form des Bewußtseyns, in welcher er auftritt. Es ist nicht mehr das wirkliche Thun des Kultus, sondern ein Thun, das zwar noch nicht in den Begriff, sondern erst in die Vorstellung, in die synthetische Verknüpfung des selbstbewußten und des äußern Daseyns erhoben ist. Das Daseyn dieser Vorstellung, die Sprache, ist die erste Sprache, das Epos als solches, das den allgemeinen Inhalt, wenigstens als Vollständigkeit der Welt, ob zwar nicht als Allgemeinheit des Gedankens enthält. Der Sänger ist der Ein-

61.

Niethammer an Hegel.

München den 25. Oct. 1808.

Faſt wäre Ihnen diesmal mein Kopfweh zuteil geworden. Indem ich dadurch gehindert war, der Sitzung perſönlich beizuwohnen, wäre mein Vorſchlag beinah durchgefallen. Glücklicher Weiſe iſt alles parirt und reparirt, und es fehlt nur noch des Königs Unterſchrift, die nicht fehlen wird. Rüſten Sie ſich alſo ernſtlicher auf die Abreiſe. Dieſem Billet wird in wenigen Tagen ein Schreiben folgen, das ohne Zweifel die Ordre zum Abmarſch bringt.

Mit dem herzlichſten Glückwunſch

Nh.

P. S. Können Sie mit zwei Zeilen Herrn Fiſcher[1]) in Wartenfels bei Stadt Steinach vorläufig avertiren, daß er ſich im Stillen zum Aufbruch nach Bamberg bereit machen ſoll, ſo verbinden Sie ſich ihn gewiß.

62.

Niethammer an Hegel.

München, den 26ten Oct. 1808.

Schneller als ich es für möglich hielt, iſt Ihre Angelegenheit entſchieden. Ich habe Ihnen zu melden den Auftrag, daß Sie zum Profeſſor der philoſophiſchen Vorbereitungswiſſenſchaften und zugleich zum Rector des Gymnaſiums in Nürnberg ernannt worden ſind, und daß man wünſcht, Sie möchten Ihre Reiſe ſo einrichten, daß Sie ſchon im Anfang oder ſpäteſtens in der Mitte der folgenden Woche in Nürnberg, wo Ihre Anweſenheit dringend erforderlich werden wird, ein

1) Johann Chr. H. wurde zum Gymnaſialprofeſſor in Bamberg ernannt.

treffen, um unter Anleitung des Herrn Kreisschulrathes Paulus die neue Studien-Organisation[1]), soweit sie das Gymnasium betrifft, in Vollzug zu setzen. Ich wünsche mir und Ihnen und der Sache Glück, und verharre mit den bekannten Gesinnungen der Hochachtung Ihnen ergeben

Niethammer
K. B. Ober Schulrath.

P. S. Ich ersuche Sie, ein gleiches in meinem Namen an Herrn Huscher in Wartenfels zu erlassen.

Nh.

63.

Hegel an Niethammer.

Bamberg, 28. Okt. 08.

Jeder folgende von Ihren Briefen, die in kurzem Schlag auf Schlag nacheinander kamen, ist erfreulicher als der vorhergehende und zeigt das Ziel in größerer Nähe. Wie sehr mich, theuerster Freund, Ihre Güte und eifrige Bemühung mit Dankbarkeit und Freude überschüttet, können Sie aus der Länge meines Harrens und Sehnens, das bereits seit so manchen Jahren dauert und jeden einzelnen Tag derselben an mir nagte, ermessen. Aus Ihrem heute erhaltenen Briefe sehe ich, daß die Sache selbst noch im Eingange des Hafens zu scheitern drohte: ich will daher noch izt nicht ganz jubiliren, da sie in demselben noch nicht auf den Ankern ruht.

Die Abänderung, die Sie in der Gestalt der Anstellung getroffen haben, verdanke ich Ihrer Vorsorge, sowohl für die größere Sicherheit, als für die Beschleunigung meines Eintritts in öffentliche Dienstverhältnisse, und theils kann mir der Ort Nürnberg für sich selbst nicht wünschenswerther seyn,

1) S. über diese das Vorwort zu Nr. 68.

theils weil ich daselbst Paulus, der vor einigen Tagen seine Familie hier abgeholt und vorgestern mit ihr hinübergezogen ist, zum Schulrathe bekomme[1]). Sie haben mir keine Andeutung darauf gethan, ob mit den Ernennungen zugleich die neue Organisation der Gymnasiums-Anstalten beginnt, oder ob ich in die Stelle und Verhältnisse, wie sie itzt liegen, einzutreten haben werde, wenigstens werden Sie jene nicht lange ausbleiben lassen.

Sie kündigen mir an, daß die Antretung meiner Stelle plötzlich gefodert werden könnte; ich habe freylich bereits das vierte Quartal des Zeitungs-Instituts in diesem Jahre angetreten; ein Austritt vor dem October oder nach December hätte mein Arrangement erleichtert, jedoch kann diese Schwierigkeit, besonders wenn die neue Organisation mit eintritt, in keine Rechnung kommen; auch wohl der Eintritt nicht in der Mitte eines begonnenen Schulkursus schiklich geschehen. Wesentlich ist die Schwierigkeit, einen Redacteur an meine Stelle zu verschaffen, wozu ich mich anheischig gemacht habe und aus Honnetetät verbunden bin; ich hoffe, der Zufall, — denn auf diesen muß ich hier allein bauen — werde mich in einer Sache begünstigen, die kein Interstitium auf keine Weise zuläßt. — In meinem neuen Amte werden sich die Beschäftigungen desselben unmittelbar mit meinem literarischen Thun verbinden, und wenigstens nicht der Art nach, wenn auch[a]) der Gestalt nach verschieden seyn. Dabei bemerkten Sie selbst wiederhohlt und ausdrüklich, daß Sie die Aussicht nach Altorf offen halten. Im allgemeinen ist Ihnen die Erhebung der letzteren Anstalt gewiß vom größten Interesse, um endlich einmahl den Protestanten eine Universität zu verschaffen, deren sie[b]) durchaus bedürfen, um sich nicht als Stiefkinder ebenso wie die wissenschaftliche Bildung selbst, länger betrachten zu

a) auch nicht Hs. — b) Sie Hs.

1) P. war am 15. Sept. nach Nürnberg als Kreisschulrath im Pegnitzkreise versetzt worden.

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-0
FN. 01490/038

können. — Noch hübscher aber ist es, daß Sie Ihr persönliches Interesse mit dieser Anstalt verknüpfen wollen. Die Aussicht, die Sie für mich dahin erhalten, wäre schon an sich vom größten Werthe für mich, aber dieser Umstand erhebt sie vollends über alles, — die Hoffnung zu haben, mit Ihnen selbst in ein gemeinsames Lebwesen und Lehr- und Thatarbeit zu kommen. Ich hoffe dabey, und kenne Sie darauf, daß ich diese Aussicht nicht einem augenblicklichen Unmuthe zuschreiben darf, auch habe [ich] den Glauben an einen solchen Zustand der Amtsverhältnisse in Ihrem Fache und für Ihre Sinnesart, daß dieser es ist, nicht eine einzelne Misliebigkeit, welcher jenen Gedanken in Ihnen erzeugt hat, und daß also diesem Plane etwas bleibendes zum Grunde liegt. — Sie stellen die Maschine Ihrer Erfindung erst vollends auf und setzen Sie in Bewegung, welche Sie durch ihre Beschaffenheit selbst zu erhalten und fortzusetzen vermag; was weiter erforderlich ist, ist das Abputzen hineinfallendes Staubs, Einschmieren mit Öle, Geschäfte, die Sie ohne Gefahr für das Werk anderen überlassen können, und ohne Kummer, wenn auch hie und da etwas verstümpert wird, was ja ohnehin geschieht, wenn Sie auch persönlich dabey stehen. Indem Sie nach Vollendung jenes Geschäfts zur Wissenschaft zurükkehren, so ist diese Arbeit im engsten Zusammenhang mit dem erstern, denn sie ist die wahre Begründung und Consolidirung desselben. — Welche schöne Zukunft verspräche ich mir, wenn dieser Plan zur Reife gedeiht! Die theoretische Arbeit, überzeuge ich mich täglich mehr, bringt mehr zu Stande in der Welt, als die praktische: ist erst das Reich der Vorstellung revolutionirt, so hält die Wirklichkeit nicht aus. An praktischem Thun würde es auch nicht fehlen: Sie bauten sich das Haus, legten den Garten an, und wenn Sie mit dem Ihrigen fertig seyn werden, so helfen Sie mir bey dem Meinigen. Achten Sie dabey auf die Neigung der besten Frau: ich bin gewiß, daß sie nicht dawider, sondern vielmehr an der Parthey, sich selbst zu leben, ist ....

Die Liebe meiner Freunde zu mir, die, nächſt meiner Wiſſenſchaft, oder wenn dieſe Seite nicht zum Glücke gehört, allein das Glük meines Lebens ausmacht, werde ich zu erhalten mich beſtreben, mein weiteres Glük aber der Zeit und meinem Herzen, unabhängig von nicht gebieteriſchen Umſtänden überlaſſen und anvertrauen.

Leben Sie wohl, halten Sie mir, wie anderes, ſo auch dieſes lange Geſchreibe zu gut. — Laſſen Sie Ihren Herrn Secretär keinen Antheil mehr an Ihren Briefen nehmen, inſofern diß heißt, haben Sie kein Kopfweh mehr; ich will mir übrigens hieraus nicht abſtrahiren, daß eine Ehegehülfin haben und Kopfweh haben gleichbedeutend ſey, — ſondern vielmehr meinen herzlichſten Gruß und Händedruck an dieſelbe: ſagen Sie ihr, daß ich in dieſem Augenblicke in ihre freudigen Augen ſehe, mit denen ſie über die Erfüllung ihrer Wünſche für mich, mir entgegenkommt. Gries war geſtern hier. An Hutſcher[1]) werde ich morgen ſchreiben.

Ihr

Hgl.

Bamberg 29. Okt.

Es war geſtern zu ſpät, dieſen Brief abgehen zu laſſen; heute früh erhalte ich den Ihrigen, der die letzte Entſcheidung enthält; — per varios casus, per tot discrimina haben Sie Ihr Werk gekrönt.

Mit Herrn Geh. Rath von Bayard[2]) habe ich bereits geſprochen; er verſchafft mir alle Hülfe um von Seite der Redaction bald frey zu ſeyn. — Meine Rechnung, die vieles Detail enthält, kann mich nur noch aufhalten. — Nächſten Dienſtag oder Mittwoch hoffe ich jedoch abgehen zu können.

Den ganzen Ausdruck meiner Befriedigung kann ich nicht hieher ſchreiben. Heute alſo trete ich in diejenige Exiſtenz,

1) Hutſcher: ſ. S. 191.
2) Kanzleidirector, nach der neuen Organiſation des Mainkreiſes.

in welcher man von dem Schikſale nichts weiter zu fodern hat, um das zu thun, was man vermag, noch auf daſſelbe eine Schuld ſchieben kann in Anſehung deſſen, was man nicht thäte. Sie ſind dieſer mein Schöpfer, ich, Ihr Geſchöpf, das Ihrem Werke mit dem Gefühle entſprechen wird, und wills Gott, d. h. itzt ich, mit den Werken, und ich will es. — Leben Sie wohl — mit der Freundſchaft, die ich Ihnen perſönlich, und der Hochachtung, die ich Ihnen als meinem Vorſtande ſchuldig bin

Ihr ergebenſter

Hegel.

64.

Hegel an Niethammer.

Bamberg, den 4. Nov. 1808.

Ich habe Ihnen, hochgeſchätzter Freund, nur kürzlich eine Rechenſchaft von meiner Expedition nach Nürnberg zu geben; ich hatte mein Haus hier beſtellt, und der von Ihnen erhaltenen Weiſung zu Folge mich Mittwochs dahin begeben, um daſelbſt mein Amt anzutreten, oder die Einleitung dazu wenigſtens treffen zu helfen. Ich erfuhr ſogleich, daß meine Gegenwart noch überflüſſig ſey, und den Tag vorher einem Reſcripte gemäß, das einen Tag ſpäter datirt iſt, als Ihr Brief an mich, auf dem[a]) alten Fuß der Studienkurſus begonnen hat. Noch iſt meine hieſige Stelle nicht vergeben; Paulus glaubt zwar nicht, daß jener Aufſchub der Beginn einer Abänderung der vorher beſchloſſenen neuen Organiſation und der Ernennungen ſey, — doch iſt Ihr Ausdruck von meiner Anſtellung auch nur Ernennung, nicht Dekretirung, von der Zurüknahme von Ernennungen fehlen Beyſpiele nicht; ich bin über dieſen Skrupel zwar zum Theil durch Ihren beſtimmten Ausdruk, zum Theil durch Ihr Stillſchweigen beruhigt, und erwarte itzt hier wieder, wohin ich

a) 'dem' Of.

mit Sack und Pack wieder zurückgekehrt bin, die weitere Entscheidung; inzwischen bin ich zwischen der Vorsorge für meine Ersetzung als Zeitungsredacteur, und zwischen der Gefahr, diese zu früh aufzugeben, gedrängt. Ich ersuche Sie inständig um eine ganz bestimmte Entscheidung, ob ich kek eine Unterhandlung, die Redaction betreffend, entamiren darf; ich ersuche Sie sogar, auch auf Veranlassung des Herrn Geh. R. von Bayard, wenn Sie jemand wissen (ich denke an Stutzmann[1]), wenn Sie nicht alles verwendet haben)[a], da Ihnen wohl das ganze Quantum der brauchbaren oder unbrauchbaren Subjecte im Königreiche durch die Hand gegangen ist, einen Vorschlag dazu zu machen, im Falle ich abgehen kann, und besonders bald abgehen müßte.

Vorlaufig, ersuche ich Sie noch, dem Herrn Geh. R. von Zentner meine hochachtungsvolle Ergebenheit und die Dankverpflichtung, in der ich mich gegen Denselben in Beziehung auf meine Ernennung zu stehen fühle, zu bezeugen.

Leben Sie indeß wohl — ich hoffe von Ihnen bald nur — Eine Zeile.

Diß in der größten Eile.

Ihr

H.

65.

Paulus an Hegel.

Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, geb. 1761 zu Leonberg in Württemberg, in demselben Diaconathause, in welchem 14 Jahre später Schelling — dessen ärgster Widersacher er wurde — das Licht der Welt erblickte, war 1789—1793 Professor der orien-

---

a) Das Eingeklammerte am Rand.

1) Johann Joseph St. machte sich bekannt durch philosophische Schriften: Einleitung in die Religionsphilosophie 1804; Philos. des Universums 1807; Phil. der Gesch. der Menschheit 1808 u. s. w.; † 1816 als Gymnasialprofessor in Erlangen.

talischen Sprachen in der philosophischen Facultät zu Jena, dann bis 1803 Professor der Theologie an derselben Universität. Im Herbst 1803 von der kurbayrischen Regierung nach Würzburg als Professor in der protestantischen Section der theologischen Facultät berufen, wurde er 1806, als Würzburg an den vormaligen Großherzog Ferdinand von Toskana überging, von Bayern übernommen und im Frühjahr 1807 in Bamberg als Referent in Kirchen- und Schulsachen für den fränkischen Kreis mit dem Titel Consistorialrath angestellt, von dort im Herbst 1808 als Kreisschulrath im Pegnitzkreis nach Nürnberg, dann im Herbst 1810 nach Ansbach versetzt. Hegel, der ihn schon von Jena her kannte, wurde mit ihm und seiner Familie noch mehr in Bamberg und Nürnberg befreundet. 1816 trafen sie wieder in Heidelberg zusammen, wohin Paulus im Frühjahr 1811 vorausgegangen war, blieben aber nicht länger befreundet, geschieden zuerst als Landsleute durch den württembergischen Verfassungsstreit. (Paulus und seine Zeit, von Freih. von Reichlin-Meldegg, 2 Bde. 1853, wo in 2, 221 ff. mehrere Briefe Hegels an P. abgedruckt sind.)

[Nürnberg] 11 ff 8.

Überbringer dieses ist Hr. Dr. Boiserée aus Cölln[1], ein mit der ganzen neuern Litteratur und Kunst wohl vertrauter μουσοφιλος, der sich von selbst beßens empfehlen wird.

Niethammer schreibt mir so eben, daß das Organisationsrescript der höhern Bildungsanstalten den 5. Nov. vom König unterschrieben worden seyn und also nunmehr seinen Weg gehen werde. Nach allen hermeneutischen Regeln heißt dies so viel als — das, was Er uns vorher darüber geschrieben hatte, ist, da Er keine Ausnahme erwähnt, nun definitiv bestimmt! Dies, nur damit Sie — nach Ihrem practischen Skepticismus — nicht länger in dubitatione versiren. Übrigens, mein Lieber, erwarten Sie mit echt Nürnbergischer Kaltblütigkeit, bis ich die Ehre habe, officiell Sie des weitern zu benachrichtigen.

Niethammer ist nach Augsburg und Ulm selbst gereist, um die Organisation mobil zu machen. Hier, scheint es, soll

---

1) Wohl Sulpiz Boisserée, der jedoch erst später in Heidelberg Doctor wurde. (Ennen in der Allg. D. Biographie.)

ſich alles von ſelbſt in ein perpetuum mobile verwandeln. Gott gebe nur ein bey Spatzas rector nummorum oder „der Moneten."

Noch fällt mir bey, daß doch wahrſcheinlich jetzt bey Hrn Finanzdirector von Grau meine Anweiſung auf Umzugsgelder von Hof eingetroffen ſeyn könnte. Möchten Sie ihn nicht darüber fragen und ſo es nach Wunſch klimat, in Meinem Namen die 300 fl. einnehmen, um portofrey mir, als Nürnbergiſchem guten Haushalter, ſie hieher mitzubringen.

Freund Graſer[1]) laſſe ich bitten, die Schulſtandstabellen der Landgerichte Neunkirchen, Pottenſtein und Forchheim mir baldmöglichſt zu ſchicken oder ſie Ihnen mitzugeben.

An Frau Fuchs und andere Freunde, auch in Ihrem Hauſe, viele Empfehlungen.

Alle grüſſen, und wünſchen der Zeit, die Sie bringt, Flügel Ihr P.

66.

Niethammer an Hegel.

Herrn Rector und Profeſſor Hegel
Wohlgeboren
in Bamberg.

München, den 17ten Nov. 1808.

Wenn Sie, mein kleingläubiger Freund, Ihre zweite Reiſe nach Nürnberg nicht ſchon vor Ankunft dieſes Briefes angetreten haben, ſo ſäumen Sie nun nicht länger, Ihren Aufbruch zu organiſiren. Es hat alles ſeine vollkommene Richtigkeit, was Sie von mir über Ihre Anſtellung gehört haben. Ein unbedeutender Umſtand hat die Ausfertigung aller Decrete ein paar Tage aufgehalten, ob er gleich nur Ein Individuum

[1]) Kreisſchulrath in Bamberg.

zelne und Wirkliche, aus dem als Subjekt dieſer Welt ſie erzeugt und getragen wird. Sein Pathos iſt nicht die betäubende Naturmacht, ſondern die Mnemoſyne, die Beſinnung und gewordene Innerlichkeit, die Erinnerung des vorhin unmittelbaren Weſens. Er iſt das in ſeinem Inhalte verſchwindende Organ, nicht ſein eigenes Selbſt gilt, ſondern ſeine Muſe, ſein allgemeiner Geſang. Was aber in der That vorhanden iſt, iſt der Schluß, worin das Extrem der Allgemeinheit, die Götterwelt, durch die Mitte der Beſonderheit mit der Einzelnheit, dem Sänger, verknüpft iſt. Die Mitte iſt das Volk in ſeinen Helden, welche einzelne Menſchen ſind, wie der Sänger, aber nur *vorgeſtellte* und dadurch zugleich *allgemeine*, wie das freie Extrem der Allgemeinheit, die Götter.

In dieſem Epos *ſtellt ſich* alſo überhaupt dem Bewußtſeyn dar, was im Kultus *an ſich* zu Stande kommt, die Beziehung des Göttlichen auf das Menſchliche. Der Inhalt iſt eine *Handlung* des ſeiner ſelbſtbewußten Weſens. Das *Handeln* ſtört die Ruhe der Subſtanz und erregt das Weſen, wodurch ſeine Einfachheit getheilt und in die mannigfaltige Welt der natürlichen und ſittlichen Kräfte aufgeſchloſſen iſt. Die Handlung iſt die Verletzung der ruhigen Erde, die Grube, die, durch das Blut belebt, die abgeſchiedenen Geiſter hervorruft, welche, nach Leben durſtend, es in dem Thun des Selbſtbewußtſeyns erhalten. Das Geſchäft, um welches die allgemeine Bemühung geht, bekommt die zwei Seiten, die *ſelbſtiſche*, von einer Geſammtheit wirklicher Völker und den an ihrer Spitze ſtehenden Individualitäten, und die *allgemeine*, von ihren ſubſtantiellen Mächten vollbracht zu werden. Die *Beziehung* beider aber beſtimmte ſich vorhin ſo, daß ſie die *ſynthetiſche* Verbindung des Allgemeinen und Einzelnen, oder das *Vorſtellen* iſt. Von dieſer Beſtimmtheit hängt die Beurtheilung dieſer Welt ab. — Das Verhältniß beider iſt dadurch eine Vermiſchung, welche die Einheit des Thuns inkonſequent vertheilt

betraf; — und eine Commissionsreise, die ich unmittelbar nach Ausfertigung der Decrete nach Augsburg und Ulm zu machen hatte, und von der ich gestern zurückgekommen bin, ist Schuld, daß Sie nicht auf Ihre Anfrage früher diesen Aufschluß erhalten haben. Ich hoffe, daß Sie nunmehr das Weitere durch den Hrn Kreis Schulrath Paulus in Nürnberg selbst officiell hören können. — Über die Rectoratswohnung, wie über die Besoldungsverhältnisse überhaupt, wird eine Entschließung nachfolgen; ich zweifle kaum, daß der alte Rector ihnen auch in der Wohnung wie im Amte wird Platz zu machen haben. Leben Sie wohl und reisen Sie glücklich.

Rh.

Stutzmann ist von meiner Seite verwendbar gelassen worden.

67.

Hegel an Niethammer.

Sr. Hochwürden
Hn. Oberschulrath D. Niethammer
in München.

Bamberg, den 22. Nov. 1808.

Wenn Sie mich einen kleinglaubigen Freund nennen, so haben Sie selbst mich nicht in Beziehung auf Sie, theuerster Freund, kleinglaubig nennen wollen, und ebenso verübeln Sie mir es nicht, wenn ich kleinglaubig gegen ein gewisses Ding bin, in welchem Sie zwar nicht, wie die Distelköpfe, die Spinozisten, den Menschen überhaupt vorstellen, wie eine Portion Seewasser in eine Bouteille abgesondert im Ocean schwimmen, sondern vielmehr sich thätig darin als in einem Elemente bewegen, welches allenthalben zurückweicht, wo Sie eindringen, das aber eben dieser seiner Natur nach auch gleich wieder zusammenläuft, und für einzelne Momente sich oben auf machen kann. — Ob ich solches einzelnes Moment von

Ihnen gewesen sey, das wie Sie schreiben, den Aufschub der Ausfertigung der Dekrete veranlaßt hat, will ich mir einestheils nicht schmeicheln, denn diese Eitelkeit führte wenigstens zu nichts, anderntheils aber wünschen, daß ich es nicht gewesen sey, weil ich es gewesen wäre, der zu den Mühen, die ich Ihnen verursacht, noch einen neuen Betrieb veranlaßt hätte.

Paulus schreibt mir heute unter dem gestrigen Datum, daß ich itzt das Officielle von Nürnberg aus in Händen haben werde; noch habe ich es jedoch nicht: in acht Tagen wird Stutzmann hier eintreffen, und dann kann ich ohne jede Verlegenheit dahin abgehen; der Lehrplan, schreibt Paulus, ist dort noch nicht angekommen; vor dem Eintreffen desselben wird keine Amtsthätigkeit von mir gefodert werden, indem sie nur darin bestehen könnte die aus 5 bis 6 Schülern bestehende Schule des alten Rectors in ihrer alten Form ein paar Tage fragmentarisch zu übernehmen. Selbst nach Eintreffen des Lehrplans werden wenigstens ein paar Tage, für den Lehrer der philosophischen Vorbereitungswissenschaften mehr als für andere, die an einem Autor einen bestimmten Plan und Faden haben, aber auch für diese — nöthig seyn, um ihr halbjähriges Pensum zum voraus zu übersehen. — Ich weiß auch noch gar nichts weder über die philosophischen Lehrgegenstände oder Wissenschaften, die auf einem Gymnasium zu lehren seyn werden, noch über Bücher, die dabey als Leitfaden zu Grunde zu liegen haben, noch ob mein Unterricht verschiedenen Klassen, also verschieden, wie ich aus der Bestimmung in Kleins hiesiger Anstellung fast fürchten muß, zugetheilt werden wird.

Paulus sieht die Bestimmung der Rectoratswohnung für mich für so bekannt an, daß er bereits vom Rector einige Zimmer für mich hat bereit halten lassen. Unabgesehen von dem Emolument, ist diese Einrichtung, daß der Rector im Gymnasium selbst wohnt, zur Aufsicht zweckmäßig bis zur Nothwendigkeit. Paulus Hauptsorge war, Geld zum Weißnen

des Gymnasiums, nicht der Wohnung, das seit 50 Jahren nicht geschehen, zu erhalten; ich zweifle ob er darin reussirt hat. — Ich werde aber mich in Nürnberg einzufinden haben, ehe die Entschließung darüber erfolgt ist, und vorher kann ich das Anerbieten, gleichsam als Gast einstweilen in jenem Hause zu seyn, nicht recht annehmen. — Vom Gehalt hatte ich gehofft, daß Sie das Nähere schreiben könnten; ich zweifle nicht, da Sie den Wunsch für mich hegen, mich einen Ehemann zu wissen, daß Sie es nicht darnach eingerichtet haben.

Was aber alle meine Wünsche übertroffen hätte, wäre gewesen, Sie nach Nürnberg zur Einrichtung der neuen Anstalten kommen zu sehen. Wenn Sie Augsburg und Ulm besucht haben, warum uns als Stiefkinder behandeln? Wie würde es mich freuen, Sie zu sehen und Ihnen den ganzen Umfang meiner Dankbarkeit zu bezeugen; wie manches möchte ich mit der besten Frau berathen und besprechen!

Lichtenthaler[1]) ist seit 3 Wochen hier: Huscher wieder seit etlichen Tagen, jedoch noch müßig am Markte, letzterer kam bald nach meiner Rükkehr aus Nürnberg hier an, ich spedirte ihn wieder zurük, wie Paulus mich von Nürnberg. Ersterer ist ein offener, grader Schulmann, der mir vieles von der Sensation, die Ihre Erscheinung in Amberg machte, erzählte. Die von hier fortgehen, sträubten sich sehr, der eine hatte eine Mutter und Schwester zu verpflegen, der andere sich von einer Mutter und Schwester verpflegen zu lassen; sie schrieben an den König, an den Minister, wohl auch an Sie:

ils l'ont dit à Dieu, à la terre, à Gusmann même[2]);

ich höre, daß heute die Antwort zurük erfolgt ist, sie haben taube Ohren gefunden.

1) J. G. Philipp L. erscheint im Hof- u. Staatshandbuch von 1812 als Gymnasial-Professor in München, Joh. Chr. Huscher als solcher in Bamberg.

2) Voltaire, Alzire, Akt 3 Scene 4: Je l'ai dit à la terre, au ciel, à Gusman même.

Aus München ist hieher geschrieben worden, daß Sie noch Kirchenrath, und zwar erster geworden seyen, ist etwas daran? Ich hoffe und wünsche es nicht, daß die Aussicht auf das Zusammenleben mit Ihnen auf der wissenschaftlichen Erde, im Elysium, durch eine vergoldete Scheidewand verbaut werden soll, eine Scheidewand, die für Sie nur ein glänzendes Gefängniß wäre.

Von der Hauptsache, Ihrem Gebäude, in welchem ich einen Stein zu formiren habe, und welches der Genius Bayerns zu werden bestimmt ist, indem es den Umfang der Geistigkeit dieses Reiches in sich fassen wird, — werden Sie keine Aeußerungen von mir erwarten: indem ich ohnehin nur erst die Base oder die Spitze der Pyramide, wie man es nehmen will, und Fragmente davon gesehen habe, Fragmente, welche freylich Klauen sind, an welchen man den Löwen erkennt, — wohl verstanden nicht den altbayrischen, sondern den Löwen als solchen. — Das Rectorat ist mit Würde, selbst mit feyerlicher, versehen: auch einen den Gymnasien einheimischen Kultus haben Sie stiften wollen, worüber wir noch nähere Instructionen erwarten. Die Hauptidee, die Trennung der gelehrten und reellen Bildung habe ich in einigen Andeutungen mit besonderer Befriedigung durchgesetzt gefunden. — Welche Arbeit, welchen Umtrieb Sie in dieser Zeit mögen gehabt haben und noch immer haben mögen, davon kann ich mir nur eine unvollständige Vorstellung machen. — Ruhen Sie aber nun bey uns etwas aus, d. h. arbeiten Sie bey uns auf eine andere Weise: die gänzliche Umwandlung des Nürnberger Schul- und Studienwesens, Einrichtung eines Seminars, Herbeyschaffung, Umwandlung, andere Anwendung der Fonds, Gebäulichkeiten und tausend andere Dinge, so sehr sie an Paulus einen Repräsentanten haben, werden Ihre unmittelbare Gegenwart erfordern, da daselbst eine, wie nirgend anderswo, neue Schöpfung hervorzugeben hat.

In dieser Hoffnung, welche sich ebensosehr auf die beste

Frau erstreckt, der ich auf das herzlichste mich zu empfehlen bitte, — bin ich

Ihr

ergebenster Freund
Hgl.

68.

Paulus an Hegel.

Zum Verständniß dessen, was in den folgenden Briefen sich auf die im Herbst 1808 ausgeführte Einrichtung des bayrischen Schul- und Gymnasialwesens und auf die Lehraufgabe bezieht, welche Hegel bei seiner Berufung als Rector des Gymnasiums zu Nürnberg gestellt war, ist es nöthig von dem Schulplan Kenntniß zu nehmen, an dessen Abfassung Niethammer, als Mitglied der mit dem Ministerium des Innern verbundenen 'Section für öffentliche Unterrichts- und Erziehungs-Anstalten' und als specieller Referent über denselben einen so wesentlichen Antheil nahm, daß man diesen Studienplan, zum Unterschied von früheren und späteren, auch den Niethammerschen genannt hat. Derselbe ist enthalten in dem 'Allgemeinen Normativ der Einrichtung der öffentlichen Unterrichtsanstalten', welches durch königliches Edict vom 3. November 1808 an sämmtliche General-Kreis-Commissariate (Kreisregierungen) erlassen wurde. Man sucht dasselbe vergeblich in der Döllinger'schen Gesetzsammlung und selbst im Regierungsblatt des Königr. Bayern, denn es wurde niemals öffentlich bekannt gemacht, sondern nur lithographirt an die bayrischen Lehranstalten zur Nachachtung hinausgegeben. Das wichtige Aktenstück findet sich in den mir gütigst mitgetheilten Akten des Ministeriums des Inneren, betitelt: K. Geheime Raths Akten, Generalia. Schulwesen, von Niethammers Hand geschrieben, mit wenigen redactionellen Aenderungen, die, wie es scheint, von der Hand des Vorstandes der Section, Geh. Raths von Zentner, herrühren.

Dem neuen Schulplan des J. 1808 lag im wesentlichen die gleiche Eintheilung zu Grunde, auf die man nach mancherlei Wandelungen (s. Carl Ludwig Roth, Das Gymnasialschulwesen in Bayern zwischen 1824 und 1843, Stuttgart 1845) schließlich doch wieder zurückgekommen ist, nämlich in humanistische und realistische Lehranstalten. Eigenthümlich aber und charakteristisch für die Zeit ist die philosophische Auffassung und Richtung, die

sich von vornherein in den folgenden Definitionen ausspricht: 'Das Gymnasial-Institut hat seine Lehrlinge vorzugsweise mit dem gelehrten Sprachstudium und der Einleitung in das speculative Studium der Ideen zu beschäftigen; das Real- oder physikotechnische Institut hat seine Lehrlinge vorzugsweise mit dem gelehrten Sachstudium und dem contemplativen Studium der Ideen zu beschäftigen.'

Für das Gymnasium war, wie noch heute in Bayern, ein vierjähriger Lehrkursus bestimmt, nach der Eintheilung von Ober-, Mittel- und Unterklasse, wobei auf die Mittelklasse zwei Jahre gerechnet waren, oder in vier Klassen, wo die Mittelklasse in zwei als untere und obere getheilt war, wie dies jedoch nur am Gymnasium zu München stattfand.

Dem Gymnasium voraus ging das Progymnasium als Secundärschule, gleichwie dem Realinstitut die Real- oder Bürgerschule, und als erste Vorstufe eine untere und obere Primärschule, welche zusammen mit dem Progymnasium die verschiedenen Klassen der heutigen bayrischen Lateinschule darstellten.

Ueber den Gymnasien bildeten die Uebergangsstufe zu den Universitätsstudien, doch nicht ohne besondere Nebenbestimmung, die Lyceen: 'sowohl zur Vollendung der allgemeinen Bildung überhaupt, als auch zum Unterricht in dem theologischen Special- oder Berufsstudium'. Eine besondere Stellung unter diesen nahm das Lyceum zu München ein, welches als 'eine die allgemeine Universitäts-Section surrogirende Lehranstalt' sich auf die 'philosophischen und allgemeinen Lehrfächer' beschränkte und in Verbindung mit der K. Akademie der Wissenschaften in München stehen sollte.

Realinstitute (Realgymnasien) wurden vorläufig nur zwei, zu Nürnberg und Augsburg, beide als Centralstellen des Königreichs errichtet.

Was sodann die Vertheilung der Lehrgegenstände und den Stundenplan für die Klassen des Gymnasiums betrifft, so begegnet man hier bereits einer ebenso verständigen wie natürlichen Combination des Klassenlehrer- und Fachlehrersystems, wonach dem Hauptlehrer einer jeden Klasse der Unterricht in den alten Sprachen, im Deutschen und in der Geschichte, besonderen Lehrern aber der in der Mathematik, Religion und Philosophie und im Französischen zugetheilt war.

Am bemerkenswerthesten ist hierbei das große Gewicht, welches der Schulplan auf die Philosophie als allgemeines Bildungsmittel legte, indem für diesen Unterrichtsgegenstand nicht weniger als vier wöchentliche Stunden in jeder Gymnasialklasse angesetzt waren, und so zwar, daß der Religionsunterricht ganz darin aufging. Näher ergiebt sich aus den Vorschriften über die Behand

lung der Lehrgegenstände, die als Anhang dem allgemeinen Normativ beigegeben sind, welche hohe und ideale Aufgabe dem philosophischen Unterricht auf den bayrischen Gymnasien zu jener Zeit gestellt und auf eine für uns unbegreifliche Weise der Fassungskraft 14—18jähriger Schüler zugemuthet wurde. Dort nämlich ist inbetreff des philosophischen Studiums gesagt: 'Es muß dabei als Hauptgesichtspunkt immer im Auge behalten werden, daß in diesem Theile des Gymnasialstudiums die wesentliche Aufgabe ist, die Schüler zum speculativen Denken anzuleiten und sie darin durch stufenweise Uebung bis zu dem Punkte zu führen, auf dem sie für das systematische Studium der Philosophie, womit der Universitätsunterricht beginnt, reif seyn sollen.' Als Stufengang dieses Studiums wird dann vorgeschrieben: für die Unterklasse (erste Gymnasialklasse oder Unter-Secunda) Logik mit logikalischen Uebungen, wobei der Calcul von Lambert und Ploucquet zu gebrauchen — abweichend hievon sind im Normativ für die Unterklasse 'Religions-, Rechts- und Pflichtenkenntniß', dann für die untere Mittelklasse 'logikalische Uebungen' eingesetzt —; für die untere Mittelklasse (Ober-Secunda) Kosmologie 'als erstes materielles Object der speculativen Denkübung, um den Jüngling jetzt mit seinem speculativen Denken zuerst aus sich hinaus zum Philosophiren über die Welt zu führen', womit zu verbinden die natürliche Theologie und wobei zu gebrauchen die Kantischen Kritiken der Beweise für das Dasein Gottes; für die obere Mittelklasse (Unter-Prima) Psychologie, wobei zu benutzen die psychologischen Schriften von Carus, und woran sich schließen sollen die ethischen und rechtlichen Begriffe, für welchen letzteren Lehrkursus 'die Kantischen Schriften vorläufig ausreichen' (!); endlich in der Oberklasse (Ober-Prima) werden 'die zuvor einzeln behandelten Objecte des speculativen Denkens in einer philosophischen Encyclopädie zusammengefaßt'.

Man kann sich ungefähr denken, wie im allgemeinen die Gymnasialrectoren oder andere Lehrer an deren Stelle solchen Unterricht mögen versehen haben. Für den Philosophen Hegel aber, der nun als Rector am Gymnasium zu Nürnberg eintrat, war jener philosophische Lehrgang gleichsam auf den Leib zugeschnitten, und in welcher Weise er die ihm hiermit gestellte Aufgabe erfüllt hat, beweist die aus seinen eigenen und seiner Schüler Heften von Rosenkranz zusammengestellte und in Bd. 18 der Sämmtlichen Werke herausgegebene Propädeutik. Auch hat er auf Veranlassung Niethammers seine Gedanken und Erfahrungen über den philosophischen Unterricht auf Gymnasien in einem Briefe an denselben vom 23. October 1812 niedergeschrieben.

S. Vermiſchte Schriften Bd. 2 (Werke Bd. 17) S. 335—348. Vergl. Roſenkranz, Hegels Leben S. 254 ff.

[Nürnberg] 28 11 8

Wie freue ich mich, M. L., daß Sie in der Pegnizerey[1]) — dem göttlichen festina lente — ſchon ſo ſchöne profectus machten. Ihr neuliches Eilen war alſo der letzte Überreſt Jenaiſcher Betriebſamkeit. Und jetzt compensas cautâ. fortius acta. morâ. Das heißt doch mit der Zeit wacker fort ſchreiten.

Indeß iſt freylich auch die Lehrordnung bereits — antecedenter — in Ihrer Hand und da von der 1. Claſſe auf Oſtern oder längſt Michaelis einige zur Univerſitaet gehen ſollen oder wollen, ſo wird die letzte Weyhung dazu durch Dero os aureum über ſie unvermeidlich ſich ergieſſen müſſen; beſtehend bey der II. Classis in der Einleitung in die Philoſophie nebſt logikaliſchen Übungen 4 Stunden, bey der III. in der Einleitung in die Kenntniß des allgemeinen Zuſammenhangs der Wiſſenſchaften 4 St. und bey der I. in Religions-Recht- und Pflichtenkenntniß 4 St., wozu ich Heil und Salbung wünſche. Außerdem ſind Vir Doctiſsimus unentbehrlich, um quaevis Rectoratus officia, das heißt, die Einheit des Ganzen, wie die κεφαλη του σωματος, zu conſtituiren, durch Examina die in die Claſſen zu vertheilenden Schüler zu recipiren, das Rectorat ex tribus zu bilden[2]) und ſich gegen alle 4 Winde in Poſitur zu ſetzen.

Laſſen Sie ſich alſo durch keinen ſonſtigen Wind der

1) D. i. der Pegnizſtadt Nürnberg.

2) Die Rectorate ſollten, der amtlichen Inſtruction zufolge, bei den höheren Unterrichts-Anſtalten beſtehen aus dem Rector als Vorſtande und zwei von dem Profeſſoren-Collegium alle zwei Jahre neu zu wählenden Profeſſoren. S. das Organiſche Edict über die Section des Min. des Innern für Unterrichts- und Erziehungsanſtalten vom 15. Sept. 1808: im Reg.-Bl. Jg. 1808 und Handbuch der Staatsverf. und Staatsverwaltung des K. Baiern Bd. 2 (1810) S. 271 ff.

Lehre abhalten, wenigstens wenn Sie Hrn Schneiderbanger[1]) erſt gemütlich in salvum? (ins Unglück)[a]) gebracht haben, uns mit Ihrer feyerlich gravitätiſchen Gegenwart Freitags oder Sonnabends zu beglücken.

Schlecht iſt das Wetter genug. Es ſtimmt alſo alles zum guten glänzenden Anfang zuſammen.

Auf den höher beſtimmten Arm des Pactolus warten aller Augen.

So eben iſt der Befehl eingelangt, daß es künftig keine Schulpferde mehr gebe. Gottlob, daß ich keine abſchaffen darf. Es würde mir ſauer ankommen. Vermuthlich[b]) ſoll man nur bloß auf dem Pegaſus reiten.

Mephiſtopheles, meint die l. Muter[2]), müſſe ſich für Sie[c]) in eine weibliche Martha (مُنونا oder لا مُنونا?)[3]) verwandeln. Sie könnten ſonſt mit allem Gold des — Schulfonds! — hier nicht ausreichen. Sie will ſich indeß nach einer treulangſamen Nürnbergerin erkundigen.

Von allem dem materiellen, ſchmuzigen Weſen des Mammons erhalten uns die Hrn Idealiſten, von oben, noch ganz rein. God damn all the Idealism.

An Hrn GR. v. Bayard, Fuchs, Huſcher und alle Freunde auch Freundinnen — das geeignetſte.

Ihr

P.

Am Rand iſt von der Hand der Frau Paulus geſchrieben:

Emmi[4]) iſt ſehr empfindlich beleidigt, daß Sie Ihr Hieherkommen ſo lange hinausſchieben. Von mir will ich gar nichts ſagen.

---

a) in salvum / ins Unglück } f. Hl. — b) Das Wort iſt abgekürzt und undeutlich geſchrieben. — c) Sie Hl.

1) Eigenthümer der Bamberger Ztg.

2) Paulus' Frau, Karoline.

3) ſyriſch: die Tauſende oder die Herrin (Prof. Aug. Köhler).

4) P.' ſchöne und talentvolle Tochter, Sophie Karoline Eleutherie, geb. 1791, in der Familie zuerſt Karolinchen, dann Emmi, ſpäter Sophie genannt. S. über ſie Reichlin-Meldegg, Paulus u. ſ. Zeit 1, 429.

69.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg, den 14. Dec. 1808.

Vorgestern hat der Unterricht in unserm Gymnasium angefangen. Sie sehen aus dieser Begebenheit, wie vieles ich Ihnen zu erzählen Stoff hätte. Es ist damit Ihr freundschaftliches Werk in Beziehung auf meine Persönlichkeit in Ausführung gebracht, vornemlich hat Ihr öffentliches Werk sowohl in Ansehung meiner Bestimmung als der ganzen hiesigen Anstalt begonnen. Von den vielfältigen Seiten meiner Zufriedenheit mit der Lage, in welche Sie mich gesetzt haben, hätte ich Ihnen darum ausführlicher zu sprechen, weil dadurch der Umfang meiner Verbindlichkeit gegen Sie ausgedrükt würde. Ich sollte aber vielmehr das Öffentliche berühren, als in dem, was Sie für dasselbe gethan, eine viel ausgebreitetere Dankschuldigkeit gegen Sie liegt. Welcher Zustand hier war, diß wissen Sie besser als ich; ebenso durch was Sie denselben ersetzen; daher nur einiges von dem, was zur Ausführung Ihrer Absichten geschehen ist.

Paulus hat gestern vor 8 Tagen das Neue mit einer Rede eröffnet und eingeleitet, — in Gegenwart des Herrn General Kommissarius[1]) und anderer Vorsteher; worauf meine Eydesleistung folgte und der Anfang des vorläufigen Examens, das ich eröffnete; diß Examen hat durch alle Klassen des Gymnasiums und der Trivialschulen die ganze Woche über gedauert; nach demselben ist die Klassifikation der Schüler (das Gymnasium hat deren 30, davon acht in der Oberklasse) verfaßt worden[2]), und der Gymnasialunterricht hat somit in

1) Graf von Thürheim, vorher Gen.-Commissär von Franken, war bei der neuen Kreiseintheilung im J. 1808 als Gen.-Commissär des Pegnitzkreises nach Nürnberg versetzt worden. Reg.-Blatt 1808 S. 1857.

2) Einige mehr sind dann wohl noch im Laufe des Schuljahres hinzugekommen, denn nach dem gedruckten Verzeichniß der Schüler vom J. 1808/9 zählte die Oberklasse deren 12, die Mittelklasse 15 und die Unterklasse 11 Schüler, zusammen 38.

und die Handlung überflüssiger Weise von der einen Seite zur andern herüberwirft. Die allgemeinen Mächte haben die Gestalt der Individualität und damit das Princip des Handelns an ihnen; ihr Wirken erscheint daher als ein eben so freies von ihnen ganz ausgehendes Thun, als das der Menschen. Ein und dasselbe haben daher eben so wohl die Götter als die Menschen gethan. Der Ernst jener Mächte ist ein lächerlicher Ueberfluß, da diese in der That die Kraft der handelnden Individualität sind; — und die Anstrengung und Arbeit dieser ist eine eben so unnütze Bemühung, da jene vielmehr alles lenken. — Die übertägigen Sterblichen, die das Nichts sind, sind zugleich das mächtige Selbst, das die allgemeinen Wesen sich unterwirft, die Götter verletzt und ihnen überhaupt die Wirklichkeit und ein Interesse des Thuns verschafft; wie umgekehrt diese unmächtigen Allgemeinheiten, die sich von den Gaben der Menschen nähren und durch sie erst etwas zu thun bekommen, das natürliche Wesen und der Stoff aller Begebenheiten und eben so die sittliche Materie und das Pathos des Thuns sind. Wenn ihre elementarischen Naturen durch das freie Selbst der Individualität erst in Wirklichkeit und bethätigtes Verhältniß gebracht werden, so sind sie eben so sehr das Allgemeine, das sich dieser Verbindung entzieht, in seiner Bestimmung unbeschränkt bleibt und durch die unüberwindliche Elasticität seiner Einheit die Punktualität des Thätigen und seine Figurationen auslöscht, sich selbst rein erhält und alles Individuelle in seiner Flüssigkeit auflöst.

Wie sie mit der entgegenstehenden selbstischen Natur in diese widersprechende Beziehung fallen, eben so geräth ihre Allgemeinheit mit ihrer eignen Bestimmung und deren Verhältniß zu Andern in Widerstreit. Sie sind die ewigen schönen Individuen, die in ihrem eignen Daseyn ruhend, der Vergänglichkeit und fremder Gewalt enthoben sind. — Aber sie sind zugleich bestimmte Elemente, besondere Götter, die sich also zu An-

dieſer Woche angefangen. Das Progymnaſium und die Primärſchule wird jedoch erſt die andere Woche, auch wegen noch nicht ausgemittelten Lokals eröffnet werden, und aus der Urſache, daß das Publikum noch von der ganzen Einrichtung nicht genugſam unterrichtet iſt; das Normativ iſt uns Lehrern erſt vor kurzem zugekommen[1]); Paulus Rede, die in ein paar Tagen im Druck erſcheint, ſoll dieſe Abſicht erfüllen; dieſe Woche iſt angeſetzt zur Meldung der Schüler, welche die Gymnaſialanſtalten beſuchen wollen — Sie ſehen, daß es eine Hauptſache ſchien, daß ein Anfang gemacht werde, und dieſer iſt gemacht. Jedoch habe ich mein Penſum dieſe Woche noch nicht beginnen können, um der vorläufigen Geſchäfte, die niedrigeren Anſtalten betreffend, willen. Bekannt iſt Ihnen, wie viel von der ökonomiſchen Seite fehlt, um eigentlich einen Anfang machen zu können; dieſer Umſtand ſieht arg aus; auf die Regierung würde durch einen Zuſtand, in welchem für kein Mittel noch geſorgt iſt, ein harter Schein von imprévoyance fallen, wenn dieſes Unpaſſende nicht ſeinen Grund in der Organiſation hätte, was aber vielleicht noch leidiger iſt. Ein Vorſchuß von ein paar tauſend Gulden hätte vielem Face machen können; da ihn ja die Regierung von dem, der dieſe Ausgabe zu leiden hat, ſey es ſie ſelbſt, oder ein anderer Körper, zurückerſetzt hält. Daß die Altorfer Profeſſoren ſeit 8 Monaten keine Beſoldung erhalten, iſt ſo arg, als daß die Auditorien einer ganz neuen Anſtalt nicht einmahl geweißt worden ſind; ſo etwas müßte nicht vorkommen. Paulus wird jedoch Ihnen dieſe Noth in ihrer ganzen Länge und Breite geklagt haben, doch hofft er das Beſte. Sie haben ohne Zweifel ſeine Arbeit, die er mit der Localkommiſſion machte, in Händen. Finanzrath Roth[2]) ſprach von dieſer Sache, als ich ihn beſuchte; vielleicht iſt es überflüſſig, vielleicht nicht, Ihnen von ſeiner Anſicht, da er die Verhältniſſe gut kennt,

1) S. oben S. 204.
2) Vgl. S. 186 Anm. 1.

zu schreiben. Er ist der Meynung nemlich, daß der Antrag der Localkommission, die das ganze ehemalige zu piis causis ursprünglich bestimmte, aber de facto nicht (ganz) dazu verwendete Gut vindiciren wolle, schwerlich durchdringen werde . . . .

Indem diese Sache eigentlich ausser meinem Wege liegt, so bitte ich Sie dis, daß ich darüber schrieb, als etwas wohlgemeintes zu entschuldigen. Unendlich näher läge es, von Ihrem Werke, dem in Stein geschriebenen[1]) Normative zu sprechen: allein theils bin ich noch zu sehr beschäftigt, dis Werk mir und anderen in die Sinne und Herzen, deren ich noch keine dafür steinerne hier gefunden habe, zu schreiben, als daß ich darüber schon zu urtheilen im Stande wäre: theils aber, wenn Sie auch dem Freunde erlaubten darüber zu urtheilen, so ist doch das Beurtheilen und Beschwatzen so sehr der ärgste Feind von allem Vortrefflichen und dessen Verwirklichung, daß ich nicht mit solchem Gethue vor Ihnen erscheinen möchte. Ich würde, unabgesehen von meiner Amtspflicht, als pro aris et focis dafür kämpfen, wenn ich Veranlassung hätte und es hier Noth hätte; aber ausserdem, daß die hiesigen Leute ein guter Schlag Menschen sind, bey denen es hergebracht ist, das gut aufzunehmen, was ihnen widerfährt, so fühlen sich alle durch den bisherigen notorisch schlechten Zustand zur Dankbarkeit gegen die Verbesserung überhaupt aufgefordert; dagegen liegt ihnen auch die Anerkennung des Hauptverdienstes, insofern es durch die Vergleichung mit dem vorigen Schulplane hervorgeht, nicht so nahe, damit aber auch keine widrige Gegenwirkung oder übler Willen. Meinen Dank sage ich Ihnen nicht nur für das Ganze, sondern vornemlich auch für die Emporhebung des Studiums der Griechen[2]); seyen Sie dafür drey, sieben und neunmal gepriesen; sowie

1) lithographirten.

2) Für das Griechische waren im Progymnasium sieben wöchentliche Stunden, in der Unterklasse des Gymnasiums sechs, in der Mittelklasse vier und ebensoviele in der Oberklasse festgesetzt.

für das negative der Ausmerzung aller der Schnurrpfeifereyen von Technologie, Ökonomie, Papillonfangen u. s. f., für die weise Klassen-Vertheilung u. s. f., für die Verweisung nicht dieser Dinge an die Real-Abtheilung, sondern für die Errichtung eines gleichfalls gründlichen Studiums der wahren, d. h. der wissenschaftlichen Realkenntnisse in derselben. Wenn der Realkursus diesem oder jenem so reich ausgestattet zu seyn scheint, daß ihm für das Gymnasium dafür Besorgnisse entstehen, so ist doch mein Glauben an die Erhabenheit des klassischen Studiums so groß, daß ich erst durch die abgeschiedene Weise, mit der diß betrieben werden soll, rechte Hoffnung für dasselbe habe. Wenn ich einen Wunsch äussern darf, so wäre es nur noch für einige Stunden Physik — ohne jedoch einem andern Studium eine zu entziehen; doch läßt sich diß vielleicht in Beziehung auf das physikotechnische Institut erwürken, überhaupt ist aber noch zu früh davon zu sprechen; meine Gedanken darüber überhaupt wären, ein Gymnasium reich mit Apparat dafür auszustatten, damit die jungen Leute in dem Alter, worin das untheoretische Sehen dieser Erscheinungen und deren Anwendungen auf mancherley Spiele noch schiklich ist, damit bald fertig werden, dagegen für die Universität fast gar nichts von dergleichen Apparate zu erlauben, weil die wissenschaftliche und mathematisch behandelte Theorie dessen fast gar nichts bedarf und für die Universität allein sich schikt.

Doch näher als alles dieses geht mich mein eigenthümliches Pensum an, und auf dieses hätte ich eigentlich fast ausschließlich meine Gedanken zu richten, und Ihnen Rechenschaft abzulegen, daß ich mich darauf applicirt habe. Um des eigenthümlichen Bedürfnisses des hiesigen Gymnasiums jedoch und, wie Sie selbst sich nicht verhehlten, um der Neuheit meines Verhältnisses [willen] bin ich, wie ich gestehe, noch nicht ganz im Reinen. Zuförderst hat das Normativ überhaupt, und dann der Nachtrag, eine gewisse Latitude gelassen. Letzterer, der sich auf die Erlaubnis zu Localmodificationen

bezieht, hat veranlaßt, daß ich dem Professor Büchner, welcher keine Buchstabenrechnung versteht, den mathematischen Unterricht für die Oberklasse abgenommen und die Religions- und Pflichten-Lehre in der Unterklasse dafür überlassen habe, damit die Oberklasse vor ihrem Abgange auf die Universität noch so viel möglich mit dem Nothwendigen der Mathematik ausgestattet werden könne. Mit der philosophischen Encyklopädie in der Oberklasse verbinde ich, wie ich diß nach meinem Plane der Encyklopädie sehr leicht kann, noch transcendentale und subjective Logik um so mehr, da diese Klasse so gut als keinen Unterricht darin hatte, dieser also für sie höchstes Bedürfniß ist. In der Mittelklasse gedenke ich gewissermaßen Psychologie, nemlich mehr als Geisteslehre, denn als Seelenlehre in der bisherigen gleichsam naturgeschichtlichen, völlig unspeculativen oder durch keinen Begriff zusammenhängenden Weise vorzunehmen. Ich glaube auf diese Weise die Intention des Normativs sowohl der Materie nach, als der Form, die Schüler zum speculativen Denken anzuleiten, nach, zu erfüllen, und das zu leisten, was Sie mit der Hinweisung auf Carus und Kants Kritik beabsichtigten[1]). Sie äusserten mir einst das Zutrauen, ein logisches Kompendium für die Gymnasien durch mich verfertigen zu lassen; Sie haben, indem Sie mich bey einem Gymnasium anstellten, mir zugleich ein Feld des Erfahrens und Lernens gegeben; beydes sowie die Breite, die das Normativ läßt, mag meine Lehrarbeit theils rechtfertigen, theils entschuldigen.

Sonstige Bedürfnisse und Umstände wird theils Paulus, theils mein allerunterthänigst abzustattender Bericht an Sie bringen. — P. hat mich in das Vorderhaus — des Predigers Wohnung über den Klassen — einlogirt, auch um dem alten braven Schenk[2]) die Gemächlichkeit seiner Wohnungsveränderung zu lassen. Erhalten Sie mir die Wohnung die ich inne

1) S. oben S. 206.
2) Dem bisherigen Rector.

habe; sollten Sie es nicht für zweckmäßig zur Aufsicht er achten, das Progymnasium auch in diß Gebäude zu verlegen, und das Realinstitut anderswohin zu verlegen?

Herr v. Joli[1]) hat sein Standquartier itzt auch hier: sie wird nächster Tage auch hieher ziehen und läßt Sie so wie die beste Frau aufs herzlichste grüssen. Die Frau v. Siebein[2]) habe ich noch nicht gesehen. — An die beste Frau bitte ich Sie meine allerbesten und freundschaftsvollsten Empfehlungen zu machen, nicht minder den Julius zu grüssen, der wohl auch im Progymnasium ist.

Ihr ergebenster

Hgl.

Prof. Heller[3]) trug mir auf, Ihnen bey Gelegenheit seine Empfehlung zu melden. Sie haben uns an ihm eine brave Acquisition verschafft, sowohl an und für sich, als im Gegensatze zur hergebrachten Nürnbergischen Langsamkeit.

Könnten Sie es veranstalten, daß eine Anzahl Exemplare von Normativen hieher zum Verkaufe geschickt würden, so würde diß zur Bekanntmachung des neuen Studiengangs unter dem hiesigen Publikum, das noch sehr wenige Kenntniß davon hat, sehr wichtig seyn[4]).

---

1) Ludwig J., Kapitän im 9. Infant.-Regiment Graf Mienburg, vorher in Bamberg.

2) Justus Heinrich Siebein, Generalmajor und Brigadier, war gleichfalls von Bamberg nach Nürnberg versetzt worden, 1808 Nov. S. Reg. Bl. S. 2705.

3) Ludwig H., geb. 1775, war Classlehrer in der Oberklasse und wurde 1817, nach Hegels Abgang vom Gymnasium, als Professor der Philosophie und Philologie an der Univ. Erlangen angestellt, st. 1826.

4) Für das Publikum erschien bald darauf nicht das Normativ selbst, sondern eine Belehrung über dasselbe unter dem Titel: Bekanntmachung über die neue Einrichtung der öffentlichen Unterrichtsanstalten, dat. München, 28. Jan. 1809. S. diese in dem schon cit. Handbuch der bair. Staatsverf. ꝛc. 2, 293.

1809.

70.

Hegel an Niethammer.

Sr Hochwürden
Herrn Ober Schul und
Kirchen Rath Niethammer
in München.

Nürnberg. 12. Febr. 1809.

Sie haben, hochgeschätzter Freund, mich neulich durch Paulus grüssen lassen, und zugleich die Ursache Ihres langen Schweigens dabey erwähnt, der Akten nemlich, deren Berge ich mir nicht zu groß vorzustellen glaube, wenn ich sie mit dem Aetna und Atlas vergleiche, und von deren Gewicht ich zwar nicht fürchte, daß Sie erdrückt, aber doch daß Sie dadurch zu viel gedrückt und beschwert werden. Von hier aus fehlt es ohne Zweifel auch nicht an Beyträgen, Ihnen das Leben sauer zu machen. Mein Generalbericht über die Gymnasialanstalten, nebst einem Beyberichte des Kreiskommissariats[1]), wird in Ihren Händen seyn. Wenn das Ganze schon gedeyhlich dasteht, so sind doch noch manche Umstände darin, welche um Hülfe schreyen. Sie werden dieselben im Berichte finden, und ich will Ihnen hier die Ohren nicht auch damit voll klagen. Über zwey Dinge kann ich jedoch nicht ganz schweigen. Das eine ist die Einrichtung, um den Schülern wohlfeilere Schulbücher zu verschaffen, durch den Weg der Schulbuchhandlung[2]): diß ist das letztemal, daß ich daran glaubte, wenn eine Erleichterung durch öffentliche Veranstaltung angekündigt

1) Regnitzkreis mit der Hauptstadt Nürnberg, General-Commissär Friedrich Graf v. Thürheim — nach der Territorialeintheilung von 1808.

2) Nach dem unterm 15. April 1808 erneuerten Privileg für den kgl. bair. Schulbücher-Verlag in München hatte diese Anstalt allein das Recht alle Schulbücher zu verlegen, auszugeben und in sämmtlichen Districten des Königreichs verkaufen zu lassen. Regier. Blatt des J.

wurde: ich ließ die Bücher kommen, verkaufte sie nach dem Rabat, den Frommann gab; und wie nun die Rechnung der Schulbuchhandlung hinten nachkommt, so zeigt sich, daß nur eine Plusmacherey und Prellerey hinter dieser Veranstaltung steckt.

Ein zweyter Umstand ist überhaupt das Äusserliche unserer Schulen, doch darüber ist es überflüssig im Allgemeinen ein Wort zu verlieren; nur diß kann ich nicht übergehen, daß in den beyden Lokalen, der Sebalder und Lorenzer Schule, also in dem Progymnasium, den Primär- und Kollaboraturschulen sich kein Abtritt befindet. Diese Geschichte ist gar zu schmählich und so zu sagen scheußlich. Ich habe den Cultusadministrator, unter dem diese Gebäude noch stehen, und den Bauinspector wiederhohlentlich schriftlich und mündlich um Abhelfung dieses schimpflichen Übelstandes angegangen, heute ist noch nichts geschehen. Sie haben uns, wie mir Paulus sagte, eine doppelte Mittelklasse im Gymnasium und eine zweyte Primärschule dekretirt; zwey Abtritte wären uns eine viel größere Wohlthat, aber nicht dekretirte, sondern gemachte. — Bey der Aufnahme von Schülern muß ich nun jedesmahl auch darnach die Eltern fragen, ob ihre Kinder die Geschicklichkeit haben, ohne Abtritt aus freyer Faust zu hoffiren. — Es ist diß ein neuer Theil des öffentlichen Unterrichts, dessen Wesentlichkeit ich habe kennen lernen, nemlich der Hintertheil desselben. — Indem ich nunmehr mich an das General Kommissariat gewendet habe, um durch die Policei Abhülfe zu erhalten — weil in einem der Lokale das Militär und die Nachtwächter den nothwendigen Ort in Besitz haben, — so ist itzt zu erwarten, wie weit wir damit kommen. Aber Sie werden sich selbst vorstellen, wie sehr diese Salopperie des Äusserlichen, die sich sogar auf jenen scheußlichen Übelstand erstrekt, das Publikum zu keinem Zutrauen kommen läßt, — da für nichts eine Fürsorge noch getroffen ist und eben allenthalben das Geld fehlt.

Was diesen letzten Umstand betrifft, so werden uns itzt die Besoldungen bezahlt, da zufälligerweise ein Stiftungs-

kapital eingegangen iſt, das wir ſomit itzt, ſtatt der Zinſen, verzehren, welches jedoch, wie auch andere, die noch aufgezehrt werden könnten, hoffentlich erſetzt werden wird[1]). Bricht aber der Krieg herein, was ſoll es da werden? — Ich für mich zwar habe Glauben genug: aber vielleicht auſſer mir einer oder keiner, und ich habe noch nichts geſehen, wodurch er erhalt werden könnte. Es iſt traurig, daß die Menſchen auch für das, was ſie erhalten, um der Art willen, mit der es gegeben wird, keinen Dank wiſſen, weil ſie es gleichſam nur für einen Raub anſehen, den ſie diſsmahl glüklicher und zufälligerweiſe gemacht haben, und nicht wiſſen, ob ihnen das nächſtemahl daſſelbe zu Theil wird.

Für meine Beſoldung habe ich Ihnen noch meinen Dank zu ſagen; ſie iſt ſo ausgefallen, wie ich mir ungefähr vorſtellte; ſelbſt größer, wenn ein Umſtand derſelben den Sinn hat, den ich hoffe. Im Reſcript heißt es nemlich, als Profeſſor 900 fl. als Rector 100 fl. — mit freyer Wohnung. Der Adminiſtrator hat den Anſtand, daß er diß auslegt: ſoviel mit freyer Wohnung inclusive; — d. h. daß die Wohnung abgezogen würde und zwar als angeſchlagen zu 100 fl. — In dieſem Fall muß ich geſtehen, daß ich gern jedem das Rectorat abtreten würde. — Sollte ohnehin eine Armee hieher kommen, und Einquartirung eingelegt werden, ſo würde ich die Wohnung dem General Kommiſſär übergeben, da mir 2 Mann Einquartirung in 3 Wochen die 50 oder 60 fl., für die ich eine Miethwohnung haben könnte, weg-

1) Durch kgl. Verordnungen vom 29. Dec. 1806 und 30. Dec. 1807 (s. Reg.-Bl. 1807 S. 49 und 1808 S. 209) war alles Vermögen der öffentlichen Stiftungen unter die Adminiſtration des Staats geſtellt, für Zwecke des Cultus, der Erziehung und des Unterrichts und der Wohlthätigkeit, und eine General-Adminiſtration des Stiftungs- und Communalvermögens errichtet, welcher in den einzelnen Kreiſen Diſtricts-Adminiſtrationen untergeordnet waren. In der Stadt Nürnberg wurden (nach Beil. 8 der Verordnung von 1807) 'proviſoriſch' ein Adminiſtrator für den Cultus (v. Wolkern), einer für die Schulen (Gottemann) und einer für die Wohlthätigkeit (Paul Sörgel) ernannt.

fressen würden, die Rechnung also leicht zu machen ist, was mir die freye Wohnung in einem Vierteljahre oder Jahre für Nutzen schaffen würde. — Der Administrator hat wegen der obigen Erklärung eine Anfrage bey der höheren Behörde gemacht; fiele die Antwort so aus, daß die Wohnung als an geschlagen zu 100 fl. die Besoldung des Rectors ausmache, so würde ich Sie ersuchen müssen, mir das Rectorat abzunehmen. Schon nach der besseren Erklärung hat die Besoldung mit der Zeitvertrödeley, die das Rectorat mit sich bringt, wenig Verhältniß, vollends wenn dabey in Anschlag gebracht wird, mit welchen Dingen die Zeit verbracht wird, z. B. mit Abtrittsjammer. — Für Schreibmaterialien — bereits habe ich 8 Buch Papier verschrieben — und dergleichen Requisiten, für einen Kopisten — wie z. B. der Schulbibliotheken Kataloge u. s. f. ist auch noch nicht gesorgt; doch hoffe ich, daß einstens dafür Rath geschafft wird. Wie gesagt, vor der Hand, ehe das Jahr um ist, lasse ich mir die gemeine Meynung, daß die Rectoratsbesoldung zu gering sey, noch nicht ganz nahe kommen. — Die Respicienz der untern Schulen dürfte mehr in Anschlag kommen, und diese ist nöthig; auch lasse ich sie mir angelegen seyn, soviel meine Lectionen nur erlauben. — In Ansehung derselben hoffe ich, Sie werden die Übernahme der Mathematik, da Büchner nicht Algebra versteht, in der Oberklasse gegen die Moral in der Unterklasse genehm halten. Ohne diesen Tausch wäre ich mit meinen Lectionen und Amtsgeschäften in der That in Verlegenheit gewesen. — Eine Rücksicht verdiente auch diß, daß es in Nürnberg theurer zu leben ist, als in Passau und Bamberg, in welchem Orte ich circa ⅓ mehr Einnahme hatte, als hier. Mit Sehnsucht erwarte ich für meine Amtsführung einen Bedell, der bey der hiesigen Lokalität, wo die andern Schulen in zwey Lokalen von dem Gymnasium so sehr entfernt sind, ein unentbehrliches Bedürfniß ist, um in fortdauerndem Zusammenhange der Aufsicht, und der Weisungen, Anzeigen u. s. f.

damit zu stehen; kopiren ist eine ebenso nothwendige Eigenschaft desselben.

Noch habe ich eine specielle Anfrage zu machen, ob in München ein eigentliches philologisches Seminarium, mit Emolumenten verbunden, sich befindet. Es ist im Gymnasium ein höchst ausgezeichneter Mensch, Nahmens Held[1], unter den 160 Schülern sind nur noch zwey jüngere, die ihm einst nahe kommen werden; er hat Hoffnung in das Heidelberger philologische Seminarium, woben die Lectionen unentgeltlich und 50 fl. jährlichen Benefices sind, aufgenommen zu werden. Er will sich vornemlich auf Philologie und Philosophie legen, doch auf meinen Rath, um einem Brodstande anzugehören, sich auch zur Theologie halten. Wenn nun im Königreiche nicht ein ähnlicher Vortheil angeboten werden kann, — was auch in der Rüksicht nicht der Fall sein wird, da das Münchner Lyceum sich zunächst noch für Anfänger wird berechnen müssen, — so habe ich vorläufig die Anfrage wegen der einzuholenden Erlaubniß, in Heidelberg zu studiren, bey Ihnen machen wollen; welche Erlaubniß nicht mehr so erschwert werden wird, wie ich hoffe, auch schon andern ertheilt worden seyn soll und noch mehr wird ertheilt werden müssen, da Sie die Altorfer Universität und namentlich die Theologie immer mehr abtackeln. — Wenn Sie mir auch auf meinen übrigen Brief nicht antworten wollen, so ersuchte ich Sie doch um eine Antwort in Rüksicht auf diesen sehr ausgezeichneten Menschen.

Über weiteres hiesiges altes, altfränkisches, antikes, gothisches, ja, was mehr ist, norisches Wesen, will ich nicht mehr schreiben; gutmüthig scheinen die Leute, und auch wohl-

1) Joh. Christoph Held, geb. 1791 Dec. zu Nürnberg, ist in dem Schülerverzeichniß 1808/9 als der Erste in der Oberklasse aufgeführt. Er machte sich später durch vorzügliche philologische Arbeiten und als trefflicher Schulmann bekannt; wurde 1815 Lehrer, dann Rector am Gymnasium zu Bayreuth und starb im hohen Alter und Ruhestand 1873. Allg. D. Biographie 11, 680.

dern verhalten. Aber das Verhältniß zu Andern, das nach ſeiner Entgegenſetzung ein Streit mit ihnen iſt, iſt eine komiſche Selbſtvergeſſenheit ihrer ewigen Natur. — Die Beſtimmtheit iſt in das göttliche Beſtehen eingewurzelt und hat in ſeiner Begrenzung die Selbſtſtändigkeit der ganzen Individualität; durch dieſe verlieren ihre Charaktere zugleich die Schärfe der Eigenthümlichkeit und vermiſchen ſich in ihrer Vieldeutigkeit. — Ein Zweck der Thätigkeit und ihre Thätigkeit ſelbſt, da ſie gegen ein Anderes und ſomit gegen eine unbeſiegbare göttliche Kraft gerichtet iſt, iſt ein zufälliges leeres Aufſpreitzen, das eben ſo zerfließt und den anſcheinenden Ernſt der Handlung in ein gefahrloſes ſeiner ſelbſt ſicheres Spiel ohne Reſultat und Erfolg verwandelt. Wenn aber an der Natur ihrer Göttlichkeit das Negative oder die Beſtimmtheit derſelben nur als die Inkonſequenz ihrer Thätigkeit und der Widerſpruch des Zwecks und des Erfolgs erſcheint und jene ſelbſtſtändige Sicherheit über das Beſtimmte das Uebergewicht behält, ſo tritt ihr eben dadurch die reine Kraft des Negativen gegenüber und zwar als ihre letzte Macht, über welche ſie nichts vermögen. Sie ſind das Allgemeine und Poſitive gegen das einzelne Selbſt der Sterblichen, das nicht gegen ihre Macht aushält; aber das allgemeine Selbſt ſchwebt darum über ihnen und über dieſer ganzen Welt der Vorſtellung, welcher der ganze Inhalt angehört; als die begriffloſe Leere der Nothwendigkeit, — ein Geſchehen, gegen das ſie ſich ſelbſtlos und trauernd verhalten, denn dieſe beſtimmten Naturen finden ſich nicht in dieſer Reinheit.

Dieſe Nothwendigkeit aber iſt die Einheit des Begriffes, der die widerſprechende Subſtantialität der einzelnen Momente unterworfen iſt, worin die Inkonſequenz und Zufälligkeit ihres Thuns ſich ordnet und das Spiel ihrer Handlungen ſeinen Ernſt und Werth an ihnen ſelbſt erhält. Der Inhalt der Welt der Vorſtellung ſpielt losgebunden für ſich in der Mitte

gesinnt und dankbar gegen bessere, besonders Schuleinrichtungen, und wenn die alles Aufkeimen von Zutrauen hindernde Salopperie nicht wäre, so würden unsere Anstalten bereits sich Freude und Dank beym Publicum gewinnen; was, denn die Hoffnung will ich nicht aufgeben, einstens so Gott will, noch geschehen soll, so wie auch, daß ich Ihnen dann von bessern Gegenständen, als Abtritte sind, mehr werde schreiben können — aber vor itzt noch haben wir mit der Noth, die den uns anvertrauten Schäfchen noch hart gemacht wird, zu kämpfen.

Schließlich bitte ich Sie, der besten Frau meine vielfachsten Grüße zu machen; das erste Geld, das ich in Jahr und Tagen von meiner Besoldung erübrigen werde können, werde ich zu einer Reise, Sie und diese beste Frau und den Julius zu besuchen, anwenden.

Ihr
aufrichtiger Freund und Rector
Hegel.

71.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg 20. Febr. 1809.

Ich habe Ihnen vor etwa acht Tagen geschrieben; eine neuerliche Veranlassung treibt mich an, schon wieder Sie mit einem Briefe zu behelligen, was ich zu thun auch deßwegen keinen Anstand nehme, da mir Paulus die gütige Aufforderung von Ihnen ausgerichtet hat, mich durch Ihr Stillschweigen und Ihre Geschäfte nicht abhalten zu lassen, an Sie zu schreiben. Jene Veranlassung besteht in dem neuerlich — wie mir Stutzmann schreibt[1]), ohne einen Grund anzugeben —

---

1) St. hatte die Redaction der Bamberger Zeitung nach H.s Abgang übernommen.

allerhöchst angeordneten Verbote der Bamberger Zeitung und Versiegelung ihrer Pressen. Dieser Vorfall hat mehrere Rükfichten, die mich zum theil persönlich betreffen. Vors erste wird sich Stuzmann schon selbst an Sie gewendet haben, und ich habe dazu nichts hinzuzufügen als, wenn diß bey Ihnen in Betracht kommen kann, daß ich ihn gerade in dem Augenblicke seine Erlanger Verhältniße aufzugeben bewog, als die Erlaubniß, die Erlanger Zeitung wieder fortzusetzen, eintraf, mit dem Hauptbeweggrunde in Rükficht auf die Gefahr des Sistirtwerdens einer Zeitung, daß er hier unter eine gerechte Regierung zu stehen komme, wo nicht militärisch[1], sondern rechtlich in Beziehung auf Eigenthum verfahren werde. Alsdenn aber, obschon nach mündlichen Erzählungen ein französischer Officier aus Bareuth sich die Zeitungskorrespondenz in Bamberg wegen eines Artikels ausliefern ließ, tritt die Besorgniß bey mir ein, ob nicht eine ältere Geschichte, von der ich Ihnen bereits im Herbste Nachricht gab[2], Ursache oder Mitursache von jenem kategorischen Verfahren der Regierung sey. Der Vorfall, der damals eine Untersuchung nach sich zog, ist izt ein halb Jahr alt: aber diese hat sich noch bis zu Weyhnachten hingezogen; der letzte Bericht über die zulezt Statt gehabte Untersuchung kann vor 7 bis 8 Wochen in München eingelaufen seyn; — diß ist ein Datum für die Beurtheilung der Wahrscheinlichkeit, ob nach solcher Frist erst ein solcher Schlag erfolgen würde. Diese Untersuchungsgeschichte ist für mich so unangenehm, daß so lange ich fürchten kann, sie sey noch nicht beendigt, und würde von neuem vorgenommen werden, ich nicht ruhig bin; — ist sie eine Ursache der Suspension oder Unterdrückung der Zeitung, so würde sie ohne Zweifel wieder vorgenommen werden. In dieser Hinsicht ist meine Bitte, daß Sie erfahren möchten, wenn Sie können, was die Ursache jener Maßregel war, ob

1) Das Fürstenthum Bayreuth, zu dem Erlangen gehörte, stand 1806—1810 unter französischer Verwaltung.

2) S. oben S. 181.

eine Requisition des französischen Ministeriums, oder sonst etwas (nemlich jene Geschichte). Diese Geschichte ist wohl von der Art, daß juridisch nicht wohl etwas darauf erfolgen kann; aber je schlichter oft die Sache ist, je weniger oft besonders das sich ergibt und eruirt werden kann, was man erwartete und sich als wahrscheinlicher Verdacht darbot, desto ärgerlicher kann man darüber werden. — Ich mache Ihnen also diese Bitte, um meiner Beruhigung willen, zu der gehört, daß jene Untersuchung nicht wieder vorgenommen werde, was nicht wahrscheinlich ist, wenn der Grund des Verbots irgend ein anderer ist; ich wünsche diese Beruhigung so sehr, daß ich nichts sehnlicher wünschen kann. — Aus einer Benachrichtigung hierüber geht alsdenn zugleich vielleicht eine Richtung hervor, die ich dem Zeitungseigenthümer zu nehmen anrathen könnte, um sein Eigenthum zu retten; ich bin diesem Manne sehr verpflichtet, und auch ohne diß würde ich für seine Rechtschaffenheit alles thun mögen, was ich zu thun im Stande wäre. Er verdient es im höchsten Grade, daß man sich für ihn bemüht, und ich bin doppelt dazu verbunden, es sey nun, daß jene Geschichte die Veranlassung war, oder ein späterer Artikel, der von einem anderen Verfaßer ist, den ich aber an die Zeitung gebracht habe, — Stutzmann, der nun einmal prädestinirt ist, im Zeitungsschreiben Unglük zu haben, muß sich selbst für diß Geschäfte perhorresciren: er ist nothwendig in der grösten Verlegenheit, und gewiß nicht unbrauchbar; sollte er nicht bey einem Schulseminarium, da er sich dem Schulfache besonders widmete, von Gebrauch seyn können? — Doch was ich hierüber mehr sagen könnte, ist bey Ihnen überflüssig. Aber noch einmahl geben Sie mir bald jene erwünschte Beruhigung; wäre es nicht beruhigend, was Sie mir zu wissen thun könnten, so müßte ich weiter sehen, was zu thun ist, und mit Ihnen darüber zu Rathe gehen. . . . .

So viel von nächster persönlicher Noth. Es ist eigen, daß man weitläuffiger von seiner Noth schreibt, als von seinem Wohlseyn; verdrießlich überhaupt von jener zu schreiben; aber

Ihre Freundschaft erlaubt mir diß zu thun, und die Erleichterung mir zu verschaffen, die sich schon darin findet, an jemand zu schreiben, von dem ich Hülfe erwarten darf.

So habe ich schon neulich von unsern Schulnöthen an Sie geschrieben: auch diese sind weitläuftiger ausgelaufen, als das, was ich von dem Gedeihen dieser Anstalten geschrieben haben werde. Man darf übrigens wohl sagen, daß sie gedeyhen, und noch mehr, daß sie es werden: die Lehrer sind fleißig, und im Ganzen ist mit der Besetzung recht wohl zu frieden zu seyn: es herrscht ein zutraulicher glimpflicher Ton, und hält sich alles ohne Härte in recht hübscher Ordnung: von Orbilismus einer Seits, und Rohheit der Jugend, Unverschämtheit oder dergleichen ist bey uns in der That nichts zu sehen. Die Jugend hat einen Respect vor der Sache, und zeigt vielen Eyfer und Lernbegierde, sie ist überhaupt gutartig; wenn vollends die deutschen Schulen[1]) vornemlich wohlfeiler eingerichtet d. h. unentgeltlich sind, so werden wir noch so einen Bodensatz verlieren, der eigentlich dorthin gehört. Bey dieser Gelegenheit fällt mir ein, daß sehr zu wünschen wäre, die Regierung spräche es endlich einmal aus, daß die Studienschulen unentgeltlich sind; es ist doch besonder, daß ich den Eltern, die sich beym Anmelden darnach erkundigen, noch nicht sagen konnte, ob oder was Schulgeld zu bezahlen sey. Da vorher nur im vorigen Gymnasium bezahlt worden, da bisher noch keine Bezahlung gefodert worden, so wäre sehr zu wünschen, daß ipt nicht hintennach noch gefodert würde. Die Sache sähe wieder gar zu bavarice aus, von vornherein Liberalität, Generosität zu zeigen und hintennach diß zu einem bloßen Schein und nicht Wort haltendem Versprechen zu machen; was auf die Menschen einen viel widrigern Eindruck macht, als wenn gleich zu Anfang gefodert, und selbst wenn dann mehr gefodert wurde, als nachher geschieht. — Die Singanstalt, die mit dem pecuniarischen in Verbindung

[1]) Die Volksschulen.

steht, sieht auch einer Entscheidung sehnlichst entgegen. Sie werden ohne Zweifel wissen, oder es bald erfahren — denn ich höre von Paulus, daß der Bericht noch nicht aus der Kanzley nach München abgegangen ist, — was dieser über das Singwesen (das er zum Kultus schlägt, wobey aber die Gassensängerei von aus den Gymnasialanstalten abfälligen Schülern noch fortgesetzt wird)[a]), einstweilen gethan hat: es ist nicht möglich, den Gymnasialanstaltenschülern die Theilnahme daran zur Pflicht zu machen; — die vorher daran Theil hatten, ziehen noch das Geld davon, machen aber nur noch Sonntags mit, und wenn der Cirkel zur Gassensängerei an sie kommt, bezahlen sie ihren Substituten, der aus den oben erwähnten abfälligen genommen ist. Es ist immer ein Zwitterwesen, das Ihrer helfenden Hand bedarf. Wir müssen unsere Schullokale noch dazu hergeben, daß sich die Singschüler daselbst alle Morgen in der warmen Stube versammeln und eine Stunde lang Unruhe machen; ebenso zum Singunterricht ꝛc.

Der Etat wird Ihnen auch bald zukommen; es fehlt noch in dieser Rücksicht an Allem. Warum kann doch mit Nürnberg nicht eine Ausnahme gemacht und nicht vor der Bestimmung des Etat nöthige Einrichtungen getroffen und angeschafft werden, da Nürnberg mit den andern Anstalten des Reichs noch gar nicht in dieselbe Kategorie kommt, weil hier alle Einrichtungen von neuem und itzt erst zu treffen sind, die im übrigen Reiche bereits mehr oder weniger bestehen. Eine neue Haushaltung kann mit der Anschaffung der Töpfe doch nicht auf den Jahrmarkt warten, der in einem halben Jahre einfällt, wie eine schon eingerichtete, da jene noch gar keine hat, diese aber nur einige nachzuschaffen nöthig hat: so wenig als auf Zinsen dazu, die erst in einem halben Jahre fällig sind, sondern muß gleich ein Kapital dazu bestimmen. Die jetzt zu machende Ausgabe ist nicht als eine lauffende anzusehen; wenn nichts weiter dekretirt wird, als was zum lauffenden

a) Das Eingeklammerte ist nachträglich übergeschrieben.

gerechnet wird, so können wir durchaus nicht fortkommen. — Mit Sehnsucht sehen wir darin Ihrer Hülfe entgegen. Wenn nichts zurecht gemacht, für nichts vorgesehen ist, so wird immerfort das Ganze dem Publikum wie eine Eule auf dem Zweig erscheinen, deren finsteres Aussehen jedermann zurük scheucht, und die auch alle Augenblicke wegfliegen kann; — die Eltern werden ihre Privateinrichtungen, die sie für die Kinder gemacht haben, wenn sie dieselben nur womöglich ökonomisch tragen können, nicht eher aufgeben, und ihre Kinder häufiger in die öffentlichen Anstalten schicken, bis sie sehen, daß die Sache sich eingehaußt hat und etwas bleibendes zu seyn verspricht, — unabgesehen davon, daß neulich erwähnte Umstände vorhanden sind, welche bei allem Zutrauen, das Eltern haben möchten, sie positiv abhalten können, ihre Kinder zu schicken. — Ich bin begierig, wie weit ich diese Woche mit der Abtrittsgeschichte vorrücke; wenn es nicht bald vor sich geht, werden wir von der Nachbarschaft ehstens verklagt werden, deren Häuser mit blinden Gästen angefüllt werden. — Dieser Tage kommt auch Einquartirung hieher; erstreckt sich diese auch noch, wie kürzlich noch sehr schwer, auf die Schulgebäude, so müßten, wie sonst nöthig war, die Schulen suspendirt werden; doch hoffe ich das General Kreis Kommissariat wird noch zur rechten Zeit Maßregeln gegen solche schreyende Unthat, die Schulhäuser mit Einquartirung zu belegen, nehmen.

So viel für dißmal, noch meine besten Empfehlungen an die beste Frau; ich höre Julius besucht ein Münchner Privatinstitut; schicken Sie ihn hieher zu uns, freylich erst — wenn die Abtritte zurecht gemacht sind.

Ihr

H.

72.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg den 7. May 1809.

Ich habe Ihnen, theuerster Freund, für zwey Briefe zu danken, und mich zu entschuldigen, daß ich in Rückstand gegen Sie gekommen bin; allein ich bin überhaupt so sehr im Rückstande gegen Sie, daß ich mit einem Briefe mehr doch nicht, nur entfernt, aufs Lauffende kommen könnte.

Zuerst kann Ihnen Niemand eifriger zur Befreyung von den Feinden[1]) Glück wünschen, als ich; es muß ein sehr freudiger Tag gewesen seyn, dieser Jubilate[2]); nur finde ich, daß München zu viel solcher Befreyungstage erlebt. Wogegen die gegentheilige, nemlich die Friedrich Schlegelsche Befreyung und Katholicirung unser aller geradezu vor die Schweine gegangen ist[3]), und derselbe es für Glück wird anzusehen haben, wenn nur der Galgen von ihm befreyt bleibt. Da Fr. Schlegel hier viele seinesgleichen, arbeitslose und ausgehauste Lumpen hat, so hat diß Gesindel, vornemlich die Strassenjungen, dem Pickete Uhlanen, das hier hereinkam, ein brüderliches Vivat! entgegengebracht[4]); der Lärm war groß, aber als leerer Schall in die Luft sogleich verhallt. — Der ganze Brast ist uns nun wohl ein für allemal vom Halse: Sie, so wie die andern Sectionen in München werden aber die neue Arbeit bekommen, einem grosen Stücke Lands[5]) einen

1) [illegible] Oesterreichern!

2) Jubilate den 23. April, an welchem Tage Napoleon die geschlagenen Oesterreicher aus Regensburg hinausdrängte.

3) Friedrich Schl., der mit seiner jüdischen Frau Dorothea, geschiedenen Veit, zur katholischen Kirche übergetreten war, stand seit 1808 in österr. Diensten als Secretär bei der Hofkanzlei und war der Verf. der österr. Proclamation gegen Napoleon 1809.

4) Das 'Gesindel' von Nürnberg nicht bloß, sondern Alt-Nürnberg war noch gut reichsstädtisch und darum kaiserlich, nicht bairisch, gesinnt.

5) In den neuen Erwerbungen Baierns durch Napoleons Großmuth! Vorerst wurde durch Decret desselben vom 24. April der Deutsch-

neuen Organisationshut aufzusetzen, wie nach Gebühr der Verhältnisse ein hiesiger Hutmacher das Publikum mit neumodischen Hüten, die er Organisationshüte betitelt, ich weiß nicht, ob auch mit neuen Organisationsköpfen, zweifle jedoch daran, versieht.

Uns hier in Nürnberg kam übrigens der Krieg in Bayern sehr unerwartet: die Zeitungen enthielten nichts über den Stand der Armeen; man war also auf Privatnachrichten eingeschränkt. Nun schrieben die Soldaten, die von Nürnberg sind, an ihre hiesigen Verwandten kurz noch vor dem Ausbruch als ganz zuverlässig, mit den schmerzhaftesten Abschiedsfür immer-Bezeugungen und Verzichtthun aufs Wiedersehen, — daß mit Österreich alles beygelegt sey, daß sie längst durch Bayern hindurch marschirt, wie auch Österreich schon zurükgelegt hätten, und sich itzt bereits in der Türkey befinden, denn gegen den Türken gehe es. — Wie sich nachher auswieß, sind diese Leute nicht einmal bis an die Gränze von Bayern gekommen, sie haben somit Bayern selbst für die Türkey und die Altbayern für Moslemim angesehen! — Es bewährt sich auch hieraus die Nothwendigkeit, daß vaterländische Geographie in den Volksschulen getrieben werde, um ähnliche Misgriffe in Zukunft zu verhüten.

Ihr erster Brief enthält in Ansehung der Bamberger Zeitungsverhältnisse für mich einen großen Trost, für den ich Ihnen um so dankbarer zu seyn habe, da Ihre Freundschaft dabey auser der Unangenehmheit der Sache auch mit Kränklichkeit zu kämpfen hatte. — Überhaupt hörte ich auch neulich von Rößler, daß Sie einigemahl unpaß gewesen seyen: ich habe leider die Vorstellung, daß es bey der schweren Arbeit, die auf Ihnen liegt, nicht anders gehen kann; tu sacrificâris pro nobis. Auf den Sommer werden Sie sich jedoch wohl Zeit zur nöthigen Erhohlung nehmen; kaum wage ich es aber

---

orden aufgehoben und die in den Grenzen von Baiern gelegenen Comthureien und Güter desselben dem Könige von B. geschenkt.

mir die Hoffnung vorzumachen, Sie hier zu sehen. Stutzmann hatte sich in der ersten Bestürzung nach Leipzig gemacht, er schrieb mir aber vor einiger Zeit, daß er wieder in Erlangen ist, und bittet, ihn von neuem Ihrer Fürsorge zu empfehlen, was wie ich aus Ihrem letzten Briefe sehe, überflüssig ist, da Sie bereits so sehr für sein Wohl bedacht sind.

Sie machen uns Hoffnung, daß mit der Zeit fürs Äussere der hiesigen Anstalten etwas geschehen werde. Wie es damit geht! Anfangs hält man manches für unerträglich, mit der Zeit wird man wenigstens gleichgültig dagegen, wenn man sich auch nicht daran gewöhnt. Den Umstand verstehen vornemlich die Leute nicht, daß es keine Lokalautorität gibt, die für ein höchst nöthiges Bedürfniß über eine lumpige Summe zu disponiren hätte. — Von dem Abtrittswesen will ich nicht mehr sprechen; gegenwärtig scheint z. B. in mehreren Klassen die Sonne den Schülern auf Bücher, Schriften, Augen, oder sie sitzen so, daß wenn sie dem Lehrer ins Gesicht sehen, sie zwar nicht symbolischer, doch natürlicherweise die Sonne ansehen; daß Übelständen von der Art abzuhelfen unmöglich ist, ist eine eigne Art von Unmacht gegen ein allgewaltiges und unabänderliches Schikſal, welches Geschäftsgang heist. — Etwas widersprechendes finde ich noch immer darin, daß Nürnberg nach dem allgemeinen Schlendrian behandelt wird (ob sich zwar keine Stadt, kein Land, dazu mehr eignet, als Nürnberg): denn es wird erfordert, daß etwas zuerst eingerichtet, erschaffen seye, daß ein Stoff da seye, der geschlendriant werden könne. Die anderen Anstalten des Reichs haben gut sich schlendrianen lassen, denn sie existiren schon; aber daß wir bereits vor unserer Geburt geschlendriant werden, darin ist die Natur Nürnbergs nicht zu verkennen, die das Gebohrne wie das Nichtgebohrne in derselben diesem Schikſale überliefert.

Das Nöthigste wäre es wohl, daß ich einen Pedellen erhielte, ohne welchen nicht mehr auszukommen ist. Sie haben neulich zu einem disciplinarischen Coder Hoffnung gemacht: ich sehe demselben mit Verlangen entgegen. — Ein Reſcript

über die Schulbuchhandlung ist gestern an mich gekommen; ich sehe, daß das, was ich in meinem Generalberichte anführte, daß die andern Buchhandlungen die Schulbücher so wohlfeil geben, als die Schulbuchhandlung die, die sie von andern Verlegern bezieht, keinen Effect gehabt hat; ich sage diß nicht, als ob ich einen Effect erwartet hätte, denn so weit bin ich mit dem praktischen Geschäftsleben, von dem ich ein kleines Trumm in Händen habe, schon bekannt, daß man keinen Effect erwarten darf, sondern allein aus Pflicht um der Pflicht willen zu handeln hat[a]). Wie die Rectorate bis Ende Auguste, wo die Examina noch nicht vorgenommen, also die Anzahl der Schüler einer Klasse für das folgende Schuljahr, durch sie nicht, noch durch die Anmeldung der neuaufzunehmenden bestimmt ist, den Bedarf fürs nächste Schuljahr melden sollen, ist nicht abzusehen.

Sie haben neulich darnach gefragt, bis wann ich mit einem philosophischen Vorlesebuch für Gymnasial-Anstalten fertig werden zu können glaube; wenn ich den Auftrag dazu erhalte, so kann ich diß nicht vor nächsten Ostern versprechen. Wenn ich darin weiter hinaussehe und an die Verarbeitung kommen kann, will ich Ihnen noch vorher den allgemeinen Plan davon zur Einsicht und Entscheidung vorlegen; bis dahin Mehreres davon.

An Schubert und Kanne[1]) haben Sie mir ein paar wackre Männer zur Freundschaft und Umgang geschikt, und fürs Realinstitut recht tüchtige Leute; das Realinstitut und Gymnasium in verschiedene Lokale zu versetzen, würde von

---

a) 'ich sage — hat' am Rand nachgetragen.

1) Gotthilf Heinrich Schubert, war 1809—1816 Professor, dann Rector des Realinstituts in Nürnberg; er hatte 1808 seine Schrift 'Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft' herausgegeben. Arnold Kanne, der confuse Philolog und Religionsphilosoph, war als Professor der Geschichte am Realinstitut angestellt (st. 1824 in Erlangen, wo er die Professur der orientalischen Sprachen hatte). S. über ihn Schubert, Selbstbiographie 2, 246 u. 502.

seine Bewegung, versammelt um die Individualität eines Helden, der aber in seiner Kraft und Schönheit sein Leben gebrochen fühlt und einem frühen Tod entgegen sehend trauert. Denn die in sich feste und wirkliche Einzelnheit ist an die Extremität ausgeschlossen und in ihre Momente entzweit, die sich noch nicht gefunden und vereint. Das eine Einzelne, das abstrakte Unwirkliche, ist die Nothwendigkeit, die an dem Leben der Mitte nicht Antheil hat, so wenig als das Andere, das wirkliche Einzelne, der Sänger, der sich außer ihm hält und in seiner Vorstellung untergeht. Beide Extreme müssen sich dem Inhalte nähern; das Eine, die Nothwendigkeit, hat sich mit dem Inhalte zu erfüllen, das Andere, die Sprache des Sängers, muß Antheil an ihm haben; und der sich selbst vorher überlassene Inhalt muß die Gewißheit und feste Bestimmung des Negativen an ihm erhalten.

Diese höhere Sprache, die Tragödie, faßt also die Zerstreuung der Momente der wesentlichen und handelnden Welt näher zusammen; die Substanz des Göttlichen tritt nach der Natur des Begriffs in ihre Gestalten aus einander und ihre Bewegung ist gleichfalls ihm gemäß. In Ansehung der Form hört die Sprache, dadurch daß sie in den Inhalt hereintritt, auf, erzählend zu seyn, wie der Inhalt ein vorgestellter. Der Held ist selbst der Sprechende und die Vorstellung zeigt dem Zuhörer, der zugleich Zuschauer ist, selbstbewußte Menschen, die ihr Recht und ihren Zweck, die Macht und den Willen ihrer Bestimmtheit wissen und zu sagen wissen. Sie sind Künstler, die nicht, wie die das gemeine Thun im wirklichen Leben begleitende Sprache, bewußtlos natürlich und naiv das Aeußere ihres Entschlusses und Beginnens aussprechen, sondern das innere Wesen äußern, das Recht ihres Handelns beweisen und das Pathos, dem sie angehören, frei von zufälligen Umständen und von der Besonderheit der Persönlichkeiten in seiner allgemeinen Individualität besonnen behaupten und

wesentlichem Nutzen seyn[a]). Es könnte unserm Gymnasium auch nichts schaden, ein paar von diesem Tone zu haben, die bloßen lateinischen und griechischen Worte können das Reich Gottes nicht erwerben.

Frau v. Joly und v. Siebein lassen sich Ihrem und vorzüglich der besten Frau besten Andenken bestens empfehlen: der Mann der erstern hat seine Dimission vom Militär-genommen[1]) und wird mit seiner Frau nach Mannheim ziehen; letztere spricht von der Hoffnung Sie in München zu besuchen. — Wann kann ich zu einem solchen Glücke gelangen? — Über acht Tagen nehmen wir unsere Ferien; wenn diese es allein thäten, so wäre ich mit einem Sprunge bey Ihnen. — Also vor der Hand wie sonst meine herzlichsten Grüsse an die beste Frau und Julius, so wie ich mich Ihnen empfehle.

Ihr

Hgl.

73.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg den 26 Juni 1809.

Schon lange habe ich von Ihnen, theuerster Freund, nichts briefschriftliches erhalten, rescriptlich schriftliches trifft dagegen desto fleißiger ein; eben langte wieder dergleichen hier an. Je mehr ich aber in dieser Korrespondenz Ihre Thätigkeit erkenne und wie sehr wir Ihrer Erinnerung gegenwärtig sind, desto weniger sehe ich ein, auf häufige briefliche Unterhaltung von Ihrer Seite rechnen zu dürfen . . . .

Sie führen unsere Organisation mit Riesenschritten der Vollendung zu; ich höre, daß auch wegen des Bauwesens Be-

---

a) 'das Realinstitut — Nutzen seyn' am Rand eingeschaltet.

1) Die Entlassung des Kapitäns Ludwig Joli erfolgte am 29. April 1809. Reg.-Bl. S. 756.

fehle angekommen seyen. — Unser Pedell ist noch nicht eingetroffen, und so viel ich höre, haben wir fast Gott zu bitten, daß dieser nicht eintreffe. Ein Hauptbedürfniß hatte ich gehofft, daß vielleicht durch den Pedell erfüllt werden könnte, nemlich daß er als Rectoratsschreiber gebraucht würde; es ist aber davon nichts in seiner Instruction enthalten. Nichts wäre so sehr zu wünschen, als daß dem Rector eine Hülfe dieser Art gegeben würde; vielleicht hat unser designirter Pedell in Bamberg diese Function mit seiner anderweitigen verknüpft. — Dieses Abschreiben von allen möglichen Berichten, Attestaten, Communicationen, Listen u. s. f. ist die verdrießlichste Seite meines Amts, und ich dächte, diß Geschäfte sollte dem Rector nicht zugemuthet werden; es ist ein entsetzlicher und höchst widriger Zeitverlust. Ob sich die andern Rectorate dadurch helfen, daß sie die Schüler dazu verwenden; weiß ich nicht; aber diß Mittel schiene mir ein Misbrauch zu seyn, da ohnehin das wenigste derselben Kenntniß anvertraut werden kann[a]). Es gibt hier der Pensionirten genug, deren irgend einer, nicht gerade der vormalige Reichsschultheiß, dazu angewiesen werden könnte. Es ist ohnehin schon einer zur Aushülfe beym Kreis-Schulrath gegeben, auch der dasige Pedell soll in Bamberg auf diese Weise gebraucht werden, das Kreis-Schulwesen soll durch die ordentliche Kanzley kaum bestritten werden können; hier wäre vielleicht auch ein Weg offen, uns Rectoren von dieser Copir-Dienstbarkeit zu erleichtern. Ich finde kaum Zeit zu irgend einer sonstigen Arbeit, und die nächsten drey Monate werden ohnehin ganz auf diese Amtsdienstzerstreuungen aufgehen. Ausserdem daß der Kreisschulrath ein Subject zu seinem Gebrauche in Schulsachen nöthig hat, ist dasselbe hier auch für das Kandidatenexaminationswesen nothwendig, das noch Zeit genug übrig hätte, den Schreiberdienst beym Rectorat zu thun; aber in der That wäre es am natürlichsten, daß der Pedell darauf instruirt würde.

a) 'da — kann' am Rand nachgetragen.

Das neueste, was ich erhalten, ist das Ferienreskript: ich sehe daraus, daß auch hier unser Herr Kreis-Schulrath[1]) uns etwas abzuzwacken gedachte, daß er auf fünf Wochen antrug, nachdem er bey uns hier sechs Wochen zugegeben hatte; daß aber Sie jenes parirt und für das Gymnasium seine Absicht vereitelt haben; eine andere so zu sagen Munkeley desselben aber haben Sie passiren lassen, nemlich den Gymnasial-Klassenlehrern zwey Stunden mehr auf den Hals zu laden; einestheils finde ich es unbillig, daß die hiesigen Lehrer diese Auszeichnung vor allen andern des Königreichs haben sollen, daß einem Gymnasial-Professor drey Stunden hintereinander des Vormittags zugemuthet werden; andrerseits werden unsre Schüler mit Stunden obruirt; ausserdem daß ich nicht weiß, wofür wir ein Normativ haben, wenn von demselben bey jeder Gelegenheit abgegangen wird. Von Privatstudium kann bey unsern Schülern nicht die Rede sein; unser Kreis-Schulrath hält dasselbe, wenn diese Rükksicht bey ihm berührt wird, auch für ganz überflüssig, und hat keinen andern Begriff von Jugendbildung, als daß sie in der Unglükseligkeit des ewigen Inculkirens, Beschwatzens, Gedächtnißlernens (aber auch nicht durch Auswendiglernen, sondern rein durch ewige unglükselige Wiederhohlung) Treibens, Betäubens besteht — in dem ewigen Vorkäuen und Einschütten, dem es unbegreiflich ist, daß ein jugendliches Gemüth sich im Lernen auch selbstthätig verhalten müsse und verhalte.

Ich höre, daß der Bauplan endlich dekretirt hieher zurükgekommen ist . . . .

Die Paulusische Familie hat es bekanntermaßen nicht mehr hier aushalten können, ist also nach Stuttgard transportirt worden; der Herr hat sie dahin begleitet; die ungezweifelte Meynung einiger war, daß er dahin etwas zu *werkeln* gehe; vielleicht daß, nachdem er die Hauskreuzigkeit vom Hals hat, er mehr von der unzufriedenen Stimmung

1) Paulus

zurük kommt, wenn jene anders sich es nicht vollends in den Kopf setzt, nur in Stuttgard d. h. unter der übrigen Paulusserey und Wüsteney, — als dem einzigen Elemente, in welchem es dieselbe nach überstandenen Militärpflichtigkeitsjahren aushalten kann, — vollends absterben zu können.

Kanne hat sich neulich geheyrathet: ich war dabey; nach der Trauung hat er sich gegen seine Frau sogleich ungefällig zu bezeigen angefangen und ist bis auf den Abend so grob gegen sie geworden, daß sie denselben Abend aus dem Hause lief, er aber nach Würzburg, von wo er nach 6 Tagen zurük gekommen, seine indeß auch abgereiste Frau wieder — wie die Frauen gut sind — persuadirt und heimgebracht hat und jetzt taliter qualiter mit ihr ist[1]).

Den 29. Juni.

So weit hatte ich mein Geschreibe fortgesetzt, als dasselbe von den inzwischen hier vorfallenden infamen Auftritten unterbrochen worden ist. Montags ist das österreichische Streifkorps hieher gekommen[2]); das Bürgermilitär hat, um nur Ordnung zu halten, keinen Zug gethan; sein Kommandant ist vom Pöbel an dem Thore infam mishandelt, geprügelt, entwaffnet worden; dieser Pöbel öffnete die Thore und hohlte unter den entsetzlichsten Jubelrufen die Österreicher herein; stürmte die Policey und zerstörte Fenster, Akten, königliche Wappen, die überall vom Volke abgerissen worden sind[a]), alles; der Graf von Thürheim[3]) von seiner Wohnung zu Fuß durch die Strassen von Uhlanen geführt, wurde vom Pöbel bey der Brust gepakt, (sagend: du verfluchter Hund, du sollt nicht

a) 'königliche — sind' am Rand hinzugefügt.

1) Vgl. Schubert, Selbstbiographie 2, 299, wo H.s Anwesenheit bei der unglücklichen Hochzeitsfeier erwähnt ist.

2) Am 26. Juni. Das Corps von Radivojevich, welches in Bayreuth eingerückt war, machte von dort her Streifzüge nach Bamberg und Nürnberg.

3) General-Commissär des Pegnitzkreises.

lebendig aus unsern Händen kommen u. s. f.)[a] beworfen, mit allen Schimpfwörtern belegt; vorgestern Nacht ist er, Policeydirector Wurm[1]) und Oberpostmeister von Arthielm[2]) von den Österreichern fortgeführt worden, die selbst gestern früh um 2 Uhr zurükmarschirten und 50,000 fl. an Kontribution nebst Obligationen auf andere 50,000 fl., ausser Requisitionen an Tuch etc., die etliche 20,000 fl. betragen, fortschleppten. Gestern um 12 Uhr sind nun 600 französische Dragoner hier angekommen, die Abends um halb 6 Uhr wieder aufbrachen, um die Österreicher — in allem mit der Landwehr 700 Mann, darunter 200 Pferde stark — aufzusuchen; ein anderes französisches Dragoner-Regiment soll zugleich einen andern Weg eingeschlagen haben. Wir erwarten heute die Resultate. — Die Bürger sagten von dieser Erscheinung sogleich, daß diß Franzosen seyen, die auf der Retirade begriffen wären. Kurz niederträchtiger kann sich die Gesinnung und das Betragen der Bürger nicht vorgestellt werden[3]). — Das erste, nachdem in der Nacht das Bürgermilitär sich nach dem Abzuge der Österreicher wieder sammelte und jetzt auf seine Uniform, aber nicht

---

a) 'sagend — u. s. f.' am Rand hinzugefügt.

1) Christian W.

2) Ernst von Arthelm.

3) In einem andern Lichte zeigt sich jedoch das Verhalten der Bürgerschaft — nicht des Pöbels — nach dem Berichte, welchen der Consulent Dr. Dorsch namens der Gassenhauptleute über diese Vorgänge an den König erstattete. Der Bericht findet sich abgedruckt in Priems Gesch. der Stadt Nürnberg (1875) S. 326 ff. Insbesondere sind hier die vorhergegangenen Mißgriffe der bairischen Behörden geschildert, wodurch die Stadt wehrlos gemacht und die allgemeine Unzufriedenheit im höchsten Maße erregt worden. Das österreichische Streifcorps, kaum 2000 Mann, wurde vom Hauptmann Zellachich commandirt: das bairische Militär war unmittelbar vorher abgezogen, das freiwillige Bürgercorps aufgelöst worden. Am Tage vor der Ankunft der Oesterreicher hielt Graf Thürheim eine Ansprache in einer Bürgerversammlung, die großentheils aus Handwerkern bestand, worin er sich verächtlich über die 'böhmische Landwehr' äußerte, 'die nur aus zusammengelaufenem Gesindel aus Schustern, Schneidern und Leinewebern' bestehe. Das hatte böses Blut gemacht.

auf seine Thaten stolzirt, war, daß sie unsere Sebalder Schule okkupirten, so daß seit gestern keine Schule darin gehalten; diese gilt überhaupt für die privilegirte Wachstube, und alle Augenblike tritt eine solche Verletzung ein, gegen welche Paulus noch keine kräftige Maßregeln zu erhalten gewußt hat.

Vor einigen Tagen erhielt ich gelegentlich einen Brief von Ehrhard in Schweinfurt [1]; er war schon voll Ingrimms über seine Bestimmung — vorigen Winter — hier angekommen und die bisherige Führung seiner Stelle scheint seine Stimmung nicht verbessert zu haben; ich sollte ihn in der That für etwas besseres, als die Anfangsklasse, fähig halten: Ihr Urtheil über seine Tüchtigkeit ist wohl selbst auch besser als seine Stelle. . . . . Ihre Güte und Gerechtigkeit wird Erharden in seiner Prüfungszeit und dem Schweinfurtischen Zucht- und Jammerthal nicht allzu lange zappeln lassen.

Indem ich diesen Brief übersehe, finde ich, daß darin nicht viel erfreuliches steht; ich hoffe bald desto mehr von Ihnen zu vernehmen, denn alle guten Gaben kommen von oben. — Meine besten Empfehlungen, an die beste Frau, die ich besonders bitten will, mich in ihr Gebet einzuschließen. Von Julius hörte ich vor einiger Zeit, daß Sie ihn den Münchener Gymnasialanstalten nicht anvertrauen, sondern in einem eigenen Institute haben; könnten die unsern Ihnen das Zutrauen einflößen, das Sie den dortigen versagen, so würde es Ihre Vaterpflicht erfordern, mit ihrer Familie hierher zuziehen.

Ihr aufrichtigster

Hgl.

1) Erhardt, Johann Simon, geb. 1776 in Ulm, gest. 1827 als Professor der Philosophie in Heidelberg; 'er hatte seine erste Anstellung an der Studienanstalt in Schweinfurt erhalten' (Prantl in der Allg. D. Biographie).

74.

van Ghert an Hegel.

Der folgende Brief eröffnet die Correspondenz zwischen Hegel und van Ghert, dem namhaften holländischen Staatsmann und Gelehrten, der früher H.s Schüler in Jena gewesen. Wir benutzen dessen in Holland geschriebene Biographie, um einige Nachrichten über ihn vorauszuschicken[1]).

Peter Gabriel van Ghert, Niederländer von Geburt (1782) und im katholischen Glauben erzogen, begab sich als junger Mann, vom Drang nach philosophischer Erkenntniß getrieben, nach Jena, um sich mit der deutschen Philosophie bekannt zu machen. Da er aber noch nicht einmal deutsch verstand, besuchte er zuerst die lateinisch gehaltenen Vorlesungen Ulrichs über Logik, durch die er sich jedoch nicht gefördert fand. Hierauf hörte er Hegel, ohne ihn zu verstehen, bis dieser, durch das offene Bekenntniß des Unvermögens seines Zuhörers bewogen, ihn auf dem Wege mündlicher Unterhaltung in seine Philosophie einführte. Fortan studierte van Ghert dieselbe mit Eifer und Erfolg und blieb ihr treuer Anhänger durch sein ganzes Leben.

Als Doctor an der Universität Leiden auf Grund einer Dissertation De jure naturae 1808 promovirt, trat van Ghert in den holländischen Staatsdienst unter König Ludwig Napoleon, und zwar im Cultusministerium. Bei eben diesem Departement wurde er 1816, nach Errichtung des Königreichs der Niederlande unter Wilhelm I., als Specialcommissär und Referent im Staatsrath angestellt. In dieser Eigenschaft bethätigte er sich bei der neuen Organisation des Unterrichtswesens und nahm besonders hervorragenden Antheil an der Einrichtung des Collegium philosophicum, in welchem die künftigen katholischen Geistlichen, vor ihrem Eintritt in die bischöflichen Seminare, eine allgemein wissenschaftliche Vorbildung in alten Sprachen, Literatur und Geschichte erhalten sollten. Diese Staatsanstalt erweckte im katholischen Belgien die gleiche hartnäckige Opposition, wie vordem die Errichtung des Generalseminars zu Löwen unter Kaiser Joseph II. und wie heutzutage in Preußen die Maigesetze. Denn obschon dieselbe unter die Aufsicht des Erzbischofs von Mecheln gestellt und zumeist mit Geistlichen als Professoren besetzt wurde, erklärte sich doch die klerikale Partei, und an ihrer Spitze der Erzbischof selbst, aufs heftigste gegen den vermeinten Eingriff in die Freiheit der Kirche. Van Ghert baute auf die Zustimmung des Erzbischofs von Köln, Graf Spiegel, und des Bischofs von Trier, von Hom-

1) Astrea, Maandschrift voor schoone kunst, wetenschap en letteren door Dr. Wap. 2. Jaarg. 1853 S. 1—11.

mer, mit denen er correspondirte, sowie auf den Beifall aller gemäßigten Katholiken, und hoffte sogar den Nuntius Capaccini auf seine Seite zu ziehen, den er in die Hegelsche Philosophie einweihen durfte. In Paris, wohin er sich im Auftrage des Königs begab, um das französische Unterrichtswesen zu studieren, verkehrte er mit Guizot, Cousin, Villemain und Dupin. Von da in die Niederlande zurückgekehrt, wurde er 1827 Secretär und Mitglied der permanenten Commission des Staatsraths für geistliche Angelegenheiten, welche die Abschließung eines Concordats mit der römischen Curie betrieb. Allein die Opposition der Klerikalen machte jede Verständigung unmöglich und bewog endlich den König zum Nachgeben, um den Streit beizulegen: das philosophische Collegium wurde zuerst facultativ gemacht, dann aufgehoben. Inzwischen war jedoch der verhängnißvolle Bund der Klerikalen mit den Liberalen geschlossen, welcher, wie bekannt, den Ausbruch der belgischen Revolution im August 1830 herbeiführte. Van Ghert wurde das Opfer der veränderten Politik der niederländischen Regierung; wenn auch für seine treuen Dienste von dem Könige mit dem Orden des niederländischen Löwen belohnt, sah er sich in seiner amtlichen Wirksamkeit immer mehr bei Seite geschoben, bis er, unter Aufhebung der permanenten Commission durch König Wilhelm II., im J. 1844 seine Entlassung erhielt.

Seitdem lebte van Ghert bis zu seinem Tode als Privatmann im Haag, beschäftigt mit literarischen Arbeiten und philosophischen Vorträgen, mit gemeinnützigen Bestrebungen für Verbesserung des Volksunterrichts, bisweilen auch mit magnetischen Kuren, deren Behandlung er in Jena kennen gelernt, und die er dann mit gutem Erfolg zuerst in Amsterdam und Brüssel angewendet hatte.

Von der Vielseitigkeit seiner Interessen geben Zeugniß seine theils in niederländischen Zeitschriften, theils für sich veröffentlichten Schriften über thierischen Magnetismus, classische und romantische Kunst, Goethes Faust, modernes Staatsrecht, Pauperismus, den Hermesianischen Streit in Preußen u. a. m. Zu seiner großen Freude empfing er zweimal, 1822 und 1827, den Besuch seines verehrten Lehrers und Freundes Hegel in Brüssel. (S. H.s Briefe an seine Frau.) Bald nach dessen Tode hat er über H.s Leben und Werke einen Vortrag im Haag gehalten, worin er auch sein eigenes persönliches Verhältniß zu ihm schilderte und Auszüge aus den hier folgenden Briefen H.s mittheilte[1]). Er selbst starb über 20 Jahre später (1852); noch

1) Abgedruckt in der Zeitschrift: De Recensent, Amsterdam 1832, unter der Ueberschrift: Redevoering over het leven en de wijsbegeerte van den hooglaarer G. W. F. Hegel te Berlijn. Uitgesproken in het Genootscap: Diligentia, te 's Gravenhage.

wenige Wochen vor seinem Ende begann er einen Cyklus von Vorträgen über H.s Aesthetik. — Hervorragend durch philosophische Bildung und religiöse Toleranz, hat er als Staatsmann wie als Schriftsteller ein hochgeachtetes Andenken in seinem Vaterlande hinterlassen.

Es mag hier aus der Erzählung van Gherts von H.s erstem 14tägigen Besuch bei ihm in Brüssel, Ende Sept. 1822, die charakteristische Aeußerung angeführt werden, welche H. auf dem Schlachtfeld von Waterloo that, das sie auf seinen Wunsch mit einander besuchten. Bei dem Orte angekommen, wo Napoleon, die Ankunft des preußischen Armeecorps von Bülow gewahrend, ausgerufen haben soll: Frankreich ist verloren! — 'sah ich', so berichtet van Ghert, 'in H.s Antlitz den Ausdruck tiefer Bewegung, die seine Seele ergriffen; den Blick auf die bezeichnete Stelle gerichtet, rief er aus: »Furchtbares Schicksal! So mit einem Schlage des Kaiserthrons und aller Herrlichkeit beraubt zu werden! Und solch ein Mann, der allen Schwierigkeiten getrotzt und nichts für unmöglich gehalten hatte! Was ich immer am meisten an ihm bewundert habe und was sein großes Verdienst war, ist die Kraft, womit er unerschütterlich fest das Ansehen der Gesetze handhabte und denselben Achtung verschaffte.«'

Amsterdam 4. Aug. 1809.

Hochgeehrtester Herr und Freund!

Mit dem heiligsten Gefühl von Achtung und Freundschaft durchdrungen, wage ich es diese Zeilen an Sie zu schicken. — Eine traurige Zeitung von Heidelberg aus, Ihren Umstände betreffend, hatt mich so gänzlich niedergeschlagen, dass ich nur weinend an Sie denken kann, — und da alles was Ihnen angehet mich mehr interessirt als die ganze Welt, darf ich nicht länger zaudern, mich nach Ihre jetzige Lage zu erkundigen. —

Es wird mir nehmlich berichtigt, dass Sie gänzlich ruinirt sind, dass Sie aus diesem Grunde die Bamberger Zeitung zu schreiben sind genöthiget gewesen und dafs Sie jetzo ein Conrectoraat daselbst haben annemen müssen. — Nicht glaubend, dass die beste Männer Deutschlands so wenig Interesse in die Wissenschaft stellen, dass sie wahre Philosophen sollten hungern lafsen, oder ihnen

Stellen geben, welche nur allein für dürftige Köpfe geschickt sind, weiss ich wirklich nicht, was ich von oben genannte Nachrichten denken soll. — Andrerseits begreife ich auch nicht, wie es köme, dass der 2t Theil Ihrer[a]) göttlichen Phaenomenologie samt die Naturphilosophie nicht erscheint. — Wie es auch seyn möge: die Furcht hat mich übermeistert, und ich werde keine Ruhe haben, vor dass Sie die Güte haben mich mit Ihrem[b]) Schreiben selbst zu verehren. — Wenn Sie wirklich so unglücklich sind, wie die Nachrichten lauten, dann könnte ich Ihnen bisweilen behülflich in meinem Vaterlande seyn. — Die Universitäten werden bald reorganisirt, und hätten Sie vielleicht Genie Professor in Holland zu werden, wo man aber (bis jetzt wenigstens) die Vorlesungen im Lateinischen haltet, dann würde ich keine Mühe besparen, zu sorgen, dass Sie eine gute Stelle bekäme. — Ich bin Doctor Juris und Commis beim Ministerie von Ehredienst[1]) zu Amsterdam — der Minister, welchen ich sehr genau kenne[2]), und der Manches auf meiner Vorstellung thut, wird einige Professoren berufen, und so könnte ich Sie immer vortragen[3]) — das jährliche Gehalt ist 6000 Guld. holl.

Obgleich ich bekennen muss, dass es bisjetzt in meinem Vaterlande noch sehr trübe und nächtlich aussieht, dass die Höllander echte Feinde der Wahrheit sind und man selber das geringste Bedürfniss der Philosophie bei ihnen[c]) nicht findet, so hoffe ich noch immer dass diess sich bald möge bessern, und meine Landsleute den niedern Standpunkte verlassen, worauf sie schon so lange gestanden habe. — Bisjetzt freilich ist ihnen[c]) die Philosophie noch ein Greuel, und die nennt man nur

a) 'ihrer' Hf. — b) 'ihrem' Hf. — c) 'Ihnen' Hf.

1) Ministerium des Cultus.

2) Baron Alphonse.

3) soll heißen: vorschlagen.

bestimmt aussprechen. Das Daseyn dieser Charaktere sind endlich wirkliche Menschen, welche die Personen der Helden anlegen und diese in wirklichem nicht erzählenden sondern eignen Sprechen darstellen. So wesentlich es der Bildsäule ist, von Menschenhänden gemacht zu seyn, eben so wesentlich ist der Schauspieler seiner Maske, — nicht als äußerliche Bedingung, von der die Kunstbetrachtung abstrahiren müsse, — oder insofern davon in ihr allerdings zu abstrahiren ist, so ist eben dieß damit gesagt, daß die Kunst das wahre eigentliche Selbst noch nicht in ihr enthält.

Der allgemeine Boden, worauf die Bewegung dieser aus dem Begriffe erzeugten Gestalten vorgeht, ist das Bewußtseyn der ersten vorstellenden Sprache und ihres selbstlosen aus einander gelassenen Inhalts. Es ist das gemeine Volk überhaupt, dessen Weisheit in dem Chore des Alters zur Sprache kömmt; es hat an dessen Kraftlosigkeit seinen Repräsentanten, weil es selbst nur das positive und passive Material der ihm gegenübertretenden Individualität der Regierung ausmacht. Der Macht des Negativen entbehrend vermag es den Reichthum und die bunte Fülle göttlichen Lebens nicht zusammen zu halten und zu bändigen, sondern läßt es aus einander laufen und preist jedes einzelne Moment als einen selbstständigen Gott, bald diesen, bald wieder einen andern, in seinen verehrenden Hymnen. Wo es aber den Ernst des Begriffes, wie er über diese Gestalten, sie zertrümmernd, einherschreitet, verspürt und es zu sehen bekömmt, wie schlecht es seinen gepriesenen Göttern geht, die sich auf diesen Boden, worauf der Begriff herrscht, wagen, ist es nicht selbst die negative Macht, die handelnd eingreift, sondern hält sich im selbstlosen Gedanken derselben, im Bewußtseyn des fremden Schicksals und bringt den leeren Wunsch der Beruhigung und die schwache Rede der Besänftigung herbei In der Furcht vor den höheren Mächten, welche die unmittelbaren Arme der Substanz sind, vor ihrem Kampfe mit einan-

vernünftig welche ihrer spotten — Vorzüglich üben sie ihren Wuth gegen die deutsche (oder wie sie alles nennen) gegen die Kantische Philosophie aus, wo von sie aber nichts kennen als einige slechte fragmentarische Übersetzungen. — Den Spinoza, welcher immer ein Atheist ist gewesen, darf man jetzt hoch rühmen, ohne verketzert zu werden, und die Aufklärung hatt schon manche angesteckt. —

Wenn es wahr ist, wie man mich versichert hatt, dass Sie deswegen Ihre Bücher nicht auflegen lassen, weil die Zahlung der deutsche Buchhändler zu gering ist, so haben Sie die Güte und schreiben Sie mir, wie viel Sie vor den Bogen fodern, und ich werde sehen, ob der deutsche Buchhändler Bruchhause[1]) im Industrie-comptoir in dieser Stadt, Ihre Foderung nicht kann leisten — dieser hatt eine sehr gute Correspondenz und scheint ziemlich viel vor die Bücher zu zahlen. — Bei ihm ist die divina Comoedia von Dante übersetzt, (ni fallor) durch Kiesewetter[2]), auferlegt. — Kennen Sie diesen Mann, und glauben Sie dafs er im Stande sey, das Buch gut zu übersetzen? —

In der Hoffnung dass Sie mir dieses Schreiben nicht übel nehmen, und mich bald mit Ihrer Antwort verehren werden, habe ich die Ehre mich in Ihre theure Freundschaft zu empfehlen.

Hochgeehrtester Herr und Werthester Freund

T. T. P. G. Van Ghert.

Adres. Wel Edelen Heer Den Heere P. G. Van Ghert Advocaat en Commis bij het Ministerie van Eeredienst en Binnenlandsche Zaken te Amsterdam.

[Gedr. bei Roientrant S. 282—284: revid. nach dem Orig.]

1) F. A. Brockhaus, der Begründer der Firma. A. D. Biogr. 3, 337.

2) Offenbar Namensverwechselung mit Kannegießer, dessen deutsche Uebersetzung von Dantes Hölle und Fegefeuer zuerst 1809—11 im Kunst- und Industrie-Contor zu Amsterdam erschien. A. D. B. 15, 78.

75.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg den 2. Sept. 1809.

. . . . Nachdem von der allerhöchsten Stelle das nicht genug zu lobende und zu verdankende geschehen, zu verfügen, daß durch gemeinschaftliches Benehmen des Kreis-Schul-Raths und der Stiftungsadministration[1]) die Etäte zurecht gemacht werden, erläßt statt desselben das königliche General-Kommissariat Reskripte zur Abfassung von Etäten einer Seits an uns, deren einseitige Abfassung weder recht gestochen noch gehauen seyn wird; andrer Seits an die Stiftungsadministration, die ohnehin die Hände voll zu thun hat, und welche von den Datis der Bedürfnisse nicht in Kenntniß gesetzt ist, also, obschon bedroht mit .. Reichsthaler Strafe, auch darum nichts thun kann, weil sie nicht zu Einlieferung eines Etats an das General-Kommissariat, sondern zu gemeinschaftlicher Abfassung mit dem einschlägigen Rath, der sich dazu nicht herabläßt, angewiesen ist; so daß wie die Sache itzt liegt, die Administration, die sonst sehr willig ist und wäre, theils sich hier schon beklagt hat, theils es in München thun wird müssen, — und der alte verzögernde Weberschiffsgang eintreten wird, vom Generalkommissariat, ungestochene und ungehauene Etäte seiner Seits nach München gehen zu lassen, die dann von dorther erst wieder an die Stiftungsadministration hieher zur Begutachtung werden geschickt werden müssen. So hält der eine die Sache und der andere läßt sie nicht gehen. Wir aber sind die Achivi, qui plectuntur.

Gestern sagte ich am Ende meiner Lection den Schülern, daß ich bis Dienstags fortfahren werde: allein diese obstrepirten insgesammt mit allgemeiner Mussitation, entgegnend, daß am Dienstag das Examen sey; auf diesem Wege habe ich nach dem hiesigen Geschäftsgang erfahren, daß somit an diesem Tage

1) S. Nr. 70.

daſſelbe ſeinen Anfang nimmt, und kann es Ihnen hiedurch auch melden.

Daß wir Rectoren geplagte Leute ſind, wiſſen Sie am beſten, denn Sie haben's uns eingebrockt: diß aber thue ich gerne, denn meine Einſicht in die Zweckmäßigkeit und Nothwendigkeit davon iſt mit dabey. Übrigens habe ich wohl ſeit 3 Monaten kaum meinen Lectionen Genüge leiſten können, vielweniger habe ich ſonſt etwas gearbeitet. Di meliora! — Von dieſen melioribus habe ich dieſer Tage etwas bereits erfahren, nemlich, daß für uns Rectoren 50 fl. bereits auf den Etat gebracht ſind, wofür ich meinen beſten Dank dem Deus in machina, aus der ſie gekommen ſind, abſtatte. — Ich muß itzt nur noch daran arbeiten, daß ich dieſe Schäfchen ins Trockene bringe und ſie aus der vorago des allgemeinen Landanleihens, als den Nebenbezug der Wohnung über 1000 fl. bereits habend, errette[1]). Dieſem Drachen hoffe jedoch diſmal zu begegnen, der ſogleich das Maul aufſperrt, um das zu verſchlingen, was Ihre milde Hand herausgebrochen und erwältigt hat.

Unter die Sagen allhier gehört, daß die drey hieſigen Stiftungsadminiſtratoren ihre Ämter niederlegen wollen, zu den Gerüchten, daß 30 andere hieſiger Gegend daſſelbe zu thun geſinnt ſeyen. Es ſieht aus, als ob endlich nach gerade die Sachen allen Modalitäten über den Kopf hinauswachſen wollen. Einer jener Adminiſtratoren gebe an, es liege ihm gegenwärtig unter anderm ob, 9000 Tabellen zu machen: übrigens wiſſe er aber nicht, wie er damit zu Stande kommen wolle etc. . . .

---

1) Bei dem unterm 30. Juli 1809 ausgeſchriebenen bairiſchen Landesanleihen mußten die Beſoldeten und Penſioniſten, inſoweit die Beſoldung oder Penſion den Betrag von jährlich 1000 fl. überſtieg, ſich nach einer Progreſſivſcala mit 5 bis 10 Procent betheiligen. Regierungs-Bl. Jahrg. 1809.

D. 4 Sept.

Gestern habe ich mit Herrn Marktvorsteher Merkel[1]) und Herrn Finanzrath Roth, der in 8 Tagen die Tochter des erstern heyrathen wird, einen Abstecher nach Altorf gemacht und diese Universität zum erstenmal gesehen; ich habe gefunden, daß die Professoren daselbst eine Frisur von gepuderten Taubenflügeln und einen Kattogan[2]) tragen, einen botanischen Garten haben, den man den Gemüsäckern zwischen Ramsdorf und Wenigen Jena[3]) nicht gleichsetzen kann, denn er ist nicht so groß, auch habe ich keinen Meerrettig darin gesehen; die Häuser dagegen den Ramsdörfern und Wen. Jenenern Häusern (keines der letztern ausgenommen)[4]) ziemlich gleich. Die Fluren umher sind übrigens recht artig und besonders ein Spazierort Grünsperg beneidenswürdig. — Roth werde[a]) schwerlich mehr zum Universitätsleben sich entschliessen können; unser eins sieht Ihrer fernweitigen Bestimmung über mich mit Zuversicht sowie mit Geduld entgegen. Ihren Gruß: Vale interim, dehne ich auf alle unsere Interimisticität aus. . . .

Ihr

Hgl.

Ist denn Fuchs bei Ihnen? Daß Sie mir von ihm einen Gruß ausrichten.

D. 6 Sept.

Gestern Abend war Fuchs[5]) hier; das interessanteste, was

a) corr. in Hl. aus 'wird'.

1) Paul Wolfgang Merkel, geb. zu Nürnberg 1756, gest. 16. Jan. 1820, von dessen Leben und Charakter der hier genannte Schwiegersohn Friedrich Roth eine anziehende Schilderung gegeben hat, die sich in den 'Kleinen Schriften' seines Bruders Karl Ludwig Roth 2, 271—289 gedruckt findet.

2) D. i. Haarzopf, catogan.

3) Beide Orte bei Jena auf der andern Seite der Saale.

4) Nämlich das Doberlein-Niethammersche.

5) Karl Heinrich Fuchs, bis dahin Landesdirections- und Consistorialrath in Bamberg, wurde unterm 21. Sept. 1809 zum protestant. Kirchenrath im Mainkreise ernannt: s. Reg.-Blatt.

ich (d. h. niemand als ich) von ihm hörte, war leider! daß Ihre Verhältnisse noch nichts weniger als berichtigt, Sie noch nichts weniger als satisfacirt seyen; was ich doch, in Folge des Schrittes, den Sie deßwegen thaten, und der ministeriellen Benehmung darauf, geschehen zu seyn hoffte. Ich kann nicht sagen, wie leid mir diß thut, einmal wegen der Sache, deren ganze Kette mit ihrem ersten und allen Ringen an Ihnen hängt; das andremal wegen Ihrer persönlichen Lage, die zwischen der Sache und dem, was Sie für Ihre Ehre zu fodern haben, gedrängt ist. — Das Ganze sieht mir um so verdächtiger aus, da Fuchs mir noch Weiler's Rede[1]) verschaffte, die boshaft seyn soll, aber zugleich es nur bis zum Wollen, zur Plattheit der Bosheit bringen kann. — Ich muß gestehen, daß ich nicht begreife, wie eines Theils ein Mensch die Unverschämtheit haben konnte, in diesem hämischen Tone und zwar unmittelbar in Gegenwart der höchsten Autoritäten zu sprechen; — zweytens wie er es drucken lassen durfte; drittens wie die Autorität eine solche Verletzung der Achtung gegen sie, einen Geist der ausgesprochenen Entgegensetzung gegen sie von einem Organ, das durchaus nur auf ihrer Seite stehend sich öffentlich darstellen darf, ungeahndet lassen darf. Daß das Ganze miserabel, platt, dürftig, matt ist, ist nicht als eine Entschuldigung oder Grund der Verachtung zu nehmen, sondern vielmehr fügt es zu dem hämischen noch den Beweis der allgemeinen Blödigkeit und Unfähigkeit hinzu.

Heute den 7. (denn dieser Brief ist noch liegen geblieben)

1) Kajetan Weiller (vergl. S. 172 A.) hat Schul- und andre Reden drucken lassen, 'Erbauungsreden für Studierende in höheren Klassen', 3 Thle. 1802—1804; 'Ueber die Nothwendigkeit, den Eintritt in die gelehrten Schulen und den Aufenthalt darin zu erschweren', 1801; 'Ueber den Unglauben, der in unseren Schulen gelehrt wird', 1802 u. s. w., zum Theil gesammelt in s. Kleinen Schriften Bd. 1 u. 2, München 1822. Welche seiner Reden hier gemeint ist, wüßte ich nicht zu sagen. Schon erwähnt wurde seine Schrift: 'Ueber den Geist der allerneusten Philosophie der Herren Schelling, Hegel und Comp., eine Uebersetzung der Schulsprache in die Sprache der Welt', 2 Thle. 1804 u. 1805.

fängt unſer mündliches Examen an; es iſt wegen Krankheit des Vorſtandes Paulus verſchoben worden, der zur Noth heute eine Stunde anweſend wird ſein können. — Kollega Heller's miſerable kleinliche Eitelkeit macht uns dabey ebenſo kleinliche faſt nicht Verdrießlichkeiten, ſondern Lächerlichkeiten. — A propos, noch iſt unſere eingegebene Preisliſte nicht ratificirt, kommt dieſe nicht bey Zeiten, ſo können wir die Preisaustheilung nicht vor den Ferien halten; ohnehin wird ſie auf beynahe Michaelis hinausfallen. Preiſe aus dem Franzöſiſchen und den Künſten hat Paulus (oder ich)[a] vergeſſen; wenn Sie dieſelben nicht etwa noch[b] hinzuſetzen, ſo können wir keine vertheilen.

Doch itzt muß ich definitiv dieſen Brief ſchlieſſen, der wie ich ſehe, Klagen oder Verdrießlichkeiten enthält, mit denen ich Sie am wenigſten behelligen ſollte, da Sie deren ohnehin genug haben; in Rükſicht auf mich übrigens betrachten Sie dieſelben nicht als etwas, das mich ſtark afficirte. Bewahre! höchſtens einen Augenblick; ich laſſe mich dasſelbe alsdenn nicht weiter anfechten und kann allem ganz geruhig zuſehen, was der Art um oder mit mir in die Quere geht; ich intereſſire mich dabey genau nur in ſoweit, als ich dabey etwas erwirken zu können glaube; das übrige geht mich nichts an, und ſo bin ich in der That im Ganzen vergnügt. — Leben Sie noch einmal recht ſehr wohl.

Ihr Hgl.

76.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg den 4 Oct. 1809.

Endlich theuerſter Freund, ſind unſere Examina und Preisaustheilung vorbey: wir ſind hier wohl die Lezten im König-

---

a) ‚oder ich' eingeſchaltet Hſ. — b) ‚noch' Hſ.

reiche; nächstens erhalten Sie den Schüler-Katalog mit meiner Rede[1]); diese enthält eine Lobpreisung des Studiums der alten Literatur, freylich ziemlich im allgemeinen gehalten, da eine öffentliche Schulrede das Recht und die Nothwendigkeit von Gemeinplätzen enthält, auch weil die zerstreuenden heillosen Amtsgeschäfte dieser Zeit einem keinen ordentlichen Gedankenzusammenhang erlauben. Jetzt haben wir zwar Ferien, aber den größten Theil derselben habe ich noch mit dergleichen Dingen zuzubringen: ich habe das Verdrießliche der Verbindung eines Geschäfts und eines gelehrten Amts nun erst recht erfahren; ist man bloßer Geschäftsmann, gut — so läßt man die Gelehrsamkeit einstweilen linker Hand liegen und kommt etwa in horis subsecivis daran als zu einem Genusse; aber wenn Lehrergeschäft zugleich mit jenem Amte verbunden ist, so läßt keines das andere in Ruhe; man hat den Kontrast immer vor Augen, der sich zwischen jenem und den unseligen Formalitäten erzeugt. In Frankreich haben Lyceen, Gymnasien einen Proviseur, der zwar ein Gelehrter, aber ganz nur das Äußere der Amtsführung zu besorgen hat, und die Lehrer sind damit verschont; und jener hat dann vollkommene Zeit und Ruhe, sich für jede Lumpität durch alle die unseligen Formalitäten und Drängungen verschiedener Behörden hindurchzuschlagen. — Doch mein letzter Brief war schon ein solcher Querulus-Brief, daß ich itzt nicht wieder von vorne anfangen will. Unsere Bauhoffnungen sind nicht erfüllt worden; seit es anfangt kalt zu werden, leide ich fortwährend an Rheumationen und habe meine Rede mit Zahnschmerzen und geschwollenem Backen gehalten, denn die Zugluft auf meinem Zimmer ist zwar fähig, einer Äolsharfe angenehme Töne zu entlocken, aber mir nur Plage zu machen; für die andern Schullokale ist dringende Hilfe nöthig, damit die Lectionen angefangen werden können; aber dieselben sind der Stiftungs-

1) Gehalten am 29. September, s. H.s Vermischte Schriften, Werke 16, 133–147.

administration des Unterrichts noch nicht einmal überwiesen, so daß Niemand sich der Sache recht annimmt . . . .

Altorf ist also aufgehoben; man erzählte noch kurz vorher hier, daß Sie für eine theologische Specialschule bestimmt haben, und der Plan hierzu, und dagegen die Proposition einer Errichtung einer protestantisch-theologischen Facultät zu Landshut, wovon H. Geh. v. F.[1]) stimme, beyde dem Minister vorgelegt worden seyen. — Weilers Rede und eine Bitte desselben bey Ihnen macht überhaupt viel Gerede unter den Subalternen, die von einer ohne Sie gehaltenen Schulsections-Sitzung zu erzählen und von einem baldigen neuen Schulplan viel zu sprechen wißen. — Wenn Sie den Karten stehen laßen, so gehe ich nach Holland, wo mir vor kurzem eine Hofnung aufgethan worden ist[2]); ich will dieser Tage dahin antworten und die angebotene Verwendung eines Freundes nicht ausschlagen, laße aber natürlich alles ganz auf Ihnen beruhen. — Koppen soll nach München kommen und nächstens hier durchreisen. Ist an jener Sage etwas? Übrigens könnte man wohl lieber nach Holland als nach Landshut gehen mögen. — In dem Reskript, Altorf betreffend[3]), habe ich bemerkt, daß für die Theologen nur die zwey Fälle angegeben sind, entweder eine Universität, bey der sich bereits eine theologische Fakultät befindet, oder an der eine leicht errichtet werden könne; die theologische Specialschule schiene damit beseitigt. Wenn es Gottes Willen ist, haben wir bald, vielleicht itzt schon den Frieden[4]), und der erste Fall wird dann vollends von Erlangen ausgesprochen werden[5]).

Ferien haben wir nun zwar wohl, auch Ihre freund-

1) Geh. Rath von Zentner, Vorstand der Section für öffentliche Unterrichts- und Erziehungsanstalten.

2) S. oben S. 239.

3) Die Auflösung der Universität Altdorf betr., unterz. von Hr. Montgelas, 24. Sept. 1809, im Reg.-Bl. des J.

4) Wiener Friede vom 14. October.

schaftliche Einladung habe ich, zu Ihnen nach München zu kommen, — aber unter anderem kein Geld dazu; von den letzten zwey Monaten haben wir keine Besoldung eingenommen; ein anderes Geschäfte wünschte ich auch endlich vorzunehmen und auszuführen, nemlich eine Frau zu nehmen oder vielmehr zu finden!! Was sagen Sie dazu? Wäre nur die beste Frau hier, ich würde nicht ruhen, sie zu bitten, daß sie sich dazu verstünde, mir eine zu verschaffen; denn zu jemand anderem hätte ich diß Zutrauen nicht, am wenigsten zu mir selber. — Ich bin nächstens 40 Jahre alt, und ein Schwabe; ich weiß daher nicht eigentlich, ob ich nicht geschwind vorher noch, eh ich es ganz werde, diesen Schritt zu thun habe, weil es nachher nicht mehr erlaubt wäre; oder aber ob sich bereits die Wirkung der schwäbischen 40 Jahre bey mir äussert . . . .

— Der besten Frau küsse ich tausendmahl ihre schönen Hände. — Gott möge und wird sie nach ihrem Verdienst 10mal länger erhalten, als jene Septem, deren Tod wir neulich hier vernommen und von der einige hier die Hypothese aufgestellt haben, daß der Teufel sie geholt habe[1]).

Leben Sie wohl, mögen alle Wolken des politischen Schulhorizonts zerstreut seyn und ein reines Empyreum werden, lassen Sie mich auch zuweilen durch eine Ritze hineinblicken, um mein Thun nicht sowohl, als meine Hoffnungen oder Besorgnisse orientiren zu können, und erhalten Sie sich uns allen.

Ihr Hgl.

1) Vermuthlich Frau Karoline Schelling, gest. zu Maulbronn am 7. Sept. 1809. Vgl. jedoch den Brief des über ihren Verlust untröstlichen Gatten an Luise Gotter. Aus Schellings Leben 2, 171.

77.

Hegel an van Ghert.

[Antwort auf Nr. 74.]

Nürnberg den 16 Dec. 1809.

Hochgeschätzter Herr und Freund!

. . . . Die Katastrophe von Jena hatte meine Verhältnisse auf jener Universität allerdings zerstört, und mich genöthigt, eine Beschäftigung zu übernehmen, die mir eine augenblickliche Hülfe verschaffte, und es erlaubte, die Zeit besserer Aussichten abzuwarten. Ich bin nun seit einem Jahre Rektor und Professor der philosophischen Wissenschaften am hiesigen Gymnasium, mit ungefähr 1100 fl. Besoldung, wodurch für die nächste Nothwendigkeit des ökonomischen Bedarfs gesorgt ist. Ich hatte eine Hoffnung, durch die neuern politischen Veränderungen eine Gelegenheit zu einer Lehrstelle auf einer Universität zu erhalten; inzwischen hat sich jedoch noch nichts darüber entschieden. — Sie werden nach Ihrer Theilnahme an meinem Schicksale hieraus gern ersehen, daß dasselbe bisher wenigstens nicht so schlimm als Sie gefürchtet, und erträglich war. Meine Amtsbeschäftigung hat zwar eine heterogene Seite, liegt jedoch meinem eigentlichen Interesse für Philosophie in ihrem strengen Sinn ganz nahe, und ist zum Theil wirklich damit verbunden.

Ich könnte übrigens nicht anders, als meiner gegenwärtigen Lage diejenige vorzuziehen, zu welcher Sie mir eine Aussicht zu eröffnen und Ihre Verwendung anzubieten die Freundschaft haben. — In Ansehung der Sprache, in der die Kollegien auf holländischen Universitäten zu halten gewöhnlich ist, so würde diß in lateinischer Sprache, wenigstens im Anfange, geschehen müssen; wenn die Gewohnheit es erlaubte, hiervon abzugehen, würde ich mich bald in der Landessprache auszudrücken suchen; denn ich halte es an sich für wesentlich zur wahrhaften Aneignung einer Wissenschaft, daß man die-

der und vor dem einfachen Selbst der Nothwendigkeit, das auch sie wie die Lebendigen, die an sie geknüpft sind, zermalmt; — in dem Mitleiden mit diesen, die es zugleich als Dasselbe mit sich selbst weiß, ist für es nur der unthätige Schrecken dieser Bewegung, das eben so hülflose Bedauern und als Ende die leere Ruhe der Ergebung in die Nothwendigkeit, deren Werk nicht als die nothwendige Handlung des Charakters und nicht als das Thun des absoluten Wesens in sich selbst erfaßt wird.

Auf diesem zuschauenden Bewußtseyn als auf dem gleichgültigen Boden des Vorstellens tritt der Geist nicht in seiner zerstreuten Mannigfaltigkeit, sondern in der einfachen Entzweiung des Begriffes auf. Seine Substanz zeigt sich daher nur in ihre zwei extremen Mächte aus einander gerissen. Diese elementarischen allgemeinen Wesen sind zugleich selbstbewußte Individualitäten, — Helden, welche in eine dieser Mächte ihr Bewußtseyn setzen, an ihr die Bestimmtheit des Charakters haben und ihre Bethätigung und Wirklichkeit ausmachen. — Diese allgemeine Individualisirung steigt, wie erinnert, noch zur unmittelbaren Wirklichkeit des eigentlichen Daseyns herunter und stellt sich einer Menge von Zuschauern dar, die an dem Chore ihr Gegenbild oder vielmehr ihre eigne sich aussprechende Vorstellung hat.

Der Inhalt und die Bewegung des Geistes, der sich hier Gegenstand ist, ist bereits als die Natur und Realisirung der sittlichen Substanz betrachtet worden. In seiner Religion erlangt er das Bewußtseyn über sich, oder stellt sich seinem Bewußtseyn in seiner reinern Form und einfachern Gestaltung dar. Wenn also die sittliche Substanz sich durch ihren Begriff, ihrem Inhalte nach, in die beiden Mächte entzweite, die als göttliches und menschliches, oder unterirdisches und oberes Recht bestimmt wurden, — jenes die Familie, dieß die Staatsmacht, — und deren das erstere der weibliche, das andere der männliche Charakter war, so schränkt sich der

selbe in seiner Muttersprache besitzt. — Eines wichtigen Umstandes thun Sie Erwähnung, der in Holland herrschenden Gleichgültigkeit oder Abneigung gegen Philosophie, besonders gegen deutsche. — Es käme hierbei näher darauf an, zu wissen, ob Philosophie wenigstens als allgemeines Erforderniß zur Bildung und zum Studium überhaupt angesehen wird, und für die Einleitung und abstracte Grundlage der übrigen Wissenschaften gilt, und ob deren Studium, als von propädeutischem Werthe, vorgeschrieben ist. In sofern sie auf ein selbstständiges und sogar das höchste Interesse Anspruch machen kann, muß der Lehrer ohnehin allenthalben zugeben, daß sie nur für wenige diesen Werth hat. Je objectiver die Form ist, welche die Wissenschaft der Philosophie überhaupt gewinnt, desto unbefangener und anspruchsloser wird ohnehin ihre Gestalt, und desto fähiger, es dem Empfangenden zu überlassen, sie in der bloßen Bedeutung eines Mittels und Eingangs, oder aber in ihrem vollen Werthe zu nehmen, was auch in Deutschland nur bei dem geringeren Theile von Individuen der Fall seyn wird. — Zum voraus wüßte ich doch, daß ich an Ihnen einen warmen und treuen Freund der Philosophie fände, und es wäre sehr angenehm für mich, in Ihrer Nähe zu seyn. — Eine nähere Hoffnung, auf einer deutschen Universität eine Lehrstelle zu erhalten, würde mich in Ansehung der Wahl in Verlegenheit setzen.

Was die Fortsetzung meines philosophischen Werkes betrifft, nach der Sie sich theilnehmend erkundigen, so habe ich nur unterbrochen daran arbeiten können. — Für Ihr gütiges Anerbieten, in Ansehung eines Verlags in Amsterdam sich bemühen zu wollen, bin ich Ihnen sehr verbunden, und behalte mir vor, von Ihrer gütigen Erlaubniß, mich darüber an Sie wenden zu dürfen, im Nothfalle seiner Zeit Gebrauch zu machen.

Ich schließe mit der wiederholten Bezeugung meiner Freude über Ihr Wohlergehen und Ihr gütiges Andenken an mich; ich wünsche stete Fortdauer des erstern und bitte Sie

um gütige Fortsetzung des andern, und bin mit der grösten Hochachtung

Ihr, hochgeehrtester Herr und werthester Freund,

gehorsamster Diener und Freund
Rektor und Professor
Hegel.

[Nach dem Druck in Verm. Schriften 2, 475—477.]

78.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg den 21 Dec. 1809.

Was ist es, theuerster Freund, was dieses lange Stillschweigen, das Sie sowohl brieflich als reskriptlich beobachten, verursacht? . . .

Gegenwärtig gibts eigentlich nicht viel zu schreiben. Bekanntlich ist unsere Unterrichts-Stiftungs-Administration aufgelöst, da es wegen Unzulänglichkeit des Fonds zur normalmäßigen Erhaltung eines Administrators geschehen, so liegt darin zunächst keine Aussicht zu einer zu Stande kommenden[a]) Erhöhung desselben. Zugleich ist, dem Vernehmen nach, dem Administrator das Handwerk gelegt worden, eingehende Kapitalien — in vorausgesetzter Abrechnung gegen das, was von drinnen heraus auf uns verwendet werden sollte — zu unserer Besoldung aufzuwenden; so hat derselbe erklärt, daß er von nun an uns nichts mehr ausbezahlen könne; dabey ist soviel einzusenden von ihm verlangt, daß alles vielleicht in zwey Jahren eingehende zur Noth dafür kaum hinreichend seyn würde. So sind wir auf dem Trocknen; um so näher aber müssen wir auch die Hülfe glauben.

Die Lectionen konnten wir doch noch anfangen, indem den Tag vor der Eröffnung des neuen Kursus Holz gefahren und

a) zu kommenden Hf

die Öfen verstrichen wurden .... Das Innere unserer Anstalt ist in besserem Gedeyhen; Gott wolle nur die bestehende Organisation derselben erhalten, und insofern diß so sehr mit Ihrer Person zusammenhängt, so müssen wir wünschen, daß Sie gerechte Empfindungen diesem Zwecke aufzuopfern geneigt seyn mögen ....

Der Kronprinz wird heute erst hier erwartet[1]); ich hatte diesen Brief früher angefangen und wollte noch warten, ihn mit Neuigkeiten über dessen hiesigen Aufenthalt, etwa in Rücksicht auf Schulen anfüllen zu können; da aber morgen der Postwagen abgeht, so will ich nicht länger anstehen, eine kleine Probe von der bekannten Waare hiesiger Industrie mit abgehen zu lassen. — Die gut stilisirte weitläufige Erzählung von den Unterhaltungen des Kronprinzen und noch mehr des Schulvorstandes in Bamberg, die in hiesiger Kreiskorrespondenz enthalten war, werden Sie gelesen haben. Schwerlich wird von hier aus soviel davon erzählt werden. — Was noch von alten Gemählden als Staatseigenthum hier ist, ferner die Producte hiesigen Kunstfleißes sind zusammen rangirt worden. Die Frauen lassen sich Hofkleider machen; wir andern, wenn wir sollten präsentirt werden, sind noch nicht uniformirt; überhaupt sieht ein Theil meines Korps ziemlich gichtbrüchig aus, wie es Schulmännern geziemt, und die schwarzen Kleider mit den weissen Handschuhen, die unter denselben gewöhnlich sind, sind dazu vielleicht am passendsten, ob wir schon also aufziehend ziemlich einer Todtengräberprocession ähnlich sehen.

Man trägt sich hier mit dem bevorstehenden Untergang unseres vaterländischen Rahmens, so daß wir aus einem Lande seyn werden, das nicht mehr existirt, unsere lieben Landsleute aber in einen solchen Dusel gerathen mögen, daß sie von ihrem

1) Die bairische Nationalzeitung in München meldet unter dem 14. Dec. 1809 die Abreise des Königs nach Paris und die des Kronprinzen nach Bamberg. Er kam am 27. Dec. nach Nürnberg und verweilte daselbst bis 1. Jan. 1810. Priem, Gesch. der Stadt Nürnberg S. 333.

Verluſt lange werden herumgetrieben werden, ſich zu ſuchen, ohne ſich finden zu können. Denſelben wird die Scheidung des linken und rechten Neckarufers wunderſamer vorkommen, als K. Napoleons Ehescheidung, wodurch derſelbe ſich in die Ungunſt und Miskredit aller hieſigen Frauen geſetzt hat.

P. S. Der Poſtwagen iſt verſäumt worden; ich laſſe alſo dieſen Brief einſtweilen vor ſich abgehen, denn es iſt ſchon gar zu lange, daß ich nicht in Communication mit Ihnen geweſen. Der Kronprinz iſt geſtern Abend um 9 Uhr hier eingetroffen.

Geſtern erfuhr ich zufälligerweiſe, daß der Generalbericht über das Studienweſen vom hieſigen Generalkommiſſariat noch nicht! nach München abgegangen iſt!!

Leben Sie einſtweilen recht herzlich wohl und machen Sie der beſten Frau tauſend verehrendſte Empfehlungen von mir.

Ihr getreuſter Hgl.

Nürnberg 28 Dec. 1809

1810.

79.

Hegel an Niethammer.

Seiner Hochwohlgebohrn
Herrn von Niethammer
Königl. Ober Schul- und Kirchen-Rath
in München.

Nürnberg 15. März 1810

Ihr letzter freundſchaftlicher Brief hat mir nicht nur an und für ſich die große Freude gemacht, wieder einmal Nach-

richt von Ihnen zu erhalten, sondern die noch größere, die er gibt, sie selbst persönlich hier zu sehen . . . .

D. 16. März. Nachdem ich diß geschrieben, erhalte ich wieder einen zweyten Brief von Ihnen. Die Aufträge werden auf der Stelle besorgt. In diesem äussern Sie mehr Hoffnungen für Verbesserung unseres Zustandes. . . . Sie schreiben daß Ihnen das Realinstitut sehr am Herzen liege, — vielleicht weil man sagt, daß Eltern die schwächlichen und misgestalteten Kinder am meisten lieben. — Dem Schubert[1]) werde ich den von Ihnen ertheilten Trost mitzutheilen nicht ermangeln; auch solcher irdischer Trost wird ihm noch wohlthun neben dem himmlischen, den er bei den Pietisten zu suchen anfängt und, Gott stärke ihn! vielleicht erst in der Alleinseligmachenden findet. Kanne war mehr sthenisch verrückt, als ich ihn kannte; ob er seit einem halben Jahre, daß ich ihn nicht mehr kenne, nemlich von dem Tage seiner Hochzeit an, an welchem er ein paar Stunden nach der Trauung auf 8 Tage davon lief, sich nachher doch wieder mit seiner Frau aussöhnte[2]) — viel gebessert hat, weiß ich nicht. Paulus ist daher der Gesinnung, daß noch einiges tüchtige erforderlich sey, damit hier die Idee nicht durchs Persönliche vollends vor die Hunde gehe, da sie ohnehin vom materiellen bisher nicht getragen worden. — Doch das Alles werden Sie bei Ihrer Hieherkunft am besten mit eigenen Augen sehen!

Bei der Alleinseligmachenden fällt mir bey, daß wir uns über die alleinseligmachende Münchner Bestialität freylich genug gewundert haben[3])! Wenn es mein Beruf gewesen wäre,

1) Professor am Realinstitut, s. S. 229.

2) S. oben S. 233.

3) Ueber die Hetzereien der sogenannten Patrioten unter Führung Christophs von Aretin gegen die Protestanten und Fremden, und die von den Fanatikern gegen Jacobi, Feuerbach, Thiersch verübten 'Bübereien' (Wort des Königs Max) seit Frühjahr 1810 bis zum Mordanfall auf Thiersch in der Carnevalszeit 1811, 28. Febr., s. Friedrich Thierschs Leben, herausgegeben von Heinrich Thiersch, 1, 73—92, und Anselm v Feuerbachs Leben und Wirken 1, 197—204; ferner Jacobs, Personalien

etwas darüber zu ſchreiben, ſo hätte ich demonſtrirt, daß dieſe Menſchen, die dieſen Lärm der Niederträchtigkeit machten, weder Eſel, noch Ochſen, noch Schaafe, noch Füchſe u. ſ. f. ſind, denn alle dieſe Thiere haben in der beſondern Art von Dummheit und Rohheit, die ihnen zukommt, eine gewiſſe Konſequenz und Ordentlichkeit: ſondern daß ſie Schweine ſind, deren Natur iſt, Verſtand und Dummheit, Unwiſſenheit und Unverſchämtheit, Schuftigkeit und Feigheit, Pfiffigkeit und Plattheit, Oſten und Weſten, ohne Scheu ganz ſauiſch durcheinander zu wühlen, und ein Chaos von Moraſt und Geſtank hervorzubringen, daß diejenigen, gegen welche ſie ihren Pfuhl anrichten, ſich alle Sinne beleidigen müſſen, wenn ſie dieſem Säubrey etwas anhaben wollen. Man könnte diß jenen als eine Liſt und Verdienſt anrechnen, wenn es nicht die natürliche Natur des Koths wäre, es zu erſchweren, ſich damit zu befaſſen. — Das neueſte, was wir hier wiſſen, iſt das Gebot des Schweigens und die Sage, daß das Stadtgericht die Klage anzunehmen abgelehnt habe. Übrigens zeigt jenes itzt erſt eintretende Gebot, das neuliche Edikt, ohne Vorwiſſen nicht in auswärtige gelehrte Geſellſchaften zu treten, viele im Laufe des Sommers hier gehabte Spuren, daß jene Beſchuldigungen an den hohen Orten graſſirt haben, — der Neid vornemlich aller (wenn diß nicht zu viel geſagt iſt) Geſchäftsmänner gegen die Akademiker, vornemlich gegen eine gewiſſe demüthigende Überlegenheit der angegriffenen Klaſſe, — überhaupt eine gewiſſe Manier, einem erhobenen auch wieder etwas zu gönnen, das ihn deprimirt oder deprimire, — alles diß, ſage ich, läßt wohl vermuthen, daß mit jenem Gebote des Stillſchweigens die Sache wohl weniger oder mehr aus ſeyn könnte, ernſtliche Konſequenzen, die im Verhältniſſe zum vorhergehenden ſtünden, wenige bevorſtehen, und, da man itzt von der Sache genug gehabt und gehört, ſie wie ein Spaß und Seguade

und den Artikel von Regel über Jacobs in der Allg. D. Biographie 13, 605 f.

vorbey sei, welche ernsthaft zu nehmen weiterhin Langeweile machen u[illegible] eigentlich das Interesse verderben würde, das man früher etwa daran gehabt[1]).

Da nun auch der Minister zurükkommen soll, so haben wir über vieles baldige Aufschlüsse zu erwarten; welche Bewandniß es mit der Katastrophe, die der Stiftungs-Section bevorstehen sollte, hat, davon weiß man hier das bestimmtere nicht. Soviel ist versichert worden, daß sie damals den Befehl erhalten, ihre Rechnungen zu stellen, und es stehe ihr eine Auflösung bevor; diß beydes sey sicher; aber daß von Prävarikationen die Rede gewesen, ohnehin solche infame Ausstreuungen, daß Herr v. H. gehängt werden soll, haben sich verlohren[2]). — Es ist zu wünschen, mehr als irgend etwas, daß diese bisherige Manier in Verwaltung des Stiftungsvermögens, von formeller Strenge und tabellarischer Ordnungspedanterie, bey materieller Unrechtlichkeit und Beraubung und kompleter Unordnung der Sache, endlich cessire. — In Ansehung der einzigen Ausgabe, die hier bey uns vorkommt, der Besoldung leben wir von der Hand in den Mund; jede Rate, die wir erhalten, danken wir gewissermassen dem Zufall, und bey jeder, die der Administrator bezahlt, hat er die Wahrscheinlichkeit, vielleicht in sechs Monaten nichts bezahlen zu können. In Anspach ist's noch ärger. Ich weiß nicht, wie es in Ulm steht. Läßt man die Sache der katholischen Anstalten auch so hängen, wie diese? und zwar müßten zur Vergleichung die Zustände neu eingerichteter, etwa in Passau, Tyrol genommen werden. — Vor einigen Monaten sah ich mit Neid, daß die so wohl verdiente Universität in Innspruck, von der einige Professoren von den Dächern und auf den Strassen den Aufruhr predigten[3]), — das Universitätssiegel

1) Wie wenig dies der Fall war, zeigte der spätere Mordanfall auf Thiersch.

2) Vorstand der Ministerial-Stiftungs- und Communal-Section war Ferd. Freiherr von Hartmann.

3) Im tiroler Aufstand gegen Baiern und Franzosen 1809.

feyerlichſt zu ihrer Beſtätigung zugeſchikt erhielt; ich hier habe noch kein Amtsſiegel.

Da Paulus ſich der Schulgeſchäfte zu entſchlagen wünſcht, übertrug er mir hieſige Ausmachungen derſelben, auſſerdem auch ſeine Tochter; ich bin aber der Mann weder zu den einen noch zur andern. — Von München hat ein Profeſſor an einen hieſigen geſchrieben, die Profeſſoren an den Anſtalten von dort, Augsburg und hier ſollen eine Erhöhung des Gehalts und den Rathsrang erhalten, der letztere Artikel macht mir auch den erſtern verdächtig; ich bat die, ſo mir es erzählten, ſtill davon zu ſeyn, um uns nicht lächerlich zu machen.

In Ihrem nächſten, und hoffentlich baldigem, hoffe ich den Tag Ihrer Ankunft fixirt zu finden. Die Zeit Ihres Aufenthalts wird nicht unter 4 Wochen ſeyn können, nach den vielen Sie erwartenden Geſchäften. Ohnehin bekommt Ihre Baulſt, die nicht eingeroſtet ſeyn wird und ſich ſeitdem nur an Büreaus exercirte, hier einen großen Spielraum; und in der That bin ich verſichert, daß die hieſigen Planmacher mit etwas allſeitigem nicht überein und zu Stande kommen, daß eine höhere an Ort und Stelle kommende Autorität durchaus nöthig iſt, um es zu einer feſten Entſcheidung zu bringen, und zu einer durchgreifenden Herrichtung, denn tritt eine ſolche nicht ein, ſo wird [nur] für die nächſten Bedürfniſſe geſorgt; die höheren Autoritäten meynen, es ſey alles und ſelbſt drüber geſchehen, und ein Viertel oder die Hälfte bleibt im alten Schutt liegen, der ſich ſeit hundert Jahren gemacht hat, und an deſſen Wegräumung[a]) man vor hundert Jahren wieder nicht kommt.

Es erzählte einer, eine hübſche Frau habe ihn angeſehen; der andere erwiederte: da ſchien die Sonne auf einen Miſthaufen. — Durchlaufen Sie das Stück von Thierkreis ſchnell, das Sie noch hinter ſich zu bringen haben, um aus dem Zeichen des Schweins herauszukommen, und Ihr Zeichen, das

a) Hſ. hat an durch das Siegel verletzter Stelle nur 'Weg' —

des Pelicans, zu erreichen, der ſich die Bruſt aufreißt, um ſeine Jungen zu tränken, die wir hungrig und durſtig genug, wie auch Miſthaufens genug ſind. In letzterer Qualität haben Sie nicht nöthig unſere Sachen vollends zur Fäulniß zu bringen, denn ſie ſind ſchon ſelbſt ſo weit, und Ihre Wirkung wird daher nur die erfreulichere der Befruchtung und des Hervortreibens ſeyn. In der Qualität, als Ihre Jungen, die ihr Leben Ihrem Blute danken, das Sie fortwährend für uns ſich wenigſtens wohl ins Angeſicht gieſſen, — ſehnen wir uns mit unausſprechlicher Sehnſucht, unſern kindlichen Dank und Verehrung Ihnen zu bringen . . . .

Ihr

Hgl.

80.

Windiſchmann an Hegel.

Karl Hieronymus Windiſchmann, geb. 1775 zu Mainz, geſt. 1839 in Bonn, ſtudierte in Würzburg Medicin und Philoſophie, war 1798—1801 praktiſcher Arzt in Mainz, dann Hofmedicus des Kurfürſt-Erzkanzlers von Dalberg in Aſchaffenburg und wurde 1818 an die neu errichtete Univerſität Bonn als Profeſſor der Philoſophie berufen. (N. Nekrolog der Deutſchen, Jahrg. 1839.)

Aſchaffenburg den 27. April 1810.

Verehrter Freund!

So darf ich Sie wohl nennen, weil mir erſteres wirklich Ernſt iſt und letzteres wohl ausgeſprochen werden darf, wenn man findet, daß man längſt im weſentlichſten eins iſt. Ich wollte Ihnen dies und mehreres lange ſchon ſagen, habe einmal auch ſchon durch Schubert mit Ihnen geredet (wiewohl ich ungewiß bin, ob er meinen Gruß und Auftrag entrichtet): immer jedoch mogte ich es mir nicht zutrauen, daß ich etwas beſäße, welches werth wäre, Ihnen eröfnet zu werden. Nun aber haben Sie mir durch den freundlichen Gruß, den mir

Hr. Brendel gebracht, Muth gegeben, Ihnen zu schreiben, wozu mich dann noch etwas anderes drängt. Ich befinde mich nämlich seit 14 Tagen etwa in einem der schlimmsten Gemüthszustände, worin ich durch einen fast apoplektischen Anfall gesetzt worden. Meine ohnehin drükende Lage ward mir dadurch erst zum Fels auf der Brust: eine tiefe Hypochondrie und fast halbe Lähmung hatte sich meiner bemeistert, alles, was ich getrieben und geschrieben, ekelt mich an, am wenigsten mögte ich eine Arbeit, von der ich Ihnen noch sprechen werde, unternommen haben. Dieses leidige Wesen muß ich los werden und ich kann es nicht gründlicher, als wenn ich alles andre mit Macht wegschleudernd mich allein wieder der Wissenschaft hingebe und nun aufs neue das System der Wissenschaft[1]) studierend, nicht länger zaudere auch mit dessen Urheber mich zu besprechen und von ihm nach seinem ernsten und klaren Verstande zu vernehmen, ob er das, was ich hier andeüten will, wehrt achtet, daß es ausgeführt werde, oder nicht. In jedem Falle werden Sie mich heilen, wenn Sie mir die Wahrheit unumwunden sagen: denn Sie glauben nicht, wie tief ich fühle, daß ich so wenig nüzliches gethan und thun können, und wie sehr ich wünschte, alles Studium wieder von vorne anzufangen, um es nun mehr zu meiner Zufriedenheit zu treiben.

Das Studium Ihres Systems d. W. hat mich überzeügt, daß dieses Werk einst, wann die Zeit des Verständnisses kommt, als das Elementarbuch der Befreiung des Menschen angesehen werden wird, als der Schlüssel zu dem neüen Evangelium, von dem Lessing weißagte. Sie verstehen natürlich, was ich hiemit sagen will, aber erkennen Sie auch, was mir dieses Werk (nicht als Schrift, sondern als Werk) ist und daß es wenige so in der Tiefe empfunden haben. Ich wollte dies laut und öffentlich sagen und konnte es nur andeüten, da man

1) Hegels Phänomenologie des Geistes. System der Wissenschaft. Erster Theil 1807.

vorher vielformige und in seinen Bestimmungen schwankende Götterkreis auf diese Mächte ein, die durch diese Bestimmung der eigentlichen Individualität genähert sind. Denn die frühere Zerstreuung des Ganzen in die vielfachen und abstrakten Kräfte, die substantiirt erscheinen, ist die Auflösung des Subjekts, das sie nur als Momente in seinem Selbst begreift, und die Individualität ist daher nur die oberflächliche Form jener Wesen. Umgekehrt ist ein weiterer Unterschied der Charaktere, als der genannte, zur zufälligen und an sich äußerlichen Persönlichkeit zu rechnen.

Zugleich theilt sich das Wesen seiner Form oder dem Wissen nach. Der handelnde Geist tritt als Bewußtseyn dem Gegenstande gegenüber, auf den es thätig und der somit als das Negative des Wissenden bestimmt ist; der Handelnde befindet sich dadurch im Gegensatze des Wissens und Nichtwissens. Er nimmt aus seinem Charakter seinen Zweck und weiß ihn als die sittliche Wesenheit; aber durch die Bestimmtheit des Charakters weiß es nur die Eine Macht der Substanz, und die andere ist für ihn verborgen. Die gegenwärtige Wirklichkeit ist daher ein Anderes ansich und ein Anderes für das Bewußtseyn; das obere und das untere Recht erhalten in dieser Beziehung die Bedeutung der wissenden und dem Bewußtseyn sich offenbarenden, und der sich verbergenden und im Hinterhalte lauernden Macht. Die Eine ist die Lichtseite, der Gott des Orakels, der nach seinem natürlichen Momente aus der Alles beleuchtenden Sonne entsprungen, Alles weiß und offenbart, — Phöbus, und Zeus, der dessen Vater ist. Aber die Befehle dieses wahrredenden Gottes und seine Bekanntmachungen dessen, was ist, sind vielmehr trügerisch. Denn dieß Wissen ist in seinem Begriffe unmittelbar das Nichtwissen, weil das Bewußtseyn an sich selbst im Handeln dieser Gegensatz ist. Der, welcher die räthselhafte Sphinx selbst aufzuschließen vermochte, wie der kindlich Vertrauende, werden darum durch das, was der

mir die Aufnahme meiner ganzen Rezension verſagte (dies war's, was ich durch Schubert Ihnen melden ließ) und ſo die Anſicht der Sache unvollendet da ſteht[1]). Ich lege Ihnen darum die bei mir zurückgebliebenen Betrachtung der Vorrede und der Bedeütung des ganzen Werkes bei, um ſo mehr, da in dem neüeſten philoſophiſchen Stük der Heidelb. Jahrb. S. 149 ein mir unbekannter Dr. Bachmann[2]) meiner ſo unbillig gedenkt, daß ich nämlich meine guten Gründe gehabt haben müßte, über jene Vorrede zu ſchweigen. Ich habe eine Notiz nach Heidelberg geſandt, worin ich mich hierüber erkläre und gerade zu ſage: der Kaltſinn gegen alles Philoſophiſche habe den Abdruck des Ganzen in Jena gehindert. Ich werde darüber Händel bekommen mit dem treflichen Mr. Eichſtädt[3]), das thut aber nichts, er muß es einmal wiſſen, denn es iſt nicht das einemal: die Rezenſion von Schelling hat man mir ganz willkürlich verſtümmelt und zerißen. Und dann regt mich jene leichtſinnige Verunglimpfung von Dr. Bachmann jezt empfindlicher an, wie ſonſt. Die beigelegten Blätter ſenden Sie mir bald mit Ihrem Urtheil davon zurük. Natürlich, daß meine Rez. überhaupt gründlicher ausgefallen wäre bei öfter wiederholtem Studium der Sache. Jezt glaube ich Sie zu verſtehen und halte an dieſem Verſtändniß als an einem beſonderen Troſt.

Die Arbeit, die ich Ihnen vorhin andeütete und nicht ohne Angſtgefühl betrachten kann, weil ſie meine Kräfte überſteigt, iſt eine ſeit mehreren Jahren fortgeführte, nun eben in ſchmerzlichen Wehen der Geburt begriffene Unterſuchung über Magie. Verhältniſſe dringen mir auch das unvollendete ab

1) W.s Recenſion über Hegels Syſtem der Wiſſenſchaft Th. 1 war ſchon im Februar 1809 in der Jenaiſchen Allg. Lit.-Z. erſchienen und füllt dort vier Nummern (31—34) vollſtändig aus: es iſt nur zu verwundern, daß die Red. ihr ſo viel Raum gewährte.

2) Karl Friedrich B., Privatdocent, ſpäter (1813) ord. Profeſſor der Philoſophie in Jena.

3) Herausgeber der Jenaiſchen Lit.-Z.

und wenn es dann nur noch ein 7 Monatskind ist, daß es wenigstens einigermaßen ausdauern und ein geringes wirken kann[1]).

An sich müßte eine solche Untersuchung mit Ihrer Phänomenologie des Geistes Hand in Hand gehen: jede andere Behandlung ist Materialsammlung. Was ich leisten konnte, werden Sie finden und gerecht beurtheilen. Alles stützt sich auf den Grundgedanken, daß Zeitliches, Endliches, Werdendes und wie es sonst genant wird, das in seiner Entwiklung, Erziehung und Selbsterkenntniß begriffene Ewige selbst ist und der unergründliche Geist in unendlichen und unendlich verschiedenen, aber aufs schärfste in sich selbst faßbaren[a]) Momenten sich individualisiren und gestalten muß, wodurch dann ebenso viele Arten des Einseitigen und der Bezauberung möglich und wirksam sind, welche alle auf dem Wege der Entwiklung des Geistes liegen und durch die Untersuchung ihre Erörterung finden müssen von der ersten vollen magischen Gewalt des Undurchdringlichen (der überall quellenden Natur) über den Menschen durch die Vereinzelung und Verwiklung der Momente hindurch bis zur Durchdringung, Verklärung und vollständigen magischen Gewalt des Geistes selbst, welche alle Bezauberung löst und das klare und freie Leben selbst ist. Daß in einer solchen Untersuchung das sonderlichste und verrufenste Zeüg vorkommt, welches eine große Gewandheit der Behandlung fodert, begreifen Sie leicht, so wie daß bei rechter Behandlung und Verständniß der Sache ein Großes heraus kommen müßte für die wahre Befreiung des Menschen von ihm selbst. Erwägen Sie nun, wie im Angesichte solcher Aufgabe mir das Herz bebt und ich nie anders als mit Angst an die Arbeit gehe, und doch mögte ich gerne nach meinen Kräften *etwas* thun, insbesondere zur Belehrung der Erzieher und der Aerzte.

a) 'aber — faßbaren' am Rand.

1) W.s 'Untersuchungen über Astrologie, Alchimie und Magie' erschienen erst 1813 in 2 Bänden.

der man in Paris leben kann, und darf auf diese Weise nun hier bleiben, so lange es mir gefällt — und es sonst gut ist . . Was ich diese Woche versäumen mußte, ist das vor einigen Tagen hier eröffnete englische Theater, wo vorgestern (und heute wieder) Hamlet vom berühmten Kemble gegeben wurde — Raumer der besonders die Theater approfondirt, war darin . . . .

Paris, d. 19. Sptbr.

. . . So kann man immer nicht ohne Sorgen, wenigstens nicht völlig seyn, daß die Briefe richtig anlangen, und es ist mir diß eine um so ernstlichere Sorge, als ich Dein Verlangen und Deine Aengstlichkeiten darüber kenne; aber solche Umstände, wie auch meine Unpäßlichkeit gehören zu der Menge von Zufälligkeiten, denen wir ausgesetzt sind und auf die wir gefaßt seyn müssen . . .

Seitdem habe ich denn wieder mancherley begangen oder befahren und besehen, doch mich dabey ausdrücklich vor zu großen Anstrengungen gehütet: — die Entfernungen hier sind sehr groß; wenn man einmal den Anblick der Straßen von Paris kennt, so wird das Gewühl langweilig, — es ist weit und breit dieselbe Menge Menschen, von wohlbesetzten Laden u. s. f. Die Einförmigkeit ist dieselbe wie in Berlin, nur anderer Art. Einige Gelehrte habe ich kennen gelernt und die große Manuscripten-Bibliothek besucht, — sie ist die bey weitem reichste in Europa. — Am Freytag werde ich einer Sitzung des Instituts, zu der mich Abel Remusat[1]) eingeladen (Académie des Inscriptions) beywohnen . . Gelesen, studirt habe ich viel — ganz unabhängig von meinem Unwohlsein; — ich hatte mir vorgenommen, in Paris etwas zu schreiben, um meinen Aufenthalt doch zu einem bestimmtern Zweck zu verwenden, — aber ich habe diß bald aufgegeben; sonst ist meine

1) Der berühmte Orientalist, † an der Cholera in Paris 1832.

Beweiſe davon Dank weiß. Sie haben die Güte gehabt, mit meiner ſchriftſtelleriſchen Arbeit ſich ſo gründlich beſchäftigen und dem Publikum eine ſo ausführliche Rechenſchaft abſtatten [zu] wollen, als die Jenaer Liter. Zeitung enthält. Bey philoſophiſchen Schriften weiß man — in unſern Zeiten am wenigſten, oder bekommt es nicht zu ſehen, ob ſie, ich will nicht ſagen, ein Publikum finden, ſondern nur einige Individuen, die ſich dafür intereſſiren und ihnen Aufmerkſamkeit widmen; um ſo ſchätzbarer iſt es mir geweſen, daß Ihnen meine Arbeit nicht gleichgültig war. Schubert hatte mir bereits ausgerichtet, was Sie mir über den Nichtabdruk Ihrer Bemerkungen zur Vorrede die Güte hatten ſagen zu laſſen; er hat aber wie es nun ſcheint, unterlaſſen, das was ich ihn bat, Ihnen darüber zu ſchreiben, auszurichten. Bey der Willkühr und Abſichtlichkeit, die bey der Direction jener Zeitung, ſowohl gegen die Schriftſteller als im Verhalten gegen die Mitarbeiter ſelbſt, ſo häufig durchblikt, iſt es mir mehr verwunderſam geweſen, daß ſo viel und ſo manches von der Recenſion aufgenommen worden. — Ich ſchicke Ihnen den mitgetheilten Theil der Recenſion der Vorrede hiemit wieder zurük, und danke Ihnen für dieſe Communikation, die mir ſchätzbar geweſen, und ſo vieles enthält, was recht gut wäre, wenn es oft vor dem Publikum geſagt würde.

Auf Ihr Werk, das Sie über die Magie unter Händen haben, bin ich recht ſehr begierig; ich geſtehe, daß ich es nicht wagen würde, mich an dieſe trübe Seite und Weiſe der geiſtigen Natur oder des natürlichen Geiſtes zu machen, und bin um ſo erfreuter daß Sie uns dieſelbe theils aufhellen, theils ſo manches vernachläſſigte und verachtete wieder aufnehmen und zu ſeinen Ehren bringen werden. — Aber zu keiner Arbeit mehr als zu dieſer gehört Geſundheit und eine heitere, und zwar feſte heitere Stimmung. Halten Sie ſich für überzeugt, daß an Ihrem Gemüthszuſtande, den Sie mir ſchildern, jene Arbeit Theil hat, — dieſes Hinabſteigen in dunkle Regionen, wo ſich nichts feſt, beſtimmt und ſicher

zeigt, allenthalben Lichtglänze blitzen, aber neben Abgründen durch ihre Helle vielmehr getrübt, verführt durch die Umgebung, falsche Reflexe werfen, als erleuchten, wo jeder Beginn eines Pfades wieder abbricht und ins Unbestimmbare ausläuft, sich verliert, und uns selbst aus unserer Bestimmung und Richtung reist. — Ich kenne aus eigner Erfahrung diese Stimmung des Gemüths oder vielmehr der Vernunft, wenn sie sich einmal mit Interesse und ihren Ahndungen in ein Chaos der Erscheinung hineingemacht hat, und wenn des Ziels innerlich gewiß, noch nicht hindurch, noch nicht zur Klarheit und Detaillirung des Ganzen gekommen ist. Ich habe an dieser Hypochondrie ein paar Jahre bis zur Entkräftung gelitten; jeder Mensch hat wohl überhaupt einen solchen Wendungspunkt im Leben, den nächtlichen Punkt der Contraction seines Wesens, durch dessen Enge er hindurchgezwängt und zur Sicherheit seiner selbst befestigt und vergewissert wird, zur Sicherheit des gewöhnlichen Alltagslebens, und wenn er sich bereits unfähig gemacht hat, von demselben ausgefüllt zu werden, zur Sicherheit einer innern edleren Existenz. — Fahren Sie getrost fort; die Wissenschaft, die Sie in dieses Labyrinth des Gemüths geführt, ist allein fähig Sie herauszuleiten und zu heilen. — Wenn es Ihnen möglich ist, so werfen Sie eine Zeitlang allen diesen Brast von sich; wenn Sie sich davon entfernt hielten, so werden Sie mit erneuter Kraft und mit größerer Macht über denselben, dazu zurückkehren.

Mit meiner weitern Arbeit geht es langsam in meinen itzigen Amtsverhältnissen: sie knüpfen sich nur zum Theil daran an: doch lasse ich [sie] nicht ganz liegen. Wie glücklich sind Sie, nicht durch solche äusserliche Schuldigkeiten Ihre Thätigkeit für Ihre eigensten Interessen sich verkümmert zu sehen!

Es freut mich bei dem Ehrmann'schen Hause in Frankf. noch im Andenken zu stehen; ich danke Ihnen für die über-

schriebene Grüsse, und bitte mich bey Gelegenheit daselbst wieder zu empfehlen.

Leben Sie herzlich wohl

Ihr

ergebenster

Hegel.

P. S. Verzeyhen Sie die Verspätung dieser Antwort: durch einen Zufall ist mir der Anfang derselben, der längst geschrieben, in dem ich aber unterbrochen wurde, — längere Zeit ausser Gesicht gekommen.

[Dieser und zwei andere Briefe H.s an Windischmann aus den J. 1823 und 1824 (Nr. 200 u. 207) fanden sich in Schellings Nachlaß vor.]

82.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg d. 7. Aug. 1810.

Ich habe Ihnen, theuerster Freund, lange nicht geschrieben, und so auch von Ihnen lange keinen Brief erhalten. . . .

Das Schicksal scheint gegenwärtig die Methode mit uns zu haben, uns mit den Erwartungen so lange hinzuhalten, bis sie, wenn sie erfüllt worden oder nicht, gleichgültig geworden sind. Mit so vielem andern erreicht es seine Absicht; nur das Verlangen nach Ihrer Anwesenheit vermochte es nicht abzustumpfen, und ich hoffe, zählen will ich jedoch nicht darauf, daß Sie es bey dem Anfange Septembers belassen. — Wenn es dabey bleibt, so kommen Sie zum Theil noch zum Examen des Realinstituts: das unsrige beginnt den 13. August. Ich bringe Ihre Hieherkunft zunächst mit dem Examen in Association, weil diß der objective Gegenstand ist, der für uns allhier zunächst das gröste Interesse zu haben hat, nicht

wissend, wie Sie es damit halten. Andere subjective Interessen stellen sich durch diese und andere Objectivitäten so sehr theils in den Schatten, theils durch die obenbesagte Methode des Schicksals in eine Vergangenheit, daß ich es auf Ihre Ankunft ausgesetzt sein lasse, daß sie dieselben wieder erweckt, und in Ansehung des Übrigen auf die Qualität, in welcher Sie hieherkommen, es sey nur als Freund, oder auch in kommissarischer Eigenschaft, — jenes nur achte ich in jedem Falle höher als dieses Mehr — nur nicht als bloß umspannender Strichvogel, der unsere Stadt für weiter nichts als eine bloße Poststation ansieht. — Ihre kommissarische Qualität ahnde ich auch aus dem Umstand, daß von so mancherley zu machenden Bestimmungen unsere Anstalten betreffend, keine einzige noch entschieden worden; ich vermuthe, daß alles auf Ihre persönliche Ansicht ausgesetzt worden; doch wie gesagt, diese Bestimmungen gehören auch zu den Gegenständen, über die die Erwartung sich selbst abgestumpft hat. — So ging es auch mit Erlangen und Bareuth[a]) überhaupt, dessen Übergabe am Ende nur darum eine angenehme Sensation machte, weil nun die Neuigkeit von der erfolgten Übergabe[1]) anzukommen aufhörte. — In Ansehung Erlangens versicherte man hier, daß der König den Bareuthschen Deputirten die Aufrechthaltung der Universität zugesagt habe; — aber wird man sie nur insofern aufrecht halten, daß man sie nicht umwirft; macht man sich damit zu thun? oder haben Sie damit zu thun? Soll sie ein eigenthümliches Leben behalten, oder ein solches dort neu angefacht, oder aber soll sie unter den Hyozoismus gezogen und mit solchem tüchtig eingerührt werden? Man sprach hier von einer Regensburger, dann auch von einer Münchener Universal-Universität. — Ob Sie an mich dabey denken können, will ich Sie persönlich fragen, wenn es dann nicht zu spät ist, — und es angelegentlich Ihrer Berathung vorlegen, wie ich wenigstens vom Recto-

a) So immer f. Bayreuth.

1) Besitznahme des Fürstenthums Bayreuth am 29. Juni.

rate los kommen und bey der Profeſſur allein bleiben könnte, um, wenn ich ſo bald noch nicht dem, was ich für meine Beſtimmung anzuſehen mich gewöhnt habe, wiedergegeben werden könnte, doch ihr näher zu ſeyn und mich ihr widmen zu können.

Sie erzählen uns alsdenn auch von dem weitern Verlauf, den die Sache der Ausbrüche des fanatiſchen Hyozoismus bey Ihnen da drin gehabt, ob ſie ſich nicht überhaupt in Sand verlaufen habe: hier ging das Gerücht, daß die Verhafteten ihres Arrests entlaſſen, und derſelbe ihnen als Strafe angerechnet worden ſey; in dieſem Falle wäre ſonach ein Urtheilsſpruch erfolgt. . . .

Von der beſten Frau in Jena habe ich neulich einen Brief erhalten, der manches von Scherz, — es ſcheint es haben ihr beſondere Rükſichten Veranlaſſung gegeben, mich zu ſchrauben, — und auch von Ernſt enthält. — Sie wußte von Ihrer Reiſe damals auch noch nichts beſtimmtes; ſie fand, daß es zwekmäßig war, den Ludwig[1]) von der Schulpforte wegzunehmen, und wird ihn wohl mitbringen.

Am intereſſanteſten wird es mir ſeyn, von Ihnen bey Ihrer Ankunft zu hören, wie Sie ſich ſeitdem Ihren Geſchäftskreis beſtimmt und eingerichtet haben, wieweit Sie vom Rande der Verzweiflung rükwärts avancirt ſind. — Vorher geben Sie uns doch noch eine kleine Kunde von Ihren Vorhabungen — indeſſen leben Sie wohl — bringen Sie den Julius nicht mit? den Sie doch nicht allein in München laſſen können und der auch Ferien haben wird.

Ihr

Hgl.

---

1) Döderlein, ihren Sohn aus erſter Ehe.

83.

Sinclair an Hegel.

Isaak von Sinclair, geb. 1775 in Homburg vor der Höhe, wo sein Vater Geheimer Rath des Landgrafen war, studierte 1792—1794 in Tübingen und schloß Freundschaft mit Hölderlin und Hegel (vergl. Ch. Th. Schwab, Hölderlins Leben, in dessen Werken 2, 295). Nachher war er begeisterter Zuhörer Fichtes in Jena und trat 1796 in den Dienst des Landgrafen Friedrich V. von Hessen-Homburg, wurde Geheimer Rath bei demselben und führte an oberster Stelle die Geschäfte des fürstlichen Hauses, welches er auch auf dem Wiener Congreß vertrat, wo er jedoch am 29. April 1815, als er eben am Morgen des Tages seine Ernennung zum Major im österreichischen Generalstabe erhalten hatte, plötzlich im Alter von 39 Jahren starb. (Lebensnachrichten und Briefe von ihm finden sich bei K. Schwartz, Landgraf Friedrich V. und Familie 1, 192—251). Als Dichter machte sich Sinclair unter dem Namen Crisalin durch eine Trilogie von Tragödien aus dem Cevennenkrieg 1806 und 1807 bekannt, später auch durch eine Sammlung von Gedichten und Kriegsliedern 1813. Auf die erwähnten Tragödien bezieht sich die frühere Correspondenz Sinclairs mit Hegel aus den Jahren 1806 und 1807, von der noch einige seiner Briefe vorhanden sind. Als Philosoph schrieb er: 'Wahrheit und Gewißheit', 3 Bde. 1811, und 'Versuch einer durch Metaphysik begründeten Physik', 1813.

An
Herrn Dr. Hegel, Rector am
Gymnasium zu Nürnberg.

Homburg vor der Höhe den 16ten Aug. 10.

Liebster Freund!

Folgendes veranlaßt mich Dir zu schreiben. Es ist die Stelle eines Rectors und Adjuncti Ministerii hier erledigt und wahrscheinlich nächstens auch die eines Landpfarrers ganz in der Nähe von hier, die beyde freylich sehr wenig, kaum 300 Gulden eintragen. Nun hatte ich gehört, Du seiest Lehrer in Nürnberg geworden und dachte Dir auf alle möglichen Fälle diese Propoſition zu machen. Nun da ich mich

in Frankfurt nach Deiner Addreſſe erkundige, erfahre ich, daß Du Rector am Gymnaſium biſt, mithin wahrſcheinlich eine gute Stelle haſt, und ich wollte daher meinen Vorſaz unterlaſſen. Doch dachte ich nachher, vielleicht könnte es Dir dort nicht gefallen, oder findeſt Du ſonſt Gründe, den Aufenthalt in dieſer Gegend vorzuziehen, und das beſtimmt mich, um ſo mehr als es eine Gelegenheit verſchafft nach langer Zeit Dir einmahl zu ſchreiben. Ich bitte Dich alſo um baldige Antwort und bemerke nur noch, daß dieſe Stelle mit der Ausſicht zu beſſeren verknüpft iſt.

Seit ich Dir nicht geſchrieben, bin ich wenig zu Haus und unter andern bey anderthalb Jahre in Frankreich geweſen. Ich habe wenig Geſchäfte gehabt und meine Muße benuzt, um das philoſophiſche Syſtem, das Du weiſt mich längſt beſchäftigte, darzuſtellen. Ich bin ſchon vorlängſt damit fertig geworden und habe mich nun entſchloſſen es in Ermanglung eines Verlegers auf eigne Koſten drucken zu laſſen[1]), wo es denn, weil es ſehr weitläufig geworden iſt, erſt auf Oſtern in 3 Bänden herauskommen wird. Ich werde Dir es alsdann zuſchicken und beſſer Wort halten hoffentlich als Du, der Du mir verſprachſt ſchon von Jena aus mir Dein Werk zukommen zu laſſen, worum ich Dich noch dringendſt bitte, indem ich viel Freude haben würde es von von Dir ſelbſt zu erhalten.

Ich kenne es bisher nur aus einem Stück des Heidelberger Journals in dem die Fortſezung einer Recenſion enthalten iſt[2]). Hieraus eben ſchlieſſe ich ſchon, daß es meiſterhaft iſt und daß Du über das Weſen der Philoſophie Dinge geſagt haſt, die noch nicht geſagt waren. Über das Ganze kann ich noch nicht urtheilen; glaube aber nicht, daß es Säumniß von mir iſt, ich bin vielmehr bereit, ſobald Du es mir

1) Betitelt: 'Wahrheit und Gewißheit'; ſ. oben.

2) Rec. von Dr. Bachmann in den Heidelberger Jahrbüchern der Litteratur, 1-10 Heft 4 und 5, ohne Schluß.

Gott ihnen offenbart, ins Verderben geſchickt. Dieſe Prieſterin, aus der der ſchöne Gott ſpricht, iſt nichts anderes als die doppelſinnigen Schickſalsſchweſtern, die durch ihre Verheißungen zum Verbrechen treiben und in der Zweizüngigkeit deſſen, was ſie als Sicherheit angaben, den, der ſich auf den offenbaren Sinn verließ, betrügen. Daher das Bewußtſeyn, das reiner iſt als das letztere, das den Heren glaubt, und beſonnener und gründlicher als das erſtere, das der Prieſterin und dem ſchönen Gotte traut, auf die Offenbarung, die der Geiſt des Vaters ſelbſt über das Verbrechen, das ihn mordete, machte, mit der Rache zaudert und andere Beweiſe noch veranſtaltet, — aus dem Grunde, weil dieſer offenbarende Geiſt auch der Teufel ſeyn könnte.

Dieß Mißtrauen iſt darum gegründet, weil das wiſſende Bewußtſeyn ſich in den Gegenſatz der Gewißheit ſeiner ſelbſt und des gegenſtändlichen Weſens ſetzt. Das Recht des Sittlichen, daß die Wirklichkeit nichts an ſich iſt im Gegenſatze gegen das abſolute Geſetz, erfährt, daß ſein Wiſſen einſeitig, ſein Geſetz nur Geſetz ſeines Charakters iſt, daß es nur die eine Macht der Subſtanz ergriff. Die Handlung ſelbſt iſt dieſe Verkehrung des Gewußten in ſein Gegentheil, das Seyn, iſt das Umſchlagen des Rechts des Charakters und des Wiſſens in das Recht des Entgegengeſetzten, mit dem jenes im Weſen der Subſtanz verknüpft iſt, — in die Erinnye der andern feindlich erregten Macht und Charakters. Dieß untere Recht ſitzt mit Zeus auf dem Throne und genießt mit dem offenbaren und dem wiſſenden Gotte gleiches Anſehen.

Auf dieſe drei Weſen wird von der handelnden Individualität die Götterwelt des Chors eingeſchränkt. Das Eine iſt die Subſtanz, eben ſo wohl die Macht des Heerdes und der Geiſt der Familienpietät, wie die allgemeine Macht des Staats und der Regierung. Indem der Subſtanz als ſolcher dieſer Unterſchied angehört, individualiſirt er ſich der Vorſtellung nicht

schickst und es begehrest, Dir mein ausführliches Urtheil darüber mitzutheilen. So viel sehe ich aber schon, daß Dein Werk tiefer gegangen ist als bisher, und daß ich insofern ich es als freye Gedanken über den Gegenstand betrachte musterhaft finde. Deine Ansicht wird gewiß sehr wohlthätig gegen den seichten Geist der heutigen Modephilosophie würken, denn nichts scheint mir des teutschen Wahrheits Sinns, der sich von jeher in Gründlichkeit der Forschung und in redlicher Äusserung offenbahrte unwürdiger*) zu seyn, als die Charlatanerie Schellings und seiner Consorten, das nichts als Methodelosigkeit und unerwiesenes Geschwätz ist, das sich heuchlerisch hinter einen läppischen Enthusiasmus verbirgt. Übrigens kenne ich ihn nur sehr wenig, genug aber, daß ich ihn widrig fand. Übrigens wirst Du gewiß auch wie ich gefunden haben beym Überblick über die bisherigen Systeme vom Alterthum an, daß bey der gänzlichen Inconsequenz die alle haben, es nicht zu verwundern ist, daß die Philosophie noch in den Windeln liege und daß die Geschichte uns das Resultat von ihr nicht zeigt, das sie gewiß haben wird, wenn einmahl der Geist der Wahrheit sie ganz hervorgebracht haben wird. Es freut mich, daß ich, wenn ich im Gedanken Deine Ideeen mit den meinigen vergleiche, ich im Voraus sehe, daß wir wiewohl auf verschiedenen, doch nicht auf entgegengesetzten Wegen wandeln, und daß wir glaube ich in den meisten Resultaten zusammentreffen werden. Es sollte mich sehr freuen, wenn dieses Band der Wahrheit noch das unsrer alten Freundschaft befestigte, denn die andern sind nicht mehr und von denen, die mit uns die Ansicht der Wahrheit gemein hatten, bist Du mir noch allein geblieben.

Ich muß Dir nämlich sagen, daß Zwilling in der Schlacht bei Wagram am zweyten Tag blieb. Er war Schwadrons Chef bey Hessen-Homburg Husaren, sollte Major werden und hatte die größten Aussichten. Er war in der Armee als der

*) 'unwürdig' Hf.

geſchickteſte und tapferſte Offizier bekannt und hatte mehrere coups für ſich ausgeführt. In der Schlacht blieb er am gefährlichſten Platz auf dem linken Flügel, wo ſein Regiment zwey Drittheil ſeiner Offiziere und Mannſchaft verlohr. Eine Kartätſchen Büchſe zerſprang ihm in der Seite und verwundete noch die Umſtehenden. Doch lebte er noch einige Minuten und als er vom Pferd gefallen und ihn die Huſaren aufholen und hinter die Fronte tragen, ſprach er noch die letzte mit ihnen, und ſagte, ſie ſollten ihn nur in die Erde ſcharren, lebendig oder todt, damit nicht der Feind, wenn er vordränge, einen Öſterreichiſchen Offizier mehr fände. Er hatte ſeinen Todt geahndet, zwey Tage vorher ſein Teſtament gemacht, damit ich eine Schuld zurückbekäme, die er von mir hatte, und den Abend der erſten Schlacht ſagte er, er würde den andern Tag nicht überleben. In der Nacht noch überfiel er mit ſeiner Diviſion die Sachſen, was das ganze Lager allarmirte und beynahe eine gänzliche deroute hervorgebracht hätte, und Napoleon ſelbſt nöthigte, ſich zu Pferde zu ſetzen. Alle dieſe Umſtände habe ich aus den beſten Quellen. Vom unglücklichen Hölderlin habe ich nichts gehört, ſeine Lage hat ſich aber wohl indeß nichts geändert, melde mir gefälligſt was Du von ihm weiſt.

Meine Mutter, die Gottlob! noch wohl iſt, läßt ſich Dir empfehlen. Auch Molitor[1]) unbekannterweis von dem ich Dir ſchon, meyne ich, ſprach. Wiewohl ihr nicht ganz übereinſtimmen würdet, würdeſt Du doch mit ihm und Nicolaus Vogt[2]) und Ebel[3]) hier einen ſehr intereſſanten Umgang

1) Joſeph Franz M. (1779—1860), katholiſcher Philologe und Lehrer in Frankfurt a. M., Verfaſſer einer Philologie der Geſchichte.

2) Nicolaus V. (1756—1836), Jurиſt und Senator in Frankfurt a. M., früher Lehrer des Fürſten von Metternich.

3) Johann Gottfried E., Naturforſcher und Arzt in Frankfurt a. M., Verfaſſer der 'Schilderung der Gebirgsvölker der Schweiz', 1798, und des Werks 'Ueber den Bau der Erde', 1808 in 2 Bänden; lebte ſpäter in Zürich, wo er 1830 ſtarb.

finden. Wenn Du mir schreibst melde mir, wie sich Deine Schwester befindet[1]) und empfehle mich ihr. Lebewohl.

Der Deinige Sinclair.

84.

Hegel an Sinclair.

[Antwort auf Nr. 83, ohne Datum.]

Ich habe mir allerdings große Vorwürfe über die Nachläßigkeit zu machen, mit der ich Deine freundschaftliche Aufforderung, die ich vor einigen Jahren in Bamberg von Dir erhielt, nicht früher erwiedert habe; um so erfreulicher war es mir, durch Dein neuliches Schreiben zu ersehen, daß Dich diß Stillschweigen nicht verdrießlich machte und Du mir die gleichen Gesinnungen erhälst, überdem aber der Philosophie getreu bleibst und recht ernsthaft in ihr lebst und zu leben fortfährst.

Die nähere Veranlassung, die Du hattest, mir das letztemahl zu schreiben, nemlich mir die Aussicht zu einer Stelle in Deiner Nähe zu eröffnen und anzubieten, erkenne ich mit herzlichem Danke. Ich bin am hiesigen Gymnasium Professor der philosophischen Vorbereitungswissenschaften und Rector, habe ausser der Hoffnung, mit der Zeit auf eine Universität zu kommen, darin, was mir persönlich das vorzüglichste ist, eine fixirte Carriere, und sonst wenigstens größtentheils eine Amtsbeschäftigung, die mit meinem Studium verbunden ist. Wenn ich diese Vortheile wegwürfe, oder sie gegen größere aufgäbe, brächte ich wieder eine Störung in mein äusseres Thun, die[a]) mich auf eine Zeitlang zurücksetzte. Es wäre freylich hübsch, wenn wir in der Nähe von einander lebten, altes

a) 'das' Hf.

1) H.s einzige Schwester Christiane blieb unverheiratet und überlebte den Bruder, st. 2. Febr. 1832. S. Rosenkranz S. 425. Weniger Zuverlässiges erzählt von ihr Justinus Kerner, Bilderbuch aus meiner Knabenzeit, 2. Abdr. 1886, S. 280 f.

mit einander rekapitulirten, durch neues uns mit einander hindurchtrieben. Komm einmal, unſer altes Nürnberg zu beſuchen. Deine Lage erlaubt es Dir wohl eher eine Excurſion zu machen, als mir; ich weiß nicht, ob Du unſere Gegenden, Franken und unſeren bayriſchen Zuſtand ſchon in der Nähe geſehen haſt: er hat immer ſeine Merkwürdigkeiten. Einſtweilen, bis ich Dich perſönlich ſpreche, erwarte ich Dein philoſophiſches Werk. Du haſt einen tüchtigen Anfang gemacht, wie in der dramatiſchen Carriere mit drey Tragedien, ſo in der philoſophiſchen mit drey Bänden; ich ſehe ihm ſehr erwartungsvoll entgegen, ob Du noch der hartnäckige Fichte'aner biſt und was der Progreß ins Unendliche für eine Rolle darin ſpielt. Daß Du es auf Deine eigene Koſten willſt drucken laſſen, davon würde ich Dir durchaus abrathen, wenn es noch Zeit wäre und wenn ich Dir einen Rath darüber zu geben hätte; Du kannſt nur bedeutenden Schaden damit haben. Ich ſchicke Dir endlich ein Exemplar von meinem Anfang, den ich vor einigen Jahren machte. Sieh ſelbſt zu, was Du damit machen willt: es iſt eine konkrete Seite des Geiſtes, die darin abgehandelt [iſt]; die Wiſſenſchaft ſelbſt ſoll erſt noch nachkommen. Wie wird Deine freye, um nicht zu ſagen, anarchiſche Natur die ſpaniſchen Stiefeln der Methode, in denen ich den Geiſt[a]) ſich bewegen laſſe, aufnehmen? —

Doch ſehe ich, daß Du an dem philoſophiſch ſeyn ſollenden Gewäſche, da[s] an der Tagesordnung iſt oder war — denn es ſcheint nach gerade abzulaufen — auch die Methodeloſigkeit tadelſt. Ich bin ein Schulmann, der Philoſophie zu dociren hat, und halte vielleicht auch deßwegen dafür, daß die Philoſophie ſo gut, als die Geometrie, ein regelmäßiges Gebäude werden müſſe, das docibel ſey, ſo gut als dieſe; ein anderes aber iſt wieder die Kenntniß der Mathematik und Philoſophie, ein anderes das mathematiſche erfindende procreirende Talent, wie das philoſophiſche. Meine Sphäre iſt,

a) 'ihn' Hl.

jene wissenschaftliche Form zu erfinden oder an ihrer Ausbildung zu arbeiten.

Deine Erzählung von dem Heldentod, den Dein Freund Zwilling gestorben ist, hat mich sehr gerührt. Deiner Frau Mutter, welche die Güte hat, sich meiner zu erinnern, ersuche ich Dich, meine hochachtungsvollste Empfehlung zu machen. Auch Molitor, der einmal so gefällig [war], mir einen Aufsatz von ihm über die Geschichte zu schicken, was ich aber nach meiner gewöhnlichen Saumseligkeit unerwiedert ließ, und wofür ich mich nur entschuldigen kann, bitte ich Dich, gleichfalls zu grüßen. Grüße mir auch den hohen Feldberg und Alkin[1]), nach dem ich von dem unglükseligen Frankfurt so oft und so gern hinübersah, weil ich Dich an Ihrem Fuße wußte. Lebe wohl, lasse mich meine Saumseligkeit nicht entgelten und bald wieder von Dir hören.

[Gedr. bei Rosenkranz S. 270 f., und nach dem Concept revidirt.]

85.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg d. 27. Sept. 1810

Sie haben, theuerster Freund, seit Ihrer Abreise von hier noch nichts von sich vernehmen lassen: wahrscheinlich unter anderem, um sich die Vorstellung alles Schulplunderwesens und des einschlägigen Katzenjammers vom Leibe zu halten. Ich kann aber nicht umhin, diesen Ihren Frieden und Vergessenheit des scholastischen durch unsern so eben fertig gewordenen Schulkatalog zu unterbrechen, und Sie damit bis Jena zu verfolgen: ich füge einige Exemplare bey, um etwa Herrn Frommann, Knebel, Gries und Herrn Syndicus Asverus, nicht denselben oder das darin enthaltene mitzutheilen, sondern

1) Altkönig.

deren freundschaftliches Andenken dadurch an mich zu erneuern[1]).

Sie verdienen es von uns in Jena nicht ruhig gelassen zu werden, da Sie nur so kurz bey uns verweilen wollten und nur wie eine Erscheinung sich uns zeigten. So flüchtig diese der Zeit nach war, so war sie dagegen so kräftig wie der Blitz und hat eine nachdruksvolle Aufrichtung in uns zurük gelassen. Ihre Thätigkeit und selbst physische Energie hat uns vollends durch ein Paquet die Nacht hindurch vor Ihrer Abreise geschriebener Briefe in ein Erstaunen gesetzt, von dem Madame Paulus noch immer nicht zurükkommen kann. — Seit Jahren hatten wir Sie als unsern Heiland erwartet, der mich wenigstens auch geheilt hat, nemlich von der Sucht und Sehnsucht der Dinge und Umschwünge, die da kommen sollten, von jener Unruhe, die nicht in ihrer Gegenwart und in die Dinge, wie sie da sind, sich recht einhaust, weil sie eines andern gewärtig ist, oder nur weil sie wissen will, wie es eigentlich damit sey, und einen unbekannten Hinterhalt und Hintergrund dabey supponirt; wenn das Object auch für das Ganze der Lage keinen Einfluß hätte und man dessen Begränzung sehr wohl kennt, so gibt ihm diß, daß er erwartet wird, eine Breite ins Dunkle hinein, daß er darin[a]) über das Ganze überzugreifen scheint. — Somit wäre ich itzt beruhigt und sähe den Train, der da ist, als den an, der da so ziemlich auch seyn wird — wenn mich nicht wieder Ihre Äusserungen über Ihre persönlichen Verhältnisse aus jener Erwartungslosigkeit ins Gegentheil und in Furcht hineingejagt hätten. Diese Äusserungen, zuletzt ein breiter nächtlicher Brief an Herrn v. Z[eutner] macht mich glauben, daß Sie den Zeitraum Ihrer Abwesenheit zum Entscheidungsmomente über Ihre Verhältnisse gemacht haben. Bey diesem Gedanken zittre

a) 'über darin über' Hl.

1) Dieser Schulkatalog enthält die von Hegel bei der Preisvertheilung am 14. September gehaltene Rede; gedruckt in Vermischten Schriften: Werke 16, 148—165.

ich nicht für Sie, aber für mich persönlich und für die Sache; — noch mehr wenn mir die Bedingung einfällt, unter der Sie allein bleiben zu können sagten; denn ich kann mich nicht überreden, daß sie durchgeht, daß sich ein Minister dazu verstehen kann; denn die festgesetzten Amtsverhältnisse gelten als etwas absolutes, das unabhängig von der Persönlichkeit und selbst dem Besten der Sache ist: im Gegentheil sind die Bestimmungen dieser Hierarchie das tauglichste Werkzeug, und wobey jeder und alle mithelfen, um gegen eine Persönlichkeit gebraucht zu werden, denn alle finden sich da in ihrer Eitelkeit verletzt, alle auch die der Sache ganz entfernt stehen. Wenn Sie für Ihren persönlichen Zustand nichts lieber sehen, als Entfernung, Abgeschiedenheit, so geht zugleich aus Allem hervor, daß die Sache Ihnen zu sehr am Herzen liegt, daß Sie sich zu tief hineingehaust haben, um in einem Kreise, der diß bestimmte Interesse und diese Thätigkeit nicht enthält und dem Sie sich entgegensehnen, [Befriedigung] zu finden. — Ich habe nur den Stoßseufzer übrig: Gott lenke alles zum Besten.

Meinen Bericht über das Realinstitut habe ich eingegeben, es brauchte vollends nichts, als Ihnen diesen auch noch nach Jena zu schicken, um Ihnen von meiner Seite das Schulwesen hinreichend unter den Augen zu erhalten; von meinen Ansichten habe ich Ihnen jedoch genug gesprochen, Sie werden ihn, Gott gebe, in München antreffen. . . .

Jakobs' Familie ist vor einigen Tagen hier durchgereist; er selbst werde in einigen Wochen nachkommen[1]. Man erwartet die nahe Bekanntmachung von Vereinigung der Finanzdirectionen mit dem General-Kommissariat, die Reduction der Kreise auf 10, die Untergebung der Stiftungsadministrationen

1) Friedrich Jacobs, im Herbst 1807 nach München als Akademiker und Professor am Lyceum berufen, kehrte, nachdem ihm seine dortige Stellung durch die Anfeindungen der altbairischen Partei unter der Führung des Oberhofbibliothekars und Akademikers Christoph von Aretin verleidet worden, nach Gotha als Oberbibliothekar und Director des Münzkabinets zurück. (Schumann in Allg. D. Biographie Bd. 13.)

unter die 6. Kommissariate; Lerchenfeld[1]) kommt entschieden nach Inspruck.

Tausend, tausend Empfehlungen an die beste Frau: sagen Sie ihr daß ich sie bitten lasse, Ihnen ja recht zuzureden, den Weg über hier zu nehmen; daß wir hier alles von ihr hoffen und ganz die Schuld ihr beymessen, wenn sie sich selbst und Sie uns entzieht. — Bleiben Sie ja dabey über Bareuth zu gehen, so machen Sie mir den Tag Ihrer Ankunft daselbst bekannt; ich will es möglich zu machen suchen, Sie dort oder in Amberg zu treffen. — Meine besten Grüße an Ludwig und Julius; ebenso meine Empfehlungen an Herrn Syndicus Asverus und seine Frau Gemahlin, Herrn Frommann, Knebel, Gries u. s. f.

P. S. Das Regierungsblatt, das heute ankommt, enthält die neue Eintheilung des Königreichs; es hat nur 9 Kreise; Nürnberg, Augsburg, Bamberg, verlieren ihre General-Kommissariate[2])? Kommen Sie doch!

---

1) Max Freih. von Lerchenfeld, Gen.-Kommissär in Ansbach, wurde bei der neuen Territorial-Eintheilung des Königreichs zum Gen.-Kommissär des Inkreises, Sitz in Innsbruck, ernannt.

2) Nach der bisherigen Eintheilung in 15 Kreise und Gen.-Kreiskommissariate (seit 1808 Juni) war Nürnberg der Sitz des Gen.-Kreiskommissariats des Regnitzkreises, Bamberg der des Mainkreises, Augsburg des Lechkreises. Die neue Eintheilung (durch kön. Verordnung vom 23. Sept. 1810) verminderte die Zahl der Kreise und Gen.-Kommissariate auf neun: der Sitz des Mainkreises wurde von Bamberg nach Bayreuth verlegt: die Städte Nürnberg und Augsburg erhielten besondere Kommissariate. Kommissär in Nürnberg wurde der bisherige Finanzdirector Kracker.

86.

Hegel an van Gerth.

Nürnberg d. 15. Okt. 1810.

Hochgeschätzter Herr und Freund!

. . . . Die politischen Veränderungen in Ihrem Vaterlande werden ohne Zweifel auch auf die Einrichtung und den Bestand Ihrer sonst so wohl begründeten Universitäten Einfluß haben. Diese ehrwürdigen und reich dotirten Sitze gründlicher Gelehrsamkeit, die ihren Ruhm fortdauernd erhalten, werden, traurig genug, dem politischen Schicksale des Ganzen folgen müssen. Körper jener Art, die ein für sich bestehendes, freies Ganze ausmachten, gerathen freylich mit der Zeit in eine Art von Stagnation, behalten aber eine gewisse Gediegenheit, die unsern modernen deutschen Akademien immer fehlen wird, je mehr sie, wie es mit den französischen Instituten der Fall zu seyn scheint, nach äusserer Nützlichkeit und nach Staats-Zwecken hin gerichtet werden, und nicht mehr als etwas, das an und für sich und in sich geschlossen seyn soll, als Werkstätte der Gelehrsamkeit als solcher gelten. Der Zweig der Philosophie, der in den holländischen Instituten sich keine tiefen Wurzeln gegraben hatte, wird freylich noch weniger dabey gewinnen; in itziger Zeit müssen wir nur darauf denken, daß sie sich in einzelnen Individuen erhält und fortpflanzt, bis die Regierungen und das weitere Publikum von seiner äußern Noth und Drang sich wieder erhebt und nach Höherem sieht . . . .

Es hat mich sehr interessirt, daß Sie sich mit dem Magnetismus beschäftigen; diese dunkle Region des organischen Verhältnisses scheint mir auch darum große Aufmerksamkeit zu verdienen, weil die gemeinen physiologischen Ansichten darin verschwinden; gerade seine Einfachheit halte ich für das merkwürdigste, denn das einfache pflegt immer für etwas dunkles ausgegeben zu werden. Auch der Fall, in welchem Sie den

Magnetismus angewendet, war eine Stockung in den höhern Systemen des Lebens-Processes. Um meine Meinung kurz zu sagen, so scheint er mir überhaupt in solchen Fällen wirksam, wo ein krankhaftes Isoliren in der Seite der Sensibilität, z. B. auch Rheumatism, eintritt, und seine Wirkung in der Sympathie zu bestehen, in die eine animalische Individualität mit einer andern zu treten vermag, in sofern die Sympathie derselben mit sich selbst, ihre Flüssigkeit in sich, unterbrochen und gehemmt ist. Jene Vereinigung führt das Leben wieder in seinen durchdringenden allgemeinen Strom zurück. Die allgemeine Idee, die ich davon habe, ist, daß der Magnetismus dem einfachen allgemeinen Leben angehört, das sich dabei als der Duft des Lebens überhaupt, ungesondert in besondere Systeme, Organe, und deren specielle Wirksamkeit, als eine einfache Seele verhält und manifestirt, womit der Somnambulism und überhaupt die Aeusserungen zusammenhängen, die sonst an gewisse Organe gebunden, hier von andern fast promiscue verrichtet werden können . . . .

Es ist mir lieb, wenn die Anzeige meiner philosophischen Schrift in den Heidelberger Annalen die Wirkung gehabt hat, das Publikum mehr aufmerksam darauf zu machen; diß ist zunächst das Wesentliche, was Recensionen leisten können; so wie es mich freut, daß Herr Bachmann sich fortdauernd mit Philosophie beschäftigt, und nach seinem Eifer und Kenntnissen etwas darin leisten wird[1]). Es scheint allerdings, wie Sie auch in Ihrem Briefe bemerken, der Inhalt habe ihn, wie auch einige andere Recensenten vorzüglich beschäftigt: das, worauf bei allem Philosophiren, und jetzt mehr als sonst, das Hauptgewicht zu legen, ist freylich die Methode des nothwendigen Zusammenhangs, des Uebergehens einer Form in die andere. Doch ist jene Anzeige, so viel ich wenigstens davon

1) Karl Friedrich B. (vgl. Nr. 80) schrieb 1811 'Ueber die Philosophie und ihre Geschichte' und wandte sich später in seinen Schriften: 'Ueber Hegels System und die nochmalige Umgestaltung der Philosophie' 1833 und 'Anti-Hegel' 1835 von der H.schen Philosophie ab.

zu zwei unterſchiednen Geſtalten, ſondern hat in der Wirklichkeit die zwei Perſonen ſeiner Charaktere. Hingegen der Unterſchied des Wiſſens und Nichtwiſſens fällt in ein jedes der wirklichen Selbſtbewußtſeyn — und nur in der Abſtraktion, im Elemente der Allgemeinheit vertheilt er ſich an zwei individuelle Geſtalten. Denn das Selbſt des Heros hat nur Daſeyn als ganzes Bewußtſeyn und iſt daher weſentlich der ganze Unterſchied, der der Form angehört; aber ſeine Subſtanz iſt beſtimmt und es gehört ihm nur die eine Seite des Unterſchieds des Inhalts an. Daher erhalten die beiden Seiten des Bewußtſeyns, die in der Wirklichkeit keine getrennte einer jeden eigne Individualität haben, in der Vorſtellung jede ihre beſondere Geſtalt; die eine die des offenbarenden Gottes, die andere die der ſich verborgen haltenden Erinnye. Beide genießen Theils gleicher Ehre, Theils iſt die Geſtalt der Subſtanz, Zeus, die Nothwendigkeit der Beziehung beider auf einander. Die Subſtanz iſt die Beziehung, daß das Wiſſen für ſich iſt, aber ſeine Wahrheit an dem Einfachen, der Unterſchied, wodurch das wirkliche Bewußtſeyn iſt, ſeinen Grund an dem ihn tilgenden innern Weſen, die ſich klare Verſicherung der Gewißheit ihre Beſtätigung an der Vergeſſenheit hat.

Das Bewußtſeyn ſchloß dieſen Gegenſatz durch das Handeln auf; nach dem offenbaren Wiſſen handelnd erfährt es den Betrug deſſelben, und dem Innern nach dem Einen Attribute der Subſtanz ergeben verletzte es das andere und gab dieſem dadurch das Recht gegen ſich. Dem wiſſenden Gotte folgend ergriff es vielmehr das nicht Offenbare, und büßt dafür, dem Wiſſen vertraut zu haben, deſſen Zweideutigkeit, da ſie ſeine Natur iſt, auch für es, und eine Warnung dafür vorhanden ſeyn mußte. Die Raſerei der Prieſterin, die unmenſchliche Geſtalt der Hexen, die Stimme des Baumes, des Vogels, der Traum u. ſ. f. ſind nicht die Weiſen, in welchen die Wahrheit erſcheint, ſondern warnende Zeichen des Betrugs, der Nichtbe-

gesehen, noch nicht geschlossen, und kommt vielleicht noch darauf zu reden.

Ihr

ergebenster
Hegel.

[Nach dem Abdruck in Verm. Schriften S. 477—479.]

87.

Hegel an Niethammer.

An den Herrn
Ober-Studien-Rath
Niethammer in München.

Nürnberg den 27. Oct. 1810

Es gehen hier, theuerster Freund, wunderliche Geschichten vor; gestern ist der Egydier-Kirchthurm über den Dillinghof[1]) am Gymnasium vorbey auf der Spitze marschirt und hat, da die Sonne hoch am Himmel stand, einen dicken Schatten darauf geworfen, so daß es ganz mit Finsterniß bedekt wurde, während die Tüncher inwendig über Hals und Kopf weißten, und daß viele Leute glaubten, es existire gar nicht mehr. Daß neulich eine Menge Menschen auf dem Kopfe am Rathhaus und dem itzt vormaligen General-Kommissariate vorbeygingen, wird bereits weiter bekannt seyn. Da die hiesigen Köpfe so sehr in Verwirrung gerathen, so glauben sie eine Menge Dinge nicht, welche der gesunde Menschenverstand auf die platte Hand legt. Höhere Ideen gehen überhaupt schwer in sie hinein, denn es ist hier eine große Tröseley von jeher zu Haus. Wenn etwas nicht zu einer hergebrachten Pegnitzerey wird, so sagt es ihnen nichts; man wird aber schon dafür sorgen, daß sich nichts mehr herbringt, sondern eher alles fortgeschafft wird.

1) Platz am Gymnasium, das neben der Egidienkirche steht.

Erfreulich ist es dagegen denen, die tiefer blicken und auf einem höhern Standpunkte ins Geheimniß dringen, daß die Briefpost so sehr kultivirt, und deren Ertrag durch wirksame Mittel und durchgreifende Mittel so sehr erhöht wird. Die Einkünfte sollen sich seit einem kurzen Zeitraum um viele tausend Gulden erhöht haben, und das allererfreulichste ist, daß wie man versichert, dieser Überschuß zu unserm hiesigen Schulfond geschlagen, und zunächst unsere rükständigen Besoldungen daraus bezahlt werden sollen. Zu diesem Zwecke, der auch mich so nahe interessirt, schreibe ich dann auch diesen Brief an Sie, um auch meines Orts die Masse derer zu vermehren, die von allen Seiten in das Centrum einströmen. Ehe jene Auszahlung geschehen, kann und darf ich mich doch auf mehreres und weiteres nicht einlassen, persönlich centrumwärts zu steuern, und also zu der Emporbringung des Hauderer-Gewerbs nicht beytragen, das in hohem Flore ist; weil hier und sonst in unserm Land keine Weinlese stattfindet, so wird diese alle Herbste billig durch einen andern Umschwung ersetzt, und die Cirkulation so von Geld als Menschen bethätigt, zu einer Zeit, wo für alles Surrogate gebraucht werden.

Sie schreiben, daß Sie auch in der Nacht arbeiten; nach hiesiger Einrichtung und Benennung — und Sie wissen, wir Nürnberger kennen nur die unsrige — heißen Nachtarbeiter die Reiniger der Abtritte; eine saubere Arbeit. Man muß gestehen, daß Sie mit Thätigkeit das Werk treiben; und in welcher Qualität unsereins dadurch erscheint, müssen wir uns freylich auch gefallen lassen, ex luto facti sumus, et lutum sumus, et lutum erimus, sagt die Schrift und die Philosophie; und wiederum: stercus sumus. — In Paulus Haus schlotzt Hustens wegen gegenwärtig alles Bärendrek; die Frau meynte, das sey das beste, was man in diesen apokalyptischen Zeiten thun könne; ich konnte nichts erwiedern, als daß wenn man ihn nicht selbst in Mund nehme, andere einem denselben hineinstecken oder einen darein stecken. — Es ist glüklich, daß indem das hiesige Stadtwesen sauber von uns gemacht wird,

das Surrogat sich bereits an Ort und Stelle findet. Wie doch der Mensch nicht weiß was er thut! vor 6 Wochen schrieb ich langes und breites zusammen, anderem als uns den Hals zu brechen; statt dessen geräth man uns daran. Es gibt immer Leute, die gelbe Rüben lieber verkaufen und trinken als Kaffe; man nennt die braune, dunkle Brühe aus jenen, vaterländischen Kaffe. In der von der Realität ausgegangenen Nachtseite der Natur, — auch einer collegialen Nachtarbeit[a]), die jedoch vielleicht nicht sauber macht, sondern im Gegentheil — ist von einer würdigen Verwesung die Rede[1]): ich habe es für die würdigste Verwesung erklärt, in vollen Säften und bey gesundem Verstande Knall und Fall zu sterben, statt hinsiechend zu verwesen. Fatal aber ist es, daß auch von einem jähen Tode, ohne Beicht und Sakramente, ein häslicher Geruch ausgeht, von dem die ganze Stadt voll ist.

Was aber mich aufrecht erhält, sind zwey Worte, ein paar Tage vorher erhalten; der Worte des Glaubens sind drey; von Ihnen und für die Philosophie sind zwey befriedigend; ich sehe nunmehr den Zusammenhang derselben ein; jetzt ist das Eisen warm, itzt ist es zu schmieden; vollenden Sie mich, Ihr Werk, ich bitte Sie um alles dessen, was Sie bisher an mir gethan, d. h. alles dessen, was ich habe, willen, und des Bluts und Wunden willen obendrein, daß ich nur diese und keine andere Bestimmung erhalte. — Man könnte etwa daran denken, mich zum Rector des Realinstitutes und Professor der Philosophie zu machen: aber ich bin kein reeller Mensch — H.[2]) wird sich über sein Rectorat in Landshut bey Ihnen ergangen haben: auf den Universitäten ist ja die Wahrheit zu Hause, er kommt also in sein Element: wenn er nicht

a) 'Nachtarbeit' Hf.

1) G. H. Schubert, Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft, 1808.

2) Gymnasial-Professor L. Heller.

auch hierin, wie sonst, gelogen und nicht Thiersch's Stelle, die Sie ihm angeboten (sic!), angenommen hat.

Bitte, bitte also — ....

Ihr H.

Ich darf Sie ersuchen mir baldige Nachricht zukommen zu lassen, — nur ein Wort: Sie wissen, wie häuslicher und persönlicher Weise unsereinem diß wichtig ist; ich werde still seyn, wie das Grab, bis officiell gesprochen wird.

88.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg 3. Nov. 1810

Theuerster Freund!

Der Überbringer dieses Briefs, Herr Seidel, wird Ihnen selbst zu erzählen wissen, wie viele Sensation die Aufhebung des hiesigen Gymnasiums, die bevorstehend seyn soll, hier gemacht hat; — in der That bey weitem mehr, als die zugleich eingetroffene Tarifirung des Zukers und Kaffes, was viel sagen will; man vergißt diese letztere Geschichte darüber; alle Stände, alle Alter, alle Geschlechter, Beamte und Private habe alle die gleiche Empfindung der Härte dieser Maßregel gegen Nürnberg. Das Gymnasium war die einzige Anstalt, für welche alle Einwohner der Regierung Dank wußten. Zu begreifen ist die Aufhebung nicht. Die Rükſicht auf den Fond war wohl nicht das Motif: denn daran wird gewöhnlich nicht gedacht: ausserdem aber könnte Rath dafür geschafft werden. Soll die Zahl Neun diese magische Gewalt haben, so ist nach Pythagoras die Zahl Zehn, sowie nach St. Martin, eine in viel höherem Sinne vollkommene Zahl; von dem Taunsystem des Dr. Werneburg[1]) in Eisenach gar nicht zu sprechen. Man

1) Das System der Zwölfzahl, Taun genannt, ist ausgeführt in J. C. F. Werneburgs 'Teliosadik oder das allein vollkommene unter allen Zahlensystemen' in 2 Bdn.

sagt bereits daß zur ferneren Gleichförmigkeit auch neun Flüsse im Königreich existiren sollen; was deren mehrere sind, wird ausgeschossen, als Surrogat für den Kaffe; sind deren wenigere, so wird ein Pißinstitut angelegt, wo alle Unterthanen, item die Hunde u. s. f. das Wasser abzuschlagen gehalten werden, um neue Ströme zu bilden; ein Institut, das mit den Realinstituten und dem landwirthschaftlichen Verein in Verbindung gebracht werden soll.

Nürnberg hatte ehemals vier lateinische Anstalten, vielleicht zum Theil schlechte, aber jede war eine Möglichkeit aus ihr auf die Universität überzugehen. Ausserdem eine höhere Lehranstalt, ein eigentliches Lyceum, oder fast Universität, die bis auf die neue Organisation noch ihre Professoren hatte, die Gehalt davon bezogen. Bamberg, Amberg haben 1. ein Gymnasium; 2. ein Lyceum; Nürnberg das doppelt so groß ist als solche Städte, ist ihnen noch nicht gleich bedacht, wenn es zwey Institute hat. Daß es andern Städten so sehr nachgesetzt wird, daraus schliessen alle hiesigen Einwohner, daß man ihm gram ist.

Was mich am meisten verdrießt, ist daß uns diß Realinstitut den Hals gebrochen hat, (denn hätten wir hier kein solches, so hätte man an die Aufhebung des Gymnasiums nicht gedacht)[a]), dem ich mein Scherflein beylegen sollte, ihm den Hals zu brechen. Wenn Nürnberg ein Gymnasium und ein Realinstitut, letzteres etwa auf zwey Klassen eingeschränkt, — was drüber ist, ist wenn nicht vom Übel, doch vom Überfluß — behält, so hat es was es braucht, und hat verhältnißmäßig immer noch weniger, als oben genannte und andere Städte.

Sie wissen selbst am besten, wie sehr die Protestanten auf gelehrte Bildungsanstalten halten; daß ihnen diese so theuer sind als die Kirchen, und gewiß sind sie so viel werth, als diese; der Protestantismus besteht nicht so sehr in einer besondern Konfession, als im Geiste des Nachdenkens und

a) Das Eingeklammerte am Rand.

höherer vernünftiger Bildung, nicht eines zu irgend diesen und jenen Brauchbarkeiten zweckmäßigen Dressirens. — Empfindlicher hätte man sie nicht angreifen können, als an ihren Studienanstalten. — Ohne Zweifel hatten Sie mehr als diß alles gedacht und gesagt, als die Stimmenmehrheit überwog; ich sage es nur um die Sensation zu motiviren, die hier hervorgebracht worden.

Es ist zu erwarten was die mündlichen und schriftlichen Vorstellungen von hier bewirken können; es ist hier nur Ein Interesse und Subscribiren.

Man braucht freilich (oder scheint zu brauchen) weniger Staatsdiener als ehemals, aber klassisch gebildete Menschen hat man nie genug, noch weniger sind der Leute zu viel, an denen der Versuch gemacht werde, ob etwas mit ihnen herauskomme. Zehn Studirende (und zwar zunächst auf Gymnasien) geben nicht zehn Staatsdiener, sondern vielleicht gehören fünfzig Gymnasiasten dazu, um zehn von diesen herauszukriegen. — Diese Rüksicht von Verminderung der Staatsdiener, item der protestantischen Lehranstalten ist ein zweydeutiges Prognosticon für Erlangen, item der Umstand, daß davon zwischen Ihnen und Herrn v. Z[entner] noch kein Wort gefallen sey. — Mir ist es gegenwärtig zu Muthe, wie dem Adam in der geistlichen Komödie, der morgens früh am sechsten Schöpfungstage, ehe der Actus der Schöpfung an ihm verrichtet ist, mit einer Arie auftritt anfangend:

O wenn i nu au geschaffen wär!

In einem französischen Seeberichte las ich einmal den Ausdruck: le vent ayant été longtems sans exister, so bin ich zwar schon, aber existire nicht mehr, und noch nicht. Ich hoffe in diesen windigen Novemberzeiten von Ihnen den Odem eines lebendigen Zephirs, den Sie mir bald zuwehen mögen. Nebst den herzlichsten Empfehlungen an die beste Frau.

Ihr H.

89.

Hegel an v. Knebel.

Nürnberg, 14 Dec. 1810

[Gedruckt in v. Knebels liter. Nachlaß und Briefwechsel 2, 453. H. erwähnt zu Anfang den Kaffeekrieg in Nürnberg, infolge der Continentalsperre. Das Gymnasium habe vor der Hand noch eine Gnadenfrist erhalten, während welcher erst der Fonds zur Unterhaltung desselben durch die Stadt ausgemittelt werden soll: es sei viel, daß man die Anstalt zwei Jahre habe bestehen lassen. 'Hier zu Lande haben wir viel Geländer und Gerüste von dürrem Holze, an das wir die Sprößlinge annageln und kreuzigen: auch halten wir Tabellen darüber, ziehen spanische ordnungsmäßige Stiefeln an, bezeugen, attestiren, bescheinigen, examiniren und stempeln. Dabei begreifen wir es nicht, wenn das Rechte nicht zu Stande kommt, ungeachtet wir uns doch immer abarbeiten etwas zu Stande zu bringen, warum man vor lauter Besserem nicht zum Guten komme, und daß das Meliorationsfieber die höchste Gesundheit nicht sey.' — Skandale in der Gesellschaft zu Nürnberg und Leben daselbst.]

90.

Caroline Paulus an Hegel.

Caroline P., Tochter des Oberamtmanns Paulus in Schorndorf, Base und Gattin von H. Eb. Gottlob Paulus (s. o. Nr. 65), mit dessen Familie, Frau und Tochter, H. damals auf freundschaftlichstem Fuße verkehrte. Im Herbst 1810 war P. nach Ansbach als Referent des General-Landescommissariats für das Schulwesen versetzt worden.

[Ansbach] D. 15. Dec. [1810]

Und wenn Sie auch erst übers Jahr ein Blatt Papier zu einer Antwort für mich zurecht legen sollten, so kann ich doch nicht umhin, Sie mit einem Brief in Ihrer soliden beneidenswerthen Ruhe zu stören.

Wir sind wirklich in Ansbach, aber allerseits nur mit dem Körper. Unsere Seelen sind stets noch in dem geliebten Nürnberg. Und wenn nicht alle sympathetischen Anregungen zwischen uns aufgehoben sind, so müssen Sie meinem unsicht-

baren Ich in dem Merkelschen Hauße[1]) begegnen. Das von der Emmi[2]) werden Sie am sichersten beim Hanfsaamenmann oder bei Herrn Winterschmid antreffen.

Mit dem Vater sind wunderbare Veränderungen vorgegangen. Es sind ihm unsichtbare Actenstöße unter die Füße gewachsen, die ihn um einen halben Schuh größer machen. Er will dieß aber durchaus nicht zugeben und behauptet geradezu, mein Schreibtisch, der ihm diese Verlängerung seiner Person verrathen hat, sey kleiner geworden. Sie wissen, daß er sonst nicht sehr für die Wunder portirt ist, um so unbegreiflicher ist es mir, daß er meine natürliche Erklärung dieser ungewohnten Erscheinung nicht will gelten lassen.

Wie es uns so eigentlich hier geht, weiß ich nicht zu sagen. Es ist ein gleichgültiger Zustand, der, so Gott will, nicht lange dauern wird.

Ein großer Vorzug unserer Wohnung ist, daß sie zu optischen Versuchen, in denen wir, wie bekannt, sehr stark sind, vortrefflich gelegen ist. Wir haben bereits den Mond und Lichtschatten in seiner vollen Schönheit beobachtet. Nur ohne den Mondschein will uns das Experiment noch nicht gelingen. Fragen Sie doch gelegentlich unsern Landsmann Pfaff[3]), worin der Fehler liege.

Herr Geh. Rath v. Bajard[4]) hat am lezten Sonntag sein Pfeifchen bei uns geraucht und ein Gläßchen Bier dazu getrunken. Er ist lustig wie ein Junggesell, nicht ein Eigenbrödler und hofft, der Siz des hiesigen Kreißes werde bald wieder nach Nürnberg verlegt werden.

Darf ich Sie bitten der Frau v. Grundherr und von

1) Des Marktvorstehers Paul Wolfgang M., s. S. 243.

2) Paulus' Tochter.

3) Joh. Wilh. Andreas Pf., Mathematiker, geb. in Stuttgart 1774, † 1835 als Prof. in Erlangen.

4) Hr. v. Bayard war zur Zeit Director des Generalkommissariats des Rezatkreises.

Tucher[1]) nebſt meiner freundſchaftlichen Empfehlung zu ſagen, daß ich an Beyde ſchon geſchrieben haben würde, wenn ich nicht im Sinne hätte, recht bald nach Nürnberg zu kommen. Auch an Fräulein von Tucher[2]) empfehlen Sie mich und die Emmi.

Wie ich im Merkelſchen Hauße empfolen ſein möchte, wiſſen Sie am beſten, recht warm und herzlich.

Leben Sie wohl, und erinnern Sie Hrn. Merkel daran, daß er mir verſprochen hat uns mit Ihnen zu beſuchen.

Caroline Paulus.

91.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg 22. Dec. 1810.

Man ſchreibt oft deſto weniger, je mehr man zu ſagen hat, und kommt vor lauter Gedanken nicht zum Buchſtaben. So iſt es mir gegangen, daß ich Ihnen, theuerſter Freund, ſo lange nicht geſchrieben habe. Nachdem ich aber die Gedanken nach und nach verlohren, ſo werde ich es zu einigen Zeilen bringen können.

Unſere Gymnaſiumsfriſt iſt bereits etwas zu altes, als daß noch etwas darüber zu ſagen wäre. Mich hat dabey nur der Undank der Nürnberger gewundert, die es nicht erkannt haben, daß man ihnen ein ſo wohl eingerichtetes Gymnaſium bereits zwey Jahre lang gelaſſen hatte, nachdem man es ebenſo gut acht Tage nach der Organiſation aufheben konnte, als nach zwey Jahren, indem der Fond zu jener Zeit nicht größer war, als er dermalen iſt. — Den Erlangern macht

---

1) Beide waren Schweſtern, Töchter des vormaligen Reichsſchultheißen Haller von Hallerſtein. Suſanne, Gattin des Senators Freih. v. Tucher, wurde Hegels Schwiegermutter.

2) Die ſpätere Frau Hegels, Marie.

man es schon nicht so gut; man richtet ihnen die Universität nicht sogleich ein[1]), sondern läßt es noch anstehen, bis die Fonds untersucht seyen. Hätte man den Nürnbergern nicht so wohlgewollt und es auch hierauf ankommen lassen, sie hätten vielleicht noch kein neues Gymnasium. — Wir waren gerade mitten im Bauen begriffen, als die Nachricht von der Aufhebung[2]) ankam: ich sah mich schon für den Moses an, der das gelobte Land nur von weitem zu sehen bekommen sollte: so aber kann ich hoffen, daß da das Meiste itzt fertig ist, und nur noch die Oefen zu brennen und zu setzen sind, daß ich auf das Frühjahr, wenn man die Oefen nicht mehr braucht, noch mein erneuertes Logis beziehen kann.

Meine anderweitige Bestimmung ist durch jenen Aufschub gleichfalls aufgeschoben; doch hoffe ich: aufgeschoben ist nicht aufgehoben. Jene Aufhebung des Gymnasiums wäre freylich eine treffliche Veranlassung gewesen. Mein Privatinteresse und mein Nürnberger Patriotismus befanden sich hiebey allerdings in Widerspruch. Ich machte die Erfahrung von der Verkehrtheit des Weltlaufs, denn was ich meines Orts dazu beytrug, daß die Anstalt Interesse für sich erweckte, das trat unter die Gründe, daß ich nicht avancirte.

Paulus ist vor einigen Wochen nach Anspach abgereist; seine ganze Familie medicinirte und er selbst hatte dessen doppelt nöthig; er war verdrießlichen Gemüths; Sie kennen ihn, er arbeitet sich ab, in der Meynung, es müsse etwas zu Stande kommen, und wenn etwas zu Stande gekommen, solle es nicht vom nächsten Organisationswinde wieder weggeblasen werden. Ich stellte ihm zwar vor, im Leiblichen gehe es auch

1) Die Fortdauer der Universität Erlangen war in der königl. Entschließung vom 25. Nov. 1810 mit den Worten ausgesprochen: 'Nachdem Wir beschlossen haben, in Unserem Königreich zwei vollständig eingerichtete Universitäten zu erhalten und neben der Universität Landshut die in Erlangen fortbestehen zu lassen, tragen Wir dem akadem. Senat hierdurch auf, solche Anstalten zu treffen, daß die Studien daselbst in ihrem ungehinderten Fortgang bleiben.' Bair.-Reg. Bl. 1810 71. Stück.

2) Des Gymnasiums.

sonnenheit, der Einzelnheit und Zufälligkeit des Wissens. Oder was dasselbe ist, die entgegengesetzte Macht, die von ihm verletzt wird, ist als ausgesprochenes Gesetz und geltendes Recht vorhanden, es sey das Gesetz der Familie oder des Staats; das Bewußtseyn folgte dagegen dem eignen Wissen und verbarg sich selbst das Offenbare. Die Wahrheit aber der gegen einander auftretenden Mächte des Inhalts und Bewußtseyns ist das Resultat, daß beide gleiches Recht und darum in ihrem Gegensatz, den das Handeln hervorbringt, gleiches Unrecht haben. Die Bewegung des Thuns erweist ihre Einheit in dem gegenseitigen Untergange beider Mächte und der selbstbewußten Charaktere. Die Versöhnung des Gegensatzes mit sich ist die Lethe der Unterwelt im Tode, — oder die Lethe der Oberwelt, als Freisprechung, nicht von der Schuld, denn diese kann das Bewußtseyn, weil es handelte, nicht verläugnen, sondern vom Verbrechen und seine sühnende Beruhigung. Beide sind die Vergessenheit, das Verschwundenseyn der Wirklichkeit und des Thuns der Mächte der Substanz, ihrer Individualitäten und der Mächte des abstrakten Gedankens des Guten und des Bösen, denn keine für sich ist das Wesen, sondern dieses ist die Ruhe des Ganzen in sich selbst, die unbewegte Einheit des Schicksals, das ruhige Daseyn und damit die Unthätigkeit und Unlebendigkeit der Familie und der Regierung, und die gleiche Ehre und damit die gleichgültige Unwirklichkeit Apolls und der Erinnye, und die Rückkehr ihrer Begeistung und Thätigkeit in den einfachen Zeus.

Dieses Schicksal vollendet die Entvölkerung des Himmels, — der gedankenlosen Vermischung der Individualität und des Wesens, — einer Vermischung, wodurch das Thun des Wesens als ein inkonsequentes zufälliges seiner unwürdiges erscheint; denn dem Wesen nur oberflächlich anhängend ist die Individualität die unwesentliche. Die Vertreibung solcher wesenlosen Vorstellungen, die von Philosophen des Alterthums ge-

gar nicht anders, mit dem Essen und Trinken komme auch nichts heraus, indem man ein paar Stunden nachher soweit sey, als zuvor, und wieder von vorne anfangen müsse; daß man im moralischen die Pflicht um der Pflicht willen, also die Amtsgeschäfte um der Besoldung willen thun müsse, und auf die Folgen oder vielmehr Nicht-Folgen nicht zu sehen habe. Ich weiß nicht, in wieweit diese Vorstellungen Eindruck gemacht; ich fürchte aber, daß er am Ende d. h. vielleicht in Balde die ganze Schulpaukete stehen läßt und zum Tempel hinausgeht. Er hatte neulich einen sehr vortheilhaften Ruf nach Greifswalde. — Bey Gelegenheit erfuhr ich, daß er eigentlich von Juden abstamme; ich erinnerte mich auch, daß er einmahl erzählte, man habe ihm auf einer Reise aus dem Bayrischen nach Stuttgard schlechterdings den Leibzoll abgefordert; ich erkläre mir daraus seine Antipathie gegen gewisse Thiere, die nach der komparativen Anatomie in ihrer Structur auffallende Ähnlichkeit mit den Menschen haben sollen, welche Übereinstimmung sie aber freylich noch nicht dazu macht. Auch sonst nimmt sich jene Antipathie häufig wahr; es muß in Deutschland wie in Portugal viele verkappte Juden geben.

In Anspach spricht man stark davon, daß das Generalkommissariat wieder hieher verlegt werden soll.

Jacobs kam gerade hier durch an dem Tage da Paulus abreiste; er sprach ihm nicht mehr; dagegen hatte ich das Vergnügen seine Bekanntschaft zu machen[1]).

Mit unserer Besoldung geht es nicht besser als seither; wir sind immer 4 Monate im Rükstand. Der Etat für 1809—10 ist vor einigen Monaten, wie ich höre, hinein. Die Ratifikation desselben bewirkt soviel, daß die Kasse dann doch ermächtigt wird, unter andern, mir die Emolumente für Programm u. s. f. auszuzahlen: ja, diese Ermächtigung, die allein auf der Ratifikation beruht, ist zwar noch nicht die Auszahlung: aber noch weniger kann etwas ausgezahlt werden,

1) Vgl. S. 276

so lange jene Ratifikation nicht erfolgt ist. Wenn diese erfolgt, so werde ich von neuem einen Anlauf machen müssen um dasselbe auch pro 1808—9 zu erhalten, für welches Jahr gar kein Etat gemacht worden. — Noch schlimmer sieht es für das laufende Jahr aus, für welches die Besoldungszahlung von der Eruirung der Fonds, der Repartition des Fehlenden unter die Bürgerschaft u. s. f. abhängt, — einer Arbeit die, wenn es glüklich geht, vor einem Jahr schwer zu beendigen seyn wird.

Summa Summarum: Hülfe kann uns nur ein Deus ex machina gewähren. Wer wird unser Retter seyn! — Wenn Sie einstweilen nur zu oben besagter Ratifikation verhelfen konnen, so ist dis doch wenigstens etwas, — zu diesem Ende werfe ich eine Wurst nach einer Speckseite — auch um zu zeigen, daß ich nicht jüdischen Geblüts bin — und übersende Ihnen ein paar Lebkuchen, und wünsche vergnügte Feyertage dazu, bitte mich der besten Frau aufs beste zu empfehlen, auch Ihren beyden griechischen Söhnen, wie gelegentlich dem Thucydides Herrn Ober-Finanz-Rath Roth, und bin

Ihr ergebenster Freund H.

1811.

92.

Caroline Paulus an Hegel.

[Ansbach] d. 8. Jan. 1811.

Sie haben mich durch Ihre schnelle Antwort in das freudigste Erstaunen gesezt: dafür sollen Sie auch, theuerster Herr Rector, Autor und Freund, eine Neuigkeit von mir erfahren, die Sie durch Ihre scharfsinnige Erklärung der Acten Krisis beinahe prognostizirt haben. Der Actenpatient[1] ist

1) Paulus.

völlig genesen, der Abschuppungs Proceß hat bei ihm angefangen, und er sieht mit verklärter Freundlichkeit dem Sonntag Palmarum und dem Osterfest entgegen, wo er wie ein ächter Jude ausziehen und aus neuem Geschirr essen wird. Der Auferstehende (denn die Juden glauben ja an keinen Auferstandenen) wird Er alsdenn selbst seyn; und wenn die Sonne, wie an diesem Tage gewohnlich, dreimal in die Höhe hüpft, so halte ich es für kein größeres Wunder als wenn ein 7 Jahre langer, mehrmals verorganisirter, verwendeter und abgenuzter Kreis Schulrath sich mit verjüngter Kraft, wie ein Phönix, auf dem academischen Lehrstuhl, und zwar als Professor der Theologie und — Philosophie??? schwingt: mit dem, bei so viel geistigen Würden entbehrlichen Titel eines geheimen Kircheurats[1]).

Mit der Philosophie, worüber Sie wahrscheinlich ein wenig gestuzt haben, hat es übrigens nicht so viel auf sich, und sie kann hier füglich für blind angesehen werden, was mir auch recht lieb ist, weil ich die Heidelberger Philosophen alle gern, nicht sowohl blind, denn das mögen sie schon seyn, als vielmehr unsichtbar machen möchte, um Sie, lieber Freund, desto sichtbarer nach jenem großen Faß zu ziehen, das der idealistische Johann Jacob Wagner fast seiner eigenen Philosophie vorziehen wurde, wenn es voll wäre.

Der neu creirte Professor (ich glaube ihn so nennen zu dürfen, da er bereits mit gelehrtem Entzüken an seinem Lesecatalog arbeitet) erhält 2500 f. Gehalt, und wird also, wenn man das Honorar für gedrukktes und mündliches Licht Verbreiten dazu rechnet, nichts verlieren. Ich bitte Sie aber das schöne Geheimniß noch geheim zu halten.

1) Die Berufung nach Heidelberg war bereits im Nov. 1810 durch Freih. v. Reitenstein an Paulus ergangen. Das größere Anstellungsdekret ist vom 13. Dec. 1810 datirt. In diesem wurde Paulus zum Professor ordinarius Theologiae et Philosophiae für die Fächer der Exegese und Kirchengeschichte mit dem Charakter als Geheimer Kirchenrath und mit einer Besoldung von 2500 fl. ernannt. v. Reichlin-Meldegg, Paulus u. s. Zeit I, 426.

Auch wir, ich und die Emmi, suchen uns auf eine würdige Art zum academischen Leben vorzubereiten, und haben uns mit möglichster Geistes Anstrengung auf die Flegeljahre[1]) geworfen. Gebe der Himmel daß die Emmi unter den Heidelberger Studenten keinen Quod Deus vult finde, sonst möchte ihr Vorsaz zu Eigenbrödlen wankend werden. Wo die Farbenlehre[2]) hingerathen seyn mag, kann ich nicht begreifen, hoffe aber, sie werde bald wieder ans Licht kommen, denn an jemand ist sie abgegeben worden.

Nach Nürnberg komme ich gewiß. Kommen Sie aber auch gewiß nach Ansbach; und zwar jezt; denn wir werden erst in einigen Wochen das rothe Roß[3]) besteigen können.

Der Herr läßt sich Ihnen bestens empfehlen und für Ihren prophetischen Glükwunsch danken. Auch die Emmi empfiehlt sich huldreich.

Von Herzen

Ihre Freundin
Caroline P.

Ist v. Hoven[4]) noch in Nürnberg.

93.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg d. 23. Febr. 1811.

Ich kann nicht anders als Ihrer Frau Gemahlin Recht geben, wie denn offenbar die Frauen immer und allenthalben Recht haben: die Männer mögen Gründe, Ausreden, Aus-

1) Jean Pauls Roman, in 4 Th. 1804 und 1805 erschienen.
2) Goethes, war vor kurzem, 1810, veröffentlicht.
3) Gasthof in Nürnberg.
4) Friedrich Wilhelm von H., geb. in Ludwigsburg 1780, Schillers Freund auf der Karlsschule zu Stuttgart, war Medicinalrath in Nürnberg, † 1839.

flüchte, Wendungen herbeybringen, welche sie wollen; — daß sie Sie geschmählt hat, daß Sie den Brief an mich zuletzt geschrieben haben; denn so ist von dem exklecklichen Quantum des Briefschreibens von jenem Tage eine geringe Portion auf mich gekommen, was um so ärgerlicher war, da ich jenes Quantum in die Hände bekam, aber diesen Reichthum nur als Kassier sogleich wieder wegzugeben hatte. Übrigens ist doch leicht das wichtigste des ganzen Schatzes an mich gekommen; denn wichtig war es genug; aber eines Schatzes, wie ihn der böse Feind denen die ihm ihr Blut verschreiben, austheilt, daß er zuerst lauter Perlen, Diamanten und Gold ist, aber wenn sie ihn wieder aus der Tasche nehmen, dürres Laub, ja zuweilen noch was ärgeres ist, das die Wohlanständigkeit zu nennen nicht erlaubt. Denn also muß ich glauben, hat sich Ihnen Ihr Thun und Treiben, qua das Ihrige verwandelt, und also werden wir dann beyde sehen, wird es dem Schul- und Studientempel ergehen, den Sie erbaut haben; und wie es mir unter dem Schutte ergehen wird, daran darf ich noch gar nicht denken. — Es wäre viel darüber zu sagen; haben Sie den unseeligen Schritt einmal positiv gethan, so leidet es Ihre persönliche Ehre nicht mehr, ohne wesentliche Änderung des Verhältnisses die nicht erfolgen kann noch wird, den Schritt zurükzunehmen oder ihn fallen und nur einschlafen zu lassen. Das Arge aber ist, daß es geschehen, daß ein gewisses Volk den Triumph hat, Sieger zu seyn, die Oberhand behauptet zu haben; diese Satisfaktion hätte demselben nicht werden sollen. Das erfreulichste, wenn es hierin noch etwas erfreuliches geben kann, wäre, daß wir in eine örtliche Nachbarschaft kämen und Sie Ihr Absehen darauf richteten. Von dem Häschen, das Sie mir aufgehetzt, bin ich noch nichts ansichtig geworden; versuche auch noch nicht, inwiefern es blos in der Vergangenheit herumläuft, oder eine Fortdauer gewinnen, und etwa in eine ständige Examinationskommission, auch unter den veränderten Umständen, hinauslaufen soll.

Die Freundin Pauluß war auf den Tod krank: seit gestern sind Nachrichten da, daß sie nun außer Gefahr ist, wenn sonst nichts in der Reconvalescenz Periode dazwischen kommt.

So viel ich höre, ist Steyhent[1]) Kreisschulrath bey uns geworden: ich weiß nicht inwiefern er uns aufs Buchstabiren zurükbringen wollen oder können wird: wenn wir über diese hohe Weisheit hinaus sind, wird er vielleicht meynen, wir stehen noch darunter, und dann daure ich und wir alle mich.

Seebek wird Ihnen diesen Brief bringen, und von seinem Lebwesen und allenfallsigen Planen Ihnen das Weitere selbst sagen, auf Ihren Rath vornemlich rekurriren, auch von Ihrem Vorschub viel erwarten: eine Hauptsache wird seyn, ihn bey Jacobi einzuführen, dem er übrigens, wie es dem Präsidenten einer Akademie ziemt, bereits wohl bekannt seyn soll.

Empfehlen Sie mich bestens der besten Frau, mit der ich, glaube ich, mehr harmonire über gewisse Punkte von Wichtigkeit, als mit andern Leuten: empfehlen Sie mich auch bestens dem Herrn Ober Finanz Rath Roth, und dem Spinozismus seiner Frau Gemahlin.

H.

P.S. Montags. Gestern waren wir in Erlangen, und von dem so eben zurükgekommnen Kons.-Rath Ammon[2]) erfuhren wir wichtige Dinge 1) daß er in Erlangen bleiben wird, daß also, wenn Ihre Foderung auf sein Ab-

---

1) Heinrich St. war als Consist. Rath und Hofprediger in Cassel um die Reform des Elementarunterrichts bemüht, wurde 1808 Schul- und Kirchenrath im Isarkreise und gab 1810 seinen übel berufenen Leitfaden zum Religionsunterricht heraus: im Herbst dieses Jahres zum Kreisschulrath für den Rezatkreis ernannt, wurde er der Nachfolger von Paulus. (Z. über ihn K. A. Schmid, Encyklopädie des Erziehungs- u. Unterrichtswesens 9, 178 f.)

2) Christoph Friedrich A., seit 1804 Consistorialrath und Professor der Theologie in Erlangen, kam erst 1813 als Oberhofprediger und Consistorialrath nach Dresden, † 1849.

gehen gestellt war, dieselbe in diesem Augenblicke keine Ausführung gewinnen kann; welche Unmöglichkeit sowohl die subjective Seite der Sache, Ihr persönliches darin vollkommen dekt, als uns allen und der Sache höchst erwünscht seyn muß; 2) daß man die Absicht habe, ihm das hiesige Schul- und Kirchenwesen zu übertragen, was für uns wenigstens besser ist als anderes; 3) daß die Prüfungs-Kommission bestätigt ist, wovon Sie schrieben, auch das Rescript heute angekommen ist; 4) daß man daran denke, im Ernste Erlangen auf Ostern zu organisiren, 5) daß man dabey von einem Philosophen spreche, der dahin nothwendig sey, daß man von mir spreche — aber auch von Schelling; Gott und mein Schikſal, als welches ich Sie betrachte, mögen das Erste geben.

94.

Sinclair an Hegel.

An Herrn
Herrn Professor und Rector Gymn.
Hegel zu Nürnberg
nebst einem Paket Bücher.

Homburg vor der Höhe d. 16ten Apr. 1811.

Theuerster Freund!

Ich lege nun die volumineuse Geburt meines Geistes[1]) in Deine Hände, weil es mir sehr lieb seyn würde, wenn Du aus alter Freundschaft dabey Gevatters Stelle vertreten wolltest. Die Deinige, für deren Übersendung ich Dir herzlich danke, hat sie nicht nöthig, denn ihr Glück ist schon gemacht. Findest Du aber in meiner die Züge von ausdauerndem Muth

1) Die 3 Bände des Werks: 'Wahrheit und Gewißheit', Frankf. 1811.

und ernster Redlichkeit wieder, die unser gemeinschaftliches Streben characterisirten, so wirst Du fühlen, daß Du gewissermassen die Pflicht hast, das Deinige dazu beyzutragen, damit es nicht der Aufmerksamkeit entgehe, und um diesen Freundschaftsdienst bitte ich Dich, da Du gewiß Gelegenheit dazu hast.

Soll ich Dir nun ein paar Worte der Vaterfreude im Vertrauen, doch ohne blode Zurückhaltung sagen, so glaube ich das Wissen tiefer, als bisher geschehen, begründet und aus dem Leben selbst deducirt zu haben. Ich glaube die Methode aus dem Gegenstand selbst geschöpft zu haben und consequent ihr gefolgt zu seyn. Bisher aber scheint man mir die Methode willkührlich gewählt zu haben, und noch willkührlicher ihr gefolgt zu seyn: z. B. Spinoza die geometrische. Auch machte man überall gratuito praemissen und unterließ die wesentlichsten Distinctionen, z. B. von Ausdruck und ausgedrücktem und eilte nur den Resultaten zu. Dagegen glaube ich vom Anfang bis zum Ende ein System darzulegen, und wären meine Vordersäzze falsch gewesen, so hätten sie mich nicht in das Leben zurückführen können, und meine Resultate stimmten nicht mit den gemeinsten Wahrheiten überein, z. B. wie Dir nicht entgehen wird, daß es in meiner Darstellung der angewandten Wissenschaften der Fall ist. Daher glaube ich auch nicht, daß sich jemand an die scheinbare Formalität stossen werde, denn dieß scheint nur so, weil mir die Strenge meines Ganges es nicht erlaubte, gleichsam aus meinen Ideen heraus über meine Ideen zu denken und damit gleichsam die Lücke der ersten durch die zweyten zu verstopfen. Jede Freyheit im detail fiel weg und findet nur über das Ganze Statt. Es ist zwar keine Spur von Polemick in meiner Schrift, und ich habe keine Rüstung zum Kampf angelegt, doch aber bin ich mir bewust, mich nicht mit Ohl überstrichen, sondern jedem Angriff dargestellt zu haben, als ein redlicher Kämpfer um Ehre und nicht um Lohn. Daher habe ich auch ein Inhalts-Verzeichniß und sogar ein Register angefügt und das Ganze

in Paragraphen getheilt. Ich merke aber, daß meine Äusserungen zu weit gehen, sieh sie aber nicht an, als wollte ich Deinem Urtheil vorgreifen, sondern nur als eine Aufforderung darüber ins detail einzugehen: so wie ich sehr gern Deines genau durchgehen und Dir meine Meynung darüber mitzutheilen bereit bin, sobald Du es willst, damit wir, die wir uns in so vielem berühren, uns auch Mittheilungen machen, die durch keine andern ersezt werden könnten.

Meine Mutter[1]) empfiehlt sich Dir, laß mich bald von Dir hören und lebe indessen wohl.

Der Deinige
Sinclair.

95.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg d. 18 Apr. 1811.

Es ist lange, theurer Freund, daß ich keine Nachrichten von Ihnen erhalten; ich würde diß aber schon an und für sich begreifen, und verstehe es bestimmter nach dem, was ich von Ihren Verhältnissen mit Greifswalde gehört, die Ihnen das Heft mehr, als alle übrige Considerationen in die Hand geben, um unter Bestimmungen da zu bleiben, die für Ihren Wirkungskreis und für Ihren persönlichen Zustand annehmlich sind, oder aber jene vortheilhafte Stelle anzunehmen: ich wünsche natürlich theils um der Sache, theils um meiner selbst willen das Erstere; und wenn das Interesse der Sache und das eigene zusammentreffen, so wissen Sie, daß die Wünsche ganz aufrichtig sind; denn ein Umstand, der dabey

1) Wilhelmine, geb. von Ende, in zweiter Ehe verm. mit Kammerjunker von Proeck und wieder verwittwet, lebte mit ihrem unverheirateten Sohne zusammen.

ebenso wesentlich oder der wesentlichste ist, was Sie selbst für sich dabey wünschen und für das vorzüglichere halten, diß haben Sie mit sich und noch mit der Frau auszumachen, die in solchen Dingen den richtigsten Takt hat. Ich vernehme, daß wenn Sie bleiben, Sie für das Universitätswesen werden thätiger seyn können, als in den bisherigen Verhältnissen. Da die Sache noch im unbestimmten hängt, so wäre diß mein Schreiben eigentlich doppelt überflüssig: aber ich habe eine nähere Aufforderung dazu, nemlich — die Verbindung mit einem lieben, lieben, guten Mädchen, mein Glük, ist zum Theil an die Bedingung gebunden, daß ich eine Stelle auf einer Universität erhalte. Seit vorgestern habe ich die Gewißheit, daß ich diß liebe Herz mein nennen darf. — Ich weiß, Sie wünschen mir herzlich Glük dazu; ich hab ihr auch gesagt, daß ich es zuerst Ihnen und der besten Frau schreiben werde. — Sie heißt — Marie von Tucher[1]): Sie und die beste Frau haben sie hier gesehen. — Kämen wir zusammen nach Erlangen, wie schön wäre diß! Die beste Frau und Sie würden sie gewiß recht lieb gewinnen. Ich erspare mir die Beschreibung, wie glüklich ich mich fühle; suppliren Sie das Gemählde aus Ihrer Erinnerung und Gegenwart. O wären Sie beyde nur auf ein Paar Stunden hier, oder könnte ich mit meiner Marie nur auf ein Paar Stunden zu Ihnen. — Aber sagen Sie noch nirgend was davon, — wegen jener äusserlichen Bedingungen und des Vaters kann noch nicht laut davon gesprochen werden; — höchstens Roth und seiner Frau, die es aber ebenfalls noch in seinem Herzen bewahren sollen.

Paulus ist seit ein paar Tagen zu guter letzt hier; der Bericht wegen der Gymnasialfonds von der Localcommission und von ihm wird endlich itzt von hier abgehen. — Inzwischen aber darben wir, wir haben die Besoldung vom

---

1) Aelteste Tochter von Jobst Wilh. Karl Freiherr von Tucher von Simmelsdorf, gewesenem Senator der Reichsstadt Nürnberg, und von Susanne, geb. Freiin von Haller von Hallerstein, geb. 17. März 1791.

fordert wurde, beginnt also schon in der Tragödie überhaupt dadurch, daß die Eintheilung der Substanz von dem Begriffe beherrscht, die Individualität hiermit die wesentliche und die Bestimmungen die absoluten Charaktere sind. Das Selbstbewußtseyn, das in ihr vorgestellt ist, kennt und anerkennt deswegen nur Eine höchste Macht und diesen Zeus nur als die Macht des Staats oder des Heerdes, und im Gegensatze des Wissens nur als den Vater des zur Gestalt werdenden Wissens des Besondern, — und als den Zeus des Eides und der Erinnye, des Allgemeinen, im Verborgnen wohnenden Innern. Die weiter aus dem Begriffe in die Vorstellung sich zerstreuenden Momente, die der Chor nach einander gelten läßt, sind hingegen nicht das Pathos des Helden, sondern sinken ihm zur Leidenschaft herunter, — zu zufälligen wesenlosen Momenten, die der selbstlose Chor wohl preist, aber die nicht fähig sind, den Charakter der Helden auszumachen, noch von ihnen als ihr Wesen ausgesprochen und geachtet zu werden.

Aber auch die Personen des göttlichen Wesens selbst, so wie die Charaktere seiner Substanz, gehen in die Einfachheit des Bewußtlosen zusammen. Diese Nothwendigkeit hat gegen das Selbstbewußtseyn die Bestimmung, die negative Macht aller auftretenden Gestalten zu seyn, in ihr sich selbst nicht zu erkennen, sondern darin vielmehr unterzugehen. Das Selbst tritt nur den Charakteren zugetheilt auf, nicht als die Mitte der Bewegung. Aber das Selbstbewußtseyn, die einfache Gewißheit seiner, ist in der That die negative Macht, die Einheit des Zeus, des substantiellen Wesens und der abstrakten Nothwendigkeit, es ist die geistige Einheit, worein Alles zurückgeht. Weil das wirkliche Selbstbewußtseyn noch von der Substanz und dem Schicksale unterschieden wird, ist es Theils der Chor oder vielmehr die zuschauende Menge, welche diese Bewegung des göttlichen Lebens als ein Fremdes mit Furcht erfüllt, oder in der sie als ein Nahes nur die Rührung des nicht handeln-

December noch nicht; sollen wir warten, bis jene Fonds ausgemittelt werden, so geht diß noch lang. — Ich habe schon früher mit Paulus wegen Heidelbergs gesprochen; nemlich in Rüksicht auf mich; er hat selbst den Gedanken, daß ein Philosoph dort noch nothwendig sey, und hält die Sache für sehr möglich und thunlich; ich werde sie ihm neuerlich um so dringender empfehlen. — Wenn Sie beyde aus dem Lande sind, habe ich weiter keinen Anhaltspunkt und Stütze, und meine Marie wird überall mit mir hingehen.

Leben Sie wohl, tausend, tausend Grüße an die beste Frau.

Ihr H.

96.

Niethammer an Hegel.

München, den 5ten Mai 1811.

Verloren, mein hochverehrter Freund, ist keineswegs der wichtige Brief gegangen, der uns die erste Nachricht von Ihrem Glücke gebracht hat. Daß es heute schon 14 Tage sind, seit dieser erfreuliche Brief in meinen Händen ist, ohne daß ich darauf bis jetzt noch eine Sylbe erwiedert habe, würde Ihnen bei jedem andern ein Recht geben, auf eine kalte Aufnahme einer solchen Nachricht zu schließen, nur nicht bei mir und nicht bei meiner Frau. Innigere Freude, wärmere Theilnahme, herzlichere Wünsche, als die unsrigen sind, kann diese Nachricht bei keinem Ihrer Freunde erregt haben, und ich darf annehmen, daß Sie davon ohne besondere Versicherung überzeugt sind. Aber ich stehe schon seit zweimal 14 Tagen so nahe daran, über meine eigene Angelegenheit eine Entscheidung zu erlangen, daß ich jeden Tag nur noch 24 Stunden auf Gewißheit warten zu dürfen meinte, und deßhalb auch meinen Glückwunschbrief an Sie täglich nur noch um 24 Stunden zu verschieben dachte. So haben sich diese 24 Zögerungsstunden nach und nach schon über die

Hälfte in ganze Tage verwandelt. Und doch bin ich auch heute — wenigstens diesen Vormittag, da ich schreibe, — noch ohne Entscheidung. Heute zwar — ist mir heilig versichert worden — soll das letzte Wart-Heute seyn, das die Entscheidung wirklich bringen soll, und vielleicht unterzeichnet in diesem Augenblicke der König das verhängnißvolle Papier. Allein ich bin so abgehärtet von der einen, und so ungläubig von der andern Seite schon geworden, daß ich auf jenen verheißenen Erfolg hin die Erfüllung einer heiligen Freundschaftspflicht auch nicht einen Augenblick länger aufschieben will. Ich will sie um so weniger noch länger verschieben, da ich Ihnen auf jeden Fall für Ihre Angelegenheit einen nothwendigen Rath zu geben habe.

Wenn ich Ihren Brief richtig verstanden habe, so wollen Sie nicht nur die Vollziehung der Heirath, sondern sogar die öffentliche Bekanntmachung Ihrer eingegangenen Verbindung bis zu Ihrer erfolgten Beförderung nach Erlangen aufschieben. Ich kann dies auf keine Weise billigen. Ihre Beförderung ist mir, nach meiner Kenntniß der Verhältnisse, so wenig zweifelhaft, daß ich sie selbst für den Fall, wenn ich meine Stelle verliese, nicht bezweifeln kann. Aber ich kann auch, nach meiner Kenntniß der Verhältnisse, kaum denken, daß diese Beförderung eher als mit dem Anfang des nächstfolgenden Studienjahres erfolgen werde, da diese Ostern vorübergegangen sind, ehe für die Universität Erlangen etwas geschehen ist. Warum wollten Sie nun noch ein volles halbes Jahr verziehen zu dem vollen Genuß Ihres Glückes zu gelangen? Halten Sie etwa sich als Professor und Rector des Gymnasiums in Nürnberg nicht für angesehen und würdig genug, um öffentlich und solenn als Mitglied einer Familie aufgenommen zu werden, die in dem vormaligen Glanze der Reichsstadt Nürnberg allerdings eine sehr angesehene Stellung eingenommen hat? Fast muß ich etwas Ähnliches besorgen, da nicht nur die Vermählung selbst, sondern sogar die öffentliche Bekanntmachung der Verbindung vor der Hand ausgesetzt

bleiben soll! — Geradezu gesagt! Ich halte dies für eine ebenso unseelige als ungegründete Furchtsamkeit von Ihrer Seite. In einer Zeit, in welcher die Könige selbst keine Ahnen mehr aufzuweisen gehalten sind, um das Recht des Freyens um Königstöchter zu erlangen, in einer Zeit, in welcher persönliches Verdienst und selbsterworbner Rang ohne alle Ahnen mehr adelt, als alle Ahnenproben — kann über eine Verbindung, wie die Ihrige, die öffentliche Meinung nicht zu scheuen seyn. Überdies bin ich der Meinung, daß, selbst nach den vergangenen aufgelösten vormaligen Verhältnissen bemessen, der Rang, den Sie als Rector und Professor eines der angesehensten königlichen Gymnasien haben, der Sie einem königlichen Kreisrath an die Seite stellt, nicht unter der Linie ist, die Ihnen sogar ehemals den Eintritt in die Familie, der Sie jetzt mitangehören, eröffnet haben würde. Auch kann ich mir gar nicht denken (und meine Frau, welche die Familie Ihrer Fräulein Braut schon im vorigen Jahre näher kennen gelernt, und mir damals schon in ihren Briefen von Nürnberg aus die anspruchlose Zurückgezogenheit und Häuslichkeit, die sie da gefunden hatte, ausnehmend gerühmt hat, ist darinn meiner Meinung), daß Ihnen von Seite dieser Familie Grund zu einer solchen Furchtsamkeit gegeben seyn sollte. Lassen Sie sich also doch ja nicht durch solche eitle Besorgnisse, — um nicht zu sagen, durch eine gewisse Eitelkeit von Ihrer Seite, die den Philosophen so schlecht kleidet — abhalten, Ihre Verbindung bald möglichst zu vollziehen.

Ich habe aber auch noch einen andern Grund, der mirs zur Angelegenheit macht, die Verzögerung zu widerrathen. Die Erlaubniß zur Heirath, welche Sie — in die Classe der Staatsbeamten eingereiht — von Seiner Majestät dem Könige unmittelbar erhalten müssen, erlangen Sie als Rector in Nürnberg in der That weit leichter, als Sie solche als Professor in Erlangen erlangen können. Der Grund ist ganz einfach. Die Hauptrücksicht bei der zu ertheilenden Heirathserlaubniß betrifft die durch die allgemeine Dienstpragmatik

allen Staatsdienern zugesicherte Wittwenpension, und veranlaßt jederzeit die Frage nach dem Fond, auf welchen im eintretenden Falle die Pension zu übernehmen wäre. Diese Rücksicht nun ist bei dem bereits regulirten Etat der Studienanstalten weit weniger bedenklich als bei dem noch nicht regulirten Fond der Universität Erlangen. Aus diesem Grunde muß ich doppelt wünschen, daß Sie recht bald in dem Fall seyn mögen, die Heiraths Erlaubniß nachsuchen zu können, damit nicht am Ende von dieser Seite Schwierigkeiten entstehen und — der letzte Betrug ärger werde als der erste.

Könnten Sie es einrichten, daß die Hochzeit gegen Ende des Junius, oder Anfangs des Julius, gehalten werden könnte, so hätte ich vielleicht die Freude, an der Feyer in Person Antheil nehmen zu können. — Glauben Sie aber ja nicht, daß ich Ihnen bloß darum so sehr zur Beschleunigung gerathen habe, weil ich sonst um den Hochzeitschmaus käme!

Leben Sie einstweilen wohl! dafür, daß Sie vergnügt leben, wird Ihre Fräulein Braut und deren Familie sorgen. Empfehlen Sie beiden mich und meine Frau aufs angelegenste. Wir freuen uns nun doppelt, diese interessante Bekanntschaft schon früher gemacht zu haben.

Mit unveränderlicher herzlicher Hochachtung und Freundschaft

Ihr Niethammer.

Dienstag, den 7ten Mai.

Der Brief ist vorgestern doch nicht abgegangen, weil ich neue Nachricht erhielt, etwas Entscheidendes von meiner Angelegenheit schreiben zu können. Seit gestern Abend weiß ich, daß der König unterschrieben hat. Ich bleibe also[1]). Quod felix faustumque sit! — Für heute nichts Näheres davon!

---

1) N. hatte Jos. Wismairs Entfernung aus der Studien-Section zur Bedingung seines Bleibens gemacht. S. was er hierüber an Paulus am 14. Mai schrieb: Reichlin Meldegg 2, 4.

Lassen Sie auch dies Wenige ein Geheimniß bleiben, bis die Neuigkeiten von andern Seiten her laut werden. Es ist nöthig, daß gerade meine Freunde die Letzten scheinen, die etwas davon hören.

97.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg, d. 30. May 1811.

Es ist das Übermaß des vergnüglichen Inhalts Ihres Briefs, theuerster Freund, was mich so lange nicht hat zum Worte kommen lassen, und noch bin ich des Stoffes so voll, daß ich ihn kaum zu der ordentlichen Sprache eines Briefs heraus bewegen kann. Ihr nicht-nur-Bleiben auf dem Posten, sondern auch die veränderten Umstände, unter denen es Statt hat, Ihre zu hoffende Ankunft auf den — Hochzeitschmauß, dieser Hochzeitschmauß selbst — alles schlingt sich so in einander, daß es schwer wird, einen Faden dieses Gewebes zuerst aufzunehmen. Ich sehe zwar meine Marie manchen Knäul Garn abwickeln, und helfe um so emsiger dabey die Enden zu suchen, als von dergleichen die Fertigung der Ausstattung und die Beschleunigung der Hochzeit abhängt; denn wie Sie wissen, wollen die Frauen dergleichen Wichtigkeiten in ihrer ganzen Länge und Breite und Ordnung gefertigt haben, und lassen sich nicht auf den Vorschlag ein, daß so etwas auch nachgeholt werden könne. — Ich merke aber daß ich an diesen Fäden mitten in die Sache hineingekommen bin[a]; — und fahre also fort, daß nemlich vor Herbst die nöthige Einrichtung ohnehin nicht zu Stande gekommen seyn wird; es handelt sich daher itzt nur darum, daß der Vater[1] — denn die übrige Familie ist einverstanden — die Zu-

a) 'kann' Hf.

1) Vgl. S. 299 Anm.

ſicherung ertheilte, daß ſie in jedem Fall, ich ſey auch noch Gymnaſialrector, auf den Herbſt vorgehe. — Ihre vortrefflichen an die Hand gegebenen Motive ſind nicht unbenützt geblieben; einen objectiven Grund, — nemlich die größere Schwierigkeit, die königliche Erlaubniß, von Erlangen aus, zu erhalten, habe ich nicht in ſeiner ganzen Kraft gebrauchen können; denn Sie wiſſen, daß auch Schwärmer und ſelbſt Lügner andere nur inſofern überreden können, als ſie ſich ſelbſt in ihre zu gebrauchenden Gründe hineingeglaubt haben. — Ich kann aber wohl nur nach Erlangen kommen, wenn die Univerſität organiſirt iſt, und wenn ſie diß iſt, ſo iſt auch für einen Fond geſorgt, und ſomit auch für den Wittwen-Penſionsfond. — Sie kennen übrigens uns Nürnberger: wenn alle erünnlichen Gründe anrathen, ein Roß zu kaufen, ſo wirkt deren erſter Vortrag immer ſoviel, daß man vor der Hand ein Packet Roßhaare kauft; weil nun aber der übrige Gaul daranhängt, ſo muß derſelbe nach und nach auch in den Stall gezogen werden. Die Bekanntwerdung der Sache hat ſich von ſelbſt gemacht, der Vater der Marie hat mich ihrem Großvater[1]) vorgeſtellt; wer A ſagt, geräth nun durch das ganze Alphabet hindurch; wir geriren uns ſomit vor der ganzen Welt als Brautleute. — Ohnehin wiſſen Sie auch, wer ſeine Sache auf die Güte der Frauen geſtellt hat, beſonders in dergleichen, — hat nicht auf Sand gebaut. — Von Ihrer Ankunft allhier erwarte ich vollends den letzten Stoß. — Auf der andern Seite jedoch wünſche ich, daß alles ohne dieſelbe berichtigt ſey, und daß ſie, wenn ſie anders nicht zweymal erfolgen kann, ſchlechthin für den Hochzeitſchmauß aufbewahrt bleibe; diß gehörte ganz weſentlich zu meinem Glük; bey der Hochzeit werde ich meinerſeits gegen die ganze jenſeitige Verwandtſchaft einſam ſtehen; wenn Sie und die beſte Frau aber gegenwärtig ſind, ſo habe ich eine ſolche Fülle der Freund-

1) Friedrich Wilhelm Karl Freih. von Tucher von S., Rathsdirector (ſonſt zweiter Loſunger) im J. 1806; † 1817 15. März.

schaft in die Wagschale zu legen, die das jenseits aufzustellende wenigstens zum Gleichgewicht brächte: um so mehr da es auf meiner Seite alsdann auch nicht an einer Baronesse fehlt, die ich als eine Art von Mutter zu präsentiren das Recht hätte[1]). — Ohnehin geht Ihr Brief viel nach dieser Seite hin, — und ohne Scherz, habe ich es zu schätzen und in Anschlag zu bringen, daß die Seite des Standes in keine Rücksicht genommen worden; — oder wenn Sie wollen, in wenige; denn mehr als wenig ist es in der That nicht geschehen, oder geschieht nicht. — Der Wunsch einer bessern Anstellung ist mir jederzeit nicht als der Wunsch einer höheren Anstellung bezeugt worden; dem sey wie ihm wolle, so hoffen wir, d. h. Marie und ich, die übrigen ungerechnet, das Beste oder vielmehr Alles — von Ihnen. Es ist unter uns schon soviel von dem Erlangen die Rede gewesen, daß unsere Verbindung und Erlangen in der Phantasie ganz in eins zusammengewachsen sind, gleichsam wie Mann und Frau. Die Verbesserung meiner ökonomischen Lage ist bei meiner Mittellosigkeit nothwendig, da meine Marie, deren Großvater noch am Leben ist, und deren Vater ausser ihr noch 7 Kinder hat, — ausser der Ausstattung nur jährliche 100 fl. Zuschuß erhalten kann. — Alsdann ist Nürnberg dadurch daß sie eine große Stadt ist, nur eine um so weitläufigere Kleinstädterey, und wir können uns bey der Marie allseitigem schnikschnakischem Zusammenhange das Losreissen daraus nicht anders als wesentlich zu unserem häußlichen Glücke denken.

Verzeyhen Sie einem Bräutigam, daß er von seinen Angelegenheiten anfängt, und nicht zuerst Ihnen seine Glükwünsche über die so erwünschte Veränderung macht. — Inwiefern Ihnen und in welchem Umfange diese zu machen sind, weiß ich zwar so eigentlich darum noch nicht, weil Sie das Nähere der erhaltenen Bewilligungen nicht mitgeschrieben

1) Frau Rieth. als Tochter des geadelten Geh. Hofraths von Eckart in Jena.

haben — Herrn Kollega's Wißmairs Beförderung[1]) habe mit Gratulation aus dem Regierungsblatt gesehen — vornemlich aber darum nicht, weil Sie vielleicht mehr für die Sache sich aufgeopfert, als nur auf sich gesehen haben: dieser Sache aber und Ihren Freunden ist aufs höchste Glük zu wünschen, und in diesem beydem wird Ihre Befriedigung liegen. In Greifswalde hätten Sie nur aus der Ferne davon gehört, aber in Erlangen hätten Sie mit[a]) Ihrem Angesicht den gröſten Theil Ihrer Einrichtungen einstürzen gesehen.

Ich habe Ihnen auch für ein anderes Project, das schon im Ausführen begriffen gewesen seyn soll, meinen Dank abzustatten, — mir provisorisch die Führung der Schulsachen allhier zu übertragen: es hätte in der Meynung der Leute allerdings etwas gethan; aber wie ich mit diesem ehrenvollen Auftrage Ehre eingelegt hätte, weiß ich noch nicht recht. — Meine Kleingläubigkeit hat mir einen Augenblik den mistrauischen Gedanken eingegeben, Sie hätten das Project mir ein Loch in die Geschäfts-Carriere zu öffnen, auf den Fall oder in der Besorgniß, daß sich Schwierigkeiten für die akademische zeigen. — Doch rufe ich mir zu: apage mit dieser Furcht!

Eine Hauptseite der Verhältnisse Ihres Bleibens, hieß es, solle seyn, daß Sie directen Einfluß auf das Universitätswesen erhalten, diß ist für mich derzeit die Hauptsache! — Ist dieser Punkt, ist Erlangen — oder gar ich schon — näher zur Sprache gekommen? — Im Sommer reist in München gewöhnlich alles ins Bad — Sie auf Commission: auf den Herbst wollten Sie nach Schwaben. — Wir haben Organisationen vom 1. October datirt, und auf ihn berechnet, spät im November bekannt gemacht werden sehen; — andere, die auf den 1. April etwa eintreten sollten, am 30. März

a) 'mit' corr. aus 'vor' Hl.

1) Der bisherige Oberstudienrath (Oberschulrath) W. wurde durch kgl. Decret vom 6. Mai 1811 in die Ministerial-Kirchensection mit dem Titel Oberkirchenrath versetzt.

versichert gesehen, daß sie noch gefertigt werden sollen, aber am 2. April, weil es itzt zu spät sey, noch ein halb, wenn das Glük gut war, — oder aber noch ein Jahr hinausschieben sehen. — Welche Zukunft von Ungewißheiten, Erwartungen auf diesen, auf den nächsten Tag — Hoffnungen u. s. f. — und diß alles im Brautstande und so, daß an alle diese Ungewißheiten, Täuschungen und Erwartungen die Heurath angeknüpft ist. — Diß ist ein Gewirre anderer Art, das einen Hauptschlag bedarf und nur zerhauen werden kann.

Kleinere Anliegen in Menge habe ich noch anderer Art; ich zähle einige davon auf: 1. noch ist keine Resolution auf unsere Studien-Lehramts-Kandidaten-Prüfung vom vorigen Herbst in Ansehung der Remuneration erfolgt, wozu der Vorschlag vom hiesigen Kommissariate längst eingeschikt worden, also noch viel weniger ein Geld dafür, 2. noch keine Resolution auf meine Eingabe die 50 fl. Mehrbezug für Programm [und] Schreibgebühren für 1808/9 und 1809/10, den gewiß alle Rectoren der Monarchie längst bezogen haben, — und auf den Bericht des hiesigen Commissariats dazu .... Unter den jetzigen Umständen muß man alles zu Rathe halten, was man hat, wenn man etwas hätte, vorzüglich alles herbeyzuschaffen suchen, was man nicht hat und haben sollte.

Doch des Fröhlichen und Jämmerlichen genug. Meine liebe Marie gibt mir die herzlichsten Empfehlungen an Sie und die beste Frau auf; wie oft haben wir zusammen gewünscht, auf ein paar Stunden bey Ihnen seyn zu können. — Empfehlen Sie mich auch vorzüglich dem Herrn Oberfinanz-Rath Roth und dessen Frau Gemahlin; sein Herr Schwiegervater[1]), der ausser meiner Marie noch mein einziger Umgang hier ist, richtet mir oft Worte seiner freundschaftlichen Theilnahme aus; ich lasse ihm recht sehr dafür danken.

Es versteht sich, daß Sie die beste Frau hier auf die Kommission mitbringen. Wie Sie das letztemal hier waren,

1) Der Marktvorsteher Merkel.

hatte ich gemeynt, wenn Sie das nächstemal kämen, Sie bey mir logiren zu können; an Platz und itzt auch an weissen Wänden fehlt es nicht; — näher bin ich nun doch dieser Aussicht es in meinem Leben soweit zu bringen; aber das habe ich aufgegeben, es soweit zu bringen, was ich meinen Freunden schuldig bin, heimgeben zu können. Leben Sie wohl

Ihr aufrichtiger Freund Hgl.

98.

Hegel an Caroline Paulus.

Nürnberg 13. Juli 1811

[Gedruckt bei v. Reichlin-Meldegg, Paulus 2, 221—223, wo derselbe irrthümlich als an Paulus gerichtet verstanden und der darin gebrauchte Ausdruck 'der Herr', wie Caroline ihren Gatten zu nennen pflegte, falsch erklärt ist. H. spricht seine Verwunderung über das lange Stillschweigen der Freundin aus und klopft an mit der Frage, ob Aussicht für ihn in Heidelberg sei. Wegen Erlangens Organisation und Dotirung sei noch altum silentium.]

99.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg d. 14. Juli 1811.

Es ist lange, theuerster Freund, daß ich nichts von Ihnen sehe, noch auch höre .... Haben Sie Ihre Anherkunft verzögert, um zu meiner Hochzeit zu kommen, so kann ich diesen Beweggrund nicht genug loben. Denn was ich früher von dieser Ankunft hoffte, daß sie den Druk zu einer nähern Bestimmung der Zeit der Hochzeit geben sollte, das hat sich unter anderem durch die Nachwirkung Ihres Briefs seitdem gemacht. Meine Supplik wegen Heuraths-Concession-Schein habe ich eingegeben; es gilt dafür daß die Hochzeit auf den

den Mitleidens hervorbringt. Theils insofern das Bewußtseyn mithandelt und den Charakteren angehört, ist diese Vereinigung, weil die wahre, die des Selbsts, des Schicksals und der Substanz noch nicht vorhanden ist, eine äußerliche, eine Hypokrisie; der Held, der vor dem Zuschauer auftritt, zerfällt in seine Maske und in den Schauspieler, in die Person und das wirkliche Selbst.

Das Selbstbewußtseyn der Helden muß aus seiner Maske hervortreten und sich darstellen, wie es sich als das Schicksal sowohl der Götter des Chors als der absoluten Mächte selbst weiß, und von dem Chore, dem allgemeinen Bewußtseyn nicht mehr getrennt ist.

Die Komödie hat also vorerst die Seite, daß daß wirkliche Selbstbewußtseyn sich als das Schicksal der Götter darstellt. Diese elementarischen Wesen sind, als allgemeine Momente, kein Selbst und nicht wirklich. Sie sind zwar mit der Form der Individualität ausgestattet, aber diese ist ihnen nur eingebildet und kommt ihnen nicht an und für sich selbst zu; das wirkliche Selbst hat nicht ein solches abstraktes Moment zu seiner Substanz und Inhalt. Es, das Subjekt, ist daher über ein solches Moment als über eine einzelne Eigenschaft erhoben, und angethan mit dieser Maske spricht es die Ironie derselben aus, die für sich etwas seyn will. Das Aufspreizen der allgemeinen Wesenheit ist an das Selbst verrathen; es zeigt sich in einer Wirklichkeit gefangen und läßt die Maske fallen, eben indem es etwas Rechtes seyn will. Das Selbst hier in seiner Bedeutung als Wirkliches auftretend spielt mit der Maske, die es einmal anlegt, um seine Person zu seyn, — aber aus diesem Scheine thut es sich ebenso bald wieder in seiner eignen Nacktheit und Gewöhnlichkeit hervor, die es von dem eigentlichen Selbst, dem Schauspieler, so wie von dem Zuschauer, nicht unterschieden zu seyn zeigt.

Diese allgemeine Auflösung der gestalteten Wesenheit über-

Herbst gemacht wird. Früher hätte sie wegen der Zurüstungen und Ausrüstungen, — wobey gewöhnlich wohl dem Vater das häufige Beutelziehen Zeit und Weile lange machen kann, und er wie auch der Bräutigam aus andern Gründen dieselbe sich wohl abkürzen liessen, aber nicht so Mutter und Tochter, die alles gehörig und vollständig in Stand setzen wollen, — nicht veranstaltet werden können; — auch darum nicht, weil unter den Umständen, worin wir uns befinden, mit der Besoldung fortdauernd in 4 bis 5 monatlichem Rükstande zu seyn, — von der Auszahlung anderer Emolumente, die 2—3 Jahre im Rükstande sind zu geschweigen — sich keine Haushaltung anfangen läßt.

Ich hatte Sie neulich um Rath gefragt, was sich wegen jener Emolumente 1. jährlich 50 fl. Programm und Schreibgebühren, 2. Schreibmaterialien, 3. Bibliothekariat thun liesse; — ich zählte auf diese Einnahmen und muß darauf zählen. Vor 3 Monaten machte ich wegen des ersten Postens eine Eingabe, da ich auf die Stelle eines Reskripts wegen der Summe fussen konnte; es ist seitdem von München, wohin am 2. oder 3. Mai der Bericht abgegangen, keine Resolution erfolgt. — Ist nichts zu erhalten, ehe über den Fond entschieden ist? — Das hoffe ich doch, wird keinen Anstand haben, daß die Entschädigung für die Schreibmaterialien für die verflossenen Jahre nachgehohlt wird. — Ich stelle mir vor, Sie haben Ihre Hieherreise auch darum verzögert, weil der Geldwagen, den Sie uns zuführen wollen, noch nicht gepakt ist; und in Begleitung eines solchen viel sonderbarere Wirkungen bey zu machenden Anordnungen und Ausstellungen erfolgen, als wenn jenseitigen ideellen Desideriis ein Chorecho von diesseitigen Rothschreyen um reelle Desideria entgegnet.

Wegen Erlangens insgemein und meiner insbesondere ist hier zu Lande natürlich altum silentium; vielleicht bei Ihnen ebenso; — die Gerüchte von Regensburg haben sich hier wieder erneuert. — Unsere Einrichtungen, unsere Hochzeit sind nothwendig von bestimmten Nachrichten hierüber abhängig,

nach allen Hoffnungen und Aussichten, in denen wir uns wiegen. Stellen Sie sich nun den traurigen Zustand eines Brautpaars oder Ehepaars vor, das nicht weiß, ob es seine Stätte aufschlagen soll, wenn es sie in 14 Tagen wieder abschlagen zu müssen sich den Fall denken kann. — Paulus meinte, daß in Heidelberg sich wohl eine Aussicht für mich eröfnen könnte, daß ich dort nöthig seyn würde; — wir haben seit seiner Abreise nichts von ihm vernommen; ich habe ihm dieser Tage über jenen Umstand geschrieben und bin begierig zu hören, wie er den Zustand daselbst angetroffen; es sieht von ferne anlockend aus; es ist daselbst doch etwas gemachtes, sicheres, eingerichtetes, fertiges; — überhaupt ist dort mehr der Ton, daß etwas bleibt, wenn es einmal gut ist.

Ammon in Erlangen[1]) soll sehr übel zu sprechen seyn, daß in Ansehung seiner erhaltenen Versprechen noch nichts erfolgt sey, und sich wieder wegen Greifswaldes in Unterhandlung gesetzt haben oder setzen wollen.

Wie sehr sich meine Marie Ihnen empfehlen läßt, ginge schon aus allem bisherigen hervor; sie freut sich recht, Ihnen und Ihrer Frau näher zu kommen, und Sie werden gewiß Ihre Freundschaft für mich gern auf sie ausdehnen; ich habe sie auch darum so lieb, weil sie in Naturell und Gemüthsart der wohlwollenden Heiterkeit und Natürlichkeit des Sinns und Empfindens mit der besten Frau so viele Ähnlichkeit hat; ich küsse dieser ihre schöne Hand und bin

Ihr getreuer Hgl.

---

1) Vgl. S. 295.

100.

Caroline Paulus an Hegel.

[Heidelberg] den 18 Juli [1811]

Ich habe Ihnen schon zu viele unwiderlegliche Beweiße von meiner Brief-Schreibseligkeit gegeben, daß ich den Grund meines bisherigen Stillschweigens gar nicht angeben würde, wenn er nicht zugleich ein Beweiß meiner Theilnahme an Ihrem Liebesglük wäre[1]). Ich wollte Sie nehmlich in Ihren gegenwärtigen Rosenstunden durch meine allzeit fertige Feder nicht stören; um so weniger, da Sie mir in Ihrem lezten Brief nach Anspach selbst bekannt haben, wie schwer Sie an eine Antwort kommen. Sie werden sich erinnern, daß Sie mir hierüber noch eine Abhandlung schuldig sind. Recht herzlich hat es mich aber gefreut, und die bewußte Abhandlung soll Ihnen dafür geschenkt seyn, daß mir Ihr schriftliches Andenken nach Heidelberg gefolgt ist. Noch weit lieber aber wäre es mir, wenn Sie und Ihre Marie uns hieher folgen könnten; allein meine Hoffnungen dafür sind schwach; auch dieß ist ein Grund, der mich wenigstens nicht zum Schreiben antrieb. Mein Freund Johann Jacob Wagner[1]), der sich mit seinem Pudel (demselben welcher einst der Emmi ihre Kleisterkachel ausleerte) so wohl befindet, als ob er selbst eine Kleisterkachel gefunden hätte, lehrt nicht nur die Naturphilosophie gratis oder frustra, sondern beweißt auch in seinem neuesten Werk, daß alle Wissenschaften künftig als unnüze Dinge aufhören müßten, und die gelehrte Menschheit nichts mehr zu ihrer Bildung bedürfe als — die Sprache. Das Resultat des Ganzen ist: Philosophie ist Mathematik, und

1) Lag er nicht etwa in einer gewissen Verstimmung über eine vereitelte Hoffnung? Der Ton des Briefs ist viel kühler als sonst.

2) Früher Professor in Würzburg (s. S. 48); durch die Regierung des vorm. Großherzogs von Toscana quiescirt, kam er im Herbst 1809 nach Heidelberg und kehrte 1815 als Professor nach Würzburg zurück.

Mathematik ist Sprache[1]). Sein bescheidener Gegner Frieß[2]) hingegen läßt es mit der Philosophie so sachte angehen, und meint, er werde nach und nach schon weiter auf den Berg hinaufkommen, zumal der er schon wenigstens am Fuße des Schloßberges wohnt. Das philosophische Fach ist also, wie Sie hieraus sehen, zu gut und zugleich einträglich für die Regierung besetzt, da nur der eine Lehrer besoldet werden darf. Der Vater wird Ihnen über diesen Punct ausführlicher antworten. Übrigens ist es mir recht ärgerlich; denn ich möchte alle Menschen, die mir lieb und werth sind, hier haben, um ihrer und um meinetwillen.

Unser hiesiger Zustand ist unserm ehemaligen in Jena sehr ähnlich; nur die Natur darf mit der jenaischen Sterilität nicht verglichen werden. Wir haben bereits reife Trauben, und die Vegetation ist selbst in unserm Vaterlande[3]) nicht so üppig wie hier. Die poetische Gegend wage ich nicht zu beschreiben, da sie schon von so vielen Dichtern und Reisebeschreibern besungen und gepriesen worden ist. Unser Umgang beschränkt sich bis jetzt noch auf Thibauts[4]), Wilkens[5]), Martin, Heise, Voß und noch einige andere Familien. Thibaut nebst seiner Frau[6]) steht bei uns allen, besonders auch bei der Emmi oben an; auch Wilkens sind uns recht lieb. Prof. Wilken ist mir besonders auch dadurch merkwürdig, weil er der erste Gelehrte ist, den ich in meinem Leben ge-

---

1) J. J. Wagner, Mathematische Philosophie, 1811.

2) Jakob Friedrich Fries war 1805—1816 Professor der Philosophie in Heidelberg.

3) Württemberg.

4) Das sogenannte 'juristische Triumvirat' Heise, Thibaut, Martin blieb nur noch wenige Jahre beisammen. Heise folgte 1814 dem Rufe nach Göttingen († als Präsident des O. A. Gerichts in Lübeck 1851), Martin ging als O. A. G. Rath und Professor 1816 nach Jena († 1857 in Gotha); nur Thibaut blieb Heidelberg treu († 1840).

5) Friedrich Wilken, der Historiker, Professor und Oberbibliothekar in Heidelberg, ging 1817 als Oberbibliothekar nach Berlin († 1840 Weihn.)

6) Tochter von Martin Ehlers, Prof. der Philosophie in Kiel.

ſehen habe, der nicht ausſieht wie ein Gelehrter. Er hat eine talentvolle intereſſante Frau, eine Tochter von Tiſchbein[1]. Auſſerdem haben wir hier gelehrte Frauen aller Art. Madame Chezi aus Paris, eine zweite Liebeskind[2]; nur in einer angenehmeren auſseren Geſtalt. Frau von Helwig, die Schweſter von Lesbos[3], eine eitle Närrin oder, wie Thibaut ſagt, eine Madonna pour être vu. Frau von Wohlzogen[4], die aber auf einige Monate nach Weimar zurük iſt, und im Herbſt wiederkommen wird.

Der Vater iſt bereits wieder ein eingefleiſchter Profeſſor, und ſchieſt ſich mit Feder und Seele in die Kirchengeſchichte hinein. Die verſtorbenen Ketzer, meint er, laſſen viel eher mit ſich reden, als die bayeriſche Regierung, und daß ſie, wie dieſe, nicht antworten, ſeye mehr vortheilhaft als nachtheilig. Sie werden dieß beſſer einſehen als ich, da Sie ehmals ſelbſt die Kirchen und Ketzer Hiſtorie ſtudirt haben.

Ihrer lieben Marie geben Sie einen herzlichen Kuß von uns allen. Es wird überflüſſig ſeyn anzumerken, daß ich darunter nicht einen, ſondern mehrere verſtehe. Die von ihrer niedlichen Hand beigeſezten Zeilen haben mich doppelt gefreut, und ich muß Sie beyde ausdrüklich dafür loben. Sie, weil Sie den Hauptruk ſchon ſo ſchön vorbereitet und ſich bereits als künftigen Herrn und Herrſcher des Hauſes ausgeſprochen

1) Des bekannten Malers und Directors der Kunſtakademie in Leipzig.

2) Wilhelmine von Ch. geb. Klenke aus Berlin, Enkelin der Dichterin Luiſe Karſch, lebte zur Zeit, geſchieden von ihrem Manne, dem Orientaliſten de Chézy, in Heidelberg. Als Dichterin iſt ſie beſonders bekannt durch den Operntext zur Euryanthe. Vgl. A. D. Biogr. 4, 119. Ueber Liebeskind und Frau i. S. 108.

3) Amalie von H., geb. Freiin v. Imhof aus Weimar. Ihr epiſches Gedicht 'Die Schweſtern von Lesbos', für welches ſich Goethe intereſſirte, erſchien im Muſenalmanach von 1800. Ihr Mann war ſchwediſcher Oberſt; ſie machte Tegners Frithjofsſage durch ihre Ueberſetzung zuerſt in Deutſchland bekannt.

4) Ohne Zweifel die Schwägerin Schillers, Caroline von Wolzogen, Wittwe ſeit 1809.

haben; die ſanfte Marie, weil ſie den despotiſchen Ausſpruch ſo willig anerkennt, und Sie ſchon vor der Hochzeit demüthig ihren Herrn nennt. Die Terminologie iſt nicht allein in der Philoſophie, ſie iſt auch im häuslichen Leben ſehr wichtig, und unſer diker Wagner mag doch nicht ſo ganz unrecht haben, wenn er die Sprache ſo weit über die Wiſſenſchaft erhebt.

Im Tucheriſchen und Grundherriſchen Hauſe meine herzlichſten Empfehlungen; auch von der Emmi ſollte ich noch manches beiſezen, wenn ich Plaz hätte

unverändert Ihre Freundin
Caroline Paulus.

101.

Hegel an van Ghert.

Van Ghert hatte durch Brief vom 25. Febr. 1811 die Abſendung eines Exemplars der Prachtausgabe von Jakob Böhmes Werken angekündigt, das er H. zum Geſchenk machte, und zugleich Nachricht gegeben von einer Antikritik, die er gegen eine 'elende Recenſion von Kinker' über H.s Phänomenologie geſchrieben.

[Nürnberg, 29. Juli 1811]

Hochverehrter Herr und Freund!

Endlich iſt Ihre gütige Abſicht erreicht, und Jakob Böhm ſammt den andern Beilagen mir wohlbehalten zugekommen. Ich ſtatte Ihnen für diß ſchöne Geſchenk des Andenkens und der Freundſchaft meinen herzlichen Dank ab; es hat mich ſehr erfreut; die Ausgabe und das Exemplar iſt ſehr vorzüglich. — Ich kann Jakob Böhm nun genauer ſtudiren als vorher, weil ich nicht ſelbſt im Beſiz ſeiner Schriften war; ſeine Theoſophie iſt immer einer der merkwürdigſten Verſuche eines tiefen, jedoch ungebildeten Menſchen, die innerſte Natur des abſoluten Weſens zu erfaſſen. — Für Deutſchland hat er das beſondere Intereſſe, daß er eigentlich der erſte deutſche Philoſoph iſt. —

Bey der wenigen Fähigkeit seiner Zeit, und bey seiner eigenen wenigen Bildung, abstrakt zu denken, ist sein Bestreben der härteste Kampf, das tiefe Spekulative, das er in seiner Anschauung hat, in die Vorstellung zu bringen, und zugleich das Element des Vorstellens so zu gewältigen, daß das Spekulative darin ausgedrükt werden könne. Es bleibt deswegen so wenig Stetes und Festes darin, weil er immer die Unangemessenheit der Vorstellung zu dem fühlt, was er will, und sie wieder umkehrt; wodurch, weil dieses Umkehren der absoluten Reflexion ohne bestimmtes Bewußtseyn und ohne die Begriffsform ist, eine so große Verwirrung erscheint. Es wird schwer, oder wie mir scheint, unmöglich seyn, außer der Anerkennung der allgemeinen Tiefe seiner Grundprincipien, das zu entwirren, was auf Detail und Bestimmtheit hingeht.

[Nach Druck, Verm. Schr. S. 479 u. 480.]

102.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg d. 16. Aug. 1811.

Liebster, bester Freund!

So hart haben Sie mich noch nie gehalten, und unter welchen Umständen! Vorgestern habe ich die Kön. Heyraths-Concession erhalten; meine Marie, ihre Eltern, die Sachen, und zuletzt ich ohnehin, ferner Examen und desgleichen — kurz alles ist so disponirt, daß in drey Wochen, mit Anfang der Ferien Hochzeit gehalten werden kann; — nun nachdem alles mit saurer Mühe und Noth dahin gebracht ist, muß ich derjenige seyn, der innerlich den Aufschub wünschen, der durch die Ankunft der Concession in Verlegenheit kommt, der jenen Aufschubs Gedanken bald muß laut werden lassen, — denn es fehlt am besten, nemlich am Geld. Erhalte ich nemlich nicht in kurzem die Auszahlung der 5 monatlichen Besoldungs-

rükstände, ferner der übrigen mir schuldigen Emolumente oder wenigstens die bestimmte Versicherung über den Termin dieser Auszahlung, so vermag ich ohnehin kaum sustentare vitam quotidianam als Einsiedler: vielweniger als Zweysiedler. — In 14 Tagen zieht die Tuchersche Familie in die Stadt, gescheuert ist alles, der Kalekutsche Hahn wird bereits seit 14 Tagen gemästet, er erstikt entweder in seinem Fett, oder muß frustra verehrt werden. — Nach Erlangen frage ich also diß mal nicht einmal: sogar nicht darnach ob Sie zu der Hochzeit kommen werden: — sondern allein, ob Sie nichts bestimmtes darüber zu sagen wißen, daß innerhalb 3 bis 4 Wochen eine Resolution über den Gymnasialfond erfolge, und ich also bis dahin auf etwas gewißes zählen kann.

Ich habe den ganzen — ganzen Sommer — über keinen Hauch über Erlangen von Ihnen erhalten: da diese Hoffnungen, von denen ich gesprochen, durch kein Lüftchen von Ihnen in dieser schwülen Hitze aufgefrischt worden, so mag sich ein Mistrauen über diese ganze Aussicht und diß Vorgeben bey gewißen Leuten einschleichen. — Autorisiren Sie mich doch auch darüber etwas zu sagen.

Es ist von Ihrer Hieherreise auf Anfang Octobers gesprochen worden. Ist endlich daran etwas? Können Sie nicht mit Koth, oder um jene Zeit hieherkommen?

Aber so eben hat mich ein Stuhl-Lakirer unterbrochen, und itzt muß ich in die Prüfungen.

Nun noch meine herzlichsten Empfehlungen an die beste Frau! das Vorbild meiner Marie! ach daß Sie doch ja nicht, wenn Sie hieherkommen, zurükbleibt, sondern ich das Glük erlebe, Sie beyde zusammen in meiner Zweysiedeley zu sehen. Also um zwey Zeilen, habe ich Sie angelebt; — und noch, wenn es sein kann, mit umlaufender Post. Leben Sie indeß wohl.

Ihr Hal.

103.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg d. 27 Aug. 1811.

Ihr so freundschaftlicher Brief erfodert eine schnelle Antwort. Vors erste habe ich Ihnen zu melden, daß die Hochzeit auf den 16. September definitiv angesetzt ist[1], daß wir insgesammt Sie sehnlich dabey erwarten; indem ich der so nahen Erfüllung meiner langen Wünsche entgegensehe, so wird sie dennoch unvollkommen seyn, wenn Sie nicht dabey gegenwärtig sind.

Alsdenn habe ich Ihnen einestheils für die Licenz zu danken, welche die unmittelbare Möglichkeit und Veranlassung zu jener Bestimmung gab; vornemlich für Ihr freundschaftliches Anerbieten Ihres Kredits, ich sage Ihnen meinen herzlichen Dank dafür. Herr Merkel[2] hat mir für den Augenblik ausgeholfen; aus diesem Zustande, meinen Freunden durch dergleichen Erweisungen beschwerlich fallen zu müssen, bin ich immer noch nicht heraus; doch auch von Ihnen hoffe ich die Abhilfe dieses Mistandes; und Sie geben durch die Nachricht der Entscheidung über die Lokalmittel die sichere Hoffnung dazu. Sie sind freylich auch nach dieser Seite ministeriell geworden; denn mir für meinen Theil war es weniger bang, wenn die Bestreitung der Kosten auf die Bürgerschaft gewälzt worden wäre, als Ihnen; unser eins fängt an, nur auf den Privatvortheil zu sehen; und wer weiß, ob die Bürgerschaft nicht früher flüßig gewesen wäre, als andere Quellen? Der Proceß, den Sie gewonnen, ist der Proceß der Sache; wenn man in den Ehstand tritt, hat man das Interesse der Person in sich herrschend; ich verschiebe daher auf einige Jahre noch das vollkommene Vergnügen, über den glüklichen Erfolg Ihrer

1) Sie wurde in der That an diesem Tage vollzogen.
2) Nachmaliger St.

handhaften Bemühungen über eine an sich und für die hiesige Stadt so wichtige Angelegenheit.

Sie werden hoffe ich, nicht weniger glücklich seyn in der Realisirung oder Flüssigmachung der Quellen, noch mehr aber in einer provisorischen Hülfe: denn wenn jene noch von dem Nürnberger Schuldenwesen überhaupt und von der Totation der Gemeine abhängt, so dürfen wir wohl noch Jahr und Tag warten. Das ärgste wäre, wenn erst für das künftige Etatsjahr jene Mittel verwilligt wären, denn wie ginge es da mit unsern Nothhänden, die jetzt sechs Monate betragen. — Zu erschrekt haben Sie mich mit Ihrer Erwähnung, daß über die Rectoratsgebühren noch nichts entschieden sey. Denn allerdings sind ja die jährlichen 50 fl. für Programm und Schreibgebühren bereits im J. 1809 dekretirt: ebenso damals schon die Schreibmaterialien und Bibliothekbesorgung auf den Etat gesetzt. Auch im Reskript über den Generalbericht ist erwähnt, daß der Realisirungsetat der Anstalt schon gemacht sey. — Also sollte es scheinen, daß über jene Emolumente allerdings entschieden ist. Wenigstens hoffe ich nicht, daß sie von neuem ungewiß werden, denn gerade auf diese Artikel habe ich als auf den Überschuß über das Laufende — für das Hochzeitmachen — in meiner Rechnung [mich] verlassen. — Ich will, um eine Veranlassung zur Erwähnung und Entschließung zu geben, eine Supplik direkte nach München an die Studien Section abgeh. eingeben.

Montag den 2. Sept. ist unsere Preisvertheilung[1]; die Ferien sind also etwa bis 1—3 October aus. Ist bis dahin eine Entscheidung wegen Erlangens möglich oder zu hoffen? Ihre Ministerialität über diesen Punkt und die geheimnißvolle Miene hat mich daran erinnert, daß dergleichen oft eben solche subjectiv als objectiv ist: und daß man Dinge am leichtesten geheim hält, von denen überhaupt nicht viel zu

1) Die bei dieser Gelegenheit von Hegel gehaltene Rektoratsrede ist abgedruckt in Werke. Zweiten I, 346—362 (Werke VII, 1).

haupt in ihrer Individualität wird in ihrem Inhalte ernſthafter und dadurch muthwilliger und bittrer, inſofern er ſeine ernſtere und nothwendigere Bedeutung hat. Die göttliche Subſtanz vereinigt in ihr die Bedeutung der natürlichen und ſittlichen Weſenheit. In Anſehung des Natürlichen zeigt das wirkliche Selbſtbewußtſeyn ſchon in der Verwendung deſſelben zu ſeinem Putze, Wohnung u. ſ. f. und im Schmauſe ſeines Opfers ſich als das Schickſal, dem das Geheimniß verrathen iſt, welche Bewandniß es mit der Selbſtweſenheit der Natur hat; in dem Myſterium des Brodes und Weines macht es dieſelbe zuſammen mit der Bedeutung des innern Weſens ſich zu eigen, und in der Komödie iſt es ſich der Ironie dieſer Bedeutung überhaupt bewußt. — Inſofern nun dieſe Bedeutung die ſittliche Weſenheit enthält, iſt ſie Theils das Volk in ſeinen beiden Seiten des Staats oder eigentlichen Demos und der Familien-Einzelnheit; — Theils aber das ſelbſtbewußte reine Wiſſen oder das vernünftige Denken des Allgemeinen. — Jener Demos, die allgemeine Maſſe, die ſich als Herrn und Regenten, ſo wir alsden zu reſpektirenden Verſtand und Einſicht weiß, zwingt und bethört ſich durch die Beſonderheit ſeiner Wirklichkeit, und ſtellt den lächerlichen Kontraſt ſeiner Meinung von ſich und ſeines unmittelbaren Daſeyns, ſeiner Nothwendigkeit und Zufälligkeit, ſeiner Allgemeinheit und Gemeinheit dar. Wenn das Princip ſeiner vom Allgemeinen getrennten Einzelnheit in der eigentlichen Geſtalt der Wirklichkeit ſich hervorthut und des Gemeinweſens, deſſen geheimer Schaden es iſt, ſich offenbar anmaßt und es einrichtet, ſo verräth ſich unmittelbarer der Kontraſt des Allgemeinen als einer Theorie und deſſen, um was es in der Praxis zu thun iſt, die gänzliche Befreiung der Zwecke der unmittelbaren Einzelnheit von der allgemeinen Ordnung nnd der Spott jener über dieſe.

Das vernünftige Denken enthebt das göttliche Weſen ſeiner zufälligen Geſtalt, und entgegengeſetzt der begriffloſen

wissen ist. Da mit dem October der neue Studienkursus bey uns schon anfängt, so sollte bis dahin die zweyte oder wenigstens die supplementarische Organisation des Gymnasiums schon vollendet seyn! Noch mehr aber wäre mir die Entscheidung über meine Erlanger Aussicht zu wissen nöthig: beyläufig in Betreff der Sache, die im Falle meiner Versetzung zu geschehende Ersetzung meiner Stellung! Hierüber wäre also keine Zeit zu verlieren.

Ich schreibe zwar noch aus dem Bräutigamsstand heraus, allein wie Sie sehen, schon — den Sorgen nach — präcis wie aus Ehstand, in welchem man auch der Frau nur am Ende erwähnt. . . .

Indessen so als Bräutigam, wie als Ehmann

Ihr unveränderlicher Freund Hgl.

104.

Hegel an Marie v. Tucher.

[Nürnberg im Sommer 1811]

Liebe Marie!

Ich habe beynahe die ganze Nacht hindurch an Dich in Gedanken geschrieben! Es war nicht um diesen oder jenen einzelnen Umstand zwischen uns, um den es in meinen Gedanken ging, sondern es ging nothwendig um den ganzen Gedanken: werden wir uns denn unglücklich machen? — Es rief aus den Tiefen meiner Seele: diß kann, diß soll und darf nicht seyn! — Es wird nicht seyn!

Aber was ich längst zu Dir sagte, stellt sich mir als Resultat dar, die Ehe ist wesentlich religiöses Band: die Liebe hat zu ihrer Ergänzung noch ein höheres Moment nöthig, als sie an sich selbst und für sich allein ist. Was vollkommene Befriedigung, ganz glücklich sein heißt, vollendet nur die Religion und das Pflichtgefühl, denn nur darin treten alle

Besonderungen des zeitlichen Selbst auf die Seite, die in der Wirklichkeit Störung machen können, welche ein unvollkommenes bleibt und nicht als das letzte genommen werden kann, aber in der das liegen sollte, was Erdenglück genannt wird.

Ich habe den Brouillon der Zeilen vor mir liegen, die ich Deinem Brief an meine Schwester beifetzte: der Zusatz, in den Du die gewiß zu große Bedeutung legtest, steht nicht darin, und es fiel mir dadurch die genaue Veranlaßung des Sinnes ein, in dem ich ihn noch bei der Abschrift machte. Hatten wir am Abend vorher nicht bestimmt davon gesprochen oder es ausgemacht, daß wir es Zufriedenheit heißen wollen, was wir mit einander zu erreichen gewiß seyen: und: „es gibt eine *seelige* Zufriedenheit, die, ohne Täuschung betrachtet, mehr ist, als Alles, was glücklich sein heißt." — Als ich die Worte geschrieben, die ich vor mir habe und deren Sinn mir so theuer ist: „Du siehst daraus, wie glücklich ich für mein ganzes übriges Leben mit ihr seyn kann und wie glücklich mich solcher Gewinn einer Liebe, auf den ich mir kaum noch Hoffnung in der Welt machte, bereits schon macht," — so fügte ich, gleichsam als ob dieser meiner glücklichen Empfindung und deren Ausdruck zu viel gewesen wäre, gegen das, was wir gesprochen, noch hinzu: „*insofern* Glück in der Bestimmung meines Lebens liegt." Ich meyne nicht, daß Dir diß hätte weh thun sollen! — Ich erinnere Dich noch daran, liebe Marie, daß auch Dich Dein tieferer Sinn, die Bildung Deines Höheren in Dir, es gelehrt hat, daß in nicht oberflächlichen Gemüthern an alle Empfindung des Glücks sich auch eine Empfindung der Wehmuth anknüpft! Ich erinnere Dich ferner daran, daß Du mir versprochen, für das, was in meinem Gemüth von Unglauben an Zufriedenheit zurück wäre, meine Heilerin zu seyn, d. h. die Versöhnerin meines wahren Innern mit der Art und Weise, wie ich gegen das Wirkliche und für das Wirkliche — zu häufig — bin; daß dieser Gesichtspunkt Deiner Bestimmung eine höhere Seite gibt; daß ich Dir die Stärke dazu zutraue; daß diese Stärke in *unserer*

Liebe liegen muß; — Deine Liebe zu mir, meine Liebe zu Dir — so besonders ausgesprochen — bringen eine Unterscheidung herein, die unsere Liebe trennte; und die Liebe ist nur unsere, nur diese Einheit, nur dieses Band; wende Dich von der Reflexion in diesen Unterschied ab und laß uns fest an diesem Einen halten, das auch nur meine Stärke, meine neue Lust des Lebens seyn kann; laß dieses Vertrauen zum Grunde von Allem liegen, so wird alles wahrhaft gut seyn.

— Ach! ich könnte noch so Vieles schreiben, auch von meiner vielleicht nur hypochondrischen Pedanterey, mit der ich so auf dem Unterschiede von Zufriedenheit und Glück beharrte — der auch wieder so unnütz ist — daß ich Dir und mir bey mir selbst geschworen, daß Dein Glück mir das Theuerste seyn soll, was ich habe. — Es ist auch vieles, was nur dadurch vergeht, sich vergißt und ungeschehen ist, daß man es nicht berührt.

Noch diß, ich war lang zweifelhaft, ob ich an Dich schreiben sollte, weil alles was man schreibt oder spricht, wieder allein von der Erklärung abhängt, oder weil ich sie fürchtete, da sie so gefährlich ist, wenn es sich einmal hergeführt hat zu erklären — aber ich habe auch diese Furcht überwunden und hoffe alles von Deinem Gemüthe, wie es diß geschriebene empfängt.

Lebe wohl bis auf das heutige ungetrübte Wiedersehen, liebe Marie — nur diß möchte ich Dir noch sagen können, welches Gefühl, wie viel — meine Existenz so viel sie ist — mir in diesen Worten: liebe Marie liegt.

Dein Wilhelm.

[Gedr. mit Auslassungen bei Rosenkranz S. 263; revidirt und ergänzt nach Orig.]

105.

Hegel an Marie v. Tucher.

[Nürnberg im Sommer 1811]

. . . . Ich habe Dir mit einigem, was ich sagte, wehe gethan. Diß schmerzt mich. Ich habe Dir dadurch wehe gethan, daß ich moralische Ansichten, die ich verwerfen muß, als Grundsätze Deiner Denk- und Handlungsweise zu verwerfen schien. — Ich sage Dir hierüber jetzt nur diß, daß ich einestheils diese Ansichten verwerfe, insofern sie den Unterschied zwischen dem, was das Herz mag und was ihm beliebt, und zwischen der Pflicht aufheben, oder vielmehr die letzte ganz wegnehmen und die Moralität zerstören. Eben so sehr aber — und diß ist die Hauptsache zwischen uns — bitte ich Dich, mir zu glauben, daß ich jene Ansichten, insofern sie diese Consequenz haben, nicht Dir, nicht Deinem Selbst zuschreibe, daß ich sie so ansehe, daß sie nur in Deiner Reflexion liegen, daß Du sie nicht in Ihrer Consequenz denkst und kennst und übersiehst, — daß sie Dir dienen, andere zu entschuldigen (rechtfertigen ist etwas anderes, — denn was man an anderen entschuldigen kann, hält man darum nicht sich selbst erlaubt: — was man aber rechtfertigen kann, diß ist jedem, und auch uns recht.)

In Rücksicht auf mich und die Weise meiner Erklärung vergiß nicht, daß wenn ich Maximen verurtheile, ich zu leicht die Art und Weise aus dem Gesicht verliere, in der sie in dem bestimmten Individuum — hier in Dir — wirklich sind, und daß sie mir in ihrer Allgemeinheit, in ihrer Consequenz und ausgedehnten Folgen und Anwendungen, also zu ernsthaft, vor Augen treten, welche Du nicht denkst, — noch viel weniger, daß sie für Dich darin enthalten wären. Zugleich weißt Du selbst, daß wenn auch Charakter und Maximen der Einsicht verschieden sind, es nicht gleichgültig ist, welche Maximen die Einsicht und Beurtheilung habe; aber ich weiß eben so gut, daß Maximen, wenn sie dem Charakter wider-

ſprechen, bey einem weiblichen Weſen noch gleichgültiger ſind, als bey Männern.

Zuletzt weißt Du, daß es böſe Männer gibt, die ihre Frauen nur darum quälen, damit ihnen aus dem Verhalten derſelben dabei ihre Geduld und Liebe zur beſtändigen Anſchauung komme. Ich glaube nicht ſo böſe zu ſein: aber wenn einem ſo lieben Weſen, als Du biſt, nie weh gethan werden ſoll, könnte es mir beinahe nicht leid darum ſein, wo ich Dir wehe gethan, denn ich fühle, daß durch die tiefere Anſchauung, die ich dadurch in Dein Weſen hinein erhalten habe, die Innigkeit und Gründlichkeit meiner Liebe zu Dir noch vermehrt worden iſt; tröſte Dich darum auch damit, daß, was in meinen Erwiderungen unliebevolles und unweiches gelegen haben mag, dadurch alles verſchwindet, daß ich Dich immer tiefer, durch und durch liebenswürdig, liebend und liebevoll fühle und erkenne.

Ich muß in die Lection. Lebe wohl — liebſte, liebſte, holdſelige Marie.

Dein Wilhelm.

[Gedr. bei Roſenkranz S. 264, revid. nach Orig.]

106.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg 10. Oct. 1811.

Vor allem habe ich in dieſer meiner Antwort Ihnen zu bezeugen, wie ſehr mich, theuerſter Freund, Ihre ſo herzliche Theilnahme an der glücklichen Veränderung meiner Lage gefreut hat; ich habe Ihnen noch für mehr als nur dieſe Theilnahme zu danken, denn Sie ſind der Schöpfer auch dieſes Theils meines Glüks; ich habe damit im Ganzen — einige noch wünſchenswerthe Modificationen abgerechnet — mein

irdisches Ziel erreicht, denn mit einem Amte und einem lieben Weibe ist man fertig in dieser Welt; es sind die Hauptartikel dessen, was man für sein Individuum zu erstreben hat; das übrige sind keine eignen Kapitel mehr, sondern etwa nur Paragraphen oder Anmerkungen. Von den bisherigen Wochen meines Ehstands will, und habe ich eigentlich auch nichts weitläufigeres zu schreiben; Sie haben mir die Frist zur Antwort gegeben, daß sie nur noch vor Ende der Flitterwochen erfolgen soll, supponiren aber selbst, daß man in denselben kein Ende derselben besorge. Ich meine aber so viel, daß, indem ich mit ruhigeren Ansichten in dieselben getreten und mit weniger Täuschungen auch die Zeit von der Hochzeit an durchlebte, auch für das übrige ungefähr ein nicht entfernter Grad von Zufriedenheit, vornemlich dieselbe Innigkeit des Vertrauens sich erhalten lasse. — Wie dem sey, so ist mein gröster Wunsch, da Sie nicht in Person — ob zwar repräsentirt und unserem Geiste gegenwärtig — bey unserer Hochzeit anwesend waren, daß Sie uns bald mit der besten Frau hier besuchen; verschieben Sie es ja nicht lang, mir das fröhliche Bewußtseyn zu geben, es endlich doch so weit gebracht zu haben, Sie bey mir logiren zu können.

Für die 100 f. Rectorats-Emolumenten danke aufs verbindlichste; es war für die Zeit aufgespart, in der man so was am besten brauchen kann, ich hoffe, die Schreibmaterialien betreffend und die Bibliothek, werde am Ende auch etwas erfolgen. — Ich wünschte aber, daß Sie von der Flüssigkeit unserer Besoldung mehr wüßten, als nur daß Sie*) davon gehört haben; neulich haben wir einen Brocken erhalten; sind aber wieder um 3 Monate im Rükstand. Die Hauptsache für unser Gymnasium ist erobert; noch stehen aber hier die Sachen so, daß nur erst der Getraidaufschlag unter den Artikeln der Kommunaldotation angegeben ist[1]), auch die Schulen über-

*) Se. Hf.

1) Erst durch Reskript vom 16. Aug. 1811 verordnete König Max I., daß eine eigne Kommunalkasse gebildet werden solle, welcher verschiedene

haupt als ein von dieser Dotation zu bestreitendes, aber unser Gymnasium noch nicht namentlich, noch weniger aber nach seinem bestimmten Etat darauf hingewiesen ist, — welcher letztere immer noch nicht da ist.

Wegen der Volksschulen habe ich Ihren Auftrag an Herrn v. Merkel[1]) ausgerichtet; glauben Sie übrigens nicht, daß selbst die besten Nürnberger zufrieden gemacht werden, wenn nicht jedes wurmstichige Brett, jeder verrostete Nagel, jede Spinnwebe, heilig an ihrem Orte gelassen wird.

Mein Kollega Heller[2]) ist seitdem auch bey Ihnen in München gewesen, um wie er mir im größten Vertrauen — und ebenso der übrigen Stadt gesagt hat, etwas für sich daselbst zu erlangen. Seine tiefe Gelehrsamkeit, seinen gehaltvollen lateinischen Styl, gar nicht flachen Geschmak und Studium, Gedankenreichthum etc. werden Sie, wenn Sie diß alles nicht längst kennen aus seinen Programmen über den edlen Hektor gesehen haben, von denen er ein Duzend Exemplare zu seiner Recommandation mit hingenommen hat. H. hat sich hier um vieles noch mehr vervollkommnet, als er in Ansbach war; er hat, seitdem er in Nürnberg ist, wenigstens eine Tragödie des Sophokles — wie ich gewiß weiß, denn er hat Lection darüber gehalten — gelesen, von dem er vorher so wenig als von Äschylus, Aristophanes, und von den geringeren Schriftstellern, von Plato, Thucydides, Herodot ohnehin, nie was gelesen hatte; — in einzelnen Stücken selbst dieser hat er sich seitdem umgesehen; er hat überdem noch viele Mste im Pulte, als die Übersetzung einiger ciceronianischen Reden.

Wenn noch gelehrtere Leute, als er ist, zu Professoren der Philologie auf einer Universität sollten in Vorschlag zu

---

Einnahmequellen bis zum Betrage von 60 000 fl. jährlich angewiesen wurden, um daraus die Kosten der Kommunaladministration, des Bauwesens u. s. w. und 'der Lokalschulanstalten' zu bestreiten. (Chr. Seiler, Einblicke in den Stadthaushalt Nürnbergs vom J. 1818 an, cit. bei Priem, Gesch. der Stadt N. S. 364.)

1) Marktvorsteher M.

2) Vergl. S. 214 Anm. 3.

bringen seyn, so könnte ich meines Orts einen jungen Held nennen[1]), der 2 Jahre nach Verlassung unseres Gymnasiums in Heidelberg zugebracht hat; ingleichen einen jungen Ludwig Döderlein, derzeit in München[2]). — Nach seiner Rükkehr kam H. zu mir und erzählte mir daß jemand, den Ihre Frau vielleicht noch besser kennt als Sie selbst, ihm ungefähr die bestimmte Hofnung und Versicherung gegeben seine Wünsche zu erlangen: nach ein paar Tagen — wohl nicht aus Gewissen, sondern weil er etwa fürchtete, ich könnte diesem Jemand so davon schreiben, wie er gesprochen — kam er wieder, um zu sagen, daß er sich vielleicht zu lebhaft über seine Hofnung ausgedrükt, daß nur so viel und so viel gesprochen worden sey, aber seine Eitelkeit und Windbeutelei verführte ihn, wieder ungefähr nicht weniger zu versichern. Von ihm hörte ich, daß Sie doch einige Gran Hofnung mehr gezeigt, die Universität Erlangen diesen Herbst noch einigermaßen vorwärts zu bringen, als zur Zeit, in der Noth abreiste, und nicht mehr glaubten, Ludwig anderwärts, nach Heidelberg schiken zu müssen.

Heidelberg aber bringt mich auf Fries und seine Logik[3]). Die Steinsche Buchhandlung wußte nichts von einem für Sie bestellten Exemplar, ließ aber damals wissen, daß sie eins in 3 Wochen erhalten werde; seitdem bekam ich eins von einer andern Buchhandlung. — Meine Empfindung dabey ist in der That eine Wehmuth; — ich weiß nicht werde ich als Ehmann weicher — darüber daß ein so seichter Mensch, im Nahmen der Philosophie so weit in der Welt zu Ehren kommt, als er etwa ist, und daß er selbst einen Ton annehmen darf, als ob sein Geschreibe irgend eine Bedeutung hätte. Man kann sich bey solchen Anlässen ärgern, daß es keine honette öffentliche Stimme in solchen Dingen gibt;

1) Vergl. S. 219.
2) Niethammers Stiefsohn.
3) System der Logik, 1811 erschienen.

denn es gibt Sphären und Leute, denen sie sehr nützlich wäre. Ich kenne den Fries längst, daß er über die Kantische Philosophie insoweit hinaus gekommen ist, als er sie bey ihrer allerletzten Seichtigkeit aufgefaßt hat, und sie selbst redlich und fortdauernd in dieselbe verflächt und verwässert. Die Paragraphen seiner Logik und die Erläuterungen dazu sind als besondere Werke abgedrukt; das erste, die §§, ist geistlos, gänzlich seicht, kahl, trivial, ohne alle Ahndung von wissenschaftlichem Zusammenhang; die Erläuterungen sind gänzlich seicht, geistlos, kahl, trivial, das saloppste erläuternde unzusammenhängendste Kathedergewäsche, das nur ein Plattkopf in der Verdauungsstunde von sich geben kann. — Von seinen elenden Gedanken will ich nichts näher beybringen; die Hauptentdeckung, um derenwillen er sein System geschrieben, ist, daß die Logik auf anthropologischen Grundlagen beruhe, von solchen gänzlich abhängig sey, daß Kant noch wie Aristoteles im Vorurtheil von ihrer Selbstständigkeit tief gestekt, aber freilich Recht habe, daß sie nicht auf empirischer Psychologie beruhe, denn aus Erfahrungen lasse sich ja nichts beweisen; aber sie beruhe auf anthropologischen Grundlagen, und zwischen Beweisen und Deduciren sey ein Unterschied: deduciren lasse sich die Logik und diß gerade auf anthropologischen auf Erfahrung beruhenden Voraussetzungen. — So schwatzt dieser Mensch über seine Grundbegriffe. — Seine reine allgemeine Logik fängt an (im System): „Das erste Hülfsmittel des Verstandes im Denken sind die Begriffe," als ob Speisen kauen und verschlucken ein bloßes Hülfsmittel zum Essen wäre: als ob der Verstand noch viel anderes thäte als Denken. — In solcher seichten Salopperie schwatzt dieser Mensch — ich glaube 2 Alphabete fort — ohne die geringste Präcision auch in weltbekannten Dingen, als Bestimmungen der Einbildungskraft, der Erinnerung u. s. f. — Ich hörte, daß seine Vorlesungen darum wenig besucht werden, weil indem man ein Wort von ihm höre, er deren schon 12 neue herausgesprudelt habe: — ich glaube es gern, denn

die Seichtigkeit treibt ihn, jedes Wort mit 12 zu übergiessen, damit er das Gefühl seiner elenden Gedanken bey sich selbst übertäubt und die Zuhörer ebenso übergießt, daß sie keinen festhalten und merken können. — Es ist gesagt worden, daß man hohen Orts davon gesprochen, besagten Fries, um die Lehrbücher durch ihn fabriciren zu lassen, nach Erlangen zu berufen: ohne Rüksicht darauf, daß ich mir dazu am Ende Glük wünschen könnte, weil in Heidelberg dadurch ein Loch vielleicht für mich offen werden könnte, so müßte man neugierig auf eine Universität seyn, an die, neben Fries, Freund Heller für Philologie u. Aesthetik, — ferner, wie versichert worden, Grafer[1] für philosophische Pädagogik, unser hiesiger Secretär Kiefhaber[2] für Diplomatik, Herr von Aretin[3], vormaliger Bibliothekar, für die Humanität, zu Harl Professor der Finanz und Policeywissenschaft. berufen werden[4].

Meine Arbeit über die Logik hoffe ich nächste Ostern ans Licht treten lassen zu können: — späterhin wird dann meine Psychologie folgen. Es dürfte nicht ungerathen seyn, noch mehrere Bearbeitungen der Logik abzuwarten, ehe [man] das alte schon an und für sich schaal und kahl gewordene, logische Gerümpel, aber vollends von einem Fries zur letzten Löschpapiernheit verstampfte und verschwemmte, hohen Orts sanctionirte und öffentlich für den Unterricht einführte; so elend kann doch kein Gymnasial- oder Real-Professor im Königreich Bayern seyn, der sich an jene Schaalheit halten könnte. —

---

1) Joh. Baptist G., Kreisschulrath in Bayreuth.

2) Sigm. K., Registrator in Nürnberg, kam 1812 als Adjunkt in das Reichsarchiv und wurde 1826 Honorarprofessor für Diplomatik und histor. Hülfswiss. an der Universität München.

3) Christoph Freih. von Aretin, der bekannte Führer der altbairischen Partei, sah sich, infolge seiner Hetzereien gegen die neuberufenen protestantischen Professoren, genöthigt, 1811 seine Stelle als Oberbibliothekar in München niederzulegen, und wurde Präsident des App.-Gerichts in Amberg († 1824).

4) Joh. Paul Harl, seit 1805 ao. Professor der Cameralwissenschaften in E., wurde 1816 ord. Professor († 1842).

Weisheit des Chors, die mancherlei Sittenſprüche vorbringt, und eine Menge von Geſetzen und beſtimmten Pflicht- und Rechtsbegriffen gelten läßt, hebt es ſie in die einfachen Ideen des Schönen und Guten empor. — Die Bewegung dieſer Abſtraktion iſt das Bewußtſeyn der Dialektik, welche dieſe Maximen und Geſetze an ihnen haben, und hierdurch des Verſchwindens der abſoluten Gültigkeit, in der ſie vorher erſchienen. Indem die zufällige Beſtimmung und oberflächliche Individualität, welche die Vorſtellung den göttlichen Weſenheiten lieh, verſchwindet, haben ſie nach ihrer natürlichen Seite nur noch die Nacktheit ihres unmittelbaren Daſeyns, ſie ſind Wolken, ein verſchwindender Dunſt, wie jene Vorſtellungen. Nach ihrer gedachten Weſentlichkeit zu den einfachen Gedanken des Schönen und Guten geworden, vertragen dieſe es, mit jedem beliebigen Inhalt erfüllt zu werden. Die Kraft des dialektiſchen Wiſſens giebt die beſtimmten Geſetze und Maximen des Handelns der Luſt und dem Leichtſinne der — hiermit — verführten Jugend Preis, und der Aengſtlichkeit und Sorge des auf die Einzelnheit des Lebens beſchränkten Alters Waffen zum Betrug an die Hand. Die reinen Gedanken des Schönen und Guten zeigen alſo das komiſche Schauſpiel, durch die Befreiung von der Meinung, welche ſowohl ihre Beſtimmtheit als Inhalt, wie ihre abſolute Beſtimmtheit, das Feſthalten des Bewußtſeyns enthält, leer und eben dadurch das Spiel der Meinung und der Willkür der zufälligen Individualität zu werden.

Hier iſt alſo das vorher bewußtloſe Schickſal, das in der leeren Ruhe und Vergeſſenheit beſteht und von dem Selbſtbewußtſeyn getrennt iſt, mit dieſem vereint. Das einzelne Selbſt iſt die negative Kraft, durch und in welcher die Götter, ſo wie deren Momente, die daſeyende Natur und die Gedanken ihrer Beſtimmungen, verſchwinden; zugleich iſt es nicht die Leerheit des Verſchwindens, ſondern erhält ſich in dieſer Nichtigkeit ſelbſt, iſt bei ſich und die einzige Wirklichkeit. Die Religion

Auf den Herbst mögen auch meine Arbeiten für meine Lectionen eine populärere und herablassendere Form gewonnen haben und sich zum Tone eines allgemeinen Lehrbuchs und des Gymnasialunterrichts mehr qualificiren, denn ich fühle mich jedes Jahr herablassender, vollends diß Jahr seit ich Ehmann bin. — Zugleich scheint es mit jedem Jahr mehr, daß in dem Gymnasium fast des philosophischen Unterrichts schon etwas zu viel war; — daß nunmehr wegen der Religion eine Stunde wegfällt thut etwas; inzwischen ist des Guten fast noch etwas mehr, als nöthig wäre[1]). — Ich weiß freylich zugleich, daß nach den Allerh. Vorschriften der Unterricht zum Theil oder vornemlich in praktischen Uebungen bestehen soll; aber wie das speculative Denken praktisch zu üben sey, davon habe ich keine klare Vorstellung; schon das abstracte Denken practisch zu üben, ist höchst schwer; dann das empirische um seiner Mannichfaltigkeit willen zerstreut am allermeisten; — es ist wie mit dem Lesenlernen: man kann nicht ganze Worte auf einmal anfangen zu lesen — wie superkluge Pädagogen gewollt haben, — sondern muß mit dem abstracten, den einzelnen Staben anfangen; so ist im Denken, in der Logik gerade das abstracteste das allerleichteste, denn es ist ganz einfach, rein und unvermischt; erst nach und nach kann man zu Denkübungen am Sinnlichen oder Konkreten fortgehen, wenn jene einfachen Laute sich gehörig in ihren Unterschieden befestigt haben. – Es fällt mir hiebey ein, daß ich vor einigen Tagen ein vortreffliches 3tes Hauptstück eines Lehrplanes für die Volkschulen las, welches das 3te zu den vorhergehenden ist, wie der Herr Christus als der dritte Mann zu den Käufern und Verkäufern im Tempel hinzukam. Ebenso vortref-

1) Der Jahresbericht des Gymnasiums von 1812 zeigt für die Unterklasse 4 St. Rechts-, Pflichten- und Religionslehre (Lehrer Rektor Hegel), für die Mittelklasse philosophische Vorbereitungswissenschaften 3 St. (früher 4) neben 1 St. Religionslehre, und für die Oberklasse philos. Encyklopädie 3 St. (früher 4) und 1 Stunde Religionslehre (für beide Rektor Hegel).

lich sind die Erläuterungen, die ich wahrhaft klassisch nenne. Gottlob! daß schlichte Menschenvernunft und der Ernst wirklich etwas zu lernen, endlich durchbrechen darf. — Herr von Z[entner] ist wie ich aus den Zeitungen sehe, zurük: — bald ist also wohl die Entscheidung über Erlangen zu erwarten, daß sie nemlich wieder verschoben sey . . . .

Ihr Hgl.

107.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg, 28. Dec. 1811.

. . . . Man schreibt mir aus Wirtemberg, daß man zur Wiederbesetzung der Abelschen Stelle in Tübingen[1]), auch von mir gesprochen habe: wie ich überhaupt keine grossen Hofnungen habe, so sehe ich auch ohne starke Hofnung zu, ob etwas daraus wird.

Vielleicht ist Ihnen unsere Supplik an Se Kön. Majestät die Studiensection, — wegen des Zustands unserer Besoldungs-Rükstände zu Gesicht gekommen. Die hiesige Stiftungsadministration ruft das Finanzwesen, wir Se Kön. Maj. die Studiensection, auf daß die Schrift erfüllet werde: abyssi abyssos invocant[2]). Es geht uns hier schlecht, sehr schlecht, zu schlecht . . . .

Ihr Hgl.

---

1) Jakob Friedrich A. Die Professur der Philosophie war durch seine Berufung als Generalsuperintendent von Oehringen und Vorsteher des Seminars zu Schönthal, 1811, erledigt.

2) Abyssus abyssum invocat: Vulg. Ps. 41, 8 (Luther Ps. 42, 8).

1812.

108.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg d. 5. Febr. 1812.

Zwey Briefe auf einmal; welch reicher Ersatz eines freylich langen Stillschweigens; den vom 22. durch Herrn Schneider erhielt ich mit dem zweyten zugleich. Bey jenem schlug ich mir freylich an den Kopf sprechend: Davus sum, non Oedipus; besonders über das Auffallende, daß ein Davonlaufen ein Laufen zwischen gewisse Beine seyn könne. Ich thue aber auf meine Divinationsgabe (mit der Divinität habe ohnehin nichts zu schaffen) Verzicht und gedulde mich auf das Verheißene, wo Ihr nicht mehr reden werdet in Sprüchwörtern über euch, wie über andere, und spreche nur von mir: daß ich mich über den Antrag wegen meiner, um des Rufes willen[1]), auch verwundert, werden Sie am besten wissen. Aber ich beeile mich das Wesentliche meiner Ansicht darüber vorzulegen, um Sie dann darüber zu hören. 1. Abel[2]) hatte a) 850 fl. als Professor b) 550 fl. als Aufseher des N. Baus[3]) c) 50 fl. als Pädagogarch — das schon weg seyn soll d) bis zu 200 fl. höchstens Facultäts u. Collegiengelder. 2. Die Stelle mit a u. b (aber nicht oder kaum mit a u. d) kann und muß ich annehmen und sie 3. meiner hiesigen in jeder Rücksicht vorziehen, Herr v. Wangenheim[4]) ist prevenirt, daß ich dazu geneigt bin (Paulus ist nachher wegen meiner befragt worden und hat in Mitte Januars ein Zeugniß über

1) nach Tübingen.

2) An Abels Stelle kam Eschenmeyer (Klüpfel, Gesch. der Univ. Tübingen, 1849, S. 367).

3) Der Neue Bau heißt ein noch bestehendes Collegium von Stipendiaten des Martinianisch-Ficklerischen Stipendiums (Klüpfel a. a. O. 169).

4) Freih. v. Wangenheim seit 1811 an Spittlers Stelle Curator der Universität.

mich abgelegt)[a]), — und daß meine hiesige Stelle sich auf 1200 fl. belauft; aber 4. auch der etatsmäßigen Stelle in Erlangen, denn diese ist a) von 1200 fl. b) kann man wohl Versprechungen zu mehr, zu dieser oder jener weiteren Function erhalten; aber was helfen Versprechungen? c) vor der Organisation des Ganzen hängt eine decretirte Besoldung ohnehin in der Luft, nach der Organisation, die freylich in Rücksicht des Formellen und der Nominationen bald fertig gemacht werden kann, fängt dann die Litaney der Erwirung, Rectificirung, Extradirung, Separirung, Flüssigmachung, Ergänzung des Fonds, der nach der subjectiven Seite eine gleiche Litaney von Noth, Hofnung, Verdruß, Aufschub, Erwartung, Täuschung der Erwartung u. s. f. entspricht; ein Zustand, den ich nun im vierten Jahre durchleyre und dessen im vierten Jahre noch kein Ende sehe; oder wenn er nun zuletzt hier endigte, den ich dort wieder ganz von vorne anzufangen hätte. Den Glauben an Besserwerden habe ich nun einmal gleichsam unwiederbringlich verloren . . . .

Diß ist nun meine weitläufige Ansicht. Sie fordern mich auf, im Falle — mich nicht zu übereilen und Sie zu hören, ehe ich abschliesse; es ist mir nichts so dringend, als Sie um ihren Rath und Ansicht zu bitten. Quo tu me trahis retrahisque, sequar . . . .

Was unseren hiesigen Gymnasialzustand betrifft, so hatte ich längst auf hiesige Abhilfe durch Vorschuß aus der Communalbotation, Getreideaufschlag etc[b]) gleich beym Hauptschlage der Zurükstellung gedrungen; allein da diese Dotation vom 1. Oct. dieses Jahres an geht, so habe zur Antwort erhalten: man habe das Geld nicht zum Vorschiessen! (Es ist vorgestern das Dekret hier angekommen, daß 3 Jahre lang von den Nürnberger Staatskapitalien keine Zinsen bezahlt werden; ich weiß nicht ob die von Stiftungen auch darunter

---

a) 'Paulus — abgelegt' ist nachträglich unten hinzugefügt. — b) 'Getr. — etc.' am Rand.

sind. Wenn solches geschieht am grünen Holze, im Frieden, was solls am dürren werden? am Kriege der bevorsteht?)[a] Unser G. Kommissariat schreibt sich vom Formalismus der Finanz her, der allein den Gesichtspunkt hat, seine Kassarechnung belegungsweise zu decken, aber nicht administrationsweise fremder Noth abzuhelfen. Die sechs Stiftungsadministratoren, die hier sind (gestern ist der siebente hereingezogen) haben so wie auch der Kreis-Stiftungsrath ihre Besoldung alle ganz richtig. — Ein neuerer Versuch eines Vorschusses auf die besagte Art erhielt dieselbe stöckische Erwiederung.

Daß Sie die Divinität[1]) (die ich nicht gesehen, da ich keinen Bericht darüber zu machen habe)[b]), officiell zu recensiren kriegen, und der Grund einer pompösen Recension in einer Literaturzeitung, paßt zu dem übrigen; bey Eichstädt ist die Absurdität ein sehr untergeordneter Gesichtspunkt; die Schuftigkeit, von der sie so leicht überwogen wird, mag theils in Kriecherey — im französischen Journal de Francfort einem sich vornehm haltenden Blatt waren einige Artikel über die dem Könige vorgezeigte vortreffliche Graserische Methode — theils in Rükficht gegen Sie liegen. Die Mittheilung Ihrer Recension würde mich sehr erbauen.

An meiner Logik sind 9 Bogen gedrukt; vor Ostern sollen vielleicht noch 20 mehr gedrukt werden. Was kann ich vorläufig davon sagen, als daß die 25—30 Bogen nur der erste Theil sind, daß sie von der gewöhnlichen sogenannten Logik noch nichts enthalten, daß sie die metaphysische oder ontologische Logik sind; erstes Buch vom Seyn, zweytes vom Wesen, wenn anders das 2. noch in den ersten Theil kann. Ich stecke bis über die Ohren darin; es ist keine Kleinigkeit, im ersten Semester seiner Verheurathung ein Buch des ab-

a) Das Eingeklammerte ist am Rand hinzugefügt. — b) Das Eingeklammerte am Rand.

1) 'Die Divinität oder das Princip der einzig wahren Menschenerziehung', 1811. Schrift von Johann Baptist Graser, zur Zeit Kreis-Schulrath in Bayreuth.

strusesten Inhalts von 30 Bogen zu schreiben. — Aber injuria temporum! ich bin kein Akademikus, zur gehörigen Form hätte ich noch ein Jahr gebraucht: aber ich brauche Geld um zu leben.

Julius für seinen so munteren als gelehrten Brief danke vorläufig herzlich: lese einstweilen meinen Cicero um besser antworten zu können, als mein erster geschrieben war. — Wegen des Wandsbecker[1]) werde in meinem Kreise nichts verabsäumen: freilich die Zugabe engagirt nur vornemlich die Besitzer der übrigen Theile. Meine herzlichsten Empfehlungen an die beste Frau; von der meinigen gleichfalls.

Ihr

H.

109.

Sinclair an Hegel.

Homburg vor der Höhe d. 5ten Febr. 1812.

Liebster Freund!

Dein Brief hat mir wahres Vergnügen gemacht. Dein Urtheil über mein Werk[2]) ist eben so freundschaftlich als gehaltvoll. Deine Einladung ist mir sehr werth, und ich werde suchen davon Gebrauch zu machen. Es wird mich freuen Deine Frau kennen zu lernen, und in ihr die Person zu finden, die Du Deiner Wahl gewürdigt hast. Bis dahin spare ich auch alle unsere Explicationen über Metaphysik auf, denn wie ich hoffe, soll, wenn der Himmel mir die Freude dieser Zusammenkunft schenkt, unsere Unterhaltung ernst und ersprieslich seyn. Einstweilen will ich Dir nur einiges sagen, das Dir beweisen kann, daß ich Deine Arbeiten betrachtet

1) Wandsbecker Bote von Claudius, um dessen Verbreitung Rieth sich bemühte.

2) Wahrheit und Gewißheit. 3 Thle. 1811.

habe, und daß ich glaube, daß wir nicht auf von einander entfernten Wegen wandeln. Es ist nicht zu fürchten, daß gegenseitige Misverständnisse aus einer solchen unvollkommenen Mittheilung Vorurtheile gegenseitig hervorbringen könnten, die nicht, besonders wenn ich Dein Werk genauer durchdrungen haben werde, bey einer unmittelbaren und lebendigen Erläuterung verschwinden sollten. Vors erste fühle ich, daß Du den Anfang Deines Werks[1]) nur aus dem noch erst zu vollendenden Ganzen wirst beurtheilt haben wollen, und dieses Urtheil muß in jedem Fall in seiner völligen Ausdehnung genommen suspendirt werden. Aber als Einleitung und Anfang betrachtet ist es schon an sich einer Beurtheilung und besonders einer Vergleichung fähig, die ich um so lieber mit meinem System angestellt habe, als ich dieses, weil es zu Ende gebracht ist, als meinen Maasstab ansehe. Ich will Dir daher einiges, doch sine praejudicio, was ich darüber dachte, mittheilen, um meinen freundschaftlichen Ernst und Eifer zu bethätigen, und weniger dabey fürchten Übereilung als eine falsche discretion zu zeigen.

Was Du in der Vorrede critisch und polemisch von der Nicht-Philosophie, besonders was Du gegen die Scheu der Form, gegen die Naturphilosophie, gegen die Arroganz der Mathematicker, und was Du auch in der Einleitung gegen Kant und seine critische Philosophie sagst, finde ich ganz vortrefflich und beynahe nichts was ich nicht unterschreiben möchte. In dem Styl und der Darstellung habe ich Dich und Deinen Eifer, *dem ein flammendes Schwerdt zu Gebot* steht, sehr erkannt und an die Zeiten des Bunds unsrer Geister gedacht, aus dessen Mitte das Schicksal uns die andern entrissen hat. So viel Du in der Vorrede und Einleitung von der Phaenomenologie sagst, glaube ich, daß Du sie in ihrer ganzen Darstellung nur als eine Isagoge in den Standpunkt der Construction gelten läßt. Mit meinem System

1) Phänomenologie des Geistes. 1807.

stimmt dieß auch insofern überein, als ich zwar diesen Weg selbst nicht eingeschlagen, aber ihn doch als einen möglichen, jedoch als den weiteren und mit gewissen Annahmen im Voraus nothwendig verknüpften, also insofern weniger evidenten ausgegeben habe. — Ich gehe unmittelbar in die philosophische Construction über aus dem Factum des Zweifels im allgemeinen, wo ich allein historisch und nicht construirend, sondern narrirend bin, indem ich zeige, daß es nur einen gebe, und diesen einen hypothetisch aufstelle, welches mir um so mehr richtig zu seyn scheint, als die allgemeinste Ansicht, die man von der Wissenschaft überhaupt hat, die einer Hypothese im Leben ist. Ich sage aber (§. 9), man könnte auch den einen Zweifel aus allem entwickeln, und diesen Weg scheint mir Deine Phänomenologie einzuschlagen; denn wiewohl Du nicht eigentlich vom Zweifel ausgehst, gehst Du doch von der Ungewißheit der Dinge, von der sinnlichen Wahrnehmung aus, die eigentlich der Zweifel in concreto, der erfahrene Zweifel ist, und da Du einmahl den Weg der Construction nicht einschlugst, konntest Du den Gesichtspunkt der Erfahrung, der das Schema der Wahrheit noch im Ganzen und ohne seine Distinctionen darstellt, nicht verlassen. Deine Phänomenologie ist also eigentlich eine historische Darstellung, wie aus dem Leben die Wissenschaft entsteht, wie aus dem Zweifel der sinnlichen Wahrnehmung der tiefste Zweifel sich bildet, der seiner Auflösung nahe ist; und selbst die Regeln, die Deine Darstellung begleiten, gründest Du nicht auf Construction, sondern bringst sie als Facta des Bewußtseyns zur Sprache.

Diese Richtigkeit hat das Ganze der Phaenomenologie im allgemeinen für mich. Ich glaube nicht Dir hiemit ein Compliment aufzudringen, das Du vielleicht für unpassend hältst, aber Dir nur das zu sagen, was ich aus meinem Standpunkt sagen muß. Ihre Ausführung hat mich in Erstaunen gesezzt, und ich habe nicht genug den Scharfsinn bewundern können, der jeden Leitfaden der Construction ersezzt hat. Ich bin Dir mit dem grösten Vergnügen den ersten Abschnitt hin-

durch bis dahin wo Du vom Selbstbewußtseyn handelst, gefolgt, und beynahe alles was Du sagst, könnte ich anerkennen, wenn ich es in mein System classificirt, d. i. wenn ich die Vordersätze, die bey mir ihm zum Grunde lagen und die Distinctionen, die sie zur Folge hatten, supplirt, und dieses was Du vom Bewußtseyn sagst, auf das anwändte, was ich in der Wissenschaft der Dinge mir vom Raum, Zeit und Vorstellung denke. Bey der Freyheit Deines Ganges ist es mir in der That unbegreiflich, wie Du die Tiefe der Räthsel hast ergründen können, wozu bei meiner Ansicht mir die Nothwendigkeit der Construction den Schlüssel mir leyhen konnte. Nur von da an, wo Du vom Selbstbewußtseyn sprichst, verlohr ich den Faden, und es schien mir als hätte Dich die Vorstellung zu schnell in das Bewußtseyn geführt. Ich konnte Dir, ich gestehe es, dann nicht mehr folgen. Ich erwarte hierüber Aufklärung, und was ich nur dunkel vom folgenden begreifen konnte, war daß Du mir schienst in einen zu sehr historischen, sogar wenn ich mich so ausdrücken darf, pathologischen Gesichts Punkt einzugehen, wo Dich mehr Combinations Kraft als die ruhige Beobachtung, die im Anfang war, leitete. Besonders vermißte ich, daß Dein Gang Dich nicht auf die Unterscheidung des Ausdrucks und des ausgedrückten führt, die mir der Cardo rei scheint, den aber kein Denken noch bisher berührte. Nach Deiner Vorrede p. LXXIII wo Du vom Verhältniß des raisonierenden zum speculativen Satz sprichst, scheinst Du mir der Anerkenntniß dieses Verhältnisses des Ausdrucks zum ausgedrückten sehr nahe zu seyn. Wie auch von dort an Dein Gang mir abzuweichen schien, so scheinst Du mir doch zuletzt wieder an das Ziel, das ich mir dachte, nämlich der Aufstellung des höchsten Zweifels gelangt zu seyn und Du als Anfang der Construction den Satz: Wie unterschieden und nicht unterschieden werde — berühren zu können, der gewiß den höchsten Gegensatz besagt. Ich erwarte daher alles von Deiner speculativen Philosophie und Du kannst glauben, daß Du mir durch ihre Mittheilung das

lebhafteſte Vergnügen machen wirſt. Indeſſen laß bald etwas von Dir hören. Schreibe mir alſo recht bald. Lebe wohl. Meine Mutter empfiehlt ſich Dir. Schreibe mir etwas von Schubert und empfehl mich ihm.

Der Deinige Sinclair.

116.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg d. 24. März 1812.

Hoffnung laſſet nicht zu Schanden werden, heißt es in der Bibel; ich ſetze hinzu, aber oft läßt ſie lange warten. Abermal Oſtern, und noch immer ſo weit als vorher . . . .

Ein erſter Theil meiner Logik erſcheint dieſe Oſtermeſſe; er enthält das erſte Buch, das Seyn, einen Theil der Ontologie; das zweite Buch die Lehre vom Weſen; das dritte die Lehre vom Begriff. — In Anſehung der Bearbeitung für Gymnaſien ſchwanke ich noch zwiſchen dieſer und der Bearbeitung für die Univerſität. Ich weiß mich einmal nicht vorbereitend und einleitend zu verhalten; ſo wenig ich einen Begriff habe, zur Geometrie nur einzuleiten, ohne ſie ſelbſt vorzutragen. In den officiellen Erläuterungen zum Normativ vom Herbſt 1810 iſt beſtimmt angegeben, nicht ein Ganzes ſyſtematiſch zu dociren, ſondern praktiſche Übungen im ſpeculativen Denken anzuſtellen; aber dieſes ſcheint mir das allerſchwerſte; einen concreten Gegenſtand oder ein Verhältniß der Wirklichkeit ins ſpeculative hinüber zu ſpielen, ihn ſo heraus zu prepariren, daß er ſpeculativ gefaßt werde, das iſt ſo gut das letzte, als beym muſicaliſchen Unterricht, ein Stück nach dem Generalbaß zu beurtheilen. — Unter praktiſcher Übung im ſpeculativen Denken weiß ich nichts zu verſtehen, als wirkliche, reine Begriffe in ihrer ſpeculativen Form zu behandeln, und diß iſt die innerſte Logik ſelbſt.

der Kunſt hat ſich in ihm vollendet und iſt vollkommen in ſich zurückgegangen. Dadurch daß das einzelne Bewußtſeyn in der Gewißheit ſeiner ſelbſt es iſt, das als dieſe abſolute Macht ſich darſtellt, hat dieſe die Form eines Vorgeſtellten, von dem Bewußtſeyn überhaupt Getrennten und ihm Fremden verloren, wie die Bildſäule, auch die lebendige ſchöne Körperlichkeit oder der Inhalt des Epos und die Mächte und Perſonen der Tragödie waren; — auch iſt die Einheit nicht die bewußtloſe des Kultus und der Myſterien; — ſondern das eigentliche Selbſt des Schauſpielers fällt mit ſeiner Perſon zuſammen, ſo wie der Zuſchauer in dem, was ihm vorgeſtellt wird, vollkommen zu Hauſe iſt und ſich ſelbſt ſpielen ſieht. Was dieß Selbſtbewußtſeyn anſchaut, iſt, daß in ihm, was die Form von Weſenheit gegen es annimmt, in ſeinem Denken, Daſeyn und Thun ſich vielmehr auflöſt und preisgegeben iſt, es iſt die Rückkehr alles Allgemeinen in die Gewißheit ſeiner ſelbſt, die hierdurch dieſe vollkommne Furcht- und Weſenloſigkeit alles Fremden und ein Wohlſeyn und Sich-wohlſeyn-laſſen des Bewußtſeyns iſt, wie ſich außer dieſer Komödie keins mehr findet.

C.

Die offenbare Religion.

Durch die Religion der Kunſt iſt der Geiſt aus der Form der Subſtanz in die des Subjekts getreten, denn ſie bringt ſeine Geſtalt hervor und ſetzt alſo in ihr das Thun oder das Selbſtbewußtſeyn, das in der furchtbaren Subſtanz nur verſchwindet und im Vertrauen ſich nicht ſelbſt erfaßt. Dieſe Menſchwerdung des göttlichen Weſens geht von der Bildſäule aus, die nur die äußere Geſtalt des Selbſts an ihr hat, das Innere aber, ihre Thätigkeit, fällt außer ihr; im Kultus aber ſind beide Seiten eins geworden, in dem Reſultate der Religion der Kunſt iſt dieſe Einheit in ihrer Vollendung zugleich auch auf das Extrem des Selbſts herübergegangen; in

Dem speculativen Denken kann oder muß das abstracte Denken vorhergehen, der verständige abstracte Begriff in seiner Bestimmtheit; aber die Reihe derselben ist wieder ein systematisches Ganzes. Den Gymnasialunterricht könnte man hierauf beschränken. Aber wohl wird im Gymnasium überhaupt schon zu viel Philosophie gelehrt, in der Unterklasse ließe sie sich füglich entbehren; ich trage darin die abstracten Rechtsbegriffe und dann die der Moral vor, und indem die Schüler sie in ihrer Bestimmtheit fassen, so haben sie die Übung im abstracten Denken, formellerweise betrachtet; aber speculatives Denken kann ich diß noch nicht nennen. In der Mittelklasse trage ich ein Jahr Psychologie, das andere Logik (nach der obigen Eintheilung mit Seyn und Wesen) vor, in jener aber zuerst die Lehre vom Bewußtseyn. In der Oberklasse Encyklopädie. — Es schiene mir hinreichend, wenn in der Mittelklasse in einem Jahre Rechts- und Pflichtenlehre, im andern Psychologie, und in der Oberklasse Encyklopädie — den Anfang mit der Logik gemacht — vorgetragen würde. — Nur vom Absoluten und der Indifferenz und der intellectuellen Anschauung und jenen Sublimitäten sollte nicht die Rede werden (überhaupt die Absicht seyn, dieser Jugend den absoluten Standpunkt der Philosophie beyzubringen) *): die wahre Sache ist ohnehin in dem angegebenen enthalten. — Auch ebenso, wie erwähnt, kann keine formelle Übung ohne die Sache und den Inhalt Statt finden; man kann nicht denken ohne Gedanken, nicht begreifen ohne Begriffe: denken lernt man dadurch, daß man Gedanken in den Kopf bekommt, begreifen dadurch, daß man Begriffe — Gedanken und Begriffe müssen so gut gelernt werden, als daß es einen singularis und pluralis, 3 Personen, diese und diese Redetheile gibt: — oder so gut als das Credo und der Katechismus. — In diesem Sinne würde ich diese Arbeit unternehmen. — Das Dialektische führt sich selbst herbey, und darin liegt dann das

*) 'überhaupt — bringen' am Rand nachgetragen.

Speculative, insofern das Positive des Dialektischen aufgefaßt wird. Das Dialektische könnte theils nur hie und da beygebracht werden, theils mehr in der Form von Mangelhaftigkeit einer Denkbestimmung, als nach seiner eigentlichen Natur: da es der Jugend zunächst um positiven Inhalt zu thun ist. — Theilen Sie mir Ihre Gedanken über diese meine Ansichten mit, so werde ich mich noch näher über das zu leistende orientiren können. — Einen Grundriß zum theoretischen Unterricht der Geometrie und Arithmetik, wie er auf Gymnasien seyn soll, hätte ich schon lange im Gedanken zu verfassen, da ich in Jena und hier bey meinen Vorlesungen gefunden habe, daß diese Wissenschaft, ohne Philosophie einzumischen, die gar nicht hieher gehört, doch verständiger und systematischer behandelt werden kann als gewöhnlich, wo man nicht sieht, wo das alles herkommt oder hingeht, weil gar kein theoretischer Leitfaden darin angegeben ist.

Freund Schubert spricht immer davon, wie er nicht anders wünsche, als vom Rectorat[1]) frey zu werden; ohne daß er je dazu zu bringen wäre, einen officiellen Schritt zu thun, ohne Zweifel in der Besorgniß, daß wenn er darum einkomme, ihm die Rectoratsemolumente genommen werden, was man nicht wohl thun könne, wenn man ihm diß Amt von oben abnehme. — So klug sind die Heiligen! — — Soll das hiesige Realinstitut fortbestehen, wie es steht? . . . .

Ihr Hgl.

111.

Niethammer an Hegel.

München, den 21ten Jun. 1812.

Im ersten freien Augenblick nach meiner Zurükkunft schreibe ich Ihnen, Verehrter Freund, um Ihnen und Ihrer

1) Am Realinstitut zu Nürnberg.

liebenswürdigen Frau meinen herzlichen Dank für die freundliche Aufnahme zu wiederholen, die ich bei Ihnen gefunden habe, und deren Verdienst es ganz vorzüglich ist, daß mir die heiteren Tage in Nürnberg ein so reines frohes Andenken bleiben werden . . . .

Im Hause habe ich es nach meiner Zurückkunft sehr unruhig gefunden: — außer einem Haufen von Geschäften nämlich, ein Haus voll Besuche, und ein Rudel Candidaten, die examinirt werden sollten. Mit den letzteren bin ich gestern fertig geworden, mit den beiden ersteren aber ist das Fertigwerden noch in weiter Aussicht. Mein Hauptgast ist Huseland, der die Vollziehung seiner Wiederherstellung in Landshut hier an Ort und Stelle betreiben will, bis jetzt aber, unerachtet er fleißig auf den Beinen ist, noch immer dem Lahmen am Teiche Bethesda vollkommen gleicht, und wahrscheinlich noch lange harren kann, bis der Sumpf, an dem wir liegen, sich bewegt[1])! Ich habe wenigstens dieselbe Unbeweglichkeit, in der ich ihn verlassen hatte, richtig wiedergefunden, und würde in Verzweiflung seyn, wenn das Verzweifeln meine Sache wäre. An dem letzten Abend bei Ihnen übrigens hat nicht viel gefehlt, daß ich mich selbst darin hinein geredet hätte! Doch ich bin wieder frei davon aus Ihrem Hause gegangen, und wünsche nur, daß auch nichts davon zurückgeblieben seyn möge. — In Tübingen habe ich die Aemterladen der Professoratswohnung, die Ihnen halb und halb zugedacht war[2]), noch fest verschlossen gefunden, und

1) Der Jurist Gottlieb Huseland hatte 1808 seine Professur in Landshut aufgegeben, um in Danzig, seinem Geburtsort, das Bürgermeisteramt zu übernehmen. Doch verlieh er diesen Posten wieder und kehrte im Frühjahr 1812 nach Landshut zurück. Nun aber traf die Anstellung seines Gehalts bei neuer definitiver Anstellung auf so viel verdrießliche Schwierigkeiten bei dem Ministerium Montgelas, daß er hierüber verstimmt 1816 Landshut zum andernmal den Rücken kehrte und als Professor nach Halle ging, wo er 1817 starb. (Allg. D. Biogr. 13, 296.)

2) S. oben S. 332.

gerade nicht den Wunsch gewonnen, sie zu lösen. Dort scheint mir ein siechender Dumpf von anderer Art zu sein, der mir den hiesigen aufs Neue wieder erträglicher gemacht hat. Ich habe übrigens Wangenheim gesprochen, und würde mir — wenn das Wesen dort nicht so gar prosaisch und ephemer wäre — einbilden können, noch einmal die Rolle des Engels zu erhalten, der den Dumpf umzuführen hätte. Bis dahin aber, bis ich Sie, wenn Sie denn etwa noch Lust haben sollten, mit in meinen Peri hineinführen könnte, muß ich meinen früheren Rath freundschaftlich wiederholen. Ich wiederhole auch, daß, wenn es Zeit wird zum Davonlaufen, ich Sie rechtzeitig davon benachrichtigen werde, und daß ich übrigens noch ganz guten Muthes bin. Bleiben Sie's in Gottes Namen auch — wie es Ihnen, so glücklich wie ich Sie verlassen habe, auch so schwer nicht werden kann. Ihrer schwarzäugigen Frau küssen Sie in meinem Namen herzlich die Hand. Meine Frau, obgleich sehr etwas eifersüchtig, grüßt gleichwohl auch gleich freundlich beide!

Hb.

112.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg d. 1ten Juli 1812.

Indem ich mich daran mache, Ihnen meine Schuld der Antwort auf Ihren freundschaftlichen Brief abzutragen, fühle ich erst recht das Gewicht derselben, das sie durch meine lange Verzögerung erhalten hat. Zu meiner Entschuldigung führe ich an, daß ich längst einen Brief angefangen, worin ich Ihnen die glückliche Niederkunft meiner Frau zu wissen that[1]: diese Notiz allein wollte ich nicht fortschicken ohne die Antwort auf den Brief beizufügen, umsoweniger aber wurde diese wieder durch

1: Hegel an Niethammer: vgl. den folgenden Brief.

die Kindbett- und Vatergeschäfte aufgehalten: der eine Umstand wie der andere war ein treibendes und sogar auf Ein Ziel, und doch stand der eine dem andern im Wege und ließ es nicht zur Ausführung kommen, gerade darum weil sie auf Ein Ziel trieben. Eine solche Bizarrerie des Verhältnisses ist allein die Philosophie zu erklären fähig, übrigens aber bleibt auch die Erfahrung nicht zurük, uns mit solchem Gegenstosse vertraut zu machen und uns eine Menge von Beyspielen davon z. B. in Schulangelegenheiten, zu liefern . . . .

Für die Nachricht über Ihre weitere Reise durch Sümpfe — und schon von solchen und aus und zu solchen zurük, danke ich recht sehr; ich war neugierig auf eine allgemeine Notiz darüber und werde auch den Rath in gutem Herzen bewahren; — über die Vaters und andere Geschäfte habe ich sowohl das Verzweifeln als auch das Hoffen vergessen, und will suchen mich in diesem Zustande zu erhalten, so lang es geht. — Der Etat ist — so zu sagen Gottlob — endlich angekommen; so zu sagen, denn Gott gebe nun auch, daß er zur Execution komme. Hier scheint alles zu viel zu seyn, was für die Studienanstalten ausgegeben werden soll, und wir werden wohl für dieselben nicht viel mehr kriegen als ohne den Etat; es werden vorher der Remonstrationen und Zähigkeiten noch genug erfolgen, eh er zur Wirklichkeit kommt. — Wegen unserer Rükstände müssen wir wieder eine Vorstellung eingeben . . . .

Mit Huseland, sagte man hier, habe man eher die Absicht nach Erlangen als nach Landshut: das heißt einem die Pistole auf die Brust setzen, auf solche Weise einem anzukommen; ich wünsche einen guten Ausgang für ihn und uns alle, mich vornemlich mit inbegriffen.

Jacobi wird wohl erst gegen Ende Juli's zurükkommen, seine gütigen Gesinnungen gegen mich und die gute Aufnahme habe ich Ihnen zu danken, und halte es recht hoch, was ich Ihnen darüber zu danken habe.

Schelling ist mit seiner Frau[1]) wie ich nachher hörte hier durchgekommen, aber nur einige Stunden hier geblieben, und hat wegen eines Rheumatismus niemand gesehen[2]). — Dagegen habe ich gegen den Graf von Scopoli hier[a]) nachgehohlt, was er von officieller Seite in München erwartet hatte[3]); er hat hier einen Brief vom Minister erhalten, der nach Regensburg addressirt war, und auch einen nach Landshut enthielt; den Tag nach seiner Abreise kam auch ein Reskript an das Kommissariat dahier seinetwegen; ich hatte den Tag vorher alles gegen ihn zu leisten gesucht, was er kennen zu lernen wünschte, vornemlich interessant war ihm die Schulordnung, die Volksschulen betreffend, und die Instruction: — in München hätte er freylich beym Verfasser[4]) diß näher finden können und sollen. — Seine Anwesenheit war Schuld, daß ich bey der Niederkunft meiner Frau nicht zu Hause war, sondern bei meiner Nachhausekunft bereits die liebe Bescherung vorfand. — Acht Tage nachher kam Fuchs von Regensburg hier durch, der Sie sehr gewünscht hätte zu sprechen; er hat sehr trübe Ansichten über das Studienwesen in Regensburg. Von andern Rectoren habe ich auch gehört, aber von dem soll ich noch hören, der sich in seinen Verhältnissen ge-

---

a) 'Scopolipir' ? Hl.

1) Sch. hatte sich zum andernmal vermählt, mit Pauline Gotter, am 11. Juni d. J. zu Gotha.

2) Vgl. Schellings Briefe 2, 322.

3) Johann Scopoli, geb. zu Schemnitz in Ungarn, Sohn des Naturforschers Johann Anton Sc., Staatsmann und national-ökonomischer Schriftsteller (1774—1854). Den Grafentitel erhielt er in Italien, als Napoleon ihn 1809 zum Generaldirector des öffentlichen Unterrichts und 1810 zum Mitglied des Istituto nationale Italiano in Mailand ernannte; im J. 1812 reiste er nach Deutschland, um die öffentlichen Lehr- und Bildungsanstalten kennen zu lernen, und wurde später von der österreich. Regierung bei der obersten Schulcommission in der Lombardei angestellt (Wurzbach, Biograph. Lexikon des Kais. Oesterreich).

4) Niethammer.

fiele. — Ist schon etwas officielles über Grafers Geschichte[1]) nach München gekommen, insofern nemlich das bischöfliche Vicariat Inquisitionen über die Geistlichen anstellt, von denen das Gerücht ging, daß sie[a]) ihn getraut haben.

Meiner Frau trage ich auf, die Rechnung wegen des Boten beyzulegen. — Von Paulus hartem Anfall haben wir hier gehört[2]). — Ich schliesse in Eile mit den herzlichsten Versicherungen. — Lassen Sie mich nicht entgelten, daß ich die Antwort so lange aufschob.

Ihr H.

113.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg d. 13. Aug. 1812.

Ich hatte es für Ihre freundschaftliche Theilnahme zu lange aufgeschoben, Ihnen Nachricht von der Freude zu geben, die mir und meiner Frau durch ihre glükliche Entbindung mit einem Mädchen beschеert wurde. Es ist aber immer zu früh, Ihnen nun auch schreiben zu müssen, wie kurz diese Freude gedauert hat; so glüklich meine Frau, ja so überglüklich sie war, so erschüttert wurde sie durch den Verlust dieses lieben Kindes; und ich leide doppelt durch diesen Verlust, den ich erlitten, und durch den Schmerz, den sie empfindet. Doch fängt ihr körperlicher Zustand an sich zu befestigen und ihr Gemüth sich zu fassen. Ihre liebe Frau hätte einen traurigen Aufenthalt bei uns gehabt.

Ich fing schon an mich mit dem Gedanken Ihrer gütigen

a) Sie H.

1) Johann Baptist G., katholischer Priester, Prof. der Theologie in Landshut, dann Kreis-Schulrath in Bamberg und Bayreuth, entsagte dem geistlichen Stande und nahm eine Frau (Allg. D. Biogr. 9, 584).

2) Paulus war seit Frühjahr 1811 Prof. der Theologie mit dem Titel Geh. Kirchenrath in Heidelberg.

Einladung, Sie auf den Herbst zu besuchen, vertrauter werden zu lassen; aber unter den jetzigen Zuständen kann ich meine liebe Frau um so weniger allein lassen: die Einsamkeit, in die sie wieder zurükgekehrt ist, fällt ihr nun doppelt schwer.

Unser Examen wird nächste Woche anfangen: Stephani[1]) wird, wie ich höre, nicht dazu kommen, die Diäten seyen gestrichen worden: — weil wir keinen Prüfungssaal haben, müssen wir es im Local der Klassen, also so ziemlich privatim halten.

Herr Oberfinanz Rath Roth sagte mir, daß der Herr Präsident Jacobi mit seinen Schwestern von seiner Reise wieder in München angekommen ist, und zwar, daß sie für ihn auch weiterhin erfrischend und vergnüglich gewesen ist: haben Sie die Güte denselben von mir und meiner Frau recht herzliche Empfehlungen zu machen: der Nachklang Ihres gemeinschaftlichen Besuchs erheitert uns oft, und das Interesse an dem schönen Geschenk des Herrn Präsidenten vermag meine Frau von ihrem Schmerz abzuziehen.

Leben Sie einstweilen wohl. Ihr

aufrichtiger Freund Hgl.

114.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg 23. Oct. 1812.

Sie hatten mir aufgetragen, meine Gedanken über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien zu Papier zu bringen und sie Ihnen vorzulegen: ich habe schon vor einiger Zeit den ersten Entwurf zu Papier gebracht: aber konnte keine ordentliche Zeit mehr gewinnen, ihn gehörig zu verarbeiten: um es nicht zu lange anstehen zu lassen, Ihnen Ihrem Verlangen

---

1) Kreis Schulrath in Ansbach, Rezatkreis.

gemäß, etwas darüber zu überschicken, lasse ich es in der Gestalt, wie es mit noch einiger Ueberarbeitung geworden ist, für Sie abschreiben und übersende es Ihnen nunmehr[1]). Da der Aufsatz keinen andern als einen Privatzweck hat, so wird er auch so, wie er ist, ihn erfüllen können; das Abrupte der Gedanken, nochmehr aber das hie und da Polemische rechnen Sie gefälligst zur unvollkommnen Form, die für einen andern Zweck, als meine Meinung Ihnen darzulegen, freilich mehr Abglättung gefodert hätte: das Polemische mag öfter inconvenabel seyn, insofern der Aufsatz an Sie gerichtet ist, und also sonst Niemand als Sie vorhanden wäre, gegen den polemisirt werden könnte; aber Sie werden von selbst dasselbe ganz bloß als einen gelegentlichen Eifer betrachten, der mich bey Erwähnung dieser oder jener Manieren oder Ansichten ins Blaue hinein überfallen hat.

Eine Schlußanmerkung fehlt übrigens noch, die ich aber nicht hinzugefügt habe, weil ich darüber noch uneins mit mir selbst bin: — nemlich daß vielleicht aller philosophische Unterricht an Gymnasien überflüssig scheinen könnte, daß das Studium der Alten das der Gymnasialjugend angemessenste und seiner Substanz nach die wahrhafte Einleitung in die Philosophie sey. — Allein wie soll ich, der Professor der philosophischen Vorbereitungs-Wissenschaften gegen mein Fach und meine Stelle streiten? mir selbst das Brod und Wasser abgraben? Auf der andern Seite aber hätte ich — der ich auch philosophischer Pädagog seyn sollte, — ja selbst als Rector einen Amts-Beruf dazu: endlich auch das nähere Interesse, daß man die Professoren der philosophischen Wissenschaften an Gymnasien für überflüssig erklärte und ihnen entweder ein anderes Pensum gäbe, oder sie anderswohin schaffte. Eins aber zieht mich auch wieder auf die erste Seite zurük,

1) 'Ueber den Vortrag der philosophischen Vorbereitungs-Wissenschaften auf Gymnasien'; gedruckt in Verm. Schriften 2 (Werke 17), 335—348.

nemlich die ganz gelehrt werdende und zur Wortweisheit tendirende Philologie. Die Kirchenväter, Luther und die alten Prediger citirten, legten aus und handhabten die Bibeltexte auf eine freye Manier, bey der es in Rükſicht des hiſtoriſch gelehrten auf einen Bauernſchuh nicht ankam, wenn ſie deſto mehr Lehre und Erbauung hineinlegen konnten. Auf die äſthetiſche Salbaderei von pulcre! quam venuste! wovon wir noch bedeutende Nachklänge hören, iſt jezt die Wortkritiſche und metriſche Gelehrſamkeit an der Tagesordnung; ich weiß nicht, ob eben ſchon viel davon in Ihr unterhabendes Perſonal eingeriſſen iſt; aber es wird demſelben auch bevorſtehen, und in einem und dem andern Falle die Philoſophie ziemlich leer ausgehen[1]).

Mit unſerem hieſigen Katzenjammer will ich Sie nicht viel plagen; es geht uns wie immer. Das Grundübel iſt aber, daß wir gegen das Adminiſtrative ohne Fürſprecher ſind, weil wir hier keinen Kreisrath haben, dem in ſeiner Entfernung nichts communicirt wird, was eine vornemlich adminiſtrative Seite hat .... Von den Rükſtänden pro 1810 11 iſt altum silentium, und müſſen wir izt mit einer lithographiſchen Vorſtellung kommen.

Alles dieſes und anderes entleidet mir die Hofnung ohne Werke vollends ſo, daß ich Ihnen wieder von dem Gedanken ſprechen muß, in Wirtemberg einen Schrit von meiner Seite zu thun ....

Aus Ihrem letzten muß ich noch berühren, daß Sie von einem Ende der Albernheit ſprechen; Sie wiſſen, wie es dem Sancho Panſa ging, als er vom Gipfel ſeiner Albernheit herabfiel; nach der Verſicherung ſeines Herrn wenigſtens ſtürzte er von jenem Gipfel in den Abgrund ſeiner Dummheit und war ſo übel daran als vorher.

---

1) Bis hier iſt der Brief gedruckt in Verm. Schriften a. a. O.

dem Geiste, der in der Einzelnheit des Bewußtseyns seiner vollkommen gewiß ist, ist alle Wesenheit versunken. Der Satz, der diesen Leichtsinn ausspricht, lautet so: das Selbst ist das absolute Wesen; das Wesen, das Substanz und an dem das Selbst die Accidentalität war, ist zum Prädikate heruntergesunken, und der Geist hat in diesem Selbstbewußtseyn, dem nichts in der Form des Wesens gegenübertritt, sein Bewußtseyn verloren.

Dieser Satz: das Selbst ist das absolute Wesen, gehört, wie von selbst erhellt, dem nichtreligiösen, dem wirklichen Geiste an, und es ist sich zu erinnern, welches die Gestalt desselben ist, die ihn ausdrückt. Sie wird zugleich die Bewegung und die Umkehrung desselben enthalten, welche das Selbst zum Prädikate herunterstimmt und die Substanz zum Subjekte erhebt. So nämlich, daß der umgekehrte Satz nicht an sich oder für uns die Substanz zum Subjekte macht, oder was dasselbe ist, die Substanz so wieder herstellt, daß das Bewußtseyn des Geistes zu seinem Anfange, der natürlichen Religion, zurückgeführt wird, sondern so daß diese Umkehrung für und durch das Selbstbewußtseyn selbst zu Stande gebracht wird. Indem dieses sich mit Bewußtseyn aufgiebt, so wird es in seiner Entäußerung erhalten und bleibt das Subjekt der Substanz, aber als sich ebenso entäußertes hat es zugleich das Bewußtseyn derselben; oder indem es durch seine Aufopferung die Substanz als Subjekt hervorbringt, bleibt dieses sein eignes Selbst. Es wird hierdurch erreicht, daß, wenn in den beiden Sätzen, — in dem der ersten Substantialität das Subjekt nur verschwindet, — und in dem zweiten die Substanz nur Prädikat ist, und beide Seiten also in jedem mit der entgegengesetzten Ungleichheit des Werthes vorhanden sind, — daß die Vereinigung und Durchdringung beider Naturen hervorgeht, in der beide mit gleichem Werthe eben so wesentlich, als auch nur Momente sind; hierdurch ist also der Geist eben so Be-

Die herzlichsten Grüße von meiner Frau an Sie und die Ihrigen, sowie von Ihrem

H.

Dem Herrn Präsidenten Jacobi bitte ich meinen Glükwunsch über seinen Ruhestand zu machen: Ruhe ist das beste Gut auf Erden. Wenn sie mir auch schon beschert wäre, so würde ich ihn doppelt einladen, in unsre Stadt der Ruhe sich zu logiren.

Schelling hat mich hier freundschaftlich besucht; philosophica haben wir nicht berührt. Beiliegende Exx. des Jahresberichts[1]) bitte an die Adressen gelangen zu lassen.

115.

Hegel an van Gerth.

[Antwort auf einen Brief van G.s vom 26. Oct.

Nürnberg den 18. Dec. 1812.

. . . . Ich verdanke es vornemlich Ihnen, daß meine Arbeiten in Holland Aufmerksamkeit erregen; es thut mir leid, daß über das Schwere der Darstellung geklagt wird. Die Natur solcher abstracten Gegenstände bringt es aber mit sich, daß ihren Bearbeitungen nicht die Leichtigkeit eines gewöhnlichen Lesebuchs gegeben werden kann; wahrhaft speculative Philosophie kann auch nicht das Gewand und den Styl Locke'scher oder der gewöhnlichen französischen Philosophie erhalten. Uneingeweihten muß jene ihrem Inhalte nach ohnehin als die verkehrte Welt erscheinen, als im Widerspruche mit allen ihren angewöhnten Begriffen, und was ihnen sonst nach dem sogenannten gesunden Menschenverstande als gültig erschien. — Andern Theils aber muß ich zufrieden seyn, vor's erste mir

1) 'Jahresbericht von der königl. Studienanstalt des Gymnasiums zu Nürnberg, bekannt gemacht bei der Preisvertheilung am 8. Sept. 1812.'

die Bahn gebrochen zu haben; unser ganzer Zustand bringt es mit sich, daß ich diese Arbeit nicht noch zehn Jahre herumtragen und fort daran bessern kann, um sie in jeder Rücksicht vollendeter vor das Publikum zu bringen; ich habe zu diesem und zu den Haupt-Ideen wenigstens das Zutrauen, daß sie sich Eingang verschaffen.

In Ansehung meiner Dissertation[1]) würde ich gern Ihr Verlangen erfüllen; aber ich habe kaum noch ein Exemplar davon; Sie verlieren ohnehin nicht viel; — zum Studium der Astronomie ist es beinahe gleichgültig, welche Anleitung Sie zur Hand nehmen: Bode's Lehrbücher haben viel populaires Verdienst. In das Tiefere einzudringen, erfordert Geläufigkeit des Differential- und Integral-Kalkuls, besonders nach den neueren französischen Darstellungen.

Ihr

aufrichtiger und ergebenster

Hegel.

[Nach dem Abdruck in Verm. Schr. 2, 480.]

116.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg d. 20. Dec. 1812.

Der Inhalt Ihres Briefs, hochgeschätzter Freund, hat so weitläufige Empfindungen und Gedanken in mir aufgeregt, daß ich nicht wüßte, wo ich anfangen und wo enden sollte, wenn ich nicht zum Glücke dieselben als Ihnen bereits bekannt voraussetzen könnte, und wenn das Resultat nicht so sehr einfach wäre, nemlich mein inniger, fortdauernder und immer sich erneuernder Dank für das viele Gute, das Sie immer

1) De orbitis Planetarum. Jenae 1801. Gedr. in Verm. Schr. 1 (Werke 16), 1—29.

für mich thun. Meiner Frau hat das zu Hoffende des Functionsgehalts so in die Augen gestochen, daß vor dessen als eines Sternes Strahlen alles andere erblaßte, was mich erblaßen machen möchte; und ich will mich so sehr als möglich an sie anschliessen, und das sonstige, mit Ausnahme der neuen Pflichten, auf die leichtere Achsel nehmen. Denn jenes zu Hoffende ist ungefähr das, was nach der Erfahrung eines Jahrs einen schwer länger zu missenden Zuschuß zum haushältigen Bedürfniß ausmachen würde . . . .

Den andern Punkt noch betreffend, nemlich meine Polemik in den zufälligen Gedanken über den philosophischen Unterricht in Gymnasien, — so muß die Art, wie ich mich darüber in meinem Briefe ausgedrükt habe, zu einem Misverstande Anlaß gegeben haben; ich wollte gerade es abwehren, daß Sie dieselbe nicht etwa als auf Ihre Ansichten und Grundsätze gerichtet nehmen sollten, und, wie ungeschikt, bin erst durch diese meine Erklärung Schuld geworden, daß Sie dieselbe so zu nehmen scheinen. — Meine Erklärung ist aber ganz allein dadurch veranlaßt worden, daß ich dem Aufsatze, indem ich ihn durchlas, Bestreitungen von dieser und jener Manier fand; da er nun zugleich nur für Sie als ein Privataufsatz bestimmt ist, so fiel mir erst auf und ein, daß in einem solchen dergleichen Polemik so wenig an seiner Stelle sey, als wenn ich in einem Briefe an Sie Foderungen bestreiten würde, die ein Dritter, nicht Sie, an mich machte. — Ich wollte daher in dem Briefe eine solche Misdeutung über das, wozu mich die Materie verleitet hatte, ins Blaue gegentheilige Ansichten zu behaupten, abwenden. Aus dem Inhalte der Sache werden Sie sogar gesehen haben, daß ich nicht einmal den Unterschied zwischen Ihnen und dem Verfasser des Normativs zu machen nöthig habe, denn Sie werden mich auch mit dem letzteren sehr einstimmig gefunden haben; — etwa einen Punkt ausgenommen, die Empfehlung des Speculativen, das ich nemlich wenn ich es in seinem strengeren Sinne nehme, für Gymnasialunterricht für zu schwer halte, — und dagegen vornemlich

nur das abſtracte Denken geltend machen wollte. — Denn dieſer Punkt iſt eben für mich der Pfahl im Fleiſche bey meinem Unterrichte; ohne Speculatives kann ich beynahe nicht aus und zurechtkommen, und das Schwere desſelben fühle ich; doch finde ich, daß es hie und da auch Eingang findet, und tröſte mich damit, daß bey denen es nicht verfängt, Hopfen und Malz ohnehin verlohren wäre. —

Das ciceronianiſche Philoſophiren wäre wohl das Ideal gymnaſialiſchen Philoſophirens; aber es iſt einmal wider meine Natur, und Plato, der den Socrates auch mit der lieben Jugend philoſophiren läßt, — läßt ihn vornemlich dialektiſch und ſpeculativ ſeyn. — Eigentlich geht dieſer Punkt der Erklärung gegen das Speculative am meiſten gegen mich ſelbſt, denn ich weiß weder mit — (wegen der Zuhörer) — noch ohne dasſelbe[a]) (wegen meiner) auszukommen.

Die zweyte Abtheilung des erſten Bandes meiner Logik hat ſo eben die Preſſe verlaſſen; ſo bald die Exemplare verſchikbar ſind, werde ich eins an Sie addreſſiren und um geneigte Aufnahme bitten . . . .

Wir empfehlen uns beſtens noch der beſten Frau

Ihr H.

1813.

117.

Hegel an Sinclair.

[Antwort auf einen Brief Sinclairs vom 29. Dec. 1812.]

[Nürnberg 1813 Januar?]

Ich ſehe wohl, daß ich einen ſchweren Stand gegen Dich habe, da ich in Dir nicht nur mit einem Philoſophen, ſondern auch mit einem Juriſten zu thun habe, der mich durch den Weg des Proceßganges, ſeiner Exceptionen, Cautelen und

a) 'denſelben' Hſ.

vitiorum hindurchführt. Ich muß sehen, wie ich zurecht komme. Vorläufig aber freue ich mich zuerst über die freundschaftliche Aufnahme, die meine Erwiederung bei Dir gefunden hat. Ich habe wenigstens einen Anfang mit Erfüllung Deines Verlangens machen wollen, und, so unvollständig auch das war, was ich darüber sagte, so sehe ich doch, daß es den Erfolg gehabt hat, daß Du sehr interessante und zum Ziele führende Gesichtspuncte aufgestellt hast, deren Erörterung freylich einer weitläufigeren Ausführung bedürfte: — doch Du selbst räumst mir ein, daß meine brieflichen Erklärungen fragmentarischer und desultorischer Art seyn dürfen, in der Weise eines berührenden, doch intensiveren Gesprächs, und zwar ist mir diß um so angenehmer, als Du das mündliche dadurch nicht entbehrlich glaubst, und*) das Verlangen persönlichen Wiedersehens dadurch nicht schwächst, sondern ich wünsche Dir es dadurch vielmehr zu erhöhen.

Wir haben mit dem Anfang, wie billig, angefangen, und uns damit methodisch genug verhalten. — Ich halte aber überhaupt dafür, daß, so viel Noth auch der Anfang in der Philosophie zu machen pflege und mit Recht mache, auf der andern Seite auch nicht so viel daraus zu machen. Thörichter Weise fordern vornemlich die Nichtphilosophen einen Anfang, der ein Absolutes sei, gegen das [sie] nicht sogleich einschwätzen können, ein unumstößliches Primum: — thörichterweise oder vielmehr pfiffigerweise — denn sie müßten sehr auf den Kopf gefallen sein, wenn sie nicht schlechthin gewiß voraus wüßten, daß man ihnen nichts bringen kann, wogegen sie nicht oblatriren und die Weisheit ihres gesund räsonnirenden Menschenverstandes anbringen können, und es würde wenig Klugheit von einem Philosophen zeigen, wenn er sich betrügen oder verführen ließe, ehrlicher Weise einen solchen Anfang machen zu wollen. Denn der Anfang, eben darum, weil er Anfang ist, ist unvollkommen. Pythagoras foderte vier Jahre Still-

a) und auf die andere Art Hl.

schweigen von seinen Schülern. Wenigstens hat der Philosoph das Recht, so langes Stillschweigen der eigenen Gedanken des Lesers zu fodern, bis er das Ganze durchgemacht hat: er kann denselben zum Voraus versichern, alles, was er auszusetzen finden werde, wisse er selbst längst und besser: er werde ihm es selbst seiner Zeit entstehen und an seiner nothwendigen Stelle erscheinen lassen: seine ganze Philosophie selbst sey nichts anderes, als eine Bekämpfung, Widerlegung und Vernichtung seines Anfangs. — Ich stimme Dir freylich ganz bei, daß man nicht aus dem Blauen anfangen dürfe, sondern der Anfang wesentlich Anfang der Philosophie sey, auch darf und soll man es kein Hehl haben, daß das, was man thue, philosophiren sey: ich fodere daher für den Anfang noch mehr als Du, nemlich, daß er selbst schon der That und Sache nach Philosophie sey und sich dafür bekenne, also mehr, als nur das Bedürfniß der Philosophie, aber auch nicht mehr denn dasjenige, was er als Anfang der Philosophie seyn kann. Welche gleich zu Anfang die Idee der Philosophie selbst, das Absolute und unsern Herrgott mit seiner ganzen Herrlichkeit haben, wissen freylich wenig Bescheid. Der Zweifel, gebe ich Dir zu, ist ein großer und würdiger Anfang. Aber kann man ihm nicht das vitium subreptionis Schuld geben, daß seine Behandlung sich nur erst für das philosophische Bedürfniß ausgebe und doch bereits selbst ein Philosophiren sei? — daß die Analyse des Zweifels in seinen premiers elements, als wodurch sich ein Widerspruch an ihm darstellt, — indem sie sich unschuldig stelle, als ob sie noch nicht Philosophiren sey — das Philosophiren eigentlich nur einschwärzen wolle: das Einschwärzen aber ist durch kaiserliche Dekrete verboten, und ein Gerichtshof müßte in jenem unbefangenen Thun selbst schon jene metaphysique oder ideologie erkennen und vollends den Philosophen wegen Einschwärzung und des vitium subreptionis verdammen und das von Rechtswegen. — In anderer Rücksicht gibst Du zu, daß Du den Zweifel zuerst als Thatsache aufnehmen, — und auch ich

halte dafür, daß der Anfang nur die Form einer Thatsache oder besser eines unmittelbaren haben könne; denn eben darum ist er Anfang, weil er noch [nicht] fortgeschritten: erst das Fortschreiten bringt ein solches herbei, das nicht mehr unmittelbar, sondern vermittelt durch anderes ist. Der Zweifel jedoch, seinem Inhalt nach, ist vielmehr das Gegentheil aller Thatsache oder Unmittelbarkeit, — schon weit mehr als Anfang, die media res zwischen Anfang und Ende. Ich weiß nicht, ob diß nicht ein vitium sub- et obreptionis zugleich ist.

Doch ich breche hier ab, um Dir für Deine freundschaftlichen Gesinnungen, die der Schluß Deines Briefes enthält, zu danken. Was meine Wünsche betrift, so habe ich keine über den Gedanken, den Du hast; mein einziges und letztes Ziel ist, Lehrer auf einer Universität zu seyn. Man machte mir zu Erlangen einige Hoffnung, der dortige Senat schlug mich vor, aber bey uns kommt nichts zu Stande; hier habe ich eine Besoldung von 1200 fl. und etwas darüber .... Hier sind wir bisher aus dem Organisiren und dem Formalismus zu nichts gekommen. Diese gegenwärtigen, lärmvollen Zeitumstände, wo alles Geld auf andere Bedürfnisse gewendet wird, was geben sie für Hofnung, daß für die Wissenschaften, vollends für die Philosophie und methaphysique, viel aufgewendet werden könne? Wenn auch einem Ministerium daran gelegen ist, gute Juristen, Mediciner, vielleicht auch gute Theologen zu haben — aus dem Grunde, weil sie sich in ihrem Geschäftsleben durch die Mittelmäßigkeit so sehr gehindert finden — wie wenige wissen davon, daß das Studium der Philosophie die ächte Grundlage zu aller theoretischen und praktischen Bildung ausmacht? In Giessen ist die Stelle besetzt. Die Philosophie gilt ohnehin für etwas abgelebtes. Zum Professor der Philosophie hält man den für tüchtig, der abgelebt oder nichts rechtes gelernt, sich zu nichts besserem qualificirt hat. Die Hauslehrer der Minister pflegen auf solche Stellen befördert zu werden ....

[Gedruckt bei Rosenkranz S. 272—275, revid. nach d. Concept.]

118.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg d. 21. May 1813.

Ich habe dem Buchhändler den Auftrag gegeben, ein Exemplar des 2. Theils meiner Logik (1 Bds 2te Abth.) Ihnen, theuerster Freund, zu überschicken. Schieben Sie die lange Verzögerung meiner Antwort auf diese Arbeit: ich habe daran eine gute Ausrede: in Wahrheit aber ist der Druk derselben bereits im December fertig gewesen . . . .

Die rükständigen Gehaltsmonate von 2 Jahren her haben wir doch endlich erhalten: es war vorgegessen Brod, denn natürlich hab ich soviel entlehnen müssen; es hatte keinen geringen Kraftaufwand erfodert, sie herauszubringen: aber unsere Hülfe war auch keine geringe Macht, — mehrere hunderttausend Kosaken, Baschkiren, Preussische Patrioten u. s. f. näherten sich; da gings. Das beste ist, daß wir dieses Geld bekommen haben, ohne die Kosaken, Baschkiren und die andern vortrefflichen Befreyer dazu. — Vor 3 Jahren war noch keine solche Anstrengung nöthig; etliche 100 östreichische Landwehrmänner verschafften uns damals unsern Rükstand. — Also uns gehts nur gut, wenn der Feind kommt.

Mein Schwiegervater ist seit Anfangs December krank; itzt ist seine Entkräftung soweit gekommen, daß alle Hoffnung verloren ist, er hat wenig zusammenhängendes Bewußtseyn mehr. Wie hart dies für meine Schwiegermutter und meine Frau in ihren Umständen ist — können Sie sich denken; er hat noch kein Vermögen, theils da sein Vater noch am Leben ist, theils da die Hauptrevenuen auf Familienstiftung und seinem Kopfe beruhen, so fallen diese mit ihm hinweg. — Jena soll auch wieder viel auszustehen gehabt haben.

Leben Sie wohl . . . .

Ihr Hgl.

119.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg d. 11. Juni 1813.

Ich habe Ihnen neulich von der Erwartung der häuslichen Dinge geschrieben, die da kommen sollen, und da das erfreuliche davon sein glückliches Ende erreicht hat, so eile ich Ihnen kurze Nachricht davon zu geben. Meine Frau ist vorgestern — oder eigentlich schon Montag Nachts von einem gesunden Knaben glücklich entbunden worden[1]), auch seitdem geht es mit Mutter und Kind recht gut. — So ist wenigstens die mit Bänglichkeit erwartete Hofnung zu ihrem glücklichen Ende gediehen; ich weiß, daß Sie und Ihre Frau herzlichen Antheil daran nehmen.

Der Zustand meines Schwiegervaters hat doch noch den einzigen glücklichen Umstand gehabt, daß was man fürchten konnte, sein Ende nicht auf denselben Tag zusammen fiel mit der Niederkunft meiner Frau. Von der andern Seite ist jeder Tag eine hofnungslose Verlängerung seiner Leiden und der kummervollen Lage meiner Schwiegermutter, die besonders in den beyden Tagen der Entbindungswehen meiner Frau, wo sie zugleich jede Stunde das Ende ihres Mannes zu fürchten hatte, hart daran war. Dieser ist meist in einem bewußtlosen ganz zerrütteten Zustande, und jeder Tag mehr als der vorhergehende, der heutige Tag mehr als der gestrige, lassen sein Ende erwarten[2]) . . . .

Es muß sehr lebhaft bey München seyn, da ich heute in der Zeitung ein Lager von 21 000 Mann daselbst sehe[3]) . . . .

Ihr H.

Wie geht's denn mit Hufeland?

1) Der erste Sohn H.s und Herausgeber dieser Briefe wurde am 7. Juni geboren.

2) Der Schwiegervater H.s starb am 12. Juni.

3) Die bairische Armee unter Wrede rückte nach dem Inn: dort wurde am 8. October der Vertrag zu Ried mit Oesterreich geschlossen.

120.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg d. 4. Jul. 1813.

Daß so bald etwas Näheres von Aussicht sich ergeben und eine so gütige Anfrage erfolgen würde, in welcher so gar eine Art von Wahl liegt, konnte ich freylich nicht erwarten. Was die Sache selbst betrift, so ziehe ich ohne alles Bedenken die Aussicht nach Erlangen vor; meine hiesige Besoldung beträgt in Geld 1000 fl.; die Wohnung, Examinations-Comission, Emolumente an Schreibgebühren etc. betragen 200 bis 225 fl.; die etatsmäßige Besoldung in Erlangen sagten mir die dortigen Professoren ist 1200 fl.; soviel hoffe ich würde ohne weiteren Anstand auch mir werden, denn ich sähe nicht ein, warum bey mir ein Abzug oder Verminderung des Etatsmäßigen eintreten sollte: ich vermuthe daher auch, daß Sie nicht nur jene 1000 fl. sondern 1200 fl. im Sinne hatten, als Sie die Aussicht auf nicht mehr als in meiner jetzigen Stelle beschränkten. Auf jeden Fall wird diß ein Umstand seyn, der nicht aufhalten wird. In einer Beförderung liegt einestheils die Voraussetzung, daß man den Beförderten an seiner neuen Stelle brauchen kann, anderntheils, daß man sie nicht mit Nachtheil desselben will. — Ausser Ihrer freundschaftlichen Vorsorge und Obhut fürchte ich auch darum um so weniger, was bey zwey Aussichten sich ereignen könnte, zwischen zwey Stühlen niederzusitzen, da nach der Geschäftsorganisation zweyerley Dinge, die verschieden sind, sich en front neben einander fortführen können, wenn sie auch dasselbe Individuum betreffen. Der Glüksfall steht sogar unter solchen Expeditionsumständen offen, daß beydes zumal eintreffen, und dann das eine Ansprüche zur Verbesserung des andern geben könnte. — An meinem nächstem Nachbar bietet sich nur eben ein solcher Glüksfall dar; der Mann ist 1) seit 2 Jahren todt; 2) zwey Jahre vor seinem Tode war er verrükt; 3) zwey Jahre vor seiner Verrüktheit war er quiescirt worden; vor

wußtſeyn ſeiner als ſeiner gegenſtändlichen Subſtanz, wie einfaches in ſich bleibendes Selbſtbewußtſeyn.

Die Religion der Kunſt gehört dem ſittlichen Geiſte an, den wir früher in dem Rechtszuſtande untergehen ſahen, d. h. in dem Satze: das Selbſt als ſolches, die abſtrakte Perſon iſt abſolutes Weſen. Im ſittlichen Leben iſt das Selbſt in dem Geiſte ſeines Volks verſenkt, es iſt die erfüllte Allgemeinheit. Die einfache Einzelnheit aber erhebt ſich aus dieſem Inhalte, und ihr Leichtſinn reinigt ſie zur Perſon, zur abſtrakten Allgemeinheit des Rechts. In dieſer iſt die Realität des ſittlichen Geiſtes verloren, die inhaltsleeren Geiſter der Völkerindividuen ſind in Ein Pantheon verſammelt, nicht in ein Pantheon der Vorſtellung, deren unmächtige Form jeden gewähren läßt, ſondern in das Pantheon der abſtrakten Allgemeinheit, des reinen Gedankens, der ſie entleibt, und dem geiſtloſen Selbſt, der einzelnen Perſon, das An- und Fürſichſeyn ertheilt.

Aber dieß Selbſt hat durch ſeine Leerheit den Inhalt frei gelaſſen; das Bewußtſeyn iſt nur in ſich das Weſen; ſein eigenes Daſeyn, das rechtliche Anerkanntſeyn der Perſon, iſt die unerfüllte Abſtraktion; es beſitzt alſo vielmehr nur den Gedanken ſeiner ſelbſt, oder wie es da iſt und ſich als Gegenſtand weiß, iſt es das unwirkliche. Es iſt daher nur die ſkeptiſche Selbſtſtändigkeit des Denkens, und dieſe findet, durch die Bewegung des ſkeptiſchen Bewußtſeyns hindurchgehend, ſeine Wahrheit in derjenigen Geſtalt, die das unglückliche Selbſtbewußtſeyn genannt wurde.

Dieſes weiß, welche Bewandniß es mit dem wirklichen Gelten der abſtrakten Perſon und eben ſo mit dem Gelten derſelben in dem reinen Gedanken hat. Es weiß ein ſolches Gelten vielmehr als den vollkommnen Verluſt, es ſelbſt iſt dieſer ſeiner bewußte Verluſt und die Entäußerung ſeines Weſens von ſich. — Wir ſehen, daß dieß unglückliche Bewußtſeyn die Ge-

einigen Tagen erhält der Mann, durch die Gunst des Geschäftsgangs, eine Pensionsvermehrung von etlichen 100 Gulden. — Wenn solches geschieht am dürren Holze, was kanns am grünen werden? — Aber vielmehr umgekehrt, soll man nichts von einem solchem Glüke hoffen, das 1) ein Todter, 2) ein Narr, 3) ein quiescirter Senator hatte. Doch soviel glaube ich mir abstrahiren zu können, daß eine jener zwey Möglichkeiten die andere nicht noch als Möglichkeit zerstören müsse, und sehe um so getroster diesen Hofnungen entgegen. — Summa, die Aussicht auf die Universität ist mir unter jeden Umständen privatim das Vorzüglichere; wenn einiger äusserlicher Verlust dabey wäre, so bliebe mir wenigstens das Recht, officiell einen Versuch zur Schadloshaltung zu machen. — Das Nähere warum gerade hier das Geschäftsleben misliebig wäre, kennen Sie selbst aus der Natur der Schulumstände und der Persönlichkeiten .... Einstweilen meinen herzlichsten Dank für alle Ihre Freundschaft; — o mein Befreyer und Beglüker, wie werde ich mit Entzücken (da im Allgemeinen das Entzücken nicht meine Sache ist) Ihnen einst — hoffe bald, danken. — Von Frau von Roth[1]) habe ich nichts als vergnügliches von Ihnen und den Ihrigen gehört; bey uns ist auch alles wohl,

Ihr

H.

121.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg d. 23 Dec. 1813.

Nicht nur der verlohren gegangene Brief (mit dem an Schubert eingeschlossenen) ist angekommen, sondern längst auch

1) Frau des Oberfinanzraths N.

das beynah verlohren geglaubte Rescript[1]). Überzeugt, daß Sie officiellerweise ein festeres Zutrauen auf eine Kön. Kommission setzen als auf eine Köchin, hielt ich Sie für sicher von dessen Ankunft, und beeilte mich nicht, sie Ihnen als wirklich zu melden; meines Danks für Alles was Sie für mich thun, sind Sie, theuerster Freund, ebenso gewiß. — Die Zögerung kam nur daher, daß es noch vorher nach Ansbach ging, und von da zufällig wohl etliche Tage später zurückkam und dann an mich gleich darüber zu referiren kam. Am 25. vorigen Monats trat ich mein neues Amt an, wahrscheinlich sind Ihnen schon Beweise meiner angestrengten Amtsthatigkeit, Signaturen wenigstens, auf velin vor Augen gekommen. Gott gebe itzt nur, daß ich der Sache gewachsen sey, und Sie keine Unehre mit mir einlegen; seit den 3 oder 4 Wochen, daß ich dabey bin, habe ich schon mehr Muth gefaßt: wenn man einmal selbst im innern Umkreise der Mysterien [ist], sehen sie bekanntlich nicht mehr so furchtbar und undurchdringlich aus als von Aussen betrachtet. — Zur Verdauung der 2 Hauptbroken, des Volksschul- und des Stipendienwesens, ist von droben her ein so fester, auch besonders für dieses, gerechter Bau angelegt, daß das ziemlich brach gelegene oder struppicht gemachte Wesen sich schon nach und nach einrangiren lassen wird. — So viel scheint nur, daß ich im Ganzen auf ein gutmüthiges und wohlgemeintes Machenlassen (wenn nichts ungeschicktes eingemischt wird) hoffen darf — was höchst viel werth ist, — oft bey weitem mehr als ein einseitiges Interesse: ich hoffe darum, daß auch Sie mit uns zufrieden werden könnten, wie ich es vor der Hand mit meinen Verhältnissen Ursache zu haben scheine; — vollends mehr als

1) Schon durch Brief vom 8. Dec. 1812, also ein ganzes Jahr vorher, hatte Rieth. Hegeln mitgetheilt, daß sein Antrag, ihm das Referat in Schul- und Studiensachen bei dem königl. Commissariat in Nürnberg mit einem Functionsgehalt von 300 fl. zu übertragen, von der Studien-Section angenommen und unterzeichnet worden, die Genehmigung des Ministers mit Sicherheit zu erwarten sei.

Zufriedenheit in diesen Zeiten der Befreyung, wo vor der Hand die physische Noth, ja selbst das Barbarische oben auf seyn muß, und wo ich mir mit innigem Danke gegen Sie zu diesem Amte gratulire, — um so mehr, da Sie mir das Bessere vorbehalten. — Wäre der Buchhandel besser, hätte ich Sie um Verschonung gebeten, nicht weniger das Rectoratsgeschäft, mit Beybehaltung der Professur, S. Kön. Majestät zu Füssen gelegt: — doch hat auch jenes durch meine neuen Verhältnisse von dem widrigen, was es hatte, verloren.

Von unsern Studienlehramtscandidatenprüfungscommissionsgeschäften haben Sie wohl nun die Resultate auch gesehen . . . .

Ludwig[1]) erwarte ich auf die Feyertage; Ihr neulicher Brief traf ihn gerade hier, er war hier unter anderem um unsere Befreyer durchziehen zu sehen (wenn einmal par hazard Befreyte zu sehen seyn werden, werde ich mich auch auf die Beine machen), ich machte ihn dabey darauf aufmerksam, in welche Gesellschaft er komme, wenn er sich als Freywilliger an sie anschliesse: daß auch Julius dem Vater einen Brief auf den Tisch gelegt[2]), hat mich weniger gewundert als daß die Mutter so darein gewilligt hätte: seinen Segen muß das Mutterherz freylich auch dazu geben.

Der Preis der Einquartirung in den Schenken ist für 1 Russen 1 fl. 12 kr. (doch auch 1 fl. 30 kr. selbst 2 fl.), für 1 Östreicher 52 kr. (für einen Franzosen war es 48 kr.), für 1 Bayer 36 kr., für 1 bayerischen Rekruten 24 kr. — welcher Gradationsstempel! der Russe ist aber 3mal theuerer als ein bayerischer Recrut um 3 Qualitäten willen 1) des Stehlens 2) der Laune 3) des entsetzlichen Branntweinsaufens (jedoch in Ansehung des ersten Punkts kann ich den Russen zur Ehre bezeugen, daß ich von einem Östereicher bestohlen worden. Russen hatte ich noch nicht im Hause! sonst haben diese aber so zu sagen, Dörfer ausgeplündert); das ist auch wieder zu

1) Döderlein.

2) Wohl mit dem Wunsch, als Freiwilliger mit ausziehen zu dürfen.

sagen, daß hier und anderwärts gegen Art. 1 und 3 ein gutes Scheitholz viel half, und sie auf die Knie brachte: gegen Art. 2 freylich nicht. — Die Einquartirung war eine der am härtesten gefühlten Lasten: denn keine Auflage war so stark als sie: was das Sonstige des Benehmens betrift, so versicherte mich neulich eine honette Bürgersfrau, daß sie 2 Russen gehabt, aber lieber 6 Franzosen wollte als 1 solches Schwein, und hinwiederum lieber 3 Russen als von denen 44 Freiwilligen, die ihre Stadt neulich gestellt! — Die Befreyung sollte, meynte ich, eine Befreyung von den Lasten des vorigen Systems seyn: das Bessere kommt jedoch erst nach. Das Vortreffliche, das bereits geschehen, liegt meinem Interesse noch zu fern: z. B. daß die ehemals freye Republik Holland einen prince souverain statt eines roi erhalten: — ich denke bloß an mich, und sehe wenn wir das erhalten und erlangen, was wir zu erlangen wünschen, für eine überschwengliche Frucht der vertriebenen Unterdrückung [an] — um so mehr wenn die hiesige Pastete zur alten Herrlichkeit zurückerblühen sollte: — ungeachtet der edlen Frucht der neuen Freyheit, die Zeitungen sowie die Briefe und Erzählungen mit lauter Lügen frank und frey anfüllen zu dürfen, ist so viel zuverlässig, daß Herr von Günderode nun Chef (vormals Schöff) in Frankfurt an Jemand in hiesiger Nähe geschrieben, daß er in 8 Tagen 3 Kaiser und der Könige und Fürsten mehrere gesehen und gesprochen, und wie Frankfurt (womit itzt ein Anfang erscheint) Hamburg etc. so auch Leipzig, Nürnberg, Augsburg eine eigenthümliche Verfassung erhalten sollen, und zwar mit besonderem Vorschub und Garantie der Engländer. — Ich meines Orts bin unter solchen Umständen dem Beschluß eines Magistrats, der die Wichtigkeit der Lage der Dinge dieser Zeit reiflich bedachte, beygetreten, noch 8 Tage zuzusehen, und dann es gehen zu lassen, wie es will. Vor der Hand aber folgen hier ein paar unter allen Revolutionen sich treu und gleich erhaltende Nürnberger Lebkuchen.

mit denen ich Ihre Freundschaft ganz in Parallel setzen zu dürfen weiß. Leben Sie indeß wohl . . . .

Ihr

Hgl.

1814.

122.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg d. 6. Jan. 1814.

. . . . Ich thue dir Alles heute Morgens noch bei Licht ab, um dann hinzufügen zu können, was Held äußern wird, und den Brief zu rechter Zeit abzuschicken. Da kann ich nicht umhin Ihnen zu bemerken, daß ich oft sehr verwirrte Einbildungen zu haben anfange; da ich so eben von einem dergleichen Traum aufwache, so läßt er in mir nichts anders recht zum Worte kommen, ich muß ihn daher wohl erzählen um seiner los zu werden. Es schien mir ganz lebhaft, daß ich in großer Gesellschaft einer Dissertation beywohnte, die 2 Physiologen (ich glaube nun der ganze Traum rührte daher, daß mir ein Mediciner Ihren Brief brachte) über den Vorzug der Affen oder der Schweine gegeneinander hielten. Der eine bekannte sich als Anhänger des Philanthropismus, hatte einen großmauligen, breitleibigen Patron Kahmens Pippel zur Seite, und machte den bekannten physiologischen Satz geltend, daß die Schweine von allen Thieren den Verdauungsorganen und übrigen Eingeweiden nach am meisten Ähnlichkeit mit den Menschen haben; der andere gab sich für einen Freund des Humanismus aus, setzte jene Ähnlichkeit nach den Verdauungswerkzeugen herab, dagegen die Affen wegen ihrer Possierlichkeit, humanem Aussehen, Manieren, Nachahmungsfähigkeit u. s. f. hinauf. Der Patron

Pippel wollte immer auch noch andere Dinge, selbst juridische von Menschenrechten, Verfassung u. s. f. auf die Bahn bringen. Allein der Präsident, der gleichsam das Schicksal bei dem ganzen Actus machte, behandelte Alles dergleichen als Emballage und Allotria, ließ sie nicht ernstlich zum Worte kommen, und hielt immer daran fest, es handle sich bloß um jenes Thema des Vorzugs der beiden genannten Geschlechter. Ein superkluger Mensch in der Ecke mehr für sich murmelnd, fragte den Präsidenten — was mir wie die Faust aufs Auge zu passen schien, ob er es denn so meyne, daß der Pippel, wenn es ihm einmal warm im Kopf und Herzen werde, bekanntlich Hosen und Wamms daran setze: daß die Aristokraten sich bis zu Nutz machen, und der Pippel dabey bloß der Narr im Spiele sey, wie in des Teufels Nahmen von Rechtswegen geschehe und immer geschehen sey. — Diesen rannte dann der Historicus Schockle zwischen die Beine schreiend, den Bernern habe man doch von Zürich aus mit Worten wenigstens bereits geantwortet[1]), — es seyen aber noch viele andre Rükseiten theils schon vorhanden, theils im Begriff sich hervorzuthun, auf die noch keine Antwort sich zeige: spanische und portugiesische Inquisition, Mönche und unendlich viel anderes Spanisches und Portugiesisches militire auch für ihn u. s. f. — Da erwachte ich und fiel mir hart ein, daß in die Section solle, und übers Recht Vorlesung zu halten habe[2]).

1) Schockle kämpfte in seinem 'Schweizer Boten' gegen die Reformation in Bern, welche die Zeitshändigkeit seines Heimatkantons Aargau bedrohte (S. d. Red.).

2) Auf Vorstehendes bezieht sich Niethammers Aeußerung zu Anfang eines Brief vom 24. April: 'Durch Herrn D. Martius' (den nachmals berühmten Botaniker, geb. zu Erlangen 1794) 'der Ihnen schon einmal einen Brief von mir gebracht und dadurch den witzigen philosophisch-pädagogisch-politischen Traum erfreulichen Andenkens veranlaßt hat, sende ich, in Hoffnung einer ähnlichen brillanten Wirkung, Ihnen, theuerster Freund, einen zweiten Brief.'

P. S. Held[1]) habe ich nun gesprochen und seine Erklärung ist vollkommen den Ansichten, die Sie zu seinem Besten haben, angemessen, so daß es ihm sehr weh thun würde, ist schon aus seiner Ruhe und Studien herausgerissen zu werden . . . .

H.

123.

Hegel an Niethammer.

Ostern 1814 [10. April].

Die beste Gelegenheit, einen Brief an Sie zu schicken, macht ebendieselben meist überflüssig. Wie erfreulich uns die Ueberraschung durch ihre liebe Frau war[2]), brauche ich nicht weiter auszuführen; ebenso erfreulich war es, von Ihnen, von Julius, von Jacobi, dem Wohlbefinden dieser Freunde, und von ihrer freundschaftlichen Erinnerung an uns, vieles erzählt zu kriegen und durch die Vermittlung dieses so nahen, lebendigen Organs auf einige Tage in einer der Gegenwart sich nähernden Verbindung mit Ihnen zu kommen . . . .

Ueber unsere Trübsen in Ansetzung des Volksschulwesens werden Sie sich eben nicht gewundert haben, da Sie wissen, daß Sie es α) mit Nürnbergern überhaupt, β) mit Civilbehörden und Weltlichkeit und γ) mit Leuten zu thun haben, die seit 5 Jahren gewöhnt sind unthätig zu sein, und jetzt schwer an eine gleichsam abgedroschene Sache herankommen, und sich verwundern, daß doch etwas ins Werk gesetzt werden soll. Der V. Sch. C.[3]) ist seit Anfang December die Armen

1) Vgl. 2. 216. Niethammer hatte am 2. Jan. angefragt, ob Held es verdiene sei, vorläufig noch mit einer Aushilfung übergangen zu werden, da für jetzt keine andere Stelle als die eines Unter-Primärlehrers offen sei.

2) Bei deren Besuch in Nürnberg.

3) Local-Schulcommission.

ſchul Sache, die ich von dem übrigen voraus ausgeſchieden, zu ihrem Vorwurf gemacht worden, aber der Excitatorien ungeachtet, hat ſie noch über keinen Gegenſtand einen Bericht einzuliefern.

Vor der Hand werden einige Beyſpiele in Ihre Hände gekommen ſeyn, daß ich vorgängerische Unrichtigkeiten und Unordnungen zu rechtfertigen, zu vertuſchen oder zu verbeſſern hatte: — mit welcher Unredlichkeit und Unſauberkeit mit den Präſentationen umgegangen worden — (für die Cathedet. Schwachen u. dergl. hätte doch geſorgt werden können) — haben Sie vielleicht erſehen, vielleicht aber auch, daß ich ſuche, zwar die[1] Sache, wenn nicht anders möglich, zu ändern, aber doch objectiv dabey zu Werke zu gehen.

Ich will ferner der Entdeckung erwähnen, daß unter anderen auch darum für Studien und Schulzwecke die Mittel immer unzureichend ſind, und ſo wie man mehr dafür verlangt, ein Geſchrey von dem Ungemachen derſelben gemacht wird, weil zur Erhaltung der Geiſtlichkeit Vorſchüſſe aus dem Unterrichtsfond gemacht worden: es wurde aus paraten Mitteln für die Noth des Augenblicks geſorgt: ſo ſcheint abzuhelfen: es klagt niemand: das Recht iſt eine abſtracte und ſtumme Perſon, das Ende, das den Schatz aufdeckt, iſt dann eben das Ende, und die wirklich Noth und Unrecht litten, ſind an die Anſicht gewöhnt, daß ohnehin alles zum Teufel iſt.

Ein Machwerk Tzechtitz's, eine hieſige höhere Töchterſchule iſt dieſer Tage zuſammengeſtürzt, und das auf ſie, (statt weiß wie unbefugt und unnöthig, darauf verwendete Geld umgeſtürzt wie zum Fenſter hinausgeworfen: unſer Herr Ehrl[2] hatte ſich dafür intereſſiren laſſen und inſofern hätte ich gerne arbeiten. — Verhältniße mit dem Herrn Ehrl können Sie ſelbſt am beſten: er macht unweilen etwas für ſich, wie einiges

[1] vor Ihr

[2] Johann Georg Ehrl, Local-Commiſſär für die Stadt Klagenfurt.

mit der Töchterschule — (seit meiner Zeit eigentlich nur ihr Fallenlassen) — in administrativer Hinsicht: da dergleichen ohne Zusammenhang geschieht, so hat man hintendrein Widersprüche und Hindernisse gut zu machen. Doch in der That sind diß Kleinigkeiten, und meine geringen Arbeiten haben bisher Approbation, und ich habe noch nicht den geringsten Verdruß gehabt, und was kann man weiter verlangen um zufrieden zu seyn . . . .

Ihren gehaltvollen mitgetheilten Brief lege ich hier bey[1]; ich habe Ihnen schon dafür gedankt und meine höchste Uebereinstimmung kundgegeben. — Die letzte Hauptentscheidung ist noch immer nicht erfolgt; gestern kommt wieder ein Sieg vom 25. an[2], der die Entscheidung seyn soll; man hat uns aber dieselbe so oft vorgelogen, und zwar immer um so glänzender, je schlechter die Sachen standen, daß man noch nicht weiß, ob dieser Sieg nicht die Bedeutung habe, daß die Alliirten sich damit nur von ihrem Untergang in Etwas herausgerissen haben. — Unsere Regierung hat nun den Besitz ihrer erlangten Freyheit ausgeübt, und die durch das französische Joch gekränkte Souveränetät der Welt und ihren Unterthanen gezeigt. Der französische Kayser hatte es nicht gelitten, daß kleinere Mächte (selbst sein König von Holland mußte es zurüknehmen) einen Feldmarschall haben; nun aber, nach einer so gänzlichen Umwälzung der Dinge, nach so glänzenden Siegen, so schweren Lasten und reichlichem Blute haben wir Einen[3]. Ob wir außer dieser auch noch andere Folgen der Befreyung und Früchte der Lasten erhalten sollen, wollen wir ruhig abwarten.

Einstweilen wünsche ich nur diese Folge, daß die schöne

1) Einen Brief von Jacobs.

2) Am 25. März fand das Treffen bei Fère Champenoise gegen die auf dem Rückzug begriffenen Marschälle Marmont und Mortier statt, als die Alliirten bereits im Anzug nach Paris waren.

3) Der bairische General Graf Wrede wurde 7. März 1814 zum Feldmarschall ernannt und am 9. Juni in den Fürstenstand erhoben.

Hoffnung, im Herbſte Sie im Vorbeygehn bei uns zu ſehen, wenn es auch bey dem Vorbeygehen bleiben ſoll, uns erfüllt werde. Leben Sie herzlich wohl.

Ihr treuſter Hal.

124.

Hegel an Paulus.

Nürnberg 18. April 1814.

[Gedruckt bei v. Reichlin-Meldegg, Paulus 2, 223. Gelegenheitsbrief. H. ſchreibt: 'Aber was haben Sie zum großen Napoleon geſagt? — will ich nicht fragen: es wäre über unſere geſchehen ſein ſollende Befreiung noch viel anderes zu fragen.' Die guten Nürnberger rechnen zur Befreiung auch die von ſolchen Schultribulationen, wie die Organiſation des Volksſchulweſens, deren Fortführung ihm mit dem Referat über das Studienweſen übertragen ſei.]

125.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg 29. Apr. 1814.

Daß mich Ihre gütige Benachrichtigung, theuerſter Freund, von der drohenden Gefahr nicht unaffizirt gelaſſen hat, daß aber meine Frau in wirklichen Schrekken gerathen iſt, wird Ihnen nicht unerwartet ſeyn; es würde uns hart ſeyn, die 300 fl., die wir Ihnen verdanken und die uns als vervollſtändigendes Supplement ſo wohl thun (gleichwie man an einem Gewölbe den Schlußſtein, der nicht unentbehrlicher als die

genheit und Verwirklichung des in sich vollkommen glücklichen, des komischen Bewußtseyns ausmacht. In das letztere geht alles göttliche Wesen zurück, oder es ist die vollkommne Entäußerung der Substanz. Jenes hingegen ist umgekehrt das tragische Schicksal der an und für sich seyn sollenden Gewißheit seiner selbst. Es ist das Bewußtseyn des Verlustes aller Wesenheit in dieser Gewißheit seiner und des Verlustes eben dieses Wissens von sich — der Substanz wie des Selbsts, es ist der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, daß Gott gestorben ist.

In dem Rechtszustande ist also die sittliche Welt und die Religion derselben in dem komischen Bewußtseyn versunken und das unglückliche das Wissen dieses ganzen Verlustes. Sowohl der Selbstwerth seiner unmittelbaren Persönlichkeit ist ihm verloren, als seiner vermittelten, der gedachten. Eben so ist das Vertrauen in die ewigen Gesetze der Götter, wie die Orakel, die das Besondre zu wissen thaten, verstummt. Die Bildsäulen sind nun Leichname, denen die belebende Seele, so wie die Hymne Worte, deren Glauben entflohen ist; die Tische der Götter ohne geistige Speise und Trank, und aus seinen Spielen und Festen kommt dem Bewußtseyn nicht die freudige Einheit seiner mit dem Wesen zurück. Den Werken der Kunst fehlt die Kraft des Geistes, dem aus der Zermalmung der Götter und Menschen die Gewißheit seiner selbst hervorging. Sie sind nun das, was sie für uns sind, — vom Baume gebrochne schöne Früchte, ein freundliches Schicksal reichte sie uns dar, wie ein Mädchen jene Früchte präsentirt; es giebt nicht das wirkliche Leben ihres Daseyns, nicht den Baum, der sie trug, nicht die Erde und die Elemente, die ihre Substanz, noch das Klima, das ihre Bestimmtheit ausmachte, oder den Wechsel der Jahreszeiten, die den Proceß ihres Werdens beherrschten. — So giebt das Schicksal uns mit den Werken jener Kunst nicht ihre Welt, nicht den Frühling und Sommer des sittlichen

andern ist, weil er erst das Übrige zu einem Ganzen macht, am höchsten achtet) zu entbehren[1] . . . .

Da ich dermaßen in Wirklichkeiten und Zeitlichkeiten stecke, so konnte meine Phantasie nicht zum Träumen kommen; dagegen war sie bey meiner Frau desto lebhafter; diese träumte, sie befände sich in einem grosen Lager voller wilden Soldaten, Kosaken, Preussen alles durcheinander bey Paris; sie war voll Schreken, aber Sie ritten durchs Getümmel, machten sich überall Platz; meine Frau ging zu Fuß neben Ihnen; wenn sie gedrängt werden sollte, reichten Sie ihr freundlich vom Pferde herab die Hand und zeigten, daß sie unter Ihrer Protection sey; so kam sie wohlbehalten und voll freudigen Danks hindurch, und befand sich dann mit Ihnen in einem Tempel, wo Freude und Zufriedenheit herrschte. — Nicht gleichgültig war ich bey dieser Erzählung über den Umstand, daß ich gar nicht in der ganzen Geschichte vorgekommen sey; meine Frau wollte diß damit entschuldigen, daß ich in ihr begriffen sey; und ich will es mir wohl gefallen lassen, unter ihrem Vehikel durch Sie gegen alle Baschkiren und Tschuwaschen geschützt und in den Hafen des Friedens gebracht zu seyn.

Gott weiß was alles unter diesen Tschuwaschen verstanden seyn mag; — daß das Publicum hofft und der Pöbel überzeugt ist, wieder reichsfrey zu werden, habe ich oben schon bemerkt; sie hoffen die guten, alten Zeiten wieder zurük, dann kann man, drükte sich einer aus, doch wieder einem um 16 Batzen eine Ohrfeige geben; (denn so viel kostete diß unter der vorigen Regierung) — und empfangen, denkt der andere hinzu. Der Policey-Commissar (denn der Herr Policeydirektor ist viel zu vornehm um sich mit Schulsachen zu befassen) erwiederte vor einigen Tagen dem Wolf und Buchner, die, wenn ich sie treibe, sich und ihn trieben, in drey Wochen werden

1) Die Functionsremuneration für das Referat in Schulangelegenheiten sollte nach einem ministeriellen Rescript, statt aus der Schuldotation, aus localen Mitteln bestritten werden, wodurch deren Auszahlung sehr fraglich erschien.

wir ohnehin nicht mehr bayerisch seyn, sie wollen also die Sachen liegen laßen; in der That sind noch die Berichte von der L. Sch. C.[1]) die ihnen seit dem December aufgegeben sind, nicht eingelaufen, — und ich hatte Hofnung, daß die Armenschulen im März Eröffnet werden könnten!! — Sollte ja, was ich freylich kaum meynen sollte, an jenen Gerüchten etwas werden, dann würde ich aus der Tiefe der Seele rufen, trahe me post te, trahe me post te! Man würde zwar einen Rector Gymnasii und Lehrer brauchen, aber uns vielleicht auf die Hälfte des Gehalts herabsetzen, und für das Übrige auf Mittagessen und Sechsbäzner, die man uns in die Hand drükte, anweisen; wenn wir durch Schleichen und Freundlichkeit, wie die Geistlichen, auch dreymal mehr verdienten, als der Gehalt, so würde man uns solche Revenue besser gönnen, als ein geringeres unerschlichenes und unabhängiges Einkommen. Von einem Scholarchat nichts zu reden. — Trahe, trahe me post te würde ich rufen und abermal rufen.

Es sind große Dinge um uns geschehen: es ist ein ungeheueres Schauspiel, ein enormes Genie sich selbst zerstören zu sehen; — das ist das τραγικώτατον, das es gibt: die ganze Masse des Mittelmäßigen mit seiner absoluten bleyernen Schwerkraft, drükt ohne Rast und Versöhnung, so lang bleyern fort, bis es das Höhere herunter, auf gleichem Niveau oder unter sich hat; der Wendepunkt des Ganzen, der Grund, daß diese Masse Gewalt hat und als der Chor übrig und obenauf bleibt, ist, daß die große Individualität selbst das Recht dazu geben muß, und somit sich selbst zu Grunde richtet.

Die ganze Umwälzung habe ich übrigens, wie ich mich rühmen will, vorausgesagt; in meinem Werke (in der Nacht vor der Schlacht von Jena vollendet) sage ich p. 547[2]), „Die absolute Freyheit (sie ist vorher geschildert, es ist rein abstracte, formelle der französischen Republik, aus der Aufklärung,

1) Local School Commission.
2) Phänomenologie des Geistes, Ausg. von 1807 (Werke 2, 451).

wie ich zeigte hervorgegangen) geht aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land (ich hatte dabey ein Land im Sinne) des selbstbewußten Geistes über, worin sie in dieser Unwirklichkeit als das Wahre gilt, an dessen Gedanken er sich labt, insofern er Gedanke ist und bleibt, und dieses in das Selbstbewußtseyn eingeschlossene Seyn als das vollkommene und vollständige Wesen weiß. Es ist die neue Gestalt des moralischen Geistes vorhanden."

Von den Seegensströmen, die jenen großen Begebenheiten wie die Regenschauer dem Blitze folgen müssen, fließt für unsereins denn doch bereits das braune Bächlein des Caffes schmackhafter und geistreicher aus der Kanne, da wir des Surrogatsaufens enthoben, und aus dem Referatsbezug doch nun einen ordentlichen Java anschaffen können, den uns Gott und gute Freunde noch länger erhalten wollen . . . .

. . . . Möchte für mich die Abhilfe alles Katzenjammers, aus allem jenem Großen und Kleinen der Zeit vielleicht sich Erlangen lassen!

Ihr

H.

126.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg d. 1. Juli 1814.

Ich kann nicht unterlassen Herrn Oberfinanz-Rath Roth einige Zeilen an Sie, theuerster Freund, mitzugeben, der Ihnen übrigens von unserem hiesigen leidlichen Lebwesen Bescheid zu geben wissen wird. Es sind aber so große Dinge theils im Werke, theils schon geschehen, die einen auch wo es überflüssig ist, redselig machen. Gleichwie die Russen Befreyungsbestien genannt worden sind, also sollen auch die Organisationsbestien längst im Stalle gewiehert haben, um auf die zu hoffende Beute loszufallen; doch sind die Länder neuerer Zeit so oft

durchorganisirt, und dadurch zu einer solchen Ordnung und Dünnheit gebracht worden, daß nicht mehr viele Zweifeiten sich daraus heraus werden schneiden lassen . . . .

Hat dich der Teufel einmal beym Haar und du bist fein auf ewig, heißt es: ich denke nicht, daß Sie die Absicht mit mir haben, daß das Haar zu einem Schopfe auswachsen solle, sondern mir es eher so bald als möglich wieder auszureißen, und es zu reorganisiren, wozu, wenn ja, sich derzeit die Gelegenheit sollte finden lassen; ich befehle Gott, Ihnen und der Dame die Sache.

Ich habe Roth und seiner Frau bey seinem heutigen Abschiede gesagt, daß der Genuß seiner freundschaftlichen Gegenwart auch diesen erfreulichen Reichthum in sich hatte, daß diese noch drüber eine halbe Gegenwart des liebwerthen Kreises, dessen Mitglied er ist, in sich schließt, und so, wie er mit seiner Frau hieher in eine Heimath reist, zugleich auch von meiner Heimath eins der besten Grundstücke mit sich bringt[1]. . . .

Ihr H.

127.

Hegel an Paulus.

Nürnberg, 30. Juli 1814.

[Gedruckt bei v. Reichlin-Meldegg 2, 224. H. schreibt darin: 'Unüberwindlich bleibt mein Wunsch, wieder auf eine Universität zu kommen', und erkundigt sich nach Fichtes Stelle in Berlin, die noch nicht besetzt sei (Fichte war am 27. Januar d. J. gestorben). 'Sie wissen von mir, daß ich mich nicht nur mit alter Literatur, sondern auch mit Mathematik, neuerlich mit der höheren Analysis, der Differentialrechnung, mit Physik, Naturgeschichte, Chemie zu sehr beschäftigt habe, um mich von dem Schwindel der Naturphilosophie, ohne Kenntnisse und durch Einbildungskraft zu philosophiren und leere Einfälle, selbst des Aberwitzes, für Gedanken zu halten, ergreifen zu lassen. Dieß konnte mir negativer Weise wenigstens zur Empfehlung dienen.']

1) Roths Frau, geb. Merkel, eine Nürnbergerin: er selbst H.s Landsmann aus Württemberg.

128.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg den 27. Sept. 1814.

Theuerſter Freund und theuerſte Freundin!

Vorgeſtern den 25. iſt mir ein Sohn gebohren worden[1]), meine Frau hat zwey Tage damit zugebracht . . . Indem ich Ihrer freundſchaftlichen Theilnahme an dieſem für mich beſonders bey dem zuerſt zweifelhaften Anſchein doppelt frohen Ereigniß überzeugt bin, gehe ich auſſer dieſer Anzeige noch weiter und bitte den Freund zu ſeinen übrigen vielfachen Freundſchaften und Güten, auch dieſe hinzuzufügen, die Pathenſtelle bey dieſem meinem Buben vertreten zu wollen. Da Sie kein Nürnberger ſind, als welche hierin excluſiv ſind[2]), ſo werde ich auch noch Dr. Seebeck und meine Schweſter vielleicht auch noch einen vierten bitten, dieſelbe Freundſchaft zu haben, und die Gevatterſchaft mit Ihnen zu theilen . . . .

Herrn Geh. Rath Jacobi, ſeinen Schweſtern und Hrn. und Frau Finanzrath Roth, dieſem insgeſammt ſo lieben — aber ach fernen Kreiſe unſre herzlichen Empfehlungen mit der Bitte, ihnen meiner Frau Niederkunft gleichfalls zu notificiren.

Hgl.

1) Immanuel: der Geburtstag wurde nachmals immer am 24. September in der Familie gefeiert. Vgl. den Brief Nr. 194, Koblenz 24. Sept. 1822.

2) Nach der Sitte, nur Einen Pathen anzunehmen.

129.

Hegel an Paulus.

Nürnberg, 9. Oct. 1814.

[Gedruckt bei v. Reichlin-Meldegg 2, 225—227. Der Berufung H.s nach Heidelberg steht Fries im Wege, der dort mit der Professur der Philosophie die der Physik vereinigt. H. schreibt hierüber: 'Sollte die Physik ihren Friesrock nicht selbst ganz brauchen, ihre Schöße zu decken, und für die Philosophie nicht noch ein besonderer Rock nöthig seyn, um sie in diesen kalten Zeiten warm zu halten?' Der Wiener Congreß, von dem alle Welt und auch er sich viel verspreche, stelle einen wissenschaftlichen Nachcongreß in Aussicht, der mit einer großen Feierlichkeit beschlossen werden soll, einer Prozession, welcher als Kammerdiener und Trabanten etliche zahme Hauskatzen, als Inquisition, Jesuitenorden u. s. w. dienen.]

130.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg, 26. Oct. 1814.

Theuerster Herr Gevatter und Freund.

Ich will es nicht lange anstehen lassen, Ihnen für die Freundschaftlichkeit zu danken, mit [der] Sie meine Bitte, Pathenstelle bey meinem kürzlich gebohrnen Sohne vertreten zu wollen, aufgenommen und gewährt haben. Meine [Frau] und ich ingleichen hoffen und wünschen, daß, der allgemeinen Annahme zufolge, nicht nur die rechtmäßige Portion, sondern noch ein gut Theil darüber von seinem werthen Pathen auf ihn übergehen möge. Bey der Taufe habe ich Ihre Stelle vertreten; ich habe mich bemüht, mich dabey negativ zu verhalten, und mich nicht zwischen die Einflüsse Ihrer Pathenschaft, und die Wirkung derselben auf ihn, zu stellen, sondern ungehindert und redlich alles durchfliessen zu lassen. Sein Nahme, nach dem Sie sich erkundigen, ist — Thomas Immanuel Christian; — letztern von meiner Schwester[1]), ersterm

1) Christiane.

von Seebek, und den mittlern, mit dem er gerufen wird, von Ihnen: jenen hat er, weil er ein Chriſt und getauft iſt, dieſen weil er auch auf das andere Extrem, den Unglauben übergehen ſoll; den mittlern, welcher dieſe Extreme in Freundſchaft und Philoſophie verſchmelzen und als Indifferenzpunkt eins im andern temperiren und ausgleichen ſoll.

Am Kinde hat bisher der Seegen ſich nicht verleugnet: es gedeiht gottlob: — meine Frau, ob ſie gleich nicht ſäugt, iſt zwar gleichfalls geſund, doch geht es langſam mit der Wiederherſtellung der Kräfte.

Sonſt ſind wir hier gegenwärtig in der Arbeit der Volksſchulprüfungen begriffen, ich verfolge ſie vollſtändig, um das ganze Innere zu überbliken: mit der lieben Geiſtlichkeit hat es von der L. Sch. Com. höchliche Verdrüſſe darüber geſetzt.

Das große und lange Erwarten der Dinge hat hier ſo ziemlich das Reden und Hoffen darüber zum Stillſchweigen gebracht, vornemlich da man wohl wie allenthalben ſo wenig von dem weiß was geſchehen wird; les idées ne se sont pas encore fixées, habe ich überſetzt: man weiß noch nicht was man will, hoffentlich aber werde man es bis 1. November wiſſen. Sonſt ſehe ich im Auslande derzeit noch eine oder vielleicht andere philoſophiſche Lehrſtelle auf Univerſitäten offen, und da man dort eher weiß was man will, unter anderem auch über Univerſitäten und Gelehrſamkeit, und mit Etwas zu Stande zu kommen weiß: ſo iſt zu denken, daß die Wiederbeſetzung im Werke ſeyn könnte: einige Freunde ſcheinen dabey für mich ſich verwenden zu wollen. Faxit Deus! Ich von meiner Seite darf die Sache auch nicht ſo unbeachtet vorbey gehen laſſen . . . .

Ihr H.

131.

Niethammer an Hegel.

München, den 29ten Nov. 1814.

Da ich mit diesem einen leibhaftigen Boten absende, der Ihnen, Theuerster Freund und Gevatter, mündlich von uns sagen kann, so kann ich schriftlich — wie die Tage selbst sind — kurz seyn. Ich habe für die Ehre, die Sie meinem Immanuelsnamen widerfahren lassen, noch zu danken. Was Sie als Philosoph meinem Pathen damit andeuten wollten, mögen Sie als Prophet ihm gedeutet haben! Möge er nicht zu viel Hang nach der Thomas-Seite gewinnen, und den Indifferenzpunkt finden ohne den Untergang in der Indifferenz! und ohne so zu sagen auf einen Inani-El auszugehen! Was den Christian betrifft, so verlasse ich mich auf den Geist meiner Mitgevatterin, von der er den Namen führt, daß er nicht schwachen sondern starken Geistes ein Christ werden wird, wie es dem ziemt, der ols Thomas beginnt! Möge ihm das schwachmüthige Geschlecht, das mit Kreuz Blut Tod, Demüthigung Selbstentwürdigung ꝛc. ein heilloses Christenthums-Spectakel spielt, in seinem ganzen Leben zum herzlichen Abscheu seyn, wie seinem Pathen!

Mehr hätte ich zu sagen auf den andern Hauptpunkt Ihres Briefes, der uns das les idées ne se sont pas encore fixées vorwirft, und auf eine — mir wenigstens empfindliche — Folge davon hinweist! Ich kann zwar gegen Ihre Übersetzung obigen Geständnisses gegründete Einwendungen machen. Offenbar — das lehrt das Congreßblatt und Alles was Zeitungen über die leere Zeit schreiben*) — ist nicht zu übersetzen: „man weiß noch nicht was man will"; sondern: „man weiß noch nicht was zu haben ist!" — so daß diesmal auch in der Diplomatie idées Realität haben, und die soliden Gegenstände sind, die man begehrt, ohne sie fixiren zu können!

a) schreiben muß H!

Allein dieſe Überſetzungs-Berichtigung hilft mir nicht über den Graben, den Sie vor mir aufgethan haben. Ich muß eingeſtehen, daß die Redensart auch in meiner Überſetzung auf uns nicht weniger anwendbar iſt, und — daß ich folglich Unrecht hätte, Ihren Ausſichten durch Vorſpiegelung anderer einen blauen Dunſt vorzumachen. Ich will alſo diesmal mit Selbſtverläugnung erwarten, was das Schickſal Ihnen darbietet. Doch wiederhole ich, daß ich den Muth noch nicht verloren habe, und aufrichtig wünſche, er möchte nur Ihnen nicht früher als mir ausgehen! — Die Zeit meiner Ärndte, ich hoffe es, kommt noch. Möchten mir nur die Arbeiter dazu nicht einſtweilen entlaufen!

Lichtenthaler iſt mir bereits auch untreu geworden[1]; er tritt in die Dienſte des Kronprinzen als Bibliothekar!

Leben Sie wohl mit der geliebten Frau Gevatterin und dem wackern Pathen. Die Meinigen grüßen herzlich. Auch Jacobis und Roths, an die ich Ihre Grüße redlich beſtelle.

Rh.

132.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg 29 Dec. 14.

Ein alter Bekannter, der nach München reist und ſich die Freyheit nehmen wird, ſich Ihnen zu präſentiren, gibt mir Gelegenheit, mich in ein ſüßes Andenken bei Ihnen zu bringen[2], und Ihnen theuerſter Freund herzlich ein gutes neues Jahr wünſchen zu können. Da ich nur ebenſo viel Zeit habe, um diß zu thun, ſo muß ich mich enthalten über ſcholaſtiſche oder congreßualiſche Angelegenheiten etwas anderes

1) G. G. Philipp L. war bis dahin Profeſſor am Gymnaſium in München.

2) Durch Nürnberger Lebkuchen.

hinzuzufügen, als daß ihren Fortſchritten das gemeinſchaftliche Prädicat: nothdürftig, wohl möchte gegeben werden müſſen. Es iſt eine neue, ewig denkwürdige Erfahrung, die die Völker nun machten, was ihre Fürſten vermögen, wenn ſie ſelbſt zuſammenkommen und mit perſönlichem Geiſt und Gemüth das Heil ihrer Völker und der Welt, und zwar nach dem edelſten ausgeſprochnen Grundſatz der allgemeinen Gerechtigkeit und des Wohls aller ſelbſt berathen. Seit Jahrhunderten hat man nur die Cabineter handeln ſehen, oder einzelne Männer, die für ſich gegen andere handelten; die jetzige Erſcheinung aber iſt einzig und fodert ein brillantes Reſultat . . . .

Ihr aufrichtiger
Hgl.

1815.

133.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg 21. Febr. 1815.

Ich kann der Verſuchung nicht wiederſtehen, Sie hochgeſchätzter Freund über einen und einige Umſtände meiner Amtsverhältniſſe au fait zu ſetzen, wenn Ihnen etwas darüber vorkommen und auffallen ſollte; vielleicht auch Sie in Stand zu ſetzen bey vorkommender Gelegenheit etwa zu wirken und mir zu helfen, oder es möglich zu machen, daß ich mithelfen kann.

Der Exigenz Etat der hieſigen Studienanſtalten pro 14 15 ſoll vorſchriftsmäßig von dem Adminiſtrations- und Schulrath gemeinſchaftlich bearbeitet werden; er iſt mir nicht mitgetheilt und ohne meine Mitzeichnung nach München abgeſchickt worden. Da ich zum erſtenmahl einen eigentlichen Einfluß dabey haben zu können glaubte (denn vor einem Jahre war ich nur erſt wenige Tage ins Referat

Lebens, worin sie blühten und reiften, sondern allein die eingehüllte Erinnerung dieser Wirklichkeit. — Unser Thun in seinem Genusse ist daher nicht das gottesdienstliche, wodurch unserem Bewußtseyn seine vollkommne es ausfüllende Wahrheit würde, sondern es ist das äußerliche Thun, das von diesen Früchten etwa Regentropfen oder Stäubchen abwischt, und an die Stelle der innern Elemente der umgebenden erzeugenden und begreifenden Wirklichkeit des Sittlichen das weitläufige Gemische der todten Elemente ihrer äußerlichen Existenz, der Sprache, des Geschichtlichen u. s. f. errichtet, nicht um sich in sie hinein zu leben, sondern nur um sie in sich vorzustellen. Aber wie das Mädchen, das die gepflückten Früchte darreicht, mehr ist als die in ihre Bedingungen und Elemente, den Baum Luft Licht u. s. f. ausgebreitete Natur derselben, welche sie unmittelbar darbot, indem es auf eine höhere Weise dieß Alles in den Strahl des selbstbewußten Auges und der darreichenden Geberde zusammenfaßt: so ist der Geist des Schicksals, der uns jene Kunstwerke darbietet, mehr als das sittliche Leben und Wirklichkeit jenes Volkes, denn er ist die Er-Innerung des in ihnen noch veräußerten Geistes, — er ist der Geist des tragischen Schicksals, das alle jene individuellen Götter und Attribute der Substanz in das Eine Pantheon versammelt, in den seiner als Geist selbstbewußten Geist.

Die Bedingungen seines Hervorgangs sind verschwunden und diese Totalität seiner Bedingungen macht das Werden, den Begriff oder das ansichseyende Hervorgehen aus. — Der Kreis der Hervorbringungen der Kunst umfaßt die Formen der Entäußerungen der absoluten Substanz, sie ist in der Form der Individualität, als ein Ding, als seyender Gegenstand des sinnlichen Bewußtseyns, — als die reine Sprache oder das Werden der Gestalt, deren Daseyn nicht aus dem Selbst herausritt und rein verschwindender Gegenstand ist; — als unmittelbare Einheit mit dem allgemeinen Selbst-

getreten, als er vorkam, und hatte noch wenige Kenntniß wo der Butzen eigentlich sitze), so sehe ich mich durch jene Entziehung ebenso getäuscht, als ich diß Stratagem sonst für heillos ansehen kann. Ich habe mein Rectoratsgutachten darüber an die Administration abgegeben, und vielleicht möchte diß der Vorwand seyn, eine weitere Äusserung von mir für überflüssig zu erklären, da ich als Referent noch ganz andere Dinge vorzubringen hatte, als auf die ich in der Qualität als Rector provociren konnte. — Beyläufig habe ich vom Administrationsbericht vernommen, daß er — um seiner Anzüglichkeiten gegen mich — nicht mittheilbar sey. Der Administrator[1]) läßt, seit ich Referent bin, keine Gelegenheit vorbey, Anklagen, Insinuationen und Verläumdungen gegen mich beym Commissariat vorzubringen; es ist ein roher, leidenschaftlicher Mensch, — einer meiner Nürnberger Collegen charakterisirte ihn wohl am richtigsten als einen patzigen Schreiber. — Sein Bericht mag wohl nicht nach München abgegangen seyn; aber sein Etat, in den ich hineingeschaut, schien mir gleichfalls mit Anzüglichkeiten oder indirecten Anklagen gegen das Rectorat angefüllt, und in der Sache wenigstens hat er das letzte Wort gegen mich gehabt; ich weiß auch nicht, inwiefern der disseitige Bericht der Sache nach in seinem Sinne gewesen. Es möchte wohl zum Theil aus Delicatesse gegen mich geschehen, mir den Verdruß zu ersparen, aber mehr um Verdruß überhaupt zu ersparen und die Weiterungen, in die ich hätte eingehen müssen, abzuschneiden, somit eigentlich den Administrator zu schonen. — Dieser Administrator ist ein so guter Nürnberger Patriot, daß er sich bey seinem Gewissen ein Verdienst zu machen vermeynt, dem Königl. Baierischen Schul- und Studienwesen nach Kräften zu entziehen, was er kann, und das Nürnberger Vermögen — lieber der Dienstes-Exigenz- und Centralstiftungscassa vorzuschiessen, und für einen

1) Joh. Jakob Cella.

Raub betrachtet, was die Kön. Baierischen Studienlehrer bekommen . . . .

Den Bericht über die Organisation der Armenschulen habe ich vor 4 Tagen endlich übergeben: es kam mir darin auf einen Hauptpunkt an, nemlich 19 Gebäulichkeiten, die den Studienanstalten gehören und welche die Administration schlechtweg zu einem Eigenthum des Cultus macht. Ich hatte eine Deduction darüber in den Bericht eingewebt, die der Herr Chef wegzulaßen verlangte, worein ich gewilligt, da er mir einen Bericht vom 3. d. an die Stiftungs Section zeigte, worin auf die Ausscheidung der Unterrichts und Cultus Gebäulichkeiten angetragen wird . . . .

Was sagen Sie aber noch zu meiner Amtsthätigkeit? nach einem Jahr und darüber endlich der Bericht über die Armenschulen, nicht einmal die Volksschulen insgemein! Noch kein Jahrbericht über das Volksschulwesen, — nicht über Schullehrerseminar! — beyde letzteren sind noch nicht hieher eingegangen — so unterstützen uns die Unterbehörden; — es werden wohl in den Jahresberichten noch weitere Pröbchen anzuführen seyn! . . . .

Unter allem diesem Ärger hat mir Lector Göß in Ulm vor einigen Tagen einen Tausch unserer Stellen vorgeschlagen; da er meine Erhebung zum Referat, wie aus seiner Berechnung der ökonomischen Seite erhellt, nicht wußte, so sieht er in dieser Rükksicht Gewinn für mich: wenn er jene Erhebung und die Ehre, die ich darin aufhebe, gekannt hätte, hätte er vielleicht noch mehr Gewinn für mich gesehen: in der That, wenn die Ehre, jene Ehre gar aufzugeben verlangte, könnte ich nichts besseres thun als jenen Tausch, wenn die beyden Regierungen ihn genehmigten. Vor der Hand will ich noch immer auf den Congreß warten: von diesem hören wir draussen itzt: parturiunt; das Resultat, das bis itzt den Kopf an Licht gestreckt, scheint nur erst die Lausitz nebst einigem anhängendem Grund oder Grind zu seyn. Deus avertat omen, daß das Übrige nicht auch etwas ähnlich törendes sey. — Gestern

las ich im Moniteur, daß der Herzog von Braunſchweig [von] ſeinen neu eingeſetzten Landſtänden eine Summe Geldes gefodert und als ſie dieſe verweigerten, ſie arretiren ließ[1]): ein guter Vorſpiegel. Landshut läßt man hier wie die Krebſe marſchiren, rükwärts nach Ingolſtadt. — Wenn einſt jene größte Montes mit dem Parturiren fertig ſind, wird wohl die Reihe des Zeugens auch an Sie kommen! Glük auf! — Vor der Hand gedenht wenigſtens der Partus Immanuel, den Sie jedoch nur zur Taufe gehoben, recht wohl (doch ſchreit er dieſen Abend erbärmlich)[a]): meine Frau iſt nun leidlicher Geſundheit und läßt ſich während ich diß ſchreibe, von Fräulein Brizzi bezaubern[2]), — und ich, ich habe meine Freude noch an Frau und Kindern, auch Appetit, höchſtens noch Kraft und Luſt zum Zeitungsleſen.

Unſere herzlichſten Grüße an die beſte Frau

Ihr H.

134.

Hegel an Niethammer.

[Poſtſtempel: 19. März 1815]

.... Die Veranlaſſung zu gegenwärtigem liegt in Ihrer Güte gegen mich überhaupt als auch gegen meinen Schwager[3]), dem Sie bei ſeiner Anweſenheit in München ſo freundſchaftlich und hilfreich an die Hand gegangen. Er hat ſich ſeit mehreren Monaten zum Artilleriedienſt gemeldet....

Die Lahmheit, die Ihr Brief erwähnt, und die ſich ſowohl extra als intra muros finden laſſe, erhalt durch die

a) Das Eingeklammerte am Rand.

1) Eine aus der Luft gegriffene franzöſiſche Lüge! Es iſt vom Herzog Friedrich Wilhelm die Rede, der bei Quatrebras fiel.

2) Von der italieniſchen Sängerfamilie Brizzi war am meiſten der Tenor Anton Br. berühmt, zur Zeit Kammerſänger in München.

3) Sigmund Freih. v. Tucher.

Depeſchen von Lyon[1]) etc. nun wohl einen tüchtigen Sporn in die Flanken und ſpitzen Dornbüſchel unter den podex; aber leider gibt die draſtiſche Kraft ſolchen Reizmittels Richtungen gerade nach allen andern Seiten hin, nur nicht nach der gewünſchten, und die Lahmheit möchte zunächſt in einen völligen Schlagfluß und Katalepſis des Intereſſes für Wiſſenſchaften und wiſſenſchaftliche Inſtitute übergehen, indem auch ich ſo gut wie jeder andere Profeſſor, Schullehrer und Sectionsrath das Gewehr auf die Schulter zu nehmen hätte, wenn weiterer Ernſt aus der Sache würde, woran ich dermalen noch nicht glaube, und nicht glauben kann, ſelbſt wenn die Adler auf die Mauern von Paris aufgepflanzt wären. — Was könnte ich daher von beſonderen Hoffnungen und Wünſchen, die ich gehabt hätte, vollends gegenwärtig ſchreiben; bisher nicht, aus dem einfachen Grunde, weil eben nichts weiter zu ſchreiben war, — wie ich denn überhaupt finde, daß die Gründe, beſonders die Nichtbegebenheiten und Nichtſchickſale ſehr einfach ſind; doch habe ich Grund zu glauben, daß auch nicht negativ entſchieden iſt. Wir empfehlen uns insgeſamt aufs herzlichſte.

Ihr H.

135.

Hegel an Niethammer.

Nürnb. d. 17. Jul. 1815.

Ein Landsmann reist nach München, Herr Dr. Hochſtetter, Sohn des in Wirtemberg ehemals ſehr geſchätzten Landſchaftsconſulenten; er war Hofmeiſter in Berlin bey Herrn Miniſter von Altenſtein, ſtudirte Botanik unter Wildenow mit Benutzung des dortigen Gartens, und es iſt mir bekannt daß er von Herrn von Altenſtein überhaupt und auch in botaniſcher

1) Ankunft Napoleons.

Rükſicht ſehr geſchätzt war; er wünſchte in dieſem Fache eine Ausſicht im Königreich zu finden. Ich benuze dieſe Gelegenheit, da er ſich noch bey Ihnen präſentiren wird[1]), um mich bey Ihnen, Theuerſter, nicht ſowohl in Andenken und Erinnerung zu bringen, als vielmehr die mancherlei Ausſichten, dieſe Erinnerung zur Gegenwart zu machen, zu beſprechen....

Das erſte bey allem iſt, daß ich Ihre Privaterlaubniß, Sie dieſen Herbſt zu beſuchen, erhalte; das zweyte, die officielle Erlaubniß; wenn ich nemlich in München bin, ſollte ich auch die meinen Verhältniſſen ziemlichen und ſchuldigen Bezeugungen, d. h. die ſchuldigſten machen dürfen; einen beſſeren Grund als Privatangelegenheiten überhaupt weiß ich nicht anzuführen; da die Sache aber wohl durch Ihre Hände gehen wird, ſo wird es ganz in der erſteren Erlaubniß liegen, ob Sie dieſen Grund für die zweyte durchſchlagen laſſen wollen.

Sonſt vernehme ich, daß dieſen Monat doch der Plan der Univerſitäten vorgelegt werden ſoll; ich empfehle mich dabey aufs beſte in Ihr Andenken. Wenn das Realinſtitut loker ſtehen ſoll, ſo gäbe diß ein Motiv weiter, für mich eine Stelle zu ſuchen; denn die meinige würde leer zu machen ſeyn, um Erhard[2]) zu placiren, der für dieſelbe ſehr vorzüglich qualificirt und dem in anderer Rükſicht auch eine Verbeſſerung nicht nur zu wünſchen, ſondern ſehr nothwendig iſt.

Meiner Reiſegewiſſenhaftigkeit ungeachtet mache ich morgen eine Reiſe nach Ansbach; meine Schweſter will mich hier beſuchen und dieſe will ich von da abhohlen.

Leben Sie wohl ....

Ihr H.

1) Derſelbe überbrachte noch ein an N. gerichtetes Empfehlungsſchreiben von Abel, dat. Schönthal 2. Jul. 1815, welches beiliegt.

2) Joh. Simon Erhardt, Prof. am Realinſtitut, Philoſoph, ſpäter Univ.-Profeſſor in Freiburg und Heidelberg.

136.

Hegel an Paulus.

Nürnberg, 16. Aug. 1815.

[Gedruckt bei v. Reichlin-Meldegg 2, 227: iſt ein Gelegenheitsbrief zur Auffriſchung des Angedenkens. 'Laſſen Sie dem G..e, Jeſuiten und dergleichen zuweilen auf eine Viertelſtunde Ruhe, und geben Sie uns, die wir als Kinder darum bitten, einige Broſamen der Unterhaltung.']

137.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg 20. Sept. 1815.

. . . .[1] Tauſendfacher, innigſter Dank für all das Gute und Liebe das wir bei Ihnen genoſſen, die heiterſte Vergnüglichkeit der Erinnerung iſt der Nachklang der ſchönen bei Ihnen durchlebten Tage. Dieſe Liebe und Cordialität ſolcher Freunde, mit dem entſprechenden Beywesen von Schätzen der Kunſt und Natur machen ein Bild aus, das noch zu gewaltig in mir iſt, um mich zu etwas anderem wenden zu können; meine Erquikung beſteht nur darin, Leute aufzuſuchen, zu denen ich ſagen könne, daß ich ihnen nicht ſagen könne, wie vergnügt ich geweſen. O liebſten beſten Freunde, wie gar lieb und ſchön war es bey Euch, wie viel liebes und gutes habt ihr uns erwieſen! nochmal tauſend herzlichen Dank.

Beyliegende Schrift bitte dem beſten liebſten Herrn Geheimenrath[2] mit meinen herzlichſten Empfehlungen an ihn und ſeine Fräulein Schweſtern zuzuſtellen; ingleichen bitte dieſelben Empfehlungen, die ich der lieben Thereſe an ihre Eltern noch aufgeben wollte, ihnen nun ſelbſt zu machen, da ſie uns nun abgelöſt haben werden.

1) Voraus geht ein herzliches Dankſchreiben der jungen Frau, Marie H.

2) Jacobi.

Sowie der Herr wieder irgend eine Entscheidung erlangt[1]) haben wird, bitte mich doch sogleich in vorläufige Kenntniß zu setzen; hier ist mir noch eingefallen (wie mir denn hier noch mancher Schulkatzenjammer einfällt, den ich hätte vorbringen wollen und sollen, der mir aber in München ganz entfiel), ob nicht zur Verbesserung meines zukünftigen Zustands 1) die Studienlehramtscandidateneraminationscomission, da sie ja beinah vollständig auswandert, diß ihr Attribut natürlich und unschwer mitnehmen könne; 2) ob ich nicht das Referat von Erlangen aus so gut fortführen könne, als es ja von Ansbach aus geführt werden müßte, im Gegentheil wegen der Nähe besser, und da für die Einführung der so schwierigen Schulorganisation die bedeutenden und wichtigen Arbeiten ein Subject in der Nähe, das mit den Localverhältnissen vertraut sey, erfodern.

Hier ist Stephani 1) bereits suspendirt[1]), 2) nach München gereist, man wunderte sich, daß ich nichts davon wiß und ihn nicht gesehen, 3) Pfarrer geworden, 4) bin ich an seine Stelle gekommen; ich habe aber Krakern, der sehr wohlwollend gegen mich ist, und sonst erklärt, daß ich mir durch das vorausgehende Geschwätze der Zusammenstellung der Steph. Sache und meiner Reise die letztere nicht habe wollen verderben lassen, und lasse mir gewiß nie durch was es sey das schöne Gefühl und Glük derselben verderben.

Büchner[2]) steht hinter mir, ich muß abbrechen.

Ihr

H.

---

a) erlangen H.

1) Stephani wurde als Kreisschulrath wegen Unregelmäßigkeiten bei Besetzung von Schulämtern suspendirt, dann zum Pfarrer und Dekan in Gunzenhausen ernannt.

2) Director eines Privaterziehungs-Instituts, 1809 Lehrer am Gymnasium.

138.

Niethammer an Hegel.

München, den 19ten Nov. 1815.

Seit unser Julius bei Ihnen angekommen ist, kein Laut von Ihnen, meine lieben Freunde und Gevattern! Das ist fast ein wenig stark oder arg! Aber ich will mich dadurch nicht abhalten lassen, von meiner Seite laut zu werden. Ich bringe also fürs erste in Erinnerung, was Julius, wenn er es nicht vergessen hat, in Anregung gebracht haben wird: nämlich, daß Sie mir nur mit 2 Zeilen schreiben möchten, wie viele und was für Candidaten sich bei Ihrer Prüfung eingefunden .... Fürs zweite bin ich auch neugierig zu hören, ob Sie nicht etwa über die Mehmelsche Vocation[1]) inzwischen etwas weiteres vernommen haben; mir selbst ist nichts weiter davon zu Ohren gekommen. Zum Beweis, was in Erledigungsfällen für die Universität Erlangen zu hoffen sey, mag Ihnen dienen, daß Hr. v. Z[entner] an Harles[2]) Stelle den vertrockneten Aß[3]) setzen will, den er schon längst in Landshut gern los wäre! (Ich bitte aber, hievon noch nichts verlauten zu lassen). — Fürs dritte kommt jetzt meine Haupt-Angelegenheit. Wie die Würmer, Frösche und anderes Geschmeis oft dem Regen nachziehen, so die Weiller und Consorten dem trüben Tag, der sich über die ganze civilisirte Welt ausbreitet. In der allgemeinen (Sünd-)Fluth, in der alles Veraltete zurückströmt, glaubt dieses literarische und pädagogische, wie das übrige Gesindel seinen Moment gefunden zu haben; und

1) G. C. A. Mehmel, Philosoph, wurde durch den Minister Hardenberg, bei dem er Hauslehrer gewesen, 1792 als ao. Prof. in Erlangen angestellt, 1799 ord. Prof. Von einer Vocation desselben ist nichts bekannt. † in Erlangen 7. Juni 1840.

2) G. Christoph Harless, Philolog, war 45 Jahre hindurch Professor in Erlangen. † 2. Nov. 1815.

3) Friedrich Aß, Philosoph und Philolog, Prof. in Landshut seit 1805.

— ich fürchte fast, es hat ihn gefunden! Was ich Ihnen schon mündlich von Vorschlägen zu Aufhebung der Primarschulen gesagt habe, hat sich indeß weiter umgetrieben, und man ist in der Frechheit so weit gekommen, daß man selbst die Professuren nicht nur der Philosophie, sondern sogar der Mathematik an den Gymnasien für entbehrlich und nachtheilig erklärt, und geradezu 6 Classen (Rudiment, Grammatik, Poesie und Rhetorik) als das Eine was Noth sey, prediget; — und das nicht etwa nur tauben Ohren! Was daraus werden mag, ist mir an sich sehr gleichgültig, nicht bloß für meine Person, sondern selbst beinah auch schon für die Sache. Das dumme Pfaffenvolk in Baiern mag faul und dumm bleiben, wenn mans so haben will — zum Glück bedarf die Bildung ihr Asyl nicht mehr in Baiern zu suchen, wo man sie ohnehin nur hereingelockt zu haben scheint, um sie todtzuschlagen! Aber sie sollen uns doch nicht so im Stillen abthun! und sie sollen uns nicht nach dem Schnitt vormaliger Mönchschulen unsre protestantischen Studienanstalten verstümmeln! Dagegen will ich mich wehren bis auf den letzten Mann, der ich noch zu seyn hoffe. Da Sie nun zu meinen Mannen gehören, so werden Sie hierdurch von mir aufgeboten . . . .

[Der Schluß auf einem zweiten Blatt fehlt.]

139.

Hegel an Niethammer.

Nürnbg. 23 Nov. 1815.

Theuerster Freund!

Julius[1] Ankunft in hiesigen Landen, und da es nicht mehreres seyn sollte, wenigstens seine Nachbarschaft hat uns recht herzlich erfreut . . . . Die allerneuste Münchener

1) Niethammers Sohn bezog die Universität Erlangen.

Organisation ist nachgerade zu alt, um noch was drüber zu sagen; das Wesentliche ist Ihr Glauben, daß es nicht so arg werde, daß wirs nicht könnten ertragen; er kommt mit dem meinigen ziemlich zusammen, daß wir nichts so gutes hoffen dürfen, das besondere zu leben wäre. Dies fade und geschmacklose Mittelwesen, welches nichts so arg und nichts so gut werden läßt, regiert einmal unsere Welt; ich lobe mir daher, wenn man nicht Minister seyn kann, immer noch die Wissenschaften, wo man seine Sache, wenn man freilich auch nur so ein Mittelwesen zu Stande bringt, es sich doch selbst so gemacht hat, da in allen andern Fällen, auch wohl selbst dem Herrn Minister[1], leider Andere ihren Theil Mittelmäßigkeit und Schlechtigkeit hinein pfuschen. Das rein Positive aber in diesen andern Fällen, die zum praktischen Leben gehören, ist eine gute Besoldung, insofern Gottlob kein Papiergeld in dieselbe hineingepfuscht wird. Nachgerade geht daher der Instinkt des gesunden Menschenverstandes nach dieser Tendenz, und nimmt sich die weitern Interessen der Sache und der Ehre, wenn zwar in die Hände und so weit es seyn muß und kann, auch in den Kopf, doch nicht so sehr zu Herzen. Die Besoldung ist noch so ein Schatz, den weder Motten noch Rost fressen, noch die Organisirer nachgraben oder stehlen.

Sie wissen was die theoretischen Philosophen der Erfahrung alles schlimmes nachsagen, vornemlich daß man sie zu den entgegengesetztesten Behauptungen und Ansichten brauchen könne; ich hatte davon in Rücksicht auf die neueste Organisation ein Exempel. Ich äußerte den guten Glauben, daß man aus der nun vielfach hierin gemachten Erfahrung kennen gelernt habe, wo es fehle, und dadurch verstehen gelernt haben müsse, was das Bessere sey; was meinen Sie, daß dagegen ein Anderer daraus ableitete? Die bisherige Erfahrung habe nur bewiesen, daß die Organisirer das Organisiren nicht verstehen!

1) Graf Montgelas, 'dirigirender Minister' der auswärtigen Angelegenheiten, des Innern und der Finanzen.

bewußtseyn in seiner Vorstellung und als vermittelte in dem Thun des Kultus; — als schöne selbstische Körperlichkeit, und endlich als das in die Vorstellung erhobne Daseyn und die Ausbreitung desselben zu einer Welt, die sich zuletzt in die Allgemeinheit, die eben so reine Gewißheit ihrer selbst ist, zusammennimmt. — Diese Formen, und auf der andern Seite die Welt der Person und des Rechts, die verwüstende Wildheit der sinnlosesten Elemente des Inhalts, eben so die gedachte Person des Stoicismus und die haltlose Unruhe des skeptischen Bewußtseyns machen die Peripherie der Gestalten aus, welche erwartend und bangend um die Geburtsstätte des als Selbstbewußtseyn werdenden Geistes umherstehen; der Alle durchdringende Schmerz und Sehnsucht des unglücklichen Selbstbewußtseyns ist ihr Mittelpunkt und das gemeinschaftliche Geburtswehe seines Hervorgangs, — die Einfachheit des reinen Begriffs, der jene Gestalten als seine Momente enthält.

Es hat die zwei Seiten an ihm, die oben als die beiden umgekehrten Sätze vorgestellt sind; die eine ist diese, daß die Substanz sich ihrer selbst entäußert und zum Selbstbewußtseyn wird, die andere umgekehrt, daß das Selbstbewußtseyn sich seiner entäußert und zur Dingheit oder zum allgemeinen Selbst macht. Beide Seiten sind sich auf diese Weise entgegen gekommen und hierdurch ist ihre wahre Vereinigung entstanden. Die Entäußerung der Substanz, ihr Werden zum Selbstbewußtseyn bedarf den Uebergang ins Entgegengesetzte, den bewußtlosen Uebergang der Nothwendigkeit, oder dieß aus, daß sie an sich Selbstbewußtseyn ist. Umgekehrt die Entäußerung des Selbstbewußtseyns dieß, daß es an sich das allgemeine Wesen ist, oder weil das Selbst das reine Fürsichseyn ist, das in seinem Gegentheile bei sich bleibt, dieß, daß für es es ist, daß die Substanz Selbstbewußtseyn und eben dadurch Geist ist. Es kann dachte von diesem Geiste, der die Form der Substanz verlassen und in der Gestalt des Selbstbewußtseyns in das Da-

Daß die Berliner nichts schlechteres von Philosophen halten wollen, als Bayern hat, ist ein edler, so wohl jene als diese ehrender Zug; doch wie gesagt, Ehre und dergleichen bey Seite gelassen, wollte ich mich lieber an die nebulose Dämmerung halten, die Sie etwa für mich in der Ferne daraus anbrechen sehen . . . .

Haben Sie nicht eine bayrische Piece aus den 70er Jahren, der Pater Umgang zu Gesicht bekommen? es scheint mit ihm wie mit dem Teufel zu gehen, wenn man meint, man habe ihn todtgeschlagen, ist er in einer andern Gestalt wieder lebendig. Wenn der Umgang, als Pfaffe abgethan ist, so scheint es, grassirt er desto mächtiger in anderer Gestalt, läßt seinen Widersacher, den Definitivus nicht aufkommen, und versorgt dagegen seine Wechselbälge, die Provisoria. — Auch Hartes Tod, den vielleicht der Widersacher ergreifen wollte, um einen Zwirnfaden daran zu befestigen, wird wohl dem Pater Umgang zur Behandlung anheimfallen: und warum nicht? möchte man fragen, da ja kein Ludwig in Bayern mehr ist[1]), der an diesen Faden und keinen andern zu knüpfen gewesen wäre. Schade, schmacher Schade!

Hier machte ich zum Jahresbericht eine breitere Ausführung, daß ein beschränkteres Realinstitut etwa von 2 Klassen sehr zweckmäßig wäre: aber der Herr Vorstand übergab diesen Antrag nach München dem Pater Umgang und ich bin mit Allem zufrieden: — der Grund, dem ich nicht recht obstat zu halten wußte, war, daß wenn wir so einen Antrag zur Erhaltung von etwas machen, dis ganz wohl geschwigt, die Kosten aber allerh. Orts dem Pater Umgang, und dießiger Seits uns überlassen würden . . . .

Vom liebben, beben Jacobi erwarte ich mit Sehnsucht den 2ten Theil seiner Schriften, um wieder einmal an Philosophie erinnert und erregt zu werden. — Herrn Oberfinanz-

---

1) Ludwig Doderlein, der 1815 einem Ruf als Prof. der Philologie nach Bern gefolgt war.

rath Roth und seiner Frau bitte ebenso herzlichst mich zu empfehlen als Jacobi und seinen Schwestern . . . .

Es trommelt gegenwärtig zusammen: in einer halben Stunde geht der Kreuzritt mit seiner Gemahlin hier durch nach Ansbach.

Leben Sie recht herzlich wohl.

Ihr

H.

140.

Caroline Paulus an Heget.

Heidelberg d. 12. Dec. [1815]

In das Jahr 1816 sollen meine schweren Briefschulden nicht hinüber kommen, die ich übrigens schon längst würde mit Vergnügen abgetragen haben, wenn es mir nicht ergangen wäre, wie dem Vater, der mir austrägt Ihnen zu sagen: er würde Ihnen gewiß geschrieben haben, wenn er etwas geschriebe gewußt hätte. Leider merke ich, daß wenn man darauf warten wollte, man das Schreiben ganz aufgeben müßte. Es ist wahrlich kein Heil mehr von dem erzdummen Menschenvolk zu erwarten, besonders seit es den salto mortale in das Deutschdumme gemacht hat, und sich mit Ehrgeiz aller Art behängt, mit denen aber keine Teufel ausgetrieben werden; oder wenn auch einmal einer ausgetrieben ist, so kommen 1000 andere und schlimmere wieder, und man ist übler daran als vorher.

Was sagen Sie denn zu unsern vaterländischen Landstands-Geschichten[1]? Auch unsere Badenser haben ihre ohnmächtigen Hände nach Landständen ausgestreckt, und den Großherzog durch eine vom Justizrat Martin abgefaßte Vorstellung und Bitte in aller Unterthänigkeit anzuflehen sich erkühnt.

---

1) Württembergischer Verfassungskonflikt auf dem Landtag von 1815.

Die Sache wurde aber schon in ihrer Entstehung unterdrückt. Die Regierung ließ Martins Papiere noch in der Nacht um eilf versiegeln, und schikte eine Untersuchungs-Commission von Carlsruhe hieher. Martin durch ein solches Verfahren beleidigt, hat bereits um seine Entlassung angesucht, worauf aber noch keine Resolution erfolgt ist[1]). — Das sind die Früchte von der erfochtenen mährchenhaften deutschen Freiheit, von der alle Zungen reden und alle Hände schreiben, und zu deren Symbol ihre Verfechter, mit Recht, ein Creuz gewählt haben. Das Creuzigen wird nachfolgen.

Daß Göthe letzten Herbst wieder 14 Tage hier war[2]), wissen Sie. Das waren doch auch einmal wieder herrliche Stunden! Er war fast alle Abend bei uns, und entzükte uns aufs neue, durch seine Liebenswürdigkeit und Geistesfülle. Sogar die in sich gekehrte Emmi hat ihn über alles liebgewonnen, und der Wilhelm bildet sich nicht wenig darauf ein, daß er sein Schenke seyn, und ihm alle Morgen ein sogenanntes Schwänchen zum Frühstück bringen durfte.

An Ihre liebe Frau von uns Allen, besonders aber von der Emmi, die wärmsten Empfelungen und die besten Wünsche zum bevorstehenden neuen Jahr.

Leben Sie wohl und bleiben Sie der getreue

Ihrer Freundin Caroline Paulus.

Fr. v. Tucher und von Grundherr bitte ich uns recht angelegentlich zu empfelen.

---

1) M. ging im Herbst 1816 als Oberappellgerichtsrath und Professor nach Jena.

2) In der zweiten Hälfte des Septembers und Anfang October, nachdem er einige glückliche Wochen in Frankfurt bei den Willemers zugebracht hatte, mit denen er wieder in Heidelberg zusammentraf. Er dichtete mit Marianne Willemer Lieder zum west-östlichen Divan und übersandte ihr später das Gedicht 'Ginko Biloba' mit der Unterschrift: 'Zur Erinnerung glücklicher Septembertage 1815'.

141.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg 28. Dec. 1815.

. . . . Julius ist also diese Feyertage hier, und wird heute Nachmittag wiederkommen, den Brief abzuholen, der so eben von Landshut an ihn angelangt und dem er heute früh entgegen sah. Er hat uns von Erlangen etlichemahl — nicht oft besucht, und mich mit seinem dortigen Leben und Treiben und den Studentenverhältnissen — sowie mit seinen hiesigen kleinen Interessen bekannt gemacht; er hat uns auch die Besorgnisse mitgetheilt, die Sie und die beste Frau aus einiger Courschneiderey und Suitenmachen desselben, sowohl dem Inhalte als der Form nach, gefaßt haben. Bey seinem offenen, einerseits heitern, bey seiner Heiterkeit aber sehr besonnenen Charakter, und bey seiner Offenheit, mit der er uns von allen jenen Suiten und Couren in Mitkenntniß setzte, glaube ich Sie ernstlich versichern zu dürfen, daß Sie ohne Besorgnisse deßwegen seyn können . . . . Von Theilnahme an rohem Tone und abgeschmakten Sitten hat er gewiß sich bisher so frey erhalten, als er in Zukunft dafür sicher seyn wird; ich halte ihn für so sehr darüber hinaus, daß er nur Spaß damit treiben könne.

Meine Frau so wie ich lassen Jacobi für das freundliche Geschenk des 2ten Theils seiner Werke, das wir kurz vor der Krankheit der Frau[1]) erhalten, vorläufig aufs herzlichste danken; ich habe nur noch die erste Lectüre, die der Neugierde vornemlich angehört, gemacht, und des trefflichen und neuen, in der schönen Zugabe sehr vieles gefunden; sie wirft auf die ganze Idee ein neues, erhellendes und erwärmendes Licht; des Wunsches für den lieben Greis konnte ich mich nicht enthalten, daß das Schmerzliche der polemischen Seite ihm für immer untergesunken und nur der Genuß seines edlen

1) Von H.s Frau, wie zu Anfang des Briefs berichtet ist.

Geistes und herrlichen Gemüths ihm ungetrübt und ganz abgeschlossen erhalten werde.

Von der Auffoderung über den Studienplan zu berichten ist noch nichts an uns gekommen: ich werde es von meiner Seite nicht fehlen lassen; ich hätte fast gewünscht, daß die Veranlassung dazu in ihrer ganzen Erudität an uns gekommen wäre: die andern hätten damit mehr gewußt, worauf es abgesehen war, und auf die Erudität hatte man direct in ihrer Individualität einhauen können . . . .

Ihr

H.

1816.

142.

Hegel an Paulus.

Nürnberg 2. Mai 1816

[Gedruckt bei v. Reichlin-Meldegg 2, 228. H. hat die Berufung von Fries nach Jena erfahren und frägt an, ob er sich um die Professur in Heidelberg bewerben solle. In seiner Antwort vom 28. Mai rieth ihm P., einen ostensiblen Brief an ihn zu schreiben; dieser erfolgte am 13. Juni. S. a. a. O. 2. 229.]

143.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg den 8. Juni 1816.

. . . . In den Studienangelegenheiten hatten wir nach allem, was wir davon vernommen, schon vor einem Monate und länger, bedeutenden neuern Eruptionen des alten, wie es scheint noch nicht ausvulkanisirten, Organisationsgeistes ent-

gegengesehen, dermalen ist noch alles ruhig geblieben: statt einer Umwälzung ist auf jenen Zeitpunkt ein mildes Abverlangen von Gutachten und Berichten über die Primärschulen eingetroffen, sogar wo Studienschulen zu errichten nothwendig sey, und ein strenges Verbot dergleichen aufzuheben[1].

Es sind daher zwey andere Gegenstände, die dermalen ein größeres Interesse haben; der eine ist die Hoffnung, die beste Frau bey uns zu sehen . . . .

Der andere Gegenstand ist, daß die[a] hiesige L. Comm. und die Rectorate über die Besetzung der philologischen Professur[2] berichten sollen: ein im geistlichen oder Schulfach inländischer Angestellter soll dazu benamst werden. Was sagen Sie dazu, wenn ich das Herz in beyde Hände nehme und mich dazu offerire? — nemlich eigentlich insofern ich Professor der Philosophie werde, wollte ich so lange auch philologische Collegien lesen! Es wäre eigen, wenn ich eine Stelle oder deren Gehalt erlangte, den Sie von Gott und Rechtswegen für Ludwig[3] hätten sollen in Anspruch nehmen. — Ich will an Herrn von Zentner darüber gleichfalls schreiben[4]. — Ein Motiv, das ich gebrauchen kann ist, daß die Erledigung meiner hiesigen Stelle für Professoren am Realinstitut, die zu versorgen sind — oder auch für andere, wenn bey Gymnasien in Ansehung der Professur der philosophischen Vorbereitungswissenschaften — oder überhaupt Beschränkungen sollten gemacht werden wollen[b]! Kanne, der der beste Philolog hier ist, würde in anderer Rücksicht auf der Universität sonderbare Sachen machen . . . Schade, daß wie ich höre, Paulus mit Martin und Fries mit der Sache

a) 'das' Hl. — b) Sie ist zu ergänzen: 'erwünscht ist'.

1) Ohne Zweifel war dieses Einlenken der königl. Regierung Wirkung und Folge einer geharnischten Eingabe Niethammers ad Majestatem vom 28. April. S. Nr. 145.

2) In Erlangen an Harleß' Stelle.

3) Döderlein.

4) Dies hat H. unterlassen und keinen Schritt weiter gethan, wie er am 21. Juni an N. schrieb.

der Freyheit sich auch compromittirt hat und daher wohl nur leise auftreten dürfte[1]). — Schubert hat in Ludwigslust eine gute Bescherung vorgefunden — den Erbgroßherzog und den gesammten Hof von Schranzen hintendrein, fand er bey seiner Ankunft — katholisch geworden[2])! — Auch ein Zeichen der Zeit. Die Ludw. Tieck, Dr. Möllers Schwester[3]), ist und operirt dort.

Ihr H.

144.

Hegel an Paulus.

Nürnberg, 13. Juni 1816.

[Gedruckt bei v. Reichlin-Meldegg 2, 229: nebst offenbliem Brief, vgl. Nr. 142.]

145.

Niethammer an Hegel.

Niethammer hatte an H. mit Brief vom 21. Mai eine von ihm an den König gerichtete Vorstellung vom 28. April mitgetheilt, inbetreff derjenigen Veränderungen des bisherigen Studienplans, welche auf Antrag der für Studiensachen bestellten Commission durch Ministerial-Entschließung vom 26. April angeordnet worden. Er selbst gehörte dieser Commission an, in welcher er durch fünf katholische Mitglieder, unter denen sich seine grundsätzlichen Gegner Wismair und Weiller befanden, überstimmt wurde. In der erwähnten 'allerunterthänigsten Vorstellung' berief sich derselbe auf seine Amtspflicht, durch welche er sich gedrungen fühle, die Gründe der Unanwendbarkeit jener Veränderungen auf

1) Vgl. S. 391.

2) Ist unwahr! Vgl. Schuberts Selbstbiographie 3, 43 ff. über seine Ankunft in Ludwigslust, wo er die Erziehung der Kinder des Erbgroßherzogs Friedrich Ludwig übernahm. Die Erfindung sieht dem alten Baß ähnlich! Vgl. Nr. 190.

3) Nicht Schwester, sondern Schwägerin. Tochter des Pastors Alberti in Hamburg. Vgl. über Möller Nr. 13.

die protestantischen Studienanstalten des Königreichs darzulegen. 'Die Eingangs erwähnte Ministerial-Entschließung', sagt R., 'enthält insbesondere zwei Bestimmungen, welche ich mit den Studien-Erfordernissen der Protestanten unvereinbar halten muß: a) die Herabsetzung der Eintrittszeit in das Progymnasium vom 12ten auf das 10te Lebensjahr; b) die gänzliche Aufhebung der Fachlehrer der Mathematik und der philosophischen Vorbereitungsstudien in den Gymnasien.' In ersterer Beziehung wird einleuchtend dargethan, daß in einem nur zweijährigen Primärunterricht, statt des bisherigen vierjährigen, nicht die für den Eintritt in das Progymnasium zu stellenden Forderungen erfüllt werden könnten, und daß in Folge des Herabsteigens auf eine um 2 Jahre frühere Altersstufe der Schüler, diese das Gymnasium im Alter von sechzehn Jahren absolviren würden, ohne die für das Universitätsstudium nöthige Reife erlangt zu haben. Dabei werde wohl an die alte katholische Studien-Einrichtung gedacht, nach welcher zwischen Gymnasium und Universität noch das Lyceum gestellt war, welches in einem zweijährigen philosophischen Cursus (Logik und Physik genannt) die Jünglinge zur Universität hinüberführte. Auf gleiche Weise, führt R. weiterhin aus, würden die Protestanten in Nachtheil versetzt durch die andere Neuerung, bei welcher sie, die keine Lyceen haben, die nöthige Vorbereitung in so wichtigen Fächern, wie die Mathematik und die philosophischen Wissenschaften, entbehren würden, da 'Jünglinge, die im 16ten Lebensjahre mit einer unvollständigen Gymnasialbildung die Universität beziehen, nicht im Stande gehalten werden können, die Gründe des Glaubens mit eigenem Urtheil zu prüfen, und die heilige Schrift in der Ursprache so verstehen zu lernen, wie es die protestantische Kirche von ihren Lehrern unerläßlich erfordert'. Demgemäß stellt derselbe erstens die Bitte, 'die beschlossene Veränderung des Studienplans auf die protestantischen Studienanstalten zu Ansbach, Baireuth, Nürnberg und Augsburg nicht auszudehnen', und weitens nach Darlegung, wie wenig der Beisitz eines einzigen Raths ihrer Confession in der aus 4 geistlichen und 1 weltlichen Katholiken (den Vorstand ungerechnet) bestehenden Commission den zahlreichen Protestanten des Königreichs zur Beruhigung gereichen könne, die andere Bitte, die zur Revision des bisherigen Studienplans bestellte außerordentliche Commission auf eine solche Weise einrichten zu lassen, daß die auf den Petenten fallende Verantwortung dadurch erleichtert werde.

Die allerhöchste Entscheidung ließ ziemlich lange auf sich warten und erfolgte durch ein an den Vorstand der Commission, Geh. Rath von Zentner, gerichtetes Rescript, d. v. 4. Juni 1816, worin, 'nach dem von den übrigen Commissions-Mitgliedern abgegebenen Gutachten', decretirt war, daß

es bei den Bestimmungen der früheren Entschließung in allen Punkten sein Verbleiben haben solle, und dem O. St. R. Niethammer 'das allerhöchste Mißfallen über sein ungeeignetes Benehmen in der Sitzung vom 26. April, sowie die allerh. Mißbilligung über die in seiner Vorstellung gewagte Anmaßung einer Repräsentantschaft des protestantischen Religionstheils in Schulsachen, bei welchen, den hier unbetheiligten Religions Unterricht ausgenommen, eine bestimmte Confession nicht in Betracht kommt', zu eröffnen sei.

München, den 16ten Jun. 1816

In der Anlage erhalten Sie Fortsetzung und Beschluß der letzten früheren Mittheilungen. Wundern Sie sich nicht darüber, ich kann sagen, daß ich mich auch nicht darüber gewundert habe. Ein merkwürdiges Document ist allerdings diese allerh. Entschließung — mir insofern nicht unerwünscht, als es mir zum Beweis dient, daß die Protestanten in diesem Lande förmlich rechtlos sind. Das kann nicht in die Augen leuchtender gemacht werden als dadurch, daß gegen ein solches decretum absolutum nach dem klaren Inhalt der bestehenden (sogenannten) Constitution nicht das Geringste geschehen kann[1]), daß eine Beschwerde, welche einen Eingriff in die Rechte der Protestanten betrifft und eigentlich gegen den Minister des Innern gerichtet ist, von dem Beklagten selbst unmittelbar abgeurtheilt wird, und daß dagegen nicht einmal eine Appellation an den Geheimen Rath möglich ist — das zeigt doch wohl hinlänglich, wie durch die Constitution für die Rechte der Protestanten gesorgt ist. Doch was wollten auch die Protestanten darüber klagen? Weisen Rechte sind denn überhaupt durch die Constitution gesichert? — Von dem übrigen, daß ich, ohne gehört zu seyn, auf eine Klage der Commissionsmitglieder, welche in jeder Rücksicht parteiisch sind, wegen

1) Die Constitution vom 1. Mai 1808 beginnt Tit. I § 1 mit dem bedeutungsvollen Satze: 'Das Königreich B. bildet einen Theil der rheinischen Föderation.'

meines Benehmens in der Commissionsversammlung, verurtheilt werde, und — was noch ärger ist — daß die übrigen Commissionsmitglieder zu Richtern über meine Klage wider sie gemacht sind, — — davon will ich gar nicht reden: das ist so ganz frech und schamlos in der Entschließung hingestellt, daß es von selbst spricht. Ich werde also nichts weiter nöthig haben, als — seiner Zeit! — meine Vorstellung und diese Erwiederung öffentlich bekannt zu machen. Merkwürdig ist, daß man sich im Zorn sogar die factische Unrichtigkeit erlaubt hat, von einer „Repräsentantschaft" zu sprechen, die ich mir angemaßt haben soll: wovon meine Vorstellung, die lediglich von meiner „Amtspflicht" und der damit verbundenen „Verantwortlichkeit" spricht, weder formell noch materiell eine Sylbe enthält! Auch das ist merkwürdig, daß [man] meine Berufung auf meine Amtspflicht, die mir nach dem klaren Buchstaben meiner Anstellung (sobald man die Veranlassung und damals nicht verläugnete Absicht derselben nicht geradezu abläugnen will) aufgetragen ist, eine „Anmaßung" nennt.

Ich hätte mir diesen Commentar, den Sie selbst eben so gut und besser machen werden, ersparen können. Aber ich wollte doch so viel sagen, um bemerklich zu machen, warum ich nun — nachdem ich erst einen solchen Lärm gemacht hatte — auf einmal stillschweige, und mich leidend verhalte. Da nach der Stellung, welche die Entschließung der Sache gegeben hat, jeder weitere Schritt, der von meiner Seite gethan werden möchte, den Buchstaben der Verfassung wider sich hätte, und folglich als revolutionär erschiene, so versteht sich von selbst, daß ich um den Vortheil, der mir durch den Gewaltstreich in die Hände gegeben ist, mich nicht selbst durch ein Benehmen bringen will, welches dann mit Fug und Recht ein „ganz ungeeignetes" genannt werden würde.

Was die Sache selbst betrifft, so muß ich geschehen lassen was ich nicht hindern kann, und — sie Gott befehlen. Ob der Weg der Publicität, der im Jahre 1804 der Sache der Protestanten und der Schuleinrichtungen überhaupt Rettung

ſeyn tritt, geſagt werden, — wenn man ſich der aus der natürlichen Zeugung hergenommenen Verhältniſſe bedienen will, — daß er eine wirkliche Mutter, aber einen anſichſeyenden Vater hat; denn die Wirklichkeit oder das Selbſtbewußtſeyn und das Anſich als die Subſtanz ſind ſeine beiden Momente, durch deren gegenſeitige Entäußerung, jedes zum andern werdend, er als dieſe ihre Einheit ins Daſeyn tritt.

Inſofern das Selbſtbewußtſeyn einſeitig nur ſeine eigne Entäußerung erfaßt, wenn ihm ſchon ſein Gegenſtand eben ſo wohl Seyn als Selbſt iſt und es alles Daſeyn als geiſtiges Weſen weiß, ſo iſt dadurch doch noch nicht für es der wahre Geiſt geworden, inſofern nämlich das Seyn überhaupt oder die Subſtanz nicht an ſich eben ſo ihrer Seits ſich ihrer ſelbſt entäußerte und zum Selbſtbewußtſeyn wurde. Denn alsdann iſt alles Daſeyn nur vom Standpunkte des Bewußtſeyns aus geiſtiges Weſen, nicht an ſich ſelbſt. Der Geiſt iſt auf dieſe Weiſe dem Daſeyn nur eingebildet; dieſes Einbilden iſt die Schwärmerei, welche der Natur ſowohl als der Geſchichte, wie der Welt ſo den mythiſchen Vorſtellungen der vorhergehenden Religionen einen andern innern Sinn unterlegt, als ſie in ihrer Erſcheinung dem Bewußtſeyn unmittelbar darbieten und in Anſehung der Religionen als das Selbſtbewußtſeyn, deſſen Religionen ſie waren, darin wußte. Aber dieſe Bedeutung iſt eine geliehene und ein Kleid, das die Blöße der Erſcheinung nicht bedeckt und ſich keinen Glauben und Verehrung erwirbt, ſondern die trübe Nacht und eigne Verzückung des Bewußtſeyns bleibt.

Daß dieſe Bedeutung des Gegenſtändlichen alſo nicht bloße Einbildung ſey, muß ſie an ſich ſeyn, d. h. einmal dem Bewußtſeyn aus dem Begriffe entſpringen und in ihrer Nothwendigkeit hervorgehen. So iſt uns durch das Erkennen des unmittelbaren Bewußtſeyns oder des Bewußtſeyns des ſeyenden Gegenſtandes mittelſt ſeiner nothwendigen Bewegung der

gewährt hat[1]), jetzt wieder einzuschlagen sey, muß ich Andern überlassen. Was ich dabei vor das Publicum zu bringen habe, hängt mit andern Verhältnissen zusammen, für welche die Zeit der Publicität noch nicht gekommen ist: ich werde also auch von dieser Seite für jetzt keinen Schritt thun.

. . . . Überhaupt, wie bricht doch allenthalben die Narrheit mit Gewalt hervor, und wie lächerlich gebärdet sich dagegen die Schwachheit, welche die Zügel hält! Und wie zeigt sich doch so gar keine Besonnenheit! Was wird nur noch werden aus allem diesem Treiben von Tollen und Tröpfen? Ein Fall — aber, auch ein Auferstehen? — in Israel. Die Völker ringen um politische, wie vor 300 Jahren um religiöse Freiheit: die Fürsten, beinah auf gleiche Weise wie damals verblendet über den schon geschehenen Durchbruch, versuchen es, dem reißenden Strom Dämme entgegenzusetzen: wer wird alles in dem See, der sich absetzt, ersaufen? Wer ist klug genug, zu wissen, auf welchen Berg er fliehen soll, wenn er siehet den Greuel der Verwüstung an der heiligen Stätte? Bittet aber, daß eure Flucht nicht geschehe im Winter! und — muß man hinzusetzen — daß ihr nicht eine Besserung findet wie die zu Ludwigslust[2])!! . . . .

Rh.

1) Hierüber gibt nähere Auskunft folgende Stelle in Rieth.s Vorstellung: 'Als im Jahr 1804 Eurer K. Maj. protestantische Unterthanen durch den Versuch, den Frauenberg-Wismayrschen Lehrplan auch auf ihre Schulen auszudehnen, in große Unruhe gesetzt waren, und ihre tiefe Bekümmerniß, besonders darüber, daß ein bloß aus katholischen Geistlichen zusammengesetztes, mit der Verfassung und Einrichtung der protestantischen Kirchen und Schulen unbekanntes, General-Schuldirectorium auch die Schul- und Studienangelegenheiten der Protestanten in Baiern leiten sollte, nicht verhalten konnten: da geruhten Ew. K. Maj., zu Sicherung der Rechte der protest. Gemeinden in Schulsachen die Aufstellung eigener protest. Ober-Schulcommissäre in den Provinzen, und in der Folge auch eines eigenen »Central-Schulraths der protestantischen Confession« allerhöchst anzuordnen, und solches zu nicht geringer Beruhigung sämmtlicher Protestanten in Baiern durch das Regierungsblatt öffentlich bekannt machen zu lassen.'

2) S. Nr. 143 am Schluß.

146.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg den 5. Juli 1816.

. . . . Es ist so vieles, das mich tief interessirt hat und zu einer weitläufigeren Expectoration drängt, es ist aber zu vieler Stoff um mich dermalen gründlicher darauf einlassen zu können, auch zu wichtiger, um es mit wenigem abzuthun; ich verspare daher diß Alles auf ein andermal.

Die allgemeineren Weltbegebenheiten und Erwartungen sowie die der näheren Kreise, veranlassen mich meist zu allgemeineren Betrachtungen, die mir das Einzelne und Nähere, so sehr es das Gefühl interessirt, im Gedanken weiter wegrüken[a]). Ich halte mich daran, daß der Weltgeist, der Zeit das Commandowort, zu avanciren, gegeben; solchem Commando wird parirt; diß Wesen schreitet wie eine gepanzerte, festgeschlossene Phalanx unwiderstehlich, und mit so unmerklicher Bewegung, als die Sonne schreitet, vorwärts, durch dik und dünne; unzählbare leichte Truppen gegen und für dasselbe stanquiren drum herum, die meisten wissen gar von nichts um was [es] sich handelt, und kriegen nur Stösse durch den Kopf wie von einer unsichtbaren Hand. Alles verweilerische Geflunkere und weisemacherische[1]) Luftstreicherey hilft nichts dagegen; es kann diesem Colossen etwa bis an die Schuhriemen reichen und bischen Schuhwichse oder Koth daran schmieren, aber vermag dieselben nicht zu lösen, viel weniger die Götterschuhe mit den — nach Voß s. mythologische Briefe und and. — elastischen Schwungsohlen, oder gar die Siebenmeilenstiefel, wenn er diese anlegt, auszuziehen. Die sicherste (nemlich innerlich und äusserlich) Parthie ist wohl, den Avanceriesen fest im Auge zu behalten, so kann man sogar hinstehen, und zur Erbauung gesammter vielgeschäftiger und eifriger Companischaft, selbst Schuhpech, das den Riesen festhalten soll,

a) 'wegrükt' Hf.

1) Weiller und Wismair, Niethammers Gegner.

mit anſchmieren helfen, und zur eigenen Gemüthsergötzlichkeit dem ernſthaften Getreibe Vorſchub leiſten.

Die Reaction, von der wir ſo viel dermalen ſprechen hören, habe ich erwartet; ſie will ihr Recht haben; la vérité en la repoussant, on l'embrasse, iſt ein tiefſinniges Jacobiſches Motto. Die Reaction iſt noch weit unter dem Widerſtand; denn jene ſteht ſchon ſelbſt ganz innerhalb der Sphäre, gegen die ſich dieſer noch als ein äuſſerliches verhält; ihr Wollen reducirt ſich, ob ſie gleich das Gegentheil meynt, hauptſächlich auf das Intereſſe der Eitelkeit, dem, was geſchehen und wogegen ſie den größten Haß zu haben meynt, ihr Siegel aufzudrücken um darauf zu leſen: das haben wir gemacht; die Sache bleibt dieſelbe, ein paar Bändchen, Blümchen und dergleichen mehr oder weniger thut ſo wenig dazu, als der wirkliche Schaden, der mit hineingeflikt wird, denn wenn er gegen die Maſſe auch ein bedeutenderes Verhältniß hätte, als er haben kann, iſt er vergänglich. — Die ungeheuerſte Reaction, die wir geſehen, gegen Bonaparte, hat ſie denn im Weſen, im Guten und im Böſen, ſo gar viel geändert? wenn wir vornemlich das Gethue und die Profanen-Erfolge der perſönlichen Ameiſen, Flöhe und Wanzen überſehen, und dieſe ameiſen-, flöh- und wanzenhaften Perſönlichkeiten dürfen wir einmal nicht anders an uns kommen laſſen, als wozu ſie der gütige Schöpfer beſtimmt hat, nemlich ſie zu Späſſen, Sarkasmen und zur Schadenfreude zu verwenden: was wir bey dieſer gütigen Abſicht thun können, iſt, ihnen ſelbſt im Rothhalle zu ihrer Perfection zu verhelfen.

Doch genug und zu viel — . . . .

Ihr

O.

147.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg den 12 Juli 1816.

Den bey weitem größern Theil der Antwort auf Ihre verschiedenen Mittheilungen, theuerster Freund, bin ich Ihnen noch schuldig; in meinem neulichen Brief wollte ich bloß die ganz allgemeinen Ansichten, die man dabey haben kann, aufnehmen und das Übrige, was mir eigentlich noch näher am Herzen liegt, auf eine Gelegenheit aufsparen. Das Übrige betrift nemlich Ihre Persönlichkeit und das Verfahren gegen Sie. Ich brauche Ihnen nicht zu sagen, wie schmerzhaft mir die Kränkung gewesen, die Sie erfahren; und das Peinlichste dabey ist, gegen dergleichen weder in Ansehung der Sache noch in Ansehung der Person eine rechtliche Hülfe zu sehen. Das Volk aber, mit welchem Sie es zu thun haben, da es in rechtlichen und verständigen Ansichten und Verfahrungsweisen die Vertheidigung seiner Sache nicht finden kann, muß zu Machtstreichen der Autorität seine Zuflucht nehmen, und von daher Hülfe suchen . . . .

Wie übrigens der Inhalt Ihrer früheren Eingabe an das Ministerium ganz unberüksichtigt bleiben soll, begreife ich noch nicht recht. Wenn bey unsern Gymnasien, denen kein Lyceum an der Seite steht, die beyden obern Classen aufgehoben werden sollen, so bedürfen wir eines Surrogats; — ein kürzlich hier aus der Fremde angekommener Student brachte das Gerücht von da mit, daß in Nürnberg ein Lyceum errichtet werden solle. — Die dermalen bestehenden Lyceen zeigen sich durch die geringe Frequenz wohl für sich selbst als überflüssig, und Sie hätten sie längst abgeschafft. Will man sie erhalten, so ist eine richtige Consequenz die Aufhebung der 2 oberen Gymnasialclassen. Es handelt sich hiebey dann um einen bloßen Nahmen, ob die letzten Vorbereitungsclassen zur Universität, obere Gymnasial-Classen oder Local-Classen heißen sollen. Aber wie gehts bey uns? Was ist denn da

mit im Werke? ist etwas an dem oben angeführten Gerücht? oder sollen die in unsern Gymnasien Studirenden, um die Vorbereitung der 2 letzten Jahre zu gewinnen, alsdann auf die dermalen bestehenden Lyceen abgehen, ehe sie die Universität besuchen; oder von der Unter-Mittelclasse aus geradezu auf die Universität gehen? — Diß sind die drey Fälle, die möglich, an welchen denkt man? oder denkt man noch gar nicht an uns? Alle drey werden das gemeinschaftliche Geschrey über die ewige Veränderlichkeit der Institutionen, — eine Hauptquelle von Verdrießlichkeit, erregen; der letzte ist von der Art, daß er nicht gehen noch stehen kann; gegen den zweyten wird man sehr ungehalten werden, und ohne Zweifel dagegen einkommen. — Der erste ist mir darum noch wenig wahrscheinlich, weil man keine Berichte über Fond, Localitäten u. s. f. eingehohlt hat, oder sollte es als etwas Allgemeines behandelt, und aus der Schuldotation bestritten werden wollen? — Diß ist mir kaum wahrscheinlich.

Die Verfrüherung des Eintritts in das Progymnasium ist auch etwas, das nicht gehen und stehen kann: das Alter ist ohnehin kein positiver Maasstab; es kommt auf die Kenntnisse an, und in der Anwendung muß sich dergleichen mit der Natur der Sache von selbst ins Gleichgewicht und richtige Verhältniß setzen. — Es ist dabey nur zweyerley, das eintritt, das eine, daß die Eitelkeit sich befriedigt, etwas Anderes gemacht zu haben, — daß es die Macher selbst gemacht haben, deren Eitelkeit bisher in Unterdrükung gelebt hatte, die Sache aber macht sich für sich selbst, d. h. sie richtet sich ins Alte ein. Das zweyte aber kann die Verwirrung seyn, in die sich die Macher mit sich selbst und mit der Sache setzen; — je größer diese Verwirrung ist, desto bessere Satisfaction und so zu sagen Schadenfreude, kann man damit haben. — Es schlägt hier das ein, was ich neulich von den Reactionen anführte; — die Vortreflichen, ihrer Gefangenschaft entledigt, kommen mit entsetzlichem Geschrey und Meynung, daß Alles anders werden müsse; wie sie sich einlassen,

geht ihnen eins von dem Andern nach einander aus den Händen, und die Eitelkeit abgerechnet, die ihre Etiquette darauf klebt, hat sich die Sache durch ihre eigene Schwerkraft erhalten. Wenn Sie meinen Bericht über die Absonderung der Primärschulen gesehen, so werden Sie gefunden haben, wie ich dort die entfernte Veranlassung nahm, vom Geist unserer Gymnasialverfassung zu sprechen: der Hauptvorwurf ist immer, daß man so viele Zeit aufs Lateinische wende. Hier liegt der Unterschied des Katholischen und Protestantischen; wir haben keine Laien, der Protestantismus ist nicht der hierarchischen Organisation einer Kirche anvertraut, sondern liegt allein in der allgemeinen Einsicht und Bildung. Diesen Gesichtspunkt möchte ich noch zu dem, des Bedürfnisses vorzüglicherer Geistesbildung der protestantischen Geistlichen hinzufügen; er scheint mir sogar der wesentlichste. Ich will Gelegenheit nehmen, ihn wo anzubringen und auszuführen; unsere Universitäten und Schulen sind unsere Kirche; die Pfarrer und der Gottesdienst thuts nicht, wie in[a]) der katholischen Kirche. — Doch genug und zu viel.

Zu meiner Logik, nach der Sie fragen, wird dieser Tage das Mst zum letzten Bogen in die Drukerey gehen; Ihnen[b]) und Jacobi werde sogleich ein Exemplar vorlegen.

Gott gebe uns doch recht schlechtes Wetter! denn dann höre ich gehen Sie nicht in die nordischen Wüsteneyen[1]) sondern hieher, wo Sie die Freundschaft erwartet, mit der ich ewig bin

Ihr H.

Hören Sie denn gar nichts von meinem Erlanger Universitätsplan. — Niemers Vorrede zu seinem Lexikon kann meine Ansprüche des Berufs zur Philologie unter-

a) 'bey in' Hs. — b) 'Sie' Hs.

1) Rieth. beabsichtigte eine Reise nach Berlin.

stützen[1])! Die Dedication an unsern griechischen Kronprinzen wie contrastirt die mit Planen gegen Gymnasien!

Frommann schrieb mir, daß er diesen Sommer hieher und nach München kommen wollte.

148.

Daub an Hegel.

Karl Daub, geb. zu Kassel 20. März 1763; Docent in Marburg 1791 und von dort nach Hanau an die hohe Landesschule versetzt; seit 1796 Professor der Theologie in Heidelberg, wo er am 22. Nov. 1836 starb (H. Holtzmann in Badischen Biographien, herausg. von v. Weech.) Mehr als durch seine scholastisch-theologischen Schriften wirkte er als Lehrer auf dem Katheder, wobei seine charaktervolle Persönlichkeit in ehrwürdiger Erscheinung zum lebendigen Ausdruck kam, indem er in freier Gedankenarbeit die philosophisch-dialektische Methode auf den Gegenstand der Vorlesung anwandte, und durch die Energie seines Vortrages die Zuhörer zu sich emporhob, ihnen Begeisterung für die Wissenschaft und sittlich-religiösen Ernst einflößte. — Der Herausgeber dieser Briefe gedenkt der Zeit, da er im Sommer 1834 zu den Füßen des verehrten Lehrers saß.

Heidelberg, 30. Juli 1816

Wohlgeborener, Hochzuverehrender Herr Schulrath!

In einem gestern aus Carlsruhe erhaltenen Schreiben ist mir der, mir und Ihren hiesigen Freunden höchst erfreuliche Auftrag geworden, Sie zu fragen, ob Sie geneigt seyen, die Stelle eines ordentlichen Professors der Philosophie bey der hiesigen Universität anzunehmen? Die Besoldung besteht in 1300 fl. an Geld, 6 Maltern Korn und 9 Maltern Spelz. Das ist freilich wenig, allein leider weiß ich, daß vorerst nicht mehr bewilligt werden kann. Und so würde denn meine Hoffnung einer bejahenden Antwort auf obige Frage sehr schwach seyn,

---

1) F. W. Riemer, Griechisch-deutsches Handwörterbuch, 2 Thle. 1816.

wenn ich nicht aus mehrjähriger, an mehren meiner Collegen und an mir selbst gemachten Erfahrung hinzusetzen dürfte, daß die Regierung, wenn Professoren mit Fleiß und einigem Beyfall lehrten, ihre Gehalte nach und nach ansehnlich vermehrt habe, und so auch künftig thun werde. Nun würde aber Heidelberg an Ihnen, wenn Sie den Ruf annähmen, zum erstenmal (Spinoza wurde einst, aber vergebens, hieher berufen, wie Sie vermuthlich wissen) seit Stiftung der Universität einen Philosophen haben. Den Fleiß bringt der Philosoph mit, und der Philosoph, der Hegel heißt, bringt noch vieles andere mit, wovon freilich die wenigsten hier und — überall bis jetzt eine Ahnung haben, und was durch bloßen Fleiß nicht errungen werden kann; an Beyfall wirds nicht fehlen, wenn sie nur endlich auch einen Philosophen zu vernehmen bekommen. Darauf, verehrungswürdiger Mann! und auf Ihren Edelmuth im Interesse für die Wissenschaft und für ihre Wiederbelebung (sie ist ja jetzt auf den Deutschen Universitäten wie versteinert und verholzt) gründen sich meine Hoffnungen. Ich schreibe darum, als wären wir beyde einander längst bekannt; aber ich kenne Sie ja auch, und wahrhaftig nicht seit gestern, auch nicht aus den Titeln und Vorreden allein zu Ihren Werken, oder gar nur aus den Recensionen, womit sie besudelt worden. Werden Sie die Zutraulichkeit, womit ich angefangen habe, mir verargen? ich besorge es nicht, und will also ebenso fortfahren.

Ein dringender Wunsch ist, daß Sie schon im nächsten Wintersemester bey uns seyn, und die Vorlesungen, welche Sie halten wollen, in dem Lectionsverzeichniß, das im August-Monat gedruckt wird, angekündigt werden mögen. ich ersuche Sie daher um möglichst schleunige Antwort auf die oben gethane Frage. Für die Zugskosten hierher wird Ihnen, wie mir geschrieben worden, entweder ein billiges aversum bewilligt, oder wenn Sie es lieber wünschen, könnten Ihnen die wirklichen Auslagen dafür ersetzt werden. Wegen des Witwen- und Waisen-Gehalts ist im Jahr 1810 eine Be-

stimmung gemacht, welche alle Staatsbeamten ohne Unterschied angeht und hinreichende Beruhigung gewährt. ich eile, damit dieser Brief heute noch auf die Post kommt, und bitte Sie, mein überhaupt flüchtig Geschriebenes gütigst zu entschuldigen.

Erleb' ichs, daß Sie der Universität Heidelberg angehören, die ich wie meine Pflegemutter liebe und bis ans Lebens-Ende lieben werde, so ist ein reiner und erquickender Lichtstrahl in mein Leben gefallen. Mit recht wahrer Hochachtung

Ihr

ergebenster Daub,
d. Z. Prorector.

[Gedruckt bei Rosenkranz S. 296; nach dem Orig. revidirt und ergänzt.]

149.

Hegel an Friedrich v. Raumer.

Nürnberg, 2. Aug. 1816

[Gedruckt in Hegels Vermischten Schriften 2 (Werke 17), 349—356, mit der Ueberschrift: Ueber den Vortrag der Philosophie auf Universitäten.]

150.

Hegel an Daub.

Nürnberg 6. Aug. 1816

Hochwürdiger, Hochzuverehrender Herr Prorektor!

So sehr mich Ihr gütiges Schreiben vom 3. vorigen Monats erfreut hat, so haben mich insbesondere die freundschaftlichen Gesinnungen eines Mannes, für den ich seit lange eine wahre Verehrung empfinde, innig gerührt.

Auf die gemachte geehrte Anfrage, ob ich die Stelle eines

ordentlichen Professors der Philosophie in Heidelberg, mit einem Gehalt von 1300 fl. und den bezeichneten Naturalien, anzunehmen geneigt wäre, beeile ich mich zu erwiedern, daß mein gegenwärtiges Gehalt in 1560 fl. besteht: dennoch bin ich aus Liebe zum akademischen Studium geneigt, dem Rufe gegen die angegebene Besoldung zu folgen: hoffe jedoch, da ich hier eine Amtswohnung habe, die in den hiesigen niedrigen Miethspreisen auf 150 fl. anzuschlagen ist, daß mir auch der Vortheil der Wohnung zugestanden werde, die der abgehende Hofrath Fries inne hatte, indem in Heidelberg Wohnungen etwas schwer zu bekommen seyn sollen.

Ich hoffe auch die Zusage der Regierung zu erhalten, daß künftighin mein Fixum nach Verhältniß der Zufriedenheit derselben, die ich mir zu erwerben [mich] bestreben werde, und nach dem Verhältnisse des Gehalts der anderen Professoren verbessert werden solle. Eine Universität gibt zwar den Vortheil durch den Fleiß, den ich meinem Amte schuldig bin, meine Einnahme zu verbessern; ich muß es vor der Hand dahin gestellt seyn lassen, ob dieses Casuelle meine dermaligen Accidenzen übersteigen wird. Ich glaube gegen Sie erwähnen zu dürfen, daß ich Ihr geschätztes Schreiben wenige Tage nachher erhielt, als ich in Kenntniß gesetzt worden, daß ich zu der in Berlin erledigten Professur der Philosophie in Vorschlag gebracht bin; für die Vortheile, die ich durch die Aufopferung dieser Aussicht aufgebe, darf ich in dem erwähnten Vortheile der Wohnung und der Zusage einer künftigen Verbesserung eine Entschädigung hoffen.

Wegen des Wittwen- und Waisen-Gehalts ersehe ich aus Ihrem geschätzten, daß bereits eine allgemeine Vorsorge für die Staats-Diener getroffen ist. Wegen der Zugkosten würde ich in Verlegenheit seyn, wie ich das Aversum vorschlagen sollte; da Sie bemerken, daß mir die wirklichen Auslagen dafür ersetzt werden könnten, so würde ich dieses vorziehen, und Sie gehorsamst ersuchen, den Antrag hierauf zu stellen.

Meinem Eintreten für das Winter-Semester wird dann

sich selbst wissende Geist entsprungen. Dieser Begriff, der als unmittelbarer auch die Gestalt der Unmittelbarkeit für sein Bewußtseyn hatte, hat sich zweitens die Gestalt des Selbstbewußtseyns an sich, d. h. nach eben der Nothwendigkeit des Begriffes gegeben, als das Seyn oder die Unmittelbarkeit, die der inhaltlose Gegenstand des sinnlichen Bewußtseyns ist, sich seiner entäußert und Ich für das Bewußtseyn wird. — Von dem denkenden Ansich oder dem Erkennen der Nothwendigkeit ist aber das unmittelbare Ansich oder die seyende Nothwendigkeit selbst unterschieden; — ein Unterschied, der zugleich aber nicht außer dem Begriffe liegt, denn die einfache Einheit des Begriffes ist das unmittelbare Seyn selbst; er ist eben so das sich selbst Entäußernde oder das Werden der angeschauten Nothwendigkeit, als er in ihr bei sich ist und sie weiß und begreift. — Das unmittelbare Ansich des Geistes, der sich die Gestalt des Selbstbewußtseyns giebt, heißt nichts anderes, als daß der wirkliche Weltgeist zu diesem Wissen von sich gelangt ist; dann erst tritt dieß Wissen auch in sein Bewußtseyn und als Wahrheit ein. Wie jenes geschehen, hat sich schon oben ergeben.

Dieß, daß der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewußtseyns an sich und damit auch für sein Bewußtseyn gegeben, erscheint nun so, daß es der Glauben der Welt ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtseyn d. h. als ein wirklicher Mensch da ist, daß er für die unmittelbare Gewißheit ist, daß das glaubende Bewußtseyn diese Göttlichkeit sieht und fühlt und hört. So ist es nicht Einbildung sondern es ist wirklich an dem. Das Bewußtseyn geht dann nicht aus seinem Innern von dem Gedanken aus, und schließt in sich den Gedanken des Gottes mit dem Daseyn zusammen, sondern es geht von dem unmittelbaren gegenwärtigen Daseyn aus und erkennt den Gott in ihm. — Das Moment des unmittelbaren Seyns ist in dem Inhalte des Begriffes so vorhanden, daß

nichts weiter im Wege stehen, so wie der angenehmen Aussicht, bald die Verehrung und vollkommenste Hochachtung persönlich auszudrüken, mit der ich bin

Eurer Magnificenz

ergebenster
Hegel,
Schulrath und Rektor.

[Gedruckt in Verm. Schr. 2, 483, revid. und ergänzt nach Abschrift.]

151.

Friedrich v. Raumer an Hegel.

Friedrich von R., seit 1811 Professor an der Universität Breslau, trat im Sommer 1816, mit Unterstützung der preußischen Regierung auf Empfehlung seines Gönners, des Staatskanzlers Fürsten von Hardenberg, eine wissenschaftliche Reise nach Italien an, auf der er seine Geschichte der Hohenstaufen vorbereitete. Seine Reisebegleiter waren v. d. Hagen, der altdeutsche Philolog, und von Lattorf. S. die von ihm selbst herausg. Lebenserinnerungen und Briefwechsel, 1861, 1, 251.

München den 7. August [1816]

Ihr Brief hat mich noch hier getroffen, und nach reiflichem Überlegen werde ich ihn mit einem Schreiben begleitet an Schuckmann[1]) senden, dies aber durch meinen Freund Link[2]) abgeben lassen, der, wie ich von ihm weiß, für Ihre Berufung nach Berlin gestimmt hat. Welche Wirkung daraus entstehen könne, steht ganz dahin: auf keinen Fall eine nachtheilige, da die Veranlassung des Aufsatzes wie die Beförderung durchaus unverfänglich ist. Wichtiger ist der Inhalt selbst, und von diesem muß ich glauben, er werde den Minister vortheilhaft ansprechen: einmal, weil ich diesen seit Jahren

1) Staatsminister des Innern in Preußen.
2) Heinrich Friedrich L., Botaniker, seit 1815 Professor in Berlin.

in gar mannigfaltigen Verhältnissen genau habe kennen lernen; zweitens muß ich so urtheilen, weil Ihre Ansichten mich selbst so sehr angesprochen haben. — Überhaupt fiel mirs nach Durchlesung Ihres Aufsatzes aufs Gewissen, als habe ich bey dem ganzen Vorschlage blos eigennützige Absichten gehabt; denn unläugbar gewinne ich zunächst und am Meisten.

Allerdings hat die neue Wendung der Philosophie so viel Ideen und Ansichten hervorgetrieben, die in das alte Fachwerk nicht hineinpassen wollen, und die mit dem Alten blos mechanisch durcheinander gerührt nur einen schlechten Brei, keine tüchtige nahrhafte Speise geben. Da haben nun die (es sind wohl nur wenige übrig), welche sich streng an das Alte halten, so unrecht, als die, welche es ganz verwerfen; wenigstens erscheint mir beides bei der historischen Richtung meines Geistes gleich unzulässig. Ein zweifaches Geschäft dürfte nöthig seyn, nämlich eine wissenschaftlich strenge Verarbeitung des vorliegenden jetzt lebendig gewordenen und des lebendig gebliebenen Stoffs zu einem streng geschlossenen Ganzen, damit das Schwebeln und Nebeln und die vornehm thuende gehaltlose Willkühr aufhöre, und das Gesetz den überschäzten in einzelnen Richtungen excentrisch wirkenden Kräften eine ächte Bahn vorschreibe. Ferner bedürfen wir einer geschichtlichen Nachweisung des Entwickelungsganges und wie wir zu der jetzigen Stellung gekommen sind. Für die griechische Philosophie ist die Nothwendigkeit und Natürlichkeit aller Stufen und Wendungen gewiß sehr schön darzuthun, wenn es auch noch nicht geschehn ist; für die Neuere mags schwerer seyn, aber wenn man auf die kleinen Pertinenzstücke, welche übertriebenen Anspruch auf ganz eigenthümliche und volle Souverainität machen, nicht allzu viel Gewicht legt, dürfte es möglich und gewiß sehr lehrreich seyn. Daraus müßte sich auch der Begriff und das Wesen einer philosophischen Schule wieder lebendiger ergeben, während jetzt jeder Erfinder seyn will, und Schule und Lernen als verächtlich bei Seite gesetzt wird. Ferner kann nur so jeder seine Philosophie finden, so wie jeder seine Religion

und seine Kirche suchen und finden soll. Freilich wird man dabei nicht ganz aus seiner Zeit heraustreten, und das würde wiederum die historische Entwickelung als rechtlich und natürlich erweisen.

Aus Verzweiflung über den Stand der philosophischen Disciplinen haben Manche nur Geschichte der Philosophie vorgetragen; aber in dieser Vereinzelung wird sie zu einem Faden der Ariadne, der gerade abreißt, wenn die Noth aufs Höchste gestiegen ist.

Sehr irrig legt man jetzt oft in unsern Lehranstalten zu viel Gewicht auf die sogenannten genialen Köpfe, und will Alles für diese und um dieser willen zuschneiden; da doch meiner Überzeugung nach jede allgemeine Einrichtung auf das zahlreichere aber sehr ehrenwerthe Mittelgut berechnet seyn müßte, welches allein denkt sofern es lernt. An das Gemeingut einer solchen regelmäßigen Philosophie deren diese bedürfen, und welche sie bei richtigem Verfahren gewinnen können, denkt jetzt niemand mehr: oder die Lehrer welche daran denken, behandeln die Sache so ledern und langweilig, daß sie den gutmüthigsten Fleiß abschrecken.

Besonders nachtheilig ist das jetzige anmaaßliche Vorwalten der handwerksmäßigen Buchstabenphilologie, welche wie Sie so richtig bemerken nur die erste Stufe seyn kann, und welche ohne historische und philosophische Verklärung mit ihrer Kleinigkeitskrämerei eine wahre Blutsaugerin aller jugendlichen Kraft wird. Ich habe darüber schon manchen Streit selbst in Dienstverhältnissen gehabt, und würde noch weit ärger angelaufen worden seyn, wenn ich nicht zum Glück auch einmal durch diese philologischen Vorkammern — freilich nur *durchgelaufen* wäre.

Besonders erfreulich war mir persönlich Ihr Herausheben der Philosophie des Geistes neben der Naturphilosophie; denn während der Magnet und die galvanische Batterie so viel Raum gewonnen, schien für jene gar kein Platz übrig zu bleiben, und während sich die wissenschaftliche Physik ins Unendliche

erweiterte, dachten wenigstens sehr viele Studierende nie daran die Geheimnisse ihrer Brust aufzuklären. Nichts z. B. wird auf Universitäten jetzt allgemeiner versäumt als das Studium der Ethik, und obgleich viele angeblich Wissenschaftliche ihr Leben für den Staat opfern wollten und opferten, fehlte es ihnen an den ersten Begriffen über Staat und Kirche.

Ich breche ab um Sie nicht mit Versuchen zu ermüden, mir Ihre eignen Ansichten lernend anzueignen: auch wird in diesem Augenblick äußerlich schwer, da links ein elender Sänger, und rechts der die Röcke ausklopfende Bediente meinen Ohren Gewalt antut. Sehr wünsche ich aber daß mit diesem einen Briefe unser Verhältnis nicht ganz beendet und aufgelöst sei. Nach dem jetzigen Umherschwärmen soll desto anhaltendere Ruhe eintreten, und ich will bei dieser zweiten Reise, so wie bei der ersten Reisebeschreibung[1]) bewenden lassen. Kommt diese in Ihre Hände, so gedenken Sie meiner dabei freundlich.

Meine Reisegefährten empfehlen sich gleich mir Ihnen und Ihrer lieben Frau. Ihre so überaus gütige Aufnahme hat dem Aufenthalt in Nürnberg den besten Reiz gegeben, und wir werden in günstigen und ungünstigen Verhältnissen freudig an jene Abende zurückdenken.

D. Raumer.

152.

Hegel an Paulus.

Nürnberg, 8. August 1816

[Gedruckt bei v. Reichlin-Meldegg 2, 230. H. schreibt darin: 'Nun so wären wir denn so weit, daß ich bald meiner Erlösung aus dem Rumpelkammer unseres Schul- und Studienwesens entgegensehen dürfte, entgegensehen der freundlichen Liebervereinigung mit meinem Mentor, der herzlichen und schalkischen Landsmännin und der lieblichen Pintaschen'

1) Herbstreise nach Venedig, 2 Thle. Berlin 1816.

(der Tochter). — 'Dank für alles, den erkenntlichsten für die gegenwärtigen Liebesbeweise, die sie gerissen sind. Ich werde euch neuer Brust mit neuem Athem athmen.']

153.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg 11 Aug. 1816.

Vergebens habe ich bisher auf eine Zeile von Ihnen, theuerster Freund, aus dem Bade[1]) gewartet; unter den vielen Annehmlichkeiten, die sich daselbst finden, muß sich nothwendig auch Tinte befinden; durch Julius haben wir doch gehört von Ihrem dasigen Lebwesen so viel gehört, daß Sie heiterer Laune sind und da Sie des Befindens der besten Frau gar nicht erwähnen, schließen zu müssen geglaubt, daß es ihr recht gut gehe.

Ich kann Sie aber nicht weiter reisen lassen, ohne von einigem das sich indeß, mein Schicksal betreffend, etwas näher aufgeschlossen hat, Bericht zu geben: es eröffnen sich endlich für mich nahe an zwey Aussichten: nach Heidelberg habe ich den Ruf erhalten und zu gleicher Zeit hörte ich, daß ich auch in Berlin ernstlich in Vorschlag sey: letzteres bestätigte mir nach Niebuhr, der vor 8 Tagen hier war, von hier aus nach Berlin schrieb, weil ich ihm sagte, daß sich auch eine andere Aussicht für mich eröffne, und da ich über diese nächstens das Nähere erwarte, wenn sie zuerst komme, zuschlagen müsse: wirklich traf auch den Tag nach seiner Abreise der Ruf ein: in Heidelberg gibt man die Besoldung, die Fries zuletzt hatte, 1500 fl. und Naturalien in Belauf von 60 fl.; ich habe mir aber, da sie eben nicht viel, noch einiges ausbedungen, und

1) Jnnerstetten, wo er, wie N. an 21. Aug. schrieb, Tag und Nacht immerfort regnete.

bin nun in Erwartung der Antwort. — So stehe ich also, so Gott will, der Erlösung aus dem Schul- Studien- und Organisations-Katzenjammer entgegen; was ich aber vornemlich wünsche, ist, daß ich bald ein Gleiches von Ihnen vernehmen könne.

Bitten will ich Sie haben, endlich noch nichts nach München davon zu schreiben: so wie etwas richtig ist, bin ich der erste: ferner in Berlin nicht viel weiter zu sagen, als etwa daß man in Heidelberg Absichten auf mich habe: ich wünschte sehr, daß ich von Berlin etwas förmliches erhielte, damit diese Aussicht, die wenn sie ein halb Jahr nur später gekommen wäre, von Nutzen gewesen wäre, doch vielleicht nicht ohne Vortheil für mich verschwacht: vielleicht auch, so wenig meine Frau davon hören will, wäre die dasige Stelle das vorzüglichere, das thörichte wäre, dem ersteren nachzujagen.

Von Erlangen aus soll Thiersch in Vorschlag seyn: Julius meynt, er werde es wohl annehmen.

Man sagte, der Secretär habe dem Minister die Feder präsentirt, um die allgemeine neue Organisation zu unterschreiben, mit der Bemerkung, daß mit Sehnsucht darauf gewartet werde: aber eben diese Bemerkung habe ihn vermocht zu entwidern: es kann noch nicht seyn. Bey Ihrer Rückkunft werden Sie wohl die ganze Bescherung antreffen . . . .

Ihr

H.

154.

Minister v. Schuckmann an Hegel.

Berlin den 15ten August 1816

Aus einem Schreiben des Herrn Geheimen Staatsrathes Niebuhr hat das Ministerium des Innern ersehen, daß Sie

wünschen, bei der hiesigen Universität angestellt zu werden. Die Lehrstelle der Philosophie ist auch vakant und in Hinsicht des Rufes und der Achtung, die Sie Sich durch Ihre philosophischen Schriften erworben haben, wird das Ministerium gern bei Besetzung dieser Stelle auf Sie Rücksicht nehmen. Jedoch glaubt es, zum Besten der Anstalt und Ihrer Selbst, ein Bedenken zuvor beseitigen zu müssen, welches Ihnen, als einem redlichen Manne zur Prüfung und Beantwortung offen dargelegt wird. Da Sie nehmlich nun schon seit einer bedeutenden Reihe von Jahren nicht akademische Vorträge gehalten haben, auch vorher nicht lange Zeit akademischer Lehrer gewesen sind: so ist von mehreren Seiten der Zweifel erregt worden, ob Ihnen auch die Fertigkeit, über Ihre Wissenschaft lebendigen und eindringenden Vortrag zu halten, noch völlig zu Gebote stehe; die, wie Sie selbst überzeugt sein werden, so sehr nöthig ist, weil gerade zu dieser Wissenschaft jezt, wo das leidige Treiben in den Brodstudien überall bemerkbar ist, der Geist der jungen Leute besonders durch lebendigen Vortrag aufgeregt und hingeleitet werden muß. Mit Vertrauen auf Ihre eigene Einsicht von den Pflichten eines Lehrers der Philosophie und von den Bedürfnissen der Wissenschaft überläßt das Ministerium Ihnen daher, Sich zu prüfen, ob Sie den hier zu übernehmenden Verbindlichkeiten auch völlig zu genügen Sich für tüchtig halten und erwartet Ihre Erklärung, um darauf das Weitere zu beschließen.

Ministerium des Innern.
[act.] Schuckmann.

[Gedruckt bei Rosenkranz S. 298, revid. nach Orig.]

155.

Hegel an Paulus.

Nürnberg 20. Aug. 1816

Eurer Magnificenz

beantworte ich mit umlaufender Post Ihr geschätztes Schreiben vom 16. d. kürzlich, Ihnen zu bezeugen, daß die so liberale Verwilligung einer Verbeßerung der Besoldung, wodurch sie auf 1500 fl. gebracht ist, auch die letzte, die ökonomische Bedenklichkeit bei mir gänzlich aus dem Wege geräumt hat: ich bin Familienvater, habe, wie meine Frau, kein Vermögen, ich brauche Ihnen daher nicht zu sagen, welche Wichtigkeit diese Seite für mich hat, und wie sehr ich die zugesagte Vermehrung anerkenne. Was die noch übrige Stipulirung des Quantums an Früchten, 1 Malter Korn zu 5 fl. 30 und ein dergleichen Spelz zu 4 fl. berechnet, betrifft, die die Aeußerung des Herrn Staats-Rath Eichrodt mir freistellt, so muß ich einerseits glauben, je mehr mir an Früchten stipulirt werde, desto vortheilhafter sey es, andererseits darf ich eben so wenig unbescheiden hierin erscheinen, und ich weiß nichts besseres hierüber zu thun, als, da Sie so viel bereits für mich übernommen, Sie auch noch zu ersuchen, nach dem, was stehen und gehen mag, das Quantum auszumachen, und die billige Bestimmung hierüber in Ihre Hände zu legen.

Was meine Vorlesungen betrifft, da Sie Logik und Naturrecht das nächste halbe Jahr nicht für wünschenswerth erklären, so will ich Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften und Geschichte der Philosophie lesen: mit jener glaube ich zugleich am schicklichsten meine Vorlesungen eröffnen zu können, indem dadurch eine allgemeine Uebersicht der Philosophie, so wie die Anzeige der besondern Wissenschaften, über die ich in der Folge eigene Collegien anzuschlagen gedenke, gegeben werden kann; ausführlicher will ich mich über die Naturphilosophie, d. h. als Theil des Ganzen verbreiten, und dann keine besondere Vorlesung über diese halten; ein drittes

Collegium, die Geisteslehre, sonst Psychologie genannt, möchte für das Publicum wie für mich selbst für den Anfang zu viel werden; mit der Encyklopädie wird es zweckmäßig seyn können, ein Conversatorium zu verbinden. Ich müßte aber glauben, meine schuldige Achtung gegen meine dermalige Regierung zu verletzen, wenn eine von mir verfaßte Anzeige öffentlich erschiene, ehe ich von derselben meine Dimission erhalten, oder wenigstens mein Dimissionsgesuch eingereicht hätte; indem ich aber in letzterem der Berufung durch die großherzogliche Regierung erwähnen müßte, so wird dieß nicht wohl geschehen können, eh ich von der Genehmigung des Großherzogs benachrichtigt worden, was wohl unter der Signatur, der Sie erwähnen, zu verstehen seyn wird. Ich füge über diesen Umstand nur diß hinzu, daß ich in dergleichen Verhältnissen ganz nur nach der Anweisung eines darin erfahrenen Freundes zu verfahren gewohnt war, und da einer dergleichen mir gegenwärtig hier abgeht, ich nicht weiß, ob meine Ansicht über die Schritte, die ich in dieser Beziehung nun zu thun habe, zu bedenklich oder richtig ist. Auf allen Fall dächte ich, könnte mit der Ankündigung vorgeschritten werden, so wie jene Signatur, die großherzogliche Genehmigung enthaltend, oder die Benachrichtigung davon bei Ihnen eingetroffen, denn zugleich werde ich doch davon benachrichtigt werden, und hiermit mein Dimissionsgesuch unmittelbar einreichen. Auf die bisherige Fries'sche Wohnung, wenn dermalen noch nicht darüber disponirt ist, ließe sich vielleicht doch noch eine einstweilige Absicht haben; d. h. ganz als Privatsache, gegen einen ordentlichen Miethszins, ohne allen besondern Vortheil, wenn nämlich um jene Wohnung ganz als um eine Privatwohnung verhandelt werden kann; ich werde Herrn Dr. Paulus um eine Bestellung einer Wohnung für mich ersuchen, sey es nun diese oder eine andere.

Und nun darf ich mich für so glücklich schätzen, mich von Geist und Herz ganz als den Ihrigen ansehen zu können; ich gehe mit verjüngtem Gemüthe meiner Bestimmung, der Uni-

verſität und den Wiſſenſchaften zu leben, der Aufforderung, die freundſchaftliche Güte, die Sie mir haben erweiſen wollen, zu rechtfertigen, der Hoffnung Ihrer baldigen perſönlichen Bekanntſchaft, meinen übrigen theuren Freunden, dem Bilde der Freundlichkeit und Heiterkeit, unter dem Heidelberg immer erſcheint, entgegen; und bin mit Verſicherung meiner vollkommenſten Hochachtung

Ihr ergebenſter

Hegel.

Noch darf ich bitten vorläufig Hrn. Staatsrath Eichrodt meine ehrerbietigſte Hochachtung und Dankbarkeit gelegentlich zu bezeugen.

P. S. Ich habe mir Gewalt angethan, in vorliegendem Antwortſchreiben nicht ganz die Dankbarkeit auszudrücken, die ich theils über das Intereſſe, das Sie in meiner Angelegenheit nehmen wollen, theils über das Mitgefühl empfinde, das Sie an dem Zuſtande der Philoſophie in Deutſchland und auf unſern Univerſitäten nehmen; eben ſo erfreulich iſt mir Ihre Güte, mit der Sie meine bisherigen Arbeiten betrachten, und noch mehr von meiner Wirkſamkeit auf einer Univerſität hoffen. Man iſt in der That in keiner Wiſſenſchaft ſo einſam, als man in der Philoſophie einſam iſt, und ich ſehne mich herzlich nach einem lebendigern Wirkungskreiſe; ich kann ſagen, er iſt der höchſte Wunſch meines Lebens; ich fühle auch zu ſehr, wie meinen bisherigen Arbeiten der Mangel an einer lebendigen Wechſelwirkung ungünſtig geweſen.

Wie ſteht es aber mit der Theologie? Iſt der Contraſt zwiſchen Ihrer tiefen philoſophiſchen Anſicht derſelben und dem was häufig für Theologie gilt, nicht eben ſo grell oder noch ſchreiender? Mein Arbeiten wird mir auch die Satisfaction geben, es als eine Propädeutik für Ihre Wiſſenſchaft zu betrachten zu haben.

Ich hoffe meine, allenfalls oſtenſible Antwort, wird keine

der religiöse Geist in der Rückkehr aller Wesenheit in das Bewußtseyn einfaches positives Selbst geworden ist, eben so wie der wirkliche Geist als solcher im unglücklichen Bewußtseyn eben diese einfache selbstbewußte Negativität. Das Selbst des daseyenden Geistes hat dadurch die Form der vollkommenen Unmittelbarkeit; es ist weder als Gedachtes oder Vorgestelltes noch Hervorgebrachtes gesetzt, wie es mit dem unmittelbaren Selbst Theils in der natürlichen Theils in der Kunstreligion der Fall ist. Sondern dieser Gott wird unmittelbar als Selbst, als ein wirklicher einzelner Mensch, sinnlich angeschaut; so nur ist er Selbstbewußtseyn.

Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens, oder daß es wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseyns hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion. In ihr wird das Wesen als Geist gewußt, oder sie ist sein Bewußtseyn über sich, Geist zu seyn. Denn der Geist ist das Wissen seiner selbst in seiner Entäußerung; das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Andersseyn die Gleichheit mit sich selbst zu behalten. Dieß aber ist die Substanz, insofern sie in ihrer Accidentalität eben so in sich reflektirt, nicht dagegen als gegen ein Unwesentliches und somit in einem Fremden sich Befindendes gleichgültig, sondern darin in sich, d. h. insofern sie Subjekt oder Selbst ist. — In dieser Religion ist deswegen das göttliche Wesen geoffenbart. Sein Offenbarseyn besteht offenbar darin, daß gewußt wird, was es ist. Es wird aber gewußt, eben indem es als Geist gewußt wird, als Wesen, das wesentlich Selbstbewußtseyn ist. — Dem Bewußtseyn ist in seinem Gegenstand dann Etwas geheim, wenn er ein Anderes oder Fremdes für es ist und wenn es ihn nicht als sich selbst weiß. Dieß Geheimseyn hört auf, indem das absolute Wesen als Geist Gegenstand des Bewußtseyns ist; denn so ist er als Selbst in seinem Verhältnisse zu ihm; d. h. dieses weiß unmittelbar sich darin oder es ist sich in ihm offenbar. Es selbst

Schwierigkeit machen; nur darüber weiß ich nicht förmlichen Bescheid, ob meine Lectionen Ankündigung früher erscheinen darf, ehe ich von meiner Regierung die Dimission habe. Mit unbegrenzter Hochachtung und Liebe ganz der Ihrige

H.

Meine übrigen Freunde in Heidelberg bitte ich vorläufig herzlich zu grüßen; ich habe dermalen von früh an bis in die Nacht das langweiligste Examen von Schullehrern, und keinen freien Augenblick, ihnen zu schreiben.

[Gedruckt in Verm. Schr. 2, 484—487, revid. nach Abschrift.]

156.

Niethammer an Hegel.

Stunthain bei Altenburg, den 21. Aug. 1816.

An Naß, mein theurer Freund, hat es uns freilich in dem Franzensbad nicht gefehlt. Wir können vielmehr im eigentlichsten Sinne sagen, daß wir Tag und Nacht im Bade waren, denn unsre Wäsche und selbst unsre Betten waren beständig wie eingenetzt .... Mir selbst ist, zwar nicht das Bad (das ich sogar bald aufgeben mußte), aber doch der Brunnen, und insbesondere die Baierlosigkeit so gut bekommen, daß ich mich, wenn ich den Complimenten glauben will, verjüngt habe. Versichern kann ich aber, daß mir in langer langer Zeit nichts besser bekommen ist, als Ihr Brief, den ich gestern in Altenburg empfangen habe. Ich danke Gott für Ihre Erlösung, wie wenn es schon meine eigne wäre, die wohl so nahe nicht ist. Schmerzlich aber ist sie mir zugleich, eben weil die meinige noch fern ist, — weil ich in der That sehr schwer mich von den Planen trenne, die wir in Gemeinschaft hatten. Doch mag das auch zu meiner Prüfung mit gehören! Ich soll, wie es scheint, alles was ich beabsichtigt hatte, sich vor meinen Augen auflösen sehen! Es mag seyn,

daß der Riese, den Sie in seinen Siebenmeilenstiefeln einherschreitend schildern[1]), die gute Absicht so wenig wie die schlechte achtet, und daß er recht hat, der einen wie der andern Werk als Armseligkeit zu zertreten. Der Einzelne muß ohnehin erst vom Erfolg erfahren, ob er mit oder entgegenschreitet. Aber, da der Riese nur schreitet, und das Machen den Einzelnen überläßt, so ist doch Schmerz oder Freude über das Schicksal der Einzelnen von dem Hoffen auf das κλεηδονα τελεσσον[2]) unzertrennlich, und mir kann wenigstens nicht gleichgültig sein, gerade die zu verlieren, mit denen ich gemeinsam zu wirken hoffte. Ich will aber gern Ihre Ansicht zu der meinigen machen und harren in Geduld und — möglichst guter Laune. Für jetzt lasse ich mich ohnehin nichts anfechten, und komme ich zurück, so soll mirs gleichgültig sein, die Bescherung zu finden, die Sie mich hoffen lassen. Morgen reisen wir von hier nach Halle ab. In Berlin werde ich thun, nach Ihren Wünschen. In der Mitte des Septembers kommen wir nach Jena; dorthin kann Julius uns Ihre Aufträge mitbringen. Nürnberg ist allerdings nicht ganz aufgegeben in unserm Plan: wir rechnen mit darnach, Sie wo möglich zu sehen; entschieden wird ja wohl noch früher Ihre Bestimmung. Möchte sie so entschieden werden, daß wir in Vereinigung blieben! Doch das bleiben wir in jedem Fall — Eins in Liebe und Treue! — Wir grüßen herzlichst und innigst.

Rh.

1) Vgl. Nr. 146.
2) κλεηδονα τῶν ἐπιόντων. Br. an d. Ephefer 1, 10.

157.

Hegel an Daub.

Nürnberg, den 29. Aug. 1816

Verehrungswürdiger Herr Prorector!

Ihr geschätztes vom 20. benachrichtigt mich von der erfolgten Genehmigung des Großherzogs zu meiner Berufung. Nun ist denn auch dieser letzte Umstand in Richtigkeit, und es freut mich herzlich, daß auch dieser so schnell und glücklich sich hinzugefügt hat; ich erkenne auch hierin dankbarst das gütige und lebhafte Interesse, das Herr Staatsrath Eichrodt an der Sache genommen, ich habe nach Ihrem Winke jetzt schon ein Schreiben an denselben beigelegt, worin ich ihm meine dankbare Verehrung, so wie meine Bereitwilligkeit der Annahme erkläre. Aber wie soll ich Ihnen ausdrücken, mit welcher freudigen Sehnsucht ich meiner Hinreise zu Ihnen entgegen sehe . . . .

Gestern habe ich auch ein Schreiben vom preußischen Ministerium des Innern aus Berlin erhalten[1]), das ich sehr ehren muß, indem es einen Anstand wegen meiner achtjährigen Entfernung vom akademischen Vortrag mir selbst als einem redlichen Manne zur Prüfung und Beurtheilung überläßt. Wenn ich antworten kann, daß auf meinen unvollkommenen und schüchternen Anfang zu Jena ein achtjähriges Studium und Vertrautwerden mit meinen Gedanken und eine achtjährige Uebung auf dem Gymnasium, — vielleicht eine wirksamere Gelegenheit zur Befreyung des Vortrags, wegen des Verhältnisses zu den Studierenden, als der akademische Katheder selbst, — gefolgt ist, so wird meine Haupterwiederung seyn, daß ich mich bereits in Heidelberg engagirt sehe . . . .

Es thut mir leid, daß ich Ihnen so viele Mühe verursache, ich kann Ihnen für alle diese freundschaftliche Bemühung nur meine dankbarste und aufrichtigste Hochachtung bezeugen.

[Gedr. in Verm. Schriften 2, 488. 489, revid. nach Abschrift.]

1) Nr. 154.

158.

Hegel an Paulus.

Nürnberg 6. Sept.

[Gedruckt bei v. Reichlin-Meldegg 2, 231. H. giebt Nachricht von seiner unterdeß erfolgten Berufung nach Erlangen: 'Sie werden wohl durch Schelver, dem ich es geschrieben habe, wissen, daß ich nun auch zum Professor der Dichtkunst, Beredsamkeit, griechischen und lateinischen Sprache ꝛc. ꝛc. zu Erlangen ernannt worden.']

159.

Hegel an Daub.

Nürnberg, 8. Sept. 1816.

E. M.

glaube ich von dem Umstande meiner Ernennung zur Professur der Philologie in Erlangen, die im gestern erhaltenen königl. baierschen Regierungsblatt vom 4. d. angekündigt ist[1]) und von da ohne Zweifel in andere Zeitungen übergehen wird, Benachrichtigung geben zu müssen, um nöthigen Falls, wenn diese Erscheinung bei meinen für Heidelberg festgeknüpften Verhältnissen auffallend seyn sollte, die erforderliche Auskunft darüber, so wie über mein Benehmen dabey, geben zu können. Ich meine Sie schon in Kenntniß gesetzt zu haben, daß ich am 24. v. M. mein förmliches Dimissionsgesuch aus den Bayerschen Diensten eingereicht habe, nachdem ich Herrn Geheimen Rath von Zentner am 22. zum voraus um seine Protection zur baldigen Erledigung meines Dimissionsgesuchs gebeten hatte, das ich einreichen würde, so

1) Im Reg.-Bl. vom 4. Sept. 1816 ist angezeigt, daß am 25. August 'die Direktorstelle an dem philologischen Seminar zu Erlangen nebst der ordentlichen Lehrstelle der Beredsamkeit, Dichtkunst, dann der klassischen, griechischen und römischen, Litteratur dem bisherigen Rektor und Professor am Gymnasium zu Nürnberg, G. W. Fr. Hegel verliehen worden ist'.

bald ich dazu in Stand gesetzt sey; da ich die Benachrichtigung von der Genehmigung Sr. Königl. Hoheit des Großherzogs durch Herrn Staatsrath Eichrodt Tags darauf erhielt, so erfolgte also sogleich meine Eingabe am 24. Auf meine am 25. geschehene Ernennung nach Erlangen, folgte nun in Beziehung darauf ein königl. Rescript vom 31. Aug., das mir am 6. Sept. insinuirt wurde, des Inhalts, da Se. Maj. mich für die Universität Erlangen zu erhalten wünschen, mich schriftlich zu vernehmen, ob ich nun jene Stelle nicht dem Rufe nach Heidelberg vorziehe; meine gestern den 7. abgegebene Erklärung geht dahin, daß wenn ich auch sonst den Ruf zur philosophischen Lehrstelle in Heidelberg der philologischen in Erlangen nicht vorzöge, wozu ich jedoch alle Ursache habe, mein gegebenes Wort, das mich bereits vermocht, einen Ruf nach Berlin abzulehnen, nur mein Gesuch um meine allergnädigste Entlassung zu erneuern mich nöthige.

Sie werden aus dieser Darstellung ersehen, daß jene Ernennung mein Verhältniß auf demselben Punkte gelassen hat, gegen die großherzogliche Regierung auf dem Punkte meiner Verbindlichkeit, gegen die K. bayrische dem meines Ansuchens um die Entlassung, welche nun keinen Anstand länger mehr haben kann, und deren baldiges Eintreffen ich sehnlichst wünsche, um so bälder meiner Bestimmung und Ihnen entgegen eilen zu können.

Das Prorectorat zu Erlangen verlangte vor einigen Tagen die Uebersendung meiner Anzeige dahin, worauf ich erwiederte, daß diese nicht mehr möglich sey.

H.

(Gedruckt in Verm. Schr. 2. 489. vergl. mit Orig.)

160.

Niethammer an Hegel.

Jena, den 13ten Sept. 1816.

Nachdem ich hier endlich einen Punkt der Ruhe gefunden habe, drängt es mich, Ihnen, theurer Freund, wenigstens von dem, was Sie betrifft, eine kurze Nachricht zu geben. Ganz der Instruction gemäß, die Sie mir gegeben hatten, habe ich in Berlin von Ihnen und über Sie gesprochen. Bei dem Minister v. Schuckmann selbst ließ sich keine Gelegenheit dazu herbeiführen, so geflissentlich ich auch darnach suchte. Dagegen bot sich mir zuerst bei dem Staatsrath Süvern und zuletzt bei dem Staatsrath Nicolovius eine ganz ungesuchte (obgleich nicht ungewünschte) Gelegenheit an, die ich um so ungezwungener, weil sie ganz ungesucht war, nach Ihren Wünschen zu Ihrem Vortheil benutzen konnte. Ich darf gewiß seyn, daß nach diesen Unterredungen, wenn Ihre Antwort noch eine Unterhandlung zuläßt, mit Entschiedenheit für Sie gestimmt werden wird; und ich bilde mir sogar ein, daß die Anfrage, die an Sie ergangen ist, noch ganz anders, als wirklich geschehen ist, ausgefallen wäre, wenn ich noch vorher zum Wort gekommen wäre. Ich habe zwar den Gang der Dinge dieser Art im Ganzen wenig besser dort gefunden, als an einem gewissen Anderswo; überall hat Gott die gleiche Einrichtung geliebt, sich in dem Munde der Kinder und jungen Säuglinge ein Lob zu bereiten, und der ganze Unterschied möchte darauf hinauslaufen, daß er hie und da dem Teufel erlaubt, — einen kleinen Satan dazwischen zu stellen, der mitunter wider Willen doch auch seinen Willen thun muß. Inzwischen hilft es hie und da doch auch etwas, wenn einmal unter die Unmündigen ein rechter Schulmeister tritt, der mit dem Bakel einen derben Schlag auf die Tafel thut. In der Art ungefähr habe ich mich aufgeführt, und ich darf beinah glauben, daß doch einem oder dem Andern die Ohren ein wenig sausen. — Lassen Sie mich ja bald erfahren, wie

Ihre Angelegenheiten stehen .... Aufrichtiger als wir kann sich Niemand mit Ihnen über Ihr Glück freuen. Die gleiche Liebe und Anhänglichkeit von uns wird Sie überall hin begleiten, wenn wir Sie durchaus begleiten müssen.

Rh.

161.

Hegel an v. Thaden.

R. v. Thaden, 'Königl. Dänischer Hausvogt', wie er sich selbst unterschreibt — Hausvogt, d. i. Domanialbeamter, dänisch Hardesvogt — auf 'Syndruphoff bei Flensburg', wird von Steffens, 'Was ich erlebte' 5, 272, als eifriger Schüler Fichtes, tüchtiger Landmann und zugleich freimüthiger Beamter geschildert. Aus seinen Briefen lernen wir ihn als wärmsten Verehrer Hegels kennen, der aber doch gelegentlich mit Freimuth seine abweichende Meinung, im Sinne Fichtes, bekennt und vertritt. Sein erster Brief vom 27. Aug. 1815 beginnt mit der Anrede: 'Meinen freundlichen und herzlichen Gruß zuvor. Ihre Logik ist das Buch der Bücher; ein vollendetes Meisterstück des menschlichen Geistes — und dennoch, wie es scheint, wenig gekannt und wenigstens öffentlich noch von keinem einzigen Schriftsteller nach ihrem wahren Werth gewürdigt. Die drei bekannten Recensionen sind theils einfältig, theils nichtswürdig — und da auch Windischmann, der hochgebildete, sich durch das Gericht des Herrn selbst gerichtet hat[1]): so wird die Jenaer Zeitung auch wenig von Belang über diesen Gegenstand zu Tage fördern. Die nächste Folge davon wird seyn, daß dies Buch erst gekannt und verstanden werden wird, wenn unsre Kinder so alt sind wie wir' u. s. w. Er räth deshalb H. den 'praktischen Theil der Logik' in einer andern Form erscheinen zu lassen, ein Journal unter dem Titel 'Zeitschrift für die praktische Philosophie' in einzelnen Heften herauszugeben.

1) K. Windischmann, Das Gericht des Herrn über Europa. Blicke in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. 1814.

An
den Kön. dänischen Hausvogt
Herrn v. Thaden in Flensburg.

[Nürnberg] 30 9 16.

Indem ich zuerst den freundlichen und herzlichen Gruß eben so freundlich und herzlich erwiedere, den Sie mir, sehr hochgeschätzter Herr, bereits vor einem Jahre geboten, so muß das nächste seyn, etwas darüber zu sagen, wie es kommt, daß ich diese Erwiederung so lange habe anstehen lassen. Suchen Sie die Ursache in nichts anderem, als in dem Verlangen, auf Ihre freundschaftliche Theilnahme an meinen philosophischen Bestrebungen nicht mit einem so zu sagen thatenleeren Briefe zu antworten.

Es ist mir, der ich sehr abgeschnitten von literarischem Zusammenhange gelebt und meine philosophische Schriftstellerei so gut als in der Einsamkeit getrieben zu haben meynte, höchst erfreulich gewesen, aus so ferner Gegend eine Stimme zu vernehmen, die mir einen so warmen Antheil bezeugt. Ich wünschte mir Glück beym Empfangen Ihres Briefs, daß, was ich drucken lasse, doch nicht ganz bloß ein Geschäft zwischen mir und meinem Verleger gewesen und einen Geist gefunden, den es angesprochen, der sogar mir nützliche Rathschläge und Wege zeigt, was ich erarbeitet, in einer gemeinnützigeren Gestalt bekannter und wirksamer zu machen. Indem ich mich in Stand gesetzt hatte, den dritten Theil meiner Logik nunmehr zu fertigen, wollte ich Ihnen diß melden, wenn er bis zur öffentlichen Erscheinung gediehen. Diß ist Anfangs Sommers geschehen und somit einer Ihrer Wünsche vollbracht. Seitdem haben andere Aussichten [sich] daran geknüpft, deren entscheidende Entwiklung ich abwarten wollte, Ihnen Bericht davon zu geben. Ich erhielt einen Ruf nach Heidelberg, den ich angenommen, und daher auf einen Ruf nach Berlin, der etwas später eintraf, mich nicht mehr einlassen konnte, so wie ich auch eine seitdem von meiner bis-

herigen Regierung erfolgte Ernennung nach Erlangen ablehnen muß.

Ich sehe daraus, daß das Bedürfniß nach Philosophie auch den höheren Behörden wieder näher tritt und daß auch ich nicht vergessen worden bin. Ein Lehramt auf einer Universität ist die Lage, die ich mir seit langem wieder gewünscht. Eine solche Stellung ist nach unseren Sitten die beynahe unerläßliche Bedingung, einer Philosophie weitern Eingang und Verbreitung zu verschaffen, so wie sie auch die einzige Art lebendiger Unterhaltung von Gesicht zu Gesicht gewährt, die ihrerseits auf die schriftstellerische Form einen ganz anderen Einfluß ausübt, als die bloße Vorstellung, und ich verspreche mir von dieser Seite eine größere Möglichkeit, in Schriften etwas Befriedigenderes zu leisten.

[Gedruckt bei Rosenkranz S. 279, revid. nach dem Concept.]

162.

Hegel an Niethammer.

Nürnberg 10 Oct. 1816.

Die erfreuliche Aussicht, Sie theuerster Freund, auf unserer Reise, die auf den 11ten festgesetzt war, und die uns somit den 13. nach Weinsberg geführt hätte, daselbst anzutreffen, ist seit vorgestern leider zu Nichte geworden . . . .

Von so vielem andern, das ich mit Ihnen noch gern durchgesprochen hätte, will ich hiemit nur einiges berühren. Unsere Neugierde auf einen neuen Studienplan ist noch immer nicht befriedigt: — entweder dachte ich, will man Sie wegen des Persönlichen bey den Besetzungen erwarten, mit denen Sie doch vornemlich bekannt sind, oder man traut wegen des in Anregung gebrachten Punkts des Protestantismus doch nicht ganz. In Ansehung des letzteren hielte ich ein weiteres Urgiren für sehr wichtig und sollte ich meynen nicht für un-

wirksam, da es theils immer ein Punkt ist, dem man wehe zu thun Scheue hat, theils die Gründe dieser Seite einer weitern Ausführung fähig sind. Die Bildung unserer Geistlichen ist ein wesentlicher Punkt, aber ich halte die Sache noch von umfassenderer Berücksichtigung. Die katholische Gemeinde hat nemlich an der ganzen Hierarchie einen festen Mittelpunkt, dessen die protestantische entbehrt: ferner bey ersterer beruht alles auf der Instruction der Geistlichkeit, bey dieser hingegen ebensosehr auf der der Laven, da wir eigentlich keine Laven haben, und alle Gemeindeglieder gleiches Recht und gleichen Antheil an der Festsetzung und Erhaltung des kirchlichen Wesens in Lehre und Disciplin haben. Unser Palladium ist daher nicht die Gesammtheit der Satzungen von Concilien, noch ein für deren Erhaltung beauftragter Clerus, sondern allein die Gesammtbildung der Gemeine: unser näheres Palladium sind daher die Universitäten und die allgemeinen Unterrichtsanstalten: auf diese blicken alle Protestanten als auf ihr Rom und bischöfliche Sitze hin. Wenn die protestantische Geistlichkeit, wie sie oft möchte, (s. vielleicht Schuderoffs Journal)[1]) mehr Autorität in der Gemeine erhielte, so ginge diß wieder auf protestantisches Pfaffenthum los, das wir ja auch gehabt haben: die einzige Autorität ist die intellectuelle und moralische Bildung aller, und deren Garantie sind die Anstalten, die Napoleon gehaßt, aber (s. Villers[2]) und Cuvier[3]) von dieser Seite allein hat an-

1) J. Schuderoff (Superintendent und Consistorialrath in Altenburg), Jahrbücher für Religions-, Kirchen- und Schulwesen 1816—1832, als Fortsetzung des Journals zur Veredlung des Prediger- und Schullehrerstandes.

2) Charles Villers, zu Bolchen in Lothringen geboren, Emigrant im Jahre 1792, lebte sich zu Lübeck, Kassel und Göttingen in deutsche Bildung ein und wurde durch geistvolle Schriften deren Interpret für Frankreich (gest. 1815). Seine Schrift: Coup d'oeil sur les universités et la mode d'instruction politique de l'Allemagne protestante, 1808, war gegen die französische Reform gerichtet, womit die westfälische Regierung die Universität Göttingen bedrohte.

3) Der berühmte Naturforscher war Protestant, aus Mömpelgard

sehen und daher scheuen gelernt, und sie in Holland, Göttingen u. s. f. geschont hat. — Das Resultat, zu dem eine Menge Züge und Daten gehören, geht darauf hinaus, daß die allgemeine intellectuelle und moralische Bildung für die Protestanten das Heilige ist, für die Katholiken hingegen gleichgültig und ein Belieben ist, weil das Heilige in der Kirche und diese in einem Clerus ausgeschieden ist. — Ich hätte gerne mit Ihnen gesprochen, inwiefern sich diß öffentlich verhandeln ließe.

Weil es nun nicht anders seyn soll, so sage ich Ihnen, noch von Bayerschem Grund und Boden aus herzliches Lebewohl, tausendfach herzliches Lebewohl, tausendfach herzliches Ihnen, der mich darauf gebracht und dem ich alles bisherige darauf, und dessen Folgen, meine itzige bessere Aussicht verdanke; halten Sie aus oder kommen Sie bald nach, immer werde ich dieselbe dankbare Liebe und treue Freundschaft gegen Sie bewahren und beweisen.

Ihr Hgl.

Von Herrn v. Zentner habe ich einen sehr ehrenvollen und gnädigen Brief erhalten sowie auch vorgestern meine sehr honorable Entlassung.

Roth wird morgen hier eintreffen; die Reise nach Schwaben hat er aufgegeben.

gebürtig (1769) und Schüler der Karlsakademie zu Stuttgart. Gemeint sind hier seine Rapports sur les établissements d'instruction publique des départements au delà des Alpes, sur ceux de la Hollande et sur ceux de la basse Allemagne. 1811, die er als conseiller de l'université de France verfaßte.

* Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans, D. Ly. v. Henning,
D. H. Hotho, D. C. Michelet, D. F. Förster.

Neunzehnter Band.

Zweiter Theil.

Leipzig,
Verlag von Duncker & Humblot.
1887.

Mathematische
2 1/2 12 Uhr.

Vortheste Freund!

In Ihrem letzten Brief bin ich die Ihre vorbündig. Bei den Zurechten will ich mir anmerken, daß Sie mir mit dem Handel Namen Augustin nennt. Ich will Ihnen auch zu diesem Artikel ein Beitrag geben; man hat anmerkt, daß alle Zurechten mit Ihnen Hoffnungen am Acker (Karte) sondern Ihnen Plain Hoffnungen am Rutenleib, 3, 4, 6 etc. aufsind Zeile abfinnig; übersteigt man nun diese mit Mark Zähne Zt. Ord, so stoßen die Zurechten weil sie keine Lust mehr geben. Ich habe in einer Rattengeschichte, welche selber nach, u. fand es durch die Entzündung bestätigt, [redacted] verwundet konnte ich die Hoffnung an d. Farben Gesicht der Kasse in Ruhe nehmen.

d. 8 Juni
1783.

Ihr gehorsamer
Hegel

zu S. 6.

Briefe

von und an Hegel.

Herausgegeben

von

Karl Hegel.

Zweiter Theil.

Mit einem Facsimile Hegel's.

Leipzig,
Verlag von Duncker & Humblot.
1887.

Universitäts-
München
Bibliothek

III.

Heidelberg. Berlin.

Aus den Jahren 1817—1831.

In Heidelberg, Herbſt 1816—1818. Recenſion über die Verhandlungen der wirtembergiſchen Landſtände. Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften im Grundriſſe, 1817. In Berlin, Herbſt 1818—1831. Grundlinien der Philoſophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswiſſenſchaft im Grundriſſe, 1820. Reiſe nach den Niederlanden, Herbſt 1822. Reiſe nach Wien, Herbſt 1824. Stiftung der Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik 1826. Reiſe nach Paris, Herbſt 1827. Zweite und dritte Ausgabe der Encyklopädie 1827 und 1830. Neue Bearbeitung der Logik Bd. 1, 1831. Tod am 14. November 1831.

1817.

163.

Hegel an Niethammer.

Heidelberg d. 19. Nov. 1817.

Sie hätten mir, theuerſter Freund, keine angenehmere Nachricht und kein größeres Zeichen der Freundſchaft geben können, als mir Ihr Brief vom 11. ankündigt, daß Sie uns den lieben Julius anvertrauen wollen; er ſoll uns aufs herzlichſte willkommen ſeyn .... Ich habe Julius ſehr lieb gewonnen und Sie dürfen auf mein Intereſſe an ihm und Ihnen zählen. Daß Sie unzufrieden mit dem ſind, wie Sie ihn fanden nach anderthalb Univerſitäts Jahren, kann ich mir wohl vorſtellen; in dieſer Zeit ſollte mein Vater auch nicht mit mir haben zufrieden ſeyn können. Als Vater und dann nach Ihrer Stelle, mit der Ihr ernſtliches Wollen für Ihre perſönliche Zufriedenheit zu viel hat zuſammenwachſen laſſen, müſſen Sie bey den ſtrengen und abſtracten Forderungen ſtehen bleiben, die an die Jugend zu machen ſind; aber ein Dritter darf auch das Recht der Jugend miteinrechnen, die ſich in Mancherley hineinlaſſen muß, um die Erfahrung zu machen, daß es unnütz iſt. Julius iſt bereits in einem mannigfaltigen Leben angeregt worden, und hat von dieſer Seite eine ſeinem Alter ſonſt mangelnde Reiſe. Hätte ein wiſſenſchaftliches Intereſſe, dieſer gelehrte Wiſſens- und Bücherhunger, in ihn gepflanzt werden ſollen, ſo hätten Sie ihm in beſchränkter Unſchloſſenheit — in ſogenannter Studenhockerey — erhalten;

in der ersten Zeit des Studiums findet sich selten schon ein entschiedenes Interesse, und es ist besser es findet sich noch nicht: der nächste Zweck ist die bestimmte Carriere, das sogenannte Brodstudium, was sich weiter findet, das walten die Götter, — und Gott weiß, zu welchem Glück oft; — wie wir es uns haben sauer werden lassen müssen und was es am Ende damit auf sich hat, wissen wir, und Sie und ich mögen unsern Söhnen was anders sagen, — ausserdem, daß sichs von sich selbst anders macht. — Für das Unerläßliche, fleißig zu studiren was seines Faches ist, dazu hatte ich in Julius selbst aufgelegt, und ich werde das Meinige auch wo möglich für weiteres thun. Es ist ein Geist des Fleißes und gesitteter Aufführung unter den hiesigen Studenten; unser Zustand ist kein weitläufiger, brillanter und weltwollender, aber tüchtiger und tauglicher.

Nach dieser Hauptangelegenheit und Expectoration nun auf anderes und zuerst auf mein verspätetes Schreiben: ich habe diesen Winter und die Ferien seither alles bey Seite gelegt, was sonst Herz und Freundschaft forderte, ehe ich mit Ruhe es thun konnte. Ich habe etwas so schwerfälliges in meiner Natur, daß wenn es nur eine halbe Stunde Zeit zu einem Briefe brauchte, ich nicht dazu komme, wenn ich nicht des sonstigen Brauches los bin; ich kann es mir nicht zu einem Geschäfte machen, es ist mir als ein Gemach, und für diesen auch ich frey seyn. — Uebrigens ist vielmehr wohl ein Bote von Ihnen, den Sie mich erwarten ließen, unterwegs geblieben: Bader[1]) hat nichts von sich hören lassen: vielleicht hat er noch so viel Scham, brieflich nicht so mißdeutlich zu stammen, als er mündlich sich gebattet. Denn aber ist der Hauptbrief, den ich nach München geschrieben, wie ich sehe, an seine Adresse gekommen, und höchst vergnüglich ist mir Ihre Benachrichtigung, daß es mir darin gelungen, die In-

1) Der bekannte Philologe Franz v. Baader, seit Heft Oberbergrath in München.

des Weſens, erſt indem er ſeine einfache Reinheit erlangt hat, iſt er die abſolute Abſtraktion, welche reines Denken und damit die reine Einzelnheit des Selbſts, ſo wie um ſeiner Einfachheit willen das Unmittelbare oder Seyn iſt. — Was das ſinnliche Bewußtſeyn genannt wird, iſt eben dieſe reine Abſtraktion, es iſt dieß Denken, für welches das Seyn das Unmittelbare iſt. Das Niedrigſte iſt alſo zugleich das Höchſte, das ganz an die Oberfläche herausgetretene Offenbare iſt eben darin das Tiefſte. Daß das höchſte Weſen als ein ſehendes Selbſtbewußtſeyn geſehen, gehört u. ſ. f. wird, dieß iſt alſo in der That die Vollendung ſeines Begriffes; und durch dieſe Vollendung iſt das Weſen ſo unmittelbar da, als es Weſen iſt.

Dieß unmittelbare Daſeyn iſt zugleich nicht allein und bloß unmittelbares Bewußtſeyn ſondern es iſt religiöſes Bewußtſeyn; die Unmittelbarkeit hat ungetrennt die Bedeutung nicht nur eines ſehenden Selbſtbewußtſeyns ſondern des rein gedachten oder abſoluten Weſens. Wiſſen wir uns in unſerem Begriffe bewußt ſind, daß das Seyn Weſen iſt, iſt das religiöſe Bewußtſeyn ſich bewußt. Dieſe Einheit des Seyns und Weſens, des Denkens, das unmittelbar Daſeyn iſt, iſt wie es der Gedanke dieſes religiöſen Bewußtſeyns oder ſein vermitteltes Wiſſen iſt, eben ſo ſein unmittelbares Wiſſen; denn dieſe Einheit des Seyns und Denkens iſt das Selbſtbewußtſeyn und iſt ſelbſt da oder die gedachte Einheit hat zugleich dieſe Geſtalt deſſen, was ſie iſt. Gott iſt alſo hier offenbar, wie er iſt; er iſt ſo da, wie er an ſich iſt; er iſt da als Geiſt. Gott iſt allein im reinen ſpekulativen Wiſſen erreichbar und iſt nur in ihm und iſt nur es ſelbſt, denn er iſt der Geiſt und dieſes ſpekulative Wiſſen iſt das Wiſſen der offenbaren Religion. Jenes weiß ihn als Denken oder reines Weſen, und dieß Denken als Seyn und als Daſeyn, und das Daſeyn als die Negativität ſeiner ſelbſt, hiermit als Selbſt, dieſes und allgemeines Selbſt; eben dieß weiß die offenbare

tention, die ich hatte, in der Darſtellung auszudrücken und zu erreichen[1]). Ich danke Jacobi herzlich für die freundliche Aufnahme, die er dieſem Aufſatze wiederfahren laſſen. — Wegen der Prinz Eugeniſchen Form täuſcht er ſich aber wohl ſelbſt, denn er iſt anderer Koſt und Form gewohnt, als ein Prinz und eine Königin von Preuſſen. — Meine Encyklopädie ſoll auf Oſtern?! fertig werden: 6 Bogen ſind gedruckt: für Sie und Jacobi ſind Ex. beſtellt. Daß Gott es uns hat ſauer werden laſſen, nehme ich ihm nicht ſo übel, als daß er am Ende das Errungene doch nicht ſo fertig werden läßt, wie wir wollten und auch können könnten.

Daß Heller und Ehrhardt[2]) Profeſſoren in Erlangen geworden, wie ich höre, iſt beynahe zum Todtlachen; ex unguelonem, daß Sie ſeit dem großen Sturze eben noch keine weitere Veränderung verſpürt haben .... Noch Etwas, da ich die Redaction mehrerer (auch der theologiſchen) Branchen der Heidelberger Jahrbücher übernommen, lade ich Sie dringend und ernſtlich zur Theilnahme ein; voriges Jahr war einige Bewegung unter den proteſtantiſchen Pfarrern in Franken mit einigen Charteken, die ſo unbedeutend ſie in ſich ſeyn mochten, doch vielleicht ein allgemeineres Local-Intereſſe enthielten, das Sie vielleicht öffentlich mit oder ohne Ihren Nahmen berühren möchten; — was es aber ſonſt ſey, das Sie intereſſiren könnte, ſoll mir willkommen ſeyn; berichten Sie mir aber nur zuvor, um etwaige Colliſionen abzuſchneiden. Ich bitte Sie dieſelbe Einladung an Roth in meinem Nahmen zu machen; dürfte

---

1) Bezieht ſich auf H.s Recenſion über Fr. H. Jacobis Werke 3. Band, in Heidelb. Jahrbüchern 1817 Nr. 1 u. 2, wieder abgedruckt in Verm. Schr. 2 (Werke 17), 3—37.

2) Beide wurden gleichzeitig (22. März 1817, ſ. bair. Reg.-Blatt) zu Profeſſoren in Erlangen ernannt: Heller, der frühere Collega H.s am Gymnaſium zu Nürnberg, zum 'Profeſſor der Philoſophie und Philologie', Erhardt, bisher Prof. am Realinſtitut in Nürnberg, zum 'Profeſſor der Philoſophie'.

ich ihm Joh. Müllers sämmtliche Werke vorschlagen[1])? — Friedrich Schlegels Vorlesungen über die Geschichte? hätte er Lust die Pallhusiana zusammenzustellen[2])? wegen dieser — (auch des neusten — mit Gemeiners Bayern unter den ostfränkischen Königen)[3]) — wünschte ich vorher von ihm Bericht zu haben, da anderwärts ein halbes Engagement eingegangen ist. (Honorar zahlt die Buchhandlung 16 fl. p. Bogen[a]).) — Mit Paulus bin ich über sein Wangenheimium exenteratum[4]) d. h. quoad[b]) personam hämisch behandelten und quoad rem höchst philisterhaftig und gemeinen Menschenverstandsmäßig, (ob er sich gleich auf dem Titel auch Professor der Philosophie nennt) zu einem Billetiren als Redacteur gekommen; hätte er doch das Ganze in den rheinischen Merkur[5]), den er großentheils in Wirtemberg schreibt, verarbeitet (ich habe darin auch bessere Bavarica gesehen?!?); er hat die Frechheit gehabt sein Product auch an den König und Königin von Wirtemberg zu schiken; er ist der Gott unserer Landstände. — Roth sagen Sie, wenn es ihn noch interessirt zu wissen, daß Rehmann der neue überrheinische

---

a) Das Eingeklammerte am Rand. — b) 'quoad' Hs.

1) Fr. Roth, seit 1817 bair. Ministerialrath, hatte eine 'Lobschrift auf Joh. v. Müller den Geschichtschreiber' 1811 verfaßt.

2) v. Pallhausen (Geh. Staatsarchivar in München): Garibald, erster König Bojoariens oder Urgeschichte der Baiern. 1811, und Nachtrag dazu 1815: Beschreibung der Römerstraße von Verona nach Augsburg. 1817.

3) K. Th. Gemeiner (Gen.-Archivar und Landesdirectionsrath in Regensburg), Geschichte der altbairischen Länder. 1814.

4) Philosophische Beurtheilung der von Wangenheim'schen Idee der Staatsverfassung und einiger verwandter Schriften von Dr. H. E. G. Paulus, großherz. badischem Geh. Kirchenrath und Professor der Theologie und Philosophie. Heidelberg auf Kosten des Verf. 1817.

5) Ohne Zweifel ist der schwäbische Merkur gemeint: der rheinische von Görres war seit 10. Jan. 1816 durch Verbot todt gemacht.

Succurs der Alemannia ist[1]). Görres hat Anträge als katholischer Schulrath nach Stuttgard[2])!

Nun noch meinen und meiner Frau herzlichen Händedruck Ihnen und der besten Frau; Julius soll uns viel erzählen; am 28. fangen die Vorlesungen an.

Ihr H.

164.

Goethe an Hegel.

Jena d. 8t. July 1817.

Ew. Wohlgeboren so willkommene als entschiedene Art sich zu Gunsten der uralten nur von mir aufs neue vorgetragenen Farbenlehre zu erklären, fordert meinen aufrichtigsten Dank doppelt und dreifach, da mein Entschluß über diese Gegenstände mich wieder öffentlich vernehmen zu lassen, sich nach Freunden und Theilnehmern umsieht. Hiebey sogleich der Theil eines Heftes, welches nächstens ausgegeben wird. Das Ganze folgt baldigst nach und wünscht Ihnen empfohlen zu seyn.

Freude und Belehrung hoff' ich von Ihrem Werke, welches nächstens in meinen Händen seyn wird.

Mit vorzüglicher Hochachtung

ergebenst Goethe.

[Nach Orig.: nur die Unterschrift ist eigenhändig.]

1) Alemannia, Zeitschr., Heft 1–29 München 1815–16. Friedrich v. Aehmann, Publicist und Präsident des O.-A.-Gerichts in Kaiserslautern, dann in Zweibrücken.

2) Joseph G. war im Januar 1816 als Generaldirector des Unterrichts zu Koblenz, wozu ihn Justus Gruner gemacht hatte, entlassen worden. Der bairische Kronprinz Ludwig wollte ihn schon damals nach Baiern ziehen, stieß aber bei Montgelas auf Widerspruch. G. Friedrichs Art. in Allg. D. Biographie 9, 383.

165.

Hegel an van Ghert.

[van Ghert hatte am 26. Juni 1817 unter anderem an H. geschrieben:

'Es läßt sich ansehen, daß die Belgische Universitäten besser werden, als die Holländische. Man hätte die Distinction wegnehmen sollen und beide Theile mehr amalgamiren sollen, da man alsdann mehr Freundschaft und Einigung zwischen beide Theile unsres Reichs hätte erwarten können. Der Fanatismus hatt daran bey Katholischen und Protestanten viel Schuld, und das wird noch mehr schaden, was traurig ist, vorzüglich, da die Freyheit der Presse, in unsern Landen, noch immer Statt hatt. — Sind Sie so gütig und schreiben Sie mir, wie es jetzt auf die Deutsche Universitäten im Allgemeinen geht, und vorzüglich zu Heidelberg. Ich fürchte, daß Sie hier nicht so viel Enthousiasme für die Philosophie, als in Jena, finden werden. Es scheint daß man allerwärts zum Mittelalter zurückkehren wird, was aber unmöglich ist, da der Geist der Zeit zu viel Fortschritte gemacht hatt, um zurückgehen zu können. Wie kann man das Unmögliche wollen?']

Heidelberg, d. 25. Juli 1817.

. . . Die näheren Ursachen aber dieses langen Aufschubs waren, daß ich voriges Jahr das Schreiben so lange anstehen lassen wollte, bis ich Ihnen die Vollendung meiner Logik, deren zweiter Theil, wie ich aus Ihrem Briefe ersehe, nach meiner Weisung angelangt ist, — und da itzt die Unterhandlung meiner Versetzung auf eine Universität einfiel, bis ich Ihnen die Entscheidung hierüber melden könnte; ich war von der baierschen Regierung nach Erlangen zur Professur ernannt, zugleich erhielt ich auch einen Ruf nach Berlin, als ich eben für Heidelberg mein verbindendes Wort gegeben hatte; — eine Bestimmung, die ich bisher noch keinen Augenblick zu bereuen Ursache gefunden habe. Vor Allem aus wünsche ich Ihnen, obgleich ich von den Letzten der Gratulanten seyn werde, recht sehr Glück zu Ihrer neuen Stelle in Brüssel, ich stelle mir sie als sehr delikat vor, besonders da Sie Protestant

sind[1]). — Einige der Professoren, die nach Belgien berufen worden, kenne ich: Becker, der hier studirte, hat vorigen Winter bei mir gehört; Stahl, aus Landshut, der ehemals in Jena war, ist so viel ich weiß, protestantisch. Sie finden es nicht gut, daß man die holländischen und brabantischen Universitäten nicht mehr amalgamirt habe; ich muß darin anderer Meinung seyn: durch die scharfe Scheidung und genaue Bewahrung dessen, was jede Partei für ihr Recht ansehen kann, wird das erste Uebel, das allen Verbesserungen und Näherungen sich widersetzt, das Mißtrauen aufgehoben: ist durch jenes Mittel ein Vertrauen gewonnen, so macht sich dasselbe so wie alle die Verpallisadirungen des Mißtrauens nach der Hand von selbst überflüssig und zerstört sich. — Auch habe ich in mehrern deutschen Ländern die Täuschung gesehen, daß die sich unparteiisch meinende Parteilichkeit alle äußern Schranken aufhob, und dadurch die Möglichkeit gewann, unter dem Vorwande der Unparteilichkeit parteiisch zu seyn. — Sie erwähnten in einem frühern Briefe Friedrich Schlegel's, der wohl geneigt seyn möchte, für Freiheit von ultramontanen Grundsätzen thätig zu seyn; ich habe aber alle Gründe, zu vermuthen, daß gerade das Gegentheil bei ihm der Fall seyn möchte.

Für die Uebersendung Ihres zweiten Tagebuchs von einer oder vielmehr mehreren magnetischen Kuren, das ich vor etwa vier Wochen empfangen, danke ich Ihnen eben so sehr als für das erste; im zweiten insbesondere habe ich mehrere sehr interessante Umstände angegeben gefunden; wenn ich dazu kommen kann, will ich in den heidelberger Jahrbüchern eine Anzeige davon machen. —

Meine Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften habe ich vor einigen Wochen zum Gebrauch bei meinen Vorlesungen vollendet; ich werde ein Exemplar davon an Sie bestellen lassen. — Bei der wenigen Nahrung und Ermunterung,

1) Irrthum H.s: von Ghert war Katholik

welche das philosophische Studium seit langer Zeit gefunden, habe ich doch mit Vergnügen die Theilnahme bemerkt, welche für eine bessere Philosophie sich sogleich bei der Jugend zeigt, wenn ihr eine solche geboten wird, und ich bin daher sowohl mit diesem Interesse der Jugend, als mit meiner Situation auf der Universität ganz wohl zufrieden . . . .

Ihr

Prof. Hegel.

[Gedruckt in Verm. Schr. 2, 481 u. 482, rewid.]

166.

Hegel an Niethammer.

Heidelberg d. 11 Dec. 1817

. . . Was aber die Hauptsache betrift, so würde es Niemand mehr Vergnügen machen können als mir, es würde mir eine solche Angelegenheit seyn können, als Ihren und Ludwigs Wunsch befriedigen zu helfen[1]). Ich habe mit Creuzer, und dann mit Reitzenstein, der vor 8 Tagen hier war, darüber gesprochen. Ich bin mit Beyden in die Verhältnisse, die es thunlich und wünschenswerth machten, besonders mit Creuzer, eingegangen; auf des*) letzteren Intention sowie auf seine Offenheit darf ich ohnehin ganz zählen. Die Lage ist aber diese, 2 Professoren für Philologie sind bereits an der Universität[2]), und insofern kann nicht diß allgemeine Bedürfniß geltend gemacht werden; der bestimmtere Zweck, für das philologische Seminarium einen weiteren Gehülfen zu haben, beschränkt

*) den Pf.

1) L. Döderlein, Niethammers Stiefsohn, hatte 1811—13 in Heidelberg bei Creuzer und Voß studiert und war seit 1815 Professor der Philologie in Bern (kam 1819 von dort nach Erlangen).

2) Der andre ordentliche Professor neben Creuzer war zur Zeit H. Voß der Sohn († 1822); außerdem lehrte der ältere Kayser (Karl Philipp) als außerord. Professor, der zugleich Direktor des Gymnasiums war.

sich theils nur auf etliche wöchentlich zu gebende Stunden — daß diß sogenannte Seminar überhaupt von einer losern und in seiner Thätigkeit und Zweck wenig umfassenden Beschaffenheit ist, wissen Sie — theils vornemlich auf orientalische Literatur, die sowohl hiebey zum Behuf der Theologen mehr hereingezogen werden sollte, theils aber überhaupt einen eignen Professor erfodert. Ein solcher wird nun für das philologische Fach gesucht, und wenn Ludwig Orientalist wäre wie er Grieche ist, so würden wir schnell am Ziele seyn. Ferner sind einige junge sehr geschikte Philologen aus dem Lande vorräthig; wenn auf weitern Nachwuchs und Vermehrung der klassischen Philologen Bedacht genommen würde, so würden diesen die ersten Ansprüche zugestanden . . . .

Die Hauptsache ist aber[a]), wie oben gesagt, das entfernt liegende Bedürfniß eine Stelle zu besetzen oder vielmehr zu erschaffen, die Ludwig conveniren könnte — Creuzer hat mich dabey an Bonn erinnert; an den jetzigen Minister Altenstein werden Sie leicht Gelegenheit haben, kommen zu können. Sie werden wissen daß er ein vortrefflicher Mann ist. — Alsdenn ist es ferner eine Hauptsache für Ludwig, daß er nicht ungeduldig sey, wie in solchem Falle oft geschehen kann, und ruhig seine Arbeit fortsetzt; die griechische Geschichte kann freylich nur das Werk eines Lebens seyn; Creuzer getraute sich noch nicht eine zu schreiben. Aber L. sollte einen Theil herausschneiden; eine bedeutende Erscheinung würde ihn in das Verhältniß setzen, daß er gesucht und ersehnt würde. Diß, mein Freund, ist die Lage der Sache, wie sie sich aufrichtig nach allen Seiten verhält.

Was mich betrift, so lese ich diesen Winter drey Collegien, die mir so gut als alle meine Stunden wegnehmen; ich bin erst ein angehender Universitätsprofessor, und indem ich die Wissenschaften, die ich vortrage, eigentlich meist erst zu machen habe, so erklären Sie sich hieraus die sonst Vorwurf

a) 'aber das' H

verdienende Seltenheit meiner brieflichen Äusserungen. Desto öfters sprechen wir unter uns und mit Julius von Ihnen, von dem ich Ihnen nichts anders als vortheilhaftes schreiben kann. Es stellt sich bey ihm immer mehr diß ein, was erst nach einer Zeit, die man mit Aufnehmen zugebracht hat, sich einstellen kann, daß ihn Gesichtspunkte und Fragen intriguiren . . . .

Unsere Heidelberger Jahrbücher werden auf das neue Jahr, wenigstens in Beziehung auf mich, in ein anderes Verhältniß kommen; — wenn nicht überhaupt in eine andere Gestalt; — in welche weiß ich noch nicht . . . .

Meine lieben Freunde in München bitte ich aufs herzlichste zu grüßen; schon längst hofften wir durch Geh. R. Jacobi aus persönlicher Anschauung mehr von Ihnen allen zu hören. — Auch Herrn von Zentner, wenn Sie anders gegenwärtig so gut mit ihm stehen, bitte ich meine ehrerbietigsten Empfehlungen zu machen; er erinnert sich in Briefen hieher meiner sehr gütig. Wie steht es aber mit Ihren weiteren Planen? In München sind Sie doch einmal festgewurzelt! Aber Montgelas soll wieder ans Ruder kommen[1])? Ist es hiemit richtig; würde diß weitern Einfluß auf Ihren Entschluß haben? Ich sollte kaum glauben.

167.

Niethammer an Hegel.

München, den 27sten Dec. 1817

. . . . Was mich selbst betrifft, so fühle ich mich wenigstens nicht so vest, wie Sie zu glauben scheinen, in München gewurzelt. Wieder- oder Nichtwiederkommen des M[ontgelas]

1) Der Geheime Staats- und Conferenzminister Graf Montgelas war seit 2. Februar 1817 entlassen. S. hierüber H. v. Treitschke, Deutsche Geschichte 2, 347.

ist dabey völlig gleichgültig; es ist und bleibt gleich schlecht, im einen Fall wie im andern. Haben sie doch jetzt ein Concordat geschlossen[1]), das seinesgleichen gar nicht hat! Was soll man denn thun, oder auch nur hoffen in einem Lande, wo das roheste unwissendste Schreibervolk mit blinder Willkür herrscht! . . . so z. B. ist das Concordatgeschäft vorzugsweise von einem Mann geführt[2]), den ich selbst bei einer amtlichen Gelegenheit im Zweifel sah, ob das Neue Testament zur Bibel gehöre? — Und diese Malchusse, denen wenigstens beide Ohren abgehauen werden sollten — sind zusammen verschworen, das Volk selbst, und die Verständigen im Volke, nicht zum Sprechen kommen zu lassen! Was soll man unter solchen? Nichts scheint übrig, als zu hoffen, daß sie samt und sonders von dem Gebäude, das sie untergraben, nach Gebühr werden erschlagen werden. Aber dabei ist das Zusehen nicht lustig, — wenn man nicht etwa wie ein zweiter Simson nur so lang aufspielen will, bis man sie alle schlagrecht zusammen hat! — Ich möchte wetten, daß Sie Ihre Recension[3]) nicht schrieben, wenn Sie so wie ich im Fall gewesen wären, diese herrschenden Vernunften von Angesicht zu Angesicht zu sehen! Deshalb ist mein Dank jedoch für diese Recension nicht weniger aufrichtig. Das Mindeste, was ich darüber zu sagen weiß, ist: daß sie eine schlimme Sache geistreich führt; und verdienstlich halte ich besonders, daß sie den Ständischen den Grind gründlicher herunter thut, als je zuvor geschehen. Aber Unrecht, scheint mir, ist ihnen doch geschehen, inwiefern a) sie ihren Stand, als nicht mehr Reichsländler, doch nicht so ganz verkannt, vielmehr sich als Bundesländler, nicht ohne Grund, wenigstens in Analogie ge-

1) Ratificirt von dem Könige am 24. October.

2) Casimir von Häffelin, Bischof i. p. von Chersones.

3) Beurtheilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Wirtemberg im J. 1815 und 1816: Heidelberg. Jahrbücher d. Litt. 1817 Nr. 66—68, 73—77 (wiederabgedr. mit Weglassung der Einleitung in Verm. Schr. 1, 219—360).

dacht haben, b) derselbe Vorwurf, meines Erachtens, den Regenten und sein Ministerium noch weit stärker treffen muß, indem diese ganz so thaten, als ob sie Kaiser und Reich selbst wären, und es gar keinen teutschen Bund gäbe. Was dem einen recht ist, sollte doch, meine ich, auch dem andern billig seyn. Überhaupt, darf man wohl sagen, sind die Stände bei den Verhandlungen, gegen die Ministerialen dadurch im Vortheil geblieben, daß sie nicht, wie letztere, die leibhaftige Vernunft allein und einseitig seyn wollten. Und haben sie nicht auch Vernunft gewollt? nur wollten sie diese sich nicht dictiren lassen, wie der Präceptor im Exercitium dictirt; sie glaubten auch mitsprechen zu dürfen und zu sollen; und darin kann ich ihnen nicht unrecht geben. Aber, sie schwatzten ohne Ende, und wenn sie nun zuletzt nicht raison annehmen wollten, und wie alte Weiber immer wieder von vorn anfingen: wo war ein Ende, wenn es nicht mit Macht gemacht wurde? Wer vereinigt zwei Instanzen, wenn sie beide „letzte" sind und uneins? Ich dächte, wenn sie „vernünftige" sind, durch freiwillige Berufung auf einen Dritten, der ja — wenn keiner gesetzlich schon da wäre, wie das Reich vormals — von der concreten Vernunft gemacht, constituirt, organisirt! werden kann. — Und endlich — waren sie nicht dem Abschluß schon nah, als die rohe Befehlshaberei „unvernünftig" zwischen sie schlug? — Aber ich will Unrecht haben, als Laie mitzusprechen . . . .

Mit alter herzlicher Ergebenheit

Ihr Nh.

[Der Gedanke und die Tendenz von H.s Recension spricht sich im Anfangs- und im Schlußwort derselben aus. Ersteres lautet (nach dem Text in Heid. Jahrb.): 'Nachdem der Unsinn der Einrichtung, welcher Deutsches Reich genannt, und der wohl am richtigsten von einem wenigstens geistreichen Geschichtschreiber als die Constituirung der Anarchie bezeichnet worden ist, endlich sein verdientes, und ihm auch in der äußern Art und Weise gemäßes, schimpfliches Ende erreicht hatte, — trat (das um mehr als das doppelte gegen seinen vorherigen Bestand vergrößerte) Wirtemberg mit der königlichen Würde der Fürsten in die

Religion. — Die Forderungen und Erwartungen der vorhergehenden Welt drängten sich allein auf diese Offenbarung hin, anzuschauen, was das absolute Wesen ist und sich selbst in ihm zu finden; diese Freude wird dem Selbstbewußtseyn und ergreift die ganze Welt, im absoluten Wesen sich zu schauen, denn es ist Geist, es ist die einfache Bewegung jener reinen Momente, die dieß selbst ausdrückt, daß das Wesen dadurch erst, daß es als unmittelbares Selbstbewußtseyn angeschaut wird, als Geist gewußt wird.

Dieser Begriff des selbst sich selbst als Geist wissenden Geistes ist selbst der unmittelbare und noch nicht entwickelt. Das Wesen ist Geist oder es ist erschienen, es ist offenbar; dieß erste Offenbarseyn ist selbst unmittelbar; aber die Unmittelbarkeit ist eben so reine Vermittlung oder Denken; sie muß daher an ihr selbst als solcher dieß darstellen. — Bestimmter dieß betrachtet, so ist der Geist in der Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseyns dieses einzelne Selbstbewußtseyn, dem allgemeinen entgegen gesetzt; er ist ausschließendes Eins, das für das Bewußtseyn, für welches es da ist, die noch unaufgelöste Form eines sinnlichen Andern hat; dieses weiß den Geist noch nicht als den seinen oder der Geist ist noch nicht, wie er einzelnes Selbst ist, eben so wohl als allgemeines, als alles Selbst da. Oder die Gestalt hat noch nicht die Form des Begriffs; d. h. das allgemeinen Selbsts, des Selbsts, das in seiner unmittelbaren Wirklichkeit eben so Aufgehobenes, Denken, Allgemeinheit ist, ohne in dieser jene zu verlieren. — Die nächste und selbst unmittelbare Form dieser Allgemeinheit ist aber nicht schon die Form des Denkens selbst, des Begriffes als Begriffes, sondern die Allgemeinheit der Wirklichkeit, die Allheit der Selbst und die Erhebung des Daseyns in die Vorstellung; wie überall, und um ein bestimmtes Beispiel anzuführen, das aufgehobene sinnliche Dieses erst das Ding der Wahrnehmung, noch nicht das Allgemeine des Verstandes ist.

Souveränetät über und in die Stellung eines Staates — eines von den wirklichen deutschen Reichen, die den Platz des Undings einnehmen, das nur noch den leeren Rahmen eines Reichs geführt hatte.' Das Schlußwort ist: 'Nach dieser so weitläufigen Darstellung, deren Gegenstand man verkennen würde, wenn man ihr den Zweck einer Vertheidigung von etwas Anderem, als nur von dem mit dem höchsten Interesse verknüpften Begriffe der Landstände gegen die ihm so unangemessene und doch so anmaßliche Wirklichkeit, die sich durch den Druck ihrer Verhandlungen dem Publicum geschildert und zur Beurtheilung hingestellt hat, unterlegen wollte, — ist nur noch das merkwürdige Endresultat anzuführen, das Schicksal dieser Versammlung nemlich, durch den ganzen Lauf ihres langen und theuren Zusammenseyns, ohnehin nicht eine Übereinkunft mit dem Könige, aber auch nicht innerhalb ihrer selbst einen Beschluß über irgend einen Inhalt eines Verfassungsgegenstandes zuwege gebracht zu haben.']

1818.

168.

Hegel an Niethammer.

Heidelberg 31. Jan. 1818.

. . . . Meine Bescheerung an unsere Väter des Volks und darunter resp. Pathen [wird] freylich nicht so gut und herzlich aufgenommen werden. Sie selbst machen mir das schlimme Kompliment, daß ich eine schlimme Sache mit Geist vertheidigt habe; ich hoffe Sie sollen in den beyfolgenden Bogen besser mit mir zufrieden werden. Vors erste was die schlimme Sache betrifft, so weiß ich keine schlimmere als die, wenn man eine gute, ja die edelste, durch Unverstand zu einer schlimmen verkehrt; diß scheint nur zu verdienen, daß Engel darüber weinen; ich aber als ein sterblicher Mensch bleibe nur beim Ärger darüber stehen. Das andere ist, daß Sie in diesen Bogen gerade den Ort, wo Sie der Schuh drükt, nemlich das Schreibervolk und dessen Vernunften, vorgenommen finden werden. Der Unterschied bey Ihnen und meinem Object ist

nur, daß dort das Schreibervolk die oberen Etagen besitzt und freylich die Verständigen im Volke nicht zum Sprechen kommen lassen will, hier aber dieses Geschlecht die Volksbank einnimmt und unerhörterweise vor lauter Geschwätze sich selbst nicht zum Worte kommen ließ. — Sie werden auch finden, daß dieses Schreibervolk an keinen Bundestag gedacht, sondern vielmehr versichert hat, daß Wirtemberg ein für sich bestehendes beschlossenes Ganzes ausgemacht hat; — daß es ferner sehr weislich daran gethan, sich nicht an einen Bundestag als Schiedsrichter zu wenden, denn dieser hätte ihm schwerlich so viel als der König, wenigstens gewiß nicht mehr zugegeben. —

Welchen ganz ungeheuern Schaden diese unsere lieben Landsleute der guten Sache in Deutschland aber gethan, das ist vollends das Ärgste; wir haben, seit wir Schwaben sind, schon manche Schwabenstreiche gemacht, aber so noch keinen. Wenn Sie sich unserer auch darüber annehmen, so will ich suchen, es zu bewirken, daß Sie sämmtliche Hefte der Verhandlungen nebst des Landschafts-Advocaten Paulus, — der bereits an einer Widerlegung meiner [Schrift] arbeitet, sämtlichen Onymen und Anonymen Vertheidigungsschriften zur Belohnung und zugleich die Verpflichtung erhalten, sie insgesammt durchzulesen. Es wird Ihnen daraus auch der Grad der Wahrscheinlichkeit hervorgehen, ob diese Väter des Volks als sie zuletzt auseinandergejagt wurden, wirklich dem Abschlusse nahe gewesen; — ich habe diese 2te Periode noch nicht studirt und werde auch schwerlich daran kommen; aber diß ist mir aus der ersten hervorgegangen, daß der Charakter solcher Philister gerade der ist, eben zu keinem Abschlusse kommen zu können. — Doch genug und zuviel von diesem Objecte, da noch von manchem andern, uns näher anliegenden die Rede zu seyn hätte. — Ich muß dafür doch noch ein Blättchen einlegen.

Ihre Wünsche wegen Ludwig, den ich so sehr lieb gewonnen sind gewiß auch ganz die meinigen[1]) . . . .

1) Vgl. S. 10.

Wegen meiner iſt von einem Uebergange nach dem Norden die Frage geworden; es hängt von der Antwort ab, die ich auf meine Bedingungen erhalten werde. — Ich erſuche Sie aber, noch nicht das Geringſte davon verlauten zu laſſen; ich möchte das Ganze abmachen, ehe meiner Regierung etwas davon zu Ohren kömmt. Schöner iſts zwar im Süden, aber auch nicht viel weiter; — bey Ihnen in Ihrer Wüſteney der Natur iſt diß auch nicht ſchöner. — Wenn Sie einen Ihrer Plane, von dem Sie mir früher ſagen ließen, daß die Rede ſey, realiſirten, ſo würden wir nicht ſo weit auseinander ſeyn als itzt; — die ſchweitzeriſche Eigenweisheit werden Sie genug haben kennen lernen, um zu wiſſen woran Sie damit ſind . . . .

Jacobi, Noth, ingleichen Schelling, den wie Sie mir ſchreiben, mein ſehr unſpeculativer Nebenausfall intereſſirt — nach welcher Weiſe, weiß ich aber noch nicht — bitte ich herzlich zu grüßen.

Ihr H.

169.

Solger an Hegel.

Carl Wilh. Ferd. Solger, geb. zu Schwedt 1780, geſt. 25. Oct. 1819 in Berlin, hörte Schelling und Fichte in Jena, war 1809—11 außerord. Profeſſor in Frankfurt a. O., ſeit 1811 Profeſſor der Philoſophie in Berlin. Mit Hegel, den er ſelbſt zu ſeinem Collegen vorgeſchlagen, wirkte er nur ein Jahr lang an der Berliner Univerſität zuſammen. Hegels Recenſion über Solgers nachgelaſſene Schriften und Briefwechſel, herausg. von L. Tieck und Friedrich v. Raumer, 2 Bde. 1826, in den Jahrbüchern f. wiſſ. Kritik 1829, und daraus abgedr. in Verm. Schriften 1, 436—506. Vgl. Roſenkranz, H.s Leben S. 319.

[Berlin Sommer 1817]

Ew. Wohlgeboren haben mich durch Hn. Prof. Wilken fragen lassen, welche Collegia ich diesen Winter lesen werde, weil Sie mit mir abzuwechseln wünschen. Mir würde eine solche Einrichtung gleichfalls sehr angenehm sein, wenn es nur Ihrer Convenienz angemessen sein wird. Bisher habe ich jeden Winter Logik gelesen, und ein andres Collegium dazu, aus einem Cyclus, den ich mir eingerichtet, einen Umriß der ganzen Philosophie (wie Ihre Encyklopädie ungefähr), Ethik, Rechtslehre, Politik, Aesthetik. Von Naturwissenschaften habe ich nicht Kenntniß genug, und ich freue mich doppelt darauf, daß Sie dieses Fach hier einnehmen werden. Für diesen Winter habe ich nun vorläufig die Politik bestimmt, da ich jetzt Rechtslehre lese. Doch lasse ich es gern mit davon abhängen, auf wie viel durch das Vorige vorbereitete Zuhörer ich rechnen kann.

Möchte es mir gelingen, mir, wenn Sie hier sein werden, Ihre Freundschaft zu erwerben! Ich will keine lange Vorreden machen über die innige und tiefe Verehrung, die mir von jeher Ihre Schriften eingeflößt haben. Ich habe das Werk auf meine Weise und auf einem andern Wege versucht, und wünschte, daß Ihnen dies auch nicht ganz mißfiele. Vielleicht ist es möglich, daß wir nicht nur in Eintracht, sondern auch im Einverständniß arbeiten, und dies Glück würde ich um so höher schätzen, da man dessen so wenig gewohnt ist.

Verzeihen Ew. Wohlgeboren die Kürze und Flüchtigkeit dieser Zeilen. Wilken wollte sie einlegen, und sogleich haben.

Von ganzem Herzen der Ihrige

Solger.

170.

Hegel an Cousin.

Victor Cousin, geb. zu Paris am 28. Nov. 1792, war bereits seit 1815 Lehrer der Philosophie an der Normalschule zu Paris, die er selbst als Schüler besucht hatte, und Docent an der philosophischen Facultät der Sorbonne (Faculté des lettres), als Stellvertreter Royer Collards, da er 1817 seine erste Reise nach Deutschland unternahm, um, wie er im Vorwort zu seinen Fragments philosophiques (2. éd. 1833) erzählt, die deutsche 'Naturphilosophie' kennen zu lernen. Er besuchte in Heidelberg Hegel, der als Schüler Schellings galt, und fand sich durch die Unterhaltung mit ihm und seine Persönlichkeit dermaßen angezogen, daß er nach Vollendung seiner Reise in Norddeutschland, wo in Berlin Schleiermacher, in Weimar Goethe den tiefsten Eindruck auf ihn machten, noch einmal zu Hegel zurückkehrte und sich mehrere Wochen in Heidelberg aufhielt, ernstlich bemüht, in die Mysterien der H.schen Philosophie einzudringen, wiewohl er ihre Sprache nicht verstand. Schon in Deutschland verkündigte und weissagte er, wie er sich ausdrückt, den neuen Philosophen Hegel — je le prophétisai en quelque sorte — und nach Frankreich zurückgekehrt, pries er ihn als den Mann von Genie, den er in Deutschland gefunden. Er kam im folgenden Jahre zum andernmal nach Deutschland und ging nach München, wo er Schelling und Jacobi bewunderte und nun erst anfing 'sich einigermaßen über die deutsche Naturphilosophie klar zu werden'. Noch im J. 1818 erschien seine berühmte Schrift nach gehaltenen Vorträgen: Du Vrai, du Beau et du Bien, worin der neueste Darsteller und Beurtheiler von Cousins philosophischen Arbeiten, Paul Janet, ein vorzüglicher Kenner der deutschen wie der französischen Philosophie, den Einfluß seiner Berührung mit Deutschland und seiner Unterhaltungen mit Hegel und Schleiermacher anerkennt. (Victor Cousin et son Oeuvre. Paris 1885. S. 55 ff.) Cousin selbst hat über seine Reisen in Deutschland 1817 und 1818, und seine Unterhaltungen mit H. und Anderen ausführlich berichtet in Revue des deux mondes 1857 1. Oct. und 1866 1. Aug.

Der folgende Brief H.s an Cousin war dazu bestimmt, diesen über die Philosophen, die er in München und Stuttgart besuchen sollte, zu unterrichten.

Heidelberg, 5 Août 1818.

Monsieur.

Il m'a fait bien du plaisir de recevoir de vos nouvelles et surtout la certitude que vous m'avez conservé votre souvenir, et cette amitié que j'ai tant estimée et que j'estimerai toujours. Ce qui y ajoute encore beaucoup, c'est le plaisir que vous me faites envisager comme prochain de vous recevoir ici. Vous me demandez des adresses pour des amis a Munique. Je joins une lettre pour M. Roth, conseiller au département ministériel des finances — financier, mais surtout historien et politique; il habite la même maison que M. Jacobi, à qui je prie M. Roth de vous présenter, et auquel vous ne manquerez pas sans cela de faire visite; je vous prie de lui témoigner toute l'estime et l'amour, que je ne cesse de lui porter, et encore de lui dire que je n'ai pas oublié que c'est lui, qui ait donné la première impûlsion à ma vocation pour Berlin. Ensuite je vous prie de faire mes compliments à Mr. Niethamer, conseiller à la section des études; je me souviens que vous avez passé une soirée chez moi en compagnie avec son fils qui vaque ici aux études. Pour la manière de penser de ces Messieurs, vous les trouverez très libéraux, du reste avec des nuances que vous saisirez aisément, et qui tirent peut-être un peu vers ce patriotisme teutonique et anti-français. Pour Mr. Schelling, je vous prie de le saluer de ma part; vous trouverez sans doute auprès de lui un accueil ouvert, et une façon de penser politique sans préjugés antifrançais. Voilà à quoi se réduisent mes liaisons a Munique; il est peut-être superflu d'ajouter, que Mrss. Schelling et Niethamer sont bien ensemble, mais que Mrss. Schelling et Jacobi sont sur un pied tel qu'il est plus convenable de ne pas faire mention d'une liaison avec l'un d'eux dans la conversation avec l'autre. A Stouttgard, ma

ville natale, où j'ai passé ce printemps quelques jours après vingt ans d'absence, il m'est bien resté quelques anciens amis, surtout Mr. Schelling, frère du philosophe à Munique, médecin au reste très occupé toute la journée; je vous prie, si vous le voyez, de le saluer très-cordialement de ma part. Pour des philosophes, il y a Mr. Fishaber[1]), professeur au Gymnase qui vient de publier le premier cahier d'un journal philosophique, où il y a plusieurs articles de Mr. le conseiller Schwab[2]), philosophe anti- et antékantien, qui a remporté, je crois, en partage avec Mr. Rivarol[3]), il y a trente ans, un prix à l'Académie de Berlin sur les causes de l'Universalité de la langue française; mais je ne connais aucun d'eux personnellement. Pour Tubingue, j'ai écrit une lettre pour vous à Mr. Eschenmaier, philosophe[4]), surtout ami du magnétisme animal; mais pour ne pas appésantir trop ce paquet, je l'ai envoyée directement, quoiqu'elle commence par dire qu'elle lui sera présentée par vous. Vous ne m'indiquez pas l'époque, à laquelle vous pensez à peu près arriver ici; c'est Heidelberg qu'il vous plait d'appeler votre patrie adoptive, je l'échangerai cet automne contre Berlin, où j'ai été appelé; je compte de m'acheminer au milieu de Septembre; je vous en avertis, en vous priant, si cela ne dérange pas le plan de vos courses philosophiques, de vouloir bien faire en sorte que le plaisir de vous voir encore cet automne ne m'échappe pas.

Ma femme, dont vous avez bien voulu vous souvenir, me charge de vous faire ses compliments, et moi

1) Fischbaber, G. Chr. Fr., Professor am Gymnasium zu St. (gest. 1829), gab 1818—20 eine Zeitschrift für Philosophie heraus.

2) Joh. Christoph Schwab (1743—1821), Oberstudienrath in St.

3) Antoine de R. Die genannte Preisschrift ist vom J. 1784.

4) Adam Karl Aug. Eschenmayer (1768—1852), gläubiger Philosoph und Mediciner.

je me réjouis d'avance de causer avec vous aussi politique, et je vous salue très-cordialement

Hegel.

Quelques occupations tracassières ont retardé l'envoi de cette lettre, j'en suis fâché; vous serez depuis longtemps à Munique; je souhaite qu'elle vous puisse encore être utile. Mr. A. W. Schlegel, qui séjourne ici depuis quelques semaines, a célébré avant-hier ses fiançailles avec Mlle Paulus[1]), très connue à Mrss. Roth et Niethamer à qui il fera plaisir de recevoir par vous cette nouvelle.

[Nach Abschrift.]

1819.

171.

Hegel an Hinrichs.

Hermann Friedr. Wilh. Hinrichs, geb. 1794 im Oldenburgischen, † 1861, Schüler Hegels, dessen Vorlesungen er in Heidelberg hörte, habilitirte sich daselbst 1819 als Privatdocent der Philosophie, wurde 1822 außerord. Professor in Breslau, 1824 ord. in Halle. Zu seiner ersten Schrift 'Die Religion im innern Verhältnisse zur Philosophie', 1822, schrieb Hegel eine empfehlende Vorrede, abgedr. in Verm. Schriften 2, 279—304.

1) Ein ungleiches Paar! Paulus' Tochter Sophie, genannt Emmi (s. Nr. 68 S. 208), kaum 28jährig, schön und talentvoll, von sonderbar originellem, in sich gekehrtem und schwärmerischem Wesen, und August Wilhelm von Schlegel, nahe an 51 Jahren (geb. 8. Sept. 1767), eben im Begriff die Professur in Bonn anzutreten, glänzend durch schriftstellerischen Ruhm, geckenhaft eitel mit gespreizter Vornehmthuerei, abgelebt in vielen Lebensschicksalen, als Ehemann abgedankt von Caroline, die lieber Schellings Frau wurde, dann dienstbarer Freund und Reisebegleiter der Frau von Stael, und nun noch einmal Bräutigam mit edem Herzen! Vier Wochen nach der Verlobung (30. August) fand die Hochzeit statt und nach wenigen Wochen des Beisammenseins erfolgte die Trennung für immer. (Näheres ist bei v. Reichlin-Meldegg, Paulus und seine Zeit 2, 189 ff. zu lesen.)

[Berlin, November? 1819]

Mein lieber Herr Doctor!

Ihr Brief vom 19. September, den ich durch Herrn T. v. K. erhalten habe, hat mir viel Vergnügen gemacht, indem ich daraus den guten Fortgang Ihres Unternehmens, Vorlesungen zu halten, ersehe: es freut mich recht sehr, daß Sie gleich mit so gutem Erfolg angefangen haben — mir ist es nicht so gut gegangen. Halten Sie daher nur unverdrossen etliche Jahre aus, doch diß hangt freilich auch mit von der ökonomischen Seite ab: inzwischen bey so starkem Auditorium — das wie ich hoffe und wünsche für diesen Winter sich noch vermehrt haben wird, werden Sie doch einen pecuniären Zuschuß dadurch haben. An tüchtigen Universitätslehrern, insbesondere auch für die Philosophie ist itzt großer Mangel und Bedürfniß. Man ist endlich dahin gekommen, diese Wissenschaft überhaupt für ein Bedürfniß anzusehen — und zwar eine tüchtige Wissenschaft. Das Friesische und andres dergleichen Wesen ist durch seine innere Gehaltlosigkeit[a]) und dann äußerlich durch politische Tendenz sänat ernstlich an in Mißkredit zu kommen; ich zweifle daher gar nicht, daß diese Carriere auch äußerlich vortheilhaft ist. Sie wissen, ich rathe Niemand dazu, diese Laufbahn einzuschlagen, vielmehr rathe ich davon, aber da Sie dieselbe nun doch ergriffen haben, und zwar mit gutem Erfolg, so glaube ich itzt ernstlich dazu rathen zu können, fortzufahren. Nur ist dabei nothwendig, daß Sie, wie gesagt, einige Zeit geruhig haben aushalten und nicht unmittelbar Besoldung und Anstellung erwarten. Eine Regierung muß nothwendig erst sehen, wie es [sich] wirklich mit den Vorlesungen eines Privatdocenten macht. Daß die philosophische Facultät in Heidelberg (Herr Runke[1]) an der Spitze) eben dem philosophischen Studium nicht viel Vorschub thut,

a) Es ist nur dem Folgenden zu ergänzen: in Mißkredit gekommen

1) Paulus

thut nichts zur Sache und wird auf die Regierung wenig oder gar keinen Einfluß haben .... Das andre und wesentliche ist für Ihr Studium und das Geschäft Ihrer Vorlesungen selbst, daß Sie im Gemüth darüber keine andre Foderung machen; Sie werden zugleich selbst die Erfahrung machen, wie viel Sie durch die Ausübung von wenigen Jahren für beydes, für Ihre eigenen Studien, Bestimmtheit der Begriffe und Ausbildung Ihrer Wissenschaft, und im Vortrag gewinnen; ich mache an mir täglich die Erfahrung — dieses verflossene Jahr ist für mich von der größten Frucht gewesen — nach Inhalt und Form der Vorlesungen gegen mein erstes Universitätsjahr in Heidelberg. Der andre Weg ist durch Schriften — aber in Ansehung des ökonomischen höchst unbedeutend, besonders am schlechtesten im philosophischen Fach, und insbesondere im Anfang, für die Anstellung in der Folgezeit aber sehr wichtig und wesentlich, und ich fodere Sie recht ernstlich dazu auf ....

[Nach dem Briefconcept.]

1820.

172.

Creuzer an Hegel.

Georg Friedrich Creuzer, geb. in Marburg 1771, war 1[illegible] außerord., 1802 ord. Professor in Marburg, wurde von dort 1804 als Professor der Philologie und alten Geschichte nach Heidelberg berufen, ging 1809 im Sommer an die Universität Leyden, kehrte aber schon im Herbst wieder nach Heidelberg zurück, wo er bis an sein Lebensende 1858 verblieb. S. über ihn Ulrichs in der Allg. D. Biographie und Bursian in Gesch. der classischen Philologie in Deutschland S. 562. Die erste Beziehung Creuzers zu H. wurde angeknüpft durch einen Brief desselben vom 29. Mai 1808, worin er im Namen der Redaction der Heidelbergischen Jahrbücher Hegel zur Betheiligung an dem neuen kritischen Unter

Dieser einzelne Mensch also, als welcher das absolute Wesen offenbar ist, vollbringt an ihm als Einzelnem die Bewegung des sinnlichen Seyns. Er ist der unmittelbar gegenwärtige Gott; dadurch geht sein Seyn in Gewesenseyn über. Das Bewußtseyn, für welches er diese sinnliche Gegenwart hat, hört auf, ihn zu sehen, zu hören; es hat ihn gesehen und gehört; und erst dadurch, daß es ihn nur gesehen, gehört hat, wird es selbst geistiges Bewußtseyn oder wie er vorher als sinnliches Daseyn für es aufstand, ist er jetzt im Geiste aufgestanden. — Denn als solches, das ihn sinnlich sieht und hört, ist es selbst nur unmittelbares Bewußtseyn, das die Ungleichheit der Gegenständlichkeit nicht aufgehoben, nicht ins reine Denken zurückgenommen hat, sondern diesen gegenständlichen Einzelnen, nicht aber sich selbst als Geist weiß. In dem Verschwinden des unmittelbaren Daseyns des als absoluten Wesens Gewußten erhält das Unmittelbare sein negatives Moment; der Geist bleibt unmittelbares Selbst der Wirklichkeit, aber als das allgemeine Selbstbewußtseyn der Gemeinde, das in seiner eignen Substanz ruht, so wie diese in ihm allgemeines Subjekt ist; nicht der Einzelne für sich, sondern zusammen mit dem Bewußtseyn der Gemeinde und das, was er für diese ist, ist das vollständige Ganze desselben.

Vergangenheit und Entfernung sind aber nur die unvollkommene Form, wie die unmittelbare Weise vermittelt oder allgemein gesetzt ist; diese ist nur oberflächlich in das Element des Denkens getaucht, ist als sinnliche Weise darin aufbewahrt und mit der Natur des Denkens selbst nicht in Eins gesetzt. Es ist nur in das Vorstellen erhoben, denn dieß ist die synthetische Verbindung der sinnlichen Unmittelbarkeit und ihrer Allgemeinheit oder des Denkens.

Diese Form des Vorstellens macht die Bestimmtheit aus, in welcher der Geist in dieser seiner Gemeinde seiner bewußt wird. Sie ist noch nicht das zu seinem Begriffe als Be-

nehmen aufforderte. In Heidelberg gestaltete sich das Verhältniß beider geistesverwandten Männer zu einem sehr freundschaftlichen.

Heidelberg d. 30. Mai 1820.

Es ist durchaus nicht recht, verehrtester Freund, daß ich Ihren lieben Brief so lange unbeantwortet gelassen; und doch könnte ich ein paar Seiten mit Entschuldigungsgründen anfüllen, wenn dadurch meine böse Sache gut gemacht werden könnte. Seyn Sie versichert, daß mir Ihr Schreiben ein recht willkommenes Zeichen Ihrer fortdauernden Freundschaft gewesen, die ich in ihrem ganzen Werth zu schätzen weiß. Wir haben keinen Augenblick gezweifelt, daß durch Ihr Erscheinen in Berlin das Studium der Philosophie eine mächtige Anregung erhalten würde. Es war uns aber doch lieb von Ihnen und von Andern die Bestätigung zu hören. Ja es ist in so kurzer Zeit wunderbar schnell mit den Wirkungen Ihrer Vorträge gegangen, wie uns alle junge Leute versichern, die von dort zu uns hergewandert. Dieß ist so die wahre Art des Geistes, der mit unwiderstehlicher Macht sich Aller bemeistert, die da selber nicht von ihm ganz und gar verlassen sind. Das haben wir wohl gefühlt, Daub und ich; und darum war ich auch bis zur Zudringlichkeit verlangend Sie hier festzuhalten. Sie aber konnten sich hier nicht heimisch fühlen auf einem Boden der, so reich ausgestattet von der Gunst der Natur, doch so manchem Philisterium eine breite und weich bequeme Unterlage darbietet. So mußten wir Sie wohl ziehen lassen, aber wir bilden uns etwas darauf ein, Sie eine Weile besessen zu haben, und unsere guten Wünsche müssen wie Geister unsichtbarer Weise immer um Sie seyn. Diese Wünsche erhielten neulich wieder eine recht erquickliche Nahrung, als der junge Feldhof uns die Versicherung brachte, daß Sie mit den lieben Ihrigen im besten Wohlseyn sich befänden, und wie Sie in fröhlicher Thätigkeit, hochgeschätzt von Alt und Jung, schon das Gedeihen der ausgestreuten Saamenkörner wahrnehmen könnten. — Hier lebt Ihre Schule noch

in einigen treuen Jüngern fort. Diese, die noch bei Ihnen gehört haben, sind es hauptsächlich auch, die im Studium der Philosophie anhaltend sind. Auf diese muß der gute Hinrichs zählen, indem sich andere an sie anschließen, und so eine Art von Tradition die immer neuen Gruppen vereinigt und verbunden hält. Aber bemerklich ist's doch, daß das Überlieferungswort schwächer geworden; wie denn in diesem Sommer das Häuflein derer, die bei Hinrichs hören, geringer geworden. Es ist bewundernswerth und erbaulich rührend zu sehen, welche Mühe sich der Mann giebt, und mit welchem eisernen Fleiß er z. B. diesen Winter, neben seinen andern Arbeiten, die Griechische Philosophie studirt und selbst die Trockenheiten des Wortkrams, womit ich im philologischen Seminar die Texte der alten Philosophen behandle und behandeln muß, geduldig verschluckt hat. — Aber andererseits ist's doch auch nicht recht abzusehen, wo es mit ihm hinaus soll — seine häuslich ökonomische Lage ist gerecht — seitdem ich mit Daub und Schloßer sein Gevattersmann geworden, bin ich mehr zur Kunde davon gekommen. Lehrt er mit Beifall und Erfolg, wie bisher im Ganzen der Fall gewesen, so sind das — wie und wo Sie wissen — Discreditirungsmittel[1] Karten, und die Amts- und Brodthüte verschieben sich immer ferner. Diese Lage der Sachen geht uns nachgerade zu Herzen.

Schloßer meint, er solle nach Hause gehen, ein nährendes Amt sey ihm dort gewiß[2], und biete ihm Muße genug, um durch Schriften sich bekannt zu machen, die ihm Vocationen verschaffen könnten. Bisweilen will er es dahier nun mit Schreiben versuchen. — Fröhlicher sah es neulich in Stuttgardt aus. Wir waren zu 4 (Daub, Thibaut, Creuzer[3] und ich) in

1) Friedrich Christoph Schloßer, der Historiker (seit 1819 Heeren's Nachfolger in Heidelberg) und Hinrichs neuen Landsmann: letzterer hatte die Schule zu Jever, Schloßers Geburtsort, besucht.

2) Mineralog, seit 1818 Professor in Heidelberg.

den Theaterien hinüber, und Zeugen von den Vermählungsfeierlichkeiten[1]. Die Boiseréen sind aufs anhändigste eingerichtet, und Alles um sie her sieht recht Königlich aus, die Livrée-bedienten, die ihnen unterthan sind, mitgerechnet: und die Bilder sind in splendider Suite durch den Teufel vertheilt[2]. An braven Hausfreunden fehlt es auch nicht — aber alle 3 Franken. und besonders Bertram kann sich noch nicht recht angewöhnen.

Dahier — nun was soll ich von dahier schreiben? Kommen Sie einmal wieder als Reisender an den Rhein — ich glaube Sie werden wenig verändert finden. Es ist noch Alles auf dem alten Fleck. Daub liebt immer mehr und mehr nach Ihnen, und so müssen die Theologen schon bei Hinrichs in die Schule gehen. Auch ist nunmehr der Aegyptische Thierdienst vollkommen bei uns eingeführt, und wir haben für 7000 fl. heilige Vögel und Tabakus Katzen — alle recht wohl ausgestopft — im zoologischen Kabinett versammelt. — Wer kann glücklicher seyn als ich? — Im Uebrigen haben wir einen sehr räsonnablen Curator[3], d. h. einen redlichen Mann, der nicht darauf ausgeht Grillen zu fangen wo nichts zu fangen ist, wo Alles treu, ehrlich und süddeutsch gemüthlich gethan und genommen wird, mitunter bei einem Glase Wein (ich habe mir neulich 3 Fuder Hochheimer gekauft) auch lustig. Die Studenten hören, studiren und schlagen sich vor wie nach, und in den Staatskörper ist doch kein einziges Loch gehauen worden[4]. — Wir sind sehr verlangend nach Ihrem

1) Bei Vermählung des K. Wilhelm I., in dritter Ehe, mit Prinzessin von Württemberg, am 13. April 1820.

2) Die Gallerien, Salons und Vorsäle, und ihr Freund Bertram waren 1819 mit ihrer Gemäldesammlung von Heidelberg nach Stuttgart übergesiedelt.

3) Staats-rath und Oberhofgerichtspräsident von Hohnhorst, seit 18. Nov. 1819 vom aufgehend. Commissär bei der Universität ernannt, blieb bis 2. Jan. 1821 in diesem Amte (Mittheilung des Herrn Archivdirectors v. Weech).

4) Geht auf die Wachensperr des deutschen Bundestags gegen die

Naturrecht und Sie werden dem Freund Daub, der oft da nach fragt, rechte Studirwochen bereiten. Ich denke, es wird doch nun wohl bald hervortreten, und werde als Exegetiker mich wenigstens über die Verlegenheiten zu freuen haben, worin Philologen und Juristen gerathen werden. — Ich habe eine ordentliche Zuberk von Griechischen und Römischen Göttern angelegt. Erschrecken Sie nicht, wenn Sie im nächsten Monat einen 2ten Band von mehr [als] 1000 Seiten erhalten werden[1]. Es ist eben mit allem dem Anbelang ein weitläufiges Vieles. Den Professor Ritter[2] habe ich unterdessen persönlich kennen gelernt. Ein liebenswürdiger Mann. Sie werden finden, daß ich seine Schriften auch gelesen. Er geht ja nun nach Berlin, wohin das südliche Deutschland seine besten Köpfe abliefern muß. — Aber unser Herr Professor Cousin hat sich nicht schön gegen mich benommen. Was helfen alle Flatterien? — Sie wissen doch, daß er selbst sagte, er verstehe kein Griechisch. Nun machte er mir ein . .*) a) ich solle ihm meine Sammlungen zum Proclus abgeben — . . mir 500 ℔. — ohne die Mühe — b) ich solle ihm, damit er den Proclus herausgebe, einen deutschen Verleger suchen. Ich dachte, seine Antwort ist auch eine, und lieh eine Aufmerksamkeit drucken. Nun kommt er mit seinen lateinischen Übersetzungen von Stücken des Proclus — die größtentheils bei Fabricius stehen — schickt ich weiß nicht was aus Tiedemann und Tennemann voraus — und verkürzt das Publicum, mein Proclus werde in einiger Zeit nicht er

---

a) Er schickt ein Blatt in Italien mit der folgenden Stelle in Folge Bestellung kaum der Engel.

Excerpirtheiten, insbesondere die verbesserten Zeichnungsanschreibungen, in Folge der Kantischen Beschäftigte vom Aug. 1818.

1: Band der zweiten Ausgabe der ‚Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen', 1819–1821.

2: Karl R., der berühmte Geograph, war zur Zeit Creuzers der Geschichte in Frankfurt a. M., als Schlosser Nachfolger 1820 in Berlin starb.

ſcheinen[1]). Ich habe alſo darauf dem Publicum doch ſagen müſſen, daß wirklich an meiner Edition gedruckt wird, und daß Herr Couſin mehr verſichert als er wiſſen kann und worum ihn niemand gefragt hat. Sie werden im Herbſt dieſes griechiſche Buch erhalten, und ich bitte um gütige Aufnahme. — Meine Frau hat wieder ein hartes Krankenlager ausgeſtanden. Die übrigen Bekannten und ich ſelbſt haben ſich geſund erhalten. Leben Sie wohl. Mit herzlichen Grüßen von Daub und Schloſſer.

Ihr Creuzer.

173.

Daub an Hegel.

Seiner Wohlgeboren
Herrn Profeſſor Hegel in Berlin.
b. G.

Heidelberg, 30. Sept. 1820[2]).

Hochverehrter Freund!

Den Ueberbringer, Herrn Dr. Hjort[3]) aus Dänemark, der einige Monate hier verweilte, Ihrem Wohlwollen zu empfehlen, und Ihnen von mir ein Lebenszeichen zu geben, iſt die Abſicht dieſes Schreibens; beydes in der Vorausſetzung,

1) V. Couſin, Procli Opera t. I 1820 préf. générale S. 49 ſagt, daß er und Hegel Creuzern vergebens zur Herausgabe des Proclus gedrängt hätten.

2) Dazu von H.s Hand: praes. 18 3 21.

3) Der Däne Peder Hjort reiſte 1817 bis 1821 mit Baron von Bertouch Lehn in Deutſchland und Italien, promovirte 1818 als Doctor der Philoſophie in Halle und wurde 1822 als Lector für deutſche Sprache und Litteratur an der Akademie zu Sorö angeſtellt (J. Erslew, Forfatter-Lexicon). Vgl. den Brief Nr. 177.

daß ich bey Ihnen noch in gutem Andenken stehe. Und darf ich das nicht voraussetzen? ich habe nicht aufgehört, Sie zu lieben; ich bin, besonders seit Sie uns verlaßen haben, täglich, ja fast stündlich durch Sie beschäftigt, und in beynah ununterbrochener Gesellschaft mit Ihnen gewesen, und kenne jetzt erst recht vollständig die Größe unseres Verlusts durch Ihren Weggang. — Auf das angestrengteste hab' ich Ihre Logik studirt, und erst so ist mir endlich der Inhalt Ihrer Phänomenologie des Geistes ganz offenbar worden. Um ihn galt mirs von wegen der Dogmatik und Moral; nun glaub' ich vorbereitet zu seyn, und will getrost an die Ausarbeitung des Systems der ersteren gehen: für die andre sehe ich mit lebhaftester Freude Ihrem, wie ich vernommen, nun bald erscheinenden Naturrecht entgegen. Die Umgebungen, das äußerliche Leben und seine Raritäten waren mir längst, und schon vor Ihrem Hierseyn, gleichgültig: durch Sie aber, Großer, edler Mann! bin ich, seit den letzten beyden Jahren, erst eigentlich in der Wissenschaft einheimisch worden, und hoff' ich, wird mir anders das innere Leben noch einige Jahre lang gefristet, noch durch die That zu bewähren, daß im Süden, wie im Norden, strenge Wissenschaft gedeihe. Beßer freilich wärs, statt der ausgesprochenen Hoffnung, diesem Briefe den Beweis selbst beyzulegen: das würde ein wirkliches Lebenszeichen von mir seyn.

ich bitte Sie um die Forterhaltung Ihres Wohlwollens und bin mit der herzlichsten Hochachtung und Liebe

Ihr ergebenster Daub.

174.

Goethe an Hegel.

Jena den 7. Oct. 1820.

Ew. Wohlgeboren möge beikommendes Heft zur guten Stunde treffen! und beſonders der entoptiſche Aufſatz einigermaßen genug thun[1]). Sie haben in Nürnberg dem Hervortreten dieſer ſchönen Entdeckung beigewohnt[2]), Gevatterſchaft übernommen, und auch nachher geiſtreich anerkannt, was ich gethan um die Erſcheinung auf ihre erſten Elemente zurückzuführen. Beikommender Aufſatz liefert nun, in möglichſter Kürze, was ich von Anfang an, beſonders aber ſeit den letzten Jahren bemerkt, verſucht, verſchiedentlich wiederholt, gedacht und geſchloſſen: wie ich mich theils in dem Kreiſe gehalten, theils denſelben ausgebreitet, auch Analogien von manchen Seiten herangezogen und alles zuletzt in eine gewiſſe Ordnung aufgeſtellt, welche mir die geläufigſte war und die anſchaulichſte ſchien, wenn man die Erfahrungen ſelbſt vor Augen legen und die Verſuche der Reihe nach mittheilen wollte.

Möge das alles einigermaßen Ihre Billigung verdienen, da es freylich ſchwer iſt, mit Worten auszudrücken, was dem Auge ſollte dargebracht werden. Fahren Sie fort an meiner Art, die Naturgegenſtände zu behandeln, kräftigen Theil zu nehmen, wie Sie bisher gethan. Es iſt hier die Rede nicht von einer durchzuſetzenden Meinung, ſondern von einer mitzutheilenden Methode, deren ſich jeder als eines Werkzeugs, nach ſeiner Art, bedienen möge.

1) Goethe, Zur Naturwiſſenſchaft überhaupt. Bd. I, 1817: Zur Farbenlehre. Auf S. 128 findet ſich die Erklärung der Ausdrücke: dioptriſche, kataoptriſche, epoptiſche und entoptiſche Farben: entoptiſche ſind diejenigen, 'die innerhalb gewiſſer Körper zu ſchauen ſind', d. i. durch Polariſation des Lichts entſtandene Farben.

2) Seebecks Verſuche und Entdeckung im J. 1812. S. fand, ſagt Goethe ebenda S. 129: 'daß es Gläſer gebe, welche die Farben hervorbringen, andre nicht, und erkannte, daß Erhitzung bis zum Glühen und ſchnelles Abkühlen den Gläſern die entoptiſche Eigenſchaft verleihe'.

Mit Freuden hör' ich von manchen Orten her, daß Ihre Bemühung, junge Männer nachzubilden, die besten Früchte bringt: es thut freylich Noth, daß in dieser wunderlichen Zeit irgendwo aus einem Mittelpunct eine Lehre sich verbreite, woraus theoretisch und praktisch ein Leben zu fördern sey. Die hohlen Köpfe wird man freylich nicht hindern, sich in vagen Vorstellungen und tönenden Wortschällen zu ergehen; die guten Köpfe jedoch sind auch übel daran, denn, indem sie falsche Methoden gewahren, in die man sie von Jugend auf verstrickte, ziehen sie sich auf sich selbst zurück, werden abstrus oder transcendiren.

Möge sich Ihr Verdienst, mein Theuerster, um Welt und Nachwelt durch die schönsten Wirkungen immerfort belohnt sehen.

Treulichst

Goethe.

[Gehe. in Verm. Schr. 2, 501 Anm., coll. mit Orig., nur die Unterschrift ist eigenhändig.]

175.

Fr. Roth an Hegel.

Fr. Roth, schon von Nürnberg her mit H. bekannt (s. Nr. 58), war seit 1810 Oberfinanzrath in München und gehörte dem Freundeskreise von Niethammer und Jacobi an; 1828 wurde er Präsident des protestantischen Oberconsistoriums.

München 18. Dec. 1820.

Verehrtester Freund!

Ich habe seit langer Zeit in keinem Buche so viel Nahrung und Bestärkung für meine „Vorurtheile" gefunden, als in den Anmerkungen Ihres Naturrechts. Bey manchen Stellen,

die unübertrefflich ſind, z. B. Seite 152[1]) dachte ich mir lebhaft die Freude, die ſie meinem ſeligen Freunde Jacobi[2]) gemacht haben würden. Um ſo größer iſt mein Bedauern, daß ich die Paragraphen gar nicht, und auch in den Anmerkungen manches nicht verſtehe. Ich machte einen Verſuch, mit Ihrer Logik mir zu helfen, aber vergeblich. Es ſcheint mir unmöglich, daß ein Mann von ſolcher Geiſteskraft der Dialogik nicht mächtig ſeyn ſollte, die, meines Bedünkens, im Anfange, obgleich nicht im Fortgange, populär ſein muß. Ich hoffe, die Pſychologie, welche Sie verſprechen, werde mir und Vielen Licht geben.

Empfangen Sie für Ihr ſehr werthes Geſchenk meinen verbindlichſten Dank. Ich hoffe es auf Oſtern mit dem erſten Theile der Hamannſchen Schriften, welche rein philologiſch ſind, erwiedern zu können. Meine Frau empfiehlt ſich Ihnen und den Ihrigen mit mir auf das angelegentlichſte.

K. Roth.

1821.

176.

Hegel an Goethe.

Berlin, den 24. Febr. 1821.

Ew. Excellenz erfreuliches Geſchenk, das Sie dem Publicum mit einem neuen naturwiſſenſchaftlichen Hefte und mir überdem mit einem Exemplare deſſelben und einem ſo gütigen Schreiben gemacht haben, noch einmahl recht durch zu genießen und diß Geſchenk mit einigen meiner zufälligen Gedanken

1) § 140 am Ende, über den Probabilismus der ſubjectiven Ueberzeugung und die Form der Ironie: Werke 8, 205 f.

2) J. war am 10. März 1819 geſtorben.

zu erwiedern, — um hierdurch wenigſtens das Intereſſe zu beurkunden, das ich daran genommen, — diß alles hatte ich mir auf die freyen Feyertage vorbehalten gehabt; ich glaubte damals gegen Ew. Excellenz die Bezeigung meines Danks wohl bis dahin anſtehen laſſen zu dürfen, indem ich Sie für überzeugt glauben konnte, wie werth mir Ihr gütiges Andenken, dieſe neue Bereicherung meiner Einſichten, und wie erfriſchend mir die ſonſtigen ernſtheiteren Aeuſſerungen Ihres Genius ſeyn würden. In jenen Ferien iſt es mir jedoch nicht ſo wohl geworden, und ich kann es nunmehr nicht länger anſtehen laſſen, ein Zeichen meiner Erkenntlichkeit von mir zu geben.

Unter dem ſo reichen Inhalte des Heftes habe ich aber vor allem E. E. für das Verſtändniß zu danken, welches Sie uns über die entoptiſchen Farben haben aufſchließen wollen; der Gang und die Abrundung dieſer Tractation, wie der Inhalt, haben meine höchſte Befriedigung und Anerkennung erwecken müſſen. Der ſo vielfachen Apparate, Machinationen und Verſuche über dieſen Gegenſtand unerachtet, oder vielmehr wohl gar um derſelben willen ſelbſt, — ja ſogar trotz Gewatterſchaft und Vaterſchaft, hatten wir von den erſten Malus'ſchen und den ferneren hieraus hervorgegangenen Erſcheinungen[1]) nichts verſtanden; bey mir wenigſtens aber geht das Verſtehen über alles, und das Intereſſe des trockenen Phänomens iſt für mich weiter nichts als eine erweckte Begierde, es zu verſtehen.

Um dieſe eben genannte Gewatterſchaft, — da E. E. ſich noch einer Erwähnung, die ich von Berthite zu ein paar Buchſtaben vormals an Sie gethan, haben erinnern wollen, — gleich von vorn herein abzuthun, ſo wiſſen E. E. ohnehin, wie wenig mehr in unſeren Zeiten die Gewatterſchaft bey einem Kinde auf ſich hat; alsdann aber nöthigt mich doch jene Erinnerung, mich auf die ausdrückliche Erklärung einzu-

1) Polariſation des Lichts durch Zurückwerfung.

griffe gediehene Selbstbewußtseyn desselben; die Vermittlung ist noch unvollendet. Es ist also in dieser Verbindung des Seyns und Denkens der Mangel vorhanden, daß das geistige Wesen noch mit einer unversöhnten Entzweiung in ein Diesseits und Jenseits behaftet ist. Der Inhalt ist der wahre, aber alle seine Momente haben, in dem Elemente des Vorstellens gesetzt, den Charakter, nicht begriffen zu seyn, sondern als vollkommen selbstständige Seiten zu erscheinen, die sich äußerlich auf einander beziehen. Daß der wahre Inhalt auch seine wahre Form für das Bewußtseyn erhalte, dazu ist die höhere Bildung des letztern nothwendig, seine Anschauung der absoluten Substanz in den Begriff zu erheben und für es selbst sein Bewußtseyn mit seinem Selbstbewußtseyn auszugleichen, wie dieß für uns oder an sich geschehen ist.

Dieser Inhalt ist in der Weise, wie er in seinem Bewußtseyn ist, zu betrachten. — Der absolute Geist ist Inhalt, so ist er in der Gestalt seiner Wahrheit. Aber seine Wahrheit ist nicht nur die Substanz der Gemeinde, oder das Ansich derselben zu seyn, noch auch nur aus dieser Innerlichkeit in die Gegenständlichkeit des Vorstellens heraufzutreten, sondern wirkliches Selbst zu werden, sich in sich zu reflektiren und Subjekt zu seyn. Dieß ist also die Bewegung, welche er in seiner Gemeinde vollbringt, oder dieß ist das Leben desselben. Was dieser sich offenbarende Geist an und für sich ist, wird daher nicht dadurch herausgebracht, daß sein reiches Leben in der Gemeinde gleichsam aufgedreht und auf seinen ersten Faden zurückgeführt wird, etwa auf die Vorstellungen der ersten unvollkommenen Gemeinde, oder gar auf das, was der wirkliche Mensch gesprochen hat. Dieser Zurückführung liegt der Instinkt zu Grunde, auf den Begriff zu gehen; aber sie verwechselt den Ursprung als das unmittelbare Daseyn der ersten Erscheinung mit der Einfachheit des Begriffes. Durch diese Verarmung des Lebens des Geistes, durch das Wegräumen der Vorstellung der

lassen, daß es bey jener meiner Erwähnung einer Beyhilfe, nicht auf eine Ehre, oder gar ein stilles Verdienst meinerseits abgesehen*) seyn, sondern diese Erwähnung lediglich gleichsam eine Parabel vorstellen sollte, als bey welcher bekanntlich die gebrauchte Begebenheit nicht einen geschichtlichen Werth für sich haben, sondern ganz allein eine allgemeine Vorkommenheit, — das fabula docet, — bedeuten soll: und zwar so, daß jener einzelne gebrauchte Fall völlig geringfügig seyn, und vollends, wenn die allgemeine Lehre auf einen andern Fall gedeutet wird, es geschehen kann, daß er gegen diesen in ganz und gar keine Vergleichung des Gehalts kommt und an ihn selbst nicht mehr gedacht werden darf. So wie nun von Licht und Farbe die Rede wird, so liegt es nah, den geringfügigen Umstand etwa eines Beytrags zu einem Buchstaben oder Comma doch darum aufzunehmen, weil er von weitem parabolisch an die häufige Vorkommenheit erinnert, daß solche, die was sie haben und wissen, (wobei es sich nicht um einen oder den andern Buchstaben, sondern um Alles handelt), ganz allein von E. E. profitirt haben, und nun thun, als ob sie aus eigenen Schachten es gehohlt — und wenn sie etwa auf ein weiteres Detail stoßen, hier sogleich, wie wenig sie das Empfangene auch nur sich zu eigen gemacht, dadurch beweisen, daß sie solches etwaige Weitere nicht zum Verständniß aus jenen Grundlagen zu bringen vermögen, und es E. E. lediglich anheim stellen müssen, den Klumpen zur Gestalt heraus zu locken und durch solche wahrhafte Gevatterschaft ihm erst einen geistigen Othem in die Nase zu blasen. Dieser geistige Othem — und von ihm ist es, daß ich eigentlich sprechen wollte, und der eigentlich allein des Besprechens werth ist, — ist es, der mich in der Darstellung E. E. von den Phänomenen der entoptischen Farben höchlich hat erfreuen müssen. Das Einfache und Abstracte, was Sie sehr treffend das Urphänomen nennen, stellen Sie an die Spitze, zeigen dann die

a) 'angesehen' Hf.

concreten Erscheinungen auf, als entstehend durch das Hinzukommen weiterer Einwirkungsweisen und Umstände, und regieren den ganzen Verlauf so, daß die Reihenfolge von den einfachen Bedingungen zu den zusammengesetztern fortschreitet, und so rangirt, das Verwickelte nun, durch diese Decomposition, in seiner Klarheit erscheint. Das Urphänomen auszuspüren, es von den andern, ihm selbst zufälligen Umgebungen zu befreyen, — es abstract, wie wir diß heißen, aufzufassen, diß halte ich für eine Sache des großen geistigen Natursinns, so wie jenen Gang überhaupt für das wahrhaft Wissenschaftliche der Erkenntniß in diesem Felde. Newton und die ganze Physikerschaft ihm nach, sehe ich dagegen irgend eine zusammengesetzte Erscheinung ergreifen und sich in ihr festrennen, und so den Gaul beym Schwanze aufzäumen, um mich des Ausdrucks zu bedienen; es ist ihnen hiebey geschehen, daß sie die dem Urstande der Sache gleichgültigen Umstände — selbst wenn diese nichts anders wären, als daß ihnen beim Aufzäumen des Schwanzes ein Unglück passirt wäre, — für die Bedingungen derselben ausgeben, und Alles, was vor- und rückwärts liegt, hineinschustern, zwängen und lügen. An einem Ur lassen sie es dabei nicht fehlen; sie bringen ein metaphysisches Abstractum herbey, — als erschaffene Geister erschaffen sie den Erscheinungen ein erschaffenes, ihrer selbst würdiges Inneres hinein, und sind in diesem Centro über die Weisheit und Herrlichkeit eben so erfreut, eben so ernsthafte Arbeiter wie die Freymaurer im Tempel Salomonis.

Bei den Urphänomenen fällt mir die Erzählung ein, die E. E. der Farbenlehre hinzufügen, — von der Begegniß nemlich, wie Sie mit Büttners schon die Treppe hinabeilenden Prismen noch die weiße Wand angesehen und Nichts gesehen haben, als die weiße Wand[1]; diese Erzählung hat mir den Eingang in die Farbenlehre sehr erleichtert und so oft ich mit der ganzen Materie zu thun bekommen, sehe ich

1) Zur Farbenlehre.

das Urphänomen vor mir, E. E. mit Büttners Prismen die weiße Wand betrachten, und nichts sehen als weiß. Darf ich E. E. aber nun auch noch von dem besondern Interesse sprechen, welches ein so herausgehobenes Urphänomen für uns Philosophen hat, daß wir nemlich ein solches Präparat — mit E. E. Erlaubniß, — geradezu in den philosophischen Nutzen verwenden können! — Haben wir nemlich endlich unser zunächst austernhaftes, graues oder ganz schwarzes — wie Sie wollen — Absolutes, doch gegen Luft und Licht hingearbeitet, daß es desselben begehrlich geworden, so brauchen wir Fensterstellen, um es vollends an das Licht des Tages herauszuführen: unsere Schemen würden zu Dunst verschweben, wenn wir sie so geradezu in die bunte verworrene Gesellschaft der wiederhältigen Welt versetzen wollten. Hier kommen uns nun E. E. Urphänomene vortrefflich zu Statten; in diesem Zwielichte, geistig und begreiflich durch seine Einfachheit, sichtlich oder greiflich durch seine Sinnlichkeit, begrüßen sich die beyden Welten — unser Abstrufes und das erscheinende Daseyn einander. So präpariren uns E. E. auch die Gesteine und selbst etwas vom Metallischen zum Granit hin, den wir an seiner Dreyeinigkeit leicht packen und zu uns hereinhohlen können, — wohl leichter, als sich seine viele, etwas aus der Art geschlagene, Kinder in seinen Schoos zurückbringen lassen mögen. Längst haben wir es dankbar zu erkennen gehabt, daß Sie das Pflanzenwesen seiner und unserer Einfachheit vindicirt haben. Knochen, Wolken, kurz Alles führen Sie uns näher herbey. — Wenn ich nun wohl auch finde, daß E. E. das Gebiet eines Unerforschlichen und Unbegreiflichen ungefähr eben dahin verlegen, wo wir hausen — (mit Nase, der übrigens dergleichen hohe Materien doch nicht bloß, wie ich aus S. 221 sehe, daß er gethan, in Anhängen zur Basalt-Genese hätte sollen abthun wollen) — eben dahin, von wo heraus wir Ihre Ansichten und Urphänomene rechtfertigen, begreifen, — ja wie man es heißt, beweisen, deduciren, construiren u. s. f. — wollen, so weiß ich zugleich, daß E. E., wenn Sie uns

eben keinen Dank dafür wissen können, ja Ihre Ansichten selbst das Stichelwort: Naturphilosophisch, dadurch ankriegen könnten, uns doch toleranterweise mit dem Ihrigen so nach unserer unschuldigen Art gebahren lassen, — es ist doch immer noch nicht das Schlimmste, was Ihnen widerfahren ist, und ich kann mich darauf verlassen, daß E. E. die Art der Menschennatur, daß wo einer etwas tüchtiges gemacht, die andern herbeirennen und dabey auch etwas von dem ihrigen wollen gethan haben, erkennen. — Ohnehin aber haben wir Philosophen bereits einen mit E. E. gemeinschaftlichen Feind — nemlich an der Metaphysik. — Schon Newton hat die große Warnungstafel angeschlagen: Physik! hüte dich vor Metaphysik! Das Unglück aber ist, daß, indem er diß Evangelium seinen Freunden vermacht und diese es treulich verkünden, er und sie damit nichts anderes geleistet haben, als nur die unzählbaren Wiederholungen des Zustandes jenes Engländers zu geben, der nicht wußte, daß er sein ganzes Leben hindurch Prosa gesprochen. Dieser kam am Ende doch zur Einsicht, jene aber sind dermalen noch nicht so weit, zu wissen, daß sie verdammt schlechte Metaphysik sprechen. Ich lasse es aber, von der Noth, den Physikern diese ihre Metaphysik zu ruiniren, noch etwas zu sagen. Ich muß auf eine der Belehrungen E. E. zurückkommen, indem ich mich nicht enthalten kann, Ihnen noch meine herzliche Freude und Anerkennung über die Ansicht [zu bezeigen], die Sie über die Natur der doppelt refrangirenden Körper gegeben haben; dieses Gegenbild von derselben Sache, einmal als durch äusserliche mechanische Mittel dargestellt, — das anderemal eine innere Damastweberey der Natur — ist, meiner Meynung nach, gewiß einer der schönsten Griffe, die gethan werden konnten.

Diese Damastweberey, vor der Hand von Hellung und Dunklung, muß noch weiter führen; das Lebendige im Schönen ist zugleich die Fruchtbarkeit, die es besitzt. Weil es aber bei allen Dingen etwas zu bedauern giebt, so hätte ich allerdings diß zu beklagen, daß ich die belehrende Reihe der Phä-

nomene nicht mit leiblichen Augen, am liebſten freylich unter der Leitung E. E., habe durchlaufen können. Doch dürfte ich mir vielleicht in Jahr und Tagen noch dieſe Vergünſtigung verſprechen, und dieſe Hoffnung ſelbſt vertilgt jenes Bedauern, und um die Geduld E. E. nicht noch durch längeres Plaudern in Anſpruch zu nehmen, erlaube ich mir nur noch, meinen vergnüglichen Dank für Derſelben gütiges Andenken und für die erlangten reichhaltigen Belehrungen zu wiederhohlen.

Hegel.

[Gedr. in Verm. Schr. 2, 501—508, revid. nach Abſchrift.]

177.

Hegel an Hinrichs.

Berlin d. 7. April 1821.

Ich habe, hochgeſchätzter Freund, mit wahrem Vergnügen das überſchickte Manuſcript durchlaufen, — es ganz wörtlich durchzuſtudiren, dazu habe ich nicht kommen können, — und will die Rückſendung nicht länger aufhalten, um die weitere Behandlung und Beſtimmung dadurch nicht zu verzögern.

Ihren Wunſch, dieſe Ihre Schrift mit einem Vorworte von mir an das Publicum begleitet zu ſehen, werde ich herzlich gern erfüllen; damit hat es jedoch, während des Verlaufs des Abdrucks Ihres Manuſcripts, noch Zeit. Ich leſe dieſen Sommer Religionsphiloſophie, bin alſo damit veranlaßt, meine Gedanken ohnehin nach dieſer Seite zu wenden.

Sie fodern mich auf, in meinem Vorwort meine Gedanken über die Tendenz Ihrer Schrift zu ſagen; erlauben Sie mir aber, hier ſchon ein Urtheil gegen Sie und vornehmlich meine Wünſche über dasjenige zu äußern, was ich für vortheilhaft hielte, daß Sie für dieſe gewichtige Abhandlung, in Rückſicht auf ihre Richtung gegen das Publicum, und auf

die Einrichtung derselben noch vornähmen. Diese Wünsche beziehen sich, wie gesagt, nicht auf den Inhalt und die Sache und deren Darstellung selbst; mein Urtheil ist, daß Sie sich der Sache mächtig gezeigt, und ich habe mit wahrer Satisfaction Ihr tiefes, speculatives Eindringen erkannt; Sie geben mit dieser Schrift einen genügenden Beweis für Ihre Fertigkeit und Präsenz, in den höchsten Regionen der Speculation mit Bestimmtheit und Freiheit sich zu bewegen, in einem consequenten Gange die Sache aus dem denkenden Begriffe zu produciren und fortzuführen. — Einzelne Belege von dieser meiner Befriedigung will ich nicht anführen, — ich habe auch, wie gesagt, nicht alles Einzelne durchgemacht — aber z. B. Ihre Darstellung vom Beweisen des Daseyns Gottes, von dem, was Manifestation ist, von Gewißheit und Wahrheit — u. s. f. die Darstellung der Schelling'schen Philosophie so wie der vorhergehenden u. s. f. — die dialectische Nothwendigkeit des Fortschreitens — u. s. f. haben mich recht interessirt.

Meine Wünsche betreffen äußere Zuthaten, um den Leser, — d. h. nicht bloß den schon mit der Speculation vertrauten, — desto eher einzuführen. Ihr Gang ist eine Vertiefung in den Inhalt, der gediegen fortwaltet, ohne dem Leser Ruhepuncte der Reflexion zu geben; solche, so zu sagen historische (nicht von äusserer Historie, sondern von der Vorhererzählung dessen, was Sie itzt im Gedankengange vornehmen werden, genommen) würden zur nöthigen, sogenannten Verständlichkeit ungemein beitragen; und es ist bei der Herausgabe Ihrer Schrift sowohl darum, Leser zu haben, — als auch vornehmlich darum zu thun, daß Ihr donum docendi daraus ersehen werden könne. — Ich will versuchen, einige nähere Umstände darüber anzugeben. 1) Schon diß würde zur Erleichterung beitragen, wenn Sie mehr Ein- und Abschnitte in den Absätzen machten: die fünf ersten Seiten sind ohne Einschnitt, die sechs folgenden eben so u. s. f. Von 223—238 ist Ein Absatz, so von 241—251 u. s. f. Diese a linea weiter durch 1), 2), 3), u. s. f. unterschieden, trüge sehr wesentlich zur

Uebersicht bei: — 2) das Nähere aber müßten jene historischen Einschnitte der Reflexion thun, z. B. daß diß und diß, diese Stufe, Form u. s. f. diese Bestimmung habe, aber die nähere Betrachtung zeige den Uebergang, Auflösung dieses Standpuncts u. s. f., diß erläutere sich durch Folgendes: — oder, diß sey nun zu beweisen oder bewiesen worden u. s. f. — besonders wäre zu unterscheiden und herauszuheben, was nach verständiger Consequenz gefolgert ist, und wo nun die dialectische Betrachtung anfange: — überhaupt eine subjective Hinweisung für den Leser, daß itzt diß vorzutragen, zu erläutern, zu beweisen sey, — es komme hier darauf an u. dgl. Die für sich runde Sache wird auf diese Weise gegen den Leser hingekehrt, sonst sagt er, er wisse nicht, wo er es anfassen, was er damit anfangen solle. — Wie über das Einzelne, so ist auch für das Ganze eine solche Uebersicht und — Uebersicht gebende Eintheilung — wenn gleich, wie gesagt, nur historisch, vortheilhaft und nöthig. — Gleich am Anfang der ersten Abtheilung wünsche ich auch eine solche vorausgehende Hinweisung und Orientirung, daß zuerst die Natur des Gefühls u. dgl. zu betrachten sey. Ein solches Einleiten für das Ganze und für die einzelnen Theile, ja für Absätze und Sätze wird Ihrer Abhandlung gewiß eine ganz andere Aufnahme verschaffen, als ohne dasselbe. An dem Inhalte würde nichts zu ändern kommen, aber durch jene einleitende Zuthaten würde sie um ein Viertel oder Drittel auszuweiten seyn; sie ist so zu replet von bloßem Stoffe und Inhalt, und diese zweite Seite noch erforderlich, den Leser auf den Gang und die Resultate aufmerksam zu machen. 3) Noch einen Unterschied berühre ich, auf welchen aufmerksam zu machen, oder vielmehr das Bewußtseyn darüber selbst anzugeben wäre — was nemlich als Voraussetzung angenommen oder wo aus Voraussetzung gesprochen wird. So z. B. gleich von Anfang, was Sie über das Gefühl sagen, soll nicht als ein Deducirtes gelten, — sondern Sie setzen die Vorstellung (— oder Deduction) des Gefühls voraus, und geben hier nur das an,

was dasselbe enthalte; diß würde ich ausdrücklich unterscheiden; (— ebendaselbst wünschte ich die nähere Bestimmung angegeben, in wiefern und nach welcher Seite das Gefühl zugleich das Unbestimmte ist — d. h. welche Weise der Bestimmung ihm fehlt) — die Erläuterung durch Beispiele würde hier, wo Sie voraussetzend sprechen, — an ihrer Stelle seyn.

Ich würde über diß Alles nicht so weitläufig geworden seyn, oder auch gar nichts über diese Seite gesagt haben, wenn Sie nur für mich und einige wenige Freunde der einfachen Speculation schrieben — (und auch für diese und für mich wünschte ich von jenen Zuthaten etwas; es würde mich große Anstrengung kosten, mich ganz durch das Einzelne hindurch zu lesen), aber Sie schreiben ferner für ein lesendes und studirendes Publicum, — aber noch mehr auch für ein nur lesendes Publicum, das durchaus jene Einleitungen und Reflexionen nöthig hat und sie fodert, und — mit Recht — vornehmlich darin das Lehren als solches sieht. — Der zehnte Theil des Stoffs, den Ihre Abhandlung enthält — oder der zwanzigste, dreißigste u. s. f. — mit jener Verdeutlichung vorgetragen, würde hinreichen, um mehr Eindruck zu machen, und wohl um mehr zu belehren, als jene Gediegenheit in ihrer abgeschnittenen Gestalt Sie bey dem Publicum einführen möchte, auf welches wir hierbei vornehmlich unsre Wünsche richten können. Sie verkennen meine Absicht nicht, in der ich allen diesen scheinbaren Tadel vorbringe, und werden denselben auch so beurtheilen, daß er vielmehr an sich als ein Lobspruch zu deuten ist. — Nun noch kurz von dem Uebrigen: — daß Sie die Logik, wie sie dermalen noch gestaltet ist, polemisch vornehmen wollen, wird ein sehr zweckmäßiges Werk und Verdienst seyn; — es hilft am Ende nicht, wenigstens nicht allein, wenn man die Sache selbst darstellt; man muß die Sache in des Feindes Land spielen; diß nöthigt ihn eher, sich umzuschauen und das vornehme Ignoriren

aufzugeben, — und ſich aus Beſchämung zur Vertheidigung einzulaſſen.

Daß Sie mir die Redaction der ſich nennenden neuen Berliner Monatsſchrift[1]) zumuthen, macht mich um ſo mehr vermuthen, daß viele andere, die mich weniger kennen, als Sie, mich deſſelben zeihen werden; es iſt freylich viel von mir darin die Rede, aber um ſo weniger ſollte man den Verdacht hegen, daß ich daran Antheil habe; — auch von meinen Gedanken — und gelegentlichen Einfällen etwa lauft auch manches unter — aber wenigſtens habe ich dergleichen nicht zu ſolchem Gebrauch, wie daſelbſt davon gemacht iſt, geäuſſert; der Gedanke iſt übrigens gut an ſich ſelbſt; es muß immer auf verſchiedene Weiſe die Sache an das Publicum gebracht werden. —

Aufſätze von Heidelbergern, ſollte ich nicht glauben, daß eine beſondere Ausſchließung erfahren würden; ſchicken Sie dergleichen auf jeden Fall; hauptſächlich thut es der Zeitſchrift Noth, daß ſie einen mannichfaltigeren Ton, bey aller Einheit der Tendenz, erhielte. — Ich habe dem Hauptunternehmer von Ihrer Abſicht geſprochen — es iſt D. Förſter — ſchicken Sie an ihn, was Sie ins Publicum auf dieſe Weiſe zu bringen wünſchen.

Fahren Sie in Ihrer ſchreibenden und vorleſenden Thätigkeit fort; ſeyen Sie meiner herzlichen Theilnahme immer verſichert.

Ihr

Hegel.

[Nach Abdruck in Verm. Schr. 2, 508–512.]

1) Neue B. Monatsſchrift für Philoſophie, Litteratur und Kunſt. Jahrg. 1821.

178.

Hegel an Daub.

Berlin, 9. April[a]) 1821

Es war erſt gegen Ende des März, daß Herr D. Hort[1]) hieher gekommen (eine Krankheit hat ihn den ganzen Winter in München aufgehalten), und mir Ihren freundſchaftlichen Brief vom September v. J. gebracht hat. Diß iſt die nächſte Urſache einer ſo ſpäten Erwiederung deſſelben. Ob aber gleich dieſe meine Zeilen durch jene Ihre Zuſchrift zunächſt veranlaßt ſind, ſo ſehen Sie dieſelben zugleich als aus dem eigenen Bedürfniß hervorgegangen an, mir durch ſchriftliche Unterhaltung gleichſam ein näheres Gefühl Ihrer Gegenwärtigkeit zu geben. Indem mir eine ſolche Unterhaltung zu einer Art von Reiſe und Beſuch wird, für deren ruhigen Genuß ich mit den andern Geſchäften abgeſchloſſen haben will, ſo geht es mir damit, wie es mit lange vorgehabten Reiſen zu gehen pflegt; man kömmt am ſpäteſten oft zu dem, was man am liebſten und am öfteſten thun möchte. Ich kann Ihnen nicht genug ausdrücken, wie werth und unumwölkt mir das Andenken an Sie iſt, und wie theuer und ſtärkend mir die Freundſchaft und Liebe iſt, die Sie mir vormals geſchenkt und die Sie mir ſo treu erhalten. Bei meinem Entſchluſſe, Heidelberg zu verlaſſen, habe ich ſehr wohl gewußt, was ich durch meine Entfernung von Ihnen verlieren würde und fühle diß noch immer: Ihr herzliches Andenken an mich vermindert die Aufopferung, die ich gemacht. Daß Sie an meinen philoſophiſchen Arbeiten Intereſſe finden, muß mir zur beſonderen Befriedigung gereichen, und ich muß es als ein ſeltenes Ge

---

a) '9. März' Hs. iſt offenbar Schreibfehler, wie aus dem Anfang des Briefs und dem Datum in Nr. 173 'praes. 18 21' hervorgeht.

1) P. Hjort (ſ. Nr. 173) gedenkt ſeines Aufenthalts in Berlin 1821 in einem Briefe an H. aus Sorö 1. Sept. 1823, mit welchem er ſeine Schrift über Scotus Erigena überſandte.

Gemeinde und ihres Thuns gegen ihre Vorſtellung, entſteht daher ſtatt des Begriffes vielmehr die bloſe Aeuſerlichkeit und Einzelnheit, die geſchichtliche Weiſe der unmittelbaren Erſcheinung und die geiſtloſe Erinnerung einer einzelnen gemeinten Geſtalt und ihrer Vergangenheit.

Der Geiſt iſt Inhalt ſeines Bewuſtſeyns zuerſt in der Form der reinen Subſtanz oder iſt Inhalt ſeines reinen Bewuſtſeyns. Dieſ Element des Denkens iſt die Bewegung, zum Daſeyn oder der Einzelnheit herunter zu ſteigen. Die Mitte zwiſchen ihnen iſt ihre ſynthetiſche Verbindung, das Bewuſtſeyn des Anderswerdens oder das Vorſtellen als ſolches. Das dritte iſt die Rückkehr aus der Vorſtellung und dem Andersſeyn oder das Element des Selbſtbewuſtſeyns ſelbſt. — Dieſe drei Momente machen den Geiſt aus; ſein Auseinandertreten in der Vorſtellung beſteht darin, auf eine beſtimmte Weiſe zu ſeyn; dieſe Beſtimmtheit aber iſt nichts anderes als eines ſeiner Momente. Seine ausführliche Bewegung iſt alſo dieſe, in jedem ſeiner Momente als in einem Elemente ſeine Natur auszubreiten; indem jeder dieſer Kreiſe ſich in ſich vollendet, iſt dieſe ſeine Reflexion in ſich zugleich der Uebergang in den Andern. Die Vorſtellung macht die Mitte zwiſchen dem reinen Denken und dem Selbſtbewuſtſeyn als ſolchem aus und iſt nur eine der Beſtimmtheiten; zugleich aber, wie ſich gezeigt, iſt ihr Charakter, die ſynthetiſche Verbindung zu ſeyn, über alle dieſe Elemente ausgebreitet und ihre gemeinſchaftliche Beſtimmtheit.

Der Inhalt ſelbſt, der zu betrachten iſt, iſt zum Theil ſchon als die Vorſtellung des unglücklichen und glaubenden Bewuſtſeyns vorgekommen; — in jenem aber in der Beſtimmung des aus dem Bewuſtſeyn hervorgebrachten und erſehnten Inhalts, worin der Geiſt ſich nicht erſättigen noch Ruhe finden kann, weil er noch nicht an ſich oder als ſeine Subſtanz ſein Inhalt iſt; — in dieſem dagegen iſt er

schenk betrachten, da Sie selbst am besten wissen, wie das Speculative von unsern Schrift-, Sylben- und Redensarten-Gelehrten angesehen wird.

Meine Rechtsphilosophie soll längst in Ihren Händen seyn; ich wünsche, daß die Hauptsachen wenigstens Ihre Zustimmung erhalten; ich habe nicht auf alle Seiten, deren sich so viele an dem Gegenstande finden, das particuläre Studium ausdehnen können: dergleichen mußte ich mir auf die Zukunft verspahren und vornemlich nur darauf sehen, mit dem Ganzen durchzukommen; so habe ich mir das Studium Ihres Judas Ischarioth[1]) auf fernere Durcharbeitung des moralischen Standpunkts vorbehalten. Lassen Sie die Hoffnung, Ihre Dogmatik und Moral erscheinen zu sehen, nicht lange unerfüllt; auf erstere bin ich um so begieriger, als ich mich diesen Sommer an die Religionsphilosophie gemacht habe. Schleiermacher läßt, so viel ich höre, gegenwärtig gleichfalls an einer Dogmatik drucken; die Xenie fällt mir dabey ein: „Lange kann man mit Rechenpfennigen zahlen, doch endlich muß man den Beutel doch ziehn[2])!" — Ob dieser Beutel aber auch weiter nichts als Rechenpfennige ausschütten wird, müssen wir sehen; seine Abhandlung über die Prädestination (in seinem Theol. Journal) ist mir doch höchst kahl vorgekommen.

So eben höre ich, daß mein Naturrecht in den Heidelberger Jahrbüchern itzigen schmutzigen Gewandes[3]), das ich allein davon gesehen, angezeigt sey; ich hörte nur diß — und

---

1) Judas Ischarioth oder das Böse im Verhältniß zum Guten. Abth. 1 u. 2. 1818 u. 1819.

2) Schiller, Xenien Nr. 72. Der Geist und der Buchstabe.
Lange kann man mit Marken, mit Rechenpfennigen zahlen,
Endlich, es hilft nicht, ihr Herrn, muß man den Beutel doch ziehn.

3) Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. 1820 (neu herausg. von Ed. Gans, in H.s Werken Bd. 8), sehr abfällig recensirt in Heid. Jahrb. 1821 Nr. 25 u. 26, welche in diesem Jahrgang auf schlechterem, grauem Papier erschienen.

begehre, wenn Sie oder Hinrichs mir nicht eine Auffoderung machen, [nicht] mehr davon zu wissen, — daß das Abgedruckte sich mit der Vorrede beschäftige, daraus schließe ich auf meinen alten Landsmann Paulus! Mit meinem Vorwort und dahin einschlagenden Aeusserungen habe ich allerdings, wie Sie gesehen haben werden, dieser kahlen und anmaßenden Sekte, — dem Kalbe, wie man in Schwaben zu reden pflegt, ins Auge schlagen wollen: sie war gewohnt, unbedingt das Wort zu haben, und ist zum Theil sehr verwundert gewesen, daß man von wissenschaftlicher Seite nichts auf sie halte und gar den Muth haben könne, öffentlich gegen sie zu sprechen: hier[a]), wo diese Parthie insbesondere das Wort zu führen gewohnt ist und war, und sich für eine puissance hielt, — habe ich freylich saure, wenigstens stumme Gesichter gegen mich zu sehen gehabt. Auf vormals sogenannte Schmalzgesellschaft[1]) konnten sie nicht schieben, was ich gesagt, und waren daher um so mehr in Verlegenheit, in welche Kategorien sie die Sache bringen sollten.

Leben Sie nun recht herzlich wohl, lieber, verehrter Mann, erhalten Sie mir fortwährend Ihre wohlwollende Freundschaft.

[Gedr. in Verm. Schriften 2, 491: revid. nach Abschrift.]

---

a) 'daß ich hier' Hf.

1) Th. A. H. Schmalz, Ordinarius der Juristenfacultät (seit 1810, dem Stiftungsjahr der Universität, † 1831 Mai), hatte sich durch seine Schrift: 'Berichtigung einer Stelle in der Venturinischen Chronik für das Jahr 1808', Berlin 1815, worin er den Tugendbund und den Zeitgeist wegen revolutionärer Gesinnung verdächtigte, einen üblen Namen bei den deutschen Vaterlandsfreunden gemacht.

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL. G.W.F.
3-598-51128-0
FN. 01491/039

179.

Goethe an Hegel.

Weimar den 13. April 1821

Ew. Wohlgeboren fühle ich mich genöthigt auszudrücken, wie sehr mich Ihre Zuschrift erfreut hat.

Daß Sie mein Wollen und Leisten, wie es auch sey, so innig durchdringen und ihm einen vollkommenen motivirten Beyfall geben, ist mir zu großer Ermunterung und Förderniß. Gerade zur rechten Stunde langten Ihre Blätter an, da ich, durch die neuste Bearbeitung der entoptischen Farben aufgeregt, meine ältern chromatischen Akten wieder mustere und mich nicht erwehren kann, gar manches durch sorgfältige Redaction einer öffentlichen Erscheinung näher zu führen.

Ihre werthen Aeußerungen sollen mir immer vor Augen liegen und meinen Glauben stärken, wenn mich die unerfreuliche Behandlung derselben Materie, deren sich die Zeitgenossen schuldig machen, manchmal, wo nicht zum Wanken doch zum Weichen verleiten möchte. Nehmen Sie also meinen wiederholten Dank und erlauben eine von Zeit zu Zeit erneute Sendung. Da Sie so freundlich mit den Urphänomenen gebaren, ja mir selbst eine Verwandtschaft mit diesen dämonischen Wesen zuerkennen, so nehme ich mir die Freyheit, zunächst ein Paar dergleichen dem Philosophen vor die Thür zu bringen[1]), überzeugt, daß er sie so gut wie ihre Geschwister behandlen wird.

Treulichst

Goethe.

[Gedr. in Verm. Schr. 2, 502 Anm., revid. nach Orig.: nur die Unterschrift ist von Goethes Hand.]

1) Es erfolgte die Sendung eines zierlichen, gelb gefärbten Trinkglases, worin ein Stück schwarzen Seidenzeugs steckt, welches das Gelb des Glases als Blau durchscheinen läßt, mit Zuschrift von Goethes Hand: Dem Absoluten empfielt sich schönstens zu freundlicher Aufnahme das Urphaenomen. Weimar Sommers Anfang 1821.

180.

Niethammer an Hegel.

Baireuth, den 16ten April 1821.

Hier, wo ich Berlin so nahe bin, daß es in Baiern fast nicht näher möglich ist, könnte mich schon diese Nachbarschaft anmahnen, Sie, mein theurer Freund, auch einmal wieder an mich, und an uns, zu erinnern. Inzwischen würde es dieser zufällige Umstand nicht thun, ein so veraltetes und fast verhärtetes Stillschweigen zu brechen, wenn ich nicht zu gleicher Zeit hier ganz besonders mit Ihnen beschäftigt wäre. Was ich auf einer Commissions-Reise in Baiern heutiges Tages noch mit Ihnen zu thun haben könne, werden Sie freilich kaum errathen, ich will es also nur gleich sagen, daß mein Reisegefährte — Ihr Naturrecht ist. Bleibt mir gleich nur hie und da eine vereinzelte Stunde zur Unterhaltung mit diesem Reisegefährten übrig, so ist dies doch noch immer mehr, als mir zu Hause dazu vergönnt gewesen wäre. Die Hauptsache aber ist, daß mir diese Unterhaltung lieber ist als alle andere, die ich auf dieser Reise finde. Ich erbaue mich zuvörderst an dem Scharfen und Durchgreifenden, und erfreue mich an den Paragraphen, die so sind, wie Jacobi von Ihnen wünschte[1]). Freilich nicht alle würde Er seinem Wunsche so entsprechend gefunden haben, aber vieles selbst in der strengeren Form würde ihm doch auch gefallen haben. Ich hätte für mich wol manches zu fragen, wenn es in solcher Nachbarschaft so leicht wäre zu fragen und zu antworten; aber bei allem Bedenken, das ich finden mag, sage ich mir doch, daß es Zeit war, dem Stumpf- und Flachsinn, nicht bloß unsrer politischen Kannegießer, sondern unsrer Staatswissenschafter selbst, so zu kommen, und wenn Sie sich bei diesen keinen Dank verdienen, so sind Sie dessen bei andern nur um so gewisser. — Daß Julius Ihnen noch nicht selbst für dieses Geschenk ge-

1) Fr. H. Jacobi war am 10. März 1819 in München gestorben.

dankt hat, halten Sie ihm zu gut. Es war wirklich, das kann ich bezeugen, sein ernstlicher Vorsaz, durch den Dänen Hjort — der einstweilen bei Ihnen gewesen seyn muß und von uns gegrüßt und erzählt haben wird, — Ihnen zu schreiben; allein, da er mit aller Gewalt der Kammer der Finanzen sich einverleiben soll, so hat er so viel zu thun, sich zu assimiliren, daß er wirklich Entschuldigung verdient. Er ist in diesen Tagen, während meiner Abwesenheit von München, endlich zu dem großen Glück gelangt, Rathsacceßist bei der Regierungskammer der Finanzen in München zu werden, und auf einen Gehalt — warten zu dürfen . . . . Mit meiner äußeren Lage habe ich Ursache besser zufrieden zu seyn, als ich noch vor 2 Jahren dachte. Zu danken habe ich dies einzig der Verfassung[1]; allerdings nur indirect — das kann mir aber völlig einerlei seyn. In diesem Augenblick bin ich ausgesendet in das ganze Königreich, um die Antworten vorzubereiten, die der König den Ständen bei ihrer nächsten Zusammenkunft (im December) zu geben versprochen hat. Dadurch ist aufs Neue ein Übergewicht in meine Hand gelegt, das ich in mancher Beziehung für die gute Sache geltend zu machen hoffe, und gerade darin habe ich die stärkste Lection über meine Ungeduld, durch die ich mich beinah hätte über die Gränzen hinausführen lassen. Wie müßte ich es jezt bereuen und büßen? — Wir hoffen jezt auf die Verlegung der Universität Landshut nach München[2], und wir schließen daran allerhand andre angenehme Hoffnungen für die Zukunft an. — Lassen Sie uns nur nicht ganz und gar bei Ihnen in Vergessenheit gerathen . . . . Grüßen Sie von mir Frau und Kind aufs herzlichste, insbesondere meinen Pathen, von dem ich hoffe, daß sich der Immanuel an ihm recht sichtlich offenbaren soll. Mit alter treuer Freundschaft

Ihr Nh.

1) Verfassung des Königreichs Baiern vom 26. Mai 1818.

2) Die Verlegung erfolgte erst durch Decret König Ludwigs I. vom 3. October 1826.

181.

v. Berger an Hegel.

Kiel 5 Jul. 1821

[Vgl. über v. Berger Nr. 51.]

Ich sage Ihnen, verehrter Hegel, meinen herzlichen Dank für die Zeilen womit Sie mich erfreut haben, und für die mir so theuer gewordene Bekanntschaft Ihres Freundes, der, wie ich hoffen darf, auch mir Freund geworden ist, so wie ich es von Herzen ihm bin[1]). — Und nun in Fried und Freundschaft also zur Philosophie, die unser aller höchste und heiligste Muse ist, und die als solche auch der Freundschaft selbst die ewige und höchste Weihe giebt, wie denn auch die Freundschaft ganz in der Wahrheit ihr Wesen und ihres Lebens alleinige frische Quelle hat.

Wie gewaltig nun Ihre Philosophie auf die meine einwirkte und ihr die festere logische Haltung und strengere Begriffsbestimmung — wenigstens zum Bedürfniß machte, das können Sie wissen, und hoffe ich Ihnen in der Folge noch mehr zu beweisen. — Und ganz einverstanden war ich mit Ihnen nun schon lange darüber: daß man sich das Philosophiren nicht so leicht machen solle noch dürfe — daß der Grund aller Dinge nicht auf der Oberfläche zu suchen sey, — daß die höchste Wahrheit nur durch Anstrengung aller Kräfte und den gewaltigsten Kampf der Gedanken zu gewinnen — und daß ebendaher auch die Besserung der Welt (und so Gott will der Staaten) nicht durch erbauliche Reden allein und durch eine schwankende und vieldeutige Gefühlsphilosophie zu bewerkstelligen sey. Denn was die Verbesserung des Staats noch einmal betrifft — wie tief sind doch die Probleme, welche unsre Gegenwart bewegen, und wie unerläßlich daher die ruhigste Erörterung derselben durch den ewigen Gedanken, der als ein ewiger ebendaher nun auch nur das Ewige schaffen,

1) Von wem hier die Rede, ist dem Herausg. unbekannt.

und aus der jetzigen Weltgestaltung hervorrufen und entwickeln will.

Und so sey unsre Bemühung nicht blos auf heute und das vorübergehende morgen — sondern auf jenen wahren Morgen oder Frühling der Geister gerichtet, und wir wollen uns gerne trösten, wenn Die uns nicht verstehen, die, noch ganz in der Zeit befangen, die Befreiung aus ihren Strudeln noch erst zu erwarten haben, — wohl wissend und bedenkend, daß auch für diese einst jener Morgen der Ewigkeit dämmern werde. —

Übrigens kann freilich auch für uns dieses Licht zuerst nur kräftig hervorgehen aus dem früheren Nebel der Dinge, und nicht alles und jedes kann uns sogleich in derselben Klarheit und Bestimmtheit der Gestalt vor Augen stehn, welches ich mir selbst wenigstens sagen muß, weil ich doch sehe, wie wir, in den Principien wohl sehr einig, dennoch in mancher weiter abwärts liegenden Folgerung nicht immer auf die ganz gleiche Weise zusammentreffen. — Bleiben wir nur jener Pflicht der Strenge im innersten Geiste treu! So wird auch alles sich einst wieder zurecht ordnen, und die Wissenschaft ihren Sieg fortsetzen und vollenden!

Über meine hiesige Wirksamkeit und deren Hindernisse und Kümmernisse wird Ihr Freund Ihnen mehr sagen. Seine Theilnahme und die Ihrige haben mir aber neuen Muth eingeflößt, und so will ich mein Tagewerk getreulich fortführen: — und das übrige und mehr äussere — *Θεων ἐν γουναϲι κειται.*

Mit herzlicher Zuneigung

der Ihrige

J. E. Berger.

182.

Hegel an Creuzer.

[Berlin im Sommer 1821]

Wie kann ich Ihnen, mein geliebter verehrter Freund, denn genug danken für die so vielen werthen Geschenke, die ich Ihrer Freundschaft und, wie die übrige Welt, Ihrem unermüdeten Fleiße verdanke. Dieser setzt mich ebenso sehr in Erstaunen, als mich Ihre Güte erfreut. Zuerst von zuletzt erhaltenen — gestern erhalte ich die 6 ersten Bogen von Proclus Theologia[1]), heute 2 weitere durch Courier Gelegenheit — so sehr sehe ich haben Sie dem Buchhändler die schleunige Übersendung an mich dringend gemacht — und in der That hat mir diß Geschenk ganz besondere Freude gemacht .... Diese Abhandlung des Proclus ist mir von dem, was mir von den Neuplatonikern zu Gesicht gekommen, das liebste und wertheste — Platonische Dialektik und zugleich die in ihm itzt, höher als Platon, beginnende Systematisirung und Organisirung der Idee in ihr selbst ist der ungeheure Schritt in der Philosophie, der vornehmlich Proclus Verdienst ist, aus dem die Folgenden geschöpft. Sie haben mit dieser Ausgabe einem großen Bedürfniß abgeholfen, und ich lasse es in meinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie nicht fehlen, auf den Proclus und bestimmt auf diese Schrift aufmerksam zu machen, die mir als der wahre Wendepunkt des Übertritts der alten Zeit in die neue, der alten Philosophie in das Christenthum zu seyn scheint und den es itzt, wieder geltend zu machen, zu thun ist; — es scheint mir daher nichts so an der Zeit zu seyn, als diese neue Ausgabe des Proclus[2]).

1) Initia philosophiae et theologiae ex Platonicis fontibus ducta sive Proeli Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem commentaria. Ex codd. mss. nunc primum graece edidit Fr. Creuzer Fasc. 1—3. 1820—1822.

2) Vergl. Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 2. Aufl. 3, 61—79.

Aber was soll ich zu diesem noch größeren, ganz eigenthümlichen Werke sagen — der neuen Mythologie und Symbolik[1])? Mir erscheint, aufrichtig gesagt, diese Arbeit auch wieder einmal als ein Buch, [worin] diese für sich so weitreichende umfassende große Materie vollständig ausgeführt [ist], aber nicht mit dieser ausgebreiteten Gelehrsamkeit allein, sondern mit der Idee, mit Philosophie, mit Geist — ein Werk, das wir auch wieder vor den Ausländern sehen lassen dürfen. — Wie sehr ich mich, besonders für meine Ästhetik dadurch gefördert finde, kann ich Ihnen nicht genug sagen .... Aber was ich zu diesem peinlich geschnitzten Holzklotz sagen solle, den unser guter alter Voß Ihrem Carrarischen Marmorbilde gegenüber gestellt und ihn alle möglichen plumpe Grimassen und Bocksprünge machen läßt[2]) — weiß ich nicht .... Ihre Vossiana habe ich noch nicht zu Gesicht bekommen[3]) .... Es hat mich gefreut zu sehen, daß Sie sich Hinrichs annehmen — und gewiß, er verdient es; solche Stützen wie Sie und Daub werden ihn schon halten, aber Brod, Fortkommen, dafür gibt es kein schlechteres Mittel als Philosophie und speculative abstracte Philosophie. Es sind höchstens philosophische Vorlesebücher oder ganz populäre Schriften — Arten von Erbauungsbüchern, welche Verleger finden — Buchhändler Parthey[4]), der allein alles macht, habe ich noch nicht gesprochen. Es ist aber bey der Materie, die Hinrichs bearbeitet, ein neuer Umstand eingetreten, — der König hat vor einigen Wochen, als ein fremder Dr. Fenner — ein Tropf — den unsre Facultät abgewiesen hatte, Vorlesungen für Damen über

1) Bd. 2 der zweiten Ausgabe: s. Nr. 172, S. 28.

2) Voß' Recension in der Jenaischen Litt. Zeitung Mai 1821, Nr. 81—87.

3) Vossiana mit Anm. von Fr. Creuzer 1821. Voß ließ darauf seine Antisymbolik, 1824—26, 2 Theile, folgen. S. über den Voß-Creuzerischen Streit Herbst, J. H. Voß, 2 Bd. 2 Abth. S. 207 ff.

4) Dr. P., Eigenthümer der Nicolaischen Buchhandlung in Berlin und ausgezeichneter Philolog.

als das selbstlose Wesen der Welt oder als wesentlich gegenständlicher Inhalt des Vorstellens betrachtet worden, — eines Vorstellens, das der Wirklichkeit überhaupt entflieht und daher ohne die Gewißheit des Selbstbewußtseyns ist, die sich Theils als Eitelkeit des Wissens Theils als reine Einsicht von ihm trennt. — Das Bewußtseyn der Gemeinde hingegen hat ihn zu seiner Substanz, eben so als er ihre Gewißheit des eignen Geistes ist.

Der Geist zuerst als Substanz im Elemente des reinen Denkens vorgestellt, ist er hiermit unmittelbar das einfache sich selbstgleiche ewige Wesen, das aber nicht diese abstrakte Bedeutung des Wesens, sondern die Bedeutung des absoluten Geistes hat. Allein der Geist ist dieß, nicht Bedeutung, nicht das Innere, sondern das Wirkliche zu seyn. Das einfache ewige Wesen daher würde nur dem leeren Worte nach Geist seyn, wenn es bei der Vorstellung und dem Ausdrucke des einfachen ewigen Wesens bliebe. Das einfache Wesen aber, weil es die Abstraktion ist, ist in der That das Negative an sich selbst und zwar die Negativität des Denkens oder sie, wie sie im Wesen an sich ist; d. h. es ist der absolute Unterschied von sich oder sein reines Anderswerden. Als Wesen ist es nur an sich oder für uns; aber indem diese Reinheit eben die Abstraktion oder Negativität ist, ist es für sich selbst, oder das Selbst, der Begriff. — Es ist also gegenständlich; und indem die Vorstellung die so eben ausgesprochne Nothwendigkeit des Begriffs als ein Geschehen auffaßt und ausspricht, so wird gesagt werden, daß das ewige Wesen sich ein Anderes erzeugt. Aber in diesem Andersseyn ist es eben so unmittelbar in sich zurückgekehrt; denn der Unterschied ist der Unterschied an sich, d. h. er ist unmittelbar nur von sich selbst unterschieden, er ist also die in sich zurückgekehrte Einheit.

Es unterscheiden sich also die drei Momente, des Wesens,

Okens Naturphiloſophie halten wollte, — diß inhibirt und den Miniſter verantwortlich gemacht, daß dieſe Naturphiloſophie und andre ähnliche Philoſophie, die auf Atheismus führe, auf ſeinen Univerſitäten nicht gelehrt werde. Verhältniß der Religion zur Wiſſenſchaft[1]) iſt kein unverdächtiger Titel, beſſer etwa ſpeculative Begründung der Theologie. Ich ſagte zu unſerem Regierungs-Bevollmächtigten[2]) darüber: — es läßt ſich alle ſpeculative Philoſophie über die Religion auf den Atheismus führen; es kommt nur darauf an, wer ſie führt — die eigenthümliche Frömmigkeit unſerer Zeit und der üble Wille der Demagogen, bey denen bekanntlich die Frömmigkeit hoch blüht, wird leicht für ſolche Führer ſorgen und das faſt vergeſſene Schlagwort: Atheismus wieder in Aufnahme bringen. — Hinrichs ſoll für ſich immer auch ein Abſehen auf preuſſiſche Univerſitäten vor Augen behalten: — ohnehin aber wem an einem Orte — irgendwo — der Stempel der Demagogie, vollends gar des Atheismus, aufgedrükt iſt, trägt für allerwärts im deutſchen Reiche, im Gebiete der heiligen Allianz, dieſes Caveto an der Stirne. Ich werde Hinrichs ſelbſt über dieſe Seite ſchreiben. Ich habe ſein Manuſcript unter dieſem Geſichtspunkt damals, als ich es in Händen hatte, nicht näher angeſehen, inwiefern es zu Misverſtändniß in Ausdrückungen Gelegenheit geben könnte.

Aber nun noch Eins und zwar eine Hauptſache. Vorigen Herbſt war ich 14 Tage in Dresden, und da ich es geſehen, hat mirs leid gethan, daß ich nicht ſchon ſeit 30 Jahren da geweſen — vornemlich habe ich ihm die eigenthümliche Gelegenheit abgeſehen zum Ort des Rendezvous für gute und gelehrte Freunde. Es iſt mir, als ob Sie, auch Daub, nicht da geweſen wären. Ich wünſchte nichts ſchöneres, nichts paſſenderes als daß wir uns in den Herbſtferien zuweilen zu-

1) Titel von Hinrichs' Schrift.

2) Staatsrath Schulz, dem der Miniſter viel zu mild in Sachen der Burſchenſchaft verfuhr. S. über ihn Nr. 258.

ſammenfänden. — Seyen Sie nur Einmal da geweſen, ſo haben Sie gewiß Luſt öfter wiederzukommen. Ich rede Ihnen zu, weil ich gewiß weiß, daß es Ihnen da gefallen wird ....

[Nach dem Briefconcept, mit Weglaſſung unverſtändlicher Stellen.]

183.

Creuzer an Hegel.

Heidelberg d. 8. Sept. 1821.

Verehrteſter Freund und College!

Dieſen Brief überbringt oder überſendet Ihnen unſer Freund der Hr Geh. R. v. Leonhard, der ſo gütig war, vor ſeiner Abreiſe nach Berlin mich um Aufträge zu erſuchen. Es iſt nicht recht, daß ich Ihren lieben Brief nicht früher beantwortet — aber außer den laufenden vielen Arbeiten, war ich noch mit verdoppelten Vorleſungen überhäuft. Ihrer freundlichen Einladung nach Dresden müſſen wir das andre Jahr widmen. Vorjezt war die Ausführung unmöglich. Unſer Daub, durch eine vierwöchentliche Abweſenheit auf der Vereinigungsſynode[1]) in ſeinen Vorleſungen zurückgeſetzt, muß noch etwa 14 Tage leſen, und hat die Ferien dazu beſtimmt, eine Einleitung zur Phänomenologie zum Druck fertig zu machen; ich aber kann kaum eine Woche abmüßigen, um einen Ausflug im Lande zu machen, da mich die Buchdruckerpreſſe noch immer nicht emancipiren will. Der Text von Proclus

1) Die Synode, welche die evangeliſche Kirchenvereinigung in Baden zu Stande brachte, deren 'Vereinigungsacte' Großherzog Ludwig am 23. Juli 1821 beſtätigte. Geh. Kirchenrath Daub gehörte zu den reformirten geiſtlichen Deputirten: Geh. Kirchenrath Schwarz zu den lutheriſchen. S. das Verzeichniß der geiſtlichen und weltlichen Deputirten in der actenmäßigen Schrift: Evangel. Kirchenvereinigung im Großherz. Baden 1821 S. 17.

Büchlein στοιχείωσις θεολ. ist zwar von mir abgeliefert[1]: aber nun muß ich, weil die Setzer nicht warten, in dieser ersten Ferienwoche noch ein Epimetrum dazu machen, weil ich erst kürzlich einige Specimina varr. lectt. aus 3 andern Codd. mss. und Taylor's Englische Übersetzung jenes Buchs erhalten habe. Nun liefern jene zwar wenig oder gar keine Ausbeute — aber Sie kennen ja das deutsche Publicum, das die Codices gerne zu zählen pflegt. Taylor aber, an sich unbedeutend, hat doch die alte lateinische Version des Fr. Patricius gebraucht; und letztern habe ich, aller angewandten Mühe ohngeachtet, nicht auftreiben können. — In diesem Epimetro nun werden auch besonders Ihre Bemerkungen ihre Stelle finden[2]; wofür ich Ihnen aufs dankbarste verpflichtet bin. Sie zeigen mir, wie viel besser meine Edition würde geworden seyn, hätte ich sie in Ihrer Nähe machen können; und noch bereue ich es, daß ich mich nicht während Ihres Hierseyns an jenes Büchlein gemacht habe. Das ist nun aber nicht zu ändern; und ich muß nun auf Ihre freundschaftliche Nachsicht rechnen. Sie sind wenigstens gegen die Symbolik mehr als nachsichtig gewesen. Ich muß mich in diesem Punct ein wenig vor Ihnen in Acht nehmen, und mir immer die Betrachtung gegenwärtig erhalten: wie vielen Antheil die Freundschaft an Ihren brieflichen Äußerungen über dieses Buch hat. Desto hoffärtiger bin ich aber Voßischer Philisterey gegenüber. In der Gewißheit von Voß nichts lernen zu können, habe ich auch wirklich seine Recension nicht gelesen. Was ich davon weis, habe ich aus mündlichen Relationen. Consequenter Weise hätte ich ganz stille schweigen sollen — und Sie haben gar nichts verlohren, wenn Sie das dumme scurrile Blattchen nicht gelesen haben. Etliche hiesige Freunde meinten, ich solle etwas in die Welt senden — und so that ich's. In der Vor-

1) Erschien als 3. Th. der Initia philosophiae 1822.

2) Initia Phil. 3, 326. Die Bemerkungen H.s betrafen die Texterklärung an einigen schwierigen Stellen.

rede zum 4ten Bande (der nun wohl in Ihren Händen seyn wird) habe ich auch den Voß zwar nicht mehr genannt; wohl aber habe ich zugleich, obschon auch ohne Namen zu nennen, auf das exegetische Unwesen, das Paulus neuerlich wieder in den Heidelberger Jahrbüchern getrieben, Rücksicht genommen.

So bin ich durch die Entschuldigung meines langen Schweigens in ein Geplauder über mich selbst verlockt worden. Nun aber auch kein Wort weiter — als das Eine, daß ich dieser Vielschreiberey nun auf etliche Jahre Valet sagen, und mich nur desto ernsthafter mit Plato, Aristoteles und Plotinus beschäftigen werde. Hierbei würde mir Ihre geistreiche Unterhaltung und Belehrung sehr zu Statten kommen. Daß Sie aber richtig diviniret haben, und daß Ihnen Berlin einen größeren und folgenreicheren Wirkungskreis wirklich dargeboten — darüber kann ich nicht anders als mich sehr freuen. Mit lebhaftem Antheil höre ich oft die von dort kommenden Studenten erzählen, wie mit jedem Curse die Zahl Ihrer Zuhörer wächst; und wie es dort nicht Wenige giebt, die auch die Fähigkeit besitzen, in die Tiefen der Speculation sich einzulassen. Unser Daub hat in seinen Sommervorlesungen über die Phänomenologie viele Zuhörer — aber nicht so viele, die über die Hälfte des Weges mit fortgehen. Hinrichs ist sehr fleißig, und sein Beifall hat nicht abgenommen. Aber seine äußere Lage fordert eine baldige Veränderung. Es sollte uns ein rechter Trost seyn, wenn er einmal eine fixe Stelle erhielte[1])! Mit seinem Buche hatten wir große Noth, bis wir einen Verleger fanden. Endlich hat sich Varrentrapp in Frankfurt entschlossen, und die ersten Bogen sind schon dem Druck übergeben. Dieser Tage war Prof. Heller von Erlangen[2]) hier — noch immer der alte unruhige Mann. Er wußte mir von Döderlein und dessen Familie recht viel

1) Er wurde im folgenden Jahre als außerord. Professor nach Breslau berufen.

2) S. Nr. 163, S. 5.

Erwünschtes zu erzählen; und es freut mich, daß die beiden Professoren der Philologie sich so hübsch mit einander vertragen. Von unserm Thun und Leben dahier wird Ihnen Hr v. Leonhard ein Mehreres erzählen. Auch wird nächstens ein Paar hiesiger Studiosen zu Ihnen kommen: Hr Guyet[1]) und Hr Carl Bähr[2]) beide hier. An letzterem werden Sie einen fleißigen Zuhörer bekommen. Daub hat ihm die Vorweihe gegeben. Ihrer verehrten Frau Gemahlin bitte ich getreulich zu sagen, wie wir darauf rechnen, daß sie ihre Liebe zum schönen Heidelberg gegen ihren Herrn Gemahl doch in so weit geltend zu machen verstehen werde, um ihn im nächsten Jahr zu einer Sommerreise hierher zu überreden oder auch selbst zu zwingen. Erwiedern Sie den freundlichen Gruß, und bleiben Sie mir, mein theurer Freund, ferner zugethan; so wie ich mit wahrer Verehrung bin

Ganz der Ihre Fr. Creuzer.

184.

Daub an Hegel.

Heidelberg, 19t Sept. 1821.

Den Ueberbringer dieses, der Sohn eines meiner ältesten hiesigen Freunde, Carl Bähr, der sich hier durch seine guten Sitten und seinen Fleiß auszeichnete, und in Berlin seine Studien fortsetzen will, nehm' ich mir die Freiheit, Ihrem Wohlwollen bestens zu empfehlen. Von der Fortdauer des Ihrigen gegen mich liegen die Beweise vor mir, Ihr Naturrecht, ein mir überaus theures Geschenk und liebes Buch, und

---

1) Karl Jul. G., nachmals Professor und O.-Appell.-Rath in Jena, Daubs Schwiegersohn.

2) Theolog, zuletzt Oberkirchen- und Oberstudienrath in Karlsruhe.

Ihr werthes Schreiben vom 9t März d. J.[1]). Wie ich hoffte, so ists. Für die Bearbeitung der theologischen Moral hat Ihre Rechtswissenschaft die größten Folgen, aber ihre Wirkung greift auch über die dogmatische Theologie über. Wenn nur einige Juristen von Profession (Handwerk heißt so in Hessen) sie so fleißig studirt hätten wie ich, es müßte bald ganz anders und besser ums positive Recht stehen, als jetzt und bis jetzt. Wär' ich diesen Sommer über in Berlin gewesen, würd' ich, mit Ihrer Erlaubniß, Ihre Vorlesungen über Religions-Philosophie besucht haben. Eine einzige Anmerkung zu Ihrer Rechtsphilosophie zu § 140[2]) hat mehr geleistet, als ich mit allen meinen Heften, Judas Ischarioth betitelt; hoffentlich werden Sie, theuerster Freund, dieselben ungelesen lassen, denn was könnte Ihnen doch daraus entgegen kommen, wohin durch und worüber hinaus Sie nicht längst schon wären? Und wo war damals noch für mich die logische Methode? In Ihren Schriften! Erst seitdem bin ich derselben durch unabläßiges Studium (für mein Altern nicht ohne große, anhaltende Anstrengungen) einigermaßen mächtig geworden. Über Ihre Phänomenologie habe ich diesen Sommer Vorlesungen gehalten. Die Einleitung zu derselben will ich in den eben anhebenden Ferien durcharbeiten, und drucken lassen, um, wo möglich, das Werk an die Theologen zu bringen, die ja, ohne diese Wissenschaft und deren Studium, an ihrer Theologie nichts weiter als den bloßen Namen haben. Von Schleiermachers Dogmatik ist der 1te Band seit etwa 14 Tagen in meinen Händen. ich habe die Vorrede und Inhaltsanzeige gelesen; Creuzer (er ist jetzt auf einer Reise nach Ulm) theilte mir Ihr Schreiben mit, worin Sie Dresden als die Stadt bezeichnen, in der wir zur Ferien-Zeit wohl einmal am bequemsten und aufs erfreulichste zusammen kommen

1) S. Nr. 178.

2) Betrifft das Böse oder die sich als das Absolute behauptende Subjectivität in ihren verschiedenen Gestalten.

könnten. ich war beim Empfang dieses Schreibens in Karlsruhe, als Mitglied der Synode zur Kirchenvereinigung, und freute mich schon im Voraus unsers Wiedersehns. Möchten wir nur den Gedanken zur Ausführung bringen! Und warum nicht? Sie haben ihn angeregt, ich geb' ihn nicht wieder auf.

Herzliche Grüße von den Meinigen an Sie und Ihre Frau Gemahlin. Mit der innigsten Verehrung und Liebe

Ihr treu ergebener Daub.

185.

Hegel an seine Frau.

[Dresden] Donnerstags früh 20 9 21.

Meine liebe!

Es ist heute schon acht Tage, daß ich von Hause gereist bin; ich hoffe itzt alle Tage auf einen Brief von Dir; mein erster wird nun in Deinen Händen seyn. Ich hoffe, daß es euch gut geht, bis auf meine Abwesenheit, wenn ihr anders mich vermißt, — und bis aufs Wetter. Diß ist hier ganz detestabel und völlig ohne bessere Hoffnung zu geben: ich werde wohl nicht weiter kommen als bis hieher; es ist weiter nichts zu machen, als zu Hause in seinem Stübchen zu sitzen, und auf diesem sehe ich den tief grauen Wolkenhimmel weit vor mir, und die Markise schlägt fortwährend ans Fenster. Doch hat es mitunter auch Unterhaltung gegeben: vorgestern war ich in Pillnitz, sah die königliche Familie speisen, vornemlich aber bestiegen wir den Porsberg, ein Spatziergang von einer Stunde — wo man den ganzen Kreis von Aussicht der ganzen Umgebung vor sich hat; — ein[a]) Sonnenblick kam freylich nicht: doch hatten wir auch keinen Regen. — Auf der Gallerie war ich natürlich auch —

---

a) 'kein' H!

und musterte die alten lieben Bekannten durch — vornemlich war ich begierig auf das Holbeinische Bild, wovon wir das Abbild in Berlin sahen[1], und beachtete besonders die Umstände, die ich mir daselbst ausgezeichnet hatte, den Teint der mittleren Figur unter den drey weiblichen, und die Nase des Burgermeisters, und das Kind auf dem Arm der Maria. — In Ansehung jener beyden Umstände war es mir sogleich klar, daß sie im Berliner Bild, so sehr es für sich genommen ein schönes Bild ist, von einem Schüler gemacht sind; — das Kind auf dem hiesigen ist sichtbar kränklich, und offenbar mit Absicht, und ich bin von der Richtigkeit der Angabe des hiesigen Inspectors ganz überzeugt, daß es ein verstorbenes Kind der Donataire seyn soll, das sie hier im Arme der Himmels-Mutter sehen, und das ihnen aus diesem Platze Trost und Ergebung herabschickt[2]. Diese Angabe erweist sich in ihrer Richtigkeit durch das unten in der Mitte beynahe stehende Kind, das hier sehr schön ist. Es ist mir gar kein Zweifel, daß das Berliner [Bild] eine mit Geschicklichkeit gemachte Kopie ist, in der aber vornemlich der Geist fehlt.

Gestern Abends war ich bey der Gräfin Finkenstein, bey Tiek[3], der uns ein Stük von Goldoni höchst ergözlich las. — Leonhard[4] ist vorgestern hier angekommen, wie ich aus der

1) Das Bild in Berlin war kein anderes als das jetzt in Darmstadt befindliche, welches bei der Holbein-Ausstellung in Dresden 1871 von der Mehrzahl der Kunstkenner für das Original erklärt wurde. Dasselbe war 1821 in Berlin bei dem Generalmusikdirector Spontini zum Verkauf ausgestellt und wurde 1822, angeblich um die geringe Summe von 2500 Thalern, von dem Prinzen Wilhelm von Preußen erworben, aus dessen Nachlaß es bei der Erbtheilung nach Hessen-Darmstadt kam. S. über beide Bilder die vergleichende Betrachtung bei A. Woltmann, Holbein und seine Zeit, 2. Aufl., S. 293—314.

2) Diese ansprechende Deutung soll von L. Tieck herrühren und hat vielen Beifall gefunden, wird aber jetzt gleichfalls von den Kunstverständigen verworfen.

3) L. Tieck hatte sich seit 1819 in Dresden niedergelassen; die verwittwete Gräfin von Finkenstein empfing die Gäste in seinem Hause.

4) Der Mineralog aus Heidelberg.

Fremdenliste sehe, aber in dem Wirthshaus, das[a]) er beym Einpassiren angab, gestern von mir nicht aufzufinden gewesen; es war wohl kein Platz, ihn aufzunehmen. Von Leo[1]) habe ich noch nichts gesehen, noch gehört — ein Dr., der von Erlangen angekommen, wußte nichts von ihm; dagegen sagte dieser, daß Schubert von da in einigen Tagen hier eintreffen werde. Dein Bruder hat auch entsetzlich übel Wetter auf seiner Reise, wo er schöneres noch nöthiger hätte, als ich hier.

In Böttichers[2]) Vorlesung war ich gestern; heute Abend will er uns die Antiken im Fakelschein zeigen.

So gibt es denn doch immer etwas mit unter — dann einen Brief an Dich zu schreiben, vornemlich von Dir zu erhalten . . . .

Dein
getreuer Hg.

1822.

186.

Creuzer an Hegel.

26. Jan. 1822.

Verehrtester Freund!

Ich hoffe und wünsche, daß Sie mit den werthen Ihrigen das neue Jahr gesund und munter angetreten haben. Die Böhmische Reise wird Ihnen ja wohl von gutem Nutzen ge-

a) 'den' Hf.

1) Heinrich Leo, der Historiker, war mit Hegels Schwager, Gottlieb von Tucher, seinem Studiengenossen, innig befreundet; 1820 hatte er sich in Erlangen als Privatdocent habilitirt und ging 1822 von dort nach Berlin.

2) Karl August Böttiger, der bekannte Archäolog, früher Gymnasialdirector in Weimar, war seit 1806 in Dresden Studienrector der Pagerie, dann Oberaufseher des Antikenmuseums.

wesen seyn. Meine vierzehntägige Reise ins Oberland und nach Strasburg war erbärmlich. Der Wagen konnte den Dreck kaum überwältigen. — Sie sehen, ich fange mit einer empirischen Klage an, und mit einer weit ernsteren Klage ditto muß ich fortfahren. Denn, lieber Freund, was Sie dahier schon ahneten, ist in Erfüllung gegangen. Der platteste Empirismus hat nun allhier seinen Thron aufgeschlagen. Ich spreche hier nicht von der physicalischen Gesellschaft, die sich, auctore Munckio, etablirt und publica auctoritate promulgirt hat, sondern von der ganzen Tendenz dieser Parthei, die nun laut und gebietend geworden. Ich muß Ihnen doch die köstliche Geschichte mit den Heidelbb. Jahrbb. berichten: Wir haben jezt am jungen Herrn von Zyllenhardt[1]) einen sehr achtbaren Mann, einen braven Curator. Der Mann ist aber übertrieben human, und wills mit niemand verderben. Da es ihm auf die Nerven gefallen war, wie die Jahrbb. alle Tage erbärmlicher werden, so veranlaßte er den Schwarz[2]) (der während Thibauts Krankheit das Prorectorat verwaltete) eine Änderung zu treffen. Darauf ein Concilium vieler Professoren in Gegenwart des Curators. — Da hätten Sie nun den Munke schwatzen hören sollen. Eine Änderung der Redaction wurde als nothwendig allgemein (von allen übrigen, Munke, Tiedemann und Conradi[3]) ausgenommen) anerkannt. Mir that der Curator den Vorschlag die Specialredaction der Philosophischen Fächer zu übernehmen, und am folgenden Tage forderte er mich auf, die Generalredaction über die ganzen Jahrbb. zu übernehmen. Ich sagte zu beiden Vorschlägen: ja, um die Sache aus jenen Händen zu ziehen.

1) Karl Freih. von Zyllenhardt war 1821 und 1822 Curator der Universität, später Präsident des Justizministeriums, † 1828 (s. Badische Biographien).

2) Friedr. Heinr. Christian Schw., Geh. Kirchenrath und Professor der Theologie.

3) Fried. T., der Anatom, und Joh. W. Heinrich C., der Kliniker, später in Göttingen.

des Fürsichseyns, welches das Andersseyn des Wesens ist und für welches das Wesen ist, und des Fürsichseyns oder sich selbst Wissens im Andern. Das Wesen schaut nur sich selbst in seinem Fürsichseyn an; es ist in dieser Entäußerung nur bei sich, das Fürsichseyn, das sich von dem Wesen ausschließt, ist das Wissen des Wesens seiner selbst; es ist das Wort, das ausgesprochen den Aussprechenden entäußert und ausgeleert zurückläßt, aber ebenso unmittelbar vernommen ist, und nur dieses sich selbst Vernehmen ist das Daseyn des Wortes. So daß die Unterschiede, die gemacht sind, eben so unmittelbar aufgelöst als sie gemacht, und eben so unmittelbar gemacht als sie aufgelöst sind, und das Wahre und Wirkliche eben diese in sich kreisende Bewegung ist.

Diese Bewegung in sich selbst spricht das absolute Wesen als Geist aus; das absolute Wesen, das nicht als Geist erfaßt wird, ist nur das abstrakte Leere, so wie der Geist, der nicht als diese Bewegung erfaßt wird, nur ein leeres Wort ist. Indem seine Momente in ihrer Reinheit gefaßt werden, sind sie die ruhelosen Begriffe, die nur sind, ihr Gegentheil an sich selbst zu seyn und ihre Ruhe im Ganzen zu haben. Aber das Vorstellen der Gemeinde ist nicht dieß begreifende Denken, sondern hat den Inhalt ohne seine Nothwendigkeit und bringt statt der Form des Begriffes die natürlichen Verhältnisse von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewußtseyns. Indem es so im Denken selbst sich vorstellend verhält, ist ihm das Wesen zwar offenbar, aber die Momente desselben treten ihm um dieser synthetischen Vorstellung willen Theils selbst aus einander, so daß sie nicht durch ihren eignen Begriff sich auf einander beziehen, Theils tritt es von diesem seinem reinen Gegenstand zurück, bezieht sich nur äußerlich auf ihn; er ist ihm von einem Fremden geoffenbart und in diesem Gedanken des Geistes erkennt es nicht sich selbst, nicht die Natur des reinen Selbstbewußtseyns. Insofern über die Form des Vorstellens und jener

Was geschah? Die Empiristen verbanden sich mit Paulus und dem jungen Voß; erklärten: sie wären von der Regierung auf 6 Jahre als Redactoren angestellt, und *sie* hätten mit Oswald den Contract unterzeichnet. Ja Paulus drohte dem Curator sogar mit einer Klage bei der Grosherzoglichen Regierung — *und sie haben obgesiegt*. Munke ist Generalredacteur und Paulus und Voß dirigiren das Übrige (Schlosser, Daub, Thibaut recensiren gar nicht mehr)[a]. Nun lies Paulus in den Jahrbb. eine Beschwerde gegen mich einrücken[1], weil er sich durch eine Stelle in der Vorrede zum 4ten B. der Mythologie getroffen gefühlt — und der Curator lies diesen Artikel die Censur passiren. Jezt aber sollten Sie nun den Hoffarth sehen, womit der nichtige Munke sich in die Brust wirft, und wie er nebst den übrigen Physikanten über Alles, was nicht Empirie nach ihrer Weise ist, in Gesellschaften Hohn sprechen; wie Goethe kein Poet, Seebeck und andere geniale Männer keine Gelehrte sind etc. etc.

Der Fehler ist, außer der bemerkten Nachgiebigkeit des Curators, 1) daß der Andersdenkenden hier zu wenig sind (Leonhard meint es gut mit uns, hält sich aber neutral), 2) daß Daub zu passiv in praktischen Dingen ist. Er meint immer, wenn er jenen Empirismus dahier als *gar nicht dasevend* im Stillen verachte — so sey das genug.

Dies ist kürzlich die Historie *meiner totalen Niederlage*. — Ich tröste mich mit dem stillen Studium des Plato, Aristoteles, und der übrigen — kann jedoch zweierlei nicht bergen: 1) daß ich jezt Ihren Verlust doppelt fühle — wir *beide* hätten die Munkianer aus dem Sattel gehoben — 2) daß ich, wenn ich an eine Universität kommen könnte — wo es besser wäre, und wo auch der Wein nicht zu theuer — ich heute von hier weggehen würde.

---

a) Das Eingeklammerte am Rand.

1) In s. Recension über Sickler, Paulina, die aber nur als 'Zugabe' am Ende des Jahrg. 1821 aufgenommen wurde, S. 1251.

Daß Sie dem Dr. Hinrichs eine ordentliche Vorrede schreiben, freut mich. Ich hoffe es, es hilft dem Mann an einen andern Ort. Er verdient ein ordentliches Stück Brod und ist ungeheuer fleißig. — Hier bekommt er nichts —

Den mathematischen Beweis des alten Voß, wonach ich a) ein Mystiker b) ein Kryptokatholik c) ein Handlanger der Jesuiten bin — werden Sie auch gelesen und bewundert haben[1]).

Das Register zu den drei Bändchen des Proclus etc. hat langen Aufenthalt gemacht. Nun werden Sie im Februar die *στοιχείωσις θεολογική* erhalten. Sie ist Ihnen dedicirt und einem Philologen, dessen Sie sich nicht schämen werden, van Heusde[2]), der gut über Plato gearbeitet und von deutscher Literatur Kenntniß besitzt. Der Mann hat mich durch Mittheilung von Handschriften aus den Holländischen Bibliotheken unterstützt. Nehmen Sie auch diesen 3ten Theil gütig auf; empfehlen Sie mich Ihrer lieben Frau Gemahlin, und bleiben Sie mir in Freundschaft zugethan.

Mit Verehrung ganz der Ihre
Fr. Creuzer.

P. S. Daub schreibt ein ordentliches Buch über Ihre Phänomenologie[3]).

187.

Hegel an Hinrichs.

Berlin, den 4 April 1822

Hier überschicke ich Ihnen Manuscript, ganz ist es noch nicht; es fehlen jedoch nur noch etwa 1 oder 2 Bogen; ich

1) Vgl. über den Voß-Creuzerschen Streit Herbst, J. H. Voß 2,215.
2) Philipp Wilh. van H., Prof. der Geschichte und griechischen Sprache in Utrecht.
3) Ist nicht erschienen.

wollte aber sie[a]) nicht länger verzögern, wenn ich am Ende nicht gar zu spät komme[1]).

a. Das Manuscript in besseren Stand zu setzen erlaubte die Zeit nicht mehr: bei der unterbrochenen Arbeit hatte ich oft den Zusammenhang verloren; es kann also in der Redaction nicht anders als der Nachhülfe bedürftig erscheinen.

b. Sie sind an Ort und Stelle des Drucks, werden also Sorge für den ordentlichen Abdruck haben; die Stellen, wo ein alinea zu machen, sind richtig bemerkt, — aber es bedarf eines aufmerksamen Setzers, — vielmehr eines aufmerksamen Directors, und dieser müssen Sie seyn; wo es Ihnen zu fehlen scheinen sollte, müssen und werden Sie es reguliren.

c. Lassen Sie mir ein halb Dutzend Exemplare besonders abziehen. — Schicken Sie ein Exemplar etwa an unsern Herrn Minister. —

d. Ich bin auf Ihr Werk besonders neugierig; da es schon abgedruckt ist, hätte ich ein Exemplar bereits erhalten können.

Halten Sie mir das Allgemeine des Inhalts, — das zum Theil nur Wiederholung von anderswo Gesagtem ist, — zu gute, — das Zerstreute meiner Existenz gestattet es nicht anders; — auf unsere jetzige Theologie hat es hin und wieder directen Bezug, was Ihnen und Daub nicht entgehen wird. — Aber von Daub erwarte ich eine offene Erklärung, ob denn das die Dogmatik der unirten evangelischen Kirche sey, was man uns, — freilich nur in einem ersten Theile[2]), vermuthlich weil man für weiteres in diesen Zeiten der Unterdrückung, wie man es heißt, nicht traut, — als solche zu bieten die Unverschämtheit und Plattheit gehabt hat. — Von

a) 'Sie' Abschr.

1) Hegels Mſc. der Vorrede zu Hinrichs' Buch: Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft — gedr. in Verm. Schr. 2, 277—304.

2) Fr. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt: 1. Bd. 1821. Bd. 2 erschien 1822.

Daub sehne ich mich, bald einen gedruckten Gruß zu vernehmen[1]); sagen Sie ihm, wie sehr ich darauf hoffe und dessen benöthigt bin. An Creuzer werde ich in den nächsten Tagen schreiben.

Ihr

Hegel.

[Nach dem Druck in Verm. Schriften 2, 513.]

188.

Hegel an Hinrichs.

Berlin, am Ostertage, 9. April 1822

Hiermit folgen, verehrter Freund, die Schlußblätter meiner Vorrede, der Anfang ist den 4. April von hier durch den Postwagen abgegangen, den Schluß macht eine Stelle aus einem Ihrer Briefe, über Ihren subjectiven Gang und Richtung der Schrift; die Stelle hat mich ebenso gerührt als erfreut, und ebenso freut es mich, sie hier abdrucken lassen zu können; sie sagt mit scharfer Bestimmtheit die Tendenz Ihrer Abhandlung aus, und wenn Sie selbst für den Druck sich über Ihr Bedürfniß hätten aussprechen sollen, so hätten Sie es nicht so einfach und unbefangen gethan. Einige Zeilen hatte ich zuerst ausgelassen, weil ich erst heute das Stückchen Papier an dem abgerissenen Petschaft fand, das einige den Zusammenhang ausmachende Worte enthielt. Die Worte in Ihrer Abfassung, die meine Philosophie näher ausdrücken, habe ich weggestrichen. — Ein Wort, das ich zur Deutlichkeit anstatt eines Pronoms gesetzt, ist wohl Ihr Sinn gewesen, doch war es mir nicht ganz klar: um die Unklarheit wegzubringen, habe ich das Substantiv eingesetzt, — und wenig-

1) Wohl in der versprochenen Schrift über die Phänomenologie.

stens so wie es so lautet, ist es gut, und muß so bleiben[1]). — Und nun meine besten Wünsche für den wirklichen Eintritt in die Welt; — welche Aufnahme Sie zu erwarten haben, habe ich in der Vorrede gesagt. — Vieles ist darin ausdrücklich für Daub gesagt, den ich herzlich zu grüßen bitte, und von dem ich auch bald etwas Gedrucktes zu sehen hoffe. Es thut Noth, daß wir nach und nach lauter werden. Sagen Sie Daub ganz im Stillen, man spreche davon, ihn und Schwarz hierher einzuladen, um über Theologie und Kirche zu conferiren; — sagen Sie ihm dabei, daß ich nichts sehnlicher wünschen könne, aber daß bei uns Jahre und Tage vergehen,

---

1) Die angezogene Stelle aus Hinrichs' Brief, Heidelberg den 25. Januar 1822, lautet wörtlich: 'Mein Buch hat jetzt eine ganz andre Gestalt gewonnen, als es in dem Ihnen zugesandt habenden Manuscript hatte und haben konnte, und wird, wie ich hoffe, Ihnen jetzt mehr ansprechen. Dasselbe ist aus dem Bedürfnisse meines Geistes so eigentlich hervorgegangen. Denn von Jugend auf war die Religion (keine Frömmelei) mir immer das Höchste und Heiligste, und wie sie in der Weise der Vorstellung sich darstellt, hielt ich sie für wahr, aus dem ganz einfachen Grunde, weil der Geist des Menschengeschlechts in dieser Hinsicht sich nicht täuschen könne. Ihre Wissenschaft nahm mir aber dieses vorstellende Element,*) und was war natürlicher, als daß ich mir dieses Höchste in der Form des Wissens zu eigen zu machen strebte, und die durch Ihre Wissenschaft [in] mir bewirkte höchste Entzweiung und höchste Verzweiflung aufzuheben und so in dem Elemente des Wissens die Versöhnung zu gewinnen bemüht war. Dann sagte ich oft zu mir selber: kann ich das was in der Weise der Vorstellung in dem Christenthum als die absolute Wahrheit vorliegt, nicht durch die Hegelsche Philosophie in der reinen Form des Wissens begreifen, so daß die Idee selber diese Form ist, so will ich nichts mehr von ihr wissen, was denn freilich nur von der subjectiven Seite zu denken ist. Aber dann muß die Wissenschaft selber (fuhr ich weiter fort), wie sie sich als christliche Philosophie in der neueren Zeit entwickelt hat, selbst das höchste Erzeugniß des Christenthums seyn, und so wurde diese Untersuchung, welche ich in dem Buche ausgeführt habe, meine Aufgabe, welche ich dann von Seiten der Religion zu meiner Beruhigung und damit zur Anerkennung der Wissenschaft zu lösen bestrebt gewesen bin.'

*) Im Abdruck dieser Worte am Schluß der Vorrede Hegels ist an der hier bezeichneten Stelle statt 'Ihre Wissenschaft' — 'die Wissenschaft', und statt 'dieses vorstellende Element', — 'das vorst. El., in welchem ich die Wahrheit zu schauen gewohnt war,' gesetzt.

ehe ein Gedanke, den man gefaßt, zur Ausführung komme. Wenn mir der Hr. Minister davon spricht, werde ich ihm sagen, er brauche nur die beiden Herren 1) um die Artikel ihrer Union und 2) um eine Kritik der Dogmatik der evangelischen Kirche[1]) (wovon der Verfasser mit dem zweiten Theil, der schon Weihnachten erscheinen sollte, sich wohl nicht getraut herauszurücken) zu ersuchen, so werde er schon klar genug finden können, was sie von Theologie und solcher Berliner Theologie halten.

Ich hoffe bald gute Nachrichten über Ihre Hoffnungen in Heidelberg zu erhalten. — Ein solches Kleeblatt von ordentlichen Professoren der Philosophie, wie Sie in Heidelberg haben, ist übrigens etwas so Exquisites, daß es beinahe Schade wäre, wenn ein Blättchen ausgerupft würde[2]). Wir werden anderwärts jedoch selbst solche besitzen, in Halle z. B. — Doch die Niederträchtigkeiten der dasigen Zeitung gegen mich mögen leicht, nicht von solchem Kleeblatt, sondern vielleicht gar aus der Nähe von Ihnen oder noch mehr von Daub, — einem vierten schlechten Blatte[3]) zu dem Kleeblatt ächter Art, kommen.

Leben Sie wohl!

Ihr

Hegel.

Wie steht es mit der Oswaldischen Buchhandlung in Heidelberg, ist sie noch auf guten Füßen, oder wenigstens auf Füßen? Es interessirt mich, diß zu wissen.

---

1) Der Schleiermacherischen.

2) Das Kleeblatt waren Hofrath Weise nebst den Professoren Erb und Hillebrand.

3) Es ist der frühere alte Freund und nun bittere Feind Hegels, Paulus, gemeint, der, wohl mit Recht, als Verfasser der Recension von H.s Rechtsphilosophie in den Heidelb. Jahrbüchern, Jahrg. 1821 Stück 25 und 26, vermuthet wird.

189.

E. Duboc an Hegel.

Durch folgenden, mangelhaft deutsch geschriebenen Brief, unterzeichnet 'E. Duboc in Hamburg', richtete ein völlig Unbekannter an H. die naive Pilatusfrage: Was ist Wahrheit? und erhielt darauf, nach erhabenem Vorgang, keine Antwort. Hierdurch nicht entmuthigt, schrieb derselbe einen zweiten Brief (Nr. 190), worin er einiges über seine Lebensverhältnisse mittheilte — daß er ein geborener Franzose, in Hamburg mit einer Deutschen verheiratet und Besitzer einer Hutfabrik sei —, zugleich aber sich als einen mit Ernst nach philosophischer Erkenntniß strebenden Denker offenbarte. Hierauf erhielt er nicht blos eine eingehende Antwort (Nr. 191), sondern H. nahm auch Gelegenheit, auf der Rückkehr von seiner Reise nach den Niederlanden im Oct. 1822, ihn persönlich in Hamburg zu besuchen. Es bildete sich ein freundschaftliches Verhältniß, in welchem die Correspondenz noch mehrere Jahre hindurch fortgesetzt wurde. Mit seinem letzten, französisch geschriebenen, Brief vom 22. Mai 1827 übersandte Duboc an H. ein von ihm verfaßtes Buch, dessen Titel wir nachher angeben, und schrieb dabei unter anderem: J'ai abandonné ma fabrique de chapeaux, ou plutôt l'ingrate m'a abandonné, et je vis à un quart de lieue d'Hambourg avec ma famille. Er brachte seine letzten Lebensjahre in zurückgezogener Muße mit philosophischen Studien zu. — Der Herausgeber ist in Stand gesetzt, noch folgende genauere Daten aus seinem Leben hinzuzufügen. Edouard Casimir Benjamin Duboc wurde am 7. Juni 1786 in Havre de Grace geboren und starb am 20. Februar 1829 in Pöseldorf bei Hamburg. Infolge persönlicher Bekanntschaft mit Prof. Reinhold in Kiel wurde er zuerst in das Studium der Kantischen, dann der Reinholdschen Philosophie eingeführt. Inbezug auf letztere schrieb er am 14. Mai 1823 an H., indem er den am 10. April erfolgten Tod Reinholds erwähnte, derselbe sei in der Ueberzeugung gestorben, daß 'das philosophische Wissen nur ein relatives Wissen der Wahrheit sein könne'. Dem Andenken dieses Freundes hat Duboc seine 1828 zu Hamburg erschienene Schrift gewidmet, unter dem Titel: 'Des seligen Weltweisen Reinhold über Religion, Glauben, Wissen, Unsterblichkeit Wahrheiten und Lehren.' Ein Jahr zuvor veröffentlichte er das erwähnte französisch geschriebene Buch, in der Absicht, ein besseres Verständniß für die deutsche Philosophie bei seinen Landsleuten zu erwecken; es erschien zu Brüssel unter dem Titel: De la dignité de l'Homme et de l'importance de son séjour ici bas comme moyen d'élévation morale, dedié aux amis de la vérité sans distinction de rangs et de

cultes. Einer seiner Söhne, Eduard Duboc, ist unter dem Schriftstellernamen Robert Waldmüller als Verfasser von Zeitromanen rühmlich bekannt.

Eppendorf[1]) den 6ten Juny 22.

Herr Professor!

Mit der Absicht Ihre Philosophie — die mir bis jetzt nur durch die B[erliner] Monatschrift bekannt ist — kennen zu lernen und schon diesen Sommer mit dem Studiren und Nachdenken derselben einen Anfang zu machen, bat ich einen von unsern hiesigen Buchhändlern mir die Hegeliche Philosophie zu verschaffen, wüste aber keinen andern Titel anzugeben als „der absolute Idealismus", war nicht hinreichend und zu nichts anders half, als mir das Verzeichniß Ihrer verschiedenen Werke zu verschaffen. Da ich aber die — nach Erfüllung meiner Pflicht — mir gehörenden Stunden auf das Lernen und Nachdenken des Wesentlichen, d. h. des Geistes Ihrer Philosophie zu widmen wünsche, sodaß ich zur klaren Einsicht Ihrer philosophischen Ueberzeugung käme und völlig verstünde was Sie unter das Wort Wahrheit verstehen: wie dieselbe an sich selbst ist und was sich für uns hiernieder von derselben ergründen läßt, so weiß ich mir nicht anders zu helfen, als ich bey Ihnen selbst Hülfe und Rath suche. In dieser Absicht bitte ich Sie höfflichst, Herr Professor! mir die Methode anzurathen, welche Sie bey diesem Studium für die beste halten.

Mit aller Hochachtung empfiehlt sich Ihnen ergebenst, Herr Professor!

E. Duboc
in Hamburg.

---

1) Bei Hamburg.

190.

Dubuc an Hegel.

Eppendorff im July 1822.

Lieber Herr Profeſſor!

Daß ich keine Antwort von Ihnen auf meinen Brief vom vorigen Monat erhalten habe, iſt mir ſehr begreiflich da ich weiß wie beſchränkt Ihre Zeit iſt: undankbar iſt es auch, ſich mit Leuten einzulaſſen die mehr Wißbegierde als wirkliche Wahrheitsliebe beſitzen und dabey mit dem Bilde und dem empiriſchen Sinne zu ſehr vertraut ſind, um die reinen Begriffe zu faſſen. Daher war vielleicht mein voriger Brief zu abſtrakt und zu kurz, und die Abſicht, an ſich gut, Sie nicht lang aufzuhalten, war bey einem[a]) erſten ſchriftlichen Beſuche nicht wohl anwendbar. Wenn ich das unangenehme Geſchäft von ſich ſelbſt zu ſprechen noch läng[illegible] vermeiden wollte; ſo konnte ich ſehr leicht in Ihren A[illegible]s Anſehen eines ſehr eitelen Mannes[b]) haben, der, ohne [illegible]l, ſich doch in den hohen geiſtigen Regionen erheben will; [illegible]rum glaube ich Sie bitten zu müſſen, ein Wort mit Geduld von mir über mich anzuhören.

So viel ein Menſch fähig iſt, ſich ſelbſt in der irdiſchen Hülle zu erkennen und zu beurtheilen, ſo halte ich mich für einen Wahrheitsfreund. Ich habe mich oft in verſchiedenen Perioden und Umſtänden[c]) geprüft und habe mich — bey aller Unbeſtändigkeit eines ſehr bewegten und beweglichen Gemüths — in der Wahrheitsliebe immer beſtändig und beſtändiger gefunden. Vor 15 Jahren ungefähr lag ich in Frankreich krank und war vom Skepticismus heimgeſucht, eine Krankheit die durch die empiriſche Art des dort herrſchenden Philoſophirens eher verſchlimmert als geheilt werden könnte! — Indem wir unſern ſichtbaren Boden nicht aus den Augen verlieren wollten, das: „Selig ſind die nicht ſehen

a) 'einer' Hſ. — b) 'Mann' Hſ. — c) 'Umſtande' Hſ.

und doch glauben" als Esprits forts für Albernheit erklärten und immer fort vom Erscheinen[a]) auf dem Seyn schlossen, so kamen wir ganz natürlich auf Atheismus oder wenigstens auf Skepticismus. Der Sophist wie der Philosoph, der sich über die Wahrheit liebende wie der die Wahrheit über sich liebende, waren in der sinnenfälligen Welt beschränkt und befangen, und wenn der Atheist ganz frech sagte: „Il n'y a point de Dieu!" — Warum? — „Parceque notre globe est sans proportion & sans Symétrie" so schrieb als Wiederlegung unser gute und religiöse Bernardin de St Pre ses Etudes[1]) und stellte die Erscheinung der Harmonie mit Wärme und Talent wieder dar. Mit dem französischen Philosophiren unzufrieden, durch Umstände und Geschäft in Hamburg geführt, suchte ich mich in meinem Skepticismus mit einigen Gründen von Cicero und Defontenelle[2]) zu trösten; allein das Axiom dieses letztern, womit er doch 100 Jahren gelebt hat, wollte auch nicht bey mir helfen so lang ich unthätig blieb, und es half mir auch nur wirklich wann und in wiefern ich ihn auf eine für meine Gemüthsart passende Weise auslegte. Ich redete nemlich mit Fontenelle so: Si, comme tu le dis, „Tout est possible & chacun a raison", il est possible que je comprenne Kant et j'ai raison d'essayer à le comprendre, und, da Fontenelle nichts dagegen hatte, so nahm ich Kant unter meinem Arm, ging nach Wansbeck und miethete dort ein Zimmer für uns beyde, wo ich in seiner Gesellschaft ganz einsam den Sommer zubrachte. Ich lebte so ein Paar Jahre mit diesem Manne und wurde nach und nach bis [zu] einem gewissen Grade mit seinem Geiste bekannt, so daß ich wenigstens mich von dem empirischen Verfahren los machen und begreifen konnte, worin die

a) 'Erschein' Hf.

1) B. de St. Pierre (1737—1814), Etudes de la Nature; noch bekannter ist sein Roman: Paul et Virginie 1788.

2) De F., Bernard le Bovier (1657—1757). Seine Schrift, auf die hier Bezug genommen, ist: Entretien sur la pluralité des mondes.

Verhältniſſe, die aus dem Natürlichen hergenommen ſind, und damit beſonders auch darüber hinausgegangen werden muß, die Momente der Bewegung, die der Geiſt iſt, für iſolirte nichtwankende Subſtanzen oder Subjekte, ſtatt für übergehende Momente zu nehmen, — iſt dieß Hinausgehen, wie vorhin bei einer andern Seite erinnert wurde, für ein Drängen des Begriffes anzuſehen; aber indem es nur Inſtinkt iſt, verkennt es ſich, verwirft mit der Form auch den Inhalt und, was daſſelbe iſt, ſetzt ihn zu einer geſchichtlichen Vorſtellung und einem Erbſtücke der Tradition herab; hierin iſt das rein Aeußerliche des Glaubens nur beibehalten und damit als ein erkenntnißloſes Todtes, das Innerliche deſſelben aber iſt verſchwunden, weil dieß der Begriff wäre, der ſich als Begriff weiß.

Der abſolute Geiſt, im reinen Weſen vorgeſtellt, iſt zwar nicht das abſtrakte reine Weſen, ſondern dieſes iſt vielmehr eben dadurch, daß es im Geiſte nur Moment iſt, zum Elemente herabgeſunken. Die Darſtellung des Geiſtes aber in dieſem Elemente hat denſelben Mangel der Form nach an ſich, den das Weſen als Weſen hat. Das Weſen iſt das Abſtrakte und darum das Negative ſeiner Einfachheit, ein Anderes; eben ſo der Geiſt im Elemente des Weſens iſt die Form der einfachen Einheit, die darum eben ſo weſentlich ein Anderswerden iſt. — Oder was daſſelbe iſt, die Beziehung des ewigen Weſens auf ſein Fürſichſeyn iſt die unmittelbar-einfache des reinen Denkens; in dieſem einfachen Anſchauen ſeiner ſelbſt im Andern iſt alſo das Andersſeyn nicht als ſolches geſetzt; es iſt der Unterſchied, wie er im reinen Denken unmittelbar kein Unterſchied iſt; ein Anerkennen der Liebe, worin die beiden nicht ihrem Weſen nach ſich entgegenſetzten. — Der Geiſt, der im Elemente des reinen Denkens ausgeſprochen iſt, iſt weſentlich ſelbſt dieſes, nicht in ihm nur, ſondern wirklicher zu ſeyn, denn in ſeinem Begriffe liegt ſelbſt das Andersſeyn, d. h. das Aufheben des reinen nur gedachten Begriffes.

Philosophie als Wissenschaft bestehen müßte, wenn eine solche Wissenschaft nur möglich wäre.

Das unläugbare Seyn war nach Kant das nicht-Nichts; aber *für uns* bloß war es das nicht-Nichts; denn an und für sich war es das absolute Seyn, d. h. *das* was durch alles mögliche[a]) Bezweifeln und Bejahen, durch alles mögliche menschliche Vorstellen vorausgesetzt werden mußte, ohne dieses alles voraussetzen zu müssen um zu seyn, sondern bloß um vorgestellt zu werden. In dem nur geglaubten und nie positiv zu erforschenden Seyn mußte also die Wahrheit bestehen, denn da außer diesem Seyn nichts absolut war, so konnte auch keine besondere Harmonie die absolute Wahrheit: die Wahrheit im positiven Sinne heißen. Das wahre Seyn und die Wahrheit des Seyns war aber *für uns* x und die Philosophie als reine Wissenschaft unmöglich und für immer! — Von Kant, den ich hauptsächlich mit Reinholds Hülfe verstanden hatte, kam ich zu Reinholds Ansicht und studirte mehrere Jahre en suite den philosophischen Geist dieses ehrwürdigen und gewissenhaften Mannes und seine verschiedenen Versuche[b]) die Wahrheit an sich, — als in der Uebereinstimmung der drei untrennbaren Charaktere des Seyns bestehend, darzustellen.

Obgleich ich die Schellingische Philosophie nicht studirt habe, so glaube ich doch, daß ich zum Theile mit dem Geiste der Deutschen Philosophie gewohnt und bekannt bin, indem die Deutschen Philosophen, wie es mir scheint, doch immer das wahre Seyn in seinem Unterschiede des Erscheinens als Gegenstand des philosophischen Suchens und Forschensbetrachten und nur aus verschiedenen Gesichtspunkten die Wahrheit dieses Seyns ansehen und darstellen. Auf diese Weise bestehet Ihrer philosophischen Ueberzeugung nach — die Wahrheit in dem Werden, welches die Einheit des Seyns und Nichts ist; nach Schelling, in der absoluten Identität, in der Indifferenz des

a) 'möglichen' Hs. — b) 'Versuchen' Hs.

unendlichen und endlichen Seyns; nach Reinhold[1]), in der Uebereinstimmung, welche eine Unterordnung des veränderlichen unter dem unveränderlichen am veränderlichen Seyn, und dieses Unveränderliche am Veränderlichen unter dem an sich Unveränderlichen, oder, anders gesagt: in der unterscheidenden[a]) Vereinigung der Accidenz und Wesen der Dinge unter dem Urgrunde.

Ich habe mir beym Studium der Wahrheit immer allein behelfen müssen, da ich keine wissenschaftliche Bildung erhalten habe, und durch verschiedene Umstände mehr in praktischer als theoretischer Philosophie gebildet wurde. Die Abwechslung eines thätigen mit einem anschaulichen Leben und umgekehrt, und der Umstand, daß ich (Franzose geboren und Katholisch getauft) mit einer Deutschen[b]) glücklich verheyrathet und Vater von deutschen lutherischen Kindern bin, hat aus mir eine Art von Mittelding gemacht, der sonderbar genug seine irdische Laufbahn zwischen Gelehrten und Unwissenden, Deutschen und Franzosen, Kaufleuten und Denkern erfüllt.

Jetzt aber da ich, Gottlob! wenig mit der Welt zu thun habe, und bloß mit meiner Familie und mit meinen Wahrheitsverwandten lebe, so habe ich noch Zeit zu philosophiren und thue es auch, so gut ich kann.

Ich hielte für nothwendig, lieber Herr Professor! diesen Brief Ihnen zu schreiben, damit Sie mich nicht gar zu schief beurtheilen, wie ich selbst durch meinen vorigen Brief Veranlassung dazu gegeben hatte.

Mit aller Hochachtung empfehle ich mich Ihnen bestens

E. Duboc
Eigenthümer einer Hutfabrik in Hamburg.

---

a) 'unterscheidende' Hs. — b) 'Deutsche' Hs.

1) Karl Leond. R. (1758—1823), Professor der Philosophie in Jena, dann in Kiel — Wielands Schwiegersohn.

191.

Hegel an Pubor.

Berlin, den 30. Juli 1822.

Ich habe Ihnen, hochgeehrter Herr, über die Verzögerung meiner Antwort auf das geneigte Schreiben, mit welchem Sie mich haben beehren wollen, meine Entschuldigung zu machen. Durch Ihren ersten Brief freute es mich, mit einem warmen Freunde der Wahrheit bekannt zu werden, und nun durch den zweiten ferner mit einem Kenner der Formen, in denen die Philosophie die Wahrheit zu fassen bemüht ist, so wie dabei mit einem durch innere und äußere Erfahrung gereiften, in seiner Bestimmung praktisch thätigen, und in dieser Thätigkeit, sowie in seinen häuslichen Verhältnissen, zufriedenen Mann. Diese Notizen, die Sie mir von Ihnen geben, erleichtern mir auch die Antwort, nicht nur indem sie mir nähere Ausgangspunkte für die Darlegung meiner Gedanken angeben, sondern auch indem die Einigkeit des Gemüths mit sich und mit seiner Lage diese innere Gesundheit des Geistes beweist, welche wohl für das Individuum die Grundlage ächter Erkenntniß ausmacht, während beim Gegentheil das Nachsinnen leicht in ein krankhaftes Grübeln ausgehen kann, das kein Ende und keinen Anfang findet, — und zunächst darum, weil es in der That keinen finden will.

Was nun die Erklärung meiner Gedanken über die Wahrheit betrifft, zu der Sie mich auffordern, so wissen Sie selbst, daß solche Gedanken, um sich zu rechtfertigen, eine erschöpfende Auseinandersetzung fodern, und ein Brief nur bey allgemeinen Andeutungen stehen bleiben kann; auch wünschen Sie, daß ich Ihnen diejenige meiner Schriften angebe, worin Sie das Verlangte finden könnten. — Ich will die Erwiederung auf Beides zu verbinden suchen.

Ich kann es übergehen, davon zu sprechen, daß die Wahrheit im Allgemeinen dem Menschen in der Weise der Religion, belebt und befruchtet durch seine Gemüths- und

Lebenserfahrung, zunächst manifestirt ist, aber das weitere Bedürfniß ist, sie in Form des Gedankens zu erfassen — er will, um den Ausdruck, den Sie anführen, zu gebrauchen, die Wahrheit nicht glauben, sondern sie sehen mit den Augen des Geistes, denn mit den leiblichen geht es nicht, — sie sehen d. i. wissen. —* Und[1]) da das Interesse Ihres Geistes Sie längst auf den Standpunkt dieses Bedürfnisses gestellt hat, so bin ich überhoben auf jene erste Form hinzuweisen, sowie von dem Übergang derselben in die zweyte — des Glaubens in Wissen — zu sprechen; nur diß erlauben Sie mir zu bemerken, daß es sogleich eine wichtige Verschiedenheit ausmacht, ob Glauben und Wissen dem Inhalte nach unterschieden genommen, oder aber nur für unterschiedene Formen eines und desselben Inhalts — und in dieser Rüksicht ist es meine Ansicht, und ich halte diese für eine der wichtigsten — daß die Religion die Individuen wohl, aber nicht die Völker und Generationen hat täuschen können, und [daß] die Philosophie so lange, wenigstens in ihrer Ausführung, sich nicht vollendet hat, so lange es ihr nicht gelungen ist, jene Versöhnung und Harmonie einzusehen. * — Über das Verhältniß von diesen beyden Formen habe ich kürzlich in etlichen Blättern gesprochen, von denen ich ein Exemplar beizulegen die Freiheit nehme (nur bitte ich, die angezeigten Druckfehler vorher sorgfältig zu korrigiren), und die das Vorwort zu einer Schrift eines meiner Schüler, D. Hinrichs über die Religion im Verhältniß zur Wissenschaft, sind.

—* Wenn es nun der Zweck der Philosophie ist, die Wahrheit im Denken zu fassen, zu begreifen — so begegnet uns dabey sogleich die Kantische — deutsche — Ansicht der Subjectivität des Denkens, die Sie kennen und so anführen, daß Sie über dieselbe hinweg sind. Schon daß sie ein geborner Frau

1) Die zwischen —* und * — stehenden Sätze sind aus dem Concept eingeschaltet.

zose — wie ich aus Ihrem Briefe ersehe — daß Sie ein in praktischer Wirksamkeit lebender Mann sind, konnten Sie nicht bey einer solchen hypochondrischen Ansicht stehen bleiben[a]) — einer Hypochondrie, die sich alles Objective vereitelt hat, und nur noch diese Eitelkeit in sich genießt. Indem ich diß sage, verkenne ich das Verdienst der Kantischen Philosophie nicht, ich habe mich an ihr erzogen; — für den Fortschritt, ja die Bewirkung einer Revolution der philosophischen Denkweise insbesondere, ist es mir immer interessant und lehrreich gewesen, zu sehen, daß Kant nicht nur das Bedürfniß — in seinen Postulaten — sondern auch die nähere Bestimmung der Idee sehr wohl gekannt [hat].* — Was in seiner Kritik der Urtheilskraft von dem Gedanken eines anschauenden Verstandes, des Selbstzwecks, der zugleich auf eine natürliche Weise in den organischen Dingen existirt, gesagt ist, — kann sehr gut als Einleitung für die weiteren Ansichten dienen; der dortige Standpunkt, daß dergleichen Ideen nur als eine subjective Maxime der Betrachtung genommen werden, muß freilich abgezogen werden. — Ich knüpfe hieran sogleich an, was Sie in Ihrem Briefe anführen, daß ich die Idee als Werden, als Einheit des Seyns und Nichts bestimme. Ich bemerke zweierlei hierüber, erstens daß Seyn und Nichts die aller abstractesten, ärmsten, darum anfangenden Formen des Gegensatzes sind; Seyn und Wesen, Seyn und Denken, Idealität und Realität, Begriff und Objectivität, — wie die Reinholdischen Veränderliches und Unveränderliches, — Vereinigung und Unterscheidung u. s. f. sind andere Formen, an deren keine aber als ausschließliche sich zu halten ist; vielmehr sehe ich diß allein als die wissenschaftliche Darstellung der Idee an, daß der Fortgang, und zwar vom Abstracten aus, — denn aller Anfang ist diß, — zum Concreten, — als die sich aus sich selbst forttreibende und entwickelnde Idee aufgezeigt werde. Überhaupt ist die Idee wesentlich concret,

a) 'lassen' Hl.

als Einheit von Unterschiedenen, und die höchste Einheit ist die des Begriffs mit seiner Objectivität; wie denn Wahrheit — auch schon in Beziehung auf die Vorstellungen als Übereinstimmung derselben mit den Gegenständen bestimmt wird. Aber Wahrheit nehme ich dann in dem bestimmteren Sinn, daß sie den Gegenständen an ihnen selbst zukomme oder nicht: ein unwahrer Gegenstand kann wohl existiren, und wir eine richtige Vorstellung von demselben haben; aber ein solcher Gegenstand ist nicht, wie er seyn soll, d. i. seinem Begriffe nicht gemäß (was wir auch schlecht heißen), eine schlechte Handlung ist eine unwahre, der Begriff des vernünftigen Willens ist in ihr nicht objectiv, und dieser Begriff ist das, was eine Handlung seyn soll, ihre eigenthümliche Bestimmung. So ist dann die Idee in ihrer höchsten Bedeutung, Gott, allein das wahrhaft Wahre, d. i. das, wo der freie Begriff an seiner Objectivität keinen unaufgelösten Gegensatz mehr hat, d. i. auf keine Weise in Endlichkeit befangen ist. — Zweitens bemerke ich, daß zwar solche Definitionen wie, die Idee ist die Einheit des Seyns und Nichts, des Begriffs und der Objectivität, des Veränderlichen und Unveränderlichen u. s. f., — und solche Sätze: das Seyn ist Nichts, der Begriff ist die Objectivität, das Ideale ist das Reale und umgekehrt u. s. f., aufgestellt werden müssen, daß aber zugleich nöthig ist zu wissen, daß alle dergleichen Definitionen und Sätze einseitig sind, und die Opposition gegen sie insofern ein Recht hat; der Mangel, den sie an ihnen haben, ist eben dieser, daß sie vornemlich nur die Eine Seite, die Einheit, das Ist, — ausdrüken, und damit nicht auch den vorhandenen Unterschied (das Seyn und Nichts u. s. f.) und das Negative, das in Beziehung solcher Bestimmungen liegt. Reinhold's Weise sich auszudrücken: unterscheidende Vereinigung u. s. f. hat hierin ihren sehr guten Grund. Meine Ansicht ist insofern, daß die Idee nur als Proceß in ihr (wie Werden ein Beispiel ist), als Bewegung ausgedrückt und gefaßt werden muß; denn das Wahre ist nicht ein nur

ruhendes, seyendes, sondern nur als sich selbst bewegend, als lebendig: — das ewige Unterscheiden und die in Einem seyende Reduction des Unterschiedes dahin, daß er kein Unterschied ist: — was als Empfindungsweise aufgefaßt, die ewige Liebe genannt worden ist; nur als diese Bewegung in sich, die ebenso absolute Ruhe ist, ist die Idee, Leben, Geist.

Doch es ist Zeit zu schließen, und ich füge daher nur noch diß hinzu, daß ich dafür halte, daß dieser Inhalt in allem ächten Bewußtseyn, in allen Religionen und Philosophien vorhanden, daß aber unser itziger Standpunkt ist, denselben entwickelt zu erkennen, und diß nicht anders geschehen kann, als auf wissenschaftliche Weise, welche dann zugleich die einzige Art ist, wie er bewiesen werden kann. Zu meiner Stellung habe ich mir diß genommen, auf die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft hinzuarbeiten, und meine bisherigen — freilich Theils unvollkommenen, Theils unvollständigen Arbeiten haben nur diesen Zweck: eine Übersicht habe ich in meiner Encyklopädie zu geben versucht, die aber sehr einer Umarbeitung bedarf. Nach diesem Zwecke wollen Sie also meine bisherigen und künftigen Schriften betrachten: eine Logik und dann die Rechts-Philosophie (die dem demagogischen Volke großen Anstoß gegeben) sollen solche wissenschaftliche Bearbeitungen, jene des Allgemeinen, diese eines Theiles der in der Wirklichkeit sich offenbarenden Idee seyn, die in Allem die Eine; Sie werden daraus meine Methode näher ersehen können, die nichts als den aus dem Begriffe nothwendigen Fortgang entwickeln, und sich sonst um keine guten Gründe und Meinungen umsehen und bekümmern soll.

Ich wünsche nun, daß diß Wenige dazu dienen möge, Ihnen die verlangte Bekanntschaft mit meiner Ansicht und Weise des Philosophirens ungefähr zu geben: Sie werden in diesem Versuche wenigstens erkennen, wie sehr es mich gefreut hat, einen Freund der Philosophie (des oberflächlichen Eigendünkels

gibt es deren eine Menge) in Ihnen kennen zu lernen. Mit aller Hochachtung

Ihr ergebenster

Prof. Hegel.

[Nach Abschrift in Verm. Schr. 2, 520 und H.s Concept.]

192.

Hegel an Hinrichs.

Berlin 13. Aug. 1822

Es ist freilich schon sehr lange, daß Sie, geschätzter Freund, nichts von mir hören; ich wollte Ihnen über mögliche Aussichten bei uns gern etwas schreiben können; und ob ich gleich noch nichts bestimmtes hierüber zu sagen habe, so will ich es doch nicht zu lange anstehen lassen, Ihnen wieder Nachricht von mir zu geben.

Soviel weiß ich inzwischen, daß Ihre Schrift[1]) einen guten Eindruck gemacht hat; die speculative Haltung und Tiefe ist es, die bey uns — d. h. in gewisser und zwar sehr bedeutender Sphäre, — sehr empfiehlt, theils an und für sich, theils auch darum, weil sie nach außen keinen Anstoß und die Blößen nicht gibt, welche zu Mißverständnissen leicht aus populären Darstellungen geschöpft werden können. Flaches, bedeutungsloses Philosophiren theilt zwar auch diesen Vortheil, nichts gefährliches zu zeigen, und nicht Veranlassung, compromittirt zu werden, zu geben; aber solches Philosophiren erhält bei uns doch nicht den Vorzug vor dem andern.

Der Hr. Minister drückte gegen mich keine ungeneigte Gesinnungen in Rücksicht auf Sie aus, als ich Veranlassung nahm, von meiner Vorrede auf Ihr Buch und dessen Verfasser zu kommen.

---

1) S. Nr. 187.

Sonst hörte ich, daß das Schreiben, mit dem Sie es begleitet, nur formell gewesen; bei uns darf man wohl dem Minister des Unterrichts auch ein concretes Wort, auf Gehalt und Ansicht gehend, sagen. Sie haben sich daher zunächst auch einer solchen formellen Antwort zu gewärtigen: daß sie aber so lange verschoben worden, ist immer ein Zeichen, daß man sich das Buch gründlicher angesehen, und sich auch mit Rücksichten auf die Person des Verfassers beschäftigt hat. Ein Hauptumstand, um sich zu etwas entschließen zu können, ist die Bedingung, von polizeilicher Seite die Gewißheit zu erhalten, daß Sie wegen demagogischer Umtriebe und Gesinnungen nicht bekannt geworden sind. Indem ich die Überzeugung habe, daß Ihre ganze geistige Richtung so wie Ihr Charakter von dergleichen Geschwätze, Gethue und Gemeyne Sie ganz entfernt gehalten, so wird diese Seite wenigstens kein Hinderniß in den Weg legen. — Sie werden daher etwa noch etliche Wochen höchstens auf die Beantwortung Ihres Schreibens zu warten haben, und der Inhalt derselben Ihnen über etwaige dermalige Aussichten im preußischen Staate die Entscheidung geben. — Meine und Ihre edlen Freunde, Daub und Creuzer, werden, im Fall es verlangt würde, gewiß an ihrem Zeugnisse es nicht fehlen lassen.

Diß allein ist es, was ich in dieser Angelegenheit Ihnen zu schreiben habe: es reducirt sich darauf, Sie auf das ministerielle Antwortschreiben, deren eines Sie auf jeden Fall erhalten, zu verweisen.

So viel für diß Mal: kaum bin ich dazu gekommen, diß zu schreiben: meine Frau liegt seit beinahe drei Wochen an einer harten Krankheit darnieder, und ich habe bittere Leidenstage und Nächte gehabt; noch dürfen wir keine sichere Hoffnung auf Besserung schöpfen. Meine besten Grüße an Daub und Creuzer; ob der erste den zweiten Theil von Schleiermachers Dogmatik gesehen?

Der Ihrige

Hegel.

[Gedr. in Verm. Schr. S. 516 f.]

193.

Niethammer an Hegel.

München, den 9ten Sept. 1822.

Ich habe Ihnen, theurer Freund und Gevatter, auf einen Brief zu antworten, der uns durch seine Überbringer doppelt angenehm gewesen ist .... Besser sie [die Erwiederung Ihres freundlichen Besuchs von 1815][1] bleibt noch ausgesetzt, bis sie recht und ganz geschehen kann: was gegenwärtig von meiner Seite ganz unmöglich ist, da der unselige Presbyterial-Krieg ausgefochten seyn will, und überdies mitten in diesem Kriege sich eine General-Synode vorbereitet, die noch in diesem Jahr gehalten werden soll, damit auch darin das Wort der Constitution, wodurch 4 Jahre für die Versammlung der Synoden vestgesetzt sind, nach dem Buchstaben, auf den wir halten, erfüllt werde.

Erschrecken Sie nicht, daß ich, mit einer Wendung, die einem salto ziemlich gleicht, plözlich beim Handwerk stehe. Ich will mich möglichst kurz fassen. Dieser Presbyterial-Kampf, von Feuerbach und Consorten[2] aufgeregt, hat wenig-

1) Vgl. Brief Nr. 137.

2) A. von Feuerbach, zur Zeit Präsident des Appellationsgerichts in Ansbach, war ganz Feuer und Flamme, wie sich in seinen Briefen an Frau Elise v. d. Recke zeigt. (S. F.s Leben und Wirken aus s. Briefen von Ludwig F. 2, 177 ff.) So schrieb er am 14. Mai 1822: 'Jetzt gehen unter Anderen auch unsre bayrischen Protestanten-Pfaffen damit um, durch Einführung der calvinischen Presbyterien eine geistliche Seelenherrschaft zu gründen und die Kirche in ein grosses Zucht- und Correctionshaus zu verwandeln. List und Pfaffenränke bieten sie auf, um es durchzusetzen. Kommt die Sache zur Ausführung, so ist eine Spaltung in der protestantischen Kirche Bayerns die nächste Folge.' Er gab eine kleine Schrift: 'Worte Dr. Martin Luthers', heraus und unterschrieb an erster Stelle eine Protestation, der sich andere Staatsbeamte wie auch der Magistrat von Ansbach anschlossen. Aehnliche Erklärungen erfolgten aus Nürnberg, Augsburg und anderen Orten. Schon am 13. Juli theilte F. seiner mütterlichen Freundin mit, seine Schrift habe ihren Zweck vollständig erreicht: 'Das Nest voller kleiner Päpstlein, das der in unsere Kirche sich eindrängende Geist des Papismus aus-

Das Element des reinen Denkens, weil es das abſtrakte iſt, iſt ſelbſt vielmehr das Andere ſeiner Einfachheit, und geht daher in das eigentliche Element des Vorſtellens über, — das Element, worin die Momente des reinen Begriffes ein ſubſtantielles Daſeyn eben ſo gegen einander erhalten, als ſie Subjekte ſind, die nicht für ein Drittes die Gleichgültigkeit des Seyns gegen einander haben, ſondern in ſich reflektirt ſich ſelbſt von einander abſondern und entgegen ſtellen.

Der alſo nur ewige oder abſtrakte Geiſt wird ſich ein Anderes oder tritt in das Daſeyn und unmittelbar in das unmittelbare Daſeyn. Er erſchafft alſo eine Welt. Dieſes Erſchaffen iſt das Wort der Vorſtellung für den Begriff ſelbſt nach ſeiner abſoluten Bewegung, oder dafür daß das als abſolut ausgeſagte Einfache oder reine Denken, weil es das abſtrakte iſt, vielmehr das Negative und hiermit ſich Entgegengeſetzte oder Andere iſt; — oder weil, um daſſelbe noch in einer andern Form zu ſagen, das als Weſen Geſetzte die einfache Unmittelbarkeit oder das Seyn iſt, aber als Unmittelbarkeit oder Seyn des Selbſts entbehrt und alſo der Innerlichkeit ermangelnd paſſiv oder Seyn für Anderes iſt. — Dieß Seyn für Anderes iſt zugleich eine Welt; der Geiſt in der Beſtimmung des Seyns für Andetes iſt das ruhige Beſtehen der vorhin in das reine Denken eingeſchloſſenen Momente, alſo die Auflöſung ihrer einfachen Allgemeinheit und das Auseinandergehen derſelben in ihre eigne Beſonderheit.

Die Welt iſt aber nicht nur dieſer aus einander in die Vollſtändigkeit und deren äußere Ordnung geworfene Geiſt, ſondern da er weſentlich das einfache Selbſt iſt, iſt dieſes an ihr eben ſo vorhanden; der daſeyende Geiſt, der das einzelne Selbſt iſt, welches das Bewußtſeyn hat und ſich als Anderes oder als Welt von ſich unterſcheidet. — Wie dieſes einzelne Selbſt ſo unmittelbar erſt geſetzt iſt, iſt es noch nicht Geiſt für

stens Eine Merkwürdigkeit, die auch Sie interessiren kann. Meine Hauptabsicht bei dem Vorschlag einzuführender Presbyterien gieng darauf, den Gegensatz zwischen Kleriker und Laien, so weit er durch den Protestantismus richtig aufgehoben ist, vollständig durchzuführen[1]) und somit den Hierarchismus, wie er sich auch in unserer Kirche zum Theil noch ungebührlich zeigt, zu durchbrechen; — und nun erklären die Gegner die Presbyterien verwerflich als ein Institut, das Erweiterung und Vollendung des Hierarchismus beabsichte! — und das lassen sich Leute in Menge weiß machen, nicht bloß solche die zum Pöbel gehören, sondern gar Viele, die weit über dem Pöbel seyn wollen! So leicht ist es, am hellen Mittag zu behaupten: weiß sey schwarz, und mit der Behauptung Glauben und Anhang bis zur Wuth zu finden! Ich gestehe, daß mir die Möglichkeit, dem Volk eine unruhige Bewegung zu geben, so sinnlich klar noch nie vor Augen gekommen war, und daß ich, wenn mich sonst die Besorgnisse eines Ministers plagten, zwar nicht vor den Anti-Presbyterial-Helden, aber bei dieser Gelegenheit vor jener Leichtigkeit erschrecken würde.

So finde ich noch immer bei der Kirche nicht weniger als bei der Schule Kampf und Streit; und Sie sehen daraus, daß ich zwar mit der Philosophie wohl auch in die Jahre, des unerachtet aber zu der glücklichen ἀταραξία noch nicht

---

gebeckt hat, wurde auf einmal zerstört — Alles hat sich in Masse gegen die neue Hierarchie erklärt, und das Oberconsistorium, das den sauberen Plan auf den Vortrag eines calvinischen Mitglieds, des Oberconsistorial-Raths Heinz, ausgesonnen hat, steht jetzt gleichsam verlassen von seiner eigenen Kirche, beschämt und ohnmächtig da!' — Wie sonderbar nehmen sich doch diese leidenschaftlichen Expectorationen gegenüber so trefflichen Männern und bestgesinnten Protestanten aus, wie Niethammer und Heinz, der als Consistorialrath zu Zweibrücken wesentlich zur Annahme der kirchlichen Union in der Pfalz mitgewirkt hatte!

1) Der unklar ausgedrückte Sinn ist: die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Klerikern und Laien, nach dem richtigen Grundsatz des Protestantismus, durchzuführen.

gekommen bin, der Krieg und Frieden gleich gilt, die vielmehr den Krieg — als das Beseelende, wenn auch nicht Beseligende, — über den Frieden setzt, und einen Sieg der kämpfenden Mächte weder hofft noch fürchtet. Was Ihr Brief über mich von ehmals sagt, gilt der Jahre unerachtet, in die ich gekommen bin, noch jetzt: daß ich doch „zuweilen ungehalten" bin! Nur meine ich, daß dieses „Zuweilen" doch im Abnehmen sey.

Ihren Spott über unsre Oppositionsmänner, „die Guten", könnte ich Ihnen wohl vergelten. Wenn die Ihrigen Teufel sind, so scheinen sie wenigstens recht dumme Teufel zu seyn. Andre als solche möchten sich schwerlich in die dumme Alternative vom 12ten April[1]) gesetzt haben, entweder ihre besten Lehrer davon jagen, oder selbst als alberne oder boshafte Umtriebsjäger dastehen zu müssen; welches letztere, nach längst verflossenem peremtorischem Vierteljahr, in der That eingetreten zu seyn scheint. Aber hart dünkt es mich allfällig, ein solches Gericht über sich ergehen lassen zu müssen. — Ein Gerücht, das sich dieser Tage hier verbreitet hat, sagt: Schleiermacher habe in diesen Ferien nach Regensburg zu seiner Schwester kommen, und vielleicht auch uns hier wiederbesuchen wollen, und alle Anstalten zur Reise schon getroffen gehabt, es sey ihm aber der Urlaub „aus beweglichen Ursachen" abgeschlagen worden. Dergleichen läßt sich schwer glauben, noch schwerer aber, wenn es doch wahr wäre, daß dergleichen Männer sich nicht ganz beurlauben! —

Für das Geschenk der Vorrede, wie für die Vorrede selbst, meinen aufrichtigen warmen Dank[2]). Ehe sie durch Ihr Ge-

---

1) Kabinets-Ordre vom 12. April 1822, welche den Ministern des Unterrichts und des Innern aufgab, gegen Lehrer, die den Verirrungen der Zeit huldigen oder der Theilnahme an demagogischen Umtrieben verdächtig sind, auf disciplinärem Wege einzuschreiten: die Minister von Altenstein und Schuckmann sollten nach drei Monaten hierüber Bericht erstatten. Preuß. Gesetzsammlung J. 1822.

2) H.s Vorr. zu Hinrichs' Buch: s. Nr. 187.

ſchenk in meine Hände kam, hatte ich ſie ſchon geleſen, und mich daran erfreut. Es thut wohl geſunder derber Speiſe noth, aber die vertaſchten Mägen vertragen ſie nicht. Das Buch ſelbſt lieſt, außer dem Verfaſſer, ſchwerlich jemand durch. Ich wenigſtens, der ich es mit gutem Willen auf den guten Credit der Vorrede zur Hand genommen habe, und mir doch etwas zuzumuthen pflege, habe es nicht ausgehalten. Den Anlaß Ihrer Vorrede ergreife ich, um Sie an das Buch zu erinnern, das Sie für mich und mein Schulmeiſterthum zu ſchreiben im Sinne hatten[1]). Es liegt mir ſehr am Herzen, daß Sie Zeit dafür finden und die Luſt dazu behalten haben mögen. Laſſen Sie mich doch erfahren, wie es damit ſteht.

Neues iſt von uns eben nicht zu ſchreiben, das ich wüßte. Angeſiedelt ſind wir nun alle, die dem Jacobiſchen Kreiſe näher anzugehören das Glück gehabt haben: Roth, Thierſch und ich. Ich habe das Haus, in dem Sie uns beſucht haben, gekauft[2]), Roth hat ſich in derſelben Reihe, drei Häuſer von uns, ein Haus neu gebaut, das er ſeit dem Mai dieſes Jahres bewohnt, und Thierſch hat hinter uns, in der Straße des Miniſters v. Zentner[3]), ſchon im Herbſt des vorigen Jahres Haus und Garten gekauft, und auch gleich bezogen. Wir ſind alſo nicht nur Grundbeſitzer in München, ſondern eben dadurch zugleich auch nahe Nachbarn.

. . . . Ich grüße noch insbeſondere meinen lieben Pathen[4]), von dem ich viel Gutes höre, bitte aber, bei nächſter Gelegenheit mich von ihm wiſſen zu laſſen . . . .

In alter treuer Freundſchaft

Ihr Rh.

---

1) Vgl. Bd. 1 S. 118. 167. 172. 213. 229.
2) Ecke der Karls- und Barer Straße.
3) Barer Straße am jetzigen Karolinenplatz, wo der Obelisk ſteht.
4) Immanuel H.

194.

Reiſe nach den Niederlanden.

Aus Hegels Briefen an ſeine Frau

15. September bis 19. October 1822.

Sonntags früh, 15/9 22.

Guten Morgen, liebe Marie, aus dem Sonnenſchein von Marienburg, denn diß iſt Magdeburg, die Magd iſt die h. Marie, der der Dom geweiht iſt oder war.

Das erſte, was ich Dir zum guten Morgen zu ſagen hätte, daß wir glüklich hier angekommen ſind, geht zum Theil hieraus ſelbſt hervor: die Geſellſchaft waren ordentliche Leute; kalt wurde es in der Nacht; doch 4 wollene Leibhüllen reſp. Röcke, ſchützten mich hinreichend, ſo daß ich, nachdem ich mich mit Mühe wieder abgeſchält, mich unverſehrt erhalten[a]) habe. Geſtern Mittag um 1 Uhr kamen wir hier an, aber es iſt ſchwerer aus Magdeburg hinaus als herein zu kommen. — Die Rührigkeit des Hrn. Poſt-Präſidenten und die preußiſche Intelligenz haben ihr Auge noch nicht auf das hieſige Poſtwagenweſen, wenigſtens inſoweit es mein Intereſſe betrifft, geworfen. Bis Dienſtag Mittag[1]) erſt geht der — beynahe hätte geſagt — Wagen nach Caſſel. Die Journaliere, mit der ich gekommen, ſteht mit keinen weiteren Courſen im Zuſammenhang. Bis Dienſtag hier zu bleiben, iſt viel zu lang. Alſo entſchloß ich mich zunächſt, da morgen früh die fahrende nach Erfurt geht, dahin meinen Strich zu nehmen; wie ſchön, Göthe'n das Paquet, das ich von hier aus ſchicken müßte, ſelbſt zu bringen und von da auf der großen Heerſtraße weiter zu gehen! — Hierauf ſah ich den Poſtwagen an, aber welch ein Karren! und dann hätte etwa 44 Meilen nach Caſſel zu kutſchiren — alſo beſchloſſen Extrapoſt zu nehmen, muß aber hören, daß ich auf eben ſolchem Karren, Leiterwagen, unter

a) 'gekommen' Hſ.

1) 17. Sept.

freyem Himmel weiter gebracht würde. Hiemit kurz resolvirt, nach Berlin geschwind zurükzureisen und meinen Reisewagen abzuhohlen, und hiemit gut ausgerüstet, gemüthlich weiter meine Gesundheitsfahrt anzutreten. Mit diesem frohen Gedanken, euch lieben bald wieder zu sehen, bin ich dann eingeschlafen und habe recht gut geschlafen; doch, Du siehst, nicht, wie Peter, im Sinne, zu Hause zu bleiben, sondern im Gegentheil um recht gründlich auszureisen. Ersteres wäre übrigens auch kein Wunder gewesen, denn ich bin in der That mit größerem Widerwillen, als ich sagen durfte, auf die Reise gegangen, und wenn ich das Geld nicht schon erhalten hätte, schwer darauf zu bringen gewesen, so nöthig es mir in der That war.

Übrigens habe ich gestern Nachmittag auch, was hier zu sehen, gesehen; — den berühmten Dom — merkwürdig mag er seyn, weil er ein Dom ist; — aber die ganze Architectur ist nicht eine so gute Conception, wie die Nürnberger gothischen Kirchen, und was von Kunstwerk inwendig ist, eine Menge geschnitzeltes und gegossenes, gemaltes und gegypstes, ist gar zu schlecht. Die gegossenen Apostel von Fischer, dem Nürnberger, sind nicht mit den Nürnbergern zu vergleichen. Die Gegenstände sind ganz ins Handwerk herab verfallen! Das liebste, was ich gesehen, ist General Carnot[1]), ein liebenswürdiger Alter und Franzose; es ist der berühmte: — er hat es freundlich aufgenommen, daß ich ihn aufgesucht. — Dann bin ich an der Elbe spaziert, es lief eine Flotte von 13 Hamburger Schiffen mit hochgeschwollenen Seegeln ein (jedes mit zwey, doch nur an Einem Mast), schöner Strom, schöne unermeßliche fruchtbare Ebenen (hier fruchtbar, aber sonst zwi-

1) Carnot, vormals Mitglied des Wohlfahrtsausschusses und Organisator der Revolutionsarmeen, Mitglied des ersten Directoriums und Kriegsminister unter dem Consulat — zuletzt Minister des Innern, Graf und Pair von Frankreich unter Napoleon in den 100 Tagen, brachte seine letzten Lebensjahre im Exil zu Magdeburg zu und starb siebenzigjährig 1823, 2. August.

schen Potsdam und Burg, was wir bey Tage gesehen, ganz öde) — schöner der heiterste Himmel . . . .

So eben kommt ein Kutscher, der einen Engländer, welcher wie es scheint ein Deutscher ist, in 3 Tagen nach Cassel zu bringen hat; an den will ich mich anschließen . . . .

Cassel, den 18. Sept. 22.

Also in Cassel bin ich glüklich heute früh um 11 Uhr angekommen, und nachdem ich mich Vor- und Nachmittag noch viel ergangen habe, will ich mich diesen Abend mit Dir, meine liebe, und mit der Relation meines bisherigen Leb- und Reisewesens beschäftigen. . . . Es geht mit meiner Reise nicht so schnell, als ich Anfangs im Sinne gehabt. Es ist mir bisher leidlich gegangen, und für Leute, die Geld haben und sich an die Heerstraße halten, ist die Welt in gutem Zustande; — es gehört jedoch auch dazu, daß sie gute Nachrichten von den Ihrigen haben; ich bin beruhigt wegen Deiner abgereist: ganz außer Sorgen aber kann ich nicht seyn, und auch sonst habe ich mich mit großem Widerwillen auf den Weg gemacht, und reise eigentlich nur fort, weil ich einmal auf der Reise bin und seyn soll.

Doch nun zur Sache. Also aus dem Arrangement mit dem Engländer, in Magdeburg einen Lohnkutscher hieher zu nehmen, ist nichts geworden; so haben wir uns denn in Magdeburg Montag Mittags auf die Diligence gesetzt — nach Braunschweig. Diese Route nach Cassel ist die gewöhnlichste, nur ein oder 2 Meilen weiter als die, die ich als die directeste im Sinne hatte, — hat allenthalben vortreffliche Landstraßen und gute Postwagen; und hier muß ich dem preußischen Postwesen, gegen das ich im vorigen Brief wegen der andern Routen ungehalten war, Abbitte thun; der Wagen ist gepolstert, mit grünem Saffian ausgeschlagen und so fort. Gegen 5 Uhr Morgens Dienstags kamen wir in Braunschweig an. — Beym Vorschlag, über Braunschweig zu gehen, war

mir ohnehin eingefallen, daß mir der Hr. Regier.-Bevollm. Schulz von einem Gemählde gesagt hatte, das sich daselbst befinde, und allein einer Reise werth sey. — Wir haben also das dortige Museum, vornemlich die Gemählde-Gallerie und zwar darin ganz vorzügliche und ausgezeichnete Stücke gesehen. Das Gemählde, das der Hr. Reg.-Bev. im Sinne hatte, ist besonders von ganz eigenthümlicher Vortrefflichkeit.

Nachdem ich nun den Nachmittag über geschlafen; doch vorher schöne Gärten, einen eisernen Obelisk — 70 Fuß hoch — zum Andenken der beyden letzten im Kriege gegen die Franzosen gebliebenen Herzöge errichtet, gesehen, Abends noch eine schlechte Komödie gesehen, setzten wir uns nach 10 Uhr wieder auf die Diligence (mehr aber nach Wolff's[1]) Travestirung auf die Paresse). Die Nacht war schön, herrlich leuchteten die Gestirne, — besonders schön ging der Morgenstern auf. Itzt in der Tagesgegend sahen wir eine andere Physiognomie der Natur als bisher, nicht mehr die unfruchtbaren oder fruchtbaren Plänen, — schöne Eichenwälder, Berge, Hügel, die sanften Abhänge mit Fruchtfeldern, die Gründe mit Wiesen besetzt, — kurz eine heimatliche Natur — heimatlich, nemlich für mich, denn Du selbst, halbsand gebohren[2]) bist in Berlin im heimatlichen Elemente, etwa in ein wenig verstärkter Dose. — Also in so schönem Lande zogen wir fort. Mit meinem Engländer, der französisch, auch etwas deutsch spricht, kam ich sehr wohl zurecht, er ist ein junger Mann von 25—26 Jahren, ein schöner Mann, etwa wie der Acteur Blum[3]) und von solcher, aber besserer Haltung, gutmüthig, wohl unterrichtet, kommt aus Italien, geht nach Paris, um von da über Mayland nach Constantinopel zu reisen, ein Particulier, nicht allzu dick, reich — kurz wie ich mir auch in Zukunft Gesellschafter wünschte. In Nordheim, wo wir

1) Friedrich August W. in Berlin.
2) In Nürnberg.
3) Opernsänger in Berlin.

um 3 Uhr Nachmittag (gestern Mittwochs) ankamen, und der Wagen bis gegen 8 oder 9 Uhr Abends auf einen andern zu warten hatte, bedachte ich, daß es mir zu unbequem seyn würde, die dritte Nacht ohne Bett und ordentlichen Schlaf zuzubringen; ich nahm also Extrapost — es ging zuerst nach Göttingen — das gelehrte Göttingen; sage indeß nur dem l. Freunde Schulze[1]), daß ich als ordentlicher Berliner Professor mir nichts daraus gemacht, in 5 Minuten weiter zu fahren, mir jedoch außerhalb des Thors den Staub zwar nicht von den Füßen geschüttelt habe, aber nur darum, weil ich keinen mit denselben aufgelesen. So reiste ich nach Münden, wo ich um 10 Uhr ankam — und bis heute 6 Uhr ruhig im Bett schlief — und vollends hieher. Der Weg ist sehr anmuthig, Cassel liegt ganz vortrefflich in einem weiten Thale; — den Herkules auf Wilhelmshöhe erblikt man schon von einigen Stunden her als eine Spitze in der Mitte eines Gebirgszugs. Um Cassel selbst ist es sehr schön; es hat Straßen — d. i. in einem Theil — im Styl von Berlin; die Aue ist eine Anlage ungefähr der Art, wie der neue Garten in Pozdam, schöner grüner Rasen mit gesunden mannigfaltigen Bäumen zerstreut, ohne alles Gebüsch, — also allenthalben durchsichtig; — es ist höchst anmuthig darin zu gehen — am Ende ein schöner Wasserspiegel, mit hängenden Weiden hie und da ein Ufer besetzt, Bänke u. s. f., auch ein Haus, wo man — im freyen Casse trinken kann, Casse, d. h. Cichorien-Brühe; seit vielen Tagen habe ich nur solche, und keinen Casse mehr zu trinken gekriegt, — das ganze Braunschweiger Land ist mit lauter Fluren dieser lügenhaften Wurzel bedekt. Morgen werde auf die Wilhelmshöhe und in die Gallerie gehen; heute hat mich der Englishman im Stiche gelassen . . . .

1) Johannes Schulze, Geh. Ober-Reg.-Rath in Berlin.

Freitag Abends 19/9 22.

Wie ich heute nach Tische wieder nach der Post ging, — wo ich mich auch für Morgen auf die Diligence nach Gießen — von da geht der Weg von der Frankfurter Straße ab nach Coblenz — einschreiben lassen, erhielt ich Deinen Brief, meine liebe, — und kann Dir nicht genug sagen, welche Freude mir derselbe gemacht . . . .

Nun noch etwas von meinem heutigen Tage; es ist kurz beisammen, denn eine Beschreibung, wenn sie genügend seyn sollte, müßte zu weitläufig werden; Vormittags also war ich auf der Bibliothek, und sah dann die Gemählde-Gallerie, von der wohl die vortrefflichsten Stücke von Paris aus, statt hieher, nach Petersburg gekommen sind[1]); — aber es ist noch genug Vortreffliches da, — besonders von Niederländern. Nachmittags fuhr ich mit dem Engländer, den ich hier wieder fand, — nach Wilhelmshöhe, ein herrlicher Punkt! Nachdem wir aber 5—600 Stufen gestiegen, war es zu langweilig, noch in den Herkules hinaufzusteigen. — Es ist ein herrliches Lustschloß, vom Churfürsten bewohnt, — mit den trefflichsten Spaziergängen und der weiten Aussicht auf Cassel und das fruchtbare Thal, von fernen Hügeln begränzt. — Wir trafen es eben noch recht; auf dem Heimweg fing Regen an, — gerade am 19. Septbr. — der Herbst-Nachtgleiche-Epoche, wie vor drey Jahren auf Rügen; Gott gebe, daß nur auch wieder schönes Wetter darauf folgt, wie damals. — Damals feyerten wir den Hochzeittag auf der See zusammen, dißmal hast Du etwa mit den Kindern lauter, ich aber dessen in der Stille gedacht . . . .

---

1) K. Alexander kaufte sie von der Kaiserin Josephine, der Napoleon diesen kostbaren Raub vom J. 1806 geschenkt hatte.

Sonnabend Vormittags 20/9 22.

Ich bin zur Abreise gerüstet; das Wetter klärt sich auf; in Coblenz oder Kölln hoffe ich einen Brief von Dir anzutreffen, nach Kölln werde ich wohl in 5 oder 6 Tagen kommen. — Ich muß endlich schließen. Lebt alle recht wohl! —

Coblenz, den 24. Sept.

Es lebe Immanuel[1])!

Hier sitze ich, meine liebe, in Erfüllung meiner Bestimmung, nemlich in Coblenz zu seyn, neben einem Fenster zu sitzen, das gerade den Rhein, diesen meinen Liebling, die Brücke und Ehrenbreitstein unter sich hat, Weintrauben zu essen, aber welche! die süßesten wohlschmeckendsten — und an euch insgesammt zu denken und an Dich zu schreiben. Auf der Post bin ich heute früh gewesen, habe aber keinen Brief von Dir vorgefunden; in Kölln aber hoffe ich, wenn hieher keiner von Dir mehr addressirt ist und mich trifft, dann einen vorzufinden. — Auf Immanuels Geburtstag werde ich heut Mittag extra ein Glas trinken, und indem ihr auf mein Wohlseyn heute gleichfalls trinken werdet, — so soll es also hiemit ganz förmlich angestoßen seyn! — Aber zum Feuerwerk ist heute kein schön Wetter; Du ohnehin nimmst Dich gehörig in Acht[2]). — Eine Hauptsache weiß ich freilich noch nicht gewiß, doch kann ich kaum zweifeln, nemlich daß unsere liebe Mutter unter den Mitfeiernden und Mitanstoßenden seyn sollte; sie wird daher in dem Bilde des Tisches, mit dem ich anstoße, gleichfalls eingeschlossen seyn. — Also General-Salve, allgemeines Vivat!

Nun hätte ich meine Reisebeschreibung fortzusetzen. — In Cassel also bin ich Sonnabend Nachmittags abgegangen —

---

1) Hegels zweiter Sohn; vgl. Nr. 128.

2) H.s Frau war in der Reconvalescenz nach schwerer Krankheit, ihre Mutter kam zu ihr von Nürnberg.

sich; es ist also nicht als Geist, es kann unschuldig, aber nicht wohl gut genannt werden. Daß es in der That Selbst und Geist sey, muß es eben so, wie das ewige Wesen sich als die Bewegung in seinem Andersseyn sich selbst gleich zu seyn darstellt, zunächst sich selbst ein Anderes werden. Indem dieser Geist bestimmt ist als erst unmittelbar daseyend oder als in die Mannigfaltigkeit seines Bewußtseyns zerstreut, so ist sein Anderswerden das Insichgehen des Wissens überhaupt. Das unmittelbare Daseyn schlägt in den Gedanken, oder das nur sinnliche Bewußtseyn in das Bewußtseyn des Gedankens um und zwar, weil er der aus der Unmittelbarkeit herkommende oder bedingte Gedanke ist, ist er nicht das reine Wissen, sondern der Gedanke, der das Andersseyn an ihm hat und also der sich selbst entgegengesetzte Gedanke des Guten und Bösen. Der Mensch wird so vorgestellt, daß es geschehen ist als etwas nicht Nothwendiges, — daß er die Form der Sichselbstgleichheit durch das Pflücken vom Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen verlor und aus dem Zustande des unschuldigen Bewußtseyns, aus der arbeitlos sich darbietenden Natur und dem Paradiese, dem Garten der Thiere, vertrieben wurde.

Indem dieß Insichgehen des daseyenden Bewußtseyns sich unmittelbar als das sich selbst Ungleichwerden bestimmt, so erscheint das Böse als das erste Daseyn des in sich gegangenen Bewußtseyns; und weil die Gedanken des Guten und Bösen schlechthin entgegengesetzte und diese Entgegensetzung noch nicht aufgelöst ist, so ist dieß Bewußtseyn wesentlich nur das Böse. Zugleich aber ist um eben dieser Entgegensetzung willen auch das gute Bewußtseyn gegen es vorhanden und ihr Verhältniß zu einander. — Insofern das unmittelbare Daseyn in den Gedanken umschlägt und das Insichseyn Theils selbst Denken, Theils das Moment des Anderswerdens des Wesens damit näher bestimmt ist, so kann das Böswerden weiter rückwärts aus der daseyenden Welt hinaus schon in das erste Reich des

mein Engländer blieb dort noch zurük, und befand ich mich also von nun an unter lauter deutschen Landsleuten ganz volksthümlich — und vermißte meinen schönen freyen Engländer um so mehr. — Wir waren zu 6 (3 auf jedem Sitze), ich rükwärts — ein Student aus Göttingen hatte und behielt seinen Sitz Nr. 1. im Fond mir gegenüber unverrükt —, wir saßen eng, es war nicht zum Besten. — Wir kamen bald an die Lahn, und folgten itzt dieser immer; schöne fruchtbare Gegenden! Sonntags Mittags waren wir in Marburg, eine buklichte, schlechtbehäuserte Universitäts-Stadt; aber die Gründe und Hügel sehr anmuthig. Ich sah da die Elisabethenkirche in reinem gothischen Geschmak; der Chor hat katholischen Gottesdienst, das Schiff haben die Reformirten, — diese Kirche ist etwas ganz anderes als der Magdeburger Dom, für den unser König, wie die Magdeburger sagten, 40,000 Thaler zur Ausbesserung ausgesetzt. Das Grabmahl der Elisabeth ist in der Art, wie das Magdeburger, auch zwölf Apostel in derselben Größe wie die Nürnberger, aber sitzend, — von Silber und Goldüberzug, geschlagene Arbeit, — nicht vorzüglich, reich mit Edelsteinen besetzt, doch die kostbaren sind ausgebrochen [1]).

Dann gings nach Gießen, eine angenehme Stadt und Umgebung, — mit 2 hübschen Burgen in der Nachbarschaft. Hier war ich mit 3 Confrater zusammen; dem Gießner Professor der Philosophie — Snell [2]), — dem Marburger desgleichen Creuzer [3]), einem Vetter vom Heidelberger — und einem außerordentlichen Professor der Theologie, einem Manne von Streben, Einsicht und Bildung. Aber welche saftlose Herlinge jene meine nähern Confraters gewesen, habe übersehen müssen, da der Gießener uns gleich zum Wein geführt,

1) Durch die Franzosen, die den Sarg 1810 nach Cassel brachten.

2) J. W. Daniel Snell, gest. 1827.

3) Christoph Andr. Leonhard C., Prof. der praktischen Philosophie und Mitglied des Consistoriums zu Marburg (st. 1844).

und uns mit ſehr gutem Gewächs tractirt. In Gießen war der Scheideweg derer, die nach Frankfurt gingen, worunter, wie wir im Anfang ausgemacht, ich nicht war, um ſo weniger als ich ſonſt länger in bisheriger Geſellſchaft zugebracht hätte. Mein jugendlehrender College, der Israelite, aber hielt bey mir aus; wir folgten der Lahn. — Weilburg hat eine romantiſche Lage, ſchönes vegetationsreiches, enges Thal, angenehme Krümmungen der Lahn, — auch als ehemalige fürſtliche Reſidenz hübſche Häuſer.

Gegen Tag kamen wir dort, und dann um 11 Uhr in Limburg an; in dieſem vertrakten Neſte wurden wir von der vortrefflichen fürſtlich Tarſchen Reichspoſt erſt um 5 Uhr weiter befördert, ein paar Paſſagiere geſellten ſich zu uns — um 2 Uhr endlich kamen wir hier an. Im Regen, ſtockfinſterer Nacht liefen wir in einem halben Dutzend Wirthshäuſer herum, bis wir endlich ein Unterkommen fanden, und ich dieſe dritte Nacht doch noch zu gutem Schlafe kam; ich ſuchte mir jedoch Morgens das auf, wo ich itzt bin, die 3 Schweitzer — Haſſe aus Bonn[1]) habe ich vorhin auf der Straße getroffen und geſprochen. — Es wird immer viel Schreiberei, wenn ich auch meyne, nicht viel zu erzählen zu haben; ich werde diß zur Aufmunterung dem Freunde des Gießener Studenten ſagen, der einige Stationen mit uns fuhr; 'leb recht wohl', rief er jenem zu, 'und ſchreib mir gleich'. Der Freund: 'wie ſoll ich Dir denn ſchreiben, ich habe Dir ja nichts zu ſchreiben'. Der Reiſende: 'ſchreib mir nur gleich, leb wohl'! Damit ſchwang er [ſich] mit ſeinen Stiefeln und Spornen in den Poſtwagen; er iſt eines Superintendenten Sohn.

Ich komme von einem Spaziergang auf der Veſte Ehrenbreitſtein zurük; herrliche Ausſicht, ſchöne ſolide Werke! — ich ging in eine Kanonenkaſematte, wo eine ſchwäbiſche Maurersfrau ihre Haushaltung hat, und mir in ſchwäbiſcher

1) Joh. Chriſt. Haſſe, Profeſſor der Rechtswiſſenſchaft (1779—1830).

Mundart die Sachen explicirte; es ſind ſehr artige Zimmer, ſchußfeſt und trocken. — Aber ich bin nicht trocken; ich muß wahrhaftig das dritte Hemde heute anziehn; Du ſiehſt, daß ich es nicht an Bewegung fehlen laſſe, auch an marſchirender, und daß die Strapatzen mich gut bey Kräften erhalten. Jzt gehts zu Tiſche, und obgleich geſättigt von den köſtlichen Trauben, werde ich mir es doch ſchmecken laſſen. Morgen werde ich wohl nach Bonn kommen; es regnet dieſen Nachmittag unaufhörlich, ich habe daher ausgeſchlafen; übermorgen nach Cölln. Wohin Du Briefe an mich adreſſiren ſollſt, kann ich Dir kaum mehr angeben; Antwort auf dieſen Brief werde ich vor 12 Tagen nicht erhalten können, dann werde ich aber ſchon längſt Brüſſel paſſirt haben; nach Amſterdam über Emden, ſpäter Hamburg .... Grüße insbeſondere Hrn. Geh. Rath Schulze; — dieſen Abend will ich Hrn. Reg. Rath Lange beſuchen.

Cölln, den 28. Sept. 1822.

So wäre ich denn glüklich in der ehrwürdigen Reichsſtadt geweſene Cölln angekommen .... Jn Coblenz, wo mein letzter Brief aufhört, brachte ich noch den Nachmittag und den anderen Vormittag meiſt zu Hauſe ausruhend zu — der Conſiſt. Rath Lange, an den mich Schulze adreſſirt, war nicht anweſend, — und in Unentſchloſſenheit wegen des Wetters ließ ich die Schnellpoſten, Waſſerdiligencen, andere Gelegenheiten abgehen: doch Nachmittags am Mittwoch machte es ſich heiter: ich nahm einen Nachen und fuhr nach Neuwied auf dem ſchönen Rhein: ſah das Herrnhuter Schweſterhaus: — in des Prinzen braſiliſche Sammlung zu gehen, wurde es zu dunkel. Das ſchönſte war der Abend — ſchöner Mondſchein überglänzte den Rhein, der vor meinen Fenſtern vorbeyfloß: Eulen, die ich in meinem Leben noch nie ſprechen gehört, muſicirten darein, — Morgens nach 8 Uhr auf die Waſſerdiligence, ein verbeſſertes Marktſchiff. — Anfangs konnte man etwas auf dem Verdek ſeyn, dann aber wurde es windig, kalt, regnigt, zulezt

continuirlicher, heftiger, kalter Regen. Die Gesellschaft also in der Cajüte eingeschlossen, auch Studenten waren darin, die ihre Rheinreise machten, also mit dem Ranzen, mit grünem Wachstuch überzogen und an jeder Seite desselben einen Stiefelfuß heraushängend, breite neue Riemen, — alles in Ordnung, auch weiße, oder vielmehr gelbe Strohhüte. So machte ich, zwar mit etwas mehr Ballast als sie, auch meine Rheinreise, aber sah darum nicht mehr, und stand ihnen darin nach, daß ich das stolze Bewußtsein, eine Rheinreise zu machen, nicht gewinnen konnte. Schon das Regenwetter in Coblenz, — vollends diese Rheinreiserei, verleideten mir das Reisen, und wenn es nur nicht so weit nach Hause zu euch gewesen wäre, vollends wenn ich mich nicht vor den Postwagen gefürchtet hätte, wäre ich flugs bey euch angekommen. Ich reise doch im Ganzen nur aus Pflicht und Schuldigkeit, und hätte hundertmal mehr Befriedigung und Genuß, wenn ich meine Zeit zwischen meinen Studien und euch theilen könnte. Wenn Du einmal mit mir an diesen Rhein kommst, so werde ich Dich anders führen: auf dem Wasser sieht man weder den Rhein noch die Gegend, — jenen nicht, denn man sieht ihn nicht durch die Fluren und Hügel fließen, man hat ihn nicht als einen Theil des Gemähldes vor sich, was seine wahrhafte schöne Stellung oder Fließung ist — noch die Gegend, denn man sieht nur die Ufer, ihre Grenzen und merkt höchstens, daß es hinter ihnen schön seyn möchte. — In Linz sind wir ans Land gestiegen, wo ich das von Freund Geh. R. Schulze empfohlene Bild gesehen, und zwar in einer hochgelegenen Kirche, von wo man den Rhein und die schöne Gegend übersieht. — In abscheulichem Regen gingen wir in Bonn ans Land. Hier suchte ich Windischmann und seinen Schwiegersohn Walther[1]), den Du von Thibaut her kennst, auf, — mit jenem, der durch Vereinung im Gebet mit Fürst Hohenlohe[2])

1) Der bekannte Jurist Ferdinand Walter, gest. 1879.

2) Fürst Alexander H. Schillingsfürst, Domherr und Weihbischof, gest. 1849 (A. D. Biographie 12, 683).

seit einem Jahre von einem sechsjährigen Augenübel in der Art wie Jacobi's, nur viel ärger — geheilt worden und nun vollkommen gesund ist, habe ich mich recht gut verständigt, und wir uns, vor der Hand, recht sehr mit einander befriedigt. Ebenso gefreut hat mich Walther, der mit recht herzlicher Erinnerung Deiner gedenkt, und Dich freundlichst grüßen läßt. — Diese Begegnung hat mich wieder recht erfrischt. Dazu kam die Aufheiterung des Wetters, und so reiste ich gestern Nachmittag in besserer Disposition ab .... Bonn ist hökerig, ganz engstraßig, aber die Umgegend, Aussicht, botanischer Garten — schön, sehr schön, bin aber doch lieber in Berlin.

Cöln ist sehr weitschichtig — den Dom habe ich gleich aufgesucht; das Majestätische und Zierliche desselben — d. h. dessen, was von ihm existirt, die schlanken Verhältnisse, das Gestreckte in ihnen, daß es nicht sowohl ein Emporsteigen als Hinaufliegen ist — ist sehenswerth, und bewundernswürdig vollends als Conception Eines Menschen und Unternehmen einer Stadt; es kommt einem darin ein anderer Zustand, eine andere Menschenwelt, so wie eine andere Zeit in jedem Sinne, recht lebhaft vor Augen. Es ist da nicht eine Brauchbarkeit, ein Genuß und Vergnügen, ein befriedigtes Bedürfniß, sondern ein weitmantliges Herumwandeln in hohen, für sich bestehenden Hallen, denen es gleichsam gleichgültig ist, ob Menschen sich ihrer, zu welchem Zweck es sey, bedienen; — ein leeres Opernhaus, wie eine leere Kirche ist ein Mangelhaftes, — hier ist ein Hochwald und zwar ein geistiger, kunstreicher, — der für sich steht und da ist, ob Menschen dadrunten herumkriechen und gehen, oder nicht, es liegt ihm nichts daran, — er ist für sich, was er ist, er ist für sich selbst gemacht, und was sich in ihm ergeht, oder erbetet, oder mit dem grünen Wachstuchranzen, die — doch nicht angezündete Pfeife im Munde, ihn herheinreist, verliert sich sammt dem Küster in ihm; diß alles ist, wie es in ihm steht und geht, in ihm nur verschwunden. — Frau Wittwe Hirn (hat eine Weinhandlung), eine höchst brave, wohlthätige,

ächt cölnische Frau, die ich bei Windischmann kennen gelernt, hat mich schon in Bonn auf heute zum Mittagessen geladen; nach dem Mittagessen hat mir ihr Sohn seine Sammlung von Glasmalereien, — die reichste die wohl ist, — an 100 große Fenster, 4—500 kleine Pieces, gezeigt. Was der Dom auch für prächtige gemahlte Fenster hat! auch andere Kirchen. — Durch Vergünstigung der Frau Hirn habe ich auch die Lyversbergische Sammlung[1]) gesehen, herrliche Stücke, eins wahrscheinlich von Leonardo. — Dann bin ich durch ihre Empfehlung auch bei Prof. Wallraf gewesen[2]), — ein so cordater, lieber 75jähriger Mann! — seine Gemählde, — eine herrliche sterbende Maria, kleiner als Boisserée's, hat er mir noch bey Nacht gezeigt, mich dann eine halbe Stunde und länger — er kann nur mit Mühe noch gehen — in der Stadt durch alle römische alte campos, d. h. Lager herumgeführt; der Mann ist sehr freundlich und liebevoll gegen mich gewesen, — das ist ein rechtschaffener, braver Mann! —

Das ist mein Tagewerk, — versteht sich, daß ich auch den Rhein, die unabsehliche Reihe von großen Zweimastern darauf und noch einige Kirchen gesehen. Morgen Sonntags früh — wahrscheinlich in Gesellschaft der jungen Grafen Stolberg und des Dechant Kellermann, ihres vieljährigen Lehrers, der bey Stolbergs Tod anwesend war — werde noch den Dom mit musicalischer Messe und anderes sehen, und dann Morgen Nachmittag nach Aachen abgehen.

In so weit bisher, gottlob, alles gut; . . . . wenn ich nur nicht so weit von euch und den lieben Jungen wäre, küsse sie von mir herzlich . . . .

---

1) Die bedeutendsten Bilder dieser Sammlung, welche 1857 zur Erstheilung kam, sind für das Kölner (Wallraf-Richartzsche) Museum erworben worden (Merlo).

2) Canonicus J. D. Wallraf, Professor an der ehemaligen Universität zu Köln, † 1824. Seine Kunstsammlungen wurden von ihm seiner Vaterstadt hinterlassen und bilden den Grundstock des Museums (Beichr. von Cöln).

Brüssel 3. Oct., Donnerstags früh.

So siehst Du nun, meine liebe, daß ich am Ziele meiner Reise, d. i. ungefähr am entferntesten Punkte derselben bin, — ungefähr, denn es wird wohl noch eine kleine Excursion in die Nachbarschaft geben, aber meine Hauptrichtung wird nun nach Haus, nach Euch zu seyn; aber bis itzt habe ich noch keine Nachrichten weiter von Dir als den Brief, den ich in Cassel erhalten; gestern Abend ging ich gleich nach meiner Ankunft nach der Briefpost, aber das Büreau war bereits geschlossen; nun wird es in einer Stunde sich zeigen, ob Briefe von Dir da sind .... Einstweilen will ich Dir also nur noch sagen, daß ich hier bey Hrn van Ghert, der es nicht anders gethan hat, einlogirt bin und diese Nacht bey ihm zugebracht habe und mich recht wohl befinde. — Von Cöln habe ich Dir geschrieben. Den Sonntag früh ließ ich mir Wallraf's Gemählde itzt bey Tage zeigen; unter denselben war das Hauptbild der Tod der Maria, ohne Zweifel von demselben Meister Schorrel, von dem das Bild desselben Gegenstandes, das Boisserée gehört, und Du gleichfalls immer so sehr geliebt hast; — das Wallrafsche ist kleiner, etwa 2' 3 Zoll hoch, aber breiter. Der Tonatar auf dem einen Flügel, wie die Frau auf dem andern, sind ganz ein und dieselben Porträts, sie waren mir völlig alte Bekannte — die Anordnung übrigens der Figuren des Bildes, Stellung des Bettes ꝛc. ist verschieden. — Nachdem ich dem Gottesdienst im Dom von Cöln beygewohnt und bey den guten Leuten, die mich so freundlich aufgenommen hatten, mich verabschiedet, fuhr ich Nachmittags nach Aachen, — in guter Gesellschaft eines altlichen, aus einem Deutschen gewordenen Engländers und eines Advocaten aus Cöln, der Gothes Faust als seine Bibel immer auf dem Leibe trägt, dabey unbefangener Weise sich selbst wohlgefällt. Wir kamen um 10 Uhr Nachts an. In Aachen sah ich den Dom zuerst, setzte mich auf Kaiser Karls Stuhl; es sind zwei Marmorplatten auf den Seiten, ebenso auf dem Rückensitz, glatt, 1' 3 Zoll dik:

sie waren aber mit Goldblech überzogen, das eingegrabene Geschichten hatte, wovon noch einige Stücke aufbewahrt werden. Auf diesem Stuhl wurde 300 Jahr nach seinem Tode, Karl sitzend vom Kaiser Friedrich[1]), glaube ich, mit dem Kaiserornat angethan, die Krone auf dem Haupte, Scepter in der einen, Reichsapfel in der andern Hand, gefunden, diese Sachen zu den Reichskleinodien gethan und seine Gebeine beygesetzt. Ich setzte mich auf diesen Stuhl, auf dem 32 Kaiser gekrönt worden, wie der Küster versicherte, so gut wie ein anderer, und die ganze Satisfaction ist, daß man darauf gesessen hat. — Die Hauptsache aber war, daß ich noch 3 Stunden Vormittags und ebenso den Nachmittag die Sammlung des Herrn Bettendorf (die jetzt einzeln verkauft wird) gesehen, der die Güte hatte, selbst mir Gesellschaft zu leisten. Sie ist in Ansehung des Altdeutschen das Gegenstük zu der Boissereeschen, beyde vereint, wie beyde Herrn es sich dachten — vom Könige gekauft — würden für diese Sphäre der Kunst das Herrlichste darstellen. Herr Bettendorf hat keine so große und vorzügliche van Eyks als Boisseree, aber seine Hemlinge sind, ein Bild besonders, wenigstens ebenso vortrefflich als die Boissereeschen. Einige der Figuren der Boissereeschen Hemlinge, besonders der Jude, der Manna aufklaubt, ist ganz der nämliche, der auf dem Bettendorfschen Bilde das Osterlamm vorschneidet[2]). — Aber Ein Bild von einem Roger[3]) ist das Höchste, was man sehen kann; jede Particularität, — einige Trockenheit, die man an den vortrefflichsten Eykischen noch wegwünschen möchte, ist hier völlig verschwunden; es ist ebenso herrlich italienisch als niederländisch. Ein Juwel ist gleich-

---

1) Angeblich von Otto III. im J. 1000.

2) Gegenwärtig in der Gemälde-Gallerie des königlichen Museums in Berlin, aber nicht als Memling (wie der Name zu schreiben ist), sondern umgetauft als Dierick Bouts, Katalog Nr. 539.

3) Die Kreuzesabnahme von Rogier v. d. Weyde, ebenfalls in der k. Gallerie zu Berlin, Nr. 534 (treffliche Schulcopie); das Original befindet sich im Escorial.

falls ein Bild — eine Kreuzabnehmung mit vielen Figuren, von Raphael gezeichnet und von Albr. Dürer gemahlt, welche Lieblichkeit, welche Schönheit!! — Eine Frau mit einem Kinde — Michel Angelo von einigen zugeschrieben — ist eine unendlich große Mahlerey. Aber vollends noch eine Nacht von Correggio! — wie ich die Dresdensche den Tag von Correggio genannt, so ist diß die wahrhafte Nacht. Welch ein Bild! das Licht ebenso vom Kinde ausgehend — Maria ist mir hier lieber als auf dem Dresdener, auch sie, wie die Umgebung auf diesem lächelt, — alles ist auch heiter — aber ernster, und die Dunkel, wie auf den Bildern Correggios in Sanssouci, der späteren Manier dieses Meisters, — von höchster Vortrefflichkeit[1]). Gegen Abend habe ich noch einen Spaziergang gegen Burtscheid gemacht, und da in Aachen das berühmte Bad ist, ein Bad genommen: das ist heiß! und lauter Schwefelgeruch. — Dienstags früh um 7½ Uhr gingen wir von Aachen ab und kamen gegen 5 Uhr in Lüttich an; der Weg geht Hügel auf, Hügel ab, meist auf einem Hügelrücken, zu beyden Seiten tiefere Gründe, alles grün, mit unendlich vielen Hecken und Baumreihen durchzogen. Gegen Lüttich zu thut man Blicke in das schöne Maasthal; ich war sehr in Versuchung, von Lüttich das Maasthal hinauf über Namür hieher zu reisen — doch hätte ich beynahe zwei Tage länger, wegen des Curses der Wagen, zugebracht, und einen Theil der Reise bey Nacht gemacht, wo niemand nichts sieht. In Lüttich blieb ich mit einem der Reisenden über Nacht; der Wagen, auf dem wir gekommen, ging gleich weiter: unter der Reisegesellschaft war gerade wieder ein so platter, geschwätziger Deutscher, — ein Wirzburger, der auch ein Engländer seyn will, gewesen — lästige Leute, wie ich bisher in jeder Gesellschaft auf dem Wagen einen gehabt hatte. Meinen

1) Die Benennung dieser und anderer Bilder ist unrichtig. Man hat erst seitdem gelernt, das Echte von dem Unechten besser zu unterscheiden.

Gesellschafter hielt ich zuerst entweder für einen lichtscheuen Schneider — er hat ein noch ganz anders verzogenes Maul als unser Berliner Kleidermachermeister, oder für einen stumpfgewordenen Spieler oder croupier aus Aachen; — oder auch für einen Engländer; es wieß sich aus, daß er das Letzte ist. — Wir vertrugen uns recht gut zusammen, er duselt oder dämmert ruhig in der Welt herum, ist in Italien, Frankreich, überall gewesen, duselt für den nächsten Winter nach Paris, für den Sommer nach Wien. — Mit diesem Reisegesellschafter hatte ich gestern früh den Wagen bisher allein: in Löwen setzten sich noch drei Leute ein: der Weg, lauter fruchtbares Kornland, wie in schwedisch Pommern, dann von Löwen an herrlich abwechselnde Gründe zur Seite — herrliches fruchtbares Land. — Tirlemont ein angenehmes Landstädtchen, — Löwen eine große Stadt, mit schönen Häusern, gothischem Rathhaus, einem Saal, den ich nicht gesehen, worin 80 Quadrillen zugleich können getanzt werden ꝛc. . . . .

In den Niederlanden ists eine Freude zu reisen, — von Lüttich bis Brüssel sind 24 Stunden, sie werden auf gepflasterter Straße — (Pflaster wie das neue der Königsstraße in Berlin) in 12 Stunden zurükgelegt — für 10 Franken. — Diß Land ist reich . . . .

In Brüssel bin mit van Ghert herumspaziert, — sehr schöne Stadt, in vielen Straßen die untere Etage nur Eine Reihe von großen Fenstern mit den schönsten Waaren, elegant aufgestellt, viel geschmakvoller, geputzter als in Berlin. Brod ebenso hinter breiten schönen Fenstern. Heute Nachmittag spazieren wir auf das Schloß Laeken und morgen früh besuchen wir das Schlachtfeld von Waterloo . . . .

Ich werde wohl bis Sonntag hier bleiben . . . .

Antwerpen, Dienstags den 8. Octbr.

. . . Es ist seit einigen Tagen die erste ruhige Stunde, in der ich allein bin und die Relation meiner Reise an Dich,

Denkens verlegt werden. Es kann also gesagt werden, daß schon der erstgeborne Lichtsohn, als in sich gehend, es sey, der abgefallen, aber an dessen Stelle sogleich ein anderer erzeugt worden. Solche bloß der Vorstellung, nicht dem Begriffe angehörige Form, wie Abfallen, eben so wie Sohn, setzt übrigens die Momente des Begriffs eben so umgekehrt in das Vorstellen herab oder trägt das Vorstellen in das Reich des Gedankens hinüber. — Eben so gleichgültig ist es, dem einfachen Gedanken des Andersseyns im ewigen Wesen noch eine Mannigfaltigkeit anderer Gestalten beizuordnen und das Insichgehen in diese zu verlegen. Diese Beiordnung muß darum zugleich gut geheißen werden, weil dadurch dieß Moment des Andersseyns, wie es soll, die Verschiedenheit zugleich ausdrückt; und zwar nicht als Vielheit überhaupt, sondern zugleich als bestimmte Verschiedenheit, so daß der eine Theil, der Sohn, das einfache sich selbst als Wesen Wissende ist, der andere Theil aber die Entäußerung des Fürsichseyns, die nur im Preise des Wesens lebt; in diesen Theil kann dann auch wieder das Zurücknehmen des entäußerten Fürsichseyns und das Insichgehen des Bösen gelegt werden. Insofern das Andersseyn in zwei zerfällt, wäre der Geist in seinen Momenten bestimmter und wenn sie gezählt werden, als Viereinigkeit, oder weil die Menge wieder selbst in zwei Theile, nämlich in gutgebliebene und böse gewordene zerfällt, gar als Fünfeinigkeit ausgedrückt. — Die Momente aber zu zählen kann überhaupt als unnütz angesehen werden, indem Theils das Unterschiedene selbst eben so sehr nur Eines ist, nämlich eben der Gedanke des Unterschiedes, der nur Ein Gedanke ist, als er dieses Unterschiedene, das Zweite gegen das Erste ist, — Theils aber, weil der Gedanke, der das Viele in Eines befaßt, aus seiner Allgemeinheit aufgelöst und in mehr als drei oder vier Unterschiedene unterschieden werden muß; — welche Allgemeinheit gegen die absolute Bestimmtheit des abstrakten Eins, des Princips der Zahl, als Unbestimmtheit in

meine liebe, fortsetzen kann .... Am Freytag besuchten wir in einem Kabriolet das Schlachtfeld von Waterloo — und ich sah hier diese ewig denkwürdigen Gefilde, Hügel und Punkte, — insbesonders zeichnete sich mir die hohe, waldbewachsene Anhöhe [aus], auf der man rundum viele Meilen weit sieht, wo Napoleon, der Fürst der Schlachten, seinen Thron aufgeschlagen, den er hier verlohren[1]). In schwüler Mittagshitze liefen wir 3—4 Stunden auf den Wegen herum, wo unter jeder Scholle Tapfere begraben liegen. — Sonnabend sahen wir die Gemählde-Gallerie, spazierten im Parke, besuchten die St. Gudula-Kirche, besahen ihre schönen Fenster — die schönsten, die ich je gesehen, — ihre Gemählde, Marmorstatuen u. s. f. Dann Abends gingen wir aufs Schloß Lacken — ein angenehmer Spaziergang und hübscher Punkt. — Sonntags früh ging noch mit Ausgehen, Kirchenbesuch, Einkauf für Dich, meine liebe, und Einpacken hin, und um ½3 Uhr fuhren wir zusammen — Herr van Ghert, hatte die Freundschaft, und zufälligerweise auch als Reconvalescent von einer Krankheit die Muße, mich zu begleiten, — nach Gent. — Hier sahen wir die schöne Cathedrale, einige andere Kirchen, und wohnten dann dem Acte der Übergabe des Rectorats der Universität bey, was bis 1 Uhr dauerte, aßen dann geschwind zu Mittag, und fuhren um halb 3 Uhr in einem Cabriolet hieher, wo wir gestern nach 10 Uhr, gerade über von hier, an dem andern Ufer der Schelde ankamen ....

Doch ich muß abbrechen — es ist 8 Uhr Abends, um 9 Uhr geht die Diligence, muß einpacken — in 19 Stunden kommt sie in Amsterdam an.

Breda, den 9. Octbr.

Ich habe, statt gerade aus zu fahren, der Begierde nicht widerstehen können, hier abzusteigen, um ein Denkmal, von

1) Vgl. die Aeußerung Bd. I. S. 238.

Michel Angelo verfertigt, zu ſehen — von Michel Angelo! wo kann man ſonſt in Deutſchland eine Arbeit von dieſem Meiſter ſehen? — Aber um im Berichte fortzufahren, ſo blieben wir in Flamandſch Hooſt (Spitze von Flandern)[1] über Nacht. — Es iſt, wie geſagt, eine Luſt, in dieſem Lande zu reiſen: alle Landſtraßen ſind gepflaſtert wie die Königsſtraße in Berlin, neben dem Weg lauter Fruchtfelder, Gärten oder Wieſen, und die Chauſſee iſt mit Bäumen bepflanzt. — Um Aachen bis Lüttich wimmelt es von Bettlern, hieher iſt uns keiner begegnet: man ſieht Erwachſene und Kinder auf den Dörfern nur gut gekleidet und fröhlich ſpielend, kein Kind in Lumpen, keins ohne Schuhe (viele Holzſchuhe) und Strümpfe, — wir kamen durch ein Dorf von 15,000 Einwohnern. —

Geſtern Morgens fuhren wir über die ſchöne, breite, ſtolze Schelde in das große Antwerpen, wieder von 60—70,000 Einwohnern; Gent hat ebenſo viel. In dieſen Städten muß man Kirchen ſehen! In Antwerpen die weltberühmte Cathedrale — im Schiff derſelben, wie in dem unausgeführten Dom zu Cölln, 3 Reihen Säulen zu jeder Seite; wie es ſich darin ſo weitläufig und frei herumwandelt! — Die Räume ſind nicht mit Kirchenſtühlen und Bänken verbaut, es iſt keine Bank darin, alles frey, aber es ſteht ein Haufen von 100 Seſſeln aufgeſtappelt, von denen ſich jeder, der kommt, einen geben läßt, ihn von einem Altar zum andern trägt; — hier ein Häufchen, dort eine Menge, immer wandelbar, kommt und geht . . . .

Haag, den 9. Octbr. Abends.

Es geht raſch vorwärts, ſchöne Wege, ſchöne Städte, Meerſchiffe in Hülle und Fülle — weite grüne Wieſen, alles niedlich, wohlhabend, — gutes Wetter — und immer wird

1) Am linken Ufer der Schelde, Brückenkopf von Antwerpen.

es weiter — und immer wird es weiter und breiter. Aber diß ist der äußerste Punkt und nun wird es wieder zurük gehen. Heute Abend nach 8 Uhr bin ich hier angekommen, doch morgen muß die Nordsee noch gesehen werden, dieser Versuchung kann man nicht widerstehen . . . .

Haag, d. 10. Octbr. Nachts 11 Uhr.

Meine Schreiberey fängt an, sehr unordentlich zu werden, und ich weiß nicht, wie ich wieder in Ordnung kommen soll, wenn ich das noch nicht Beschriebene nachhohlen soll.

Also zuletzt war von den Kirchen die Rede. Die Kirchen, wie gesagt — in Gent, Antwerpen, muß man sehen, wenn man erhabene, reiche katholische Kirchen sehen will, — groß, weit, gothisch, majestätisch, — gefärbte Fenster (die herrlichsten ich je gesehen, sind in Brüssel); an den Säulen marmorne Statuen in Lebensgröße, in einige Höhe gestellt, sonst liegend, sitzend, — zu Dutzenden; — Gemählde von Rubens, van Dyk und ihren Schülern, große Stüke, herrliche darunter zu zwei bis drei Dutzenden in Einer Kirche; Marmorsäulen, Basreliefs, Gitter-, Beichtstühle ein halbes oder ganzes Dutzend in der Antwerpner Kirche — jeder mit vier lebensgroßen, vortreflichen holzgeschnizten Bildern geschmükt, — (ich habe an den englischen Gruß in Nürnberg[1]) gedacht); — die Rathhäuser eben so eigenthümlich gothisch. Wir sind in Antwerpen 4 Stunden Vormittags auf den Beinen gewesen: — ich habe seit acht Tagen viel geschwizt, bei Waterloo dacht' ich, daß es doch nicht ganz so viel gewesen sen, als die Franzosen und die Alliirten geschwizt haben. In Antwerpen trennte ich mich von meinem lieben Freund Hrn. van Ghert, er ging nach Brüssel zurük, mit dem Auftrag, nachzufragen, ob nicht noch Briefe von Dir angekommen, und sie mir nach Amsterdam zu schicken.

---

1) In der Lorenzer Kirche.

Alſo Abends, nachdem ich an Dich geſchrieben, auf dem Wagen nach Breda, — dort das herrliche Werk von Michel Angelo geſehen — ein Mauſoleum[1]). Sechs lebensgroße Figuren von Alabaſter, weiß — ein Graf und ſeine Frau, liegend im Tode, und vier Figuren: Julius Cäſar, Hannibal, Regulus und ein Krieger gebükt ſtehend an den vier Ecken des ſchwarzen Steins, worauf jene liegen, und tragend auf den Schultern eben einen ſolchen ſchwarzen Stein — herrliche, geiſtvolle Arbeit des größten Meiſters.

Von Breda fuhr ich Morgens um 10 Uhr mit einer Diligence weiter, denn es gehen drei täglich von Antwerpen nach Amſterdam, alle über Haag, ebenſo drei zurük; — nach Paris von Brüſſel gehen eben ſo alle Tage Diligencen, in 36 Stunden iſt man in Paris für 25 Franken, welche Verſuchung! wäre es nicht ſo ſpät in der Jahreszeit geweſen, und außerdem — hätte ich Nachricht von Dir gehabt, — hätte man einer ſolchen Verſuchung widerſtehen können? Ebenſo in Rotterdam, hier geht alle Woche einmal ein Dampfboot nach London — genau und unfehlbar, wenn nicht gar zu arger Sturm — in 24 Stunden. Nun aber von Breda gings geſtern in einem fort, — fruchtbares Land, ganz aber itzt auf backſteinernen Straßen, wie der Bürgerſteig in Berlin — bis Mördyk, von da im Dampfboot über eine Bucht des Meeres, Hollandsdiep, 1/2 Stunde breit — mein lieber Freund, der Südweſt, der mir ſo lange ſchön Wetter gebracht, half auch zur beſſeren Überfahrt; hier kamen Schiffe von weitem, ein ſtolzer Dreymaſter, wie ein Sultan: majeſtätiſch weißer Turban, ebenſo geſchwollenes weißes Mittelkleid, dann weißes, weiteres unteres Kleid, und ein Mantel hinterdrein, wie Figura zeigt[2]). Von hier nach Dortrecht, — große Seeſtadt, vierzig, oder Gott weiß, wie viel tauſend Einwohner; — von

1) Grabmal des Grafen Engelbert von Naſſau, Herrn von Breda, geſt. 1504, und ſeiner Gemahlin Maria von Baden. Der Meiſter des Werks iſt unbekannt.

2) Sie iſt in Hſ. daneben gezeichnet.

hier im eigentlichen Holland, — alle Häuser aus röthlichen Backsteinen, mit weißen Linien wie mit dem Lineal gemacht, keine Kante, keine Ecke zerbrökelt oder abgestumpft, — schöne Kanäle, mit Bäumen besetzt, durch die Stadt gehend, alles voller großer Schiffe, die geraden schönen Kays überall; — dann wieder nach 3 Uhr über die breite Maas; dann um 5 Uhr in Rotterdam; welche große Stadt wiederum! dann durch Delfft und nach einer halben Stunde in das schöne Haag. Haag ist in der That ein Dorf — allenthalben schöne grüne Wiesen, so von Dortrecht an! Die reinlichsten Gemüsegärten, so schön sie Frau Voß nur halten kann, mit Reihen Bäumen unterbrochen und mit Wassergräben von der Chaussee, neben der immer ein Canal geht, und von einander abgeschnitten, — überall Vieh darauf, — lauter schwarz- und weißschekigtes, bleibt auch des Nachts auf der Wiese, man sieht Abends Leute, die die Kühe melken; man reis't unter lauter Potters und Berghems. — Heute Vormittag zum Thor hinaus in einem Walde, wie der Berliner Thiergarten, nur schönere Alleen von Buchen und Eichen, kein Gesträuch — lauter Hoch- und Laubwald; — eine Stunde nach Scheveningen, hier die unbegränzte Nordsee, das deutsche Meer gesehen — mein Freund Südwest blies heftig und brachte die schönsten Wellen. — Dann die Gallerie gesehen, Nachmittag im schönen bois spaziert, schöner als die Aue bei Cassel, herrliche Wasserstüke wie in Charlottenburg; — dann doch auch einmal eine französische Komödie und zwar drey in Einem Abend gesehen: ich mußte ausruhen, denn ich bin viel gegangen und gestanden; — in der Gallerie ist ein Wirtemberger Inspector, — schöne, sehr schöne Sachen. — Ich habe heute vor dem Spiegel mein Halstuch angezogen und gesehen, daß ich, wie ich glaube, magerer geworden bin, denn ich habe viel Fatiguen gehabt, — aber ich bin sonst gesund und rüstig und wohl auf: auch mit dem Gelde gehts noch gut, — verlohren habe, glaub ich, auch noch nichts, und ärgere mich fast darüber, denn in etwas muß man Unglük haben, —

ich rechne aber, daß ich Alles darin büße, daß ich keine Briefe von euch habe . . . .

Amſterdam 12. Oct. Abends.

Das Erſte, daß ich Deinen Brief und der lieben Mutter, wie des lieben Carls Brief heute hier auf der Poſt vorgefunden — mit unſäglicher Freude! ich kann Dir nicht ſagen, wie ich gerührt worden bin, über dieſe glüklichen und beruhigenden Nachrichten von Dir. Endlich nun Gottlob! dieſe Erleichterung! . . . . Nun mit froherem Herzen noch die Relation. Alſo heute früh um 7 Uhr auf die Diligence, — durch Harlem hieher; welch ſchönes Land! das iſt ein Land zum Spazierengehen, überall grüne Wieſen mit frohſattem Vieh, ohne Geißeljungen hinter ſich — lange Luſtwälder von Eichen, Buchen; Landhäuſer — Holland iſt das bevölkertſte Land von der Welt, doch auf dem platten Lande wenig Dörfer, Brabant Fruchtland voller Dörfer. Harlem reinlich, groß und ſchön wie die andern, hat neben ſich das Harlemer Meer. So viel ſchönes ich geſehen und ſehe, ſo viel habe ich nicht geſehen, aber das Schönſte und Beſte, die Hauptſache habe ich geſehen. Jede Stadt iſt reich, niedlich und reinlich. Wo man die gemeinen Leute und Armen, beſonders in Haag, hinſtellt, kann dato noch nicht einſehen, nirgends ein verfallenes Haus, kein gichtbrüchichtes Dach, verfaulte Thüren, zerbrochene Fenſter. — In Haag, und vollends hier, ſind alle Straßen voll der ſchönſten Läden, beſonders Abends alle Straßen hell durch ihre Beleuchtung, unendliche Vorräthe, — Gold, Silber, Porcelan, Tabak, Brod, Schuhe, — Alles, alles aufs ſchönſte in Läden rangirt.

Alſo hier in Amſterdam um 12½ Uhr angekommen, ſogleich zu Hrn. Dr. Beſſeling, an den mich Herr van Ghert empfohlen — ſehr gefälliger Mann — dann auf die Gemählde-gallerie, — hier Stücke von Rembrand, von 15–20 Fuß in der Breite, 12 Fuß hoch, noch habe ich nicht Alles geſehen.

Hierauf bey Dr. Beſſeling zu Mittag Faſten geſpeißt, denn er iſt katholiſch, dann mit ihm die Stadt und den Hafen geſehen und in beyden Juden-Synagogen Abends geweſen. — Dieſe Stadt, das iſt die Königin der Meere geweſen und auf dem feſten Lande iſt ſie es noch itzt. Ich ſtellte mir eine alte rauchlichte Stadt vor, ſie iſt eben ſo ſchön wie die anderen; — unzählige Canäle, Schiffe, — ein Gewühle, Gelaufe, alles voll Geſchäft — wenn um 3 Uhr an der Börſe geläutet wird, ſtrömt es zu, wie wenn es in Berlin aus der Comödie ſich drängt. — Jetzt denke ich an den Rückzug, — Tag und Nacht werde ich nach Hamburg eilen. — Über Emden, wohin Du mir ſchreiben willſt, komme ich nicht. —

Harburg, Hamburg gegenüber, von dem mich nur die Elbe trennt, Nachts 10 Uhr, im Augenblicke meiner Ankunft [18. October].

So weit wäre ich denn glüklich; mein letzter Brief aus Amſterdam wird in Deinen Händen ſeyn, meine liebe! Ich ſchickte denſelben Sonnabends *früh ab, an welchem ich noch* den zweyten, mannigfaltigſten Theil des Gemählbecabinets ſah — herrliche Sachen darunter, — ferner das ehmalige Rathhaus, das Napoleon zu einem kaiſerlichen Palaſt einrichten ließ. Dieſe Zimmereintheilung und das Ameublement u. ſ. f. weggerechnet, ſo iſt das Gebäude (das noch itzt die königliche Familie, wenn ſie in Amſterdam iſt, bewohnt) die herrlichſte Conception von einem Stadthauſe, die eine freye, reiche, die Künſte liebende Bürgerſchaft faſſen konnte. Nach Beſichtigung einer durch ihre farbigen Fenſter berühmten Kirche und einem Mittageſſen bei Herrn D. Beſſeling, bey dem ich, weil er ein ſtrengerer Katholik als mein Hr. van Ghert iſt, beydemal Fiſche, aber vortreffliche zu eſſen bekam, ſetzte ich mich Abends um 5 Uhr (am Sonnabend) auf die Diligence.

Ein Franzoſe hat ein Werk über die Compenſationen geſchrieben und gezeigt, daß das Glükliche im Leben durch das

Schlimme ausgeglichen werde[1]), so war meine bisherige Reise ganz glüklich verlaufen, jedoch getrübt durch den Mangel an Nachrichten von euch; jezt aber, nachdem ich in Amsterdam Nachrichten von euch erhalten habe, ist das Übel in die Reise geschlagen. Also statt die gerade Route hieher einzuschlagen, haben mich die Kellner, — es ging alles zu rasch, als daß ich mich genauer unterrichten konnte, — auf die Diligence nach Utrecht gebracht, wo ich übernachtete. Von hier gings um $^1/_2$9 Morgens nach Deventer. Von Utrecht an, das gleichfalls eine schöne Stadt mit Universität und anmuthigen Umgebungen ist, — adieu schönes Holland und Brabant, — von hier alles Haiden, doch noch mit Gesträuch bewachsen. In Deventer übernachtete ich wieder und sezte mich auf einen ächten deutschen Postwagen . . . . Lieb war es mir, nicht auf diesem Wagen vom Punkte seines Ausgangs gesessen zu haben, so hätte ich auch die vorhergehende Nacht nicht in einem Bette zubringen können. — Also gings Tag und Nacht — durch öde Haiden, doch mit einigen Oasen unterbrochen — Bentheim liegt auf einem Felsenhügel anmuthig mit herrlicher unbegränzter Aussicht im fruchtbaren Ländchen — fort; guten Kaffe tranken wir in holländischen Küchen — wenn ich mir ein Haus bauen ließe, ließ ich mir auch eine solche Küche einrichten, — aber zu einem ordentlichen Mittagessen fand sich nicht Zeit; — es schlich langsam im Sande fort, oder auf besserem steinigtem Wege war es noch ärger. — In dieser Folterkammer brachten wir bis Mittwochs früh um 5 Uhr zu, wo wir in Osnabrük ankamen[2]). Dankbar erinnere ich mich meines Reisegefährten, eines Herrn aus Hildesheim — Hrn. Cludius wenn mir recht ist — mit dem ich recht ruhig und zutraulich war, gegen die vorherigen stummen holländischen Muster-Chartenreuter, die mit mir nicht sprechen

1) P. H. Azaïs, Des compensations dans les destinées humaines. 1809.

2) Am 16. October, nach Abreise aus Amsterdam am Sonnabend den 12.

konnten und ebensowenig unter einander viele Reden machen wollten. In Osnabrük schlief ich einige Stunden recht fest und suchte dann einen ehmaligen Jenenser Zuhörer, Prof. Abeken[1]), einen Bruder des Berliner, den Du bei Partheys oft angetroffen, auf, den es mich recht freute, wiederzusehen, und der mich aufs freundschaftlichste begleitete. Die Umgebungen von Osnabrük sind recht anmuthig; ich sah auch den Saal, wo der westphälische Frieden geschlossen worden; — gegen 3 Uhr ging ich auf die Diligence, die nach Bremen geht, und in Diepholz trennte ich mich von meinem guten Hildesheimer Herrn, der nach Hannover ging. Der Weg in sehr schönem Sonnenschein, der mich dauerte, solche Steppen beschreiben zu müssen — doch gegen Bremen holländische grüne Wiesen, — mit der Nacht kamen wir dort gestern (Donnerstag) an, schlief bis heute Morgens, von wo ich mich mit Extrapost hieher versetzte. Der Himmel verregnete den Bremensern ihren 18. Oktober-Patriotismus diesen Vormittag: doch der Abend ließ mich die Hamburger Raketen und andres Feuerwerk noch deutlich sehen . . . .

Hamburg, d. 19. Octbr. 10 Uhr.

So eben komme an, lasse vom Schiffe meine Sachen nach der Post fahren, um heute auf die Schnellpost zu sitzen und Montags bey Euch zu seyn: — kein Platz mehr offen, selbst auf Mittwoch nicht, dagegen zur Compensation finde 2 liebe Briefe von Dir vor: wie beruhigt und erfreut bin ich über diese guten Nachrichten von Dir . . . . Sitze hier im König von Hannover — vor der schönsten Aussicht. — Aber nun kann ich erst am Montag mit dem Postwagen, vor dem ich eine Appreheñion bekommen, abreisen und erst bis Donnerstag ankommen . . . .

[Gedr. in Verm. Schr. S. 544—568: collat. und ergänzt aus Orig.]

1) Bernhard Rudolf A., Professor und später Rector am Gymnasium zu O., Herausgeber von Justus Mösers Werken und Verfasser trefflicher litterarhistorischer Schriften.

195.

Hegel an Duboc.

Berlin, den 22. Dec. 1822.

Schon längſt hätte ich Ihre mehreren freundſchaftlichen Briefe, verehrter Freund, beantworten ſollen, und ich verdiene darüber Vorwürfe. Ich bin aber ſo ſehr beſchäftigt geweſen, noch mehr habe ich den Kopf ſo voll davon, daß ich nicht zu den paar Zeilen habe kommen können, deren es zunächſt in Anſehung jener Sache bedurft hätte. Ich bin darin das Gegentheil von einem Geſchäftsmann; was für dieſen in jedem Augenblik leicht und expedit iſt, das iſt mir oft in vielen Wochen unmöglich, einige Zeilen an einen guten Freund zu ſchreiben. Es fehlt freylich an der halben Stunde nicht, in der es ſich abmachen ließe; wenn aber der Geſchäftsmann eine Sache abgemacht hat, ſo iſt ſie ihm ſo weit aus dem Kopfe, daß er unmittelbar an eine andere und an einen anderen Brief gehen kann. Ich muß aber durchaus erſt die Zeit abwarten, wo ich den Kopf frey habe, um daran gehen zu können; ſo lange es mich in einer Zeit, wo mir Gedanken-Intereſſen im Kopfe herumgehen, nicht ganz auf die Finger brennt, ſo ſchiebe ich dergleichen von einem Tage zum andern auf, ſo lange ſich noch eine Ausrede darbietet, daß nicht wirklicher Schaden auf dem Verzuge ſtehe. — Meine Vorleſungen über die Philoſophie der Weltgeſchichte[1]) machen mir ſehr viel zu thun. Ich bin in Quartanten und Octavbänden zunächſt noch von Indiſchem und Chineſiſchem Weſen. Es iſt mir aber ein ſehr intereſſantes und vergnügliches Geſchäfte, die Völker der Welt Revue paſſiren zu laſſen; aber ich weiß noch nicht recht, wie ich ſie bis auf dieſe unſere letzte Zeit, auf Oſtern durchkriegen ſoll . . . .

1) Zum erſtenmal im Winterſemeſter gehalten.

[Gedr. bei Roſenkranz S. 378; coll. mit Orig.]

der Beziehung auf die Zahl selbst erscheint, so daß nur von Zahlen überhaupt, d. h. nicht von einer Anzahl der Unterschiede die Rede seyn könnte, also hier überhaupt an Zahl und ans Zählen zu denken ganz überflüssig, wie auch sonst der bloße Unterschied der Größe und Menge begrifflos und nichts sagend ist.

Das Gute und das Böse waren die bestimmten Unterschiede des Gedankens, die sich ergaben. Indem ihr Gegensatz sich noch nicht aufgelöst, und sie als Wesen des Gedankens vorgestellt werden, deren jedes für sich selbstständig ist, so ist der Mensch das wesenlose Selbst und der synthetische Boden ihres Daseyns und Kampfs. Aber diese allgemeinen Mächte gehören eben so sehr dem Selbst an oder das Selbst ist ihre Wirklichkeit. Nach diesem Momente geschieht es also, daß, wie das Böse nichts anderes ist als das Insichgehen des natürlichen Daseyns des Geistes, umgekehrt das Gute in die Wirklichkeit tritt und als ein daseyendes Selbstbewußtseyn erscheint. — Was im rein gedachten Geiste als das Anderswerden des göttlichen Wesens überhaupt nur angedeutet ist, tritt hier seiner Realisirung für das Vorstellen näher; sie besteht ihm in der Selbsterniedrigung des göttlichen Wesens, das auf seine Abstraktion und Unwirklichkeit Verzicht thut. — Die andere Seite, das Böse, nimmt das Vorstellen als ein dem göttlichen Wesen fremdes Geschehen; es in demselben selbst, als seinen Zorn zu fassen, ist die höchste härteste Anstrengung des mit sich selbst ringenden Vorstellens, die, da sie des Begriffs entbehrt, fruchtlos bleibt.

Die Entfremdung des göttlichen Wesens ist also auf ihre gedoppelte Weise gesetzt; das Selbst des Geistes und sein einfacher Gedanke sind die beiden Momente, deren absolute Einheit der Geist selbst ist; seine Entfremdung besteht darin, daß sie aus einander treten und das Eine einen ungleichen Werth gegen das Andere hat. Diese Ungleichheit ist darum die gedoppelte und es entstehen zwei Verbindungen, deren gemeinschaft-

1823.

196.

Duboc an Hegel.

Hg.[1]) 3. März 23.

Ehrwürdiger Freund!

Ich habe die erste Lesung Ihrer Logik und Encyclopädie ruhig fortgesetzt und geendigt: ich habe mich dabey überzeugt, daß Wahrheitsliebe und guter Wille nicht hinreichend sind, um solche Werke so zu verstehen, wie man sie wohl verstehen müßte, um zu einer eigenen Ueberzeugung zu gelangen. Diese für die Schule streng wissenschaftlich geschriebene Werke sind über die Kräfte eines außer der Schule gebildeten Wahrheitsfreundes, und ich habe nicht nur die in der Natur selbst des Gegenstandes liegende Schwierigkeit, sondern noch die zu bekämpfen, welche in den unverbessert gebliebenen Druckfehlern liegt. Bey der für mich unüberwindlichen Schwierigkeit, Ihre Ansicht in deren völligen Entwicklung zu verfolgen, Ihre Gründe vollständig zu begreifen und deßwegen sie mit eigenen Kräften zu prüfen, möchte ich wenigstens von Ihnen, Ehrwürdiger Freund! erfahren, ob ich Sie recht oder unrecht in der Hauptsache verstehe.

Ihren Standpunkt glaube ich am richtigsten zu fassen, wenn ich ihn in seinem entschiedenen Unterschiede von dem Reinholdischen, nemlich als absoluten Rationalismus (Wissenschaft der Vernunft, welche sich ihrer selbst als alles Seyns bewußt wird) von dem relativen Rationalismus unterschieden betrachte. Reinhold denkt sich mit Dugald Steward und andern Denkern[a]) daß: 'Knowledge nowise constitues these truths, which are its objects', und dieser Gedanke

---

a) 'andre Denker' Hf.

1) Hamburg.

ſcheint im erſten Augenblick für die Vernunft befriedigend. Nach dieſem erſten Freund iſt das wahre Seyn und die Wahrheit des Seyns vom menſchlichen Vorſtellen unabhängig; das Seyn iſt — vorgeſtellt oder nicht — an ſich wahr; es ſetzt das Vorſtellen durchaus nicht vor[aus], um das zu ſeyn, was es iſt. Hingegen iſt das menſchliche Vorſtellen nur wahr, inſofern es das reine Vorſtellen des wahren Seyns iſt: das Vorſtellen ſetzt ſeinen von ihm unabhängigen Gegenſtand vor[aus] u. ſ. w. Auf dieſe Weiſe iſt bey Reinhold die Wahrheit, *als die abſolute*: die — von der relativen Wahrheit der Erkenntniß unterſchiedene — *Uebereinſtimmung des Seyns an ſich*, welche Uebereinſtimmung der Menſch *nur relativ*, nehmlich in ihrer Allgemeinheit rein wiſſen kann.

Nach Ihnen, theurer Freund! iſt die abſolute Wahrheit: die Einheit der entgegengeſetzten Beziehungen — folglich auch des Vorſtellens und des Seyns. — Während der Verſtand nur immer eine Seite des Begriffs faßt und deßwegen einſeitig iſt und bleibt, erhebt ſich die Vernunft nicht nur zum Anſchauen, ſondern zum abſoluten Denken ihrer Selbſt als alles Seyns; ſie erkennt die Wahrheit ihrer dialektiſchen Natur in der abſoluten Einheit des Geiſtes und der Natur, und iſt nur Geiſt *für ſich*, als ſie ſich entäußert und ſich auf ſich zurückgezogen hat; oder als „ſie ſich einen Schein als eine Schranke geſetzt hat und durch Aufheben derſelben ihre Freyheit als ihr Weſen erkannt hat".

Außer dem angegebenen Unterſchiede bemerke ich noch, daß Sie die Bedeutungen der Worte Identität und Einheit nicht als durchaus verſchieden und als — wie ſoll ich ſagen? — zwey Weſenheiten ausdrückend [annehmen].

Wenn ich Sie recht verſtehe, ſo geht Ihre Abſicht dahin, zu zeigen: daß der bey der *ſcheinenden* Zweyheit vorkommende Unterſchied kein[a]) wirklicher Unterſchied iſt. Denn

a) 'keiner' Hſ.

der Geiſt, indem er ſich entäußert, fällt erſt auf das, was er ſelbſt nicht iſt: die Natur, und kommt nur durch ſeine ſich auf ſich beziehende Negativität zu ſich ſelbſt; bey dieſer dialektiſchen Bewegung erkennt er aber auch zugleich, daß er — von dieſem ſeinem Nichtſeyn getrennt — nicht wäre; daß alſo dieſe ſcheinende Differenz ein bloßer Schein der Differenz und ſeine Wahrheit die Indifferenz, Identität, Einheit iſt.

Bin ich auf dem Wege des Verſtändniſſes, ſo iſt dieſer Brief für meinen Zweck ſchon lang genug; bin ich auf einem durchaus falſchen Wege, ſo iſt er zu lang: dieß werden Sie am beſten beurtheilen und mir wohl im erſten Falle mit einigen Erläuterungen — wie in Ihrem erſten Brief — behülflich ſeyn. Was mir aber vor allem am Herzen liegt iſt, bald von Ihnen zu erfahren, daß Sie ſich hübſch geſund und fröhlich befinden. Mit innigſter Achtung empfiehlt ſich Ihnen ergebenſt, Ehrwürdiger Freund!

E. Duboc.

197.

Hegel an Dubor.

Berlin den 29. April 1823.

Ich habe Ihnen, verehrter Freund, zuvörderſt recht ſehr Entſchuldigungen über meine Saumſeligkeit im Beantworten Ihrer beiden Briefe zu machen, und muß Sie darüber bitten, mit mir Nachſicht zu haben; es waltet hierin ein eigenthümliches Misgeſchick über mir; jeden Brief, den ich ſchreibe, ſehe ich mich genöthigt, mit Bitten um Verzeihung anzufangen. Indem ich aber itzt unabänderlich an die Beantwortung kommen will, habe ich Ihre beyden Briefe, die ich mir vor kurzem zu dieſem Behufe beſonders legte, nicht vor mir; um die Zeit und die Luſt nicht wieder mit Suchen hinzubringen, muß ich nur aus der Erinnerung ſchreiben. Es ſind philoſophiſche

Bedürfniſſe und Fragen, die Sie mir vorlegen, und die mir Ihr gründliches Intereſſe und Bemühen für die Erforſchung der Wahrheit bezeigen; unter den Veranlaſſungen zur Zögerung iſt dann auch dieſe geweſen, daß ich die Apprehenſion haben kann, in einem Briefe den Gegenſtand, um den es ſich handelt, nicht genügend auseinander ſetzen zu können. Ich will es nun verſuchen, freilich nur nach Anleitung der Erinnerung, mich über die Bedenklichkeiten, die ſich bei Ihnen erheben, zu erklären. Die eine entſtand, wenn mir recht iſt, zunächſt über das Reſultat meiner Expoſition des Cauſalzuſammenhangs. Was Ihnen dabey auffiel, ſchien mir nicht ſo ſehr die Natur dieſes Begriffes ſelbſt zu betreffen, als vielmehr die Folgen, welche es für andere Erkenntniſſe haben würde, wenn jener Begriff nicht Stand hielte. Außerdem daß ich hierüber bemerken würde, daß die Begriffe ohne alle Rükſicht auf Anwendung und Folgen zu betrachten, in der Logik ganz unerläßlich ſey, und dieſelben ganz nur für ſich ſtehen oder fallen müſſen, würde ich Sie an das Reſultat der Kantiſchen Philoſophie erinnern, mit welchem Sie bekannt ſind, und das in Rükſicht der Verſtandesbegriffe dahin geht, daß vermittelſt derſelben ſich nur Erſcheinungen erkennen, aber nicht das Wahre ſich in jene Formen faſſen laſſe. Es handelt ſich in dieſer Unterſuchung nur darum, welches die Gedankenbeſtimmungen ſeyen, die fähig ſind, das Wahre zu faſſen. Es iſt darum nichts verlohren, wenn dieſer oder jener Begriff ſich dazu nicht befähigt zeigt; dergleichen Beſtimmungen ſind in der endlichen Welt zu Hauſe, oder das Endliche iſt eben dieſes, in ſolchen Beſtimmungen zu ſeyn; die Idee muß eine hievon verſchiedene Form ihrer Einheit mit ſich haben, — zu welchem Standpunkte die Kantiſche Kritik nicht fortgeht, — für die Erkenntniß des Wahren im Endlichen ſelbſt muß ſich hiedurch denn auch eine andere Weiſe beſtimmen, als die jener Kategorien.

Ich wollte eben daran, von dem Zuſammenhange des Geſagten mit dem Inhalte auch des zweyten [Briefes] zu

sprechen, als ich nach wiederholtem Suchen denn doch glüklicher Weise ihren zweyten vom 3. März habhaft werde; es geht derselbe weiter auf das Allgemeine metaphysischer Ansicht und Stellung des Erkennens zum Wahren zurük. Zunächst füge ich zum Gesagten, daß wenn im Geiste, Gemüthe, besonders in der religiösen Empfindung, — von der Sie im erstern Briefe, auch im Zusammenhange mit Ihrem Lebensgange und Ihrem Verhältnisse als Haus- und Familienvater, zugleich ebenso gefühlvoll und gediegen als freundschaftlich vertraulich sprachen, — also wenn im Menschen der Glaube, Gewißheit, Überzeugung oder wie wir es qualificiren wollen, an die Wahrheit, an Gott, für sich feststeht, es sich nicht erst darum handelt, diese Überzeugung durch die Erkenntniß zu erlangen — oft wird es jedoch auch der Fall seyn, daß der Mensch auf dem Wege philosophischer Einsicht dazu kommt, — als vielmehr alsdann darum, diese für das Gemüth bereits feste Grundlage zu erkennen und zu begreifen. In dieser Stellung ist der Geist, so zu sagen, sicher gegen das Erkennen; befriedigt sich das Begreifen nicht, so thut diß jener Gewißheit keinen Eintrag; sie kann unwankend bleiben, es sey, daß man das Mislingen der Erkenntniß dem besonderen Wege, den man eingeschlagen, oder auch selbst der Natur des Erkennens überhaupt zuschreibt; die Erkenntniß kann nach dieser Stellung mehr als ein Luxus des Geistes, als für ein Bedürfniß desselben angesehen werden.

Hieran knüpft sich nun das, was Sie in Ihrem zweyten Briefe von dem Verhältniß sagen, welches Reinhold, — welcher redliche Forscher, wie ich aus den Zeitungen erfahre, vor kurzem gestorben ist[1]), und besonders auch von Ihnen betrauert worden seyn wird, — und die Schottländer dem Wahren und dessen Vorstellung zu einander geben; — daß nämlich das wahre Seyn an sich wahr, und das Vorstellen nicht zu seiner Voraussetzung habe; das menschliche Vorstellen

1) Am 10. April 1823.

ſetze dagegen jenen unabhängigen Gegenſtand voraus, und wiſſe die Wahrheit nur als eine relative Übereinſtimmung mit ſich, die Wahrheit des Seyns an ſich ſey dagegen abſolute Übereinſtimmung des Seyns mit ſich ſelbſt.

Weil es nahe liegt, will ich hierüber die Bemerkung machen, daß, wenn von dem Seyn diß geſagt wird, daß es eine Übereinſtimmung ſeiner mit ſich ſelbſt ſey, und dann doch von demſelben als einem Unerkannten und Unerkennbaren geſprochen wird, — damit das Gegentheil von dem geſagt wird, was ſo eben geſchehen, — denn die Beſtimmung von dem Seyn, daß es die abſolute Übereinſtimmung mit ſich ſelbſt ſey, iſt ja eine Denkbeſtimmung, d. i. eben hiemit wird es gedacht und in ſo weit erkannt. — Alle jene Sätze übrigens, in ſofern ſie ſich eben auf die Natur des Vorſtellens beziehen, gebe ich ganz zu; Vorſtellen iſt allerdings das nur im Relativen ſtehende, d. h. mit einer Vorausſetzung behaftete Erkennen. Aus demſelben Grunde aber enthalte ich mich des Ausdrucks, z. B. das Abſolute als Einheit des Vorſtellens und Seyns zu bezeichnen. Das Vorſtellen gehört einem andern Boden an, als dem der Erkenntniß des Abſoluten.

Von hier gehe ich zu der Darſtellung über, die Sie von meinen Gedanken machen, und worüber Sie ein Urtheil von mir haben wollen. Es hat mich gefreut zu ſehen, wie tief Sie eingedrungen ſind, und geradezu den Punkt, wo die Sache am ſpeculativſten iſt, ergriffen haben. Zunächſt will ich aus dem Geſagten wiederhohlen, daß ich dem Inhalte der Reinholdſchen, Schottiſchen u. ſ. f. Philoſophie nicht entgegengeſetzt bin, ſondern mich außerhalb ſolchen Standpunkts befinde, und darin nur ihnen widerſprechen würde, daß jener Standpunkt des Vorſtellens der höchſte und letzte ſey. — Zu Ihrer Expoſition von meiner Abſicht, — welche ich ſehr genau und gründlich aufgefaßt finde, will ich nur diß bemerken: daß wenn Sie als Reſultat über den Unterſchied, der zugleich in Einem kein Unterſchied iſt, ſagen, dieſe ſcheinende Differenz ſey der bloße Schein der Differenz und die abſolute Wahrheit

des Geiſtes ſey die abſolute Indifferenz, Identität, Einheit, ſo könnte das Wort: abſolut, leicht den Sinn des Abſtracten bekommen (wie abſoluter d. i. abſtracter Raum), und ſo wäre die Wahrheit nur die abſtracte Indifferenz, Identität, Einheit, — wie oben das Seyn nur als Übereinſtimmung mit ſich beſtimmt worden iſt. Aber im Sinne des philoſophiſch-Abſoluten beſtimmte ich das Wahre als das in ſich Concrete, d. i. (wie Sie auch anführen), als Einheit entgegengeſetzter Beſtimmungen in ſich, ſo daß dieſe Entgegenſetzung in der Einheit noch erhalten iſt, — oder die Wahrheit nicht als ein Stehendes, Starres (abſtracte Identität, Seyn), ſondern als Bewegung, Leben in ſich ſelbſt, als Indifferenz nur als in ſich ſcheinende Indifferenz, oder mit einem Unterſchied in ihr, der als in ihr, in der Einheit, zugleich keiner, als ein aufgehobener, d. h. vernichteter und aufbewahrter iſt, der darum, daß er ein ſcheinender iſt, — nicht iſt.

Ich wünſche nun, daß dieſe Bemerkungen ihren Zweck, Ihnen die Richtigkeit Ihrer Darſtellung meiner Begriffe zu beſtätigen, erfüllen mögen .... Mit herzlicher Hochachtung und Freundſchaft

Ihr ergebener

Hegel.

[Gedr. nach Abſchrift in Verm. Schr. 2. 524–528; revid. nach Orig.]

198.

Creuzer an Hegel.

Heidelberg, d. 8ten Juni 1823.

Sie ſammeln feurige Kohlen auf mein Haupt, mein hochverehrter Freund! Jetzt will ich endlich ein Lebenszeichen von mir geben .... Sie wiſſen was mir ſonſt hier auf den Schultern liegt — und nun bin ich dabei jetzt noch Senator,

Decan und Mitredacteur. Über letzteres werden Sie sich am meisten wundern. Aber, ich mußte nachgeben. Thibaut, Daub ließen mir selbst keine Ruhe. Damit nicht auch dieser Theil der Jahrbücher in Saul's[1]) Hände komme. Da beide Freunde aber nicht selbst ihres Orts mitangreifen — so hilft mein Bemühen nicht viel und der Philolog wird nicht gesehen hinter den breiten Schultern der Physikanten. — Es ist keine Freude dabei — dennoch muß ich noch eine Weile mit an demselben Strange ziehen, da ich mich einmal habe anspannen lassen. Ehrhardt[2]) hat bessere Tendenzen, lehrt mit Wirkung, wenngleich ohne große Sensation. Gegen Sie hegt er wahre Verehrung, und redet auch privatim und öffentlich in diesem Sinne. — Der Dr. v. Keyserlingk, der da hier wieder auftreten will[3]), wird ihm wohl keinen großen Schaden bringen! Oft wird unter uns Ihrer gedacht, aber auch einige gestanden, daß Sie, nach Ihrem inneren Beruf, dem großen Wirkungskreis folgen mußten, dem Sie dorten auf eine so ausgezeichnete Weise leben. Leid thut es uns aber, Sie nicht mehr in unserer Mitte zu sehen .... Sulpiz Boisserée ist eben jetzt im Begriff nach Paris zu reisen, um dann endlich einmal sein Domwerk selbst von dort aus in die Welt zu fördern[4]). — Schlosser ist voll von Lob der literarischen Bequemlichkeiten, die ihm Paris dargeboten — wo er vom Juli bis December gewesen und beobachtet und abgeschrieben hat. Was sagen Sie zu seiner Geschichte des 18. Jahrhunderts? Der 2te Theil, die Revolutionsgeschichte, wird nächstens auch vom Stapel laufen. Wilkens bedauernswerther Zustand droht uns auch Gefahr. Wir fürchten, Schlosser werde von Ihrem

1) Des früheren Freundes Paulus. Vgl. über die Redaction der Jahrbücher Nr. 186.

2) Johann Simon E., Prof. der Philosophie, seit 1823 in Heidelberg.

3) Er war seit 1819 (Herbst) Privatdocent in Berlin und schied als solcher aus, 1839.

4) Das erste Heft der Ansichten ꝛc. des Doms zu Cöln war schon 1822 bei Cotta erschienen.

Ministerium an die historische Lehrstelle berufen werden, und ihn möchte die große Bücherey locken, welche für den Historicus in Berlin so viele Mittel darbietet. Daß Sie dem Prof. Hinrichs einen Boden gebnet, worauf er wirken kann[1]), hat uns für den armen Mann herzlich gefreut — wir drei, Daub, Schlosser und ich, wollen auch gern reell etwas dazu beitragen, damit Frau und Kind ihm folgen können. Es wird aber schwer halten bei der Wirthschaft in diesem Hause .... Im theologischen Lehrfach gewinnt Paulus mit seiner seichten Aufklärerey und Exegeterey immer mehr Spielraum. Das Spintisiren und Psychologisiren, womit man so leichtlich das bestehende Dogma decomponiren kann, kitzelt die Eigenliebe der Dümmsten und Derer, die nichts gelernt haben, am meisten. Daher das Laufen und Drängen dorthin, wo man die breite Prosa mit Löffeln frißt — während der Übrigen Auditoria leerer werden. Selbst Daub wird nicht mehr so eifrig gehört. Sieht man das Treiben — man möchte mit dem Satiriker ultra glacialem Oceanum entfliehen. Ich ärgere mich täglich darüber ab, obwohl das Unwesen mich weniger unmittelbar berührt. Was von mir in diesem Winter der deutsche (Stuttgarter) Beobachter zu melden sich beflissen, wird Ihnen bekannt seyn. — Folgendes aber wissen Sie nicht, daß Voß entdeckt hat und es vertraulich den Reisenden erzählt, wie Daub und ich einen Professs mit Reservation abgelegt und demzufolge zu den geheimen Convertiten gehören, denen man bis zu einem gewissen Termin erlaubt, Protestanten zu spielen, um desto wirksamer in gremio ecclesiae haereticae dem Papismus in die Hände zu arbeiten[2])! — Das müssen Sie doch dem Freund Marheinecke[3]) erzählen, und wenn er von solchen Kryptopapisten noch Grüße annimmt — so sollen Sie mir ihn auch recht freundlich dabey grüßen.

1) Er wurde auf H.s Empfehlung 1822 als außerord. Professor der Philosophie nach Breslau berufen.

2) Vgl. S. 65.

3) Philipp Marheinecke, war 1807—1811 Prof. der Theologie in Heidelberg, seit 1811 bis zu seinem Tode 1846 in Berlin.

. . . . Die Reise durch Schwaben, Baiern und Frankenland hat mir wohlgethan — und, werden Sie es glauben? die griechischen Handschriften der Bibliothek in München und die hellenischen Sculpturen in der Glyptothek haben mich so an sich gefesselt, daß ich den Aegyptiacis in der Akademie, obwohl sie sehr schön d. h. markirt und wohlerhalten sind — nur flüchtige Blicke gewidmet habe. — Nun mein verehrtester, theuerster Freund leben Sie wohl . . . .

Der Ihre

Fr. Creuzer.

P. S. Diesen Brief wollte ich offen lassen, bis der Hr. Dr. Blum[1]) abreisen würde. Heute aber kommt unser jetziger Prorector G. R. v. Leonhard zu mir, und, indem er seinen herzlichen Gruß an Sie beifügt, bittet er mich Ihnen doch von einem Schritte Kunde zu geben, den er als Prorector bei Ihrem Hrn. Minister von Altenstein gethan, und daß Sie doch gütigst Ihr Fürwort bei denselben uns nicht versagen möchten. Es ist nämlich ein Gerücht im Umlauf, Ihre Regierung werde die Preußischen Studiosen von Heidelberg wegweisen, weil man mit dem hiesigen Verfahren gegen die Mitglieder der Burschenschaft nicht zufrieden sey. Nun kann ich Sie aber versichern, daß wir jetzt gar nichts von einer Burschenschaft dahier wissen, und daß während meines Senatsjahrs (ich sitze jetzt im 2ten Jahre darin) gegen alle frühern Spuren von Burschenschaft mit aller Strenge verfahren worden, daß wir mehrere Studiosen, die als Mitglieder wirklich erschienen, von hier weggewiesen, daß alle Artikel der bestehenden Beschlüsse[2]) von uns aufs strengste beobachtet worden und noch werden, und

1) Der Philologe und Historiker Karl Ludwig B. aus Hanau, der zur Zeit an der Bibliothek in Berlin angestellt war und 1826 als Professor nach Dorpat berufen wurde, starb quiescirt in Heidelberg 1869.

2) Karlsbader Beschlüsse von 1819, welche 1824 durch den Bundestag erneuert wurden.

liche Momente die angegebenen sind. In der einen gilt das göttliche Wesen als das Wesentliche, das natürliche Daseyn aber und das Selbst als das Unwesentliche und Aufzuhebende; in der andern gilt dagegen das Fürsichseyn als das Wesentliche und das einfache Göttliche als das Unwesentliche. Ihre noch leere Mitte ist das Daseyn überhaupt, die bloße Gemeinschaftlichkeit der beiden Momente derselben.

Die Auflösung dieses Gegensatzes geschieht nicht sowohl durch den Kampf der beiden, die als getrennte und selbstständige Wesen vorgestellt sind. In ihrer Selbstständigkeit liegt es, daß an sich, durch seinen Begriff, jedes an ihm selbst sich auflösen muß; der Kampf fällt erst dahin, wo beide aufhören, diese Vermischungen des Gedankens und des selbstständigen Daseyns zu seyn und wo sie nur als Gedanken einander gegenüber stehen. Denn alsdann sind sie als bestimmte Begriffe wesentlich nur in der entgegengesetzten Beziehung; als Selbstständige hingegen haben sie außer der Entgegensetzung ihre Wesentlichkeit; ihre Bewegung ist also die freie und eigne ihrer selbst. Wie also die Bewegung beider die Bewegung an sich ist, weil sie an ihnen selbst zu betrachten ist, so fängt sie auch dasjenige von beiden an, welches als das Ansichseyende gegen das Andere bestimmt ist. Es wird dieß als ein freiwilliges Thun vorgestellt; aber die Nothwendigkeit seiner Entäußerung liegt in dem Begriffe, daß das Ansichseyende, welches nur im Gegensatze so bestimmt ist, eben darum nicht wahrhaftes Bestehen hat; — dasjenige also, dem nicht das Fürsichseyn, sondern das Einfache als das Wesen gilt, ist es, das sich selbst entäußert, in den Tod geht und dadurch das absolute Wesen mit sich selbst versöhnt. Denn in dieser Bewegung stellt es sich als Geist dar; das abstrakte Wesen ist sich entfremdet, es hat natürliches Daseyn und selbstische Wirklichkeit; dieß sein Andersseyn oder seine sinnliche Gegenwart wird durch das zweite Anderswerden zurückgenommen und als aufgehobene, als allge-

daß namentlich jetzt das Betragen der hier Studirenden so ordentlich iſt, daß wir in langer Zeit keine ſchwere Disciplinar Strafen zu beſchließen genöthigt geweſen ſind. Ich würde Ihnen dieſes gar nicht melden, wenn ich nicht ſelbſt davon überzeugt wäre. Da Sie nun für unſer Heidelberg Liebe hegen, und da auch das wiſſenſchaftliche Intereſſe für das Studiren auf fremden Univerſitäten ſpricht, und wir ſelber keinen Bann dulden, ſo werden Sie uns gewiß gern den Gefallen thun, und das Protectoriſche Geſuch bei Ihrem würdigen Herrn Miniſter durch Ihr Fürwort unterſtützen.

190.

Windiſchmann an Hegel.

Schon im J. 1810 wurden Briefe zwiſchen Beiden gewechſelt, ſ. Nr. 80. 81. Erſt durch H.s Beſuch in Bonn auf ſeiner niederländiſchen Reiſe (S. 97) kam es zur perſönlichen Bekanntſchaft, an die der folgende Brief anknüpft.

Bonn, 2. Juni 1823.

Verehrter Freund!

In dem Vertrauen, welches Sie mir zu Ihrer freundſchaftlichen Geſinnung erweckt haben, ſende ich Ihnen das beiliegende Verzeichniß der ſchönen Glasmahlereien, die Sie in Cöln bei Frau Wittwe Hirn ſehen[1], wobei Sie ihr zugleich erklärten, daß ſie ſich, wenn ſie dieſelbe einmal ablaſſen wolte, nur an Sie wenden möge. Es hat jetzt dieſe würdige fromme Frau durch ein ſchweres Verhängniß, welches ihr einer ihrer Söhne mit unglücklichen Speculationen zugezogen, den Verluſt ihres ganzen Vermögens erlitten, was ſie zwar mit hochachtbarer Ergebenheit trägt, aber doch dem Schlag bald unterliegen dürfte. Auf den Verkauf jener Sammlung muß

1) Vgl. S. 99.

daher in kurzer Frist gerechnet werden, und sie ist zu 19000 Thalern taxirt, was sie nach Kennerurtheil werth seyn soll. Können Sie etwas thun, so bitte ich Sie dringend. — Alles übrige haben ihre übrigen Kinder mit Liebe und Entsagung hingegeben: aber es reicht nicht zu für das große Deficit, von dem die gute Frau keine Ahndung hatte. — Schreiben Sie mir recht bald hierüber, insbesondere da auch schon ansehnliche Gebote wirklich geschehen sind.

Ich habe bisher sehr anhaltend gearbeitet, wovon Sie nächstens die erste Frucht erhalten sollen. Möge insbesondere, was ich in Beziehung auf Ihre Lehre gesagt, so von Ihnen aufgenommen werden, wie ich es intentionire. Denn in der That, ich achte das was Sie durch Ihre Logik für diese große Wissenschaft und so für die Grundlage der Philosophie geleistet, sehr hoch und habe auch in der Vorrede zu Hinrichs[1]) den Zusammenhang Ihrer religiösen Überzeugungen und Gesinnungen mit jenen wissenschaftlichen wohl bemerkt. Indessen bleiben immer noch Differenzen, welche jedoch im Geist der wahrhaftigen, der christlichen Liebe sich lösen werden zwischen uns. Ich liebe Sie von Herzen und bin oft und in meinen gesammeltsten Stunden im Geist mit Ihnen; ich bete für Ihr Wohl, wie für das meinige. Diese meine Gesinnungen für Sie kann ich Ihnen nicht genug ausdrüken. Lebten wir miteinander, so sollten Sie es erfahren.

Sollte ein junger Mann von hier, Hr. Simrock[2]) Ihre Collegien hören oder Ihre Bekanntschaft suchen, so bitte ich ihn gut aufzunehmen. Er ist ein fleißiger schätzbarer Mann; gerade kein ausgezeichnetes Talent, aber brav, und ich möchte gern, daß er durch ein höheres Interesse vor dem Schlendrian des Juristenlebens behütet würde und auf dem Wege ernsten

1) Vgl. Nr. 187. 188.

2) Karl S., der nachmals berühmte Germanist, studirte Jurisprudenz, wurde 1826 Referendar in Berlin, 1830 wegen eines Gedichts auf die Farben der Julirevolution vom preußischen Staatsdienst ausgeschlossen; 1850 als Prof. der deutschen Liter. in Bonn angestellt, † 1876.

Denkens auch zu der Einsicht käme, daß ihm noch Wesentliches fehlt und er sein Leben lang an und in sich zu forschen und zu arbeiten hat . . . .

Wir begrüßen Sie alle von Herzen. Ich bin mit Verehrung und Freundschaft

der Ihrige Windischmann.

Noch eins! ich habe neulich dem jungen Dr. Esser[1]), der sich jezt mit Vertrauen zu mir zu wenden scheint, gesagt, wie verstandlos sein Ausfall gegen Ihre Logik gewesen (nämlich in seinem sogenannten System der Logik). Er schien es auch einzusehen und ich hoffe, er bessert sich.

200.

Hegel an Windischmann.

Berlin d. 23. Aug. 1823.

Es hat lange angestanden, verehrter Freund, bis ich dazu komme, Ihren Zutrauens- und Freundschaftsvollen Brief vom 2. Juni zu erwiedern, und ungeachtet der Hauptgrund der Verzögerung, nichts erfolgreiches über den Gegenstand Ihres Auftrags noch schreiben zu können, noch nicht weggefallen ist, so kann ich es nicht länger anstehen lassen, wenigstens zu antworten. Die Veranlassung Ihres Schreibens hat mir einen wahrhaften Schmerz verursacht, und ich kann mir vorstellen, wie kummervoll Ihnen das Unglük seyn muß, welches diese so würdige Frau befallen hat: ihre Frömmigkeit, und die Achtung und Liebe, in der sie bey ihren Mitbürgern steht, das Gute, das sie so vielen Menschen erwiesen, wird ihr keinen geringen Trost und Hilfe gewähren. — Was die

---

1) Wilhelm E., studirte bei Hermes in Bonn, habilitirte sich daselbst 1821 als Privatdocent der Philosophie und wurde 1823 als Professor in Münster angestellt, ſt. 1854.

Sammlung der Gläſer betrift, ſo habe ich dieſe Angelegenheit in eine Hand gebracht, in der ſie am beſten in Gang gebracht und befördert werden kann. Aber ich darf die Hoffnung nicht größer machen, als ſie ſich zeigt: ein Hauptumſtand iſt die Langſamkeit, mit der in ſolchen Dingen vorgegangen wird. Es haben ſich drey Seiten dargeboten, nach welchen Verſuche gemacht werden können, — daß entweder der König oder die Prinzen ſich zum Ankauf entſchlöſſen, oder ein Pohlniſcher Großer, der eine Kirche baut, einen Theil dabey anzubringen geneigt wäre. Sie kennen übrigens die Art, mit welcher über dergleichen Dinge bey hohen Perſonen angefragt und verhandelt wird. Mein Rath wäre dabey, daß von der Frau Hirn directe ein Anerbieten an den König gemacht würde; auf ſolche Weiſe kommt die Sache zur beſtimmten Frage und Berathung. Daß eine bedeutende Summe auf dieſe Sammlung gewendet werden würde, iſt jedoch kaum wahrſcheinlich, wenn man bedenkt, wie viel für das Kunſtfach kürzlich verwendet worden iſt, und wie viele Ausgaben die Anſtalten, auf die man ſich eingelaſſen, fortwährend verurſachen. Hat die Frau Hirn ſonſt Gelegenheit, die Sammlung zu verkaufen, ſo möchte es das Gerathenſte ſeyn, zuzuſchlagen. Auch die Engländer, die für ihren gothiſchen Geſchmack am meiſten farbige Gläſer brauchen, haben Fabriken dafür, die ihren Bedarf darin, auf eine wohlfeile Art befriedigen. So viel und mehr nicht iſt es, was ich bis itzt über dieſe Sache ſagen kann, zu deren Beförderung ich von Herzen gern mitwirken werde.

Herzlich erfreut hat mich, was Sie weiter in Ihrem Briefe von Ihrer Arbeitſamkeit geſagt haben, und daß Sie mir auf bald eine Frucht davon verſprechen. Es kann mir nichts wünſchenswerther ſeyn, als Sie wieder, und dabey auch über mein Philoſophiren, philoſophiren zu hören. Es thut aber ebenſo ſehr für das Publicum Noth, daß die Männer, welche Philoſophen ſind, ſich wieder hören laſſen; das Heft wieder in die Hände zu nehmen, vermögen ſie freylich nicht,

denn die Macht und die Ausbreitung, in der sich die Anmaßung des Kahlen, Untiefen und selbst Sinnlosen breitgesetzt hat, ist zu groß geworden. Wenn Sie auch Differenzen zwischen uns beyden erblicken, so weiß ich zugleich, daß das, worin wir einig sind, mehr und mächtiger ist, und jenen Anderen gegenüber werden wir unendlich mehr Mitarbeiter als Gegner seyn: es handelt sich zunächst nur darum, den gemeinschaftlichen Boden, den speculativen Standpunkt, gewonnen zu haben; die beyden Zugänge zu demselben, auf denen sonst die Welt von selbst schon stand, Mystik und Gedanke, sind ja itzt mehr oder weniger verstopft oder durch Überschwemmung unzugänglich gemacht. — Daß Sie Hrn. Dr. Esser den Kopf gewaschen, mag auf allen Fall nichts geschadet haben; ob Sie aber einen Mohrenkopf gewaschen, werden Sie besser wissen . . . .

Mit Liebe und Verehrung der Ihrige

Hegel.

201.

Kapp an Hegel.

Christian Kapp, geb. zu Bayreuth 1798, † zu Heidelberg 1874, hörte H. in Berlin 1818 und 1819, wurde Privatdocent in Erlangen 1823, außerord. Professor daselbst 1824, quiescirt 1832; Honorarprofessor in Heidelberg 1839 und ord. Professor 1840; nahm seinen Abschied 1844; war 1845—49 Abgeordneter der badischen Kammer auf der äußersten Linken, und 1848 Mitglied der Frankfurter Nationalversammlung, aus der er jedoch schon im Juni ausschied, weil sie, wie er an den Präsidenten v. Gagern schrieb, 'die Volkssouveränetät preisgegeben'. (Nach Einl. zum Briefwechsel zw. Ludwig Feuerbach und Chr. Kapp, herausg. von dem Sohne August Kapp.)

Töplitz d. 15. September 1823.

Verehrtester Herr Professor!

Diesen Augenblick erhalte ich hier an diesen unhippokreniſchen Quellen Ihren in jeder Hinsicht mir seegenreichen

Brief. Von meinem Danke auch hierüber schweige ich. Sie allein verstehen diesen ganz so wie er ist, auch als hier unausgesprochenen, in jedweder Hinsicht. —

Meine Gesundheit schwankt gegenwärtig zwar von neuem. Sie werden dieses Schwanken auch wieder dem Briefe ansehen. Doch weiß ich dieses Schwanken als ein wesentlich vorübergehendes und erwähne es hier nur einerseits zur Entschuldigung, andrerseits in der Beziehung, weil ich mir's für erlaubt halte, Ihnen zu sagen, daß ich darum noch nicht ganz gewiß weiß, ob ich diesen Winter ganz in Erlangen werde zubringen können. Denn daselbst fehlt mir (aus finanziellen Ursachen) alle Pflege, die ich [in] Baireuth habe, und die bei meinem Körper wahrscheinlich auch diesen Winter nothwendig sein wird. Dennoch werde ich, selbst wenn diese relative Entfernung mir nothwendig würde, mein Verhältniß in Erlangen mir zu erhalten wissen, wenigstens unverwundbar sein in der Wissenschaft gegen alle Wespenstiche unaristophanischer Gemeinheit. Diese ist nur zu gewiß auf eine ganz besondere Weise allgegenwärtig. Doch hat, höchstens wohl Greifswalde gewissermaßen ausgenommen, so viel ich vermuthen darf, auf keiner preußischen Universität der Senat solche Macht, wie in Erlangen gegenwärtig. Doch weiß ich sehr wohl, daß diese Stellung nicht von Dauer sein kann. In der Wissenschaft habe ich gelernt, jedes wirkliche Verhältniß als ein selbst willkommenes zu umarmen und zu begreifen, aber in ihr habe ich auch erfahren, welch' ein Staat der ist, der Kant geboren, Schelling dadurch selbst geistige Nahrung gegeben, der Fichte zu sich berufen, und der nach längerem Zaudern endlich doch auch den wenn nicht erkannt, doch gewürdigt, dessen Name und Geist nur allein sich selbst uns nennt, und den ich nur in Beziehung auf die Bedeutung, die gegen Morgenlands Taumel Griechenland in der Weltgeschichte hatte, mit einem gewiß nicht überspannten, vielmehr nur sehr schwachen Bildlein in einem Briefe an meinen Rabenau den Agamemnon deutscher Wissenschaft genannt. Diese kleine, zu

jenen vorhergehenden Briefen gleichsam nachschriftlich vibrirende Aeußerung werden Sie mir in Ihrer Wahrheit gewiß nicht blos verzeihen, sondern für dießmal — dem Kränklichen — noch gestatten. Dieß weiß ich, weil ich weiß, daß Ihre Güte gleich ist Ihrer Gerechtigkeit. Und wer könnte auch größere Nachsicht üben über jene deutsche Schrift! Wohl wußte ich, als ich sie dem Drucke übergeben, daß ich sie aus der Werkstätte oder Feuereße meines damaligen Lebens in Berlin nur als eine Schlacke entlassen, aber ich wußte auch, daß jene Feuereße doch etwas anderes war, als eine Faustische Hexenküche, wofür sie manche bei uns halten möchten, unfähig jene Ironie nur zu erahnen, in der ich mich überzeugt gehalten, daß ein gewißes Publikum allerdings solcher Schlackenburgen, wie hier zu Lande eine von einem halbwahnsinnigen Maurermeister auferbaut ist, gewißermaßen bedürftig sei, um sich darin schlechten Wein vorsetzen zu lassen, wenn es, erlahmt, wie es ist, die kleine Anhöhe mühvoll erstiegen. Dieß hier nur in so fern, in so fern vielleicht später ein gleichfalls schon lange fertiger, auf historische Thatsachen urkundlich bestimmter eingehender Theil dieser zum Theil absichtlich chaotischen Schrift gelegentlich erscheinen würde. Nur in dem Systeme selbst ist Heil. Nur in wirklich wißenschaftlicher Durcharbeitung finde ich meine Befriedigung, und doch ist gerade nur dieses die Wurzel jener vibrirenden Aeußerungen der Ehrfurcht, als des Anfanges der Weisheit. Doch möchte ich von solchen Versuchen bestimmt wißenschaftlicher Arbeit nicht gerne als in sehr späten Jahren etwas öffentlich erscheinen laßen in schriftlicher Form. Zwar ist mein Körper älter, als meine Jahre, zwar bin ich fern von jener eitlen Bescheidenheit, die sich aus Eigenliebe schämen würde, aber ich weiß auch, was jenes heißt, nachdem Ihre Werke theilweise schon vorhanden sind. Gerade aber geben diese nicht die Ohnmacht der Nachlallerei, sondern den heiligen Geist sich selbst erschaffender Erkenntniß. In diesem Selbstbewußtsein allein konnte ich es auf mich nehmen, den Katheder

zu betreten. Darum jenes lieber mündlich, doch, wenn es soll oder darf, mit der Zeit theilweise auch schriftlich! Schon Ihre huldvolle Ermahnung dazu müßte die Macht haben, mich zu dieser Fähigkeit zu begeistern in der Demuth, die in der Sache lebt und nur in der Wahrheit sich frei weiß, in der ich die Ehre habe mit der ausgezeichnetsten Ehrfurcht zu ersterben und getrost in tiefster Dankbarkeit zu verharren.

Christian Kapp.

202.

Abegg an Hegel.

Jul. Friedr. Heinr. A., namhafter Criminalist, geb. zu Erlangen 1796, war Hegels Schüler auf dem Gymnasium zu Nürnberg, hörte später dessen Vorlesungen in Heidelberg und Berlin, war 1821 außerord., 1824 ord. Professor in Königsberg, und seit 1826 in Breslau, wo er 1868 starb.

Königsberg den 15ten September 1823.

Hochwohlgeborner Herr Professor
Besonders hochzuverehrender Herr!

Wenn ich gleich mir bisher nicht die Freiheit genommen hatte, mich Ihnen schriftlich zu nähern, so habe ich Sie doch nicht minder in treuem Herzen mit den Gesinnungen eines dankbaren Schülers verehrt. Es gereicht mir zur Genugthuung, Ihnen dieses nun wieder einmal sagen zu dürfen, indem ich die Veranlassung ergreife, Ihnen einen kleinen Versuch mit der gehorsamen Bitte um nachsichtsvolle Aufnahme vorzulegen[1]).

Ueber dieses Werkchen muß ich noch einige Worte sagen. Ich habe versucht das Ganze der Rechtswissenschaft — gegen die

1) De antiquissimo Romanorum jure criminali commentatio. Königsberg 1823.

gewöhnliche blos äußere Abhandlung in fast allen Werken — philosophisch und nach innern Grundsätzen darzustellen: es sind die von Ihnen, mein verehrtester Herr, empfangenen Lehren die mir das Bedürfniß solcher Behandlung so einleuchtend, und zur Abhelfung desselben einen Versuch zu wagen den Muth machten, und es würde mich freuen, wenn Sie mit der Arbeit nicht unzufrieden wären und mir das Zeugniß gäben, daß ich Sie richtig aufgefaßt. Gesucht habe ich die Wahrheit redlich und ich glaube ihr nicht ohne allen Beruf bisher meine Kräfte gewidmet zu haben. Der kurze Entwurf wird nicht Jedem deutlich seyn, noch weniger die Abhandlung die ihn rechtfertigen soll, und ich bin gefaßt auf viele Gegner, wenn man diese Paar Bogen einiger Aufmerksamkeit würdigen sollte. In dem ersten Theile der Rechtsphilosophie habe ich Ihr, ohnerachtet allen Widerspruchs, wie ich innigst überzeugt bin, einzig wahres System zu Grunde gelegt, und durch die öffentliche Erklärung darüber mich gegen den Verdacht eines Plagiats geschützt.

Soll ich das was ich für wahr halte nicht sagen, weil es von einem Andern herrührt? Ist Originalität auf Kosten der Wahrheit und der Ueberzeugung nicht Eitelkeit, der Unredlichkeit zu Grunde liegt? Aber etwas anderes liegt mir am Herzen, worüber ich gerade von Ihnen nicht mißverstanden werden möchte. Ich weiß nicht ob es mir nicht als Anmaßung ausgelegt werden wird, was ich über Ihr System in der Abhandlung gesagt habe, und ob nicht vielleicht der Umstand, daß ich es versucht habe, Sie zu vertheidigen, mir noch mehr für Unbescheidenheit gelten könnte, als der andere, daß ich mir über manche Punkte Mißbilligung auszusprechen erlaubt habe? Aber das weiß ich, daß Sie von Ihrem Standpunkte aus das eigne Streben des jüngern Docenten würdigen und ermuntern, und so lieber abweichende Meinungen dulden, als gehaltlose Schmeichelei leiden wollen.

So lege ich Ihnen denn vertrauensvoll mein kleines Werk vor: erlaubt es Ihre Zeit, so werden Sie es, als Arbeit

eines Schülers, der Ihnen an drei Orten folgte, mit der Theilnahme durchsehen, deren ich immer so glücklich war, mich zu erfreuen. Wenn Sie den Versuch nicht verwerfen, würde ich mich sehr beruhigt, und besonders geehrt fühlen, wenn Sie einst in einem freien Augenblicke mir die Freude machen wollten, mir Ihre Bemerkungen mitzutheilen, so wie über andere kleine Versuche meine Lehrer mich ihrer[a]) Belehrung nicht unwerth geachtet haben.

Vieles könnte ich hierüber noch sagen, aber die Schrift unterliegt mehr als einer Schranke. Mit Freude denke ich der Stunden, wo ich Ihren Unterricht genoß, den ich täglich mehr schätzen lerne. Wie sehne ich mich oft nach der Gelegenheit, Ihnen näher seyn, und über Vieles Ihre Ansichten vernehmen zu können. Doch ich will Sie nicht mit meinem Schreiben über mich selbst belästigen, und schließe daher diese flüchtigen Zeilen. Ihrer Frau Gemahlin, wenn sie meiner gedenkt, bitte ich meine gehorsame Empfehlung zu sagen, Sie selbst, mein verehrter Herr Professor, bitte ich, Sich von den treuen und dankbaren Gesinnungen überzeugt zu halten, mit welchen ich die Ehre habe zu seyn

Ew. Hochwohlgeboren gehorsamer

H. Abegg.

203.

Gans an Hegel.

Eduard Gans, Vertreter der Hegelschen Schule in der Jurisprudenz, geb. 1798 zu Berlin, studierte in Berlin und Göttingen, hörte Hegel in Heidelberg 1818, habilitirte sich 1820 in Berlin und wurde daselbst 1825 außerord., 1828 ord. Professor, † 1839. Er nahm wesentlichen Antheil an der Begründung der Berliner 'Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik' (s. die Briefe Nr. 222 und 223) und betheiligte sich mit Hegels Freunden und Schülern bei der Herausgabe von H.s gesammelten Werken. Sein eigenes

a) 'Ihrer' Hl.

meine geſetzt; dadurch iſt das Weſen in ihr ſich ſelbſt geworden; das unmittelbare Daſeyn der Wirklichkeit hat aufgehört, ein ihm fremdes oder äußerliches zu ſeyn, indem es aufgehobenes, allgemeines iſt; dieſer Tod iſt daher ſein Erſtehen als Geiſt.

Die aufgehobne unmittelbare Gegenwart des ſelbſtbewußten Weſens iſt es als allgemeines Selbſtbewußtſeyn; dieſer Begriff des aufgehobnen einzelnen Selbſts, das abſolutes Weſen iſt, drückt daher unmittelbar die Konſtituirung einer Gemeinde aus, die bisher im Vorſtellen verweilend jetzt in ſich, als in das Selbſt, zurückkehrt; und der Geiſt geht ſomit aus dem zweiten Elemente ſeiner Beſtimmung, dem Vorſtellen, in das dritte, das Selbſtbewußtſeyn als ſolches über. — Betrachten wir noch die Art, wie jenes Vorſtellen ſich in ſeinem Fortgange benimmt, ſo ſehen wir zuerſt dieß ausgedrückt, daß das göttliche Weſen die menſchliche Natur annimmt. Darin iſt es ſchon ausgeſprochen, daß an ſich beide nicht getrennt ſind; — wie darin, daß das göttliche Weſen ſich ſelbſt von Anfang entäußert, ſein Daſeyn in ſich geht und böſe wird, es nicht ausgeſprochen, aber darin enthalten iſt, daß an ſich dieß böſe Daſeyn nicht ein ihm Fremdes iſt; das abſolute Weſen hätte nur dieſen leeren Namen, wenn es in Wahrheit ein ihm Anderes, wenn es einen Abfall von ihm gäbe; — das Moment des Inſichſeyns macht vielmehr das weſentliche Moment des Selbſts des Geiſtes aus. — Daß das Inſichſeyn und damit erſt Wirklichkeit dem Weſen ſelbſt angehöre, dieß, was für uns Begriff iſt und inſofern es Begriff iſt, erſcheint dem vorſtellenden Bewußtſeyn als ein unbegreifliches Geſchehen; das Anſich nimmt die Form des gleichgültigen Seyns für es an. Der Gedanke aber, daß jene ſich zu fliehen ſcheinende Momente des abſoluten Weſens und des fürſichſeyenden Selbſts nicht getrennt ſind, erſcheint dieſem Vorſtellen auch, — denn es beſitzt den wahren Inhalt, — aber nachher, — in der Entäußerung des gött-

bedeutendstes Werk ist: Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwickelung, 4 Bde. 1823—1835. Mit folgendem Brief überreichte er H. den ersten Band desselben.

Berlin, October 1823.

Wohlgeborner Herr
Besonders hochzuverehrender Herr Professor.

Nicht ohne die größte Schüchternheit überreiche ich Ihnen, verehrtester Herr Professor, den so eben, nach viel Verzögerungen fertig gewordenen ersten Band meines Buches über das Erbrecht, mit der Schüchternheit, welche jeder fühlen muß, der das forum des Richters betritt, den er allein für competent hält. Wie allein das Studium Ihrer Philosophie den Gedanken zur Ausarbeitung des einliegenden Buches gegeben, habe ich in der Vorrede zu demselben bekennen müssen. Hier stehe nur noch die Entschuldigung, wenn es bei Ihrer Güte deren bedarf, daß ich in dem unwillkürlichen Ausbruch meiner Dankbarkeit und meiner Verehrung nicht umhin gekonnt habe, den Ausdruck derselben öffentlich werden zu lassen.

So wie mir lediglich an Ihrem Urtheil, hochgeehrtester Herr, etwas gelegen seyn kann, so wird auch allein Ihre Nachsicht und Ermunterung mich zu ähnlichen Arbeiten, als die vorliegende ist, bestimmen können.

Mit der höchsten Verehrung

Ew. Wohlgeboren gehorsamster Diener
Dr. Eduard Gans.

Neue Friedrichsstraße No. 57.

204.

Windiſchmann an Hegel.

Bonn, 13. Octob. 1823.

Verehrteſter Freund!

Ihr liebes Schreiben vom 23. Aug., das mir ein rechtes Zeugniß Ihrer Sorgfalt für eine arme leidende Wittwe und nicht minder Ihrer freundlichen Geſinnung für mich geweſen, hat mir wahre Freude gemacht, wofür ich Ihnen herzlich danke. Ich habe die Stelle, welche die Frau Hirn betrifft, derſelben mitgetheilt und ſie iſt dadurch ſehr gerührt und dankbar für Ihre Bemühungen. Dieſe ſcheinen ſchon einen Erfolg gewonnen zu haben, da der Kronprinz ſich um die Glasmahlereyen hat erkundigen laſſen. Bis izt iſt auch ein Gebot von 9000 Thalern von anderer Seite geſchehen. Auch muß ich meine vorige Angabe der Taxe von 19000 Thalern dahin berichtigen, daß dies nicht die gerichtliche Taxe, ſondern eine von Liebhabern angegebene war. Ich glaube, daß um 10000 Thaler alles abgegeben wird. Noch muß ich bemerken, daß auch der Kronprinz von Bayern angefragt hat[1]).

Es war mir gar lieb zu vernehmen, daß Sie ſich mit den Ihrigen wohl befinden, ich hatte kurz vorher vernommen, daß Sie etwas leidend ſeyen. Gott erhalte Sie und laſſe Sie noch recht viel zur Beförderung der Wahrheit arbeiten, in deren Erkenntniß Sie ja Ihn ſtets inniger werden erkennen lernen und Sich Ihm ganz zum Eigenthum widmen.

Der Überbringer dieſes iſt der Schweſterſohn der Frau Hirn, Herr Wilhelm Ludowigs aus Cöln, der Sohn einer frommen Familie, die ſehr viel Gutes thut und jezt der armen, gedrükten Frau einzige Stüze iſt . . . .

---

1) Die Hirn-Schieferſche Sammlung von Glasgemälden, von der ein muſterhafter Katalog durch M. J. de Noël angefertigt wurde, kam 1824 Sept. zur öffentlichen Verſteigerung (Merlo). Ueber den Katalog ſ. Goethes Werke (Ausg. l. H.) 49, 161.

Derſelbe bringt nun auch endlich die nach Berlin bestimmten Exemplare meiner Schrift mit ſich dahin und wird Ihnen das Ihrige zuſtellen[1]) . . . . Ich hoffe, Sie ſind in der Hauptſache mit mir zufrieden. Welche Aufnahme dieſe Schrift unter den Kindern der Zeit erleben wird, weiß ich voraus und muß ſie in dieſer Hinſicht ihrem Schickſal überlaſſen. Sie fällt wenigſtens als eine Bombe in den ſchlechten Trödel und Apothekerkram der Medicin[a]). Nur, was mir wahre Denker und wohlwollende Chriſten ſagen, kann mir etwas gelten. Sie werden finden, daß, wie Sie ſelbſt ſagen, unſere Differenzen von unſerm Zuſammenſtehen für die Sache der Wiſſenſchaft überwogen und ſich auch, ſo Gott will, noch weiter ausgleichen werden. Was ich in der Vorrede vom Nominalismus ſage, gilt auch insbeſondre unſrer hieſigen, immer wuchernden Hermetiſchen Schule, aus der in v. Droſtes leichtfertigem Naturrecht wieder eine ſchöne Probe ausgegangen iſt[2]). Was mich außer vielem andern in dieſem Buche vorzüglich indignirt, iſt die Art, wie er, der doch gar nichts von Ihnen weiß, durch einige Weihrauchkörner [Sie] zu gewinnen ſuchen will, während er das ſpeculative Denken bei den ſeinigen verhöhnt. Leider! gehört er auch zu den Mohren, die ich ſchwerlich weiß waſchen werde. . . .

Leben Sie wohl und behalten Sie uns in gutem Andenken. Ich denke Ihrer in meinen verſammeltſten Stunden. Von Herzen und mit aufrichtiger Verehrung der Ihrige

Windiſchmann.

a) 'Sie fällt — Medicin' am Rand nachgetragen.

1) 'Ueber Etwas, das der Heilkunſt Noth thut. Ein Verſuch zur Vereinigung dieſer Kunſt mit der Philoſophie.'

2) Droſte-Hülshoff (1793—1832), Juriſt und Anhänger der katholiſchen Philoſophie von Hermes, ſeit 1823 außerord. Profeſſor, 1825 ord. Prof. in der juriſtiſchen Facultät zu Bonn, gab 1823 ein 'Lehrbuch des Naturrechts oder der Rechtsphiloſophie' heraus (v. Schulte in A. D. B.).

1824.

205.

Windischmann an Hegel.

Bonn 3 März 1824.

Geliebter, verehrter Freund!

Wenn Sie so oft an mich dächten als ich an Sie, so hätte ich doch schon ein Wörtchen von Ihnen hören sollen, das mir sagte, was Sie machen, ob Sie mich lieben, und wie Sie meine Sendung im October 1823 aufgenommen haben. Indessen glauben Sie ja nicht, daß ich nicht von Ihrer Theilnahme überzeugt wäre, da ich z. B. in der Antwort des Herrn Ministers Ihre Mitwirkung zu erkennen meine und wünsche; auch weiß ich recht gut, daß Sie, wie ich im Drange der Arbeit stehen; aber es thut wohl, von einem innig verehrten Manne zu vernehmen, daß auch das, was man in guter und strenger Absicht auf die Wahrheit geschrieben, ihm nicht ganz unwerth ist. Zudem bekenne ich, gerade von Ihnen und von Ihnen unter allen Zeitgenossen, die den philosophischen Namen tragen, am meisten lernen zu können, so sehr ich auch weiß, daß wir noch in einer Hauptsache differiren. Ich lege Ihnen dieses Bekenntniß in vollem Ernst ab, je mehr ich mich von der geistigen Schärfe Ihrer Forschungen überzeuge und Sie um dieses strengen großartigen Eindringens in die Wahrheit willen tief in der Seele achte und verehre. Wem Gott so viel gegeben hat, wie Ihnen, dem hilft Er auch, das schon so weit fortgeführte zu vollbringen.

Ich bin buchstäblich Tag und Nacht mit Ihnen, und Sie müssen manchmal fühlen und wissen, daß ich mich aus allen Kräften mit Ihnen beschäftige. Mögte es mir vergönnt seyn, einmal längere Zeit mit Ihnen zu leben und über Angelegenheiten, die uns beiden gleich wichtig sind, uns noch

näher zu kommen. Vielleicht fügt sich das, bis dahin aber zweifeln Sie keinen Augenblik, daß ich Sie herzlich liebe und Ihr Wohlergehen meine angelegene Bitte zu Gott ist.

Sagen Sie mir doch auch, wann ich hoffen darf Ihre Philosophie des Geistes erscheinen zu sehen, nach der ich sehr verlange.

Herr Dr. Jarke, Privatdocent der Rechte dahier[1]), sendet Ihnen in diesen Tagen sein Schriftchen über criminalrechtliche Gegenstände, und ich bitte Sie insbesondre die Vorrede gütig aufzunehmen, die ein Wort zu seiner Zeit gegen das schlechte Treiben der Philosophie aus Westphalen an hiesiger Universität ist. Es wird in der That damit täglich schlechter, indem die armen, schwachen jungen Leute, nebst unverdaulichem Brote krasser, gemeiner Vorstellungen, noch den Wahn von hier mitnehmen, Dialektik und Speculation seyen schlechte Künste und blose Spiegelfechterei und Schwärmerey. Nur durch die Geschichte der Philosophie kann ich dieser flachen, spitzfindigen Schule noch ein Gegengewicht halten und freue mich, daß diese Vorlesungen doch immer einige Wurzeln schlagen. Können Sie für Dr. Jarkes Beförderung zum Extraordinarius etwas thun, so bitte ich Sie darum, er ist ein sehr tüchtiger und fleißiger junger Mann[2]).

Freund Schulz[3]) meinen besten Gruß. Auch er ist mäuschenstille. Dies soll aber nicht hindern, ihm nächstens meine Dankbarkeit zu erkennen zu geben.

Leben Sie wohl und gedenken Sie unsrer in Liebe. Gebe Ihnen Gott Gesundheit und Heiterkeit immerdar, wie

---

1) S. Nr. 206.

2) Er wurde im folgenden Jahre als außerord. Professor nach Berlin berufen. Nach Eisenhart in der Allg. D. Biogr. 13, 712 ist sein Uebertritt zum Katholizismus, durch Windischmanns Einfluß, eben zu derselben Zeit, da dieser Brief geschrieben wurde, März 1824, in aller Stille zu Köln erfolgt.

3) Vermuthlich Geh. R. Johannes Schulze.

Er ſie mir gibt, daß ich Ihm nicht genug danken kann, insbeſondre wegen meiner Augen.

Von ganzem Herzen der Ihrige

Windiſchmann.

Ich danke Ihnen auch noch für die freundliche Aufnahme des Hrn. Ludowigs. Seine arme Tante, die Frau Hirn, iſt wirklich in einer beweinenswerthen Lage, die ſie jedoch mit ſtarker Seele erträgt und mit einer Ergebenheit, welche muſterhaft iſt. Ihre ſchmerzvolleſte Klage iſt, daß irgend jemand durch ihre Handlung bevortheilt wurde, was ſie nicht geahndet hat, da ſie, was ihr einziger Fehler bei der Sache iſt, ein zu großes Vertrauen auf den Sohn hatte.

206.

Jarcke an Hegel.

Karl Ernſt J., geb. zu Danzig 1801, habilitirte ſich 1822 in Bonn als Privatdocent für Strafrecht, trat im März 1824 zur katholiſchen Kirche über, wurde im Herbſt 1825 als außerord. Profeſſor des Criminalrechts nach Berlin berufen, wo er 1831 die Redaction des politiſchen Wochenblatts übernahm, trat im Herbſt 1832 an Gentz' Stelle als kaiſ. Rath der Hof- und Staatskanzlei bei Metternich ein und wurde 1839, nachdem er ſich vom politiſchen Wochenblatt losgeſagt hatte, Mitbegründer (nebſt Philipps und dem jüngeren Görres) und Hauptmitarbeiter der hiſtoriſch-politiſchen Blätter in München, † 1852 in Wien.

Bonn, 5. März 1824.

Hochwohlgeborner Herr!
Hochgeehrteſter Herr Profeſſor!

Die Veranlaſſung zu gegenwärtigem Schreiben iſt die beyliegende kleine Schrift, deren Vorrede einen Gegenſtand berührt, von dem ich glaube, daß er vielleicht Ew. Hochwohl-

geborn Aufmerksamkeit würdig seyn könnte[1]). — Ich wage es also, obgleich ich das Glück der persönlichen Bekanntschaft Ew. Hochwohlgeborn nicht genieße, dazu ermuntert von dem Herrn Prof. Windischmann, dessen Umgang und Freundschaft ich mich erfreue, Ew. Hochwohlgeborn dieselbe mit der Bitte zu überreichen, sie gütig aufzunehmen, und namentlich die vorausgeschickte Abhandlung der Beachtung Ew. Hochwohlgeborn zu würdigen.

Schon vor längerer Zeit kam ich auf den Gedanken, daß die mir bisher bekannten s. g. philosophischen Begründungen des Kriminalrechts, schwerlich eine tiefer gehende Kritik aushalten möchten, und es erregten mir dieselben einen recht aufrichtigen Widerwillen gegen alle Beschäftigung mit dieser Philosophie. — Je mehr ich mich aber auf historische Untersuchungen legte, und namentlich neben dem römischen Rechte auch das so sehr intressante germanische und Kirchliche Strafrecht kennen lernte, desto mehr wurde ich überzeugt, daß allen positiven Strafrechtssystemen eine Idee zur gemeinschaftlichen Wurzel diene, die nur dem Menschen, je nachdem sein Standpunkt ist, verschieden erscheint. — Ich fand ferner, daß diese Idee der Strafe das eigentlich Immanente und Ewige derselben, die Strafe also nicht etwas von Menschen Erfundenes und für irgend einen Nützlichkeitszweck Erdachtes sey.

Zu meiner großen Freude sah ich späterhin, als ich vornämlich durch Herrn Prof. Windischmann zuerst Ew. Hochwohlgeborn philosophisches System kennen lernte, das, was ich geahnet und dunkel gefühlt hatte, in diesem klar und scharf ausgesprochen, und ich muß bekennen, daß jetzt erst meine historischen Bestrebungen eine Idee, und also recht eigentlich einen Centralpunkt, um den sich alle historische Ausbeute anschließen kann, erhalten haben[a]). —

Diese Idee des Strafrechts auszusprechen, dann aber auch

a) hat Hf.

1) Versuch einer Darstellung des censorischen Strafrechts der Römer. Beitrag zur Geschichte des Criminalrechts.

zu zeigen, wie ſie zu verſchiedenen Zeiten verſchieden in's Leben getreten iſt, das iſt der Zweck, dem ich*) bey der Bearbeitung des Strafrechts in Schrift und Vorträgen nachſtrebe, und ich hoffe, daß ich, indem ich dieſen feſthalte, der Wiſſenſchaft nicht bloß in einzelnen Theilen, ſondern in ihrem ganzen Fundamente dienſtlich ſeyn kann.

Immer aber werde ich dankbar der Belehrung eingedenk ſeyn, die mir durch Ew. Hochwohlgeborn Naturrecht geworden iſt, und aus welcher ich jene Anſicht und Tendenz, in der ich würke, geſchöpft habe.

Indem ich mich dem Wohlwollen Ew. Hochwohlgeborn empfehle, verharre ich

Ew. Hochwohlgeborn

Ergebenſter Dr. Jarcke.

207.

Hegel an Windiſchmann.

Berlin d. 11 Apr. 1824

Die lange Verzögerung einer Beantwortung Ihrer mehreren freundlichen Briefe, wertheſter Freund, könnte ich nur zum Theil mit der ſelbſt unentſchuldbaren, allgemeinen Weiſe entſchuldigen, wie es mir mit dem Briefſchreiben zu gehen pflegt. Ein Theil des Aufſchubs kommt jedoch auf die Rechnung meiner Abſicht, für das gütige Geſchenk Ihrer Schrift ausführlicher zu danken. Dazu hätte ich freylich Zeit, nach der Uhr gemeſſen, gefunden, aber nicht Muße genug; ein Brief, wenn er nicht eine förmliche Geſchäftsſache betrifft, wird mir zu einer Art von Reiſe zu dem Freunde, und um mich einer ſolchen überlaſſen zu können, will ich einen von ſonſtigen Treiben, Sorgen und Zerſtreuung freyen Kopf abwarten; ſo komme ich oft vor den Ferien nicht zum Beant-

*) der mich Hi-

worten mir lieber Briefe, wie die Ihrigen, auf die ich jedoch in Gedanken den ganzen Winter über geantwortet habe. Eine Krankheit hat auch ihren Antheil an dem Aufschub; und das erste sey, Ihnen meinen herzlichen Dank für Ihre liebevolle Einladung, die Sie mir in jener Beziehung machen, einige Monate bey Ihnen zuzubringen, zu machen: könnte es mir so wohl werden, diß auszuführen! Doch geht es mit meiner Gesundheit im Ganzen wieder gut, daß ich im Stande bin, meinem Amte abzuwarten, und der Frühling wird, hoffe ich, das seinige dabey thun, sie vollends zu befestigen. Daß Sie und Ihre werthe Familie, den Enkel mit eingeschlossen, sich in guter Gesundheit befinden, entnehme ich mit Theilnahme aus Ihren Briefen.

An der Abhandlung, um auf diese zu kommen, von der Sie mir ein Exemplar gefälligst haben zukommen lassen, habe ich mich erfreut; es ist eine der wenigen Schriften, welche mir wieder haben wohlthun können, und weitere Hoffnung für die Zukunft geben; Sie greifen das Unwesen in seiner Wurzel an, und wenn schon die, welche darin versumpft sind, nicht mehr hören können, so wird dagegen in solchen, deren Zuversicht vor dem allgemeinen Tone nicht zur Kraft kommen kann, dieses Wort der Kraft und des Gemüths fruchtbar werden, und der Muth des Erkennens in ihnen wachsen. Sie haben sich zunächst an die Medicin gewandt, und die Darstellung wird am triftigsten, wenn sie die eigenthümliche Noth und Bedürfniß eines Faches vornimmt; den andern Fächern aber würde gleiche Anregung frommen, der Theologie insbesondere, von der alle Zuversicht und Innerlichkeit für die andern ausgehen soll; aber der Zustand dieser Wissenschaft ist es, der beynahe die andern rechtfertigt, denn ihnen ist das Heiligthum nicht anvertraut, und wenn die Priesterschaft, (worunter ich auch die Philosophen, und selbst in seiner Art die Regierungen, hier begreife) das Volk in solche Äußerlichkeit haben verfallen lassen, so wird auch die Medicin genöthigt, dessen Leiden in solcher äußerlichen Weise anzufassen, denn sie

findet dann keinen Anhaltpunkt mehr für eine geistige, ins Innere gehende und von Innen heraus sich bethätigende Wirksamkeit. Es ist aber wenigstens höchst wichtig, daß zum Beyspiel der Fall Ihrer Augengenesung, daß der Magnetismus wieder als Thatsache in der Zeit daßteht, — theils um früheres damit zugleich zu rechtfertigen, theils aber vornemlich daß für sich solche Sphäre wieder fest steht, wenn auch nur als eine besondere, neben andrer[a]) Äußerlichkeit und Leblosigkeit des Innern, zur lebendigen Autorität gediehen ist; — von gleicher Wichtigkeit wird es seyn, diese Sphäre durch die Erkenntniß zu rechtfertigen, was freylich dem Hochmuthe des oberflächlichen Wissens, das mit allem fertig geworden zu seyn meynt und seine Schätze im Trocknen zu haben — im Dürren allerdings — meynt, am unerwartesten kommt. Ihre Vorrede hat mich in dieser Rücksicht besonders auch interessiren müssen, — persönlich, indem ich darin die Befriedigung finde, daß Sie den von mir genommenen Weg des speculativen Erkennens billigen, ja dabey das Engagement eingehen, in diesem Fache zu arbeiten, und uns mit den Werken Ihrer Meditationen zu beschenken. Doppelt interessant ist mir die Spitze gewesen, bis zu welcher Sie Ihre Darstellung fortführen. Indem dieser Punkt für sich selbst von dem grösten Interesse ist, so mag er es zugleich seyn, in den[b]) das fallen wird, was Sie mit dem Rahmen unserer Differenzen bezeichnen. Wenn aber der Weg so lang ist, den wir zusammengehen, und derselbe dem Geiste und Inhalt nach so vieles Gemeinsames darbietet, so verlegten sich mir jene nach der wissenschaftlichen Seite in eine so weite Ferne der Vorstellung, daß ich mich für die Gegenwart an die Empfindung Ihrer liebevollen Freundschaft halte, und in derselben innige Befriedigung finde, und um deren Erhaltung noch zum Schlusse bitte, wie ich von ganzem Herzen bin

der Ihrige Hegel.

a) ‘andern’ Hl. — b) ‘denen’ Hl.

lichen Weſens, das Fleiſch wird. Dieſe Vorſtellung, die auf dieſe Weiſe noch unmittelbar und daher nicht geiſtig iſt, oder die menſchliche Geſtalt des Weſens nur erſt als eine beſonder, noch nicht allgemeine weiß, wird für dieß Bewußtſeyn geiſtig in der Bewegung des geſtalteten Weſens ſein unmittelbares Daſeyn wieder aufzuopfern und zum Weſen zurückzukehren; das Weſen als in ſich reflektirtes iſt erſt der Geiſt. — Die Verſöhnung des göttlichen Weſens mit dem Andern überhaupt und beſtimmt mit dem Gedanken deſſelben, dem Böſen, iſt alſo hierin vorgeſtellt. — Wenn dieſe Verſöhnung nach ihrem Begriffe ſo ausgedrückt wird, daß ſie darin beſteht, weil an ſich das Böſe daſſelbe ſey, was das Gute, oder auch das göttliche Weſen daſſelbe, was die Natur in ihrem ganzen Umfange, ſo wie die Natur getrennt vom göttlichen Weſen nur das Nichts, — ſo iſt dieß als eine ungeiſtige Weiſe ſich auszudrücken anzuſehen, die nothwendig Mißverſtändniſſe erwecken muß. — Indem das Böſe daſſelbe iſt, was das Gute, iſt eben das Böſe nicht Böſes noch das Gute Gutes, ſondern beide ſind vielmehr aufgehoben, das Böſe überhaupt das inſichſeyende Fürſichſeyn und das Gute das ſelbſtloſe Einfache. Indem ſo beide nach ihrem Begriffe ausgeſprochen werden, erhellt zugleich ihre Einheit; denn das inſichſeyende Fürſichſeyn iſt das einfache Wiſſen; und das ſelbſtloſe Einfache iſt eben ſo das reine in ſich ſeyende Fürſichſeyn. — So ſehr daher geſagt werden muß, daß nach dieſem ihrem Begriffe das Gute und Böſe, d. h. inſofern ſie nicht das Gute und das Böſe ſind, daſſelbe ſeyen, eben ſo ſehr muß alſo geſagt werden, daß ſie nicht daſſelbe, ſondern ſchlechthin verſchieden ſind, denn das einfache Fürſichſeyn, oder auch das reine Wiſſen ſind gleicher Weiſe die reine Negativität, oder der abſolute Unterſchied an ihnen ſelbſt. — Erſt dieſe beiden Sätze vollenden das Ganze, und dem Behaupten und Verſichern des Erſten muß mit unüberwindlicher Hartnäckigkeit das Feſthalten an dem Andern ge-

P. S. An der Aufnahme, die Ihre Schrift bey dem Ministerium gefunden und mit der Sie zufrieden sind, habe ich meines Orts keinen näheren Antheil; sie gebührt ganz unserm Hrn. Minister und unserm gemeinschaftlichen Freunde[1]).

Herrn D. Jarke[a]) bitte ich recht sehr meinen vorläufigen Dank für die überschickte Abhandlung sowie meine Entschuldigung zu machen, daß ich noch nicht geantwortet, was demnächst geschehen soll. — Es fängt sich hier und da nun auch in der Jurisprudenz zu rühren und zu regen an; haben Sie Dr. Gans Schrift über die Geschichte des Erbrechts, 1. Th. nicht gesehen? — Er hat darin meine Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte zu Grunde gelegt.

D. Carové[2]) schrieb mir kürzlich von Ihrem Wohlbefinden und von Ihren freundschaftlichen Gesinnungen für mich; — die Hefte über meine Geschichte der Philosophie, die er Ihnen mitgetheilt habe, werden Ihnen nähere Andeutungen nach jener weltgeschichtlichen Seite geben; — aber überhaupt bin ich neugierig, wie Sie meine Grundansicht über die Geschichte der Philosophie beurtheilen.

208.

Goethe an Hegel.

Weimar, den . . Mai 1824.

Ew. Wohlgeboren Andenken, welches bei mir immer frisch und lebendig bleibt, wurde durch eine von Berlin heiter zurückkehrende Dame völlig zur Gegenwart verwandelt, so daß

a) Jaute Hl.

1) J. Schulze.

2) Friedrich Wilhelm C., 1789—1852, Anhänger der Hegelschen Philosophie und freigesinnter Katholik, s. Nr. 242.

ich mich nicht enthalte mit Wenigem auch wieder einmal mich schriftlich unmittelbar darzustellen. Noch bin ich Dank schuldig für bedeutende Sendungen; leider ward ich von jenen Capiteln abgezogen und weit seitwärts geführt, deshalb denn die Benutzung auch noch bevorsteht.

Da Ew. Wohlgeboren die Hauptrichtung meiner Denkart billigen, so bestätigt mich dies in derselben nur um desto mehr, und ich glaube nach einigen Seiten hin bedeutend gewonnen zu haben, wo nicht für's Ganze, doch für mich und mein Inneres. Möge alles, was ich noch zu leisten fähig bin, sich immer an dasjenige anschließen, was Sie gegründet haben und auferbauen.

Erhalten Sie mir eine so schöne, längst herkömmliche Neigung und bleiben überzeugt, daß ich mich derselben als einer der schönsten Blüthen meines immer mehr und mehr sich entwickelnden Seelenfrühlings zu erfreuen durchaus Ursache finde.

ergebenst

J. W. Goethe.

[Gedruckt in Verm. Schr. 2, 502, collat. mit Orig.: nur die Unterschrift ist von Goethes eigener Hand.]

209.

Reise nach Wien.

Aus Hegels Briefen an seine Frau.

7. September — 8. October 1824.

Dresden, d. 7. Sept. 1824.

. . Die Reise ist gewöhnlich und durch die Wetterveränderung sehr erträglich gewesen: am Sonntage bedeckter Himmel — einigemal Regen — bis Jüterbok; dann Montags[1])

1) 6. September.

über Mittag in Herzberg, wo ich mir von einem Landprediger eine Nichte zur Gesellschaft bis Dresden aufladen ließ; nicht häßlich, schon in die Jahre hinein, so unbedeutend und sächsisch höflich, daß ich nicht gar viel mehr, als wie ich allein fuhr, zu sprechen Lust und Veranlassung hatte; denke also nichts übles von dieser Gesellschaft; wäre ich übrigens ein ordentlicher Engländer auf Reisen geworden, so hätte ich mich nicht breitschlagen lassen, sondern hätte mich allein gehalten; so aber, weil man noch immer ein Stück von einem Deutschen ist, vermochte ich nicht es auszuschlagen, kaufte übrigens — wie wir Schwaben sagen — die Katze im Sacke, und der Befund war nicht uneben, aber unbedeutend. — Nach der Ankunft sogleich in den Gasthof, wo ich hörte daß Geheime Rath Schulze logire (— ich stieg natürlich im blauen Stern ab) — traf ihn noch glüklich . . und determinirte ihn, nachdem er schon alles auf heutige Abreise bestellt, heute noch mit mir zusammen zu bleiben; es freute uns beyde herzlich, uns zu treffen . . . . Diesen Vormittag bin ich mit Schulze zuerst bei Böttiger gewesen, dann auf der Gemähldegallerie, dann in Böttigers Vorlesung, wo wir die Antiken wieder durchgesehen . . . .

Nachmittags fuhren wir nach Plauen — ich war dißmal oben auf dem Felsen, sehr schöner, weitreichender Punkt, — nahm dann Abschied von Schulzes . . . .

Heute Vormittag Gallerie und Kunstausstellung; auf die Brühl'sche Terrasse, wo mich die Aussicht heute etwas besser vergnügt hat, gestern hat sie nicht viel Eindruk auf mich gemacht, — ich habe überhaupt genug an Dresden; — nicht zu vergessen, daß ich eine Stunde bei Ammon[1]) gewesen, — so heute nach diesem Briefe noch auf die Gallerie und zu Tiek. Nun hoffe ich in Prag einen Brief von

---

1) Christoph Friedrich v. A., 1804—1812 Prof. der Theologie in Erlangen, seit 1812 Oberhofprediger und Consistorialrath in Dresden, starb 1849.

Dir zu treffen. — Zum Überfluß merk Dir, daß die Briefe im Österreichischen gelesen werden, also nichts politisches enthalten sollen, was wohl ohnehin nicht geschehen würde, und nur liebes und gutes von Dir . . . .

Töplitz, den 11. Sept. 1824.

Also in Töplitz, meine liebe, so weit bin ich — und ich wollte Du wärst bey mir. . . In Dresden Donnerstag Nachmittags noch einmal auf die Gallerie, dann einen Spaziergang ins Linkische Bad, — Abends eine höchst ergötzliche — wahrhaft geniale — Vorlesung einer Holbergischen Comödie bei Tieck und Gräfin Finkenstein[1], vor deren Ende ich mich jedoch zurükzog, weil ich schon ½5 Uhr fertig seyn sollte. — Allein ich machte mich bereits Nachts um 1 Uhr fertig, — fürchterliches Gewitter und Mondeshelle wechsten, — bis mich die benachbarte Schildwache auf Befragen unterrichtete, daß es 1 Uhr sey, — also wieder ausgezogen und geschlafen und um ½5 Uhr fertig. — Wir kamen doch später weg: — unfreundliches Wetter, das den seidenen Schlafrok nicht vertrug, sondern zum Kleid und Überrok, ja bis zum Mantel veranlaßte. Ich hatte hier eine Gelegenheit angenommen, statt einen Wagen allein zu nehmen, und fand vermischte Gesellschaft, eine Comödiantin mit Kind und Hund, und drey Wirtemberger; doch ging's! Der Herabblik von der Rollendorfer Höhe wie Frl. Stock[2] mir verkündigt, die ich insbesondere zu grüßen bitte . . und den Weg herab ist die Einsicht in's Böhmerland in der That entzükend reich und schön. Zu Peterswalde passirten wir (d. h. vor Rollendorf) die österreichische Gränze und Mauth ohne Beschwerde und langen Aufenthalt. — Man ist mit den Leuten bald in

1) Vgl. S. 61.

2) Johanna Dorothea St., Körners Schwägerin, die in Pankow wohnte und in Berlin lebte.

Ordnung und sie wollen auch nichts besseres als daß man mit ihnen in Ordnung komme. Von hier geht es über Aberdam*). Eulm — die Gegend der Schlacht von Eulm, durch lauter Abwechslung von Hügeln und Feldern — alles angebaut und fruchtbar, bis Töplitz, das gar schön und anmuthig liegt. Ich logirte mich in einen ganz neuen Gasthof [ein], weil sein Schild zum König von Preußen ist. — Heute sogleich auf den Schlackenberg, der dem Gasthof gegenüber ist, — die Frl. Stek hatte mir diesen Weg gleichfalls empfohlen, — auf diesem Hügel übersieht man ganz die Umgegend von Töplitz, d. h. wenn man oben um den Hügel herumgeht; — eine äußerst anmuthige Ansicht, — die ganz weite Gegend — zuletzt von höheren Bergzügen begränzt, — die mannichfaltigste Abwechslung von Hügeln, Thälern, Häuserzügen — alles ist höchst heiter; — dann den Brunnen getrunken im Spitalgarten — eine Quelle ist Augenwasser, das mir gar wohl gethan — hinein in den Park, der zum Schlosse des Fürsten Clary gehört, des Herrschaftsherrn der Umgegend — dann ein Bad im Steinbad — herrlicher Quell — genommen, dann mit Appetit gespeist — werde auf den Schloßberg fahren. —

Willdroß, Abends und zwar Sonntag Abends[1]) . . . Zur Fortsetzung der Relation! Auf dem Schloßberg Aussicht über den ganzen Grund von Töplitz — ein Grund zwischen zwey Bergreihen, — die eine, das Gebirg, das Sachsen von Böhmen trennt, und eine zweyte Reihe, südlich davon, zwischen innen ein Grund von 3—4 Stunden Weite, — Töplitz mitten inne, — die Rollendorfer Kirche auf der Höhe, Eulm, Marienschein (da bist Du mit gemeynt), an dem Fuße der ersten Reihe, — Aussig liegt im Winkel an der Elbe, zwischen der Reihe gegen Osten — (die Jungen sollen auf der Charte zum siebenjährigen Krieg nachsehen). Dann noch um Töplitz spazirt — zuletzt ins Theater, ein paar Acte

*) Aussig.

1) 12. September. Der Ort heißt Wellrus.

von Preciosa — einer noch viel zierhafteren Zierlisel, als die Du in Berlin so betitelst.

Sonntags noch Brunnen getrunken, dann in den Clary'schen schönen Park, dann ein Bad genommen, dann noch einmal auf den Schlackenberg, die anmuthige Aussicht noch zu guter letzt aufzufassen, — dann in den Wagen um 11 Uhr, — zuerst über die zweyte der oben genannten Bergreihen, — alles fruchtbar, reich, abwechselnd, — Hügel voll Feldern, Wiesengründe, Dörfer, Obstbäume; nachdem der Berg in etwa $1^1/_2$ Stunden überstiegen, gehts von nun an bergunter oder eben (einige kleine Anhöhen abgerechnet) bis Prag, — von der Berghöhe, in diese andere Pläne unbegränzte Aussicht bis Lowositz, eben so abwechselnd und reich, — von hier ebene Gegend, langweilige Fruchtfelder, — zweymal über die Eger — das zweytemal mit den schönsten Reflexen des Mondscheins nach Meldros. — Heute durch eben solch langweiliges Land, bis auf den Punkt, wo ich mit einemmale in das Moldauthal und auf Prag herab sah, — eine allerdings angenehme in Duft gehüllte Ansicht — und daselbst um 11 Uhr ankam. — Also in Prag schreibe ich dieses, und hier giebts sogleich zwey interessante Puncte: der eine der Herr Oncle[1]), der andre ein Brief von Dir, wonach zu sehen und zu fragen ist . . . .

Prag Dienstags Abends d. 14. Sept.

. . . Ich sollte Dir so viel von meinem Aufenthalte in Prag schreiben, wenn ich nicht selbst eines über das andere wahrscheinlich selbst vergäße, denn ich habe mir gestern und heute die Beine sehr müde und dem Lohnbedienten beynahe

1) Onkel von H.s Frau, von mütterlicher Seite: Joh. Georg Freih. Haller von Hallerstein, im österreichischen Dienst, 1820 Oberst des Regiments Kutschera, 1830 Generalmajor, pensionirt als Feldmarschalllieutenant, † 1852 in Linz.

abgelaufen. — Meine Hauptdirection geht von dem aus, was mir College Hirt[1]) vorgeschrieben, und bin so pünktlich, daß ich mir ein Gewissen daraus machte, etwas von dem Verzeichneten nicht aufgesucht zu haben. — Aber was ich gesehen — insbesondere, da es gelehrte Altdeutsche Leckerbissen betrifft, — Dir zu beschreiben, könnte Dich eben nicht sehr interessiren, noch ich auch mit befriedigender Kennerschaft ausführen. Also gestern früh vor Tisch noch auf der Bibliothek gewesen, — Hauptsachen waren hier zwey altdeutsche Bilder; — dergleichen im Kreutzherrnstift, — nach Tisch über die Brücke — auf die sogenannte kleine Seite von Prag, d. h. den Theil, der auf der linken Seite der Moldau liegt. Dieser Theil geht einen Hügel hinauf, auf dem die sogenannte kaiserliche Burg — stell Dir aber darunter einen modernen Palast vor, nicht so ein ekiges, winkelhaftes, unförmliches, unwohnliches, fensterloses, fünfekiges, ungestaltetes und indefinissables Ding, wie die Burg von Nürnberg. Die Domkirche liegt hier herum gleichfalls, und diß zusammen heißt der Hradschin. Da eben, wie ich da ankam, von den Wällen, von denen ich mich nicht mehr weit befand, auf den Feind der anrückte, kanonirt wurde, ging ich zum Thor hinaus; izt rückten die Regimenter Rainer und Kutschera wieder vor, drückten unter Kanonen- und klein Gewehr-Donner den Feind immer weiter zurük, — ich immer nach, bis mir des siegreichen Marsches endlich zu viel wurde und ich mich, — jedoch ungeschlagen, retirirte — suchte noch Graf Buquoi auf, den ich aber nicht in seinem Palais fand, weil er gegenwärtig auf seinen Gütern sich befindet. — Gehens satt kehrte ich nach Hause, aß, trank und schlief in Erinnerung und Träumen von euch. Heute aber bin ich noch mehr bein- und wagenweise umher

1) Aloys H., der Archäolog, angesehener Kunstkenner und Professor an der Universität Berlin.

2) B. von Longueval, Freih. de Baux, Naturforscher und Philosoph, 1781—1851 (Wurzbach, Oest. Lexikon).

geweſen. Vor 8 Uhr ließ mich die Frau Baronin von Haller einladen mit ihr zum Manövre zu fahren, was ich genöthigt war auszuſchlagen; — denn einer geſtrigen Nachfrage zu Folge war nur noch Ein Platz auf dem Wiener Eilwagen (bey uns Schnellpoſt) übrig — heute früh mußte ich alſo vor allererſt ... dann den Platz beſtellen; alſo für Wien bin ich itzt engagirt; dieſer Wagen geht aber erſt Sonntags früh, alſo muß ich noch die ganze Woche hier bleiben, was 2 oder wenigſtens Einen Tag zu viel iſt. Hierauf auf die Brücke und den Hradſchin — die Ausſicht von der Brücke und vom letztern iſt allerdings ſchön und ſehr ſchön, — ich habe ſie heute erſt recht geſehen und angeſehen, — dann die berühmte Domkirche, — und welche Altdeutſchica da geſehen! — Dann die Bildergallerie, ſogenannte ſtändiſche, — beſteht aus lauter Gemählden, die Privateigenthum ſind, deren Beſitzer ihre Schätze in einem ſchönen Locale zuſammengeſtellt. Schöne, ſehr ſchöne Stücke darunter — auch wieder eine beſondere Sammlung von Altdeutſchicis, — für die Du aber, wie auch ich ſelbſt, nicht gelehrt genug biſt, um Dir mehreres davon zu ſchreiben. Nach Tiſche zum Manövre im Fiacre gefahren; wie ich aber kam, war es bereits vorbey, alſo wieder rükwärts und mich nur am Thore aufgeſtellt, um die Regimenter, beſonders Kutſchera, defiliren zu ſehen. Bald kam unſer ſtattlicher Herr Oncle, an der Spitze ſeines Regiments, als commandirend, Adjutant, Majore etc. zur Seite; ich zog unter dem übrigen Volk meinen Hut, er fixirte und erkannte mich, ſprengte auf mich zu, bog ſich vom Pferde und umarmte mich recht herzlich; morgen werde ich ihm meinen Beſuch machen.

Dann ging ich ins Theater, — von dieſem Stücke aber Dir eine Beſchreibung zu machen, dazu gehörte mehr Zeit, Papier und Gedächtniß als ich deſſen noch im Beſitz habe, — begnüge Dich einſtweilen am Komödienzettel, — Du mußt Dir dabey vorſtellen, daß die allegoriſchen Perſonen nicht etwa bloß ſtumm erſcheinen, ſondern eine förmliche Handlung und zwar eine ſehr moraliſche (etwa wie des verlornen Sohnes

oder beſſer Don Juan) aufführen: der Held wird wahnſinnig, ſucht nach ſeinem Kopfe in den Roktaſchen, freut ſich, den Kopf gefunden zu haben, beißt ihn aus Hunger an und wehklagt itzt, daß er ſich die Naſe herabgebiſſen, kurz, dergleichen iſt für uns Theils höchſt ſeltſam, Theils auch mitunter ſehr poſſierlich, denn es iſt auch wieder höchſt ſteif moraliſch ernſthaft. Das Ende iſt: Es iſt alles eins, ob ich Geld hab oder keins! . . . .

Freytags, den 17. September. Geſtern habe ich den ganzen Tag mit einer Reiſe nach Carlſtein zugebracht, einem alten Schloſſe, vier Stunden von hier, wo noch alte Bilder hängen, ſonſt aber nichts zu ſehen iſt; — heute Vormittag habe ich Kirchen und Gallerien zum Theil repetirend beſucht und bin mit meinem Geſchäfte, d. h. dem Sehen des Sehenswürdigen, fertig geworden. Die geſtrige Tour mit ihrer Hitze, ſowie die Hitze dieſes Vormittags hatten mich ſehr matt gemacht und angegriffen; — das Mittagseſſen bey dem Herrn Oncle heute hat mich vortrefflich reſtaurirt. Nach Tiſch führte uns der Herr O. im Wagen auf einen recht anmuthigen Vergnügungsort — hier iſt alles Laub, ob es gleich lange nicht geregnet, noch ganz feſt und grün. Morgen ſpeiſe ich wieder bey demſelben; es iſt mir recht wohl bey ihnen und bey ihrer herzlichen, freundſchaftlichen Aufnahme . . . .

Wien, d. 21. Sptbr.

Guten Morgen, meine liebe! — in Wien — ja Wien: — Du aber biſt leider nicht in Wien . . . . Alſo um nach Wien zu kommen blieb ich noch Sonnabend Nachmittag — bis dahin geht der Bericht meines letzten — in Prag. — Alles in Ordnung, fuhren wir um 6 Uhr früh (der Eilwagen verdreyfacht) zum Thor hinaus. Der Hauptwagen, der meinige, iſt in zwei Zimmer getheilt, die durch eine Art von Fenſter in Verbindung ſtehen, in jedem 4 Perſonen. Meine 3 Gefährten waren ein Herr und ſeine Frau, aus Karlsbad zurükreiſend,

der dritte der Leibarzt des Erzherzogs Carl seit 24 Jahren, der itzt in unabhängige Lage sich zurükgezogen hatte, — so daß wir sehr zufrieden mit einander allseitig diesen Weg von 42 Meilen in 36 Stunden, Berg auf, Berg ab — Tag und Nacht fort, zurüklegten. Böhmen — einförmiges, fruchtbares Ackerland, — dann durch ein Stük von Mähren, Collin, Czaslau, Iglau, Znaim, — dann ins eigentliche Österreich, — hier Weinland, Felder, Hügel, Wälder, ein Ort am andern, weite Aussicht in diese reichen Gegenden, herrliches Land — auf der vorletzten Station kamen wir in die Nähe der Donau, — ohne sie noch zu sehen, — auf einen niedrigen Grund, so einen halben Tag fort, — einförmig, man hat hier keine Aussicht von Wien, — nach 6 Uhr in Wien selbst, dann Mauth, Post, — Fiaker, um ein Wirthshaus zu suchen, erhielt im Erzherzog Karl ein Zimmer in den Hof hinaus, eine Treppe hoch, — die nach vorn hinaus sind nicht für uns; wie ich nach Herrn D. Parthey fragte, fand sich's, daß das junge Ehepaar Klein[1]) hier logire, aber so eben aus war; — ich dann Lohnbedienten angenommen und im Reisegeschmuz (das Felleisen liegt noch auf der Mauth, um 7 Uhr war ich im Wirthshause angekommen), um ½8 — in die italienische Oper, denn Mde Milder, die ich nachher noch einmal nennen muß, hatte mir so befohlen[2]). — Stück von Mercadante, Mde Fodor tritt nicht darin auf — aber welche Männer-

1) Die beiden jungen Ehepaare Parthey und Klein waren auf der Reise nach Italien begriffen. Gustav Parthey, Besitzer der Nicolaischen Buchhandlung in Berlin und classischer Philolog (1798—1872); Bernhard K., Musiker und Componist (1793—1832), vermählt mit Lilli geb. Parthey, Schwester des ersteren.

2) Die berühmte Sängerin der Gluckschen Opern in Berlin, Milder-Hauptmann, war mit Hegel und seiner Familie befreundet. — Die italienische Oper vereinigte im Sommer 1824 die in Gesanges- und darstellender Kunst gefeiertsten Größen Europas: den Heldentenor Giovanni Battista Rubini aus Bergamo, den Baryton Domenico Donzelli aus Bologna, den unvergleichlichen Baß Luigi Lablache aus Neapel, die Sopransängerin Josephine Fodor von ungarischer Herkunft u. a. Vgl. Mendel-Reißmann, Musikal. Lexikon.

genübertreten; indem beide gleich Recht haben, haben beide gleich Unrecht, und ihr Unrecht beſteht darin, ſolche abſtrakte Formen, wie daſſelbe und nicht daſſelbe, die Identität und die Nichtidentität für etwas Wahres, Feſtes, Wirkliches zu nehmen und auf ihnen zu beruhen. Nicht das Eine oder das Andere hat Wahrheit, ſondern eben ihre Bewegung, daß das einfache Daſſelbe die Abſtraktion und damit der abſolute Unterſchied, dieſer aber als Unterſchied an ſich, von ſich ſelbſt unterſchieden, alſo die Sichſelbſtgleichheit iſt. Eben dieß iſt der Fall mit der Dieſelbigkeit des göttlichen Weſens und der Natur überhaupt und der menſchlichen insbeſondre; jenes iſt Natur, inſofern es nicht Weſen iſt; dieſe iſt göttlich nach ihrem Weſen; — aber es iſt der Geiſt, worin beide abſtrakte Seiten, wie ſie in Wahrheit ſind, nämlich als aufgehobne geſetzt ſind, — ein Setzen, das nicht durch das Urtheil und das geiſtloſe Iſt, die Kopula deſſelben, ausgedrückt werden kann. — Eben ſo iſt die Natur Nichts außer ihrem Weſen; aber dieß Nichts ſelbſt iſt eben ſo ſehr; es iſt die abſolute Abſtraktion, alſo das reine Denken oder Inſichſeyn, und mit dem Momente ſeiner Entgegenſetzung gegen die geiſtige Einheit iſt es das Böſe. Die Schwierigkeit, die in dieſen Begriffen Statt findet, iſt allein das Feſthalten am: iſt, und das Vergeſſen des Denkens, worin die Momente eben ſo ſind als nicht ſind, — nur die Bewegung ſind, die der Geiſt iſt. — Dieſe geiſtige Einheit oder die Einheit, worin die Unterſchiede nur als Momente oder als aufgehobne ſind, iſt es, die für das vorſtellende Bewußtſeyn in jener Verſöhnung geworden, und indem ſie die Allgemeinheit des Selbſtbewußtſeyns iſt, hat dieſes aufgehört, vorſtellendes zu ſeyn; die Bewegung iſt in es zurückgegangen.

Der Geiſt iſt alſo in dem dritten Elemente, im allgemeinen Selbſtbewußtſeyn geſetzt; er iſt ſeine Gemeinde. Die Bewegung der Gemeinde als des Selbſtbewußtſeyns, das ſich von ſeiner Vorſtellung unterſcheidet, iſt, das hervorzu-

stimmen! Zwei Tenore, Rubini und Donzelli, welche Kehlen, welche Manier, Lieblichkeit, Volubilität, Stärke, Klang, das muß man hören! — ein Duett derselben von der höchsten Force. Der Bassist Lablache*) hatte keine Hauptrolle, aber schon hier, wie mußte ich seine schöne, kräftige eben so als liebliche Baßstimme bewundern. Ja, diese Männerstimmen muß man hören, das ist Klang, Reinheit, Kraft, vollkommene Freyheit u. s. f. u. s. f. Sie haben auch eine deutsche Sängerin, sie heißt Eckerlin, die schöne, volle, starke Mitteltöne hat, die mich an die Milder erinnerten, doch nur Mde Milder könnte es mit jenen drei Männerstimmen aufnehmen und sie im Zaume halten. Mde Fodor wird heute in Othello spielen. — So lange das Geld, die italienische Oper und die Heimreise zu bezahlen, reicht, — bleibe ich in Wien! Nach der Oper und einem Pas de deux von 2 Parisern — alles so gut als die Berliner, — wenn die Berlinerinnen nur einen rechten Winkel ausstrecken, sie bis zum stumpfen — nach Hause, wo ich zu unserem gegenseitigen herzlichen Vergnügen Lilli und Klein fand (Partheys junge Frau war unwohl auf ihrem Zimmer); das ist mir nun recht angenehm, sie bleiben diese Woche hier und wir haben uns schon engagirt, mit einander herum zu ziehen; sie waren verwundert, daß ich aus der italienischen Oper komme, sie sind seit drei Tagen alle Abende im Caspert und deutschen Schauspiel gewesen und haben noch nicht die italienische Oper gesehen!! und noch nicht gehört!! Diesen Morgen geht's auf Belvedere (kaiserliche Bildergallerie), auf die Post — Briefe von Dir zu holen, auf die Mauth, — Paßangelegenheiten zu berichtigen.

Mittags. — Heute früh in der Stephanskirche gewesen, dann auf der kaiserlichen Bildergallerie. Welcher Reichthum, welche Schätze! heute kaum einen flüchtigen Überblick! dazu ist der Tag zu verwenden, der Abend zur italienischen Oper, — itzt zum Essen . . . .

---

a) Lablache beständig in Ql

Wien, Donnerstags früh d. 28. Sptbr.

. . . Nun von meinem Lebwesen in Wien, das bisher nur drey Kapitel hat, k. k. Bildergallerie, italienische Oper und dabei gelegentlich Ansicht vom Äußern Wiens; — erstere habe ich vorgestern Vormittag und gestern Vor- und Nachmittag besucht und heute wieder; aber von dem einzelnen läßt sich nicht sprechen, das müßte eine zu große Relation werden. bin nun orientirt und habe herrliche Dinge gesehen. — Aber die italienische Oper! Montag Doralice von Mercadante, vorgestern Othello von Rossini, gestern Zelmira von demselben! letztere hat uns aber, im ersten Theile besonders, sehr ennuyirt; die Sänger und Sängerinnen von einer Vortrefflichkeit, Macht, Reinheit und Ausbildung, daß nur die Catalani und Mde Milder Dir eine Vorstellung davon geben können! Vorgestern ist Mde Fodor aufgetreten: welche Ausbildung, Geist, Lieblichkeit, Ausdruck, Geschmack, das ist eine herrliche Künstlerin! obgleich von herrlicher Stimme, bemerkt man hie und da, daß sie nicht mehr ganz mächtig ist, aber sie macht es so, daß ihr Verlegen aufs zarte, geschmakvolle ganz als Absicht, an seinem Ort und Stelle erscheint. Mein Liebling Rubini, und Donzelli, trefflicher Baryton, hatten an jedem Abend so viel zu singen, wie Bader in Olympia[1]); vorgestern und gestern der am meisten bewunderte und gebeyfallte David, der Haupttenor, herrliche Stimme und Kraft und Stärke — die oberen Töne Fistel, aber so leicht, so in Einem Übergang, als obs nichts besonderes wäre; dann der herrliche Baß Lablache, dann Botticelli, Cintimarra, zwei treffliche Bassisten, — dann auch Sgra Dardanelli gestern. — Gegen das Metall dieser, besonders der Männerstimmen, hat der Klang aller Stimmen in Berlin, die Milder, wie immer, ausgenommen, ein Unreines, Rohes, Rauhes oder Schwächliches, — wie Bier gegen durchsichtigen, goldnen, feurigen Wein, — feurigen Wein sage ich, — keine Faulheit im

1) B., Tenorsänger in Berlin, in der genannten Spontinischen Oper.

Singen und Hervorbringen der Töne, nicht seine Lection aufgesagt, — sondern da ist die ganze Person darin; die Sänger, und Mde Fodor insbesondere, erzeugen und erfinden Ausdruck, Coloraturen aus sich selbst; es sind Künstler, Compositeurs so gut als der die Oper in Musik gesetzt. Sgra Eckerlin (deren schöne und herrliche Stimme mich zuerst an Mde Milder erinnerte) — vermag als eine Deutsche es nicht, ihre Seele ganz auf die Flügel des Gesanges zu legen und freymüthig sich in die Melodien zu werfen, sie würde schon itzt viel leisten, wenn sie diese Energie des Wollens hätte. — Doch geh zur Mde Milder — ich gebe Dir ausdrücklich den Auftrag, grüße sie von mir, sag ihr meinen warmen Dank für ihre Ordre nach Wien zu gehen — der italienischen Oper wegen — und des Volksgartens; diß gehört zur Parthie des Äußern von Wien. Übrigens sind diese Italiener nur für den Sommer hier; der Pächter des Theaters hat auch das Venetianische und Neapolitanische, wo er die Leute im Winter engagirt. Du mußt Dir nemlich vorstellen, daß die Elite von ganz Italien hier ist, und Klein und Parthey dort nichts besseres hören können, wie auch der letztere noch nichts dergleichen in Italien gehört hat.

Vom Äußern Wiens kann ich noch nichts sagen, denn ich bin noch nicht ins Äußere gekommen, — nur im Innern geblieben, d. h. Wien selbst ohne die Vorstädte — meine Straße, die Kärnthner, ist etwa wie die Königsstraße[1]), sonst kaum eine gerade Straße — ungeheure Palais, aber schmale Straßen: — wenn Wien entfaltet wäre wie unsere Linden, Leipziger, Wilhelmsstraße, würden es freilich schöne Straßen werden — sonst keine architektonisch schöne Construction: — Burg, in der Art wie das Schloß in Dresden, man weiß nicht, wo eine Façade ist — seit einem Jahre ein neues Thor und Theseus Tempel im Styl wie unsre Hauptwache — und Volksgarten, wohin ich mit Lilli sogleich ging, nach Ordre

1) In Berlin.

der Mde Milder. — Übrigens zwischen Stadt und Vorstädten (die nicht zusammenhängend Eine Stadt ausmachen wie Berlin) anmuthige Spazierwege, grün — frisch, noch nicht herbstlich wie in Berlin: — im Prater, Augarten noch nicht gewesen: vor allen müssen die Kunstgeschäfte abgethan werden.

— ———

Wien, Sonnabends d. 25. Septbr.

. . . Ich habe wieder viel gehört und gesehen und fahre fort, Dir so getreulich zu referiren wie bisher . . . .

Ich bin beym Donnerstag Vormittag stehen geblieben, wo ich die zoologische Sammlung sah; — sehr schön aufgestellt und reich, — die Aufseher sind alle mit Berliner Professoren in Verbindung, und ich als College, als der ich mich bekenne, bin sehr freundlich aufgenommen, — überhaupt sind alle Aufseher höchst gefällig und dienstfertig, — rechte brave und kenntnißvolle Leute. Um den Nachmittag kam ich durch ein Manövre, dem ich doch beyzuwohnen mich bewegen ließ, weil der Kaiser und die ganze Familie daselbst war, allein man durfte nicht so nahe hinzu; es war eine unermeßliche Menge von Menschen draußen. Der Kaiser brach das Manövre bald ab, und ich habe nicht viel mehr davon gehabt, als ein paar Stunden müde gegangen zu seyn, — ohnehin bin ich den ganzen Tag auf den Beinen, gehend oder stehend, sitze nur morgens, wenn ich an Dich schreibe und Abends im Theater, vorgestern, da kein italienisches Theater, sondern pantomimisches Ballet war, beym weltberühmten Casperl, d. h. im Leopoldstädtischen Theater, also itzt auch das vielberühmte Wunderding gesehen. — Es ist nicht so schwer, Dir einen kurzen Begriff davon zu geben. Die Hauptperson ist itzt Herr Ignaz Schuster, — die Stücke in denen er spielt, sind die falsche Prima Donna, die Hüte im Theater, — ich sahe die schlimme Liesel, — also gar keine außerordentliche, eigenthümliche, noch grob komische Stücke. — Schuster ist nicht

ein gemeiner und niedriger Komiker, wie Carl, den Du in München gesehen, sondern etwa wie Gern[1]), im Ganzen von derselben Force, ein kleiner, bukliger Mann wie Köster[2]). Das Stük selbst war sonst sentimentalisch, moralisch lahm, — die übrigen Acteurs und Actricen unendlich steifer und langweiliger, als die mittelmäßigen in Berlin. Diß Stück dauerte etwa eine Stunde, dann kam eine Pantomime mit Musik, — die ewige Geschichte vom Harlekin mit seiner Colombine; da habe ich dann einmal diese Geschichte in ganzer Ausführlichkeit angesehen, — diß ist eine ganze Hecke von lustigen Unsinnigkeiten, — Gassenhauer, Tanzmusik, raßt und tollt diß drittehalb Stunden ohne Rast und Ruhe fort. Diese Vorstellung hat mich sehr unterhalten, viel mehr als das erste Drama, — man hat kaum Zeit zum Lachen, — denn immer kommt etwas Neues und Anderes und alles mit der größten Lustigkeit, Gewandheit; auch Ballete kommen darin vor, — keine Beinausstreckereien, aber vorzügliche Springereyen, — kurz, höchst ergötzt kam ich, beynahe erst 11 Uhr, davon nach Hause.

Gestern Vormittag war ich erst in einigen Kirchen, dann in der Sammlung von Erzherzog Karls Handzeichnungen und Kupferstichen in Mappen; der Director blieb fast die ganzen drei Stunden mit mir, — natürlich kann man da nur einiges sehen (der Kupferstiche sind 150,000), — ich ging das Portefeuille von den Handzeichnungen des Michel Angelo durch, dann Mantegna's Zug, (den Du einmal bey Geh. R. Schultz gesehen): — was man bey uns mühselig zusammenklaubt, unvollständig besitzt, große Aufsätze darüber macht, — ist hier in Hülle und vollauf; dann die Portefeuilles von Martin Schön und einigen anderen.

Nachher sah ich den kaiserlichen Privat-Garten und die

---

1) Komiker in Berlin.

2) Christian K. aus Heidelberg, Maler und Bilderrestaurator am kgl. Museum in Berlin.

Gewächshäuser bey der Burg, ging hinein und heraus durch eine Art von unterirdischem Gang, durch den der Kaiser alle Tage geht, und einige Nachmittagsstunden in seinen Gärten zubringt. — Aber der Flor — ich konnte nur auf Georginen und Althäen hoffen — ganz unbedeutend, — das ist auf der Pfaueninsel[1]) ganz anders.

Nachmittags wieder ein paar Stunden im Belvedere und dann im Figaro von Rossini, — Lablache welch ein Figaro! — Mde Fodor welch eine Rosine! Das ist eine vollendete Sängerin; welche Schönheit, Anmuth, Kunst, Freyheit, Geschmak des Gesanges! und der treffliche Lablache, welch ein Baß! und wie heiter und freykomisch, überall nichts niedriges, nichts gemeines. Wenn der ganze Chor zusammen singt, und das Orchester ebenso fortissimo aus allen Kräften drein rauscht, so hört es sich aufs bestimmteste, als ob er Solo sänge, und das ganz ohne Anstrengung, ohne Geschrey, ohne schreyenden Ton. Ambrogi auch wieder als Dr. Bartolo sehr gut, dann noch ein neuer Sänger de Franco, — es ist eine ganze Hecke, theils der allertrefflichsten, theils tadelloser trefflicher. — Aber auch welchen Antheil nehmen wir Publicum! Drei bis vier Acteurs werden jedesmal beym ersten Auftreten applaudirt, dann jede Passage applaudirt — oder bravo! bravi! gerufen, dann nach jeder Scene unmäßig applaudirt, der Sänger dankt und geht ab, — aber das Applaudiren dauert mit anhaltender Stärke fort, auf daß er oder sie nicht beklatscht, sondern herausgeklatscht sey. Am Ende des Stüks dagegen findet kein Herausrufen oder Redensarten statt. So, wiederhohlt Parthey und andere, kann man den Figaro in Italien nirgends geben sehen. — Ich las heute in einem Wiener Theaterblatt, daß die Erfahrensten darüber eins seyen, daß nach ihrer längsten Erinnerung seit 50 Jahren keine solche italienische Gesellschaft in Wien gewesen, und gewiß die nächsten 50 Jahre nicht wieder kommen werde. — Die Par-

1) Bei Potsdam.

thenſchen, nachdem ich ſie hineingezankt, haben dann freylich keine Vorſtellung ausgelaſſen und ſind gemeinſchaftlich aufs höchſte entzükt geweſen, ſo ſehr ſie die Roſſiniſche Muſik heruntergemacht, die auch mir zuweilen als Muſik Langeweile macht.

Dieſen Vormittag 1) die k. k. Bibliothek — 300,000 Bände in Einem Saal! 2) die k. k. Schatzkammer geſehen, — erſter Diamant wird auf 1 Million taxirt u. ſ. ſ. 3) Antiken — eine Platte mit Münzen, ſchwer 2055 Dukaten, — kurz! man muß in Wien geweſen ſeyn!

Heute Abend geh' ich wohl zum geliebten Harlekin und ſeiner theuren — ach rührend theuren und getreuen Colombine! Morgen — was ſagſt Du dazu — iſt Figaro von Mozart — Lablache, Fodor und Donzelli! . . . .

Montag früh, den 27. Septbr.

. . . Das ſchöne Wetter iſt nun vorbey, doch die ſchönen Tage in Aranjuez ſind noch nicht ganz vorüber, denn einige werde ich hier noch zubringen: es iſt noch manches, was ich nicht kenne. Aber dieſes und was ich ſchon kenne erſchöpfender zu betrachten, dazu reichten freylich einige Wochen nicht zu. — Dieſen Vormittag reiſen Klein's von hier ab; ſo wenig es ſich thun ließ, daß wir viel gemeinſchaftlich herumzogen und beſahen, ſo ſahen wir uns doch bey Tiſch und es war eine ſolche Anſprache angenehm.

Um nun in meiner Relation fortzufahren, ſo ging ich endlich Sonnabend Nachmittags in den Prater, wo man ja geweſen ſeyn ſoll, wenn man Wien geſehen haben will. Es iſt ein Wald wie unſer Thiergarten — mit Alleen durchſchnitten, ſonſt von weiter keinen Anlagen — der Unterſchied iſt, daß der Boden mehr mit Gras bedekt iſt, mehrere und größere freye grüne Plätze und die Alleen breiter ſind — eine unſägliche Menge Guinguetten liegen zerſtreut umher, nicht

aber wie unsere Zelten und Hofgärtner, sondern etwas im Style wie Moabit oder Pankow[1]) . . . .

Nach dem Prater ins Leopoldstädter Theater; hier ein Vorspiel, worin Schuster, beynahe in derselben Manier als ältlicher Kaufmann mit einer jungen Frau, wie früher, und dann abermals die Zauberbirn: wenn ich nur in dieser die Jungen bey mir hätte haben können, — auch Du selbst wärst nicht zu alt gewesen, um Dich dabey zum zweytenmale zu amüsiren, wie es mein Fall war.

Aber nun hat es schrecklich in der Nacht angefangen zu regnen, den ganzen Sonntag durch und noch heute Vormittag fort! Was soll das werden! Doch man muß die Hoffnung nicht aufgeben. Sonntags Vormittags wars mir lieb, daß es so arg regnete — ich mußte einmal ausruhen, — nach Tische aber ließ ich mich, des Wetters unerachtet, in den Augarten und nach Nußdorf fahren, — auf welchem Wege ich einen Birnbaum, so groß ein Birnbaum seyn kann, mit Blüthen bedekt sah, die Früchte hat er bereits getragen; ich lege hier ein Blüthchen ein, eins für Dich, das andere für die, die selbst aus diesem Lande aufgeblüht, zu Zeichen, wie sehr ich die Vortrefflichkeit solchen Bodens erkenne und schätze. — Wie der Augarten und Nußdorf beschaffen, habe ich daraus vorläufig ersehen und sehr schön gefunden . . . .

Um zu Ende zu kommen, so bin Abends — wo? in Figaros Hochzeit von Mozart gewesen, — Kleins sind um deßwillen noch den Sonntag geblieben. Ich mußte mir gestehen, daß die italienischen Kehlen in dieser gehaltnern Musik nicht so viele Gelegenheit zu haben schienen, ihre brillanten Touren zu entwickeln, die es so süß war zu hören, aber für sich, mit welcher Vollkommenheit wurden die Arien, Duette ꝛc. ꝛc., besonders die Recitative gegeben, — letztere sind ganz die eigenen natürlichen Schöpfungen des Künstlers; — Lablache, welch ein Figaro! Fodor — Susanne, zu dieser Rolle hätte

1) Bei Berlin.

sie freylich schöner und größer seyn müssen, Sgra Dardanelli — die Gräfin; ich saß dißmal näher beym Theater, als das erstemal, da ich sie sah, — welch eine schöne Frau, ein lieblicher italienischer Kopf, und eine Ruhe, Noblesse in Haltung und Action — sehr lieblicher schöner Anstand, — fast wäre ich in Deinen Fall gekommen und hätte mich in diese Frau verliebt! sie ist in der That höchst anmuthig. Donzelli als Graf — stach ziemlich gegen sie ab; solche Situationen sind nicht gut für ihn.

[Dienstag, den 28.] Nur kurz noch von gestern. Vormittags in der fürstlich Lichtensteinischen Sammlung, — der herrlichste Palast und die herrlichsten Schätze! — was hat man auch da Alles zu sehen! Nachmittag noch die Czerninische Sammlung — auch hier einige Trefflichkeiten; — Abends auch einmal ins Burgtheater in das höhere Schauspiel; sehr großes Haus, ziemlich voll; Anschütz, den ich vor mehr als 25 Jahren gesehen[1]), gereift, vorzüglicher Acteur, die anderen mit guten Parthien und Seiten — aber lassen zu wünschen übrig . . . .

Ich lege noch ein Blatt an und schreibselige noch etwas, obgleich matt und müde — von ganztägigem Stehen und Gehen in der Esterhazischen Gallerie und in Schönbrunn, wo ich gegessen; da in einer halben Stunde die italienische Oper bevorsteht, will ich mich nicht mehr auf Relationen einlassen, nur diß, daß es gestern Nachmittag sich aufgehellt, und heute das schönste Wetter von der Welt ist, nicht zu heiß und das Beständigkeit verspricht. — Fleisch und Blut hat gekämpft mit dem Willen — Freytags d. 1. October von hier Dir entgegen zu eilen: Du giebst mir jedoch die Erlaubniß, länger auszubleiben, ich habe im Strudel alles gesehen, genossen: fleißig bin ich gewesen, den ganzen Tag auf den Beinen, und noch viel ist zu sehen; — um das Gute zu behalten und mir einen Schatz der Erinnerung zu schaffen, muß ich es noch

1) Heinrich A., geb. 1785, † 1865.

einmal ſehen, — die italieniſche Oper freylich ſehe ich nicht erſt zum zweytenmale: die ſchöne, unendlich mannichfaltige, liebliche Gegend habe ich heute erſt, und in welchem ſchönen Sonnenſchein verſchmelt . . . .

Mittwoch, den 29. Sept.

Ich fange ſogleich wieder an, wo ich es geſtern gelaſſen habe, um nicht in Rückſtand zu kommen, in einer ſo reichen Welt wächst der Stoff unter der Hand. Wie viel zu ſchreiben wäre, wirſt Du ſchon daraus erſehen, daß eine ſolche Gemählde-gallerie, wie die beyden, die fürſtlich Lichtenſteiniſche und die fürſtlich Eſterhaziſche — jede für ſich eine Stadt berühmt machen und für ſich eine Reiſe von 100 Meilen verdienen würden; jede iſt in einem prächtigen Pallaſte, mit anmuthigen Gärten umgeben, von der ſchönſten Ausſicht: für die Marmortreppe im fürſtlich Lichtenſteiniſchen wollte Kayſer Franz 180,000 Fl. bezahlen. — Schätze von Gemählden, die zugleich aufs liberalſte dem Publicum offen ſtehen. Jeder dieſer beiden Fürſten hat einen eigenen Galleriedirector und Aufwärter — ohne Trinkgeld, doch ich gebe eins, — denn ich mache den Leuten mehr zu thun, komme auch an Tagen, wo die Gallerien geſperrt ſind, Vor- und Nachmittags bis 6 Uhr; — auch ſonſt iſt Alles aufs bequemſte eingerichtet; — ſie flüchtig durchzugehen, wenn man nicht gerade durchrennt, ſondern Hauptbilder näher betrachtet, mit Übergehung der anderen, erfodert 3—4 Stunden; wollte man vollends ausſchnaufen, ſich niederſetzen, und die Pagoden wackeln ſehen, ſo brauchte man Tage . . . .

Aber Schönbrunn habe ich Dir noch zu beſchreiben, — ein Schloß mit Garten dahinter; auf ſanft anſteigendem Terrain freyer ſonnigter Platz von der Breite des Schloſſes, bis zum oberſten Punkt, hier ein Pavillon, ganz rundum vollkommen freye Ausſicht, das herrlichſte Panorama, — von Hügeln theils begränzt — theils an anderen Stellen von fernen Gebirgen,

bringen, was an ſich geworden iſt. Der geſtorbne göttliche Menſch oder menſchliche Gott iſt an ſich das allgemeine Selbſtbewußtſeyn; er hat dieß für dieß Selbſtbewußtſeyn zu werden. Oder indem es die Eine Seite des Gegenſatzes der Vorſtellung ausmacht, nämlich die böſe, der das natürliche Daſeyn und das einzelne Fürſichſeyn als das Weſen gilt, ſo hat dieſe, die als ſelbſtſtändig, noch nicht als Moment vorgeſtellt iſt, um ihrer Selbſtſtändigkeit willen an und für ſie ſelbſt ſich zum Geiſte zu erheben oder die Bewegung deſſelben an ihr darzuſtellen.

Sie iſt der natürliche Geiſt; das Selbſt hat aus dieſer Natürlichkeit ſich zurückzuziehen und in ſich zu gehen, das böſe zu werden. Aber ſie iſt ſchon an ſich böſe; das Inſichgehen beſteht daher darin, ſich zu überzeugen, daß das natürliche Daſeyn das Böſe iſt. In das vorſtellende Bewußtſeyn fällt das daſeyende Böſewerden und Böſeſeyn der Welt, ſo wie die daſeyende Verſöhnung des abſoluten Weſens; in das Selbſtbewußtſeyn aber als ſolches fällt der Form nach dieſes Vorgeſtellte nur als aufgehobnes Moment, denn das Selbſt iſt das Negative; alſo das Wiſſen, — ein Wiſſen, das ein reines Thun des Bewußtſeyns in ſich ſelbſt iſt. — An dem Inhalte muß dieß Moment des Negativen gleichfalls ſich ausdrücken. Indem nämlich das Weſen an ſich mit ſich ſchon verſöhnt und geiſtige Einheit iſt, worin die Theile der Vorſtellung aufgehobne oder Momente ſind, ſo ſtellt ſich dieß dar, daß jeder Theil der Vorſtellung hier die entgegengeſetzte Bedeutung erhält, als er vorher hatte; jede Bedeutung vervollſtändigt ſich dadurch an der andern, und der Inhalt iſt erſt dadurch ein geiſtiger; indem die Beſtimmtheit eben ſo ſehr ihre entgegengeſetzte iſt, iſt die Einheit im Andersſeyn, das Geiſtige, vollendet; wie ſich für uns oder an ſich vorhin die entgegengeſetzten Bedeutungen vereinigten und ſelbſt die ab-

Steyrmärkischen, Mährischen, — theils gränzenloser Horizont — voll von fruchtbaren Feldern, Dörfern, Schlössern, ins Unabsehbare sich erstreckenden Alleen. Diese Lage macht die eigenthümliche Schönheit von Wien aus; der Donaustrom thut übrigens nicht viel dazu. Ringsum die Stadt zunächst hohe Wälle, — Basteyen, — von ihnen (es sind Spaziergänge) übersieht man das Glacis, d. i. die ebene Umgebung um die Basteyen herum, Plätze zum Drachensteigenlassen für die Jungen ganz gemacht; grüner Wiesengrund mit Alleen durchschnitten, nach diesen die Vorstädte, die mannichfaltigste Abwechslung von Palläſten und Gärten, Kirchen, großen und kleinen Gebäuden, so daß außer der Stadt und den Basteyen sogleich ein ganz ländliches und dörfliches Leben und Ansehen vorhanden ist. — Doch ich eile weiter. — Also Dienstag Vormittags in der Esterhazischen Sammlung. — Mittags in Schönbrunn, wo ich weder Menagerie, noch botanischen Garten — der in größter Pracht seyn soll — gesehen habe, Nachmittags wieder in der Esterhazischen Sammlung, — dann im italienischen Theater Corradino! — Sgra Dardanelli wie liebreitzend — und David — wie haben diese zusammen gesungen! Der zweite Act fängt mit einem Septett an, und schließt mit einem Duett zwischen ihnen — welch ein Duett! Ich verstehe nun vollkommen, warum die Rossinische Musik in Deutschland, insbesondere Berlin, geschmäht wird, — weil, wie der Atlas nur für Damen, Gänsleberpasteten nur für gelehrte Munde, so sie nur für italienische Kehlen geschaffen ist: es ist nicht die Musik als solche, sondern der Gesang für sich, für den Alles gemacht ist: — die Musik, die für sich gelten soll, kann auch gegeigt, auf dem Flügel gespielt werden u. s. f., aber Rossinische Musik hat nur Sinn als gesungen. — Wenn David und die freundliche Dardanelli so zusammen singen, dann soll einer noch kommen und Foderungen an die Composition machen. Könnte ich diß Stück doch noch einmal hören. Ein neuer Bassist, eine excellente Art von Buffo trat hier auf, ebenso war aus dieser Hecke

auch im Barbier von Sevilla ein neuer hervorgekommen, aber die mehreren Frauenzimmer sind deutsche. — Ich gehe wo möglich in die vorderste Bank und kam hier neben einen Perser oder Türken zu sitzen, der alle Abende an derselben Stelle sitzt — der Schließer sagte: es sey Prinz Ypsilanti, welcher, weiß ich nicht. Ich grüßte ihn, er dankte mit Bekreuzung der Stirn und Brust, — wir klatschten tüchtig zusammen.

Gestern Vormittag einige Gänge gemacht, dann auf die k. k. Bibliothek, gelehrte Ansicht von Kupferstichen. Diese Sammlung — (verschieden davon ist die des Erzherzogs Karl) hat 300,000 Kupferstiche!! die sehe einer durch; — sieht er des Tags 300 Blätter, so braucht er 3 Jahre. Nachmittags Belvedere, dann zu Hrn Ruß, mit ihm auf die Sternwarte, — dann italienisches Theater — Barbier von Sevilla von Rossini! zum zweytenmal; ich habe nun bereits meinen Geschmack so verdorben, daß dieser Rossinische Figaro mich unendlich mehr vergnügt hat als Mozarts Nozze. — ebenso wie die Sänger unendlich mehr con amore spielten und sangen; — was ist das herrlich, unwiderstehlich, so daß man nicht von Wien wegkommen kann.

Freytags den 1. Oct.

. . . Gegenwärtig fühle ich noch in meinen Knochen den gestrigen Tag, denn diß war ein starker Marschtag. — Nach der Schreibstunde, die ich mit Dir gehalten — ich meine, ohne bey Dir zuerst eingesprochen zu haben, nicht ausgehen zu können — ging ich zunächst noch einmal in die fürstlich Lichtensteinsche Gallerie; — wenn ich noch zehnmal hinginge, würde ich ihre Schätze nicht erschöpfen; — bis 12 Uhr darin gestanden, — dann auf den Währing, — jene Gallerie ist eine halbe Stunde beynahe entfernt, — von da, — um meinen Collegen, den Professor der hiesigen Lehrkanzel der Philosophie, aufzusuchen. Rembold — nicht so alt wie ich, ein ordentlicher Landsmann von mir, dem meine Schriften nicht

unbekannt sind[1]), — nur bleiben die Leute [hier] alle zu sehr verhocken, — das Reisen und sich Umthun geht ihnen nicht so leicht von Statten als uns. — Von da über einen Donauarm gesetzt und in den Augarten zum Mittagessen, — noch nie so wohlschmekend und wohlfeiler als in meinem Gasthof, wo das fatale Cartenessen statt hat, und mit gutem Appetit gegessen; hierauf im Augarten mich umgesehen. Der Garten ist ebenso gehalten wie der in Schönbrunn, — breite, großartige Alleen, — die Bäume, Gesträuche in den Gängen zu senkrechten ebenen Wänden geschnitten, die Bäume wie Fächer, oder wie wenn Du an einer Birne den Stil lässest, und sie auf ihm zu einer Scheibe schneidest, die so dik etwa wie der Stil ist, — so daß man nur zwischen Bäumen, nicht unter Bäumen und Laub spaziert, und immer den Himmel, der heute freylich so schön blau war, über sich hat; auch steht die Sonne schon tiefer, also Schatten von den Wänden. — Aber am Ende des Augartens ist eine Aussicht auf den reichsten Grund, der die etwa eine Stunde entlegenen Hügel — Leopoldiberg, Kahlenberg zur Begränzung hat, — in der schönsten Beleuchtung die schönste Landschaft! — Um solche Punkte sind wir hier zu beneiden. — Hierauf in den Prater — ein Wald, wie ich ihn liebe, mit grünem Rasen, ohne alles Gestrüppe und Gesträuche zwischen den Baumstämmen; — außer einer Unzahl von Schenken, Kegelbahnen, Carrousels, optischen Zimmerreisen ꝛc., habe ich einige sehr elegante Kaffeh-Pavillons (hier schreibt man richtig Kaffeh) gefunden — endlich nach langem Umherwandern, aus Müdigkeit, um auszuruhen, nach dem Leopoldstädter Theater, wo Schuster einen Magister ganz excellent machte, übrigens hochdeutsch sprach; das zweite war wieder die Zauberbirn, und ging, herzlich müde, im

1) Der treffliche Mann, Ludwig R., wurde 1835 von seiner philosophischen Lehrkanzel abgesetzt, weil er sich nicht streng genug an das vorgeschriebene Lehrbuch gehalten und ebendeshalb vielen Beifall gefunden hatte; er studirte nachher Medizin, um als Arzt sich und seine Familie zu erhalten. S. Wurzbach, Oesterreich. Lexikon.

schönsten Mondschein, — das schöne Wetter ist unwandelbar getreu — nach Hause und zum Nachtessen . . . .

Wien, d. 2. Oct. Sonnab. Abends.

Was für meine Gedanken allhier gegenwärtig das meiste Interesse hat, ist der Wunsch, bald bey Dir, meine liebe, zu seyn. Was ich meine Geschäfte allhier nenne, das Sehen und Hören der hiesigen Schätze, ist in soweit beendigt, als ich mich darauf einlassen konnte: — eine weitere Beschäftigung wäre theils nicht eine weitere Bekanntschaft, sondern ein wiederholter Genuß, — freylich wann kann man aufhören, diese gemahlten Bilder zu sehen, — und wann diese Stimmen, David, Lablache, Fodor und Tardanelli (die letztere auch zu sehen), Ambrogi, Bassi ꝛc. zu hören? — theils müßte es ein gelehrteres und weitläufigeres Eindringen werden, als es in jeder Rücksicht seyn könnte und sollte! — Ich bin also vornemlich mit Gedanken der Abreise beschäftigt — und mit der Sehnsucht und dem Wunsche, — diese Reiselangeweile überstanden zu haben! . . . .

Vor allem kurz noch zur Relation, von da, bis wohin ich gekommen. — Kaum weiß ich mir gegenwärtig vom vorhergehenden Tage Rechenschaft zu geben; ich werde später mir von Dir erzählen lassen müssen, wie ich meine Zeit hier verbracht. Also gestern besuchte ich die Ambrasische Sammlung, — was das ist, — in Zukunft, oder hast Du so viel Neugierde, so wende Dich darüber an Alterthums- und Wienskundige Freunde oder Freundinnen; — dann nach Belvedere, — dann zu dem dabei wohnenden Freund Ruß [1]), dessen Frau und Tochter, — da er noch nicht zu Hause, — mir indeß Dürersche und andere Kupferstiche vorlegten. — Dann nach einem Spaziergange mit demselben, besuchte ich das Theater an der Wien, wo ich noch nicht gewesen war, — das schönste Theaterhaus allhier, — auch mit fünf Rängen, hier Stöcke

1) Karl R., ausgezeichneter Maler und erster Custos der k. k. Gallerie.

genannt, — doch hat es keine Parterrelogen. Es wurden zwey Stücke deſſelben Inhalts gegeben, — ein König, der unbekannt unter eine Familie geringen Standes tritt, — im zweyten Stücke war es ouvert Friedrich II, als ein Herzog betitelt, ſonſt alles preußiſche Nahmen, Uniformen u. ſ. f. — es war wieder eine bekannte Anekdote von ihm in ein Stück ausgeſponnen, er ſcheint eine Art von ſtehender Figur in einem Kreiſe der Theaterwelt zu werden — ſo buklich, alt, Stok, Schnupftabak aus der Weſtentaſche und wie es ſich für uns, es ſaß zufällig ein preußiſcher Offizier neben mir, — ausnahm, was da alles von dieſem Herzoge geſagt wurde — im Ganzen mittelmäßig, und das Haus war in ſeiner immenſen Höhe ſehr leer . . . .

Nun heute früh zum drittenmale hinaus in die Eſterhaziſche Sammlung; welche nicht genug zu bewundernden Schätze! — man kann eigentlich nicht ſatt werden. — Die ſchönſten Stücke ſind in des Fürſten Privatzimmer, einem Gartenzimmer im Pavillon — neben dem Schloſſe, worin die große Gallerie iſt; der Fürſt befand ſich in dieſem und als er über ſich herumgehen hörte, fragte er, wer da ſey? — da diß keiner von den öffentlichen Tagen war; — er hat es gern gehört, daß es ein Berliner Profeſſor ſey, der ſchon zum drittenmale gekommen und befahl dem Kammerdiener, mir ja alles zu zeigen, und da er bald ausfuhr, ſo konnte ich auch noch einmal die herrlichen Stücke des Kabinets ſehen — welch ein Wohnzimmer! — Dieſer Fürſt kann ein paar Meilen von Wien auf ſeinem eigenen Grund und Boden bis an die türkiſche Gränze reiſen. — Von 9 bis 11 Uhr da geblieben, — hierauf — eine halbe Stunde nach Hauſe, — umgekleidet — aufs Antikenkabinet, deſſen Director, Prof. Sonnleitner, mich eingeladen — er iſt ledig — mit ihm in einem Gaſthofe mit einem Profeſſor aus Padua — einem ſehr gelehrten und lieben Manne — zu Mittag zu ſpeiſen. Wir Gelehrte ſind ganz anders ſogleich zu Hauſe mit einander, als mit Banquiers p. ex. — Hierauf einige Gänge in der Stadt, —

zulezt dann noch in die italienische Oper und zwar, wie ich so sehr gewünschet, Corradino il cuor di ferro, — das von der lieblichen Tardanelli geschmolzen und erweicht wurde; — wie sang sie süß — und wie sang wieder David mit ihr! Ich widersprach einem Mann, mit dem ich gestern Abend beym Essen mich ins Gespräch einließ, nicht, der weitläufig sogar behauptete, daß Rossinische Musik, Musik fürs Herz sei . . . .

Sonntags [3. Octbr.] Mittag.

Nun ist endlich aller Unbestimmtheit ein Ende gemacht, und habe ich den Eilwagen-Schein in der Tasche. — Gestern erhielt ich zur Antwort, daß alle Plätze auf Dienstag und Freytag besezt, sich aber wohl zu Separatwagen noch Personen melden könnten. — Bey heutiger Nachfrage stellten sich mit mir zugleich drei Prager ein, aber statt auf Dienstag — auf Mittwoch; so mußte ich wider Willen — aber um der Sache gewiß zu seyn — einen Tag zugeben. In 36 Stunden bin ich dann in Prag und Dir um die Hälfte der Entfernung näher, — ließe sich nur diese zweyte Hälfte eben so schnell zurücklegen, um bald bei Dir, meine liebe, und in eurer Mitte zu seyn, — daselbst zunächst bey Dir auszuruhen — Dir zu erzählen — doch wird wenig übrig seyn, was ich nicht schon schriftlich erzählt, — mir von Dir desto mehr erzählen zu lassen — und auch zu arbeiten.

Heute Morgen habe ich ausgeruht, dann die Eilwagengeschichte arrangirt, — hierauf einen Gang um ein paar Basteyen gemacht, dann in die Burgkapelle gegangen, wo ich noch ein Stük von einer Predigt gehört, doch nicht nahe genug, um viel zu verstehen, — nur schöne Sprache, Organ und Anstand wahrgenommen, — dann aber der Messe beygewohnt, — hier schöne Musik, besonders von den reinen Knabenstimmen, — und was die Hauptsache. Kayser und die Kayserin

sehr gut gesehen; jener ist in der That ein sehr würdiger, schöner Kopf, — auch den kleinen Napoleon, wie ihn die Leute nannten, die ich nach dem kleinen Prinzen fragte, — ein schöner Knabenkopf, dunkelblonde Haare, ruhig ernst, und natürliche Haltung.

Auf dem Rükwege durch die Wasserpromenade hoffte ich etwa Gelegenheit zu haben, Dir von der hiesigen Eleganz der Damen eine Beschreibung machen zu können, aber ich sah hier wohl nur bürgerliche Leute; die vornehme Welt ist nur zu Wagen im Prater zu sehen. Was ich hier, auch in der Oper, sah, gibt mir weiter keine bestimmte Vorstellung, es ist mir nichts besonderes aufgefallen. Es scheint mir auch, nach dem was ich gesehen, die Eleganz wenigstens nicht größer, als bei euch, und ein breites, platschiges Schuh- und Gangwesen ist gewiß hier allgemeiner als in Berlin. — Die Putzladen scheinen mir auch so zahlreich, — Fleisch- und Wurstladen, neben Damenhüten, — Silberladen neben Seilern u. s. f., — die verdammt vielen Schnapsboutiquen, Schnapstische, Schnapskneipen u. s. f., die sich in Berlin allenthalben einnisten, sieht man nicht. — Nun zur Mahlzeit . . . diesen meinen Brief schließe ich noch nicht, er wird der letzte von hier seyn, und dann möchte ich schneller fliegen können als die Briefe. — Heute Abend ist erster Act der Zelmire-Tardanelli, und weil morgen Franzens Tag ist — in allen Theatern der Gesang: Gott erhalte unsern guten Kayser Franz.

Montags Mittag.

Sonntags Nachmittag schlechtes Wetter. — Weil ich auf dem Theater-Zettel: „Anfang außergewöhnlich ½7 Uhr," übersehen, erst um 7 Uhr hingegangen und gerade die Hauptsache: Chorus „es lebe unser guter Kaiser Franz" versäumt; — dann Zelmira erster Act, wie sang die Tardanelli köstlich! und vornehmlich Donzelli ein Recitativ, das sein Triumph war! in der Opera seria ist er unübertrefflich, — er und Lablache — bärtig mit schwarzen Locken, welche antike Köpfe!

jener ein beginnender, dieser ein reifer Mann, man könnte sie jeder antiken Statue aufsetzen! — Um 9 Uhr war dieser erste Act aus; — dann Ballet — Amor und Psyche. — Was soll ich aber von dieser Feerey der Figuren, Pantomimen, Füßen, Decorationen, Verwandlungen, Scenerien erzählen? — ein Chor von 16 Figurantinnen, dann wieder 16 Kinder als Amouretten, mit ihnen oder allein, — letztere kamen einmal, jedes eine Papierlaterne auf hohem Stabe tragend, und über der Laterne einen großen Blumenstrauß: dann nahmen die 16 Figuranten jeder eines von den Kindern auf die Schulter, und jedes Kind seine hohe Laterne, die 16 Figurantinnen an der Hand der 16 machten so Tänze, Verschlingungen und Wendungen. — Unter andern wenigstens sechs Vorhänge aufgezogen, Nebel, Nacht, Psyche darin, dann Mond mit Sternenhimmel, dann Morgendämmerung, dann Morgenroth, dann Sonne und endlich glänzender Pallast voll Blumenvasen, silbernen Blättern. Amor und Psyche: Sgra Torelli und Sgra Brugnoli, römische Köpfe, schwärzeste Augen, gebogene Nasen, Feuer, Lebendigkeit, Beweglichkeit, Zierlichkeit, Ausdruck der Pantomime, — Alles lebendiger, bewegter, reizender als bei uns. Doch um 11 Uhr, wo ein neuer Act begann, fing es an, vielen zu lange zu dauern, sie gingen ab; ich aber und andere Getreue hielten bis ans Ende aus, und so kam ich ¾12 Uhr zum Nachtessen. — Heute früh — Einpacksgeschäfte — mehrere Besuche dabey gehabt: dann auf die k. k. Bibliothek im Regen, — Schätze durchgesehen, und nach dem Essen sind weitere Mauth- und Postgeschäfte zu versehen, ob ich gleich morgen noch nicht gehe, — ein überflüssiger Tag, doch hoffe ich noch auf die italienische Oper, — heute ist deutsche Kälte aus französischem Frost übersetzt: Der Schnee ....

Wien 4. Oct. 24.

... Noch immer Wien! Meine Effekten sind schon auf der Spedition abgegeben, — einige Vermehrungen, — die Verminderungen gehören unter die Reisekosten; — diese sind

jedoch kein Heidengeld, sondern alles an Christen ausgegeben und an mich — auch einen guten Christen — verwendet. Nun nach Vollendung solcher Geschäfte ins — wohin? ins italienische Theater! zu — ersteus dem Volksgesange — als heute am Franciscustag. — Das Regenwetter hat übrigens Illuminationen nicht aufkommen lassen, was sonst etwa die einzige Feyer dieses Tages gewesen wäre; ich konnte von keinem weiteren Aufhebenmachens etwas erfahren. Auch ich habe diesen Tag gefeyert mit Anhören des erwähnten Gesangs, executirt auf der einen Seite von Sra Feder à la tête, dann Tarbanelli u. s. f., 13 an der Zahl, und von Signor David à la tête auf der andern Seite, Donzelli, auch Rubini, Lablache, Ambrogi, Bassi, da France ꝛc., 16 Mann hoch — zwar einstimmig, aber ohne Solo's, Variationen. Also für solche Mittel nicht That genug, — die Männer schwarz, die Damen in weißem Atlas! Das Haus war dißmal gedrängt voll, wohl um Franzens Tag, auch mit um der deutschen Oper willen, die heute zum erstenmal gegeben wurde, — französische Musik von Deutschen und Deutschinnen aufgeführt. Einerseits, wegen des gedrängt vollen Hauses, hatte ich das erstemal Gelegenheit, sehr viele, d. h. mehrere hübsche Damen zu sehen und andererseits konnte ich meinerseits von den Wiener Damen mehr bemerken, weil ich keine Italiener und Italienerinnen auf der Bühne zu sehen und zu hören hatte! . . . Auch davon gehe ich zur deutschen Oper über, d. h. die französische nichtige Musik von Auber, von deutschen Kehlen vorgetragen! Im letzten Acte kommt durch einen französischen Chor Leidenschaft in die Stimmen, und hier lassen sie sich aus, aber früher kommt die Seele des Gesanges nur zum Pfeifen und Schnen und Kleinlautseyn. — Bey den Italienern aber ist gleich sehnsuchtsloser Klang, und das Metall des Naturells vom ersten Augenblick an, entzündet und im Zuge; der erste Klang ist Freyheit und Leidenschaft, — der erste Ton geht sogleich mit freyer Brust und Seele selig ins Zeug! — der göttliche Furore ist von Haus aus melodischer

Strom und beseligt und durchdringt und befreyt jede Situation! Frage die Milder, ob es nicht so sey; — sie selbst in Gluckischer; nicht Rossini'scher Musik ist diß, denn ihr Ton, Klang und Action ist von Haus und Anfang aus Leidenschaft und seelenvolle Durchdrungenheit, — Du selbst auch fühlst diß, wenn in Wiedertönen oder auch nur Erinnerung diese Fülle in Dir forttönt, fortlebt und fortstürmt. — Noch wäre zu erwähnen, daß zuletzt der erste Act des gestrigen Ballets gegeben wurde: Eberle, eine Deutsche, tanzte vortrefflich, doch nicht ganz die italienische Tournure einer Torelli, die mit ihren bewundernswürdigen Manieren und noch mehr ihrer römischen Physiognomie, mir auch vom italienischen Tanzen eine Vorstellung gab. — Nun aber von diesen profanen Anschauungen und Spielen . . . .

d. 5. Oct.

. . . Das Wetter hat sich heute Nachmittag wieder aufgeklärt; gewiß hat der Berliner Dittmar diß vorausgesagt, — denn hier erst und in den hiesigen Zeitungen sehe ich, wie viel dieser Prophet hier, — wo sein Vaterland nicht ist, — gilt; aus welchem Grunde auch ich nicht in Schwaben geblieben, sondern über Nürnberg nach Berlin gegangen bin. Um auf meine trockene historische Relation zurück zu kommen, — heute Vormittag bey Zeiten auf die k. k. Bibliothek, bey Raphael und Marc Anton gewesen. Welche seelenvolle Zierlichkeit, welche Unica! Dabey auch wieder eine prosaische Bemerkung: — hier sieht man an bestimmten Tagen (in der k. k. Bibliothek alle Tage) alle Schätze des künstlerischen Genies — gratis; den bedienenden Aufwärtern giebt man etwa ein Trinkgeld und ich habe immer, auch wenns nicht nothwendig gewesen, Trinkgelder gegeben, um der königlich preußischen Professur wenigstens Ehre zu machen. Dagegen ist die Berlinisch Potzdamische Schmutzigkeit hier und in der ganzen Welt verschrien! — und ich, königlicher Professor publ. ordin. an der königlichen Universität zu Berlin (und zwar Professor vom Fach, nemlich der Philosophie, als des

ſtraften Formen des Deſſelben und des Nichtdeſſelben, der Identität und Nichtidentität aufheben.

Wenn alſo in dem verſtellenden Bewußtſeyn das Innerlichwerden des natürlichen Selbſtbewußtſeyns das daſeyende Böſe war, ſo iſt das Innerlichwerden im Elemente des Selbſtbewußtſeyns das Wiſſen von dem Böſen als einem ſolchen, das an ſich im Daſeyn iſt. Dieß Wiſſen iſt alſo allerdings ein Böſewerden, aber nur Werden des Gedankens des Böſen, und iſt darum als das erſte Moment der Verſöhnung anerkannt. Denn als ein Zurückgehen in ſich aus der Unmittelbarkeit der Natur, die als das Böſe beſtimmt iſt, iſt es ein Verlaſſen derſelben und das Abſterben der Sünde. Nicht das natürliche Daſeyn als ſolches wird von dem Bewußtſeyn verlaſſen, ſondern es zugleich als ein ſolches, das als Böſes gewußt wird. Die unmittelbare Bewegung des Inſichgehens iſt eben ſo ſehr eine vermittelte; — ſie ſetzt ſich ſelbſt voraus oder iſt ihr eigner Grund; der Grund des Inſichgehens iſt nämlich, weil die Natur ſchon an ſich in ſich gegangen iſt; um des Böſen willen muß der Menſch in ſich gehen, aber das Böſe iſt ſelbſt das Inſichgehen. — Dieſe erſte Bewegung iſt eben darum ſelbſt nur die unmittelbare, oder ihr einfacher Begriff, weil ſie daſſelbe, was ihr Grund iſt. Die Bewegung oder das Anderswerden muß daher in ſeiner eigentlichern Form erſt noch eintreten.

Außer dieſer Unmittelbarkeit iſt alſo die Vermittlung der Vorſtellung nothwendig. An ſich iſt das Wiſſen von der Natur als dem unwahren Daſeyn des Geiſtes, und dieſe in ſich gewordne Allgemeinheit des Selbſts die Verſöhnung des Geiſtes mit ſich ſelbſt. Dieß Anſich erhält für das nicht begreifende Selbſtbewußtſeyn die Form eines Seyenden und ihm Vorgeſtellten. Das Begreifen alſo iſt ihm nicht ein Ergreifen dieſes Begriffes, der die aufgehobne Natürlichkeit als allgemeine, alſo als mit ſich ſelbſt verſöhnte weiß, ſondern ein Ergreifen

Fachs aller Fächer —) in Berlin, Pozdam, Sanssouci, wo ich etwas sehen wollte, einen Ducaten bezahlt — oder bezahlen sollen! Ich werde meinen Bekannten, die Lust haben könnten, Kunstwerke zu sehen, den Rath geben, die Ducaten und Thaler, die für alles und jedes — selbst die Grabstätte nicht nur Friedrichs des Großen, sondern auch seiner Hunde in Sanssouci erforderlich sind — zusammen zu nehmen, die Reisekosten nach Wien damit zu bestreiten und dann hier die herrlichsten Schätze, mehr in der That als sie dermalen in Berlin sehen können — zu sehen. — Lies hiervon einiges meinem so lieben werthen Freunde Geheimen Rath Schulze vor, — eben daß er recht meinen Dank daraus ersehe für das, was mir durch sein wohlwollendes, herzliches Interesse alles Liebes und Gutes geworden, und versichere ihn dabey, daß bey allem obigen ich den hiesigen Professoren Gelegenheit gegeben zu sehen, daß wir niemand zu beneiden haben, — im Gegentheil! — Aber um mit Gewalt denn doch noch auf meine Relation zurück zu kommen, so berichte ich kürzlich, daß ich heute Nachmittag das schöne Schönbrunn mit seinen Aussichten noch einmal besucht, auch die Menagerie, doch nur die Anlage und vom Bestien-Volke nur das königliche, den Elephanten und den Strauß gesehen, — der übrige Pöbel hatte sich schon schlafen begeben. Eben so die Pflanzen, und da die Blumen nicht mit der Laterne sich sehen lassen, so habe ich auch diß auf ein andermal mir verspart, — zuletzt — heute keine Fodor, keine Dardanelli, kein Lablache, kein ꝛc.! Ende schlecht — alles schlecht, nemlich noch ein Stück von einem Leopoldstheaterstük, wovon ich den Zettel mitbringe. — Morgen in aller Frühe auf den Galoppwagen — Gott gelein den Fuhrmann! darauf beschränken sich vor der Hand alle Wünsche meiner Brust . . . .

Donnerstag, Abends 7 Uhr.

Gute Nacht Wien, diese Zeilen schreibe ich in Prag, wo ich diesen Augenblick angekommen, — nach einer glücklich

beendigten Reiſe, obgleich der Anfang ſchief ausſah, da ich geſtern morgens früh die Stunde des Eilwagens verſäumte, den ich jedoch bald einhohlte; — auch dem Fortgang drohte Verzug, indem auf der letzten Station ſich die Axe geſprungen zeigte, mit dieſem Wagen alſo die Reiſe ſich nicht fortſetzen ließ, — alſo glüklich, und ſelbſt noch ſo frühzeitig die Reiſe beendigt, wie die Regel iſt. — Sogleich ſchikte ich zu Hrn Onkel nach Briefen und ſize hier in Erwartung derſelben.

Und ſiehe! der Lohnbediente bringt mir Deinen lieben Brief, richtig hier eingetroffen und mich empfangend — mit der erſehnten erfreulichen Nachricht von Deinem Wohlbefinden. Wenn es Dir nur recht gut geht, — das iſt mein verdoppeltes Intereſſe, — einmal, daß es Dir, meine liebe, wohl ſey, das anderemal, daß es Dir wohl ſey, nachdem es mir ſo wohl gegangen. Mein Gutgegangenſeyn und Geſchwelgthaben in geiſtigen Genüſſen würde mir ein übles Gewiſſen gemacht haben, wenn ich hätte erfahren müſſen, daß Du indeß nicht wohl daran geweſen ſeyeſt; es war mir oft ein beunruhigender Gedanke, ich genieße ſo viel Schönes und lebe in Utopien, — geht es meiner Marie auch gut? wenigſtens iſt ſie wohl auf, ſo iſt mein Gewiſſen beruhigt. — Aber Du haſt vieles entbehrt an Genüſſen, die ich allein, ohne Dich, gehabt, — wenn ich Dir nur alles Schöne mitbringen könnte, was ich geſehen und gehört, — wenigſtens bringe ich mich Dir mit und mit dieſem mußt Du, meine liebe, vorlieb nehmen, — es iſt das Hauptſtück, nicht wahr? So frag' ich, um mir Deine Antwort vorzuſtellen .... Nun in Prag bin ich Dir um die Hälfte näher ....

Duxan 8. Oct. 24

Wo Duxan in der Welt liegt, weißt Du wohl ſchwerlich, ich weiß es ſelbſt erſt ſeit einer halben Stunde; ich will Dir meine Kenntniß nun gleichfalls mittheilen. Duxan liegt

etwas über die Hälfte des Wegs von Prag nach Töplitz, und ich übernachte hieselbſt.

Von Prag bin ich nach 11 Uhr durch das an Ausſichten ſo ſchöne Böhmerland — die böhmiſchen Dörfer aber ſind armſelig und mir itzt keine böhmiſchen Dörfer mehr — im ſchönſten, lieblichſten Sonnenſchein gereist, der alles verſchönert, wie itzt der Vollmondſchein und ein paar dünne Kerzen mir die Erinnerung an Dich vergolden. Morgen Mittag komme ich in Töplitz und morgen Abend, vielleicht erſt Sonntags, in Dresden an.

P. S. Dresden 11. Oct. 24. In Töplitz Sonnabend Nachmittags angekommen, von da geſtern Abend hier — ſo weit oder vielmehr ſo nahe bin ich Dir alſo, meine liebe! . . . Geſtern Abend ging ich noch ſogleich zu Tiek und traf dort Prof. Hinrichs auf ſeinem Umzug nach Halle an, nebſt Hrn Friedrich von Schlegel, der mir jedoch erſt nach ſeinem Weggehen bekannt wurde.

210.

Heiberg an Hegel.

Johann Ludwig Heiberg, Sohn des däniſchen Schauſpieldichters Peter Andreas H., geb. 1791 in Kopenhagen († 1860), nimmt als dramatiſcher Dichter, Kritiker und philoſophiſcher Schriftſteller eine bedeutende Stelle in der däniſchen Literatur ein. Seit 1823 als Lector der däniſchen Sprache und Literatur an der Univerſität Kiel angeſtellt, beſuchte er 1824 Berlin, wo er ſich mit Hegel und ſeiner Philoſophie bekannt machte. Durch ſeine im folgenden Brief erwähnte Schrift 'Ueber die menſchliche Freiheit' führte er dieſe Philoſophie zuerſt in Dänemark ein; ſchrieb dann Vaudevillen und Dramen und wurde 1829 als Theaterdichter nach Kopenhagen berufen; dort lehrte er auch Aeſthetik und Literatur an der Militärakademie. 1849—1856 war er Director des königlichen Theaters, an welchem ſeine Gattin Johanne Luiſe, geb. Paetges, als gefeiertſte Schauſpielerin

wirkte. Dem Herausgeber dieser Briefe wurde bei einem Besuch in Kopenhagen 1843 das Glück zu Theil durch den ihm befreundeten berühmten Theologen Martensen mit dem so geistvollen wie liebenswürdigen Ehepaar Heiberg bekannt zu werden. Der nun verstorbene Bischof Martensen giebt in den Mittheilungen aus seinem Leben (2 Bde., deutsch übers. 1883 u. 1884) eine anziehende Schilderung von beiden Heibergs (1, 254 ff.: 2, 28: Das Heiberg'sche Haus), nennt ihn einen wahren Repräsentanten vielseitiger Humanität und sie die große Künstlerin, bei der vollendete Grazie mit sittlicher Reinheit untrennbar vereinigt war. — Außer der erwähnten philosophischen Schrift hat Heiberg auch einen Grundriß der Philosophie und ein Buch 'Ueber die Bedeutung der Philosophie für die Gegenwart', 1833, verfaßt.

Kiel d. 20sten Februar 1825.

Hochgeehrtester Herr Professor!

Die große Güte, die Sie mir, während meines nur zu kurzen Aufenthaltes in Berlin, bezeigt haben, machte es mir schon lange zur Pflicht, Ihnen meinen herzlichen Dank dafür abzustatten. Weil aber selbst im Reiche der Freyheit die äußere Veranlassung nicht fehlen darf, so glaube ich eine solche in der Uebersendung der beyliegenden kleinen Schrift gefunden zu haben, die, ob sie gleich in einer Sprache geschrieben ist[1]), die Sie vielleicht nicht lesen, Ihnen dennoch mit allem Rechte zukommt; denn häufig finden Sie Ihre Schriften darin citirt, und was überhaupt Gutes darin seyn möchte, gehört Ihnen mehr als mir selbst. Sie bezieht sich auf einen Streit über Freyheit und Nothwendigkeit, der in diesem Augenblick in Kopenhagen geführt wird, und zwar unter sehr angesehenen Männern, die aber mehr oder weniger an den abstracten Seiten des Verhältnisses festhangen, ohne sich zum Concreten des Begriffs erheben zu können, so daß der ganze Streit, wie ich dies auch in meiner Schrift bemerkt habe, einer fleischlichen Wiedergeburt der dritten Kantischen Antinomie ähnlich

1) Om de menneskelige Frihed. Anledning af de nyeste Stridigheder over denne Gjenstand. 1824.

sieht. Ich glaubte daher eine nicht unverdienstliche Arbeit zu unternehmen, indem ich die Philosophen meines Vaterlandes darauf aufmerksam machte, daß sie sich, wie Müllerpferde, in einem Cirkel bewegten ohne durch ihre Anstrengung weiter zu kommen; indem ich sie aus ihrem engen Kreise ins Gebiet der Wahrheit hinauszutreiben suchte, welches, meiner innigsten Ueberzeugung zufolge, nur in der von Ihnen eröffneten Sphäre der Begriffsphilosophie zu suchen und zu finden ist, — eine Lehre, die sich nach Dänemark hin noch nicht verbreitet zu haben scheint. Bald hoffe ich ein Weiteres zu demselben Zwecke leisten zu können, wenn meine deutschgeschriebenen Grundlinien zum System der Aesthetik, als speculativer Wissenschaft, die in Schleswig gedruckt werden, zum Vorschein kommen, eine Schrift, wobey ich nur bedaure, Ihre interessanten und tief eindringenden Vorlesungen über diesen Gegenstand nur aus unvollkommenen Collegienheften, die mir in Berlin mitgetheilt wurden, zu kennen.

Leider ist das Schreiben die einzige Art, wie ich in meiner unangenehmen Stellung bey dieser Universität für die Wissenschaft wirken kann, denn es fehlt hier gänzlich der Sinn für höhere Wissenschaft als das dürftige Brodstudium: um aber einen solchen Sinn zu erwecken, müßte ich in einem andern Fache und unter andern Bedingungen angestellt seyn, als ich bin. So ist z. B. über Aesthetik nicht seit Reinholds jüngeren Jahren gelesen worden, und es ist mir nicht möglich gewesen einen Cursus darüber zu Stande zu bringen. Es hat etwas Niederschlagendes, in den Jahren seiner Kraft zur Unthätigkeit in seinem Wirkungskreise verurtheilt zu seyn. Ich tröste mich aber bey dem Gedanken, daß die Welt groß ist, und daß meine künftigen literarischen Bestrebungen vielleicht anderwärts die Anerkennung verdienen werden, die ihnen hier unmöglich zu Theil werden kann.

Schon mehrere Male, als ich die Ehre hatte, Sie mündlich zu sprechen, Herr Professor, wollte ich Ihnen meine Dankbarkeit bezeugen für das Licht, welches mir durch Ihre

Schriften aufgegangen war, allein die Lippe verweigerte dem Herzen ihren Dienst. Die Zahl der Unberufenen in der Philosophie ist heut zu Tage so groß, ihr Lob muß einem Manne wie Ihnen so unangenehm seyn, und auf der andern Seite war die Meinung, die Sie von mir haben mögten, mir so wichtig, daß ich keinen Muth dazu hatte, einen Versuch zu wagen, der wegen meiner Befangenheit, meiner Unbehülflichkeit in der mündlichen Unterredung, leicht die Folge haben könnte, daß Sie mich zu der großen Legio gezählt hätten. Die schriftliche Mittheilung ist kühner als die mündliche, und ich scheue mich daher nicht, Ihnen zu sagen, daß Sie, wenn auch viele ausgezeichnete, so doch gewiß keinen aufrichtigeren Verehrer besitzen als mich.

Der Herr Etatsrath von Berger, der sich nicht wenig gefreut hat, zu erfahren, daß er in Ihrem wohlwollenden Andenken noch immer fortlebt, bittet Sie, ihn ferner darin zu erhalten.

Der Frau Professorin bitte ich Sie, meine gehorsamste Empfehlung zu bringen, und Ihre beyden liebenswürdigen Söhne, wenn sie meiner noch gedenken, aufs freundlichste zu grüßen.

Mit der größten Hochachtung habe ich die Ehre zu seyn, Herr Professor, Ihr ganz ergebenster

J. L. Heiberg.

211.

Cousin an Hegel.

Victor Cousin hatte, nach seinen beiden Reisen in Deutschland (vgl. Nr. 170), an der Sorbonne zu Paris mit zündendem Beifall und immer zunehmendem Erfolge gelehrt, als ihm plötzlich durch eine Note im Moniteur vom 29. Nov. 1820 die Eröffnung eines neuen Curses untersagt wurde. Bald darauf wurde auch die Normalschule geschlossen und ihm dadurch auch seine bisherige Wirksamkeit an

dieser abgeschnitten (P. Janet, Cousin et son oeuvre p. 160). Während der langen Unterbrechung seiner Lehrthätigkeit von 1820 bis 1828 beschäftigte er sich mit einer französischen Uebersetzung des Platon und mit Herausgabe der Werke von Proklus und Descartes. Im J. 1821 lernte er den Grafen Santa Rosa kennen, welcher nach der verunglückten Revolution in Piemont, deren Haupt und Führer er war, als Flüchtling im Incognito zu Paris lebte, und fand sich bald mit ihm, dessen Seelengröße und Charakterstärke er bewunderte, durch innigste Herzensfreundschaft verbunden. Der vertraute Umgang Cousins mit dem piemontesischen Revolutionär, mit dem er auch eine Zeitlang in der Verborgenheit zu Auteuil zusammen lebte, hatte für ihn die peinliche Folge, daß, nachdem Santa Rosa von der Polizei entdeckt, verhaftet und in Untersuchung gezogen worden, auch seine Papiere durchsucht wurden; und wiewohl sich dabei nichts Nachtheiliges für ihn ergab, und Santa Rosa selbst durch den königlichen Gerichtshof freigesprochen wurde, blieb doch der Verdacht politischer Umtriebe an beiden haften. Santa Rosa mußte Frankreich verlassen und ging nach England. Cousin aber gerieth unvermuthet in das Gehege der preußischen Demagogenverfolgung, als er im Herbst 1824 den Sohn der Marschallin Lannes, Herzogin von Montebello, auf deren Wunsch nach Deutschland begleitete: er wurde in Dresden verhaftet und nach der Hausvoigtei zu Berlin gebracht; Hegel verbürgte sich für seine Unbescholtenheit in einem Schreiben an den Minister von Schuckmann (s. den Auszug bei Rosenkranz S. 368) und Cousin wurde nach überstandenem Verhör in Freiheit gesetzt, blieb aber noch 6 Monate in Berlin unter polizeilicher Aufsicht. Diesen unfreiwilligen Aufenthalt benutzte er, um sich von den Schülern Hegels über dessen Philosophie in französischer Sprache Vorträge halten zu lassen, von Gans über Rechtsphilosophie, von Michelet über Logik und Religionsphilosophie, von Hotho über Aesthetik (C. L. Michelet, Wahrheit aus meinem Leben, 1884, S. 62). Erst hierdurch, sowie durch nachgeschriebene Vorlesungshefte, die er sich ins Französische übersetzen ließ, hat Cousin nähere Kenntniß von der H.schen Philosophie gewonnen. Anfang Mai 1825 kehrte er nach Paris zurück, und Ende Juli erhielt er die ihn aufs tiefste erschütternde Nachricht von dem Tode seines Freundes Santa Rosa, der, durch die Noth gezwungen, England verlassen und sich nach Griechenland begeben hatte, wo er als Freiwilliger im Kampfe gegen Türken und Aegyptier auf der Insel Sphakteria bei Navarin am 9. Mai 1825 ruhmlos fiel. Cousin hat von seiner Freundschaft für ihn ein schönes Zeugniß abgelegt in einem mit vielem Gefühl geschriebenen Nachruf (Fragments littéraires 1843). In dem folgenden Briefe an Hegel theilt er ihm die

vor kurzem erhaltene Trauerbotschaft mit, gedenkt der Freunde in Berlin und schildert seine Lage unter dem Ministerium Villèle.

Paris le 18 Août 1825

Je vous écris, mon cher ami, le coeur navré de chagrin: après un mois de la plus douloureuse incertitude, je reçois la nouvelle certaine que S. R. n'est plus[1]). Il est mort cherchant à donner l'exemple à des lâches qui ne l'ont pas suivi. Vous savez comment j'aimais S. R. J'ai perdu, Hegel, ce que je ne retrouverai de ma vie, l'alliance intime et profonde des deux seules choses que j'estime, la tendresse et la force. Pardon, si je n'insiste pas, mais si je commence à parler de lui, je ne pourrai plus vous parler d'autre chose, et je veux vous apprendre tout ce qui m'est arrivé depuis notre séparation.

En passant à Leipzig, j'ai chargé le correspondant de mon libraire de vous envoyer un exemplaire de mon édition de Descartes. L'a-t-il fait? Je l'ai chargé aussi d'en envoyer un exemplaire à Mr de Henning[2]), auquel j'ai écrit de Fulda une lettre d'envoi, avec mille remercimens de tous les soins qu'il a eus de moi à Berlin, et la prière de me rappeller au souvenir de son aimable femme, de Mr et de Me Forster[3]), et de Mr Michelet[4]). Je crains que la Hesse n'ait gardé mon billet,

1) Der Name Santa Rosa ist, wie es scheint aus Vorsicht, wegen gefürchteter Brieferöffnung, nicht ausgeschrieben.

2) Leopold v. Henning, Schüler Hegels, habilitirte sich an der Berliner Universität Ostern 1821, wurde 1825 außerord. Professor der Philosophie und 1835, nach Gablers Berufung, ordentlicher Professor, betheiligte sich an der Herausgabe von H.s Werken (Bd. 3—6 Logik).

3) Friedrich Förster, Freund und Mitkämpfer Körners im Lützowschen Corps, dann begeisterter Anhänger der Hegelschen Philosophie, Custos der Kunstkammer in Berlin und historischer Schriftsteller, † 1868.

4) Carl Ludwig Michelet, H.s Schüler, habilitirt 1826 in Berlin, wurde außerord. Prof. 1829 und gab in H.s Werken die Naturphilosophie und die Geschichte der Philosophie heraus (Bd. 7 und 13—15).

et je vous prie de me servir d'intreprète auprès de Mr d'Henning et de ses amis. A Weymar, j'ai vu une fois Goethe qui m'a reçu à cause de vous, quoique malade; j'en ai été fort touché, et je vous en remercie. A Francfort j'ai cherché à trouver Carové qui vous est toujours très attaché[1]), quoiqu'il se soit un peu écarté de votre méthode philosophique. On peut avoir une intelligence plus étendue et plus ferme; on ne peut avoir plus de loyauté et un meilleur coeur. Je l'aime bien sincèrement. J'ai retrouvé aussi à Francfort Mr de Rheinardt qui ma comblé[2]). Il m'en a beaucoup appris sur ma situation, et Humann à Strasbourg[3]) m'a donné des nouvelles lumières, de sorte que je suis arrivé a Paris avec un parti pris et un plan fait: je l'ai suivi inflexiblement.

A Paris, un certain parti me préparoit une sorte d'ovation que j'ai refusée, pour plus d'une raison. J'ai trouvé tout le monde furieux contre la Prusse. On aurait voulu que je fulminasse un pamphlet contre elle et sa police. Assurément je n'aime point cette police; mais après avoir été modéré contre elle à Berlin, il ne me convenoit point de m'aviser tout à coup de me mettre en colère à Paris, à 300 lieues du péril. Je suis donc resté tranquille, libre dans mes propos, selon mes principes et mes habitudes; mais sans violence. Même j'ai osé dire que la vie à Berlin étoit fort supportable, et cela a fait jetter les hauts cris surtout à un Prussien[4]), plein de génie, si l'on veut, mais méchant et tracassier, qui auroit

1) Vgl. S. 144. Couſin hatte ihn in Heidelberg 1817 bei H. kennen gelernt.

2) Reinhard war franzöſiſcher Geſandter am Bundestage 1825 bis 1829. Vgl. oben Bd. 1 S. 8.

3) J. G. Humann aus Straßburg, Mitglied der Handelskammer daſelbſt, 1820 Deputirter der liberalen Oppoſition, nach der Julirevolution Finanzminiſter.

4) 'Probablement Humboldt' (Janet).

été charmé que je tournasse tout Berlin en ridicule. Enfin, pendant quinze jours j'ai surpris et mécontenté les amateurs de scandale. Puis tout a passé comme tout passe à Paris.

Cependant vous concevez que mes vrais amis, Human et Royer Collard[1]), ont approuvé ma conduite et avec eux le très petit nombre d'hommes d'état de l'opposition; excepté les intrigans et les brouillons et quelques faux amis qui cherchaient depuis quelque temps des prétextes d'ingratitude et de trahison; le public qui ne s'arrête point aux bavardages des coteries a compris l'ensemble de ma conduite.

Toute cette affaire a prouvé deux choses, que j'étois invariablement attaché à la cause de la liberté, mais que m'entrainer dans aucune folie n'étoit au pouvoir de personne. Ceux qui par leurs dénonciations m'ont suscité cette persécution, et ceux qui espéroient exploiter mes ressentimens, sont découragés par la fermeté et la modération de mon attitude; et en général ma situation est à peu près celle que vous pourriez me désirer dans mon pays, et avec mes principes, qui sont encore, mon sage ami, un peu plus jeunes que les vôtres.

Quant au gouvernement, je vous dirai qu'il a été satisfait de ma conduite là bas et ici. Mr de Damas[2]) m'a compris, et me rend justice. Il est même parvenu à obtenir d'un de ses collegues que l'an prochain, à la rentrée (car nous sommes maintenant en vacances) je fusse remis sur l'affiche de la Faculté, ce que je desirois, comme vous savez[3]). Si la chose se fait, et il y a toute

1) Der bekannte Führer der Opposition in der Deputirtenkammer, 1827 Präsident derselben.

2) Ange Hyac. M. Baron Damas, Minister des Auswärtigen im Ministerium Villèle 1824—1828.

3) 'Le fait est qu'il n'est pas remonté dans sa chaire avant 1828.' (Janet.)

jener Vorſtellung, daß durch das Geſchehen der eigenen Entäußerung des göttlichen Weſens, durch ſeine geſchehene Menſchwerdung und ſeinen Tod das göttliche Weſen mit ſeinem Daſeyn verſöhnt iſt. — Das Ergreifen dieſer Vorſtellung drückt nun beſtimmter dasjenige aus, was vorhin in ihr das geiſtige Auferſtehen genannt wurde, oder das Werden ſeines einzelnen Selbſtbewußtſeyns zum Allgemeinen oder zur Gemeinde. — Der Tod des göttlichen Menſchen als Tod iſt die abſtrakte Negativität, das unmittelbare Reſultat der Bewegung, die nur in die natürliche Allgemeinheit ſich endigt. Dieſe natürliche Bedeutung verliert er im geiſtigen Selbſtbewußtſeyn, oder er wird ſein ſo eben angegebner Begriff; der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtſeyn dieſes Einzelnen verklärt zur Allgemeinheit des Geiſtes, der in ſeiner Gemeinde lebt, in ihr täglich ſtirbt und auferſteht.

Dasjenige, was dem Elemente der Vorſtellung angehört, daß der abſolute Geiſt, als ein einzelner oder vielmehr als ein beſonderer an ſeinem Daſeyn die Natur des Geiſtes vorſtellt, iſt alſo hier in das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt verſetzt, in das in ſeinem Andersſeyn ſich erhaltende Weſen; dieß ſtirbt daher nicht wirklich, wie der Beſondre vorgeſtellt wird, wirklich geſtorben zu ſeyn, ſondern ſeine Beſonderheit erſtirbt in ſeiner Allgemeinheit, d. h. in ſeinem Wiſſen, welches das ſich mit ſich verſöhnende Weſen iſt. Das zunächſt vorhergehende Element des Vorſtellens iſt alſo hier als aufgehobnes geſetzt, oder es iſt in das Selbſt, in ſeinen Begriff zurückgegangen; das in jenem nur Gedachte iſt zum Subjekte geworden. — Eben damit iſt auch das erſte Element, das reine Denken und der in ihm ewige Geiſt nicht mehr jenſeits des vorſtellenden Bewußtſeyns noch des Selbſts, ſondern die Rückkehr des Ganzen in ſich iſt eben dieß, alle Momente in ſich zu enthalten. — Der vom Selbſt ergriffne Tod des Mittlers iſt das Aufheben ſeiner Gegenſtändlichkeit

apparence, je serai comme au paravant. et c'est tout ce qu'il me faut pour le moment. Mais croyez-vous que Mr de Damas n'a pu encore obtenir un double de mes interrogatoires[1])? On lui écrit les plus belles lettres sur mon compte; mais point d'interrogatoires. J'insiste, et j'insisterai toujours. Mais je doute que les lenteurs ordinaires de votre Ministre repondent à mon impatience. Vous savez que le Gouvernement Français a fait une publication decisive à mon égard dans le Moniteur[2]) et s'il me rend mon ancienne situation, il fait tout ce qui est en lui. Entre nous, j'ajoute que Mr de Damas m'a fait des offres que j'ai du rejeter, mais qui prouvent au moins sa bienveillance. Attendons, et n'anticipons pas l'avenir.

Adieu, mon cher ami, il ne me reste d'espace que pour vous prier de saluer de ma part la bonne Md Hegel, et notre exellent ami Bloch[3]).

V. C.

212.

Ruſt an Hegel.

Isaak Ruſt (geb. 1796 bei Neuſtadt a. d. Haardt, geſt. 1862 in München) war Hegels Zuhörer in Heidelberg, 1820 Pfarrer in Ungſtein in der Rheinpfalz, 1827 reformirter Prediger in Erlangen, 1830 a. o. Profeſſor, 1831 ordentlicher Profeſſor der Theologie daſelbſt, 1833 Conſiſtorialrath in Speier, wo er ſich als Vorkämpfer der poſitiv gläubigen Richtung aufthat und durch

1) Abſchrift des Verhörs in Berlin.

2) Note im Moniteur vom 29. Nov. 1820: ſ. Einl.

3) Agent der Seehandlung, der mit ſeiner ſchönen Frau, einer geb. Levi aus Königsberg, ein Haus in Berlin machte, ſpäter Director der Berlin-Anhalter Eiſenbahn war, dann 1854—59 in Bonn lebte und 1866, 10. Mai, in Berlin ſtarb (geb. in Dresden 1780).

Schroffheit seine Wirksamkeit in der Pfalz verdarb, wurde 1846 an das Oberconsistorium zu München versetzt und war zuletzt, seit 1850, Ministerialrath im Cultusministerium (Herzog-Plitt, Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche).

Ungstein, bei Dürkheim im k. baier. Rheinkreise, d. 21. September 1825.

Hochzuverehrender Herr Professor!

Aus weiter Ferne erlaube ich mir mein Andenken bei Ihnen zurückzurufen. Die beiliegende Schrift ist das erste literarische Produkt, das unter meinem Namen erscheint[1]). Wem dürfte ich sie eher als Beweis inniger Hochachtung und Verehrung übersenden, als Ihnen, als dem Manne, der auf meine Bildung so entschieden eingewirkt hat und unter dessen wohlthätiger Leitung ich erst die Wissenschaft wahrhaft lieben lernte? Ich gebe mich der freundlichen Hoffnung hin, daß Sie die bescheidene Gabe Ihres ehemaligen Schülers, der nie aufhören wird, Ihnen mit ganzer Seele zugethan zu seyn, gütig annehmen und mit Nachsicht beurtheilen werden. Ich habe unbefangen geforscht, und, was ich gefunden, ohne Scheu ausgesprochen. Daß Ihr Geist, d. h. der Geist wahrer Wissenschaftlichkeit nicht ganz von mir gewichen ist, darf ich um so mehr glauben, als die Disposition meiner Schrift, wie mir scheint, ihm angehört, während vorzüglich der VI. Abschnitt in ihm wurzelt. Wenn ich Ihren verehrten Namen hie und da anführte und mir in dem angeführten Abschnitte erlaubte, Ihre großen Verdienste um die Wissenschaft und ihre Konstruktion anzudeuten, so geschah dieß einestheils, weil ich in Ihnen den ausgezeichnetsten Gewährsmann für meine Ansicht fand, anderntheils aber auch, weil ich mich ohne Scheu gegen die Seichtigkeit mancher Redner unserer Tage erklären wollte. Würden die in meiner Schrift niedergelegten Ansichten und insbesondere die in ihr befolgten Gesetze des wissenschaft-

1) Philosophie und Christenthum oder Glauben und Wissen, 1825.

lichen Fortschritts nur im Allgemeinen Ihre Zustimmung erhalten, so würde dieß für mich der schönste Lohn seyn. Je länger ich mich mit der Wissenschaft befasse, desto theurer wird mir dieselbe; aber leider meine äußern Verhältnisse sind für ihre Pflege nicht die günstigsten. Von einer ziemlich langwierigen Krankheit niedergedrückt, mußte ich schon vor 5 Jahren meine Lehrerstelle in Speier aufgeben und mich auf das Land zurückziehen. Hier lebe ich denn nun (9 Stunden von Heidelberg auf dem Ueberrhein) in einer sehr schönen Gegend, aber beinahe ausgeschlossen von allem literarischen Verkehr. Meine Gesundheit ist wieder hergestellt, aber das Ziel, das ich schon früher, von Ihnen verehrtester Herr Professor gütigst aufgemuntert, in's Auge faßte, das Ziel nämlich akademischer Lehrer zu werden, ist weiter hinausgerückt als früher. Zwar würde es mir vielleicht in meinem baierischen Vaterlande nicht so sehr schwer werden, eine außerordentliche Professur zu erhalten: aber höchst wahrscheinlich ohne allen oder mit einem so geringen Gehalte, daß ich mit meiner Familie nicht bestehen könnte. Und doch zieht's mich immer wieder zum Katheder. Es ist eine unangenehme Lage. Verargen Sie mir dieses Bekenntniß nicht. Ich sehe in Ihnen immer noch den theuren Lehrer, zu dem ich offen reden darf. Ich will redlich fortarbeiten; vielleicht gelange ich dennoch an das ersehnte Ziel; ist's nicht, so habe ich in der Wissenschaft eine Freundin geliebt, die täglich liebenswürdiger wird und deren Umgang fortwährend immer mehr anzieht. — Daß Schuster, ebenfalls einer Ihrer Schüler, in Paris, wo er sich im vorigen Jahre zur Fortsetzung seiner chemischen Studien aufhielt, gestorben ist, werden Sie wahrscheinlich schon erfahren haben. Seine unglückliche Mutter ist durch dieses traurige und jedem unerwartete Ereigniß im höchsten Grade niedergebeugt. Herr Konsistorialrath Schultz in Speier ist, so viel ich weiß, mit den Seinigen recht wohl. Er hatte sich im vorigen Jahre mit mir zur Redaktion einer theologisch-kirchlichen Zeitschrift

verbunden, besondere Umstände haben aber die Herausgabe derselben bis jetzt verzögert.

Ich schließe mit dem herzlichen Wunsche, daß meine Zeilen Sie und die verehrten Ihrigen in bestem Wohlseyn antreffen mögen.

Mit der vorzüglichsten Hochachtung und Liebe bin ich

Ihr Sie verehrender

J. Rust.

213.

Schlosser an Hegel.

Der Historiker Friedrich Christoph Sch., geb. 17. Nov. 1776 in Jever (gest. 23. Sept. 1861 in Heidelberg) wurde 1817 von Frankfurt a. M., wo er Professor am Gymnasium und Bibliothekar war, nach Heidelberg an Wilkens Stelle als ord. Professor der Geschichte und Bibliotheksdirektor berufen (Univ.-Chronik, Intell.-Blatt Nr. 8 der Heid. Jahrbücher 1817), war daher noch während 2 Semester Hegels College. Der Herausgeber dieser Briefe verdankt ihm die Einführung in das Studium der Geschichte und des Dante, 1835/36.

Heidelberg, d. 20ten Oct. 1825.

Lieber Herr College!

Im Vertrauen auf unsere alte Collegialität und überzeugt, daß Sie in Berlin einen nicht unbedeutenden Einfluß haben, addressire ich Ihnen den Dr. Rubino, einen Mann, der in historicis und philologicis sehr tüchtig ist, ein specimen geliefert hat[1]), und von den Marburgern zum Professor empfohlen, vom Churfürsten aber nicht acceptirt ward, weil er meinte, es wären der Professoren schon zu viel[2]).

---

1) Commentatio inaug. de tribunicia potestate, 1825.

2) Joseph Rubino wurde 1832 Honorarprofessor der Philologie und alten Geschichte in Marburg, 1843 ord. Professor.

Da ich weiß, daß Sie wahre Wiſſenſchaft gern fördern, ſo ſcheue ich mich nicht, Ihnen einen Mann der mir ſehr tüchtig ſcheint, zu empfehlen.

Hinrichs hat mir viel von Ihnen erzählt; wenn ich Ihnen von uns erzählte, ſo wäre es von Fehden, glauben Sie aber, es iſt ſo arg nicht, als man es macht. Wenn Ihnen Einer ſagt, ich ſey auch dabey, ſo ſagen Sie, er lüge, Sie kennen mich, daß ich zuweilen heftig werde, aber es iſt nicht bös damit gemeint. Dem armen Daub iſt aber übel mitgeſpielt worden, gelegentlich erhalten Sie auch eins — es iſt das aber auch im Grunde nur eine fixe Idee des Alten[1]).

Ich werde Ihnen gern einmal wieder dienen, wenn Sie uns nicht etwa ganz vergeſſen haben.

Ergebenſt

F. C. Schloſſer.

214.

Couſin an Hegel.

Paris 13 Décembre 1825.

Mon cher ami, je ne veux pas que Gans parte d'ici[2]) sans vous porter quelques lignes de moi qui me rappellent à votre souvenir, et vous grondent bien fort pour votre silence et celui de tous mes amis de Berlin. Je vous ai écrit deux fois, l'une par la poste, l'autre par une occasion; point de réponse. J'en ai fait autant à Bloch et a sa femme; même silence. J'avais écrit à Mr Hen-

1) Voß: vgl. S. 65 und 122.

2) Ed. Gans hat über ſeinen Aufenthalt in Paris 1825 in den 'Rückblicken auf Perſonen und Zuſtände', 1836, anziehende Mittheilungen gemacht.

ning de Fulda dans la Hesse. Mr de la Motte Fouqué[1]) m'a écrit de jolis vers pour me reprocher ma paresse. Je lui ai répondu par de la mauvaise prose, mais au moins très longue. Il a été plus bref; car il ne m'a pas répondu. Je vous pardonne bien volontiers; mais tachez de donner quelques signes de vie, ou j'irai me remettre en prison à la Stadtvogtey pour ranimer votre amitié! Non; car j'y crois, et du fond du coeur; et ni le temps ni l'absence ni le silence n'éteindront ma foi.

Nous avons eu Md Milder[2]). Elle a été un peu étrange; mais je n'ai pas oublié tout ce que j'avais accepté d'elle à Berlin. Il faut l'aimer avec beaucoup indulgence . . . .

Gans s'est fort plu à Paris et y a réussi. Il a le coeur excellent, et de la franchise, sans parler de la force et de l'étendue de son esprit; voila de quoi faire passer bien des choses. Hotho[3]) y a commencé des études dont il vous parlera. Je les ai beaucoup vus et je les estime sincèrement. Ils vous sont tous les deux profondement attachés, et nous avons souvent parlé de vous. Ne m'oubliez pas auprès de Mr Michelet et de Mr et Mme Forster.

Comment allez vous? Comment va la bonne Mme Hegel? Et vos enfants? — Votre âme est en paix, Hegel. La mienne est souffrante. Je passe ma vie à regretter ma prison. Mais je n'oublie pas que je ne suis pas avec vous, seulles, la nuit, sur votre canapé; et ce n'est pas à 300 lieues de distance que nous pouvons causer intimement.

Le chagrin s'acharne sur moi; mais il n'aura pas affaire à un lâche. Je supporte tout et je travaille. Ma

1) Der märkische Romantiker und preußische Major von französischer Herkunft, 1777–1843.

2) Vgl. oben S. 153.

3) Heinrich Gustav H. — Hegels Schüler, in Berlin habilitirt 1827, außerord. Professor 1829, Herausgeber der Aesthetik in H.s Werken (Bd. 10, Th. 1–3) — begleitete Gans auf der Reise nach Paris 1825.

situation exterieure est tolérable provisoirement; on m'a rendu mon titre et ma demi solde et je suis comme avant mon voyage. Toute mon occupation est d'étudier et de traduire Platon, et la Philosophie d'Alexandrie. C'est là mon unique et serieuse affaire; et dans les intervalles je corrige les épreuves de mon édition de Descartes. Vous connaissez ma vie comme si je vivais près de vous. De loin en loin, je donne quelques articles dans le J. des Savants, et je reste en rapport avec beaucoup de mes anciens auditeurs.

Adieu. Aimez moi toujours et ne craignez pas que jamais je vous oublie. Je ne passe pas un jour sans penser à vous; éspérons que nous nous verrons encore: j'en ai besoin, sous tous les rapports.

Adieu, mon ami. Je vous embrasse de toute la force de mes bras et de mon coeur.

V. Cousin.

Na. Avez vous reçu mon Edition de Descartes, et un volume de Proclus? Où en êtes vous?

1826.

215.

Weiße an Hegel.

Chriſtian Hermann Weiße (1801—1866), 1823 an der Univerſität Leipzig habilitirt, 1828 a. o. Profeſſor, 1845 ord. Profeſſor der Philoſophie, ging, wie der folgende Brief zeigt, von der H.ſchen Philoſophie aus und correſpondirte mit H. 1826—1830. Letzterer kündigte in den Jahrbüchern für wiſſ. Kritik 1829 über W.s in dieſem Jahre veröffentlichte Schrift 'Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philoſophiſchen Wiſſenſchaft' eine Recenſion an, die jedoch nachher nicht erſchienen iſt. Nach H.s Tode correſpondirte Weiße mit Schelling — ſ. Aus Schellings Leben

3, 62 Anm. — und sagte sich in seiner Schrift 'Grundzüge der Metaphysik' 1835 von der H.schen Philosophie los, von der er nur noch die Methode als unsterbliches Verdienst anerkennen wollte, was jedoch Schelling ebenso wenig, wie die 'sogenannte H.sche Philosophie' überhaupt, gelten ließ. S. dessen Briefe an Weiße S. 63 und 67.

Leipzig am 4ten März 1826.

Wohlgeborner Herr Professor,
Innig verehrter Lehrer und Meister.

Ew. Wohlgeboren erlaube ich mir hiemit, eine Schrift zu übersenden, über die mir Ihr Urtheil von der höchsten Wichtigkeit sein muß[1]). So weit auch ihr Inhalt großentheils abliegt von dem Gebiete der eigentlichen systematischen Philosophie; so werden Sie doch den Einfluß leicht bemerken, den das Studium Ihres Systemes, des tiefsinnigsten und umfassendsten Werkes, welches der Menschengeist in unserm Zeitalter hervorgebracht, auf dieselbe ausgeübt hat: wenn Sie auch die Anwendung, die ich von Ihren Lehren zumal in der letzten Hälfte der Schrift gemacht habe, nicht durchgängig billigen sollten. Leider kann ich mich nicht rühmen, eine durchaus vollständige Kenntniß aller Ergebniße Ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit zu besitzen; nie noch war es mir vergönnt, Ihre Lehrvorträge persönlich oder abschriftlich zu benutzen; und auch zu der Bekanntschaft mit Ihren Schriften, zu der mich traurige Vorurtheile früher nicht kommen ließen, bin ich erst seit Einem Jahre gelangt, nachdem ich schon vorher einige Jahre hindurch philosophischen, historischen und ästhetischen Studien ohne wahre Befriedigung oder einen festen Halt finden zu können, obgelegen hatte. Das Studium Ihres Systemes gewährte mir, was ich bedurfte, und von ihm aus datire ich meine Fähigkeit zur eignen wissenschaftlichen Thätigkeit. Da es mir aber bei dieser entweder der

1) Ueber das Studium des Homer und seine Bedeutung für unser Zeitalter.

Charakter der Gegenstände, die ich schriftlich bearbeitete, oder vielleicht auch mein eigner subjectiver Charakter, bisher unmöglich machte, die streng philosophische Methode, die Sie entdeckt und nachgewiesen haben, und von deren Werth und Gültigkeit ich auf das Vollkommenste überzeugt bin, rein zu befolgen; so befürchte ich den Vorwurf, Ihre Lehren oft nur äußerlich auf die Gegenstände aufgetragen, und die letztern auf eine unzulängliche Weise nach jenen behandelt zu haben. Das Bewußtsein, nicht nach Willkühr verfahren, sondern durch innere Nothwendigkeit geleitet worden zu sein, vermag mich, so lebendig es auch in mir ist, vor diesen Zweifeln nicht hinreichend zu schützen, denn oft treibt uns eine innere Nothwendigkeit zum Irrthum, um erst auf Umwegen uns zur Wahrheit zu leiten. Auf jeden Fall bin ich mir bewußt, nur durch lebendige Mittheilung und geistigen Wechselverkehr mit Männern, die über die hohen Aufgaben des Denkens eine Stimme haben, in Stand gesetzt werden zu können, mit festerem Selbstvertrauen und geläuterter Einsicht eine Bahn fortzuwandeln, die ich nicht ohne ernste Begeisterung eingeschlagen bin. Wohl darf ich daher Verzeihung hoffen, wenn ich Sie ersuche, der gegenwärtigen Schrift und meinem wissenschaftlichen Streben einige Theilnahme zu gönnen, und wohlwollend aufzunehmen die Versicherung der aufrichtigen Bewunderung und der tiefgefühlten Ehrfurcht, die Ihr Geist und Ihre Werke mir unauslöschlich eingeprägt haben.

Ew. Wohlgeboren verehrungsvoll ergebener

Christian Hermann Weiße.

216.

Hegel an Cousin.

Berlin 5 4 26

Je ne peux commencer cette lettre, mon cher ami, à laquelle j'arrive enfin, sans le sentiment amer des reproches que je mérite d'avoir différé si longtemps à répondre aux témoignages précieux réitérés, que vous m'avez bien voulu donner et ne pas discontinuer de donner de votre souvenir amical. Attribuez cette lenteur à une espèce d'idiosyncrasie, à laquelle je suis assujetti sous ce rapport, et dont personne ne peut être plus mécontent que moi-même. Dans ce malaise il me reste une seule consolation, mais qui elle-même malheureusement a pu contribuer au prolongement de ma négligence, c'est que je tiens pour sûr, que vous ne l'ayez pas attribué à une tiédeur de mes sentiments pour vous, et que malgré la justice de votre colère, si vous en avez conçu, elle n'aye pas diminué le fond de votre amitié pour moi. Au reste, pendant un temps considérable, qui s'est passé depuis votre départ d'ici, je me suis considéré d'être dans une espèce de conversation avec vous, par l'intermédiaire des amis communs[1]) qui ont eu le bonheur de faire un séjour assez long à Paris, et surtout de jouir de votre société. Depuis qu'ils étaient enfin rentrés tous, il fallait sans doute remplacer ces rapprochements indirects par des signes de propre vie. Ce qui augmente la gravité de ma culpabilité, c'est les grandes obligations, dans[e]) lesquelles vous m'avez mis par la valeur des présents, que vous m'avez fait parvenir, et qui m'ont procuré autant de plaisir que d'instruction. Dans votre Pro-

1) Gans und Goethe: vgl. 2. 189.

oder seines besondern Fürsichseyns; dieß besondre Fürsichseyn ist allgemeines Selbstbewußtseyn geworden. — Auf der andern Seite ist das Allgemeine eben dadurch Selbstbewußtseyn, und der reine oder unwirkliche Geist des bloßen Denkens wirklich geworden. — Der Tod des Mittlers ist Tod nicht nur der natürlichen Seite desselben oder seines besondern Fürsichseyns, es stirbt nicht nur die vom Wesen abgezogne schon todte Hülle, sondern auch die Abstraktion des göttlichen Wesens. Denn er ist, insofern sein Tod die Versöhnung noch nicht vollendet hat, das Einseitige, welches das Einfache des Denkens als das Wesen weiß im Gegensatze gegen die Wirklichkeit; dieß Extrem des Selbsts hat noch nicht gleichen Werth mit dem Wesen; dieß hat das Selbst erst im Geiste. Der Tod dieser Vorstellung enthält also zugleich den Tod der Abstraktion des göttlichen Wesens, das nicht als Selbst gesetzt ist. Er ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtseyns, daß Gott selbst gestorben ist. Dieser harte Ausdruck ist der Ausdruck des innersten sich einfach Wissens, die Rückkehr des Bewußtseyns in die Tiefe der Nacht des Ich = Ich, die nichts außer ihr mehr unterscheidet und weiß. Dieß Gefühl ist also in der That der Verlust der Substanz und ihres Gegenüberstehens gegen das Bewußtseyn; aber zugleich ist es die reine Subjektivität der Substanz, oder die reine Gewißheit seiner selbst, die ihr als dem Gegenstande oder dem Unmittelbaren oder dem reinen Wesen fehlte. Dieß Wissen also ist die Begeistung, wodurch die Substanz Subjekt, ihre Wirklichkeit und Lebendigkeit geworden, sie also wirklich und einfaches und allgemeines Selbstbewußtseyn geworden ist.

So ist also der Geist sich selbst wissender Geist; er weiß sich, das, was ihm Gegenstand ist, ist, oder seine Vorstellung ist der wahre adäquate Inhalt; er drückt, wie wir sahen, den Geist selbst aus. Er ist zugleich nicht nur Inhalt des Selbstbewußtseyns und nicht nur für es Gegenstand, sondern er ist

spectus [1]) (dont j'ai soigneusement distribué les exemplaires que vous avez envoyés, et dernièrement encore celui destiné à votre ami Mr le baron Foucqué, et j'ai de toute part à vous transmettre des remerciments et des compliments) — j'ai apprécié la profondeur des vues et des rapports aussi vrais qu'ingénieux, que vous y exposez, autant que la force et la netteté de l'exposition; ce style vigoureux et expressif n'appartient qu'à vous.

Viennent ensuite les oeuvres de Descartes même et de Proclus [2]), — présent de grande valeur sous tous les rapports, dont j'ai beaucoup à vous remercier; ayant ce grand travail sous les yeux je vous félicite de l'assiduité dont vous êtes capable, je félicite aussi la France de ce que de telles entreprises de la littérature philosophique y puissent être faites; en me comparant à vous, j'ai à me taxer de paresseux, et en comparant le dégoût de nos libraires pour l'entreprise des ouvrages philosophiques, je dois me persuader que le publique Français ait beaucoup plus de goût pour la philosophie abstraite, que le nôtre. Votre édition de Descartes nous présente non seulement le point de départ de la philosophie moderne, mais le tableau aussi des efforts savants de son temps dans toute leur étendue; je me réjouis d'avance surtout de l'exposé que vous promettez de faire et de la critique de la philosophie cartésienne, beau thème en lui-même, et très-fécond en rapport à notre tems, et à sa manière d'envisager la philosophie.

Outre ces remerciments que j'ai à faire à vous, je vous prie de vouloir bien aussi vous charger à faire parvenir mes remercîments à Mr Guigniaut, qui a bien voulu

1) Der Prospectus de l'édition de Descartes ist nicht vorhanden und konnte auch von Herrn V. Lanet nicht aufgefunden werden. 2. dessen Cousin et son Oeuvre p. 197 note.

2) Oeuvres de René Descartes 1824—26, 11 vols. Procli Platonici Opera 1820—27, 6 vols.

me faire présent de son précieux travail sur l'ouvrage de Mr Creutzer[1]); c'est sans doute à votre amitié, que je dois cette bienveillance de la part de Mr Guigniaut, dont j'ai été vivement touché; le travail de Mr G. a fait un livre de l'ouvrage de Mr Cr. et en outre ce mérite de la réfusion, il l'a enrichi tellement par son érudition et par les développements des idées, que je ne connais pas d'ouvrage qui puisse donner une idée plus nette et en même [temps] richement développée des religions, que Mr Guigniaut y traite. — aucun surtout, qui me pourrait être plus commode pour l'espèce de mes études, et qui m'aurait pu imposer des obligations plus graves, plus agréables. Veuillez prier Mr G. d'agréer autant mes remerciments les plus vifs, que les assurances de haute estime que j'ai conçue de son savoir[2]) par la lecture répétée que j'ai faite de son travail. Mais pour revenir à vous, j'ai dû remarquer du sombre dans une de vos lettres, et je ne m'en suis pas étonné; si vous y mettez en comparaison la paix de mon âme[2]), j'avoue que j'en possède peut-être plus que vous; — mais n'oubliez pas que vous êtes plus jeune, et par conséquence pas encore si endurci dans l'habitude des renonciations, et que si je possédais cet avantage, il serait trop amplement compensé par le relâchement des ressorts de l'activité, que mon âge commence à me faire ressentir. Il m'en est résulté le désagrément du même délai d'une nouvelle édition de mon Encyclopédie que d'une réponse à vos lettres et à vos boutés; elle devait paraître dans le cours de l'hiver, puis ces Pâques; j'y emploierai les quinze jours de va-

1) Jos. Daniel Guigniaut, Custos College an der Pariser Normalschule bis 1872, gab Creuzers Symbolik in französischer Bearbeitung heraus, unter dem Titel: Les religions de l'antiquité, 10 vols. 1825—1851.

2) Vgl. S. 189.

causes qui me restent encore et dans ce moment encore ce manuscrit est loin d'être beaucoup avancé[1]). J'ai à vous envier de votre activité; j'apprends de même avec grand plaisir la position intéressante par rapport à la jeunesse dans laquelle vous soutenez et nourrissez le besoin de la pensée; c'est aux individus qu'est dévolue la conservation des progrès de l'esprit et de la philosophie. La marche publique de vos affaires a pris une couleur très décidément uniforme, de manière que je m'étonne même de la modération du parti dominant; si pour des cas particuliers concernant la liberté de la presse, il a succombé dans une cour de justice, il a pris son seulement sa revanche dans la chambre, mais d'une manière qui cause mon étonnement qu'il s'est contenté d'une telle mesquinerie[2]). Pour nous, nous allons notre train ordinaire, que vous connaissez; une lettre qui commence à circuler en copie, et qui a été écrite par notre Roi de sa propre main à sa sœur (naturelle) la duchesse d'Anhalt-Cöthen, lors de sa conversion à la religion catholique, en compagnie de son mari le duc, — très-forte et très développée[3]), ferait un contraste singulier, si elle allait

1) Die Staatspolitik erschien in 2. Ausgabe 1827.

2) Das Ministerium Villèle und die ihm ergebene Majorität der Deputiertenkammer ersetzte bei Verfolgung der liberalen Presse eine Niederlage durch die Auflösung Dezember 1825 erfolgte Neuerwählung der Quotidienne und des Courrier-Français bei dem obersten Gerichtshof. Dagegen verurteilte die Deputiertenkammer am 1. März 1826 das Journal de Commerce wegen Beleidigung, die ihr durch dasselbe widerfahren, legte ihm aber nur die geringste Strafe (1 Monat Gefängnis und 50 Francs) auf Rede auf. Duvergier de Hauranne, Hist. du gouvernement parlementaire en France 8, 411 und 450.

3) Herzog Friedrich Ferdinand von Anhalt-Köthen und seine Gemahlin Julie Gräfin von Brandenburg, Tochter König Friedrich Wilhelms II. waren im Okt. 1825 zur katholischen Kirche übergetreten. Der herzliche Brief, worin Friedrich Wilhelm III. diesen Schritt aufs schärfste mißbilligte, circulierte in Abschrift zu Berlin.

être imprimée, avec vos processions jubiliaires de Paris[1]). Le roi a eu aussi le déplaisir de voir entraîné un autre de ses frères naturels, le comte d'Ingenheim, par cette soeur au même pas, — ce pas étant accompagné, à ce qu'on dit, d'un manque de parole, le Roi l'a banni de la cour et de toutes les villes du Royaume qui sont résidences.

Mais il faut hâter à finir cette lettre, en ajoutant encore les nouvelles de vos amis d'ici, qui ne sont pas toutes agréables. — Mr Bloch, (qui s'attend à une réponse de votre part à une lettre adressée à vous par sa femme, je crois) a succombé à la tentation des conjonctures commerciales qui l'année passée ont séduit tant de monde, mais il a encore pu s'arranger tellement que sa position lui est conservée, et que dans quelques années il pourra être à même de se libérer de ses obligations[2]). Madame Milder[3]) a dans ce moment un mal pas tout-à-fait léger au genou qui la retient au lit; elle m'a tant de fois chargé de vous dire, que malgré le mécontentement qu'elle vous ait vu à Paris, elle ne cesse pas de vous aimer; madame de Lieman[4]) est malade à la mort. Mr Gans a été nommé Professeur en droit à notre Université[5]), ce qui m'a donné beaucoup de satisfaction sous tous les rapports, surtout pour un projet que nous digérons dans ce moment d'un journal des sciences à publier ici; Mr Hotho se porte bien, il prendra dans peu le dégré auprès de notre faculté; a-t-il vous écrit, qu'il a choisi la philosophie de Descartes pour le thème de sa dissertation à défendre? C'est des bonnes acquisitions

1) Das von Papſt Leo XII. in Rom 1825 gefeierte Kirchenjubiläum gab die Veranlaſſung zu einer allgemeinen Feier in Frankreich mit kirchlichen Proceſſionen, an denen ſich Karl X. und der Hof betheiligten.

2) Vgl. S. 184.

3) Vgl. S. 189.

4) Schweſter der Frau Milder.

5) Als außerord. Profeſſor, am 13. März 1826.

pour le travail dans la vigne du Seigneur; Mr Henning et Mr Michelet vous auront donné eux-mêmes de leurs nouvelles, en vous remerciant de vos bontés; j'ai le plaisir de voir éclore encore d'autres collaborateurs . . . .

A propos, sur notre malheureuse et inconvenable conduite Mr Gans vous aura écrit; c'est du plomb impassible et irréméable.

Enfin, adieu, mon cher, mon très-cher ami; combien de fois je suis à regretter les soirées que vous avez voulu passer avec moi; donnez moi au moins souvent de vos nouvelles; adieu.

Votre

Hegel.

[Nach Abschrift. Im Auszuge bei P. Janet a. a. O. S. 197.]

217.

Cousin an Hegel.

[Paris] 25 Avril 1826.

J'ai reçu hier, mon cher ami, votre longue et bonne lettre, où vous me payez d'un seul coup tous mes petits billets. Je repondrai plus tard; aujourdhui avec l'égoisme d'un auteur, je viens vous prier de lire attentivement la preface de mes fragmens philosophiques[1]) et de m'en dire votre avis avec la rigueur d'un homme qui m'aime et veut mon avancement. Ne lisez que la preface, mais lisez la. Le Dr Gans sera le secretaire de tous vos amis; mais je tiens à croire le vôtre separement. Il y a quinze jours quand j'écrivis au Dr G., j'étais moins exigeant envers vous; mais depuis votre aimable lettre,

1) Erste Ausg. 1826; zweite 1833.

je le suis devenu; et je reclame de vous une page ou deux de reflexions uniquement sur cette pauvre préface.

Voila, mon cher, ce que vous avez gagné, à être aussi bon pour moi. Je vous avertis aussi que je compte bien remuer la masse de plomb[1]). Comptez d'ailleurs sur ma moderation.

Je vous embrasse

V. Cousin.

[Der Herausgeber hat die Accente nicht hinzugesetzt, wo sie im Orig. dieses Briefs, wie in andern von Cousin, fehlen, auch sonstige kleine Schreibfehler nicht berichtigt.]

218.

Couſin an Hegel.

Paris 1er Aout 1826.

Je ne puis vous dire, combien j'ai été touché de recevoir de vous, il y a quelques mois une longue lettre toute aimable, et pleine de details interessants de tout genre, qui m'ont un peu rappelé nos conversations du soir. Merci, merci, trois fois merci. Je crois sans doute, cher Hegel, à votre amitié, et j'y croirais quand vous ne m'ecriviez de votre vie; mais sans être trop payen, je ne suis pourtant pas faché d'avoir quelques preuves sensibles de votre affection, et tout ce qui me vient de vous m'est extremement cher. — J'ai aussi une autre raison d'aimer vos lettres. J'espère qu'elles contiendront sur mes écrits des conseils salutaires. Je veux me former, Hegel; j'ai donc besoin tant pour ma conduite que pour mes publications d'avis austères, et je les attends de vous. Sous ce rapport vous me devez de temps en temps une lettre serieuse.

1) Anſpielung auf den Schluß in Nr. 216.

Je vous ai envoyé mes Fragmens, c'est à dire la preface qui seule est lisible, et sur laquelle seule je sollicite et j'attends votre opinion motivée. C'est un compte rendu de mes essais en philosophie de 1815 à 1819. Descendez un peu des hauteurs et donnez moi la main. Il y a quatre points dans ce petit écrit 1. la Methode, 2. l'application à la conscience ou la Psycologie, 3. le passage de la Psycologie à l'ontologie, 4. quelques tentatives d'un système historique. Laissez tomber de votre bonne tête quelque chose sur ces quatre points. Soyez d'autant plus impitoyable que, determiné à être utile à mon pays, je me permettrai toujours de modifier sur les besoins et l'état, tel quel, de ce pauvre pays les directions de mes maitres d'Allemagne. Je l'ai dit fortement à notre excellent ami Schelling[1]), et je crois l'avoir écrit aussi au Dr Gans; il ne s'agit pas de créer ici en serre chaude un interet artificiel pour des speculations étrangères, non, il s'agit d'implanter dans les entrailles du pays des germes feconds qui s'y developpent naturellement, et d'après les vertus primitives du sol; il s'agit d'imprimer à la France un mouvement Français qui aille ensuite de lui même. Nulle consideration ne me fera abandonner cette ligne de conduite. Par consequent mes amis de là haut peuvent être avec moi d'autant plus sevères qu'ils ne doivent pas craindre de m'entrainer aveuglement ici bas dans des demarches mal calculées. Je mesurerai la force du vent sur celle du pauvre agneau; mais quant à moi, qui ne suis pas un agneau, je prie le vent de souffler dans toute sa force. Je me sens le dos assez ferme pour le supporter; je ne demande grace que

1) Schellings Antwort, 'Erlangue le 16. avril 1826', worin er die H.sche Philosophie als 'Wolfianisme in der höheren Potenz' bezeichnet, s. Aus Sch.s Leben 3, 17.

pour la France. Hegel, dites moi la verité, puis j'en passerai à mon pays ce qu'il en pourra comprendre.

Cela posé, parlez, parlez, mon ami; mes oreilles et mon âme vous sont ouvertes. Si vous n'avez pas le temps de m'écrire, dictez à vos secretaires, d'Henning. Hotho, Michelet, Gans, Forster quelques pages Allemandes en caractères latins, ou, comme l'empereur Napoléon, faites rediger votre pensée, et corrigez en la redaction que vous m'enverrez. Il ne s'agit pas de compliments à faire, mais de loyaux avis à donner.

Je suis charmé que vous n'ayez pas été trop mécontent du Prospectus de Descartes. Dix volumes de cette utile entreprise sont achevés, le 11me et dernier est sous presse et contiendra des choses à peu près inconnues d'une beauté ravissante. Dans un misérable volume, imprimé en Hollande 50 ans après la mort de Descartes se trouvent des regulae ad directionem ingenii égales en vigueur au discours de la Methode et supérieures pour l'enchainement et la forme didactique. Toute la revolution Cartesienne est là. J'espère que dans un mois vous aurez ce dernier volume. Je souhaite qu'il arrive à temps pour servir encore à Mr. Hotho[1]).

Descartes fini, je m'enfonce dans Platon. C'est ici que vos conseils me seront indispensables, et quand vous aurez payé ce que vous devez de severités amicales à ma preface, je reclamerai la même dette en faveur de mon Platon. Pour le moment, je ne vous demande rien et vous envoye gratis le Tome troisième, qui vient enfin de paraitre, et qui contient, comme morceau principal le Gorgias. Un jour, il faudra me lire tout entier. Maintenant ne lisez que la Dedicace. Il y a une phrase sur votre Police qui ne m'a pas paru trop vive quand je

1) Für deſſen Diſſertation über Carteſius: vgl. S. 197

l'écrivais, et qui, toute imprimée me fait un autre effet, et me laisse un peu incertain de l'impression qu'elle produira dans Berlin. Vous serez trop bon pour la blamer, mais je ne voudrais pas pour tout au monde que vous puissiez la desapprouver intérieurement. Lisez et jugez[1]).

Mr. Guigniaut vous remercie de la bonne opinion que vous avez bien voulu prendre de lui; il tachera de la mériter de plus en plus. Le voilà tout heureux de posseder ici Creutzer en personne. Nous le promenons à travers ces rues interminables que les jambes alertes de Mr. Gans connaissent très bien. Nous le fêtons de notre mieux, et tachons de lui rendre ici son sejour agreable; il si prête à merveille et ne parait pas mécontent de nous. Je dis de nous; car je me suis mis aussi de la partie. Il n'y a pas eu d'explication entre nous, et il ne semble pas se souvenir de sa conduite assez mauvaise envers moi[2]). Je n'ai pas l'air de m'en souvenir non plus, et de cette manière nous vivons très bien ensemble. C'est un homme de genie en verité, et plein de bonté aussi avec des faiblesses inévitables. Il vous aime et nous parlons souvent de vous.

A propos, vous ai je dit que j'avais envoyé mes Fragmens à votre Academie. J'ai besoin d'être bien dans Berlin avec le plus de monde possible; car il ne m'est plus permis de me faire illusion sur les tendresses apparentes d'une personne que j'ai apris ici à connaitre mieux qu'à Berlin. Chaque chose a son temps. En attendant, conservez moi la bienveillance de Berlin et rappellez moi au souvenir de toutes les personnes qui ont été bonnes pour moi. Songez que l'an prochain, à pareille heure, il n'est pas impossible que je sois sur la route de l'Allemagne, mais que je n'y veux et n'y dois

1) Wir theilen diese Mittheilung unter Nr. 225 mit.
2) Vgl. Nr. 172, wo sich ungedruckt Creuzer über Cousin beklagte.

reparaitre que pour rentrer en prison ou y avoir une situation forte et elevée.

Adieu, ne vous engagez pas trop vite dans l'entreprise d'un Journal. Favorisez la, mais n'y entrez pas legèrement, c'est une grande responsabilité, un fardeau très lourd, et par le temps qui court, peu de chances d'être utile. Laissez faire Gans. Il est jeune, ardent, infatigable; il peut tous les jours descendre dans l'arène; vous, mon cher, vous ne pouvez guère à votre age recommencer ce metier. Reservez vous pour les grandes occasions. Une nouvelle Edition de votre Encyclopedie vaut bien cent articles de Gazette. Ceci bien entre nous; car d'ailleurs le projet est beau, et convenable à vos amis, s'ils sont sages, et s'ils sont bien unis. Embrassez les de coeur pour moi.

Je finis en vous chargeant de cent mille choses affectueuses pour votre femme, pour vos enfans, pour Bloch, pour sa femme et Mme Milder que j'aime toujours malgré ses caprices. Je ne vous dis rien à vous, car il y a longtemps que tout est dit entre nous, et je me contente de vous embrasser encore du plus tendre de mon coeur.

V. Cousin.

Na. Faites en sorte que la copie de vos cours, que j'ai demandé, soit nette et exacte. L'histoire de la Philosophie et l'histoire universelle, voilà ce qui m'importe le plus, pour le present. — Parmi vos nouveaux collaborateurs, n'avez vous personne qui s'interesse particulièrement à la philosophie ancienne? Ce serait pour moi un correspondant bien utile.

[Stellenweise gedr. bei P. Janet S. 200 f.]

auch wirklicher Geist. Er ist dieß, indem er die drei Elemente seiner Natur durchläuft; diese Bewegung durch sich selbst hindurch macht seine Wirklichkeit aus; — was sich bewegt, ist er, er ist das Subjekt der Bewegung und er ist eben so das Bewegen selbst, oder die Substanz, durch welche das Subjekt hindurchgeht. Wie uns der Begriff des Geistes geworden war, als wir in die Religion eintraten, nämlich als die Bewegung des seiner selbst gewissen Geistes, der dem Bösen verzeiht und darin zugleich von seiner eignen Einfachheit und harten Unwandelbarkeit abläßt, oder die Bewegung, daß das absolut Entgegengesetzte sich als dasselbe erkennt und dieß Erkennen als das Ja zwischen diesen Extremen hervorbricht, — diesen Begriff schaut das religiöse Bewußtseyn, dem das absolute Wesen offenbar, an, und hebt die Unterscheidung seines Selbsts von seinem Angeschauten auf, ist wie es das Subjekt ist, so auch die Substanz, und ist also selbst der Geist, eben weil und insofern es diese Bewegung ist.

Vollendet aber ist diese Gemeinde noch nicht in diesem ihrem Selbstbewußtseyn; ihr Inhalt ist überhaupt in der Form des Vorstellens für sie, und diese Entzweiung hat auch die wirkliche Geistigkeit derselben, ihre Rückkehr aus ihrem Vorstellen, noch an ihr, wie das Element des reinen Denkens selbst damit behaftet war. Sie hat nicht auch das Bewußtseyn über das, was sie ist; sie ist das geistige Selbstbewußtseyn, das sich nicht als dieses Gegenstand ist, oder sich nicht zum Bewußtseyn seiner selbst aufschließt; sondern insofern sie Bewußtseyn ist, hat sie Vorstellungen, die betrachtet wurden. — Wir sehen das Selbstbewußtseyn auf seinem letzten Wendungspunkte sich innerlich werden und zum Wissen des Insichseyns gelangen; wir sehen es sein natürliches Daseyn entäußern und die reine Negativität gewinnen. Aber die positive Bedeutung, daß nämlich diese Negativität oder reine Innerlichkeit des Wissens eben so sehr das sichselbstgleiche Wesen ist, —

219.

Hegel an Daub.

Berlin, d. 15 Aug. 1826.

Endlich, verehrtester Freund, bin ich so weit, heute oder morgen den Anfang mit Sendung von Mst der 2ten Auflage von meiner Encyklopädie machen zu können. Ich melde Ihnen diß im Dankgefühl für die Gefälligkeit, die Sie mir erweisen, der Revision des Drucks sich freundschaftlichst annehmen zu wollen. So höchlich ich Ihnen dafür verbunden bin, so habe ich zugleich einiges übles Gewissen, darauf in Ansehung der Beschaffenheit des Msts mich zu viel verlassen zu haben, denn es ist allerdings von der Art, daß es einen aufmerksamen Setzer erfordert, und daß Ihnen daher wohl mehr Bemühung gemacht wird, als ich billig in Anspruch nehmen darf. Übrigens bin ich bemüht gewesen, die Veränderungen, Einschaltungen u. s. f. sehr sorgfältig und bestimmt zu bezeichnen. Übrigens gebe ich Ihnen freye Vollmacht, wo Ihnen Dunkelheit, Unverständlichkeit, auch Wiederholungen vorkommen, ganz nach Ihrem Dafürhalten zu korrigiren, streichen und einzuhelfen. Wünschen muß ich, daß Sie durch das Interesse des Gehalts in etwas unterhalten oder schadlos gehalten würden: es ist nur die freundliche Aufmunterung, welche Sie meinen Bestrebungen haben angedeihen lassen, die mir es erlauben kann, auch noch diese gütigen Bemühungen für mich anzunehmen.

Der Einleitung insbesondere habe ich eine vielleicht zu große Erweiterung gegeben, es hätte mich aber am meisten Zeit und Mühe gekostet, sie ins Engere zu bringen. Festgehalten und zerstreut durch die Vorlesungen und hier in Berlin auch mitunter durch Anderes, habe ich mich ohne Übersicht darin so gehen lassen, daß mir die Arbeit über den Kopf gewachsen und die Gefahr war, es werde ein Buch daraus: so habe ich sie mehrereremal herumgearbeitet: die Behandlung der Standpunkte, die ich darin unterschieden, sollte einem zeit-

gemäßen Interesse entsprechen; es ist mir diese Einleitung aber um so schwerer geworden, weil sie nur vor und nicht innerhalb der Philosophie selbst stehen kann. — Das Übrige habe ich wohl bestimmter, und so weit es geht, klarer zu machen gesucht: aber der Hauptmangel ist nicht abgeändert, daß der Inhalt nicht dem Titel Encyklopädie mehr entspricht, nicht das Detail mehr eingeschränkt und dagegen das Ganze mehr übersichtlich wäre. Doch für meine Vorlesungen über die einzelnen Theile ist wieder das ausführliche Detail auch passend.

Nun aber genug und zuviel hiervon. — Blum[1]) ist wohl bereits bei Ihnen; von unserem weitern Berliner Lebwesen wird er Ihnen also mehr erzählen können. Ebenso Marheineke, der in etlichen Wochen bei Ihnen zu seyn gedenkt, wird Ihnen von dem literarischen Unternehmen, über das Sie Ihr Interesse bezeugt und Ihre thätige Theilnahme bereits zugesagt haben, erzählen können; wenn es auch noch nicht im Zuge ist, so ist doch bestimmter Anfang und Eingang gemacht[2]). Vor Januar soll das erste Heft fertig werden. Ebenso hoffen wir auf Freund Creutzers und Thibauts thätige Mitwirkung: ich bitte, mich beiden bestens zu empfehlen. Eine Hauptschwierigkeit bei unserm Unternehmen ist die geringe Anzahl bedeutender Werke, die es verdienen, sich mit ihnen abzugeben. Sie schrieben mir im May von einem hypochondrischen Dämon; ich definire Hypochondrie als die Krankheit, nicht aus sich herauskommen zu können — ich wüßte viele Arten dieses Herauskommens; — ich riethe aber die Ordnung, in der Sie das Verhältniß des Dämons und der Thätigkeit setzen, umzukehren, nicht auf den Abzug von jenem zu warten, um diese eintreten zu lassen, sondern vielmehr durch diese jenen zu vertreiben.

Nun herzlichstes Lebewohl.

[Gedruckt in Verm. Schriften 2, 493: revid. nach Abschrift.]

1) Vgl. S. 123.
2) Die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik.

220.

Seber an Hegel.

Der folgende Brief hat ein besonderes historisches Interesse durch die Beschreibung des Collegium philosophicum in Löwen, welches, als eine für die allgemeine Vorbildung der katholischen Geistlichkeit errichtete Staatsanstalt, den heftigsten Sturm der klerikalen Partei in Belgien gegen die Regierung K. Wilhelms I. hervorrief. Es wurde schon in Einleitung zu Nr. 74 erwähnt, welche schwere Folgen daraus für das junge Königreich der Vereinigten Niederlande entstanden und wie diese auch auf die amtliche Stellung des holländischen Staatsmannes van Ghert, des philosophischen Freundes H.s zurückwirkten, da man ihn als Urheber jener Institution nun nicht mehr pries, sondern im Stillen verurtheilte. Auf seine Veranlassung schrieb der an dem Collegium seit 1825 angestellte Professor Franz Joseph Seber, vorher Professor der Theologie in Bonn und Gegner von Hermes, diesen Brief, worin er den anfänglich viel versprechenden Erfolg des Collegiums schildert, der aber um so mehr auch die Wuth der kirchlichen Eiferer aufstachelte. — Ueber Seber und Hermes vgl. den Artikel von Rausch in der A. D. Biogr. 12, 193 und Werner, Gesch. der katholischen Theologie S. 413. 564.

Löwen, den 9. Juni 1826.

Hochwohlgeborner,
Hochgeehrtester Herr Professor!

Ew. Hochwohlgeboren beehre ich mich auf Veranlassung des Herrn Van Ghert eine kurze Beschreibung des hier seit dem Herbste vorigen Jahrs errichteten Collegii philosophici zu geben, und zwar um so lieber, weil ich einestheils hoffen darf, mit Ew. Hochwohlgeboren in einige Verbindung zu kommen, und weil anderntheils der Herr Van Ghert Schöpfer dieser herrlichen Anstalt ist.

Wie traurig es im Königreiche der Niederlanden mit den Bildungs-Anstalten der katholischen Geistlichkeit, und darum auch mit der Bildung der Geistlichen bestellt ist, haben Ew. Hochwohlgeboren mit eigenen Augen gesehen. Und wie nachtheilig eine solche Geistlichkeit in den Staat einwirken müsse und wirkt, ist Ew. Hochwohlgeboren ebenfalls bekannt. Herr Van Ghert

ging daher schon lange mit dem Gedanken um, ein Collegium philosophicum für die Katholiken des ganzen Königreichs, die sich dem geistlichen Stande widmen wollen, zu errichten. Diesen Gedanken führte Er auch, ungeachtet des Widerspruchs der höhern Geistlichkeit, und selbst einiger Staatsmänner, zum Erstaunen glücklich aus. Dieses Collegium zählt jetzt 230 Studenten, im künftigen Herbste wohl 400: so, daß es nach einigen Jahren schon die Zahl 1000—1200, worauf es berechnet ist, erreichen wird. Seine Majestät der König, das Hohe Ministerium, und selbst viele Widersacher sind ungemein zufrieden mit dieser Anstalt. Das vom Herrn Van Ghert hierzu ausersehene Lokal, das vom Kaiser Joseph erbauete General-Seminarium, das gut 14—1500 Studenten faßt, ist nicht nur sehr passend gelegen, sondern auch sehr freundlich und schön. In diesem Lokale aber sind nicht nur die Vorlesungen, sondern auch die dem Collegium angehörenden Studenten haben hier Wohnung und Kost. Der zahlungsfähigen Studenten zahlt einer jährlich 200 holl. Gulden; die unvermögenden erhalten königliche Bursen, womit diese Summe gedeckt wird. Ja ich kenne keinen größern Staat, der so bereitwillig zur Unterstützung ist, als der Belgische, und so große Summen verwendet, als eben dieser. Die innere (häusliche) Leitung dieses Collegii ist in die Hände eines Regenten, zweier Subregenten, und eines Oekonomen gelegt. Die Zahl der Subregenten wird mit der Zunahme der Studenten vermehrt. Die Oberaufsicht haben die Herren Curatoren, die höchste und entscheidende aber der Herr Van Ghert, dem dieses Collegium tief in die Seele gewachsen ist. So gut gesorgt ist für Kost und Wohnung, so wie für die häusliche Ordnung: so wenig fehlt es an den wissenschaftlichen Fächern. Hier werden gelehrt: niederdeutsche Sprache, hebräische Sprache, Lateinisch, Griechisch, allgemeine niederdeutsche- und Kirchengeschichte, Logik, Metaphysik, Moralphilosophie, Geschichte der Philosophie, Mathematik, Physik, Chemie, und Kirchenrecht. Auch wird nächstens gesorgt werden, daß das philosophische

Gebiet nach seinem ganzen Umfange bearbeitet werden kann. Und, was den Herrn Van Ghert nicht weniger, als mich freuet: die Studenten dieses Collegii machen ungemein große Fortschritte; besonders aber sind sie, was ich am wenigsten im ersten Jahre erwartet hätte, eingenommen für die philosophischen Fächer, die ich lehre, mit Ausnahme der Geschichte der Philosophie. Herr Van Ghert, der einem von mir veranstalteten Examen über die Logik beiwohnte, bewunderte die glücklichen Fortschritte, welche diese Zöglinge in so kurzer Zeit gemacht haben; Er erkannte aber auch zugleich, daß ich in der Hegel'schen Methode philosophire: was Ihn ungemein freuete. Herr Van Ghert, wie ich, warten mit Ungeduld auf Ew. Hochwohlgeboren philosophische Encyclopädie 2te Aufl. und auf Hochderoselben Religionsphilosophie. Mir muß um so mehr daran liegen; indem ich den Deutschen in diesem Collegio, deren Zahl etwa 80 beträgt, wöchentlich 3 Stunden die Geschichte der Philosophie von Kant an bis zu Hegel angefangen habe vorzutragen. In diesem Semester werde ich mit dem Jacobischen System schließen, im nächsten Schuljahre aber das Schellingische und Hegelsche System entwickeln. Das Fach der Geschichte der Philosophie ist mir zwar nicht, sondern einem andern Professor übertragen; indeß da ich von den Deutschen ersucht worden bin, ihnen die neuern und neuesten Systeme vorzutragen, so willfahrte ich denselben um so lieber; da zu hoffen ist, daß nach einigen Jahren Ew. Hochwohlgeboren System hier tiefere Wurzeln fassen werde, als auf mehreren deutschen Universitäten, wohin ich auch Bonn rechne.

Daß mich der Herr Erzbischof von Köln[1]) (aus Münster) in Verbindung mit dem allmächtigen Geheimen O. R. R. Schmedding[2]) (aus Münster) in das Domkapitel zu Köln zwingen wollten, ist Ew. Hochwohlgeboren bekannt, so wie

1) Graf Ferd. August v. Spiegel.
2) Vortragender katholischer Rath im preußischen Cultusministerium.

auch, daß dadurch dem H. Professor Hermes zu Bonn (aus Münster) und dem Informator und Kaplan Ritter im Hause des Herrn G. C. R. R. Schmedding Luft gemacht würde. Indeß dieser Gewaltstreich, der in den Preuß. Universitäts-Annalen vielleicht kein Beispiel hat, gelang nicht: und ich darf Ew. Hochwohlgeboren versichern, daß ich hier, unter dem Schutze der kräftigen Belgischen Regierung sehr zufrieden [bin]; um so mehr, da ich einen sehr schönen Wirkungskreis habe. Ew. Hohlwohlgeboren bitte ich jetzt noch, mich dem Herrn Geheimen Oberregierungsrathe Dr. J. Schulze bestens zu empfehlen.

Uibrigens bin ich, wie ich stets war, mit inniger Verehrung

Ew. Hochwohlgeboren

gehorsamster

Seber Prof.

221.

Hegel an seine Frau[1]).

Berlin — Dienstags 29/8 26.

. . . Es ist von meinem Geburtstag also, daß ich zu erzählen habe. Euer mir zugeschicktes Angedenken, das Frau Aimée[2]) hinterrüks — recht hübsch — vorbereitet, wie die Schreiben der Jungen hat mich recht erfreut und ich habe Euch im Bilde der Seele recht innig dabey gegrüßt und geküßt. So sehr Frau Aimée früh aufgestanden und das Eurige zum ersten mir vor Augen zu bringen bedacht gewesen,

---

1) H.s Frau war zur Zeit auf Besuch bei ihren Verwandten in Nürnberg.

2) Frau des Hauptmanns v. Hartwig, Freundin und Mitbewohnerin des Hauses am Kupfergraben 4.

so war sie doch nicht früh genug aufgestanden. Denn wir hatten diesen meinen Geburtstag bereits von seinem ersten Ursprung an, Mitternachts um 12 Uhr, zu celebriren begonnen. Bei Herrn Bloch war ich bey einem Whist, das, sehr verzögert und bey einem eben so verlängerten Nachtessen, das Anpfeifen des 27sten durch den Nachtwächter herbeyführte, welches durch das Klingen der Gläser erwiedert und überboten worden. Deine Gesundheit hat vorzüglich von mir und allen (Zelters waren dabey)[1], insbesondere aber von Rösel[2], herzlich mit darein geklungen.

Morgens aber unterschiedene Gratulanten, liebe treue Seelen und Freunde, außer mehren Briefen mit Gedichten. Dann eine Geschäftsconferenz, während welcher eine Visite sich bey mir einfand — wer meinst Du? — Sr. Excellenz Herr Geheime Rath von Kamptz selbst in eigener Person. Mittag habe ich mich still gehalten und nur mit Euch zu der gesetzten Zeit innigst angestoßen und angetrunken, mich für den Abend sparend. Denn da hat mir große Ehre, Freude und Liebesbeweise bevorgestanden. In einem neuen Lokal, unter den Linden, das zum erstenmal eingeweyht, großes Souper, so ausführlich, daß es verdient hätte, Dir beschrieben zu werden, wie das vollständigste, exquisiteste Diner. Förster der Ordner, Gans, Hülsen[3], Hotho, Rösel, Zelter u. s. w. etwa 20 Personen. Dann trat eine Deputation von Studenten ein, überreichte mir einen köstlichen Becher von Silber (wie der Silberkaufmann hörte, daß er für mich sey hat er

1) Zelter, Director der Singakademie, mit seinen beiden Töchtern.

2) Samuel Rösel, Landschaftszeichner und Lehrer an der Zeichen-Akademie in Berlin, gehörte gleichfalls zu H.s näherem Freundeskreise. Er war als witziger Gesellschafter und guter Whistspieler überall beliebt, und pflegte sich bei Familienfesten mit einem (Geschenk seiner Federzeichnungen, begleitet von heiteren Knittelversen, einzustellen. Auf ihn beziehen sich zwei kleine Gedichte Goethes in Nachgelass. Werken 47, 213 (Röfels Pinsel, Röfes Kiel) und 214 (Schwarz und ohne Licht und Schatten).

3) Hauptmann, H.s fleißiger Zuhörer.

auch das Seinige beygetragen, da er ein Zuhörer von mir gewesen) auf einem Sammtkissen, nebst einer Anzahl gebundener Gedichte, — noch viele andere wurden mündlich vorgetragen: auch Rösel seines, der mir am Morgen dasselbe mit einem antiken Geschenke[1]) bereits zugeschikt, kurz so, daß es Mühe hatte, sie vor Mitternacht zu Ende zu bringen. Daß die Studenten Musik und Tusch mitgebracht, versteht sich so. Die Gesellschaft behielt sie gleichfalls[a]) beym Essen. Unter der Gesellschaft der Gäste befand sich einer, den ich nicht kannte. Es war Professor Wichmann. Es wurde mir eröffnet, daß ihm meine (die viel besprochene, zu der Rauch nicht kommen konnte) Büste übertragen worden[2]). Die nächste Woche — die laufende habe ich noch zu lesen — werde ich ihm sitzen. Der Frau Schwiegermutter werde ich ein Exemplar seiner Zeit zu überschiken die Ehre haben. Willt Du sie überraschen, so sag ihr nichts davon — auch ich hätte Dich damit überraschen können, doch Du weißt, ich für mich liebe die Überraschungen nicht — und ich hatte Dir die Liebe und Ehre zu erzählen, die mir an meinem Geburtstage widerfahren (eine Blumenvase von Krystall von Herrn v. Hülsen nicht zu vergessen). So verknüpften wir denn um Mitternacht meinen Geburtstag mit Goethes, dem 28sten.

Gestern habe ich bis 11 Uhr geschlafen und mich etwas restaurirt: nicht sowohl von den körperlichen Fatiguen, als von den tiefen Rührungen meines Gemüths, und noch beym Aufstehen erhielt ich wieder ein Gedicht, einen Morgengruß von Dr. Stieglitz[3]). Du kannst nicht glauben, welche herzlichen, tiefgefühlten Bezeugungen des Zutrauens, der Liebe und der Achtung ich von den lieben Freunden — gereiften

a) 'gleichsam' Hs.

1) einem Mosaiktäfelchen aus Pompeji.

2) Die Büste in Marmor ist in der Aula der Universität aufgestellt.

3) Heinrich St., Philosoph und Dichter, geb. 1803 zu Arolsen, gest. 24. Aug. 1849 in Venedig.

und jüngeren — erfahren; es ist ein — für die vielen Mühen des Lebens — belohnender Tag[1]).

Itzt habe ich abzuwehren, daß des Guten nicht zu viel geschieht, dem Publicum sieht das anders aus, wenn im Freundschaftskreise auch der Mund zu voll genommen werden konnte.

Nun lebt herzlich wohl, wo Euch auch dieser Brief treffe.

Euer getreuer

Mann und Vater.

H.

[Gedruckt bei Rosenkranz S. 387: revid. nach Or.]

222.

Gans an Hegel.

Die beiden folgenden 'Bülletins' beziehen sich auf die Stiftung der (Berliner) 'Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik', worüber der Berichterstatter, Prof. Eduard Gans in Berlin, in einem nach H.s Tode veröffentlichten Aufsatz in seinen 'Rückblicken auf Personen und Zustände' 1836 (S. 214—256) nähere Mittheilung gemacht hat. G. rühmt sich dort, der Urheber des Unternehmens gewesen zu sein, dessen erste Idee aus einer Unterhaltung mit Cotta in Paris 1825/26 entstanden sei. Doch kann man dies nur bezüglich der Ausführung gelten lassen. Denn der Gedanke einer neuen wissenschaftlichen Zeitschrift war von H. seit lange gefaßt und schon im Febr. 1807 in einem Brief an Schelling angeregt worden (s. Nr. 30); er nahm denselben in Berlin wieder auf und legte den Plan in einer an das preußische Staatsministerium gerichteten Denkschrift (abgedruckt in Verm. Schriften, Bd. 17 der Werke, S. 368—390, leider ohne Angabe des Datums) ausführlich dar, worin er die Grundsätze für Richtung und Haltung der Zeitschrift schon ebenso feststellte, wie sie nachher die leitenden geblieben sind. Nur eine, allerdings wesent-

1) Vgl. was L. Michelet in 'Wahrheit aus meinem Leben' S. 83 über diese Feier berichtet. Irrthümlich wird dort Cousin als anwesender Gast genannt, der 1826 nicht in Berlin war.

liche Seite dieses Plans kam jetzt in Wegfall. H. hatte das französische Journal des Savants als Vorbild im Sinne und wollte eine ähnliche gelehrte Zeitschrift, so früher in Baiern unter Mitwirkung der Akademie der Wissenschaften zu München, und nun in Berlin, wo er der Akademie fremd gegenüberstand, als Staatsanstalt mit Unterstützung des Staatsministeriums ins Leben rufen. Es war Gans' Verdienst, daß er bei seiner Verhandlung mit Cotta hiervon Abstand nahm, und Cottas, daß er durch ein sehr freigebiges Honorarerbieten die Gründung der Zeitschrift, als eines von der preußischen Regierung unabhängigen Unternehmens, möglich machte; und es war nicht minder Gans zu verdanken, daß er nach seiner Rückkehr in Berlin die äußere Geschäftsführung in die Hand nahm und durch seinen Eifer und seine Betriebsamkeit rasch zum Ziele führte. Schon im Juli 1826 constituirte sich eine Gesellschaft von namhaften Gelehrten Berlins unter H.s Vorsitz und Leitung, gleichwie eine Akademie für sich, bestehend in drei Abtheilungen, jede mit einem Secretär, als welcher Gans für die philosophische, Schultz von Schultzenstein, der Physiologe, für die naturwissenschaftliche, H. Leo, der Historiker, für die historisch-philologische eintrat. Böckh, Bopp, Marheineke, Joh. Schulze, Varnhagen, Dirksen, Streckfuß, Waagen u. a. waren Mitglieder. Darauf, im September, begab sich Gans, in Begleitung seines Freundes Hotho, auf Reisen, um an verschiedenen Orten Deutschlands Verbindungen anzuknüpfen, Mitarbeiter anzuwerben, mit dem Verleger Cotta definitiv abzuschließen. Ueber den Erfolg berichten nachstehende Briefe, wozu als Ergänzung der schon citirte Aufsatz von G. dient. Am 1. Januar des folgenden Jahres traten die Jahrbücher ins Leben; sie sind nach H.s Tode noch fortgesetzt worden bis 1846; von ihrem Rückgang und Verfall weiß Varnhagen in seinen Denkwürdigkeiten 7, 553 mancherlei zu erzählen.

Nürnberg den 20sten September 1826.

Erstes Bülletin.

Verehrter Herr und Freund.

Das Erste, womit dieses Bülletin anzufangen hat, ist das Bedauren, das wir empfanden, Ihre Frau Gemahlinn in Leipzig verfehlt zu haben: sie war einige Stunden vor unserer Ankunft abgereist. Gern hätten wir ihr eine Vorfreude durch gute Nachrichten von Berlin gemacht, doch mußte es uns auf der andern Seite wieder angenehm seyn, Ihren Strohwittwer-

oder daß die Subſtanz hierin dazu gelangt, abſolutes Selbſtbewußtſeyn zu ſeyn, dieß iſt ein Anderes für das andächtige Bewußtſeyn. Es ergreift dieſe Seite, daß das reine Innerlichwerden des Wiſſens an ſich die abſolute Einfachheit oder die Subſtanz iſt, als die Vorſtellung von Etwas, das nicht dem Begriffe nach ſo iſt, ſondern als die Handlung einer fremden Genugthuung. Oder es iſt nicht dieß für es, daß dieſe Tiefe des reinen Selbſts die Gewalt iſt, wodurch das abſtrakte Weſen aus ſeiner Abſtraktion herabgezogen und durch die Macht dieſer reinen Andacht zum Selbſt erhoben wird. — Das Thun des Selbſts behält dadurch dieſe negative Bedeutung gegen es, weil die Entäuſerung der Subſtanz von ihrer Seite ein Anſich für jenes iſt, das es nicht eben ſo erfaßt und begreift, oder nicht in ſeinem Thun als ſolchem findet. — Indem an ſich dieſe Einheit des Weſens und des Selbſts zu Stande gekommen, ſo hat das Bewußtſeyn auch noch dieſe Vorſtellung ſeiner Verſöhnung, aber als Vorſtellung. Es erlangt die Befriedigung dadurch, daß es ſeiner reinen Negativität die poſitive Bedeutung der Einheit ſeiner mit dem Weſen äußerlich hinzufügt; ſeine Befriedigung bleibt alſo ſelbſt mit dem Gegenſatze eines Jenſeits behaftet. Seine eigne Verſöhnung tritt daher als ein Fernes in ſein Bewußtſeyn ein, als ein Fernes der Zukunft, wie die Verſöhnung, die das andere Selbſt vollbrachte, als eine Ferne der Vergangenheit erſcheint. So wie der einzelne göttliche Menſch einen anſichſeyenden Vater und nur eine wirkliche Mutter hat, ſo hat auch der allgemeine göttliche Menſch, die Gemeinde, ihr eignes Thun und Wiſſen zu ihrem Vater, zu ihrer Mutter aber die ewige Liebe, die ſie nur fühlt, nicht aber in ihrem Bewußtſeyn als wirklichen unmittelbaren Gegenſtand anſchaut. Ihre Verſöhnung iſt daher in ihrem Herzen, aber mit ihrem Bewußtſeyn noch entzweit und ihre Wirklichkeit noch gebrochen. Was als das Anſich oder die Seite der reinen Vermitt-

stand früher beendigt zu wissen als Sie selbst es vermuthet hatten. Nachdem ich in Herrn Prof. Wenck[1]) das Handwerk begrüßt hatte, eilte ich ebenso in Herrn Prof. (vulgo Hofrath) Wendt[2]) die Leipziger Philosophie zu salutiren, und für die Literaturzeitung zu unterhandlen. Ich fand einen kleinen Mann, der in der Mythologie des Leipziger Universitätswesens zu den mehr historischen Personen, d. h. zu den Professoren neuerer Stiftung gehört, welche als solche das Recht haben, den Bewegungen der Zeit zu folgen, was den Professoren alter Stiftung aller 4 Nationen statutenmäßig verwehrt ist[3]). Herr Wendt scheint ein Eklektiker zu seyn, dem Vieles, was nicht zu einander kommt, zu gleicher Zeit recht ist, aber der deswegen für die Literaturzeitung doch wohl zu brauchen seyn dürfte. Als Concertdirector von Leipzig, als Stadtästhetiker und als Vorführer der Concertgebenden Damen wird er ohnehin mit der populären Weise, wie sie bei uns gewünscht wird, vertraut seyn. Herr Wendt nahm Abends bei uns im Hotel de Saxe ein Souper dinatoire ein, und hier vollendete eine Flasche guten Weins die schon Morgens begonnene Werbung. Herr Wendt hatte einige Bedenklichkeiten gegen Herrn von Cotta, die das Honorar von 20 Thlrn. bald beseitigte. Bescheid weiß der Mann übrigens mit dem Buchhandel; in Leipzig scheinen die Buchhändler die Werke bei den Autoren zu verlegen: ihrer Initiative folgt selten ein Veto abseiten des

---

1) Karl Friedr. Christian Wenck, 1826 Dekan der jurist. Facultät, dann Oberhofgerichtsrath († 1828).

2) Joh. Amadeus W., seit 1815 ord. Prof. der Philosophie in Leipzig, 1829 in Göttingen († 1836).

3) Jede Facultät zerfiel in zwei Klassen von Ordinarien: 1) die der alten Stiftung, deren Professuren schon im 16. Jahrh. festbegründet worden, und 2) die durch das Bedürfniß weiterer Vertretung der Wissenschaften zu jenen hinzugekommen waren. Nur denen von der alten Stiftung, den 'alten Stiftern', wie man sie nannte, fielen die Verwaltungsgeschäfte, das Promotionswesen, die Gerichtsbarkeit u. s. w. zu. Erst 1830 wurden diese mittelalterlichen Bestimmungen in der Hauptsache abgeschafft (Zarncke).

Autors: so giebt jetzt Wendt die 2te Ausgabe vom großen Tennemann heraus[1]; in den zahlreichen Noten polemisirt er gegen den Text, so daß die Käufer 2 Bücher statt eines, den Tennemann zugleich mit seiner Widerlegung kaufen müssen. Herr Amadeus Wendt wollte das Buch kennen, das er zunächst recensiren solle, und da ich keins sogleich zu nennen wußte, so schlug er mir Ritters Geschichte der Pythagoräischen Philosophie vor[2]) was ich salva ordinis ratihabitione angenommen habe.

In Jena, wo wir einen halben Tag blieben, engagirte ich die Herren Professoren von Schröter[3]) und Zimmern[4]) für Romisches Recht, und Herrn Göttling[5]) für die historisch philosophische Klasse. Herr Zimmern will Mühlenbruchs Cession 2te Ausgabe, und Schröter mein Erbrecht recensiren. Auch dazu ist die Genehmigung der Classe nothwendig. Herr Göttling frägt an, ob man ihm Thiersch Griechische Grammatik übertragen wolle?

Nach einem kleinen Aufenthalt in Bamberg und Pommersfelde gingen wir über Erlangen hieher. In Erlangen sprach ich den Professor Döderlein, einen dem Anschein nach kranken Mann[6]), der auf meine Anträge die Antwort ertheilte, daß er seit 10 Jahren aufgeführter Recensent zweier Recensiranstalten sey, niemals aber eine Recension gefertigt habe. Wenn wir ihn auf diese aufrichtige Versicherung hin, der er auch hier nachzukommen wissen werde, aufführen wollten, so

1) Grundriß der Geschichte der Philosophie.

2) Heinrich R., Gesch. der Pythagoräischen Phil., 1826.

3) August Wilh. v. Schröter, später O.-A.-Rath in Rostock, 1850 Staatsrath und Mitglied des Staatsministeriums von Mecklenburg-Schwerin.

4) Sigm. Wilh. Zimmern aus Heidelberg, seit 1826 Prof. in Jena († 1830).

5) K. W. Göttling, der Philolog, † 1869.

6) Ludwig D., mein vortrefflicher College, und keineswegs kranker Mann: starb viele Jahre später als Gans (1859) am 9. Nov. 1863.

habe er nichts dagegen: eine Antwort à la Raumer[1]). Schelling war im Carlsbade.

In Nürnberg, wo wir seit vorgestern Mittag sind, haben wir nicht verfehlt, die Familie Ihrer Frau Gemahlinn aufzusuchen, die sich im besten Wohlseyn befindet. Auch Zeune[2]) nebst Frau aus Berlin fanden wir dort. Die zahlreichen Merkwürdigkeiten Nürnbergs haben uns 2 volle Tage beschäftigt, und der Ort fängt mir, da ich grade fortmuß, sehr zu gefallen an. Unter den Bildern ist wohl ein Dürer am ausgezeichnetsten, den wir durch die gütige Vermittelung des Herrn von Tucher bei Herrn v. Holzschuher sahen[3]). Während Hotho hier große Nahrung für seine unmittelbaren Studien findet[4]), genieße ich hier mit, ohne das Gesehene sofort in den Zwang des Studiums zu verkehren.

Weder in Leipzig noch in Weimar (ich schickte einen Boten von Jena herüber) noch hier habe ich Nachrichten von Herrn von Cotta gefunden: ich folge daher Herrn Schorn, den ich in Jena sprach, und gehe von hier nach Stuttgart, von wo aus ich ein zweites Bülletin zu schreiben gedenke.

Ihrer Frau Gemahlinn, Ihren Kindern, meine herzlichsten Grüße, denen sich die ihrer Familie anschließen. Ebenso der ganzen Societät namentlich Herrn Prof. Leo: Hotho grüßt herzlich.

Leben Sie so wohl als es wünscht Ihr

Gans.

1) Es ist Friedrich von R. in Berlin gemeint.

2) August Z., Gründer und Vorsteher einer Blindenanstalt in Berlin und außerord. Prof. der Geographie an der Universität.

3) Das berühmte Holzschuher'sche Bildniß, jetzt in der Gemäldegallerie zu Berlin.

4) Als Aesthetiker und Kunsthistoriker.

Zweites Bülletin.

Stuttgard den 26ten September 1826.

Verehrter Herr und Freund.

Dieses Bülletin, welches vielmehr eine Depesche ist, die ich der geehrten Societät übermache, ist ernsterer Natur, als das vorige, worin ich den Mangel an Inhalt mit allerley Arabesken verdecken mußte.

Ich kam den 23. Abends spät hier an, und meldete mich bei dem Herrn v. Cotta, der glücklicher Weise grade von einer Reise zurückgekommen war. Ein Brief von ihm nach Weimar, der mich zu einer Conferenz nach Augsburg oder München beschied, hatte mich nicht erreicht, was, wie Sie sehn werden, gut war. Hier nämlich fand ich für unsere Sache ganz unerwartete Hindernisse vor. Der Herr v. Cotta hatte vor wenigen Tagen eine Audienz bei dem Könige von Bayern[1]) gehabt, und dieser hatte ihn aufgefordert eine Literaturzeitung für die neue Universität München herauszugeben. Thiersch, den der König, wie es scheint als grand faiseur gebraucht, war soeben hier gewesen, um den Königlichen Wunsch sofort vollziehen zu lassen. Cotta befand sich in einer eigenen Verlegenheit. Er mochte seine Verhandlungen mit Berlin weder abbrechen, noch verläugnen: dann aber scheint er zu dem König von Bayern in solchen Beziehungen sich zu befinden, die keinen refus erlauben, endlich sah er ein, daß zwei Unternehmungen gleicher Art in seinem Verlage nicht zusammen bestehen können. Glücklicher Weise hatte ich in meinem letzten Briefe gemeldet, daß ich in München Thiersch und Niethammer als Mitarbeiter anwerben wollte. Diesen Brief zeigte Cotta dem Thiersch vor, indem er ihm zugleich entdeckte, wie weit er mit Berlin bereits gegangen sey. Thiersch, sey es nun die Eitelkeit, daß man an ihn gedacht hatte, sey es der un

1) Ludwig I.

organische Zustand in dem sich München, trotz aller offensiven Prahlereien befindet, sog ab, ohne im Grunde was ins Reine gebracht zu haben.

So standen die Sachen bei meiner Ankunft. Cotta war verlegen, entdeckte mir die Bayerischen Verhältnisse und wollte von mir einen Ausweg haben: ich konnte keinen andern, als die Abbrechung aller Verhandlungen vorschlagen, wobey ich ihm zu bedenken gab, wie unsicher die Münchener Unternehmung sey, und wie treulos das Verfahren gegen uns seyn würde: ich muß es Cotta übrigens zur Ehre nachsagen, daß er dieses Letztere entschieden verwarf; er lamentirte nur immer über das doppelte Unternehmen, wovon eines das andere tödten und untergraben würde. Endlich brachte er seinen Ausweg hervor, ob nicht beide Unternehmungen zu vereinigen seyen, und so das unselige Schisma zu beseitigen wäre. Ich gab diese Vereinigung zu, doch nur so, daß die Münchener als Mitarbeiter bei unserer Literaturzeitung gern gesehen und angelassen würden: ich proponirte nach München in dieser Absicht gehen zu wollen. Cotta consentirte nur zu gern, und so ist heute Abend der Vertrag mit geringen Modificationen so, wie ihn die Societät vorgeschrieben hat, von mir und Cotta unterzeichnet worden. Dieser Vertrag wird in München dazu dienen, die Herren, die ohnehin Alles voreilig thun, entweder von ihrem Unternehmen abstehen zu lassen, oder uns in der Qualität von Mitarbeitern zuzuführen. Morgen früh reise ich, mit vielen Briefen, die Cotta geschrieben, begleitet nach München ab[1]).

Dahin nun wünsche ich von der geehrten Societät weitere Verhaltungsbefehle, die ich auf jeden Fall abwarten will. Da der Vertrag unterzeichnet ist, so ist hier durchaus leichteres Spiel.

1) Von seinen zu keinem Ziele führenden Verhandlungen in München und dem dortigen wissenschaftlichen Zustand erzählt G. auf pikante Weise in den citirten Nachtrücken S. 262 ff.

Indem ich um diese Verhaltungsbriefe ergebenst bitte, bin ich

Ihr ergebener
Gans.

Sämmtliche Societätsmitglieder bitte ich zu grüßen.

223.

Hegel an Gans.

Berlin, 3. Oct. 1826.

Auf das zweite, geschäftsgewichtige Bülletin, — das ich heute erhalten, — mit umlaufender Post, in Eile, — vor allem aber mit rückwärtssehender angenehmer Erwiederung auf das erste, nicht anders, als mit anerkennender Belobung der Preiswürdigkeit und Nützlichkeit der mehreren Subjecte, ins besondere meines gehörig geschätzten Freundes Wendt, — eines Mannes, wie auserlesen zum Wesen ꝛc. — welche Sie auf diesem, von mir in Dessau bei so schönem Wetter und in so vergnüglicher Gesellschaft so oft mitgewünschten Wege, zusammengepustet, auf daß Andere thun mögen, was für den großen Zweck geschehen muß. — Auch Marheineke, wie ich zum Besten unserer guten Sache hier anführe, ist nicht ohne solche treiche Aufführung Anderer zurückgekommen. Was Döderlein's Behandlung betrifft, denke ich wohl, daß Sie dieselbe nicht vollständig beschrieben, nur seine Eigenthümlichkeit gemeldet, die für sich die Würde unsers Unternehmens von oben herab benehmen that, als welches keine Recensir-Anstalt und kein Engagiren an eine Recensir-Anstalt involvirt, — freilich können unsere Gelehrten nur nach und nach sich zum Standpunkte eines rohen Canevas erheben, den sie als ihrer nicht unserer eigenen Activität zusiehend, ansehen zu lernen hätten; — kaum dürfen wir rotten boroughs merken lassen, um unsre parlamentarische Haltung gehörig zu schützen. Es ist nicht anders als zweckdienlich und nothwendig gewesen,

daß Sie von Nürnberg gleich nach Stuttgardt gehn, nachdem sich weder sonst die bestellten und selbst vorgehabten Briefe Cottas, noch auch am ersten Ort bei dem Gewürzkrämer Küffner die gewünschte Auskunft gefunden[1]). Daß Sie mit Cotta abgeschlossen, das ist nun die, d. h. Eine Hauptsache, — denn Sie wissen, daß zu Einer Sache viele Hauptsachen gehören. Nun Glück auf! Gut! Recht! Um so zweckmäßiger und verdienstlicher, ja nothwendig, zeigte sich die Reise und persönliche Gegenwart; — Cotta steckt in so vielen Verwicklungen und Zusammenhängen, die es erschweren, eine bedeutende Sache rein herauszuschälen und fest zu machen, die selbst ein so weitläufiger Complex ist; er blieb auch vorher dunkel über solche weitere Anknüpfungen; hatte er uns, ja selbst seinem Geschäftsträger, dem Gewürzkrämer Küffner, nichts davon zu verstehen gegeben, so segelten wir über Klippen und Untiefen, wo wir keine Fahrt sahen. — Denn freilich Münchens Glanzschwangerschaft ist drohend für uns; es sind drei Requisite, mit denen eine solche wissenschaftliche Epoche sich, — und wehe! ob nicht auf unsere Kosten, versehen muß; 1) berühmte Namen — deren Ruhm werden Sie wohl in München erfahren; 2) eine thätige Buchhandlung, d. h. eine solche, welche schlechten Autoren ein beträchtliches Honorar bezahlt, und auf weißem Papier drucken läßt, und mit Unternehmungsgeist, mit oder ohne Capital, nach einem Jahre einen eclatanten Bankrutt macht; 3) eine Literatur-Zeitung, nämlich aber wie nie eine gewesen, d. h. wenn nun Gott den Schaden besieht, so alltäglich oder alltäglicher als je andere gewesen sind. Den Cotta, an dessen Eisenkopf so viele dieser Glanz-Universitäts-Schwangerschaften und ihrer Buchhandlungen vorübergegangen und darin hart geworden, hat das neue süddeutsche Ziem der Wissenschaft breit zu schlagen bis jetzt nicht verstanden.

Und so stehen uns denn doch herrlichere Aussichten bevor, höheren, weltbürgerlichen Stils, die Vereinigung des süd-

1) S. Gans' Nachrichte a. a. O.

lichen Deutschlands, das auf seinen eigenen Beinen hochgesinnt gegen uns treten wollte, und des nordlichen Deutschlands, — eine Vereinigung, die schon aufs würdigste begonnen, und von um so gründlicherer Wirksamkeit seyn muß, als für die patriotischen Baiern, — somit auch insbesondere für Thiersch, — solch ein Vorzeig ein Panier ist, dem sie gern und patriotisch, ja selbst mit Enthusiasmus zu folgen sich gedrungen fühlen. Diese Ansicht a priori zu fassen, war übrigens überflüssig; sie wird sich Ihnen schon von selbst genug, — bei Altbaiern insbesondere aufdringlich machen, als das einzige Motiv, womit sie zu beschwichtigen wären, — für solches Nachgeben und Weichwerden, wie es Thiersch schon angekommen seyn soll. Uebrigens haben Sie von selbst die weiteren Titel in Handen, die Einladung der etwaigen Brauchbarkeit Thierschs, Fr. v. Baders und einiger wenigen Anderen, — deren berühmte Namen Sie in München erfahren werden, — meines Freundes Niethammer wirkliche Thätigkeit, — dann eine psychologische Hauptgrundlage an der inneren Gewißheit, auch der hohlen, von der Unzulänglichkeit, Leerheit und barbarischen Unbrauchbarkeit der Eifrigsten, — schließlich zu erwähnen, daß Sie mit Cotta abgeschlossen, also nur die weiteren Zwecke, die weitschweifige Bemantelung (womit Cotta zufrieden zu machen), die große welthistorische Absicht der Vereinigung und das Zusammenpusten Anderer, die arbeiten, seyn werden.

Alles dieses also zur freundlichen Erwiederung Ihrer gefälligen Bülletins, um deren Freundschaftlichkeit und Vergnüglichkeit dankbarst, — so weit es von weitem seyn kann, — zu honoriren, — so wie meinen Dank für die gefällige Besorgung der Angelegenheit bei meiner Schwester.

Nun noch, was ich seither an hiesigen Neuigkeiten gesammelt; — Grillparzer[1]) war hier, ein recht schlichter, ver-

1) Der Dichter Franz G. aus Wien hat in seiner Selbstbiographie (Ges. Werke 10, 159 ff.) von seiner Reise nach Berlin und seinem Besuch bei Hegel, von dem er mit dem boshaften Satiriker Saphir zu Tisch geladen war, erzählt.

ständiger und eifriger Mann, — dann haben Raupachs[1]) Nachtwächter nicht zu ihrem Vortheil getutet: sie haben vorgestern in Potsdam geblasen: ob den Herren da weniger Schaden geschehen, ist mir noch unbewußt. — Professor Blum[2]) ist gegenwärtig hier auf seiner Durchreise: — Leo[3]) ist in gestriger Sitzung bei der Bibliothek mit 400 Rthlr. angestellt worden. — Professor Abegg[4]) aus Königsberg ist hier, er und ich vermissen Ihre Anwesenheit, er hat sich kriminalistisch und kriminell Schunke's und somit Puchta's Journal angeschlossen, hat ein und andere Moralia für Sie in petto, womit wir ihn aber nicht aufkommen lassen. — Von Hülsen ist heute abgereist. — Meine Büste ist so gut als fertig. — Carové wird in wenigen Tagen hieher kommen: man könnte Pläne — zu currenter, betriebsamer, läufiger Sekretariats-Arbeit mit ihm haben. — Die Kunstausstellung hat seit zehn Tagen begonnen. — Mit Ihrer Nachhausekunft hoffen wir Bericht über den Beginn und die Aussichten zu unserem ersten Hefte zu erhalten. Die herzlichsten Grüße an Hotho und an meine lieben, theuren Münchner Freunde, und an Sie, mein lieber und geschätzter Freund, dessen Gesellschaft ich so oft vermisse.

Ihr

Hegel.

[Nach Druck in Verm. Schr. S. 532.]

1) Ernst Raupach, der Dramatiker, mit dem H. freundschaftlich verkehrte. Es ist die Rede von seinem Schauspiel 'Die beiden Nachtwächter', 1826.

2) Karl Ludwig B., folgte eben damals dem Ruf als Prof. der Geschichte und Geographie nach Dorpat.

3) Heinrich L., seit Dez. 1825 außerord. Prof. an der Universität.

4) Vgl. oben Nr. 202.

224.

Niethammer an Hegel.

München, den 12ten Oct. 1826.

Ihr Brief, mein verehrter theurer Freund und Gevatter, war mir durch Inhalt und Anlaß sehr erfreulich. Meine verspätete Rückkunft ist zwar Schuld, daß ich Ihre Abgeordneten[1]) erst spät, und weniger als ich wünschte, gesehen habe. Sie wollen sich nicht länger halten lassen, sondern haben auf morgen ihre Abreise verfüget. Inzwischen haben wir das Unternehmen, das den Hauptgegenstand ihrer Sendung ausmacht, mehr als einmal umständlich besprochen, und Sie werden von ihnen hören, welches warme Interesse ich an dem Gedeihen Ihres Planes nehme. Wohl ist es hohe Zeit, das Wort zu nehmen. Darin stimme ich von ganzer Seele bei. Die Wortführer, die an der Tagesordnung sind, sind mir in der innersten Seele zuwider. Darum nehme ich auch in allem, in dem ich ein Wort zu haben glaube, mit inniger Lust Partei, und folge also Ihrer Einladung gern. Ob Ihnen viel mit mir geholfen seyn wird, steht noch dahin. Ich bin zwar durch den Tod unsers unvergleichlichen Königs — es ist heute gerade ein Jahr[2]) — aus dem Schul-Karren, den ich so lange Jahre lang mit allen möglichen Versuchen nicht los werden konnte, über Nacht ausgespannt[3]), und kann das Deus nobis haec otia fecit aus freudigem Herzen anstimmen. Allein mein Kirchenamt, das mir sehr am Herzen liegt, ist mir geblieben, und das nimmt noch auf einige Jahre, bis zur dritten General-Synode, meine ganze Zeit und Kraft fast ausschließend in Anspruch. Bis dahin also können Sie mich nur als einen Freiwilligen betrachten, der zwar mit der vollen

1) Gans und Hotho.

2) K. Maximilian Joseph I., starb am 13. October 1825, worauf Ludwig I. folgte.

3) N. hatte bis dahin das Amt als Oberstudienrath mit dem als Oberconsistorialrath verbunden.

lung in ihr Bewußtſeyn tritt, iſt die jenſeits liegende Verſöhnung; was aber als gegenwärtig, als die Seite der Unmittelbarkeit und des Daſeyns, iſt die Welt, die ihre Verklärung noch zu gewarten hat. Sie iſt wohl an ſich verſöhnt mit dem Weſen; und vom Weſen wird wohl gewußt, daß es den Gegenſtand nicht mehr als ſich entfremdet erkennt, ſondern in ſeiner Liebe als ſich gleich. Aber für das Selbſtbewußtſeyn hat dieſe unmittelbare Gegenwart noch nicht Geiſtsgeſtalt. Der Geiſt der Gemeinde iſt ſo in ſeinem unmittelbaren Bewußtſeyn getrennt von ſeinem religiöſen, das zwar es ausſpricht, daß ſie an ſich nicht getrennt ſeyen, aber ein Anſich, das nicht realiſirt oder noch nicht eben ſo abſolutes Fürſichſeyn geworden.

Freudigkeit eines Parteigängers ins Feuer geht, wo ihn die Lage reizt. Aber Sie können nur so weit auf mich rechnen, als mir Feinde auf meinem Amtswege begegnen, wo mein Beruf ist. Wollen Sie unter dieser Bedingung mich aufnehmen, so schreiben Sie mich in Ihre Rolle ein. — Herrn v. Roth[1]) habe ich Ihren Brief mitgetheilt. Er hat mir aber auf die Einladung nichts erwiedert; und deshalb in ihn zu dringen, habe ich außer den Gränzen meines Auftrages gefunden. Dagegen hat er mir, in Beziehung auf Ihre angekündigte Anzeige von Hamanns Werken[2]), aufgetragen, Ihnen zu schreiben: 1) daß die Sammlung der Werke als mit dem 7ten Band geschlossen zu betrachten sey, indem der 8te Band eigentlich nur die Register enthalten werde, und außerdem höchstens noch einige wenige Nachträge von wenigem Belang; 2) daß die Erscheinung dieses 8ten Bandes so bald nicht zu erwarten sey, und daß er ihn, nach Ankündigung Ihrer Anzeige des Werkes, um so mehr noch aufzuschieben gedenke, um sich für den möglichen Fall ein Plätzchen darin in Beziehung auf Ihre Anzeige offen zu behalten; 3) insbesondere aber, daß Sie von selbst den Grund, warum Hamann so wenig begriffen worden und werde, darin finden würden, daß er oft einen sehr hohen Standpunkt genommen, wie z. B. in seinem Urtheil über Homer. Ich für meine Person sehe Ihrem Urtheil über Hamanns Werke mit großem Verlangen entgegen. Ich finde seinen Standpunkt von der Art, daß ich von einem gründlichen Urtheil über ihn eine Auflösung des Mißstandes erwarte, in dem nach der gemeinen Ansicht Philosophie und Geschichte zu einander stehen. Ich halte aber die Auflösung nicht für leicht. Daß Hamann in der Vergleichung seiner Zeit mit der unsrigen als ein Seher

1) Friedr. v. Roth war nach Min.-Roth im Finanzministerium, wurde erst 1828 Präsident des Oberconsistoriums.

2) H.s Recension über 'Hamans Schriften, herausg. von Friedrich Roth', 7 Thle. 1821—1825, erschien in den Jahrbüchern f. wiss. Kritik 1828 (wieder abgedruckt in Verm. Schriften, Werke 17, 38—110).

über seinen Zeitgenossen steht, wird schwerlich widersprochen werden können. Aber unsre Zeit — wenn man dem Troß diesen Ehren-Namen lassen will — versteht ihn noch weniger als seine eigne. Es ist also vollkommen an der Zeit, daß einer komme, der den Staar zu stechen vermag. Ich heiße ihn von Herzen willkommen!

Von einer Vereinigung Ihres Unternehmens mit einer gedachten Münchner Allg. Lit. Zeitung ist auch viel hin und her die Rede gewesen. Nur die Rücksicht auf Cotta, auf den noch sonst manches in Baiern berechnet scheint, hat mich bestimmen können, einige Worte darüber zu verlieren. Daß sie verloren seyen, hat mir keinen Augenblick zweifelhaft seyn können, so wie ich die Lage der Sachen dahier kenne. Ich kann das nur für blinde oder verblendete Leute halten, die ein Unternehmen der Art dahier für möglich halten. Ich will noch eher glauben, daß dahier eine Universität zu Stande komme[1]), die alle Vorzüge von Jena und Göttingen alten, und von Berlin neuen Styls in sich vereinige, als daß eine Lit. Zeit. dahier gedeihen könne, die einer freien Lebensluft bedarf. Eine Collision dieser Art kann der Verleger Ihrer Zeitung in der tiefsten Ruhe abwarten.

Über die Art und die Bedingungen meiner Theilnahme an Ihrem Institut sehe ich den näheren Bestimmungen von Ihrer Seite entgegen. Meinen Namen unter den Theilnehmern nennen zu lassen, wenn Sie es wünschen, trage ich kein Bedenken.

Wie ich höre, wird Thierschens Schrift über die Schulbildung in einem der ersten Hefte zur Sprache kommen[2]). In dieser Beziehung habe ich Ihnen einen Wunsch zu vertrauen. Die Verdienste der erwähnten Schrift kann niemand weniger

1) Die Verlegung der Ludwig Maximilians-Universität von Landshut nach München erfolgte durch k. Dekret vom 3. Oct. d. J.

2) Friedr. Thiersch, Ueber gelehrte Schulen mit besonderer Rücksicht auf Baiern, Bd. 1 in 4 Abth. 1826, wurde recensirt von G. A. Johannes Schulze in den (Berliner) Jahrbüchern 1827, Jan.

verkennen als ich, dem die ganz besondern Verhältnisse, auf welche die Schrift berechnet war, genauer als irgend einem andern bekannt sind. In dieser Beziehung kann ich mich nur freuen, wenn die Vorzüge derselben öffentlich anerkannt und gerühmt werden: und ich bin überzeugt, daß es für das Studienwesen in Baiern sehr vortheilhaft wirken wird, wenn die öffentliche Stimme die schlagenden Punkte gehörig hervorhebt. Aber ich bin dabei persönlich in mehr als Einer Beziehung sehr betheiligt. So gleichgültig ich rücksichtlich des allgemeinen Urtheils in Deutschland seyn kann, ob meiner in diesen pädagogischen Untersuchungen gedacht werde oder nicht, so wenig kann es mir rücksichtlich meiner besondern Stellung und Lage in Baiern gleichgültig seyn, meine Leistungen in Vergessenheit oder doch ins Dunkel gestellt zu sehen. Es ist der hierarchischen Partei gelungen, mich nicht nur von der Leitung der katholischen Schulen (gegen die ich mich von allem Anfang an, und bis auf den Todestag unsers Königes unausgesetzt gewehrt hatte), sondern auch von der Leitung der protestantischen Schulen zu verdrängen. Soll die Partei auch den Triumph haben, thun zu können, als ob an meiner Verdrängung ganz recht geschehen wäre? Ein alter 70jähriger lateinischer Versifex von der Pfaffenpartei hat hier schon im vorigen Jahr unter andern gelobpreißten Verdiensten des neuen Königs, zu denen er z. B. zählt: „Ministris minuit salaria, quod bene factum", auch drucken lassen:

et directorem Niethammer iuste repulsit (sic!)
a legislatura scholae, quod bene factum.

Das ist wohl die lustige Seite davon, die mich nicht weniger als Andre ergötzt hat. Allein die Sache hat auch eine ernsthafte Seite, die nicht bloß meinetwegen, sondern auch der Sache selbst wegen, wohl ernsthafter genommen werden darf. Von dieser Seite bin ich sehr dabei betheiligt, daß über dem Neuesten das Frühere nicht ganz vergessen werde. Vor mehr als achtzehn Jahren, da ich zuerst das Wort in dieser Sache

nahm[1]), da galt es noch einen allgemeinen Kampf in Teutschland. Von dort an ist das Wort Philanthropinismus ein Secten-Name und Schiboleth in der Pädagogik geworden. Heutiges Tages kann es hierüber einen Kampf nur noch in dem katholischen Teutschland geben. Wird heut zu Tage auch Mehreres und Besseres über den gleichen Gegenstand gesagt, so scheint doch der erste Sprecher nicht ohne Grund zu erwarten, daß er neben und über dem letzten Sprecher nicht ganz vergessen werde. Finden Sie diese Erwartung nicht unbillig oder unlöblich, und wollen darauf Bedacht nehmen, daß ihr einige Befriedigung gewährt werde, so soll mir dies einstweilen, bis Sie einst noch gelegne Zeit dazu finden, statt des Buches dienen, das Sie einst zu Gunsten meiner Pädagogik schreiben zu wollen mir versichert haben.

Von dem Stand unsrer neu gebornen gelehrten Münchner Welt werden Sie von Ihren Abgeordneten hinlänglich berichtet werden. Schelling hat sich unter den ernannten activen Professoren der Münchner Universität nennen lassen. Ob er activ werden wird, bezweifle ich. Vorläufig hat er sich noch auf ein Jahr dispensiren lassen. Kommt Zeit kommt Rath! Köppen ist hier nicht aufgenommen, sondern — wie man hört — nach Erlangen bestimmt. Unter den Staatsdienern, die sich zu freiwilligen Vorlesungen an der hiesigen Universität erboten haben, ist neuerdings auch unser Julius[2]), der Finanzwissenschaft und Staatswirtschaft vortragen will. Gebe der Himmel sein Gedeihen dazu! Ich habe meine Freude dran, — fast die einzige, die ich bis jezt an der neuen Universität habe. — Lichtenthaler[3]), der bis jezt Prinzen-Instructor war, ist in diesen Tagen zum Director der Central-Bibliothek dahier ernannt worden.

1) In der Schrift 'Streit des Philanthropinismus und Humanismus', 1808.

2) Niethammers Sohn, später bairischer Reichsrath, war zur Zeit Assessor bei der Finanzkammer in München.

3) Philipp L., am 30. Sept. 1826 zum Oberbibliothekar der k. Centralbibliothek ernannt (Bair. Reg.-Blatt).

Es ist endlich des Redens genug. Ich schließe mit unsern herzlichen Grüßen von uns und unsern Kindern an Sie und an die liebe Frau nebst den lieben Kindern allen.

Mit alter treuer Freundschaft

Ihr

Niethammer.

225.

Cousin an Hegel.

[Paris] 15 Dec. 1826.

Ce billet, mon ami, vous sera remis par Mr le Dr. Panofka[1]), un de vos compatriotes qui a passé ici quelques semaines, en revenant d'Italie, et auquel je suis extremement redevable de la bonté qu'il a eue de me donner quelques leçons d'Archéologie sur les monumens anciens de notre Museum. Mr Panofka me parait tout a fait digne de vous connaitre, et je paye mes dettes en vous le presentant.

Vous avez dû recevoir le 11ième et dernier volume de Descartes. Je suis maintenant enseveli dans Proclus que j'espère pouvoir terminer pour Pasques. L'impression du 6ième et dernier volume est très avancée. C'est là, mon cher ami, ma campagne de Moscou. Si je m'en tire, tout ira bien. Mais quelles peines me coute la copie et la collation des mss! J'espère que ce 6ième volume vaudra un peu mieux que les autres, et que l'Allemagne voudra bien rendre justice au moins à mon zèle.

Dites à Gans et à Hotho que je leur écrirai bientôt, mais qu'en verité je suis abruti à force de travail et que

1) Theodor P., Archäolog, habilitirt in Berlin 1827 Jan., außerord. Prof. 1843, † 1858.

je me cache à mes amis, excepté à vous, cher Hegel, auquel je me montre sans façon, tel que je suis.

A propos, Gans m'a dit que vous aviez mis la plume à la main pour rendre compte de mes pauvres Fragmens. Quelques mots de vous feront ma vraie récompense, et me mettront sur la trace de ce que je dois chercher dans mes études ultérieures. J'attends donc avec impatience les paroles du maître et je me fie à l'active amitié de Gans pour me les faire parvenir[1]).

Il me mande aussi que ma dedicace ne vous a pas deplu[2]). Allons, tout va bien, pourvu que je mène à bout cette édition fatigante d'un commentaire du Parmenide encore plus profond et plus subtile que le texte. Adieu, Hegel; ou je perirai dans cet ennuyeux travail, ou je l'aurai achevé à Pasques, et serai maitre

---

1) D.s Recenſion iſt nicht erſchienen.

2) In der an Hegel gerichteten Widmung des 1826 erſchienenen 3 Bandes ſeiner Ueberſetzung des Platon, in welchem die Dialoge Protagoras und Gorgias enthalten ſind, gab Couſin ſeiner Freundſchaft und Dankbarkeit folgenden warmen Ausdruck:

Hegel, il y a dix ans que vous me reçûtes à Heydelberg comme un frère, et que dès le premier moment nos âmes se comprirent et s'aimèrent. L'absence et le silence ne refroidirent pas votre amitié; et quand dans ces derniers temps, voyageant de nouveau en Allemagne, une police extravagante, dirigée à son insu par une politique odieuse, osa attenter à ma liberté, me charger des accusations les plus atroces, et me déclarer d'avance convaincu et condamné, vous accourûtes spontanément vous présenter devant mes juges, leur dire que j'étais votre ami, et engager votre parole pour la mienne.

J'ai voulu, Hegel, vous remercier publiquement de cette noble conduite, non pour vous ni pour moi, mais pour la Philosophie. Vous avez prouvé qu'elle n'est pas toujours une occupation stérile, et que le génie de l'abstraction peut très-bien s'allier avec la fermeté de l'ame et le courage dans la vie. Encore une fois, Hegel, je vous en remercie.

Paris le 15 Juillet 1826.

Victor Cousin.

alors de mon avenir, et d'un temps que je tacherai de mieux employer.

Mille tendresses à tout ce que j'aime dans Berlin et se souvient encore un peu de moi

V. Cousin.

226.

Hegel an Daub.

Berlin d. 19 Dec. 1826

Hochgeschätzter Freund.

Ich erhalte heute den 13. abgedruckten Bogen der Encyklopädie[1]) und bin eigentlich täglich im Falle, Ihnen meinen Dank für die mühsame Arbeit, die Sie übernommen, zu sagen zu haben; ich wünsche nur, daß Sie durch das Interesse, das ich der neuen Bearbeitung zu geben suche, dabei einigermaßen unterstützt werden: Mühe kostet es mich wenigstens ziemlich; das Bestreben, gleichsam der Geiz, so viel als möglich stehen zu lassen, vergilt sich wieder durch die auferlegte größere Mühseligkeit, Wendungen auszusuchen, durch welche die Veränderung den Textesworten am wenigsten Eintrag thue. Sie werden nun einige Bogen der Naturphilosophie in Händen haben; ich habe darin wesentliche Veränderungen vorgenommen, aber nicht verhindern können, hie und da zu sehr in ein Detail mich einzulassen, das wieder der Haltung, die das Ganze haben sollte, nicht angemessen genug ist. Ich vermuthe, daß die Druckerei Ihnen die ganze Arbeit der Correctur übermacht, statt der bloßen Revision, und dadurch Ihre Mühe wesentlich und ungehörig vermehrt; ich habe ein Billet hierüber

---

1) 2. Aufl., verlegt bei Oswald in Heidelberg, 1827.

an Herrn Oswald beigelegt .... Gegenwärtig bin ich an der Geistesphilosophie und mit der größeren Hälfte — bis auf das nochmalige Durchgehen — fertig; die zweite Hälfte werde ich freilich wohl ganz umarbeiten müssen.

Eine der vielen Unterbrechungen, durch welche diese Arbeit aufgehalten wurde, liegt auch in einem Artikel, den ich für unsere kritische Zeitschrift (über Herrn W. v. Humboldts Abhandlung über die Bhagavatgita) verfertigen mußte, — einen zweiten über dasselbe muß ich mir auf später versparen[1]. Von Ihnen sehen wir mit Verlangen Arbeiten dafür entgegen.

Früher hat mir Marheineke die vergnügliche Nachricht gegeben, daß Sie eine Anzeige der zweiten Ausgabe der Encyklopädie zu machen gedenken; nichts kann mir so schätzbar und angenehm seyn, und ich glaube um so mehr darauf rechnen zu können, da sich ein solcher Artikel Ihnen leicht unter den Händen bei Ihrer gegenwärtigen Bemühung damit machen kann; und ich hoffe darauf als auf etwas, worauf wir uns verlassen können.

Aber nun kommt zugleich eine neue weitere Bitte an Sie, nemlich eine Anzeige der zweiten Ausgabe der Dogmatik von Marheineke[2]) zu machen; ich sage nichts von dem höchst intensiven Interesse, das dieses Werk hat und für Sie insbesondere haben muß, sondern erwähne vornemlich den Umstand, daß wir außer Ihnen Niemand wüßten, der würdig von demselben sprechen könnte, und unumgänglich ist, daß nicht nur in unserer Zeitschrift, sondern daß überhaupt gehörig davon gesprochen wird, daß die Aufnahme, die es in den öffentlichen Blättern erfährt, nicht allein Mißhandlung ist, und das Volk, das darüber herfallen wird, nicht allein das Wort habe. Ich hoffe darum darüber eine günstige

1) S. Nr. 227.

2) Philipp M., Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, 2. Aufl. 1827.

Zusage von Ihnen und noch mehr, einen baldigen Aufsatz; dieser braucht ja nicht, oder ganz beliebig, in ein Detail zu gehen und sich auf einzelne Lehren einzulassen; die Hauptsache ist die Besprechung des allgemeinen Standpunkts. In einem Briefe von Ritsch[1]) in Bonn (der mit Lücke und Ullmann eine theologisch critische Zeitung unternommen) wird Marh. aufgefordert hieran Theil zu nehmen, um ein Zeichen von seiner allgemeinen Richtung auf Anerkennung „der ganzen wahrhaft neuen Theologie zu geben". Es ist darum zu thun, daß bemerklich gemacht werde, daß Marh. in seiner Dogmatik (bereits in der ersten hinlänglich) ein Zeichen seiner Richtung gegeben und etwa dabey gelegentlich, was es mit dieser „wahrhaft neuen" Theologie für eine Bewandniß, auch der Anerkennung derselben durch Marheinekens Dogmatik habe. Diß hoffe ich also von Ihnen. Auch von Freund Creuzer wünschten wir ein kritisches Lebenszeichen zu erhalten; ich ersuche Sie, ihm nebst meinen besten Grüßen zu sagen, daß ich den Auftrag habe, bei ihm anzufragen, oder sogar ihm aufzutragen, — daß er Böttiger's Ideen zur Kunst-Mythologie[2]), vornehmen möchte; ingleichen ob er Zeisners (wenn ich den Nahmen recht behalten) über die Pelasger ansehen möchte, ob diß interessant genug ist, um eine Anzeige von ihm zu verdienen, oder besser einen Artikel bei Gelegenheit dieser Schrift über diese Materie, die ja ganz in seinem Interesse liegt, zu schreiben. Wäre es sonst etwas, worüber er sich aussprechen möchte, so möge er mir es zu wissen thun, um nachzusehen, ob es nicht etwa schon von einem andern übernommen ist. Die Zeitschrift nicht bloß verspricht sich Beyträge von Ihnen beyden, sondern noch mehr wünsche ich, daß Sie beyde Ihre gute Sache zu Worte bringen und

1) Karl Imman. Nitzsch, Prof. der Theol. in Bonn (1822—1847), später in Berlin, † 1868. Die neue Zeitschrift erschien 1828 unter dem Titel: 'Theologische Studien und Kritiken herausg. von Ullmann und Umbreit, in Verbindung mit Gieseler, Lücke und Nitzsch'.

2) 1826, 1. Cursus.

geltend machen. Mit dem herzlichsten Lebewohl, hochgeschätzter lieber Freund,

Ihr

H.

P. S. Ich hatte auf ein Blättchen, das ich itzt erst wieder finde, Stellen im Mſc. oder eingeschaltete Textbemerkungen aufgeschrieben, die leicht im Abdruck Fehler veranlassen könnten; nachträglich will ich, wenn es etwa nicht zu spät, Ihnen hier das wesentlichste bemerken, wenn Ihnen diese Stellen bei der Revision vorkommen [es folgen die Correcturen]. Ich glaube, ich habe Ihnen schon einmal die Bitte gemacht, etwaige Wiederhohlungen (die besorge ich, besonders über den ontologischen Beweis vom Daseyn Gottes vorkommen mögen) geradezu wegzustreichen.

[Gedr. in Verm. Schriften 2, 495—497; revid. und ergänzt aus Orig. im Besitz der Verlagsbuchhandlung.]

1827.

227.

W. v. Humboldt an Hegel.

Nachdem W. v. H. am letzten Tage des J. 1819 als preußischer Staatsminister des Innern entlassen und damit aus dem Staatsdienste ausgeschieden war, lebte er, mit sprachwissenschaftlichen Studien beschäftigt, meist auf seinem Landsitze zu Tegel bei Berlin. Der folgende Brief wurde veranlaßt durch H.s Recension 'Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata, von W. v. Humboldt, 1826' in den Jahrbüchern f. wiss. Kritik 1827 (wieder abgedruckt in H.s Werken, 16, 360—435). Vgl. Th. Benfey, Gesch. der Sprachwissenschaft, 1869, S. 395.

(DD.) Das abſolute Wiſſen.

VIII.

Daß abſolute Wiſſen.

Der Geiſt der offenbaren Religion hat ſein Bewußtſeyn als ſolches noch nicht überwunden, oder, was daſſelbe iſt, ſein wirkliches Selbſtbewußtſeyn iſt nicht der Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns; er ſelbſt überhaupt und die in ihm ſich unterſcheidenden Momente fallen in das Vorſtellen und in die Form der Gegenſtändlichkeit. Der Inhalt des Vorſtellens iſt der abſolute Geiſt; und es iſt allein noch um das Aufheben dieſer bloßen Form zu thun, oder vielmehr weil ſie dem Bewußtſeyn als ſolchem angehört, muß ihre Wahrheit ſchon in den Geſtaltungen deſſelben ſich ergeben haben. — Dieſe Ueberwindung des Gegenſtandes des Bewußtſeyns iſt nicht als das Einſeitige zu nehmen, daß er ſich als in das Selbſt zurückkehrend zeigte, ſondern beſtimmter ſo, daß er ſowohl als ſolcher ſich ihm als verſchwindend darſtellte, als noch vielmehr, daß die Entäußerung des Selbſtbewußtſeyns es iſt, welche die Dingheit ſetzt, und daß dieſe Entäußerung nicht nur negative ſondern poſitive Bedeutung, ſie nicht nur für uns oder an ſich ſondern für es ſelbſt hat. Für es hat das Negative des Gegenſtandes oder deſſen ſich ſelbſt Aufheben dadurch die poſitive Bedeutung, oder es weiß dieſe Nichtigkeit deſſelben dadurch einer Seits, daß es ſich ſelbſt entäußert, — denn in dieſer Entäußerung ſetzt es

25. Jan. 1827

Es ist mir ein wahres Bedürfniß, Ew. Wohlgeboren gleich in dem Augenblick, in dem ich Ihre Beurtheilung meiner letzten akademischen Abhandlung erhalten und gelesen habe, meinen lebhaften und wärmsten Dank für die gütige und schmeichelhafte Art abzustatten, mit der Sie meine Arbeit bei dem Publicum eingeführt haben. Über die Ideen, welche Sie auf eine so geistvolle und scharfsinnige Weise zugleich über die Indische Philosophie entwickeln, hoffe ich, erlauben Sie mir mich nächstens mündlich weiter zu besprechen. Das Ende Ihres Artikels hat mich mit der schmeichelhaften Aussicht überrascht, daß Ew. Wohlgeboren Sich noch einmal mit meinem Aufsatz zu beschäftigen die Güte haben wollen[1]).

Zu dem Erscheinen der Jahrbücher, die zumeist der Wissenschaft und der Kritik wesentlichen Nutzen gewähren werden, wünsche ich Ew. Wohlgeboren von Herzen Glück. Das Äußere der Schrift scheint mir sehr vortheilhaft, nur wünschte ich einen schwärzeren Druck. Er kommt mir, woran indeß vielleicht meine Augenschwäche Schuld ist, besonders blaß vor.

Mit der hochachtungsvollsten Ergebenheit

der Ihrige

Humboldt.

1) Der zweite Theil der Rec. erschien in demselben Jahrgang der Jahrb. Nr. 181—188.

228.

Cousin an Hegel.

[Paris] le 15 Mars 1827.

Je vous écris, mon cher Hegel, pour vous annoncer la mort de mon pauvre père après une longue et triste maladie. Cet hiver a été triste pour moi et rempli par des soins penibles et des travaux bien peu agréables. J'ai voulu à tout prix terminer mon Edition de Proclus, et tout autre travail cessant, je me suis mis à celui-là avec opiniatreté, et grace à Dieu, il est achevé. C'est la suite du commentaire sur le Parmenides; ainsi Descartes et Proclus sont hors de mes mains, et désormais je suis tout à Platon et à mes propres idées. Le moment d'être un peu utile est arrivé.

Aidez moi, mon cher ami, en m'envoyant de suite sans les faire copier vos deux cahiers de la philosophie de l'histoire et de l'histoire de la philosophie. Mr. Hotho les possède parfaitement écrits. Il les avait avec lui à Paris, et un de mes amis qui sait parfaitement l'allemand avait commencé de copier quelque chose. Mais Mr. Hotho m'ayant assuré que l'on trouverait aisement un copiste à Berlin, mon ami a interrompu son travail. Il est pret à le reprendre. Obtenez donc d'Hotho, qu'il envoye à son oncle les deux cahiers; je les ferai copier exactement, et les lui renverrai deux mois après. Refuser, serait une preuve de defiance que je ne mérite pas, et il ne peut avoir besoin de ses cahiers quand leur auteur est là. Faites en sorte, mon cher ami, que cet envoi n'éprouve aucun retard; je mesurerai votre amitié sur votre activité en cette circonstance. De jour en jour, je prends plus de goût à l'histoire de la philosophie, et j'y vois la confirmation consolante des idées qui me sont les plus chères.

A propos, Gans et Hotho m'avaient annoncé que

vous vous proposiez d'écrire quelque chose sur mes fragments dans le Nouveau Journal de Berlin? Qu'est il arrivé? Votre article redouté et desiré comme le jugement du maitre, a-t-il paru[1])? et ne pourriez vous m'envoyer le cahier où il se trouve? Hélas! Je veux me former; personne ici n'est en état de m'être utile, et mes amis d'Allemagne me délaissent.

Ne m'oubliez pas auprès de Mme Bloch et de Mme Milder. Je leur suis toujours très attaché, quoiqu'elles ne me donnent pas signe de vie.

J'ai envie cet été de faire un tour sur les bords du Rhin. Berlin et Paris ne pourraient-ils s'y donner rendez-vous?

Adieu, mon cher ami, songez que je vous bouderai tant que je n'aurai pas reçu les deux cahiers d'Hotho.

Je vous embrasse de coeur

Vict. Cousin.

P. S. Mr. Grouchy, de la légation Française pourrait se charger de vos commissions.

229.

Goethe an Hegel.

Weimar den 9. May 1827.

Als ich, verehrter Mann, Ihre liebwerthe Hand unter einem Schreiben an mich gezeichnet sah, war es eben ein Augenblick, als ich im Sinne hatte einige Zeilen an Sie zu erlassen, ja dadurch ward ich denn aufgemuntert es zu thun und hab' es bis jetzt nur wegen zu dringender vielfacher Geschäfte unterlassen.

Gegenwärtig nehme mir die Freyheit inliegenden Brief zu übersenden, der die Wünsche des Bittstellers wie ich glaube

1) Vgl. S. 229.

deutlich genug ausdrückt. Möchten Sie die Gefälligkeit haben mir die Frage zu beantworten: ob, nach Umſicht der in dem Preußiſchen Königreiche gegenwärtig obwaltenden Einrichtungen und Geſinnungen, dieſe Wünſche wohl Erhörung finden könnten.

Die Bemühungen, welche dieſer junge Mann erſt meinem Fauſt und nachher der griechiſchen Literatur gewidmet, mußten mich für ihn intereſſiren und eine nähere Beobachtung ſeines Lebens- und Studienganges nur dieſes Intereſſe vermehren[1]). Leider ſah' ich ſeine Hoffnungen, die er auf eine Anſtellung in Berlin gefaßt hatte, zuletzt verſchwinden und mußte für ihn auf irgend eine Weiſe Sorge zu tragen bisher aufgeben.

Das Geſuch das er an mich brachte wußte ich nicht zu fördern: ich wagte nicht ſelbſt durch nähere Verhältniſſe berechtigt, mich denenjenigen zu nähern, welche hierinnen zu entſcheiden haben könnten, da ich beyden Theilen das Unangenehme einer abſchlägigen Antwort erſparen möchte: deshalb entſchloß[a]) ich mich jene Frage an Sie zu richten. Haben Sie die Güte mir deshalb Ihre einſichtigen Gedanken zu eröffnen. Freylich weiß ich wohl, daß man eher eine freye Gnade als die Ausnahme von einer bedeutenden Regel zu hoffen hat, indeſſen wollt' ich für den jungen Mann, der mir wirklich am Herzen liegt, nicht ganz unthätig ſeyn und laſſe dieſes Blatt abgehen in Hoffnung daß Sie ſolches nicht ungeneigt aufnehmen.

a) 'entſchließ' Hſ.

1) Es iſt Karl Ernſt Schubarth, für welchen G. lebhaftes Intereſſe und herzliches Wohlwollen an verſchiedenen Stellen ſeiner Schriften ausſpricht (Tag- und Jahreshefte zu J. 1820 und 1821, Bd. 32 S. 179. 196 Ausg. l. Hand; Philoſtrats Gemählde 39, 74). Die hier angezogenen Schriften Sch.s ſind: 'Zur Beurtheilung Goethes mit Beziehung auf verwandte Literatur und Kunſt' 2 Bde., in 2. Aufl. 1820, und 'Homer und ſ. Zeitalter', 1821. Seine bedeutendſte Arbeit: Vorleſungen über G.s Fauſt, hat Sch. erſt 1830 herausgegeben. Goethes Briefe an Sch. ſind durch Hettner 1875 in der Deutſchen Rundſchau 5, 23—40 veröffentlicht worden.

Ich freue mich und danke schönstens daß Sie mein bey Ihrem bedeutenden literarischen Unternehmen haben gedenken wollen. Sie kennen den Kreis in welchem ich mich mit literarischen Freunden in Weimar bewege; deuten Sie nur auf irgend einen Punct, von wo Ihnen eine Mittheilung angenehm seyn möchte. Zwar giebt mir die Herausgabe meiner Werke viele, und nicht immer erfreuliche Beschäftigung[1]), doch ruft uns wohl irgend eine freundliche Aufforderung zu einer Zwischenarbeit auf, zu der wir durch eigenen Trieb nicht veranlaßt wären. Erhalten Sie mir ein wohlwollendes Andenken. Empfehlen Sie mich Herrn Varnhagen von Ense aufs allerbeste und bleiben einer wahrhaften treuen Anhänglichkeit gewiß.

Hochachtend wie vertrauend

ergebenst

J. W. Goethe.

[Nur die letzte Zeile und Unterschrift ist von Goethes Hand.]

230.

Daub an Hegel.

Heidelberg 13t. May 1827.

Hochverehrter Freund!

Heute habe ich den 27ten Bogen der Encyclopädie[2]) revidirt. Bisher wurde jeder Aushängebogen noch einmal von mir durchgesehen, wo sich dann fand, daß trotz meiner Sorgfalt doch manche Druckfehler stehen geblieben sind .... Übrigens war mir das Revidiren eine der liebsten Beschäftigungen, die ich seit lange gehabt habe, theils der vielen neuen Belehrungen wegen, theils durch den Gedanken, daß wenn es künftig noch Universitäten und auf ihnen endlich wahrhaft wissenschaftlichen Unterricht giebt, Ihre Encyclopädie

1) Ausgabe d. Werke letzter Hand.
2) 2. Ausgabe, verlegt bei Oswald in Heidelberg.

das Werk seyn wird, nach welchem allein Philosophie — ohne die sie ja untergehen müßen — gründlich gelehrt werden kann. Von der neuen Einleitung ergriffen hatte ich gegen Freund Marheineke den Wunsch, die Anzeige dieser 2ten Ausgabe für die Berliner Lit. Zeitung zu machen, geäußert. Aber jetzt steht das Ganze in einer Größe und Macht vor mir, die mich fürchten läßt, daß ich das Gewünschte nicht zu leisten vermöge: auch habe ich seitdem eine Erfahrung gemacht, die diese Furcht von einer andern Seite her vermehrt. Ich ging nemlich sogleich nach Empfang Ihres werthen Schreibens vom 19ⁿ Dez. v. J. daran, die Marheinekische Dogmatik für Ihre L. Z. anzuzeigen. Ein Auszug, lobpreisend und dgl. konnte die Anzeige nicht seyn, und zum Tadeln hatte ich keinen Grund, für kleinliche Ausstellungen keinen Sinn. Ich mußte versuchen, aus der bisherigen Behandlung der dogmatischen Theologie den sogenannten Theologen mit ihrem historischen und sonstigen Christenthum die Nothwendigkeit einer andern, deren Frucht das Marheineksche Werk ist, begreiflich zu machen. Und dieser Versuch beschäftigt mich noch, geht aber bereits weit über die Grenzen einer Anzeige, ein so großer Raum ihr in der Liberalität der Redaction der Berl. L. Z. gestattet sey, hinaus. — Ja, wer so kurz und so gediegen schreiben könnte, wie Sie! — Meine Absicht war nun, die Untersuchung, in die ihr Gegenstand mich immer tiefer hineinzog, erst zu beendigen, und dann daraus, so gut es gehen wollte, einen gedrängten Auszug zu machen und Ihnen diesen als Anzeige des Buchs zu übersenden, das wär' auch schon geschehen aber . . . Meine Frau erholt sich nach und nach, ich aber kränkle fort, bin jedoch seit einigen Wochen wieder bei der Untersuchung, und hoffe sie, allein ohne bestimmt sagen zu können, wann? nicht ohne einigen Vortheil für die Wissenschaft, um die es gilt, und für das Buch des Freundes fertig zu bringen . . .

Noch bitte ich Sie ergebenst, bei den Herren Hotho, Marheineke und Gans für mich ein gutes Wort gelegentlich ein

zulegen; der erſte hat mir ſeine treffliche Inaugural-Diſſertation[1]) freundlichſt mitgetheilt, der zweite ſeine Dogmatik ſogar zugeeignet, und der dritte unter dem 28ſten April in einem freundſchaftlichen Schreiben die Frage gethan, wann die Societät für wiſſenſchaftliche Kritik auf die beiden Recenſionen Ihrer Encyclopädie und der Marh. Dogmatik von mir zählen dürfe, und bis jetzt bin ich ihnen die Antwort und die Bezeugung meiner Dankbarkeit ſchuldig . . . .

Thibaut und Creuzer grüßen herzlich, beide ſind im Spruchcollegium, philologiſchen Seminarium, mit Plotinos u. ſ. w. dermaßen beſchäftigt, daß von ihnen ſchwerlich bald Kritiken und Recenſionen zu erwarten ſtehen. Ich hoffe, Ihnen bald beſſeres zu ſchreiben und wenigſtens meines Fleißes Frucht zu überſenden. Mit unveränderlicher Treue und Liebe

Ihr Daub.

231.

Hegel an Daub.

Berlin d. 2ᵉ May 1827.

Hochverehrter Freund.

Mit der Abſendung der Vorrede zu der neuen Auflage erwiedere ich Ihnen zugleich Ihren freundſchaftlichen Brief vom 13. d.: ich erſah unmächſt daraus, daß Sie an dieſem Datum erſt den 27. Bogen zur Reviſion vor ſich hatten; ſo hat denn die Verzögerung des Abgangs der neuen Vorrede keinen Aufenthalt im Drucke gemacht: dieſe Vorrede iſt — indem mir unter dem Aufſetzen derſelben Tholuck's Buch von der Sünde[2]) zu Geſicht kam, — weitläufiger geworden, als ich im Sinne hatte. Ich danke Ihnen wiederholt für dieſe freund-

1) De philosophia Cartesiana 1826.

2) A. Tholuck, Die Lehre von der Sünde und vom Verſöhner 2. Aufl. 1825.

ſchaftliche Mühwaltung der Reviſion, deren gütige Uebernahme die Beſchaffenheit des Mſt doppelt und dreifach mühevoll, und um ſo viel ſchätzbarer und dankenswerther gemacht hat. Die Hauptverzögerung der ganzen Arbeit entſtand daraus, daß mir die erſte Ausarbeitung der Einleitung auch in ein Buch auszulaufen anfing, und ich daher eine Umarbeitung von vorne an vornehmen mußte. Daſſelbe, um hiervon auf Weiteres überzugehen, das Sie in Ihrem Briefe erwähnen, ſehe ich, iſt mit einem Artikel über Marheinckes Dogmatik geſchehen[1]. Sie geben uns nur das allgemeine Verſprechen, daß Sie einen vorläufigen Auszug unſern kritiſchen Jahrbüchern beſtimmen; in jeder Rückſicht, unter andern auch, daß dieſelben größern Zufluſſes an Mſt ſehr bedürftig ſind, darf ich Sie bitten, uns denſelben recht bald zukommen zu laſſen. Wie haben Ihnen Carové und Marheinckes Artikel über den Katholicismus und Katholiſiren zugeſagt[2]? Es iſt ebenſo noch zeitgemäßeres Bedürfniß, die aufgeklärte und, wie ſie ſich nennt, die neue Theologie zu beſprechen, mit der ſich auch Marheinecke in einem Artikel, — doch von einer etwas zu beſonderen — Seite, zu thun gemacht; dieſe Theologie ſcheint beynahe in der Vorſtellung zu ſeyn, das Monopol des Wortführens zu beſitzen. Sie werden in den letzten Bogen der Encyklopädie und in der neuen Vorrede finden, daß auch ich an dergleichen Artikel, beſonders an Herrn Tholuck gekommen bin.

Wenn Sie ſich denn noch zu der Anzeige meiner Encyklopädie entſchließen könnten, ſo würde dieß unſern Jahrbüchern eben ſo wie mir intereſſant und ehrenvoll ſeyn; nach Ihren freundlichen Aeußerungen in Ihrem letzten, hatte Sie die Einleitung zunächſt dazu aufgereizt, aber die Breite des Uebrigen

1) D.'s Recenſion von Marh. Dogmatik erſchien in zwei gewichtigen Artikeln in Jahrb. f. wiſſ. Kr. Nov. 1827 und Febr. 1828.

2) J. Carové, Ueber allein ſeligmachende Kirche, rec. von Marheinecke in den Berliner Jahrb. 1826.

eher abgehalten. Ich ſollte meinen, daß diß Ihre erſte Abſicht, Ihre Anſichten über die Gegenſtände der Einleitung darzulegen, nicht rückgängig machen ſollte. Eine Anzeige in unſern Jahrbüchern iſt für ſich ſchon geeignet, ein eigener Artikel aus Veranlaſſung einer Schrift — mehr als eine bloße Kritik und Anzeige derſelben zu ſeyn, — und ein Artikel von Ihnen würde von ſelbſt eine höhere Vereinleitung in den Gegenſtand derſelben werden; wobei das Detail des Buches etwa nur kurz berückſichtigt, oder ſelbſt übergangen werden kann. Den Standpunkt des Buches, und etwa den der eigenthümlichen wiſſenſchaftlichen Behandlung auseinander zu ſetzen, würde ja ein ganz intereſſanter und genügender Stoff ſeyn, — und bloß ſolchen Stoff abzuhandeln, darauf würde Sie von ſelbſt ſowohl Ihr Intereſſe an der Sache als ſolcher, wie ſelbſt Ihre Freundſchaft beſchränken.

Herr A. W. Schlegel hält ſeit acht Tagen Vorleſungen über die bildenden Künſte vor einem zahlreichen gemiſchten Publikum — tief kann er freilich nicht gehen, — aber für ſein Publicum iſt ſeine deutliche und beredte Art ſehr paſſend.

Leben Sie nun herzlichſt wohl — mit unveränderlicher Freundſchaft und Hochachtung.

[Gedr. in Verm. Schriften 2. 497. cfl. mit Abſchrift.]

232.

Hegel an Couſin.

Berlin 1 Juillet 1827

Voici couſin, mon cher ami, la lettre que j'écris depuis si longtemps et que je vous dois sous tant de rapports; je suis enfoncé dans une banqueroute générale, tout autant pour mes devoirs littéraires que de la correspondance; je ne sais pas trop encore comment m'en tirer;

je regarde votre créance comme privilégiée, et je commence par elle pour m'en acquitter avant toutes les autres.

La seconde édition de mon Encyclopédie m'a occupé pendant tout l'hiver; l'impression qui s'est faite à Heidelberg sera achevée ces jours-ci, et le libraire est chargé de vous en envoyer avant tout un exemplaire; comme ce livre n'est qu'une suite de thèses, dont le développement et l'éclaircissement est réservé aux cours, je n'ai pu ôter que peu du formalisme et de la concentration, qui y dominent; j'ai ajouté plus des notes, qui soient mieux à la portée des lecteurs.

Surtout je suis en arrière pour les remerciments que je vous dois de cette multitude de productions, que votre assiduité est parvenue à mettre au jour, et que votre amitié m'a voulu faire parvenir, et de la dédicace d'une desquelles vous m'avez voulu honorer[1]; cette dedicace, monument de vos sentiments amicales pour moi, contient enfin votre manifeste contre notre police, pour l'omniscience de laquelle au reste Platon est vraisemblablement un coin obscur, dans lequel probablement elle n'a pas pénétré.

L'intérêt que les Fragments[2] m'ont inspiré, m'a fait engager d'en faire un article pour notre journal critique; je n'y ai pas renoncé, mais l'accomplissement sera tard; au reste manquer de l'a propos est une de nos qualités allemandes. C'est un beau présent que vous m'avez fait de votre édition complète de Descartes, la naïveté de sa marche et de son exposition est admirable; on peut regretter de n'être pas doué de la puissance à forcer les hommes de recevoir l'initiative de la philosophie par les

1) S. oben Nr. 225.

2) Cousin, Fragmenta phil. (1 éd.) 1826. Cf. Nr. 9 sinit et fideiores.

ſich als Gegenſtand, oder den Gegenſtand um der unterſchiedenen Einheit des Fürſichſeyns willen als ſich ſelbſt. Anderer Seits liegt hierin zugleich dieß andre Moment, daß es dieſe Entäußerung und Gegenſtändlichkeit eben ſo ſehr auch aufgehoben und in ſich zurückgenommen hat, alſo in ſeinem Andersſeyn als ſolchem bei ſich iſt. — Dieß iſt die Bewegung des Bewußtſeyns und dieſes iſt darin die Totalität ſeiner Momente. — Es muß ſich eben ſo zu dem Gegenſtande nach der Totalität ſeiner Beſtimmungen verhalten und ihn nach jeder derſelben ſo erfaßt haben. Dieſe Totalität ſeiner Beſtimmungen macht ihn an ſich zum geiſtigen Weſen, und für das Bewußtſeyn wird er dieß in Wahrheit durch das Auffaſſen einer jeden einzelnen derſelben, als des Selbſts, oder durch das eben genannte geiſtige Verhalten zu ihnen.

Der Gegenſtand iſt alſo Theils unmittelbares Seyn, oder ein Ding überhaupt — was dem unmittelbaren Bewußtſeyn entſpricht; Theils ein Anderswerden ſeiner, ſein Verhältniß oder Seyn für Anderes und Fürſichſeyn, die Beſtimmtheit — was der Wahrnehmung — Theils Weſen oder als Allgemeines, — was dem Verſtande entſpricht. Er iſt als Ganzes der Schluß oder die Bewegung des Allgemeinen durch die Beſtimmung zur Einzelnheit, wie die umgekehrte, von der Einzelnheit durch ſie als aufgehobne oder die Beſtimmung zum Allgemeinen. — Nach dieſen drei Beſtimmungen alſo muß das Bewußtſeyn ihn als ſich ſelbſt wiſſen. Es iſt dieß jedoch nicht das Wiſſen als reines Begreifen des Gegenſtandes, von dem die Rede iſt, ſondern dieß Wiſſen ſoll nur in ſeinem Werden oder in ſeinen Momenten nach der Seite aufgezeigt werden, die dem Bewußtſeyn als ſolchem angehört, und die Momente des eigentlichen Begriffes oder reinen Wiſſens in der Form von Geſtaltungen des Bewußtſeyns. Darum erſcheint der Gegenſtand im Bewußtſeyn als ſolchem noch nicht als die geiſtige Weſenheit, wie ſie von uns ſo eben ausgeſprochen wurde,

études de ces traités si simples et si clairs, mais ce qui manque encore à rendre l'édition complète, c'est le plus intéressant, votre travail sur la philosophie Cartesienne.

Le jeune Ampère est ici, et a la bonté de venir quelquefois me voir; pour s'enfoncer tout-à-fait dans le centre du monde romantique il compte de visiter encore la Suède et la Danie[1]). Moi qui ne suis pas trop indigène dans ces brouillards, ne suis en état de contribuer à l'avancement de ses vues. J'ai eu dernièrement quelquefois de vos nouvelles par Mr Panofka, qui aura la bonté de vous porter cette lettre, comme enfin les cahiers de Mr Hothe[2]).

Panofka me dit, que vous commencez à renoncer au projet dont [vous] m'avez écrit antérieurement, de faire cet été une visite aux bords du Rhin. J'ai ruminé longtemps cette espérance de passer quelques jours avec vous; et j'ai donné même dans la hardiesse d'un projet, ou de vous accompagner dans votre retour à Paris, ou de vous en tirer pour vous mener chez nous. En tout cas, je vous prie de me faire avoir des avis de ce que vous arrêterez encore là-dessus. Je ne suis pas mal disposé de vous surprendre à Paris cet automne et de faire de là une excursion dans les Pays-Bas, mais surtout de n'arriver pas à Paris dans votre absence. Au reste, vous étant un homme indépendant, mais moi étant soumis aux règlements des supérieurs et des inférieurs, je suis forcé d'y conformer mes plans; vous pourriez donc être beaucoup gêné en voulant concerter vos projets avec moi. Au dessus tout, tout cela n'est encore de ma part que châteaux d'Espagne dont je ne parle pas encore ici, pour

1) Ampère, Jean Jacques, Littérateur, hat seine Reise in [illegible] Littérature et voyages en Allemagne et en Scandinavie, 1854. 2 vols.

2) Vgl. Nr. 248. 255.

ne pas donner prise aux moqueurs, car il m'est plus probable, qu'il n'en sera rien de tout cela. Mr A. de Schlegel va finir un cours qu'il a donné ici aux Dames et Messieurs sur les beaux-arts; il n'a pas trop réussi ici pour ses leçons, ni pour sa manière d'être en société; au reste nous sommes bien ensemble.

Adieu, mon cher ami, j'espère avoir de vos nouvelles dans le mois courant, portez vous bien, ne soyez pas trop assidu dans votre cabinet, et continuez de m'aimer.

Hegel.

Mme de Milder me charge de vous dire, que dans le mois d'Août vous la trouverez à Wisbade et le mois de Septembre à Ems; elle persiste à être votre bonne amie.

[Nach Abſchrift.]

233.

Couſin an Hegel.

Paris le 16 Juillet [1827]
Rue d'Enfer, 14.

Hier, 13 Juillet, cher Hegel, j'ai reçu votre lettre du 1er; j'y reponds de suite, et laissant là mille et mille choses que j'aurais à vous dire, je vais droit à ce qui m'interesse le plus dans votre excellente aimable lettre.

Il faut, mon cher ami, que vous mettiez à execution votre heureuse idée de venir à Paris cet été ou au commencement de l'automne, ou bien il faut que vous me donniez rendez-vous aux bords du Rhin. Entre nous, je n'irais point y attendre Panoſka, mais je suis bien décidé à vous y aller chercher, si vous me promettez d'y venir. A Paris ou sur le Rhin, voyons nous dans le mois de

Septembre. Je suis tout à votre disposition, et vous abandonne le plan de cette campagne. Comptez seulement sur mon exactitude. Au jour, à l'heure convenue, je serai où il vous plaira.

Le mieux assurement serait de venir à Paris. Si je parlais à Gans, je lui dirais: mettez-vous le 1er Sept. à Berlin en diligence, le 10. vous serez à Paris. Vous y resterez 15 ou 20 jours et le 1er Oct. vous serez à Bruxelles. Nous resterons une dixaine de jours dans la Hollande et les Pays-Bas et le 15 Oct. vous serez à Berlin. Mais cette rapidité et cette précision de mouvemens vous fatiguerait trop, et si vous venez à Paris, comtez sur un voyage de deux mois. Vous ne pouvez le faire à moins. Mais pourquoi n'y mettriez-vous pas ce temps? J'aurais grand plaisir à vous faire les honneurs de Paris, cher Hegel. Vous descendrez chez moi, vous logerez chez moi et nous passerons encore de bonnes journées fraternelles. Vous aurez à votre disposition ma Gouvernante qui est Allemande, mon secretaire qui est Allemand, et moi qui vous aime de tout mon coeur. Je vous reconduirais par Bruxelles sur les bords du Rhin. Mais pour tout cela, il faut partir de Berlin dans les premiers jours de Septembre. Car plus tard la Belgique ne serait plus très belle; et la fraicheur des soirées pourrait vous fair mal. et la moindre inquiétude de la bonne Madame Hegel me peserait sur la conscience. En tout cas, mandez-moi promptement vos intentions.

Vous tenir à Paris serait la perfection; mais je compte pas sur la perfection, et je me reduis à vous demander une semaine sur le Rhin. En quatre jours vous pouvez être à Bonn; j'y serais; nous irions faire une excursion de dix jours dans la Hollande et les Pays-Bas, et revenant par le Rhin, nous irions saluer la chère et très chère Mad. Milder entre les belles mains de laquelle je vous remettrais. Faites cela du moins, cher Hegel,

ou l'année prochaine je vais vous chercher jusqu'à Berlin. Celle-ci je ne puis quitter Paris plus de quinze ou vingt jours. Je serais heureux de les passer avec vous.

Remerciez bien tendrement pour moi Mad. Milder et dites lui bien que je l'aime toujours aussi. Vous ne parlez pas de Mad. Bloch. Elle ne m'écrit plus, et je suis en peine de tout ce qui l'interesse. Dites m'en un mot, je vous prie. Pourquoi n'irait-elle pas aussi à Ems?

Maintenant, quelques lignes pour la Philosophie. Ne manquez pas de m'envoyer par Mr. Panofka les cahiers de Mr. Hotho. Mon jeune Allemand les copiera, et j'attends votre Encyclopedie. J'en attraperai toujours quelque chose, et tacherai d'ajuster à ma taille quelques lambeaux de vous grandes pensées. — Un article de votre main sur mes Fragmens me plairait fort, et je ne vous en tiens pas quitte. Félicitez-moi d'avoir achevé Proclus. Le sixième volume doit vous être parvenu avec un morceau sur Eunape. Mais tous mes efforts sont concentrés sur Platon: c'est sur cette carte que je mets ma reputation philosophique; et je mets aussi ma fermeté à achever une aussi penible entreprise. D'ici à un mois, il en paraitra un nouveau volume que je vous enverrai par l'oncle de Mr. Hotho. Je veux que vous ayez sous les yeux toute ma traduction pour m'en dire franchement votre avis. Je ne vous dis pas adieu, et j'attends promptement un mot de vous.

V. C.

234.

Goethe an Hegel.

Weimar d. 17. Aug. 1827.

Mit aufrichtigem Dankgefühl für den Antheil den Sie an dem Schicksal Schubarts nehmen, habe ich diesen vorzüglichen, obgleich durch gewisse Eigenheiten verkürzten Mann hievon benachrichtigt. Wie dankbereit und willig er sich finden läßt, von der ihm zugewendeten Gunst Gebrauch zu machen, geht aus beiliegendem Briefe hervor[1]).

In wiefern nun die von denselben geäußerten Wünsche zu erfüllen räthlich seyn möchte, überlasse geneigter Beurtheilung, indem ich deshalb um einige gefällige Weisung bitte. Die bisherige Verzögerung wird zugleich dadurch erklärt und, ich hoffe, entschuldigt. Haben Sie die Gefälligkeit die für ihn eingeleitete geneigte Gesinnung auch fernerhin zu erhalten. Er ist einer von den jüngeren Männern, die ich noch gern in das bürgerliche Tagesleben eingeführt zu sehen wünsche.

Ihre literarischen Blätter[2]) lese ich mit großem Antheil, ob ich gleich, wie Sie meine Gesinnungen und Ansichten kennend sich[a]) leicht vorstellen werden, hie und da den Kopf schüttele. Diese gerühmte Heautognosie sehen wir schon seit geraumer Zeit nur auf Selbstqual und Selbstvernichtung hinauslaufen, ohne daß auch nur der mindeste praktische Lebensvortheil daraus hervorgegangen wäre.

Die Weimarischen Literatur- und Kunstfreunde bereiten Einiges, das ich früher oder später umsomehr mitzutheilen

a) kennen, sich Hl.

1) H. ahnte nicht, welche Schlange er an seinem Busen hegte. Zwei Jahre nachher trat der junge Mann als Gegner gegen ihn auf: Ueber Philosophie überhaupt und Hegels Encyklopädie insbesondere. Von Dr. A. E. Schubarth und Dr. Carganico 1829, welche Schrift H. in einer Recension der krit. Jahrbücher (wieder abgedruckt in Verm. Schriften, Werke 17, 197—228) zu nichte gemacht hat. Uebrigens wurde Sch. 1830 Prof. der Litteratur und Geschichte am Gymnasium zu Hirschberg und 1841 Prof. an der Universität Breslau, starb 1861.

2) Die Jahrbücher f. wiss. Kritik.

Urſach habe, als bei überhäuften Arbeiten das nächſte Stück von Kunſt und Alterthum länger als gewöhnlich zaudern wird.

Von Herrn von Henning wünſchte wohl wieder einmal etwas Gefördertes und Förderndes zu vernehmen[1]). Ganz eigen aber bin ich in dieſen Tagen durch einige Ihrer und ſeiner Schüler erfreut worden. In Zever der Ultima Thule hat ſich eine Geſellſchaft junger Männer ſehr glücklich meiner Farbenlehre bemächtigt, die wegen einiger Zweifel und Anſtöße bey mir anzufragen den Entſchluß faßten. Leider darf ich mich jetzt in jenes geliebte Fach nicht wagen und konnte deshalb nur im Allgemeinſten antworten und auf Weg und Stege deuten.

Erfreuen Sie mich bald mit eigner Arbeit; ich halte meinen Sinn möglichſt offen für die Gaben des Philoſophen und freue mich jedesmal, wenn ich mir zueignen kann was auf eine Weiſe erforſcht wird, welche die Natur mir nicht hat zugeſtehen wollen.

In treuſter Theilnahme

ergebenſt

J. W. Goethe.

[Dictat: die letzte Zeile, Namensunterſchrift und Datum am Schluß eigenhändig.]

235.

Reiſe nach Paris

aus Briefen Hegels an ſeine Frau.

Caſſel Sonntags früh d. 19 8 27.

Guten Morgen, meine liebe! Eben überlegte ich geſtern Abend, als ich auf meinen Teller Suppe wartete, ob ich noch — es war 10 Uhr — an Dich zu ſchreiben anfangen ſollte,

1) Prof. von H. las an der Berliner Univerſität über Goethes Farbenlehre, publice.

als wer? — Herr Heinrich Beer[1] — und seine Frau — in mein Zimmer trat. Du kannst Dir denken, welche Freude wir über diß so unerwartete Zusammenfinden gehabt; da er direct von hier zurückgeht, kann er Dir sagen, daß er mich wohlbehalten getroffen.

Die Reise selbst bisher war freylich nicht ohne Unbequemes; die erste Nacht war die schlechteste, im Kabriolet war es allzu eng, — ich setzte mich in die Berchaise, wo wir aber zu vier waren, jede Station eine andere und immer eine schlechtere bekamen. Von Wittenberg gings besser. — Mittags trafen wir in Halle ein, die Gesellschaft hatte sich vermindert; ich holte Hinrichs[2], aß zu Mittag, schlief Nachmittag recht gut, — um 6 reisten wir ab nach Nordhausen, nur noch ein Student mit mir — vortrefflicher Schneewagen — jeder nahm eine Seite ein, die Bank war wie ein Sopha, ich richtete mich darauf ein und schlief, da [wie] Du weißt, ich auf dem Sopha zu schlafen gewohnt bin, beinahe die ganze Nacht. — Gestern wie vorgestern das schönste Wetter, — aber in der ersten Nacht regnete es von Mitternacht [an] sehr heftig; — immer in Gesellschaft von Studenten machten wir gestern von Morgens 6 Uhr an den Weg von Nordhausen hieher.

Diß ist meine ganze Erlebniß seit ihr mich habt abziehen sehen. — Nun einen Auftrag — daß Du Herrn Beer eins der Exemplare von meiner Encyklopädie in meinem Nahmen übergibst, den ich mir übrigens noch vorbehalte hineinzuschreiben; — ich hatte vergessen es vor meiner Abreise zu thun. Wie [ich] gestern Abend von der Schnellpost abstieg, wartete ein junger Mensch schon auf mich, im Nahmen seines Vaters Conrector Matthias des Vaters einer meiner Zuhörer, mich einzuladen bey ihm abzusteigen, was ich natürlich

---

1) Bruder von Meyer Beer, dem Componisten, und Michael B., dem Dramatiker — der ergebenste und treuigste Zuhörer H.s, und doch kein Philosoph.

2) Sein 1834 ord. Professor der Philosophie in Halle.

nicht annahm. Papier iſt inſoweit wie die Materie aus. — Nachmittags oder morgen früh breche ich wohl mit Miethskutſcher auf. Grüſſe die Jungen.

Dein H.

Ems, d. 23. Aug. 27

So eben komme ich aus dem Bade und ſchreibe Dir flugs, da die Poſt um 3 Uhr abgeht und das Mittagseſſen bevorſteht. — Du ſiehſt aus dem Datum und dem genommenen Bade, daß ich mich bereits bey 80 Meilen vorgeſchoben habe und mir meine Kur ſehr angelegen ſeyn laſſe. — Ich habe Dir zunächſt den weiteren Bericht meiner Reiſe zu geben, der aber ziemlich einfach iſt. Herr und Mde Beer werden Dir vor dem Empfang dieſes Briefes bereits von dem vergnügten Tag, den wir in Caſſel zuſammen gehabt, dem ſchlechten Wetter zum Trotz, erzählt haben . . . Die Schnellpoſt ging erſt Dinſtags Abend von Caſſel, ich fuhr daher mit einem Miethkutſcher Montags den 21.[1]) von Caſſel nach Marburg — ohne Merkwürdigkeit; Abends konnte ich noch den Hofrath Suabedißen, Profeſſor der Philoſophie[2]), in dem holprichten Neſte beſuchen, der aber eben eine ganze Hecke Verwandtinnen bey ſich hatte, ſo daß ich mich gleich wieder fortmachte. Dinſtags fuhr ich nach Wetzlar, wo ich erſt nach Tiſch Schulz[3]), der außer der Stadt im Garten wohnt, beſuchte; er und ſeine Frau hatten eine herzliche Freude über meinen Beſuch; ſie ſind ſämmtlich ſehr geſund und wohl ausſehend — die Kinder,

---

1) Soll heißen 20.

2) D. Th. A. Suabedißen, Hofrath, geſt. in Marburg 1835.

3) Staatsrath Schultz, Chr. C. Friedrich, ſeit 1819 außerord. Regierungsbevollmächtigter an der Univerſität Berlin, 1824 aus dem preußiſchen Staatsdienſt entlaſſen, privatiſirte in Wetzlar, ſpäter in Bonn, wo er 1834 ſtarb. Vgl. Briefwechſel zwiſchen Goethe u. Staatsrath Schultz, mit einem Lebensbild des letzteren, herausg. von Düntzer, 1853.

mein Pathe[1]), die faſt kränklich waren, alle ſehr ſtark und wohl; der Garten liegt an einem Berge, und hat etliche 30 Schritte an dem Hügel hinauf liegende Gebäulichkeiten; ich mußte den Nachmittag und Abend bis nach 10 Uhr bey ihm bleiben. Morgens kam Schulz zu mir, führte mich bey dem wenigen herum, was ſehenswerth war und blieb mit mir bis zum Einſteigen in die Schnellpoſt, um 10 U. — Er iſt mit Leib und Seele in ſehr intereſſanten Studien[2]); ſeine Unterhaltung war mir ſehr belehrend; die ganze Familie lebt recht glücklich . . . Geſtern kam ich um 10 Uhr in Koblenz an; die Schnellpoſt von da nach Trier geht ſchon morgen; diß war zu früh; ich werde daher erſt Montags[3]) mit ihr abgehen, — bis Trier in Einem Tag. Hätte ich es berechnen können, ſo konnte ich Dir aufgeben, mir nach Trier zu ſchreiben, wo ich — und zwar an meinem Geburtstage[4]) — einen Brief von Dir hätte bekommen können; ich werde an demſelben auf Euer Wohl und Vergnügtſeyn trinken. — Nun herzlichen Kuß und Gruß, ebenſo an die Jungen. In Paris verſteh ich kein Deutſch mehr. — Schreibe mir recht viel aus Berlin — von Euch und ſonſtigem . . Grüße die Freunde, Geh. R. Schulze insbeſondere.

Trier, d. 28. Aug.

Da ich ſo lange noch in Deutſchland herumtrösle, ſo habe ich mir vorgenommen, Dir nicht eher als aus Frankreich zu ſchreiben; da ich dieſen Abend jedoch gute Weile habe, ſo will ich wenigſtens meine Relation von dem bisherigen weiteren Betrieb meiner Reiſe machen, wenn auch der Brief erſt auf einer ausländiſchen Poſt abgehen ſoll, um dem Zweifel nicht

1) H. vertrat Pathenſtelle bei der Taufe von Sch. jüngſtem Sohne, Friedrich, Febr. 1823 (Düntzer a. a. O. S. 93).

2) Sch. veröffentlichte 1827 eine Schrift über 'Die Römercaſtelle bei Wetzlar und Gelnhauſen'.

3) 27. Aug.

4) 27. Aug.

Raum zu geben, daß ich gar nicht über die Gränze kommen werde. Bergen kann ich nicht, daß mich das Reisen bereits manchmal langeweilt, und daß ich mir nichts besser wüßte, als den Abend bei Euch zu Hause zuzubringen und mündlich zu erzählen, was ich den Tag über gesehen. An merkwürdigem, vergnüglichem und freundschaftlichem, das ich allenthalben erfahren, hat es keineswegs gefehlt.

Meinen Aufenthalt in Ems, wo schlechtes Wetter war, hatte ich freylich etwa kürzer einrichten können: er hat mich eigentlich um drey Tage zurückgesetzt: . . Sonnabends bin ich nach Koblenz zurük: Sonntags Vormittags habe ich einen Spaziergang gemacht nach Horchheim — am Rhein — eine kleine Stunde von Koblenz — versucht, wo Herr Joseph Mendelssohn[1]) sein Landgut hat. Das Wetter ging noch. Mendelssohns nahmen meinen Besuch sehr freundschaftlich auf: ich fand Herrn Mendelssohn selbst, seine Frau, die Du immer als eine feine, würdige Frau ausgezeichnet hast, seinen Sohn[2]) mit seiner erst seit etlichen Monaten geheyratheten Frau, und die andre Schwiegertochter, deren Mann in Berlin ist. — Das Gut ist herrlich gelegen; Garten, Weinberg, Haus, alles in vortrefflichem, anmuthigem Zustande; ein sehr reitzender — zum ruhigen Genusse gemachter Aufenthalt. Ich blieb beym Mittagessen; Herr Mendelssohn brachte mich nach demselben in die Stadt zurück, von wo aus Herr Bauinspektor Lassault[3]) mich noch auf die Carthause führte, — den schönsten Punkt bei Coblenz, von wo man die reiche herrliche Landschaft, den Rhein mit seinen belebten Ufern und den mannichfaltigen Hügeln und Burgen, die ihn dort begränzen, —

1) Joseph M., der würdige Sohn von Moses M. und Bruder des trefflichen Abraham (Vaters von Felix M.), Gründer des Bankgeschäfts M. et Co. in Berlin und daneben wissenschaftlichen Studien hingegeben, gleichaltrig mit H., geb. 1770, † 1848.

2) G. Benj. M., Geograph und Statistiker, Professor in Bonn; der andre Sohn Alexander führte das Bankgeschäft in Berlin.

3) Joh. Claudius von Lassaulx, in Coblenz, ausgezeichneter Architekt, Vater des Philosophen Ernst von L. (s. Allg. D. Biogr. 17, 729).

und, sein Verhalten zu ihm ist nicht die Betrachtung desselben in dieser Totalität als solcher, noch in ihrer reinen Begriffsform, sondern Theils Gestalt des Bewußtseyns überhaupt, Theils eine Anzahl solcher Gestalten, die wir zusammennehmen und in welchen die Totalität der Momente des Gegenstandes und des Verhaltens des Bewußtseyns nur aufgelöst in ihre Momente aufgezeigt werden kann.

Es ist hiermit für diese Seite des Erfassens des Gegenstandes, wie es in der Gestalt des Bewußtseyns ist, nur an die frühern Gestalten desselben zu erinnern, die schon vorgekommen sind. — In Ansehung des Gegenstandes also, insofern er unmittelbar, ein gleichgültiges Seyn ist, sahen wir die beobachtende Vernunft in diesem gleichgültigen Dinge sich selbst suchen und finden, d. h. ihres Thuns als eines eben so äußerlichen sich bewußt seyn, als sie des Gegenstandes nur als eines unmittelbaren bewußt ist. — Wir sahen auch auf ihrer Spitze ihre Bestimmung in dem unendlichen Urtheile aussprechen, daß das Seyn des Ich ein Ding ist. — Und zwar ein sinnliches unmittelbares Ding; wenn Ich Seele genannt wird, so ist es zwar auch als Ding vorgestellt, aber als ein unsichtbares, unfühlbares u. s. f., in der That also nicht als unmittelbares Seyn, und nicht als das, was man unter einem Dinge meint. — Jenes Urtheil so genommen wie es unmittelbar lautet, ist es geistlos oder vielmehr das Geistlose selbst. Seinem Begriffe nach aber ist es in der That das Geistreichste, und dieses Innere desselben, das an ihm noch nicht vorhanden ist, ist es, was die beiden andern zu betrachtenden Momente aussprechen.

Das Ding ist Ich; in der That ist in diesem unendlichen Urtheile das Ding aufgehoben; es ist nichts an sich; es hat nur Bedeutung im Verhältnisse, nur durch Ich und seine Beziehung auf dasselbe. — Dieß Moment hat sich für das Bewußtseyn in der reinen Einsicht und Aufklärung ergeben.

unter anderen Stolzenburg — Eigenthum des Kronprinzen, dessen Ansicht ich aus Rösels Lichtschirmen gleich erkannte, — vor sich hat . . .

Gestern nun mußte um 3 Uhr des Morgens aufgestanden werden, um präcis 4 Uhr mit der Schnellpost hieher abzureisen; die Tour ist über 16 Meilen sehr häufig bloß Berg [ab], Berg auf, doch auf schöner Chaussée; um 8 Uhr waren wir hier. — Ich finde überall Leute, denen ich bekannt bin, und die sonst gefällig und freundschaftlich sind. Nachdem ich gut ausgeschlafen, machte ich [mich] nach 8 Uhr auf den Weg, unter Leitung eines Bruders des Gastwirths, der mir die merkwürdigen römischen Ruinen zeigte und in der Gegend, unter anderm auf einem Gute des Schwagers vom General-Prokurator Eichhorn, herumführte; wir waren bis ½2 Uhr auf den Beinen. — Trier hat eine vortreffliche Lage an der Mosel, ein schönes Thal von der größten Fruchtbarkeit, von sanften Rebhügeln umgränzt. — Nachmittags war ich in den Kirchen . . .

Gestern habe ich auf euer Andenken an mich und euer Wohlsein getrunken — und zwar in recht gutem Moselwein. — Was machen die guten Jungen? — hältst Du es für zweckmäßig, so nehme noch Privatunterricht für sie an; ermahne sie aber nur, daß sie alle Tage ein Pensum für mich machen.

Luxemburg, d. 29. Aug. ¼4 Uhr.

Seit einer Stunde bin ich hier; in guter Gesellschaft hieher gefahren . . Hier bin ich über die deutsche Gränze, aber noch nicht innerhalb der französischen; auch ist selbst jenes nicht genau, denn dieser Theil der Niederlande gehört noch zum deutschen Bunde. — Ich komme von einem Spaziergang, den mich Herr von Hanfstengel geführt hat, durch die Stadt und einen Theil der Festungswerke müde zurück. Die letzteren sind bewundernswürdig, so daß auch ich es einsehen kann; — auf die Diligence nach Metz bin ich eingeschrieben und werde morgen früh dahin abgehen, und von da geht es dann auf

das eigentliche Ziel der Reise los, wozu das bisherige die Präludien waren. Du siehst, daß ich mich nicht übertreibe. Die körperlichen Fatiguen sind nicht bedeutend, die geistigen bestehen in der Geschäftslosigkeit und dem Mangel der Unterhaltung mit euch, dagegen in einer Unterhaltung mit unbedeutender Gesellschaft; doch geht auch diß im Ganzen ziemlich gut; ein guter Brabanter aus Löwen, der eine Tour an den Rhein gemacht, um sich von dem kürzlich erlittenen Verlust eines Sohnes von 21 Jahren und einer Tochter von 17 Jahren zu zerstreuen, war heute mit in unserer Diligence, ein gesaßter, gehaltener Mann, der mich einlud, ihn in Löwen zu besuchen.

Metz, d. 30sten.

Diesen Augenblick, nach 3 Uhr Nachm., komme ich hier an; . . ich könnte sogleich um 5 Uhr nach Paris abgehen; nach meinem bisherigen System aber will ich wieder ausruhen . . So bin ich also in der That in Frankreich angekommen! . . Abends. Bereits habe ich mich auf die Diligence Lafitte im Coupé einschreiben lassen; diß ist das vorderste Zimmer der Wagenmaschine; es sind drei Kasten voreinander; der mittlere heißt l'interieur und der hintere Cabriolet; das Coupé hat 3 Sitze neben einander, vorwärts und ist mit Fenster geschlossen, nicht offen, wie die sogen. Kabriolets an unsern Schnellpostwagen. — Vor Tisch besah ich kurz die Stadt etwas, die Kathedrale von außen und vornemlich die Aussicht von einem Theile des Walls, die höchst anmuthig ist; das Thal, — die Mosel fließt durch, — von sanften Hügeln begränzt, weiter, reicher an Bebauung und Dörfern und reitzender als die Umgebung von Dresden. Da Metz eine bedeutende Festung ist, ist die Garnison zahlreich. Nach Tische ging ich ins Theater, das ganz mit Officieren gefüllt war; kaum ein Dutzend Frauenzimmer und Civilpersonen; List gegen List, — auch in Deutschland auf dem Theater, — und dann ein Vaudeville, alles närrisches —

trinkt — dann bei Nacht wieder in einiger Entfernung von der Marne durch Montreuil, — vorher Chateau Thierry, — dann in die Nähe von Paris, — ein paar Stunden von Paris auch Felder und Ebenen mit Gesträuch — nicht interessant — doch nicht unfruchtbar: aber jene Thäler der Mosel, der Marne, sind besonders fruchtbar, bebaut, reich an Dörfern: die Dörfer besser gebaut als unsere deutsche, so wie insbesondere auch die kleinen Städte. Endlich — also nach Paris durch Bondy und Pantin, — etliche Stunden vorher Staub so schlimm oder schlimmer als bey uns in Berlin . . .

Hier zwischen 10 und 11 Uhr Sonntags, gestern angekommen, im Hôtel des Princes abgestiegen, — Cousin sogleich aufgesucht. — Aber hier überwältigt mich die Menge der großen Gegenstände, die ich bereits gesehen und durchlaufen, d. h. von außen. Boulevards, Palais royal, Louvre, Tuilleries, Luxembourg, Jardin und Palais ꝛc. — gestern Abend Champs Elysées, wo Caroussel, Kneipen, d. h. Caffés und zwar des Ambassadeurs, de l'Aurore, — ein Zustand wie bei den Zelten[1]), — nur zehnmal mehr Menschen an den Tischen, Philister mit Weib und Kindern u. s. f. — Gehe ich durch die Straßen, sehen die Menschen grade aus wie in Berlin, — alles ebenso gekleidet, ungefähr solche Gesichter, — derselbe Anblik, aber in einer volkreichen Masse.

Heute früh bin ich aus dem Hôtel des Princes ausgezogen, provisorisch die Effecten bei Freund Cousin niedergelegt — dort ist es sehr theuer — heute Morgen werden wir eine chambre garnie ausfinden. Daß wir wohl zusammen sind, in herzlicher Cordialität, versteht sich von selbst, — wir haben uns nicht lange beim dejeuner verweilt, (d. h. um 11 Uhr Cotelets gegessen und eine Bouteille Wein getrunken) denn il a à veiller aux intérêts de Mde Hegel, d. h. zu sorgen, daß dieser Brief noch heute auf die Post kommt, was um 2 Uhr seyn muß . . . .

1) In Berlin.

Paris, d. 9. Sptbr.

. . . Ich bin mit einer Bibliothek umringt, aus der ich die Interessen und die Gesichtspunkte des Geistes näher studire und kennen lerne, — ich habe freylich wenig Zeit dazu; es ist bisher unausgesetzt schön Wetter gewesen, und Regentage sind eben auch nicht zu wünschen . . .

Die Hauptsache, mein Lebwesen allhier — zuerst das Logis, eine Chambre garnie — Rue Tournon, Hotel Empereur Joseph II. — wenn Ihr den Plan von Gans noch habt, so sucht den Ort auf — Jardin de Luxembourg ist in der Nähe, Palais des Pairs, schließt gerade die Straße Tournon; ich wohne im letzten Hause das an die Rue Vaugirard stößt. — So müßt ihr genau finden können, wo ich existire. — Sonst theilt sich denn mein Treiben in das Herumlaufen und Sehen der merkwürdigen Gegenstände, in Essen und Schwatzen mit Cousin, dessen vertrauliche Freundschaft auch sonst in jeder Rücksicht für mich besorgt ist; wenn ich einmal huste, so ist er mit den Verpflichtungen da, die er gegen Mde Egell habe. Aber Beschreibungen von den Gegenständen kann ich Dir nicht machen; — das ginge zu sehr ins Weite und Breite. Paris ist eine Stadt von altem Reichthum, in der seit vielen Jahrhunderten Kunst und Pracht liebende Könige, und zuletzt vollends der Kaiser Napoleon, und reiche Große, dann ein thätiges und industriöses Volk auf alle Weise Reichthümer aller Art zusammengehäuft haben; der Palläste, öffentlicher Anstalten, — jede Facultät der Universität z. B. hat einen Pallast, etwa wie unser Universitätsgebäude, — ist eine Menge, — die Halle au vin, Gebäude von lauter Kellern, ist ein grandioses Institut, es ist in der Nähe des Jardin des Plantes, eine prächtige Anstalt: eine Menge von Gebäuden mit den naturhistorischen Sammlungen; dann Gebäulichkeiten und Gehege für Thiere aller Art, die Menagerie; — Alleen, Gewächshäuser, Beete — Alles diß ist natürlich drei-, vier-, zehnfach ausgedehnter, weitläufiger, bequemer als bey uns, alles zu der unmittelbaren Benutzung des Publicums,

und doch alles so geschützt, daß die Verderbniß abgehalten wird. — Besonders wünschte ich Dich ins Palais royal, das Paris in Paris, — die unendliche Menge von Boutiquen und der Reichthum der Waaren, die schönsten Juwelier- und Bijouterieladen, setzt in Erstaunen; — aber jede Straße ist ebenso auf alle Weise des Ueberflusses und der Pracht garnirt: man kann überall Alles haben: — z. B. überall Cabinet de lecture — (in jedem Café, Restauration, ohnehin alle Zeitungen), mehrere im Garten des Luxembourg, wo man für 1 Sou die heutige Zeitung zum Lesen nimmt, — auch Cabinets d'aisance inodores — und alles, was man mit den Leuten zu thun hat, geht einfach, verständig und honett zu: man muß nur selbst keine Quäckeleyen machen. Die Kirchen, Pantheon oder St. Geneviève — eine neue Kirche — und die alte Kathedrale Nôtre Dame sind grandiose Architecturen . . .

Die Gemähldegallerie ist im Louvre, — Ein gerader, langer, oben gewölbter Saal — die beyden Seiten mit Gemählden behangen; — ein Gang, fast unabsehbar, eine Viertelstunde lang; ich war ihn mit Cousin vor einigen Tagen schnell durchgegangen, gestern wollte ich die gründlicheren Studien oder Ansichten anfangen, da zeigte es sich, daß gerade gestern und heute noch Zeit ist, — von morgen ist das Museum (d. h. die Sammlung der Gemählde und auch der Antiquen) geschlossen wegen Zubereitung zur Gemählde-Ausstellung jetziger Meister; — es ist ein großer Reichthum und von den edelsten Meistern berühmte Stücke, die man hundertmal in Kupferstichen gesehen, vorhanden; — von Raphael, Correggio, Leon. da Vinci, Titian u. s. f., — ich gehe in einer halben Stunde wieder hin, um Raumer[1]) und Panofka, die ich gestern dort getroffen, wieder zu finden und mit ihnen wegen heute Nachmittag, es ist Sonntag und Kirchweyh in St. Cloud (d. i. Fischzug in Stralau)[2]) Verabredung zu treffen; Cousin räth nicht

1) Friedrich von R.
2) Bei Berlin.

hinzugehen; dafür ist Course aux chevaux au champ de Mars. — Raumer hat heute Mittag Audienz bei Mlle Mars; der muß bei allen Actricen seyn[1]); Cousin findet es lächerlich zu ihr zu gehn, — zu Talma oder Mde Pasta, — wenn sie noch da wären — hätte er mich geführt. A propos Mlle Mars; im Theater bin ich freylich auch schon gewesen — in dem Français zweimal, — einmal Alzire von Voltaire und l'école des maris von Molière — also von den berühmtesten Piécen, — das andre mal in Emilia, Tragédie nach W. Scott, — in Emilia hat Mlle Mars, — dann Mlle Leverd (die Königin Elisabeth) gespielt, — besonders die Mars sehr liebenswürdig und edel, freylich mit Eigenthümlichkeit; man versteht Mlle Mars und Leverd jedes Wort[2]): sie spielen, wie im Ganzen auch die Männer, viel gehaltner, mit viel weniger pathetischem Toben als unsre Acteurs und Actricen, — die Männer sind mittelmäßig, Lafond der berühmteste nach Talma, fast wie ein Fleischer; — die Franzosen sind überhaupt ruhiger und bestimmter im Aussprechen ihrer Empfindungen als wir, besonders Du: wie oft sage ich Dir, Du solltest die Sache ohne Empfindung sagen und behandeln, doch steht Dir Deine Lebhaftigkeit oft ganz hübsch!

Menschen habe ich sonst hier noch wenig gesehen und gesprochen: es ist in jetziger Zeit kein Mensch in Paris; zur Herzogin von Montebello wollte mich Cousin mitnehmen — wir unterließen es aber, sie ist krank: es ist Alles auf dem Lande; die alberne deutsche Ehre, auch diesen und diesen gesprochen zu haben, ist überhaupt hier nicht zu Hause . . .

Die Jungen sind sehr brav in ihrer Korrespondenz, sie sollen nicht versäumen, mir recht oft zu schreiben, — dann nehme ich einmal Euch alle zusammen mit nach Paris . . .

Wegen des Essens habe ich mit Cousin Deliberationen

1) Mars, Fr. Hipp., 1779—1847. Friedr. v. Raumer erzählt von einem Diner bei ihr, in seinem Briefwechsel 2, 227.

2) Vgl. über diese Aufführung Fr. v. Raumer a. a. O. S. 222.

oder Streit, — diniren wir zuſammen, ſo macht er die Ordonnanzirung; . . aber bin ich allein, ſo weiß ich nicht, was die enorme Liſte der charte bedeutet; — doch weiß ich itzt eine table d'hôte, wo man doch ſehen wird, was man vor ſich hat, und mag oder nicht mag . . . .

Paris, d. 13. Sptbr.

. . . Mein Pariſer Lebweſen von dieſer Woche wirft nicht viel Mannichfaltiges ab, Dir zu erzählen; — im Gegentheil, es iſt ſehr einförmig geweſen und es iſt über dieſe Einförmigkeit ſelbſt, das ich Dir vornemlich zu ſchreiben habe — damit Du nicht anderswoher in unnütze Beſorgniß geſetzt werden mögeſt, und Du von mir ſelbſt mein vorübergegangenes Unwohlſeyn vernehmeſt. Ich habe Dir, glaub ich, noch geſchrieben, daß ich das Muſeum zum letzten mal daß es auf ſeyn werde, noch beſuchen wollte, — was letzten Sonntag war; — darauf, nachdem ich mit Couſin zu Mittag gegeſſen und einen großen Spaziergang durch die Champs Elyseés, nach dem berühmten Champ de Mars, gemacht hatte, wurde ich in der Nacht von Magenſchmerzen befallen; — ich habe auf dieſe Weiſe meinen Tribut bezahlt, den im Durchſchnitt alle Fremde an das hieſige Seine-Waſſer oder an die Lebensweiſe abtragen müſſen, wovon ich ſchon unterwegs näher berichtet worden. Ob man mich gleich verſicherte, es bedürfe, um wieder befreyt zu werden, keines Arztes, ſo beharrte Couſin, wie er mich den andern Tag unwohl fand, doch dabey, mir den ſeinigen aufzutreiben, und nach langem Suchen herbeyzubringen; — dieſer ein junger, ſehr verſtändiger Mann, von vieler Vorſicht, behandelte mich alſo und zwar mit Lavements, Fomentationen und Tiſanen, ganz auf franzöſiſche Weiſe — ſo gut und zuverſichtlich ich mich dabei befand, konnte ich mich doch des Zweifels nicht erwehren, daß ich mit deutſchen Mitteln in kürzerer Zeit abgekommen wäre . . . . So bin ich hiermit acclimatirt, habe die Bedingung durchgemacht, unter

der man in Paris leben kann, und darf auf diese Weise nun hier bleiben, so lange es mir gefällt — und es sonst gut ist . . Was ich diese Woche versäumen mußte, ist das vor einigen Tagen hier eröffnete englische Theater, wo vorgestern (und heute wieder) Hamlet vom berühmten Kemble gegeben wurde — Raumer der besonders die Theater approfondirt, war darin . . . .

Paris, d. 19. Sptbr.

. . . So kann man immer nicht ohne Sorgen, wenigstens nicht völlig seyn, daß die Briefe richtig anlangen, und es ist mir diß eine um so ernstlichere Sorge, als ich Dein Verlangen und Deine Aengstlichkeiten darüber kenne; aber solche Umstände, wie auch meine Unpäßlichkeit gehören zu der Menge von Zufälligkeiten, denen wir ausgesetzt sind und auf die wir gefaßt seyn müssen . . .

Seitdem habe ich denn wieder mancherley begangen oder befahren und besehen, doch mich dabey ausdrücklich vor zu großen Anstrengungen gehütet; — die Entfernungen hier sind sehr groß; wenn man einmal den Anblick der Straßen von Paris kennt, so wird das Gewühl langweilig, — es ist weit und breit dieselbe Menge Menschen, von wohlbesetzten Laden u. s. f. Die Einförmigkeit ist dieselbe wie in Berlin, nur anderer Art. Einige Gelehrte habe ich kennen gelernt und die große Manuscripten-Bibliothek besucht, — sie ist die bey weitem reichste in Europa. — Am Freytag werde ich einer Sitzung des Instituts, zu der mich Abel Remusat[1]) eingeladen (Académie des Inscriptions) beywohnen . . Gelesen, studirt habe ich viel — ganz unabhängig von meinem Unwohlsein; — ich hatte mir vorgenommen, in Paris etwas zu schreiben, um meinen Aufenthalt doch zu einem bestimmtern Zweck zu verwenden, — aber ich habe diß bald aufgegeben; sonst ist meine

1) Der berühmte Orientalist, † an der Cholera in Paris 1832.

Lectüre für die Kenntniß des intellectuellen Zuſtandes Frankreichs nicht ohne Frucht geweſen. — Viele Plätze und Orte beſuchte ich hier ihrer hiſtoriſchen Denkwürdigkeit willen, — den Platz der Baſtille z. B., den Grèveplatz, den Platz, wo Ludwig XVI hingerichtet worden u. ſ. f., ich habe eine (nun die beſte) Geſchichte der franzöſiſchen Revolution geleſen, und es hat eine preſentere Geſtalt, wenn man eine Anſchauung der Plätze, Straſſen, Häuſer u. ſ. f. hat. Das Theater habe ich auf mehrere Tage ausſetzen müſſen, es zieht mich überhaupt nicht beſonders an. — Geſtern habe ich die engliſche Truppe, — Othello von Shakespeare geſehen, den Kemble, ein berühmter engliſcher Schauſpieler[1], ſpielte, Miß Smithſon die Desdemona. — Diß iſt freylich eine Sache ganz eigenthümlicher, von der unſeren ganz abweichenden Art. Bey dem Geſang gibt es einen allgemeinen Maßſtab, und die Abweichung fällt wohl auch in die Manier, aber vornemlich in die gröſsere oder geringere Trefflichkeit überhaupt; aber hier fällt ſie überwiegend in die nationelle Weiſe, an die man ſich erſt angewöhnt, die man erſt muß zugegeben haben, um ſagen zu können, es gefalle einem oder nicht. Solche Leidenſchaft, Diction und Declamation ginge keinem deutſchen Schauſpieler und Publicum in den Sinn. Schildern läßt ſich diß freylich nicht; was vorzüglich auffällt, iſt das oft vorkommende, tief anhaltende, langſam feyerliche oder auch knurrende, wie das Knurren eines Löwen oder Tigers, Tönen und Sprechen, — dann wieder das Herausſtoßen, wie Schnarren — der Sylben; — manches davon kommt auf die Natur der engliſchen Sprache; es wird aber auch wieder ſchnell geſprochen! ſchmerzlich geſchrieen u. ſ. f. Verſtanden hab' ich meiſt Alles, denn ich las Wort für Wort im Büchelchen nach.

Was nun insbeſondere auffällt, iſt das Zerarbeiten der Muskeln um den Mund und die Backen, — ein Verzerren,

1) Charles Kemble, † 1854.

Die Dinge sind schlechthin nützlich und nur nach ihrer Nützlichkeit zu betrachten. — Das gebildete Selbstbewußtseyn, das die Welt des sich entfremdeten Geistes durchlaufen, hat durch seine Entäußerung das Ding als sich selbst erzeugt, behält daher in ihm noch sich selbst, und weiß die Unselbstständigkeit desselben oder daß das Ding wesentlich nur Seyn für Anderes ist; oder vollständig das Verhältniß, d. h. das, was die Natur des Gegenstandes hier allein ausmacht, ausgedrückt, so gilt ihm das Ding als ein Fürsichseyendes, es spricht die sinnliche Gewißheit als absolute Wahrheit aus, aber dieß Fürsichseyn selbst als Moment, das nur verschwindet und in sein Gegentheil, in das preisgegebne Seyn für Anderes, übergeht.

Hierin ist aber das Wissen des Dinges noch nicht vollendet; es muß nicht nur nach der Unmittelbarkeit des Seyns und nach der Bestimmtheit, sondern auch als Wesen oder Inneres, als das Selbst gewußt werden. Dieß ist in dem moralischen Selbstbewußtseyn vorhanden. Dieß weiß sein Wissen als die absolute Wesenheit oder das Seyn schlechthin als den reinen Willen oder Wissen; es ist nichts, als nur dieser Willen und Wissen; anderem kommt nur unwesentliches Seyn, d. h. nicht ansichseyendes, nur seine leere Hülse zu. Insofern das moralische Bewußtseyn das Daseyn in seiner Weltvorstellung aus dem Selbst entläßt, nimmt es dasselbe eben so sehr wieder in sich zurück. Als Gewissen ist es endlich nicht mehr dieses noch abwechselnde Stellen und Verstellen des Daseyns und des Selbsts, sondern es weiß, daß sein Daseyn als solches diese reine Gewißheit seiner selbst ist; das gegenständliche Element, in welches es als handelnd sich hinausstellt, ist nichts anderes, als das reine Wissen des Selbsts von sich.

Dieß sind die Momente, aus denen sich die Versöhnung des Geistes mit seinem eigentlichen Bewußtseyn zusammensetzt; sie für sich sind einzeln, und ihre geistige Einheit allein ist es

Grimaciren, das häßlich aussieht[1]). — Das Ganze ist ein neuer, großer merkwürdiger Anblick, — auf allen Fall eine hohe, gründliche Ausbildung der Kunst, — eine Kühnheit, Freyheit und Vertiefung, die wir nicht gewohnt sind und die bey uns meist nur Carrikaturen hervorbringt. — Ich werde diß noch öfter sehen.

Donnerstags 20. Sept.

Das Vorstehende habe gestern Vormittag geschrieben — um 10 Uhr bin ich mit Raumer und seiner Gesellschaft nach St. Denis und Montmorency gefahren. Dort ist die berühmte Kathedrale, der Begräbnißort der Könige von Frankreich, — sie war innen noch schwarz behängt von einem Todtenamt des vorhergehenden Tages — in Montmorency ist ein Landgut, Eremitage genannt, wo Rousseau eine Zeit lang lebte[2]), und das deswegen — es sind viele kleine Reliquien [da], auch ein Rosenstock, den er gepflanzt, — häufig pilgrimsartig und auf Eseln — (auch von mir mit solcher Reuterey) — besucht wird. Montmorency liegt hoch und man besteigt die höhern Anhöhen hinter demselben, — man hat Paris in der Entfernung von zwei Stunden, den Montmartre und die große reiche, mit Dörfern und Landhäusern besäte Ebene vor sich. — Es ist schön um Paris, fruchtbar, abwechselnd, — kein Wunder, daß so viel auf dem Lande gelebt wird . . Diesen Abend gehe ich in die italienische Oper, die Pesaroni — sehr gerühmt — zu hören, — vormittags noch auf die Gallerie im Louvre.

Ueber den Frauenputz, wie er hier aussieht, habe ich Dir noch nichts geschrieben; er ist aber sehr einfach, ich kann keine Besonderheiten gegen Berlin bemerken, freylich habe ich nicht

1) Vergl. über das englische Theater und die oben erwähnte Aufführung des Hamlet und Othello in Paris die ausführliche Schilderung v. Raumers a. a. O. S. 229 ff

2) Auf dem Landgut der Mde. d'Epinal, 1756 Apr. bis 1757 Dez.

die haute société gesehen, doch im Theater vornehme Leute genug: — die Hüte, die man allgemein sieht, sind Strohhüte, mit fast durchgängig weissen Schleifen, lang, steif, hinausstehend, — die Krempe natürlich, — rund, — doch auch bunte Blumen und alles mögliche auf den Putzhüten . . . Nun noch einiges auf Deine Briefe bezügliches. An Immanuels Geburtstag wird derselbe meiner herzlichen Liebe zu ihm gedacht haben und der Erinnerungen und Aufforderungen, fortdauernd brav und fleißig zu seyn, die darin liegen. Den Brief von Göthe habe erhalten[1]).

. . . Es fängt nachgerade an, Zeit zu werden, an die Art und Weise und das Wann meiner Abreise von hier zu denken; — das lange Landreisen auf den Diligencen, Schnellposten u. s. f. war mir sehr lästig geworden und ich dachte ungern daran; höchst vergnüglich ist es mir daher, daß Cousin mit mir über Brüssel reisen wird, er geht mit bis Cöln — chose convenue — von da habe ich dann nur den Katzensprung nach Cassel und von da nach Berlin . . . Wenn ich zurück bin, sprechen wir nichts als französisch.

d. 21. Sept.

. . . Gestern habe ich Romeo and Juliet von der englischen Truppe gesehen, — Julie sehr gut, obgleich nicht von der ersten Stärke, — nicht so viel als Mde. Crelinger[2]), — Romeo-Kemble in den vier ersten Akten ganz mittelmäßig, ohne alles Leben, — im letzten aber gräßlich, verrückt, — das englische Wüthen habe ich nun in seinem ganzen Glanze gesehen; es ist wunderbar, wie sie den Shakespeare verhunzen; im letzten Act erwacht Julie, während Romeo noch lebt, aber das Gift schon getrunken, — hier eine Scene, in der sie ganz vom Wahnsinn ausser sich kommen und aufs scheußlichste wüthen. — Eben so verhunzt ist die Scene des ersten Zusam-

1) Nr. 234.
2) Auguste Cr., berühmte Schausp. in Berlin, gest. 1865.

menkommens von Romeo und Julie. er liebt sie schon vorher, setzt sich zu ihr auf den Seßel, eh' er mit ihr spricht, und wie sie von der Amme unterbrochen worden, treibt Mercutio mit dieser Spaß, damit jene noch länger zusammen sprechen können. —

Im französischen Theater bin ich nicht so viel gewesen, als ich gedacht: — die kleinen Theater und Stücke sind artig. — doch bin ich bald damit fertig. — es sind Späße, die man gleich weg hat. Mlle Mars spielt gegenwärtig nur in Emilia, in der ich sie gesehen. — Die Pesaroni hat gestern gesungen, aber wir zogen die Engländer, die in meiner Nachbarschaft sind (Odeon), vor.

In der großen Oper haben sie gegenwärtig nicht viel, — doch muß man dis noch sehen.

Paris 26 Sept. 27

. . . Auf nächsten Montag ist unsere Abreise ungefähr festgesetzt; doch ist sich in so etwas auf Cousin nicht zu verlaßen; wenn wir zehnmal gesagt haben: convenu, so wird doch alles wieder umgeworfen. Mit meiner Gesundheit geht es unausgesetzt gut; ich esse wie wir andern vernünftigen Teutschen um 1 oder halb 2 Uhr ordentlich, doch mäßig zu Mittag — die Pariser Ordnung oder Unordnung kommt noch von der Revolution her, die in diesem Punkt noch völlig im Schwang ist. — Von dem englischen Theater habe ich Dir das letzte mal geschrieben: den Tag darauf war ich in der französischen Oper, und den folgenden in der italienischen — und zuletzt in der großen französischen Opera und Ballet. Aber wie soll ich dis alles beschreiben, vollends die Stimmen laßen sich nicht mahlen. — In der französischen Oper oder Melodram (im Odeon) ist Mde Schütz (Tankred) eine starke vortreffliche Stimme und gute Representation, freye schlanke Gestalt; wenn ihre Kraft hie und da noch mehr Biegsamkeit, Weichheit, Methode erhält, wird sie sehr ausgezeichnet werden

können. Mad. Garcia [1]) in der italienischen Oper eine flate, nicht sehr mächtige, aber methodisch gebildete Kehlstimme; — aber was ist von Mlle Pisaroni (Tebaldo zu sagen [2]), — eine kleine Figur, ungefähr buckig, im Gesicht ganz der Frau Doctorin Heyse gleich, nur daß sie nicht einäugig ist: dafür zieht sie bey gewissen Passagen den Mund in die häßlichste Schiefe und hat dabey einen etwas krähenden Ton, doch eine Stärke, Metallklang der Tiefe und Höhe, die man bewundert — man hält dafür daß sie unter den lebenden Sängerinnen der Catalani am nächsten käme; sie bleibt freylich noch immer ziemlich entfernt von ihr. In der französischen Oper ist Derivis [3]) Baß der ausgezeichnetste. — Außer den Genannten nichts vorzügliches, — aber es wird nichts verdorben; mittelmäßiges, aber nichts schlechtes. . . . Das hiesige Publicum ist sehr gutmüthig, besonders von moralischen und rührenden Zügen wird es sehr erschüttert und bezeugt den größten Beyfall, [auch] wenn Sänger und Acteurs dabey weiter kein Verdienst haben. Die reine Musik von Oedipe à Colone [4]) gefällt noch immer und wird ebenso rein vorgetragen und gegenwärtig fast ganz allein gespielt; — das ist für den Fremden ein Uebelstand, daß viele Wochen, besonders in itziger Jahreszeit, immer dasselbe gegeben wird. — In die große Oper ist es beschwerlich zu gehen; sie fängt um 8 Uhr an und war kaum um 12 Uhr aus. Zuerst Oedipe in 3 Acten, dann Ballet in 3 Acten, — das Haus zum Drücken voll. —

Was soll man vom Ballet erzählen; — ein Gegenstand, den zum Ballet zu bearbeiten noch keinem Menschen eingefallen ist, und nicht leicht einem andern eingefallen wäre, — nämlich eine Somnambule. Im ersten Act wird getanzt — mit allen Chikanen; doch ist Handlung darin; Grazie, Heiterkeit, Beweglichkeit [hat] auch das Corps du Ballet; im zweyten

1) Garcia Malibran, geb. 1808, begann erst ihre Ruhmeslaufbahn.
2) Pisaroni, Benedetta Rosamunde.
3) Derivis, H. Etienne.
4) Von Sacchini, aus Neapel, geb. in Paris 1786.

tritt eine Somnambule, durch's Fenster auf einer Leiter mit einer Laterne in der Hand kommend, ins Schlafzimmer des Herrschaftsherrn auf, legt sich, — nachdem sie gekniet und gebetet (Franzosen um mich [her] sagten: sie sey eine Protestantin, da es nicht eine Kapelle ist, worin sie betet; die protestantischen Kirchen heißen hier officiell Tempel). — Der Herr — aus Ehrfurcht — steigt aus demselben Fenster und läßt sie allein, — großes Applaudissement über diß tagendiame Benehmen. Der dritte Act fängt mit dem höchsten Unwillen des Bräutigams der Somnambule an, daß sie im Zimmer eines Herrn schlafend gefunden worden. Der Herr erklärt ihm und dem gesammten Volke, daß sie als Schlafwandlerin in sein Zimmer gekommen; sie wollens nicht begreifen, noch verstehen; da erscheint sie noch einmal auf dem Dach mit der Laterne spazierend und über eine gefährliche eingeschlossene Mauer hoch herabmarschirend; — Versöhnung endigt Alles. — In den beyden letzten Acten wird nicht mehr getanzt — aber viel Grazie und Lebendigkeit der Pantomime, die freylich nicht allenthalben verständlich seyn kann. — Gestern war ich in St. Cloud. — schöne Umgebung, — am Ufer der Seine, deren Krümmungen hier fast einen ganzen Kreis bilden, den Rebhügel umschließen; vor sich liegt Paris mit seinen schönen Thürmen und Kuppeln und unzähligen Häusern. —

Mit Cousin bin ich allerdings alle Tage zusammen, aber die Lebensart, auf die ich zurückgekommen, hindert uns, uns noch öfter zu sehen. Seit meinem Uebelbefinden halte ich an der deutschen und esse um 1 Uhr zu Mittag, er um 5 Uhr . . .

Heute ist häßliches Wetter, ich hoffe für die Reise besseres, werde aber herzlich froh seyn, wieder bei euch in ordentlicher warmer Stube (die hiesigen haben meist basteinerne Fußboden) zu sitzen . . .

Paris 30. Sept. 27.

Meine liebe! Vergebens habe ich am Donnerstag und denn die folgenden Tage auf einen Brief von Dir gehofft —

desto mehr hoffe ich, daß an diesem Ausbleiben allein die Vorstellung Schuld hat, die Du Dir machst, daß ein Brief mich nicht mehr in Paris getroffen hätte: — ich will nicht anderen unbestimmten Besorgnissen nachhängen und bey dem Gedanken bleiben, daß ihr euch insgesammt wohl und vergnügt befindet. Unsere Abreise (d. h. Cousins und meine) ist auf morgen oder übermorgen festgesetzt; wir haben beyde bereits unsere Päße in Ordnung; — in Brüssel wünsche ich dann einen Brief von Dir auf der Post vorzufinden.

Von meinen hiesigen Umtrieben ist es vornemlich das Theater, von dem ich zu erzählen habe. Daß ich einer Sitzung der Akademie der Wissenschaften beygewohnt, dort die Köpfe der berühmten Herren gesehen, auch einige gesprochen, andere aufgesucht, aber nicht getroffen habe, daß ich auf der Bibliothek, — wo aber gegenwärtig Ferien sind, — zu thun gehabt, ist nicht weitläufiger zu erwähnen; aber die Verwicklungen des Sichtreffens und Nichttreffens und dann nach ausgemachter Sache doch wieder durch Zwischenvorfälle an der Erreichung des Zwecks gehindert zu seyn, — das Alles nimmt Zeit in Menge hinweg. Im Theater habe ich seitdem zwey Hauptvorstellungen erlebt; die eine die Semiramide von Rossini auf dem italienischen Theater, — wo wieder die Pisaroni sang, (Ninyas) Sgra Blasis war die Semiramis — die Oper war in jeder Rücksicht vortrefflich, eine ausgezeichnete Aufführung, ebenso sehr als herrliche Musik, — es ist traurig, daß man in Berlin vorzüglich nur solches Zeug, wie Italiener in Algier, als Rossinisches kennt, oder dafür ausgiebt; man kann daselbst freylich nicht viel mehr geben; es hat mich sehr gefreut, Sgra Pisaroni noch einmal gehört zu haben; nicht nur ihr Gesang ist herrlich, auch ihre Action ist belebt, warm und voll Verstand. — Das eigenthümliche Große aber der französischen dramatischen Kunst war vorgestern in Tartuffe und in Valerie (bei Euch Emilie, die blinde) zu sehen; in beiden spielte Mlle Mars, — man kann nicht anders, als sie bewundern, — ein ruhiger Anstand einer gebildeten Frau, die

ihres Alters unerachtet, — besonders en face, — noch sehr gut aussieht, und ihre schönen Augen hin und her bewegt: ihre Stimme ist ebenso klar als der Ausdruck immer richtig, verständig und an seinem Orte empfindungsvoll; besonders in Emilie ist nicht leicht ein Auge trocken geblieben; sie hat die Augen offen, nicht so stier wie die Müller, sie bewegt auch die Augenlieder, die Augäpfel gehen aber freylich nur ins Unbestimmte hinaus; — sie ist höchst rührend, drückt aber das richtige Verständniß der Rolle, nemlich die innere Sinnigkeit ebenso wesentlich aus; — gestört wurde man mehrmals bey der Vorstellung durch ein allgemeines St! St! das nemlich die andere Störung des Schneuzens, Seufzens und Schluchzens des Publicums bekämpfte. — Aus dem Spiel der Mars in Tartüffe sah ich erst ein, daß und warum Tartüffe eine Komodie ist[1]; — Tartuffe wurde von Michelot ganz ausgezeichnet gegeben, ebenso Orgon, dessen Charakter wesentlich komisch seyn muß, um nicht bloß albern zu seyn. Das Kammermädchen ist dabey durch ihr Spiel eine Hauptperson. Ebenso in Valerie sind alle Rollen vortrefflich und thun das Ihrige zu dieser tiefen Wirkung des Stücks — wie kann doch das kritische Gesindel bey uns ewig über Scribe, den Verfasser der Valerie, schimpfen?

Gestern bin ich in Versailles gewesen und habe die dortigen Herrlichkeiten gesehen, nebst groß und klein Trianon. — die beiden letzteren sind meublirt, das Schloß von Versailles nicht, — man sieht also nur die Pracht seiner Thüren, Wände, Plafonds und Wandgemählde — die letzteren meist ganz neu und mittelmäßig. — Die Gärten sind allzu altfranzösisch, — weite Plätze mit beschnittenen Hecken, — Bosquets, — besondere Seitenanlagen von Bäumen, Springbrunnen, Bildsäulen, Säulengänge u. s. f.; die Anzahl der marmornen Bildsäulen im Garten ist 130, die Orangerie ist bewundernswürdig, der älteste Baum ist im Jahre 1420 ge

1) Vgl. v. Raumer a. a. O. S. 218.

pflanzt. — Bey den Trianon dagegen sind englische, anmuthige Anlagen, — doch auch mit Spielereyen von künstlichen Felsen, Schweitzerhäusern, — am meisten Wesens macht man vom Springen der Wasser, — was wir freylich nicht sahen, nur die Menge von Neptunen, Tritonen, Fröschen u. s. f.

Nach der Rückkehr von dieser Exkursion gibt mir Cousin Deinen lieben Brief, worin Du mir über mein Uebelbefinden und Deine Besorgnisse darüber schreibst . . . Immanuel schreibt, wodurch ich unwohl geworden? — er muß wissen, daß ich nicht solch kleiner Springinsfeld mehr wie er, sondern ein schon alter Vater bin, — daß ich mir höheres Alter und Gesundheit vornemlich darum auch wünsche, um ihn und seinen Bruder noch weiter gedeihen zu sehen, und das Meinige dazu beytragen zu können, — und um diese zu hoffende und an seinem Geburtstage in frischeres Andenken gebrachte Befriedigung mit Dir, meine liebe, noch lange zu theilen . . .

Du bemerkst, daß ich nicht mit solchem Feuer und Enthusiasmus von Paris schreibe, wie aus Wien, — und dabey, daß Du den Freunden vieles mitgetheilt hast; — diß mag seyn, — aber es ist doch alles zu flüchtig, was ich schreibe, als daß es eben vieler Mittheilung fähig wäre; — Du mußt dazu rechnen, daß mein Unwohlseyn mich viel Zeit hat verlieren lassen — und dann, daß Alles so ungeheuer weit und weitläufig ist, daß man äußerlich ganz rüstig seyn muß, um mehreres zu umfassen; und wesentlich sich länger hier aufhalten muß, um in gründlichere Berührungen und Eindringungen zu kommen; — es ist ein höchst interessanter Boden, aber etliche Wochen reichen nur hin, um aus der Betäubung hinaus und zur Gewohnheit alles des Glänzenden und Mannichfaltigen zu kommen. — Heute z. B. sind wir nach einem Abattoir, d. h. Schlachthaus gefahren — in welcher Stadt der Welt würde ich nach einem Schlachthaus fahren? — aber diß ist eine der Merkwürdigkeiten, die Paris noch Napoleon — wie hundert anderes Große — verdankt . . . Dann sind wir auf dem Montmartre gewesen, wo man den Reichthum

an Häusern von Paris, und die herrlichen fruchtbaren, lebensvollen Umgebungen übersieht; — auch im Palais der Chambre des Deputés. — Die Börse — noch von Napoleon angelegt — sahen wir vorher, welcher Tempel! — Um halb 6 Uhr speiste ich mit Cousin und Fauriel[1]) (dem Herausgeber der Griechenlieder, die auch ins Deutsche übersetzt sind). Vor einigen Tagen speisten wir zusammen mit Mignet, Thiers, Mustoxidis[2]), Fauriel u. s. f.; kurz, man muß ein Halbjahr in Paris seyn, um einheimischer zu werden mit allem dem, wofür man ein tieferes Interesse faßt, und, wie gesagt, durch Gewohnheit alles Interesse an dem zu verlieren, was für die erste Zeit auffallend und sehenswürdig ist. — Cousin hat mich oft ausgelacht, wenn ich das sah und merkwürdig zu sehen fand, was mir das Gewissen eines Reisenden und das Manuel des Etrangers zu sehen auflegte . . .

Doch ich muß hier ebenso abbrechen, — als ich abbreche, in Paris mehr zu sehen; so wenig ich das Schreiben von dem, was in die Augen fällt, erschöpfen [kann], ebenso wenig könnte ich in noch 4 Wochen das erschöpfen, was Reisende, die ihre Schuldigkeit thun wollen, die Merkwürdigkeiten nach der Schnur zu sehen . . .

Du berichtest mir viele interessante Neuigkeiten, über die einzeln zu erwidern zu lange werden würde. — Doch Göthe's liebevolle Ausdrücke haben zu viel verführerisches, um nicht von meinem, zu euch eilenden Reiseplan abgebracht zu werden und einen Abstecher nach Weimar zu machen. — Aber die Hauptsache, diesen Abend haben wir, Cousin und ich, Billets auf die Diligence nach Brüssel genommen, — wir haben vorgezogen, Dienstag früh abzureisen, — in 36 Stunden sind wir in Brüssel über Valenciennes und Mons; — diß ist also der letzte Brief, den Du aus Paris von mir erhälst . . In 14 Tagen etwa werde ich euch mit herzlichster Freude umarmen — doch schreibe ich Dir noch von unterwegs . . .

1) Claude F., der Litterarhistoriker, 1772—1844.

2) Der Name ist undeutlich geschrieben: wohl Andreas M., der griechische Gelehrte und Staatsmann.

Brüssel, den 7 Oct. 27.

Also Brüssel! im Hause meines Freundes Herrn van Ghert[1] und mit einer Feder, die mir Mde van Ghert so eben geschnitten und zwar in einem Nu, durch Einen Druck. — Du siehst hiermit, daß es Ernst geworden, Paris zu entsagen, — woran Du in Deinem Brief, den ich mir so eben von der Post holen lassen, — daß es so bald geschehe, zweifeln wolltest . . .

Vor allem habe ich Dir von dem weiteren Verlauf meiner Fahrt zu berichten. Von den letzten Tagen meines Aufenthalts in Paris habe ich Dir, glaube ich, geschrieben: ich sah noch die Giraffe, das Neorama (die Peterskirche in Rom): während ihr in Berlin seit einem halben Jahre an einem Haus zu einem Diorama baut, sind die Pariser längst weiter: — das neueste ist das Neorama, sehr schön, sehr vollkommen: ich brauche itzt nicht nach Rom zu reisen, um diese Basilique und den Pabst mit seinen Kardinälen u. s. f. auf den Knien anbetend den h. Peter — liegen zu sehen. — Dann den 2. Oct. Dienstags sind wir, d. h. Cousin und ich, morgens précise 7 Uhr abgereist — im Coupé, wo wir bald allein mit einander waren — höchst bequem! Es ist mir höchst befriedigend und ich danke es Cousin sehr, daß er mit mir reist, — ich bin des Reisens mit Fremden sehr überdrüssig geworden. Der Weg meist ganz eben, durch die fruchtbaren aber einförmigen Ebenen der Picardie, dann des Hennegaus und Brabant's über Senlis, Peronne, wo wir zu Nacht speisten (Ihr werdet diese Städte auf der Charte finden), durch Cambrai bey Nacht, dann Valenciennes, wo Caffee getrunken wurde, Mons — Mittag gehalten, — Abends am Mittwoch kamen wir hier an. Auf dieser Reise, wie ich Paris verlassen, hatte ich wieder sehr starken Appetit und esse und trinke so viel als ein Niederländer. — Ich besuchte gleich meinen lieben Freund Hrn van Ghert, der, von meiner Ankunft nicht

[1] Vgl. Nr. 74 Einl.

welche die Kraft dieſer Verſöhnung ausmacht. Das letzte dieſer Momente iſt aber nothwendig dieſe Einheit ſelbſt und verbindet, wie erhellt, ſie in der That alle in ſich. Der ſeiner ſelbſt in ſeinem Daſeyn gewiſſe Geiſt hat zum Elemente des Daſeyns nichts anderes als dieß Wiſſen von ſich; das Ausſprechen, daß was er thut, er nach Ueberzeugung von der Pflicht thut, dieſe ſeine Sprache iſt das Gelten ſeines Handelns. — Das Handeln iſt das erſte anſichſeyende Trennen der Einfachheit des Begriffs und die Rückkehr aus dieſer Trennung. Dieſe erſte Bewegung ſchlägt in die zweite um, indem das Element des Anerkennens ſich als einfaches Wiſſen von der Pflicht gegen den Unterſchied und die Entzweiung ſetzt, die im Handeln als ſolchem liegt und auf dieſe Weiſe eine eiſerne Wirklichkeit gegen das Handeln bildet. In der Verzeihung ſahen wir aber, wie dieſe Härte von ſich ſelbſt abläßt und ſich entäußert. Die Wirklichkeit hat alſo hier für das Selbſtbewußtſeyn ſowohl als unmittelbares Daſeyn keine andere Bedeutung, als das reine Wiſſen zu ſeyn; — eben ſo als beſtimmtes Daſeyn oder als Verhältniß, iſt das ſich Gegenüberſtehende ein Wiſſen Theils von dieſem rein einzelnen Selbſt, Theils von dem Wiſſen als Allgemeinem. Hierin iſt zugleich dieß geſetzt, daß das dritte Moment, die Allgemeinheit oder das Weſen jedem der beiden Gegenüberſtehenden nur als Wiſſen gilt; und den leeren noch übrigen Gegenſatz heben ſie endlich eben ſo auf und ſind das Wiſſen des Ich = Ich; dieſes einzelne Selbſt, das unmittelbar reines Wiſſen oder Allgemeines iſt.

Dieſe Verſöhnung des Bewußtſeyns mit dem Selbſtbewußtſeyn zeigt ſich hiermit von der gedoppelten Seite zu Stande gebracht: das eine Mal im religiöſen Geiſte, das andere Mal im Bewußtſeyn ſelbſt als ſolchem. Sie unterſcheiden ſich beide ſo von einander, daß jene dieſe Verſöhnung in der Form des Anſichſeyns, dieſe in der Form des Fürſichſeyns iſt. Wie

unterrichtet, eine große Ueberraschung und Freude hatte. Es half nichts, ich muß gleich bei ihm übernachten; ebenso herzlich nahm mich seine Frau auf, die eine gar gute, liebe Holländerin ist. Alle sprechen mir von meinem viel besseren Aussehen als vor vier Jahren[1]. — Donnerstags gingen wir umher, in dem schönen Park u. s. f., wo wir Herrn von Gruben, vormaligen Minister und Vorgesetzten des Herrn von Ghert, der ist Staats-Referendaire ist, trafen. — Das Concordat mit dem Pabst ist die Hauptangelegenheit, und wird tüchtig darauf geschimpft, — ist auch sehr nachtheilig — und macht meinem Freund, der ist vornemlich diese Angelegenheit mit der katholischen Kirche zu bearbeiten hat, viel zu schaffen — und wird es noch mehr . . .

Freitags früh setzte ich mich — Cousin blieb in Brüssel — auf die Diligence nach Ghent, sah was vom dortigen Eykischen Bild (wovon wir in Berlin die schönen Stücke haben) zu sehen, setzte mich um 2 Uhr in die Barque nach Brügge auf dem Canal (— sie wird von Pferden gezogen; in der Kajüte wird gelesen, Whist gespielt u. s. f.); um 8 Uhr Abends kam ich an, Ghent hat 70000, Brügge 33000 Einwohner, — in dem Aeußeren des letzteren ist das Eigenthümliche niederländischer Bauart ganz erhalten, das schon in Ghent, und noch mehr in Brüssel verwischt und modernisirt ist.

In Brügge sah ich die höchst denkwürdigen, herrlichen Original-Werke von van Eyk und Hemling — und kann mich nicht genug freuen, diese Ansicht genossen und noch erreicht zu haben, — auch eine Maria mit dem Kinde in Marmor — von Michel Angelo. — Was alles in diesen Niederlanden ist! in ganz Deutschland und Frankreich ist kein Werk von Michel Ange, und in den Niederlanden ist dieses höchst großartige, ganz eigenthümlich in ernster Hoheit aufgefaßte und herrlich ausgeführte Bild der Maria, und dann noch jenes unsterbliche größere in Breda, das ich vor vier Jahren gesehen[2].

1) Vor 5 Jahren: vgl. Reise nach d. Niederl. 1822 Nr. 194.
2) S. 2. 107.

Gestern Nachmittag um 3 U. setzte ich mich wieder in die Diligence, auf der ich heute früh 6 U. hier angekommen, dann mich ins Bett gelegt, gefrühstückt, schnell nach Empfang Deines Briefes geschrieben, um jetzt mit meinem lieben Freund und Cousin auszugehen. — Morgen früh geht es weiter — Cölln zu, wo ich einem Briefe von Dir entgegen sehe.

Lebe wohl — in 4 Jahren vielleicht sehen wir Hrn v. Gh. und seine Frau in Berlin, die sich Dir aufs beste empfehlen lassen, und mir zugestehen, diß Versprechen zu machen: wir sitzen am Tische mit 6 Kindern, 5 Knaben und 1 Mädchen: der älteste Sohn ist 17 J. alt, — wenn er hier sein Studiren vollendet, soll er im Zutrauen auf uns sie in Berlin vollenden.

Elberfeld, d. 12. Oct. 1827.

Du wirst Dich leicht über das Datum, sowohl dem Orte als der Zeit nach, wundern, aber Du wirst finden, wenn Du auf der Charte nachsiehst, daß Elberfeld auf der Straße nach Cassel liegt, und was die Zeit betrifft, so muß die Entschuldigung darin bestehen, daß ich — oder die letzte Tour abgerechnet — wir ganz mit Gemächlichkeit gereist sind, und daß wir uns bei Frau und Kind — und Mutter gerade hierauf berufen, — wenn sie uns vorwerfen sollten, daß wir nicht mehr Eile angewendet, in ihren Armen zu seyn.

Vor allem habe ich Dir meine Zufriedenheit über die Pünktlichkeit Deiner Briefe, die ich zur richtigen Stunde vorgefunden, meine Befriedigung über den Inhalt derselben — den freundlichen Inhalt der Liebe! dann den befriedigenden der äußern Sachen und Umstände — zu bezeigen . . .

Das Arrangement mit unserer Wohnung gereicht mir eben so sehr für mich zur Zufriedenheit, als in Betreff auf Dich, da ich sehe und weiß, wie sehr es Dich befriedigt. Ich, der ich das Bedürfniß der Bequemlichkeit immer stärker zu fühlen fortfahre — und auf dieser Reise noch etwas weiter darin bestärkt worden, bin besonders zufrieden damit. Du

könntest zur Sicherheit den Kontrakt auf zehn Jahre nur geradezu abschließen, – ich habe Dir ja Plenipotenz darin ertheilt, — Hr. v. Hartwich hätte das Amt Deines Bürgsmanns und Schirmvogts (doch das ist nur ein schwäbischer Titel — es ist das Amt, die Frau selbst gegen den Mann zu vertreten) vielleicht dabey übernehmen wollen. Alles was Du schreibst, ist gut gethan. — Ich will also am Kupfergraben leben und sterben; — sieh Du zu, auf wie lange Du accordiren willt.

Nun aber auch von unserer Reise; — aus Brüssel habe Dir geschrieben, — in diesem Briefe wirst Du finden, wann wir abgereist, — ich glaube es war Montag, nachdem wir Abends vorher die Illumination in der Stadt über den ersten Ausgang der Königin — der Schwester unsers Königs[1]) — mit angesehen . . . Also zuerst über Löwen nach Lüttich — ein reiches Land — den andern Tag nach Aachen — mit Lichtern den Dom gesehen und [uns] auf Kayser Karls Stuhl abermahls gesetzt, dann nach Cölln — beydes kleine Tagereisen — von Lüttich nach Aachen, besonders schöne reiche Gründe, — in Lüttich wie in Löwen und Gent schöne Universitäts-Gebäude; wir haben uns auf diesen Universitäten umgesehen, als einem dereinstigen Ruheplatze, wenn die Pfaffen in Berlin mir selbst den Kupfergraben vollends entleiden; die Kurie in Rom wäre auf jeden Fall ein ehrenwertherer Gegner, als die Armseligkeiten eines armseligen Pfaffengeköchs in Berlin[2]). Also Mittwochs Nachmittags in Cölln angekommen, gleich Deinen lieben Brief abgeholt, — dabey erfahren, daß die Schnellpost erst Freytags, d. i. heute, Cassel zu geht — dann

1) Friederike Wilh. Luise von Preußen, verm. seit 1791.

2) H. war gereizt durch die an den frommen König Friedrich Wilhelm III. gebrachte Verdächtigung, daß seine Philosophie unchristlich sei. Auch von der katholischen Kirchenbehörde war er bei dem Minister von Altenstein verklagt worden, wegen einer in einer Vorlesung gemachten Aeußerung in betreff des katholischen Dogmas der Transsubstantiation und über die im Mittelalter daraus gezogenen Consequenzen.

noch, — statt den Donnerstag in dieser alten, häßlichen Stadt in Merkwürdigkeiten zu vegetiren, einen Abstecher nach Bonn gemacht, den lieben, alten Freund Windischmann meinerseits — und dann gemeinschaftlich den Herrn v. Schlegel[1]) — zuerst sein Haus mit Gewalt — und da er endlich da heraus gekommen — ihn mit aller Cordialität und Munterkeit besucht — doch die gute oder vielmehr höchst stattliche — und behagliche Einrichtung des Hauses — bis auf den Hühnerhof und die Pfauenstange und deren Anstrich und Veranstaltung — verspare ich auf die mündliche Beschreibung; nur von einer Frau, die man darin suchen möchte, ist nichts zu erwähnen; doch vermißt man sie eben nicht völlig, denn wenn nicht Weibliches doch Weibisches findet sich etwa schon daselbst. — Wir hätten in Bonn freylich mehrere Tage gemüthlich und ernsthaft (wozu wir jedoch überhaupt nicht aufgelegt) und interessant zubringen können. Daß wir den heutigen Vormittag mit abermaligem Besuch des erhabenen Doms, der Wallraffschen Sammlung, Besichtigung der sterbenden Marie u. s. f., Austernessen, Moselweintrinken u. s. f., nützlich zugebracht, — muß den Schluß machen, mit dem Beysatze, daß ich dann allein Mittags hieher mit nochmaliger Uebersetzung der Wupper in einiger Studententabakspfeifengesellschaft gelangt.

Auf diesem neuen Blatte aber fasse ich alles in Einem zusammen, daß mir Freund Cousin nichts angenehmeres hätte erweisen können, als daß er mich bis Cölln begleitet, — das Landreisen auf Schnellposten in der Gesellschaft, die man darauf genießt, war mir sehr verleidet, so daß ich schon darauf dachte, von Rotterdam zur See nach Hamburg zu gehen. — So haben wir mit Schwatzen, Essen und Trinken — an allen dreyen haben wir es nicht fehlen lassen, — eine höchst vergnügliche, gesunde und lustige Tour mit einander gemacht. — Die Hälfte ist nun überstanden, und ich werde Cousin, den ich dabey noch lieber gewonnen habe, immer dankbar dafür seyn. Die andere

1) Aug. Wilh. v. Schl.: vgl. S. 22 A. 1.

Hälfte werde ich . . nach Deinen mehrmaligen Aufforderungen und Berichten der Aufforderungen, — durch einen abermaligen Abstecher nach Weimar, in ihrer trüben Monotonie unterbrechen . . aber vor Ende nächster Woche kann ich dann schwerlich in Berlin sein . . Dem Karl, über seine Versetzung nach Secunda, bezeuge meine volle Zufriedenheit, . . ich kann nichts mehr hinzufügen . . . als daß ich Euch herzlich grüße und küsse . . .

Weimar, d. 17. Oct. 27.

. . . Mein letzter Brief hatte mich also bis Elberfeld gebracht, von da gings quer durch Westphalen über Arnsberg und Arolsen nach Kassel, . . von Arnsberg ging, statt einer Schnellpost ein gewöhnlicher alter Postwagen ab, und zwar der letzte, — das nächste Mal ein Eilwagen, — jenen letzten mußte ich aushalten; meine Hoffnung, am Sonntag noch nach Eisenach zu gehen, ließ sich also nicht in Erfüllung setzen; ich mußte in Cassel, wo wir erst Nachmittags ankamen, übernachten, ruhte aus, ging eine halbe Stunde ins Theater — Göthe's Egmont — und fuhr erst vorgestern, Montags, nach Eisenach mit einem Miethkutscher — durch Waldthäler, ein eben nicht freundliches Land. — Was wir von Westphalen sahen, das Wupperthal, dann andere Thäler, die Gegend um Arnsberg war anmuthiger . . Hier war ich nicht mehr in Frankreich noch in den schönen Niederlanden, weder den Gegenden noch den Wirthshäusern nach; auf die letzteren hat mich der gute Appetit, den ich habe, aufmerksam gemacht; theils aber sind seit ein paar Tagen keine guten zu haben gewesen, theils haben mich die Kutscher in die ihrer Meynung oder ihrem Interesse nach guten, d. h. schlechten, geführt. In Eisenach übernachtete ich; — morgens vor Tag, so daß ich von der Stadt nichts gesehen, (denn bey Nacht war ich angekommen) — fuhr ich mit einem Einspänner in dickem Nebel aus, der erst gegen Gotha hin von der Sonne bezwungen wurde; nun gings bey herrlichem Wetter, von dem freundlichen Gotha

nach Erfurt, wo ich Herrn v. Griesheim aufsuchte, ihn aber nicht, doch seinen Bruder traf, und seiner Frau Mutter, einer recht lieben, gebildeten und verständigen Frau, der ich nicht unbekannt war, mein Kompliment machte. — Abends — bei sinkender Sonne kam ich dann gestern hier an. Also nach einigem Zurechtmachen, zum Ziele dieses Umweges, — dem alten verehrten Freunde geschritten. — Das Haus war illuminirt, der Großherzog hatte sich zum Thee ansagen lassen: ich ließ jedoch einstweilen meine Ankunft melden. Göthe empfing mich aufs freundlichste und herzlichste: ich hatte ihm mancherley zu erzählen: nach einer halben Stunde kam der alte Großherzog: — eine Hauptsache muß ich aber noch nachholen, — daß ich außer Riemer — Zelter bey Göthe antraf. Göthe präsentirte mich dem gnädigsten Herrn, zu dem ich mich auf den Sopha, — ich glaube sogar, ich saß ihm zur Rechten, — setzte; er frug nach Paris, — er ist etwas taub, . . so verging der Abend (Zelter und Riemer setzten sich klüglicherweise in das daranstossende Zimmer) so gut es mit dem alten Herrn gehen wollte, in der Conversation, — bis ½10 Uhr. Göthe stand dabey immer, ich merkte diesem nach und nach ab, daß der Herr etwas taub war, und daß man, wenn es still mit Sprechen wird, nicht ihn zu unterhalten suchen, sondern warten solle, bis ihm wieder etwas einfällt, — sonst ging alles ganz ungenirt, ich mußte ein paar Stunden auf meinen Sopha genagelt aushalten. Der Großherzog hatte mir empfohlen, seinen botanischen Garten in Belvedere zu sehen: ich fuhr mit Zelter heute früh — Göthe hatte seine Equipage dazu bereit halten lassen — um 10 Uhr hinaus; es sind in der That sehr große, ausgebreitete Anlagen; der Herzog ist selbst ein großer Botaniker, — es sind schöne Exemplare von Pflanzen da zu sehen; — wir beyde waren freilich nicht Kenner genug, um alles gehörig zu schätzen; — Mittags waren wir wieder hier; ich machte Herrn und Frau v. Schwendler meinen Besuch, wo ich freylich vielem Bedauern, daß Du nicht dabei seyst und daß ich mich von Göthe in

Beschlag nehmen lassen ꝛc., zu begegnen hatte. — Dann einen Gang in die alten bekannten, vor 25 Jahren bezangenen Wege des schönen Parks, Begrüßung der Ufer der kleinen Ilm und ihrer leiseren Wellen, die manches unsterbliche Lied gehört. Um 2 Uhr zum Mittagessen zu Göthe, das vortrefflich, und vom besten Appetit honorirt wurde; — die Frau v. Göthe[1]) ist, jede Stunde ihre Entbindung erwartend, unsichtbar, — war also nicht bey Tische, — die Schwester, Fräulein v. Pogwisch[2]), recht munter, Hofrath Vogel der Arzt, ein D. Emmerich[3]), Sekretär Göthe's, die zwei Enkel, der Sohn, Zelter und ich — ich saß neben Göthe, zu meiner Rechten das erwähnte Fräulein; die Weimaraner Gäste stiller, wir aber gemüthlich, gesprächig, tapfer essend und trinkend, — ich mußte Göthe von den politischen und literarischen Ansichten und Interessen in Frankreich viel erzählen, es interessirte ihn alles sehr; er ist ganz kräftig, gesund, überhaupt der alte d. h. immer junge — etwas stiller — ein solches ehrwürdiges, gutes, fideles Haupt, daß man den hohen Mann von Genie und unversiegbarer Energie des Talents darüber vergißt; wir sind als alte treue Freunde ohnehin nicht auf dem Fuße der Beobachtung, — wie er sich zeige oder was er gesprochen, sondern cordat zusammen, und nicht um des Rühmens und der Ehre willen, diß von ihm gesehen und gehört zu haben u. s. f. — Der Sohn hat mir nach Tisch sehr ausdrücklich gesagt, wie Göthe sich der Hoffnung, daß ich bey ihm auf meiner Rückreise von Paris einspreche, erfreut habe; er sprach mir überhaupt ausführlich von seinem Verhältnisse und Empfindung zu seinem Vater in jeder Rücksicht, und man muß Göthe in seinem Alter und Lebweise glücklich preisen, ihn in solcher Liebe und Pflege zu wissen und den Sohn

1) Die Schwiegertochter Ottilie, geb. v. Pogwisch.
2) Ulrike.
3) Soll heißen Dr. Eckermann, der mit Riemer bei der Ausgabe von G.s Werken beschäftigt war.

darum achten und lieb haben. Diesen Abend bin ich dann noch im Theater gewesen, — und schreibe nun dieses an Dich, — und was ich dann vornemlich hinzuzufügen habe, ist über unsere Pläne oder vielmehr Beschlüsse, endlich nach Hause zu gehen. Göthe mochte also Zeltern und mich noch morgen wenigstens bey sich haben; so reisen wir also übermorgen; Zelter ebenso satisfacirt, daß ich mit ihm, als ich, daß er mit mir die weitere Reise macht. Aber da wir nach gerade beyde alte Herren sind und die Bequemlichkeit uns annehmlich und nützlich ist, so sind wir nicht zur Tapferkeit der Schnellpost aufgelegt, . . . sondern wir werden mit dem Miethkutscher, den wir bereits gemiethet, Freytags abfahren, und, so Gott will, Sonntags dann bei euch eintreffen, wo Dich dann Dein Odysseus nach den vielfarbichten Fahrten wieder zur Einfärbigkeit des häuslichen Lebens [zurükkehrend] umarmen wird . . .

Ich wäre freilich gern Sonnabend eingetroffen, um den Sonntag zu einem ruhigen Tage zu haben, ehe das Meldungs- und sonstiges Gethue angeht — meine Vorlesungen werde ich Montag über 8 Tage anfangen -- sage daher nicht, daß ich Sonntag, sondern wohl erst Montag komme, damit ich Sonntag wenigstens einen ruhigen Abend mit Dir und den Kindern habe; und nun küsse ich Dich und sie zum letztenmale schriftlich, das nächste mal mündlich, grüsse alle Freunde, — ich schriebe gern noch lange fort, aber Papier und Zeit schließen.

236.

Gabler an Hegel.

Georg Andreas Gabler, geb. 1786 in Altorf, Sohn des Professors der Theologie Joh. Phil. G. in Altorf, später (seit 1804) in Jena, nennt sich einen der ältesten Schüler H.s, denn er hörte ihn, gleichzeitig mit van Ghert, in Jena 1805 und 1806 über Mathematik, Geschichte der Philosophie, Philosophie der

Natur und des Geistes (worüber interessante Aufzeichnungen von ihm vorhanden sind), unterrichtete 1807 — 1810 die Söhne Schillers in Weimar, war hierauf Gymnasiallehrer in Ansbach und Bayreuth, seit 1821 Rector des letzteren Gymnasiums, und wurde im Frühjahr 1835 als Hegels Nachfolger nach Berlin berufen, † 1853.

Nürnberg d. 28st. Sept. 1827.

Verehrungswürdiger und innig hochgeachteter
Lehrer und Freund in der Wissenschaft!

Wenn einer Ihrer ältesten Schüler endlich einmal auch in einem größeren Werke öffentlich auftritt, und auf dem von Ihnen gezeigten Wege der Wissenschaft etwas zu leisten sich bestrebt, so mag es wohl Zeit seyn, daß er es thut und im Zeugniß von der Wissenschaft auch von Ihnen Zeugniß giebt: aber zu wünschen ist auch, daß, je länger er geschwiegen und an sich gehalten, desto besser auch in ihm die Sache verdaut sey, und nicht als ein noch unordentlich gährendes Ferment an das Licht trete. Die mitfolgende erste Abtheilung eines von mir beabsichtigten größeren Werkes[1]), welche zu Ihnen wie ein Enkel zum Großvater kommt, und in ihrer reinen Pietät auch eine wohlwollende Aufnahme in der Gesinnung der Familienliebe nachsucht und anspricht, mag sich für ihre genuine Abstammung nun selbst vor Ihnen rechtfertigen, und wird es, wenn der Vater ein ächter Sohn ist. Ich will daher auch nicht viele Worte darüber machen. Sie werden finden, daß ich mich zu meinem Anfang sogleich an Ihre Phänomenologie, wenigstens einen Theil derselben, gewagt und Ihnen nachgearbeitet habe, mit welcher Freyheit und Selbständigkeit und mit welchem Glücke, darüber erwarte ich Ihr gefälliges Urtheil. Es schien mir, daß besonders denen entgegen, welche sich von den äußern Objecten und der Vorstellung nicht los zuwinden vermögen, die Untersuchung sogleich mit allem Nach-

1) Lehrbuch der philosophischen Propädeutik, erste Abth.

druck auf die Wahrheit des Wissens an und für sich zu richten sey, und habe daher diese Seite gleich von vorne herein besonders hervorgehoben, auch mit Hülfe der äußern Reflexion, daß, wie wir uns auch anstellen mögen, wir doch niemals dem Geschick entgehen können, die Gegenstände anders zu haben, als wir sie wissen, und daher das Bewußtsein sich nur für sich zu befriedigen und für die innere Wahrheit seines Wissens zu sorgen braucht. Ich habe es daher noch sehr mit den alten Gegnern, mit Krugischer, Friesischer und ähnlicher Philosophie, die in hiesigen Landen bey vielen noch für große Weisheit gilt, und mit den Rationalisten zu thun gehabt, während Erscheinungen wie Hr. Schleiermacher, und vollends Hr. Tholuck, bei uns noch weniger Glück gemacht zu haben scheinen. Und um hierin nicht mit demjenigen zurück zu bleiben, was man eher, wenn man denn, wie manche Recensenten, diesen Unterschied in der Wissenschaft machen will, das Meinige nennen kann, habe ich mich auch in besondern ausführlichen Anmerkungen nach Lust gehen lassen. Ich wünsche sehr, daß eine Polemik, unter anderen z. B. auch eine sehr reichliche gegen Hrn. Herbart[1]) an mehreren Stellen, Ihnen nicht mißfallen, und wenigstens besser gefallen möge, als die rohe und ungebildete Kappische[2]). Auch hoffe ich nicht in Hrn. Hinrichs Weitschweifigkeit verfallen zu sein, dessen antiker Tragödie[3]) ich so wenig Glück als seiner Logik versprechen möchte. Solche Redseeligkeiten und Ungeschicktheiten, die gegen Styl und Geschmack verstoßen, thun mir Leid für die Sache der Wissenschaft.

Hr. v. Henning aber sollte nach meinem Dafürhalten

---

1) Joh. Friedrich H., seit 1809 auf Kants Lehrstuhl in Königsberg, Hegels Gegner, veröffentlichte 1824 sein Hauptwerk 'Psychologie als Wissenschaft'.

2) Christian K. gab 1826 seine Schrift 'Das concrete Allgemeine in der Weltgeschichte' heraus. Vgl. über ihn Nr. 201.

3) Hinrichs, 'Grundlinien der Philosophie der Logik', 1826; derselbe, 'Das Wesen der antiken Tragödie', 1827.

sie betrachtet worden, fallen sie zunächst aus einander; das Bewußtseyn ist in der Ordnung, in der uns seine Gestalten vorkamen, Theils zu den einzelnen Momenten derselben, Theils zu ihrer Vereinigung längst gekommen, ehe auch die Religion ihrem Gegenstande die Gestalt des wirklichen Selbstbewußtseyns gab. Die Vereinigung beider Seiten ist noch nicht aufgezeigt; sie ist es, welche diese Reihe der Gestaltungen des Geistes beschließt; denn in ihr kommt der Geist dazu, sich zu wissen, nicht nur wie er an sich, oder nach seinem absoluten Inhalte, noch nur wie er für sich nach seiner inhaltslosen Form oder nach der Seite des Selbstbewußtseyns, sondern wie er an und für sich ist.

Diese Vereinigung aber ist an sich schon geschehen, zwar auch in der Religion, in der Rückkehr der Vorstellung in das Selbstbewußtseyn, aber nicht nach der eigentlichen Form, denn die religiöse Seite ist die Seite des Ansich, welche der Bewegung des Selbstbewußtseyns gegenübersteht. Die Vereinigung gehört daher dieser andern Seite an, die im Gegensatze die Seite der Reflexion in sich, also diejenige ist, die sich selbst und ihr Gegentheil, und nicht nur an sich oder auf eine allgemeine Weise, sondern für sich oder entwickelt und unterschieden enthält. Der Inhalt, so wie die andre Seite des selbstbewußten Geistes, insofern sie die andre Seite ist, ist in ihrer Vollständigkeit vorhanden und aufgezeigt worden; die Vereinigung, welche noch fehlt, ist die einfache Einheit des Begriffs. Dieser ist an der Seite des Selbstbewußtseyns selbst auch schon vorhanden; aber wie er im Vorhergehenden vorgekommen, hat er, wie alle übrigen Momente die Form, eine besondre Gestalt des Bewußtseyns zu seyn. — Es ist also derjenige Theil der Gestalt des seiner selbst gewissen Geistes, der in seinem Begriffe stehen bleibt und die schöne Seele genannt wurde. Sie ist nämlich sein Wissen von sich selbst, in seiner reinen durchsichtigen Einheit, — das Selbstbewußtseyn, das

etwas herzhafter auftreten, und wenigstens solche naseweise Bursche, wie der Recensent seiner Principien der Ethik im Hermes (eine andere Schrift kenne ich noch nicht von ihm), den ich ebenfalls ein paarmal im Auge gehabt habe, gehörig zurechtweisen. Inzwischen bedauere ich auch, die zweyte Ausgabe Ihrer Encyklopädie erst nach Beendigung meiner Arbeit und selbst erst nach Absendung der Vorrede zu Gesicht bekommen zu haben; der Charakter von Ruhe, der über den jetzt hinzugekommenen Theil der Einleitung sich ausbreitet, würde auch auf mich Einfluß gehabt haben. Es kann indessen auch Ironie, woran ich es hin und wieder nicht habe fehlen lassen, ihr Gutes haben. — Eines der schwersten Stücke in Ihrer Logik, wie ich gerne gestehe, war für mich immer, vielleicht durch einen Fehler der Vorstellung beym ersten Ansatze, die Abhandlung der reinen Reflexion und ihrer Bewegung, welche der Abhandlung der Reflexionsbestimmungen vorangeht, während sie in ihrem concreten Vorkommen in der Lehre vom Wesen viel weniger Schwierigkeiten für mich hatte. Ehe ich daher noch mit Ihrer Darstellung in allem Einzelnen im Reinen war, habe ich bei Gelegenheit einer Anmerkung, wo ich gleichwohl diesen Gegenstand in's Reine zu bringen wünschte, mir einen Anlauf genommen, um die Sache für mich selbst zu entwickeln und zu deduciren, und, nachdem ich dieses gethan, auch erst bey Ihnen alles klar zu sehen geglaubt. Diesen Ansatz und Versuch werden Sie meiner Darstellung wohl ansehen: es würde mich aber freuen, wenn Sie finden, daß ich diesen Gedanken-Schlichen und Windungen näher auf die Spur gekommen sey. — Ich hätte mich auch noch zu entschuldigen, daß ich meine Arbeit nicht Ihnen vor allen dedicirt habe; allein ich wollte Ihnen nicht das eigene Gericht vorsetzen, und wünsche Sie einmal mit etwas Anderem zu erfreuen, was Sie nicht so nahe Sich selbst sollen vindiciren können. Was ich Ihnen in der Philosophie verdanke, d. h. Alles und mich selbst, habe ich dankbar in der Vorrede bekannt.

Zunächst wünschte ich nun, daß meiner Arbeit eine baldige Anzeige und Beurtheilung in den Berliner Jahrbüchern zu Theil werden möchte, und zwar eher als bey den sonstigen Recensir Anstalten fremde Hände darüber herfallen: und für die Erfüllung dieses Wunsches erlaube ich mir, Sie um Ihre geneigte Vermittelung zu bitten, wofern Sie nicht Selbst die Anzeige und Beurtheilung zu übernehmen angemessen finden. Ich habe deshalb auch dem für Sie bestimmten Exemplar noch ein anderes (auf Druckpapier) für Hrn. P[illegible]f. Gans beigefügt, der zuerst die Güte hatte, mich zur Theilnahme an den Berliner Jahrbüchern einzuladen, und bitte um gefällige Abgabe an denselben mit bester Empfehlung. So sehr ich der sehr verehrten Berliner Societät für die Aufnahme unter die Zahl ihrer Mitglieder mich verbunden erkenne, so habe ich doch gegen Hrn. Prof. Gans schon den Wunsch geäußert, vor wirklicher Theilnahme erst mit meinem eignen Werke fertig zu seyn; und ebenso habe ich auch jetzt vor der eigenen Uebernehmung der Beurtheilung Anderer eine Beurtheilung meiner Arbeit zu wünschen. —

Ein zweyter dringender Wunsch, den ich habe, betrifft meine ganze jetzige Existenz. Ich wünsche nämlich baldigst vom ganzen Bayerischen Studienwesen, dem nie zu helfen seyn wird, mich befreit, und auf eine Universität als Professor der Philosophie versetzt zu sehen. Eine nicht ungünstige Beurtheilung kann die Erfüllung dieses Wunsches vielleicht schneller herbeiführen. Im vorigen Jahre hatte ich große Hoffnung, die erledigte Stelle in Erlangen zu erhalten, der König hat sie am Besten mit Köppen wiederzubesetzen geglaubt, den man in München nicht haben wollte[1]). Wenn man mich selbst auch nach München berufen sollte, nachdem ohnehin unsere neuerrichteten Lycealklassen factisch schon wieder auf die Universität versetzt sind, so kann ich mir doch auch dort, wie in Bayern überhaupt, nicht viel versprechen. Gern würde

1) Vgl. S. 227.

deshalb einem Rufe auf eine ausländische Universität, wenn er für einen Vater von 7 Kindern und im Verhältniß zu meiner jetzigen Besoldung annehmlich ist, folgen, am liebsten nach Preußen, wo Intelligenz vorherrscht. Ich werde mir daher auch die Freyheit nehmen, dem Hrn. Minister von Altenstein, den ich von Ansbach her zu kennen die Ehre habe, ein Exemplar meines Buches zu übersenden, ohne allen Anspruch, aber doch, um desto eher bekannt zu werden. Und auch für diesen Wunsch wage ich um Ihre geneigte Vermittelung und Unterstützung zu bitten, wenn Sie bey irgend einer Gelegenheit es nach Ueberzeugung zu thun vermögen. —

Unter innigen Wünschen für Ihr und Ihrer hochgeachteten Frau Gemahlin Wohlergehen, deren wohlwollendem und freundschaftlichem Andenken auch meine Frau mit mir sich angelegentlichst empfiehlt, breche ich hier mein langes Gerede ab mit inniger Verehrung, Hochachtung und Ergebenheit als

Ihr dankbarer Schüler

Dr. Gabler.

237.

Niethammer an Hegel.

[München im Herbst 1827]

. . . . Seitdem bin ich aufs neue in meinen alten Tagen ein so eifriger Philosophus, daß ich mit meinem Sohn unter den fleißigsten Zuhörern von Schelling sitze[1]), wo ich übrigens auch andre alte Kameraden in Menge finde. In der That sind diese Vorlesungen in mehr denn Einer Beziehung zu den merkwürdigen Erscheinungen des Tages zu zählen. Um auch nur einiger Aeußerlichkeiten dabei zu gedenken: neben Görres

1) Sch. war 1827 von Erlangen an die von Landshut nach München verlegte Universität versetzt worden.

Bauchrednerei[1]! und unter einer Menge ſchwarzer Talare aus dem Klerikal-Seminar! So iſt unter uns ſeit 23 Jahren die Aufklärung an beiden Polen fortgeſchritten, daß die Laterne, die damals der Illuminatismus zerſchlagen hatte und mit Füßen trat, wieder geflickt und ausgehängt wird, und das von dem Illuminatismus dagegen aufgeſteckte Licht, das von der Klerisei damals mit dem Anathema belegt war, jetzt in die Klerikal Clauſur hineinſcheinen darf. Anderwärts mögen dieſe widerſprechenden Erſcheinungen unbegreiflich gefunden werden; hier findet der ruhige Zuſchauer nichts beſonderes daran, der ſchon gewohnt iſt, zu ſehen, daß ſich alles in Extremen unter uns bewegt, und daß man eben damit das unfehlbare Princip des Lebensproceſſes in einer Art von Voltaiſcher Säule zu conſtruiren gedenkt. Sie kennen unſer Weſen ſchon, wie Sie ſelbſt ſchreiben: das Geſagte bedarf alſo wohl keiner weiteren Ausführung. Die Hoffnung, daß dies alles gleichwohl nicht ohne Wirkung bleiben werde, theile ich auch mit Ihnen. — Unſre kirchlichen Angelegenheiten hat die zweite General-Synode nicht ſonderlich gefördert. Ich habe ſogar an der ganz ungeiſtigen geiſtlichen Repräſentation einen faſt unüberwindlichen Ekel gefaßt, und deswegen mich bis jetzt noch nicht entſchließen können, an eine Fortſetzung der „öffentlichen Berichte von unſern Gen. Synoden" nur zu denken. Es hat ſich mir in dieſer zweiten Verſammlung ein ſolcher — ich will nicht ſagen, geiſtiger — ein ſolcher Rückgang des Geiſtes in das Fleiſch gezeigt und unabwehrbar aufgedrungen, daß ich noch jetzt nicht ohne Mißmuth [daran] zurück denken kann. Für Ihre kritiſchen Jahrbücher habe ich deswegen natürlich nichts darüber zu ſagen; wenigſtens jetzt nicht! Indeß wenn ich von meinem Schrecken mich erhole, ſuche ich vielleicht doch noch meinem Herzen Luft zu machen. In keinem Fall werde ich dabei den Artikel von den vielköpfigen Repräſentationen berühren dürfen, wenn ich mich nicht unter die Despotenfreunde

1) Joſeph G. wurde 1827 von König Ludwig I. von Straßburg, wo er im Exil lebte, an die Münchener Univerſität berufen.

will rechnen laſſen. Wenn man das Salz des Landes zu ſammengeſcheffelt hat, und man doch nicht weiß, womit man ſalzen ſoll — was kann man da hoffen! Und wenn das geſchieht am grünen Holz, was ſoll am dürren werden! — An den Jahrbüchern habe ich, zwar nicht immer aber doch genug meine Freude, um ihnen von Herzen fröhliches Wachsthum und Gedeihen zu wünſchen. Vor allem andern freut mich die Ruß, die den Indiomanen zu knacken gegeben worden[1]), am wenigſten eine der letzten, die mir faſt eine taube iſt[2])! Ich bin neugierig, von unſerm Matheineke zu hören, wie ſie ihm geſchmeckt hat. Ihm ſelbſt trage ich auch die Lobpreiſung Baaders[3]) nach, nicht wegen des Lobes auf ihn, ſondern wegen des Unrechts, das ich unſrer Kirche aus dieſem Anlaß angethan finde. So dürfen wir nicht uns ſelbſt verlaſſen. Daß ich [bisher] noch ganz müſſig am Markte ſtehe, iſt nicht ganz meine Schuld. Ich habe mich darüber gegen Herrn Varnhagen v. Enſe geäußert, daß ich eigentlich nur beſtellte Arbeit zu liefern im Stande ſey. Sie werden alſo dieſem handwerksmäßigen Philiſterthum durch gemeſſene [Aufträge] auf die Beine helfen müſſen, wenn es zu etwas kommen ſoll. Aber Sie werden meines Mitwirkens nicht bedürfen. Ihr Sauerteig, wie Sie ihn nennen, wirkt ſchon kräftig genug, um allſeitige fermenta cognitionis hervorzutreiben. Der Wettkampf, der längſt von hier aus mehr gewünſcht als angekündigt iſt, gönnt Ihnen wahrſcheinlich noch eine lange Ruhe. Noch ſind die erſten Schritte nicht geſchehen. — Von Ihrer Reiſe nach Paris haben wir nicht ohne einige Eiferſucht gehört. Nach einem Dutzend von Jahren und nach einer ſo glänzenden Wiedergeburt von München, haben wir uns ſchon auch in die Beſuchsreihe ſtellen zu dürfen geglaubt . . . .

[Brief mit abgeriſſenem Rand: einzelne Worte ſind ergänzt.]

1) H.s Recenſion über Bhagavad-Gita.

2) Daubs Rec. über Matheinekes Dogmatik.

3) Marh.s Rec. über Fr. v. Baader, Vorleſungen über religiöſe Philoſophie, in Berl. Jahrb. 1827, October.

238.

Leo an Hegel.

Heinrich Leo, seit Dec. 1825 außerord. Professor der Geschichte in Berlin, reiste im Nov. 1827 plötzlich von Berlin ab, in einer Anwandlung rasender, wiewohl ganz grundloser, Eifersucht — er war zu jener Zeit bei Ausarbeitung seiner Geschichte der italienischen Staaten in sehr exaltirter Gemüthsverfassung — zugleich sein Verlöbniß mit einer Tochter Zerboni's abbrechend und seine Professur im Stich lassend, und tauchte nach räthselhaftem Verschwinden ebenso unerwartet wieder in Jena auf, von wo er den folgenden charakteristischen Brief an H. schrieb. Der Minister v. Altenstein hielt so viel von seinem Geist und Gaben, daß er ihm das Davonlaufen verzieh und ihn schon im folgenden Jahre wieder als außerord. Professor in Halle anstellte. (L. wurde 1830 ord. Professor in Halle, † 1878.)

Jena d. 20. December [1827].

Hochwohlgeborner Herr!
Hochgeehrtester Herr Professor!

Sie werden sich eher des Himmels Einfall als einen Brief und ein Buch von mir, der Ihnen im letzten Semester mehr und mehr unter den Händen entschwunden ist, erwartet haben.

Daß mein Zurückziehen kein geistiges war, daß ich das Wort, was ich am Ende der Recension von Schlossers Weltgeschichte ausgesprochen habe[1]), in meinem Leben nicht Lügen strafen werde, wird Ihnen am besten der Inhalt beifolgenden Büchleins zeigen, in welchem ich mich bemüht habe auf eine

1) Das Wort (in der angeführten Rec., Jahrb. 1827 März S. 365) bezeichnet Leos damaliges Verhältniß zur H.schen Philosophie und lautet so: 'Die vier Hauptniederlegungen (der Weltgeschichte), welche der menschliche Geist in dieser Weise zu Stande gebracht hat, sind in der neuesten Zeit sowohl ihrem Charakter als einzeln, als ihren gegenseitigen Beziehungen nach auf das tiefsinnigste von Hrn. Prof. Hegel in seinen Grundlinien der Philosophie des Rechts bezeichnet worden. Es gehört die betreffende Stelle unter jene Erscheinungen, welche sich dem Ei des Kolumbus vergleichen lassen: ihr Inhalt spricht sich so schlagend und natürlich aus, daß man kaum begreifen kann, wie man irgend einmal die Grundlage des historischen Wissens hat verkennen können.'

lebendige und anschauliche Weise die Entwickelung des alten jüdischen Staates in einer geistigen Nothwendigkeit zu verfolgen[1]) — zwar, wie sich bei einer historischen Darstellung von selbst versteht, ohne schulgerechte Form, aber doch, so weit meine Kräfte mir dies Streben erlaubten, der Richtung Ihrer Schule weder fremd, noch wie mir scheint, ganz unwürdig.

Mein sociales Zurückziehen seit Ostern war ein gleichmäßiges in Beziehung auf alle Personen, die in Berlin weitere Familienverbindungen hatten. Es ging mir wie dem, der ein Loch in seinem Strumpf weiß, und sich nun einbildet, niemand habe anderes zu thun, als das Loch zu bemerken. Ich hatte allerdings ein Loch im Strumpfe und ein großes — aber jetzt, wo ich der Befangenheit und dem engen Kreise, in dem ich lebte, entrissen bin, sehe ich ein, daß es nur wenige Menschen sehen konnten, und daß diese ein Interesse hatten, es nicht sehen zu wollen. Ich hätte nicht menschenscheu zu werden gebraucht. Nun hat aber die Menschenscheue meine Leidenschaft gesteigert, mich endlich zu einer Kraft fortgerissen, der allein ich meine Befreiung von Verhältnissen verdanke, die mich, ehe ein Jahr verflossen wäre, wenn nicht körperlich doch geistig ganz ruinirt hätten — ich danke also Gott, daß alles so gekommen ist.

Man hat mir allgemein verdacht, daß ich nicht meine Familienbeziehungen in Berlin ruhig durchgeschnitten — daß ich hernach sogar meinen Abschied gefordert habe. Allein die ruhige Lösung war unmöglich .... Ich mußte fort — das sage ich noch jetzt, nachdem ich fast fünf Wochen zur Ueberlegung gehabt, Jenaische Bergluft und Jenaische Zeit dann seit vier Wochen zur Leibes- und Gemüthserquickung genossen habe.

Meinen Abschied habe ich gefordert aus einer Art Feigheit, wenn ich das Ding beim rechten Namen nennen soll. In Berlin nämlich konnte ich nicht bleiben — die Art meines

1) Vorlesungen über die Gesch. des jüdischen Staats.

Fortgehens gab mich hinsichtlich dessen, was weiter mit mir werden sollte, dem Minister auf Discretion hin, wenn ich in Preußen bleiben wollte — da ich nun aber viel zu hochmüthig war, als daß ich mich nicht halb todt geärgert hätte, wenn man mir, nachdem ich in Berlin Extraordinarius war, wieder eine extraordinäre Professur an einer andern Universität, vielleicht gar in Greifswalde, auch nur angeboten hätte — da ich ferner für den Augenblick, wie für die nächsten vier, fünf Jahre, sobald ich alle Zeit für mich hatte, pecuniär vollkommen gedeckt war, wollte ich dergleichen Demüthigungen durch eine Abschiedsforderung lieber gleich selbst coupiren.

Da ich einmal dabei bin, mich wegen meines Benehmens zu rechtfertigen, kann ich nicht umhin eines Vorwurfes zu gedenken, der mir von Berlin aus gemacht worden ist. Man hat es mir als eine Haltungslosigkeit angerechnet, daß ich in meinem Schreiben an den Minister, in welchem ich um meinen Abschied gebeten habe, den eigentlichen Grund meiner Entfernung von Berlin nicht angegeben habe. Eine ganz einfache und natürliche Betrachtungsweise würde dabei sichers geblieben sein, daß ich, sobald ich erreicht hatte, was ich wollte, nicht das mindeste Interesse mehr hatte, die Details von Familienverhältnissen auf eine indiscrete Weise in einer officiellen Eingabe Preis zu geben.

Auch habe ich (was mir ebenfalls nachgesagt worden ist) Herrn von Altenstein keine Vorwürfe gemacht, daß er mich nicht früher in den Stand gesetzt hat, heirathen zu können — in dem Stande war ich seit Michaelis ohne ein Recht von Geldmitteln zu bedürfen: wenn ich dieses dennoch gesucht habe, geschah es theils aus billiger Rücksicht auf spätere Zukunft, theils aus einem gerechten Stolz; es mußte mich empören, mich dafür, daß ich die Hälfte meiner jungen und frischen Kraft den geistlosen Tagelöhnerarbeiten der Bibliothek widmete, bezahlt zu sehen, wie ein Secundaner für Privatstunden; ich fühlte in mir sich etwas regen, was man individuellen

Gesicht nennt, und dies Gesicht bürgt mir dafür, daß ich, wenn ich erst redlich noch einige junge Jahre an ein recht positives Studium gewendet haben werde, auch noch ein Werk zu schaffen und zu hinterlassen die Kraft haben werde, was sein Werthmaß nur in sich, was einen classischen Charakter hat. Mit diesem Gefühl in der Brust sollte ich mich ohne Aerger auf gleiche Stufe gestellt, und zu gleicher handwerksmäßigen Thätigkeit verdammt sehen mit einem ehemaligen Buchhändler-Jungen und noch anderem liederlichen Gesindel?

Vorwürfe dieser Art habe ich übrigens Herrn von Altenstein durchaus nicht gemacht, sondern mich lediglich und allein auf die Nichtgewährung meiner Bitte um Versetzung von Berlin weg bezogen.

Jetzt würde ich freilich Herrn von Altenstein schwerlich mehr die sentimentalen Vorstellungen wiederholen, die ich von Leipzig aus noch in voller Krankheitigkeit einer von einem geliebten Gegenstand pflichtmäßig losgerissenen Phantasie gemacht habe, um mein Abschiedsgesuch zu motiviren — ich sehe jetzt das größte Glück darin, daß meine Verheirathung nicht durch eine Versetzung beschleunigt, oder wenigstens meine Eifersucht durch die Aussicht auf baldige Entfernung aus Berlin gemildert worden ist — ich danke Herrn von Altenstein von Herzen dafür, daß er so lange gezaudert hat, bis meine moralische Ueberzeugung auf den Punct kam, auf welchem allein sie mir meine Freiheit wieder geben konnte.

Schließlich bitte ich Sie, meiner nicht ganz in Unfrieden zu gedenken. Es wäre fürchterlich indiscret von mir, wenn ich mich meines Schrittes wegen rechtfertigen wollte, und ich muß also einstweilen Unrecht, was mir in der Meinung geschieht, in großem Maße recht, und ohne mich vertheidigen zu können, ertragen.

Mit der Bitte um Ihr ferneres freundliches Wohlwollen habe ich die Ehre mich zu unterzeichnen

mit vollkommenster Hochachtung Ew. Hochwohlgeboren
ergebenster
Heinrich Leo.

1828.

239.

Hegel an Cousin.

[Berlin] 3 Mars 1828

Enfin, direz-vous, mon cher ami, voici une lettre de ce paresseux, pour lequel j'ai été tant sur pied à Paris, et me suis je même mis en route pour quelques centaines de lieues; de cet ingrat que j'ai comblé d'amitié, de soins, d'attentions, de sacrifices de toute sorte. Quelque nombre de méchantes épithètes que vous entasserez sur moi, il faut que j'endure cela, que je m'y résigne dans la componction d'une conscience qui se fait coupable de péchés. Au reste, voici à peu près comme ma paresse a raisonné; elle a dit, pour la première lettre que je lui écrirai, il sait la faire, il s'en faudra peu, tout entière lui même, car je ne lui conterai, — et je ne pourrais pas m'arracher de cette matière pour en arriver encore à autre chose, — que des agréables souvenirs, que m'a laissés mon séjour à Paris et ce voyage qui m'a conduit au Rhin; mon ami a été lui-même à tout cela, il a été le témoin du plaisir que j'ai gouté, il aurait tort d'oublier la part qu'il a eue de me mettre partout à mon aisance, de me procurer les facilités, avis, moyens pour m'instruire et jouir de tout cela, ou d'oublier les agréments et l'hilarité que son esprit, sa gaîté, sa bonne humeur a répandue partout. Ce qui me restait pour ma part à ajouter à ces souvenirs, c'était peu de chose, qu'en vous ayant laissé au bord du Rhin et ayant été rejetté à la merci des postes et de la compagnie de mes chers compatriotes, que j'ai été doublement en cas de regretter la séparation de vous — que j'ai fait presque des voeux de ne sortir plus de Berlin, sinon ou dans un aérostate qui me déposerait

dieses reine Wissen von dem reinen Insichseyn als den Geist weiß, nicht nur die Anschauung des Göttlichen, sondern die Selbstanschauung desselben. — Indem dieser Begriff sich seiner Realisirung entgegengesetzt festhält, ist er die einseitige Gestalt, deren Verschwinden in leeren Dunst, aber auch ihre positive Entäußerung und Fortbewegung wir sahen. Durch diese Realisirung hebt sich das auf sich Beharren dieses gegenstandslosen Selbstbewußtseyns, die Bestimmtheit des Begriffs gegen seine Erfüllung, auf; sein Selbstbewußtseyn gewinnt die Form der Allgemeinheit, und was ihm bleibt, ist sein wahrhafter Begriff, oder der Begriff, der seine Realisirung gewonnen; es ist er in seiner Wahrheit, nämlich in der Einheit mit seiner Entäußerung; — das Wissen von dem reinen Wissen, nicht als abstraktem Wesen, welches die Pflicht ist, — sondern von ihm als Wesen, das dieses Wissen, dieses reine Selbstbewußtseyn, das also zugleich wahrhafter Gegenstand ist, denn er ist das fürsichseyende Selbst.

Seine Erfüllung gab sich dieser Begriff eines Theils im handelnden seiner selbst gewissen Geist, andern Theils in der Religion: in der letztern gewann er den absoluten Inhalt als Inhalt oder in der Form der Vorstellung, des Andersseyns für das Bewußtseyn; hingegen in jener Gestalt ist die Form das Selbst selber, denn sie enthält den handelnden seiner selbst gewissen Geist, das Selbst führt das Leben des absoluten Geistes durch. Diese Gestalt ist, wie wir sehen, jener einfache Begriff, der aber sein ewiges Wesen aufgiebt, da ist oder handelt. Das Entzweien oder Hervortreten hat er an der Reinheit des Begriffs, denn sie ist die absolute Abstraktion oder Negativität. Eben so hat er das Element seiner Wirklichkeit oder des Seyns in ihm an dem reinen Wissen selbst, denn es ist die einfache Unmittelbarkeit, die eben so Seyn und Daseyn als Wesen ist, jenes das negative Denken, dieß das positive Denken selbst. Dieß Daseyn ist endlich

en quelques heures rue d'Enfer, n° 14, ou y étant reconduit par vous. Quelques jours que j'ai passés à Weimar m'ont un peu monté[1]); j'ai retrouvé à de Goethe son ancienne sérénité, bienveillance, cordialité, surtout une santé beaucoup meilleure et affermie qu'elle n'a été depuis plusieurs années. Je lui ai dû beaucoup conter de Paris et de vous; — et me voilà enfin rejetté . . dans mes cours, nos tracasseries, ennuis; ma santé, qui jamais n'a été meilleure qu'après mon retour, n'a résisté que pendant quelques mois à ces influences; au reste, j'ai été refait, mais sous nos brumes, la mauvaise humeur a été plus opiniâtre qu' à Paris . . .

Mon cours pour l'histoire de philosophie, — dont les cahiers seront enfin entre vos mains, — m'a conduit à consulter votre traduction de Platon et de regarder de plus près plusieurs morceaux; c'est un modèle de traduction d'après mon sens; vous avez conservé la précision, la clarté, l'aménité originale et on la lit comme un original français; vous êtes maître de votre langue par votre esprit; il se retrouve de même dans vos argumens la même originalité et force de tours de phrases; dans quelques uns de ces articles, je ne serais peut-être pas tout-à-fait de votre avis sur le mérite que vous attribuez à votre protégé Platon, — voir par exemple pour l'argument d'Euthydème, — j'ajoute cela parce que vous voulez de ma critique, et je trouve très naturel, que n'étant pas satisfait de ce que vous avez trouvé dans un tel dialogue, vous y suppléez en donnant à attendre au moins où cela aurait pu être conduit.

Mais comment ça va de votre travail et de votre assiduité? je n'ai rien appris de vous pendant tous l'hiver; mais je me suis toujours figuré, que vous ne vous êtes pas enfoncé dans la solitude projettée en voisinage des

1) S. S. 279.

vagues de la mer, et que vous avez préféré à leur brute rugissement d'être près de la musique du tocsin de l'énergie libérale[1]), dont Paris, toute la France et l'Europe retentit; je vous vois poussant de votre côté et rayonnant de satisfaction des victoires, dont chaque jour de poste nous annonce une nouvelle; je partage particulièrement avec vous la satisfaction de voir un professeur de philosophie à la tête de cette chambre[2]), dont la composition a si furieusement trompé les gens en place; mais il reste encore beaucoup à faire avant tout, de rétablir vos cours, c'est ce qu'il faut; il semble qu'on ne cède le terrain que pas à pas, et qu'on se laisse doucement forcer; Mr Laisné[3]) a eu peut-être des raisons particulières, d'avoir à ce qu'on dit refusé d'entrer dans le ministère, au reste, il m'a semblé qu'on ait gagné l'essentiel, c'est d'avoir produit dans les quartiers les plus hauts la conviction que la marche qu'on avait prise jusque-là ne puisse se continuer ni reprendre, qu'on y ait, quoiqu'à regret, sérieusement renoncé, de manière qu'il ne s'agit que de l'exécution du détail et des conséquences, mais c'est elles devant lesquelles souvent on recule. J'espère que le délai du rétablissement de vos cours se dérive plutôt d'une bienséance qu'on veut garder envers l'ancien ministère, de ne jetter un blâme trop prononcé sur lui en abolissant un très-grand nombre de ses actes très subitement, qu'il doive être attribué à une décision contre cette conséquence du désaveu général du système[4]). Mais il faut finir. Cette

1) Das Ministerium Villèle war zu Anfang des J. 1828 entlassen und durch das gemäßigt liberale von Martignac ersetzt worden.

2) Royer Collard, das Haupt der liberalen Doctrinäre.

3) Laîné war unter Ludwig XVIII. Präsident der Deputirtenkammer 1814 und 1815, Minister des Innern 1816—18, Minister ohne Portefeuille 1820—21, Vicomte und Pair seit 1823.

4) Cousin wurde Ende März in das Lehramt an der Sorbonne wieder eingesetzt.

lettre vous sera présentée par Mr le Docteur Rosen, Sanscritain [1]), jeune savant très estimable et très modeste. Mr le Docteur Michelet le suivra dans un mois et probablement encore d'autres Orientalistes; un Chinois très-distingué, c'est-à-dire Mr le ministre de Humboldt [2]), vous arrivera dans quelques semaines; vous avez entendu du succès brillant des cours de Mr Al. de Humboldt; toutes les Princesses, ma femme aussi, quelque [fois] le Roi même en sont [3]).

Mais adieu, adieu, mon cher; ne me châtiez pas par un long silence. Adieu.

Votre

Hegel.

Cette lettre part enfin aujourd'hui 25 3 28. Hier, j'ai demandé à Madame Robert [4]) si elle n'avait pas à me charger des compliments pour vous, elle y a accédé, ajoutant qu'elle se porte bien à Berlin, aimant à en fréquenter les Emigrés de Jérusalem, tout autant que d'autres les Emigrés de Paris. Madame Milder se porte aussi bien; sa belle voix, qui, il y a une année, semblait un peu souffrir, a repris tout à-fait sa force et son brillant. Entendez vous souvent notre Mlle Sontag [5]), êtes vous plus épris de ce prodige que jadis?

Dans ce moment, il m'arrive un cahier du Lycée;

1) Friedr. Aug. N. R. früh als Professor in London 1837.

2) Wilhelm v. H. schrieb 1826: Lettre sur la nature des formes grammaticales en général et sur le génie de la langue chinoise en particulier.

3) Alexander v. H. las im Winter 1827 28 über Weltphysik an der Universität und hielt dann noch eine Reihe von öffentlichen Vorträgen im Lokal der Singakademie, woraus später sein letztes Hauptwerk, Kosmos, entstand.

4) Die schöne und liebenswürdige Frau von Ludwig Robert, Bruder der Rahel Varnhagen.

5) Henriette S., die weltberühmte Sängerin, gefeiert in Berlin seit 1824, kam 1828 nach Paris und ging von dort nach London.

je vois que je le dois à vous par un article dont vous êtes l'auteur; je l'ai parcouru avec plaisir; au reste. Kant tant au dessous de Platon? les modernes au dessous des Anciens? Pour beaucoup de rapports sans doute, mais pour la profondeur et l'étendue des principes, nous sommes en général sur une ligne plus élevée.

[Nach Abſchrift.]

240.

Hegel an Gabler.

Berlin 4 März 1828

Ich, der der erſte hätte ſeyn ſollen, Ihnen, hochgeſchätzter Freund, für das mir und dem Publicum gemachte Geſchenk Dank abzuſtatten, der ohnehin längſt auf Ihren, mit dem gütigſt an mich überſchickten Exemplar verbundenen, freundſchaftlichen Brief hätte antworten ſollen, muß mich einer großen Verſchuldung anklagen; und es iſt nur, indem ich auf Ihre langmüthige Nachſicht zähle, daß ich jetzt mit meinem Danke nachkommen und von meiner Nachläſſigkeit ſprechen darf; Sie können aus dieſem Zuge derſelben ihren Grad erſehen, und ich kann nichts thun, als mir recht ſehr Ihre Verzeihung erbitten und nur diß hinzufügen, daß diß einer der erſten Briefe iſt, die ich nach langer Zeit wieder ſchreibe. So ſpät ich aber in der Äußerung meines Danks bin, ſo werden Sie von ſelbſt überzeugt geweſen ſeyn, daß ich nicht der letzte in der Freude über Ihr Werk und in der Anerkennung des Werthes deſſelben geweſen. Schon vor längerer Zeit wird Ihnen die Zuſicherung der guten Aufnahme zugekommen ſeyn, welche Ihre Schrift bei unſerem Herrn Miniſter gefunden. Über dieſe Seite will ich — da Sie wohl wünſchen möchten, hierüber etwas weiteres zu vernehmen, — gleich diß hinzufügen, daß ich nichts beſtimmteres anzugeben weiß, — (was

auch auf die Verzögerung meiner Antwort Einfluß gehabt hat), — ob die Wohlmeynenheit bald zu etwas Reellerem führen könne; eine Hauptsache dabei ist, ob in dem Etat einer Universität eine Summe disponibel wird, und ein dringendes, äußeres Bedürfniß zur Besetzung einer philosophischen Lehrstelle vorhanden ist; — es ist in mancher Rücksicht bei uns eine größere Latitüde dadurch, daß wir keine Nominal-Professuren haben, aber es geht bei uns wie überall, daß die meisten anderen — besonders materiellen — Bedürfnisse für dringender gelten als die der Philosophie.

Über die Vorzüge Ihrer Schrift sind wir Alle einstimmig gewesen, daß sie die Gründlichkeit der speculativen Einsicht mit der Bestimmtheit und Klarheit der Entwicklung und Darstellung vereinigt. Besonders sehe ich die Excurse, worin Sie Herbartsche und bei dieser Veranlassung aristotelische Philosopheme behandeln, für Muster der Exposition an. Wie erwünscht wird es seyn, wenn Sie in dieser Weise anderes, das an der Tagesordnung ist, behandeln; die Verworrenheit der Gedanken wie die Flachheit und noch dazu die Unwissenheit ist gleich grell, in vielem, was sich dick und breit und guter Dinge macht und das große Wort führt; es kann dem nicht entgegengearbeitet werden durch Declamationen, sondern allein durch solche genau den Behauptungen nachgehende Expositionen, wie die Ihrigen sind. Ebenso nöthig ist es, diesem Kohle direct zu Leibe zu gehen, ihn in seiner Ruhe und in dem Ignoriren zu stören, durch welches er sich gegen gründlichere Wissenschaft in seinem Wohlseyn erhält. Solche Expositionen haben ihre Schwierigkeiten, aber Sie haben diese Weise in Ihrer Gewalt, und es wird mir sehr erfreulich seyn, wenn Sie dieselbe in unseren Berliner Jahrbüchern bald bethätigen werden, in welchen noch weniger der Art als Declamationen eingekommen ist. Die Anzeige Ihrer Schrift in denselben ist Hinrichs in Halle aufgetragen und soll bald eintreffen [1]).

1) Erschien in den Krit. Jahrb. 1838, Juli.

Daß ich den Tholuck in meiner zweiten Ausgabe der Encyklopädie besonders berücksichtigt habe[1]) ist im Ganzen zufällig, und nur durch hiesiges Aufsehen insofern bedingt gewesen, daß er mir eher als irgend ein anderer, als ein Repräsentant des Geschwätzes vom Pantheismus in die Hand gekommen.

Ihre Exposition des Scheines, die Sie in Ihrem Schreiben besonders erwähnten, wo ohne Zweifel die Anmerkung zu §. 89 gemeynt ist, habe ich vortrefflich gefunden; es ist einer der schwersten Punkte, und wenn man das Verhältniß ganz wohl einsieht, bleibt die Exposition noch das schwierigste, die Ihnen vollkommen gelungen ist.

Noch einmal meine dringende Entschuldigung über meine lange Verzögerung meiner Antwort; meine Frau, die diesen Winter viel mit Unpäßlichkeit geplagt, wieder mit meinen beiden Jungen wohl ist, läßt sich Ihnen und den Ihrigen herzlich empfehlen, wie auch ich mich Ihrer fortdauernden Freundschaft bestens empfehle — als

Ihr

ergebenster

Prof. Hegel.

[Nach Verm. Schriften 2, 517.]

241.

Cousin an Hegel.

Paris 7 Avril 1828.

Merci, merci, merci. D'abord, votre course en France n'a eu aucune mauvaise influence sur votre santé. Ensuite votre indisposition recente est tout à fait passée. Enfin vous m'aimez toujours bien. Voilà qui est à merveille. A mon tour.

L'ancien ministère s'est precipité lui même: il pou-

1) In der Vorrede S. XI Anm. bezüglich Tholucks 'Blüthensammlung aus der Morgenländ. Mystik' und S. XXII Anm. bez. dessen Schrift 'Ueber die Lehre von der Sünde'.

vait traîner une existence sans honneur pendant quelques sessions encore; la dissolution de la Chambre l'a tué. Le resultat des elections etait certain, et n'a surpris que le ministère. La nouvelle administration est une administration de transition. Il est clair qu'elle manque de la force et de l'éclat qui lui serait nécessaire pour se soutenir contre les deux extremités de l'opinion, en France, dans le public et à la cour, et pour intervenir dignement dans les affaires génerales de l'Europe. Je ne la crois pas suffisante; mais en même temps je crois à ses bonnes intentions; je comprends les difficultés de sa position; il faut la pousser un peu, mais ma conviction est qu'il faut le faire doucement ou même amicalement. Ne précipitons rien et ne croyons pas l'ennemi détruit parceque le champ de bataille est à nous. J'insiste ici avec force sur la nécessité d'être sages, mesurés, conciliants, pour prouver enfin que l'opinion libérale ne doit effrayer personne, ni les particuliers ni les gouvernemens, et qu'elle est capable de tenir les rênes des affaires. Il faut s'asseoir et on ne peut le faire que dans une modération forte. Mai je vous fais grâce de ma politique. Qu'il vous suffise de savoir, comme symptome, que toute la jeunesse est excellente, le public en gros assez bien, les directeurs de l'opinion pas trop pressés; qu'enfin l'avenir de la France n'a rien qui puisse effrayer. Soyez sûr qu'on sera sage. Il faut releguer nos ennemis dans les fureurs impuissantes des partis vaincus et leur laisser tout l'odieux de la violence et de l'etourderie qui nous ont si longtemps deshonorés et ruinés. Soyez tranquille sur la France, quoi qu'on vous dise et quoi qu'il vous semble de loin.

La disgrâce de mes amis a fini avec l'ancien ministère. Mr Lainé a reculé devant des difficultés réelles mais non pas insurmontables: son refus est probablement definitif et prive le pays et le Roi d'un serviteur honorable; mais sa place à la Chambre des Pairs n'en sera

pas moins élevée. Mr de Chateaubriand tôt ou tard entrera dans un poste éminent[1]). Mr R. Collard est bien où il est. Dans les seconds rangs de l'administration sont déjà arrivés et arriveront successivement des hommes honnêtes et éclairés qui me veulent du bien. Je viens à moi. J'ai pris mon parti. Non, je ne veux pas entrer dans les affaires; ma carrière est la philosophie, l'enseignement, l'instruction publique. Je l'ai declaré une fois pour toutes à mes amis, et je soutiendrai ma resolution. J'ai commencé dans mon pays un mouvement philosophique qui n'est pas sans importance; j'y veux avec le temps attacher mon nom, voilà toute mon ambition. J'ai celle-là; je n'en ai pas d'autre. Je désire avec le temps affermir, élargir, améliorer ma situation dans l'Instruction publique, mais seulement dans l'Instruction publique. Qu'en dites vous, Hegel? — En conséquence, je n'ai demandé à la nouvelle administration que ma réintegration dans ma chaire, mais avec un titre plus solide, que celui de professeur suppléant. Pour rien au monde je n'eusse souffert que Mr R. Collard donnât sa démission[2]): son nom sur l'affiche de la Faculté est pour la Faculté un honneur et une force que je n'eusse jamais consenti à lui oter. Voilà comment je ne suis ni suppléant ni titulaire, mais adjoinct, ce qui est mieux que l'un, moins que l'autre, et me confère l'indépendance et l'inamovibilité. Je n'ai donc plus à compter ni avec l'autorité, ni avec le public, mais avec moi même, avec la science et mes projets. Je recommence mes cours le 15 avril; dans quelques jours je reparaitrai sur mon ancien champ de bataille et ferai ma rentrée par des considérations générales sur l'histoire de la Philosophie comme introduction à l'histoire de la Philosophie ancienne

1) Diese Erwartung ging nicht in Erfüllung.

2) Enthebung von seiner nominellen Professur an der Sorbonne, worin ihn Cousin als suppléant vertreten hatte.

qui m'occupera l'année prochaine[1]). C'est maintenant que j'ai grand besoin de vos conseils. Je mesurerai votre amitié au nombre et à la sévérité de vos critiques. Voilà pour notre correspondence. Il y a plus. J'ai besoin, même pour ici, d'un peu de succès en Allemagne. Voyez donc, Hegel, s'il serait impossible que Proclus, Platon, Descartes ou les Fragmens obtinssent dans votre Journal les honneurs d'un petit article. De vous, Seigneur, ce serait trop; mais faites écrire quelques pages là dessus à Mr Gans ou à l'excellent Hotho. Pensez à cela; et que la Philosophie allemande soutienne un de ses amis.

Je vous remercie vivement de vos remarques sur ma partialité envers Platon; c'est là le malheur de trop s'occuper d'un individu. L'ensemble, l'ensemble! Vous ne sauriez trop multiplier vos remarques. Ne les developpez pas; j'entends à demi-mot. J'ai passé tout cet hiver sur trois dialogues de Platon: le Phèdre, le Menon et le Banquet, lesquelles, avec un très grand nombre de notes de tout genre et une introduction composeront le sixième volume de ma traduction. J'ai tout fini, et le volume paraitra dans les premiers jours d'Août. Vous l'aurez de suite. Il contiendra des choses qui ne seront peut-être pas indignes de votre attention. Ce n'est pas tout: j'ai à mon retour refondu mon article sur Xenophane (vous vous apercevrez aisement que ce morceau est un extrait. Il m'a fallu sacrifier les details et l'appareil philologique et critique)[a]); et j'en ai travaillé un autre sur Zenon d'Elée. Je vous les envoye par Schlesinger[2]). Je joins à votre exemplaire un autre pour la personne qui voudra bien se charger d'en faire une petite annonce dans votre Journal ou ailleurs, par exemple s'il était pos-

a) Das Eingeklammerte iſt am Rand eingeſchaltet.

1) S. über dieſe Vorträge P. Janet S. 248, der darin den vorwiegenden Einfluß der H.ſchen Philoſophie aufzeigt.

2) Buch- und Kunſthändler in Berlin.

sible, Mr Böck[1]) ou Mr H. Ritter[2]). Je vois avec un plaisir infini qu'on s'occupe avec ardeur en Allemagne de la Philosophie grècque. Tachez, je vous en prie, de me dire votre avis sur ces deux petites dissertations. J'ai d'autant plus besoin d'être averti que je me propose l'hiver prochain d'écrire une dissertation sur Parmenide; et vous concevez combien en critiquant mon opinion sur Xenophane ou Zenon, on rend service à mes travaux ultérieurs. J'attends donc quelque chose de vous sur ce point, d'ici au mois d'Aout ou de Septembre.

Je ne vous parle point de mon cours. Il ne peut interesser l'Allemagne que par ses conséquences ultérieures; pour le moment il est bon qu'il soit très superficiel pour ne pas rebuter. Je vous en parlerai quand il sera fini, c'est à dire le 1er Aout. D'ici là, je ne vous écrirai point.

Et la Logique[3])? Vous avez bien raison d'y penser. Toute votre reputation est là. Laissez les détails et les applications à d'autres; à vous, il appartient de jetter la base de tous les developpements ultérieurs. Mandez moi où vous en êtes de ce grand projet.

Adieu, mille tendresses de coeur à vous, à vos enfans, à la bonne Madame Hegel et à tous ceux qui se souviennent de moi à Berlin.

V. C.

242.

Carové an Hegel.

Friedr. Wilh. C., 1789–1852, in Koblenz geb. und in der katholischen Religion erzogen, studierte zuerst Jurisprudenz, warf sich dann zu Heidelberg in das Burschenschaftswesen und er-

1) A. Böckh, der Philologe.

2) Seit 1823 Dec. ao. Prof. der Philosophie in Berlin.

3) Die neue Ausgabe, deren erster Band, H.s letztes Werk, im Herbst 1831 erschien.

eben ſo ſehr das aus ihm, wie als Daſeyn ſo als Pflicht, — in ſich Reflektirt- oder Böſeſeyn. Dieß Anſichgehen macht den Gegenſatz des Begriffs aus und iſt damit das Auftreten des nichthandelnden, nichtwirklichen reinen Wiſſens des Weſens. Dieß ſein Auftreten in dieſem Gegenſatze aber iſt die Theilnahme daran; das reine Wiſſen des Weſens hat ſich an ſich ſeiner Einfachheit entäußert, denn es iſt das Entzweien oder die Negativität, die der Begriff iſt; ſofern dieß Entzweien das Fürſichwerden iſt, iſt es das Böſe; ſofern es das Anſich iſt, iſt es das Gutbleibende. — Was nun zuerſt an ſich geſchieht, iſt zugleich für das Bewußtſeyn und eben ſo ſelbſt gedoppelt, ſowohl für es als es ſein Fürſichſeyn oder ſein eignes Thun iſt. Daſſelbe, was ſchon an ſich geſetzt iſt, wiederholt ſich alſo jetzt als Wiſſen des Bewußtſeyns von ihm und bewußtes Thun. Jedes läßt für das Andere von der Selbſtſtändigkeit der Beſtimmtheit, in der es gegen es auftritt, ab. Dieß Ablaſſen iſt daſſelbe Verzichtthun auf die Einſeitigkeit des Begriffs, das an ſich den Anfang ausmachte, aber es iſt nunmehr ſein Verzichtthun, ſo wie der Begriff, auf welchen es Verzicht thut, der ſeinige iſt. — Jenes Anſich des Anfangs iſt als Negativität in Wahrheit eben ſo ſehr das vermittelte; ſo wie es in Wahrheit iſt, ſetzt es ſich alſo jetzt und das Negative iſt als Beſtimmtheit eines Jeden für das Andere und an ſich das ſich-ſelbſt-Aufhebende. Der eine der beiden Theile des Gegenſatzes iſt die Ungleichheit des Inſich- in ſeiner Einzelnheit-ſeyns gegen die Allgemeinheit, — der andere die Ungleichheit ſeiner abſtrakten Allgemeinheit gegen das Selbſt; jenes ſtirbt ſeinem Fürſichſeyn ab und entäußert, bekennt ſich; dieſes entſagt der Härte ſeiner abſtrakten Allgemeinheit und ſtirbt damit ſeinem unlebendigen Selbſt und ſeiner unbewegten Allgemeinheit ab; ſo daß alſo jenes durch das Moment der Allgemeinheit, die Weſen iſt und dieſes durch die Allgemeinheit, die Selbſt iſt, ſich ergänzt hat. Durch dieſe Be-

gab sich dem Studium der Hegelschen Philosophie 1817, die er zu dieser Zeit für Cousin in französischer Unterhaltung zu verdollmetschen bemüht war. Später lebte er als Privatgelehrter in Frankfurt a. M. und Heidelberg. Von seinen Schriften sind besonders diejenigen bemerkenswerth, in welchen er das Verhältniß der katholischen Kirche und ihrer Lehre zu den andern christlichen Confessionen sowie zur Philosophie mit freiem Sinn beleuchtete: Ueber allein seligmachende Kirche, 1826—27. Was heißt römisch katholische Kirche? 1828. Ueber das Cölibatgesetz des röm. kath. Clerus, 1832. Ueber die letzten Dinge des röm. Katholicismus in Deutschland, u. a. m. Mit Hegel stand er in naher persönlicher Beziehung in Heidelberg 1817—18, sowie in den folgenden Jahren zu Berlin.

Frankf. a. M. 8 Apr. 1828.

Hochverehrtester Freund!

Ihr sehr gütiges Schreiben vom 26ten v. Mon. hat mir sehr viel Freude gemacht. — Zu Paris war ich mit Cousin etwas besorgt um Sie gewesen; seitdem aber hatte ich von mehreren Seiten gehört, daß die Reise Ihnen zum wenigsten nicht übel bekommen hatte, und da konnte ich ruhig dem Augenblick entgegensehen, der mir einige Zeilen von Ihnen bringen würde.

Daß ich Sie in Paris so recht misgeschicklich verfehlt habe, kann ich noch nicht ganz verschmerzen. — Nach meiner Rückkunft wollte ich mich à corps perdu in den reinen Aether der Wissenschaft stürzen; — aber l'homme propose — et dieu dispose. Kaum hatte ich mich wieder eingehaust und einige kleine Arbeiten beendigt, so führte mich meine εἱμαρμένη zu einem Freunde, dessen Frau eben von Krämpfen befallen war. Ich hielt sie bei den Händen, sie fühlte große Erleichterung, kurz, — ohne daß es zu ändern gewesen wäre, — war eine magnetische Kur nothwendigerweise eingeleitet, und bald wurde alle meine Kraft und Zeit in Anspruch genommen . . .

Ich habe genaues Tagebuch geführt und manches Interessante Ihnen in der Folge mitzutheilen. In einigen Wochen hoffe ich meine Patientin nur noch einmal im Tage magnetisiren zu müssen und dann mit erhöhter Lust an die Arbeit

zurückkehren zu können. Ich habe deshalb auch v. Hennings freundlichen Antrag, die Schleſiſchen Kirchenangelegenheiten für die Jahrbücher vorzunehmen, nicht abgelehnt, nach welcher Arbeit ich dann zur 2ten Auflage der Encyklopädie mich hinwenden werde. —

Was ich etwa über England zu ſagen habe, wird nach und nach im Morgenblatt mitgetheilt werden. Bei der Revue Encyclopédique bin ich für die deutſche Litteratur Mitarbeiter geworden; wünſchen Sie, irgend eine Schrift dort angezeigt zu ſehen, ſo disponiren Sie über mich. — Was Sie über meine letzte Schrift geſagt haben, hat mich ſehr gefreut. Ich hoffe, daß man ſie einer Beurtheilung in den Jahrbüchern werth finden wird. Es iſt in der That merkwürdig zu ſehen, wie äußerſt wenige Katholiken, ſelbſt unter den Schriftſtellern, das eigentlichſte Princip und Weſen ihrer Kirche kennen! Und doch iſt der Zuſammenhang in Allem, was zu dieſer Kirche gehört, ſo ſtreng und augenfällig. — Wie es mit dem Katholicismus in Frankreich ſtehe, haben Sie ſelbſt geſehen; ebenſo, — vielleicht noch ſchlimmer, d. h. beſſer, ſteht es mit der established Church in England. Der jüngſte Tag ſcheint wirklich ſehr nahe herbeigekommen zu ſein.

In Frankreich kommt die innere Zwieſpaltigkeit und verworrene Leidenſchaft der Partheiführer recht zu Tag. Wie wenig es aber mit der Verſtändigkeit und Freiſinnigkeit Ernſt iſt, ſieht man aus der jämmerlichen Verfügung, die ich eben in der Zeitung leſe, daß Couſin ſeine Vorleſungen auf die alte Philoſophie beſchränken ſoll. — Doch ich will Ihre koſtbaren Augenblicke nicht durch Geplauder verkürzen. Die Conférences gehen mit nächſter Gelegenheit an Sie ab . . . .

Mit unwandelbarer Liebe und innigſter Hochachtung

Ihr dankbarer Schüler

F. W. Carové.

243.

Cousin an Hegel.

Paris 15 Août 1828.

Mes leçons viennent de finir, et je m'empresse de vous écrire, mon très cher Hegel. Entre nous, elles ont eu un peu de succès; on leur a fait l'honneur de les stenographier, et elles courent le monde[1]). Sont-elles venues jusqu'à Berlin et jusqu'à vous? Dans le doute, je vous en envoye un exemplaire complet, à la condition qu'il vous plaira, Seigneur, de m'en dire votre avis. Ce n'est qu'un début, une affiche, une introduction très générale à mon enseignement ultérieur sur l'histoire de la Philosophie. Il s'agissait de reprendre position, et pour cela il ne fallait pas trop effaroucher le public. En somme le resultat a été pour moi: j'ai eu jusqu'au dernier jour un immense auditoire; j'ai provoqué des discussions animées, et donné une certaine impulsion aux études philosophiques. Trois mille exemplaires de mes leçons ont été vendus. Maintenant voici le revers de la médaille. Il y a eu une vraie insurrection de tout le monde materialiste et industrialiste. Les vieux debris de l'Ecole de Condillac[2]) se sont soulevés en reconnaissant leur ancien adversaire. Faute de bonnes raisons, les accusations et les injures n'ont pas manqué. Mais je ne suis pas homme à me troubler beaucoup de tout cela. D'un autre coté la Théologie m'a fort surveillé et elle me regarde d'un oeil inquiet. Elle ne me tient pas pour un ennemi mais pour un suspect. J'ai taché de ne lui fournir aucun pretexte; mais la suprématie de la Raison

1) Vgl. Paul Janet, V. Cousin et son Oeuvre S. 247, wo über Le cours de 1828 geſagt iſt: il reste encore aujourd'hui une des oeuvres les plus brillantes et les plus puissantes de notre siècle, une de celles qui ont répandu le plus d'idées dans toutes les directions.

2) Abbé Etienne B. Condillac, 1715—1780.

et de la Philosophie! Enfin l'autorité, tout occupée d'elle même et de la Chambre, n'a pas pris garde à moi, ni en bien ni en mal, et c'est là précisement le seul succès que j'ambitionne auprès de vous; je voudrais que vous trouvassiez qu'il y a un progrès de ma préface des Fragmens à cette introduction.

A propos de Fragmens je ne suis pas eloigné d'en donner de nouveaux, mais pour la Philosophie ancienne seulement. J'y ferais entrer mes deux biographies de Xenophane et de Zenon que je vous ai envoyées. Les avez-vous reçues? Vous devriez bien m'en signaler les défauts, car je vais les reproduire, et je pourrais encore profiter de vos critiques. Je reste à Paris ces vacances et je compte les employer à la publication de ces nouveaux Fragmens.

Et vous, que faites-vous ces vacances? Comment vous portez-vous? Qu'avez-vous fait? Et où en est la Philosophie à Berlin? J'ai vu rarement Mr. Michelet[1]) que j'ai trouvé très formaliste. Il ne m'a pas fort recherché, et je n'avais pas le temps de courir après lui. J'espère que Gans et Hotho, s'ils reviennent, seront moins volages. Dites leur bien qu'ils me trouveront toujours le même. Van-Gheert qui est fou de philosophie et de votre philosophie, m'a écrit que vous l'autorisiez à me demander les cahiers d'Hotho. Je les lui ai donc envoyés. Mais dites bien, je vous prie, à Hotho que je n'ai rien laché que sous l'assurance positive exigée et donnée que vous autorisiez Van-Gheert. Ma responsabilité est sauvée. Je vous remercie de cette communication qui m'a rappelé Berlin et des conversations dont le souvenir m'est bien cher.

Il ne me reste que quelques lignes pour vous prier

1) C. L. Michelet, Wahrheit aus meinem Leben S. 98 berichtet über eine Vorlesung, die er bei Cousin hörte.

de me bien recommander à l'amitié de Madame Hegel, qui se porte bien, j'espère, ainsi que tous vos enfans, et en particulier 'mein freund herr Karl', sans oublier le bon Emmanuel, je crois. Repetez souvent à Bloch et à sa femme que je les aime bien tendrement; et si Me Milder se souvient encore de moi, mettez moi à ses pieds. Au revoir, cher Hegel, répondez moi un peu vite, je vous prie.

V. C.

244.

Gabler an Hegel.

Bayreuth d. 16t. August 1828.

Hochverehrungswürdigster Lehrer und Freund!

Ich erlaube mir, die Gelegenheit, welche mir die Einsendung der Recension von Krugs Fundamental-Philosophie, d. h. Fundamental-Unphilosophie und Thorheit darbietet[1]), zum Einschlusse einiger Zeilen an Sie zu benützen. — Dieses Buch ist ein Meisterstück von exemplarischer Albernheit. Ich mußte fortwährend lachen, als ich es las, und wußte daher auch bei der Recension mit einer so unbegreiflichen Dummheit, welche gleichwohl für ihre Arroganz eine starke Zurechtweisung und Züchtigung längst verdient hat, nichts Besseres anzufangen, als lachend damit zu spielen und ihren Urheb.. .n fortlaufender Ironie zum Besten zu haben. Sollte Herrn Kr.'s Geschwätz und Geschrei einmal berücksichtigt, und zunächst dabei ein äußerer Zweck mit einem nicht unbedeutenden Effecte erreicht werden, so weiß ich keine Weise, die ich für angemessener halten könnte, als die von mir erwählte: ich habe zum Theil des Gegners eigene Waffen gegen ihn gekehrt, jedenfalls überlegene ihm zu zeigen gesucht, alles

1) Die Recension erschien in 2 Artikeln, Jahrb. 1828 Nov. und 1829 Jan.

aber in der Unbefangenheit gethan, deren die Dialektik durchaus bedarf, um Meister des Gegenstandes zu werden und zu bleiben. Es war aber hierbei nöthig, allem Einzelnen nach- und in alles einzugehen, um das Nichtige auch in seiner eigenen Selbstvernichtung erscheinen zu lassen; hiedurch ist aber freilich die Recension etwas lange geworden, länger als Hr. Kr. für sich betrachtet werth ist, zumal da von einem höheren wissenschaftlichen Interesse ohnehin bei der Sache nicht die Rede ist, und nur dieß dafür gelten muß, daß der unwissenschaftlichen Seichtigkeit und sich breit machenden philosophischen Ignoranz die gehörige Niederlage beigebracht werde. Sollte jedoch Ton und Form meiner Arbeit wegen ihrer Ungewöhnlichkeit einigen Anstoß bei der Redaction erregen, so bitte ich Sie, Sich der Sache ein wenig anzunehmen und Ihre Entscheidung dabei eintreten zu lassen; wenn das Eine oder Andere zu auffallend und stark gefunden werden sollte, besonders in einer Rede, welche ich die Vernunft selbst gegen Hrn. Kr. halten lasse, bin ich keineswegs dagegen, daß solche Stellen oder Ausdrücke gestrichen und durch etwas Besseres ersetzt werden, ob ich gleich alles auf mich zu nehmen und auszufechten bereit bin. —

Auf meine Tragödie[1]) habe ich noch keine geneigte Antwort von Ihnen erhalten, vermuthlich weil sich einige Anstände dabei gefunden haben. Ich habe indessen auf einige von guter Hand erhaltene Erinnerungen mich selbst entschlossen, die zu langen Monologe theils abzukürzen, theils noch in Dialog umzuarbeiten, und auch in den Schluß zur Aufrechthaltung strenger Sittlichkeit und Decenz, wie es auch die tragische Würde erfordert, eine Modification zu bringen. Der zweite Theil, in welchem ich ohnehin von Fesseln der früheren Anlage freier bin, soll ganz nach strengen tragischen Grundsätzen behandelt werden . . . .

Ihr dankbarer Schüler

Gabler.

1) Dem Herausg. unbekannt.

245.

Thibaut an Hegel.

Anton Friedrich Justus Th. (1772—1840), der berühmte Jurist, kannte H. schon in Jena, wo er 1802—1806 ord. Professor war, dann als Collegen in Heidelberg. Das, wie sich aus dem folgenden Schreiben ergiebt, schon damals gefürchtete Verbot des Besuchs der Universität Heidelberg für die preußischen Studierenden wurde zur Zeit noch glücklich abgewendet, erfolgte aber später durch kön. Cabinetsordre vom 20. Mai 1833 und wurde erst durch eine andere vom 21. Nov. 1836 wieder aufgehoben (Archivdirector v. Weech).

Heidelberg d. 1. Sptbr. 1828.

Theuerster Herr und Freund!

Ich bitte Sie aufs Dringendste, alles Mögliche anzuwenden, damit die Beylagen in einige der gelesensten Berliner Zeitungen so schnell es irgend seyn kann, abgedruckt werden. Alles ist darin lautere Wahrheit bis zum letzten Buchstaben, und die Sache betrifft ja eine der wichtigsten Nationalangelegenheiten.

Der Keim des ganzen Unglücks liegt in der leidigen Burschenschaft, welche unsere Regierung bisher unkluger Weise nur unter die gemeinen Verbote der Studentenverbindungen stellte. Ich habe dagegen immer dringend gewarnt. Die gewöhnlichen Landsmannschaften (welche sich nie ganz vertilgen lassen) sind etwas Unschuldiges, insofern sich im Ganzen nur junge Leute durch Anhänglichkeit an ihr Vaterland an einander reihen. Aber die Burschenschaftler wollen den academischen Weltbürger vorstellen, und da geschieht das Aneinanderreihen durch Principien, welche um so gefährlicher werden, wenn (wie es bey der Burschenschaft der Fall war) durchtriebene alte Kerle im Hintergrunde hetzen, um sich für den möglichen Fall politischer Umwälzung einen rüstigen Vortrab zu bilden.

So ist es denn jetzt für uns höchst erfreulich, daß die bisherige Burschenschaft hier jetzt mit Stumpf und Stiel aus-

gerottet iſt. Neue Geſetze, welche man vorbereitet, werden auch ihre Rückkehr unmöglich machen, und zwar zur Zufriedenheit aller übrigen Studenten, welche bisher unter dem Trotz der Anmaßenden unendlich leiden mußten.

Die Preuſſen haben ſich bei dieſer Gelegenheit ſo edel benommen, daß man ſie nicht genug rühmen kann.

Vor einer Stunde erhielt ich die Nachricht, daß Ihre treffliche Frau hier ſey. Ich eilte gleich zu ihr. Welche Freude! . . .

Wenn Sie Gans ſehen, grüßen Sie ihn herzlich von mir. Seit 6 Monathen war ich daran, ihm einmal ordentlich zu ſchreiben, aber ununterbrochen drängte ein hinderlicher Tag den andern.

Die Bitte, womit ich dieſen Brief anfing, wiederhole ich zum Schluß hiermit noch einmal aufs Dringendſte als

Ihr

Ihnen von ganzer Seele ergebenſter

A. F. Thibaut.

246.

Ruſt an Hegel.

Isaak Ruſt (vgl. über ihn Nr. 212) war ſeit Herbſt 1827 Prediger bei der franzöſiſch reformirten Kirche in Erlangen, und habilitirte ſich an der Univerſität im März 1828.

Erlangen d. 8t. September 1828.

Wohlgeborner
Innig verehrter Herr Professor!

Ich kann meine Kritik über De Wette's Schrift: Die Religion u. s. w. nicht einsenden[1]), ohne Ihnen wenigstens mit einigen Zeilen meine fortdauernde Verehrung auszusprechen. Hätte diese gesteigert werden können, so hätte dieß im Laufe des verflossenen Sommers geschehen müssen, wo ich bei dem genauern und wiederholten Studium Ihrer großartigen Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften so oft Ihre unbeschreiblich tiefe Forschung angestaunt habe. Deutschland darf stolz sein auf die 2. Ausgabe dieses Riesenwerkes, und gewiß kommt eine Zeit, in welcher allgemein anerkannt wird, so und nur so gelangen wir zur Construction der Wissenschaft, die diesen Namen verdient. Täglich wird mir klarer, die Weise, wie Sie die Philosophie begreifen und behandeln, ist wahrhaft unsterblich.

Von den philosophischen Bemühungen in München und über sie wird viel geredet. Grundgedanke Schellings soll sein: die Philosophie sei bisher und bis auf die neueste Zeit nur von der logischen Seite aufgefaßt worden, er wolle sie zu ihrer historischen Basis zurückführen. Ich kann ihm dieses einseitige Urtheil kaum zutrauen. Uebrigens scheint sich zwischen ihm und Baader ein starker Gegensatz herausthun zu wollen. Bald hoffe ich über die wissenschaftlichen Bestrebungen in unserer Hauptstadt genauer unterrichtet zu sein. Jetzt schwebe ich selbst noch im Dunkeln.

Die Kritik über De Wette's Schrift ist verspätet worden; ich leide unter einer Last von Geschäften; dazu kommen häusliche Leiden, die mehr oder weniger bis heute ihren Einfluß

1) Die Rec. über de Wettes Schrift 'Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und Einfluß auf das Leben', 1827, erschien in den Berl. Jahrb. 1828 November.

erſtrecken. Gerne hätte ich ihr eine größere Vollendung gegeben; aber die Kürze der Zeit, die ich auf ihre Bearbeitung verwenden konnte, geſtattete dieß nicht: und länger wollte, konnte ich nicht zögern. Möge ſie Ihrer Zuſtimmung nicht ganz unwerth ſeyn.

Der Himmel gebe, daß ich endlich aus meiner Stellung oder in derſelben zur Concentration komme. Die Verwaltung eines ziemlich großen Kirchenvermögens, zahlreiche Preſbyterialgeſchäfte, die Inſpection von 11 Lehrern, die Arbeiten, die die Schulcommiſſion veranlaßt, ein Pfarramt — das und noch andere ähnliche Dinge iſt zu viel, wenn man gerne der Wiſſenſchaft ungetheilt leben möchte. Der Hr. Miniſter von Altenſtein hat mir hierzu einige Hoffnung gemacht. Seine freundlichen Worte lauten in einem Schreiben vom 1. Juli d. J.: „Ihren Wunſch, an einer dieſſeitigen Univerſität einen angemeſſenen Wirkungskreis zu erhalten, werde ich bei einer ſich darbietenden Gelegenheit um ſo lieber berückſichtigen, je aufrichtiger die Achtung iſt, welche ich Ihnen auf den Grund Ihrer bisherigen ſchriftſtelleriſchen Arbeiten gewidmet habe.“ Gewiß danke ich dieſe erfreuliche Aeußerung auch Ihrer gütigen Verwendung. Den innigſten Dank dafür! Vielleicht erreiche ich das erſehnte Ziel.

Mit dem Erfolg meiner erſten ſehr zahlreich beſuchten Vorleſung kann ich ſehr zufrieden ſeyn. Meine Zuhörer haben ausgehalten, und ich darf hoffen, auf ſie einigen wohlthätigen Einfluß ausgeübt zu haben. Wenigſtens iſt bei Vielen die Scheu vor dem Studium der Philoſophie überwunden und ſomit dem Treiben einer, auch hier anſäßigen unwiſſenſchaftlichen Partei einigermaßen entgegengewirkt. Die Rede, womit ich die Vorleſung eröffnete, habe ich Ihnen auf dem Wege des Buchhandels zugeſendet [1]). Nicht als ob ich großes Gewicht

1) ‘Rede bei Eröffn. d. Vorleſ.: Einl. in die Dogmatik mit beſonderer Rückſicht auf die Gegenſätze, welche die theolog. Anſicht unſerer Tage beherrſch’, 1828.

wegung des Handelns ist der Geist, — der so erst Geist ist, daß er da ist, sein Daseyn in den Gedanken und dadurch in die absolute Entgegensetzung erhebt und aus dieser eben durch sie und in ihr selbst zurückkehrt, — als reine Allgemeinheit des Wissens, welches Selbstbewußtseyn ist, — als Selbstbewußtseyn, das einfache Einheit des Wissens ist, hervorgetreten.

Was also in der Religion Inhalt oder Form des Vorstellens eines Andern war, dasselbe ist hier eignes Thun des Selbsts; der Begriff verbindet es, daß der Inhalt eignes Thun des Selbsts ist; — denn dieser Begriff ist, wie wir sehen, das Wissen des Thuns des Selbsts in sich als aller Wesenheit und alles Daseyns, das Wissen von diesem Subjekte als der Substanz und von der Substanz als diesem Wissen seines Thuns. — Was wir hier hinzugethan, ist allein Theils die Versammlung der einzelnen Momente, deren jedes in seinem Principe das Leben des ganzen Geistes darstellt, Theils das Festhalten des Begriffes in der Form des Begriffes, dessen Inhalt sich in jenen Momenten und der sich in der Form einer Gestalt des Bewußtseyns schon selbst ergeben hätte.

Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts giebt und dadurch seinen Begriff eben so realisirt, als er in dieser Realisirung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen. Die Wahrheit ist nicht nur an sich vollkommen der Gewißheit gleich, sondern hat auch die Gestalt der Gewißheit seiner selbst, oder sie ist in ihrem Daseyn, d. h. für den wissenden Geist in der Form des Wissens seiner selbst. Die Wahrheit ist der Inhalt, der in der Religion seiner Gewißheit noch ungleich ist. Diese Gleichheit aber ist darin, daß der Inhalt die Gestalt des Selbsts erhalten. Dadurch ist dasjenige zum Elemente des Daseyns, oder zur Form der Gegenständlichkeit für das Bewußtseyn geworden, was

auf sie legen dürfte; aber in den Händen meines innig verehrten Lehrers wünschte ich alle meine literarischen Erzeugnisse. Sind sie auch unbedeutend, Sie, ich weiß dies, nehmen sie doch gütig auf, und das berührte zeigt wenigstens einigermaßen, wie ich das akademische Lehren auffasse.

Gott erhalte Sie dem ganzen wissenschaftlichen Vaterlande noch recht lange! Ich bin mit unwandelbarer Liebe

Ihr Sie verehrender

J. Kuß.

P. Scr. Darf ich mich vielleicht bald einiger Zeilen erfreuen?

247.

Ludwig Feuerbach an Hegel.

Ansbach 22. Nov. 1828

[Der Brief wurde auf Verlangen an K. Grün, Herausgeber von 'Ludwig F. in seinem Briefwechsel und Nachlaß', 1874 2 Bde., mitgetheilt, wo er Bd. 1 S. 214–219 abgedruckt ist.]

1829.

248.

Ravenstein an Hegel.

Paiewalk am 5. April 1829.

Hochgeborner Herr,
Hochzuverehrender Herr Professor!

Die hohe Achtung, welche Ew. Hochgeboren mir durch das Studium Ihrer Werke eingeflößt, mag mich bei Ihnen jetzt

entschuldigen, indem ich es wage, mich schriftlich an Sie zu wenden.

Ihrem großen Geiste ist es in der That gelungen das im Gefühl und in der Vorstellung befangene Treiben der Menschen zur wahrhaften Freiheit zu erheben! Auch die neuen Verfolgungen, welche zum Theil in den leichtesten Klagschriften dagegen auftreten, können der Wahrheit keinen Abbruch thun.

Selbst in unserer kleinen Stadt finden sich solche Freunde der Wissenschaft, welche jetzt keinen größern Wunsch haben, als den: daß es Ihnen gefallen möge, recht bald die versprochene Philosophie des Geistes ans Licht treten zu lassen. Nächstdem wünschte ich besonders noch Ew. Wohlgeboren Vorlesungen über Religions-Philosophie zu besitzen, und würden Sie mich ungemein verbinden, wenn Sie mir sagen möchten, auf welche Weise ich solche am besten erhalten könnte. Mit Vergnügen würde ich die Kosten des Abschreibens erstatten. Alle andern Vorlesungen hat der Regimentsarzt Dr. Hügel, wie er solche bei Ew. Wohlgeboren nachgeschrieben, mir mitgetheilt und diesem unschätzbaren Freunde verdanke ich überhaupt die nähere Einführung in diese Philosophie.

Nachdem ich mir alle von Ihnen herausgegebenen Werke angeschafft, besitze ich gern auch die Differenz des Fichte- und Schellingschen Systems; allein ich muß leider jetzt besorgen, es sei dieß Werkchen bereits gänzlich vergriffen, wie ich denn nur noch mit Mühe die Phänomenologie des Geistes im Buchladen habe auftreiben können. Die Zeit ist ankommen, wo diese Philosophie überall hervortreten will; daher auch sogar die Verfolger derselben ihr Freunde zuführen müssen.

Von ganzem Herzen wünsche ich, daß Gott Ihnen ferner Gesundheit und Kraft verleihen möge, um noch recht lange wirksam sein zu können; obwohl Sie sich bereits unsterbliche Verdienste um die Wissenschaft erworben und dadurch das Andenken Ihres Namens auf Jahrhunderte gesichert haben. Wenn ich nun auch überzeugt bin, daß es solcher Versiche-

rungen für Sie gar nicht bedarf: so möchte unter den mannigfachen Verunglimpfungen es Ihnen doch erfreulich sein zu erfahren, wie nichts desto weniger auch hier das redliche Bemühen um die Erkenntniß der Wahrheit unaufhaltsam fortschreitet. Dieß hauptsächlich ist denn auch die Tendenz dieses Schreibens, wobei ich wiederholt auf Ihre nachsichtsvolle Beurtheilung zu rechnen wage. Vom Herrn Dr. Hügel bin ich schließlich beauftragt die treusten Versicherungen seiner großen Achtung Ihnen zu wiederholen, und für mein Theil ist es nicht minder die höchste Werthschätzung, womit ich zu meiner besonderen Ehre mich nenne Ew. Wohlgeboren

treu ergebener Schüler Rosenstein,
Premierlieutenant u. Adj. d. D. Kürassier-Regiments.

249.

Paul an Hegel.

Heidelberg 13ª April 1829.

Verehrungswürdiger Freund!

Prof. Kunz, mein freundlicher Collega, wünscht, daß ich der Sendung seiner Schrift über die Farben an Sie ein empfehlendes Wort mitgebe[1]). Es bedarf dessen nicht, aber doch ist mir die Gelegenheit willkommen, Ihnen von mir, der ich kaum noch lebe, ein Lebens-Zeichen zu geben.

Ihm geht, wie gleich der Anfang seiner Abhandlung zeigt, das speculative Talent gänzlich ab, allein er ist, wie Sie wissen, ein Kenntnißreicher und sehr tüchtiger Mahler,

---

1) Jakob Kunz, Maler und Farbenlehrer, dessen Schrift: 'Die Farben. Beitrag zur Vervollkommnung der Technik in mehreren Zweigen der Malerei. Heft 3, 1829. Entdeckungen auf dem Gebiete physikalischer Farbenlehre' — Goethe mit Anerkennung angezeigt hat, Werke Ausg. l. S. 66, 186.

und, wovon besonders diese Abhandlung, wie mir scheint, den Beweis giebt, ein sehr umsichtsvoller und genauer Beobachter. Hat schon Göthe die Newtonischen Physikanten empfindlich getroffen, so sind sie hier, wie ich zu sehen glaube, in ihrem eigenen Licht, Hell und Dunkel vollends zu Boden geschlagen. Prof. Rour sendet zugleich ein Exemplar seiner Schrift an die Berliner Akademie der Wissenschaften, und wünscht auch, daß sie in den dortigen Jahrbüchern recensirt werde: haben Sie doch die Güte, sich dafür zu verwenden, daß letzteres geschehe.

Von Ihnen habe ich in den Jahrbüchern sehr Unterrichtendes und Erfreuliches gelesen[1]: auch ist mir Herr Schubahrdt, mit seiner Philosophie gegen alle Philosophie und gegen die Ihrige besonders, unter die Augen gekommen, unterrichtend?[2]) Nun ja! in der Kunst über das, was man nicht selbst versteht, so zu urtheilen, daß andre, die es gleichfalls nicht verstehen, solch Urtheilen, erfreulich für Geistesfaulheit, Neid und Mißgunst, gern zu dem ihrigen machen. Doch hab' ich auch — an Prof. Weiße in Leipzig — einen Gegner, der Ihrer würdig ist, kennen gelernt; sein Buch: „Über den gegenwärtigen Standpunkt[3]) ꝛc." hat mich viel beschäftigt. Das große Mißverständniß darin, daß die Philosophie am Schluß in die Logik als Logik zurückkehre, wird sich erst vollkommen heben, wenn — wozu, wie mir gesagt worden, Hoffnung vorhanden ist, — von Ihnen selbst das ausgearbeitete System der Natur-

1) Rec. über Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel, Jahrb. März und Juni 1828 (Verm. Schriften 1, 436): Rec. über Hamanns Schriften, herausg. von Fr. Roth, Jahrb. Oct. und Dec. 1828 (Verm. Schr. 2, 38).

2) Schubarth und Carganico, Ueber Philosophie überh. und Hegels Encyklopädie der phil. Wiss. insbesondere, 1829, von Hegel rec. in Jahrb. 1829 Juli und Aug. (Verm. Schr. 2, 149). Vgl. Nr. 229.

3) Ch. H. Weiße, Ueber d. gegenwärt. Standpunkt der philos. Wiss., in besonderer Beziehung auf d. System Hegels. Die von H. in Jahrb. 1829 angekündigte Recension ist nicht erschienen.

philosophie herausgegeben wird. Übrigens habe ich den Winter traurig zugebracht . . . .

Ihrer Gewogenheit und Ihrer Frau Gemahlin empfehlen sich mit mir die Meinigen aufs ergebenste

Ihr treuer Daub.

250.

Hegel an Ravenstein.

Berlin 10 May 1829.

[Antwort auf Nr. 248.]

Ich habe recht sehr um Verzeihung zu bitten, auf Ihr bereits am 5. v. M. gefälligst an mich gerichtetes Schreiben nicht früher geantwortet zu haben; was ich über diese Verzögerung anzuführen hätte, daß es mir mit der Correspondenz überhaupt nicht anders zu gehen pflegt, würde mehr nur eine Erweiterung meiner Schuld als eine Entschuldigung abgeben.

Es konnte mir nicht anders als sehr erfreulich seyn, aus Ihrem Schreiben zu ersehen, daß das, was ich in der Philosophie versucht, Zustimmung bei Ihnen gefunden: so sehr der in seinem Denken lange einsam Beschäftigte für sich in seinem Gange Befriedigung finden mochte, so sehr wird es ihm zur erfreulichen Bewährung und Stärkung, in dem Geiste Anderer eine Zustimmung ihm entgegenkommen zu sehen. Solche Theilnahme, wie Sie bezeugen, muß mir um so werther seyn, als ein tieferes Interesse an den großen Gegenständen unseres Geistes und der Ernst des denkenden Studiums derselben sich auf Wenige zu beschränken pflegt. Dieselbe ist auch ein reicher Ersatz gegen die Verunglimpfungen, deren Sie erwähnen; gegen diese hilft nichts anderes, als abgehärtet dagegen zu seyn, und man wird diß um so leichter, als sich bald zeigt, daß die, welche sich solche erlauben, nicht einmal die

billige Forderung erfüllen, eine Kenntniß von dem zu haben, was sie verunglimpfen.

Was Ihre Anfrage über eine frühere Schrift von mir: „Ueber die Differenz der Fichte'schen und Schelling'schen Philosophie" betrifft, so ist mir bekannt, daß dieselbe seit langem nicht mehr im Buchhandel ist, wie ich selbst sie auch nicht besitze und nicht mehr zu einem Exemplar derselben habe kommen können.

Ihren Wunsch, die Abschrift eines Heftes von meinen Vorlesungen über die Wissenschaft der Religion zu erhalten, weiß ich nicht zu befriedigen; Sie werden diß eher durch Zusammenhänge mit Studenten bewerkstelligen können, unter denen solche Hefte, mir unbewußt, und nach den wenigen, die ich zu sehen Gelegenheit gehabt, eben nicht immer zu meiner Zufriedenheit, cirkuliren. Ich mache Sie bei dieser Veranlassung auf eine vor etlichen Monaten hier — bei E. Franklin — erschienene Schrift aufmerksam: „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen, — ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit; von C. Fr. G....l" (so viel ich höre: Göschel, Oberlandesgerichts-Rath in Naumburg). Der Verfasser beschäftigt sich darin vornemlich mit meinen Darstellungen der christlichen Ideen, und einer nach allen Seiten sich wendenden Rechtfertigung derselben, und zeigt eine ausgezeichnete Vereinigung tiefer christlicher Frömmigkeit und des gründlichsten spekulativen Denkens.

Noch bitte ich Sie, dem Herrn D. Hügel, dessen freundschaftliches Andenken an mich Sie erwähnen, aufs beste mich zu empfehlen, und die nochmalige Versicherung des Interesses, das mir Ihre Theilnahme an meinen philosophischen Arbeiten erweckt, und meiner vollkommenen Hochachtung anzunehmen, mit der ich bin

Ihr ergebenster

Prof. Hegel.

[Gedruckt in Verm. Schriften 2, 59.]

251.

J. H. Fichte an Hegel.

Immanuel Hermann F., Sohn des Philosophen Joh. Gottlieb F., geb. 1797, zur Zeit Gymnasialprofessor in Düsseldorf, 1836 außerord. Prof. und 1839 ord. Prof. in Bonn, seit 1842 in Tübingen, † 1879.

Düsseldorf d. 2ten Juni 1829.

Verehrungswürdiger Mann,

Beifolgend habe ich die Ehre, Ihnen eine jüngst erschienene Schrift von mir (Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie) zu überreichen, welche vor Allem Ihrer Beurtheilung vorzulegen, und Ihre mir belehrende Aufmerksamkeit darauf zu leiten, mein innigster Wunsch ist. Der wesentliche Inhalt derselben ist eine Kritik der gegenwärtigen Philosophie und der Versuch, ihre scheinbar geschiedenen Richtungen in ein Gesammtresultat zusammenzufassen. Von welcher großen Bedeutung mir in dieser Gesammtentwickelung die Philosophie, welche wir Ihnen verdanken, erscheine, ist in der Schrift selbst ausgesprochen. Doch sind mir in den Resultaten dieser Philosophie einige Schwierigkeiten zurückgeblieben, über deren Grund ich wenigstens vorläufig mir klar zu werden suchte. Vielleicht beruhen dieselben nur auf Misverstand Ihrer Lehre: vielleicht hat sie sich nach dieser Seite hin noch nicht vollständig ausgesprochen: indeß sind einige eben so aufrichtige Verehrer von Ihnen in denselben Zweifeln befangen. Es würde mir daher von unschätzbarer Wichtigkeit seyn, wenn Sie besonders dem letzten Theile meiner Schrift in dieser Beziehung eine wohlwollende Prüfung zuwenden wollten. Eine Beurtheilung derselben in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, um welche ich Sie deshalb ersuche, könnte Ihnen dann vielleicht Gelegenheit geben, zum Besten der Wissenschaft auch über die angeregten Fragen sich zu erklären. Die zu Ende meiner Schrift hinzugefügten An-

deutungen über meine eigene philoſophiſche Anſicht muß ich für mehr als mangelhaft erkennen; nach dem ganzen Zuſammenhange der Schrift ſollte nur der Mittelpunkt derſelben im Gegenſatze gegen das Vorhergehende hervorgehoben werden, und auch dies konnte hier nur in einer dialektiſch ſehr unvollkommenen Ausführung geſchehen. Sollten Sie dieſelbe, wie ich auf das Lebhafteſte wünſche, einer nähern Prüfung unterwerfen wollen, ſo iſt dazu die zweite hier beiliegende Schrift beſtimmt („Sätze zur Vorſchule der Theologie"), welche in ihrem erſten dialektiſchen Theile die weſentlichſte Grundlage derſelben enthält, zu welcher ich mich noch jetzt bekenne, während der letzte nur ſkizzirte Theil derſelben Manches enthält, was mir nicht mehr Genüge leiſtet.

Geſtützt auf meine Verehrung für Sie, wage ich es, noch eine andere Bitte mit eben der vertrauensvollen Offenheit Ihnen vorzulegen. Ich bin im Begriffe, dem Hohen Miniſterium der geiſtlichen und Unterrichtsangelegenheiten das Geſuch um eine Anſtellung an einer Univerſität einzureichen, und, um daſſelbe über meine Qualification entſcheiden zu laſſen, jene beiden Schriften vorzulegen: zugleich möchte ich aber in dieſer Beziehung mich auf Ihre gutachtliche Beurtheilung berufen und das H. Miniſterium bitten, dieſe darüber einzufordern. Sie entſchuldigen die Freiheit, die ich mir dadurch nehme. Ich wußte aber Niemand zu nennen, deſſen gewiſſenhafter Beurtheilung ich eine mir ſo wichtige Angelegenheit lieber überließe, und deſſen Wort und Empfehlung zugleich für mich von gröſſerem Nachdruck ſeyn könnte . . . .

Mit aufrichtiger Verehrung empfiehlt ſich Ihnen
ganz ergebenſt

Dr. J. G. Fichte.

Düſſeldorf d. 12ten October 1829.

Ew. Magnificenz nahm ich mir die Freiheit zu Anfange des Juni durch Buchhändlergelegenheit, und zwar in Berlin durch die Nicolaiſche Buchhandlung, ein Packet, zwei Schriften

von mir enthaltend, zu übersenden, welche ich Ihrer Prüfung vorzulegen gedachte. In dem begleitenden Briefe sprach ich die Bitte aus, daß Sie dieselben einer Beurtheilung in den wissenschaftlichen Jahrbüchern würdigen möchten, und fügte zuletzt das Ansuchen hinzu, daß Sie mir nur mit einer Zeile das richtige Eintreffen jenes Packetes bei Ihnen anzuzeigen die Güte haben möchten, indem ich aus Erfahrung weiß, daß dergleichen Sendungen oft sehr nachlässig bestellt werden. — Nachdem ich indeß bis jetzt vergeblich darauf gewartet, scheint mir die Anfrage nicht unerlaubt: ob die Sendung bei Ihnen nicht eingetroffen, oder ob andere Gründe Sie abgehalten haben, jene Nachricht mir zu ertheilen, um welche ich Sie ersuchte?

Ich habe seitdem in den wissenschaftlichen Jahrbüchern Ihre Beurtheilung der Göschelschen Aphorismen gelesen, welche mir große Freude gemacht hat, indem ich daraus zu erkennen glaube, daß Sie, wenigstens im Allgemeinen, auch meinem Streben, Religion und Philosophie zu versöhnen, nicht abgeneigt seyn möchten. Die in jenen Aphorismen vorgetragene und von Ihnen gebilligte Lehre stimmt in den Hauptzügen, wie ich glaube, überein mit dem, was ich in der Ihnen vorgelegten „Vorschule der Theologie" wissenschaftlich zu begründen versuchte, und was tiefer und umfassender darzustellen das Hauptziel meines Lebens ist. Jenes vorausgesetzt, fiele damit aber zugleich die Hauptschwierigkeit hinweg, welche mir beim Studium Ihrer Philosophie noch übrig geblieben, und welche ich in den „Beiträgen zur Charakt. der neuern Philosophie" anzudeuten versuchte. Freilich bekenne ich, auch jetzo noch nicht einzusehen, wie nach der mir bis jetzt klar gewordenen Konsequenz Ihrer Lehre eine wahrhaft substantielle Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Kreatur, ewige Individualitäten gedacht werden können. Dies halte ich indessen für den Hauptpunkt in der Ausgleichung zwischen Religion und Philosophie. — Mit desto größerer und aufrichtiger Lernbegierde sehe ich daher Ihren belehrenden Aufschlüssen entgegen, in welcher Form

auch, ob öffentlich oder privatim, Sie mir dieſelbe wollen angedeihen laſſen. Mit ausgezeichneter Verehrung Ew. Magnificenz ergebenſter

J. G. Fichte.

252.

Windiſchmann an Hegel.

Bonn, 1 Aug. 1829

Verehrter Freund!

Sie empfangen hierbei die 2te Abtheilung meiner Schrift [1]) und hoffentlich auch bald die 2te und letzte des erſten Theils, worin Sie das Indiſche von einem Geſichtspunkte betrachtet finden werden, der bisher minder beachtet geblieben iſt, wiewohl von ihm aus erſt alles ins rechte Licht tritt . . .

Ich habe ſeit langer Zeit kein freundliches Wort mehr von Ihnen gehört und mußte zuletzt eine Erklärung über dieſe gänzliche Zurückhaltung vernehmen, die mich betrübt hat. Ich erfuhr nämlich zuerſt indirect, ſo daß ich der Sache mistrauete, dann aber von einem, der es aus Ihrem Munde vernommen, daß Sie in Ihren Vorleſungen vom letzten Winter über meine ſineſiſche Arbeit Sich gleichſam als über ein Plagiat, das ich an Ihrer Philoſophie der Geſchichte begangen, öffentlich erklärt haben. Dieſer Argwohn war mir kränkend von einem Freunde, den ich aufrichtig verehre und liebe (und den ich trotz aller entſtellenden Urtheile, die ich ſeit Jahren hören mußte, nie verkannt habe)[a]), und von dem ich hätte erwarten dürfen, daß er ſich eines ſolchen Zuſammen-

---

a) Das Eingeklammerte am Rand in Hf.

1) Die Philoſophie im Fortgang der Weltgeſchichte, Th. 1: Die Grundlagen der Phil. im Morgenlande, 1.—4. Abth. 1827—34.

das Wesen selbst ist; nämlich der Begriff. Der Geist, in diesem Elemente dem Bewußtseyn erscheinend, oder was hier dasselbe ist, darin von ihm hervorgebracht, ist die Wissenschaft.

Die Natur, Momente und Bewegung dieses Wissens hat sich also so ergeben, daß es das reine Fürsichseyn des Selbstbewußtseyns ist; es ist Ich, das dieses und kein anderes Ich und das eben so unmittelbar vermittelt oder aufgehobenes allgemeines Ich ist. — Es hat einen Inhalt, den es von sich unterscheidet; denn es ist die reine Negativität oder das sich Entzweien; es ist Bewußtseyn. Dieser Inhalt ist in seinem Unterschiede selbst das Ich, denn er ist die Bewegung des sich selbst Aufhebens, oder dieselbe reine Negativität, die Ich ist. Ich ist in ihm als unterschiedenem in sich reflektirt; der Inhalt ist allein dadurch begriffen, daß Ich in seinem Andersseyn bei sich selbst ist. Dieser Inhalt bestimmter angegeben, ist nichts anderes, als die so eben ausgesprochene Bewegung selbst; denn er ist der Geist, der sich selbst und zwar für sich als Geist durchläuft, dadurch, daß er die Gestalt des Begriffes in seiner Gegenständlichkeit hat.

Was aber das Daseyn dieses Begriffs betrifft, so erscheint in der Zeit und Wirklichkeit die Wissenschaft nicht eher, als bis der Geist zu diesem Bewußtseyn über sich gekommen ist. Als der Geist, der weiß, was er ist, existirt er früher nicht und sonst nirgends als nach Vollendung der Arbeit, seine unvollkommene Gestaltung zu bezwingen, sich für sein Bewußtseyn die Gestalt seines Wesens zu verschaffen und auf diese Weise sein Selbstbewußtseyn mit seinem Bewußtseyn auszugleichen. — Der an und für sich seyende Geist, in seinen Momenten unterschieden, ist fürsichseyendes Wissen, das Begreifen überhaupt, das als solches die Substanz noch nicht erreicht hat oder nicht an sich selbst absolutes Wissen ist.

In der Wirklichkeit ist nun die wissende Substanz früher

treffens freue, wenn es wirklich statt findet. Wenigstens habe ich es so gethan, als ich im J. 1817 Ihre Encyklopädie erhielt und darin die Naturphilosophie auf eine Art behandelt sah, wie ich sie in meinen Vorlesungen und in einem im J. 1813 gedruckten Entwurf und auch schon theilweiser Ausführung behandelt hatte. Es ist derselbe Fortgang der Entfaltung darin, aber da mir in der weitern Ausführung manches nicht genügte, so nahm ich die schon gedruckten 23 Bogen wieder zurück, die jedoch mehrere Freunde gesehen und durchgegangen haben. In dieser nämlichen Arbeit steht auch der Entwurf der Phil. der Geschichte, wie ich im wesentlichen ihn auch jetzt verfolge. Ich mußte mich selbst oft wundern über unsere Übereinstimmung in Gedanken und selbst in Ausdrücken, was indessen doch bei Männern, die ihrem Berufe treu der objektiven Wahrheit nachgehn, begreiflich ist. Dabei bekenne ich gern, daß ich deswegen meine Bemühungen Ihren Leistungen bei weitem nicht gleich setze, sondern Ihnen in der speculativen Strenge und Geübtheit mit Freude den Preiß zuerkenne . . .

Was ich über Sina geschrieben, dafür ist der Gesichtspunkt und das Princip schon seit dem J. 1804 in meinen Vorlesungen über die Weltgeschichte ausgesprochen und in Schriften und Aufsätzen vom J. 1807 und 1813 auch öffentlich mitgetheilt worden . . . Somit versichere ich Ihnen bei meiner Ehre, daß ich mich nicht des geringsten Einflusses Ihrer Vorlesungen über die Philos. der Geschichte bewußt bin, daß die Arbeit durchaus von mir, und von Ihren Heften dabei schlechterdings kein Gebrauch gemacht ist. Ich habe also auf keine Weise eine so feindselige Erwähnung verdient.

Sie erinnern Sich wohl, daß ich unter allen der erste gewesen, der Ihr System der Wissenschaft freundlich begrüßte und einiges Verständniß des Werkes an Tag legte. Niemand hat so früh und mit dem Vertrauen auf die Zweckmäßigkeit Ihrer Intentionen, mit der Anerkennung der Gründlichkeit Ihrer Arbeit sich ausgesprochen. Ich fand in Ihrem System

der Wissenschaft einen Theil der Erwartungen, welche ich von *demjenigen* hatte, was jetzt in der Philosophie an der Zeit und wesentlich nothwendig sey, erfüllt. Diese Erwartung und Forderung hatte ich früher (1804 zur Physik) schon geäussert, wie Sie auf beiliegendem Blatte sehn können. Der vertraute Umgang mit Ihrer Logik hat mich auch darin Ihre wahre Intention erkennen lassen und ich sehe mit Vergnügen aus Ihrer Beurtheilung der Aphorismen von G . . . [1]), daß Sie Sich in Betreff des wichtigen Verhältnisses von Glauben und Wissen so ausgesprochen haben, wie ich S. 635 des 2. Bandes der Übers. von Maistre die Hoffnung äusserte, daß Sie Sich aussprechen würden, und meine Äusserungen über jenes Verhältniß in der genannten Beilage sind doch wohl im Wesentlichen mit den G . . . schen Aphorismen, die ich nun auch genauer kenne, übereinstimmend. Sie haben der Wahrheit ein wichtiges Zeugniß gegeben dadurch, daß Sie Sich so entschieden christlich erklärt haben, da grade hierüber die Urtheile noch nicht berichtigt waren. Ich habe dies nie anders erwartet und sehe es als sehr wesentlich an, daß man, so viel auch die Confession noch scheiden mag, in *diesem Hauptpunkt* einig sey, weil ohnedies die Speculation von Unberufenen furchtbar misbraucht werden könnte. Was aber jene Scheidung in der Confession betrifft und *unsre* Differenzen in der Ausführung der Religionsphilosophie ausmacht, so soll mir dies niemals das persönliche Verhältniß zu Ihnen trüben; ich bleibe mit Freundschaft und Verehrung

Der Ihrige

Windischmann.

---

1) Rec. in Jahrb. 1829 Mai und Juni.

253.

Hegel an seine Frau.

Carlsbad 4 Sept. 1829.

Gestern Abend habe ich ein Zusammentreffen mit einem alten Bekannten — mit Schelling — gehabt, der vor wenigen Tagen gleichfalls hier angekommen, allein wie ich, um, wie ich nicht, die Cur durchzumachen. Er ist übrigens sehr gesund und stark; der Gebrauch des Sprudels ist nur ein Präservativ bei ihm. Wir sind beide darüber erfreut und als alte cordate Freunde zusammen. Diesen Nachmittag haben wir einen Spaziergang mit einander gemacht, und dann im Caffehaus die Einnahme von Adrianopel in dem Oestreichischen Beobachter officiell gelesen und den Abend mit einander zugebracht. Und so ist für heute das Tagewerk mit diesen Zeilen an Dich und der Erinnerung an Euch geschlossen. — Sonntags: gestern bin ich mit Sprudeltrinken eingeweiht worden, habe mit Schelling zu Mittag gespeist und den Dreikreuzberg bestiegen[1]).

[Nach Druck bei Rosenkranz S. 367.]

254.

Kapp an Hegel.

Winzingen bei Neustadt a. d. Haardt
d. 23. Spt. 1829.

[Vgl. über Christian Kapp Nr. 201.]

Verehrtester Herr Professor!

Ich habe mir erlaubt, Ihnen eine kleine Abhandlung: Über den Ursprung der Menschen und Völker nach der mo-

1) Vgl. Schellings Aeußerung über diese Begegnung in einem Brief an seine Frau, aus Karlsbad Aug. 1829: ‚Aus Schellings Leben' 3, 47.

saischen Genesis: zu weihen[1]) und spreche daher Ihre Nachsicht sowohl deswegen überhaupt, als ins besondere darüber an, daß diese Ankündigung Ihnen erst jetzt zukommt. Wenn ich zur Entschuldigung für ersteres bei dem altbiblischen Gegenstand der Schrift an die hebräische Bedeutung Ihres Namens erinnere, so weiß ich diesen Punkt zugleich dadurch entschuldigt, daß ich mir vergönnt, die Sitte, nach welcher der Abschlag einer Tauf- und Gevatterbitte für unfromm erachtet wird, auf gegenwärtigen Fall zu übertragen. Rechnen Sie dieses dem freien offenen Verehrer nicht zur Schuld, dem es auf die Wahrheit ankommt ohne Ansehen (aber mit Anerkennung) der Person; eine Gesinnung, welche, auch wo sie sich ungeschickt äußert, nur von dem Pöbel mißverstanden werden kann.

Für den andern Punkt bemerke ich, daß der Druck dieser Schrift schon während meiner Reise in Italien beendet worden. Daher ist es mir, da ich so eben an den Rhein angelangt, das erste Geschäft, diesen Brief der Uebersendung des Exemplars, das ich von Erlangen erhalten werde, vorausgehen zu lassen.

Wie oft ich Ihrer, verehrter Mann, mit meinen Freun-

1) K. widmete diese Schrift 'Goethe, Schelling und Hegel' und gab jedem von diesen ein besonderes Epitheton: Sch. heißt 'Der Mann der Besonnenheit, der Menelaos germanischer Wissenschaft', H. 'Der Mann aristotelischer Politik und der zürnende Agamemnon'. Letzterer hatte auf frühere Zusendungen von K.s Schriften 'Christus und die Weltgeschichte' 1824, 'Das concrete Allgemeine der Weltgeschichte' 1826, worin er nicht wenig von seinem eigenen erkannte, nicht geantwortet: darum heißt er der 'zürnende Agamemnon'. Anders der 'besonnene Menelaos'! Dieser erwiderte die Widmung mit einem schnöden Fußtritt, indem er den Autor nicht bloß des Plagiats an den Vorlesungen seines Meisters Hegel, sondern auch an den seinigen (über Mythologie) beschuldigte. K. selbst brachte dann Schellings massiv grobes Schreiben an die Oeffentlichkeit, natürlich nicht ohne eine scharfe Lauge über denjenigen, 'der im Leben Abgötterei mit sich selbst treibt und im Denken ein Filz ist', auszugießen, S. dessen Sendschreiben an den Hrn. Präsidenten ꝛc. v. Schelling zu München. Erlangen, 1831.

den in Italien gedacht, werden Sie Sich Selbst sagen; ich füge hier blos die Bitte bei, Ihrer gefeierten Frau Gemahlin mit meiner Frau mich zu empfehlen und zu entschuldigen, wenn ich Sie mit der Weiterbeforgung (durch Post) des innliegenden Briefes beläſtige.

In jener ausgezeichnetſten Verehrung, deren Maaß die Sache giebt, die der freien wollenden Einſicht nicht verborgen bleibt, und in beſcheidener Hoffnung, bald von Ihrer theueren Hand etwas zu erfahren

Der Ihrige — Chriſtian Kapp.

Vor Mitte October's bin ich in Erlangen.

255.

Hegel an Daub.

Berlin 27. Sept. 1829.

Längſt hätte ich Ihre freundliche Zuſchrift vom Frühling, worin Sie, verehrter Freund, mir Herrn Profeſſor Roux's Schrift nebſt deſſen Brief überſchickten, beantworten ſollen[1]). Der Schuldnerzuſtand meiner Correſpondenz, aus dem ich ſelbſt gegen liebe Freunde nie herauskomme, iſt eines der Leiden, die ich zu tragen habe.

Eine nähere Aufforderung, die mich ebenfalls hätte treiben ſollen, früher zu ſchreiben, führte die Erledigung der philoſophiſchen Lehrſtelle in Heidelberg und die Anfrage eines Freundes herbei, ob er ſich nicht den Gedanken machen könnte, daß auf ihn Bedacht genommen würde: es iſt Rector Gabler in Bayreuth[2]). Er meinte, ob er nicht etwa der dritte Rector

1) S. Nr. 249.

2) Gabler hatte ſich durch Brief vom 11. Aug. an H. mit dem Geſuch um ſeine Befürwortung bei Beſetzung des erledigten Lehrſtuhls der Philoſophie in Heidelberg gewandt, nachdem J. S. Ehrhardt (ehedem Rector am Realgymnaſium zu Nürnberg, ſeit 1823 Prof. in Heidelberg) am 22. Juni 1829 mit Tod abgegangen war.

seyn könnte, der aus Baiern nach jener Lehrstelle berufen würde. Er ist Ihnen wohl schon selbst aus seiner Propädeutik der Philosophie, und aus Recensionen in unsern kritischen Jahrbüchern bekannt, und so brauche ich zu seiner Empfehlung nach dieser Seite nichts hinzuzusetzen; gründliche philosophische Einsicht ist bei ihm ohne Schwindelei und Gähren, vielmehr mit Klarheit und Bestimmtheit vergesellschaftet, — Eigenschaften, die, wie sie die Laster seichter Philosophie, so bey gründlicher Richtung unschätzbar sind; er ist dabei ein sehr redlicher, einfacher, ruhiger und freundlicher Charakter. Ich habe seinem Wunsche, bei Ihnen eine Anfrage darüber zu machen, nicht entstehen wollen; ich bin überzeugt, daß Heidelberg sehr gut mit ihm fahren würde, und darf Sie um ein Wort der Antwort für ihn darüber ersuchen.

Herrn Professor Roux bitte ich Sie, noch meinen Dank für die mir überschickte Schrift zu machen; ich habe sie der Redaction der Jahrbücher übergeben; es ist längst bestimmt, daß sie angezeigt werden soll; aber Sie wissen, wie es mit dergleichen Aufträgen und Vorsätzen geht, — und wissen biß an Ihnen selbst. Längst sahen wir wieder einem Beitrag von Ihnen entgegen, besonders nach der von Ihnen gemachten Hoffnung, daß Sie nach überstandenen körperlichen Ungemächlichkeiten an solche Arbeit gehen wollten; ich hoffe, daß der Sommer, — der freilich nicht sehr günstig gewesen, — doch das Seinige zu Ihrer gänzlichen Wiederherstellung beigetragen hat.

Ich habe — leider! muß ich es sagen, — angefangen, Gegner, deren eine Anzahl voriges Jahr gegen meine Philosophie aufgetreten, in den kritischen Jahrbüchern vorzunehmen[1]; beschränkt man sich auf das etwa nicht Abweisbare, eine dergleichen Schrift flüchtig durchzulaufen, so kommt man mit dem allgemeinen Verdrusse ab; aber eine Kritik bringt es mit

1) Rec. in Jahrb. 1829 Juli und August.

sich, alle Einzelnheiten des üblen Willens und der Unfähigkeit des Denkens durchzugenießen. Ganz verloren beim Publicum mag jedoch die kritische Arbeit, so sauer sie ist, nicht seyn; so groß sich dasselbe durch solche Schriften den leeren Kopf oft machen läßt und durch Stillschweigen in dem günstigen Eindruck bestätigt wird, so gibt es denselben auch wieder eben so leicht auf und will nichts davon gehalten haben, wenn man ihrer Blöße stark entgegen tritt. Es ist in der That in diesen Schriften vieles zu niederträchtig . . Die Zweifel über Seyn, Nichts und Werden, hat mir der Verfasser, Kollege und Freund Schmalz, selbst zugeschickt.

Ist Gans nicht bey Ihnen gewesen? er ist während meiner Abwesenheit von hier — ich habe eine kurze Tour nach Böhmen gemacht, — ich lebte in Carlsbad 5 Tage mit Schelling in alter kordater Freundschaft zusammen, — abgereist, ohne, wie man mir sagte, noch recht zu wissen wohin? Er hat, wenn er, wie ich nicht zweifle, zu Ihnen gekommen ist, von unserm Lebwesen erzählen können, wie ich alsdann auch viel von Ihnen durch ihn zu hören hoffe. Noch bitte ich, meine herzlichsten Empfehlungen an die alten Freunde Thibaut und Creuzer zu machen. Ich verbleibe mit aller Verehrung und Liebe

Ihr treuer

H.

[Nach Druck in Verm. Schriften S. 499.]

256.

Hegel an Fr. Förster.

Friedrich F. (1791—1868, vgl. über ihn S. 181 Anm. 3) gehörte dem näheren Freundeskreise H.s an. Er machte sich durch Gelegenheitsgedichte und historische Arbeiten, letztere besonders aus der preußischen Geschichte, bekannt und gab Wallensteins ungedruckte Briefe heraus (3 Bde. 1827 ff.), worauf sich die Erwähnung des folgenden Briefs bezieht.

Berlin 3. Oct. 1829

Sehr werther Flüchtling!

Es war am 24. September, daß mich der Instinct zu der betrübten Strohwittwe führte, das für mich von Ihnen bestimmte Blättchen abzuholen. Ich habe Ihr blumenbekränztes Bild mit herzlicher Freundschaft begrüßt, Ihnen zu dem glücklichen Begebniß Ihrer Reise Glück gewünscht und für Ihre freundliche Erinnerung und deren Quelle, wie für die gegebenen Notizen aus München, gedankt. Ich habe mit Schelling in Karlsbad (wohin ich auf der Tour durch Töplitz, Prag, dann Weimar, — zum achtzigjährigen Jüngling, — Jena kam) 5—6 Tage in alter cordater Freundschaft zugebracht. In Prag bitte ich nicht zu versäumen, Herrn Professor der Geschichte, von Henniger (sprich: Hennigahr), einen Schwager meines dortigen Onkels und hiesiger Tante[1]), breite Gasse, Schlichting'sches Haus, dem ich Sie annoncirt, aufzusuchen, — er ist mit eigenem Triebe sehr bereitwillig, Ihnen für Nachforschungen und Materialien zu Ihren Arbeiten auf alle Wege behilflich zu seyn. Machen Sie ihm und dann auch Herrn Bibliothekar Hanka[2]) meine besten Empfehlungen, es wird von Interesse für Sie seyn, einige Tage für Prag zu bestimmen. Der König hat ein Exemplar Ihrer Schrift an Graf Waldstein zum Geschenk gemacht. Leben Sie wohl, bald glückliche Rückkehr, die auch die andern vacirenden Kollegen nach und nach effectuiren. — Heute wird die Rentrée der Madame Crelinger (in Gabriele) celebrirt, wenn es nur nicht ein commencement de la fin (Wien soll ihr sehr nachgestellt haben) ist.

Ihr

treuer Hegel.

[Druck nach Verm. Schriften S. 538.]

1) Oberst Freih. v. Haller, s. S. 149, und Frau Generalin von Rosenhayn aus Prag, die zur Zeit in Berlin war: Onkel und Tante von H.s Frau.

2) Wenzeslav H., Bibliothekar des böhm. Nationalmuseums, Slavist und Entdecker (oder Erfinder) der Königinhofer Hs.

257.

Göschel an Hegel.

Der folgende Brief wurde veranlaßt durch H.s Anzeige der Schrift: 'Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß. — Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit. Von Carl Friedrich G . . .l 1829' in (Berliner) Jahrb. Mai und Juni, wieder abgedr. in H.s Verm. Schr. 2, 111 ff. — Karl Friedrich G. (1784—1862), 1818 Oberlandesgerichtsrath in Naumburg, 1834 im Justizministerium zu Berlin, 1839 im Obercensur-Collegium, 1845—1848 Consistorial-Präsident in der Provinz Sachsen. Nach H.s Tode galt er als Hauptvertreter der rechten Seite der H.schen Schule, und schrieb unter anderem 1832: 'Hegel und seine Zeit mit Rücksicht auf Goethe'.

Naumburg 14 Oct. 1829.

Hochzuverehrender Herr Professor!

Die Schüchternheit, welche seit vielen Jahren den innern Drang und das Bedürfniß, mich Ihnen persönlich zu nähern, bewältigt hat, ist endlich durch Sie selbst überwunden worden. Sie haben mich durch öffentliche Schrift so nachsichtig und lehrreich, so mild und freundlich willkommen geheißen, Sie haben mich auch mit einem Besuche beehren wollen, den ich leider verfehlt habe. Je länger ich nun mit Ihnen im Geiste gelebt, und von Ihnen gelernt hatte, desto überraschender war mir das Hervortreten der Person, und die persönliche Beziehung zu meiner Wenigkeit. Jetzt kann ich es daher nicht länger unterlassen, Ihnen zunächst wenigstens brieflich meinen Dank und meine Ehrerbietung, womit ich Ihnen längst zugethan gewesen bin, zu bezeigen, ob ich gleich diese Annäherung nur als den ersten Schritt, als die erste Einleitung zu einer nähern Verbindung ansehe, aus welcher ich noch vieles zu lernen hoffe und wodurch ich mich mit Ihnen der Einigkeit im Geiste, der Gemeinschaft im Glauben und Wissen mehr und mehr bewußt zu werden wünsche.

Bisher war ich größtentheils nur auf Ihre Schriften

beschränkt, mit welchen ich vielen Umgang gepflogen habe, ohne daß Sie es gewußt. Ausserdem ist mir der vielfältige, persönliche Verkehr theils mit natürlich beschränkten, theils mit natürlich geistreichen Menschen, die mich durch ihren Widerspruch zum Kampfe weckten, nicht wenig förderlich gewesen, denn wenn ich einerseits erkannte, wie sich ihnen der speculative Standpunkt entzog, indem sie sich ihm halsstarrig widersetzten, andrerseits nicht abläugnen durfte, daß sie, um juristisch zu reden, wo nicht im Eigenthum, so doch im Besitze der Wahrheit sich befanden, so mußte ich auf Mittel und Wege denken, ihnen beyzukommen, wodurch ich, wo nicht den Gegnern, doch mir selbst geholfen habe. Ebendaher schreiben sich auch mehrere kleine Schriften, welche über allerlei trübe Misverständnisse, wie sie mir Gesprächsweise entgegengetreten waren, wie beiläufig sich auslassen, aber Ihnen, — wozu auch die Titel beygetragen haben; — nicht zu Gesicht gekommen sind im Strome der Bücherwelt, dessen kein Ende ist, wie schon der Prediger Salomo warnend klagt.

Desto mehr erfreut es mich, daß die Aphorismen, ohne daß ich sie Ihnen persönlich überreicht hätte, was ich ebenfalls aus Scheu unterlassen habe, nicht allein zu Ihrer Kenntniß gekommen sind, sondern auch — trotz aller Schwäche dieses Versuchs, welcher unter vielen Störungen und mannichfachen ihm fremden Geschäften in kurzer Zeit zu Stande gekommen war, — nachsichtige Anerkennung gefunden haben. Uebrigens ist auch das nicht ausgeblieben, was Sie ohne die Gabe der Weissagung voraussagen konnten, Verunglimpfung und Ignoriren. In der Hallischen Literaturzeitung hat sich sogar beides zugleich gezeigt, denn der Referent ignorirt mich und mein Buch, als hätte er's gar nicht gesehen, in der That völlig, indem er mich in die Klasse derjenigen, die ich die Auswendigen genannt habe, versetzt, während doch selbst dem leiblichen Auge die Richtung gegen das Nichtwissen des inhaltvollen Glaubens ebenso klar als die Beziehung gegen das Nichtwissen des inhaltleeren Glaubens entgegenspringt. In-

da, als die Form oder Begriffsgestalt derselben. Denn die Substanz ist das noch unentwickelte Ansich oder der Grund und Begriff in seiner noch unbewegten Einfachheit, also die Innerlichkeit oder das Selbst des Geistes, das noch nicht da ist. Was da ist, ist als das noch unentwickelte Einfache und Unmittelbare, oder der Gegenstand des vorstellenden Bewußtseyns überhaupt. Das Erkennen, weil es das geistige Bewußtseyn ist, dem, was an sich ist, nur insofern ist, als es Seyn für das Selbst und Seyn des Selbsts oder Begriff ist, — hat aus diesem Grunde zuerst nur einen armen Gegenstand, gegen welchen die Substanz und deren Bewußtseyn reicher ist. Die Offenbarkeit, die sie in diesem hat, ist in der That Verborgenheit, denn sie ist das noch selbstlose Seyn und offenbar ist sich nur die Gewißheit seiner selbst. Zuerst gehören dem Selbstbewußtseyn daher von der Substanz nur die abstrakten Momente an; aber indem diese als die reinen Bewegungen sich selbst weiter treiben, bereichert es sich, bis es die ganze Substanz dem Bewußtseyn entrissen, den ganzen Bau ihrer Wesenheiten in sich gesogen, und, — indem dieses negative Verhalten zur Gegenständlichkeit eben so sehr positiv, Setzen ist, — sie aus sich erzeugt und damit für das Bewußtseyn zugleich wieder hergestellt hat. In dem Begriffe, der sich als Begriff weiß, treten hiermit die Momente früher auf als das erfüllte Ganze, dessen Werden die Bewegung jener Momente ist. In dem Bewußtseyn dagegen ist das Ganze, aber unbegriffene, früher als die Momente. — Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist und als leere Anschauung sich dem Bewußtseyn vorstellt; deswegen erscheint der Geist nothwendig in der Zeit und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff erfaßt, d. h. nicht die Zeit tilgt. Sie ist das äußere angeschaute vom Selbst nicht erfaßte reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst erfaßt, hebt er seine Zeitform auf, begreift das Anschauen und ist

dessen ist mir dieser Widerspruch eines seichten, in beständigen Wiederholungen sich gefallenden Rationalismus viel weniger wichtig, als das trübe Misverständnis, in welches sich, namentlich in Berlin, der wirkliche inhaltvolle Glaube gegen die Philosophie setzt. Dieser Widerspruch ist mir um so wichtiger, als er sich zum Theil in Verbindung mit dem lebendigen Glauben, welcher zum Unterschiede gegen bloße Orthodoxie Pietismus genannt wird, am schärfsten vernehmen läßt. Dieses Verhältniß macht mir in Gedanken und im Herzen um so mehr zu schaffen, je mehr ich mich, nach dem Inhalte, und nach vielen guten Früchten desselben zu dergleichen Widersachern hingezogen, und mit Ihnen in Christo verbunden fühle, ob ich gleich damit nicht läugnen will, auch nicht läugnen kann, daß hier und da unter dem Hinzutritt besonderer Richtungen auch der Inhalt sich verkümmert und verflüchtigt, je mehr sich der Gehorsam gegen Schrift und Kirche verliert, während die Jacobische Uebersinnlichkeit wieder zur Hinterthüre hereingelassen wird. Jedenfalls erheischt es ernstliche Aufmerksamkeit und innige Liebe, um in dem Verhalten gegen diese Richtungen nicht zu fehlen; es kann namentlich von Seiten der Philosophie das Anerkenntniß des Inhalts nicht oft genug wiederholt werden, es kann hiernächst das Wesen der Form und deren Erscheinung in den unterschiedenen Stufen nicht kenntlich und anschaulich genug zum Bewußtseyn gebracht werden. Doch ich fühle, daß ich gerade durch solche Allgemeinheiten mich adäquat auszudrücken verhindert werde.

Hoffentlich finde ich noch einmal Gelegenheit, über diesen Punkt ausführliche und specielle Belehrung von Ihnen zu erlangen. Doch ich kann nicht schließen, ohne Ihnen, mein sehr verehrter Herr Professor, zuvor das Bekenntniß abgelegt zu haben, daß ich in schriftstellerischer Beziehung seit geraumer Zeit mit dem nur zu oft unterbrochenen Versuche beschäftigt bin, meine eigene Berufswissenschaft auf eine anschauliche Weise im Lichte der speculativen Philosophie, wiewohl nur

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.

3-598-51128-0
FN. 01492/040

aphoristisch, gleichsam scenenweise vorüberzuführen, es kommt mir besonders auf lebendige Bilder an, um zugleich unsere todte Praxis zu beleben. Darum sehe ich mich nach historischem Inhalte um, um dem Buche Inhalt und Leben zugleich zu verschaffen, um namentlich meinen Berufsgenossen mit Anhaltspunkten entgegenzukommen, die das Verständniß erleichtern können, wenn sich an Bekanntes Unbekanntes knüpft, und durch dieses jenes selbst erneuert, verjüngt, belebt wird.

Zum Schluße darf ich wohl die Hoffnung auf künftige persönliche Bekanntschaft aussprechen: hoffentlich ist es auch nicht das letzte Mal, daß ich mich mit inniger Hochachtung und Verehrung unterzeichne als dero gehorsamer und dankbarer

C. Fr. Göschel.

1830.

258.

Hegel an Cousin.

Berlin le 26 Février 1830

Mon très cher ami.

C'est mon collègue Raumer qui me force la main pour avoir une lettre, qui l'introduise auprès de vous. Vous voyez qu'il ne faut pas moins que cela pour m'arracher à cette léthargie. Vos lettres et vos présents multipliés n'en ont obtenu autant de moi. J'ai de grands reproches à me faire sous ce rapport, mais pas seulement vis-à-vis de vous, mais presque vis-à-vis de toutes mes connaissances. Au reste la raison principale de ne pas vous avoir écrit quelques lignes de lettre, c'était la bonne volonté de vous adresser une grosse épitre devant le public:

c'est-à-dire: il était arrêté et même publiquement annoncé, que je ferais dans notre journal critique une analyse de vos deux tomes de fragments [1]) en outre de vos cours; je croyais devoir à vos travaux un remerciment motivé et public. Mais il était écrit dans le ciel, que je ne devais pas executer ni les résolutions de ma volonté, ni les engagements solennels. Voilà comme à force de beaucoup dire, je ne vous ai pas dit un mot. J'avoue encore que je n'étais pas libre d'un sentiment qui a gêné ma promptitude de me mettre à la besogne et qui concernait des données historiques que vous avez mêlées dans vos expositions, sur la marche de la philosophie dans vos temps et chez les étrangers, c'est-à-dire, surtout en Allemagne. J'ai bien conçu votre position devant le Public français; mais je n'ai pas vu la nécessité d'entrer dans des rapports historiques; voilà, pour en parler en passant, aussi la raison que je n'ai pu être mécontent[a]) par rapport à ce que j'ai travaillé dans la philosophie, car lorsqu'il m'a paru superflu que vous parliez du tour que la philosophie ait pris chez nous en général, il me devait paraitre encore moins nécessaire de vous étendre à une époque plus avancée. Ainsi je n'aurais pu passer en silence de dire devant le public, que j'aurais préféré que vous n'ayez parlé du tout que d'avoir traité cette partie historique de la manière que vous avez fait. J'aurais dû dire que la philosophie de Schelling, dont vous faites mention, embrassait dans ses principes beaucoup plus que vous ne lui attribuez, et que vous-même deviez bien savoir cela. Je n'aurais pû blamer votre silence, mais j'étais dans l'embarras de noter un air de réticence: voilà le . . .[b]) l'hésitation à entreprendre le travail de l'hommage public, que l'importance de vos ouvrages autant que l'amitié m'imposaient, à vos talents et à vos mérites.

a) mécontent? vielleicht même content zu lesen. — b) unleserlich in Abschr.

1) Fragments philosophiques, 1826 und Nouveaux Fragments, 1829.

J'ai vu avec regret dans les papiers publics que c'est une indisposition qui vous a empêché de recommencer votre cours d'hiver; on m'assure que la raison avouée était la véritable, qu'il n'y avait pas une raison officiellement cachée dessous; avant tout, il faut être en bonne santé; je souhaite de tout mon coeur que la vôtre se rétablisse à temps, pour [vous] mettre en état de reprendre encore, si les Dieux permettent cela au moins, vos exploits glorieux, sur les succès desquels je vous félicite, mais aussi notre science avec tout l'intérêt que je prends à vous et à elle.

Moi je me traine péniblement par cette abominable hiver.

Adieu.

Hegel.

[Nach Abschrift.]

259.

Weiße an Hegel.

[Vgl. Nr. 215.]

Leipzig am 27. Februar 1830.

Hochverehrter Herr und Lehrer!

Sie werden gütigst verzeihen, wenn ich Ihnen nach Verlauf eines so kurzen Zeitraumes schon wieder mit der Zusendung einer Arbeit von mir beschwerlich falle. Allein da ich vermuthen kann, daß Sie vielleicht eben jetzt mit der Beurtheilung meiner Schrift über Ihr System beschäftigt sind — wenn Sie nicht etwa gar schon dieselbe vollendet und zum Druck abgegeben haben[1]) — so ist es mir allerdings von

1) Die in den (Berliner) Jahrb. 1830 Juli angekündigte Rec. H.s über W.s Schrift 'Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der phil. Wissenschaften in besonderer Beziehung auf das System Hegels' ist nicht erschienen.

Interesse, den so eben fertig gewordenen ersten Theil eines neuen Werkes baldmöglichst in Ihren Händen zu wissen, durch welches ich Sie überzeugen zu können wünschte, daß ich die Einwürfe, welche ich in gedachter Schrift gegen verschiedene Ihrer Lehren gewagt habe, keineswegs nur leichtsinnig hinschrieb, ohne vorher durchdacht zu haben, was ich denn meinerseits an die Stelle des von mir Bekämpften setzen würde. Die systematische Bearbeitung der Aesthetik[1]), deren Anfang ich Ihnen hiemit zuzusenden mir erlaube, war im Geiste längst entworfen und vorläufig durchdacht, als ich jenes kleine Buch schrieb, und dasselbe glaube ich von einigen andern philosophischen Disciplinen sagen zu dürfen, an deren schriftliche Bearbeitung ich demnächst gehen zu können hoffe. Daß ich dies nicht aus irgend einer andern Absicht gegen Sie aussprach, als um dem ausdrücklich von Ihnen mir gemachten Vorwurfe zu begegnen, daß ich es mir mit meinen Einwürfen leicht gemacht, bedarf wohl keiner weitern Bemerkung.

Der zweite Theil des gedachten Werkes, welcher das zweite und dritte Buch, die Lehre von der Kunst und die Lehre vom Genius enthalten und somit das Ganze beschließen würde, soll meiner Ansicht nach mit Anfang des Sommers fertig werden. Erst nach Vollendung desselben wird das Ganze im Buchhandel erscheinen, und somit auch Titel und Vorrede zum ersten Theil, die gegenwärtig noch fehlen, nachgeliefert werden. Sogleich nach Beendigung des Druckes werde ich — wenn ich anders Ihre gütige Erlaubniß dazu voraussetzen darf — sämmtliches Rückständige Ihnen zu übersenden mir die Freiheit nehmen.

Wie sehr ich übrigens Sie stets und unwandelbar verehre, und Ihnen gern das Beste, was ich wissenschaftlich zu leisten vermag, verdanke, davon wird auch diese Arbeit, hoffe ich, Zeugniß geben. Auf keine Weise würde ich mir dasjenige,

1) System der Aesthetik als Wissenschaft der Idee der Schönheit, 2 Tgle. 1830.

was man etwa in der früheren, wie auch in der gegenwärtigen Schrift, Angriffe nennen könnte, erlaubt, sondern lieber die wirklich vorhandenen Differenzen verdeckt oder sich durch sich selbst haben kund geben lassen, wenn nicht die, die sich gegenwärtig Ihre Schüler nennen, auf eine Weise, die mir nothwendig als engherzig erscheinen muß, dasjenige, was Sie selbst großherziger Weise für eine dem Individuum im Gegensatz der nie stillstehenden Entwickelung des menschlichen Geschlechts angezogene Schranke anerkennen, als ein absolut Letztes und Unübersteigliches gegen alle weiter Strebende geltend machten: — und man, wenn man sich von einer Seite als Ihren Schüler ankündigt — um nicht misverstanden zu werden, ausdrücklich gegen dasjenige protestiren muß, was gemeiniglich, aber gänzlich mit Unrecht, für das eigentlich Wesentliche Ihrer Schule gehalten wird.

Mit nochmaliger Versicherung meiner unveränderlichen Verehrung und Dankbarkeit

Ihr ergebenster

H. Weiße.

260.

Cousin an Hegel.

Paris, 5 Avril 1830

Je vous adresse, mon cher ami, Monsieur Girardin [1], un des redacteurs les plus distingués du Journal des Débats, qui va en Prusse étudier votre régime provinciel et qui en même temps s'intéresse à la litterature et à la

1) Saint-Marc G., litterarhistoriker und Politiker, kam 1833 nach Deutschland im Auftrage des französischen Unterrichtsministers, wurde, um, um zum zweitenmal nach Cousin, über das deutsche Unterrichtswesen Bericht zu erstatten. Er wurde 1837 Cousins College im Universitätsrath.

philosophie. Vous aurez grand plaisir à causer avec lui de l'état de la France, et il vous donnera en détail de mes nouvelles.

Votre dernière lettre que m'a remise Mr. Raumer m'a trouvé à peine remis de cet abominable hiver comme vous l'appellez très justement, et de la perte de ma mère qui a succombé après une longue et douloureuse agonie. La raison avouée de l'interruption de mon cours est la vraie; et je le reprendrais à Pasques, si mes forces me le permettaient. Mais il me paraît sage de différer encore. Au reste si je suis trop faible pour supporter la crise de leçons publiques, je suis déjà assez fort pour travailler, et je compte employer le loisir de cet été à avancer ma traduction de Platon.

Je suis bien sensible à l'idée que vous avez eue de rendre compte de mes fragmens et de mes leçons, et je regrette que vous vous en soyez laissé détourner par la nécessité où vous vous seriez trouvé de désapprouver ceci ou cela dans mon enseignement. Je suis si sûr de votre amitié que rien de vous ne peut me blesser, comme rien de moi, j'espère, ne vous blessera jamais. Ce qui vous aura choqué était apparemment dans le cours de 1828. Vous m'obligeriez de me dire, si rien de semblable se trouve dans celui de 1829, et d'abord si vous avez reçu ce dernier cours qui forme deux volumes[1]).

Il faut que vous donniez asyle à ma misère, et la couvriez du manteau de votre opulence et de votre amitié. Je ne vous enverrai pas ma traduction de Tennemann, qui ne vous servirait à rien et dont la préface regarde seulement la France. Si pourtant — dites un mot.

La philosophie marche ici assez bien. Je roule dans ma tête un projet qui pourrait la servir et naturaliser

1) Séf. V. Janet, Cousin et son Oeuvre 2. 423 f.

en France l'esprit de ce grand et admirable mouvement qui depuis 40 ans va toujours croissant en Allemagne. Je songe à entreprendre une traduction ou plutôt une refonte de Kant. Tant que Kant ne sera pas connu, il n'y a rien de fait et l'Allemagne n'est pas pour la France. Le père connu au contraire, les enfants et petits enfants le seront bientôt. Mais quelle entreprise! Mon courage recule! — Cependant une idée me soutient, c'est que Kant, une fois mis en Français, et un peu débarbouillé, pourrait se présenter à tout le monde et aller en Angleterre, en Italie, en Amerique et dans l'Inde. Mais je m'arrête et vous demande votre avis sur cette idée! Ecrivez moi à volonté en Allemand ou en Français, mais écrivez-moi. Tout à vous de coeur

Victor Cousin.

A propos, je vous fais bien mes compliments de votre Rectorat[1]). Salve, vir amplissime.

261.

Hegel an Varnhagen von Enſe.

Berlin 23. May 1830

Eben war ich im Begriff die Feder anzuſetzen, um Ihnen, verehrteſter Herr Geheimer Rath, für das neulich von Ihnen erhaltene Geſchenk meinen verbindlichſten Dank zu ſagen, den ich aufgeſchoben hatte, bis mich ein ordentlicheres Leſen in Stand geſetzt hätte, zu dem allgemeinen Intereſſe, das mir ein Werk von Ihrer Hand, und ſo auch dieſes, bei dem erſten

1) Rectorat an der Univerſität Berlin 1829/30.

rapiden Durchlaufen erweckte, und zu der Empfindung über das Freundschaftliche der Gabe etwas näheres über den eigenthümlichen Eindruck und die besondere Belehrung, die ich sah, daß ich daraus gewinnen würde, hinzu zu fügen, als ich Ihr zweites Geschenk empfange, mit dem Sie mir die Ehre haben erweisen wollen, meinen Namen in nähere Verbindung zu setzen[1]). Hierüber darf ich es nicht anstehen lassen, Ihnen zu bezeugen, wie sehr ich den Werth dieser Auszeichnung und der höchst verbindlichen Art, die den Werth derselben fast bis zu einer Beschämung erhöht, empfinde. Ich thue diß jedoch mit mattem Kopfe, denn ich habe die wunderbare Anschauung, die Sie uns dargereicht, vergangene Nacht noch verschlungen, das meiste gelesen, so daß ich von den vielfachsten Erregungen durchbewegt bin. Wenn in Zinzendorf das Innere ohne Entwicklung, beinahe ohne Täuschung und Kampf, von früher Jugend an entschieden, und er nur diese Individualität ist, ohne Individualität ein fertiges Werkzeug seines festen Höchsten zu seyn: so führen Sie uns in Erhard einen erstaunungswürdigen Autodidaktos vor, und der es nach allen Beziehungen ist; unter dem großen Reichthum des Stoffs von Interesse und Geist verfehlt ihre Wirkung die wunderbare Erscheinung nicht, die sich ihm von der Jugendmacht seines Gemüths als ein Reis treu erhalten hat, und die Sie mit dem tiefen Sinn für Individualität, der Ihnen so eigen ist, so treffend und schön S. VIII bevorworten. Aber ich darf mich auf die Fülle von Anregungen, Stimmungen und Betrachtungen, die in mir erweckt worden, nicht einlassen, um die Bezeugung der besonderen dankbaren Empfindung nicht zu verzögern, mit der mich das Freundschaftliche Ihrer Güte erfüllt hat: ich verdanke derselben schon so mannigfaltige Genüsse und Belehrungen; wie ich jede Ihrer Productionen mich mit solchem Gewinn er

1) Das erste: B. v. E., Biographische Denkmale Th. 5, Leben des Grafen v. Zinzendorf, 1830: das zweite: Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes Joh. Benj. Erhard, 1830.

begriffenes und begreifendes Anschauen. — Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Nothwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist, — die Nothwendigkeit, den Antheil, den das Selbstbewußtseyn an dem Bewußtseyn hat, zu bereichern, die Unmittelbarkeit des Ansich, — die Form, in der die Substanz im Bewußtseyn ist, — in Bewegung zu setzen oder umgekehrt das Ansich als das Innerliche genommen, das, was erst innerlich ist, zu realisiren und zu offenbaren, — d. h. es der Gewißheit seiner selbst zu vindiciren.

Es muß aus diesem Grunde gesagt werden, daß nichts gewußt wird, was nicht in der Erfahrung ist, oder wie dasselbe auch ausgedrückt wird, was nicht als gefühlte Wahrheit, als innerlich geoffenbartes Ewiges, als geglaubtes Heiliges, oder welche Ausdrücke sonst gebraucht werden, — vorhanden ist. Denn die Erfahrung ist eben dieß, daß der Inhalt — und er ist der Geist — an sich, Substanz und also Gegenstand des Bewußtseyns ist. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist; und erst als dieß sich in sich reflektirende Werden ist er an sich in Wahrheit der Geist. Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, — die Verwandlung jenes Ansichs in das Fürsich, der Substanz in das Subjekt, des Gegenstandes des Bewußtseyns in Gegenstand des Selbstbewußtseyns, d. h. in eben so sehr aufgehobenen Gegenstand oder in den Begriff. Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht. — Insofern der Geist also nothwendig dieses Unterscheiden in sich ist, tritt sein Ganzes angeschaut seinem einfachen Selbstbewußtseyn gegenüber und da also jenes das Unterschiedene ist, so ist es unterschieden in seinen angeschauten reinen Begriff, in die Zeit und in den Inhalt oder in das Ansich; die Substanz hat, als Subjekt, die erst innere Nothwendigkeit an ihr, sich an ihr selbst als das darzustellen, was sie an sich ist, als

füllend finde, eben so sehr vermehrt jede die Hochachtung, die ich Ihnen gewidmet, deren Ausdruck und meinen verbindlichsten Dank ich Sie gütig anzunehmen bitte.

Hegel.

[Nach Druck in Verm. Schriften 2, 530.]

262.

Hegel an Staatsminister Freih. Stein v. Altenstein.

Berlin 27. May 1830

Ew. Excellenz

halten mir zu gute, wenn ich dem Drange nachgebe, in diesen Tagen des herbsten Schmerzes, der noch über Ew. Excellenz verhängt werden konnte, Dieselben mit diesen Zeilen anzugehen[1]. Was von Gefühlen der Verehrung und Dankbarkeit, von Bekanntschaft mit der segensreichen Wirksamkeit Ew. Excellenz in Ihrer hohen Stellung, mit den Arbeiten und schweren Verhältnissen derselben, mit den hohen Tugenden des öffentlichen und des Privat-Lebens, die der Gegenstand der allgemeinen Hochachtung sind, dann mit den schweren Leiden und Prüfungen, denen Ew. Excellenz von höherer Hand unterworfen worden sind, was von solchen Empfindungen und Erinnerungen sich im Gemüthe gesammelt hat, vereinigt sich bey dem Anblick solcher harten Lebenswendung in eine concentrirte Vergegenwärtigung, die sich zur Aeußerung getrieben fühlt; und der Schmerz der Theilnahme über den unermeßlichen Verlust, den Hochdieselben erlitten, drängt sich in seinen Mittelpunkt, sich in der Stätte niederzulegen, wo er in seinem ganzen Umfange und Stärke und damit in seinem ganzen Rechte vor

1) Tod der trefflichen Schwester des Ministers, die sein Haus verwaltete.

handen ist; solche Stätte aber ist in dem Herzen, von welchem der volle, ausführliche, durch ein ganzes Leben hindurch erprobte Werth des Gegenstandes dieses Schmerzes gekannt ist. Von solchem Werthe ein Bild haben gewinnen dürfen, gehört zu den besten und seltensten Erfahrungen meines Lebens über die Menschen. In dem Bilde der verewigten Schwester Ew. Excellenz wird das Andenken mit allen Tugenden beschäftigt, die eine weibliche Seele schmücken: und wenn dasselbe von der Vorstellung eines gebildeten Geistes, der Bekanntschaft mit dem Ernste des Lebens und der großen Verhältnisse, und der noch frühern mit den Schmerzen und Leiden desselben, aber der himmlischen einfachen Geduld und Ergebung, des liebenden Mitgefühls mit allen Leidenden, der theilnehmenden Freundschaft, der unendlichen Liebe zum Bruder, — diesem stärksten Gefühle einer edlen weiblichen Brust, — von der Reihe der einzelnen Tugenden gerührt und erfreut ist, so findet es noch den höchsten Werth und die eigenthümlichste Anmuth dieses Reichthums darin, daß derselbe sich in unzersplitterter Harmonie in die einfache Blüthe heiterer Natürlichkeit und Geradheit des Sinnes, ja einer jungfräulichen Jugendlichkeit einer edeln Natur, zusammengeschlossen, befunden hat.

Wenn mir, an der Frische dieser aus allen Leidensstürmen klar fortfließenden Quelle mich zu erquicken vergönnt gewesen ist, wenn auch meine Frau, wenn ich diß erwähnen darf, an der Verewigten eine mütterliche Freundin, die an Allem Theil nahm, gefunden, so hat es das unerbittliche Schicksal gewollt, daß gestern nichts mehr übrig geblieben war, als mit einer Thräne und mit einer Hand voll Blumen und Erde ihr zu nahen, und zum letztenmale solcher Gegenwart Abschied zu sagen. Dieser Verlust verliert sich in dem unermeßlichen Verluste, den Ew. Excellenz erlitten. Das Schicksal hat seine Schläge vollführt: aber die Vorsehung hat Ew. Excellenz die große Sache, die die Ihrige geworden, und das große Herz gelassen und bewahrt, um dasselbe zum Grabe

des Herzens zu machen, an dem die Herbigkeit der Verhängnisse sich ausgelassen. Wenn dieser letzte Schmerz in diese stille Gruft versenkt und verzehrt ist, so kann nun nichts mehr kommen, was den Frieden Ew. Excellenz wahrhaft zu stören und zu erschüttern vermöchte. Für ein so vielbefassendes, lebendiges Herz bewahrt der Schooß der zukünftigen Tage noch eine Erndte von Befriedigungen und Freuden. So wünsche ich aufs innigste, daß Ew. Excellenz für solche Erndte ein langes Leben, an welches zugleich so große Interessen geknüpft sind, beschcert seyn möge. Mit der aufrichtigsten Verehrung

Ew. Excellenz

unterthänigster Diener

Hegel.

[Nach Druck in Verm. Schr. 2, 540—542.]

263.

Staatsminister v. Altenstein an Hegel.

Berlin, 31. Mai 1830

Euer Hochwohlgeboren

meinem Schmerze so unendlich freundlich gewidmete Zeilen haben ihren edeln Zweck ganz erfüllt. Ich hielt es kaum für möglich, daß Jemand, außer mir, in solchen Zügen die Verklärte in allen ihren Verhältnissen auffaße, und dem Manne, der das geliebte mir entschwundene Wesen, so meinem Herzen im treuen lebendigen Bilde wieder gegeben hat, darf ich nicht erst sagen, wie unendlich wohlthätig mir diese Aeußerungen des zartesten und zugleich kräftigsten und erhabensten Mitgefühls sind. Wie bei der geliebten Verklärten alles Edle und Großartige in dem anspruchlosesten Anschließen und Verehren sich äußerte, so hat sich auch ihr Verhältniß zu Ihnen

gebildet und immer feiter begründet. Sie ſetzte einen groſſen Werth auf Sie, und hatte die herzlichſte und zarteſte Theilnahme für alles, was Sie und Ihre verehrte Frau Gemahlin betraf. Um ſo theurer iſt mir das Denkmal, welches ſie in Ihrem Herzen hat, und welches Sie durch Ihre Aeußerung über ſie geſetzt haben. Auch mein Gefühl haben Sie richtig aufgefaßt. Noch läßt der Schmerz kaum ein freundliches Licht für das mich betroffene harte Geſchick zu. Es fehlt mir ja das Weſen, welches bei den härteſten Schickſalsſchlägen als ſchützender Engel mir das freundliche Licht gewinnen half. Es iſt mein größter Schmerz, daß ich mich von der Idee nicht trennen kann, auch jetzt noch bei ihr Troſt zu ſuchen, und mit der ſich mir aufdrängenden Gewißheit, daß dieſer für mich auf dieſer Erde nicht mehr vorhanden ſei, zu einem deſto ſchmerzlichern Gefühl des unerſetzlichen Verluſtes erwache.

Mit groſſer Stärke hat die Verewigte, bei der treueſten Zärtlichkeit, wenn ſie auch glaubte, mein Beruf überſteige meine Kräfte, mich von ſolchem nicht abgezogen, ſondern mein Gefühl für Pflicht geehrt, und nur ihre Anſtrengungen verdoppelt, mir alle Laſten des Lebens abzunehmen, und mich zu erheitern, vertrauend, daß ich im Schutze der Vorſehung ſo lange wirken werde, als es gut ſei. Ich lebe auch jetzt, nachdem der Himmel alle übrigen ſchönen Bande dieſer Erde gelöſet hat, einzig meinem Berufe, mit dem Gefühle, daß mich dabei der Verklärten Geiſt umſchwebe und mich ermuthige, auch bei dem Verluſte des Theuerſten, ihres ſchutzenden Beiſtandes, ſo wenig als bei früheren Verluſten, die ſie mir tragen half, und die ſie im höheren Lichte zu mildern wußte, zu verzweifeln. So werde ich auch ferner ihres Beiſtandes nicht entbehren, und ſo wird ſie auch aus einer höhern Welt ihren wohlthätigen Einfluß auf alles das, was in meinem Leben einigen Werth hat, ausüben, wie ſie ihn mit ſo himmliſcher Liebe und Hingebung, ſo lange ſie auf dieſer Erde weilte, ausübte.

Nochmals wiederhole ich Ew. Hochwohlgeboren meinen

innigſten Dank für ein ſo wohlthätig und erhebend ausgeſprochenes Mitgefühl, und verbinde damit den erneuerten Ausdruck meiner Ihnen gewidmeten ausgezeichneteſten und herzlichen Hochachtung.

(gez.) Altenſtein.

An
den Rector und ordentlichen Profeſſor
Herrn Dr. Hegel
Hochwohlgeboren hier.

[Gedruckt in Verm. Schr. 2, 542.]

264.

Hegel an Fr. Förſter.

Berlin, d. 22. Juni 1830

Lagrime Christi.

Daran können wir nun deutlich merken, daß die Thränen, die der Herr über das katholiſche Unweſen ausgegoſſen, nicht ſalziges Waſſer nur geweſen, ſondern Flaſchen tropfbaren Feuers.

Nun will Ihre Freundlichkeit und Güte dem lateiniſchen Redewaſſer, das ich dermalen durchzukneten habe[1]), mit dieſem Feuer aufhelfen; ich habe Ihnen zuerſt dafür zu danken, und wenn diß Gefäß, das dieſen Feuerſtoff durch zu deſtilliren hat, ihn nicht verdirbt, ſo ſollen es meine geplagten Zuhörer Ihnen verdanken, was von Wärme aus mir an ſie käme.

Ihr

Hegel.

[Nach Druck in Verm. Schr. 2, 539.]

---

1) Latein. Rede, gehalten bei der dritten Säcularfeier der Uebergabe der Augsburgiſchen Confeſſion, am 25. Juni 1830. Gedruckt in Verm. Schr. 2, 318 ff.

265.

A. Günther an Hegel.

Anton Günther, 1783—1863, katholischer Weltpriester in Wien, gewann durch seine philosophischen Schriften großes Ansehen und zahlreiche Schüler, ohne jemals ein Lehramt auszuüben — er schlug die ihm angetragenen Professuren in München und Bonn aus. Die Jesuiten betrieben in Rom die Verurtheilung seiner Schriften und setzten sie endlich, trotz aller Gegenbemühungen der Freunde Günthers, bei der Indercongregation und Pius IX. durch, 1857 Jan. G. unterwarf sich, schrieb aber vertraulich: 'Die Indercongregation sammt dem Papste ist nicht die Kirche' und: 'Der Priester, welcher philosophirt, bleibt ein geschlagener Mann, so lange er unter der Hirarchie steht'. Er weissagte schon 1859 Dec., was wir seitdem erlebt haben: 'Wo soll da der Muth und die Erkenntniß herkommen, um römischen Uebergriffen Schranken zu setzen? Im Gegentheile, nichts wäre dieser verrotteten Pfafferei lieber, als wenn ein Dogma von der Infallibilität des Papstes durch consensus unanimus vel tacitus zu Stande käme! Und was ist alles nicht heutzutage möglich?' — S. über seinen inneren Entwickelungsgang, seine Schriften und Lehre den Art. von Knoodt in Allg. D. Biographie 10, 146; über seine Lehre auch Werner, Gesch. der katholischen Theologie S. 452 ff.

Wien, 31. Juli 1830.

Hochgelehrter, verehrtester Herr!

Für den Fall: daß sich Herr Professor darob wundern sollten: Wie Sie zu einem Schreiben samt Beylage, von einem Wiener, und überdies von einem kath: Geistlichen komen: bin ich so frey: mich gleich von Vorn hinein so vor Ihnen zu praesentiren, daß Sie sehr bald mit Mir im Klaren seyn werden.

Ich bin einer von den Vielen in Deutschland, einer von den Wenigen in Oestreich, die Ihnen sehr viel Dank schuldig sind für Ihre seltenen, großen Leistungen im Gebiethe der Wissenschaft. Ich unterschreibe zwar zur Stunde nicht mehr so Viel in Ihrer Encyclopaedie als ich vor zehn Jahren gethan; aber — meine Verehrung ist demungeachtet grad im umgekehrten Verhältnisse gegen Sie gestiegen, und in

dem Maße fester geworden, je mehr es seit einiger Zeit, im gelehrten Deutschland Mode wird: die Philosophie (: und die Ihrige vor allem:) als den Wollsack anzusehen: an dem sich jeder vor dem Eintritte ins Heiligthum der Politik und Religion, seine Kothschuhe säubert. Wie nachtheilig nun solch ein Benehmen (: in zahllosen Pamphletten in die Welt geschleudert:) auf die Wissenschaft in katholischen Ländern zurückwirkt, davon kann sich nur jener einen Begriff machen, der früher schon den Einfluß der Reformation in ihren letzten Leistungen auf dem Gebiethe der Theologie (: ohne Übertreibung:) als den eines versteinernden Medusenhauptes in Bezug auf kath: Wissenschaft kennen gelernt hat. Wie aber, nach dem Sprüchworte, der Mensch in der Noth bethen, so lernt er auch in derselben arbeiten und nachsinnen: Wie solchem Uebel zu steuern sei? — Und auf solche Weise trat meine frühere Arbeit (*: Vorschule zur spec. Theologie:)[1] ins Daseyn, freylich in einer Form, wie mir solche vor der Hand nur von meiner Umgebung abgenöthigt wurde. Denn dem katholischen Clerus müssen zuerst die Augen geöffnet werden, damit er sich nicht verleiten lasse, unbedingt auf Seite Jener zu tretten: die der Philosophie als dem 5t Rad am Staatswagen, Galgen und Rad geschworen haben.

Die vorliegende Arbeit[2] tritt nun (: laut Vorrede:) theils als Correctiv, theils als Rechtfertigung meiner früheren Arbeit,

* Da mir kein Exemplar davon mehr zu Gebothe steht, wohl aber eine Art systemisirter Zusammenstellung der Hauptgedanken in jener Arbeit (: in der aber die Gedankenreihe aus der Theorie des Selbstbewußtseyn zu mager ausgefallen ist:); so bin ich so frey diese litterarische Arbeit hier mitfolgen zu lassen.

1) Vorsch. z. spec. Theol. des positiven Christenthums in Briefen. Abth. 1 u. 2, 1829.

2) Peregrins Gastmahl. Eine Idylle in eilf Octaven aus d. deutschen wiss. Volksleben mit Beiträgen z. Charakteristik europ. Philos.. Wien 1830. Das Buch ist nicht in Versen geschrieben, wie man nach dem Titel vermuthen sollte, und zum Theil humoristischen Inhalts.

und leider! abermal in einer Einkleidung, die vom Geschmacke meiner Umgebung bedingt ist, die freylich für Geister in Ihrer Schule gebildet, wenig Anziehendes haben dürfte. Indessen stehe ich auch gar nicht darauf an: daß Einer der Ihrigen (: geschweige Sie selber, großer Lehrer!) seine kostbare Zeit an die Lectüre eines südlichen Productes verschwenden sollte, von dem er vielleicht vornhinein überzeugt ist: Eher ein Aergerniß daran für seinen Meister, als Baumaterialien darin für sein System zu finden. Ich sagte: „daß ich nicht darauf anstehe": allerdings! weil ich mit der Uebersendung dieser Zeilen und ihrer Beylage nichts anders beabsichtige: als dem Dankgefühle meines Herzens gegen Sie, würdevoller Meister! Spielraum zu verschaffen; denn abermal sey es gesagt: Ich verdanke Ihnen Viel! Und sollte Sie ja die Lust anwandeln, sich davon zu überzeugen, so dürfte Ihnen das Ende meiner Arbeit vor ihrem Anfange mehr Aufschluß, als der Anfang ohne ihrem Ende, geben.

Für jede Bemerkung aber von Ihnen oder der Ihrigen Seite werde ich stets dankbar seyn; weil ich so viel Redlichkeit bey den Ihrigen voraussetze: daß Keiner derselben in das gewöhnliche Geschwätze (: das mich zum idealisirenden Theologen meiner Kirche oder zum theologischen Speculanten für dieselbe stempelt :) einstimmen werde.

Zu dem Ende bemerke ich nur noch: daß mich keineswegs (: wie das freylich häufig der Fall ist :) die katholische Theologie auf Reisen ins Land der Philosophie (: auf Regiments-Unkosten :) geschickt hat: wohl aber hat umgekehrt der Sinn für ernste Forschung von Kindesbeinen an, mich den verlornen Sohn der Zeit auf Resultate in der Speculation gebracht, die mich bemüssigten [: so wie meine Lebensverhältnisse (: ich war Erzieher eines österreichischen Fürstenhauses [1] :) sich änderten :]

1) S. war Erzieher der Söhne des Fürsten Bretzenheim und unterrichtete später den Prinzen Friedrich Schwarzenberg (nachmals Cardinal) und zwei Prinzessinnen Schwarzenberg in der Philosophie.

in der Kirche die Weihen zu nehmen. So viel aus meinem Leben; und es iſt nicht Dichtung ſondern Wahrheit.

Doch zurück zur Hauptſache: Bey allem Dankgefühle meines Herzens zu Ihnen, großer Meiſter! würde ich mich doch noch nicht entſchloſſen haben: Ihnen durch dieſe Zeilen näher zu tretten; wenn mir nicht ſo manches vortreffliche Zeugniß von Ihrer ſchönen Perſönlichkeit ſeit Ihrem letzten Aufenthalte in Wien (: leider! war ich damals eben abweſend :), vorzüglich von meinem Freunde Auß Galerie Cuſtoden im Bellevedere[1]), zu Ohren gekommen wäre?!

So viel zum Schluſſe als Auskunft: um ſowohl meine Kühnheit vor Ihnen zu beſchönigen, als dem Drange meines Herzens Genüge zu leiſten, kraft deſſen ich die Ehre habe zu ſeyn

Euer Wohlgeboren

dankſchuldigſter
Ant. Günther.

[Darunter von H.s Hand bemerkt: 'Weltprieſter Steinlgaſſe im Pfarrhaus' — und 'Hr. Prof. Balzer[2]) Luiſeſtr. N. 29'.]

266.

Franz Baader an Hegel.

Fr. v. B., 1765—1841, Oberſtbergrath in München 1807 und Mitglied der Akademie der Wiſſ., Verfaſſer philoſ. Schriften, von genialer Originalität und Tiefſinn; 1815 ſprach er zuerſt den Gedanken der h. Allianz aus, als einer 'neuen und innigeren Verbindung der Religion und der Politik', ſowie ſpäter den der Vereinigung der morgenländiſchen und abendländiſchen Kirche, 'wovon er auch die Wiedervereinigung der proteſt. Kirchengemeinſchaften erwartete'. Seit 1826 Honorarprofeſſor in München, las er über Philoſophie. Seine letzten Schriften ſind gegen den Papismus

1) Vergl. oben S. 167.

2) Balzer, Anhänger Günthers, Prof. der Dogmatik in Breslau, ſpäter Domcapitular daſelbſt, war vermuthlich der Ueberbringer des Briefs.

gerichtet: 'Ueber die Emancipation der katholischen Wissenschaft von der römischen Dictatur' und 'Ueber den morgenländischen und abendländischen Katholicismus' 1839 und 1840. Vgl. über s. Leben und s. Philosophie den Art. von Fr. Hoffmann, Mitherausgeber von Baaders Werken, in Allg. D. Biographie Bd. 1.

München d. 20. Septbr. 1830.

Ew. Hochwohlgeboren!

freundschaftlich gefälliger Aufnahme und Hilfe in dessen litterairischen Bestrebung empfehle ich Ueberbringern dieses, Hrrn. Professor Smaczninsky aus Warschau, als einen meiner fleißigsten und ausgezeichnetsten Zuhörer, bestens, und mache Ew. Hochw. bei dieser Gelegenheit die vorläufige Anzeige, daß meine nächste Schrift (Vorlesungen über J. Böhms Mysterium magnum) Ihnen dedicirt, binnen 2 oder 3 Monaten erscheinen wird[1]).

H. G.[2]) Schelling welcher von seinen alten oder jüngern Philosophemen nicht los werden, und darum auch nicht vorwärts gehen kann, geht in die Breite. Seine junge Naturphilosophie war ein kräftiger und saftiger Wildbraten, jezt aber giebt er ihn als Ragout mit allerhand auch christlichen Ingredienzien gebrüht.

Der Teufel ist überall los, und weil sie die Idee in ihrer himmlischen Gestalt verachteten, müssen sie nun vor ihrer höllischen Karrikatur erzittern.

Hochachtung und Ergebenheit

Franz Baader.

[Gedr. ohne den Anfang bei Rosenkranz S. 408 und danach in Baaders Briefwechsel: Sämmtl. Werke 15, 464.]

1) Diese Vorl. sind damals nicht erschienen, doch herausg. in B.s sämmtl. Werken 13, 159—236.

2) Herr Geheimerrath.

Geist. Die vollendete gegenständliche Darstellung ist erst zugleich die Reflexion derselben oder das Werden derselben zum Selbst. — Ehe daher der Geist nicht an sich, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als selbstbewußter Geist seine Vollendung erreichen. Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit, als die Wissenschaft, es aus, was der Geist ist, aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst.

Die Bewegung, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als wirkliche Geschichte vollbringt. Die religiöse Gemeinde, insofern sie zuerst die Substanz des absoluten Geistes ist, ist das rohe Bewußtseyn, das ein um so barbarischeres und härteres Daseyn hat, je tiefer sein innerer Geist ist, und sein dumpfes Selbst eine um so härtere Arbeit mit seinem Wesen, dem ihm fremden Inhalte seines Bewußtseyns. Erst nachdem es die Hoffnung aufgegeben, auf eine äußerliche, d. h. fremde Weise das Fremdseyn aufzuheben, wendet es sich, weil die aufgehobene fremde Weise die Rückkehr ins Selbstbewußtseyn ist, an sich selbst, an seine eigne Welt und Gegenwart, entdeckt sie als sein Eigenthum und hat somit den ersten Schritt gethan, aus der Intellektualwelt herabzusteigen, oder vielmehr deren abstraktes Element mit dem wirklichen Selbst zu begeisten. Durch die Beobachtung einer Seits findet es das Daseyn als Gedanken, und begreift dasselbe, und umgekehrt in seinem Denken das Daseyn. Indem es so zunächst die unmittelbare Einheit des Denkens und Seyns, des abstrakten Wesens und des Selbsts, selbst abstrakt ausgesprochen und das erste Lichtwesen reiner, nämlich als Einheit der Ausdehnung und des Seyns, — denn Ausdehnung ist die dem reinen Denken gleichere Einfachheit, als das Licht ist, — und hiermit im Gedanken die Substanz des Aufgangs wieder erweckt hat, schaudert der Geist zugleich von dieser abstrakten Einheit, von dieser selbstlosen Substantialität zurück und behauptet

267.

Staatsrath Schultz an Hegel.

Wetzlar den 6 Decbr 1830

[Vgl. S. 251.]

Im Laufe dieſes Sommers wurde ich wiederholt an Sie, verehrteſter Freund, auf das lebhafteſte erinnert: zuerſt hier durch einen Herrn Schwager von Ihnen[1]), welcher die Abſicht zu haben ſchien, ſich hier anzukaufen und zu dieſem Zweck auch den Garten beſah, den ich mit den Meinigen ſo lange bewohnt habe, und hiernächſt in Bonn, wo ich Hn. Prof. Boecking kennen lernte, deſſen Moſella ich durch Sie zum Geſchenk erhalten[2]). Mich ſelbſt heute in Ihr Gedächtniß zurückzurufen, veranlaßt mich die Bitte des vormaligen Stadt-Gerichts-Director Krauſe hierſelbſt, der im Namen ſeines Schwiegerſohnes, des Ober-Appellations-Rath und Profeſſor Marezoll zu Gießen, mich bereits wiederholentlich erſucht hat, in Berlin den Wunſch des H. Marezoll, auf eine preußiſche Univerſität berufen zu werden, bekannt werden zu laſſen[3]). Da ich mich deſſen unter der Verſicherung geweigert, daß ich dieſes nicht zu bewirken vermöge, hat Hr. Marezoll ausdrücklich bitten laſſen, daß ich deshalb an Sie, verehrter Freund, ſchreiben möge; was ich denn um ſo weniger habe abſchlagen können, als ich ohnehin das Bedürfniß hatte, Sie in dieſen Tagen um eine Gefälligkeit anzuſprechen . . .

Meine eigne Bitte, mit der ich Sie behelligen wollte, iſt die, auf dortiger Kön. Bibliothek nachfragen zu laſſen, ob ſich daſelbſt eine Editio princeps oder ſonſt eine Editio vor 1513

1) Guido v. Meyer, verm. mit einer Schweſter von H.s Frau, Sohn des ſog. Bibel-Meyer, Schöffen in Frankfurt a. M., war mecklenburgiſcher Legationsrath am Bundestag: er kaufte den Garten in Wetzlar, den dann ſeine Familie bewohnte.

2) Ausonius, Moſella, lat. u. deutſch von Ed. Böcking, 1828.

3) Marezoll, G. L. Theodor, 1794—1873, der beſonders durch ſein Lehrbuch der Inſtitutionen bekannte Jurist, war ſpäter 1837—64 Profeſſor in Leipzig.

von Frontini libri II de aquaeductibus befindet, und ob ich solche erhalten kann? Oberbibliothekar Reuß zu Göttingen hat mir mehrere Editionen von 1513 an, auch die Editio princeps vom Strategematicon des Frontin bereitwillig zukommen lassen; die Editio princeps und die andern beyden ältesten Editionen von der Schrift de aquaeductibus besitzt Göttingen aber nicht, und ich habe vergebens bey anderen Bibliotheken darnach gefragt, so daß mir nur noch Berlin und Dresden die Anfrage zu belohnen scheinen. Könnten Sie mir dazu verhelfen, würde ich sehr dankbar seyn; wenigstens giebt man einen solchen Wunsch nicht gern auf, so lange nicht das letzte versucht ist. Ich habe diese bisher sonst unverstanden gebliebene Schrift, welche die größten Schwierigkeiten in Absicht des Textes darbot, ganz neu bearbeitet, auch übersetzt und ausführlich commentirt, zunächst in der Absicht, um zu zeigen, daß Vitruvius, den wir haben, ein untergeschobener Schriftsteller aus dem Mittelalter ist, der die alten Bruchstücke, die er compilirt hat, nicht einmal verstand[1]). Sodann aber gedenke ich zu zeigen, welch ein kostbares Stück des Alterthums wir an Frontin besitzen, ohne es gekannt zu haben. Sie sehen wohl ein, wie wichtig es mir ist, für Frontin's Text alles zu thun, was irgend möglich ist. Da meine Arbeit so vorgerückt ist, daß jede Vergleichung auf das schleunigste absolvirt werden kann, so kann ich die Bücher, die mir etwa dazu anvertraut werden, sofort in verlangter Frist sicher zurücksenden. Prof. Wilcken, den ich freundschaftlichst darum zu begrüßen bitte, hat wohl die Güte, in solchem Falle die Sendung mit der Post zu machen und die Auslagen durch die Post zugleich von mir einzuziehen.

1) Sch. bestritt nicht blos die Echtheit des Vitruv, auch die des Pomponius Mela, sowie der Schriften de re rustica von Columella und Varro, und wagte dies, in einer Anmerkung zu dem gegen Niebuhr gerichteten Buche 'Grundlegung zu einer geschichtlichen Staatswissenschaft der Römer' 1833 auch öffentlich auszusprechen. Vgl. Düntzer zum Briefwechsel von Goethe und Schultz, Lebensbild S. 127.

Meine Lage muß im künftigen Jahre eine Aenderung erfahren, da Rudolph[1]) zur Universität soll und ich für jeden Fall zweckmäßig finde, daß wir mit ihm ziehen. Nach Bonn, wie ich vorhatte, scheinen die politischen Conjuncturen es nicht rathsam zu machen; wir werden uns also wohl nach Osten zurückwenden müssen, und so hoffe ich, Sie und andere Freunde wiederzusehen. Inzwischen sind wir mit dem Verluste unseres Goethe bedrohet; möchte er nochmals abgewendet werden! Sie werden inmittelst bereits das Nähere darüber erfahren haben!

Uns allseits den werthen Ihrigen bestens empfehlend, und mit den aufrichtigsten Wünschen für Ihr Wohl, bitte um ferneres gütiges Andenken und verharre

Der Ihrige Schultz.

268.

Hegel an Göschel.

Berlin 13 Dec. 1830.

Es ist schon geraume Zeit, über ein Jahr, daß ich von Ihnen den freundlichen Brief erhalten, der mich benachrichtigte, wie gütig Sie die Freiheit, die ich hatte nehmen wollen, Ihnen persönlich meine Hochachtung zu bezeugen, haben ansehen wollen, und dessen wohlwollender Inhalt und so gewichtige Worte für das Zeitverhältniß zu speculativer Erkenntniß, mich für das Mißglücken jenes Versuchs schadlos hielt. Ich habe über solche ungehörige Verspätung meines Dankes Sie recht sehr um Verzeihung zu bitten und meine sehr große Entschuldigung zu machen. Was müssen Sie über solche Vernachlässigung denken, — habe ich mir freilich oft sagen müssen, — während mir, voll von der innigen Ver-

1) Der älteste Sohn von Sch.

ehrung gegen Sie, an der Erhaltung Ihrer gütigen Gesinnung gegen mich so sehr gelegen ist. Ganz darf ich nicht darüber weggehen, die Entschuldigungsgründe anzuführen; als den hauptsächlichsten muß ich eine Idiosynkrasie nennen, die es mir, der ich ohnehin kein Geschäftsmann bin, nicht zuläßt, die Beantwortung eines werthen Briefes, wie der Ihrige, als eine Geschäftssache abzuthun: sie gilt mir vielmehr als ein Umgang mit dem Manne, an den ich zu schreiben habe, — als eine solche Unterhaltung, zu der ich Sammlung und Ruhe bedarf und abwarten will, aber deren ich in einem Zustande, in dem das Gemüth mit äußerer Zerstreuung überfüllt ist, nicht fähig bin; in einem solchen Zustande aber habe ich mich das verflossene Jahr über befunden, und indem ich die erste Zeit der Muße zu solcher Unterhaltung benutzen wollte, bin ich von dem ersten Augenblicke an mit einem kalten Fieber heimgesucht worden, mit dem ich mich seit einem Vierteljahre herumschlage. Ein näherer Grund anfänglichen Aufschiebens war der Wunsch, eine Anzahl anonymer Schriften, von denen mir berichtet war, daß Sie der Verfasser seyen, zu erhalten; mein langes Warten darauf aber war vergebens, und zugleich hoffte ich, bei bereits eingetretener Verspätung, Ihnen im Frühling eine neue Ausgabe meiner Encyklopädie zusenden zu können, deren Besorgung alle meine freien Stunden in Anspruch nahm, und von der ich den Verdruß gehabt habe, daß sie so eben erst erschienen[1]; ich nehme mir die Freiheit, ein Exemplar hiemit beizulegen, und sie Ihrer gütigen Nachsicht zu empfehlen; im einzelnen Ausdruck habe ich vieles zu verbessern gesucht. In der Vorrede zu dieser Ausgabe habe ich mich nicht enthalten können, einen Gegenstand zu berühren, über dessen einen Theil Ihr Schreiben sich geäußert hatte. Ohne Zweifel hatte die Hallenser Geschichte Sie gleichfalls angeregt, welche das Publicum, das Ministerium und selbst höhere Etagen, auch die Gerichte in Anspruch genommen

1) 3. Ausgabe 1830.

hatte[1]); aber Sie haben gesehen, was aus dieser Bewegung für eine schlaffe Beruhigung hervorgegangen ist. Sie hatten vielleicht gleichfalls die Hoffnung gefaßt, daß die Parteien sich gegenseitig nöthigen würden, an die Sache zu kommen und in eine Entwicklung von Inhalt einzugehen: wobei von selbst Ihre Aphorismen zum Mittelpunkte der Discussion hätten werden müssen (— dieselben sind [per parent.] hier auch in höheren Kreisen bekannt und gelesen worden; doch pflegt auch daselbst die Wirkung nur etwa bis zum Verstummenmachen zu gehen); dazu aber haben sie wohl mächtig mitgewirkt, daß die Apprehension vor Philosophie und damit etwa auch vor Philosophen sich gemildert haben mag, worin die erwünschte Bequemlichkeit, dieselbe nun ruhig auf der Seite liegen lassen zu können, gleichfalls sich befriedigt findet. Indem ich ganz damit übereinstimme, daß, wie Sie in Ihrem Schreiben sagen, von seiten der Philosophie das Anerkenntniß des Inhalts des lebendigen wirklichen Glaubens nicht genug wiederholt werden könne, so kann man es zugleich wohl bedauern, daß in jener lautgemachten Angelegenheit so wenig Inhalt auch von dieser Seite zum Vorschein gebracht worden, und die Angriffe eine so subjective und persönliche Haltung hatten. Die andere Seite hat sich in ihrer Weise mit der formellen Freiheit zu

1) Die Veranlassung zum Halleschen Streit gab ein Artikel in der (Hengstenbergischen) Evangelischen Kirchenzeitung (1830 Januar Nr. 5 u. 6), 'Rationalismus auf der Universität Halle', worin die Theologen Wegscheider und Gesenius, auf Grund nachgeschriebener Collegienhefte, des Unglaubens beschuldigt waren. Hierüber große Aufregung in den Kreisen der Studierenden und Professoren. Mehrere der letzteren wandten sich mit Beschwerde an das Staatsministerium des Unterrichts in Berlin, und der König forderte von diesem Bericht über die Sache. Als Verfasser des Artikels gab sich, nachdem Tholuck als solcher vermuthet worden, der Land- und Stadtgerichtsdirector in Halle, E. L. v. Gerlach zu erkennen. Gegen diesen wurden nun Wegscheider und Gesenius bei dem Oberlandesgericht in Naumburg klagbar, welchem Gericht noch bis vor kurzem v. Gerlach selbst als Rath und Göschels College angehört hatte. Doch wurde die Klage nicht weiter verfolgt, da die Königl. Regierung nach eingeholter Information erklärte, daß sie keinen Grund gefunden, gegen die Lehrmeinungen von W. und G. einzuschreiten.

decken gesucht, und sich wohl gehütet, ihre Blöße aufzudecken: die Behauptung dieser sogenannten Freiheit hat für sich eine immense Popularität, und thut auch darum so trotzig gegen einen Angriff, weil sie solchem, der das Dogma und die Form der Kirche vertheidigt, die gehässige Wendung eines Angriffs auf Amt und Brod der Individuen zu geben gleich bei der Hand ist: es ist ein ähnliches Verhältniß, daß diejenigen, welche die Rechte der Regenten und des Staats vertheidigen, für sich der Servilität, in Ansehung der ebenso seichten Staatslehrer und Redner, als es in der Religion die Rationalisten sind, — der Absicht, sie den Regierungen verdächtig machen, und deren Ahndung auf sie ziehen zu wollen beschuldigt werden. — Doch hat gegenwärtig das ungeheure politische Interesse alle anderen verschlungen, — eine Krise, in der Alles, was sonst gegolten, problematisch gemacht zu werden scheint. So wenig sich die Philosophie der Unwissenheit, der Gewaltthätigkeit und den bösen Leidenschaften dieses lauten Lärms entgegenstellen kann, so glaube ich kaum, daß sie in jene Kreise, die sich so bequem gebettet, eindringen könne: sie darf es sich, — auch zum Behuf der Beruhigung, — bewußt werden, daß sie nur für Wenige sey. Indem ich mich daran gewöhnt, in dem Treiben derselben die Befriedigung meines Geistes zu suchen, so ist es mir zugleich höchst erfreulich und erquicklich, wenn einiges davon in Anderen widerklingt und ich ihnen auf gleichen Pfaden begegne: wie schätzbar mir die Begegnung mit Ihnen sey, spreche ich mit tiefgefühltem Danke und mit inniger Verehrung aus: mit dieser erlauben Sie, mich Ihrer ferneren gütigen Gesinnung zu empfehlen.

Ihr

gehorsamer
Prof. Hegel.

[Nach Druck in Verm. Schr. 2, 535–538.]

269.

Göſchel an Hegel.

Naumburg, 31. December 1830.

Hochzuverehrender Herr Profeſſor.

Durch Ihre gütige Zuſchrift vom 13t d. und die ihr beygefügten werthen Geſchenke, wofür ich Ihnen meinen ſehr angelegentlichen Dank ſage und jederzeit bewahren werde, haben Sie mich auf das angenehmſte überraſcht, neu angeregt und erfriſcht. Wenn Sie aber zugleich die Verſpätung Ihrer Antwort zu entſchuldigen für nöthig finden, ſo bin ich in der That in nicht geringer Verlegenheit, was ich zu thun habe, wenn ich im Gegentheil nach Art eines Geſchäftsmannes deſto ſchneller zur Stelle bin. Denn vielmehr bedarf ſolche Eilfertigkeit der Entſchuldigung: wie viel wäre erſt aus dem Ueberſendeten zu lernen, wie viel zu erwägen, ehe darauf Antwort erfolgen könnte?

Indeſſen wünſchte ich doch, Ihnen für jetzt wenigſtens von den anonymen Schriften, welche Sie beyläufig erwähnen, einige überreichen zu dürfen. Sie werden darinn freylich Vieles überſchlagen, Vieles verfehlt, oder halt und nicht ausgeführt finden; und wenn ich ſelbſt *jetzt* Vieles anders faſſen und beſtimmter herausſtellen würde, wie viel mehr werden *Sie* zu rügen finden! ich weiß daher wenigſtens, wie *viel* ich bitte, wenn ich Sie um geneigte Nachſicht erſuche. Gegenwärtig iſt von mir eine kleine Schrift: „Heroldsſtimme zu Göthe's Fauſt, erſten und zweyten Theils" unter der Preſſe, welche ich Ihnen zu überreichen mir erlauben werde. Die ältere Schrift kennen Sie wohl?

Sehr genuß- und lehrreich wird es übrigens für mich ſeyn, wenn ich etwa im künftigen Jahre einmal mündlich mit Ihnen, mein hochgeehrteſter Herr Profeſſor, verkehren und verhandeln, oder vielmehr fragen und hören könnte, wozu zunächſt der Inhalt Ihrer inhaltreichen Zuſchrift und der Vorrede zur 3. Auflage Ihrer Encyklopädie in Verbindung mit

den Aeusserungen des von mir sehr hochgeschätzten Hr. D. Marheineke (bey Anzeige der Eylertschen Schrift über die Agende in den Jahrbüchern) reichlichen Stoff liefern würde. Das starre geschriebene Wort bleibt immer hinter der lebendigen, flüssigen Mittheilung zurück, indem diese besorgliche Misverständnisse sogleich zu heben, und die etwanige Einseitigkeit des Gesagten wieder auszugleichen geeignet ist.

So könnte ich z. B. über die isolirte Stellung, welche Sie mit Cicero der Philosophie anweisen zu wollen scheinen, mit Ihnen zu rechten versucht werden, denn hier werden Sie schwerlich den Misverständnissen entgehn, als wenn Sie die Philosophie für eine epikurische, sich um nichts bekümmernde Gottheit, oder für ein sprödes Zurückziehen „in des Herzens heilig stille Räume" hielten, so bestimmt Sie auch anderwärts beyde Richtungen ausdrücklich abgewiesen haben. Wohl wird die Philosophie von Aussen oft zu solcher Stellung verurtheilt, allein sie kann darum nicht unterlassen, und nicht ablassen, gegen solche Verurtheilung fortwährend zu protestiren. Indem die Philosophie an Andere Anforderungen macht, ehret sie sie als solche, die der Vernunft und deren Entwicklung fähig sind.

Eine andere Frage betrifft die Bewandtniß um den Vorwurf der Persönlichkeit, nehmlich in wiefern dieser Vorwurf ein Urtheil, eine Anklage mit Recht treffe. Darüber nachzudenken, erfordert der Hallesche Streit, in welchem neben der unleidlichen Leidenschaft leidenschaftsloser Gemächlichkeit, welche Friede ruft, wo kein Friede ist, „die üblen Leidenschaften des Dünkels, Hochmuths, Neides, Hohnes ꝛc." wie Pilze hervorgeschossen sind. Meines Erachtens wird eine Anklage von dem Vorwurfe der Persönlichkeit dadurch nicht frey, daß sie von persönlichen Interessen sich frey weiß. Sie wird aber auch dadurch nicht persönlich, daß sie ehrlicher Weise die Personen nennt, auch nicht dadurch, daß sie den allgemeinen Gegenstand der Rüge nach der besondern Ausartung, die er in und an einzelnen Personen annimmt, verfolgt; es

iſt vielmehr lebendiger, z. B. nicht blos den Rationalismus im Allgemeinen, in abstracto, ſondern den Rationalismus einzelner Lehrer anzugreifen; eine Perſönlichkeit würde daher nur dann unterlaufen, wenn Zufälligkeiten, welche mit der Lehre ſelbſt ganz in keinem Zuſammenhange ſtänden, eingemiſcht würden. Hiernach ſollte ich meinen, daß alle jene Streitigkeiten, welche in Nichts zu enden ſcheinen, weniger durch Perſönlichkeiten, als durch Unperſönlichkeit die Perſönlichkeit der Angegriffenen verletzen. Unperſönlich iſt aber die Anklage, wenn ſie bloß gegen eine Perſon gerichtet iſt, ohne in ſie und in ihre Bedürfniſſe einzugehen; wie jede Strafe, ſo muß jede Anklage nicht bloß gegen eine Perſon gerichtet ſeyn, ſondern auch für ſie ſelbſt erhoben werden, indem ſie als eine ſolche angeſehen wird, die der Anklage würdig iſt. Die Gegner ſind eben darum nicht zur Sache gekommen, weil ſie nicht in die Perſonen eingegangen ſind, worüber es an aller poſitiven Berührung ermangeln mußte. Doch eben hierüber möchte ich lieber Sie, mein hochgeehrteſter Herr Profeſſor, mündlich hören. Sie ſehen daraus, daß ich auf den Unterſchied zwiſchen geſchriebener und ungeſchriebener Lehre halte, namentlich auf die ἄγραφα αὐτοπροσωπα, ἀκροαματικα philoſophiſcher Lehrer. Und ruhen nicht eigentlich auf deren durch die Schrift nicht zu erſetzendem Werthe unſere geſammten Univerſitätseinrichtungen?

Uebrigens bin ich auch in jenem Halleſchen Streite in Beziehung auf die darinn hervortretenden Gegenſätze recht lebhaft an Ihre Warnung erinnert worden, wie gefährlich es ſey, abſtracte Gegenſätze unmittelbar auf konkrete Erſcheinungen anzuwenden, in welchen ſich jene Gegenſätze vielfältig verſchieben und modifiziren. So iſt es z. B. nicht zu verkennen, daß die Rationaliſten die Form, welche ſie zu ſuchen ſcheinen, beſtändig fliehen, und auf das, wornach ſie ſich nennen und worauf ſie ſich zu beziehen nicht müde werden, unbewußt Verzicht leiſten, während von der andern Seite viele in ihrem Glauben auch die Erkenntniß darzureichen

ſtreben, 2. Petri 1, 5. 8, und dem Inhalte nicht wehren, das Gefäß zu reinigen und zu ſich zu erheben. Die Meiſten würden auch mit Auguſtinus und Anſelmus ausdrücklich bekennen, daß die Erkenntniß eine Frucht des Glaubens iſt. Eigentlich ſollten wir alle, wie Paulus gegen die Athener Ap. Geſch. 17, 28. polemiſiren, um den Berührungspunkt zu ſuchen, wo wir anknüpfen können, wir ſollten die Rationaliſten beym Worte nehmen, wenn ſie von göttlicher Vernunft reden, ohne dazu zu kommen, wir ſollten uns aber auch mit den Supernaturaliſten in Gemeinſchaft ſetzen, wenn ſie auf übernatürliche Offenbarung ſich beziehen, und gleichwohl deren Menſchwerdung in ihren Folgen verleugnen würden, wenn ſie bey ihrer abſtracten Uebernatürlichkeit ſtehen bleiben wollten. Indeſſen thun das auch wohl die wenigſten, was ihnen hierunter zugemuthet werden könnte.

Wie gern möchte ich mich über alle dieſe Dinge mit Ihnen ausſprechen! Vielleicht wird mir dieſe Belehrung im künftigen Jahre, zu deſſen geſegnetem Eintritt ich Ihnen von Herzen Glück und dem kalten Fieber Abſchied wünſche.

Hiermit erneuere ich zugleich die Verſicherung der ſeit einer langen Reihe von Jahren im Stillen bewahrten Ehrerbietung und Liebe, womit ich ſtets bin

Ihr gehorſamſter Diener

Göſchel.

NB. Dürfte ich Sie wohl bitten, gelegentlich dem Herrn D. Marheineke, der meiner in den Jahrbüchern ſo nachſichtig gedacht hat, meine beſondere Verehrung zu bezeigen?

die Individualität gegen sie. Erst aber nachdem er diese in der Bildung entäußert, dadurch sie zum Daseyn gemacht und in allem Daseyn sie durchgesetzt, — zum Gedanken der Nützlichkeit gekommen und in der absoluten Freiheit das Daseyn als seinen Willen erfaßt, kehrt er somit den Gedanken seiner innersten Tiefe heraus und spricht das Wesen als Ich = Ich aus. Dieß Ich = Ich ist aber die sich in sich selbst reflektirende Bewegung; denn indem diese Gleichheit als absolute Negativität der absolute Unterschied ist, so steht die Sichselbstgleichheit des Ich diesem reinen Unterschiede gegenüber, der als der reine und zugleich dem sich wissenden Selbst gegenständliche, als die Zeit auszusprechen ist, so daß, wie vorhin das Wesen als Einheit des Denkens und der Ausdehnung ausgesprochen wurde, es als Einheit des Denkens und der Zeit zu fassen wäre; aber der sich selbst überlassene Unterschied, die ruhe- und haltlose Zeit fällt vielmehr in sich selbst zusammen; sie ist die gegenständliche Ruhe der Ausdehnung, diese aber ist die reine Gleichheit mit sich selbst, das Ich. — Oder Ich ist nicht nur das Selbst, sondern es ist die Gleichheit des Selbsts mit sich; diese Gleichheit aber ist die vollkommene und unmittelbare Einheit mit sich selbst, oder dieß Subjekt ist eben so sehr die Substanz. Die Substanz für sich allein wäre das inhaltsleere Anschauen oder das Anschauen eines Inhalts, der als bestimmter nur Accidentalität hätte und ohne Nothwendigkeit wäre; die Substanz gälte nur insofern als das Absolute, als sie als die absolute Einheit gedacht oder angeschaut wäre, und aller Inhalt müßte nach seiner Verschiedenheit außer ihr in die Reflexion fallen, die ihr nicht angehört, weil sie nicht Subjekt, nicht das über sich und sich in sich Reflektirende oder nicht als Geist begriffen wäre. Wenn doch von einem Inhalte gesprochen werden sollte, so wäre es Theils nur, um ihn in den leeren Abgrund des Absoluten zu werfen, Theils aber wäre er äußerlich aus der sinnlichen Wahrnehmung aufgerafft; das Wissen

1831.

270.

Göſchel an Hegel.

Naumburg 24 Februar 1831.

Hochzuverehrender Herr Profeſſor,

Verzeihen Sie, daß ich ſchon wieder brieflich vor Ihnen zu erſcheinen wage: ich habe jetzt eine doppelte Veranlaſſung dazu, ich kann es nehmlich erſtens nicht unterlaſſen, Ihnen zu der Königlichen Ehrenbezeigung, welche Ihnen zu Theil geworden iſt, meine Glückwünſche ehrfurchtsvoll darzubringen, denn ich habe an Ihrer Erhebung zum Ritter[1]) um ſo lebhafter Theil genommen, als ich darin eine äußere Anerkennung Ihrer Principien von dem allgemeinen Stande (§. 205. ff.)[2]) zu finden meine. Sie entſchuldigen es daher auch gewiß, wenn ich in Beziehung auf dieſes Ihre Perſon betreffende Ereigniß eine kleine Gelegenheitsſchrift über den rothen Adlerorden beyfüge, welche ich vor Jahr und Tag zum Amts-Jubiläum meines Vaters flüchtig aufgeſetzt habe; ich würde ſie Ihnen nebſt meiner Gratulation ſchon früher überreicht haben, wenn ich nicht gleichzeitig zweytens die Heroldsſtimme zu Göthe's Fauſt beyzufügen gewünſcht hätte, welche ich Ihnen erſt heute überſenden kann, und zu geneigter Nachſicht beſtens empfehle. Dieſe Blätter ſind ſchon vor 3 Jahren geſchrieben; es fehlte mir an Zeit, ſie gründlich umzuarbeiten; gleichwohl ſchienen ſie mir Momente zu enthalten, die der Mittheilung werth ſeyn dürften, und darum habe ich ſie in dieſer unvollkommenen Form lieber ausgeben, als ganz verloren gehen laſſen wollen.

1) Durch Verleihung des rothen Adlerordens 3. Klaſſe am Ordensfeſte des 18. Januar.

2) H.s Rechtsphiloſophie § 205: 'Der allgemeine Stand hat die allgemeinen Intereſſen des geſellſchaftlichen Zuſtandes zu ſeinem Geſchäfte' u. ſ. w.

Wie wollt' ich mich freuen, wenn Sie dieſe geringe Arbeit einer belehrenden Anzeige würdigen wollten! Erſt nach dem Drucke iſt mir die volle Bedeutung von Fauſt's letzten Worten: Du ſollſt leben! klar geworden; ſie erklären ſich aus Joh. 14, 19.

Hiemit wird die Anſicht, wie Fauſt recht eigentlich als ſein und Margarete's Heiland ſich erweiſet, am vollſtändigſten belegt und in einer fürchterlichen Travestie veranſchaulicht. Hätte ich dieſe Beziehung, welche mir gar nicht zweifelhaft zu ſeyn ſcheint, eher erkannt, ſo würde das Büchlein einen entſcheidendern Schluß gewonnen, die durch die ganze Schilderung durchgeführte Vorſtellung Fauſts als ſein Heiland eine neue Bewährung gefunden, auch das, was ich über den Gebrauch und Mißbrauch einzelner Schriftſtellen in der Tragödie S. 48. 49. geſagt habe, ſeine endliche Unterſtützung erhalten haben. Daß Stellen aus der Phänomenologie ohne „" und ohne Citate eingeſchaltet worden, bitte ich gütigſt zu verzeihen.

Doch ich ſchließe, wiewohl ungern. Sie werden dieſen Zeilen die Eilfertigkeit eines zu ſehr beſchäftigten Geſchäftsmannes, welche gütige Entſchuldigung in Anſpruch nimmt, aber gewiß auch die große Verehrung und Liebe anſehen, womit ich bin und bleibe Dero dankbarer und gehorſamer Diener

Göſchel.

NB. An meiner juriſtiſchen Schrift arbeite ich fleißig fort. Sie werden künftig darin hoffentlich Ihren Schüler erkennen: Ihrem Unterricht iſt darinn ein beſonderer ausführlicher Aufſatz gewidmet. Bis jetzt ſuche ich noch einen Verleger.

271.

Hegel an Heinrich Beer.

Heinrich B., Bruder von Meyerbeer, dem Componisten, und Michael B., dem Dramatiker, und Wilhelm B., dem Banquier und Astronomen, neben denen er als der Philosoph der Familie angesehen wurde. Vgl. über sein Verhältniß zu Hegel S. 350.

Sonnabend d. 1. Sept. 1831,
im Grunow'schen Garten[1]).

Es ist mit unendlichem Schmerz, daß ich diesen Abend erfahren muß, welch ein ungeheurer Schlag des Unglücks Sie, mein lieber, wertheſter Freund, in Gemeinſchaft mit Ihrer lieben, vortrefflichen Frau, betroffen hat. Man hat es bis Abend mir verborgen, ich hätte ſonſt ſogleich verſucht, Sie zu ſprechen, nicht, um Ihnen Worte des Troſtes, — denn ich wüßte dermalen noch keine, die in dieſem unmittelbaren, ſo neuen Leid, Platz greifen könnten, ſondern nur meine Mitempfindung zu bringen, Ihren Schmerz zu theilen, und ſolchen unerſetzlichen Verluſt mit zu beklagen. Ich hätte Sie nur diß fragen können, was ich meine Frau bei einem ähnlichen, aber frühern, Verluſt des noch einzigen Kindes fragte[2]): ob ſie es vorziehen könnte, das Glück, ein ſolches Kind gehabt und — in ſeiner ſchönſten Zeit — gehabt zu haben und deſſen verluſtig zu werden, oder aber dieſes Genuſſes gar nicht theilhaftig geworden zu ſeyn. Ihr Herz wird dem erſten Falle, der der Ihrige iſt, den Vorzug geben. — Es iſt vorbei! — es bleibt Ihnen aber die Empfindung jenes Glücks, die Erinnerung des lieben Knaben, ſeiner Freuden, ſeiner glücklichen Stunden, ſeiner Liebe zu Ihnen und zu ſeiner Mutter, und ſeiner kindlichen Sinnigkeit, wie ſeiner Gutmüthigkeit und Freundlichkeit gegen Jeden. Seyn Sie nicht undankbar gegen die Befriedigung und das Glück, das Sie genoſſen, behalten

1) In einer Sommerwohnung, dem ſog. Schlößchen nahe dem Kreuzberg bei Berlin.

2) Eines Töchterleins, geb. und geſt. 1812: ſ. Bd. 1 S. 346.

Sie deſſen Andenken lebhaft und feſt vor ſich gegen den Verluſt der Gegenwart; ſo iſt Ihnen der Sohn und der Genuß, den Sie in dem Beſitz deſſelben gehabt, unverloren.

Es iſt diß ein Moment Ihres Lebens und der harten Lebenserfahrung, in welchem Ihre, im ruhigen Verlauf des Lebens auf den höchſten Werth anzuſchlagende Gutmüthigkeit und Menſchenliebe, auch die innere Stärke eines noch tiefern Grundes zu bewähren hat, damit das Vermögen des Geiſtes, auch ſolches zu ertragen, ſich beweiſen kann.

Ich drücke Ihnen mit dem innigſten Schmerze der Freundſchaft die Hand; — ich werde morgen Vormittag ſehen, ob ich Sie ſprechen kann: ſprechen Sie auch Ihrer hochverehrten Frau Gemahlin meine lebhafteſte Mitempfindung aus.

Meine Frau, tieferſchüttert von ſolcher Nachricht, trägt mir auf, Sie und Ihre Frau Gemahlin ihres innigſten Antheils zu verſichern.

Ihr

Hegel.

[Nach Druck in Verm. Schr. 2, 633.]

272.

Couſin an Hegel.

Couſin gab nach der Julirevolution den Lehrſtuhl an der Sorbonne auf und begann ſeine ſtaatsmänniſche Laufbahn unter der Regierung Ludwig Philipps. Als Mitglied des kön. Raths für den öffentlichen Unterricht (Univerſitätsraths) unternahm er im offiziellen Auftrage 1831 eine Reiſe nach Preußen, Holland und der Schweiz, um das Schulweſen in dieſen Ländern zu ſtudieren und Bericht darüber zu erſtatten. Bei dieſer Gelegenheit ſah er zum letztenmal ſeinen Freund Hegel in Berlin. Welchen eingreifenden Antheil er alsdann an der Leitung und Neuorganiſation des Schulweſens in Frankreich, zum Zweck der Befreiung deſſelben von konfeſſionell kirchlichem Einfluß genommen hat, findet ſich bei P. Janet, V. Cousin et son oeuvre S. 268 f. ausführlich dargelegt. Im J. 1831 Mai zum Mitglied der franzöſiſchen Akademie an Fouriers Stelle gewählt, hielt er bei ſeinem Eintritt die übliche Lobrede auf ſeinen Vorgänger.

[Paris] 13 Sept. 1831.

Me voici, mon cher ami; causons un moment, comme si nous étions encore couchés l'un et l'autre sur votre sopha à trois cent lieues des importuns et des affaires.

Comme je vous l'avois[1]) à peu près annoncé, on m'a fait Conseiller d'Etat, et officier de la Légion d'honneur; c'est un peu plus de relief sans beaucoup plus d'occupation. A la bonne heure. Mais pour la carrière politique, je vous repète que je n'y veux pas entrer. La députation elle même me tente assez peu et je reste fidèle à la philosophie . . Ma place au Conseil de l'Instruction publique ne m'est agréable que par les services qu'elle me permet de rendre à la philosophie; et entre nous je puis dire que depuis un an je lui en ai rendu d'assez grands. J'ai constitué l'Ecôle Normale, c'est à dire notre vrai seminaire philosophique, j'ai renouvellé le personel des professeurs; j'ai fait des réglements, institué des concours; enfin donné administrativement une forte impulsion à vos chères études. C'est pour cela que je suis entré au Conseil; le jour où je n'aurois plus cette utile influence sur les études philosophiques, ce jour là je me retirerai et me bornerai à servir la philosophie par mes cours et mes ouvrages.

Mettez vous donc bien dans l'esprit, cher Hegel, que toute mon âme est toujours à la philosophie. C'est là le fond du poème de ma pauvre vie, comme je vous disois: la politique n'en remplit que les épisodes.

A mon retour j'ai dû composer un rapport sur ma mission. Ce rapport n'est autre chose que la suite des lettres que j'avois écrites de Francfort, de Weimar, de Schulpforta, de Leipzig, de Berlin et de Bonn à Monsieur de Montalivet, et que je me suis borné à appuyer de pièces justificatives et des développements nécessaires. Déjà

1) C. gebraucht öfter dieſe ältere Schreibweiſe.

cinq lettres sont imprimées, ce qui fait plus de cent pages. Celles qui se rapportent à la Prusse ne verront pas le jour et ne méritent guères de le voir, par les raisons que vous savez[1]). Si je croyois que toutes mes pédanteries pussent vous intéresser le moins du monde je vous les enverrais. Au reste pour vous ou pour d'autres, je vous indique la Revue de Paris, Tomes 29 et 30.

En attendant de plus graves envois j'ai fait remettre à la Legation Prussienne pour vous et pour quelques autres personnes des Notes biographiques sur Fourier[2]) que j'ai imprimées depuis mon retour. C'est la suite de mon discours à l'Academie que je vous ai donné à Berlin. Ces notes, jointes au discours, vous donneront quelque idée d'un des meilleurs hommes et des esprits les plus eminens que j'aye rencontrés dans ma vie, moi qui, vous le savez, ai la main assez heureuse. Elles pourront aussi vous intéresser en vous offrant des traits peu connus de la grande epoque de la Revolution et de l'Empire. Le style en est un peu negligé. C'est une grande difficulté d'écrire des details: il ne faut pas que le style leur donne trop d'importance, et il ne faut pas non plus qu'il leur ôte de leur interêt. Il faut s'effacer et pas trop; il faut dans la biographie un peu d'histoire et pas trop d'histoire. Vous devriez bien dire à Monsieur de Varnhagen de me passer son secret. Ne me menagez pas non plus les critiques; car j'ai des projets biographiques, dont je vous ai parlé, je crois. Je veux donner les trois grands revolutionnaires en philo-

1) Doch wurde auch dieser Bericht mit dem andern veröffentlicht: C. de l'Instruction publique dans quelques pays de l'Allemagne, particulièrement en Prusse. Paris 1833.

2) Jean Bapt. Jos. F., der berühmte Mathematiker, der Napoleon nach Aegypten begleitete und die Herausgabe der Description de l'Egypte leitete, dann kais. Präfect und zuletzt beständiger Secretär der Akademie war; st. 1830 Mai. C.s Lobrede auf Fourier mit den Notices biograph. ist gedruckt in Fragments littéraires. Oeuvres t. III.

sophie, Socrate, Descartes et Kant; et peut être aussi ce que j'appelle les organisateurs viendront-ils aprés. Platon, Aristote et Leibnitz. S'il me reste du temps, Proclus me fournira une haute vie de commentateur.

A revoir, mon ami. Parlez moi bien et avec quelques details de vous, de vos cours, de vos travaux qui m'inspirent un si vif interêt, à tous égards. Surtout écrivez moi en Allemand, lettres latines.

Le paquet en question étant adressé à Monsieur de Humboldt, c'est celui-ci qui se chargera de vous faire passer votre exemplaire. Il ne peut vous oublier; je désire aussi qu'il n'oublie pas les personnes suivantes: Mr Dirichlet[1]) qui a connu Fourier et qui est si digne de l'apprécier, Mr de Varnhagen, le maitre en fait de biographie, Mr. Raumer qui en sa qualité d'historien doit connoitre les plus minces bagatelles de la grande histoire de notre siècle.

L'une de ces trois personnes fera peut être à Fourier et à moi l'honneur de quelque analyse dans le Journal critique de Berlin. Il s'agit du rival de Laplace. A revoir, encore une fois. Rappellez moi à tous mes amis et particulièrement à Mr et Me Bloch que j'aime tendrement comme vous savez; et priez en grace Madame Hegel de se bien porter.

Tout à vous de coeur

Victor Cousin.

1) Der Mathematiker, Guſtav Lejeune D., hatte in Paris mit Fourier verkehrt, war 1831 ao. Profeſſor in Berlin.

273.

Couſin an Hegel.

Université de France.

Ministère
de
l'Instruction publique
et des Cultes.

Paris le 15 Octobre 1831 [1])

Voici encore un mot de moi, mon cher ami, avec un petit paquet que le Ministère vous fera remettre et dont je vous prie de faire distribuer exactement les differentes pièces. Ces pièces sont:

1. Pour vous, le sixième volume de Platon contenant le Phédre, le Menon et le Banquet, avec un prospectus.

2. Pour vous encore l'opinion de Mr R. Collard sur l'hérédité de la Pairie.

3. Quelques exemplaires de cette même opinion pour Mrs de Humboldt, Eichorn, Schleiermacher, Savigny, Gans, Schulze, de Henning et le Prince de Radziwill et Lamothe Fouqué et Raumer. (Il y a aussi un exemplaire de mon discours à l'Academie pour Mr de Varnhagen, afin qu'il ait le discours ainsi que les notes.)

4. Cinq cahiers du J. des Savans pour Mr de Henning en retour du J. de Critique scientifique.

Vous devez avoir maintenant sous les yeux 7 vol. de mon Platon. Il en faut encore au moins trois pour avoir achevé cette laborieuse entreprise. A propos, vous m'avez dit qu'il vous en manquait un; mais je ne me souviens plus lequel; dites-le moi pour que je vous l'envoye par la prochaine occasion.

Je suis enfoncé dans mon rapport sur l'Instruction public en Prusse, dont je ne puis pas me tirer. Il est très probable que je n'en imprimerai que la partie qui regarde l'Instruction primaire.

A revoir. Mille tendres amitiés.

V. Cousin.

1) Die Überſchriften ſind gedruckt, das Datum ſteht am Schluß.

274.

Varnhagen von Enſe an Hegel.

Berlin, den 4. November 1831.

In Bezug auf die Kataſtrophe Fichte's in Jena, deren thatſächlicher Beſtand und richtige Bezeichnung geſtern in einigen Zweifeln befangen blieb, ſäume ich nicht, Hochverehrter, die nachſtehende Zeugnißſtelle von Goethe, welche ſonderbarer Weiſe diesmal auch mir nur erſt nach vieler vergeblichen Mühe ſich darbieten wollte, getreulich abgeſchrieben vorzulegen. Sie ſteht Bd. 31. S. 153. 154[1]). und heißt:

„Fichte hatte in ſeinem philoſophiſchen Journal über Gott und göttliche Dinge auf eine Weiſe ſich zu äußern gewagt, welche den hergebrachten Ausdrücken über ſolche Geheimniſſe zu widerſprechen ſchien: er ward in Anſpruch genommen, ſeine Vertheidigung beſſerte die Sache nicht, weil er leidenſchaftlich zu Werke ging, ohne Ahnung wie gut man dieſſeits für ihn geſinnt ſei, wie wohl man ſeine Gedanken, ſeine Worte auszulegen wiſſe: welches man freilich ihm nicht gerade mit dürren Worten zu erkennen geben konnte, und ebenſowenig die Art und Weiſe, wie man ihm auf das gelindeſte herauszuhelfen gedachte. Das Hin- und Widerreden, das Vermuthen und Behaupten, das Beſtärken und Entſchließen wogte in vielfachen unſichern Reden auf der Akademie durcheinander, man ſprach von einem miniſteriellen Vorhalt, von nichts geringerem als einer Art Verweis, deſſen Fichte ſich zu gewärtigen hätte. Hierüber ganz außer Faſſung, hielt er ſich für berechtigt ein heftiges Schreiben beim Miniſterium einzureichen, worin er jene Maßregeln als gewiß vorausſetzend, mit Ungeſtüm und Trotz erklärte, er werde dergleichen niemals dulden, er werde lieber ohne weiteres von der Akademie abziehen, und in ſolchem Falle nicht allein, indem mehrere bedeutende Lehrer mit ihm einſtimmig den Ort gleichzeitig zu verlaſſen gedächten. Hiedurch war nun auf einmal aller gegen ihn gehegte gute Wille gehemmt, ja paralyſirt: hier blieb kein Ausweg, keine Vermittlung übrig, und das gelindeſte war, ihm ohne weiteres ſeine Entlaſſung zu ertheilen. Nun erſt, nachdem die Sache ſich nicht mehr ändern ließ, vernahm er die Wendung, die man ihr zu geben im Sinne gehabt, und er mußte ſeinen übereilten Schritt bereuen, wie wir ihn bedauerten."

In dieſen ſchöngeſetzten und wohlabgewogenen Worten finde ich freilich den etwas mißfälligen Ausdruck des „Vertuſchens" nicht, wohl aber die Sache ſelbſt in der angenehmſten

1) Ausg. letzter Hand. Tag und Jahreshefte 1803.

Weiſe angezeigt. Daß Goethe überdies irrt, wenn er ſagt, Fichte habe ein Schreiben „dem Miniſterium" eingereicht, geht aus dem Schreiben ſelbſt unwiderſprechlich hervor, daſſelbe iſt gedruckt und trägt entſchieden den Karakter eines vertraulichen Schreibens, wie deren hundertmal an die Perſon der Behörde in Geſchäften geſchrieben werden, ohne deshalb an die Behörde ſelbſt gerichtet zu ſein[1]).

Ueberhaupt verdienen die Aktenſtücke und Aufſchlüſſe, welche in dieſer Sache die Biographie Fichte's mittheilt, aufmerkſame Beachtung, und mir wenigſtens haben ſie nur die frühſten Eindrücke beſtätigt, nach welchen der ganze Vorgang mir immer zur ſchlechten Ehre der Weimariſchen Regierung, und, ſofern er Antheil dabei hatte, auch nicht zum Ruhme Goethe's zu gereichen ſchien[2]).

Auch wegen Rudolſtadt habe ich nachgeſehen. Gewiß iſt es, daß ein Zuſammenſtrömen von Studenten, aus Jena dort-

1) Der Brief Fichtes an den Geheimrath von Voigt vom 22. März 1799 iſt gedruckt in 'J. G. Fichtes Leben und liter. Briefwechſel, herausg. von ſ. Sohne Imm. H. Fichte Bd. 2 S. 91 (2. Aufl.). F. erklärt darin, daß er einen Verweis der herzoglichen Regierung durch Abgabe ſeiner Dimiſſion beantworten würde. Voigt glaubte dieſen Brief nicht als Privatſchreiben behandeln zu dürfen, weil F. hinzugefügt hatte, daß er ihm überlaſſe, weiteren Gebrauch davon zu machen. S. hierüber die durchaus objectiv gehaltene Darſtellung von Otto Jahn: Goethes Briefe an Chr. G. von Voigt (1868) Einl. S. 55 f. und die dort S. 58 angeführte Aeußerung Herders, der Voigts Verfahren rechtfertigte.

2) Nach einer Berathung im herzoglichen Geheimen Conſeil erfolgte das herzogliche Reſcript vom 29. März 1799, worin die Dimiſſion F.s 'ſofort angenommen wurde'. Goethe, der dafür geſtimmt hatte, ſchrieb an Syndicus Schloſſer: 'ich würde gegen meinen eigenen Sohn votirt haben, wenn er ſich gegen ſein Gouvernement eine ſolche Sprache erlaubte'. In einem nachträglichen Schreiben an Geheimr. v. Voigt führte F. aus, daß der ihm ertheilte Verweis nicht von der Art geweſen ſei, daß er ſeine Dimiſſion abgegeben haben würde. Hierauf ſind Goethes Worte am Schluß der oben cit. Stelle zu beziehen. Fichte ſelbſt beurtheilte das Verfahren der Regierung billig und richtig: er ſchrieb an ſeine Frau: 'Daß ich keinen Verweis haben wollte und mit dem Abſchied drohte, war ganz recht und meine Sache: daß ſie die Dimiſſion annahmen, iſt ihre Sache . . . Ich zürne nicht auf ſie, denn ich habe meinen Willen.'

ſchiene zu Dingen, dem Unterſchiede von ihm ſelbſt und dem Unterſchiede mannigfaltiger Dinge gekommen zu ſey, ohne daß man begriffe, wie und woher.

Der Geiſt aber hat ſich uns gezeigt, weder nur das Zurückziehen des Selbſtbewußtſeyns in ſeine reine Innerlichkeit zu ſeyn, noch die bloße Verſenkung deſſelben in die Subſtanz und das Nichtſeyn ſeines Unterſchiedes, ſondern dieſe Bewegung des Selbſts, das ſich ſeiner ſelbſt entäußert und ſich in ſeine Subſtanz verſenkt, und eben ſo als Subjekt aus ihr in ſich gegangen iſt und ſie zum Gegenſtande und Inhalte macht, als es dieſen Unterſchied der Gegenſtändlichkeit und des Inhalts aufhebt. Jene erſte Reflexion aus der Unmittelbarkeit iſt das ſich Unterſcheiden des Subjekts von ſeiner Subſtanz, oder der ſich entzweiende Begriff, das Inſichgehen und Werden des reinen Ich. Indem dieſer Unterſchied das reine Thun des Ich = Ich iſt, iſt der Begriff die Nothwendigkeit und das Aufgehen des Daſeyns, das die Subſtanz zu ſeinem Weſen hat und für ſich beſteht. Aber das Beſtehen des Daſeyns für ſich iſt der in der Beſtimmtheit geſetzte Begriff und dadurch eben ſo ſeine Bewegung an ihm ſelbſt, nieder in die einfache Subſtanz zu gehen, welche erſt als dieſe Negativität und Bewegung Subjekt iſt. — Weder hat Ich ſich in der Form des Selbſtbewußtſeyns gegen die Form der Subſtantialität und Gegenſtändlichkeit feſtzuhalten, als ob es Angſt vor ſeiner Entäußerung hätte; die Kraft des Geiſtes iſt vielmehr, in ſeiner Entäußerung ſich ſelbſt gleich zu bleiben und als das An- und Fürſichſeyende das Fürſichſeyn eben ſo ſehr nur als Moment zu ſetzen, wie das Anſichſeyn, — noch iſt es ein Drittes, das die Unterſchiede in den Abgrund des Abſoluten zurückwirft und ihre Gleichheit in demſelben ausſpricht, ſondern das Wiſſen beſteht vielmehr in dieſer ſcheinbaren Unthätigkeit, welche nur betrachtet, wie das Unterſchiedne ſich an ihm ſelbſt bewegt und in ſeine Einheit zurückkehrt.

hin um Fichte's willen, kein Grund sein konnte, seine Entfernung von dort Weimarischer Seits zu verlangen, denn Fichte kam gar nicht nach Rudolstadt, sondern fragte nur schriftlich an; worauf ihm abschlägige Antwort zu Theil wurde. Befürchtet wurde ohne Zweifel ein mögliches Nachziehen von Studenten, aber geschehen war es nicht. Und auch hierin hat die Weimarische Regierung, wenn man ihr auch nicht grade verübeln mag, den Vortheil ihrer Universität wahrgenommen zu haben, doch eben kein schönes Licht auf ihrer Seite. Was Schiller am 14. Juni 1799 an Goethe über das Rudolstädter Projekt schreibt, bestätigt allenfalls, daß Fichte noch keinen Aufenthalt daselbst wirklich versucht hatte[1]). Mich dünkt, ich habe noch eine andere Stelle für dieselbe Sache in den Briefen gelesen, kann aber eine solche jetzt auf keine Weise widerfinden.

Verzeihen Sie, Hochverehrter, daß ich Sie so ausführlich mit diesen Nachweisen belästige, aber der Name Fichte darf es entschuldigen, weil doch jeder Umstand, der sich ihm verknüpft, für die Welt immer von Bedeutung sein wird.

Mit innigster Verehrung und Ergebenheit verharre ich treulichst

Ew. Hochwohlgeboren gehorsamster

K. A. Varnhagen von Ense.

Verzeihen Sie die (nicht von mir) angespritzten Theeflecken!

1) Sch. a. a. O. theilt mit, daß Fichte dem Rudolstädter Fürsten das Ansinnen gethan habe, ihm in Rudolstadt in einem herrschaftlichen Hause Wohnung zu geben, was aber abgeschlagen worden sei.

Anhang.

1.

Ueber Hegels Tod und die Herausgabe seiner Werke, aus Briefen seiner Wittwe.

An Niethammer.

Berlin d. 2 Dec. 1831

Es ist meinem Herzen Bedürfniß, Sie theurer Freund, aufzusuchen und mit Ihnen und der besten Frau von meinem Verklarten zu reden . . . . . Ich kann es noch nicht fassen, wie ich ohne Ihn leben kann und doch muß ich es — muß um Seiner werth zu seyn, das Schwerste mit Fassung ertragen, muß dem Leben und meinen Pflichten noch mit Kraft angehören, so lange Gott will. Ich mache diese Anforderung mit aller Strenge an mich selbst — Gott wird mir beistehen, daß ich es kann. — Nun aber von Ihm, der unserer Erden Noth und Thränen enthoben ist. Ich höre im Geiste Ihre Fragen. Sie haben so lange nichts mehr von dem geliebten Freund gehört und unvorbereitet erschreckend bringt Ihnen das letzte Wort von Ihm die Zeitung. — So will ich denn ergänzen und nachholen und das unbeschriebene Blatt ausfüllen. Ach, ich kann so unendlich viel Gutes und Tröstliches sagen, womit ich mir und meinen Freunden wohlthun kann. — Die letzten Jahre seines Lebens waren die schönsten und heitersten. Er war, ich möchte sagen, verjüngt, empfänglich für jede Lebensfreude, innig beglückt durch eine immer größere Anzahl von Freunden und Anhängern, von denen er sich so unendlich geliebt sah, belohnt durch immer allgemeinere Anerkennung, die ihn mit Ehrenbezeugungen aller Art überhäufte. Er bewegte sich immer freier und befriedigter in seiner wissenschaftlichen Thätigkeit; es war kein Ringen und Kämpfen, keine saure Arbeit mehr. Nie hörte ich wieder das böse Wort: „Wer von Gott dazu verdammt ist, ein Philosoph zu seyn!“ Er erfreute sich dankbar des Seegens! Sein körperliches Wohlseyn hatte sich mit dieser Heiterkeit nach innen und außen immer mehr bekräftigt. Er machte Ferienreisen, die ihn unendlich erheiterten und erfrischten. Die erfreulichsten und ungetrübtesten waren eine Reise nach den Niederlanden und zwei Jahre später nach Wien, wo ihn die reichen Kunstschätze, besonders aber in

Wien die italienische Oper in jugendliche Begeisterung versetzten. Später war er in Paris, wurde aber dort unwohl und obgleich er mit Freude und Theilnahme dort noch alles Schöne gesehen und seine Freunde genossen hatte, so war er doch durch die Anstrengungen der Reise ermattet. Er war Jahrs darauf zwar noch in Töplitz, wo er mit meiner Mutter, und in Karlsbad, wo er mit Herrn Schelling erfreulich zusammen traf; wollte aber von dieser Zeit an nichts mehr von Reisen wissen, und wenn es ihm auch wünschenswerth war, seinen lieben Freund Niethammer in München und die lieben Nürnberger und Heidelberger wieder einmahl zu sehen — so war doch die Furcht vor den Fatiquen des Reisens das, was ihn davon abhielt. — Voriges Jahr wurden wir beide, nachdem wir noch seinen Geburtstag recht fröhlich gefeiert hatten, vom kalten Fieber befallen. Mein guter Hegel litt daran bis Ende Oktober und konnte den Winter hindurch wieder lesen — ich Arme quälte mich aber damit bis beinahe das Jahr voll war. — Meines Hegels Kraft war aber seitdem nicht mehr dieselbe. Er konnte heiter seyn, bisweilen auch noch sehr wohl aussehen — aber er hatte das Bedürfniß der Ruhe und Stille — er zog sich von allem gesellschaftlichen Treiben, Musik und Theater, was er sonst so gerne am Abend nach der Arbeit aufsuchte, zurück. Wir hatten diesen Sommer eine freundliche Gartenwohnung gemiethet, da war es ihm ganz wohl. Er rühmte den wohlthätigen Einfluß der reinen gesunden Luft, der größeren Ruhe und Stille. — Es war ihm zwar erfreulich, wenn uns Freunde besuchten, aber es durften nicht viele zusammen kommen, sonst war es ihm peinlich. Er arbeitete fleißig und anhaltender als sonst an der Umarbeitung des ersten Theils der Logik, dann an der Ausarbeitung einer Vorlesung „Beweise über das Dasein Gottes" für den Druck. Recensionen über Ohlert und Gans[1]) — einen Aufsatz über die Reform-Bill (der halb abgedruckt in der Staatszeitung auf Königl. Befehl nicht fortgesetzt werden durfte).*) — Er ging dabei täglich spazieren und

*) Seine Maj. hatten an und für sich nichts dagegen, nur die Bedenklichkeit, daß ein Ministerielles Blatt einen Tadel gegen die Engl. Verhältnisse enthielt. — Auf Befehl wurde die Fortsetzung besonders abgedruckt und unter der Hand vertheilt und Hegel, der nicht genannt seyn wollte, erhielt noch privatim die größten Elogen dafür. In den vermischten Schriften soll er seinen Platz finden[2]).

1) Die Recension über Ohlert, „Der Idealismus" findet sich in den Vermischten Schriften Bd. 2 (Werke Bd. 17) S. 229. Eine Recension über Gans, Erbrecht, ist nicht erschienen.
2) Bd. 2 S. 425—470.

beschäftigte und unterhielt sich mit unendlicher Liebe und Freundlichkeit mit mir und den Kindern. Karl war seit einem Jahre sein fleißiger Schüler. „Jetzt freuen mich erst meine Vorlesungen," sagte er öfter, „mein Karl bohrt sich tüchtig hinein." Es war ein Aussprechen und Mittheilen zwischen Vater und Söhnen, eine gegenseitige Liebe und Vertraulichkeit, eine Zufriedenheit von Seiten des Vaters, was mich unaussprechlich glücklich machte. — Es war der letzte Glanzpunkt meines Glückes, das ich um so heißer und inniger umfaßte, weil eine bange Ahnung mir sagte, die Sonne meines Glücks steht am Abend. Es sah keiner wie ich, wie das Wohlseyn und die Kraft meines Geliebten nicht mehr dieselbe war. — Häufig litt er an Magenbeschwerden, er war nur auf kräftige Suppen und die leichtesten Fleischspeisen beschränkt — durch die kleinste körperliche Anstrengung war er ermattet, durch den unmerklichsten Einfluß von Wind und Wetter berührt. Er war im Gefühl dieser zunehmenden Schwäche oft augenblicklich unaussprechlich unglücklich und verstimmt, konnte sich aber im Gefühl eines augenblicklichen Wohlseyns eben so wieder erheitern, wohl aussehen und ganz wieder der Alte seyn — voll Laune und Liebenswürdigkeit — konnte hübschen Frauen die Cur machen, wie einst der besten Frau — so daß wenige von seinen Freunden eine Veränderung an ihm merkten.

Die unglückselige Cholera machte meinen Hegel besorgt und ängstlich, oft sagte er „bei meinem schwachen Magen gehört nicht viel dazu, die Cholera zu bekommen" — ich mußte eine Cholera-Apotheke anschaffen, ein Arzt in der Nähe des Thors war für den Unglücksfall bestellt — doch prieß er sich glücklich, daß wir in so gesunder, reiner Luft dort außen wohnten, die uns ja hoffentlich bewahren würde. — Ende Oktober mußten wir indessen nach der Stadt; der Anfang der Collegien — die schlechtere Jahreszeit, die leicht gebaute Wohnung — es war nicht möglich länger außen zu bleiben. — Mit der Luftveränderung klagte Hegel, es sei ihm wie einem Fisch, der von Quellwasser in Spülwasser versetzt würde, — inzwischen freute er sich jeden Abend über die Abnahme der Cholera, alle Besorgniß war verschwunden. Den 10t. und 11t. November fing er seine Vorlesungen an und las mit einer Frische und Lebendigkeit, daß alle seine Zuhörer darüber entzückt waren. — Sonnabend hielt er noch auf der Universität Examen und machte darauf ein paar Besuche. Am Abend und am Sonntag Morgen beim Frühstück heiter wie sonst, klagte er um 11 Uhr über Magenschmerz und Übelkeit — augenblicklich bring ich Thee und unsere Erwärmungsmittel, um 2 Uhr war der Arzt da; den Tag und die Nacht hindurch fortwährender Magenschmerz „der nicht sowohl sehr schmerzlich, als beunruhigend sey" — Senfteig, Blutigel blieben ohne Wirkung

— am andern Morgen war er schmerzenfrei, nur matt — der Arzt beruhigt mich — der Puls hatte 90 Schläge. — Er findet ihn bei einem zweiten Besuch auffallend verändert — der Puls war bis zur höchsten Ermattung gesunken — es zog sich über das liebe Gesicht eine eisige Kälte, aber immer volles Bewußtseyn, immer die sorgloseste Ruhe, ein Gefühl einer süßen Mattigkeit. Horn wurde zugerufen, er bewillkommt ihn eine Stunde vor seinem Tode noch mit lauter, kräftiger Stimme. — Noch eine 1/4 Stunde klagt er über Mangel an Luft — verlangt zur Seite gelegt zu werden — Manuel hielt mit dem Kopftiß das geliebte Haupt in seinen Armen — eine unaussprechliche Ruhe lag auf seinen lieben Zügen — es war der sanfteste, seeligste Schlaf — das Entschlafen eines Heiligen. —

. . . Wie es vorüber war, nannten die Ärzte seinen Tod intensive Cholera, eine Cholera ohne alle äußeren Symptome, und machen mit diesem Wort des Schreckens dieß herrliche Ende in der Vorstellung zu etwas Grauenhaftem — darum schreib' ich zu Ihrer und anderer Freunde Beruhigung so ausführlich wie es war. — Er steht mir in seiner Vollendung — im Leben und im Tod so rein und so herrlich da . . . . Ich fühle mich gehoben in dem Gedanken an ihn — glaube, was er erkannte und halte mich daran mit seeliger Gewißheit fest. Ich halte mich an seine Freunde, in denen er geistig fortlebt — betrachte sie als die Vormünder meiner Kinder, durch die sie in[a]) dem geistigen Vermächtniß ihres Vaters erzogen werden. Hier wo er gelebt und gewirkt hat, unter seinen treuen Freunden und Schülern, nur hier fühl ich mich zu Hause . . . . Meine äußere Lage gestaltet sich sorgenfrei . . . . .

Gedenken Sie Ihrer leidtragenden Freundin mit Liebe.

Ihre

Marie Hegel.

An Daub.

Berlin den 12. Dec. 1831.

. . . . . Ich habe schon einmal über Hegels Verlust, Thränen in Ihren Augen gesehen — und damahls, wie es noch unentschieden war, ob er dem Ruf [nach Berlin] folgen sollte, sagten Sie mir „es sei Ihnen zu Muthe wie am Sterbebette eines Freundes, die Ungewißheit und Angst, ihn zu verlieren, sei peini-

a) 'von' ist.

gender als die Gewißheit seines Todes", — diese Worte habe ich nicht wieder vergessen und vergegenwärtige mir damit das Bild Ihrer tiefen innigen Freundschaft und Ihrer Trauer um den Verklärten. — Sie haben ihn nun zum zweitenmahl verloren — aber längst gewöhnt, im Geiste nur mit ihm fortzuleben und seine sichtbare Gegenwart zu entbehren — ist Ihnen nun durch den Tod nicht so alles mit einemmal entrissen wie uns. — Könnte das arme Herz sich nur selbst vergessen — an Trost fehlt es nicht . . . Ich kann unter Thränen ausrufen: „Herr, Du hast Großes an mir gethan, ich bin es nicht werth!" — Mir war der Segen zu Theil, Ihm am nächsten stehen zu dürfen, als die Seinige seinem Herzen anzugehören, ich will ihn mir fest halten und mit Freudigkeit, so lang ich lebe, Gott für dieß Glück danken. Es ist vorüber — glücklich seyn ist so leicht, gebe Gott mir nun auch zu dem Schwereren Kraft, mich aufrecht zu erhalten, und in seinem Sinne dem Leben und meinen Pflichten noch anzugehören, so lange Gott will! — Ich habe noch theuere Verpflichtungen, die mich an's Leben binden, meine Söhne, die nun doppelt verwaist sind, da sie den geistigen und leiblichen Vater entbehren müssen. Sie waren seine schönste Hoffnung, möge sie ihm und mir in Erfüllung gehen. Ich betrachte des Vaters Freunde als ihre Vormünder, auch Sie, verehrter Freund, betrachte ich als solchen, und werde den Älteren als Theologen Ihnen, den Jüngeren als Juristen dem verehrten Freund Thibaut nächstes Jahr (Ostern übers Jahr) als Schüler zuschicken. Karl, 18 Jahr, hat den Vater schon seit einem Jahr gehört, Immanuel, 17 Jahr, der erst an Ostern zur Universität abgeht, hat dieses Glück ganz entbehrt . . . . Mögte das geistige Vermächtniß des Vaters, das so viele treue Vormünder ihnen aufbewahren, für sie nicht verloren gehen!

Eines, woran auch Sie lebhaften Antheil nehmen werden, erhebt und erfreut mich in meinem Schmerz. — Es hat sich ein Kreis von Freunden und ehemaligen Schülern meines Mannes vereint, seine sämmtlichen Werke herauszugeben. Die Vorlesungen aus Hegels Heften und den Heften seiner Schüler sollen zusammengestellt und so vollständig wie möglich für den Druck geordnet werden . . . Jeder von den Freunden hat mit inniger Liebe das ihm zunächst liegende übernommen, und wollen meinen Dank nicht einmahl dafür annehmen, sie glauben es sich selbst und dem Verklärten und der Welt schuldig zu seyn. Prof. Marheineke hat die Religions-Philosophie und als Anhang die Beweise über das Dasein Gottes (davon Hegel selbst noch die größere Hälfte für der Druck vorigen Sommer bearbeitet hat) — Prof. Gans die Philosophie der Geschichte[1]) — Prof. Hotho

1) Auch die Rechtsphilosophie.

Aesthetik, Prof. v. Henning die Encyclopädie, Logik, Philosophie der Natur und des Geistes, — Prof. Michelet Geschichte der Philosophie[1]) — übernommen. Hofrath Förster und Geh. R. Schulze werden die vermischten Schriften sammeln; seine Reden, Recensionen auch seine Briefe von allgemeinerem Interesse sollen darin aufgenommen werden[2]). Ich und meine Kinder thun, damit wir doch etwas dabei thun, die Handlanger Dienste — ich mache aus dem Schatz seiner Briefe an mich, worin er sich auf seinen Reisen nach den Niederlanden, Wien und Paris mit dem lebendigsten Interesse über jeden Kunstgenuß, Mahlerei, Musik oft mit Begeisterung ausspricht, Auszüge für seine Biographie, die den vermischten Schriften vorangehen soll und die Prof. Gans schreibt[3]). Jede interessante Erinnerung aus seinem Leben soll darin aufgenommen werden, und an alle seine lieben Freunde ergeht die Bitte, aus ihren Erinnerungen uns alles mitzutheilen, was von Interesse wäre. Seine Briefe erbitten wir uns gleichfalls von Ihnen und dem verehrten Freund Hn. Hofrath Kreuzer, und wo Sie sonst noch etwas werthes von ihm zu finden wissen, — vertrauen Sie es uns, es soll Ihnen kein Blatt davon verloren gehen. Ihre Briefe, sowie die von Hn. Hofr. Kreuzer überschicken wir Ihnen, wenn Sie uns erlauben, welche davon aufzunehmen, zur Auswahl und Durchsicht. — Dieses Interesse beschäftigt mich jetzt so wohlthätig, die Freude über das Werk, das mit so viel Liebe und Treue unternommen wird und das seinen Namen erst recht verherrlichen wird, erhebt mich in meinem Schmerz. Gebe Gott dem Werke Gedeihen! — Gestern ist der Contrakt mit Duncker, der mit wahrer Liebe für die Sache die uneigennützigsten Bedingungen gemacht hat (3 Frd. f. d. B.), abgeschlossen worden. Das Ganze ist auf 20 Bände berechnet, die in ungebundener Reihenfolge erscheinen sollen. Die 2te Aufl. der Phänomenologie macht den Anfang[4]). Von Neujahr an soll der Druck der Religions Philosophie beginnen. Mit der Logik, von der Hegel noch den 1t. Band vor seinem Tode vollendet hat und der nun schon gedruckt ist, wollen wir uns suchen mit Cotta abzufinden. Die weiteren Auflagen aller Werke übernimmt in der Folge alle Dunker. So erwächst aus diesen gutigen Vermächtnissen durch die treue Liebe unserer Freunde noch ein Vermögen, das uns, mit dem, was mir durch Hegels treue Fürsorge aus

1) Auch die philosophischen Abhandlungen (Werke Bd. 1).

2) Johann Schulte besorgte die neue Ausgabe der Phänomenologie (Werke Bd. 2); F. Förster und C. Baumann gaben die Vermischten Schriften heraus.

3) Nicht Gans, sondern Rosenkranz.

4) Sie erschien in Bd. 2, die philosophischen Abhandlungen in Bd. 1.

In dem Weſen hat alſo der Geiſt die Bewegung ſeines Geſtaltens beſchloſſen, inſofern daſſelbe mit dem unüberwundenen Unterſchiede des Bewußtſeyns behaftet iſt. Er hat das reine Element ſeines Daſeyns, den Begriff, gewonnen. Der Inhalt iſt nach der Freiheit ſeines Seyns das ſich entäußernde Selbſt oder die unmittelbare Einheit des Sichſelbſtwiſſens. Die reine Bewegung dieſer Entäußerung macht, ſie am Inhalte betrachtet, die Nothwendigkeit deſſelben aus. Der verſchiedne Inhalt iſt als beſtimmter im Verhältniſſe, nicht an ſich, und ſeine Unruhe iſt, ſich ſelbſt aufzuheben oder die Negativität; alſo iſt die Nothwendigkeit oder Verſchiedenheit, wie das freie Seyn, eben ſo das Selbſt, und in dieſer ſelbſtiſchen Form, worin das Daſeyn unmittelbar Gedanke iſt, iſt der Inhalt Begriff. Indem alſo der Geiſt den Begriff gewonnen, entfaltet er das Daſeyn und Bewegung in dieſem Aether ſeines Lebens und iſt Wiſſenſchaft. Die Momente ſeiner Bewegung ſtellen ſich in ihr nicht mehr als beſtimmte Geſtalten des Bewußtſeyns dar, ſondern indem der Unterſchied deſſelben in das Selbſt zurückgegangen, als beſtimmte Begriffe, und als die organiſche in ſich ſelbſt gegründete Bewegung derſelben. Wenn in der Phänomenologie des Geiſtes jedes Moment der Unterſchied des Wiſſens und der Wahrheit und die Bewegung iſt, in welcher er ſich aufhebt, ſo enthält dagegen die Wiſſenſchaft dieſen Unterſchied und deſſen Aufheben nicht, ſondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenſtändliche Form der Wahrheit und des wiſſenden Selbſts in unmittelbarer Einheit. Das Moment tritt nicht als dieſe Bewegung auf, aus dem Bewußtſeyn oder der Vorſtellung in das Selbſtbewußtſeyn und umgekehrt herüber und hinüber zu gehen, ſondern ſeine reine von ſeiner Erſcheinung im Bewußtſeyn befreite Geſtalt, der reine Begriff und deſſen Fortbewegung hängt allein an ſeiner reinen Beſtimmtheit. Umgekehrt entſpricht jedem abſtrakten Momente der Wiſſenſchaft

2 Wittwenkassen wird, nebst einer mir verheißenen Pension und Stipendien, aller äußeren Sorge und Noth überhebt . . . .

Mit der innigsten Verehrung

Ihre ergebene

Marie Hegel.

[Orig. im Besitz der Verlagsbuchhandlung.]

2.

Cousin, Schelling und Hegel.

Zu den anziehenden Briefen des geistreichen französischen Philosophen an Hegel ist es mir gestattet noch einen desselben an Schelling hinzuzufügen, worin er sich über sein persönliches Verhältniß zu beiden deutschen Philosophen auf eine, sowohl ihn selbst ehrende, als zugleich für sie charakteristische Weise ausspricht. Dieser Brief ist am 30. Oktober 1829, ein Jahr vor Hegels Tode geschrieben, als Antwort auf einen von Schelling, dat. 27. November 1828, den man in Schellings Leben aus Briefen Bd. 3 S. 39 abgedruckt findet. In letzterem hatte Schelling Hegel als 'einen beschränkten Kopf' geschildert, 'der sich nur seiner (Schellings) Ideen, gleichwie das kriechende Insekt des Blatts einer Pflanze, bemächtigt habe, ohne doch das Lebensprinzip dieser Philosophie zu verstehen' — ein Urtheil, das im auffallendsten Widerspruch steht mit der hohen Werthschätzung, welche Schelling selbst ehedem für den ihm nachstrebenden Jugendfreund hegte und gegen ihn aussprach, indem er ihn als einen geistig ebenbürtigen Mitkämpfer auf dem Ringplatz der Philosophie anerkannte (vgl. ebend. Bd. 2, S. 112). Freilich war es seitdem geschehen, daß Hegels Ruhm den seinigen, fast schon veralteten, weit überstrahlte, und bei einem so ganz veränderten Verhältniß änderte sich auch sein Urtheil über ihn. Denn ganz unverdient erschien ihm nun der glänzende Lehrerfolg desselben an der Universität Berlin, und das immer zunehmende Ansehen, das ihm seine rasch aufeinander folgenden, auf dem philosophischen Gebiet Epoche machenden Schriften verschafften; und zu dem Neide, den er hierüber empfand, gesellte sich ein tiefer Groll, der durch Selbstüberschätzung in der Meinung entsprang, daß solcher Ehrenpreis eigentlich nur ihm gebühre und ein ihm entwendetes Gut sei. Cousin, an den jenes gehässige Schmähwort über Hegel gerichtet war, konnte unmöglich mit Stillschweigen darüber hin

wegachen, denn bei seiner ausgesprochenen Verehrung und Freundschaft für letzteren fühlte er sich selbst mitgetroffen. Was er darauf, fast nach Jahresfrist, erwiderte, war ebenso warm empfunden, als seiner selbst würdig. Er konnte in Wahrheit versichern, daß er von Hegel niemals ein mißgünstiges oder übles Wort über Schelling vernommen; und wenn er hinzufüate, Hegel achte ihn (Cousin) viel zu sehr, um seine Gefühle auf solche Weise zu verletzen, so lag darin eine starke Zurechtweisung für den, der sich nicht gescheut hatte, ihm dies nach der andern Seite hin so rücksichtslos anzuthun.

Der Brief Cousins an Schelling ist folgender:

Paris 30. Oct. 1829.

Il y a long temps, mon cher ami, que j'aurois dû répondre à votre lettre du 27 Novembre 1828. Mais mes occupations s'amoncèlent tellement que je puis à peine y suffire. Je ne veux pourtant pas rentrer dans la vie Universitaire sans avoir causé un peu avec vous.

Loin d'être choqué le moins du monde des critiques que vous me faites sur mes leçons de 1828, je vous en remercie sincèrement. Si j'avois pu douter de votre amitié, je l'aurois reconnue là. Vous me prouvez ainsi que vous me portez un véritable interêt et même que mes travaux vous inspirent quelque estime, puisque vous prenez la peine de m'en montrer les cotés faibles et le long chemin que j'ai encore à parcourir pour arriver au but definitif. Merci encore une fois, merci. Vous me connoissez assez pour être bien convaincu que je ne parle pas ainsi par politesse, mais du fond du coeur; et je vous supplie de vouloir bien me continuer les mêmes avertissemens sur mes leçons de 1829.

Je mets d'autant plus de prix aux conseils que je sollicite de votre amitié, qu'ils m'avertissent et m'éclairent sans me subjuguer. Ainsi je suis fort aise de connoitre votre opinion sur le passage de mes leçons relatif à la Création, mais je suis loin de m'y rendre. D'abord je persiste à allier dans le principe éternel la plus haute liberté et la plus haute nécessité, et contre cette théorie vous me paraissez assez mal venu, ne vous en deplaise, à me citer votre essai sur la liberté de l'homme. Ensuite il ne faut pas qualifier cette théorie de Néoplatonisme; car précisement les Néoplatoniciens avec lesquels il ne faut pas d'ailleurs plaisanter, pèchent pour n'avoir pas assez profondement entendu cette théorie, ce qui les a fait prendre en dedain ce monde et les choses visibles. Il n'a jamais été non plus dans mon intention de donner le fini ni

pour un élement ni pour un principe primordial, puisque je pars de l'unité absolue; et il est évident que je ne le donne comme un élement 'sui generis' que dans la classification des élemens de l'ordre général, tel qu'il est aujourd'hui et tout formé. Et avec votre permission, c'est ainsi qu'en juge Platon dans le Philèbe. Mais en même temps, mon cher ami, je suis assez de votre avis quand vous me dites que j'aurois mieux fait de ne pas appliquer brusquement et violemment ces catégories à l'histoire et surtout à la Géographie, application que vous trouvez un peu dans le gout de Mr Ast. Ici vous pourriez bien avoir raison, et je compte bien faire mon profit de votre critique.

J'aborderai avec la même simplicité un autre point de votre lettre, celui où vous supposez que je sois embarrassé entre Mr Hegel et vous. Non, je ne suis point embarrassé, car je vous aime et vous estime profondement tous les deux, et profite de l'un et de l'autre, sans vouloir jurer ni par l'un ni par l'autre. Tous les deux vous m'avez reçu en 1818 avec une cordialité que je n'oublierai jamais, et quand une police en delire osa donner sur ma personne le scandale d'une arrestation arbitraire qui pouvait mettre en péril ma reputation de bon sens et de loyauté, tous deux, et lui surtout, vous m'avez donné des gages d'une estime et d'une amitié non équivoques. Jugez donc, après cela, quelle faiblesse d'ame il y auroit à moi d'aller abandonner l'un ou l'autre pour tel et tel système metaphysique qui certes ne pourra jamais être aussi évident à mes yeux que cette pauvre petite maxime morale, qu'il faut rester fidèle à ses amis. Vous vous êtes aimés, puis vous vous êtes refroidis, maintenant vous voilà brouillés et presque ennemis. Je le regrette, mais je suis bien déterminé pour ma part à ne pas me brouiller volontairement ni avec l'un ni avec l'autre, quoiqu'en puisse dire et penser l'un ou l'autre. Plus d'une fois à Berlin j'ai fait taire les amis de Mr Hegel, lesquels ne me plaisent pas le moins du monde. Pour lui, je lui rends cette justice, que jamais il ne m'a dit un mot qui put blesser les sentimens que je vous porte. Je ne crains pas d'ajouter qu'il me respecte assez et me connoit trop pour ne s'en être jamais avisé. Trouvez bon, mon cher ami, qu'il en soit de même avec vous. Votre parfaite loyauté doit comprendre la mienne, et vous concevez que je ne dois ni ne veux souffrir, de qui que ce soit, aucune expression de mépris pour un homme dont je fais profession d'être l'ami. — Fort bien, direz-vous, pour les individus; mais entre les systèmes il faut bien de prononcer. Je n'en vois pas la nécessité. Je suis un ami de la vérité, qui après avoir dépassé, je crois, le peu qu'on

savoit de philosophie en France, a été demander des inspirations à l'Allemagne. Elle m'en a fourni abondamment; de là une reconnaissance et une vraie tendresse qu'une indigne persecution n'a point affaiblie. J'y ai étudié Kant, et je crois le comprendre. J'oserais presque en dire autant de Fichte. Pour vous, je vous ai moins étudié, je vous comprends moins: vous êtes trop au dessus de moi pour que je puisse vous mesurer. Je profite donc de ce qui me convient ça et là dans vos idées, mais sans juger l'ensemble, sans adopter ni rejeter votre système. Il en est de même de Hegel, avec cette difference qu'avec lui j'en suis reduit à des conversations fugitives, ses livres étant pour moi lettre-close. Seulement il me semble que vous vous ressemblez en beaucoup de points, et quand je vous vois vous battre, je vous dirais volontiers: mes chers amis, vous tirez contre vous mêmes.

Je n'apperçois encore que vos ressemblances, quant au fond. Ne vous entendant pas parfaitement, je ne me prononce pas sur votre compte et ne parle ni de l'un ni de l'autre excepté pour rendre hommage à votre merite supérieur et à la bonté avec laquelle vous m'avez tous deux accueilli. Voilà où j'en suis; plus tard je vous étudierai tous deux serieusement et me prononcerai peut-être; jusqu'ici je reste dans le doute et le silence, comme un homme trop sincère et trop ferme pour se laisser entrainer au delà de sa conviction.

J'aurais encore cent mille choses à vous dire. Mais j'en ai dit assez pour vous. Prenez-moi, mon cher ami, pour un homme honnête et qui vous aime, et dont les travaux philosophiques ne sont peut-être pas tout à fait indignes de votre attention, si vous les prenez dans leur vrai point de vue, c'est à dire relativement à la France, à laquelle seule je m'adresse. Elle commence à m'entendre et grace à ma constance et à mon zèle et aussi à ma prudente circonspection, le gout de la Philosophie se repand; et déja des essais heureux attestent un travail véritable. Je suis tout enfoncé dans la polemique contre Locke, Condillac, Helvetius, Cabanis, Tracy etc. Là est pour moi le champ de bataille. Je suis à Paris et non pas en Allemagne, et Paris, mon cher ami, c'est Londres, c'est Edinbourg, c'est la Belgique, c'est l'Italie. Adieu, aimez-moi toujours, écrivez moi et envoyez moi d'utiles critiques; elles seront toujours reçues avec les sentimens que je vous ai voués.

Victor Cousin.

[Nach Orig. in Schellings Nachlaß.]

Mit Recht konnte Cousin sagen, in Paris bilde sich zur Zeit das Urtheil der Welt, abgesehen von Deutschland, über die

Philosophie, die französische wie die deutsche; und er selbst war es, der hierin an erster Stelle den Ton angab. Sein Ansehen und Einfluß wurden noch ganz außerordentlich vermehrt, als er nach der Julirevolution von 1830 auch als Staatsmann und Pair von Frankreich eine hervorragende Stellung einnahm, im königlichen Universitätsrath und im Staatsministerium das französische Unterrichtswesen neu gestaltete. Als er daher nach Hegels Tode sich mehr als zuvor Schelling annäherte, bot ihm dieser die Hand, wie seine gedruckten Briefe an Cousin beweisen. (Ich beziehe mich auf die Darstellung dieses persönlichen Verhältnisses bei Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie Bd. 6 S. 309 f.) Nun brauchte Schelling auch Cousin gegenüber um so weniger mit seiner Erbitterung gegen den verstorbenen Hegel zurückzuhalten, als Cousin selbst sich durch ein boshaftes Pamphlet Heines, der für einen, wenn auch ausgearteten Jünger der Hegelschen Philosophie galt, tief verletzt fühlte (Schellings Briefe Bd. 3 S. 96)[1]. Und zum erstenmale gab dann Schelling öffentlich sein Verdict über die Hegelsche Philosophie kund, in einem Vorwort, das er zu der von seinem Schüler Beckers deutsch übersetzten Einleitung Cousins zur neuen Ausgabe der Fragments philosophiques 1834 hinzufügte; er bezeichnete dieselbe darin als 'eine traurige Episode und bloße Rückkehr zum Standpunkt der Scholastik'. Im Hintergrunde versteckt blieb hier seine leidenschaftliche Erregung, welcher er nicht vor dem Publikum, um so mehr aber in seinen Briefen an Cousin Ausdruck gab, wo er unter anderem sich nicht entblödete, den todten Hegel mit 'dem Alten vom Berge', dem Haupte der Assassinen, zu vergleichen, der, 'ohne jemals selbst aus dem Verstecke heraus zu treten, seinen Leuten die Losung gegeben, ihn, Schelling, klein zu machen, um dadurch ihren Meister zu erheben' (a. a. O. Bd. 3 S. 95). Er meinte damit zunächst eine Recension von Hinrichs in Halle, über die eben erwähnte Schrift Cousins und seine eigene Vorrede, in den Berliner kritischen Jahrbüchern (1834, August), die ihn durch Herabsetzung seiner Philosophie aufs empfindlichste berührte, und worin zugleich von Cousin gesagt war, daß er eben so wenig von Schelling wisse, dem er jetzt huldige, als von Hegel, den er jetzt verleugne. Um billig gegen Cousin zu sein, muß man doch anerkennen, daß er in seiner kurzen Darlegung der deutschen Philosophie den Grundgedanken von Schellings Philosophie ganz wohl begriffen hat, während er freilich von der weiteren Entwicklung und Bereicherung derselben, die er Hegel zuspricht, nur

1) Heines Schrift findet man in seinen gesammelten Werken, Bd. 6 Anhang, aus dem Französischen deutsch übersetzt.

eine ziemlich unbestimmte Vorstellung zu haben scheint. (Fragments philos. Preface p. XXXVIII.)

Seitdem war fast ein Menschenalter vorübergegangen, auch Schelling längst (1854) gestorben und dessen letzte positive Philosophie zur Verwunderung der Welt an das Licht gebracht worden, als Cousin in seinen Souvenirs d'Allemagne (Revue des deux Mondes 1866) noch einmal auf sein Verhältniß zu den beiden deutschen Philosophen, seinen Lehrern und Freunden, zurückkam. Sein philosophischer Standpunkt, sagen wir besser seine Lebensanschauungen und mit diesen seine literarischen Beschäftigungen hatten eine völlig andere Richtung genommen. Sehr bezeichnend ist besonders, was er dort von der Reise, auf der er den Freund im Herbst 1827 von Paris durch Belgien bis an den Rhein begleitete (s. Hegels Briefe oben S. 273—277), erzählt. Als sie miteinander den Cölner Dom besichtigten, that Hegel beim Anblick der Händler, welche vor dem Eingangsportal geweihte Medaillen und Heiligenbilder zum Kauf anboten, den unwilligen Ausruf: 'Das ist Eure katholische Religion und der Scandal, den sie uns darbietet; werde ich sterben, bevor ich das alles habe fallen sehen!' Hierzu macht nun Cousin die Bemerkung, Hegels Aeußerung beweise, daß er in den Vorurtheilen der Philosophie des 18. Jahrhunderts stecken geblieben; niemals habe sich Geist und Seele in ihm verändert; um so größer erscheine dagegen Schelling, dessen 'Instincte ihn in der letzten Zeit seines Lebens zu neuen erhabenen und philosophischeren Ansichten emporhoben'. Er selbst hatte damals schon längst dem eigenen Fortarbeiten in der Philosophie Valet gesagt. In seinen in den 50er Jahren erschienenen Schriften schilderte er verschiedene einflußreiche Damen von zweifelhafter Berühmtheit, sowie die französische Gesellschaft des 17. Jahrhunderts, in der sie glänzten, das Leben des Connetable von Luynes und die Jugend Mazarins. Jenen Artikel in der Revue des deux Mondes, Souvenirs d'Allemagne, verfaßte er im letzten Jahre seines Lebens. Er starb zu Cannes, wo er Erholung für seine leidende Gesundheit suchte, am 14. Januar 1867 im 75. Lebensjahr. Wiewohl er nicht zu den ersten Philosophen des Jahrhunderts zählt, so hat er doch als Schriftsteller und Lehrer dem Studium der Philosophie in Frankreich durch Befruchtung mit deutschen Ideen eine neue Bahn geöffnet und durch die von ihm gegebenen Anregungen tiefe und lang fortwirkende Spuren seines Geistes hinterlassen. Er war, wie alle die ihn kannten, bezeugen — und auch der Herausgeber dieser Briefe darf sich zu diesen zählen —, nicht bloß einer der geistreichsten, sondern auch liebenswürdigsten Franzosen[1]).

1) Eine kurze Lebensskizze und vortreffliche Charakterschilderung hat

Schelling erfuhr die große, wenn auch späte Genugthuung, durch den frommen König Friedrich Wilhelm IV. im Herbst 1841 auf den Schauplatz des Wirkens und Ruhms seines verhaßten Nebenbuhlers und vermeintlichen Gegners nach Berlin berufen zu werden. Er sollte dort seine neue positive Philosophie lehren, der die Meinung vorausging, daß sie der erschütterten Orthodoxie des Glaubens die Rettung durch eine philosophische Stütze bringen werde. Mit einem Selbstbewußtsein, das die hochgespannteste Erwartung seiner Verehrer noch übertraf, verkündigte er 'in der Metropole der deutschen Philosophie', als welche ihm nun plötzlich die preußische Hauptstadt erschien, den Aufgang einer neuen bis jetzt für unmöglich gehaltenen Wissenschaft'. Selbstverständlich sah er sich von den Gegnern der Hegelschen Philosophie mit offenen Armen aufgenommen, aber ganz unerwartet war es für ihn, daß selbst die Schüler Hegels ihm mit Ehrerbietung entgegenkamen und sich als Zuhörer bei ihm einstellten (Sch.s Briefe 3, 173), und nun erst verschwand in seiner Seele das selbstgeschaffene Grauenbild der Eifersucht und des Hasses, in welchem er vordem den Antrieb und die Rechtfertigung zu ähnlichem Vorgehen gegen Hegel, wie er es dem Alten vom Berge zuschrieb, für sich selbst gefunden hatte. Doch mit dem Erfolg seiner neuen Philosophie, die unverstanden und ohne Frucht blieb, gelang es ihm nicht, den Ruhm seines Vorgängers zu übertreffen. Schon nach einigen Jahren zog er sich, verzichtend auf seine nur noch wenig gehörten Vorlesungen, auf die letzte Ausarbeitung seiner positiven Philosophie zurück, ohne sie doch zur Vollendung zu bringen. Als aber nach seinem Tode das hinterlassene, mit allgemeiner Spannung erwartete Werk bekannt gemacht wurde, fiel es wie todtgeboren zu Boden, und Schellings Ruhm kehrte unverändert, aber auch unvermehrt zu dem ersten Aufleuchten seines Genius vor mehr als 50 Jahren zurück, als er zuerst das Princip der Identität von Denken und Sein, Geist und Natur aufstellte, dessen Ausführung als philosophisches System nach dialektischer Methode erst der Hegelschen Philosophie vorbehalten war. Mögen die heutigen Philosophen über den Werth der letzteren streiten, sie sogar völlig verwerfen oder mißachten, so darf doch der Herausgeber dieser Briefe, als ein bloßer Historiker, mit Genugthuung die Thatsache bestätigen, daß die Hegelsche Philosophie, trotz schnell lebender Zeit, nach mehr als 50 Jahren seit dem Ableben ihres Urhebers immer noch über die gebildete Welt verbreitet ist und jenseits wie

---

sein Freund Mignet in den Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques t. XIII p. 73—113 veröffentlicht, womit zu vergleichen ein mit vieler Wärme geschriebener Artikel von P. Janet in der Revue des deux Mondes 1867, der sich im Anhang seiner Schrift Victor Cousin et son oeuvre 1885 wieder abgedruckt findet.

diesseits des atlantischen Oceans auf Universitäten und Akademien vorgetragen, in wissenschaftlichen Zeitschriften dargestellt und beurtheilt wird. Hervorgehoben sei hier allein, zum Beweise des Gesagten: das trefflich redigirte Journal of speculative Philosophy ed. by Williams T. Harris, New-York, das in diesem Jahre 1886 schon im 20. Bande erscheint, und die in populärer Darstellungsweise mustergültige Schrift des hochgeschätzten Professors der Philosophie in Glasgow, Edward Caird, welche in der Sammlung Philosophical Classics for English readers ed. by W. Knight unter dem Titel Hegel by Edward Caird, 1883 erschienen ist.

Perſonen-Verzeichniß.

[Die Seitenzahlen ohne römiſche Ziffer beziehen ſich auf Th. I; die durch den Druck hervorgehobenen zeigen die Stellen an, bei denen Lebensnachrichten zu finden ſind.]

Abegg, J. Fr. H., Criminaliſt II 131. **222**. S. Briefe.
Abeken, B. R., Prof. II 112.
Abel, J. Fr., Prälat 19. 332.
Abicht, J. H., Prof. 48.
Ackermann, J. Fid., Anatom 55.
Altenſtein, Freih. v. Staatsminiſter 383. II 11. 69. 81. 123. 286. 291. **292. 313.** S. Briefe.
Altenſtein, Frl. v. II 343—346.
Ambrogi, Sänger II 159. 167. 172.
Ammon, Chr. Fr., Conſ.-Rath 295. 311. II 146.
Amoretti, Akademiker 115.
Ampère, J. J. II 244.
Anſchütz, Heinrich, Schauſpieler II 162.
Ariſtoteles II 369.
Aretin, Chriſtoph Freih. v. 329.
Asbek, Franz Freih. v. 180.
Aſſal, Anwalt 32. 39.
Aſt, Friedrich, Prof. 91. 146. 387. II 385.
Asverus, Ferdinand, Univ.-Syndikus 70. 71. 73. 80. 274. 277.
Auguſti, J. Chr. W., Prof. 46. 114.
Arthelm, Ernſt v., Oberpoſtmeiſter 234.

Baader, Franz v., Philoſoph 116. II 4. 221. 288. 312. 351. S. Briefe.
Bachmann, K. Fr., Prof. 260. 279.
Bähr, Karl II 58.
Baiern
  König Max I. 188. 301. 303.
  Ludwig, Kronprinz 185. 252. 253. II 135: König Ludwig I. 217.
  Wilhelm, Herzog 121.
Baltzer, J. B. II 351.
Banſa, Kaufmann 31.
Baſſi, Sänger II 167. 172.
Bayard, Joſeph du Terail 84. 85. 87. 117. 121. 126. 145. 152. 166. 195. 197. 208. 287.
Becker, Prof. II 9.
Beer, Heinrich II 250. 251. 365. S. Briefe.
Bengel 107.
Berger, v. **163.** II 179. S. Briefe.
Bernadotte 73.
Berthier 70. 156.
Bertram II 27.
Beſſeling, Dr. II 109. 110.
Bettendorf II 101.
Beyſchlag, Rector 170.
Bezold 84. 85.
Bigot, Kriegscommiſſär 70. 75.
Blaſis, Sängerin II 269.
Bleton 162.
Bloch, Agent II **184.** 188. 197. 203. 210. 308. 369.
Bloch, Frau II 236. 247. 369.
Blum, Sänger II 90.
Blum, Karl Ludwig, Dr. II 123. 205. 222.

Böckh II 213. 303.
Böcking, Ed., Prof. II 353.
Böhme, Jakob 315.
Boisserée, Sulpiz 198. II 121.
Gebrüder II 27.
Bopp II 213.
Botticelli, Sänger II 155.
Böttiger, Karl Aug. 34. II 62. 146.
Bouchard, Commandant 75.
Bouterwek, Friedrich 128.
Braunschweig
Friedrich Wilhelm, Herzog 382.
Brendel 259. 262.
Breyer, K. W. J. 28. 45. 48. 109. 180.
Brizzi, Sängerin 382.
Brugnoli, Sängerin II 171.
Büchner, Prof. 213. 218. 370. 386.
Buquoi von Longueval II 150.

Campetti, Franc. 162. 166.
Carl, Komiker II 159.
Carnot II 88.
Carové, Friedr. Wilh. II 144. 182. 222. 241. 303. S. Briefe.
Carrier 9.
Catalani, Sängerin II 267.
Cella, J. J., Administrator 380.
Chateaubriand II 301.
Chézi, Frau v. 314.
Cintimarra, Sänger II 155.
Claudius (von Hildesheim) II 111.
Conradi, J. W. H., Kliniker II 63.
Cotta, Freih. v., Buchhändler 16. II 213. 214. 216—218. 220. 225.
Crelinger, Schauspielerin II 265. 331.
Cousin, Victor II 19. 28. 179. 256. 257—261. 265. 266. 268. 271 — 275. 277. 304. 305. 366. Anhang II 383—390. S. Briefe.
Creuzer II 10. 11. 24. 59. 67. 82. 94. 202. 205. 232. 240. 330. 382. S. Briefe.
Cuvier 161. 429.

Dalberg, Fürst Primas 185.
Damas, Staatsmin. II 183 f.
Dany, J. T. L., Prof. 142.
Darbanelli, Sängerin II 155. 162. 164. 167. 169. 170.
Daub 406. II 26. 27. 29. 53—55. 57. 58. 64—66. 68. 82. 121. 122. 188. 380. S. Briefe.
David, Sänger II 164. 167. 169. 172.
Davoust 84.
Davy 154. 155.
Derwis, Sänger II 267.
Descartes II 243. 369.
De Wette 113.
Dirichlet, G. Lejeune II 369.
Dirksen II 213.
Diruf, Chr. J., Prof. 100. 107.
Döderlein, Ludwig 60. 72. 267. 277. 327. 362. 390. 395. II 10. 11. 16. 57. 215. 219.
Donzelli, Sänger II 153—155. 162. 170. 172.
Droste Hülshoff, Prof. II 136.
Duboc, Ed. II 70. S. Briefe.
Duncker, Buchhändler II 382.

Ebel, Joh. G. 271.
Eberhard, J. A., Philosoph 19.
Eberle, Tänzerin II 173.
Ederlin, Sängerin II 154. 156.
Eckermann II 280.
Egcher, Freih. v. 121.
Ehrhardt, J. S. 235. 384. II 5. 121. 328 A.
Ehrmann (Frankf. a. M.) 262. 264
Eichhorn, J. A. F., Staatsrath II 370.
Eichhorn, Generalprokurator II 254.
Eichrodt, Staatsrath 417. 419. 422. 423.
Eichstädt, Prof. 37. 260. 334.
Erhard, J. Benjamin, Philosoph II 342.
Eschenmaier II 21.
Esser, Wilhelm II 126. 128.

einer Geſtalt des erſcheinenden Geiſtes überhaupt. Wie der daſeyende Geiſt nicht reicher iſt als ſie, ſo iſt er in ſeinem Inhalte auch nicht ärmer. Die reinen Begriffe der Wiſſenſchaft in dieſer Form von Geſtalten des Bewußtſeyns zu erkennen, macht die Seite ihrer Realität aus, nach welcher ihr Weſen, der Begriff, der in ihr in ſeiner einfachen Vermittlung als Denken geſetzt iſt, die Momente dieſer Vermittlung aus einander ſchlägt und nach dem innern Gegenſatze ſich darſtellt.

Die Wiſſenſchaft enthält in ihr ſelbſt dieſe Nothwendigkeit, der Form des reinen Begriffs ſich zu entäußern und den Uebergang des Begriffs ins Bewußtſeyn. Denn der ſich ſelbſt wiſſende Geiſt, eben darum daß er ſeinen Begriff erfaßt, iſt er die unmittelbare Gleichheit mit ſich ſelbſt, welche in ihrem Unterſchiede die Gewißheit vom Unmittelbaren iſt, oder das ſinnliche Bewußtſeyn, — der Anfang, von dem wir ausgegangen; dieſes Entlaſſen ſeiner aus der Form ſeines Selbſts iſt die höchſte Freiheit und Sicherheit ſeines Wiſſens von ſich.

Doch iſt dieſe Entäußerung noch unvollkommen; ſie drückt die Beziehung der Gewißheit ſeiner ſelbſt auf den Gegenſtand aus, der eben darin, daß er in der Beziehung iſt, ſeine völlige Freiheit nicht gewonnen hat. Das Wiſſen kennt nicht nur ſich, ſondern auch das Negative ſeiner ſelbſt, oder ſeine Grenze. Seine Grenze wiſſen, heißt ſich aufzuopfern wiſſen. Dieſe Aufopferung iſt die Entäußerung, in welcher der Geiſt ſein Werden zum Geiſte, in der Form des freien zufälligen Geſchehens darſtellt, ſein reines Selbſt als die Zeit außer ihm, und eben ſo ſein Seyn als Raum anſchauend. Dieſes ſein letzteres Werden, die Natur, iſt ſein lebendiges unmittelbares Werden; ſie, der entäußerte Geiſt, iſt in ihrem Daſeyn nichts als dieſe ewige Entäußerung ihres Beſtehens und die Bewegung, die das Subjekt herſtellt.

Die andere Seite aber ſeines Werdens, die Geſchichte, iſt das wiſſende ſich vermittelnde Werden — der an die

Eſterhazi, Fürſt II 168.
Euler 5.

Falk, J. Daniel 132.
Fauriel II 272.
Fenner, Dr. II 53.
Fernow, K. L. **34**. 37.
Feuerbach, Anſelm 129. II 53.
Feuerbach, Ludwig. S. Briefe.
Fichte 8. 11—13. 16—18. 22. 45 N. 48. 61. 77. 124. 173. II 371—373.
Fichte, Imm. Herm. II **320**. S. Briefe.
Fingerlos, Prof. 148.
Finkenſtein, Gräfin v. II 61. 147.
Fiſcher, Ch. A., der Spaniſche 49.
Fiſchbaber, C. Ch. F. II 21.
Fodor, Sängerin II 153. 155. 156. 159. 161. 167. 172.
Fontenelle, Bernard le Bovier II 73.
Förſter, Friedr. II 43. **181**. 189. 201. 210. 330. 382. S. Briefe.
Fouqué, de la Motte II 189. 194. 370.
Fourier, Mathematiker II 368. 369.
Franco da, Sänger II 159. 172.
Fränz, Frl. 150.
Fries, Philoſoph 56. 313. 327—329. 375. 395. 409. 414.
Frommann, Buchhändler **34**. 46. 72—75. 99. 142. 156. 165. 184. 274. 277. 406.
Frontinus II 354.
Fuchs, K. H., Kirchenrath 100. 107. 121. 152. 177. 178. 180. 208. **243**. 345.
Fuchs, Frau 125. 199.

Gabler, Buchhändler 39.
Gabler, Philoſoph II **281**. 328. S. Briefe.
Gans, Eduard II **133**. 144. 188. 197. 198. 200. 202. 203. 210. **212**. 228. 229. 239. 246. 258. 285. 302. 307. 311. 330. 370. **381**. S. Briefe.
Gerlach, C. L. v. II 357 N.
Gern, Komiker II 158.
Geſenius II 357 N.
Ghert, van **236**. II 100. 103. 104. 106. 110. 206—208. 273—275 (Familie). 307. S. Briefe.
Göbhardt, Buchhändler 60. 62—64.
Goethe 36. 37. 39. 56. 70. 94. 99. 133. 143. 156. 189. 392. II 182. 211. 265. 272. 279—281. 317. 331. 355. 371—373. S. Briefe.
Goethe, Auguſt und Ottilie v. (geb. v. Pogwiſch) II 280.
Goettling, K. W. G., Philolog II 215.
Gogel, Kaufmann 3. 25. 28.
Görres, Joſeph II 7. 287.
Göſchel, C. Fr. II 319. **332**. S. Briefe.
Göß, Rector 381.
Gouden, Staatsreferendär II 274.
Graefer, J. B., Schulrath 138. 170. 183. 199. 329. 334. 346.
Gries **114**. 274. 277.
Griesbach, Frau 114.
Griesheim, v. II 279.
Grillparzer II 221.
Grau, Finanzdirektor 199.
Grouchy II 230.
Gruber, J. G., Prof. 46. 70. 114.
Grundherr, Frau v. 287. 392.
Guigniaut II 194. 202.
Günderode, v., Schiff 363.
Günther, Anton II **348**. S. Briefe.
Guyet, K. J. II 58.

Haag 4. S. Briefe.
Haak, Oberjuſtizrath **141**.
Höfflein, Caſimir v., Biſchof II 13.
Hall, James 155.
Haller, Johann Georg Freih. v. Hallerſtein II 149. 150. 152. 331.
Haller, Baronin v. II 151.
Hamann, Philoſoph II 224.

Hamberger, Bibliothekar 176.
Hammerich, Buchhändler 165.
Hanffengel, v. II 254.
Hanlo, Bibliothekar II 331.
Harl, J. P. 329.
Harleß, G. Ch., Prof. 387. 390.
Hartmann, Ferd. Freih. v. 256.
Hartwig, v., Hauptmann II 276.
Hartwig, Frau Aimée v. II 209.
Hasse, J. Chr., Prof. II 95.
Hauber, K. F., Mathematiker 17.
Haug 117.
Hegel 3. 97. II 1. Anhang II 383—390.
Hegel, Marie (s. auch v. Tucher) 342. 346. 369. 370. 413. II 21. 58. 82. 184. 189. 246. 257. 258. 299. 308. S. Briefe.
Hegel, Karl 358. II 278. 308. 379. 381.
Hegel, Immanuel 374—377. II 49. 86. 93. 265. 271. 308. 380. 381.
Hegel, Christiane (H.s Schwester) 375. 384.
Heiberg, J. L. II 170. S. Briefe.
Heine, H. II 387.
Heise, G. A. 313.
Held, J. Ch. 219. 327. 366.
Heller, L. Prof. 214. 245. 282. 326. 327. II 5. 57.
Helfeld, Commissar 69.
Helwig, Frau v., geb. v. Imhof 314.
Henning, L. v. II 181. 188. 198. 249. 283. 305. 370. 382.
Henniger, Prof. II 331.
Henry, Prediger 88. 156.
Herbart, Philosoph II 128. 285.
Hermes, Theolog II 209.
Heusde, van II 65.
Heutigenstadt, Advocat 69.
Heyse, Frau II 267.
Hinrichs, H. F. W., Philosoph II 22. 26. 27. 46. 53. 54. 57. 65. 77. 122. 176. 180. 230. 283. 298. 387. S. Briefe.
Hjort, Peder II 29. 44. 49.
Hirn, Frau II 98. 124. 126. 127. 135. 139.
Hirt, Aimé II 150.
Hochstetter, Dr. 383.
Hohenlohe, Fürst Alexander II 97.
Hohenhorst, v., Curator II 27.
Hölderlin 13. 17. 22. 24 u. 32. 271. S. Briefe.
Holtschuher, v., Archiconsulent II 216.
Horn, Arzt II 380.
Hotho, H. G., Philosoph II 189. 197. 201. 210. 216. 222. 228. 235. 239. 247. 302. 307. 381.
Hoven, v., Arzt 293.
Hügel, Dr. II 315. 316. 319.
Hufeland, G. H., Jurist 33. 46. 56. 109. 342. 344.
Hufnagel, A. F., und Frau 28. 30. S. Briefe.
Hülsen, A. L., Philosoph 115.
Hülsen, v., Hauptmann II 210. 222.
Humann, Minister II 182.
Humboldt, W. v. II 233. S. Briefe.
Humboldt, Alexander v. II 182. 286. 369. 370.
Hufcher, Prof. 191. 192. 195. 202. 208.

Jacobi, J. H., Präsident 34. 110. 116. 123. 124. (und Schwester) 145. 146. 150. 180. 344. 347. 350. 374. 378. 385. 390. 393. 405. II 5. 12. 17. 29. 33. 48. 98.
Jacobs, Fr. 128. 276.
Jakob, L. H., Prof. 19.
Jarcke, K. E. II 138. 139. 144. S. Briefe.
Jolly, Hauptmann 148. 214. 230.
Jolly, Frau 104. 107. 108. 112. 120. 121. 141. 150. 230.

Kampz, v., Geheimrath II 210.
Kanne, Arnold, Prof. **229**. 283. 254. 395.
Kant 9. 10. 17. II 73. 78. 341. 369.
Kapff, Prälat 9.
Kapp, Chr. II **128**. 283. S. Briefe.
Käſtner, A. G. 5.
Kayſer, K. Ph., Prof. II 10.
Kellermann, Dechant II 99.
Kemble, Schauſpieler II 262. 263. 265.
Kevpler 5.
Keyſerlingk, v. II 121.
Kiefhaber, Regiſtrator 329.
Kieſewetter, Philoſoph 173.
Kilian, K. J., Arzt **45**. 54. 166.
Klein, Bernh. II 153. 156. 160. 161.
Klein, Lilli, geb. Parthey II 154. 156.
Knebel, v. 99. 116. 274. 277. S. Briefe.
Knebel, Frau v. 46.
Knebel, Karl v. 133.
Köppen, Friedrich, Philoſoph **110**. 148. 158. 247. II 227. 285.
Kotzebue 37.
Kracker, J. G., Commiſſär 367. 386.
Krauſe, K. Ch. F., Philoſoph **48**.
Krauſe, Gerichtsdir. II 353.
Krug, Philoſoph II 308.
Küffner, Krämer II 220.

Lablache, Sänger II 154. 155. 159. 161. 167. 170. 172.
Lafond, Schauſpieler II 260.
Lainé, Vicomte II 295. 300.
Lange, Conſ.-Rath II 96.
Laplace II 369.
Laſſaulx, J. C. v., Architekt II 253.
Leibniz II 369.
Lenz 38.
Leo, H., Hiſtoriker II **62**. 213. 216. 222. 289. S. Briefe.
Leonhard, v., Mineralog II 26. 55. 58. 61. 64.
Lerchenfeld, Max Freih. v. 277.
Leverd, Schauſpielerin II 260.
Lichtenthaler, Bibliothekar 202. 378. II 227.
Liebeskind 108.
Liebeskind, Frau 125.
Liemann, Frau II 197.
Link, Botaniker 410.
Loder, Anatom 34. 36. 37. 75.
Ludowigs, Wilh. II. 135. 139.

Malibran-Garcia II 267.
Marcus, A. F., Prof. **45**. 54. 125. 149.
Marezoll, Prof. II 353.
Marheineke, Ph. II **122**. 205. 218. 219. 231. 232. 239. 241. 288. 360. 362. 381.
Mars, Schauſpielerin 260. 266. 269. 270.
Martens, G. F. v. **33**.
Martin, Ch. N. D., Juriſt 313. 391. 392. 395.
Martini, Ch. D. A., Prof. 129.
Martius, Botaniker 365 A.
Matthias, Conrector II 250.
Mecklenburg-Schwerin Friedrich Ludwig, Erbgroßherzog 396.
Mehmel, G. F. A., Prof. 173. **387**.
Mendelsſohn, Joſeph II 253.
Mereau, F. E. K. **33**.
Merkel, P. W., Marktvorſteher **243**. 287. 288. 308. 318. 326.
Meyer, Guido v., Legationsrath II 353.
Michelet, C. L., Philoſoph II 181. 189. 198. 201. 296. 307. 382.
Michelot, Schauſpieler II 217.
Mignet II 272.
Milder, Sängerin II 153—157. 173. 189. 197. 203. 236. 245—247. 296. 308.
Molitor, J. F. 271. 274.
Möller, Nikolaus **40**. S. Briefe.
Montebello, Herzogin v. II 260.

Montgelas, Graf 12. 389.
Moſche, Prof. 31.
Munke, Phyſiker II 23. 63. 64.
Murat 73.
Muſtoxidis, A. (?) II 272.

Napoleon I. 68. 73. 74. 130. 158. 179. 185–190. 201. 238. 253. 368. 371. 429.
Napoleon, der kleine II 170.
Naſe, Mineralog II 37.
Newton 38.
Niebuhr 414. 415.
Nikolovius, Staatsrath 425.
Niethammer, F. Immanuel 17. **43.** 58. 198. **204.** II 20. 86. 217. 221. 378. S. Briefe.
Niethammer, Frau, geb. v. Eckardt 44. 46. **47.** 54. 59. 61. 63. 64. 81. 112. 120. 149. 167. 169. 177. 183. 195. 220. 267. 277. 293. 295. 299. 302. 306. 317. 366. S. Briefe.
Niethammer, Julius 60. 80. 81. 89. 110. 184. 220. 225. 362. 387. 388. 393. 414. II 3. 12. 48. 49. 227.
Nitzſch, C. Imm., Theolog II 232.

Oberthür, Franz **34.**
Oelsner, K. E. 7.
Oeſterreich
Franz, Kaiſer II 269.
Karl, Erzherzog 185.
Oken, Lorenz 143.
Oerſtedt 115.
Oswald, Buchhändler II 231.
Otto, Hofcommiſſär 74.

Panofka, Th., Archäolog II 228. 244. 245. 247. 259.
Parthey, Guſtav II 53. 153. 156. 159.
Paulus, H. E. G. 29. **46.** 50. **58.** 100. 111. 121. 122. 137. 141. 143. 148. 179–183. 192. **196. 197.** 200–203. 209. 210. 213. 215. 220. 224. 232. 245. 257. 289–292. 299. 300. 311. 314. 332. 346. 418. II 6. 16. 46. 57. 64. 65. 69. S. Briefe.
Paulus, Caroline, geb. Paulus 46. 50. 208. 275. 281. **286.** 295. 309. S. Briefe.
Paulus, Sophie (Emmi) 208. 287. 293. 312. 315. 392. II 22.
Paulus, Familie 125.
Peſaroni, Sängerin II 264. 267. 269.
Pfaff, J. W. Andreas, Mathematiker 287.
Pflaum, G. F., Hofgerichtsrath **103.**
Pflaum, Frau v. 106. 120. 141.
Plato II 369. 385.
Pogwiſch, Frl. v. II 280.
Preußen
Friedrich Wilhelm III. II 53. 68. 74. 135. 331. 378.
Friedrich Wilhelm, Kronprinz II 135; König F. W. IV. II 389.
Prinz Wilhelm 143.
Proclus II 52.

Rabenau II 129.
Radziwill, Fürſt v. II 370.
Raumer, Friedr. v. 410. II 259. 260. 262. 264. 335. 340. 369. 370. S. Briefe.
Raupach, E., Dramatiker II 222.
Ravenſtein II 314. S. Briefe.
Rehmann II 6.
Reinhardt, K. Friedr. 7. II 182.
Reinhold, K. L., Philoſoph 8. II 74. 79. 114. 118. 178.
Reizenſtein, v., Curator 57. 116. II 10.
Rembold, Prof. II 165.
Rémuſat, Abel II 262.
Renz 8. 12. 17. 33.

Neuß, Oberbibl. II 354.
Niemer, F. W. II 279.
Ritter, Joh. Wilh. Physiker 37. 40. 41. 94. 157. 161. 162. 166.
Ritter, Johann Phil., Arzt 107. 115. 126.
Ritter, Heinrich, Philosoph II 303.
Ritter, Karl, Geograph II 28.
Ritter, Kaplan II 209.
Rittershausen 175.
Rivarol, Antoine de II 21.
Robert, Frau II 296.
Romanzow, Minister 185.
Rösel, Samuel II 210. 211. 254.
Rosenhayn, Frau v. II 331.
Rosen, Friedr. Aug. II 296.
Rößler 227.
Roth, K. J. Friedrich 186. 210. 243. 291. 295. 299. 327. 347. 372-374. 378. 430. II 5. 17. 20. 32. 86. 224. S. Briefe.
Rottmanner 145. 147.
Rousseau, J. J. II 264.
Roux, Jakob II 316. 329.
Royer-Collard II 183. 301. 370.
Rubini, Sänger II 154. 172.
Rubino, J., Philolog II 187.
Ruß, K., Maler II 167.
Rußland
Alexander I., Kaiser 185. 188. 189.
Constantin, Großfürst 185. 188.
Rust, Isaak, Theolog II 184. 311. S. Briefe.

Sachsen
Friedrich August, König 185. 188.
Sachsen-Weimar
Karl August, Herzog 58. 76. 185. 188. Großherzog II 279.
Luise, Herzogin 68. 71. 74. 157.
Karl Friedrich, Erbprinz 143. 185.
Maria Paulowna, Erbprinzessin 45.
Saint Pierre, Bernardin de II 73.
Salat, J., Philosoph 61. 128. 131. 148.
Santa Rosa, Graf II 180. 181.
Savigny, v. II 370.
Schad, J. B. 34.
Schelling 3. 6. 26 A. 2. 30. 31. 45. 48. 49. 50. 58. 116. 136. 142. 148. 161. 166. 180. 270. 296. 345. 350. II 17. 20. 200. 216. 227. 286. 312. 326. 327 A. 330. 331. 352. 383-390. S. Briefe.
Schelling, Frau Caroline 31. 79. 95. 248.
Schelling, Familie 46.
Schelling, Carl Eberhard, Arzt 34. 101. II 21.
Schelver, Botaniker 32. 34. 37. 78. 113. 157.
Schenk, Rector 213.
Schiller 17. 22. 38. 56. II 373.
Schlegel, Friedrich 37. 226. II 9. 176.
Schlegel, A. W. II 22. 242. 245. 277.
Schlehlein, Albert 140.
Schleiermacher II 45. 85. 283. 370.
Schlesinger, Buchhändler II 302.
Schlichtegroll, Friedr. 129.
Schlosser, F. Ch., Historiker II 26. 29. 64. 121. 122. 187. S. Briefe.
Schmalz, L. H., Prof. II 46. 330.
Schmedding, Geh. Rath II 208.
Schneider 332.
Schneiderhanger 84. 111. 208. 222.
Schorn, J. K. L., Kunsthistoriker und Galleriedir. in Weimar II 216.
Schröter, A. W., Jurist II 215.
Schrottenberg, v. 126.
Schubarth, Karl Ernst II 237. 248. 317.
Schubert, G. H. 229. 254. 258. 260. 262. 263. 339. 341. 396.
Schuckmann, Freih. v., Minister 410. 425. S. Briefe.

Schulz v. Schultzenstein, Physiolog II 213.
Schulz, Consist.-Rath II 186.
Schulz, Staatsrath II 54. 90. 158. **251**. 252. S. Briefe.
Schulz, Rudolf (Sohn d. Vorigen) II 355.
Schulze, Joh., Geh. Rath II 91. 96. 97. 146. 174. 209. 213. 252. 370. 382.
Schuster, Ignaz, Komiker II 157. 161. 166. 186.
Schütz, Ch. G., Prof. 32. 34. 75.
Schütz, Sängerin II 266.
Schütze, Stephan **81**.
Schwab, J. Ch. II 21.
Schwarz, Fr. H. Ch., Theolog II 63. 68.
Schwendler, v., und Frau II 279.
Scopoli, Joh. Graf v. 345.
Scribe, Dramatiker II 270.
Seber, F. Joseph, Philosoph II **206**. S. Briefe.
Seckendorff, v., Vicepräs. 153.
Seebeck, Th. 99. **113**. 133. 189. 374. 376. S. Briefe.
Seebeck, Frau 56. 186.
Seidel 283.
Siebein, Frau v. 214. 230.
Simrock, Karl. II 125.
Sinclair **268**. S. Briefe.
Smaczinsky II 352.
Smithson, Schauspielerin II 263.
Snell, Daniel, Prof. II 94.
Soden, Gräfin 125.
Sokrates II 369.
Solger II **17**. S. Briefe.
Sömmering, Samuel Thomas **33**.
Sonnleitner, Prof. II 168.
Sontag, Henriette II 296.
Soult 73.
Spiegel, v. 76.
Spiegel, v., Erzbischof II 208.
Spinoza 240. 297.
Stahl (aus Landshut) II 9.
Steiger (in Bern) 3.
Steinbart 173.
Steinlein, Klärchen 173.
Stephani, Schulrath **295**. 347. 367. 386.
Stieglitz, Heinrich II 211.
Stock, Frl. Joh. Doroth. II 147. 148.
Stolberg, Graf v. II 99.
Storr, Theolog 9.
Streckfuß II 213.
Stutzmann 197. 201. 220. 222.
Suabedissen, Prof. II 251.
Süskind, Pfarrer 9. 17.
Süvern, Staatsrath 425.

Täuber, Prof. 84. 138.
Taylor II 56.
Thaden, v. **426**. S. Briefe.
Thammer, Ignaz, Prof. **148**.
Thibaut, A. Fr. J. 33. 313. II 26. 63. 64. 121. 205. 240. **310**. 330. S. Briefe.
Thibaut, Frau, geb. Ehlers 313.
Thiers II 272.
Thiersch, Friedrich 415. II 86. 217. 221. 225.
Tholuck 241. 283. 299.
Thürheim, Graf v. 49. 63. 120. 150. 209. 233.
Tiedemann, Friedrich, Anatom II 63.
Tieck, L. II 61. 147. 176.
Tieck, Frau 396.
Torelli, Tänzerin II 171. 173.
Tucher, Marie v. (H.s Braut) 288. 299. 300. 302. 304. 306. 308. 311. 314. S. Briefe.
Tucher, Friedr. Wilh. Karl Freih. v. 305.
Tucher, Jobst Wilh. Karl Freih. v. (H.s Schwiegervater) 299 A. 304. 357. 358.
Tucher, Susanne Freifrau v. (H.s Schwiegermutter) 288. 392. II 93.
Tucher, Siegmund Freih. v. 382. II 216.

Ulrich, J. A. H., Philosoph **114**.

Varnhagen von Ense II 213. 238. 288. 369. 370. S. Briefe.
Varrentrapp, Buchhändler II 57.
Victor, Marschall 179.
Villers, Charles **429**.
Vitruvius II 354.
Vogel, Hofrath, Arzt II 280.
Vogt, Nikolaus, Senator 271.
Voigt, Ch. G. v., Geh. Rath 55. 99. II 372.
Voigt, F. S., Botaniker 88.
Voigt, Hofräthin 68—70. 88.
Volz, Herr und Frau 30.
Voß, Johann Heinrich **51**. II 53. 56. 65. 122. 188. S. Briefe.
Voß, H. II 64.
Voß, Frau II 108.

Waagen II 213.
Wagner, Joh. Jakob, Philosoph **48**. 312. 315.
Waldstein, Graf II 331.
Wallraf, Canonikus II 99.
Walter, Ferdinand II 97. 98.
Wangenheim, Freih. v. 332.
Wegscheider II 357 A.
Weiller, Cajetan **55**. **172**. **244**. 247. 387. 396.
Weiße, Ch. H., Philosoph II **190**. S. Briefe.
Welden, v. 158.
Wenck, K. F. Ch., Jurist II **214**.
Wendt, J. A., Philosoph II 214. 219.
Werneburg, J. C. F. 283.
Werner, Zacharias 156.
Westfalen
Katharina (v. Württemberg), Königin **188**.
Wichmann, Bildhauer II 211.
Wildenow, Botaniker 383.
Wilken, F., Historiker **313**. II 18. 121. 354.
Wilken, Frau, geb. Tischbein 314.
Windischmann **258**. 426. II 97. 98. 140. 277. S. Briefe.
Winterl, Chemiker 38. 115.
Winterschmid 287.
Württemberg
Friedrich, König 188.
Wismair, Jos., Oberschulrath **184**. 170. **307**. 396.
Wolf, F. A. II 90.
Wolf 370.
Wolzogen, Caroline v. 314.
Wrede, Feldmarschall 368.
Wurm, Ch., Polizeidirektor **234**.
Würzburg
Ferdinand, Großherzog 185.

Ypsilanti II 165.

Zellmann 81. S. Briefe.
Zelter II 210. 279. 280. 281.
Zentner, Friedrich v., Geh. Rath **109**. 197. 247. 275. 285. 331. 387. 395. 423. 430. II 12. 86.
Zeune, Geograph II 216.
Zigesar, v., Commissär 75.
Zimmer, P. B., Prof. **148**.
Zimmern, S. M., Jurist II 215.
Zinzendorf II 342.
Zschokke 365.
Zwilling 270.
Zyllenhardt, v., Curator II 63.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Zeit entäußerte Geist; aber diese Entäußerung ist eben so die Entäußerung ihrer selbst; das Negative ist das Negative seiner selbst. Dieß Werden stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Gallerie von Bildern, deren jedes mit dem vollständigen Reichthume des Geistes ausgestattet, eben darum sich so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichthum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat. Indem seine Vollendung darin besteht, das was er ist, seine Substanz, vollkommen zu wissen, so ist dieß Wissen sein Insichgehen, in welchem er sein Daseyn verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergiebt. In seinem Insichgehen ist er in der Nacht seines Selbstbewußtseyns versunken, sein verschwundenes Daseyn aber ist in ihr aufbewahrt, und dieß aufgehobne Daseyn, — das vorige, aber aus dem Wissen neugeborne, — ist das neue Daseyn, eine neue Welt und Geistesgestalt. In ihr hat er eben so unbefangen von vorn bei ihrer Unmittelbarkeit anzufangen und sich von ihr auf wieder groß zu ziehen, als ob alles Vorhergehende für ihn verloren wäre und er aus der Erfahrung der früheren Geister nichts gelernt hätte. Aber die Er-Innerung hat sie aufbewahrt und ist das Innere und die in der That höhere Form der Substanz. Wenn also dieser Geist seine Bildung, von sich nur auszugehen scheinend, wieder von vorn anfängt, so ist es zugleich auf einer höheren Stufe, daß er anfängt. Das Geisterreich, das auf diese Weise sich in dem Daseyn gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den andern ablöste und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm. Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe und diese ist der absolute Begriff; diese Offenbarung ist hiermit das Aufheben seiner Tiefe oder seine Ausdehnung, die Negativität dieses insichseyenden Ich, welche seine Entäußerung oder Substanz ist, — und seine Zeit, daß diese Entäußerung sich an ihr selbst entäußert und so in ihrer Ausdehnung eben so in ihrer Tiefe, dem Selbst ist. Das

Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseyns, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur —

aus dem Kelche dieser Geisterreiche
schäumt ihm seine Unendlichkeit.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Wiſſenſchaft der Logik.

Herausgegeben

von

Dr. Leopold von Henning.

Erſter Theil.

Die objektive Logik.

Erſte Abtheilung.

Die Lehre vom Seyn.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurter Privilegien gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1833.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

P. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.

Dritter Band

Königlich sächsischer privilegirter Verleger.

Alle Rechte, Uebersetzungsrechte, Nachdruck, Vervielfältigung und der letzteren Recht
besonders Verwahrungen gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1833.

Verlag von Duncker und Humblot.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Inhaltsanzeige.

Seite.

Vorrede zur erſten Ausgabe ... 3
Vorrede zur zweiten Ausgabe ... 10
Einleitung ... 26
Allgemeiner Begriff der Logik ... 26
Allgemeine Eintheilung der Logik ... 49

Erſtes Buch.

Die Lehre vom Seyn.

Womit muß der Anfang der Wiſſenſchaft gemacht werden? ... 69
Allgemeine Eintheilung des Seyns ... 74

Erſter Abſchnitt.

Qualität ... 77

Erſtes Kapitel.

Seyn ... 77
A. Seyn ... 77
B. Nichts ... 78
C. Werden ... 78
1. Einheit des Seyns und des Nichts ... 78
Anmerkung 1. Der Gegenſatz von Seyn und Nichts in der Vorſtellung ... 79
Anmerkung 2. Mangelhaftigkeit des Ausdrucks: Einheit Identität des Seyns und Nichts ... 89
Anmerkung 3. Das Iſoliren dieſer Abſtraktionen ... 92
Anmerkung 4. Unbegreiflichkeit des Anfangs ... 100
2. Momente des Werdens ... 108
3. Aufheben des Werdens ... 109
Anmerkung. Der Ausdruck: Aufheben ... 110

Zweites Kapitel.

Das Daſeyn ... 112
A. Daſeyn als ſolches ... 112

Seite.

a. Daſeyn überhaupt ... 112
b. Qualität ... 114
Anmerkung. Realität und Negation ... 115
c. Etwas ... 119
B. Die Endlichkeit ... 122
a. Etwas und ein Anderes ... 122
b. Beſtimmung, Beſchaffenheit und Grenze ... 129
c. Die Endlichkeit ... 137
α) Die Unmittelbarkeit der Endlichkeit ... 138
β) Die Schranke und das Sollen ... 140
Anmerkung. Das Sollen ... 142
γ) Uebergang des Endlichen in das Unendliche ... 146
C. Die Unendlichkeit ... 147
a. Das Unendliche überhaupt ... 148
b. Wechſelbeſtimmung des Endlichen und Unendlichen ... 149
c. Die affirmative Unendlichkeit ... 155
Der Uebergang ... 165
Anmerkung 1. Der unendliche Progreß ... 165
Anmerkung 2. Der Idealismus ... 171

Drittes Kapitel.

Das Fürſichſeyn ... 173
A. Das Fürſichſeyn als ſolches ... 174
a. Daſeyn und Fürſichſeyn ... 175
b. Seyn-für-Eines ... 176
Anmerkung. Ausdruck: Was für eines? ... 177
c. Eins ... 181
B. Eines und Vieles ... 192
a. Das Eins an ihm ſelbſt ... 183
b. Das Eins und das Leere ... 184
Anmerkung. Die Atomiſtik ... 184
c. Viele Eins. Repulſion ... 186
Anmerkung. Leibnitziſche Monade ... 189
C. Repulſion und Attraktion ... 190
a. Ausſchließen des Eins ... 190
Anmerkung. Satz der Einheit des Eins und des Vielen ... 192
b. Das Eine Eins der Attraktion ... 194
c. Die Beziehung der Repulſion und Attraktion ... 195
Anmerkung. Die kantiſche Konſtruktion der Materie aus der Attraktiv- und Repulſivkraft ... 200

Zweiter Abſchnitt.

Quantität ... 209
Anmerkung ... 210

Seite.

Erſtes Kapitel.

Die Quantität 212
A. Die reine Quantität 212
Anmerkung 1. Vorſtellung der reinen Quantität 213
Anmerkung 2. Kantiſche Antinomie der Untheilbarkeit und der unendlichen Theilbarkeit der Zeit, des Raums, der Materie 216
B. Kontinuirliche und diskrete Größe 229
Anmerkung. Gewöhnliche Trennung dieſer Größen 230
C. Begrenzung der Quantität 234

Zweites Kapitel.

Quantum 232
A. Die Zahl 232
Anmerkung 1. Rechnungsarten der Arithmetik. Kantiſche ſynthetiſche Sätze a priori der Anſchauung 235
Anmerkung 2. Gebrauch der Zahlbeſtimmungen für den Ausdruck philoſophiſcher Begriffe 245
B. Extenſives und intenſives Quantum 252
a. Unterſchied derſelben 252
b. Identität der extenſiven und intenſiven Größe 255
Anmerkung 1. Beiſpiele dieſer Identität 257
Anmerkung 2. Kants Anwendung der Gradbeſtimmung auf das Seyn der Seele 260
c. Die Veränderung des Quantums 261
C. Die quantitative Unendlichkeit 263
a. Begriff derſelben 263
b. Der quantitative unendliche Progreß 264
Anmerkung 1. Die hohe Meinung von dem Progreß ins Unendliche 267
Anmerkung 2. Die kantiſche Antinomie der Begrenztheit und Unbegrenztheit der Welt in Zeit und Raum 274
c. Die Unendlichkeit des Quantums 279
Anmerkung 1. Die Begriffsbeſtimmtheit des mathematiſchen Unendlichen 283
Anmerkung 2. Der Zweck des Differentialkalkuls aus ſeiner Anwendung abgeleitet 327
Anmerkung 3. Noch andere mit der qualitativen Größenbeſtimmtheit zuſammenhängende Formen 365

Drittes Kapitel.

Das quantitative Verhältniß 379
A. Das direkte Verhältniß 381
B. Das umgekehrte Verhältniß 384
C. Potenzenverhältniß 390
Anmerkung 392

Dritter Abſchnitt.

Das Maaß ... 389

Erſtes Kapitel.

Die ſpecifiſche Quantität ... 392
A. Das freiwirkende Quantum ... 397
B. Specificirendes Maaß ... 407
a. Die Neutral ... 408
b. Das ſpecificirende Maaß ... 409
Anmerkung ... 410
c. Verhältniß beider Seiten als Qualitäten ... 411
Anmerkung ... 414
C. Das Fürſichſeyn im Maaße ... 417

Zweites Kapitel.

Das relative Maaß ... 421
A. Das Verhältniß ſelbſtändiger Maaße ... 423
a. Verbindung zweier Maaße ... 423
b. Das Maaß als Reihe von Maaßverhältniſſen ... 426
c. Wahlverwandtſchaft ... 430
Anmerkung. Berthollet über die chemiſche Wahlverwandtſchaft und Bergmann Theorie darüber ... 433
B. Knotenlinie von Maaßverhältniſſen ... 445
Anmerkung. Beiſpiele ſolcher Knotenlinien; darüber daß es keinen Sprung in der Natur gebe ... 448
C. Das Maaßloſe ... 452

Drittes Kapitel.

Das Werden des Weſens ... 456
A. Die abſolute Indifferenz ... 456
B. Die Indifferenz als umgekehrtes Verhältniß ihrer Faktoren ... 457
Anmerkung. Ueber Centripetal- und Centrifugalkraft ... 464
C. Uebergang in das Weſen ... 468

Wissenschaft

der

Logik.

Vorrede zur erſten Ausgabe.

Die völlige Umänderung, welche die philoſophiſche Denkweiſe ſeit etwa fünf und zwanzig Jahren unter uns erlitten, der höhere Standpunkt, den das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes in dieſer Zeitperiode über ſich erreicht hat, hat bisher noch wenig Einfluß auf die Geſtalt der Logik gehabt.

Dasjenige, was vor dieſem Zeitraum Metaphyſik hieß, iſt, ſo zu ſagen, mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden, und aus der Reihe der Wiſſenſchaften verſchwunden. Wo laſſen, oder wo dürfen ſich Laute der vormaligen Ontologie, der rationellen Pſychologie, der Kosmologie oder ſelbſt gar der vormaligen natürlichen Theologie noch vernehmen laſſen? Unterſuchungen, zum Beiſpiel über die Immaterialität der Seele, über die mechaniſchen und die Endurſachen, wo ſollten ſie noch ein Intereſſe finden? auch die ſonſtigen Beweiſe vom Daſeyn Gottes werden nur hiſtoriſch, oder zum Behufe der Erbauung und Gemüthserhebung angeführt. Es iſt dieß ein Faktum, daß das Intereſſe Theils am Inhalte, Theils an der Form der vormaligen Metaphyſik, Theils an beiden zugleich verloren iſt. So merkwürdig es iſt, wenn einem Volke z. B. die Wiſſenſchaft ſeines Staatsrechts, wenn ihm ſeine Geſinnungen, ſeine ſittlichen Gewohnheiten und Tugenden unbrauchbar geworden ſind, ſo merkwürdig iſt es wenigſtens, wenn ein Volk ſeine Metaphyſik verliert, wenn der mit ſeinem reinen Weſen ſich beſchäftigende Geiſt kein wirkliches Daſeyn mehr in demſelben hat.

Die exoterische Lehre der kantischen Philosophie, — daß der Verstand die Erfahrung nicht überfliegen dürfe, sonst werde das Erkenntnißvermögen theoretische Vernunft, welche für sich nichts als Hirngespinnste gebähre, hat es von der wissenschaftlichen Seite gerechtfertigt, dem spekulativen Denken zu entsagen. Dieser populären Lehre kam das Geschrei der modernen Pädagogik, die Noth der Zeiten, die den Blick auf das unmittelbare Bedürfniß richtet, entgegen, daß, wie für die Erkenntniß die Erfahrung das Erste, so für die Geschicklichkeit im öffentlichen und Privatleben, theoretische Einsicht sogar schädlich, und Uebung und praktische Bildung überhaupt das Wesentliche, allein Förderliche sey. — Indem so die Wissenschaft und der gemeine Menschenverstand sich in die Hände arbeiteten, den Untergang der Metaphysik zu bewirken, so schien das sonderbare Schauspiel herbeigeführt zu werden, ein gebildetes Volk ohne Metaphysik zu sehen; — wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes. — Die Theologie, welche in frühern Zeiten die Bewahrerin der spekulativen Mysterien und der obzwar abhängigen Metaphysik war, hatte diese Wissenschaft gegen Gefühle, gegen das Praktisch-populare und gelehrte Historische aufgegeben. Welcher Veränderung entsprechend ist, daß anderwärts jene Einsamen, die von ihrem Volke aufgeopfert und aus der Welt ausgeschieden wurden, zu dem Zwecke, daß die Kontemplation des Ewigen und ein ihr allein dienendes Leben vorhanden sey, nicht um eines Nutzens, sondern um des Segens willen, — verschwanden; ein Verschwinden, das in einem andern Zusammenhange, dem Wesen nach als dieselbe Erscheinung, wie das vorhin Erwähnte, betrachtet werden kann. — So daß, nach Vertreibung dieser Finsternisse, der farblosen Beschäftigung des in sich gekehrten Geistes mit sich selbst, das Daseyn in die heitere Welt der Blumen verwandelt zu seyn schien, unter denen es bekanntlich keine schwarze giebt.

Ganz so schlimm als der Metaphysik ist es der Logik nicht ergangen. Daß man durch sie denken lerne, was sonst für ihren Nutzen und damit für den Zweck derselben galt, — gleichsam als ob man durch das Studium der Anatomie und Physiologie erst verdauen und sich bewegen lernen sollte —, dieß Vorurtheil hat sich längst verloren, und der Geist des Praktischen dachte ihr wohl kein besseres Schicksal zu, als ihrer Schwester. Dessen ungeachtet, wahrscheinlich um einigen formellen Nutzens willen, wurde ihr noch ein Rang unter den Wissenschaften gelassen, ja sie wurde selbst als Gegenstand des öffentlichen Unterrichts beibehalten. Dieß bessere Loos betrifft jedoch nur das äußere Schicksal; denn ihre Gestalt und Inhalt ist derselbe geblieben, als er sich durch eine lange Tradition fortgeerbt, jedoch in dieser Ueberlieferung immer mehr verdünnt und abgemagert hatte; der neue Geist, welcher der Wissenschaft nicht weniger als der Wirklichkeit aufgegangen ist, hat sich in ihr noch nicht verspüren lassen. Es ist aber ein für allemal vergebens, wenn die substantielle Form des Geistes sich umgestaltet hat, die Formen früherer Bildung erhalten zu wollen; sie sind welke Blätter, welche von den neuen Knospen, die an ihren Wurzeln schon erzeugt sind, abgestoßen werden.

Mit dem Ignoriren der allgemeinen Veränderung fängt es nach gerade an, auch im Wissenschaftlichen auszugehen. Unbemerkter Weise sind selbst den Gegnern die andern Vorstellungen geläufig und eigen geworden, und wenn sie gegen deren Quelle und Principien fortdauernd spröde thun und sich widersprechend dagegen benehmen, so haben sie dafür die Konsequenzen sich gefallen lassen, und des Einflusses derselben sich nicht zu erwehren vermocht; zu ihrem immer unbedeutender werdenden negativen Verhalten wissen sie sich auf keine andere Weise eine positive Wichtigkeit und einen Inhalt zu geben, als daß sie in den neuen Vorstellungsweisen mitsprechen.

Von der andern Seite scheint die Zeit der Gährung, mit

der eine neue Schöpfung beginnt, vorbei zu ſeyn. In ihrer erſten Erſcheinung pflegt eine ſolche ſich mit fanatiſcher Feindſeligkeit gegen die ausgebreitete Syſtematiſirung des frühern Princips zu verhalten, Theils auch furchtſam zu ſeyn, ſich in der Ausdehnung des Beſondern zu verlieren, Theils aber die Arbeit, die zur wiſſenſchaftlichen Ausbildung erfordert wird, zu ſcheuen, und im Bedürfniſſe einer ſolchen zuerſt zu einem leeren Formalismus zu greifen. Die Anforderung der Verarbeitung und Ausbildung des Stoffes wird nun um ſo dringender. Es iſt eine Periode in der Bildung einer Zeit, wie in der Bildung des Individuums, wo es vornehmlich um Erwerbung und Behauptung des Princips in ſeiner unentwickelten Intenſität zu thun iſt. Aber die höhere Forderung geht darauf, daß es zur Wiſſenſchaft werde.

Was nun auch für die Sache und für die Form der Wiſſenſchaft bereits in ſonſtiger Rückſicht geſchehen ſeyn mag; die logiſche Wiſſenſchaft, welche die eigentliche Metaphyſik oder reine ſpekulative Philoſophie ausmacht, hat ſich bisher noch ſehr vernachläſſigt geſehen. Was ich unter dieſer Wiſſenſchaft und ihrem Standpunkte näher verſtehe, habe ich in der Einleitung vorläufig angegeben. Die Nothwendigkeit, mit dieſer Wiſſenſchaft wieder einmal von vorne anzufangen, die Natur des Gegenſtandes ſelbſt, und der Mangel an Vorarbeiten, welche für die vorgenommene Umbildung hätten benutzt werden können, mögen bei billigen Beurtheilern in Rückſicht kommen, wenn auch eine vieljährige Arbeit dieſem Verſuche nicht eine größere Vollkommenheit geben konnte. — Der weſentliche Geſichtspunkt iſt, daß es überhaupt um einen neuen Begriff wiſſenſchaftlicher Behandlung zu thun iſt. Die Philoſophie, indem ſie Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, kann, wie ich anderwärts erinnert *) habe, hierzu

*) Phänomenologie des Geiſtes, Vorr. zur erſten Ausg. — Die eigentliche Ausführung iſt die Erkenntniß der Methode, und hat ihre Stelle in der Logik ſelbſt.

ihre Methode nicht von einer untergeordneten Wissenschaft, wie die Mathematik ist, borgen, so wenig als es bei kategorischen Versicherungen innerer Anschauung bewenden lassen, oder sich des Raisonnements aus Gründen der äußern Reflexion bedienen. Sondern es kann nur die Natur des Inhalts seyn, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen bewegt, indem zugleich diese eigne Reflexion des Inhalts es ist, welche seine Bestimmung selbst erst setzt und erzeugt.

Der Verstand bestimmt und hält die Bestimmungen fest; die Vernunft ist negativ und dialektisch, weil sie die Bestimmungen des Verstands in Nichts auflöst; sie ist positiv, weil sie das Allgemeine erzeugt, und das Besondere darin begreift. Wie der Verstand als etwas Getrenntes von der Vernunft überhaupt, so pflegt auch die dialektische Vernunft als etwas Getrenntes von der positiven Vernunft genommen zu werden. Aber in ihrer Wahrheit ist die Vernunft Geist, der höher als Beides, verständige Vernunft, oder vernünftiger Verstand ist. Er ist das Negative, dasjenige, welches die Qualität sowohl, der dialektischen Vernunft, als des Verstandes ausmacht; — er negirt das Einfache, so setzt er den bestimmten Unterschied des Verstandes, er löst ihn eben so sehr auf, so ist er dialektisch. Er hält sich aber nicht im Nichts dieses Resultates, sondern ist darin ebenso positiv, und hat so das erste Einfache damit hergestellt, aber als Allgemeines, das in sich konkret ist; unter dieses wird nicht ein gegebenes Besonderes subsumirt, sondern in jenem Bestimmen und in der Auflösung desselben hat sich das Besondere schon mit bestimmt. Diese geistige Bewegung, die sich in ihrer Einfachheit ihre Bestimmtheit, und in dieser ihre Gleichheit mit sich selbst giebt, die somit die immanente Entwickelung des Begriffes ist, ist die absolute Methode des Erkennens, und zugleich die immanente Seele des Inhalts selbst. — Auf diesem sich selbst konstruirenden Wege allein, behaupte ich, ist die Philosophie fähig, objektive, demonstrirte

Wiſſenſchaft zu ſeyn. — In dieſer Weiſe habe ich das Bewußtſeyn in der Phänomenologie des Geiſtes darzuſtellen verſucht. Das Bewußtſeyn iſt der Geiſt als konkretes und zwar in der Aeußerlichkeit befangenes Wiſſen; aber die Formbewegung dieſes Gegenſtandes beruht allein, wie die Entwickelung alles natürlichen und geiſtigen Lebens, auf der Natur der reinen Weſenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen. Das Bewußtſeyn, als der erſcheinende Geiſt, welcher ſich auf ſeinem Wege von ſeiner Unmittelbarkeit und äußerlichen Konkretion befreit, wird zum reinen Wiſſen, das ſich jene reinen Weſenheiten ſelbſt, wie ſie an und für ſich ſind, zum Gegenſtand giebt. Sie ſind die reinen Gedanken, der ſein Weſen denkende Geiſt. Ihre Selbſtbewegung iſt ihr geiſtiges Leben, und iſt das, wodurch ſich die Wiſſenſchaft konſtituirt, und deſſen Darſtellung ſie iſt.

Es iſt hiermit die Beziehung der Wiſſenſchaft, die ich Phänomenologie des Geiſtes nenne, zur Logik angegeben. — Was das äußerliche Verhältniß betrifft, ſo war dem erſten Theil des Syſtems der Wiſſenſchaft, *) der die Phänomenologie enthält, ein zweiter Theil zu folgen beſtimmt, welcher die Logik und die beiden realen Wiſſenſchaften der Philoſophie, die Philoſophie der Natur und die Philoſophie des Geiſtes, enthalten ſollte, und das Syſtem der Wiſſenſchaft beſchloſſen haben würde. Aber die nothwendige Ausdehnung, welche die Logik für ſich erhalten mußte, hat mich veranlaßt, dieſe beſonders ans Licht treten zu laſſen; ſie macht alſo in einem er-

*) (Bamberg und Würzburg bei Göbhard 1807.) Dieſer Titel wird der zweiten Ausgabe, *) die auf nächſte Oſtern erſcheinen wird, nicht mehr beigegeben werden. — An die Stelle des im Folgenden erwähnten Vorhabens eines zweiten Theils, der die ſämmtlichen andern philoſophiſchen Wiſſenſchaften enthalten ſollte, habe ich ſeitdem die Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, voriges Jahr in der dritten Ausgabe, ans Licht treten laſſen (Anmerkung zur zweiten Ausgabe).

*) Iſt im zweiten Bande der gegenwärtigen Ausgabe von Hegel's Werken erſchienen. D. H.

weiterten Plane die erste Folge zur Phänomenologie des Geistes aus. Späterhin werde ich die Bearbeitung der beiden genannten realen Wissenschaften der Philosophie folgen lassen. — Dieser erste Band der Logik aber enthält als erstes Buch die Lehre vom Seyn; das zweite Buch, die Lehre vom Wesen, als zweite Abtheilung des ersten Bandes; der zweite Band aber wird die subjektive Logik, oder die Lehre vom Begriff enthalten.

Nürnberg, den 22. März 1812.

Vorrede zur zweiten Ausgabe.

An diese neue Bearbeitung der Wissenschaft der Logik, wovon hiermit der erste Band erscheint, bin ich wohl mit dem ganzen Bewußtseyn sowohl der Schwierigkeit des Gegenstandes für sich und dann seiner Darstellung, als der Unvollkommenheit, welche die Bearbeitung desselben in der ersten Ausgabe an sich trägt, gegangen; so sehr ich nach weiterer vieljähriger Beschäftigung mit dieser Wissenschaft bemüht gewesen, dieser Unvollkommenheit abzuhelfen, so fühle ich noch Ursache genug zu haben, die Nachsicht des Lesers in Anspruch zu nehmen. Ein Titel solchen Anspruchs aber zunächst darf wohl auf den Umstand gegründet werden, daß sich für den Inhalt vornehmlich nur äußerliches Material in der früheren Metaphysik und Logik vorgefunden hat. So allgemein und häufig dieselben, die letztere noch bis auf unsere Zeiten fort, getrieben worden, so wenig hat solche Bearbeitung die spekulative Seite betroffen; vielmehr ist im Ganzen dasselbe Material wiederholt, abwechselnd bald bis zu trivialer Oberflächlichkeit verdünnt, bald der alte Ballast umfangsreicher von Neuem hervorgeholt und mitgeschleppt worden, so daß durch solche, häufig ganz nur mechanische Bemühungen dem philosophischen Gehalt kein Gewinn zuwachsen konnte. Das Reich des Gedankens philosophisch, d. i. in seiner eigenen immanenten Thätigkeit, oder was dasselbe ist, in seiner nothwendigen Entwickelung darzustellen, mußte deswegen ein neues Unternehmen seyn, und dabei von vorne angefangen werden; jenes erworbene Material, die bekannten Denkformen, aber ist als

eine höchst wichtige Vorlage, ja eine nothwendige Bedingung, dankbar anzuerkennende Voraussetzung anzusehen, wenn dieselbe auch nur hie und da einen dürren Faden, oder die leblosen Knochen eines Skeletts, sogar in Unordnung untereinander geworfen, darbietet.

Die Denkformen sind zunächst in der Sprache des Menschen herausgesetzt und niedergelegt, es kann in unseren Tagen nicht oft genug daran erinnert werden, daß das, wodurch sich der Mensch vom Thiere unterscheidet, das Denken ist. In Alles, was ihm zu einem Innerlichen, zur Vorstellung überhaupt, wird, was er zu dem Seinigen macht, hat sich die Sprache eingedrängt, und was er zur Sprache macht und in ihr äußert, enthält eingehüllter, vermischter, oder herausgearbeitet, eine Kategorie; so sehr natürlich ist ihm das Logische, oder vielmehr dasselbige ist seine eigenthümliche Natur selbst. Stellt man aber die Natur überhaupt, als das Physikalische, dem Geistigen gegenüber, so müßte man sagen, daß das Logische vielmehr das Uebernatürliche ist, welches sich in alles Naturverhalten des Menschen, in sein Empfinden, Anschauen, Begehren, Bedürfniß, Trieb eindrängt und es dadurch überhaupt zu einem Menschlichen, wenn auch nur formell, zu Vorstellungen und Zwecken, macht. Es ist der Vortheil einer Sprache, wenn sie einen Reichthum an logischen Ausdrücken, nämlich eigenthümlichen und abgesonderten, für die Denkbestimmungen selbst besitzt; von den Präpositionen, Artikeln, gehören schon viele solchen Verhältnissen an, die auf dem Denken beruhen; die chinesische Sprache soll es in ihrer Ausbildung gar nicht oder nur dürftig bis dahin gebracht haben; aber diese Partikeln treten ganz dienend, nur etwas weniges abgelöster, als die Augmente, Flexionszeichen und dergl. auf. Viel wichtiger ist es, daß in einer Sprache die Denkbestimmungen zu Substantiven und Verben herausgestellt und so zur gegenständlichen Form gestempelt sind; die deutsche Sprache hat darin viele Vorzüge vor den anderen modernen Sprachen;

ſogar ſind manche ihrer Wörter von der weiteren Eigenheit, verſchiedene Bedeutungen nicht nur, ſondern entgegengeſetzte zu haben, ſo daß darin ſelbſt ein ſpekulativer Geiſt der Sprache nicht zu verkennen iſt; es kann dem Denken eine Freude gewähren, auf ſolche Wörter zu ſtoßen, und die Vereinigung Entgegengeſetzter, welches Reſultat der Spekulation für den Verſtand aber widerſinnig iſt, auf naive Weiſe ſchon lexikaliſch als Ein Wort von den entgegengeſetzten Bedeutungen vorzufinden. Die Philoſophie bedarf daher überhaupt keiner beſonderen Terminologie; es ſind wohl aus fremden Sprachen einige Wörter aufzunehmen, welche jedoch durch den Gebrauch bereits das Bürgerrecht in ihr erhalten haben, ein affektirter Purismus würde da, wo es am entſchiedenſten auf die Sache ankommt, am wenigſten am Platze ſeyn. — Das Fortſchreiten der Bildung überhaupt und insbeſondere der Wiſſenſchaften, ſelbſt der empiriſchen und ſinnlichen, indem ſie im Allgemeinen ſich in den gewöhnlichſten Kategorien (z. B. eines Ganzen und der Theile, eines Dinges und ſeiner Eigenſchaften und dergleichen) bewegen, fördert nach und nach auch höhere Denkverhältniſſe zu Tage, oder hebt ſie wenigſtens zu größerer Allgemeinheit und damit zu näherer Aufmerkſamkeit hervor. Wenn z. B. in der Phyſik die Denkbeſtimmung der Kraft vorherrſchend geworden iſt, ſo ſpielt in neuerer Zeit die Kategorie der Polarität, die übrigens zu ſehr à tort et à travers in Alles ſelbſt in das Licht eingedrängt wird, die bedeutendſte Rolle, — die Beſtimmung von einem Unterſchiede, in welchem die Unterſchiedenen untrennbar verbunden ſind; — daß auf ſolche Weiſe von der Form der Abſtraktion, der Identität, durch welche eine Beſtimmtheit z. B. als Kraft eine Selbſtſtändigkeit erhält, fortgegangen, und die Form des Beſtimmens, des Unterſchiedes, welcher zugleich als ein Untrennbares in der Identität bleibt, herausgehoben und eine geläufige Vorſtellung geworden, iſt von unendlicher Wichtigkeit. Die Naturbetrachtung bringt durch die Realität,

in welcher ihre Gegenſtände ſich feſthalten, dieſes Zwingende mit ſich, die Kategorien, die in ihr nicht länger ignorirt werden können, wenn auch mit der größten Inkonſequenz gegen andere, die auch geltend gelaſſen werden, zu fixiren, und es nicht zu geſtatten, daß, wie im Geiſtigen leichter geſchieht, zu Abſtraktionen von dem Gegenſatze und zu Allgemeinheiten übergegangen wird.

Aber indem ſo die logiſchen Gegenſtände, wie deren Ausdrücke, etwa in der Bildung Allbekanntes ſind, ſo iſt, wie ich anderwärts geſagt, was bekannt iſt, darum nicht erkannt, und es kann ſelbſt die Ungeduld erregen, ſich noch mit Bekanntem beſchäftigen zu ſollen, und was iſt bekannter, als eben die Denkbeſtimmungen, von denen wir allenthalben Gebrauch machen, die uns in jedem Satze, den wir ſprechen, zum Munde herausgehen. Ueber den Gang des Erkennens von dieſem Bekannten aus, über das Verhältniß des wiſſenſchaftlichen Denkens zu dieſem natürlichen Denken, die allgemeinen Momente anzugeben ſoll dieſes Vorwort beſtimmt ſeyn, ſo viel, zuſammengenommen mit dem, was die frühere Einleitung enthält, wird hinreichend ſeyn, um eine allgemeine Vorſtellung, wie man eine ſolche von einer Wiſſenſchaft zum voraus, vor derſelben, welche die Sache ſelbſt iſt, zu erhalten fordert, von dem Sinne des logiſchen Erkennens zu geben.

Zunächſt iſt es als ein unendlicher Fortſchritt anzuſehen, daß die Formen des Denkens von dem Stoffe, in welchen ſie im ſelbſtbewußten Anſchauen, Vorſtellen, wie in unſerem Begehren und Wollen, oder vielmehr auch in dem vorſtellenden Begehren und Wollen (— und es iſt kein menſchliches Begehren oder Wollen ohne Vorſtellen —) verſenkt ſind, befreit, dieſe Allgemeinheiten für ſich herausgehoben, und wie Plato, dann aber Ariſtoteles vornehmlich gethan, zum Gegenſtande der Betrachtung für ſich gemacht worden; dieß giebt den Anfang des Erkennens derſelben. „Erſt nachdem beinahe alles Nothwendige,“ ſagt Ariſtoteles, „und was zur Bequemlichkeit und

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.

3-598-51128-0
FN. 01457/005

zum Verkehr des Lebens gehört, vorhanden war, hat man angefangen, sich um philosophische Erkenntniß zu bemühen." „In Aegypten," hatte er vorher bemerkt, „sind die mathematischen Wissenschaften früh ausgebildet worden, weil daselbst der Priesterstand früh in die Lage versetzt worden, Muße zu haben." — In der That setzt das Bedürfniß sich mit den reinen Gedanken zu beschäftigen einen weiten Gang voraus, den der Menschengeist durchgemacht haben muß, es ist, kann man sagen, es ist das Bedürfniß des schon befriedigten Bedürfnisses der Nothwendigkeit der Bedürfnißlosigkeit, zu dem er gekommen seyn muß, der Abstraktion von dem Stoffe des Anschauens, Einbildens u. s. f. der konkreten Interessen des Begehrens, der Triebe, des Willens, in welchem Stoffe die Denkbestimmungen eingehüllt stecken. In den stillen Räumen des zu sich selbst gekommenen und nur in sich sevenden Denkens schweigen die Interessen, welche das Leben der Völker und der Individuen bewegen. „Nach so vielen Seiten," sagt Aristoteles in demselben Zusammenhange, „ist die Natur des Menschen abhängig; aber diese Wissenschaft, die nicht zu einem Gebrauche gesucht wird, ist allein die an und für sich freie und sie scheint darum nicht ein menschlicher Besitz zu seyn." — Die Philosophie überhaupt hat es noch mit konkreten Gegenständen, Gott, Natur, Geist, in ihren Gedanken zu thun, aber die Logik beschäftigt sich ganz nur mit diesen für sich in ihrer vollständigen Abstraktion. Diese Logik pflegt darum dem Studium der Jugend zunächst anheim zu fallen, als welche noch nicht in die Interessen des konkreten Lebens eingetreten ist, in der Muße in Rücksicht derselben lebt, und nur erst für ihren subjektiven Zweck mit der Erwerbung der Mittel und der Möglichkeit, in den Objekten jener Interessen thätig zu werden, sich und mit diesen selbst noch theoretisch sich zu beschäftigen hat. Unter diese Mittel wird im Widerspiele von der angeführten Vorstellung des Aristoteles, die logische Wissenschaft gerechnet, die Bemühung mit derselben ist eine vorläufige Arbeit, ihr Ort

die Schule, auf welche erſt der Ernſt des Lebens und die Thätigkeit für die wahrhaften Zwecke folgen ſoll. Im Leben geht es zum *Gebrauch* der Kategorien, ſie werden von der Ehre, für ſich betrachtet zu werden, dazu herabgeſetzt, in dem geiſtigen Betrieb lebendigen Inhalts in dem Erſchaffen und Auswechſeln der darauf bezüglichen Vorſtellungen, zu *dienen*, — Theils als *Abbreviaturen* durch ihre Allgemeinheit; — denn welche unendliche Menge von Einzelnheiten des äußerlichen Daſeyns und der Thätigkeit faßt die Vorſtellung: Schlacht, Krieg, Volk, oder Meer, Thier u. ſ. f. in ſich zuſammen; — wie iſt in der Vorſtellung: Gott, oder Liebe u. ſ. f. in die *Einfachheit* ſolchen Vorſtellens eine unendliche Menge von Vorſtellungen, Thätigkeit, Zuſtänden u. ſ. f. epitomirt! — Theils zur näheren Beſtimmung und Findung der *gegenſtändlichen Verhältniſſe*, wobei aber Gehalt und Zweck, die Richtigkeit und Wahrheit des ſich einmiſchenden Denkens ganz von dem Vorhandenen ſelbſt abhängig gemacht iſt und den Denkbeſtimmungen für ſich keine Inhaltbeſtimmende Wirkſamkeit zugeſchrieben wird. Solcher Gebrauch der Kategorien, der vorhin die natürliche Logik genannt worden iſt, iſt bewußtlos, und wenn ihnen in wiſſenſchaftlicher Reflexion das Verhältniß, als Mittel zu dienen, im Geiſte angewieſen wird, ſo wird das Denken überhaupt zu etwas den anderen geiſtigen Beſtimmungen Untergeordnetem gemacht. Von unſeren Empfindungen, Trieben, Intereſſen ſagen wir nicht wohl, daß ſie uns dienen, ſondern ſie gelten als ſelbſtſtändige Kräfte und Mächte, ſo daß wir dieß ſelbſt ſind, ſo zu empfinden, dieß zu begehren und zu wollen, in dieß unſer Intereſſe zu legen. Aber wieder kann es vielmehr unſer Bewußtſeyn werden, daß wir im Dienſte unſerer Gefühle, Triebe, Leidenſchaften, Intereſſen, ohnehin von Gewohnheiten ſtehen, als daß wir ſie im Beſitz haben, noch weniger, daß ſie bei unſerer innigen Einheit mit ihnen uns als Mittel dienen. Dergleichen Beſtimmungen des Gemüths und Geiſtes zeigen ſich uns bald

als Besondere im Gegensatze gegen die Allgemeinheit, als die wir uns bewußt werden, in der wir unsere Freiheit haben, und halten dafür, in diesen Besonderheiten vielmehr befangen zu seyn, von ihnen beherrscht zu werden. Sonach können wir dann viel weniger dafür halten, daß die Denkformen, die sich durch alle unsere Vorstellungen, diese setzen bloß theoretisch, oder enthalten einen Stoff, der der Empfindung, dem Triebe, dem Willen angehört, hindurch ziehen, uns dienen, daß wir sie, und sie nicht vielmehr uns im Besitz haben; was ist uns übrig gegen sie, wie sollen wir, ich mich als das Allgemeinere über sie hinausstellen, sie die selbst das Allgemeine als solches sind. Wenn wir uns in eine Empfindung, Zweck, Interesse legen, und uns darin beschränkt, unfrei fühlen, so ist der Ort, in den wir daraus heraus und in die Freiheit zurück zu ziehen vermögen, dieser Ort der Gewißheit seiner selbst, der reinen Abstraktion, des Denkens. Oder ebenso, wenn wir von den Dingen sprechen wollen, so nennen wir die Natur oder das Wesen derselben ihren Begriff, und dieser ist nur für das Denken; von den Begriffen der Dinge aber werden wir noch viel weniger sagen, daß wir sie beherrschen oder daß die Denkbestimmungen, von denen sie der Kompler sind, uns dienen, im Gegentheil muß sich unser Denken nach ihnen beschränken und unsere Willkür oder Freiheit soll sie nicht nach sich zurichten wollen. Insofern also das subjektive Denken unser eigenstes, innerlichstes Thun ist, und der objektive Begriff der Dinge die Sache selbst ausmacht, so können wir aus jenem Thun nicht heraus seyn, nicht über demselben stehen, und ebenso wenig können wir über die Natur der Dinge hinaus. Von der letzteren Bestimmung jedoch können wir absehen; sie fällt mit der ersteren insofern zusammen, da sie eine Beziehung unserer Gedanken auf die Sache, aber nur etwas Leeres ergäbe, weil die Sache damit als Regel für unsere Begriffe aufgestellt werden würde, aber eben die Sache für uns nichts Anderes als unsere Begriffe von ihr

seyn kann. Wenn die kritische Philosophie das Verhältniß dieser drei Terminorum so versteht, daß wir die Gedanken zwischen uns und zwischen die Sachen als Mitte stellen in dem Sinne, daß diese Mitte uns von den Sachen vielmehr abschließt, statt uns mit denselben zusammenzuschließen, so ist dieser Ansicht die einfache Bemerkung entgegenzusetzen, daß eben diese Sachen, die jenseits unserer und jenseits der sich auf sie beziehenden Gedanken auf dem anderen Extreme stehen sollen, selbst Gedankendinge, und als ganz unbestimmte, nur Ein Gedankending, (— das sogenannte Ding-an-sich) der leeren Abstraktion selbst sind.

Doch dieß mag für den Gesichtspunkt genügen, aus welchem das Verhältniß verschwindet, nach welchem die Denkbestimmungen nur als zum Gebrauch und als Mittel genommen werden; wichtiger ist das weiter damit Zusammenhängende, nach welchem sie als äußere Formen gefaßt zu werden pflegen. — Die uns alle Vorstellungen, Zwecke, Interessen und Handlungen durchwirkende Thätigkeit des Denkens ist, wie gesagt, bewußtlos geschäftig (die natürliche Logik); was unser Bewußtseyn vor sich hat, ist der Inhalt, die Gegenstände der Vorstellungen, das, womit das Interesse erfüllt ist; die Denkbestimmungen gelten nach diesem Verhältniß als Formen, die nur an dem Gehalt, nicht der Gehalt selbst seyen. Wenn es aber an dem ist, was vorhin angegeben worden, und was sonst im Allgemeinen zugestanden wird, daß die Natur, das eigenthümliche Wesen, das wahrhaft Bleibende und Substantielle bei der Mannigfaltigkeit und Zufälligkeit des Erscheinens und der vorübergehenden Aeußerung, der Begriff der Sache, das in ihr selbst Allgemeine ist, wie jedes menschliche Individuum zwar ein unendlich eigenthümliches, das Prius aller seiner Eigenthümlichkeit darin Mensch zu seyn in sich hat, wie jedes einzelne Thier, das Prius, Thier zu seyn: so wäre nicht zu sagen, was, wenn diese Grundlage aus dem mit

noch so vielfachen sonstigen Prädikaten Ausgerüsteten weggenommen würde, ob sie gleich wie die andern ein Prädikat genannt werden kann, was so ein Individuum noch seyn sollte. Die unerläßliche Grundlage, der Begriff, das Allgemeine, das der Gedanke, insofern man nur von der Vorstellung bei dem Worte Gedanke, abstrahiren kann, selbst ist, kann nicht nur als ein gleichgültige Form, die an einem Inhalte sey, angesehen werden. Aber diese Gedanken aller natürlichen und geistigen Dinge, selbst der substantielle Inhalt, sind noch ein solcher, der vielfache Bestimmtheiten enthält und noch den Unterschied einer Seele und eines Leibes, des Begriffs und einer relativen Realität an ihm hat; die tiefere Grundlage ist die Seele für sich, der reine Begriff, der das Innerste der Gegenstände, ihr einfacher Lebenspuls, wie selbst des subjektiven Denkens derselben ist. Diese logische Natur, die den Geist beseelt, in ihm treibt und wirkt, zum Bewußtseyn zu bringen, dieß ist die Aufgabe. Das instinktartige Thun unterscheidet sich von dem intelligenten und freien Thun dadurch überhaupt, daß dieses mit Bewußtseyn geschieht, indem der Inhalt des Treibenden heraus aus der unmittelbaren Einheit mit dem Subjekte zur Gegenständlichkeit vor dieses gebracht ist, beginnt die Freiheit des Geistes, der in dem instinktweisen Wirken des Denkens befangen in den Banden seiner Kategorien in einen unendlich mannigfachen Stoff zersplittert ist. In diesem Netze schürzen sich hin und wieder festere Knoten, welche die Inhalts- und Richtungspunkte seines Lebens und Bewußtseyns sind, sie verdanken ihre Festigkeit und Macht eben dem, daß sie vor das Bewußtseyn gebracht an und für sich seyende Begriffe seiner Wesenheit sind. Der wichtigste Punkt für die Natur des Geistes ist das Verhältniß nicht nur dessen, was er an sich ist, zu dem was er wirklich ist, sondern dessen als was er sich weiß; dieses Sichwissen ist darum, weil er wesentlich Bewußtseyn, Grundbestimmung seiner Wirklichkeit. Diese Kategorien, die nur instinktmäßig als Triebe

wirksam sind, und [illegible] vereinzelt, damit veränderlich und sich verwirrend in das Bewußtseyn des Geistes gebracht, und ihm so eine vereinzelte und unsichere Wirklichkeit gewähren, zu reinigen und ihn damit zu [illegible] zur Freiheit und Wahrheit zu erheben, dieß ist also das höhere logische Geschäft.

Was wir als Anfang der Wissenschaft, dessen hoher Werth für sich und zugleich als Bedingung der wahrhaften Erkenntniß vorhin anerkannt worden ist, angaben, die Begriffe und die Momente des Begriffs überhaupt, die Denkbestimmungen zunächst als Formen, die von dem Stoffe verschieden und nur an ihm seyen, zu behandeln, dieß giebt sich sogleich an sich selbst als ein zur Wahrheit, die als Gegenstand und Zweck der Logik angegeben wird, unangemessenes Verhalten kund. Denn so als bloße Formen, als verschieden von dem Inhalte, werden sie in einer Bestimmung stehend angenommen, die sie zu endlichen stempelt und die Wahrheit, die in sich unendlich ist, zu fassen unfähig macht. Mag das Wahre sonst, in welcher Rücksicht es sey, wieder mit Beschränkung und Endlichkeit vergesellschaftet seyn, dieß ist die Seite seiner Negation, seiner Unwahrheit und Unwirklichkeit, eben seines Endes, nicht der Affirmation, welche es als Wahres ist. Gegen die Kahlheit der bloß formellen Kategorien hat der Instinkt der gesunden Vernunft sich endlich so erstarkt gefühlt, daß er ihre Kenntniß mit Verachtung dem Gebiete einer Schullogik und Schulmetaphysik überläßt, zugleich mit der Mißachtung des Werthes, den schon das Bewußtseyn dieser Fäden für sich hat, und mit der Bewußtlosigkeit, in dem instinktartigen Thun natürlicher Logik, noch mehr in dem reflektirten Verwerfen der Kenntniß und Erkenntniß der Denkbestimmungen selbst, im Dienste des ungereinigten und damit unfreien Denkens gefangen zu seyn. Die einfache Grundbestimmung oder gemeinschaftliche Formbestimmung der Sammlung solcher Formen ist die Identität, die als Gesetz, als A = A, als Satz des Widerspruchs in der Logik dieser Samm-

lung behauptet wird. Die gesunde Vernunft hat ihre Ehrerbietung vor der Schule, die im Besitze solcher Gesetze der Wahrheit und in der sie noch immer so fortgeführt werden, so sehr verloren, daß sie dieselbe darob verlacht, und einen Menschen, der nach solchen Gesetzen wahrhaft zu sprechen weiß: die Pflanze ist eine — Pflanze, die Wissenschaft ist — die Wissenschaft, und sofort ins Unendliche, für unerträglich hält. Ueber die Formeln auch, welche die Regeln des Schließens, das in der That ein Hauptgebrauch des Verstandes ist, hat sich — so ungerecht es ist zu verkennen, daß sie ihr Feld in der Erkenntniß haben, worin sie gelten müssen und zugleich, daß sie wesentliches Material für das Denken der Vernunft sind, — das ebenso gerechte Bewußtseyn festgesetzt, daß sie gleichgültige Mittel wenigstens ebenso sehr des Irrthums und der Sophisterei sind, und wie man auch sonst die Wahrheit bestimmen mag, für die höhere, z. B. die religiöse Wahrheit unbrauchbar sind; — daß sie überhaupt nur eine Richtigkeit der Erkenntnisse, nicht die Wahrheit betreffen.

Die Unvollständigkeit dieser Weise, das Denken zu betrachten, welche die Wahrheit auf der Seite läßt, ist allein dadurch zu ergänzen, daß nicht bloß das, was zur äußeren Form gerechnet zu werden pflegt, sondern der Inhalt mit in die denkende Betrachtung gezogen wird. Es zeigt sich von selbst bald, daß was in der nächsten gewöhnlichsten Reflexion als Inhalt von der Form geschieden wird, in der That nicht formlos, nicht bestimmungslos in sich, seyn soll; so wäre er nur das Leere, etwa die Abstraktion des Dings-an-sich, — daß er vielmehr Form in ihm selbst, ja durch sie allein Beseelung und Gehalt hat und daß sie selbst es ist, die nur in den Schein eines Inhalts, so wie damit auch in den Schein eines an diesem Scheine Aeußerlichen, umschlägt. Mit dieser Einführung des Inhalts in die logische Betrachtung, sind es nicht die Dinge, sondern die Sache, der Begriff der Dinge, welcher Gegenstand wird.

Hierbei kann man aber auch daran erinnert werden, daß es eine Menge Begriffe, eine Menge Sachen *giebt*. Wodurch aber dieſe Menge beſchränkt wird, iſt Theils vorhin geſagt worden, daß der Begriff als Gedanke überhaupt, als Allgemeines, die unermeßliche Abbreviatur gegen die Einzelnheit der Dinge, wie ſie ihre Menge dem unbeſtimmten Anſchauen und Vorſtellen vorſchweben, iſt; Theils aber iſt *ein* Begriff ſogleich erſtens *der* Begriff an ihm ſelbſt, und dieſer iſt nur Einer, und iſt die ſubſtantielle Grundlage; vor's Andere aber iſt er wohl ein *beſtimmter* Begriff, welche Beſtimmtheit an ihm das iſt, was als Inhalt erſcheint, die Beſtimmtheit des Begriffs aber iſt eine Formbeſtimmung dieſer ſubſtantiellen Einheit, ein Moment der Form als Totalität, *des Begriffes ſelbſt*, der die Grundlage der beſtimmten Begriffe iſt. Dieſer wird nicht ſinnlich angeſchaut oder vorgeſtellt; er iſt nur Gegenſtand, Produkt und Inhalt *des Denkens*, und die an und für ſich ſeyende Sache, der Logos, die Vernunft deſſen, was iſt, die Wahrheit deſſen, was den Namen der Dinge führt; am wenigſten iſt es der Logos, was außerhalb der logiſchen Wiſſenſchaft gelaſſen werden ſoll. Es muß darum nicht ein Belieben ſeyn, ihn in die Wiſſenſchaft herein zu ziehen oder ihn draußen zu laſſen. Wenn die Denkbeſtimmungen, welche nur äußerliche Formen ſind, wahrhaft an ihnen ſelbſt betrachtet werden, kann nur ihre Endlichkeit und die Unwahrheit ihres Für-ſich-ſeyn-ſollens und als ihre Wahrheit, der Begriff, hervorgehen. Daher wird die logiſche Wiſſenſchaft, indem ſie die Denkbeſtimmungen, die überhaupt unſeren Geiſt inſtinktartig und bewußtlos durchziehen, und ſelbſt indem ſie in die Sprache hereintreten, ungegenſtändlich, unbeachtet bleiben, abhandelt, auch die Rekonſtruktion derjenigen ſeyn, welche durch die Reflexion herausgehoben und von ihr als ſubjektive, an dem Stoff und Gehalt äußere Formen fixirt ſind.

Die Darſtellung keines Gegenſtandes wäre an und für ſich fähig, gar ſtreng ganz immanent plaſtiſch zu ſeyn, als die der

Entwickelung des Denkens in seiner Nothwendigkeit; keiner führte so sehr diese Forderung mit sich; seine Wissenschaft müßte darin auch die Mathematik übertreffen, denn kein Gegenstand hat in ihm selbst diese Freiheit und Unabhängigkeit. Solcher Vortrag erforderte, wie dieß in seiner Art in dem Gange der mathematischen Konsequenz vorhanden ist, daß bei keiner Stufe der Entwickelung eine Denkbestimmung und Reflexion vorkäme, die nicht in dieser Stufe unmittelbar hervorgeht, und aus den vorhergehenden in sie herübergekommen ist. Allein auf solche abstrakte Vollkommenheit der Darstellung muß freilich im Allgemeinen Verzicht gethan werden; schon indem die Wissenschaft mit dem rein Einfachen, hiermit dem Allgemeinsten und Leersten, anfangen muß, ließe der Vortrag nur eben diese selbst ganz einfachen Ausdrücke des Einfachen ohne allen weiteren Zusatz irgend eines Wortes zu; — was der Sache nach Statt finden dürfte, wären negirende Reflexionen, die das abzuhalten und zu entfernen sich bemühten, was sonst die Vorstellung oder ein ungeregeltes Denken einmischen könnte. Solche Einfälle in den einfachen immanenten Gang der Entwickelung sind jedoch für sich zufällig, und die Bemühung, sie abzuwehren, wird somit selbst mit dieser Zufälligkeit behaftet; ohnehin ist es vergeblich allen solchen Einfällen, eben weil sie außer der Sache liegen, begegnen zu wollen, und wenigstens wäre Unvollständigkeit das, was hierbei für die systematische Befriedigung verlangt würde. Aber die eigenthümliche Unruhe und Zerstreuung unseres modernen Bewußtseyns läßt es nicht anders zu, als gleichfalls mehr oder weniger auf nahe liegende Reflexionen und Einfälle Rücksicht zu nehmen. Ein plastischer Vortrag erfordert dann auch einen plastischen Sinn des Aufnehmens und Verstehens; aber solche plastische Jünglinge und Männer so ruhig mit der Selbstverläugnung eigener Reflexionen und Einfälle, womit das Selbstdenken sich zu erweisen ungeduldig ist, nur der Sache folgende Zuhörer, wie sie Plato dichtet, würden in einem mo-

dernen Dialoge nicht aufgestellt werden können; noch weniger dürfte auf solche Leser gezählt werden. Im Gegentheil haben sich mir zu häufig und zu heftig solche Gegner gezeigt, welche nicht die einfache Reflexion machen mochten, daß ihre Einfälle und Einwürfe Kategorien enthalten, welche Voraussetzungen sind und selbst erst der Kritik bedürfen, ehe sie gebraucht werden. Die Bewußtlosigkeit hierüber geht unglaublich weit; sie macht das Grund-Mißverständniß, das üble d. h. ungebildete Benehmen, bei einer Kategorie, die betrachtet wird, etwas Anderes zu denken und nicht diese Kategorie selbst. Diese Bewußtlosigkeit ist um so weniger zu rechtfertigen, als solches Anderes andere Denkbestimmungen und Begriffe sind, in einem Systeme der Logik aber eben diese anderen Kategorien gleichfalls ihre Stelle müssen gefunden haben, und daselbst für sich der Betrachtung werden unterworfen seyn. Am auffallendsten ist dieß in der überwiegenden Menge von Einwürfen und Angriffen, die auf die ersten Begriffe oder Sätze der Logik, das Seyn und Nichts und das Werden, als welches, selbst eine einfache Bestimmung, wohl unbestritten, — die einfachste Analyse zeigt dieß, — jene beiden Bestimmungen als Momente enthält. Die Gründlichkeit scheint zu erfordern, den Anfang, als den Grund, worauf Alles gebaut sey, vor Allem aus zu untersuchen, ja nicht weiter zu gehen, als bis er sich fest erwiesen hat, im Gegentheil vielmehr, wenn dieß nicht der Fall ist, alles noch Folgende zu verwerfen. Diese Gründlichkeit hat zugleich den Vortheil, die größte Erleichterung für das Denkgeschäft zu gewähren, sie hat die ganze Entwickelung in diesen Keim eingeschlossen vor sich, und hält sich für mit Allem fertig, wenn sie mit diesem fertig ist, der das Leichteste zum Abthun ist, denn er ist das Einfachste, das Einfache selbst; es ist die geringe Arbeit, die erforderlich ist, wodurch sich diese so selbst zufriedene Gründlichkeit wesentlich empfiehlt. Diese Beschränkung auf das Einfache läßt der Willkür des Denkens, das für sich nicht einfach bleiben will, son-

dern seine Reflexionen darüber anbringt, freien Spielraum. Mit dem guten Rechte, sich zuerst nur mit dem Princip zu beschäftigen, und damit sich auf das Weitere nicht einzulassen, thut diese Gründlichkeit in ihrem Geschäfte selbst das Gegentheil hiervon, vielmehr das Weitere, d. i. andere Kategorien als nur das Princip ist, andere Voraussetzungen und Vorurtheile herbeizubringen. Solche Voraussetzungen, daß die Unendlichkeit verschieden von der Endlichkeit, der Inhalt etwas Anderes als die Form, das Innere ein Anderes als das Aeußere, die Vermittelung ebenso nicht die Unmittelbarkeit sey, als ob einer dergleichen nicht wüßte, werden zugleich belehrungsweise vorgebracht und nicht sowohl bewiesen, als erzählt und versichert. In solchem Belehren als Benehmen liegt — man kann es nicht anders nennen, — eine Albernheit; der Sache nach aber Theils das Unberechtigte, dergleichen nur vorauszusetzen und geradezu anzunehmen, Theils aber noch mehr die Unwissenheit, daß es das Bedürfniß und Geschäft des logischen Denkens ist, eben dieß zu untersuchen, ob denn so ein Endliches ohne Unendlichkeit etwas Wahres ist, ebenso solche abstrakte Unendlichkeit, ferner ein formloser Inhalt und eine inhaltslose Form, so ein Inneres für sich, das keine Aeußerung hat, eine Aeußerlichkeit ohne Innerlichkeit u. s. f. — etwas Wahres, ebenso etwas Wirkliches ist. — Aber diese Bildung und Zucht des Denkens, durch welche ein plastisches Verhalten desselben bewirkt und die Ungeduld der einfallenden Reflexion überwunden würde, wird allein durch das Weitergehen, das Studium und die Produktion der ganzen Entwickelung verschafft.

Bei der Erwähnung platonischer Darstellung kann, wer ein selbstständiges Gebäude philosophischer Wissenschaft in modernen Zeiten neu aufzuführen arbeitet, an die Erzählung erinnert werden, daß Plato seine Bücher über den Staat sieben Mal umgearbeitet habe. Die Erinnerung hieran, eine Vergleichung, insofern sie eine solche in sich zu schließen schiene, dürfte nur

um so mehr bis zu dem Wunsche treiben, daß für ein Werk, das, als der modernen Welt angehörig, ein tieferes Princip, einen schwereren Gegenstand und ein Material von reicherem Umfang zur Verarbeitung vor sich hat, die freie Muße, es sieben und siebenzig Mal durchzuarbeiten, gewähret gewesen wäre. So aber mußte der Verfasser, indem er es im Angesicht der Größe der Aufgabe betrachtet, sich mit dem begnügen, was es hat werden mögen, unter den Umständen einer äußerlichen Nothwendigkeit, der unabwendbaren Zerstreuung durch die Größe und Vielseitigkeit der Zeitinteressen, sogar unter dem Zweifel, ob der laute Lärm des Tages und die betäubende Geschwätzigkeit der Einbildung, die auf denselben sich zu beschränken eitel ist, noch Raum für die Theilnahme an der leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntniß offen lasse.

Berlin, den 7. November 1831.

Einleitung.

Allgemeiner Begriff der Logik.

Es fühlt sich bei keiner Wissenschaft stärker das Bedürfniß, ohne vorangehende Reflexionen, von der Sache selbst anzufangen, als bei der logischen Wissenschaft. In jeder andern ist der Gegenstand, den sie behandelt, und die wissenschaftliche Methode von einander unterschieden; so wie auch der Inhalt nicht einen absoluten Anfang macht, sondern von andern Begriffen abhängt, und um sich herum mit anderem Stoffe zusammenhängt. Diesen Wissenschaften wird es daher zugegeben, von ihrem Boden und dessen Zusammenhang, so wie von der Methode nur lemmatischer Weise zu sprechen, die als bekannt und angenommen vorausgesetzten Formen von Definitionen und dergleichen ohne weiteres anzuwenden, und sich der gewöhnlichen Art des Raisonnements zur Festsetzung ihrer allgemeinen Begriffe und Grundbestimmungen zu bedienen.

Die Logik dagegen kann keine dieser Formen der Reflexion oder Regeln und Gesetze des Denkens voraussetzen, denn sie machen einen Theil ihres Inhalts selbst aus und haben erst innerhalb ihrer begründet zu werden. Nicht nur aber die Angabe der wissenschaftlichen Methode, sondern auch der Begriff selbst der Wissenschaft überhaupt gehört zu ihrem Inhalte, und zwar macht er ihr letztes Resultat aus; was sie ist, kann sie

daher nicht vorausſagen, ſondern ihre ganze Abhandlung bringt dieß Wiſſen von ihr ſelbſt erſt als ihr Letztes und als ihre Vollendung hervor. Gleichfalls ihr Gegenſtand, das Denken oder beſtimmter das begreifende Denken, wird weſentlich innerhalb ihrer abgehandelt; der Begriff deſſelben erzeugt ſich in ihrem Verlaufe, und kann ſomit nicht vorausgeſchickt werden. Was daher in dieſer Einleitung vorausgeſchickt wird, hat nicht den Zweck, den Begriff der Logik etwa zu begründen, oder den Inhalt und die Methode derſelben zum voraus wiſſenſchaftlich zu rechtfertigen, ſondern, durch einige Erläuterungen und Reflexionen, in raiſonnirendem und hiſtoriſchem Sinne, den Geſichtspunkt, aus welchem dieſe Wiſſenſchaft zu betrachten iſt, der Vorſtellung näher zu bringen.

Wenn die Logik als die Wiſſenſchaft des Denkens im Allgemeinen angenommen wird, ſo wird dabei verſtanden, daß dieß Denken die bloße Form einer Erkenntniß ausmache, daß die Logik von allem Inhalte abſtrahire, und das ſogenannte zweite Beſtandſtück, das zu einer Erkenntniß gehöre, die Materie, anderswoher gegeben werden müſſe, daß ſomit die Logik, als von welcher dieſe Materie ganz und gar unabhängig ſey, nur die formalen Bedingungen wahrhafter Erkenntniß angeben, nicht aber reale Wahrheit ſelbſt enthalten, noch auch nur der Weg zu realer Wahrheit ſeyn könne, weil gerade das Weſentliche der Wahrheit, der Inhalt, außer ihr liege.

Vors Erſte aber iſt es ſchon ungeſchickt zu ſagen, daß die Logik von allem Inhalte abſtrahire, daß ſie nur die Regeln des Denkens lehre, ohne auf das Gedachte ſich einzulaſſen und auf deſſen Beſchaffenheit Rückſicht nehmen zu können. Denn da das Denken und die Regeln des Denkens ihr Gegenſtand ſeyn ſollen, ſo hat ſie ja unmittelbar daran ihren eigenthümlichen Inhalt; ſie hat daran auch jenes zweite Beſtandſtück der Erkenntniß, eine Materie, um deren Beſchaffenheit ſie ſich bekümmert.

Allein zweitens sind überhaupt die Vorstellungen, auf denen der Begriff der Logik bisher beruhte, Theils bereits untergegangen, Theils ist es Zeit, daß sie vollends verschwinden, daß der Standpunkt dieser Wissenschaft höher gefaßt werde, und daß sie eine völlig veränderte Gestalt gewinne.

Der bisherige Begriff der Logik beruht auf der im gewöhnlichen Bewußtseyn ein für allemal vorausgesetzten Trennung des Inhalts der Erkenntniß und der Form derselben, oder der Wahrheit und der Gewißheit. Es wird erstens vorausgesetzt, daß der Stoff des Erkennens, als eine fertige Welt außerhalb des Denkens, an und für sich vorhanden, daß das Denken für sich leer sey, als eine Form äußerlich zu jener Materie hinzutrete, sich damit erfülle, erst daran einen Inhalt gewinne und dadurch ein reales Erkennen werde.

Alsdann stehen diese beiden Bestandtheile, — (denn sie sollen das Verhältniß von Bestandtheilen haben, und das Erkennen wird aus ihnen mechanischer oder höchstens chemischer Weise zusammengesetzt —) in dieser Rangordnung gegen einander, daß das Objekt ein für sich Vollendetes, Fertiges sey, das des Denkens zu seiner Wirklichkeit vollkommen entbehren könne, dahingegen das Denken etwas Mangelhaftes sey, das sich erst an einem Stoffe zu vervollständigen, und zwar als eine weiche unbestimmte Form sich seiner Materie angemessen zu machen habe. Wahrheit ist die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstande, und es soll, um diese Uebereinstimmung hervorzubringen, — denn sie ist nicht an und für sich vorhanden, — das Denken nach dem Gegenstande sich fügen und bequemen.

Drittens, indem die Verschiedenheit der Materie und der Form, des Gegenstandes und des Denkens nicht in jener neblichten Unbestimmtheit gelassen, sondern bestimmter genommen wird, so ist jede eine von der andern geschiedene Sphäre. Das Denken kommt daher in seinem Empfangen und Formiren des Stoffs nicht über sich hinaus, sein Empfangen und sich nach

ihm Bequemen bleibt eine Modifikation ſeiner ſelbſt, es wird dadurch nicht zu ſeinem Andern; und das ſelbſtbewußte Beſtimmen gehört ohnedieß nur ihm an; es kommt alſo auch in ſeiner Beziehung auf den Gegenſtand nicht aus ſich heraus zu dem Gegenſtande, dieſer bleibt als ein Ding an ſich, ſchlechthin ein Jenſeits des Denkens.

Dieſe Anſichten über das Verhältniß des Subjekts und Objekts zu einander drücken die Beſtimmungen aus, welche die Natur unſers gewöhnlichen, des erſcheinenden Bewußtſeyns ausmachen; aber dieſe Vorurtheile, in die Vernunft übergetragen, als ob in ihr daſſelbe Verhältniß Statt finde, als ob dieſes Verhältniß an und für ſich Wahrheit habe, ſo ſind ſie die Irrthümer, deren durch alle Theile des geiſtigen und natürlichen Univerſums durchgeführte Widerlegung die Philoſophie iſt, oder die vielmehr, weil ſie den Eingang in die Philoſophie verſperren, vor derſelben abzulegen ſind.

Die ältere Metaphyſik hatte in dieſer Rückſicht einen höhern Begriff von dem Denken als in der neuern Zeit gäng und gäb geworden iſt. Jene legte nämlich zu Grunde, daß das, was durchs Denken von und an den Dingen erkannt werde, das allein an ihnen wahrhaft Wahre ſey; ſomit nicht ſie in ihrer Unmittelbarkeit, ſondern ſie erſt in die Form des Denkens erhoben, als Gedachte. Dieſe Metaphyſik hielt ſomit dafür, daß das Denken und die Beſtimmungen des Denkens nicht ein den Gegenſtänden Fremdes, ſondern vielmehr deren Weſen ſey, oder daß die Dinge und das Denken derſelben, (— wie auch unſere Sprache eine Verwandtſchaft derſelben ausdrückt, —) an und für ſich übereinſtimmen, daß das Denken in ſeinen immanenten Beſtimmungen, und die wahrhafte Natur der Dinge, ein und derſelbe Inhalt ſey.

Aber der reflektirende Verſtand bemächtigte ſich der Philoſophie. Es iſt genau zu wiſſen, was dieſer Ausdruck ſagen will, der ſonſt vielfach als Schlagwort gebraucht wird; es

ist überhaupt darunter der abstrahirende und damit trennende Verstand zu verstehen, der in seinen Trennungen beharrt. Gegen die Vernunft gekehrt beträgt er sich als gemeiner Menschenverstand und macht seine Ansicht geltend, daß die Wahrheit auf sinnlicher Realität beruhe, daß die Gedanken nur Gedanken seyen, in dem Sinne, daß erst die sinnliche Wahrnehmung ihnen Gehalt und Realität gebe, daß die Vernunft, insofern sie an und für sich bleibe, nur Hirngespinnste erzeuge. In diesem Verzichtthun der Vernunft auf sich selbst geht der Begriff der Wahrheit verloren, sie ist darauf eingeschränkt, nur subjektive Wahrheit, nur die Erscheinung zu erkennen, nur etwas, dem die Natur der Sache selbst nicht entspreche; das Wissen ist zur Meinung zurückgefallen.

Diese Wendung jedoch, welche das Erkennen nimmt, und die als Verlust und Rückschritt erscheint, hat das Tiefere zum Grunde, worauf überhaupt die Erhebung der Vernunft in den höhern Geist der neuern Philosophie beruht. Der Grund jener allgemein gewordenen Vorstellung ist nämlich in der Einsicht von dem nothwendigen Widerstreite der Bestimmungen des Verstandes mit sich selbst, zu suchen. — Die schon namhaft gemachte Reflexion ist dieß, über das konkrete Unmittelbare hinaus zu gehen, und dasselbe zu bestimmen und zu trennen. Aber sie muß ebenso sehr über diese ihre trennenden Bestimmungen hinausgehen, und sie zunächst beziehen. Auf dem Standpunkte dieses Beziehens tritt der Widerstreit derselben hervor. Dieses Beziehen der Reflexion gehört an sich der Vernunft an; die Erhebung über jene Bestimmungen, die zur Einsicht des Widerstreits derselben gelangt, ist der große negative Schritt zum wahrhaften Begriffe der Vernunft. Aber die nicht durchgeführte Einsicht fällt in den Mißverstand, als ob die Vernunft es sey, welche in Widerspruch mit sich gerathe; sie erkennt nicht, daß der Widerspruch eben das Erheben der Vernunft über die Beschränkungen des Verstandes und das Auf-

löſen derſelben iſt. Statt von hier aus den letzten Schritt in die Höhe zu thun, iſt die Erkenntniß von dem Unbefriedigenden der Verſtandesbeſtimmungen zu der ſinnlichen Exiſtenz zurückgeflohen, an derſelben das Feſte und Einige zu haben vermeinend. Indem aber auf der andern Seite dieſe Erkenntniß ſich als die Erkenntniß nur von Erſcheinendem weiß, wird das Unbefriedigende derſelben eingeſtanden, aber zugleich vorausgeſetzt, als ob zwar nicht die Dinge an ſich, aber doch innerhalb der Sphäre der Erſcheinung richtig erkannt würde; als ob dabei gleichſam nur die Art der Gegenſtände verſchieden wäre, und die eine Art, nämlich die Dinge an ſich zwar nicht, aber doch die andere Art, nämlich die Erſcheinungen, in die Erkenntniß fielen. Wie wenn einem Manne richtige Einſicht beigemeſſen würde, mit dem Zuſatz, daß er jedoch nichts Wahres, ſondern nur Unwahres einzuſehen fähig ſey. So ungereimt das Letztere wäre, ſo ungereimt iſt eine wahre Erkenntniß, die den Gegenſtand nicht erkennte, wie er an ſich iſt.

Die Kritik der Formen des Verſtandes hat das angeführte Reſultat gehabt, daß dieſe Formen keine Anwendung auf die Dinge an ſich haben. — Dieß kann keinen andern Sinn haben, als daß dieſe Formen an ihnen ſelbſt etwas Unwahres ſind. Allein indem ſie für die ſubjektive Vernunft und für die Erfahrung als geltend gelaſſen werden, ſo hat die Kritik keine Aenderung an ihnen ſelbſt bewirkt, ſondern läßt ſie für das Subjekt in derſelben Geſtalt, wie ſie ſonſt für das Objekt galten. Wenn ſie aber ungenügend für das Ding an ſich ſind, ſo müßte der Verſtand, dem ſie angehören ſollen, noch weniger dieſelben ſich gefallen laſſen und damit vorlieb nehmen wollen. Wenn ſie nicht Beſtimmungen des Dings an ſich ſeyn können, ſo können ſie noch weniger Beſtimmungen des Verſtandes ſeyn, dem wenigſtens die Würde eines Dings an ſich zugeſtanden werden ſollte. Die Beſtimmungen des Endlichen und Unendlichen ſind in demſelben Widerſtreit, es ſey,

daß sie auf Zeit und Raum, auf die Welt angewendet werden, oder daß sie Bestimmungen innerhalb des Geistes seyen; so gut als schwarz und weiß ein Grau geben, ob sie an einer Wand, oder aber noch auf der Pallete mit einander vereinigt werden; wenn unsere Weltvorstellung sich auflöst, indem die Bestimmungen des Unendlichen und Endlichen auf sie übergetragen werden, so ist noch mehr der Geist selbst, welcher sie beide in sich enthält, ein in sich selbst Widersprechendes, ein sich Auflösendes. — Es ist nicht die Beschaffenheit des Stoffes oder Gegenstandes, worauf sie angewendet würden oder in dem sie sich befänden, was einen Unterschied ausmachen kann; denn der Gegenstand hat nur durch und nach jenen Bestimmungen den Widerspruch an ihm.

Jene Kritik hat also die Formen des objektiven Denkens nur vom Ding entfernt, aber sie im Subjekt gelassen, wie sie sie vorgefunden. Sie hat dabei nämlich diese Formen nicht an und für sich selbst, nach ihrem eigenthümlichen Inhalt, betrachtet, sondern sie lemmatisch aus der subjektiven Logik geradezu aufgenommen; so daß von einer Ableitung ihrer an ihnen selbst, oder auch einer Ableitung derselben als subjektiv-logischer Formen, noch weniger aber von der dialektischen Betrachtung derselben die Rede war.

Der konsequenter durchgeführte transcendentale Idealismus hat die Richtigkeit des von der kritischen Philosophie noch übrig gelassenen Gespenstes des Dings-an-sich, dieses abstrakten von allem Inhalt abgeschiedenen Schattens erkannt, und den Zweck gehabt, ihn vollends zu zerstören. Auch machte diese Philosophie den Anfang, die Vernunft aus sich selbst ihre Bestimmungen darstellen zu lassen. Aber die subjektive Haltung dieses Versuchs ließ ihn nicht zur Vollendung kommen. Fernerhin ist diese Haltung und mit ihr auch jener Anfang und die Ausbildung der reinen Wissenschaft aufgegeben worden.

Ganz ohne Rücksicht auf metaphysische Bedeutung aber

aber wird dasjenige betrachtet, was gemeinhin unter Logik verſtanden wird. Dieſe Wiſſenſchaft, in dem Zuſtande, worin ſie ſich noch befindet, hat freilich keinen Inhalt der Art, wie er als Realität und als eine wahrhafte Sache in dem gewöhnlichen Bewußtſeyn gilt. Aber ſie iſt nicht aus dieſem Grunde eine formelle, inhaltsvoller Wahrheit entbehrende Wiſſenſchaft. In jenem Stoffe, der in ihr vermißt, welchem Mangel das Unbefriedigende derſelben zugeſchrieben zu werden pflegt, iſt ohnehin das Gebiet der Wahrheit nicht zu ſuchen. Sondern das Gehaltloſe der logiſchen Formen liegt vielmehr allein in der Art, ſie zu betrachten und zu behandeln. Indem ſie als feſte Beſtimmungen aus einander fallen, und nicht in organiſcher Einheit zuſammengehalten werden, ſind ſie todte Formen, und haben den Geiſt in ihnen nicht wohnen, der ihre lebendige konkrete Einheit iſt. Damit aber entbehren ſie des gediegenen Inhalts, — einer Materie, welche Gehalt an ſich ſelbſt wäre. Der Inhalt, der an den logiſchen Formen vermißt wird, iſt nichts anderes, als eine feſte Grundlage und Konkretion dieſer abſtrakten Beſtimmungen; und ein ſolches ſubſtantielles Weſen pflegt für ſie außen geſucht zu werden. Aber die logiſche Vernunft ſelbſt iſt das Subſtantielle oder Reelle, das alle abſtrakten Beſtimmungen in ſich zuſammenhält, und ihre gediegene, abſolut-konkrete Einheit iſt. Nach dem alſo, was eine Materie genannt zu werden pflegt, brauchte nicht weit geſucht zu werden; es iſt nicht Schuld des Gegenſtandes der Logik, wenn ſie gehaltlos ſeyn ſoll, ſondern allein der Art, wie derſelbe gefaßt wird.

Dieſe Reflexion führt näher auf die Angabe des Standpunkts, nach welchem die Logik zu betrachten iſt, inwiefern er ſich von der bisherigen Behandlungsweiſe dieſer Wiſſenſchaft unterſcheidet, und der allein wahrhafte Standpunkt iſt, auf den ſie in Zukunft für immer zu ſtellen iſt.

In der Phänomenologie des Geiſtes habe ich das

Bewußtſeyn in ſeiner Fortbewegung von dem erſten unmittelbaren Gegenſatz ſeiner und des Gegenſtandes bis zum abſoluten Wiſſen dargeſtellt. Dieſer Weg geht durch alle Formen des Verhältniſſes des Bewußtſeyns zum Objekte durch, und hat den Begriff der Wiſſenſchaft zu ſeinem Reſultate. Dieſer Begriff bedarf alſo (abgeſehen davon, daß er innerhalb der Logik ſelbſt hervorgeht) hier keiner Rechtfertigung, weil er ſie daſelbſt erhalten hat; und er iſt keiner andern Rechtfertigung fähig, als nur dieſer Hervorbringung deſſelben durch das Bewußtſeyn, dem ſich ſeine eignen Geſtalten alle in denſelben als in die Wahrheit auflöſen. — Eine raiſonnirende Begründung oder Erläuterung des Begriffs der Wiſſenſchaft kann zum höchſten dieß leiſten, daß er vor die Vorſtellung gebracht und eine hiſtoriſche Kenntniß davon bewirkt werde; aber eine Definition der Wiſſenſchaft oder näher der Logik hat ihren Beweis allein in jener Nothwendigkeit ihres Hervorgangs. Eine Definition, mit der irgend eine Wiſſenſchaft den abſoluten Anfang macht, kann nichts anders enthalten, als den beſtimmten, regelrechten Ausdruck von demjenigen, was man ſich zugegebener- und bekanntermaßen unter dem Gegenſtande und Zweck der Wiſſenſchaft vorſtellt. Daß man ſich gerade dieß darunter vorſtelle, iſt eine hiſtoriſche Verſicherung, in Anſehung deren man ſich allein auf dieſes und jenes Anerkannte berufen, oder eigentlich nur bittweiſe beibringen kann, daß man dieß und jenes als anerkannt gelten laſſen möge. Es hört gar nicht auf, daß der Eine daher, der Andere dorther einen Fall und Inſtanz beibringt, nach der auch noch etwas mehr und anderes bei dieſem und jenem Ausdrucke zu verſtehen, in deſſen Definition alſo noch eine nähere oder allgemeinere Beſtimmung aufzunehmen und darnach auch die Wiſſenſchaft einzurichten ſey. — Es kommt dabei ferner auf Raiſonnement an, was alles und bis zu welcher Grenze und Umfang es hereingezogen oder ausgeſchloſſen werden müſſe; dem Raiſonnement

ſelbſt aber ſteht das mannigfaltigſte und verſchiedenartigſte Dafürhalten offen, worüber am Ende allein die Willkür eine feſte Beſtimmung abſchließen kann. Bei dieſem Verfahren, die Wiſſenſchaft mit ihrer Definition anzufangen, wird von dem Bedürfniß nicht die Rede, daß die Nothwendigkeit ihres Gegenſtandes und damit ihrer ſelbſt aufgezeigt würde.

Der Begriff der reinen Wiſſenſchaft und ſeine Deduktion wird in gegenwärtiger Abhandlung alſo inſofern vorausgeſetzt, als die Phänomenologie des Geiſtes nichts anderes als die Deduktion deſſelben iſt. Das abſolute Wiſſen iſt die Wahrheit aller Weiſen des Bewußtſeyns, weil, wie jener Gang deſſelben es hervorbrachte, nur in dem abſoluten Wiſſen, die Trennung des Gegenſtandes von der Gewißheit ſeiner ſelbſt vollkommen ſich aufgelöſt hat, und die Wahrheit, dieſer Gewißheit, ſo wie dieſe Gewißheit, der Wahrheit gleich geworden iſt.

Die reine Wiſſenſchaft ſetzt ſomit die Befreiung von dem Gegenſatze des Bewußtſeyns voraus. Sie enthält den Gedanken, inſofern er eben ſo ſehr die Sache an ſich ſelbſt iſt, oder die Sache an ſich ſelbſt, inſofern ſie ebenſo ſehr der reine Gedanke iſt. Als Wiſſenſchaft iſt die Wahrheit das reine ſich entwickelnde Selbſtbewußtſeyn, und hat die Geſtalt des Selbſts, daß das an und für ſich ſeyende gewußter Begriff, der Begriff als ſolcher aber das an und für ſich ſeyende iſt. Dieſes objektive Denken iſt denn der Inhalt der reinen Wiſſenſchaft. Sie iſt daher ſo wenig formell, ſie entbehrt ſo wenig der Materie zu einer wirklichen und wahren Erkenntniß, daß ihr Inhalt vielmehr allein das abſolute Wahre, oder wenn man ſich noch des Worts Materie bedienen wollte, die wahrhafte Materie iſt, — eine Materie aber, der die Form nicht ein Aeußerliches iſt, da dieſe Materie vielmehr der reine Gedanke, ſomit die abſolute Form ſelbſt iſt. Die Logik iſt ſonach als das Syſtem der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu faſſen. Die-

ſes Reich iſt die Wahrheit, wie ſie ohne Hülle an und für ſich ſelbſt iſt. Man kann ſich deswegen ausdrücken, daß dieſer Inhalt die Darſtellung Gottes iſt, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt.

Anaxagoras wird als derjenige gepriesen, der zuerſt den Gedanken ausgeſprochen habe, daß der Nus, der Gedanke, das Princip der Welt, daß das Weſen der Welt als der Gedanke zu beſtimmen iſt. Er hat damit den Grund zu einer Intellektualanſicht des Univerſums gelegt, deren reine Geſtalt die Logik ſeyn muß. Es iſt in ihr nicht um ein Denken über Etwas, das für ſich außer dem Denken zu Grunde läge, zu thun, um Formen, welche bloße Merkmale der Wahrheit abgeben ſollten; ſondern die nothwendigen Formen und eigenen Beſtimmungen des Denkens ſind der Inhalt und die höchſte Wahrheit ſelbſt.

Um dieß in die Vorſtellung wenigſtens aufzunehmen, iſt die Meinung auf die Seite zu legen, als ob die Wahrheit etwas Handgreifliches ſeyn müſſe. Solche Handgreiflichkeit wird zum Beiſpiel ſelbſt noch in die platoniſchen Ideen, die in dem Denken Gottes ſind, hineingetragen, als ob ſie gleichſam exiſtirende Dinge, aber in einer andern Welt oder Region ſeyen, außerhalb welcher die Welt der Wirklichkeit ſich befinde und eine von jenen Ideen verſchiedene, erſt durch dieſe Verſchiedenheit reale Subſtantialität habe. Die platoniſche Idee iſt nichts anderes, als das Allgemeine oder beſtimmter der Begriff des Gegenſtandes; nur in ſeinem Begriffe hat Etwas Wirklichkeit; inſofern es von ſeinem Begriffe verſchieden iſt, hört es auf wirklich zu ſeyn, und iſt ein Nichtiges; die Seite der Handgreiflichkeit und des ſinnlichen Außerſichſeyns gehört dieſer nichtigen Seite an. — Von der andern Seite aber kann man ſich auf die eigenen Vorſtellungen der gewöhnlichen Logik berufen; es wird nämlich angenommen, daß z. B. Definitionen nicht

Bestimmungen enthalten, die nur ins erkennende Subjekt fallen, sondern die Bestimmungen des Gegenstandes, welche seine wesentlichste eigenste Natur ausmachen. Oder wenn von gegebenen Bestimmungen auf andere geschlossen wird, wird angenommen, daß das Erschlossene nicht ein dem Gegenstande Aeußerliches und Fremdes sey, sondern daß es ihm vielmehr selbst zukomme, daß diesem Denken das Seyn entspreche. — Es liegt überhaupt bei dem Gebrauche der Formen des Begriffs, Urtheils, Schlusses, Definition, Division u. s. f. zu Grunde, daß sie nicht bloß Formen des selbstbewußten Denkens sind, sondern auch des gegenständlichen Verstandes. — Denken ist ein Ausdruck, der die in ihm enthaltene Bestimmung vorzugsweise dem Bewußtseyn beilegt. Aber insofern gesagt wird, daß Verstand, daß Vernunft in der gegenständlichen Welt ist, daß der Geist und die Natur allgemeine Gesetze habe, nach welchen ihr Leben und ihre Veränderungen sich machen, so wird zugegeben, daß die Denkbestimmungen eben so sehr objektiven Werth und Existenz haben.

Die kritische Philosophie machte zwar bereits die Metaphysik zur Logik, aber sie, wie der spätere Idealismus, gab, wie vorhin erinnert worden, aus Angst vor dem Objekt den logischen Bestimmungen eine wesentlich subjektive Bedeutung; dadurch bleiben sie zugleich mit dem Objekte, das sie fohen, behaftet, und ein Ding-an-sich, ein unendlicher Anstoß, blieb als ein Jenseits an ihnen übrig. Aber die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseyns, welche die Wissenschaft muß voraussetzen können, erhebt die Denkbestimmungen über diesen ängstlichen, unvollendeten Standpunkt, und fordert die Betrachtung derselben, wie sie an und für sich, ohne eine solche Beschränkung und Rücksicht, das Logische, das Rein-vernünftige sind.

Kant preis't sonst die Logik, nämlich das Aggregat von Bestimmungen und Sätzen, das im gewöhnlichen Sinne Logik heißt, darüber glücklich, daß ihr vor andern Wissenschaften eine

so frühe Vollendung zu Theil geworden sey; seit Aristoteles habe sie keinen Rückschritt gethan, aber auch keinen Schritt vorwärts, das Letztere deswegen, weil sie allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu seyn scheine. — Wenn die Logik seit Aristoteles keine Veränderung erlitten hat, — wie denn in der That die Veränderungen, wenn man die neuern Kompendien der Logik betrachtet, häufig mehr nur in Weglassungen bestehen, — so ist daraus eher zu folgern, daß sie um so mehr einer totalen Umarbeitung bedürfe; denn ein zweitausendjähriges Fortarbeiten des Geistes muß ihm ein höheres Bewußtseyn über sein Denken und über seine reine Wesenheit in sich selbst verschafft haben. Die Vergleichung der Gestalten, zu denen sich der Geist der praktischen und der religiösen Welt und der Geist der Wissenschaft in jeder Art reellen und ideellen Bewußtseyns emporgehoben hat, mit der Gestalt, in der sich die Logik, sein Bewußtseyn über sein reines Wesen, befindet, zeigt einen zu großen Unterschied, als daß es nicht der oberflächlichsten Betrachtung sogleich auffallen sollte, daß dieß letztere Bewußtseyn den erstern Erhebungen durchaus unangemessen und ihrer unwürdig ist.

In der That ist das Bedürfniß einer Umgestaltung der Logik längst gefühlt worden. In der Form und im Inhalt, wie sie sich in den Lehrbüchern zeigt, ist sie, man darf sagen, in Verachtung gekommen. Sie wird noch mitgeschleppt mehr im Gefühle, daß eine Logik überhaupt nicht zu entbehren sey, und aus einer noch fortdauernden Gewohnheit an die Tradition von ihrer Wichtigkeit, als aus Ueberzeugung, daß jener gewöhnliche Inhalt und die Beschäftigung mit jenen leeren Formen Werth und Nutzen habe.

Die Erweiterungen, die ihr durch psychologisches, pädagogisches und selbst physiologisches Material eine Zeitlang gegeben wurden, sind nachher für Verunstaltungen ziemlich allgemein anerkannt worden. An und für sich muß ein großer Theil dieser

pſychologiſchen, pädagogiſchen, phyſiologiſchen Beobachtungen, Geſetze und Regeln, ſie mochten in der Logik, oder wo es ſey, ſtehen, als ſehr ſchaal und trivial erſcheinen. Vollends ſolche Regeln, als zum Beiſpiel, daß man dasjenige durchdenken und prüfen ſolle, was man in Büchern leſe oder mündlich höre; daß man, wenn man nicht gut ſehe, ſeinen Augen durch Brillen zu Hülfe zu kommen habe, — Regeln, die von den Lehrbüchern in der ſogenannten angewandten Logik, und zwar ernſthaft in Paragraphen abgetheilt gegeben wurden, auf daß man zur Wahrheit gelange, — müſſen jedermann als überflüßig vorkommen, — nur höchſtens dem Schriftſteller oder Lehrer nicht, der in Verlegenheit iſt, den ſonſt zu kurzen und todten Inhalt der Logik durch irgend etwas auszudehnen.

Was ſolchen Inhalt betrifft, ſo iſt ſchon oben der Grund angegeben worden, warum er ſo geiſtlos iſt. Die Beſtimmungen deſſelben gelten in ihrer Feſtigkeit unverrückt, und werden nur in äußerliche Beziehung miteinander gebracht. Dadurch daß bei den Urtheilen und Schlüſſen die Operationen vornehmlich auf das Quantitative der Beſtimmungen zurückgeführt und gegründet werden, beruht Alles auf einem äußerlichen Unterſchiede, auf bloſſer Vergleichung, wird ein völlig analytiſches Verfahren und begriffloſes Kalkuliren. Das Ableiten der ſogenannten Regeln und Geſetze, des Schließens vornehmlich, iſt nicht viel beſſer, als ein Beſingern von Städchen von ungleicher Länge, um ſie nach ihrer Größe zu ſortiren und zu verbinden, — als die ſpielende Beſchäftigung der Kinder, von mannigfaltig zerſchnittenen Gemälden die paſſenden Stücke zuſammen zu ſuchen. — Man hat daher nicht mit Unrecht dieſes Denken dem Rechnen und das Rechnen wieder dieſem Denken gleichgeſetzt. In der Arithmetik werden die Zahlen als das Begriffloſe genommen, das außer ſeiner Gleichheit oder Ungleichheit, das heißt, außer ſeinem ganz äußerlichen Verhältniſſe keine Bedeutung hat, das weder an ihm ſelbſt, noch deſſen Beziehung ein Gedanke iſt.

Wenn auf mechanische Weise ausgerechnet wird, daß dreiviertel mit zweidritteln multiplicirt, ein Halbes ausmacht, so enthält diese Operation ungefähr so viel und so wenig Gedanken, als die Berechnung, ob in einer Figur diese oder jene Art des Schlusses Statt haben könne.

Damit daß dieß todte Gebein der Logik durch den Geist zu Gehalt und Inhalt belebt werde, muß ihre Methode diejenige seyn, wodurch sie allein fähig ist, reine Wissenschaft zu seyn. In dem Zustande, in dem sie sich befindet, ist kaum eine Ahnung von wissenschaftlicher Methode zu erkennen. Sie hat ungefähr die Form einer Erfahrungswissenschaft. Erfahrungswissenschaften haben für das, was sie seyn sollen, ihre eigenthümliche Methode, des Definirens und des Klassificirens ihres Stoffes, so gut es geht, gefunden. Auch die reine Mathematik hat ihre Methode, die für ihre abstrakten Gegenstände und für die quantitative Bestimmung, in der sie sie allein betrachtet, passend ist. Ich habe über diese Methode und überhaupt das Untergeordnete der Wissenschaftlichkeit, die in der Mathematik Statt finden kann, in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes, das Wesentliche gesagt; aber sie wird auch innerhalb der Logik selbst näher betrachtet werden. Spinoza, Wolf und Andere haben sich verführen lassen, sie auch auf die Philosophie anzuwenden, und den äußerlichen Gang der begrifflosen Quantität zum Gange des Begriffes zu machen, was an und für sich widersprechend ist. Bisher hatte die Philosophie ihre Methode noch nicht gefunden; sie betrachtete mit Neid das systematische Gebäude der Mathematik und borgte sie, wie gesagt, von ihr, oder behalf sich mit der Methode von Wissenschaften, die nur Vermischungen von gegebenem Stoffe, Erfahrungssätzen und Gedanken sind, — oder half sich auch mit dem rohen Wegwerfen aller Methode. Die Exposition dessen aber, was allein die wahrhafte Methode der philosophischen Wissenschaft seyn kann, fällt in die Abhandlung der Logik selbst; denn die Me-

thode ist das Bewußtseyn über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts. Ich habe in der Phänomenologie des Geistes ein Beispiel von dieser Methode, an einem konkreteren Gegenstande, an dem Bewußtseyn, aufgestellt. *) Es sind hier Gestalten des Bewußtseyns, deren jede in ihrer Realisirung sich zugleich selbst auflöst, ihre eigene Negation zu ihrem Resultate hat, — und damit in eine höhere Gestalt übergegangen ist. Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, — ist die Erkenntniß des logischen Satzes, daß das Negative ebenso sehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultirt; — was eigentlich eine Tautologie ist, denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat. Indem das Resultirende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden; enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten. — In diesem Wege hat sich das System der Begriffe überhaupt zu bilden, — und in unaufhaltsamem, reinem, von Außen nichts hereinnehmendem Gange, sich zu vollenden.

Wie würde ich meinen können, daß nicht die Methode, die ich in diesem Systeme der Logik befolgt, — oder vielmehr die dieß System an ihm selbst befolgt, — noch vieler Vervollkomm-

*) Später an den anderen konkreten Gegenständen und resp. Theilen der Philosophie.

mung, vieler Durchbildung im Einzelnen fähig sey, aber ich weiß zugleich, daß sie die einzige wahrhafte ist. Dieß erhellt für sich schon daraus, daß sie von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes ist; — denn es ist der Inhalt in sich, die Dialektik, die er an ihm selbst hat, welche ihn fortbewegt. Es ist klar, daß keine Darstellungen für wissenschaftlich gelten können, welche nicht den Gang dieser Methode gehen und ihrem einfachen Rhythmus gemäß sind, denn es ist der Gang der Sache selbst.

In Gemäßheit dieser Methode erinnere ich, daß die Eintheilungen und Ueberschriften der Bücher, Abschnitte und Kapitel, die in dem Werke angegeben sind, so wie etwa die damit verbundenen Erklärungen, zum Behuf einer vorläufigen Uebersicht gemacht, und daß sie eigentlich nur von historischem Werthe sind. Sie gehören nicht zum Inhalte und Körper der Wissenschaft, sondern sind Zusammenstellungen der äußeren Reflexion, welche das Ganze der Ausführung schon durchlaufen hat, daher die Folge seiner Momente voraus weiß und angiebt, ehe sie noch durch die Sache selbst sich herbeiführen.

In den anderen Wissenschaften sind solche Voraussbestimmungen und Eintheilungen gleichfalls für sich nichts anderes, als solche äußere Angaben; aber auch innerhalb der Wissenschaft werden sie nicht über diesen Charakter erhoben. Selbst in der Logik zum Beispiel, heißt es etwa, „die Logik hat zwei Hauptstücke, die Elementarlehre und die Methodik," alsdann unter der Elementarlehre findet sich ohne weiteres etwa die Ueberschrift: Gesetze des Denkens; — alsdann erstes Kapitel: von den Begriffen. Erster Abschnitt: von der Klarheit der Begriffe u. s. f. — Diese ohne irgend eine Deduktion und Rechtfertigung gemachten Bestimmungen und Eintheilungen machen das systematische Gerüste und den ganzen Zusammenhang solcher Wissenschaften aus. Eine solche Logik sieht es für ihren Beruf an, davon zu sprechen, daß die Begriffe und Wahr-

heiten aus Principien müſſen abgeleitet ſeyn; aber bei dem, was ſie Methode nennt, wird auch nicht von weitem an ein Ableiten gedacht. Die Ordnung beſteht etwa in der Zuſammenſtellung von Gleichartigem, in der Vorausſchickung des Einfacheren vor dem Zuſammengeſetzten und anderen äußerlichen Rückſichten. Aber in Rückſicht eines inneren, nothwendigen Zuſammenhangs bleibt es bei dem Register der Abtheilungsbeſtimmungen, und der Uebergang macht ſich nur damit, daß es jetzt heißt: Zweites Kapitel; — oder: wir kommen nunmehr zu den Urtheilen, u. dergl.

Auch die Ueberſchriften und Eintheilungen, die in dieſem Syſteme vorkommen, ſollen für ſich keine andere Bedeutung haben, als die einer Inhaltsanzeige. Außerdem aber muß die Nothwendigkeit des Zuſammenhangs und die immanente Entſtehung der Unterſchiede ſich in der Abhandlung der Sache ſelbſt verfinden, denn ſie fällt in die eigene Fortbeſtimmung des Begriffes.

Das, wodurch ſich der Begriff ſelbſt weiter leitet, iſt das vorhin angegebene Negative, das er in ſich ſelbſt hat; dieß macht das wahrhaft Dialektiſche aus. Die Dialektik, die als ein abgeſonderter Theil der Logik betrachtet und in Anſehung ihres Zwecks und Standpunkts, man kann ſagen, gänzlich verkannt worden, erhält dadurch eine ganz andere Stellung. — Auch die platoniſche Dialektik hat ſelbſt im Parmenides, und anderswo ohnehin noch direkter, Theils nur die Abſicht, beſchränkte Behauptungen durch ſich ſelbſt aufzulöſen und zu widerlegen, Theils aber überhaupt das Nichts zum Reſultate. Gewöhnlich ſieht man die Dialektik für ein äußerliches und negatives Thun an, das nicht der Sache ſelbſt angehöre, in dieſer Eitelkeit als einer ſubjektiven Kunſt, ſich das Feſte und Wahre in Schwanken zu ſetzen und aufzulöſen, ſeinen Grund habe oder wenigſtens zu Nichts führe, als zur Eitelkeit des dialektiſch behandelten Gegenſtandes.

Kant hat die Dialektik höher gestellt, und diese Seite gehört unter die größten seiner Verdienste, — indem er ihr den Schein von Willkür nahm, den sie nach der gewöhnlichen Vorstellung hat, und sie als ein nothwendiges Thun der Vernunft darstellte. Indem sie nur für die Kunst, Blendwerke vorzumachen und Illusionen hervorzubringen, galt, wurde schlechthin vorausgesetzt, daß sie ein falsches Spiel spiele, und ihre ganze Kraft allein darauf beruhe, daß sie den Betrug verstecke; daß ihre Resultate nur erschlichen und ein subjektiver Schein seyen. Kant's dialektische Darstellungen in den Antinomien der reinen Vernunft verdienen zwar, wenn sie näher betrachtet werden, wie dieß im Verfolge dieses Werkes weitläufiger geschehen wird, freilich kein großes Lob; aber die allgemeine Idee, die er zu Grunde gelegt und geltend gemacht hat, ist die Objektivität des Scheins und Nothwendigkeit des Widerspruchs, der zur Natur der Denkbestimmungen gehört: zunächst zwar in der Art, insofern diese Bestimmungen von der Vernunft auf die Dinge an sich angewendet werden; aber eben, was sie in der Vernunft und in Rücksicht auf das sind, was an sich ist, ist ihre Natur. Es ist dieß Resultat in seiner positiven Seite aufgefaßt, nichts anderes, als die innere Negativität derselben, als ihre sich selbstbewegende Seele, das Princip aller natürlichen und geistigen Lebendigkeit überhaupt. Aber so wie nur bei der abstrakt-negativen Seite des Dialektischen stehen geblieben wird, so ist das Resultat nur das Bekannte, daß die Vernunft unfähig sey, das Unendliche zu erkennen; — ein sonderbares Resultat, indem das Unendliche das Vernünftige ist, zu sagen, die Vernunft sey nicht fähig, das Vernünftige zu erkennen.

In diesem Dialektischen, wie es hier genommen wird, und damit in dem Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit, oder des Positiven im Negativen besteht das Spekulative. Es ist die wichtigste, aber für die noch ungeübte, unfreie Denk-

kraft ſchwerſte Seite. Iſt ſolche noch darin begriffen, ſich vom ſinnlich-konkreten Vorſtellen und vom Raiſonniren loszureißen, ſo hat ſie ſich zuerſt im abſtrakten Denken zu üben, Begriffe in ihrer Beſtimmtheit feſtzuhalten und aus ihnen erkennen zu lernen. Eine Darſtellung der Logik zu dieſem Behuf hätte ſich in ihrer Methode an das obenbeſagte Eintheilen und in Anſehung des näheren Inhalts an die Beſtimmungen, die ſich für die einzelnen Begriffe ergeben, zu halten, ohne ſich auf das Dialektiſche einzulaſſen. Sie würde der äußeren Geſtalt nach dem gewöhnlichen Vortrag dieſer Wiſſenſchaft ähnlich werden, ſich übrigens dem Inhalte nach auch davon unterſcheiden, und immer noch dazu dienen, das abſtrakte, ob zwar nicht das ſpekulative Denken zu üben, welchen Zweck die durch pſychologiſche und anthropologiſche Zuthaten populair gewordene Logik nicht einmal erfüllen kann. Sie würde dem Geiſte das Bild eines methodiſch geordneten Ganzen geben, obgleich die Seele des Gebäudes, die Methode, die im Dialektiſchen lebt, nicht ſelbſt darin erſchiene.

In Rückſicht auf die Bildung und das Verhältniß des Individuums zur Logik, merke ich ſchließlich noch an, daß dieſe Wiſſenſchaft wie die Grammatik, in zwei verſchiedenen Anſichten oder Werthen erſcheint. Sie iſt etwas Anderes für den, der zu ihr und den Wiſſenſchaften überhaupt erſt hinzutritt, und etwas Anderes für den, der von ihnen zu ihr zurückkommt. Wer die Grammatik anfängt kennen zu lernen, findet in ihren Formen und Geſetzen trockene Abſtraktionen, zufällige Regeln, überhaupt eine iſolirte Menge von Beſtimmungen, die nur den Werth und die Bedeutung deſſen zeigen, was in ihrem unmittelbaren Sinne liegt; das Erkennen erkennt in ihnen zunächſt nichts als ſie. Wer dagegen einer Sprache mächtig iſt und zugleich andere Sprachen in Vergleichung mit ihr kennt, dem erſt kann ſich der Geiſt und die Bildung eines Volks in der Grammatik ſeiner Sprache zu fühlen geben; dieſelben Re-

geln und Formen haben nunmehr einen erfüllten, lebendigen Werth. Er kann durch die Grammatik hindurch den Ausdruck des Geistes überhaupt, die Logik, erkennen. So wer zur Wissenschaft hinzutritt, findet in der Logik zunächst ein isolirtes System von Abstraktionen, das auf sich selbst beschränkt, nicht über die anderen Kenntnisse und Wissenschaften übergreift. Vielmehr, gehalten gegen den Reichthum der Weltvorstellung, gegen den real erscheinenden Inhalt der anderen Wissenschaften, und verglichen mit dem Versprechen der absoluten Wissenschaft, das Wesen dieses Reichthums, die innere Natur des Geistes und der Welt, die Wahrheit zu enthüllen, hat diese Wissenschaft in ihrer abstrakten Gestalt, in der farblosen, kalten Einfachheit ihrer reinen Bestimmungen vielmehr das Ansehen, Alles eher zu leisten als dieß Versprechen, und gehaltlos jenem Reichthum gegenüber zu stehen. Die erste Bekanntschaft mit der Logik schränkt ihre Bedeutung auf sie selbst ein; ihr Inhalt gilt nur für eine isolirte Beschäftigung mit den Denkbestimmungen, neben der die anderen wissenschaftlichen Beschäftigungen ein eigner Stoff und Gehalt für sich sind, auf welche das Logische etwa einen formellen Einfluß hat, und zwar einen solchen, der sich mehr von selbst macht, und für den die wissenschaftliche Gestalt und deren Studium allerdings auch zur Noth entbehrt werden kann. Die anderen Wissenschaften haben die regelrechte Methode, eine Folge von Definitionen, Axiomen, Theoremen und deren Beweisen u. s. f. zu seyn, im Ganzen abgeworfen; die sogenannte natürliche Logik macht sich für sich in ihnen geltend, und hilft sich ohne besondere, auf das Denken selbst gerichtete Erkenntniß fort. Vollends aber hält sich der Stoff und Inhalt dieser Wissenschaften für sich selbst vom Logischen völlig unabhängig, und ist auch für Sinn, Gefühl, Vorstellung und praktisches Interesse jeder Art ansprechender.

So muß denn allerdings die Logik zuerst gelernt werden, als etwas, das man wohl versteht und einsieht, aber woran

Umfang, Tiefe und weitere Bedeutung anfangs vermißt wird. Erst aus der tieferen Kenntniß der anderen Wissenschaften erhebt sich für den subjektiven Geist das Logische als ein nicht nur abstrakt Allgemeines, sondern als das den Reichthum des Besonderen in sich fassende Allgemeine; — wie derselbe Sittenspruch in dem Munde des Jünglings, der ihn ganz richtig versteht, nicht die Bedeutung und den Umfang besitzt, welchen er im Geiste eines lebenserfahrenen Mannes hat, dem sich damit die ganze Kraft des darin enthaltenen Gehaltes ausdrückt. So erhält das Logische erst dadurch die Schätzung seines Werths, wenn es zum Resultate der Erfahrung der Wissenschaften geworden ist; es stellt sich daraus als die allgemeine Wahrheit, nicht als eine besondere Kenntniß neben anderem Stoffe und Realitäten, sondern als das Wesen alles dieses sonstigen Inhalts dem Geiste dar.

Ob nun das Logische zwar im Anfange des Studiums nicht in dieser bewußten Kraft für den Geist vorhanden ist, so empfängt er durch dasselbe darum nicht weniger die Kraft in sich, die ihn in alle Wahrheit leitet. Das System der Logik ist das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Konkretion befreit. Das Studium dieser Wissenschaft, der Aufenthalt und die Arbeit in diesem Schattenreich ist die absolute Bildung und Zucht des Bewußtseyns. Es treibt darin ein von sinnlichen Anschauungen und Zwecken, von Gefühlen, von der bloß gemeinten Vorstellungswelt fernes Geschäft. Von seiner negativen Seite betrachtet, besteht dieß Geschäft in dem Fernhalten der Zufälligkeit des raisonnirenden Denkens und der Willkür, diese oder die entgegengesetzten Gründe sich einfallen und gelten zu lassen.

Vornehmlich aber gewinnt der Gedanke dadurch Selbstständigkeit und Unabhängigkeit. Er wird in dem Abstrakten und in dem Fortgehen durch Begriffe ohne sinnliche Substrate einheimisch, wird zur unbewußten Macht, die sonstige Mannigfaltig-

keit der Kenntniſſe und Wiſſenſchaften in die vernünftige Form aufzunehmen, ſie in ihrem Weſentlichen zu erfaſſen und feſtzuhalten, das Aeußerliche abzuſtreifen und auf dieſe Weiſe aus ihnen das Logiſche auszuziehen, — oder was daſſelbe iſt, die vorher durch das Studium erworbene abſtrakte Grundlage des Logiſchen mit dem Gehalte aller Wahrheit zu erfüllen, und ihm den Werth eines Allgemeinen zu geben, das nicht mehr als ein Beſonderes neben anderem Beſonderen ſteht, ſondern über alles dieſes übergreift und deſſen Weſen, das Abſolut-wahre, iſt.

Allgemeine Eintheilung der Logik.

In dem, was über den Begriff dieser Wissenschaft und wohin seine Rechtfertigung falle, gesagt worden ist, liegt, daß die allgemeine Eintheilung hier nur vorläufig seyn, gleichsam nur insofern angegeben werden kann, als der Verfasser die Wissenschaft bereits kennt, daher historisch hier zum Voraus anzuführen im Stande ist, zu welchen Hauptunterschieden sich der Begriff in seiner Entwickelung bestimmen wird.

Doch kann versucht werden, das was zum Eintheilen erforderlich ist, zum Voraus im Allgemeinen verständlich zu machen, obgleich auch dabei ein Verfahren der Methode in Anspruch genommen werden muß, das seine volle Verständigung und Rechtfertigung erst innerhalb der Wissenschaft erhält. — Zuvörderst also ist zu erinnern, daß hier vorausgesetzt wird, die Eintheilung müsse mit dem Begriffe zusammenhängen, oder vielmehr in ihm selbst liegen. Der Begriff ist nicht unbestimmt, sondern bestimmt an ihm selbst; die Eintheilung aber drückt entwickelt diese seine Bestimmtheit aus; sie ist das Urtheil desselben, nicht ein Urtheil über irgend einen äußerlich genommenen Gegenstand, sondern das Urtheilen, d. i. Bestimmen des Begriffs an ihm selbst. Die Rechtwinklichkeit, Spitzwinklichkeit u. s. f., wie die Gleichseitigkeit u. s. f., nach welchen Bestimmungen die Dreiecke eingetheilt werden, liegt nicht in der Bestimmtheit des Dreiecks selbst, d. h. nicht in dem, was

der Begriff des Dreiecks genannt zu werden pflegt, ebenso wenig als in dem, was für den Begriff des Thieres überhaupt, oder des Säugethiers, Vogels u. s. w. die Bestimmungen liegen, nach welchen jenes in Säugethiere, Vögel u. s. w. und diese Klassen in weitere Gattungen eingetheilt werden. Solche Bestimmungen werden anderswoher, aus der empirischen Anschauung aufgenommen; sie treten zu jenem sogenannten Begriffe von Außen hinzu. In der philosophischen Behandlung des Eintheilens muß der Begriff selbst sich als ihren Ursprung enthaltend zeigen.

Der Begriff der Logik aber selbst ist in der Einleitung als das Resultat einer jenseits liegenden Wissenschaft, damit hier gleichfalls als eine Voraussetzung angegeben worden. Die Logik bestimmte sich danach als die Wissenschaft des reinen Denkens, die zu ihrem Princip das reine Wissen habe, die nicht abstrakte, sondern dadurch konkrete lebendige Einheit, daß in ihr der Gegensatz des Bewußtseyns von einem subjektiv-für sich Seyenden und einem zweiten solchen Seyenden, einem Objektiven, als überwunden, und das Seyn als reiner Begriff an sich selbst, und der reine Begriff als das wahrhafte Seyn gewußt wird. Dieß sind sonach die beiden Momente, welche im Logischen enthalten sind. Aber sie werden nun als untrennbar seyend gewußt, nicht wie im Bewußtseyn jedes auch als für sich seyend; dadurch, allein, daß sie zugleich als unterschiedene (jedoch nicht für sich seyende) gewußt werden, ist ihre Einheit nicht abstrakt, todt, unbewegend, sondern konkret.

Diese Einheit macht das logische Princip zugleich als Element aus, so daß die Entwickelung jenes Unterschiedes, der sogleich in ihm ist, nur innerhalb dieses Elementes vor sich geht. Denn indem die Eintheilung, wie gesagt worden, das Urtheil des Begriffs, das Setzen der ihm schon immanenten Bestimmung und damit seines Unterschiedes ist, so darf dieß Setzen nicht als ein Wiederauflösen jener konkreten Einheit in ihre Bestimmungen, wie sie als für sich seyend gelten sollen,

gefaßt werden, was hier ein leeres Zurückgehen auf den vorigen Standpunkt, den Gegensatz des Bewußtseyns wäre; dieser ist vielmehr verschwunden; jene Einheit bleibt das Element, und aus ihr tritt jenes Unterscheiden der Eintheilung und überhaupt der Entwickelung nicht mehr heraus. Damit sind die früher (auf dem Wege zur Wahrheit) für sich seyenden Bestimmungen, wie ein Subjektives und Objektives, oder auch Denken und Seyn oder Begriff und Realität, wie sie in irgend einer Rücksicht bestimmt worden seyn mögen, nun in ihrer Wahrheit, d. i. in ihrer Einheit, zu Formen herabgesetzt. In ihrem Unterschiede bleiben sie daher selbst an sich der ganze Begriff und dieser wird in der Eintheilung nur unter seinen eigenen Bestimmungen gesetzt.

So ist es der ganze Begriff, der das eine Mal als seyender Begriff, das andere Mal als Begriff zu betrachten ist; dort ist er nur Begriff an sich, der Realität oder des Seyns, hier ist er Begriff als solcher, für sich seyender Begriff, (wie er es um konkrete Formen zu nennen, im denkenden Menschen, aber auch schon, freilich nicht als bewußter noch weniger als gewußter Begriff, im empfindenden Thier, und in der organischen Individualität überhaupt ist; Begriff an sich ist er aber nur in der unorganischen Natur). — Die Logik wäre hiernach zunächst in die Logik des Begriffs als Seyns, und des Begriffs als Begriffs, — oder indem wir uns der sonst gewöhnlichen, obgleich der unbestimmtesten und darum der vieldeutigsten Ausdrücke bedienen, — in die objektive und subjektive Logik einzutheilen.

Nach dem zu Grunde liegenden Elemente aber der Einheit des Begriffs in sich selbst und damit der Untrennbarkeit seiner Bestimmungen, müssen diese ferner auch, insofern sie unterschieden, der Begriff in ihrem Unterschiede gesetzt wird, wenigstens in Beziehung aufeinander stehen. Es ergiebt sich daraus eine Sphäre der Vermittelung, der Begriff als

System der Reflexionsbestimmungen, d. i. des zum Insichseyn des Begriffs übergehenden Seyns, der auf diese Weise noch nicht als solcher für sich gesetzt ist, sondern mit dem unmittelbaren Seyn als einem ihm auch Aeußeren zugleich behaftet ist. Dieß ist die Lehre von dem Wesen, die zwischen der Lehre vom Seyn und der vom Begriff inmitten steht. — Sie ist in der allgemeinen Eintheilung dieses logischen Werks noch unter die objektive Logik gestellt worden, insofern, ob das Wesen zwar bereits das Innere, dem Begriffe der Charakter des Subjekts ausdrücklich vorzubehalten ist.

Kant*) hat in neueren Zeiten dem, was gewöhnlich Logik genannt worden, noch eine, nämlich eine transcendale Logik gegenüber gestellt. Das, was hier objektive Logik genannt worden, würde zum Theil dem entsprechen, was bei ihm die transcendentale Logik ist. Er unterscheidet sie von dem, was er allgemeine Logik nennt, so, daß sie α) die Begriffe

*) Ich erinnere, daß ich auf die kantische Philosophie in diesem Werke darum häufig Rücksicht nehme, (was manchen überflüssig scheinen könnte) weil sie, — ihre nähere Bestimmtheit so wie die besonderen Theile der Ausführung mögen sonst und auch in diesem Werke betrachtet werden, wie sie wollen, — die Grundlage und den Ausgangspunkt der neueren deutschen Philosophie ausmacht, und dieß ihr Verdienst durch das, was an ihr ausgesetzt werden möge, ihr ungeschmälert bleibt. Auch darum ist auf sie in der objektiven Logik häufig Rücksicht zu nehmen, weil sie sich auf wichtige bestimmtere Seiten des Logischen näher einläßt, spätere Darstellungen von Philosophie hingegen dasselbe wenig beachtet, zum Theil oft nur eine rohe, — aber nicht ungerächte, — Verachtung dagegen bewiesen haben. Das bei uns am weitesten verbreitete Philosophiren tritt nicht aus den kantischen Resultaten, daß die Vernunft keinen wahren Gehalt erkennen könne, und in Ansehung der absoluten Wahrheit auf das Glauben zu verweisen sey, heraus. Was aber bei Kant Resultat ist, damit wird in diesem Philosophiren unmittelbar angefangen, damit die vorhergehende Ausführung, aus welcher jenes Resultat herkömmt, und welche philosophisches Erkennen ist, vorweggeschnitten. Die kantische Philosophie dient so als ein Polster für die Trägheit des Denkens, die sich damit beruhigt, daß bereits Alles bewiesen und abgethan sey. Für Erkenntniß und einen bestimmten Inhalt des Denkens, der in solcher unfruchtbaren und trockenen Beruhigung sich nicht findet, ist sich daher an jene vorangegangene Ausführung zu wenden.

betrachte, die ſich a priori auf Gegenſtände beziehen, ſomit nicht von allem Inhalte der objektiven Erkenntniß abſtrahire, oder daß ſie die Regeln des reinen Denkens eines Gegenſtandes enthalte, und β) zugleich auf den Urſprung unſerer Erkenntniß gehe, inſofern ſie nicht den Gegenſtänden zugeſchrieben werden könne. — Dieſe zweite Seite iſt es, auf die das philoſophiſche Intereſſe Kants ausſchließend gerichtet iſt. Sein Hauptgedanke iſt, die Kategorien dem Selbſtbewußtſeyn, als dem ſubjektiven Ich, zu vindiciren. Vermöge dieſer Beſtimmung bleibt die Anſicht innerhalb des Bewußtſeyns und ſeines Gegenſatzes ſtehen, und hat außer dem Empiriſchen des Gefühls und der Anſchauung, noch Etwas, das nicht durch das denkende Selbſtbewußtſeyn geſetzt und beſtimmt iſt, ein Ding-an-ſich, ein dem Denken fremdes und äußerliches, übrig bleiben; obgleich leicht einzuſehen iſt, daß ein ſolches Abſtraktum, wie Ding-an-ſich, ſelbſt nur ein Produkt des, und zwar nur abſtrahirenden, Denkens iſt. — Wenn andere Kantianer ſich über das Beſtimmen des Gegenſtandes durch Ich ſo ausgedrückt haben, daß das Objektiviren des Ich, als ein urſprüngliches und nothwendiges Thun des Bewußtſeyns anzuſehen ſey, ſo daß in dieſem urſprünglichen Thun noch nicht die Vorſtellung des Ich ſelbſt iſt, — als welche erſt ein Bewußtſeyn jenes Bewußtſeyns, oder ſelbſt ein Objektiviren jenes Bewußtſeyns ſey, — ſo iſt dieſes von dem Gegenſatze des Bewußtſeyns befreite objektivirende Thun näher dasjenige, was für Denken als ſolches überhaupt genommen werden kann. *) Dieſes Thun ſollte aber nicht mehr

*) Wenn der Ausdruck objektivirendes Thun des Ich an andere Produktionen des Geiſtes, z. B. die der Phantaſie erinnern kann, ſo iſt zu bemerken, daß von einem Beſtimmen eines Gegenſtandes die Rede iſt, inſofern deſſen Inhalts-Momente nicht dem Gefühl und der Anſchauung angehören. Solcher Gegenſtand iſt ein Gedanke, und ihn beſtimmen heißt Theils ihn erſt produciren, Theils inſofern er ein Vorausgeſetztes iſt, weitere Gedanken über ihn haben, ihn denkend weiter entwickeln.

Bewußtseyn genannt werden; Bewußtseyn schließt den Gegensatz des Ich und seines Gegenstandes in sich, der in jenem ursprünglichen Thun nicht vorhanden ist. Die Benennung Bewußtseyn wirft noch mehr den Schein von Subjektivität auf dasselbe, als der Ausdruck Denken, der aber hier überhaupt im absoluten Sinne als unendliches mit der Endlichkeit des Bewußtseyns nicht behaftetes, Denken, kurz Denken als solches, zu nehmen ist.

Indem nun das Interesse der kantischen Philosophie auf das sogenannte Transcendentale der Denkbestimmungen gerichtet war, ist die Abhandlung derselben selbst leer ausgegangen; was sie an ihnen selbst sind, ohne die abstrakte, allen gleiche Relation auf Ich, ihre Bestimmtheit gegen und ihr Verhältniß zu einander ist nicht zu einem Gegenstande der Betrachtung gemacht worden; die Erkenntniß ihrer Natur hat sich daher durch diese Philosophie nicht im geringsten gefördert gefunden. Das einzige Interessante, was hierauf Beziehung hat, kommt in der Kritik der Ideen vor. Für den wirklichen Fortschritt der Philosophie aber war es nothwendig, daß das Interesse des Denkens auf die Betrachtung der formellen Seite, des Ich, des Bewußtseyns als solchen, d. i. der abstrakten Beziehung eines subjektiven Wissens auf ein Objekt, gezogen, daß die Erkenntniß der unendlichen Form, d. i. des Begriffs, auf diese Weise eingeleitet wurde. Um jedoch diese Erkenntniß zu erreichen, mußte jene endliche Bestimmtheit, in der die Form als Ich, Bewußtseyn ist, noch abgestreift werden. Die Form so in ihre Reinheit herausgedacht, enthält es dann in sich selbst, sich zu bestimmen, d. i. sich Inhalt zu geben, und zwar denselben in seiner Nothwendigkeit, — als System der Denkbestimmungen.

Die objektive Logik tritt damit vielmehr an die Stelle der vormaligen Metaphysik, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch Gedanken aufge-

führt seyn sollte. — Wenn wir auf die letzte Gestalt der Ausbildung dieser Wissenschaft Rücksicht nehmen, so ist erstens unmittelbar die Ontologie, an deren Stelle die objektive Logik tritt, — der Theil jener Metaphysik, der die Natur des Ens überhaupt erforschen sollte; — das Ens begreift sowohl Seyn als Wesen in sich, für welchen Unterschied unsere Sprache glücklicherweise den verschiedenen Ausdruck gerettet hat. — Alsdann aber begreift die objektive Logik auch die übrige Metaphysik insofern in sich, als diese mit den reinen Denkformen die besondern, zunächst aus der Vorstellung genommenen Substrate, die Seele, die Welt, Gott, zu fassen suchte, und die Bestimmungen des Denkens das Wesentliche der Betrachtungsweise ausmachten. Aber die Logik betrachtet diese Formen frei von jenen Substraten, den Subjekten der Vorstellung, und ihre Natur und Werth an und für sich selbst. Jene Metaphysik unterließ dieß und zog sich daher den gerechten Vorwurf zu, sie ohne Kritik gebraucht zu haben, ohne die vorgängige Untersuchung, ob und wie sie fähig seyen, Bestimmungen des Dings-an-sich, nach kantischem Ausdruck, — oder vielmehr des Vernünftigen, zu seyn. — Die objektive Logik ist daher die wahrhafte Kritik derselben, — eine Kritik, die sie nicht nach der abstrakten Form der Apriorität gegen das Aposteriorische, sondern sie selbst in ihrem besondern Inhalte betrachtet.

Die subjektive Logik ist die Logik des Begriffs, — des Wesens, das seine Beziehung auf ein Seyn oder seinen Schein aufgehoben hat, und in seiner Bestimmung nicht äußerlich mehr, sondern das freie selbstständige, sich in sich bestimmende Subjektive, oder vielmehr das Subjekt selbst ist. — Indem das Subjektive das Mißverständniß von Zufälligem und Willkürlichem, so wie überhaupt von Bestimmungen, die in die Form des Bewußtseyns gehören, mit sich führt, so ist hier auf den Unterschied von Subjektivem und Objektivem,

der sich späterhin innerhalb der Logik selbst näher entwickeln wird, kein besonderes Gewicht zu legen.

Die Logik zerfällt also zwar überhaupt in objektive und subjektive Logik; bestimmter aber hat sie die drei Theile:

I. Die Logik des Seyns,

II. die Logik des Wesens und

III. die Logik des Begriffs.

Erſtes Buch.

Die Lehre vom Seyn.

Womit muß der Anfang der Wiſſenſchaft gemacht werden?

In neuern Zeiten erſt iſt das Bewußtſeyn entſtanden, daß es eine Schwierigkeit ſey, einen *Anfang* in der Philoſophie zu finden, und der Grund dieſer Schwierigkeit ſo wie die Möglichkeit, ſie zu löſen, iſt vielfältig beſprochen worden. Der Anfang der Philoſophie muß entweder ein *Vermitteltes* oder *Unmittelbares* ſeyn, und es iſt leicht zu zeigen, daß es weder das Eine noch das Andere ſeyn könne; ſomit findet die eine oder die andere Weiſe des Anfangens ihre Widerlegung.

Das *Princip* einer Philoſophie drückt wohl auch einen Anfang aus, aber nicht ſowohl einen ſubjektiven als *objektiven*, den Anfang *aller Dinge*. Das Princip iſt ein irgendwie beſtimmter *Inhalt*, — das Waſſer, das Eine, Nus, Idee, — Subſtanz, Monade u. ſ. f., oder wenn es ſich auf die Natur des Erkennens bezieht und damit mehr nur ein Kriterium als eine objektive Beſtimmung ſeyn ſoll, Denken, Anſchauen, Empfinden, Ich, die Subjektivität ſelbſt, ſo iſt es hier gleichfalls die Inhaltsbeſtimmung, auf welche das Intereſſe geht. Das Anfangen als ſolches dagegen bleibt als ein Subjektives in dem Sinne einer zufälligen Art und Weiſe, den Vortrag einzuleiten, unbeachtet und gleichgültig, ſomit auch das Bedürfniß der Frage, womit anzufangen ſey, unbedeutend gegen das Bedürfniß des Princips, als in welchem allein das

Intereſſe der Sache zu liegen ſcheint, das Intereſſe, was das Wahre, was der abſolute Grund von Allem ſey.

Aber die moderne Verlegenheit um den Anfang geht aus einem weitern Bedürfniſſe hervor, welches diejenigen noch nicht kennen, denen es dogmatiſch um das Erweiſen des Princips zu thun iſt, oder ſkeptiſch um das Finden eines ſubjektiven Kriteriums gegen dogmatiſches Philoſophiren und welches diejenigen ganz verleugnen, die wie aus der Piſtole, aus ihrer innern Offenbarung, aus Glauben, intellektueller Anſchauung u. ſ. w. anfangen, und der Methode und Logik überhoben ſeyn wollten. Wenn das früher abſtrakte Denken zunächſt nur für das Princip als Inhalt ſich intereſſirt, aber im Fortgange der Bildung auf die andere Seite, auf das Benehmen des Erkennens zu achten getrieben iſt, ſo wird auch das ſubjektive Thun als weſentliches Moment der objektiven Wahrheit erfaßt, und das Bedürfniß führt ſich herbei, daß die Methode mit dem Inhalt, die Form mit dem Princip vereint ſey. So ſoll das Princip auch Anfang und das, was das Prius für das Denken iſt, auch das Erſte im Gange des Denkens ſeyn.

Es iſt hier nur zu betrachten, wie der logiſche Anfang erſcheint; die beiden Seiten, nach denen er genommen werden kann, ſind ſchon genannt, entweder als Reſultat auf vermittelte, oder als eigentlicher Anfang auf unmittelbare Weiſe. Die in der Bildung der Zeit ſo wichtig erſcheinende Frage, ob das Wiſſen der Wahrheit ein unmittelbares, ſchlechthin anfangendes Wiſſen, ein Glauben, oder aber ein vermitteltes Wiſſen ſey, iſt an dieſem Orte nicht zu erörtern. Inſofern ſolche Betrachtung vorläufig angeſtellt werden kann, iſt dieß anderwärts (in m. Encykl. der philoſ. Wiſſenſch. 3te Ausg. im Vorbegr. §. 61. ff.) geſchehen. Hier mag daraus nur dieß angeführt werden, daß es Nichts giebt, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiſte oder wo es ſey, was nicht ebenſo die Unmittelbarkeit enthält, als die Vermittelung, ſo daß ſich dieſe

beiden Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt. Was aber die wissenschaftliche Erörterung betrifft, so ist es jeder logische Satz, in welchem die Bestimmungen der Unmittelbarkeit und der Vermittelung und also die Erörterung ihres Gegensatzes und ihrer Wahrheit vorkommt. Insofern dieser Gegensatz in Beziehung auf Denken, Wissen, Erkennen, die konkretere Gestalt von unmittelbarem oder vermitteltem Wissen erhält, wird die Natur des Erkennens überhaupt, sowohl innerhalb der Wissenschaft der Logik betrachtet, als dasselbe in seiner weitern konkreten Form, in die Wissenschaft vom Geiste, und in die Phänomenologie desselben fällt. Vor der Wissenschaft aber schon über das Erkennen ins Reine kommen wollen, heißt verlangen, daß es außerhalb derselben erörtert werden sollte; außerhalb der Wissenschaft läßt sich dieß wenigstens nicht auf wissenschaftliche Weise, um die es hier allein zu thun ist, bewerkstelligen.

Logisch ist der Anfang, indem er im Element des frei für sich seyenden Denkens, im reinen Wissen gemacht werden soll. Vermittelt ist er hiermit dadurch, daß das reine Wissen die letzte, absolute Wahrheit des Bewußtseyns ist. Es ist in der Einleitung bemerkt, daß die Phänomenologie des Geistes die Wissenschaft des Bewußtseyns, die Darstellung davon ist, daß das Bewußtseyn den Begriff der Wissenschaft, d. i. das reine Wissen, zum Resultate hat. Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung, welche die Nothwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunkts, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittelung überhaupt, enthält und aufzeigt. In dieser Wissenschaft des erscheinenden Geistes wird von dem empirischen, sinnlichen Bewußtseyn ausgegangen; und dieses ist das eigentliche unmittelbare Wissen; daselbst wird erörtert, was an diesem unmittelbaren Wissen ist. Anderes Bewußtseyn, wie der Glaube an göttliche Wahrheiten, innere Erfahrung, Wissen durch innere

Offenbarung u. s. f. zeigt sich bei geringer Ueberlegung sehr uneigentlich als unmittelbares Wissen aufgeführt zu werden. In jener Abhandlung ist das unmittelbare Bewußtseyn auch das in der Wissenschaft Erste und Unmittelbare, somit die Voraussetzung; in der Logik aber ist dasjenige die Voraussetzung, was aus jener Betrachtung sich als das Resultat erwiesen hatte, — die Idee als reines Wissen. Die Logik ist die reine Wissenschaft, d. i. das reine Wissen in dem ganzen Umfange seiner Entwickelung. Diese Idee aber hat sich in jenem Resultate dahin bestimmt, die zur Wahrheit gewordene Gewißheit zu seyn, die Gewißheit, die nach der einen Seite dem Gegenstande nicht mehr gegenüber ist, sondern ihn innerlich gemacht hat, ihn als sich selbst weiß, — und die auf der andern Seite das Wissen von sich als von einem, das dem Gegenständlichen gegenüber und nur dessen Vernichtung sey, aufgegeben, dieser Subjektivität entäußert und Einheit mit seiner Entäußerung ist.

Daß nun von dieser Bestimmung des reinen Wissens aus der Anfang seiner Wissenschaft immanent bleibe, ist nichts zu thun, als das zu betrachten oder vielmehr mit Beiseitsetzung aller Reflexionen, aller Meinungen, die man sonst hat, nur aufzunehmen was vorhanden ist.

Das reine Wissen als in diese Einheit zusammengegangen, hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittelung aufgehoben; es ist das Unterschiedslose; dieses Unterschiedslose hört somit selbst auf, Wissen zu seyn; es ist nur einfache Unmittelbarkeit vorhanden.

Die einfache Unmittelbarkeit ist selbst ein Reflexionsausdruck, und bezieht sich auf den Unterschied von dem Vermittelten. In ihrem wahren Ausdrucke ist daher diese einfache Unmittelbarkeit das reine Seyn. Wie das reine Wissen nichts heißen soll, als das Wissen als solches, ganz abstrakt, so soll auch reines Seyn nichts heißen, als das Seyn überhaupt;

Seyn, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung.

Hier ist das Seyn das Anfangende, als durch Vermittelung und zwar durch sie, welche zugleich Aufheben ihrer selbst ist, entstanden, dargestellt; mit der Voraussetzung des reinen Wissens als Resultats des endlichen Wissens, des Bewußtseyns. Soll aber keine Voraussetzung gemacht, der Anfang selbst unmittelbar genommen werden, so bestimmt er sich nur dadurch, daß es der Anfang der Logik, des Denkens für sich, seyn soll. Nur der Entschluß, den man auch für eine Willkür ansehen kann, nämlich daß man das Denken als solches betrachten wolle, ist vorhanden. So muß der Anfang absoluter oder was hier gleichbedeutend ist, abstrakter Anfang seyn; er darf so nichts voraussetzen, muß durch nichts vermittelt seyn, noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft seyn. Er muß daher schlechthin ein Unmittelbares seyn, oder vielmehr nur das Unmittelbare selbst. Wie er nicht gegen Anderes eine Bestimmung haben kann, so kann er auch keine in sich, keinen Inhalt enthalten, denn dergleichen wäre Unterscheidung und Beziehung von Verschiedenem aufeinander, somit eine Vermittelung. Der Anfang ist also das reine Seyn.

Nach dieser einfachen Darlegung dessen, was zunächst nur zu diesem selbst Allereinfachsten, dem logischen Anfang, gehört, können noch folgende weitere Reflexionen beigebracht werden; doch können sie nicht sowohl zur Erläuterung und Bestätigung jener Darlegung, die für sich fertig ist, dienen sollen, als sie vielmehr nur durch Vorstellungen und Reflexionen veranlaßt werden, die uns zum Voraus in den Weg kommen können, jedoch, wie alle andere vorangehende Vorurtheile, in der Wissenschaft selbst ihre Erledigung finden müssen, und daher eigentlich zur Geduld hierauf zu verweisen wären.

Die Einsicht, daß das Absolut-Wahre ein Resultat seyn

müſſe, und umgekehrt, daß ein Reſultat ein erſtes Wahres vorausſetzt, das aber, weil es Erſtes iſt, objektiv betrachtet, nicht nothwendig, und nach der ſubjektiven Seite, nicht erkannt iſt, — hat in neuern Zeiten den Gedanken hervorgebracht, daß die Philoſophie nur mit einem hypothetiſchen und problematiſchen Wahren anfangen, und das Philoſophiren daher zuerſt nur ein Suchen ſeyn könne, eine Anſicht, welche Reinhold in den ſpätern Zeiten ſeines Philoſophirens vielfach urgirt hat, und der man die Gerechtigkeit widerfahren laſſen muß, daß ihr ein wahrhaftes Intereſſe zu Grunde liegt, welches die ſpekulative Natur des philoſophiſchen Anfangs betrifft. Die Auseinanderſetzung dieſer Anſicht iſt zugleich eine Veranlaſſung, ein vorläufiges Verſtändniß über den Sinn des logiſchen Fortſchreitens überhaupt, einzuleiten; denn jene Anſicht ſchließt die Rückſicht auf das Fortgehen ſogleich in ſich. Und zwar ſtellt ſie es ſo vor, daß das Vorwärtsſchreiten in der Philoſophie vielmehr ein Rückwärtsgehen und Begründen ſey, durch welches erſt ſich ergebe, daß das, womit angefangen wurde, nicht bloß ein willkürlich Angenommenes, ſondern in der That Theils das Wahre, Theils das erſte Wahre ſey.

Man muß zugeben, daß es eine weſentliche Betrachtung iſt, — die ſich innerhalb der Logik ſelbſt näher ergeben wird, — daß das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund, zu dem Urſprünglichen und Wahrhaften iſt, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt, und in der That hervorgebracht wird. — So wird das Bewußtſeyn auf ſeinem Wege von der Unmittelbarkeit aus, mit der es anfängt, zum abſoluten Wiſſen, als ſeiner innerſten Wahrheit, zurückgeführt. Dieß Letzte, der Grund, iſt denn auch dasjenige, aus welchem das Erſte hervorgeht, das zuerſt als Unmittelbares auftrat. — So wird noch mehr der abſolute Geiſt, der als die konkrete und letzte höchſte Wahrheit alles Seyns ſich ergiebt, erkannt, als am Ende der Entwickelung ſich mit Freiheit entäu-

ſernd und ſich zur Geſtalt eines unmittelbaren Seyns entlaſſend, — zur Schöpfung einer Welt ſich entſchließend, welche alles das enthält, was in die Entwickelung, die jenem Reſultate vorangegangen, fiel, und das durch dieſe umgekehrte Stellung, mit ſeinem Anfang in ein von dem Reſultate als dem Principe Abhängiges verwandelt wird. Das Weſentliche für die Wiſſenſchaft iſt nicht ſo ſehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang ſey, ſondern daß das Ganze derſelben ein Kreislauf in ſich ſelbſt iſt, worin das Erſte auch das Letzte, und das Letzte auch das Erſte wird.

Daher ergiebt ſich auf der andern Seite als ebenſo nothwendig, dasjenige, in welches die Bewegung als in ſeinen Grund zurückgeht, als Reſultat zu betrachten. Nach dieſer Rückſicht iſt das Erſte ebenſo ſehr der Grund, und das Letzte ein Abgeleitetes; indem von dem Erſten ausgegangen und durch richtige Folgerungen auf das Letzte, als auf den Grund, gekommen wird, iſt dieſer Reſultat. Der Fortgang ferner von dem, was den Anfang macht, iſt nur als eine weitere Beſtimmung deſſelben zu betrachten, ſo daß das Anfangende allem Folgenden zu Grunde liegen bleibt, und nicht daraus verſchwindet. Das Fortgehen beſteht nicht darin, daß nur ein Anderes abgeleitet, oder daß in ein wahrhaft Anderes übergegangen würde; — und inſofern dieß Uebergehen vorkommt, ſo hebt es ſich ebenſo ſehr wieder auf. So iſt der Anfang der Philoſophie, die in allen folgenden Entwickelungen gegenwärtige und ſich erhaltende Grundlage, das ſeinen weiteren Beſtimmungen durchaus immanent Bleibende.

Durch dieſen Fortgang denn verliert der Anfang das, was er in dieſer Beſtimmtheit, ein Unmittelbares und Abſtraktes überhaupt zu ſeyn, einſeitiges hat; er wird ein Vermitteltes, und die Linie der wiſſenſchaftlichen Fortbewegung macht ſich damit zu einem Kreiſe. — Zugleich ergiebt ſich, daß das, was den Anfang macht, indem es darin das noch Unentwickelte, In-

haltsloſe iſt, im Anfange noch nicht wahrhaft erkannt wird, und daß erſt die Wiſſenſchaft, und zwar in ihrer ganzen Entwickelung, ſeine vollendete, inhaltvolle und erſt wahrhaft begründete Erkenntniß iſt.

Darum aber, weil das Reſultat erſt als der abſolute Grund hervortritt, iſt das Fortſchreiten dieſes Erkennens nicht etwas Proviſoriſches, noch ein problematiſches und hypothetiſches, ſondern es muß durch die Natur der Sache und des Inhaltes ſelbſt beſtimmt ſeyn. Weder iſt jener Anfang etwas Willkürliches und nur einſtweilen Angenommenes, noch ein als willkürlich Erſcheinendes und bittweiſe Vorausgeſetztes, von dem ſich aber doch in der Folge zeige, daß man Recht daran gethan habe, es zum Anfange zu machen; nicht wie bei den Konſtruktionen, die man zum Behuf des Beweiſes eines geometriſchen Satzes zu machen angewieſen wird, es der Fall iſt, daß von ihnen es ſich erſt hinterher an den Beweiſen ergiebt, daß man wohlgethan habe, gerade dieſe Linien zu ziehen, und dann in den Beweiſen ſelbſt mit der Vergleichung dieſer Linien oder Winkel anzufangen; für ſich an dieſem Linienziehen oder Vergleichen begreift es ſich nicht. So iſt vorhin der Grund, warum in der reinen Wiſſenſchaft vom reinen Seyn angefangen wird, unmittelbar an ihr ſelbſt angegeben worden. Dieß reine Seyn iſt die Einheit, in die das reine Wiſſen zurückgeht, oder wenn dieſes ſelbſt noch als Form von ſeiner Einheit unterſchieden gehalten werden ſoll, ſo iſt es auch der Inhalt deſſelben. Dieß iſt die Seite, nach welcher dieß reine Seyn, dieß Abſolut-Unmittelbare, ebenſo abſolut Vermitteltes iſt. Aber es muß ebenſo weſentlich nur in der Einſeitigkeit, das Rein-Unmittelbare zu ſeyn, genommen werden, eben weil es hier als der Anfang iſt. Inſofern es nicht dieſe reine Unbeſtimmtheit, inſofern es beſtimmt wäre, würde es als Vermitteltes, ſchon weiter Geführtes, genommen; ein Beſtimmtes enthält ein Anderes zu einem Erſten. Es liegt alſo in der Na-

tur des Anfangs ſelbſt, daß er das Seyn ſey, und ſonſt nichts. Es bedarf daher keiner ſonſtigen Vorbereitungen, um in die Philoſophie hineinzukommen, noch anderweitiger Reflexionen und Anknüpfungspunkte.

Daß der Anfang Anfang der Philoſophie iſt, daraus kann eigentlich auch keine nähere Beſtimmung oder ein poſitiver Inhalt für denſelben genommen werden. Denn die Philoſophie iſt hier im Anfange, wo die Sache ſelbſt noch nicht vorhanden iſt, ein leeres Wort oder irgend eine angenommene ungerechtfertigte Vorſtellung. Das reine Wiſſen giebt nur dieſe negative Beſtimmung, daß er der abſtrakte Anfang ſeyn ſoll. Inſofern das reine Seyn als Inhalt des reinen Wiſſens genommen wird, ſo hat dieſes von ſeinem Inhalte zurückzutreten, ihn für ſich ſelbſt gewähren zu laſſen und nicht weiter zu beſtimmen. — Oder indem das reine Seyn als die Einheit zu betrachten iſt, in die das Wiſſen, auf ſeiner höchſten Spitze der Einigung mit dem Objekte, zuſammengefallen, ſo iſt das Wiſſen in dieſe Einheit verſchwunden, und hat keinen Unterſchied von ihr und ſomit keine Beſtimmung für ſie übrig gelaſſen. — Auch ſonſt iſt nicht Etwas, oder irgend ein Inhalt vorhanden, der gebraucht werden könnte, um damit den beſtimmteren Anfang zu machen.

Aber auch die bisher als Anfang angenommene Beſtimmung des Seyns könnte weggelaſſen werden, ſo daß nur gefordert würde, daß ein reiner Anfang gemacht werde. Dann iſt nichts vorhanden, als der Anfang ſelbſt, und es wäre zu ſehen, was er iſt. — Dieſe Stellung könnte zugleich als ein Vorſchlag zur Güte an diejenigen gemacht werden, welche Theils damit, daß mit dem Seyn angefangen werde, aus welchen Reflexionen es ſey, ſich nicht beruhigen und noch weniger mit dem Ernſte, den das Seyn hat, in das Nichts übergehen, — Theils überhaupt nicht anders wiſſen, als daß in einer Wiſſenſchaft mit der Vorausſetzung einer Vorſtellung an-

gefangen werde, — einer Vorſtellung, welche hierauf analyſirt werde, ſo daß nun das Ergebniß ſolcher Analyſe den erſten beſtimmten Begriff in der Wiſſenſchaft abgebe. Indem wir auch dieß Verfahren beobachteten, ſo hätten wir keinen beſondern Gegenſtand, weil der Anfang als des Denkens, ganz abſtrakt, ganz allgemein, ganz Form ohne allen Inhalt ſeyn ſoll; wir hätten ſomit gar nichts, als die Vorſtellung von einem bloßen Anfang als ſolchem. Es iſt alſo nur zu ſehen, was wir in dieſer Vorſtellung haben.

Es iſt noch Nichts, und es ſoll Etwas werden. Der Anfang iſt nicht das reine Nichts, ſondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen ſoll; das Seyn iſt alſo auch ſchon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält alſo Beides, Seyn und Nichts; iſt die Einheit von Seyn und Nichts; — oder iſt Nichtſeyn, das zugleich Seyn, und Seyn, das zugleich Nichtſeyn iſt.

Ferner Seyn und Nichts ſind im Anfang als unterſchieden vorhanden; denn er weißt auf etwas Anderes hin; — er iſt ein Nichtſeyn, das auf das Seyn als auf ein Anderes bezogen iſt; das Anfangende iſt noch nicht; es geht erſt dem Seyn zu. Der Anfang enthält alſo das Seyn als ein ſolches, das ſich von dem Nichtſeyn entfernt oder es aufhebt, als ein ihm Entgegengeſetztes.

Ferner aber iſt das, was anfängt, ſchon, eben ſo ſehr aber iſt es auch noch nicht. Die Entgegengeſetzten, Seyn und Nichtſeyn ſind alſo in ihm in unmittelbarer Vereinigung; oder er iſt ihre ununterſchiedene Einheit.

Die Analyſe des Anfangs gäbe ſomit den Begriff der Einheit des Seyns und des Nichtſeyns, — oder in reflektirterer Form, der Einheit des Unterſchieden- und des Nichtunterſchiedenſeyns, — oder der Identität der Identität und Nichtidentität. Dieſer Begriff könnte als die erſte, reinſte d. i. abſtrakteſte, Definition des Abſoluten angeſehen werden; — wie er dieß in der That ſeyn würde, wenn es überhaupt um die Form von Defi-

nitionen und um den Namen des Abſoluten zu thun wäre. In dieſem Sinne würden, wie jener abſtrakte Begriff die erſte, ſo alle weitern Beſtimmungen und Entwickelungen nur beſtimmtere und reichere Definitionen dieſes Abſoluten ſeyn. Aber die, welche mit dem Seyn als Anfang darum nicht zufrieden ſind, weil es in Nichts übergeht, und daraus die Einheit des Seyns und Nichts entſteht, mögen zuſehen, ob ſie mit dieſem Anfange, der mit der Vorſtellung des Anfangs anfängt, und mit deren Analyſe, die wohl richtig ſeyn wird, aber gleichfalls auf die Einheit des Seyns und Nichts führt, zufriedener ſeyn mögen, als damit, daß das Seyn zum Anfange gemacht wird.

Es iſt aber noch eine weitere Betrachtung über dieſes Verfahren zu machen. Jene Analyſe ſetzt die Vorſtellung des Anfangs als bekannt voraus; es iſt ſo nach dem Beiſpiele anderer Wiſſenſchaften verfahren worden. Dieſe ſetzen ihren Gegenſtand voraus, und nehmen bittweiſe an, daß jedermann dieſelbe Vorſtellung von ihm habe, und darin ungefähr dieſelben Beſtimmungen finden möge, die ſie durch Analyſe, Vergleichung und ſonſtiges Raiſonnement von ihm da und dorther beibringen und angeben. Das aber, was den abſoluten Anfang macht, muß gleichfalls ein ſonſt Bekanntes ſeyn; wenn es nun ein Konkretes, ſomit in ſich mannigfaltig Beſtimmtes iſt, ſo iſt dieſe Beziehung, die es in ſich iſt, als etwas Bekanntes vorausgeſetzt; ſie iſt damit als etwas Unmittelbares angegeben, was ſie aber nicht iſt; denn ſie iſt nur Beziehung als von Unterſchiedenen, enthält ſomit die Vermittelung in ſich. Ferner tritt am Konkreten die Zufälligkeit und Willkür der Analyſe und des verſchiedenen Beſtimmens ein. Welche Beſtimmungen herausgebracht werden, hängt von dem ab, was jeder in ſeiner unmittelbaren zufälligen Vorſtellung vorfindet. Die in einem Konkreten, einer ſynthetiſchen Einheit, enthaltene Beziehung iſt eine nothwendige nur, inſofern ſie nicht vorgefunden, ſondern durch die eigene Bewegung der Momente, in

diese Einheit zurück zu geben, hervorgebracht ist; — eine Bewegung, die das Gegentheil des analytischen Verfahrens ist, eines der Sache selbst äußerlichen, in das Subjekt fallenden, Thuns.

Hierin ist auch das Nähere enthalten, daß das, womit der Anfang zu machen ist, nicht ein Konkretes, nicht ein solches seyn kann, das eine Beziehung innerhalb seiner selbst enthält. Denn ein solches setzt ein Vermitteln und Herübergehen von einem Ersten zu einem Anderen innerhalb seiner, voraus, wovon das einfachgewordene Konkrete das Resultat wäre. Aber der Anfang soll nicht selbst schon ein Erstes und ein Anderes seyn; ein solches das ein Erstes und ein Anderes in sich ist, enthält bereits ein Fortgegangenseyn. Was den Anfang macht, der Anfang selbst, ist daher als ein Nichtanalysirbares, in seiner einfachen unerfüllten Unmittelbarkeit, also als Seyn, als das ganz Leere zu nehmen.

Wenn man etwa, gegen die Betrachtung des abstrakten Anfangs ungeduldig, sagen wollte, es solle nicht mit dem Anfange angefangen werden, sondern geradezu mit der Sache, so ist diese Sache nichts als jenes leere Seyn; denn was die Sache sey, dieß ist es, was sich eben erst im Verlaufe der Wissenschaft ergeben soll, was nicht vor ihr als bekannt vorausgesetzt werden kann.

Welche Form sonst genommen werde, um einen andern Anfang zu haben, als das leere Seyn, so leidet er an den angeführten Mängeln. Diejenigen, welche mit diesem Anfange unzufrieden bleiben, mögen sich zu der Aufgabe auffordern, es anders anzufangen, um dabei diese Mängel zu vermeiden.

Ein origineller Anfang der Philosophie aber kann nicht ganz unerwähnt gelassen werden, der sich in neuerer Zeit berühmt gemacht hat, der Anfang mit Ich. Er kam Theils aus der Reflexion, daß aus dem ersten Wahren alles Folgende abgeleitet werden müsse, Theils aus dem Bedürfnisse, daß das

erſte Wahre ein Bekanntes und noch mehr ein unmittelbar Gewiſſes ſey. Dieſer Anfang iſt im Allgemeinen nicht eine ſolche Vorſtellung, die zufällig iſt, und in einem Subjekte ſo, in einem andern anders, beſchaffen ſeyn kann. Denn Ich, dieß unmittelbare Selbſtbewußtſeyn, erſcheint zunächſt ſelbſt Theils als ein Unmittelbares, Theils als ein in einem viel höheren Sinne Bekanntes, als eine ſonſtige Vorſtellung; etwas ſonſt Bekanntes gehört zwar dem Ich an, aber iſt noch ein von ihm unterſchiedener, damit ſogleich zufälliger Inhalt; Ich hingegen iſt die einfache Gewißheit ſeiner ſelbſt. Aber Ich überhaupt iſt auch zugleich ein Konkretes, oder Ich iſt vielmehr das Konkreteſte, — das Bewußtſeyn ſeiner, als unendlich mannigfaltiger Welt. Daß Ich Anfang und Grund der Philoſophie ſey, dazu wird die Abſonderung dieſes Konkreten erfordert, — der abſolute Akt, wodurch Ich von ſich ſelbſt gereinigt wird, und als abſtraktes Ich in ſein Bewußtſeyn tritt. Allein dieß reine Ich iſt nun nicht ein unmittelbares, noch das bekannte, das gewöhnliche Ich unſers Bewußtſeyns, woran unmittelbar und für jeden die Wiſſenſchaft angeknüpft werden ſollte. Jener Akt wäre eigentlich nichts Anderes, als die Erhebung auf den Standpunkt des reinen Wiſſens, auf welchem der Unterſchied des Subjektiven und Objektiven verſchwunden iſt. Aber wie dieſe Erhebung ſo unmittelbar gefordert iſt, iſt ſie ein ſubjektives Poſtulat; um als wahrhafte Forderung ſich zu erweiſen, müßte die Fortbewegung des konkreten Ichs vom unmittelbaren Bewußtſeyn zum reinen Wiſſen an ihm ſelbſt, durch ſeine eigene Nothwendigkeit, aufgezeigt und dargeſtellt werden ſeyn. Ohne dieſe objektive Bewegung erſcheint das reine Wiſſen, auch als die intellektuelle Anſchauung beſtimmt, als ein willkürlicher Standpunkt, oder ſelbſt als einer der empiriſchen Zuſtände des Bewußtſeyns, in Rückſicht deſſen es darauf ankommt, ob ihn der Eine in ſich vorfinde oder hervorbringen könne, ein Anderer aber nicht. Inſofern aber dieß reine Ich das we-

sentliche reine Wissen seyn muß, und das reine Wissen aber nur durch den absoluten Akt der Selbsterhebung im individuellen Bewußtseyn gesezt wird, und nicht unmittelbar in ihm vorhanden ist, geht gerade der Vortheil verloren, der aus diesem Anfange der Philosophie entspringen soll, daß er nämlich etwas schlechthin Bekanntes sey, was jeder unmittelbar in sich finde, und daran die weitere Reflexion anknüpfen könne; jenes reine Ich ist vielmehr in seiner abstrakten Wesenheit, etwas dem gewöhnlichen Bewußtseyn Unbekanntes, etwas, das es nicht darin vorfindet. Damit tritt vielmehr der Nachtheil der Täuschung ein, daß von etwas Bekanntem, dem Ich des empirischen Selbstbewußtseyns die Rede seyn solle, indem in der That von etwas diesem Bewußtseyn Fernem die Rede ist. Die Bestimmung des reinen Wissens als Ich, führt die fortdauernde Rückerinnerung an das subjektive Ich mit sich, dessen Schranken vergessen werden sollen, und erhält die Vorstellung gegenwärtig, als ob die Sätze und Verhältnisse, die sich in der weitern Entwickelung vom Ich ergeben, im gewöhnlichen Bewußtseyn, da es ja das sey, von dem sie behauptet werden, vorkommen und darin vorgefunden werden können. Diese Verwechslung bringt statt unmittelbarer Klarheit vielmehr nur eine um so grellere Verwirrung und gänzliche Desorientirung hervor; nach Außen hat sie vollends die gröbsten Mißverständnisse veranlaßt.

Was ferner die *subjektive* Bestimmtheit des Ich überhaupt betrifft, so benimmt wohl das reine Wissen dem Ich seine beschränkte Bedeutung, an einem Objekte seinen unüberwindlichen Gegensaz zu haben. Aus diesem Grunde wäre es aber wenigstens *überflüssig*, noch diese subjektive Haltung und die Bestimmung des reinen Wesens als *Ich*, beizubehalten. Allein diese Bestimmung führt nicht nur jene störende Zweideutigkeit mit sich, sondern sie bleibt auch, näher betrachtet, ein subjektives Ich. Die wirkliche Entwickelung der Wissenschaft, die vom Ich ausgeht, zeigt es, daß das Objekt darin die perennirende Be-

ſtimmung eines Anderen für das Ich hat und behält, daß alſo das Ich, von dem ausgegangen wird, nicht das reine Wiſſen, das den Gegenſatz des Bewußtſeyns in Wahrheit überwunden hat, ſondern noch in der Erſcheinung befangen iſt.

Es iſt hierbei noch die weſentliche Bemerkung zu machen, daß wenn an ſich wohl Ich als das reine Wiſſen oder als intellectuelle Anſchauung beſtimmt und als Anfang behauptet werden könnte, daß es in der Wiſſenſchaft nicht um das zu thun iſt, was an ſich oder innerlich vorhanden ſey, ſondern um das Daſeyn des Innerlichen im Denken, und um die Beſtimmtheit, die ein ſolches in dieſem Daſeyn hat. Was aber von der intellectuellen Anſchauung — oder wenn ihr Gegenſtand das Ewige, das Göttliche, das Abſolute genannt wird, — was vom Ewigen oder Abſoluten im Anfange der Wiſſenſchaft da iſt, dieß kann nichts Anderes ſeyn, als erſte, unmittelbare, einfache Beſtimmung. Welcher reichere Name ihm gegeben werde, als das bloße Seyn ausdrückt, ſo kann nur in Betracht kommen, wie ſolches Abſolute in das denkende Wiſſen und in das Ausſprechen dieſes Wiſſens eintritt. Die intellectuelle Anſchauung iſt wohl die gewaltſame Zurückweiſung des Vermittelns und der beweiſenden, äußerlichen Reflexion. Was ſie aber mehr ausſpricht, als einfache Unmittelbarkeit, iſt ein Konkretes, ein in ſich verſchiedene Beſtimmungen Enthaltendes. Das Ausſprechen und die Darſtellung eines ſolchen jedoch iſt, wie ſchon bemerkt, eine vermittelnde Bewegung, die von einer der Beſtimmungen anfängt, und zu der anderen fortgeht, wenn dieſe auch zur erſten zurückgeht; — es iſt eine Bewegung, die zugleich nicht willkürlich oder aſſertoriſch ſeyn darf. Von was daher in ſolcher Darſtellung angefangen wird, iſt nicht das Konkrete ſelbſt, ſondern nur das einfache Unmittelbare, von dem die Bewegung ausgeht. Außerdem fehlt, wenn ein Konkretes zum Anfange gemacht wird, der Beweis, deſſen die Verbindung der im Konkreten enthaltenen Beſtimmungen bedarf.

Wenn also im Ausdrucke des Absoluten oder Ewigen oder Gottes (und das unbestrittenste Recht hätte Gott, daß mit ihm der Anfang gemacht werde), wenn in deren Anschauung oder Gedanken mehr liegt, als im reinen Seyn, so soll das, was darin liegt, ins Wissen als denkendes, nicht vorstellendes erst hervortreten; das was darin liegt, es sey so reich, als es wolle, so ist die Bestimmung, die ins Wissen zuerst hervortritt, ein Einfaches; denn nur im Einfachen ist nicht mehr als der reine Anfang; nur das Unmittelbare ist einfach, denn nur im Unmittelbaren ist noch nicht ein Fortgegangensein von Einem zu einem Anderen. Was somit über das Seyn ausgesprochen oder enthalten seyn soll, in den reicheren Formen des Vorstellens von Absolutem oder Gott, dieß ist im Anfange nur leeres Wort, und nur Seyn; dieß Einfache, das sonst keine weitere Bedeutung hat, dieß Leere ist also schlechthin der Anfang der Philosophie.

Diese Einsicht ist selbst so einfach, daß dieser Anfang als solcher, keiner Vorbereitung noch weiteren Einleitung bedarf; und diese Vorläufigkeit von Raisonnement über ihn konnte nicht die Absicht haben, ihn herbeizuführen, als vielmehr alle Vorläufigkeit zu entfernen.

Allgemeine Eintheilung des Seyns.

Das Seyn ist zuerst gegen Anderes überhaupt bestimmt;

Zweitens ist es sich innerhalb seiner selbst bestimmend;

Drittens, indem diese Vorläufigkeit des Eintheilens weggeworfen ist, ist es die abstrakte Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit, in der es der Anfang seyn muß.

Nach der ersten Bestimmung theilt das Seyn sich gegen das Wesen ab, indem es weiterhin in seiner Entwickelung seine Totalität nur als Eine Sphäre des Begriffs erweist, und ihr als Moment eine andere Sphäre gegenüberstellt.

Nach der zweiten ist es die Sphäre, innerhalb welcher die Bestimmungen und die ganze Bewegung seiner Reflexion fällt. Das Seyn wird sich darin in den drei Bestimmungen setzen:

I. als Bestimmtheit; als solche, Qualität;

II. als aufgehobene Bestimmtheit; Größe, Quantität;

III. als qualitativ bestimmte Quantität; Maaß.

Diese Eintheilung ist hier, wie in der Einleitung von diesen Eintheilungen überhaupt erinnert worden, eine vorläufige Anführung; ihre Bestimmungen haben erst aus der Bewegung des Seyns selbst zu entstehen, sich dadurch zu definiren und zu rechtfertigen. Ueber die Abweichung dieser Eintheilung von der gewöhnlichen Aufführung der Kategorien, nämlich als Quantität, Qualität, Relation und Modalität, was übrigens bei Kant nur die Titel für seine Kategorien seyn sollen, in der That aber selbst, nur allgemeinere, Kategorien sind, — ist hier nichts zu erinnern, da die ganze Ausführung das überhaupt von der gewöhnlichen Ordnung und Bedeutung der Kategorien Abweichende zeigen wird.

Nur dieß kann etwa bemerkt werden, daß sonst die Bestimmung der Quantität von der Qualität aufgeführt wird, — und dieß — wie das Meiste — ohne weiteren Grund. Es ist bereits gezeigt worden, daß der Anfang sich mit dem Seyn als solchem macht, daher mit dem qualitativen Seyn. Aus der Vergleichung der Qualität mit der Quantität erhellt leicht, daß jene die der Natur nach erste ist. Denn die Quantität ist die schon negativ gewordene Qualität; die Größe ist die Bestimmtheit, die nicht mehr mit dem Seyn Eins, sondern schon von ihm unterschieden, die aufgehobene, gleichgültig gewordene Qualität ist. Sie schließt die Veränderlichkeit des Seyns ein, ohne daß die Sache selbst, das Seyn, dessen Bestimmung sie ist, durch sie verändert werde; da hingegen die qualitative Bestimmt-

heit mit ihrem Seyn Eins ist, nicht darüber hinausgeht, noch innerhalb desselben steht, sondern dessen unmittelbare Beschränktheit ist. Die Qualität ist daher, als die unmittelbare Bestimmtheit die erste und mit ihr der Anfang zu machen.

Das Maaß ist eine Relation, aber nicht die Relation überhaupt, sondern bestimmt der Qualität und Quantität zu einander; die Kategorien, die Kant unter der Relation befaßt, werden ganz anderwärts ihre Stelle nehmen. Das Maaß kann auch für eine Modalität, wenn man will, angesehen werden; aber indem bei Kant diese nicht mehr eine Bestimmung des Inhalts ausmachen, sondern nur die Beziehung desselben auf das Denken, auf das Subjektive, angehen soll, so ist dieß eine ganz heterogene, hierher nicht gehörige Beziehung.

Die dritte Bestimmung des Seyns fällt innerhalb des Abschnittes, der Qualität, indem es sich als abstrakte Unmittelbarkeit zu einer einzelnen Bestimmtheit gegen seine anderen innerhalb seiner Sphäre herabsetzt.

Erster Abschnitt.

Bestimmtheit (Qualität).

Das Seyn ist das unbestimmte Unmittelbare; es ist frei von der Bestimmtheit gegen das Wesen, so wie noch von jeder, die es innerhalb seiner selbst erhalten kann. Dieß reflexionslose Seyn ist das Seyn, wie es unmittelbar nur an ihm selber ist.

Weil es unbestimmt ist, ist es qualitätsloses Seyn; aber an sich kommt ihm der Charakter der Unbestimmtheit nur im Gegensatze gegen das Bestimmte oder Qualitative zu. Dem Seyn überhaupt tritt aber das bestimmte Seyn als solches gegenüber, damit aber macht seine Unbestimmtheit selbst seine Qualität aus. Es wird sich daher zeigen, daß das erste Seyn, an sich bestimmtes, und hiermit

Zweitens, daß es in das Daseyn übergeht, Daseyn ist; daß aber dieses als endliches Seyn sich aufhebt, und in die unendliche Beziehung des Seyns auf sich selbst,

Drittens in das Fürsichseyn übergeht.

Erstes Kapitel.

Seyn.

A.

Seyn, reines Seyn, — ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst

gleich, und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verſchiedenheit innerhalb ſeiner, noch nach Außen. Durch irgend eine Beſtimmung oder Inhalt, der in ihm unterſchieden, oder wodurch es als unterſchieden von einem Anderen geſetzt würde, würde es nicht in ſeiner Reinheit feſtgehalten. Es iſt die reine Unbeſtimmtheit und Leere. — Es iſt nichts in ihm anzuſchauen, wenn von Anſchauen hier geſprochen werden kann; oder es iſt nur dieß reine, leere Anſchauen ſelbſt. Es iſt ebenſo wenig etwas in ihm zu denken, oder es iſt ebenſo nur dieß leere Denken. Das Seyn, das unbeſtimmte Unmittelbare iſt in der That Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts.

B.

Nichts.

Nichts, das reine Nichts; es iſt einfache Gleichheit mit ſich ſelbſt, vollkommene Leerheit, Beſtimmungs- und Inhaltsloſigkeit; Ununterſchiedenheit in ihm ſelbſt. — Inſofern Anſchauen oder Denken hier erwähnt werden kann, ſo gilt es als ein Unterſchied, ob etwas oder nichts angeſchaut oder gedacht wird. Nichts Anſchauen oder Denken hat alſo eine Bedeutung; beide werden unterſchieden, ſo iſt (exiſtirt) Nichts in unſerem Anſchauen oder Denken; oder vielmehr iſt es das leere Anſchauen und Denken ſelbſt; und daſſelbe leere Anſchauen oder Denken, als das reine Seyn. — Nichts iſt ſomit dieſelbe Beſtimmung oder vielmehr Beſtimmungsloſigkeit, und damit überhaupt daſſelbe, was das reine Seyn iſt.

C.

Werden.

1. Einheit des Seyns und Nichts.

Das reine Seyn und das reine Nichts iſt alſo daſſelbe. Was die Wahrheit iſt, iſt weder das Seyn, noch

das Nichts, sondern daß das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn, — nicht übergeht, — sondern übergegangen iſt. Aber ebenſo ſehr iſt die Wahrheit nicht ihre Ununterſchiedenheit, ſondern daß ſie nicht daſſelbe, daß ſie abſolut unterſchieden, aber ebenſo ungetrennt und untrennbar ſind, und unmittelbar jedes in ſeinem Gegentheil verſchwindet. Ihre Wahrheit iſt alſo dieſe Bewegung des unmittelbaren Verſchwindens des Einen in dem Anderen; das Werden; eine Bewegung, worin beide unterſchieden ſind, aber durch einen Unterſchied, der ſich ebenſo unmittelbar aufgelöſt hat.

Anmerkung 1.

Nichts pflegt dem Etwas entgegengeſetzt zu werden; Etwas aber iſt ſchon ein beſtimmtes Seyendes, das ſich von anderem Etwas unterſcheidet; ſo iſt alſo auch das dem Etwas entgegengeſetzte Nichts, das Nichts von irgend Etwas, ein beſtimmtes Nichts. Hier aber iſt das Nichts in ſeiner unbeſtimmten Einfachheit zu nehmen. — Wollte man es für richtiger halten, daß ſtatt des Nichts dem Seyn das Nichtſeyn entgegengeſetzt würde, ſo wäre in Rückſicht auf das Reſultat nichts dawider zu haben, denn im Nichtſeyn iſt die Beziehung auf das Seyn enthalten; es iſt Beides, Seyn und die Negation deſſelben, in Einem ausgeſprochen, das Nichts, wie es im Werden iſt. Aber es iſt zunächſt nicht um die Form der Entgegenſetzung, d. i. zugleich der Beziehung zu thun, ſondern um die abſtrakte, unmittelbare Negation, das Nichts rein für ſich, die beziehungsloſe Verneinung, — was man, wenn man will, auch durch das bloße: Nicht ausdrücken könnte.

Den einfachen Gedanken des reinen Seyns haben die Eleaten zuerſt, vorzüglich Parmenides als das Abſolute und als einzige Wahrheit, und in den übergebliebenen Fragmenten von ihm, mit der reinen Begeiſterung des Denkens, das zum erſten Male ſich in ſeiner abſoluten Abſtraktion erfaßt, ausgeſprochen: nur das Seyn iſt, und das Nichts iſt gar

nicht. — In orientalischen Systemen, wesentlich im Buddaismus ist bekanntlich das Nichts, das Leere, das absolute Princip. — Der tiefsinnige Heraklit hob gegen jene einfache und einseitige Abstraktion den höheren totalen Begriff des Werdens hervor, und sagte: das Seyn ist so wenig, als das Nichts, oder auch Alles fließt, das heißt, Alles ist Werden. — Die populairen, besonders orientalischen Sprüche, daß Alles, was ist, den Keim seines Vergehens in seiner Geburt selbst habe, der Tod umgekehrt der Eingang in neues Leben sey, drücken im Grunde dieselbe Einigung des Seyns und Nichts aus. Aber diese Ausdrücke haben ein Substrat, an dem der Uebergang geschieht; Seyn und Nichts werden in der Zeit auseinander gehalten, als in ihr abwechselnd vorgestellt, nicht aber in ihrer Abstraktion gedacht, und daher auch nicht so, daß sie an und für sich dasselbe sind.

Ex nihilo nihil fit — ist einer der Sätze, denen in der Metaphysik große Bedeutung zugeschrieben wurde. Es ist darin entweder nur die gehaltlose Tautologie zu sehen: Nichts ist Nichts; oder wenn das Werden wirkliche Bedeutung darin haben sollte, so ist vielmehr, indem nur Nichts aus Nichts wird, in der That kein Werden darin vorhanden, denn Nichts bleibt darin Nichts. Das Werden enthält, daß Nichts nicht Nichts bleibe, sondern in sein Anderes, in das Seyn übergehe. — Wenn die spätere vornehmlich christliche Metaphysik den Satz, aus Nichts werde Nichts, verwarf, so behauptete sie einen Uebergang von Nichts in Seyn; so synthetisch oder bloß vorstellend sie auch diesen Satz nahm, so ist doch auch in der unvollkommensten Vereinigung ein Punkt enthalten, worin Seyn und Nichts zusammentreffen, und ihre Unterschiedenheit verschwindet. — Seine eigentliche Wichtigkeit hat der Satz: Aus Nichts wird Nichts, Nichts ist eben Nichts, durch seinen Gegensatz gegen das Werden überhaupt und damit auch gegen die Erschaffung der Welt aus Nichts. Diejenigen, welche den

Satz: Nichts iſt eben Nichts, ſogar ſich dafür ereifernd, behaupten, ſind bewußtlos darüber, daß ſie damit dem abſtrakten Pantheismus der Eleaten, der Sache nach auch dem ſpinoziſtiſchen, beipflichten. Die philoſophiſche Anſicht, welcher: Seyn iſt nur Seyn, Nichts iſt nur Nichts, als Princip gilt, verdient den Namen Identitätsſyſtem; dieſe abſtrakte Identität iſt das Weſen des Pantheismus.

Wenn das Reſultat, daß Seyn und Nichts daſſelbe iſt, für ſich auffällt oder parador ſcheint, ſo iſt hierauf nicht weiter zu achten; es wäre ſich vielmehr über jene Verwunderung zu verwundern, die ſich ſo neu in der Philoſophie zeigt und vergißt, daß in dieſer Wiſſenſchaft ganz andere Beſtimmungen vorkommen, als im gewöhnlichen Bewußtſeyn und im ſogenannten gemeinen Menſchenverſtande, der nicht gerade der geſunde, ſondern auch der zu Abſtraktionen und zu dem Glauben oder vielmehr Aberglauben an Abſtraktionen heraufgebildete Verſtand iſt. Es wäre nicht ſchwer, dieſe Einheit von Seyn und Nichts, in jedem Beiſpiele, in jedem Wirklichen oder Gedanken aufzuzeigen. Es muß daſſelbe, was oben von der Unmittelbarkeit und Vermittelung, (welche letztere eine Beziehung aufeinander, damit Negation enthält), vom Seyn und Nichts geſagt werden, daß es nirgend im Himmel und auf Erden Etwas gebe, was nicht Beides Seyn und Nichts in ſich enthielte. Freilich da hierbei von einem irgend Etwas und Wirklichem die Rede wird, ſo ſind darin jene Beſtimmungen nicht mehr in der vollkommenen Unwahrheit, in der ſie als Seyn und Nichts ſind, vorhanden, ſondern in einer weitern Beſtimmung, und werden z. B. als Poſitives und Negatives aufgefaßt, jenes das geſetzte, reflektirte Seyn, dieſes das geſetzte, reflektirte Nichts; aber Poſitives und Negatives enthalten jenes das Seyn, dieſes das Nichts als ihre abſtrakte Grundlage. — So in Gott ſelbſt enthält die Qualität, Thätigkeit, Schöpfung, Macht u. ſ. f. weſentlich die Beſtimmung des

Negativen, — sie sind ein Hervorbringen eines Anderen. Aber eine empirische Erläuterung von jener Behauptung durch Beispiele wäre hier ganz und gar überflüssig. Da nunmehr diese Einheit von Seyn und Nichts als erste Wahrheit ein für allemal zu Grunde liegt, und das Element von allem Folgenden ausmacht, so sind außer dem Werden selbst, alle ferneren logischen Bestimmungen: Daseyn, Qualität, überhaupt alle Begriffe der Philosophie, Beispiele dieser Einheit. — Aber der sich so nennende gemeine oder gesunde Menschenverstand mag auf den Versuch hingewiesen werden, insofern er die Ungetrenntheit des Seyns und Nichts verwirft, sich ein Beispiel ausfindig zu machen, worin Eins vom Andern (Etwas von Grenze, Schranke, oder das Unendliche, Gott, wie so eben erwähnt, von Thätigkeit) getrennt zu finden sey. Nur die leeren Gedankendinge, Seyn und Nichts, selbst, sind diese Getrennte, und sie sind es, die der Wahrheit, der Ungetrenntheit beider, die allenthalben vor uns ist, von jenem Verstande vorgezogen werden.

Man kann nicht die Absicht haben wollen, den Verwirrungen, in welche sich das gewöhnliche Bewußtseyn bei einem solchen logischen Satze versetzt, nach allen Seiten hin begegnen zu wollen, denn sie sind unerschöpflich. Es können nur einige erwähnt werden. Ein Grund solcher Verwirrung ist unter anderen, daß das Bewußtseyn zu solchem abstrakten logischen Satze Vorstellungen von einem konkreten Etwas mitbringt und vergißt, daß von einem solchen nicht die Rede ist, sondern nur von den reinen Abstraktionen des Seyns und Nichts, und daß diese allein festzuhalten sind.

Seyn und Nichtseyn ist dasselbe; also ist es dasselbe, ob ich bin oder nicht bin, ob dieses Haus ist oder nicht ist, ob diese hundert Thaler in meinem Vermögenszustand sind oder nicht. — Dieser Schluß oder Anwendung jenes Satzes verändert dessen Sinn vollkommen. Der Satz enthält die reinen Abstraktionen des Seyns und Nichts; die Anwendung aber macht

ein bestimmtes Seyn und bestimmtes Nichts daraus. Allein vom bestimmten Seyn ist, wie gesagt, hier nicht die Rede. Ein bestimmtes, ein endliches Seyn ist ein solches, das sich auf anderes bezieht; es ist ein Inhalt, der im Verhältnisse der Nothwendigkeit mit anderem Inhalte, mit der ganzen Welt, steht. In Rücksicht des wechselbestimmenden Zusammenhangs des Ganzen konnte die Metaphysik die — im Grunde tautologische — Behauptung machen, daß wenn ein Stäubchen zerstört würde, das ganze Universum zusammenstürzte. In den Instanzen, die gegen den in Rede stehenden Satz gemacht werden, erscheint etwas als nicht gleichgültig, ob es sey oder nicht sey, nicht um des Seyns oder Nichtseyns willen, sondern seines *Inhalts* willen, der es mit anderem zusammenhängt. Wenn ein bestimmter Inhalt, irgend ein bestimmtes Daseyn *vorausgesetzt* wird, so ist dieß Daseyn, weil es *bestimmtes* ist, in mannigfaltiger Beziehung auf anderen Inhalt; es ist für dasselbe nicht gleichgültig, ob ein gewisser anderer Inhalt, mit dem es in Beziehung steht, ist oder nicht ist; denn nur durch solche Beziehung ist es wesentlich das, was es ist. Dasselbe ist der Fall in dem *Vorstellen* (indem wir das Nichtseyn in dem bestimmteren Sinne des Vorstellens gegen die Wirklichkeit nehmen), in dessen Zusammenhange das Seyn oder die Abwesenheit eines Inhalts, der als bestimmt mit anderem in Beziehung vorgestellt wird, nicht gleichgültig ist. —

Diese Betrachtung enthält dasselbe, was ein Hauptmoment in der kantischen Kritik des ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes ausmacht, auf welche jedoch hier nur im Betreff des in ihr vorkommenden Unterschieds von Seyn und Nichts überhaupt und von *bestimmtem* Seyn oder Nichtseyn Rücksicht genommen wird. — Bekanntlich wurde in jenem sogenannten Beweise der Begriff eines Wesens vorausgesetzt, dem alle Realitäten zukommen, somit auch die Existenz, die gleichfalls als eine der Realitäten angenommen wurde. Die kantische Kritik hielt sich

vornehmlich daran, daß die Existenz oder das Seyn (was hier für gleichbedeutend gilt) keine Eigenschaft oder kein reales Prädikat sey, das heiße, nicht ein Begriff von etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. *) — Kant will damit sagen, daß Seyn keine Inhaltsbestimmung sey. — Also enthalte, fährt er fort, das Mögliche nicht mehr als das Wirkliche; hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche; — nämlich jene haben keine andere Inhaltsbestimmung als diese. Für diesen als isolirt betrachteten Inhalt ist es in der That gleichgültig, zu seyn oder nicht zu seyn; es liegt in ihm kein Unterschied des Seyns oder Nichtseyns, dieser Unterschied berührt ihn überhaupt gar nicht; die hundert Thaler werden nicht weniger, wenn sie nicht sind, und nicht mehr, wenn sie sind. Ein Unterschied muß erst anderswoher kommen. — „Hingegen, erinnert Kant, in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Thalern, als bei dem bloßen Begriff derselben, oder bei ihrer Möglichkeit. Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriff analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe, (der eine Bestimmung meines Zustandes ist,) synthetisch hinzu, ohne daß durch dieses Seyn außer meinem Begriffe, diese gedachten hundert Thaler selbst im mindesten vermehrt würden."

Es werden hier zweierlei Zustände, um bei den kantischen Ausdrücken, die nicht ohne verworrene Schwerfälligkeit sind, zu bleiben, vorausgesetzt, der eine, welchen Kant den Begriff nennt, darunter die Vorstellung zu verstehen ist, und ein anderer, der Vermögenszustand. Für den einen wie für den anderen, das Vermögen wie das Vorstellen, sind hundert Thaler eine Inhaltsbestimmung, oder „sie kommen zu einem solchen, wie Kant sich ausdrückt, synthetisch hinzu;" Ich als Be-

*) Kants Kritik der r. Vern. 2te Aufl. S. 628 ff.

ſitzer von hundert Thalern, oder als Nichtbeſitzer derſelben, oder auch ich als mir hundert Thaler vorſtellend, oder ſie nicht vorſtellend, iſt allerdings ein verſchiedener Inhalt. Allgemeiner gefaßt: Die Abſtraktionen von Seyn und Nichts hören beide auf, Abſtraktionen zu ſeyn, indem ſie einen beſtimmten Inhalt erhalten; Seyn iſt dann Realität, das beſtimmte Seyn von 100 Thalern, das Nichts Negation, das beſtimmte Nichtſeyn von denſelben. Dieſe Inhaltsbeſtimmung ſelbſt, die hundert Thaler, auch abſtrakt für ſich gefaßt, iſt in dem einen unverändert daſſelbe, was in dem andern. Indem aber ferner das Seyn als Vermögens-Zuſtand genommen wird, treten die hundert Thaler in Beziehung zu einem Zuſtand, und für dieſen iſt ſolche Beſtimmtheit, die ſie ſind, nicht gleichgültig; ihr Seyn oder Nichtſeyn iſt nur Veränderung; ſie ſind in die Sphäre des Daſeyns verſetzt. Wenn daher gegen die Einheit des Seyns und Nichts urgirt wird, es ſey doch nicht gleichgültig, ob dieß und jenes (die 100 Thaler) ſey oder nicht ſey, ſo iſt es eine Täuſchung, daß wir den Unterſchied bloß auf's Seyn und Nichtſeyn hinausſchieben, ob ich die hundert Thaler habe oder nicht habe — eine Täuſchung, die, wie gezeigt, auf der einſeitigen Abſtraktion beruht, welche das beſtimmte Daſeyn, das in ſolchen Beiſpielen vorhanden iſt, wegläßt und bloß das Seyn und Nichtſeyn feſthält; wie ſie umgekehrt das abſtrakte Seyn und Nichts, das aufgefaßt werden ſoll, in ein beſtimmtes Seyn und Nichts, in ein Daſeyn, verwandelt. Erſt das Daſeyn enthält den realen Unterſchied von Seyn und Nichts, nämlich ein Etwas und ein Anderes. — Dieſer reale Unterſchied ſchwebt der Vorſtellung vor, ſtatt des abſtrakten Seyns und reinen Nichts, und ihrem nur gemeinten Unterſchiede.

Wie Kant ſich ausdrückt, ſo kommt „durch die Exiſtenz etwas in den Kontext der geſammten Erfahrung," „wir bekommen dadurch einen Gegenſtand der Wahrnehmung mehr, aber unſer Begriff von dem Gegenſtande wird dadurch nicht ver-

mehrt." — Dieß heißt, wie aus dem Erläuterten hervorgeht, so viel, durch die Existenz, wesentlich darum weil Etwas bestimmte Existenz ist, ist es in dem Zusammenhang mit *Anderem*, und unter anderem auch mit einem Wahrnehmenden. — „Der Begriff der hundert Thaler, sagt Kant, werde nicht durch das Wahrnehmen vermehrt." Der *Begriff* heißt hier die vorhin bemerkten *isolirt* vorgestellten hundert Thaler. In dieser isolirten Weise sind sie zwar ein empirischer Inhalt, aber abgeschnitten, ohne Zusammenhang und Bestimmtheit gegen *Anderes*; die Form der Identität mit sich benimmt ihnen die Beziehung auf Anderes und macht sie gleichgültig, ob sie wahrgenommen seyen oder nicht. Aber dieser sogenannte *Begriff* der hundert Thaler ist ein falscher Begriff, die Form der einfachen Beziehung auf sich gehört solchem begränzten, endlichen Inhalt nicht selbst; es ist eine ihm vom subjektiven Verstande angethane und geliehene Form; hundert Thaler sind nicht ein sich auf sich Beziehendes, sondern ein Veränderliches und Vergängliches.

Das Denken oder Vorstellen, dem nur ein bestimmtes Seyn, das Daseyn, vorschwebt, ist zu dem erwähnten Anfange der Wissenschaft zurück zu weisen, welchen Parmenides gemacht hat, der sein Vorstellen und damit auch das Vorstellen der Folgezeit zu dem *reinen Gedanken*, dem Seyn als solchem, geläutert und erhoben, und damit das Element der Wissenschaft erschaffen hat. — Was das *Erste* in der *Wissenschaft* ist, hat sich müssen *geschichtlich* als das Erste zeigen. Und das eleatische *Eine* oder *Seyn* haben wir für das Erste des Wissens vom Gedanken anzusehen; das *Wasser* und dergleichen materielle Principien *sollen* wohl das Allgemeine seyn, aber sind als Materien nicht reine Gedanken; die *Zahlen* sind weder der erste einfache noch der bei sich bleibende, sondern der sich selbst ganz äußerliche Gedanke.

Die Zurückweisung vom *besonderen endlichen* Seyn zum Seyn als solchem in seiner ganz abstrakten Allgemeinheit

iſt wie als die allererſte theoretiſche ſo auch ſogar praktiſche Forderung anzuſehen. Wenn nämlich ein Aufhebens von den hundert Thalern gemacht wird, daß es in meinem Vermögenszuſtand einen Unterſchied mache, ob ich ſie habe oder nicht, noch mehr ob Ich ſey oder nicht, ob Anderes ſey oder nicht, ſo kann — ohne zu erwähnen, daß es Vermögenszuſtände geben wird, für die ſolcher Beſitz von hundert Thalern gleichgültig ſeyn wird, — daran erinnert werden, daß der Menſch ſich zu dieſer abſtrakten Allgemeinheit in ſeiner Geſinnung erheben ſoll, in welcher es ihm in der That gleichgültig ſey, ob die hundert Thaler, ſie mögen ein quantitatives Verhältniß zu ſeinem Vermögenszuſtand haben, welches ſie wollen, ſeyen oder ob ſie nicht ſeyen, ebenſo ſehr als es ihm gleichgültig ſey, ob er ſey oder nicht, d. i. im endlichen Leben ſey oder nicht (denn ein Zuſtand, beſtimmtes Seyn iſt gemeint) u. ſ. f. — ſelbſt si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae, hat ein Römer geſagt, und der Chriſt ſoll ſich noch mehr in dieſer Gleichgültigkeit befinden.

Es iſt noch die unmittelbare Verbindung anzumerken, in welcher die Erhebung über die hundert Thaler und die endlichen Dinge überhaupt mit dem ontologiſchen Beweiſe und der angeführten kantiſchen Kritik deſſelben ſteht. Dieſe Kritik hat ſich durch ihr populäres Beiſpiel allgemein plauſibel gemacht; wer weiß nicht, daß hundert wirkliche Thaler verſchieden ſind von hundert bloß möglichen Thalern? daß ſie einen Unterſchied in meinem Vermögenszuſtand ausmachen? Weil ſich ſo an den hundert Thalern dieſe Verſchiedenheit hervorthut, ſo iſt der Begriff d. h. die Inhaltsbeſtimmtheit als leere Möglichkeit, und das Seyn verſchieden von einander; alſo iſt auch Gottes Begriff von ſeinem Seyn verſchieden, und ſo wenig ich aus der Möglichkeit der hundert Thaler ihre Wirklichkeit herausbringen kann, eben ſo wenig kann ich aus dem Begriffe Gottes ſeine Exiſtenz „herausklauben“; aus dieſem Herausklauben aber der

Existenz Gottes aus seinem Begriffe soll der ontologische Beweis bestehen. Wenn es nun allerdings seine Richtigkeit hat, daß Begriff vom Seyn verschieden ist, so ist noch mehr Gott verschieden von den hundert Thalern und den andern endlichen Dingen. Es ist die Definition der endlichen Dinge, daß in ihnen Begriff und Seyn verschieden, Begriff und Realität, Seele und Leib, trennbar, sie damit vergänglich und sterblich sind; die abstrakte Definition Gottes ist dagegen eben dieß, daß sein Begriff und sein Seyn ungetrennt und untrennbar sind. Die wahrhafte Kritik der Kategorien und der Vernunft ist gerade diese, das Erkennen über diesen Unterschied zu verständigen und dasselbe abzuhalten, die Bestimmungen und Verhältnisse des Endlichen auf Gott anzuwenden.

Anmerkung 2.

Es ist weiter ein anderer Grund anzuführen, welcher zu dem Widerwillen gegen den Satz über Seyn und Nichts behülflich ist; dieser Grund ist, daß der Ausdruck des Resultats, das sich aus der Betrachtung des Seyns und des Nichts ergiebt, durch den Satz: Seyn und Nichts ist Eins und dasselbe, unvollkommen ist. Der Accent wird vorzugsweise auf das Eins- und dasselbe-seyn gelegt, wie im Urtheile überhaupt, als in welchem das Prädikat erst es aussagt, was das Subjekt ist. Der Sinn scheint daher zu seyn, daß der Unterschied geläugnet werde, der doch zugleich im Satze unmittelbar vorkommt; denn er spricht die beiden Bestimmungen, Seyn und Nichts, aus, und enthält sie als unterschiedene. — Es kann zugleich nicht gemeint seyn, daß von ihnen abstrahirt und nur die Einheit festgehalten werden soll. Dieser Sinn gäbe sich selbst für einseitig, da das, wovon abstrahirt werden soll, gleichwohl im Satze vorhanden ist und genannt wird. — Insofern nun der Satz: Seyn und Nichts ist dasselbe, die Identität dieser Bestimmungen ausspricht, aber in der That ebenso sie beide als unterschieden enthält, widerspricht er sich in

ſich ſelbſt und löſet ſich auf. Halten wir dieß näher feſt, ſo iſt alſo hier ein Satz geſetzt, der näher betrachtet, die Bewegung hat, durch ſich ſelbſt zu verſchwinden. Damit aber geſchieht an ihm ſelbſt das, was ſeinen eigentlichen Inhalt ausmachen ſoll, nämlich das Werden.

Der Satz enthält ſomit das Reſultat, er iſt dieſes an ſich ſelbſt. Der Umſtand aber, auf den hier aufmerkſam zu machen iſt, iſt der Mangel, daß das Reſultat nicht ſelbſt im Satze ausgedrückt iſt; es iſt eine äußere Reflexion, welche es in ihm erkennt. — Es muß hierüber ſogleich im Anfange dieſe allgemeine Bemerkung gemacht werden, daß der Satz, in Form eines Urtheils, nicht geſchickt iſt, ſpekulative Wahrheiten auszudrücken; die Bekanntſchaft mit dieſem Umſtande wäre geeignet, viele Mißverſtändniſſe ſpekulativer Wahrheiten zu beſeitigen. Das Urtheil iſt eine identiſche Beziehung zwiſchen Subjekt und Prädikat, es wird dabei davon abſtrahirt, daß das Subjekt noch mehrere Beſtimmtheiten hat als die des Prädikats, ſo wie davon, daß das Prädikat weiter iſt als das Subjekt. Iſt nun aber der Inhalt ſpekulativ, ſo iſt auch das Nichtidentiſche des Subjekts und Prädikats weſentliches Moment, aber dieß iſt im Urtheile nicht ausgedrückt. Das paradoxe und bizarre Licht, in dem Vieles der neueren Philoſophie den mit dem ſpekulativen Denken nicht Vertrauten erſcheint, fällt vielfältig in die Form des einfachen Urtheils, wenn ſie für den Ausdruck ſpekulativer Reſultate gebraucht wird.

Der Mangel wird, zum Behuf, die ſpekulative Wahrheit auszudrücken, zunächſt ſo ergänzt, daß der entgegengeſetzte Satz hinzugefügt wird, der Satz: Seyn und Nichts iſt nicht daſſelbe, der eben gleichfalls ausgeſprochen iſt. Allein ſo entſteht der weitere Mangel, daß dieſe Sätze unverbunden ſind, ſomit den Inhalt nur in der Antinomie darſtellen, während doch ihr Inhalt ſich auf Ein und Daſſelbe bezieht, und die Beſtimmungen, die in den zwei Sätzen ausgedrückt ſind, ſchlecht-

hin vereinigt seyn sollen, — eine Vereinigung, welche dann nur als eine Unruhe zugleich unverträglicher, als eine Bewegung ausgesprochen werden kann. Das gewöhnlichste Unrecht, welches spekulativem Gehalte angethan wird, ist, ihn einseitig zu machen, d. i. den einen der Sätze nur, in die er aufgelöset werden kann, heraus zu heben. Es kann dann nicht geläugnet werden, daß dieser Satz behauptet wird; so richtig die Angabe ist, so falsch ist sie, denn wenn einmal Ein Satz aus dem Spekulativen genommen ist, so müßte wenigstens ebenso sehr der andere gleichfalls beachtet und angegeben werden. — Es ist hierbei noch das so zu sagen unglückliche Wort: Einheit besonders zu erwähnen; die Einheit bezeichnet noch mehr als die Identität eine subjektive Reflexion; sie wird vornehmlich als die Beziehung genommen, welche aus der Vergleichung, der äußerlichen Reflexion entspringt. Insofern diese in zwei verschiedenen Gegenständen dasselbe findet, ist eine Einheit so vorhanden, daß dabei die vollkommene Gleichgültigkeit der Gegenstände selbst, die verglichen werden, gegen diese Einheit vorausgesetzt wird, so daß dieß Vergleichen und die Einheit die Gegenstände selbst nichts angeht, und ein ihnen äußerliches Thun und Bestimmen ist. Die Einheit drückt daher die ganz abstrakte Dieselbigkeit aus, und lautet um so härter und auffallender, je mehr die, von denen sie ausgesprochen wird, sich schlechthin unterschieden zeigen. Für Einheit würde daher insofern besser nur Ungetrenntheit und Untrennbarkeit gesagt; aber damit ist das Affirmative der Beziehung des Ganzen nicht ausgedrückt.

So ist das ganze, wahre Resultat, das sich hier ergeben hat, das Werden, welches nicht bloß die einseitige oder abstrakte Einheit des Seyns und Nichts ist. Sondern es besteht in dieser Bewegung, daß das reine Seyn unmittelbar und einfach ist, daß es darum ebenso sehr das reine Nichts ist, daß der Unterschied desselben ist, aber ebenso sehr sich aufhebt und

nicht iſt. Das Reſultat behauptet alſo den Unterſchied des Seyns und des Nichts ebenſo ſehr, aber als einen nur gemeinten.

Man meint, das Seyn ſey vielmehr das Gleichhin Andere, als das Nichts iſt, und es iſt nichts klarer, als ihr abſoluter Unterſchied, und es ſcheint nichts leichter, als ihn angeben zu können. Es iſt aber ebenſo leicht, ſich zu überzeugen, daß dieß unmöglich, daß er unſagbar iſt. Die, welche auf dem Unterſchiede von Seyn und Nichts beharren wollen, mögen ſich aufforderu, anzugeben, worin er beſteht. Hätte Seyn und Nichts irgend eine Beſtimmtheit, wodurch ſie ſich unterſchieden, ſo wären ſie, wie erinnert worden, beſtimmtes Seyn und beſtimmtes Nichts, nicht das reine Seyn und das reine Nichts, wie ſie es hier noch ſind. Ihr Unterſchied iſt daher völlig leer, jedes der beiden iſt auf gleiche Weiſe das Unbeſtimmte; er beſteht daher nicht an ihnen ſelbſt, ſondern nur in einem Dritten, im Meinen. Wer das Meinen iſt eine Form des Subjektiven, das nicht in dieſe Reihe der Darſtellung gehört. Das Dritte aber, worin Seyn und Nichts ihr Beſtehen haben, muß auch hier vorkommen, und es iſt auch hier vorgekommen, es iſt das Werden. In ihm ſind ſie als unterſchiedene; Werden iſt nur, inſofern ſie unterſchieden ſind. Dieß Dritte iſt ein Anderes als ſie; — ſie beſtehen nur in einem Andern, dieß heißt gleichfalls, ſie beſtehen nicht für ſich. Das Werden iſt das Beſtehen des Seyns ſo ſehr als des Nichtſeyns; oder ihr Beſtehen iſt nur ihr Seyn in Einem; gerade dieß ihr Beſtehen iſt es, was ihren Unterſchied ebenſo ſehr aufhebt.

Die Aufforderung, den Unterſchied von Seyn und Nichts anzugeben, ſchließt auch die in ſich, zu ſagen, was denn Seyn und was Nichts iſt. Die ſich dagegen ſträuben, das Eine wie das Andere nur als ein Uebergehen in einander zu erkennen, und vom Seyn und vom Nichts dieß oder das behaupten, mögen angeben, von was ſie ſprechen, d. i. eine Definition

vom Seyn und Nichts aufstellen, und aufzeigen, daß sie richtig ist. Ohne dieser ersten Forderung der alten Wissenschaft genügt zu haben, deren logische Regeln sie sonst gelten lassen und anwenden, sind alle jene Behauptungen über das Seyn und Nichts nur Versicherungen, wissenschaftliche Ungültigkeiten. Wenn man sonst gesagt hat, die Existenz, insofern man diese zunächst für gleichbedeutend mit Seyn hält, sey die Ergänzung zur Möglichkeit, so ist damit eine andere Bestimmung, die Möglichkeit, vorausgesetzt, das Seyn nicht in seiner Unmittelbarkeit, sogar als nicht selbstständig, als bedingt ausgesprochen. Für das Seyn, welches vermittelt ist, werden wir den Ausdruck: Existenz, aufbehalten. Aber man stellt sich wohl das Seyn vor — etwa unter dem Bilde des reinen Lichts, als die Klarheit ungetrübten Sehens, das Nichts aber als die reine Nacht, und knüpft ihren Unterschied an diese wohlbekannte sinnliche Verschiedenheit. In der That aber, wenn man auch dieß Sehen sich genauer vorstellt, so kann man leicht gewahr werden, daß man in der absoluten Klarheit so viel und so wenig sieht, als in der absoluten Finsterniß, daß das eine Sehen so gut als das andere, reines Sehen, Sehen von Nichts ist. Reines Licht und reine Finsterniß sind zwei Leeren, welche dasselbe sind. Erst in dem bestimmten Lichte — und das Licht wird durch die Finsterniß bestimmt, — also im getrübten Lichte, ebenso erst in der bestimmten Finsterniß, — und die Finsterniß wird durch das Licht bestimmt, — in der erhellten Finsterniß kann etwas unterschieden werden, weil erst das getrübte Licht und die erhellte Finsterniß den Unterschied an ihnen selbst haben, und damit bestimmtes Seyn, Daseyn, sind.

Anmerkung 3.

Die Einheit, deren Momente, Seyn und Nichts, als untrennbare sind, ist von ihnen selbst zugleich verschieden, so ein Drittes gegen sie, welches in seiner eigenthümlichsten Form das Werden ist. Uebergehen ist dasselbe als Werden, nur

daß in jenem die beiden, von deren Einem zum Anderen übergegangen wird, mehr als außereinander ruhend und das Uebergehen als zwiſchen ihnen geſchehend vorgeſtellt wird. Wo und Wie nun vom Seyn oder Nichts die Rede wird, muß dieſes Dritte vorhanden ſeyn; denn jene beſtehen nicht für ſich, ſondern ſind nur im Werden, in dieſem Dritten. Aber dieſes Dritte hat vielfache empiriſche Geſtalten, welche von der Abſtraktion bei Seite geſtellt oder vernachläſſigt werden, um jene ihre Produkte, das Seyn und das Nichts, jedes für ſich feſtzuhalten und ſie gegen das Uebergehen geſchützt zu zeigen. Gegen ſolches einfache Verhalten der Abſtraktion iſt ebenſo einfach nur an die empiriſche Exiſtenz zu erinnern, in der jene Abſtraktion ſelbſt nur Etwas iſt, ein Daſeyn hat. Oder es ſind ſonſt Reflexionsformen, durch welche die Trennung der Untrennbaren fixirt werden ſoll. An ſolcher Beſtimmung iſt an und für ſich das Gegentheil ihrer ſelbſt vorhanden, und ohne auf die Natur der Sache zurückzugehen und an dieſe zu appelliren, iſt jene Reflexionsbeſtimmung an ihr ſelbſt dadurch zu konfondiren, daß ſie genommen wird, wie ſie ſich giebt, und ihr Anderes an ihr ſelbſt aufgezeigt wird. Es würde eine vergebliche Mühe ſeyn, alle Wendungen und Einfälle der Reflexion und ihres Raiſonnements gleichſam einfangen zu wollen, um ihr die Auswege und Abſprünge, womit ſie ſich ihren Widerſpruch gegen ſich ſelbſt verdeckt, zu benehmen und unmöglich zu machen. Darum enthalte ich mich auch, gegen vielfache ſich ſo nennende Einwürfe und Widerlegungen, welche dagegen, daß weder Seyn noch Nichts etwas Wahrhaftes, ſondern nur das Werden ihre Wahrheit iſt, aufgebracht worden ſind, Rückſicht zu nehmen; die Gedanken-Bildung, die dazu gehört, die Nichtigkeit jener Widerlegungen einzuſehen oder vielmehr ſolche Einfälle ſich ſelbſt zu vertreiben, wird nur durch die kritiſche Erkenntniß der Verſtandesformen bewirkt; aber die, welche am ergiebigſten an dergleichen Einwürfen ſind, fallen ſogleich über die erſten Sätze mit

ihren Reflexionen her, ohne durch das weitere Studium der Logik sich zum Bewußtseyn über die Natur dieser kruden Reflexionen zu verhelfen oder verholfen zu haben.

Es sollen einige der Erscheinungen betrachtet werden, die sich daran ergeben, wenn das Seyn und das Nichts von einander isolirt, und Eins außer dem Bereiche des Anderen gesetzt wird, so daß hiermit das Uebergehen negirt ist.

Parmenides hielt das Seyn fest und war am konsequentesten, indem er zugleich vom Nichts sagte, daß es gar nicht ist; nur das Seyn ist. Das Seyn so ganz für sich ist das Unbestimmte, hat also keine Beziehung auf Anderes; es scheint daher, daß von diesem Anfang aus nicht weiter fortgegangen werden könne, nämlich aus ihm selbst, und ein Fortgang nur dadurch geschehen könne, daß von Außen etwas Fremdes daran geknüpft würde. Der Fortgang, daß das Seyn dasselbe ist als das Nichts, erscheint somit als ein zweiter, absoluter Anfang, — ein Uebergehen, das für sich ist, und äußerlich zu dem Seyn hinzutrete. Seyn wäre überhaupt nicht der absolute Anfang, wenn es eine Bestimmtheit hätte; alsdann hänge es von einem Andern ab, und wäre nicht unmittelbar, nicht der Anfang. Ist es aber unbestimmt, und damit wahrer Anfang, so hat es auch nichts, wodurch es sich zu einem Anderen überleitet, es ist zugleich das Ende. Es kann ebenso wenig etwas aus demselben hervorbrechen, als etwas in dasselbe einbrechen kann; bei Parmenides wie bei Spinoza soll von dem Seyn oder der absoluten Substanz nicht fortgegangen werden zu dem Negativen, Endlichen. Wird nun dennoch fortgegangen, was wie bemerkt, von dem beziehungs- hiermit fortgangslosen Seyn aus nur auf äußerliche Weise geschehen kann, so ist dieser Fortgang ein zweiter, neuer Anfang. So ist Fichte's absolutester, unbedingter Grundsatz: A = A Setzen; der zweite ist Entgegensetzen; dieser soll zum Theil bedingt, zum Theil unbedingt (somit der Widerspruch in sich) seyn. Es ist

dieß ein Fortgehen der äußern Reflexion, welches ebenſo wohl das, womit es als einem Abſoluten anfängt, wieder verneint, — das Entgegenſetzen iſt die Negation der erſten Identität, — als es ſein zweites Unbedingtes ſogleich ausdrücklich zugleich zu einem Bedingten macht. Wenn aber überhaupt eine Berechtigung wäre, fortzugehen d. i. den erſten Anfang aufzuheben, ſo müßte es in dieſem Erſten ſelbſt liegen, daß ein Anderes ſich darauf beziehen könnte; es müßte alſo ein Beſtimmtes ſeyn. Allein für ein ſolches giebt ſich das Seyn oder auch die abſolute Subſtanz nicht aus; im Gegentheil. Es iſt das Unmittelbare, das noch ſchlechthin Unbeſtimmte.

Die beredteſten, vielleicht vergeſſenen Schilderungen über die Unmöglichkeit, von einem Abſtrakten zu einem Ferneren und zu einer Vereinigung beider zu kommen, macht Jacobi im Intereſſe ſeiner Polemik gegen die kantiſche Syntheſis des Selbſtbewußtſeyns a priori, in ſeiner Abh. über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verſtande zu bringen (Jac. Werke III. Bd.). Er ſtellt (S. 113) die Aufgabe ſo, daß in einem Reinen, ſey es des Bewußtſeyns, des Raums oder der Zeit, das Entſtehen oder Hervorbringen einer Syntheſis aufgezeigt werde. „Der Raum ſey Eines, die Zeit ſey Eines, das Bewußtſeyn ſey Eines; — ſagt nun an, wie ſich eines von dieſen drei Einen in ihm ſelbſt rein vermannigfaltiget; — jedes iſt nur Eines und kein Anderes; eine Einerleiheit, eine Der- Die- Das- Selbigkeit! ohne Derheit, Dieheit, Dasheit; denn dieſe ſchlummern, mit den Der, Die, Das noch im unendlichen = 0 des Unbeſtimmten, woraus alles und jedes Beſtimmte auch erſt hervorgehen ſoll! Was bringt in jene, drei Unendlichkeiten, Endlichkeit; was befruchtet Raum und Zeit a priori mit Zahl und Maß, und verwandelt ſie in ein reines Mannigfaltiges; was bringt die reine Spontaneität (Ich) zur Oſcillation? Wie kommt ſein reiner Vokal zum Mitlauter, oder vielmehr wie ſetzt ſein

lautloses ununterbrochenes Blasen, sich selbst unterbrechend, ab, um wenigstens eine Art von Selbstlaut, einen Accent zu gewinnen?" — Man sieht, Jakobi hat sehr bestimmt das Unwesen der Abstraktion, es sey nun sogenannter absoluter d. i. nur abstrakter Raum, oder eben solche Zeit oder eben solches reines Bewußtseyn, Ich, erkannt; er beharret darin zu dem Behuf, die Unmöglichkeit eines Fortganges zu Anderem, der Bedingung einer Synthesis, und zur Synthesis selbst zu behaupten. Die Synthesis, welche das Interesse ausmacht, muß nicht als eine Verknüpfung von äußerlich schon vorhandenen Bestimmungen genommen werden, — Theils ist es selbst um die Erzeugung eines Zweiten zu einem Ersten, eines Bestimmten zum unbestimmten Anfänglichen zu thun, Theils aber um die immanente Synthesis, Synthesis a priori, — an und für sich seyende Einheit der Unterschiedenen. Werden ist diese immanente Synthesis des Seyns und Nichts; aber weil der Synthesis der Sinn von einem äußerlichen Zusammenbringen äußerlich gegeneinander Vorhandener am nächsten liegt, ist mit Recht der Name Synthesis, synthetische Einheit außer Gebrauch gesetzt worden. — Jacobi fragt, wie kommt der reine Vokal des Ich zum Mitlauter, was bringt Bestimmtheit in die Unbestimmtheit? — das was? wäre leicht beantwortet, und von Kant ist diese Frage auf seine Weise beantwortet worden; aber die Frage nach dem Wie? heißt: auf welche Art und Weise, nach welchem Verhältniß und dergleichen, und verlangt so die Angabe einer besonderen Kategorie; aber von Art und Weise, Verstandes-Kategorien kann hierbei nicht die Rede seyn? Die Frage nach dem wie? gehört selbst zu den übeln Manieren der Resterion, welche nach der Begreiflichkeit fragt, aber dabei ihre festen Kategorien voraussetzt und damit zum Voraus gegen die Beantwortung dessen, nach was sie fragt, sich gewaffnet weiß. Den höheren Sinn einer Frage nach der Nothwendigkeit der Syntheses hat sie bei Jacobi auch nicht, denn er bleibt, wie gesagt, fest in den Ab-

ſtraktionen beharren, für die Behauptung der Unmöglichkeit der Syntheſe. Insbeſondere anſchaulich beſchreibt er (S. 147) die Procedur zur Abſtraktion des Raumes zu gelangen. „Ich muß für ſo lange rein zu vergeſſen ſuchen, daß ich je irgend etwas ſah, hörte, rührte und berührte, mich ſelbſt ausdrücklich nicht ausgenommen. Rein, rein, rein vergeſſen muß ich alle Bewegung, und mir gerade dieß Vergeſſen, weil es das Schwerſte iſt, am angelegentlichſten ſeyn laſſen. Alles überhaupt muß ich, ſo wie ich es weggedacht habe, auch ganz und vollkommen weggeſchafft ſeyn laſſen, und gar nichts übrig behalten, als die mit Gewalt ſtehen gebliebene Anſchauung allein des unendlichen unveränderlichen Raums. Ich darf mich daher auch nicht ſelbſt als etwas von ihm Unterſchiedenes und gleichwohl mit ihm Verbundenes, wieder in ihn hineindenken; ich darf mich nicht von ihm bloß umgeben und durchdringen laſſen: ſondern ich muß ganz übergehen in ihn, Eins mit ihm werden, mich in ihn verwandeln; ich muß von mir ſelbſt nichts übrig laſſen, als dieſe meine Anſchauung ſelbſt, um ſie als eine wahrhaft ſelbſtſtändige, unabhängige, Einig- und Alleinige Vorſtellung zu betrachten."

Bei dieſer ganz abſtrakten Reinheit der Kontinuität, d. i. Unbeſtimmtheit und Leerheit des Vorſtellens iſt es gleichgültig, dieſe Abſtraktion Raum zu nennen, oder reines Anſchauen, reines Denken; — es iſt Alles daſſelbe, was der Inder, wenn er äußerlich bewegungslos, und ebenſo in Empfindung, Vorſtellung Phantaſie, Begierde, u. ſ. f. regungslos jahrelang nur auf die Spitze ſeiner Naſe ſieht, nur Om, Om, Om innerlich in ſich, oder gar Nichts ſpricht, — Brahma nennt. Dieſes dumpfe, leere Bewußtſeyn iſt, als Bewußtſeyn aufgefaßt, — das Seyn.

In dieſem Leeren, ſagt nun Jacobi weiter, widerfahre ihm das Gegentheil von dem, was kantiſcher Verſicherung gemäß, ihm widerfahren ſollte; er finde ſich nicht als ein Vieles und Mannigfaltiges, vielmehr als Eines ohne alle Vielheit und

Mannigfaltigkeit; ja, „ich bin die Unmöglichkeit selbst, bin die Vernichtung alles Mannigfaltigen und Vielen, — kann aus meinem reinen, schlechterdings einfachen, unveränderlichen Wesen auch nicht das Mindeste wieder herstellen oder in mich hinein gespenstern; — so offenbart sich in dieser Reinheit, alles Außer- und Nebeneinanderseyn, alle hierauf beruhende Mannigfaltigkeit und Vielheit, als ein rein Unmögliches."

Diese Unmöglichkeit heißt nichts Anderes als die Tautologie, ich halte an der abstrakten Einheit fest und schließe alle Vielheit und Mannigfaltigkeit aus, halte mich im Unterschiedslosen und Unbestimmten, und sehe weg von allen Unterschiedenen und Bestimmten. Die kantische Synthesis a priori des Selbstbewußtseyns, das ist, die Thätigkeit dieser Einheit, sich zu dirimiren und in dieser Diremtion sich selbst zu erhalten, verdünnt sich Jacobi zu derselben Abstraktion. Jene „Synthesis an sich, das „ursprüngliche Urtheilen," macht er einseitig zu „der Kopula an sich; — ein Ist, Ist, Ist, ohne Anfang und Ende und ohne Was, Wer und Welche; dieses ins Unendliche fortgehende Wiederholen der Wiederholung ist die alleinige Geschäftigkeit, Funktion und Produktion der allereinfachsten Synthesis; sie selbst ist das bloße, reine, absolute Wiederholen selbst." Oder in der That, da kein Absatz, d. i. keine Negation, Unterscheiden darin ist, so sie nicht ein Wiederholen, sondern nur das ununterschiedene einfache Seyn. — Aber ist dieß denn noch Synthesis, wenn Jacobi gerade das wegläßt, wodurch die Einheit synthetische Einheit ist?

Zunächst, wenn Jacobi sich so in dem absoluten d. h. abstrakten Raum, Zeit, auch Bewußtseyn festsetzt, ist zu sagen, daß er sich auf diese Weise in etwas empirisch-Falsches versetzt und festhält; es giebt d. h. empirisch vorhanden ist kein Raum und Zeit, die ein unbegrenztes Räumliches und Zeitliches wären, nicht in ihrer Kontinuität von mannigfaltig begrenztem Daseyn und Veränderung erfüllt wären, so daß diese Gren-

zen und Veränderungen ungetrennt und untrennbar der Räumlichkeit und Zeitlichkeit angehören; ebenſo iſt das Bewußtſeyn mit beſtimmtem Empfinden, Vorſtellen, Begehren u. ſ. f. erfüllt; es exiſtirt ungetrennt von irgend einem beſonderen Inhalt. — Das empiriſche *Uebergehen* verſteht ſich ohnehin von ſelbſt; das Bewußtſeyn kann ſich wohl den leeren Raum, leere Zeit und das leere Bewußtſeyn ſelbſt, oder das reine Seyn, zum Gegenſtand und Inhalt machen; aber es bleibt nicht dabei, ſondern geht nicht nur, ſondern drängt ſich aus ſolcher Leerheit hinaus zu einem beſſeren, d. i. auf irgend eine Weiſe konkreteren Inhalt, und ſo ſchlecht ein Inhalt ſonſt ſey, ſo iſt er inſofern beſſer und wahrer; eben ein ſolcher Inhalt iſt ein ſynthetiſcher überhaupt; ſynthetiſch in allgemeinerem Sinne genommen. So bekommt Parmenides mit dem Scheine und der Meinung, dem Gegentheil des Seyns und der Wahrheit, zu thun; ſo Spinoza mit den Attributen, den Modis, der Ausdehnung, Bewegung, dem Verſtande, Willen u. ſ. f. Die Syntheſis enthält und zeigt die Unwahrheit jener Abſtraktionen, in ihr ſind ſie in Einheit mit ihrem Anderen, alſo nicht als für ſich beſtehende, nicht als abſolute, ſondern ſchlechthin als relative.

Das Aufzeigen der empiriſchen Nichtigkeit des leeren Raums u. ſ. f. aber iſt es nicht, um das es zu thun iſt. Das Bewußtſeyn kann ſich abſtrahirend allerdings auch mit jenem Unbeſtimmten erfüllen, und die feſtgehaltenen Abſtraktionen ſind *die Gedanken* von reinem Raum, Zeit, reinem Bewußtſeyn, reinem Seyn. Der Gedanke des reinem Raums u. ſ. f. d. i. der reine Raum u. ſ. f. *an ihm ſelbſt* ſoll als nichtig aufgezeigt werden, d. i. daß er als ſolcher ſchon ſein Gegentheil, daß an ihm ſelbſt ſchon ſein Gegentheil in ihn eingedrungen, er ſchon für ſich das Herausgegangenſeyn aus ſich ſelbſt, Beſtimmtheit, ſey.

Dieß ergiebt ſich aber unmittelbar an ihnen. Sie ſind, was Jacobi reichlich beſchreibt, Reſultate der Abſtraktion, ſind

ausdrücklich als Unbestimmte bestimmt, was — um zu seiner einfachsten Form zurückzugehen, das Seyn ist. Eben diese Unbestimmtheit ist aber das, was die Bestimmtheit desselben ausmacht; denn die Unbestimmtheit ist der Bestimmtheit entgegengesetzt; sie ist somit als Entgegengesetztes selbst das Bestimmte, oder Negative, und zwar das reine, ganz abstrakt Negative. Diese Unbestimmtheit oder abstrakte Negation, welche so das Seyn an ihm selbst hat, ist es, was die äußere wie die innere Reflexion ausspricht, indem sie es dem Nichts gleich setzt, es für ein leeres Gedankending, für Nichts erklärt. — Oder kann man sich ausdrücken, weil das Seyn das Bestimmungslose ist, ist es nicht die (affirmative) Bestimmtheit, die es ist, nicht Seyn, sondern Nichts.

In der reinen Reflexion des Anfangs, wie er in dieser Logik mit dem Seyn als solchem gemacht wird, ist der Uebergang noch verborgen; weil das Seyn nur als unmittelbar gesetzt ist, bricht das Nichts an ihm nur unmittelbar hervor. Aber alle folgenden Bestimmungen, wie gleich das Daseyn, sind konkreter; es ist an diesem das schon gesetzt, was den Widerspruch jener Abstraktionen und daher ihr Uebergehen enthält und hervorbringt. Beym Seyn als jenem Einfachen, Unmittelbaren wird die Erinnerung, daß es Resultat der vollkommenen Abstraktion, also schon von daher abstrakte Negativität, Nichts, ist, hinter der Wissenschaft zurückgelassen, welche innerhalb ihrer selbst, ausdrücklich vom Wesen aus, jene einseitige Unmittelbarkeit als eine Vermittelte darstellen wird, wo das Seyn als Existenz und das Vermittelnde dieses Seyns, der Grund, gesetzt ist.

Mit jener Erinnerung läßt sich der Uebergang vom Seyn in Nichts als etwas selbst Leichtes und Triviales so vorstellen oder auch, wie man es nennt, erklären und begreiflich machen, daß freilich das Seyn, welches zum Anfang der Wissenschaft gemacht worden, Nichts sey, denn man könne von Allem

abſtrahiren, und wenn man von Allem abſtrahirt worden, ſo bleibe Nichts übrig. Aber, kann man fortfahren, ſomit ſey der Anfang nicht ein Affirmatives, nicht Seyn, ſondern eben Nichts, und Nichts ſey dann auch das Ende, wenigſtens ſo ſehr als das unmittelbare Seyn und ſelbſt noch vielmehr. Das Kürzeſte iſt ſolches Raiſonniren gewähren zu laſſen und zuzuſehen, wie denn die Reſultate beſchaffen ſind, auf welche es pocht. Daß hiernach das Nichts das Reſultat jenes Raiſonnements wäre, und nun der Anfang mit Nichts (wie in chineſiſcher Philoſophie) gemacht werden ſollte, ſo wäre darum nicht die Hand umzukehren, denn ehe man ſie umkehrte, hätte ſich ebenſo ſehr dieß Nichts in Seyn verkehrt, (ſ. oben: B. Nichts). Aber ferner wenn jene Abſtraktion von Allem, welches Alles denn doch Seyendes iſt, vorausgeſetzt wäre, ſo iſt ſie genauer zu nehmen; das Reſultat der Abſtraktion von allem Seyenden iſt zunächſt abſtraktes Seyn, Seyn überhaupt; wie im kosmologiſchen Beweiſe vom Daſeyn Gottes aus dem zufälligen Seyn der Welt, über welches ſich darin erhoben wird, noch das Seyn mit hinaufgebracht, das Seyn zum unendlichen Seyn beſtimmt wird. Es kann aber allerdings auch von dieſem reinen Seyn abſtrahirt, das Seyn noch zu dem Allen, wovon bereits abſtrahirt worden, geſchlagen werden; dann bleibt Nichts. Man kann nun, wenn man das Denken des Nichts, d. i. ſein Umſchlagen in Seyn vergeſſen will oder nichts davon wüßte, im Style jenes Könnens fortfahren; es kann nämlich (Gottlob!) auch vom Nichts abſtrahirt werden (wie denn auch die Schöpfung der Welt eine Abſtraktion vom Nichts iſt), und dann bleibt nicht Nichts, denn eben von dieſem wird abſtrahirt, ſondern man iſt ſo wieder im Seyn angekommen. — Dieß Können giebt ein äußerliches Spiel des Abſtrahirens, wobei das Abſtrahiren ſelbſt nur das einſeitige Thun des Negativen iſt. Zunächſt liegt in dieſem Können ſelbſt, daß ihm das Seyn ſo gleichgültig iſt als das Nichts, und daß ſo ſehr jedes von Bei-

den verschwindet, ebenso sehr jedes auch entsteht; aber ebenso gleichgültig ist es, ob vom Thun des Nichts, oder dem Nichts ausgegangen wird; das Thun des Nichts, d. i. das bloße Abstrahiren ist nicht mehr noch weniger etwas Wahrhaftes als das bloße Nichts.

Die Dialektik, nach welcher Plato das Eine im Parmenides behandelt, ist gleichfalls mehr für eine Dialektik der äußeren Reflexion zu achten. Das Seyn und das Eine sind Beides eleatische Formen, die Dasselbe sind. Aber sie sind auch zu unterscheiden, so nimmt sie Plato in jenem Dialoge. Nachdem er von dem Einen die mancherlei Bestimmungen von Ganzen und Theilen, in sich selbst, in einem Anderen seyn u. s. f. von Figur, Zeit u. s. f. entfernt, so ist das Resultat, daß dem Einen das Seyn nicht zukomme, denn anders komme einem Etwas das Seyn nicht zu, als nach einer jener Weisen (p. 141. e. Vol. III. ed. Steph.). Hierauf behandelt Plato den Satz: das Eine ist; und es ist bei ihm nachzusehen, wie von diesem Satze aus der Uebergang zu dem Nichtseyn des Einen bewerkstelligt wird; es geschieht durch die Vergleichung der beiden Bestimmungen des vorausgesetzten Satzes: das Eine ist; er enthält das Eine und das Seyn, und das Eine ist enthält mehr, als wenn man nur sagt: das Eine. Darin daß sie verschieden sind, wird das Moment der Negation, das der Satz enthält, aufgezeigt. Es erhellt, daß dieser Weg eine Voraussetzung hat, und eine äußere Reflexion ist.

Wie hier das Eine mit dem Seyn in Verbindung gesetzt ist, so wird das Seyn, welches abstrakt für sich festgehalten werden soll am einfachsten, ohne sich in das Denken einzulassen, in einer Verbindung aufgezeigt, die das Gegentheil dessen enthält, was behauptet werden soll. Das Seyn, wie es unmittelbar ist, genommen gehört einem Subjekte an, ist ein ausgesprochenes, hat ein empirisches Daseyn überhaupt, und steht damit im Boden der Schranke und des Negativen. In welchen

Ausdrücken oder Wendungen der Verstand sich fasse, wenn er sich gegen die Einheit des Seyns und Nichts sträubt, und sich auf das, was unmittelbar vorhanden sey, beruft, wird er eben in dieser Erfahrung selbst nichts als bestimmtes Seyn, Seyn mit einer Schranke oder Negation, — jene Einheit finden, die er verwirft. Die Behauptung des unmittelbaren Seyns reducirt sich so auf eine empirische Existenz, deren Aufzeigen sie nicht verwerfen kann, weil es die Unmittelbarkeit außerhalb des Denkens ist, an die sie sich halten will.

Dasselbe ist der Fall mit dem Nichts, nur auf entgegengesetzte Weise, und diese Reflexion ist bekannt und oft genug über dasselbe gemacht worden. Das Nichts zeigt sich in seiner Unmittelbarkeit genommen als seyend; denn seiner Natur nach ist es dasselbe als das Seyn. Das Nichts wird gedacht, vorgestellt, es wird von ihm gesprochen, es ist also; das Nichts hat an dem Denken, Vorstellen, Sprechen u. s. f. sein Seyn. Dieß Seyn ist aber ferner auch von ihm unterschieden; es wird daher gesagt, daß das Nichts zwar im Denken, Vorstellen ist, aber daß darum nicht es ist, nicht ihm als solchem das Seyn zukomme, daß nur Denken oder Vorstellen dieses Seyn ist. Bei diesem Unterscheiden ist ebenso sehr nicht zu läugnen, daß das Nichts in Beziehung auf ein Seyn steht; aber in der Beziehung, ob sie gleich auch den Unterschied enthält, ist eine Einheit mit dem Seyn vorhanden. Auf welche Weise das Nichts ausgesprochen oder angezeigt werde, zeigt es sich in Verbindung oder wenn man will Berührung mit einem Seyn, ungetrennt von einem Seyn, eben in einem Daseyn.

Indem aber so das Nichts in einem Daseyn aufgezeigt wird, pflegt noch dieser Unterschied desselben vom Seyn vorzuschweben, daß das Daseyn des Nichts durchaus nichts ihm selbst Zukommendes sey, daß es nicht das Seyn für sich selbst an ihm habe, es nicht das Seyn als solches sey; das Nichts sey nur Abwesenheit des Seyns, die Finsterniß so nur Abwesenheit

des Lichts, die Kälte nur Abwesenheit der Wärme u. s. f. Finsterniß habe nur Bedeutung in Beziehung auf das Auge, in äußerer Vergleichung mit dem Positiven, dem Lichte, ebenso Kälte sey nur Etwas in unserer Empfindung; Licht, Wärme, wie Seyn, hingegen seyen für sich das Objektive, Reale, Wirksame, von schlechthin anderer Qualität und Würde, als jene Negativen, als Nichts. Man kann es häufig als eine sehr wichtige Reflexion und bedeutende Erkenntniß aufgeführt finden, daß Finsterniß nur Abwesenheit des Lichts, Kälte nur Abwesenheit der Wärme sey. Ueber diese scharfsinnige Reflexion kann in diesem Felde von empirischen Gegenständen empirisch bemerkt werden, daß die Finsterniß sich im Lichte allerdings wirksam zeigt, indem sie dasselbe zur Farbe bestimmt und ihm selbst dadurch erst Sichtbarkeit ertheilt, indem wie früher gesagt, im reinen Lichte ebenso wenig gesehen wird, als in der reinen Finsterniß. Die Sichtbarkeit ist aber Wirksamkeit im Auge, an der jenes Negative ebenso viel Antheil hat, als das für das Reale, Positive geltende Licht, ebenso giebt sich die Kälte dem Wasser, unserer Empfindung u. s. f. genugsam zu erkennen, und wenn wir ihr sogenannte objektive Realität absprechen, so ist damit durchaus nichts gegen sie gewonnen. Aber ferner wäre zu rügen, daß hier gleichfalls, wie oben, von einem Negativen von bestimmtem Inhalte gesprochen wird, nicht beim Nichts selbst stehen geblieben wird, dem das Seyn an leerer Abstraktion nicht nachsteht, noch etwas voraus hat. — Allein Kälte, Finsterniß und dergleichen bestimmte Negationen sind sogleich für sich zu nehmen, und es ist zu sehen, was damit in Rücksicht ihrer allgemeinen Bestimmung, nach der sie hierher gebracht werden, gesetzt ist. Sie sollen nicht das Nichts überhaupt, sondern das Nichts vom Licht, Wärme u. s. f. von etwas Bestimmtem, einem Inhalte seyn; so sind sie bestimmte, inhaltige Nichts, wenn man so sagen kann. Aber eine Bestimmtheit ist, wie noch weiterhin vorkommt, selbst eine Negation; so sind

ſie negative Nichts; aber ein negatives Nichts iſt etwas Affirmatives. Das Umſchlagen des Nichts durch ſeine Beſtimmtheit (die vorhin als ein Daſeyn im Subjekte, oder in ſonſt was es ſey, erſchien) in ein Affirmatives, erſcheint dem Bewußtſeyn, das in der Verſtandes-Abſtraktion feſtſteht, als das Paradoxeſte; ſo einfach die Einſicht iſt, oder auch wegen ihrer Einfachheit ſelbſt erſcheint die Einſicht, daß die Negation der Negation Poſitives iſt, als etwas Triviales, auf welches der ſtolze Verſtand daher nicht zu achten brauche, obgleich die Sache ihre Richtigkeit habe, — und ſie hat nicht nur dieſe Richtigkeit, ſondern um der Allgemeinheit ſolcher Beſtimmungen willen ihre unendliche Ausdehnung und allgemeine Anwendung, ſo daß wohl darauf zu achten wäre.

Noch kann über die Beſtimmung des Uebergangs von Seyn und Nichts in einander bemerkt werden, daß derſelbe ebenſo ohne weitere Reflexionsbeſtimmung aufzufaſſen iſt. Er iſt unmittelbar und ganz abſtrakt, um der Abſtraktion der übergehenden Momente willen, d. i. indem an dieſen Momenten noch nicht die Beſtimmtheit des anderen geſetzt iſt, vermittelſt deſſen ſie übergingen; das Nichts iſt am Seyn noch nicht geſetzt, ob zwar Seyn weſentlich Nichts iſt, und umgekehrt. Es iſt daher unzuläſſig, weiters beſtimmte Vermittelungen hier anzuwenden, und Seyn und Nichts in irgend einem Verhältniſſe zu faſſen, — jenes Uebergehen iſt noch kein Verhältniß. Es iſt alſo unſtatthaft zu ſagen: Das Nichts iſt der Grund vom Seyn; oder Seyn iſt der Grund von Nichts; — das Nichts Urſache vom Seyn u. ſ. f.; oder es kann nur unter der Bedingung in das Nichts übergegangen werden, daß etwas iſt, oder in das Seyn nur unter der Bedingung des Nichtſeyns. Die Art der Beziehung kann nicht weiter beſtimmt ſeyn, ohne daß zugleich die bezogenen Seiten weiter beſtimmt würden. Der Zuſammenhang von Grund und Folge

u. s. f. hat nicht mehr das bloße Seyn und Nichts zu den Seiten, die er verbindet, sondern ausdrücklich Seyn, das Grund ist, und etwas, das zwar nur ein Gesetztes, nicht Selbstständiges sey, das aber nicht das abstrakte Nichts ist.

Anmerkung 4.

Es geht aus dem Bisherigen hervor, welche Bewandniß es mit der Dialektik gegen den Anfang der Welt, auch deren Untergang hat, wodurch die Ewigkeit der Materie erwiesen werden sollte, d. i. mit der Dialektik gegen das Werden, Entstehen oder Vergehen überhaupt. — Die kantische Antinomie über die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt in Raum und Zeit wird unten bei dem Begriffe der quantitativen Unendlichkeit näher betrachtet werden. — Jene einfache gewöhnliche Dialektik beruht auf dem Festhalten des Gegensatzes von Seyn und Nichts. Es wird auf folgende Art bewiesen, daß kein Anfang der Welt oder von Etwas möglich sey:

Es kann nichts anfangen, weder insofern etwas ist, noch insofern es nicht ist; denn insofern es ist, fängt es nicht erst an; insofern es aber nicht ist, fängt es auch nicht an. — Wenn die Welt oder Etwas angefangen haben sollte, so hätte sie im Nichts angefangen, aber im Nichts oder das Nichts ist nicht Anfang; denn Anfang schließt ein Seyn in sich, aber das Nichts enthält kein Seyn. Nichts ist nur Nichts. In einem Grunde, Ursache u. s. w. wenn das Nichts so bestimmt wird, ist eine Affirmation, Seyn enthalten. — Aus demselben Grunde kann auch Etwas nicht aufhören. Denn so müßte das Seyn das Nichts enthalten, Seyn aber ist nur Seyn, nicht das Gegentheil seiner selbst.

Es erhellt, daß hierin gegen das Werden, oder Anfangen und Aufhören, diese Einheit des Seyns und Nichts, nichts vorgebracht wird, als sie assertorisch zu läugnen, und dem Seyn und Nichts, jedem getrennt von dem Anderen, Wahrheit zuzuschreiben. — Diese Dialektik ist jedoch wenigstens konsequenter

als das reflektirende Vorſtellen. Ihm gilt es für vollkommene Wahrheit, daß Seyn und Nichts nur getrennt ſeyen, auf der anderen Seite aber läßt es ein Anfangen und Aufhören als ebenſo wahrhafte Beſtimmungen gelten; in dieſen aber nimmt es die Ungetrenntheit des Seyns und Nichts faktiſch an.

Bei der Vorausſetzung der abſoluten Geſchiedenheit des Seyns vom Nichts, iſt — was man ſo oft hört — der Anfang oder das Werden allerdings etwas Unbegreifliches; denn man macht eine Vorausſetzung, welche den Anfang oder das Werden aufhebt, das man doch wieder zugiebt, und dieſer Widerſpruch, den man ſelbſt ſetzt und deſſen Auflöſung unmöglich macht, heißt das Unbegreifliche.

Das Angeführte iſt auch dieſelbe Dialektik, die der Verſtand gegen den Begriff braucht, den die höhere Analyſis von den unendlich-kleinen Größen giebt. Von dieſem Begriffe wird weiter unten ausführlicher gehandelt. — Dieſe Größen ſind als ſolche beſtimmt worden, die in ihrem Verſchwinden ſind, nicht vor ihrem Verſchwinden, denn alsdann ſind ſie endliche Größen; — nicht nach ihrem Verſchwinden, denn alsdann ſind ſie nichts. Gegen dieſen reinen Begriff iſt eingewendet und immer wiederholt worden, daß ſolche Größen entweder Etwas ſeyen, oder Nichts; daß es keinen Mittelzuſtand (Zuſtand iſt hier ein unpaſſender, barbariſcher Ausdruck) zwiſchen Seyn und Nichtſeyn gebe. — Es iſt hierbei gleichfalls die abſolute Trennung des Seyns und Nichts angenommen. Dagegen iſt aber gezeigt worden, daß Seyn und Nichts in der That daſſelbe ſind, oder um in jener Sprache zu ſprechen, daß es gar nichts giebt, das nicht ein Mittelzuſtand zwiſchen Seyn und Nichts iſt. Die Mathematik hat ihre glänzendſten Erfolge der Annahme jener Beſtimmung, welcher der Verſtand widerſpricht, zu danken.

Das angeführte Raiſonnement, das die falſche Vorausſetzung der abſoluten Getrenntheit des Seyns und Nichtſeyns macht, und

bei derselben stehen bleibt, ist nicht Dialektik, sondern Sophisterei zu nennen. Denn Sophisterei ist ein Raisonnement aus einer grundlosen Voraussetzung, die man ohne Kritik und unbesonnen gelten läßt; Dialektik aber nennen wir die höhere vernünftige Bewegung, in welche solche schlechthin getrennt Scheinende, durch sich selbst, durch das, was sie sind, in einander übergehen, die Voraussetzung sich aufhebt. Es ist die dialektische immanente Natur des Seyns und Nichts selbst, daß sie ihre Einheit, das Werden, als ihre Wahrheit zeigen.

2. Momente des Werdens.

Das Werden, Entstehen und Vergehen, ist die Ungetrenntheit des Seyns und Nichts; nicht die Einheit, welche vom Seyn und Nichts abstrahirt; sondern als Einheit des Seyns und Nichts ist es diese bestimmte Einheit, oder in welcher sowohl Seyn als Nichts ist. Aber indem Seyn und Nichts, jedes ungetrennt von seinem Anderen ist, ist es nicht. Sie sind also in dieser Einheit, aber als Verschwindende, nur als Aufgehobene. Sie sinken von ihrer zunächst vorgestellten Selbstständigkeit zu Momenten herab, noch unterschiedenen, aber zugleich aufgehobenen.

Nach dieser ihrer Unterschiedenheit sie aufgefaßt, ist jedes in derselben als Einheit mit dem Anderen. Das Werden enthält also Seyn und Nichts als zwei solche Einheiten, deren jede selbst Einheit des Seyns und Nichts ist; die eine das Seyn als unmittelbar und als Beziehung auf das Nichts; die andere das Nichts als unmittelbar und als Beziehung auf das Seyn; die Bestimmungen sind in ungleichem Werthe in diesen Einheiten.

Das Werden ist auf diese Weise in gedoppelter Bestimmung; in der einen ist das Nichts als unmittelbar, d. i. sie ist anfangend vom Nichts, das sich auf das Seyn bezieht, das heißt, in dasselbe übergeht, in der anderen ist das Seyn als

unmittelbar d. i. sie ist anfangend vom Seyn, das in das Nichts übergeht, — Entstehen und Vergehen.

Beide sind dasselbe, Werden, und auch als diese so unterschiedenen Richtungen durchdringen und paralysiren sie sich gegenseitig. Die eine ist Vergehen; Seyn geht in Nichts über, aber Nichts ist ebenso sehr das Gegentheil seiner selbst, Uebergehen in Seyn, Entstehen. Dieß Entstehen ist die andere Richtung; Nichts geht in Seyn über, aber Seyn hebt ebenso sehr sich selbst auf und ist vielmehr das Uebergehen in Nichts, ist Vergehen. — Sie heben sich nicht gegenseitig, nicht das Eine äußerlich das Andere auf; sondern jedes hebt sich an sich selbst auf, und ist an ihm selbst das Gegentheil seiner.

3. Aufheben des Werdens.

Das Gleichgewicht, worein sich Entstehen und Vergehen setzen, ist zunächst das Werden selbst. Aber dieses geht ebenso in ruhige Einheit zusammen. Seyn und Nichts sind in ihm nur als Verschwindende; aber das Werden als solches ist nur durch die Unterschiedenheit derselben. Ihr Verschwinden ist daher das Verschwinden des Werdens, oder Verschwinden des Verschwindens selbst. Das Werden ist eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt.

Dieß könnte auch so ausgedrückt werden: Das Werden ist das Verschwinden von Seyn in Nichts, und von Nichts in Seyn, und das Verschwinden von Seyn und Nichts überhaupt; aber es beruht zugleich auf dem Unterschiede derselben. Es widerspricht sich also in sich selbst, weil es solches in sich vereint, das sich entgegengesetzt ist; eine solche Vereinigung aber zerstört sich.

Dieß Resultat ist das Verschwundensеyn, aber nicht als Nichts; so wäre es nur ein Rückfall in die eine der schon aufgehobenen Bestimmungen, nicht Resultat des Nichts und des Seyns. Es ist die zur ruhigen Einfachheit gewordene

Einheit des Seyns und Nichts. Die ruhige Einfachheit aber iſt Seyn, jedoch ebenſo, nicht mehr für ſich, ſondern als Beſtimmung des Ganzen.

Das Werden ſo Uebergehen in die Einheit des Seyns und Nichts, welche als ſeyend iſt, oder die Geſtalt der einſeitigen unmittelbaren Einheit dieſer Momente hat, iſt das Daſeyn.

Anmerkung.

Aufheben und das Aufgehobene (das Ideelle) iſt einer der wichtigſten Begriffe der Philoſophie, eine Grundbeſtimmung, die ſchlechthin allenthalben wiederkehrt, deren Sinn beſtimmt aufzufaſſen und beſonderes vom Nichts zu unterſcheiden iſt. — Was ſich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts. Nichts iſt das Unmittelbare; ein Aufgehobenes dagegen iſt ein Vermitteltes, es iſt das Nichtſeyende, aber als Reſultat, das von einem Seyn ausgegangen iſt; es hat daher die Beſtimmtheit, aus der es herkommt, noch an ſich.

Aufheben hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es ſo viel als aufbewahren, erhalten bedeutet, und zugleich ſo viel als aufhören laſſen, ein Ende machen. Das Aufbewahren ſelbſt ſchließt ſchon das Negative in ſich, daß etwas ſeiner Unmittelbarkeit und damit einem den äußerlichen Einwirkungen offenen Daſeyn entnommen wird, um es zu erhalten. — So iſt das Aufgehobene ein zugleich Aufbewahrtes, das nur ſeine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet iſt. — Die angegebenen zwei Beſtimmungen des Aufhebens können lexikaliſch als zwei Bedeutungen dieſes Wortes aufgeführt werden. Auffallend müßte es aber dabei ſeyn, daß eine Sprache dazu gekommen iſt, ein und daſſelbe Wort für zwei entgegengeſetzte Beſtimmungen zu gebrauchen. Für das ſpekulative Denken iſt es erfreulich, in der Sprache Wörter zu finden, welche eine ſpekulative Bedeutung an ihnen ſelbſt haben; die deutſche Sprache hat mehrere dergleichen. Der Doppelſinn des lateiniſchen: tollere (der durch den ciceronianiſchen Witz:

tollendum esse Octavium, berühmt geworden) geht nicht so weit, die affirmative Bestimmung geht nur bis zum Emporheben. Etwas ist nur insofern aufgehoben, als es in die Einheit mit seinem Entgegengesetzten getreten ist; in dieser näheren Bestimmung als ein Reflektirtes kann es passend Moment genannt werden. Gewicht und Entfernung von einem Punkt heißen beim Hebel, dessen mechanische Momente, um der Dieselbigkeit ihrer Wirkung willen bei aller sonstigen Verschiedenheit eines Reellen, wie das eines Gewicht ist, und eines Ideellen, der bloßen räumlichen Bestimmung, der Linie; s. Encykl. der philos. Wissenschaft 3te Ausg. §. 261. Anm. — Noch öfter wird die Bemerkung sich aufdringen, daß die philosophische Kunstsprache für reflektirte Bestimmungen lateinische Ausdrücke gebraucht, entweder weil die Muttersprache keine Ausdrücke dafür hat, oder wenn sie deren hat, wie hier, weil ihr Ausdruck mehr an das Unmittelbare, die fremde Sprache aber mehr an das Reflektirte erinnert.

Der nähere Sinn und Ausdruck, den Seyn und Nichts, indem sie nunmehr Momente sind, erhalten, hat sich bei der Betrachtung des Daseyns, als der Einheit, in der sie aufbewahrt sind, zu ergeben. Seyn ist Seyn, und Nichts ist Nichts nur in ihrer Unterschiedenheit von einander; in ihrer Wahrheit aber, in ihrer Einheit, sind sie als diese Bestimmungen verschwunden, und sind nun etwas Anderes. Seyn und Nichts sind dasselbe; darum weil sie dasselbe sind, sind sie nicht mehr Seyn und Nichts, und haben eine verschiedene Bestimmung; im Werden waren sie Entstehen und Vergehen; im Daseyn als einer anders bestimmten Einheit, sind sie wieder anders bestimmte Momente. Diese Einheit bleibt nun ihre Grundlage, aus der sie nicht mehr zur abstrakten Bedeutung von Seyn und Nichts heraustreten.

Zweites Kapitel.

Das Daſeyn.

Daſeyn iſt beſtimmtes Seyn; ſeine Beſtimmtheit iſt ſeyende Beſtimmtheit, Qualität. Durch ſeine Qualität iſt Etwas gegen ein Anderes, iſt veränderlich und endlich, nicht nur gegen ein Anderes, ſondern an ihm ſchlechthin negativ beſtimmt. Dieſe ſeine Negation dem endlichen Etwas zunächſt gegenüber iſt das Unendliche; der abſtrakte Gegenſatz, in welchem dieſe Beſtimmungen erſcheinen, löſt ſich in die gegenſatzloſe Unendlichkeit, in das Fürſichſeyn auf.

Die Abhandlung des Daſeyns hat ſo die drei Abtheilungen:

A. das Daſeyn als ſolches,

B. Etwas und Anderes, die Endlichkeit,

C. die qualitative Unendlichkeit.

A.

Daſeyn als ſolches.

An dem Daſeyn

a. als ſolchem, iſt zunächſt ſeine Beſtimmtheit

b. als Qualität zu unterſcheiden. Dieſe aber iſt ſowohl in der einen als in der anderen Beſtimmung des Daſeyns zu nehmen, als Realität und als Negation. Aber in dieſen Beſtimmtheiten iſt Daſeyn ebenſo ſehr in ſich reflektirt; und als ſolches geſetzt iſt es

c. Etwas, Daſeyendes.

a. Daſeyn überhaupt.

Aus dem Werden geht das Daſeyn hervor. Das Daſeyn iſt das einfache Einesſeyn des Seyns und Nichts. Es hat um dieſer Einfachheit willen die Form von einem Unmittelbaren. Seine Vermittelung, das Werden, liegt hinter ihm; ſie hat ſich aufgehoben, und das Daſeyn erſcheint daher als ein

erſtes, von dem ausgegangen werde. Es iſt zunächſt in der einſeitigen Beſtimmung des Seyns, die andere, die es enthält, das Nichts, wird ſich gleichfalls an ihm hervorthun, gegen jene.

Es iſt nicht bloßes Seyn, ſondern Daſeyn; etymologiſch genommen Seyn an einem gewiſſen Orte; aber die Raumvorſtellung gehört nicht hierher. Daſeyn iſt, nach ſeinem Werden, überhaupt Seyn mit einem Nichtſeyn, ſo daß dieß Nichtſeyn in einfache Einheit mit dem Seyn aufgenommen iſt. Das Nichtſeyn ſo in das Seyn aufgenommen, daß das konkrete Ganze in der Form des Seyns, der Unmittelbarkeit iſt, macht die Beſtimmtheit als ſolche aus.

Das Ganze iſt gleichfalls in der Form d. i. Beſtimmtheit des Seyns, denn Seyn hat im Werden ſich gleichfalls nur ein Moment zu ſeyn gezeigt, — ein aufgehobenes, negativbeſtimmtes; aber ſo iſt es für uns in unſerer Reflexion, noch nicht geſetzt an ihm ſelbſt. Aber die Beſtimmtheit des Daſeyns als ſolche iſt die geſetzte, die auch im Ausdruck Daſeyn liegt. — Beides iſt immer ſehr wohl von einander zu unterſcheiden; das nur, was geſetzt iſt an einem Begriffe, gehört in die entwickelnde Betrachtung deſſelben, zu ſeinem Inhalte. Die noch nicht an ihm ſelbſt geſetzte Beſtimmtheit aber gehört unſerer Reflexion, ſie betreffe nun die Natur des Begriffs ſelbſt, oder ſie ſey äußere Vergleichung; eine Beſtimmtheit der letzteren Art bemerklich zu machen kann nur zur Erläuterung oder Vorausandeutung des Ganzes dienen, der in der Entwickelung ſelbſt ſich darſtellen wird. Daß das Ganze, die Einheit des Seyns und des Nichts, in der einſeitigen Beſtimmtheit des Seyns ſey, iſt eine äußerliche Reflexion; in der Negation aber, im Etwas und Anderen u. ſ. f. wird ſie dazu kommen, als geſetzte zu ſeyn. — Es hat hier auf den angegebenen Unterſchied aufmerkſam gemacht werden ſollen; über Alles aber, was die Reflexion ſich erlauben kann zu bemerken, Rechenſchaft zu geben, würde in die Weitläufigkeit führen, das

zu anticipiren, was sich an der Sache selbst ergeben muß. Wenn dergleichen Reflexionen dienen können, die Uebersicht und damit das Verständniß zu erleichtern, so führen sie wohl auch den Nachtheil herbei, als unberechtigte Behauptungen, Gründe und Grundlagen für das Weitere anzusehen. Man soll sie daher für nichts mehr nehmen, als was sie seyn sollen, und sie von dem unterscheiden, was ein Moment im Fortgange der Sache selbst ist.

Das Daseyn entspricht dem Seyn der vorigen Sphäre; das Seyn jedoch ist das Unbestimmte, es ergeben sich deswegen keine Bestimmungen an demselben. Aber das Daseyn ist ein bestimmtes Seyn, ein konkretes; es thun sich daher sogleich mehrere Bestimmungen, unterschiedene Verhältnisse seiner Momente an ihm auf.

b. Qualität.

Um der Unmittelbarkeit willen, in der sie im Daseyn, Seyn und Nichts, Eins sind, gehen sie nicht übereinander hinaus; so weit das Daseyn seyend ist, so weit ist es Nichtseyn, ist es bestimmt. Das Seyn ist nicht das Allgemeine, die Bestimmtheit nicht das Besondere. Die Bestimmtheit hat sich noch nicht vom Seyn abgelöst; zwar wird sie sich auch nicht mehr von ihm ablösen, denn das nunmehr zum Grunde liegende Wahre ist die Einheit des Nichtseyns mit dem Seyn; auf ihr als dem Grunde ergeben sich alle ferneren Bestimmungen. Aber die Beziehung, in der hier die Bestimmtheit mit dem Seyn steht, ist die unmittelbare Einheit beider, so daß noch keine Unterscheidung derselben gesetzt ist.

Die Bestimmtheit so für sich isolirt, als seyende Bestimmtheit, ist die Qualität; — ein ganz Einfaches, Unmittelbares. Die Bestimmtheit überhaupt ist das Allgemeinere, das ebenso sehr auch das Quantitative, wie weiter Bestimmte seyn kann. Um dieser Einfachheit willen ist von der Qualität als solcher weiter nichts zu sagen.

Aber das Daſeyn, in welchem ebenſo wohl das Nichts als das Seyn enthalten, iſt ſelbſt der Maßſtab für die Einſeitigkeit der Qualität als nur unmittelbarer oder ſeyender Beſtimmtheit. Sie iſt ebenſo ſehr in der Beſtimmung des Nichts zu ſetzen, womit dann die unmittelbare oder die ſeyende Beſtimmtheit als eine unterſchiedene, reflektirte geſetzt wird, das Nichts ſo als das Beſtimmte einer Beſtimmtheit, iſt ebenſo ein Reflektirtes, eine Verneinung. Die Qualität, ſo daß ſie unterſchieden als ſeyende gelte, iſt die Realität; ſie als mit einer Verneinung behaftet, Negation überhaupt, gleichfalls eine Qualität, aber die für einen Mangel gilt, ſich weiterhin als Grenze, Schranke beſtimmt.

Beide ſind ein Daſeyn, aber in der Realität als Qualität mit dem Accente, eine ſeyende, zu ſeyn, iſt es verſteckt, daß ſie die Beſtimmtheit, alſo auch die Negation enthält; die Realität gilt daher nur als etwas Poſitives, aus welchem Verneinung, Beſchränktheit, Mangel ausgeſchloſſen ſey. Die Negation als bloßer Mangel genommen, wäre was Nichts iſt; aber ſie iſt ein Daſeyn, eine Qualität nur mit einem Nichtſeyn beſtimmt.

Anmerkung.

Realität kann ein vieldeutiges Wort zu ſeyn ſcheinen, weil es von verſchiedenen, ja entgegengeſetzten Beſtimmungen gebraucht wird. Im philoſophiſchen Sinne wird etwa von bloß empiriſcher Realität als einem werthloſen Daſeyn geſprochen. Wenn aber von Gedanken, Begriffen, Ideen geſagt wird, ſie haben keine Realität, ſo heißt dieß, daß ihnen keine Wirklichkeit zukomme; an ſich oder im Begriffe könne die Idee einer platoniſchen Republik z. B. wohl wahr ſeyn. Der Idee wird hier ihr Werth nicht abgeſprochen, und ſie neben der Realität auch belaſſen. Aber gegen ſogenannte bloße Ideen, gegen bloße Begriffe gilt das Reelle als das allein Wahrhafte. — Der Sinn, in welchem das eine Mal dem äußerlichen Daſeyn

die Entscheidung über die Wahrheit eines Inhalts zugeschrieben wird, ist ebenso einseitig, als wenn die Idee, das Wesen oder auch die innere Empfindung als gleichgültig gegen das äußerliche Daseyn vorgestellt und gar für um so vortrefflicher gehalten wird, je mehr es von der Realität entfernt sey.

Bei dem Ausdrucke: Realität ist der sonstige metaphysische Begriff von Gott, der vornehmlich dem sogenannten ontologischen Beweise vom Daseyn Gottes zu Grunde gelegt wurde, zu erwähnen. Gott wurde als der Inbegriff aller Realitäten bestimmt, und von diesem Inbegriffe gesagt, daß er keinen Widerspruch in sich enthalte, daß keine der Realitäten die andere aufhebe; denn eine Realität sey nur als eine Vollkommenheit, als ein Affirmatives zu nehmen, das keine Negation enthalte. Somit seyen die Realitäten sich nicht entgegengesetzt und widersprechen sich nicht.

Bei diesem Begriffe der Realität wird angenommen, daß sie dann noch bleibe, wenn alle Negation weggedacht werde; damit wird aber alle Bestimmtheit derselben aufgehoben. Die Realität ist Qualität, Daseyn; damit enthält sie das Moment des Negativen, und ist allein dadurch das Bestimmte, das sie ist. Im sogenannten eminenten Sinne oder als unendliche, — in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes, — wie sie genommen werden soll, wird sie ins Bestimmungslose erweitert, und verliert ihre Bedeutung. Die Güte Gottes soll nicht Güte im gewöhnlichen, sondern im eminenten Sinne, nicht verschieden von der Gerechtigkeit, sondern durch sie temperirt seyn, (ein leibnitzischer Vermittelungs-Ausdruck) so wie umgekehrt die Gerechtigkeit durch die Güte; so ist weder Güte mehr Güte, noch Gerechtigkeit mehr Gerechtigkeit. Die Macht solle durch die Weisheit temperirt seyn, aber so ist sie nicht Macht als solche, denn sie wäre jener unterworfen, — die Weisheit solle zur Macht erweitert seyn, aber so verschwindet sie als den Zweck und Maaß bestimmende Weisheit. Der

wahre Begriff des Unendlichen und deſſen absolute Einheit, der ſich ſpäter ergeben wird, iſt nicht als ein Temperiren, gegenſeitiges Beſchränken oder Vermiſchen zu faſſen, als welches eine oberflächliche, in unbeſtimmtem Nebel gehaltene Beziehung iſt, mit der ſich nur begriffloſes Vorſtellen begnügen kann. — Die Realität, wie ſie in jener Definition Gottes als beſtimmte Qualität genommen wird, über ihre Beſtimmtheit hinausgeführt, hört auf Realität zu ſeyn; ſie wird zum abſtrakten Seyn; Gott als das rein Reale in allem Realen, oder als Inbegriff aller Realitäten, iſt daſſelbe Beſtimmungs- und Gehaltloſe, was das leere Abſolute, in dem Alles Eins iſt.

Wird dagegen die Realität in ihrer Beſtimmtheit genommen, ſo wird, da ſie weſentlich das Moment des Negativen enthält, der Inbegriff aller Realitäten ebenſo ſehr zu einem Inbegriffe aller Negationen, dem Inbegriffe aller Widerſprüche, zunächſt etwa zur abſoluten Macht, in der alles Beſtimmte abſorbirt iſt, aber da ſie ſelbſt nur iſt, inſofern ſie noch ein von ihr nicht Aufgehobenes ſich gegenüber hat, ſo wird ſie, indem ſie zur ausgeführten, ſchrankenloſen Macht erweitert gedacht wird, zum abſtrakten Nichts. Jenes Reale in allem Realen, das Seyn in allem Daſeyn, welches den Begriff Gottes ausdrücken ſoll, iſt nichts Anderes, als das abſtrakte Seyn, daſſelbe was das Nichts iſt.

Die Beſtimmtheit iſt die Negation als affirmativ geſetzt, iſt der Satz des Spinoza: Omnis determinatio est negatio, dieſer Satz iſt von unendlicher Wichtigkeit; nur iſt die Negation als ſolche die formloſe Abſtraktion; der ſpekulativen Philoſophie muß aber nicht Schuld gegeben werden, daß ihr die Negation oder das Nichts ein Letztes ſey; dieß iſt es ihr ſo wenig als die Realität das Wahrhafte.

Von dieſem Satze, daß die Beſtimmtheit Negation iſt, iſt die Einheit der Spinoziſtiſchen Subſtanz, oder daß nur Eine Subſtanz iſt, — die nothwendige Konſequenz. Den-

ken und Seyn oder Ausdehnung, die zwei Bestimmungen, die Spinoza nämlich vor sich hat, mußte er in dieser Einheit in Eins setzen, denn als bestimmte Realitäten, sind sie Negationen, deren Unendlichkeit ihre Einheit ist; nach Spinoza's Definition, wovon weiter unten, ist die Unendlichkeit von Etwas seine Affirmation. Er begriff sie daher als Attribute, d. h. als solche, die nicht ein besonderes Bestehen, ein An-und-für-sich-Seyn haben, sondern nur als aufgehobene, als Momente sind; oder vielmehr sind sie ihm nicht einmal Momente, denn die Substanz ist das in ihr selbst ganz Bestimmungslose, und die Attribute sind, wie auch die Modi, Unterscheidungen, die ein äußerer Verstand macht. — Ebenso kann die Substantialität der Individuen nicht gegen jenen Satz bestehen. Das Individuum ist Beziehung auf sich dadurch, daß es allem Anderen Grenzen setzt; aber diese Grenzen sind damit auch Grenzen seiner selbst, Beziehungen auf Anderes, es hat sein Daseyn nicht in ihm selbst. Das Individuum ist wohl **mehr** als nur das nach allen Seiten beschränkte, aber dieß **Mehr** gehört in eine andere Sphäre des Begriffs; in der Metaphysik des Seyns ist es ein schlechthin Bestimmtes; und daß ein solches, daß das Endliche als solches an und für sich sey, dagegen macht sich die Bestimmtheit wesentlich als Negation geltend, und reißt es in dieselbe negative Bewegung des Verstandes, welche Alles in der abstrakten Einheit, der Substanz, verschwinden läßt.

Die Negation steht unmittelbar der Realität gegenüber: weiterhin in der eigentlichen Sphäre der reflektirten Bestimmungen, wird sie dem **Positiven** entgegengesetzt, welches die auf die Negation reflektirende Realität ist, — die Realität, an der das Negative **scheint**, das in der Realität als solcher noch versteckt ist.

Die Qualität ist erst in der Rücksicht vornehmlich **Eigenschaft**, als sie in einer **äußerlichen Beziehung** sich als **immanente Bestimmung** zeigt. Unter Eigenschaften z. B.

von Kräutern verſteht man Beſtimmungen, die einem Etwas nicht nur überhaupt eigen ſind, ſondern inſofern es ſich dadurch in der Beziehung auf Andere auf eine eigenthümliche Weiſe erhält, die fremden in ihm geſetzten Einwirkungen nicht in ſich gewähren läßt, ſondern ſeine eigene Beſtimmungen in dem Anderen, — ob es dieß zwar nicht von ſich abhält, — geltend macht. Die mehr ruhenden Beſtimmtheiten, z. B. Figur, Geſtalt, nennt man dagegen nicht wohl Eigenſchaften, auch etwa nicht Qualitäten, inſofern ſie als veränderlich, mit dem Seyn nicht identiſch vorgeſtellt werden.

Die Qualirung oder Inqualirung, ein Ausdruck der Jacob-Böhmiſchen, einer in die Tiefe aber in eine trübe Tiefe gehenden Philoſophie, bedeutet die Bewegung einer Qualität (der ſauern, herben, feurigen u. ſ. f.) in ihr ſelbſt, inſofern ſie in ihrer negativen Natur (in ihrer Qual) ſich aus Anderem ſetzt und befeſtigt, überhaupt die Unruhe ihrer an ihr ſelbſt iſt, nach der ſie nur im Kampfe ſich hervorbringt und erhält.

c. Etwas.

An dem Daſeyn iſt ſeine Beſtimmtheit als Qualität unterſchieden worden; an dieſer als daſeyender iſt der Unterſchied, — der Realität und der Negation. So ſehr nun dieſe Unterſchiede an dem Daſeyn vorhanden ſind, ſo ſehr ſind ſie auch nichtig und aufgehoben. Die Realität enthält ſelbſt die Negation, iſt Daſeyn, nicht unbeſtimmtes, abſtraktes Seyn. Ebenſo iſt die Negation Daſeyn, nicht das abſtraktſeynſollende Nichts, ſondern hier geſetzt wie es an ſich iſt, als ſeyend, dem Daſeyn angehörig. So iſt die Qualität überhaupt nicht vom Daſeyn getrennt, welches nur beſtimmtes, qualitatives Seyn iſt.

Dieſes Aufheben der Unterſcheidung iſt mehr als ein bloßes Zurücknehmen und äußeres Wieder-Weglaſſen derſelben oder als ein einfaches Zurückkehren zum einfachen Anfange, dem

Etwas iſt ſeyend als die Negation der Negation; denn dieſe iſt das Wiederherſtellen der einfachen Beziehung auf ſich; — aber ebenſo iſt damit Etwas, die Vermittelung ſeiner mit ſich ſelbſt. Schon in dem Einfachen des Etwas, dann noch beſtimmter im Fürſichſeyn, Subjekt u. ſ. f. iſt die Vermittelung ſeiner mit ſich ſelbſt vorhanden, bereits auch im Werden nur die ganz abſtrakte Vermittelung; die Vermittelung mit ſich iſt im Etwas geſetzt, inſofern es als einfaches Identiſches beſtimmt iſt. — Auf das Vorhandenſeyn der Vermittelung überhaupt kann gegen das Princip der behaupteten bloßen Unmittelbarkeit des Wiſſens, von welcher die Vermittelung ausgeſchloſſen ſeyn ſolle, aufmerkſam gemacht werden; aber es bedarf weiterhin nicht beſonders auf das Moment der Vermittelung aufmerkſam zu machen; denn es befindet ſich überall und allenthalben, in jedem Begriffe.

Dieſe Vermittelung mit ſich, die Etwas an ſich iſt, hat nur als Negation der Negation genommen, keine konkrete Beſtimmungen zu ihren Seiten; ſo fällt ſie in die einfache Einheit zuſammen, welche Seyn iſt. Etwas iſt, und iſt denn auch Daſeyendes; es iſt an ſich ferner auch Werden, das aber nicht mehr nur Seyn und Nichts zu ſeinen Momenten hat. Das eine derſelben, das Seyn, iſt nun Daſeyn und weiter Daſeyendes. Das zweite iſt ebenſo ein Daſeyendes, aber als Negatives des Etwas beſtimmt, — ein Anderes. Das Etwas als Werden iſt ein Uebergehen, deſſen Momente ſelbſt Etwas ſind, und das darum Veränderung iſt; — ein bereits konkret gewordenes Werden. — Das Etwas aber verändert ſich zunächſt nur in ſeinem Begriffe; es iſt noch nicht ſo als vermittelnd und vermittelt geſetzt; zunächſt nur als ſich in ſeiner Beziehung auf ſich einfach erhaltend, und das Negative ſeiner als ein ebenſo Qualitatives, nur ein Anderes überhaupt.

B.
Die Endlichkeit.

a. Etwas und Anderes; sie sind zunächst gleichgültig gegeneinander; ein Anderes ist auch ein unmittelbar Daseyendes, ein Etwas; die Negation fällt so außer beiden. Etwas ist an sich gegen sein Seyn-für Anderes. Aber die Bestimmtheit gehört auch seinem Ansich an, und ist

b. dessen Bestimmung, welche ebenso sehr in Beschaffenheit übergeht, die mit jener identisch das immanente und zugleich negirte Seyn-für-Anderes, die Grenze des Etwas ausmacht, welche

c. die immanente Bestimmung des Etwas selbst, und dieses somit das Endliche ist.

In der ersten Abtheilung, worin das Daseyn überhaupt betrachtet wurde, hatte dieses als zunächst aufgenommen, die Bestimmung des Seyenden. Die Momente seiner Entwickelung, Qualität und Etwas, sind darum ebenso affirmativer Bestimmung. In dieser Abtheilung hingegen entwickelt sich die negative Bestimmung, die im Daseyn liegt, welche dort nur erst Negation überhaupt, erste Negation war, nun aber zu dem Punkte des Ansichseyns des Etwas, zur Negation der Negation bestimmt ist.

Univ. Bibl. München

a. Etwas und ein Anderes.

1. Etwas und Anderes sind beide erstens Daseyende oder Etwas.

Zweitens ist ebenso jedes ein Anderes. Es ist gleichgültig, welches zuerst und bloß darum Etwas genannt wird; (im Lateinischen, wenn sie in einem Satze vorkommen, heißen beide aliud, oder Einer den Anderen, alius alium; bei einer Gegenseitigkeit ist der Ausdruck: alter alterum analog.) Wenn wir ein Daseyn A nennen, das andere aber B, so ist zunächst B als das Andere bestimmt. Aber A ist ebenso sehr das An-

dere des B. Beide sind auf gleiche Weise Andere. Um den Unterschied und das als affirmativ zu nehmende Etwas zu fixiren, dient das Dieses. Aber Dieses spricht eben es aus, daß dieß Unterscheiden und Herausheben des einen Etwas ein subjektives, außerhalb des Etwas selbst fallendes Bezeichnen ist. In dieses äußerliche Monstriren fällt die ganze Bestimmtheit; selbst der Ausdruck: Dieses enthält keinen Unterschied; alle und jede Etwas sind gerade so gut Diese, als sie auch Andere sind. Man meint, durch: Dieses, etwas vollkommen Bestimmtes auszudrücken; es wird übersehen, daß die Sprache, als Werk des Verstandes, nur Allgemeines ausspricht, außer in dem Namen eines einzelnen Gegenstandes; der individuelle Name ist aber ein Sinnloses in dem Sinne, daß er nicht ein Allgemeines ausdrückt, und erscheint als ein bloß Gesetztes, Willkürliches aus demselben Grunde, wie denn auch Einzelnamen willkürlich angenommen, gegeben oder ebenso verändert werden können.

Es erscheint somit das Andersseyn als eine dem so bestimmten Daseyn fremde Bestimmung, oder das Andere außer dem einen Daseyn; Theils, daß ein Daseyn erst durch das Vergleichen eines Dritten, Theils, daß es nur um des Anderen willen, das außer ihm ist, als anderes bestimmt werde, aber nicht für sich so sey. Zugleich, wie bemerkt worden, bestimmt sich jedes Daseyn, auch für die Vorstellung, ebenso sehr als ein anderes Daseyn, so daß nicht ein Daseyn bleibt, das nur als ein Daseyn bestimmt, das nicht außerhalb eines Daseyns, also nicht selbst ein Anderes wäre.

Beide sind sowohl als Etwas als auch als Anderes bestimmt, hiermit dasselbe und es ist noch kein Unterschied derselben vorhanden. Diese Dieselbigkeit der Bestimmungen fällt aber ebenso nur in die äußere Reflexion, in die Vergleichung beider; aber wie das Andere zunächst gesetzt ist, so ist

dasselbe für sich zwar in Beziehung auf das Etwas, aber auch für sich außerhalb desselben.

Drittens ist daher das Andere zu nehmen, als isolirt, in Beziehung auf sich selbst; abstrakt als das Andere; τὸ ἕτερον des Plato, der es als eins der Momente der Totalität, dem Einen entgegensetzt, und dem Anderen auf diese Weise eine eigene Natur zuschreibt. So ist das Andere allein als solches gefaßt, nicht das Andere von Etwas, sondern das Andere an ihm selbst, d. i. das Andere seiner selbst. — Solches seiner Bestimmung nach Andere ist die physische Natur; sie ist das Andere des Geistes; diese ihre Bestimmung ist so zunächst eine bloße Relativität, wodurch nicht eine Qualität der Natur selbst, sondern nur eine ihr äußerliche Beziehung ausgedrückt wird. Aber indem der Geist das wahrhafte Etwas, und die Natur daher an ihr selbst nur das ist, was sie gegen den Geist ist, so ist, insofern sie für sich genommen wird, ihre Qualität eben dieß, das Andere an ihr selbst, das Außer-sich-seyende (in den Bestimmungen des Raums, der Zeit, der Materie) zu seyn.

Das Andere für sich ist das Andere an ihm selbst, hiermit das Andere seiner selbst, so das Andere des Anderen, — also das in sich schlechthin Ungleiche, sich Regirende, das sich Verändernde. Aber ebenso bleibt es identisch mit sich, denn dasjenige, in welches es sich veränderte, ist das Andere, das sonst weiter keine Bestimmung hat; aber das sich Verändernde ist auf keine verschiedene Weise, sondern auf dieselbe, ein Anderes zu seyn, bestimmt; es geht daher in demselben nur mit sich zusammen. So ist es gesetzt als in sich Reflektirtes mit Aufheben des Andersseyns; mit sich identisches Etwas, von dem hiermit das Andersseyn, das zugleich Moment desselben ist, ein Unterschiedenes, ihm nicht als Etwas selbst zukommendes ist.

2. Etwas erhält sich in seinem Nichtdaseyn; es ist wesentlich Eins mit ihm, und wesentlich nicht Eins mit ihm.

Es steht also in Beziehung auf sein Andersseyn; es ist nicht rein sein Andersseyn. Das Andersseyn ist zugleich in ihm enthalten, und zugleich noch davon getrennt; es ist Seyn-für-Anderes.

Daseyn als solches ist Unmittelbares, Beziehungsloses; oder es ist in der Bestimmung des Seyns. Aber Daseyn als das Nichtseyn in sich schließend, ist bestimmtes, in sich verneintes Seyn, und dann zunächst Anderes, — aber weil es sich in seiner Verneinung zugleich auch erhält, nur Seyn-für-Anderes.

Es erhält sich in seinem Nichtdaseyn, und ist Seyn; aber nicht Seyn überhaupt, sondern als Beziehung auf sich gegen seine Beziehung auf Anderes, als Gleichheit mit sich gegen seine Ungleichheit. Ein solches Seyn ist Ansichseyn.

Seyn-für-Anderes und Ansichseyn machen die zwei Momente des Etwas aus. Es sind zwei Paare von Bestimmungen, die hier vorkommen: 1) Etwas und Anderes. 2) Seyn-für-Anderes, und Ansichseyn. Die erstern enthalten die Beziehungslosigkeit ihrer Bestimmtheit; Etwas und Anderes fallen auseinander. Aber ihre Wahrheit ist ihre Beziehung; das Seyn-für-Anderes und das Ansichseyn sind daher jene Bestimmungen als Momente Eines und desselben gesetzt, als Bestimmungen, welche Beziehungen sind und in ihrer Einheit, in der Einheit des Daseyns bleiben. Jedes selbst enthält damit an ihm zugleich auch sein von ihm verschiedenes Moment.

Seyn und Nichts in ihrer Einheit, welche Daseyn ist, sind nicht mehr als Seyn und Nichts; — dieß sind sie nur außer ihrer Einheit; so in ihrer unruhigen Einheit, im Werden, sind sie Entstehen und Vergehen. — Seyn im Etwas ist Ansichseyn. Seyn, die Beziehung auf sich, die Gleichheit mit sich, ist jetzt nicht mehr unmittelbar, sondern Beziehung auf sich nur als Nichtseyn des Andersseyns, (als in sich reflektirtes Daseyn). — Ebenso ist Nichtseyn als Moment des Etwas in dieser Ein-

heit des Seyns und Nichtseyns, nicht Nichtdaseyn überhaupt, sondern Anderes, und bestimmter nach der Unterscheidung des Seyns von ihm zugleich, Beziehung auf sein Nichtdaseyn, Seyn-für-Anderes.

Somit ist Ansichseyn erstlich negative Beziehung auf das Nichtdaseyn, es hat das Andersseyn außer ihm und ist demselben entgegen; insofern Etwas an sich ist, ist es dem Anders-seyn und dem Seyn-für-Anderes entnommen. Aber zweitens hat es das Nichtseyn auch selbst an ihm; denn es selbst ist das Nicht-seyn des Seyns-für-Anderes.

Das Seyn-für-Anderes aber ist erstlich Negation der einfachen Beziehung des Seyns auf sich, die zunächst Daseyn und Etwas seyn soll; insofern Etwas in einem Anderen oder für ein Anderes ist, entbehrt es des eigenen Seyns. Aber zweitens ist es nicht das Nichtdaseyn als reines Nichts; es ist Nichtdaseyn, das auf das Ansichseyn als auf sein in sich reflektirtes Seyn hinweist, so wie umgekehrt das Ansichseyn auf das Seyn-für-Anderes hinweist.

3. Beide Momente sind Bestimmungen Eines und desselben, nämlich des Etwas. Ansich ist Etwas, insofern es aus dem Seyn-für-Anderes heraus, in sich zurückgekehrt ist. Etwas hat aber auch eine Bestimmung oder Umstand an sich (hier fällt der Accent auf an) oder an ihm, insofern dieser Umstand äußerlich an ihm, ein Seyn-für-Anderes ist.

Dieß führt zu einer weitern Bestimmung. Ansichseyn und Seyn-für-Anderes sind zunächst verschieden; aber daß Etwas dasselbe, was es an sich ist, auch an ihm hat, und umgekehrt, was es als Seyn-für-Anderes ist, auch an sich ist, — dieß ist die Identität des Ansichseyns und Seyns-für-Anderes, nach der Bestimmung, daß das Etwas selbst ein und dasselbe beider Momente ist, sie also ungetrennt in ihm sind. — Es ergiebt sich formell diese Identität schon in der Sphäre des Daseyns, aber ausdrücklicher in der Betrachtung des Wesens

und dann des Verhältniſſes der Innerlichkeit und Aeußerlichkeit, und am beſtimmteſten in der Betrachtung der Idee, als der Einheit des Begriffs und der Wirklichkeit. — Man meint, mit dem Anſich etwas Hohes zu ſagen, wie mit dem Inneren; was aber Etwas nur anſich iſt, iſt auch nur an ihm; anſich iſt eine nur abſtrakte, damit ſelbſt äußerliche Beſtimmung. Die Ausdrücke: es iſt nichts an ihm, oder es iſt etwas daran, enthalten, obgleich etwa dunkel, daß das, was an einem iſt, auch zu ſeinem Anſichſeyn, ſeinem inneren wahrhaften Werthe gehöre.

Es kann bemerkt werden, daß ſich hier der Sinn des Dings-an-ſich ergiebt, das eine ſehr einfache Abſtraktion iſt, aber eine Zeit lang eine ſehr wichtige Beſtimmung, gleichſam etwas Vornehmes, ſo wie, der Satz, daß wir nicht wiſſen, was die Dinge an ſich ſind, eine vielgeltende Weisheit war. — Die Dinge heißen an-ſich, inſofern von allem Seyn-für-Anderes abſtrahirt wird, das heißt überhaupt, inſofern ſie ohne alle Beſtimmung, als Nichtſe gedacht werden. In dieſem Sinn kann man freilich nicht wiſſen, was das Ding an-ſich iſt. Denn die Frage: was? verlangt, daß Beſtimmungen angegeben werden; indem aber die Dinge, von denen ſie anzugeben verlangt würde, zugleich Dinge-an-ſich ſeyn ſollen, das heißt eben ohne Beſtimmung, ſo iſt in die Frage gedankenloſer Weiſe die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt, oder man macht nur eine widerſinnige Antwort. — Das Ding-an-ſich iſt daſſelbe, was jenes Abſolute, von dem man nichts weiß, als daß Alles Eins in ihm iſt. Man weiß daher ſehr wohl, was an dieſen Dingen-an-ſich iſt; ſie ſind als ſolche nichts als wahrheitsloſe, leere Abſtraktionen. Was aber das Ding-an-ſich in Wahrheit iſt, was wahrhaft an ſich iſt, davon iſt die Logik die Darſtellung, wobei aber unter Anſich etwas Beſſeres als die Abſtraktion verſtanden wird, nämlich was etwas in ſeinem Begriffe iſt; dieſer aber iſt konkret in ſich, als Begriff überhaupt

begreiflich, und als bestimmt und Zusammenhang seiner Bestimmungen in sich erkennbar.

Das Ansichseyn hat zunächst das Seyn-für-Anderes zu seinem gegenüberstehenden Momente; aber es wird demselben auch das Gesetztseyn gegenübergestellt; in diesem Ausdruck liegt zwar auch das Seyn-für-Anderes, aber er enthält bestimmt die bereits geschehene Zurückbeugung dessen, was nicht an sich ist, in das, was sein Ansichseyn, worin es positiv ist. Das Ansichseyn ist gewöhnlich als eine abstrakte Weise den Begriff auszudrücken zu nehmen; Setzen fällt eigentlich erst in die Sphäre des Wesens, der objektiven Reflexion; der Grund setzt das, was durch ihn begründet wird; die Ursache noch mehr bringt eine Wirkung hervor, ein Daseyn, dessen Selbstständigkeit unmittelbar negirt ist und das den Sinn an ihm hat, in einem Anderen seine Sache, sein Seyn zu haben. In der Sphäre des Seyns geht das Daseyn aus dem Werden nur hervor, oder mit dem Etwas ist ein Anderes, mit dem Endlichen das Unendliche gesetzt, aber das Endliche bringt das Unendliche nicht hervor, setzt dasselbe nicht. In der Sphäre des Seyns ist das Sich-bestimmen des Begriffs selbst nur erst an sich, so heißt es ein Uebergehen; auch die reflektirenden Bestimmungen des Seyns, wie Etwas und Anderes, oder das Endliche und Unendliche, ob sie gleich wesentlich auf einander hinweisen, oder als Seyn-für-Anderes sind, gelten als qualitative für sich bestehend; das Andere ist, das Endliche gilt ebenso als unmittelbar seyend und für sich feststehend, wie das Unendliche; ihr Sinn erscheint als vollendet auch ohne ihr Anderes. Das Positive und Negative hingegen, Ursache und Wirkung, so sehr sie auch als isolirt seyend genommen werden, haben zugleich keinen Sinn ohne einander; es ist an ihnen selbst ihr Scheinen in einander, das Scheinen seines Anderen in jedem, vorhanden. — In den verschiedenen Kreisen der Bestimmung und besonders im Fortgange der Exposition, oder

näher im Fortgange des Begriffs zu seiner Exposition ist es eine Hauptsache, dieß immer wohl zu unterscheiden, was noch an sich und was gesetzt ist, wie die Bestimmungen als im Begriffe und wie sie als gesetzt oder als seyend-für-Anderes sind. Es ist dieß ein Unterschied, der nur der dialektischen Entwickelung angehört, den das metaphysische Philosophiren, worunter auch das kritische gehört, nicht kennt; die Definitionen der Metaphysik, wie ihre Voraussetzungen, Unterscheidungen und Folgerungen, wollen nur Seyendes und zwar Ansichseyendes behaupten und hervorbringen.

Das Seyn-für-Anderes ist in der Einheit des Etwas mit sich, identisch mit seinem Ansich; das Seyn-für-Anderes ist so am Etwas. Die so in sich reflektirte Bestimmtheit ist damit wieder einfache seyende, somit wieder eine Qualität, — die Bestimmung.

b. Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze.

Das Ansich, in welches das Etwas aus seinem Seyn-für-Anderes in sich reflektirt ist, ist nicht mehr abstraktes Ansich, sondern als Negation seines Seyns-für-Anderes durch dieses vermittelt, welches so sein Moment ist. Es ist nicht nur die unmittelbare Identität des Etwas mit sich, sondern die, durch welche das Etwas das, was es an sich ist, auch an ihm ist; das Seyn-für-Anderes ist an ihm, weil das Ansich das Aufheben desselben ist, aus demselben in sich ist; aber ebenso sehr auch schon, weil es abstrakt, also wesentlich mit Negation, mit Seyn-für-Anderes behaftet ist. Es ist hier nicht nur Qualität und Realität, seyende Bestimmtheit, sondern an-sich-seyende Bestimmtheit vorhanden, und die Entwickelung ist, sie als diese in sich reflektirte Bestimmtheit zu setzen.

1. Die Qualität, die das Ansich im einfachen Etwas wesentlich in Einheit mit dessen anderm Momente, dem An-ihm-Seyn, ist, kann seine Bestimmung genannt werden, insofern

dieses Wort in genauer Bedeutung von Bestimmtheit überhaupt unterschieden wird. Die Bestimmung ist die affirmative Bestimmtheit, als das Ansichseyn, dem das Etwas in seinem Daseyn gegen seine Verwickelung mit Anderem, wovon es bestimmt würde, gemäß bleibt, sich in seiner Gleichheit mit sich erhält, sie in seinem Seyn-für-Anderes geltend macht. Es erfüllt seine Bestimmung, insofern die weitere Bestimmtheit, welche zunächst durch sein Verhalten zu Anderem mannigfaltig erwächst, seinem Ansichseyn gemäß, seine Fülle wird. Die Bestimmung enthält dieß, daß was Etwas an sich ist, auch an ihm sey.

Die Bestimmung des Menschen ist die denkende Vernunft: Denken überhaupt ist seine einfache Bestimmtheit, er ist durch dieselbe von dem Thiere unterschieden; er ist Denken an sich, insofern dasselbe auch von seinem Seyn-für-Anderes, seiner eigenen Natürlichkeit und Sinnlichkeit, wodurch er unmittelbar mit Anderem zusammenhängt, unterschieden ist. Aber das Denken ist auch an ihm; der Mensch selbst ist Denken, er ist da als denkend, es ist seine Existenz und Wirklichkeit; und ferner indem es in seinem Daseyn, und sein Daseyn im Denken ist, ist es konkret, ist mit Inhalt und Erfüllung zu nehmen, es ist denkende Vernunft, und so ist es Bestimmung des Menschen. Aber selbst diese Bestimmung ist wieder nur an sich als ein Sollen, d. i. sie mit der Erfüllung, die ihrem Ansich einverleibt ist, in der Form des Ansich überhaupt, gegen das ihr nicht einverleibte Daseyn, die zugleich noch als äußerlich gegenüberstehende, unmittelbare Sinnlichkeit und Natur ist.

2. Die Erfüllung des Ansichseyns mit Bestimmtheit ist auch unterschieden von der Bestimmtheit, die nur Seyn-für-Anderes ist und außer der Bestimmung bleibt. Denn im Felde des Qualitativen bleibt den Unterschieden in ihrem Aufgehobenseyn auch das unmittelbare, qualitative Seyn gegeneinander. Das, was das Etwas an ihm hat, theilt sich so, und ist nach dieser Seite äußerliches Daseyn des Etwas, das auch sein

Daſeyn iſt, aber nicht ſeinem Anſichſeyn angehört. — Die Beſtimmtheit iſt ſo *Beſchaffenheit*.

So oder anders beſchaffen, iſt Etwas als in äußerem Einfluß und Verhältniſſen begriffen. Dieſe äußerliche Beziehung, von der die Beſchaffenheit abhängt, und das Beſtimmtwerden durch ein Anderes, erſcheint als etwas Zufälliges. Aber es iſt Qualität des Etwas, dieſer Aeußerlichkeit preisgegeben zu ſeyn und eine *Beſchaffenheit* zu haben.

Inſofern Etwas ſich verändert, ſo fällt die Veränderung in die Beſchaffenheit; ſie iſt am Etwas das, was ein Anderes wird. Es ſelbſt erhält ſich in der Veränderung, welche nur dieſe unſtäte Oberfläche ſeines Andersſeyns, nicht ſeine Beſtimmung trifft.

Beſtimmung und Beſchaffenheit ſind ſo von einander unterſchieden; Etwas iſt ſeiner Beſtimmung nach gleichgültig gegen ſeine Beſchaffenheit. Das aber, was Etwas *an ihm* hat, iſt die ſie beide verbindende Mitte dieſes Schluſſes. Das *Am Etwas* ſeyn zeigte ſich aber vielmehr in jene beide Extreme zu zerfallen. Die einfache Mitte iſt die *Beſtimmtheit* als ſolche; ihrer Identität gehört ſowohl Beſtimmung als Beſchaffenheit an. Aber die Beſtimmung geht für ſich ſelbſt in Beſchaffenheit und dieſe in jene über. Dieß liegt im Bisherigen; der Zuſammenhang iſt näher dieſer: Inſofern das, was Etwas *an ſich* iſt, auch *an ihm* iſt, iſt es mit Seyn-für-Anderes behaftet; die Beſtimmung iſt damit als ſolche offen dem Verhältniß zu Anderem. Die Beſtimmtheit iſt zugleich Moment, enthält aber zugleich den qualitativen Unterſchied, vom Anſichſeyn verſchieden, das Negative des Etwas, ein anderes Daſeyn zu ſeyn. Die ſo das Andere in ſich faſſende Beſtimmtheit mit dem Anſichſeyn vereinigt bringt das Andersſeyn in das Anſichſeyn oder in die Beſtimmung hinein, welche dadurch zur Beſchaffenheit herabgeſetzt iſt. — Umgekehrt das Seyn-für-Anderes als Beſchaffenheit iſolirt und für ſich geſetzt iſt es an ihm daſſelbe, was das

Andere als ſolches, das Andere an ihm ſelbſt d. i. ſeiner ſelbſt iſt; ſo iſt es aber ſich auf ſich beziehendes Daſeyn, ſo Anſichſeyn mit einer Beſtimmtheit, alſo Beſtimmung. — Es hängt hiermit, inſofern beide auch auseinander zu halten ſind, die Beſchaffenheit, die in einem Aeußerlichen, einem Anderen überhaupt gegründet erſcheint, auch von der Beſtimmung ab, und das fremde Beſtimmen iſt durch die eigene, immanente des Etwas zugleich beſtimmt. Aber ferner gehört die Beſchaffenheit zu dem, was das Etwas an ſich iſt: mit ſeiner Beſchaffenheit ändert ſich Etwas.

Dieſe Aenderung des Etwas iſt nicht mehr die erſte Veränderung des Etwas bloß nach ſeinem Seyn-für-Anderes; jene erſte war nur die an ſich ſeyende, dem inneren Begriffe angehörige Veränderung; die Veränderung iſt nunmehr auch die am Etwas geſetzte. — Das Etwas ſelbſt iſt weiter beſtimmt, und die Negation als ihm immanent geſetzt, als ſein entwickeltes Inſichſeyn.

Zunächſt iſt das Uebergehen der Beſtimmung und Beſchaffenheit in einander das Aufheben ihres Unterſchiedes, damit iſt das Daſeyn oder Etwas überhaupt geſetzt; und, indem es aus jenem Unterſchiede reſultirt, der das qualitative Andersſeyn ebenſo in ſich befaßt, ſind Zwei Etwas, aber nicht nur Andere gegen einander überhaupt, ſo daß dieſe Negation noch abſtrakt wäre und nur in die Vergleichung fiele, ſondern ſie iſt nunmehr als den Etwas immanent. Sie ſind als daſeyend gleichgültig gegeneinander, aber dieſe ihre Affirmation iſt nicht mehr unmittelbare, jedes bezieht ſich auf ſich ſelbſt vermittelſt des Aufhebens des Andersſeyns, welches in der Beſtimmung in das Anſichſeyn reflektirt iſt.

Etwas verhält ſich ſo aus ſich ſelbſt zum Anderen, weil das Andersſeyn als ſein eigenes Moment in ihm geſetzt iſt, ſein Inſichſeyn befaßt die Negation in ſich, vermittelſt deren überhaupt es nun ſein affirmatives Daſeyn hat. Aber von dieſem

ist das Andere auch qualitativ unterschieden, es ist hiermit außer dem Etwas gesetzt. Die Negation seines Anderen ist nur die Qualität des Etwas, denn als dieses Aufheben seines Anderen ist es Etwas. Damit tritt erst eigentlich das Andere einem Daseyn selbst gegenüber; dem ersten Etwas ist das Andere nur äußerlich gegenüber, oder aber indem sie in der That schlechthin, d. i. ihrem Begriffe nach zusammenhängen, ist ihr Zusammenhang dieser, daß das Daseyn in Andersseyn, Etwas in Anderes übergegangen, Etwas sosehr als das Andere, ein Anderes ist. Insofern nun das Insichseyn das Nichtseyn des Andersseyns, welches in ihm enthalten, aber zugleich als seyend unterschieden, ist das Etwas selbst, die Negation, das Aufhören eines Anderen an ihm; es ist als sich negativ dagegen verhaltend und sich damit erhaltend gesetzt; — dieß Andere, das Insichseyn des Etwas als Negation der Negation ist sein Ansichseyn, und zugleich ist dieß Aufheben als einfache Negation an ihm, nämlich als seine Negation des ihm äußerlichen anderen Etwas. Es ist Eine Bestimmtheit derselben, welche sowohl mit dem Insichseyn der Etwas identisch, als Negation der Negation, als auch indem diese Negationen als andere Etwas gegeneinander sind, sie aus ihnen selbst zusammenschließt und ebenso von einander, jedes das Andere negirend, abscheidet, — die Grenze.

3. Seyn-für-Anderes ist unbestimmte, affirmative Gemeinschaft von Etwas mit seinem Anderen; in der Grenze hebt sich das Nichtseyn-für-Anderes hervor, die qualitative Negation des Anderen, welches dadurch von dem in sich reflektirten Etwas abgehalten wird. Die Entwickelung dieses Begriffs ist zu sehen, welche sich aber vielmehr als Verwickelung und Widerspruch zeigt. Dieser ist sogleich darin vorhanden, daß die Grenze als in sich reflektirte Negation des Etwas die Momente des Etwas und des Anderen in ihr ideell enthält, und diese

als unterſchiedene Momente zugleich in der Sphäre des Daſeyns als reell, qualitativ unterſchieden geſetzt ſind.

α. Etwas alſo iſt unmittelbares ſich auf ſich beziehendes Daſeyn und hat eine Grenze zunächſt als gegen Anderes: ſie iſt das Nichtſeyn des Anderen, nicht des Etwas ſelbſt; es begrenzt in ihr ſein Anderes. — Aber das Andere iſt ſelbſt ein Etwas überhaupt; die Grenze alſo, welche das Etwas gegen das Andere hat, iſt auch Grenze des Anderen als Etwas, Grenze deſſelben, wodurch es das erſte Etwas als ſein Anderes von ſich abhält, oder iſt ein Nichtſeyn jenes Etwas; ſo iſt ſie nicht nur Nichtſeyn des Anderen, ſondern des einen wie des anderen Etwas, ſomit des Etwas überhaupt.

Aber ſie iſt weſentlich ebenſo das Nichtſeyn des Anderen, ſo iſt Etwas zugleich durch ſeine Grenze. Indem Etwas begrenzend iſt, wird es zwar dazu herabgeſetzt, ſelbſt begrenzt zu ſeyn; aber ſeine Grenze iſt, als Aufhören des Anderen an ihm, zugleich ſelbſt nur das Seyn des Etwas; dieſes iſt durch ſie das, was es iſt, hat in ihr ſeine Qualität. — Dieß Verhältniß iſt die äußere Erſcheinung deſſen, daß die Grenze einfache Negation oder die erſte Negation, das Andere aber zugleich die Negation der Negation, das Inſichſeyn des Etwas, iſt.

Etwas iſt alſo als unmittelbares Daſeyn die Grenze gegen anderes Etwas, aber es hat ſie an ihm ſelbſt und iſt Etwas durch die Vermittelung derſelben, die ebenſo ſehr ſein Nichtſeyn iſt. Sie iſt die Vermittelung, wodurch Etwas und Anderes ſowohl iſt als nicht iſt.

β. Inſofern nun Etwas in ſeiner Grenze iſt und nicht iſt, und dieſe Momente ein unmittelbarer, qualitativer Unterſchied ſind, ſo fällt das Nichtdaſeyn und das Daſeyn des Etwas außer einander. Etwas hat ſein Daſeyn außer (oder wie man es ſich auch vorſtellt, innerhalb) ſeiner Grenze; ebenſo iſt auch das Andere, weil es Etwas iſt, außerhalb derſelben. Sie

iſt die Mitte zwiſchen beiden, in der ſie aufhören. Sie haben das Daſeyn jenſeits von einander von ihrer Grenze; die Grenze als das Nichtſeyn eines jeden iſt das Andere von beiden.

— Nach dieſer Verſchiedenheit des Etwas von ſeiner Grenze, erſcheint die Linie als Linie nur außerhalb ihrer Grenze, des Punktes; die Fläche als Fläche außerhalb der Linie; der Körper als Körper nur außerhalb ſeiner begrenzenden Fläche. — Dieß iſt die Seite, von welcher die Grenze zunächſt in die Vorſtellung, — das Außerſichſeyn des Begriffes, — fällt, als vornehmlich auch in den räumlichen Gegenſtänden genommen wird.

γ. Ferner aber iſt das Etwas, wie es außer der Grenze iſt, das unbegrenzte Etwas, nur das Daſeyn überhaupt. So iſt es nicht von ſeinem Anderen unterſchieden; es iſt nur Daſeyn, hat alſo mit ſeinem Anderen dieſelbe Beſtimmung, jedes iſt nur Etwas überhaupt oder jedes iſt Anderes; beide ſind ſo Daſſelbe. Aber dieß ihr zunächſt unmittelbares Daſeyn iſt nun geſetzt mit der Beſtimmtheit als Grenze, in welcher beide ſind, was ſie ſind, unterſchieden von einander. Sie iſt aber ebenſo ihre gemeinſchaftliche Unterſchiedenheit, die Einheit und Unterſchiedenheit derſelben, wie das Daſeyn. Dieſe doppelte Identität beider, das Daſeyn und die Grenze enthält dieß, daß das Etwas ſein Daſeyn nur in der Grenze hat, und daß, indem die Grenze und das unmittelbare Daſeyn beide zugleich das Negative von einander ſind, das Etwas, welches nur in ſeiner Grenze iſt, ebenſo ſehr ſich von ſich ſelbſt trennt und über ſich hinaus auf ſein Nichtſeyn weiſt und dieß als ſein Seyn ausſpricht, und ſo in daſſelbe übergeht. Um dieß auf das vorige Beiſpiel anzuwenden, ſo iſt die eine Beſtimmung, daß Etwas, das was es iſt, nur in ſeiner Grenze iſt; — ſo iſt alſo der Punkt nicht nur ſo Grenze der Linie, daß dieſe in ihm nur aufhört und ſie als Daſeyn außer ihm iſt; — die Linie nicht nur ſo Grenze der Fläche, daß dieſe in der Linie nur aufhört, ebenſo die Fläche als Grenze

des Körpers. Sondern im Punkte fängt die Linie auch an; er ist ihr absoluter Anfang, auch insofern sie als nach ihren beiden Seiten unbegrenzt, oder wie man es ausdrückt, als ins Unendliche verlängert vorgestellt wird, macht der Punkt ihr Element aus, wie die Linie das Element der Fläche, die Fläche das des Körpers. Diese Grenzen sind Princip dessen, das sie begrenzen; wie das Eins, z. B. als Hundertstes, Grenze ist, aber auch Element des ganzen Hundert.

Die andere Bestimmung ist die Unruhe des Etwas in seiner Grenze, in der es immanent ist, der Widerspruch zu seyn, der es über sich selbst hinausschickt. So ist der Punkt, diese Dialektik seiner selbst, zur Linie zu werden, die Linie die Dialektik, zur Fläche, die Fläche, die zum totalen Raume zu werden. Von Linie, Fläche, und ganzem Raum wird eine zweite Definition so gegeben, daß durch die Bewegung des Punktes die Linie, durch die Bewegung der Linie die Fläche entsteht u. s. f. Diese Bewegung des Punktes, der Linie u. s. f. wird aber als etwas Zufälliges oder nur so Vorgestelltes angesehen. Dieß ist jedoch eigentlich darin zurückgenommen, daß die Bestimmungen, aus denen Linie u. s. f. entstehen sollen, ihre Elemente und Principien seyen, und diese sind nichts Anderes als zugleich ihre Grenzen; das Entstehen wird so nicht für zufällig oder nur so vorgestellt, betrachtet. Daß Punkt, Linie, Fläche, für sich, sich widersprechend, Anfänge sind, welche selbst sich von sich abstoßen, und der Punkt somit aus sich durch seinen Begriff in die Linie übergeht, sich an sich bewegt und sie entstehen macht, u. s. f. — liegt in dem Begriffe der dem Etwas immanenten Grenze. Die Anwendung jedoch selbst gehört in die Betrachtung des Raums; um sie hier anzudeuten, so ist der Punkt die ganz abstrakte Grenze, aber in einem Daseyn; dieses ist noch ganz unbestimmt genommen, es ist der sogenannte absolute d. h. abstrakte Raum, das schlechthin kontinuirliche Außereinanderseyn. Damit daß die Grenze nicht abstrakte Re-

gation, ſondern in dieſem Daſeyn, daß ſie räumliche Beſtimmtheit iſt, iſt der Punkt räumlich, der Widerſpruch der abſtrakten Negation und der Kontinuität und damit das Uebergehen und Uebergegangenſeyn in Linie u. ſ. f., wie es denn keinen Punkt giebt, wie auch nicht eine Linie und Fläche.

Etwas mit ſeiner immanenten Grenze geſetzt als der Widerſpruch ſeiner ſelbſt, durch den es über ſich hinausgewieſen und getrieben wird, iſt das Endliche.

c. Die Endlichkeit.

Das Daſeyn iſt beſtimmt; Etwas hat eine Qualität, und iſt in ihr nicht nur beſtimmt, ſondern begrenzt; ſeine Qualität iſt ſeine Grenze, mit welcher behaftet, es zunächſt affirmatives, ruhiges Daſeyn bleibt. Aber dieſe Negation entwickelt, ſo daß der Gegenſatz ſeines Daſeyns und der Negation als ihm immanenter Grenze ſelbſt das Anſichſeyn des Etwas, und dieſes ſomit nur Werden an ihm ſelbſt ſey, macht ſeine Endlichkeit aus.

Wenn wir von den Dingen ſagen, ſie ſind endlich, ſo wird darunter verſtanden, daß ſie nicht nur eine Beſtimmtheit haben, die Qualität nicht nur als Realität und anſichſeyende Beſtimmung, daß ſie nicht bloß begrenzt ſind, ſie haben ſo noch Daſeyn außer ihrer Grenze, — ſondern daß vielmehr das Nichtſeyn ihre Natur, ihr Seyn, ausmacht. Die endlichen Dinge ſind, aber ihre Beziehung auf ſich ſelbſt iſt, daß ſie als negativ ſich auf ſich ſelbſt beziehen, eben in dieſer Beziehung auf ſich ſelbſt ſich über ſich, über ihr Seyn, hinauszuſchicken. Sie ſind, aber die Wahrheit dieſes Seyns iſt ihr Ende. Das Endliche verändert ſich nicht nur, wie Etwas überhaupt, ſondern es vergeht, und es iſt nicht bloß möglich, daß es vergeht, ſo daß es ſeyn könnte, ohne zu vergehen. Sondern das Seyn der endlichen Dinge als ſolches iſt, den Keim des Ver-

gehens als ihr Insichseyn zu haben, die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes.

a. Die Unmittelbarkeit der Endlichkeit.

Der Gedanke an die Endlichkeit der Dinge führt diese Trauer mit sich, weil sie die auf die Spitze getriebene qualitative Negation ist, in der Einfachheit solcher Bestimmung ihnen nicht mehr ein affirmatives Seyn unterschieden von ihrer Bestimmung zum Untergange gelassen ist. Die Endlichkeit ist um dieser qualitativen Einfachheit der Negation, die zum abstrakten Gegensatze des Nichts und Vergehens gegen das Seyn zurückgegangen ist, die hartnäckigste Kategorie des Verstandes; die Negation überhaupt, Beschaffenheit, Grenze vertragen sich mit ihrem Andern, dem Daseyn; auch das abstrakte Nichts wird für sich als Abstraktion aufgegeben; aber Endlichkeit ist die als an sich fixirte Negation, und steht daher seinem Affirmativen schroff gegenüber. Das Endliche läßt sich so in Fluß wohl bringen, es ist selbst dieß, zu seinem Ende bestimmt zu seyn, aber nur zu seinem Ende; — es ist vielmehr das Verweigern, sich zu seinem Affirmativen, dem Unendlichen hin affirmativ bringen, mit ihm sich verbinden zu lassen; es ist also unmittelbar von seinem Nichts gesetzt, und alle Versöhnung mit seinem Andern, dem Affirmativen, dadurch abgeschnitten. Die Bestimmung der endlichen Dinge ist nicht eine weitere als ihr Ende. Der Verstand verharrt in dieser Trauer der Endlichkeit, indem er das Nichtseyn zur Bestimmung der Dinge, es zugleich unvergänglich und absolut macht. Ihre Vergänglichkeit könnte nur in ihrem Andern, dem Affirmativen, vergehen; so trennte sich ihre Endlichkeit von ihnen ab; aber sie ist ihre unveränderliche, d. i. nicht in ihr Anderes d. i. nicht in ihr Affirmatives übergehende Qualität; so ist sie ewig.

Dieß ist eine sehr wichtige Betrachtung; daß aber das Endliche absolut sey, solchen Standpunkt wird sich freilich in-

grund eine Philosophie oder Ansicht oder der Verstand nicht aufbürden lassen wollen; vielmehr ist das Gegentheil ausdrücklich in der Behauptung des Endlichen vorhanden; das Endliche ist das Beschränkte, Vergängliche; das Endliche ist nur das Endliche, nicht das Unvergängliche; dieß liegt unmittelbar in seiner Bestimmung und Ausdruck. Aber es kommt darauf an, ob in der Ansicht beim Seyn der Endlichkeit beharrt wird, die Vergänglichkeit bestehen bleibt, oder ob die Vergänglichkeit und das Vergehen vergeht? Daß dieß aber nicht geschieht, ist das Faktum eben in derjenigen Ansicht des Endlichen, welche das Vergehen zum Letzten des Endlichen macht. Es ist die ausdrückliche Behauptung, daß das Endliche mit dem Unendlichen unverträglich und unvereinbar sey, das Endliche dem Unendlichen schlechthin entgegengesetzt sey. Dem Unendlichen ist Seyn, absolutes Seyn zugeschrieben; ihm gegenüber bleibt so das Endliche festgehalten, als das Negative desselben; unvereinbar mit dem Unendlichen bleibt es absolut auf seiner eigenen Seite; Affirmation erhielte es vom Affirmativen, dem Unendlichen und verginge so; aber eine Vereinigung mit demselben ist das, was für das Unmögliche erklärt wird. Soll es nicht beharren dem Unendlichen gegenüber, sondern vergehen, so ist, wie vorhin gesagt, eben sein Vergehen das Letzte, nicht das Affirmative, welches nur das Vergehen des Vergehens seyn würde. Sollte aber das Endliche nicht im Affirmativen vergehen, sondern sein Ende als das Nichts gefaßt werden, so wären wir wieder bei jenem ersten, abstrakten Nichts, das selbst längst vergangen ist.

Bei diesem Nichts jedoch, welches nur Nichts seyn soll und dem zugleich eine Existenz, im Denken, Vorstellen oder Sprechen zugegeben wird, kommt derselbe Widerspruch vor, als so eben bei dem Endlichen angegeben worden, nur daß er dort nur *vorkommt*, aber in der Endlichkeit *ausdrücklich* ist. Dort erscheint er als subjektiv, hier wird behauptet, das End-

liche stehe perennirend dem Unendlichen entgegen, das an sich Nichtige sey, und es sey als an sich Nichtiges. Dieß ist zum Bewußtseyn zu bringen; und die Entwickelung des Endlichen zeigt, daß es an ihm als dieser Widerspruch in sich zusammenfällt, aber ihn dahin wirklich auflöst, nicht daß es nur vergänglich ist und vergeht, sondern daß das Vergehen, das Nichts, nicht das Letzte ist, sondern vergeht.

β. Die Schranke und das Sollen.

Dieser Widerspruch ist zwar abstrakt sogleich darin vorhanden, daß das Etwas endlich ist, oder daß das Endliche ist. Aber Etwas oder das Seyn ist nicht mehr abstrakt gesetzt, sondern in sich reflektirt, und entwickelt als Insichseyn, das eine Bestimmung und Beschaffenheit an ihm hat, und noch bestimmter, daß es eine Grenze an ihm hat, welche als das dem Etwas Immanente und die Qualität seines Insichseyns ausmachend, die Endlichkeit ist. In diesem Begriffe des endlichen Etwas ist zu sehen, was für Momente enthalten sind.

Bestimmung und Beschaffenheit ergaben sich als Seiten für die äußerliche Reflexion; jene enthielt aber schon das Andersseyn als dem An sich des Etwas angehörig; die Aeußerlichkeit des Andersseyns ist einer Seits in der eigenen Innerlichkeit des Etwas, anderer Seits bleibt sie als Aeußerlichkeit unterschieden davon, sie ist noch Aeußerlichkeit als solche, aber an dem Etwas. Indem aber ferner das Andersseyn als Grenze, selbst als Negation der Negation, bestimmt ist, so ist das dem Etwas immanente Andersseyn als die Beziehung der beiden Seiten gesetzt, und die Einheit des Etwas mit sich, dem sowohl die Bestimmung als die Beschaffenheit angehört, seine gegen sich selbst gekehrte Beziehung, die seine immanente Grenze in ihm negirende Beziehung seiner an sich seyenden Bestimmung darauf. Das mit sich identische Insichseyn bezieht sich so auf sich selbst als sein eigenes Nichtseyn, aber als Negation der

Negation, als daſſelbe negirend, das zugleich Daſeyn in ihm behält, denn es iſt die Qualität ſeines Inſichſeyns. Die eigene Grenze des Etwas, ſo von ihm als ein Negatives, das zugleich weſentlich iſt, geſetzt, iſt nicht nur Grenze als ſolche, ſondern Schranke. Aber die Schranke iſt nicht allein das als negirt Geſetzte; die Negation iſt zweiſchneidig, indem das von ihr als negirt Geſetzte die Grenze iſt; dieſe nämlich iſt überhaupt das Gemeinſchaftliche des Etwas und des Andern, auch Beſtimmtheit des Anſichſeyns der Beſtimmung als ſolcher. Dieſes Anſichſeyn hiermit iſt als die negative Beziehung auf ſeine von ihm auch unterſchiedene Grenze, auf ſich als Schranke, Sollen.

Daß die Grenze, die am Etwas überhaupt iſt, Schranke ſey, muß es zugleich in ſich ſelbſt über ſie hinausgehen, ſich an ihm ſelbſt auf ſie als auf ein Nichtſeyendes beziehen. Das Daſeyn des Etwas liegt ruhig gleichgültig, gleichſam neben ſeiner Grenze. Etwas geht aber über ſeine Grenze nur hinaus, inſofern es deren Aufgehobenſeyn, das gegen ſie negative Anſichſeyn iſt. Und indem ſie in der Beſtimmung ſelbſt als Schranke iſt, geht Etwas damit über ſich ſelbſt hinaus.

Das Sollen enthält alſo die verdoppelte Beſtimmung, einmal ſie als an ſich ſeyende Beſtimmung gegen die Negation, das andere Mal aber dieſelbe als ein Nichtſeyn, das als Schranke von ihr unterſchieden, aber zugleich ſelbſt anſichſeyende Beſtimmung iſt.

Das Endliche hat ſich ſo als die Beziehung ſeiner Beſtimmung auf ſeine Grenze beſtimmt; jene iſt in dieſer Beziehung Sollen, dieſe iſt Schranke. Beide ſind ſo Momente des Endlichen, ſomit beide ſelbſt endlich, ſowohl das Sollen als die Schranke. Aber nur die Schranke iſt als das Endliche geſetzt; das Sollen iſt nur an ſich, ſomit für uns, beſchränkt. Durch ſeine Beziehung auf die ihm ſelbſt ſchon immanente Grenze iſt es beſchränkt, aber dieſe ſeine Beſchränkung iſt in

das Ansichseyn eingehüllt, denn nach seinem Daseyn, d. i. nach seiner Bestimmtheit gegen die Schranke ist es als das Ansichseyn gesetzt.

Was seyn soll, ist und ist zugleich nicht. Wenn es wäre, so sollte es nicht bloß seyn. Also das Sollen hat wesentlich eine Schranke. Diese Schranke ist nicht ein Fremdes; das, was nur seyn soll, ist die Bestimmung, die nun gesetzt ist, wie sie in der That ist, nämlich zugleich nur eine Bestimmtheit.

Das An-sich-seyn des Etwas in seiner Bestimmung setzt sich also zum Sollen herab, dadurch daß dasselbe, was sein Ansichseyn ausmacht, in einer und derselben Rücksicht als Nichtseyn ist; und zwar so, daß im Insichseyn, der Negation der Negation, jenes Ansichseyn als die eine Negation (das Negirende) Einheit mit der andern ist, die zugleich als qualitativ andere Grenze ist, wodurch jene Einheit als Beziehung auf sie ist. Die Schranke des Endlichen ist nicht ein Aeußeres, sondern seine eigene Bestimmung ist auch seine Schranke; und diese ist sowohl sie selbst als auch Sollen; sie ist das Gemeinschaftliche beider, oder vielmehr das, worin beide identisch sind.

Als Sollen geht nun aber ferner das Endliche über seine Schranke hinaus; dieselbe Bestimmtheit, welche seine Negation ist, ist auch aufgehoben, und ist so sein Ansichseyn; seine Grenze ist auch nicht seine Grenze.

Als Sollen ist somit Etwas über seine Schranke erhaben, umgekehrt aber hat es nur als Sollen seine Schranke. Beides ist untrennbar. Etwas hat insofern eine Schranke als es in seiner Bestimmung die Negation hat, und die Bestimmung ist auch das Aufgehobenseyn der Schranke.

Anmerkung.

Das Sollen hat neuerlich eine große Rolle in der Philosophie, vornehmlich in Beziehung auf Moralität, und metaphysisch überhaupt auch als der letzte und absolute Begriff von der

Identität des Anſichſeyns oder der Beziehung auf ſich ſelbſt und der Beſtimmtheit oder der Grenze geſpielt.

Du kannſt, weil du ſollſt, — dieſer Ausdruck, der viel ſagen ſollte, liegt im Begriffe des Sollens. Denn das Sollen iſt das Hinausſeyn über die Schranke; die Grenze iſt in demſelben aufgehoben, das Anſichſeyn des Sollens iſt ſo identiſche Beziehung auf ſich, ſomit die Abſtraktion des Könnens — Aber umgekehrt iſt es eben ſo richtig: Du kannſt nicht, eben weil du ſollſt. Denn im Sollen liegt ebenſo ſehr die Schranke als Schranke; jener Formalismus der Möglichkeit hat an ihr eine Realität, ein qualitatives Andersſeyn, ſich gegenüber, und die Beziehung beider auf einander iſt der Widerſpruch, ſomit das Nicht-Können oder vielmehr die Unmöglichkeit.

Im Sollen beginnt das Hinausgehen über die Endlichkeit, die Unendlichkeit. Das Sollen iſt dasjenige, was ſich in weiterer Entwickelung, nach jener Unmöglichkeit als der Progreß ins Unendliche darſtellt.

In Anſehung der Form der Schranke und des Sollens können zwei Vorurtheile näher gerügt werden. Es pflegt zuerſt viel auf die Schranken des Denkens, der Vernunft u. ſ. f. gehalten zu werden, und es wird behauptet, es könne über die Schranke nicht hinausgegangen werden. In dieſer Behauptung liegt die Bewußtloſigkeit, daß darin ſelbſt, daß etwas als Schranke beſtimmt iſt, darüber bereits hinausgegangen iſt. Denn eine Beſtimmtheit, Grenze, iſt als Schranke nur beſtimmt, im Gegenſatz gegen ſein Anderes überhaupt, als gegen ſein Unbeſchränktes; das Andere einer Schranke iſt eben das Hinaus über dieſelbe. Der Stein, das Metall iſt nicht über ſeine Schranke hinaus, darum weil ſie für ihn nicht Schranke iſt. Wenn jedoch bei ſolchen allgemeinen Sätzen des verſtändigen Denkens, daß über die Schranke nicht hinausgegangen werden könne, das Denken ſich nicht anwenden will, um zu ſehen, was im Begriffe liegt, ſo kann an die Wirklichkeit verwieſen wer-

den, wo denn solche Sätze sich als das Unwirklichste zeigen. Dadurch eben, daß das Denken etwas Höheres als die Wirklichkeit seyn, von ihr sich entfernt in höheren Regionen halten soll, dasselbe also selbst als ein Sollen bestimmt ist, geht es einer Seits nicht zum Begriffe fort, und geschieht ihm anderer Seits, daß es sich ebenso unwahr gegen die Wirklichkeit als gegen den Begriff verhält. — Weil der Stein nicht denkt, nicht einmal empfindet, ist seine Beschränktheit für ihn keine Schranke, d. h. in ihm nicht eine Negation für die Empfindung, Vorstellung, Denken u. s. f., die er nicht hat. Aber auch selbst der Stein ist als Etwas in seine Bestimmung oder sein Ansichseyn und sein Daseyn unterschieden, und insofern geht auch er über seine Schranke hinaus; der Begriff, der er an sich ist, enthält die Identität mit seinem Andern. Ist er eine säurungsfähige Basis, so ist er oxidirbar, neutralisirbar u. s. f. In der Oxidation, Neutralisation u. s. f. hebt sich seine Schranke, nur als Basis da zu seyn, auf; er geht darüber hinaus; sowie die Säure ihre Schranke als Säure zu seyn aufhebt, und es ist in ihr wie in der kaustischen Basis so sehr das Sollen, über ihre Schranke hinauszugehen, vorhanden, daß sie nur mit Gewalt als — wasserlose, d. i. rein nicht neutrale — Säure und kaustische Basis festgehalten werden können.

Enthält aber eine Existenz den Begriff nicht bloß als abstraktes Ansichseyn, sondern als für sich seyende Totalität, als Trieb, als Leben, Empfindung, Vorstellen u. s. f., so vollbringt sie selbst aus ihr dieß, über die Schranke hinaus zu seyn und hinaus zu gehen. Die Pflanze geht über die Schranke, als Keim zu seyn, ebenso über die, als Blüthe, als Frucht, als Blatt zu seyn, hinaus; der Keim wird entfaltete Pflanze, die Blüthe verblüht u. s. f. Das Empfindende in der Schranke des Hungers, Durstes u. s. f. ist der Trieb über diese Schranke hinauszugehen und vollführt dieß Hinausgehen. Es empfindet Schmerz, und das Vorrecht empfindender Natur ist Schmerz

zu empfinden; es iſt eine Negation in ſeinem Selbſt, und ſie iſt als eine Schranke in ſeinem Gefühle beſtimmt, eben weil das Empfindende das Gefühl ſeiner Selbſt hat, welches die Totalität iſt, das über jene Beſtimmtheit hinaus iſt. Wäre es nicht darüber hinaus, ſo empfände es dieſelbe nicht als ſeine Negation und hätte keinen Schmerz. — Die Vernunft aber, das Denken, ſollte nicht über die Schranke hinausgehen können, — ſie, die das Allgemeine, das für ſich über die, d. i. über alle Beſonderheit hinaus iſt, nur das Hinausgehen über die Schranke iſt. — Freilich iſt nicht jedes Hinausgehen und Hinausſeyn über die Schranke eine wahrhafte Befreiung von derſelben, wahrhafte Affirmation; ſchon das Sollen ſelbſt iſt ein ſolches unvollkommenes Hinausgehen, und die Abſtraktion überhaupt. Aber das Hinweiſen auf das ganz abſtrakte Allgemeine reicht aus gegen die ebenſo abſtrakte Verſicherung, es könne nicht über die Schranke hinausgegangen werden, oder ſchon das Hinweiſen auf das Unendliche überhaupt gegen die Verſicherung, daß nicht über das Endliche hinausgegangen werden könne.

Es kann hierbei ein ſinnreich ſcheinender Einfall Leibnitzens erwähnt werden, — wenn ein Magnet Bewußtſeyn hätte, ſo würde derſelbe ſeine Richtung nach Norden für eine Beſtimmung ſeines Willens, ein Geſetz ſeiner Freiheit anſehen. Vielmehr wenn er Bewußtſeyn, damit Willen und Freiheit hätte wäre er denkend, ſomit würde der Raum für ihn als allgemeiner alle Richtung enthaltender, und damit die eine Richtung nach Norden vielmehr als eine Schranke für ſeine Freiheit ſeyn, ſo ſehr als es für den Menſchen eine Schranke auf einer Stelle feſtgehalten zu werden, für die Pflanze aber nicht iſt.

Das Sollen anderer Seits iſt das Hinausgehen über die Schranke, aber ein ſelbſt nur endliches Hinausgehen. Es hat daher ſeine Stelle und ſein Gelten im Felde der Endlichkeit, wo es das Anſichſeyn gegen das Beſchränkte feſthält und

es als die Regel und das Wesentliche gegen das Nichtige behauptet. Die Pflicht ist ein Sollen gegen den besonderen Willen, gegen die selbstsüchtige Begierde und das willkürliche Interesse gekehrt; dem Willen, insofern er in seiner Beweglichkeit sich vom Wahrhaften isoliren kann, wird dieses als ein Sollen vorgehalten. Diejenigen, welche das Sollen der Moral so hoch halten, und darin, daß das Sollen nicht als Letztes und Wahrhaftes anerkannt wird, meinen, daß die Moralität zerstört werden solle, sowie die Raisonneurs, deren Verstand sich die unaufhörliche Befriedigung giebt, gegen Alles, was da ist, ein Sollen und somit ein Besser-wissen vorbringen zu können, die sich das Sollen darum ebenso wenig wollen rauben lassen, sehen nicht, daß für die Endlichkeit ihrer Kreise das Sollen vollkommen anerkannt wird. — Aber in der Wirklichkeit selbst steht es nicht so traurig um Vernünftigkeit und Gesetz, daß sie nur seyn sollten, dabei bleibt nur das Abstraktum des Ansichseyns, — so wenig als daß das Sollen an ihm selbst perennirend und, was dasselbe ist, die Endlichkeit absolut wäre. Die kantische und fichtesche Philosophie giebt als den höchsten Punkt der Auflösung der Widersprüche der Vernunft das Sollen an, was aber vielmehr nur der Standpunkt des Beharrens in der Endlichkeit und damit im Widerspruche, ist.

γ. Uebergang des Endlichen in das Unendliche.

Das Sollen für sich enthält die Schranke, und die Schranke das Sollen. Ihre Beziehung auf einander ist das Endliche selbst, das sie beide in seinem Insichseyn enthält. Diese Momente seiner Bestimmung sind sich qualitativ entgegengesetzt; die Schranke ist bestimmt als das Negative des Sollens, und das Sollen ebenso als das Negative der Schranke. Das Endliche ist so der Widerspruch seiner in sich; es hebt sich auf, vergeht. Aber dieß sein Resultat, das Negative überhaupt, ist α) seine Bestimmung selbst; denn es ist das Negative des

Negativen. So ist das Endliche in dem Vergehen nicht vergangen; es ist zunächst nur ein anderes Endliches geworden, welches aber ebenso das Vergehen als Uebergehen in ein anderes Endliches ist, und so fort, etwa ins Unendliche. Aber β) näher dieß Resultat betrachtet, so hat das Endliche in seinem Vergehen, dieser Negation seiner selbst, sein Ansichseyn erreicht, es ist darin mit sich selbst zusammengegangen. Jedes seiner Momente enthält eben dieß Resultat; das Sollen geht über die Schranke, d. i. über sich selbst hinaus; über es hinaus aber oder sein Anderes ist nur die Schranke selbst. Die Schranke aber weist über sich selbst unmittelbar hinaus zu seinem Andern, welches das Sollen ist, dieses aber ist dieselbe Entzweiung des Ansichseyns und des Daseyns wie die Schranke, ist dasselbe; über sich hinaus geht sie daher ebenso nur mit sich zusammen. Diese Identität mit sich, die Negation der Negation, ist affirmatives Seyn, so das Andere des Endlichen, als welches die erste Negation zu seiner Bestimmtheit haben soll; — jenes Andere ist das Unendliche.

C.

Die Unendlichkeit.

Das Unendliche in seinem einfachen Begriff kann zunächst als eine neue Definition des Absoluten angesehen werden; es ist als die bestimmungslose Beziehung auf sich gesetzt als Seyn und Werden. Die Formen des Daseyns fallen aus in der Reihe der Bestimmungen, die für Definitionen des Absoluten angesehen werden können, da die Formen jener Sphäre für sich unmittelbar nur als Bestimmtheiten, als endliche überhaupt, gesetzt sind. Das Unendliche aber gilt schlechthin für absolut, da es ausdrücklich als Negation des Endlichen bestimmt ist, hiermit auf die Beschränktheit, deren das Seyn und Werden, wenn sie auch an ihnen keine Beschränktheit haben oder zeigen, doch

etwa fähig seyn könnten, im Unendlichen ausdrücklich Beziehung genommen und eine solche an ihm negirt ist.

Damit aber selbst ist das Unendliche nicht schon in der That der Beschränktheit und Endlichkeit entnommen; die Hauptsache ist, den wahrhaften Begriff der Unendlichkeit von der schlechten Unendlichkeit, das Unendliche der Vernunft von dem Unendlichen des Verstandes zu unterscheiden; doch Letzteres ist das verendlichte Unendliche, und es wird sich ergeben, daß eben indem das Unendliche vom Endlichen rein und entfernt gehalten werden soll, es nur verendlicht wird.

Das Unendliche ist

a. in einfacher Bestimmung das Affirmative als Negation des Endlichen;

b. es ist aber damit in Wechselbestimmung mit dem Endlichen, und ist das abstrakte, einseitige Unendliche;

c. das Sich-aufheben dieses Unendlichen, wie des Endlichen als Ein Proceß, — ist das wahrhafte Unendliche.

a. Das Unendliche überhaupt.

Das Unendliche ist die Negation der Negation, das Affirmative, das Seyn, das sich aus der Beschränktheit wieder hergestellt hat. Das Unendliche ist, und in intensiverem Sinn als das erste unmittelbare Seyn; es ist das wahrhafte Seyn; die Erhebung aus der Schranke. Bei dem Namen des Unendlichen geht dem Gemüth und dem Geiste sein Licht auf, denn er ist darin nicht nur abstrakt bei sich, sondern erhebt sich zu sich selbst, zum Lichte seines Denkens, seiner Allgemeinheit, seiner Freiheit.

Zuerst hat sich für den Begriff des Unendlichen ergeben, daß das Daseyn in seinem Ansichseyn sich als Endliches bestimmt, und über die Schranke hinausgeht. Es ist die Natur des Endlichen selbst, über sich hinauszugehen, seine Negation zu negiren und unendlich zu werden. Das Unendliche steht so-

mit nicht als ein für sich Fertiges über dem Endlichen, so daß das Endliche außer oder unter jenem sein Bleiben hätte und behielte. Noch gehen wir nur als eine subjektive Vernunft über das Endliche ins Unendliche hinaus. Wie wenn man sagt, daß das Unendliche der Vernunftbegriff sey, und wir uns durch die Vernunft über das Zeitliche erheben, so läßt man dieß ganz unbeschadet des Endlichen geschehen, welches jene ihm äußerlich bleibende Erhebung nichts angeht. Insofern aber das Endliche selbst in die Unendlichkeit erhoben wird, ist es ebenso wenig eine fremde Gewalt, welche ihm dieß anthut, sondern es ist dieß seine Natur, sich auf sich als Schranke, sowohl als Schranke als solche, wie als Sollen, zu beziehen, und über dieselbe hinauszugehen, oder vielmehr als Beziehung auf sich sie negirt zu haben und über sie hinaus zu seyn. Nicht im Aufheben der Endlichkeit überhaupt wird die Unendlichkeit überhaupt, sondern das Endliche ist nur dieß, selbst durch seine Natur dazu zu werden. Die Unendlichkeit ist seine affirmative Bestimmung, das was es wahrhaft an sich ist.

So ist das Endliche im Unendlichen verschwunden, und was ist, ist nur das Unendliche.

b. Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen.

Das Unendliche ist; in dieser Unmittelbarkeit ist es zugleich die Negation eines Andern, des Endlichen. So als seyend und zugleich als Nichtseyn eines Andern ist es in die Kategorie des Etwas als eines bestimmten überhaupt, näher weil es das in sich-reflektirte, vermittelst des Aufhebens der Bestimmtheit überhaupt resultirende Daseyn, hiermit als das von seiner Bestimmtheit unterschiedene Daseyn gesetzt ist, — in die Kategorie des Etwas mit einer Grenze, zurückgefallen. Das Endliche steht nach dieser Bestimmtheit dem Unendlichen als reales Daseyn gegenüber; so stehen sie in qualitativer

Beziehung als außer einander bleibende; das unmittelbare Seyn des Unendlichen erweckt das Seyn seiner Negation, des Endlichen wieder, das zunächst im Unendlichen verschwunden schien.

Aber das Unendliche und Endliche sind nicht nur in diesen Kategorien der Beziehung; die beiden Seiten sind weiter bestimmt, als bloß Andere gegeneinander zu seyn. Die Endliche ist nämlich die als Schranke gesetzte Schranke, es ist das Daseyn mit der Bestimmung gesetzt in sein Ansichseyn überzugehen, unendlich zu werden. Die Unendlichkeit ist das Nichts des Endlichen, dessen Ansichseyn und Sollen, aber dieses zugleich als in sich reflektirt, das ausgeführte Sollen, nur sich auf sich beziehendes ganz affirmatives Seyn. In der Unendlichkeit ist die Befriedigung vorhanden, daß alle Bestimmtheit, Veränderung, alle Schranke und mit ihr das Sollen selbst verschwunden, als aufgehoben, das Nichts des Endlichen gesetzt ist. Als diese Negation des Endlichen ist das Ansichseyn bestimmt, welches so als Negation der Negation in sich affirmativ ist. Diese Affirmation jedoch ist als qualitativ unmittelbare Beziehung auf sich, Seyn; hierdurch ist das Unendliche auf die Kategorie zurückgeführt, daß es das Endliche als ein Anderes sich gegenüber hat; seine negative Natur ist als die seyende, hiermit erste und unmittelbare Negation gesetzt. Das Unendliche ist auf diese Weise mit dem Gegensatze gegen das Endliche behaftet, welches, als Anderes, das bestimmte, reale Daseyn zugleich bleibt, obschon es in seinem Ansichseyn, dem Unendlichen, zugleich als aufgehoben gesetzt ist; dieses ist das Nicht-endliche; — ein Seyn in der Bestimmtheit der Negation. Gegen das Endliche, den Kreis der seyenden Bestimmtheiten, der Realitäten, ist das Unendliche, das unbestimmte Leere, das Jenseits des Endlichen, welches sein Ansichseyn nicht an seinem Daseyn, das ein bestimmtes ist, hat.

So das Unendliche gegen das Endliche in qualitativer Be-

ziehung von Anderen zu einander gesetzt, ist es das Schlecht-Unendliche, das Unendliche des Verstandes zu nennen, dem es für die höchste, für die absolute Wahrheit gilt; ihn zum Bewußtseyn darüber zu bringen, daß, indem er seine Befriedigung in der Versöhnung der Wahrheit erreicht zu haben meint, er in dem unversöhnten, unaufgelösten, absoluten Widerspruche sich befindet, müßten die Widersprüche bewirken, in die er nach allen Seiten verfällt, so wie er sich auf die Anwendung und Explikation dieser seiner Kategorien einläßt.

Dieser Widerspruch ist sogleich darin vorhanden, daß dem Unendlichen das Endliche als Daseyn gegenüber bleibt; es sind damit zwei Bestimmtheiten; es giebt zwei Welten, eine unendliche und eine endliche, und in ihrer Beziehung ist das Unendliche nur Grenze des Endlichen, und ist damit nur ein bestimmtes, selbst endliches Unendliches.

Dieser Widerspruch entwickelt seinen Inhalt zu ausdrücklicheren Formen. — Das Endliche ist das reale Daseyn, welches so verbleibt, auch indem zu seinem Nichtseyn, dem Unendlichen, übergegangen wird; — dieses hat, wie gezeigt, nur die erste, unmittelbare Negation zu seiner Bestimmtheit gegen das Endliche, so wie dieses gegen jene Negation, als Negirtes nur die Bedeutung eines Andern hat, und daher noch Etwas ist. Wenn somit der sich aus dieser endlichen Welt erhebende Verstand zu seinem Höchsten, dem Unendlichen, aufsteigt, so bleibt ihm diese endliche Welt als ein Diesseits stehen, so daß das Unendliche nur über dem Endlichen gesetzt, von diesem abgesondert und eben damit das Endliche von dem Unendlichen abgesondert wird; — beide an einen verschiedenen Platz gestellt, — das Endliche als das hiesige Daseyn, das Unendliche aber, zwar das Ansich des Endlichen, d[illegible] als ein Jenseits in die trübe, unerreichbare Ferne, außerhalb welcher jenes sich befinde und dableibe.

So abgesondert sind sie ebenso wesentlich eben durch die

sie abscheidende Negation auf einander bezogen. Diese sie, die in sich reflektirten Etwas, beziehende Negation ist die gegenseitige Grenze des Einen gegen das Andere; und zwar so, daß jedes derselben sie nicht bloß gegen das Andere an ihm hat, sondern die Negation ist ihr Ansichseyn, jedes hat die Grenze so an ihm selbst für sich, in seiner Absonderung von dem Andern. Die Grenze ist aber als die erste Negation, so sind beide begrenzte, endliche an sich selbst. Jedoch ist jedes auch als sich auf sich affirmativ beziehend die Negation seiner Grenze; so stößt es sie als sein Nichtseyn unmittelbar von sich ab, und qualitativ davon getrennt, setzt es sie als ein anderes Seyn außer ihm, das Endliche sein Nichtseyn als dieß Unendliche, dieses ebenso das Endliche. Daß von dem Endlichen zum Unendlichen nothwendig d. h. durch die Bestimmung des Endlichen übergegangen und es als zum Ansichseyn erhoben werde, wird leicht zugegeben, indem das Endliche zwar als bestehendes Daseyn, aber zugleich auch als das an sich nichtige, also sich nach seiner Bestimmung auflösende bestimmt ist, das Unendliche aber zwar als mit Negation und Grenze behaftet, bestimmt ist, aber zugleich auch als das Ansichseyende, so daß diese Abstraktion der sich auf sich beziehenden Affirmation seine Bestimmung ausmache, nach dieser hiermit das endliche Daseyn nicht in ihr liege. Aber es ist gezeigt worden, daß das Unendliche selbst nur vermittelst der Negation, als Negation der Negation, zum affirmativen Seyn resultirt, und daß diese seine Affirmation als nur einfaches, qualitatives Seyn genommen, die in ihm enthaltene Negation zur einfachen unmittelbaren Negation, und damit zur Bestimmtheit und Grenze herabsetzt, welches dann ebenso als widersprechend seinem Ansichseyn, aus ihm ausgeschlossen, als nicht das Seinige, vielmehr seinem Ansichseyn entgegengesetzte, das Endliche, gesetzt wird. Indem so jedes, an ihm selbst und aus seiner Bestimmung das Setzen seines Andern ist, sind sie untrennbar. Aber diese ihre Einheit ist

in dem qualitativen Andersseyn derselben verborgen, sie ist die innerliche, die nur zu Grunde liegt.

Dadurch ist die Weise der Erscheinung dieser Einheit bestimmt; im Daseyn gesetzt ist sie als ein Umschlagen oder Uebergehen des Endlichen zum Unendlichen, und umgekehrt; so daß das Unendliche an dem Endlichen, und das Endliche an dem Unendlichen, das Andere an dem Andern, nur hervortrete, das heißt, jedes ein eigenes unmittelbares Entstehen an dem Andern und ihre Beziehung nur eine äußerliche sey.

Der Proceß ihres Uebergehens hat folgende, ausführliche Gestalt. Es wird über das Endliche hinausgegangen in das Unendliche. Dieß Hinausgehen erscheint als ein äußerliches Thun. In diesem dem Endlichen jenseitigen Leeren was entsteht? Was ist das Positive darin? Um der Untrennbarkeit des Unendlichen und Endlichen willen, (oder weil dieß auf seiner Seite stehende Unendliche selbst beschränkt ist), entsteht die Grenze; das Unendliche ist verschwunden, sein Anderes, das Endliche, ist eingetreten. Aber dieß Eintreten des Endlichen erscheint als ein dem Unendlichen äußerliches Geschehen, und die neue Grenze als ein solches, das nicht aus dem Unendlichen selbst entstehe, sondern ebenso vorgefunden werde. Es ist damit der Rückfall in die vorherige, vergebens aufgehobene Bestimmung vorhanden. Diese neue Grenze aber ist selbst nur ein solches, das aufzuheben, oder über das hinaus zu gehen ist. Somit ist wieder das Leere, das Nichts entstanden, in welchem ebenso jene Bestimmtheit, eine neue Grenze, angetroffen wird, — und so fort ins Unendliche.

Es ist die Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen vorhanden; das Endliche ist endlich nur in der Beziehung auf das Sollen oder auf das Unendliche, und das Unendliche ist nur unendlich in Beziehung auf das Endliche. Sie sind untrennbar und zugleich schlechthin Andere gegeneinander; jedes hat das Andere seiner an ihm selbst; so ist jedes die Einheit seiner und seines Andern, und ist in seiner Bestimmt-

heit Daseyn, das nicht zu seyn, was es selbst und was sein Anderes ist.

Diese sich selbst und seine Negation negirende Wechselbestimmung ist es, welche als der Progreß ins Unendliche auftritt, der in so vielen Gestalten und Anwendungen als ein Letztes gilt, über das nicht mehr hinausgegangen wird, sondern angekommen bei jenem: Und so fort ins Unendliche, pflegt der Gedanke sein Ende erreicht zu haben. — Dieser Progreß tritt allenthalben ein, wo relative Bestimmungen bis zu ihrer Entgegensetzung getrieben sind, so daß sie in untrennbarer Einheit sind, und doch jeder gegen die andere ein selbstständiges Daseyn zugeschrieben wird. Dieser Progreß ist daher der Widerspruch, der nicht aufgelöst ist, sondern immer nur als vorhanden ausgesprochen wird.

Es ist ein abstraktes Hinausgehen vorhanden, das unvollständig bleibt, indem über dieß Hinausgehen nicht selbst hinausgegangen wird. Es ist das Unendliche vorhanden; über dasselbe wird allerdings hinausgegangen, denn es wird eine neue Grenze gesetzt, aber damit eben wird vielmehr nur zum Endlichen zurückgekehrt. Diese schlechte Unendlichkeit ist an sich dasselbe, was das perennirende Sollen, sie ist zwar die Negation des Endlichen, aber sie vermag sich nicht in Wahrheit davon zu befreien; dieß tritt an ihr selbst wieder hervor, als ihr Anderes, weil dieß Unendliche nur ist als in Beziehung auf das ihm andere Endliche. Der Progreß ins Unendliche ist daher nur die sich wiederholende Einerleiheit, eine und dieselbe langweilige Abwechselung dieses Endlichen und Unendlichen.

Die Unendlichkeit des unendlichen Progresses bleibt mit dem Endlichen als solchem behaftet, ist dadurch begrenzt, und selbst endlich. Somit wäre es aber in der That als die Einheit des Endlichen und Unendlichen gesetzt. Aber auf diese Einheit wird nicht reflektirt. Sie ist es jedoch nur, welche im End-

lichen das Unendliche, und im Unendlichen das Endliche hervorruft, sie ist so zu sagen die Triebfeder des unendlichen Progresses. Er ist das Aeußere jener Einheit, bei welchem die Vorstellung stehen bleibt, bei jener perennirenden Wiederholung eines und desselben Abwechselns, der leeren Unruhe des Weitergehens über die Grenze hinaus zur Unendlichkeit, das in diesem Unendlichen eine neue Grenze findet, auf derselben aber sich so wenig halten kann, als in dem Unendlichen. Dieses Unendliche hat die feste Determination eines Jenseits, das nicht erreicht werden kann, darum weil es nicht erreicht werden soll, weil von der Bestimmtheit des Jenseits, der seyenden Negation nicht abgelassen wird. Es hat nach dieser Bestimmung das Endliche als ein Diesseits sich gegenüber, das sich eben so wenig ins Unendliche erheben kann, darum weil es diese Determination eines Andern, hiermit ein Perennirendes, sich in seinem Jenseits wieder und zwar als davon verschieden, erzeugenden Daseyns hat.

c. Die affirmative Unendlichkeit.

In dem aufgezeigten herüber- und hinübergehenden Wechselbestimmen des Endlichen und Unendlichen ist die Wahrheit derselben an sich schon vorhanden, und es bedarf nur des Aufnehmens dessen, was vorhanden ist. Dieß Herüber- und Hinübergehen macht die äußere Realisation des Begriffes aus; es ist in ihr das, aber äußerlich, außer einander fallend, gesetzt, was der Begriff enthält; es bedarf nur der Vergleichung dieser verschiedenen Momente, in welcher die Einheit sich ergiebt, die den Begriff selbst giebt; — die Einheit des Unendlichen und Endlichen, ist, wie schon oft bemerkt, hier aber vornehmlich in Erinnerung zu bringen ist, der schiefe Ausdruck für die Einheit, wie sie selbst wahrhaft ist; aber auch das Entfernen dieser schiefen Bestimmung muß in jener vor uns liegenden Aeußerung des Begriffes vorhanden seyn.

Nach ihrer nächsten, nur unmittelbaren Bestimmung genommen, so ist das Unendliche nur als das Hinausgehen über das Endliche; es ist seiner Bestimmung nach die Negation des Endlichen; so ist das Endliche nur als das, worüber hinausgegangen werden muß, die Negation seiner an ihm selbst, welche die Unendlichkeit ist. In jedem liegt hiermit die Bestimmtheit des Andern, die nach der Meinung des unendlichen Progresses von einander ausgeschlossen seyn sollen und nur abwechselnd auf einander folgen; es kann keines gesetzt und gefaßt werden ohne das Andere, das Unendliche nicht ohne das Endliche, dieses nicht ohne das Unendliche. Wenn gesagt wird, was das Unendliche ist, nämlich die Negation des Endlichen, so wird das Endliche selbst mit ausgesprochen; es kann zur Bestimmung des Unendlichen nicht entbehrt werden. Man bedarf nur zu wissen, was man sagt, um die Bestimmung des Endlichen im Unendlichen zu finden. Vom Endlichen seiner Seits wird sogleich zugegeben, daß es das Nichtige ist, aber eben seine Nichtigkeit ist die Unendlichkeit, von der es ebenso untrennbar ist. — In diesem Auffassen können sie nach ihrer Beziehung auf ihr Anderes genommen zu seyn scheinen. Werden sie hiermit beziehungslos genommen, so daß sie nur durch das: Und verbunden seyen, so stehen sie als selbstständig, jedes nur an ihm selbst seyend, einander gegenüber. Es ist zu sehen, wie sie in solcher Weise beschaffen sind. Das Unendliche so gestellt ist Eines der beiden; aber als nur Eines der beiden ist es selbst endlich, es ist nicht das Ganze, sondern nur die Eine Seite; es hat an dem Gegenüberstehenden seine Grenze; es ist so das endliche Unendliche. Es sind nur zwei Endliche vorhanden. Eben darin, daß es so vom Endlichen abgesondert, damit als Einseitiges gestellt wird, liegt seine Endlichkeit, also seine Einheit mit dem Endlichen. — Das Endliche seiner Seits als für sich vom Unendlichen entfernt gestellt, ist diese Beziehung auf sich, in der

ſeine Relativität, Abhängigkeit, ſeine Vergänglichkeit entfernt iſt; es iſt dieſelbe Selbſtſtändigkeit und Affirmation ſeiner, welche das Unendliche ſeyn ſoll.

Beide Betrachtungsweiſen, die zunächſt eine verſchiedene Beſtimmtheit zu ihrem Ausgangspunkte zu haben ſcheinen, inſofern die erſtere nur als Beziehung des Unendlichen und Endlichen auf einander, eines jeden auf ſein Anderes, und die zweite ſie in ihrer völligen Abſonderung von einander halten ſoll, geben ein und daſſelbe Reſultat; das Unendliche und Endliche nach der Beziehung beider auf einander, die ihnen äußerlich wäre, aber die ihnen weſentlich, ohne die keines iſt, was es iſt, enthält ſo ſein Anderes in ſeiner eigenen Beſtimmung, ebenſo ſehr als jedes für ſich genommen, an ihm ſelbſt betrachtet, ſein Anderes in ihm als ſein eigenes Moment liegen hat.

Dieß giebt denn die — verrufene — Einheit des Endlichen und Unendlichkeit, — die Einheit, die ſelbſt das Unendliche iſt, welches ſich ſelbſt und die Endlichkeit in ſich begreift, — alſo das Unendliche in einem andern Sinne als in dem, wornach das Endliche von ihm abgetrennt und auf die andere Seite geſtellt iſt. Indem ſie nun auch unterſchieden werden müſſen, iſt jedes, wie vorhin gezeigt, ſelbſt an ihm die Einheit beider; ſo ergeben ſich zwei ſolche Einheiten. Das Gemeinſchaftliche, die Einheit beider Beſtimmtheiten, ſetzt als Einheit ſie zunächſt als negirte, da jedes das ſeyn ſoll, was es iſt in ihrer Unterſchiedenheit; in ihrer Einheit verlieren ſie alſo ihre qualitative Natur; — eine wichtige Reflexion gegen die Vorſtellung, die ſich nicht davon losmachen will, in der Einheit des Unendlichen und Endlichen ſie nach der Qualität, welche ſie *als außereinander genommen haben ſollen, feſtzuhalten, und* daher in jener Einheit nichts als den Widerſpruch, nicht auch die Auflöſung deſſelben durch die Negation der qualitativen Beſtimmtheit beider ſieht; ſo wird die zunächſt einfache, allgemeine Einheit des Unendlichen und Endlichen verfälſcht.

Ferner aber, indem sie nun auch als unterschieden zu nehmen sind, so ist die Einheit des Unendlichen, die jedes dieser Momente selbst ist, in jedem derselben auf verschiedene Weise bestimmt. Das seiner Bestimmung nach Unendliche hat die von ihm unterschiedene Endlichkeit an ihm, jenes ist das Ansich in dieser Einheit, und dieses ist nur Bestimmtheit, Grenze an ihm; allein es ist eine Grenze, welche das schlechthin Andere desselben, sein Gegentheil ist; seine Bestimmung, welche das An-sich-seyn als solches ist, wird durch den Beischlag einer Qualität solcher Art verdorben; es ist so ein verendlichtes Unendliches. Auf gleiche Weise, indem das Endliche als solches nur das Nicht-ansichseyn ist, aber nach jener Einheit gleichfalls sein Gegentheil an ihm hat, wird es über seinen Werth und zwar so zu sagen unendlich erhoben; es wird als das verunendlichte Endliche gesetzt.

Auf gleiche Weise wie vorhin die einfache, so wird vom Verstande auch die gedoppelte Einheit des Unendlichen und Endlichen verfälscht. Dieß geschieht hier ebenso dadurch, daß in der einen der beiden Einheiten das Unendliche als nicht negirtes, vielmehr als das An-sich-seyn angenommen wird, an welches also nicht die Bestimmtheit und Schranke gesetzt werden soll; es werde dadurch das Ansich-seyn herabgesetzt und verdorben. Umgekehrt wird das Endliche gleichfalls als das nicht Negirte, obgleich an sich Nichtige, festgehalten, so daß es in seiner Verbindung mit dem Unendlichen zu dem, was es nicht sey, erhoben, und dadurch gegen seine nicht verschwundene, vielmehr perennirende Bestimmung verunendlicht werde.

Die Verfälschung, die der Verstand mit dem Endlichen und Unendlichen vornimmt, ihre Beziehung aufeinander als qualitative Verschiedenheit festzuhalten, sie in ihrer Bestimmung als getrennt und zwar absolut getrennt zu behaupten, gründet sich auf das Vergessen dessen, was für ihn selbst der Begriff dieser Momente ist. Nach diesem ist die Einheit des Endlichen

und Unendlichen nicht ein äußerliches Zusammenbringen derselben, noch eine ungehörige, ihrer Bestimmung zuwiderlaufende Verbindung, in welcher an sich getrennte und entgegengesetzte, gegeneinander Selbstständige, Seyende, somit unverträgliche verknüpft würden, sondern jedes ist an ihm selbst diese Einheit, und dieß nur als Aufheben seiner selbst, worin keines vor dem Andern einen Vorzug des Ansichseyns und affirmativen Daseyns hätte. Wie früher gezeigt, ist die Endlichkeit nur als Hinausgehen über sich; es ist also in ihr die Unendlichkeit, das Andere ihrer selbst, enthalten. Ebenso ist die Unendlichkeit nur als Hinausgehen über das Endliche; sie enthält also wesentlich ihr Anderes, und ist somit an ihr das Andere ihrer selbst. Das Endliche wird nicht vom Unendlichen als einer außer ihm vorhandenen Macht aufgehoben, sondern es ist seine Unendlichkeit, sich selbst aufzuheben.

Dieß Aufheben ist somit nicht die Veränderung oder das Andersseyn überhaupt, nicht das Aufheben von Etwas. Das, worin sich das Endliche aufhebt, ist das Unendliche als das Negiren der Endlichkeit; aber diese ist längst selbst nur das Daseyn als ein Nichtseyn bestimmt. Es ist also nur die Negation, die sich in der Negation aufhebt. So ist ihrer Seits die Unendlichkeit als das Negative der Endlichkeit und damit der Bestimmtheit überhaupt, als das leere Jenseits, bestimmt; sein Sich-aufheben im Endlichen ist ein Zurückkehren aus der leeren Flucht, Negation des Jenseits, das ein Negatives an ihm selbst ist.

Was also vorhanden ist, ist in beiden dieselbe Negation der Negation. Aber diese ist an sich Beziehung auf sich selbst, die Affirmation aber als Rückkehr zu sich selbst, d. i. durch die Vermittelung, welche die Negation der Negation ist. Diese Bestimmungen sind es, die wesentlich ins Auge zu fassen sind; das Zweite aber ist, daß sie im unendlichen Progreße auch ge-

ſetzt ſind, und wie ſie in ihm geſetzt ſind, — nämlich noch nicht in ihrer letzten Wahrheit.

Es werden darin erſtens beide, ſowohl das Unendliche als das Endliche negirt, — es wird über beide auf gleiche Weiſe hinausgegangen; zweitens werden ſie auch als unterſchiedene, jedes nach dem Andern, als für ſich poſitive geſetzt. Wir faſſen ſo dieſe zwei Beſtimmungen vergleichend heraus, wie wir in der Vergleichung, einem äußeren Vergleichen, die zwei Betrachtungsweiſen, des Endlichen und Unendlichen in ihrer Beziehung, und ihrer jedes für ſich genommen, getrennt haben. Aber der unendliche Progreß ſpricht mehr aus, es iſt in ihm auch der Zuſammenhang der auch Unterſchiedenen geſetzt, jedoch zunächſt nur noch als Uebergang und Abwechſelung; es iſt nur in einer einfachen Reflexion von uns zu ſehen, was in der That darin vorhanden iſt.

Zunächſt kann die Negation des Endlichen und Unendlichen, die im unendlichen Progreſſe geſetzt iſt, als einfach, ſomit als auseinander, nur auseinander folgend genommen werden. Vom Endlichen angefangen, ſo wird über die Grenze hinausgegangen, das Endliche negirt. Nun iſt alſo das Jenſeits deſſelben, das Unendliche, vorhanden, aber in dieſem entſteht wieder die Grenze; ſo iſt das Hinausgehen über das Unendliche vorhanden. Dieß zweifache Aufheben iſt jedoch Theils überhaupt nur als ein äußerliches Geſchehen und Abwechſeln der Momente, Theils noch nicht als Eine Einheit geſetzt; jedes dieſer Hinaus iſt ein eigener Anſatz, ein neuer Akt, ſo daß ſie ſo auseinander fallen. — Es iſt aber auch ferner im unendlichen Progreſſe deren Beziehung vorhanden. Es iſt erſtlich das Endliche; dann wird darüber hinausgegangen, dieß Negative oder Jenſeits des Endlichen iſt das Unendliche; drittens wird über dieſe Negation wieder hinausgegangen, es entſteht eine neue Grenze, wieder ein Endliches. — Dieß iſt die vollſtändige, ſich ſelbſt ſchließende Bewegung, die bei dem ange-

kommen, das den Anfang machte; es entſteht daſſelbe, von dem ausgegangen worden war, d. i. das Endliche iſt wiederhergeſtellt; daſſelbe iſt alſo mit ſich ſelbſt zuſammengegangen, hat nur ſich in ſeinem Jenſeits wiedergefunden.

Derſelbe Fall iſt in Anſehung des Unendlichen vorhanden. Im Unendlichen, dem Jenſeits der Grenze entſteht nur eine neue, welche daſſelbe Schickſal hat, als Endliches negirt werden zu müſſen. Was ſo wieder vorhanden iſt, iſt daſſelbe Unendliche, das vorhin in der neuen Grenze verſchwand; das Unendliche iſt daher durch ſein Aufheben, durch die neue Grenze hindurch, nicht weiter hinausgeſchoben, weder von dem Endlichen entfernt worden, denn dieſes iſt nur dieß, in das Unendliche überzugehen, — noch von ſich ſelbſt, denn es iſt bei ſich angekommen.

So iſt Beides, das Endliche und das Unendliche, dieſe Bewegung, zu ſich durch ſeine Negation zurückzukehren; ſie ſind nur als Vermittelung in ſich, und das Affirmative beider enthält die Negation beider, und iſt die Negation der Negation. — Sie ſind ſo Reſultat, hiermit nicht das, was ſie in der Beſtimmung ihres Anfangs ſind; — nicht das Endliche ein Daſeyn ſeiner Seits und das Unendliche ein Daſeyn, oder Anſichſeyn jenſeits des Daſeyns, d. i. des als endlich beſtimmten. Gegen die Einheit des Endlichen und Unendlichen ſträubt ſich der Verſtand nur darum ſo ſehr, weil er die Schranke und das Endliche wie das Anſichſeyn als perennirend vorausſetzt; damit überſieht er die Negation beider, die im unendlichen Progreſſe faktiſch vorhanden iſt, wie ebenſo, daß ſie darin nur als Momente eines Ganzen vorkommen und daß ſie nur vermittelſt ihres Gegentheils aber weſentlich ebenſo vermittelſt des Aufhebens ihres Gegentheils hervortreten.

Wenn zunächſt die Rückkehr in ſich ebenſo wohl als

Rückkehr des Endlichen in ſich, wie als die des Unendlichen in ſich betrachtet wurde, ſo zeigt ſich in dieſem Reſultate ſelbſt eine Unrichtigkeit, die mit der ſo eben gerügten Schiefheit zuſammenhängt; das Endliche iſt das eine Mal, das Unendliche das andere Mal als Ausgangspunkt genommen, und vermittelſt dadurch entſtehen zwei Reſultate. Es iſt aber völlig gleichgültig, welches als Anfang genommen werde; damit fällt der Unterſchied für ſich hinweg, der die Zweiheit der Reſultate hervorbrachte. Dieſe iſt in der nach beiden Seiten unbegrenzten Linie des unendlichen Progreſſes gleichfalls geſetzt, worin jedes der Momente mit gleichem abwechſelnden Vorkommen vorhanden, und es ganz äußerlich iſt, in welche Stelle gegriffen und als Anfang genommen werde. — Sie ſind in demſelben unterſchieden, aber auf gleiche Weiſe das eine nur das Moment des andern. Indem ſie beide, das Endliche und das Unendliche ſelbſt Momente des Proceſſes ſind, ſind ſie gemeinſchaftlich das Endliche, und indem ſie ebenſo gemeinſchaftlich in ihm und im Reſultate negirt ſind, ſo heißt dieſes Reſultat als Negation jener Endlichkeit beider mit Wahrheit das Unendliche. Ihr Unterſchied iſt ſo der Doppelſinn, den beide haben. Das Endliche hat den Doppelſinn, erſtens nur das Endliche gegen das Unendliche zu ſeyn, das ihm gegenüberſteht, und zweitens das Endliche und das ihm gegenüberſtehende Unendliche zugleich zu ſeyn. Auch das Unendliche hat den Doppelſinn, eines jener beiden Momente zu ſeyn, ſo iſt es das Schlechtunendliche, und das Unendliche zu ſeyn, in welchem jene beide, es ſelbſt und ſein Anderes, nur Momente ſind. Wie alſo das Unendliche in der That vorhanden iſt, iſt der Proceß zu ſeyn, in welchem es ſich herabſetzt, nur eine ſeiner Beſtimmungen, dem Endlichen gegenüber und damit ſelbſt nur eines der Endlichen zu ſeyn, und dieſen Unterſchied ſeiner von ſich ſelbſt zur Affirmation ſeiner aufzuheben und durch dieſe Vermittelung als wahrhaft Unendliches zu ſeyn.

Dieſe Beſtimmung des wahrhaft Unendlichen kann nicht in die ſchon gerügte Formel einer Einheit des Endlichen und Unendlichen gefaßt werden; die Einheit iſt abſtrakte bewegungsloſe Sichſelbſtgleichheit, und die Momente ſind ebenſo als unbewegte Seyende. Das Unendliche aber iſt, wie ſeine beiden Momente, vielmehr weſentlich nur als Werden, aber das nun in ſeinen Momenten weiter beſtimmte Werden. Dieſes hat zunächſt das abſtrakte Seyn und Nichts zu ſeinen Beſtimmungen; als Veränderung Daſeyende, Etwas und Anderes; nun als Unendliches, Endliches und Unendliches, ſelbſt als Werdende.

Dieſes Unendliche als In-ſich-Zurückgekehrtſeyn, Vereinigung ſeiner auf ſich ſelbſt, iſt Seyn, aber nicht beſtimmungsloſes, abſtraktes Seyn, denn es iſt geſetzt als negirend die Negation; es iſt ſomit auch Daſeyn, denn es enthält die Negation überhaupt, ſomit die Beſtimmtheit. Es iſt und iſt da, präſent, gegenwärtig. Nur das Schlecht-Unendliche iſt das Jenſeits, weil es nur die Negation des als real geſetzten Endlichen iſt, — ſo iſt es die abſtrakte, erſte Negation; nur als negativ beſtimmt, hat es nicht die Affirmation des Daſeyns in ihm; feſtgehalten als nur Negatives ſoll es ſogar nicht da, ſoll unerreichbar ſeyn. Dieſe Unerreichbarkeit iſt aber nicht ſeine Hoheit, ſondern ſein Mangel, welcher ſeinen letzten Grund darin hat, daß das Endliche als ſolches als ſeyend feſtgehalten wird. Das Unwahre iſt das Unerreichbare; und es iſt einzuſehen, daß ſolches Unendliche das Unwahre iſt. — Das Bild des Progreſſes ins Unendliche iſt die gerade Linie, an deren beiden Grenzen nur, das Unendliche und immer nur iſt, wo ſie, — und ſie iſt Daſeyn — nicht iſt, und die zu dieſem ihrem Nichtdaſeyn, d. i. ins Unbeſtimmte hinausgeht; als wahrhafte Unendlichkeit, in ſich zurückgebogen, wird deren Bild der Kreis, die ſich erreicht habende Linie, die geſchloſſen und ganz gegenwärtig iſt, ohne Anfangspunkt und Ende.

Die wahrhafte Unendlichkeit iſt überhaupt als Daſeyn.

das als affirmativ gegen die abſtrakte Negation geſetzt iſt, iſt die Realität in höherem Sinn, — als die früher einfach beſtimmte; ſie hat hier einen konkreten Inhalt erhalten. Das Endliche iſt nicht das Reale, ſondern das Unendliche. So wird die Realität weiter als das Weſen, der Begriff, die Idee u. ſ. f. beſtimmt. Es iſt jedoch überflüſſig, ſolche frühere, abſtraktere Kategorie, wie die Realität, bei dem Konkreteren zu wiederholen und ſie für konkretere Beſtimmungen, als jene an ihnen ſelbſt ſind, zu gebrauchen. Solches Wiederholen, wie zu ſagen, daß das Weſen oder daß die Idee das Reale ſey, hat ſeine Veranlaſſung darin, daß dem ungebildeten Denken die abſtrakteſten Kategorien, wie Seyn, Daſeyn, Realität, Endlichkeit, die geläufigſten ſind.

Hier hat die Zurückrufung der Kategorie der Realität ihre beſtimmtere Veranlaſſung, indem die Negation, gegen welche ſie das Affirmative iſt, hier die Negation der Negation, damit iſt ſie ſelbſt jener Realität, die das endliche Daſeyn iſt, gegenüber geſetzt. — Die Negation iſt ſo als Identität beſtimmt; das Ideelle *) iſt das Endliche, wie es im wahrhaften Unendlichen iſt, — als eine Beſtimmung, Inhalt, der unterſchieden, aber nicht ſelbſtſtändig ſeyend, ſondern als Moment iſt. Die Idealität hat dieſe konkretere Bedeutung, welche durch Negation des endlichen Daſeyns nicht vollſtändig ausgedruckt iſt. — In Beziehung auf Realität und Idealität wird aber der Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen ſo gefaßt, daß das Endliche für das Reale gilt, das Unendliche aber für das Ideelle gilt; wie auch weiterhin der Begriff als ein Ideelles und zwar als ein nur Ideelles, das Daſeyn überhaupt dage-

*) Das Ideale hat eine weiter beſtimmte Bedeutung (des Schönen und was dahin zieht), als das Ideelle; hierher gehört jene noch nicht; es wird hier deswegen der Ausdruck: ideell, gebraucht. Bei der Realität findet dieſer Unterſchied im Sprachgebrauch wohl nicht Statt; das Reelle und Reale wird ungefähr gleichbedeutend geſagt; die Schattirung beider Ausdrücke etwa gegen einander hat kein Intereſſe.

gen als das Reale betrachtet wird. Auf ſolche Weiſe hilft es freilich nichts für die angegebene konkrete Beſtimmung der Negation den eigenen Ausdruck des Idealen zu haben; es wird in jenem Gegenſatze wieder zu der Einſeitigkeit des abſtrakten Negativen, die dem Schlechtunendlichen zukommt, zurückgegangen und bei dem affirmativen Daſeyn des Endlichen beharrt.

Der Uebergang.

Die Idealität kann die Qualität der Unendlichkeit genannt werden; aber ſie iſt weſentlich der Proceß des Werdens und damit ein Uebergang, wie des Werdens in Daſeyn, der nun anzugeben iſt. Als Aufheben der Endlichkeit, d. i. der Endlichkeit als ſolcher und ebenſo ſehr der ihr nur gegenüberſtehenden, nur negativen Unendlichkeit iſt dieſe Rückkehr in ſich, Beziehung auf ſich ſelbſt, Seyn. Da in dieſem Seyn Negation iſt, iſt es Daſeyn, aber da ſie ferner weſentlich Negation der Negation, die ſich auf ſich beziehende Negation iſt, iſt ſie das Daſeyn, welches Fürſichſeyn genannt wird.

Anmerkung 1.

Das Unendliche, — nach dem gewöhnlichen Sinne der ſchlechten Unendlichkeit, — und der Progreß ins Unendliche, wie das Sollen, ſind der Ausdruck eines Widerſpruchs, der ſich ſelbſt für die Auflöſung und für das Letzte giebt. Dieß Unendliche iſt eine erſte Erhebung des ſinnlichen Vorſtellens über das Endliche in den Gedanken, der aber nur den Inhalt von Nichts, dem ausdrücklich als nichtſeyend geſetzten, hat, — eine Flucht über das Beſchränkte, die ſich nicht in ſich ſammelt, und das Negative nicht zum Poſitiven zurückzubringen weiß. Dieſe unvollendete Reflexion hat die beiden Beſtimmungen des wahrhaft Unendlichen: den Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen, und die Einheit des Endlichen und Unendlichen, vollſtändig vor ſich, aber bringt dieſe beiden Gedanken nicht zuſammen, der eine führt

untrennbar den andern herbei, aber ſie läßt ſie nur **abwechſeln**. Die Darſtellung dieſer Abwechſelung, der unendliche Progreß, tritt allenthalben ein, wo in dem Widerſpruche der **Einheit** zweier Beſtimmungen und des **Gegenſatzes** derſelben verharret wird. Das Endliche iſt das Aufheben ſeiner ſelbſt, es ſchließt ſeine Negation, die Unendlichkeit in ſich; — die **Einheit** beider, — es wird **hinaus** über das Endliche zum Unendlichen als dem Jenſeits deſſelben gegangen, — **Trennung** beider; aber über das Unendliche hinaus iſt ein anderes Endliches, — das Hinaus, das Unendliche, enthält die Endlichkeit, — **Einheit** beider; aber dieß Endliche iſt auch ein Negatives des Unendlichen; — **Trennung** beider u. ſ. f. — So iſt im Kauſalitätsverhältniß Urſache und Wirkung untrennbar; eine Urſache, die keine Wirkung haben ſollte, iſt nicht Urſache, wie die Wirkung, die keine Urſache hätte, nicht mehr Wirkung. Dieß Verhältniß giebt daher den unendlichen Progreß von **Urſachen** und **Wirkungen**; Etwas iſt als Urſache beſtimmt, aber ſie hat als ein Endliches (— und endlich iſt ſie eben eigentlich wegen ihrer Trennung von der Wirkung) ſelbſt eine Urſache, d. h. ſie iſt auch Wirkung; ſomit iſt **daſſelbe**, was als Urſache beſtimmt wurde, auch als Wirkung beſtimmt; — **Einheit** der Urſache und der Wirkung; — das nun als Wirkung Beſtimmte hat von neuem eine Urſache, d. i. die Urſache iſt von ihrer Wirkung zu **trennen**, und als ein verſchiedenes Etwas zu ſetzen; — dieſe neue Urſache iſt aber ſelbſt nur eine Wirkung — **Einheit** der Urſache und Wirkung; — ſie hat ein Anderes zu ihrer Urſache; — Trennung beider Beſtimmungen u. ſ. f. **ins Unendliche**

Dem Progreß kann ſo die eigenthümlichere Form gegeben werden; es wird die Behauptung gemacht, das Endliche und Unendliche ſind Eine Einheit; dieſe falſche Behauptung muß durch die entgegengeſetzte berichtigt werden: ſie ſind ſchlechthin verſchieden und ſich entgegengeſetzt; dieſe iſt wieder dahin zu

berichtigen, daß sie untrennbar sind, in der einen Bestimmung die andere liegt, durch die Behauptung ihrer Einheit und sofort ins Unendliche. — Es ist eine leichte Forderung, welche um die Natur des Unendlichen einzusehen, gemacht wird, das Bewußtseyn zu haben, daß der unendliche Progreß, das entwickelte Unendliche des Verstandes, die Beschaffenheit hat, die Abwechselung der beiden Bestimmungen, der Einheit und der Trennung beider Momente zu seyn, und dann das fernere Bewußtseyn zu haben, daß diese Einheit und diese Trennung selbst untrennbar sind.

Die Auflösung dieses Widerspruches ist nicht die Anerkennung der gleichen Richtigkeit, und der gleichen Unrichtigkeit beider Behauptungen; — dieß ist nur eine andere Gestalt des bleibenden Widerspruches, — sondern die Idealität beider, als in welcher sie in ihrem Unterschiede, als gegenseitige Negationen, nur Momente sind; jene eintönige Abwechselung ist faktisch sowohl die Negation der Einheit als der Trennung derselben. In ihr ist ebenso faktisch das oben Aufgezeigte vorhanden, daß das Endliche über sich hinaus in das Unendliche fällt, aber ebenso über dasselbe hinaus sich selbst wieder erzeugt findet, hiermit darin nur mit sich zusammengeht, wie das Unendliche gleichfalls; so daß dieselbe Negation der Negation sich zur Affirmation resultirt, welches Resultat sich damit als ihre Wahrheit und Ursprünglichkeit erweist. In diesem Seyn hiermit als der Idealität der Unterschiedenen ist der Widerspruch nicht abstrakt verschwunden, sondern aufgelöst und versöhnt, und die Gedanken sind nicht nur vollständig, sondern sie sind auch zusammengebracht. Die Natur des spekulativen Denkens zeigt sich hieran als einem ausgeführten Beispiele in ihrer bestimmten Weise, sie besteht allein in dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit. Indem jedes und zwar faktisch das an ihm zeigt, sein Gegentheil an ihm selbst zu haben, und in diesem mit sich zusammenzugehen, so ist

die affirmative Wahrheit dieſe ſich in ſich bewegende Einheit, das Zuſammenfaſſen beider Gedanken, ihre Unendlichkeit, — die Beziehung auf ſich ſelbſt, nicht die unmittelbare, ſondern die unendliche.

Das Weſen der Philoſophie iſt häufig von ſolchen, die mit dem Denken ſchon vertrauter ſind, in die Aufgabe geſetzt worden, zu beantworten, *wie das Unendliche aus ſich heraus und zur Endlichkeit komme?* — Dieß, meint man, ſey nicht begreiflich zu machen. Das Unendliche, bei deſſen Begriff wir angekommen ſind, wird ſich im Fortgange dieſer Darſtellung *weiter beſtimmen*, und an ihm in aller Mannigfaltigkeit der Formen das Geforderte zeigen, *wie es*, wenn man ſich ſo ausdrücken will, *zur Endlichkeit komme*. Hier betrachten wir dieſe Frage nur in ihrer Unmittelbarkeit, und in Rückſicht des vorhin betrachteten Sinnes, den das Unendliche zu haben pflegt.

Von der Beantwortung dieſer Frage ſoll es überhaupt abhängen, *ob es eine Philoſophie gebe*, und indem man es hierauf noch ankommen laſſen zu wollen vorgiebt, glaubt man zugleich an der Frage ſelbſt eine Art von Vexirfrage, einen unüberwindlichen Talisman, zu beſitzen, durch den man gegen die Beantwortung und damit gegen die Philoſophie und das Ankommen bei derſelben feſt und geſichert ſey. Auch bei andern Gegenſtänden ſetzt es eine Bildung voraus, *fragen* zu verſtehen, noch mehr aber bei philoſophiſchen Gegenſtänden, um eine andere Antwort zu erhalten, als die, daß die Frage nichts tauge. — Es pflegt bei ſolchen Fragen die Billigkeit in Anſpruch genommen zu werden, daß es auf die Worte nicht ankomme, ſondern in einer oder andern Weiſe des Ausdruckes verſtändlich ſey, worauf es ankomme? Ausdrücke ſinnlicher Vorſtellung, wie *herausgehen* und dergleichen, die bei der Frage gebraucht werden, erwecken den Verdacht, daß ſie aus dem Boden des gewöhnlichen Vorſtellens ſtamme, und für die Beantwortung auch

Vorſtellungen, die im gemeinen Leben gangbar ſind, und die Geſtalt eines ſinnlichen Gleichniſſes erwartet werden.

Wenn ſtatt des Unendlichen das Seyn überhaupt genommen wird, ſo ſcheint das Beſtimmen des Seyns, eine Negation oder Endlichkeit an ihm, leichter begreiflich. Seyn iſt zwar ſelbſt das Unbeſtimmte, aber es iſt nicht unmittelbar an ihm ausgedrückt, daß es das Gegentheil des Beſtimmten ſey. Das Unendliche hingegen enthält dieß ausgedrückt; es iſt das Nicht-Endliche. Die Einheit des Endlichen und Unendlichen ſcheint ſomit unmittelbar ausgeſchloſſen; die unvollendete Reflexion iſt darum am hartnäckigſten gegen dieſe Einheit.

Es iſt aber gezeigt worden, und es erhellt, ohne weiter in die Beſtimmung des Endlichen und Unendlichen einzugehen, unmittelbar, daß das Unendliche in dem Sinne, in dem es von jenem Reflectiren genommen wird, — nämlich als dem Endlichen gegenüberſtehend, — darum weil es ihm gegenüberſteht, an ihm ſein Anderes hat, daher ſchon begrenzt, und ſelbſt endlich, das Schlechtunendliche iſt. Die Antwort auf die Frage, wie das Unendliche endlich werde, iſt ſomit dieſe, daß es nicht ein Unendliches giebt, das vorerſt unendlich iſt, und das nachher erſt endlich zu werden, zur Endlichkeit herauszugehen nöthig habe, ſondern es iſt für ſich ſelbſt ſchon ebenſo ſehr endlich als unendlich. Indem die Frage annimmt, daß das Unendliche einer Seits für ſich, und daß das Endliche, das aus ihm heraus in die Trennung gegangen, oder wo es hergekommen ſeyn möchte, abgeſondert von ihm, wahrhaft real ſey, — ſo wäre vielmehr zu ſagen, dieſe Trennung ſey unbegreiflich. Weder ſolches Endliches, noch ſolches Unendliches hat Wahrheit; das Unwahre aber iſt unbegreiflich. Man muß aber ebenſo ſagen, ſie ſeyen begreiflich; die Betrachtung derſelben, auch wie ſie in der Vorſtellung ſind, daß in dem Einen die Beſtimmung des Andern liegt, die einfache Einſicht in dieſe ihre Untrennbarkeit haben, heißt ſie begreifen; dieſe Untrennbarkeit iſt

ihr Begriff. — In der Selbstständigkeit jenes Unendlichen und Endlichen dagegen stellt jene Frage einen unwahren Inhalt auf, und enthält in sich schon eine unwahre Beziehung desselben. Darum ist nicht auf sie zu antworten, sondern vielmehr sind die falschen Voraussetzungen, die sie enthält, d. i. die Frage selbst zu negiren. Durch die Frage nach der Wahrheit jenes Unendlichen und Endlichen wird der Standpunkt verändert, und diese Veränderung wird die Verlegenheit, welche die erste Frage hervorbringen sollte, auf sie zurückbringen; jene unsere Frage ist der Reflexion, aus der die erste Frage stammt, neu, da solches Reflektiren nicht das spekulative Interesse enthält, welches, für sich und ehe es Bestimmungen bezieht, darauf geht, zu erkennen, ob dieselben, wie sie vorausgesetzt werden, etwas Wahres seyen. Insofern aber die Unwahrheit jenes abstrakten Unendlichen, und des ebenso auf seiner Seite stehen bleiben sollenden Endlichen erkannt ist, so ist über das Herausgehen des Endlichen aus dem Unendlichen zu sagen, das Unendliche gehe zur Endlichkeit heraus, darum weil es keine Wahrheit, kein Bestehen an ihm, wie es als abstrakte Einheit gefaßt ist, hat; so umgekehrt geht das Endliche aus demselben Grunde seiner Nichtigkeit in das Unendliche hinein. Oder vielmehr ist zu sagen, daß das Unendliche ewig zur Endlichkeit herausgegangen, daß es schlechthin nicht ist, so wenig als das reine Seyn, allein für sich, ohne sein Anderes an ihm selbst zu haben.

Jene Frage, wie das Unendliche zum Endlichen herausgehe, kann noch die weitere Voraussetzung enthalten, daß das Unendliche an sich das Endliche in sich schließe, somit an sich die Einheit seiner selbst und seines Andern sey, so daß die Schwierigkeit sich wesentlich auf das Trennen bezieht, als welches der vorausgesetzten Einheit beider entgegensteht. In dieser Voraussetzung hat der Gegensatz, an welchem festgehalten wird, nur eine andere Gestalt; die Einheit und das Unter-

scheiden werden von einander getrennt und isolirt. Wenn aber jene nicht als die abstrakte unbestimmte Einheit, sondern schon wie in jener Voraussetzung als die bestimmte Einheit des Endlichen und Unendlichen genommen wird, so ist die Unterscheidung beider bereits darin auch vorhanden, — eine Unterscheidung, die so zugleich nicht ein Loslassen derselben zu getrennter Selbstständigkeit ist, sondern sie als ideelle in der Einheit läßt. Diese Einheit des Unendlichen und Endlichen und deren Unterscheidung sind dasselbe Untrennbare als die Endlichkeit und Unendlichkeit.

Anmerkung 2.

Der Satz, daß das Endliche ideell ist, macht den Idealismus aus. Der Idealismus der Philosophie besteht in nichts Anderem, als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seyendes anzuerkennen. Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus, oder hat denselben wenigstens zu ihrem Princip, und die Frage ist dann nur, inwiefern dasselbe wirklich durchgeführt ist. Die Philosophie ist es so sehr als die Religion; denn die Religion anerkennt die Endlichkeit ebenso wenig als ein wahrhaftes Seyn, als ein Letztes, Absolutes, oder als ein Nicht-Gesetztes, Unerschaffenes, Ewiges. Der Gegensatz von idealistischer und realistischer Philosophie ist daher ohne Bedeutung. Eine Philosophie, welche dem endlichen Daseyn als solchem wahrhaftes, letztes, absolutes Seyn zuschriebe, verdiente den Namen Philosophie nicht; Principien älterer oder neuerer Philosophien, das Wasser, oder die Materie oder die Atome, sind Gedanken, Allgemeine, Ideelle, nicht Dinge, wie sie sich unmittelbar vorfinden, d. i. in sinnlicher Einzelnheit, selbst jenes thaletische Wasser nicht; denn, obgleich auch das empirische Wasser, ist es außerdem zugleich das Ansich oder Wesen aller anderen Dinge; und diese sind nicht selbstständige, in sich gegründete, sondern aus einem Andern, dem Wasser, gesetzte, d. i. ideelle. Indem vorhin das Princip, das Allgemeine,

das Ideelle genannt worden, wie noch mehr der Begriff, die Idee, der Geist, Ideelles zu nennen ist, und dann wiederum die einzelnen sinnlichen Dinge als ideell im Princip, im Begriffe, noch mehr im Geiste, als aufgehoben sind, so ist dabei auf dieselbe Doppelseite vorläufig aufmerksam zu machen, die bei dem Unendlichen sich gezeigt hat, nämlich daß das eine Mal das Ideelle das Konkrete, Wahrhaftseyende ist, das andere Mal aber ebenso sehr seine Momente das Ideelle, in ihm Aufgehobene sind, in der That aber nur das Eine konkrete Ganze ist, von dem die Momente untrennbar sind.

Bei dem Ideellen wird vornehmlich die Form der Vorstellung gemeint, und das was in meiner Vorstellung überhaupt, oder im Begriffe, in der Idee, in der Einbildung u. s. f. ist, ideell genannt, so daß Ideelles überhaupt auch für Einbildungen gilt, — Vorstellungen, die nicht nur vom Reellen unterschieden, sondern wesentlich nicht reell seyn sollen. In der That ist der Geist der eigentliche Idealiste überhaupt; in ihm, schon wie er empfindend, vorstellend, noch mehr, insofern er denkend und begreifend ist, ist der Inhalt nicht als sogenanntes reales Daseyn; in der Einfachheit des Ich ist solches äußerliches Seyn nur aufgehoben, es ist für mich, es ist ideell in mir. Dieser subjektive Idealismus, er sey als der bewußtlose Idealismus des Bewußtseyns überhaupt oder bewußt als Princip ausgesprochen und aufgestellt, geht nur auf die Form der Vorstellung, nach der ein Inhalt der Meinige ist; diese Form wird im systematischen Idealismus der Subjektivität als die einzig wahrhafte, die ausschließende gegen die Form der Objektivität oder Realität, des äußerlichen Daseyns jenes Inhalts behauptet. Solcher Idealismus ist formell, indem er den Inhalt des Vorstellens oder Denkens nicht beachtet, welcher im Vorstellen oder Denken dabei ganz in seiner Endlichkeit bleiben kann. Es ist mit solchem Idealismus nichts verloren, ebenso wohl weil die Realität solchen endlichen Inhalts, da-

mit Endlichkeit erfüllte Daſeyn, erhalten iſt, als, inſofern davon abſtrahirt wird, an ſich an ſolchem Inhalt nichts gelegen ſeyn ſoll; und es iſt nichts mit ihm gewonnen, eben weil nichts verloren iſt, weil Ich die Vorſtellung, der Geiſt mit demſelben Inhalt der Endlichkeit erfüllt bleibt. Der Gegenſatz der Form von Subjektivität und Objektivität iſt allerdings eine der Endlichkeiten; aber der Inhalt, wie er in die Empfindung, Anſchauung oder auch in das abſtraktere Element der Vorſtellung, des Denkens, aufgenommen wird, enthält die Endlichkeiten in Fülle, welche mit dem Ausſchließen jener nur einen Weiſe der Endlichkeit, der Form von Subjektivem und Objektivem, noch gar nicht weggebracht, noch weniger von ſelbſt weggefallen ſind.

Drittes Kapitel.

Das Fürſichſeyn.

Im Fürſichſeyn iſt das qualitative Seyn vollendet; es iſt das unendliche Seyn. Das Seyn des Anfangs iſt beſtimmungslos. Das Daſeyn iſt das aufgehobene, aber nur unmittelbar aufgehobene Seyn; es enthält ſo zunächſt nur die erſte, ſelbſt unmittelbare Negation; das Seyn iſt zwar gleichfalls erhalten, und beide im Daſeyn in einfacher Einheit vereint, aber eben darum an ſich einander noch ungleich, und ihre Einheit noch nicht geſetzt. Das Daſeyn iſt darum die Sphäre der Differenz, des Dualismus, das Feld der Endlichkeit. Die Beſtimmtheit iſt Beſtimmtheit als ſolche, ein relatives, nicht abſolutes Beſtimmtſeyn. Im Fürſichſeyn iſt der Unterſchied zwiſchen dem Seyn und der Beſtimmtheit oder Negation geſetzt und ausgeglichen; Qualität, Andersſeyn, Grenze, wie Realität, Anſichſeyn, Sollen u. ſ. f. — ſind die unvollkom-

menen Einbildungen der Negation in das Seyn, als in welchen die Differenz beider noch zu Grunde liegt. Indem aber in der Endlichkeit die Negation in die Unendlichkeit, in die geſetzte Negation der Negation, übergegangen, iſt ſie einfache Beziehung auf ſich, alſo an ihr ſelbſt die Ausgleichung mit dem Seyn; — abſolutes Beſtimmtſeyn.

Das Fürſichſeyn iſt erſtens unmittelbar Fürſichſeyendes, Eins.

Zweitens geht das Eins in die Vielheit der Eins über, — Repulſion; welches Andersſeyn des Eins ſich in der Idealität deſſelben aufhebt, Attraktion.

Drittens die Wechſelbeſtimmung der Repulſion und Attraktion, in welcher ſie in das Gleichgewicht zuſammenſinken, und die Qualität, die ſich im Fürſichſeyn auf ihre Spitze trieb, in Quantität übergeht.

A.

Das Fürſichſeyn als ſolches.

Der allgemeine Begriff des Fürſichſeyns hat ſich ergeben. Es käme nur darauf an, nachzuweiſen, daß jenem Begriffe die Vorſtellung entſpricht, die wir mit dem Ausdrucke: Fürſichſeyn verbinden, um berechtigt zu ſeyn, denſelben für jenen Begriff zu gebrauchen. Und ſo ſcheint es wohl; wir ſagen, daß etwas für ſich iſt, inſofern als es das Andersſeyn, ſeine Beziehung und Gemeinſchaft mit Anderem aufhebt, ſie zurückgeſtoßen, davon abſtrahirt hat. Das Andere iſt in ihm nur als ein Aufgehobenes, als ſein Moment; das Fürſichſeyn beſteht darin, über die Schranke, über ſein Andersſeyn ſo hinausgegangen zu ſeyn, daß es als dieſe Negation die unendliche Rückkehr in ſich iſt. — Das Bewußtſeyn enthält ſchon als ſolches an ſich die Beſtimmung des Fürſichſeyns, indem es einen Gegenſtand, den es empfindet, anſchaut u. ſ. f. ſich vorſtellt, d. i. deſſen Inhalt in ihm hat, der auf die Weiſe als

Ideelles ist; es ist in seinem Anschauen selbst, überhaupt in seiner Verwickelung mit dem Negativen seiner, mit dem Andern, bei sich selbst. Das Fürsichseyn ist das polemische, negative Verhalten, gegen das begrenzende Andere, und durch diese Negation desselben In-sich-reflektirtseyn, ob schon neben dieser Rückkehr des Bewußtseyns in sich, und der Idealität des Gegenstandes, auch noch die Realität desselben erhalten ist, indem er zugleich als ein äußeres Daseyn gewußt wird. Das Bewußtseyn ist so erscheinend, oder der Dualismus, einer Seits von einem ihm andern, äußerlichen Gegenstande zu wissen, und anderer Seits für-sich zu seyn, denselben in ihm ideell zu haben, nicht nur bei solchem Andern, sondern darin auch bei sich selbst zu seyn. Das Selbstbewußtseyn dagegen ist das Fürsichseyn als vollbracht und gesetzt; jene Seite der Beziehung auf ein Anderes, einen äußern Gegenstand ist entfernt. Das Selbstbewußtseyn ist so das nächste Beispiel der Präsenz der Unendlichkeit; — einer freilich immer abstrakten Unendlichkeit, die jedoch zugleich von ganz anders konkreter Bestimmung ist, als das Fürsichseyn überhaupt, dessen Unendlichkeit noch ganz nur qualitative Bestimmtheit hat.

a. Daseyn und Fürsichseyn.

Das Fürsichseyn ist, wie schon erinnert ist, die in das einfache Seyn zusammengesunkene Unendlichkeit; es ist Daseyn, insofern die negative Natur der Unendlichkeit, welche Negation der Negation ist, in der nunmehr gesetzten Form der Unmittelbarkeit des Seyns, nur als Negation überhaupt, als einfache qualitative Bestimmtheit ist. Das Seyn in solcher Bestimmtheit, in der es Daseyn ist, ist aber sogleich vom Fürsichseyn selbst auch unterschieden, welches nur Fürsichseyn, insofern seine Bestimmtheit jene unendliche ist; jedoch ist das Daseyn zugleich Moment des Fürsichseyns selbst; denn dieses enthält allerdings auch das mit der Negation behaftete Seyn. So ist

die Beſtimmtheit, welche am Daſeyn als ſolchem ein Anderes und Seyn-für-Anderes iſt, in die unendliche Einheit des Fürſichſeyns zurückgebogen, und das Moment des Daſeyns iſt im Fürſichſeyn als Seyn-für-Eines vorhanden.

b. Seyn-für-Eines.

Dieß Moment drückt aus, wie das Endliche in ſeiner Einheit mit dem Unendlichen oder als Ideelles iſt. Das Fürſichſeyn hat die Negation nicht an ihm als eine Beſtimmtheit oder Grenze, und damit auch nicht als Beziehung auf ein von ihm anderes Daſeyn. Indem nun dieß Moment als Seyn-für-Eines bezeichnet worden, iſt noch nichts vorhanden, für welches es wäre, — das Eine nicht, deſſen Moment es wäre. Es iſt in der That dergleichen noch nicht im Fürſichſeyn fixirt; das für welches Etwas (— und iſt hier kein Etwas —) wäre, was die andere Seite überhaupt ſeyn ſollte, iſt gleicher Weiſe Moment, ſelbſt nur Seyn-für-Eines, noch nicht Eines. — Somit iſt noch eine Ununterſchiedenheit zweier Seiten, die im Seyn-für-Eines vorſchweben können, vorhanden; nur Ein Seyn-für-Anderes, und weil es nur Ein Seyn-für-Anderes iſt, iſt dieſes auch nur Seyn-für-Eines; es iſt nur die Eine Idealität deſſen, für welches oder in welchem eine Beſtimmung als Moment und deſſen, was Moment in ihm ſeyn ſollte. So machen Für-eines-ſeyn und das Fürſichſeyn keine wahrhaften Beſtimmtheiten gegeneinander aus. Inſofern der Unterſchied auf einen Augenblick angenommen und hier von einem Fürſichſeyenden geſprochen wird, ſo iſt es das Fürſichſeyende als Aufgehobenſeyn des Andersſeyns, ſelbſt, welches ſich auf ſich als auf das aufgehobene Andere bezieht, alſo für-Eines iſt; es bezieht ſich in ſeinem Andern nur auf ſich. Das Ideelle iſt nothwendig für-Eines, aber es iſt nicht für ein Anderes; das Eine, für welches es iſt, iſt nur es ſelbſt. — Ich alſo, der Geiſt überhaupt, oder Gott, ſind Ideelle, weil

ſie unendlich ſind; aber ſie ſind ideell nicht, als für-ſich-ſeyende, verſchieden von dem, das für-Eines iſt. Denn ſo wären ſie nur unmittelbare, oder näher Daſeyn und ein Seyn-für-Anderes, weil das, welches für ſie wäre, nicht ſie ſelbſt, ſondern ein Anderes wäre, wenn das Moment, für-Eines zu ſeyn, nicht ihnen zukommen ſollte. Gott iſt daher für ſich, inſofern er ſelbſt das iſt, das für ihn iſt.

Für-ſich-ſeyn und Für-Eines-ſeyn ſind alſo nicht verſchiedene Bedeutungen der Idealität, ſondern ſind weſentliche, untrennbare Momente derſelben.

Anmerkung.

Der zunächſt als ſonderbar erſcheinende Ausdruck unſerer Sprache für die Frage nach der Qualität, was für ein Ding etwas ſey, hebt das hier betrachtete Moment in ſeiner Reflexion-in-ſich heraus. Dieſer Ausdruck iſt in ſeinem Urſprung idealiſtiſch, indem er nicht fragt, was dieß Ding A für ein anderes Ding B ſey, nicht was dieſer Menſch für einen andern Menſchen ſey; — ſondern was dieß für ein Ding, für ein Menſch iſt? ſo daß dieß Seyn-für-Eines zugleich zurückgekommen iſt in dieß Ding, in dieſen Menſchen ſelbſt, daß dasjenige, welches iſt, und das für welches es iſt, ein und daſſelbe iſt, — eine Identität, als welche auch die Idealität betrachtet werden muß.

Die Idealität kommt zunächſt den aufgehobenen Beſtimmungen zu, als unterſchieden von dem, worin ſie aufgehoben ſind, das dagegen als das Reelle genommen werden kann. So aber iſt das Ideelle wieder eins der Momente und das Reale das andere; die Idealität aber iſt dieß, daß beide Beſtimmungen gleicher Weiſe nur für Eines ſind, und nur für Eines gelten, welche Eine Idealität ſomit ununterſchieden Realität iſt. In dieſem Sinn iſt das Selbſtbewußtſeyn, der Geiſt, Gott, das Ideelle, als unendliche Beziehung rein auf ſich, — Ich iſt für Ich, beide ſind daſſelbe, Ich iſt zweimal genannt, aber ſo

von den Zweien ist jedes nur für-Eines, ideell; der Geist ist nur für den Geist, Gott nur für Gott, und nur diese Einheit ist Gott, Gott als Geist. — Das Selbstbewußtseyn aber tritt als Bewußtseyn in den Unterschied seiner und eines Andern, oder seiner Idealität, in der es vorstellend ist, und seiner Realität, indem seine Vorstellung einen bestimmten Inhalt hat, der noch die Seite hat, als das unaufgehobene Negative, als Daseyn, gewußt zu werden. Jedoch den Gedanken, Geist, Gott nur ein Ideelles zu nennen, setzt den Standpunkt voraus, auf welchem das endliche Daseyn als das Reale gilt, und das Ideelle oder das Seyn-für-Eines nur einen einseitigen Sinn hat.

In einer vorherg. Anm. ist das Princip des Idealismus angegeben und gesagt worden, daß es bei einer Philosophie alsdann näher darauf ankomme, inwiefern das Princip durchgeführt ist. Ueber die Art dieser Durchführung kann in Beziehung auf die Kategorie, bei der wir stehen, noch eine weitere Bemerkung gemacht werden. Diese Durchführung hängt zunächst davon ab, — ob neben dem Fürsichseyn nicht noch das endliche Daseyn selbstständig bestehen bleibt, außerdem aber ob in dem Unendlichen schon selbst das Moment: für-Eines, ein Verhalten des Ideellen zu sich als Ideellem, gesetzt sey. So ist das eleatische Seyn oder die spinozische Substanz nur die abstrakte Negation aller Bestimmtheit, ohne daß in ihr selbst die Idealität gesetzt wäre; — bei Spinoza ist, wie weiter unten erwähnt werden wird, die Unendlichkeit nur die absolute Affirmation eines Dinges, somit nur die unbewegte Einheit; die Substanz kommt daher nicht einmal zur Bestimmung des Fürsichseyns, vielweniger des Subjekts und des Geistes. Der Idealismus des edeln Malebranche ist in sich explicirter; er enthält folgende Grundgedanken: da Gott alle ewige Wahrheiten, die Ideen, und Vollkommenheiten aller Dinge in sich schließt, so daß sie nur die seinigen sind, so sehen wir sie nur in ihm; Gott erweckt in uns unsere Empfindungen von den

Gegenſtänden durch eine Aktion, die nichts Sinnliches hat, wobei wir uns einbilden, daß wir vom Gegenſtande nicht nur deſſen Idee, die deſſen Weſen vorſtellt, ſondern auch die Empfindung von dem Daſeyn deſſelben erlangen (De la recherche de la Verité, Eclairc. sur la nature des idées etc.). Wie alſo die ewigen Wahrheiten und Ideen (Weſenheiten) der Dinge, ſo iſt ihr Daſeyn, in Gott, ideell, nicht ein wirkliches Daſeyn; obgleich als unſere Gegenſtände, ſind ſie nur für Eines. Dieß Moment des explicirten und konkreten Idealismus, das im Spinozismus mangelt, iſt hier vorhanden, indem die abſolute Idealität als Wiſſen beſtimmt iſt. So rein und tief dieſer Idealismus iſt, ſo enthalten jene Verhältniſſe Theils noch viel für den Gedanken Unbeſtimmtes, Theils aber iſt deren Inhalt ſogleich ganz konkret (die Sünde und die Erlöſung u. ſ. f. treten ſogleich in ſie ein); die logiſche Beſtimmung der Unendlichkeit, die deſſen Grundlage ſeyn müßte, iſt nicht für ſich ausgeführt, und ſo jener erhabene und erfüllte Idealismus wohl das Produkt eines reinen ſpekulativen Geiſtes, aber noch nicht eines reinen ſpekulativen, allein wahrhaft begründenden, Denkens.

Der leibnitziſche Idealismus liegt mehr innerhalb der Grenze des abſtrakten Begriffes. — Das leibnitziſche vorſtellende Weſen, die Monade, iſt weſentlich Ideelles. Das Vorſtellen iſt ein Fürſichſeyn, in welchem die Beſtimmtheiten nicht Grenzen und damit nicht ein Daſeyn, ſondern nur Momente ſind. Vorſtellen iſt zwar gleichfalls eine konkretere Beſtimmung, aber hat hier keine weitere Bedeutung, als die der Idealität; denn auch das Bewußtſeynsloſe überhaupt iſt bei Leibnitz Vorſtellendes, Percipirendes. Es iſt in dieſem Syſteme alſo das Andersſeyn aufgehoben; Geiſt und Körper, oder die Monaden überhaupt ſind nicht Andere für einander, ſie begrenzen ſich nicht, haben keine Einwirkung auf einander; es fallen überhaupt alle Verhältniſſe weg, welchen ein Daſeyn zum Grunde liegt. Die Mannigfaltigkeit iſt nur eine ideelle und

innere, die Monade bleibt darin nur auf ſich ſelbſt bezogen, die Veränderungen entwickeln ſich innerhalb ihrer, und ſind keine Beziehungen derſelben auf andere. Was nach der realen Beſtimmung als da ſeyende Beziehung der Monaden auf einander genommen wird, iſt ein unabhängiges nur ſimultanes Werden, in das Fürſichſeyn einer jeden eingeſchloſſen. — Daß es mehrere Monaden giebt, daß ſie damit auch als Andere beſtimmt werden, geht die Monaden ſelbſt nichts an; es iſt dieß die außer ihnen fallende Reflexion eines Dritten; ſie ſind nicht an ihnen ſelbſt Andere gegeneinander; das Fürſichſeyn iſt rein ohne das Daneben eines Daſeyns gehalten. — Allein hierin liegt zugleich das Unvollendete dieſes Syſtems. Die Monaden ſind nur an ſich, oder in Gott, als der Monade der Monaden, oder auch im Syſteme, ſo Vorſtellende. Das Andersſeyn iſt gleichfalls vorhanden; es falle wohin es wolle, in die Vorſtellung ſelbſt, oder wie das Dritte beſtimmt werde, welches ſie als Andere, als Viele, betrachtet. Die Vielheit ihres Daſeyns iſt nur ausgeſchloſſen und zwar nur momentan, die Monaden nur durch die Abſtraktion als ſolche geſetzt, welche Nicht-Andere ſeyen. Wenn es ein Drittes iſt, welches ihr Andersſeyn ſetzt, ſo iſt es auch ein Drittes, welches ihr Andersſeyn aufhebt; aber dieſe ganze Bewegung, welche ſie zu ideellen macht, fällt außer ihnen. Indem aber daran erinnert werden kann, daß dieſe Bewegung des Gedankens ſelbſt doch nur innerhalb einer vorſtellenden Monade falle, ſo iſt zugleich zu erinnern, daß eben der Inhalt ſolchen Denkens in ſich ſelbſt ſich äußerlich iſt. Es wird von der Einheit der abſoluten Idealität (der Monade der Monade) unmittelbar, unbegriffen (— durch die Vorſtellung des Erſchaffens) zur Kategorie der abſtrakten (beziehungsloſen) Vielheit des Daſeyns übergegangen, und von dieſer ebenſo abſtrakt zurück zu jener Einheit. Die Idealität, das Vorſtellen überhaupt, bleibt etwas Formelles, wie gleichfalls das zum Bewußtſeyn geſteigerte Vor-

ſtellen. Wie in dem oben angeführten Einfalle Leibnitzens von der Magnetnadel, die wenn ſie ein Bewußtſeyn hätte, ihre Richtung nach Norden für eine Beſtimmung ihrer Freiheit anſehen würde, das Bewußtſeyn nur als einſeitige Form, welche gegen ihre Beſtimmung und Inhalt gleichgültig ſey, gedacht wird, ſo iſt die Idealität in den Monaden eine der Vielheit äußerlich bleibende Form. Die Idealität ſoll ihnen immanent, ihre Natur Vorſtellen ſeyn; aber ihr Verhalten iſt einer Seits ihre Harmonie, die nicht in ihr Daſeyn fällt, ſie iſt daher präſtabilirt; anderer Seits iſt dieſes ihr Daſeyn nicht als Seyn-für-Anderes, noch weiter als Idealität gefaßt, ſondern nur als abſtrakte Vielheit beſtimmt; die Idealität der Vielheit und die weitere Beſtimmung derſelben zur Harmonie wird nicht dieſer Vielheit ſelbſt immanent und angehörig.

Anderer Idealismus, wie zum Beiſpiel der kantiſche und fichteſche, kommt nicht über das Sollen oder den unendlichen Progreß hinaus, und bleibt im Dualismus des Daſeyns und des Fürſichſeyns. In dieſen Syſtemen tritt das Ding-an-ſich oder der unendliche Anſtoß zwar unmittelbar in das Ich und wird nur ein für daſſelbe; aber er geht von einem freien Andersſeyn aus, das als negatives Anſichſeyn perennirt. Das Ich wird daher wohl als das Ideelle, als für-ſich-ſeyend, als unendliche Beziehung auf ſich beſtimmt; aber das Für-Eines-ſeyn iſt nicht vollendet zum Verſchwinden jenes Jenſeitigen oder der Richtung nach dem Jenſeits.

c. Eins.

Das Fürſichſeyn iſt die einfache Einheit ſeiner ſelbſt und ſeines Moments, des Seyns für-Eines. Es iſt nur Eine Beſtimmung vorhanden, die Beziehung auf-ſich-ſelbſt des Aufhebens. Die Momente des Fürſichſeyns ſind in Unterſchiedsloſigkeit zuſammengeſunken, welche Unmittelbarkeit oder Seyn iſt, aber eine Unmittelbarkeit, die ſich auf das Negiren

gründet, das als ihre Bestimmung gesetzt ist. Das Fürsichseyn ist so, Fürsichseyendes, und indem in dieser Unmittelbarkeit seine innere Bedeutung verschwindet, die ganz abstrakte Grenze seiner selbst, — das Eins.

Es kann zum Voraus auf die Schwierigkeit, welche in der nachfolgenden Darstellung der Entwickelung des Eins liegt, und auf den Grund dieser Schwierigkeit aufmerksam gemacht werden. Die Momente, welche den Begriff des Eins als Fürsichseyns ausmachen, treten darin auseinander; sie sind 1) Negation überhaupt, 2) Zwei Negationen 3) somit Zweier, die dasselbe sind, 4) die schlechthin entgegengesetzt sind; 5) Beziehung auf sich, Identität als solche, 6) negative Beziehung und doch auf sich selbst. Diese Momente treten hier dadurch auseinander, daß die Form der Unmittelbarkeit, des Seyns, am Fürsichseyn als Fürsichseyendem hereinkommt; durch diese Unmittelbarkeit wird jedes Moment als eine eigene, seyende Bestimmung gesetzt: und doch sind sie ebenso untrennbar. Somit muß von jeder Bestimmung ebenso ihr Gegentheil gesagt werden; dieser Widerspruch ist es, der, bei der abstrakten Beschaffenheit der Momente, die Schwierigkeit ausmacht.

B.

Eins und Vieles.

Das Eins ist die einfache Beziehung des Fürsichseyns auf sich selbst, in der seine Momente in sich zusammengefallen sind, in der es daher die Form der Unmittelbarkeit hat und seine Momente daher nun daseyende werden.

Als Beziehung des Negativen auf sich ist das Eins Bestimmen, — und als Beziehung auf sich ist es unendliches Selbstbestimmen. Aber um der nunmehrigen Unmittelbarkeit willen sind diese Unterschiede nicht mehr nur als Momente Einer und derselben Selbstbestimmung, sondern zugleich als

Seyende gesetzt. Die Idealität des Fürsichseyns als Totalität schlägt so fürs erste in die Realität um, und zwar in die festeste, abstrakteste, als Eins. Das Fürsichseyn ist im Eins die gesetzte Einheit des Seyns und Daseyns, als die absolute Vereinigung der Beziehung auf Anderes und der Beziehung auf sich; aber dann tritt auch die Bestimmtheit des Seyns gegen die Bestimmung der unendlichen Negation, gegen die Selbstbestimmung ein, so daß, was Eins an sich ist, es nun nur an ihm ist, und damit das Negative ein als von ihm unterschiedenes Anderes. Was sich als von ihm unterschieden vorhanden zeigt, ist sein eigenes Selbstbestimmen; dessen Einheit mit sich so als unterschieden von sich ist zur Beziehung herabgesetzt, und als negative Einheit Negation seiner selbst als eines Andern, Ausschließen des Eins als eines Andern aus sich, dem Eins.

a. Das Eins an ihm selbst.

An ihm selbst ist das Eins überhaupt; dieß sein Seyn ist kein Daseyn, keine Bestimmtheit als Beziehung auf Anderes, keine Beschaffenheit, es ist dieß, diesen Kreis von Kategorien negirt zu haben. Das Eins ist somit keines Anderswerdens fähig; es ist unveränderlich.

Es ist unbestimmt, jedoch nicht mehr wie das Seyn; seine Unbestimmtheit ist die Bestimmtheit, welche Beziehung auf sich selbst ist, absolutes Bestimmtseyn; gesetztes Insichseyn. Als nach seinem Begriffe sich auf sich beziehende Negation hat es den Unterschied in ihm, — eine Richtung von sich ab hinaus auf Anderes, die aber unmittelbar umgewendet, weil nach diesem Momente des Selbstbestimmens kein Anderes ist, auf das sie gehe, und die in sich zurückgekehrt ist.

In dieser einfachen Unmittelbarkeit ist die Vermittelung des Daseyns und der Idealität selbst, und damit alle Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit verschwunden. Es ist nichts in

ihm; dieß Nichts, die Abſtraktion der Beziehung auf ſich ſelbſt, iſt hier unterſchieden von dem Inſichſeyn ſelbſt, es iſt ein Geſetztes, weil dieß Inſichſeyn nicht mehr das Einfache des Etwas iſt, ſondern die Beſtimmung hat, als Vermittelung konkret zu ſeyn; als abſtrakt aber iſt es zwar identiſch mit Eins, aber verſchieden von deſſen Beſtimmung. So dieß Nichts geſetzt, als in Einem iſt das Nichts als Leeres. — Das Leere iſt ſo die Qualität des Eins in ſeiner Unmittelbarkeit.

b. Das Eins und das Leere.

Das Eins iſt das Leere als die abſtrakte Beziehung der Negation auf ſich ſelbſt. Aber von der einfachen Unmittelbarkeit, dem auch affirmativen Seyn des Eins, iſt das Leere als das Nichts ſchlechthin verſchieden, und indem ſie in Einer Beziehung, des Eins ſelbſt nämlich, ſtehen, iſt ihre Verſchiedenheit geſetzt; verſchieden aber vom Seyenden iſt das Nichts als Leeres außer dem ſeyenden Eins.

Das Fürſichſeyn, indem es ſich auf dieſe Weiſe als das Eins und das Leere beſtimmt, hat wieder ein Daſeyn erlangt. — Das Eins und das Leere haben die negative Beziehung auf ſich zu ihrem gemeinſchaftlichen, einfachen Boden. Die Momente des Fürſichſeyns treten aus dieſer Einheit, werden ſich Aeußerliche, indem durch die einfache Einheit der Momente die Beſtimmung des Seyns hereinkommt, ſo ſetzt ſie ſich ſelbſt zu einer Seite, damit zum Daſeyn herab, und darin ſtellt ſich ihre andere Beſtimmung, die Negation überhaupt, gleichfalls als Daſeyn des Nichts, als das Leere, gegenüber.

Anmerkung.

Das Eins in dieſer Form von Daſeyn iſt die Stufe der Kategorie, die bei den Alten als das atomiſtiſche Princip vorgekommen iſt, nach welchem das Weſen der Dinge iſt, das Atome und das Leere (τὸ ἄτομον oder τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν). Die Abſtraktion zu dieſer Form gediehen, hat eine

größere Beſtimmtheit gewonnen, als das Seyn des Parmenides und das Werden des Heraklit. So hoch ſie ſich ſtellt, indem ſie dieſe einfache Beſtimmtheit des Eins und des Leeren zum Princip aller Dinge macht, die unendliche Mannigfaltigkeit der Welt auf dieſen einfachen Gegenſatz zurückführt, und ſie aus ihm zu erkennen ſich erkühnt, ebenſo leicht iſt es für das vorſtellende Reflektiren, ſich hier Atome und daneben das Leere vorzuſtellen. Es iſt daher kein Wunder, daß das atomiſtiſche Princip ſich jederzeit erhalten hat; das gleich triviale und äußerliche Verhältniß der Zuſammenſetzung, das noch hinzukommen muß, um zum Scheine eines Konkreten und einer Mannigfaltigkeit zu gelangen, iſt ebenſo populär als die Atome ſelbſt und das Leere. Das Eins und das Leere iſt das Fürſichſeyn, das höchſte qualitative Inſichſeyn zur völligen Aeußerlichkeit herabgeſunken; die Unmittelbarkeit oder das Seyn des Eins, weil es die Negation alles Andersſeyns iſt, iſt geſetzt, nicht mehr beſtimmbar und veränderlich zu ſeyn, für deſſen abſolute Sprödigkeit bleibt alſo alle Beſtimmung, Mannigfaltigkeit, Verknüpfung ſchlechthin äußerliche Beziehung.

In dieſer Aeußerlichkeit iſt jedoch das atomiſtiſche Princip nicht bei den erſten Denkern deſſelben geblieben, ſondern es hatte außer ſeiner Abſtraktion auch eine ſpekulative Beſtimmung darin, daß das Leere als der Quell der Bewegung erkannt worden iſt; was eine ganz andere Beziehung des Atomen und des Leeren iſt, als das bloße Nebeneinander und die Gleichgültigkeit dieſer beiden Beſtimmungen gegeneinander. Daß das Leere der Quell der Bewegung iſt, hat nicht den geringfügigen Sinn, daß ſich Etwas nur in ein Leeres hineinbewegen könne, und nicht in einen ſchon erfüllten Raum, denn in einem ſolchen fände es keinen Platz mehr offen; in welchem Verſtande das Leere nur die Vorausſetzung oder Bedingung, nicht der Grund der Bewegung wäre, ſo wie auch die Bewegung ſelbſt als vorhanden vorausgeſetzt, und das Weſentliche, ein Grund derſelben,

vergeſſen iſt. Die Anſicht, daß das Leere den Grund der Bewegung ausmache, enthält den tiefern Gedanken, daß im Negativen überhaupt der Grund des Werdens, der Unruhe der Selbſtbewegung liegt; in welchem Sinne aber das Negative als die wahrhafte Negativität des Unendlichen zu nehmen iſt. — Das Leere iſt Grund der Bewegung nur als die negative Beziehung des Eins auf ſein Negatives, auf das Eins, d. i. auf ſich ſelbſt, das jedoch als Daſeyendes geſetzt iſt.

Sonſt aber ſind weitere Beſtimmungen der Alten über eine Geſtalt, Stellung der Atome, die Richtung ihrer Bewegung willkürlich und äußerlich genug; und ſtehen dabei in direktem Widerſpruch mit der Grundbeſtimmung des Atomen. In dem Atomen, dem Princip der höchſten Aeußerlichkeit und damit der höchſten Begriffloſigkeit, leidet die Phyſik in den Molecules, Particeln ebenſo ſehr als die Staatswiſſenſchaft, die von dem einzelnen Willen der Individuen ausgeht.

c. Viele Eins.

Repulſion.

Das Eins und das Leere macht das Fürſichſeyn in ſeinem nächſten Daſeyn aus. Jedes dieſer Momente hat zu ſeiner Beſtimmung die Negation, und iſt zugleich als ein Daſeyn geſetzt. Nach jener iſt das Eins und das Leere die Beziehung der Negation auf die Negation als eines Andern auf ſein Anderes; das Eins iſt die Negation in der Beſtimmung des Seyns, das Leere die Negation in der Beſtimmung des Nichtſeyns. Aber das Eins iſt weſentlich nur Beziehung auf ſich als beziehende Negation d. h. iſt ſelbſt dasjenige, was das Leere außer ihm ſeyn ſoll. Beide ſind aber auch geſetzt als ein affirmatives Daſeyn, das eine als das Fürſichſeyn als ſolches, das andere als unbeſtimmtes Daſeyn überhaupt, und ſich aufeinander als auf ein anderes Daſeyn beziehend. Das Fürſichſeyn des Eins iſt jedoch weſentlich die Idealität des Da-

ſeyns und des Andern; es bezieht ſich nicht als auf ein Anderes, ſondern nur auf ſich. Indem aber das Fürſichſeyn als Eins, als für ſich Seyendes, als unmittelbar Vorhandenes ſetzt, iſt ſeine negative Beziehung auf ſich zugleich Beziehung auf ein Seyendes; und da ſie ebenſo ſehr negativ iſt, bleibt das, worauf es ſich bezieht, als ein Daſeyn und ein Anderes beſtimmt; als weſentlich Beziehung auf ſich ſelbſt iſt das Andere nicht die unbeſtimmte Negation, als Leeres, ſondern iſt gleichfalls Eins. Das Eins iſt ſomit Werden zu vielen Eins.

Eigentlich iſt dieß aber nicht ſo wohl ein Werden; denn Werden iſt ein Uebergehen von Seyn in Nichts; Eins hingegen wird nur zu Eins. Eins, das Negative enthält das Negative als Beziehung, hat daſſelbe alſo an ihm ſelbſt. Statt des Werdens iſt alſo erſtens die eigene immanente Beziehung des Eins vorhanden; und zweitens inſofern ſie negativ und das Eins ſeyendes zugleich iſt, ſo ſtößt das Eins ſich ſelbſt von ſich ab. Die negative Beziehung des Eins auf ſich iſt Repulſion.

Dieſe Repulſion, ſo als das Setzen der vielen Eins aber durch Eins ſelbſt iſt das eigene Auferſtehenkommen des Eins, aber zu ſolchen außer ihm, die ſelbſt nur Eins ſind. Es iſt dieß die Repulſion dem Begriffe nach, die an ſich ſetzende. Die zweite Repulſion iſt davon unterſchieden, und iſt die der Vorſtellung der äußeren Reflexion zunächſt verſchwindende, als nicht das Entſtehen der Eins, ſondern nur als gegenſeitiges Abhalten vorausgeſetzter, ſchon vorhandener Eins. Es iſt dann zu ſehen, wie jene an ſich ſetzende Repulſion zur zweiten, der äußerlichen, ſich beſtimmt.

Zunächſt iſt feſtzuhalten, welche Beſtimmungen die vielen Eins als ſolche haben. Das Werden zu Vielen oder Produciertwerden der Vielen, verſchwindet unmittelbar als Geſetztwerden, die Producirten ſind Eins, nicht für Andere, ſondern in

ziehen sich unendlich auf sich selbst. Das Eins stößt nur sich von sich selbst ab, wird also nicht, sondern es ist schon; das als das Repellirte vorgestellt wird, ist gleichfalls ein Eins, ein Seyendes; Repelliren und Repellirt-werden kommt beiden auf gleiche Weise zu, und macht keinen Unterschied.

Die Eins sind so vorausgesetzte gegeneinander; — gesetzte durch die Repulsion des Eins von sich selbst; voraus, gesetzt als nicht gesetzt; ihr Gesetztseyn ist aufgehoben, sie sind Seyende gegeneinander, als sich nur auf sich beziehende.

Die Vielheit erscheint somit nicht als ein Andersseyn, sondern als eine dem Eins vollkommen äußere Bestimmung. Eins, indem es sich selbst repellirt, bleibt Beziehung auf sich wie das, das zunächst als repellirt genommen wird. Daß die Eins andere gegeneinander, in die Bestimmtheit der Vielheit zusammengefaßt sind, geht also die Eins nichts an. Wäre die Vielheit eine Beziehung der Eins selbst auf einander, so begrenzten sie einander und hätten ein Seyn-für-Anderes affirmativ an ihnen. Ihre Beziehung, — und diese haben sie durch ihre an sich seyende Einheit, — wie sie hier gesetzt ist, ist als keine bestimmt; sie ist wieder das vorhingesetzte Leere. Es ist ihre aber ihnen äußerliche Grenze, in der sie nicht für einander seyn sollen. Die Grenze ist das, worin die Begrenzten ebenso sehr sind als nicht sind; aber das Leere ist als das reine Nichtseyn bestimmt, und nur dieß macht ihre Grenze aus.

Die Repulsion des Eins von sich selbst ist die Explikation dessen, was das Eins an sich ist; die Unendlichkeit aber als auseinander gelegt ist hier die außer sich gekommene Unendlichkeit; außer sich gekommen ist sie durch die Unmittelbarkeit des Unendlichen, des Eins. Sie ist ein ebenso einfaches Beziehen des Eins auf Eins, als vielmehr die absolute Beziehungslosigkeit des Eins; jenes nach der einfachen affirmativen Beziehung des Eins auf sich, dieses nach eben derselben als negativen. Oder die Vielheit des Eins ist das eigene

Setzen des Eins; das Eins iſt nichts als die negative Beziehung des Eins auf ſich, und dieſe Beziehung, alſo das Eins ſelbſt, iſt das viele Eins. Aber ebenſo iſt die Vielheit dem Eins ſchlechthin äußerlich; denn das Eins iſt eben das Aufheben des Andersſeyns, die Repulſion iſt ſeine Beziehung auf ſich, und einfache Gleichheit mit ſich ſelbſt. Die Vielheit der Eins iſt die Unendlichkeit, als unbefangen ſich hervorbringender Widerſpruch.

Anmerkung.

Es iſt vorhin des leibnitziſchen Idealismus erwähnt worden. Es kann hier hinzugeſetzt werden, daß derſelbe von der vorſtellenden Monade aus, die als Fürſichſeyende beſtimmt iſt, nur bis zu der ſo eben betrachteten Repulſion fortging, und zwar nur zu der Vielheit als ſolcher, in der die Eins jedes nur für ſich, gleichgültig gegen das Daſeyn und Für-ſich-ſeyn Anderer iſt, oder überhaupt Andere gar nicht für das Eins ſind. Die Monade iſt für ſich die ganze abgeſchloſſene Welt; es bedarf keine der andern; aber dieſe innere Mannigfaltigkeit, die ſie in ihrem Vorſtellen hat, ändert in ihrer Beſtimmung, für ſich zu ſeyn, nichts. Der leibnitz'ſche Idealismus nimmt die Vielheit unmittelbar als eine gegebene auf, und begreift ſie nicht als eine Repulſion der Monade; er hat daher die Vielheit nur nach der Seite ihrer abſtrakten Aeußerlichkeit. Die Atomiſtik hat den Begriff der Idealität nicht; ſie faßt das Eins nicht als ein ſolches, das in ihm ſelbſt die beiden Momente des Fürſichſeyns und des Für-es-ſeyns enthält, alſo als Ideelles, ſondern nur als einfach, trocken Fürſich-ſeyendes. Aber ſie geht über die bloß gleichgültige Vielheit hinaus; die Atomen kommen in eine weitere Beſtimmung gegeneinander, wenn auch eigentlich auf inkonſequente Weiſe; da hingegen in jener gleichgültigen Unabhängigkeit der Monaden, die Vielheit als ſtarre Grundbeſtimmung bleibt, ſo daß ihre Beziehung nur in die Monade der Monaden, oder in den betrachtenden Philoſophen fällt.

C.

Repulsion und Attraktion.

a. Ausschließen des Eins.

Die vielen Eins sind Seyende; ihr Daseyn oder Beziehung aufeinander ist Nicht-Beziehung, sie ist ihnen äußerlich; — das abstrakte Leere. Aber sie selbst sind diese negative Beziehung auf sich nun als auf seyende Andere; — der aufgezeigte Widerspruch, die Unendlichkeit, gesetzt in Unmittelbarkeit des Seyns. Hiermit findet nun die Repulsion das unmittelbar vor, was von ihr repellirt ist. Sie ist in dieser Bestimmung Ausschließen; das Eins repellirt nur die vielen von ihm unerzeugten, nichtgesetzten Eins von sich. Dieß Repelliren ist, gegenseitig oder allseitig, — relativ, durch das Seyn der Eins beschränkt.

Die Vielheit ist zunächst nicht gesetztes Andersseyn; die Grenze nur das Leere, nur das, worin die Eines nicht sind. Aber sie sind auch in der Grenze; sie sind im Leeren, oder ihre Repulsion ist ihre gemeinsame Beziehung.

Diese gegenseitige Repulsion ist das gesetzte Daseyn der vielen Eins; sie ist nicht ihr Fürsichseyn, nach dem sie nur in einem Dritten als Vieles unterschieden wären, sondern ihr eigenes sie erhaltendes Unterscheiden. — Sie negiren sich gegenseitig, setzen einander als solche, die nur für-Eines sind. Aber sie negiren ebenso sehr zugleich dieß, nur für-Eines zu seyn; sie repelliren diese ihre Idealität und sind. — So sind die Momente getrennt, die in der Idealität schlechthin vereinigt sind. Das Eins ist in seinem Fürsichseyn auch für-Eines, aber dieß Eine, für welches es ist, ist es selbst; sein Unterscheiden von sich ist unmittelbar aufgehoben. Aber in der Vielheit hat das unterschiedene Eins ein Seyn; das Seyn-für-Eines, wie es in dem Ausschließen bestimmt ist, ist daher ein Seyn-für-Anderes. Jedes wird so von einem Andern repel-

lirt, aufgehoben und zu einem gemacht, das nicht für ſich, ſondern für-Eines und zwar ein anderes Eins iſt.

Das Fürſichſeyn der vielen Eins zeigt ſich hiernach als ihre Selbſterhaltung, durch die Vermittelung ihrer Repulſion gegeneinander, in der ſie ſich gegenſeitig aufheben, und die anderen als ein bloßes Seyn-für-Anderes ſetzen; aber zugleich beſteht ſie darin, dieſe Idealität zu repelliren, und die Eins zu ſetzen, nicht für-ein-Anderes zu ſeyn. Dieſe Selbſterhaltung der Eins durch ihre negative Beziehung auf einander iſt aber vielmehr ihre Auflöſung.

Die Eins *ſind* nicht nur, ſondern ſie erhalten ſich durch ihr gegenſeitiges Ausſchließen. Erſtens iſt nun das, wodurch ſie den feſten Halt ihrer Verſchiedenheit gegen ihr Negirtwerden haben ſollten, ihr Seyn, und zwar ihr *Anſichſeyn* gegen ihre Beziehung auf-Anderes; dieß Anſichſeyn iſt, daß ſie *Eins* ſind. Aber *dieß ſind Alle*; ſie ſind in ihrem Anſichſeyn *daſſelbe*, ſtatt darin den feſten Punkt ihrer Verſchiedenheit zu haben. Zweitens ihr Daſeyn und ihr Verhalten zu einander, d. i. ihr *Sich ſelbſt als Eins ſetzen*, iſt das gegenſeitige Negiren; dieß iſt aber gleichfalls *eine und dieſelbe* Beſtimmung Aller, durch welche ſie ſich alſo vielmehr als identiſch ſetzen; wie dadurch, daß ſie an ſich daſſelbe ſind, ihre als durch Andere zu ſetzende Idealität *ihre eigene* iſt, welche ſie alſo ebenſo wenig repelliren. — Sie ſind hiermit ihrem Seyn und Setzen nach nur *Eine* affirmative Einheit.

Dieſe Betrachtung der Eins, daß ſie nach ihren beiden Beſtimmungen ſowohl, inſofern ſie ſind, als inſofern ſie ſich auf einander beziehen, ſich nur als ein und daſſelbe und ihre Ununterſchiedbarkeit zeigen, iſt unſere Vergleichung. — Es iſt aber auch zu ſehen, was in ihrer *Beziehung* aufeinander ſelbſt *geſetzt* an ihnen iſt. — Sie *ſind*, dieß iſt in dieſer Beziehung vorausgeſetzt, — und ſind nur inſofern ſie ſich gegenſeitig negiren, und dieſe ihre Idealität, ihr Negirtſeyn zugleich von ſich

selbst abhalten, d. i. das gegenseitige Negiren negiren. Aber sie sind nur insofern sie negiren, so wird, indem dieß ihr Negiren negirt wird, ihr Seyn negirt. Zwar indem sie sind, würden sie durch dieß Negiren nicht negirt, es ist nur ein Aeußerliches für sie; dieß Negiren des Andern prallt an ihnen ab und trifft nur berührend ihre Oberfläche. Allein nur durch das Negiren der Anderen kehren sie in sich selbst zurück; sie sind nur als diese Vermittelung, diese ihre Rückkehr ist ihre Selbsterhaltung und ihr Fürsichseyn. Indem ihr Negiren nichts effektuirt, durch den Widerstand, den die Seyenden als solche oder als negirend leisten, so kehren sie nicht in sich zurück, erhalten sich nicht und sind nicht.

Vorhin wurde die Betrachtung gemacht, daß die Eins dasselbe, jedes derselben Eins ist, wie das Andere. Dieß ist nicht nur unser Beziehen, ein äußerliches Zusammenbringen; sondern die Repulsion ist selbst Beziehen; das die Eins ausschließende Eins bezieht sich selbst auf sie, die Eins, d. h. auf sich selbst. Das negative Verhalten der Eins zu einander ist somit nur ein Mit-sich-zusammengehen. Diese Identität, in welche ihr Repelliren übergeht, ist das Aufheben ihrer Verschiedenheit und Aeußerlichkeit, die sie vielmehr gegeneinander als Ausschließende behaupten sollten.

Dieß sich in-Ein-Eines-setzen der vielen Eins ist die Attraktion.

Anmerkung.

Die Selbstständigkeit auf die Spitze des fürsichseyenden Eins getrieben, ist die abstrakte, formelle Selbstständigkeit, die sich selbst zerstört; der höchste, hartnäckigste Irrthum, der sich für die höchste Wahrheit nimmt; — in konkreteren Formen als abstrakte Freiheit, als reines Ich, und dann weiter als das Böse erscheinend. Es ist die Freiheit, die sich so vergreift, ihr Wesen in diese Abstraktion zu setzen, und in diesem Bei-sich-seyn sich schmeichelt, sich rein zu gewinnen. Diese Selbstständ-

digkeit ist bestimmter der Irrthum, das als negativ anzusehen und sich gegen das als negativ zu verhalten, was ihr eignes Wesen ist. Sie ist so das negative Verhalten gegen sich selbst, welches, indem es sein eignes Seyn gewinnen will, dasselbe zerstört, und dieß sein Thun ist nur die Manifestation der Nichtigkeit dieses Thuns. Die Versöhnung ist die Anerkennung dessen, gegen welches das negative Verhalten geht, vielmehr als seines Wesens, und ist nur als Ablassen von der Negativität seines Fürsichseyns, statt an ihm festzuhalten.

Es ist ein alter Satz, daß das Eine Vieles und insbesondere: daß das Viele Eines ist. Es ist hierüber die Bemerkung zu wiederholen, daß die Wahrheit des Eins und des Vielen in Sätzen ausgedrückt in einer unangemessenen Form erscheint, daß diese Wahrheit nur als ein Werden, als ein Proceß, Repulsion und Attraktion, nicht als das Seyn, wie es in einem Satze als ruhige Einheit gesetzt ist, zu fassen und auszudrücken ist. Es ist oben der Dialektik Plato's im Parmenides über die Ableitung des Vielen aus dem Eins, nämlich aus dem Satze: Eines ist, erwähnt und erinnert worden. Die innere Dialektik des Begriffes ist angegeben worden; am leichtesten ist die Dialektik des Satzes, daß Vieles Eines ist, als äußerliche Reflexion zu fassen; und äußerlich darf sie hier seyn, insofern auch der Gegenstand, die Vielen, das einander Aeußerliche ist. Diese Vergleichung der Vielen miteinander ergiebt sogleich, daß Eines schlechthin nur bestimmt ist wie das Andere; jedes ist Eins, jedes ist Eins der Vielen, ist ausschließend die Anderen; — so daß sie schlechthin nur dasselbe sind, schlechthin nur Eine Bestimmung vorhanden ist. Es ist dieß das Faktum, und es ist nur darum zu thun, dieß einfache Faktum aufzufassen. Die Hartnäckigkeit des Verstandes weigert sich nur darum gegen dieses Auffassen, weil ihm auch der Unterschied, und zwar mit Recht, vorschwebt; aber dieser bleibt um jenes Faktums willen so wenig aus, als gewiß jenes Faktum ungeachtet

des Unterschiedes willen existirt. Man könnte den Verstand damit für das schlichte Auffassen des Faktums des Unterschiedes gleichsam trösten, daß der Unterschied auch wieder eintreten werde.

b. Das Eine Eins der Attraktion.

Die Repulsion ist die Selbstzerspitterung des Eins zunächst in Viele, deren negatives Verhalten unmächtig ist, weil sie einander als Seyende voraussetzen; sie ist nur das Sollen der Idealität; diese aber wird realisirt in der Attraktion. Die Repulsion geht in Attraktion über, die vielen Eins in Ein Eins. Beide, Repulsion und Attraktion, sind zunächst unterschieden, jene als die Realität der Eins, diese als deren gesetzte Idealität. Die Attraktion bezieht sich auf diese Weise auf die Repulsion, daß sie diese zur Voraussetzung hat. Die Repulsion liefert die Materie für die Attraktion. Wenn keine Eins wären, so wäre nichts zu attrahiren; die Vorstellung fortdauernder Attraktion, der Konsumtion der Eins, setzt ein ebenso fortdauerndes Erzeugen der Eins voraus; die sinnliche Vorstellung der räumlichen Attraktion läßt den Strom der attrahirtwerdenden Eins fortdauern; an die Stelle der Atome, die in dem attrahirenden Punkte verschwinden, tritt eine andere Menge, und wenn man will, ins Unendliche, aus dem Leeren hervor. Wenn die Attraktion vollführt, d. i. die Vielen auf den Punkt Eines Eins gebracht, vorgestellt würden, so wäre nur ein träges Eins, kein Attrahiren mehr vorhanden. Die in der Attraktion daseyende Idealität hat auch noch die Bestimmung der Negation ihrer selbst, die vielen Eins, auf die sie die Beziehung ist, an ihr, und die Attraktion ist untrennbar von der Repulsion.

Das Attrahiren kommt zunächst jedem der vielen als unmittelbar vorhandenen Eins auf gleiche Weise zu; keins hat einen Vorzug vor dem andern; so wäre ein Gleichgewicht im Attrahiren, eigentlich ein Gleichgewicht der Attraktion und der Repulsion selbst vorhanden, und eine träge Ruhe ohne daseyende

Idealität. Aber es kann hier nicht von einem Vorzuge eines solchen Eins vor dem andern, was einen bestimmten Unterschied zwischen ihnen voraussetzte, die Rede seyn, vielmehr ist die Attraktion das Setzen der vorhandenen Ununterschiedenheit der Eins. Erst die Attraktion selbst ist das Setzen eines von den andern unterschiedenen Eins; sie sind nur die unmittelbaren durch die Repulsion-sich erhalten sollenden Eins; durch ihre gesetzte Negation aber geht das Eins der Attraktion hervor, das daher als das Vermittelte, das als Eins gesetzte Eins, bestimmt ist. Die ersten als unmittelbare kehren in ihrer Idealität nicht in sich zurück, sondern haben dieselbe an einem andern.

Das Eine Eins aber ist die realisirte, an dem Eins gesetzte Idealität; es ist attrahirend durch die Vermittelung der Repulsion; es enthält diese Vermittelung in sich selbst als seine Bestimmung. Es verschlingt so die attrahirten Eins nicht in sich als in einen Punkt, d. h. es hebt sie nicht abstrakt auf. Indem es die Repulsion in seiner Bestimmung enthält, erhält diese die Eins als Viele zugleich in ihm; es bringt, so zu sagen, durch sein Attrahiren etwas vor sich, gewinnt einen Umfang oder Erfüllung. Es ist so in ihm Einheit der Repulsion und Attraktion überhaupt.

c. Die Beziehung der Repulsion und Attraktion.

Der Unterschied von Einem und Vielen hat sich zum Unterschiede ihrer Beziehung auf einander bestimmt, welche in zwei Beziehungen, die Repulsion und die Attraktion, zerlegt ist, deren jede zunächst selbstständig außer der andern steht, so daß sie jedoch wesentlich zusammenhängen. Die noch unbestimmte Einheit derselben hat sich näher zu ergeben.

Die Repulsion, als die Grundbestimmung des Eins erscheint zuerst und als unmittelbar, wie ihre zwar von ihr erzeugten jedoch zugleich als unmittelbar gesetzten Eins, und hiermit gleichgültig gegen die Attraktion, welche an sie als so vor-

ausgesetzte äußerlich hinzukommt. Dagegen wird die Attraktion nicht von der Repulsion vorausgesetzt, so daß an deren Setzen und Seyn jene keinen Antheil haben soll, d. i. daß die Repulsion nicht an ihr schon die Negation ihrer selbst, die Eins nicht schon an ihnen Negirte wären. Auf solche Weise haben wir die Repulsion abstrakt für sich, wie gleichfalls die Attraktion gegen die Eins als Seyende die Seite eines unmittelbaren Daseyns hat, und von sich aus als ein Anderes an sie kommt.

Nehmen wir demnach die bloße Repulsion so für sich, so ist sie die Zerstreuung der vielen Eins ins Unbestimmte, außerhalb der Sphäre der Repulsion selbst; denn sie ist dieß, die Beziehung der Vielen auf einander zu negiren; die Beziehungslosigkeit ist ihre, sie abstrakt genommen, Bestimmung. Die Repulsion ist aber nicht bloß das Leere, die Eins als beziehungslos sind nicht repellirend, nicht ausschließend, was ihre Bestimmung ausmacht. Repulsion ist, obgleich negative, doch wesentlich Beziehung; das gegenseitige Abhalten und Fliehen ist nicht die Befreiung von dem, was abgehalten und geflohen, das Ausschließende steht mit dem noch in Verbindung, was von ihm ausgeschlossen wird. Dieß Moment der Beziehung aber ist die Attraktion, somit in der Repulsion selbst; sie ist das Negiren jener abstrakten Repulsion, nach welcher die Eins nur sich auf sich beziehende Seyende, nicht ausschließende wären.

Indem aber von der Repulsion der daseyenden Eins ausgegangen worden, hiermit auch die Attraktion als äußerlich an sie tretend gesetzt ist, so sind bei ihrer Untrennbarkeit beide noch als verschiedene Bestimmungen auseinander gehalten; es hat sich jedoch ergeben, daß nicht bloß die Repulsion von der Attraktion vorausgesetzt wird, sondern auch ebenso sehr die Rückbeziehung der Repulsion auf die Attraktion Statt findet, und jene an dieser ebenso sehr ihre Voraussetzung hat.

Nach dieser Bestimmung sind sie untrennbar, und zugleich als Sollen und Schranke jede gegen die andere bestimmt. Ihr

Sollen iſt ihre abſtrakte Beſtimmtheit als an ſich ſeyender, die aber damit ſchlechthin über ſich hinausgewieſen iſt, und auf die andere ſich bezieht, und ſo jede vermittelſt der andern als andern iſt; ihre Selbſtſtändigkeit beſteht darin, daß ſie in dieſer Vermittelung als ein anderes Beſtimmen für einander geſetzt ſind. — Die Repulſion als das Setzen der Vielen, die Attraktion als das Setzen des Eins, dieſe zugleich als Negation der Vielen, und jene als Negation der Idealität derſelben im Eins, daß auch die Attraktion nur vermittelſt der Repulſion Attraktion, wie die Repulſion vermittelſt der Attraktion Repulſion iſt. Daß aber darin die Vermittelung durch Anderes mit ſich, in der That vielmehr negirt, und jede dieſer Beſtimmungen Vermittelung ihrer mit ſich ſelbſt iſt, dieß ergiebt ſich aus deren nähern Betrachtung und führt ſie zu der Einheit ihres Begriffes zurück.

Zuerſt daß jede ſich ſelbſt vorausſetzt, in ihrer Vorausſetzung nur ſich auf ſich bezieht, dieß iſt in dem Verhalten der erſt noch relativen Repulſion und Attraktion ſchon vorhanden.

Die relative Repulſion iſt das gegenſeitige Abhalten der vorhandenen vielen Eins, die ſich als unmittelbare vorfinden ſollen. Aber daß viele Eins ſeyen, iſt die Repulſion ſelbſt; die Vorausſetzung, die ſie hätte, iſt nur ihr eigenes Setzen. Ferner die Beſtimmung des Seyns, die dem Eins außerdem, daß ſie geſetzte ſind, zukäme, — wodurch ſie voraus wären, gehört gleichfalls der Repulſion an. Das Repelliren iſt das, wodurch die Eins ſich als Eins manifeſtiren und erhalten, wodurch ſie als ſolche ſind. Ihr Seyn iſt die Repulſion ſelbſt; ſie iſt ſo nicht ein relatives gegen ein anderes Daſeyn, ſondern verhält ſich durchaus nur zu ſich ſelbſt.

Die Attraktion iſt das Setzen des Eins als ſolchen, des vielen Eins, gegen welches die Vielen in ihrem Daſeyn als nur ideell und verſchwindend beſtimmt werden. So ſetzt ſogleich die Attraktion ſich voraus, in der Beſtimmung nämlich der an-

dern Eins, ideell zu seyn, welche sonst für sich seyende und für Andere, also auch für irgend ein Attrahirendes, repellirende seyn sollen. Gegen diese Repulsionsbestimmung erhalten sie die Idealität nicht erst durch Relation auf die Attraktion; sondern sie ist vorausgesetzt, ist die an sich seyende Idealität der Eins, indem sie als Eins, — das als attrahirend vorgestellte mit eingeschlossen, ununterschieden von einander, ein und dasselbe sind.

Dieses Sich-selbst-Voraussetzen der beiden Bestimmungen jeder für sich ist ferner dieß, daß jede die andere als Moment in sich enthält. Das Sich-Voraussetzen überhaupt ist in Einem sich als das Negative seiner setzen, — Repulsion, und was darin vorausgesetzt wird, ist dasselbe als das Voraussetzende, — Attraktion. Daß jede an sich nur Moment ist, ist das Uebergehen jeder aus sich selbst in die andere, sich an ihr selbst zu negiren und sich als das Andere ihrer selbst zu setzen. Indem das Eins als solches das Außersichkommen, es selbst nur dieß ist, sich als sein Anderes, als das Viele zu setzen und das Viele nur ebenso dieß in sich zusammenzufallen und sich als sein Anderes, als das Eins zu setzen, und eben darin nur sich auf sich zu beziehen, jedes in seinem Andern sich zu kontinuiren, — so ist hiermit schon an sich das Außersichkommen (die Repulsion) und das sich-als-Eines-Setzen (die Attraktion) ungetrennt vorhanden. Gesetzt aber ist es an der relativen Repulsion und Attraktion d. i. welche unmittelbare, daseyende Eins vorausgesetzt, daß jede diese Negation ihrer an ihr selbst, und damit auch die Kontinuität ihrer in ihre andere ist. Die Repulsion daseyender Eins ist die Selbsterhaltung des Eins durch die gegenseitige Abhaltung der andern, so daß 1) die andern Eins an ihm negirt werden, dieß ist die Seite seines Daseyns oder seines Seyns-für-Anderes; diese ist aber somit Attraktion, als die Idealität der Eins; — und daß 2) das Eins an sich sey, ohne die Beziehung auf die andere, aber nicht nur ist das Ansich überhaupt längst in das Fürsich-

seyn übergegangen, sondern an sich, seiner Bestimmung nach, ist das Eins jenes Werden zu Vielen. — Die Attraktion daseyender Eins ist die Idealität derselben, und das Setzen des Eins, worin sie somit als Regiren und Hervorbringen des Eins sich selbst aufhebt, als Setzen des Eins das Negative ihrer selbst an ihr, Repulsion ist.

Damit ist die Entwickelung des Fürsichseyns vollendet und zu ihrem Resultate gekommen. Das Eins als sich unendlich d. i. als gesetzte Negation der Negation auf sich selbst beziehend ist die Vermittelung, daß es sich als sein absolutes (d. i. abstraktes) Andersseyn (die Vielen) von sich abstößt, und indem es sich auf dieß sein Nichtseyn, negativ, es aufhebend, bezieht, eben darin nur die Beziehung auf sich selbst ist; und Eins ist nur dieses Werden, in welchem die Bestimmung, daß es anfängt, d. i. als Unmittelbares, Seyendes gesetzt, und gleichfalls als Resultat sich zum Eins, d. i. zum ebenso unmittelbaren, ausschließenden Eins wiederhergestellt hätte, verschwunden; der Proceß, der es ist, setzt und enthält es allenthalben nur als ein Aufgehobenes. Das Aufheben zunächst nur zu relativem Aufheben, der Beziehung auf anderes Daseyendes, die damit selbst eine differente Repulsion und Attraktion ist, bestimmt, erweist sich ebenso in die unendliche Beziehung der Vermittelung durch die Negation der äußerlichen Beziehungen von Unmittelbaren und Daseyenden, überzugehen und zum Resultate eben jenes Werden zu haben, das in der Haltungslosigkeit seiner Momente das Zusammensinken, oder vielmehr das Mit-sich-Zusammengehen in die einfache Unmittelbarkeit ist. Dieses Seyn nach der Bestimmung, die es nunmehr erhalten, ist die Quantität.

Ueberſehen wir kurz die Momente dieses Ueberganges der Qualität in die Quantität, so hat das Qualitative zu seiner Grundbestimmung das Seyn und die Unmittelbarkeit, in welcher die Grenze und die Bestimmtheit mit dem Seyn des

Etwas so identisch ist, daß das Etwas mit ihrer Veränderung selbst verschwindet; so gesetzt ist es als Endliches bestimmt. Um der Unmittelbarkeit dieser Einheit willen, worin der Unterschied verschwunden ist, der aber an sich darin, in der Einheit des Seyns und Nichts, vorhanden ist, fällt er als Andersseyn überhaupt, außer jener Einheit. Diese Beziehung auf Anderes widerspricht der Unmittelbarkeit, in der die qualitative Bestimmtheit Beziehung auf sich ist. Dieß Andersseyn hebt sich in der Unendlichkeit des Fürsichseyns auf, welches den Unterschied, den es in der Negation der Negation an und in ihm selbst hat, zum Eins und Vielen und zu deren Beziehungen realisirt, und das Qualitative, zur wahrhaften, d. i. nicht mehr unmittelbaren, sondern als übereinstimmend mit sich gesetzten Einheit erhoben hat.

Diese Einheit ist somit α) Seyn, nur als affirmatives d. i. durch die Negation der Negation mit sich vermittelte Unmittelbarkeit, das Seyn ist gesetzt als die durch seine Bestimmtheiten, Grenze u. s. f. hindurchgehende Einheit, die in ihm als aufgehobene gesetzt sind; — β) Daseyn; es ist nach solcher Bestimmung die Negation oder Bestimmtheit als Moment des affirmativen Seyns, doch ist sie nicht mehr die unmittelbare, sondern die in sich reflektirte, sich nicht auf Anderes, sondern auf sich sie beziehende; das Schlechthin — das An-sich-Bestimmtseyn, — das Eins; das Andersseyn als solches ist selbst Fürsichseyn; — γ) Fürsichseyn, als jenes durch die Bestimmtheit hindurch sich kontinuirende Seyn, in welchem das Eins und An-sich-Bestimmtseyn selbst als Aufgehobenes gesetzt ist. Das Eins ist zugleich als über sich hinausgegangen und als Einheit bestimmt, das Eins damit, die schlechthin bestimmte Grenze, als die Grenze, die keine ist, die am Seyn aber ihm gleichgültig ist, gesetzt.

Anmerkung.

Attraktion und Repulsion pflegen bekanntlich als Kräfte

angesehen zu werden. Diese ihre Bestimmung und die damit zusammenhängenden Verhältnisse sind mit den Begriffen, die sich für sie ergeben haben, zu vergleichen. — In jener Vorstellung werden sie als selbstständig betrachtet, so daß sie sich nicht durch ihre Natur auf einander beziehen, d. h. daß nicht jede nur ein in ihre entgegengesetzte übergehendes Moment seyn, sondern fest der andern gegenüber beharren soll. Sie werden ferner vorgestellt als in einem Dritten, der Materie, zusammenkommend; so jedoch, daß dieß In-Eins-Werden nicht als ihre Wahrheit gilt, sondern jede vielmehr ein Erstes und An- und-fürsich-Seyendes, die Materie aber oder Bestimmungen derselben durch sie gesetzt und hervorgebracht seyen. Wenn gesagt wird, daß die Materie die Kräfte in sich habe, so ist unter dieser ihrer Einheit eine Verknüpfung verstanden, wobei sie zugleich als in sich seyende frei von einander vorausgesetzt werden.

Kant hat bekanntlich die Materie aus der Repulsiv- und Attraktiv-Kraft konstruirt oder wenigstens, wie er sich ausdrückt, die metaphysischen Elemente dieser Konstruktion aufgestellt. — Es wird nicht ohne Interesse seyn, diese Konstruktion näher zu beleuchten. Diese metaphysische Darstellung eines Gegenstandes, der nicht nur selbst, sondern in seinen Bestimmungen, nur der Erfahrung anzugehören schien, ist eines Theils dadurch merkwürdig, daß sie als ein Versuch des Begriffs wenigstens den Anstoß zur neuern Naturphilosophie gegeben hat, — der Philosophie, welche die Natur nicht als ein der Wahrnehmung sinnlich Gegebenes zum Grunde der Wissenschaft macht, sondern ihre Bestimmungen aus dem absoluten Begriffe erkennt; andern Theils auch, weil bei jener kantischen Konstruktion noch häufig stehen geblieben und sie für einen philosophischen Anfang und Grundlage der Physik gehalten wird.

Eine solche Existenz, wie die sinnliche Materie, ist zwar nicht ein Gegenstand der Logik, ebenso wenig als der Raum

und Raumbestimmungen. Aber auch der Attraktiv- und Repulsiv-Kraft, sofern sie als Kräfte der sinnlichen Materie angesehen werden, liegen die hier betrachteten reinen Bestimmungen vom Eins und Vielen, und deren Beziehungen aufeinander, die ich Repulsion und Attraktion, weil diese Namen am nächsten liegen, genannt habe, zu Grunde.

Kants Verfahren in der Deduktion der Materie aus diesen Kräften, das er eine Konstruktion nennt, verdient, näher betrachtet, diesen Namen nicht, wenn nicht anders jede Art von Reflexion, selbst die analysirende, eine Konstruktion genannt wird, wie denn freilich spätere Naturphilosophen auch das flachste Raisonnement und das grundloseste Gebräue einer willkürlichen Einbildungskraft und gedankenlosen Reflexion, — das besonders die sogenannten Faktoren der Attraktivkraft und Repulsivkraft gebrauchte und allenthalben vorbrachte, — ein Konstruiren genannt haben.

Kants Verfahren ist nämlich im Grunde analytisch, nicht konstruirend. Er setzt die Vorstellung der Materie voraus, und fragt nun, welche Kräfte dazu gehören, um ihre vorausgesetzten Bestimmungen zu erhalten. So fordert er also eines Theils die Attraktivkraft darum, weil durch die Repulsion allein, ohne Attraktion, eigentlich keine Materie daseyn könnte. (Anfangsgr. der Naturwissensch. S. 53 f.) Die Repulsion andern Theils leitet er gleichfalls aus der Materie ab, und giebt als Grund derselben an, weil wir uns die Materie undurchdringlich vorstellen, indem diese nämlich dem Sinne des Gefühls, durch den sie sich uns offenbare, sich unter dieser Bestimmung präsentirt. Die Repulsion werde daher ferner sogleich im Begriffe der Materie gedacht, weil sie damit unmittelbar gegeben sey; die Attraktion dagegen werde derselben durch Schlüsse beigefügt. Auch diesen Schlüssen aber liegt das so eben Gesagte zu Grunde, daß eine Materie, die bloß Repulsivkraft hätte, das, was wir

uns unter Materie vorstellen, nicht erschöpfte. — Dieß ist, wie erhellt, das Verfahren des über die Erfahrung reflektirenden Erkennens, das zuerst in der Erscheinung Bestimmungen wahrnimmt, diese nun zu Grunde legt, und für das sogenannte Erklären derselben entsprechende Grundstoffe oder Kräfte annimmt, welche jene Bestimmungen der Erscheinung hervorbringen sollen.

In Ansehung des angeführten Unterschieds, wie die Repulsivkraft und wie die Attraktivkraft von dem Erkennen in der Materie gefunden werde, bemerkt Kant weiter, daß die Attraktivkraft zwar eben sowohl zum Begriffe der Materie gehöre, ob sie gleich nicht darin enthalten sey. Kant zeichnet diesen letztern Ausdruck aus. Es ist aber nicht abzusehen, welcher Unterschied darin liegen soll; denn eine Bestimmung, die zum Begriffe einer Sache gehört, muß wahrhaftig darin enthalten seyn.

Was die Schwierigkeit macht und diese leere Ausflucht herbeiführt, besteht darin, daß Kant zum Begriffe der Materie von vorn herein einseitig nur die Bestimmung der Undurchdringlichkeit rechnet, die wir durch das Gefühl wahrnehmen sollen, weswegen die Repulsivkraft, als das Abhalten eines Andern von sich, unmittelbar gegeben sey. Wenn aber ferner die Materie ohne Attraktion nicht soll daseyn können, so liegt für diese Behauptung eine aus der Wahrnehmung genommene Vorstellung der Materie zu Grunde; die Bestimmung der Attraktion muß also gleichfalls in der Wahrnehmung anzutreffen seyn. Es ist auch wohl wahrzunehmen, daß die Materie außer ihrem Fürsichseyn, welches das Seyn-für-Anderes aufhebt (den Widerstand leistet), auch eine Beziehung des Fürsichseyenden aufeinander, räumliche Ausdehnung und Zusammenhalt, und in Starrheit, Festigkeit einen sehr festen Zusammenhalt hat. Die erklärende Physik erfordert zum Zerreißen u. s. f. eines Körpers eine Kraft,

welche stärker sey, als die Attraktion der Theile desselben gegeneinander. Aus dieser Wahrheit kann die Reflexion ebenso unmittelbar die Attraktivkraft ableiten, oder sie als gegeben annehmen, als sie es mit der Repulsivkraft that. In der That, wenn die kantischen Schlüsse, aus denen die Attraktivkraft abgeleitet werden soll, betrachtet werden (der Beweis des Lehrsatzes: daß die Möglichkeit der Materie eine Anziehungskraft als zweite Grundkraft erfordere a. a. O.), so enthalten sie nichts, als daß durch die bloße Repulsion die Materie nicht räumlich seyn würde. Indem die Materie als Raum erfüllend vorausgesetzt ist, ist ihr die Kontinuität zugeschrieben, als deren Grund die Anziehungskraft angenommen wird.

Wenn nun solche sogenannte Konstruktion der Materie höchstens ein analytisches Verdienst hätte, das noch durch die unreine Darstellung geschmälert würde, so ist der Grundgedanke immer sehr zu schätzen, die Materie aus diesen zwei entgegengesetzten Bestimmungen als ihren Grundkräften zu erkennen. Es ist Kant vornehmlich um die Verbannung der gemeinmechanischen Vorstellungsweise zu thun, die bei der einen Bestimmung, der Undurchdringlichkeit, der für-sich-seyenden Punktualität, stehen bleibt, und die entgegengesetzte Bestimmung, die Beziehung der Materie in sich oder mehrerer Materien, die wieder als besondere Eins angesehen werden, aufeinander, zu etwas Aeußerlichem macht; — die Vorstellungsweise, welche, wie Kant sagt, sonst keine bewegenden Kräfte, als nur durch Druck und Stoß, also nur durch Einwirkung von Außen, einräumen will. Diese Aeußerlichkeit des Erkennens setzt die Bewegung immer schon als der Materie äußerlich vorhanden voraus, und denkt nicht daran, sie als etwas Innerliches zu fassen, und sie selbst in der Materie zu begreifen, welche eben damit für sich als bewegungslos und als träge angenommen wird. Dieser Standpunkt hat nur die gemeine Mechanik, nicht die immanente und freie Bewegung vor

sich. — Indem Kant jene Aeußerlichkeit zwar insofern aufhebt, als er die Attraktion, die Beziehung der Materien auf einander, insofern diese als von einander getrennt angenommen werden, oder der Materie überhaupt in ihrem Außersichseyn, zu einer Kraft der Materie selbst macht, so bleiben jedoch auf der andern Seite seine beiden Grundkräfte, innerhalb der Materie, äußerliche und für sich selbstständige gegen einander.

So nichtig der selbstständige Unterschied dieser beiden Kräfte, der ihnen vom Standpunkte jenes Erkennens beigelegt wird, war, ebenso nichtig muß sich jeder andere Unterschied, der in Ansehung ihrer Inhaltsbestimmung als etwas Festseyn-Sollendes gemacht wird, zeigen, weil sie, wie sie oben in ihrer Wahrheit betrachtet wurden, nur Momente sind, die in einander übergehen. — Ich betrachte diese fernern Unterschiedsbestimmungen, wie sie Kant angiebt.

Er bestimmt nämlich die Attraktivkraft als eine durchdringende Kraft, wodurch eine Materie auf die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken könne, die Repulsivkraft dagegen als eine Flächenkraft, dadurch Materien nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung auf einander wirken können. Der Grund, der angeführt wird, daß die letztere nur eine Flächenkraft seyn soll, ist folgender: „Die einander berührenden Theile begrenzen einer den Wirkungsraum des andern, und die repulsive Kraft könne keinen entferntern Theil bewegen, ohne vermittelst der dazwischen liegenden; eine quer durch diese gehende unmittelbare Wirkung einer Materie auf eine andere durch Ausdehnungskräfte (das heißt hier Repulsivkräfte) sey unmöglich.“ (s. ebendas. Erklär. u. Zusätze S. 67.)

Es ist sogleich zu erinnern, daß, indem nähere oder entferntere Theile der Materie angenommen werden, in Rücksicht auf die Attraktion gleichfalls der Unterschied entstünde, daß ein Atom zwar auf ein anderes einwirkte, aber

ein drittes Entferntere, zwischen welchem und dem ersten Attrahirenden das Andere sich befände, zunächst in die Anziehungssphäre des dazwischen liegenden ihm Nähern träte, das Erste also nicht eine unmittelbare einfache Wirkung auf das Dritte ausüben würde; woraus sich ebenso ein vermitteltes Wirken für die Attraktivkraft, als für die Repulsivkraft ergebe; ferner müßte das wahre Durchdringen der Attraktivkraft allein darin bestehen, daß alle Theile der Materie an und für sich attrahirend wären, nicht aber eine gewisse Menge passiv und nur Ein Atom aktiv sich verhielte. — Unmittelbar oder in Rücksicht auf die Repulsivkraft selbst aber ist zu bemerken, daß in der angeführten Stelle sich berührende Theile, also eine Gediegenheit und Kontinuität einer fertigen Materie vorkommt, welche durch sich hindurch ein Repelliren nicht gestatte. Diese Gediegenheit der Materie aber, in welcher Theile sich berühren, nicht mehr durch das Leere getrennt sind, setzt das Aufgehobenseyn der Repulsivkraft bereits voraus; sich berührende Theile sind nach der hier herrschenden sinnlichen Vorstellung der Repulsion als solche zu nehmen, die sich nicht repelliren. Es folgt also ganz tautologisch, daß da, wo das Nichtseyn der Repulsion angenommen ist, keine Repulsion Statt finden kann. Daraus aber folgt nichts weiter für eine Bestimmung der Repulsivkraft. — Wird aber darauf reflektirt, daß berührende Theile sich nur insofern berühren, als sie sich noch außereinander halten, so ist eben damit die Repulsivkraft nicht bloß auf der Oberfläche der Materie, sondern innerhalb der Sphäre, welche nur Sphäre der Attraktion seyn sollte.

Weiter nimmt Kant die Bestimmung an, daß „durch die Anziehungskraft die Materie einen Raum nur einnehme, ohne ihn zu erfüllen;“ (ebendas.) „weil die Materie durch die Anziehungskraft den Raum nicht erfülle, so könne diese durch den leeren Raum wirken, indem ihr keine Materie,

die dazwischen läge, Grenzen setze." — Jener Unterschied ist ungefähr wie der obige beschaffen, wo eine Bestimmung zum Begriffe einer Sache gehören, aber nicht darin enthalten seyn sollte, so soll hier die Materie einen Raum nur einnehmen, ihn aber nicht erfüllen. Alsdenn ist es die Repulsion, wenn wir bei ihrer ersten Bestimmung stehen bleiben, durch welche sich die Eins abstoßen und nur negativ, das heißt hier, durch den leeren Raum, sich auf einander beziehen. Hier aber ist es die Attraktivkraft, welche den Raum leer erhält; sie erfüllt den Raum durch ihre Beziehung der Atome nicht, das heißt, sie erhält die Atome in ei[illegible] negativen Beziehung auf einander. — Wir sehen, daß hier Kant bewußtlos das begegnet, was in der Natur der Sache liegt, daß er der Attraktivkraft gerade das zuschreibt, was er der ersten Bestimmung nach, der entgegengesetzten Kraft zuschrieb. Unter dem Geschäfte der Festsetzung des Unterschiedes beider Kräfte war es geschehen, daß eine in die andere übergegangen war. — So soll dagegen durch die Repulsion die Materie einen Raum erfüllen, somit durch sie der leere Raum, den die Attraktivkraft läßt, verschwinden. In der That hebt sie somit, indem sie den leeren Raum aufhebt, die negative Beziehung der Atome oder Eins, d. h. die Repulsion derselben, auf; d. i. die Repulsion ist als das Gegentheil ihrer selbst bestimmt.

Zu dieser Verwischung der Unterschiede kommt noch die Verwirrung hinzu, daß, wie anfangs bemerkt worden, die kantische Darstellung der entgegengesetzten Kräfte analytisch ist, und in dem ganzen Vortrage die Materie, die erst aus ihren Elementen hergeleitet werden soll, bereits als fertig und konstituirt vorkommt. In der Definition der Flächen- und der durchdringenden Kraft werden beide als bewegende Kräfte angenommen, dadurch Materien auf die eine oder die andere Weise sollen wirken können. — Sie sind also hier als Kräfte dargestellt, nicht durch welche die Materie erst zu Stande käme, sondern wodurch sie, schon fertig,

nur bewegt würde. Insofern aber von Kräften die Rede ist, wodurch verschiedene Materien auf einander einwirken und sich bewegen, so ist dieß etwas ganz Anderes, als die Bestimmung und Beziehung, die sie als die Momente der Materie haben sollten.

Denselben Gegensatz, als Attraktiv- und Repulsivkraft, machen in weiterer Bestimmung Centripetal- und Centrifugalkraft. Diese scheinen einen wesentlichen Unterschied zu gewähren, indem in ihrer Sphäre Ein Eins, ein Centrum, feststeht, gegen das sich die anderen Eins als nicht fürsichseyende verhalten, der Unterschied der Kräfte daher an diesen vorausgesetzten Unterschied Eines centralen Eins und der andern als gegen dasselbe nicht festbestehend angeknüpft werden kann. Insofern sie aber zur Erklärung gebraucht werden — zu welchem Behuf man sie, wie auch sonst die Repulsiv- und Attraktivkraft, in entgegengesetztem quantitativem Verhältniß annimmt, so daß die eine zunehme wie die andere abnehme, so soll die Erscheinung der Bewegung, für deren Erklärung sie angenommen sind, und deren Ungleichheit erst aus ihnen resultiren. Man braucht aber nur die nächste beste Darstellung einer Erscheinung, z. B. die ungleiche Geschwindigkeit, die ein Planet in seiner Bahn um seinen Centralkörper hat, aus dem Gegensatze jener Kräfte, vor sich nehmen, so erkennt man bald die Verwirrung, die darin herrscht, und die Unmöglichkeit, die Größen derselben auseinander zu bringen, so daß immer ebenso diejenige als zunehmend anzunehmen ist, welche in der Erklärung als abnehmend angenommen wird, und umgekehrt; was, um anschaulich gemacht zu werden, einer weitläufigen Exposition bedürfte, als hier gegeben werden könnte; aber das Nöthige kommt späterhin beim umgekehrten Verhältniß vor.

Zweiter Abſchnitt.

Die Größe (Quantität).

Der Unterſchied der Quantität von der Qualität iſt angegeben worden. Die Qualität iſt die erſte, unmittelbare Beſtimmtheit, die Quantität die Beſtimmtheit, die dem Seyn gleichgültig geworden, eine Grenze, die ebenſo ſehr keine iſt; das Fürſichſeyn, das ſchlechthin identiſch mit dem Seyn-für-Anderes, — die Repulſion der vielen Eins, die unmittelbar Nicht-Repulſion, Kontinuität derſelben iſt.

Weil das Fürſichſeyende nun ſo geſetzt iſt, ſein Anderes nicht auszuſchließen, ſondern ſich in daſſelbe vielmehr affirmativ fortzuſetzen, ſo iſt das Andereſeyn, inſofern das Daſeyn an dieſer Kontinuität wieder hervortritt, und die Beſtimmtheit deſſelben zugleich nicht mehr als in einfacher Beziehung auf ſich, nicht mehr unmittelbare Beſtimmtheit des daſeyenden Etwas, ſondern iſt geſetzt, ſich als repellirend von ſich, die Beziehung auf ſich als Beſtimmtheit vielmehr in einem andern Daſeyn (einem fürſichſeyenden) zu haben, und indem ſie zugleich als gleichgültige, in ſich reflektirte, beziehungsloſe Grenzen ſind, ſo iſt die Beſtimmtheit überhaupt außer ſich, ein ſich ſchlechthin Aeußerliches und Etwas ebenſo Aeußerliches; ſolche Grenze, die Gleichgültigkeit derſelben an ihr ſelbſt und des Etwas gegen ſie, macht die quantitative Beſtimmtheit deſſelben aus.

Zunächſt iſt die reine Quantität von der als beſtimmter Quantität, vom Quantum, zu unterſcheiden. Als jene iſt ſie erſtens das in ſich zurückgekehrte, reale Fürſichſeyn, das noch keine Beſtimmtheit an ihm hat; als gediegene ſich in ſich kontinuirende unendliche Einheit.

Dieſe geht zweitens zu der Beſtimmtheit fort, die an ihr geſetzt wird, als ſolche, die zugleich keine, nur äußerliche iſt. Sie wird Quantum. Das Quantum iſt die gleichgültige Beſtimmtheit, d. h. die über ſich hinausgehende, ſich ſelbſt negirende; es verfällt als dieß Andersſeyn des Andersſeyn in den unendlichen Progreß. Das unendliche Quantum aber iſt die aufgehobene gleichgültige Beſtimmtheit, es iſt die Wiederherſtellung der Qualität.

Drittens, das Quantum in qualitativer Form iſt das quantitative Verhältniß. Das Quantum geht nur überhaupt über ſich hinaus; im Verhältniſſe aber geht es ſo über ſich in ſein Andersſeyn hinaus, daß dieſes, in welchem es ſeine Beſtimmung hat, zugleich geſetzt, ein anderes Quantum iſt; ſowohl ſein In-ſich-zurückgekehrtſeyn und die Beziehung auf ſich als in ſeinem Andersſeyn vorhanden iſt.

Dieſem Verhältniſſe liegt noch die Aeußerlichkeit des Quantums zu Grunde, es ſind gleichgültige Quanta, die ſich zu einander verhalten, d. i. ihrer Beziehung auf ſich ſelbſt in ſolchem Anderſeyn haben; — das Verhältniß iſt damit nur formelle Einheit der Qualität und Quantität. Die Dialektik deſſelben iſt ſein Uebergang in ihre abſolute Einheit, in das Maaß.

Anmerkung.

Am Etwas iſt ſeine Grenze als Qualität weſentlich ſeine Beſtimmtheit. Wenn wir aber unter Grenze die quantitative Grenze verſtehen, und z. B. ein Acker dieſe ſeine Grenze verändert, ſo bleibt er Acker wie vor wie nach. Wenn hingegen ſeine qualitative Grenze verändert wird, ſo iſt dieß ſeine Beſtimmtheit, wodurch er Acker iſt, und er wird Wieſe, Wald u. ſ. f. —

Ein Roth, das intenſiver oder ſchwächer iſt, iſt immer Roth; wenn es aber ſeine Qualität änderte, ſo hörte es auf Roth zu ſeyn, es würde Blau u. ſ. f. — Die Beſtimmung der Größe als Quantum, wie ſie ſich eben ergeben hat, daß ein Ding als Beſtehendes zu Grunde liegt, das gegen die Beſtimmtheit, die es hat, gleichgültig iſt, ergiebt ſich an jedem andern Beiſpiel.

Unter dem Ausdruck Größe wird das Quantum, wie an den gegebenen Beiſpielen, verſtanden, nicht die Quantität, weswegen weſentlich dieſer Name aus der fremden Sprache gebraucht werden muß.

Die Definition, welche in der Mathematik von der Größe gegeben wird, betrifft gleichfalls das Quantum. Gewöhnlich wird eine Größe definirt als etwas, das ſich vermehren oder vermindern läßt. Vermehren aber heißt, etwas mehr groß, vermindern weniger groß machen. Es liegt darin ein Unterſchied der Größe überhaupt von ihr ſelbſt, und die Größe wäre alſo das, deſſen Größe ſich verändern läßt. Die Definition zeigt ſich inſofern als ungeſchickt, als in ihr diejenige Beſtimmung ſelbſt gebraucht wird, welche definirt werden ſollte. Inſofern in ihr nicht dieſelbe Beſtimmung zu gebrauchen iſt, iſt das Mehr und Weniger in einen Zuſatz als Affirmation und zwar nach der Natur des Quantums als eine gleichfalls äußerliche, und in ein Wegnehmen, als eine ebenſo äußerliche Negation, aufzulöſen. In dieſer äußerlichen Weiſe ſowohl der Realität als der Negation beſtimmt ſich überhaupt die Natur der Veränderung am Quantum. Daher iſt in jenem unvollkommenen Ausdruck das Hauptmoment nicht zu verkennen, worauf es ankommt; nämlich die Gleichgültigkeit der Veränderung, ſo daß in ihrem Begriff ſelbſt ihr eigenes Mehr Minder liegt, ihre Gleichgültigkeit gegen ſich ſelbſt.

Erstes Kapitel

Die Quantität.

A.

Die reine Quantität.

Die Quantität ist das aufgehobene Fürsichseyn; das repellirende Eins, das sich gegen das ausgeschlossene Eins nur negativ verhielt, in die Beziehung mit demselben übergegangen, verhält sich identisch zu dem Andern, und hat damit seine Bestimmung verloren; das Fürsichseyn ist in Attraktion übergegangen. Die absolute Sprödigkeit des repellirenden Eins ist in diese Einheit zerflossen, welche aber, als dieß Eins enthaltend, durch die inwohnende Repulsion zugleich bestimmt, als Einheit des Außersichseyns Einheit mit sich selbst ist. Die Attraktion ist auf diese Weise als das Moment der Kontinuität in der Quantität.

Die Kontinuität ist also einfache, sich selbst gleiche Beziehung auf sich, die durch keine Grenze und Ausschließung unterbrochen ist, aber nicht unmittelbare Einheit, sondern Einheit der fürsichsetzenden Eins. Es ist darin das Außereinander der Vielheit noch enthalten, aber zugleich als ein nicht Unterschiedenes, Ununterbrochenes. Die Vielheit ist in der Kontinuität so gesetzt, wie sie an sich ist; die Vielen sind Eins was Andere, jedes dem andern gleich, und die Vielheit daher einfache, unterschiedslose Gleichheit. Die Kontinuität ist dieses Moment der Sichselbstgleichheit des Außereinanderseyns, das Sich-Fortsetzen des unterschiedenen Eins in ihre von ihnen Unterschiedene.

Unmittelbar hat daher die Größe in der Kontinuität das Moment der Diskretion, — die Repulsion, wie sie nur Moment in der Quantität ist. — Die Stätigkeit ist Sichselbst-

gleichheit aber des Vielen, das jedoch nicht zum Ausſchließenden wird; die Repulſion dehnt erſt die Sichſelbſtgleichheit zur Kontinuität aus. Die Diskretion iſt daher ihrer Seits zuſammenſtießende Diskretion, deren Eins nicht das Leere, das Negative, zu ihrer Beziehung haben, ſondern ihre eigene Stätigkeit, und dieſe Gleichheit mit ſich ſelbſt im Vielen nicht unterbrechen.

Die Quantität iſt die Einheit dieſer Momente, der Kontinuität und Diskretion, aber ſie iſt dieß zunächſt in der Form des einen derſelben, der Kontinuität, als Reſultat der Dialektik des Fürſichſeyns, das in die Form ſich-ſelbſt-gleicher Unmittelbarkeit zuſammengefallen iſt. Die Quantität iſt als ſolche dieß einfache Reſultat, inſofern es ſeine Momente noch nicht entwickelt und an ihm geſetzt hat. — Sie enthält ſie zunächſt, als das Fürſichſeyn geſetzt, wie es in Wahrheit iſt. Es war ſeiner Beſtimmung nach das ſich aufhebende Beziehen auf ſich ſelbſt, perennirendes Außerſichkommen. Aber das Abgeſtoßene iſt es ſelbſt; die Repulſion iſt daher das erzeugende Fortſtießen ſeiner ſelbſt. Um der Dieſelbigkeit willen des Abgeſtoßenen iſt dieß Discerniren, ununterbrochene Kontinuität; und um des Außerſichkommens willen iſt dieſe Kontinuität, ohne unterbrochen zu ſeyn, zugleich Vielheit, die ebenſo unmittelbar in ihrer Gleichheit mit ſich ſelbſt bleibt.

Anmerkung 1.

Die reine Quantität hat noch keine Grenze, oder iſt noch nicht Quantum; auch inſofern ſie Quantum wird, wird ſie durch die Grenze nicht beſchränkt, ſie beſteht vielmehr eben darin, durch die Grenze nicht beſchränkt zu ſeyn, das Fürſichſeyn als ein Aufgehobenes in ſich zu haben. Daß die Diskretion Moment in ihr iſt, kann ſo ausgedrückt werden, daß die Quantität ſchlechthin in ihr allenthalben die reale Möglichkeit des Eins iſt, aber umgekehrt, daß das Eins ebenſo ſchlechthin als Kontinuirliches iſt.

Der begriffloſen Vorſtellung wird die Kontinuität leicht

zur Zusammensetzung, nämlich einer äußerlichen Beziehung der Eins aufeinander, worin das Eins in seiner absoluten Sprödigkeit und Ausschließung erhalten bleibt. Es hat sich aber am Eins gezeigt, daß es an und für sich selbst, in die Attraktion, in seine Idealität übergeht, und daß daher die Kontinuität ihm nicht äußerlich ist, sondern ihm selbst angehört, und in seinem Wesen gegründet ist. Diese Aeußerlichkeit der Kontinuität für die Eins ist es überhaupt, an der die Atomistik hängen bleibt, und die zu verlassen die Schwierigkeit für das Vorstellen macht. — Die Mathematik dagegen verwirft eine Metaphysik, welche die Zeit aus Zeitpunkten, den Raum überhaupt oder zunächst die Linie aus Raumpunkten, die Fläche aus Linien, den ganzen Raum aus Flächen bestehen lassen wollte; sie läßt solche unkontinuirliche Eins nicht gelten. Wenn sie auch z. B. die Größe einer Fläche so bestimmt, daß sie als die Summe von unendlich vielen Linien vorgestellt wird, gilt diese Diskretion nur als momentane Vorstellung, und in der unendlichen Vielheit der Linien, da der Raum, den sie ausmachen sollen, doch ein beschränkter ist, liegt schon das Aufgehobensеyn ihrer Diskretion.

Den Begriff der reinen Quantität gegen die bloße Vorstellung hat Spinoza, dem es vorzüglich auf denselben ankam, im Sinne, indem er (Eth. P. I. Prop. XV. Schol.) auf folgende Weise von der Quantität spricht:

Quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur; vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata, si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, — infinita, unica et indivisibilis reperietur. Quod

omnibus, qui inter imaginationem et intellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit.

Bestimmtere Beispiele der reinen Quantität, wenn man deren verlangt, hat man an Raum und Zeit, auch der Materie überhaupt, Licht u. s. f. selbst Ich; nur ist unter Quantität, wie schon bemerkt, nicht das Quantum zu verstehen. Raum, Zeit u. s. f. sind Ausdehnungen, Vielheiten, die ein Außer-sich-gehen, ein Strömen sind, das aber nicht ins Entgegengesetzte, in die Qualität oder das Eins übergeht, sondern als Außersichkommen ein perennirendes Selbstproduciren ihrer Einheit sind. Der Raum ist dieß absolute Außersichseyn, das ebenso sehr schlechthin ununterbrochen, ein Anders- und Wieder-Andersseyn, das identisch mit sich ist; die Zeit ein absolutes Außersichkommen, ein Erzeugen des Eins, Zeitpunktes, des Jetzt, das unmittelbar das Zunichtewerden desselben und stätig wieder das Zunichtewerden dieses Vergehens ist; so daß dieß sich Erzeugen des Nichtseyns ebenso sehr einfache Gleichheit und Identität mit sich ist.

Was die Materie als Quantität betrifft, so befindet sich unter den sieben Präpositionen, die von der ersten Dissertation Leibnitzens aufbewahrt sind (1. Seite des 1. Th. seiner Werke), eine hierüber, die zweite, die so lautet: Non omnino improbabile est, materiam et quantitatem esse realiter idem. — In der That sind diese Begriffe auch nicht weiter verschieden, als darin, daß die Quantität die reine Denkbestimmung, die Materie aber dieselbe in äußerlicher Existenz ist. — Auch dem Ich kommt die Bestimmung der reinen Quantität zu, als es ein absolutes Anderswerden, eine unendliche Entfernung oder allseitige Repulsion zur negativen Freiheit des Fürsichseyns ist, aber welche schlechthin einfache Kontinuität bleibt, — die Kontinuität der Allgemeinheit, oder des Beisichseyns, die durch die unendlich mannigfaltigen Grenzen, den Inhalt der Empfindungen, Anschauungen u. s. f. nicht unterbrochen wird. —

Welche ſich dagegen ſträuben, die Vielheit als einfache Einheit zu faſſen, und außer dem Begriffe, daß von den Vielen jedes daſſelbe iſt, was das Andere, nämlich Eins der Vielen, — indem nämlich hier nicht von weiter beſtimmtem Vielem, von Grünem, Rothem u. ſ. f., ſondern von dem Vielen an-und-für-ſich betrachtet, die Rede iſt, — auch eine Vorſtellung von dieſer Einheit verlangen, die finden dergleichen hinlänglich an jenen Stätigkeiten, die den deducirten Begriff der Quantität in einfacher Anſchauung als vorhanden geben.

Anmerkung 2.

In die Natur der Quantität, dieſe einfache Einheit der Diskretion und der Kontinuität zu ſeyn, fällt der Streit oder die Antinomie der unendlichen Theilbarkeit des Raumes, der Zeit, der Materie u. ſ. f.

Dieſe Antinomie beſteht allein darin, daß die Diskretion ebenſo ſehr als die Kontinuität behauptet werden muß. Die einſeitige Behauptung der Diskretion giebt das unendliche oder abſolute Getheiltſeyn, ſomit ein Untheilbares zum Princip; die einſeitige Behauptung der Kontinuität dagegen die unendliche Theilbarkeit.

Die kantiſche Kritik der reinen Vernunft ſtellt bekanntlich vier (kosmologiſche) Antinomien auf, worunter die zweite den Gegenſatz betrifft, den die Momente der Quantität ausmachen.

Dieſe kantiſchen Antinomien bleiben immer ein wichtiger Theil der kritiſchen Philoſophie; ſie ſind es vornehmlich, die den Sturz der vorhergehenden Metaphyſik bewirkten, und als ein Hauptübergang in die neuere Philoſophie angeſehen werden können, indem ſie insbeſondere die Ueberzeugung von der Richtigkeit der Kategorien der Endlichkeit von Seite des Inhalts herbeiführen halfen, — was ein richtigerer Weg iſt, als der formelle eines ſubjektiven Idealismus, nach welchem nur dieß

ihr Mangel ſeyn ſoll, ſubjektiv zu ſeyn, nicht das, was ſie an ihnen ſelbſt ſind. Bei ihrem großen Verdienſt aber iſt dieſe Darſtellung ſehr unvollkommen; Theils in ſich ſelbſt gehindert und verſchroben, Theils ſchief in Anſehung ihres Reſultats, welches vorausſetzt, daß das Erkennen keine anderen Formen des Denkens habe, als endliche Kategorien. — In beider Rückſicht verdienen dieſe Antinomien eine genauere Kritik, die ſowohl ihren Standpunkt und Methode näher beleuchten, als auch den Hauptpunkt, worauf es ankommt, von der unnützen Form, in die er hineingezwängt iſt, befreien wird.

Zunächſt bemerke ich, daß Kant ſeinen vier kosmologiſchen Antinomien durch das Eintheilungsprincip, das er von ſeinem Schema der Kategorien hernahm, einen Schein von Vollſtändigkeit geben wollte. Allein die tiefere Einſicht in die antinomiſche oder wahrhafter in die dialektiſche Natur der Vernunft zeigt überhaupt jeden Begriff als Einheit entgegengeſetzter Momente auf, denen man alſo die Form antinomiſcher Behauptungen geben könnte. Werden, Daſeyn u. ſ. f. und jeder andere Begriff könnte ſo ſeine beſondere Antinomie liefern, und alſo ſo viele Antinomien aufgeſtellt werden, als ſich Begriffe ergeben. — Der alte Skepticismus hat ſich die Mühe nicht verdrießen laſſen, in allen Begriffen, die er in den Wiſſenſchaften vorfand, dieſen Widerſpruch oder die Antinomie aufzuzeigen.

Ferner hat Kant die Antinomie nicht in den Begriffen ſelbſt, ſondern in der ſchon konkreten Form kosmologiſcher Beſtimmungen aufgefaßt. Um die Antinomie rein zu haben und ſie in ihrem einfachen Begriffe zu behandeln, mußten die Denkbeſtimmungen nicht in ihrer Anwendung und Vermiſchung mit der Vorſtellung der Welt, des Raums, der Zeit, der Materie u. ſ. f. genommen, ſondern ohne dieſen konkreten Stoff, der keine Kraft noch Gewalt dabei hat, rein für ſich betrachtet werden, indem ſie allein das Weſen und den Grund der Antinomien ausmachen.

Kant giebt diesen Begriff von den Antinomien, daß sie „nicht sophistische Künsteleien seyen, sondern Widersprüche, auf welche die Vernunft nothwendig stoßen (nach kantischem Ausdrucke) müsse;“ — was eine wichtige Ansicht ist. — „Von dem natürlichen Scheine der Antinomien werde die Vernunft, wenn sie seinen Grund einsieht, zwar nicht mehr hintergangen, aber immer noch getäuscht.“ — Die kritische Auflösung nämlich durch die sogenannte transcendentale Idealität der Welt der Wahrnehmung hat kein anderes Resultat, als daß sie den sogenannten Widerstreit zu etwas Subjektivem macht, worin er freilich noch immer derselbe Schein, d. h. so unaufgelöst bleibt als vorher. Ihre wahrhafte Auflösung kann er darin bestehen, daß zwei Bestimmungen, indem sie entgegengesetzt und einem und demselben Begriffe nothwendig sind, nicht in ihrer Einseitigkeit, jede für sich, gelten können, sondern daß sie ihre Wahrheit nur in ihrem Aufgehobenseyn, in der Einheit ihres Begriffes haben.

Die kantischen Antinomien näher betrachtet, enthalten nichts Anders, als die ganz einfache kategorische Behauptung eines jeden der zwei entgegengesetzten Momente einer Bestimmung, für sich isolirt von der andern. Aber dabei ist diese einfache kategorische oder eigentlich assertorische Behauptung in ein schiefes, verdrehtes Gerüste von Raisonnement eingehüllt, wodurch ein Schein von Beweisen hervorgebracht, und das bloß Assertorische der Behauptung versteckt und unkenntlich gemacht werden soll; wie sich dieß bei der nähern Betrachtung derselben zeigen wird.

Die Antinomie, die hierher gehört, betrifft die sogenannte unendliche Theilbarkeit der Materie, und beruht auf dem Gegensatze der Momente der Kontinuität und Diskretion, welche der Begriff der Quantität in sich enthält.

Die Thesis derselben nach kantischer Darstellung lautet so:

Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt

besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache, oder was aus diesem zusammengesetzt ist.

Es wird hier dem Einfachen, dem Atomen, das *Zusammengesetzte* gegenübergestellt, was gegen das Stätige oder Kontinuirliche eine sehr zurückstehende Bestimmung ist. — Das Substrat, das diesen Abstraktionen gegeben ist, nämlich Substanzen in der Welt, heißt hier weiter nichts, als die Dinge, wie sie sinnlich wahrnehmbar sind, und hat auf das Antinomische selbst keinen Einfluß; es konnte ebenso gut auch Raum oder Zeit genommen werden. — Indem nun die Thesis nur von *Zusammensetzung* statt von *Kontinuität* lautet, so ist sie eigentlich sogleich ein analytischer oder *tautologischer* Satz. Daß das Zusammengesetzte nicht an und für sich *Eines*, sondern nur ein äußerlich Verknüpftes ist, und *aus Anderem besteht*, ist seine unmittelbare Bestimmung. Das Andere aber des Zusammengesetzten ist das Einfache. Es ist daher tautologisch, zu sagen, daß das Zusammengesetzte aus Einfachem besteht. — Wenn einmal gefragt wird, *aus was Etwas bestehe*, so wird die Angabe *eines Andern* verlangt, dessen *Verbindung* jenes Etwas ausmache. Läßt man die Dinte wieder aus Dinte bestehen, so ist der Sinn der Frage nach dem Bestehen aus Anderem verfehlt, sie ist nicht beantwortet und wiederholt sich nur. Eine weitere Frage ist dann, ob das, wovon die Rede ist, *aus Etwas bestehen* soll, oder nicht. Aber das Zusammengesetzte ist schlechthin ein solches, das ein Verbundenes seyn, und aus Anderem bestehen soll. — Wird das Einfache, welches das Andere des Zusammengesetzten sey, nur für ein *relativ-Einfaches* genommen, das für sich wieder zusammengesetzt sey, so bleibt die Frage vor wie nach. Der Vorstellung schwebt etwa nur dieß oder jenes Zusammengesetzte vor, von dem auch dieß oder jenes Etwas als sein Einfaches angegeben würde, was für sich ein Zusammen-

gesetztes wäre. Aber hier ist von dem Zusammengesetzten als solchem die Rede.

Was nun den kantischen Beweis der Thesis betrifft, so macht er, wie alle kantischen Beweise der übrigen antinomischen Sätze, den Umweg, der sich als sehr überflüssig zeigen wird, apogogisch zu seyn.

„Nehmet an, (beginnt er) die zusammengesetzten Substanzen bestünden nicht aus einfachen Theilen; so würde, wenn „alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, „kein zusammengesetzter Theil und da es (nach der so eben gemachten Annahme) keine einfache Theile giebt, auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig bleiben, folglich keine Substanz seyn gegeben worden." —

Diese Folgerung ist ganz richtig: wenn es nichts als Zusammengesetztes giebt, und man denkt sich alles Zusammengesetzte weg, so hat man gar nichts übrig; — man wird dieß zugeben, aber dieser tautologische Ueberfluß konnte wegbleiben, und der Beweis sogleich mit dem anfangen, was darauf folgt, nämlich:

„Entweder läßt sich unmöglich alle Zusammensetzung in „Gedanken aufheben, oder es muß nach deren Aufhebung etwas „ohne Zusammensetzung Bestehendes, d. i. das Einfache, übrig „bleiben."

„Im erstern Fall aber würde das Zusammengesetzte wiederum nicht aus Substanzen bestehen (weil bei diesen die „Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der „Substanzen*) ist, ohne welche diese als für sich „beharrliche Wesen bestehen müssen). — Da nun dieser Fall der Voraussetzung widerspricht, so bleibt nur der

*) Zum Ueberfluß des Beweisens selbst kommt hier noch der Ueberfluß der Sprache, — weil bei diesen (den Substanzen nämlich) die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der Substanzen ist.

„zweite übrig: daß nämlich das ſubſtantielle Zuſammengeſetzte „in der Welt aus einfachen Theilen beſtehe."

Derjenige Grund iſt nebenher in eine Parentheſe gelegt, der die Hauptſache ausmacht, gegen welche alles Bisherige völlig überflüſſig iſt. Das Dilemma iſt dieſes: Entweder iſt das Zuſammengeſetzte das Bleibende, oder nicht, ſondern das Einfache. Wäre das Erſtere, nämlich das Zuſammengeſetzte, das Bleibende, ſo wäre das Bleibende nicht die Subſtanzen, denn dieſen iſt die Zuſammenſetzung nur zufällige Relation; aber Subſtanzen ſind das Bleibende, alſo iſt das, was bleibt, das Einfache.

Es erhellt, daß ohne den apogogiſchen Umweg an die Theſis: Die zuſammengeſetzte Subſtanz beſteht aus einfachen Theilen, unmittelbar jener Grund als Beweis angeſchloſſen werden konnte, weil die Zuſammenſetzung bloß eine zufällige Relation der Subſtanzen iſt, welche ihnen alſo äußerlich iſt, und die Subſtanzen ſelbſt nichts angeht. — Hat es mit der Zufälligkeit der Zuſammenſetzung ſeine Richtigkeit, ſo iſt das Weſen freilich das Einfache. Dieſe Zufälligkeit aber, auf welche es allein ankommt, wird nicht bewieſen, ſondern geradezu, und zwar im Vorbeigehen in Parentheſe angenommen, als etwas das ſich von ſelbſt verſteht oder eine Nebenſache iſt. Es verſteht ſich zwar allerdings von ſelbſt, daß die Zuſammenſetzung die Beſtimmung der Zufälligkeit und Aeußerlichkeit iſt; aber wenn es ſich nur um ein zufälliges Zuſammen handeln ſollte ſtatt der Kontinuität, ſo war es nicht der Mühe werth, darüber eine Antinomie aufzuſtellen, oder vielmehr es ließ ſich gar keine aufſtellen; die Behauptung der Einfachheit der Theile iſt alsdenn, wie erinnert, nur tautologiſch.

In dem apogogiſchen Umwege ſehen wir ſomit die Behauptung ſelbſt vorkommen, die aus ihm reſultiren ſoll. Kürzer läßt ſich daher der Beweis ſo faſſen:

Man nehme an, die Subſtanzen beſtänden nicht aus ein-

ſachen Theilen, ſondern ſeyen nur zuſammengeſetzt. Nun aber kann man alle Zuſammenſetzung in Gedanken aufheben (denn ſie iſt nur eine zufällige Relation); alſo blieben nach deren Aufhebung keine Subſtanzen übrig, wenn ſie nicht aus einfachen Theilen beſtänden. Subſtanzen aber müſſen wir haben, denn wir haben ſie angenommen; es ſoll uns nicht Alles verſchwinden, ſondern Etwas übrig bleiben; denn wir haben ein ſolches Beharrliches, das wir Subſtanz nannten, vorausgeſetzt; dieß Etwas muß alſo einfach ſeyn.

Es gehört noch zum Ganzen, den Schlußſatz zu betrachten; er lautet folgendermaßen:

„Hieraus folgt unmittelbar, daß die Dinge der Welt „insgeſammt einfache Weſen ſeyn, daß die Zuſammen„ſetzung nur ein äußerer Zuſtand derſelben ſey, und „daß die Vernunft die Elementarſubſtanzen als einfache Weſen „denken müſſe."

Hier ſehen wir die Aeußerlichkeit d. i. Zufälligkeit der Zuſammenſetzung als Folge aufgeführt, nachdem ſie vorher im Beweiſe parenthetiſch eingeführt und in ihm gebraucht worden war.

Kant proteſtirt ſehr, daß er bei den widerſtreitenden Sätzen der Antinomie nicht Blendwerke ſuche, um etwa (wie man zu ſagen pflege) einen Advokatenbeweis zu führen. Der betrachtete Beweis iſt nicht ſo ſehr eines Blendwerks zu beſchuldigen, als einer unnützen gequälten Geſchrobenheit, die nur dazu dient, die äußere Geſtalt eines Beweiſes hervorzubringen, und es nicht in ſeiner ganzen Durchſichtigkeit zu laſſen, daß das was als Folgerung hervortreten ſollte, in Parentheſe der Angel des Beweiſes iſt, daß überhaupt kein Beweis, ſondern nur eine Vorausſetzung vorhanden iſt.

Die Antitheſis lautet:

Kein zuſammengeſetztes Ding in der Welt be-

ſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtirt überall nichts Einfaches in derſelben.

Der *Beweis* iſt gleichfalls apogogiſch gewendet, und auf eine andere Weiſe ebenſo tadelhaft als der vorige.

„Setzet, heißt es, ein zuſammengeſetztes Ding, als Sub„ſtanz, beſtehe aus einfachen Theilen. Weil alles *äußere Ver*„*hältniß*, mithin auch alle Zuſammenſetzung aus Subſtanzen „nur im *Raume* möglich iſt, ſo muß, aus ſo vielen Theilen „das Zuſammengeſetzte beſteht, aus ſo vielen Theilen auch der „Raum beſtehen, den es einnimmt. Nun beſteht der Raum „nicht aus einfachen Theilen, ſondern aus Räumen. Alſo muß „jeder Theil des Zuſammengeſetzten einen Raum einnehmen.“

„Die ſchlechthin erſten Theile aber alles Zuſammengeſetzten „ſind einfach.“

„Alſo nimmt das Einfache einen Raum ein.“

„Da nun alles Reale, was einen Raum einnimmt, ein „außerhalb einander befindliches Mannigfaltiges in ſich faßt, „mithin zuſammengeſetzt iſt, und zwar aus Subſtanzen, ſo „würde das Einfache ein ſubſtantielles Zuſammengeſetztes ſeyn. „Welches ſich widerſpricht.“

Dieſer Beweis kann ein ganzes *Neſt* (um einen ſonſt vorkommenden kantiſchen Ausdruck zu gebrauchen) von fehlerhaftem Verfahren genannt werden.

Zunächſt iſt die apogogiſche Wendung ein grundloſer Schein. Denn die Annahme, daß *alles Subſtanzielle räumlich* ſey, der *Raum aber nicht aus einfachen Theilen beſtehe*, iſt eine direkte Behauptung, die zum unmittelbaren Grund des zu Beweiſenden gemacht und mit der das ganze Beweiſen fertig iſt.

Alsdann fängt dieſer apogogiſche Beweis mit dem Satze an: „daß alle Zuſammenſetzung aus Subſtanzen ein *äußeres* Verhältniß ſey,“ vergißt ihn aber ſonderbar genug ſogleich wieder. Es wird nämlich fortgeſchloſſen, daß die Zuſammenſetzung

nur im Raume möglich sey, der Raum bestehe aber nicht aus einfachen Theilen, das Reale, das einen Raum einnehme, sey mithin zusammengesetzt. Wenn einmal die Zusammensetzung als ein äußerliches Verhältniß angenommen ist, so ist die Räumlichkeit selbst, als in der allein die Zusammensetzung möglich seyn soll, eben darum ein äußerliches Verhältniß für die Substanzen, das sie nichts angeht und ihre Natur nicht berührt, so wenig als das Uebrige, was man aus der Bestimmung der Räumlichkeit noch folgern kann. Aus jenem Grunde eben sollten die Substanzen nicht in den Raum gesetzt worden seyn.

Ferner ist vorausgesetzt, daß der Raum, in den die Substanzen hier versetzt werden, nicht aus einfachen Theilen bestehe; weil er eine Anschauung, nämlich, nach kantischer Bestimmung, eine Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden könne, und kein sogenannter diskursiver Begriff sey. — Bekanntlich hat sich aus dieser kantischen Unterscheidung von Anschauung und von Begriff viel Unfug mit dem Anschauen entwickelt, und um das Begreifen zu ersparen, ist der Werth und das Gebiet derselben auf alles Erkennen ausgedehnt worden. Hierher gehört nur, daß der Raum, wie auch die Anschauung selbst, zugleich begriffen werden muß, wenn man nämlich überhaupt begreifen will. Damit entstände die Frage, ob der Raum nicht, wenn er auch als Anschauung einfache Kontinuität wäre, nach seinem Begriffe als aus einfachen Theilen bestehend, gefaßt werden müsse, oder der Raum träte in dieselbe Antinomie ein, in welche nur die Substanz versetzt wurde. In der That wenn die Antinomie abstrakt gefaßt wird, betrifft sie, wie erinnert, die Quantität überhaupt und somit Raum und Zeit ebenso sehr.

Weil aber im Beweise angenommen ist, daß der Raum nicht aus einfachen Theilen bestehe, so hätte dieß Grund seyn sollen, das Einfache nicht in dieß Element zu versetzen, welches der Bestimmung des Einfachen nicht angemessen ist. — Hierbei

kommt aber auch die Kontinuität des Raumes mit der Zuſammenſetzung in Kolliſion; es werden beide mit einander verwechſelt, die erſtere an die Stelle der letztern untergeſchoben (was im Schluſſe eine Quaternio terminorum giebt). Es iſt bei Kant die ausdrückliche Beſtimmung des Raums, daß er ein einiger iſt, und die Theile deſſelben nur auf Einſchränkungen beruhen, ſo daß ſie nicht vor dem einigen allbefaſſenden Raume gleichſam als deſſen Beſtandtheile, daraus ſeine Zuſammenſetzung möglich ſey, vorhergehen." (Kr. d. r. Vern. 2te Ausg. S. 39.) Hier iſt die Kontinuität ſehr richtig und beſtimmt vom Raume gegen die Zuſammenſetzung aus Beſtandtheilen angegeben. In der Argumentation dagegen ſoll das Verſetzen der Subſtanzen in den Raum ein „außerhalb einander befindliches Mannigfaltiges" und zwar „mithin ein Zuſammengeſetztes" mit ſich führen. Wogegen, wie angeführt, die Art, wie im Raume eine Mannigfaltigkeit ſich findet, ausdrücklich die Zuſammenſetzung und der Einigkeit deſſelben vorhergehende Beſtandtheile ausſchließen ſoll.

In der Anmerkung zu dem Beweis der Antitheſis wird noch ausdrücklich die ſonſtige Grundvorſtellung der kritiſchen Philoſophie herbeigebracht, daß wir von Körpern nur als Erſcheinungen einen Begriff haben, als ſolche aber ſetzen ſie den Raum, als die Bedingung der Möglichkeit aller äußern Erſcheinung nothwendig voraus. Wenn hiermit unter den Subſtanzen nur Körper gemeint ſind, wie wir ſie ſehen, fühlen, ſchmecken u. ſ. f., ſo iſt von dem, was ſie in ihrem Begriffe ſind, eigentlich nicht die Rede; es handelt ſich nur vom ſinnlich Wahrgenommenen. Der Beweis der Antitheſis war alſo kurz zu faſſen: Die ganze Erfahrung unſeres Sehens, Fühlens u. ſ. f. zeigt uns nur Zuſammengeſetztes; auch die beſten Mikroſkope und die feinſten Meſſer haben uns noch auf nichts Einfaches ſtoßen laſſen. Alſo ſoll auch die Vernunft nicht auf etwas Einfaches ſtoßen wollen.

Wenn wir hiermit den Gegensatz dieser Thesis und Antithesis genauer ansehen, und ihre Beweise von allem unnützen Ueberfluß und Verschrobenheit befreien, so enthält der Beweis der Antithesis, — durch die Versetzung der Substanzen in den Raum, — die assertorische Annahme der Kontinuität, so wie der Beweis der Thesis, — durch die Annahme der Zusammensetzung, als der Art der Beziehung des Substantiellen, — die assertorische Annahme der Zufälligkeit dieser Beziehung, und damit die Annahme der Substanzen als absolute Eins. Die ganze Antinomie reducirt sich also auf die Trennung und direkte Behauptung der beiden Momente der Quantität und zwar derselben als schlechthin getrennter. Nach der bloßen Diskretion genommen sind die Substanz, Materie, Raum, Zeit u. s. f. schlechthin getheilt, das Eins ist ihr Princip. Nach der Kontinuität ist dieses Eins nur ein aufgehobenes; das Theilen bleibt Theilbarkeit, es bleibt die Möglichkeit zu theilen, als Möglichkeit, ohne wirklich auf das Atome zu kommen. Bleiben wir nun auch bei der Bestimmung stehen, die in dem Gesagten von diesen Gegensätzen gegeben ist, so liegt in der Kontinuität selbst das Moment des Atomen, da sie schlechthin als die Möglichkeit des Theilens ist, so wie jenes Getheiltseyn, die Diskretion auch allen Unterschied der Eins aufhebt, — denn die einfachen Eins ist eines was das Andere ist, — somit ebenso ihre Gleichheit und damit ihre Kontinuität enthält. Indem jede der beiden entgegengesetzten Seiten an ihr selbst ihre andere enthält, und keine ohne die andere gedacht werden kann, so folgt daraus, daß keine dieser Bestimmungen, allein genommen, Wahrheit hat, sondern nur ihre Einheit. Dieß ist die wahrhafte dialektische Betrachtung derselben, so wie das wahrhafte Resultat.

Unendlich sinnreicher und tiefer, als die betrachtete kantische Antinomie sind die dialektischen Beispiele der alten eleatischen Schule, besonders die Bewegung betreffend, die sich gleich-

falls auf den Begriff der Quantität gründen, und in ihm ihre Auflösung haben. Es würde zu weitläufig seyn, sie hier noch zu betrachten; sie betreffen die Begriffe von Raum und Zeit, und können bei diesen und in der Geschichte der Philosophie abgehandelt werden. — Sie machen der Vernunft ihrer Erfinder die höchste Ehre; sie haben das reine Seyn des Parmenides zum Resultate, indem sie die Auflösung alles bestimmten Seyns in sich selbst aufzeigen, und sind somit an ihnen selbst das Fließen des Heraklit. Sie sind darum auch einer gründlichern Betrachtung würdig, als der gewöhnlichen Erklärung, daß es eben Sophismen seyen; welche Assertion sich an das empirische Wahrnehmen nach dem, dem gemeinen Menschenverstande so einleuchtenden, Vorgange des Diogenes hält, der, als ein Dialektiker den Widerspruch, den die Bewegung enthält, aufzeigte, seine Vernunft weiter nicht angestrengt haben, sondern durch ein stummes Hin- und Hergehen auf den Augenschein verwiesen haben soll, — eine Assertion und Widerlegung, die freilich leichter zu machen ist, als sich in die Gedanken einzulassen, und die Verwickelungen, in welche der Gedanke und zwar der nicht weithergeholte, sondern im gewöhnlichen Bewußtseyn selbst sich formirende, hineinführt, festzuhalten und durch den Gedanken selbst aufzulösen.

Die Auflösung, die Aristoteles von diesen dialektischen Gestaltungen macht, sind hoch zu rühmen und in seinen wahrhaft spekulativen Begriffen von Raum, Zeit und Bewegung enthalten. Er setzt der unendlichen Theilbarkeit (was, da sie vorgestellt wird, als ob sie bewerkstelligt werde, mit dem unendlichen Getheiltseyn, den Atomen, dasselbe ist), als worauf die berühmtesten jener Beweise beruhen, die Kontinuität, welche ebenso wohl auf die Zeit, als den Raum geht, entgegen, so daß die unendliche, d. h. abstrakte Vielheit nur an sich, der Möglichkeit nach, in der Kontinuität enthalten sey. Das Wirkliche gegen die abstrakte Vielheit, wie gegen die abstrakte

Kontinuität ist das Konkrete derselben, die Zeit und der Raum selbst, wie gegen diese wieder die Bewegung und die Materie. Nur an sich oder nur der Möglichkeit nach ist das Abstrakte; es ist nur als Moment eines Reellen. Bayle, der in seinem Diktionnaire, Art. Zenon, die von Aristoteles gemachte Auflösung der zenonischen Dialektik „pitoyable“ findet, versteht nicht was es heißt, daß die Materie nur der Möglichkeit nach ins Unendliche theilbar sey; er erwiedert, wenn die Materie ins Unendliche theilbar sey, so enthalte sie wirklich eine unendliche Menge von Theilen, dieß sey also nicht ein Unendliches en puissance, sondern ein Unendliches, das reell und aktuell existire. — Vielmehr ist schon die Theilbarkeit selbst nur eine Möglichkeit, nicht ein Existiren der Theile, und die Vielheit überhaupt in der Kontinuität nur als Moment, als Aufgehobenes gesetzt. — Scharfsinniger Verstand, an dem Aristoteles wohl auch unübertroffen ist, reicht nicht hin dessen spekulative Begriffe zu fassen und zu beurtheilen, so wenig als die angeführte Plumpheit sinnlicher Vorstellung, Argumentationen des Zeno zu widerlegen; jener Verstand ist in dem Irrthume, solche Gedankendinge, Abstraktionen, wie unendliche Menge von Theilen, für Etwas, für ein Wahres und Wirkliches zu halten; dieses sinnliche Bewußtseyn aber läßt sich nicht über das Empirische hinaus zu Gedanken bringen.

Die kantische Auflösung der Antinomie besteht gleichfalls allein darin, daß die Vernunft die sinnliche Wahrnehmung nicht überfliegen, und die Erscheinung, wie sie ist, nehmen solle. Diese Auflösung läßt den Inhalt der Antinomie selbst auf der Seite liegen, sie erreicht die Natur des Begriffes ihrer Bestimmungen nicht, deren jede, für sich isolirt, nichtig und an ihr selbst nur das Uebergehen in ihre Andere ist, und die Quantität als ihre Einheit und darin ihre Wahrheit hat.

B.

Kontinuirliche und diskrete Größe.

1. Die Quantität enthält die beiden Momente der Kontinuität und der Diskretion. Sie ist in beiden als ihren Bestimmungen zu setzen. — Sie ist schon sogleich **unmittelbare** Einheit derselben, d. h. sie ist zunächst selbst nur in der einen ihrer Bestimmungen, der Kontinuität, gesetzt, und ist so **kontinuirliche Größe**.

Oder die Kontinuität ist zwar eins der Momente der Quantität, die erst mit dem andern, der Diskretion, vollendet ist. Aber die Quantität ist konkrete Einheit nur, insofern sie die Einheit **unterschiedener** Momente ist. Diese sind daher auch als unterschieden zu nehmen, jedoch nicht in Attraktion und Repulsion wieder aufzulösen, sondern nach ihrer Wahrheit jede in ihrer Einheit mit der andern d. h. **das Ganze** bleibend. Die Kontinuität ist nur die zusammenhängende, gediegene Einheit, als Einheit des Diskreten, so **gesetzt** ist sie nicht mehr nur Moment, sondern ganze Quantität; **kontinuirliche Größe**.

2. Die **unmittelbare** Quantität ist kontinuirliche Größe. Aber die Quantität ist überhaupt nicht ein Unmittelbares; die Unmittelbarkeit ist eine Bestimmtheit, deren Aufgehobensein sie selbst ist. Sie ist also in der ihr immanenten Bestimmtheit zu setzen, diese ist das Eins. Die Quantität ist **diskrete Größe**.

Die Diskretion ist, wie die Kontinuität, Moment der Quantität, aber ist selbst auch die ganze Quantität, eben weil sie Moment in ihr, dem Ganzen ist, also als unterschieden nicht aus demselben, nicht aus ihrer Einheit mit dem andern Momente heraustritt. — Die Quantität ist Außereinandersein an sich, und die kontinuirliche Größe ist dieß Außereinandersein, als sich ohne Negation fortsetzend, als ein in sich selbst gleicher Zusammenhang. Die diskrete Größe aber ist dieß Außereinander

als nicht kontinuirlich, als unterbrochen. Mit dieſer Menge von Eins iſt jedoch nicht die Menge des Atomen und das Leere, die Repulſion überhaupt, wieder vorhanden. Weil die diskrete Größe Quantität iſt, iſt ihre Diskretion ſelbſt kontinuirlich. Dieſe Kontinuität am Diskreten beſteht darin, daß die Eins das einander Gleiche ſind, oder daß ſie dieſelbe Einheit haben. Die diskrete Größe iſt alſo das Außereinander des vielen Eins, als des Gleichen, nicht das viele Eins überhaupt, ſondern als das Viele einer Einheit geſetzt.

Anmerkung.

In gewöhnlichen Vorſtellungen von kontinuirlicher und diskreter Größe wird es überſehen, daß jede dieſer Größen beide Momente, ſowohl die Kontinuität als die Diskretion, an ihr hat, und ihr Unterſchied nur dadurch konſtituirt wird, welches von beiden Momenten die geſetzte Beſtimmtheit und welche nur die an-ſich-ſeyende iſt. Raum, Zeit, Materie u. ſ. f. ſind ſtätige Größen, indem ſie Repulſionen von ſich ſelbſt, ein ſtrömendes Außerſichkommen ſind, das zugleich nicht ein Uebergehen oder Verhalten zu einem qualitativ-Andern iſt. Sie haben die abſolute Möglichkeit, daß das Eins allenthalben an ihnen geſetzt werde; nicht als die leere Möglichkeit eines bloßen Andersſeyns (wie man ſagt, es wäre möglich, daß an der Stelle dieſes Steines ein Baum ſtünde), ſondern ſie enthalten das Princip des Eins an ihnen ſelbſt, es iſt die eine der Beſtimmungen, von denen ſie konſtituirt ſind.

Umgekehrt iſt an der diskreten Größe die Kontinuität nicht zu überſehen; dieß Moment iſt, wie gezeigt, das Eins als Einheit.

Die kontinuirliche und diskrete Größe können als Arten der Quantität betrachtet werden, aber inſofern die Größe nicht unter irgend einer äußerlichen Beſtimmtheit geſetzt iſt, ſondern unter den Beſtimmtheiten ihrer eigenen Momente; der gewöhnliche Uebergang von Gattung zu Art läßt an jene

nach irgend einem ihr äußerlichen Eintheilungsgrunde äußerliche Beſtimmungen kommen. Dabei ſind die kontinuirliche und diskrete Größe noch keine Quanta; ſie ſind nur die Quantität ſelbſt in einer jeden ihrer beiden Formen. Sie werden etwa Größen genannt, inſofern ſie mit dem Quantum dieß überhaupt gemein haben, eine Beſtimmtheit an der Quantität zu ſeyn.

C.

Begrenzung der Quantität.

Die diskrete Größe hat erſtlich das Eins zum Princip und iſt zweitens Vielheit der Eins, drittens iſt ſie weſentlich ſtätig, ſie iſt das Eins zugleich als Aufgehobenes, als Einheit, das Sich-kontinuiren als ſolches in der Diskretion der Eins. Sie iſt daher als Eine Größe geſetzt, und die Beſtimmtheit derſelben iſt das Eins, das an dieſem Geſetztſeyn und Daſeyn ausſchließendes Eins, Grenze an der Einheit iſt. Die diskrete Größe als ſolche ſoll unmittelbar nicht begrenzt ſeyn; aber als unterſchieden von der kontinuirlichen iſt ſie als ein Daſeyn und ein Etwas, deſſen Beſtimmtheit das Eins und als in einem Daſeyn auch erſte Negation und Grenze iſt.

Dieſe Grenze, außer dem, daß ſie auf die Einheit bezogen und die Negation an derſelben iſt, iſt als Eins auch auf ſich bezogen; ſo iſt ſie umſchließende, befaſſende Grenze. Die Grenze unterſcheidet ſich hier nicht zuerſt von dem Etwas ihres Daſeyns, ſondern iſt als Eins unmittelbar dieſer negative Punkt ſelbſt. Aber das Seyn, das hier begrenzt iſt, iſt weſentlich als Kontinuität, vermöge der es über die Grenze und dieß Eins hinausgeht, und gleichgültig dagegen iſt. Die reale diskrete Quantität iſt ſo eine Quantität, oder Quantum, — die Quantität als ein Daſeyn und Etwas.

Indem das Eins, welches Grenze iſt, die vielen Eins der diskreten Quantität in ſich befaßt, ſetzt ſie dieſelben ebenſo wohl

als in ihm aufgehobene; ſie iſt Grenze an der Kontinuität überhaupt als ſolcher, und damit iſt hier der Unterſchied von kontinuirlicher und diskreter Größe gleichgültig; oder richtiger, ſie iſt Grenze an der Kontinuität der einen ſo ſehr als der andern; beide gehen darin über, Quanta zu ſeyn.

Zweites Kapitel.

Quantum.

Das Quantum, zunächſt Quantität mit einer Beſtimmtheit oder Grenze überhaupt, — iſt in ſeiner vollkommenen Beſtimmtheit die Zahl. Das Quantum unterſcheidet ſich

zweitens zunächſt in extenſives, an dem die Grenze als Beſchränkung der daſeyenden Vielheit iſt, alsdann indem dieſes Daſeyn ins Fürſichſeyn übergeht, — in intenſives Quantum, Grad, welches als fürſich und darin als gleichgültige Grenze ebenſo unmittelbar außerſich, ſeine Beſtimmtheit an einem Andern hat. Als dieſer geſetzte Widerſpruch, ſo einfach in ſich beſtimmt zu ſeyn und ſeine Beſtimmtheit außer ſich zu haben und für ſie außer ſich zu weiſen, geht das Quantum

drittens als das an ſich ſelbſt äußerliche Geſetzte in die quantitative Unendlichkeit über.

A.

Die Zahl.

Die Quantität iſt Quantum, oder hat eine Grenze; ſowohl als kontinuirliche wie als diskrete Größe. Der Unterſchied dieſer Arten hat hier zunächſt keine Bedeutung.

Die Quantität iſt als das aufgehobene Fürſichſeyn ſchon an und für ſich ſelbſt gegen ihre Grenze gleichgültig. Aber da-

mit iſt ihr ebenſo die Grenze, oder ein Quantum zu ſeyn, nicht gleichgültig; denn ſie enthält das Eins, das abſolute Beſtimmtſeyn, in ſich als ihr eigenes Moment, das alſo als geſetzt an ihrer Kontinuität oder Einheit ihre Grenze iſt, die aber als Eins, zu dem ſie überhaupt geworden, bleibt.

Dieß Eins iſt alſo das Princip des Quantums, aber das Eins als der Quantität. Dadurch iſt es erſtlich kontinuirlich, es iſt Einheit; zweitens iſt es diskret, an ſich ſeyende (wie in der kontinuirlichen) oder geſetzte (wie in der diskreten Größe) Vielheit der Eins, welche die Gleichheit miteinander, ſeine Kontinuität, dieſelbe Einheit haben. Drittens iſt dieß Eins auch Negation der vielen Eins als einfache Grenze, ein Ausſchließen ſeines Andereſeyns aus ſich, eine Beſtimmung ſeiner gegen andere Quanta. Das Eins iſt inſofern ſich α) auf ſich beziehende, β) umſchließende, und γ) Anderes ausſchließende Grenze.

Das Quantum in dieſen Beſtimmungen vollſtändig geſetzt, iſt die Zahl. Das vollſtändige Geſetztſeyn liegt in dem Daſeyn der Grenze als Vielheit und damit ihrem Unterſchiedenſeyn von der Einheit. Die Zahl erſcheint deswegen als diskrete Größe, aber ſie hat an der Einheit ebenſo die Kontinuität. Sie iſt darum auch das Quantum in vollkommener Beſtimmtheit; indem in ihr die Grenze als beſtimmte Vielheit, die das Eins, das ſchlechthin Beſtimmte, zu ſeinem Principe hat. Die Kontinuität, als in der das Eins nur an ſich, als Aufgehobenes iſt, — geſetzt als Einheit, — iſt die Form der Unbeſtimmtheit.

Das Quantum nur als ſolches iſt begrenzt überhaupt, ſeine Grenze iſt abſtrakte, einfache Beſtimmtheit deſſelben. Indem es aber Zahl iſt, iſt dieſe Grenze als in ſich ſelbſt mannigfaltig geſetzt. Sie enthält die vielen Eins, die ihr Daſeyn ausmachen, enthält ſie aber nicht auf unbeſtimmte Weiſe, ſondern die Beſtimmtheit der Grenze fällt in ſie; die

Grenze ſchließt anderes Daſeyn, d. i. andere Viele aus, und die von ihr umſchloſſenen Eins ſind eine beſtimmte Menge, — die Anzahl, zu welcher als der Diskretion, wie ſie in der Zahl iſt, das andere die Einheit, die Kontinuität derſelben, iſt. Anzahl und Einheit machen die Momente der Zahl aus.

Von der Anzahl iſt noch näher zu ſehen, wie die vielen Eins, aus denen ſie beſteht, in der Grenze ſind; von der Anzahl iſt der Ausdruck richtig, daß ſie aus den Vielen beſteht, denn die Eins ſind in ihr nicht als aufgehoben, ſondern ſind in ihr, nur mit der ausſchließenden Grenze geſetzt, gegen welche ſie gleichgültig ſind. Aber dieſe iſt es nicht gegen ſie. Beim Daſeyn hatte ſich zunächſt das Verhältniß der Grenze zu demſelben ſo geſtellt, daß das Daſeyn als das Poſitive dieſſeits ſeiner Grenze beſtehen blieb, und dieſe, die Negation, außerhalb an ihrem Rande ſich befand; ebenſo erſcheint an den vielen Eins das Abbrechen derſelben und das Ausſchließen anderer Eins als eine Beſtimmung, die außerhalb der umſchloſſenen Eins fällt. Aber es hat ſich dort ergeben, daß die Grenze das Daſeyn durchdringt, ſoweit geht als dieſes, und das Etwas dadurch ſeiner Beſtimmung nach begrenzt, d. i. endlich iſt. — So ſtellt man im Quantitativen der Zahl etwa Hundert ſo vor, daß das hunderte Eins allein die Vielen ſo begrenze, daß ſie Hundert ſetzen. Einer Seits iſt dieß richtig; anderer Seits aber hat unter den hundert Eins keines einen Vorzug, da ſie nur gleich ſind; jedes iſt ebenſo das Hunderte; ſie gehören alſo alle der Grenze an, wodurch die Zahl Hundert iſt; dieſe kann für ihre Beſtimmtheit keines entbehren; die andern machen ſomit gegen das hunderte Eins kein Daſeyn aus, das außerhalb der Grenze oder nur innerhalb ihrer, überhaupt verſchieden von ihr wäre. Die Anzahl iſt daher nicht eine Vielheit gegen das umſchließende, begrenzende Eins, ſondern macht ſelbſt dieſe Begrenzung aus, welche ein beſtimmtes Quantum iſt, die Viel-

len machen eine Zahl, Ein Zwei, Ein Zehn, Ein Hundert u. ſ. f. aus.

Das begrenzende Eins iſt nun das Beſtimmtſeyn gegen Anderes, Unterſcheidung der Zahl von andern. Aber dieſe Unterſcheidung wird nicht qualitative Beſtimmtheit, ſondern bleibt quantitativ, fällt nur in die vergleichende äußerliche Reflexion; die Zahl bleibt als Eins in ſich zurückgekehrt, und gleichgültig gegen Andere. Dieſe Gleichgültigkeit der Zahl gegen Andere iſt weſentliche Beſtimmung derſelben; ſie macht ihr Anſich-beſtimmtſeyn, aber zugleich ihre eigene Aeußerlichkeit aus. — Sie iſt ſo ein numeriſches Eins, als das abſolut beſtimmte, das zugleich die Form der einfachen Unmittelbarkeit hat, und dem daher die Beziehung auf Anderes völlig äußerlich iſt. Als Eins, das Zahl iſt, hat es ferner die Beſtimmtheit, inſofern ſie Beziehung auf Anderes iſt, als ſeine Momente in ihm ſelbſt, in ſeinem Unterſchiede der Einheit und der Anzahl, und die Anzahl iſt ſelbſt Vielheit der Eins d. i. es iſt in ihm ſelbſt dieſe abſolute Aeußerlichkeit. — Dieſer Widerſpruch der Zahl oder des Quantums überhaupt in ſich iſt die Qualität des Quantums, in deren weitern Beſtimmungen ſich dieſer Widerſpruch entwickelt.

Anmerkung 1.

Die Raumgröße und Zahlgröße pflegen ſo als zwei Arten betrachtet zu werden, daß die Raumgröße für ſich ſo ſehr beſtimmte Größe als die Zahlgröße wäre; ihr Unterſchied beſtände nur in den verſchiedenen Beſtimmungen der Kontinuität und Diskretion, als Quantum aber ſtünden ſie auf derſelben Stufe. Die Geometrie hat im Allgemeinen in der Raumgröße die kontinuirliche, und die Arithmetik in der Zahlgröße die diskrete Größe zum Gegenſtande. Aber mit dieſer Ungleichheit des Gegenſtandes haben ſie auch nicht eine gleiche Weiſe und Vollkommenheit der Begrenzung oder des Beſtimmtſeyns. Die Raumgröße hat nur die Begrenzung überhaupt; inſofern ſie als ein

ſchlechthin beſtimmtes Quantum betrachtet werden ſoll, hat ſie die Zahl nöthig. Die Geometrie als ſolche mißt die Raumfiguren nicht, iſt nicht Meßkunſt; ſondern vergleicht ſie nur. Auch bei ihren Definitionen ſind die Beſtimmungen zum Theil von der Gleichheit der Seiten, Winkel, der gleichen Entfernung hergenommen. So bedarf der Kreis, weil er allein auf der Gleichheit der Entfernung aller in ihm möglichen Punkte von einem Mittelpunkte beruht, zu ſeiner Beſtimmung keiner Zahl. Dieſe auf Gleichheit oder Ungleichheit beruhenden Beſtimmungen ſind ächt geometriſch. Aber ſie reichen nicht aus, und zu andern z. B. Dreieck, Viereck, iſt die Zahl erforderlich, die in ihrem Princip, dem Eins das Für-ſich-beſtimmtſeyn, nicht das Beſtimmtſeyn durch Hülfe eines Andern, alſo nicht durch Vergleichung enthält. Die Raumgröße hat zwar an dem Punkte die dem Eins entſprechende Beſtimmtheit; der Punkt aber wird, inſofern er außer ſich kommt, ein Anderes, er wird zur Linie; weil er weſentlich nur als Eins des Raumes iſt, wird er in der Beziehung, zu einer Kontinuität, in der die Punktualität, das Für-ſich-Beſtimmtſeyn, das Eins, aufgehoben iſt. Inſofern das Für-ſich-Beſtimmtſeyn im Außerſichſeyn ſich erhalten ſoll, muß die Linie als eine Menge von Eins vorgeſtellt werden, und die Grenze, die Beſtimmung der vielen Eins, in ſich bekommen, d. h. die Größe der Linie — ebenſo der andern Raum-Beſtimmungen — muß als Zahl genommen werden.

Die Arithmetik betrachtet die Zahl und deren Figuren, oder vielmehr betrachtet ſie nicht, ſondern operirt mit denſelben. Denn die Zahl iſt die gleichgültige Beſtimmtheit, träge; ſie muß von außen bethätigt und in Beziehung gebracht werden. Die Beziehungsweiſen ſind die Rechnungsarten. Sie werden in der Arithmetik nach einander aufgeführt, und es erhellt, daß eine von der andern abhängt. Der Faden, der ihren Fortgang leitet, wird jedoch in der Arithmetik nicht herausgehoben.

Aus der Begriffsbeſtimmung der Zahl ſelbſt aber ergiebt ſich leicht die ſyſtematiſche Zuſammenſtellung, auf welche der Vortrag dieſer Elemente in den Lehrbüchern einen gerechten Anſpruch hat. Dieſe leitenden Beſtimmungen ſollen hier kurz bemerklich gemacht werden.

Die Zahl iſt um ihres Principes, des Eins, willen ein äußerlich Zuſammengefaßtes überhaupt, eine ſchlechthin analytiſche Figur, die keinen inneren Zuſammenhang enthält. Weil ſie ſo nur ein äußerlich Erzeugtes iſt, iſt alles Rechnen das Hervorbringen von Zahlen, ein Zählen oder beſtimmter: Zuſammenzählen. Eine Verſchiedenheit dieſes äußerlichen Hervorbringens, das nur immer daſſelbe thut, kann allein in einem Unterſchiede der Zahlen gegeneinander, die zuſammengezählt werden ſollen, liegen; ſolcher Unterſchied muß ſelbſt anderswoher und aus äußerlicher Beſtimmung genommen werden.

Der qualitative Unterſchied, der die Beſtimmtheit der Zahl ausmacht, iſt der, den wir geſehen, der Einheit und der Anzahl; auf dieſen reducirt ſich daher alle Begriffsbeſtimmtheit, die in den Rechnungsarten vorkommen kann. Der Unterſchied aber, der den Zahlen als Quantis zukommt, iſt die äußerliche Identität und der äußerliche Unterſchied, die Gleichheit und Ungleichheit, welches Reflexionsmomente, und unter den Beſtimmungen des Weſens beim Unterſchiede, abzuhandeln ſind.

Ferner iſt noch vorauszuſchicken, daß Zahlen im Allgemeinen auf zwei Weiſen hervorgebracht werden können, entweder durch Zuſammenfaſſen oder durch Trennen bereits zuſammengefaßter; — indem Beides bei einer auf dieſelbe Weiſe beſtimmten Art von Zählen Statt findet, ſo entſpricht einem Zuſammenfaſſen von Zahlen, was man poſitive Rechnungsart, ein Trennen, was man negative Rechnungsart nennen kann; die Beſtimmung der Rechnungsart ſelbſt, iſt von dieſem Gegenſatze unabhängig.

Nach dieſen Bemerkungen folgt hiermit die Angabe der

Rechnungsweisen. Das erste Erzeugen der Zahl ist das Zusammenfassen von Vielen als solchen, d. i. deren jedes nur als Eins gesetzt ist, — das Numeriren. Da die Eins äußerliche gegeneinander sind, stellen sie sich unter einem sinnlichen Bilde dar, und die Operation, durch welche die Zahl erzeugt wird, ist ein Abzählen an den Fingern, an Punkten u. s. f. Was Vier, Fünf u. s. f. ist, kann nur gewiesen werden. Das Abbrechen, wie viel zugefaßt werden soll, ist, indem die Grenze äußerlich ist, etwas Zufälliges, Beliebiges. — Der Unterschied von Anzahl und Einheit, der im Fortgange der Rechnungsarten eintritt, begründet ein System, dyadisches, dekadisches u. s. f. — von Zahlen; ein solches beruht im Ganzen auf der Beliebigkeit, welche Anzahl konstant wieder als Einheit genommen werden soll.

Die durch das Numeriren entstandenen Zahlen werden wieder numerirt; und indem sie so unmittelbar gesetzt sind, sind sie noch ohne alle Beziehung auf einander bestimmt, gleichgültig gegen Gleichheit und Ungleichheit, von zufälliger Größe gegen einander, — daher ungleiche überhaupt; — Addiren. — Daß 7 und 5 Zwölfe ausmacht, erfährt man dadurch, daß zu den 7 noch 5 Eins an den Fingern oder sonst hinzunumerirt werden, — wovon das Resultat nachher im Gedächtnisse, auswendig, behalten wird; denn Innerliches ist nichts dabei. Ebenso daß $7 \times 5 = 35$ ist, weiß man durch das Abzählen an den Fingern u. s. f., daß zu einem Sieben noch eins hinzu numerirt, dieß fünf Mal bewerkstelligt, und das Resultat gleichfalls auswendig behalten wird. Die Mühe dieses Numerirens, der Erfindung der Summen, Produkte, ist durch die fertigen Eins und Eins oder Eins mal Eins, die man nur auswendig zu lernen hat, abgethan.

Kant hat (in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft V.) den Satz: $7 + 5 = 12$, als einen synthetischen Satz betrachtet. „Man sollte," sagt er, „anfänglich zwar den-

ken, (gewiß!) er ſey ein bloß analytiſcher Satz, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerſpruchs erfolge.“ Der Begriff der Summe heißt weiter nichts, als die abſtrakte Beſtimmung, daß dieſe zwei Zahlen zuſammengefaßt werden ſollen, und zwar als Zahlen auf eine äußerliche, d. i. begriffloſe Weiſe, — daß von Sieben weiter numerirt werden ſoll, bis die hinzuzufügenden Eins, deren Anzahl auf Fünf beſtimmt iſt, erſchöpft worden; das Reſultat führt den ſonſt bekannten Namen Zwölfe. „Allein,“ fährt Kant fort, „wenn man es näher betrachtet, ſo findet man, daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches dieſe einzige Zahl ſey, die beide zuſammenfaßt;“ — „ich mag meinen Begriff von einer ſolchen möglichen Summe noch ſo ſehr zergliedern, ſo werde ich doch darin die Zwölfe nicht antreffen.“ Mit dem Denken der Summe, Zergliederung des Begriffs, hat der Uebergang von jener Aufgabe zu dem Reſultat allerdings nichts zu thun; „man muß über dieſe Begriffe hinausgehen und die Anſchauung, fünf Finger u. ſ. f. zu Hülfe nehmen und ſo die Einheiten der in der Anſchauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe von Sieben hinzuthun,“ fügt er hinzu. Fünf iſt allerdings in der Anſchauung gegeben, d. h. ein ganz äußerliches Zuſammengefügtſeyn des beliebig wiederholten Gedankens, Eins; aber Sieben iſt ebenſo wenig ein Begriff; es ſind keine Begriffe vorhanden, über die man hinausgeht. Die Summe von 5 und 7 heißt die begriffloſe Verbindung beider Zahlen, das ſo begriffloſ fortgeſetzte Numeriren von Sieben an, bis die Fünfe erſchöpft ſind, kann man ein Zuſammenfügen, ein Syntheſiren, gerade wie das Numeriren von Eins an, nennen — ein Syntheſiren, das aber gänzlich analytiſcher Natur iſt, indem der Zuſammenhang ein ganz gemachter, nichts darin iſt noch hineinkommt, was nicht ganz äußerlich vorliegt. Das Po-

sulat 5 zu 7 zu addiren, verhält sich zu dem Postulate, überhaupt zu numeriren, wie das Postulat eine gerade Linie zu verlängern, zu dem, eine gerade Linie zu ziehen.

So leer als der Ausdruck Synthesiren ist, ist die Bestimmung, daß es a priori geschehe. Zählen ist allerdings keine Empfindungsbestimmung, die für das a posteriori nach der kantischen Bestimmung von Anschauung allein übrig bleibt, und Zählen ist wohl eine Beschäftigung auf dem Boden des abstrakten Anschauens, d. i. welches durch die Kategorie das Eins bestimmt und wobei von allen andern Empfindungsbestimmungen, ebenso sehr als auch von Begriffen abstrahirt ist. Das a priori ist überhaupt etwas nur Vages; die Gefühlsbestimmung hat als Trieb, Sinn u. s. f. ebenso sehr das Moment der Aprioritaet in ihr, als Raum und Zeit als existirend, Zeitliches und Räumliches, a posteriori bestimmt ist.

Im Zusammenhange hiermit kann hinzugefügt werden, daß Kants Behauptung von der synthetischen Beschaffenheit der Grundsätze der reinen Geometrie ebenso wenig etwas Gründliches enthält. Indem er angiebt, daß mehrere wirklich analytisch seyen, so ist allein der Grundsatz, daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste ist, für jene Vorstellung angeführet. „Mein Begriff vom Geraden enthalte nämlich nichts von Größe, sondern nur eine Qualität; der Begriff des Kürzesten komme also gänzlich hinzu, und könne durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden; Anschauung müsse also hier zu Hülfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich sey." — Es handelt sich aber auch hier nicht von einem Begriffe des Geraden überhaupt, sondern von gerader Linie, und dieselbe ist bereits ein Räumliches, Angeschautes. Die Bestimmung (oder wenn man will, der Begriff) der geraden Linie ist doch wohl keine andere, als daß sie die schlechthin einfache Linie ist, d. i. in dem Aufersichkommen (der sogenannten Bewegung des Punktes) schlechthin sich auf sich bezieht,

in deren Ausdehnung keine Art von Verſchiedenheit der Beſtimmung, keine Beziehung auf einen andern Punkt, oder Linie außerhalb ihrer geſetzt iſt, hält; — die ſchlechthin in ſich einfache Richtung. Dieſe Einfachheit iſt allerdings ihre Qualität, und wenn die gerade Linie ſchwer analytiſch zu definiren ſcheinen ſollte, ſo wäre es nur um der Beſtimmung der Einfachheit oder Beziehung auf ſich ſelbſt willen, und bloß weil die Reflexion beim Beſtimmen zunächſt vornehmlich eine Mehrheit, ein Beſtimmen durch andere, vor ſich hat; es iſt aber für ſich ſchlechthin nichts Schweres, dieſe Beſtimmung der Einfachheit der Ausdehnung in ſich, ihrer Beſtimmungsloſigkeit durch Anderes, zu faſſen; — Euklids Definition enthält nichts Anderes als dieſe Einfachheit. — Der Uebergang nun aber dieſer Qualität zur quantitativen Beſtimmung (des Kürzeſten), welcher das Synthetiſche ausmachen ſollte, iſt ganz nur analytiſch. Die Linie iſt als räumlich, Quantität überhaupt; das Einfachſte, vom Quantum geſagt, iſt das Wenigſte, und dieß von einer Linie geſagt, iſt das Kürzeſte. Die Geometrie kann dieſe Beſtimmungen als Korollarium zur Definition aufnehmen; aber Archimedes in ſeinen Büchern über Kugel und Cylinder (ſ. Haubers Ueberſ. S. 4) hat am zweckmäßigſten gethan, jene Beſtimmung der geraden Linie als Grundſatz hinzuſtellen, in ebenſo richtigem Sinne, als Euklides die Beſtimmung, die Parallellinien betreffend, unter die Grundſätze geſtellt hat, da die Entwickelung dieſer Beſtimmung, um zu einer Definition zu werden, gleichfalls nicht der Räumlichkeit unmittelbar angehörige, ſondern abſtraktere qualitative Beſtimmungen, wie vorhin Einfachheit, Gleichheit der Richtung und dergleichen erfordert hätte. Dieſe Alten haben auch ihren Wiſſenſchaften plaſtiſchen Charakter gegeben, ihre Darſtellung ſtreng in der Eigenthümlichkeit ihres Stoffes gehalten, daher das ausgeſchloſſen, was für denſelben heterogener Art geweſen wäre.

Der Begriff, den Kant in dem ſynthetiſchen Urthei-

len a priori aufgestellt hat, — der Begriff von **Unterschiedenem**, das ebenso **untrennbar** ist, einem **Identischen**, das an ihm selbst **ungetrennt Unterschied** ist, gehört zu dem Großen und Unsterblichen seiner Philosophie. Im Anschauen ist dieser Begriff, da er der Begriff selbst und Alles an sich der Begriff ist, freilich gleichfalls vorhanden; aber die Bestimmungen, die in jenen Beispielen herausgenommen sind, stellen ihn nicht dar; vielmehr ist die Zahl und das Zählen eine Identität und Hervorbringen einer Identität, die schlechthin nur äußerlich, nur oberflächliche Synthese ist, eine Einheit von Eins, solchen, die vielmehr als an ihnen nicht identisch mit einander, sondern äußerliche, für sich getrennte, gesetzt sind; in der geraden Linie hat die Bestimmung, die kleinste zwischen zwei Punkten zu seyn, vielmehr nur das Moment des abstrakt Identischen, ohne Unterschied an ihm selbst, zu Grunde zu liegen.

Ich kehre von dieser Unterbrechung zum Addiren selbst zurück. Die ihm entsprechende, negative Rechnungsart, das **Subtrahiren**, ist das ebenso ganz analytische Trennen in Zahlen, die wie im Addiren, nur als **Ungleiche** überhaupt gegeneinander bestimmt sind.

2. Die nächste Bestimmung ist die **Gleichheit** der Zahlen, die numerirt werden sollen. Durch diese Gleichheit sind sie eine **Einheit**, und es tritt hiermit an der Zahl der Unterschied von Einheit und **Anzahl** ein. Die **Multiplikation** ist die Aufgabe, eine Anzahl von Einheiten, die selbst eine Anzahl sind, zusammenzuzählen. Es ist dabei gleichgültig, welche von den beiden Zahlen als Einheit und welche als Anzahl angegeben, ob viermal drei, wo vier die Anzahl, und drei die Einheit ist, oder umgekehrt dreimal vier, gesagt wird. — Es ist oben schon angegeben, daß das ursprüngliche Finden des Produkts durch das einfache Numeriren, d. i. das Abzählen an den Fingern u. s. f bewerkstelligt wird; das spätere **unmittelbare** Angeben-

kömen des Produkts beruht auf der Sammlung jener Produkte, dem Einmaleins, und dem Auswendig-Wiſſen deſſelben.

Die Diviſion iſt die negative Rechnungsart nach derſelben Beſtimmung des Unterſchieds. Es iſt ebenſo gleichgültig, welcher von beiden Faktoren, der Diviſor oder Quotient, als Einheit oder als Anzahl beſtimmt wird. Der Diviſor wird als Einheit und der Quotient als Anzahl beſtimmt, wenn die Aufgabe der Diviſion ausgeſprochen wird, daß man ſehen wolle, wie oft (Anzahl) eine Zahl (Einhei , in einer gegebenen enthalten ſey; umgekehrt wird der Diviſor als Anzahl und der Quotient als Einheit genommen, wenn geſagt wird, man ſoll eine Zahl in eine gegebene Anzahl gleicher Theile theilen und die Größe ſolchen Theils (der Einheit) finden.

3. Die beiden Zahlen, welche als Einheit und Anzahl gegeneinander beſtimmt ſind, ſind als Zahl noch unmittelbar gegeneinander, und daher überhaupt ungleich. Die weitere Gleichheit iſt die der Einheit und der Anzahl ſelbſt; ſo iſt der Fortgang zur Gleichheit der Beſtimmungen, die in der Beſtimmung der Zahl liegen, vollendet. Das Zählen, nach dieſer vollſtändigen Gleichheit iſt das Potenziren, (die negative Rechnungsart das Wurzelausziehen) — und zwar zunächſt das Erheben einer Zahl ins Quadrat, — das vollkommene Beſtimmtſeyn des Numerirens in ſich ſelbſt, wo 1) die vielen Zahlen, die addirt werden, dieſelben ſind, und 2) deren Vielheit oder Anzahl ſelbſt dieſelbe iſt mit der Zahl, die vielmal geſetzt wird, die Einheit iſt. Es ſind ſonſt keine Beſtimmungen in dem Begriffe der Zahl, die einen Unterſchied darbieten könnten; noch kann ein weiteres Ausgleichen des Unterſchieds, der in der Zahl liegt, Statt finden. Erhebung in höhere Potenzen als in das Quadrat, iſt eine formelle Fortſetzung Theils — bei den geraden Exponenten, — nur eine Wiederholung des Quadrirens, Theils bei den ungeraden Potenzen — tritt wieder die Ungleichheit ein; bei der nämlich formellen Gleichheit (z. B.

zunächst beim Kubus) des neuen Faktors mit der Anzahl sowohl als mit der Einheit, ist er als Einheit, gegen die Anzahl (das Quadrat, 3 gegen 3. 3) ein Ungleiches; noch mehr beim Kubus von Vier, wo die Anzahl, 3, nach der die Zahl, die die Einheit ist, mit sich multiplicirt werden soll, von dieser selbst verschieden ist. — Es sind an sich diese Bestimmungen als der wesentliche Unterschied des Begriffs, die Anzahl und die Einheit, vorhanden, welche für das vollständige In-sich-Zurückgehen des Außer-sich-gehens auszugleichen sind. In dem so eben Dargestellten liegt weiter der Grund, warum Theils die Auflösung der höheren Gleichungen in der Zurückführung auf die quadratische bestehen muß, Theils warum die Gleichungen von ungeraden Exponenten sich nur formell bestimmen, und gerade wenn die Wurzeln rational sind, diese sich nicht anders als durch einen imaginären Ausdruck, d. h. der das Gegentheil dessen ist, was die Wurzeln sind und ausdrücken, finden lassen. — Das Quadrat der Arithmetik enthält nach dem Angegebenen, allein das Schlechthin-Bestimmtseyn in sich; weswegen die Gleichungen mit weitern formellen Potenzen darauf zurückgeführt werden müssen, gerade wie das rechtwinklichte Dreieck in der Geometrie das Schlechthin-in-sich-Bestimmtseyn enthält, das im pythagoräischen Lehrsatz exponirt ist, weswegen auch darauf für die totale Bestimmung alle andern geometrischen Figurationen reducirt werden müssen.

Ein nach einem logisch gebildeten Urtheile fortschreitender Unterricht handelt die Lehre von den Potenzen vor der Lehre über die Proportionen ab; diese schließen sich zwar an den Unterschied von Einheit und Anzahl an, der die Bestimmung der zweiten Rechnungsart ausmacht, aber sie treten aus dem Eins des unmittelbaren Quantums, in welchem Einheit und Anzahl nur Momente sind, heraus; die Fortbestimmung nach demselben bleibt ihm selbst auch noch äußerlich. Die Zahl im Verhältnisse ist nicht mehr als unmittelbares Quantum; es hat

ſeine Beſtimmtheit dann als Vermittelung; das qualitative Verhältniß wird im Nachfolgenden betrachtet.

Von der angegebenen Fortbeſtimmung der Rechnungsarten kann geſagt werden, daß ſie keine Philoſophie über dieſelben, keine Darlegung etwa ihrer innern Bedeutung ſey, weil ſie in der That nicht eine immanente Entwickelung des Begriffs iſt. Aber die Philoſophie muß dieß zu unterſcheiden wiſſen, was ſeiner Natur nach ein ſich ſelbſt äußerlicher Stoff iſt, daß dann an einem ſolchen der Fortgang des Begriffs nur auf äußerliche Weiſe geſchehen, und deſſen Momente auch nur in der eigenthümlichen Form ihrer Aeußerlichkeit, wie hier Gleichheit und Ungleichheit, ſeyn können. Die Unterſcheidung der Sphären, in welche eine beſtimmte Form des Begriffs gehört, d. h. als Exiſtenz vorhanden iſt, iſt ein weſentliches Erforderniß zum Philoſophiren über reale Gegenſtände, um nicht das Aeußerliche und Zufällige durch Ideen in ſeiner Eigenthümlichkeit zu ſtören, wie dieſe Ideen durch die Unangemeſſenheit des Stoffes zu entſtellen und formell zu machen. Jene Aeußerlichkeit aber, in welcher die Begriffsmomente an jenem äußerlichen Stoffe, der Zahl, erſcheinen, iſt hier die angemeſſene Form; indem ſie den Gegenſtand in ſeinem Verſtande darſtellen, auch da ſie keine ſpekulative Anforderung enthalten und daher leicht erſcheinen, verdienen ſie in den Lehrbüchern der Elemente angewendet zu werden.

Anmerkung 2.

Bekanntlich hat Pythagoras Vernunftverhältniſſe oder Philoſopheme in Zahlen dargeſtellt, auch in neuern Zeiten iſt von ihnen und Formen ihrer Beziehungen, wie Potenzen u. ſ. f. in der Philoſophie Gebrauch gemacht worden, um die Gedanken darnach zu reguliren oder damit auszudrücken. — In pädagogiſcher Rückſicht iſt die Zahl für den geeignetſten Gegenſtand des innern Anſchauens, und die rechnende Beſchäftigung mit Verhältniſſen derſelben für die Thätigkeit des Geiſtes gehalten worden, worin er ſeine eigenſten Verhältniſſe und über-

haupt die Grundverhältnisse des Wesens zur Anschauung bringe. — Wiefern der Zahl dieser hohe Werth beikommen könne, geht aus ihrem Begriffe hervor, wie er sich ergeben hat.

Die Zahl sahen wir als die absolute Bestimmtheit der Quantität, und ihr Element als den gleichgültig gewordenen Unterschied; — die Bestimmtheit an sich, die zugleich völlig nur äußerlich gesetzt ist. Die Arithmetik ist analytische Wissenschaft, weil alle Verknüpfungen und Unterschiede, die an ihrem Gegenstande vorkommen, nicht in ihm selbst liegen, sondern ihm völlig äußerlich angethan sind. Sie hat keinen konkreten Gegenstand, welcher innere Verhältnisse an sich hätte, die zunächst für das Wissen verborgen, nicht in der unmittelbaren Vorstellung von ihm gegeben, sondern erst durch die Bemühung des Erkennens herauszubringen wären. Sie enthält nicht nur den Begriff und damit die Aufgabe für das begreifende Denken nicht, sondern ist das Gegentheil desselben. Um der Gleichgültigkeit des Verknüpften gegen die Verknüpfung, der die Nothwendigkeit fehlt, willen, befindet sich das Denken hier in einer Thätigkeit, die zugleich die äußerste Entäußerung seiner selbst ist, in der gewaltsamen Thätigkeit, sich in der Gedankenlosigkeit zu bewegen und das keiner Nothwendigkeit Fähige zu verknüpfen. Der Gegenstand ist der abstrakte Gedanke der Aeußerlichkeit selbst.

Als dieser Gedanke der Aeußerlichkeit ist die Zahl zugleich die Abstraktion von der sinnlichen Mannigfaltigkeit; sie hat von dem Sinnlichen nichts als die abstrakte Bestimmung der Aeußerlichkeit selbst behalten; hierdurch ist dieses in ihr dem Gedanken am nächsten gebracht; sie ist der reine Gedanke der eignen Entäußerung des Gedankens.

Der Geist, der sich über die sinnliche Welt erhebt und sein Wesen erkennt, indem er ein Element für seine reine Vorstellung, für den Ausdruck seines Wesens sucht, kann daher, ehe er den Gedanken selbst als dieß Element faßt, und

für deſſen Darſtellung den rein geiſtigen Ausdruck gewinnt, darauf verfallen, die Zahl, dieſe innerliche, abſtrakte Aeußerlichkeit zu wählen. Darum ſehen wir in der Geſchichte der Wiſſenſchaft früh die Zahl zum Ausdruck von Philoſophemen gebraucht werden. Sie macht die letzte Stufe der Unvollkommenheit aus, das Allgemeine mit Sinnlichem behaftet zu faſſen. Die Alten haben das beſtimmte Bewußtſeyn darüber gehabt, daß die Zahl zwiſchen dem Sinnlichen und dem Gedanken in der Mitte ſtehe. Ariſtoteles führt es von Plato an (Metaphys. I, 5), daß derſelbe ſage, daß außer dem Sinnlichen und den Ideen die mathematiſchen Beſtimmungen der Dinge dazwiſchen ſtehen, von dem Sinnlichen dadurch unterſchieden ſey, daß ſie unſichtbar (ewig) und unbewegt ſeyen, von den Ideen aber, daß ſie ein Vieles und ein Aehnliches ſeyen, die Idee aber ſchlechthin nur identiſch mit ſich und in ſich Eines ſey. — Eine ausführlichere, gründlich gedachte Reflexion hierüber von Moderatus aus Cadix wird in Malchi Vita Pythagorae ed. Ritterhus. p. 30 f. angeführt; daß die Pythagoräer auf die Zahlen gefallen ſeyen, ſchreibt er dem zu, daß ſie noch nicht vermocht haben, die Grundideen und erſten Principien deutlich in der Vernunft zu faſſen, weil dieſe Principien ſchwer zu denken und ſchwer auszuſprechen ſeyen; die Zahlen dienen zur Bezeichnung gut beim Unterrichte; ſie haben darin unter anderm die Geometer nachgeahmt, welche das Körperliche nicht in Gedanken ausdrücken können, die Figuren gebrauchen, und ſagen, dieß ſey ein Dreieck, wobei ſie aber wollen, daß nicht die in die Augen fallende Zeichnung für das Dreieck genommen, ſondern damit nur der Gedanke derſelben vorgeſtellt ſey. So haben die Pythagoräer den Gedanken der Einheit, der Dieſelbigkeit und Gleichheit und den Grund der Uebereinſtimmung, des Zuſammenhangs und der Erhaltung von Allem, des mit ſich ſelbſt Identiſchen, als Eins ausgeſprochen u. ſ. f. — Es iſt überflüſſig zu bemerken, daß die Pythagoräer von dem Zahlen- auch

zum Gedankenausdruck, zu den ausdrücklichen Kategorien des Gleichen und Ungleichen, der Grenze und der Unendlichkeit übergegangen ſind, es wird ſchon in Anſehung jener Zahlausdrücke (ebend. in den Anm. zu p. 31 l. s. aus einem Leben des Pythagoras bei Photius p. 722) angeführt, daß die Pythagoräer zwiſchen der Monas und dem Eins unterſchieden haben; die Monas haben ſie als den Gedanken genommen, das Eins aber als die Zahl; ebenſo die Zwei für das Arithmetiſche, die Dyas (denn ſo ſoll es daſelbſt wohl heißen) für den Gedanken des Unbeſtimmten. — Dieſe Alten ſahen vors Erſte das Ungenügende der Zahlformen für Gedankenbeſtimmungen ſehr richtig ein, und ebenſo richtig forderten ſie ferner ſtatt jenes erſten Nothbehelfs für Gedanken den eigenthümlichen Ausdruck; um wie viel weiter waren ſie in ihrem Nachdenken gekommen, als die, welche heutigestages wieder Zahlen ſelbſt und Zahlbeſtimmungen, wie Potenzen, dann das Unendlichgroße, Unendlichkleine, Eins dividirt durch das Unendliche und ſonſtige ſolche Beſtimmungen, die ſelbſt auch oft ein verkehrter mathematiſcher Formalismus ſind, an die Stelle von Gedankenbeſtimmungen zu ſetzen und zu jener unvermögenden Kindheit zurückzukehren, für etwas Löbliches, ja Gründliches und Tiefes halten.

Wenn vorhin der Ausdruck angeführt worden, daß die Zahl zwiſchen dem Sinnlichen und dem Gedanken ſtehe, indem ſie zugleich von jenem dieß habe, das Viele, das Außereinander, an ihr zu ſeyn, ſo iſt zu bemerken, daß dieſes Viele ſelbſt, das in den Gedanken aufgenommene Sinnliche, die ihm angehörige Kategorie des an ihm ſelbſt Aeußerlichen iſt. Die weiteren, konkreten, wahren Gedanken, das Lebendigſte, Beweglichſte, nur im Beziehen Begriffene, in dieſes Element des Außerſichſeyns ſelbſt verſetzt, werden zu todten, bewegungsloſen Beſtimmungen. Je reicher an Beſtimmtheit und damit an Beziehung die Gedanken werden, deſto verworrener einer Seits und deſto willkürlicher und ſinnleerer anderer Seits wird ihre Darſtellung

in ſolchen Formen, als die Zahlen ſind. Das Eins, das Zwei, das Drei, das Vier, Henas oder Monas, Dyas, Trias, Tetraktys, liegen noch den ganz einfachen abſtrakten Begriffen nahe; aber wenn Zahlen zu konkreten Verhältniſſen übergehen ſollen, ſo iſt es vergeblich, ſie noch dem Begriffe nahe erhalten zu wollen.

Wenn nun aber die Denkbeſtimmungen durch Eins, Zwei, Drei, Vier für die Bewegung des Begriffs, als durch welche er allein Begriff iſt, bezeichnet werden, ſo iſt dieß das Härteſte, was dem Denken zugemuthet wird. Es bewegt ſich im Elemente ſeines Gegentheils, der Beziehungsloſigkeit; ſein Geſchäft iſt die Arbeit der Verrücktheit. Daß z. B. Eins Drei, und Drei Eins iſt, zu begreifen, iſt darum dieſe harte Zumuthung, weil das Eins das Beziehungsloſe iſt, alſo nicht an ihm ſelbſt die Beſtimmung zeigt, wodurch es in ſein Entgegengeſetztes übergeht, ſondern vielmehr dieß iſt, eine ſolche Beziehung ſchlechthin auszuſchließen und zu verweigern. Umgekehrt benutzt dieß der Verſtand gegen die ſpekulative Wahrheit, (wie z. B. gegen die in der Lehre, welche die Dreieinigkeit genannt wird, niedergelegte) und zählt die Beſtimmungen derſelben, welche Eine Einheit ausmachen, um ſie als klaren Widerſinn aufzuzeigen, — d. h. er ſelbſt begeht den Widerſinn, das, was ſchlechthin Beziehung iſt, zum Beziehungsloſen zu machen. Bei dem Namen Dreieinigkeit iſt freilich nicht darauf gerechnet worden, daß vom Verſtand das Eins und die Zahl als die weſentliche Beſtimmtheit des Inhalts betrachtet werden würde. Jener Name drückt die Verachtung gegen den Verſtand aus, der aber ſeine Eitelkeit, am Eins und der Zahl als ſolcher zu halten, feſtgeſtellt und ſie gegen die Vernunft geſtellt hat.

Zahlen, geometriſche Figuren, wie dieß viel vom Kreis, Dreieck u. ſ. f. geſchehen iſt, als bloße Symbole (des Kreiſes z. B. von der Ewigkeit, des Dreiecks von der Dreieinigkeit) zu nehmen iſt — einer Seits etwas Unverfängliches; aber tho-

richt ist es anderer Seits, zu meinen, daß dadurch mehr ausgedrückt sey, als der Gedanke zu fassen und auszudrücken vermöge. Wenn in solchen Symbolen, wie in andern, die von der Phantasie in den Mythologien der Völker und in der Dichtkunst überhaupt erzeugt werden, gegen welche die phantasielosen geometrischen Figuren ohnehin dürftig sind, wie auch in diesen eine tiefe Weisheit, tiefe Bedeutung liegen soll, so ist es eben dem Denken allein darum zu thun, die Weisheit, die nur darin liegt, und nicht nur in Symbolen, sondern in der Natur und im Geiste, heraus zu Tage zu fördern; in Symbolen ist die Wahrheit durch das sinnliche Element noch getrübt und verhüllt; ganz offenbar wird sie allein dem Bewußtseyn in der Form des Gedankens; die Bedeutung ist nur der Gedanke selbst.

Aber mathematische Kategorien herbeizunehmen, um daraus für die Methode oder den Inhalt philosophischer Wissenschaft etwas bestimmen zu wollen, zeigt sich wesentlich dadurch als etwas Verkehrtes, daß insofern mathematische Formeln, Gedanken und Begriffsunterschiede bedeuten, diese ihre Bedeutung sich vielmehr zuerst in der Philosophie anzugeben, zu bestimmen und zu rechtfertigen hat. In ihren konkreten Wissenschaften hat diese das Logische aus der Logik, nicht aus der Mathematik zu nehmen; es kann nur ein Nothbehelf der philosophischen Unvermögenheit seyn, zu den Gestaltungen, die das Logische in andern Wissenschaften annimmt, und deren viele nur Ahnungen, andere auch Verkümmerungen desselben sind, für das Logische der Philosophie seine Zuflucht zu nehmen. Die bloße Anwendung solcher entlehnten Formeln ist ohnehin ein äußerliches Verhalten; der Anwendung selbst müßte ein Bewußtseyn über ihren Werth wie über ihre Bedeutung vorangehen; ein solches Bewußtseyn aber giebt nur die denkende Betrachtung, nicht die Autorität derselben aus der Mathematik. Solches Bewußtseyn über sie ist die Logik selbst, und dieß Bewußtseyn streift ihre

partikulare Form ab, macht diese überflüßig und unnütz, berichtigt sie und verschafft ihnen allein ihre Berechtigung, Sinn und Werth.

Was es mit dem Gebrauche der Zahl und des Rechnens auf sich hat, insofern er eine pädagogische Hauptgrundlage ausmachen soll, geht aus dem Bisherigen von selbst hervor. Die Zahl ist ein unsinnlicher Gegenstand, und die Beschäftigung mit ihr und ihren Verbindungen ein unsinnliches Geschäft; der Geist wird somit dadurch zur Reflexion in sich und einer innerlichen abstrakten Arbeit angehalten, was eine große, jedoch einseitige Wichtigkeit hat. Denn auf der andern Seite, da der Zahl nur der äußerliche, gedankenlose Unterschied zu Grunde liegt, wird jenes Geschäft ein gedankenloses, mechanisches. Die Kraftanstrengung besteht vornehmlich darin, Begriffloses festzuhalten, und begrifflos es zu verbinden. Der Inhalt ist das leere Eins; der gediegene Gehalt des sittlichen und geistigen Lebens und der individuellen Gestaltungen desselben, mit welchem als der edelsten Nahrung die Erziehung den jugendlichen Geist großziehen soll, sollte von dem inhaltslosen Eins verdrängt werden; die Wirkung, wenn jene Uebungen zur Hauptsache und Hauptbeschäftigung gemacht werden, kann keine andere seyn, als den Geist nach Form und Inhalt auszuhöhlen und abzustumpfen. Weil das Rechnen ein so sehr äußerliches, somit mechanisches Geschäft ist, haben sich Maschinen verfertigen lassen, welche die arithmetischen Operationen aufs vollkommenste vollführen. Wenn man über die Natur des Rechnens nur diesen Umstand allein kennte, so läge darin die Entscheidung, was es mit dem Einfalle für eine Bewandniß hatte, das Rechnen zum Hauptbildungsmittel des Geistes zu machen, und ihn auf die Folter, sich zur Maschine zu vervollkommnen, zu legen.

B.

Extenſives und intenſives Quantum.

a. Unterſchied derſelben.

1. Das Quantum hat, wie ſich vorhin ergeben, ſeine Beſtimmtheit als Grenze in der Anzahl. Es iſt ein in ſich Diskretes, ein Vieles, das nicht ein Seyn hat, welches verſchieden wäre von ſeiner Grenze und ſie außer ihm hätte. Das Quantum ſo mit ſeiner Grenze, die ein Vielfaches an ihr ſelbſt iſt, iſt extenſive Größe.

Die extenſive Größe iſt von der kontinuirlichen zu unterſcheiden; jener ſteht direkt nicht die diskrete, ſondern die intenſive gegenüber. Extenſive und intenſive Größe ſind Beſtimmtheiten der quantitativen Grenze ſelbſt, das Quantum aber iſt identiſch mit ſeiner Grenze; kontinuirliche und diskrete Größe ſind dagegen Beſtimmungen der Größe an ſich, d. i. der Quantität als ſolcher, inſofern beim Quantum von der Grenze abſtrahirt wird. — Die extenſive Größe hat das Moment der Kontinuität an ihr ſelbſt und in ihrer Grenze, indem ihr Vieles überhaupt Kontinuirliches iſt; die Grenze als Negation erſcheint inſofern an dieſer Gleichheit der Vielen, als Begrenzung der Einheit. Die kontinuirliche Größe iſt die ſich fortſetzende Quantität ohne Rückſicht auf eine Grenze, und inſofern ſie mit einer ſolchen vorgeſtellt wird, iſt dieſe eine Begrenzung überhaupt, ohne daß die Diskretion an ihr geſetzt ſey. Das Quantum nur als kontinuirliche Größe iſt noch nicht wahrhaft für ſich beſtimmt, weil ſie des Eins, worin das Für-ſich-beſtimmtſeyn liegt, und der Zahl entbehrt. Ebenſo iſt die diskrete Größe unmittelbar nur unterſchiedenes Vieles überhaupt, das, inſofern es als ſolches eine Grenze haben ſollte, nur eine Menge, d. h. ein unbeſtimmt Begrenztes wäre; daß es als beſtimmtes Quantum ſey, dazu gehört das Zuſammenfaſſen des Vielen in Eins, wodurch ſie mit der Grenze identiſch geſetzt

werden. Jede, die kontinuirliche und diskrete Größe, als Quantum überhaupt hat nur eine der beiden Seiten an ihr gesetzt, wodurch es vollkommen bestimmt und als Zahl ist. Diese ist unmittelbar extensives Quantum, — die einfache Bestimmtheit, die wesentlich als Anzahl, jedoch als Anzahl einer und derselben Einheit ist; es ist von der Zahl nur dadurch unterschieden, daß ausdrücklich die Bestimmtheit als Vielheit in dieser gesetzt ist.

2. Die Bestimmtheit jedoch, wie groß etwas ist, durch die Zahl, bedarf nicht des Unterschieds von etwas Anderem Großem, so daß zur Bestimmtheit dieses Großen es selbst und ein Anderes Großes gehörte, indem die Bestimmtheit der Größe überhaupt für-sich-bestimmte, gleichgültige, einfach auf sich bezogene Grenze ist; und in der Zahl ist sie gesetzt als eingeschlossen in das für-sich-seyende Eins, und hat die Aeußerlichkeit, die Beziehung-auf-Anderes innerhalb ihrer selbst. Dieses Viele der Grenze selbst ferner, ist wie das Viele überhaupt, nicht ein in sich Ungleiches, sondern ein Kontinuirliches; jedes der Vielen ist was das Andere ist; es als vieles Außereinanderseyendes oder Diskretes macht daher die Bestimmtheit als solche nicht aus. Dieß Viele fällt also für sich selbst in seine Kontinuität zusammen und wird einfache Einheit. — Die Anzahl ist nur Moment der Zahl; aber macht nicht als eine Menge von numerischen Eins die Bestimmtheit der Zahl aus, sondern diese Eins als gleichgültige, sich Aeußerliche, sind im Zurückgekehrtseyn der Zahl in sich aufgehoben; die Aeußerlichkeit, welche die Eins der Vielheit ausmachte, verschwindet in dem Eins, als Beziehung der Zahl auf sich selbst.

Die Grenze des Quantums, das als Extensives seine daseyende Bestimmtheit als die sich selbst äußerliche Anzahl hatte, geht also in einfache Bestimmtheit über. In dieser einfachen Bestimmung der Grenze ist es intensive Größe; und

die Grenze oder Beſtimmtheit, die mit dem Quantum identiſch iſt, iſt nun auch ſo als Einfaches geſetzt, — der Grad.

Der Grad iſt alſo beſtimmte Größe, Quantum, aber nicht zugleich Menge, oder Mehreres innerhalb ſeiner ſelbſt; er iſt nur eine Mehrheit; die Mehrheit iſt das Mehrere in die einfache Beſtimmung zuſammengenommen, das Daſeyn in das Fürſichſeyn zurückgegangen. Seine Beſtimmtheit muß zwar durch eine Zahl ausgedrückt werden als dem vollkommenen Beſtimmtſeyn des Quantums, aber iſt nicht als Anzahl, ſondern einfach, nur Ein Grad. Wenn von 10, 20 Graden geſprochen wird, iſt das Quantum, das ſo viele Grade hat, der zehnte, zwanzigſte Grad, nicht die Anzahl und Summe derſelben; ſo wäre es ein Extenſives; ſondern es iſt nur Einer, der zehnte, zwanzigſte Grad. Er enthält die Beſtimmtheit, welche in der Anzahl zehn, zwanzig liegt, aber enthält ſie nicht als Mehrere, ſondern iſt die Zahl als aufgehobene Anzahl, als einfache Beſtimmtheit.

3. In der Zahl iſt das Quantum in ſeiner vollſtändigen Beſtimmtheit geſetzt; als intenſives Quantum aber als in ihrem Fürſichſeyn, iſt es geſetzt, wie es ſeinem Begriffe nach oder an ſich iſt. Die Form nämlich der Beziehung auf ſich, welche es im Grade hat, iſt zugleich das Sich-Aeußerlichſeyn deſſelben. Die Zahl iſt als extenſives Quantum numeriſche Vielheit, und hat ſo die Aeußerlichkeit innerhalb ihrer. Dieſe, als Vieles überhaupt, fällt in die Ununterſchiedenheit zuſammen, und hebt ſich auf in dem Eins der Zahl, ihrer Beziehung auf ſich ſelbſt. Das Quantum hat aber ſeine Beſtimmtheit als Anzahl; es enthält, wie vorhin gezeigt worden, ſie, ob ſie gleich nicht mehr an ihm geſetzt iſt. Der Grad alſo, der als in ſich ſelbſt einfach dieß äußerliche Anderſeyn nicht mehr in ihm hat, hat es außer ihm, und bezieht ſich darauf als auf ſeine Beſtimmtheit. Eine ihm äußerliche Vielheit macht die Beſtimmtheit der einfachen Grenze, welche er für ſich iſt, aus.

Daß die Anzahl, insofern sie sich innerhalb der Zahl im extensiven Quantum befinden sollte, sich darin aufhob, bestimmt sich somit dahin, daß sie außerhalb derselben gesetzt ist. Indem die Zahl als Eins, in sich reflektirte Beziehung auf sich selbst gesetzt ist, schließt sie die Gleichgültigkeit und Aeußerlichkeit der Anzahl aus sich aus, und ist **Beziehung auf sich als Beziehung durch sich selbst auf ein Aeußerliches.**

Hierin hat das Quantum die seinem Begriffe gemäße Realität. **Die Gleichgültigkeit** der Bestimmtheit macht seine Qualität aus; d. i. die Bestimmtheit, die an ihr selbst als die sich äußerliche Bestimmtheit ist. — Sonach ist der Grad einfache Größenbestimmtheit **unter einer Mehrheit** solcher Intensitäten, die verschieden, jede nur einfache Beziehung auf sie selbst, zugleich aber in wesentlicher Beziehung auf einander sind, so daß jede in dieser Kontinuität mit den andern ihre Bestimmtheit hat. Diese Beziehung des Grades durch sich selbst auf sein Anderes, macht das Auf- und Absteigen an der Skale der Grade zu einem stätigen Fortgang, einem Fließen, das eine ununterbrochene, untheilbare Veränderung ist; jedes der Mehrern, die darin unterschieden werden, ist nicht getrennt von den Andern, sondern hat sein Bestimmtseyn nur in diesen. Als sich auf sich beziehende Größebestimmung ist jeder der Grade gleichgültig gegen die andern; aber er ist ebenso sehr an sich auf diese Aeußerlichkeit bezogen, er ist nur vermittelst derselben, was er ist, seine Beziehung auf sich ist in einem die nicht gleichgültige Beziehung auf das Aeußerliche, hat in dieser seine Qualität.

b. Identität der extensiven und intensiven Größe

Der Grad ist nicht innerhalb seiner ein sich Aeußerliches. Allein er ist nicht das **unbestimmte Eins**, das Princip der Zahl überhaupt, das nicht Anzahl ist, als nur die negative, keine Anzahl zu seyn. Die intensive Größe ist zunächst ein einfaches Eins der Mehrern; es sind mehrere Grade, be-

ſtimmt ſind ſie aber nicht, weder als einfaches Eins, noch als Mehrere, ſondern nur in der Beziehung dieſes Auſeinanderſeyns, oder in der Identität des Eins und der Mehrheit. Wenn alſo die Mehreren als ſolche zwar auſſer dem einfachen Grade ſind, ſo beſteht in ſeiner Beziehung auf ſie ſeine Beſtimmtheit; er enthält alſo die Anzahl. Wie zwanzig als extenſive Größe die zwanzig Eins als diskrete in ſich enthält, ſo enthält der beſtimmte Grad ſie als Kontinuität, welche dieſe beſtimmte Mehrheit einfach iſt; er iſt der zwanzigſte Grad; und iſt der zwanzigſte Grad nur vermittelſt dieſer Anzahl, die als ſolche auſſer ihm iſt.

Die Beſtimmtheit der intenſiven Größe iſt daher von doppelter Seite zu betrachten. Sie iſt beſtimmt durch andere intenſive Quanta, und iſt in Kontinuität mit ihrem Andersſeyn, ſo daß in dieſer Beziehung auf daſſelbe ihre Beſtimmtheit beſteht. Inſofern ſie nun erſtens die einfache Beſtimmtheit iſt, iſt ſie beſtimmt gegen andere Grade; ſie ſchließt dieſelben aus ſich aus, und hat ihre Beſtimmtheit in dieſem Ausſchließen. Aber zweitens iſt ſie an ihr ſelbſt beſtimmt; ſie iſt dieß in der Anzahl, als in ihrer Anzahl, nicht in ihr als ausgeſchloſſener, oder nicht in der Anzahl anderer Grade. Der zwanzigſte Grad enthält die zwanzig an ihm ſelbſt; er iſt nicht nur beſtimmt als unterſchieden vom neunzehnten, ein und zwanzigſten u. ſ. f., ſondern ſeine Beſtimmtheit iſt ſeine Anzahl. Aber inſofern die Anzahl die ſeinige iſt, und die Beſtimmtheit iſt zugleich weſentlich als Anzahl, ſo iſt er extenſives Quantum.

Extenſive und intenſive Größe ſind alſo eine und dieſelbe Beſtimmtheit des Quantums; ſie ſind nur dadurch unterſchieden, daß die eine die Anzahl als innerhalb ihrer, die andere daſſelbe, die Anzahl als auſſer ihr hat. Die extenſive Größe geht in intenſive Größe über, weil ihr Vieles an und für ſich in die Einheit zuſammenfällt, auſſer welcher das Viele tritt. Aber umgekehrt hat dieſes Einfache ſeine Beſtimmtheit nur an der Anzahl und

zwar als ſeiner, als gleichgültig gegen die andere beſtimmten Intenſitäten hat es die Aeußerlichkeit der Anzahl an ihm ſelbſt; ſo iſt die intenſitive Größe ebenſo weſentlich extenſitive Größe.

Mit dieſer Identität tritt das qualitative Etwas ein; denn ſie iſt ſich durch die Negation ihrer Unterſchiede auf ſich beziehende Einheit, dieſe Unterſchiede aber machen die daſeyende Größe-Beſtimmtheit aus; dieſe negative Identität iſt alſo Etwas, und zwar das gegen ſeine quantitative Beſtimmtheit gleichgültig iſt. Etwas iſt ein Quantum, aber nun iſt das qualitative Daſeyn, wie es an ſich iſt, als gleichgültig dagegen geſetzt. Es konnte vom Quantum, der Zahl als ſolcher u. ſ. f. ohne ein Etwas, das deren Subſtrat wäre, geſprochen werden. Aber nun tritt Etwas dieſen ſeinen Beſtimmungen, durch deren Negation mit ſich vermittelt, als für ſich daſeyend gegenüber, und, indem es ein Quantum hat, als daſſelbe, welches ein extenſives und intenſives Quantum habe. Seine Eine Beſtimmtheit, die es als Quantum hat, iſt in den unterſchiedenen Momenten der Einheit und Anzahl geſetzt; ſie iſt nicht nur an ſich Eine und dieſelbe, ſondern ihr Setzen in dieſen Unterſchieden, als extenſives und intenſives Quantum, iſt das Zurückgehen in dieſe Einheit, die als negative das gegen ſie gleichgültig geſetzte Etwas iſt.

Anmerkung 1.

In der gewöhnlichen Vorſtellung pflegen extenſives und intenſives Quantum ſo als Arten von Größen unterſchieden zu werden, als ob es Gegenſtände gäbe, die nur intenſive, andere, die nur extenſive Größe hätten. Ferner iſt die Vorſtellung einer philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft hinzugekommen, welche das Mehrere, das Extenſive, z. B. in der Grundbeſtimmung der Materie, einen Raum zu erfüllen, ſo wie in andern Begriffen, in ein Intenſives verwandelte, in dem Sinne, daß das Intenſive, als das Dynamiſche die wahrhafte Beſtimmung ſey, und z. B. die Dichtigkeit oder ſpecifiſche

Raumerfüllung weſentlich nicht als eine gewiſſe Menge und Anzahl materieller Theile in einem Quantum Raum, ſondern als ein gewiſſer Grad der raumerfüllenden Kraft der Materie gefaßt werden müſſe.

Es ſind hierbei vorerſt Beſtimmungen zu unterſcheiden. Bei dem, was man die Umwandelung der mechaniſchen Betrachtungsweiſe in die dynamiſche genannt hat, kommt der Begriff von außereinander beſtehenden ſelbſtſtändigen Theilen, die nur äußerlich in ein Ganzes verbunden ſind, und der davon verſchiedene Begriff von Kraft vor. Was in der Raumerfüllung einer Seite nur als eine Menge einander äußerlichen Atome angeſehen wird, wird anderer Seite als die Aeußerung einer zu Grunde liegenden einfachen Kraft betrachtet. — Dieſe Verhältniſſe von Ganzen und Theilen, der Kraft und ihrer Aeußerung, die hier einander gegenüber treten, gehören aber noch nicht hierher, ſondern werden weiterhin betrachtet werden. Soviel läßt ſich ſogleich erinnern, daß das Verhältniß von Kraft und ihrer Aeußerung, das dem Intenſiven entſpricht, zwar zunächſt das wahrhaftere iſt gegen das Verhältniß von Ganzen und Theilen; aber daß darum die Kraft nicht weniger eintheilig als das Intenſive, und die Aeußerung, die Aeußerlichkeit des Extenſiven, ebenſo untrennbar von der Kraft iſt, ſo daß ein und derſelbe Inhalt ebenſo ſehr in beiden Formen, des Intenſiven und Extenſiven, vorhanden iſt.

Die andere Beſtimmtheit, die dabei vorkommt, iſt die quantitative als ſolche, die als extenſives Quantum aufgehoben und in den Grad, als die wahrhaft ſeyn ſollende Beſtimmung, verwandelt wird; es iſt aber gezeigt worden, daß dieſer ebenſo die erſtere enthält, ſo daß die eine Form für die andere weſentlich iſt, ſonnt jedes Daſeyn ſeine Geſetzbeſtimmung ebenſo ſehr als extenſives wie als intenſives Quantum darſtellt.

Als Beiſpiel hiervon dient daher Alles, inſofern es in einer Geſetzbeſtimmung erſcheint. Selbſt die Zahl hat dieſe ge-

doppelte Form nothwendig unmittelbar an ihr. Sie iſt eine Anzahl, inſofern iſt ſie extenſive Größe; aber ſie iſt auch Eins, ein Zehen, ein Hundert; inſofern liegt ſie auf dem Uebergange zur intenſiven Größe, indem in dieſer Einheit das Vielfache in Einfaches zuſammengeht. Eins iſt extenſive Größe an ſich, es kann als eine beliebige Anzahl von Theilen vorgeſtellt werden. So das Zehnte, das Hundertſe iſt dieß Einfache, Intenſive, das ſeine Beſtimmtheit an dem außer ihm fallenden Mehrern d. i. am Extenſiven hat. Die Zahl iſt Zehen, Hundert, und zugleich die Zehnte, Hundertſe im Zahlenſyſtem; beides iſt dieſelbe Beſtimmtheit.

Das Eins im Kreiſe heißt Grad, weil der Theil des Kreiſes weſentlich ſeine Beſtimmtheit in dem Mehrern außer ihm hat, als eines nur einer geſchloſſenen Anzahl ſolcher Eins beſtimmt iſt. Der Grad des Kreiſes iſt als bloße Raumgröße nur eine gewöhnliche Zahl; als Grad angeſehen iſt er die intenſive Größe, die einen Sinn nur hat, als beſtimmt durch die Anzahl von Graden, in die der Kreis getheilt iſt, wie die Zahl überhaupt ihren Sinn nur hat in der Zahlenreihe.

Die Größe eines konkreteren Gegenſtandes ſtellt ihre gedoppelte Seite, extenſiv und intenſiv zu ſeyn, an den gedoppelten Beſtimmungen ſeines Daſeyns dar, in denen er als ein Aeußerliches, in der andern aber als ein Innerliches erſcheint. So iſt z. B. eine Maſſe als Gewicht ein extenſiv-Großes, inſofern ſie eine Anzahl von Pfunden, Centnern u. ſ. f. ausmacht; ein intenſiv-Großes, inſofern ſie einen gewiſſen Druck ausübt; die Größe des Druks iſt ein Einfaches, ein Grad, der ſeine Beſtimmtheit an einer Skale von Graden des Druks hat. Als drükend erſcheint die Maſſe als ein Inſich-ſeyn, als Subjekt, dem der intenſive Größenunterſchied zukommt. — Unabſehbar was dieſen Grad des Druks ausübt, iſt vermögend, eine gewiſſe Anzahl von Pfunden u. ſ. f. von der Skale in bewegen, und mißt ſeine Größe hieran.

Oder die Wärme hat einen Grad; der Wärmegrad, er ſey der 10te, 20ſte u. ſ. f. iſt eine einfache Empfindung, ein Subjektives. Aber dieſer Grad iſt ebenſo ſehr vorhanden als extenſive Größe, als die Ausdehnung einer Flüſſigkeit, des Queckſilbers im Thermometer, der Luft oder des Thons u. ſ. f. Ein höherer Grad der Temperatur drückt ſich aus als eine längere Queckſilberſäule, oder als ein ſchmälerer Thonchlinder; er erwärmt einen größern Raum auf dieſelbe Weiſe als ein geringerer Grad nur den kleinern Raum.

Der höhere Ton iſt als der intenſivere zugleich eine größere Menge von Schwingungen, oder ein lauterer Ton, dem ein höherer Grad zugeſchrieben wird, macht ſich in einem größern Raume hörbar. — Mit der intenſivern Farbe läßt ſich eine größere Fläche, als mit einer ſchwächern auf gleiche Weiſe färben; oder das Hellere, eine andere Art von Intenſität, iſt weiter ſichtbar als das weniger Helle u. ſ. f.

Ebenſo im Geiſtigen iſt die hohe Intenſität des Charakters, Talents, Genies, von ebenſo weitgreifendem Daſeyn, ausgedehnter Wirkung und vielſeitiger Berührung. Der tiefſte Begriff hat die allgemeinſte Bedeutung und Anwendung.

Anmerkung 2.

Kant hat einen eigenthümlichen Gebrauch von der Anwendung der Beſtimmtheit des intenſiven Quantums auf eine metaphyſiſche Beſtimmung der Seele gemacht. In der Kritik der metaphyſiſchen Sätze von der Seele, die er Paralogismen der reinen Vernunft nennt, kommt er auf die Betrachtung des Schluſſes von der Einfachheit der Seele auf die Beharrlichkeit derſelben. Er ſetzt dieſem Schluſſe entgegen (Kr. d. r. Vern. S. 414), „daß, wenn wir gleich der Seele dieſe einfache Natur einräumen, da ſie nämlich kein Mannigfaltiges außer einander, mithin keine extenſive Größe enthält, man ihr doch „ſo wenig wie irgend einem Exiſtirenden, intenſive

„Größe, d. i. einen Grad der Realität in Ansehung aller ih„rer Vermögen, ja überhaupt alles dessen, was das Daseyn „ausmacht, abläugnen könne, welcher durch alle unendlich „viele kleinere Grade abnehmen, und so die vorgebliche „Substanz obgleich nicht durch Vertheilung, doch durch allmä„lige Nachlassung (remissio) ihrer Kräfte, in nichts verwan„delt werden könne; denn selbst das Bewußtseyn hat jeder„zeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann, „folglich auch das Vermögen sich seiner bewußt zu seyn, und „so alle übrige Vermögen." — Die Seele wird in der rationellen Psychologie, wie diese abstrakte Metaphysik war, nicht als Geist, sondern als ein nur unmittelbar Seyendes, als Seelending betrachtet. So hat Kant das Recht, die Kategorie des Quantums, „wie auf irgend ein Existirendes" und insofern dieß Seyende als einfach bestimmt ist, die des intensiven Quantums auf dasselbe anzuwenden. Dem Geiste kommt allerdings Seyn zu, aber von ganz anderer Intensität, als die des intensiven Quantums ist, vielmehr einer solchen Intensität, in welcher die Form des nur unmittelbaren Seyns und alle Kategorie desselben als aufgehoben sind. Es war nicht nur die Entfernung der Kategorie des extensiven Quantums zuzugeben, sondern die des Quantums überhaupt zu entfernen. Ein Weiteres aber ist noch, zu erkennen, wie in der ewigen Natur des Geistes Daseyn, Bewußtseyn, Endlichkeit ist und daraus hervorgeht, ohne daß er dadurch ein Ding würde.

c. Die Veränderung des Quantums.

Der Unterschied des extensiven und intensiven Quantums ist der Bestimmtheit des Quantums als solcher gleichgültig. Aber überhaupt ist das Quantum die als aufgehobene gesetzte Bestimmtheit, die gleichgültige Grenze, die Bestimmtheit, welche ebenso sehr die Negation ihrer selbst ist. In der extensiven Größe ist dieser Unterschied entwickelt, aber die intensive Größe

iſt das Daſeyn dieſer Aeußerlichkeit, die das Quantum in ſich iſt. Er iſt als ſein Widerſpruch in ſich ſelbſt geſetzt, die einfache ſich auf ſich beziehende Beſtimmtheit zu ſeyn, welche die Negation ihrer ſelbſt iſt, ihre Beſtimmtheit nicht an ihr, ſondern in einem andern Quantum zu haben.

Ein Quantum iſt alſo ſeiner Qualität nach in abſoluter Kontinuität mit ſeiner Aeußerlichkeit, mit ſeinem Andersſeyn, geſetzt. Es kann daher nicht nur über jede Größebeſtimmtheit hinausgegangen, ſie kann nicht nur verändert werden, ſondern es iſt dieß geſetzt, daß ſie ſich verändern muß. Die Größebeſtimmung kontinuirt ſich ſo in ihr Andersſeyn, daß ſie ihr Seyn nur in dieſer Kontinuität mit einem Andern hat; ſie iſt nicht eine ſeyende, ſondern eine werdende Grenze.

Das Eins iſt unendlich oder die ſich auf ſich beziehende Negation, daher die Repulſion ſeiner von ſich ſelbſt. Das Quantum iſt gleichfalls unendlich, geſetzt als die ſich auf ſich beziehende Negativität; es repellirt ſich von ſich ſelbſt. Aber es iſt ein beſtimmtes Eins, das Eins, welches in Daſeyn und in die Grenze übergegangen iſt, alſo die Repulſion der Beſtimmtheit von ſich ſelbſt, nicht das Erzeugen des ſich ſelbſt Gleichen, wie die Repulſion des Eins, ſondern ſeines Andersſeyns, es iſt nun an ihm ſelbſt geſetzt, über ſich hinaus zu ſchicken, und ein Anderes zu werden. Es beſteht darin, ſich zu vermehren oder zu vermindern; es iſt die Aeußerlichkeit der Beſtimmtheit an ihm ſelbſt.

Das Quantum ſchickt ſich alſo ſelbſt über ſich hinaus; dieß Andere, zu dem es wird, iſt zunächſt ſelbſt ein Quantum; aber ebenſo als eine nicht ſeyende, ſondern ſich über ſich ſelbſt hinaustreibende Grenze. Die in dieſem Hinausgehen wieder entſtandene Grenze iſt alſo ſchlechthin nur eine ſolche, die ſich wieder aufhebt und zu einer fernern ſchickt, und ſo fort ins Unendliche.

C.

Die quantitative Unendlichkeit.

a. Begriff derſelben.

Das Quantum verändert ſich und wird ein anderes Quantum; die weitere Beſtimmung dieſer Veränderung, daß ſie *ins Unendliche* fortgeht, liegt darin, daß das Quantum als an ihm ſelbſt ſich widerſprechend geſetzt iſt. — Das Quantum wird ein *Anderes*; es *kontinuirt* ſich aber in ſein Andersſeyn, das Andere iſt alſo auch ein Quantum. Aber dieſes iſt das Andere nicht nur *eines* Quantums, ſondern *des* Quantums ſelbſt, das Negative ſeiner als eines Begrenzten, ſomit ſeine Unbegrenztheit, *Unendlichkeit*. Das Quantum iſt ein *Sollen*; es enthält, *Für-ſich-beſtimmt* zu ſeyn, und dieſes Fürſich-beſtimmtſeyn iſt vielmehr das *Beſtimmtſeyn in einem Andern*; und umgekehrt iſt es das aufgehobene Beſtimmtſeyn in einem Andern, iſt *gleichgültiges* Beſtehen-für-ſich.

Die Endlichkeit und Unendlichkeit erhalten dadurch ſogleich jede an ihr ſelbſt eine gedoppelte, und zwar entgegengeſetzte Bedeutung. *Endlich* iſt das Quantum erſtens als Begrenztes überhaupt, zweitens, als das Hinausſchicken über ſich ſelbſt, als das Beſtimmtſeyn in einem Andern. Die *Unendlichkeit* derſelben aber iſt erſtens ſein Nichtbegrenztſeyn; zweitens ſein Zurückgekehrtſeyn-in-ſich, das gleichgültige Fürſichſeyn. Vergleichen wir ſogleich dieſe Momente mit einander, ſo ergiebt ſich, daß die Beſtimmung der Endlichkeit des Quantums, das Hinausſchicken über ſich zu einem Andern, in dem ſeine Beſtimmung liege, ebenſo Beſtimmung des Unendlichen iſt; die Negation der Grenze iſt daſſelbe Hinaus über die Beſtimmtheit, ſo daß das Quantum in dieſer Negation, dem Unendlichen, ſeine letzte Beſtimmtheit habe. Das andere Moment der Unendlichkeit iſt das gegen die Grenze gleichgültige Fürſichſeyn; das Quantum ſelbſt aber iſt ſo das Begrenzte, daß es das für

ſich Gleichgültige gegen ſeine Grenze, damit gegen andere Quanta und ſein Hinaus, iſt. Die Endlichkeit und die (von ihr getrennt ſeyn ſollende, ſchlechte) Unendlichkeit haben beim Quantum jede das Moment der andern bereits an ihr.

Das qualitative und quantitative Unendliche unterſcheiden ſich dadurch, daß im erſten der Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen qualitativ iſt, und der Uebergang des Endlichen in das Unendliche, oder die Beziehung beider auf einander nur im *An ſich*, in ihrem Begriffe liegt. Die qualitative Beſtimmtheit iſt als unmittelbar, und bezieht ſich auf das Andersſeyn weſentlich als auf ein ihr anderes Seyn, ſie iſt nicht *geſetzt*, ihre Negation, ihr Anderes *an ihr ſelbſt* zu haben. Die Größe hingegen iſt, als ſolche, *aufgehobene* Beſtimmtheit; ſie iſt *geſetzt*, ungleich mit ſich und gleichgültig gegen ſich ſelbſt, daher das Veränderliche zu ſeyn. Das qualitative Endliche und Unendliche ſtehen ſich daher abſolut d. h. abſtrakt gegen einander über; ihre Einheit iſt die zu Grunde liegende *innerliche* Beziehung; das Endliche kontinuirt ſich daher nur *an ſich*, aber nicht *an ihm*, in ſein Anderes. Hingegen das quantitative Endliche *bezieht ſich an ihm ſelbſt* in ſein Unendliches, an dem es ſeine abſolute Beſtimmtheit habe. Dieſe ihre Beziehung ſtellt zunächſt der *quantitativ-unendliche Progreß* dar.

b. Der quantitative unendliche Progreß.

Der Progreß ins Unendliche iſt überhaupt der Ausdruck des Widerſpruchs, hier desjenigen, den das quantitativ-Endliche oder das Quantum überhaupt enthält. Er iſt die Wechſelbeſtimmung des Endlichen und Unendlichen, die in der qualitativen Sphäre betrachtet worden iſt, mit dem Unterſchiede, daß, wie ſo eben erinnert, im Quantitativen ſich die Grenze an ihr ſelbſt in ihr Jenſeits fortſchickt und fortſetzt, ſomit umgekehrt auch das quantitativ-Unendliche geſetzt iſt, das Quantum an ihm ſelbſt zu

haben, denn das Quantum iſt in ſeinem Außerſichſeyn zugleich es ſelbſt; ſeine Aeußerlichkeit gehört ſeiner Beſtimmung an.

Der unendliche Progreß iſt nun nur der Ausdruck dieſes Widerſpruchs, nicht die Auflöſung deſſelben, aber um der Kontinuität willen der einen Beſtimmtheit in ihre andere führt er eine ſcheinbare Auflöſung in einer Vereinigung beider herbei. Wie er zunächſt geſetzt iſt, iſt er die Aufgabe des Unendlichen, nicht die Erreichung deſſelben: das perennirende Erzeugen deſſelben, ohne über das Quantum ſelbſt hinauszukommen, und ohne daß das Unendliche ein Poſitives und Gegenwärtiges würde. Das Quantum hat es in ſeinem Begriffe ein Jenſeits ſeiner zu haben. Dieß Jenſeits iſt erſtlich das abſtrakte Moment des Nichtſeyns des Quantums; dieſes löſt ſich an ſich ſelbſt auf; ſo bezieht es ſich auf ſein Jenſeits als auf ſeine Unendlichkeit, nach dem qualitativen Momente des Gegenſatzes. Aber zweitens ſteht das Quantum in Kontinuität mit dieſem Jenſeits; das Quantum beſteht eben darin, das Andere ſeiner ſelbſt, ſich ſelbſt äußerlich zu ſeyn; alſo iſt dieß Aeußerliche ebenſo ſehr nicht ein Anderes als das Quantum; das Jenſeits oder das Unendliche iſt alſo ſelbſt ein Quantum. Das Jenſeits iſt auf dieſe Weiſe aus ſeiner Flucht zurückgerufen, und das Unendliche erreicht. Aber weil dieß zum Dieſſeits Gewordene wieder ein Quantum iſt, iſt nur wieder eine neue Grenze geſetzt worden; dieſe, als Quantum, iſt auch wieder von ſich ſelbſt geflohen, iſt als ſolches über ſich hinaus, und hat ſich in ſein Nichtſeyn, in ſein Jenſeits von ſich ſelbſt repellirt, das ebenſo perennirend zum Quantum wird, als dieſes ſich von ſich ſelbſt zum Jenſeits abſetzt.

Die Kontinuität des Quantums in ſein Anderes bringt die Verbindung beider in dem Ausdruck eines Unendlich-Großen oder Unendlich-Kleinen hervor. Da beide die Beſtimmung des Quantums noch an ihnen haben, bleiben ſie veränderliche und die abſolute Beſtimmtheit, die ein Für-ſichſeyn wäre, iſt

alſo nicht erreicht. Dieß Außerſichſeyn der Beſtimmung iſt in dem gedoppelten Unendlichen, das ſich nach dem Mehr und Weniger entgegengeſetzt iſt, dem Unendlich-Großen und Kleinen geſetzt. An jedem ſelbſt iſt das Quantum im perennirenden Gegenſatze gegen ſein Jenſeits erhalten. Das Große noch ſo ſehr erweitert, ſchwindet zur Unbeträchtlichkeit zuſammen; indem es ſich auf das Unendliche als auf ſein Nichtſeyn bezieht, iſt der Gegenſatz qualitativ; das erweiterte Quantum hat daher dem Unendlichen nichts abgewonnen; dieſes iſt vor wie nach das Nichtſeyn deſſelben. Oder, die Vergrößerung des Quantums iſt keine Näherung zum Unendlichen, denn der Unterſchied des Quantums und ſeiner Unendlichkeit hat weſentlich auch das Moment ein nicht quantitativer Unterſchied zu ſeyn. Es iſt nur der ins Engere gebrachte Ausdruck des Widerſpruchs; es ſoll ein Großes d. i. ein Quantum, und unendlich, d. i. kein Quantum ſeyn. — Ebenſo das Unendlichkleine iſt als Kleines ein Quantum und bleibt daher abſolut d. h. qualitativ zu groß für das Unendliche, und iſt dieſem entgegengeſetzt. Es bleibt in beiden der Widerſpruch des unendlichen Progreſſes erhalten, der in ihnen ſein Ziel gefunden haben ſollte.

Dieſe Unendlichkeit, welche als das Jenſeits des Endlichen beharrlich beſtimmt iſt, iſt als die ſchlechte quantitative Unendlichkeit zu bezeichnen. Sie iſt wie die qualitative ſchlechte Unendlichkeit, das perennirende Herüber- und Hinübergehen von dem einen Gliede des bleibenden Widerſpruchs zum andern, von der Grenze zu ihrem Nichtſeyn, von dieſem aufs Neue zurück zu ebenderſelben, zur Grenze. Im Progreſſe des Quantitativen iſt das, zu dem fortgegangen wird, zwar nicht ein abſtrakt Anderes überhaupt, ſondern ein als verſchieden geſetztes Quantum; aber es bleibt auf gleiche Weiſe im Gegenſatze gegen ſeine Negation. Der Progreß iſt daher gleichfalls nicht ein Fortgehen und Wiederkommen, ſondern ein Wiederholen von Einem und eben demſelben, Setzen, Aufheben, und Wieder-

ſetzen und Wiederaufheben; eine Ohnmacht des Negativen, dem das, was es aufhebt, durch ſein Aufheben ſelbſt als ein Kontinuirliches wiederkehrt. Es ſind zwei ſo zuſammengeknüpft, daß ſie ſich ſchlechthin fliehen; und indem ſie ſich fliehen, können ſie ſich nicht trennen, ſondern ſind in ihrer gegenſeitigen Flucht verknüpft.

Anmerkung 1.

Die ſchlechte Unendlichkeit pflegt vornehmlich in der Form des Progreſſes des Quantitativen ins Unendliche, — dieß fortgehende Ueberfliegen der Grenze, das die Ohnmacht iſt, ſie aufzuheben, und der perennirende Rückfall in dieſelbe, — für etwas Erhabenes und für eine Art von Gottesdienſt gehalten zu werden, ſo wie derſelbe in der Philoſophie als ein Letztes angeſehen worden iſt. Dieſer Progreß hat vielfach zu Tiraden gedient, die als erhabene Produktionen bewundert worden ſind. In der That aber macht dieſe moderne Erhabenheit nicht den Gegenſtand groß, welcher vielmehr entflieht, ſondern nur das Subjekt, das ſo große Quantitäten in ſich verſchlingt. Die Dürftigkeit dieſer ſubjektiv bleibenden Erhebung, die an der Leiter des Quantitativen hinaufſteigt, thut ſich ſelbſt damit kund, daß ſie in vergeblicher Arbeit dem unendlichen Ziele nicht näher zu kommen eingeſteht, welches zu erreichen freilich ganz anders anzugreifen iſt.

Bei folgenden Tiraden dieſer Art iſt zugleich ausgedrückt, in was ſolche Erhebung übergeht und aufhört. Kant z. B. führt es als erhaben auf, (Kr. d. prakt. V. Schl.)

„wenn das Subjekt mit dem Gedanken ſich über den Platz „erhebt, den es in der Sinnenwelt einnimmt, und die Ver„knüpfung ins unendlich Große erweitert, eine Verknüpfung „mit Sternen über Sternen, mit Welten über Welten, Syſte„men über Syſtemen, überdem noch in grenzenloſe Zeiten ihrer „periodiſchen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. — Das „Vorſtellen erliegt dieſem Fortgehen ins Unermeßlich-Ferne, wo

„die fernſte Welt immer noch eine fernere hat, die ſo „weit zurückgeführte Vergangenheit noch eine weitere hinter „ſich, die noch ſo weit hinausgeführte Zukunft immer noch „eine andere vor ſich; der Gedanke erliegt dieſer Vorſtel„lung des Unermeßlichen; wie ein Traum, daß einer einen lan„gen Gang immer weiter und unabſehbar weiter fortgehe, ohne „ein Ende abzuſehen, mit Fallen oder mit Schwindel endet."

Dieſe Darſtellung, außerdem daß ſie den Inhalt des quantitativen Erhebens in einen Reichthum der Schilderung zuſammendrängt, verdient wegen der Wahrhaftigkeit vornehmlich Lob, mit der ſie es angiebt, wie es dieſer Erhebung am Ende ergeht: der Gedanke erliegt, das Ende iſt Fallen und Schwindel. Was den Gedanken erliegen macht, und das Fallen deſſelben und den Schwindel hervorbringt, iſt nichts Anderes, als die Langeweile der Wiederholung, welche eine Grenze verſchwinden und wieder auftreten und wieder verſchwinden, ſo immer das Eine um das Andere, und Eins im Andern, in dem Jenſeits das Dieſſeits, in dem Dieſſeits das Jenſeits perennirend entſtehen und vergehen läßt, und nur das Gefühl der Ohnmacht dieſes Unendlichen oder dieſes Sollens giebt, das über das Endliche Meiſter werden will und nicht kann.

Auch die hallerſche, von Kant ſogenannte ſchauderhafte Beſchreibung der Ewigkeit pflegt beſonders bewundert zu werden, aber oft gerade nicht wegen derjenigen Seite, die das wahrhafte Verdienſt derſelben ausmacht:

„Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebürge Millionen auf,
Ich ſetze Zeit auf Zeit und Welt auf Welt zu Hauf,
Und wenn ich von der grauſen Höh'
Mit Schwindeln wieder nach dir ſeh',
Iſt alle Macht der Zahl, vermehrt zu tauſendmalen,
Noch nicht ein Theil von dir.
Ich zieh' ſie ab, und du liegſt ganz vor mir."

Wenn auf jenes Aufbürgen und Aufthürmen von Zahlen und Welten als auf eine Beſchreibung der Ewigkeit der

Werth gelegt wird, ſo wird überſehen, daß der Dichter ſelbſt dieſes ſogenannte ſchauderhafte Hinausgehen für etwas Vergebliches und Hohles erklärt, und daß er damit ſchließt, daß nur durch das Aufgeben dieſes leeren unendlichen Progreſſes das wahrhafte Unendliche ſelbſt zur Gegenwart vor ihn komme

Es hat Aſtronomen gegeben, die ſich auf das Erhabene ihrer Wiſſenſchaft gern darum viel zu Gute thaten, weil ſie mit einer unermeßlichen Menge von Sternen, mit ſo unermeßlichen Räumen und Zeiten zu thun habe, in denen Entfernungen und Perioden, die für ſich ſchon ſo groß ſind, zu Einheiten dienen, welche noch ſo vielmal genommen, ſich wieder zur Unbedeutenheit verkürzen. Das ſchaale Erſtaunen, dem ſie ſich dabei überlaſſen, die abgeſchmackten Hoffnungen, erſt noch in jenem Leben von einem Sterne zum andern zu reiſen und ins Unermeßliche fort dergleichen neue Kenntniſſe zu erwerben, gaben ſie für ein Hauptmoment der Vortrefflichkeit ihrer Wiſſenſchaft aus, — welche bewundernswürdig iſt, nicht um ſolcher quantitativen Unendlichkeit willen, ſondern im Gegentheil um der Maaßverhältniſſe und der Geſetze willen, welche die Vernunft in dieſen Gegenſtänden erkennt, und die das vernünftige Unendliche gegen jene unvernünftige Unendlichkeit ſind.

Der Unendlichkeit, die ſich auf die äußere ſinnliche Anſchauung bezieht, ſetzt Kant die andere Unendlichkeit gegenüber, wenn

„das Individuum auf ſein unſichtbares Ich zurückgeht, „und die abſolute Freiheit ſeines Willens als ein reines Ich „allen Schrecken des Schickſals und der Tyrannei entgegenſtellt, „von ſeinen nächſten Umgebungen anfangend, ſie für ſich ver„ſchwinden, ebenſo das, was als dauernd erſcheint, Welten „über Welten in Trümmer zuſammenſtürzen läßt, und einſam „ſich als ſich ſelbſt gleich erkennt.“

Ich in dieſer Einſamkeit mit ſich iſt zwar das erreichte Jenſeits, es iſt zu ſich ſelbſt gekommen, iſt bei ſich, dieſſeits;

im reinen Selbſtbewußtſeyn iſt die abſolute Negativität zur Affirmation und Gegenwart gebracht, welche in jenem Fortgehen über das ſinnliche Quantum nur ſieht. Aber indem dieß reine Ich in ſeiner Abſtraktion und Inhaltsloſigkeit ſich fixirt, hat es das Daſeyn überhaupt, die Fülle des natürlichen und geiſtigen Univerſums, als ein Jenſeits ſich gegenüber. Es ſtellt ſich derſelbe Widerſpruch dar, der dem unendlichen Progreſſe zu Grunde liegt; nämlich ein Zurückgekehrtſeyn in ſich, das unmittelbar zugleich Außerſichſeyn, Beziehung auf ſein Anderes als auf ſein Nichtſeyn, iſt; welche Beziehung eine Sehnſucht bleibt, weil Ich ſich ſeine gehaltloſe und unhaltbare Leere einer Seits, und die in der Negation doch präſent bleibende Fülle als ſein Jenſeits fixirt hat.

Kant fügt dieſen beiden Erhabenheiten die Bemerkung bei, „daß Bewunderung (für die erſtere, äußerliche) und Achtung „(für die zweite, innerliche) Erhabenheit, zwar zur Nachfor„ſchung reizen, aber den Mangel derſelben nicht erſetzen „können.“ — Er erklärt damit jene Erhebungen als unbefriedigend für die Vernunft, welche bei ihnen und den damit verbundenen Empfindungen nicht ſtehen bleiben, und das Jenſeits und Leere nicht für das Letzte gelten laſſen kann.

Als ein Letztes aber iſt der unendliche Progreß vornehmlich in ſeiner Anwendung auf die Moralität genommen worden. Der ſo eben angeführte zweite Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen, als der mannigfaltigen Welt und des in ſeine Freiheit erhobenen Ichs, iſt zunächſt qualitativ. Das Selbſtbeſtimmen des Ich geht zugleich darauf, die Natur zu beſtimmen und ſich von ihr zu befreien; ſo bezieht es ſich durch ſich ſelbſt auf ſein Anderes, welches als äußerliches Daſeyn ein Vielfältiges und auch Quantitatives iſt. Die Beziehung auf ein Quantitatives wird ſelbſt quantitativ; die negative Beziehung des Ich darauf, die Macht des Ich über das Nicht-Ich, über die Sinnlichkeit und äußere Natur, wird daher ſo vorgeſtellt, daß die

Moralität immer *größer*, die Macht der Sinnlichkeit aber immer *kleiner* werden könne und ſolle. Die völlige Angemeſſenheit aber des Willens zum moraliſchen Geſetze wird in den ins Unendliche gehenden Progreß verlegt, das heißt, als ein *abſolutes unerreichbares* Jenſeits vorgeſtellt, und eben dieß ſolle der wahre Anker und der rechte Troſt ſeyn, daß es ein Unerreichbares iſt; denn die Moralität ſoll als Kampf ſeyn; dieſer aber iſt nur unter der Unangemeſſenheit des Willens zum Geſetze, dieſes damit ſchlechthin ein Jenſeits für ihn.

In dieſem Gegenſatze werden Ich und Nicht-Ich oder der reine Wille und das moraliſche Geſetz, und die Natur und Sinnlichkeit des Willens als vollkommen ſelbſtſtändig und gleichgültig gegen einander vorausgeſetzt. Der reine Wille hat ſein eigenthümliches Geſetz, das in weſentlicher Beziehung auf die Sinnlichkeit ſteht; und die Natur und Sinnlichkeit hat ihrer Seits Geſetze, die weder aus dem Willen genommen und ihm entſprechend ſind, noch auch nur, wenn gleich verſchieden davon, an ſich eine weſentliche Beziehung auf ihn hätten, ſondern ſie ſind überhaupt für ſich beſtimmt, in ſich fertig und geſchloſſen. Zugleich ſind beide aber Momente *eines und deſſelben einfachen Weſens*, des Ich; der Wille iſt als das Negative gegen die Natur beſtimmt, ſo daß er nur iſt, inſofern ein ſolches von ihm Verſchiedenes iſt, das von ihm aufgehoben werde, von dem er aber hierin berührt und ſelbſt afficirt iſt. Der Natur und ihr als Sinnlichkeit des Menſchen iſt als einem ſelbſtſtändigen Syſtem von Geſetzen das Beſchränken durch ein Anderes gleichgültig; ſie erhält ſich in dieſem Begrenztwerden, tritt ſelbſtſtändig in die Beziehung ein, und begrenzt den Willen des Geſetzes ebenſo ſehr, als er ſie begrenzt. — Es iſt Ein Akt, daß der Wille ſich beſtimmt und das Andersſeyn einer Natur aufhebt, und daß dieß Andersſeyn als daſeyend geſetzt iſt, ſich in ſein Aufgehobenwerden kontinuirt und nicht aufgehoben iſt. Der Widerſpruch, der hierin liegt, wird im un-

endlichen Progresse nicht aufgelöst, sondern im Gegentheil als unaufgelöst und unauflösbar dargestellt und behauptet; der Kampf der Moralität und der Sinnlichkeit wird vorgestellt als das an und für sich seyende, absolute Verhältniß.

Die Ohnmacht über den qualitativen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen Meister zu werden und die Idee des wahrhaften Willens, die substantielle Freiheit, zu fassen, nimmt zur Größe ihre Zuflucht, um sie als die Mittlerin zu gebrauchen, weil sie das aufgehobene Qualitative, der gleichgültig gewordene Unterschied, ist. Allein indem beide Glieder des Gegensatzes als qualitativ verschieden zu Grunde liegen bleiben, so wird vielmehr dadurch, daß sie sich in ihrer gegenseitigen Beziehung als Quanta verhalten, jedes sogleich als gegen diese Veränderung gleichgültig gesetzt. Die Natur wird durch Ich, die Sinnlichkeit durch den Willen des Guten bestimmt, die durch denselben an ihr hervorgebrachte Veränderung ist nur ein quantitativer Unterschied, ein solcher, der sie als das bestehen läßt, was sie ist.

In der abstraktern Darstellung der kantischen Philosophie oder wenigstens ihrer Principien, nämlich in der fichteschen Wissenschaftslehre, macht der unendliche Progreß auf dieselbe Weise die Grundlage und das Letzte aus. Auf den ersten Grundsatz dieser Darstellung, Ich = Ich, folgt ein zweiter davon unabhängiger, die Entgegensetzung des Nicht-Ich; die Beziehung beider wird sogleich auch als quantitativer Unterschied angenommen, daß Nicht-Ich zum Theil durch Ich bestimmt werde, zum Theil auch nicht. Das Nicht-Ich kontinuirt sich auf diese Weise in sein Nichtseyn so, daß es in seinem Nichtseyn entgegengesetzt bleibt, als ein nicht Aufgehobenes. Nachdem daher die Widersprüche, die darin liegen, im System entwickelt worden sind, so ist das schließliche Resultat dasjenige Verhältniß, welches der Anfang war; das Nicht-Ich bleibt ein unendlicher Anstoß, ein absolut-Anderes; die letzte Beziehung

ſeiner und des Ich aufeinander iſt der unendliche Progreß, Sehnſucht und Streben, — derſelbe Widerſpruch, mit welchem angefangen wurde.

Weil das Quantitative die als aufgehoben geſetzte Beſtimmtheit iſt, ſo glaubte man für die Einheit des Abſoluten, für die Eine Subſtantialität, Viel oder vielmehr Alles gewonnen zu haben, indem man den Gegenſatz überhaupt zu einem nur quantitativen Unterſchiede herabſetzte. Aller Gegenſatz iſt nur quantitativ, war einige Zeit ein Hauptſatz neuerer Philoſophie; die entgegengeſetzten Beſtimmungen haben daſſelbe Weſen, denſelben Inhalt, ſie ſind reale Seiten des Gegenſatzes, inſofern jede derſelben ſeine beiden Beſtimmungen, beiden Faktoren, in ihr hat, nur daß auf der einen Seite der eine Faktor, auf der andern der andere überwiegend, in der einen Seite der eine Faktor, eine Materie oder Thätigkeit, in größerer Menge oder in ſtärkerem Grade vorhanden ſey, als in der andern. Inſofern verſchiedene Stoffe oder Thätigkeiten vorausgeſetzt werden, beſtätigt und vollendet der quantitative Unterſchied vielmehr deren Aeußerlichkeit und Gleichgültigkeit gegen einander und gegen ihre Einheit. Der Unterſchied der abſoluten Einheit ſoll nur quantitativ ſeyn; das Quantitative iſt zwar die aufgehobene unmittelbare Beſtimmtheit, aber die nur unvollkommene, erſt die erſte Negation, nicht die unendliche, nicht die Negation der Negation. — Indem Seyn und Denken als quantitative Beſtimmungen der abſoluten Subſtanz vorgeſtellt werden, werden auch ſie, als Quanta, wie in untergeordneter Sphäre, der Kohlenſtoff, Stickſtoff u. ſ. f. ſich vollkommen äußerlich und beziehungslos. Es iſt ein Drittes, eine äußerliche Reflexion, welche von ihrem Unterſchiede abſtrahirt, und ihre innere, nur anſichſeyende, nicht ebenſo für-ſich-ſeyende, Einheit erkennt. Dieſe Einheit wird damit in der That nur als erſte unmittelbare vorgeſtellt, oder nur als Seyn, welches in ſeinem quantitativen Unterſchiede ſich gleich bleibt, aber nicht ſich

durch sich selbst gleich setzt; es ist somit nicht begriffen als Negation der Negation, als unendliche Einheit. Nur im qualitativen Gegensatze geht die gesetzte Unendlichkeit, das Fürsichseyn, hervor, und die quantitative Bestimmung selbst geht, wie sich sogleich näher ergeben wird, in das Qualitative über.

Anmerkung 2.

Es ist oben erinnert worden, daß die kantischen Antinomien Darstellungen des Gegensatzes des Endlichen und Unendlichen, in einer konkretern Gestalt, auf speciellere Substrakte der Vorstellung angewendet, sind. Die daselbst betrachtete Antinomie enthielt den Gegensatz der qualitativen Endlichkeit und Unendlichkeit. In einer andern, der ersten der vier kosmologischen Antinomien, ist es mehr die quantitative Grenze, die in ihrem Widerstreite betrachtet wird. Ich will die Untersuchung dieser Antinomie daher hier anstellen.

Sie betrifft die Begrenztheit oder Unbegrenztheit der Welt in Zeit und Raum. — Es konnte ebenso gut dieser Gegensatz auch in Rücksicht auf Zeit und Raum selbst betrachtet werden, denn ob Zeit und Raum Verhältnisse der Dinge selbst, oder aber nur Formen der Anschauung sind, ändert nichts für das Antinomische der Begrenztheit oder Unbegrenztheit in ihnen.

Die nähere Auseinanderlegung dieser Antinomie wird gleichfalls zeigen, daß die beiden Sätze und ebenso ihre Beweise, die wie bei der oben betrachteten apogogisch geführt sind, auf nichts, als auf die zwei einfachen, entgegengesetzten Behauptungen hinauslaufen: es ist eine Grenze, und: es muß über die Grenze hinausgegangen werden.

Die Thesis ist:

„Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist „dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen."

Der eine Theil des Beweises, die Zeit betreffend, nimmt das Gegentheil an,

„die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang, ſo iſt bis „zu jedem gegebenen Zeitpunkt eine Ewigkeit abgelau„fen, und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender „Zuſtände der Dinge in der Welt verfloſſen. Nun beſteht „aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß ſie durch „ſucceſſive Syntheſis niemals vollendet ſeyn kann. Alſo iſt „eine unendliche verfloſſene Weltreihe unmöglich, mithin ein An„fang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daſeyns; „welches zu erweiſen war."

Der andere Theil des Beweiſes, der den Raum betrifft, wird auf die Zeit zurückgeführt. Das Zuſammenfaſſen der Theile einer im Raume unendlichen Welt erforderte eine unendliche Zeit, welche als abgelaufen angeſehen werden müßte, inſofern die Welt im Raume nicht als ein Werdendes, ſondern als ein vollendetes Gegebenes anzuſehen iſt. Von der Zeit aber wurde im erſten Theile des Beweiſes gezeigt, daß eine unendliche Zeit als abgelaufen anzunehmen unmöglich ſey.

Man ſieht aber ſogleich, daß es unnöthig war, den Beweis apogogiſch zu machen, oder überhaupt einen Beweis zu führen, indem in ihm ſelbſt unmittelbar die Behauptung deſſen zu Grunde liegt, was bewieſen werden ſollte. Es wird nämlich irgend ein oder jeder gegebene Zeitpunkt angenommen, bis zu welchem eine Ewigkeit (— Ewigkeit hat hier nur den geringen Sinn einer ſchlecht-unendlichen Zeit) abgelaufen ſey. Ein gegebener Zeitpunkt heißt nun nichts Anderes, als eine beſtimmte Grenze in der Zeit. Im Beweiſe wird alſo eine Grenze der Zeit als wirklich vorausgeſetzt; ſie iſt aber eben das, was bewieſen werden ſollte Denn die Theſis beſteht darin, daß die Welt einen Anfang in der Zeit habe.

Nur der Unterſchied findet Statt, daß die angenommene Zeitgrenze ein Jetzt, als Ende der vorher verfloſſenen, die zu beweiſende aber Jetzt als Anfang einer Zukunft iſt. Allein dieſer Unterſchied iſt unweſentlich. Jetzt wird als der Punkt ange-

nommen, in welchem eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen seyn soll, also als Ende, als qualitative Grenze. Würde dieß Jetzt nur als quantitative Grenze betrachtet, welche fließend und über die nicht nur hinauszugehen, sondern die vielmehr nur dieß sey, über sich hinauszugehen, so wäre die unendliche Zeitreihe in ihr nicht verflossen, sondern führe fort zu fließen, und das Raisonnement des Beweises fiele weg. Dagegen ist der Zeitpunkt als qualitative Grenze für die Vergangenheit angenommen, aber ist so zugleich Anfang für die Zukunft, — denn an sich ist jeder Zeitpunkt die Beziehung der Vergangenheit und der Zukunft, — auch ist er absoluter d. h. abstrakter Anfang für dieselbe, d. i. das, was bewiesen werden sollte. Es thut nichts zur Sache, daß vor seiner Zukunft und diesem ihrem Anfange derselben schon eine Vergangenheit ist; indem dieser Zeitpunkt qualitative Grenze ist, — und als qualitative ihn anzunehmen, liegt in der Bestimmung des Vollendeten, Abgelaufenen, also sich nicht Kontinuirenden, — so ist die Zeit in ihm abgebrochen, und jene Vergangenheit, ohne Beziehung auf diejenige Zeit, welche nur Zukunft in Rücksicht auf diese Vergangenheit genannt werden konnte, und daher ohne solche Beziehung nur Zeit überhaupt ist, die einen absoluten Anfang hat. Stünde sie aber, — (wie sie es denn thut —) durch das Jetzt, den gegebenen Zeitpunkt, in einer Beziehung auf die Vergangenheit, wäre sie somit als Zukunft bestimmt, so wäre auch dieser Zeitpunkt von der andern Seite keine Grenze, die unendliche Zeitreihe kontinuirte sich in dem, was Zukunft hieß, und wäre nicht, wie angenommen worden, vollendet.

In Wahrheit ist die Zeit reine Quantität; der im Beweise gebrauchte Zeitpunkt, in welchem sie unterbrochen seyn sollte, ist vielmehr nur das sich selbst aufhebende Fürsichseyn des Jetzt. Der Beweis leistet nichts, als daß er die in der Thesis behauptete absolute Grenze der Zeit als einen ge-

gebenen Zeitpunkt vorſtellig macht und ihn als vollendeten, d. i. abſtrakten Punkt, geradezu annimmt, — eine populare Beſtimmung, welche das ſinnliche Vorſtellen leicht als eine Grenze paſſiren, ſomit im Beweiſe dieß als Annahme gelten läßt, was vorher als das zu Beweiſende aufgeſtellt wurde.

Die Antithesis heißt:

„Die Welt hat keinen Anfang und keine Gren„zen im Raume, ſondern iſt ſowohl in Anſehung der „Zeit als des Raumes unendlich.“

Der Beweis ſetzt gleichfalls das Gegentheil:

„Die Welt habe einen Anfang. Da der Anfang ein Da„ſeyn iſt, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht „iſt, ſo muß eine Zeit vorhergegangen ſeyn, darin die Welt „nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun iſt aber in einer leeren „Zeit kein Entſtehen irgend eines Dings möglich; weil kein „Theil einer ſolchen Zeit vor einem andern irgend eine unter„ſcheidende Bedingung des Daſeyns vor der des Nicht„daſeyns an ſich hat. Alſo kann zwar in der Welt manche „Reihe der Dinge anfangen, die Welt ſelbſt aber keinen An„fang nehmen, und iſt in Anſehung der vergangenen Zeit un„endlich.“

Dieſer apogogiſche Beweis enthält, wie die andern, die direkte und unbewieſene Behauptung deſſen, was er beweiſen ſollte. Er nimmt nämlich zuerſt ein Jenſeits des weltlichen Daſeyns, eine leere Zeit, an; aber kontinuirt alsdann auch das weltliche Daſeyn ebenſo ſehr über ſich hinaus in dieſe leere Zeit hinein, hebt dieſe dadurch auf, und ſetzt ſomit das Daſeyn ins Unendliche fort. Die Welt iſt ein Daſeyn; der Beweis ſetzt voraus, daß dieß Daſeyn entſtehe, und das Entſtehen eine in der Zeit vorhergehende Bedingung habe. Darin aber eben beſteht die Antithesis ſelbſt, daß es kein unbedingtes Daſeyn, keine abſolute Grenze gebe, ſondern das weltliche Daſeyn immer eine vorherge-

hende Bedingung fordere. Das zu Erweiſende findet ſich ſomit als Annahme in dem Beweiſe. — Die Bedingung wird dann ferner in der leeren Zeit geſucht, was ſo viel heißt, als daß ſie als zeitlich und ſomit als Daſeyn, und Beſchränktes angenommen wird. Ueberhaupt alſo iſt die Annahme gemacht, daß die Welt als Daſeyn ein anderes bedingtes Daſeyn in der Zeit vorausſetze und hiermit ſofort ins Unendliche.

Der Beweis in Anſehung der Unendlichkeit der Welt im Raume iſt daſſelbe. Apogogiſcher Weiſe wird die räumliche Endlichkeit der Welt geſetzt; „dieſe befände ſich ſomit in einem „leeren unbegrenzten Raume, und hätte ein Verhältniß zu „ihm; ein ſolches Verhältniß der Welt zu keinem Gegen„ſtande aber iſt Nichts."

Was bewieſen werden ſollte, iſt hier ebenſo im Beweiſe direkt vorausgeſetzt. Es wird direkt angenommen, daß die begrenzte räumliche Welt ſich in einem leeren Raume befinden und ein Verhältniß zu ihm haben ſollte, d. h. daß über ſie hinausgegangen werden müſſe, — einer Seits in das Leere, in das Jenſeits und Nichtſeyn derſelben, anderer Seits aber daß ſie damit im Verhältniß ſtehe, d. i. ſich darein hinein kontinuire, das Jenſeits hiermit mit weltlichem Daſeyn erfüllt vorzuſtellen ſey. Die Unendlichkeit der Welt im Raume, die in der Antitheſis behauptet wird, iſt nichts Anderes, als einer Seits der leere Raum, anderer Seits das Verhältniß der Welt zu ihm, das heißt Kontinuität derſelben in ihm, oder die Erfüllung deſſelben; welcher Widerſpruch, der Raum zugleich als leer und zugleich als erfüllt, der unendliche Progreß des Daſeyns im Raume iſt. Dieſer Widerſpruch ſelbſt, das Verhältniß der Welt zum leeren Raume, iſt im Beweiſe direkt zur Grundlage gemacht.

Die Theſis und Antitheſis und die Beweiſe derſelben ſtellen daher nichts dar, als die entgegengeſetzten Behauptungen, daß eine Grenze iſt, und daß die Grenze ebenſo ſehr nur

eine aufgehobene iſt; daß die Grenze ein Jenſeits hat, mit dem ſie aber in Beziehung ſteht, wohin über ſie hinauszugehen iſt, worin aber wieder eine ſolche Grenze entſteht, die keine iſt.

Die Auflöſung dieſer Antinomien iſt, wie die der obigen, transcendental, das heißt, ſie beſteht in der Behauptung der Idealität des Raumes und der Zeit, als Formen der Anſchauung, in dem Sinne, daß die Welt an ihr ſelbſt nicht im Widerſpruch mit ſich, nicht ein ſich Aufhebendes, ſondern nur das Bewußtſeyn in ſeinem Anſchauen und in der Beziehung der Anſchauung auf Verſtand und Vernunft, ein ſich ſelbſt widerſprechendes Weſen ſey. Es iſt dieß eine zu große Zärtlichkeit für die Welt, von ihr den Widerſpruch zu entfernen, ihn dagegen in den Geiſt, in die Vernunft, zu verlegen und darin unaufgelöſt beſtehen zu laſſen. In der That iſt es der Geiſt, der ſo ſtark iſt, den Widerſpruch ertragen zu können, aber er iſt es auch, der ihn aufzulöſen weiß. Die ſogenannte Welt aber (ſie heiße objektive, reale Welt, oder nach dem transcendentalen Idealismus ſubjektives Anſchauen, und durch die Verſtandes-Kategorie beſtimmte Sinnlichkeit), entbehrt darum des Widerſpruchs nicht und nirgends, vermag ihn aber nicht zu ertragen und iſt darum dem Entſtehen und Vergehen preisgegeben.

c. Die Unendlichkeit des Quantums.

1. Das unendliche Quantum, als Unendlichgroßes oder Unendlichkleines, iſt ſelbſt an ſich der unendliche Progreß; es iſt Quantum als ein Großes oder Kleines, und iſt zugleich Nichtſeyn des Quantums. Das Unendlichgroße und Unendlichkleine ſind daher Bilder der Vorſtellung, die bei näherer Betrachtung ſich als nichtiger Nebel und Schatten zeigen. Im unendlichen Progreß aber iſt dieſer Widerſpruch explicirt vorhanden, und damit das, was die Natur des Quantums iſt,

das als intenſive Größe ſeine Realität erreicht hat, und in ſeinem Daſeyn nun geſetzt, wie es in ſeinem Begriffe iſt. Dieſe Identität iſt es, die zu betrachten iſt.

Das Quantum als Grad iſt einfach, auf ſich bezogen und als an ihm ſelbſt beſtimmt. Indem durch dieſe Einfachheit das Anderesſeyn und die Beſtimmtheit an ihm aufgehoben iſt, iſt dieſe ihm äußerlich; es hat ſeine Beſtimmtheit außer ihm. Dieß ſein Außerſichſeyn iſt zunächſt das abſtrakte Nichtſeyn des Quantums überhaupt, die ſchlechte Unendlichkeit. Aber ferner iſt dieß Nichtſeyn auch ein Greifes, das Quantum kontinuirt ſich in ſein Nichtſeyn, denn es hat eben ſeine Beſtimmtheit in ſeiner Aeußerlichkeit; dieſe ſeine Aeußerlichkeit iſt daher ebenſo ſehr ſelbſt Quantum; jenes ſein Nichtſeyn, die Unendlichkeit, wird ſo begrenzt, d. h. dieß Jenſeits wird aufgehoben, dieſes iſt ſelbſt als Quantum beſtimmt, das hiermit in ſeiner Negation bei ſich ſelbſt iſt.

Dieß iſt aber das, was das Quantum als ſolches an ſich iſt. Denn es iſt eben es ſelbſt durch ſein Aeußerlichſeyn; die Aeußerlichkeit macht das aus, wodurch es Quantum, bei ſich ſelbſt, iſt. Es iſt alſo im unendlichen Progreſſe der Begriff des Quantums geſetzt.

Nehmen wir ihn zunächſt in ſeinen abſtrakten Beſtimmungen wie ſie vorliegen, ſo iſt in ihm das Aufheben des Quantums, aber ebenſo ſehr ſeines Jenſeits, alſo die Negation des Quantums ſowohl, als die Negation dieſer Negation vorhanden. Seine Wahrheit iſt ihre Einheit, worin ſie, aber als Momente, ſind. — Sie iſt die Auflöſung des Widerſpruchs, deſſen Ausdruck er iſt, und ihr nächſter Sinn ſomit die Wiederherſtellung des Begriffs der Größe, daß ſie gleichgültige oder äußerliche Grenze iſt. Im unendlichen Progreſſe als ſolchem pflegt nur darauf reflektirt zu werden, daß jedes Quantum, es ſey noch ſo groß oder klein, verſchwinden, daß über daſſelbe muß hinausgegangen wer-

den können; aber nicht darauf, daß dieß sein Aufheben, das Jenseits, das schlecht-Unendliche selbst auch verschwindet.

Schon das erste Aufheben, die Negation der Qualität überhaupt, wodurch das Quantum gesetzt wird, ist an sich das Aufheben der Negation, — das Quantum ist aufgehobene qualitative Grenze, somit aufgehobene Negation, — aber es ist zugleich nur an sich dieß; gesetzt ist es als ein Daseyn, und dann ist seine Negation als das Unendliche fixirt, als das Jenseits des Quantums, welches als ein Diesseits steht, als ein Unmittelbares; so ist das Unendliche nur als erste Negation bestimmt, und so erscheint es im unendlichen Progresse. Es ist gezeigt worden, daß aber in diesem mehr vorhanden ist, die Negation der Negation, oder das, was das Unendliche in Wahrheit ist. Es ist dieß vorhin so angesehen worden, daß der Begriff des Quantums damit wieder hergestellt ist; diese Wiederherstellung heißt zunächst, daß sein Daseyn seine nähere Bestimmung erhalten hat; es ist nämlich das nach seinem Begriff bestimmte Quantum entstanden, was verschieden ist von dem unmittelbaren Quantum, die Aeußerlichkeit ist nun das Gegentheil ihrer selbst, als Moment der Größe selbst gesetzt, — das Quantum so, daß es vermittelst seines Nichtseyns, der Unendlichkeit, in einem andern Quantum seine Bestimmtheit habe, d. i. qualitativ das ist, was es ist. Jedoch gehört diese Vergleichung des Begriffs des Quantums mit seinem Daseyn mehr unserer Reflexion, einem Verhältniß, das hier noch nicht vorhanden ist, an. Die zunächst liegende Bestimmung ist, daß das Quantum zur Qualität zurückgekehrt, nunmehr qualitativ bestimmt ist. Denn seine Eigenthümlichkeit, Qualität, ist die Aeußerlichkeit, Gleichgültigkeit der Bestimmtheit; und es ist nun gesetzt, als in seiner Aeußerlichkeit vielmehr es selbst zu seyn, darin sich auf sich selbst zu beziehen, in einfacher Einheit mit sich, d. i. qualitativ bestimmt zu seyn. — Dieß Qualitative ist noch näher bestimmt, nämlich als Verlich-

ſeyn; denn die Beziehung auf ſich ſelbſt, zu der es gekommen, iſt aus der Vermittelung, der Negation der Negation, hervorgegangen. Das Quantum hat die Unendlichkeit, das Fürſichbeſtimmtſeyn nicht mehr außer ihm, ſondern an ihm ſelbſt.

Das Unendliche, welches im unendlichen Progreſſe nur die leere Bedeutung eines Nichtmehr, eines unerreichten, aber geſuchten Jenſeits hat, iſt in der That nichts Anderes als die Qualität. Das Quantum geht als gleichgültige Grenze über ſich hinaus ins Unendliche; es ſucht damit nichts Anderes, als das Fürſichbeſtimmtſeyn, das qualitative Moment, das aber ſo nur ein Sollen iſt. Seine Gleichgültigkeit gegen die Grenze, damit ſein Mangel an fürſichſeyender Beſtimmtheit und ſein Hinausgehen über ſich iſt, was das Quantum zum Quantum macht; jenes ſein Hinausgehen ſoll negirt werden und im Unendlichen ſich ſeine abſolute Beſtimmtheit geben.

Ganz überhaupt: das Quantum iſt die aufgehobene Qualität; aber das Quantum iſt unendlich, geht über ſich hinaus, es iſt die Negation ſeiner; dieß ſein Hinausgehen iſt alſo an ſich die Negation der negirten Qualität, die Wiederherſtellung derſelben; und geſetzt iſt dieß, daß die Aeußerlichkeit, welche als Jenſeits erſchien, als das eigene Moment des Quantums beſtimmt iſt.

Das Quantum iſt hiermit geſetzt als von ſich repellirt, womit alſo zwei Quanta ſind, die jedoch aufgehoben, nur als Momente einer Einheit ſind, und dieſe Einheit iſt die Beſtimmtheit des Quantums. — Dieſes ſo in ſeiner Aeußerlichkeit als gleichgültige Grenze auf ſich bezogen, hiermit qualitativ geſetzt, iſt das quantitative Verhältniß. — Im Verhältniſſe iſt das Quantum ſich äußerlich, von ſich ſelbſt verſchieden; dieſe ſeine Aeußerlichkeit iſt die Beziehung eines Quantums auf ein anderes Quantum, deren jedes nur gilt in dieſer ſeiner Beziehung auf ſein Anderes; und dieſe Beziehung macht die Beſtimmtheit des Quantums aus, das als ſolche Einheit iſt.

Es hat darin nicht eine gleichgültige, sondern qualitative Bestimmung, ist in dieser seiner Bestimmtheit in sich zurückgekehrt, ist in derselben, das was es ist.

Anmerkung 1.

Die Begriffsbestimmtheit des mathematischen Unendlichen.

Das mathematische Unendliche ist einer Theils interessant durch die Erweiterung der Mathematik und die großen Resultate, welche seine Einführung in dieselbe hervorgebracht hat; andern Theils aber ist es dadurch merkwürdig, daß es dieser Wissenschaft auch nicht gelungen ist, sich über den Gebrauch desselben durch den Begriff (Begriff im eigentlichen Sinne genommen) zu rechtfertigen. Die Rechtfertigungen beruhen am Ende auf der Richtigkeit der mit Hülfe jener Bestimmung sich ergebenden Resultate, welche aus sonstigen Gründen erwiesen ist; nicht aber auf der Klarheit des Gegenstandes und der Operation, durch welche die Resultate hervorgebracht werden, sogar daß die Operation vielmehr selbst als unrichtig angegeben wird.

Dieß ist schon ein Mißstand an und für sich; ein solches Verfahren ist unwissenschaftlich. Es führt aber auch den Nachtheil mit sich, daß die Mathematik, indem sie die Natur dieses ihres Instruments nicht kennt, weil sie mit der Metaphysik und Kritik desselben nicht fertig ist, den Umfang seiner Anwendung nicht bestimmen, und vor Mißbräuchen desselben sich nicht sichern kann.

In philosophischer Rücksicht aber ist das mathematische Unendliche darum wichtig, weil ihm in der That der Begriff des wahrhaften Unendlichen zu Grunde liegt, und es viel höher steht, als das gewöhnlich sogenannte metaphysische Unendliche, von dem aus die Einwürfe gegen ersteres gemacht werden. Gegen diese Einwürfe weiß sich die Wissenschaft der Mathematik bloß nur dadurch zu retten, daß sie die Kategorien des

Metaphyſik verwirft, indem ſie behauptet, mit dieſer Wiſſenſchaft nichts zu ſchaffen und ſich um deren Begriffe nicht zu bekümmern zu haben, wenn ſie nur auf ihrem eigenen Boden konſequent verfahre. Sie habe nicht zu betrachten, was an ſich, ſondern was auf ihrem Felde das Wahre ſey. Die Metaphyſik weiß die glänzenden Reſultate des Gebrauchs des mathematiſchen Unendlichen bei ihrem Widerſpruche gegen daſſelbe nicht zu läugnen oder umzuſtoßen, und die Mathematik weiß mit der Metaphyſik ihres eigenen Begriffs und daher auch mit der Ableitung der Verfahrungsweiſen, die der Gebrauch des Unendlichen nöthig macht, nicht ins Reine zu kommen.

Wenn es die einzige Schwierigkeit des Begriffs überhaupt wäre, von der die Mathematik gedrückt würde, ſo könnte ſie dieſen ohne Umſtände auf der Seite liegen laſſen, inſofern nämlich der Begriff mehr iſt, als nur die Angabe der weſentlichen Beſtimmtheiten, d. i. der Verſtandesbeſtimmungen einer Sache, und an der Schärfe dieſer Beſtimmtheiten hat ſie es nicht fehlen laſſen; denn ſie iſt nicht eine Wiſſenſchaft, die es mit den Begriffen ihrer Gegenſtände zu thun, und durch die Entwickelung des Begriffs, wenn auch nur durch Raiſonnement, ihren Inhalt zu erzeugen hätte. Allein bei der Methode ihres Unendlichen findet ſie den Hauptwiderſpruch an der eigenthümlichen Methode ſelbſt, auf welcher ſie überhaupt als Wiſſenſchaft beruht. Denn die Rechnung des Unendlichen erlaubt und erfordert Verfahrungsweiſen, welche die Mathematik bei Operationen mit endlichen Größen durchaus verwerfen muß, und zugleich behandelt ſie ihre unendlichen Größen wie endliche Quanta, und will auf jene dieſelben Verfahrungsweiſen anwenden, welche bei dieſen gelten; es iſt eine Hauptſeite der Ausbildung dieſer Wiſſenſchaft, für die tranſcendenten Beſtimmungen und deren Behandlung die Form des gewöhnlichen Kalkuls gewonnen zu haben.

Die Mathematik zeigt bei dieſem Widerſtreite ihrer Ope-

rationen, daß Resultate, die sie dadurch findet, ganz mit denen übereinstimmen, welche durch die eigentlich mathematische, die geometrische und analytische, Methode gefunden werden. Aber Theils betrifft dieß nicht alle Resultate, und der Zweck der Einführung des Unendlichen ist nicht allein, den gewöhnlichen Weg abzukürzen, sondern zu Resultaten zu gelangen, die durch diesen nicht geleistet werden können. Theils rechtfertigt der Erfolg die Manier des Wegs nicht für sich. Diese Manier aber der Rechnung des Unendlichen zeigt sich durch den Schein der Ungenauigkeit gedrückt, den sie sich giebt, indem sie endliche Größen um eine unendlich kleine Größe das eine Mal vermehrt, diese in der fernern Operation zum Theil beibehält, aber einen Theil derselben auch vernachlässigt. Dieß Verfahren enthält die Sonderbarkeit, daß der eingestandenen Ungenauigkeit unerachtet, ein Resultat herauskommt, das nicht nur ziemlich und so nahe, daß der Unterschied außer Acht gelassen werden könnte, sondern vollkommen genau ist. In der Operation selbst aber, die dem Resultate vorher geht, kann die Vorstellung nicht entbehrt werden, daß Einiges nicht gleich Null, aber so unbeträchtlich sey, um außer Acht gelassen werden zu können. Allein bei dem, was unter mathematischer Bestimmtheit zu verstehen ist, fällt aller Unterschied einer größern oder geringern Genauigkeit gänzlich hinweg, wie in der Philosophie nicht von größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, sondern von der Wahrheit allein die Rede seyn kann. Wenn die Methode und der Gebrauch des Unendlichen durch den Erfolg gerechtfertigt wird, so ist es nicht so überflüssig dessen ungeachtet die Rechtfertigung derselben zu fordern, als es bei der Nase überflüssig scheint, nach dem Erweise des Rechts, sich ihrer zu bedienen, zu fragen. Denn es ist bei der mathematischen als einer wissenschaftlichen Erkenntniß wesentlich um den Beweis zu thun, und auch in Ansehung der Resultate ist es der Fall, daß die streng mathematische Methode nicht zu

allen den Beleg des Erfolgs liefert, der aber ohnehin nur ein äußerlicher Beleg iſt.

Es iſt der Mühe werth, den mathematiſchen Begriff des Unendlichen und die merkwürdigſten Verſuche näher zu betrachten, welche die Abſicht haben, den Gebrauch deſſelben zu rechtfertigen und die Schwierigkeit, von der ſich die Methode gedrückt fühlt, zu beſeitigen. Die Betrachtung dieſer Rechtfertigungen und Beſtimmungen des mathematiſchen Unendlichen, welche ich in dieſer Anmerkung weitläufiger anſtellen will, wird zugleich das beſte Licht auf die Natur des wahren Begriffes ſelbſt werfen, und zeigen, wie er ihnen vorgeſchwebt und zu Grunde gelegen hat.

Die gewöhnliche Beſtimmung des mathematiſchen Unendlichen iſt, daß es eine Größe ſey, über welche es, — wenn ſie als das Unendlichgroße — keine größere oder, — wenn ſie als das Unendlichkleine beſtimmt iſt — kleinere mehr gebe, oder die, in jenem Falle, größer, oder in dieſem Falle kleiner ſey, als jede beliebige Größe. — In dieſer Definition iſt freilich der wahre Begriff nicht ausgedrückt, vielmehr nur, wie ſchon bemerkt, derſelbe Widerſpruch, der im unendlichen Progreſſe iſt; aber ſehen wir, was an ſich darin enthalten iſt. Eine Größe wird in der Mathematik definirt, daß ſie etwas ſey, das vermehrt und vermindert werden könne; überhaupt alſo eine gleichgültige Grenze. Indem nun das Unendlich-Große oder Kleine ein ſolches iſt, das nicht mehr vermehrt oder vermindert werden könne, ſo iſt es in der That kein Quantum als ſolches mehr.

Dieſe Konſequenz iſt nothwendig und unmittelbar. Aber die Reflexion, daß das Quantum, — und ich nenne in dieſer Anmerkung Quantum überhaupt, wie es iſt, das endliche Quantum, — aufgehoben iſt, iſt es, welche nicht gemacht zu werden pflegt und die für das gewöhnliche Begreifen die Schwierigkeit auswacht, indem das Quantum, indem es unendlich iſt, als ein

Aufgehobenes, als ein ſolches zu denken gefordert wird, das nicht ein Quantum iſt, und deſſen quantitative Beſtimmtheit doch bleibt.

Um das anzuführen, wie Kant jene Beſtimmung beurtheilt, *) ſo findet er ſie nicht übereinſtimmend mit dem, was man unter einem unendlichen Ganzen verſtehe. „Nach dem gewöhnlichen Begriffe ſey eine Größe unendlich, über die keine größere (d i. über die darin enthaltene Menge einer gegebenen Einheit) möglich iſt; es ſey aber keine Menge die größte, weil noch immer eine oder mehrere Einheiten hinzugefügt werden können. — Durch ein unendliches Ganzes dagegen werde nicht vorgeſtellt, wie groß es ſey, mithin ſey ſein Begriff nicht der Begriff eines Maximums (oder Minimums), ſondern es werde dadurch nur ſein Verhältniß zu einer beliebig anzunehmenden Einheit gedacht, in Anſehung deren daſſelbe größer iſt, als alle Zahl. Je nachdem dieſe Einheit größer oder kleiner angenommen würde, würde das Unendliche größer oder kleiner ſeyn; allein die Unendlichkeit, da ſie bloß in dem Verhältniſſe zu dieſer gegebenen Einheit beſtehe, würde immer dieſelbe bleiben, obgleich freilich die abſolute Größe des Ganzen dadurch gar nicht erkannt würde."

Kant tadelt es, wenn unendliche Ganze als ein Maximum, als eine vollendete Menge einer gegebenen Einheit angeſehen werden. Das Maximum oder Minimum als ſolches erſcheint noch immer als ein Quantum, eine Menge. Solche Vorſtellung kann die von Kant angeführte Konſequenz nicht ablehnen, die auf ein größeres oder kleineres Unendliches führt. Ueberhaupt indem das Unendliche als Quantum vorgeſtellt wird, gilt noch für daſſelbe der Unterſchied eines Größern oder Kleinern. Allein dieſe Kritik trifft nicht den Begriff des wahrhaften ma-

*) In der Anmerkung zur Thеſe der erſten kosmologiſchen Antinomie, in der Kritik der reinen Vernunft.

thematiſchen Unendlichen, der unendlichen Differenz, denn dieſe iſt kein endliches Quantum mehr.

Kants Begriff der Unendlichkeit dagegen, den er den wahren transcendentalen nennt, iſt, „daß die ſucceſſive Syntheſis der Einheit in Durchmeſſung eines Quantums niemals vollendet ſeyn könne.“ Es iſt ein Quantum überhaupt als gegeben vorausgeſetzt; dieß ſolle durch das Syntheſiren der Einheit zu einer Anzahl, einem beſtimmt anzugebenden Quantum gemacht werden, aber dieß Syntheſiren niemals vollendet werden können. Hiermit iſt wie erhellt, nichts als der Progreß ins Unendliche ausgeſprochen, nur transcendental, d. i. eigentlich ſubjektiv und pſychologiſch vorgeſtellt. An ſich ſoll zwar das Quantum vollendet ſeyn, aber transcendentaler Weiſe, nämlich im Subjekte, welches ihm ein Verhältniß zu einer Einheit giebt, entſtehe nur eine ſolche Beſtimmung des Quantums, die unvollendet und ſchlechthin mit einem Jenſeits behaftet ſey. Es wird alſo hier überhaupt beim Widerſpruche, den die Größe enthält, ſtehen geblieben, aber vertheilt an das Objekt und das Subjekt, ſo daß jenem die Begrenztheit, dieſem aber das Hinausgehen über jede von ihm aufgefaßte Beſtimmtheit, in das ſchlechte Unendliche zukommt.

Es iſt dagegen vorhin geſagt worden, daß die Beſtimmung des mathematiſchen Unendlichen und zwar wie es in der höhern Analyſis gebraucht wird, dem Begriffe des wahrhaften Unendlichen entſpricht; die Zuſammenſtellung beider Beſtimmungen ſoll nun in ausführlicher Entwickelung vorgenommen werden. — Was zuerſt das wahrhafte unendliche Quantum betrifft, ſo beſtimmte es ſich als an ihm ſelbſt unendlich; es iſt dieß, indem, wie ſich ergeben hat, das endliche Quantum oder das Quantum überhaupt, und ſein Jenſeits, das ſchlechte Unendliche, auf gleiche Weiſe aufgehoben ſind. Das aufgehobene Quantum iſt damit in die Einfachheit und in die Beziehung auf ſich ſelbſt zurückgegangen, aber nicht nur wie das erſtenſire,

indem es in intenſives Quantum überging, das ſeine Beſtimmtheit nur an ſich an einer äußern Vielfachheit hat, gegen die es jedoch gleichgültig und wovon es verſchieden ſeyn ſoll. Das unendliche Quantum enthält vielmehr erſtens die Aeußerlichkeit und zweitens die Negation derſelben an ihm ſelbſt; ſo iſt es nicht mehr irgend ein endliches Quantum, nicht eine Größebeſtimmtheit, die ein Daſeyn als Quantum hätte, ſondern es iſt einfach, und daher nur als Moment; es iſt eine Größebeſtimmtheit in qualitativer Form; ſeine Unendlichkeit iſt, als eine qualitative Beſtimmtheit zu ſeyn. — So als Moment iſt es in weſentlicher Einheit mit ſeinem Andern, nur als beſtimmt durch dieſes ſein Anderes, d. i. es hat nur Bedeutung in Beziehung auf ein im Verhältniß mit ihm Stehendes. Außer dieſem Verhältniſſe iſt es Null; — da gerade das Quantum als ſolches gegen das Verhältniß gleichgültig, in ihm doch eine unmittelbare ruhende Beſtimmung ſeyn ſoll. In dem Verhältniſſe als nur Moment iſt es nicht ein für ſich Gleichgültiges; es iſt, in der Unendlichkeit als Fürſichſeyn, indem es zugleich eine quantitative Beſtimmtheit iſt, nur als ein Für-Eines.

Der Begriff des Unendlichen, wie er ſich hier abſtrakt ergeben hat, wird ſich zeigen, dem mathematiſchen Unendlichen zu Grunde liegen, und er ſelbſt wird deutlicher werden, indem wir die verſchiedenen Stufen des Ausdrucks des Quantums als eines Verhältniß-Moments betrachten, von der untern an, wo es noch zugleich Quantum als ſolches iſt, bis zu der höhern, wo es die Bedeutung und den Ausdruck eigentlicher unendlicher Größe erhält.

Nehmen wir alſo zuerſt das Quantum in dem Verhältniß, wie es eine gebrochene Zahl iſt. Solcher Bruch $\frac{1}{2}$ z. B. iſt nicht ein Quantum wie 1, 2, 3 u. ſ. f., zwar eine gewöhnliche endliche Zahl, jedoch nicht eine unmittelbare, wie die ganzen Zahlen, ſondern als Bruch mittelbar beſtimmt durch

zwei andere Zahlen, die Anzahl und Einheit gegeneinander ſind, wobei auch die Einheit eine beſtimmte Anzahl iſt. Aber von dieſer nähern Beſtimmung derſelben gegeneinander abſtrahirt, und ſie bloß nach dem, was ihnen in der qualitativen Beziehung, in der ſie hier ſind, als Quantis widerfährt, betrachtet, ſo ſind 2 und 7 ſonſt gleichgültige Quanta; indem ſie aber hier nur als Momente, eines des andern, und damit eines Dritten (des Quantums, das der Exponent heißt) auftreten, ſo gelten ſie ſogleich nicht als 2 und 7, ſondern nur nach ihrer Beſtimmtheit gegeneinander. Statt ihrer kann darum ebenſo gut 4 und 14, oder 6 und 21 u. ſ. f. ins Unendliche geſetzt werden. Hiermit fangen ſie alſo an, einen qualitativen Charakter zu haben. Gälten ſie als bloße Quanta, ſo iſt 2 und 7, ſchlechthin das eine nur 2, das andere nur 7; 4, 14, 6, 21 ú. ſ. f. ſind ſchlechthin etwas Anderes als jene Zahlen, und können inſofern ſie nur unmittelbare Quanta wären, die einen nicht an die Stelle der andern geſetzt werden. Inſofern aber 2 und 7 nicht nach der Beſtimmtheit, ſolche Quanta zu ſeyn, gelten, ſo iſt ihre gleichgültige Grenze aufgehoben; ſie haben ſomit, nach dieſer Seite, das Moment der Unendlichkeit an ihnen, indem ſie nicht bloß eben nicht mehr ſie ſind, ſondern ihre quantitative Beſtimmtheit, aber als eine an ſich ſeyende qualitative, — nämlich nach dem, was ſie im Verhältniſſe gelten, — bleibt. Es können unendlich viele andere an ihre Stelle geſetzt werden, ſo daß der Werth des Bruches durch die Beſtimmtheit, welche das Verhältniß hat, ſich nicht ändert.

Die Darſtellung, welche die Unendlichkeit an einem Zahlenbruche hat, iſt aber darum noch unvollkommen, weil die beiden Seiten des Bruchs, 2 und 7, aus dem Verhältniſſe genommen werden können, und gewöhnliche gleichgültige Quanta ſind; die Beziehung derſelben, im Verhältniſſe und Momente zu ſeyn, iſt ihnen etwas Aeußerliches und Gleichgültiges. Ebenſo

iſt ihre Beziehung ſelbſt ein gewöhnliches Quantum, der Exponent des Verhältniſſes.

Die Buchſtaben, mit denen in der allgemeinen Arithmetik operirt wird, die nächſte Allgemeinheit, in welche die Zahlen erhoben werden, haben die Eigenſchaft nicht, daß ſie von einem beſtimmten Zahlenwerth ſind; ſie ſind nur allgemeine Zeichen und unbeſtimmte Möglichkeiten jedes beſtimmten Werthes. Der Bruch $\frac{a}{b}$ ſcheint daher ein paſſenderer Ausdruck des Unendlichen zu ſeyn, weil a und b aus ihrer Beziehung aufeinander genommen, unbeſtimmt bleiben, und auch getrennt keinen beſondern eigenthümlichen Werth haben. — Allein dieſe Buchſtaben ſind zwar als unbeſtimmte Größen geſetzt; ihr Sinn aber iſt, daß ſie irgend ein endliches Quantum ſeyen. Da ſie alſo zwar die allgemeine Vorſtellung, aber nur von der beſtimmten Zahl ſind, ſo iſt es ihnen ebenfalls gleichgültig, im Verhältniſſe zu ſeyn, und außer demſelben behalten ſie dieſen Werth.

Betrachten wir noch näher, was im Verhältniſſe vorhanden iſt, ſo hat es die beiden Beſtimmungen an ihm, erſtlich ein Quantum zu ſeyn, dieſes aber iſt zweitens nicht als ein unmittelbares, ſondern das den qualitativen Gegenſatz an ihm hat; es bleibt in demſelben zugleich jenes beſtimmte, gleichgültige Quantum dadurch, daß es aus ſeinem Andersſeyn, dem Gegenſatze, in ſich zurückgekehrt, ſomit auch ein Unendliches iſt. Dieſe beiden Beſtimmungen ſtellen ſich in der folgenden bekannten Form, in ihrem Unterſchiede von einander entwickelt dar.

Der Bruch $\frac{2}{7}$ kann ausgedrückt werden als 0,285714..., $\frac{1}{1-a}$ als $1 + a + a^2 + a^3$ u. ſ. f. So iſt er als eine unendliche Reihe; der Bruch ſelbſt heißt die Summe oder der endliche Ausdruck derſelben. Vergleichen wir die beiden Ausdrücke, ſo ſtellt der eine, die unendliche Reihe, ihn nicht mehr als Verhältniß, ſondern nach der Seite dar, daß er ein Quantum iſt als eine Menge von ſolchen, die zu einander hinzukommen, als eine Anzahl. — Daß die Größen, die ihn

als Anzahl ausmachen ſollen, wieder aus Decimalbrüchen, alſo ſelbſt aus Verhältniſſen beſtehen, darauf kommt es hier nicht an; denn dieſer Umſtand betrifft die beſondere Art der Einheit dieſer Größen, nicht ſie, inſofern ſie die Anzahl konſtituiren; wie auch eine aus mehreren Ziffern beſtehende ganze Zahl des Decimalſyſtems weſentlich als eine Anzahl gilt, und nicht darauf geſehen wird, daß ſie aus Produkten einer Zahl und der Zahl Zehen und deren Potenzen beſteht. So wie es hier auch nicht darauf ankommt, daß es andere Brüche giebt als der z. B. genommene $\frac{1}{3}$, die zu Decimalbrüchen gemacht, nicht eine unendliche Reihe geben; jeder aber kann für ein Zahlenſyſtem von anderer Einheit als eine ſolche ausgedrückt werden.

Indem nun in der unendlichen Reihe, die den Bruch als Anzahl darſtellen ſoll, die Seite, daß er Verhältniß iſt, verſchwindet, ſo verſchwindet auch die Seite, nach welcher er, wie vorhin gezeigt, die Unendlichkeit an ihm hatte. Dieſe aber iſt auf eine andere Weiſe hereingekommen; die Reihe iſt nämlich ſelbſt unendlich.

Von welcher Art nun die Unendlichkeit der Reihe ſey, erhellt von ſelbſt; es iſt die ſchlechte Unendlichkeit des Progreſſes. Die Reihe enthält und ſtellt den Widerſpruch dar, etwas, das ein Verhältniß iſt und qualitative Natur in ihm hat, als ein Verhältnißloſes, als ein bloßes Quantum, als Anzahl, darzuſtellen. Die Folge davon iſt, daß an der Anzahl, die in der Reihe ausgedrückt iſt, immer etwas fehlt, ſo daß über das, was geſetzt iſt, immer hinausgegangen werden muß, um die geforderte Beſtimmtheit zu erreichen. Das Geſetz des Fortgangs iſt bekannt, es liegt in der Beſtimmung des Quantums, die im Bruche enthalten iſt, und in der Natur der Form, in der ſie ausgedrückt werden ſoll Die Anzahl kann wohl durch Fortſetzung der Reihe ſo genau gemacht werden, als man nöthig hat; aber immer bleibt die Darſtellung durch ſie nur ein Sol-

len; ſie iſt mit einem Jenſeits behaftet, das nicht aufgehoben werden kann, weil ein auf qualitativer Beſtimmtheit Beruhendes als Anzahl auszudrücken der bleibende Widerſpruch iſt.

In dieſer unendlichen Reihe iſt jene Ungenauigkeit wirklich vorhanden, von der am wahrhaften mathematiſchen Unendlichen nur der Schein vorkommt. Dieſe beiden Arten des mathematiſchen Unendlichen ſind ſo wenig zu verwechſeln, als die beiden Arten des philoſophiſchen Unendlichen. Bei der Darſtellung des wahrhaften mathematiſchen Unendlichen iſt anfangs die Form der Reihe gebraucht oder auch neuerlich wieder hervorgerufen worden. Aber ſie iſt für daſſelbe nicht nothwendig; im Gegentheil iſt das Unendliche der unendlichen Reihe weſentlich von jenem unterſchieden, wie die Folge zeigen ſoll. Dieſe vielmehr ſteht ſogar dem Ausdrucke des Bruches nach.

Die unendliche Reihe enthält nämlich die ſchlechte Unendlichkeit, weil das, was die Reihe ausdrücken ſoll, ein Sollen bleibt; und was ſie ausdrückt, mit einem Jenſeits, das nicht verſchwindet, behaftet und verſchieden von dem iſt, was ausgedrückt werden ſoll. Sie iſt unendlich nicht um der Glieder willen, die geſetzt ſind, ſondern darum, weil ſie unvollſtändig ſind, weil das Andere, das zu ihnen weſentlich gehört, jenſeits ihrer iſt; was in ihr da iſt, der geſetzten Glieder mögen ſo viele ſeyn als wollen, iſt nur ein Endliches, im eigentlichen Sinne, geſetzt als Endliches, d. i. als ſolches, das nicht iſt, was es ſeyn ſoll. Dagegen iſt aber das, was der endliche Ausdruck, oder die Summe ſolcher Reihe genannt wird, ohne Mangel; er enthält den Werth, den die Reihe nur ſucht, vollſtändig; das Jenſeits iſt aus der Flucht zurückgerufen; was er iſt, und was er ſeyn ſoll, iſt nicht getrennt, ſondern iſt daſſelbe.

Das Beide Unterſcheidende liegt näher ſogleich darin, daß

in der unendlichen Reihe das Negative außerhalb ihrer Glieder iſt, welche Gegenwart haben, indem ſie nur als Theile der Anzahl gelten. In dem endlichen Ausdrucke dagegen, der ein Verhältniß iſt, iſt das Negative immanent, als das Beſtimmtſeyn der Seiten des Verhältniſſes durcheinander, welches ein in ſich Zurückgekehrtſeyn, ſich auf ſich beziehende Einheit, als Negation der Negation (beide Seiten des Verhältniſſes ſind nur als Momente), iſt, hiermit die Beſtimmung der Unendlichkeit in ſich hat. — In der That iſt alſo die gewöhnlich ſogenannte Summe, das $\frac{a}{1}$ oder $\frac{a}{1-a}$, ein Verhältniß; und dieſer ſogenannte endliche Ausdruck iſt der wahrhaft unendliche Ausdruck. Die unendliche Reihe dagegen iſt in Wahrheit Summe; ihr Zweck iſt, das was an ſich Verhältniß iſt, in der Form einer Summe darzuſtellen, und die vorhandenen Glieder der Reihe ſind nicht als Glieder eines Verhältniſſes, ſondern eines Aggregats. Sie iſt ferner vielmehr der endliche Ausdruck; denn ſie iſt das unvollkommene Aggregat, und bleibt weſentlich ein Mangelhaftes. Sie iſt nach dem, was in ihr da iſt, ein beſtimmtes Quantum, zugleich aber ein geringeres, als ſie ſeyn ſoll; alsdann auch das, was ihr fehlt, iſt ein beſtimmtes Quantum; dieſer fehlende Theil iſt in der That das, was das Unendliche an der Reihe heißt, nach der nur formellen Seite, daß er ein Fehlendes, ein Nichtſeyn iſt; nach ſeinem Inhalte iſt er ein endliches Quantum. Das was in der Reihe da iſt, zuſammen mit dem was ihr fehlt, macht erſt das aus, was der Bruch iſt, das beſtimmte Quantum, das ſie gleichfalls ſeyn ſoll, aber zu ſeyn nicht vermag. — Das Wort: Unendlich, pflegt, auch in der unendlichen Reihe, in der Meinung etwas Hohes und Hehres zu ſeyn; es iſt dieß eine Art von Aberglauben, der Aberglaube des Verſtandes; man hat geſehen, wie es ſich vielmehr auf die Beſtimmung der Mangelhaftigkeit reducirt.

Daß es, kaum noch bemerkt werden, unendliche Reihen

giebt, die nicht summirbar sind, ist in Bezug auf die Form von Reihe überhaupt ein äußerlicher und zufälliger Umstand. Sie enthalten eine höhere Art der Unendlichkeit, als die summirbaren; nämlich eine Inkommensurabilität, oder die Unmöglichkeit, das darin enthaltene quantitative Verhältniß als ein Quantum, sey es auch als Bruch, darzustellen; die Form der Reihe aber als solche, die sie haben, enthält dieselbe Bestimmung der schlechten Unendlichkeit, welche in der summirbaren Reihe ist.

Die so eben am Bruche und an seiner Reihe bemerkte Verkehrung in Ansehung des Ausdrucks findet auch Statt, insofern das mathematische Unendliche nämlich nicht das so eben genannte, sondern das wahrhafte, das relative Unendliche, — das gewöhnliche metaphysische dagegen, worunter das abstrakte, schlechte Unendliche verstanden wird, das absolute genannt worden ist. In der That ist vielmehr dieses metaphysische nur das relative, weil die Negation, die es ausdrückt, nur so im Gegensatze einer Grenze ist, daß diese außer ihm bestehen bleibt und von ihm nicht aufgehoben wird; das mathematische Unendliche hingegen hat die endliche Grenze wahrhaft in sich aufgehoben, weil das Jenseits derselben mit ihr vereinigt ist.

In dem Sinne, in welchem aufgezeigt worden, daß die sogenannte Summe oder der endliche Ausdruck einer unendlichen Reihe, vielmehr als der unendliche anzusehen ist, ist es vornehmlich, daß Spinoza den Begriff der wahren Unendlichkeit gegen den der schlechten aufstellt und durch Beispiele erläutert. Sein Begriff gewinnt am meisten Licht, indem ich das, was er darüber sagt, an diese Entwickelung anschließe.

Er definirt zunächst das Unendliche als die absolute Affirmation der Existenz irgend einer Natur, das Endliche im Gegentheil als Bestimmtheit, als Verneinung. Die absolute Affirmation einer Existenz ist nämlich als ihre Beziehung auf sich selbst zu nehmen, nicht dadurch zu seyn, daß

ein Anderes iſt; das Endliche hingegen iſt die Verneinung, ein Aufhören als Beziehung auf ein Anderes, daß außer ihm anfängt. Die abſolute Affirmation einer Exiſtenz erſchöpft nun zwar den Begriff der Unendlichkeit nicht; dieſer enthält, daß die Unendlichkeit Affirmation iſt, nicht als unmittelbare, ſondern nur als wiederhergeſtellte durch die Reflexion des Andern in ſich ſelbſt, oder als Negation des Negativen. Aber bei Spinoza hat die Subſtanz und deren abſolute Einheit die Form von unbewegter d. i. nicht ſich mit ſich ſelbſt vermittelnder Einheit, von einer Starrheit, worin der Begriff der negativen Einheit des Selbſt, die Subjektivität, ſich noch nicht findet.

Das mathematiſche Beiſpiel, womit er das wahre Unendliche (Epist. XXIX.) erläutert, iſt ein Raum zwiſchen zwei ungleichen Kreiſen, deren einer innerhalb des andern, ohne ihn zu berühren, fällt, und die nicht koncentriſch ſind. Er machte, wie es ſcheint, ſich viel aus dieſer Figur und dem Begriff, als deren Beiſpiel er ſie gebrauchte, daß er ſie zum Motto ſeiner Ethik machte. — „Die Mathematiker, ſagt er, ſchließen, daß die Ungleichheiten, die in einem ſolchen Raume möglich ſind, unendlich ſind, nicht aus der unendlichen Menge der Theile, denn ſeine Größe iſt beſtimmt und begrenzt, und ich kann größere und kleinere ſolche Räume ſetzen, ſondern weil die Natur der Sache jede Beſtimmtheit übertrifft.“ — Man ſieht, Spinoza verwirft jene Vorſtellung vom Unendlichen, nach welcher es als Menge oder als Reihe vorgeſtellt wird, die nicht vollendet iſt, und erinnert, daß hier an dem Raume des Beiſpiels das Unendliche nicht jenſeits, ſondern gegenwärtig und vollſtändig iſt; dieſer Raum iſt ein Begrenztes, aber darum ein Unendliches, „weil die Natur der Sache jede Beſtimmtheit überſteigt,“ weil die darin enthaltene Größenbeſtimmung zugleich nicht als ein Quantum darſtellbar iſt, oder nach obigem kantiſchen Ausdruck das Syntheſiren nicht zu einem — diskreten — Quantum vollendet werden kann. — Wie überhaupt

der Gegenſatz von kontinuirlichem und diskretem Quantum auf das Unendliche führt, ſoll in einer ſpätern Anmerkung auseinander geſetzt werden. — Jenes Unendliche einer Reihe nennt Spinoza das Unendliche der Imagination; das Unendliche hingegen als Beziehung auf ſich ſelbſt, das Unendliche des Denkens oder infinitum actu. Es iſt nämlich actu, es iſt wirklich unendlich, weil es in ſich vollendet und gegenwärtig iſt. So iſt die Reihe 0,285714 . . . oder $1 + a + a^2 + a^3 \ldots$ das Unendliche bloß der Einbildung oder des Meinens; denn es hat keine Wirklichkeit, es fehlt ihm ſchlechthin etwas; hingegen $\frac{2}{7}$ oder $\frac{1}{1-a}$ iſt das wirklich, nicht nur was die Reihe in ihren vorhandenen Gliedern iſt, ſondern noch das dazu, was ihr mangelt, was ſie nur ſeyn ſoll. Das $\frac{2}{7}$ oder $\frac{1}{1-a}$ iſt gleichfalls eine endliche Größe, wie der zwiſchen den zwei Kreiſen eingeſchloſſene Raum Spinoza's und deſſen Ungleichheiten; und kann wie dieſer Raum größer oder kleiner gemacht werden. Aber es kommt damit nicht die Ungereimtheit eines größern oder kleinern Unendlichen heraus; denn dieß Quantum des Ganzen geht das Verhältniß ſeiner Momente, die Natur der Sache d. h. die qualitative Größenbeſtimmung, nichts an; das was in der unendlichen Reihe da iſt, iſt ebenſo ein endliches Quantum, aber außerdem noch ein Mangelhaftes. — Die Einbildung dagegen bleibt beim Quantum als ſolchem ſtehen, und reflektirt nicht auf die qualitative Beziehung, welche den Grund der vorhandenen Inkommenſurabilität ausmacht.

Die Inkommenſurabilität, welche in dem Beiſpiel Spinoza's liegt, ſchließt überhaupt die Funktionen krummer Linien in ſich, und führt näher auf das Unendliche, das die Mathematik bei ſolchen Funktionen, überhaupt bei den Funktionen veränderlicher Größen eingeführt hat, und welches das wahrhafte mathematiſche, quantitative Unendliche iſt, das auch Spinoza ſich dachte. Dieſe Beſtimmung ſoll nun hier näher erörtert werden.

Was vors Erste die so wichtig geltende Kategorie der **Veränderlichkeit** betrifft, unter welche die in jenen Funktionen bezogenen Größen gefaßt werden, so sollen sie zunächst veränderlich nicht in dem Sinne seyn, wie im Bruche $\frac{2}{7}$ die beiden Zahlen 2 und 7, indem ebenso sehr 4 und 14, 6 und 21 und so fort ins Unendliche andere Zahlen an ihre Stelle gesetzt werden können, ohne den im Bruche gesetzten Werth zu ändern. So kann noch mehr in $\frac{a}{b}$ an die Stelle von a und b jede beliebige Zahl gesetzt werden, ohne das zu ändern was $\frac{a}{b}$ ausdrücken soll. In dem Sinne nur, daß auch an die Stelle von x und y einer Funktion eine unendliche d. h. unerschöpfliche **Menge** von Zahlen gesetzt werden könne, sind a und b so sehr veränderliche Größe als jene, x und y. Der Ausdruck: **veränderliche Größen**, ist darum sehr vage, und unglücklich gewählt für Größebestimmungen, die ihr Interesse und Behandlungsart in **etwas ganz Anderm** liegen haben, als in ihrer bloßen Veränderlichkeit.

Um es deutlich zu machen, worin die wahrhafte Bestimmung der Momente einer Funktion liegt, mit denen sich das Interesse der höhern Analysis beschäftigt, müssen wir die bemerklich gemachten Stufen noch einmal durchlaufen. In $\frac{2}{7}$ oder $\frac{a}{b}$ sind 2 und 7 jedes für sich, bestimmte Quanta und die Beziehung ist ihnen nicht wesentlich; a und b soll gleichfalls solche Quanta vorstellen, die auch außer dem Verhältnisse bleiben, was sie sind. Ferner ist auch $\frac{2}{7}$ und $\frac{a}{b}$ ein fixes Quantum, ein Quotient; das Verhältniß macht eine Anzahl aus, deren Einheit der Nenner, und die Anzahl dieser Einheiten der Zähler — oder umgekehrt ausgedrückt; wenn auch 4 und 14 u. s. f. an die Stelle von 2 und 7 treten, bleibt das Verhältniß auch als Quantum dasselbe. Dieß verändert sich nun aber wesentlich in der Funktion $\frac{y^2}{x} = p$ z. B.; hier haben x und y zwar den Sinn, bestimmte Quanta seyn zu können; aber nicht x und y, sondern nur x und y^2 haben einen bestimmten Quotienten.

Dadurch ſind dieſe Seiten des Verhältniſſes, x und y, erſtens nicht nur keine beſtimmten Quanta, ſondern zweitens ihr Verhältniß iſt nicht ein fixes Quantum, (noch iſt dabei ein ſolches wie bei a und b gemeint), nicht ein feſter Quotient, ſondern er iſt als Quantum ſchlechthin veränderlich. Dieß aber iſt allein darin enthalten, daß x nicht zu y ein Verhältniß hat, ſondern zum Quadrate von y. Das Verhältniß einer Größe zur Potenz iſt nicht ein Quantum, ſondern weſentlich qualitatives Verhältniß; das Potenzenverhältniß iſt der Umſtand, der als Grundbeſtimmung anzuſehen iſt. — In der Funktion der geraden Linie $y = a x$ aber, iſt $\frac{x}{y} = a$ ein gewöhnlicher Bruch und Quotient; dieſe Funktion iſt daher nur formell eine Funktion von veränderlichen Größen, oder x und y ſind hier was a und b in $\frac{a}{b}$, ſie ſind nicht in derjenigen Beſtimmung, in welcher die Differential- und Integralrechnung ſie betrachtet. — Wegen der beſondern Natur der veränderlichen Größen in dieſer Betrachtungsweiſe wäre es zweckmäßig geweſen, für ſie ſowohl einen beſondern Namen, als andere Bezeichnungen einzuführen, als die gewöhnlichen der unbekannten Größen in jeder endlichen, beſtimmten oder unbeſtimmten Gleichung; um ihrer weſentlichen Verſchiedenheit willen von ſolchen bloß unbekannten Größen, die an ſich vollkommen beſtimmte Quanta, oder ein beſtimmter Umfang von beſtimmten Quantis ſind. — Es iſt auch nur der Mangel des Bewußtſeyns, über die Eigenthümlichkeit deſſen, was das Intereſſe der höhern Analyſis ausmacht, und das Bedürfniß und die Erfindung des Differential-Kalkuls herbeigeführt hat, daß Funktionen des erſten Grades wie die Gleichung der geraden Linie in die Behandlung dieſes Kalkuls für ſich mit hereingenommen werden; ſeinen Antheil an ſolchem Formalismus hat ferner der Mißverſtand, der die an ſich richtige Forderung der Verallgemeinerung einer Methode dadurch zu erfüllen meint, daß die ſpecifiſche Beſtimmtheit, auf

die ſich das Bedürfniß gründet, weggelaſſen wird, ſo daß es dafür gilt, als ob es ſich in dieſem Felde nur um veränderliche Größen überhaupt handle. Es wäre wohl viel Formalismus in den Betrachtungen dieſer Gegenſtände wie in der Behandlung erſpart worden, wenn man eingeſehen hätte, daß derſelbe nicht veränderliche Größen als ſolche, ſondern Potenzenbeſtimmungen betreffe.

Aber es iſt noch eine weitere Stufe, auf der das mathematiſche Unendliche in ſeiner Eigenthümlichkeit hervortritt. In einer Gleichung, worin x und y zunächſt als durch ein Potenzenverhältniß beſtimmt, geſetzt ſind, ſollen x und y als ſolche noch Quanta bedeuten; dieſe Bedeutung nun geht vollends in den ſogenannten unendlich kleinen Differenzen gänzlich verloren. d x, d y ſind keine Quanta mehr, noch ſollen ſie ſolche bedeuten, ſondern haben allein in ihrer Beziehung eine Bedeutung, einen Sinn bloß als Momente. Sie ſind nicht mehr Etwas, das Etwas als Quantum genommen, nicht endliche Differenzen; aber auch nicht Nichts, nicht die beſtimmungsloſe Null. Außer ihrem Verhältniſſe ſind ſie reine Nullen, aber ſie ſollen nur als Momente des Verhältniſſes, als Beſtimmungen des Differential-Koefficienten $\frac{d\,x}{d\,y}$ genommen werden.

In dieſem Begriff des Unendlichen iſt das Quantum wahrhaft zu einem qualitativen Daſeyn vollendet; es iſt als wirklich unendlich geſetzt; es iſt nicht nur als dieſes oder jenes Quantum aufgehoben, ſondern als Quantum überhaupt. Es bleibt aber die Quantitätsbeſtimmtheit als Element von Quantis, Princip, oder ſie wie man auch geſagt hat, in ihrem erſten Begriffe.

Gegen dieſen Begriff iſt aller Angriff gerichtet, der auf die Grundbeſtimmung der Mathematik dieſes Unendlichen, der Differential- und Integralrechnung, gemacht worden iſt. Unrichtige Vorſtellungen der Mathematiker ſelbſt veranlaßten es, wenn

er nicht anerkannt worden iſt; vornehmlich aber iſt die Unvermögenheit, den Gegenſtand als Begriff zu rechtfertigen, Schuld an dieſen Anfechtungen. Den Begriff kann aber die Mathematik, wie oben erinnert worden, hier nicht umgehen; denn als Mathematik des Unendlichen ſchränkt ſie ſich nicht auf die endliche Beſtimmtheit ihrer Gegenſtände ein, — wie in der reinen Mathematik der Raum und die Zahl und deren Beſtimmungen nur nach ihrer Endlichkeit betrachtet und auf einander bezogen werden —; ſondern ſie verſetzt eine von daher aufgenommene und von ihr behandelte Beſtimmung in Identität mit ihrer entgegengeſetzten, wie ſie z. B. eine krumme Linie zu einer geraden, den Kreis zu einem Polygon u. ſ. f. macht. Die Operationen, die ſie ſich als Differential- und Integralrechnung erlaubt, ſind daher der Natur bloß endlicher Beſtimmungen und deren Beziehungen gänzlich widerſprechend und hätten darum ihre Rechtfertigung allein in dem Begriff.

Wenn die Mathematik des Unendlichen daran feſthielt, daß jene Quantitäts-Beſtimmungen verſchwindende Größen d. h. ſolche, die nicht mehr irgend ein Quantum, aber auch nicht Nichts, ſondern noch eine Beſtimmtheit gegen Anderes ſind, ſo ſchien nichts klarer, als daß es keinen ſolchen Mittelzuſtand, wie man es nannte, zwiſchen Seyn und Nichts gebe. — Was es mit dieſem Einwurfe und ſogenannten Mittelzuſtande auf ſich habe, iſt oben bereits bei der Kategorie des Werdens, Anmerk. 4. gezeigt. Allerdings iſt die Einheit des Seyns und Nichts kein Zuſtand; ein Zuſtand wäre eine Beſtimmung des Seyns und Nichts, worein dieſe Momente nur etwa zufälligerweiſe gleichſam als in eine Krankheit oder äußerliche Affektion durch ein irrthümliches Denken gerathen ſollten; ſondern dieſe Mitte und Einheit, das Verſchwinden oder ebenſo das Werden, iſt vielmehr allein ihre Wahrheit.

Was unendlich ſey, iſt ferner geſagt worden, ſey nicht vergleichbar als ein Größeres oder Kleineres; es könne daher

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-0
FM: 01458/006

nicht ein Verhältniß von Unendlichen zu Unendlichen, noch Ordnungen oder Dignitäten des Unendlichen geben, als welche Unterschiede der unendlichen Differenzen in der Wissenschaft derselben vorkommen. — Es liegt bei diesem schon erwähnten Einwurfe immer die Vorstellung zu Grunde, daß hier von Quantis die Rede seyn solle, die als Quanta verglichen werden; daß Bestimmungen, die keine Quanta mehr sind, kein Verhältniß mehr zu einander haben. Vielmehr ist aber das, was nur im Verhältniß ist, kein Quantum; das Quantum ist eine solche Bestimmung, die außer ihrem Verhältniß ein vollkommen gleichgültiges Daseyn haben, der ihr Unterschied von einem Andern gleichgültig seyn soll, da hingegen das qualitative nur das ist, was es in seinem Unterschiede von einem Andern ist. Jene unendlichen Größen sind daher nicht nur vergleichbar, sondern sind nur als Momente der Vergleichung, des Verhältnisses.

Ich führe die wichtigsten Bestimmungen an, welche in der Mathematik über dieß Unendliche gegeben worden sind; es wird daraus erhellen, daß denselben der Gedanke der Sache, übereinstimmend mit dem hier entwickelten Begriffe, zu Grunde liegt, daß ihre Urheber ihn aber als Begriff nicht ergründeten und bei der Anwendung wieder Auskunftsmittel nöthig hatten, welche ihrer bessern Sache widersprechen.

Der Gedanke kann nicht richtiger bestimmt werden, als Newton ihn gegeben hat. Ich trenne dabei die Bestimmungen ab, die der Vorstellung der Bewegung und der Geschwindigkeit angehören, (von welcher er vornehmlich den Namen Fluxionen nahm), weil der Gedanke hierin nicht in der gehörigen Abstraktion, sondern konkret, vermischt mit außerwesentlichen Formen erscheint. Diese Fluxionen erklärt Newton (Princ. mathem. phil. nat. L. 1. Lemma XI. Schol.) dahin, daß er nicht untheilbare — eine Form, deren sich frühere Mathematiker, Cavalleri und andere, bedienten, und welche den Begriff eines an sich bestimmten Quantums enthält,

verſtehe, ſondern verſchwindende Theilbare. Ferner nicht Summen und Verhältniſſe beſtimmter Theile, ſondern die Grenzen (limites) der Summen, und Verhältniſſe. Es werde die Einwendung gemacht, daß verſchwindende Größen kein letztes Verhältniß haben, weil es, ehe ſie verſchwunden, nicht das Letzte, und wenn ſie verſchwunden, keines mehr iſt. Aber unter dem Verhältniſſe verſchwindender Größen ſey das Verhältniß zu verſtehen, nicht eh ſie verſchwinden, und nicht nachher, ſondern mit dem ſie verſchwinden (quacum evanescunt). Ebenſo iſt das erſte Verhältniß werdender Größen, das mit dem ſie werden.

Nach dem damaligen Stande der wiſſenſchaftlichen Methode wurde nur erklärt, was unter einem Ausdrucke zu verſtehen ſey; daß aber dieß oder jenes darunter zu verſtehen ſey, iſt eigentlich eine ſubjektive Zumuthung oder auch eine hiſtoriſche Forderung, wobei nicht gezeigt wird, daß ein ſolcher Begriff an und für ſich nothwendig iſt und innere Wahrheit hat. Allein das Angeführte zeigt, daß der von Newton aufgeſtellte Begriff dem entſpricht, wie die unendliche Größe ſich in der obigen Darſtellung aus der Reflexion des Quantums in ſich ergab. Es ſind Größen verſtanden, in ihrem Verſchwinden, d. h. die nicht mehr Quanta ſind; ferner nicht Verhältniſſe beſtimmter Theile, ſondern die Grenzen des Verhältniſſes. Es ſollen alſo ſowohl die Quanta für ſich, die Seiten des Verhältniſſes, als damit auch das Verhältniß, inſofern es ein Quantum wäre, verſchwinden; die Grenze des Größen-Verhältniſſes iſt, worin es iſt und nicht iſt; dieß heißt genauer, worin das Quantum verſchwunden, und damit das Verhältniß nur als qualitatives Quantitäts-Verhältniß, und die Seiten deſſelben ebenſo als qualitative Quantitäts-Momente erhalten ſind. — Newton fügt hinzu, daß daraus, daß es letzte Verhältniſſe der verſchwindenden Größen gebe, nicht zu ſchließen ſey, daß es letzte Größen, Untheilbare, gebe. Dieß wäre

nämlich wieder ein Absprung von dem abstrakten Verhältnisse auf solche Seiten desselben, welche für sich außer ihrer Beziehung einen Werth haben sollten, als Untheilbare, als etwas, das ein Eins, ein Verhältnißloses seyn würde.

Gegen jenen Mißverstand erinnert er noch, daß die letzten Verhältnisse nicht Verhältnisse letzter Größen seyen, sondern Grenzen, denen die Verhältnisse der ohne Grenze abnehmenden Größen näher sind als jeder gegebene d. h. endliche Unterschied, welche Grenze sie aber nicht überschreiten, so daß sie Nichts würden. — Unter letzten Größen hätten nämlich, wie gesagt, Untheilbare oder Eins verstanden werden können. In der Bestimmung des letzten Verhältnisses aber ist sowohl die Vorstellung des gleichgültigen Eins, des verhältnißlosen, als auch des endlichen Quantums entfernt. Es bedürfte aber weder des Abnehmens ohne Grenze, in das Newton das Quantum versetzt und das nur den Progreß ins Unendliche ausdrückt, noch der Bestimmung der Theilbarkeit, welche hier keine unmittelbare Bedeutung mehr hat, wenn die geforderte Bestimmung sich zum Begriffe einer Größebestimmung, die rein nur Moment des Verhältnisses ist, fortgebildet hätte.

In Rücksicht der Erhaltung des Verhältnisses im Verschwinden der Quantorum findet sich (anderwärts, wie bei Carnot, Réflexions sur la Métaphysique du Calcul Infinitésimal.) der Ausdruck, daß vermöge des Gesetzes der Stätigkeit die verschwindenden Größen noch das Verhältniß, aus dem sie herkommen, ehe sie verschwinden, behalten. — Diese Vorstellung drückt die wahre Natur der Sache aus, insofern nicht die Stätigkeit des Quantums verstanden wird, die es im unendlichen Progreß hat, sich in sein Verschwinden so zu kontinuiren, daß im Jenseits seiner wieder nur ein endliches Quantum, ein neues Glied der Reihe entsteht; ein stätiger Fortgang wird aber immer so vorgestellt, daß die Werthe durchlossen werden, welche noch endliche Quanta sind.

In demjenigen Uebergange dagegen, welcher in das wahrhafte Unendliche gemacht wird, iſt das Verhältniß das ſtätige; es iſt ſo ſehr ſtätig und ſich erhaltend, daß er vielmehr allein darin beſteht, das Verhältniß rein herauszuheben, und die verhältnißloſe Beſtimmung, d. i. daß ein Quantum, welches Seite des Verhältniſſes iſt, auch außer dieſer Beziehung geſetzt, noch Quantum iſt, verſchwinden zu machen. — Dieſe Reinigung des quantitativen Verhältniſſes iſt inſofern nichts Anderes, als wenn ein empiriſches Daſeyn begriffen wird. Dieß wird hierdurch ſo über ſich ſelbſt erhoben, daß ſein Begriff dieſelben Beſtimmungen enthält, als es ſelbſt, aber in ihrer Weſentlichkeit und in die Einheit des Begriffes gefaßt, worin ſie ihr gleichgültiges, begriffloſes Beſtehen verloren haben.

Gleich intereſſant iſt die andere Form der newtoniſchen Darſtellung der in Rede ſtehenden Größen, nämlich als erzeugender Größen oder Principien. Eine erzeugte Größe (genita) iſt ein Produkt oder Quotient, Wurzeln, Rechtecke, Quadrate, auch Seiten von Rechtecken, Quadraten; — überhaupt eine endliche Größe. — „Sie als veränderlich betrachtet, wie ſie in fortdauernder Bewegung und Fließen zu- oder abnehmend iſt, ſo verſtehe er ihre momentanen Inkremente oder Dekremente unter dem Namen von Momenten. Dieſe ſollen aber nicht für Theilchen von beſtimmter Größe genommen werden (particulae finitae). Solche ſeyen nicht ſelbſt Momente, ſondern aus Momenten erzeugte Größen; es ſeyen vielmehr die werdenden Principien oder Anfänge endlicher Größen zu verſtehen.“ — Das Quantum wird hier von ſich ſelbſt unterſchieden, wie es als ein Produkt oder Daſeyendes, und wie es in ſeinem Werden, in ſeinem Anfange und Princip, das heißt, wie es in ſeinem Begriffe, oder was hier daſſelbe iſt, in ſeiner qualitativen Beſtimmung iſt; in der letztern ſind die quantitativen Unterſchiede, die unendlichen Inkremente oder Dekremente, nur Momente; erſt das Gewordene

ſi das in die Gleichgültigkeit des Daſeyns und in die Aeuſerlichkeit Uebergegangene, das Quantum. — Wenn aber dieſe in Anſehung der Inkremente oder Dekremente angeführten Beſtimmungen des Unendlichen, von der Philoſophie des wahrhaften Begriffs anerkannt werden müſſen, ſo iſt auch ſogleich zu bemerken, daß die Formen ſelbſt von Inkrementen u. ſ. f. innerhalb der Kategorie des unmittelbaren Quantums und des erwähnten ſtätigen Fortgangs fallen, und vielmehr ſind die Vorſtellungen von Inkrement, Zuwachs, Zunahme des x um dx oder i u. ſ. f. als das in den Methoden vorhandene Grundübel anzuſehen; — als das bleibende Hinderniß, aus der Vorſtellung des gewöhnlichen Quantums die Beſtimmung des qualitativen Quantitätsmoments rein herauszuheben.

Gegen die angegebenen Beſtimmungen ſteht die Vorſtellung von unendlich-kleinen Größen, die auch im Inkrement oder Dekrement ſelbſt ſteckt, weit zurück. Nach derſelben ſollen ſie von der Beſchaffenheit ſeyn, daß nicht nur ſie gegen endliche Größen, ſondern auch deren höhere Ordnungen gegen die niedrigere, oder auch die Produkte aus mehrern gegen eine einzelne zu vernachläſſigen ſeyen. — Bei Leibnitz hebt ſich die Forderung dieſer Vernachläſſigung, welche die vorhergehenden Erfinder von Methoden, die ſich auf dieſe Größe bezogen, gleichfalls eintreten laſſen, auffallender hervor. Sie iſt es vornehmlich, die dieſem Kalkul beim Gewinne der Bequemlichkeit den Schein von Ungenauigkeit und ausdrücklicher Unrichtigkeit in dem Wege ſeiner Operation giebt. — Wolf hat ſie in ſeiner Weiſe, die Sachen popular zu machen, d. h. den Begriff zu verunreinigen und unrichtige ſinnliche Vorſtellungen an deſſen Stelle zu ſetzen, verſtändlich zu machen geſucht. Er vergleicht nämlich die Vernachläſſigung der unendlichen Differenzen höherer Ordnungen gegen niedrigere, mit dem Verfahren eines Geometers, der bei der Meſſung der Höhe eines Berges um nicht weniger genau geweſen ſey, w[illegible]n der Wind indeß ein

Sandkörnchen von der Spitze weggeweht habe, oder mit der Vernachläſſigung der Höhen der Häuſer, Thürme bei der Berechnung der Moderfläche? (Element. Mathes. univ. Tom. I. El. Analys. math. P. II. C. I. s. Schol.)

Wenn die Billigkeit des gemeinen Menſchenverſtandes eine ſolche Ungenauigkeit erlaubt, ſo haben dagegen alle Geometer dieſe Vorſtellung verworfen. Es dringt ſich von ſelbſt auf, daß in der Wiſſenſchaft der Mathematik von einer ſolchen empiriſchen Genauigkeit ganz und gar nicht die Rede iſt, daß das mathematiſche Meſſen durch Operationen des Kalkuls oder durch Konſtruktionen und Beweiſe der Geometrie, gänzlich vom Feldmeſſen, vom Meſſen empiriſcher Linien, Figuren u. ſ. f. unterſchieden iſt. Ohnehin zeigen, wie oben angeführt, die Analytiker durch die Vergleichung des Reſultats, wie es auf ſtreng geometriſchem Wege und wie es nach der Methode der unendlichen Differenzen erhalten wird, daß das eine daſſelbe iſt als das andere, und daß ein Mehr oder Weniger von Genauigkeit ganz und gar nicht Statt findet. Und es verſteht ſich von ſelbſt, daß ein abſolut genaues Reſultat nicht aus einem Verfahren herkommen könne, das ungenau wäre. Jedoch kann wieder auf der andern Seite das Verfahren ſelbſt, jener Vernachläſſigung aus dem Grunde der Unbedeutenheit, des Proteſtirens gegen die angeführte Rechtfertigungsweiſe unerachtet, nicht entbehren. Und dieß iſt die Schwierigkeit, um welche die Bemühungen der Analytiker gehen, das hierin liegende Widerſinnige begreiflich zu machen, und es zu entfernen.

Es iſt in dieſer Rückſicht vornehmlich Eulers Vorſtellung anzuführen. Indem er die allgemeine newtoniſche Definition zu Grunde legt, dringt er darauf, daß die Differentialrechnung die Verhältniſſe der Inkremente einer Größe betrachte, daß aber die unendliche Differenz als ſolche ganz als Null zu betrachten ſey. (Institut. Calc. different. P. I. C. III.) — Wie dieß zu verſtehen iſt, liegt im Vorhergehenden; die un-

endliche Differenz ist Null nur des Quantums, nicht eine qualitative Null, sondern als Null des Quantums vielmehr reines Moment nur des Verhältnisses. Sie ist nicht ein Unterschied um eine Größe; aber darum ist es einer Seits überhaupt schief, jene Momente, welche unendlich-kleine Größen heißen, auch als Inkremente oder Dekremente, und als Differenzen auszusprechen. Dieser Bestimmung liegt zu Grunde, daß zu der zuerst vorhandenen endlichen Größe etwas hinzukomme oder davon abgezogen werde, eine Subtraktion oder Addition, eine arithmetische, äußerliche Operation vorgehe. Der Uebergang von der Funktion der veränderlichen Größe in ihr Differential ist aber anzusehen, daß er von ganz anderer Natur ist, nämlich wie erörtert worden, daß er als Zurückführung der endlichen Funktion auf das qualitative Verhältniß ihrer Quantitätsbestimmungen zu betrachten ist. — Anderer Seits fällt die schiefe Seite für sich auf, wenn gesagt wird, daß die Inkremente für sich Nullen seyen, daß nur ihre Verhältnisse betrachtet werden; denn eine Null hat überhaupt keine Bestimmtheit mehr. Diese Vorstellung kommt also zwar bis zum Negativen des Quantums und spricht es bestimmt aus, aber faßt dieß Negative nicht zugleich in seiner positiven Bedeutung, von qualitativen Quantitätsbestimmungen, die, wenn sie aus dem Verhältnisse gerissen und als Quanta genommen werden wollten, nur Nullen wären. — Lagrange (Théorie des fonct. analyt. Introd.) urtheilt über die Vorstellung der Grenzen oder letzten Verhältnisse, daß wenn man gleich sehr gut das Verhältniß zweier Größen sich vorstellen könne, so lange sie endlich bleiben, so gebe dieß Verhältniß dem Verstande keinen deutlichen und bestimmten Begriff, sobald seine Glieder zugleich Null werden. — In der That muß der Verstand über diese bloß negative Seite, daß die Verhältnißglieder Nullen als Quanta sind, hinausgehen, und sie positiv, als qualitative Momente auffassen. — Was aber Euler (am angeführten Ort § 84 ff.) weiter

in Betreff der gegebenen Bestimmung hinzufügt, um zu zeigen, daß zwei sogenannte unendlich kleine Größen, welche nichts Anders als Nullen seyn sollen, doch ein Verhältniß zu einander haben und deswegen auch nicht das Zeichen der Null, sondern andere Zeichen für sie im Gebrauch seyen, kann nicht für genügend angesehen werden. Er will dieß durch den Unterschied des arithmetischen und geometrischen Verhältnisses begründen; bei jenem sehen wir auf die Differenz, bei diesem auf den Quotienten, obgleich das erstere zwischen zwei Nullen gleich sey, so sey es deswegen doch das geometrische nicht; wenn $2:1=0:0$, so müsse wegen der Natur der Proportion, da das erste Glied doppelt so groß sey als das zweite, auch das dritte Glied doppelt so groß als das vierte seyn; $0:0$ soll also nach der Proportion als das Verhältniß von $2:1$ genommen werden. — Auch nach der gemeinen Arithmetik sey $n.0=0$; es sey also $n:1=0:0$. — Allein eben dadurch, daß $2:1$ oder $n:1$ ein Verhältniß von Quantis ist, entspricht ihm nicht ein Verhältniß noch eine Bezeichnung von $0:0$.

Ich enthalte mich, die Anführungen zu vermehren, indem die betrachteten zur Genüge gezeigt haben, daß in ihnen wohl der wahrhafte Begriff des Unendlichen liegt, daß er aber nicht in seiner Bestimmtheit herausgehoben und gefaßt worden ist. Indem daher zur Operation selbst fortgegangen wird, so kann es nicht geschehen, daß in ihr die wahrhafte Begriffsbestimmung sich geltend mache; die endliche Quantitätsbestimmtheit kehrt vielmehr zurück und die Operation kann der Vorstellung eines bloß relativ-kleinen nicht entbehren. Der Kalkul macht es nothwendig, die sogenannten unendlichen Größen den gewöhnlichen arithmetischen Operationen des Addirens u. s. f., welche sich auf die Natur endlicher Größen gründen, zu unterwerfen, und sie somit als endliche Größen für einen Augenblick gelten zu lassen und als solche zu behandeln. Der Kalkul hätte sich darüber zu rechtfertigen, daß er sie das eine Mal in diese Sphäre heral-

zieht und ſie als Inkremente oder Differenzen behandelt, und daß er auf der andern Seite ſie als Quanta vernachläſſigt, nachdem er ſo eben Formen und Geſetze der endlichen Größen auf ſie angewendet hatte.

Ueber die Verſuche der Geometer, dieſe Schwierigkeiten zu beſeitigen, führe ich noch das Hauptſächlichſte an.

Die ältern Analytiker machten ſich hierüber weniger Skrupel; aber die Bemühungen der Neuern gingen vornehmlich dahin, den Kalkul des Unendlichen zur Evidenz der eigentlich geometriſchen Methode zurückzubringen und in ihr die Strenge der Beweiſe der Alten (— Ausdrücke von Lagrange —) in der Mathematik zu erreichen. Allein da das Princip der Analyſis des Unendlichen höherer Natur, als das Princip der Mathematik endlicher Größen iſt, ſo mußte jene von ſelbſt ſogleich auf jene Art von Evidenz Verzicht thun, wie die Philoſophie auch auf diejenige Deutlichkeit keinen Anſpruch machen kann, die die Wiſſenſchaften des Sinnlichen, z. B. Naturgeſchichte hat, und wie Eſſen und Trinken für ein verſtändlicheres Geſchäfte gilt, als Denken und Begreifen. Es wird ſich demnach nur um die Bemühung handeln, die Strenge der Beweiſe der Alten zu erreichen.

Mehrere haben verſucht, den Begriff des Unendlichen ganz zu entbehren, und ohne ihn das zu leiſten, was an den Gebrauch deſſelben gebunden ſchien. — Lagrange ſpricht z. B. von der Methode, die Landen erfunden hat, und ſagt von ihr, daß ſie rein analytiſch ſey und die unendlich kleinen Differenzen nicht gebrauche, ſondern zuerſt verſchiedene Werthe der veränderlichen Größen einführe, und ſie in der Folge gleichſetze. Er urtheilt übrigens, daß darin die der Differentialrechnung eignen Vorzüge, Einfachheit der Methode und Leichtigkeit der Operationen verloren gehe. — Es iſt dieß wohl ein Verfahren, das mit demjenigen etwas Entſprechendes hat, von welchem Descartes Tangentenmethode ausgeht, die weiterhin

noch näher zu erwähnen iſt. Soviel, kann hier bemerkt werden, erhellt ſogleich im Allgemeinen, daß das Verfahren überhaupt, verſchiedene Werthe der veränderlichen Größen anzunehmen, und ſie nachher gleichzuſetzen, einem andern Kreiſe mathematiſcher Behandlung angehört, als die Methode des Differential-Kalkuls ſelbſt und die ſpäterhin näher zu erörternde Eigenthümlichkeit des einfachen Verhältniſſes, auf welches ſich die wirkliche konkrete Beſtimmung deſſelben zurückführt, nämlich der abgeleiteten Funktion zu der urſprünglichen, nicht herausgehoben wird.

Die Aeltern unter den Neuern, wie z. B. Fermat, Barrow und Andere, die ſich zuerſt des Unendlich-Kleinen in derjenigen Anwendung bedienten, welche ſpäter zur Differential- und Integralrechnung ausgebildet wurde, und dann auch Leibnitz und die Folgenden, auch Euler, haben immer unverhohlen, die Produkte von unendlichen Differenzen, ſo wie ihre höhern Potenzen nur aus dem Grunde weglaſſen zu dürfen geglaubt, weil ſie relativ gegen die niedrige Ordnung verſchwinden. Hierauf beruht bei ihnen allein der Fundamentalſatz, nämlich die Beſtimmung deſſen, was das Differential eines Produkts oder einer Potenz ſey, denn hierauf reducirt ſich die ganze theoretiſche Lehre. Das Uebrige iſt Theils Mechanismus der Entwickelung, Theils aber Anwendung, in welche jedoch, was weiterhin zu betrachten iſt, in der That auch das höhere oder vielmehr einzige Intereſſe fällt. — In Rückſicht auf das Gegenwärtige iſt hier nur das Elementariſche anzuführen, daß aus dem gleichen Grunde der Unbedeutenheit als der Hauptſatz, die Kurven betreffend, angenommen wird, daß die Elemente der Kurven, nämlich die Inkremente der Abſciſſe und der Ordinate, das Verhältniß der Subtangente und der Ordinate zu einander haben; für die Abſicht, ähnliche Dreiecke zu erhalten, wird der Bogen, der die dritte Seite eines Dreiecks zu den beiden Inkrementen, des mit Recht vormals ſogenannten charakteriſtiſchen Dreiecks, aus-

macht, als eine gerade Linie, als Theil der Tangente, und damit das eine der Inkremente bis an die Tangente reichend angesehen. Diese Annahmen erheben jene Bestimmungen einer Seits über die Natur endlicher Größen; anderer Seits aber wird ein Verfahren auf die nun unendlich genannten Momente angewendet, das nur von endlichen Größen gilt, und bei dem nichts aus Rücksicht der Unbedeutenheit vernachlässigt werden darf. Die Schwierigkeit, von der die Methode gedrückt wird, bleibt bei solcher Verfahrungsweise in ihrer ganzen Stärke.

Es ist hier eine merkwürdige Procedur Newtons anzuführen; (Princ. Math. phil. nat. Lib. II. Lemma II. nach Propos. VII.) — die Erfindung eines sinnreichen Kunststücks, um das arithmetisch unrichtige Weglassen der Produkte unendlicher Differenzen oder höherer Ordnungen derselben bei dem Finden der Differentialien, zu beseitigen. Er findet das Differential des Produkts, — woraus sich dann die Differentialien der Quotienten, Potenzen u. s. f. leicht herleiten, — auf folgende Art. Das Produkt, wenn x, y, jedes um die Hälfte seiner unendlichen Differenz kleiner genommen wird, geht über in $xy - \frac{x\,dy}{2} - \frac{y\,dx}{2} + \frac{dx\,dy}{4}$; aber wenn man x und y um ebenso viel zunehmen läßt, in $xy + \frac{x\,dy}{2} + \frac{y\,dx}{2} + \frac{dx\,dy}{4}$. Von diesem zweiten Produkt nun das erste abgezogen, bleibt $y\,dx + x\,dy$ als Ueberschuß, und dieß sey der Ueberschuß des Wachsthums um ein ganzes dx und dy, denn um dieses Wachsthum sind beide Produkte unterschieden; es ist also das Differential von xy. — Man sieht, in diesem Verfahren fällt das Glied, welches die Hauptschwierigkeit ausmacht, das Produkt der beiden unendlichen Differenzen, $dx\,dy$, durch sich selbst hinweg. Aber des newtonischen Namens unerachtet muß es gesagt werden dürfen, daß solche, obgleich sehr elementarische Operation, unrichtig ist; es ist unrichtig, daß $(x + \frac{dx}{2})(y + \frac{dy}{2}) - (x - \frac{dx}{2})(y - \frac{dy}{2}) = (x + dx)(y + dy) - xy$. Es kann nur das Bedürfniß seyn, den

Fluxionen-Kalkul bei ſeiner Wichtigkeit zu begründen, was einen Newton dahin bringen konnte, die Täuſchung ſolchen Beweiſens ſich zu machen.

Andere Formen, die Newton bei der Ableitung des Differentials gebraucht, ſind an konkrete auf Bewegung ſich beziehende Bedeutungen der Elemente und deren Potenzen gebunden. — Beim Gebrauche der Reihenform, der ſonſt ſeine Methode auszeichnet, liegt es zu nahe zu ſagen, daß man es immer in ſeiner Macht habe, durch das Hinzufügen weiterer Glieder die Größe ſo genau zu nehmen, als man nöthig habe, und daß die weggelaſſenen relativ unbedeutend, überhaupt das Reſultat nur eine Näherung ſey, als daß er nicht auch hier mit dieſem Grunde ſich begnügt hätte, wie er bei ſeiner Methode der Auflöſung der Gleichungen höherer Grade durch Näherung die höheren Potenzen, die bei der Subſtitution jedes gefundenen noch ungenauen Werthes in die gegebene Gleichung entſtehen, aus dem rohen Grunde ihrer Kleinigkeit wegläßt; ſ. Lagrange Équations Numériques p. 125.

Der Fehler, in welchen Newton bei der Auflöſung eines Problems durch das Weglaſſen weſentlicher höherer Potenzen verfiel, der ſeinen Gegnern die Gelegenheit eines Triumphs ihrer Methode über die ſeinige gab, und von welchem Lagrange in ſeiner neuerlichen Unterſuchung deſſelben (Théorie des fonct. analyt. 3me P. Ch. IV.) den wahren Urſprung aufgezeigt hat, beweiſt das Formelle und die Unſicherheit, die im Gebrauche jenes Inſtruments noch vorhanden war. Lagrange zeigt, daß Newton dadurch in den Fehler fiel, weil er das Glied der Reihe vernachläſſigte, das die Potenz enthielt, auf welche es in der beſtimmten Aufgabe ankam. Newton hatte ſich an jenes formelle oberflächliche Princip, Glieder wegen ihrer relativen Kleinheit wegzulaſſen, gehalten. — Es iſt nämlich bekannt, daß in der Mechanik den Gliedern der Reihe, in der die Funktion einer Bewegung entwickelt wird, eine be-

stimmte Bedeutung gegeben wird, so daß sich das erste Glied oder die erste Funktion auf das Moment der Geschwindigkeit, die zweite auf die beschleunigende Kraft, und die dritte auf den Widerstand von Kräften beziehe. Die Glieder der Reihe sind hiermit hier nicht nur als Theile einer Summe anzusehen, sondern als qualitative Momente eines Ganzen des Begriffs. Hierdurch erhält das Weglassen der übrigen Glieder, die der schlechtunendlichen Reihe angehören, eine gänzlich verschiedene Bedeutung, von dem Weglassen aus dem Grunde der relativen Kleinheit derselben. *)

*) In einfacher Weise finden sich bei Lagrange in der Anwendung der Theorie der Funktionen auf die Mechanik, in dem Kapitel von der geradlinigten Bewegung, beide Rücksichten neben einander gestellt (Théorie des fonct. 3me P. Ch. I. art. 4). Der durchloffene Raum als Funktion der verflossenen Zeit betrachtet, giebt die Gleichung $x = fz$; diese als $f(t+\vartheta)$ entwickelt giebt

$$ft + \vartheta f't + \frac{\vartheta^2}{2} f''t + \text{u. s. w.}$$

Also der während der Zeit ϑ durchloffene Raum stellt sich in der Formel dar, $= \vartheta f't + \frac{\vartheta^2}{2} f''t + \frac{\vartheta^3}{2.3} f'''t + \text{u. s. w.}$ Die Bewegung, vermittelst der dieser Raum durchloffen wird, ist also, wird gesagt, d. h. weil die analytische Entwickelung mehrere und zwar unendlich viele Glieder giebt, — zusammengesetzt aus verschiedenen partiellen Bewegungen, deren der Zeit ϑ entsprechende Räume seyn werden $\vartheta f't$, $\frac{\vartheta^2}{2} f''t$, $\frac{\vartheta^3}{2.3} f'''t$, u. s. w. Die erste partielle Bewegung ist, in bekannter Bewegung die formell-gleichförmige mit einer durch $f't$ bestimmten Geschwindigkeit, die zweite die gleichförmig beschleunigte, die von einer dem $f''t$ proportionirten beschleunigenden Kraft herkommt. „Da nun die übrigen Glieder sich auf keine einfache bekannte Bewegung beziehen, so ist nicht nöthig, sie besonders in Rücksicht zu nehmen, und wir werden zeigen, daß man von ihnen in der Bestimmung der Bewegung zu Anfang des Zeitpunkts abstrahiren kann." Dieß wird nun gezeigt, aber freilich nur durch die Vergleichung jener Reihe, deren Glieder alle zur Bestimmung der Größe des in der Zeit durchloffenen Raumes gehörten, mit der art. 3 für die Bewegung des Falls angegebenen Gleichung $x = at + bt^2$, als in welcher nur diese zwei Glieder vorkommen. Aber diese Gleichung hat selbst nur diese Gestalt, durch die Voraussetzung der Erklärung, die den durch analytische Entwickelung entstehenden Gliedern gegeben wird, erhalten; diese Voraussetzung

Die newtonsche Auflösung enthielt jenen Fehler, nicht weil in ihr Glieder der Reihe, nur als Theile einer Summe, sondern weil das Glied, das die qualitative Bestimmung, auf die es ankam, enthält, nicht berücksichtigt wurde.

In diesem Beispiele ist der qualitative Sinn dasjenige, wovon das Verfahren abhängig gemacht ist. Im Zusammenhange hiermit kann sogleich die allgemeine Behauptung aufgestellt werden, daß die ganze Schwierigkeit des Princips beseitigt seyn würde, wenn statt des Formalismus, die Bestimmung des Differentials nur in die ihm den Namen gebende Aufgabe, den Unterschied überhaupt einer Funktion von ihrer Veränderung, nachdem ihre veränderliche Größe einen Zuwachs erhalten, zu stellen, die qualitative Bedeutung des Princips angegeben, und die Operation hiervon abhängig gemacht wäre. In diesem Sinne zeigt sich das Differential von x^n, durch das erste Glied der Reihe, die durch die Entwickelung von $(x + dx)^n$ sich ergiebt, gänzlich erschöpft. Daß die übrigen Glieder nicht berücksichtigt werden, kommt so nicht von ihrer relativen Kleinheit her; — es wird dabei nicht eine Ungenauigkeit, ein Fehler oder Irrthum vorausgesetzt, der durch einen andern Irrthum ausgeglichen und verbessert würde; eine Ansicht, von welcher aus Carnot vornehmlich die gewöhnliche Methode der Infinitesimalrechnung rechtfertigt. Indem es sich nicht um eine Summe, sondern um ein Verhältniß handelt, so ist das Differential vollkommen durch das erste Glied gefunden; und wo es fernerer Glieder, der Differentiale

---

ist, daß die gleichförmig beschleunigte Bewegung zusammengesetzt sey, aus einer formell-gleichförmigen mit der im vorhergehenden Zeittheile erlangten Geschwindigkeit fortgesetzten Bewegung, und einem Zuwachse, (dem a in $s = at^2$ d. i. dem empirischen Coefficienten), welcher der Kraft der Schwere zugeschrieben wird, — einem Unterschiede, der keineswegs in der Natur der Sache irgend eine Existenz oder Grund hat, sondern nur der fälschlich physikalisch gemachte Ausdruck dessen ist, was bei einer angenommenen analytischen Behandlung herauskommt.

höherer Ordnungen bedarf, so liegt in ihrer Bestimmung nicht die Fortsetzung einer Reihe als Summe, sondern die Wiederholung eines und desselben Verhältnisses, das man allein will, und das somit im ersten Glied bereits vollkommen ist. Das Bedürfniß der Form einer Reihe des Summirens derselben, und was damit zusammenhängt, muß dann ganz von jenem Interesse des Verhältnisses getrennt werden.

Die Erläuterungen, welche Carnot über die Methode der unendlichen Größen giebt, enthalten das Geläuterste und aufs Klarste exponirt, was in den oben angeführten Vorstellungen vorkam. Aber bei dem Uebergange zur Operation selbst treten mehr oder weniger die gewöhnlichen Vorstellungen von der unendlichen Kleinheit der weggelassenen Glieder gegen die andern ein. Er rechtfertigt die Methode vielmehr durch die Thatsache, daß die Resultate richtig werden, und durch den Nutzen, den die Einführung unvollkommener Gleichungen, wie er sie nennt, d. h. solcher, in denen eine solche arithmetisch unrichtige Weglassung geschehen ist, für die Vereinfachung und Abkürzung des Kalkuls habe, als durch die Natur der Sache selbst.

Lagrange hat bekanntlich die ursprüngliche Methode Newtons, die Methode der Reihen, wieder aufgenommen, um die Schwierigkeiten, welche die Vorstellung des Unendlich-Kleinen, so wie derjenigen, welche die Methode der ersten und letzten Verhältnisse und Grenzen mit sich führt, überhoben zu seyn. Es ist von seinem Funktionen-Kalkul, dessen sonstige Vorzüge in Rücksicht auf Präcision, Abstraktion und Allgemeinheit anerkannt genug sind, als hierher gehörig nur dieß anzuführen, daß er auf dem Fundamentalsatze beruht, daß die Differenz, ohne daß sie Null werde, so klein angenommen werden könne, daß jedes Glied der Reihe die Summe aller folgenden an Größe übertreffe. — Es wird auch in dieser Me-

thode von den Kategorien vom Zuwachs und von der Differenz der Funktion angefangen, deren veränderliche Größe den Zuwachs erhalte, womit die lästige Reihe hereinkommt, von der ursprünglichen Funktion; so wie im Verfolg die wegzulassenden Glieder der Reihe nur in der Rücksicht, daß sie ein: Summe konstituiren, in Betracht kommen, und der Grund, sie wegzulassen, in das Relative ihres Quantums gesetzt wird. Die Weglassung ist also hier auch nicht für das Allgemeine auf den Gesichtspunkt zurückgeführt, der Theils in einigen Anwendungen vorkommt, worin, wie vorhin erinnert, die Glieder der Reihe eine bestimmte qualitative Bedeutung haben sollen und Glieder außer Acht gelassen werden, nicht darum weil sie unbedeutend an Größe sind, sondern weil sie unbedeutend der Qualität nach sind; Theils aber fällt dann die Weglassung selbst in dem wesentlichen Gesichtspunkte hinweg, der sich für den sogenannten Differential-Koefficienten erst in der sogenannten Anwendung des Kalkuls bei Lagrange bestimmt heraushebt, was in der folgenden Anmerkung ausführlicher auseinandergesetzt werden wird.

Der qualitative Charakter überhaupt, der hier an der in Rede stehenden Größenform in demjenigen, was dabei das Unendlichkleine genannt wird, nachgewiesen worden ist, findet sich am unmittelbarsten in der Kategorie der Grenze des Verhältnisses, die oben angeführt worden, und deren Durchführung im Kalkul zu einer eigenthümlichen Methode gestempelt worden ist. Was Lagrange von dieser Methode urtheilt, daß sie der Leichtigkeit in der Anwendung entbehre, und der Ausdruck Grenze keine bestimmte Idee darbiete, davon wollen wir das Zweite hier aufnehmen, und näher sehen, was über ihre analytische Bedeutung aufgestellt wird. In der Vorstellung der Grenze liegt nämlich wohl die angegebene wahrhafte Kategorie der qualitativen Verhältnißbestimmung der veränderlichen Größen, denn die Formen, die von ihnen eintreten,

dx und dy, sollen schlechthin nur als Momente von $\frac{dy}{dx}$ genommen, und $\frac{dx}{dy}$ selbst als ein einziges untheilbares Zeichen angesehen werden. Daß hiermit für den Mechanismus des Kalkuls besonders in seiner Anwendung der Vortheil verloren geht, den er davon zieht, daß die Seiten des Differential-Koefficienten von einander abgesondert werden, ist hier bei Seite zu setzen. Jene Grenze soll nun Grenze von einer gegebenen Funktion seyn; — sie soll einen gewissen Werth in Beziehung auf dieselbe angeben, der sich durch die Weise der Ableitung bestimmt. Mit der bloßen Kategorie der Grenze aber wären wir nicht weiter, als mit dem, um das es in dieser Anm. zu thun gewesen ist, nämlich aufzuzeigen, daß das Unendlichkleine, das in der Differentialrechnung als dx und dy vorkommt, nicht bloß den negativen, leeren Sinn einer nicht endlichen, nicht gegebenen Größe habe, wie wenn man sagt, eine unendliche Menge, ins Unendliche fort und dergleichen, sondern den bestimmten Sinn der qualitativen Bestimmtheit des Quantitativen, eines Verhältnißmoments als eines solchen. Diese Kategorie hat jedoch so noch kein Verhältniß zu dem, was eine gegebene Funktion ist, und greift für sich nicht in die Behandlung einer solchen und in einen Gebrauch, der an ihr von jener Bestimmung zu machen wäre, ein; so würde auch die Vorstellung der Grenze, zurückgehalten in dieser von ihr nachgewiesenen Bestimmtheit, zu nichts führen. Aber der Ausdruck Grenze enthält es schon selbst, daß sie Grenze von Etwas sey, d. h. einen gewissen Werth ausdrücke, der in der Funktion veränderlicher Größe liegt; und es ist zu sehen, wie dieß konkrete Benehmen mit ihr beschaffen ist. — Sie soll die Grenze des Verhältnisses seyn, welches die zwei Inkremente zu einander haben, um welche die zwei veränderlichen Größen, die in einer Gleichung verbunden sind, deren die eine als eine Funktion der andern angesehen wird, als zunehmend angenommen worden; — der Zuwachs wird hier unbestimmt überhaupt genommen und insofern von dem Unend-

lichkleinen kein Gebrauch gemacht. Aber zunächſt führt der Weg, dieſe Grenze zu finden, dieſelben Inkonſequenzen herbei, die in den übrigen Methoden liegen. Dieſer Weg iſt nämlich folgender. Wenn $y = fx$, ſoll fx, wenn y in $y + k$ übergeht, ſich in $fx + ph + qh^2 + rh^3$ u. ſ. f. verändert, hiermit iſt $k = ph + qh^2$ u. ſ. f. und $\frac{k}{h} = p + qh + rh^2$ u. ſ. f. Wenn nun k und h verſchwinden, ſo verſchwindet das zweite Glied außer p, welches p nun die Grenze des Verhältniſſes der beiden Zuwächſe ſey. Man ſieht, daß h als Quantum $= 0$ geſetzt wird, aber daß darum $\frac{k}{h}$ nicht zugleich $= \frac{0}{0}$ ſeyn, ſondern noch ein Verhältniß bleiben ſoll. Den Vortheil, die Inkonſequenz, die hierin liegt, abzulehnen, ſoll nun die Vorſtellung der Grenze gewähren; p ſoll zugleich nicht das wirkliche Verhältniß, das $= \frac{0}{0}$ wäre, ſondern nur der beſtimmte Werth ſeyn, dem ſich das Verhältniß unendlich d. i. ſo nähern könne, daß der Unterſchied kleiner als jeder gegebene werden könne. Der beſtimmtere Sinn der Näherung in Rückſicht deſſen, was ſich eigentlich einander nähern ſoll, wird unten betrachtet werden. — Daß aber ein quantitativer Unterſchied, der die Beſtimmung hat, kleiner als jeder gegebene ſeyn zu können nicht nur, ſondern ſeyn zu ſollen, kein quantitativer Unterſchied mehr iſt, dieß iſt für ſich klar, ſo evident als irgend etwas in der Mathematik evident ſeyn kann; damit aber iſt über $\frac{dy}{dx} = \frac{0}{0}$ nicht hinausgekommen worden. Wenn dagegen $\frac{dy}{dx} = p$, d. i. als ein beſtimmtes quantitatives Verhältniß, angenommen wird, wie dieß in der That der Fall iſt, ſo kommt umgekehrt die Vorausſetzung, welche $h = 0$ geſetzt hat, in Verlegenheit, eine Vorausſetzung, durch welche allein $\frac{k}{h} = p$ gefunden wird. Giebt man aber zu, daß $\frac{k}{h} = 0$ iſt, und mit $h = 0$ wird in der That von ſelbſt auch $k = 0$; denn der Zuwachs k zu y findet nur unter der Bedingung ſtatt, daß der Zuwachs h iſt; ſo wäre zu ſagen, was denn p ſeyn ſolle, welches ein ganz

bestimmter quantitativer Werth ist. Hierauf giebt sich sogleich die einfache, trockene Antwort von selbst, daß es ein Koefficient ist und aus welcher Ableitung er entsteht, — die auf gewisse bestimmte Weise abgeleitete erste Funktion einer ursprünglichen Funktion. Begnügte man sich damit, wie denn in der That Lagrange sich der Sache nach damit begnügt hat, so wäre der allgemeine Theil der Wissenschaft des Differential-Kalkuls und unmittelbar diese seine Form selbst, welche die Theorie der Grenzen heißt, von den Zuwächsen, dann deren unendlicher oder beliebiger Kleinheit, von der Schwierigkeit, außer dem ersten Gliede oder vielmehr nur dem Koefficienten des ersten Gliedes die weitern Glieder einer Reihe, als welche durch die Einführung jener Zuwächse unabwendbar sich einfinden, wieder wegzubringen, befreit; außerdem aber auch von dem Weitern, was damit zusammenhängt, von den formellen Kategorien vor allem des Unendlichen, der unendlichen Annäherung, und der weitern hier ebenso leeren Kategorien von kontinuirlicher Größe,*)

*) Die Kategorie von der kontinuirlichen oder fließenden Größe stellt sich mit der Betrachtung der äußerlichen und empirischen Veränderung der Größen, die durch eine Gleichung in die Beziehung, daß die Eine eine Funktion der Andern ist, gebracht sind, ein; da aber der wissenschaftliche Gegenstand der Differentialrechnung ein gewisses (durch den Differential-Koefficienten gewöhnlich ausgedrücktes) Verhältniß, welche Bestimmtheit ebenso wohl Gesetz genannt werden kann, ist, so ist für diese specifische Bestimmtheit die bloße Kontinuität Theils schon eine fremdartige Seite, Theils aber auf allen Fall die abstrakte und hier leere Kategorie, da über das Gesetz der Kontinuität gar nichts damit ausgedrückt ist. — Auf welche formelle Definitionen dabei vollends verfallen wird, ist aus meines verehrten Herrn Kollegen, Prof. Dirksen, scharfsinniger allgemeinen Darstellung der Grundbestimmungen, die für die Deduktion des Differential-Kalkuls gebraucht werden, welche sich an die Kritik einiger neueren Werke über diese Wissenschaft anschließt und sich in den Jahrb. f. wissensch. Kritik, 1827 Nr. 153 ff., befindet, zu ersehen, es wird daselbst S. 1251 sogar die Definition angeführt: „Eine stätige oder kontinuirliche Größe, Kontinuum, ist jede Größe, welche man sich im Zustande des Werdens gedenkt, so daß dieses Werden nicht sprungweise, sondern durch ununterbrochenen Fortgang geschieht.“ Das ist doch wohl tautologisch dasselbe, was das definitum ist.

und welche man sonst, wie Bestreben, Werden, Gelegenheit einer Veränderung für nöthig erachtet, gereinigt. Aber dann würde gefordert zu zeigen, was denn p, außer der, für die Theorie ganz genügenden trockenen Bestimmung, daß es weiter nichts als eine aus der Entwickelung eines Binoniums abgeleitete Funktion ist, noch für eine Bedeutung und Werth, d. i. welchen Zusammenhang und Gebrauch für weiteres mathematisches Bedürfniß habe; hiervon soll die zweite Anmerkung handeln. — Es folgt aber zunächst hier noch die Auseinandersetzung der Verwirrung, welche durch den angeführten, in den Darstellungen so geläufigen Gebrauch der Vorstellung von Annäherung in das Auffassen der eigentlichen, qualitativen Bestimmtheit des Verhältnisses, um das es zunächst zu thun war, gebracht worden ist.

Es ist gezeigt worden, daß die sogenannten unendlichen Differenzen das Verschwinden der Seiten des Verhältnisses als Quantorum ausdrücken, und daß das, was übrig bleibt, ihr Quantitätsverhältniß ist, rein insofern es auf qualitative Weise bestimmt ist; das qualitative Verhältniß geht hierin so wenig verloren, daß es vielmehr dasjenige ist, was eben durch die Verwandelung endlicher Größen in unendliche resultirt. Hierin besteht, wie wir gesehen, die ganze Natur der Sache. — So verschwinden im letzten Verhältnisse z. B. die Quanta der Abscisse und der Ordinate; aber die Seiten dieses Verhältnisses bleiben wesentlich die eine, Element der Ordinate, die andere Element der Abscisse. Indem die Vorstellungsweise gebraucht wird, daß man die eine Ordinate sich der andern unendlich nähern läßt, so geht die vorher unterschiedene Ordinate in die andere Ordinate, und die vorher unterschiedene Abscisse in die andere Abscisse über; aber wesentlich geht nicht die Ordinate in die Abscisse, oder die Abscisse in die Ordinate über. Das Element der Ordinate, — um bei diesem Beispiele von veränderlichen Größen stehen zu bleiben, ist nicht als der Unterschied

einer Ordinate von einer andern Ordinate zu nehmen, sondern ist vielmehr als der Unterschied oder die qualitative Größenbestimmung gegen das Element der Abscisse; das Princip der einen veränderlichen Größe gegen das der andern steht im Verhältnisse mit einander. Der Unterschied, indem er nicht mehr Unterschied endlicher Größen ist, hat aufgehört, ein Vielfaches innerhalb seiner selbst zu seyn; er ist in die einfache Intensität zusammengesunken, in die Bestimmtheit eines qualitativen Verhältnißmoments gegen das andere.

Diese Beschaffenheit der Sache wird aber dadurch verdunkelt, daß das, was so eben Element z. B. der Ordinate genannt worden, so als Differenz oder Inkrement gefaßt wird, daß es nur der Unterschied des Quantums einer Ordinate zwischen dem Quantum einer andern Ordinate sey. Die Grenze hat hiermit hier nicht den Sinn des Verhältnisses; sie gilt nur als der letzte Werth, dem sich eine andere Größe von gleicher Art beständig so nähere, daß sie von ihm, so wenig als man will, unterschieden seyn könne, und daß das letzte Verhältniß, ein Verhältniß der Gleichheit sey. So ist die unendliche Differenz das Schweben eines Unterschieds eines Quantums von einem Quantum, und die qualitative Natur, nach welcher dx wesentlich nicht eine Verhältnißbestimmung gegen x, sondern gegen dy ist, tritt in der Vorstellung zurück. Man läßt dx^2 gegen dx verschwinden, aber noch vielmehr verschwindet dx gegen x, dieß heißt aber wahrhaftig: es hat nur ein Verhältniß zu dy. — Es ist den Geometern in solchen Darstellungen immer vorzüglich darum zu thun, die Annäherung einer Größe an ihre Grenze begreiflich zu machen, und sich an diese Seite des Unterschiedes des Quantums vom Quantum, wie er kein Unterschied und doch noch ein Unterschied ist, zu halten. Aber die Annäherung ist ohnehin für sich eine nichts sagende und nichts begreiflich machende Kategorie; dx hat die Annäherung bereits im Rücken, es ist nicht nahe noch ein Nä-

heres; und unendlich nahe heißt selbst die Negation des Naheseyns und des Annäherns.

Indem es nun damit geschehen ist, daß die Inkremente oder unendlichen Differenzen nur nach der Seite des Quantums, das in ihnen verschwindet, und nur als Grenze desselben betrachtet worden sind, so sind sie so als verhältnißlose Momente gefaßt. Es würde die unstatthafte Vorstellung daraus folgen, daß es erlaubt sey, in dem letzten Verhältnisse etwa Abscisse und Ordinate, oder auch Sinus, Kosinus, Tangente, Sinus versus und was alles noch, einander gleich zu setzen. — Diese Vorstellung scheint zunächst darin obzuwalten, wenn ein Bogen als eine Tangente behandelt wird; denn auch der Bogen ist wohl inkommensurabel mit der geraden Linie, und sein Element zunächst von anderer Qualität als das Element der geraden Linie. Es scheint noch widersinniger und unerlaubter, als die Verwechselung der Abscisse, Ordinate, des Sinus versus, Kosinus u. s. f. wenn quadrata rotundis, wenn ein ob zwar unendlich kleiner Theil des Bogens, für ein Stück der Tangente, genommen, und somit als gerade Linie behandelt wird. — Allein diese Behandlung ist von der gerügten Verwechselung wesentlich zu unterscheiden; sie hat ihre Rechtfertigung darin, daß in dem Dreieck, welches das Element eines Bogens und die Elemente seiner Abscisse und der Ordinate zu seinen Seiten hat, das Verhältniß dasselbe ist, als wenn jenes Element des Bogens das Element einer geraden Linie, der Tangente wäre; die Winkel, welche das wesentliche Verhältniß konstituiren, d. i. dasjenige, das diesen Elementen bleibt, indem von den ihnen zugehörigen endlichen Größen abstrahirt wird, sind die nämlichen. — Man kann sich hierüber auch ausdrücken, gerade Linien, als unendlichklein, seyen in krumme Linien übergegangen, und das Verhältniß ihrer in ihrer Unendlichkeit sey ein Kurvenverhältniß. Da nach ihrer Definition die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punk-

ten ist, so gründet sich ihr Unterschied von krummer Linie auf die Bestimmung von Menge, auf die geringere Menge des Unterscheidbaren auf diesem Wege, was also eine Bestimmung von Quantum ist. Aber diese Bestimmung verschwindet in ihr, sie als intensive Größe, als unendliches Moment, als Element genommen; somit auch ihr Unterschied von der krummen Linie, der bloß auf dem Quantumsunterschiede beruhte. — Also als unendlich behält gerade Linie und Bogen kein quantitatives Verhältniß, und damit, auf den Grund der angenommenen Definition, auch keine qualitative Verschiedenheit mehr gegen einander, sondern geht jene vielmehr in diese über.

Verwandt, jedoch zugleich verschieden von der Gleichsetzung heterogener Bestimmungen ist die für sich unbestimmte und völlig gleichgültige Annahme, daß unendlich kleine Theile desselben Ganzen einander gleich seyen; jedoch angewandt auf einen in sich heterogenen d. i. mit wesentlicher Ungleichförmigkeit der Größebestimmung behafteten Gegenstand, bringt sie die eigenthümliche Verkehrung hervor, die in dem Satze der höhern Mechanik enthalten ist, daß in gleichen und zwar unendlichkleinen Zeiten unendlichkleine Theile einer Kurve in gleichförmiger Bewegung durchlossen werden, indem dieß von einer Bewegung behauptet wird, in der in gleichen endlichen d. i. existirenden Zeittheilen endliche, d. i. existirende ungleiche Theile der Kurve durchlossen werden, d. i. also von einer Bewegung, die als existirend ungleichförmig ist und so angenommen wird. Dieser Satz ist der Ausdruck desjenigen in Worten, was ein analytisches Glied, daß sich in der oben auch angeführten Entwickelung der Formel von ungleichförmiger übrigens einem Gesetze gemäßen Bewegung ergiebt, bedeuten soll. Aeltere Mathematiker suchten Ergebnisse der neu erfundenen Infinitesimal-Rechnung, die ohnehin immer mit konkreten Gegenständen zu thun hatte, in Worte und Sätze auszudrücken und sie in geometrischen Verzeichnungen darzustellen, wesentlich um sie für

die Lehrsätze nach gewöhnlicher Beweise-Art zu gebrauchen. Die Glieder einer mathematischen Formel, in welche die analytische Behandlung die Größe des Gegenstands z. B. der Bewegung zerlegte, erhielten dort eine gegenständliche Bedeutung, z. B. der Geschwindigkeit, beschleunigende Kraft u. s. f. sie sollten nach solcher Bedeutung richtige Sätze, physikalische Gesetze geben und nach der analytischen Verbindung auch ihre objektiven Verknüpfungen und Verhältnisse bestimmt seyn, wie z. B. eben daß in einer gleichförmig beschleunigten Bewegung eine besondere den Zeiten proportionale Geschwindigkeit existire, außerdem aber ein Zuwachs von der Kraft der Schwere her, immer hinzukomme. Solche Sätze werden in der modernen, analytischen Gestalt der Mechanik durchaus als Ergebnisse des Kalkuls aufgeführt, unbekümmert darum, ob sie einen reellen Sinn d. i. dem eine Existenz entspräche, für sich an ihnen selbst hätten, und um einen Beweis eines solchen; die Schwierigkeit, den Zusammenhang solcher Bestimmungen, wenn sie im ausgesprochenen reellen Sinn genommen werden, z. B. den Uebergang von jener schlechtgleichförmigen Geschwindigkeit zu einer gleichförmigen beschleunigten, begreiflich zu machen, gilt dafür, durch die analytische Behandlung ganz beseitigt zu seyn, als in welcher solcher Zusammenhang einfache Folge der nunmehrigen festen Autorität der Operationen des Kalkuls ist. Es wird für einen Triumph der Wissenschaft ausgegeben, durch den bloßen Kalkul über die Erfahrung hinaus Gesetze, d. i. Sätze der Existenz, die keine Existenz haben, zu finden. Aber in der erstern noch naiven Zeit des Infinitesimal-Kalkuls sollte von jenen Bestimmungen und Sätzen, in geometrischen Verzeichnungen vorgestellt, ein reeller Sinn für sich angegeben und plausibel gemacht, und sie in solchem Sinne zum Beweise von den Hauptsätzen, um die es zu thun war, angewendet werden, (— man sehe den newtonischen Beweis von seinem Fundamentalsatze der Theorie der Gravitation in den Princ. mathem. philosophiae naturalis

lib. I. Sect. II. Prop. I. verglichen mit Schuberts Astronomie (erster Ausg. III. B. §. 20), wo zugestanden wird, daß es sich nicht genau so, d. i. in dem Punkte, welcher der Nerv des Beweises ist, sich nicht so verhalte, wie Newton annimmt —).

Es wird nicht geläugnet werden können, daß man sich in diesem Felde Vieles als Beweis, vornehmlich unter der Beihülfe des Nebels des Unendlich-Kleinen hat gefallen lassen, aus keinem andern Grunde als dem, daß das, was herauskam, immer schon vorher bekannt war, und der Beweis, der so eingerichtet wurde, daß es herauskam, wenigstens den Schein eines Gerüstes von Beweis zu Stande brachte; — einen Schein, den man dem bloßen Glauben oder dem Wissen aus Erfahrung immer noch vorzog. Ich aber trage kein Bedenken, diese Manier für nicht mehr als eine bloße Taschenspielerei und Charlatanerie des Beweisens anzusehen, und hie unter selbst newtonische Beweise zu rechnen, ins Besondere die zu dem so eben angeführten gehörigen, wegen welcher man Newton bis an den Himmel und über Keppler erhoben hat, das was dieser bloß durch Erfahrung gefunden, mathematisch dargethan zu haben.

Das leere Gerüste solcher Beweise wurde errichtet, um physische Gesetze zu beweisen. Aber die Mathematik vermag überhaupt nicht Größenbestimmungen der Physik zu beweisen, insofern sie Gesetze sind, welche die qualitative Natur der Momente zum Grunde haben; aus dem einfachen Grunde, weil diese Wissenschaft nicht Philosophie ist, nicht vom Begriffe ausgeht, und das Qualitative daher, insofern es nicht lemmatischer Weise aus der Erfahrung aufgenommen wird, außer ihrer Sphäre liegt. Die Behauptung der Ehre der Mathematik, daß alle in ihr vorkommenden Sätze streng bewiesen seyn sollen, ließ sie ihre Grenze oft vergessen; so schien es gegen ihre Ehre, für Erfahrungssätze einfach die Erfahrung als Quelle und als einzigen Beweis anzuerkennen; später ist das

Bewußtſeyn hierüber gebildeter geworden; ehe dieſes aber über den Unterſchied ſich nicht klar wird, was mathematiſch beweisbar iſt und was nur anderwärts genommen werden kann, wie darüber was nur Glieder analytiſcher Entwickelung und was phyſikaliſche Exiſtenzen ſind, kann die Wiſſenſchaftlichkeit ſich nicht zu ſtrenger und reiner Haltung herausbilden. — Jenem Gerüſte newtoniſchen Beweiſens aber wird ohne Zweifel noch daſſelbe Recht widerfahren, das einem andern grundloſen newtoniſchen Kunſtgebäude aus optiſchen Experimenten und damit verbundenem Schließen angethan worden iſt. Die angewandte Mathematik iſt noch voll von einem gleichen Gebräue aus Erfahrung und Reflexion, aber wie von jener Optik ſeit geraumer Zeit bereits ein Theil nach dem andern anfing in der Wiſſenſchaft faktiſch ignorirt zu werden mit der Inkonſequenz jedoch, das Uebrige obgleich damit Widerſprechende noch gewähren zu laſſen, — ſo iſt es auch Faktum, daß bereits ein Theil jener trügeriſchen Beweiſe von ſelbſt in Vergeſſenheit gerathen oder durch andere erſetzt worden iſt.

Anmerkung 2.

Der Zweck des Differential-Kalkuls aus ſeiner Anwendung abgeleitet.

In der vorigen Anmerkung iſt Theils die Begriffsbeſtimmtheit des Unendlich-Kleinen, das in dem Differential-Kalkul gebraucht wird, Theils die Grundlage ſeiner Einführung in denſelben betrachtet worden; Beides ſind abſtrakte und darum an ſich auch leichte Beſtimmungen; die ſogenannte Anwendung aber bietet größere Schwierigkeiten ſowohl als auch die intereſſantere Seite dar; die Elemente dieſer konkreten Seite ſollen der Gegenſtand dieſer Anmerkung ſeyn. — Die ganze Methode der Differentialrechnung iſt in dem Satze, daß $dx^n = nx^{n-1}dx$, oder $\frac{(x+i)^n - x^n}{i} = P$, d. i. gleich dem Koefficienten des erſten Gliedes des nach den Potenzen von dx oder i entwickel-

ten Binoniums $x+d$, $x+i$, absolvirt. Man bedarf weiter nichts zu erlernen; die Ableitung der nächsten Formen, des Differentials eines Produkts, einer Exponentialgröße und sofort ergiebt sich daraus mechanisch; in wenig Zeit, vielleicht in einer halben Stunde — mit dem Finden der Differentiale ist das Umgekehrte, das Finden der ursprünglichen Funktion aus jenen, die Integration gleichfalls gegeben, — kann man die ganze Theorie inne haben. Was allein länger aufhält, ist die Bemühung es einzusehn, begreiflich zu machen, daß nachdem der eine Umstand, der Aufgabe das Finden jenes Koefficienten, auf analytische d. i. ganz arithmetische Weise, durch die Entwickelung der Funktion der veränderlichen Größe, nachdem diese durch einen Zuwachs die Form eines Binoniums erhalten, so leicht bewerkstelligt worden, es auch mit dem andern Umstand, nämlich mit dem Weglassen der übrigen Glieder der entstehenden Reihe außer den ersten, seine Richtigkeit habe. Wäre es der Fall, daß man jenen Koefficienten allein nöthig hätte, so wäre mit der Bestimmung desselben Alles, was die Theorie betrifft, — wie gesagt in weniger als einer halben Stunde abgethan, und das Weglassen der weitern Glieder der Reihe machte so wenig eine Schwierigkeit, daß vielmehr von ihnen, als Gliedern der Reihe (als zweiten, dritten u. s. f. Funktionen ist ihre Bestimmung schon mit der Bestimmung des ersten gleichfalls absolvirt), gar nicht die Rede wäre, da es um sie ganz und gar nicht zu thun ist.

Es kann die Bemerkung vorangeschickt werden, daß man es der Methode des Differential-Kalkuls wohl sogleich ansieht, daß sie nicht für sich selbst erfunden und aufgestellt worden ist; sie ist nicht nur nicht für sich begründet, als eine andere Weise analytischen Verfahrens, sondern die Gewaltsamkeit, Glieder, die sich aus Entwickelung einer Funktion ergeben, indem doch das Ganze dieser Entwickelung vollständig zur Sache zu gehören angenommen ist, — weil die Sache als der Unterschied

der entwickelten Funktion einer veränderlichen Größe, nachdem dieser die Gestalt eines Binomiums gegeben worden, von der ursprünglichen, angesehen wird, — geradezu wegzulassen, widerspricht vielmehr durchaus allen mathematischen Grundsätzen. Das Bedürfniß solcher Verfahrungsweise, wie die ihr an ihr selbst mangelnde Berechtigung, weist sogleich darauf hin, daß anderswo der Ursprung und die Grundlage sich befinden müsse. Es geschieht auch sonst in den Wissenschaften, daß das, was als das Elementarische vornehin gestellt ist und woraus die Sätze der Wissenschaft abgeleitet werden sollen, nicht einleuchtend ist, und daß es sich ausweist, vielmehr in dem Nachfolgenden seine Veranlassung und seine Begründung zu haben. Der Hergang in der Geschichte des Differential-Kalkuls thut dar, daß er in den verschiedenen sogenannten Tangential-Metheden vornehmlich, die Sache gleichsam als in Kunststücken, den Anfang genommen hat; die Art des Verfahrens, nachdem es auch auf weitere Gegenstände ausgedehnt worden, ist später zum Bewußtseyn und in abstrakte Formeln gebracht worden, welche nun auch zu Principien zu erheben versucht wurde.

Als die Begriffsbestimmtheit des sogenannten Unendlich-Kleinen ist die qualitative Quantitäts-Bestimmtheit solcher, die zunächst als Quanta im Verhältniß zu einander gesetzt sind, aufgezeigt worden, woran sich die empirische Untersuchung knüpfte, jene Begriffsbestimmtheit in den Beschreibungen oder Definitionen nachzuweisen, die sich von dem Unendlich-Kleinen, insofern es als unendliche Differenz und dergleichen genommen ist, vorfinden. — Dieß ist nur im Interesse der abstrakten Begriffsbestimmtheit als solcher geschehen; die weitere Frage wäre, wie von ihr der Uebergang zur mathematischen Gestaltung und Anwendung beschaffen wäre. Zu dem Ende ist zuerst das Theoretische, die Begriffsbestimmtheit, noch weiter vorzunehmen, welche sich an ihr selbst nicht ganz unfruchtbar zeigen wird; alsdenn ist das Verhältniß derselben zur Anwendung zu betrachten, und bei

beidem nachzuweisen, so weit es hier angeht, daß die allgemeinen Folgerungen zugleich demjenigen, um was es in der Differentialrechnung zu thun ist, und der Art, wie sie es bewerkstelligt, angemessen sind.

Zunächst ist daran zu erinnern, daß die Form, welche die in Rede stehende Begriffsbestimmtheit im Mathematischen hat, bereits beiläufig angegeben ist. Die qualitative Bestimmtheit des Quantitativen ist zuerst im quantitativen Verhältniß überhaupt aufgewiesen, es ist aber auch schon bei der Nachweisung der unterschiedenen sogenannten Rechnungsarten (s. d. betr. Anm.) anticipirt worden, daß das nachher an seiner eigenthümlichen Stelle noch zu betrachtende Potenzenverhältniß es ist, worin die Zahl durch Gleichsetzung ihrer Begriffsmomente, der Einheit und der Anzahl als zu sich selbst zurückgekehrte gesetzt ist, und damit das Moment der Unendlichkeit, des Fürsichseyns, d. i. des Bestimmtseyns durch sich selbst, an ihr erhält. Die ausdrückliche qualitative Größenbestimmtheit bezieht sich somit, wie gleichfalls schon erinnert, wesentlich auf Potenzenbestimmungen, und da die Differentialrechnung das Specifische hat, mit qualitativen Größenformen zu operiren, so muß ihr eigenthümlicher mathematischer Gegenstand die Behandlung von Potenzenformen seyn, und die sämmtlichen Aufgaben und deren Auflösungen, zu deren Behuf die Differentialrechnung gebraucht wird, zeigen es, daß das Interesse allein in der Behandlung von Potenzenbestimmungen als solchen liegt.

So wichtig diese Grundlage ist, und sogleich an die Spitze etwas Bestimmtes stellt, statt der bloß formellen Kategorien von veränderlichen, kontinuirlichen oder unendlichen Größen und dergleichen, oder auch nur von Funktionen überhaupt, so ist sie noch zu allgemein; andere Operationen haben gleichfalls damit zu thun; schon das Erheben in die Potenz und Wurzelausziehen, dann die Behandlung der Exponentialgrößen und Logarithmen, Reihen, die Gleichungen höherer Ordnungen haben ihr Interesse

und ihre Bemühung allein mit Verhältniſſen, die auf Potenzen beruhen. Ohne Zweifel müſſen ſie zuſammen ein Syſtem der Potenzenbehandlung ausmachen; aber welches unter den verſchiedenen Verhältniſſen, worin Potenzenbeſtimmungen geſetzt werden können, dasjenige ſey, das der eigentliche Gegenſtand und das Intereſſe für die Differentialrechnung iſt, dieß iſt aus dieſer ſelbſt, d. i. aus den ſogenannten Anwendungen derſelben zu entnehmen. Dieſe ſind in der That die Sache ſelbſt, das wirkliche Verfahren in der mathematiſchen Auflöſung eines gewiſſen Kreiſes von Problemen; dieß Verfahren iſt früher geweſen, als die Theorie oder der allgemeine Theil, und Anwendung iſt daſſelbe ſpäter genannt worden nur in Beziehung auf die nachher erſchaffene Theorie, welche die allgemeine Methode des Verfahrens Theils aufſtellen, Theils ihr aber Principien, d. i. Rechtfertigung geben wollte. Welche vergebliche Bemühung es geweſen iſt, für die bisherige Auffaſſungsweiſe des Verfahrens Principien aufzufinden, welche den Widerſpruch, der dabei zum Vorſchein kommt, wirklich löſten, ſtatt ihn nur durch die Unbedeutenheit des nach dem mathematiſchen Verfahren nothwendigen hier aber wegzulaſſenden, oder durch die auf daſſelbe hinauslaufende Möglichkeit der unendlichen oder beliebigen Annäherung und dergleichen zu entſchuldigen oder zu verdecken, iſt in vorigen Anmerkung gezeigt worden. Wenn aus dem wirklichen Theile der Mathematik, der die Differentialrechnung genannt wird, das Allgemeine des Verfahrens anders abſtrahirt würde, als bisher geſchehen iſt, ſo würden ſich jene Principien und die Bemühung mit denſelben auch als entbehrlich zeigen, wie ſie an ihnen ſelbſt ſich als etwas Schiefes und im Widerſpruche Bleibendes ausweiſen.

Wenn wir dieſem Eigenthümlichen durch einfaches Aufnehmen des in dieſem Theile der Mathematik Vorhandenen nachforſchen, ſo finden wir als Gegenſtand a) Gleichungen, in welchen eine beliebige Anzahl von Größen (wir können hier über-

haupt bei zwei stehen bleiben) zu einem Ganzen der Bestimmtheit so verbunden sind, daß diese erstens ihre Bestimmtheit in empirischen Größen, als festen Grenzen und dann in der Art der Verbindung mit denselben, so wie ihrer Verbindung untereinander, haben; wie dieß überhaupt in einer Gleichung der Fall ist; indem aber nur Eine Gleichung für beide Größen (und ebenso relativ wohl mehrere Gleichungen für mehrere Größen, aber immer weniger, als die Anzahl der Größen ist —) vorhanden ist, gehören diese Gleichungen zu den unbestimmten; und daß zweitens eine Seite, wie diese Größen hier ihre Bestimmtheit haben, darin liegt, daß sie (wenigstens eine derselben) in einer höhern, als die erste Potenz, in der Gleichung vorhanden sind.

Hierüber sind zunächst einige Bemerkungen zu machen, für's Erste, daß die Größen nach der ersten der angegebenen Bestimmungen ganz nur den Charakter solcher veränderlichen Größen haben, wie sie in den Aufgaben der unbestimmten Analysis vorkommen. Ihr Werth ist unbestimmt, aber so daß wenn anderswoher ein vollkommen bestimmter Werth, d. i. ein Zahlenwerth für die eine kommt, auch die andere bestimmt, so die eine, eine Funktion der andern, ist. Die Kategorien von veränderlichen Größen, Funktionen und dergleichen sind darum für die specifische Größebestimmtheit, die hier in Rede steht, nur formell, wie vorhin gesagt worden ist, weil sie von einer Allgemeinheit sind, in welcher dasjenige Specifische, worauf das ganze Interesse des Differentialkalkuls geht, noch nicht enthalten ist, noch daraus durch Analyse explicirt werden kann; sie sind für sich einfache, unbedeutende, leichte Bestimmungen, die nur erst schwierig gemacht werden, insofern das in sie gelegt werden soll, damit es dann aus ihnen abgeleitet werden könne, was nicht in ihnen liegt, nämlich die specifische Bestimmung der Differentialrechnung. — Was alsdenn die sogenannte Konstante betrifft, so kann über sie bemerkt werden, daß sie zunächst als

eine gleichgültige empirische Größe ist, bestimmend für die veränderlichen Größen bloß in Ansehung ihres empirischen Quantums, als Grenze ihres Minimums und Maximums; die Art der Verbindung aber der Konstanten mit den veränderlichen Größen ist selbst eines der Momente für die Natur der besondern Funktion, welche diese Größen sind. Umgekehrt sind aber auch die Konstanten selbst Funktionen; insofern z. B. eine gerade Linie den Sinn hat, Parameter einer Parabel zu seyn, so ist dieser ihr Sinn dieß, daß sie die Funktion $\frac{y^2}{x}$ ist; wie in der Entwickelung des Binomiums überhaupt, die Konstante, welche der Koefficient des ersten Entwickelungsgliedes ist, die Summe der Wurzeln, der des zweiten, die Summe der Produkte derselben zu Zwei und Zwei u. s. f. also diese Konstanten hier überhaupt Funktionen der Wurzeln sind; wo in der Integralrechnung die Konstante aus der gegebenen Formel bestimmt wird, wird sie insofern als eine Funktion von dieser behandelt. Jene Koefficienten werden wir dann weiter in einer andern Bestimmung als Funktionen betrachten, deren Bedeutung im Konkreten es ist, worauf das ganze Interesse geht.

Das Eigenthümliche nun aber, wodurch die Betrachtung der veränderlichen Größen sich in der Differentialrechnung von ihrer Beschaffenheit in den unbestimmten Aufgaben unterscheidet, ist in das Angegebene zu setzen, daß wenigstens eine jener Größen oder auch alle sich in einer höhern Potenz als die erste befinde, wobei wieder gleichgültig ist, ob sämmtliche von derselben höhern oder von ungleichen Potenzen sind; ihre specifische Unbestimmtheit, die sie hier haben, liegt allein darin, daß sie in solchem Potenzenverhältnisse Funktionen von einander sind. Dadurch ist die Veränderung der veränderlichen Größen qualitativ determinirt, damit kontinuirlich, und diese Kontinuität, die für sich wieder nur die formelle Kategorie überhaupt einer Identität, einer sich in der Veränderung erhaltenden, gleichbleibenden Bestimmtheit ist, hat hier ihren determi-

nirten Sinn und zwar allein in dem Potenzenverhältnisse, als welches kein Quantum zu seinem Exponenten hat, und die nicht qantitative, bleibende Bestimmtheit des Verhältnisses der veränderlichen Größen ausmacht. Daher ist gegen einen andern Formalismus die Bemerkung zu machen, daß die erste Potenz nur Potenz im Verhältniß zu höhern ist; für sich ist x nur irgend ein unbestimmtes Quantum. So hat es keinen Sinn, für sich die Gleichungen $y = ax + b$, der geraden Linie oder $s = ct$ die der schlechtgleichförmigen Geschwindigkeit zu differentiren; wenn aus $y = ax$, oder auch aus $y = ax + b$, $a = \frac{dy}{dx}$, oder $\frac{ds}{dt} = c$ aus $s = ct$ wird, so ist ebenso sehr $a = \frac{y}{x}$, die Bestimmung der Tangente oder $\frac{s}{t} = c$. die der schlechten Geschwindigkeit. Letztere wird als $\frac{dy}{dx}$ exponirt im Zusammenhange dessen, was für die Entwickelung der gleichförmig beschleunigten Bewegung ausgegeben wird; aber daß ein Moment von einfacher, schlechtgleichförmiger, d. i. nicht durch die höhere Potenz eines der Momente der Bewegung bestimmter Geschwindigkeit, im Systeme solcher Bewegung vorkomme, ist, wie früher bemerkt, selbst eine leere, allein in der Routine der Methode gegründete Annahme. Indem die Methode von der Vorstellung des Zuwachses, den die veränderliche Größe erleiden solle, ausgeht, so kann freilich auch eine solche, die nur eine Funktion von erster Potenz ist, auch einen Zuwachs erleiden; wenn nun hierauf, um das Differential zu finden, der Unterschied der hierdurch entstandenen zweiten Gleichung von der gegebenen genommen werden soll, so zeigt sich das Leere der Operation, daß, wie bemerkt, die Gleichung vor und nach derselben, für die sogenannten Zuwächse dieselbe ist als für die veränderlichen Größen selbst.

β) Durch das Gesagte ist die Natur der zu behandelnden Gleichung bestimmt, und es ist nun anzugeben, auf welches Interesse sich die Behandlung derselben gerichtet findet. Diese Betrachtung kann nur bekannte Resultate, wie sie der

Form nach in der Lagrange'schen Auffassung insbesondere vorhanden sind, geben; aber ich habe die Exposition so ganz elementarisch angestellt, um die damit vermischten heterogenen Bestimmungen zu entfernen. — Als die Grundlage der Behandlung der Gleichung von angegebener Art zeigt sich, daß die Potenz innerhalb ihrer selbst als ein Verhältniß, als ein System von Verhältnißbestimmungen, gefaßt wird. Die Potenz ist oben als die Zahl angegeben worden, insofern sie dazu gekommen ist, daß ihre Veränderung durch sie selbst bestimmt, ihre Momente, Einheit und Anzahl identisch ist, wie früher nachgewiesen, vollkommen zunächst im Quadrat, formeller, was hier keinen Unterschied macht, in den höhern Potenzen. Die Potenz nun, da sie als Zahl — wenn man den Ausdruck Größe als den allgemeinern vorzieht, so ist sie an sich immer die Zahl, — eine Menge ist, auch als Summe dargestellt, kann zunächst innerhalb ihrer in eine beliebige Menge von Zahlen zerlegt werden, die ohne alle weitere Bestimmung gegen einander und gegen ihre Summe sind, als nur daß sie zusammen dieser gleich sind. Aber die Potenz kann auch in eine Summe von solchen Unterschieden discernirt werden, die durch die Form der Potenz bestimmt sind. Wird die Potenz als Summe genommen, so ist auch die Grundzahl derselben, die Wurzel als Summe gefaßt, und beliebig nach mannigfaltiger Zerlegung, welche Mannigfaltigkeit aber das gleichgültige empirische-Quantitative ist. Die Summe als welche die Wurzel seyn soll, auf ihre einfache Bestimmtheit, d. i. ihre wahrhafte Allgemeinheit zurückgeführt, ist das Binomium; alle weitere Vermehrung der Glieder ist eine bloße Wiederholung derselben Bestimmung und daher etwas Leeres.*) Worauf es an-

*) Es gehört nur zum Formalismus derjenigen Allgemeinheit, auf welche die Analysis nothwendigen Anspruch macht, wenn statt $(a+b)^n$ erst die Potenzenentwickelung zu nehmen, $(a+b+c+d\ldots\ldots)^n$ gesagt wird, wie dieß auch in vielen andern Fällen gethan wird; es ist solche

kommt, ist allein die, hiermit qualitative Bestimmtheit der Glieder, welche sich durch die Potenzirung der als Summe angenommenen Wurzel ergiebt, welche Bestimmtheit allein in der Veränderung, die das Potenziren ist, liegt. Diese Glieder sind somit ganz Funktionen der Potenzirung und der Potenz. Jene Darstellung nun der Zahl, als Summe einer Menge von solchen Gliedern, welche Funktionen der Potenzirung sind, alsdenn das Interesse, die Form solcher Funktionen und ferner diese Summe aus der Menge solcher Glieder, zu finden, insofern dieses Finden allein von jener Form abhängen muß, — dieß macht bekanntlich die besondere Lehre von den Reihen aus. Aber hierbei haben wir wesentlich das fernere Interesse zu unterscheiden, nämlich das Verhältniß der zu Grunde liegenden Größe selbst, deren Bestimmtheit, insofern sie ein Komplex d. i. hier eine Gleichung, ist, eine Potenz in sich schließt, — zu den Funktionen ihrer Potenzirung. Dieß Verhältniß, ganz abstrahirt von dem vorhin genannten Interesse der Summe wird sich als der Gesichtspunkt zeigen, der sich als der einzige, den die Differentialrechnung sich vorsetzt, aus der wirklichen Wissenschaft ergiebt.

Es ist jedoch vorher noch eine Bestimmung zu dem Gesagten hinzuzufügen, oder vielmehr eine, die darin liegt, zu entfernen. Es wurde nämlich gesagt, daß die veränderliche Größe, in deren Bestimmung die Potenz eintritt, angesehen werde, innerhalb ihrer selbst als Summe und zwar als ein System von Gliedern, insofern diese Funktionen der Potenzirung sind, womit auch die Wurzel als eine Summe, und in der einfach

---

Form, so zu sagen, nur für eine Koketterie des Scheins der Allgemeinheit zu halten; in dem Binomium ist die Sache erschöpft; es wird durch dessen Entwickelung das Gesetz gefunden, und das Gesetz ist die wahrhafte Allgemeinheit, nicht die äußerliche nur leere Wiederholung des Gesetzes, welche allein es ist, die durch jenes $a + b + c + d \ldots$ hervorgebracht wird.

beſtimmten Form als Binomium betrachtet werde; $x^n = (y+z)^n = (y + ny^{n-1} z + \ldots.)$ Dieſe Darſtellung ging für die Entwickelung der Potenz, d. i. für das Erlangen ihrer Potenzirungsfunktionen, von der Summe als ſolcher aus; es iſt jedoch hier nicht um eine Summe als ſolche, noch um die daraus entſpringende Reihe zu thun, ſondern von der Summe iſt nur die Beziehung aufzunehmen. Die Beziehung als ſolche der Größen iſt das was einer Seits übrig bleibt, nachdem von dem plus einer Summe als ſolcher abſtrahirt wird, und was anderer Seits für das Finden der Entwickelungsfunktionen der Potenz erforderlich iſt. Solche Beziehung aber iſt ſchon darin beſtimmt, daß hier der Gegenſtand eine Gleichung, $y^m = ax^n$ auch ſchon ein Kompler von mehrern (veränderlichen) Größen iſt, der eine Potenzenbeſtimmung derſelben enthält. In dieſem Kompler iſt jede dieſer Größen ſchlechthin als in der Beziehung auf die andere mit der Bedeutung, könnte man ſagen, eines plus an ihr ſelbſt, — als Funktion der andern Größen geſetzt; ihr Charakter, Funktionen von einander zu ſeyn, giebt ihnen dieſe Beſtimmung des plus, eben damit aber eines ganz unbeſtimmten, nicht eines Zuwachſes, Inkrements und dergleichen. Doch dieſen abſtrakten Geſichtspunkt konnten wir auch auf der Seite laſſen; es kann ganz einfach dabei ſtehen geblieben werden, daß nachdem die veränderlichen Größen in der Gleichung als Funktionen von einander, ſo daß dieſe Beſtimmtheit ein Verhältniß von Potenzen enthält, gezeben ſind, nun auch die Funktionen der Potenzirung einer jeden mit einander verglichen werden, — welche zweiten Funktionen durch gar nichts Anderes weiter als durch die Potenzirung ſelbſt beſtimmt ſind. Es kann zunächſt für ein Belieben oder eine Möglichkeit ausgegeben werden, eine Gleichung von den Potenzen ihrer veränderlichen Größen auf ein Verhältniß ihrer Entwickelungsfunktionen zu ſetzen; ein weiterer Zweck, Nutzen, Gebrauch hat erſt das Dienliche

solcher Umgestaltung davon anzugeben; durch ihre Nützlichkeit allein ist jene Umstellung veranlaßt worden. Wenn vorhin von der Darstellung dieser Potenzirungsbestimmungen an einer Größe, die als Summe in sich different genommen werde, ausgegangen worden, so diente dieß nur Theils zur Angabe, von welcher Art solche Funktionen seyen, Theils liegt darin die Weise sie zu finden.

Wir befinden uns hiermit bei der gewöhnlichen analytischen Entwickelung, die für den Zweck der Differentialrechnung so gefaßt wird, daß der veränderlichen Größe ein Zuwachs, dx, i gegeben und nun die Potenz des Binomiums durch die Gliederreihe, die ihm angehört, explicirt wird. Der sogenannte Zuwachs aber soll nicht ein Quantum, nur eine Form seyn, deren ganzer Werth ist, zur Entwickelung behülflich zu seyn; was man eingestandenermaßen, am bestimmtesten von Euler und Lagrange, und in der früher erwähnten Vorstellung der Grenze, will, sind nur die sich ergebenden Potenzenbestimmungen der veränderlichen Größen, die sogenannten Koefficienten zwar des Zuwachses und der Potenzen desselben, nach denen die Reihe sich ordnet und zu denen die unterschiedenen Koefficienten gehören. Es kann hierzu etwa bemerkt werden, daß indem nur um der Entwickelung willen ein Zuwachs angenommen ist, der ohne Quantum sey, es am geschicktesten gewesen wäre, 1 (das Eins) dafür zu nehmen, indem derselbe in der Entwickelung immer nur als Faktor vorkommt, womit eben der Faktor Eins den Zweck erfüllt, daß keine quantitative Bestimmtheit und Veränderung durch den Zuwachs gesetzt werden solle; dagegen dx mit der falschen Vorstellung von einer quantitativen Differenz, und andere Zeichen, wie i, mit dem hier unnützen Scheine von Allgemeinheit behaftet, immer das Aussehen und die Prätension von einem Quantum und dessen Potenzen haben; welche Prätension dann die Mühe herbeibringt, sie dessenungeachtet wegzubringen und wegzulassen. Um die Form einer nach

Potenzen entwickelten Reihe zu behalten, könnten die Exponentenbezeichnungen als indices ebenso gut dem Eins angefügt werden. Aber es muß ohnehin von der Reihe und von der Bestimmung der Koefficienten nach der Stelle, die sie in der Reihe haben, abstrahirt werden, das Verhältniß zwischen allen ist dasselbe; die zweite Funktion wird ganz ebenso aus der ersten, als diese aus der ursprünglichen abgeleitet, und für die als die zweite gezählte ist die erste abgeleitete wieder ursprüngliche Funktion. Wesentlich aber geht das Interesse nicht auf die Reihe, sondern ganz allein auf die sich aus der Entwickelung ergebende Potenzenbestimmung in ihrem Verhältniß zu der für sie unmittelbaren Größe. Anstatt also jene als den Koefficienten des ersten Gliedes der Entwickelung zu bestimmen, da ein Glied als das erste in Beziehung auf die andern in der Reihe folgenden bezeichnet wird, eine solche Potenz als eines Zuwachses aber, wie die Reihe selbst hierher nicht gehören, wäre der bloße Ausdruck abgeleitete Potenzenfunktion oder wie vorhin gesagt wurde, eine Funktion des Potenzirens der Größe vorzuziehen, wobei als bekannt vorausgesetzt wird, auf welche Weise die Ableitung als innerhalb einer Potenz eingeschlossene Entwickelung genommen wird.

Wenn nun der eigentliche mathematische Anfang in diesem Theile der Analytik nichts weiter ist, als das Finden der durch die Potenzen-Entwickelung bestimmten Funktion, so ist die weitere Frage, was mit dem damit erhaltenen Verhältnisse anzufangen ist, wo es eine Anwendung und Gebrauch hat, oder in der That, für welchen Zweck solche Funktionen gesucht werden. Durch das Finden von Verhältnissen, an konkreten Gegenständen, welche sich auf jene abstrakte analytische zurückführen lassen, hat die Differentialrechnung ihr großes Interesse erhalten.

Ueber die Anwendbarkeit aber ergiebt sich zunächst aus der Natur der Sache, ohne noch aus den Fällen der Anwendung

selbst zu schließen, vermöge der aufgezeigten Gestalt der Potenzmomente, von selbst Folgendes. Die Entwickelung der Potenzengrößen, wodurch sich die Funktionen ihrer Potenzirung ergeben, enthält, von näherer Bestimmung abstrahirt, zunächst überhaupt die Herabsetzung der Größe auf die nächst niedrigere Potenz. Die Anwendbarkeit dieser Operation findet also bei solchen Gegenständen statt, bei welchen gleichfalls ein solcher Unterschied von Potenzenbestimmungen vorhanden ist. Wenn wir nun auf die Raumbestimmtheit reflektiren, so finden wir, daß sie die drei Dimensionen enthält, die wir, um sie von den abstrakten Unterschieden der Höhe, Länge und Breite zu unterscheiden, als die konkreten bezeichnen können, nämlich die Linie, die Fläche und den totalen Raum; und indem sie in ihren einfachsten Formen und in Beziehung auf Selbstbestimmung und damit auf analytische Dimensionen genommen werden, haben wir die gerade Linie, die ebene Fläche und dieselbe als Quadrat, und den Kubus. Die gerade Linie hat ein empirisches Quantum, aber mit der Ebene tritt das Qualitative, die Potenzenbestimmung ein; nähere Modifikationen, z. B. daß dieß gleich auch mit den ebenen Kurven geschieht, können wir, insofern es zunächst um den Unterschied bloß im Allgemeinen zu thun ist, unerörtert lassen. Hiermit entsteht auch das Bedürfniß, von einer höheren Potenzenbestimmung zu einer niedrigern und umgekehrt überzugehen, indem z. B. lineare Bestimmungen aus gegebenen Gleichungen der Fläche u. s. f. oder umgekehrt abgeleitet werden sollen. — Die Bewegung ferner, als an der das Größenverhältniß des durchlossenen Raumes und der dazu gehörigen verflossenen Zeit zu betrachten ist, zeigt sich in den verschiedenen Bestimmungen einer schlechtgleichförmigen, einer gleichförmig beschleunigten, einer abwechselnd gleichförmig beschleunigten und gleichförmig retardirten, — in sich zurückkehrenden Bewegung; indem diese unterschiedenen Arten der Bewegung nach dem Größenverhältnisse

ihrer Momente, des Raums und der Zeit, ausgedrückt werden, ergeben sich für sie Gleichungen aus unterschiedenen Potenzenbestimmungen, und insofern es Bedürfniß seyn kann, eine Art der Bewegung oder auch der Raumgrößen, an welche einer Art gebunden ist, aus einer andern Art derselben zu bestimmen, führt die Operation gleichfalls das Uebergehen von einer Potenzenfunktion zu einer höhern oder niedrigern herbei. — Die Beispiele dieser zwei Gegenstände mögen für den Zweck, zu dem sie angeführt sind, genügen.

Der Anschein von Zufälligkeit, welchen die Differentialrechnung in ihren Anwendungen presentirt, würde schon vereinfacht werden durch das Bewußtseyn über die Natur der Gebiete, in welchem die Anwendung statt finden kann, und über das eigenthümliche Bedürfniß und die Bedingung dieser Anwendung. Nun aber kommt es weiter innerhalb dieser Gebiete selbst darauf an, zu wissen, zwischen welchen Theilen der Gegenstände der mathematischen Aufgabe ein solches Verhältniß statt finde, als durch den Differentialkalkul eigenthümlich gesetzt wird. Es muß gleich vorläufig bemerkt werden, daß hierbei zweierlei Verhältnisse zu beachten sind. Die Operation des Depotenzirens einer Gleichung, sie nach den abgeleiteten Funktionen ihrer veränderlichen Größen betrachtet, giebt ein Resultat, welches an ihm selbst wahrhaft nicht mehr eine Gleichung, sondern ein Verhältniß ist; dieses Verhältniß ist der Gegenstand der eigentlichen Differentialrechnung. Eben damit auch ist zweitens das Verhältniß vorhanden von der höhern Potenzenbestimmung (der ursprünglichen Gleichung) selbst zu der niedrigern (dem Abgeleiteten). Dieß zweite Verhältniß haben wir hier zunächst bei Seite zu lassen; es wird sich als der eigenthümliche Gegenstand der Integralrechnung zeigen.

Betrachten wir zunächst das erste Verhältniß, und nehmen zu der aus der sogenannten Anwendung zu entnehmenden Bestimmung des Moments, worin das Interesse der Operation

liegt, das einfachste Beispiel an den Kurven vor, die durch eine Gleichung der zweiten Potenz bestimmt sind. Bekanntlich ist unmittelbar durch die Gleichung das Verhältniß der Koordinaten gegeben in einer Potenzenbestimmung. Folgen von der Grundbestimmung sind die Bestimmungen der mit den Koordinaten zusammenhängenden andern geraden Linien, der Tangente, Subtangente, Normale u. s. f. Die Gleichungen aber zwischen diesen Linien, und den Koordinaten sind lineare Gleichungen; die Ganzen, als deren Theile diese Linien bestimmt sind, sind rechtwinklichte Dreiecke von geraden Linien. Der Uebergang von der Grundgleichung, welche die Potenzenbestimmung enthält, zu jenen linearen Gleichungen enthält nun den angegebenen Uebergang von der ursprünglichen Funktion, d. i. welche eine Gleichung ist, zu der abgeleiteten, welche ein Verhältniß ist, und zwar zwischen gewissen in der Kurve enthaltenen Linien. Der Zusammenhang zwischen dem Verhältnisse dieser Linien und der Gleichung der Kurve ist es, um dessen Finden es sich handelt.

Es ist nicht ohne Interesse, von dem Historischen hierüber so viel zu bemerken, daß die ersten Entdecker ihren Fund nur auf eine ganz empirische Weise anzugeben wissen, ohne eine Rechenschaft von der völlig äußerlich gebliebenen Operation geben zu können. Ich begnüge mich hierüber mit der Anführung Barrow's, des Lehrers Newtons. In seinen lect. Opt. et Geom., worin er Probleme der höhern Geometrie nach der Methode der Untheilbaren behandelt, die sich zunächst von dem Eigenthümlichen der Differentialrechnung unterscheidet, giebt er auch, „weil seine Freunde in ihn gedrungen," (lect. X.) sein Verfahren, die Tangente zu bestimmen, an. Man muß bei ihm selbst nachlesen, wie diese Angabe beschaffen ist, um sich eine gehörige Vorstellung zu machen, wie das Verfahren ganz als äußerliche Regel angeben ist, — in demselben Style, wie vormals in den arithmetischen Schulbüchern die Regel de tri oder

noch beſſer die ſogenannte Neunerprobe der Rechnungsarten vorgetragen worden iſt. Er macht die Verzeichnung der Linienchen, die man nachher die Inkremente im charakteriſtiſchen Dreieck einer Kurve genannt hat, und giebt nun die Vorſchrift als eine bloße Regel, die Glieder als überflüſſig wegzuwerfen, die in Folge der Entwickelung der Gleichungen, als Potenzen jener Inkremente oder Produkte zum Vorſchein kommen, (etenim isti termini nihilum valebunt); ebenſo ſeyen die Glieder, die nur aus der urſprünglichen Gleichung beſtimmte Größen enthalten, wegzuwerfen (— das nachherige Abziehen der urſprünglichen Gleichung von der mit den Inkrementen gebildeten) und zuletzt für das Inkrement der Ordinate die Ordinate ſelbſt und für das Inkrement der Abſciſſe die Subtangente zu ſubſtituiren. Man kann, wenn es ſo zu reden erlaubt iſt, das Verfahren nicht ſchulmeiſtermäßiger angeben; — die letztere Subſtitution iſt die für die Tangentenbeſtimmung in der gewöhnlichen Differentialmethode zur Grundlage gemachte Annahme der Proportionalität der Inkremente der Ordinate und Abſciſſe mit der Ordinate und Subtangente; in Barrows Regel erſcheint dieſe Annahme in ihrer ganz naiven Nacktheit. Eine einfache Weiſe, die Subtangente zu beſtimmen, war gefunden; die Manieren Robervals und Fermats laufen auf Aehnliches hinaus, — die Methode, die größten und kleinſten Werthe zu finden, von der der Letztere ausging, beruht auf denſelben Grundlagen und demſelben Verfahren. Es war eine mathematiſche Sucht jener Zeiten, ſogenannte Methoden, d. i. Regeln jener Art zu finden, dabei aus ihnen auch ein Geheimniß zu machen, was nicht nur leicht, ſondern ſelbſt in einer Rückſicht nöthig war, aus demſelben Grunde als es leicht war, — nämlich weil die Erfinder nur eine empiriſche äußerliche Regel, keine Methode, d. i. nichts aus anerkannten Principien Abgeleitetes, gefunden hatten. Solche ſogenannte Methoden hat Leibnitz von ſeiner Zeit, und Newton

ebenfalls von derselben und unmittelbar von seinem Lehrer aufgenommen; sie haben durch die Verallgemeinerung ihrer Form und Anwendbarkeit den Wissenschaften neue Bahnen gebrochen, aber damit zugleich das Bedürfniß gehabt, das Verfahren aus der Gestalt bloß äußerlicher Regeln zu reißen, und demselben die erforderliche Berechtigung zu verschaffen gesucht.

Analysiren wir die Methode näher, so ist der wahrhafte Vorgang dieser. Es werden erstlich die Potenzenbestimmungen (versteht sich der veränderlichen Größen), welche die Gleichung enthält, auf ihre ersten Funktionen herabgesetzt. Damit aber wird der Werth der Glieder der Gleichung verändert; es bleibt daher keine Gleichung mehr, sondern es ist nur ein Verhältniß entstanden zwischen der ersten Funktion der einen veränderlichen Größe zu der ersten Funktion der andern; statt $px = y^2$ hat man $p : 2y$ oder statt $2ax - x^2 = y^2$ hat man $a - x : y$, was nachher als das Verhältniß $\frac{dy}{dx}$ bezeichnet zu werden pflegte. Die Gleichung ist Gleichung der Kurve, dieß Verhältniß, das ganz von derselben abhängig, aus derselben (oben nach einer bloßen Regel) abgeleitet ist, ist dagegen ein lineares, mit welchem gewisse Linien in Proportion sind; $p : 2y$ oder $a - x : y$ sind selbst Verhältnisse aus geraden Linien der Kurve, den Koordinaten und den Parameters; aber damit weiß man noch nichts. Das Interesse ist, von andern an der Kurve vorkommenden Linien zu wissen, daß ihnen jenes Verhältniß zukommt, die Gleichheit zweier Verhältnisse zu finden. — Es ist also zweitens die Frage, welches die geraden, durch die Natur der Kurve bestimmten Linien sind, welche in solchem Verhältnisse stehen? — Dieß aber ist es, was schon früher bekannt war, daß nämlich solches auf jenem Wege erhaltenes Verhältniß das Verhältniß der Ordinate zur Subtangente ist. Dieß hatten die Alten auf sinnreichem geometrischen Wege gefunden; was die neuern Erfinder entdeckt haben, ist das empirische Verfahren, die Gleichung der Kurve so zuzu-

richten, daß jenes erste Verhältniß geliefert wird, von dem bereits bekannt war, daß es einem Verhältnisse gleich ist, welches die Linie enthält, hier die Subtangente, um deren Bestimmung es zu thun ist. Theils ist nun jene Zurichtung der Gleichung methodisch gefaßt und gemacht worden, — die Differentation, — Theils aber sind die imaginären Inkremente der Koordinaten und das imaginäre hieraus und einem eben solchen Inkremente der Tangente gebildete, charakteristische Dreieck erfunden worden, damit die Proportionalität des durch die Depotenzirung der Gleichung gefundenen Verhältnisses mit dem Verhältnisse der Ordinate und der Subtangente nicht als etwas empirisch nur aus der alten Bekanntschaft Aufgenommenes, sondern als ein Erwiesenes dargestellt werde. Die alte Bekanntschaft jedoch erweist sich überhaupt und am unverkennbarsten in der angeführten Form von Regeln als die einzige Veranlassung und respektive Berechtigung der Annahme des charakteristischen Dreiecks und jener Proportionalität.

Lagrange hat nun diese Simulation verworfen und den ächtwissenschaftlichen Weg eingeschlagen; seiner Methode ist die Einsicht zu verdanken, worauf es ankommt, indem sie darin besteht, die beiden Uebergänge, die für die Auflösung der Aufgabe zu machen sind, zu trennen und jede dieser Seiten für sich zu behandeln und zu erweisen. Der eine Theil dieser Auflösung, — indem wir für die nähere Angabe des Ganges bei dem Beispiele der elementarischen Aufgabe, die Subtangente zu finden, bleiben, — der theoretische oder allgemeine Theil, nämlich das Finden der ersten Funktion aus der gegebenen Kurvenvergleichung, wird für sich regulirt; derselbe giebt ein lineares Verhältniß, also von geraden Linien, die in dem Systeme der Kurvenbestimmung vorkommen. Der andere Theil der Auflösung ist nun die Findung derjenigen Linien an der Kurve, welche in jenem Verhältnisse stehen. Dieß wird nun auf die direkte Weise (Théorie des Fonct. Anal. II. P. II.

Chap.) bewerkstelligt, d. i. ohne das charakteristische Dreieck, nämlich ohne unendlichkleine Bogen, Ordinaten und Abscissen anzunehmen und diesen die Bestimmungen von dy und dx, d. i. von den Seiten jenes Verhältnisses und zugleich unmittelbar die Bedeutung der Gleichheit desselben mit der Ordinate und Subtangente selbst zu geben. Eine Linie (wie auch ein Punkt) hat allein ihre Bestimmung, insofern sie die Seite eines Dreiecks ausmacht, wie auch die Bestimmung eines Punkts nur in einem solchen liegt. Dieß ist, um es im Vorbeigehen zu erwähnen, der Fundamentalsatz der analytischen Geometrie, welcher die Koordinaten, wie, was dasselbe ist, in der Mechanik das Parallelogramm der Kräfte herbeiführt, das eben darum der vielen Bemühung um einen Beweis ganz unbedürftig ist. — Die Subtangente wird nun als die Seite eines Dreiecks gesetzt, dessen weitere Seiten die Ordinate und die darauf sich beziehende Tangente ist. Letztere hat als gerade Linie zu ihrer Gleichung $p = aq$, ($+b$ hinzuzufügen ist für die Bestimmung unnütz und wird nur um der beliebten Allgemeinheit hinzugesetzt); — die Determination des Verhältnisses $\frac{p}{q}$ fällt in a, den Koefficienten von q, der die respektive erste Funktion der Gleichung ist, überhaupt aber nur als $a = \frac{p}{q}$ betrachtet zu werden braucht als, wie gesagt, die wesentliche Determination der geraden Linie, die als Tangente an die Kurve applicirt ist. Indem nun ferner die erste Funktion der Kurvengleichung genommen wird, ist sie ebenso die Determination einer geraden Linie; indem ferner die eine Koordinate p der ersten geraden Linie und y, die Ordinate der Kurve, als dieselben genommen werden, daß also der Punkt, in welchem jene als Tangente angenommene erste gerade die Kurve berührt, gleichfalls der Anfangspunkt der durch die erste Funktion der Kurve bestimmten geraden Linie ist, so kommt es darauf an, zu zeigen, daß diese zweite gerade Linie mit der ersten zusammenfällt, d. h. Tangente ist; algebraisch ausgedrückt, daß indem $y = fx$ und

$p = Fq$ iſt, und nun $y = p$, alſo $fx = Fq$ angenommen wird, auch $f'x = F'q$. Daß nun die als Tangente applicirte gerade, und jene aus der Gleichung durch deren erſte Funktion determinirte gerade Linie zuſammenfallen, daß die letztere alſo Tangente iſt; dieß wird mit Zuhülfnahme des Inkrements i der Abſciſſe und des durch die Entwickelung der Funktion beſtimmten Inkrements der Ordinate gezeigt. Hier kommt denn alſo gleichfalls das berüchtigte Inkrement herein; aber wie es zu dem ſo eben angegebenen Behufe eingeführt wird, und die Entwickelung der Funktion nach demſelben, muß von dem früher erwähnten Gebrauch des Inkrements für das Finden der Differentialgleichung und für das charakteriſtiſche Dreieck, wohl unterſchieden werden. Der hier gemachte Gebrauch iſt berechtigt und nothwendig; er fällt in den Umkreis der Geometrie, indem es zur geometriſchen Beſtimmung einer Tangente als ſolcher gehört, daß zwiſchen ihr und der Kurve, mit der ſie einen Punkt gemeinſchaftlich hat, keine andere gerade Linie, die gleichfalls in dieſen Punkt fiele, durchgehen könne. Denn mit dieſer Beſtimmung iſt die Qualität der Tangente oder Nicht-Tangente auf den Größenunterſchied zurückgeführt, und diejenige Linie iſt die Tangente, auf welche die größere Kleinheit ſchlechthin in Anſehung der Determination, auf welche es ankommt, falle. Dieſe ſcheinbar nur relative Kleinheit enthält durchaus nichts Empiriſches, d. i. von einem Quantum als ſolchem Abhängiges, ſie iſt qualitativ durch die Natur der Formel geſetzt, wenn der Unterſchied des Moments, von dem die zu vergleichende Größe abhängt, ein Potenzenunterſchied iſt; indem derſelbe auf i und i^2 hinauskommt, und i, das zuletzt doch eine Zahl bedeuten ſoll, dann als ein Bruch vorzuſtellen iſt, ſo iſt i^2 an und für ſich kleiner als i, ſo daß ſelbſt die Vorſtellung von einer beliebigen Größe, in der man i nehmen könne, hier überflüſſig und ſogar nicht an ihrem Orte iſt. Eben damit hat der Erweis der größern Kleinheit nichts mit einem Unendlich-

Kleinen zu thun, das hiermit hier keinesweges hereinzukommen hat.

Wäre es auch nur um der Schönheit und des heutigstags mehr vergessenen, aber wohlverdienten Ruhmes willen, daß ich noch Descartes Tangentenmethode anführen will; sie hat übrigens auch eine Beziehung auf die Natur der Gleichungen, über welche dann noch eine fernere Bemerkung zu machen ist. Descartes trägt diese selbstständige Methode, worin die geforderte lineare Bestimmung gleichfalls aus derselben abgeleiteten Funktion gefunden wird, in seiner, sonst auch so fruchtbar gewordenen Geometrie (liv. II. p. 357 ss. Oeuvres compl. ed. Cousin Tom. V.) vor, indem er in derselben die große Grundlage von der Natur der Gleichungen und deren geometrischer Konstruktion und der damit so sehr erweiterten Analysis auf die Geometrie überhaupt, gelehrt hat. Das Problem hat bei ihm die Form der Aufgabe, gerade Linien senkrecht auf beliebige Orte einer Kurve zu ziehen, als wodurch Subtangente u. s. f. bestimmt wird; man begreift die Befriedigung, die er daselbst über seine Entdeckung, die einen Gegenstand von allgemeinem wissenschaftlichen Interesse der damaligen Zeit betraf, und die so sehr geometrisch ist und dadurch so hoch über den oben erwähnten bloßen Regelmethoden seiner Nebenbuhler stand, ausdrückt: j'ose dire que c'est ceci le problème le plus utile et le plus général, non seulement que je sache, mais même que j'aie jamais désiré de savoir en géometrie. — Er legt für die Auflösung die analytische Gleichung des rechtwinklichten Dreiecks zu Grund, das durch die Ordinate des Punkts der Kurve, auf welchem die im Probleme verlangte gerade Linie senkrecht seyn soll, dann durch diese selbst, die Normale, und drittens durch den Theil der Achse, der durch die Ordinate und Normale abgeschnitten wird, durch die Subnormale, gebildet wird. Aus der bekannten Gleichung einer Kurve wird nun in jene Gleichung des Dreiecks der Werth es sey der

Ordinate oder der Abscisse substituirt, so hat man eine Gleichung des zweiten Grades (und Descartes zeigt, wie auch Kurven, deren Gleichungen höhere Grade enthalten, sich hierauf zurückführen), in welcher nur noch die eine der veränderlichen Größen und zwar im Quadrat und in der ersten Potenz vorkommt; — eine quadratische Gleichung, welche zunächst als eine sogenannte unreine erscheint. Nun macht Descartes die Reflexion, daß wenn der auf der Kurve angenommene Punkt als Durchschnittspunkt derselben und eines Kreises vorgestellt wird, dieser Kreis die Kurve noch in einem andern Punkte schneiden wird, und alsdenn sich für die zwei damit entstehenden und ungleichen x zwei Gleichungen mit denselben Konstanten und von derselben Form ergeben; — oder aber nur Eine Gleichung mit ungleichen Werthen von x. Die Gleichung wird aber nur Eine, für das Eine Dreieck, in welchem die Hypotenuse auf die Kurve senkrecht, Normale, ist, was so vorgestellt wird, daß man die beiden Durchschnittspunkte der Kurve durch den Kreis zusammenfallen, diesen also die Kurve berühren lasse. Damit aber fällt auch der Umstand der ungleichen Wurzeln des x oder y der quadratischen Gleichung hinweg. Bei einer quadratischen Gleichung von zwei gleichen Wurzeln nun aber ist der Koefficient des Gliedes, das die Unbekannte in der ersten Potenz enthält, das Doppelte der nur Einen Wurzel; dieß nun giebt eine Gleichung, durch welche die verlangten Bestimmungen gefunden sind. Dieser Gang ist für den genialen Griff eines ächt analytischen Kopfes anzusehen, wogegen die ganz assertorisch angenommene Proportionalität der Subtangente und der Ordinate mit den unendlich klein seyn sollenden sogenannten Inkrementen der Abscisse und der Ordinate ganz zurücksteht.

Die auf die angegebene Weise erhaltene Endgleichung, welche den Koefficienten des zweiten Gliedes der quadratischen Gleichung gleichsetzt der doppelten Wurzel oder Unbekannten, ist dieselbe, welche durch das Verfahren des Differentialkalkuls ge-

funden wird. $x^2 - ax - b = 0$ differentiirt giebt die neue Gleichung $2x - a = 0$; oder $x^3 - px - q = 0$ giebt $3x^2 - p = 0$. Es bietet sich hierbei aber die Bemerkung an, daß es sich keineswegs von selbst versteht, daß solche abgeleitete Gleichung auch richtig ist. Bei einer Gleichung mit zwei veränderlichen Größen, die darum, daß sie veränderliche sind, den Charakter unbekannte Größen zu seyn nicht verlieren, kommt, wie oben betrachtet wurde, nur ein Verhältniß heraus, aus dem angegebenen einfachen Grunde, weil durch das Substituiren der Funktionen der Potenzirung an die Stelle der Potenzen selbst der Werth der beiden Glieder der Gleichung verändert wird, und es für sich selbst noch unbekannt ist, ob auch zwischen ihnen bei so veränderten Werthen noch eine Gleichung Statt finde. Die Gleichung $\frac{dy}{dx} = P$ drückt gar nichts weiter aus, als daß P ein Verhältniß ist, und es ist dem $\frac{dy}{dx}$ sonst kein reeller Sinn zuzuschreiben. Von diesem Verhältniß $= P$ ist es aber ebenso noch unbekannt, welchem andere Verhältnisse es gleich seyn; solche Gleichung, die Proportionalität, giebt demselben erst einen Werth und Bedeutung. — Wie angegeben wurde, daß man diese Bedeutung, was die Anwendung hieß, anderswoher, empirisch aufnahm, so muß bei den hier in Rede stehenden durch Differentation abgeleiteten Gleichungen anderswoher gewußt werden, ob sie gleiche Wurzeln haben, um zu wissen, ob die erhaltene Gleichung noch richtig sey. Dieser Umstand wird aber in den Lehrbüchern nicht ausdrücklich bemerklich gemacht; er wird wohl dadurch beseitigt, daß eine Gleichung mit einer unbekannten, auf Null gebracht, sogleich $= y$ gesetzt wird, wodurch dann bei der Differentation allerdings ein $\frac{dy}{dx}$, nur ein Verhältniß herauskommt. Der Funktionen-Kalkul soll es allerdings mit Funktionen der Potenzirung oder die Differentialrechnung mit Differentialien zu thun haben, aber daraus folgt für sich noch keineswegs, daß die Größen, deren Differentialien oder Funktionen der Potenzirung ge-

nommen werden, selbst auch nur Funktionen anderer Größen seyn sollen. In dem theoretischen Theile, der Anweisung, die Differentiale, d. i. die Funktionen der Potenzirung abzuleiten, wird ohnehin noch nicht daran gedacht, daß die Größen, die für solcher Ableitung zu behandeln gelehrt wird, selbst Funktionen anderer Größen seyn sollen.

Noch kann in Ansehung des Weglassens der Konstante bei dem Differentiiren bemerklich gemacht werden, daß dasselbe hier den Sinn hat, daß die Konstante für die Bestimmung der Wurzeln im Falle ihrer Gleichheit gleichgültig ist, als welche Bestimmung durch den Koefficienten des zweiten Gliedes der Gleichung erschöpft ist. Wie im angeführten Beispiele von Descartes die Konstante das Quadrat der Wurzeln selbst ist, also diese aus der Konstante ebenso wie aus den Koefficienten, bestimmt werden kann; indem sie überhaupt, wie die Koefficienten, Funktion der Wurzeln der Gleichung ist. In der gewöhnlichen Darstellung erfolgt das Wegfallen der sogenannten nur durch + und — mit den übrigen Gliedern verbundenen Konstanten durch den bloßen Mechanismus des Verfahrens, daß um das Differential eines zusammengesetzten Ausdrucks zu finden, nur den veränderlichen Größen ein Zuwachs gegeben, und der hierdurch formirte Ausdruck von dem ursprünglichen abgezogen wird. Der Sinn der Konstanten und ihres Weglassens, inwiefern sie selbst Funktionen sind und nach dieser Bestimmung dienen oder nicht, kommt nicht zur Sprache.

Mit dem Weglassen der Konstanten hängt eine ähnliche Bemerkung zusammen, die über die Namen von Differentation und Integration gemacht werden kann, als früher über den endlichen und unendlichen Ausdruck gemacht wurde, daß nämlich in ihrer Bestimmung vielmehr das Gegentheil von dem liegt, was der Ausdruck besagt. Differentiiren bezeichnet das Setzen von Differenzen; durch das Differentiiren aber wird eine Gleichung vielmehr auf weniger Dimensionen herabgebracht, durch

das Weglaſſen der Konſtante wird ein Moment der Beſtimmtheit hinweggenommen; wie bemerkt, werden die Wurzeln der veränderlichen Größe auf eine Gleichheit geſetzt, die Differenz alſo derſelben aufgehoben. In der Integration hingegen ſoll die Konſtante wieder hinzugeſetzt werden; die Gleichung wird dadurch allerdings, aber in dem Sinne integrirt, daß die vorher aufgehobene Differenz der Wurzeln wieder hergeſtellt, das Gleichgeſetzte wieder differentiirt wird. — Der gewöhnliche Ausdruck trägt dazu bei, die weſentliche Natur der Sache in Schatten zu ſetzen und Alles auf den untergeordneten, ja der Hauptſache fremdartigen Geſichtspunkt Theils der unendlich kleinen Differenz, des Inkrements und dergleichen, Theils der bloßen Differenz überhaupt zwiſchen der gegebenen und der abgeleiteten Funktion, ohne deren ſpecifiſchen, d. i. den qualitativen Unterſchied zu bezeichnen, zu ſtellen.

Ein anderes Hauptgebiet, in welchem von dem Differential-Kalkul Gebrauch gemacht wird, iſt die Mechanik; von den unterſchiedenen Potenzen-Funktionen, die ſich bei den elementariſchen Gleichungen ihres Gegenſtandes, der Bewegung, ergeben, ſind deren Bedeutungen bereits beiläufig erwähnt; ich will dieſelben hier direkt aufnehmen. Die Gleichung, nämlich der mathematiſche Ausdruck, der ſchlechtgleichförmigen Bewegung $c = \frac{s}{t}$ oder $s = ct$, in welcher die durchloſſenen Räume den verfloſſenen Zeiten nach einer empiriſchen Einheit c, der Größe der Geſchwindigkeit, proportionirt ſind, bietet für die Differentation keinen Sinn dar; der Koefficient c iſt bereits vollkommen beſtimmt und bekannt, und es kann keine weitere Potenzenentwickelung Statt finden. — Wie $s = at^2$, die Gleichung der Bewegung des Falles, analyſirt wird, iſt früher ſchon erinnert; — das erſte Glied der Analyſe $\frac{ds}{dt} = 2at$ wird in die Sprache und reſp. in die Exiſtenz ſo überſetzt, es ſolle ein Glied einer Summe (— welche Vorſtellung wir längſt entfernt haben), der eine Theil der Bewegung ſeyn, und zwar

ſolle dieſer der Kraft der Trägheit, d. i. einer ſchlechtgleichförmigen Geſchwindigkeit ſo zukommen, daß in den unendlichkleinen Zeittheilen die Bewegung gleichförmig, in den endlichen Zeittheilen d. h. in der That exiſtirenden aber ungleichförmig ſey. Freilich iſt $ks = 2at$; und die Bedeutung von a und von t für ſich bekannt, ſo wie daß hiermit die Beſtimmung von gleichförmiger Geſchwindigkeit einer Bewegung geſetzt iſt; da $a = \frac{s}{t^2}$, iſt $2at = \frac{2s}{t}$ überhaupt; damit aber weiß man im geringſten nichts weiter; nur die fälſchliche Annahme, daß 2at ein Theil der Bewegung als einer Summe ſey, giebt den fälſchlichen Schein eines phyſikaliſchen Satzes. Der Faktor ſelbſt, a, die empiriſche Einheit — ein Quantum als ſolches — wird der Schwere zugeſchrieben; wenn die Kategorie der Kraft der Schwere gebraucht wird, ſo iſt vielmehr zu ſagen, das eben das Ganze $s = at^2$ die Wirkung oder beſſer das Geſetz der Schwere iſt. — Gleichmäßig iſt der aus $\frac{ds}{dt} = 2at$ abgeleitete Satz, daß wenn die Schwere aufhörte zu wirken, der Körper mit der am Ende ſeines Falles erlangten Geſchwindigkeit den doppelten Raum von dem, welchen er durchloſſen hat, in einer der Dauer ſeines Falles gleichen Zeit zurücklegen würde. — Es liegt hierin auch eine für ſich ſchiefe Metaphyſik; das Ende des Falles, oder das Ende eines Zeittheils, in welchem der Körper gefallen, iſt immer ſelbſt noch ein Zeittheil; wäre es kein Zeittheil, ſo wäre Ruhe und damit keine Geſchwindigkeit angenommen, die Geſchwindigkeit kann nur nach dem Raume angeſetzt werden, welcher in einem Zeittheil, nicht an ſeinem Ende, durchloſſen worden iſt. — Wenn nun aber vollends in andern phyſikaliſchen Gebieten, wo gar keine Bewegung vorhanden iſt, wie z. B. im Verhalten des Lichts (außer dem, was ſeine Fortpflanzung im Raume genannt wird) und Größenbeſtimmungen an den Farben, eine Anwendung der Differentialrechnung gemacht wird und die erſte Funktion von einer quadratiſchen Funktion hier auch Geſchwindigkeit genannt

wird, so ist dieß für einen noch unklatthaftern Formalismus der Erdichtung von Criterz anzusehen. —

Die Bewegung, welche durch die Gleichung $s = at^2$ vorgestellt wird, finden wir, sagt Lagrange, in der Erfahrung vom Falle der Körper; die einfachste Bewegung nach derselben würde die seyn, deren Gleichung $s = ct^2$ wäre, aber die Natur zeige keine Bewegung dieser Art; wir wüßten nicht was der Koefficient c bedeuten könnte. Wenn dem wohl so ist, so giebt es dagegen eine Bewegung, deren Gleichung $s^3 = at^2$ ist, — das keppleriſche Gesetz der Bewegung der Körper des Sonnensystems; — was hier die erste abgeleitete Funktion $\frac{3at}{2s^2}$ u. s. f. bedeuten soll, und die fernere direkte Behandlung dieser Gleichung durch die Differentiation, die Entwickelung der Gesetze und Bestimmungen jener absoluten Bewegung von diesem Ausgangspunkte aus, müßte dagegen wohl als eine interessante Aufgabe erscheinen, in welcher die Analysis im würdigsten Glanze sich zeigen würde.

Für sich bietet so die Anwendung des Differential-Kalkals auf die elementarischen Gleichungen der Bewegung kein reelles Interesse dar; das formelle Interesse kommt von dem allgemeinen Mechanismus des Kalkuls. Eine andere Bedeutung aber erhält die Zerlegung der Bewegung in Beziehung auf die Bestimmung ihrer Trajektorie; wenn dieses eine Kurve ist und ihre Gleichung höhere Potenzen enthält, bedarf es der Uebergänge von geradlinigten Funktionen als Funktionen der Potenzirung, zu den Potenzen selbst, und indem jene aus der ursprünglichen Gleichung der Bewegung, welche den Faktor der Zeit enthält, mit Elimination der Zeit zu gewinnen sind, ist dieser zugleich auf die niedrigern Entwickelungsfunktionen herabzusetzen, aus welchen jene Gleichungen linearer Bestimmungen erhalten werden können. Diese Seite führt auf das Interesse des andern Theils der Differentialrechnung.

Das Bisherige hat den Zweck gehabt, die einfache specifi-

ſche Beſtimmung des Differential-Kalkuls herauszuheben und feſtzuſtellen, und dieſelbe in einigen der elementariſchen Beiſpiele nachzuweiſen. Dieſe Beſtimmung hat ſich ergeben darin zu beſtehen, daß aus einer Gleichung von Potenzenfunktionen der Koefficient des Entwickelungsgliedes, die ſogenannte erſte Funktion gefunden, und das Verhältniß, welches dieſe iſt, in Momenten des konkreten Gegenſtands aufgewieſen werde, durch welche ſo erhaltene Gleichung zwiſchen den beiden Verhältniſſen dieſe Momente ſelbſt beſtimmt ſind. Es iſt ebenſo von dem Princip der Integralrechnung kurz zu betrachten, was ſich aus deſſen Anwendung, für die ſpecifiſche konkrete Beſtimmung derſelben ergiebt. Die Anſicht dieſes Kalkuls iſt dadurch ſchon vereinfacht und richtiger beſtimmt werden, daß er nicht mehr als Summationsmethode genommen wird, wie er im Gegenſatz gegen das Differentiiren, wo der Zuwachs als das weſentliche Ingrediens gilt, genannt wurde, und womit er in weſentlichem Zuſammenhang mit der Form der Reihe erſchien. — Die Aufgabe dieſes Kalkuls iſt zunächſt ebenſo die theoretiſche oder vielmehr formelle, als die der Differentialrechnung, bekanntlich aber die umgekehrte von dieſer; — es wird hier von einer Funktion ausgegangen, die als abgeleitete, als der Koefficient des nächſten aus der Entwickelung einer aber noch unbekannten Gleichung entſprungenen Gliedes betrachtet wird, und aus ihr ſoll die urſprüngliche Potenzen-Funktion gefunden werden; die in der natürlichen Ordnung der Entwickelung als urſprünglich anzuſehende wird hier abgeleitet, und die früher als abgeleitet betrachtete iſt hier die gegebene oder überhaupt die anfangende. Das Formelle dieſer Operation ſcheint nun aber bereits durch den Differential-Kalkul geleiſtet zu ſeyn; indem darin überhaupt der Uebergang und das Verhältniß von der urſprünglichen zu der Entwickelungsfunktion feſtgeſtellt iſt. Wenn hierbei Theils ſchon um die Funktion, von der auszugehen iſt, anzuſetzen, Theils aber den Uebergang von ihr zu der

urſprünglichen zu bewerkſtelligen, nothwendig in vielen Fällen zu der Form der Reihe die Zuflucht genommen werden muß, ſo iſt zunächſt feſtzuhalten, daß dieſe Form als ſolche mit dem eigenthümlichen Princip des Integrirens unmittelbar nichts zu thun hat.

Der andere Theil nun aber der Aufgabe des Kalkuls erſcheint in Rückſicht auf die formelle Operation die Anwendung derſelben. Dieſe iſt nun ſelbſt die Aufgabe, nämlich die Bedeutung in dem oben angegebenen Sinne zu kennen, welche die urſprüngliche Funktion von der gegebenen als erſten Funktion betrachteten eines beſondern Gegenſtandes hat. An ſich könnte auch dieſe Lehre bereits in der Differentialrechnung ganz abgethan zu ſeyn ſcheinen; allein es tritt ein weiterer Umſtand ein, der die Sache nicht ſo einfach ſeyn läßt. Indem nämlich in dieſem Kalkul ſich ergeben, daß durch die erſte Funktion der Gleichung einer Kurve das Verhältniß, welches ein lineares iſt, erhalten worden, ſo weiß man damit auch, daß die Integration dieſes Verhältniſſes die Gleichung der Kurve im Verhältniſſe der Abſciſſe und Ordinate giebt; oder wenn die Gleichung für die Ebene einer Kurve gegeben wäre, ſo würde die Differentialrechnung über die Bedeutung der erſten Funktion ſolcher Gleichung bereits gelehrt haben ſollen, daß dieſe Funktion die Ordinate als Funktion der Abſciſſe, hiermit die Gleichung der Kurve darſtellte.

Nun kömmt es aber darauf an, welches von den Beſtimmungsmomenten des Gegenſtandes in der Gleichung ſelbſt gegeben iſt; denn nur von dem Gegebenen kann die analytiſche Behandlung den Ausgang nehmen und von da zu den übrigen Beſtimmungen des Gegenſtandes übergehen. Es iſt z. B. nicht die Gleichung eines Flächenraums der Kurve, noch etwa des durch ihre Umdrehung entſtehenden Körpers, noch auch eines Bogens derſelben, ſondern nur das Verhältniß der Abſciſſe und Ordinate in der Gleichung der Kurve ſelbſt gegeben. Die Ue-

bergänge von jenen Beſtimmungen zu dieſer Gleichung ſelbſt können daher nicht ſchon in der Differentialrechnung behandelt werden; es wird für die Integralrechnung aufgeſpart, dieſe Verhältniſſe zu finden.

Ferner aber iſt gezeigt worden, daß die Differentiirung der Gleichung von mehreren veränderlichen Größen, die Entwickelungspotenz oder Differential-Coefficienten, nicht als eine Gleichung, ſondern nur als ein Verhältniß giebt; die Aufgabe iſt dann für dieß Verhältniß, welches die abgeleitete Funktion iſt, ein zweites in den Momenten des Gegenſtandes anzugeben, das jenem gleich ſey. Dagegen iſt das Objekt der Integralrechnung das Verhältniß ſelbſt der urſprünglichen zu der abgeleiteten, hier gegeben ſeyn ſollenden Funktion, und die Aufgabe iſt, die Bedeutung der zu findenden urſprünglichen Funktion in dem Gegenſtande der gegebenen erſten Funktion anzugeben, oder vielmehr indem dieſe Bedeutung z. B. die Ebene einer Kurve oder die zu rektificirende, als geradlinigt vorgeſtellte Kurve u. ſ. f. ſchon als das Problem ausgeſprochen iſt, zu zeigen, daß ſolche Beſtimmung durch eine urſprüngliche Funktion gefunden werde und welches das Moment des Gegenſtandes ſey, welches hierfür zur Ausgangs- (der abgeleiteten) Funktion, angenommen werden müſſe.

Die gewöhnliche Methode nun, welche die Vorſtellung der Differenz als des Unendlichkleinen gebraucht, macht ſich die Sache leicht; für die Quadratur der Kurven alſo nimmt ſie ein unendlich kleines Rektangel, ein Produkt der Ordinate in das Element d. i. das Unendlichkleine der Abſciſſe, für das Trapez, das zu einer ſeiner Seiten den unendlichkleinen, jenem unendlichkleinen der Abſciſſe gegenüberſtehenden Bogen habe; das Produkt wird nun in dem Sinne integrirt, daß das Integral die Summe der unendlich vielen Trapeze, die Ebene, deren Beſtimmung verlangt wird, nämlich die endliche Größe jenes Elements der Ebene gebe. Ebenſo formirt ſie aus den Unend-

lichkleinen des Bogens, und der dazu gehörigen Ordinate und Abscisse ein rechtwinklichtes Dreieck, in welchem das Quadrat jenes Bogens gleich sey der Summe der Quadrate der beiden andern Unendlichkleinen, deren Integration den Bogen als einen endlichen giebt.

Dieß Verfahren hat die allgemeine Entdeckung, welche diesem Gebiete der Analysis zu Grunde liegt, zu seiner Voraussetzung, hier in der Weise, daß die quadrirte Kurve, der rektificirte Bogen u. s. f. zu einer gewissen durch die Gleichung der Kurve gegebenen Funktion, in dem Verhältniß der sogenannten ursprünglichen Funktion zu der abgeleiteten steht. Es handelt sich darum zu wissen, wenn ein gewisser Theil eines mathematischen Gegenstandes (z. B. einer Kurve) als die abgeleitete Funktion angenommen werde, welcher andere Theil desselben durch die entsprechende ursprüngliche Funktion ausgedrückt ist. Man weiß, daß wenn die durch die Gleichung der Kurve gegebene Funktion der Ordinate als abgeleitete Funktion genommen wird, die relativ ursprüngliche Funktion der Größenausdruck der von dieser Ordinate abgeschnittenen Area der Kurve ist, daß wenn eine gewisse Tangentenbestimmung als abgeleitete Funktion angesehen wird, die ursprüngliche Funktion derselben die Größe des zu dieser Tangentenbestimmung gehörigen Bogens ausdrückt u. s. f., daß nun aber diese Verhältnisse, das eine einer ursprünglichen Funktion zu der abgeleiteten, das andere von den Größen zweier Theile oder Umstände des mathematischen Gegenstandes, eine Proportion bilden, dieß zu erkennen und zu beweisen erspart sich die Methode, die das Unendlichkleine und die mechanische Operation mit demselben gebraucht. Das eigenthümliche Verdienst des Scharfsinns ist, aus den anderwärts her bereits bekannten Resultaten herausgefunden zu haben, daß gewisse und welche Seiten eines mathematischen Gegenstandes, in dem Verhältnisse von ursprünglicher und von abgeleiteter Funktion stehen.

Von diesen beiden Funktionen ist die abgeleitete, oder wie sie bestimmt worden ist, die Funktion der Potenzirung, hier in diesem Kalkul die gegebene, relativ gegen die ursprüngliche, als welche erst aus jener durch die Integration gefunden werden soll. Allein sie ist nicht unmittelbar gegeben, noch ist es für sich schon gegeben, welcher Theil oder Bestimmung des mathematischen Gegenstandes als die abgeleitete Funktion angesehen werden soll, um durch Zurückführung derselben auf die ursprüngliche den andern Theil oder Bestimmung zu finden, deren Größe das Problem verlangt. Die gewöhnliche Methode, die, wie gesagt, sogleich gewisse Theile des Gegenstandes als unendlich klein, in der Form abgeleiteter Funktionen, vorstellt, welche sich aus der ursprünglich gegebenen Gleichung des Gegenstandes überhaupt durch die Differentiirung bestimmen lassen, (— wie für die Rektifikation einer Kurve, die unendlichkleinen Abscissen und Ordinaten,) nimmt dafür solche, welche sich mit dem Gegenstande des Problems (in dem Beispiele, dem Bogen), der ebenso als unendlichklein vorgestellt wird, in eine Verbindung bringen lassen, die in der Elementar-Mathematik festgestellt ist, und wodurch, wenn jene Theile bekannt sind, auch dieser bestimmt ist, dessen Größe zu finden aufgegeben ist; so werden für die Rektifikation die angegebenen drei Unendlichkleinen in die Verbindung der Gleichung des rechtwinklichten Dreiecks gebracht, für die Quadratur die Ordinate mit der unendlichkleinen Abscisse in die Verbindung eines Produkts, indem eine Ebene überhaupt arithmetisch als Produkt von Linien angenommen ist. Der Uebergang von solchem sogenannten Elemente der Ebene, des Bogens u. s. f. zur Größe der Ebene, des Bogens u. s. f. selbst, gilt dann nur als das Aufsteigen von dem unendlichen Ausdruck zum endlichen, oder zur Summe der unendlich vielen Elemente, aus denen die verlangte Größe bestehen soll.

Es kann daher nur oberflächlich gesagt werden, daß die Integralrechnung bloß das umgekehrte, überhaupt jedoch schwie-

rigere Problem der Differentialrechnung sey; das reelle Interesse der Integralrechnung geht vielmehr ausschließlich auf das Verhältniß der ursprünglichen und der abgeleiteten Funktion in den konkreten Gegenständen zu einander.

Lagrange ist ebenso wenig in diesem Theile des Kalkuls darauf eingegangen, die Schwierigkeit der Probleme auf die glatte Weise jener direkten Annahmen abzuthun. Es wird zur Erläuterung der Natur der Sache beitragen, gleichfalls das Nähere seines Verfahrens aus einigen wenigen Beispielen anzugeben. Dasselbe macht es sich eben zur Aufgabe, für sich zu beweisen, daß zwischen besondern Bestimmungen eines mathematischen Ganzen, z. B. einer Kurve, ein Verhältniß von der ursprünglichen zu der abgeleiteten Funktion Statt finde. Dieß kann nun aber in diesem Felde vermöge der Natur des Verhältnisses selbst, welches am mathematischen Gegenstande, krumme mit geraden Linien, lineare Dimensionen und Funktionen derselben mit Ebenen-Flächen-Dimensionen und deren Funktion u. s. f. also qualitativ verschiedene in Beziehung bringt, nicht auf direkte Weise bewerkstelligt werden, die Bestimmung läßt sich so nur als die Mitte zwischen einem Größern und Kleinern auffassen. Hiermit tritt von selbst wohl wieder die Form eines Zuwachses mit Plus und Minus ein, und das rüstige: Développons, ist an seiner Stelle; aber wie die Zuwächse hier nur arithmetische, endliche Bedeutung haben, davon ist vorhin gesprochen worden. Aus der Entwickelung jener Bedingung, daß die zu bestimmende Größe größer als die eine leicht bestimmbare Grenze und kleiner als die andere sey, wird dann z. B. hergeleitet, daß die Funktion der Ordinate die abgeleitete erste Funktion zu der Funktion der Area ist.

Die Rektifikation der Kurven, wie sie von Lagrange aufgezeigt wird, indem er von dem archimedischen Princip ausgeht, hat das Interesse, die Uebersetzung der archimedischen Methode in das Princip der neuern Analysis einzusehen, was

einen Blick in das Innere und in den wahrhaften Sinn des auf die andere Art mechaniſch betriebenen Geſchäftes thun läßt. Die Verfahrungsweiſe iſt der ſo eben angegebenen nothwendig analog; das archimediſche Princip, daß der Bogen einer Kurve größer iſt, als ſeine Chorde und kleiner als die Summe zweier an den Endpunkten des Bogens, gezogenen Tangenten, inſoweit ſie zwiſchen dieſen Punkten und ihrem Durchſchnittspunkt enthalten ſind, giebt keine direkte Gleichung. Die Uebertragung jener archimediſchen Grundbeſtimmung in die moderne analytiſche Form iſt die Erfindung eines Ausdrucks, der für ſich eine einfache Grundgleichung ſey, während jene Form nur die Forderung aufſtellt, zwiſchen einem zu Großen und zu Kleinen, die ſich jedesmal beſtimmt haben, ins Unendliche fortzugehen, welches Fortgehen wieder immer nur ein neues zu Großes und ein neues zu Kleines jedoch in immer engern Grenzen giebt. Vermittelſt des Formalismus des Unendlichkleinen wird ſogleich die Gleichung $dz^2 = dx^2 + dy^2$ angeſetzt. Die lagrangeſche Expoſition ausgehend von der angegebenen Grundlage zeigt hingegen auf, daß die Größe des Bogens die urſprüngliche Funktion iſt zu einer abgeleiteten, von der das eigenthümliche Glied ſelbſt eine Funktion aus dem Verhältniſſe einer abgeleiteten zu der urſprünglichen der Ordinate iſt.

Weil in dem archimediſchen Verfahren, wie dann ſpäter in der kepplerſchen Behandlung ſtereometriſcher Gegenſtände, die Vorſtellung vom Unendlichkleinen vorkommt, ſo iſt dieß ſo oft als eine Autorität für den Gebrauch, der von dieſer Vorſtellung in dem Differentialkalkul gemacht wird, angeführt worden, ohne daß das Eigenthümliche und Unterſcheidende herausgehoben worden wäre. Das Unendlichkleine bedeutet zunächſt die Negation des Quantums als eines ſolchen, d. i. eines ſogenannten endlichen Ausdrucks, der vollendeten Beſtimmtheit, wie ſie das Quantum als ſolches hat. Ebenſo iſt in den darauf folgenden berühmten Methoden des Valerius, Caval-

leri u. a., die sich auf die Betrachtung der Verhältnisse geometrischer Gegenstände gründen, die Grundbestimmung, daß das Quantum als solches der Bestimmungen, welche nur im Verhältnisse zunächst betrachtet werden, für diesen Behuf auf die Seite gestellt und sie hiernach als ein Nicht-Großes sollen genommen werden. Aber Theils ist hiermit das Affirmative überhaupt, welches hinter der bloß negativen Bestimmung liegt, nicht erkannt und herausgehoben, welches sich oben abstrakt als die qualitative Größebestimmtheit, und diese bestimmter in dem Potenzenverhältnisse liegend, sich ergeben hat; — Theils aber, indem dieß Verhältniß selbst wieder eine Menge näher bestimmter Verhältnisse in sich begreift, wie das einer Potenz und deren Entwickelungsfunktion, so haben sie auch wieder auf die allgemeine und negative Bestimmung desselben Unendlichkleinen gegründet und daraus abgeleitet werden sollen. In der eben ausgehobenen lagrangeschen Exposition ist das bestimmte Affirmative, das in der archimedischen Entwickelungsweise der Aufgabe liegt, gefunden und damit dem mit einem unbegrenzten Hinausgehen behafteten Verfahren seine richtige Grenze gegeben worden. Das Große der modernen Erfindung für sich und ihre Fähigkeit vorher intraktable Probleme zu lösen, und die früher lösbaren auf eine einfache Weise zu behandeln, ist allein in die Entdeckung des Verhältnisses der ursprünglichen zu den sogenannten abgeleiteten und der Theile, welche an einem mathematischen Ganzen in einem solchen Verhältnisse stehen, zu setzen.

Die gemachten Anführungen mögen für den Zweck genügen, das Eigenthümliche des Verhältnisses von Größen herauszuheben, welches der Gegenstand der in Rede stehenden besondern Art des Kalkuls ist. Diese Anführungen konnten sich auf einfache Probleme und deren Auflösungsweisen beschränken; und weder wäre es für die Begriffsbestimmung, um die es hier allein zu thun war, zweckmäßig gewesen, noch hätte es in dem

Vermögen des Verfassers gestanden, den gesammten Umfang der sogenannten Anwendung der Differential- und Integralrechnung vorzunehmen und die Induktion, daß das aufgezeigte Princip derselben zu Grunde liege, durch die Zurückführung aller ihrer Probleme und deren Lösungen darauf, zu vervollständigen. Das Beigebrachte hat aber hinreichend gezeigt, daß wie jede besondere Rechnungsweise eine besondere Bestimmtheit oder Verhältniß der Größe zu ihrem Gegenstande hat, und ein solches das Addiren, Multipliciren, das Erheben in Potenzen und Ausziehen der Wurzeln, die Rechnung mit Logarithmen, Reihen u. s. f., konstituirt, ebenso der Differential- und Integralkalkul; für das diesem Kalkul Angehörige möchte der Name des Verhältnisses einer Potenzenfunktion und der Funktion ihrer Entwickelung oder Potenzirung der passendste seyn, weil er der Einsicht der Natur der Sache am nächsten liegt. Nur wie die Operationen nach den andern Größenverhältnissen, wie Addiren u. s. f. bei diesem Kalkul überhaupt gleichfalls gebraucht werden, werden auch die Logarithmen-, Kreis- und Reihen-Verhältnisse angewendet, insbesondere um Ausdrücke zum Behuf der erforderlichen Operationen des Ableitens der ursprünglichen aus den Entwickelungsfunktionen traktabler zu machen. Mit der Reihenform hat die Differential- und Integralrechnung wohl das nähere Interesse gemeinschaftlich, die Entwickelungsfunktionen, welche bei den Reihen die Koefficienten der Glieder heißen, zu bestimmen; aber indem das Interesse jenes Kalkuls nur auf das Verhältniß der ursprünglichen Funktion zu dem nächsten Koefficienten ihrer Entwickelung geht, will die Reihe in der nach Potenzen, die mit jenen Koefficienten versehen sind, geordneten Menge von Gliedern eine Summe darstellen. Das Unendliche, das bei der unendlichen Reihe vorkommt, der unbestimmte Ausdruck des Negativen des Quantums überhaupt, hat mit der affirmativen Bestimmung, welche im Unendlichen jenes Kalkuls liegt, nichts gemein. Ebenso ist das Unendlichkleine, als der Zu-

wachs, vermittelst dessen die Entwickelung in die Form der Reihe fällt, nur ein äußeres Mittel für die Entwickelung, und seine sogenannte Unendlichkeit ohne alle andere Bedeutung, als die, sonst gar keine zu haben, als die jenes Mittels; die Reihe, da sie in der That es nicht ist, die verlangt wird, führt ein Zuviel herbei, welches wieder wegzubringen, die überflüssige Mühe macht. Von dieser Mühe ist die Methode Lagrange's, der die Form der Reihe vorzugsweise wieder aufgenommen hat, gleichfalls gedrückt; obgleich sie es ist, durch welche in dem, was die Anwendung genannt wird, die wahre Eigenthümlichkeit sich heraushebt, indem ohne die Formen von dx, dy u. s. f. in die Gegenstände hinein zu zwängen, direkt derjenige Theil nachgewiesen wird, dem an ihnen die Bestimmtheit der abgeleiteten (— Entwickelungs —) Funktion zukommt, und es sich damit zeigt, daß die Form der Reihe hier nicht das ist, um das es sich handelt. *)

*) In der obenangeführten Kritik (Jahrb. für wissensch. Krit. II. B. 1827. Nr. 155. 6. folg.) finden sich interessante Aeußerungen eines gründlichen Gelehrten des Faches, Hrn. Spehr's, aus seinen neuen Principien des Fluentenkalkuls, Braunschw. 1826. angeführt, die nämlich einen Umstand betreffen, der wesentlich zu den Dunkelheiten und dem Unwissenschaftlichen in der Differentialrechnung beitrage, und stimmen mit dem überein, was über das allgemeine Verhältniß der Theorie dieses Kalkuls gesagt worden ist: „man hat" heißt es daselbst, „rein arithmetische Untersuchungen, welche freilich von allen ähnlichen zunächst auf die Differentialrechnung Bezug haben, nicht von der eigentlichen Diff.-Rechnung gesondert, ja diese Untersuchungen wohl gar, wie Lagrange, für die Sache selbst gehalten, während man diese nur als Anwendung jener ansah. Diese arithmetischen Untersuchungen begreifen die Regeln der Differentation, die Ableitung des taylorschen Lehrsatzes u. s. w. ja selbst die verschiedenen Integrationsmethoden in sich. Es ist ganz umgekehrt der Fall, jene Anwendungen sind es gerade, welche den Gegenstand der eigentlichen Differential-Rechnung ausmachen, und alle jene arithmetischen Entwickelungen und Operationen setzt sie aus der Analysis voraus." — Es ist aufgezeigt worden, wie bei Lagrange die Trennung der sogenannten Anwendung von dem Verfahren des allgemeinen Theils, das von den Reihen ausgeht, eben dazu dient, die eigenthümliche Sache der Differ.-Rechnung für sich zum Vorschein

Anmerkung 3.

Noch andere mit der qualitativen Größenbestimmtheit zusammenhängende Formen.

Das Unendlichkleine der Differentialrechnung ist in seinem affirmativen Sinn als die qualitative Größenbestimmtheit, und von dieser näher aufgezeigt worden, daß sie in diesem Kalkul als Potenzenbestimmtheit nicht nur überhaupt, sondern als die besondere des Verhältnisses einer Potenzenfunktion zu der Entwickelungspotenz vorhanden ist. Die qualitative Bestimmtheit ist aber auch noch in weiterer, so zu sagen, schwächerer Form vorhanden, und diese, wie auch der damit zusammenhängende Gebrauch des Unendlichkleinen und dessen Sinn in diesem Gebrauche, soll noch in dieser Anmerkung betrachtet werden.

Es ist, indem wir vom Vorhergehenden ausgehen, in dieser Rücksicht zuerst daran zu erinnern, daß die unterschiedenen Potenzenbestimmungen von der analytischen Seite zunächst so hervortreten, daß sie nur formell und ganz homogen darin sind, daß sie Zahlengrößen bedeuten, die als solche jene qualitative Verschiedenheit gegen einander nicht haben. Aber in der Anwendung auf räumliche Gegenstände zeigt sich das analytische Verhältniß ganz in seiner qualitativen Bestimmtheit, als das Uebergehen von linearen zu Flächenbestimmungen, von geradlinigten zu krummlinigten u. s. f. Diese Anwendung bringt es ferner mit sich, daß die räumlichen ihrer Natur nach in Form von kontinuirlichen Größen gegebenen Gegenstände

---

zu bringen. Aber bei der interessanten Einsicht des Hrn. Vfs., daß eben die sogenannten Anwendungen es sind, welche den Gegenstand der eigentlichen Differ.-Rechnung ausmachen, ist es zu verwundern, wie derselbe sich in die (ebendas. angeführte) formelle Metaphysik von kontinuirlicher Größe, Werden, Fließen u. s. f. hat einlassen und solchen Ballast noch mit neuem gar hat vermehren wollen; formell sind diese Bestimmungen, indem sie nur allgemeine Kategorien sind, welche eben das Specifische der Sache nicht angeben, die aus den konkreten Lehren, den Anwendungen, zu erkennen und zu abstrahiren war.

in diskreter Weise gefaßt werden, die Fläche also als eine Menge von Linien, die Linie als eine Menge von Punkten u. s. f. Diese Auflösung hat das einzige Interesse, die Punkte, in welche die Linie, die Linien, in welche die Fläche u. s. f. aufgelöst ist, selbst zu bestimmen, um von solcher Bestimmung aus analytisch, d. h. eigentlich arithmetisch fortgehen zu können; diese Ausgangspunkte sind für die zu findenden Größebestimmungen die Elemente, aus welchen die Funktion und Gleichung für das Konkrete, die kontinuirliche Größe, abgeleitet werden soll. Für die Probleme, wo sich vornehmlich das Interesse zeigt, dieß Verfahren zu gebrauchen, wird im Elemente für den Ausgang ein für sich selbst Bestimmtes verlangt, gegen den Gang, der indirekt ist, indem er im Gegentheil nur mit Grenzen beginnen kann, zwischen welchen das Fürsichbestimmte liege, auf das als sein Ziel er losgehe. Das Resultat läuft in beiden Methoden dann auf dasselbe hinaus, wenn sich nur das Gesetz des weitern Fortbestimmens finden läßt, ohne die geforderte vollkommene d. h. sogenannte endliche Bestimmung erlangen zu können. *Kepplern* wird die Ehre zugeschrieben, zuerst den Gedanken jener Umkehrung des Ganges gehabt und das Diskrete zum Ausgangspunkte gemacht zu haben. Seine Erklärung, wie er den ersten Satz in Archimed's Kreismessung verstehe, drückt dieß auf einfache Weise aus. Der erste Satz Archimed's ist bekanntlich, daß der Kreis einem rechtwinklichten Dreieck gleich ist, dessen eine Kathete dem Halbmesser, die andere dem Umfange des Kreises gleich ist. Indem Keppler den Sinn dieses Satzes so nimmt, daß die Peripherie des Kreises ebenso viele Theile als Punkte, d. i. unendlich viele habe, deren jeder als die Grundlinie eines gleichschenklichten Dreiecks betrachtet werden könne, u. s. f., so spricht er die Auflösung des Kontinuirlichen in die Form des Diskreten aus. Der Ausdruck des Unendlichen, der hierbei vorkommt, ist noch weit entfernt von der Bestimmung, die er

in dem Differentialkalkul haben soll. — Wenn nun für solche Diskrete eine Bestimmtheit, Funktion gefunden ist, so sollen sie ferner zusammengefaßt werden, wesentlich als Elemente des Kontinuirlichen seyn. Da aber eine Summe von Punkten keine Linie, eine Summe von Linien keine Fläche giebt, werden die Punkte schon sogleich als lineare genommen, wie die Linien als flächenhafte. Weil jedoch zugleich jene Lineare noch keine Linien seyn sollen, was sie seyn würden, wenn sie als Quantum genommen würden, so werden sie als unendlich klein vorgestellt. Das Diskrete ist nur eines äußerlichen Zusammenfassens fähig, in welchem die Momente den Sinn von diskretem Eins behalten; der analytische Uebergang von denselben geschieht nur zu ihrer Summe, er ist nicht zugleich der geometrische von dem Punkte in die Linie, oder von der Linie in die Fläche u. s. f.; dem Elemente, das als Punkt oder als Linie seine Bestimmung hat, wird daher zugleich auch mit jenem die lineare, dieser die Flächenqualität gegeben, *damit die Summe als von kleinen Linien eine Linie, als von kleinen Flächen eine Fläche werde.*

Das Bedürfniß, dieß Moment des qualitativen Uebergangs zu erhalten und dafür zu dem Unendlich-kleinen die Zuflucht zu nehmen, muß als die Quelle aller der Vorstellungen angesehen werden, welche, indem sie jene Schwierigkeit ausgleichen sollen, an ihnen selbst die größte Schwierigkeit sind. Diese Nothhülfe entbehrlich zu machen, müßte gezeigt werden können, daß in dem analytischen Verfahren selbst, welches als ein bloßes Summiren erscheint, in der That schon ein Multipliciren enthalten ist. Aber in dieser Rücksicht tritt eine neue Annahme, welche die Grundlage in dieser Anwendung arithmetischer Verhältnisse auf geometrische Figurationen ausmacht, ein; nämlich daß das arithmetische Multipliciren auch für die geometrische Bestimmung ein Uebergang in eine höhere Dimension, — die arithmetische Multiplikation von Größen, die ihren räum-

lichen Beſtimmungen nach Linien ſind, zugleich eine Produktion des Linearen zur Flächenbeſtimmung ſey; 3mal 4 lineare Fuße giebt 12 lineare Fuße, aber 3 lineare Fuße, mal 4 linearen Fußen giebt 12 Flächenfuße, und zwar Quadratfuße, indem die Einheit in beiden als diskreten Größen dieſelbe iſt. Die Multiplikation von Linien mit Linien bietet ſich zunächſt als etwas Widerſinniges dar, inſofern die Multiplikation überhaupt Zahlen betrifft, d. i. eine Veränderung von ſolchen iſt, welche mit dem, in das ſie übergehen, mit dem Produkte ganz homogen ſind, und nur die Größe verändern. Dagegen iſt das, was Multipliciren der Linie als ſolcher mit Linie hieße, — es iſt, ductus lineae in lineam, wie plani in planum genannt worden, es iſt auch ductus puncti in lineam — eine Veränderung nicht bloß der Größe, ſondern ihrer als qualitativer Beſtimmung der Räumlichkeit, als einer Dimenſion; das Uebergehen der Linie in Fläche iſt als Außerſichkommen derſelben zu faſſen, wie das Außerſichkommen des Punktes die Linie, der Fläche ein ganzer Raum iſt. Es iſt dieß daſſelbe, was ſo vorgeſtellt wird, daß die Bewegung des Punktes die Linie u. ſ. f. ſey; aber die Bewegung ſchließt die Zeitbeſtimmung ein, und erſcheint ſo in jener Vorſtellung mehr nur als eine zufällige, äußerliche Veränderung des Zuſtandes; es iſt aber die Begriffsbeſtimmtheit, die als Außerſichkommen ausgedrückt worden, zu nehmen, — die qualitative Veränderung, und welche arithmetiſch ein Multipliciren, der Einheit (als des Punktes u. ſ. f.) in die Anzahl (in die Linie u. ſ. f.) iſt. — Es kann hierzu noch bemerkt werden, daß bei dem Außerſichkommen der Fläche, was als ein Multipliciren von Fläche in Fläche erſcheinen würde, ſich der Schein eines Unterſchiedes des arithmetiſchen und geometriſchen Producirens ſo ergiebt, daß das Außerſichkommen der Fläche, als ductus plani in planum arithmetiſch eine Multiplikation der zweiten Dimenſionsbeſtimmung mit ſolcher, hiermit ein Produkt von vier Dimenſionen

gäbe, das aber durch die geometrische Bestimmung auf drei herabgesetzt wird. Wenn auf der einen Seite die Zahl darum, weil sie das Eins zu ihrem Princip hat, die feste Bestimmung für das äußerliche Quantitative giebt, so sehr ist ihr Producieren formell; 3. 3 als Zahlbestimmung genommen sich selbst producirend ist 3. 3. 3. 3; aber dieselbe Größe als Flächenbestimmung sich producirend wird bei 3. 3. 3 zurückgehalten, weil der Raum als ein Hinausgehen vom Punkte, der nur abstrakten Grenze, aus vorgestellt, seine wahrhafte Grenze, als konkrete Bestimmtheit von der Linie aus in der dritten Dimension hat. Der angeführte Unterschied könnte sich in Rücksicht der freien Bewegung, worin die eine die räumliche Seite, unter der geometrischen Bestimmung (im kepplerischen Gesetze $s^3 : t^2$), die andere, die zeitliche Seite unter der arithmetischen steht, von Wirksamkeit zeigen.

Wie das Qualitative, das hier betrachtet wird, von dem Gegenstande der vor. Anm. verschieden ist, kann nun ohne weitere Bemerkung von selbst erhellen. In dieser lag das Qualitative in der Potenzenbestimmtheit; hier ist dasselbe wie das Unendlichkleine, nur als Faktor arithmetisch gegen das Produkt, oder als Punkt gegen die Linie, Linie gegen Fläche u. s. f. Der qualitative Uebergang nun, der von dem Diskreten, als in welches die kontinuirliche Größe aufgelöst vorgestellt wird, zu dem Kontinuirlichen zu machen ist, wird als ein Summiren bewerkstelligt.

Daß aber die angebliche bloße Summation in der That eine Multiplikation, also den Uebergang von der linearen in die Flächenbestimmung in sich selbst enthält, erscheint am einfachsten in der Art, wie zum Beispiel gezeigt wird, daß der Flächeninhalt eines Trapezes gleich sey dem Produkt der Summe der beiden gegenüberstehenden parallelen Linien in die halbe Höhe. Diese Höhe wird nur als die Anzahl von einer Menge diskreter Größen vorgestellt, welche summirt werden sollen.

Diese Größen sind Linien, die parallel zwischen jenen zwei begrenzenden Parallelen liegen; es sind deren unendlich viele; denn sie sollen die Fläche ausmachen, sind aber Linien, welche also um ein Flächenhaftes zu seyn, zugleich mit der Negation gesetzt werden müssen. Um der Schwierigkeit zu entgehen, daß eine Summe von Linien eine Fläche geben sollte, werden Linien sogleich als Flächen aber gleichfalls als unendlich dünne angenommen, denn ihre Determination haben sie allein in dem Linearen der parallelen Grenzen des Trapezes. Als parallel und durch das andere Paar der geradlinigten Seiten des Trapezes begrenzt, können sie als die Glieder einer arithmetischen Progression vorgestellt werden, deren Differenz dieselbe überhaupt ist, aber nicht bestimmt zu werden braucht, und deren erstes und letztes Glied jene beiden Parallelen sind; die Summe solcher Reihe ist bekanntlich das Produkt jener Parallelen in die halbe Anzahl der Glieder. Dieß letzte Quantum ist nur ganz relativ auf die Vorstellung von den unendlich vielen Linien Anzahl genannt; es ist die Größebestimmtheit überhaupt eines Kontinuirlichen, — der Höhe. Es ist deutlich, daß was Summe heißt, zugleich ein ductus lineae in lineam, Multipliciren von Linearem mit Linearem, nach obiger Bestimmung ein Hervorgehen von Flächenhaftem ist. In dem einfachsten Falle nun eines Rektangels überhaupt ab ist jeder der beiden Faktoren eine einfache Größe, aber schon in dem weitern selbst elementarischen Beispiele vom Trapez ist nur der eine Faktor das Einfache der halben Höhe, der andere dagegen wird durch eine Progression bestimmt; er ist gleichfalls ein Lineares, dessen Größebestimmtheit aber verwickelter ist; insofern sie nur durch eine Reihe ausgedrückt werden kann, so heißt analytisch, d. h. arithmetisch das Interesse, sie zu summiren; das geometrische Moment darin aber ist die Multiplikation, das Qualitative des Uebergangs aus der Dimension der Linie in die Fläche; der eine Faktor ist diskret nur für die arithmetische

Bestimmung des andern genommen worden, und ist für sich, wie dieser, die Größe eines Linearen.

Das Verfahren, Flächen als Summen von Linien vorzustellen, wird aber auch häufig gebraucht, wo nicht eine Multiplikation als solche zum Behufe des Resultates Statt hat. Dieß geschieht, wo es nicht darum zu thun ist, die Größe in der Gleichung als Quantum anzugeben, sondern in einer Proportion. Es ist z. B. eine bekannte Art zu zeigen, daß eine Kreisfläche sich zur Fläche einer Ellipse, deren große Achse der Diameter jenes Kreises ist, verhalte wie die große zur kleinen Achse, indem jede dieser Flächen als die Summe der ihr zugehörigen Ordinaten genommen wird; jede Ordinate der Ellipse verhält sich zu der entsprechenden des Kreises wie die kleine zur großen Achse, also wird geschlossen, verhalten auch die Summen der Ordinaten d. i. die Flächen ebenso. Diejenigen, welche dabei die Vorstellung der Fläche als eine Summe von Linien vermeiden wollen, machen die Ordinaten mit der gewöhnlichen ganz überflüssigen Aushülfe zu Trapezen von unendlich kleiner Breite; da die Gleichung nur eine Proportion ist, kommt nur das Eine der zwei linearen Elemente der Fläche in Vergleichung. Das andere, die Abscissenachse, ist in Ellipse und Kreis als gleich, als Faktor arithmetischer Größebestimmung also gleich $= 1$ angenommen, und die Proportion daher ganz nur von dem Verhältniß des einen bestimmenden Moments abhängig. Zur Vorstellung der Fläche sind die zwei Dimensionen nothwendig; aber die Größebestimmung, wie sie in jener Proportion angegeben werden soll, geht nur auf das eine Moment allein; der Vorstellung damit nachgeben oder aufhelfen, daß die Vorstellung von Summe zu diesem einen Momente hinzugefügt wird, ist eigentlich eine Verkennung dessen, worauf es hier für die mathematische Bestimmtheit ankömmt.

Was hier auseinandergesetzt worden, enthält auch das Kriterium für die früher erwähnte Methode der Untheilbaren

des Cavalleri, die damit ebenso gerechtfertigt ist, und der Zuflucht zu dem Unendlichkleinen nicht bedarf. Diese Untheilbaren sind Linien, indem er eine Fläche, oder Quadrate, Kreisflächen, indem er eine Pyramide oder Konus u. s. f. betrachtet; die als bestimmt angenommene Grundlinie, Grundfläche nennt er die Regel; es ist die Konstante, in Beziehung auf eine Reihe das erste oder letzte Glied derselben; mit ihr werden jene Untheilbaren parallel, also in gleicher Bestimmung in Rücksicht der Figur betrachtet. Der allgemeine Grundsatz Cavalleri's ist nun (Exerc. Geometr. VI. — das spätere Werk — Exerc. I. p. 6), daß alle sowohl ebene, als körperliche Figuren im Verhältnisse aller ihrer Individibilien sind, diese kollektive und wenn etwa ein gemeinschaftliches Verhältniß in solchen Statt findet, distributive mit einander vergleichen." — Er vergleicht zu diesem Behufe in den Figuren von gleicher Grundlinie und Höhe gemacht, die Verhältnisse von den Linien, die parallel mit jener und in gleicher Entfernung mit ihr gezogen werden; alle solche Linien einer Figur haben eine und dieselbe Bestimmung, und machen deren ganzen Inhalt aus. Auf solche Weise beweist Cavalleri z. B. auch den elementarischen Satz, daß Parallelogramme von gleicher Höhe im Verhältnisse ihrer Grundlinie sind; jede zwei Linien, in gleicher Entfernung von der Grundlinie und mit ihr parallel, in beiden Figuren gezogen, sind in demselben Verhältnisse der Grundlinien, also die ganzen Figuren. In der That machen die Linien nicht den Inhalt der Figur als kontinuirlicher aus, aber den Inhalt, insofern er arithmetisch bestimmt werden soll; das Lineare ist sein Element, durch welches allein die Bestimmtheit desselben gefaßt werden muß.

Wir werden hierbei darauf geführt, auf den Unterschied zu reflektiren, der in Ansehung dessen Statt findet, worein die Bestimmtheit einer Figur fällt, nämlich entweder ist sie beschaffen, wie hier die Höhe der Figur, oder ist sie äußere

Grenze. Insofern sie als äußere Grenze ist, giebt man zu, daß der Gleichheit oder dem Verhältnisse der Grenze die Kontinuität der Figur so zu sagen folgt; z. B. die Gleichheit der Figuren, die sich decken, beruht darauf, daß die begrenzenden Linien sich decken. Bei Parallelogrammen aber von gleicher Höhe und Grundlinie ist nur die letztere Bestimmtheit eine äußere Grenze; die Höhe, nicht die Paralleleität überhaupt, auf welcher die zweite Hauptbestimmung der Figuren, ihr Verhältniß, beruht, führt ein zweites Princip der Bestimmung zu den äußern Grenzen herbei. Der euklidische Beweis von der Gleichheit der Parallelogramme, die gleiche Höhe und Grundlinie haben, führt sie auf Dreiecke zurück, auf äußerlich begrenzte Kontinuirliche; in Cavalleri's Beweis, zunächst über die Proportionalität von Parallelogrammen, ist die Grenze Größebestimmtheit als solche überhaupt, welche als an jedem Paare von Linien, die mit gleichem Abstand in beiden Figuren gezogen werden, genommen, explicirt wird. Diese gleichen oder in gleichem Verhältniß mit der Grundlinie stehenden Linien, kollektiv genommen, geben die in gleichem Verhältnisse stehenden Figuren. Die Vorstellung eines Aggregats von Linien geht gegen die Kontinuität der Figur; allein die Betrachtung der Linien erschöpft die Bestimmtheit, auf welche es ankommt, vollkommen. Cavalleri giebt häufige Antwort auf die Schwierigkeit, als ob die Vorstellung von den Untheilbaren es mit sich führe, daß der Anzahl nach unendliche Linien oder Ebenen verglichen werden sollen (Geom. lib. II. Prop. I. Schol.); er macht den richtigen Unterschied, daß er nicht die Anzahl derselben, welche wir nicht kennen, — d. i. vielmehr die, wie bemerkt worden, eine zu Hülfe genommene leere Vorstellung ist, — sondern nur die Größe, d. die quantitative Bestimmtheit als solche, welche dem von diesen Linien eingenommenen Raume gleich ist, vergleiche; weil dieser in Grenzen eingeschlossen ist, ist auch jene seine Größe in dieselben Grenzen einge-

schlossen; das Kontinuirliche ist nichts Anderes, als die Untheilbaren selbst, sagt er; wäre es etwas außer diesen, so wäre es nicht vergleichbar; es würde aber ungereimt seyn, zu sagen, begrenzte Kontinuirliche seyen nicht mit einander vergleichbar.

Man sieht, daß Cavalleri dasjenige, was zur äußerlichen Existenz des Kontinuirlichen gehört, von demjenigen unterscheiden will, worein dessen Bestimmtheit fällt und das für die Vergleichung und zum Behufe von Theoremen über dasselbe allein herauszuheben ist. Die Kategorien, die er dabei gebraucht, daß das Kontinuirliche aus den Untheilbaren zusammengesetzt sey oder bestehe und dergleichen, sind freilich nicht genügend, weil dabei die Anschauung des Kontinuirlichen oder, wie vorhin gesagt, dessen äußerliche Existenz, zugleich in Anspruch genommen wird; statt zu sagen, „daß das Kontinuirliche nichts Anderes ist, als die Untheilbaren selbst," würde es richtiger und damit auch sogleich für sich klar heißen, daß die Größebestimmtheit des Kontinuirlichen keine andere ist, als die der Untheilbaren selbst. — Cavalleri macht sich nichts aus der schlechten Folgerung, daß es größere und kleinere Unendliche gebe, welche aus der Vorstellung, daß die Untheilbaren das Kontinuirliche ausmachen, von der Schule gezogen werde, und drückt weiterhin (Geom. Lib. VII. Praef.) das bestimmtere Bewußtseyn aus, daß er durch seine Beweisart keineswegs zur Vorstellung der Zusammensetzung des Kontinuirlichen aus den Untheilbaren genöthigt sey; die Kontinuirlichen folgen nur der Proportion der Untheilbaren. Er habe die Aggregate der Untheilbaren nicht so genommen, wie sie in die Bestimmung der Unendlichkeit, um einer unendlichen Menge von Linien oder Ebenen willen, zu verfallen scheinen, sondern insofern sie eine bestimmte Beschaffenheit und Natur der Begrenztheit an ihnen haben. Um denn aber doch diesen Stein des Anstoßes zu entfernen, läßt er sich die Mühe

nicht verdrießen, noch in dem eigens dafür hinzugefügten siebenten Buche, die Hauptsätze seiner Geometrie auf eine Art zu beweisen, welche von der Einmischung der Unendlichkeit frei bleibe. — Diese Manier reducirt die Beweise auf die vorhin angeführte gewöhnliche Form des Deckens der Figuren, d. i. wie bemerkt worden, der Vorstellung der Bestimmtheit als äußerer Raumgrenze.

Ueber diese Form des Deckens kann zunächst noch diese Bemerkung gemacht werden, daß sie überhaupt eine so zu sagen kindliche Hülfe für die sinnliche Anschauung ist. In den elementarischen Sätzen über die Dreiecke werden zwei solche neben einander vorgestellt, und indem von ihren je sechs Stücken gewisse drei als gleich groß mit den entsprechenden drei des andern Dreiecks angenommen werden, so wird gezeigt, daß solche Dreiecke einander kongruent seyen, d. i. jedes auch die übrigen drei Stücke gleich groß mit denen des andern habe, — weil sie vermöge der Gleichheit nach jenen drei ersten einander decken. Die Sache abstrakter gefaßt, so ist eben um dieser Gleichheit jeden Paars der in beiden einander entsprechenden Stücke, nur Ein Dreieck vorhanden; in diesem sind drei Stücke als bereits bestimmt angenommen, woraus denn die Bestimmtheit auch der drei übrigen Stücke folgt. Die Bestimmtheit wird auf diese Weise als in drei Stücken vollendet aufgezeigt; für die Bestimmtheit als solche sind somit die drei übrigen Stücke ein Ueberfluß, der Ueberfluß der sinnlichen Existenz, d. i. der Anschauung der Kontinuität. In solcher Form ausgesprochen, tritt hier die qualitative Bestimmtheit im Unterschiede von dem hervor, was in der Anschauung vorliegt, dem Ganzen als einem in sich kontinuirlichen; das Decken läßt diesen Unterschied nicht zum Bewußtseyn kommen.

Mit den Parallelinien und bei den Parallelogrammen tritt, wie bemerkt worden, ein neuer Umstand, Theils die Gleich

heit nur der Winkel, Theils die Höhe der Figuren ein, von welcher letztern deren äußere Grenzen, die Seiten der Parallelogramme, unterschieden sind. Hierbei kommt die Zweideutigkeit zum Vorschein, inwiefern bei diesen Figuren außer der Bestimmtheit der einen Seite, der Grundlinie, welche als äußere Grenze ist, für die andere Bestimmtheit, die andere äußere Grenze, nämlich die andere Seite des Parallelogramms, oder aber die Höhe zu nehmen ist. Bei zwei solchen Figuren von einerlei Grundlinie und Höhe, wovon das eine rechtwinklich ist, das andere sehr spitz, damit zu den gegenüberstehenden sehr stumpfe Winkel hat, kann der Anschauung letzteres leicht größer scheinen, als das erstere, insofern sie die vorliegende große Seite desselben als bestimmend nimmt, und nach der Vorstellungsweise Cavalleri's die Ebenen nach einer Menge von parallelen Linien, durch welche sie durchschnitten werden können, vergleicht; die größere Seite könnte als eine Möglichkeit von mehrern Linien, als die senkrechte Seite des Rechtecks giebt, angesehen werden. Solche Vorstellung giebt jedoch keinen Einwurf gegen Cavalleri's Methode an die Hand; denn die in beiden Parallelogrammen für die Vergleichung vorgestellte Menge von parallelen Linien setzt die Gleichheit ihrer Entfernung von einander oder von der Grundlinie zugleich voraus, woraus folgt, daß die Höhe, und nicht die andere Seite des Parallelogramms, das andere bestimmende Moment ist. Dieß ändert sich aber ferner, wenn zwei Parallelogramme mit einander verglichen werden, die von gleicher Höhe und Grundlinie sind, aber nicht in Einer Ebene liegen, und zu einer dritten Ebene verschiedene Winkel machen; hier sind die parallelen Durchschnitte, die entstehen, wenn man sich die dritte Ebene durch sie gelegt und sich parallel mit sich fortbewegend vorstellt, nicht mehr gleich weit von einander entfernt, und jene zwei Ebenen sind einander ungleich. Cavalleri macht sehr sorgfältig auf diesen Unterschied, den er als einen Unterschied von transitus

rectus und transitus obliquus der Untheilbaren bestimmt, (gleich in Exercit. I. n. XII. ff. wie schon in der Geometr. I. II.) aufmerksam, und schneidet damit oberflächlichen Mißverstand ab, der nach dieser Seite entstehen könnte. Ich erinnere mich, daß Barrow in seinem obenangeführten Werke (Lect. Geom. II. p. 21), indem er die Methode der Untheilbaren gleichfalls gebraucht, jedoch sie bereits mit der von ihm aus auf seinen Schüler Newton und die sonstigen mathematischen Zeitgenossen, darunter auch Leibnitz, übergegangenen Annahme der Gleichsetzbarkeit eines krummlinigten Dreiecks, wie das sogenannte charakteristische ist, mit einem geradlinigten, insofern beide unendlich d. h. sehr klein seyen, versetzt und verunreinigt hat, — einen eben dahin gehenden Einwurf Tacquet's, eines damaligen in neuen Methoden gleichfalls thätigen, scharfsinnigen Geometers, anführte. Die von diesem gemachte Schwierigkeit bezieht sich ebenfalls darauf, welche Linie und zwar bei Berechnung konischer und sphärischer Oberflächen als Grundmoment der Bestimmung für die auf Anwendung des Diskreten gestützte Betrachtung genommen werden solle. Tacquet wende gegen die Methode der Untheilbaren ein, daß wenn die Oberfläche eines rechtwinklichten Kegels berechnet werden sollte, so werde nach jener atomistischen Methode das Dreieck des Kegels als zusammengesetzt aus den geraden mit der Grundlinie parallelen auf die Achse senkrechten Linien vorgestellt, welche zugleich die Radien der Kreise sind, aus denen die Oberfläche des Kegels bestehe. Wenn nun diese Oberfläche als Summe der Peripherien, und diese Summe aus der Anzahl ihrer Radien, d. i. der Größe der Achse, der Höhe des Kegels, bestimmt werde, so sey solches Resultat mit der sonst von Archimed gelehrten und bewiesenen Wahrheit im Widerspruch. Barrow zeigt nun dagegen, daß für die Bestimmung der Oberfläche nicht die Achse, sondern die Seite des Dreiecks des Kegels als diejenige Linie genommen werden müsse, deren Umdre-

hung die Oberfläche erzeuge, und welche daher, und nicht die Achſe, als die Größebeſtimmtheit für die Menge der Peripherien angenommen werden müſſe.

Dergleichen Einwürfe oder Unſicherheiten haben ihre Quelle allein in der gebrauchten unbeſtimmten Vorſtellung der unendlichen Menge von Punkten, aus denen die Linie, oder von Linien, aus denen die Fläche u. ſ. f. beſtehend angeſehen wird; durch dieſe Vorſtellung wird die weſentliche Größebeſtimmtheit der Linien oder Flächen in Schatten geſtellt. — Es iſt die Abſicht dieſer Anmerkungen geweſen, die affirmativen Beſtimmungen, die bei dem verſchiedenen Gebrauch, der von dem Unendlich-kleinen in der Mathematik gemacht wird, ſo zu ſagen im Hintergrunde bleiben, aufzuweiſen und ſie aus der Nebuloſität hervorzuheben, in welche ſie durch jene bloß negativ gehaltene Kategorie gehüllt werden. Bei der unendlichen Reihe, wie in der archimediſchen Kreismeſſung bedeutet das Unendliche nichts weiter, als daß das Geſetz der Fortbeſtimmung bekannt iſt, aber der ſogenannte endliche Ausdruck, d. i. der arithmetiſche, nicht gegeben, die Zurückführung des Bogens auf die gerade Linie nicht bewerkſtelligt werden kann; dieſe Inkommenſurabilität iſt die qualitative Verſchiedenheit derſelben. Die qualitative Verſchiedenheit des Diskreten mit dem Kontinuirlichen überhaupt, enthält gleichfalls eine negative Beſtimmung, welche ſie als inkommenſurabel erſcheinen läßt, und das Unendliche herbeiführt, in dem Sinne, daß das als diskret zu nehmende Kontinuirliche nun kein Quantum nach ſeiner kontinuirlichen Beſtimmtheit mehr haben ſoll. Das Kontinuirliche, das arithmetiſch als Produkt zu nehmen iſt, iſt damit diskret an ihm ſelbſt geſetzt, nämlich in die Elemente, die ſeine Faktoren ſind, zerlegt; in dieſen liegt ſeine Größebeſtimmtheit; ſie ſind als ebendamit, daß ſie dieſe Faktoren oder Elemente ſind, von einer niedrigern Dimenſion, und inſofern die Potenzenbeſtimmtheit eintritt, von einer niedrigern Potenz als die Größe, deren

Elemente oder Faktoren ſie ſind. Arithmetiſch erſcheint dieſer Unterſchied als ein bloß quantitativer, der Wurzel und der Potenz oder welcher Potenzenbeſtimmtheit es ſey; jedoch wenn der Ausdruck nur auf das Quantitative als ſolches geht, z. B. $a:a^2$ oder $d.a^3 = 2a:a^3 = 2:a$, oder für das Geſetz des Falles, $t:at^2$, ſo giebt er die nichtsſagenden Verhältniſſe von $1:a$, $2:a$, $1:at$; die Seiten müßten gegen ihre bloß quantitative Beſtimmung durch die unterſchiedene qualitative Bedeutung auseinander gehalten werden, wie $s:at^2$; wodurch die Größe als eine Qualität ausgeſprochen wird, als Funktion der Größe einer andern Qualität. Hierbei ſetzt dann bloß die quantitative Beſtimmtheit vor dem Bewußtſeyn, mit der nach ihrer Art ohne Schwierigkeit operirt wird, und man kann kein Arges daran haben, die Größe einer Linie mit der Größe einer andern Linie zu multipliciren; aber die Multiplikation dieſer ſolchen Größen giebt zugleich die qualitative Veränderung des Uebergangs von Linie in Fläche; inſofern tritt eine negative Beſtimmung ein; ſie iſt es, welche die Schwierigkeit veranlaßt, die durch die Einſicht in ihre Eigenthümlichkeit und in die einfache Natur der Sache gelöſt, aber durch die Hülfe des Unendlichen, wodurch ſie beſeitigt werden ſoll, vielmehr nur in Verſteckenheit geſetzt und ganz unaufgelöſt erhalten wird.

Drittes Kapitel.

Das quantitative Verhältniß.

Die Unendlichkeit des Quantums iſt dahin beſtimmt worden, daß ſie das negative Jenſeits deſſelben iſt, das es aber an ihm ſelbſt hat. Dieß Jenſeits iſt das Qualitative überhaupt. Das unendliche Quantum iſt als die Einheit beider

Momente, der quantitativen und qualitativen Bestimmtheit, zunächst Verhältniß.

Im Verhältnisse hat das Quantum nicht mehr eine nur gleichgültige Bestimmtheit, sondern ist qualitativ bestimmt als schlechthin bezogen auf sein Jenseits. Es kontinuirt sich in sein Jenseits; dieses ist zunächst ein anderes Quantum überhaupt. Aber wesentlich sind sie nicht als äußerliche Quanta auf einander bezogen, sondern jedes hat seine Bestimmtheit in dieser Beziehung auf das Andere. Sie sind so in diesem ihrem Andersseyn in sich zurückgekehrt; was jedes ist, ist es in dem Andern; das Andere macht die Bestimmtheit eines jeden aus. — Das Hinausgehen des Quantums über sich hat also jetzt diesen Sinn, weder daß es sich nur in ein Anderes noch in sein abstraktes Anderes, in sein negatives Jenseits veränderte, sondern darin zu seiner Bestimmtheit gelangt ist; es findet sich selbst in seinem Jenseits, welches ein anderes Quantum ist. Die Qualität des Quantums, seine Begriffsbestimmtheit, ist seine Aeußerlichkeit überhaupt, und im Verhältniß ist es nun so gesetzt, in seiner Aeußerlichkeit, an einem andern Quantum, seine Bestimmtheit zu haben, in seinem Jenseits das zu seyn, was es ist.

Es sind Quanta, welche die Beziehung, die sich ergab, auf einander haben. Diese Beziehung ist selbst auch eine Größe; das Quantum ist nicht nur im Verhältniß, sondern es selbst ist als Verhältniß gesetzt; es ist ein Quantum überhaupt, das jene qualitative Bestimmtheit innerhalb seiner hat. So als Verhältniß drückt es sich als in sich geschlossene Totalität und seine Gleichgültigkeit gegen die Grenze aus, dadurch daß es die Aeußerlichkeit seines Bestimmtseyns innerhalb seiner selbst hat, und in ihr nur auf sich bezogen, somit an ihm selbst unendlich ist.

Das Verhältniß überhaupt ist

1. das direkte Verhältniß. In demselben tritt das Qua-

litative noch nicht als solches für sich heraus; es ist noch in keiner weitern Weise, als der des Quantums, daß dieses in seiner Aeußerlichkeit selbst seine Bestimmtheit zu haben gesetzt ist. — Das quantitative Verhältniß ist an sich der Widerspruch der Aeußerlichkeit und der Beziehung auf sich selbst, des Bestehens der Quantorum und der Negation derselben; — er hebt sich auf, indem zunächst

2. im indirekten Verhältnisse, die Negation des einen Quantums als solche mit in der Veränderung des andern, und die Veränderlichkeit des direkten Verhältnisses selbst, gesetzt wird;

3. im Potenzenverhältniß aber macht sich die in ihrem Unterschiede sich auf sich beziehende Einheit als einfache Selbstproduktion des Quantums geltend; dieß Qualitative selbst endlich in einfacher Bestimmung und identisch mit dem Quantum gesetzt, wird das Maaß.

— Ueber die Natur der folgenden Verhältnisse ist Vieles in den vorhergehenden Anmerkungen, welche das Unendliche der Quantität, d. i. das qualitative Moment an derselben, betreffen, anticipirt worden; es bleibt daher nur der abstrakte Begriff dieser Verhältnisse auseinander zu setzen.

A.

Das directe Verhältniß.

1. Im Verhältnisse, welches als unmittelbar das direkte ist, liegt die Bestimmtheit des einen Quantums gegenseitig in der Bestimmtheit des andern. Es ist nur Eine Bestimmtheit oder Grenze beider, die selbst Quantum ist, der Exponent des Verhältnisses.

2. Der Exponent ist irgend ein Quantum, aber in seiner Aeußerlichkeit an ihm selbst sich auf sich beziehendes, qualitativ bestimmtes Quantum ist er nur, insofern er den Unterschied seiner, sein Jenseits und Andersseyn an ihm selbst hat. Dieser Unterschied des Quantums an ihm selbst aber ist der Unter-

schied der Einheit und der Anzahl; die Einheit — das Fürsich-bestimmtseyn; die Anzahl — das gleichgültige Hin- und Hergehen an der Bestimmtheit, die äußere Gleichgültigkeit des Quantums. Einheit und Anzahl waren zuerst die Momente des Quantums; jetzt im Verhältnisse, dem insofern realisirten Quantum, erscheint jedes seiner Momente als ein eigenes Quantum, und als Bestimmungen seines Daseyns, als Begrenzungen gegen die sonst nur äußerliche, gleichgültige Größebestimmtheit.

Der Exponent ist dieser Unterschied als einfache Bestimmtheit d. h. er hat unmittelbar die Bedeutung beider Bestimmungen an ihm selbst. Er ist erstens Quantum; so ist er die Anzahl; wenn die eine Seite des Verhältnisses, welche als Einheit genommen wird, als numerisches Eins ausgedrückt ist, und sie gilt nur für solches, so ist die andere, die Anzahl, das Quantum des Exponenten selbst. Zweitens ist er die einfache Bestimmtheit als das Qualitative der Seiten des Verhältnisses; wenn das Quantum der einen bestimmt ist, ist auch das andere durch den Exponenten bestimmt, und es ist völlig gleichgültig, wie das erste bestimmt wird; es hat als für sich bestimmtes Quantum keine Bedeutung mehr, sondern kann eben so gut jedes Andere seyn, ohne die Bestimmtheit des Verhältnisses zu ändern, die allein auf dem Exponenten beruht. Das eine, welches als Einheit genommen ist, bleibt, wie groß es werde, immer Einheit, und das andere, wie groß es ebenso dabei werde, muß dieselbe Anzahl jener Einheit bleiben.

3. Hiernach machen beide eigentlich nur Ein Quantum aus, das eine hat gegen das andere nur den Werth der Einheit, nicht einer Anzahl; das andere nur den der Anzahl; nach ihrer Begriffsbestimmtheit sind sie selbst somit nicht vollständige Quanta. Diese Unvollständigkeit aber ist eine Negation an ihnen und dieß nicht nach ihrer Veränderlichkeit überhaupt, nach der das Eine (und jedes ist Eines der beiden)

alle mögliche Größe annehmen kann, sondern nach der Bestimmung, daß wenn das eine verändert wird, das andere um ebenso viel vermehrt oder vermindert wird; dieß heißt, wie gezeigt, nur das Eine, die Einheit, wird als Quantum verändert, die andere Seite, die Anzahl, bleibt dasselbe Quantum von Einheiten, aber auch jene bleibt ebenso nur als Einheit geltend, sie werde als Quantum verändert wie sie wolle. Jede Seite ist so nur eines der beiden Momente des Quantums, und die Selbstständigkeit, die zu dessen Eigenthümlichkeit gehört, ist an sich negirt; in diesem qualitativen Zusammenhange sind sie als negative gegen einander zu setzen.

Der Exponent soll das vollständige Quantum seyn, indem die Bestimmung der beiden Seiten in ihm zusammenläuft; er hat aber in der That als Quotient selbst nur den Werth der Anzahl, oder der Einheit. Es ist keine Bestimmung vorhanden, welche der Seiten des Verhältnisses als die Einheit oder als die Anzahl genommen werden müsse; die eine, das Quantum B an dem Quantum A als der Einheit gemessen, so ist der Quotient C die Anzahl solcher Einheiten; aber A selbst als Anzahl genommen, ist der Quotient C die Einheit, welche zu der Anzahl A für das Quantum B erfordert wird; dieser Quotient ist als Exponent somit nicht als das gesetzt, was er seyn soll, — das Bestimmende des Verhältnisses, oder als seine qualitative Einheit. Als diese ist er nur gesetzt, insofern er den Werth hat, die Einheit der beiden Momente, der Einheit und der Anzahl, zu seyn. Indem diese Seiten zwar als Quanta, wie sie in dem expliciten Quantum, dem Verhältnisse, seyn sollen, vorhanden sind, aber zugleich nur in dem Werthe, den sie als dessen Seiten haben sollen, unvollständige Quanta zu seyn und nur als eines jener qualitativen Momente zu gelten, so sind sie mit dieser ihrer Negation zu setzen; womit ein seiner Bestimmung entsprechenderes reelleres Verhältniß entsteht, worin der Exponent die Bedeutung des Produkts der

selben hat; nach dieser Bestimmtheit ist es das umgekehrte Verhältniß.

B.

Das umgekehrte Verhältniß.

1. Das Verhältniß, wie es sich nun ergeben, ist das aufgehobene direkte Verhältniß; es war das unmittelbare, somit noch nicht wahrhaft bestimmte; nunmehr ist die Bestimmtheit so hinzugekommen, daß der Exponent als Produkt, Einheit der Einheit und der Anzahl, gilt. Nach der Unmittelbarkeit konnte er gleichgültig ebensowohl als Einheit wie als Anzahl genommen werden, wie vorhin gezeigt worden; womit er auch nur als Quantum überhaupt und damit vorzugsweise als Anzahl war; die eine Seite war die Einheit, und als Eins zu nehmen, zu welcher die andere eine fixe Anzahl sey, die zugleich der Exponent ist; dessen Qualität war somit nur dieß, daß dieß Quantum als festes genommen oder vielmehr das Feste nur den Sinn des Quantums hat.

In dem umgekehrten Verhältnisse nun ist der Exponent gleichfalls als Quantum ein unmittelbares, und irgend eines als festes angenommen. Aber dieß Quantum ist nicht fixe Anzahl zu dem Eins des andern Quantums im Verhältnisse; dieses im vorhergehenden feste Verhältniß ist nun vielmehr als veränderlich gesetzt; wenn zum Eins der einen Seite ein anderes Quantum genommen wird, so bleibt nun die andere nicht mehr dieselbe Anzahl von Einheiten der ersten. Im direkten Verhältnisse ist diese Einheit nur das Gemeinschaftliche beider Seiten; sie als solche kontinuirt sich in die andere Seite, in die Anzahl; die Anzahl selbst für sich, oder der Exponent, ist gegen die Einheit gleichgültig.

Wie nunmehr aber die Bestimmtheit des Verhältnisses ist, wird die Anzahl als solche gegen das Eins, zu dem sie die andere Seite des Verhältnisses ausmacht, verändert; je nachdem

zum Eins ein anderes Quantum genommen wird, wird sie eine andere. Der Exponent ist daher zwar auch nur ein unmittelbares nur beliebig als fest angenommenes Quantum, aber er erhält sich nicht als solches in der Seite des Verhältnisses, sondern diese und damit das direkte Verhältniß der Seiten ist veränderlich. Hiermit ist, in dem nunmehrigen Verhältnisse, der Exponent, als das bestimmende Quantum, negativ gegen sich als Quantum des Verhältnisses, hiermit als qualitativ als Grenze gesetzt, daß also das Qualitative für sich im Unterschied gegen das Quantitative hervortritt. — In dem direkten Verhältnisse ist die Veränderung der beiden Seiten nur die Eine Veränderung des Quantums, als welches die Einheit, die das Gemeinschaftliche ist, genommen wird, um so viel also die eine Seite vergrößert oder vermindert wird, um so viel auch die andere; das Verhältniß selbst ist gegen diese Veränderung gleichgültig, sie ist ihm äußerlich. Im indirekten Verhältnisse aber ist die Veränderung, obgleich nach dem gleichgültigen quantitativen Momente auch beliebig, innerhalb des Verhältnisses gehalten, und auch dieß beliebige quantitative Hinausgehen durch die negative Bestimmtheit des Exponenten, als durch eine Grenze, beschränkt.

2. Diese qualitative Natur des indirekten Verhältnisses ist noch näher, nämlich in ihrer Realisation zu betrachten, und die Verwickelung des Affirmativen mit dem Negativen, die darin enthalten ist, auseinander zu setzen. — Es ist das Quantum gesetzt, als qualitativ das Quantum d. i. sich selbst bestimmend, als Grenze seiner an ihm sich darstellend. Es ist hiermit erstens eine unmittelbare Größe als einfache Bestimmtheit, das Ganze als seyendes, affirmatives Quantum. Aber zweitens ist diese unmittelbare Bestimmtheit zugleich Grenze; dafür ist es in zwei Quanta unterschieden, die zunächst andere gegeneinander sind; aber als deren qualitative Bestimmtheit, und zwar dieselbe als vollständig ist es die Einheit der Einheit und

der Anzahl, Produkt, dessen Faktoren sie sind. So ist der Exponent ihres Verhältnisses eines Theils in ihnen identisch mit sich, und das Affirmative derselben, wonach sie Quanta sind; anderes Theils ist er als die an ihnen gesetzte Negation die Einheit an ihnen, nach der zunächst jedes, ein unmittelbares, begrenztes Quantum überhaupt, zugleich so ein begrenztes ist, daß es nur an sich identisch mit seinem Andern ist. Drittens ist er als die einfache Bestimmtheit, die negative Einheit dieser seiner Unterscheidung in die zwei Quanta und die Grenze ihres gegenseitigen Begrenzens.

Nach diesen Bestimmungen begrenzen sich die beiden Momente innerhalb des Exponenten und sind das eine das Negative des andern, da er ihre bestimmte Einheit ist; das eine wird um so vielmal kleiner, als das andere größer wird, jedes hat insofern seine Größe, als es die des andern an ihm hat, als dem andern mangelt. Jede kontinuirt sich auf diese Weise negativ in die andere; soviel sie an Anzahl ist, hebt sie an der andern als Anzahl auf, und ist, was sie ist, nur durch die Negation oder Grenze, die an ihr von der andern gesetzt wird. Jede enthält auf diese Weise auch die andere und ist an ihr gemessen, denn jede soll nur das Quantum seyn, das die andere nicht ist; für den Werth jeder ist die Größe der andern unentbehrlich und damit untrennbar von ihr.

Diese Kontinuität jeder in der Andern macht das Moment der Einheit aus, wodurch sie im Verhältnisse sind; — der Einen Bestimmtheit, der einfachen Grenze, die der Exponent ist. Diese Einheit, das Ganze, macht das Ansichseyn einer jeden aus, von dem ihre vorhandene Größe unterschieden ist, nach welcher jedes nur ist, insofern sie der andern von ihrem gemeinsamen Ansichseyn, dem Ganzen, entzieht. Aber sie kann nur so viel, als sie diesem Ansichseyn gleich macht, der andern entziehen, sie hat an dem Exponent ihr Maximum, der nach der angegebenen zweiten Bestimmung die Grenze ihrer gegensei-

tigen Begrenzung ist. Und indem jede nur insofern Moment des Verhältnisses ist, als sie die andere begrenzt und damit von der andern begrenzt wird, so verliert sie diese ihre Bestimmung, indem sie sich ihrem Ansichseyn gleich macht; die andere Größe wird nicht nur darin Null, sondern sie selbst verschwindet, da sie nicht bloßes Quantum, sondern was sie als solches ist, nur als solches Verhältnißmoment seyn soll. So ist jede Seite der Widerspruch der Bestimmung, als ihres Ansichseyns, d. i. der Einheit des Ganzen, das der Exponent ist, und der Bestimmung, als Verhältnißmomentes; dieser Widerspruch ist wieder die Unendlichkeit, in einer neuen eigenthümlichen Form.

Der Exponent ist Grenze der Seiten seines Verhältnisses, innerhalb deren sie gegeneinander zu- und abnehmen, dem sie nach der affirmativen Bestimmtheit, die er als Quantum ist, nicht gleich werden können. So als Grenze ihres gegenseitigen Begrenzens ist er α) ihr Jenseits, dem sie sich unendlich nähern, aber das sie nicht erreichen können. Diese Unendlichkeit, als in der sie sich ihm nähern, ist die schlechte des unendlichen Progresses; sie ist selbst endlich, hat in ihrem Gegentheil, in der Endlichkeit jeder Seite und des Exponenten selbst, ihre Schranke, und ist daher nur Näherung. Aber β) die schlechte Unendlichkeit ist hier zugleich gesetzt, als das was sie in Wahrheit ist, nämlich nur das negative Moment überhaupt, nach welchem der Exponent gegen die unterschiedenen Quanta des Verhältnisses die einfache Grenze als das Ansichseyn ist, auf das ihre Endlichkeit, als das schlechthin Veränderliche, bezogen wird, aber schlechthin von ihnen verschieden, als ihre Negation, bleibt. Dieß Unendliche, dem sich dieselben nur annähern können, ist dann gleichfalls als affirmatives Diesseits vorhanden und gegenwärtig; das simple Quantum des Exponenten. Darin ist das Jenseits, mit dem die Seiten des Verhältnisses behaftet sind, erreicht; es ist an sich die Einheit beider oder damit an sich die andere Seite einer jeden; denn jede hat nur

so viel Werth, als die andere nicht hat, ihre ganze Bestimmtheit liegt so in der andern, und dieß ihr Ansichseyn ist als affirmative Unendlichkeit einfach der Exponent.

3. Hiermit aber hat sich der Uebergang des umgekehrten Verhältnisses in eine andere Bestimmung ergeben, als es zunächst hatte. Diese bestand darin, daß ein Quantum als unmittelbares zugleich auf ein anderes die Beziehung hat, um so viel größer zu seyn, als dieses kleiner ist, durch negatives Verhalten gegen das andere zu seyn, was es ist; ebenso ist eine dritte Größe die gemeinsame Schranke dieses ihres Größerwerdens. Diese Veränderung ist hier, im Gegensatze gegen das Qualitative als feste Grenze, ihre Eigenthümlichkeit; sie haben die Bestimmung von veränderlichen Größen, für welche jenes Feste ein unendliches Jenseits ist.

Die Bestimmungen aber, die sich gezeigt und die wir zusammen zu fassen haben, sind, nicht nur, daß dieß unendliche Jenseits zugleich als ein gegenwärtiges und irgend ein endliches Quantum ist, sondern daß seine Festigkeit, wodurch es solches unendliches Jenseits gegen das Quantitative ist, und die das Qualitative des Seyns nur als abstrakte Beziehung auf sich selbst ist, sich als Vermittelung seiner in seinem Andern, den Endlichen des Verhältnisses, mit sich selbst, entwickelt hat. Das Allgemeine hiervon liegt darin, daß überhaupt das Ganze als Exponent die Grenze des gegenseitigen Begrenzens der beiden Glieder, also die Negation der Negation, somit die Unendlichkeit, affirmatives Verhalten zu sich selbst, gesetzt ist. Das Bestimmtere ist, daß an sich der Exponent schon als Produkt die Einheit der Einheit und der Anzahl, jedes der beiden Glieder aber nur das eine dieser beiden Momente ist, wodurch er sie also in sich schließt und in ihnen an sich sich auf sich bezieht. Aber der Unterschied ist im umgekehrten Verhältnisse zur Aeußerlichkeit des quantitativen Seyns entwickelt, und das Qualitative nicht bloß das Feste, noch nur die Momente

unmittelbar in sich einschließend, sondern sich in dem außersichseyenden Andersseyn sich mit sich zusammenschließend vorhanden. Diese Bestimmung ist es, die sich als Resultat in den Momenten, die sich gezeigt, heraushebt. Der Exponent ergiebt sich nämlich als das Ansichseyn, dessen Momente in Quantis und in deren Veränderlichkeit überhaupt realisirt ist; die Gleichgültigkeit ihrer Größen in ihrer Veränderung stellt sich als unendlicher Progreß dar; was dem zu Grunde liegt, ist, daß in ihrer Gleichgültigkeit dieß ihre Bestimmtheit ist, ihren Werth in dem Werthe des andern zu haben, somit α) nach der affirmativen Seite ihres Quantums an sich das Ganze des Exponenten zu seyn. Ebenso haben sie β) für ihr negatives Moment, für ihr gegenseitiges Begrenzen die Größe des Exponenten, ihre Grenze ist die seinige. Daß sie keine andere immanente Grenze, eine feste Unmittelbarkeit, mehr haben, ist in dem unendlichen Progresse ihres Daseyns und ihrer Begrenzung, in der Negation jedes besondern Werthes, gesetzt. Diese ist hiernach die Negation des Außersichseyns des Exponenten, das in ihnen dargestellt ist, und dieser, d. i. zugleich selbst ein Quantum überhaupt, und in Quanta auch ausgelegt, ist damit gesetzt, als das in der Negation ihres gleichgültigen Bestehens sich Erhaltende, mit sich Zusammengehende, so das Bestimmende solchen Hinausgehens über sich, zu seyn.

Das Verhältniß ist hiermit zum Potenzenverhältniß bestimmt.

C.

Potenzenverhältniß.

1. Das Quantum in seinem Andersseyn sich identisch mit sich setzend, sein Hinausgehen über sich selbst bestimmend, ist zum Fürsichseyn gekommen. So qualitative Totalität, indem sie sich als entwickelt setzt, hat sie zu ihren Momenten die Begriffsbestimmungen der Zahl, die Einheit und die Anzahl; die

letztere ist noch im umgekehrten Verhältnisse eine nicht durch die erstere selbst als solche, sondern anderswoher, durch ein Drittes bestimmte Menge; nun ist sie nur durch jene bestimmt gesetzt. Dieß ist der Fall im Potenzenverhältnisse, wo die Einheit, welche Anzahl an ihr selbst ist, zugleich die Anzahl gegen sich als Einheit ist. Das Andersseyn, die Anzahl der Einheiten, ist die Einheit selbst. Die Potenz ist eine Menge von Einheiten, deren jede diese Menge selbst ist. Das Quantum als gleichgültige Bestimmtheit verändert sich; aber insofern diese Veränderung ein Erheben in die Potenz ist, ist dieß sein Andersseyn rein durch sich selbst begrenzt. — Das Quantum ist so in der Potenz als in sich selbst zurückgekehrt gesetzt; es ist unmittelbar es selbst und auch sein Andersseyn.

Der Exponent dieses Verhältnisses ist nicht mehr ein unmittelbares Quantum, wie im direkten, und auch im umgekehrten Verhältnisse. Er ist im Potenzenverhältniß ganz qualitativer Natur, diese einfache Bestimmtheit, daß die Anzahl die Einheit selbst, das Quantum in seinem Andersseyn mit sich selbst identisch ist. Darin liegt zugleich die Seite seiner quantitativen Natur, daß die Grenze oder Negation nicht als unmittelbar Seyendes, sondern das Daseyn als in sein Andersseyn kontinuirt gesetzt ist; denn die Wahrheit der Qualität ist eben dieß, Quantität, die unmittelbare Bestimmtheit als aufgehobene, zu seyn.

2. Das Potenzenverhältniß erscheint zunächst als eine äußere Veränderung, in welche irgend ein Quantum versetzt wird; es hat aber die engere Beziehung auf den Begriff des Quantums, daß dieses in dem Daseyn, zu welchem es in jenem Verhältnisse fortgebildet ist, denselben erreicht, ihn auf vollständige Weise realisirt hat; dieß Verhältniß ist die Darstellung dessen, was das Quantum an sich ist, und drückt dessen Bestimmtheit oder Qualität aus, wodurch es sich von anderem unterscheidet. Das Quantum ist die gleichgültige, als aufgehoben

gesetzte Bestimmtheit, das heißt, die Bestimmtheit als Grenze, welche ebenso sehr keine ist, in ihr Andersseyn sich kontinuirt, in ihm sich also identisch mit sich bleibt; so ist es im Potenzenverhältniß gesetzt; sein Andersseyn, Hinausgehen über sich in ein anderes Quantum, als durch es selbst bestimmt.

Vergleichen wir den Fortgang dieser Realisirung in den bisherigen Verhältnissen, so ist die Qualität des Quantums, als Unterschied seiner von sich selbst gesetzt zu seyn, überhaupt dieß, Verhältniß zu seyn. Als direktes Verhältniß ist es als solcher gesetzte Unterschied nur erst überhaupt oder unmittelbar, so daß seine Beziehung auf sich selbst, die es gegen seine Unterschiede, als der Exponent hat, nur als die Festigkeit einer Anzahl der Einheit gilt. Im umgekehrten Verhältniß ist das Quantum in negativer Bestimmung ein Verhalten seiner zu sich selbst, — zu sich als seiner Negation, in der es aber seinen Werth hat; als affirmative Beziehung auf sich ist es ein Exponent, der als Quantum nur an sich das Bestimmende seiner Momente ist. Im Potenzenverhältniß aber ist es in dem Unterschiede als seiner von sich selbst vorhanden. Die Aeußerlichkeit der Bestimmtheit, ist die Qualität des Quantums, diese Aeußerlichkeit ist so nun seinem Begriffe gemäß als sein eigenes Bestimmen, als seine Beziehung auf sich selbst, seine Qualität, gesetzt.

3. Damit aber, daß das Quantum gesetzt ist, wie es seinem Begriffe gemäß ist, ist es in eine andere Bestimmung übergegangen; oder wie es auch ausgedrückt werden kann, daß seine Bestimmung nun auch als die Bestimmtheit, das Ansichseyn auch als Daseyn ist. Es ist als Quantum, insofern die Aeußerlichkeit oder Gleichgültigkeit des Bestimmtseyns (— daß es das ist, wie man sagt, was vergrößert oder vermindert werden kann) nur einfach oder unmittelbar gilt und gesetzt ist; es ist zu seinem Andern, der Qualität, geworden, insofern jene Aeußerlichkeit nun als vermittelt durch es selbst, so als ein

Moment gesetzt ist, daß es eben in ihr sich auf sich selbst bezieht, Seyn als Qualität ist.

Zunächst erscheint also die Quantität als solche der Qualität gegenüber; aber die Quantität ist selbst eine Qualität, sich auf sich beziehende Bestimmtheit überhaupt, unterschieden von der ihr andern Bestimmtheit, von der Qualität als solcher. Allein sie ist nicht nur eine Qualität, sondern die Wahrheit der Qualität selbst ist die Quantität; jene hat sich als in diese übergehend gezeigt. Die Quantität ist dagegen in ihrer Wahrheit die in sich selbst zurückgekehrte, nicht gleichgültige Aeußerlichkeit. So ist sie die Qualität selbst, so daß außer dieser Bestimmung nicht die Qualität als solche noch etwas wäre. — Daß die Totalität gesetzt sey, dazu gehört der gedoppelte Uebergang, nicht nur der der einen Bestimmtheit in ihre andere, sondern ebenso der Uebergang dieser andern, ihr Rückgang, in die erste. Durch den ersten ist nur erst an sich die Identität beider vorhanden; — die Qualität ist in der Quantität enthalten, die aber damit noch eine einseitige Bestimmtheit ist. Daß diese umgekehrt ebenso in der ersten enthalten, sie ebenso nur als aufgehobene ist, ergiebt sich im zweiten Uebergang, — der Rückkehr in das erste; diese Bemerkung über die Nothwendigkeit des doppelten Uebergangs ist von großer Wichtigkeit für das Ganze der wissenschaftlichen Methode.

Das Quantum nunmehr als gleichgültige oder äußerliche Bestimmung, so daß es ebenso als solche aufgehoben, und die Qualität und das ist, wodurch etwas das ist, was es ist, ist die Wahrheit des Quantums, Maaß zu seyn.

Anmerkung.

Es ist oben, in den Anmerkungen über das Quantitativ-Unendliche auseinander gesetzt worden, daß dieses so wie die Schwierigkeiten, die sich darüber ergeben, in dem qualitativen Momente, das sich im quantitativen hervorthut, ihren Ursprung haben, und wie das Qualitative des Potenzenverhältnisses insbesondere, in die mannigfaltigen Entwickelungen und

Verwickelungen ausgeht; als der Grundmangel, der die Auffassung des Begriffes verhindert, wurde aufgezeigt, daß bei dem Unendlichen nur nach der negativen Bestimmung, die Negation des Quantums zu seyn, stehen geblieben und nicht zu der einfachen Bestimmung, dem Affirmativen, daß dieses das Qualitative ist, fortgegangen wird. — Hier bleibt nur übrig, noch eine Bemerkung über die in der Philosophie geschehene Einmischung von Formen des Quantitativen in die reinen qualitativen Formen des Denkens, zu machen. Besonders ist es das Potenzenverhältniß, welches in neuerer Zeit auf Begriffsbestimmungen angewendet worden ist. Der Begriff in seiner Unmittelbarkeit wurde die erste Potenz, in seinem Andersseyn oder der Differenz, dem Daseyn seiner Momente, die zweite, und in seiner Rückkehr in sich oder als Totalität die dritte Potenz genannt. — Hiergegen fällt sogleich auf, daß die Potenz so gebraucht eine Kategorie ist, die dem Quantum wesentlich angehört; — es ist bei diesen Potenzen nicht an die potentia, δύναμις des Aristoteles gedacht. So drückt das Potenzenverhältniß die Bestimmtheit aus, wie dieselbe als der Unterschied, wie er im besondern Begriffe des Quantums ist, zu seiner Wahrheit gelangt, aber nicht wie derselbe am Begriffe als solchem ist. Das Quantum enthält die Negativität, welche zur Natur des Begriffs gehört, noch gar nicht in dessen eigenthümlicher Bestimmung gesetzt; Unterschiede, die dem Quantum zukommen, sind oberflächliche Bestimmungen für den Begriff selbst; sie sind noch weit entfernt, bestimmt zu seyn, wie sie es im Begriffe sind. Es ist in der Kindheit des Philosophirens, daß wie von Pythagoras Zahlen — und erste, zweite Potenz u. s. f. haben insofern vor Zahlen nichts voraus, — zur Bezeichnung allgemeiner, wesentlicher Unterschiede gebraucht worden sind. Es war dieß eine Vorstufe des reinen denkenden Erfassens; nach Pythagoras erst sind die Gedankenbestimmungen selbst erfunden, d. i. für sich zum Bewußtseyn gebracht worden. Aber von solchen weg zu Zahlenbestimmungen zurückzugehen, gehört

einem sich unvermögend fühlenden Denken an, das nun im Gegensatze gegen vorhandene philosophische Bildung, die an Gedankenbestimmungen gewohnt ist, selbst das Lächerliche hinzufügt, jene Schwäche für etwas Neues, Vornehmes und für einen Fortschritt geltend machen zu wollen.

Insofern der Potenzen-Ausdruck nur als Symbol gebraucht wird, so ist dagegen so wenig zu sagen, als gegen die Zahlen oder Symbole anderer Art für Begriffe; aber zugleich ebenso viel, als gegen alle Symbolik überhaupt, in welcher reine Begriffs- oder philosophische Bestimmungen dargestellt werden sollen. Die Philosophie bedarf solche Hülfe nicht, weder aus der sinnlichen Welt, noch aus der vorstellenden Einbildungskraft, auch nicht aus Sphären ihres eigenthümlichen Bodens, welche untergeordnet sind, deren Bestimmungen daher nicht für höhere Kreise und für das Ganze passen. Das Letztere geschieht, wenn überhaupt Kategorien des Endlichen auf das Unendliche angewendet werden; die geläufigen Bestimmungen von Kraft, oder Substantialität, Ursache und Wirkung u. s. f. sind gleichfalls nur Symbole für den Ausdruck z. B. lebendiger oder geistiger Verhältnisse, d. i. unwahre Bestimmungen für dieselben, so noch mehr die Potenzen des Quantums und gezählte Potenzen, für dergleichen und für spekulative Verhältnisse überhaupt. — Wenn Zahlen, Potenzen, das Mathematisch-Unendliche und dergleichen nicht als Symbole, sondern als Formen für philosophische Bestimmungen, und damit selbst als philosophische Formen sollen gebraucht werden, so müßte vor Allem ihre philosophische Bedeutung, d. i. ihre Begriffsbestimmtheit aufgezeigt werden. Geschieht dieß, so sind sie selbst überflüssige Bezeichnungen; die Begriffsbestimmtheit bezeichnet sich selbst, und ihre Bezeichnung ist allein die richtige und passende. Der Gebrauch jener Formen ist darum weiter nichts, als ein bequemes Mittel, es zu ersparen, die Begriffsbestimmungen zu fassen, anzugeben und zu rechtfertigen.

Dritter Abschnitt.

Das Maaß.

Im Maaße sind, abstrakt ausgedrückt, Qualität und Quantität vereinigt. Das Seyn als solches ist unmittelbare Gleichheit der Bestimmtheit mit sich selbst. Diese Unmittelbarkeit der Bestimmtheit hat sich aufgehoben. Die Quantität ist das so in sich zurückgekehrte Seyn, daß es einfache Gleichheit mit sich als Gleichgültigkeit gegen die Bestimmtheit ist. Aber diese Gleichgültigkeit ist nur die Aeußerlichkeit, nicht an sich selbst, sondern in Anderem die Bestimmtheit zu haben. Das Dritte ist nun die sich auf sich selbst beziehende Aeußerlichkeit; als Beziehung auf sich ist es zugleich aufgehobene, Aeußerlichkeit, und hat an ihr selbst den Unterschied von sich, — der als Aeußerlichkeit das quantitative, als in sich zurückgenommene, das qualitative Moment ist.

Indem die Modalität, unter den Kategorien des transcendentalen Idealismus, nach der Quantität und Qualität, auf Einschiebung der Relation, aufgeführt wird, so kann derselben hier erwähnt werden. Diese Kategorie hat daselbst die Bedeutung, die Beziehung des Gegenstandes auf das Denken zu seyn. Im Sinne jenes Idealismus ist das Denken überhaupt dem Ding-an-sich wesentlich äußerlich. Insofern die andern Kategorien nur die transcendentale Bestimmung haben,

dem Bewußtseyn, aber als das Objektive desselben, anzugehören, so enthält die Modalität, als die Kategorie der Beziehung auf das Subjekt, insofern relativ die Bestimmung der Reflexion in sich; d. h. die Objektivität, welche den andern Kategorien zukomme, mangelt denen der Modalität; diese vermehren, nach Kants Ausdruck, den Begriff, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten, sondern drücken nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen aus, (Kr. d. rein. Vern. 2te Aufl. s. S. 99, 266). — Die Kategorien, die Kant unter der Modalität zusammenfaßt, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, werden in der Folge an ihrer Stelle vorkommen; Kant hat die unendlich wichtige Form der Triplicität, so sehr sie bei ihm nur erst als ein formeller Lichtfunken erschienen, nicht auf die Gattungen seiner Kategorien (Quantität, Qualität u. s. f.) wie auch diesen Namen, nur auf deren Arten angewendet; daher hat er nicht auf das Dritte der Qualität und Quantität kommen können.

Bei Spinoza ist der Modus nach Substanz und Attribut gleichfalls das Dritte; er erklärt ihn für die Affektionen der Substanz, oder für dasjenige, was in einem Andern ist, durch welches es auch begriffen wird. Dieses Dritte ist nach diesem Begriffe nur die Aeußerlichkeit als solche; wie sonst erinnert worden, daß bei Spinoza überhaupt der starren Substantialität die Rückkehr in sich selbst fehlt.

Die hier gemachte Bemerkung dehnt sich allgemeiner auf die Systeme des Pantheismus aus, welche der Gedanke etwas ausgebildet hat. Das Seyn, das Eine, die Substanz, das Unendliche, das Wesen ist das Erste; gegen dieses Abstraktum kann das Zweite, alle Bestimmtheit, überhaupt als das nur Endliche, nur Accidentelle, Vergängliche, Außer- und Unwesentliche u. s. f., ebenso abstrakt zusammengefaßt werden wie in dem ganz formalen Denken gewöhnlich und zunächst geschieht. Aber es drängt sich zu sehr der Zusammenhang dieses Zweiten mit dem Ersten

auf, um es nicht zugleich in einer Einheit mit demselben zu fassen, wie das Attribut bei Spinoza die ganze Substanz ist, aber von dem Verstand, selbst einer Beschränkung oder Modus, gefaßt; der Modus aber, das Nichtsubstantielle überhaupt, das nur aus einem Andern gefaßt werden kann, macht so das andere Extrem zu der Substanz, das Dritte überhaupt aus. Der indische Pantheismus hat in seiner ungeheuern Phantasterei gleichfalls, abstrakt genommen, diese Ausbildung erhalten, die sich durch ihr Maaßloses hindurch als ein mäßigender Faden zu einigem Interesse zieht, daß Brahm, das Eine des abstrakten Denkens durch die Gestaltung in Wischnu besonders in der Form Krischnas, zu dem Dritten, Siwa, fortgeht. Die Bestimmung dieses Dritten ist der Modus, Veränderung, Entstehen und Vergehen, das Feld der Aeußerlichkeit überhaupt. Wenn diese indische Dreiheit zu einer Vergleichung mit der christlichen verleitet hat, so ist in ihnen zwar ein gemeinsames Element der Begriffsbestimmung zu erkennen, aber über den Unterschied ist wesentlich ein bestimmteres Bewußtseyn zu fassen; derselbe ist nicht nur unendlich, sondern die wahrhafte Unendlichkeit macht den Unterschied selbst aus. Jenes dritte Princip ist seiner Bestimmung nach das Auseinanderfahren der substantiellen Einheit, in ihr Gegentheil, nicht die Rückkehr derselben zu sich, — das Geistlose vielmehr, nicht der Geist. In der wahrhaften Dreiheit, ist nicht nur Einheit, sondern Einigkeit, der Schluß zur inhaltsvollen und wirklichen Einheit, die in ihrer ganz konkreten Bestimmung der Geist ist, gebracht. Jenes Princip des Modus und der Veränderung schließt wohl die Einheit nicht überhaupt aus; wie nämlich im Spinozismus eben der Modus als solcher das Unwahre und nur die Substanz das Wahrhafte ist, Alles auf diese zurückgeführt werden soll, welches dann ein Versenken alles Inhalts in die Leerheit, in nur formelle, inhaltslose Einheit ist, so ist auch Siwa wieder das große Ganze, von Brahm nicht unterschiedene, Brahm selbst; d. h. der Unter-

ſchied und die Beſtimmtheit verſchwindet nur wieder, aber wird nicht aufbewahrt, nicht aufgehoben, und die Einheit wird nicht zur konkreten Einheit, die Entzweiung nicht zur Verſöhnung zurückgeführt. Das höchſte Ziel für den in die Sphäre des Entſtehens und Vergehens, der Modalität überhaupt verſetzten Menſchen iſt die Verſenkung in die Bewußtloſigkeit, die Einheit mit Brahm, die Vernichtung; daſſelbe iſt das buddhiſtiſche Nirvana, Nirban u. ſ. f.

Wenn nun der Modus überhaupt die abſtrakte Aeußerlichkeit, die Gleichgültigkeit gegen die qualitativen wie gegen die quantitativen Beſtimmungen iſt, und es im Weſen auf das Aeußerliche, Unweſentliche nicht ankommen ſoll, ſo wird auch wieder in Vielem zugeſtanden, daß Alles auf die Art und Weiſe ankomme; der Modus wird damit ſelbſt für weſentlich zum Subſtantiellen einer Sache gehörig erklärt; in welcher ſehr unbeſtimmten Beziehung wenigſtens dieß liegt, daß dieß Aeußerliche nicht ſo abſtrakt das Aeußerliche ſey.

Hier hat der Modus die beſtimmte Bedeutung das Maaß zu ſeyn. Der ſpinoziſtiſche Modus, wie das indiſche Princip der Veränderung iſt das Maaßloſe. Das griechiſche ſelbſt noch unbeſtimmte Bewußtſeyn, daß Alles ein Maaß hat, ſo daß ſelbſt Parmenides nach dem abſtrakten Seyn die Nothwendigkeit, als die alte Grenze, die Allem geſetzt iſt, eingeführt, iſt der Anfang eines viel höhern Begriffs als die Subſtanz und der Unterſchied des Modus von derſelben enthält. —

Das entwickeltere, reflektirtere Maaß iſt die Nothwendigkeit; das Schickſal, die Nemeſis, ſchränkt ſich im Allgemeinen auf die Beſtimmtheit des Maaßes ein, daß was ſich vermeſſe, zu groß, zu hoch mache, auf das andere Extrem der Herabſetzung zur Nichtigkeit reducirt, und damit die Mitte des Maaßes, die Mittelmäßigkeit, hergeſtellt werde. — Das Abſolute, Gott iſt das Maaß aller Dinge, iſt nicht ſtärker pantheiſtiſch als die Definition: das Abſolute, Gott iſt das Seyn, aber unendlich

wahrhafter. — Das Maaß iſt zwar äußerliche Art und Weiſe, ein Mehr oder Weniger, welches aber zugleich ebenſo in ſich reflektirt, nicht bloß gleichgültige und äußerliche, ſondern an ſich ſeyende Beſtimmtheit iſt; es iſt ſo die konkrete Wahrheit des Seyns; in dem Maaße haben darum die Völker etwas Unantaſtbares, Heiliges verehrt.

Es liegt in dem Maaße bereits die Idee des Weſens, nämlich in der Unmittelbarkeit des Beſtimmtſeyns identiſch mit ſich zu ſeyn, ſo daß jene Unmittelbarkeit durch dieſe Identität mit-ſich zu einem Vermittelten herabgeſetzt iſt, wie dieſe ebenſo nur durch dieſe Aeußerlichkeit vermittelt, aber die Vermittelung mit ſich iſt; — die Reflexion, deren Beſtimmungen ſind, aber in dieſem Seyn ſchlechthin nur als Momente ihrer negativen Einheit. Im Maaße iſt das Qualitative quantitativ; die Beſtimmtheit oder der Unterſchied iſt als gleichgültig, damit iſt es ein Unterſchied, der keiner iſt; er iſt aufgehoben; dieſe Quantitativität macht als Rückkehr in ſich, worin ſie als das Qualitative iſt, das An- und Fürſichſeyn aus, welches das Weſen iſt. Aber das Maaß iſt erſt an ſich oder im Begriffe das Weſen; dieſer Begriff des Maaßes iſt noch nicht geſetzt. Das Maaß noch als ſolches iſt ſelbſt die ſeyende Einheit des Qualitativen und Quantitativen; ſeine Momente ſind als ein Daſeyn, eine Qualität und Quanta derſelben, die nur erſt an ſich untrennbar, aber noch nicht die Bedeutung dieſer reflektirten Beſtimmung haben. Die Entwicklung des Maaßes, enthält die Unterſcheidung dieſer Momente, aber zugleich die Beziehung derſelben, ſo daß die Identität, welche ſie an ſich ſind, als ihre Beziehung aufeinander wird, d. i. geſetzt wird. Die Bedeutung dieſer Entwickelung iſt die Realiſation des Maaßes, in der es ſich an ſich ſelbſt ins Verhältniß, und damit zugleich als Moment ſetzt; durch dieſe Vermittelung wird es als Aufgehobenes beſtimmt; ſeine Unmittelbarkeit wie die ſeiner Momente verſchwindet, ſie ſind als reflektirte, ſo

als das hervorgetreten, was es seinem Begriffe nach ist, ist es in das Wesen übergegangen.

Das Maaß ist zunächst unmittelbare Einheit des Qualitativen und Quantitativen, so daß

erstens ein Quantum ist, das qualitative Bedeutung hat, und als Maaß ist. Dessen Fortbestimmung ist, daß an ihm, dem an sich Bestimmten, — der Unterschied seiner Momente, des qualitativen und quantitativen Bestimmtseyns, hervortritt. Diese Momente bestimmen sich weiter selbst zu Ganzen des Maaßes, welche insofern als Selbstständige sind; indem sie sich wesentlich aufeinander beziehen, wird das Maaß

zweitens Verhältniß von specifischen Quantis, als selbstständigen Maaßen. Ihre Selbstständigkeit beruht aber wesentlich zugleich auf dem quantitativen Verhältnisse und dem Größenunterschiede; so wird ihre Selbstständigkeit ein Uebergehen in einander. Das Maaß geht damit im Maaßlosen zu Grunde. — Dieß Jenseits des Maaßes ist aber die Negativität desselben nur an sich selbst; es ist dadurch

drittens die Indifferenz der Maaßbestimmungen, und als reell mit der in ihr enthaltenen Negativität das Maaß gesetzt, als umgekehrtes Verhältniß von Maaßen, welche als selbstständige Qualitäten wesentlich nur auf ihrer Quantität und auf ihrer negativen Beziehung aufeinander beruhen, und damit sich erweisen, nur Momente ihrer wahrhaft selbstständigen Einheit zu seyn, welche ihre Reflexion-in-sich und das Setzen derselben, das Wesen, ist.

Die Entwickelung des Maaßes, die im Folgenden versucht worden, ist eine der schwierigsten Materien; indem sie von dem unmittelbaren, äußerlichen Maaße anfängt, hätte sie einerseits zu der abstrakten Fortbestimmung des Quantitativen (einer Mathematik der Natur) fortzugehen, andererseits den Zusammenhang dieser Maaßbestimmung mit den Qualitäten der natürlichen Dinge anzuzeigen, wenigstens im Allgemeinen; denn

die bestimmte Nachweisung des aus dem Begriffe des konkreten Gegenstandes hervorgehenden Zusammenhangs des Qualitativen und Quantitativen gehört in die besondere Wissenschaft des Konkreten; wovon Beispiele in der Encykl. der philos. Wissensch. 3te Aufl. §. 267 u. 270 Anm. das Gesetz des Falles und das der freien himmlischen Bewegung betreffend, nachzusehen sind. Es mag hierbei dieß überhaupt bemerkt werden, daß die verschiedenen Formen, in welchen sich das Maaß realisirt, auch verschiedenen Sphären der natürlichen Realität angehören. Die vollständige, abstrakte Gleichgültigkeit des entwickelten Maaßes d. i. der Gesetze desselben kann nur in der Sphäre des Mechanismus Statt haben, als in welchem das konkrete Körperliche nur die selbst abstrakte Materie ist; die qualitativen Unterschiede derselben haben wesentlich das Quantitative zu ihrer Bestimmtheit; Raum und Zeit sind die reinen Aeußerlichkeiten selbst, und die Menge der Materien, Massen, Intensität des Gewichts, sind ebenso äußerliche Bestimmungen, die an dem Quantitativen ihre eigenthümliche Bestimmtheit haben. Dagegen wird solche Größebestimmtheit des abstrakt Materiellen schon durch die Mehrheit und damit einen Konflikt von Qualitäten, im Physikalischen, noch mehr aber im Organischen gestört. Aber es tritt hier nicht bloß der Konflikt von Qualitäten als solchen ein, sondern das Maaß wird hier höhern Verhältnissen untergeordnet, und die immanente Entwickelung des Maaßes vielmehr auf die einfache Form des unmittelbaren Maaßes reducirt. Die Glieder des animalischen Organismus haben ein Maaß, welches als ein einfaches Quantum im Verhältniß zu andern Quantis der andern Glieder steht; die Proportionen des menschlichen Körpers sind die festen Verhältnisse von solchen Quantis; die Naturwissenschaft hat noch weithin, von dem Zusammenhange solcher Größen mit den organischen Funktionen, von denen sie ganz abhängig sind, etwas einzusehen. Aber von der Herabsetzung eines immanenten Maaßes

zu einer bloß äußerlich determinirten Größe iſt die Bewegung, das nächſte Beiſpiel. An den Himmelskörpern iſt ſie die freie nur durch den Begriff beſtimmte Bewegung, deren Größen hiermit ebenſo nur von denſelben abhängen (ſ. oben), aber von dem Organiſchen wird ſie zur willkürlichen oder mechaniſch-regelmäßigen, d. h. überhaupt abſtrakten formellen Bewegung herunter geſetzt.

Noch weniger aber findet im Reich des Geiſtes eine eigenthümliche, freie Entwickelung des Maaßes Statt. Man ſieht z. B. wohl ein, daß eine republikaniſche Verfaſſung, wie die athenienſiſche oder eine durch Demokratie verſetzte ariſtokratiſche nur bei einer gewiſſen Größe des Staates Platz haben kann; daß in der entwickelten bürgerlichen Geſellſchaft die Mengen von Individuen, welche den verſchiedenen Gewerben angehören, in einem Verhältniſſe mit einander ſtehen; aber dieß giebt weder Geſetze von Maaßen noch eigenthümliche Formen deſſelben. Im Geiſtigen als ſolchen kommen Unterſchiede von Intenſität des Charakters, Stärke der Einbildungskraft, der Empfindungen, der Vorſtellungen u. ſ. f. vor; aber über dieß Unbeſtimmte der Stärke oder Schwäche geht die Beſtimmung nicht hinaus. Wie matt und völlig leer die ſogenannten Geſetze ausfallen, die über das Verhältniß von Stärke und Schwäche der Empfindungen, Vorſtellungen u. ſ. f. aufgeſtellt werden, wird man inne, wenn man die Pſychologien nachſieht, welche ſich mit dergleichen bemühen.

Erſtes Kapitel.

Die ſpecifiſche Quantität.

Die qualitative Quantität iſt zunächſt ein unmittelbares ſpecifiſches Quantum; das

zweitens, als ſich zu Anderem verhaltend, ein quantitatives Specificiren, ein Aufheben des gleichgültigen Quantums

wird. Dieſes Maaß iſt inſofern eine Regel und enthält die beiden Momente des Maaßes unterſchieden, nämlich die anſichſeyende quantitative Beſtimmtheit, und das äußerliche Quantum. In dieſem Unterſchiede werden aber dieſe beiden Seiten zu Qualitäten, und die Regel zu einem Verhältniſſe derſelben; das Maaß ſtellt ſich daher dar

drittens als Verhältniß von Qualitäten, die zunächſt Ein Maaß haben; das ſich aber ferner ſo zu einem Unterſchiede von Maaßen in ſich ſpecificirt.

A.

Das ſpecifiſche Quantum.

1. Das Maaß iſt die einfache Beziehung des Quantums auf ſich, ſeine eigene Beſtimmtheit an ſich ſelbſt; ſo iſt das Quantum qualitativ. Zunächſt iſt es als unmittelbares Maaß, ein unmittelbares, daher als irgend ein beſtimmtes, Quantum; ebenſo unmittelbar iſt die ihm zugehörige Qualität, ſie iſt irgend eine beſtimmte Qualität. — Das Quantum als dieſe nicht mehr gleichgültige Grenze, ſondern auf ſich beziehende Aeußerlichkeit, iſt ſo ſelbſt die Qualität, und unterſchieden von dieſer geht es nicht über ſie hinaus, ſo wie dieſe nicht über daſſelbe hinausgeht. Es iſt ſo in die einfache Gleichheit mit ſich zurückgekehrte Beſtimmtheit; eins mit dem beſtimmten Daſeyn, ſo wie dieſes mit ſeinem Quantum.

Wenn man aus der erhaltenen Beſtimmung einen Satz machen will, ſo kann man ſich ausdrücken: Alles, was da iſt, hat ein Maaß. Alles Daſeyn hat eine Größe, und dieſe Größe gehört zur Natur von Etwas ſelbſt; ſie macht ſeine beſtimmte Natur und ſein Anſichſeyn aus. Etwas iſt gegen dieſe Größe nicht gleichgültig, ſo daß wenn ſie geändert würde, es bleibe was es iſt, ſondern die Aenderung derſelben ändert ſeine Qualität. Das Quantum hat als Maaß aufgehört Grenze zu ſeyn, die keine iſt; es iſt nunmehr die Beſtimmung der Sache,

so daß diese, über dieß Quantum vermehrt oder vermindert, zu Grunde ginge. —

Ein Maaß, als Maaßstab im gewöhnlichen Sinne, ist ein Quantum, das als die an sich bestimmte Einheit gegen äußerliche Anzahl willkürlich angenommen wird. Eine solche Einheit kann zwar auch in der That an sich bestimmte Einheit seyn, wie Fuß und dergleichen ursprüngliche Maaße; insofern sie aber als Maaßstab zugleich für andere Dinge gebraucht wird, ist sie für diese nur äußerliches, nicht ihr ursprüngliches Maaß — So mag der Erddurchmesser, oder die Pendellänge, als specifisches Quantum für sich genommen werden. Aber es ist willkürlich, den wievielsten Theil des Erddurchmessers oder der Pendellänge und unter welchem Breitengrade man diese nehmen wolle, um sie als Maaßstab zu gebrauchen. Noch mehr aber ist für andere Dinge ein solcher Maaßstab etwas Aeußerliches. Diese haben das allgemeine specifische Quantum wieder auf besondere Art specificirt, und sind dadurch zu besonderen Dingen gemacht. Es ist daher thöricht, von einem natürlichen Maaßstabe der Dinge zu sprechen. Ohnehin soll ein allgemeiner Maaßstab nur für die äußerliche Vergleichung dienen; in diesem oberflächlichsten Sinne, in welchem er als allgemeines Maaß genommen wird, ist es völlig gleichgültig, was dafür gebraucht wird. Es soll nicht ein Grundmaaß in dem Sinne seyn, daß die Naturmaaße der besondern Dinge daran dargestellt und daraus nach einer Regel, als Specifikationen Eines allgemeinen Maaßes, des Maaßes ihres allgemeinen Körpers, erkannt würden. Ohne diesen Sinn aber hat ein absoluter Maaßstab nur das Interesse und die Bedeutung eines Gemeinschaftlichen, und ein solches ist nicht an sich, sondern durch Uebereinkommen ein Allgemeines.

Daß unmittelbare Maaß ist eine einfache Größenbestimmung; wie z. B. die Größe der organischen Wesen, ihrer Gliedmassen und so fort. Aber jedes Existirende hat eine Größe, um

das zu seyn, was es ist, und überhaupt um Daseyn zu haben. — Als Quantum ist es gleichgültige Größe, äußerlicher Bestimmung offen und des Auf- und Abgehens am Mehr und Weniger fähig. Aber als Maaß ist es zugleich von sich selbst als Quantum, als solcher gleichgültigen Bestimmung, verschieden und eine Beschränkung jenes gleichgültigen Hin- und Hergehens an einer Grenze.

Indem die Quantitätsbestimmtheit so an dem Daseyn die gedoppelte ist, das eine Mal die, an welche die Qualität gebunden ist, das andere Mal aber die, an der unbeschadet jener hin- und hergegangen werden kann, so geschieht das Untergehen von Etwas, das ein Maaß hat, darin daß sein Quantum verändert wird. Dieß Untergehen erscheint eines Theils als unerwartet, insofern an dem Quantum, ohne das Maaß und die Qualität zu verändern, geändert werden kann, andern Theils aber wird es zu einem als ganz Begreiflichen gemacht, nämlich durch die Allmähligkeit. Zu dieser Kategorie wird so leicht gegriffen, um das Vergehen von einer Qualität oder von Etwas vorstellig zu machen oder zu erklären, indem man so dem Verschwinden beinahe mit den Augen zusehen zu können scheint, weil das Quantum die als äußerliche, ihrer Natur nach veränderliche Grenze gesetzt ist, hiermit die Veränderung, als nur des Quantums, sich von selbst versteht. In der That aber wird nichts dadurch erklärt; die Veränderung ist zugleich wesentlich der Uebergang einer Qualität in eine andere, oder der abstraktere von einem Daseyn in ein Nichtdaseyn; darin liegt eine andere Bestimmung als in der Allmähligkeit, welche nur eine Verminderung oder Vermehrung, und das einseitige Festhalten an der Größe ist.

2. Daß aber eine als bloß quantitativ erscheinende Veränderung auch in eine qualitative umschlägt, auf diesen Zusammenhang sind schon die Alten aufmerksam gewesen, und haben die der Unkenntniß desselben entstehenden Kollisionen in popula-

ren Beispielen vorgestellt; unter den Namen des Kahlen, des Haufens sind hierher gehörige Elenchen bekannt, d. i. nach des Aristoteles Erklärung, Weisen, wodurch man genöthigt wird das Gegentheil von dem zu sagen, was man vorher behauptet hatte. Man fragte: macht das Ausraufen Eines Haares vom Kopfe oder einem Pferdeschweife kahl, oder hört ein Haufe auf ein Haufe zu seyn, wenn ein Korn weggenommen wird. Dieß kann man unbedenklich zugeben, indem solche Wegnahme nur einen und zwar selbst ganz unbedeutenden quantitativen Unterschied ausmacht; so wird Ein Haar, Ein Korn weggenommen, und dieß so wiederholt, daß jedesmal nach dem, was zugegeben worden, nur Eines weggenommen wird; zuletzt zeigt sich die qualitative Veränderung, daß der Kopf, der Schweif kahl, der Haufe verschwunden ist. Man vergaß bei jenem Zugeben nicht nur die Wiederholung, sondern daß sich die für sich unbedeutenden Quantitäten (wie die für sich unbedeutenden Ausgaben von einem Vermögen) summiren, und die Summe das qualitativ Ganze ausmacht, so daß am Ende dieses verschwunden, der Kopf kahl, der Beutel leer ist.

Die Verlegenheit, der Widerspruch, welcher als Resultat herauskommt, ist nicht etwas Sophistisches im gebräuchlichen Sinne des Worts, als ob solcher Widerspruch eine falsche Vorspiegelung wäre. Das Falsche ist, was der angenommene Andere, d. h. unser gewöhnliches Bewußtseyn begeht, eine Quantität nur für eine gleichgültige Grenze d. h. sie eben im bestimmten Sinne einer Quantität zu nehmen. Diese Annahme wird durch die Wahrheit, zu der sie geführt wird, Moment des Maaßes zu seyn und mit der Qualität zusammenzuhängen, konfondirt; was widerlegt wird, ist das einseitige Festhalten an der abstrakten Quantumsbestimmtheit. — Jene Wendungen sind darum auch kein leerer oder pedantischer Spaß, sondern in sich richtig und Erzeugnisse eines Bewußtseyns, das ein Interesse an den Erscheinungen hat, die im Denken vorkommen.

Das Quantum, indem es als eine gleichgültige Grenze genommen wird, ist die Seite, an der ein Daseyn unverdächtig angegriffen und zu Grunde gerichtet wird. Es ist die List des Begriffes ein Daseyn an dieser Seite zu fassen, von der seine Qualität nicht ins Spiel zu kommen scheint, — und zwar so sehr, daß die Vergrößerung eines Staats, eines Vermögens u. s. f. welche das Unglück des Staats, des Besitzers herbeiführt, sogar als dessen Glück zunächst erscheint.

3. Das Maaß ist in seiner Unmittelbarkeit eine gewöhnliche Qualität von einer bestimmten ihr zugehörigen Größe. Von der Seite nun, nach welcher das Quantum gleichgültige Grenze ist, an der ohne die Qualität zu ändern hin- und hergegangen werden kann, ist seine andere Seite, nach welcher es qualitativ, specifisch ist, auch unterschieden. Beides sind Größenbestimmungen Eines und desselben; aber nach der Unmittelbarkeit, in der zuerst das Maaß ist, ist ferner dieser Unterschied als ein unmittelbarer zu nehmen, beide Seiten haben hiernach auch eine verschiedene Existenz. Die Existenz des Maaßes, welche die an sich bestimmte Größe ist, ist dann in ihrem Verhalten zu der Existenz der veränderlichen, äußerlichen Seite, ein Aufheben ihrer Gleichgültigkeit, ein Specificiren desselben.

B.

Specificirendes Maaß.

Dasselbe ist

erstlich eine Regel, ein Maaß äußerlich gegen das bloße Quantum;

zweitens specifische Quantität, welche das äußerliche Quantum bestimmt;

drittens verhalten sich beide Seiten als Qualitäten von specifischen Quantitätsbestimmtheit gegeneinander, als Ein Maaß.

in dieſer Aeußerlichkeit. — Dieſe ſpecifiſch-aufgenommene Menge iſt ſelbſt ein Quantum, auch abhängig von der andern oder ihr als nur äußerlichen Menge. Die ſpecificirte Menge iſt daher auch veränderlich, aber darum nicht ein Quantum als ſolches, ſondern das äußere Quantum als auf eine konſtante Weiſe ſpecificirt. Das Maaß hat ſo ſein Daſeyn als ein Verhältniß, und das Specifiſche deſſelben iſt überhaupt der Exponent dieſes Verhältniſſes.

Im intenſiven und extenſiven Quantum iſt es, wie ſich bei dieſen Beſtimmungen ergab, daſſelbe Quantum, welches das einemal in der Form der Intenſität, das anderemal in der Form der Extenſität vorhanden iſt. Das zu Grunde liegende Quantum erleidet in dieſem Unterſchiede keine Veränderung, dieſer iſt nur eine äußere Form. In dem ſpecificirenden Maaße hingegen iſt das Quantum das eine Mal in ſeiner unmittelbaren Größe, das andere Mal aber wird es durch den Verhältnißexponenten in einer andern Anzahl genommen.

Der Exponent, der das Specifiſche ausmacht, kann zunächſt ein fixes Quantum zu ſeyn ſcheinen, als Quotient des Verhältniſſes zwiſchen dem äußerlichen und dem qualitativ beſtimmten. Aber ſo wäre er nichts als ein äußerliches Quantum; es iſt unter dem Exponenten hier nichts Anderes als das Moment des Qualitativen ſelbſt zu verſtehen, welches das Quantum als ſolches ſpecificirt. Das eigentlich immanente Qualitative des Quantums iſt, wie ſich früher ergeben hat, nur die Potenz-Beſtimmung. Eine ſolche muß es ſeyn, welche das Verhältniß konſtituirt, und die hier als die an ſich ſeyende Beſtimmung dem Quantum als der äußerlichen Beſchaffenheit gegenübergetreten iſt. Dieſes hat zu ſeinem Princip das numeriſche Eins, das deſſen An-ſich-Beſtimmtſeyn ausmacht; und die Beziehung des numeriſchen Eins iſt die äußerliche und die nur durch die Natur des unmittelbaren Quantums als ſolchen beſtimmte Veränderung beſteht für ſich in dem Hinzutreten eines ſolchen numeriſchen Eins und wieder eines ſolchen

und so fort. Wenn so das äußerliche Quantum in arithmetischer Progression sich verändert, so bringt die specificirende Reaktion der qualitativen Natur des Maaßes eine andere Reihe hervor, welche sich auf die erste bezieht, mit ihr zu- und abnimmt, aber nicht in einem durch einen Zahlexponenten bestimmten, sondern einer Zahl inkommensurabeln Verhältnisse, nach einer Potenzenbestimmung.

Anmerkung.

Um ein Beispiel anzuführen, so ist die Temperatur eine Qualität, an der diese beiden Seiten, äußerliches und specificirtes Quantum zu seyn, sich unterscheiden. Als Quantum ist sie äußerliche Temperatur und zwar auch eines Körpers als allgemeinen Mediums, von der angenommen wird, daß ihre Veränderung an der Skale der arithmetischen Progression fortgehe und daß sie gleichförmig zu- oder abnehme; wogegen sie von den verschiedenen in ihr befindlichen besondern Körpern verschieden aufgenommen wird, indem dieselben durch ihr immanentes Maaß die äußerlich empfangene Temperatur bestimmen, die Temperatur-Veränderung derselben nicht der des Mediums oder ihrer untereinander im direkten Verhältnisse entspricht. Verschiedene Körper in einer und derselben Temperatur verglichen, geben Verhältnißzahlen ihrer specifischen Wärmen, ihrer Wärme-Kapacitäten. Aber diese Kapacitäten der Körper ändern sich in verschiedenen Temperaturen, womit das Eintreten einer Veränderung der specifischen Gestalt sich verbindet. In der Vermehrung oder Verminderung der Temperatur zeigt sich somit eine besondere Specifikation. Das Verhältniß der Temperatur, die als äußerliche vorgestellt wird, zur Temperatur eines bestimmten Körpers, die zugleich von jener abhängig ist, hat nicht einen festen Verhältnißexponenten; die Vermehrung oder Verminderung dieser Wärme geht nicht gleichförmig mit der Zu- und Abnahme der äußerlichen fort. — Es wird hierbei eine Temperatur als äußerlich überhaupt angenommen, deren Veränderung

bloß äußerlich oder rein quantitativ ſey. Sie iſt jedoch ſelbſt Temperatur der Luft oder ſonſt ſpecifiſche Temperatur. Näher betrachtet würde daher das Verhältniß eigentlich nicht als Verhältniß von einem bloß quantitativen zu einem qualificirenden, ſondern von zwei ſpecifiſchen Quantis zu nehmen ſeyn. Wie ſich das ſpecificirende Verhältniß gleich weiter beſtimmen wird, daß die Momente des Maaßes nicht nur in einer quantitativen und einer das Quantum qualificirenden Seite einer und derſelben Qualität beſtehen, ſondern im Verhältniſſe zweier Qualitäten, welche an ihnen ſelbſt Maaße ſind.

c. Verhältniß beider Seiten als Qualitäten.

1. Die qualitative, an ſich beſtimmte Seite des Quantums iſt nur als Beziehung auf das äußerlich Quantitative; als Specificiren deſſelben iſt ſie das Aufheben ſeiner Aeußerlichkeit, durch welche das Quantum als ſolches iſt; ſie hat ſo daſſelbe zu ihrer Vorausſetzung und fängt von ihm an. Dieſes aber iſt von der Qualität ſelbſt auch qualitativ unterſchieden; dieſer Unterſchied beider iſt in der Unmittelbarkeit des Seyns überhaupt, in welcher das Maaß noch iſt, zu ſetzen, ſo ſind beide Seiten qualitativ gegeneinander, und jede für ſich ein ſolches Daſeyn; und das eine zunächſt nur als formelle, an ihm unbeſtimmte Quantum iſt das Quantum eines Etwas und ſeiner Qualität, und wie ſich deren Beziehung auf einander nun zum Maaße überhaupt beſtimmt hat, gleichfalls die ſpecifiſche Größe dieſer Qualitäten. Dieſe Qualitäten ſind nach der Maaßbeſtimmung im Verhältniß zu einander; dieſe iſt ihr Exponent, ſie ſind aber an ſich ſchon im Fürſichſeyn des Maaßes aufeinander bezogen, das Quantum iſt in ſeinem Doppelſeyn als äußerliches und ſpecifiſches, ſo daß jede der unterſchiedenen Quantitäten dieſe zweifache Beſtimmung an ihr hat und zugleich ſchlechthin mit der andern verſchränkt iſt; eben darin allein ſind die Qualitäten beſtimmt. Sie ſind ſo nicht nur für einander

stehendes Daseyn überhaupt, sondern untrennbar gesetzt; und die an sie geknüpfte Größebestimmtheit ist eine qualitative Einheit, — Eine Maaßbestimmung, in der sie ihrem Begriffe nach, an sich zusammenhängen. Das Maaß ist so das immanente quantitative Verhalten zweier Qualitäten zu einander.

2. Im Maaß tritt die wesentliche Bestimmung der veränderlichen Größe ein, denn es ist das Quantum als aufgehoben, also nicht mehr als das, was es seyn soll um Quantum zu seyn, sondern als Quantum und zugleich als etwas Anderes; dieß Andere ist das Qualitative, und wie bestimmt worden, nichts Anderes als das Potenzenverhältniß desselben. Im unmittelbaren Maaße ist diese Veränderung noch nicht gesetzt; es ist nur irgend und zwar ein einzelnes Quantum überhaupt, an das eine Qualität geknüpft ist. Im Specificiren des Maaßes, der vorhergehenden Bestimmung, als einer Veränderung des bloß äußerlichen Quantums durch das Qualitative ist Unterschiedenheit beider Größebestimmtheiten und damit überhaupt die Mehrheit von Maaßen an einem gemeinschaftlichen äußerlichen Quantum gesetzt; das Quantum zeigt sich erst als daseyendes Maaß in solcher Unterschiedenheit seiner von sich selbst, indem es, ein und dasselbe (z. B. dieselbe Temperatur des Mediums), zugleich als verschiedenes und zwar quantitatives Daseyn (— in den verschiedenen Temperaturen der in jenem befindlichen Körper) hervortritt. Diese Unterschiedenheit des Quantums in den verschiedenen Qualitäten — den verschiedenen Körpern, — giebt eine weitere, diejenige Form des Maaßes, in welcher beide Seiten als qualitativ bestimmte Quanta sich zu einander verhalten, was das realisirte Maaß genannt werden kann.

Die Größe ist als eine Größe überhaupt veränderlich, denn ihre Bestimmtheit ist als eine Grenze, die zugleich keine ist; die Veränderung betrifft insofern nur ein besonderes Quantum, an dessen Stelle ein anderes gesetzt wird; die wahrhafte Verände-

rung aber iſt die des Quantums als ſolchen; dieß giebt die, ſo gefaßt, intereſſante Beſtimmung der veränderlichen Größe in der höhern Mathematik; wobei nicht bei dem Formellen der Veränderlichkeit überhaupt ſtehen zu bleiben, noch andere als die einfache Beſtimmung des Begriffs herbeizunehmen iſt, nach welcher das Andere des Quantums nur das Qualitative iſt. Die wahrhafte Beſtimmung alſo der reellen veränderlichen Größe iſt, daß ſie die qualitativ, hiermit, wie zur Genüge gezeigt worden, die durch ein Potenzenverhältniß beſtimmte iſt, in dieſer veränderlichen Größe iſt es geſetzt, daß das Quantum nicht als ſolches gilt, ſondern nach ſeiner ihm andern Beſtimmung, der qualitativen.

Die Seiten dieſes Verhaltens haben nach ihrer abſtrakten Seite als Qualitäten überhaupt irgend eine beſondere Bedeutung, z. B. Raum und Zeit. In ihrem Maaßverhältniß als Größebeſtimmtheiten zunächſt überhaupt genommen, iſt die eine davon Anzahl, die in äußerlicher, arithmetiſcher Progreſſion auf- und abgeht, die andere eine Anzahl, die durch jene, welche Einheit für ſie iſt, ſpecifiſch beſtimmt wird. Inſofern jede ebenſo nur eine beſondere Qualität überhaupt wäre, läge kein Unterſchied in ihnen, welche von den beiden, in Rückſicht auf ihre Größen-Beſtimmung als die bloß äußerlich quantitative, und welche als die in quantitativer Specifikation ſich verändernd genommen werde. Wenn ſie ſich z. B. als Wurzel und Quadrat verhalten, iſt es gleichviel, an welcher die Vermehrung oder Verminderung als bloß äußerlich, in arithmetiſcher Progreſſion fortgehend, und welche dagegen als an dieſem Quantum ſich ſpecifiſch beſtimmend angeſehen wird.

Aber die Qualitäten ſind nicht unbeſtimmt verſchieden gegen einander, denn in ihnen ſoll als Momenten des Maaßes die Qualifikation deſſelben liegen. Die nächſte Beſtimmtheit der Qualitäten ſelbſt iſt, der einen, das Extenſive, die Aeußerlichkeit an ihr ſelbſt zu ſeyn, der andern, das Intenſive, das

Inſichſeyende oder Negative gegen jene. Von den quantitativen Momenten kommt hiernach jener die Anzahl, dieſer die Einheit zu, im einfachen direkten Verhältniſſe iſt jene als der Dividend, dieſe als Diviſor, im ſpecificirenden Verhältniß jene als die Potenz oder das Anderswerden, dieſe als Wurzel zu nehmen. Inſofern hier noch gezählt, d. i. auf das äußerliche Quantum, (das ſo als die ganz zufällige, empiriſchgenannte Größebeſtimmtheit iſt) reflektirt, hiermit die Veränderung gleichfalls auch als in äußerlicher, arithmetiſcher Progreſſion fortgehend genommen wird, ſo fällt dieß auf die Seite der Einheit, der intenſiven Qualität, die äußerliche, extenſive Seite hingegen iſt als in der ſpecificirten Reihe ſich verändernd darzuſtellen. Aber das direkte Verhältniß (wie die Geſchwindigkeit überhaupt, $\frac{s}{t}$) iſt hier zur formellen, nicht exiſtirenden, ſondern nur der abſtrahirenden Reflexion angehörigen Beſtimmung herabgeſetzt; und wenn noch im Verhältniß von Wurzel und Quadrat (wie in $s = at^2$) die Wurzel als empiriſches Quantum und in arithmetiſcher Progreſſion fortgehend, die andere Seite aber als ſpecificirt zu nehmen iſt, ſo iſt die höhere dem Begriffe entſprechendere Realiſation der Qualifikation des Quantitativen dieſe, daß beide Seiten in höhern Potenzenbeſtimmungen (wie in $s^3 = at^2$ der Fall iſt) ſich verhalten.

Anmerkung.

Das hier Erörterte in Rückſicht des Zuſammenhangs der qualitativen Natur eines Daſeyns und ſeiner Quantitätsbeſtimmung im Maaße, hat ſeine Anwendung in dem ſchon angedeuteten Beiſpiel der Bewegung, zunächſt daß in der *Geſchwindigkeit*, als dem direkten Verhältniſſe von durchlaufenem Raume und verfloſſener Zeit, die Größe der Zeit als Nenner, die Größe des Raums dagegen als Zähler, angenommen wird. Wenn Geſchwindigkeit überhaupt nur ein Verhältniß vom Raum und der Zeit einer Bewegung iſt, ſo iſt es gleichgültig, welches von beiden Momenten als die Anzahl oder als die Einheit be-

trachtet werden ſoll. Aber Raum, wie in der ſpecifiſchen Schwere das Gewicht, iſt äußerliches, reales Ganzes überhaupt, ſomit Anzahl, die Zeit hingegen, wie das Volumen, iſt das Ideelle, das Negative, die Seite der Einheit. — Weſentlich aber gehört hierher das wichtigere Verhältniß, daß in der freien Bewegung, — zuerſt der noch bedingten —, des Falls, Zeit- und Raum-Quantität, jene als Wurzel, dieſe als Quadrat, — oder in der abſolutfreien Bewegung der Himmelskörper die Umlaufszeit und die Entfernung, jene um eine Potenz tiefer als dieſe, — jene als Quadrat, dieſe als Kubus gegen einander beſtimmt ſeyen. Dergleichen Grundverhältniſſe beruhen auf der Natur der im Verhältniß ſtehenden Qualitäten, des Raums und der Zeit, und der Art der Beziehung, in welcher ſie ſtehen, entweder als mechaniſche Bewegung d. i. als unfreie, durch den Begriff der Momente nicht beſtimmte, oder als Fall d. i. bedingtfreie, oder als abſolutfreie himmliſche Bewegung; — welche Arten der Bewegung ebenſo wohl als deren Geſetze auf der Entwickelung des Begriffs ihrer Momente, des Raums und der Zeit, beruhen, indem dieſe Qualitäten als ſolche, an ſich d. i. im Begriffe ſich als untrennbar erweiſen, und ihr quantitatives Verhältniß das Fürſichſeyn des Maaſes, nur Eine Maaßbeſtimmung iſt.

In Rückſicht auf die abſoluten Maaßverhältniſſe darf wohl erinnert werden, daß die Mathematik der Natur, wenn ſie des Namens von Wiſſenſchaft würdig ſeyn will, weſentlich die Wiſſenſchaft der Maaße ſeyn müſſe, — eine Wiſſenſchaft, für welche empiriſch wohl viel, aber eigentlich wiſſenſchaftlich d. i. philoſophiſch, noch wenig gethan iſt. Mathematiſche Principien der Naturphiloſophie, — wie Newton ſein Werk genannt hat, — wenn ſie dieſe Beſtimmung in einem tiefern Sinn erfüllen ſollten, als er und das ganze bakoniſche Geſchlecht von Philoſophie und Wiſſenſchaft hatte, müßten ganz andere Dinge enthalten, um ein Licht in dieſe noch dunklen

aber höchst betrachtungswürdigen Regionen zu bringen. — Es ist ein großes Verdienst, die empirischen Zahlen der Natur kennen zu lernen, z. B. Entfernungen der Planeten von einander, aber ein unendlich größeres, die empirischen Quanta verschwinden zu machen, und sie in eine allgemeine Form von Quantitätsbestimmungen zu erheben, so daß sie Momente eines Gesetzes oder Maaßes werden; — unsterbliche Verdienste, die sich z. B. Galilei in Rücksicht auf den Fall, und Keppler in Rücksicht auf die Bewegung der himmlischen Körper erworben hat. Sie haben die Gesetze, die sie gefunden haben, so erwiesen, daß sie gezeigt haben, daß ihnen der Umfang der Einzelnheiten der Wahrnehmung entspricht. Es muß aber noch ein höheres Beweisen dieser Gesetze gefordert werden; nämlich nichts Anderes als daß ihre Quantitätsbestimmungen aus den Qualitäten, oder bestimmten Begriffen, die bezogen sind, (wie Zeit und Raum) erkannt werden. Von dieser Art des Beweisens findet sich in jenen mathematischen Principien der Naturphilosophie, so wie in den fernern Arbeiten dieser Art, noch keine Spur. Es ist oben bei Gelegenheit des Scheins mathematischer Beweise von Naturverhältnissen, der sich auf den Mißbrauch des Unendlichkleinen gründet, bemerkt worden, daß der Versuch, solche Beweise eigentlich mathematisch d. h. weder aus der Empirie noch aus dem Begriffe, zu führen, ein widersinniges Unternehmen ist. Diese Beweise setzen ihre Theoreme, eben jene Gesetze, aus der Erfahrung voraus; was sie leisten, besteht darin, sie auf abstrakte Ausdrücke und bequeme Formeln zu bringen. Das ganze reelle Verdienst, das Newton im Vorzug gegen Keppler in Beziehung auf die nämlichen Gegenstände zugeschrieben wird, wird, das Scheingerüste von Beweisen abgezogen, — ohne Zweifel bei gereinigterer Reflexion über das, was die Mathematik zu leisten vermag und was sie geleistet hat, einst mit deutlicher Kenntniß auf jene Umformung des

Ausdrucks *) und der den Anfängen nach eingeführten analytischen Behandlung, eingeschränkt werden.

C.

Das Fürsichſeyn im Maaße.

1. In der so eben betrachteten Form des specificirten Maaßes ist das Quantitative beider Seiten qualitativ bestimmt, (beide im Potenzen-Verhältniß); sie sind so Momente Einer Maaßbestimmtheit von qualitativer Natur. Dabei sind aber die Qualitäten nur erst noch als unmittelbare, nur verschiedene gesetzt, die nicht selbst in jenem Verhältnisse stehen, in welchem ihre Größebestimmtheiten sind, nämlich außer solchem Verhältnisse, keinen Sinn noch Daseyn zu haben, was die Potenzenbestimmtheit der Größe enthält. Das Qualitative verhüllt sich so, als nicht sich selbst, sondern die Größebestimmtheit specificirend; nur als an dieser ist es gesetzt, für sich aber unmittelbare Qualität als solche, die außerhalb dessen, daß die Größe von ihr in Differenz gesetzt wird, und außer ihrer Beziehung auf ihre andere, noch für sich bestehendes Daseyn habe. So Raum und Zeit gelten beide außer jener Specifikation, die ihre Größebestimmtheit in der Bewegung des Falles oder in der absolutfreien Bewegung enthält, als Raum überhaupt, Zeit überhaupt, der Raum bestehend für sich außer und ohne die Zeit als dauernd, und die Zeit als für sich fließend unabhängig vom Raume.

Diese Unmittelbarkeit des Qualitativen gegen seine specifische Maaßbeziehung ist aber ebenso sehr mit einer quantitativen Unmittelbarkeit und der Gleichgültigkeit eines Quantita-

*) S. Encyklop. der philos. Wissensch. Anm. zu §. 270. über die Umformung des keplerischen $\frac{S^3}{T^2}$ in $\frac{S_1 + S}{T^2}$ in das newtonische, indem der Theil $\frac{S}{T^2}$ die Kraft der Schwere genannt worden ist.

tiven an ihm gegen dieß sein Verhältniß verknüpft; die unmittelbare Qualität hat auch ein nur unmittelbares Quantum. Daher hat denn das specifische Maaß auch eine Seite zunächst äußerlicher Veränderung, deren Fortgang bloß arithmetisch ist, von jenem nicht gestört wird, und in welche die äußerliche, darum nur empirische Größebestimmtheit fällt. Qualität und Quantum auch so außer dem specifischen Maaße auftretend, sind zugleich in der Beziehung auf dieses; die Unmittelbarkeit ist ein Moment von solchen, die selbst zum Maaße gehören. So sind die unmittelbaren Qualitäten dem Maaße auch angehörig, gleichfalls in Beziehung, und stehen nach der Größebestimmtheit in einem Verhältniß, welches als außerhalb des specificirten, der Potenzbestimmung, selbst nur das direkte Verhältniß, und unmittelbares Maaß ist. Diese Folgerung und deren Zusammenhang ist näher anzugeben.

2. Das unmittelbar bestimmte Quantum als solches ist, wenn es auch als Maaßmoment sonst an sich in einem Begriffszusammenhang begründet ist, in der Beziehung zu dem specifischen Maaße als ein äußerlich gegebenes. Die Unmittelbarkeit, die hiermit gesetzt ist, ist aber die Negation der qualitativen Maaßbestimmung; dieselbe wurde vorhin an den Seiten dieser Maaßbestimmung aufgezeigt, welche darum als selbstständige Qualitäten erschienen. Solche Negation und das Zurückkehren zur unmittelbaren Quantitätsbestimmtheit liegt in dem qualitativbestimmten Verhältnisse insofern, als das Verhältniß Unterschiedener überhaupt deren Beziehung als Eine Bestimmtheit enthält, die hiermit hier im Quantitativen, unterschieden von der Verhältnißbestimmung, ein Quantum ist. Als Negation der unterschiedenen qualitativbestimmten Seiten ist dieser Exponent ein Fürsichseyn, das Schlechthin-bestimmtseyn; aber ist solches Fürsichseyn nur an sich; als Daseyn ein einfaches, unmittelbares Quantum, Quotient oder Exponent als eines Verhältnisses der Seiten des Maaßes, dieß Verhältniß als ein direktes ge-

nommen; aber überhaupt die als empirisch erscheinende Einheit in dem Quantitativen des Maaßes. — Im Falle der Körper stehen die durchflossenen Räume im Verhältnisse des Quadrats der verflossenen Zeiten; $s = at^2$; — dieß ist das specifisch-bestimmte, ein Potenzenverhältniß des Raums und der Zeit; das andere, das direkte Verhältniß, käme dem Raum und der Zeit, als gegeneinander gleichgültigen Qualitäten, zu; es soll das des Raumes zu dem ersten Zeitmomente seyn; derselbe Koefficient, a, bleibt in allen folgenden Zeitpunkten; — die Einheit als ein gewöhnliches Quantum für die übrigens durch das specificirende Maaß bestimmte Anzahl. Sie gilt zugleich als der Exponent jenes direkten Verhältnisses, welches der vorgestellten schlechten, d. i. formellen, nicht durch den Begriff specifisch bestimmten Geschwindigkeit zukommt. Solche Geschwindigkeit existirt hier nicht, so wenig als die früher erwähnte, die dem Körper am Ende eines Zeitmoments zukommen sollte. Jene wird dem ersten Zeitmomente des Falles zugeschrieben, aber dieser sogenannte Zeitmoment ist eine selbst nur angenommene Einheit, und hat als solcher atomer Punkt kein Daseyn; der Anfang der Bewegung, — die Kleinheit, die für diesen vorgegeben wird, könnte keinen Unterschied machen, — ist sogleich eine Größe und zwar eine durch das Gesetz des Falles specificirte Größe. Jenes empirische Quantum wird der Kraft der Schwere zugeschrieben, so daß diese Kraft selbst keine Beziehung auf die vorhandene Specifikation, (die Potenzenbestimmtheit), auf das Eigenthümliche der Maaßbestimmung haben soll. Das unmittelbare Moment, daß in der Bewegung des Falles auf eine Zeiteinheit (— eine Sekunde und zwar die sogenannte erste —) die Anzahl von etwa fünfzehn räumlichen Einheiten, die als Fuße angenommen sind, komme, ist ein unmittelbares Maaß, wie die Maaßgröße der menschlichen Gliedmaaßen, die Distanzen, Durchmesser der Planeten u. s. f. Die Bestimmung solchen Maaßes fällt anderswohin, als innerhalb der qualitativen

Maaßbestimmung hier des Gesetzes des Falles selbst; wovon aber solche Zahlen, das nur unmittelbar, daher als empirisch erscheinende eines Maaßes, abhängen, darüber haben uns die konkreten Wissenschaften noch keinen Aufschluß gegeben. Hier haben wir es nur mit dieser Begriffsbestimmtheit zu thun; diese ist, daß jener empirische Koefficient das Fürsichseyn in der Maaßbestimmung ausmacht, aber nur das Moment des Fürsichseyns, insofern daſſelbe an sich und daher als unmittelbares ist. Das andere ist das Entwickelte dieses Fürsichseyns, die specifische Maaßbestimmtheit der Seiten. — Die Schwere, im Verhältnisse des Fallens, einer zwar noch halb bedingten und nur halbfreien Bewegung, ist nach diesem zweiten Momente als eine Naturkraft anzusehen, so daß durch die Natur der Zeit und des Raums ihr Verhältniß bestimmt ist, und daher in die Schwere jene Specifikation, das Potenzenverhältniß, fällt; jenes das einfache direkte Verhältniß drückt nur ein mechanisches Verhalten der Zeit und des Raums aus, die formelle, äußerliche hervorgebrachte und determinirte Geschwindigkeit.

3. Das Maaß hat sich dahin bestimmt, ein specificirtes Größenverhältniß zu seyn, das als quantitativ das gewöhnliche äußerliche Quantum an ihm hat; dieses aber ist nicht ein Quantum überhaupt, sondern wesentlich als Bestimmungsmoment des Verhältnisses als solchen; es ist so Exponent, und als nun unmittelbares Bestimmtseyn ein unveränderlicher Exponent, somit des schon erwähnten direkten Verhältnisses derselben Qualitäten, durch welches zugleich ihr Größenverhältniß zu einander specifisch bestimmt wird. Dieses direkte Verhältniß ist im gebrauchten Beispiel des Maaßes der Fallbewegung gleichsam anticipirt und als vorhanden angenommen; aber wie bemerkt existirt es in dieser Bewegung noch nicht. — Es macht aber die weitere Bestimmung aus, daß das Maaß nun auf diese Weise realisirt ist, daß seine beiden Seiten Maaße, unterschieden als unmittelbares, äußerliches, und als in sich specificirtes, sind,

und es die Einheit derselben ist. Als diese Einheit enthält das Maaß das Verhältniß, in welchem die Größen durch die Natur der Qualitäten bestimmt und different gesetzt sind, und dessen Bestimmtheit daher ganz immanent und selbstständig, zugleich in das Fürsichseyn des unmittelbaren Quantums, den Exponenten eines direkten Verhältnisses, zusammen gegangen ist; seine Selbstbestimmung ist darin negirt, indem es in diesem seinem Andern die letzte, fürsichseyende Bestimmtheit hat; und umgekehrt hat das unmittelbare Maaß, welches an ihm selbst qualitativ seyn soll, an jenem erst in Wahrheit die qualitative Bestimmtheit. Diese negative Einheit ist reales Fürsichseyn, die Kategorie eines Etwas, als Einheit von Qualitäten, die im Maaßverhältnisse sind; — eine volle Selbstständigkeit. Unmittelbar geben die beiden, welche sich als zwei verschiedene Verhältnisse ergeben haben, auch ein zweifaches Daseyn, oder näher solches selbstständige Ganze ist als Fürsichseyendes überhaupt zugleich ein Abstoßen in unterschiedene Selbstständige, deren qualitative Natur und Bestehen (Materialität) in ihrer Maaßbestimmtheit liegt.

Zweites Kapitel.

Das reale Maaß.

Das Maaß ist bestimmt zu einer Beziehung von Maaßen, welche die Qualität unterschiedener selbstständiger Etwas, geläufiger: Dinge ausmachen. Die so eben betrachteten Maaßverhältnisse gehören abstrakten Qualitäten, wie dem Raume und der Zeit, an; zu den im Bevorstehenden zu betrachtenden sind specifische Schwere, weiterhin die chemischen Eigenschaften die Beispiele, welche als Bestimmungen materieller Existenzen sind. Raum und Zeit sind auch Momente solcher Maaße, die

aber nun weitern Bestimmungen untergeordnet, nicht mehr nur nach ihrer eigenen Begriffsbestimmung sich zu einander verhalten. Im Klange z. B. ist die Zeit, in welcher eine Anzahl der Schwingungen erfolgt, das Räumliche der Länge, Dicke, des schwingenden Körpers, unter den Bestimmungsmomenten; aber die Größen jener ideellen Momente sind äußerlich bestimmt, sie zeigen sich nicht mehr in einem Potenzen-, sondern in gewöhnlichem direkten Verhältnisse gegeneinander, und das Harmonische reducirt sich auf die ganz äußerliche Einfachheit von Zahlen, deren Verhältnisse sich am leichtesten auffassen lassen, und damit eine Befriedigung gewähren, die ganz der Empfindung anheimfällt, da für den Geist keine Vorstellung, Phantasiebild, Gedanke und dergleichen ihn Erfüllendes vorhanden ist. Indem die Seiten, welche nun das Maaßverhältniß ausmachen, selbst Maaße, aber zugleich reelle Etwas sind, sind ihre Maaße zunächst unmittelbare Maaße und als Verhältnisse an ihnen, direkte Verhältnisse. Es ist das Verhältniß solcher Verhältnisse zu einander, welches nun in seiner Fortbestimmung zu betrachten ist.

Das Maaß, wie es so nunmehr reales ist, ist

erstens ein selbstständiges Maaß einer Körperlichkeit, das sich zu *andern* verhält und in diesem Verhalten dieselben, so wie damit die selbstständige Materialität, specificirt. Diese Specifikation, als ein äußerliches Beziehen zu vielen Andern überhaupt ist das Hervorbringen anderer Verhältnisse, somit anderer im Maaße, und die specifische Selbstständigkeit bleibt nicht in *einem* direkten Verhältnisse bestehen, sondern geht in *specifische Bestimmtheit*, die eine *Reihe* von *Maaßen* ist, über.

Zweitens sind die dadurch entstehenden direkten Verhältnisse, an sich bestimmte und ausschließende Maaße, (Wahlverwandtschaften); indem aber ihr Unterschied von einander zugleich nur quantitativ ist, so ist ein Fortgang von Verhältnissen

verhanden, der zum Theil bloß äußerlich quantitativ iſt, aber auch durch qualitative Verhältniſſe unterbrochen wird, und eine Knotenlinie von ſpecifiſchen Selbſtſtändigen bildet.

Drittens aber tritt in dieſem Fortgange für das Maaß die Maaßloſigkeit überhaupt, und beſtimmter die Unendlichkeit des Maaßes ein, in welcher die ſich ausſchließenden Selbſtſtändigkeiten Eins mit einander ſind, und das Selbſtſtändige in negative Beziehung zu ſich ſelbſt tritt.

A.

Das Verhältniß ſelbſtſtändiger Maaße.

Die Maaße heißen nun nicht mehr bloß unmittelbare, ſondern ſelbſtſtändige, inſofern ſie an ihnen ſelbſt zu Verhältniſſen von Maaßen, welche ſpecificirt ſind, ſo in dieſem Fürſichſeyn Etwas, phyſikaliſche, zunächſt materielle Dinge ſind. Das Ganze, welches ein Verhältniß ſolcher Maaße iſt, iſt aber

a. zunächſt ſelbſt unmittelbar; ſo ſind die beiden Seiten, welche als ſolche ſelbſtſtändige Maaße beſtimmt ſind, außer einander an beſondern Dingen beſtehend, und werden äußerlich in Verbindung geſetzt;

b. die ſelbſtſtändigen Materialitäten ſind aber, was ſie qualitativ ſind, nur durch die quantitative Beſtimmung, die ſie als Maaße haben, ſomit durch ſelbſt quantitative Beziehung auf andere, als different dagegen (ſogenannte Affinität) und zwar als Glieder einer Reihe ſolchen quantitativen Verhaltens beſtimmt;

c. dieſes gleichgültige mannigfaltige Verhalten ſchließt ſich zugleich zum ausſchließenden Fürſichſeyn ab; — ſogenannte Wahlverwandtſchaft.

a. Verbindung zweier Maaße.

Etwas iſt in ſich als Maaßverhältniß von Quantis beſtimmt, welche ferner Qualitäten zukommen, und das Etwas iſt

die Beziehung von dieſen Qualitäten. Die eine iſt deſſen Inſichſeyn, wonach es ein Fürſichſeyendes, — Materielles — iſt, (wie intenſiv genommen, das Gewicht, oder extenſiv, die Menge aber von materiellen Theilen); die andere aber iſt die Aeußerlichkeit dieſes Inſichſeyns, (das Abſtrakte, Ideelle, der Raum.) Dieſe Qualitäten ſind quantitativ beſtimmt, und das Verhältniß derſelben zu einander macht die qualitative Natur des materiellen Etwas aus; — das Verhältniß des Gewichts zum Volumen, die beſtimmte ſpecifiſche Schwere. Das Volumen, das Ideelle, iſt als die Einheit anzunehmen, das Intenſive aber, das in quantitativer Beſtimmtheit und in der Vergleichung mit jenem als extenſive Größe, Menge von fürſichſeyenden Eins erſcheint, als die Anzahl. — Das reine qualitative Verhalten der beiden Größebeſtimmtheiten, nach einem Potenzenverhältniß iſt darin verſchwunden, daß in der Selbſtſtändigkeit des Fürſichſeyns (materiellen Seyns —) die Unmittelbarkeit zurückgekehrt iſt, an welcher die Größebeſtimmtheit ein Quantum als ſolches, und das Verhältniß eines ſolchen zu der andern Seite ebenfalls in dem gewöhnlichen Exponenten eines direkten Verhältniſſes beſtimmt iſt.

Dieſer Exponent iſt das ſpecifiſche Quantum des Etwas, aber er iſt unmittelbares Quantum und dieſes, damit die ſpecifiſche Natur von ſolchem Etwas, iſt nur in der Vergleichung mit andern Exponenten ſolcher Verhältniſſe beſtimmt. Er macht das ſpecifiſche An-ſich-beſtimmtſeyn, das innere eigenthümliche Maaß von Etwas aus; aber indem dieſes ſein Maaß auf dem Quantum beruht, iſt es auch nur als äußerliche, gleichgültige Beſtimmtheit, und ſolches Etwas iſt dadurch der innerlichen Maaßbeſtimmung ungeachtet veränderlich. Das Andere, zu dem es als veränderlich ſich verhalten kann, iſt nicht eine Menge von Materie, ein Quantum überhaupt; hiergegen hält ſein ſpecifiſches Anſichbeſtimmtſeyn aus, ſondern ein Quantum, das zugleich ebenſo Exponent ſolchen ſpecifiſchen Verhält-

niſſes iſt. Es ſind zwei Dinge, von verſchiedenem inneren Maaße, die in Beziehung ſtehen, und in Verbindung treten; — wie zwei Metalle von verſchiedener ſpecifiſcher Schwere; — welche Gleichartigkeit ihrer Natur, daß es z. B. nicht ein Metall iſt, von deſſen Verbindung mit Waſſer die Rede wäre, ſonſt zur Möglichkeit ſolcher Verbindung erforderlich ſey, gehört nicht hierher zu betrachten. — Einer Seits erhält ſich nun jedes der beiden Maaße in der Veränderung, die an daſſelbe durch die Aeußerlichkeit des Quantums kommen ſollte, weil es Maaß iſt, anderer Seits aber iſt dieſes Sich-erhalten ſelbſt ein negatives Verhalten zu dieſem Quantum, eine Specifikation deſſelben, und da daſſelbe Exponent des Maaßverhältniſſes iſt, eine Veränderung des Maaßes ſelbſt und zwar eine gegenſeitige Specifikation.

Nach der bloß quantitativen Beſtimmung wäre die Verbindung ein bloßes Summiren der zwei Größen der einen, und der zwei der andern Qualität, z. B. die Summe der beiden Gewichte und der beiden Volume bei der Verbindung zweier Materien von verſchiedener ſpecifiſcher Schwere, ſo daß nicht nur das Gewicht des Gemiſches gleich jener Summe bliebe, ſondern auch der Raum, den daſſelbe einnimmt, gleich der Summe jener Räume. Allein nur das Gewicht findet ſich als die Summe der Gewichte, die vor der Verbindung vorhanden waren; es ſummirt ſich die Seite, welche als die fürſichſeyende zum feſten Daſeyn und damit von bleibendem unmittelbaren Quantum geworden iſt, — das Gewicht der Materie, oder was für daſſelbe nach der Rückſicht der quantitativen Beſtimmtheit gilt, die Menge der materiellen Theile. Aber in die Exponenten fällt die Veränderung, indem ſie der Ausdruck der qualitativen Beſtimmtheit, des Fürſichſeyns als Maaß-Verhältniſſe ſind, welches, indem das Quantum als ſolches die zufällige, äußerliche Veränderung durch Zuſatz, der ſummirt wird, erleidet, zugleich ſich als negirend gegen dieſe Aeußerlichkeit er-

weiſt. Dieſes immanente Beſtimmen des Quantitativen, da es, wie gezeigt, nicht am Gewichte erſcheinen kann, erweiſt ſich an der andern Qualität, welche die ideelle Seite des Verhältniſſes iſt. Für die ſinnliche Wahrnehmung kann es auffallend ſeyn, daß ſich nach der Vermiſchung zweier ſpecifiſch verſchiedener Materien eine Veränderung, — gewöhnlich eine Verminderung, — des ſummirten Volumens zeigt; der Raum ſelbſt macht das Beſtehen der auseinanderſeyenden Materie aus. Aber dieß Beſtehen, gegen die Negativität, welche das Fürſichſeyn in ſich enthält, iſt das nicht an ſich Setzende, das Veränderliche; der Raum wird auf dieſe Weiſe als das, was er wahrhaft iſt, als das Ideelle geſetzt.

Es iſt aber hiermit nicht nur die eine der qualitativen Seiten als veränderlich geſetzt, ſondern das Maaß ſelbſt, und damit die darauf gegründete qualitative Beſtimmtheit des Etwas hat ſich ſo gezeigt, nicht an ihm ſelbſt ein Feſtes zu ſeyn, ſondern, wie das Quantum überhaupt, ſeine Beſtimmtheit in andern Maaßverhältniſſen zu haben.

b. Das Maaß als Reihe von Maaßverhältniſſen.

1. Wenn Etwas, das mit Anderm vereint wird, und ebenſo dieß Andere nur durch die einfache Qualität beſtimmt, das wäre, was es iſt, ſo würden ſie in dieſer Verbindung nur ſich aufheben, aber Etwas, das Maaßverhältniß in ſich iſt, iſt ſelbſtſtändig, aber dadurch zugleich vereinbar mit einem eben Solchen; indem es in dieſer Einheit *aufgehoben* wird, erhält es ſich durch ſein *gleichgültiges*, quantitatives Beſtehen, und verhält ſich zugleich als ſpecificirendes Moment eines neuen Maaßverhältniſſes. Seine Qualität iſt eingehüllt in das Quantitative; damit iſt ſie ebenſo gleichgültig gegen das andere Maaß, kontinuirt ſich in daſſelbe und in das neue gebildete Maaß hinein; der Exponent des neuen Maaßes iſt ſelbſt nur irgend ein Quantum, äußerliche Beſtimmtheit; ſtellt ſich als Gleichgültig-

keit darin dar, daß das ſpecifiſch-beſtimmte Etwas mit andern eben ſolchen Maaßen eben dergleichen Neutraliſirungen der beiderſeitigen Maaßverhältniſſe eingeht; in nur Einem, von ihm und einem andern Gebildeten, drückt ſich ſeine ſpecifiſche Eigenthümlichkeit nicht aus.

2. Dieſe Verbindung mit Mehrern, die gleichfalls Maaße an ihnen ſind, giebt verſchiedene Verhältniſſe, die alſo verſchiedene Exponenten haben. Das Selbſtſtändige hat den Exponenten ſeines An-ſich-beſtimmtſeyns nur in der Vergleichung mit andern; die Neutralität mit andern aber macht ſeine reelle Vergleichung mit denſelben aus; es iſt ſeine Vergleichung mit ihnen durch ſich ſelbſt. Die Exponenten dieſer Verhältniſſe aber ſind verſchieden, und es ſtellt hiermit ſeinen qualitativen Exponenten als die Reihe dieſer verſchiedenen Anzahlen dar, zu denen es die Einheit iſt; — als eine Reihe von ſpecifiſchem Verhalten zu Andern. Der qualitative Exponent als Ein unmittelbares Quantum drückt eine einzelne Relation aus. Wahrhaft unterſcheidet ſich das Selbſtſtändige durch die eigenthümliche Reihe der Exponenten, die es, als Einheit angenommen, mit andern ſolchen Selbſtſtändigkeiten bildet, indem ein Anderes derſelben ebenſo mit ebendenſelben in Beziehung gebracht und als Einheit angenommen, eine andere Reihe formirt. — Das Verhältniß ſolcher Reihe innerhalb ihrer macht nun das Qualitative des Selbſtſtändigen aus.

Inſofern nun ſolches Selbſtſtändiges mit einer Reihe von Selbſtſtändigen eine Reihe von Exponenten bildet, ſcheint es zunächſt von einem Andern außer dieſer Reihe ſelbſt, mit welchem es verglichen wird, dadurch unterſchieden zu ſeyn, daß dieſes eine andere Reihe von Exponenten mit denſelben Gegenüberſtehenden macht. Aber auf dieſe Weiſe wären dieſe beiden Selbſtſtändigen nicht vergleichbar, inſofern jedes ſo als Einheit gegen ſeine Exponenten betrachtet wird, und die beiden aus dieſer Beziehung entſtehenden Reihen unbeſtimmt an-

dere sind. Die Beiden, die als Selbstständige verglichen werden sollen, sind zunächst gegen einander nur als Quanta unterschieden; ihr Verhältniß zu bestimmen, bedarf es selbst einer gemeinschaftlichen fürsichseyenden Einheit. Diese bestimmte Einheit ist nur in dem zu suchen, worin die zu Vergleichenden, wie gezeigt, das specifische Daseyn ihres Maaßes haben, also in dem Verhältnisse, das die Verhältnißexponenten der Reihe zu einander haben. Dieß Verhältniß der Exponenten selbst ist aber nur so für sichseyende, in der That bestimmte Einheit, als die Glieder der Reihe dasselbe, als ein konstantes Verhältniß unter einander, zu beiden haben; so kann es ihre gemeinschaftliche Einheit seyn. In ihr also liegt allein die Vergleichbarkeit der beiden Selbstständigen, die als sich nicht mit einander neutralisirend, sondern als gleichgültig gegen einander angenommen wurden. Jedes abgesondert außerhalb der Vergleichung ist die Einheit der Verhältnisse mit den gegenüberstehenden Gliedern, welche die Anzahlen gegen jene Einheit sind, somit die Reihe von Exponenten vorstellen. Diese Reihe ist dagegen umgekehrt die Einheit für jene beiden, die verglichen miteinander, Quanta gegeneinander sind; als solche sind sie selbst verschiedene Anzahlen ihrer so eben aufgezeigten Einheit.

Diejenigen aber ferner, welche mit den gegenüber stehenden unter sich verglichenen Beiden oder vielmehr Vielen überhaupt, die Reihe der Exponenten des Verhaltens derselben abgeben, sind an ihnen selbst gleichfalls Selbstständige, jedes ein specifisches Etwas von einem ihm an sich zuständigen Maaßverhältniß. Sie sind insofern gleichfalls jedes als Einheit zu nehmen, so daß sie an den erstgenannten unter sich bloß verglichenen Beiden oder vielmehr unbestimmt Mehrern eine Reihe von Exponenten haben, welche Exponenten die Vergleichungszahlen der so eben genannten unter sich sind; so wie die Vergleichungszahlen der nun einzeln auch als selbstständig genommenen unter sich gleichfalls umgekehrt die Reihe der Exponenten für die

Glieder der erſten Reihe ſind. Beide Seiten ſind auf dieſe Weiſe Reihen, in denen jede Zahl erſtens Einheit überhaupt iſt gegen ihre gegenüber ſtehende Reihe, an der ſie ihr Fürſich-beſtimmtſeyn als eine Reihe von Exponenten hat; zweitens iſt ſie ſelbſt einer der Exponenten für jedes Glied der gegenüberſtehenden Reihe; und drittens Vergleichungszahl zu den übrigen Zahlen ihrer Reihe, und hat als ſolche Anzahl, die ihr auch als Exponent zukommt, ihre für-ſich-beſtimmte Einheit an der gegenüberſtehenden Reihe.

3. In dieſem Verhalten iſt die Art und Weiſe wiedergekehrt, wie das Quantum als fürſichſeyend, nämlich als Grad geſetzt iſt, einfach zu ſeyn, aber die Größebeſtimmtheit an einem außer ihm ſeyenden Quantum, das ein Kreis von Quantis iſt, zu haben. Im Maaße aber iſt dieß Aeußerliche nicht bloß ein Quantum und ein Kreis von Quantis, ſondern eine Reihe von Verhältnißzahlen, und das Ganze derſelben iſt es, worin das Fürſich-beſtimmtſeyn des Maaßes liegt. Wie beim Fürſichſeyn des Quantums als Grad der Fall iſt, hat in dieſe Aeußerlichkeit ſeiner ſelbſt ſich die Natur des ſelbſtſtändigen Maaßes verkehrt. Seine Beziehung auf ſich iſt zunächſt als unmittelbares Verhältniß, und damit beſteht ſogleich ſeine Gleichgültigkeit gegen Anderes nur in dem Quantum. In dieſe Aeußerlichkeit fällt daher ſeine qualitative Seite, und ſein Verhalten zu Anderem wird zu dem, was die ſpecifiſche Beſtimmung dieſes Selbſtſtändigen ausmacht. Sie beſteht ſo ſchlechthin in der quantitativen Art und Weiſe dieſes Verhaltens, und dieſe Art und Weiſe iſt ſo ſehr durch das Andere als durch es ſelbſt beſtimmt, und dieß Andere iſt eine Reihe von Quantis, und es ſelbſt gegenſeitig ein ſolches. Aber dieſe Beziehung, in welcher ſich zwei Specifiſche zu Etwas, zu einem Dritten, dem Exponenten, ſpecificiren, enthält ferner dieß, daß das Eine darin nicht in das Andere übergegangen, alſo nicht nur eine Negation überhaupt, ſondern Beide darin negativ geſetzt ſind, und

indem jedes sich gleichgültig darin erhält, seine Negation auch wieder negirt ist. Diese ihre qualitative Einheit ist somit für sich seyende ausschließende Einheit. Die Exponenten, welche zunächst Vergleichungszahlen unter sich sind, haben in dem Momente des Ausschließens erst ihre wahrhaft specifische Bestimmtheit gegeneinander an ihnen und ihr Unterschied wird so zugleich qualitativer Natur. Er gründet sich aber auf das Quantitative; das Selbstständige verhält sich erstens nur darum zu einem Mehrern seiner qualitativ andern Seite, weil es in diesem Verhalten zugleich gleichgültig ist; zweitens ist nun die neutrale Beziehung durch die in ihr enthaltene Quantitativität nicht nur Veränderung, sondern als Negation der Negation gesetzt, und ausschließende Einheit. Dadurch ist die Verwandtschaft eines Selbstständigen zu den Mehrern der andern Seite nicht mehr eine indifferente Beziehung, sondern eine Wahlverwandtschaft.

c. Wahlverwandtschaft.

Es ist hier der Ausdruck Wahlverwandtschaft, wie auch im vorhergehenden Neutralität, Verwandtschaft, gebraucht worden, — Ausdrücke, die sich auf das chemische Verhältniß beziehen. Denn in der chemischen Sphäre hat wesentlich das Materielle seine specifische Bestimmtheit in der Beziehung auf sein Anderes; es existirt nur als diese Differenz. Diese specifische Beziehung ist ferner an die Quantität gebunden, und ist zugleich nicht nur die Beziehung auf ein einzelnes Anderes, sondern auf eine Reihe solcher ihm gegenüberstehenden Differenten; die Verbindungen mit dieser Reihe beruhen auf einer sogenannten Verwandtschaft mit jedem Gliede derselben, aber bei dieser Gleichgültigkeit ist zugleich jede ausschließend gegen andere; welche Beziehung entgegengesetzter Bestimmungen noch zu betrachten ist. — Es ist aber nicht nur im Chemischen, daß sich das Specifische in einem Kreise von Ver-

bindungen darſtellt; auch der einzelne Ton hat erſt ſeinen Sinn in dem Verhalten und der Verbindung mit einem andern und mit der Reihe von andern; die Harmonie oder Disharmonie in ſolchem Kreiſe von Verbindungen macht ſeine qualitative Natur aus, welche zugleich auf quantitativen Verhältniſſen beruht, die eine Reihe von Exponenten bilden, und die Verhältniſſe von den beiden ſpecifiſchen Verhältniſſen ſind, die jeder der verbundenen Töne an ihm ſelbſt iſt. Der einzelne Ton iſt der Grundton eines Syſtems, aber ebenſo wieder einzelnes Glied im Syſteme jedes andern Grundtons. Die Harmonien ſind ausſchließende Wahlverwandtſchaften, deren qualitative Eigenthümlichkeit ſich aber ebenſo ſehr wieder in die Aeußerlichkeit bloß quantitativen Fortgehens auflöſt. — Worin aber das Princip eines Maaßes für diejenigen Verwandtſchaften, welche (chemiſche oder muſikaliſche oder andere) Wahlverwandtſchaften unter und gegen die andern ſind, liege, darüber wird im Folgenden in Betreff der chemiſchen noch eine Bemerkung vorkommen; aber dieſe höhere Frage hängt mit dem Specifiſchen des eigentlichen Qualitativen aufs engſte zuſammen und gehört in die beſondern Theile der konkreten Naturwiſſenſchaft.

Inſofern das Glied einer Reihe ſeine qualitative Einheit in ſeinem Verhalten zu dem Ganzen einer gegenüberſtehenden Reihe hat, deren Glieder aber gegeneinander nur durch das Quantum, nach welchem ſie ſich mit jenem neutraliſiren, verſchieden ſind, ſo iſt die ſpeciellere Beſtimmtheit in dieſer vielfachen Verwandtſchaft gleichfalls nur eine quantitative. In der Wahlverwandtſchaft als ausſchließender, qualitativer Beziehung entnimmt das Verhalten ſich dieſem quantitativen Unterſchiede. Die nächſte Beſtimmung, die ſich darbietet, iſt: daß nach dem Unterſchied der Menge, alſo der extenſiven Größe, der unter den Gliedern der einen Seite für die Neutraliſirung eines Gliedes der andern Seite Statt findet, ſich auch die Wahlverwandtſchaft dieſes Gliedes zu den Gliedern der andern Reihe, mit

denen allen es in Verwandtschaft steht, richte. Das Ausschließen als ein festeres Zusammenhalten gegen andere Möglichkeiten der Verbindung, welches dadurch begründet wäre, erschiene so umgewandelt in um so viel größerer Intensität, nach der früher nachgewiesenen Identität der Formen von extensiver und intensiver Größe, als in welchen beiden Formen die Größenbestimmtheit eine und dieselbe ist. Dieß Umschlagen der einseitigen Form der extensiven Größe auch in ihre andere, die intensive, ändert aber an der Natur der Grundbestimmung, welche das Eine und dasselbe Quantum ist, nichts; so daß hiermit in der That kein Ausschließen gesetzt wäre, sondern gleichgültig entweder nur Eine Verbindung oder ebensowohl eine Kombination unbestimmt von wie vielen Gliedern, wenn nur die Portionen, die von ihnen einträten, in Gemäßheit ihrer Verhältnisse untereinander dem geforderten Quantum entsprechend wären, Statt haben könnte.

Allein die Verbindung, die wir auch Neutralisation genannt haben, ist nicht nur die Form der Intensität; der Exponent ist wesentlich Maaßbestimmung, und damit ausschließend; die Zahlen haben in dieser Seite ausschließenden Verhaltens ihre Kontinuität und Zusammenfließbarkeit mit einander verloren; es ist das Mehr oder Weniger, was einen negativen Charakter erhält, und der Vorzug, den ein Exponent gegen andern hat, bleibt nicht in der Größenbestimmtheit stehen. Ebenso sehr ist aber auch diese andere Seite vorhanden, nach welcher es einem Momente wieder gleichgültig ist von mehreren ihm gegenüber stehenden Momenten das neutralisirende Quantum zu erhalten, von jedem nach seiner specifischen Bestimmtheit gegen das Andere; das ausschließende, negative Verhalten leidet zugleich diesen Eintrag von der quantitativen Seite her. — Es ist hiermit ein Umschlagen von gleichgültigem, bloß quantitativem Verhalten in ein qualitatives und umgekehrt ein Uebergehen des specifischen Bestimmtseyns in das bloß äußerliche Ver-

hältniß gesetzt; — eine Reihe von Verhältnissen, die bald bloß quantitativer Natur, bald specifische und Maaße sind.

Anmerkung.

Die chemischen Stoffe sind die eigenthümlichsten Beispiele solcher Maaße, welche Maaßmomente sind, die dasjenige, was ihre Bestimmung ausmacht, allein im Verhalten zu andern haben. Säuren und Kalien oder Basen überhaupt erscheinen als unmittelbar an sich bestimmte Dinge, aber vielmehr als unvollkommene Körperelemente, als Bestandtheile, die eigentlich nicht für sich existiren, sondern nur diese Existenz haben, ihr isolirtes Bestehen aufzuheben und sich mit einem andern zu verbinden. Der Unterschied ferner, wodurch sie als selbstständige sind, besteht nicht in dieser unmittelbaren Qualität, sondern in der quantitativen Art und Weise des Verhaltens. Er ist nämlich nicht auf den chemischen Gegensatz von Säure und Kali oder Basis überhaupt eingeschränkt, sondern ist zu einem Maaße der Sättigung specificirt, und besteht in der specifischen Bestimmtheit der Quantität der sich neutralisirenden Stoffe. Diese Quantitäts-Bestimmung in Rücksicht auf die Sättigung macht die qualitative Natur eines Stoffes aus, sie macht ihn zu dem, was er für sich ist, und die Zahl, die dieß ausdrückt, ist wesentlich einer von mehreren Exponenten für eine gegenüberstehende Einheit. — Solcher Stoff steht mit einem andern in sogenannter Verwandtschaft; insofern diese Beziehung rein qualitativer Natur bliebe, so wäre, — wie die Beziehung der magnetischen Pole oder der Elektricitäten, — die eine Bestimmtheit nur die negative der andern, und beide Seiten zeigten sich nicht auch zugleich gleichgültig gegeneinander. Aber weil die Beziehung auch quantitativer Natur ist, ist jeder dieser Stoffe fähig mit Mehrern sich zu neutralisiren, und nicht auf einen gegenüberstehenden eingeschränkt. Es verhält sich nicht nur die Säure und das Kali oder Basis, sondern Säuren und Kalien oder Basen zu einander. Sie charakterisiren sich zunächst

dadurch gegen einander, je nachdem eine Säure z. B. von einem Kali mehr bedarf um sich mit ihm zu sättigen, als eine andere. Aber die fürsichseyende Selbstständigkeit zeigt sich darin, daß die Verwandtschaften sich ausschließend verhalten und eine vor der andern den Vorzug hat, indem für sich eine Säure mit allen Kalien, und umgekehrt, eine Verbindung eingehen kann. Es macht so den Hauptunterschied einer Säure gegen eine andere aus, ob sie zu einer Basis eine nähere Verwandtschaft habe als eine andere, d. i. eine sogenannte Wahlverwandtschaft.

Ueber die chemischen Verwandtschaften der Säuren und Kalien ist das Gesetz gefunden worden, daß wenn zwei neutrale Solutionen gemischt werden, wodurch eine Scheidung und daraus zwei neue Verbindungen entstehen, diese Produkte gleichfalls neutral sind. Es folgt hieraus, daß die Mengen von zwei kalischen Basen, die zur Sättigung einer Säure erfordert werden, in *demselben Verhältnisse* zur Sättigung einer andern nöthig sind; überhaupt wenn für ein Kali als Einheit genommen die *Reihe der Verhältnißzahlen* bestimmt worden ist, in denen die verschiedenen Säuren dasselbe sättigen, so ist für jedes andere Kali diese Reihe dieselbe, nur daß die verschiedenen Kalien gegen einander in verschiedenen Anzahlen zu nehmen sind; — Anzahlen, die wieder ihrer Seits eine eben solche beständige Reihe von Exponenten für jede der gegenüber stehenden Säuren bilden, indem sie ebenso zu jeder einzelnen Säure sich in demselben Verhältnisse beziehen, als zu jeder andern. — *Fischer* hat zuerst diese *Reihen* aus den richterischen Arbeiten in ihrer Einfachheit herausgehoben; s. in s. Anmerkungen zur Uebersetzung von *Berthollets* Abhandlung über die Gesetze der Verwandtschaft in der Chemie, S. 232 und Berthollet Statique chimique I. Part. p. 134 ff. — Die, seit dieß zuerst geschrieben worden, nach allen Seiten hin so sehr ausgebildete Kenntniß von den Verhältnißzahlen der Mischungen der chemi-

schen Elemente, hier berücksichtigen zu wollen, würde auch darum eine Abschweifung seyn, da diese empirische zu einem Theil aber auch nur hypothetische Erweiterung innerhalb derselben Begriffsbestimmungen eingeschlossen bleibt. Aber über die dabei gebrauchten Kategorien, ferner über die Ansichten der chemischen Wahlverwandtschaft selbst und ihrer Beziehung auf das Quantitative, so wie über den Versuch, dieselbe auf bestimmte physikalische Qualitäten zu gründen, mögen noch einige Bemerkungen hinzugefügt werden.

Bekanntlich hat Berthollet die allgemeine Vorstellung von der Wahlverwandtschaft durch den Begriff von der Wirksamkeit einer chemischen Masse modificirt. Diese Modifikation hat, was wohl zu unterscheiden ist, auf die Quantitäts-Verhältnisse der chemischen Sättigungs-Gesetze selbst keinen Einfluß, aber das qualitative Moment der ausschließenden Wahlverwandtschaft als solcher wird nicht nur geschwächt, sondern vielmehr aufgehoben. Wenn zwei Säuren auf ein Kali wirken, und diejenige, von welcher gesagt wird, daß sie eine größere Verwandtschaft zu derselben habe, auch in dem Quantum vorhanden ist, welches fähig ist, das Quantum der Basis zu sättigen, so erfolgt nach der Vorstellung der Wahlverwandtschaft nur diese Sättigung; die andere Säure bleibt ganz unwirksam und von der neutralen Verbindung ausgeschlossen. Nach jenem Begriffe der Wirksamkeit einer chemischen Masse hingegen, ist jede von beiden wirksam in einem Verhältniß, das aus ihrer vorhandenen Menge und ihrer Sättigungsfähigkeit oder sogenannten Affinität zusammengesetzt ist. Bertholletś Untersuchungen haben die näheren Umstände angegeben, unter welchen die Wirksamkeit der chemischen Masse aufgehoben wird, und eine (stärker verwandte) Säure die andere (schwächere) auszutreiben und deren Wirkung auszuschließen, somit nach dem Sinne der Wahlverwandtschaft thätig zu seyn scheint. Er hat gezeigt, daß es Umstände, wie die Stärke der Kohäsion, Unauflösbar-

keit der gebildeten Salze im Wasser, sind, unter welchen jenes Ausschließen Statt findet, nicht die qualitative Natur der Agentien als solche, — Umstände, welche wieder durch andere Umstände z. B. die Temperatur in ihrer Wirkung aufgehoben werden können. Mit der Beseitigung dieser Hindernisse tritt die chemische Masse unverkümmert in Wirksamkeit, und das, was als rein qualitatives Ausschließen, als Wahlverwandtschaft erschien, zeigt sich nur in äußerlichen Modifikationen zu liegen.

Berzelius wäre es vornehmlich, der weiter über diesen Gegenstand zu hören ist. Derselbe stellt aber in seinem Lehrbuche der Chemie über die Sache nichts Eigenthümliches und Bestimmteres auf. Es sind die bertholler'schen Ansichten aufgenommen und wörtlich wiederholt, nur mit der eigenthümlichen Metaphysik einer unkritischen Reflexion ausstaffirt worden, deren Kategorien also allein sich für die nähere Betrachtung darbieten. Die Theorie geht über die Erfahrung hinaus, und erfindet Theils sinnliche Vorstellungen, wie sie nicht selbst in der Erfahrung gegeben sind, Theils wendet sie Denkbestimmungen an, und macht sich auf beide Weise zum Gegenstande logischer Kritik. Wir wollen daher das in jenem Lehrbuche selbst III. Band I. Abth. (übers. von Wöhler S. 82 ff.) über die Theorie Vorgetragene vornehmen. Daselbst nun liest man, „daß man sich vorstellen müsse, in einer gleichförmig gemischten Flüssigkeit sey ein jedes Atom vom aufgelösten Körper von einer gleichen Anzahl von Atomen des Auflösungsmittels umgeben; und wenn mehrere Substanzen zusammen aufgelöst sind, so müssen sie die Zwischenräume zwischen den Atomen des Auflösungsmittels unter sich theilen, so daß, bei einer gleichförmigen Mischung der Flüssigkeit, eine solche Symmetrie in der Lage der Atome entstehe, daß alle Atome der einzelnen Körper sich in Beziehung zu den Atomen der andern Körper in einer gleichförmigen Lage befinden; man könne daher sagen, daß die Auflösung durch die Symmetrie in der

Stellung der Atome, so wie die Verbindung durch die bestimmten Proportionen charakterisirt sey." — Dieß wird hierauf durch ein Beispiel der Verbindungen erläutert, die aus einer Auflösung von Kupferchlorid, zu welcher Schwefelsäure hinzugesetzt wird, entstehen; aber an diesem Beispiele wird freilich weder aufgezeigt, daß Atome existiren, noch daß eine Anzahl von Atomen der aufgelösten Körper Atome der Flüssigkeit umgeben, freie Atome der beiden Säuren sich um die (mit dem Kupferoxyd) verbunden bleibenden lagern, noch daß die Symmetrie in der Stellung und Lage, noch daß Zwischenräume zwischen den Atomen existiren, — am allerwenigsten daß die aufgelösten Substanzen die Zwischenräume der Atome des Auflösungsmittels unter sich theilen. Dieß hieße, daß die aufgelösten da ihre Stellung nehmen, wo das Auflösungsmittel nicht ist, — denn die Zwischenräume desselben sind die von ihm leeren Räume, — somit daß die aufgelösten Substanzen sich nicht im Auflösungsmittel befinden, sondern wenn auch dasselbe umgebend und umlagernd, oder von demselben umgeben und umlagert, — außerhalb desselben, also gewiß auch von ihm nicht aufgelöst sind. Man sieht somit nicht ein, daß man sich solche Vorstellungen machen müsse, welche in der Erfahrung nicht aufgezeigt sind, im Wesentlichen sich sogleich widersprechen, und sonst auf andere Weise nicht erhärtet sind. Dieß könnte nur durch die Betrachtung dieser Vorstellungen selbst, d. i. durch Metaphysik, welche Logik ist, geschehen, durch diese aber werden sie so wenig als durch die Erfahrung bestätigt, — im Gegentheil! — Uebrigens giebt Berzelius zu, was auch oben gesagt worden, daß die Sätze Berthollets der Theorie von den bestimmten Proportionen nicht entgegen seyen, — er fügt freilich hinzu, daß sie auch den Ansichten von der Korpuskularphilosophie, d. i. der vorhin angeführten Vorstellungen von den Atomen, der Erfüllung der Zwischenräume der auflösenden Flüssigkeit durch die Atome der festen Körper u. s. f.

nicht entgegen sehen, — diese letztere grundlose Metaphysik hat aber wesentlich nichts mit den Proportionen der Sättigung selbst zu thun.

Das Specifische, was in den Sättigungsgesetzen ausgedrückt ist, betrifft somit nur die Menge von selbst quantitativen Einheiten (nicht Atomen) eines Körpers, mit welcher sich die quantitative Einheit (ebenso wenig ein Atom) eines andern gegen erstern chemisch differenten Körpers neutralisirt; die Verschiedenheit besteht allein in diesen verschiedenen Proportionen. Wenn dann Berzelius, ungeachtet seine Proportionenlehre ganz nur eine Bestimmung von Mengen ist, doch auch von Affinitätsgraden spricht, z. B. S. 86, indem er die chemische Masse Berthollets als die Summe des Affinitätsgrades aus der vorhandenen Quantität des wirksamen Körpers erklärt, statt dessen Berthollet konsequenter den Ausdruck capacité de saturation gebraucht, so verfällt er damit selbst in die Form intensiver Größe. Dieß ist aber die Form, welche das Eigenthümliche der sogenannten dynamischen Philosophie ausmacht, die er früher S. 29 a. a. O. „die spekulative Philosophie gewisser deutschen Schulen" nennt, und zum Besten der vortrefflichen „Korpuskularphilosophie" nachdrücklich verwirft. Von dieser dynamischen Philosophie giebt er dort an, daß sie annehme, die Elemente in ihrer chemischen Vereinigung durchdringen sich, und die Neutralisation bestehe in dieser gegenseitigen Durchdringung; dieß heißt nichts Anders, als daß die chemisch differenten Partikeln, die als Menge gegeneinander sind, in die Einfachheit einer intensiven Größe zusammengehen, was sich auch als Verminderung des Volums kund giebt. Dagegen sollen in der Korpuskulartheorie auch die chemisch verbundenen Atome sich in den Zwischenräumen, d. h. außereinander erhalten (Juxtaposition); Grad der Affinität hat in solchem Verhalten als einer nur extensiven Größe, eines Perennirens von Menge, keinen Sinn. Wenn ebendas. an-

gegeben wird, daß die Erscheinungen der bestimmten Proportionen für die dynamische Ansicht ganz unvorhergesehen gekommen seyen, so wäre dieß nur ein äußerlicher historischer Umstand, abgesehen davon, daß die richterschen stöchiometrischen Reihen, in der fischerschen Zusammenstellung bereits Berthollet bekannt und in der ersten Ausgabe dieser Logik, welche die Richtigkeit der Kategorien erweist, auf denen die alte wie die neuseynwollende Korpuskulartheorie beruht, angeführt sind. Irrthümlich aber urtheilt Berzelius, als ob unter der Herrschaft „der dynamischen Ansicht" die Erscheinungen der bestimmten Proportionen „für immer" unbekannt geblieben wären, — in dem Sinne, daß jene Ansicht sich nicht mit der Bestimmtheit der Proportionen vertrüge. Diese ist auf allen Fall nur Größebestimmtheit, gleichgültig ob in extensiver und intensiver Form, — so daß auch Berzelius, so sehr er an der erstern Form, der Menge, hängt, selbst die Vorstellung von Affinitätsgraden gebraucht.

Indem hiermit die Verwandtschaft auf den quantitativen Unterschied zurückgeführt ist, ist sie als Wahlverwandtschaft aufgehoben; das Ausschließende aber, das bei derselben Statt findet, ist auf Umstände zurückgeführt, d. i. auf Bestimmungen, welche als etwas der Verwandtschaft Aeußerliches erscheinen, auf Kohäsion, Unauflöslichkeit der zu Stande gekommenen Verbindungen u. s. f. Es kann mit dieser Vorstellung zum Theil das Verfahren bei der Betrachtung der Wirkung der Schwere verglichen werden, wo das, was an sich der Schwere selbst zukommt, daß der bewegte Pendel durch sie nothwendig zur Ruhe übergeht, nur als der zugleich vorhandene Umstand des äußern Widerstands der Luft des Fadens u. s. f. genommen und der Reibung allein statt der Schwere zugeschrieben wird. — Hier für die Natur des Qualitativen, welches in der Wahlverwandtschaft liegt, macht es keinen Unterschied, ob dasselbe in der Form jener Umstände als seiner Bedingungen erscheint und aufgefaßt wird. Es beginnt mit dem Qualitativen als solchen

eine neue Ordnung, deren Specifikation nicht mehr nur quantitativer Unterschied ist.

Wenn nun sonach der Unterschied der chemischen Affinität in einer Reihe quantitativer Verhältnisse sich genau feststellt gegen die Wahlverwandtschaft als eintretender qualitativer Bestimmtheit, deren Verhalten mit jener Ordnung keineswegs zusammenfällt, so wird dieser Unterschied wieder in völlige Verwirrung durch die Art geworfen, in welcher mit dem chemischen Verhalten das elektrische in neuern Zeiten in Verbindung gebracht wird, und die Hoffnung von diesem tiefer seyn sollenden Princip aus über das wichtigste, das Maaßverhältniß, einen Aufschluß zu erhalten, wird gänzlich getäuscht. Diese Theorie, in welcher die Erscheinungen der Elektricität und des Chemismus vollkommen identificirt werden, insofern sie das Physikalische und nicht bloß die Maaßverhältnisse betrifft, ist hier nicht in nähere Betrachtung zu nehmen, und nur insofern zu erwähnen, als die Unterschiedenheit der Maaßbestimmungen dadurch verworren werden. Für sich selbst ist sie seicht zu nennen, weil die Seichtigkeit darin besteht, das Verschiedene mit Weglassung der Verschiedenheit identisch zu nehmen. Was hierbei die Affinität betrifft, so ist sie, indem so chemische Processe mit elektrischen, ingleichen mit Feuer- und Licht-Erscheinungen, identificirt werden, „auf Neutralisation entgegengesetzter Elektricitäten" reducirt worden. Die Identifikation der Elektricität und des Chemismus selbst ist es beinahe komisch (S. 63. a. a. O.) in folgender Weise dargestellt zu finden, daß „die elektrischen Phänomene wohl die Wirkung der Körper auf größern oder geringern Abstand, ihre Anziehung vor der Vereinigung (d. i. das noch nicht chemische Verhalten) — und das durch diese Vereinigung entstehende Feuer (?) wohl erklären, aber uns über die Ursache der mit einer so großen Kraft, nach Vernichtung des entgegengesetzten elektrischen Zustandes, fortdauernden Vereinigung der Körper keinen Auf-

ſchluß geben;“ d. h. die Theorie giebt den Aufſchluß, daß die Elektricität die Urſache des chemiſchen Verhaltens ſey, daß aber die Elektricität über das, was im chemiſchen Proceſſe chemiſch iſt, keinen Aufſchluß gebe. — Damit, daß die chemiſche Differenz überhaupt auf den Gegenſatz poſitiver und negativer Elektricität zurückgeführt wird, wird die Affinitätsverſchiedenheit der auf die eine und auf die andere Seite fallenden Agentien unter ſich als die Ordnung von zwei Reihen elektropoſitiver und elektronegativer Körper beſtimmt. Bei dem Identificiren der Elektricität und des Chemismus ihrer allgemeinen Beſtimmung nach, wird ſchon dieß überſehen, daß die erſtere überhaupt und deren Neutraliſirung flüchtig iſt und der Qualität der Körper äußerlich bleibt, der Chemismus in ſeiner Aktion und beſonders in der Neutraliſation die ganze qualitative Natur der Körper in Anſpruch nimmt und alterirt. Ebenſo flüchtig iſt innerhalb der Elektricität ihr Gegenſatz von poſitiver und negativer; er iſt ein ſo Unſtätes, daß er von den geringſten äußerlichen Umſtänden abhängig iſt, und in keinen Vergleich geſtellt werden kann mit der Beſtimmtheit und Feſtigkeit des Gegenſatzes von Säuren z. B. gegen die Metalle u. ſ. w. Die Veränderlichkeit, die in dieſem chemiſchen Verhalten, durch höchſt gewaltſame Einwirkungen z. B. einer erhöhten Temperatur u. ſ. f. ſtatt finden kann, ſteht in keinem Vergleich mit der Oberflächlichkeit des elektriſchen Gegenſatzes. Der fernere Unterſchied nun innerhalb der Reihe jeder der beiden Seiten zwiſchen mehr oder weniger poſitiv-elektriſcher, oder mehr oder weniger negativ-elektriſcher Beſchaffenheit, iſt vollends ſowohl ein völlig Unſicheres als Unkonſtatirtes. Aus dieſen Reihen der Körper aber (Berzelius am ang. Ort S. 84. f.) „nach ihren elektriſchen Dispoſitionen ſoll das elektrochemiſche Syſtem entſtehen, welches ſich von allen am beſten eigne, eine Idee von der Chemie zu geben:“ dieſe Reihen werden nun angegeben; wie ſie aber in der That beſchaffen ſind, darüber wird S. 67. hinzugefügt:

„daß dieß ungefähr die Ordnung dieser Körper sey, aber diese Materie sey so wenig untersucht, daß sich noch nichts ganz Gewisses hinsichtlich dieser relativen Ordnung bestimmen lasse.“ — Sowohl die Verhältnißzahlen jener (von Richter zuerst gemachten) Affinitätsreihen, als die höchst interessante von Berzelius aufgestellte Reduktion der Verbindungen von zwei Körpern auf die Einfachheit weniger quantitativen Verhältnisse sind ganz und gar unabhängig von jenem elektrochemisch seyn sollenden Gebräue. Wenn in jenen Proportionen und in deren seit Richter nach allen Seiten hin gewonnenen Ausdehnung der experimentale Weg der richtige Leitstern gewesen, so kontrastirt für sich damit um so mehr die Vermischung dieser großen Entdeckungen mit der außer dem Weg der Erfahrung liegenden Oede der sogenannten Korpuskulartheorie; nur dieser Anfang, das Princip der Erfahrung zu verlassen, konnte es motiviren, noch weiter jenen früher von Ritter vornehmlich angefangenen Einfall wieder aufzunehmen, feste Ordnungen von elektropositiven und elektronegativen Körpern, die zugleich chemische Bedeutung haben sollten, aufzustellen.

Schon die Richtigkeit der Grundlage, die für die chemische Affinität in dem Gegensatze von elektropositiven und elektronegativen Körpern, wenn dieser für sich auch faktisch richtiger wäre, als er ist, angenommen wird, zeigt sich bald selbst auf dem experimentalen Wege, was denn aber wieder zu weiterer Inkonsequenz führt. Es wird S. 73. (a. a. O.) zugestanden, daß zwei sogenannte elektronegative Körper, wie Schwefel und Sauerstoff, auf eine viel innigere Art sich mit einander verbinden, als z. B. der Sauerstoff und das Kupfer, obgleich letzteres elektropositiv sey. Die auf den allgemeinen Gegensatz von positiver und negativer Elektricität basirte Grundlage für die Affinität muß hier hiermit gegen ein bloßes Mehr oder Weniger innerhalb Einer und derselben Reihe von elektrischer Bestimmtheit zurückgestellt werden. Der Verwandtschaftsgrad der

Körper, wird nun hieraus geſchloſſen, hänge demnach nicht allein von ihrer ſpecifiſchen Unipolarität (mit welcher Hypotheſe dieſe Beſtimmung zuſammenhängt, thut hierher nichts, ſie gilt hier nur für das Entweder des Poſitiven und das Oder des Negativen) ab; der Verwandtſchaftsgrad müſſe hauptſächlich von der Intenſität ihrer Polarität im Allgemeinen hergeleitet werden. Hier geht ſomit näher die Betrachtung der Affinität zu dem Verhältniß der Wahlverwandtſchaft über, um die uns vornehmlich zu thun iſt; ſehen wir, was ſich denn für dieſe nun ergiebt. Indem ſogleich (ebendaſ. S. 73) zugeſtanden wird, daß der Grad dieſer Polarität, wenn ſie nicht bloß in unſerer Vorſtellung exiſtire, keine konſtante Quantität zu ſeyn ſcheine, ſondern ſehr von der Temperatur abhänge, ſo findet ſich nach allem dieſem als Reſultat angegeben nicht nur, daß jede chemiſche Wirkung alſo ihrem Grunde nach ein elektriſches Phänomen ſey, ſondern auch was Wirkung der ſogenannten Wahlverwandtſchaft zu ſeyn ſcheine, nur durch eine in gewiſſen Körpern ſtärker, als in andern vorhandene elektriſche Polarität bewirkt werde. Zum Beſchluſſe des bisherigen Herumwindens in hypothetiſchen Vorſtellungen bleibt es ſomit bei der Kategorie ſtärkerer Intenſität, welche daſſelbe Formelle als die Wahlverwandtſchaft überhaupt iſt, und dieſe damit, daß ſie auf eine ſtärkere Intenſität elektriſcher Polarität geſtellt wird, im geringſten nicht weiter auf einen phyſikaliſchen Grund bringt als vorher. Aber auch das was hier als größere ſpecifiſche Intenſität beſtimmt ſeyn ſoll, wird ſpäterhin nur auf die bereits angeführten, von Berthollet aufgezeigten Modifikationen zurückgeführt.

Das Verdienſt und der Ruhm von Berzelius wegen der auf alle chemiſchen Verhältniſſe ausgedehnten Proportionenlehre durfte für ſich kein Abhaltungsgrund ſeyn, die Blöße der angeführten Theorie auseinander zu ſetzen; ein näherer Grund aber, dieß zu thun, muß der Umſtand ſeyn, daß ſolches Verdienſt in

einer Seite der Wissenschaft, wie bei Newton, Autorität für ein damit in Zusammenhang gesetztes grundloses Gebäude von schlechten Kategorien zu werden pflegt, und daß gerade solche Metaphysik dasjenige ist, was mit der größten Prätension ausgegeben und ebenso nachgesprochen wird.

Außer den Formen des Maaßverhältnisses, die sich auf die chemische Affinität und Wahlverwandtschaft beziehen, können auch noch andere in Rücksicht auf Quantitäten, die sich zu einem System qualificiren, betrachtet werden. Die chemischen Körper bilden in Beziehung auf Sättigung ein System von Verhältnissen; die Sättigung selbst beruht auf der bestimmten Proportion, in welcher die beiderseitigen Mengen, die eine besondere materielle Existenz gegeneinander haben, sich verbinden. Aber es giebt auch Maaßverhältnisse, deren Momente untrennbar sind und nicht in einer eigenen von einander verschiedenen Existenz dargestellt werden können. Diese sind das, was vorhin die unmittelbaren selbstständigen Maaße genannt, und die in den specifischen Schweren der Körper repräsentirt sind. — Sie sind innerhalb der Körper ein Verhältniß von Gewicht zum Volumen; der Verhältnißexponent, welcher die Bestimmtheit einer specifischen Schwere zum Unterschiede von andern ausdrückt, ist bestimmtes Quantum nur der Vergleichung, ein ihnen äußeres Verhältniß in einer äußern Reflexion, das sich nicht auf das eigene qualitative Verhalten zu einer gegenüber stehenden Existenz gründet. Es wäre die Aufgabe vorhanden, die Verhältnißexponenten der Reihe der specifischen Schweren, als ein System aus einer Regel zu erkennen, welche eine bloß arithmetische Vielheit zu einer Reihe harmonischer Knoten specificirte. — Dieselbe Forderung fände für die Erkenntniß der angeführten chemischen Verwandtschaftsreihen statt. Aber die Wissenschaft hat noch weit, um dahin zu gelangen, soweit als dahin, die Zahlen der Entfernungen der Planeten des Sonnensystems in einem Maaßsysteme zu fassen.

Die specifischen Schweren, ob sie gleich zunächst kein qualitatives Verhältniß zu einander zu haben scheinen, treten jedoch gleichfalls in qualitative Beziehung. Indem die Körper chemisch verbunden, auch nur amalgamirt oder synsomatisirt werden, zeigt sich gleichfalls eine Neutralisation der specifischen Schweren. Es ist vorhin die Erscheinung angeführt worden, daß das Volumen, auch des Gemisches von chemisch gegen einander eigentlich gleichgültig bleibenden Materien, nicht von gleicher Größe mit der Summe des Volumens derselben vor der Vermischung ist. Sie modificiren in dieser gegenseitig das Quantum der Bestimmtheit, mit dem sie in die Beziehung eintreten, und geben sich auf diese Weise als sich qualitativ verhaltend gegen einander kund. Hier äußert sich das Quantum der specifischen Schwere nicht bloß als eine fire Vergleichungszahl, sondern als eine Verhältnißzahl, die verrückbar ist; und die Exponenten der Gemische geben Reihen von Maaßen, deren Fortgang von einem andern Princip bestimmt wird, als den Verhältnißzahlen der specifischen Schweren, die mit einander verbunden werden. Die Exponenten dieser Verhältnisse sind nicht ausschließende Maaßbestimmungen; ihr Fortgang ist ein kontinuirlicher, aber enthält ein specificirendes Gesetz in sich, das von den formell fortgehenden Verhältnissen, in denen die Mengen verbunden werden, verschieden und jenen Fortgang mit diesem inkommensurabel macht.

B.

Annotenlume von Maaßverhältnissen.

Die letzte Bestimmung des Maaßverhältnisses war, daß es als specifisch ausschließend ist; das Ausschließen kommt der Neutralität als negativer Einheit der unterschiedenen-Momente zu. Für diese fürsichseyende Einheit, die Wahlverwandtschaft, hat sich in Ansehung ihrer Beziehung auf die andern Neutralitäten kein weiteres Princip der Specifikation er-

geben; dieſe bleibt nur in der quantitativen Beſtimmung der Affinität überhaupt, nach der es beſtimmte Mengen ſind, welche ſich neutraliſiren, und damit anderen relativen Wahlverwandtſchaften ihrer Momente gegenüberſtehen. Aber ferner um der quantitativen Grundbeſtimmung willen *kontinuirt* ſich die *ausſchließende* Wahlverwandtſchaft auch in die ihr andern Neutralitäten, und dieſe Kontinuität iſt nicht nur äußerliche Beziehung der verſchiedenen Neutralitäts-Verhältniſſe, als eine Vergleichung, ſondern die Neutralität hat als ſolche eine *Trennbarkeit* in ihr, indem die, aus deren Einheit ſie geworden iſt, als ſelbſtſtändige Etwas, jedes als gleichgültig, mit dieſem oder mit andern der gegenüberſtehenden Reihe, ob zwar in verſchiedenen ſpecifiſch beſtimmten Mengen ſich zu verbinden, in Beziehung treten. Dadurch iſt dieß Maaß, das auf einem ſolchen Verhältniſſe in ihm ſelbſt beruht, mit einer Gleichgültigkeit behaftet; es iſt ein an ihm ſelbſt Aeußerliches und in ſeiner Beziehung auf ſich ein Veränderliches.

Dieſe *Beziehung* des Verhältnißmaaßes *auf ſich* iſt verſchieden von ſeiner Aeußerlichkeit und Veränderlichkeit, als ſeiner quantitativen Seite, es iſt als Beziehung auf ſich gegen dieſe, eine ſetzende, qualitative Grundlage; — bleibendes, materielles Subſtrat, welches, zugleich als die Kontinuität des Maaßes in ſeiner Aeußerlichkeit *mit ſich ſelbſt*, in ſeiner Qualität jenes Princip der Specifikation dieſer Aeußerlichkeit enthalten müßte.

Das ausſchließende Maaß nach dieſer nähern Beſtimmung nun, in ſeinem Fürſichſeyn ſich äußerlich, ſtößt ſich von ſich ſelbſt ab, ſetzt ſich ſowohl als ein anderes nur quantitatives, als auch als ein ſolches anderes Verhältniß, das zugleich ein anderes Maaß iſt; iſt als an ſich ſelbſt ſpecificirende Einheit beſtimmt, welche an ihr Maaßverhältniſſe producirt. Dieſe Verhältniſſe ſind von der obigen Art der Affinitäten, in welchem ein Selbſtſtändiges ſich zu Selbſtſtändigen anderer Qualität und

zu einer Reihe ſolcher verhält, verſchieden; ſie finden an einem und demſelben Subſtrate, innerhalb derſelben Momente der Neutralität ſtatt; das Maaß beſtimmt ſich von ſich abſtoßend zu andern nur quantitativ verſchiedenen Verhältniſſen, welche gleichfalls Affinitäten und Maaße bilden, abwechſelnd mit ſolchen, welche nur quantitative Verſchiedenheiten bleiben. Sie bilden auf ſolche Weiſe eine Knotenlinie von Maaßen auf einer Skale des Mehr und Weniger.

Es iſt ein Maaßverhältniß vorhanden; eine ſelbſtſtändige Realität, die qualitativ von andern unterſchieden iſt. Ein ſolches Fürſichſeyn iſt, weil es zugleich weſentlich ein Verhältniß von Quantis iſt, der Aeußerlichkeit und der Quantumsveränderung offen; es hat eine Weite, innerhalb deren es gegen dieſe Veränderung gleichgültig bleibt und ſeine Qualität nicht ändert. Aber es tritt ein Punkt dieſer Aenderung des Quantitativen ein, auf welchem die Qualität gändert wird, das Quantum ſich als ſpecificirend erweiſt, ſo daß das veränderte quantitative Verhältniß in ein Maaß urd damit in eine neue Qualität, ein neues Etwas, umgeſchlagen iſt. Das Verhältniß, das an die Stelle des erſten getreten, iſt durch dieſes beſtimmt Theils nach der qualitativen Dieſelbigkeit der Momente, die in Affinität ſtehen, Theils nach der quantitativen Kontinuität. Aber indem der Unterſchied in dieſes Quantitative fällt, verhält ſich das neue Etwas gleichgültig gegen das Vorhergehende, ihr Unterſchied iſt der äußerliche des Quantums. Es iſt alſo nicht aus dem Vorhergehenden, ſondern unmittelbar aus ſich hervorgetreten; d. i. aus der innerlichen, noch nicht ins Daſeyn getretenen ſpecificirenden Einheit. — Die neue Qualität oder das neue Etwas iſt demſelben Fortgange ſeiner Veränderung unterworfen und ſofort ins Unendliche.

Inſofern der Fortgang von einer Qualität in ſtätiger Kontinuität der Quantität iſt, ſind die einem qualificirenden Punkte ſich nähernden Verhältniſſe quantitativ betrachtet, nur durch das

Mehr und Weniger unterſchieden. Die Veränderung iſt nach dieſer Seite eine allmählige. Aber die Allmähligkeit betrifft bloß das Aeußerliche der Veränderung, nicht das Qualitative derſelben; das vorhergehende quantitative Verhältniß, das dem folgenden unendlich nahe iſt, iſt noch ein anderes qualitatives Daſeyn. Nach der qualitativen Seite wird daher das bloß quantitative Fortgehen der Allmähligkeit, das keine Grenze an ſich ſelbſt iſt, abſolut abgebrochen; indem die neue intretende Qualität nach ihrer bloß quantitativen Beziehung eine gegen die verſchwindende unbeſtimmt andere, eine gleichgültige iſt, iſt der Uebergang ein Sprung; beide ſind als völlig äußerliche gegen einander geſetzt. — Man ſucht ſich gern durch die Allmähligkeit des Uebergangs eine Veränderung begreiflich zu machen; aber vielmehr iſt die Allmähligkeit gerade die bloß gleichgültige Aenderung, das Gegentheil der qualitativen. In der Allmähligkeit iſt vielmehr der Zuſammenhang der beiden Realitäten, — ſie werden als Zuſtände, oder als ſelbſtſtändige Dinge genommen, — aufgehoben; es iſt geſetzt, daß keine die Grenze der andern, ſondern eine der andern ſchlechthin äußerlich iſt; hiermit wird gerade das, was zum Begreifen nöthig iſt, wenn auch noch ſo wenig dazu erfordert wird, entfernt.

Anmerkung.

Das natürliche Zahlenſyſtem zeigt ſchon eine ſolche Knotenlinie von qualitativen Momenten, die ſich in dem bloß äußerlichen Fortgang hervorthun. Es iſt eines Theils ein bloß quantitatives Vor- und Zurückgehen, ein fortwährendes Hinzuthun oder Wegnehmen, ſo daß jede Zahl daſſelbe arithmetiſche Verhältniß zu ihrer vorhergehenden und nachfolgenden hat, als dieſe zu ihrer vorhergehenden und nachfolgenden u. ſ. f. Aber die hierdurch entſtehenden Zahlen haben auch zu andern vorhergehenden oder folgenden ein ſpecifiſches Verhältniß, entweder ein ſolches vielfaches von einer derſelben als eine ganze Zahl ausdrückt, oder Potenz und Wurzel zu ſeyn. — In den

musikalischen Verhältnissen tritt ein harmonisches Verhältniß in der Skale des quantitativen Fortgehens durch ein Quantum ein, ohne daß dieses Quantum für sich auf der Skale zu seinem vorhergehenden und nachfolgenden ein anderes Verhältniß hätte, als diese wieder zu ihrem vorhergehenden und nachfolgenden. Indem folgende Töne vom Grundtone sich immer mehr zu entfernen oder Zahlen durch das arithmetische Fortgehen nur noch mehr andere zu werden scheinen, thut sich vielmehr auf einmal eine Rückkehr, eine überraschende Uebereinstimmung hervor, die nicht durch das unmittelbar Vorhergehende qualitativ vorbereitet war, sondern als eine actio in distans, als eine Beziehung zu einem Entfernten, erscheint; der Fortgang an bloß gleichgültigen Verhältnissen, welche die vorhergehende specifische Realität nicht ändern oder auch überhaupt keine solche bilden, unterbricht sich auf einmal, und indem er in quantitativer Rücksicht auf dieselbe Weise fortgesetzt ist, bricht somit durch einen Sprung ein specifisches Verhältniß ein.

In chemischen Verbindungen kommen bei der progressiven Aenderung der Mischungsverhältnisse solche qualitative Knoten und Sprünge vor, daß zwei Stoffe auf besondern Punkten der Mischungsskale, Produkte bilden, welche besondere Qualitäten zeigen. Diese Produkte unterscheiden sich nicht bloß durch ein Mehr und Weniger von einander, noch sind sie mit den Verhältnissen, die jenen Knotenverhältnissen nahe liegen, schon vorhanden, etwa nur in einem schwächern Grade, sondern sind an solche Punkte selbst gebunden. Z. B. die Verbindungen von Sauerstoff und Stickstoff geben die verschiedenen Stickstoffoxyde und Salpetersäuren, die nur an bestimmten Quantitäts-Verhältnissen der Mischung hervortreten und wesentlich verschiedene Qualitäten haben, so daß in dazwischen liegenden Mischungsverhältnissen keine Verbindungen von specifischen Existenzen erfolgen. — Die Metalloxyde, z. B. die Vieroxyde bilden sich auf gewissen quantitativen Punkten der Oxydation, und unter-

ſcheiden ſich durch Farben und andere Qualitäten. Sie gehen nicht allmählig in einander über, die zwiſchen jenen Knoten liegenden Verhältniſſe geben kein Neutrales, kein ſpecifiſches Daſeyn. Ohne durch Zwiſchenſtufen durchgegangen zu ſeyn, tritt eine ſpecifiſche Verbindung auf, die auf einem Maaßverhältniſſe beruht, und eigene Qualitäten hat. — Oder das Waſſer, indem es ſeine Temperatur ändert, wird damit nicht bloß mehr oder weniger warm, ſondern geht durch die Zuſtände der Härte, der tropfbaren Flüſſigkeit und der elaſtiſchen Flüſſigkeit hindurch; dieſe verſchiedenen Zuſtände treten nicht allmählig ein, ſondern eben das bloß allmählige Fortgehen der Temperatur-Aenderung wird durch dieſe Punkte mit einemmale unterbrochen und gehemmt, und der Eintritt eines andern Zuſtandes iſt ein Sprung. — Alle Geburt und Tod, ſind, ſtatt eine fortgeſetzte Allmähligkeit zu ſeyn, vielmehr ein Abbrechen derſelben, und der Sprung aus quantitativer Veränderung in qualitative.

Es giebt keinen Sprung in der Natur, wird geſagt; und die gewöhnliche Vorſtellung, wenn ſie ein Entſtehen oder Vergehen begreifen ſoll, meint, wie erinnert, es damit begriffen zu haben, daß ſie es als ein allmähliges Hervorgehen oder Verſchwinden vorſtellt. Es hat ſich aber gezeigt, daß die Veränderungen des Seyns überhaupt nicht nur das Uebergehen einer Größe in eine andere Größe, ſondern Uebergang vom Qualitativen in das Quantitative und umgekehrt ſind, ein Anderswerden, das ein Abbrechen des Allmähligen und ein Qualitativ-Anderes gegen das vorhergehende Daſeyn iſt. Das Waſſer wird durch die Erkältung nicht nach und nach hart, ſo daß es breiartig würde und allmählig bis zur Konſiſtenz des Eiſes ſich verhärtete, ſondern iſt auf einmal hart; ſchon mit der ganzen Temperatur des Eispunktes, wenn es ruhig ſteht, kann es noch ſeine ganze Flüſſigkeit haben, und eine geringe Erſchütterung bringt es in den Zuſtand der Härte.

Bei der Allmähligkeit des Entſtehens liegt die Vorſtellung

zu Grunde, daß das Entſtehende ſchon ſinnlich oder überhaupt wirklich vorhanden, nur wegen ſeiner Kleinheit noch nicht wahrnehmbar, ſo wie bei der Allmähligkeit des Verſchwindens, daß das Nichtſeyn oder das Andere an ſeine Stelle Tretende gleichfalls vorhanden, nur noch nicht bemerkbar ſey; — und zwar vorhanden nicht in dem Sinne, daß das Andere in dem vorhandenen Andern an ſich enthalten, ſondern daß es als Daſeyn, nur unbemerkbar, vorhanden ſey. Es wird damit das Entſtehen und Vergehen überhaupt aufgehoben, oder das An-ſich, das Innere, in welchem etwas vor ſeinem Daſeyn iſt, in eine Kleinheit des äußerlichen Daſeyns verwandelt, und der weſentliche oder der Begriffsunterſchied in einen äußerlichen, bloßen Größenunterſchied. — Das Begreiflichmachen eines Entſtehens oder Vergehens aus der Allmähligkeit der Veränderung hat die der Tautologie eigene Langweiligkeit; es hat das Entſtehende oder Vergehende ſchon vorher ganz fertig, und macht die Veränderung zu einer bloßen Aenderung eines äußerlichen Unterſchiedes, wodurch ſie in der That nur eine Tautologie iſt. Die Schwierigkeit für ſolchen begreifen wollenden Verſtand liegt in dem qualitativen Uebergang von Etwas in ſein Anderes überhaupt und in ſein Entgegengeſetztes; dagegen ſpiegelt er ſich die Identität und die Veränderung als die gleichgültige, äußerliche des Quantitativen vor.

Im Moraliſchen, inſofern es in der Sphäre des Seyns betrachtet wird, findet derſelbe Uebergang des Quantitativen ins Qualitative ſtatt; und verſchiedene Qualitäten erſcheinen, ſich auf eine Verſchiedenheit der Größe zu gründen. Es iſt ein Mehr und Weniger, wodurch das Maß des Leichtſinns überſchritten wird, und etwas ganz Anderes, Verbrechen, hervortritt, wodurch Recht in Unrecht, Tugend in Laſter übergeht. — So erhalten auch Staaten durch ihren Größenunterſchied, wenn das Uebergehen als gleich angenommen wird, einen verſchiedenen quali-

tativen Charakter. Gesetze und Verfassung werden zu etwas Anderem, wenn der Umfang des Staats und die Anzahl der Bürger sich erweitert. Der Staat hat ein Maaß seiner Größe, über welches hinausgetrieben er haltungslos in sich zerfällt, unter derselben Verfassung, welche bei nur anderem Umfange sein Glück und seine Stärke ausmachte.

C.

Das Maaßlose.

Das ausschließende Maaß bleibt in seinem realisirten Fürsichseyn selbst, mit dem Momente quantitativen Daseyns behaftet, darum des Auf- und Absteigens an der Skale des Quantums fähig, auf welcher die Verhältnisse sich ändern. Etwas oder eine Qualität als auf solchem Verhältnisse beruhend, wird über sich hinaus in das Maaßlose getrieben, und geht durch die bloße Aenderung seiner Größe zu Grunde. Die Größe ist die Beschaffenheit, an der ein Daseyn mit dem Scheine von Unversänglichkeit ergriffen und wodurch es zerstört werden kann.

Das abstrakte Maaßlose ist das Quantum überhaupt als in sich bestimmungslos, und als nur gleichgültige Bestimmtheit, durch welche das Maaß nicht verändert wird. In der Knotenlinie der Maaße ist sie zugleich als specificirend gesetzt; jenes abstrakte Maaßlose hebt sich zur qualitativen Bestimmtheit auf; das neue Maaßverhältniß, in welches das zuerst vorhandene übergeht, ist ein Maaßloses in Rücksicht auf dieses, an ihm selbst aber ebenso eine für sich seyende Qualität; so ist die Abwechslung von specifischen Existenzen mit einander und derselben ebenso mit bloß quantitativbleibenden Verhältnissen gesetzt, — sofort ins Unendliche. Was also in diesem Uebergehen vorhanden ist, ist sowohl die Negation der specifischen Verhältnisse, als die Negation des quantitativen Fortgangs selbst; das fürsichseyende Unendliche. — Die qualitative Unendlichkeit, wie sie am Daseyn ist, war das Hervorbrechen des Unendlichen

am Endlichen, als unmittelbarer Uebergang und Verschwinden des Diesseits in seinem Jenseits. Die quantitative Unendlichkeit hingegen ist ihrer Bestimmtheit nach schon die Kontinuität des Quantums, eine Kontinuität desselben über sich hinaus. Das Qualitativ-Endliche wird zum Unendlichen; das Quantitativ-Endliche ist sein Jenseits an ihm selbst, und weist über sich hinaus. Aber diese Unendlichkeit der Spezifikation des Maaßes setzt ebensowohl das Qualitative wie das Quantitative als sich in einander aufhebend, und damit die erste, unmittelbare Einheit derselben, welche das Maaß überhaupt ist, als in sich zurückgekehrt und damit selbst als gesetzt. Das Qualitative, eine spezifische Existenz, geht in eine andere so über, daß nur eine Veränderung der Größebestimmtheit eines Verhältnisses vorgeht; die Veränderung des Qualitativen selbst in Qualitatives ist damit als eine äußerliche und gleichgültige, und als ein Zusammengehen mit sich selbst gesetzt; das Quantitative hebt sich ohnehin als umschlagend in Qualitatives, das An- und Für-Sichbestimmtseyn, auf. Diese so sich in ihrem Wechsel der Maaße in sich selbst kontinuirende Einheit ist die wahrhaft bestehenbleibende, selbstständige Materie, Sache.

Was hiermit vorhanden ist, ist α) eine und dieselbe Sache, welche als Grundlage in ihren Unterscheidungen und als perennirend gesetzt ist. Schon im Quantum überhaupt beginnt dieß Abtrennen des Seyns von seiner Bestimmtheit; groß ist Etwas, als gleichgültig gegen seine seyende Bestimmtheit. Im Maaße ist die Sache selbst bereits an sich Einheit des Qualitativen und Quantitativen, — der beiden Momente, die innerhalb der allgemeinen Sphäre des Seyns, den Unterschied ausmachen, und wovon das Eine das Jenseits des Andern ist; das perennirende Substrat hat auf diese Weise zunächst an ihm selbst die Bestimmung seyender Unendlichkeit. β) Diese Dieselbigkeit des Substrats ist darin gesetzt, daß die qualitativen Selbst-

ständigkeiten, in welche die maaßbestimmende Einheit abgestoßen ist, nur in quantitativen Unterschieden bestehen, so daß das Substrat sich in dieß sein Unterscheiden kontinuirt; γ) in dem unendlichen Progresse der Knotenreihe ist die Kontinuirung des Qualitativen in das quantitative Fortgehen, als in eine gleichgültige Veränderung, aber ebenso die darin enthaltene Negation des Qualitativen, und zugleich damit der bloß quantitativen Aeußerlichkeit, gesetzt. Das quantitative Hinausweisen über sich zu einem Andern, als anderem Quantitativen geht unter in dem Hervortreten eines Verhältnißmaaßes, einer Qualität, und das qualitative Uebergehen hebt sich eben darin auf, daß die neue Qualität selbst nur ein quantitatives Verhältniß ist. Dieß Uebergehen des Qualitativen und des Quantitativen in einander geht auf dem Boden ihrer Einheit vor, und der Sinn dieses Processes ist nur das Daseyn, das Zeigen oder Setzen, daß demselben ein solches Substrat zu Grunde liegt, welches ihre Einheit sey.

In den Reihen selbstständiger Maaßverhältnisse sind die einseitigen Glieder der Reihen unmittelbare qualitative Etwas, (die specifischen Schweren, oder die chemischen Stoffe, die bassischen oder kalischen, die sauren z. B.), und dann die Neutralisationen derselben, (— worunter hier auch die Verbindungen von Stoffen verschiedener specifischer Schwere zu begreifen sind —) sind selbstständige und selbst ausschließende Maaßverhältnisse, gegeneinander gleichgültige Totalitäten fürsichseyenden Daseyns. Nun sind solche Verhältnisse nur als Knoten eines und desselben Substrats bestimmt. Damit sind die Maaße und die damit gesetzten Selbstständigkeiten zu Zuständen herabgesetzt. Die Veränderung ist nur Aenderung eines Zustandes und das Uebergehende ist als darin dasselbe bleibend gesetzt.

Um die Fortbestimmung, welche das Maaß durchlossen hat, zu übersehen, so fassen sich die Momente derselben so zusammen, daß das Maaß zunächst die selbst unmittelbare Einheit der

Qualität und der Quantität ist als ein gewöhnliches Quantum, das aber specifisch ist. Hiermit als nicht auf Anderes, sondern auf sich beziehende Quantitätsbestimmtheit ist es wesentlich Verhältniß. Daher ferner enthält es seine Momente als aufgehobene und ungetrennte in sich; wie immer in einem Begriffe, ist der Unterschied in demselben so, daß jedes von dessen Momenten selbst Einheit des Qualitativen und Quantitativen ist. Dieser hiermit reale Unterschied ergiebt eine Menge von Maaßverhältnissen, die als formelle Totalitäten in sich selbstständig sind. Die Reihen, welche die Seiten dieser Verhältnisse bilden, sind für jedes einzelne Glied, das als einer Seite zugehörig sich zu der ganzen gegenüberstehenden Reihe verhält, dieselbe konstante Ordnung. Diese, als bloße Ordnung, noch ganz äußerliche Einheit, zeigt sich zwar als immanente specificirende Einheit eines fürsichseyenden Maaßes unterschieden von seinen Specifikationen; aber das specificirende Princip ist noch nicht der freie Begriff, welcher allein seinen Unterschieden immanente Bestimmung giebt, sondern das Princip ist zunächst nur Substrat, eine Materie, für deren Unterschiede, um als Totalitäten, zu seyn, d. i. die Natur des sich selbst gleich bleibenden Substrats in sich zu haben, nur die äußerliche quantitative Bestimmung vorhanden ist, die sich als Verschiedenheit der Qualität zugleich zeigt. Die Maaßbestimmung ist in dieser Einheit des Substrats mit sich selbst eine aufgehobene, ihre Qualität ein durch das Quantum bestimmter, äußerlicher Zustand. — Dieser Verlauf ist ebenso wohl die realisirende Fortbestimmung des Maaßes, als sie das Herabsetzen desselben zu einem Momente ist.

Drittes Kapitel.

Das Werden des Weſens.

A.

Die abſolute Indifferenz.

Das Seyn iſt die abſtrakte Gleichgültigkeit, wofür, da ſie für ſich als Seyn gedacht werden ſoll, der Ausdruck Indifferenz gebraucht worden iſt, — an der noch keine Art von Beſtimmtheit ſeyn ſoll; die reine Quantität iſt die Indifferenz als aller Beſtimmungen fähig, ſo aber daß dieſe ihr äußerlich, und ſie aus ſich keinen Zuſammenhang mit denſelben hat; die Indifferenz aber, welche die abſolute genannt werden kann, iſt, die durch die Negation aller Beſtimmtheiten des Seyns, der Qualität und Quantität und deren zunächſt unmittelbaren Einheit, des Maaßes, ſich mit ſich zur einfachen Einheit vermittelt. Die Beſtimmtheit iſt an ihr nur noch als Zuſtand d. i. als ein qualitatives Aeußerliches, das die Indifferenz zum Subſtrate hat.

Das aber, was ſo als qualitatives Aeußerliches beſtimmt werden, iſt nur ein Verſchwindendes; als ſo äußerlich gegen das Seyn iſt das Qualitative als das Gegentheil ſeiner ſelbſt nur das ſich Aufhebende. Die Beſtimmtheit iſt auf dieſe Weiſe an dem Subſtrate nur noch geſetzt als ein leeres Unterſcheiden. Aber eben dieß leere Unterſcheiden iſt die Indifferenz ſelbſt als Reſultat. Und zwar iſt ſie ſo das Konkrete, das in ihm ſelbſt durch die Negation aller Beſtimmungen des Seyns mit ſich Vermittelte. Als dieſe Vermittelung enthält ſie die Negation und Verhältniß, und was Zuſtand hieß, iſt ihr immanentes, ſich auf ſich beziehendes Unterſcheiden; eben die Aeußerlichkeit und deren Verſchwinden macht die Einheit des Seyns zur Indifferenz, und iſt alſo innerhalb dieſer, welche damit aufhört, nur Subſtrat und an ihr ſelbſt nur abſtrakt zu ſeyn.

II.

Die Indifferenz als umgekehrtes Verhältniß ihrer Faktoren.

Es ist nun zu sehen, wie diese Bestimmung der Indifferenz an ihr selbst und sie damit als fürsichseyend gesetzt ist.

1. Die Reduktion der zunächst als selbstständig geltenden Maaßverhältnisse begründet Ein Substrat derselben; dieses ist deren Kontinuirung in einander, somit das untrennbare Selbstständige, das in seinen Unterschieden ganz vorhanden ist. Für diesen Unterschied sind die in ihm enthaltenen Bestimmungen, die Qualität und die Quantität vorhanden, und es kommt ganz nur darauf an, wie diese an ihm gesetzt sind. Dieß aber ist dadurch bestimmt, daß das Substrat zunächst als Resultat, und an sich die Vermittelung, aber diese so an ihm noch nicht als solche gesetzt ist; wodurch dasselbe zunächst Substrat und in Ansehung der Bestimmtheit als die Indifferenz ist.

Der Unterschied ist daher an ihr wesentlich zunächst der nur quantitative äußerliche; und es sind zwei unterschiedene Quanta eines und desselben Substrats, welches auf diese Weise die Summe derselben, somit selbst als Quantum bestimmt wäre. Die Indifferenz ist aber dieses feste Maaß, die ansichseyende absolute Grenze nur in Beziehung auf jene Unterschiede so, daß sie nicht an ihr selbst Quantum wäre, und in irgend einer Weise als Summe oder auch Exponent Andern, es sey Summen, Indifferenzen, gegenüber träte. Es ist nur die abstrakte Bestimmtheit, welche in die Indifferenz fällt; die beiden Quanta um als Momente an ihr gesetzt zu seyn, sind veränderlich, gleichgültig, größer oder kleiner gegeneinander. Durch die feste Grenze ihrer Summe beschränkt aber verhalten sie sich zugleich nicht äußerlich, sondern negativ gegeneinander; was nun die qualitative Bestimmung ist, in der sie zu einander stehen. Sie sind darnach im umgekehrten Verhältnisse zu einander. Von dem frühern formellen umgekehrten Verhältniß

ist dieses dadurch unterschieden, daß hier das Ganze ein reales Substrat, und jede der beiden Seiten gesetzt ist, selbst an sich dieß Ganze seyn zu sollen.

Nach der angegebenen qualitativen Bestimmtheit ist der Unterschied ferner als von zwei Qualitäten vorhanden, deren eine durch die andere aufgehoben wird, aber als in Einer Einheit gehalten und sie ausmachend, von der andern untrennbar ist. Das Substrat selbst ist als die Indifferenz gleichfalls an sich die Einheit der beiden Qualitäten; jede der Seiten des Verhältnisses enthält daher ebenso sie beide in sich, und ist nur durch ein Mehr der einen Qualität und das Weniger der andern und umgekehrt unterschieden; die eine Qualität ist durch ihr Quantum, in der einen Seite nur die überwiegende, die andere in der andern.

Jede Seite ist somit an ihr selbst ein umgekehrtes Verhältniß; dieses Verhältniß kehrt als formelles an den unterschiedenen Seiten zurück. Diese Seiten selbst kontinuiren sich so auch nach ihren qualitativen Bestimmungen in einander, jede der Qualitäten verhält in der andern sich zu sich selbst, und ist in jeder der beiden Seiten nur in einem verschiedenen Quantum. Ihr quantitativer Unterschied ist jene Indifferenz, nach der sie sich in einander kontinuiren, und diese Kontinuation ist als Dieselbigkeit der Qualitäten in jeder der beiden Einheiten. — Die Seiten aber, jede als das Ganze der Bestimmungen, hiermit die Indifferenz selbst enthaltend, sind so gegeneinander zugleich als selbstständig gesetzt.

2. Das Seyn ist nun als diese Indifferenz, das Bestimmtseyn des Maaßes nicht mehr in seiner Unmittelbarkeit; sondern dasselbe auf die so eben aufgezeigte entwickelte Weise; — Indifferenz als es an sich das Ganze der Bestimmungen des Seyns, welche zu dieser Einheit aufgelöst sind; — ebenso Daseyn, als Totalität der gesetzten Realisation, in welcher die Momente selbst die ansichseyende Totalität der Indifferenz, von ihr als ihrer Einheit getragen, sind. Weil aber die Einheit

nur als Indifferenz und damit nur als an ſich feſtgehalten, und die Momente noch nicht als fürſichſeyend, d. i. noch nicht an ihnen ſelbſt und durcheinander ſich zur Einheit aufhebend, beſtimmt ſind, ſo iſt damit überhaupt die Gleichgültigkeit ihrer ſelbſt gegen ſich als entwickelte Beſtimmtheit vorhanden.

Dieß ſo untrennbare Selbſtſtändige iſt nun näher zu betrachten. Es iſt immanent in allen ſeinen Beſtimmungen und bleibt in ihnen in der Einheit mit ſich ungetrübt von ihnen, aber hat α) als an ſich die Totalität bleibend die Beſtimmtheiten, welche in ihr aufgehoben ſind, nur grundlos an ihr hervortretend. Das Anſich der Indifferenz und dieß ihr Daſeyn iſt unverbunden; die Beſtimmtheiten zeigen ſich auf unmittelbare Weiſe an ihr; ſie iſt ganz in jeder derſelben; deren Unterſchied hiermit zunächſt als ein aufgehobener, alſo als quantitativer geſetzt; aber eben damit nicht als das Abſtoßen ihrer von ſich ſelbſt, ſie nicht als ſelbſtbeſtimmend, nur als äußerlich beſtimmtſeyend und beſtimmtwerdend.

β) Die beiden Momente ſind in umgekehrtem quantitativem Verhältniſſe; — ein Hin- und Hergehen an der Größe, das aber nicht durch die Indifferenz, welche eben die Gleichgültigkeit dieſes Hin- und Hergehens iſt, ſondern hiermit nur äußerlich beſtimmt iſt. Es wird auf ein Anderes hingewieſen, das außerhalb ihrer iſt und in welchem das Beſtimmen liegt. Das Abſolute als Indifferenz hat nach dieſer Seite den zweiten Mangel der quantitativen Form, daß die Beſtimmtheit des Unterſchieds nicht durch daſſelbe determinirt iſt, wie es daran den erſten hat, daß die Unterſchiede an ihm nur überhaupt hervortreten, d. i. das Setzen deſſelben etwas Unmittelbares nicht ſeine Vermittelung mit ſich ſelbſt iſt.

γ) Die quantitative Beſtimmtheit der Momente, welche nun Seiten des Verhältniſſes ſind, macht die Weiſe ihres Beſtehens aus; ihr Daſeyn iſt durch dieſe Gleichgültigkeit dem Uebergehen des Qualitativen entnommen. Aber ſie haben

ein von diesem ihrem Daseyn verschiedenes, ihr an sich seyendes Bestehen darin, daß sie an sich die Indifferenz selbst, jede selbst die Einheit der beiden Qualitäten ist, in welche das qualitative Moment sich spaltet. Der Unterschied der beiden Seiten beschränkt sich darauf, daß die eine Qualität in der einen Seite mit einem Mehr, in der andern mit einem Weniger, und die andere darnach umgekehrt gesetzt ist. So ist jede Seite an ihr die Totalität der Indifferenz. — Jede der beiden Qualitäten einzeln für sich genommen, bleibt gleichfalls dieselbe Summe, welche die Indifferenz ist: sie kontinuirt sich aus der einen Seite in die andere, und wird durch die quantitative Grenze, die dabei in ihr gesetzt wird, nicht beschränkt. Hieran kommen die Bestimmungen in unmittelbaren Gegensatz, welcher sich zum Widerspruch entwickelt, was nun zu sehen ist.

3. Nämlich jede Qualität tritt innerhalb jeder Seite in die Beziehung zu der andern, und zwar so daß auch, wie bestimmt worden ist, diese Beziehung nur ein quantitativer Unterschied seyn soll. Sind beide Qualitäten selbstständig, — etwa genommen wie von einander unabhängige, sinnliche Materien, so fällt die ganze Bestimmtheit der Indifferenz auseinander; ihre Einheit und Totalität wären leere Namen. Sie sind aber vielmehr zugleich so bestimmt, daß sie in Einer Einheit befaßt, daß sie untrennbar sind, jede nur Sinn und Realität in dieser einen qualitativen Beziehung auf die andere hat. Darum nun aber, weil ihre Quantitativität schlechthin von dieser qualitativen Natur ist, reicht jede nur so weit, als die andere. Insofern sie als Quanta verschieden seyn sollten, ginge die eine über die andere hinaus, und hätte in ihrem Mehr ein gleichgültiges Daseyn, welches die andere nicht hätte. Aber in ihrer qualitativen Beziehung ist jede nur insofern die andere ist. — Hieraus folgt dieß, daß sie im Gleichgewicht sind, daß um soviel die eine sich vermehrte oder verminderte, die

andere gleichfalls zu- oder abnähme, und in demſelben Verhältniſſe zu- oder abnähme.

Aus dem Grunde ihrer qualitativen Beziehung kann es daher zu keinem quantitativen Unterſchiede und keinem Mehr der einen Qualität kommen. Das Mehr, um welches das eine der in Beziehung ſtehenden Momente über das andere hinaus wäre, wäre nur eine haltungsloſe Beſtimmung, oder dieß Mehr wäre nur wieder das andere ſelbſt; in dieſer Gleichheit beider aber iſt keines vorhanden, denn ihr Daſeyn ſollte nur auf der Ungleichheit ihres Quantums beruhen. — Jeder dieſer ſeyn ſollenden Faktoren verſchwindet ebenſo, indem er über den andern hinaus als indem er ihm gleich ſeyn ſoll. Jenes Verſchwinden erſcheint ſo, daß von der quantitativen Vorſtellung aus das Gleichgewicht geſtört und der eine Faktor größer genommen wird, als der andere; ſo iſt das Aufheben der Qualität des andern und ſeine Haltungsloſigkeit geſetzt; der erſtere wird das Ueberwiegende, daß der andere mit beſchleunigter Geſchwindigkeit abnimmt und von dem erſten überwältigt wird, dieſer alſo ſich zum einzigen Selbſtſtändigen macht; aber damit ſind nicht mehr zwei Specifiſche und Faktoren, ſondern nur das eine Ganze.

Dieſe Einheit ſo geſetzt als die Totalität des Beſtimmens, wie ſie ſelbſt darin als Indifferenz beſtimmt iſt, iſt der allſeitige Widerſpruch; ſie iſt ſomit ſo zu ſetzen, als dieſer ſich ſelbſt aufhebende Widerſpruch, zur fürſichſeyenden Selbſtſtändigkeit beſtimmt zu ſeyn, welche die nicht mehr nur indifferente, ſondern die in ihr ſelbſt immanent negative abſolute Einheit zum Reſultate und Wahrheit hat, welche das Weſen iſt.

Anmerkung.

Das Verhältniß eines Ganzen, das ſeine Beſtimmtheit in dem Größenunterſchiede qualitativ gegen einander beſtimmter Faktoren haben ſoll, wird bei der elliptiſchen Bewegung der Himmelskörper gebraucht. Dieß Beiſpiel zeigt zunächſt nur zwei

Qualitäten im umgekehrten Verhältnisse zu einander, nicht zwei Seiten, deren jede selbst die Einheit beider und ihr umgekehrtes Verhältniß wäre. Bei der Festigkeit der empirischen Grundlage wird die Konsequenz übersehen, auf welche die in dieselbe gebrachte Theorie führt, nämlich das zu Grunde liegende Faktum zu zerstören, oder indem dieses, wie gehörig, festgehalten wird, die Leerheit der Theorie gegen dasselbe darzuthun. Das Ignoriren der Konsequenz läßt Faktum und die ihm widersprechende Theorie ruhig neben einander bestehen. — Das einfache Faktum ist, daß in der elliptischen Bewegung der Himmelskörper sich ihre Geschwindigkeit beschleunigt, indem sie sich dem Perihelium, und sich vermindert, indem sie sich dem Aphelium nähert. Das Quantitative dieses Faktums ist durch den unermüdlichen Fleiß des Beobachtens genau bestimmt und dasselbe weiter auf sein einfaches Gesetz und Formel zurückgeführt, somit Alles geleistet, was wahrhaft an die Theorie zu fordern ist. Aber dieß hat dem reflektirenden Verstande nicht genügend geschienen. Zur sogenannten Erklärung des Phänomens und seines Gesetzes werden eine Centripetal- und Centrifugalkraft, als qualitative Momente der Bewegung in der krummen Linie, angenommen. Ihr qualitativer Unterschied besteht in der Entgegensetzung der Richtung, und in quantitativer Rücksicht darin, indem sie als ungleich bestimmt sind, daß wie die eine zu-, die andere abnehmen soll, und umgekehrt; dann auch ferner, daß das Verhältniß derselben wieder umschlage, daß nachdem die Centripetalkraft eine Zeitlang zugenommen, die Centrifugalkraft aber abgenommen, ein Punkt eintrete, wo die Centripetalkraft ab-, die Centrifugalkraft dagegen zunehme. Diese Vorstellung widerspricht aber das Verhältniß ihrer wesentlich qualitativen Bestimmtheit gegeneinander. Durch diese sind sie schlechthin nicht auseinander zu bringen; jede hat nur Bedeutung in Rücksicht auf die andere; insofern also eine einen Ueberschuß über die andere hätte, insofern hätte sie keine Beziehung auf

diese und wäre nicht vorhanden. — Bei der Annahme, daß die eine das einemal größer sey als die andere, wenn sie als größere in Beziehung auf die kleinere stünde, tritt das oben Gesagte ein, daß sie absolut das Uebergewicht erhielte, und die andere verschwände; die letztere ist als das Verschwindende, Haltungslose gesetzt, und an dieser Bestimmung ändert es nichts, daß das Verschwinden nur allmählig geschehen, und ebenso wenig, daß so viel sie abnähme an Größe, der erstern zuwachsen soll; dieses geht mit der andern zu Grunde, da was sie ist allein insofern ist, insofern die andere ist. Es ist eine sehr einfache Betrachtung, daß wenn z. B. wie vorgegeben wird, die Centripetalkraft des Körpers, indem er sich dem Perihelium nähert, zunehmen, die Centrifugalkraft hingegen um ebenso viel abnehmen soll, die letztere nicht mehr vermöchte, ihn der erstern zu entreißen, und von seinem Centralkörper wieder zu entfernen; im Gegentheil da die erstere einmal das Uebergewicht haben soll, so ist die andere überwältigt, und der Körper wird mit beschleunigter Geschwindigkeit seinem Centralkörper zugeführt. Wie umgekehrt, wenn die Centrifugalkraft an der unendlichen Nähe des Apheliums die Oberhand hat, es ebenso widersprechend ist, daß sie nun im Aphelium selbst von der schwächern überwältigt werden sollte. — Es erhellt ferner, daß es eine fremde Kraft wäre, welche diese Umkehrung bewirkte, dieß heißt, daß die bald beschleunigte, bald retardirte Geschwindigkeit der Bewegung nicht aus der angenommenen Bestimmung jener Faktoren erkannt oder, wie es genannt wird, erklärt werden könne, welche gerade deswegen angenommen worden sind, um diesen Unterschied zu erklären. Die Konsequenz des Verschwindens der einen oder der andern Richtung und damit der elliptischen Bewegung überhaupt, wird um des selbstständigen Faktums willen, daß diese Bewegung fortdauert und aus der beschleunigten in die retardirte Geschwindigkeit übergeht, ignorirt und verborgen. Die Annahme des Umschla-

gens der Schwäche der Centripetalkraft im Aphelium in eine überwiegende Stärke gegen die Centrifugalkraft, und umgekehrt beim Perihelium, enthält Theils dasjenige, was oben entwickelt worden, daß jede der Seiten des umgekehrten Verhältnisses an ihr selbst dieß ganze umgekehrte Verhältniß ist; denn die Seite der Bewegung vom Aphelium zum Perihelium, — der überwiegend seyn sollenden Centripetalkraft, — soll noch die Centrifugalkraft enthalten, aber im Abnehmen, wie jene zunimmt; in eben dem umgekehrten Verhältniß soll sich in der Seite der retardirten Bewegung die überwiegende und immer überwiegender werdende Centrifugalkraft zur Centripetalkraft befinden, so daß auf keiner Seite eine derselben verschwunden sey, sondern nur immer kleiner werde bis zur Zeit ihres Umschlagens zum Ueberwiegen über die andere. Es rekurrirt damit nur an jeder Seite das, was der Mangel an diesem umgekehrten Verhältniß ist, daß entweder jede Kraft selbstständig für sich genommen wird, und mit dem bloß äußerlichen Zusammentreffen derselben zu einer Bewegung, wie im Parallelogramm der Kräfte, die Einheit des Begriffs, die Natur der Sache aufgehoben ist, oder daß, indem beide sich qualitativ durch den Begriff zu einander verhalten, keine ein gleichgültiges, selbstständiges Bestehen gegen die andere erhalten kann, was ihr durch ein Mehr zugetheilt werden sollte; die Form der Intensität, das sogenannte Dynamische ändert nichts, da es selbst in dem Quantum seine Bestimmtheit hat, und damit ebenso nur so viel Kraft äußern kann, d. h. nur insoweit existirt, als es an der entgegengesetzten Kraft sich gegenüber stehen hat. Theils aber enthält jenes Umschlagen aus dem Ueberwiegen in das Gegentheil die Abwechslung der qualitativen Bestimmung von Positiven und Negativen, das Zunehmen der einen ist ebenso viel Verlust der andern. Der untrennbare qualitative Zusammenhang dieses qualitativen Gegensatzes ist in der Theorie in ein Nacheinander auseinander gerückt; aber damit bleibt sie die

Erklärung dieſer Abwechslung ſowohl als vornehmlich dieſes Auseinanderrückens ſelbſt ſchuldig. Der Schein von Einheit, der noch in dem Zunehmen der einen mit ebenſo vielem Abnehmen der andern liegt, verſchwindet hier vollends; es iſt ein bloß äußerliches Erfolgen angegeben, das nur der Konſequenz jenes Zuſammenhangs, nach der inſofern die eine überwiegend geworden, die andere verſchwinden muß, widerſpricht.

Daſſelbe Verhältniß iſt auf die Attraktiv- und Repulſivkraft angewendet worden, um die verſchiedene Dichtigkeit der Körper zu begreifen; auch das umgekehrte Verhältniß der Senſibilität und Irritabilität, hat dazu dienen ſollen, um aus dem Ungleichwerden dieſer Faktoren des Lebens die verſchiedenen Beſtimmungen des Ganzen, der Geſundheit, wie auch die Verſchiedenheit der Gattungen der Lebendigen zu begreifen. Jedoch die Verwirrung, und der Galimathias, in welchen ſich dieß Erklären, das eine naturphiloſophiſche Grundlage der Phyſiologie, Noſologie, und dann der Zoologie werden ſollte, in dem unkritiſchen Gebrauche dieſer Begriffsbeſtimmungen verwickelte, hat hier zur Folge gehabt, daß dieſer Formalismus bald wieder aufgegeben worden iſt, der in der Wiſſenſchaft beſonders der phyſikaliſchen Aſtronomie in ſeiner ganzen Ausdehnung fortgeführt wird.

Inſofern die abſolute Indifferenz die Grundbeſtimmung der ſpinoziſtiſchen Subſtanz zu ſeyn ſcheinen kann, ſo kann hierüber noch bemerkt werden, daß ſie dieß allerdings in der Rückſicht iſt, daß in beiden alle Beſtimmungen des Seyns, wie überhaupt jede weitere konkrete Unterſcheidung von Denken und Ausdehnung u. ſ. f. als verſchwunden geſetzt werden. Es iſt überhaupt gleichgültig, wenn bei der Abſtraktion ſtehen geblieben werden ſoll, wie dasjenige, was in dieſem Abgrund untergegangen iſt, in ſeinem Daſeyn ausgeſehen habe. Aber die Subſtanz als Indifferenz iſt Theils mit dem Bedürfniß des Beſtimmens und mit der Rückſicht auf daſſelbe ver-

bunden; sie soll nicht die Substanz des Spinoza bleiben, deren einzige Bestimmung das Negative ist, daß in ihr Alles absorbirt sey. Bei Spinoza kommt der Unterschied, die Attribute, Denken und Ausdehnung, alsdann auch die Modi, die Affekten und alle übrigen Determinationen, ganz empirisch herbei; es ist der Verstand, selbst ein Modus, in welchen dieß Unterscheiden fällt; die Attribute stehen zur Substanz und zu einander in keiner weitern Bestimmtheit, als daß sie die Substanz ganz ausdrücken, und ihr Inhalt, die Ordnung der Dinge als ausgedehnter und als Gedanken dieselbe ist. Durch die Bestimmung der Substanz als Indifferenz kommt aber die Reflexion auf den Unterschied hinzu, er wird nun gesetzt, als das was er bei Spinoza an sich ist, nämlich als äußerlicher, und damit näher als quantitativer. Die Indifferenz bleibt so in ihm wohl sich immanent, wie die Substanz, — aber abstrakt, nur an sich; der Unterschied ist nicht ihr immanent, als quantitativer ist er vielmehr das Gegentheil der Immanenz, und die quantitative Indifferenz ist vielmehr das Außersichseyn der Einheit. Der Unterschied ist damit auch nicht qualitativ aufgefaßt, die Substanz nicht als das sich selbst Unterscheidende, nicht als Subjekt bestimmt. Die nächste Folge in Rücksicht auf die Kategorie der Indifferenz selbst ist, daß an ihr der Unterschied von quantitativer oder qualitativer Bestimmung auseinander fällt, wie in der Entwickelung der Indifferenz sich ergab; sie ist die Auflösung des Maaßes, in welchem beide Momente unmittelbar als eins gesetzt waren.

C.
Uebergang in das Wesen.

Die absolute Indifferenz ist die letzte Bestimmung des Seyns, ehe dieses zum Wesen wird; sie erreicht aber dieses nicht. Sie zeigt sich noch der Sphäre des Seyns anzugehören, indem sie noch als gleichgültig bestimmt, den Unterschied als äußerlichen, quantitativen an ihr hat. Dieß ist ihr Da-

ſeyn, womit ſie ſich zugleich in dem Gegenſatze befindet, gegen daſſelbe als nur das an ſichſeyende beſtimmt, nicht als das fürſichſeyende Abſolute gedacht zu ſeyn. Oder es iſt die äußere Reflexion, welche dabei ſtehen bleibt, daß die Specifiſchen an ſich oder im Abſoluten daſſelbe und eins ſind, daß ihr Unterſchied nur ein gleichgültiger, kein Unterſchied an ſich iſt. Was hier noch fehlt, beſteht darin, daß dieſe Reflexion, nicht die äußere Reflexion des denkenden, ſubjektiven Bewußtſeyns, ſondern die eigene Beſtimmung der Unterſchiede jener Einheit ſeyn, ſich aufzuheben, welche Einheit denn ſo ſich erweiſt, die abſolute Negativität, ihre Gleichgültigkeit gegen ſich ſelbſt, gegen ihre eigene Gleichgültigkeit, ebenſo ſehr als gegen das Andersſeyn zu ſeyn.

Dieß Sich-Aufheben der Beſtimmung der Indifferenz aber hat ſich bereits ergeben; ſie hat ſich in der Entwickelung ihres Geſetztſeyns nach allen Seiten als der Widerſpruch gezeigt. Sie iſt an ſich die Totalität, in der alle Beſtimmungen des Seyns aufgehoben und enthalten ſind; ſo iſt ſie die Grundlage, aber iſt nur erſt in der einſeitigen Beſtimmung des Anſichſeyns und damit ſind die Unterſchiede, die quantitative Differenz und das umgekehrte Verhältniß von Faktoren, als äußerlich an ihr. So der Widerſpruch ihrer ſelbſt und ihres Beſtimmtſeyns, ihrer an ſich ſeyenden Beſtimmung und ihrer geſetzten Beſtimmtheit iſt ſie die negative Totalität, deren Beſtimmtheiten ſich an ihnen ſelbſt und damit dieſe ihre Grundeinſeitigkeit, ihr Anſichſeyn, aufgehoben haben. Geſetzt hiermit als das, was die Indifferenz in der That iſt, iſt ſie einfache und unendliche negative Beziehung auf ſich, die Unverträglichkeit ihrer mit ihr ſelbſt, Abſtoßen ihrer von ſich ſelbſt. Das Beſtimmen und Beſtimmtwerden iſt nicht ein Uebergehen, noch äußerliche Veränderung, noch ein Hervortreten der Beſtimmungen an ihr, ſondern ihr eigenes Beziehen auf ſich, das die Negativität ihrer ſelbſt, ihres Anſichſeyns, iſt.

Die Beſtimmungen, als ſolche abgeſtoßene, gehören aber nun nicht ſich ſelbſt an, treten nicht in Selbſtſtändigkeit oder Aeußerlichkeit hervor, ſondern ſind als Momente; — erſtens der anſichſeyenden Einheit angehörig, nicht von ihr entlaſſen, ſondern von ihr als dem Subſtrate getragen und nur von ihr erfüllt; und zweitens als die Beſtimmungen, die der fürſichſeyenden Einheit immanent, nur durch deren Abſtoßen von ſich, ſind. Sie ſind ſtatt Seyender, wie in der ganzen Sphäre des Seyns nunmehr ſchlechthin nur als Geſetzte, ſchlechthin mit der Beſtimmung und Bedeutung, auf ihre Einheit, ſomit jede auf ihre andere und Negation bezogen zu ſeyn, — bezeichnet mit dieſer ihrer Relativität.

Damit iſt das Seyn überhaupt und das Seyn oder die Unmittelbarkeit der unterſchiedenen Beſtimmtheiten ebenſo ſehr als das Anſichſeyn verſchwunden, und die Einheit iſt Seyn, unmittelbare vorausgeſetzte Totalität, ſo daß ſie dieſe einfache Beziehung auf ſich nur iſt, vermittelt durch das Aufheben dieſer Vorausſetzung, und dieß Vorausgeſetztſeyn und unmittelbare Seyn ſelbſt nur ein Moment ihres Abſtoßens iſt, die urſprüngliche Selbſtſtändigkeit und Identität mit ſich nur iſt, als das reſultirende, unendliche Zuſammengehen mit ſich; — ſo iſt das Seyn zum Weſen beſtimmt, das Seyn, als durch Aufheben des Seyns einfaches Seyn mit ſich.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Anzeige.

In demſelben Verlage iſt erſchienen:

Einleitung zu öffentlichen Vorleſungen über Goethe's „Farbenlehre", gehalten an der Univerſität zu Berlin von D. Leopold von Henning. gr. 8. 1822. ⅓ Rthlr.

Vorbereitung zu philoſophiſchen Studien für den höhern Schul- und Selbſtunterricht. Von Th. Heinſius. 8. 1833. ⅔ Thlr.

Mathematiſche Bücher:

Egen, P. N. C., Handbuch der allgemeinen Arithmetik.
Beſonders in Beziehung auf die „Sammlung von Beiſpielen, Formeln und Aufgaben aus der Buchſtabenrechnung und Algebra, von Meier Hirſch."
Theil I. die Buchſtabenrechnung. Mit 1 Kupf. 2te verb. Ausg. gr. 8. 1833. 2 Thlr.
Theil II. die Algebra. gr. 8. 1820. 2 Thlr.

Grashof, F. C. A., Theses sphaerologiae quae ex Sphaerae notione veram rectae lineae sistunt definitionem, omnisque geometriae firmum jaciunt fundamentum. 8. 1806. ¼ Thlr.

Gruſon, J. Ph., die Kegelſchnitte;
elementariſch, geometriſch, algebraiſch, zum Behuf der Vorleſungen abgehandelt.
8. Mit 4 Kpfn. 1820. 1½ Thlr.

Hirſch, Meier, Sammlung von Beiſpielen, Formeln und Aufgaben aus der Buchſtabenrechnung und Algebra.
Vierte durchgeſehene Ausg. 8. 1832. 1½ Thlr.

Hirſch, Meier, Fortſetzung derſelben;
oder Sammlung von Aufgaben aus der Theorie der algebraiſchen Gleichungen.
1r Theil. 8. 1809. 1⅓ Thlr.

Hirsch, Meier, Sammlung geometrischer Aufgaben.
2 Theile, mit 20 Kupfertafeln. 8. 1805 u. 7. jeder 1½ Thlr.
(Dritter Theil, s. Magnus.)

Hoffmann, K. W. D., mathematische Elementarschule;
oder Anleitung zum kunstlosen Denken über mathematische Gegenstände. Ein Handbuch für Lehrer und Lernende.
Mit 7 Kupf. 8. 1803. 1½ Thlr.

Ide, J. Jos. Ant., Anfangsgründe der reinen Mathematik,
zum Leitfaden seiner Vorlesungen entworfen.
2 Thle. Mit 2 Kupf. gr. 8. 1803. 1½ Thlr.
Enth.: 1r Theil, Arithmetik ⅔ Thlr. 2r Theil, Geometrie ⅔ Thlr.

Ide, J. Jos. Ant., System der reinen und angewandten Mechanik fester Körper. 2 Thle.; mit 6 Kupfern.
gr. 8 1802. 2 Thlr.

La Croix, Sylv. Fr., Anfangsgründe der Arithmetik.
Nach der 17ten Orginalausgabe aus dem Französischen übersetzt, und mit einigen Anmerkungen versehen. gr. 8. 1827. ⅔ Thlr.

La Croix, Sylv. Fr., die Anfangsgründe der Algebra.
Aus dem Franz. übersetzt, nach der 12ten verb. und verm. Ausgabe, von J. Ph. Gruson. gr. 8. 1821. 1½ Thlr.

Auch unter dem Titel:
Sylv. Fr. Lacroix's Algebra. Erster Theil. Anfangsgründe ꝛc.
Derselben 2r Band oder weitere Ausführung, übersetzt von Elk. Marc. Hahn. 8. 1805. 1⅔ Thlr.

La Croix, Sylv. Fr., Lehrbuch der Elementar-Geometrie.
(Nach der 13ten Auflage aus dem Franz.) neu übersetzt und mit Anmerkungen versehen von L. Ideler.
gr. 8. Mit 7 Kupfertafeln. 1828. 1½ Thlr.

La Croix, S. F., weitere Ausführung zu seiner Geometrie,
oder Versuch einer Geometrie über die ebenen und krummen Oberflächen, nebst Anfangsgründen der Perspektive, zum beson-

dern Gebrauch für Architekten, und für die ausübenden Meßkünstler überhaupt. Aus dem Frz. überſ. v. Elk. Marc. Hahn. Mit 10 Kupf. gr. 8. 1806. 1½ Thlr.

La Croix, S. F.,

Anleitung zur ebenen und ſphäriſchen Trigonometrie und zur Anwendung der Algebra auf die Geometrie.

(Aus dem Franz. nach der 7ten Originalausgabe) neu überſetzt und mit erläuternden Anmerkungen verſehen von L. Ideler. gr. 8. Mit 6 Kupf. 1822. 1½ Thlr.

Magnus, Ludw. Immanuel, Sammlung von Aufgaben und Lehrſätzen aus der analytiſchen Geometrie.

Mit 4 Kupfertaf. gr. 8. 1833. 2⅔ Thlr.

Auch unter dem Titel:

Meier Hirſch's Sammlung geometriſcher Aufgaben. Dritter Theil. Von Ludw. Imm. Magnus.

Dieſes ein Lehrbuch der analytiſchen Geometrie in ſich ſchließende Werk hat folgenden Inhalt: Abth. I. Beſtimmung eines Punktes durch Koordinaten. — Transformation der Koordinaten. — Linien erſten Grades. — Von der Verwandtſchaft der Kollineation, Affinität und Aehnlichkeit. — Von der Reciprocität. — Vom Kreiſe. — Linien zweiten Grades. — Linien höherer Grade. — Transſcendente Linien. — Abth. II. Von den Tangenten, Normalen und Aſymptoten der Kurven. — Von den Berührungen höherer Ordnungen. — Von den ausgezeichneten Punkten der Kurven. — Von parallelen Kurven. — Von den einhüllenden oder Grenz-Kurven. — Von den Brennlinien. — Vermiſchte Aufgaben. — Abth. III. Die Quadratur der Kurven. — Die Rektifikation der Kurven. — Aufgaben, welche auf Differentialgleichungen erſter Ordnung führen. — Aufgaben, welche auf Differentialgleichungen höherer Ordnungen führen.

Metto, F. W.,

Lehrbuch des Aufnehmens mit dem Meßtiſche;

zunächſt für Preußens Militair-Lehranſtalten, überhaupt aber für Officiere, Feldmeſſer, Forſtbediente und Bergleute. Nebſt einer Anleitung zur Auflöſung trigonometriſcher Aufgaben ohne logarithmiſch-trigonometriſche Tafeln.

Mit 4 Kupfertafeln. 8. 1821. 1½ Thlr.

Puissant, L.
Sammlung verschiedener Aufgaben der Geometrie, aufgelöst und bewiesen durch die algebraische Analyse, als weitere Ausführung zu Lacroix's Trigonometrie. Aus dem Franz. übersetzt von Ehr. Marc. Hahn.
Mit 2 Kupf. gr. 8. 1806. ⅔ Thlr.

Rockstroh, H., die Logarithmen, erleichtert für den Unterricht und in ihrer Anwendung auf ökonom., kaufmännische, jurist. ꝛc. Gegenstände. gr. 8. 1818. ⅔ Thlr.

Sachs, Sal., Auflösungen der in Meier Hirsch's Sammlung von Beispielen ꝛc. aus der Buchstabenrechnung und Algebra enthaltenen Gleichungen und Aufgaben. Vierte verb. Aufl. 8. 1829. 1½ Thlr.

Wilde, Emil, Geometrie für Bürgerschulen und die unteren Klassen der Gymnasien.
gr. 8. Mit 9 Kupfert. 1829. 1½ Thlr.

Zimmermann, L. G., Entwickelung analytischer Grundsätze für den ersten Unterricht in der Mathematik, besonders für diejenigen, welche sich ohne mündliche Anweisung darüber belehren wollen.
Mit 1 Kupf. gr. 8. 1805. 1 Thlr.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Wiſſenſchaft der Logik.

Herausgegeben

von

Dr. Leopold von Henning.

Erſter Theil.

Die objektive Logik.

Zweite Abtheilung.

Die Lehre vom Weſen.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurter Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1834.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollſtändige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Ly. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förſter.

Vierter Band.

Τὸλοιδὲ σὺ πλεῖστον ἐφίεσο λίγεα.
Sophokles.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdruck-Verkauf.

Berlin, 1834.
Verlag von Duncker und Humblot.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Cicer. Tuscul. quaest. lib. II. cap. 1. Est enim philosophia paucis contenta juditiis, modicisque constans fundamentis, cujus majestas ex locis.

Vorwort des Herausgebers.

Dem Verfaſſer der Wiſſenſchaft der Logik iſt es nicht vergönnt worden, die mit rüſtigem Eifer unternommene neue Durcharbeitung dieſes Werkes zu vollenden. Kaum hatte derſelbe die letzten Worte der Vorrede zum erſten Band der neuen Ausgabe niedergeſchrieben, als die Krankheit ihn ergriff, durch deren beklagenswerthen Ausgang ſeinem fernern Wirken für die durch ihn ſo mächtig geförderte Wiſſenſchaft ein unerwartetes Ziel geſetzt wurde. Während aus der Vergleichung der älteren mit der neuen Ausgabe des erſten Bandes dieſer Logik zu entnehmen iſt, wie ſehr auch die beiden andern Bände (welche gegenwärtig nach der in den Jahren **1813** und **1816** erſchienenen erſten Ausgabe wieder abgedruckt worden) unter der Hand ihres Verfaſſers an Strenge der dialektiſchen Durchführung, an Beſtimmtheit des Ausdrucks und an äußerer Zugänglichkeit noch würden gewonnen haben, ſo gereicht es uns zu nicht geringem Troſt, ſagen zu können, daß es dem verewigten großen Lehrer, der nicht ohne vieljährige Vorbereitung und im reifſten Mannesalter dieſe Arbeit unternommen, ſchon in der erſten Ausführung ein Werk aufzuſtellen gelungen iſt, dem, wie ſchon jetzt, ſo immer mehr von den künftigen Geſchlechtern der Ruhm eines auf ſicherem Fundament ruhenden und in allen Hauptpartieen mit Meiſterhand ausgeführten Organons der denkenden Erkenntniß wird zugeſtanden werden. — Wenn es übrigens nicht an ſolchen Freunden der Wahrheit fehlt, die mit der vollen Anerkennung deſſen, was hier geleiſtet worden, glauben zurückhalten zu müſſen, und überhaupt von einem *fertigen* Syſtem der Wahrheit nichts wiſſen wollen, weil nach ihrer Meinung einem ſolchen gegenüber für ſie und ihre Nachfolger nichts zu thun übrig bleiben würde (wobei ſie ſich auf einen bekannten Ausſpruch von Leſſing zu berufen pflegen), ſo können dieſe zu ihrer Beruhigung aus der begonnenen neuen Durcharbeitung dieſes Werkes

zur Genüge entnehmen, was es mit diesem bedenklichen Fertigseyn der Wissenschaft für eine Bewandtniß hat und wie dadurch neue Leistungen und Erfolge keineswegs ausgeschlossen werden. — Innerhalb welcher Grenzen unser seliger Freund bei den Lehren vom Wesen und vom Begriff, welche den Inhalt des zweiten und dritten Theils seines vorliegenden Werkes bilden, dessen neue Bearbeitung würde vorgenommen und welche neue Entwickelungen und Bestimmungen derselbe würde erhalten haben, solches ist im Allgemeinen aus einer Vergleichung der betreffenden Abschnitte seiner im Jahre 1830 in der dritten Ausgabe erschienenen Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften zu ersehen. Es ergiebt sich aus einer solchen Vergleichung, wie der Verfasser, bei strengem Festhalten an den großen Grundgedanken seines Werkes, die nach seiner eigenen bescheidenen Aeußerung als die gemeinsame Errungenschaft seiner Vorgänger auf dem Gebiet der philosophischen Erkenntniß zu betrachten sind, und bei konsequenter Verfolgung der von ihm mit Recht als die einzig wahre erkannten Methode, es verstanden hat, sich die zur lebendigen Fortbildung der Wissenschaft erforderliche Frische und Beweglichkeit des Geistes zu erhalten. Mögen diejenigen, welche zur ferneren Pflege unserer Wissenschaft berufen sind, in diesem Beruf die Selbstentäußerung, den Muth der Vernunft und den rastlos vorwärts strebenden Eifer des theuern Lehrers sich stets zum Vorbild dienen lassen, so wird über Erstarrung der Wissenschaft und über Hemmung ihrer fortschreitenden Entwickelung keine begründete Klage geführet werden können.

Das Geschäft des Herausgebers beim Wiederabdruck des vorliegenden Werkes hat der Natur der Sache nach in nichts Anderem als in sorgfältiger Korrektur entdeckter Druck- und Schreibfehler bestehen können und hat derselbe in letzterer Beziehung bei bedenklichen Stellen sich durchaus nur solche Aenderungen erlaubt, zu denen er der Zustimmung des Verfassers, wenn solche einzuholen ihm wäre vergönnt gewesen, sich völlig versichert halten durfte.

Berlin, den 3. Mai 1834.

Inhaltsanzeige.

Zweites Buch.

Seite.

Das Wesen 1

Erster Abschnitt.

Das Wesen als Reflexion in ihm selbst 7

Erstes Kapitel.

Der Schein 7
A. Das Wesentliche und Unwesentliche 8
B. Der Schein 9
C. Die Reflexion 14
1. Die setzende Reflexion 16
2. Die äußere Reflexion 19
3. Die bestimmende Reflexion 23

Zweites Kapitel.

Die Wesenheiten oder Reflexions-Bestimmungen 26
Anmerkung. Die Reflexions-Bestimmungen in der Form von Sätzen 27
A. Die Identität 30
Anmerkung 1. Abstrakte Identität 30
Anmerkung 2. Erstes ursprüngliches Denkgesetz, Satz der Identität 32
B. Der Unterschied 37
1. Der absolute Unterschied 37

Seite.
2. Die Verſchiedenheit ... 39
Anmerkung. Satz der Verſchiedenheit ... 44
3. Der Gegenſatz ... 47
Anmerkung. Die entgegengeſetzten Größen der Arithmetik. 52
C. Der Widerſpruch ... 57
Anmerkung 1. Einheit des Poſitiven und Negativen ... 63
Anmerkung 2. Der Satz des ausgeſchloſſenen Dritten ... 66
Anmerkung 3. Satz des Widerſpruchs ... 67

Drittes Kapitel.

Der Grund ... 73
Anmerkung. Satz des Grundes ... 76
A. Der abſolute Grund ... 77
a. Form und Weſen ... 77
b. Form und Materie ... 82
c. Form und Inhalt ... 88
B. Der beſtimmte Grund ... 90
a. Der formelle Grund ... 90
Anmerkung. Formelle Erklärungsweiſe aus tautologiſchen Gründen ... 92
b. Der reale Grund ... 96
Anmerkung. Formelle Erklärungsweiſe aus einem vom Begründeten verſchiedenen Grunde ... 99
c. Der vollſtändige Grund ... 103
C. Die Bedingung ... 107
a. Das relative Unbedingte ... 107
b. Das abſolute Unbedingte ... 110
c. Hervorgang der Sache in die Exiſtenz ... 114

Zweiter Abſchnitt.

Die Erſcheinung ... 119

Erſtes Kapitel.

Die Exiſtenz ... 120
A. Das Ding und ſeine Eigenſchaften ... 124
a. Ding an ſich und Exiſtenz ... 125
b. Die Eigenſchaft ... 129
Anmerkung. Das Ding-an-ſich des tranſcendentalen Idealismus ... 131
c. Die Wechſelwirkung der Dinge ... 132

Seite.
B. Das Beſtehen des Dings aus Materien 135
C. Die Auflöſung des Dings 138
Anmerkung. Die Poreſität der Materien 140

Zweites Kapitel.

Die Erſcheinung 144
A. Das Geſetz der Erſcheinung 146
B. Die erſcheinende und die an ſich ſeyende Welt 153
C. Die Auflöſung der Erſcheinung 156

Drittes Kapitel.

Das weſentliche Verhältniß 161
A. Das Verhältniß des Ganzen und der Theile 163
Anmerkung. Unendliche Theilbarkeit 168
B. Das Verhältniß der Kraft und ihrer Aeußerung 170
a. Das Bedingtſeyn der Kraft 171
b. Die Sollicitation der Kraft 173
c. Die Unendlichkeit der Kraft 176
C. Verhältniß des Innern und Aeußern 177
Anmerkung. Unmittelbare Identität des Innern und Aeußern 190

Dritter Abſchnitt.

Die Wirklichkeit 184

Erſtes Kapitel.

Das Abſolute 185
A. Die Auslegung des Abſoluten 186
B. Das abſolute Attribut 190
C. Der Modus des Abſoluten 191
Anmerk. Spinoziſtiſche und Leibnitziſche Philoſophie 194

Zweites Kapitel.

Die Wirklichkeit 199
A. Zufälligkeit, oder formelle Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit 202
B. Relative Nothwendigkeit oder reale Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit 207
C. Abſolute Nothwendigkeit 213

Drittes Kapitel.

Seite.

Das absolute Verhältniß 218
A. Verhältniß der Substantialität 219
B. Verhältniß der Kausalität 223
a. Die formelle Kausalität 224
b. Die bestimmte Kausalität 226
c. Wirkung und Gegenwirkung 235
C. Die Wechselwirkung 239

Zweites Buch.

Das Weſen.

Die Wahrheit des Seyns iſt das Weſen.

Das Seyn iſt das Unmittelbare. Indem das Wiſſen das Wahre erkennen will, was das Seyn an und für ſich iſt, ſo bleibt es nicht beim Unmittelbaren und deſſen Beſtimmungen ſtehen, ſondern dringt durch daſſelbe hindurch, mit der Vorausſetzung, daß hinter dieſem Seyn noch etwas Anderes iſt, als das Seyn ſelbſt, daß dieſer Hintergrund die Wahrheit des Seyns ausmacht. Dieſe Erkenntniß iſt ein vermitteltes Wiſſen, denn ſie befindet ſich nicht unmittelbar beim und im Weſen, ſondern beginnt von einem Andern, dem Seyn, und hat einen vorläufigen Weg, den Weg des Hinausgehens über das Seyn oder vielmehr des Hineingehens in daſſelbe zu machen. Erſt indem das Wiſſen ſich aus dem unmittelbaren Seyn erinnert, durch dieſe Vermittelung findet es das Weſen. — Die Sprache hat im Zeitwort: Seyn, das Weſen in der vergangenen Zeit: geweſen, behalten; denn das Weſen iſt das vergangene, aber zeitlos vergangene Seyn.

Dieſe Bewegung, als Weg des Wiſſens vorgeſtellt, ſo erſcheint dieſer Anfang vom Seyn und der Fortgang, der es aufhebt und beim Weſen als einem Vermittelten anlangt, eine Thätigkeit des Erkennens zu ſeyn, die dem Seyn äußerlich ſey und deſſen eigene Natur nichts angehe.

Aber dieſer Gang iſt die Bewegung des Seyns ſelbſt. Es zeigte ſich an dieſem, daß es durch ſeine Natur ſich erinnert, und durch dieß Inſichgehen zum Weſen wird.

Wenn alſo das Abſolute zuerſt als Seyn beſtimmt war, ſo iſt es jetzt als Weſen beſtimmt. Das Erkennen kann über-

haupt nicht bei dem mannigfaltigen Daſeyn, aber auch nicht bei dem Seyn, dem reinen Seyn, ſtehen bleiben; es dringt ſich unmittelbar die Reflexion auf, daß dieſes reine Seyn, die Negation alles Endlichen, eine Erinnerung und Bewegung vorausſetzt, welche das unmittelbare Daſeyn zum reinen Seyn gereinigt hat. Das Seyn wird hiernach als Weſen beſtimmt, als ein ſolches Seyn, an dem alles Beſtimmte und Endliche negirt iſt. So iſt es die beſtimmungsloſe einfache Einheit, von der das Beſtimmte auf eine äußerliche Weiſe hinweggenommen worden; dieſer Einheit war das Beſtimmte ſelbſt ein Aeußerliches, und es bleibt ihr nach dieſem Wegnehmen noch gegenüber ſtehen; denn es iſt nicht an ſich, ſondern relativ, nur in Beziehung auf dieſe Einheit, aufgehoben worden. — Es wurde oben ſchon erinnert, daß wenn das reine Weſen als Inbegriff aller Realitäten beſtimmt wird, dieſe Realitäten gleichfalls der Natur der Beſtimmtheit, und der abſtrahirenden Reflexion unterliegen, und dieſer Inbegriff ſich zur leeren Einfachheit reducirt. Das Weſen iſt auf dieſe Weiſe nur Produkt, ein Gemachtes. Die äußerliche Negation, welche Abſtraktion iſt, hebt die Beſtimmtheiten des Seyns nur hinweg von dem, was als Weſen übrig bleibt; es ſtellt ſie gleichſam immer nur an einen andern Ort, und läßt ſie als ſeyende vor wie nach. Das Weſen iſt aber auf dieſe Weiſe weder an ſich, noch für ſich ſelbſt; es iſt durch ein Anderes, die äußerliche, abſtrahirende Reflexion; und iſt für ein Anderes, nämlich für die Abſtraktion und überhaupt für das ihm gegenüber ſtehen bleibende Seyende. In ſeiner Beſtimmung iſt es daher die in ſich todte, leere Beſtimmungsloſigkeit.

Das Weſen aber, wie es hier geworden iſt, iſt das, was es iſt, nicht durch eine ihm fremde Negativität, ſondern durch ſeine eigne, die unendliche Bewegung des Seyns. Es iſt An- und-Fürſichſeyn; abſolutes Anſichſeyn, indem es gleichgültig gegen alle Beſtimmtheit des Seyns iſt, das Andersſeyn

und die Beziehung auf Anderes ſchlechthin aufgehoben worden iſt. Es iſt aber nicht nur dieß Anſichſeyn; als bloßes Anſichſeyn wäre es nur die Abſtraktion des reinen Weſens; ſondern es iſt ebenſo weſentlich Fürſichſeyn; es ſelbſt iſt dieſe Negativität, das ſich Aufheben des Andersſeyns und der Beſtimmtheit.

Das Weſen als die vollkommene Rückkehr des Seyns in ſich iſt ſo zunächſt das unbeſtimmte Weſen; die Beſtimmtheiten des Seyns ſind in ihm aufgehoben; es enthält ſie an ſich; aber nicht wie ſie an ihm geſetzt ſind. Das abſolute Weſen in dieſer Einfachheit mit ſich hat kein Daſeyn. Aber es muß zum Daſeyn übergehen; denn es iſt An-und-Fürſichſeyn, das heißt, es unterſcheidet die Beſtimmungen, welche es an ſich enthält; weil es Abſtoßen ſeiner von ſich oder Gleichgültigkeit gegen ſich, negative Beziehung auf ſich iſt, ſetzt es ſich ſomit ſich ſelbſt gegenüber, und iſt nur inſofern unendliches Fürſichſeyn als es die Einheit mit ſich in dieſem ſeinem Unterſchiede von ſich iſt. — Dieſes Beſtimmen iſt denn anderer Natur, als das Beſtimmen in der Sphäre des Seyns, und die Beſtimmungen des Weſens haben einen anderen Charakter als die Beſtimmtheiten des Seyns. Das Weſen iſt abſolute Einheit des An-und-Fürſichſeyns; ſein Beſtimmen bleibt daher innerhalb dieſer Einheit, und iſt kein Werden noch Uebergehen, ſo wie die Beſtimmungen ſelbſt nicht ein Anderes als Anderes, noch Beziehungen auf Anderes ſind; ſie ſind Selbſtſtändige, aber damit nur als ſolche, die in ihrer Einheit mit einander ſind. — Indem das Weſen zuerſt einfache Negativität iſt, ſo hat es nun die Beſtimmtheit, welche es nur an ſich enthält, in ſeiner Sphäre zu ſetzen, um ſich Daſeyn und dann ſein Fürſichſeyn zu geben.

Das Weſen iſt im Ganzen das, was die Quantität in der Sphäre des Seyns war; die abſolute Gleichgültigkeit gegen die Grenze. Die Quantität aber iſt dieſe Gleichgültigkeit in unmittelbarer Beſtimmung, und die Grenze an ihr un-

mittelbar äußerliche Bestimmtheit, sie geht ins Quantum über; die äußerliche Grenze ist ihr nothwendig, und ist an ihr seyend. Am Wesen hingegen ist die Bestimmtheit nicht; sie ist nur durch das Wesen selbst gesetzt; nicht frei, sondern nur in der Beziehung auf seine Einheit. — Die Negativität des Wesens ist die Reflexion, und die Bestimmungen reflektirte, durch das Wesen selbst gesetzte und in ihm als aufgehobene bleibende.

Das Wesen steht zwischen Seyn und Begriff und macht die Mitte derselben und seine Bewegung den Uebergang von Seyn in den Begriff aus. Das Wesen ist das An-und-Fürsichseyn, aber dasselbe in der Bestimmung des Ansichseyns; denn seine allgemeine Bestimmung ist, aus dem Seyn herzukommen, oder die erste Negation des Seyns zu seyn. Seine Bewegung besteht darin, die Negation oder Bestimmung an ihm zu setzen, dadurch sich Daseyn zu geben, und das als unendliches Fürsichseyn zu werden, was es an sich ist. So giebt es sich sein Daseyn, das seinem Ansichseyn gleich ist, und wird der Begriff. Denn der Begriff ist das Absolute, wie es in seinem Daseyn absolut oder an und für sich ist. Das Daseyn aber, das sich das Wesen giebt, ist noch nicht das Daseyn, wie es an und für sich ist, sondern wie das Wesen es sich giebt, oder wie es gesetzt wird, daher noch von dem Daseyn des Begriffs unterschieden.

Das Wesen scheint zuerst in sich selbst, oder ist Reflexion; zweitens erscheint es; drittens offenbart es sich. Es setzt sich in seiner Bewegung in folgende Bestimmungen,

I. als einfaches, ansichseyendes Wesen in seinen Bestimmungen innerhalb seiner;

II. als heraustretend in das Daseyn, oder nach seiner Existenz und Erscheinung;

III. als Wesen, das mit seiner Erscheinung eins ist, als Wirklichkeit.

Erſter Abſchnitt.

Das Weſen als Reflexion in ihm ſelbſt.

Das Weſen kommt aus dem Seyn her; es iſt inſofern nicht unmittelbar an und für ſich, ſondern ein *Reſultat* jener Bewegung. Oder das Weſen zunächſt als ein unmittelbares genommen, ſo iſt es ein beſtimmtes Daſeyn, dem ein anderes gegenüber ſteht; es iſt nur *weſentliches* Daſeyn gegen *unweſentliches*. Das Weſen iſt aber das an und für ſich aufgehobene Seyn; es iſt nur *Schein*, was ihm gegenüber ſteht. Allein der Schein iſt das eigene Setzen des Weſens.

Das Weſen iſt *erſtens Reflexion*. Die Reflexion beſtimmt ſich; ihre Beſtimmungen ſind ein Geſetztſeyn, das zugleich Reflexion in ſich iſt; es ſind

zweitens dieſe *Reflexions-Beſtimmungen* oder die *Weſenheiten* zu betrachten.

Drittens macht ſich das Weſen als die Reflexion des Beſtimmens in ſich ſelbſt, zum *Grunde*, und geht in die *Exiſtenz* und *Erſcheinung* über.

Erſtes Kapitel.

Der Schein.

Das Weſen aus dem Seyn herkommend ſcheint demſelben gegenüber zu ſtehen; dieß unmittelbare Seyn iſt *zunächſt* das *Unweſentliche*.

Allein es ist zweitens mehr als nur unwesentliches, es ist wesenloses Seyn, es ist Schein.

Drittens dieser Schein ist nicht ein Aeußerliches, dem Wesen Anderes, sondern er ist sein eigener Schein. Das Scheinen des Wesens in ihm selbst ist die Reflexion.

A.

Das Wesentliche und das Unwesentliche.

Das Wesen ist das aufgehobene Seyn. Es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, aber insofern es die Negation der Sphäre des Seyns überhaupt ist. So hat das Wesen die Unmittelbarkeit sich gegenüber, als eine solche, aus der es geworden ist, und die sich in diesem Aufheben aufbewahrt und erhalten hat. Das Wesen selbst ist in dieser Bestimmung seyendes, unmittelbares Wesen, und das Seyn nur ein Negatives in Beziehung auf das Wesen, nicht an und für sich selbst, das Wesen also eine bestimmte Negation. Seyn und Wesen verhalten sich auf diese Weise wieder als Andere überhaupt zu einander, denn jedes hat ein Seyn, eine Unmittelbarkeit, die gegen einander gleichgültig sind, und stehen diesem Seyn nach in gleichem Werthe.

Zugleich aber ist das Seyn im Gegensatze gegen das Wesen, das Unwesentliche, es hat gegen dasselbe die Bestimmung des Aufgehobenen. Insofern es sich jedoch zum Wesen nur überhaupt als ein Anderes verhält, so ist das Wesen nicht eigentlich Wesen, sondern nur ein anders bestimmtes Daseyn, das Wesentliche.

Der Unterschied von Wesentlichem und Unwesentlichem hat das Wesen in die Sphäre des Daseyns zurückfallen lassen; indem das Wesen, wie es zunächst ist, als unmittelbares seyendes, und damit nur als Anderes bestimmt ist gegen das Seyn. Die Sphäre des Daseyns ist damit zu Grunde gelegt, und daß das, was das Seyn in diesem Daseyn ist, An-und-Fürsich-

ſeyn iſt, iſt eine weitere dem Daſeyn ſelbſt äußerliche Beſtimmung; ſo wie umgekehrt das Weſen wohl das An-und-Fürſichſeyn iſt, aber nur gegen Anderes, in beſtimmter Rückſicht. — Inſofern daher an einem Daſeyn ein Weſentliches und ein Unweſentliches von einander unterſchieden werden, ſo iſt dieſer Unterſchied ein äußerliches Setzen, eine das Daſeyn ſelbſt nicht berührende Abſonderung eines Theils deſſelben, von einem andern Theile; eine Trennung, die in ein Drittes fällt. Es iſt dabei unbeſtimmt, was zum Weſentlichen oder Unweſentlichen gehört. Es iſt irgend eine äußerliche Rückſicht und Betrachtung, die ihn macht, und derſelbe Inhalt deswegen bald als weſentlich, bald als unweſentlich anzuſehen.

Genauer betrachtet, wird das Weſen zu einem nur Weſentlichen gegen ein Unweſentliches dadurch, daß das Weſen nur genommen iſt als aufgehobenes Seyn oder Daſeyn. Das Weſen iſt auf dieſe Weiſe nur die erſte oder die Negation, welche Beſtimmtheit iſt, durch welche das Seyn nur Daſeyn, oder das Daſeyn nur ein Anderes wird. Das Weſen aber iſt die abſolute Negativität des Seyns; es iſt das Seyn ſelbſt, aber nicht nur als ein Anderes beſtimmt, ſondern das Seyn, das ſich ſowohl als unmittelbares Seyn, wie auch als unmittelbare Negation, als Negation, die mit einem Andersſeyn behaftet iſt, aufgehoben hat. Das Seyn oder Daſeyn hat ſich ſomit nicht als Anderes, denn das Weſen iſt, erhalten, und das noch vom Weſen unterſchiedene Unmittelbare iſt nicht bloß ein unweſentliches Daſeyn, ſondern das an und für ſich nichtige Unmittelbare; es iſt nur ein Unweſen, der Schein.

B.

Der Schein.

1. Das Seyn iſt Schein. Das Seyn des Scheins beſteht allein in dem Aufgehobenſeyn des Seyns, in ſeiner Nichtigkeit; dieſe Nichtigkeit hat es im Weſen, und außer ſeiner

Nichtigkeit, außer dem Weſen iſt er nicht. Er iſt das Negative geſetzt, als Negatives.

Der Schein iſt der ganze Reſt, der noch von der Sphäre des Seyns übrig geblieben iſt. Er ſcheint aber ſelbſt noch eine vom Weſen unabhängige unmittelbare Seite zu haben und ein Anderes deſſelben überhaupt zu ſeyn. Das Andere enthält überhaupt die zwei Momente des Daſeyns und des Nichtdaſeyns. Das Unweſentliche, indem es nicht mehr ein Seyn hat, ſo bleibt ihm vom Andersſeyn nur das reine Moment des Nichtdaſeyns, der Schein iſt dieß unmittelbare Nichtdaſeyn, ſo in der Beſtimmtheit des Seyns, daß es nur in der Beziehung auf Anderes, in ſeinem Nichtdaſeyn Daſeyn hat; das Unſelbſtſtändige, das nur in ſeiner Negation iſt. Es bleibt ihm alſo nur die reine Beſtimmtheit der Unmittelbarkeit, es iſt als die reflektirte Unmittelbarkeit, das iſt, welche nur vermittelſt ihrer Negation iſt, und die ihrer Vermittelung gegenüber nichts iſt, als die leere Beſtimmung der Unmittelbarkeit des Nichtdaſeyns.

— So iſt der Schein das Phänomen des Skepticismus oder auch die Erſcheinung des Idealismus eine ſolche Unmittelbarkeit, die kein Etwas oder kein Ding iſt, überhaupt nicht ein gleichgültiges Seyn, das außer ſeiner Beſtimmtheit und Beziehung auf das Subjekt wäre. Es iſt, erlaubte ſich der Skepticismus nicht zu ſagen; der neuere Idealismus erlaubte ſich nicht, die Erkenntniſſe, als ein Wiſſen vom Ding-an-ſich anzuſehen; jener Schein ſollte überhaupt keine Grundlage eines Seyns haben, in dieſe Erkenntniſſe ſollte nicht das Ding-an-ſich eintreten. Zugleich aber ließ der Skepticismus mannigfaltige Beſtimmungen ſeines Scheins zu, oder vielmehr ſein Schein hatte den ganzen mannigfaltigen Reichthum der Welt zum Inhalte. Ebenſo begreift die Erſcheinung des Idealismus den ganzen Umfang dieſer mannigfaltigen Beſtimmtheiten in ſich. Jener Schein und dieſe Erſcheinung ſind unmit-

telbar so mannigfaltig bestimmt. Diesem Inhalte mag also wohl kein Seyn, kein Ding, oder Ding-an-sich zu Grunde liegen; er für sich bleibt, wie er ist; er ist nur aus dem Seyn in den Schein übersetzt worden; so daß der Schein innerhalb seiner selbst jene mannigfaltigen Bestimmtheiten hat, welche unmittelbare, seyende, andere gegen einander sind. Der Schein ist also selbst ein unmittelbar Bestimmtes. Er kann diesen oder jenen Inhalt haben; aber welchen er hat, ist nicht durch ihn selbst gesetzt, sondern er hat ihn unmittelbar. Der leibnitzische, oder kantische, fichtesche Idealismus, wie andere Formen desselben, sind so wenig als der Skepticismus über das Seyn als Bestimmtheit, über diese Unmittelbarkeit, hinausgekommen. Der Skepticismus läßt sich den Inhalt seines Scheins geben; es ist unmittelbar für ihn, welchen Inhalt er haben soll. Die leibnitzische Monade entwickelt aus ihr selbst ihre Vorstellungen; aber sie ist nicht die erzeugende und verbindende Kraft, sondern sie steigen in ihr als Blasen auf; sie sind gleichgültig, unmittelbar gegen einander, und so gegen die Monade selbst. Ebenso ist die kantische Erscheinung ein gegebener Inhalt der Wahrnehmung, er setzt Affektionen voraus, Bestimmungen des Subjekts, welche gegen sich selbst und gegen dasselbe unmittelbar sind. Der unendliche Anstoß des fichteschen Idealismus mag wohl kein Ding-an-sich zu Grunde liegen haben, so daß er rein eine Bestimmtheit im Ich wird. Aber diese Bestimmtheit ist eine dem Ich, das sie zu der seinigen macht und ihre Aeußerlichkeit aufhebt, zugleich unmittelbare, eine Schranke desselben, über die es hinausgehen kann, welche aber eine Seite der Gleichgültigkeit an ihr hat, nach der sie ob zwar im Ich, ein unmittelbares Nichtseyn desselben enthält. —

2. Der Schein also enthält eine unmittelbare Voraussetzung, eine unabhängige Seite gegen das Wesen. Es ist aber von ihm, insofern er vom Wesen unterschieden ist, nicht zu zeigen, daß er sich aufhebt und in dasselbe zurückgeht; denn das

Seyn ist in seiner Totalität in das Wesen zurückgegangen; der Schein ist das an sich Nichtige; es ist nur zu zeigen, daß die Bestimmungen, die ihn vom Wesen unterscheiden, Bestimmungen des Wesens selbst sind, und ferner, daß diese **Bestimmtheit des Wesens**, welche der Schein ist, im Wesen selbst aufgehoben ist.

Es ist die Unmittelbarkeit des **Nichtseyns**, welche den Schein ausmacht; dieß Nichtseyn aber ist nichts Anderes als die Negativität des Wesens an ihm selbst. Das Seyn ist Nichtseyn in dem Wesen. Seine **Nichtigkeit** an sich ist die **negative Natur des Wesens selbst**. Die Unmittelbarkeit oder Gleichgültigkeit aber, welche dieß Nichtseyn enthält, ist das eigene absolute Ansichseyn des Wesens. Die Negativität des Wesens ist seine Gleichheit mit sich selbst, oder seine einfache Unmittelbarkeit und Gleichgültigkeit. Das Seyn hat sich im Wesen erhalten, insofern dieses an seiner unendlichen Negativität diese Gleichheit mit sich selbst hat; hierdurch ist das Wesen selbst das Seyn. Die Unmittelbarkeit, welche die Bestimmtheit am Scheine gegen das Wesen hat, ist daher nichts Anderes, als die eigene Unmittelbarkeit des Wesens; aber nicht die seyende Unmittelbarkeit, sondern die schlechthin vermittelte oder reflektirte Unmittelbarkeit, welche der Schein ist; — das Seyn nicht als Seyn, sondern nur als die Bestimmtheit des Seyns, gegen die Vermittelung; das Seyn als Moment.

Diese beiden Momente, die Nichtigkeit aber als Bestehen, und das Seyn aber als Moment, oder die an sich seyende Negativität und die reflektirte Unmittelbarkeit, welche **die Momente des Scheins** ausmachen, sind somit **die Momente des Wesens selbst**: es ist nicht ein Schein des Seyns **am Wesen**, oder ein Schein des Wesens **am** Seyn vorhanden, der Schein im Wesen ist nicht der Schein eines Andern; sondern er ist **der Schein an sich, der Schein des Wesens selbst**.

Der Schein ist das Wesen selbst in der Bestimmtheit des

Seyns. Das, wodurch das Wesen einen Schein hat, ist, daß es bestimmt in sich, und dadurch von seiner absoluten Einheit unterschieden ist. Aber diese Bestimmtheit ist ebenso schlechthin an ihr selbst aufgehoben. Denn das Wesen ist das Selbstständige, das ist als durch seine Negation, welche es selbst ist, sich mit sich vermittelnd; es ist also die identische Einheit der absoluten Negativität und der Unmittelbarkeit. — Die Negativität ist die Negativität an sich; sie ist ihre Beziehung auf sich, so ist sie an sich Unmittelbarkeit; aber sie ist negative Beziehung auf sich, abstoßendes Negiren ihrer selbst, so ist die an sich seyende Unmittelbarkeit das Negative oder Bestimmte gegen sie. Aber diese Bestimmtheit ist selbst die absolute Negativität und dieß Bestimmen, das unmittelbar als Bestimmen das Aufheben seiner selbst, Rückkehr in sich ist.

Der Schein ist das Negative, das ein Seyn hat, aber in einem Andern, in seiner Negation; er ist die Unselbstständigkeit, die an ihr selbst aufgehoben und nichtig ist. So ist er das in sich zurückgehende Negative, das Unselbstständige, als das an ihm selbst Unselbstständige. Diese Beziehung des Negativen oder der Unselbstständigkeit auf sich, ist seine Unmittelbarkeit; sie ist ein Anderes als es selbst; sie ist seine Bestimmtheit gegen sich, oder sie ist die Negation gegen das Negative. Aber die Negation gegen das Negative ist die sich nur auf sich beziehende Negativität, das absolute Aufheben der Bestimmtheit selbst.

Die Bestimmtheit also, welche der Schein im Wesen ist, ist unendliche Bestimmtheit; sie ist nur das mit sich zusammengehende Negative; sie ist so die Bestimmtheit, die als solche die Selbstständigkeit, und nicht bestimmt ist. — Umgekehrt die Selbstständigkeit als sich auf sich beziehende Unmittelbarkeit ist ebenso schlechthin Bestimmtheit und Moment und nur als sich auf sich beziehende Negativität. — Diese Negativität, die identisch mit der Unmittelbarkeit, und so die Unmittelbarkeit,

die identiſch mit der Negativität iſt, iſt das Weſen. Der Schein iſt alſo das Weſen ſelbſt, aber das Weſen in einer Beſtimmtheit, aber ſo, daß ſie nur ſein Moment iſt, und das Weſen iſt das Scheinen ſeiner in ſich ſelbſt.

In der Sphäre des Seyns entſteht dem Seyn als unmittelbarem, das Nichtſeyn gleichfalls als unmittelbares gegenüber, und ihre Wahrheit iſt das Werden. In der Sphäre des Weſens findet ſich zuerſt das Weſen und das Unweſentliche, dann das Weſen und der Schein gegenüber; das Unweſentliche und der Schein als Reflexe des Seyns. Aber ſie beide, ſo wie der Unterſchied des Weſens von ihnen, beſtehen in weiter nichts, als darin, daß das Weſen zuerſt, als ein unmittelbares genommen wird, nicht wie es an ſich iſt, nämlich nicht als die Unmittelbarkeit, die als die reine Vermittelung oder als abſolute Negativität Unmittelbarkeit iſt. Jene erſte Unmittelbarkeit iſt ſomit nur die Beſtimmtheit der Unmittelbarkeit. Das Aufheben dieſer Beſtimmtheit des Weſens beſteht daher in nichts weiter, als in dem Aufzeigen, daß das Unweſentliche nur Schein, und daß das Weſen vielmehr den Schein in ſich ſelbſt enthält, als die unendliche Bewegung in ſich, welche ſeine Unmittelbarkeit, als die Negativität, und ſeine Negativität als die Unmittelbarkeit beſtimmt und ſo das Scheinen ſeiner in ſich ſelbſt iſt. Das Weſen in dieſer ſeiner Selbſtbewegung iſt die Reflexion.

C.

Die Reflexion.

Der Schein iſt daſſelbe, was die Reflexion iſt; aber er iſt die Reflexion als unmittelbare; für den in ſich gegangenen, hiermit ſeiner Unmittelbarkeit entfremdeten Schein, haben wir das Wort der fremden Sprache, die Reflexion.

Das Weſen iſt Reflexion; die Bewegung des Werdens und Uebergehens, das in ſich ſelbſt bleibt; worin das unterſchiedene ſchlechthin nur als das an ſich negative, als Schein be-

ſtimmt iſt. — In dem Werden des Seyns liegt der Beſtimmtheit das Seyn zu Grunde, und ſie iſt Beziehung auf Anderes. Die reflektirende Bewegung hingegen iſt das Andere als die Negation an ſich, die nur als ſich auf ſich beziehende Negation ein Seyn hat. Oder indem dieſe Beziehung auf ſich eben dieß Negiren der Negation iſt, ſo iſt die Negation als Negation vorhanden, als ein ſolches, das ſein Seyn in ſeinem Negirtſeyn hat, als Schein. Das Andere iſt hier alſo nicht das Seyn mit der Negation oder Grenze, ſondern die Negation mit der Negation. Das Erſte aber gegen dieß Andere, das Unmittelbare oder Seyn, iſt nur dieſe Gleichheit ſelbſt der Negation mit ſich, die negirte Negation, die abſolute Negativität. Dieſe Gleichheit mit ſich oder Unmittelbarkeit iſt daher nicht ein Erſtes, von dem angefangen wird, und das in ſeine Negation überginge; noch iſt es ein ſeyendes Subſtrat, das ſich durch die Reflexion hindurch bewegte; ſondern die Unmittelbarkeit iſt nur dieſe Bewegung ſelbſt.

Das Werden im Weſen, ſeine reflektirende Bewegung, iſt daher die Bewegung von Nichts zu Nichts, und dadurch zu ſich ſelbſt zurück. Das Uebergehen oder Werden hebt in ſeinem Uebergehen ſich auf; das Andere, das in dieſem Uebergehen wird, iſt nicht das Nichtſeyn eines Seyns, ſondern das Nichts eines Nichts, und dieß, die Negation eines Nichts zu ſeyn, macht das Seyn aus. — Das Seyn iſt nur als die Bewegung des Nichts zu Nichts, ſo iſt es das Weſen; und dieſes hat nicht dieſe Bewegung in ſich, ſondern iſt ſie als der abſolute Schein ſelbſt, die reine Negativität, die nichts auſſer ihr hat, das ſie negirte, ſondern die nur ihr Negatives ſelbſt negirt, das nur in dieſem Negiren iſt.

Dieſe reine abſolute Reflexion, welche die Bewegung von Nichts zu Nichts iſt, beſtimmt ſich ſelbſt weiter.

Sie iſt erſtlich ſetzende Reflexion;

ſie macht zweitens den Anfang von dem vorausge-

ſetzten Unmittelbaren, und iſt ſo äußerliche Reflexion.

Drittens aber hebt ſie dieſe Vorausſetzung auf, und indem ſie in dem Aufheben der Vorausſetzung zugleich vorausſetzend iſt, iſt ſie beſtimmende Reflexion.

1. Die ſetzende Reflexion.

Der Schein iſt das Nichtige oder Weſenloſe; aber das Nichtige oder Weſenloſe hat ſein Seyn nicht in einem Andern, in dem es ſcheint, ſondern ſein Seyn iſt ſeine eigene Gleichheit mit ſich; dieſer Wechſel des Negativen mit ſich ſelbſt hat ſich als die abſolute Reflexion des Weſens beſtimmt.

Dieſe ſich auf ſich beziehende Negativität iſt alſo das Negiren ihrer ſelbſt. Sie iſt ſomit überhaupt ſo ſehr aufgehobene Negativität, als ſie Negativität iſt. Oder ſie iſt ſelbſt das Negative und die einfache Gleichheit mit ſich oder Unmittelbarkeit. Sie beſteht alſo darin ſie ſelbſt und nicht ſie ſelbſt und zwar in Einer Einheit zu ſeyn. —

Zunächſt iſt die Reflexion die Bewegung des Nichts zu Nichts, ſomit die mit ſich ſelbſt zuſammengehende Negation. Dieſes Zuſammengehen mit ſich iſt überhaupt einfache Gleichheit mit ſich; die Unmittelbarkeit. Aber dieß Zuſammenfallen iſt nicht Uebergehen der Negation in die Gleichheit mit ſich als in ihr Andersſeyn, ſondern die Reflexion iſt Uebergehen als Aufheben des Uebergehens; denn ſie iſt unmittelbares Zuſammenfallen des Negativen mit ſich ſelbſt; ſo iſt dieß Zuſammengehen erſtlich Gleichheit mit ſich, oder Unmittelbarkeit; aber zweitens iſt dieſe Unmittelbarkeit die Gleichheit des Negativen mit ſich, ſomit die ſich ſelbſt negirende Gleichheit; die Unmittelbarkeit, die an ſich das Negative, das Negative ihrer ſelbſt iſt, dieß zu ſeyn, was ſie nicht iſt.

Die Beziehung des Negativen auf ſich ſelbſt iſt alſo ſeine Rückkehr in ſich; ſie iſt Unmittelbarkeit, als das Aufheben des Negativen; aber Unmittelbarkeit ſchlechthin nur als dieſe Bezie-

hung oder als **Rückkehr aus einem**, ſomit ſich ſelbſt aufhebende Unmittelbarkeit. — Dieß iſt das **Geſetztſeyn**; die Unmittelbarkeit rein nur als **Beſtimmtheit** oder als ſich reflektirend. Dieſe Unmittelbarkeit, die nur als **Rückkehr** des Negativen in ſich iſt, — iſt jene Unmittelbarkeit, welche die Beſtimmtheit des Scheins ausmacht, und von der dorthin die reflektirende Bewegung anzufangen ſchien. Statt von dieſer Unmittelbarkeit anfangen zu können, iſt dieſe vielmehr erſt als die **Rückkehr**, oder als die Reflexion ſelbſt. Die Reflexion iſt alſo die Bewegung, die, indem ſie die Rückkehr iſt, erſt darin das iſt, das anfängt oder das zurückkehrt.

Sie iſt **Setzen**, inſofern ſie die Unmittelbarkeit als ein Rückkehren iſt; es iſt nämlich nicht ein Anderes vorhanden, weder ein ſolches, aus dem ſie, noch in das ſie zurückkehrte; ſie iſt alſo nur als Rückkehren oder als das Negative ihrer ſelbſt. Aber ferner iſt dieſe Unmittelbarkeit die aufgehobene Negation und die aufgehobene Rückkehr in ſich. Die Reflexion iſt als Aufheben des Negativen, Aufheben **ihres Anderen**, der Unmittelbarkeit. Indem ſie alſo die Unmittelbarkeit als ein Rückkehren, Zuſammengehen des Negativen mit ſich ſelbſt iſt, ſo iſt ſie eben ſo Negation des Negativen als des Negativen. So iſt ſie **Vorausſetzen**. — Oder die Unmittelbarkeit iſt als Rückkehren nur das Negative ihrer ſelbſt, nur dieß, nicht Unmittelbarkeit zu ſeyn; aber die Reflexion iſt das Aufheben des Negativen ſeiner ſelbſt, ſie iſt Zuſammengehen mit ſich; ſie hebt alſo ihr Setzen auf, und indem ſie das Aufheben des Setzens in ihrem Setzen iſt, iſt ſie Vorausſetzen. — In dem Vorausſetzen beſtimmt die Reflexion die Rückkehr in ſich, als das Negative ihrer ſelbſt, als dasjenige, deſſen Aufheben das Weſen iſt. Es iſt ſein Verhalten zu ſich ſelbſt; aber zu ſich als dem Negativen ſeiner; nur ſo iſt es die inſichbleibende, ſich auf ſich beziehende Negativität. Die Unmittelbarkeit kommt überhaupt nur als Rückkehr hervor und iſt dasjenige Negative, welches der Schein

des Anfangs iſt, der durch die Rückkehr negirt wird. Die Rückkehr des Weſens iſt ſomit ſein ſich Abſchaffen von ſich ſelbſt. Oder die Reflexion in ſich iſt weſentlich das Vorausſetzen deſſen, aus dem ſie die Rückkehr iſt.

Es iſt das Aufheben ſeiner Gleichheit mit ſich, wodurch das Weſen erſt die Gleichheit mit ſich iſt. Es ſetzt ſich ſelbſt voraus, und das Aufheben dieſer Vorausſetzung iſt es ſelbſt; umgekehrt iſt dieſ Aufheben ſeiner Vorausſetzung die Vorausſetzung ſelbſt. — Die Reflexion alſo findet ein Unmittelbares vor, über das ſie hinausgeht, und aus dem ſie die Rückkehr iſt. Aber dieſe Rückkehr iſt erſt das Vorausſetzen des Vorgefundenen. Dieſ Vorgefundene wird nur darin, daß es verlaſſen wird; ſeine Unmittelbarkeit iſt die aufgehobene Unmittelbarkeit. — Die aufgehobene Unmittelbarkeit umgekehrt iſt die Rückkehr in ſich, das Ankommen des Weſens bei ſich, das einfache ſich ſelbſt gleiche Seyn. Damit iſt dieſes Ankommen bei ſich das Aufheben ſeiner und die von ſich ſelbſt abſtoßende, vorausſetzende Reflexion, und ihr Abſchaffen von ſich iſt das Ankommen bei ſich ſelbſt.

Die reflektirende Bewegung iſt ſomit, nach dem Betrachteten, als abſoluter Gegenſatz in ſich ſelbſt zu nehmen. Denn die Vorausſetzung der Rückkehr in ſich, — das, woraus das Weſen herkommt und erſt als dieſes Zurückkommen iſt —, iſt nur in der Rückkehr ſelbſt. Das Hinausgehen über das Unmittelbare, von dem die Reflexion anfängt, iſt vielmehr erſt durch dieſ Hinausgehen; und das Hinausgehen über das Unmittelbare iſt das Ankommen bei demſelben. Die Bewegung wendet ſich als Fortgehen unmittelbar in ihr ſelbſt um, und iſt nur ſo Selbſtbewegung, — Bewegung, die aus ſich kommt, inſofern die ſetzende Reflexion vorausſetzende, aber als vorausſetzende Reflexion ſchlechthin ſetzende iſt.

So iſt die Reflexion ſie ſelbſt, und ihr Nichtſeyn; und iſt nur ſie ſelbſt, indem ſie das Negative ihrer iſt, denn nur ſo iſt

das Aufheben des Negativen zugleich als ein Zuſammengehen mit ſich.

Die Unmittelbarkeit, die ſie als Aufheben ſich vorausſetzt, iſt ſchlechthin nur als Geſetztſeyn, als an ſich aufgehobenes, das nicht verſchieden iſt, von der Rückkehr in ſich, und ſelbſt nur dieſes Rückkehren iſt. Aber es iſt zugleich beſtimmt als Negatives, als unmittelbar gegen eines, alſo gegen ein Anderes. So iſt die Reflexion beſtimmt; ſie iſt, indem ſie nach dieſer Beſtimmtheit eine Vorausſetzung hat, und von dem Unmittelbaren, als ihrem Anderen anfängt, äußere Reflexion.

2. Die äußere Reflexion.

Die Reflexion als abſolute Reflexion iſt das in ihm ſelbſt ſcheinende Weſen, und ſetzt ſich nur den Schein, das Geſetztſeyn, voraus; ſie iſt als vorausſetzende unmittelbar nur ſetzende Reflexion. Aber die äußerliche oder reale Reflexion ſetzt ſich als aufgehoben, als das Negative ihrer voraus. Sie iſt in dieſer Beſtimmung verdoppelt; das eine Mal als das Vorausgeſetzte, oder die Reflexion in ſich, die das Unmittelbare iſt. Das andere Mal iſt ſie die als negativ ſich auf ſich beziehende Reflexion; ſie bezieht ſich auf ſich als auf jenes ihr Nichtſeyn.

Die äußerliche Reflexion ſetzt alſo ein Seyn voraus, erſtens nicht in dem Sinne, daß ſeine Unmittelbarkeit nur Geſetztſeyn oder Moment iſt, ſondern vielmehr, daß dieſe Unmittelbarkeit die Beziehung auf ſich, und die Beſtimmtheit nur als Moment iſt. Sie bezieht ſich auf ihre Vorausſetzung ſo, daß dieſe das Negative der Reflexion iſt, aber ſo, daß dieſes Negative als Negatives aufgehoben iſt. — Die Reflexion in ihrem Setzen hebt unmittelbar ihr Setzen auf, ſo hat ſie eine unmittelbare Vorausſetzung. Sie findet alſo daſſelbe vor, als ein ſolches, von dem ſie anfängt, und von dem aus ſie erſt das Zurückgehen in ſich, das Negiren dieſes ihres Negativen iſt. Aber daß dieß Vorausgeſetzte ein Negatives oder

Geſetztes iſt, geht daſſelbe nichts an; dieſe Beſtimmtheit gehört nur der ſetzenden Reflexion an, aber in dem Vorausſetzen iſt das Geſetztſeyn nur als aufgehobenes. Was die äußerliche Reflexion an dem Unmittelbaren beſtimmt und ſetzt, ſind inſofern demſelben äußerliche Beſtimmungen. — Sie war das Unendliche in der Sphäre des Seyns; das Endliche gilt als das Erſte, als das Reale, von ihm wird als dem zu Grunde liegenden und zu Grund liegen bleibenden angefangen, und das Unendliche iſt die gegenüberſtehende Reflexion in ſich.

Dieſe äußere Reflexion iſt der Schluß, in welchem die beiden Extreme, das Unmittelbare und die Reflexion in ſich, ſind; die Mitte deſſelben iſt die Beziehung beider, das beſtimmte Unmittelbare, ſo daß der eine Theil derſelben, die Unmittelbarkeit nur dem einen Extreme, die andere, die Beſtimmtheit oder Negation, nur dem anderen Extreme zukommt.

Aber das Thun der äußeren Reflexion näher betrachtet, ſo iſt ſie zweitens Setzen des Unmittelbaren, das inſofern das Negative oder Beſtimmte wird; aber ſie iſt unmittelbar auch das Aufheben dieſes ihres Setzens; denn ſie ſetzt das Unmittelbare voraus; ſie iſt im Negiren das Negiren dieſes ihres Negirens. Sie iſt aber unmittelbar damit ebenſo Setzen, Aufheben des ihr negativen Unmittelbaren, und dieſes, von dem ſie als von einem Fremden anzufangen ſchien, iſt erſt in dieſem ihrem Anfangen. Das Unmittelbare iſt auf dieſe Weiſe nicht nur an ſich, das hieße für uns oder in der äußeren Reflexion, daſſelbe, was die Reflexion iſt, ſondern es iſt geſetzt, daß es daſſelbe iſt. Es iſt nämlich durch die Reflexion als ihr Negatives oder als ihr Anderes beſtimmt, aber ſie iſt es ſelbſt, welche dieſes Beſtimmen negirt. — Es iſt damit die Aeußerlichkeit der Reflexion gegen das Unmittelbare aufgehoben; ihr ſich ſelbſt negirendes Setzen iſt das Zuſammengehen ihrer mit ihrem Negativen, mit dem Unmittelbaren und dieſes Zuſammengehen iſt die weſentliche Unmittelbarkeit ſelbſt. — Es iſt alſo vorhan-

den, daß die äußere Reflexion nicht äußere, sondern ebenso sehr immanente Reflexion der Unmittelbarkeit selbst ist; oder daß das, was durch die setzende Reflexion ist, das an und für sich seyende Wesen ist. So ist sie **bestimmende Reflexion.**

Anmerkung.

Die Reflexion wird gewöhnlicher Weise in subjektivem Sinne genommen, als die Bewegung der Urtheilskraft, die über eine gegebene unmittelbare Vorstellung hinausgeht, und allgemeine Bestimmungen für dieselbe sucht oder damit vergleicht. Kant setzt die **reflektirende Urtheilskraft** der **bestimmenden Urtheilskraft** entgegen. (Kritik der Urtheilskraft. Einleit. S. XXIII. f.) Er definirt die Urtheilskraft überhaupt als das Vermögen, das **Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken.** Ist das **Allgemeine** (die Regel, das Princip, das Gesetz) **gegeben**, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere darunter subsumirt, **bestimmend.** Ist aber nur das Besondere gegeben, **wozu sie das Allgemeine finden soll**, so ist die Urtheilskraft bloß **reflektirend.** Die Reflexion ist somit hier gleichfalls das Hinausgehen über ein Unmittelbares zum Allgemeinen. Das Unmittelbare wird Theils erst durch diese Beziehung desselben auf sein Allgemeines bestimmt als Besonderes; für sich ist es nur ein Einzelnes, oder ein unmittelbares Seyendes. Theils aber ist das, worauf es bezogen wird, sein Allgemeines, seine Regel, Princip, Gesetz; überhaupt das in sich reflektirte, sich auf sich selbst beziehende, das Wesen oder das Wesentliche.

Es ist aber hier nicht, weder von der Reflexion des Bewußtseyns, noch von der bestimmteren Reflexion des Verstandes, die das Besondere und Allgemeine zu ihren Bestimmungen hat, sondern von der Reflexion überhaupt die Rede. Jene Reflexion, der Kant das Aufsuchen des Allgemeinen zum gegebenen Besonderen zuschreibt, ist, wie erhellt, gleichfalls nur die **äußere** Reflexion, die sich auf das Unmittelbare als auf ein gegebenes be-

zieht. — Aber es liegt darin auch der Begriff der abſoluten Reflexion; denn das Allgemeine, das Princip oder Regel und Geſetz, zu dem ſie in ihrem Beſtimmen fortgeht, gilt als das Weſen jenes Unmittelbaren, von dem angefangen wird, ſomit dieſes als ein Nichtiges, und die Rückkehr aus demſelben, das Beſtimmen der Reflexion, erſt als das Setzen des Unmittelbaren nach ſeinem wahrhaften Seyn; alſo das, was die Reflexion an ihm thut und die Beſtimmungen, die von ihr herkommen, nicht als ein jenem Unmittelbaren Aeußerliches, ſondern als deſſen eigentliches Seyn.

Die äußerliche Reflexion war auch gemeint, wenn der Reflexion überhaupt, wie es eine Zeitlang Ton in der neuern Philoſophie war, alles Ueble nachgeſagt und ſie mit ihrem Beſtimmen als der Antipode und Erbfeind der abſoluten Betrachtungsweiſe angeſehen wurde. In der That geht auch die denkende Reflexion, inſofern ſie ſich als äußerliche verhält, ſchlechthin von einem gegebenen, ihr fremden Unmittelbaren aus, und betrachtet ſich als ein bloß formelles Thun, das Inhalt und Stoff von außen empfange, und für ſich nur die durch ihn bedingte Bewegung ſey. — Ferner, wie ſich ſogleich bei der beſtimmenden Reflexion näher ergeben wird, ſind die reflektirten Beſtimmungen anderer Art, als die bloß unmittelbaren Beſtimmungen des Seyns. Letztere werden leichter als vorübergehende, bloß relative, in der Beziehung auf Anderes ſtehende zugegeben; aber die reflektirten Beſtimmungen haben die Form des An- und Fürſichſeyns; ſie machen ſich daher als die Weſentlichen geltend, und ſtatt übergehend in ihre entgegengeſetzten zu ſeyn, erſcheinen ſie vielmehr als abſolut, frei und gleichgültig gegen einander. Sie widerſetzen ſich daher hartnäckig ihrer Bewegung, das Seyn derſelben iſt ihre Identität mit ſich in ihrer Beſtimmtheit, nach welcher ſie, ob ſie ſich zwar gegenſeitig vorausſetzen, in dieſer Beziehung ſich ſchlechthin getrennt erhalten.

3. Beſtimmende Reflexion.

Die beſtimmende Reflexion iſt überhaupt die Einheit der ſetzenden und der äußeren Reflexion. Dieß iſt näher zu betrachten. —

1. Die äußere Reflexion fängt vom unmittelbaren Seyn an, die ſetzende vom Nichts. Die äußere Reflexion, die beſtimmend wird, ſetzt ein Anderes, aber das Weſen, an die Stelle des aufgehobenen Seyns; das Setzen ſetzt ſeine Beſtimmung nicht an die Stelle eines Andern; es hat keine Vorausſetzung. Aber deswegen iſt es nicht die vollendete, beſtimmende Reflexion; die Beſtimmung, die es ſetzt, iſt daher nur ein Geſetztes; es iſt Unmittelbares, aber nicht als ſich ſelbſt gleich, ſondern als ſich negirend, es hat abſolute Beziehung auf die Rückkehr in ſich, es iſt nur in der Reflexion in ſich, aber es iſt nicht dieſe Reflexion ſelbſt.

Das Geſetzte iſt daher ein Anderes, aber ſo, daß die Gleichheit der Reflexion mit ſich ſchlechthin erhalten iſt; denn das Geſetzte iſt nur als Aufgehobenes, als Beziehung auf die Rückkehr in ſich ſelbſt. — In der Sphäre des Seyns war das Daſeyn das Seyn, das die Negation an ihm hatte, und das Seyn der unmittelbare Boden und Element dieſer Negation, die daher ſelbſt die unmittelbare war. Dem Daſeyn entſpricht in der Sphäre des Weſens das Geſetztſeyn. Es iſt gleichfalls ein Daſeyn, aber ſein Boden iſt das Seyn, als Weſen oder als reine Negativität; es iſt eine Beſtimmtheit oder Negation nicht als ſeyend, ſondern unmittelbar als aufgehoben. Das Daſeyn iſt nur Geſetztſeyn; dieß iſt der Satz des Weſens vom Daſeyn. Das Geſetztſeyn ſteht einer Seits dem Daſeyn, anderer Seits dem Weſen gegenüber, und iſt als die Mitte zu betrachten, welche das Daſeyn mit dem Weſen und umgekehrt das Weſen mit dem Daſeyn zuſammenſchließt. — Wenn man ſagt, eine Beſtimmung iſt nur ein Geſetztſeyn, ſo

kann dieß daher den doppelten Sinn haben; ſie iſt dieß im Gegenſatze gegen das Daſeyn, oder gegen das Weſen. In jenem Sinne wird das Daſeyn für etwas Höheres genommen, als das Geſetztſeyn, und dieſes der äußern Reflexion, dem Subjektiven zugeſchrieben. In der That aber iſt das Geſetztſeyn das Höhere; denn als Geſetztſeyn iſt das Daſeyn, als das, was es an ſich iſt, als Negatives, ein ſchlechthin nur auf die Rückkehr in ſich bezogenes. Deswegen iſt das Geſetztſeyn nur ein Geſetztſeyn in Rückſicht auf das Weſen, als die Negation des Zurückgekehrtſeyns in ſich ſelbſt.

2. Das Geſetztſeyn iſt noch nicht Reflexions-Beſtimmung; es iſt nur Beſtimmtheit, als Negation überhaupt. Aber das Setzen iſt nun in Einheit mit der äußern Reflexion; dieſe iſt in dieſer Einheit abſolutes Vorausſetzen; das heißt, das Abſtoßen der Reflexion von ſich ſelbſt, oder Setzen der Beſtimmtheit als ihrer ſelbſt. Das Geſetztſeyn iſt daher als ſolches Negation; aber als vorausgeſetztes iſt ſie als in ſich reflektirte. So iſt das Geſetztſeyn Reflexions-Beſtimmung.

Die Reflexions-Beſtimmung iſt von der Beſtimmtheit des Seyns, der Qualität, unterſchieden; dieſe iſt unmittelbare Beziehung auf Anderes überhaupt; auch das Geſetztſeyn iſt Beziehung auf Anderes, aber auf das Reflektirtſeyn in ſich. Die Negation als Qualität iſt Negation als ſeyend; das Seyn macht ihren Grund und Element aus. Die Reflexionsbeſtimmung hingegen hat zu dieſem Grunde das Reflektirtſeyn in ſich ſelbſt. Das Geſetztſeyn fixirt ſich zur Beſtimmung, eben darum, weil die Reflexion die Gleichheit mit ſich ſelbſt in ihrem Negirtſeyn iſt; ihr Negirtſeyn iſt daher ſelbſt Reflexion in ſich. Die Beſtimmung beſteht hier nicht durch das Seyn, ſondern durch ihre Gleichheit mit ſich. Weil das Seyn, das die Qualität trägt, das der Negation ungleiche iſt, ſo iſt die Qualität in ſich ſelbſt ungleich, daher übergehendes, im Andern verſchwindendes Moment. Hingegen die Reflexionsbeſtimmung iſt das

Geſetztſeyn als Negation, Negation, die zu ihrem Grunde das Negirtſeyn hat, alſo ſich in ſich ſelbſt nicht ungleich iſt, ſomit weſentliche, nicht übergehende Beſtimmtheit. Die Sich-ſelbſt-Gleichheit der Reflexion, welche das Negative nur als Negatives, als Aufgehobenes oder Geſetztes hat, iſt es, welche demſelben Beſtehen giebt.

Um dieſer Reflexion in ſich willen erſcheinen die Reflexionsbeſtimmungen als freie, im Leeren ohne Anziehung oder Abſtoßung gegen einander ſchwebende Weſenheiten. In ihnen hat ſich die Beſtimmtheit durch die Beziehung auf ſich befeſtigt und unendlich fixirt. Es iſt das Beſtimmte, das ſein Uebergehen und ſein bloßes Geſetztſeyn ſich unterworfen, oder ſeine Reflexion in Anderes in Reflexion in ſich umgebogen hat. Dieſe Beſtimmungen machen hierdurch den beſtimmten Schein aus, wie er im Weſen iſt, den weſentlichen Schein. Aus dieſem Grunde iſt die beſtimmende Reflexion die außer ſich gekommene Reflexion; die Gleichheit des Weſens mit ſich ſelbſt iſt in die Negation verloren, die das Herrſchende iſt.

Es ſind alſo an der Reflexionsbeſtimmung zwei Seiten, die zunächſt ſich unterſcheiden. Erſtlich iſt ſie das Geſetztſeyn, die Negation als ſolche; zweitens iſt ſie die Reflexion in ſich. Nach dem Geſetztſeyn iſt ſie die Negation als Negation; dieß iſt ſomit bereits ihre Einheit mit ſich ſelbſt. Aber ſie iſt dieß nur erſt an ſich; oder ſie iſt das Unmittelbare als ſich an ihm aufhebend, als das Andere ſeiner ſelbſt. — Inſofern iſt die Reflexion in ſich bleibendes Beſtimmen. Das Weſen geht darin nicht außer ſich; die Unterſchiede ſind ſchlechthin geſetzt, in das Weſen zurückgenommen. Aber nach der andern Seite ſind ſie nicht geſetzte, ſondern in ſich ſelbſt reflektirt; die Negation als Negation, iſt in Gleichheit mit ihr ſelbſt, nicht in ihr Anderes, nicht in ihr Nichtſeyn reflektirt.

3. Indem nun die Reflexionsbeſtimmung ſowohl reflektirte Beziehung in ſich ſelbſt, als auch Geſetztſeyn iſt, ſo erhellt unmit-

telbar daraus ihre Natur näher. Als Gesetztseyn nämlich ist sie die Negation als solche, ein Nichtseyn gegen ein Anderes, nämlich gegen die absolute Reflexion in sich oder gegen das Wesen. Aber als Beziehung auf sich ist sie in sich reflektirt. — Diese ihre Reflexion und jenes Gesetztseyn sind verschieden; ihr Gesetztseyn ist vielmehr ihr Aufgehobenseyn; ihr Reflektirtseyn in sich aber ist ihr Bestehen. Insofern es nun also das Gesetztseyn ist, das zugleich Reflexion in sich selbst ist, so ist die Reflexionsbestimmtheit die Beziehung auf ihr Andersseyn an ihr selbst. — Sie ist nicht als eine seyende, ruhende Bestimmtheit, welche bezogen würde auf ein Anderes, so daß das Bezogene und dessen Beziehung verschieden von einander sind, jenes ein Insichseyendes, ein Etwas, welches sein Anderes und seine Beziehung auf dieß Andere von sich ausschließt. Sondern die Reflexions-Bestimmung ist an ihr selbst die bestimmte Seite, und die Beziehung dieser bestimmten Seite als bestimmter, das heißt, auf ihre Negation. — Die Qualität geht durch ihre Beziehung in Anderes über; in ihrer Beziehung beginnt ihre Veränderung. Die Reflexionsbestimmung hingegen hat ihr Andersseyn in sich zurückgenommen. Sie ist Gesetztseyn, Negation, welche aber die Beziehung auf Anderes in sich zurückbeugt, und Negation, die sich selbst gleich, die Einheit ihrer selbst und ihres Andern und nur dadurch Wesenheit ist. Sie ist also Gesetztseyn, Negation, aber als Reflexion in sich ist sie zugleich das Aufgehobenseyn dieses Gesetztseyns, unendliche Beziehung auf sich.

Zweites Kapitel.

Die Wesenheiten oder die Reflexions-Bestimmungen.

Die Reflexion ist bestimmte Reflexion; somit ist das Wesen bestimmtes Wesen, oder es ist Wesenheit.

Die Reflexion iſt das Scheinen des Weſens in ſich ſelbſt. Das Weſen als unendliche Rückkehr in ſich iſt nicht unmittelbare, ſondern negative Einfachheit; es iſt eine Bewegung durch unterſchiedene Momente, abſolute Vermittelung mit ſich. Aber es ſcheint in dieſe ſeine Momente; ſie ſind daher ſelbſt in ſich reflektirte Beſtimmungen.

Das Weſen iſt zuerſt einfache Beziehung auf ſich ſelbſt; reine Identität. Dieß iſt ſeine Beſtimmung, nach der es vielmehr Beſtimmungsloſigkeit iſt.

Zweitens die eigentliche Beſtimmung iſt der Unterſchied; und zwar Theils als äußerlicher oder gleichgültiger Unterſchied, die Verſchiedenheit überhaupt; Theils aber als entgegengeſetzte Verſchiedenheit oder als Gegenſatz.

Drittens als Widerſpruch reflektirt ſich der Gegenſatz in ſich ſelbſt und geht in ſeinen Grund zurück.

Anmerkung.

Die Reflexions-Beſtimmungen pflegten ſonſt in die Form von Sätzen aufgenommen zu werden, worin von ihnen ausgeſagt wurde, daß ſie von Allem gelten. Dieſe Sätze galten als die allgemeinen Denkgeſetze, die allem Denken zum Grunde liegen, an ihnen ſelbſt abſolut und unbeweisbar ſeyen, aber von jedem Denken, wie es ihren Sinn faſſe, unmittelbar und unwiderſprochen als wahr anerkannt und angenommen werden.

So wird die weſentliche Beſtimmung der Identität in dem Satze ausgeſprochen: Alles iſt ſich ſelbſt gleich; A = A. Oder negativ: A kann nicht zugleich A und nicht A ſeyn.

Es iſt zunächſt nicht abzuſehen, warum nur dieſe einfachen Beſtimmungen der Reflexion in dieſe beſondere Form gefaßt werden ſollen, und nicht auch die andern Kategorien, wie alle Beſtimmtheiten der Sphäre des Seyns. Es ergäben ſich die Sätze z. B. Alles iſt, Alles hat ein Daſeyn u. ſ. f. oder Alles hat eine Qualität, Quantität u. ſ. w. Denn Seyn,

Daſeyn u. ſ. f. ſind als logiſche Beſtimmungen überhaupt Prädikate von Allem. Die Kategorie iſt ihrer Etymologie und der Definition des Ariſtoteles nach, dasjenige, was von dem Seyenden geſagt, behauptet wird. — Allein eine Beſtimmtheit des Seyns iſt weſentlich ein Uebergehen ins Entgegengeſetzte; die negative einer jeden Beſtimmtheit iſt ſo nothwendig als ſie ſelbſt; als unmittelbaren Beſtimmtheiten ſteht jeder die andere unmittelbar gegenüber. Wenn dieſe Kategorien daher in ſolche Sätze gefaßt werden, ſo kommen ebenſo ſehr die entgegengeſetzten Sätze zum Vorſchein; beide bieten ſich mit gleicher Nothwendigkeit dar, und haben als unmittelbare Behauptungen wenigſtens gleiches Recht. Der eine erforderte dadurch einen Beweis gegen den andern, und dieſen Behauptungen könnte daher nicht mehr der Charakter von unmittelbar wahren und unwiderſprechlichen Sätzen des Denkens zukommen.

Die Reflexions-Beſtimmungen dagegen ſind nicht von qualitativer Art. Sie ſind ſich auf ſich beziehende und damit der Beſtimmtheit gegen Anderes zugleich entnommene Beſtimmungen. Ferner indem es Beſtimmtheiten ſind, welche Beziehungen an ſich ſelbſt ſind, ſo enthalten ſie inſofern die Form des Satzes ſchon in ſich. Denn der Satz unterſcheidet ſich vom Urtheil vornehmlich dadurch, daß in jenem der Inhalt die Beziehung ſelbſt ausmacht, oder daß er eine beſtimmte Beziehung iſt. Das Urtheil dagegen verlegt den Inhalt in das Prädikat, als eine allgemeine Beſtimmtheit, die für ſich und von ihrer Beziehung, der einfachen Copula, unterſchieden iſt. Wenn ein Satz in ein Urtheil verwandelt werden ſoll, ſo wird der beſtimmte Inhalt, wenn er z. B. in einem Zeitworte liegt, in ein Particip verwandelt, um auf dieſe Art die Beſtimmung ſelbſt und ihre Beziehung auf ein Subjekt zu trennen. Den Reflexions-Beſtimmungen dagegen als in ſich reflektirtem Geſetztſeyn liegt die Form des Satzes ſelbſt nahe. — Allein indem ſie als allgemeine Denkgeſetze ausgeſprochen werden, ſo bedürfen ſie

noch eines Subjekts ihrer Beziehung, und dieß Subjekt iſt: Alles; oder ein A, was ebenſo viel als Alles und Jedes Seyn bedeutet.

Eines Theils iſt dieſe Form von Sätzen etwas Ueberflüſſiges; die Reflexions-Beſtimmungen ſind an und für ſich zu betrachten. Ferner haben dieſe Sätze die ſchiefe Seite, das Seyn, Alles Etwas, zum Subjekte zu haben. Sie erwecken damit das Seyn wieder, und ſprechen die Reflexions-Beſtimmungen, die Identität u. ſ. f. von dem Etwas als eine Qualität aus, die es an ihm habe; nicht in ſpekulativem Sinne, ſondern daß Etwas als Subjekt in einer ſolchen Qualität bleibe als ſeyendes, nicht daß es in die Identität u. ſ. f. als in ſeine Wahrheit und ſein Weſen übergegangen ſey.

Endlich aber haben die Reflexions-Beſtimmungen zwar die Form ſich ſelbſt gleich und daher unbezogen auf Anderes und ohne Entgegenſetzung zu ſeyn; aber wie ſich aus ihrer nähern Betrachtung ergeben wird, — oder wie unmittelbar an ihnen, als der Identität, der Verſchiedenheit, der Entgegenſetzung erhellt — ſind ſie beſtimmte gegen einander, ſie ſind alſo durch ihre Form der Reflexion, dem Uebergehen und dem Widerſpruche nicht entnommen. Die mehrern Sätze, die als abſolute Denkgeſetze aufgeſtellt werden, ſind daher, näher betrachtet, einander entgegengeſetzt, ſie widerſprechen einander und heben ſich gegenſeitig auf. — Wenn Alles identiſch mit ſich iſt, ſo iſt es nicht verſchieden, nicht entgegengeſetzt, hat keinen Grund. Oder wenn angenommen wird, es giebt nicht zwei gleiche Dinge d. h. Alles iſt von einander verſchieden, ſo iſt A nicht gleich A, ſo iſt A auch nicht entgegengeſetzt u. ſ. f. Die Annahme eines jeden von dieſen Sätzen läßt die Annahme der andern nicht zu. — Die gedankenloſe Betrachtung derſelben zählt ſie nach einander auf, ſo daß ſie in keiner Beziehung auf einander erſcheinen; ſie hat bloß ihr Reflektirtſeyn in ſich im Sinne, ohne ihr anderes Mo-

ment, das Gesetztseyn oder ihre Bestimmtheit als solche zu brachten, welche sie in den Uebergang und in ihre Negation fortreißt.

A.

Die Identität.

1. Das Wesen ist die einfache Unmittelbarkeit als aufgehobene Unmittelbarkeit. Seine Negativität ist sein Seyn; es ist sich selbst gleich in seiner absoluten Negativität, durch die das Andersseyn und die Beziehung auf Anderes schlechthin an sich selbst in die reine Sichselbstgleichheit verschwunden ist. Das Wesen ist also einfache Identität mit sich.

Diese Identität mit sich ist die Unmittelbarkeit der Reflexion. Sie ist nicht diejenige Gleichheit mit sich, welche das Seyn oder auch das Nichts ist, sondern die Gleichheit mit sich, welche als sich zur Einheit herstellende ist, nicht ein Wiederherstellen aus einem Andern, sondern dieß reine Herstellen aus und in sich selbst; die wesentliche Identität. Sie ist insofern nicht abstrakte Identität, oder nicht durch ein relatives Negiren entstanden, das außerhalb ihrer vorgegangen wäre, und das Unterschiedene nur von ihr abgetrennt, übrigens aber dasselbe außer ihr als seyend gelassen hätte, vor wie nach. Sondern das Seyn und alle Bestimmtheit des Seyns hat sich nicht relativ, sondern an sich selbst aufgehoben; und diese einfache Negativität, des Seyns an sich, ist die Identität selbst.

Sie ist insofern noch überhaupt dasselbe, als das Wesen.

Anmerkung 1.

Das Denken, das sich in der äußern Reflexion hält, und von keinem andern Denken weiß, als der äußern Reflexion, kommt nicht dazu, die Identität wie sie so eben gefaßt worden ist, oder das Wesen, was dasselbe ist, zu erkennen. Solches Denken hat immer nur die abstrakte Identität vor sich, und außer und neben derselben den Unterschied. Es meint, die Ver-

nunft ſey weiter nichts als ein Webſtuhl, auf dem ſie den Zettel, etwa die Identität, und dann den Eintrag, den Unterſchied, äußerlich mit einander verbinde und verſchlinge; oder auch wieder analyſirend jetzt die Identität beſonders herauszieht, und dann auch wieder den Unterſchied daneben erhalte, jetzt ein Gleichſetzen, und dann auch wieder ein Ungleichſetzen ſey; — ein Gleichſetzen, indem man vom Unterſchiede, — ein Ungleichſetzen, indem man vom Gleichſetzen abſtrahire. — Man muß dieſe Verſicherungen und Meinungen von dem, was die Vernunft thue, ganz bei Seite geſtellt laſſen, indem ſie gewiſſermaßen bloß hiſtoriſche ſind, und vielmehr die Betrachtung von Allem, was iſt, an ihm ſelbſt zeigt, daß es in ſeiner Gleichheit mit ſich ſich ungleich und widerſprechend, und in ſeiner Verſchiedenheit, in ſeinem Widerſpruche, mit ſich identiſch, und an ihm ſelbſt, dieſe Bewegung des Uebergehens einer dieſer Beſtimmungen in die andere iſt, und dieß darum, weil jede an ihr ſelbſt das Gegentheil ihrer ſelbſt iſt. Der Begriff der Identität, einfache ſich auf ſich beziehende Negativität zu ſeyn, iſt nicht ein Produkt der äußern Reflexion, ſondern hat ſich an dem Seyn ſelbſt ergeben. Da hingegen jene Identität, die außer dem Unterſchied, und der Unterſchied, der außer der Identität ſey, Produkte der äußern Reflexion und der Abſtraktion ſind, die ſich willkürlicher Weiſe auf dieſem Punkte der gleichgültigen Verſchiedenheit feſthält.

2. Dieſe Identität iſt zunächſt das Weſen ſelbſt, noch keine Beſtimmung deſſelben; die ganze Reflexion, nicht ein unterſchiedenes Moment derſelben. Als abſolute Negation iſt ſie die Negation, die unmittelbar ſich ſelbſt negirt; ein Nichtſeyn und Unterſchied, der in ſeinem Entſtehen verſchwindet, oder ein Unterſcheiden, wodurch nichts unterſchieden wird, ſondern das unmittelbar in ſich ſelbſt zuſammenfällt. Das Unterſcheiden iſt das Setzen des Nichtſeyns, als des Nichtſeyns des Andern. Aber das Nichtſeyn des Andern iſt Aufheben des Andern, und

somit des Unterscheidens selbst. So ist aber das Unterscheiden hier vorhanden, als sich auf sich beziehende Negativität, als ein Nichtseyn, das das Nichtseyn seiner selbst ist; ein Nichtseyn, das sein Nichtseyn nicht an einem Andern, sondern an sich selbst hat. Es ist also der sich auf sich beziehende, der reflektirte Unterschied vorhanden, oder reine, absolute Unterschied.

Oder die Identität ist die Reflexion in sich selbst, welche dieß nur ist, als innerliches Abstoßen, und dieß Abstoßen ist es als Reflexion in sich, unmittelbar sich in sich zurücknehmendes Abstoßen. Sie ist somit die Identität als der mit sich identische Unterschied. Der Unterschied ist aber nur identisch mit sich, insofern er nicht die Identität, sondern absolute Nichtidentität ist. Absolut aber ist die Nichtidentität, insofern sie nichts von ihr Anderes enthält, sondern nur sich selbst, das heißt, insofern sie absolute Identität mit sich ist.

Die Identität ist also an ihr selbst absolute Nichtidentität. Aber sie ist auch die Bestimmung der Identität dagegen. Denn als Reflexion in sich setzt sie sich als ihr eigenes Nichtseyn; sie ist das Ganze, aber als Reflexion setzt sie sich als ihr eigenes Moment, als Gesetztseyn, aus welchem sie die Rückkehr in sich ist. So als ihr Moment ist sie erst die Identität als solche als Bestimmung der einfachen Gleichheit mit sich selbst, gegen den absoluten Unterschied.

Anmerkung 2.

Ich werde in dieser Anmerkung die Identität als den Satz der Identität näher betrachten, der als das erste Denkgesetz aufgeführt zu werden pflegt.

Dieser Satz in seinem positiven Ausdrucke A = A ist zunächst nichts weiter, als der Ausdruck der leeren Tautologie. Es ist daher richtig bemerkt worden, daß dieses Denkgesetz ohne Inhalt sey und nicht weiter führe. So ist die leere Identität, an welcher diejenigen festhangen bleiben, welche sie als solche für etwas Wahres nehmen und immer vorzubringen pflegen,

die Identität ſey nicht die Verſchiedenheit, ſondern die Identität und die Verſchiedenheit ſeyen verſchieden. Sie ſehen nicht, daß ſie ſchon hierin ſelbſt ſagen, daß die Identität ein Verſchiedenes iſt; denn ſie ſagen, die Identität ſey verſchieden von der Verſchiedenheit; indem dieß zugleich als die Natur der Identität zugegeben werden muß, ſo liegt darin, daß die Identität nicht äußerlich, ſondern an ihr ſelbſt, in ihrer Natur dieß ſey, verſchieden zu ſeyn. — Ferner aber, indem ſie an dieſer unbewegten Identität feſthalten, welche ihren Gegenſatz an der Verſchiedenheit hat, ſo ſehen ſie nicht, daß ſie hiermit dieſelbe zu einer einſeitigen Beſtimmtheit machen, die als ſolche keine Wahrheit hat. Es wird zugegeben, daß der Satz der Identität nur eine einſeitige Beſtimmtheit ausdrücke, daß er nur die formelle eine abſtrakte, unvollſtändige Wahrheit enthalte. — In dieſem richtigen Urtheil liegt aber unmittelbar, daß die Wahrheit nur in der Einheit der Identität mit der Verſchiedenheit vollſtändig iſt, und ſomit nur in dieſer Einheit beſtehe. Indem behauptet wird, daß jene Identität unvollkommen iſt, ſo ſchwebt dieſe Totalität, an der gemeſſen die Identität unvollkommen iſt, als das Vollkommene dem Gedanken vor; indem aber auf der andern Seite die Identität als abſolut getrennt von der Verſchiedenheit feſtgehalten und in dieſer Trennung als ein Weſentliches, Geltendes, Wahres genommen wird, ſo iſt in dieſen widerſtreitenden Behauptungen nichts zu ſehen, als der Mangel, dieſe Gedanken, daß die Identität als abſtrakte weſentlich, und daß ſie als ſolche ebenſo unvollkommen iſt, zuſammenzubringen; der Mangel des Bewußtſeyns über die negative Bewegung, als welche in dieſen Behauptungen die Identität ſelbſt dargeſtellt wird. — Oder indem ſich ſo ausgedrückt wird, die Identität ſey weſentliche Identität als Trennung von der Verſchiedenheit, oder in der Trennung von der Verſchiedenheit, ſo iſt dieß unmittelbar die ausgeſprochene Wahrheit derſelben, daß ſie darin

besteht, Trennung als solche zu seyn, oder in der Trennung wesentlich, das ist, nichts für sich, sondern Moment der Trennung zu seyn.

Was nun die sonstige Beglaubigung der absoluten Wahrheit des Satzes der Identität betrifft, so wird sie insofern auf die Erfahrung gegründet, als sich auf die Erfahrung jedes Bewußtseyns berufen wird, daß es, wie man ihm diesen Satz, A ist A, ein Baum ist ein Baum, ausspreche, es denselben unmittelbar zugebe und darin befriedigt sey, daß der Satz als unmittelbar klar durch sich selbst, keiner andern Begründung und Beweises bedürfe.

Eines Theils ist diese Berufung auf die Erfahrung, daß allgemein jedes Bewußtseyn ihn anerkenne, bloße Redensart. Denn man will nicht sagen, daß man das Experiment mit dem abstrakten Satze A = A an jedem Bewußtseyn gemacht habe. Es ist insofern weiter nicht Ernst mit jener Berufung auf wirklich gemachte Erfahrung, sondern sie ist nur die Versicherung, daß wenn man die Erfahrung machte, sich das Resultat des allgemeinen Anerkennens ergeben würde. — Wäre aber nicht der abstrakte Satz als solcher, sondern der Satz in konkreter Anwendung gemeint, aus der jener erst entwickelt werden sollte, so bestünde die Behauptung von seiner Allgemeinheit und Unmittelbarkeit darin, daß jedes Bewußtseyn, und selbst in jeder seiner Aeußerungen ihn zu Grunde lege, oder daß er implicite in jeder liege. Allein das Konkrete und die Anwendung ist ja eben die Beziehung des einfachen Identischen auf ein von ihm verschiedenes Mannigfaltiges. Als Satz ausgedrückt, wäre das Konkrete zunächst ein synthetischer Satz. Aus dem Konkreten selbst oder seinem synthetischen Satze würde die Abstraktion den Satz der Identität wohl durch Analyse herausbringen können; aber in der That hätte sie die Erfahrung nicht gelassen, wie sie ist, sondern verändert; denn die Erfahrung enthielt vielmehr die Identität in Ein-

heit mit der Verschiedenheit, und ist die unmittelbare Widerlegung von der Behauptung, daß die abstrakte Identität als solche etwas Wahres sey, denn das gerade Gegentheil, nämlich die Identität nur vereinigt mit der Verschiedenheit, kommt in jeder Erfahrung vor.

Auf der andern Seite wird aber auch die Erfahrung mit dem reinen Satze der Identität, nur zu oft, gemacht, und es zeigt sich in dieser Erfahrung klar genug, wie die Wahrheit, die er enthält, angesehen wird. Wenn nämlich z. B. auf die Frage: was ist eine Pflanze? die Antwort gegeben wird: eine Pflanze ist — eine Pflanze, so wird die Wahrheit eines solchen Satzes von der ganzen Gesellschaft, an der sie erprobt wird, zugleich zugegeben, und zugleich ebenso einstimmig gesagt werden, daß damit Nichts gesagt ist. Wenn einer den Mund aufthut, und anzugeben verspricht, was Gott sey, nämlich Gott sey — Gott, so findet sich die Erwartung getäuscht, denn sie sah einer verschiedenen Bestimmung entgegen; und wenn dieser Satz absolute Wahrheit ist, wird solche absolute Rednerei sehr gering geachtet; es wird nichts für langweiliger und lästiger gehalten werden, als eine nur dasselbe wiederkäuende Unterhaltung, als solches Reden, das doch Wahrheit seyn soll.

Näher diese Wirkung der Langeweile bei solcher Wahrheit betrachtet, so macht der Anfang: die Pflanze ist —, Anstalten, etwas zu sagen, eine weitere Bestimmung vorzubringen. Indem aber nur dasselbe wiederkehrt, so ist vielmehr das Gegentheil geschehen, es ist Nichts herausgekommen. Solches identische Reden widerspricht sich also selbst. Die Identität, statt an ihr die Wahrheit und absolute Wahrheit zu seyn, ist daher vielmehr das Gegentheil; statt das unbewegte Einfache zu seyn, ist sie das Hinausgehen über sich in die Auflösung ihrer selbst.

Es liegt also in der Form des Satzes, in der die Identität ausgedrückt ist, mehr als die einfache, abstrakte Identität;

es liegt diese reine Bewegung der Reflexion darin, in der das Andere nur als Schein, als unmittelbares Verschwinden auftritt; A ist, ist ein Beginnen, dem ein Verschiedenes vorschwebt, zu dem hinausgegangen werde; aber es kommt nicht zu dem Verschiedenen; A ist — A; die Verschiedenheit ist nur ein Verschwinden; die Bewegung geht in sich selbst zurück. — Die Form des Satzes kann als die verborgene Nothwendigkeit angesehen werden, noch das Mehr jener Bewegung zu der abstrakten Identität hinzuzufügen. — So kommt auch ein A, oder eine Pflanze oder sonst ein Substrat hinzu, das als ein unnützer Inhalt keine Bedeutung hat; aber er macht die Verschiedenheit aus, die sich zufälliger Weise beizugesellen scheint. Wenn statt des A und jedes andern Substrats die Identität selbst genommen wird, — die Identität ist die Identität, — so ist ebenso zugegeben, daß statt dieser gleichfalls jedes andere Substrat genommen werden könne. Wenn sich daher einmal darauf berufen werden soll, was die Erscheinung zeigt, so zeigt sie dieß, daß in dem Ausdrucke der Identität auch unmittelbar die Verschiedenheit vorkommt; — oder bestimmter nach dem Obigen, daß diese Identität das Nichts, daß sie die Negativität, der absolute Unterschied von sich selbst ist.

Der andere Ausdruck des Satzes der Identität: A kann nicht zugleich A und Nicht-A seyn, hat negative Form; er heißt der Satz des Widerspruchs. Es pflegt darüber, wie die Form der Negation, wodurch sich dieser Satz vom vorigen unterscheidet, an die Identität komme, keine Rechtfertigung gegeben zu werden. — Diese Form liegt aber darin, daß die Identität als die reine Bewegung der Reflexion, die einfache Negativität ist, welche der angeführte zweite Ausdruck des Satzes entwickelter enthält. Es ist A ausgesprochen und ein Nicht-A das Rein-Andere des A, aber es zeigt sich nur, um zu verschwinden. Die Identität ist also in diesem Satze ausgedrückt, — als Negation der Negation. A und Nicht-A sind unter-

ſchieden, dieſe unterſchiedenen ſind auf ein und daſſelbe A bezogen. Die Identität iſt alſo als dieſe Unterſchiedenheit in Einer Beziehung oder als der einfache Unterſchied an ihnen ſelbſt hier dargeſtellt.

Es erhellt hieraus, daß der Satz der Identität ſelbſt und noch mehr der Satz des Widerſpruchs nicht bloß analytiſcher, ſondern ſynthetiſcher Natur iſt. Denn der letztere enthält in ſeinem Ausdrucke nicht nur die leere, einfache Gleichheit mit ſich, ſondern nicht allein das Andere derſelben überhaupt, ſondern ſogar die abſolute Ungleichheit, den Widerſpruch an ſich. Der Satz der Identität ſelbſt aber enthält, wie an ihm gezeigt wurde, die Reflexions-Bewegung, die Identität als Verſchwinden des Andersſeyns.

Was ſich alſo aus dieſer Betrachtung ergiebt, iſt, daß erſtens der Satz der Identität oder des Widerſpruchs, wie er nur die abſtrakte Identität im Gegenſatz gegen den Unterſchied, als Wahres ausdrücken ſoll, kein Denkgeſetz, ſondern vielmehr das Gegentheil davon iſt; zweitens, daß dieſe Sätze mehr, als mit ihnen gemeint wird, nämlich dieſes Gegentheil, den abſoluten Unterſchied ſelbſt, enthalten.

B.

Der Unterſchied.

1. Der abſolute Unterſchied.

Der Unterſchied iſt die Negativität, welche die Reflexion in ſich hat; das Nichts, das durch das identiſche Sprechen geſagt wird; das weſentliche Moment der Identität ſelbſt, die zugleich als Negativität ihrer ſelbſt, ſich beſtimmt und unterſchieden vom Unterſchied iſt.

1. Dieſer Unterſchied iſt der Unterſchied an und für ſich, der abſolute Unterſchied, der Unterſchied des Weſens. — Er iſt der Unterſchied an und für ſich, nicht Unterſchied durch ein Aeußerliches, ſondern ſich auf ſich beziehender,

alſo einfacher Unterſchied. — Es iſt weſentlich, den abſoluten Unterſchied als einfachen zu faſſen. Im abſoluten Unterſchiede des A und Nicht-A von einander iſt es das einfache Nicht, was als ſolches denſelben ausmacht. Der Unterſchied ſelbſt iſt einfacher Begriff. Darin, drückt man ſich aus, ſind zwei Dinge unterſchieden, daß ſie ꝛc. — Darin, das heißt, in einer und derſelben Rückſicht, in demſelben Beſtimmungsgrunde. Er iſt der Unterſchied der Reflexion, nicht das Anderesſeyn des Daſeyns. Ein Daſeyn und ein anderes Daſeyn ſind geſetzt als auseinanderfallend, jedes der gegen einander beſtimmten Daſeyn hat ein unmittelbares Seyn für ſich. Das Andere des Weſens dagegen iſt das Andere an und für ſich, nicht das Andere als eines andern außer ihm Befindlichen; die einfache Beſtimmtheit an ſich. Auch in der Sphäre des Daſeyns erwies ſich das Anderesſeyn und die Beſtimmtheit von dieſer Natur, einfache Beſtimmtheit, identiſcher Gegenſatz zu ſeyn; aber dieſe Identität zeigte ſich nur als das Uebergehen einer Beſtimmtheit in die andere. Hier in der Sphäre der Reflexion tritt der Unterſchied als reflektirter auf, der ſo geſetzt iſt, wie er an ſich iſt.

2. Der Unterſchied an ſich iſt der ſich auf ſich beziehende Unterſchied; ſo iſt er die Negativität ſeiner ſelbſt, der Unterſchied nicht von einem Andern, ſondern ſeiner von ſich ſelbſt; er iſt nicht er ſelbſt, ſondern ſein Anderes. Das Unterſchiedene aber vom Unterſchiede iſt die Identität. Er iſt alſo er ſelbſt und die Identität. Beide zuſammen machen den Unterſchied aus; er iſt das Ganze und ſein Moment. — Es kann ebenſo geſagt werden, der Unterſchied als einfacher iſt kein Unterſchied; er iſt dieß erſt in Beziehung auf die Identität; aber vielmehr enthält er als Unterſchied ebenſo ſie und dieſe Beziehung ſelbſt. — Der Unterſchied iſt das Ganze und ſein eigenes Moment; wie die Identität ebenſo ſehr ihr Ganzes und ihr Moment iſt. — Dieß iſt als die weſentliche Natur der Reflexion und als

beſtimmter Urgrund aller Thätigkeit und Selbſtbewegung zu betrachten. — Unterſchied wie die Identität machen ſich zum Momente oder zum Geſetztſeyn, weil ſie als Reflexion die negative Beziehung auf ſich ſelbſt ſind.

Der Unterſchied, ſo als Einheit ſeiner und der Identität, iſt an ſich ſelbſt beſtimmter Unterſchied. Er iſt nicht Uebergehen in ein Anderes, nicht Beziehung auf Anderes außer ihm; er hat ſein Anderes, die Identität an ihm ſelbſt; ſo wie dieſe, indem ſie in die Beſtimmung des Unterſchieds getreten, nicht in ihn als ihr Anderes ſich verloren hat, ſondern in ihm ſich erhält, ſeine Reflexion in ſich und ſein Moment iſt.

3. Der Unterſchied hat die beiden Momente, Identität und Unterſchied; beide ſind ſo ein Geſetztſeyn, Beſtimmtheit. Aber in dieſem Geſetztſeyn iſt jedes Beziehung auf ſich ſelbſt. Das eine, die Identität iſt unmittelbar ſelbſt das Moment der Reflexion in ſich; ebenſo iſt aber das Andere der Unterſchied, Unterſchied an ſich, der reflektirte Unterſchied. Der Unterſchied, indem er zwei ſolche Momente hat, die ſelbſt die Reflexionen in ſich ſind, iſt Verſchiedenheit.

2. Die Verſchiedenheit.

1. Die Identität zerfällt an ihr ſelbſt in Verſchiedenheit, weil ſie als abſoluter Unterſchied in ſich ſelbſt, ſich als das Negative ihrer ſetzt, und dieſe ihre Momente, ſie ſelbſt und das Negative ihrer, Reflexionen in ſich, identiſch mit ſich ſind; oder eben weil ſie ihr Negiren unmittelbar ſelbſt aufhebt, und in ihrer Beſtimmung in ſich reflektirt iſt. Das Unterſchiedene beſteht als gegen einander gleichgültig verſchiedenes, weil es identiſch mit ſich iſt, weil die Identität ſeinen Boden und Element ausmacht; oder das Verſchiedene iſt das, was es iſt, eben nur in ſeinem Gegentheile, der Identität.

Die Verſchiedenheit macht das Andersſeyn als ſolches der Reflexion aus. Das Andere des Daſeyns hat das unmittelbar-

Seyn zu ſeinem Grunde, in welchem das Negative beſteht. In der Reflexion aber macht die Identität mit ſich, die reflektirte Unmittelbarkeit, das Beſtehen des Negativen und die Gleichgültigkeit deſſelben aus.

Die Momente des Unterſchiedes ſind die Identität und der Unterſchied ſelbſt. Verſchiedene ſind ſie als in ſich ſelbſt reflektirte, ſich auf ſich beziehende; ſo ſind ſie in der Beſtimmung der Identität Beziehungen nur auf ſich; die Identität iſt nicht bezogen auf den Unterſchied, noch iſt der Unterſchied bezogen auf die Identität; indem ſo jedes dieſer Momente nur auf ſich bezogen iſt, ſind ſie nicht beſtimmt gegen einander. — Weil ſie nun auf dieſe Weiſe nicht an ihnen ſelbſt unterſchiedene ſind, ſo iſt der Unterſchied ihnen äußerlich. Die Verſchiedenen verhalten ſich alſo nicht als Identität und Unterſchied zu einander, ſondern nur als Verſchiedene überhaupt, die gleichgültig gegen einander und gegen ihre Beſtimmtheit ſind.

2. In der Verſchiedenheit, als der Gleichgültigkeit des Unterſchiedes, iſt ſich überhaupt die Reflexion äußerlich geworden; der Unterſchied iſt nur ein Geſetztſeyn oder als aufgehobener, aber er iſt ſelbſt die ganze Reflexion. — Dieß näher betrachtet, ſo ſind beide, die Identität und der Unterſchied, wie ſich ſo eben beſtimmt hat, Reflexionen; jedes Einheit ſeiner ſelbſt und ſeines Andern; jedes iſt das Ganze. Damit aber iſt die Beſtimmtheit, nur Identität oder nur Unterſchied zu ſeyn, ein Aufgehobenes. Sie ſind darum keine Qualitäten, weil ihre Beſtimmtheit durch die Reflexion in ſich zugleich nur als Negation iſt. Es iſt alſo dieß Gedoppelte vorhanden, die Reflexion in ſich als ſolche, und die Beſtimmtheit als Negation, oder das Geſetztſeyn. Das Geſetztſeyn iſt die ſich äußerliche Reflexion; es iſt die Negation als Negation; hiemit an ſich zwar die ſich auf ſich beziehende Negation und Reflexion in ſich; aber nur an ſich; es iſt die Beziehung darauf als auf ein Aeußerliches.

Die Reflexion an ſich und die äußere Reflexion, ſind ſo-

mit die zwei Beſtimmungen, in die ſich die Momente des Unterſchiedes, Identität und Unterſchied, ſetzen. Sie ſind dieſe Momente ſelbſt, inſofern ſie ſich nunmehr beſtimmt haben. — Die Reflexion an ſich iſt die Identität, aber beſtimmt, gleichgültig gegen den Unterſchied zu ſeyn; nicht den Unterſchied gar nicht zu haben, ſondern ſich als mit ſich identiſch gegen ihn zu verhalten; ſie iſt die Verſchiedenheit. Es iſt die Identität, die ſich ſo in ſich reflektirt hat, daß ſie eigentlich die Eine Reflexion der beiden Momente in ſich iſt, beide ſind Reflexionen in ſich. Die Identität iſt dieſe eine Reflexion beider, die den Unterſchied nur als einen gleichgültigen an ihr hat, und Verſchiedenheit überhaupt iſt. — Die äußere Reflexion dagegen iſt der beſtimmte Unterſchied derſelben nicht als abſolute Reflexion in ſich, ſondern als Beſtimmung, wogegen die an ſich ſeyende Reflexion gleichgültig iſt; ſeine beiden Momente, die Identität und der Unterſchied ſelbſt, ſind ſo äußerlich geſetzte, nicht an und für ſich ſeyende Beſtimmungen.

Dieſe äußerliche Identität nun iſt die Gleichheit, und der äußerliche Unterſchied die Ungleichheit. — Die Gleichheit iſt zwar Identität, aber nur als ein Geſetztſeyn, eine Identität, die nicht an und für ſich iſt. — Ebenſo die Ungleichheit iſt Unterſchied, aber als ein äußerlicher, der nicht an und für ſich der Unterſchied des Ungleichen ſelbſt iſt. Ob Etwas einem andern Etwas gleich iſt oder nicht, geht weder das eine noch das andere an; jedes derſelben iſt nur auf ſich bezogen; iſt an und für ſich ſelbſt was es iſt; die Identität oder Nichtidentität als Gleichheit und Ungleichheit iſt die Rückſicht eines Dritten, die außer ihnen fällt.

3. Die äußere Reflexion bezieht das Verſchiedene auf die Gleichheit und Ungleichheit. Dieſe Beziehung, das Vergleichen, geht von der Gleichheit zur Ungleichheit, und von dieſer zu jener herüber und hinüber. Aber dieſes herüber- und hinübergehende Beziehen der Gleichheit und Ungleichheit iſt dieſem

Beſtimmungen ſelbſt äußerlich; auch werden ſie nicht auf einander, ſondern jede für ſich nur auf ein Drittes bezogen. Jede tritt in dieſer Beziehung unmittelbar für ſich hervor. — Die äußerliche Reflexion iſt als ſolche ſich ſelbſt äußerlich; der beſtimmte Unterſchied iſt der negirte abſolute Unterſchied; er iſt ſomit nicht einfach, nicht die Reflexion in ſich, ſondern dieſe hat er außer ihm; ſeine Momente fallen daher aus einander, und beziehen ſich auch als gegen einander äußerliche, auf die ihnen gegenüber ſtehende Reflexion in ſich.

An der ſich entfremdeten Reflexion kommen alſo die Gleichheit und Ungleichheit als gegen einander ſelbſt unbezogene hervor, und ſie trennt ſie, indem ſie ſie auf ein und daſſelbe bezieht, durch die Inſofern, Seiten und Rückſichten. Die Verſchiedenen, die das eine und daſſelbe ſind, worauf beide, die Gleichheit und Ungleichheit, bezogen werden, ſind alſo nach der einen Seite einander gleich, nach der andern Seite aber ungleich, und inſofern ſie gleich ſind, inſofern ſind ſie nicht ungleich. Die Gleichheit bezieht ſich nur auf ſich, und die Ungleichheit iſt ebenſo nur Ungleichheit.

Durch dieſe ihre Trennung von einander aber heben ſie ſich nur auf. Gerade, was den Widerſpruch und die Auflöſung von ihnen abhalten ſoll, daß nämlich Etwas einem Andern in einer Rückſicht gleich, in einer andern aber ungleich ſey; — dieß Auseinanderhalten der Gleichheit und Ungleichheit iſt ihre Zerſtörung. Denn beide ſind Beſtimmungen des Unterſchiedes; ſie ſind Beziehungen auf einander, das Eine, zu ſeyn, was das Andere nicht iſt; gleich iſt nicht ungleich, und ungleich iſt nicht gleich; und beide haben weſentlich dieſe Beziehung, und außer ihr keine Bedeutung; als Beſtimmungen des Unterſchiedes iſt jedes das was es iſt, als unterſchieden von ſeinem Andern. Durch ihre Gleichgültigkeit aber gegen einander iſt die Gleichheit nur bezogen auf ſich, der Ungleichheit iſt ebenſo eine eigene Rückſicht und Reflexion für ſich; jede iſt ſomit ſich ſelbſt

gleich; der Unterſchied iſt verſchwunden, da ſie keine Beſtimmtheit gegen einander haben; oder jede iſt hiermit nur Gleichheit.

Dieſe gleichgültige Rückſicht, oder der äußerliche Unterſchied hebt ſomit ſich ſelbſt auf, und iſt die Negativität ſeiner an ſich ſelbſt. Er iſt diejenige Negativität, welche in dem Vergleichen dem Vergleichenden zukommt. Das Vergleichende geht von der Gleichheit zur Ungleichheit, und von dieſer zu jener zurück; läßt alſo das Eine im Andern verſchwinden, und iſt in der That die negative Einheit beider. Sie iſt zunächſt jenſeits des Verglichenen ſo wie jenſeits der Momente der Vergleichung, als ein ſubjektives, außerhalb ihrer fallendes Thun. Aber dieſe negative Einheit iſt in der That die Natur der Gleichheit und Ungleichheit ſelbſt, wie ſich ergeben hat. Eben die ſelbſtſtändige Rückſicht, die eine jede iſt, iſt vielmehr die ihre Unterſchiedenheit und damit ſie ſelbſt aufhebende Beziehung auf ſich.

Nach dieſer Seite, als Momente der äußern Reflexion und als ſich ſelbſt äußerlich, verſchwinden die Gleichheit und Ungleichheit in ihre Gleichheit zuſammen. Aber dieſe ihre negative Einheit iſt ferner auch an ihnen geſetzt; ſie haben nämlich die an ſich ſeyende Reflexion außer ihnen, oder ſind die Gleichheit und Ungleichheit eines Dritten, eines Andern als ſie ſelbſt ſind. So iſt das Gleiche nicht das Gleiche ſeiner ſelbſt, und das Ungleiche als das Ungleiche nicht ſeiner ſelbſt, ſondern eines ihm Ungleichen, iſt ſelbſt das Gleiche. Das Gleiche und das Ungleiche iſt alſo das Ungleiche ſeiner ſelbſt. Jedes iſt ſomit dieſe Reflexion, die Gleichheit, daß ſie ſie ſelbſt und die Ungleichheit, die Ungleichheit, daß ſie ſie ſelbſt und die Gleichheit iſt.

Gleichheit und Ungleichheit machten die Seite des Geſetztſeyns, gegen das Verglichene oder das Verſchiedene aus, das ſich als die an ſich ſeyende Reflexion gegen ſie beſtimmt hatte. Aber dieſes hat damit ſeine Beſtimmtheit gegen ſie ebenfalls verloren. Eben die Gleichheit und die Ungleichheit, die

Beſtimmungen der äußerlichen Reflexion, ſind die nur an ſich ſetzende Reflexion, welche das Verſchiedene als ſolches ſeyn ſollte, ſein nur unbeſtimmter Unterſchied. Die an ſich ſetzende Reflexion iſt die Beziehung auf ſich ohne Negation, die abſtrakte Identität mit ſich; damit eben das Geſetztſeyn ſelbſt. — Das bloß Verſchiedene geht alſo durch das Geſetztſeyn über in die negative Reflexion. Das Verſchiedene iſt der bloß geſetzte Unterſchied, alſo der Unterſchied, der keiner iſt, alſo die Negation ſeiner an ihm ſelbſt. So die Gleichheit und Ungleichheit ſelbſt, das Geſetztſeyn, geht durch die Gleichgültigkeit oder die an ſich ſetzende Reflexion zurück in die negative Einheit mit ſich; in die Reflexion, welche der Unterſchied der Gleichheit und Ungleichheit an ſich ſelbſt iſt. Die Verſchiedenheit, deren gleichgültige Seiten ebenſo ſehr ſchlechthin nur Momente als Einer negativen Einheit ſind, iſt der Gegenſatz.

Anmerkung.

Die Verſchiedenheit wird, wie die Identität, in einem eigenen Satze ausgedrückt. Uebrigens bleiben dieſe beiden Sätze in der gleichgültigen Verſchiedenheit gegeneinander gehalten, ſo daß jeder für ſich gilt ohne Rückſicht auf den andern.

Alle Dinge ſind verſchieden, oder: Es giebt nicht zwei Dinge, die einander gleich ſind. — Dieſer Satz iſt in der That dem Satze der Identität entgegengeſetzt, denn er ſagt aus: A iſt ein Verſchiedenes, alſo A iſt auch nicht A; oder A iſt in einem andern ungleich, ſo iſt es nicht A überhaupt, ſondern vielmehr ein beſtimmtes A. An die Stelle des A im identiſchen Satze kann jedes andere Subſtrat geſetzt, aber A als Ungleiches nicht mehr mit jedem andern vertauſcht werden. Es ſoll zwar nicht ein Verſchiedenes von ſich, ſondern nur von Anderem ſeyn; aber dieſe Verſchiedenheit iſt ſeine eigene Beſtimmung. Als mit ſich identiſches A iſt es das Unbeſtimmte; aber als Beſtimmtes iſt es das Gegentheil hievon,

es hat nicht mehr nur die Identität mit ſich, ſondern auch eine Negation, ſomit eine Verſchiedenheit ſeiner ſelbſt von ſich an ihm.

Daß alle Dinge verſchieden ſind von einander, iſt ein ſehr überflüſſiger Satz, denn im Plural der Dinge liegt unmittelbar die Mehrheit und die ganz unbeſtimmte Verſchiedenheit. — Der Satz aber: es giebt nicht zwei Dinge, die einander vollkommen gleich ſind, drückt mehr, nämlich die beſtimmte Verſchiedenheit aus. Zwei Dinge ſind nicht bloß zwei; die numeriſche Vielheit iſt nur die Einerleiheit, ſondern ſie ſind durch eine Beſtimmung verſchieden. Der Satz, daß es nicht zwei Dinge giebt, die einander gleich ſind, fällt dem Vorſtellen, — auch nach der Anekdote, an einem Hofe auf, wo ihn Leibniz vorgebracht und die Damen veranlaßt haben ſoll, unter Baumblättern zu ſuchen, ob ſie nicht zwei gleiche finden. — Glückliche Zeiten für die Metaphyſik, wo man ſich am Hofe mit ihr beſchäftigte, und wo es keiner anderen Anſtrengung bedurfte, ihre Sätze zu prüfen, als Baumblätter zu vergleichen! — Der Grund, daß jener Satz auffallend iſt, liegt in dem Geſagten, daß zwei oder die numeriſche Mehrheit noch keine beſtimmte Verſchiedenheit enthält, und daß die Verſchiedenheit als ſolche in ihrer Abſtraktion zunächſt gleichgültig gegen die Gleichheit und Ungleichheit iſt. Das Vorſtellen, indem es auch zur Beſtimmung übergeht, nimmt dieſe Momente ſelbſt als gegen einander gleichgültige auf, ſo daß das eine oder das andere, die bloße Gleichheit der Dinge ohne die Ungleichheit zur Beſtimmung hinreiche, oder daß die Dinge verſchieden ſeyen, wenn ſie auch nur numeriſche Viele, verſchiedene überhaupt, nicht ungleiche ſind. Der Satz der Verſchiedenheit hingegen drückt aus, daß die Dinge durch die Ungleichheit von einander verſchieden ſind, daß ihnen die Beſtimmung der Ungleichheit ſo ſehr zukomme als die der Gleichheit, denn erſt beide zuſammen machen den beſtimmten Unterſchied aus.

Dieſer Satz nun, daß an allen Dingen die Beſtimmung

der Ungleichheit zukommt, bedürfte eines Beweiſes; er kann nicht als unmittelbarer Satz aufgeſtellt werden, denn die gewöhnliche Weiſe des Erkennens ſelbſt fordert für die Verknüpfung verſchiedener Beſtimmungen in einem ſynthetiſchen Satze einen Beweis oder das Aufzeigen eines Dritten, worin ſie vermittelt ſind. Dieſer Beweis müßte den Uebergang der Identität in die Verſchiedenheit, und dann den Uebergang dieſer in die beſtimmte Verſchiedenheit, in die Ungleichheit darthun. Dieß pflegt aber nicht geleiſtet zu werden; es ergab ſich darin, daß die Verſchiedenheit oder der äußerliche Unterſchied, in Wahrheit in ſich reflektirter, Unterſchied an ihm ſelbſt iſt, daß das gleichgültige Beſtehen des Verſchiedenen das bloße Geſetztſeyn, und damit nicht äußerlicher, gleichgültiger Unterſchied, ſondern Eine Beziehung der beiden Momente iſt.

Es liegt darin auch die Auflöſung und Nichtigkeit des Satzes der Verſchiedenheit. Zwei Dinge ſind nicht vollkommen gleich; ſo ſind ſie gleich und ungleich zugleich; gleich ſchon darin, daß ſie Dinge oder zwei überhaupt ſind, denn jedes iſt ein Ding und ein Eins ſo gut als das andere, jedes alſo daſſelbe, was das andere; ungleich aber ſind ſie durch die Annahme. Es iſt ſomit die Beſtimmung vorhanden, daß beide Momente, die Gleichheit und die Ungleichheit, in Einem und demſelben verſchieden, oder daß der auseinanderfallende Unterſchied zugleich eine und dieſelbe Beziehung iſt. Somit iſt ſie in Entgegenſetzung übergegangen.

Das Zugleich der beiden Prädikate wird zwar durch das Inſofern aus einander gehalten; daß zwei Dinge inſofern ſie gleich, inſofern nicht ungleich, oder nach einer Seite und Rückſicht gleich, nach der andern Seite und Rückſicht aber ungleich ſind. Damit wird die Einheit der Gleichheit und Ungleichheit aus dem Dinge entfernt, und was ſeine eigene, und die Reflexion der Gleichheit und Ungleichheit an ſich wäre, als eine dem Dinge äußerliche Reflexion, feſtgehalten. Dieſe iſt

es aber ſomit, die in einer und derſelben Thätigkeit die zwei Seiten der Gleichheit und Ungleichheit unterſcheidet, ſomit in Einer Thätigkeit beide enthält, die eine in die andere ſcheinen läßt und reflektirt. — Die gewöhnliche Zärtlichkeit für die Dinge aber, die nur dafür ſorgt, daß dieſe ſich nicht widerſprechen, vergißt hier wie ſonſt, daß damit der Widerſpruch nicht aufgelöſt, ſondern nur anderswohin, in die ſubjektive oder äußere Reflexion überhaupt geſchoben wird, und daß dieſe in der That die beiden Momente, welche durch dieſe Entfernung und Verſetzung als bloßes Geſetztſeyn ausgeſprochen werden, als aufgehobene und auf einander bezogene in Einer Einheit enthält.

3. Der Gegenſatz.

Im Gegenſatze iſt die beſtimmte Reflexion, der Unterſchied vollendet. Er iſt die Einheit der Identität und der Verſchiedenheit; ſeine Momente ſind in Einer Identität verſchiedene; ſo ſind ſie entgegengeſetzte.

Die Identität und der Unterſchied ſind die Momente des Unterſchiedes innerhalb ſeiner ſelbſt gehalten; ſie ſind reflektirte Momente ſeiner Einheit. Gleichheit und Ungleichheit aber ſind die entäußerte Reflexion; ihre Identität mit ſich iſt nicht nur die Gleichgültigkeit eines jeden gegen das von ihm Unterſchiedene, ſondern gegen das An- und Fürſichſeyn, als ſolches; eine Identität mit ſich gegen die in ſich reflektirte; ſie iſt alſo die nicht in ſich reflektirte Unmittelbarkeit. Das Geſetztſeyn der Seiten der äußerlichen Reflexion iſt daher ein Seyn, ſo wie ihr Nichtgeſetztſeyn ein Nichtſeyn.

Die Momente des Gegenſatzes näher betrachtet, ſo ſind ſie das in ſich reflektirte Geſetztſeyn oder Beſtimmung überhaupt. Das Geſetztſeyn iſt die Gleichheit und Ungleichheit; ſie beide in ſich reflektirt machen die Beſtimmungen des Gegenſatzes aus. Ihre Reflexion in ſich beſteht darin, daß jedes an ihm ſelbſt

die Einheit der Gleichheit und Ungleichheit iſt. Die Gleichheit iſt nur in der Reflexion, welche nach der Ungleichheit vergleicht, ſomit durch ihr anderes gleichgültiges Moment vermittelt; ebenſo die Ungleichheit iſt nur in derſelben reflektirenden Beziehung, in welcher die Gleichheit iſt. — Jedes dieſer Momente iſt alſo in ſeiner Beſtimmtheit das Ganze. Es iſt das Ganze, inſofern es auch ſein anderes Moment enthält; aber dieß ſein anderes iſt ein gleichgültig ſeyendes, ſo enthält jedes die Beziehung auf ſein Nichtſeyn, und iſt nur die Reflexion in ſich oder das Ganze als ſich weſentlich auf ſein Nichtſeyn beziehend.

Dieſe in ſich reflektirte Gleichheit mit ſich, die in ihr ſelbſt die Beziehung auf die Ungleichheit enthält, iſt das Poſitive; ſo die Ungleichheit, die in ihr ſelbſt die Beziehung auf ihr Nichtſeyn, die Gleichheit enthält, iſt das Negative. — Oder beide ſind das Geſetztſeyn; inſofern nun die unterſchiedene Beſtimmtheit als unterſchiedene beſtimmte Beziehung des Geſetztſeyns auf ſich genommen wird, ſo iſt der Gegenſatz eines Theils das Geſetztſeyn in ſeine Gleichheit mit ſich reflektirt; andern Theils daſſelbe in ſeine Ungleichheit mit ſich reflektirt; das Poſitive und Negative. — Das Poſitive iſt das Geſetztſeyn als in die Gleichheit mit ſich reflektirt; aber das Reflektirte iſt das Geſetztſeyn, das iſt, die Negation als Negation, ſo hat dieſe Reflexion in ſich die Beziehung auf das Andere zu ihrer Beſtimmung. Das Negative iſt das Geſetztſeyn als in die Ungleichheit reflektirt; aber das Geſetztſeyn iſt die Ungleichheit ſelbſt, ſo iſt dieſe Reflexion ſomit die Identität der Ungleichheit mit ſich ſelbſt und abſolute Beziehung auf ſich. — Beide alſo, das in die Gleichheit mit ſich reflektirte Geſetztſeyn hat die Ungleichheit, und das in die Ungleichheit mit ſich reflektirte Geſetztſeyn hat auch die Gleichheit an ihm.

Das Poſitive und das Negative ſind ſo die ſelbſtſtändig gewordenen Seiten des Gegenſatzes. Sie ſind ſelbſtſtändig, indem ſie die Reflexion des Ganzen in ſich ſind, und ſie gehö-

ren dem Gegenſatze an, inſofern es die Beſtimmtheit iſt, die als Ganzes in ſich reflektirt iſt. Um ihrer Selbſtſtändigkeit willen machen ſie den an ſich beſtimmten Gegenſatz aus. Jedes iſt es ſelbſt und ſein Anderes, dadurch hat jedes ſeine Beſtimmtheit nicht an einem Andern, ſondern an ihm ſelbſt. — Jedes bezieht ſich auf ſich ſelbſt, nur als ſich beziehend auf ſein Anderes. Dieß hat die doppelte Seite; jedes iſt Beziehung auf ſein Nichtſeyn als Aufheben dieſes Andersſeyns in ſich; ſo iſt ſein Nichtſeyn nur ein Moment in ihm. Aber andern Theils iſt hier das Geſetztſeyn ein Seyn, ein gleichgültiges Beſtehen geworden; das Andere ſeiner, das jedes enthält, iſt daher auch das Nichtſeyn deſſen, in welchem es nur als Moment enthalten ſeyn ſoll. Jedes iſt daher nur, inſofern ſein Nichtſeyn iſt, und zwar in einer identiſchen Beziehung.

Die Beſtimmungen, welche das Poſitive und Negative konſtituiren, beſtehen alſo darin, daß das Poſitive und das Negative erſtens abſolute Momente des Gegenſatzes ſind; ihr Beſtehen iſt untrennbar Eine Reflexion; es iſt Eine Vermittelung, in welcher jedes durch das Nichtſeyn ſeines Andern, damit durch ſein Anderes oder ſein eigenes Nichtſeyn iſt. — So ſind ſie Entgegengeſetzte überhaupt; oder jedes iſt nur das Entgegengeſetzte des Andern, das eine iſt noch nicht poſitiv, und das andere noch nicht negativ, ſondern beide ſind negativ gegen einander. Jedes iſt ſo überhaupt erſtens inſofern das Andere iſt; es iſt durch das Andere, durch ſein eigenes Nichtſeyn, das was es iſt; es iſt nur Geſetztſeyn; zweitens es iſt inſofern das Andere nicht iſt; es iſt durch das Nichtſeyn des Anderen das was es iſt; es iſt Reflexion in ſich. — Dieſes Beides iſt aber die eine Vermittelung des Gegenſatzes überhaupt, in der ſie überhaupt nur Geſetzte ſind.

Aber ferner dieß bloße Geſetztſeyn iſt in ſich reflektirt überhaupt; das Poſitive und Negative iſt nach dieſem Momente der äußern Reflexion gleichgültig gegen jene erſte

Identität, worin ſie nur Momente ſind; oder indem jene erſte Reflexion die eigene Reflexion des Poſitiven und Negativen in ſich ſelbſt, jedes ſein Geſetztſeyn an ihm ſelbſt iſt, ſo iſt jedes gleichgültig gegen dieſe ſeine Reflexion in ſein Nichtſeyn, gegen ſein eigenes Geſetztſeyn. Die beiden Seiten ſind ſo bloß verſchiedene, und inſofern ihre Beſtimmtheit, poſitiv und negativ zu ſeyn, ihr Geſetztſeyn gegen einander ausmacht, ſo iſt jede nicht an ihr ſelbſt ſo beſtimmt, ſondern iſt nur Beſtimmtheit überhaupt; jeder Seite kommt daher zwar eine der Beſtimmtheiten von Poſitivem und Negativem zu; aber ſie können verwechſelt werden, und jede Seite iſt von der Art, daß ſie ebenſo gut als poſitiv wie als negativ genommen werden kann.

Aber das Poſitive und Negative iſt *drittens* nicht nur ein Geſetztes, noch bloß ein Gleichgültiges, ſondern ihr *Geſetztſeyn* oder die *Beziehung auf das Andere in einer Einheit*, die *nicht ſie ſelbſt ſind*, iſt in jedes *zurückgenommen*. Jedes iſt an ihm ſelbſt poſitiv und negativ; das Poſitive und Negative iſt die Reflexions-Beſtimmung an und für ſich; erſt in dieſer Reflexion des Entgegengeſetzten in ſich iſt es poſitiv und negativ. Das Poſitive hat die Beziehung auf das Andere, in der die Beſtimmtheit des Poſitiven iſt, an ihm ſelbſt; ebenſo das Negative iſt nicht Negatives als gegen ein Anderes, ſondern hat die Beſtimmtheit, wodurch es negativ iſt, gleichfalls in ihm ſelbſt.

So iſt jedes Selbſtſtändige für ſich ſeyende Einheit mit ſich. Das Poſitive iſt wohl ein Geſetztſeyn, aber ſo daß für es das Geſetztſeyn nur Geſetztſeyn, als aufgehobenes iſt. Es iſt das *Nichtentgegengeſetzte*; der aufgehobene Gegenſatz, aber als Seite des Gegenſatzes ſelbſt. — Als poſitiv iſt zwar Etwas beſtimmt in Beziehung auf ein Andersſeyn, aber ſo daß ſeine Natur dieß iſt, nicht ein Geſetztes zu ſeyn; es iſt die das Andersſeyn negirende Reflexion in ſich. Aber das Andere ſeiner, das Negative, iſt ſelbſt nicht mehr Geſetztſeyn oder Mo-

ment, ſondern ein ſelbſtſtändiges Seyn; ſo iſt die negirende Reflexion des Poſitiven in ſich beſtimmt, dieß ſein Nichtſeyn von ſich auszuſchließen.

So das Negative als abſolute Reflexion iſt nicht das unmittelbare Negative, ſondern daſſelbe als aufgehobenes Geſetztſeyn; das Negative an und für ſich, das poſitiv auf ſich ſelbſt beruht. Als Reflexion in ſich negirt es ſeine Beziehung auf Anderes; ſein Anderes iſt das Poſitive, ein ſelbſtſtändiges Seyn; — ſeine negative Beziehung darauf iſt daher, es aus ſich auszuſchließen. Das Negative iſt das für ſich beſtehende Entgegengeſetzte, gegen das Poſitive, das die Beſtimmung des aufgehobenen Gegenſatzes iſt; der auf ſich beruhende ganze Gegenſatz, entgegengeſetzt dem mit ſich identiſchen Geſetztſeyn.

Das Poſitive und Negative iſt hiermit nicht nur an ſich poſitiv und negativ, ſondern an und für ſich. An ſich ſind ſie es, inſofern von ihrer ausſchließenden Beziehung auf Anderes abſtrahirt, und ſie nur nach ihrer Beſtimmung genommen werden. An ſich iſt etwas poſitiv oder negativ, indem es nicht bloß gegen Anderes ſo beſtimmt ſeyn ſoll. Aber das Poſitive oder Negative nicht als Geſetztſeyn und damit nicht als Entgegengeſetztes, iſt es jedes das Unmittelbare, Seyn und Nichtſeyn. Das Poſitive und Negative ſind aber die Momente des Gegenſatzes, das Anſichſeyn derſelben macht nur die Form ihres Reflektirtſeyns in ſich aus. Es iſt etwas an ſich poſitiv, außer der Beziehung auf das Negative; und es iſt etwas an ſich negativ, außer der Beziehung auf das Negative; in dieſer Beſtimmung wird bloß an dem abſtrakten Momente dieſes Reflektirtſeyns feſtgehalten. Allein das anſichſeyende Poſitive oder Negative heißt weſentlich, daß entgegengeſetzt zu ſeyn, nicht bloß Moment ſey, noch der Vergleichung angehöre, ſondern die eigene Beſtimmung der Seiten des Gegenſatzes iſt. An ſich poſitiv oder negativ ſind ſie alſo nicht außer der Beziehung auf Anderes, ſondern daß dieſe Beziehung, und zwar als aus-

schließende, die Bestimmung oder das Anschseyn derselben ausmacht; hierin sind sie es also zugleich an und für sich.

Anmerkung.

Es ist hier der Begriff des Positiven und Negativen anzuführen, wie er in der Arithmetik vorkommt. Er wird darin als bekannt vorausgesetzt; weil er aber nicht in seinem bestimmten Unterschiede aufgefaßt wird, entgeht er nicht unauflösbaren Schwierigkeiten und Verwickelungen. Es haben sich so eben die beiden realen Bestimmungen des Positiven und Negativen ergeben, — außer dem einfachen Begriffe ihrer Entgegensetzung, — daß nämlich das erstemal ein nur verschiedenes, unmittelbares Daseyn zu Grunde liegt, dessen einfache Reflexion in sich unterschieden wird von seinem Gesetztseyn, der Entgegensetzung selbst. Diese gilt daher nur als nicht an und für sich seyend, und dem Verschiedenen zwar zukommend, so daß jedes ein Entgegengesetztes überhaupt ist, aber auch gleichgültig dagegen für sich besteht, und es einerlei ist, welches der beiden entgegengesetzten Verschiedenen als positiv oder als negativ betrachtet werde. — Das anderemal aber ist das Positive das an sich selbst Positive, das Negative das an sich selbst Negative, so daß das Verschiedene nicht gleichgültig dagegen, sondern dieß seine Bestimmung an und für sich ist. — Diese beiden Formen des Positiven und Negativen kommen gleich in den ersten Bestimmungen vor, in denen sie in der Arithmetik gebraucht werden.

Das + a und — a sind zuerst entgegengesetzte Größen überhaupt; a ist die beiden zum Grunde liegende, ansichseyende Einheit, das gegen die Entgegensetzung selbst Gleichgültige, das hier ohne weitern Begriff als todte Grundlage dient. Das — a ist zwar als das Negative, das + a als das Positive bezeichnet, aber das eine ist so gut ein Entgegengesetztes als das andere.

Ferner ist a nicht nur die einfache zum Grunde liegende

Einheit, ſondern als + a und — a iſt ſie die Reflexion dieſer Entgegengeſetzten in ſich; es ſind zwei verſchiedene a vorhanden und es iſt gleichgültig, welches von beiden man als das poſitive oder negative bezeichnen will; beide haben ein beſonderes Beſtehen und ſind poſitiv.

Nach jener erſten Seite iſt + y — y = 0; oder in — 8 + 3, ſind die 3 poſitiven, negative im 8. Die Entgegengeſetzten heben ſich in ihrer Verbindung auf. Eine Stunde Wegs nach Oſten gemacht, und ebenſo viel zurück nach Weſten hebt den erſt gemachten Weg auf; ſo viel Schulden, um ſo viel weniger Vermögen, und ſo viel Vermögen vorhanden iſt, ſo viel hebt ſich von den Schulden auf. Die Stunde Wegs nach Oſten iſt zugleich nicht der poſitive Weg an ſich, noch der nach Weſten der negative Weg; ſondern dieſe Richtungen ſind gleichgültig gegen dieſe Beſtimmtheit des Gegenſatzes; nur eine dritte außer ihnen fallende Rückſicht macht die eine zur poſitiven, die andere zur negativen. So auch die Schulden ſind nicht an und für ſich das Negative; ſie ſind es nur in Beziehung auf den Schuldner; für den Gläubiger ſind ſie ſein poſitives Vermögen; ſie ſind eine Summe Geld, oder was es ſey von einem gewiſſen Werth, das nach außerhalb ſeiner fallenden Rückſichten Schulden oder Vermögen iſt.

Die Entgegengeſetzten heben ſich zwar in ihrer Beziehung auf, ſo daß das Reſultat gleich Null iſt; aber es iſt in ihnen auch ihre identiſche Beziehung vorhanden, die gegen den Gegenſatz ſelbſt gleichgültig iſt; ſo machen ſie Eines aus. Wie ſo eben von der Summe Geld erinnert worden, die nur Eine Summe iſt, oder das a, das nur Ein a iſt im + a und — a; auch der Weg, der nur Ein Stück Wegs iſt, nicht zwei Wege, deren einer nach Oſten, der andere nach Weſten ginge. So auch eine Ordinate y, die daſſelbe iſt, auf dieſer oder jener Seite der Axe genommen; inſofern iſt + y — y = y; ſie iſt

nur die Ordinate, es iſt nur Eine Beſtimmung und Geſetz derſelben.

Ferner aber ſind die Entgegengeſetzten nicht nur Ein Gleichgültiges, ſondern auch zwei Gleichgültige. Sie ſind nämlich als Entgegengeſetzte auch in ſich Reflektirte, und beſtehen ſo als Verſchiedene.

So ſind in $-8+3$ überhaupt eilf Einheiten vorhanden; $+y$, $-y$, ſind Ordinaten auf der entgegengeſetzten Seite der Axe, wo jede ein gegen dieſe Grenze und gegen ihren Gegenſatz gleichgültiges Daſeyn iſt; ſo iſt $+y-y=2y$. — Auch der nach Oſten und nach Weſten zurückgelegte Weg iſt die Summe einer zweifachen Bemühung, oder die Summe von zwei Zeitperioden. Ebenſo iſt in der Staatsökonomie ein Quantum von Geld, oder von Werth, nicht nur dieß Eine Quantum als Mittel der Subſiſtenz, ſondern es iſt ein verdoppeltes; es iſt Mittel der Subſiſtenz ſowohl für den Gläubiger als den Schuldner. Das Staatsvermögen berechnet ſich nicht bloß als Summe des baaren Geldes und des ſonſtigen Werthes von den Immobilien und Mobilien, der im Staate vorhanden iſt, noch weniger aber als Summe, die übrig bliebe nach Abzug des paſſiven Vermögens vom aktiven, ſondern das Kapital, wenn ſeine aktive und paſſive Beſtimmung ſich auch zur Null reducirten, bleibt erſtens poſitives Kapital; als $+a-a=a$; aber zweitens indem es auf vielfältige Weiſe paſſives, verliehenes und wieder verliehenes iſt, iſt es dadurch ein ſehr vervielfältigtes Mittel.

Nicht nur aber ſind die entgegengeſetzten Größen einer Seits bloß entgegengeſetzte überhaupt, anderer Seits reale oder gleichgültige. Sondern ob zwar das Quantum ſelbſt das gleichgültig begrenzte Seyn iſt, ſo kommt doch an ihm auch das an ſich Poſitive und das an ſich Negative vor. Das a z. B., inſofern es kein Zeichen hat, gilt dafür, daß es als poſitives zu nehmen ſey, wenn es zu bezeichnen iſt. Wenn es nur überhaupt ein entgegengeſetztes werden ſollte, ſo könnte es ebenſo gut als $-a$

genommen werden. Aber das poſitive Zeichen wird ihm unmittelbar gegeben, weil das Poſitive für ſich die eigenthümliche Bedeutung des Unmittelbaren, als mit ſich identiſchen, gegen die Entgegenſetzung hat.

Ferner indem poſitive und negative Größen addirt oder ſubtrahirt werden, gelten ſie als ſolche, die für ſich poſitiv und negativ ſeyen, und es nicht bloß durch die Beziehung des Addirens oder Subtrahirens, auf dieſe äußerliche Weiſe werden. In 8 — (— 3) heißt das erſte Minus entgegengeſetzt gegen 8, das zweite Minus aber (— 3) gilt als entgegengeſetztes an ſich, außer dieſer Beziehung.

Näher tritt dieß bei der Multiplikation und Diviſion hervor; hier iſt das Poſitive weſentlich als das Nichtentgegengeſetzte, das Negative hingegen als das Entgegengeſetzte zu nehmen, nicht beide Beſtimmungen auf gleiche Weiſe nur als Entgegengeſetzte überhaupt. Indem die Lehrbücher in den Beweiſen, wie ſich die Zeichen in dieſen beiden Rechnungsarten verhalten, bei dem Begriffe der entgegengeſetzten Größen überhaupt ſtehen bleiben, ſo ſind dieſe Beweiſe unvollſtändig und verwickeln ſich in Widerſprüche. — Plus und Minus erhalten aber bei der Multiplikation und Diviſion die beſtimmtere Bedeutung von Poſitivem und Negativem an ſich, weil das Verhältniß der Faktoren, Einheit und Anzahl gegen einander zu ſeyn, nicht ein bloßes Verhältniß des Mehrens und Minderns iſt, wie bei dem Addiren und Subtrahiren, ſondern ein qualitatives; womit auch Plus und Minus die qualitative Bedeutung des Poſitiven und Negativen erhält. — Ohne dieſe Beſtimmung und bloß aus dem Begriffe entgegengeſetzter Größen kann leicht die ſchiefe Folgerung gezogen werden, daß wenn $-a.+a = -a^2$ iſt, umgekehrt $+a.-a = +a^2$ gebe. Indem der eine Faktor die Anzahl und der andere die Einheit, und zwar die erſtere wie gewöhnlich der voranſtehende bedeutet, ſo unterſcheiden ſich die beiden Ausdrücke $-a.+a$ und $+a.-a$

dadurch, daß im erstern + a die Einheit und — a die Anzahl, und im andern es umgekehrt ist. Es pflegt nun beim erstern gesagt zu werden, wenn ich + a nehmen soll — a mal, so nehme ich + a nicht bloß a mal, sondern zugleich auf die ihm entgegengesetzte Weise, + a mal — a; also da es Plus ist, so habe ich es negativ zu nehmen, und das Produkt ist — a^2. — Wenn aber im zweiten Falle — a zu nehmen ist + a mal, so soll — a gleichfalls nicht — a mal genommen werden, sondern in der ihm entgegengesetzten Bestimmung nämlich + a mal. Nach dem Räsonnement des ersten Falles folgt also, daß das Produkt + a^2 seyn müsse. — Ebenso bei der Division.

Diese Konsequenz ist nothwendig, insofern Plus und Minus nur als entgegengesetzte Größen überhaupt genommen werden; dem Minus wird im ersten Falle die Kraft zugeschrieben, das Plus zu verändern; aber im andern sollte Plus nicht dieselbe Kraft über Minus haben, ungeachtet es so gut eine entgegengesetzte Größebestimmung ist, als dieses. In der That hat Plus diese Kraft nicht, denn es ist hier nach seiner qualitativen Bestimmung gegen Minus zu nehmen, indem die Faktoren ein qualitatives Verhältniß zu einander haben. Insofern ist also das Negative hier das an sich Entgegengesetzte als solches, das Positive aber ist das Unbestimmte, Gleichgültige überhaupt; es ist wohl auch das Negative, aber des Andern, nicht an ihm selbst. — Eine Bestimmung als Negation kommt also allein durch das Negative herein, nicht durch das Positive.

So ist denn auch — a . — a = + a^2, darum weil das negative a nicht bloß auf die entgegengesetzte Weise, (so würde es zu nehmen seyn, mit — a multiplicirt) sondern weil es negativ genommen werden soll. Die Negation der Negation aber ist das Positive.

C.

Der Widerſpruch.

1. Der Unterſchied überhaupt enthält ſeine beiden Seiten als Momente; in der Verſchiedenheit fallen ſie gleichgültig auseinander; im Gegenſatze als ſolchem ſind ſie Seiten des Unterſchiedes, eines nur durchs andere beſtimmt, ſomit nur Momente; aber ſie ſind ebenſo ſehr beſtimmt an ihnen ſelbſt, gleichgültig gegen einander und ſich gegenſeitig ausſchließend; die ſelbſtſtändigen Reflexions-Beſtimmungen.

Die eine iſt das Poſitive, die andere das Negative, aber jene als das an ihm ſelbſt Poſitive, dieſe als das an ihm ſelbſt Negative. Die gleichgültige Selbſtſtändigkeit für ſich hat jedes dadurch, daß es die Beziehung auf ſein anderes Moment an ihm ſelbſt hat; ſo iſt es der ganze in ſich geſchloſſene Gegenſatz. — Als dieſes Ganze iſt jedes vermittelt durch ſein Anderes mit ſich, und enthält daſſelbe. Aber es iſt ferner durch das Nichtſeyn ſeines Andern mit ſich vermittelt; ſo iſt es für ſich ſeyende Einheit und ſchließt das Andere aus ſich aus.

Indem die ſelbſtſtändige Reflexions-Beſtimmung in derſelben Rückſicht, als ſie die andere enthält, und dadurch ſelbſtſtändig iſt, die andere ausſchließt, ſo ſchließt ſie in ihrer Selbſtſtändigkeit ihre eigene Selbſtſtändigkeit aus ſich aus; denn dieſe beſteht darin, die ihr andere Beſtimmung in ſich zu enthalten und dadurch allein nicht Beziehung auf ein Aeußerliches zu ſeyn; aber ebenſo ſehr unmittelbar darin, ſie ſelbſt zu ſeyn und die ihr negative Beſtimmung von ſich auszuſchließen. Sie iſt ſo der Widerſpruch.

Der Unterſchied überhaupt iſt ſchon der Widerſpruch an ſich; denn er iſt die Einheit von ſolchen, die nur ſind, inſofern ſie nicht eins ſind, — und die Trennung ſolcher, die nur ſind als in derſelben Beziehung getrennte. Das Poſitive und Negative aber ſind der geſetzte Widerſpruch, weil

ſie als negative Einheiten ſelbſt das Setzen ihrer, und darin jedes das Aufheben ſeiner und das Setzen ſeines Gegentheils iſt. — Sie machen die beſtimmende Reflexion als ausſchließende aus; weil das Ausſchließen Ein Unterſcheiden, und jedes der Unterſchiedenen als Ausſchließendes ſelbſt das ganze Ausſchließen iſt, ſo ſchließt jedes in ihm ſelbſt ſich aus.

Die beiden ſelbſtſtändigen Reflexions-Beſtimmungen für ſich betrachtet, ſo iſt das Poſitive das Geſetztſeyn als in die Gleichheit mit ſich reflektirt; das Geſetztſeyn, das nicht Beziehung auf ein Anderes iſt, das Beſtehen alſo, inſofern das Geſetztſeyn aufgehoben und ausgeſchloſſen iſt. Damit aber macht ſich das Poſitive zur Beziehung eines Nichtſeyns, — zu einem Geſetztſeyn. — So iſt es der Widerſpruch, daß es als das Setzen der Identität mit ſich durch Ausſchließen des Negativen ſich ſelbſt zum Negativen von einem macht, alſo zu dem Andern, das es von ſich ausſchließt. Dieſes iſt als Ausgeſchloſſenes frei von dem Ausſchließenden geſetzt; hiermit als in ſich reflektirt und ſelbſt ausſchließend. So iſt die ausſchließende Reflexion Setzen des Poſitiven, als ausſchließend das Andere, ſo daß dieß Setzen unmittelbar das Setzen ſeines Andern, es ausſchließenden, iſt.

Dieß iſt der abſolute Widerſpruch des Poſitiven, aber er iſt unmittelbar der abſolute Widerſpruch des Negativen; das Setzen beider iſt Eine Reflexion. — Das Negative für ſich betrachtet gegen das Poſitive iſt das Geſetztſeyn als in die Ungleichheit mit ſich reflektirt, das Negative als Negatives. Aber das Negative iſt ſelbſt das Ungleiche, das Nichtſeyn eines Andern; ſomit iſt die Reflexion in ſeine Ungleichheit vielmehr ſeine Beziehung auf ſich ſelbſt. — Die Negation überhaupt iſt das Negative als Qualität, oder unmittelbare Beſtimmtheit; das Negative aber als Negatives, iſt es bezogen auf das Negative ſeiner, auf ſein Anderes. Wird dieß Negative nur als identiſch mit dem erſten genommen, ſo iſt es, wie auch

das erſtere, nur unmittelbar; ſie werden ſo nicht genommen als Andere gegen einander, ſomit nicht als Negative; das Negative iſt überhaupt nicht ein Unmittelbares. — Indem nun ferner aber ebenſo ſehr jedes daſſelbe iſt, was das Andere, ſo iſt dieſe Beziehung der Ungleichen ebenſo ſehr ihre identiſche Beziehung.

Dieß iſt alſo derſelbe Widerſpruch, der das Poſitive iſt, nämlich Geſetztſeyn oder Negation, als Beziehung auf ſich. Aber das Poſitive iſt nur an ſich dieſer Widerſpruch; das Negative dagegen der geſetzte Widerſpruch; denn in ſeiner Reflexion in ſich, an und für ſich Negatives oder als Negatives identiſch mit ſich zu ſeyn, hat es die Beſtimmung, daß es Nichtidentiſches, Ausſchließen der Identität ſey. Es iſt dieß, gegen die Identität identiſch mit ſich zu ſeyn, hiermit durch ſeine ausſchließende Reflexion ſich ſelbſt von ſich auszuſchließen.

Das Negative iſt alſo die ganze, als Entgegenſetzung auf ſich beruhende Entgegenſetzung, der abſolute ſich nicht auf Anderes beziehende Unterſchied; er ſchließt als Entgegenſetzung die Identität von ſich aus; aber ſomit ſich ſelbſt, denn als Beziehung auf ſich beſtimmt er ſich als die Identität ſelbſt, die er ausſchließt.

2. Der Widerſpruch löſt ſich auf.

In der ſich ſelbſt ausſchließenden Reflexion, die betrachtet wurde, hebt das Poſitive und das Negative jedes in ſeiner Selbſtſtändigkeit ſich ſelbſt auf; jedes iſt ſchlechthin das Uebergehen oder vielmehr das ſich Ueberſetzen ſeiner in ſein Gegentheil. Dieß raſtloſe Verſchwinden der Entgegengeſetzten in ihnen ſelbſt iſt die nächſte Einheit, welche durch den Widerſpruch zu Stande kommt; ſie iſt die Null.

Der Widerſpruch enthält aber nicht bloß das Negative, ſondern auch das Poſitive; oder die ſich ſelbſt ausſchließende Reflexion iſt zugleich ſetzende Reflexion; das Reſultat des Widerſpruchs iſt nicht nur Null. — Das Poſitive und Nega-

tive machen das Geſetztſeyn der Selbſtſtändigkeit aus; die Negation ihrer durch ſie ſelbſt hebt das Geſetztſeyn der Selbſtſtändigkeit auf. Dieß iſt es, was in Wahrheit im Widerſpruche zu Grund geht.

Die Reflexion in ſich, wodurch die Seiten des Gegenſatzes ſich zu ſelbſtſtändigen Beziehungen auf ſich machen, iſt zunächſt ihre Selbſtſtändigkeit als unterſchiedener Momente; ſie ſind ſo nur an ſich dieſe Selbſtſtändigkeit, denn ſie ſind noch entgegengeſetzte, und daß ſie es an ſich ſind, macht ihr Geſetztſeyn aus. Aber ihre ausſchließende Reflexion hebt dieß Geſetztſeyn auf, macht ſie zu fürſichſeyenden Selbſtſtändigen, zu ſolchen, die nicht nur an ſich, ſondern durch ihre negative Beziehung auf ihr Anderes ſelbſtſtändig ſind; ihre Selbſtſtändigkeit iſt auf dieſe Weiſe auch geſetzt. Aber ferner machen ſie ſich durch dieß ihr Setzen zu einem Geſetztſeyn. Sie richten ſich zu Grunde, indem ſie ſich beſtimmen als das mit ſich Identiſche, aber darin vielmehr als das Negative, als ein mit ſich Identiſches, das Beziehung auf Anderes iſt.

Allein dieſe ausſchließende Reflexion iſt näher betrachtet nicht nur dieſe formelle Beſtimmung. Sie iſt anſichſeyende Selbſtſtändigkeit, und iſt das Aufheben dieſes Geſetztſeyns und durch dieß Aufheben erſt fürſichſeyende und in der That ſelbſtſtändige Einheit. Durch das Aufheben des Andersſeyns oder Geſetztſeyns iſt zwar wieder das Geſetztſeyn, das Negative eines Anderen, vorhanden. Aber in der That iſt dieſe Negation nicht wieder nur erſte unmittelbare Beziehung auf Anderes, nicht Geſetztſeyn als aufgehobene Unmittelbarkeit, ſondern als aufgehobenes Geſetztſeyn. Die ausſchließende Reflexion der Selbſtſtändigkeit, indem ſie ausſchließend iſt, macht ſich zum Geſetztſeyn, aber iſt ebenſo ſehr Aufheben ihres Geſetztſeyns. Sie iſt aufhebende Beziehung auf ſich; ſie hebt darin erſtens das Negative auf und zweitens ſetzt ſie ſich als Negatives, und dieß iſt erſt dasjenige Negative, das ſie aufhebt; im Aufheben des

Negativen ſetzt und hebt ſie zugleich es auf. Die ausſchließende Beſtimmung ſelbſt iſt auf dieſe Weiſe ſich das Andere, deſſen Negation ſie iſt; das Aufheben dieſes Geſetztſeyns iſt daher nicht wieder Geſetztſeyn als das Negative eines Anderen, ſondern iſt das Zuſammengehen mit ſich ſelbſt, das poſitive Einheit mit ſich iſt. Die Selbſtſtändigkeit iſt ſo durch ihre eigene Negation in ſich zurückkehrende Einheit, indem ſie durch die Negation ihres Geſetztſeyns in ſich zurückkehrt. Sie iſt die Einheit des Weſens, durch die Negation nicht eines Andern, ſondern ihrer ſelbſt identiſch mit ſich zu ſeyn.

3. Nach dieſer poſitiven Seite, daß die Selbſtſtändigkeit im Gegenſatze als ausſchließende Reflexion ſich zum Geſetztſeyn macht, und es ebenſo ſehr aufhebt, Geſetztſeyn zu ſeyn, iſt der Gegenſatz nicht nur zu Grunde, ſondern in ſeinen Grund zurückgegangen. — Die ausſchließende Reflexion des ſelbſtſtändigen Gegenſatzes macht ihn zu einem Negativen, nur Geſetzten; ſie ſetzt dadurch ihre zunächſt ſelbſtſtändigen Beſtimmungen, das Poſitive und Negative, zu ſolchen herab, welche nur Beſtimmungen ſind; und indem ſo das Geſetztſeyn zum Geſetztſeyn gemacht wird, iſt es überhaupt in ſeine Einheit mit ſich zurückgekehrt; es iſt das einfache Weſen, aber das Weſen als Grund. Durch das Aufheben der ſich an ſich ſelbſt widerſprechenden Beſtimmungen des Weſens iſt dieſes wiederhergeſtellt, jedoch mit der Beſtimmung, ausſchließende Reflexions-Einheit zu ſeyn, — einfache Einheit, welche ſich ſelbſt als Negatives beſtimmt, aber in dieſem Geſetztſeyn unmittelbar ſich ſelbſt gleich und mit ſich zuſammengegangen iſt.

Zunächſt geht alſo der ſelbſtſtändige Gegenſatz durch ſeinen Widerſpruch in den Grund zurück; jener iſt das Erſte, Unmittelbare, von dem angefangen wird, und der aufgehobene Gegenſatz oder das aufgehobene Geſetztſeyn iſt ſelbſt ein Geſetztſeyn. Somit iſt das Weſen als Grund ein Geſetztſeyn, ein Gewordenes. Aber umgekehrt hat ſich nur dieß geſetzt,

daß der Gegenſatz oder das Geſetztſeyn ein Aufgehobenes, nur als Geſetztſeyn iſt. Das Weſen iſt alſo als Grund ſo ausſchließende Reflexion, daß es ſich ſelbſt zum Geſetztſeyn macht, daß der Gegenſatz, von dem vorhin der Anfang gemacht wurde und der das Unmittelbare war, die nur geſetzte, beſtimmte Selbſtſtändigkeit des Weſens iſt, und daß er nur das ſich an ihm ſelbſt Aufhebende, das Weſen aber das in ſeiner Beſtimmtheit in ſich Reflektirte iſt. Das Weſen ſchließt als Grund ſich von ſich ſelbſt aus, es ſetzt ſich; ſein Geſetztſeyn, — welches das Ausgeſchloſſene iſt, — iſt nur als Geſetztſeyn, als Identität des Negativen mit ſich ſelbſt. Dieß Selbſtſtändige iſt das Negative, geſetzt als Negatives; ein ſich ſelbſt Widerſprechendes, das daher unmittelbar im Weſen als ſeinem Grunde bleibt.

Der aufgelöſte Widerſpruch iſt alſo der Grund, das Weſen als Einheit des Poſitiven und Negativen. Im Gegenſatze iſt die Beſtimmung zur Selbſtſtändigkeit gediehen; der Grund aber iſt dieſe vollendete Selbſtſtändigkeit; das Negative iſt in ihm ſelbſtſtändiges Weſen, aber als Negatives; ſo iſt er ebenſo ſehr das Poſitive als das in dieſer Negativität mit ſich Identiſche. Der Gegenſatz und ſein Widerſpruch iſt daher im Grunde ſo ſehr aufgehoben, als erhalten. Der Grund iſt das Weſen als die poſitive Identität mit ſich; aber die ſich zugleich als die Negativität auf ſich bezieht, ſich alſo beſtimmt und zum ausgeſchloſſenen Geſetztſeyn macht; dieß Geſetztſeyn aber iſt das ganze ſelbſtſtändige Weſen, und das Weſen iſt Grund, als in dieſer ſeiner Negation identiſch mit ſich ſelbſt und poſitiv. Der ſich widerſprechende ſelbſtſtändige Gegenſatz war alſo bereits ſelbſt der Grund; es kam nur die Beſtimmung der Einheit mit ſich ſelbſt hinzu, welche dadurch hervortritt, daß die ſelbſtſtändigen Entgegengeſetzten jedes ſich ſelbſt aufhebt und ſich zu dem Andern ſeiner macht, ſomit zu Grunde geht, aber darin zugleich nur mit ſich ſelbſt zuſammengeht, alſo in ſeinem Untergange,

das iſt, in ſeinem Geſetztſeyn oder in der Negation vielmehr erſt das in ſich reflektirte, mit ſich identiſche Weſen iſt.

Anmerkung 1.

Das Poſitive und Negative iſt daſſelbe. Dieſer Ausdruck gehört der äußern Reflexion an, inſofern ſie mit dieſen beiden Beſtimmungen eine Vergleichung anſtellt. Es iſt aber nicht eine äußere Vergleichung, welche zwiſchen denſelben, ebenſo wenig als zwiſchen andern Kategorien anzuſtellen iſt, ſondern ſie ſind an ihnen ſelbſt zu betrachten, d. h. es iſt zu betrachten, was ihre eigene Reflexion iſt. An dieſer aber hat es ſich gezeigt, daß jedes weſentlich das Scheinen ſeiner im Andern und ſelbſt das Setzen ſeiner als des Andern iſt.

Das Vorſtellen, inſofern es das Poſitive und Negative nicht betrachtet, wie ſie an und für ſich ſind, kann aber allerdings an das Vergleichen verwieſen werden, um das Haltloſe dieſer Unterſchiedenen, die von ihm als feſt einander gegenüber angenommen ſind, aufmerkſam zu werden. Eine geringe Erfahrung in dem reflektirenden Denken wird es ſchon wahrnehmen, daß wenn etwas als poſitiv beſtimmt worden, indem man nun von dieſer Grundlage weiter geht, ſich daſſelbe unmittelbar unter der Hand in Negatives verkehrt hat, und umgekehrt das negative Beſtimmte in Poſitives, daß das reflektirende Denken ſich in dieſen Beſtimmungen verwirrt und ſich widerſprechend wird. Die Unbekanntſchaft mit der Natur derſelben iſt der Meinung, dieſe Verwirrung ſey etwas Unrechtes, das nicht geſchehen ſoll und ſchreibt ſie einem ſubjektiven Fehler zu. Dieſes Uebergehen bleibt in der That auch bloße Verwirrung, inſofern das Bewußtſeyn über die Nothwendigkeit der Verwandlung nicht vorhanden iſt. — Es iſt aber, auch für die äußere Reflexion, eine einfache Betrachtung, daß für's Erſte das Poſitive nicht ein unmittelbar Identiſches iſt, ſondern Theils ein Entgegengeſetztes gegen das Negative, und daß es nur in dieſer Beziehung Bedeutung hat, alſo das Negative ſelbſt in ſei-

nem Begriffe liegt, Theils aber, daß es an ihm ſelbſt die ſich auf ſich beziehende Negation des bloßen Geſetztſeyns oder des Negativen, alſo ſelbſt die abſolute Negation in ſich iſt. — Ebenſo das Negative, das dem Poſitiven gegenüber ſteht, hat nur Sinn in dieſer Beziehung auf dieß ſein Anderes; es enthält alſo daſſelbe in ſeinem Begriffe. Das Negative hat aber auch ohne Beziehung auf das Poſitive ein eigenes Beſtehen; es iſt mit ſich identiſch; ſo iſt es aber ſelbſt das, was das Poſitive ſeyn ſollte.

Vornehmlich wird der Gegenſatz vom Poſitiven und Negativen in dem Sinne genommen, daß jenes (ob es gleich ſeinem Namen nach das Poniirſeyn, Geſetztſeyn ausdrückt) ein Objektives ſeyn ſoll, dieſes aber ein Subjektives, welches nur einer äußern Reflexion angehört, das an und für ſich ſeyende Objektive nichts angehe, und ganz und gar nicht für daſſelbe vorhanden ſey. In der That, wenn das Negative nichts Anderes als die Abſtraktion einer ſubjektiven Willkür oder eine Beſtimmung einer äußerlichen Vergleichung ausdrückt, ſo iſt es freilich für das objektive Poſitive nicht vorhanden, d. h. dieſes iſt nicht an ihm ſelbſt auf eine ſolche leere Abſtraktion bezogen; aber dann iſt ihm die Beſtimmung, daß es ein Poſitives ſey, gleichfalls nur äußerlich. — So gilt, um ein Beiſpiel von dem leeren Gegenſatze dieſer Reflexions-Beſtimmungen anzuführen, das Licht überhaupt für das nur Poſitive, die Finſterniß aber für das nur Negative. Aber das Licht hat in ſeiner unendlichen Expanſion und der Kraft ſeiner aufſchließenden und belebenden Wirkſamkeit weſentlich die Natur abſoluter Negativität. Die Finſterniß dagegen, als Unmannigfaltiges oder der ſich nicht ſelbſt in ſich unterſcheidende Schooß der Erzeugung, iſt das einfache mit ſich Identiſche, das Poſitive. Sie wird als das nur Negative in dem Sinne genommen, daß ſie als bloße Abweſenheit des Lichts für daſſelbe ganz und gar nicht vorhanden ſeye, — ſo daß dieſes, indem es ſich auf ſie bezieht,

ſich nicht auf ein Anderes, ſondern rein auf ſich ſelbſt beziehen, alſo dieſe nur vor ihm verſchwinden ſoll. Aber bekanntlich wird das Licht durch die Finſterniß zum Grau getrübt; und außer dieſer bloß quantitativen Veränderung erleidet es auch die qualitative, durch die Beziehung darauf zur Farbe beſtimmt zu werden. — So iſt z. B. auch die Tugend nicht ohne Kampf; ſie iſt vielmehr der höchſte, vollendete Kampf; ſo iſt ſie nicht nur das Poſitive, ſondern abſolute Negativität; ſie iſt auch nicht nur in Vergleichung mit dem Laſter Tugend, ſondern iſt an ihr ſelbſt Entgegenſetzung und Bekämpfung. Oder das Laſter iſt nicht nur der Mangel der Tugend, — auch die Unſchuld iſt dieſer Mangel, — und nicht nur für eine äußere Reflexion von der Tugend unterſchieden, ſondern an ſich ſelbſt ihr entgegengeſetzt, es iſt böſe. Das Böſe beſteht in dem Beruhen auf ſich, gegen das Gute; es iſt die poſitive Negativität. Die Unſchuld aber, als Mangel ſowohl des Guten als des Böſen, iſt gleichgültig gegen beide Beſtimmungen, weder poſitiv noch negativ. Aber zugleich iſt dieſer Mangel auch als Beſtimmtheit zu nehmen, und einer Seits iſt ſie als die poſitive Natur von Etwas zu betrachten, als ſie ſich anderer Seits auf ein Entgegengeſetztes bezieht, und alle Naturen aus ihrer Unſchuld, aus ihrer gleichgültigen Identität mit ſich, herauskehren, ſich durch ſich ſelbſt auf ihr Anderes beziehen und dadurch zu Grunde richten, oder, im poſitiven Sinne, in ihren Grund zurückgehen. — Auch die Wahrheit iſt das Poſitive als das mit dem Objekte übereinſtimmende Wiſſen, aber ſie iſt nur dieſe Gleichheit mit ſich, inſofern das Wiſſen ſich negativ gegen das Andere verhalten, das Objekt durchdrungen und die Negation, die es iſt, aufgehoben hat. Der Irrthum iſt ein Poſitives, als eine Meinung des nicht an und für ſich ſeyenden, die ſich weiß und behauptet. Die Unwiſſenheit aber iſt entweder das gegen Wahrheit und Irrthum Gleichgültige, ſomit weder als poſitiv noch als negativ beſtimmt und die Beſtimmung derſelben

als ein Mangel gehört der äußeren Reflexion an, oder aber als objektiv, als eigene Beſtimmung einer Natur, iſt ſie der Trieb, der gegen ſich gerichtet iſt; ein Negatives, das eine poſitive Richtung in ſich enthält. — Es iſt eine der wichtigſten Erkenntniſſe, dieſe Natur der betrachteten Reflexions-Beſtimmungen, daß ihre Wahrheit nur in ihrer Beziehung auf einander, und damit darin beſteht, daß jede in ihrem Begriffe ſelbſt die andere enthält, einſehen und feſthalten; ohne dieſe Erkenntniß läßt ſich eigentlich kein Schritt in der Philoſophie thun.

Anmerkung 2.

Die Beſtimmung der Entgegenſetzung iſt gleichfalls zu einem Satze gemacht worden, dem ſogenannten Satze des ausgeſchloſſenen Dritten.

Etwas iſt entweder A oder Nicht-A; es giebt kein Drittes.

Dieſer Satz enthält zuerſt, daß Alles ein Entgegengeſetztes iſt, ein entweder als poſitive oder als negative Beſtimmtes. — Ein wichtiger Satz, der darin ſeine Nothwendigkeit hat, daß die Identität in Verſchiedenheit und dieſe in Entgegenſetzung übergeht. Allein er pflegt nicht in dieſem Sinne verſtanden zu werden, ſondern ſoll gewöhnlich ſo viel heißen, daß einem Dinge von allen Prädikaten entweder dieſes Prädikat ſelbſt oder ſein Nichtſeyn zukomme. Das Entgegengeſetzte bedeutet hier bloß den Mangel oder vielmehr die Unbeſtimmtheit; und der Satz iſt ſo unbedeutend, daß es nicht der Mühe werth iſt, ihn zu ſagen. Wenn die Beſtimmungen ſüß, grün, viereckig genommen, — und es ſollen alle Prädikate genommen werden — und nun vom Geiſte geſagt wird, er ſey entweder ſüß oder nicht ſüß, grün oder nicht grün u. ſ. f., ſo iſt dieß eine Trivialität, die zu nichts führt. Die Beſtimmtheit, das Prädikat, wird auf Etwas bezogen; das Etwas iſt beſtimmt, ſagt der Satz aus; nun ſoll er weſentlich dieß enthalten, daß die Beſtimmtheit ſich näher beſtimme, zur Beſtimmtheit an ſich,

zur Entgegenſetzung werde. Statt deſſen geht er aber in jenem trivialen Sinne von der Beſtimmtheit nur über zu ihrem Nichtſeyn überhaupt, zurück zur Unbeſtimmtheit.

Der Satz des ausgeſchloſſenen Dritten unterſcheidet ſich ferner vom oben betrachteten Satze der Identität oder des Widerſpruchs, der ſo hieß: es giebt nicht etwas, das zugleich A und Nicht-A iſt. Er enthält, daß es nicht Etwas gebe, welches weder A noch Nicht-A, daß es nicht ein Drittes gebe, das gegen den Gegenſatz gleichgültig ſey. In der That aber giebt es in dieſem Satze ſelbſt das Dritte, das gleichgültig gegen den Gegenſatz iſt, nämlich A ſelbſt iſt darin vorhanden. Dieß A iſt weder + A noch — A, und ebenſo wohl auch + A als — A. — Das Etwas, das entweder + A oder Nicht-A ſeyn ſollte, iſt hiermit auf + A ſowohl als Nicht-A bezogen; und wieder, indem es auf A bezogen iſt, ſolle es nicht auf Nicht-A bezogen ſeyn, ſo wie nicht auf A, indem es auf Nicht-A bezogen iſt. Das Etwas ſelbſt iſt alſo das Dritte, welches ausgeſchloſſen ſeyn ſollte. Indem die entgegengeſetzten Beſtimmungen, im Etwas ebenſo ſehr geſetzt als in dieſem Setzen aufgehobene ſind, ſo iſt das Dritte, das hier die Geſtalt eines todten Etwas hat, tiefer genommen, die Einheit der Reflexion, in welche, als in den Grund die Entgegenſetzung zurückgeht.

Anmerkung 3.

Wenn nun die erſten Reflexions-Beſtimmungen, die Identität, die Verſchiedenheit und die Entgegenſetzung, in einem Satze aufgeſtellt worden, ſo ſollte noch vielmehr diejenige, in welche ſie als in ihre Wahrheit übergehen, nämlich der Widerſpruch, in einen Satz gefaßt und geſagt werden: Alle Dinge ſind an ſich ſelbſt widerſprechend, und zwar in dem Sinne, daß dieſer Satz gegen die übrigen vielmehr die Wahrheit und das Weſen der Dinge ausdrücke. — Der Widerſpruch, der an der Entgegenſetzung hervortritt, iſt nur das

entwickelte Nichts, das in der Identität enthalten iſt, und in dem Ausdrucke vorkam, daß der Satz der Identität Nichts ſage. Dieſe Negation beſtimmt ſich weiter zur Verſchiedenheit und zur Entgegenſetzung, welche nun der geſetzte Widerſpruch iſt.

Es iſt aber eines der Grundvorurtheile der bisherigen Logik und des gewöhnlichen Vorſtellens, als ob der Widerſpruch nicht eine ſo weſenhafte und immanente Beſtimmung ſey, als die Identität; ja wenn von Rangordnung die Rede, und beide Beſtimmungen als getrennte feſtzuhalten wären, ſo wäre der Widerſpruch für das Tiefere und Weſenhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber iſt nur die Beſtimmung des einfachen Unmittelbaren, des todten Seyns; er aber iſt die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur inſofern etwas in ſich ſelbſt einen Widerſpruch hat, bewegt es ſich, hat Trieb und Thätigkeit.

Der Widerſpruch wird gewöhnlich für's erſte von den Dingen, von dem Seyenden und Wahren überhaupt, entfernt; es wird behauptet, daß es nichts Widerſprechendes gebe. Er wird für's andere dagegen in die ſubjektive Reflexion geſchoben, die durch ihre Beziehung und Vergleichung ihn erſt ſetze. Aber auch in dieſer Reflexion ſey er nicht eigentlich vorhanden, denn das Widerſprechende könne nicht vorgeſtellt noch gedacht werden. Er gilt überhaupt, ſey es am Wirklichen oder in der denkenden Reflexion, für eine Zufälligkeit, gleichſam für eine Abnormität und vorübergehenden Krankheits-Paroxysmus.

Was nun die Behauptung betrifft, daß es den Widerſpruch nicht gebe, daß er nicht ein Vorhandenes ſey, ſo brauchen wir uns um eine ſolche Verſicherung nicht zu bekümmern; eine abſolute Beſtimmung des Weſens muß ſich in aller Erfahrung finden, in allem Wirklichen wie in jedem Begriffe. Oben beim Unendlichen, das der Widerſpruch iſt, wie er in der Sphäre des Seyns ſich zeigt, iſt das Gleiche bereits erinnert worden. Die gemeine Erfahrung aber ſpricht es ſelbſt aus, daß es we-

nigſtens eine Menge widerſprechender Dinge, widerſprechender Einrichtungen u. ſ. f. gebe, deren Widerſpruch nicht bloß in einer äußerlichen Reflexion, ſondern in ihnen ſelbſt vorhanden iſt. Er iſt aber ferner nicht bloß als eine Abnormität zu nehmen, die nur hier und da vorkäme, ſondern iſt das Negative in ſeiner weſenhaften Beſtimmung, das Princip aller Selbſtbewegung, die in nichts weiter beſteht, als in einer Darſtellung deſſelben. Die äußerliche ſinnliche Bewegung ſelbſt iſt ſein unmittelbares Daſeyn. Es bewegt ſich etwas nur, nicht indem es in dieſem Jetzt hier iſt, und in einem anderen Jetzt dort, ſondern indem es in einem und demſelben Jetzt hier und nicht hier, indem es in dieſem Hier zugleich iſt und nicht iſt. Man muß den alten Dialektikern die Widerſprüche zugeben, die ſie in der Bewegung aufzeigen, aber daraus folgt nicht, daß darum die Bewegung nicht iſt, ſondern vielmehr, daß die Bewegung der daſeyende Widerſpruch ſelbſt iſt.

Ebenſo iſt die innere, die eigentliche Selbſtbewegung, der Trieb überhaupt, (Appetit oder Riſus der Monade, die Entelechie des abſolut einfachen Weſens) nichts Anderes, als daß Etwas in ſich ſelbſt, und der Mangel, das Negative ſeiner ſelbſt, in einer und derſelben Rückſicht iſt. Die abſtrakte Identität mit ſich iſt noch keine Lebendigkeit, ſondern daß das Poſitive an ſich ſelbſt die Negativität iſt, dadurch geht es außer ſich und ſetzt ſich in Veränderung. Etwas iſt alſo lebendig, nur inſofern es den Widerſpruch in ſich enthält, und zwar dieſe Kraft iſt, den Widerſpruch in ſich zu faſſen und auszuhalten. Wenn aber ein Exiſtirendes nicht in ſeiner poſitiven Beſtimmung zugleich über ſeine negative überzugreifen und eine in der andern feſtzuhalten, den Widerſpruch nicht in ihm ſelbſt zu haben vermag, ſo iſt es nicht die lebendige Einheit ſelbſt, nicht Grund, ſondern geht in dem Widerſpruche zu Grunde. — Das ſpekulative Denken beſteht nur darin, daß das Denken den Widerſpruch und in ihm ſich ſelbſt feſthält, nicht aber daß es

ſich, wie es dem Vorſtellen geht, von ihm beherrſchen und durch ihn ſich ſeine Beſtimmungen nur in andere oder in Nichts auflöſen läßt.

Wenn in der Bewegung, dem Triebe und dergleichen der Widerſpruch in die Einfachheit dieſer Beſtimmungen für das Vorſtellen verhüllt iſt, ſo ſtellt ſich hingegen in den Verhältnißbeſtimmungen der Widerſpruch unmittelbar dar. Die trivialſten Beiſpiele, von Oben und Unten, Rechts und Links, Vater und Sohn und ſo fort ins Unendliche, enthalten alle den Gegenſatz in Einem. Oben iſt, was nicht Unten iſt; Oben iſt beſtimmt nur dieß, nicht Unten zu ſeyn, und iſt nur, inſofern ein Unten iſt; und umgekehrt; in der einen Beſtimmung liegt ihr Gegentheil. Vater iſt das Andere des Sohnes, und Sohn das Andere des Vaters und jedes iſt nur als dieß Andere des Andern; und zugleich iſt die eine Beſtimmung nur in Beziehung auf die andere; ihr Seyn iſt Ein Beſtehen. Der Vater iſt außer der Beziehung auf Sohn auch etwas für ſich; aber ſo iſt er nicht Vater, ſondern ein Mann überhaupt; wie Oben und Unten, Rechts und Links auch in ſich reflektirte, außer der Beziehung etwas ſind; aber nur Orte überhaupt. — Die Entgegengeſetzten enthalten inſofern den Widerſpruch, als ſie in derſelben Rückſicht ſich negativ auf einander beziehende oder ſich gegenſeitig aufhebende und gegen einander gleichgültige ſind. Die Vorſtellung, indem ſie zum Momente der Gleichgültigkeit der Beſtimmungen übergeht, vergißt darin ihre negative Einheit und behält ſie ſomit nur als Verſchiedene überhaupt, in welcher Beſtimmung Rechts nicht mehr Rechts, Links nicht mehr Links u. ſ. f. iſt. Indem ſie aber Rechts und Links in der That vor ſich hat, ſo hat ſie dieſe Beſtimmungen vor ſich als ſich negirend, die eine in der andern, und in dieſer Einheit zugleich ſich nicht negirend, ſondern jede gleichgültig für ſich ſeyend.

Das Vorſtellen hat daher wohl allenthalben den Wider-

ſpruch zu ſeinem Inhalte, kommt aber nicht zum Bewußtſeyn deſſelben; es bleibt äußerliche Reflexion, die von der Gleichheit zur Ungleichheit, oder von der negativen Beziehung zum Reflektirtſeyn der Unterſchiedenen in ſich, übergeht. Sie hält dieſe beiden Beſtimmungen einander äußerlich gegenüber und hat nur ſie, nicht aber das Uebergehen, welches das Weſentliche iſt, und den Widerſpruch enthält, im Sinne. — Die geiſtreiche Reflexion, um dieſe hier zu erwähnen, beſteht dagegen im Auffaſſen und Ausſprechen des Widerſpruchs. Ob ſie zwar den Begriff der Dinge und ihrer Verhältniſſe nicht ausdrückt und nur Vorſtellungsbeſtimmungen zu ihrem Material und Inhalt hat, ſo bringt ſie dieſelben in eine Beziehung, die ihren Widerſpruch enthält und durch dieſen hindurch ihren Begriff ſcheinen läßt. — Die denkende Vernunft aber ſpitzt, ſo zu ſagen, den abgeſtumpften Unterſchied des Verſchiedenen, die bloße Mannigfaltigkeit der Vorſtellung, zum weſentlichen Unterſchiede, zum Gegenſatze, zu. Die Mannigfaltigen werden erſt, auf die Spitze des Widerſpruchs getrieben, regſam und lebendig gegen einander, und erhalten in ihm die Negativität, welche die inwohnende Pulſation der Selbſtbewegung und Lebendigkeit iſt.

Es iſt ſchon über den ontologiſchen Beweis vom Daſeyn Gottes erinnert worden, daß die darin zu Grunde gelegte Beſtimmung der Inbegriff aller Realitäten iſt. Von dieſer Beſtimmung pflegt zuerſt gezeigt zu werden, daß ſie möglich ſey, weil ſie keinen Widerſpruch enthalte, indem die Realität nur als Realität ohne Schranken genommen werde. Es wurde erinnert, daß damit jener Inbegriff zum einfachen unbeſtimmten Seyn, oder wenn die Realitäten in der That als mehrere Beſtimmte genommen werden, zum Inbegriff aller Negationen wird. Näher den Unterſchied der Realität genommen, ſo wird er aus der Verſchiedenheit zum Gegenſatze und damit zum Widerſpruch, und der Inbegriff aller Realitäten überhaupt

zum abſoluten Widerſpruch in ſich ſelbſt. Der gewöhnliche Horror, den das vorſtellende, nicht ſpekulative Denken, wie die Natur vor dem Vacuum, vor dem Widerſpruche hat, verwirft dieſe Konſequenz; denn es bleibt bei der einſeitigen Betrachtung der Auflöſung des Widerſpruchs in Nichts ſtehen, und erkennt die poſitive Seite deſſelben nicht, nach welcher er abſolute Thätigkeit, und abſoluter Grund wird.

Es iſt überhaupt aus der Betrachtung der Natur des Widerſpruchs hervorgegangen, daß es für ſich noch, ſo zu ſagen, kein Schaden, Mangel oder Fehler einer Sache iſt, wenn an ihr ein Widerſpruch aufgezeigt werden kann. Vielmehr jede Beſtimmung, jedes Konkrete, jeder Begriff iſt weſentlich eine Einheit unterſchiedener und unterſcheidbarer Momente, die durch den beſtimmten, weſentlichen Unterſchied in widerſprechende übergehen. Dieſes Widerſprechende löſt ſich allerdings in Nichts auf, es geht in ſeine negative Einheit zurück. Das Ding, das Subjekt, der Begriff iſt nun eben dieſe negative Einheit ſelbſt; es iſt ein an ſich ſelbſt Widerſprechendes, aber ebenſo ſehr der aufgelöſte Widerſpruch; es iſt der Grund, der ſeine Beſtimmungen enthält und trägt. Das Ding, das Subjekt, oder der Begriff, iſt als in ſeiner Sphäre in ſich reflektirt, ſein aufgelöſter Widerſpruch, aber ſeine ganze Sphäre iſt auch wieder eine beſtimmte, verſchiedene; ſo iſt ſie eine endliche, und dieß heißt eine widerſprechende. Von dieſem höhern Widerſpruche iſt nicht ſie ſelbſt die Auflöſung; ſondern hat eine höhere Sphäre zu ihrer negativen Einheit, zu ihrem Grunde. Die endlichen Dinge in ihrer gleichgültigen Mannigfaltigkeit ſind daher überhaupt dieß, widerſprechend an ſich ſelbſt, in ſich gebrochen zu ſeyn und in ihrem Grund zurückzugehen. — Wie weiterhin betrachtet werden wird, ſo beſteht der wahre Schluß von einem Endlichen und Zufälligen auf ein abſolut-nothwendiges Weſen nicht darin, daß von dem Endlichen und Zufälligen als dem zum Grunde liegenden

und liegen bleibenden Seyn, ſondern daß, was auch unmittelbar in der Zufälligkeit liegt, von einem nur fallenden, ſich an ſich ſelbſt widerſprechendem Seyn aus, auf ein abſolut Nothwendiges geſchloſſen, oder daß vielmehr aufgezeigt wird, das zufällige Seyn gehe an ſich ſelbſt in ſeinen Grund zurück, worin es ſich aufhebt, — ferner daß es durch dieß Zurückgehen den Grund nur ſo ſetze, daß es ſich ſelbſt vielmehr zum Geſetzten macht. Im gewöhnlichen Schließen erſcheint das Seyn des Endlichen als Grund des Abſoluten; darum weil Endliches iſt, iſt das Abſolute. Die Wahrheit aber iſt, daß darum weil das Endliche der an ſich ſelbſt widerſprechende Gegenſatz, weil es nicht iſt, das Abſolute iſt. In jenem Sinne lautet der Satz des Schluſſes ſo: Das Seyn des Endlichen iſt das Seyn des Abſoluten; in dieſem Sinne aber ſo: Das Nichtſeyn des Endlichen iſt das Seyn des Abſoluten.

Drittes Kapitel.

Der Grund.

Das Weſen beſtimmt ſich ſelbſt als Grund.

Wie das Nichts zuerſt mit dem Seyn in einfacher unmittelbarer Einheit, ſo iſt auch hier zuerſt die einfache Identität des Weſens mit ſeiner abſoluten Negativität in unmittelbarer Einheit. Das Weſen iſt nur dieſe ſeine Negativität, welche die reine Reflexion iſt. Es iſt dieſe reine Negativität als die Rückkehr des Seyns in ſich; ſo iſt es an ſich oder für uns beſtimmt, als der Grund, in dem ſich das Seyn auflöſt. Aber dieſe Beſtimmtheit iſt nicht durch es ſelbſt geſetzt; oder es iſt nicht Grund, eben inſofern es dieſe ſeine Beſtimmtheit nicht ſelbſt geſetzt hat. Seine Reflexion aber beſteht darin, ſich als das, was es an ſich iſt, als Negatives zu ſetzen und ſich zu beſtimmen. Das Poſitive und Negative machen die weſen-

hafte Bestimmung aus, in die es als in seine Negation verloren ist. Diese selbstständigen Reflexions-Bestimmungen heben sich auf, und die zu Grunde gegangene Bestimmung ist die wahrhafte Bestimmung des Wesens.

Der Grund ist daher selbst eine der Reflexions-Bestimmungen des Wesens, aber die letzte, vielmehr nur die Bestimmung, daß sie aufgehobene Bestimmung ist. Die Reflexions-Bestimmung, indem sie zu Grunde geht, erhält ihre wahrhafte Bedeutung, der absolute Gegenstoß ihrer in sich selbst zu seyn, nämlich daß das Gesetztseyn, das dem Wesen zukommt, nur als aufgehobenes Gesetztseyn ist, und umgekehrt, daß nur das sich aufhebende Gesetztseyn das Gesetztseyn des Wesens ist. Das Wesen, indem es sich als Grund bestimmt, bestimmt sich als das Nichtbestimmte, und nur das Aufheben seines Bestimmtseyns ist sein Bestimmen. — In diesem Bestimmtseyn als dem sich selbst aufhebenden ist es nicht aus Anderem herkommendes, sondern in seiner Negativität mit sich identisches Wesen.

Insofern von der Bestimmung aus, als dem Ersten, Unmittelbaren zum Grunde fortgegangen wird, (durch die Natur der Bestimmung selbst, die durch sich zu Grunde geht,) so ist der Grund zunächst ein durch jenes Erste Bestimmtes. Allein dieß Bestimmen ist eines Theils als Aufheben des Bestimmens die nur wiederhergestellte, gereinigte oder geoffenbarte Identität des Wesens, welche die Reflexions-Bestimmung an sich ist; — andern Theils ist diese negirende Bewegung als Bestimmen erst das Setzen jener Reflexions-Bestimmtheit, welche als die unmittelbare erschien, die aber nur von der sich selbst ausschließenden Reflexion des Grundes gesetzt und hierin als nur Gesetztes oder Aufgehobenes gesetzt ist. — So kommt das Wesen, indem es sich als Grund bestimmt, nur aus sich her. Als Grund also setzt es sich als Wesen, und daß es sich als Wesen setzt, darin besteht sein Bestimmen. Dieß Setzen ist die Reflexion des Wesens, die in ihrem Bestimmen sich selbst

aufhebt, nach jener Seite Setzen, nach dieſer das Setzen des Weſens, ſomit beides in einem Thun iſt.

Die Reflexion iſt die reine Vermittelung überhaupt, der Grund iſt die reale Vermittelung des Weſens mit ſich. Jene, die Bewegung des Nichts durch Nichts zu ſich ſelbſt zurück, iſt das Scheinen ſeiner in einem Andern; aber weil der Gegenſatz in dieſer Reflexion noch keine Selbſtſtändigkeit hat, ſo iſt weder jenes Erſte, das Scheinende, ein Poſitives, noch das Andere, in dem es ſcheint, ein Negatives. Beide ſind Subſtrate, eigentlich nur der Einbildungskraft; ſie ſind noch nicht ſich auf ſich ſelbſt Beziehende. Die reine Vermittelung iſt nur reine Beziehung, ohne Bezogene. Die beſtimmende Reflexion ſetzt zwar ſolche, die identiſch mit ſich, aber zugleich nur beſtimmte Beziehungen ſind. Der Grund dagegen iſt die reale Vermittelung, weil er die Reflexion als aufgehobene Reflexion enthält; er iſt das durch ſein Nichtſeyn in ſich zurückkehrende und ſich ſetzende Weſen. Nach dieſem Momente der aufgehobenen Reflexion erhält das Geſetzte die Beſtimmung der Unmittelbarkeit, eines ſolchen, das außer der Beziehung oder ſeinem Scheine identiſch mit ſich iſt. Dieß Unmittelbare iſt das durch das Weſen wiederhergeſtellte Seyn; das Nichtſeyn der Reflexion, durch das das Weſen ſich vermittelt. In ſich kehrt das Weſen zurück als negirendes; es giebt ſich alſo in ſeiner Rückkehr in ſich, die Beſtimmtheit, die eben darum das mit ſich identiſche Negative, das aufgehobene Geſetztſeyn, und ſomit ebenſo ſehr ſeyendes, als die Identität des Weſens mit ſich als Grund iſt.

Der Grund iſt zuerſt abſoluter Grund, in dem das Weſen zunächſt als Grundlage überhaupt für die Grundbeziehung iſt; näher beſtimmt er ſich aber als Form und Materie, und giebt ſich einen Inhalt.

Zweitens iſt er beſtimmter Grund, als Grund von einem beſtimmten Inhalt; indem die Grundbeziehung ſich in ih-

rer Realiſirung überhaupt äußerlich wird, geht ſie in die bedingende Vermittelung über.

Drittens, der Grund ſetzt eine Bedingung voraus; aber die Bedingung ſetzt ebenſo ſehr den Grund voraus; das Unbedingte iſt ihre Einheit, die Sache an ſich, die durch die Vermittelung der bedingenden Beziehung in die Exiſtenz übergeht.

Anmerkung.

Der Grund iſt, wie die andern Reflexions-Beſtimmungen, in einem Satze ausgedrückt worden: Alles hat ſeinen zureichenden Grund. — Dieß heißt im Allgemeinen nichts Anderes, als was iſt, iſt nicht als ſeyendes Unmittelbares, ſondern als Geſetztes zu betrachten; es iſt nicht bei dem unmittelbaren Daſeyn oder bei der Beſtimmtheit überhaupt ſtehen zu bleiben, ſondern davon zurückzugehen in ſeinen Grund, in welcher Reflexion es als Aufgehobenes und in ſeinem An- und Fürſichſeyn iſt. In dem Satze des Grundes wird alſo die Weſentlichkeit der Reflexion in ſich gegen das bloße Seyn ausgeſprochen. — Daß der Grund zureichend ſey, iſt eigentlich ſehr überflüſſig hinzuzuſetzen, denn es verſteht ſich von ſelbſt; das, für was der Grund nicht zureicht, hätte keinen Grund, aber Alles ſoll einen Grund haben. Allein Leibnitz, dem das Princip des zureichenden Grundes vornehmlich am Herzen lag, und der es ſogar zum Grundſatz ſeiner ganzen Philoſophie machte, verband damit einen tiefern Sinn und wichtigern Begriff, als gewöhnlich damit verbunden wird, indem man nur bei dem unmittelbaren Ausdruck ſtehen bleibt; obgleich der Satz auch nur in dieſem Sinne ſchon für wichtig anzuſehen iſt, daß nämlich das Seyn als ſolches in ſeiner Unmittelbarkeit für das Unwahre und weſentlich für ein Geſetztes, der Grund aber für das wahrhafte Unmittelbare erklärt wird. Leibnitz aber ſtellte das Zureichende des Grundes vornehmlich der Kauſalität in ihrem ſtrengen Sinne, als der mechaniſchen Wirkungsweiſe, entgegen. Indem dieſe eine äußerliche ihrem Inhalte nach auf Eine Be-

ſtimmtheit beſchränkte Thätigkeit überhaupt iſt, ſo treten die durch ſie geſetzten Beſtimmungen äußerlich und zufällig in eine Verbindung; die Theilbeſtimmungen werden durch ihre Urſachen begriffen; aber die Beziehung derſelben, welche das Weſentliche einer Exiſtenz ausmacht, iſt nicht in den Urſachen des Mechanismus enthalten. Dieſe Beziehung, das Ganze als weſentliche Einheit, liegt nur im Begriffe, im Zwecke. Für dieſe Einheit ſind die mechaniſchen Urſachen nicht zureichend, weil ihnen nicht der Zweck, als die Einheit der Beſtimmungen, zu Grunde liegt. Unter dem zureichenden Grunde hat Leibnitz daher einen ſolchen verſtanden, der auch für dieſe Einheit zureichte, daher nicht die bloßen Urſachen, ſondern die Endurſachen in ſich begriffe. Dieſe Beſtimmung des Grundes gehört aber noch nicht hierher; der teleologiſche Grund iſt ein Eigenthum des Begriffs und der Vermittelung durch denſelben, welche die Vernunft iſt.

A.

Der abſolute Grund.

a. Form und Weſen.

Die Reflexions-Beſtimmung, inſofern ſie in den Grund zurückgeht, iſt ein erſtes, ein unmittelbares Daſeyn überhaupt, von dem angefangen wird. Aber das Daſeyn hat nur noch die Bedeutung des Geſetztſeyns und ſetzt weſentlich einen Grund voraus; in dem Sinne, daß es ihn vielmehr nicht ſetzt; daß dieß Setzen ein Aufheben ſeiner ſelbſt, das Unmittelbare vielmehr das Geſetzte und der Grund das Nichtgeſetzte iſt. Wie es ſich ergeben hat, iſt dieß Vorausſetzen, daß auf das Setzende rückſchlagende Setzen, der Grund iſt als das aufgehobene Beſtimmtſeyn nicht das Unbeſtimmte, ſondern das durch ſich ſelbſt beſtimmte Weſen, aber als unbeſtimmt oder als aufgehobenes Geſetztſeyn Beſtimmtes. Er iſt das Weſen, das in ſeiner Negativität mit ſich identiſch iſt.

Die Beſtimmtheit des Weſens als Grund wird hiermit die gedoppelte, des Grundes und des Begründeten. Sie iſt erſtens das Weſen als Grund, beſtimmt das Weſen zu ſeyn gegen das Geſetztſeyn, als Nichtgeſetztſeyn. Zweitens iſt ſie das Begründete, das Unmittelbare, das aber nicht an und für ſich iſt, das Geſetztſeyn als Geſetztſeyn. Dieſes iſt ſomit gleichfalls mit ſich identiſch, aber die Identität des Negativen mit ſich. Das mit ſich identiſche Negative und das mit ſich identiſche Poſitive iſt nun eine und dieſelbe Identität. Denn der Grund iſt Identität des Poſitiven oder ſelbſt auch des Geſetztſeyns mit ſich; das Begründete iſt das Geſetztſeyn als Geſetztſeyn, dieſe ſeine Reflexion in ſich aber iſt die Identität des Grundes. — Dieſe einfache Identität iſt alſo nicht ſelbſt der Grund, denn der Grund iſt das Weſen geſetzt, als das Nichtgeſetzte gegen das Geſetztſeyn. Sie iſt, als die Einheit dieſer beſtimmten Identität (des Grundes) und der negativen Identität (des Begründeten), das Weſen überhaupt, unterſchieden von ſeiner Vermittelung.

Dieſe Vermittelung, mit den vorhergehenden Reflexionen verglichen, aus denen ſie herkommt, iſt erſtlich nicht die reine Reflexion, als welche nicht vom Weſen unterſchieden iſt, und das Negative, damit auch die Selbſtſtändigkeit der Beſtimmungen, noch nicht an ihr hat. Im Grunde als der aufgehobenen Reflexion aber haben dieſe Beſtimmungen ein Beſtehen. — Auch iſt ſie nicht die beſtimmende Reflexion, deren Beſtimmungen weſentliche Selbſtſtändigkeit haben; denn dieſe iſt im Grunde zu Grunde gegangen, in deſſen Einheit ſind ſie nur geſetzte. — Dieſe Vermittelung des Grundes iſt daher die Einheit der reinen und der beſtimmenden Reflexion; ihre Beſtimmungen oder das Geſetzte hat Beſtehen, und umgekehrt das Beſtehen derſelben iſt ein Geſetztes. Weil dieß ihr Beſtehen ſelbſt ein Geſetztes iſt oder Beſtimmtheit hat, ſo ſind ſie ſomit von ihrer ein-

fachen Identität unterſchieden, und machen die Form aus gegen das Weſen.

Das Weſen hat eine Form und Beſtimmungen derſelben. Erſt als Grund hat es eine feſte Unmittelbarkeit oder iſt Subſtrat. Das Weſen als ſolches iſt eins mit ſeiner Reflexion, und ununterſchieden ihre Bewegung ſelbſt. Es iſt daher nicht das Weſen, welches ſie durchläuft; auch iſt es nicht dasjenige, von dem ſie als von einem Erſten anfängt. Dieſer Umſtand erſchwert die Darſtellung der Reflexion überhaupt; denn man kann eigentlich nicht ſagen, das Weſen geht in ſich ſelbſt zurück, das Weſen ſcheint in ſich, weil es nicht vor oder in ſeiner Bewegung iſt, und dieſe keine Grundlage hat, an der ſie ſich verläuft. Ein Bezogenes tritt erſt im Grund nach dem Momente der aufgehobenen Reflexion hervor. Das Weſen als das bezogene Subſtrat aber iſt das beſtimmte Weſen; um dieſes Geſetztſeyns willen hat es weſentlich die Form an ihm. — Die Formbeſtimmungen dagegen ſind nun die Beſtimmungen als an dem Weſen; es liegt ihnen zu Grunde als das Unbeſtimmte, das in ſeiner Beſtimmung gleichgültig gegen ſie iſt; ſie haben an ihm ihre Reflexion in ſich. Die Reflexions-Beſtimmungen ſollten ihr Beſtehen an ihnen ſelbſt haben und ſelbſtſtändig ſeyn; aber ihre Selbſtſtändigkeit iſt ihre Auflöſung; ſo haben ſie dieſelbe an einem Andern; aber dieſe Auflöſung iſt ſelbſt dieſe Identität mit ſich oder der Grund des Beſtehens, den ſie ſich geben.

Der Form gehört überhaupt alles Beſtimmte an; es iſt Formbeſtimmung, inſofern es ein Geſetztes, hiermit von einem ſolchen, deſſen Form es iſt, Unterſchiedenes iſt; die Beſtimmtheit als Qualität iſt eins mit ihrem Subſtrat, dem Seyn; das Seyn iſt das unmittelbar Beſtimmte, das von ſeiner Beſtimmtheit noch nicht unterſchieden, — oder das in ihr noch nicht in ſich reflektirt, ſo wie dieſe daher eine ſeyende, noch nicht eine geſetzte iſt. — Die Formbeſtimmungen des Weſens

ſind ferner als die Reflexions-Beſtimmtheiten, ihrer nähern Beſtimmtheit nach, die oben betrachteten Momente der Reflexion. Die Identität und der Unterſchied, dieſer Theils als Verſchiedenheit, Theils als Gegenſatz. Ferner aber gehört auch die Grundbeziehung dazu, inſofern ſie zwar die aufgehobene Reflexions-Beſtimmung aber dadurch das Weſen zugleich als Geſetztes iſt. Dagegen gehört zur Form nicht die Identität, welche der Grund in ſich hat, nämlich daß das Geſetztſeyn als aufgehobenes und das Geſetztſeyn als ſolches, — der Grund und das Begründete, — Eine Reflexion iſt, welche das Weſen als einfache Grundlage ausmacht, die das Beſtehen der Form iſt. Allein dieß Beſtehen iſt im Grunde geſetzt; oder dieß Weſen iſt ſelbſt weſentlich als beſtimmtes; ſomit es iſt auch wieder das Moment der Grundbeziehung und Form. — Dieß iſt die abſolute Wechſelbeziehung der Form und des Weſens, daß dieſes einfache Einheit des Grundes und des Begründeten, darin aber eben ſelbſt beſtimmt oder Negatives iſt, und ſich als Grundlage von der Form unterſcheidet, aber ſo zugleich ſelbſt Grund und Moment der Form wird.

Die Form iſt daher das vollendete Ganze der Reflexion; ſie enthält auch dieſe Beſtimmung derſelben, aufgehobene zu ſeyn; daher iſt ſie ebenſo ſehr als ſie eine Einheit ihres Beſtimmens iſt, auch bezogen auf ihr Aufgehobenſeyn, auf ein Anderes, das nicht ſelbſt Form, ſondern an dem ſie ſey. Als die weſentliche ſich auf ſich ſelbſt beziehende Negativität, gegen dieß einfache Negative iſt ſie das Setzende und Beſtimmende; das einfache Weſen hingegen iſt die unbeſtimmte und unthätige Grundlage, an welcher die Formbeſtimmungen das Beſtehen oder die Reflexion in ſich haben. — Bei dieſer Unterſcheidung des Weſens und der Form pflegt die äußere Reflexion ſtehen zu bleiben; ſie iſt nothwendig, aber dieſes Unterſcheiden ſelbſt iſt ihre Einheit, ſo wie dieſe Grundeinheit das ſich von ſich abſtoßende und zum Geſetztſeyn machende Weſen

iſt. Die Form iſt die abſolute Negativität ſelbſt, oder die negative abſolute Identität mit ſich, wodurch eben das Weſen nicht Seyn, ſondern Weſen iſt. Dieſe Identität abſtrakt genommen, iſt das Weſen gegen die Form; ſo wie die Negativität abſtrakt genommen als das Geſetztſeyn, die einzelne Formbeſtimmung iſt. Die Beſtimmung aber, wie ſie ſich gezeigt hat, iſt in ihrer Wahrheit, die totale ſich auf ſich beziehende Negativität, die ſomit als dieſe Identität das einfache Weſen an ihr ſelbſt iſt. Die Form hat daher an ihrer eigenen Identität das Weſen; wie das Weſen an ſeiner negativen Natur die abſolute Form. Es kann alſo nicht gefragt werden, wie die Form zum Weſen hinzukomme, denn ſie iſt nur das Scheinen deſſelben in ſich ſelbſt, die eigene ihm inwohnende Reflexion. Die Form ebenſo an ihr ſelbſt iſt die in ſich zurückkehrende Reflexion, oder das identiſche Weſen; in ihrem Beſtimmen macht ſie die Beſtimmung zum Geſetztſeyn als Geſetztſeyn. — Sie beſtimmt alſo nicht das Weſen, als ob ſie wahrhaft vorausgeſetzt, getrennt vom Weſen ſey, denn ſo iſt ſie die unweſentliche, raſtlos zu Grunde gehende Reflexions-Beſtimmung, hiermit iſt ſie ſo ſelbſt vielmehr der Grund ihres Aufhebens oder die identiſche Beziehung ihrer Beſtimmungen. Die Form beſtimmt das Weſen, heißt alſo, die Form in ihrem Unterſcheiden hebt dieß Unterſcheiden ſelbſt auf, und iſt die Identität mit ſich, welche das Weſen als das Beſtehen der Beſtimmung iſt; ſie iſt der Widerſpruch in ihrem Geſetztſeyn aufgehoben zu ſeyn und an dieſem Aufgehobenſeyn das Beſtehen zu haben; ſomit der Grund, als das im Beſtimmt- oder Negirtſeyn mit ſich identiſche Weſen.

Dieſe Unterſchiede, der Form und des Weſens, ſind daher nur Momente der einfachen Formbeziehung ſelbſt. Aber ſie ſind näher zu betrachten und feſtzuhalten. Die beſtimmende Form bezieht ſich auf ſich als aufgehobenes Geſetztſeyn, ſie bezieht ſich damit auf ihre Identität als auf ein Anderes. Sie ſetzt ſich als aufgehoben; ſie ſetzt damit ihre Identität voraus;

das Wesen ist nach diesem Momente das Unbestimmte, dem die Form ein Anderes ist. So ist es nicht das Wesen, das die absolute Reflexion an ihm selbst ist, sondern bestimmt als die formlose Identität; es ist die Materie.

b. Form und Materie.

Das Wesen wird zur Materie, indem seine Reflexion sich bestimmt, zu demselben als zu dem formlosen Unbestimmten sich zu verhalten. Die Materie ist also die einfache unterschiedslose Identität, welche das Wesen ist, mit der Bestimmung das Andere der Form zu seyn. Sie ist daher die eigentliche Grundlage oder Substrat der Form, weil sie die Reflexion in sich der Formbestimmungen oder das Selbstständige ausmacht, auf das sie sich als auf ihr positives Bestehen beziehen.

Wenn von allen Bestimmungen, aller Form eines Etwas abstrahirt wird, so bleibt die unbestimmte Materie übrig. Die Materie ist ein schlechthin Abstraktes. (— Man kann die Materie nicht sehen, fühlen u. s. f. — was man sieht, fühlt, ist eine bestimmte Materie, d. h. eine Einheit der Materie und der Form.) Diese Abstraktion, aus der die Materie hervorgeht, ist aber nicht nur ein äußerliches Wegnehmen und Aufheben der Form, sondern die Form reducirt sich durch sich selbst, wie sich ergeben hat, zu dieser einfachen Identität.

Ferner setzt die Form eine Materie voraus, auf welche sie sich bezieht. Aber darum finden sich beide nicht äußerlich und zufällig einander gegenüber; weder die Materie noch die Form ist aus sich selbst, oder in anderer Sprache ewig. Die Materie ist das gegen die Form Gleichgültige, aber diese Gleichgültigkeit ist die Bestimmtheit der Identität mit sich, in welche als in ihre Grundlage die Form zurückgeht. Die Form setzt die Materie voraus; eben darin, daß sie sich als Aufgehobenes setzt, somit sich auf diese ihre Identität als auf ein Anderes bezieht. Umgekehrt ist die Form von der Materie vor-

ausgeſetzt; denn dieſe iſt nicht das einfache Weſen, das unmittelbar ſelbſt die abſolute Reflexion iſt, ſondern daſſelbe beſtimmt als das Poſitive, nämlich das nur iſt, als aufgehobene Negation. — Aber von der andern Seite weil die Form ſich nur als Materie ſetzt, inſofern ſie ſich ſelbſt aufhebt, ſomit dieſelbe *vorausſetzt*, iſt die Materie auch beſtimmt als *grundloſes* Beſtehen. Ebenſo iſt die Materie nicht beſtimmt als der Grund der Form; ſondern, indem die Materie ſich ſetzt als die abſtrakte Identität der aufgehobenen Formbeſtimmung, iſt ſie nicht die Identität als Grund, und die Form inſofern gegen ſie grundlos. Form und Materie ſind ſomit beſtimmt, die eine wie die andere, nicht geſetzt durch einander, nicht Grund von einander zu ſeyn. Die Materie iſt vielmehr die Identität des Grundes und des Begründeten, als Grundlage, welche dieſer Formbeziehung gegenüber ſteht. Dieſe ihre gemeinſchaftliche Beſtimmung der Gleichgültigkeit iſt die Beſtimmung der Materie als ſolcher, und macht auch die Beziehung beider aufeinander aus. Ebenſo die Beſtimmung der Form, die Beziehung als unterſchiedener zu ſeyn, iſt auch das andere Moment des Verhaltens beider zu einander. — Die Materie, das als gleichgültig Beſtimmte, iſt das *Paſſive* gegen die Form als *Thätiges*. Dieſe iſt als das ſich auf ſich beziehende Negative der Widerſpruch in ſich ſelbſt, das ſich Auflöſende, ſich von ſich Abſtoßende und Beſtimmende. Sie bezieht ſich auf die Materie, und ſie iſt *geſetzt*, ſich auf dieß ihr Beſtehen als auf ein Anderes zu beziehen. Die Materie hingegen iſt geſetzt, ſich nur auf ſich ſelbſt zu beziehen, und gleichgültig gegen Anderes zu ſeyn; aber ſie bezieht ſich *an ſich* auf die Form; denn ſie enthält die aufgehobene Negativität, und iſt nur Materie durch dieſe Beſtimmung. Sie bezieht ſich auf ſie nur darum als auf ein *Anderes*, weil die Form nicht an ihr geſetzt, weil ſie dieſelbe nur *an ſich* iſt. Sie enthält die Form in ſich verſchloſſen, und iſt die abſolute Empfänglichkeit für ſie, nur darum weil ſie die-

selbe absolut in ihr hat, weil dieß ihre an sich setzende Bestimmung ist. Die Materie muß daher formirt werden, und die Form muß sich materialisiren, sich an der Materie die Identität mit sich oder das Bestehen geben.

2. Die Form bestimmt daher die Materie, und die Materie wird von der Form bestimmt. — Weil die Form selbst die absolute Identität mit sich ist, also die Materie in sich enthält; ebenso weil die Materie in ihrer reinen Abstraktion oder absoluten Negativität die Form in ihr selbst hat, so ist die Thätigkeit der Form auf die Materie, und das Bestimmtwerden dieser durch jene vielmehr nur das Aufheben des Scheines ihrer Gleichgültigkeit und Unterschiedenheit. Diese Beziehung des Bestimmens ist so die Vermittelung jeder der beiden mit sich durch ihr eigenes Nichtseyn, — aber diese beiden Vermittelungen sind Eine Bewegung und die Wiederherstellung ihrer ursprünglichen Identität; — die Erinnerung ihrer Entäußerung.

Zuerst setzen Form und Materie sich gegenseitig voraus. Wie sich ergeben hat, heißt dieß so viel, die eine wesentliche Einheit ist negative Beziehung auf sich selbst, so entzweit sie sich in die wesentliche Identität bestimmt als die gleichgültige Grundlage, und in den wesentlichen Unterschied oder Negativität, als die bestimmende Form. Jene Einheit des Wesens und der Form, die sich als Form und Materie gegenübersetzen, ist der absolute Grund, der sich bestimmt. Indem sie sich zu einem Verschiedenen macht, wird die Beziehung um der zu Grunde liegenden Identität der Verschiedenen willen zur gegenseitigen Voraussetzung.

Zweitens, die Form als selbstständig ist ohnehin der sich selbst aufhebende Widerspruch; aber sie ist auch als solcher gesetzt, denn sie ist zugleich selbstständig und zugleich wesentlich auf ein Anderes bezogen; — sie hebt sich somit auf. Da sie selbst zweiseitig ist, so hat auch dieß Aufheben die gedoppelte Seite, erstlich, sie hebt ihre Selbstständigkeit auf, sie

macht ſich zu einem Geſetzten, zu einem, das an einem Andern iſt, und dieß ihr Anderes iſt die Materie. Zweitens ſie hebt ihre Beſtimmtheit gegen die Materie, ihre Beziehung auf dieſelbe, ſomit ihr Geſetztſeyn auf, und giebt ſich dadurch Beſtehen. Indem ſie ihr Geſetztſeyn aufhebt, ſo iſt dieſe ihre Reflexion die eigene Identität, in welche ſie übergeht; indem ſie aber dieſe Identität zugleich entäußert und als Materie ſich gegenüberſetzt, ſo iſt jene Reflexion des Geſetztſeyns in ſich als Vereinigung mit einer Materie, an der ſie Beſtehen erhält; ſie geht alſo in dieſer Vereinigung ebenſo ſehr mit der Materie als einem Andern, — nach der erſten Seite, daß ſie ſich zu einem Geſetzten macht, — als auch darin mit ihrer eigenen Identität zuſammen.

Die Thätigkeit der Form alſo, wodurch die Materie beſtimmt wird, beſteht in einem negativen Verhalten der Form gegen ſich ſelbſt. Aber umgekehrt verhält ſie ſich damit auch negativ gegen die Materie; allein dieß Beſtimmtwerden der Materie iſt ebenſo ſehr die eigene Bewegung der Form ſelbſt. Dieſe iſt frei von der Materie, aber ſie hebt dieſe ihre Selbſtſtändigkeit auf; aber ihre Selbſtſtändigkeit iſt die Materie ſelbſt, denn an dieſer hat ſie ihre weſentliche Identität. Indem ſie ſich alſo zum Geſetzten macht, ſo iſt dieß ein und daſſelbe, daß ſie die Materie zu einem Beſtimmten macht. — Aber von der andern Seite betrachtet, iſt die eigene Identität der Form zugleich ſich entäußert, und die Materie ihr Anderes; inſofern wird die Materie auch nicht beſtimmt, dadurch, daß die Form ihre eigene Selbſtſtändigkeit aufhebt. Allein die Materie iſt nur ſelbſtſtändig der Form gegenüber; indem das Negative ſich aufhebt, hebt ſich auch das Poſitive auf. Indem die Form alſo ſich aufhebt, ſo fällt auch die Beſtimmtheit der Materie weg, welche ſie gegen die Form hat, nämlich das unbeſtimmte Beſtehen zu ſeyn.

Dieß, was als Thätigkeit der Form erſcheint, iſt ſel-

nur ebenſo ſehr die eigene Bewegung der Materie ſelbſt. Die anſichſeyende Beſtimmung oder das Sollen der Materie iſt ihre abſolute Negativität. Durch dieſe bezieht ſich die Materie ſchlechthin nicht nur auf die Form als auf ein Anderes, ſondern dieſes Aeußere iſt die Form, welche ſie ſelbſt als verſchloſſen in ſich enthält. Die Materie iſt derſelbe Widerſpruch an ſich, welchen die Form enthält, und dieſer Widerſpruch iſt wie ſeine Auflöſung, nur Einer. Die Materie iſt aber in ſich ſelbſt widerſprechend, weil ſie als die unbeſtimmte Identität mit ſich zugleich die abſolute Negativität iſt; ſie hebt ſich daher an ihr ſelbſt auf, und ihre Identität zerfällt in ihrer Negativität, und dieſe erhält an jener ihr Beſtehen. Indem alſo die Materie von der Form als von einem Aeußern beſtimmt wird, ſo erreicht damit ſie ihre Beſtimmung, und die Aeußerlichkeit des Verhaltens ſowohl für die Form als für die Materie beſteht darin, daß jede oder vielmehr ihre urſprüngliche Einheit in ihrem Setzen zugleich vorausſetzend iſt; wodurch die Beziehung auf ſich zugleich Beziehung auf ſich als Aufgehobenes oder Beziehung auf ſein Anderes iſt.

Drittens, durch die Bewegung der Form und Materie iſt ihre urſprüngliche Einheit einer Seits hergeſtellt, anderer Seits nunmehr eine geſetzte. Die Materie beſtimmt ebenſowohl ſich ſelbſt, als dieß Beſtimmen ein für ſie äußerliches Thun der Form iſt; umgekehrt die Form beſtimmt ebenſo ſehr nur ſich oder hat die Materie, die von ihr beſtimmt wird, an ihr ſelbſt, als ſie in ihrem Beſtimmen ſich gegen ein Anderes verhält; und Beides, das Thun der Form und die Bewegung der Materie iſt daſſelbe, nur daß jenes ein Thun iſt, d. h. die Negativität als geſetzte, dieß aber Bewegung oder Werden, die Negativität als anſichſeyende Beſtimmung. Das Reſultat iſt daher die Einheit des Anſichſeyns und des Geſetztſeyns. Die Materie iſt als ſolche beſtimmt, oder hat nothwendig eine Form, und die Form iſt ſchlechthin materielle, beſtehende Form.

Die Form, inſofern ſie eine Materie als das ihr Andere vorausſetzt, iſt endlich. Sie iſt nicht Grund, ſondern nur das Thätige. Ebenſo iſt die Materie, inſofern ſie die Form als ihr Nichtſeyn vorausſetzt, die endliche Materie, ſie iſt ebenſo wenig Grund ihrer Einheit mit der Form, ſondern nur die Grundlage für die Form. Aber ſowohl dieſe endliche Materie als die endliche Form hat keine Wahrheit; jede bezieht ſich auf die andere, oder nur ihre Einheit iſt ihre Wahrheit. In dieſe Einheit gehen dieſe beiden Beſtimmungen zurück, und heben darin ihre Selbſtſtändigkeit auf; ſie erweiſt ſich damit als ihr Grund. Die Materie iſt daher nur inſofern Grund ihrer Formbeſtimmung, als ſie nicht Materie als Materie, ſondern die abſolute Einheit des Weſens und der Form iſt; ebenſo die Form iſt nur Grund des Beſtehens ihrer Beſtimmungen, inſofern ſie dieſelbe eine Einheit iſt. Aber dieſe eine Einheit als die abſolute Negativität und beſtimmter als ausſchließende Einheit iſt in ihrer Reflexion vorausſetzend; oder es iſt Ein Thun, im Setzen ſich als Geſetztes in der Einheit zu erhalten und ſich von ſich ſelbſt abzuſtoßen, ſich auf ſich als ſich, und ſich auf ſich als auf ein Anderes zu beziehen. Oder das Beſtimmtwerden der Materie durch die Form iſt die Vermittelung des Weſens als Grund mit ſich in einer Einheit, durch ſich ſelbſt und durch die Negation ſeiner ſelbſt.

Die formirte Materie oder die Beſtehen habende Form iſt nun nicht nur jene abſolute Einheit des Grundes mit ſich, ſondern auch die geſetzte Einheit. Die betrachtete Bewegung iſt es, in welcher der abſolute Grund ſeine Momente zugleich als ſich aufhebende und ſomit als geſetzte dargeſtellt hat. Oder die wiederhergeſtellte Einheit hat in ihrem Zuſammengehen mit ſich, ſich ebenſo ſehr von ſich ſelbſt abgeſtoßen und ſich beſtimmt; denn ihre Einheit iſt als durch Negation zu Stande gekommen, auch negative Einheit. Sie iſt daher die Einheit der Form und der Materie, als ihrer Grundlage, aber als ihrer beſtimmte

Grundlage, welche formirte Materie, oder gegen Form und Materie zugleich als gegen aufgehobene und unweſentliche gleichgültig iſt. Sie iſt der Inhalt.

c. Form und Inhalt.

Die Form ſteht zuerſt dem Weſen gegenüber; ſo iſt ſie Grundbeziehung überhaupt, und ihre Beſtimmungen, der Grund und das Begründete. Alsdann ſteht ſie der Materie gegenüber; ſo iſt ſie beſtimmende Reflexion und ihre Beſtimmungen ſind die Reflexions-Beſtimmung ſelbſt und das Beſtehen derſelben. Endlich ſteht ſie dem Inhalte gegenüber; ſo ſind ihre Beſtimmungen wieder ſie ſelbſt und die Materie. Was vorher das mit ſich Identiſche war, zuerſt der Grund, dann das Beſtehen überhaupt, und zuletzt die Materie tritt unter die Herrſchaft der Form und iſt wieder eine ihrer Beſtimmungen.

Der Inhalt hat *erſtlich* eine Form und eine Materie, die ihm angehören und weſentlich ſind; er iſt ihre Einheit. Aber indem dieſe Einheit zugleich *beſtimmte* oder *geſetzte* Einheit iſt, ſo ſteht er der Form gegenüber; dieſe macht das *Geſetztſeyn* aus, und iſt gegen ihn das Unweſentliche. Er iſt daher gleichgültig gegen ſie; ſie begreift ſowohl die Form als ſolche, als auch die Materie; und er hat alſo eine Form und eine Materie, deren Grundlage er ausmacht, und die ihm als bloſſe Geſetztſeyn ſind.

Der Inhalt iſt *zweitens* das in Form und Materie Identiſche, ſo daß dieſe nur gleichgültige äußerliche Beſtimmungen wären. Sie ſind das Geſetztſeyn überhaupt, das aber in dem Inhalte in ſeine Einheit oder ſeinen Grund zurückgegangen iſt. Die Identität des Inhalts mit ſich ſelbſt iſt daher das eine Mal jene gegen die Form gleichgültige Identität; das andere Mal aber iſt ſie die Identität des Grundes. Der Grund iſt in dem Inhalte zunächſt verſchwunden; der Inhalt aber iſt zugleich die negative Reflexion der Formbeſtimmungen

in ſich; ſeine Einheit, welche zunächſt nur die gegen die Form gleichgültige iſt, iſt daher auch die formelle Einheit oder die Grundbeziehung als ſolche. Der Inhalt hat daher dieſe zu ſeiner weſentlichen Form und der Grund umgekehrt einen Inhalt.

Der Inhalt des Grundes iſt alſo der in ſeine Einheit mit ſich zurückgekehrte Grund; der Grund iſt zunächſt das Weſen, das in ſeinem Geſetztſeyn mit ſich identiſch iſt; als verſchieden und gleichgültig gegen ſein Geſetztſeyn iſt es die unbeſtimmte, die Materie; aber als Inhalt iſt es zugleich die formirte Identität, und dieſe Form wird darum Grundbeziehung, weil die Beſtimmungen ihres Gegenſatzes im Inhalte auch als negirte geſetzt ſind. — Der Inhalt iſt ferner beſtimmt an ihm ſelbſt; nicht nur wie die Materie als das Gleichgültige überhaupt, ſondern als die formirte Materie, ſo daß die Beſtimmungen der Form ein materielles, gleichgültiges Beſtehen haben. Einer Seits iſt der Inhalt die weſentliche Identität des Grundes mit ſich in ſeinem Geſetztſeyn, anderer Seits die geſetzte Identität gegen die Grundbeziehung; dieß Geſetztſeyn, das als Formbeſtimmung an dieſer Identität iſt, iſt dem freien Geſetztſeyn, das heißt, der Form als ganzer Beziehung von Grund und Begründetem, gegenüber; dieſe Form iſt das totale in ſich zurückkehrende Geſetztſeyn; jene daher nur das Geſetztſeyn als unmittelbares, die Beſtimmtheit als ſolche.

Der Grund hat ſich damit überhaupt zum beſtimmten Grunde gemacht, und die Beſtimmtheit ſelbſt iſt die gedoppelte: erſtens der Form und zweitens des Inhalts. Jene iſt ſeine Beſtimmtheit, dem Inhalte überhaupt äußerlich zu ſeyn, der gegen dieſe Beziehung gleichgültig iſt. Dieſe iſt die Beſtimmtheit des Inhalts, den der Grund hat.

B.

Der beſtimmte Grund.

a. Der formelle Grund.

Der Grund hat einen beſtimmten Inhalt. Die Beſtimmtheit des Inhalts iſt, wie ſich ergeben, die Grundlage für die Form; das einfache Unmittelbare gegen die Vermittelung der Form. Der Grund iſt negativ ſich auf ſich beziehende Identität, welche ſich dadurch zum Geſetztſeyn macht; ſie bezieht ſich negativ auf ſich, indem ſie ebendarin in dieſer ihrer Negativität mit ſich iſt; dieſe Identität iſt die Grundlage oder der Inhalt, der auf dieſe Weiſe die gleichgültige oder poſitive Einheit der Grundbeziehung ausmacht, und das Vermittelnde derſelben iſt.

In dieſem Inhalt iſt zunächſt die Beſtimmtheit des Grundes und des Begründeten gegen einander verſchwunden. Die Vermittelung iſt aber ferner negative Einheit. Das Negative als an jener gleichgültigen Grundlage iſt die unmittelbare Beſtimmtheit derſelben, wodurch der Grund einen beſtimmten Inhalt hat. Sodann aber iſt das Negative die negative Beziehung der Form auf ſich ſelbſt. Das Geſetzte einer Seite hebt ſich ſelbſt auf und geht in ſeinen Grund zurück; der Grund aber, die wirkliche Selbſtſtändigkeit, beziehet ſich negativ auf ſich ſelbſt und macht ſich zum Geſetzten. Dieſe negative Vermittelung des Grundes und des Begründeten iſt die eigenthümliche Vermittelung der Form als ſolcher, die formelle Vermittelung. Die beiden Seiten der Form nun, weil die eine in die andere übergeht, ſetzen ſich damit gemeinſchaftlich in Einer Identität als aufgehobene; ſie ſetzen dieſelbe hierdurch zugleich voraus. Sie iſt der beſtimmte Inhalt, auf den ſich alſo die formelle Vermittelung als auf das poſitive Vermittelnde durch ſich ſelbſt bezieht. Er iſt das Identiſche beider, und indem ſie unterſchieden, jedes aber in ſeinem Unterſchiede

die Beziehung auf das Andere iſt, iſt er das Beſtehen derſelben, *eines Jeden als das Ganze* ſelbſt.

Hiernach ergiebt ſich, daß im beſtimmten Grunde dieß vorhanden iſt; *erſtens*, ein beſtimmter *Inhalt* wird nach *zwei Seiten* betrachtet, das eine Mal, inſofern er als *Grund*, das andere Mal, inſofern er als *Begründetes* geſetzt iſt. Er ſelbſt iſt gleichgültig gegen dieſe Form; er iſt in beiden überhaupt nur Eine Beſtimmung. *Zweitens* iſt der Grund ſelbſt ſo ſehr Moment der Form als das durch ihn geſetzte; dieß iſt ihre *Identität der Form nach*. Es iſt gleichgültig, welche von beiden Beſtimmungen zum Erſten gemacht wird, von dem als dem Geſetzten zum Andern als zum Grunde, oder von dem als dem Grunde zum Andern als zum Geſetzten übergegangen wird. Das Begründete für ſich betrachtet, iſt das Aufheben ſeiner ſelbſt; damit macht es ſich einer Seits zum Geſetzten, und iſt zugleich Setzen des Grundes. Dieſelbe Bewegung iſt der Grund als ſolcher, er macht ſich zum Geſetzten, dadurch wird er Grund von etwas, das heißt, darin iſt er ſowohl als Geſetztes, wie auch erſt als Grund vorhanden. Daß ein Grund iſt, davon iſt das Geſetzte der Grund, und umgekehrt iſt hiermit der Grund Geſetztes. Die Vermittelung fängt ebenſo ſehr von dem Einen als von dem Andern an, jede Seite iſt ſo ſehr Grund als Geſetztes, und jede die ganze Vermittelung oder die ganze Form. — Dieſe ganze Form iſt ferner ſelbſt als das mit ſich Identiſche die *Grundlage* der Beſtimmungen, welche die beiden Seiten des Grundes und des Begründeten ſind, Form und Inhalt ſind ſo ſelbſt eine und dieſelbe Identität.

Um dieſer Identität des Grundes und Begründeten willen, ſowohl dem Inhalte als der Form nach, iſt der Grund *zureichend* (das Zureichende auf dieß Verhältniß eingeſchränkt); *es iſt nichts im Grunde, was nicht im Begründeten iſt, ſo wie nichts im Begründeten, was nicht im Grunde iſt.* Wenn nach einem Grunde gefragt wird, will man die-

ſelbe Beſtimmung, die der Inhalt iſt, doppelt ſehen, das eine Mal in der Form des Geſetzten, das andere Mal in der des in ſich reflektirten Daſeyns, der Weſentlichkeit.

Inſofern nun im beſtimmten Grunde Grund und Begründetes beide die ganze Form, und ihr Inhalt zwar ein beſtimmter, aber einer und derſelbe iſt, ſo iſt der Grund in ſeinen beiden Seiten noch nicht real beſtimmt, ſie haben keinen verſchiedenen Inhalt; die Beſtimmtheit iſt erſt einfache, noch nicht an die Seiten übergegangene Beſtimmtheit; es iſt der beſtimmte Grund erſt in ſeiner reinen Form, der formelle Grund, vorhanden. — Weil der Inhalt nur dieſe einfache Beſtimmtheit iſt, die nicht die Form der Grundbeziehung an ihr ſelbſt hat, ſo iſt ſie der mit ſich identiſche Inhalt, gegen die Form gleichgültig und dieſe ihm äußerlich; er iſt ein Anderes als ſie.

Anmerkung.

Wenn die Reflexion über beſtimmte Gründe ſich an diejenige Form des Grundes hält, welche ſich hier ergeben hat, ſo bleibt die Angabe eines Grundes ein bloßer Formalismus und leere Tautologie, welche denſelben Inhalt in der Form der Reflexion in ſich, der Weſentlichkeit, ausdrückt, der ſchon in der Form des unmittelbaren, als geſetzt betrachteten Daſeyns vorhanden iſt. Ein ſolches Angeben von Gründen iſt deswegen von derſelben Leerheit begleitet, als das Reden nach dem Satze der Identität. Die Wiſſenſchaften, vornehmlich die phyſikaliſchen, ſind mit den Tautologien dieſer Art angefüllt, welche gleichſam ein Vorrecht der Wiſſenſchaft ausmachen. — Es wird z. B. als der Grund, daß die Planeten ſich um die Sonne bewegen, die anziehende Kraft der Erde und Sonne gegen einander angegeben. Es iſt damit dem Inhalt nach nichts Anderes ausgeſprochen, als was das Phänomen, nämlich die Beziehung dieſer Körper auf einander in ihrer Bewegung, enthält, nur in der Form von in ſich reflektirter Beſtimmung, von Kraft. Wenn danach gefragt wird, was die anziehende Kraft für eine

Kraft ſey, ſo iſt die Antwort, daß ſie die Kraft iſt, welche macht, daß ſich die Erde um die Sonne bewegt; das heißt, ſie hat durchaus denſelben Inhalt, als das Daſeyn, deſſen Grund ſie ſeyn ſoll; die Beziehung der Erde und der Sonne in Rückſicht der Bewegung iſt die identiſche Grundlage des Grundes und des Begründeten. — Wenn eine Kryſtalliſations-Form dadurch erklärt wird, daß ſie ihren Grund in dem beſondern Arrangement habe, in das die Molecules zu einander treten, ſo iſt die daſeyende Kryſtalliſation dieß Arrangement ſelbſt, welches als Grund ausgedrückt wird. Im gewöhnlichen Leben gelten dieſe Aetiologien, auf welche die Wiſſenſchaften das Privilegium haben, für das, was ſie ſind, für ein tautologiſches, leeres Gerede. Wenn auf die Frage, warum dieſer Menſch in die Stadt reiſe, der Grund angegeben wird, weil in der Stadt ſich eine anziehende Kraft befinde, die ihn dahin treibe, ſo gilt dieſe Art des Antwortens für abgeſchmackt, die in den Wiſſenſchaften ſanktionirt iſt. — Leibnitz warf der newtoniſchen anziehenden Kraft vor, daß ſie eine ſolche verborgene Qualität ſey, als die Scholaſtiker zum Behuf des Erklärens gebrauchten. Man müßte ihr eher das Gegentheil zum Vorwurf machen, daß ſie eine zu bekannte Qualität ſey; denn ſie hat keinen andern Inhalt, als die Erſcheinung ſelbſt. — Wodurch ſich dieſe Erklärungsweiſe eben empfiehlt, iſt ihre große Deutlichkeit und Begreiflichkeit; denn es iſt nichts deutlicher und begreiflicher, als daß z. E. eine Pflanze ihren Grund in einer vegetativen, d. h. Pflanzen hervorbringenden Kraft habe. — Eine occulte Qualität könnte ſie nur in dem Sinne genannt werden, als der Grund einen andern Inhalt haben ſoll, als das zu Erklärende; ein ſolcher iſt nicht angegeben; inſofern iſt jene zum Erklären gebrauchte Kraft allerdings ein verborgener Grund, als ein Grund, wie er gefordert wird, nicht angegeben iſt. Es wird durch dieſen Formalismus ſo wenig etwas erklärt, als die Natur einer Pflanze erkannt wird, wenn ich ſage, daß ſie eine Pflanze iſt; bei aller

Deutlichkeit dieſes Satzes, oder daß ſie ihren Grund in einer Pflanzen hervorbringenden Kraft habe, kann man dieß deswegen eine ſehr occulte Erklärungsweiſe nennen.

Zweitens, der Form nach, kommen in dieſer Erklärungsweiſe die beiden entgegengeſetzten Richtungen der Grundbeziehung vor, ohne in ihrem beſtimmten Verhältniſſe erkannt zu ſeyn. Der Grund iſt eines Theils Grund, als die in ſich reflektirte Inhaltsbeſtimmung des Daſeyns, das er begründet, andern Theils iſt er das Geſetzte. Er iſt das, woraus das Daſeyn begriffen werden ſoll; umgekehrt aber wird von dieſem auf ihn geſchloſſen und er aus dem Daſeyn begriffen. Das Hauptgeſchäfte dieſer Reflexion beſteht nämlich darin, aus dem Daſeyn die Gründe zu finden, das heißt, das unmittelbare Daſeyn in die Form des Reflektiertſeyns umzuſetzen; der Grund, ſtatt an und für ſich und ſelbſtſtändig zu ſeyn, iſt ſomit vielmehr das Geſetzte und Abgeleitete. Weil er nun durch dieß Verfahren nach dem Phänomen eingerichtet iſt, und ſeine Beſtimmungen auf dieſem beruhen, ſo fließt dieſes freilich ganz glatt und mit günſtigem Winde aus ſeinem Grunde aus. Aber die Erkenntniß iſt hierdurch nicht vom Flecke gekommen; ſie treibt ſich in einem Unterſchiede der Form herum, den dieß Verfahren ſelbſt umkehrt und aufhebt. Eine der Hauptſchwierigkeiten, ſich in die Wiſſenſchaften einzuſtudiren, worin dieß Verfahren herrſchend iſt, beruht deswegen auf dieſer Verkehrtheit der Stellung, das als Grund vorauszuſchicken, was in der That abgeleitet iſt, und indem zu den Folgen fortgegangen wird, in ihnen in der That erſt den Grund jener ſeyn ſollenden Gründe anzugeben. Es wird in der Darſtellung mit den Gründen angefangen, ſie werden als Principien und erſte Begriffe in die Luft hingeſtellt; ſie ſind einfache Beſtimmungen, ohne alle Nothwendigkeit an und für ſich ſelbſt; das Folgende ſoll auf ſie gegründet werden. Wer daher in dergleichen Wiſſenſchaften eindringen will, muß damit anfangen, ſich jene Gründe

zu inkulkiren; ein Geſchäft, das der Vernunft ſauer ankommt, weil ſie Grundloſes als Grundlage gelten laſſen ſoll. Am beſten kommt derjenige fort, der ſich ohne vieles Nachdenken die Principien als gegebene gefallen läßt, und ſie von nun an als Grunderegeln ſeines Verſtandes gebraucht. Ohne dieſe Methode kann man den Anfang nicht gewinnen; ebenſo wenig läßt ſich ohne ſie ein Fortgang machen. Dieſer aber hindert ſich nun dadurch, daß in ihnen der Gegenſtoß der Methode zum Vorſchein kommt, die im Folgenden das Abgeleitete aufzeigen will, das aber in der That erſt die Gründe zu jenen Vorausſetzungen enthält. Ferner weil das Folgende ſich als das Daſeyn zeigt, aus welchem der Grund abgeleitet wurde, ſo giebt dieß Verhältniß, in dem das Phänomen aufgeführt wird, ein Mißtrauen gegen die Darſtellung deſſelben; denn es zeigt ſich nicht in ſeiner Unmittelbarkeit ausgedrückt, ſondern als Beleg des Grundes. Weil aber dieſer hinwieder aus jenem hergeleitet iſt, verlangt man es vielmehr in ſeiner Unmittelbarkeit zu ſehen, um den Grund aus ihm beurtheilen zu können. Man weiß daher in ſolcher Darſtellung, worin das eigentlich Begründende als Abgeleitetes vorkommt, nicht, weder wie man mit dem Grunde, noch wie man mit dem Phänomen daran iſt. Die Ungewißheit wird dadurch vermehrt, beſonders wenn der Vortrag nicht ſtreng konſequent, ſondern mehr ehrlich iſt, daß ſich allenthalben Spuren und Umſtände des Phänomens verrathen, die auf Mehreres und oft ganz Anderes hindeuten, als bloß in den Principien enthalten iſt. Die Verwirrung wird endlich noch größer, indem reflektirte, und bloß hypothetiſche Beſtimmungen mit unmittelbaren Beſtimmungen des Phänomens ſelbſt vermiſcht werden, wenn jene auf eine Art ausgeſprochen ſind, als ob ſie der unmittelbaren Erfahrung anzehörten. So kann wohl mancher, der mit ehrlichem Glauben zu dieſen Wiſſenſchaften hinzutritt, der Meinung ſeyn, die Molecules, die leeren Zwiſchenräume, die Fliehkraft, der Aether, der vereinzelnte Lichtſtrahl,

die elektriſche, magnetiſche Materie und noch eine Menge dergleichen ſeyen Dinge oder Verhältniſſe, die, nach der Art, wie von ihnen als unmittelbaren Daſeynsbeſtimmungen geſprochen wird, in der That in der Wahrnehmung vorhanden ſeyen. Sie dienen als erſte Gründe für Anderes, werden als Wirklichkeiten ausgeſprochen, und zuverſichtlich angewendet; man läßt ſie auf guten Glauben hin dafür gelten, ehe man inne wird, daß ſie vielmehr aus dem, was ſie begründen ſollen, geſchloſſene Beſtimmungen, von einer unkritiſchen Reflexion abgeleitete Hypotheſen und Erdichtungen ſind. In der That befindet man ſich in einer Art von Herenkreiſe, worin Beſtimmungen des Daſeyns und Beſtimmungen der Reflexion, Grund und Begründetes, Phänomene und Phantome in unausgeſchiedener Geſellſchaft durch einander laufen und gleichen Rang mit einander genießen.

Bei dem formellen Geſchäfte dieſer Erklärungsweiſe aus Gründen, hört man zugleich auch wieder, alles Erklärens aus den wohlbekannten Kräften und Materien ungeachtet, ſagen, daß wir das innere Weſen dieſer Kräfte und Materien ſelbſt nicht kennen. Es iſt hierin nur das Geſtändniß zu ſehen, daß dieſes Begründen ſich ſelbſt völlig ungenügend iſt; daß es ſelbſt etwas ganz Anderes fordere, als ſolche Gründe. Es iſt dann nur nicht abzuſehen, wozu ſich denn dieſe Bemühung mit dieſem Erklären gemacht, warum nicht das Andere geſucht, oder jenes Erklären wenigſtens bei Seite gethan, und bei den einfachen Thatſachen ſtehen geblieben wird.

b. Der reale Grund.

Die Beſtimmtheit des Grundes iſt, wie ſich gezeigt hat, eines Theils Beſtimmtheit der Grundlage oder Inhaltsbeſtimmung; andern Theils das Anderesſeyn in der Grundbeziehung ſelbſt, nämlich die Unterſchiedenheit ihres Inhalts und der Form; die Beziehung von Grund und Begründetem verläuft ſich als eine äußerliche Form an dem Inhalt, der gegen

dieſe Beſtimmungen gleichgültig iſt. — In der That aber ſind beide einander nicht äußerlich; denn der Inhalt iſt dieß, die Identität des Grundes mit ſich ſelbſt im Begründeten, und des Begründeten im Grunde zu ſeyn. Die Seite des Grundes hat ſich gezeigt, ſelbſt ein Geſetztes, und die Seite des Begründeten, ſelbſt Grund zu ſeyn; jede iſt an ihr ſelbſt dieſe Identität des Ganzen. Weil ſie aber zugleich der Form angehören und ihre beſtimmte Unterſchiedenheit ausmachen, ſo iſt jede in ihrer Beſtimmtheit die Identität des Ganzen mit ſich. Jede hat ſomit einen gegen die andere verſchiedenen Inhalt. — Oder von Seite des Inhalts betrachtet, weil er die Identität als der Grundbeziehung mit ſich iſt, hat er weſentlich dieſen Formunterſchied an ihm ſelbſt, und iſt als Grund ein anderer, denn als Begründetes.

Darin nun, daß Grund und Begründetes einen verſchiedenen Inhalt haben, hat die Grundbeziehung aufgehört, eine formale zu ſeyn; der Rückgang in den Grund, und das Hervorgehen aus ihm zum Geſetzten iſt nicht mehr die Tautologie; der Grund iſt realiſirt. Man verlangt daher, wenn man nach einem Grund fragt, eigentlich für den Grund eine andere Inhaltsbeſtimmung als diejenige iſt, nach deren Grund man fragt.

Dieſe Beziehung beſtimmt ſich nun weiter. Inſofern nämlich ihre beiden Seiten verſchiedener Inhalt ſind, ſind ſie gleichgültig gegen einander; jede iſt eine unmittelbare mit ſich identiſche Beſtimmung. Ferner als Grund und Begründetes auf einander bezogen, iſt der Grund das in dem Andern als in ſeinem Geſetztſeyn in ſich Reflektirte; der Inhalt alſo, welchen die Seite des Grundes hat, iſt ebenſo im Begründeten; dieſes als das Geſetzte hat nur in jenem ſeine Identität mit ſich und ſein Beſtehen. Außer dieſem Inhalte des Grundes hat aber das Begründete nunmehr auch ſeinen eigenthümlichen, und iſt ſomit die Einheit von einem zweifachen Inhalt. Dieſe nun iſt zwar als Einheit unterſchiedener deren negative Einheit, aber

weil es gegen einander gleichgültige Inhaltsbeſtimmungen ſind, iſt ſie nur ihre leere, an ihr ſelbſt inhaltsloſe Beziehung, nicht ihre Vermittelung; ein Eins oder Etwas als äußerliche Verknüpfung derſelben.

Es iſt alſo in der realen Grundbeziehung das Doppelte vorhanden, einmal die Inhaltsbeſtimmung, welche Grund iſt, in dem Geſetztſeyn mit ſich ſelbſt kontinuirt, ſo daß ſie das einfach Identiſche des Grundes und Begründeten ausmacht; das Begründete enthält ſo den Grund vollkommen in ſich, ihre Beziehung iſt unterſchiedsloſe weſentliche Gediegenheit. Was im Begründeten zu dieſem einfachen Weſen noch hinzukommt, iſt daher nur eine unweſentliche Form, äußerliche Inhaltsbeſtimmungen, die als ſolche vom Grunde frei, und eine unmittelbare Mannigfaltigkeit ſind. Von dieſem Unweſentlichen iſt alſo jenes Weſentliche nicht der Grund, noch iſt es Grund von der Beziehung beider aufeinander in dem Begründeten. Es iſt ein poſitiv Identiſches, das dem Begründeten inwohnt, aber ſich darin in keinen Formunterſchied ſetzt, ſondern als ſich auf ſich ſelbſt beziehender Inhalt gleichgültige poſitive Grundlage iſt. Für's andere iſt das mit dieſer Grundlage im Etwas Verknüpfte ein gleichgültiger Inhalt, aber als die unweſentliche Seite. Die Hauptſache iſt die Beziehung der Grundlage und der unweſentlichen Mannigfaltigkeit. Dieſe Beziehung aber, weil die bezogenen Beſtimmungen gleichgültiger Inhalt ſind, iſt auch nicht Grund; eine iſt zwar als weſentlicher, das Andere nur als unweſentlicher oder geſetzter Inhalt beſtimmt, aber als ſich auf ſich beziehender Inhalt iſt beiden dieſe Form äußerlich. Das Eins des Etwas, das ihre Beziehung ausmacht, iſt deswegen nicht Formbeziehung, ſondern nur ein äußerliches Band, das den unweſentlichen mannigfaltigen Inhalt nicht als geſetzten enthält; es iſt alſo gleichfalls nur Grundlage.

Der Grund, wie er als realer ſich beſtimmt, zerfällt hiermit um der Inhaltsverſchiedenheit willen, die ſeine Realität

ausmacht, in äußerliche Beſtimmungen. Die beiden Beziehungen, der weſentliche Inhalt, als die einfache unmittelbare Identität des Grundes und des Begründeten; und dann das Etwas, als die Beziehung des unterſchiedenen Inhalts, ſind zwei verſchiedene Grundlagen; die mit ſich identiſche Form des Grundes, daß Daſſelbe das eine Mal als Weſentliches, das andere Mal als Geſetztes ſey, iſt verſchwunden; die Grundbeziehung iſt ſo ſich ſelbſt äußerlich geworden.

Es iſt daher nun ein äußerlicher Grund, welcher verſchiedenen Inhalt in Verknüpfung bringt und es beſtimmt, welcher der Grund und welcher das durch ihn Geſetzte ſey; in dem beiderſeitigen Inhalte ſelbſt liegt dieſe Beſtimmung nicht. Der reale Grund iſt daher Beziehung auf Anderes, einer Seits des Inhalts auf andern Inhalt, anderer Seits der Grundbeziehung ſelbſt (der Form) auf Anderes, nämlich auf ein Unmittelbares, nicht durch ſie Geſetztes.

Anmerkung.

Die formelle Grundbeziehung enthält nur Einen Inhalt für Grund und Begründetes, in dieſer Identität liegt ihre Nothwendigkeit, aber zugleich ihre Tautologie. Der reale Grund enthält einen verſchiedenen Inhalt, damit tritt aber die Zufälligkeit und Aeußerlichkeit der Grundbeziehung ein. Einer Seits iſt dasjenige, was als das Weſentliche und deswegen als die Grundbeſtimmung betrachtet wird, nicht Grund der anderen Beſtimmungen, die mit ihr verknüpft ſind. Anderer Seits iſt es auch unbeſtimmt, welche von mehreren Inhaltsbeſtimmungen eines konkreten Dinges als die weſentliche und als Grund angenommen werden ſoll; die Wahl iſt daher zwiſchen ihnen frei. So iſt in erſterer Rückſicht z. B. der Grund eines Hauſes die Unterlage deſſelben; wodurch dieſe Grund iſt, iſt die der ſinnlichen Materie inwohnende Schwere, das ſowohl in dem Grunde als dem begründeten Hauſe ſchlechthin Identiſche. Daß an der ſchweren Materie nun ein ſolcher Unterſchied iſt, wie der einer

Unterlage und einer davon unterſchiedenen Modifikation, wodurch ſie eine Wohnung ausmacht, iſt dem Schweren ſelbſt vollkommen gleichgültig, ſeine Beziehung auf die anderen Inhaltsbeſtimmungen des Zwecks, der Einrichtung des Hauſes u. ſ. f. iſt ihm äußerlich; es iſt daher wohl Grundlage, aber nicht Grund derſelben. Die Schwere iſt ſo ſehr als Grund, daß ein Haus ſteht, auch Grund, daß ein Stein fällt; der Stein hat dieſen Grund, die Schwere, in ſich; aber daß er eine weitere Inhaltsbeſtimmung hat, wodurch er nicht bloß ein Schweres, ſondern Stein iſt, iſt der Schwere äußerlich; es iſt ferner durch ein Anderes geſetzt, daß er von dem Körper vorher entfernt worden ſey, auf welchen er fällt, wie auch die Zeit und der Raum und deren Beziehung, die Bewegung, ein anderer Inhalt als die Schwere ſind, und ohne ſie (wie man zu ſprechen pflegt) vorgeſtellt werden können, folglich nicht weſentlich durch ſie geſetzt ſind. — Sie iſt auch ſo ſehr Grund, daß ein Projektil die dem Fallen entgegengeſetzte Wurfbewegung macht. — Aus der Verſchiedenheit der Beſtimmungen, deren Grund ſie iſt, erhellt, daß ein Anderes zugleich erfordert wird, welches ſie zum Grunde dieſer oder einer andern Beſtimmung macht. —

Wenn von der Natur geſagt wird, daß ſie der Grund der Welt iſt, ſo iſt das, was Natur genannt wird, einer Seits eins mit der Welt, und die Welt nichts als die Natur ſelbſt. Aber ſie ſind auch unterſchieden, ſo daß die Natur mehr das Unbeſtimmte, oder wenigſtens nur das in den allgemeinen Unterſchieden, welche Geſetze ſind, beſtimmte, mit ſich identiſche Weſen der Welt iſt, und zur Natur, um Welt zu ſeyn, noch eine Mannigfaltigkeit von Beſtimmungen äußerlich hinzukommt. Dieſe aber haben ihren Grund nicht in der Natur als ſolcher, ſie iſt vielmehr das gegen ſie als Zufälligkeiten Gleichgültige. — Es iſt daſſelbe Verhältniß, wenn Gott als Grund der Natur beſtimmt wird. Als Grund iſt er ihr Weſen, ſie enthält es in ihr und iſt ein identiſches mit ihm; aber ſie hat noch eine

weitere Mannigfaltigkeit, die von dem Grunde ſelbſt unterſchieden iſt; ſie iſt das Dritte, worin dieſes beides Verſchiedene verknüpft iſt; jener Grund iſt weder Grund der von ihm verſchiedenen Mannigfaltigkeit noch ſeiner Verknüpfung mit ihr. Die Natur wird daher nicht aus Gott als dem Grunde erkannt, denn ſo wäre er nur ihr allgemeines Weſen, der ſie nicht, wie ſie beſtimmtes Weſen und Natur iſt, enthält.

Das Angeben von realen Gründen wird alſo um dieſer Inhaltsverſchiedenheit des Grundes oder eigentlich der Grundlage und deſſen, was mit ihm im Begründeten verbunden iſt, ebenſo ſehr ein Formalismus, als der formale Grund ſelbſt. In dieſem iſt der mit ſich identiſche Inhalt gleichgültig gegen die Form; im realen Grunde findet dieß gleichfalls Statt. Dadurch iſt nun ferner der Fall, daß er es nicht an ihm ſelbſt enthält, welche der mannigfaltigen Beſtimmungen als die weſentliche genommen werden ſoll. Etwas iſt ein Konkretes von ſolchen mannigfaltigen Beſtimmungen, die ſich gleich beſtändig und bleibend an ihm zeigen. Die eine kann daher ſo ſehr wie die andere als Grund beſtimmt werden; nämlich als die weſentliche, in Vergleichung mit welcher alsdann die andere nur ein Geſetztes ſey. Es verbindet ſich damit das vorhin Erwähnte, daß, wenn eine Beſtimmung vorhanden iſt, die in einem Falle als Grund einer andern angeſehen wird, daraus nicht folgt, daß dieſe andere in einem andern Falle oder überhaupt mit ihr geſetzt ſey. — Die Strafe z. B. hat die mannigfaltigen Beſtimmungen, daß ſie Wiedervergeltung, ferner abſchreckendes Beiſpiel, daß ſie ein vom Geſetz zur Abſchreckung Angedrohtes, auch ein den Verbrecher zur Beſinnung und Beſſerung Bringendes iſt. Jede dieſer verſchiedenen Beſtimmungen iſt als Grund der Strafe betrachtet worden, weil jede eine weſentliche Beſtimmung iſt, und dadurch die anderen als von ihr unterſchieden, gegen ſie nur als Zufälliges beſtimmt werden. Diejenige aber, die als Grund angenommen wird, iſt noch nicht die ganze Strafe

ſelbſt; dieſes Konkrete enthält auch jene anderen, die mit ihr darin nur verknüpft ſind, ohne daß ſie in ihr ihren Grund hätten. — Oder ein Beamter hat Amts-Geſchicklichkeit, ſteht als Individuum in Verwandtſchaft, hat dieſe und jene Bekanntſchaft, einen beſondern Charakter, war in dieſen und jenen Umſtänden und Gelegenheiten, ſich zu zeigen u. ſ. f. Es kann jede dieſer Eigenſchaften Grund ſeyn, oder als ſolcher angeſehen werden, daß erdieß Amt hat; ſie ſind ein verſchiedener Inhalt, der in einem Dritten verbunden iſt; die Form, als das Weſentliche und als das Geſetzte gegeneinander beſtimmt zu ſeyn, iſt demſelben äußerlich. Jede dieſer Eigenſchaften iſt dem Beamten weſentlich, weil er durch ſie das beſtimmte Individuum iſt, welches er iſt; inſofern das Amt als eine äußerliche geſetzte Beſtimmung betrachtet werden kann, kann jede gegen dieſes als Grund beſtimmt, aber auch ſelbſt umgekehrt können jene als geſetzte, und das Amt als Grund derſelben angeſehen werden. Wie ſie ſich wirklich, d. h. im einzelnen Fall, verhalten, dieß iſt eine der Grundbeziehung und dem Inhalte ſelbſt äußerliche Beſtimmung; es iſt ein Drittes, was ihnen die Form von Grund und Begründetem ertheilt.

So kann überhaupt jedes Daſeyn mancherlei Gründe haben, jede ſeiner Inhaltsbeſtimmungen durchdringt als mit ſich identiſch das konkrete Ganze, und läßt ſich daher als weſentlich betrachten; den mancherlei Rückſichten, d. h. Beſtimmungen, die außer der Sache ſelbſt liegen, iſt um der Zufälligkeit der Verknüpfungsweiſe Thür und Thor unendlich aufgethan. — Ob ein Grund dieſe oder jene Folge habe, iſt deswegen eben ſo zufällig. Die moraliſchen Beweggründe z. B. ſind weſentliche Beſtimmungen der ſittlichen Natur, aber das, was aus ihnen folgt, iſt zugleich eine von ihnen verſchiedene Aeußerlichkeit, die aus ihnen folgt, und auch nicht folgt; erſt durch ein Drittes kommt ſie zu ihnen hinzu. Genauer iſt dieß ſo zu nehmen, daß es der moraliſchen Beſtimmung, wenn ſie Grund iſt,

nicht zufällig ſey, eine Folge oder ein Begründetes zu haben, aber ob ſie überhaupt zum Grund gemacht werde oder nicht. Allein da auch wieder der Inhalt, der ihre Folge iſt, wenn ſie zum Grund gemacht worden, die Natur der Aeußerlichkeit hat, kann er unmittelbar durch eine andere Aeußerlichkeit aufgehoben werden. Aus einem moraliſchen Beweggrunde kann alſo eine Handlung hervorgehen oder auch nicht. Umgekehrt kann eine Handlung mancherlei Gründe haben; ſie enthält als ein Konkretes mannigfaltige weſentliche Beſtimmungen, deren jede deswegen als Grund angegeben werden kann. Das Aufſuchen und Angeben von Gründen, worin vornehmlich das Raiſonnement beſteht, iſt darum ein endloſes Herumtreiben, das keine letzte Beſtimmung enthält; es kann von allem und jeden einer und mehrere gute Gründe angegeben werden, ſo wie von ſeinem Entgegengeſetzten, und es können eine Menge Gründe vorhanden ſeyn, ohne daß aus ihnen etwas erfolgt. Was Sokrates und Plato Sophiſterei nennen, iſt nichts Anderes als das Raiſonnement aus Gründen; Plato ſetzt demſelben die Betrachtung der Idee, d. h. der Sache an und für ſich ſelbſt, oder in ihrem Begriffe entgegen. Die Gründe ſind nur von weſentlichen Inhaltsbeſtimmungen, Verhältniſſen und Rückſichten genommen, deren jede Sache, gerade wie auch ihr Gegentheil, mehrere hat; in ihrer Form der Weſentlichkeit gilt die eine ſo gut als die andere; weil ſie nicht den ganzen Umfang der Sache enthält, iſt ſie einſeitiger Grund, deren die anderen beſonderen Seiten wieder beſondere haben, und wovon keiner die Sache, welche ihre Verknüpfung ausmacht und ſie alle enthält, erſchöpft; keiner iſt zureichender Grund, d. h. der Begriff.

c. Der vollſtändige Grund.

1. Im realen Grunde ſind der Grund als Inhalt, und als Beziehung, nur Grundlagen. Jener iſt nur geſetzt als weſentlich und als Grund; die Beziehung iſt das Etwas des

Begründeten, als das unbestimmte Substrat eines verschiedenen Inhalts, eine Verknüpfung desselben, die nicht seine eigene Reflexion, sondern eine äußerliche und somit nur eine gesetzte ist. Die reale Grundbeziehung ist daher vielmehr der Grund als aufgehobener; sie macht somit vielmehr die Seite des Begründeten oder des Gesetztseyns aus. Als Gesetztseyn aber ist nun der Grund selbst in seinen Grund zurückgegangen; er ist nun ein Begründetes, das einen andern Grund hat. Dieser bestimmt sich hierdurch so, daß er erstlich das mit dem realen Grunde als seinem Begründeten Identische ist; beide Seiten haben nach dieser Bestimmung einen und denselben Inhalt; die zwei Inhaltsbestimmungen und deren Verknüpfung im Etwas befinden sich gleichfalls im neuen Grunde. Aber zweitens der neue Grund, in welchen sich jene nur gesetzte äußerliche Verknüpfung aufgehoben hat, ist als ihre Reflexion in sich die absolute Beziehung der zwei Inhaltsbestimmungen.

Dadurch, daß der reale Grund selbst in seinen Grund zurückgegangen ist, stellt sich an ihm die Identität des Grundes und Begründeten, oder der formelle Grund wieder her. Die entstandene Grundbeziehung ist darum die vollständige, die den formellen und realen Grund zugleich in sich enthält und die im letztern gegen einander unmittelbaren Inhaltsbestimmungen vermittelt.

2. Die Grundbeziehung hat sich hiermit folgendermaßen näher bestimmt. Erstens Etwas hat einen Grund; es enthält die Inhaltsbestimmung, welche der Grund ist, und noch eine zweite als durch ihn gesetzte. Aber als gleichgültiger Inhalt ist die eine nicht an ihr selbst Grund, die andere nicht an ihr selbst das Begründete von jener, sondern diese Beziehung ist in der Unmittelbarkeit des Inhalts als eine aufgehobene oder gesetzte, und hat als solche in einer andern ihren Grund. Diese zweite Beziehung als nur der Form nach unterschieden, hat denselben Inhalt als die erstere, nämlich die beiden

Inhaltsbeſtimmungen, iſt aber die unmittelbare Verknüpfung derſelben. Indem jedoch das Verknüpfte überhaupt verſchiedener Inhalt, ſomit gegen einander gleichgültige Beſtimmung iſt, iſt ſie nicht ihre wahrhaft abſolute Beziehung, daß die eine der Beſtimmungen das im Geſetztſeyn mit ſich Identiſche, die andere nur dieß Geſetztſeyn deſſelben Identiſchen wäre; ſondern ein Etwas trägt ſie und macht ihre nicht reflektirte, ſondern nur unmittelbare Beziehung aus, welche daher nur relativer Grund gegen die Verknüpfung im andern Etwas iſt. Die beiden Etwas ſind alſo die zwei unterſchiedenen Beziehungen von Inhalt, die ſich ergeben haben. Sie ſtehen in der identiſchen Grundbeziehung der Form; ſie ſind ein und derſelbe ganze Inhalt, nämlich die zwei Inhaltsbeſtimmungen und deren Beziehung; unterſchieden ſind ſie nur durch die Art dieſer Beziehung, die in dem einen unmittelbare, in dem andern geſetzte Beziehung iſt; wodurch ſich das eine von dem Andern nur der Form nach als Grund und Begründetes unterſcheidet. — Zweitens iſt dieſe Grundbeziehung nicht nur formell, ſondern auch real. Der formelle Grund geht in den realen über, wie ſich gezeigt hat; die Momente der Form reflektiren ſich in ſich ſelbſt; ſie ſind ein ſelbſtſtändiger Inhalt, und die Grundbeziehung enthält auch einen eigenthümlichen Inhalt als Grund und einen als Begründetes. Der Inhalt macht zuerſt die unmittelbare Identität der beiden Seiten des formellen Grundes aus, ſo haben ſie einen und denſelben Inhalt. Aber er hat auch die Form an ihm ſelbſt und iſt ſo gedoppelter Inhalt, der ſich als Grund und Begründetes verhält. Die eine der zwei Inhaltsbeſtimmungen der beiden Etwas iſt daher beſtimmt, als ihnen nicht bloß gemeinſchaftlich nach äußerer Vergleichung, ſondern ihr identiſches Subſtrat und die Grundlage ihrer Beziehung zu ſeyn. Gegen die andere Inhaltsbeſtimmung iſt ſie die weſentliche und Grund derſelben als der geſetzten, nämlich in dem Etwas, deſſen Beziehung die begründete iſt. Im erſten Etwas, das die Grund-

beziehung iſt, iſt auch dieſe zweite Inhaltsbeſtimmung unmittelbar und an ſich mit der erſten verknüpft. Das andere Etwas aber enthält nur die eine an ſich als das, worin es mit dem erſten Etwas unmittelbar identiſch iſt, die andere aber als die in ihm geſetzte. Die erſtere Inhaltsbeſtimmung iſt Grund derſelben dadurch, daß ſie in dem erſten Etwas urſprünglich mit der andern Inhaltsbeſtimmung verknüpft iſt.

Die Grundbeziehung der Inhaltsbeſtimmungen im zweiten Etwas iſt ſo durch die erſte an ſich ſeyende Beziehung des erſten Etwas vermittelt. Der Schluß iſt, weil in einem Etwas die Beſtimmung B mit der Beſtimmung A an ſich verknüpft iſt, ſo iſt im zweiten Etwas, dem nur die eine Beſtimmung A unmittelbar zukommt, auch B damit verknüpft. Im zweiten Etwas iſt nicht nur dieſe zweite Beſtimmung mittelbar, ſondern auch daß ſeine unmittelbare Grund iſt, iſt vermittelt, nämlich durch ihre urſprüngliche Beziehung auf B im erſten Etwas. Dieſe Beziehung iſt ſomit Grund des Grundes A, und die ganze Grundbeziehung iſt zweiten Etwas als Geſetztes oder Begründetes.

3. Der reale Grund zeigt ſich als die ſich äußerliche Reflexion des Grundes; die vollſtändige Vermittelung deſſelben iſt die Wiederherſtellung ſeiner Identität mit ſich. Aber indem dieſe dadurch zugleich die Aeußerlichkeit des realen Grundes erhalten hat, ſo iſt die formelle Grundbeziehung in dieſer Einheit ihrer ſelbſt und des realen Grundes ebenſo ſehr ſich ſetzender, als ſich aufhebender Grund; die Grundbeziehung vermittelt ſich durch ihre Negation mit ſich. Erſtlich iſt der Grund als die urſprüngliche Beziehung, Beziehung von unmittelbaren Inhaltsbeſtimmungen. Die Grundbeziehung hat als weſentliche Form zu ihren Seiten ſolche, welche aufgehobene oder Momente ſind. Daher als Form unmittelbarer Beſtimmungen iſt ſie die mit ſich identiſche Beziehung zugleich als Beziehung ihrer Negation; ſomit iſt ſie Grund nicht an und

für ſich ſelbſt, ſondern als Beziehung auf die aufgehobene Grundbeziehung. — Zweitens die aufgehobene Beziehung oder das Unmittelbare, das in der urſprünglichen und der geſetzten Beziehung die identiſche Grundlage iſt, iſt realer Grund gleichfalls nicht an und für ſich ſelbſt, ſondern es iſt durch jene urſprüngliche Verknüpfung geſetzt, daß es Grund ſey. —

Die Grundbeziehung in ihrer Totalität iſt ſomit weſentlich vorausſetzende Reflexion; der formelle Grund ſetzt die unmittelbare Inhaltsbeſtimmung voraus, und dieſe als realer Grund ſetzt die Form voraus. Der Grund iſt alſo die Form als unmittelbare Verknüpfung; aber ſo, daß ſie ſich von ſich ſelbſt abſtößt, und die Unmittelbarkeit vielmehr vorausſetzt, ſich darin auf ſich als auf ein Anderes bezieht. Dieſes Unmittelbare iſt die Inhaltsbeſtimmung, der einfache Grund; aber er iſt als dieß, nämlich als Grund, ebenſo von ſich abgeſtoßen und bezieht ſich auf ſich gleichfalls als auf ein Anderes. — So hat ſich die totale Grundbeziehung zur bedingenden Vermittelung beſtimmt.

C.

Die Bedingung.

a. Das relativ Unbedingte.

1. Der Grund iſt das Unmittelbare und das Begründete das Vermittelte. Aber er iſt ſetzende Reflexion, als ſolche macht er ſich zum Geſetztſeyn, und iſt vorausſetzende Reflexion, ſo bezieht er ſich auf ſich als auf ein Aufgehobenes, auf ein Unmittelbares, wodurch er ſelbſt vermittelt iſt. Dieſe Vermittelung, als Fortgehen vom Unmittelbaren zum Grunde, iſt nicht eine äußere Reflexion, ſondern, wie ſich ergeben, das eigne Thun des Grundes, oder was daſſelbe iſt, die Grundbeziehung iſt als Reflexion in die Identität mit ſich ebenſo weſentlich ſich entäußernde Reflexion. Das Unmittelbare, auf das der Grund ſich als auf ſeine weſentliche Vorausſetzung bezieht, iſt die Bedin-

gung; der reale Grund ist daher wesentlich bedingt. Die Bestimmtheit, die er enthält, ist das Andersseyn seiner selbst.

Die Bedingung ist also erstens ein unmittelbares, mannigfaltiges Daseyn. Zweitens ist dieses Daseyn bezogen auf ein Anderes, auf etwas, das Grund ist, nicht dieses Daseyns, sondern in anderer Rücksicht; denn das Daseyn selbst ist unmittelbar und ohne Grund. Nach jener Beziehung ist es ein Gesetztes; das unmittelbare Daseyn soll als Bedingung nicht für sich, sondern für Anderes seyn. Aber zugleich ist dieß, daß es so für Anderes ist, selbst nur ein Gesetztseyn; daß es ein Gesetztes ist, ist in seiner Unmittelbarkeit aufgehoben, und ein Daseyn ist dagegen, Bedingung zu seyn, gleichgültig. Drittens ist die Bedingung so ein Unmittelbares, daß sie die Voraussetzung des Grundes ausmacht. Sie ist in dieser Bestimmung die in die Identität mit sich zurückgegangene Formbeziehung des Grundes, hiermit der Inhalt desselben. Aber der Inhalt als solcher ist nur die gleichgültige Einheit des Grundes, als in der Form; ohne Form kein Inhalt. Er befreit sich noch von derselben, indem die Grundbeziehung im vollständigen Grunde zu einer gegen ihre Identität äußerlichen Beziehung wird; wodurch der Inhalt die Unmittelbarkeit erhält. Insofern daher die Bedingung das ist, worin die Grundbeziehung ihre Identität mit sich hat, macht sie seinen Inhalt aus; aber weil er das gegen diese Form Gleichgültige ist, ist er nur an sich ihr Inhalt, ein solches, das erst Inhalt werden soll, hiermit das Material für den Grund ausmacht. Als Bedingung gesetzt, hat das Daseyn nach dem zweiten Momente die Bestimmung, seine gleichgültige Unmittelbarkeit zu verlieren und Moment eines Andern zu werden. Durch seine Unmittelbarkeit ist es gleichgültig gegen diese Beziehung; insofern es aber in dieselbe tritt, macht es das Ansichseyn des Grundes aus, und ist das Unbedingte für denselben. Um Bedingung zu seyn,

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51128-0
HEGEL, G.W.F. FN. 01459/007

hat es am Grunde ſeine Vorausſetzung, und iſt ſelbſt bedingt; aber dieſe Beſtimmung iſt ihm äußerlich.

2. Etwas iſt nicht durch ſeine Bedingung; ſeine Bedingung iſt nicht ſein Grund. Sie iſt das Moment der unbedingten Unmittelbarkeit für den Grund, aber iſt nicht ſelbſt die Bewegung und das Setzen, das ſich negativ auf ſich bezieht, und ſich zum Geſetztſeyn macht. Der Bedingung ſteht daher die Grundbeziehung gegenüber. Etwas hat außer ſeiner Bedingung auch einen Grund. — Dieſer iſt die leere Bewegung der Reflexion, weil ſie die Unmittelbarkeit als ihre Vorausſetzung außer ihr hat. Sie iſt aber die ganze Form und das ſelbſtſtändige Vermitteln; denn die Bedingung iſt nicht ihr Grund. Indem dieſes Vermitteln ſich als Setzen auf ſich bezieht, iſt es nach dieſer Seite gleichfalls ein Unmittelbares und Unbedingtes; es ſetzt ſich zwar voraus, aber als entäußertes oder aufgehobenes Setzen; das was es hingegen ſeiner Beſtimmung nach iſt, iſt es an und für ſich ſelbſt. — Inſofern ſo die Grundbeziehung ſelbſtſtändige Beziehung auf ſich iſt und die Identität der Reflexion an ihr ſelbſt hat, hat ſie einen eigenthümlichen Inhalt, gegen den Inhalt der Bedingung. Jener iſt Inhalt des Grundes und darum weſentlich formirt; dieſer hingegen iſt nur unmittelbares Material, dem die Beziehung auf den Grund zugleich ebenſo äußerlich iſt, als es auch das Anſichſeyn deſſelben ausmacht; es iſt ſomit eine Vermiſchung von ſelbſtſtändigem Inhalt, der keine Beziehung auf den Inhalt der Grundbeſtimmung hat, und von ſolchem, der in ſie eingeht, und als ihr Material, Moment derſelben werden ſoll.

3. Die beiden Seiten des Ganzen, Bedingung und Grund, ſind alſo einer Seits gleichgültige und unbedingte gegen einander; das eine als das Unbezogene, dem die Beziehung, in welcher es Bedingung iſt, äußerlich iſt; das Andere als die Beziehung oder Form, für welche das beſtimmte Daſeyn der Bedingung nur al Material iſt, als ein Paſſives, deſſen Form,

die es für ſich an ihm hat, eine unweſentliche iſt. Ferner ſind auch beide vermittelte. Die Bedingung iſt das Anſichſeyn des Grundes; ſie iſt ſo ſehr weſentliches Moment der Grundbeziehung, daß ſie die einfache Identität deſſelben mit ſich iſt. Aber dieß iſt auch aufgehoben; dieß Anſichſeyn iſt nur ein geſetztes; das unmittelbare Daſeyn iſt gleichgültig dagegen Bedingung zu ſeyn. Daß die Bedingung des Anſichſeyns für den Grund iſt, macht alſo ihre Seite aus, nach welcher ſie eine vermittelte iſt. Ebenſo die Grundbeziehung hat in ihrer Selbſtſtändigkeit auch eine Vorausſetzung, und ihr Anſichſeyn außer ſich. — Somit iſt jede der beiden Seiten der Widerſpruch der gleichgültigen Unmittelbarkeit und der weſentlichen Vermittelung, Beides in Einer Beziehung; — oder der Widerſpruch des ſelbſtſtändigen Beſtehens und der Beſtimmung, nur Moment zu ſeyn.

b. Das abſolute Unbedingte.

Die beiden relativ-Unbedingten ſcheinen zunächſt, jedes in das andere; die Bedingung als Unmittelbares in die Formbeziehung des Grundes, und dieſe in das unmittelbare Daſeyn als ſein Geſetztſeyn; aber jedes iſt außer dieſem Scheine ſeines Andern an ihm ſelbſtſtändig und hat ſeinen eigenthümlichen Inhalt.

Zuerſt iſt die Bedingung unmittelbares Daſeyn; ſeine Form hat die zwei Momente, das Geſetztſeyn, nach welchem es als Bedingung Material und Moment des Grundes iſt; — und das Anſichſeyn, nach welchem es die Weſentlichkeit des Grundes oder ſeine einfache Reflexion in ſich ausmacht. Beide Seiten der Form ſind dem unmittelbaren Daſeyn äußerlich; denn es iſt die aufgehobene Grundbeziehung. — Aber erſtens iſt das Daſeyn an ihm ſelbſt nur dieß, in ſeiner Unmittelbarkeit ſich aufzuheben und zu Grunde zu gehen. Das Seyn iſt überhaupt nur das Werden zum Weſen; es iſt ſeine weſent-

liche Natur ſich zum Geſetzten und zur Identität zu machen, die durch die Negation ihrer das Unmittelbare iſt. Die Formbeſtimmungen alſo, des Geſetztſeyns und des mit ſich identiſchen Anſichſeyns, die Form, wodurch das unmittelbare Daſeyn Bedingung iſt, ſind ihm daher nicht äußerlich, ſondern es iſt dieſe Reflexion ſelbſt. Zweitens, als Bedingung iſt das Seyn nun auch als das geſetzt, was es weſentlich iſt; nämlich als Moment, ſomit eines Andern, und zugleich als das Anſichſeyn gleichfalls eines Andern; es iſt an ſich aber nur durch die Negation ſeiner, nämlich durch den Grund und durch deſſen ſich aufhebende und damit vorausſetzende Reflexion; das Anſichſeyn des Seyns iſt ſomit nur ein Geſetztes. Dieß Anſichſeyn der Bedingung hat die zwei Seiten, einer Seits ihre Weſentlichkeit als des Grundes, anderer Seits aber die Unmittelbarkeit ihres Daſeyns zu ſeyn. Oder vielmehr Beides iſt daſſelbe. Das Daſeyn iſt ein Unmittelbares, aber die Unmittelbarkeit iſt weſentlich das Vermittelte, nämlich durch den ſich ſelbſt aufhebenden Grund. Als dieſe durch das ſich aufhebende Vermitteln vermittelte Unmittelbarkeit iſt es das zugleich, das Anſichſeyn des Grundes, und das Unbedingte deſſelben; aber dieß Anſichſeyn iſt zugleich ſelbſt wieder ebenſo ſehr nur Moment oder Geſetztſeyn, denn es iſt vermittelt. — Die Bedingung iſt daher die ganze Form der Grundbeziehung; ſie iſt das vorausgeſetzte Anſichſeyn derſelben, aber damit ſelbſt ein Geſetztſeyn, und ihre Unmittelbarkeit dieß, ſich zum Geſetztſeyn zu machen; ſich ſomit von ſich ſelbſt ſo abzuſtoßen, daß ſie ſowohl zu Grunde geht, als ſie Grund iſt, der ſich zum Geſetztſeyn macht und hiermit auch zum Begründeten; und Beides iſt ein und daſſelbe.

Ebenſo iſt an dem bedingten Grunde das Anſichſeyn nicht nur als Scheinen eines Andern an ihm. Er iſt die ſelbſtſtändige, das heißt, die ſich auf ſich beziehende Reflexion des Setzens; und hiermit das mit ſich Identiſche, oder iſt in ihm ſelbſt ſein Anſichſeyn, und ſein Inhalt. Aber zugleich iſt er vorausſetzende

Reflexion; er bezieht ſich negativ auf ſich ſelbſt, und ſetzt ſich ſein Anſichſeyn als ihm Anderes entgegen, und die Bedingung ſowohl nach ihrem Momente des Anſichſeyns als des unmittelbaren Daſeyns iſt das eigene Moment der Grundbeziehung; das unmittelbare Daſeyn iſt weſentlich nur durch ſeinen Grund, und iſt das Moment ſeiner als Vorausſetzens. Dieſer iſt daher ebenſo das Ganze ſelbſt.

Es iſt ſomit überhaupt nur Ein Ganzes der Form vorhanden; aber ebenſo ſehr nur Ein Ganzes des Inhalts. Denn der eigenthümliche Inhalt der Bedingung iſt nur weſentlicher Inhalt, inſofern er die Identität der Reflexion mit ſich in der Form, oder als dieß unmittelbare Daſeyn an ihm ſelbſt die Grundbeziehung iſt. Dieſes iſt ferner nur Bedingung durch die vorausſetzende Reflexion des Grundes; es iſt deſſen Identität mit ſich ſelbſt, oder ſein Inhalt, dem er ſich gegenüber ſetzt. Das Daſeyn iſt daher nicht bloß formloſes Material für die Grundbeziehung, ſondern weil es an ihm ſelbſt dieſe Form hat, iſt es formirte Materie, und als zugleich das in der Identität mit ihr gegen ſie Gleichgültige iſt es Inhalt. Es iſt endlich derſelbe Inhalt, den der Grund hat, denn es iſt eben Inhalt als das in der Formbeziehung mit ſich Identiſche.

Die beiden Seiten des Ganzen, Bedingung und Grund, ſind alſo Eine weſentliche Einheit; ſowohl als Inhalt, wie als Form. Sie gehen durch ſich ſelbſt in einander über, oder indem ſie Reflexionen ſind, ſo ſetzen ſie ſich ſelbſt als aufgehobene, beziehen ſich auf dieſe ihre Negation und ſetzen ſich gegenſeitig voraus. Aber dieß iſt zugleich nur Eine Reflexion beider, ihr Vorausſetzen daher auch nur eines; die Gegenſeitigkeit deſſelben geht vielmehr darein über, daß ſie ihre Eine Identität als ihr Beſtehen und ihre Grundlage vorausſetzen. Dieſe, der eine Inhalt und Formeinheit beider, iſt das wahrhaft Unbedingte; die Sache an ſich ſelbſt. — Die Bedingung iſt, wie ſich oben ergeben hat, nur das relativ-Unbedingte. Man pflegt ſie

daher ſelbſt als ein Bedingtes zu betrachten, und nach einer neuen Bedingung zu fragen, womit der gewöhnliche Progreß ins Unendliche von Bedingung zu Bedingung eingeleitet iſt. Warum wird nun bei einer Bedingung nach einer neuen Bedingung gefragt, das heißt, warum wird ſie als Bedingtes angenommen? Weil ſie irgend ein endliches Daſeyn iſt. Aber dieß iſt eine weitere Beſtimmung der Bedingung, die nicht in ihrem Begriffe liegt. Allein die Bedingung als ſolche iſt darum ein Bedingtes, weil ſie das geſetzte Anſichſeyn iſt; ſie iſt daher im abſolut Unbedingten aufgehoben.

Dieſes nun enthält die beiden Seiten, die Bedingung und den Grund, als ſeine Momente in ſich; es iſt die Einheit, in welche ſie zurückgegangen ſind. Sie beide zuſammen machen die Form oder das Geſetztſeyn deſſelben aus. Die unbedingte Sache iſt Bedingung beider, aber die abſolute, das heißt, die Bedingung, welche ſelbſt Grund iſt. — Als Grund iſt ſie nun die negative Identität, die ſich in jene beiden Momente abgeſtoßen hat; — erſtens in die Geſtalt der aufgehobenen Grundbeziehung, einer unmittelbaren, einheitsloſen, ſich ſelbſt äußerlichen Mannigfaltigkeit, welche ſich auf den Grund als ein ihr Anderes bezieht, und zugleich das Anſichſeyn deſſelben ausmacht; zweitens, in die Geſtalt einer innerlichen, einfachen Form, welche Grund iſt, aber ſich auf das mit ſich identiſche Unmittelbare als auf ein Anderes bezieht, und daſſelbe als Bedingung, d. h. dieß ihr Anſich als ihr eigenes Moment beſtimmt. — Dieſe beiden Seiten ſetzen die Totalität ſo voraus, daß ſie das Setzende derſelben iſt. Umgekehrt, weil ſie die Totalität vorausſetzen, ſo ſcheint dieſe auch wieder durch jene bedingt zu ſeyn, und die Sache aus ihrer Bedingung und aus ihrem Grunde zu entſpringen. Aber indem dieſe beiden Seiten ſich als das Identiſche gezeigt haben, ſo iſt das Verhältniß von Bedingung und Grund verſchwunden, ſie ſind zu einem Scheine herabgeſetzt; das abſolut Unbedingte iſt in ſeiner Bewegung des Setzens und Vor-

ausſetzens nur die Bewegung, in welcher dieſer Schein ſich aufhebt. Es iſt das Thun der Sache, ſich zu bedingen, und ihren Bedingungen ſich als Grund gegenüber zu ſtellen; ihre Beziehung als der Bedingungen und des Grundes iſt aber ein Scheinen in ſich und ihr Verhalten zu ihnen ihr Zuſammengehen mit ſich ſelbſt.

c. Hervorgang der Sache in die Exiſtenz.

Das abſolut Unbedingte iſt der abſolute mit ſeiner Bedingung identiſche Grund; die unmittelbare Sache, als die wahrhaft weſenhafte. Als Grund bezieht ſie ſich negativ auf ſich ſelbſt, macht ſich zum Geſetztſeyn, aber zum Geſetztſeyn, das die in ihren Seiten vollſtändige Reflexion, und die in ihnen mit ſich identiſche Formbeziehung iſt, wie ſich ihr Begriff ergeben hat. Dieß Geſetztſeyn iſt daher erſtlich der aufgehobene Grund, die Sache als das reflexionsloſe Unmittelbare; die Seite der Bedingungen. Dieſe iſt die Totalität der Beſtimmungen der Sache, — die Sache ſelbſt, aber in die Aeußerlichkeit des Seyns hinausgeworfen; der wiederhergeſtellte Kreis des Seyns. In der Bedingung entläßt das Weſen die Einheit ſeiner Reflexion-in-ſich als eine Unmittelbarkeit, die aber nunmehr die Beſtimmung hat, bedingende Vorausſetzung zu ſeyn, und weſentlich nur eine ſeiner Seiten auszumachen. — Die Bedingungen ſind darum der ganze Inhalt der Sache, weil ſie das Unbedingte in der Form des formloſen Seyns ſind. Sie haben aber um dieſer Form willen auch noch eine andere Geſtalt, als die Beſtimmungen des Inhalts, wie er in der Sache als ſolcher iſt. Sie erſcheinen als eine einheitsloſe Mannigfaltigkeit, vermiſcht mit Außerweſentlichem und anderen Umſtänden, die zu dem Kreiſe des Daſeyns, inſofern es die Bedingungen dieſer beſtimmten Sache ausmacht, nicht gehören. — Für die abſolute uneingeſchränkte Sache iſt die Sphäre des Seyns ſelbſt die Bedingung. Der Grund, der in ſich zurückgeht, ſetzt ſie als die

erſte Unmittelbarkeit, worauf er ſich als auf ſein Unbedingtes bezieht. Dieſe Unmittelbarkeit als die aufgehobene Reflexion iſt die Reflexion in dem Elemente des Seyns, das alſo ſich als ſolches zu einem Ganzen ausbildet; die Form wuchert als Beſtimmtheit des Seyns fort, und erſcheint ſo als ein mannigfaltiger von der Reflexions-Beſtimmung verſchiedener, und gegen ſie gleichgültiger Inhalt. Das Unweſentliche, welches die Sphäre des Seyns an ihr hat, und was ſie, inſofern ſie Bedingung iſt, abſtreift, iſt die Beſtimmtheit der Unmittelbarkeit, in welche die Formeinheit verſenkt iſt. Dieſe Formeinheit, als die Beziehung des Seyns, iſt an ihm zunächſt als das Werden, — das Uebergehen einer Beſtimmtheit des Seyns in eine andere. Aber das Werden des Seyns iſt ferner Werden zum Weſen und das Zurückgehen in den Grund. Das Daſeyn alſo, welches die Bedingungen ausmacht, wird in Wahrheit nicht von einem Andern als Bedingung beſtimmt und als Material gebraucht; ſondern es macht ſich durch ſich ſelbſt zum Momente eines Andern. — Sein Werden iſt ferner nicht ein Anfangen von ſich als dem wahrhaft Erſten und Unmittelbaren; ſondern ſeine Unmittelbarkeit iſt nur das Vorausgeſetzte; und die Bewegung ſeines Werdens iſt das Thun der Reflexion ſelbſt. Die Wahrheit des Daſeyns iſt daher Bedingung zu ſeyn; ſeine Unmittelbarkeit iſt allein durch die Reflexion der Grundbeziehung, welche ſich ſelbſt als aufgehobene ſetzt. Das Werden iſt ſomit wie die Unmittelbarkeit nur der Schein des Unbedingten, indem dieſes ſich ſelbſt vorausſetzt, und darin ſeine Form hat; und die Unmittelbarkeit des Seyns iſt daher weſentlich nur Moment der Form.

Die andere Seite dieſes Scheinens des Unbedingten iſt die Grundbeziehung als ſolche, als Form beſtimmt gegen die Unmittelbarkeit der Bedingungen und des Inhalts. Aber ſie iſt die Form der abſoluten Sache, welche die Einheit ihrer Form mit ſich ſelbſt oder ihren Inhalt an ihr ſelbſt hat, und indem ſie ihn zur Bedingung beſtimmt, in dieſem Setzen ſelbſt ſeine

Verschiedenheit aufhebt und ihn zum Momente macht; so wie sie umgekehrt sich als wesenloser Form in dieser Identität mit sich die Unmittelbarkeit des Bestehens giebt. Die Reflexion des Grundes hebt die Unmittelbarkeit der Bedingungen auf, und bezieht sie zu Momenten in der Einheit der Sache; aber die Bedingungen sind das von der unbedingten Sache selbst Vorausgesetzte, sie hebt damit also ihr eigenes Setzen auf; oder ihr Setzen macht sich somit unmittelbar selbst ebenso sehr zum Werden. — Beides ist daher Eine Einheit; die Bewegung der Bedingungen an ihnen selbst ist Werden, Zurückgehen in den Grund und Setzen des Grundes; aber der Grund als gesetzter, das heißt als aufgehobener, ist das Unmittelbare. Der Grund bezieht sich negativ auf sich selbst, macht sich zum Gesetztseyn und begründet die Bedingungen; aber darin, daß so das unmittelbare Daseyn als ein Gesetztes bestimmt ist, hebt der Grund es auf und macht sich erst zum Grunde. — Diese Reflexion also ist die Vermittelung der unbedingten Sache durch ihre Negation mit sich. Oder vielmehr die Reflexion des Unbedingten ist zuerst Voraussetzen, aber dieß Aufheben ihrer selbst ist unmittelbar bestimmendes Setzen; zweitens ist sie darin unmittelbar Aufheben des Vorausgesetzten und Bestimmen aus sich; somit ist dieß Bestimmen wieder Aufheben des Setzens und ist das Werden an sich selbst. Darin ist die Vermittelung, als Rückkehr zu sich durch die Negation, verschwunden; sie ist einfache in sich scheinende Reflexion, und grundloses absolutes Werden. Die Bewegung der Sache, durch ihre Bedingungen einer Seits und anderer Seits durch ihren Grund gesetzt zu werden, ist nur das Verschwinden des Scheins der Vermittelung. Das Gesetztwerden der Sache ist hiermit ein Hervortreten, das einfache sich Herausstellen in die Existenz; reine Bewegung der Sache zu sich selbst.

Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt sie in die Existenz. Die Sache ist, eh' sie

exiſtirt; und zwar iſt ſie erſtens als Weſen, oder als Unbedingtes; zweitens hat ſie Daſeyn, oder iſt beſtimmt, und dieß auf die betrachtete gedoppelte Weiſe, einer Seits in ihren Bedingungen, anderer Seits in ihrem Grunde. In jenen hat ſie ſich die Form des äußerlichen, grundloſen Seyns gegeben, weil ſie als abſolute Reflexion die negative Beziehung auf ſich iſt und ſich zu ihrer Vorausſetzung macht. Dieß vorausgeſetzte Unbedingte iſt daher das grundloſe Unmittelbare, deſſen Seyn nichts iſt, denn als Grundloſes da zu ſeyn. Wenn alſo alle Bedingungen der Sache vorhanden ſind, das heißt, wenn die Totalität der Sache als grundloſes Unmittelbares geſetzt iſt, ſo erinnert ſich dieſe zerſtreute Mannigfaltigkeit an ihr ſelbſt. — Die ganze Sache muß in ihren Bedingungen da ſeyn, oder es gehören alle Bedingungen zu ihrer Exiſtenz; denn Alle machen die Reflexion aus; oder das Daſeyn, weil es Bedingung iſt, iſt durch die Form beſtimmt, ſeine Beſtimmungen ſind daher Reflexions-Beſtimmungen und mit einer weſentlich die anderen geſetzt. — Die Erinnerung der Bedingungen iſt zunächſt das zu Grunde gehen des unmittelbaren Daſeyns, und das Werden des Grundes. Aber damit iſt der Grund ein geſetzter, d. h. er iſt, ſo ſehr er als Grund iſt, ſo ſehr als Grund aufgehoben, und unmittelbares Seyn. Wenn alſo alle Bedingungen der Sache vorhanden ſind, ſo heben ſie ſich als unmittelbares Daſeyn und Vorausſetzung und ebenſo ſehr hebt ſich der Grund auf. Der Grund zeigt ſich nur, als ein Schein, der unmittelbar verſchwindet; dieß Hervortreten iſt ſomit die tautologiſche Bewegung der Sache zu ſich, und ihre Vermittelung durch die Bedingungen und durch den Grund iſt das Verſchwinden beider. Das Hervortreten in die Exiſtenz iſt daher ſo unmittelbar, daß es nur durch das Verſchwinden der Vermittelung vermittelt iſt.

Die Sache geht aus dem Grunde hervor. Sie wird nicht durch ihn ſo begründet oder geſetzt, daß er noch unten bliebe, ſondern das Setzen iſt die Herausbewegung des Grun-

des zu ſich ſelbſt, und das einfache Verſchwinden deſſelben. Er erhält durch die Vereinigung mit den Bedingungen die äuſſerliche Unmittelbarkeit und das Moment des Seyns. Aber er erhält ſie nicht als ein Aeuſſerliches noch durch eine äuſſerliche Beziehung; ſondern als Grund macht er ſich zum Geſetztſeyn, ſeine einfache Weſentlichkeit geht im Geſetztſeyn mit ſich zuſammen, und iſt in dieſem Aufheben ſeiner ſelbſt das Verſchwinden ſeines Unterſchiedes von ſeinem Geſetztſeyn, ſomit einfache weſentliche Unmittelbarkeit. Er bleibt alſo nicht als ein Verſchiedenes vom Begründeten zurück, ſondern die Wahrheit des Begründens iſt, daß der Grund darin mit ſich ſelbſt ſich vereint und ſomit ſeine Reflexion in Anderes ſeine Reflexion in ſich ſelbſt iſt. Die Sache iſt hiermit ebenſo, wie ſie das Unbedingte iſt, auch das Grundloſe, und tritt aus dem Grunde nur inſofern er zu Grunde gegangen und keiner iſt, aus dem Grundloſen, d. h. aus der eigenen weſentlichen Negativität oder reinen Form hervor.

Dieſe durch Grund und Bedingung vermittelte, und durch das Aufheben der Vermittelung mit ſich identiſche Unmittelbarkeit iſt die Exiſtenz.

Zweiter Abſchnitt.

Die Erſcheinung.

Das Weſen muß erſcheinen.

Das Seyn iſt die abſolute Abſtraktion; dieſe Negativität iſt ihm nicht ein Aeußerliches, ſondern es iſt Seyn und ſonſt nichts als Seyn, nur als dieſe abſolute Negativität. Um derſelben willen iſt Seyn nur als ſich aufhebendes Seyn, und iſt Weſen. Das Weſen aber iſt als die einfache Gleichheit mit ſich umgekehrt ebenfalls Seyn. Die Lehre vom Seyn enthält den erſten Satz: Das Seyn iſt Weſen. Der zweite Satz: Das Weſen iſt Seyn, macht den Inhalt des erſten Abſchnittes der Lehre vom Weſen aus. Dieſes Seyn aber, zu dem das Weſen ſich macht, iſt das weſentliche Seyn, die Exiſtenz; ein Herausgegangenſeyn aus der Negativität und Innerlichkeit.

So erſcheint das Weſen. Die Reflexion iſt das Scheinen des Weſens in ihm ſelbſt. Die Beſtimmungen derſelben ſind in die Einheit eingeſchloſſen ſchlechthin nur als geſetzte, aufgehobene; oder ſie iſt das in ſeinem Geſetztſeyn unmittelbar mit ſich identiſche Weſen. Indem dieſes aber Grund iſt, beſtimmt es ſich real, durch ſeine ſich ſelbſt aufhebende oder in ſich zurückkehrende Reflexion; indem weiter dieſe Beſtimmung oder das Andersſeyn der Grundbeziehung ſich in der Reflexion des Grundes aufhebt und Exiſtenz wird, ſo haben die Formbeſtimmungen hieran ein Element des ſelbſtſtändigen Beſtehens. Ihr Schein vervollſtändigt ſich zur Erſcheinung.

Die zur Unmittelbarkeit fortgegangene Weſenheit iſt zunächſt Exiſtenz, und Exiſtirendes oder Ding; als ununterſchiedene Einheit des Weſens mit ſeiner Unmittelbarkeit. Das Ding enthält zwar die Reflexion, aber ihre Negativität iſt in ſeiner Unmittelbarkeit zunächſt erloſchen; allein weil ſein Grund weſentlich die Reflexion iſt, hebt ſich ſeine Unmittelbarkeit auf; es macht ſich zu einem Geſetztſeyn.

So iſt es zweitens Erſcheinung. Die Erſcheinung iſt das, was das Ding an ſich iſt, oder ſeine Wahrheit. Dieſe nur geſetzte, in das Andersſeyn reflektirte Exiſtenz iſt aber ebenſo das Hinausgehen über ſich in ihrer Unendlichkeit; der Welt der Erſcheinung ſtellt ſich die in ſich reflektirte, an ſich ſeyende Welt gegenüber.

Aber das erſcheinende und das weſentliche Seyn ſtehen ſchlechthin in Beziehung auf einander. So iſt die Exiſtenz drittens weſentliches Verhältniß; das Erſcheinende zeigt das Weſentliche, und dieſes iſt in ſeiner Erſcheinung. — Das Verhältniß iſt die noch unvollkommene Vereinigung der Reflexion in das Andersſeyn und der Reflexion in ſich; die vollkommene Durchdringung beider iſt die Wirklichkeit.

Erſtes Kapitel.

Die Exiſtenz.

Wie der Satz des Grundes ausdrückt: Alles was iſt, hat einen Grund, oder iſt ein Geſetztes, ein Vermitteltes; ſo müßte auch ein Satz der Exiſtenz aufgeſtellt und ſo ausgedrückt werden: Alles, was iſt, exiſtirt. Die Wahrheit des Seyns iſt nicht ein erſtes Unmittelbares, ſondern das in die Unmittelbarkeit hervorgegangene Weſen zu ſeyn.

Wenn aber ferner auch geſagt wurde, was exiſtirt, hat einen Grund und iſt bedingt, ſo müßte auch ebenſo geſagt

werden: es hat keinen Grund und iſt unbedingt. Denn die Exiſtenz iſt die aus dem Aufheben der durch Grund und Bedingung beziehenden Vermittelung hervorgegangene Unmittelbarkeit, die im Hervorgehen eben dieß Hervorgehen ſelbſt aufhebt.

Inſofern die Beweiſe von der Exiſtenz Gottes hier erwähnt werden können, iſt zum voraus zu erinnern, daß es außer dem unmittelbaren Seyn erſtens, und zweitens der Exiſtenz, dem Seyn, das aus dem Weſen hervorgeht, noch ein ferneres Seyn giebt, welche aus dem Begriffe hervorgeht, die Objektivität. — Das Beweiſen iſt überhaupt die vermittelte Erkenntniß. Die verſchiedenen Arten des Seyns fordern oder enthalten ihre eigene Art der Vermittelung; ſo wird auch die Natur des Beweiſens in Anſehung einer jeden verſchieden. Der ontologiſche Beweis will vom Begriffe ausgehen; er legt den Inbegriff aller Realitäten zu Grunde, und ſubſumirt alsdann auch die Exiſtenz unter die Realität. Er iſt alſo die Vermittelung, welche Schluß iſt, und die hier noch nicht zu betrachten iſt. Es iſt bereits oben (I. Th. I. Abth. S. 27 ff.) auf das, was Kant hiergegen erinnert, Rückſicht genommen und bemerkt worden, daß Kant unter Exiſtenz das beſtimmte Daſeyn verſteht, wodurch etwas in den Kontext der geſammten Erfahrung, d. h. in die Beſtimmung eines Andersſeyns und in die Beziehung auf Anderes tritt. So iſt als Exiſtirendes Etwas vermittelt durch Anderes, und die Exiſtenz überhaupt die Seite ſeiner Vermittelung. Nun liegt in dem, was Kant den Begriff nennt, nämlich in Etwas, inſofern es als nur einfach auf ſich bezogen genommen wird, oder in der Vorſtellung als ſolcher, nicht ſeine Vermittelung; in der abſtrakten Identität mit ſich iſt die Entgegenſetzung weggelaſſen. Der ontologiſche Beweis hätte nun darzuſtellen, daß der abſolute Begriff, nämlich der Begriff Gottes, zum beſtimmten Daſeyn, zur Vermittelung komme, oder wie das einfache Weſen ſich mit der Vermittelung vermittle. Dieß geſchieht durch die angegebene

Subſumtion der Exiſtenz unter ihr Allgemeines, nämlich die Realität, welche als das Mittlere zwiſchen Gott in ſeinem Begriffe einer Seits, und zwiſchen der Exiſtenz anderer Seits angenommen wird. — Von dieſer Vermittelung, inſofern ſie die Form des Schluſſes hat, iſt, wie geſagt, hier nicht die Rede. Wie aber jene Vermittelung des Weſens mit der Exiſtenz in Wahrheit beſchaffen iſt, dieß hat die bisherige Darſtellung enthalten. Die Natur des Beweiſens ſelbſt iſt in der Lehre von der Erkenntniß zu betrachten. Hier iſt nur anzugeben, was ſich auf die Natur der Vermittelung überhaupt bezieht.

Die Beweiſe vom Daſeyn Gottes geben einen Grund für dieſes Daſeyn an. Er ſoll nicht ein objektiver Grund des Daſeyns Gottes ſeyn; denn dieſes iſt an und für ſich ſelbſt. So iſt er bloß ein Grund für die Erkenntniß. Damit giebt er ſich zugleich für ein ſolches aus, das in dem Gegenſtande, der zunächſt als begründet dadurch erſcheint, verſchwindet. Der Grund nun, der von der Zufälligkeit der Welt hergenommen iſt, enthält den Rückgang derſelben in das abſolute Weſen; denn das Zufällige iſt das an ſich ſelbſt Grundloſe, und ſich Aufhebende. Das abſolute Weſen geht ſomit in dieſer Weiſe in der That aus dem Grundloſen hervor; der Grund hebt ſich ſelbſt auf, ſomit verſchwindet auch der Schein des Verhältniſſes, das Gott gegeben wurde, ein in einem Andern Begründetes zu ſeyn. Dieſe Vermittelung iſt hiermit die wahrhafte. Allein jene beweiſende Reflexion kennt dieſe Natur ihrer Vermittelung nicht; ſie nimmt ſich einer Seits für ein bloß Subjektives, und entfernt hiermit ihre Vermittelung von Gott ſelbſt, andern Theils aber erkennt ſie deswegen nicht die vermittelnde Bewegung, daß und wie ſie im Weſen ſelbſt iſt. Ihr wahrhaftes Verhältniß beſteht darin, daß ſie Beides in Einem iſt, die Vermittelung als ſolche, aber zugleich allerdings eine ſubjektive, äußerliche, nämlich die ſich äußerliche Vermittelung, welche ſich an ihr ſelbſt wieder aufhebt. In jener Dar-

Univ. Bibl. München

ſtellung aber erhält die Exiſtenz das ſchiefe Verhältniß, nur als Vermitteltes oder Geſetztes zu erſcheinen.

So kann auf der andern Seite die Exiſtenz auch nicht bloß als Unmittelbares betrachtet werden. In der Beſtimmung einer Unmittelbarkeit genommen, iſt das Auffaſſen der Exiſtenz Gottes, für etwas Unbeweisbares, und das Wiſſen von ihr als ein nur unmittelbares Bewußtſeyn, als ein Glauben ausgedrückt worden. Das Wiſſen ſoll zu dieſem Reſultate kommen, daß es Nichts weiß, das heißt, daß es ſeine vermittelnde Bewegung und die in ihr vorkommenden Beſtimmungen ſelbſt wieder aufgiebt. Dieß hat ſich auch im Vorhergehenden ergeben; allein es iſt hinzuzuſetzen, daß die Reflexion, indem ſie mit dem Aufheben ihrer ſelbſt endigt, darum nicht das Nichts zum Reſultat hat, ſo daß nun das poſitive Wiſſen vom Weſen als unmittelbare Beziehung auf daſſelbe, von jenem Reſultate getrennt und ein eigenes Hervorgehen, ein nur von ſich anfangender Akt wäre; ſondern dieß Ende ſelbſt, dieß zu Grunde gehen der Vermittelung, iſt zugleich der Grund, aus dem das Unmittelbare hervorgeht. Die Sprache vereinigt, wie oben bemerkt, die Bedeutung dieſes Untergangs und des Grundes; man ſagt, das Weſen Gottes ſey der Abgrund für die endliche Vernunft. Er iſt es in der That, inſofern ſie darin ihre Endlichkeit aufgiebt und ihre vermittelnde Bewegung verſenkt; aber dieſer Abgrund, der negative Grund, iſt zugleich der poſitive des Hervorgehens des Seyenden, des an ſich ſelbſt unmittelbaren Weſens; die Vermittelung iſt weſentliches Moment. Die Vermittelung durch den Grund hebt ſich auf, läßt aber nicht den Grund unten, ſo daß das aus ihm Hervorgehende ein Geſetztes wäre, das ſein Weſen anderswo, nämlich im Grunde hätte, ſondern dieſer Grund iſt als Abgrund die verſchwundene Vermittelung; und umgekehrt iſt nur die verſchwundene Vermittelung zugleich der Grund, und nur durch dieſe Negation das ſich ſelbſt Gleiche und Unmittelbare.

So iſt die Exiſtenz hier nicht als ein Prädikat oder als Beſtimmung des Weſens zu nehmen, daß ein Satz davon hieße: Das Weſen exiſtirt, oder hat Exiſtenz; — ſondern das Weſen iſt in die Exiſtenz übergegangen; die Exiſtenz iſt ſeine abſolute Entäußerung, jenſeits deren es nicht zurückgeblieben iſt. Der Satz alſo hieße: Das Weſen iſt die Exiſtenz; es iſt nicht von ſeiner Exiſtenz unterſchieden. — Das Weſen iſt in die Exiſtenz übergegangen, inſofern das Weſen als Grund ſich von ſich als dem Begründeten nicht mehr unterſcheidet, oder jener Grund ſich aufgehoben hat. Aber dieſe Negation iſt ebenſo weſentlich ſeine Poſition, oder ſchlechthin poſitive Kontinuität mit ſich ſelbſt; die Exiſtenz iſt die Reflexion des Grundes in ſich; ſeine in ſeiner Negation zu Stande gekommene Identität mit ſich ſelbſt, alſo die Vermittelung, die ſich mit ſich identiſch geſetzt hat, und dadurch Unmittelbarkeit iſt.

Weil nun die Exiſtenz weſentlich die mit ſich identiſche Vermittelung iſt, ſo hat ſie die Beſtimmungen der Vermittelung an ihr, aber ſo, daß ſie zugleich in ſich reflektirte ſind, und das weſentliche und unmittelbare Beſtehen haben. Als die durch Aufheben ſich ſetzende Unmittelbarkeit iſt die Exiſtenz negative Einheit und Inſichſeyn; ſie beſtimmt ſich daher unmittelbar als ein Exiſtirendes und als Ding.

A.

Das Ding und ſeine Eigenſchaften.

Die Exiſtenz als Exiſtirendes iſt geſetzt in der Form der negativen Einheit, welche ſie weſentlich iſt. Aber dieſe negative Einheit iſt zunächſt nur unmittelbare Beſtimmung, ſomit das Eins des Etwas überhaupt. Das exiſtirende Etwas iſt aber unterſchieden von dem ſeyenden Etwas. Jenes iſt weſentlich eine ſolche Unmittelbarkeit, die durch die Reflexion der Vermittelung in ſich ſelbſt entſtanden iſt. So iſt das exiſtirende Etwas ein Ding.

Das Ding wird von ſeiner Exiſtenz unterſchieden, wie das Etwas von ſeinem Seyn unterſchieden werden kann. Das Ding und das Exiſtirende iſt unmittelbar eins und daſſelbe. Aber weil die Exiſtenz nicht die erſte Unmittelbarkeit des Seyns iſt, ſondern das Moment der Vermittelung an ihr ſelbſt hat, ſo iſt ihre Beſtimmung zum Dinge und die Unterſcheidung beider nicht ein Uebergang, ſondern eigentlich eine Analyſe; und die Exiſtenz als ſolche enthält dieſe Unterſcheidung ſelbſt in dem Momente ihrer Vermittelung; den Unterſchied von Ding-an-ſich, und von äußerlicher Exiſtenz.

a. Ding an ſich und Exiſtenz.

1. Das Ding an ſich iſt das Exiſtirende als das durch die aufgehobene Vermittelung vorhandene, weſentliche Unmittelbare. Darin iſt dem Ding an ſich die Vermittelung ebenſo weſentlich; aber dieſer Unterſchied in dieſer erſten oder unmittelbaren Exiſtenz fällt in gleichgültige Beſtimmungen auseinander. Die eine Seite, nämlich die Vermittelung des Dinges iſt ſeine nicht reflektirte Unmittelbarkeit; alſo ſein Seyn überhaupt, das, weil es zugleich als Vermittelung beſtimmt iſt, ein ſich ſelbſt anderes, in ſich mannigfaltiges und äußerliches Daſeyn iſt. Es iſt aber nicht nur Daſeyn, ſondern in Beziehung auf die aufgehobene Vermittelung und weſentliche Unmittelbarkeit; es iſt daher das Daſeyn als Unweſentliches, als Geſetztſeyn. — (Wenn das Ding von ſeiner Exiſtenz unterſchieden wird, ſo iſt es das Mögliche, das Ding der Vorſtellung, oder das Gedankending, welches als ſolches nicht zugleich exiſtiren ſoll. Die Beſtimmung der Möglichkeit und der Gegenſatz des Dings gegen ſeine Exiſtenz iſt jedoch ſpäter.) — Aber das Ding-an-ſich und ſein vermitteltes Seyn ſind beide in der Exiſtenz enthalten, und beide ſelbſt Exiſtenzen; das Ding-an-ſich exiſtirt, und iſt die weſentliche, das vermittelte Seyn aber die unweſentliche Exiſtenz des Dinges.

Das Ding an ſich, als das einfache Reflektirt-ſeyn der Exiſtenz in ſich, iſt nicht der Grund des unweſentlichen Daſeyns; es iſt die unbewegte, unbeſtimmte Einheit, weil es eben die Beſtimmung hat, die aufgehobene Vermittelung zu ſeyn, und daher nur die Grundlage deſſelben. Darum fällt auch die Reflexion als das ſich durch Anderes vermittelnde Daſeyn außer dem Dinge-an-ſich. Dieſes ſoll keine beſtimmte Mannigfaltigkeit an ihm ſelbſt haben; und erhält ſie deswegen erſt an die äußerliche Reflexion gebracht; aber bleibt gleichgültig dagegen. (— Das Ding-an-ſich hat Farbe erſt an das Auge gebracht, Geſchmack an die Naſe u. ſ. f.) Seine Verſchiedenheit ſind Rückſichten, welche ein Anderes nimmt, beſtimmte Beziehungen, die ſich dieſes auf das Ding-an-ſich giebt, und die nicht eigene Beſtimmungen deſſelben ſind.

2. Dieß Andere iſt nun die Reflexion, welche beſtimmt als äußerlich erſtens ſich ſelbſt äußerlich, und die beſtimmte Mannigfaltigkeit iſt. Alsdann iſt ſie dem weſentlich Exiſtirenden äußerlich, und bezieht ſich darauf als auf ſeine abſolute Vorausſetzung. Dieſe beiden Momente der äußerlichen Reflexion aber, ihre eigene Mannigfaltigkeit und ihre Beziehung auf das ihr andere Ding-an-ſich, ſind ein und daſſelbe. Denn dieſe Exiſtenz iſt nur äußerlich, inſofern ſie ſich auf die weſentliche Identität als auf ein Anderes bezieht. Die Mannigfaltigkeit hat daher nicht jenſeits des Dinges-an-ſich ein eigenes ſelbſtſtändiges Beſtehen, ſondern iſt erſt als Schein gegen dieſes, in ihrer nothwendigen Beziehung darauf, als der ſich an ihm brechende Reflex. Die Verſchiedenheit iſt alſo vorhanden, als die Beziehung eines Andern auf das Ding-an-ſich; aber dieſes Andere iſt nichts für ſich Beſtehendes, ſondern iſt erſt als Beziehung auf das Ding-an-ſich; zugleich aber iſt es nur als das Abſtoßen von dieſem; es iſt ſo der haltloſe Gegenſtoß ſeiner in ſich ſelbſt.

Dem Ding-an-ſich nun, da es die weſentliche Identität

der Exiſtenz iſt, kommt daher dieſe weſenloſe Reflexion nicht zu, ſondern ſie fällt ihm äußerlich in ſich ſelbſt zuſammen. Sie geht zu Grunde, und wird damit ſelbſt zur weſentlichen Identität oder zum Ding-an-ſich. — Dieß kann auch ſo betrachtet werden: Die weſenloſe Exiſtenz hat am Ding-an-ſich ihre Reflexion in ſich; ſie bezieht ſich darauf zunächſt als auf ihr *Anderes*; aber als das Andere gegen das, was an ſich iſt, iſt ſie nur das Aufheben ihrer ſelbſt, und das Werden zum An-ſich-ſeyn. Das Ding-an-ſich iſt ſomit identiſch mit der äußerlichen Exiſtenz.

Dieß ſtellt ſich am Ding-an-ſich ſo dar. Das Ding-an-ſich iſt die ſich *auf ſich beziehende*, weſentliche Exiſtenz; es iſt nur inſofern die Identität mit ſich, als es die Negativität der Reflexion in ſich ſelbſt enthält; das was als ihm äußerliche Exiſtenz erſchien, iſt daher Moment in ihm ſelbſt. Es iſt deswegen auch ſich von ſich abſtoßendes Ding-an-ſich, das ſich *alſo zu ſich als zu einem Andern verhält*. Somit ſind nun *mehrere* Dinge-an-ſich vorhanden, die in der Beziehung der äußerlichen Reflexion auf einander ſtehen. Dieſe unweſentliche Exiſtenz iſt ihr Verhältniß zu einander als zu anderen; aber ſie iſt ihnen ferner ſelbſt weſentlich — oder dieſe unweſentliche Exiſtenz, indem ſie in ſich zuſammenfällt, iſt Ding-an-ſich; aber ein *anderes*, als jenes erſte; denn jenes erſte iſt unmittelbare Weſentlichkeit, dieſes aber das aus der unweſentlichen Exiſtenz hervorgehende. Allein dieſes andere Ding-an-ſich iſt nur ein *Anderes* überhaupt; denn als mit ſich identiſches Ding hat es weiter keine Beſtimmtheit gegen das erſte; es iſt die Reflexion der unweſentlichen Exiſtenz in ſich wie das erſte. Die Beſtimmtheit der verſchiedenen Dinge-an-ſich gegen einander fällt daher in die äußerliche Reflexion.

3. Dieſe äußerliche Reflexion iſt nunmehr ein Verhalten der Dinge-an-ſich zu einander, *ihre gegenſeitige Vermittelung* als anderer. Die Dinge-an-ſich ſind ſo die Extreme ei-

nes Schluſſes, deſſen Mitte ihre äußerliche Exiſtenz ausmacht, die Exiſtenz, durch welche ſie andere für einander und unterſchiedene ſind. Dieſer ihr Unterſchied fällt nur in ihre Beziehung; ſie ſchicken gleichſam nur von ihrer Oberfläche Beſtimmungen in die Beziehung, gegen welche ſie als abſolut in ſich reflektirte gleichgültig bleiben. — Dieſes Verhältniß macht nun die Totalität der Exiſtenz aus. Das Ding-an-ſich ſteht in Beziehung auf eine ihm äußerliche Reflexion, worin es mannigfaltige Beſtimmungen hat; es iſt dieß das Abſtoßen ſeiner von ſich ſelbſt in ein anderes Ding-an-ſich; dieß Abſtoßen iſt der Gegenſtoß ſeiner in ſich ſelbſt, indem jedes nur ein Anderes iſt als ſich aus dem Andern wiederſcheinend; es hat ſein Geſetztſeyn nicht an ihm ſelbſt, ſondern an dem Andern, iſt beſtimmt nur durch die Beſtimmtheit des Andern; dieß Andere iſt ebenſo beſtimmt nur durch die Beſtimmtheit des erſten. Aber die beiden Dinge-an-ſich, da ſie hiermit nicht die Verſchiedenheit an ihnen ſelbſt haben, ſondern jedes nur an dem andern, ſind keine unterſchiedene; das Ding-an-ſich verhält ſich, indem es ſich auf das andere Extrem als ein anderes Ding-an-ſich verhalten ſoll, zu einem von ihm Ununterſchiedenen, und die äußerliche Reflexion, welche die vermittelnde Beziehung zwiſchen Extremen ausmachen ſollte, iſt ein Verhalten des Dings-an-ſich nur zu ſich ſelbſt, oder weſentlich ſeine Reflexion in ſich; ſie iſt ſomit an ſich ſeyende Beſtimmtheit, oder die Beſtimmtheit des Dings-an-ſich. Dieſes hat dieſelbe alſo nicht in einer ihm äußerlichen Beziehung auf ein anderes Ding-an-ſich, und des Anderen auf es; die Beſtimmtheit iſt nicht nur eine Oberfläche deſſelben, ſondern iſt die weſentliche Vermittelung ſeiner mit ſich als mit einem Andern. — Die beiden Dinge-an-ſich, welche die Extreme der Beziehung ausmachen ſollen, indem ſie an ſich keine Beſtimmtheit gegen einander haben ſollen, fallen in der That in eins zuſammen; es iſt nur Ein Ding-an-ſich, das in der äußerlichen Reflexion ſich zu ſich ſelbſt verhält, und

es iſt deſſen eigene Beziehung auf ſich als auf ein Anderes, was deſſen Beſtimmtheit ausmacht.

Dieſe Beſtimmtheit des Dings-an-ſich iſt die Eigenſchaft des Dings.

b. Die Eigenſchaft.

Die Qualität iſt die unmittelbare Beſtimmtheit des Etwas; das Negative ſelbſt, wodurch das Seyn Etwas iſt. So iſt die Eigenſchaft des Dings die Negativität der Reflexion, wodurch die Exiſtenz überhaupt ein Exiſtirendes, und als einfache Identität mit ſich, Ding-an-ſich iſt. Die Negativität der Reflexion, die aufgehobene Vermittelung, iſt aber weſentlich ſelbſt Vermittelung, und Beziehung, nicht auf ein Anderes überhaupt, wie die Qualität als die nicht reflektirte Beſtimmtheit; ſondern Beziehung auf ſich als auf ein Anderes; oder Vermittelung, die unmittelbar ebenſo ſehr Identität mit ſich iſt. Das abſtrakte Ding an-ſich iſt ſelbſt dieß aus Anderem in ſich zurückkehrende Verhalten; es iſt dadurch an ſich ſelbſt beſtimmt; aber ſeine Beſtimmtheit iſt Beſchaffenheit, die als ſolche ſelbſt Beſtimmung iſt, und als Verhalten zu Anderem nicht in das Andersſeyn übergeht und der Veränderung entnommen iſt.

Ein Ding hat Eigenſchaften; ſie ſind erſtlich ſeine beſtimmten Beziehungen auf Anderes; die Eigenſchaft iſt nur vorhanden als eine Weiſe des Verhaltens zu einander; ſie iſt daher die äußerliche Reflexion, und die Seite des Geſetztſeyns des Dings. Aber zweitens iſt das Ding in dieſem Geſetztſeyn an ſich; es erhält ſich, in der Beziehung auf Anderes; es iſt alſo allerdings nur eine Oberfläche, mit der die Exiſtenz ſich dem Werden des Seyns und der Veränderung preisgiebt; die Eigenſchaft verliert ſich darin nicht. Ein Ding hat die Eigenſchaft, dieß oder jenes im Andern zu bewirken und auf eine eigenthümliche Weiſe ſich in ſeiner Beziehung zu äußern. Es

beweiſt dieſe Eigenſchaft nur unter der Bedingung einer entſprechenden Beſchaffenheit des anderen Dinges, aber ſie iſt ihm zugleich eigenthümlich und ſeine mit ſich identiſche Grundlage; — dieſe reflektirte Qualität heißt darum Eigenſchaft. Es geht darin in eine Aeußerlichkeit über, aber die Eigenſchaft erhält ſich darin. Das Ding wird durch ſeine Eigenſchaften Urſache, und die Urſache iſt dieß, als Wirkung ſich zu erhalten. Jedoch iſt hier das Ding nur erſt das ruhige Ding von vielen Eigenſchaften; noch nicht als wirkliche Urſache beſtimmt; es iſt nur erſt die anſichſeyende, noch nicht ſelbſt die ſetzende Reflexion ſeiner Beſtimmungen.

Das Ding-an-ſich iſt alſo, wie ſich ergeben hat, weſentlich nicht nur ſo Ding-an-ſich, daß ſeine Eigenſchaften Geſetztſeyn einer äußerlichen Reflexion ſind, ſondern ſie ſind ſeine eigenen Beſtimmungen, durch die es ſich auf beſtimmte Weiſe verhält; es iſt nicht eine jenſeits ſeiner äußerlichen Exiſtenz befindliche beſtimmungsloſe Grundlage; ſondern iſt in ſeinen Eigenſchaften, als Grund vorhanden, das heißt, die Identität mit ſich in ſeinem Geſetztſeyn; aber zugleich als bedingter Grund; das heißt, ſein Geſetztſeyn iſt ebenſo ſehr ſich äußerliche Reflexion; es iſt nur inſofern in ſich reflektirt und an ſich, inſofern es äußerlich iſt. — Durch die Exiſtenz tritt das Ding-an-ſich in äußerliche Beziehungen; und die Exiſtenz beſteht in dieſer Aeußerlichkeit; ſie iſt die Unmittelbarkeit des Seyns, und das Ding dadurch der Veränderung unterworfen; aber ſie iſt auch die reflektirte Unmittelbarkeit des Grundes, das Ding ſomit an ſich in ſeiner Veränderung. — Dieſe Erwähnung der Grundbeziehung iſt jedoch hier nicht ſo zu nehmen, daß das Ding überhaupt als Grund ſeiner Eigenſchaften beſtimmt ſey; die Dingheit ſelbſt iſt als ſolche die Grundbeſtimmung, die Eigenſchaft iſt nicht von ihrem Grunde unterſchieden, noch macht ſie bloß das Geſetztſeyn aus, ſondern iſt der in ſeine Aeußerlichkeit übergegangene, und damit wahrhaft in ſich re-

flektirte Grund; die Eigenſchaft ſelbſt als ſolche iſt der Grund, an ſich ſeyendes Geſetztſeyn, oder er macht die Form ihrer Identität mit ſich aus; ihre Beſtimmtheit iſt die ſich äußerliche Reflexion des Grundes; und das Ganze der in ſeinem Abſtoßen und Beſtimmen, in ſeiner äußerlichen Unmittelbarkeit ſich auf ſich beziehende Grund. — Das Ding-an-ſich exiſtirt alſo weſentlich, und daß es exiſtirt, heißt umgekehrt, die Exiſtenz iſt als äußerliche Unmittelbarkeit zugleich Anſichſeyn.

Anmerkung.

Es iſt ſchon oben (1r Thl. 1e Abth. S. 127) bei dem Momente des Daſeyns, dem Anſichſeyn, des Dings-an-ſich erwähnt, und dabei bemerkt worden, daß das Ding-an-ſich als ſolches, nichts Anderes, als die leere Abſtraktion von aller Beſtimmtheit iſt, von dem man allerdings nichts wiſſen kann, eben darum weil es die Abſtraktion von aller Beſtimmung ſeyn ſoll. — Nachdem ſo das Ding-an-ſich als das Unbeſtimmte vorausgeſetzt wird, ſo fällt alle Beſtimmung außerhalb deſſelben, in eine ihm fremde Reflexion, gegen welche es gleichgültig iſt. Dem transcendentalen Idealismus iſt dieſe äußerliche Reflexion das Bewußtſeyn. Indem dieſes philoſophiſche Syſtem alle Beſtimmtheit der Dinge ſowohl der Form als dem Inhalte nach in das Bewußtſeyn verlegt, ſo fällt es nach dieſem Standpunkt in mich, in das Subjekt, daß ich die Baumblätter nicht als ſchwarz, ſondern als grün, die Sonne rund und nicht viereckig ſehe, den Zucker ſüß und nicht bitter ſchmecke; daß ich den erſten und zweiten Schlag einer Uhr als ſucceditend, und nicht neben einander, noch den erſten als Urſache, auch nicht als Wirkung des zweiten beſtimme u. ſ. f. — Dieſer grellen Darſtellung des ſubjektiven Idealismus widerſpricht unmittelbar das Bewußtſeyn der Freiheit, nach welchem Ich mich vielmehr als das Allgemeine und Unbeſtimmte weiß, jene mannigfaltigen und nothwendigen Beſtimmungen von mir abtrenne und ſie als ein für mich Aeußerliches nur den Dingen

Zukommendes erkenne. — Ich iſt in dieſem Bewußtſeyn ſeiner Freiheit ſich diejenige wahrhafte in ſich reflektirte Identität, welche das Ding-an-ſich ſeyn ſollte. — Anderwärts habe ich gezeigt, daß jener transcendentale Idealismus über die Beſchränktheit des Ich durch das Objekt, überhaupt über die endliche Welt nicht hinauskommt, ſondern allein die Form der Schranke, die ihm ein Abſolutes bleibt, ändert, indem er ſie nämlich nur aus der objektiven Geſtalt in die ſubjektive überſetzt, und dasjenige zu Beſtimmtheiten des Ich und einem in dieſem als einem Dinge vorgehenden wilden Wechſel derſelben macht, was das gewöhnliche Bewußtſeyn als eine ihm nur äußerlichen Dingen angehörige Mannigfaltigkeit und Veränderung weiß. — In der gegenwärtigen Betrachtung ſteht nur das Ding-an-ſich und die ihm zunächſt äußerliche Reflexion gegenüber; dieſe hat ſich noch nicht als Bewußtſeyn beſtimmt; wie auch das Ding-an-ſich nicht als Ich. Aus der Natur des Dinges-an-ſich und der äußerlichen Reflexion hat ſich ergeben, daß dieſes Aeußerliche ſelbſt ſich zum Dinge-an-ſich beſtimmt, oder umgekehrt zur eigenen Beſtimmung jenes erſten Dinges-an-ſich wird. Das Weſentliche der Unzulänglichkeit des Standpunkts, auf dem jene Philoſophie ſtehen bleibt, beſteht nun darin, daß ſie an dem abſtrakten Dinge-an-ſich als einer letzten Beſtimmung feſt hält und die Reflexion, oder die Beſtimmtheit und Mannigfaltigkeit der Eigenſchaften dem Dinge-an-ſich gegenüber ſtellt, indem in der That das Ding-an-ſich weſentlich jene äußerliche Reflexion an ihm ſelbſt hat, und ſich zu einem mit eigenen Beſtimmungen, mit Eigenſchaften begabten beſtimmt, wodurch ſich die Abſtraktion des Dinges, reines Ding-an-ſich zu ſeyn, als eine unwahre Beſtimmung erweiſt.

c. Die Wechſelwirkung der Dinge.

Das Ding-an-ſich exiſtirt weſentlich; die äußerliche Unmittelbarkeit und die Beſtimmtheit gehört zu ſeinem Anſichſeyn,

oder zu ſeiner Reflexion-in-ſich. Das Ding an-ſich iſt dadurch ein Ding, das Eigenſchaften hat, und es ſind dadurch mehrere Dinge, die nicht durch eine ihnen fremde Rückſicht, ſondern ſich durch ſich ſelbſt von einander unterſcheiden. Dieſe mehrern verſchiedenen Dinge ſtehen in weſentlicher Wechſelwirkung durch ihre Eigenſchaften; die Eigenſchaft iſt dieſe Wechſelbeziehung ſelbſt, und das Ding iſt nichts außer derſelben; die gegenſeitige Beſtimmung, die Mitte der Dinge-an-ſich, die als Extreme gleichgültig gegen dieſe ihre Beziehung bleiben ſollten, iſt ſelbſt die mit ſich identiſche Reflexion und das Ding-an-ſich, das jene Extreme ſeyn ſollten. Die Dingheit iſt damit zur Form der unbeſtimmten Identität mit ſich herabgeſetzt, die ihre Weſentlichkeit nur in ihrer Eigenſchaft hat. Wenn daher von einem Dinge oder von Dingen überhaupt ohne die beſtimmte Eigenſchaft die Rede iſt, ſo iſt ihr Unterſchied ein bloß gleichgültiger, quantitativer. Daſſelbe, was als *ein* Ding betrachtet wird, kann ebenſo ſehr zu mehrern Dingen gemacht, oder als mehrere Dinge betrachtet werden; es iſt eine *äußerliche Trennung* oder *Vereinigung*. — Ein Buch iſt ein Ding, und jedes ſeiner Blätter iſt auch ein Ding, und ebenſo jedes Stückchen ſeiner Blätter und ſofort ins Unendliche. Die Beſtimmtheit, wodurch *ein* Ding nur *dieſes* Ding iſt, liegt allein in ſeinen Eigenſchaften. Es unterſcheidet ſich durch ſie von andern Dingen, weil die Eigenſchaft die negative Reflexion und das Unterſcheiden iſt; das Ding hat daher nur in ſeiner Eigenſchaft den Unterſchied ſeiner von andern, an ihm ſelbſt. Sie iſt der in ſich reflektirte Unterſchied, wodurch das Ding in ſeinem Geſetztſeyn, d. h. in ſeiner Beziehung auf Anderes zugleich gleichgültig gegen das Andere und gegen ſeine Beziehung iſt. Dem Dinge ohne ſeine Eigenſchaften bleibt deswegen nichts als das abſtrakte An-ſich-ſeyn, ein unweſentlicher Umfang und äußerliches Zuſammenfaſſen. Das wahrhafte Anſichſeyn iſt das Anſichſeyn in ſeinem Geſetztſeyn; dieſes iſt die Eigenſchaft

Damit iſt die Dingheit in die Eigenſchaft übergegangen.

Das Ding ſollte ſich als an-ſich-ſeyendes Extrem gegen die Eigenſchaft verhalten und dieſe die Mitte zwiſchen den in Beziehung ſtehenden Dingen ausmachen. Allein dieſe Beziehung iſt das, worin die Dinge ſich als die ſich von ſich ſelbſt abſtoßende Reflexion begegnen, worin ſie unterſchieden und bezogen ſind. Dieſer ihr Unterſchied und ihre Beziehung iſt Eine Reflexion und Eine Kontinuität derſelben. Die Dinge ſelbſt fallen hiermit nur in dieſe Kontinuität, welche die Eigenſchaft iſt, und verſchwinden als beſtehende Extreme, die außer dieſer Eigenſchaft eine Exiſtenz hätten.

Die Eigenſchaft, welche die Beziehung der ſelbſtſtändigen Extreme ausmachen ſollte, iſt daher das Selbſtſtändige ſelbſt. Die Dinge dagegen ſind das Unweſentliche. Sie ſind ein Weſentliches nur als die, als ſich unterſcheidend ſich auf ſich beziehende Reflexion; aber dieß iſt die Eigenſchaft. Dieſe iſt alſo nicht die im Dinge aufgehobene, oder ſein bloßes Moment; ſondern das Ding iſt in Wahrheit nur jener unweſentliche Umfang, der zwar negative Einheit iſt, aber nur wie das Eins des Etwas, nämlich ein unmittelbares Eins. Wenn vorhin das Ding als unweſentlicher Umfang, inſofern beſtimmt wurde, als es durch eine äußerliche Abſtr... welche die Eigenſchaft von demſelben wegläßt, dazu gem... erde, ſo iſt nunmehr dieſe Abſtraktion durch das Uebergehen des Dings-an-ſich in die Eigenſchaft ſelbſt geſchehen, aber mit umgekehrtem Werthe, ſo daß wenn jenem Abſtrahiren das abſtrakte Ding ohne ſeine Eigenſchaft noch als das Weſentliche, die Eigenſchaft aber als eine äußerliche Beſtimmung vorſchwebt, hier das Ding als ſolches ſich durch ſich ſelbſt zu einer gleichgültigen äußerlichen Form der Eigenſchaft beſtimmt. — Dieſe iſt ſomit nunmehr befreit von der unbeſtimmten und kraftloſen Verbindung, die das Eins des Dinges iſt; ſie iſt das, was das Be-

ſtehen deſſelben ausmacht; eine ſelbſtſtändige Materie. — Indem ſie einfache Kontinuität mit ſich iſt, hat ſie die Form zunächſt nur als Verſchiedenheit an ihr; es giebt daher mannigfaltige dergleichen ſelbſtſtändige Materien und das Ding beſteht aus ihnen.

II.

Daß Beſtehen des Dings aus Materien.

Der Uebergang der Eigenſchaft in eine Materie oder in einen ſelbſtſtändigen Stoff iſt der bekannte Uebergang, den an der ſinnlichen Materie die Chemie macht, indem ſie die Eigenſchaften der Farbe, des Geruchs, des Geſchmacks u. ſ. f. als Lichtſtoff, Färbeſtoff, Riechſtoff, ſauren, bittern u. ſ. f. Stoff darzuſtellen ſucht oder andere wie den Wärmeſtoff, die elektriſche, magnetiſche Materie geradezu nur annimmt, und damit die Eigenſchaften in ihrer Wahrhaftigkeit zu handhaben überzeugt iſt. — Ebenſo geläufig iſt der Ausdruck, daß die Dinge aus verſchiedenen Materien oder Stoffen beſtehen. Man hütet ſich, dieſe Materien oder Stoffe Dinge zu nennen; ob man wohl auch einräumen wird, daß z. B. ein Pigment ein Ding iſt; ich weiß aber nicht, ob z. B. auch der Lichtſtoff, der Wärmeſtoff, oder die elektriſche Materie u. ſ. f. Dinge genannt werden. Man unterſcheidet die Dinge und ihre Beſtandtheile, ohne genau anzugeben, ob dieſe und in wie weit ſie auch Dinge, oder etwa nur Halbdinge ſeyen; aber Exiſtirende überhaupt ſind ſie wenigſtens.

Die Nothwendigkeit, von den Eigenſchaften zu Materien überzugehen, oder daß die Eigenſchaften in Wahrheit Materien ſind, hat ſich daraus ergeben, daß ſie das Weſentliche und damit das wahrhaft Selbſtſtändige der Dinge ſind. — Zugleich aber macht die Reflexion der Eigenſchaft in ſich nur die eine Seite der ganzen Reflexion aus; nämlich das Aufheben des Unterſchieds und die Kontinuität der Eigenſchaft, die eine Exi-

ſtenz für Anderes ſeyn ſollte, mit ſich ſelbſt. Die Dingheit, als die negative Reflexion in ſich, und das ſich von Anderem abſtoßende Unterſcheiden iſt dadurch zu einem unweſentlichen Momente herabgeſetzt; zugleich aber hat es ſich damit weiter beſtimmt. Dieß negative Moment hat ſich erſtens erhalten; denn die Eigenſchaft iſt nur inſofern mit ſich kontinuirlich und ſelbſtſtändige Materie geworden, als ſich der Unterſchied der Dinge aufgehoben hat; die Kontinuität der Eigenſchaft in das Anderſeyn enthält alſo ſelbſt das Moment des Negativen, und ihre Selbſtſtändigkeit iſt zugleich als dieſe negative Einheit das wiederhergeſtellte Etwas der Dingheit; die negative Selbſtſtändigkeit gegen die poſitive des Stoffes. Zweitens iſt hierdurch das Ding aus ſeiner Unbeſtimmtheit zur vollkommenen Beſtimmtheit gediehen. Als Ding an ſich iſt es die abſtrakte Identität, die einfach negative Exiſtenz, oder ſie beſtimmt als das Unbeſtimmte; alsdann iſt es beſtimmt durch ſeine Eigenſchaften, durch welche es ſich von andern unterſcheiden ſoll; aber indem es durch die Eigenſchaft vielmehr kontinuirlich mit andern iſt, ſo hebt ſich dieſer unvollkommene Unterſchied auf; das Ding iſt dadurch in ſich zurückgegangen und nun beſtimmt als beſtimmt; es iſt an ſich beſtimmt oder dieſes Ding. —

Aber drittens iſt dieſe Rückkehr in ſich zwar die ſich auf ſich beziehende Beſtimmung; aber ſie iſt zugleich unweſentlich; das mit ſich kontinuirliche Beſtehen macht die ſelbſtſtändige Materie aus, in welcher der Unterſchied der Dinge, ihre an und für ſich ſeyende Beſtimmtheit aufgehoben und ein Aeußerliches iſt. Das Ding als dieſes iſt alſo zwar vollkommene Beſtimmtheit, aber es iſt dieß die Beſtimmtheit im Elemente der Unweſentlichkeit.

Dieß von Seite der Bewegung der Eigenſchaft aus betrachtet, ergiebt ſich ſo. Die Eigenſchaft iſt nicht nur äußerliche Beſtimmung, ſondern an ſich ſeyende Exiſtenz. Dieſe

Einheit der Aeußerlichkeit und Weſentlichkeit ſtößt ſich, weil ſie die Reflexion-in-ſich und die Reflexion in Anderes enthält, von ſich ſelbſt ab, und iſt einer Seits die Beſtimmung als einfaches ſich identiſch auf ſich beziehendes Selbſtſtändiges, in welchem die negative Einheit, das Eins des Dinges ein Aufgehobenes iſt; — anderer Seits dieſe Beſtimmung gegen Anderes, aber ebenfalls als in ſich reflektirtes, an ſich beſtimmtes Eins; die Materien alſo, und dieſes Ding. Dieß ſind die zwei Momente der mit ſich identiſchen Aeußerlichkeit, oder der in ſich reflektirten Eigenſchaft. — Die Eigenſchaft war das, wodurch ſich die Dinge unterſcheiden ſollten; indem ſie ſich von dieſer ihrer negativen Seite, einem Andern zu inhäriren, befreit hat, ſo iſt damit auch das Ding von ſeinem Beſtimmtſeyn durch andere Dinge befreit worden, und aus der Beziehung auf Anderes in ſich zurückgegangen; aber es iſt zugleich nur das ſich Anderes gewordene Ding-an-ſich; weil die mannigfaltigen Eigenſchaften ihrer Seits ſelbſtſtändig, hierin alſo ihre negative Beziehung in dem Eins des Dinges nur eine aufgehobene geworden iſt; es iſt darum die mit ſich identiſche Negation nur gegen die poſitive Kontinuität des Stoffes.

Das Dieſe macht alſo ſo die vollkommene Beſtimmtheit des Dinges aus, daß ſie zugleich eine äußerliche iſt. Das Ding beſteht aus ſelbſtſtändigen Materien, die gegen ihre Beziehung im Dinge gleichgültig ſind. Dieſe Beziehung iſt daher nur eine unweſentliche Verknüpfung derſelben, und der Unterſchied eines Dinges von anderen beruht darauf, ob mehrere der beſonderen Materien und in welcher Menge ſie ſich in ihm befinden. Sie gehen über dieſes Ding hinaus, kontinuiren ſich in andere, und dieſem Dinge anzugehören, iſt keine Schranke derſelben. Ebenſo wenig ſind ſie ferner eine Beſchränkung für einander, weil ihre negative Beziehung nur das kraftloſe Dieſe iſt. Sie heben ſich daher, indem ſie in ihm verbunden werden, nicht auf; ſie ſind als Selbſtſtändige undurchdringlich für einander; bezie-

hen ſich in ihrer Beſtimmtheit nur auf ſich, und ſind eine gegen einander gleichgültige Mannigfaltigkeit des Beſtehens; ſie ſind nur einer quantitativen Grenze fähig. — Das Ding als dieſes iſt dieſe ihre bloß quantitative Beziehung, eine bloße Sammlung, das Auch derſelben. Es beſteht aus irgend einem Quantum von einem Stoffe, auch aus dem eines andern, auch anderen; dieſen Zuſammenhang, keinen Zuſammenhang zu haben, macht allein das Ding aus.

C.

Die Auflöſung des Dings.

Dieſes Ding, wie es ſich beſtimmt hat, als der bloß quantitative Zuſammenhang der freien Stoffe, iſt das ſchlechthin veränderliche. Seine Veränderung beſteht darin, daß eine oder mehrere Materien aus der Sammlung ausgeſchieden oder zu dieſem Auch hinzugefügt werden, oder daß ihr Mengenverhältniß zu einander verändert wird. Das Entſtehen und Vergehen dieſes Dings iſt die äußerliche Auflöſung ſolcher äußerlichen Verbindung, oder die Verbindung ſolcher, denen es gleichgültig iſt, verbunden zu ſeyn oder nicht. Die Stoffe cirkuliren aus dieſem Dinge unaufgehalten hinaus oder herein; es ſelbſt iſt die abſolute Poroſität ohne eigenes Maaß oder Form.

So iſt das Ding in ſeiner abſoluten Beſtimmtheit, wodurch es dieſes iſt, das ſchlechthin auflösbare. Dieſe Auflöſung iſt ein äußerliches Beſtimmtwerden, ſo wie auch das Setzn deſſelben; aber ſeine Auflöſung und die Aeußerlichkeit ſeines Setzns iſt das Weſentliche dieſes Setzns; es iſt nur das Auch; es beſteht nur in dieſer Aeußerlichkeit. Aber es beſteht auch aus ſeinen Materien, und nicht nur das abſtrakte Dieſes als ſolches, ſondern das ganze dieſe Ding iſt die Auflöſung ſeiner ſelbſt. Das Ding iſt nämlich beſtimmt als eine äußerliche Sammlung ſelbſtſtändiger Materien; dieſe Materien ſind nicht Dinge, ſie haben nicht die negative Selbſtſtändigkeit; ſondern ſind die Eigenſchaf-

ten als das Selbſtſtändige, nämlich das Beſtimmtſeyn, das als ſolches in ſich reflektirt iſt. Die Materien ſind daher zwar einfach und beziehen ſich nur auf ſich ſelbſt; aber ihr Inhalt iſt eine Beſtimmtheit; die Reflexion-in-ſich iſt nur die Form dieſes Inhalts, der nicht als ſolcher in ſich reflektirt iſt, ſondern nach ſeiner Beſtimmtheit ſich auf Anderes bezieht. Das Ding iſt daher nicht nur das Auch derſelben, — die Beziehung derſelben als gegen einander gleichgültiger, ſondern ebenſo ſehr ihre negative Beziehung; — um ihrer Beſtimmtheit ſind die Materien ſelbſt dieſe ihre negative Reflexion; welche die Punktualität des Dinges iſt. Die eine Materie iſt nicht, was die andere iſt, nach der Beſtimmtheit ihres Inhalts gegen einander; und die eine iſt nicht, inſofern die andere iſt, nach ihrer Selbſtſtändigkeit.

Das Ding iſt daher ſo die Beziehung der Materien, aus denen es beſteht, auf einander, daß in ihm die eine und die andere auch beſtehen, aber daß darin zugleich die eine nicht beſteht, inſofern die andere beſteht. Inſofern alſo die eine Materie in dem Dinge iſt, ſo iſt die andere dadurch aufgehoben; aber das Ding iſt zugleich das Auch, oder das Beſtehen der anderen. In dem Beſtehen der einen Materie beſteht daher die andere nicht, und ebenſo ſehr beſteht ſie auch in der erſtern; und ſo gegenſeitig alle dieſe verſchiedenen Materien. Indem alſo in derſelben Rückſicht, als die eine beſteht, auch die anderen beſtehen, welches Eine Beſtehen derſelben die Punktualität oder negative Einheit des Dings iſt, ſo durchdringen ſie ſich ſchlechthin; und indem das Ding zugleich nur das Auch derſelben, und die Materien in ihre Beſtimmtheit reflektirt ſind, ſo ſind ſie gleichgültig gegen einander, und berühren ſich in ihrer Durchdringung nicht. Die Materien ſind daher weſentlich porös, ſo daß die eine beſteht in den Poren oder in dem Nichtbeſtehen der anderen; aber dieſe anderen ſind ſelbſt porös; in ihren Poren oder ihrem Nichtbeſtehen beſteht auch die erſte, und

alle die übrigen; ihr Beſtehen iſt zugleich ihr Aufgehobenſeyn, und das Beſtehen von anderen; und dieß Beſtehen der anderen iſt ebenſo ſehr dieſer ihr Aufgehobenſeyn und das Beſtehen der erſteren und auf gleiche Weiſe aller anderen. Das Ding iſt daher die ſich widerſprechende Vermittelung des ſelbſtſtändigen Beſtehens mit ſich durch ſein Gegentheil, nämlich durch ſeine Negation, oder einer ſelbſtſtändigen Materie durch das Beſtehen und Nichtbeſtehen einer andern. — Die Exiſtenz hat in dieſem Dinge ihre Vollſtändigkeit erreicht, nämlich in Einem an ſich ſeyendes Seyn oder ſelbſtſtändiges Beſtehen, und unweſentliche Exiſtenz zu ſeyn; die Wahrheit der Exiſtenz iſt daher, ihr Anſichſeyn in der Unweſentlichkeit, oder ihr Beſtehen in einem Andern und zwar dem abſolut Andern, oder zu ihrer Grundlage ihre Nichtigkeit zu haben. Sie iſt daher Erſcheinung.

Anmerkung.

Es iſt eine der geläufigſten Beſtimmungen des Vorſtellens, daß ein Ding aus vielen ſelbſtſtändigen Materien beſtehe. Einer Seits wird das Ding betrachtet, daß es Eigenſchaften habe, deren Beſtehen das Ding iſt. Anderer Seits aber werden dieſe verſchiedenen Beſtimmungen als Materien genommen, deren Beſtehen nicht das Ding iſt, ſondern umgekehrt beſteht das Ding aus ihnen; es ſelbſt iſt nur ihre äußerliche Verbindung und quantitative Grenze. Beides, die Eigenſchaften und die Materien, ſind dieſelben Inhaltsbeſtimmungen, nur daß ſie dort Momente, in ihre negative Einheit als in eine von ihnen ſelbſt unterſchiedene Grundlage, die Dingheit, reflektirte ſind, hier ſelbſtſtändige verſchiedene, deren jedes in ſeine eigene Einheit mit ſich reflektirt iſt. Dieſe Materien nun beſtimmen ſich ferner als ſelbſtſtändiges Beſtehen; aber ſie ſind auch zuſammen in einem Dinge. Dieſes Ding hat die zwei Beſtimmungen, erſtlich dieſes zu ſeyn, und zweitens das Auch zu ſeyn. Das Auch iſt dasjenige, was in der

äußeren Anſchauung als Raumausdehnung vorkommt; Dieſes aber, die negative Einheit, iſt die Punktualität des Dinges. Die Materien ſind zuſammen in der Punktualität, und ihr Auch oder die Ausdehnung iſt allenthalben dieſe Punktualität; denn das Auch als Dingheit iſt weſentlich auch als negative Einheit beſtimmt. Wo daher die eine dieſer Materien iſt, in einem und demſelben Punkte iſt die andere; das Ding hat nicht an einem andern Orte ſeine Farbe, an einem andern ſeinen Riechſtoff, an einem dritten ſeinen Wärmeſtoff u. ſ. f., ſondern in dem Punkte, in dem es warm iſt, iſt es auch farbig, ſauer, elektriſch u. ſ. w. Weil nun dieſe Stoffe nicht außer einander, ſondern in Einem Dieſen ſind, werden ſie als porös angenommen, ſo daß die eine in den Zwiſchenräumen der anderen exiſtirt. Diejenige, die ſich in den Zwiſchenräumen der anderen befindet, iſt aber auch ſelbſt porös; in ihren Poren exiſtirt daher umgekehrt die andere; aber nicht nur dieſe, ſondern auch die dritte, zehnte u. ſ. f. Alle ſind porös und in den Zwiſchenräumen einer jeden befinden ſich alle anderen, wie ſie ſich mit den übrigen in dieſen Poren einer jeden befindet. Sie ſind daher eine Menge, die ſich ſo gegenſeitig durchdringt, daß die durchdringenden von den anderen ebenſo durchdrungen werden, daß ſomit jede ihr eigenes Durchdrungenſeyn wieder durchdringt. Jede iſt als ihre Negation geſetzt, und dieſe Negation iſt das Beſtehen einer anderen; aber dieß Beſtehen iſt ebenſo ſehr die Negation dieſer andern und das Beſtehen der erſten.

Die Ausrede, durch welche das Vorſtellen den Widerſpruch des ſelbſtſtändigen Beſtehens der mehreren Materien in Einem, oder die Gleichgültigkeit derſelben gegen einander in ihrer Durchdringung abhält, pflegt bekanntlich die Kleinheit der Theile und der Poren zu ſeyn. Wo der Unterſchied-an-ſich, der Widerſpruch und die Negation der Negation eintritt, überhaupt wo begriffen werden ſoll, läßt das Vorſtellen ſich in den äußerlichen, den quantitativen Unter-

ſchied herunterfallen; in Anſehung des Entſtehens und Vergehens nimmt es ſeine Zuflucht zur Allmähligkeit und in Anſehung des Seyns zur Kleinheit, worin das Verſchwindende zum Unbemerkbaren, der Widerſpruch zu einer Verwirrung herabgeſetzt, und das wahre Verhältniß in ein unbeſtimmtes Vorſtellen hinübergeſpielt wird, deſſen Trübheit das ſich Aufhebende rettet.

Näher aber dieſe Trübheit beleuchtet, ſo zeigt ſie ſich als der Widerſpruch, Theils als der ſubjektive des Vorſtellens, Theils als der objektive des Gegenſtands; das Vorſtellen ſelbſt enthält vollſtändig die Elemente deſſelben. Was es nämlich erſtlich ſelbſt thut, iſt der Widerſpruch, ſich an die Wahrnehmung halten und Dinge des Daſeyns vor ſich haben zu wollen, und anderer Seits dem Nichtwahrnehmbaren, durch die Reflexion Beſtimmten, ſinnliches Daſeyn zuzuſchreiben; — die kleinen Theile und Poren ſollen zugleich ein ſinnliches Daſeyn ſeyn und es wird von ihrem Geſetztſeyn als von derſelben Weiſe der Realität geſprochen, — welche der Farbe, Wärme u. ſ. f. zukommt. Wenn ferner das Vorſtellen dieſen gegenſtändlichen Nebel, die Poren und die kleinen Theilchen, näher betrachtete, ſo erkennte es darin nicht nur eine Materie und auch deren Negation, ſo daß hier die Materie, und daneben ihre Negation, der Porus, und neben dieſem wieder Materie und ſo fort ſich befände, ſondern daß es in dieſem Dinge 1) die ſelbſtſtändige Materie, 2) ihre Negation oder Poroſität und die andere ſelbſtſtändige Materie in einem und demſelben Punkte hat, daß dieſe Poroſität und das ſelbſtſtändige Beſtehen der Materien in einander als in Einem eine gegenſeitige Negation und Durchdringen des Durchdringens iſt. — Die neueren Darſtellungen der Phyſik über die Verbreitung des Waſſerdampfes in der atmoſphäriſchen Luft und der Gasarten durch einander, heben eine Seite des Begriffs, der ſich hier über die Natur des Dinges ergeben hat, beſtimmter heraus.

Sie zeigen nämlich, daß z. B. ein gewiſſes Volumen ebenſo viel Waſſerdampf aufnimmt, es ſey leer von atmoſphäriſcher Luft oder damit erfüllt; auch daß die Gasarten ſo ſich in einander verbreiten, daß jede für die andere ſo gut als ein Vacuum iſt, wenigſtens daß ſie in keiner chemiſchen Verbindung miteinander ſind, jedes ununterbrochen durch das andere mit ſich kontinuirlich bleibt und ſich in ſeiner Durchdringung mit den anderen, gleichgültig gegen ſie erhält. — Aber das weitere Moment im Begriffe des Dinges iſt, daß im Dieſen die eine Materie ſich befindet, wo die andere, und das Durchdringende in demſelben Punkte auch durchdrungen iſt, oder das Selbſtſtändige unmittelbar die Selbſtſtändigkeit eines Andern iſt. Dieß iſt widerſprechend; aber das Ding iſt nichts Anderes als dieſer Widerſpruch ſelbſt; darum iſt es Erſcheinung.

Eine ähnliche Bewandtniß, als es mit dieſen Materien hat, hat es im Geiſtigen mit der Vorſtellung der Seelenkräfte oder Seelenvermögen. Der Geiſt iſt in viel tieferem Sinne dieſes, die negative Einheit, in welcher ſich ſeine Beſtimmungen durchdringen. Aber als Seele vorgeſtellt, pflegt er häufig als ein Ding genommen zu werden. Wie man den Menſchen überhaupt aus Seele und Leib beſtehen läßt, deren jedes als ein Selbſtſtändiges für ſich gilt, ſo läßt man die Seele aus ſogenannten Seelenkräften beſtehen, deren jede eine für ſich beſtehende Selbſtſtändigkeit hat, oder eine unmittelbare für ſich nach ihrer Beſtimmtheit wirkende Thätigkeit iſt. Man ſtellt ſich ſo vor, daß hier der Verſtand, hier die Einbildungskraft für ſich wirke, daß man den Verſtand, das Gedächtniß, u. ſ. f. jede für ſich kultivire, und einſtweilen die anderen Kräfte in Unthätigkeit linker Hand liegen laſſe, bis die Reihe vielleicht, vielleicht auch nicht an ſie komme. Indem ſie in das materiell-einfache Seelending verlegt werden, welches als einfach immateriell ſey, ſo werden die Vermögen zwar nicht als beſondere Materien vorgeſtellt; aber als Kräfte werden ſie gleich indifferent

gegen einander angenommen, als jene Materien. Aber der Geiſt iſt nicht jener Widerſpruch, welcher das Ding iſt, das ſich auflöſt und in Erſcheinung übergeht; ſondern er iſt ſchon an ihm ſelbſt der in ſeine abſolute Einheit, nämlich den Begriff, zurückgegangene Widerſpruch, worin die Unterſchiede nicht mehr als ſelbſtſtändige, ſondern nur als beſondere Momente im Subjekte, der einfachen Individualität, zu denken ſind.

Zweites Kapitel.

Die Erſcheinung.

Die Exiſtenz iſt die Unmittelbarkeit des Seyns, zu der ſich das Weſen wieder hergeſtellt hat. Dieſe Unmittelbarkeit iſt an ſich die Reflexion des Weſens in ſich. Das Weſen iſt als Exiſtenz aus ſeinem Grunde heraufgetreten, der ſelbſt in ſie übergegangen iſt. Die Exiſtenz iſt dieſe reflektirte Unmittelbarkeit, inſofern ſie an ihr ſelbſt die abſolute Negativität iſt. Sie iſt nunmehr auch als dieß geſetzt, indem ſie ſich als Erſcheinung beſtimmt hat.

Die Erſcheinung iſt daher zunächſt das Weſen in ſeiner Exiſtenz; das Weſen iſt unmittelbar an ihr vorhanden. Daß ſie nicht als unmittelbare, ſondern die reflektirte Exiſtenz iſt, dieß macht das Moment des Weſens an ihr aus; oder die Exiſtenz als weſentliche Exiſtenz iſt Erſcheinung.

Es iſt etwas nur Erſcheinung, — in dem Sinne, daß die Exiſtenz als ſolche nur ein Geſetztes, nicht an- und für-ſich-Seyendes iſt. Dieß macht ihre Weſentlichkeit aus, an ihr ſelbſt die Negativität der Reflexion, die Natur des Weſens, zu haben. Es iſt dieß nicht eine fremde, äußerliche Reflexion, welcher das Weſen zugehörte, und die durch Vergleichung deſſelben mit der Exiſtenz dieſe für Erſcheinung erklärte. Sondern, wie ſich ergeben hat, iſt dieſe Weſentlichkeit der Exiſtenz, Erſcheinung zu

ſeyn, die eigene Wahrheit der Exiſtenz. Die Reflexion, wodurch ſie dieß iſt, gehört ihr ſelbſt an.

Wenn aber geſagt wird, Etwas ſey nur Erſcheinung in dem Sinne, als ob dagegen die unmittelbare Exiſtenz die Wahrheit wäre; ſo iſt vielmehr die Erſcheinung die höhere Wahrheit; denn ſie iſt die Exiſtenz wie ſie als weſentliche, da hingegen die Exiſtenz die noch weſenloſe Erſcheinung iſt; weil ſie nur das eine Moment der Erſcheinung, nämlich die Exiſtenz als unmittelbare, noch nicht ihre negative Reflexion, an ihr hat. Wenn die Erſcheinung weſenlos genannt wird, ſo wird an das Moment ihrer Negativität ſo gedacht, als ob das Unmittelbare dagegen das Poſitive und Wahrhafte wäre; aber vielmehr enthält dieß Unmittelbare die weſentliche Wahrheit noch nicht an ihm. Die Exiſtenz hört vielmehr auf, weſenlos zu ſeyn, darin, daß ſie in Erſcheinung übergeht.

Das Weſen ſcheint zunächſt in ihm ſelbſt, in ſeiner einfachen Identität; ſo iſt es die abſtrakte Reflexion, die reine Bewegung von Nichts durch Nichts zu ſich ſelbſt zurück. Das Weſen erſcheint, ſo iſt es nunmehr realer Schein, indem die Momente des Scheins Exiſtenz haben. Die Erſcheinung iſt, wie ſich ergeben hat, das Ding als die negative Vermittelung ſeiner mit ſich ſelbſt; die Unterſchiede, welche es enthält, ſind ſelbſtſtändige Materien, die der Widerſpruch ſind, ein unmittelbares Beſtehen zu ſeyn, und zugleich nur in fremder Selbſtſtändigkeit, alſo in der Negation der eigenen ihr Beſtehen zu haben, und wieder eben darum auch nur in der Negation jener fremden oder in der Negation ihrer eigenen Negation. Der Schein iſt dieſelbe Vermittelung, aber ſeine haltloſen Momente haben in der Erſcheinung die Geſtalt unmittelbarer Selbſtſtändigkeit. Dagegen iſt die unmittelbare Selbſtſtändigkeit, die der Exiſtenz zukommt, ihrer Seits zum Momente herabgeſetzt. Die Erſcheinung iſt daher Einheit des Scheins und der Exiſtenz.

Die Erſcheinung beſtimmt ſich nun näher. Sie iſt die we-

ſentliche Exiſtenz; die Weſentlichkeit derſelben unterſcheidet ſich von ihr als unweſentlicher und dieſe beiden Seiten treten in Beziehung mit einander. — Sie iſt daher zuerſt einfache Identität mit ſich, die zugleich verſchiedene Inhaltsbeſtimmungen enthält, welche ſowohl ſelbſt als deren Beziehung das im Wechſel der Erſcheinung ſich gleich Bleibende iſt; das Geſetz der Erſcheinung.

Zweitens aber geht das in ſeiner Verſchiedenheit einfache Geſetz in den Gegenſatz über; das Weſentliche der Erſcheinung wird ihr ſelbſt entgegengeſetzt und der erſcheinenden Welt tritt die an ſich ſeyende Welt gegenüber.

Drittens geht dieſer Gegenſatz in ſeinen Grund zurück; das Anſichſeyende iſt in der Erſcheinung und umgekehrt iſt das Erſcheinende beſtimmt als in ſein Anſichſeyn aufgenommen; die Erſcheinung wird Verhältniß.

A.

Das Geſetz der Erſcheinung.

1. Die Erſcheinung iſt das Exiſtirende, vermittelt durch ſeine Negation, welche ſein Beſtehen ausmacht. Dieſe ſeine Negation iſt zwar ein anderes Selbſtſtändiges; aber dieß iſt ebenſo weſentlich ein aufgehobenes. Das Exiſtirende iſt daher die Rückkehr ſeiner in ſich ſelbſt durch ſeine Negation und durch die Negation dieſer ſeiner Negation; es hat alſo weſentliche Selbſtſtändigkeit; ſo wie es gleich unmittelbar ſchlechthin Geſetztſeyn iſt, das einen Grund und ein Anderes zu ſeinem Beſtehen hat. — Für's Erſte iſt alſo die Erſcheinung die Exiſtenz zugleich mit ihrer Weſentlichkeit, das Geſetztſeyn mit ſeinem Grunde; aber dieſer Grund iſt die Negation; und das andere Selbſtſtändige, der Grund des erſten, iſt gleichfalls nur ein Geſetztſeyn. Oder das Exiſtirende iſt als Erſcheinendes in ein Anderes reflektirt und hat es zu ſeinem Grunde, welches ſelbſt nur dieß iſt, in ein Anderes reflektirt zu ſeyn. Die we-

ſentliche Selbſtſtändigkeit, die ihm zukommt, weil es Rückkehr in ſich ſelbſt iſt, iſt um der Negativität der Momente willen, die Rückkehr des Nichts durch Nichts durch ſich ſelbſt zurück; die Selbſtſtändigkeit des Exiſtirenden iſt daher nur der weſentliche Schein. Der Zuſammenhang des ſich gegenſeitig begründenden Exiſtirenden beſteht darum in dieſer gegenſeitigen Negation, daß das Beſtehen des Einen nicht das Beſtehen des Andern, ſondern deſſen Geſetztſeyn iſt, welche Beziehung des Geſetztſeyns allein ihr Beſtehen ausmacht. Der Grund iſt vorhanden, wie er in ſeiner Wahrheit iſt, nämlich ein Erſtes zu ſeyn, das nur ein Vorausgeſetztes iſt.

Dieß macht nun die negative Seite der Erſcheinung aus. Aber in dieſer negativen Vermittelung iſt unmittelbar die poſitive Identität des Exiſtirenden mit ſich enthalten. Denn es iſt nicht Geſetztſeyn gegen einen weſentlichen Grund, oder iſt nicht der Schein an einem Selbſtſtändigen; ſondern iſt Geſetztſeyn, das ſich auf ein Geſetztſeyn bezieht, oder iſt ein Schein nur in einem Scheine. Es bezieht ſich in dieſer ſeiner Negation oder in ſeinem Andern, das ſelbſt ein Aufgehobenes iſt, auf ſich ſelbſt; iſt alſo mit ſich identiſche oder poſitive Weſentlichkeit. — Dieſes Identiſche iſt nicht die Unmittelbarkeit, die der Exiſtenz als ſolcher zukommt, und nur das Unweſentliche iſt, ſein Beſtehen in einem Andern zu haben. Sondern es iſt der weſentliche Inhalt der Erſcheinung, welcher zwei Seiten hat, erſtens in der Form des Geſetztſeyns oder der äußerlichen Unmittelbarkeit, zweitens das Geſetztſeyn als mit ſich Identiſches zu ſeyn. Nach der erſten Seite iſt er als ein Daſeyn, aber als ein zufälliges, unweſentliches, das nach ſeiner Unmittelbarkeit dem Uebergehen, Entſtehen und Vergehen unterworfen iſt. Nach der andern Seite iſt er die einfache jenem Wechſel entnommene Inhaltsbeſtimmung, das Bleibende deſſelben.

Außerdem, daß dieſer Inhalt überhaupt das Einfache des

Vergänglichen iſt, iſt er auch beſtimmter, in ſich verſchiedener Inhalt. Er iſt die Reflexion der Erſcheinung, des negativen Daſeyns, in ſich, enthält alſo die Beſtimmtheit weſentlich. Die Erſcheinung aber iſt die ſeyende vielfache Verſchiedenheit, die ſich in unweſentlicher Mannigfaltigkeit herumwirft; ihr reflektirter Inhalt dagegen iſt ihre Mannigfaltigkeit auf den einfachen Unterſchied reducirt. Der beſtimmte weſentliche Inhalt iſt nämlich näher nicht nur beſtimmt überhaupt, ſondern als das Weſentliche der Erſcheinung die vollſtändige Beſtimmtheit; eines und ſein Anderes. In der Erſcheinung hat jedes dieſer beiden ſein Beſtehen ſo in dem Andern, daß es zugleich nur in deſſen Nichtbeſtehen iſt. Dieſer Widerſpruch hebt ſich auf; und die Reflexion deſſelben in ſich iſt die Identität ihres beiderſeitigen Beſtehens, daß das Geſetztſeyn des Einen auch das Geſetztſeyn des Andern iſt. Sie machen Ein Beſtehen aus, zugleich als verſchiedener, gegen einander gleichgültiger Inhalt. In der weſentlichen Seite der Erſcheinung iſt ſomit das Negative des unweſentlichen Inhalts, ſich aufzuheben, in die Identität zurückgegangen; er iſt ein gleichgültiges Beſtehen, welches nicht das Aufgehobenſeyn, ſondern vielmehr das Beſtehen des Andern iſt.

Dieſe Einheit iſt das Geſetz der Erſcheinung.

2. Das Geſetz iſt alſo das Poſitive der Vermittelung des Erſcheinenden. Die Erſcheinung iſt zunächſt die Exiſtenz als die negative Vermittelung mit ſich, ſo daß das Exiſtirende durch ſein eigenes Nichtbeſtehen, durch ein Anderes, und wieder durch das Nichtbeſtehen dieſes Andern mit ſich vermittelt iſt. Darin iſt enthalten erſtens das bloße Scheinen und das Verſchwinden beider, die unweſentliche Erſcheinung; zweitens auch das Bleiben oder das Geſetz; denn jedes der beiden exiſtirt in jenem Aufheben des Andern; und ihr Geſetztſeyn als ihre Negativität iſt zugleich das identiſche, poſitive Geſetztſeyn beider.

Dieß bleibende Beſtehen, welches die Erſcheinung im Geſetze hat, iſt ſomit, wie es ſich beſtimmt hat, erſtlich entgegengeſetzt der Unmittelbarkeit des Seyns, welche die Exiſtenz hat. Dieſe Unmittelbarkeit iſt zwar an ſich die reflektirte, nämlich der in ſich zurückgegangene Grund; aber in der Erſcheinung iſt nun dieſe einfache Unmittelbarkeit von der reflektirten unterſchieden, welche im Dinge erſt ſich zu trennen anfingen. Das exiſtirende Ding iſt in ſeiner Auflöſung dieſer Gegenſatz geworden; das Poſitive ſeiner Auflöſung iſt jene Identität des Erſcheinenden als Geſetztſeyns mit ſich in ſeinem andern Geſetztſeyn. — Zweitens iſt dieſe reflektirte Unmittelbarkeit ſelbſt beſtimmt als das Geſetztſeyn gegen die ſeyende Unmittelbarkeit der Exiſtenz. Dieß Geſetztſeyn iſt nunmehr das Weſentliche, und wahrhaft Poſitive. Der deutſche Ausdruck Geſetz enthält dieſe Beſtimmung gleichfalls. In dieſem Geſetztſeyn liegt die weſentliche Beziehung der beiden Seiten des Unterſchiedes, die das Geſetz enthält; ſie ſind verſchiedener gegen einander unmittelbarer Inhalt und ſind dieß als die Reflexion des der Erſcheinung angehörigen, verſchwindenden Inhalts. Als weſentliche Verſchiedenheit ſind die Verſchiedenen einfache ſich auf ſich beziehende Inhaltsbeſtimmungen. Aber ebenſo ſehr iſt keine für ſich unmittelbar, ſondern jede iſt weſentlich Geſetztſeyn, oder iſt nur, inſofern die andere iſt.

Drittens Erſcheinung und Geſetz haben einen und denſelben Inhalt. Das Geſetz iſt die Reflexion der Erſcheinung in die Identität mit ſich; ſo ſteht die Erſcheinung als das nichtige Unmittelbare dem Inſichreflektirten gegenüber, und ſie ſind nach dieſer Form unterſchieden. Aber die Reflexion der Erſcheinung, wodurch dieſer Unterſchied iſt, iſt auch die weſentliche Identität der Erſcheinung ſelbſt und ihrer Reflexion, was überhaupt die Natur der Reflexion iſt; ſie iſt das im Geſetztſeyn Identiſche mit ſich, und gleichgültig gegen jenen Unterſchied, welcher die Form oder das Geſetztſeyn iſt; alſo ein Inhalt, der

ſich aus der Erſcheinung in das Geſetz kontinuirt, der Inhalt des Geſetzes, und der Erſcheinung.

Dieſer Inhalt macht hiermit die Grundlage der Erſcheinung aus; das Geſetz iſt dieſe Grundlage ſelbſt, die Erſcheinung iſt derſelbe Inhalt, aber enthält noch mehr, nämlich den unweſentlichen Inhalt ihres unmittelbaren Seyns. Auch die Formbeſtimmung, wodurch die Erſcheinung als ſolche von dem Geſetze unterſchieden iſt, iſt nämlich ein Inhalt und gleichfalls ein vom Inhalte des Geſetzes unterſchiedener. Denn die Exiſtenz iſt als Unmittelbarkeit überhaupt gleichfalls ein mit ſich Identiſches der Materie und Form, das gegen ſeine Formbeſtimmungen gleichgültig und daher Inhalt iſt; ſie iſt die Dingheit mit ihren Eigenſchaften und Materien. Aber ſie iſt der Inhalt, deſſen ſelbſtſtändige Unmittelbarkeit zugleich nur als ein Nichtbeſtehen iſt. Die Identität deſſelben mit ſich in dieſem ſeinem Nichtbeſtehen aber iſt der andere, weſentliche Inhalt. Dieſe Identität, die Grundlage der Erſcheinung, welche das Geſetz ausmacht, iſt ihr eigenes Moment; es iſt die poſitive Seite der Weſentlichkeit, wodurch die Exiſtenz Erſcheinung iſt.

Das Geſetz iſt daher nicht jenſeits der Erſcheinung, ſondern in ihr unmittelbar gegenwärtig; das Reich der Geſetze iſt das ruhige Abbild der exiſtirenden oder erſcheinenden Welt. Aber vielmehr iſt beides Eine Totalität, und die exiſtirende Welt iſt ſelbſt das Reich der Geſetze, das als das einfache Identiſche, zugleich als in dem Geſetztſeyn oder in der ſich ſelbſtauflöſenden Selbſtſtändigkeit der Exiſtenz identiſch mit ſich iſt. Die Exiſtenz geht in das Geſetz als in ſeinen Grund zurück; die Erſcheinung enthält dieß Beides, den einfachen Grund, und die auflöſende Bewegung des erſcheinenden Univerſums, deren Weſentlichkeit er iſt.

3. Das Geſetz iſt alſo die weſentliche Erſcheinung; es iſt die Reflexion derſelben in ſich in ihrem Geſetztſeyn, der identiſche Inhalt ſeiner und der unweſentlichen Exiſtenz. Erſtlich

iſt nun dieſe Identität des Geſetzes mit ſeiner Exiſtenz nur erſt die unmittelbare, einfache Identität, und das Geſetz iſt gleichgültig gegen ſeine Exiſtenz; die Erſcheinung hat noch einen anderen Inhalt gegen den Inhalt des Geſetzes. Jener iſt zwar der unweſentliche, und das Zurückgehen in dieſen; aber für das Geſetz iſt er ein Erſtes, das nicht durch dieſes geſetzt iſt; er iſt daher als Inhalt äußerlich mit dem Geſetze verbunden. Die Erſcheinung iſt eine Menge näherer Beſtimmungen, die dem Dieſen oder dem Konkreten angehören und nicht im Geſetze enthalten, ſondern durch ein Anderes beſtimmt ſind. — Zweitens das, was die Erſcheinung von dem Geſetze Verſchiedenes enthält, beſtimmte ſich als ein Poſitives oder als ein anderer Inhalt; aber es iſt weſentlich ein Negatives; es iſt die Form und ihre Bewegung als ſolche, die der Erſcheinung zukommt. Das Reich der Geſetze iſt der ruhige Inhalt der Erſcheinung; dieſe iſt derſelbe aber ſich im unruhigen Wechſel und als die Reflexion in Anderes darſtellend. Sie iſt das Geſetz als die negative ſich ſchlechthin verändernde Exiſtenz, die Bewegung des Uebergehens in Entgegengeſetzte, des ſich Aufhebens und des Zurückgehens in die Einheit. Dieſe Seite der unruhigen Form oder der Negativität enthält das Geſetz nicht; die Erſcheinung iſt daher gegen das Geſetz die Totalität, denn ſie enthält das Geſetz, aber auch noch mehr, nämlich das Moment der ſich ſelbſt bewegenden Form. — Dieſer Mangel iſt drittens am Geſetze ſo vorhanden, daß deſſen Inhalt nur erſt ein verſchiedener, damit ein gegen ſich gleichgültiger iſt; daher die Identität ſeiner Seiten mit einander nur erſt eine unmittelbare und damit innere, oder noch nicht nothwendige iſt. Im Geſetze ſind zwei Inhaltsbeſtimmungen als weſentlich verbunden (z. B. im Geſetze der Bewegung des Falls die Raumgröße und die Zeitgröße; die durchloſſenen Räume verhalten ſich wie die Quadrate der verfloſſenen Zeiten); ſie ſind verbunden; dieſe Beziehung iſt nur erſt eine unmittelbare. Sie iſt da-

her gleichfalls nur erſt eine geſetzte, wie in der Erſcheinung das Unmittelbare überhaupt die Bedeutung des Geſetztſeyns erhalten hat. Die weſentliche Einheit der beiden Seiten des Geſetzes wäre ihre Negativität, daß nämlich die eine an ihr ſelbſt ihre andere enthielte; aber dieſe weſentliche Einheit iſt noch nicht am Geſetze hervorgetreten. (— So iſt es nicht im Begriffe des im Falle durchloſſenen Raumes enthalten, daß ihm die Zeit als Quadrat entſpricht. Weil der Fall eine ſinnliche Bewegung iſt, iſt er die Beziehung von Zeit und Raum; aber erſtens liegt es in der Beſtimmung der Zeit ſelbſt nicht, — d. h. wie die Zeit nach ihrer Vorſtellung genommen wird, daß ſie ſich auf den Raum bezieht, und umgekehrt; man ſagt, man könne ſich die Zeit ſehr wohl ohne den Raum und den Raum ohne die Zeit vorſtellen; das Eine tritt alſo äußerlich zu dem Andern hinzu, welche äußerliche Beziehung die Bewegung iſt. Zweitens iſt die nähere Beſtimmung gleichgültig, nach welchen Größen ſich in der Bewegung Raum und Zeit zu einander verhalten. Das Geſetz hierüber wird aus der Erfahrung erkannt; inſofern iſt es nur unmittelbar; es erfordert noch einen Beweis, d. h. eine Vermittelung, für das Erkennen, daß das Geſetz nicht nur Statt hat, ſondern nothwendig iſt; dieſen Beweis und ſeine objektive Nothwendigkeit enthält das Geſetz als ſolches nicht. —) Das Geſetz iſt daher nur die poſitive Weſentlichkeit der Erſcheinung, nicht ihre negative, nach welcher die Inhaltsbeſtimmungen Momente der Form ſind, als ſolche in ihr Anderes übergehen, und an ihnen ſelbſt ebenſo ſehr nicht ſie, ſondern ihr Anderes ſind. Im Geſetze iſt alſo zwar das Geſetztſeyn der einen Seite deſſelben das Geſetztſeyn der andern; aber ihr Inhalt iſt gleichgültig gegen dieſe Beziehung, er enthält nicht an ihm ſelbſt dieß Geſetztſeyn. Das Geſetz iſt daher wohl die weſentliche Form, aber noch nicht die in ihre Seiten als Inhalt reflektirte, reale Form.

B.

Die erſcheinende und die an-ſich-ſeyende Welt.

1. Die exiſtirende Welt erhebt ſich ruhig zu einem Reiche von Geſetzen; der nichtige Inhalt ihres mannigfaltigen Daſeyns hat in einem Andern ſein Beſtehen; ſein Beſtehen iſt daher ſeine Auflöſung. Aber in dieſem Andern geht das Erſcheinende auch mit ſich ſelbſt zuſammen; ſo iſt die Erſcheinung in ihrem Wandel auch ein Bleiben, und ihr Geſetztſeyn iſt Geſetz. Das Geſetz iſt dieſe einfache Identität der Erſcheinung mit ſich; daher die Grundlage, nicht der Grund derſelben; denn es iſt nicht die negative Einheit der Erſcheinung; ſondern als ihre einfache Identität, die unmittelbare als abſtrakte Einheit, neben welcher daher auch der andere Inhalt derſelben Statt hat. Der Inhalt iſt dieſer, hängt in ſich zuſammen, oder hat ſeine negative Reflexion innerhalb ſeiner ſelbſt. Er iſt in ein Anderes reflektirt; dieß Andere iſt ſelbſt eine Exiſtenz der Erſcheinung; die erſcheinenden Dinge haben ihre Gründe und Bedingungen an andern erſcheinenden Dingen.

In der That aber iſt das Geſetz auch das Andere der Erſcheinung als ſolcher, und ihre negative Reflexion als in ihr Anderes. Der Inhalt der Erſcheinung, der vom Inhalt des Geſetzes verſchieden iſt, iſt das Exiſtirende, das ſeine Negativität zu ſeinem Grunde hat oder in ſein Nichtſeyn reflektirt iſt. Aber dieß Andere, das auch ein Exiſtirendes iſt, iſt gleichfalls ein ſolches in ſein Nichtſeyn Reflektirtes; es iſt alſo daſſelbe, und das Erſcheinende iſt darin in der That nicht in ein Anderes, ſondern in ſich reflektirt; eben dieſe Reflexion des Geſetztſeyns in ſich iſt das Geſetz. Aber als Erſcheinendes iſt es weſentlich in ſein Nichtſeyn reflektirt, oder ſeine Identität iſt ſelbſt weſentlich ebenſo ſehr ſeine Negativität und ſein Anderes. Die Reflexion-in-ſich der Erſcheinung, das Geſetz, iſt alſo auch nicht nur ihre identiſche Grundlage, ſondern ſie hat an ihm ihren Gegenſatz, und es iſt ihre negative Einheit.

Dadurch hat ſich nun die Beſtimmung des Geſetzes an ihm ſelbſt verändert. Zunächſt iſt es nur ein verſchiedener Inhalt, und die formale Reflexion des Geſetztſeyns in ſich, ſo daß das Geſetztſeyn der einen ſeiner Seiten das Geſetztſeyn der andern iſt. Weil es aber auch die negative Reflexion in ſich iſt, ſo verhalten ſich ſeine Seiten nicht nur als verſchiedene, ſondern als negativ ſich auf einander beziehende. — Oder das Geſetz bloß für ſich betrachtet, ſo ſind die Seiten ſeines Inhalts gleichgültige gegen einander; aber ebenſo ſehr ſind ſie durch ihre Identität aufgehobene; das Geſetztſeyn der einen iſt das Geſetztſeyn *der andern*; alſo iſt das Beſtehen einer jeden auch *das Nichtbeſtehen ihrer ſelbſt*. Dieß Geſetztſeyn der einen in der andern iſt ihre negative Einheit und jedes iſt *nicht nur das Geſetztſeyn ihrer, ſondern auch der andern*, oder jede iſt ſelbſt dieſe negative Einheit. Die poſitive Identität, welche ſie im Geſetze als ſolchem haben, iſt nur erſt ihre *innere* Einheit, welche des *Beweiſes* und der *Vermittelung* bedarf, weil dieſe negative Einheit noch nicht an ihnen geſetzt iſt. Aber indem die verſchiedenen Seiten des Geſetzes nunmehr beſtimmt ſind, als in ihrer negativen Einheit verſchiedene zu ſeyn, oder als ſolche, deren jedes ſein Anderes an ihm ſelbſt enthält und zugleich als Selbſtſtändiges dieß ſein Andersſeyn von ſich abſtößt, ſo iſt die Identität des Geſetzes nunmehr auch eine *geſetzte* und *reale*.

Damit hat alſo das Geſetz das mangelnde Moment der negativen Form ſeiner Seiten gleichfalls erhalten; das Moment, das vorhin noch der Erſcheinung angehörte; die Exiſtenz iſt ſomit vollſtändig in ſich zurückgegangen, und hat ſich in ihr abſolutes an- und für-ſichſeyendes Andersſeyn reflektirt. Das, was vorher Geſetz war, iſt daher nicht mehr nur Eine Seite des Ganzen, deſſen andere die Erſcheinung als ſolche war, ſondern iſt ſelbſt das Ganze. Sie iſt die weſentliche Totalität der Erſcheinung, ſo daß ſie nun auch das Moment der Unweſentlich-

keit, das noch dieſer zukam, enthält; aber als die reflektirte, an ſich ſeyende Unweſentlichkeit, d. h. als die weſentliche Negativität. — Das Geſetz iſt als unmittelbarer Inhalt, beſtimmt überhaupt, unterſchieden von andern Geſetzen, und es giebt deren eine unbeſtimmbare Menge. Aber indem es die weſentliche Negativität nun an ihm ſelbſt hat, enthält es nicht mehr eine ſolche nur gleichgültige, zufällige Inhaltsbeſtimmung; ſondern ſein Inhalt iſt alle Beſtimmtheit überhaupt, in weſentlicher ſich zur Totalität machenden Beziehung. So iſt die in ſich reflektirte Erſcheinung nun eine Welt, die ſich als an und für ſich ſeyende über der erſcheinenden Welt aufthut.

Das Reich der Geſetze enthält nur den einfachen, wandelloſen aber verſchiedenen Inhalt der exiſtirenden Welt. Indem es nun aber die totale Reflexion von dieſer iſt, enthält es auch das Moment ihrer weſenloſen Mannigfaltigkeit. Dieſes Moment der Veränderlichkeit und Veränderung als in ſich Reflektirtes, Weſentliches, iſt die abſolute Negativität oder die Form überhaupt als ſolche, deren Momente aber in der an- und für-ſich-ſeyenden Welt die Realität ſelbſtſtändiger, aber reflektirter Exiſtenz haben; ſo wie umgekehrt dieſe reflektirte Selbſtſtändigkeit nunmehr die Form an ihr ſelbſt hat, und dadurch ihr Inhalt nicht ein bloß mannigfaltiger, ſondern ein weſentlich mit ſich zuſammenhängender iſt.

— Dieſe an und für ſich ſeyende Welt heißt auch die überſinnliche Welt; inſofern die exiſtirende Welt als ſinnliche, nämlich als ſolche beſtimmt wird, die für die Anſchauung, das unmittelbare Verhalten des Bewußtſeyns, iſt. — Die überſinnliche Welt hat gleichfalls Unmittelbarkeit, Exiſtenz, aber reflektirte, weſentliche Exiſtenz. Das Weſen hat noch kein Daſeyn; aber es iſt, und in tieferem Sinne, als das Seyn; das Ding iſt der Beginn der reflektirten Exiſtenz; es iſt eine Unmittelbarkeit, die noch nicht geſetzt iſt, als weſentliche oder

reflektirte; es iſt aber in Wahrheit nicht ein ſeyendes Unmittelbares. Die Dinge erſt, als Dinge einer andern, überſinnlichen Welt ſind geſetzt, erſtens als wahrhafte Exiſtenzen, und zweitens als das Wahre gegen das Seyende; — in ihnen iſt es anerkannt, daß es ein von dem unmittelbaren Seyn unterſchiedenes Seyn giebt, das wahrhafte Exiſtenz iſt. Eines Theils iſt in dieſer Beſtimmung die ſinnliche Vorſtellung überwunden, welche nur dem unmittelbaren Seyn des Gefühls und der Anſchauung Exiſtenz zuſchreibt; andern Theils aber auch die bewußtloſe Reflexion, welche zwar die Vorſtellung von Dingen, Kräften, Innerlichem und ſo fort hat, ohne zu wiſſen, daß ſolche Beſtimmungen nicht ſinnliche oder ſeyende Unmittelbarkeiten, ſondern reflektirte Exiſtenzen ſind.

2. Die an und für ſich ſeyende Welt iſt die Totalität der Exiſtenz; es iſt nichts Anderes außer ihr. Indem ſie aber an ihr ſelbſt die abſolute Negativität oder Form iſt, ſo iſt ihre Reflexion-in-ſich, negative Beziehung auf ſich. Sie enthält den Gegenſatz, und ſtößt ſich ab in ſich als die weſentliche Welt, und in ſich als die Welt des Andersſeyns oder die Welt der Erſcheinung. So iſt ſie darum, weil ſie die Totalität iſt, auch nur als eine Seite derſelben, und macht in dieſer Beſtimmung eine gegen die Welt der Erſcheinung verſchiedene Selbſtſtändigkeit aus. Die erſcheinende Welt hat an der weſentlichen Welt ihre negative Einheit, in der ſie zu Grunde und in die ſie als in ihren Grund zurückgeht. Ferner iſt die weſentliche Welt auch der ſetzende Grund der erſcheinenden Welt; denn, die abſolute Form in ihrer Weſentlichkeit enthaltend, hebt ſich ihre Identität mit ſich auf, macht ſich zum Geſetztſeyn und iſt als dieſe geſetzte Unmittelbarkeit die erſcheinende Welt.

Sie iſt ferner nicht nur überhaupt Grund der erſcheinenden Welt, ſondern ihr beſtimmter Grund. Schon als das Reich der Geſetze iſt ſie mannigfaltiger Inhalt, und zwar der weſentliche der erſcheinenden Welt, und als inhaltsvoller Grund,

der beſtimmte Grund der andern, aber nur dieſem Inhalt nach; denn die erſcheinende Welt hatte noch mannigfaltigen anderen Inhalt als jenes Reich, weil ihr noch das negative Moment eigenthümlich zukam. Aber indem das Reich der Geſetze dieß Moment nun gleichfalls an ihm hat, ſo iſt es die Totalität des Inhalts der erſcheinenden Welt und der Grund aller ihrer Mannigfaltigkeit. Aber ſie iſt zugleich das Negative derſelben, ſo iſt die derſelben entgegengeſetzte Welt. — Nämlich in der Identität beider Welten, und indem die eine der Form nach beſtimmt iſt als die weſentliche und die andere als dieſelbe aber als geſetzte und unweſentliche, hat ſich zwar die Grundbeziehung wieder hergeſtellt; aber zugleich als die Grundbeziehung der Erſcheinung, nämlich als Beziehung nicht eines identiſchen Inhalts, noch auch eines bloß verſchiedenen, wie das Geſetz iſt, ſondern als totale Beziehung, oder als negative Identität und weſentliche Beziehung des Inhalts als entgegengeſetzten. — Das Reich der Geſetze iſt nicht nur dieß, daß das Geſetztſeyn eines Inhalts das Geſetztſeyn eines Andern iſt, ſondern dieſe Identität iſt weſentlich, wie ſich ergeben hat, auch negative Einheit; jede der beiden Seiten des Geſetzes iſt in der negativen Einheit an ihr ſelbſt ihr anderer Inhalt; das Andere iſt daher nicht unbeſtimmt ein Anderes überhaupt, ſondern es iſt ihr Anderes, oder es enthält gleichfalls die Inhaltsbeſtimmung von jener; ſo ſind die beiden Seiten entgegengeſetzte. Indem das Reich der Geſetze nun dieß negative Moment und den Gegenſatz an ihm hat, und ſich ſomit als die Totalität, von ſich ſelbſt in eine an und für ſich ſeyende und eine erſcheinende Welt abſtößt, ſo iſt die Identität beider die weſentliche Beziehung der Entgegenſetzung. — Die Grundbeziehung als ſolche iſt der in ſeinem Widerſpruch zu Grunde gegangene Gegenſatz; und die Exiſtenz der mit ſich ſelbſt zuſammengehende Grund. Aber die Exiſtenz wird zur Erſcheinung; der Grund iſt in der Exiſtenz aufgehoben; er ſtellt ſich

als Rückkehr der Erſcheinung in ſich, wieder her; aber zugleich als aufgehobener, nämlich als Grundbeziehung entgegengeſetzter Beſtimmungen; die Identität ſolcher aber iſt weſentlich Werden und Uebergehen, nicht mehr die Grundbeziehung als ſolche.

Die an und für ſich ſeyende Welt iſt alſo ſelbſt eine in ſich in die Totalität des mannigfaltigen Inhalts unterſchiedene Welt; ſie iſt identiſch mit der erſcheinenden oder geſetzten, inſofern Grund derſelben, aber identiſcher Zuſammenhang iſt zugleich als Entgegenſetzung beſtimmt, weil die Form der erſcheinenden Welt die Reflexion in ihr Andersſeyn iſt, ſie alſo in der an und für ſich ſeyenden Welt wahrhaft ſo in ſich ſelbſt zurückgegangen iſt, als dieſe ihre entgegengeſetzte iſt. Die Beziehung iſt alſo beſtimmt dieſe, daß die an und für ſich ſeyende Welt die verkehrte der erſcheinenden iſt.

C.

Auflöſung der Erſcheinung.

Die an und für ſich ſeyende Welt iſt der beſtimmte Grund der erſcheinenden Welt, und iſt dieß nur, inſofern ſie an ihr ſelbſt das negative Moment und damit die Totalität der Inhaltsbeſtimmungen und ihrer Veränderungen iſt, welche der erſcheinenden Welt entſpricht, aber zugleich ihre durchaus entgegengeſetzte Seite ausmacht. Beide Welten verhalten ſich alſo ſo zu einander, daß was in der erſcheinenden Welt poſitiv, in der an und für ſich ſeyenden Welt negativ, umgekehrt was in jener negativ, in dieſer poſitiv iſt. Der Nordpol in der erſcheinenden Welt, iſt an und für ſich der Südpol, und umgekehrt; die poſitive Elektricität iſt an ſich negative u. ſ. f. Was im erſcheinenden Daſeyn böſe, Unglück u. ſ. f. iſt, iſt an und für ſich gut und ein Glück.*)

In der That iſt gerade in dieſem Gegenſatz beider Welten ihr Unterſchied verſchwunden, und was an und für ſich

*) Vergl. Phänomenologie des Geiſtes. S. 121 ff.

ſeyende Welt ſeyn ſollte, iſt ſelbſt erſcheinende Welt, und dieſe umgekehrt an ihr ſelbſt weſentliche Welt. — Die erſcheinende Welt iſt zunächſt beſtimmt als die Reflexion in das Andersſeyn, ſo daß ihre Beſtimmungen und Exiſtenzen in einem Andern ihren Grund und Beſtehen haben; aber indem dieß Andere gleichfalls ein ſolches in ein anderes Reflektirtes iſt, ſo beziehen ſie ſich darin nur auf ein ſich aufhebendes Anderes, ſomit auf ſich ſelbſt; die erſcheinende Welt iſt hiermit an ihr ſelbſt ſich ſelbſt gleiches Geſetz. — Umgekehrt die an und für ſich ſeyende Welt iſt zunächſt der mit ſich identiſche, dem Andersſeyn und Wechſel entnommene Inhalt; aber dieſer, als vollſtändige Reflexion der erſcheinenden Welt in ſich ſelbſt, oder weil ſeine Verſchiedenheit in ſich reflektirter und abſoluter Unterſchied iſt, ſo enthält er das negative Moment und die Beziehung auf ſich als auf das Andersſeyn; er wird dadurch ſich ſelbſt entgegengeſetzter, ſich verkehrender, weſenloſer Inhalt. Ferner hat dieſer Inhalt der an und für ſich ſeyenden Welt damit auch die Form unmittelbarer Exiſtenz erhalten. Denn ſie iſt zunächſt Grund der erſcheinenden; aber indem ſie die Entgegenſetzung an ihr ſelbſt hat, iſt ſie ebenſo ſehr aufgehobener Grund und unmittelbare Exiſtenz.

Die erſcheinende und die weſentliche Welt ſind hiermit jede an ihr ſelbſt die Totalität der mit ſich identiſchen Reflexion und der Reflexion-in-Anderes, oder des An- und-für-ſich-ſeyns und des Erſcheinens. Sie ſind beide die ſelbſtſtändigen Ganzen der Exiſtenz; die eine ſollte nur die reflektirte Exiſtenz, die andere die unmittelbare Exiſtenz ſeyn; aber jede kontinuirt ſich in ihrer andern und iſt daher an ihr ſelbſt die Identität dieſer beiden Momente. Was alſo vorhanden iſt, iſt dieſe Totalität, welche ſich von ſich ſelbſt in zwei Totalitäten abſtößt, die eine die reflektirte Totalität, und die andere die unmittelbare. Beide ſind erſtlich Selbſtſtändige, aber ſie ſind dieß nur als Totalitäten, und dieß ſind ſie inſofern, daß jede

weſentlich das Moment der andern an ihr hat. Die unterſchiedene Selbſtſtändigkeit einer jeden, der als unmittelbar und der als reflektirt beſtimmten, iſt daher nunmehr ſo geſetzt, nur als weſentliche Beziehung auf die andere zu ſeyn, und ihre Selbſtſtändigkeit in dieſer Einheit beider zu haben.

Es wurde vom Geſetz der Erſcheinung ausgegangen; dieſes iſt die Identität eines verſchiedenen Inhalts mit einem anderen Inhalte, ſo daß das Geſetztſeyn des einen das Geſetztſeyn des andern iſt. Im Geſetze iſt noch dieſer Unterſchied vorhanden, daß die Identität ſeiner Seiten nur erſt eine innere iſt, und dieſe Seiten ſie noch nicht an ihnen ſelbſt haben; damit iſt eines Theils jene Identität nicht realiſirt; der Inhalt des Geſetzes iſt nicht als identiſcher, ſondern ein gleichgültiger, verſchiedener Inhalt; — andern Theils iſt er damit nur an ſich ſo beſtimmt, daß das Geſetztſeyn des einen das Geſetztſeyn des andern iſt; dieß iſt noch nicht an ihm vorhanden. Nunmehr aber iſt das Geſetz realiſirt; ſeine innere Identität iſt zugleich daſeyende, und umgekehrt iſt der Inhalt des Geſetzes in die Idealität erhoben; denn er iſt an ihm ſelbſt aufgehobener, in ſich reflektirter, indem jede Seite an ihr ihre andere hat, und damit wahrhaft mit ihr und mit ſich identiſch iſt.

So iſt das Geſetz weſentliches Verhältniß. Die Wahrheit der unweſentlichen Welt iſt zunächſt eine ihr andere an und für ſich ſeyende Welt; aber dieſe iſt die Totalität, indem ſie, ſie ſelbſt und jene erſte iſt; ſo ſind beide unmittelbare Exiſtenzen und damit Reflexionen in ihr Andersſeyn, als auch eben damit wahrhaft in ſich reflektirte. Welt drückt überhaupt die formloſe Totalität der Mannigfaltigkeit aus; dieſe Welt, ſowohl als weſentliche wie als erſcheinende iſt zu Grunde gegangen, indem die Mannigfaltigkeit aufgehört hat, eine bloß verſchiedene zu ſeyn; ſo iſt ſie noch Totalität oder Univerſum, aber als weſentliches Verhältniß. Es ſind zwei Totalitäten des Inhalts in der Erſcheinung entſtanden; zunächſt ſind ſie

als gleichgültige Selbſtſtändige gegen einander beſtimmt und haben zwar die Form jede an ihr ſelbſt, aber nicht gegen einander; dieſe aber hat ſich auch als ihre Beziehung gezeigt, und das weſentliche Verhältniß iſt die Vollendung ihrer Formeinheit.

Drittes Kapitel.

Das weſentliche Verhältniß.

Die Wahrheit der Erſcheinung iſt das weſentliche Verhältniß. Sein Inhalt hat unmittelbare Selbſtſtändigkeit, und zwar die ſeyende Unmittelbarkeit, und die reflektirte Unmittelbarkeit oder die mit ſich identiſche Reflexion. Zugleich iſt er in dieſer Selbſtſtändigkeit ein relativer, ſchlechthin nur als Reflexion in ſein Anderes, oder als Einheit der Beziehung mit ſeinem Andern. In dieſer Einheit iſt der ſelbſtſtändige Inhalt ein Geſetztes, Aufgehobenes; aber eben dieſe Einheit macht ſeine Weſentlichkeit und Selbſtſtändigkeit aus; dieſe Reflexion in Anderes iſt Reflexion in ſich ſelbſt. Das Verhältniß hat Seiten, weil es Reflexion in Anderes iſt; ſo hat es den Unterſchied ſeiner ſelbſt an ihm; und die Seiten deſſelben ſind ſelbſtſtändiges Beſtehen, indem ſie in ihrer gleichgültigen Verſchiedenheit gegen einander, in ſich ſelbſt gebrochen ſind, ſo daß das Beſtehen einer jeden, ebenſo ſehr nur ſeine Bedeutung in der Beziehung auf die andere oder in ihrer negativen Einheit hat.

Das weſentliche Verhältniß iſt daher zwar noch nicht das wahrhafte Dritte zum Weſen und zur Exiſtenz; aber enthält bereits die beſtimmte Vereinigung beider. Das Weſen iſt in ihm ſo realiſirt, daß es ſelbſtſtändig-exiſtirende zu ſeinem Beſtehen hat; und dieſe ſind aus ihrer Gleichgültigkeit in ihre weſentliche Einheit zurückgegangen, ſo daß ſie nur dieſe zu ih-

rem Beſtehen haben. Die Reflexions-Beſtimmungen des Poſitiven und Negativen ſind gleichfalls in ſich reflektirte nur als reflektirt in ihr Entgegengeſetztes; aber ſie haben keine andere Beſtimmung als dieſe ihre negative Einheit; das weſentliche Verhältniß hingegen hat ſolche zu ſeinen Seiten, welche als ſelbſtſtändige Totalitäten geſetzt ſind. Es iſt dieſelbe Entgegenſetzung als die des Poſitiven und Negativen; aber zugleich als eine verkehrte Welt. Die Seite des weſentlichen Verhältniſſes iſt eine Totalität, die aber als weſentlich ein Entgegengeſetztes, ein Jenſeits ſeiner hat; es iſt nur Erſcheinung; ſeine Exiſtenz iſt vielmehr nicht die ſeinige, ſondern die ſeines Andern. Es iſt daher ein in ſich ſelbſt Gebrochenes; aber dieß ſein Aufgehobenſeyn beſteht darin, daß es die Einheit ſeiner ſelbſt und ſeines Andern, alſo Ganzes iſt, und eben darum hat es ſelbſtſtändige Exiſtenz und iſt weſentliche Reflexion in ſich.

Dieß iſt der Begriff des Verhältniſſes. Zunächſt aber iſt die Identität, die es enthält, noch nicht vollkommen; die Totalität, welche jedes Relative an ihm ſelbſt iſt, iſt erſt ein Inneres; die Seite des Verhältniſſes iſt zunächſt geſetzt in einer der Beſtimmungen der negativen Einheit; die eigene Selbſtſtändigkeit jeder der beiden Seiten iſt dasjenige, was die Form des Verhältniſſes ausmacht. Seine Identität iſt daher nur eine Beziehung, außerhalb welcher ihre Selbſtſtändigkeit fällt; nämlich in die Seiten; es iſt noch nicht die reflektirte Einheit jener Identität und der ſelbſtſtändigen Exiſtenzen vorhanden, noch nicht die Subſtanz. — Der Begriff des Verhältniſſes hat ſich daher zwar ergeben, Einheit der reflektirten und der unmittelbaren Selbſtſtändigkeit zu ſeyn. Aber zuerſt iſt dieſer Begriff ſelbſt noch unmittelbar, ſeine Momente daher unmittelbare gegen einander, und die Einheit deren weſentliche Beziehung, die erſt dann die wahrhafte, dem Begriffe entſprechende Einheit iſt, inſofern ſie ſich realiſirt, nämlich durch ihre Bewegung als ihre Einheit geſetzt hat.

Das weſentliche Verhältniß iſt daher unmittelbar das Verhältniß des Ganzen und der Theile; — die Beziehung der reflektirten und der unmittelbaren Selbſtſtändigkeit, ſo daß beide zugleich nur ſind als ſich gegenſeitig bedingend und vorausſetzend.

In dieſem Verhältniſſe iſt noch keine der Seiten als Moment der andern geſetzt, ihre Identität iſt daher ſelbſt eine Seite; oder ſie iſt nicht ihre negative Einheit. Es geht darum zweitens darein über, daß die eine Moment der andern und in ihr als in ihrem Grunde, dem wahrhaft Selbſtſtändigen von beiden, iſt; — Verhältniß der Kraft und ihrer Aeußerung.

Drittens hebt ſich die noch vorhandene Ungleichheit dieſer Beziehung auf, und das letzte Verhältniß iſt das des Innern und Aeußern. — In dieſem ganz formell gewordenen Unterſchiede geht das Verhältniß ſelbſt zu Grunde, und die Subſtanz oder das Wirkliche tritt hervor, als die abſolute Einheit der unmittelbaren und der reflektirten Exiſtenz.

A.

Das Verhältniß des Ganzen und der Theile.

Das weſentliche Verhältniß enthält erſtens die in ſich reflektirte Selbſtſtändigkeit der Exiſtenz; ſo iſt es die einfache Form, deren Beſtimmungen zwar auch Exiſtenzen, aber zugleich geſetzte, Momente in der Einheit gehalten, ſind. Dieſe in ſich reflektirte Selbſtſtändigkeit iſt zugleich Reflexion in ihr Entgegengeſetztes, nämlich die unmittelbare Selbſtſtändigkeit; und ihr Beſtehen iſt weſentlich ebenſo ſehr als es eigene Selbſtſtändigkeit iſt, dieſe Identität mit ſeinem Entgegengeſetzten. — Eben damit iſt auch unmittelbar zweitens die andere Seite geſetzt; die unmittelbare Selbſtſtändigkeit, welche als das Andere beſtimmt, eine vielfache Mannigfaltigkeit in ſich iſt, aber ſo daß dieſe Mannigfaltigkeit weſentlich auch die Beziehung der anderen Seite, die Einheit der reflektirten Selbſtſtän-

digkeit an ihr hat. Jene Seite, das Ganze, iſt die Selbſtſtändigkeit, welche die an und für ſich ſeyende Welt ausmachte; die andere Seite, die Theile, iſt die unmittelbare Exiſtenz, welche die erſcheinende Welt war. Im Verhältniſſe des Ganzen und der Theile ſind die beiden Seiten dieſe Selbſtſtändigkeiten, aber ſo daß jede die andere in ihr ſcheinen hat, und nur iſt zugleich als dieſe Identität beider. Weil nun das weſentliche Verhältniß nur erſt das erſte, unmittelbare iſt, ſo iſt die negative Einheit und die poſitive Selbſtſtändigkeit durch das Auch verbunden; beide Seiten ſind zwar als Momente geſetzt, aber ebenſo ſehr als exiſtirende Selbſtſtändigkeiten. — Daß beide als Momente geſetzt ſind, dieß iſt daher ſo vertheilt, daß erſtens das Ganze, die reflektirte Selbſtſtändigkeit, als Exiſtirendes und in ihr die andere, die unmittelbare als Moment iſt; — hier macht das Ganze die Einheit beider Seiten, die Grundlage aus, und die unmittelbare Exiſtenz iſt als Geſetztſeyn. — Umgekehrt iſt auf der anderen Seite, nämlich der Seite der Theile, die unmittelbare, in ſich mannigfaltige Exiſtenz, die ſelbſtſtändige Grundlage; die reflektirte Einheit dagegen, das Ganze iſt nur äußerliche Beziehung.

2. Dieß Verhältniß enthält ſomit die Selbſtſtändigkeit der Seiten, und ebenſo ſehr ihr Aufgehobenſeyn, und beides ſchlechthin in Einer Beziehung. Das Ganze iſt das Selbſtſtändige, die Theile ſind nur Momente dieſer Einheit; aber ebenſo ſehr ſind ſie auch das Selbſtſtändige, und ihre reflektirte Einheit nur ein Moment; und jedes iſt in ſeiner Selbſtſtändigkeit ſchlechthin das Relative eines Andern. Dieß Verhältniß iſt daher der unmittelbare Widerſpruch an ihm ſelbſt, und hebt ſich auf.

Dieß näher betrachtet, ſo iſt das Ganze die reflektirte Einheit, welche ſelbſtſtändiges Beſtehen für ſich hat; aber dieß ihr Beſtehen iſt ebenſo ſehr von ihr abgeſtoßen; das Ganze iſt als die negative Einheit, negative Beziehung auf ſich ſelbſt;

ſo iſt ſie ſich entäußert; ſie hat ihr Beſtehen an ihrem Entgegengeſetzten, der mannigfaltigen Unmittelbarkeit, den Theilen. Das Ganze beſteht daher aus den Theilen; ſo daß es nicht etwas iſt ohne ſie. Es iſt alſo das ganze Verhältniß und die ſelbſtſtändige Totalität; aber gerade aus demſelben Grunde iſt es nur ein Relatives, denn was es zur Totalität macht, iſt vielmehr ſein Anderes, die Theile; und es hat nicht an ſich ſelbſt, ſondern an ſeinem Andern ſein Beſtehen.

So ſind die Theile gleichfalls das ganze Verhältniß. Sie ſind die unmittelbare Selbſtſtändigkeit gegen die reflektirte, und beſtehen nicht im Ganzen, ſondern ſind für ſich. Sie haben ferner dieß Ganze als ihr Moment an ihnen; es macht ihre Beziehung aus; ohne Ganzes giebt es keine Theile. Aber weil ſie das Selbſtſtändige ſind, ſo iſt dieſe Beziehung nur ein äußerliches Moment, gegen welches ſie an und für ſich gleichgültig ſind. Zugleich aber fallen die Theile als mannigfaltige Exiſtenz in ſich ſelbſt zuſammen, denn dieſe iſt das reflexionsloſe Seyn; ſie haben ihre Selbſtſtändigkeit nur in der reflektirten Einheit, welche ſowohl dieſe Einheit als auch die exiſtirende Mannigfaltigkeit iſt; das heißt, ſie haben Selbſtſtändigkeit nur im Ganzen, das aber zugleich die den Theilen andere Selbſtſtändigkeit iſt.

Das Ganze und die Theile bedingen ſich daher gegenſeitig; aber das hier betrachtete Verhältniß ſteht zugleich höher, als die Beziehung des Bedingten und der Bedingung auf einander, wie ſie ſich oben beſtimmt hatte. Dieſe Beziehung iſt hier realiſirt: nämlich es iſt geſetzt, daß die Bedingung ſo die weſentliche Selbſtſtändigkeit des Bedingten iſt, daß ſie durch dieſes vorausgeſetzt wird. Die Bedingung als ſolche iſt nur das Unmittelbare, und nur an ſich vorausgeſetzt. Das Ganze aber iſt die Bedingung zwar der Theile, aber es enthält zugleich unmittelbar ſelbſt, daß auch es nur iſt, inſofern es die Theile zur Vorausſetzung hat. Indem ſo beide

Seiten des Verhältniſſes geſetzt ſind als ſich gegenſeitig bedingend, iſt jede eine unmittelbare Selbſtſtändigkeit an ihr ſelbſt, aber ihre Selbſtſtändigkeit iſt ebenſo ſehr vermittelt oder geſetzt durch die andere. Das ganze Verhältniß iſt durch dieſe Gegenſeitigkeit die Rückkehr des Bedingens in ſich ſelbſt, das nicht Relative, das Unbedingte.

Indem nun die Seiten des Verhältniſſes jede nicht in ihr ſelbſt ihre Selbſtſtändigkeit, ſondern in ihrer andern hat, ſo iſt nur Eine Identität beider vorhanden, in welcher beide nur Momente ſind; aber indem jede an ihr ſelbſt ſelbſtſtändig iſt, ſo ſind ſie zwei ſelbſtſtändige Exiſtenzen, die gegen einander gleichgültig ſind.

Nach der erſten Rückſicht, der weſentlichen Identität dieſer Seiten, iſt das Ganze den Theilen und die Theile dem Ganzen gleich. Es iſt nichts im Ganzen, was nicht in den Theilen, und nichts in den Theilen, was nicht im Ganzen iſt. Das Ganze iſt nicht abſtrakte Einheit, ſondern die Einheit als einer verſchiedenen Mannigfaltigkeit; dieſe Einheit aber als das, worin das Mannigfaltige ſich auf einander bezieht, iſt die Beſtimmtheit deſſelben, wodurch es Theil iſt. Das Verhältniß hat alſo eine untrennbare Identität, und nur Eine Selbſtſtändigkeit.

Aber ferner iſt das Ganze den Theilen gleich; allein nicht denſelben als Theilen; das Ganze iſt die reflektirte Einheit, die Theile aber machen das beſtimmte Moment oder das Andersſeyn der Einheit aus, und ſind das verſchiedene Mannigfaltige. Das Ganze iſt ihnen nicht gleich als dieſem ſelbſtſtändigen Verſchiedenen, ſondern als ihnen zuſammen. Dieß ihr Zuſammen aber iſt nichts Anderes, als ihre Einheit, das Ganze als ſolches. Das Ganze iſt alſo in den Theilen nur ſich ſelbſt gleich, und die Gleichheit deſſelben und der Theile drückt nur die Tautologie aus, daß das Ganze als Ganzes nicht den Theilen, ſondern dem Ganzen gleich iſt.

Umgekehrt ſind die Theile dem Ganzen gleich; aber weil ſie das Moment des Andersſeyns an ihnen ſelbſt ſind, ſo ſind ſie ihm nicht gleich als der Einheit, ſondern ſo daß eine ſeiner mannigfaltigen Beſtimmungen auf den Theil kommt, oder daß ſie ihm als Mannigfaltigem gleich ſind; das heißt, ſie ſind ihm als getheiltem Ganzen d. i. als den Theilen gleich. Es iſt hiermit dieſelbe Tautologie vorhanden, daß die Theile als Theile nicht dem Ganzen als ſolchem, ſondern in ihm ſich ſelbſt, den Theilen, gleich ſind.

Das Ganze und die Theile fallen auf dieſe Weiſe gleichgültig aus einander; jede dieſer Seiten bezieht ſich nur auf ſich. Aber ſo aus einander gehalten zerſtören ſie ſich ſelbſt. Das Ganze, das gleichgültig iſt gegen die Theile, iſt die abſtrakte, in ſich nicht unterſchiedene Identität; dieſe iſt Ganzes nur als in ſich ſelbſt unterſchieden, und zwar ſo in ſich unterſchieden, daß dieſe mannigfaltigen Beſtimmungen in ſich reflektirt ſind und unmittelbare Selbſtſtändigkeit haben. Und die Reflexionsidentität hat ſich durch ihre Bewegung gezeigt, dieſe Reflexion in ihr Anderes zu ihrer Wahrheit zu haben. — Ebenſo ſind die Theile als gleichgültig gegen die Einheit des Ganzen, nur das unbezogene Mannigfaltige, das in ſich Andere, welches als ſolches das Andere ſeiner ſelbſt und ſich nur Aufhebende iſt. — Dieſe Beziehung-auf-ſich jeder der beiden Seiten iſt ihre Selbſtſtändigkeit; aber dieſe ihre Selbſtſtändigkeit, die jede für ſich hat, iſt vielmehr die Negation ihrer ſelbſt. Jede hat daher ihre Selbſtſtändigkeit nicht an ihr ſelbſt, ſondern an der andern; dieſe andere, die das Beſtehen ausmacht, iſt ihr vorausgeſetztes Unmittelbare, das Erſtes und ihr Anfang ſeyn ſoll; aber dieſes Erſte einer jeden iſt ſelbſt nur ein ſolches, das nicht Erſtes iſt, ſondern an dem Andern ſeinen Anfang hat.

Die Wahrheit des Verhältniſſes beſteht alſo in der Vermittelung; ſein Weſen iſt die negative Einheit, in welcher

ebenſo wohl die reflektirte als die ſeyende Unmittelbarkeit aufgehoben ſind. Das Verhältniß iſt der Widerſpruch, der in ſeinen Grund zurückgeht, in die Einheit, welche als rückkehrend die reflektirte Einheit iſt, aber indem dieſe ebenſo ſehr ſich als aufgehobene geſetzt hat, bezieht ſie ſich negativ auf ſich ſelbſt, hebt ſich auf, und macht ſich zur ſeyenden Unmittelbarkeit. Aber dieſe ihre negative Beziehung, inſofern ſie ein Erſtes und Unmittelbares iſt, iſt nur vermittelt durch ihr Anderes, und ebenſo ſehr ein Geſetztes. Dieß Andere, die ſeyende Unmittelbarkeit, iſt ebenſo ſehr nur als aufgehobene; ihre Selbſtſtändigkeit iſt ein Erſtes, aber nur um zu verſchwinden, und hat ein Daſeyn, das geſetzt und vermittelt iſt.

In dieſer Beſtimmung iſt das Verhältniß nicht mehr das des Ganzen und der Theile; die Unmittelbarkeit, welche ſeine Seiten hatten, iſt in Geſetztſeyn und Vermittelung übergegangen; es iſt jede geſetzt, inſofern ſie unmittelbar iſt, als ſich aufhebend und in die andere übergehend; und inſofern ſie ſelbſt negative Beziehung iſt, zugleich durch die andere als durch ihr Poſitives bedingt zu ſeyn; wie auch ihr unmittelbares Uebergehen ebenſo ſehr ein Vermitteltes iſt, ein Aufheben nämlich, das durch die andere geſetzt wird. — So iſt das Verhältniß des Ganzen und der Theile in das Verhältniß der Kraft und ihrer Aeußerung übergegangen.

Anmerkung.

Es iſt oben (1ſter Th. 1ſte Abth. S. 216) die Antinomie der unendlichen Theilbarkeit der Materie, beim Begriffe der Quantität betrachtet worden. Die Quantität iſt die Einheit der Kontinuität und der Diskretion; ſie enthält im ſelbſtſtändigen Eins ſein Zuſammengefloſſenſeyn mit andern, und in dieſer ſich ohne Unterbrechung fortſetzenden Identität mit ſich ebenſo die Negation derſelben. Indem die unmittelbare Beziehung dieſer Momente der Quantität, als das weſentliche Verhältniß des Ganzen und der Theile,

des Eins der Quantität als Theil, die Kontinuität deſſelben aber als Ganzes, das zuſammengeſetzt iſt aus Theilen, ausgedrückt wird, ſo beſteht die Antinomie in dem Widerſpruche, der am Verhältniſſe des Ganzen und der Theile vorgekommen und aufgelöſt worden iſt. — Ganzes und Theile ſind nämlich ebenſo weſentlich auf einander bezogen und machen nur Eine Identität aus, als ſie gleichgültig gegen einander ſind und ſelbſtſtändiges Beſtehen haben. Das Verhältniß iſt daher dieſe Antinomie, daß das Eine Moment, darin, daß es ſich vom andern befreit, unmittelbar das andere herbeiführt.

Das Exiſtirende alſo als Ganzes beſtimmt, ſo hat es Theile, und die Theile machen ſein Beſtehen aus; die Einheit des Ganzen iſt nur eine geſetzte Beziehung, eine äußere Zuſammenſetzung, welche das ſelbſtſtändig Exiſtirende nichts angeht. Inſofern dieſes nun Theil iſt, ſo iſt es nicht Ganzes, nicht Zuſammengeſetztes, ſomit Einfaches. Aber indem ihm die Beziehung auf ein Ganzes äußerlich iſt, ſo geht ſie daſſelbe nichts an; das Selbſtſtändige iſt ſomit auch nicht an ſich Theil; denn Theil iſt es nur durch jene Beziehung. Aber indem es nun nicht Theil iſt, ſo iſt es Ganzes, denn es iſt nur dieß Verhältniß von Ganzem und von Theilen vorhanden; und das Selbſtſtändige iſt eins von beiden. Indem es aber Ganzes iſt, ſo iſt es wieder zuſammengeſetzt; es beſteht wieder aus Theilen und ſo fort ins Unendliche. — Dieſe Unendlichkeit beſteht in nichts Anderem als in der perennirenden Abwechſelung der beiden Beſtimmungen des Verhältniſſes, in deren jeder die andere unmittelbar entſteht, ſo daß das Geſetztſeyn jeder das Verſchwinden ihrer ſelbſt iſt. Die Materie als Ganzes beſtimmt, ſo beſteht ſie aus Theilen und an dieſen wird das Ganze zur unweſentlichen Beziehung und verſchwindet. Der Theil aber ſo für ſich, iſt er auch nicht Theil, ſondern das Ganze. — Die Antinomie dieſes Schluſſes ganz nahe zuſammengerückt, iſt eigentlich dieſe: Weil das Ganze nicht das Selbſtſtändige iſt, iſt der

Theil das Selbſtſtändige; aber weil er nur ohne das Ganze ſelbſtſtändig iſt, ſo iſt er ſelbſtſtändig, nicht als Theil, ſondern vielmehr als Ganzes. Die Unendlichkeit des Progreſſes, der entſteht, iſt die Unfähigkeit, die beiden Gedanken zuſammen zu bringen, welche dieſe Vermittelung enthält, daß nämlich jede der beiden Beſtimmungen durch ihre Selbſtſtändigkeit und Trennung von der andern, in Unſelbſtſtändigkeit und in die andere übergeht.

B.

Das Verhältniß der Kraft und ihrer Aeußerung.

Die Kraft iſt die negative Einheit, in welche ſich der Widerſpruch des Ganzen und der Theile aufgelöſt hat, die Wahrheit jenes erſten Verhältniſſes. Das Ganze und die Theile iſt das gedankenloſe Verhältniß, auf welches die Vorſtellung zunächſt verfällt; oder objektiv iſt es das todte, mechaniſche Aggregat, das zwar Formbeſtimmungen hat, wodurch die Mannigfaltigkeit ſeiner ſelbſtſtändigen Materie in einer Einheit bezogen wird, welche aber derſelben äußerlich iſt. — Das Verhältniß der Kraft aber iſt die höhere Rückkehr in ſich, worin die Einheit des Ganzen, welche die Beziehung des ſelbſtſtändigen Andersſeyns ausmachte, aufhört, dieſer Mannigfaltigkeit ein Aeußerliches und Gleichgültiges zu ſeyn.

Wie ſich das weſentliche Verhältniß nunmehr beſtimmt hat, ſind die unmittelbare und die reflektirte Selbſtſtändigkeit in derſelben als aufgehobene oder als Momente geſetzt, die im vorhergehenden Verhältniſſe für ſich beſtehende Seiten oder Extreme waren Es iſt darin enthalten erſtens, daß die reflektirte Einheit, und ihr unmittelbares Daſeyn, inſofern beide erſte und unmittelbare ſind, ſich an ſich ſelbſt aufheben und in ihr Anderes übergehen; jene, die Kraft, geht in ihre Aeußerung über, und das Aeußerliche iſt ein Verſchwindendes, das in die Kraft, als in ihren Grund zurückgeht, und nur iſt, als von derſelben getragen und geſetzt. Zweitens iſt dieß Uebergehen

nicht nur ein Werden und Verschwinden, sondern es ist negative Beziehung auf sich, oder das seine Bestimmung Aendernde ist darin zugleich in sich reflektirt und erhält sich; die Bewegung der Kraft ist nicht so sehr ein Uebergehen, als daß sie sich selbst über setzt, und in dieser durch sie selbst gesetzten Veränderung bleibt, was sie ist. — Drittens ist diese reflektirte, sich auf sich beziehende Einheit selbst auch aufgehoben und Moment; sie ist vermittelt durch ihr Anderes, und hat dasselbe zur Bedingung; ihre negative Beziehung auf sich, die Erstes ist und die Bewegung ihres Uebergehens aus sich anfängt, hat ebenso sehr eine Voraussetzung, von der sie sollicitirt wird, und ein Anderes, von der sie anfängt.

a. Das Bedingtseyn der Kraft.

In ihren näheren Bestimmungen betrachtet, hat erstens die Kraft das Moment der seyenden Unmittelbarkeit an ihr; sie selbst ist dagegen bestimmt als die negative Einheit. Aber diese in der Bestimmung des unmittelbaren Seyns ist ein existirendes Etwas. Dieß Etwas erscheint, weil es die negative Einheit als Unmittelbares ist, als das Erste, die Kraft dagegen, weil sie das Reflektirte ist, als das Gesetztseyn, und insofern als angehörig dem existirenden Dinge oder einer Materie. Nicht daß sie die Form dieses Dings und das Ding durch sie bestimmt wäre; sondern das Ding ist als Unmittelbares gleichgültig gegen sie. — Es liegt in ihm nach dieser Bestimmung kein Grund, eine Kraft zu haben; die Kraft hingegen als die Seite des Gesetztseyns hat wesentlich das Ding zu seiner Voraussetzung. Wenn daher gefragt wird, wie das Ding oder die Materie dazu komme, eine Kraft zu haben, so erscheint diese als äußerlich damit verbunden und dem Dinge durch eine fremde Gewalt eingedrückt.

Als dieß unmittelbare Bestehen ist die Kraft eine ruhige Bestimmtheit des Dings überhaupt; nicht ein sich Aeußern-

des, ſondern unmittelbar ein Aeußerliches. So wird die Kraft auch als Materie bezeichnet, und ſtatt magnetiſcher, elektriſcher u. ſ. f. Kraft eine magnetiſche, elektriſche u. ſ. f. Materie angenommen; oder ſtatt der berühmten anziehenden Kraft ein feiner Aether, der Alles zuſammenhalte. — Es ſind die Materien, in welche ſich die unthätige, kraftloſe negative Einheit des Dings auflöſt, und die oben betrachtet wurden.

Aber die Kraft enthält die unmittelbare Exiſtenz, als Moment, als ein ſolches, das zwar Bedingung iſt, aber übergeht und ſich aufhebt; alſo nicht als ein exiſtirendes Ding. Sie iſt ferner nicht die Negation als Beſtimmtheit, ſondern negative, ſich in ſich reflektirende Einheit. Das Ding, an dem die Kraft ſeyn ſollte, hat ſomit hier keine Bedeutung mehr; ſie ſelbſt iſt vielmehr Setzen der Aeußerlichkeit, welche als Exiſtenz erſcheint. Sie iſt alſo auch nicht bloß eine beſtimmte Materie; ſolche Selbſtſtändigkeit iſt längſt in das Geſetztſeyn und in die Erſcheinung übergegangen.

Zweitens, die Kraft iſt die Einheit des reflektirten und des unmittelbaren Beſtehens, oder der Formeinheit und der äußerlichen Selbſtſtändigkeit. Sie iſt beides in Einem; ſie iſt die Berührung ſolcher, deren das Eine iſt, inſofern das Andere nicht iſt; die mit ſich identiſche poſitive, und die negirte Reflexion. Die Kraft iſt ſo der ſich von ſich ſelbſt abſtoßende Widerſpruch; ſie iſt thätig; oder ſie iſt die ſich auf ſich beziehende negative Einheit, in welcher die reflektirte Unmittelbarkeit oder das weſentliche Inſichſeyn geſetzt iſt, nur als Aufgehobenes oder Moment zu ſeyn, ſomit inſofern ſie ſich von der unmittelbaren Exiſtenz unterſcheidet, in dieſe überzugehen. Die Kraft alſo als die Beſtimmung der reflektirten Einheit des Ganzen iſt geſetzt, als zur exiſtirenden äußerlichen Mannigfaltigkeit aus ſich ſelbſt zu werden.

Aber drittens iſt die Kraft nur erſt anſichſeyende und unmittelbare Thätigkeit; ſie iſt die reflektirte Einheit, und ebenſo

weſentlich die Negation derſelben; indem ſie von dieſer verſchieden, aber nur als die Identität ihrer ſelbſt und ihrer Negation iſt, ſo iſt ſie auf dieſe, als eine ihr äußerliche Unmittelbarkeit weſentlich bezogen und hat dieſelbe zur Vorausſetzung und Bedingung.

Dieſe Vorausſetzung nun iſt nicht ein ihr gegenüber ſich befindliches Ding; dieſe gleichgültige Selbſtſtändigkeit iſt in der Kraft aufgehoben; als ihre Bedingung iſt es ein ihr anderes Selbſtſtändiges. Weil es aber nicht Ding iſt, ſondern die ſelbſtſtändige Unmittelbarkeit hier ſich zugleich als ſich auf ſich ſelbſt beziehende negative Einheit beſtimmt hat, ſo iſt es ſelbſt Kraft. — Die Thätigkeit der Kraft iſt durch ſich ſelbſt als durch das ſich Andere, durch eine Kraft bedingt.

Die Kraft iſt auf dieſe Weiſe Verhältniß, in welchem jede Seite daſſelbe iſt als die andere. Es ſind Kräfte, die im Verhältniſſe ſtehen, und zwar weſentlich ſich auf einander beziehen. — Sie ſind ferner zunächſt nur verſchiedene überhaupt; die Einheit ihres Verhältniſſes iſt nur erſt die innere an ſich ſetzende Einheit. Das Bedingtſeyn durch eine andere Kraft iſt ſo an ſich das Thun der Kraft ſelbſt; oder ſie iſt inſofern erſt voraus ſetzendes, ſich nur negativ auf ſich beziehendes Thun; dieſe andere Kraft liegt noch jenſeits ihrer ſetzenden Thätigkeit, nämlich der in ihrem Beſtimmen unmittelbar in ſich zurückkehrenden Reflexion.

b. Die Sollicitation der Kraft.

Die Kraft iſt bedingt, weil das Moment der unmittelbaren Exiſtenz, das ſie enthält, nur als ein Geſetztes, — aber weil es zugleich Unmittelbares iſt, ein Vorausgeſetztes iſt, in welchem die Kraft ſich ſelbſt negirt. Die für die Kraft vorhandene Aeußerlichkeit iſt daher ihre eigene vorausſetzende Thätigkeit ſelbſt, welche zunächſt als eine andere Kraft geſetzt iſt.

Dieſes Vorausſetzen iſt ferner gegenſeitig. Jede der

beiden Kräfte enthält die in ſich reflektirte Einheit als aufgehoben, und iſt daher vorausſetzend; ſie ſetzt ſich ſelbſt als äußerlich; dieß Moment der Aeußerlichkeit iſt ihr eigenes; aber weil ſie ebenſo ſehr in ſich reflektirte Einheit iſt, ſetzt ſie zugleich dieſe ihre Aeußerlichkeit nicht in ihr ſelbſt, ſondern als eine andere Kraft.

Aber das Aeußerliche als ſolches iſt das ſich ſelbſt aufhebende; ferner die ſich auf ſich reflektirende Thätigkeit iſt weſentlich bezogen auf jenes Aeußerliche als auf das ihr Andere, aber ebenſo ſehr als auf ein an ſich Nichtiges und mit ihr Identiſches. Da die vorausſetzende Thätigkeit ebenſo ſehr Reflexion in ſich iſt, iſt ſie das Aufheben jener ihrer Negation, und ſetzt dieſelbe als ſich ſelbſt oder als ihr Aeußerliches. So iſt die Kraft als bedingend, gegenſeitig ein Anſtoß für die andere Kraft, gegen den ſie thätig iſt. Ihr Verhalten iſt nicht die Paſſivität des Beſtimmtwerdens, ſo daß dadurch etwas Anderes in ſie käme; ſondern der Anſtoß ſollicitirt ſie nur. Sie iſt an ihr ſelbſt die Negativität ihrer, das Abſtoßen ihrer von ſich iſt ihr eigenes Setzen. Ihr Thun beſteht alſo darin, dieß aufzuheben, daß jener Anſtoß ein Aeußerliches ſey; ſie macht es zu einem bloßen Anſtoß und ſetzt es als das eigene Abſtoßen ihrer ſelbſt von ſich, als ihre eigene Aeußerung.

Die ſich äußernde Kraft iſt alſo daſſelbe, was zuerſt nur die vorausſetzende Thätigkeit war; nämlich ſich äußerlich machend; aber die Kraft als ſich äußernd iſt zugleich die Aeußerlichkeit negirende und ſie als das ihrige ſetzende Thätigkeit. Inſofern nun in dieſer Betrachtung von der Kraft angefangen wird, als ſie die negative Einheit ihrer ſelbſt und damit vorausſetzende Reflexion iſt, ſo iſt es daſſelbe, als wenn in der Aeußerung der Kraft vom ſollicitirenden Anſtoße angefangen wird. Die Kraft iſt ſo in ihrem Begriffe zuerſt beſtimmt als ſich aufhebende Identität, und in ihrer Realität, die eine der beiden Kräfte als ſollicitirend und die andere als ſollicitirt werdend. Aber der

Begriff der Kraft iſt überhaupt die Identität der ſetzenden und vorausſetzenden Reflexion oder der reflektirten und der unmittelbaren Einheit, und jede dieſer Beſtimmungen ſchlechthin nur Moment, in Einheit, und ſomit als vermittelt durch die andere. Aber ebenſo iſt keine Beſtimmung an den beiden in Wechſelbeziehung ſtehenden Kräften vorhanden, welche die ſollicitirende oder die ſollicitirt werdende ſey, oder vielmehr jeder kommen auf gleiche Weiſe beide Formbeſtimmungen zu. Aber dieſe Identität iſt nicht nur eine äußerliche der Vergleichung, ſondern eine weſentliche Einheit derſelben.

Die eine Kraft nämlich iſt zunächſt beſtimmt als ſollicitirende, und die andere als ſollicitirt-werdende; dieſe Formbeſtimmungen erſcheinen auf dieſe Weiſe als unmittelbare, an ſich vorhandene Unterſchiede der beiden Kräfte. Aber ſie ſind weſentlich vermittelt. Die eine Kraft wird ſollicitirt; dieſer Anſtoß iſt eine in ſie von außen geſetzte Beſtimmung. Aber die Kraft iſt ſelbſt das Vorausſetzende; ſie iſt weſentlich ſich in ſich reflektirend und es aufhebend, daß der Anſtoß ein Aeußerliches ſey. Daß ſie ſollicitirt wird, iſt daher ihr eigenes Thun, oder es iſt durch ſie ſelbſt beſtimmt, daß die andere Kraft eine andere überhaupt und die ſollicitirende iſt. Die ſollicitirende bezieht ſich auf ihre andere negativ, ſo daß ſie die Aeußerlichkeit derſelben aufhebt, ſie iſt inſofern ſetzend; aber ſie iſt dieß nur durch die Vorausſetzung, ſich eine andere gegenüber zu haben; das iſt, ſie iſt ſollicitirend ſelbſt nur, inſofern ſie eine Aeußerlichkeit an ihr hat, ſomit inſofern ſie ſollicitirt wird. Oder ſie iſt ſollicitirend nur inſofern als ſie dazu ſollicitirt wird, ſollicitirend zu ſeyn. Somit wird umgekehrt die erſte ſollicitirt, nur inſofern als ſie ſelbſt die andere dazu ſollicitirt, ſie, nämlich die erſtere, zu ſollicitiren. Jede von beiden erhält alſo den Anſtoß von der anderen; aber der Anſtoß, den ſie als thätige giebt, beſteht darin, daß ſie von der anderen einen Anſtoß erhalte; der Anſtoß, den ſie erhält, iſt von ihr ſelbſt ſollicitirt. Beides, der gegebene

und der empfangene Anstoß, oder die thätige Aeußerung und die passive Aeußerlichkeit ist daher nicht ein Unmittelbares, sondern vermittelt, und zwar ist jede der beiden Kräfte hiermit selbst die Bestimmtheit, welche die andere gegen sie hat, ist vermittelt durch die andere, und dieß vermittelnde Andere ist wieder ihr eigenes bestimmendes Setzen.

So ist also dieß, daß auf die Kraft ein Anstoß durch eine andere Kraft geschieht, daß sie sich insofern passiv verhält, aber hinwieder von dieser Passivität in die Aktivität übergeht, — der Rückgang der Kraft in sie selbst. Sie äußert sich. Die Aeußerung ist Reaktion in dem Sinne, daß sie die Aeußerlichkeit als ihr eigenes Moment setzt, und somit es aufhebt, daß sie durch eine andere Kraft sollicitirt worden sey. Beides ist daher eines, die Aeußerung der Kraft, wodurch sie sich durch ihre negative Thätigkeit auf sich selbst ein Daseyn-für-Anderes giebt, und die unendliche Rückkehr in dieser Aeußerlichkeit auf sich selbst, so daß sie darin sich nur auf sich bezieht. Die voraussetzende Reflexion, welcher das Bedingtseyn und der Anstoß angehört, ist daher unmittelbar auch die in sich zurückkehrende Reflexion, und die Thätigkeit ist wesentlich reagirende, gegen sich. Das Setzen des Anstoßes oder Aeußerlichen ist selbst das Aufheben desselben, und umgekehrt ist das Aufheben des Anstoßes das Setzen der Aeußerlichkeit.

c. Die Unendlichkeit der Kraft.

Die Kraft ist endlich, insofern ihre Momente noch die Form der Unmittelbarkeit haben; ihre voraussetzende und ihre sich auf sich beziehende Reflexion sind in dieser Bestimmung unterschieden; jene erscheint als eine für sich bestehende äußerliche Kraft, und die andere in der Beziehung auf sie als passiv. Die Kraft ist so der Form nach bedingt, und dem Inhalte nach gleichfalls beschränkt; denn eine Bestimmtheit der Form nach enthält auch eine Beschränkung des Inhalts. Aber die Thätig-

keit der Kraft beſteht darin, ſich zu äußern; das heißt, wie ſich ergeben hat, die Aeußerlichkeit aufzuheben und ſie als das zu beſtimmen, worin ſie identiſch mit ſich iſt. Was alſo die Kraft in Wahrheit äußert, iſt dieß, daß ihre Beziehung auf Anderes ihre Beziehung auf ſich ſelbſt iſt, daß ihre Paſſivität in ihrer Aktivität ſelbſt beſteht. Der Anſtoß, wodurch ſie zur Thätigkeit ſollicitirt wird, iſt ihr eigenes Sollicitiren; die Aeußerlichkeit, welche an ſie kommt, iſt kein Unmittelbares, ſondern ein durch ſie Vermitteltes; ſo wie ihre eigene weſentliche Identität mit ſich, nicht unmittelbar, ſondern durch ihre Negation vermittelt iſt; oder die Kraft äußert dieß, daß ihre Aeußerlichkeit identiſch iſt mit ihrer Innerlichkeit.

C.

Verhältniß des Aeußern und Innern.

1. Das Verhältniß des Ganzen und der Theile iſt das unmittelbare; die reflektirte und die ſeyende Unmittelbarkeit haben daher in ihm jede eine eigene Selbſtſtändigkeit; aber indem ſie im weſentlichen Verhältniſſe ſtehen, ſo iſt ihre Selbſtſtändigkeit nur ihre negative Einheit. Dieß iſt nun in der Aeußerung der Kraft geſetzt; die reflektirte Einheit iſt weſentlich das Anderswerden als Ueberſetzen ihrer ſelbſt in die Aeußerlichkeit; aber dieſe iſt ebenſo unmittelbar in jene zurückgenommen; der Unterſchied der ſelbſtſtändigen Kräfte hebt ſich auf; die Aeußerung der Kraft iſt nur eine Vermittelung der reflektirten Einheit mit ſich ſelbſt. Es iſt nur ein leerer durchſichtiger Unterſchied, der Schein, vorhanden, aber dieſer Schein iſt die Vermittelung, welche das ſelbſtſtändige Beſtehen ſelbſt iſt. Es ſind nicht nur entgegengeſetzte Beſtimmungen, die ſich an ihnen ſelbſt aufheben, und ihre Bewegung nicht nur ein Uebergehen, ſondern Theils iſt die Unmittelbarkeit, von der angefangen und ins Andersſeyn übergegangen wurde, ſelbſt nur als geſetzte, Theils iſt dadurch jede der Beſtimmungen in ihrer Unmittelbarkeit ſchon die Ein-

heit mit ihrer andern und das Uebergehen dadurch ſchlechthin ebenſo ſehr die ſich ſetzende Rückkehr in ſich.

Das Innere iſt als die Form der reflektirten Unmittelbarkeit oder des Weſens gegen das Aeußere als die Form des Seyns beſtimmt, aber beide ſind nur Eine Identität. — Dieſe Identität iſt erſtens die gediegene Einheit beider als inhaltsvolle Grundlage, oder die abſolute Sache, an der die beiden Beſtimmungen gleichgültige, äußerliche Momente ſind. Inſofern iſt ſie Inhalt und die Totalität, welche das Innere iſt, das ebenſo ſehr äußerlich wird, aber darin nicht ein Gewordenes oder Uebergegangenes, ſondern ſich ſelbſt gleich iſt. Das Aeußere iſt nach dieſer Beſtimmung dem Innern, dem Inhalte nach nicht nur gleich, ſondern beide ſind nur Eine Sache. — Aber dieſe Sache als einfache Identität mit ſich iſt verſchieden von ihren Formbeſtimmungen, oder dieſe ſind ihr äußerlich; ſie iſt inſofern ſelbſt ein Inneres, das von ihrer Aeußerlichkeit verſchieden iſt. Dieſe Aeußerlichkeit aber beſteht darin, daß die beiden Beſtimmungen ſelbſt, nämlich das Innere und Aeußere, ſie ausmachen. Aber die Sache iſt ſelbſt nichts Anderes, als die Einheit beider. Somit ſind beide Seiten dem Inhalte nach wieder daſſelbe. Aber in der Sache ſind ſie als ſich durchdringende Identität, als inhaltsvolle Grundlage. Aber in der Aeußerlichkeit, als Formen der Sache, ſind ſie gegen jene Identität und ſomit beide gegeneinander gleichgültig.

2. Sie ſind auf dieſe Weiſe die verſchiedenen Formbeſtimmungen, welche nicht an ihnen ſelbſt, ſondern an einem Andern eine identiſche Grundlage haben; Reflexions-Beſtimmungen, die für ſich ſind; das Innere als die Form der Reflexion-in-ſich, der Weſentlichkeit; das Aeußere aber als die Form der in Anderes reflektirten Unmittelbarkeit, oder der Unweſentlichkeit. Allein die Natur des Verhältniſſes hat gezeigt, daß dieſe Beſtimmungen ſchlechthin nur eine Identität ausmachen. Die Kraft iſt in ihrer Aeußerung dieß, daß das vorausſetzende und das in

ſich zurückkehrende Beſtimmen eines und daſſelbe iſt. Inſofern daher Inneres und Aeußeres als Formbeſtimmungen betrachtet worden, ſo ſind ſie erſtlich nur die einfache Form ſelbſt, und zweitens, weil ſie darin zugleich als entgegengeſetzte beſtimmt ſind, ſo iſt ihre Einheit die reine abſtrakte Vermittelung, in welcher die eine unmittelbar die andere, und darum die andere iſt, weil ſie die eine iſt. So iſt das Innere unmittelbar nur das Aeußere, und es iſt darum die Beſtimmtheit der Aeußerlichkeit, weil es das Innere iſt; umgekehrt das Aeußere iſt nur ein Inneres, weil es nur ein Aeußeres iſt. — Indem nämlich dieſe Formeinheit ihre beiden Beſtimmungen als entgegengeſetzte enthält, iſt ihre Identität nur dieß Uebergehen; und darin nur die andere von beiden, nicht ihre inhaltsvolle Identität. Oder dieß Feſthalten der Form iſt überhaupt die Seite der Beſtimmtheit. Was nach derſelben geſetzt iſt, iſt nicht die reale Totalität des Ganzen, ſondern die Totalität oder die Sache ſelbſt nur in der Beſtimmtheit der Form; weil dieſe die ſchlechthin zuſammengebundene Einheit beider entgegengeſetzter Beſtimmungen iſt, ſo iſt, indem die eine zuerſt genommen wird, — und es iſt gleichgültig, welche es ſey, von der Grundlage oder Sache zu ſagen, daß ſie darum ebenſo weſentlich in der andern Beſtimmtheit, aber gleichfalls nur in der andern iſt; ſo wie zuerſt geſagt wurde, daß ſie nur in der erſtern iſt. —

So iſt Etwas, das nur erſt ein Inneres iſt, eben darum nur ein Aeußeres. Oder umgekehrt, etwas das nur ein Aeußeres iſt, iſt eben darum nur ein Inneres. Oder indem das Innere als Weſen, das Aeußere aber als Seyn beſtimmt iſt, ſo iſt eine Sache, inſofern ſie nur in ihrem Weſen iſt, eben darum nur ein unmittelbares Seyn; oder eine Sache, welche nur iſt, iſt eben darum nur er noch in ihrem Weſen. — Das Aeußere und Innere ſind die Beſtimmtheit ſo geſetzt, daß jede dieſer beiden Beſtimmungen nicht nur die andere vorausſetzt und

in ſie als in ihre Wahrheit übergeht, ſondern daß ſie, inſofern ſie dieſe Wahrheit der andern iſt, als Beſtimmtheit geſetzt bleibt, und auf die Totalität beider hinweiſt. — Das Innere iſt ſomit die Vollendung des Weſens der Form nach. Das Weſen, indem es nämlich als Inneres beſtimmt iſt, enthält es, daß es mangelhaft und nur iſt, als Beziehung auf ſein Anderes, das Aeußere; aber dieſes iſt ebenſo nicht nur Seyn oder auch Exiſtenz, ſondern als auf das Weſen oder das Innere ſich beziehend. Aber es iſt nicht nur die Beziehung beider auf einander, ſondern die beſtimmte der abſoluten Form, daß jedes unmittelbar ſein Gegentheil iſt, und ihre gemeinſchaftliche Beziehung auf ihr Drittes oder vielmehr auf ihre Einheit vorhanden. Ihre Vermittelung entbehrt aber noch dieſer ſie beide enthaltenden identiſchen Grundlage; ihre Beziehung iſt deswegen die unmittelbare Umkehrung des Einen in das Andere; und dieſe negative Einheit, die ſie zuſammenknüpft, iſt der einfache, inhaltloſe Punkt.

Anmerkung.

Die Bewegung des Weſens iſt überhaupt das Werden zum Begriffe. In dem Verhältniſſe des Innern und Aeußern tritt das weſentliche Moment deſſelben hervor, daß nämlich ſeine Beſtimmungen geſetzt ſind, ſo in der negativen Einheit zu ſeyn, daß jede unmittelbar nicht nur als ihre andere, ſondern auch als die Totalität des Ganzen iſt. Aber dieſe Totalität iſt im Begriffe als ſolchem das Allgemeine; — eine Grundlage, die im Verhältniß des Innern und Aeußern noch nicht vorhanden iſt. — In der negativen Identität des Innern und Aeußern, welche die unmittelbare Umkehrung der einen dieſer Beſtimmungen in die andere iſt, fehlt auch diejenige Grundlage, welche vorhin die Sache genannt wurde. —

Die unvermittelte Identität der Form, wie ſie hier noch ohne die inhaltsvolle Bewegung der Sache ſelbſt geſetzt iſt, iſt ſehr wichtig, bemerkt zu werden. Sie kommt in der Sache

vor, wie dieſe in ihrem Anfange iſt. So iſt das reine Seyn unmittelbar das Nichts. Ueberhaupt iſt alles Reale in ſeinem Anfange eine ſolche nur unmittelbare Identität; denn in ſeinem Anfange hat es die Momente noch nicht entgegengeſetzt und entwickelt, einer Seits aus der Aeußerlichkeit ſich noch nicht erinnert, anderer Seits ſich aus der Innerlichkeit durch ſeine Thätigkeit noch nicht entäußert und hervorgebracht; es iſt daher nur das Innere als Beſtimmtheit gegen das Aeußere, und nur das Aeußere als Beſtimmtheit gegen das Innere. Somit iſt es Theils nur ein unmittelbares Seyn; Theils inſofern es ebenſo ſehr die Negativität iſt, welche die Thätigkeit der Entwickelung werden ſoll, iſt es als ſolches weſentlich erſt nur ein Inneres. — In aller natürlichen, wiſſenſchaftlichen und geiſtigen Entwickelung überhaupt bietet ſich dieß dar, und es iſt weſentlich dieß zu erkennen, daß das Erſte, indem Etwas nur erſt innerlich oder auch in ſeinem Begriffe iſt, eben darum nur ſein unmittelbares, paſſives Daſeyn iſt. So — um gleich das nächſte Beiſpiel zu nehmen, — iſt das hier betrachtete weſentliche Verhältniß, eh es ſich durch die Vermittelung, das Verhältniß der Kraft, hindurch bewegt und realiſirt hat, nur das Verhältniß an ſich, ſein Begriff, oder erſt innerlich. Deswegen aber iſt es nur das äußerliche, unmittelbare Verhältniß; das Verhältniß des Ganzen und der Theile, in welchem die Seiten ein gleichgültiges Beſtehen gegen einander haben. Ihre Identität iſt an ihnen ſelbſt noch nicht; ſie iſt erſt innerlich, und deswegen fallen ſie auseinander, haben ein unmittelbares, äußerliches Beſtehen. — So iſt die Sphäre des Seyns überhaupt nur erſt das ſchlechthin noch Innere, und deswegen iſt ſie die Sphäre der ſeyenden Unmittelbarkeit oder der Aeußerlichkeit. — Das Weſen iſt nur erſt das Innere; darum wird es auch für eine ganz äußerliche, ſyſtemloſe Gemeinſchaftlichkeit genommen; man ſagt, das Schulweſen, Zeitungsweſen, und verſteht darunter ein Gemeinſchaft-

liches, das durch äußeres Zuſammennehmen von exiſtirenden Gegenſtänden, inſofern ſie ohne alle weſentliche Verbindung, ohne Organiſation, gemacht iſt. — Oder an konkreten Gegenſtänden, ſo iſt der Keim der Pflanze, das Kind, nur erſt innere Pflanze, innerlicher Menſch. Aber darum iſt die Pflanze oder der Menſch als Keim ein Unmittelbares, ein Aeußeres, das ſich noch nicht die negative Beziehung auf ſich ſelbſt gegeben hat, ein Paſſives, dem Andersſeyn Preisgegebenes. — So iſt auch Gott in ſeinem unmittelbaren Begriffe nicht Geiſt; der Geiſt iſt nicht das Unmittelbare, der Vermittelung Entgegengeſetzte, ſondern vielmehr das ſeine Unmittelbarkeit ewig ſetzende und ewig aus ihr in ſich zurückkehrende Weſen. Unmittelbar iſt daher Gott nur die Natur. Oder die Natur iſt nur der innere, nicht als Geiſt wirkliche und damit nicht der wahrhafte Gott. — Oder Gott iſt im Denken, als erſtem Denken, nur das reine Seyn, oder auch das Weſen, das abſtrakte Abſolute; nicht aber Gott als abſoluter Geiſt, als welcher allein die wahrhafte Natur Gottes iſt.

3. Die erſte der betrachteten Identitäten des Innern und Aeußern iſt die gegen den Unterſchied dieſer Beſtimmungen als gegen eine ihr äußere Form gleichgültige Grundlage, oder ſie als Inhalt. Die zweite iſt die unvermittelte Identität ihres Unterſchiedes, die unmittelbare Umkehrung jeder in ihre entgegengeſetzte; — oder ſie als reine Form. Aber dieſe beiden Identitäten ſind nur die Seiten Einer Totalität; oder ſie ſelbſt iſt nur die Umkehrung der einen in die andere. Die Totalität als Grundlage und Inhalt iſt dieſe in ſich reflektirte Unmittelbarkeit nur durch die vorausſetzende Reflexion der Form, die ihren Unterſchied aufhebt, und ſich als gleichgültige Identität, als reflektirte Einheit gegen ihn ſetzt. Oder der Inhalt iſt die Form ſelbſt, inſofern ſie ſich als Verſchiedenheit beſtimmt, und ſich ſelbſt zu einer ihrer Seiten, als Aeußerlichkeit, zu der

andern aber als in ſich reflektirte Unmittelbarkeit oder zum Innern macht.

Dadurch ſind alſo umgekehrt die Unterſchiede der Form, das Innere und das Aeußere, jedes an ihm ſelbſt geſetzt als die Totalität ſeiner und ſeines Andern; das Innere iſt als einfache in ſich reflektirte Identität, das Unmittelbare und daher ſo ſehr Seyn und Aeußerlichkeit, als Weſen; und das Aeußere iſt als das mannigfaltige, beſtimmte Seyn nur Aeußeres, d. h. geſetzt als unweſentlich und in ſeinen Grund zurückgegangen, ſomit als Inneres. Dieſes Uebergehen beider in einander iſt ihre unmittelbare Identität als Grundlage; aber es iſt auch ihre vermittelte Identität; nämlich jedes iſt eben durch ſein Anderes, was es an ſich iſt, die Totalität des Verhältniſſes. Oder umgekehrt die Beſtimmtheit einer jeden Seite iſt dadurch, daß ſie an ihr die Totalität iſt, mit der andern Beſtimmtheit vermittelt; die Totalität vermittelt ſich ſo durch die Form oder die Beſtimmtheit mit ſich ſelbſt, und die Beſtimmtheit vermittelt ſich durch ihre einfache Identität mit ſich.

Was Etwas iſt, das iſt es daher ganz in ſeiner Aeußerlichkeit; ſeine Aeußerlichkeit iſt ſeine Totalität, ſie iſt ebenſo ſehr ſeine in ſich reflektirte Einheit. Seine Erſcheinung iſt nicht nur die Reflexion in Anderes, ſondern in ſich, und ſeine Aeußerlichkeit daher die Aeußerung deſſen, was es an ſich iſt; und indem ſo ſein Inhalt und ſeine Form ſchlechthin identiſch ſind, ſo iſt es nichts an und für ſich als dieß, ſich zu äußern. Es iſt das Offenbaren ſeines Weſens, ſo daß dieß Weſen eben nur darin beſteht, das ſich Offenbarende zu ſeyn.

Das weſentliche Verhältniß hat ſich in dieſer Identität der Erſcheinung mit dem Innern oder dem Weſen zur Wirklichkeit beſtimmt.

Dritter Abſchnitt.

Die Wirklichkeit.

Die Wirklichkeit iſt die Einheit des Weſens und der Exiſtenz; in ihr hat das geſtaltloſe Weſen und die haltloſe Erſcheinung; — oder das beſtimmungsloſe Beſtehen und die beſtandloſe Mannigfaltigkeit ihre Wahrheit. Die Exiſtenz iſt zwar die aus dem Grunde hervorgegangene Unmittelbarkeit, aber ſie hat die Form noch nicht an ihr geſetzt; indem ſie ſich beſtimmt und formirt, iſt ſie die Erſcheinung; und indem ſich dieß nur als Reflexion-in-Anderes beſtimmte Beſtehen zur Reflexion-in-ſich fortbildet, wird es zu zwei Welten, zwei Totalitäten des Inhalts, deren die eine als in ſich, die andere als in Anderes reflektirte beſtimmt iſt. Das weſentliche Verhältniß aber ſtellt ihre Formbeziehung dar, deren Vollendung das Verhältniß des Innern und Aeußern iſt, daß der Inhalt beider nur Eine identiſche Grundlage und ebenſo ſehr nur Eine Identität der Form iſt. — Dadurch daß ſich auch dieſe Identität in Anſehung der Form ergeben hat, iſt die Formbeſtimmung ihrer Verſchiedenheit aufgehoben und es iſt geſetzt, daß ſie Eine abſolute Totalität ſind.

Dieſe Einheit des Innern und Aeußern iſt die abſolute Wirklichkeit. Dieſe Wirklichkeit aber iſt zunächſt das Abſolute als ſolches; — inſofern ſie als Einheit geſetzt iſt, in der

ſich die Form aufgehoben, und zu dem leeren oder äußern Unterſchiede eines Aeußern und Innern gemacht hat. Die Reflexion verhält ſich gegen dieß Abſolute als äußerliche, welche es vielmehr nur betrachtet, als daß ſie ſeine eigene Bewegung wäre. Indem ſie aber weſentlich dieß iſt, iſt ſie als ſeine negative Rückkehr in ſich

Zweitens die eigentliche Wirklichkeit. Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit machen die formellen Momente des Abſoluten, oder die Reflexion deſſelben aus.

Drittens die Einheit des Abſoluten und ſeiner Reflexion iſt das abſolute Verhältniß, oder vielmehr das Abſolute als Verhältniß zu ſich ſelbſt; Subſtanz.

Erſtes Kapitel.

Das Abſolute.

Die einfache gediegene Identität des Abſoluten iſt unbeſtimmt, oder in ihr hat ſich vielmehr alle Beſtimmtheit des Weſens und der Exiſtenz, oder des Seyns überhaupt ſowohl als der Reflexion aufgelöſt. Inſofern fällt das Beſtimmen deſſen, was das Abſolute ſey, negativ aus, und das Abſolute ſelbſt erſcheint nur als die Negation aller Prädikate und als das Leere. Aber indem es ebenſo ſehr als die Poſition aller Prädikate ausgeſprochen werden muß, erſcheint es als der formellſte Widerſpruch. Inſofern jenes Negiren und dieſes Setzen, der äußern Reflexion angehört, ſo iſt es eine formelle unſyſtematiſche Dialektik, die mit leichter Mühe die mancherlei Beſtimmungen hierher und dorther aufgreift, und mit ebenſo leichter Mühe einer Seits ihre Endlichkeit und bloße Relativität aufzeigt, als anderer Seits, indem es ihr als die Totalität vorſchwebt, auch das Inwohnen aller Beſtimmungen

von ihm ausſpricht, — ohne dieſe Poſitionen und jene Negationen zu einer mehrhaften Einheit erheben zu können. — Es ſoll aber dargeſtellt werden, was das Abſolute iſt; aber dieß Darſtellen kann nicht ein Beſtimmen nach äußerer Reflexion ſeyn, wodurch Beſtimmungen deſſelben würden, ſondern es iſt die Auslegung und zwar die eigene Auslegung des Abſoluten, und nur ein Zeigen deſſen was es iſt.

A.

Die Auslegung des Abſoluten.

Das Abſolute iſt nicht nur das Seyn, noch auch das Weſen. Jenes iſt die erſte unreflektirte Unmittelbarkeit, dieſes die reflektirte; jedes iſt ferner Totalität an ihm ſelbſt; aber eine beſtimmte. Am Weſen tritt das Seyn als Exiſtenz hervor; und die Beziehung von Seyn und Weſen hat ſich bis zum Verhältniſſe des Innern und Aeußern fortgebildet. Das Innere iſt das Weſen aber als die Totalität, welche weſentlich die Beſtimmung hat, auf das Seyn bezogen und unmittelbar Seyn zu ſeyn. Das Aeußere iſt das Seyn, aber mit der weſentlichen Beſtimmung, auf die Reflexion bezogen unmittelbar ebenſo verhältnißloſe Identität mit dem Weſen zu ſeyn. Das Abſolute ſelbſt iſt die abſolute Einheit beider; es iſt dasjenige, was überhaupt den Grund des weſentlichen Verhältniſſes ausmacht, das als Verhältniß nur noch nicht in dieſe ſeine Identität zurückgegangen, und deſſen Grund noch nicht geſetzt iſt.

Hieraus ergiebt ſich, daß die Beſtimmung des Abſoluten iſt, die abſolute Form zu ſeyn, aber zugleich nicht als die Identität, deren Momente nur einfache Beſtimmtheiten ſind; — ſondern die Identität, deren Momente jedes an ihm ſelbſt die Totalität, und ſomit als gleichgültig gegen die Form, der vollſtändige Inhalt des Ganzen iſt. Aber umgekehrt iſt das Abſolute ſo der abſolute Inhalt, daß der Inhalt, der als ſol-

cher gleichgültige Mannigfaltigkeit iſt, die negative Formbeziehung an ihm hat, wodurch ſeine Mannigfaltigkeit nur Eine gediegene Identität iſt.

Die Identität des Abſoluten iſt ſomit dadurch die abſolute, daß jeder ſeiner Theile ſelbſt das Ganze oder jede Beſtimmtheit die Totalität iſt, d. h. daß die Beſtimmtheit überhaupt ein ſchlechthin durchſichtiger Schein, ein in ſeinem Geſetztſeyn verſchwundener Unterſchied geworden iſt. Weſen, Exiſtenz, an ſich ſeyende Welt, Ganzes, Theile, Kraft, — dieſe reflektirten Beſtimmungen erſcheinen dem Vorſtellen als an und für ſich geltendes, wahres Seyn; das Abſolute aber iſt gegen ſie der Grund, in dem ſie untergegangen ſind. — Weil nun im Abſoluten die Form nur die einfache Identität mit ſich iſt, ſo beſtimmt ſich das Abſolute nicht; denn die Beſtimmung iſt ein Formunterſchied, der zunächſt als ſolcher gilt. Weil es aber zugleich allen Unterſchied und Formbeſtimmung überhaupt enthält, oder weil es ſelbſt die abſolute Form und Reflexion iſt, ſo muß auch die Verſchiedenheit des Inhalts an ihm hervortreten. Aber das Abſolute ſelbſt iſt die abſolute Identität; dieß iſt ſeine Beſtimmung, indem alle Mannigfaltigkeit der an ſich ſeyenden und der erſcheinenden Welt, oder der innerlichen und äußerlichen Totalität in ihm aufgehoben iſt. — In ihm ſelbſt iſt kein Werden, denn es iſt nicht das Seyn, noch iſt es das ſich reflektirende Beſtimmen; denn es iſt nicht das ſich nur in ſich beſtimmende Weſen; es iſt auch nicht ein ſich Aeußern; denn es iſt als die Identität des Innern und Aeußern. — Aber ſo ſteht die Bewegung der Reflexion ſeiner abſoluten Identität gegenüber. Sie iſt in dieſer aufgehoben, ſo iſt ſie nur deren Inneres, hiermit aber iſt ſie ihr äußerlich. — Sie beſteht daher zunächſt nur darin, ihr Thun im Abſoluten aufzuheben. Sie iſt das Jenſeits der mannigfaltigen Unterſchiede und Beſtimmungen und deren Bewegung, welches dem Abſoluten im Rücken liegt, ſie iſt da-

her zwar das Aufnehmen derſelben, aber zugleich ihr Untergehen; ſo iſt ſie die negative Auslegung des Abſoluten, die vorhin erwähnt wurde. — In ihrer wahrhaften Darſtellung iſt dieſe Auslegung das bisherige Ganze der logiſchen Bewegung der Sphäre des Seyns und des Weſens, deren Inhalt nicht von außen als ein gegebener und zufälliger aufgerafft, noch durch eine ihm äußere Reflexion in den Abgrund des Abſoluten verſenkt worden, ſondern ſich an ihm durch ſeine innere Nothwendigkeit beſtimmt und als eigenes Werden des Seyns, und als Reflexion des Weſens in das Abſolute als in ſeinen Grund zurückgegangen iſt.

Dieſe Auslegung hat aber ſelbſt zugleich eine poſitive Seite; inſofern nämlich das Endliche darin, daß es zu Grunde geht, dieſe Natur beweiſt, auf das Abſolute bezogen zu ſeyn, oder das Abſolute an ihm ſelbſt zu enthalten. Aber dieſe Seite iſt nicht ſo ſehr die poſitive Auslegung des Abſoluten ſelbſt, als vielmehr die Auslegung der Beſtimmungen, daß ſie nämlich das Abſolute zu ihrem Abgrunde, aber auch zu ihrem Grunde haben, oder daß das, was ihnen, dem Schein, ein Beſtehen giebt, das Abſolute ſelbſt iſt. — Der Schein iſt nicht das Nichts, ſondern er iſt Reflexion, Beziehung auf das Abſolute; oder er iſt Schein, inſofern das Abſolute in ihm ſcheint. Dieſe poſitive Auslegung hält ſo noch das Endliche vor ſeinem Verſchwinden auf, und betrachtet es als einen Ausdruck und Abbild des Abſoluten. Aber die Durchſichtigkeit des Endlichen, das nur das Abſolute durch ſich hindurchblicken läßt, endigt in gänzliches Verſchwinden; denn es iſt nichts am Endlichen, was ihm einen Unterſchied gegen das Abſolute erhalten könnte; es iſt ein Medium, das von dem, was durch es ſcheint, abſorbirt wird.

Dieſe poſitive Auslegung des Abſoluten iſt daher ſelbſt nur ein Scheinen; denn das wahrhaft Poſitive, was ſie und der ausgelegte Inhalt enthält, iſt das Abſolute ſelbſt. Was für

weitere Beſtimmungen vorkommen, die Form, worin das Abſolute ſcheint, iſt ein Nichtiges, das die Auslegung von außenher aufnimmt, und woran ſie einen Anfang zu ihrem Thun gewinnt. Eine ſolche Beſtimmung hat nicht im Abſoluten ihren Anfang, ſondern nur ihr Ende. Dieſes Auslegen iſt daher zwar abſolutes Thun durch ſeine Beziehung auf das Abſolute, in das es zurückgeht, aber nicht nach ſeinem Ausgangspunkte, der eine dem Abſoluten äußerliche Beſtimmung iſt.

In der That aber iſt das Auslegen des Abſoluten ſein eigenes Thun, und das bei ſich anfängt, wie es bei ſich ankommt. Das Abſolute, nur als abſolute Identität, iſt es beſtimmt; nämlich als Identiſches; es iſt durch die Reflexion ſo geſetzt, gegen die Entgegenſetzung und Mannigfaltigkeit; oder es iſt nur das Negative der Reflexion und des Beſtimmens überhaupt. — Nicht nur jenes Auslegen des Abſoluten iſt daher ein Unvollkommenes, ſondern auch dieß Abſolute ſelbſt, bei welchem nur angekommen wird. Oder jenes Abſolute, das nur als abſolute Identität iſt, iſt nur das Abſolute einer äußern Reflexion. Es iſt daher nicht das Abſolut-Abſolute, ſondern das Abſolute in einer Beſtimmtheit, oder es iſt Attribut.

Aber das Abſolute iſt nicht nur Attribut, weil es Gegenſtand einer äußern Reflexion und ſomit ein durch ſie Beſtimmtes iſt. — Oder die Reflexion iſt nicht nur ihm äußerlich; ſondern unmittelbar, darum weil ſie ihm äußerlich iſt, iſt ſie ihm innerlich. Das Abſolute iſt nur das Abſolute, weil es nicht die abſtrakte Identität, ſondern die Identität des Seyns und Weſens, oder die Identität des Innern und Aeußern iſt. Es iſt alſo ſelbſt die abſolute Form, welche es in ſich ſcheinen macht, und es zum Attribut beſtimmt.

B.

Daß abſolute Attribut.

Der Ausdruck, der gebraucht worden iſt: das Abſolut-Abſolute, bezeichnet das in ſeiner Form in ſich zurückgekehrte Abſolute, oder deſſen Form ſeinem Inhalte gleich iſt. Das Attribut iſt das nur relative Abſolute, eine Verknüpfung, welche nichts Anderes bedeutet, als das Abſolute in einer Formbeſtimmung. Die Form iſt nämlich zuerſt vor ihrer vollendeten Auslegung nur erſt innerlich, oder was daſſelbe iſt, nur äußerlich, überhaupt zuerſt beſtimmte Form oder Negation überhaupt. Aber weil ſie zugleich als Form des Abſoluten iſt, ſo iſt das Attribut der ganze Inhalt des Abſoluten; es iſt die Totalität, welche früher als eine Welt erſchien, oder als eine der Seiten des weſentlichen Verhältniſſes, deren jede ſelbſt das Ganze iſt. Aber die beiden Welten, die erſcheinende und die an und für ſich ſeyende, ſollten jede in ihrem Weſen einander entgegengeſetzt ſeyn. Die eine Seite des weſentlichen Verhältniſſes war zwar der andern gleich; das Ganze ſo viel als die Theile; die Aeußerung der Kraft derſelbe Inhalt, als dieſe ſelbſt, und das Aeußere überhaupt daſſelbe was das Innere. Aber zugleich ſollten dieſe Seiten jede noch ein eigenes unmittelbares Beſtehen haben, die eine als die ſeyende, die andere als die reflektirte Unmittelbarkeit. Im Abſoluten dagegen ſind dieſe unterſchiedenen Unmittelbarkeiten zum Scheine herabgeſetzt, und die Totalität, welche das Attribut iſt, iſt geſetzt als ſein wahres und einziges Beſtehen; die Beſtimmung aber, in der es iſt, als das unweſentliche.

Das Abſolute iſt darum Attribut, weil es als einfache abſolute Identität in der Beſtimmung der Identität iſt; an die Beſtimmung überhaupt können nun andere Beſtimmungen angeknüpft werden, z. B. auch daß mehrere Attribute ſeyen. Aber weil die abſolute Identität nur dieſe Bedeutung hat, nicht nur

daß alle Beſtimmungen aufgehoben ſind, ſondern daß ſie auch die Reflexion iſt, die ſich ſelbſt aufgehoben hat, ſo ſind an ihr alle Beſtimmungen *geſetzt als aufgehobene*. Oder die Totalität iſt geſetzt als die abſolute, oder das Attribut hat das Abſolute zu ſeinem Inhalt und Beſtehen; ſeine Formbeſtimmung, wodurch es Attribut iſt, iſt daher auch geſetzt, unmittelbar als bloßer Schein; das Negative als Negatives. Der poſitive Schein, den die Auslegung ſich durch das Attribut giebt, indem ſie das Endliche in ſeiner Schranke nicht als ein an und für ſich Seyendes nimmt, ſondern ſein Beſtehen in das Abſolute auflöſt und es zum Attribut erweitert, hebt dieß ſelbſt auf, daß es Attribut ſey; ſie verſenkt daſſelbe und ihr unterſcheidendes Thun in das *einfache Abſolute*.

Aber indem die Reflexion von ihrem Unterſcheiden ſo nur zur *Identität* des Abſoluten zurückkehrt, iſt ſie zugleich nicht aus ihrer Aeußerlichkeit heraus und zum wahrhaften Abſoluten gekommen. Sie hat nur die unbeſtimmte, abſtrakte Identität erreicht; das heißt, diejenige, welche in der *Beſtimmtheit* der Identität iſt. — Oder die Reflexion, indem ſie als *innere* Form das Abſolute zum Attribut beſtimmt, ſo iſt dieſes Beſtimmen ein noch von der Aeußerlichkeit Verſchiedenes; die innere Beſtimmung durchdringt das Abſolute nicht; ſeine Aeußerung iſt, als ein bloß Geſetztes am Abſoluten zu verſchwinden.

Die Form alſo, ſie werde als äußere oder innere genommen, wodurch das Abſolute Attribut wäre, iſt zugleich geſetzt, ein an ſich ſelbſt Nichtiges, ein äußerlicher Schein, oder bloße *Art und Weiſe* zu ſeyn.

C.

Der Modus des Abſoluten.

Das Attribut iſt *erſtlich* das Abſolute als in der einfachen *Identität* mit ſich. *Zweitens* iſt es *Negation*, und dieſe als Negation iſt die formelle Reflexion-in-ſich. Dieſe

beiden Seiten machen zunächſt die zwei Extreme des Attributs aus, deren Mitte es ſelbſt iſt, indem es ſowohl das Abſolute als die Beſtimmtheit iſt. — Das zweite dieſer Extreme iſt das Negative als Negatives, die dem Abſoluten äußerliche Reflexion. — Oder inſofern es als das Innere des Abſoluten genommen wird, und ſeine eigene Beſtimmung es iſt, ſich als Modus zu ſetzen, ſo iſt er das Außerſichſeyn des Abſoluten, der Verluſt ſeiner in die Veränderlichkeit und Zufälligkeit des Seyns, ſein Uebergegangenſeyn ins Entgegengeſetzte ohne Rückkehr in ſich; die totalitätsloſe Mannigfaltigkeit der Form und Inhaltsbeſtimmungen. —

Der Modus, die Aeußerlichkeit des Abſoluten, iſt aber nicht nur dieß, ſondern die als Aeußerlichkeit geſetzte Aeußerlichkeit, eine bloße Art und Weiſe; ſomit der Schein als Schein, oder die Reflexion der Form in ſich; ſomit die Identität mit ſich, welche das Abſolute iſt. In der That iſt alſo erſt im Modus das Abſolute als abſolute Identität geſetzt; es iſt nur, was es iſt, nämlich Identität mit ſich, als ſich auf ſich beziehende Negativität, als Scheinen, das als Scheinen geſetzt iſt.

Inſofern daher die Auslegung des Abſoluten von ſeiner abſoluten Identität anfängt, und zu dem Attribute und von da zum Modus übergeht, ſo hat ſie darin vollſtändig ihre Momente durchlaufen. Aber erſtlich iſt ſie darin nicht ein bloß negatives Verhalten gegen dieſe Beſtimmungen, ſondern dieß ihr Thun iſt die reflektirende Bewegung ſelbſt, als welche das Abſolute nur wahrhaft die abſolute Identität iſt. — Zweitens hat ſie es dabei nicht bloß mit Aeußerlichem zu thun, und der Modus iſt nicht nur die äußerſte Aeußerlichkeit, ſondern weil er der Schein als Schein iſt, ſo iſt er die Rückkehr in ſich, die ſich ſelbſt auflöſende Reflexion, als welche das Abſolute abſolutes Seyn iſt. — Drittens ſcheint die auslegende Reflexion von ihren eigenen Beſtimmungen und von

Aeußerlichem anzufangen, die Modos oder auch die Bestimmungen des Attributs, als sonst außer dem Absoluten vorgefundene aufzunehmen, und ihr Thun darin zu bestehen, daß sie dieselben in die indifferente Identität nur zurückführt. In der That aber hat sie an dem Absoluten selbst die Bestimmtheit, von der sie anfängt. Denn das Absolute als erste indifferente Identität ist selbst nur das bestimmte Absolute, oder Attribut, weil es das unbewegte, noch unreflektirte Absolute ist. Diese Bestimmtheit, weil sie Bestimmtheit ist, gehört der reflektirenden Bewegung an; nur durch sie ist es bestimmt als das erste Identische, ebenso nur durch sie hat es die absolute Form, und ist nicht das sich Gleichsetzende, sondern das sich selbst Gleichsetzende.

Die wahrhafte Bedeutung des Modus ist daher, daß er die reflektirende eigene Bewegung des Absoluten ist; ein Bestimmen, aber nicht, wodurch es ein Anderes würde, sondern nur dessen, was es schon ist; die durchsichtige Aeußerlichkeit, welche das Zeigen seiner selbst ist; eine Bewegung aus sich heraus; aber so, daß dieß Seyn-nach-Außen ebenso sehr die Innerlichkeit selbst ist; und damit ebenso sehr ein Setzen, das nicht bloß Gesetztseyn, sondern absolutes Seyn ist.

Wenn daher nach einem Inhalt der Auslegung gefragt wird, was denn das Absolute zeige? so ist der Unterschied von Form und Inhalt im Absoluten ohnehin aufgelöst. Oder eben dieß ist der Inhalt des Absoluten, sich zu manifestiren. Das Absolute ist die absolute Form, welche als die Entzweiung ihrer schlechthin identisch mit sich ist, das Negative als Negatives; oder das mit sich zusammengeht, und nur so die absolute Identität mit sich ist, die ebenso sehr gleichgültig gegen ihre Unterschiede, oder absoluter Inhalt ist; der Inhalt ist daher nur diese Auslegung selbst.

Das Absolute als diese sich selbst tragende Bewegung der Auslegung, als Art und Weise, welche seine absolute Identi-

tät mit ſich ſelbſt iſt, iſt Aeußerung, nicht eines Innern, nicht gegen ein Anderes, ſondern iſt nur als abſolutes ſich für ſich ſelbſt Manifeſtiren; es iſt ſo Wirklichkeit.

Anmerkung.

Dem Begriffe des Abſoluten und dem Verhältniſſe der Reflexion zu demſelben, wie es ſich hier dargeſtellt hat, entſpricht der Begriff der ſpinoziſtiſchen Subſtanz. Der Spinozismus iſt darin eine mangelhafte Philoſophie, daß die Reflexion und deren mannigfaltiges Beſtimmen ein äußerliches Denken iſt. — Die Subſtanz dieſes Syſtems iſt Eine Subſtanz, Eine untrennbare Totalität; es giebt keine Beſtimmtheit, die nicht in dieſem Abſoluten enthalten und aufgelöſt wäre; und es iſt wichtig genug, daß Alles, was dem natürlichen Vorſtellen oder dem beſtimmenden Verſtande als Selbſtſtändiges erſcheint und vorſchwebt, in jenem nothwendigen Begriffe gänzlich zu einem bloßen Geſetztſeyn herabgeſetzt iſt. — Die Beſtimmtheit iſt Negation, iſt das abſolute Princip der ſpinoziſtiſchen Philoſophie; dieſe wahrhafte und einfache Einſicht begründet die abſolute Einheit der Subſtanz. Aber Spinoza bleibt bei der Negation als Beſtimmtheit oder Qualität ſtehen; er geht nicht zur Erkenntniß derſelben als abſoluter, das heißt, ſich negirender Negation fort; ſomit enthält ſeine Subſtanz nicht ſelbſt die abſolute Form, und das Erkennen derſelben iſt kein immanentes Erkennen. Zwar iſt die Subſtanz abſolute Einheit des Denkens und Seyns oder der Ausdehnung; ſie enthält alſo das Denken ſelbſt, aber nur in ſeiner Einheit mit der Ausdehnung; das heißt nicht als ſich von der Ausdehnung trennend, ſomit überhaupt nicht als Beſtimmen und Formiren, noch auch als die zurückkehrende und aus ſich ſelbſt anfangende Bewegung. Theils fehlt dadurch der Subſtanz das Princip der Perſönlichkeit, — ein Mangel, welcher vornehmlich gegen das ſpinoziſtiſche Syſtem empört hat; — Theils iſt das Erkennen die äußerliche Re-

flexion, welche das, was als Endliches erscheint, die Bestimmtheit des Attributs und den Modus, wie auch überhaupt sich selbst, nicht aus der Substanz begreift und ableitet, sondern als ein äußerlicher Verstand thätig ist, die Bestimmungen als gegebene aufnimmt, und sie auf das Absolute zurückführt, nicht aber von diesem ihre Anfänge hernimmt.

Die Begriffe, die Spinoza von der Substanz giebt, sind die Begriffe der Ursache seiner selbst, — daß sie das ist, dessen Wesen die Existenz in sich schließe; — daß der Begriff des Absoluten nicht des Begriffs eines Andern bedürfe, von dem er gebildet werden müsse; — diese Begriffe, so tief und richtig sie sind, sind Definitionen, welche vorne in der Wissenschaft unmittelbar angenommen werden. Mathematik und andere untergeordnete Wissenschaften müssen mit einem Vorausgesetzten anfangen, das ihr Element und positive Grundlage ausmacht. Aber das Absolute kann nicht ein Erstes, Unmittelbares seyn, sondern das Absolute ist wesentlich sein Resultat.

Nach der Definition des Absoluten tritt bei Spinoza ferner die Definition des Attributs auf; und wird als dasjenige bestimmt, wie der Verstand dessen Wesen begreift. Außerdem daß der Verstand seiner Natur nach als später angenommen wird, als das Attribut, — denn Spinoza bestimmt ihn als Modus, — so wird das Attribut, die Bestimmung als Bestimmung des Absoluten, von einem Andern, dem Verstande, abhängig gemacht, welches der Substanz gegenüber äußerlich und unmittelbar auftritt.

Die Attribute bestimmt Spinoza ferner als unendlich; und zwar unendlich auch im Sinne einer unendlichen Vielheit. Es kommen zwar weiterhin nur die zwei vor, — Denken und Ausdehnung, und es ist nicht gezeigt, wie die unendliche Vielheit sich nothwendig nur auf den Gegensatz und zwar diesen bestimmten, des Denkens und der Ausdehnung, re-

ducirt. — Dieſe beiden Attribute ſind deswegen empiriſch aufgenommen. Denken und Seyn ſtellen das Abſolute in einer Determination vor, das Abſolute ſelbſt iſt ihre abſolute Einheit, ſo daß ſie nur unweſentliche Formen ſind, die Ordnung der Dinge dieſelbe iſt, als die der Vorſtellungen oder Gedanken, und das Eine Abſolute nur von der äußerlichen Reflexion, einem Modus, unter jenen beiden Beſtimmungen, das eine Mal als eine Totalität von Vorſtellungen, das andere Mal als eine Totalität von Dingen und deren Veränderungen betrachtet wird. Wie es dieſe äußere Reflexion iſt, welche jenen Unterſchied macht, ſo iſt ſie es auch, die ihn in die abſolute Identität zurückführt und verſenkt. Dieſe ganze Bewegung aber geht außer dem Abſoluten vor. Zwar iſt dieſes ſelbſt auch das Denken, und ſofern dieſe Bewegung nur im Abſoluten; aber, wie bemerkt, iſt ſie im Abſoluten nur als Einheit mit der Ausdehnung, ſomit nicht als dieſe Bewegung, welche weſentlich auch das Moment der Entgegenſetzung iſt. — Spinoza macht die erhabene Forderung an das Denken, Alles unter der Geſtalt der Ewigkeit, sub specie aeterni, zu betrachten, das heißt, wie es im Abſoluten iſt. Aber in jenem Abſoluten, das nur die unbewegte Identität iſt, iſt das Attribut, wie der Modus, nur als verſchwindend, nicht als werdend, ſo daß hiermit auch jenes Verſchwinden ſeinen poſitiven Anfang nur von Außen nimmt.

Das Dritte, der Modus, iſt bei Spinoza Affektion der Subſtanz, die beſtimmte Beſtimmtheit, was in einem Andern iſt, und durch dieß Andere gefaßt wird. Die Attribute haben eigentlich nur die unbeſtimmte Verſchiedenheit zu ihrer Beſtimmung; jedes ſoll die Totalität der Subſtanz ausdrücken und aus ſich ſelbſt begriffen werden; inſofern es aber das Abſolute als beſtimmt iſt, ſo enthält es das Andersſeyn, und iſt nicht nur aus ſich ſelbſt zu begreifen. In dem Modus iſt daher erſt eigentlich die Beſtimmung des Attributs geſetzt.

Dieß Dritte bleibt ferner bloßer Modus, einer Seits iſt er unmittelbar Gegebenes, anderer Seits wird ſeine Nichtigkeit nicht als Reflexion in ſich erkannt. — Die ſpinoziſtiſche Auslegung des Abſoluten iſt daher inſofern wohl vollſtändig, als ſie von dem Abſoluten anfängt, hierauf das Attribut folgen läßt und mit dem Modus endigt; aber dieſe drei werden nur nach einander ohne innere Folge der Entwickelung aufgezählt, und das Dritte iſt nicht die Negation als Negation, nicht ſich negativ auf ſich beziehende Negation, wodurch ſie an ihr ſelbſt die Rückkehr in die erſte Identität und dieſe wahrhafte Identität wäre. Es fehlt daher die Nothwendigkeit des Fortgangs des Abſoluten zur Unweſentlichkeit, ſo wie ihre Auflöſung an und für ſich ſelbſt in die Identität; oder es mangelt ſowohl das Werden der Identität als ihrer Beſtimmungen.

Auf gleiche Weiſe iſt in der orientaliſchen Vorſtellung der Emanation das Abſolute das ſich ſelbſt erleuchtende Licht. Allein es erleuchtet ſich nicht nur, ſondern ſtrömt auch aus. Seine Ausſtrömungen ſind Entfernungen von ſeiner ungetrübten Klarheit; die folgenden Ausgeburten ſind unvollkommener als die vorhergehenden, aus denen ſie entſtehen. Das Ausſtrömen iſt nur als ein Geſchehen genommen, das Werden nur als ein fortgehender Verluſt. So verdunkelt ſich das Seyn immer mehr, und die Nacht, das Negative, iſt das Letzte der Linie, das nicht in das erſte Licht zuerſt kehrt.

Der Mangel der Reflexion in ſich, den die ſpinoziſtiſche Auslegung des Abſoluten wie die Emanationslehre an ihr hat, iſt in dem Begriffe der leibnitziſchen Monade ergänzt. — Der Einſeitigkeit eines philoſophiſchen Princips pflegt ſich die entgegengeſetzte gegenüber zu ſtellen, und, wie in Allem, die Totalität wenigſtens als eine zerſtreute Vollſtändigkeit vorhanden zu ſeyn. — Die Monade iſt ein Eins, ein in ſich reflektirtes Negatives; ſie iſt die Totalität des Inhalts der Welt; das verſchiedene Mannigfaltige iſt in ihr nicht nur ver-

ſchwunden, ſondern auf negative Weiſe aufbewahrt; die ſpinoziſtiſche Subſtanz iſt die Einheit alles Inhalts; aber dieſer mannigfaltige Inhalt der Welt iſt nicht als ſolcher in ihr, ſondern in der ihr äußerlichen Reflexion. Die Monade iſt daher weſentlich vorſtellend; ſie hat aber, ob ſie wohl eine endliche iſt, keine Paſſivität; ſondern die Veränderungen und Beſtimmungen in ihr ſind Manifeſtationen ihrer in ihr ſelbſt. Sie iſt Entelechie; das Offenbaren iſt ihr eigenes Thun. — Dabei iſt die Monade auch beſtimmt, von anderen unterſchieden; die Beſtimmtheit fällt in den beſondern Inhalt und die Art und Weiſe der Manifeſtation. Die Monade iſt daher an ſich, ihrer Subſtanz nach, die Totalität, nicht in ihrer Manifeſtation. Dieſe Beſchränkung der Monade fällt nothwendig nicht in die ſich ſelbſt ſetzende oder vorſtellende Monade, ſondern in ihr Anſichſeyn, oder iſt abſolute Grenze, eine Prädeſtination, welche durch ein anderes Weſen, als ſie iſt, geſetzt wird. Ferner da Begrenzte nur ſind, als ſich auf andere Begrenzte beziehend, die Monade aber zugleich ein in ſich geſchloſſenes Abſolutes iſt, ſo fällt die Harmonie dieſer Begrenzungen, nämlich die Beziehung der Monaden auf einander, außer ihnen und iſt gleichfalls von einem andern Weſen oder an ſich präſtabilirt.

Es erhellt, daß durch das Princip der Reflexion-in-ſich, welches die Grundbeſtimmung der Monade ausmacht, zwar das Andersſeyn und die Einwirkung von außen überhaupt entfernt iſt, und die Veränderungen der Monade ihr eigenes Setzen ſind, — daß aber auf der andern Seite die Paſſivität durch Anderes nur in eine abſolute Schranke, in eine Schranke des Anſichſeyns verwandelt iſt. Leibnitz ſchreibt den Monaden eine gewiſſe Vollendung in ſich zu, eine Art von Selbſtſtändigkeit; ſie ſind geſchaffene Weſen. — Näher ihre Schranke betrachtet, ſo ergiebt ſich aus dieſer Darſtellung, daß die Manifeſtation ihrer ſelbſt, die ihnen zukommt, die Totali-

tät der Form iſt. Er iſt ein höchſt wichtiger Begriff, daß die Veränderungen der Monade als paſſivitätsloſe Aktionen, als Manifeſtationen ihrer ſelbſt vorgeſtellt, und das Princip der Reflexion in ſich, oder der Individuation als weſentlich hervorſteht. Ferner iſt es nothwendig, die Endlichkeit darin beſtehen zu laſſen, daß der Inhalt oder die Subſtanz von der Form unterſchieden, und dann weiter jene beſchränkt, dieſe aber unendlich iſt. Aber nun wäre im Begriffe der abſoluten Monade nicht nur jene abſolute Einheit der Form und des Inhalts, ſondern auch die Natur der Reflexion, als die ſich auf ſich ſelbſt beziehende Negativität ſich von ſich abzuſtoßen, wodurch ſie ſetzend und ſchaffend iſt, zu finden. Es iſt zwar im leibnitziſchen Syſteme das Weitere gleichfalls vorhanden, daß Gott die Quelle der Exiſtenz und des Weſens der Monaden iſt, d. h. daß jene abſoluten Schranken im Anſichſeyn der Monaden nicht an und für ſich ſeyende ſind, ſondern im Abſoluten verſchwinden. Aber es zeigen ſich in dieſen Beſtimmungen nur die gewöhnlichen Vorſtellungen, die ohne philoſophiſche Entwickelung gelaſſen und nicht zu ſpekulativen Begriffen erhoben ſind. So erhält das Princip der Individuation ſeine tiefere Ausführung nicht; die Begriffe über die Unterſcheidungen der verſchiedenen endlichen Monaden, und über ihr Verhältniß zu ihrem Abſoluten, entſpringen nicht aus dieſem Weſen ſelbſt oder nicht auf abſolute Weiſe, ſondern gehören der raiſonnirenden, dogmatiſchen Reflexion an, und ſind daher zu keiner innern Kohärenz gediehen.

Zweites Kapitel.

Die Wirklichkeit.

Das Abſolute iſt die Einheit des Innern und Aeußern als erſte, anſichſeyende Einheit. Die Auslegung erſchien

als äußere Reflexion, die auf ihrer Seite das Unmittelbare als ein Vorgefundenes hat, aber zugleich die Bewegung und Beziehung deſſelben auf das Abſolute iſt, und als ſolche es in dieſes zurückführt, und als eine bloße Art und Weiſe beſtimmt. Aber dieſe Art und Weiſe iſt die Beſtimmung des Abſoluten ſelbſt, nämlich ſeine erſte Identität oder ſeine bloß an ſich ſeyende Einheit. Und zwar wird durch dieſe Reflexion nicht nur jenes erſte Anſichſeyn geſetzt als weſenloſe Beſtimmung, ſondern weil ſie negative Beziehung auf ſich iſt, wird erſt durch ſie jener Modus. Dieſe Reflexion, als ſich ſelbſt in ihren Beſtimmungen aufhebend, und überhaupt als die in ſich zurückkehrende Bewegung, iſt erſt wahrhaft abſolute Identität, und zugleich iſt ſie das Beſtimmen des Abſoluten oder die Modalität deſſelben. Der Modus iſt daher die Aeußerlichkeit des Abſoluten, aber ebenſo ſehr nur als deſſen Reflexion in ſich; — oder er iſt die eigene Manifeſtation deſſelben, ſo daß dieſe Aeußerung ſeine Reflexion-in-ſich und damit ſein An-und-für-ſich-ſeyn iſt.

So als die Manifeſtation, daß es ſonſt nichts iſt und keinen Inhalt hat, als die Manifeſtation ſeiner zu ſeyn, iſt das Abſolute die abſolute Form. Die Wirklichkeit iſt als dieſe reflektirte Abſolutheit zu nehmen. Das Seyn iſt noch nicht wirklich: es iſt die erſte Unmittelbarkeit; ſeine Reflexion iſt daher Werden und Uebergehen in Anderes; oder ſeine Unmittelbarkeit iſt nicht An-und-für-ſich-ſeyn. Die Wirklichkeit ſteht auch höher als die Exiſtenz. Dieſe iſt zwar die aus dem Grunde und den Bedingungen, oder aus dem Weſen und deſſen Reflexion hervorgegangene Unmittelbarkeit. Sie iſt daher an ſich das, was die Wirklichkeit iſt, reale Reflexion, aber iſt noch nicht die geſetzte Einheit der Reflexion und der Unmittelbarkeit. Die Exiſtenz geht daher in Erſcheinung über, indem ſie die Reflexion, welche ſie enthält, entwickelt. Sie iſt der zu Grunde gegangene Grund; ihre Beſtimmung iſt die

Wiederherſtellung deſſelben, ſo wird ſie weſentliches Verhältniß, und ihre letzte Reflexion iſt, daß ihre Unmittelbarkeit geſetzt iſt als die Reflexion-in-ſich, und umgekehrt; dieſe Einheit, in welcher Exiſtenz oder Unmittelbarkeit, und das Anſichſeyn, der Grund oder das Reflektirte ſchlechthin Momente ſind, iſt nun die Wirklichkeit. Das Wirkliche iſt darum Manifeſtation, es wird durch ſeine Aeußerlichkeit nicht in die Sphäre der Veränderung gezogen, noch iſt es Scheinen ſeiner in einem Andern, ſondern es manifeſtirt ſich; das heißt, es iſt in ſeiner Aeußerlichkeit es ſelbſt, und iſt nur in ihr, nämlich nur als ſich von ſich unterſcheidende und beſtimmende Bewegung, es ſelbſt.

In der Wirklichkeit nun als dieſer abſoluten Form ſind die Momente nur als aufgehobene oder formelle noch nicht realiſirt; ihre Verſchiedenheit gehört ſo zunächſt der äußern Reflexion an und iſt nicht als Inhalt beſtimmt.

Die Wirklichkeit als ſelbſt unmittelbare Formeinheit des Innern und Aeußern iſt damit in der Beſtimmung der Unmittelbarkeit gegen die Beſtimmung der Reflexion in ſich; oder ſie iſt eine Wirklichkeit gegen eine Möglichkeit. Die Beziehung beider auf einander iſt das Dritte, das Wirkliche beſtimmt ebenſo ſehr als in ſich reflektirtes Seyn, und dieſes zugleich als unmittelbar exiſtirendes. Dieſes Dritte iſt die Nothwendigkeit.

Aber zunächſt, indem Wirkliches und Mögliches formelle Unterſchiede ſind, iſt ihre Beziehung gleichfalls nur formell, und beſteht nur darin, daß das Eine wie das Andere ein Geſetztſeyn iſt, oder in der Zufälligkeit.

Damit nun, daß in der Zufälligkeit das Wirkliche wie das Mögliche das Geſetztſeyn iſt, haben ſie die Beſtimmung an ihnen erhalten; es wird dadurch zweitens die reale Wirklichkeit; womit ebenſo reale Möglichkeit und die relative Nothwendigkeit hervorgeht.

Die Reflexion der relativen Nothwendigkeit in ſich giebt drittens die abſolute Nothwendigkeit, welche abſolute Möglichkeit und Wirklichkeit iſt.

A.

Zufälligkeit oder formelle Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit.

1. Die Wirklichkeit iſt formell, inſofern ſie als erſte Wirklichkeit nur unmittelbare, unreflektirte Wirklichkeit, ſomit nur in dieſer Formbeſtimmung, aber nicht als Totalität der Form iſt. Sie iſt ſo weiter nichts als ein Seyn oder Exiſtenz überhaupt. Aber weil ſie weſentlich nicht bloße unmittelbare Exiſtenz, ſondern, als Formeinheit des Anſichſeyns oder der Innerlichkeit und der Aeußerlichkeit iſt, ſo enthält ſie unmittelbar das Anſichſeyn oder die Möglichkeit. Was wirklich iſt, iſt möglich.

2. Dieſe Möglichkeit iſt die in ſich reflektirte Wirklichkeit. Aber dieß ſelbſt erſte Reflektirtſeyn iſt ebenfalls das Formelle, und hiermit überhaupt nur die Beſtimmung der Identität mit ſich oder des Anſichſeyns überhaupt.

Weil aber die Beſtimmung hier Totalität der Form iſt, iſt dieſes Anſichſeyn, beſtimmt als Aufgehobenes, oder als weſentlich nur in Beziehung auf die Wirklichkeit; als das Negative von dieſer, geſetzt als Negatives. Die Möglichkeit enthält daher die zwei Momente; erſtlich das poſitive, daß es ein Reflektirtſeyn in ſich ſelbſt iſt; aber indem es in der abſoluten Form herabgeſetzt iſt zu einem Momente, ſo gilt das Reflektirtſeyn-in-ſich nicht mehr als Weſen, ſondern hat zweitens die negative Bedeutung, daß die Möglichkeit ein Mangelhaftes iſt, auf ein Anderes, die Wirklichkeit, hinweiſt, und an dieſer ſich ergänzt.

Nach der erſten, der bloß poſitiven Seite iſt die Möglich-

keit alſo die bloße Formbeſtimmung der Identität mit ſich, oder die Form der Weſentlichkeit. So iſt ſie der verhältnißloſe, unbeſtimmte Behälter für Alles überhaupt. — Im Sinne dieſer formellen Möglichkeit iſt Alles möglich, was ſich nicht widerſpricht; das Reich der Möglichkeit iſt daher die grenzenloſe Mannigfaltigkeit. Aber jedes Mannigfaltige iſt in ſich und gegen Anderes beſtimmt und hat die Negation an ihm; überhaupt geht die gleichgültige Verſchiedenheit in die Entgegenſetzung über; die Entgegenſetzung aber iſt der Widerſpruch. Daher iſt Alles ebenſo ſehr ein Widerſprechendes und daher Unmögliches.

— Dieß bloß formelle von Etwas Ausſagen, — es iſt möglich, — iſt daher ebenſo flach und leer, als der Satz des Widerſpruchs und jeder in ihm aufgenommene Inhalt, A iſt möglich, heißt ſo viel als A iſt A. Inſofern man ſich nicht auf die Entwickelung des Inhalts einläßt, ſo hat dieſer die Form der Einfachheit; erſt durch die Auflöſung deſſelben in ſeine Beſtimmungen kommt der Unterſchied an ihm hervor. Indem man ſich an jene einfache Form hält, ſo bleibt der Inhalt ein mit ſich Identiſches und daher ein Mögliches. Es iſt aber damit ebenſo Nichts geſagt, als mit dem formellen identiſchen Satze.

Das Mögliche enthält jedoch mehr, als der bloß identiſche Satz. Das Mögliche iſt das reflektirte In-ſich-reflektirtſeyn; oder das Identiſche ſchlechthin als Moment der Totalität, ſomit auch beſtimmt, nicht an ſich zu ſeyn; es hat daher die zweite Beſtimmung, nur ein Mögliches zu ſeyn, und das Sollen der Totalität der Form. Die Möglichkeit ohne dieſes Sollen iſt die Weſentlichkeit als ſolche; aber die abſolute Form enthält dieß, daß das Weſen ſelbſt nur Moment, und ohne Seyn ſeine Wahrheit nicht hat. Die Möglichkeit iſt dieſe bloße Weſentlichkeit, ſo geſetzt, daß ſie nur Moment und der abſoluten Form nicht gemäß iſt. Sie iſt das Anſich-

ſeyn, beſtimmt, als nur ein Geſetztes; oder ebenſo ſehr als nicht an ſich zu ſeyn. — Die Möglichkeit iſt daher an ihr ſelbſt auch der Widerſpruch, oder ſie iſt die Unmöglichkeit.

Zunächſt drückt ſich dieß ſo aus, daß die Möglichkeit als aufgehoben geſetzte Formbeſtimmung einen Inhalt überhaupt an ihr hat. Dieſer iſt als möglich ein Anſichſeyn, das zugleich ein aufgehobenes oder ein Andersſeyn iſt. Weil er alſo nur ein möglicher iſt, iſt ebenſo ſehr ein anderer und ſein Gegentheil möglich. A iſt A; ebenſo —A iſt —A. Dieſe beiden Sätze drücken jeder die Möglichkeit ſeiner Inhaltsbeſtimmung aus. Aber als dieſe identiſchen Sätze ſind ſie gleichgültig gegen einander; es iſt mit dem einen nicht geſetzt, daß auch der andere hinzukomme. Die Möglichkeit iſt die vergleichende Beziehung beider; ſie enthält es in ihrer Beſtimmung, als eine Reflexion der Totalität, daß auch das Gegentheil möglich ſey. Sie iſt daher der beziehende Grund, daß darum, weil A = A, auch —A = —A iſt; in dem möglichen A iſt auch das mögliche Nicht-A enthalten, und dieſe Beziehung ſelbſt iſt es, welche beide als mögliche beſtimmt.

Als dieſe Beziehung aber, daß in dem einen Möglichen auch ſein Anderes enthalten iſt, iſt ſie der Widerſpruch, der ſich aufhebt. Da ſie nun ihrer Beſtimmung nach das Reflektirte, und wie ſich gezeigt hat, das ſich aufhebende Reflektirte iſt, ſo iſt ſie ſomit auch das Unmittelbare, und damit wird ſie Wirklichkeit.

3. Dieſe Wirklichkeit iſt nicht die erſte, ſondern die reflektirte, geſetzt als Einheit ihrer ſelbſt und der Möglichkeit. Das Wirkliche als ſolches iſt möglich; es iſt in unmittelbarer poſitiver Identität mit der Möglichkeit; aber dieſe hat ſich beſtimmt als nur Möglichkeit; ſomit iſt auch das Wirkliche beſtimmt als nur ein Mögliches. Und unmittelbar, darum weil die Möglichkeit in der Wirklichkeit unmittelbar enthalten iſt, iſt ſie darin als aufgehobene, als nur Möglichkeit.

Umgekehrt die Wirklichkeit, die in Einheit iſt mit der Möglichkeit, iſt nur die aufgehobene Unmittelbarkeit; — oder darum weil die formelle Wirklichkeit nur unmittelbare erſte iſt, iſt ſie nur Moment, nur aufgehobene Wirklichkeit, oder nur Möglichkeit.

Hiermit iſt zugleich näher die Beſtimmung ausgedrückt, inwiefern die Möglichkeit Wirklichkeit iſt. Die Möglichkeit iſt nämlich noch nicht alle Wirklichkeit, von der realen und abſoluten Wirklichkeit iſt noch nicht die Rede geweſen; — ſie iſt nur erſt diejenige, welche zuerſt vorkam, nämlich die formelle, die ſich beſtimmt hat, nur Möglichkeit zu ſeyn, alſo die formelle Wirklichkeit, welche nur Seyn oder Exiſtenz überhaupt iſt. Alles Mögliche hat daher überhaupt ein Seyn oder eine Exiſtenz.

Dieſe Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit iſt die Zufälligkeit. — Das Zufällige iſt ein Wirkliches, das zugleich nur als möglich beſtimmt, deſſen Anderes oder Gegentheil ebenſo ſehr iſt. Dieſe Wirklichkeit iſt daher bloßes Seyn oder Exiſtenz, aber in ſeiner Wahrheit geſetzt, den Werth eines Geſetztſeyns oder der Möglichkeit zu haben. Umgekehrt iſt die Möglichkeit als die Reflexion-in-ſich oder das Anſichſeyn geſetzt als Geſetztſeyn; was möglich iſt, iſt ein Wirkliches in dieſem Sinne der Wirklichkeit, es hat nur ſo viel Werth als die zufällige Wirklichkeit; es iſt ſelbſt ein Zufälliges.

Das Zufällige bietet daher die zwei Seiten dar; erſtens inſofern es die Möglichkeit unmittelbar an ihm hat, oder, was daſſelbe iſt, inſofern ſie in ihm aufgehoben iſt, iſt es nicht Geſetztſeyn noch vermittelt, ſondern unmittelbare Wirklichkeit; es hat keinen Grund. — Weil auch dem Möglichen dieſe unmittelbare Wirklichkeit zukommt, ſo iſt es ſo ſehr als das Wirkliche beſtimmt als zufällig, und ebenfalls ein Grundloſes.

Das Zufällige iſt aber zweitens das Wirkliche als ein

nur Mögliches oder als ein Geſetztſeyn; ſo auch das Mögliche iſt als formelles An-ſich-ſeyn nur Geſetztſeyn. Somit iſt Beides nicht an und für ſich ſelbſt, ſondern hat ſeine wahrhafte Reflexion-in-ſich in einem Andern, oder es hat einen Grund.

Das Zufällige hat alſo darum keinen Grund, weil es zufällig iſt; und ebenſo wohl hat es einen Grund, darum weil es zufällig iſt.

Es iſt das geſetzte, unvermittelte Umſchlagen des Innern und Aeußern, oder des In-ſich-reflektirt-ſeyns und des Seyns in einander; geſetzt dadurch daß Möglichkeit und Wirklichkeit, jede an ihr ſelbſt dieſe Beſtimmung hat, dadurch daß ſie Momente der abſoluten Form ſind. — So iſt die Wirklichkeit in ihrer unmittelbaren Einheit mit der Möglichkeit nur die Exiſtenz und beſtimmt als Grundloſes, das nur ein Geſetztes oder nur Mögliches iſt; — oder als reflektirt und beſtimmt gegen die Möglichkeit, ſo iſt ſie von der Möglichkeit, von dem In-ſich-reflektirt-ſeyn getrennt, und ſomit ebenſo unmittelbar auch nur ein Mögliches. — Ebenſo die Möglichkeit, als einfaches Anſichſeyn, iſt es ein Unmittelbares, nur ein Seyendes überhaupt; oder entgegengeſetzt gegen die Wirklichkeit, ebenſo ein Wirklichkeits-loſes Anſichſeyn, nur ein Mögliches, aber eben darum wieder nur eine nicht in ſich reflektirte Exiſtenz überhaupt.

Dieſe abſolute Unruhe des Werdens dieſer beiden Beſtimmungen iſt die Zufälligkeit. Aber darum weil jede unmittelbar in die entgegengeſetzte umſchlägt, ſo geht ſie in dieſer ebenſo ſchlechthin mit ſich ſelbſt zuſammen, und dieſe Identität derſelben einer in der andern iſt die Nothwendigkeit.

Das Nothwendige iſt ein Wirkliches; ſo iſt es als Unmittelbares, Grundloſes; es hat aber ebenſo ſehr ſeine Wirklichkeit durch ein Anderes oder in ſeinem Grunde, aber iſt

zugleich das Geſetztſeyn dieſes Grundes und die Reflexion deſſelben in ſich; die Möglichkeit des Nothwendigen iſt eine aufgehobene. Das Zufällige iſt alſo nothwendig, darum weil das Wirkliche als Mögliches beſtimmt, damit ſeine Unmittelbarkeit aufgehoben und in Grund oder Anſichſeyn, und in Begründetes abgeſtoßen iſt, als auch weil dieſe ſeine Möglichkeit, die Grundbeziehung, ſchlechthin aufgehoben und als Seyn geſetzt iſt. Das Nothwendige iſt, und dieß Seyende iſt ſelbſt das Nothwendige. Zugleich iſt es an ſich; dieſe Reflexion-in-ſich iſt ein Anderes als jene Unmittelbarkeit des Seyns; und die Nothwendigkeit des Seyenden iſt ein Anderes. Das Seyende ſelbſt iſt ſo nicht das Nothwendige; aber dieſes Anſichſeyn iſt ſelbſt nur Geſetztſeyn, es iſt aufgehoben und ſelbſt unmittelbar. So iſt die Wirklichkeit in ihrem Unterſchiedenen, der Möglichkeit, identiſch mit ſich ſelbſt. Als dieſe Identität iſt ſie Nothwendigkeit.

B.

Relative Nothwendigkeit oder reale Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit.

1. Die Nothwendigkeit, die ſich ergeben hat, iſt formell, weil ihre Momente formell ſind, nämlich einfache Beſtimmungen, die nur als unmittelbare Einheit, oder als unmittelbares Umſchlagen des Einen in das Andere Totalität ſind, und ſomit nicht die Geſtalt der Selbſtſtändigkeit haben. — In dieſer formellen Nothwendigkeit iſt daher die Einheit zunächſt einfach und gegen ihre Unterſchiede gleichgültig. Als unmittelbare Einheit der Formbeſtimmungen iſt dieſe Nothwendigkeit Wirklichkeit; aber eine ſolche, die, weil ihre Einheit nunmehr beſtimmt iſt als gleichgültig gegen den Unterſchied der Formbeſtimmungen, nämlich ihrer ſelbſt und der Möglichkeit, einen Inhalt hat. Dieſer als gleichgültige Identität enthält

auch die Form als gleichgültige, d. h. als bloß verſchiedene Beſtimmungen, und iſt mannigfaltiger Inhalt überhaupt. Dieſe Wirklichkeit iſt reale Wirklichkeit.

Die reale Wirklichkeit als ſolche iſt zunächſt das Ding von vielen Eigenſchaften, die exiſtirende Welt; aber ſie iſt nicht die Exiſtenz, welche ſich in Erſcheinung auflöſt, ſondern als Wirklichkeit iſt ſie zugleich Anſichſeyn und Reflexion-in-ſich; ſie erhält ſich in der Mannigfaltigkeit der bloßen Exiſtenz; ihre Aeußerlichkeit iſt innerliches Verhalten nur zu ſich ſelbſt. Was wirklich iſt, kann wirken; ſeine Wirklichkeit giebt Etwas kund durch das, was es hervorbringt. Sein Verhalten zu Anderem iſt die Manifeſtation ſeiner, weder ein Uebergehen, ſo bezieht das ſeyende Etwas ſich auf Anderes; — noch ein Erſcheinen, ſo iſt das Ding nur im Verhältniß zu andern, iſt ein Selbſtſtändiges, das aber ſeine Reflexion-in-ſich, ſeine beſtimmte Weſentlichkeit in einem andern Selbſtſtändigen hat.

Die reale Wirklichkeit hat nun gleichfalls die Möglichkeit unmittelbar an ihr ſelbſt. Sie enthält das Moment des Anſichſeyns; aber als nur erſt die unmittelbare Einheit iſt ſie in einer der Beſtimmungen der Form, hiermit als das Seyende von dem Anſichſeyn oder der Möglichkeit unterſchieden.

2. Dieſe Möglichkeit als das Anſichſeyn der realen Wirklichkeit iſt ſelbſt reale Möglichkeit, zunächſt das inhaltsvolle Anſichſeyn. — Die formelle Möglichkeit iſt die Reflexion-in-ſich nur als die abſtrakte Identität, daß Etwas ſich in ſich nicht widerſpreche. Inſofern man ſich aber auf die Beſtimmungen, Umſtände, Bedingungen einer Sache einläßt, um daraus ihre Möglichkeit zu erkennen, bleibt man nicht mehr bei der formellen ſtehen, ſondern betrachtet ihre reale Möglichkeit.

Dieſe reale Möglichkeit iſt ſelbſt unmittelbare Exiſtenz, nicht mehr aber darum, weil die Möglichkeit als ſolche, als formelles Moment, unmittelbar ihr Gegentheil, eine nicht reflektirte Wirklichkeit iſt; ſondern weil ſie reale Möglichkeit

iſt, hat ſie ſogleich dieſe Beſtimmung an ihr ſelbſt. Die reale Möglichkeit einer Sache iſt daher die daſeyende Mannigfaltigkeit von Umſtänden, die ſich auf ſie beziehen.

Dieſe Mannigfaltigkeit des Daſeyns iſt alſo zwar ſowohl Möglichkeit als Wirklichkeit, aber ihre Identität iſt nur erſt der Inhalt, der gegen dieſe Formbeſtimmungen gleichgültig iſt; ſie machen daher die Form aus beſtimmt gegen ihre Identität. — Oder die unmittelbare reale Wirklichkeit, darum weil ſie unmittelbare iſt, iſt gegen ihre Möglichkeit beſtimmt; als dieſe beſtimmte, ſomit reflektirte iſt ſie die reale Möglichkeit. Dieſe iſt nun zwar das geſetzte Ganze der Form, aber der Form in ihrer Beſtimmtheit, nämlich der Wirklichkeit als formeller oder unmittelbaren, und ebenſo der Möglichkeit, als des abſtrakten Anſichſeyns. Dieſe Wirklichkeit, welche die Möglichkeit einer Sache ausmacht, iſt daher nicht ihre eigene Möglichkeit, ſondern das Anſichſeyn eines andern Wirklichen; ſie ſelbſt iſt die Wirklichkeit, die aufgehoben werden ſoll, die Möglichkeit als nur Möglichkeit. — So macht die reale Möglichkeit das Ganze von Bedingungen aus, eine nicht in ſich reflektirte, zerſtreute Wirklichkeit, welche aber beſtimmt iſt, das Anſichſeyn aber eines Andern zu ſeyn und in ſich zurückgehen zu ſollen.

Was real möglich iſt, iſt alſo nach ſeinem Anſichſeyn ein formelles Identiſches, das nach ſeiner einfachen Inhaltsbeſtimmung ſich nicht widerſpricht; aber auch nach ſeinen entwickelten und unterſchiedenen Umſtänden und allem, womit es im Zuſammenhange ſteht, muß es als das mit ſich Identiſche ſich nicht widerſprechen. Aber zweitens weil es in ſich mannigfaltig und mit Anderem in mannigfaltigem Zuſammenhange iſt, die Verſchiedenheit aber an ſich ſelbſt in Entgegenſetzung übergeht, iſt es ein Widerſprechendes. Wenn von einer Möglichkeit die Rede iſt und deren Widerſpruch aufgezeigt werden ſoll, ſo hat man ſich nur an die Mannigfaltigkeit, die ſie als

Inhalt oder als ihre bedingte Exiſtenz enthält, zu halten; wovon ſich leicht ihr Widerſpruch aufzeigen läßt. — Dieß iſt aber nicht ein Widerſpruch der Vergleichung, ſondern die mannigfaltige Exiſtenz iſt an ſich ſelbſt dieß, ſich aufzuheben und zu Grunde zu gehen; und hat darin weſentlich die Beſtimmung, nur ein Mögliches zu ſeyn, an ihr ſelbſt. — Wenn alle Bedingungen einer Sache vollſtändig vorhanden ſind, ſo tritt ſie in Wirklichkeit; — die Vollſtändigkeit der Bedingungen iſt die Totalität als ein Inhalt, und die Sache ſelbſt iſt dieſer Inhalt beſtimmt ebenſo ein Wirkliches als Mögliches zu ſeyn. In der Sphäre des bedingten Grundes haben die Bedingungen die Form, nämlich den Grund oder die für ſich ſeyende Reflexion, außer ihnen, welche ſie zu Momenten der Sache herabſetzt und die Exiſtenz an ihnen hervorbringt. Hier hingegen iſt die unmittelbare Wirklichkeit nicht durch eine vorausſetzende Reflexion beſtimmt, Bedingung zu ſeyn, ſondern es iſt geſetzt, daß ſie ſelbſt die Möglichkeit iſt.

In der ſich aufhebenden realen Möglichkeit iſt es nun ein Gedoppeltes, das aufgehoben wird; denn ſie iſt ſelbſt das Gedoppelte, Wirklichkeit und Möglichkeit zu ſeyn. 1) Die Wirklichkeit iſt die formelle, oder eine Exiſtenz, die als ſelbſtſtändige unmittelbare erſchien, und durch ihr Aufheben zum reflektirten Seyn, zum Moment eines Andern wird, und ſomit das Anſichſeyn an ihr erhält. 2) Jene Exiſtenz war auch beſtimmt als Möglichkeit oder als das Anſichſeyn oder eines Andern. Indem es ſich alſo aufhebt, ſo wird auch dieß Anſichſeyn aufgehoben und geht in Wirklichkeit über. — Dieſe Bewegung der ſich ſelbſt aufhebenden realen Möglichkeit bringt alſo dieſelben ſchon vorhandenen Momente hervor, nur jedes aus dem andern werdend; ſie iſt daher in dieſer Negation auch nicht ein Uebergehen, ſondern ein Zuſammengehen mit ſich ſelbſt. — Noch der formellen Möglichkeit war darum, weil etwas möglich war, auch nicht es ſelbſt, ſondern

ſein Anderes möglich. Die reale Möglichkeit hat nicht mehr ein ſolches Anderes ſich gegenüber, denn ſie iſt real, inſofern ſie ſelbſt auch die Wirklichkeit iſt. Indem ſich alſo die unmittelbare Exiſtenz derſelben, der Kreis der Bedingungen, aufhebt, ſo macht ſie ſich zum Anſichſeyn, welches ſie ſelbſt ſchon iſt, nämlich als das Anſichſeyn eines Andern. Und indem umgekehrt dadurch zugleich zugleich ihr Moment des Anſichſeyns ſich aufhebt, wird ſie zur Wirklichkeit, alſo zu dem Momente, das ſie gleichfalls ſelbſt ſchon iſt. — Was verſchwindet, iſt damit dieß, daß die Wirklichkeit beſtimmt war, als die Möglichkeit oder das Anſichſeyn eines Andern, und umgekehrt die Möglichkeit als eine Wirklichkeit, die nicht diejenige iſt, deren Möglichkeit ſie iſt.

3. Die Negation der realen Möglichkeit iſt ſomit ihre Identität mit ſich; indem ſie ſo in ihrem Aufheben der Gegenſtoß dieſes Aufhebens in ſich ſelbſt iſt, iſt ſie die reale Nothwendigkeit.

Was nothwendig iſt, kann nicht anders ſeyn; aber wohl was überhaupt möglich iſt; denn die Möglichkeit iſt das Anſichſeyn, das nur Geſetztſeyn, und daher weſentlich Andersſeyn iſt. Die formelle Möglichkeit iſt dieſe Identität als Uebergehen in ſchlechthin Anderes; die reale aber, weil ſie das andere Moment, die Wirklichkeit, an ihr hat, iſt ſchon ſelbſt die Nothwendigkeit. Was daher real möglich iſt, das kann nicht mehr anders ſeyn; unter dieſen Bedingungen und Umſtänden kann nicht etwas Anderes erfolgen. Reale Möglichkeit und die Nothwendigkeit ſind daher nur ſcheinbar unterſchieden; dieſe iſt eine Identität, die nicht erſt wird, ſondern ſchon vorausgeſetzt iſt und zu Grunde liegt. Die reale Nothwendigkeit iſt daher inhaltsvolle Beziehung; denn der Inhalt iſt jene anſichſeyende Identität, die gegen die Formunterſchiede gleichgültig iſt.

Dieſe Nothwendigkeit aber iſt zugleich relativ. — Sie hat nämlich eine Vorausſetzung, von der ſie anfängt, ſie

hat an dem Zufälligen ihren Ausgangspunkt. Das reale Wirkliche als ſolches iſt nämlich das beſtimmte Wirkliche, und hat zunächſt ſeine Beſtimmtheit als unmittelbares Seyn darin, daß es eine Mannigfaltigkeit exiſtirender Umſtände iſt; aber dieß unmittelbare Seyn als Beſtimmtheit, iſt es auch das Negative ſeiner, iſt Anſichſeyn oder Möglichkeit; ſo iſt es reale Möglichkeit. Als dieſe Einheit der beiden Momente iſt ſie die Totalität der Form, aber die ſich noch äußerliche Totalität; ſie iſt ſo Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, daß 1) die mannigfaltige Exiſtenz unmittelbar oder poſitiv die Möglichkeit iſt; — ein Mögliches, mit ſich Identiſches überhaupt, darum weil ſie ein Wirkliches iſt; 2) inſofern dieſe Möglichkeit der Exiſtenz geſetzt iſt, iſt ſie beſtimmt als nur Möglichkeit, als unmittelbares Umſchlagen der Wirklichkeit in ihr Gegentheil, — oder als Zufälligkeit. Daher iſt dieſe Möglichkeit, welche die unmittelbare Wirklichkeit, indem ſie Bedingung iſt, an ihr hat, nur das Anſichſeyn als die Möglichkeit eines Andern. Dadurch daß, wie gezeigt, dieß Andersſeyn ſich aufhebt und dieß Geſetztſeyn ſelbſt geſetzt wird, wird die reale Möglichkeit zwar Nothwendigkeit; aber dieſe fängt ſomit von jener noch nicht in ſich reflektirten Einheit des Möglichen und Wirklichen an; — dieſes Vorausſetzen und die in ſich zurückkehrende Bewegung iſt noch getrennt; — oder die Nothwendigkeit hat ſich noch nicht aus ſich ſelbſt zur Zufälligkeit beſtimmt.

Die Relativität der realen Nothwendigkeit ſtellt ſich an dem Inhalte ſo dar, daß er nur erſt die gegen die Form gleichgültige Identität, daher von ihr unterſchieden und ein beſtimmter Inhalt überhaupt iſt. Das real Nothwendige iſt deswegen irgend eine beſchränkte Wirklichkeit, die um dieſer Beſchränktheit willen in anderer Rückſicht auch nur ein Zufälliges iſt.

In der That iſt ſomit die reale Nothwendigkeit an

ſich auch Zufälligkeit. — Dieß erſcheint zunächſt ſo, daß das real Nothwendige, der Form nach, zwar ein Nothwendiges, aber dem Inhalte nach ein Beſchränktes ſey, und durch ihn ſeine Zufälligkeit habe. Allein auch in der Form der realen Nothwendigkeit iſt die Zufälligkeit enthalten; denn wie ſich gezeigt, iſt die reale Möglichkeit nur an ſich das Nothwendige, geſetzt aber iſt ſie als das Andersſeyn der Wirklichkeit und Möglichkeit gegen einander. Die reale Nothwendigkeit enthält daher die Zufälligkeit; ſie iſt die Rückkehr in-ſich aus jenem unruhigen Andersſeyn der Wirklichkeit und Möglichkeit gegen einander, aber nicht aus ſich ſelbſt zu ſich.

An ſich iſt alſo hier die Einheit der Nothwendigkeit und Zufälligkeit vorhanden; dieſe Einheit iſt die abſolute Wirklichkeit zu nennen.

C.

Abſolute Nothwendigkeit.

Die reale Nothwendigkeit iſt beſtimmte Nothwendigkeit; die formelle hat noch keinen Inhalt und Beſtimmtheit an ihr. Die Beſtimmtheit der Nothwendigkeit beſteht darin, daß ſie ihre Negation, die Zufälligkeit, an ihr hat. So hat ſie ſich ergeben.

Dieſe Beſtimmtheit aber in ihrer erſten Einfachheit iſt Wirklichkeit; die beſtimmte Nothwendigkeit iſt daher unmittelbar wirkliche Nothwendigkeit. Dieſe Wirklichkeit, die ſelbſt als ſolche nothwendig iſt, indem ſie nämlich die Nothwendigkeit als ihr Anſichſeyn enthält, iſt abſolute Wirklichkeit; — Wirklichkeit, die nicht mehr anders ſeyn kann, denn ihr Anſichſeyn iſt nicht die Möglichkeit, ſondern die Nothwendigkeit ſelbſt.

Aber damit iſt dieſe Wirklichkeit, weil ſie geſetzt iſt, abſolut, das heißt, ſelbſt die Einheit ihrer und der Möglichkeit zu ſeyn, nur eine leere Beſtimmung; oder ſie

iſt Zufälligkeit. — Dieß Leere ihrer Beſtimmung macht ſie zu einer bloßen Möglichkeit, zu einem, das ebenſo ſehr auch anders ſeyn und als Mögliches beſtimmt werden kann. Dieſe Möglichkeit aber iſt ſelbſt die abſolute; denn ſie iſt eben die Möglichkeit, ebenſo ſehr als Möglichkeit wie als Wirklichkeit beſtimmt zu werden. Damit, daß ſie dieſe Gleichgültigkeit gegen ſich ſelbſt iſt, iſt ſie geſetzt als leere, zufällige Beſtimmung.

So enthält die reale Nothwendigkeit nicht nur an ſich die Zufälligkeit, ſondern dieſe wird auch an ihr; aber dieß Werden als die Aeußerlichkeit iſt ſelbſt nur das Anſichſeyn derſelben, weil es nur ein unmittelbares Beſtimmtſeyn iſt. Aber es iſt nicht nur dieß, ſondern ihr eigenes Werden, — oder die Vorausſetzung, welche ſie hatte, iſt ihr eigenes Setzen. Denn als reale Nothwendigkeit iſt ſie das Aufgehobenſeyn der Wirklichkeit in der Möglichkeit und umgekehrt; — indem ſie dieß einfache Umſchlagen des einen dieſer Momente in das andere iſt, iſt ſie auch ihre einfache poſitive Einheit, indem jedes, wie ſich zeigte, in dem andern nur mit ſich ſelbſt zuſammengeht. So iſt ſie aber die Wirklichkeit; jedoch eine ſolche, die nur iſt, als dieſes einfache Zuſammengehen der Form mit ſich ſelbſt. Ihr negatives Setzen jener Momente iſt dadurch ſelbſt das Vorausſetzen, oder Setzen ihrer ſelbſt als aufgehobener oder der Unmittelbarkeit.

Eben darin aber iſt dieſe Wirklichkeit beſtimmt als Negatives; ſie iſt ein Zuſammengehen aus der Wirklichkeit, welche reale Möglichkeit war, mit ſich; alſo wird dieſe neue Wirklichkeit nur aus ihrem Anſichſeyn, aus der Negation ihrer ſelbſt. — Damit iſt ſie zugleich unmittelbar als Möglichkeit beſtimmt, als Vermitteltes durch ihre Negation. Dieſe Möglichkeit aber iſt ſomit unmittelbar nichts als dieß Vermitteln, in welchem das Anſichſeyn, nämlich ſie ſelbſt, und

es iſt; es hat ſonſt keine Bedingung, noch Grund. — Es iſt aber ebenſo reines Weſen, ſein Seyn iſt die einfache Reflexion-in-ſich; es iſt, weil es iſt. Als Reflexion hat es Grund und Bedingung, aber es hat nur ſich zum Grunde und Bedingung. Es iſt Anſichſeyn, aber ſein Anſichſeyn iſt ſeine Unmittelbarkeit, ſeine Möglichkeit iſt ſeine Wirklichkeit. — Es iſt alſo, weil es iſt; als das Zuſammengehen des Seyns mit ſich iſt es Weſen; aber weil dieß Einfache ebenſo die unmittelbare Einfachheit iſt, iſt es Seyn.

Die abſolute Nothwendigkeit iſt ſo die Reflexion oder Form des Abſoluten; Einheit des Seyns und Weſens, einfache Unmittelbarkeit, welche abſolute Negativität iſt. Einer Seits ſind ihre Unterſchiede daher nicht als Reflexions-Beſtimmungen, ſondern als ſeyende Mannigfaltigkeit, als unterſchiedene Wirklichkeit, welche die Geſtalt von ſelbſtſtändigen Anderen gegen einander hat. Anderer Seits da ihre Beziehung die abſolute Identität iſt, iſt ſie das abſolute Umkehren ihrer Wirklichkeit in ihre Möglichkeit und ihrer Möglichkeit in Wirklichkeit. — Die abſolute Nothwendigkeit iſt daher blind. Einer Seits haben die unterſchiedenen, welche als Wirklichkeit und als die Möglichkeit beſtimmt ſind, die Geſtalt der Reflexion-in-ſich als des Seyns; ſie ſind daher beide als freie Wirklichkeiten, deren keins im Andern ſcheint, keins eine Spur ſeiner Beziehung auf das Andere an ihm zeigen will; in ſich gegründet iſt jedes das Nothwendige an ihm ſelbſt. Die Nothwendigkeit als Weſen iſt in dieſem Seyn verſchloſſen; die Berührung dieſer Wirklichkeiten durch einander erſcheint daher als eine leere Aeußerlichkeit; die Wirklichkeit des einen in dem Andern iſt die nur Möglichkeit, die Zufälligkeit. Denn das Seyn iſt geſetzt als abſolut nothwendig, als die Vermittelung-mit-ſich, welche abſolute Negation der Vermittelung-durch-Anderes iſt, oder als Seyn, das nur mit dem Seyn identiſch iſt; ein Anderes, das im Seyn Wirk-

lichkeit hat, iſt daher als ſchlechthin nur Mögliches, leeres Geſetztſeyn beſtimmt.

Aber dieſe Zufälligkeit iſt vielmehr die abſolute Nothwendigkeit; ſie iſt das Weſen jener freien, an ſich nothwendigen Wirklichkeiten. Dieſes Weſen iſt das Lichtſcheue, weil an dieſen Wirklichkeiten kein Scheinen, kein Reflex iſt, weil ſie nur rein in ſich gegründet, für ſich geſtaltet ſind, ſich nur ſich ſelbſt manifeſtiren, — weil ſie nur Seyn ſind. — Aber ihr Weſen wird an ihnen hervorbrechen und offenbaren, was es iſt und was ſie ſind. Die Einfachheit ihres Seyns, ihres Beruhens auf ſich, iſt die abſolute Negativität; ſie iſt die Freiheit ihrer ſcheinloſen Unmittelbarkeit. Dieſes Negative bricht an ihnen hervor, weil das Seyn durch dieß ſein Weſen der Widerſpruch mit ſich ſelbſt iſt; — und zwar gegen dieß Seyn in der Form des Seyns, alſo als die Negation jener Wirklichkeiten, welche abſolut verſchieden iſt von ihrem Seyn, als ihr Nichts, als ein ebenſo freies Andersſeyn gegen ſie, als ihr Seyn es iſt. — Jedoch war es an ihnen nicht zu verkennen. Sie ſind in ihrer auf ſich beruhenden Geſtaltung gleichgültig gegen die Form, ein Inhalt, damit unterſchiedene Wirklichkeiten und ein beſtimmter Inhalt; dieſer iſt das Maal, das die Nothwendigkeit, indem ſie, welche abſolute Rückkehr in ſich ſelbſt in ihrer Beſtimmung iſt, dieſelben frei als abſolut wirkliche entließ, — ihnen aufdrückte, worauf ſie als den Zeugen ihres Rechts ſich beruft, und an dem ſie ergriffen nun untergehen. Dieſe Manifeſtation deſſen, was die Beſtimmtheit in Wahrheit iſt, negative Beziehung auf ſich ſelbſt, iſt blinder Untergang im Andersſeyn; das hervorbrechende Scheinen oder die Reflexion iſt an den Seyenden als Werden oder Uebergehen des Seyns in Nichts. Aber das Seyn iſt umgekehrt ebenſo ſehr Weſen, und das Werden iſt Reflexion oder Scheinen. So iſt die Aeußerlichkeit ihre Innerlichkeit, ihre Beziehung iſt abſolute Identi-

tät; und das Uebergehen des Wirklichen in Mögliches, des Seyns in Nichts ein Zuſammengehen mit ſich ſelbſt; die Zufälligkeit iſt abſolute Nothwendigkeit; ſie ſelbſt iſt das Vorausſetzen jener erſten abſoluten Wirklichkeiten.

Dieſe Identität des Seyns in ſeiner Negation mit ſich ſelbſt, iſt ſie nun Subſtanz. Sie iſt dieſe Einheit als in ihrer Negation oder als in der Zufälligkeit; ſo iſt ſie die Subſtanz als Verhältniß zu ſich ſelbſt. Das blinde Uebergehen der Nothwendigkeit iſt vielmehr die eigene Auslegung des Abſoluten, die Bewegung deſſelben in ſich, welches in ſeiner Entäußerung vielmehr ſich ſelbſt zeigt.

Drittes Kapitel.

Das abſolute Verhältniß.

Die abſolute Nothwendigkeit iſt nicht ſowohl das Nothwendige, noch weniger ein Nothwendiges, ſondern Nothwendigkeit; — Seyn ſchlechthin als Reflexion. Sie iſt Verhältniß, weil ſie Unterſcheiden iſt, deſſen Momente ſelbſt ihre ganze Totalität ſind, die alſo abſolut beſtehen, ſo daß dieß aber nur Ein Beſtehen und der Unterſchied nur der Schein des Auslegens, und dieſer das Abſolute ſelbſt iſt. — Das Weſen als ſolches iſt die Reflexion oder das Scheinen; das Weſen als abſolutes Verhältniß aber iſt der als Schein geſetzte Schein, der als dieß Beziehen auf ſich die abſolute Wirklichkeit iſt. — Das Abſolute, zuerſt von der äußern Reflexion ausgelegt, legt nun als abſolute Form oder als Nothwendigkeit, ſich ſelbſt aus; dieß Auslegen ſeiner ſelbſt iſt ſein Sich-ſelbſt-ſetzen, und es iſt nur dieß Sich-ſetzen. — Wie das Licht der Natur nicht Etwas, noch Ding, ſondern ſein Seyn

nur ſein Scheinen iſt, ſo iſt die Manifeſtation die ſich ſelbſt gleiche abſolute Wirklichkeit.

Die Seiten des abſoluten Verhältniſſes ſind daher keine Attribute. Im Attribute ſcheint das Abſolute nur in einem ſeiner Momente, als einem vorausgeſetzten und von der äußern Reflexion aufgenommen. Die Auslegerin des Abſoluten aber iſt die abſolute Nothwendigkeit, die identiſch mit ſich iſt, als ſich ſelbſt beſtimmend. Da ſie das Scheinen iſt, das als Schein geſetzt iſt, ſo ſind die Seiten dieſes Verhältniſſes Totalitäten, weil ſie als Schein ſind; denn als Schein ſind die Unterſchiede ſie ſelbſt und ihr Entgegengeſetztes, oder das Ganze; — umgekehrt ſind ſie ſo Schein, weil ſie Totalitäten ſind. Dieß Unterſcheiden oder Scheinen des Abſoluten iſt ſo nur das identiſche Setzen ſeiner ſelbſt.

Dieß Verhältniß in ſeinem unmittelbaren Begriff iſt das Verhältniß der Subſtanz und der Accidenzen, das unmittelbare Verſchwinden und Werden des abſoluten Scheines in ſich ſelbſt. Indem die Subſtanz ſich zum Fürſichſeyn gegen ein Anderes beſtimmt, oder das abſolute Verhältniß als reales, iſt das Verhältniß der Kauſalität. Endlich indem dieſes als ſich auf ſich Beziehendes in Wechſelwirkung übergeht, ſo iſt damit das abſolute Verhältniß nach den Beſtimmungen, welche es enthält, auch geſetzt; dieſe geſetzte Einheit ſeiner in ſeinen Beſtimmungen, die als das Ganze ſelbſt und damit ebenſo ſehr als Beſtimmungen geſetzt ſind, iſt alsdann der Begriff.

A.

Das Verhältniß der Subſtantialität.

Die abſolute Nothwendigkeit iſt abſolutes Verhältniß, weil ſie nicht das Seyn als ſolches iſt, ſondern das Seyn, das iſt, weil es iſt, das Seyn als die abſolute Vermittelung ſeiner mit ſich ſelbſt. Dieſes Seyn iſt die Subſtanz; als die letzte Ein-

heit des Weſens und Seyns iſt ſie das Seyn in allem Seyn; weder das unreflektirte Unmittelbare, noch auch ein abſtraktes, hinter der Exiſtenz und Erſcheinung ſtehendes, ſondern die unmittelbare Wirklichkeit ſelbſt, und dieſe als abſolutes Reflektirtſeyn in ſich, als an und fürſichſeyendes Beſtehen. — Die Subſtanz als dieſe Einheit des Seyns und der Reflexion iſt weſentlich das Scheinen und Geſetztſeyn ihrer. Das Scheinen iſt das ſich auf ſich beziehende Scheinen, ſo iſt es; dieß Seyn iſt die Subſtanz als ſolche. Umgekehrt iſt dieſes Seyn nur das mit ſich identiſche Geſetztſeyn, ſo iſt es ſcheinende Totalität, die Accidentalität.

Dieß Scheinen iſt die Identität als der Form; — die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit. Sie iſt erſtlich Werden, die Zufälligkeit als die Sphäre des Entſtehens und Vergehens; denn nach der Beſtimmung der Unmittelbarkeit iſt die Beziehung der Möglichkeit und Wirklichkeit unmittelbares Umſchlagen derſelben als Seyender in einander, eines jeden als in ſein ihm nur Anderes. — Aber weil das Seyn Schein iſt, ſo iſt die Beziehung derſelben auch als identiſcher oder ſcheinender an einander, Reflexion. Die Bewegung der Accidentalität ſtellt daher an jedem ihrer Momente das Scheinen der Kategorien des Seyns und der Reflexions-Beſtimmungen des Weſens in einander dar. — Das unmittelbare Etwas hat einen Inhalt; ſeine Unmittelbarkeit iſt zugleich reflektirte Gleichgültigkeit gegen die Form. Dieſer Inhalt iſt beſtimmt, und indem dieß Beſtimmtheit des Seyns iſt, geht das Etwas über in ein Anderes. Aber die Qualität iſt auch Beſtimmtheit der Reflexion; ſo iſt ſie gleichgültige Verſchiedenheit. Aber dieſe begeiſtet ſich zur Entgegenſetzung, und geht in den Grund zurück, der das Nichts, aber auch Reflexion-in-ſich iſt. Dieſe hebt ſich auf; aber ſie iſt ſelbſt reflektirtes Anſichſeyn, ſo iſt ſie Möglichkeit und dieß Anſichſeyn

iſt in ſeinem Uebergehen, das ebenſo ſehr Reflexion-in-ſich iſt, das nothwendige Wirkliche.

Dieſe Bewegung der Accidentalität iſt die Aktuoſität der Subſtanz als ruhiges Hervorgehen ihrer ſelbſt. Sie iſt nicht thätig gegen Etwas, ſondern nur gegen ſich als einfaches widerſtandloſes Element. Das Aufheben eines Vorausgeſetzten iſt der verſchwindende Schein; erſt in dem das Unmittelbare aufhebenden Thun wird dieß Unmittelbare ſelbſt, oder iſt jenes Scheinen; das Anfangen von ſich ſelbſt iſt erſt das Setzen dieſes Selbſts, von dem das Anfangen iſt.

Die Subſtanz als dieſe Identität des Scheinens iſt die Totalität des Ganzen, und begreift die Accidentalität in ſich, und die Accidentalität iſt die ganze Subſtanz ſelbſt. Der Unterſchied ihrer in die einfache Identität des Seyns, und in den Wechſel der Accidenzen an derſelben iſt eine Form ihres Scheins. Jenes iſt die formloſe Subſtanz des Vorſtellens, dem der Schein ſich nicht als Schein beſtimmt hat, ſondern das als an einem Abſoluten an ſolcher unbeſtimmten Identität feſthält, die keine Wahrheit hat, nur die Beſtimmtheit der unmittelbaren Wirklichkeit oder ebenſo des Anſichſeyns oder der Möglichkeit iſt; — Formbeſtimmungen, welche in die Accidentalität fallen. —

Die andere Beſtimmung, der Wechſel der Accidenzen, iſt die abſolute Formeinheit der Accidentalität, die Subſtanz als die abſolute Macht. — Das Vergehen der Accidenz iſt Zurückgehen ihrer als Wirklichkeit in ſich als in ihr Anſichſeyn oder in ihre Möglichkeit, aber dieß ihr Anſichſeyn iſt ſelbſt nur ein Geſetztſeyn; daher iſt es auch Wirklichkeit, und weil dieſe Formbeſtimmungen ebenſo ſehr Inhaltsbeſtimmungen ſind, iſt dieß Mögliche auch dem Inhalte nach ein anders beſtimmtes Wirkliches. Die Subſtanz manifeſtirt ſich durch die Wirklichkeit mit ihrem Inhalte, in die ſie das Mögliche überſetzt, als ſchaffende, durch die Möglichkeit, in die ſie das Wirkliche

zurückführt, als zerſtörende Macht. Aber beides iſt identiſch; das Schaffen zerſtörend; die Zerſtörung ſchaffend; denn das Negative und Poſitive, die Möglichkeit und Wirklichkeit ſind in der ſubſtantiellen Nothwendigkeit abſolut vereint.

Die Accidenzen als ſolche, — und es ſind mehrere, indem die Mehrheit eine der Beſtimmungen des Seyns iſt, — haben keine Macht über einander. Sie ſind das ſeyende oder für ſich ſeyende Etwas, exiſtirende Dinge von mannigfaltigen Eigenſchaften, oder Ganze, die aus Theilen beſtehen, ſelbſtſtändige Theile, Kräfte, die der Sollicitation durch einander bedürfen und einander zur Bedingung haben. Inſofern ein ſolches Accidentelles über ein Anderes eine Macht auszuüben ſcheint, iſt es die Macht der Subſtanz, welche beide in ſich begreift, als Negativität einen ungleichen Werth ſetzt, das eine als Vorgehendes, das Andere mit anderem Inhalte und als Entſtehendes, oder jenes in ſeine Möglichkeit, dieſes daran in Wirklichkeit übergehend beſtimmt; — ewig ſich in dieſe Unterſchiede der Form und des Inhalts entzweit und ewig ſich von dieſer Einſeitigkeit reinigt, aber in dieſer Reinigung ſelbſt in die Beſtimmung und Entzweiung zurückgefallen iſt. — Eine Accidenz vertreibt alſo eine andere nur darum, weil ihr eigenes Subſiſtiren dieſe Totalität der Form und des Inhalts ſelbſt iſt, in der ſie wie ihre andere ebenſo ſehr untergeht.

Um dieſer unmittelbaren Identität und Gegenwart der Subſtanz in den Accidenzen willen iſt noch kein realer Unterſchied vorhanden. In dieſer erſten Beſtimmung iſt die Subſtanz noch nicht nach ihrem ganzen Begriffe manifeſtirt. Wenn die Subſtanz als das mit ſich identiſche An- und Fürſichſeyn von ihr ſelbſt als Totalität der Accidenzen unterſchieden wird, ſo iſt ſie als Macht das Vermittelnde. Dieſe iſt die Nothwendigkeit, das in der Negativität der Accidenzen poſitive Beharren derſelben, und ihr bloßes Geſetztſeyn in ihrem Beſtehen; dieſe Mitte iſt ſomit Einheit der Subſtan-

tialität und Accidentalität ſelbſt, und ihre Extreme haben kein eigenthümliches Beſtehen. Die Subſtantialität iſt daher nur das Verhältniß als unmittelbar verſchwindend, ſie bezieht ſich auf ſich nicht als Negatives, iſt als die unmittelbare Einheit der Macht mit ſich ſelbſt in der Form nur ihrer Identität, nicht ihres negativen Weſens; nur das eine Moment, nämlich das Negative oder der Unterſchied, iſt das ſchlechthin verſchwindende, nicht aber das andere, das Identiſche. — Dieß iſt auch ſo zu betrachten. Der Schein oder die Accidentalität iſt an ſich wohl Subſtanz durch die Macht, aber er iſt nicht ſo geſetzt als dieſer mit ſich identiſche Schein; ſo hat die Subſtanz nur die Accidentalität zu ihrer Geſtalt oder Geſetztſeyn, nicht ſich ſelbſt; iſt nicht Subſtanz als Subſtanz. Das Subſtantialitäts-Verhältniß iſt alſo zunächſt ſie nur, daß ſie ſich als formelle Macht offenbart, deren Unterſchiede nicht ſubſtantiell ſind; ſie iſt in der That nur als Inneres der Accidenzen, und dieſe ſind nur an der Subſtanz. Oder dieß Verhältniß iſt nur die ſcheinende Totalität als Werden; aber ſie iſt ebenſo ſehr Reflexion; die Accidentalität, die an ſich Subſtanz iſt, iſt eben darum auch geſetzt als ſolche; ſo iſt ſie beſtimmt als ſich auf ſich beziehende Negativität, gegen ſich, beſtimmt als ſich auf ſich beziehende einfache Identität mit ſich; und iſt für-ſich-ſeyende, mächtige Subſtanz. So geht das Subſtantialitäts-Verhältniß in das Kauſalitäts-Verhältniß über.

B.

Das Kauſalitäts-Verhältniß.

Die Subſtanz iſt Macht, und in ſich reflektirte nicht bloß übergehende, ſondern die Beſtimmungen ſetzende und von ſich unterſcheidende Macht. Als in ihrem Beſtimmen ſich auf ſich ſelbſt beziehend iſt ſie ſelbſt das, was ſie als Negatives ſetzt oder zum Geſetztſeyn macht. Dieſes iſt ſomit

überhaupt die aufgehobene Subſtantialität, das nur Geſetzte, die Wirkung; die für ſich ſeyende Subſtanz aber iſt die Urſache.

Dieß Kauſalitäts-Verhältniß iſt zunächſt nur dieß Verhältniß von Urſache und Wirkung; ſo iſt es das formelle Kauſalitäts-Verhältniß.

a. Die formelle Kauſalität.

1. Die Urſache iſt das Urſprüngliche gegen die Wirkung. — Die Subſtanz iſt als Macht das Scheinen, oder hat Accidentalität. Aber ſie iſt als Macht ebenſo ſehr Reflexion-in-ſich in ihrem Scheine; ſo legt ſie ihr Uebergehen aus, und dieß Scheinen iſt beſtimmt als Schein, oder die Accidenz iſt geſetzt als das, daß ſie nur ein Geſetztes ſey. — Die Subſtanz geht aber in ihrem Beſtimmen nicht von der Accidentalität aus, als ob dieſe voraus ein Anderes wäre, und nun erſt als Beſtimmtheit geſetzt würde, ſondern beides iſt Eine Aktuoſität. Die Subſtanz als Macht beſtimmt ſich; aber dieß Beſtimmen iſt unmittelbar ſelbſt das Aufheben des Beſtimmens und die Rückkehr. Sie beſtimmt ſich, — ſie, das Beſtimmende iſt ſo das Unmittelbare, und das ſelbſt ſchon Beſtimmte; — indem ſie ſich beſtimmt, ſetzt ſie alſo dieß ſchon Beſtimmte als beſtimmt; hat ſo das Geſetztſeyn aufgehoben, und iſt in ſich zurückgekehrt. — Umgekehrt iſt dieſe Rückkehr, weil ſie die negative Beziehung der Subſtanz auf ſich iſt, ſelbſt ein Beſtimmen oder Abſtoßen ihrer von ſich; durch dieſe Rückkehr wird das Beſtimmte, von dem ſie anzufangen und es als vorgefundenes Beſtimmtes nun als ſolches zu ſetzen ſcheint. — So iſt die abſolute Aktuoſität Urſache; — die Macht der Subſtanz in ihrer Wahrheit als Manifeſtation, die das, was an ſich iſt, die Accidenz, die das Geſetztſeyn iſt, unmittelbar im Werden derſelben auch auslegt, ſie ſetzt als Geſetztſeyn; die Wirkung. — Dieſe iſt alſo erſtlich daſſelbe, was die Accidentalität des Subſtantialitäts-Verhält-

niſſes iſt, nämlich die Subſtanz als Geſetztſeyn; aber zweitens iſt die Accidenz als ſolche ſubſtantiell nur durch ihr Verſchwinden, als Uebergehendes; als Wirkung aber iſt ſie das Geſetztſeyn als mit ſich identiſch; die Urſache iſt in der Wirkung als ganze Subſtanz manifeſtirt, nämlich als an dem Geſetztſeyn ſelbſt als ſolchem in ſich reflektirt.

2. Dieſem in ſich reflektirten Geſetztſeyn, dem Beſtimmten als Beſtimmten, ſteht die Subſtanz als nicht geſetztes Urſprüngliches gegenüber. Weil ſie als abſolute Macht Rückkehr in ſich, aber dieſe Rückkehr ſelbſt Beſtimmen iſt, ſo iſt ſie nicht mehr bloß das An-ſich ihrer Accidenz, ſondern iſt auch geſetzt als dieß Anſichſeyn. Die Subſtanz hat daher erſt als Urſache Wirklichkeit. Aber dieſe Wirklichkeit, daß ihr Anſichſeyn, ihre Beſtimmtheit im Subſtantialitäts-Verhältniſſe, nunmehr als Beſtimmtheit geſetzt iſt, iſt die Wirkung; die Subſtanz hat daher die Wirklichkeit, die ſie als Urſache hat, nur in ihrer Wirkung. — Dieß iſt die Nothwendigkeit, welche die Urſache iſt. — Sie iſt die wirkliche Subſtanz, weil die Subſtanz als Macht ſich ſelbſt beſtimmt; aber iſt zugleich Urſache, weil ſie dieſe Beſtimmtheit auslegt oder als Geſetztſeyn ſetzt; ſo ſetzt ſie ihre Wirklichkeit als das Geſetztſeyn oder als die Wirkung. Dieſe iſt das Andere der Urſache, das Geſetztſeyn gegen das Urſprüngliche und durch dieſes vermittelt. Aber die Urſache hebt als Nothwendigkeit ebenſo dieß ihr Vermitteln auf, und iſt in dem Beſtimmen ihrer ſelbſt als das urſprünglich ſich auf ſich Beziehende gegen das Vermittelte die Rückkehr in ſich; denn das Geſetztſeyn iſt als Geſetztſeyn beſtimmt, ſomit identiſch mit ſich; die Urſache iſt daher erſt in ihrer Wirkung das wahrhaft Wirkliche und mit ſich Identiſche. — Die Wirkung iſt daher nothwendig, weil ſie eben Manifeſtation der Urſache, oder dieſe Nothwendigkeit iſt, welche die Urſache iſt. — Nur als dieſe Nothwendigkeit iſt die Urſache ſelbſt bewegend, aus ſich anfangend, ohne von einem Andern ſollicitirt zu werden,

und ſelbſtſtändige Quelle des Hervorbringens aus ſich; — ſie muß wirken, ihre Urſprünglichkeit iſt dieß, daß ihre Reflexion-in-ſich beſtimmendes Setzen und umgekehrt beides eine Einheit iſt.

Die Wirkung enthält daher überhaupt nichts, was nicht die Urſache enthält. Umgekehrt enthält die Urſache nichts, was nicht in ihrer Wirkung iſt. Die Urſache iſt nur Urſache, inſofern ſie eine Wirkung hervorbringt; und die Urſache iſt nichts als dieſe Beſtimmung, eine Wirkung zu haben, und die Wirkung nichts, als dieß, eine Urſache zu haben. In der Urſache als ſolcher ſelbſt liegt ihre Wirkung, und in der Wirkung die Urſache; inſofern die Urſache noch nicht wirkte, oder inſofern ſie aufgehört hätte zu wirken, ſo wäre ſie nicht Urſache; — und die Wirkung, inſofern ihre Urſache verſchwunden iſt, iſt nicht mehr Wirkung, ſondern eine gleichgültige Wirklichkeit. —

3. In dieſer Identität der Urſache und Wirkung iſt nun die Form, wodurch ſie als das an ſich Seyende und als das Geſetztſeyn ſich unterſcheiden, aufgehoben. Die Urſache erliſcht in ihrer Wirkung; damit iſt ebenſo die Wirkung erloſchen, denn ſie iſt nur die Beſtimmtheit der Urſache. Dieſe in der Wirkung erloſchene Kauſalität iſt ſomit eine Unmittelbarkeit, welche gegen das Verhältniß von Urſache und Wirkung gleichgültig iſt, und es äußerlich an ihr hat.

b. Das beſtimmte Kauſalitäts-Verhältniß.

1. Die Identität der Urſache in ihrer Wirkung mit ſich iſt das Aufheben ihrer Macht und Negativität, daher die gegen die Formunterſchiede gleichgültige Einheit, der Inhalt. — Er iſt daher nur an ſich auf die Form, hier die Kauſalität, bezogen. Sie ſind ſomit als verſchieden geſetzt, und die Form gegen den Inhalt eine ſelbſt nur unmittelbar wirkliche, eine zufällige Kauſalität.

Ferner der Inhalt ſo als Beſtimmtes iſt ein verſchiedener Inhalt an ihm ſelbſt; und die Urſache iſt ihrem Inhalte nach beſtimmt, damit ebenſo die Wirkung. — Der Inhalt, da das Reflektirtſeyn hier auch unmittelbare Wirklichkeit iſt, iſt inſofern wirkliche, aber die endliche Subſtanz.

Dieß iſt nunmehr das Kauſalitäts-Verhältniß in ſeiner Realität und Endlichkeit. Als formell iſt es das unendliche Verhältniß der abſoluten Macht, deren Inhalt die reine Manifeſtation oder Nothwendigkeit iſt. Als endliche Kauſalität hingegen hat es einen gegebenen Inhalt, und verläuft ſich als ein äußerlicher Unterſchied an dieſem Identiſchen, das in ſeinen Beſtimmungen eine und dieſelbe Subſtanz iſt.

Durch dieſe Identität des Inhalts iſt dieſe Kauſalität ein analytiſcher Satz. Es iſt dieſelbe Sache, welche ſich das eine Mal als Urſache, das andere Mal als Wirkung darſtellt, dort als eigenthümliches Beſtehen, hier als Geſetztſeyn oder Beſtimmung an einem Andern. Da dieſe Beſtimmungen der Form äußerliche Reflexion ſind, ſo iſt es die der Sache nach tautologiſche Betrachtung eines ſubjektiven Verſtandes, eine Erſcheinung als Wirkung zu beſtimmen und davon zu ihrer Urſache aufzuſteigen, um ſie zu begreifen und zu erklären; es wird nur ein und derſelbe Inhalt wiederholt; man hat in der Urſache nichts Anderes als in der Wirkung. — Der Regen z. B. iſt Urſache der Feuchtigkeit, welche ſeine Wirkung iſt; — der Regen macht naß, dieß iſt ein analytiſcher Satz; daſſelbe Waſſer, was der Regen iſt, iſt die Feuchtigkeit; als Regen iſt dieß Waſſer nur in der Form einer Sache für ſich, als Wäſſerigkeit oder Feuchtigkeit dagegen iſt es ein Adjektives, ein Geſetztes, das nicht mehr ſein Beſtehen an ihm ſelbſt haben ſoll; und die eine Beſtimmung, wie die andere, iſt ihm äußerlich. — So iſt die Urſache dieſer Farbe ein Färbendes, ein Pigment, welches eine und dieſelbe Wirklichkeit iſt, das eine Mal in der ihm äußern Form eines Thätigen, das heißt, mit einem von ihm

verſchiedenen Thätigen äußerlich verbunden, das andere Mal aber in der ihm ebenſo äußerlichen Beſtimmung einer Wirkung. — Die Urſache einer *That* iſt die innere Geſinnung in einem thätigen Subjekt, die als äußeres Daſeyn, das ſie durch die Handlung erhält, derſelbe Inhalt und Werth iſt. Wenn die *Bewegung* eines Körpers als Wirkung betrachtet wird, ſo iſt die Urſache derſelben eine *ſtoßende* Kraft; aber es iſt daſſelbe Quantum der Bewegung, das vor und nach dem Stoß vorhanden iſt, dieſelbe Exiſtenz, welche der ſtoßende Körper enthielt, und dem geſtoßenen mittheilte; und ſo viel er mittheilt, ſo viel verliert er ſelbſt.

Die Urſache, z. B. der Maler, oder der ſtoßende Körper hat wohl *noch einen andern* Inhalt, jener, als die Farben und deren ſie zum Gemälde verbindende Form; dieſer, als eine Bewegung von beſtimmter Stärke und Richtung. Allein dieſer weitere Inhalt iſt ein zufälliges Beiweſen, das die Urſache nichts angeht; was der Maler ſonſt für Qualitäten enthält, abſtrahirt davon, daß er Maler dieſes Gemäldes iſt, dieß tritt nicht in dieſes Gemälde ein; nur was von ſeinen Eigenſchaften ſich in der *Wirkung* darſtellt, iſt in ihm *als Urſache* vorhanden, nach ſeinen übrigen Eigenſchaften iſt er nicht Urſache. So ob der ſtoßende Körper Stein oder Holz, grün, gelb iſt u. ſ. f., dieß tritt nicht in ſeinen Stoß ein; inſofern iſt er nicht Urſache.

Es iſt in Rückſicht *dieſer Tautologie* des Kauſalitäts-Verhältniſſes zu bemerken, daß es dieſelbe dann nicht zu enthalten ſcheint, wenn nicht die nächſte, ſondern die *entfernte Urſache* einer Wirkung angegeben wird. Die Formveränderung, welche die zu Grunde liegende Sache in dieſem Durchgange durch mehrere Mittelglieder erleidet, verſteckt die Identität, die ſie darin behält. Sie verknüpft ſich zugleich in dieſer Vervielfältigung der Urſachen, welche zwiſchen ſie und die letzte Wirkung eingetreten ſind, mit anderen Dingen und Umſtänden, ſo

daß nicht jenes Erſte, was als Urſache ausgeſprochen wird, ſondern nur dieſe mehrere Urſachen zuſammen die vollſtändige Wirkung enthalten. — So wenn z. B. ein Menſch dadurch unter Umſtände kam, in denen ſich ſein Talent entwickelte, daß er ſeinen Vater verlor, den in einer Schlacht eine Kugel traf, ſo könnte dieſer Schuß (oder noch weiter zurück der Krieg oder eine Urſache des Kriegs und ſo fort ins Unendliche) als Urſache der Geſchicklichkeit jenes Menſchen angegeben werden. Allein es erhellt, daß z. B. jener Schuß nicht für ſich dieſe Urſache iſt, ſondern nur die Verknüpfung deſſelben mit anderen wirkenden Beſtimmungen. Oder vielmehr iſt er überhaupt nicht Urſache, ſondern nur ein einzelnes Moment, das zu den Umſtänden der Möglichkeit gehörte.

Dann hauptſächlich iſt noch die unſtatthafte Anwendung des Kauſalitäts-Verhältniſſes auf Verhältniſſe des phyſiſch-organiſchen und des geiſtigen Lebens zu bemerken. Hier zeigt ſich das, was als Urſache genannt wird, freilich von anderem Inhalte als die Wirkung, darum aber, weil das, was auf das Lebendige wirkt, von dieſem ſelbſtſtändig beſtimmt, verändert und verwandelt wird, weil das Lebendige die Urſache nicht zu ihrer Wirkung kommen läßt, das heißt, ſie als Urſache aufhebt. So iſt es unſtatthaft geſprochen, daß die Nahrung die Urſache des Bluts, oder dieſe Speiſen oder Kälte, Näſſe, Urſachen des Fiebers u. ſ. fort ſeyen; ſo unſtatthaft es iſt, das joniſche Klima als die Urſache der homeriſchen Werke, oder Cäſar's Ehrgeiz als die Urſache des Untergangs der republikaniſchen Verfaſſung Roms anzugeben. In der Geſchichte überhaupt ſind geiſtige Maſſen und Individuen im Spiele und in der Wechſelbeſtimmung mit einander; die Natur des Geiſtes iſt es aber noch in viel höherem Sinne, als der Charakter des Lebendigen überhaupt, vielmehr nicht ein anderes Urſprüngliches in ſich aufzunehmen, oder nicht eine Urſache ſich in ihn kontinuiren zu laſſen, ſondern

ſie abzubrechen und zu verwandeln. — Welche Verhältniſſe aber der Idee angehören und bei ihr erſt zu betrachten ſind. — Dieß kann hier noch bemerkt werden, daß inſofern das Verhältniß von Urſache und Wirkung, obwohl in uneigentlichem Sinne, zugelaſſen wird, die Wirkung nicht größer ſeyn könne, als die Urſache; denn die Wirkung iſt nichts weiter als die Manifeſtation der Urſache. Es iſt ein gewöhnlich gewordener Witz in der Geſchichte, aus kleinen Urſachen große Wirkungen entſtehen zu laſſen, und für die umfaſſende und tiefe Begebenheit eine Anekdote als erſte Urſache anzuführen. Eine ſolche ſogenannte Urſache iſt für nichts weiteres als eine Veranlaſſung, als äußere Erregung anzuſehen, deren der innere Geiſt der Begebenheit nicht bedurft hätte, oder deren er eine unzählige Menge anderer hätte gebrauchen können, um von ihnen in der Erſcheinung anzufangen, ſich Luft zu machen und ſeine Manifeſtation zu geben. Vielmehr iſt umgekehrt ſo etwas für ſich Kleinliches und Zufälliges erſt von ihm zu ſeiner Veranlaſſung beſtimmt worden. Jene Arabesken-Malerei der Geſchichte, die aus einem ſchwanken Stengel eine große Geſtalt hervorgehen läßt, iſt daher wohl eine geiſtreiche, aber höchſt oberflächliche Behandlung. Es iſt in dieſem Entſpringen des Großen aus dem Kleinen zwar überhaupt die Umkehrung vorhanden, die der Geiſt mit dem Aeußerlichen vornimmt; aber eben darum iſt dieſes nicht Urſache in ihm, oder dieſe Umkehrung hebt ſelbſt das Verhältniß der Kauſalität auf.

2. Dieſe Beſtimmtheit des Kauſalitäts-Verhältniſſes aber, daß Inhalt und Form verſchieden und gleichgültig ſind, erſtreckt ſich weiter. Die Formbeſtimmung iſt auch Inhaltsbeſtimmung; Urſache und Wirkung, die beiden Seiten des Verhältniſſes, ſind daher auch ein anderer Inhalt. Oder der Inhalt, weil er nur als Inhalt einer Form iſt, hat ihren Unterſchied an ihm ſelbſt und iſt weſentlich verſchieden. Aber indem dieſe ſeine Form das Kauſalitäts-Verhältniß iſt, das ein

in Urſache und Wirkung identiſcher Inhalt iſt, ſo iſt der verſchiedene Inhalt äußerlich mit der Urſache einer Seits, und anderer Seits mit der Wirkung verbunden; er tritt ſomit nicht ſelbſt in das Wirken und in das Verhältniß ein.

Dieſer äußerliche Inhalt iſt alſo verhältnißlos; — eine unmittelbare Exiſtenz; — oder weil er als Inhalt die anſichſeyende Identität der Urſache und Wirkung iſt, iſt auch er unmittelbare, ſeyende Identität. Dieß iſt daher irgend ein Ding, das mannigfaltige Beſtimmungen ſeines Daſeyns hat, unter Anderem auch dieſe, daß es in irgend einer Rückſicht Urſache oder auch Wirkung iſt. Die Formbeſtimmungen, Urſache und Wirkung, haben an ihm ihr Subſtrat, das heißt ihr weſentliches Beſtehen, — und jede ein beſonderes —, denn ihre Identität iſt ihr Beſtehen; — zugleich aber iſt es ihr unmittelbares Beſtehen, nicht ihr Beſtehen als Formeinheit, oder als Verhältniß.

Aber dieſes Ding iſt nicht nur Subſtrat, ſondern auch Subſtanz, denn es iſt das identiſche Beſtehen nur als des Verhältniſſes. Ferner iſt ſie endliche Subſtanz, denn ſie iſt beſtimmt als unmittelbare gegen ihre Urſachlichkeit. Aber ſie hat zugleich Kauſalität, weil ſie ebenſo ſehr nur das Identiſche als dieſes Verhältniſſes iſt. — Als Urſache nun iſt dieſes Subſtrat die negative Beziehung auf ſich. Aber es ſelbſt, worauf es ſich bezieht, iſt erſtens ein Geſetztſeyn, weil es als unmittelbar Wirkliches beſtimmt iſt; dieß Geſetztſeyn als Inhalt iſt irgend eine Beſtimmung überhaupt. — Zweitens iſt ihm die Kauſalität äußerlich; dieſe macht ſomit ſelbſt ſein Geſetztſeyn aus. Indem es nun urſachliche Subſtanz iſt, beſteht ſeine Kauſalität darin, ſich negativ auf ſich, alſo auf ſein Geſetztſeyn und äußere Kauſalität, zu beziehen. Das Wirken dieſer Subſtanz fängt daher von einem Aeußern an, befreit ſich von dieſer äußern Beſtimmung, und ſeine Rückkehr in ſich iſt die

Erhaltung ſeiner unmittelbaren Exiſtenz und das Aufheben ſeiner geſetzten, und damit ſeiner Kauſalität überhaupt.

So iſt ein Stein, der ſich bewegt, Urſache; ſeine Bewegung iſt eine Beſtimmung, die er hat, außer welcher er aber noch viele andere Beſtimmungen der Farbe, Geſtalt u. ſ. f. enthält, welche nicht in ſeine Urſachlichkeit eingehen. Weil ſeine unmittelbare Exiſtenz getrennt iſt von ſeiner Formbeziehung, nämlich der Kauſalität, ſo iſt dieſe ein Aeußerliches; ſeine Bewegung, und die Kauſalität, die ihm in ihr zukommt, iſt an ihm nur Geſetztſeyn. — Aber die Kauſalität iſt auch ſeine eigene; dieß iſt darin vorhanden, daß ſein ſubſtantielles Beſtehen ſeine identiſche Beziehung auf ſich iſt, dieſe aber iſt nunmehr als Geſetztſeyn beſtimmt, ſie iſt alſo zugleich negative Beziehung auf ſich. — Seine Kauſalität, welche ſich auf ſich als auf das Geſetztſeyn oder als ein Aeußeres richtet, beſteht daher darin, es aufzuheben, und durch die Entfernung deſſelben in ſich zurückzukehren, — ſomit inſofern nicht in ſeinem Geſetztſeyn identiſch mit ſich zu ſeyn, ſondern nur ſeine abſtrakte Urſprünglichkeit wiederherzuſtellen. — — Oder der Regen iſt Urſache der Näſſe, welche daſſelbe Waſſer iſt als jener. Dieſes Waſſer hat die Beſtimmung, Regen und Urſache zu ſeyn, dadurch daß ſie von einem Andern in ihm geſetzt iſt; — eine andere Kraft oder was es ſey, hat es in die Luft erhoben und in eine Maſſe zuſammengebracht, deren Schwere es fallen macht. Seine Entfernung von der Erde iſt eine ſeiner urſprünglichen Identität mit ſich, der Schwere, fremde Beſtimmung; ſeine Urſachlichkeit beſteht darin dieſelbe zu entfernen, und jene Identität wieder herzuſtellen, damit aber auch ſeine Kauſalität aufzuheben.

Die jetzt betrachtete zweite Beſtimmtheit der Kauſalität geht die Form an; dieß Verhältniß iſt die Kauſalität als ſich ſelbſt äußerlich, als die Urſprünglichkeit, welche ebenſo ſehr an ihr ſelbſt Geſetztſeyn oder Wirkung iſt.

Dieſe Vereinigung der entgegengeſetzten Beſtimmungen als im ſetzenden Subſtrat macht den unendlichen Regreß von Urſachen zu Urſachen aus. — Es wird von der Wirkung angefangen; ſie hat als ſolche eine Urſache, dieſe hat wieder eine Urſache und ſo fort. Warum hat die Urſache wieder eine Urſache? das heißt, warum wird dieſelbe Seite, die vorher als Urſache beſtimmt war, nunmehr als Wirkung beſtimmt und damit nach einer neuen Urſache gefragt? — Aus dem Grunde, weil die Urſache ein Endliches, Beſtimmtes überhaupt iſt; beſtimmt als Ein Moment der Form gegen die Wirkung; ſo hat ſie ihre Beſtimmtheit oder Negation außer ihr; eben damit aber iſt ſie ſelbſt endlich, hat ihre Beſtimmtheit an ihr, und iſt ſomit Geſetztſeyn oder Wirkung. Dieſe ihre Identität iſt auch geſetzt, aber ſie iſt ein Drittes, das unmittelbare Subſtrat; die Kauſalität iſt darum ſich ſelbſt äußerlich, weil hier ihre Urſprünglichkeit eine Unmittelbarkeit iſt. Der Formunterſchied iſt daher erſte Beſtimmtheit, noch nicht die Beſtimmtheit als Beſtimmtheit geſetzt, er iſt ſetzendes Anderſeyn. Die endliche Reflexion bleibt einer Seits bei dieſem Unmittelbaren ſtehen, entfernt die Formeinheit davon und läßt es in anderer Rückſicht Urſache und in anderer Wirkung ſeyn; anderer Seits verlegt ſie die Formeinheit in das Unendliche, und drückt durch das perennirende Fortgehen ihre Ohnmacht aus, ſie erreichen und feſthalten zu können.

Mit der Wirkung iſt es unmittelbar der nämliche Fall, oder vielmehr der unendliche Progreß von Wirkung zu Wirkung iſt ganz und daſſelbe was der Regreß von Urſache zu Urſache iſt. In dieſem wurde die Urſache zur Wirkung, welche wieder eine andere Urſache hat; ebenſo wird umgekehrt die Wirkung zur Urſache, die wieder eine andere Wirkung hat. — Die betrachtete beſtimmte Urſache fängt von einer Aeußerlichkeit an, und kehrt in ihrer Wirkung nicht als Ur-

ſache in ſich zurück, ſondern verliert vielmehr die Kauſalität darin. Aber umgekehrt kommt die Wirkung an ein Subſtrat, welches Subſtanz, urſprünglich ſich auf ſich beziehendes Weſen iſt; an ihm wird daher dieß Geſetztſeyn zum Geſetztſeyn; das heißt, dieſe Subſtanz, indem eine Wirkung in ihr geſetzt wird, verhält ſich als Urſache. Aber jene erſte Wirkung, das Geſetztſeyn, das an ſie äußerlich kommt, iſt ein Anderes als die zweite, die von ihr hervorgebracht wird; denn dieſe zweite iſt beſtimmt, als ihre Reflexion-in-ſich, jene aber als eine Aeußerlichkeit an ihr. — Aber weil die Kauſalität hier die ſich ſelbſt äußerliche Urſachlichkeit iſt, ſo kehrt ſie auch ebenſo ſehr in ihrer Wirkung nicht in ſich zurück; wird ſich darin äußerlich, ihre Wirkung wird wieder Geſetztſeyn an einem Subſtrate, — als einer andern Subſtanz, die aber ebenſo es zum Geſetztſeyn macht, oder ſich als Urſache manifeſtirt, ihre Wirkung wieder von ſich abſtößt und ſo fort in das Schlecht-Unendliche.

3. Es iſt nun zu ſehen, was durch die Bewegung des beſtimmten Kauſalitäts-Verhältniſſes geworden iſt. — Die formelle Kauſalität erliſcht in der Wirkung; dadurch iſt das Identiſche dieſer beiden Momente geworden; aber damit nur als an ſich die Einheit von Urſache und Wirkung, worin die Fremdbeziehung äußerlich iſt. — Dieß Identiſche iſt dadurch auch unmittelbar nach den beiden Beſtimmungen der Unmittelbarkeit, erſtens als Anſichſeyn, ein Inhalt, an dem die Kauſalität ſich äußerlich verläuft; zweitens als ein exiſtirendes Subſtrat, dem die Urſache und die Wirkung inhäriren, als unterſchiedene Fremdbeſtimmungen. Dieſe ſind darin an ſich eins, aber jede iſt um dieſes Anſichſeyns oder der Aeußerlichkeit der Form willen ſich ſelbſt äußerlich, ſomit in ihrer Einheit mit der andern auch als andere gegen ſie beſtimmt. Daher hat zwar die Urſache eine Wirkung, und iſt zugleich ſelbſt Wirkung; und die Wirkung hat nicht nur

eine Urſache, ſondern iſt auch ſelbſt Urſache. Aber die Wirkung, welche die Urſache hat, und die Wirkung, die ſie iſt; — ebenſo die Urſache, welche die Wirkung hat, und die Urſache, die ſie iſt, ſind verſchieden.

Durch die Bewegung des beſtimmten Kauſalitätsverhältniſſes iſt aber nun dieß geworden, daß die Urſache nicht nur in der Wirkung erliſcht, und damit auch die Wirkung, wie in der formellen Kauſalität, ſondern daß die Urſache in ihrem Erlöſchen, in der Wirkung wieder wird, daß die Wirkung in Urſache verſchwindet, aber in ihr ebenſo wieder wird. Jede dieſer Beſtimmungen hebt ſich in ihrem Setzen auf, und ſetzt ſich in ihrem Aufheben; es iſt nicht ein äußerliches Uebergehen der Kauſalität von einem Subſtrat an ein anderes vorhanden, ſondern dieß Anderswerden derſelben iſt zugleich ihr eigenes Setzen. Die Kauſalität ſetzt alſo ſich ſelbſt voraus oder bedingt ſich. Die vorher nur an ſich ſetzende Identität, das Subſtrat, iſt daher nunmehr beſtimmt als Vorausſetzung oder geſetzt gegen die wirkende Kauſalität, und die vorhin dem Identiſchen nur äußerliche Reflexion ſteht nun im Verhältniſſe zu demſelben.

c. Wirkung und Gegenwirkung.

Die Kauſalität iſt vorausſetzendes Thun. Die Urſache iſt bedingt; ſie iſt die negative Beziehung auf ſich als vorausgeſetztes, als äußerliches Anderes, welches an ſich aber nur an ſich die Kauſalität ſelbſt iſt. Es iſt, wie ſich ergeben hat, die ſubſtantielle Identität, in welche die formelle Kauſalität übergeht, die ſich nunmehr gegen dieſelbe als ihr Negatives beſtimmt hat. Oder es iſt daſſelbe, was die Subſtanz des Kauſalitätsverhältniſſes, aber welcher die Macht der Accidentalität als ſelbſt ſubſtantielle Thätigkeit gegenüber ſteht. — Es iſt die paſſive Subſtanz. — Paſſiv iſt das Unmittelbare, oder Anſichſetzende, das nicht auch für ſich iſt; — das reine

Seyn oder das Weſen, das nur in dieſer Beſtimmtheit der abſtrakten Identität mit ſich iſt. — Der paſſiven ſteht die als negativ ſich auf ſich beziehende, die wirkende Subſtanz gegenüber. Sie iſt die Urſache, inſofern ſie ſich in der beſtimmten Kauſalität durch die Negation ihrer ſelbſt, aus der Wirkung wiederhergeſtellt hat, das in ſeinem Andersſeyn oder als Unmittelbares ſich weſentlich als ſetzend verhält, und durch ſeine Negation ſich mit ſich vermittelt. Die Kauſalität hat deswegen hier kein Subſtrat mehr, dem ſie inhärirte und iſt nicht Formbeſtimmung gegen dieſe Identität, ſondern ſelbſt die Subſtanz, oder das Urſprüngliche iſt nur die Kauſalität. — Das Subſtrat iſt die paſſive Subſtanz, die ſie ſich vorausgeſetzt hat.

Dieſe Urſache wirkt nun; denn ſie iſt die negative Macht auf ſich ſelbſt; zugleich iſt ſie ihr Vorausgeſetztes; ſo wirkt ſie auf ſich als auf ein Anderes, auf die paſſive Subſtanz. — Somit hebt ſie erſtlich das Andersſeyn derſelben auf; und kehrt in ihr in ſich zurück; zweitens beſtimmt ſie dieſelbe, ſie ſetzt dieß Aufheben ihres Andersſeyns oder die Rückkehr in ſich als eine Beſtimmtheit. Dieß Geſetztſeyn, weil es zugleich ihre Rückkehr in ſich iſt, iſt zunächſt ihre Wirkung. Aber umgekehrt weil ſie als vorausſetzend ſich ſelbſt als ihr Anderes beſtimmt, ſo ſetzt ſie die Wirkung in der andern, der paſſiven Subſtanz. — Oder weil die paſſive Subſtanz ſelbſt das Gedoppelte iſt, nämlich ein ſelbſtſtändiges Anderes, und zugleich ein Vorausgeſetztes und an ſich ſchon mit der wirkenden Urſache Identiſches, ſo iſt das Wirken von dieſer ſelbſt ein Gedoppeltes; es iſt beides in Einem, das Aufheben ihres Beſtimmtſeyns, nämlich ihrer Bedingung, oder das Aufheben der Selbſtſtändigkeit der paſſiven Subſtanz; — und daß ſie ihre Identität mit derſelben aufhebt, ſomit ſich voraus oder als Anderes ſetzt. — Durch das letztere Moment wird die paſſive Subſtanz erhalten; jenes erſte Aufheben derſelben erſcheint in Beziehung hierauf zugleich auch ſo, daß nur

einige Bestimmungen an ihr aufgehoben werden und die Identität ihrer mit der ersten in der Wirkung äußerlich an ihr geschieht.

Insofern leidet sie Gewalt. — Die Gewalt ist die Erscheinung der Macht, oder die Macht als Aeußerliches. Aeußerliches ist aber die Macht, nur insofern die ursachliche Substanz in ihrem Wirken, d. h. im Setzen ihrer selbst zugleich voraussetzend ist, d. h. sich selbst als Aufgehobenes setzt. Umgekehrt ist daher ebenso sehr das Thun der Gewalt ein Thun der Macht. Es ist nur ein von ihr selbst vorausgesetztes Anderes, auf welches die gewaltige Ursache wirkt, ihre Wirkung auf dasselbe ist negative Beziehung auf sich, oder die Manifestation ihrer selbst. Das Passive ist das Selbstständige, das nur ein Gesetztes ist; ein in sich selbst Gebrochenes, — eine Wirklichkeit, welche Bedingung ist und zwar die Bedingung nunmehr in ihrer Wahrheit, nämlich eine Wirklichkeit, welche nur eine Möglichkeit ist, oder umgekehrt ein Ansichseyn, das nur die Bestimmtheit des Ansichseyns, nur passiv ist. Demjenigen daher, dem Gewalt geschieht, ist es nicht nur möglich, Gewalt anzuthun, sondern sie muß ihm auch angethan werden; was Gewalt über das Andere hat, hat sie nur, weil es die Macht desselben ist, die sich darin und das Andere manifestirt. Die passive Substanz wird durch die Gewalt nur gesetzt, als das was sie in Wahrheit ist, nämlich weil sie das einfache Positive oder unmittelbare Substanz ist, eben darum nur ein Gesetztes zu seyn; das Voraus, das sie als Bedingung ist, ist der Schein der Unmittelbarkeit, den die wirkende Kausalität ihr abstreift.

Der passiven Substanz wird daher durch die Einwirkung einer andern Gewalt nur ihr Recht angethan. Was sie verliert, ist jene Unmittelbarkeit, die ihr fremde Substantialität. Was sie als ein Fremdes erhält, nämlich als ein Gesetztseyn bestimmt zu werden, ist ihre eigene Bestimmung.

— Indem ſie nun aber in ihrem Geſetztſeyn oder in ihrer eigenen Beſtimmung geſetzt wird, wird ſie dadurch vielmehr nicht aufgehoben, ſondern geht ſo nur mit ſich ſelbſt zuſammen und iſt alſo in ihrem Beſtimmtwerden Urſprünglichkeit. — Die paſſive Subſtanz wird alſo einer Seits durch die aktive erhalten oder geſetzt, nämlich inſofern dieſe ſich ſelbſt zur aufgehobenen macht; — anderer Seits aber iſt es das Thun des Paſſiven ſelbſt, mit ſich zuſammenzugehen, und ſomit ſich zum Urſprünglichen und zur Urſache zu machen. Das Geſetztwerden durch ein Anderes und das eigene Werden iſt ein und daſſelbe.

Hierdurch, daß die paſſive Subſtanz nun ſelbſt in Urſache verkehrt iſt, wird erſtlich die Wirkung in ihr aufgehoben; darin beſteht ihre Gegenwirkung überhaupt. Sie iſt an ſich das Geſetztſeyn, als paſſive Subſtanz; auch iſt das Geſetztſeyn durch die andere Subſtanz in ihr geſetzt worden, inſofern ſie nämlich die Wirkung derſelben an ihr bekam. Ihre Gegenwirkung enthält daher ebenſo das Gedoppelte; daß nämlich erſtlich, was ſie an ſich iſt, geſetzt wird, zweitens, als was ſie geſetzt wird, ſich als ihr Anſichſeyn darſtellt; ſie iſt an ſich Geſetztſeyn, daher erhält ſie eine Wirkung an ihr durch die andere; aber dieß Geſetztſeyn iſt umgekehrt ihr eigenes Anſichſeyn, ſo iſt dieß ihre Wirkung, ſie ſelbſt ſtellt ſich als Urſache dar.

Zweitens geht die Gegenwirkung gegen die erſte wirkende Urſache. Die Wirkung, welche die vorher paſſive Subſtanz in ſich aufhebt, iſt nämlich eben jene Wirkung der erſten. Die Urſache hat aber ihre ſubſtantielle Wirklichkeit nur in ihrer Wirkung; indem dieſe aufgehoben wird, ſo wird ihre urſachliche Subſtantialität aufgehoben. Dieß geſchieht erſtlich an ſich durch ſich ſelbſt, indem ſie ſich zur Wirkung macht; in dieſer Identität verſchwindet ihre negative Beſtimmung und ſie wird Paſſives; zweitens geſchieht es durch die vorhin paſſive, nun rückwirkende Subſtanz, welche deren Wirkung auf-

hebt. — In der bestimmten Kausalität wird die Substanz, auf welche gewirkt wird, zwar auch wieder Ursache, sie wirkt hiermit dagegen, daß eine Wirkung in ihr gesetzt wurde. Aber sie wirkte nicht zurück gegen jene Ursache, sondern setzte ihre Wirkung wieder in eine andere Substanz, wodurch der Progreß von Wirkungen ins Unendliche zum Vorschein kam; weil hier die Ursache in ihrer Wirkung nur erst an sich mit sich identisch ist, daher einer Seits in einer unmittelbaren Identität in ihrer Ruhe verschwindet, anderer Seits in einer andern Substanz sich wieder erweckt. — In der bedingten Kausalität hingegen bezieht die Ursache in der Wirkung sich auf sich selbst, weil sie ihr Anderes als Bedingung, als Vorausgesetztes ist, und ihr Wirken dadurch ebenso sehr Werden, als Setzen und Aufheben des Andern ist.

Ferner verhält sie sich hiermit als passive Substanz; aber, wie sich ergab, entsteht diese durch die auf sie geschehene Wirkung als ursachliche Substanz. Jene erste Ursache, welche zuerst wirkt, und ihre Wirkung als Gegenwirkung in sich zurück erhält, tritt damit wieder als Ursache auf; wodurch das in der endlichen Kausalität in den schlecht-unendlichen Progreß auslaufende Wirken umgebogen, und zu einem in sich zurückkehrenden, einem unendlichen Wechselwirken wird.

C.

Die Wechselwirkung.

In der endlichen Kausalität sind es Substanzen, die sich wirkend zu einander verhalten. Der Mechanismus besteht in dieser Aeußerlichkeit der Kausalität, daß die Reflexion der Ursache in ihrer Wirkung in sich zugleich ein abstoßendes Seyn ist, oder daß in der Identität, welche die ursachliche Substanz in ihrer Wirkung mit sich hat, sie sich ebenso unmittelbar Aeußerliches bleibt, und die Wirkung in eine andere Substanz übergegangen ist. In der Wechselwirkung

iſt nun dieſer Mechanismus aufgehoben; denn ſie enthält erſtens das Verſchwinden jenes urſprünglichen Beharrens der unmittelbaren Subſtantialität; zweitens das Entſtehen der Urſache; und damit die Urſprünglichkeit als durch ihre Negation ſich mit ſich vermittelnd.

Zunächſt ſtellt die Wechſelwirkung ſich dar als eine gegenſeitige Kauſalität von vorausgeſetzten, ſich bedingenden Subſtanzen; jede iſt gegen die andere zugleich aktive und zugleich paſſive Subſtanz. Indem beide hiermit ſowohl paſſiv als aktiv ſind, ſo hat ſich bereits jeder Unterſchied derſelben aufgehoben; er iſt ein völlig durchſichtiger Schein; ſie ſind Subſtanzen nur darin, daß ſie die Identität des Aktiven und Paſſiven ſind. Die Wechſelwirkung ſelbſt iſt daher nur noch leere Art und Weiſe; und es bedarf bloß noch eines äußern Zuſammenfaſſens deſſen, was bereits ſowohl an ſich als geſetzt iſt. Für's Erſte ſind es keine Subſtrate mehr, welche mit einander in Beziehung ſtehen, ſondern Subſtanzen; in der Bewegung der bedingten Kauſalität hat ſich die noch übrige vorausgeſetzte Unmittelbarkeit aufgehoben, und das Bedingende der urſachlichen Aktivität iſt nur noch die Einwirkung, oder die eigene Paſſivität. Dieſe Einwirkung kommt aber ferner nicht von einer andern urſprünglichen Subſtanz her; ſondern eben von einer Urſachlichkeit, welche durch Einwirkung bedingt, oder ein Vermitteltes iſt. Dieß zunächſt Aeußerliche, das an die Urſache kommt und die Seite ihrer Paſſivität ausmacht, iſt daher durch ſie ſelbſt vermittelt, es iſt durch ihre eigene Aktivität hervorgebracht, ſomit die durch ihre Aktivität ſelbſt geſetzte Paſſivität. — Die Kauſalität iſt bedingt und bedingend; das Bedingende iſt das Paſſive, aber ebenſo ſehr iſt das Bedingte paſſiv. Dieß Bedingen oder die Paſſivität iſt die Negation der Urſache durch ſich ſelbſt, indem ſie ſich weſentlich zur Wirkung macht, und eben dadurch Urſache iſt. Die Wechſelwirkung iſt da-

her nur die Kauſalität ſelbſt; die Urſache hat nicht nur eine Wirkung, ſondern in der Wirkung ſteht ſie als Urſache mit ſich ſelbſt in Beziehung.

Hierdurch iſt die Kauſalität zu ihrem abſoluten Begriffe zurückgekehrt, und zugleich zum Begriffe ſelbſt gekommen. Sie iſt zunächſt die reale Nothwendigkeit; abſolute Identität mit ſich, ſo daß der Unterſchied der Nothwendigkeit und die in ihr ſich auf einander beziehenden Beſtimmungen, Subſtanzen, freie Wirklichkeiten, gegen einander, ſind. Die Nothwendigkeit iſt auf dieſe Weiſe die innere Identität; die Kauſalität iſt die Manifeſtation derſelben, worin ihr Schein des ſubſtantiellen Andersſeyns ſich aufgehoben hat, und die Nothwendigkeit zur Freiheit erhoben iſt. — In der Wechſelwirkung ſtellt die urſprüngliche Kauſalität ſich als ein Entſtehen aus ihrer Negation, der Paſſivität, und als Vergehen in dieſelbe, als ein Werden dar; aber ſo, daß dieß Werden zugleich ebenſo ſehr nur Scheinen iſt; das Uebergehen in Anderes iſt Reflexion-in-ſich ſelbſt; die Negation, welche Grund der Urſache iſt, iſt ihr poſitives Zuſammengehen mit ſich ſelbſt.

Nothwendigkeit und Kauſalität ſind alſo darin verſchwunden; ſie enthalten Beides, die unmittelbare Identität als Zuſammenhang und Beziehung, und die abſolute Subſtantialität der Unterſchiedenen, ſomit die abſolute Zufälligkeit derſelben; die urſprüngliche Einheit ſubſtantieller Verſchiedenheit; alſo den abſoluten Widerſpruch. Die Nothwendigkeit iſt das Seyn, weil es iſt; die Einheit des Seyns mit ſich ſelbſt, das ſich zum Grunde hat; aber umgekehrt, weil es einen Grund hat, iſt es nicht Seyn, iſt es ſchlechthin nur Schein, Beziehung oder Vermittelung. Die Kauſalität iſt dieß geſetzte Uebergehen des urſprünglichen Seyns, der Urſache, in Schein oder bloßes Geſetztſeyn, umgekehrt des Geſetztſeyns in Urſprünglichkeit; aber die Iden-

tität ſelbſt des Seyns und Scheins iſt noch die innere Nothwendigkeit. Dieſe Innerlichkeit oder dieß Anſichſeyn hebt die Bewegung der Kauſalität auf; damit verliert ſich die Subſtantialität der im Verhältniſſe ſtehenden Seiten, und die Nothwendigkeit enthüllt ſich. Die Nothwendigkeit wird nicht dadurch zur Freiheit, daß ſie verſchwindet, ſondern daß nur ihre noch innere Identität manifeſtirt wird; eine Manifeſtation, welche die identiſche Bewegung des Unterſchiedenen in ſich ſelbſt, die Reflexion des Scheins als Scheins in ſich iſt. — Umgekehrt wird zugleich dadurch die Zufälligkeit zur Freiheit, indem die Seiten der Nothwendigkeit, welche die Geſtalt für ſich freier, nicht in einander ſcheinender Wirklichkeiten haben, nunmehr geſetzt ſind als Identität, ſo daß dieſe Totalitäten der Reflexion-in-ſich in ihrem Unterſchiede nun auch als identiſche ſcheinen, oder geſetzt ſind nur als eine und dieſelbe Reflexion.

Die abſolute Subſtanz, als abſolute Form ſich von ſich unterſcheidend, ſtößt ſich daher nicht mehr als Nothwendigkeit von ſich ab, noch fällt ſie als Zufälligkeit in gleichgültige, ſich äußerliche Subſtanzen aus einander, ſondern unterſcheidet ſich einer Seits in die Totalität, welche, — die vorhin paſſive Subſtanz —, Urſprüngliches iſt als die Reflexion aus der Beſtimmtheit in ſich, als einfaches Ganzes, das ſein Geſetztſeyn in ſich ſelbſt enthält und als identiſch darin mit ſich geſetzt iſt, das Allgemeine; — anderer Seits in die Totalität, — die vorhin urſachliche Subſtanz, — als in die Reflexion ebenſo aus der Beſtimmtheit in ſich zur negativen Beſtimmtheit, welche ſo als die mit ſich identiſche Beſtimmtheit ebenfalls das Ganze, aber als die mit ſich identiſche Negativität geſetzt iſt; — das Einzelne. Unmittelbar aber, weil das Allgemeine nur identiſch mit ſich iſt, indem es die Beſtimmtheit als aufgehoben in ſich enthält, alſo das Negative als Negatives iſt, — iſt es dieſelbe Negati-

vität, welche die Einzelnheit ist; — und die Einzelnheit, weil sie ebenso das bestimmte Bestimmte, das Negative als Negatives ist, ist sie unmittelbar dieselbe Identität, welche die Allgemeinheit ist. Diese ihre einfache Identität ist die Besonderheit, welche vom Einzelnen das Moment der Bestimmtheit, vom Allgemeinen das Moment der Reflexion-in-sich in unmittelbarer Einheit enthält. Diese drei Totalitäten sind daher Eine und dieselbe Reflexion, welche als negative Beziehung auf sich in jene beiden sich unterscheidet, aber als in einen vollkommen durchsichtigen Unterschied, nämlich in die bestimmte Einfachheit, oder in die einfache Bestimmtheit, welche ihre Eine und dieselbe Identität ist. — Dieß ist der Begriff, das Reich der Subjektivität oder der Freiheit.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Anzeige.

Im Verlage des Unterzeichneten werden im Laufe dieses Jahres erscheinen:

Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke.

Herausgegeben
von
J. H. Fichte,

in drei Bänden, deren erster zur Oster-Messe d. J. ausgegeben werden wird.

Die Hauptbestandtheile des hier zum Erstenmale im Drucke erscheinenden Nachlasses machen die philosophischen Vorlesungen an der Berliner Universität in den Jahren 1810 bis 1814 aus, welche Fichte's System in seiner letzten Gestalt und Ausführung enthalten. Daran schließen sich größere und kleinere Arbeiten von älterem Datum, welche, zum Theil von ihm selbst für den Druck bestimmt, die allmählige Entwickelung seiner Lehre bis zu ihrem letzten Abschlusse bezeichnen. Nachstehendes Verzeichniß des Mitzutheilenden wird dies näher darlegen:

Einleitungs-Vorlesungen in die Philosophie (Herbst 1813). — Transcendentale Logik (Winter $18\frac{1}{13}$). — Thatsachen des Bewußtseyns (Winter $18\frac{1}{13}$). — Drei Vorträge der Wissenschaftslehre aus verschiedenen Epochen, der letzte vom Jahre 1813. — Die Rechts- und die Sittenlehre (1812). — Fünf Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten (1811). — Frühere und spätere Aufsätze vermischten philosophischen Inhalts, eine Abhandlung über Machiavelli, Abhandlungen zur Staatslehre, Staatswirthschaft, über deutsche Verfassung und Geschichte, über thierischen Magnetismus, Kritiken u. s. w.

Der Druck in groß Median-Formate schreitet ununterbrochen fort, das Aeußere wird des erhabenen Gegenstandes würdig ausgestattet; — und verspricht der Verleger den Käufern aller drei Bände den Preis für den Druckbogen nicht höher als zu $1\frac{1}{2}$ Sgr. ($1\frac{1}{2}$ gGr.) zu berechnen, wogegen einzelne Bände nicht anders als zu $2\frac{1}{2}$ Sgr. (2 gGr.) für den Bogen abgegeben werden können. —

Bonn, im Februar 1834. Adolph Marcus.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Wiſſenſchaft der Logik.

Herausgegeben

von

Dr. Leopold von Henning.

Zweiter Theil.

Die ſubjektive Logik,

oder:

Die Lehre vom Begriff.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1834.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollſtändige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förſter.

Fünfter Band.

Τὰληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1834.
Verlag von Duncker und Humblot.

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Cicer. Tuscul. quaest. lib. II. cap. 1. Est enim philosophia paucis contenta judicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique suspecta et invisa.

Universitäts-
München
Bibliothek

Inhaltsanzeige.

Seite.

Vorbericht 3
Vom Begriff im Allgemeinen 5
Eintheilung 31

Erſter Abſchnitt.

Die Subjektivität 34

Erſtes Kapitel.

Der Begriff 35
A. Der allgemeine Begriff 36
B. Der beſondere Begriff 42
Anmerkung. Die gewöhnlichen Arten der Begriffe 52
C. Das Einzelne 60

Zweites Kapitel.

Das Urtheil 65
A. Das Urtheil des Daſeyns 75
a. Das poſitive Urtheil 76
b. Das negative Urtheil 82
c. Das unendliche Urtheil 89

Seite.
B. Das Urtheil der Reflexion 91
a. Das singulare Urtheil 94
b. Das partikulare Urtheil 94
c. Das universelle Urtheil 96
C. Das Urtheil der Nothwendigkeit 101
a. Das kategorische Urtheil 101
b. Das hypothetische Urtheil 103
c. Das disjunktive Urtheil 105
D. Das Urtheil des Begriffs 110
a. Das assertorische Urtheil 112
b. Das problematische Urtheil 114
c. Das apodiktische Urtheil 116

Drittes Kapitel.

Der Schluß 118
A. Der Schluß des Daseyns 121
a. Erste Figur 123
b. Zweite Figur 132
c. Dritte Figur 137
d. Vierte Figur 139
Anmerkung. Die gewöhnliche Ansicht des Schlusses 142
B. Der Schluß der Reflexion 148
a. Der Schluß der Allheit 149
b. Der Schluß der Induktion 152
c. Der Schluß der Analogie 155
C. Der Schluß der Nothwendigkeit 160
a. Der kategorische Schluß 161
b. Der hypothetische Schluß 164
c. Der disjunktive Schluß 167

Seite.

Zweiter Abſchnitt.

Die Objektivität 172

Erſtes Kapitel.

Der Mechanismus 180
A. Das mechaniſche Objekt 181
B. Der mechaniſche Proceß 184
a. Der formale Proceß 186
b. Der reale Proceß 190
c. Das Produkt 193
C. Der abſolute Mechanismus 194
a. Das Centrum 194
b. Das Geſetz 198
c. Uebergang des Mechanismus 199

Zweites Kapitel.

Der Chemismus 200
A. Das chemiſche Objekt 200
B. Der chemiſche Proceß 202
C. Uebergang des Chemismus 206

Drittes Kapitel.

Die Teleologie 209
A. Der ſubjektive Zweck 217
B. Das Mittel 221
C. Der ausgeführte Zweck 224

Seite.

Dritter Abſchnitt.

Die Idee 236

Erſtes Kapitel.

Das Leben 244
A. Das lebendige Individuum 249
B. Der Lebens-Proceß 255
C. Die Gattung 259

Zweites Kapitel.

Die Idee des Erkennens 262
A. Die Idee des Wahren 274
a. Das analytiſche Erkennen 278
b. Das ſynthetiſche Erkennen 288
1. Die Definition 289
2. Die Eintheilung 296
3. Der Lehrſatz 304
B. Die Idee des Guten 320

Drittes Kapitel.

Die abſolute Idee 327

Die ſubjektive Logik,

oder:

Die Lehre vom Begriff.

Vorbericht.

Dieſer Theil der Logik, der die Lehre vom Begriffe enthält, und den dritten Theil des Ganzen ausmacht, wird auch unter dem beſondern Titel: Syſtem der ſubjektiven Logik, zur Bequemlichkeit derjenigen Freunde dieſer Wiſſenſchaft ausgegeben, die für die hier abgehandelten, in dem Umfange der gewöhnlich ſo genannten Logik befaßten Materien ein größeres Intereſſe zu haben gewöhnt ſind, als für die weitern logiſchen Gegenſtände, die in den beiden erſten Theilen abgehandelt worden. — Für dieſe frühern Theile konnte ich auf die Nachſicht billiger Beurtheiler wegen der wenigen Vorarbeiten Anſpruch machen, die mir einen Inhalt, Materialien und einen Faden des Fortgangs hätten gewähren können. Bei dem gegenwärtigen darf ich dieſe Nachſicht vielmehr aus dem entgegengeſetzten Grunde anſprechen; indem ſich für die Logik des Begriffs ein völlig fertiges und feſtgewordenes, man kann ſagen, verknöchertes Material vorfindet, und die Aufgabe darin beſteht, daſſelbe in Flüſſigkeit zu bringen, und den lebendigen Begriff in ſolchem todten Stoffe wieder zu entzünden; wenn es ſeine Schwierigkeiten hat, in einem öden Lande eine neue Stadt zu erbauen, ſo findet ſich zwar Material genug, aber deſto mehr Hinderniſſe anderer Art, wenn es darum zu thun iſt, einer alten, feſtgebauten, in fortwährendem Beſitz und Bewohnung erhaltenen Stadt eine neue Anlage zu geben; man muß ſich unter anderem auch entſchließen, von vielem ſonſt Werthgeachtetem des Vorraths gar keinen Gebrauch zu machen. —

Vornehmlich aber darf die Größe des Gegenſtandes ſelbſt zur Entſchuldigung der unvollkommenen Ausführung angeführet werden. Denn welcher Gegenſtand iſt erhabener für die Erkenntniß, als die Wahrheit ſelbſt? — Der Zweifel aber, ob nicht dieſer Gegenſtand es eben ſey, der einer Entſchuldigung bedürfe, liegt nicht aus dem Wege, wenn man ſich des Sinns erinnert, in welchem Pilatus die Frage: was iſt Wahrheit? ſagte; — nach dem Dichter:

— — — — mit der Miene des Hofmanns,
die kurzſichtig, doch lächelnd des Ernſtes Sache verdammet.

Jene Frage ſchließt dann den Sinn, der als ein Moment der Höflichkeit angeſehen werden kann, und die Erinnerung daran in ſich, daß das Ziel, die Wahrheit zu erkennen, etwas bekanntlich Aufgegebenes, längſt Abgethanes, und die Unerreichbarkeit der Wahrheit auch unter Philoſophen und Logikern von Profeſſion etwas Anerkanntes ſey? — Wenn aber die Frage der Religion nach dem Werthe der Dinge, der Einſichten und Handlungen, die dem Inhalte nach einen gleichen Sinn hat, in unſern Zeiten ihr Recht ſich wieder mehr vindicirt, ſo muß wohl die Philoſophie hoffen, daß es auch nicht mehr ſo auffallend gefunden werde, wenn ſie wieder, zunächſt in ihrem unmittelbaren Felde, ihr wahrhaftes Ziel geltend macht, und nachdem ſie in die Art und Weiſe und in die Anſpruchsloſigkeit anderer Wiſſenſchaften auf Wahrheit herabgefallen, ſich wieder zu demſelben zu erheben ſtrebt. Wegen dieſes Verſuchs kann es eigentlich nicht erlaubt ſeyn, eine Entſchuldigung zu machen; aber wegen der Ausführung deſſelben darf ich für eine ſolche noch erwähnen, daß meine Amtsverhältniſſe und andere perſönliche Umſtände mir nur eine zerſtreute Arbeit in einer Wiſſenſchaft geſtatteten, welche einer unzerſtreuten und ungetheilten Anſtrengung bedarf und würdig iſt.

Nürnberg, den 21. Jul. 1816.

Vom Begriff im Allgemeinen.

Was die Natur des Begriffes ſey, kann ſo wenig unmittelbar angegeben werden, als der Begriff irgend eines andern Gegenſtandes unmittelbar aufgeſtellt werden kann. Es könnte etwa ſcheinen, daß, um den Begriff eines Gegenſtandes anzugeben, das Logiſche vorausgeſetzt werde, und dieſes ſomit nicht wieder etwas Anderes zu ſeinem Voraus haben, noch ein Abgeleitetes ſeyn könne, wie in der Geometrie logiſche Sätze, wie ſie in Anwendung auf die Größe erſcheinen und in dieſer Wiſſenſchaft gebraucht werden, in der Form von Axiomen, unabgeleiteten und unableitbaren Erkenntnißbeſtimmungen vorangeſchickt werden. Ob nun wohl der Begriff nicht nur als eine ſubjektive Vorausſetzung, ſondern als abſolute Grundlage anzuſehen iſt, ſo kann er dieß doch nicht ſeyn, als inſofern er ſich zur Grundlage gemacht hat. Das abſtrakt-Unmittelbare iſt wohl ein Erſtes; als dieß Abſtrakte iſt es aber vielmehr ein Vermitteltes, von dem alſo, wenn es in ſeiner Wahrheit gefaßt werden ſoll, ſeine Grundlage erſt zu ſuchen iſt. Dieſe muß daher zwar ein Unmittelbares ſeyn, aber ſo, daß es aus der Aufhebung der Vermittelung ſich zum Unmittelbaren gemacht hat.

Der Begriff iſt von dieſer Seite zunächſt überhaupt als das Dritte zum Seyn und Weſen, zum Unmittelbaren und zur Reflexion anzuſehen. Seyn und Weſen ſind inſofern die Momente ſeines Werdens; er aber iſt ihre Grundlage und Wahrheit, als die Identität, in welcher ſie untergegangen und enthalten ſind. Sie ſind in ihm, weil er ihr

Reſultat iſt, enthalten, aber nicht mehr als Seyn und als Weſen; dieſe Beſtimmung haben ſie nur, inſofern ſie noch nicht in dieſe ihre Einheit zurückgegangen ſind.

Die objektive Logik, welche das Seyn und Weſen betrachtet, macht daher eigentlich die genetiſche Expoſition des Begriffes aus. Näher iſt die Subſtanz ſchon das reale Weſen, oder das Weſen, inſofern es mit dem Seyn vereinigt und in Wirklichkeit getreten iſt. Der Begriff hat daher die Subſtanz zu ſeiner unmittelbaren Vorausſetzung, ſie iſt das an ſich, was er als Manifeſtirtes iſt. Die dialektiſche Bewegung der Subſtanz durch die Kauſalität und Wechſelwirkung hindurch iſt daher die unmittelbare Geneſis des Begriffes, durch welche ſein Werden dargeſtellt wird. Aber ſein Werden hat, wie das Werden überall, die Bedeutung, daß es die Reflexion des Uebergehenden in ſeinen Grund iſt, und daß das zunächſt anſcheinend Andere, in welches das Erſtere übergegangen, deſſen Wahrheit ausmacht. So iſt der Begriff die Wahrheit der Subſtanz, und indem die beſtimmte Verhältnißweiſe der Subſtanz die Nothwendigkeit iſt, zeigt ſich die Freiheit als die Wahrheit der Nothwendigkeit, und als die Verhältnißweiſe des Begriffs.

Die eigene, nothwendige Fortbeſtimmung der Subſtanz iſt das Setzen deſſen, was an und für ſich iſt; der Begriff nun iſt dieſe abſolute Einheit des Seyns und der Reflexion, daß das An- und Fürſichſeyn erſt dadurch iſt, daß es ebenſo ſehr Reflexion oder Geſetztſeyn iſt, und daß das Geſetztſeyn das An- und Fürſichſeyn iſt. — Dieß abſtrakte Reſultat erläutert ſich durch die Darſtellung ſeiner konkreten Geneſis; ſie enthält die Natur des Begriffes; ſie muß aber deſſen Abhandlung vorangegangen ſeyn. Die Haupt-Momente dieſer Expoſition (welche im zweiten Buch der objektiven Logik ausführlich abgehandelt worden iſt) ſind daher hier kürzlich zuſammen zu ſtellen:

Die Subſtanz iſt das Abſolute, das an- und für-ſich-ſeyende Wirkliche; — an ſich als die einfache Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit, abſolutes, alle Wirklichkeit und Möglichkeit in ſich enthaltendes Weſen; für ſich, dieſe Identität als abſolute Macht oder ſchlechthin ſich auf ſich beziehende Negativität. — Die Bewegung der Subſtantialität, welche durch dieſe Momente geſetzt iſt, beſteht darin,

1. Daß die Subſtanz, als abſolute Macht oder ſich auf ſich beziehende Negativität, ſich zu einem Verhältniſſe unterſcheidet, worin jene zunächſt nur einfache Momente, als Subſtanzen, und als urſprüngliche Vorausſetzungen ſind. — Das beſtimmte Verhältniß derſelben iſt das einer paſſiven Subſtanz, — der Urſprünglichkeit des einfachen An-ſich-ſeyns, welches machtlos ſich nicht ſelbſt ſetzend, nur urſprüngliches Geſetztſeyn iſt; — und von aktiver Subſtanz der ſich auf ſich beziehenden Negativität, welche als ſolche ſich als Anderes geſetzt hat, und auf dieß Andere bezieht. Dieß Andere iſt eben die paſſive Subſtanz, welche ſie ſich in der Urſprünglichkeit ihrer Macht als Bedingung vorausgeſetzt hat. — Dieß Vorausſetzen iſt ſo zu faſſen, daß die Bewegung der Subſtanz ſelbſt zunächſt unter der Form des einen Momente ihres Begriffs, des An-ſich-ſeyns iſt, daß die Beſtimmtheit der einen der im Verhältniß ſtehenden Subſtanzen auch Beſtimmtheit dieſes Verhältniſſes ſelbſt iſt.

2. Das andere Moment iſt das Fürſichſeyn, oder daß die Macht ſich als ſich auf ſich ſelbſt beziehende Negativität ſetzt, wodurch ſie das Vorausgeſetzte wieder aufhebt. — Die aktive Subſtanz iſt die Urſache; ſie wirkt; das heißt, ſie iſt nun das Setzen, wie ſie vorher das Vorausſetzen war, daß a) der Macht auch der Schein der Macht, dem Geſetztſeyn auch der Schein des Geſetztſeyns gegeben wird. Das, was in der Vorausſetzung Urſprüngliches war, wird in der Kauſalität durch die Beziehung auf Anderes das, was

es an ſich iſt; die Urſache bringt eine Wirkung, und zwar an einer andern Subſtanz hervor; ſie iſt nunmehr Macht in Beziehung auf ein Anderes; erſcheint inſofern als Urſache, aber iſt es erſt durch dieß Erſcheinen. — An die paſſive Subſtanz tritt die Wirkung, wodurch ſie als Geſetztſeyn nun auch erſcheint, aber erſt darin paſſive Subſtanz iſt.

3. Aber es iſt noch mehr hierin vorhanden, als nur dieſe Erſcheinung; nämlich a). Die Urſache wirkt auf die paſſive Subſtanz, ſie verändert deren Beſtimmung; aber dieſe iſt das Geſetztſeyn, ſonſt iſt nichts an ihr zu verändern; die andere Beſtimmung aber, die ſie erhält, iſt die Urſachlichkeit; die paſſive Subſtanz wird alſo zur Urſache, Macht und Thätigkeit. b) Es wird die Wirkung an ihr geſetzt von der Urſache; das aber von der Urſache Geſetzte iſt die im Wirken mit ſich identiſche Urſache ſelbſt; es iſt dieſe, welche ſich an die Stelle der paſſiven Subſtanz ſetzt. — Ebenſo in Anſetzung der aktiven Subſtanz iſt a) das Wirken das Ueberſetzen der Urſache in die Wirkung, in ihr Anderes, das Geſetztſeyn, und b) in der Wirkung zeigt ſich die Urſache als das, was ſie iſt, die Wirkung iſt identiſch mit der Urſache, nicht ein Anderes; die Urſache zeigt alſo im Wirken das Geſetztſeyn als das, was ſie weſentlich iſt. — Nach beiden Seiten alſo, des identiſchen ſowohl als des negativen Beziehens der andern auf ſie, wird jede das Gegentheil ihrer ſelbſt; dieß Gegentheil aber wird jede, daß die andere, alſo auch jede, identiſch mit ſich ſelbſt bleibt. — Aber Beides, das identiſche und das negative Beziehen, iſt ein und daſſelbe; die Subſtanz iſt nur in ihrem Gegentheil identiſch mit ſich ſelbſt, und dieß macht die abſolute Identität der als zwei geſetzten Subſtanzen aus. Die aktive Subſtanz wird durch das Wirken, d. h. indem ſie ſich als das Gegentheil ihrer ſelbſt ſetzt, was zugleich das Aufheben ihres vorausgeſetzten Andersſeyns, der paſſiven Subſtanz, iſt, als Urſache oder urſprüngliche Subſtantialität manifeſtirt. Umgekehrt wird durch

das Einwirken das Geſetztſeyn als Geſetztſeyn, das Negative als Negatives, ſomit die paſſive Subſtanz als ſich auf ſich beziehende Negativität, manifeſtirt; und die Urſache geht in dieſem Andern ihrer ſelbſt ſchlechthin nur mit ſich zuſammen. Durch dieß Setzen wird alſo die vorausgeſetzte oder an ſich ſetzende Urſprünglichkeit für ſich; aber dieß An- und Fürſichſeyn iſt nur dadurch, daß dieß Setzen ebenſo ſehr ein Aufheben des Vorausgeſetzten iſt, oder die abſolute Subſtanz nur aus und in ihrem Geſetztſeyn zu ſich ſelbſt zurückgekommen, und dadurch abſolut iſt. Dieſe Wechſelwirkung iſt hiermit die ſich wieder aufhebende Erſcheinung; die Offenbarung des Scheins der Kauſalität, worin die Urſache als Urſache iſt, daß er Schein iſt. Dieſe unendliche Reflexion in ſich ſelbſt, daß das An- und Fürſichſeyn erſt dadurch iſt, daß es Geſetztſeyn iſt, iſt die Vollendung der Subſtanz. Aber dieſe Vollendung iſt nicht mehr die Subſtanz ſelbſt, ſondern iſt ein Höheres, der Begriff das Subjekt. Der Uebergang des Subſtantialitäts-Verhältniſſes geſchieht durch ſeine eigene immanente Nothwendigkeit, und iſt weiter nichts, als die Manifeſtation ihrer ſelbſt, daß der Begriff ihre Wahrheit, und die Freiheit die Wahrheit der Nothwendigkeit iſt.

Es iſt ſchon früher im zweiten Buch der objektiven Logik S. 194 f. Anm. erinnert worden, daß die Philoſophie, welche ſich auf den Standpunkt der Subſtanz ſtellt und darauf ſtehen bleibt, das Syſtem des Spinoza iſt. Es iſt daſelbſt zugleich der Mangel dieſes Syſtems ſowohl der Form als Materie nach aufgezeigt worden. Ein Anderes aber iſt die Widerlegung deſſelben. In Rückſicht auf die Widerlegung eines philoſophiſchen Syſtems iſt anderwärts gleichfalls die allgemeine Bemerkung gemacht worden, daß daraus die ſchiefe Vorſtellung zu verbannen iſt, als ob das Syſtem als durchaus falſch dargeſtellt werden ſolle, und als ob das wahre Syſtem dagegen dem falſchen nur entgegengeſetzt ſey. Aus dem

Zuſammenhange, in welchem hier das ſpinoziſtiſche Syſtem vorkommt, geht von ſelbſt der wahre Standpunkt deſſelben und der Frage, ob es wahr oder falſch ſey, hervor. Das Subſtantialitäts-Verhältniß erzeugte ſich durch die Natur des Weſens; dieß Verhältniß, ſo wie ſeine zu einem Ganzen erweiterte Darſtellung in einem Syſteme iſt daher ein nothwendiger Standpunkt, auf welchen das Abſolute ſich ſtellt. Ein ſolcher Standpunkt iſt daher nicht als eine Meinung, eine ſubjektive, beliebige Vorſtellungs- und Denkweiſe eines Individuums, als eine Verirrung der Spekulation, anzuſehen; dieſe findet ſich vielmehr auf ihrem Wege nothwendig darauf verſetzt, und inſofern iſt das Syſtem vollkommen wahr. — Aber es iſt nicht der höchſte Standpunkt. Allein inſofern kann das Syſtem nicht als falſch, als der Widerlegung bedürftig und fähig angeſehen werden; ſondern nur dieß daran iſt als das Falſche zu betrachten, daß es der höchſte Standpunkt ſey. Das wahre Syſtem kann daher auch nicht das Verhältniß zu ihm haben, ihm nur entgegengeſetzt zu ſeyn; denn ſo wäre dieß Entgegengeſetzte ſelbſt ein Einſeitiges. Vielmehr als das Höhere muß es das Untergeordnete in ſich enthalten.

Ferner muß die Widerlegung nicht von Außen kommen, d. h. nicht von Annahmen ausgehen, welche außer jenem Syſteme liegen, denen es nicht entſpricht. Es braucht jene Annahmen nur nicht anzuerkennen; der Mangel iſt nur für den ein Mangel, welcher von den auf ſie gegründeten Bedürfniſſen und Forderungen ausgeht. Inſofern iſt geſagt worden, daß wer die Freiheit und Selbſtſtändigkeit des ſelbſtbewußten Subjekts nicht für ſich als entſchieden vorausſetze, für den könne keine Widerlegung des Spinozismus Statt finden. Ohnehin ignorirt ein ſo hoher, und in ſich ſchon ſo reicher Standpunkt, als das Subſtantialitäts-Verhältniß, jene Annahmen nicht, ſondern enthält ſie auch; eins der Attribute der ſpinoziſtiſchen Subſtanz iſt das Denken. Er verſteht vielmehr die Beſtimmungen, unter

welchen dieſe Annahmen ihm widerſtreiten, aufzulöſen und in ſich zu ziehen, ſo daß ſie in demſelben, aber in den ihm angemeſſenen Modifikationen, erſcheinen. Der Nerv des äußerlichen Widerlegens beruht dann allein darauf, die entgegengeſetzten Formen jener Annahmen, z. B. das abſolute Selbſtbeſtehen des denkenden Individuums gegen die Form des Denkens, wie es in der abſoluten Subſtanz mit der Ausdehnung identiſch geſetzt wird, ſeiner Seits ſteif und feſt zu halten. Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und ſich in den Umkreis ſeiner Stärke ſtellen; ihn außerhalb ſeiner ſelbſt angreifen und da Recht zu behalten, wo er nicht iſt, fördert die Sache nicht. Die einzige Widerlegung des Spinozismus kann daher nur darin beſtehen, daß ſein Standpunkt zuerſt als weſentlich und nothwendig anerkannt werde, daß aber zweitens dieſer Standpunkt aus ſich ſelbſt auf den höhern gehoben werde. Das Subſtantialitäts-Verhältniß, ganz nur an und für ſich ſelbſt betrachtet, führt ſich zu ſeinem Gegentheil, dem Begriffe, über. Die im letzten Buch enthaltene Expoſition der Subſtanz, welche zum Begriffe überführt, iſt daher die einzige und wahrhafte Widerlegung des Spinozismus. Sie iſt die Enthüllung der Subſtanz, und dieſe iſt die Geneſis des Begriffs, deren Haupt-Momente oben zuſammengeſtellt worden. — Die Einheit der Subſtanz iſt ihr Verhältniß der Nothwendigkeit; aber ſo iſt ſie nur innere Nothwendigkeit; indem ſie durch das Moment der abſoluten Negativität ſich ſetzt, wird ſie manifeſtirte oder geſetzte Identität, und damit die Freiheit, welche die Identität des Begriffs iſt. Dieſer, die aus der Wechſelwirkung reſultirende Totalität, iſt die Einheit der beiden Subſtanzen der Wechſelwirkung, ſo daß ſie aber nunmehr der Freiheit angehören, indem ſie nicht mehr ihre Identität als ein Blindes, das heißt Innerliches, ſondern daß ſie weſentlich die Beſtimmung haben, als Schein oder Reflexions-Momente zu ſeyn, wodurch jede mit ihrem Andern

oder ihrem Geſetztſeyn ebenſo unmittelbar zuſammengegangen und jede ihr Geſetztſeyn in ſich ſelbſt enthält, ſomit in ihrem Andern ſchlechthin nur als identiſch mit ſich geſetzt iſt.

Im Begriffe hat ſich daher das Reich der Freiheit eröffnet. Er iſt das freie, weil die an und für ſich ſeyende Identität, welche die Nothwendigkeit der Subſtanz ausmacht, zugleich als aufgehoben, oder als Geſetztſeyn iſt, und dieß Geſetztſeyn, als ſich auf ſich ſelbſt beziehend, eben jene Identität iſt. Die Dunkelheit der im Kauſal-Verhältniſſe ſtehenden Subſtanzen für einander iſt verſchwunden, denn die Urſprünglichkeit ihres Selbſtbeſtehens iſt in Geſetztſeyn übergegangen, und dadurch zur ſich ſelbſt durchſichtigen Klarheit geworden; die urſprüngliche Sache iſt dieß, indem ſie nur die Urſache ihrer ſelbſt iſt, und dieß iſt die zum Begriffe befreite Subſtanz.

Es ergiebt ſich hieraus für den Begriff ſogleich folgende nähere Beſtimmung. Weil das An- und Fürſichſeyn unmittelbar als Geſetztſeyn iſt, iſt der Begriff in ſeiner einfachen Beziehung auf ſich ſelbſt abſolute Beſtimmtheit; aber welche ebenſo als ſich nur auf ſich beziehend unmittelbar einfache Identität iſt. Aber dieſe Beziehung der Beſtimmtheit auf ſich ſelbſt, als das Zuſammengehen derſelben mit ſich, iſt ebenſo ſehr die Negation der Beſtimmtheit, und der Begriff iſt als dieſe Gleichheit mit ſich ſelbſt das Allgemeine. Aber dieſe Identität hat ſo ſehr die Beſtimmung der Negativität; ſie iſt die Negation oder Beſtimmtheit, welche ſich auf ſich bezieht, ſo iſt der Begriff Einzelnes. Jedes von ihnen iſt die Totalität, jedes enthält die Beſtimmung des Andern in ſich, und darum ſind dieſe Totalitäten ebenſo ſchlechthin nur Eine, als dieſe Einheit die Diremtion ihrer ſelbſt in den freien Schein dieſer Zweiheit iſt; — einer Zweiheit, welche in dem Unterſchied des Einzelnen und Allgemeinen als vollkommener Gegenſatz erſcheint, der aber ſo ſehr Schein iſt, daß, indem das eine

begriffen und ausgeſprochen wird, darin das Andere unmittelbar begriffen und ausgeſprochen iſt.

Das ſo eben Vorgetragene iſt als der Begriff des Begriffes zu betrachten. Wenn derſelbe von demjenigen abzuweichen ſcheinen kann, was man ſonſt unter Begriff verſtehe, ſo könnte verlangt werden, daß aufgezeigt würde, wie daſſelbe, was hier als der Begriff ſich ergeben hat, in anderen Vorſtellungen oder Erklärungen enthalten ſey. Einer Seits kann es jedoch nicht um eine durch die Autorität des gewöhnlichen Verſtehens begründete Beſtätigung zu thun ſeyn; in der Wiſſenſchaft des Begriffes kann deſſen Inhalt und Beſtimmung allein durch die immanente Deduktion bewährt werden, welche ſeine Geneſis enthält, und welche bereits hinter uns liegt. Auf der andern Seite muß wohl an ſich in demjenigen, was ſonſt als der Begriff des Begriffs vorgelegt wird, der hier deducirte zu erkennen ſeyn. Aber es iſt nicht ſo leicht, das aufzufinden, was Andere von der Natur des Begriffes geſagt haben. Denn meiſtens befaſſen ſie ſich mit dieſer Aufſuchung gar nicht, und ſetzen voraus, daß jeder es ſchon von ſelbſt verſtehe, wenn man von dem Begriffe ſpreche. Neuerlich konnte man ſich der Bemühung mit dem Begriffe um ſo mehr überhoben glauben, da, wie es eine Zeit lang Ton war, der Einbildungskraft, dann dem Gedächtniſſe alles mögliche Schlimme nachzuſagen, es in der Philoſophie ſeit geraumer Zeit zur Gewohnheit geworden, und zum Theil noch gegenwärtig iſt, auf den Begriff alle üble Nachrede zu häufen, ihn, der das Höchſte des Denkens iſt, verächtlich zu machen und dagegen für den höchſten, ſowohl ſcientifiſchen als moraliſchen, Gipfel das Unbegreifliche und das Nichtbegreifen anzuſehen.

Ich beſchränke mich hier auf eine Bemerkung, die für das Auffaſſen der hier entwickelten Begriffe dienen kann, und es erleichtern mag, ſich darein zu finden. Der Begriff, inſofern er zu einer ſolchen Exiſtenz gediehen iſt, welche ſelbſt frei iſt, iſt

nichts Anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtseyn. Ich habe wohl Begriffe, das heißt, bestimmte Begriffe; aber Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum Daseyn gekommen ist. Wenn man daher an die Grundbestimmungen, welche die Natur des Ich ausmachen, erinnert, so darf man voraussetzen, daß an etwas Bekanntes, d. i. der Vorstellung Geläufiges, erinnert wird. Ich aber ist diese erstlich reine sich auf sich beziehende Einheit, und dieß nicht unmittelbar, sondern indem es von aller Bestimmtheit und Inhalt abstrahirt, und in die Freiheit der schrankenlosen Gleichheit mit sich selbst zurückgeht. So ist es Allgemeinheit; Einheit, welche nur durch jenes negative Verhalten, welches als das Abstrahiren erscheint, Einheit mit sich ist, und dadurch alles Bestimmtseyn in sich aufgelöst enthält. Zweitens ist Ich ebenso unmittelbar als die sich auf sich selbst beziehende Negativität, Einzelnheit, absolutes Bestimmtseyn, welches sich Anderem gegenüberstellt, und es ausschließt; individuelle Persönlichkeit. Jene absolute Allgemeinheit, die ebenso unmittelbar absolute Vereinzelung ist, und ein An- und Fürsichseyn, welches schlechthin Gesetztseyn und nur dieß An- und Fürsichseyn durch die Einheit mit dem Gesetztseyn ist, macht ebenso die Natur des Ich, als des Begriffes aus; von dem einen und dem Andern ist nichts zu begreifen, wenn nicht die angegebenen beiden Momente zugleich in ihrer Abstraktion und zugleich in ihrer vollkommenen Einheit aufgefaßt werden.

Wenn nach der gewöhnlichen Weise von dem Verstande, den Ich habe, gesprochen wird, so versteht man darunter ein Vermögen oder Eigenschaft, die in dem Verhältnisse zu Ich stehe, wie die Eigenschaft des Dings zum Dinge selbst, — einem unbestimmten Substrate, welches nicht der wahrhafte Grund und das Bestimmende seiner Eigenschaft sey. Nach dieser Vorstellung habe Ich Begriffe und den Begriff, wie ich auch einen Rock, Farbe und andere äußerliche Eigenschaften habe.

— Kant iſt über dieſes äußerliche Verhältniß des Verſtandes als des Vermögens der Begriffe, und der Begriffe ſelbſt, zum Ich, hinausgegangen. Es gehört zu den tiefſten und richtigſten Einſichten, die ſich in der Kritik der Vernunft finden, daß die Einheit, die das Weſen des Begriffs ausmacht, als die urſprünglich-ſynthetiſche Einheit der Apperception, als Einheit des: Ich denke, oder des Selbſtbewußtſeyns erkannt wird. — Dieſer Satz macht die ſogenannte tranſcendentale Deduktion der Kategorie aus; ſie hat aber von jeher für eines der ſchwerſten Stücke der kantiſchen Philoſophie gegolten, — wohl aus keinem andern Grunde, als weil ſie fordert, daß über die bloße Vorſtellung des Verhältniſſes, in welchem Ich und der Verſtand oder die Begriffe zu einem Ding und ſeinen Eigenſchaften oder Accidenzen ſtehen, zum Gedanken hinausgegangen werden ſoll. — Objekt, ſagt Kant, Kritik der r. V. S. 137, 2. Ausg., iſt das, in deſſen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anſchauung vereinigt iſt. Alle Vereinigung der Vorſtellungen erfordert aber Einheit des Bewußtſeyns in der Syntheſis derſelben. Folglich iſt dieſe Einheit des Bewußtſeyns dasjenige, was allein die Beziehung der Vorſtellungen auf einen Gegenſtand, mithin ihre objektive Gültigkeit, ausmacht, und worauf ſelbſt die Möglichkeit des Verſtandes beruht. Kant unterſcheidet die ſubjektive Einheit des Bewußtſeyns hiervon, die Einheit der Vorſtellung, ob ich mir eines Mannigfaltigen als zugleich oder nach einander bewußt bin, was von empiriſchen Bedingungen abhänge. Die Principien dagegen der objektiven Beſtimmung der Vorſtellungen ſeyen allein aus dem Grundſatze der tranſcendentalen Einheit der Apperception abzuleiten. Durch die Kategorien, welche dieſe objektiven Beſtimmungen ſind, werde das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen ſo beſtimmt, daß es zur Einheit des Bewußtſeyns gebracht werde. — Nach dieſer Darſtellung iſt die

Einheit des Begriffs dasjenige, wodurch etwas nicht bloße Gefühlsbestimmung, Anschauung oder auch bloße Vorstellung, sondern Objekt ist, welche objektive Einheit, die Einheit des Ich mit sich selbst ist. — Das Begreifen eines Gegenstandes besteht in der That in nichts Anderem, als daß Ich denselben sich zu eigen macht, ihn durchdringt, und ihn in seine eigene Form, d. i. in die Allgemeinheit, welche unmittelbar Bestimmtheit, oder Bestimmtheit, welche unmittelbar Allgemeinheit ist, bringt. Der Gegenstand in der Anschauung oder auch in der Vorstellung ist noch ein Aeußerliches, Fremdes. Durch das Begreifen wird das An- und Fürsichseyn, das er im Anschauen und Vorstellen hat, in ein Gesetztseyn verwandelt; Ich durchdringt ihn denkend. Wie er aber im Denken ist, so ist er erst an und für sich; wie er in der Anschauung oder Vorstellung ist, ist er Erscheinung; das Denken hebt seine Unmittelbarkeit, mit der er zunächst vor uns kommt, auf, und macht so ein Gesetztseyn aus ihm; dieß sein Gesetztseyn aber ist sein An- und Fürsichseyn, oder seine Objektivität. Diese Objektivität hat der Gegenstand somit im Begriffe, und dieser ist die Einheit des Selbstbewußtseyns, in die er aufgenommen worden; seine Objektivität oder der Begriff ist daher selbst nichts Anderes, als die Natur des Selbstbewußtseyns; hat keine andere Momente oder Bestimmungen, als das Ich selbst.

Hiernach rechtfertigt es sich durch einen Hauptsatz der kantischen Philosophie, daß, um das zu erkennen, was der Begriff sey, an die Natur des Ich erinnert wird. Umgekehrt aber ist hierzu nothwendig, den Begriff des Ich aufgefaßt zu haben, wie er vorhin angeführt worden. Wenn bei der bloßen Vorstellung des Ich stehen geblieben wird, wie sie unserem gewöhnlichen Bewußtseyn vorschwebt, so ist Ich nur das einfache Ding, welches auch Seele genannt wird, dem der Begriff als ein Besitz oder Eigenschaft inhärirt. Diese Vorstellung,

welche ſich nicht damit einläßt, weder Ich noch den Begriff zu begreifen, kann nicht dazu dienen, das Begreifen des Begriffs zu erleichtern oder näher zu bringen.

Die angeführte kantiſche Darſtellung enthält noch zwei Seiten, die den Begriff betreffen, und einige weitere Bemerkungen nothwendig machen. Vor's Erſte ſind der Stufe des Verſtandes die Stufen des Gefühls und der Anſchauung vorausgeſchickt; und es iſt ein weſentlicher Satz der kantiſchen Tranſcendentalphiloſophie, daß die Begriffe ohne Anſchauung leer ſind, und allein als Beziehungen des durch die Anſchauung gegebenen Mannigfaltigen Gültigkeit haben. Zweitens iſt der Begriff als das Objektive der Erkenntniß angegeben worden, ſomit als die Wahrheit. Aber auf der andern Seite wird derſelbe als etwas bloß Subjektives genommen, aus dem ſich die Realität, unter welcher, da ſie der Subjektivität gegenübergeſtellt wird, die Objektivität zu verſtehen iſt, nicht herausklauben laſſe; und überhaupt wird der Begriff und das Logiſche für etwas nur Formelles erklärt, das, weil es von dem Inhalt abſtrahire, die Wahrheit nicht enthalte.

Was nun erſtens jenes Verhältniß des Verſtandes oder Begriffs zu den ihm vorausgeſetzten Stufen betrifft, ſo kommt es darauf an, welches die Wiſſenſchaft iſt, die abgehandelt wird, um die Form jener Stufen zu beſtimmen. In unſerer Wiſſenſchaft, als der reinen Logik, ſind dieſe Stufen Seyn und Weſen. In der Pſychologie ſind es das Gefühl und die Anſchauung, und dann die Vorſtellung überhaupt, welche dem Verſtande vorausgeſchickt werden. In der Phänomenologie des Geiſtes, als der Lehre vom Bewußtſeyn, wurde durch die Stufen des ſinnlichen Bewußtſeyns und dann des Wahrnehmens zum Verſtande aufgeſtiegen. Kant ſchickt ihm nur Gefühl und Anſchauung voraus. Wie unvollſtändig zunächſt dieſe Stufenleiter iſt, giebt er

ſchon ſelbſt dadurch zu erkennen, daß er als Anhang zu der tranſcendentalen Logik oder Verſtandeslehre noch eine Abhandlung über die Reflexions-Begriffe hinzufügt; — eine Sphäre, welche zwiſchen der Anſchauung und dem Verſtande, oder dem Seyn und Begriffe liegt. Ueber die Sache ſelbſt iſt vor's Erſte zu bemerken, daß jene Geſtalten von Anſchauung, Vorſtellung und dergleichen dem ſelbſtbewußten Geiſte angehören, der als ſolcher nicht in der logiſchen Wiſſenſchaft betrachtet wird. Die reinen Beſtimmungen von Seyn, Weſen und Begriff machen zwar auch die Grundlage und das innere einfache Gerüſte der Formen des Geiſtes aus; der Geiſt als anſchauend, ebenſo als ſinnliches Bewußtſeyn, iſt in der Beſtimmtheit des unmittelbaren Seyns, ſo wie der Geiſt als vorſtellend, wie auch als wahrnehmendes Bewußtſeyn ſich vom Seyn auf die Stufe des Weſens oder der Reflexion erhoben hat. Allein dieſe konkreten Geſtalten gehen die logiſche Wiſſenſchaft ſo wenig an, als die konkreten Formen, welche die logiſchen Beſtimmungen in der Natur annehmen, und welche Raum und Zeit, alsdann der ſich erfüllende Raum und Zeit, als unorganiſche Natur, und die organiſche Natur ſeyn würden. Ebenſo iſt hier auch der Begriff, nicht als Aktus des ſelbſtbewußten Verſtandes, nicht der ſubjektive Verſtand zu betrachten, ſondern der Begriff an und für ſich, welcher ebenſo wohl eine Stufe der Natur, als des Geiſtes ausmacht. Das Leben oder die organiſche Natur iſt dieſe Stufe der Natur, auf welcher der Begriff hervortritt; aber als blinder, ſich ſelbſt nicht faſſender, d. h. nicht denkender Begriff; als ſolcher kommt er nur dem Geiſte zu. Von jener ungeiſtigen aber ſowohl, als von dieſer geiſtigen Geſtalt des Begriffs iſt ſeine logiſche Form unabhängig, es iſt hierüber ſchon in der Einleitung die nöthige Vorerinnerung gemacht worden; es iſt dieß eine Bedeutung, welche nicht erſt innerhalb der Logik zu recht-

fertigen iſt, ſondern mit der man vor derſelben im Reinen ſeyn muß.

Wie nun aber auch die Formen geſtaltet ſeyn möchten, welche dem Begriffe vorangehen, ſo kommt es zweitens auf das Verhältniß an, in welchem der Begriff zu denſelben gedacht wird. Dieß Verhältniß wird ſowohl in der gewöhnlichen pſychologiſchen Vorſtellung, als auch in der kantiſchen Tranſcendentalphiloſophie ſo angenommen, daß der empiriſche Stoff, das Mannigfaltige der Anſchauung und Vorſtellung zuerſt für ſich da iſt, und daß dann der Verſtand dazu hintrete, Einheit in denſelben bringe, und ihn durch Abſtraktion in die Form der Allgemeinheit erhebe. Der Verſtand iſt auf dieſe Weiſe eine für ſich leere Form, welche Theils nur durch jenen gegebenen Inhalt Realität erhält, Theils von ihm abſtrahirt, nämlich ihn als etwas, aber nur für den Begriff Unbrauchbares wegläßt. Der Begriff iſt in dem einen und dem andern Thun nicht das Unabhängige, nicht das Weſentliche und Wahre jenes vorausgehenden Stoffes, welches vielmehr die Realität an und für ſich iſt, die ſich aus dem Begriffe nicht herausklauben läßt.

Es muß nun allerdings zugegeben werden, daß der Begriff als ſolcher noch nicht vollſtändig iſt, ſondern in die Idee ſich erheben muß, welche erſt die Einheit des Begriffs und der Realität iſt; wie ſich in dem Verfolge durch die Natur des Begriffes ſelbſt ergeben muß. Denn die Realität, die er ſich giebt, darf nicht als ein Aeußerliches aufgenommen, ſondern muß nach wiſſenſchaftlicher Forderung aus ihm ſelbſt abgeleitet werden. Aber es iſt wahrhaftig nicht jener durch die Anſchauung und die Vorſtellung gegebene Stoff, welcher gegen den Begriff als das Reale geltend gemacht werden darf. „Es iſt nur ein Begriff," pflegt man zu ſagen, indem man nicht nur die Idee, ſondern das ſinnliche, räumliche und zeitliche handgreifliche Daſeyn als etwas gegenüberſtellt, das vortrefflicher

ſey, als der Begriff. Das Abſtrakte hält man dann darum für geringer, als das Konkrete, weil aus jenem ſo viel dergleichen Stoff weggelaſſen worden ſey. Das Abſtrahiren hat in dieſer Meinung die Bedeutung, daß aus dem Konkreten nur zu unſerem ſubjektiven Behuf ein oder das andere Merkmal ſo herausgenommen werden, daß mit dem Weglaſſen ſo vieler anderer Eigenſchaften und Beſchaffenheiten des Gegenſtandes denſelben an ihrem Werthe und ihrer Würde nichts benommen ſeyn ſolle; ſondern ſie als das Reelle, nur auf der andern Seite drüben, noch immer als völlig Geltendes gelaſſen werden; ſo daß es nur das Unvermögen des Verſtandes ſey, ſolchen Reichthum nicht aufzunehmen, und ſich mit der dürftigen Abſtraktion begnügen zu müſſen. Wenn nun der gegebene Stoff der Anſchauung und das Mannigfaltige der Vorſtellung als das Reelle gegen das Gedachte und den Begriff genommen wird, ſo iſt dieß eine Anſicht, welche abgelegt zu haben nicht nur Bedingung des Philoſophirens iſt, ſondern ſchon von der Religion vorausgeſetzt wird; wie iſt ein Bedürfniß und der Sinn derſelben möglich, wenn die flüchtige und oberflächliche Erſcheinung des Sinnlichen und Einzelnen noch für das Wahre gehalten wird? Die Philoſophie aber giebt die begriffene Einſicht, was es mit der Realität des ſinnlichen Seyns für eine Bewandniß habe, und ſchickt jene Stufen des Gefühls und der Anſchauung, des ſinnlichen Bewußtſeyns u. ſ. f. inſofern dem Verſtande voraus, als ſie in deſſen Werden ſeine Bedingungen, aber nur ſo ſind, daß der Begriff aus ihrer Dialektik und Nichtigkeit als ihr Grund hervorgeht, nicht aber, daß er durch ihre Realität bedingt wäre. Das abſtrahirende Denken iſt daher nicht als bloßes Auf-die-Seite-ſtellen des ſinnlichen Stoffes zu betrachten, welcher dadurch in ſeiner Realität keinen Eintrag leide, ſondern es iſt vielmehr das Aufheben und die Reduktion deſſelben als bloßer Erſcheinung auf das Weſentliche, welches nur im Begriff ſich mani-

feſtirt. Wenn das freilich nur als ein Merkmal oder Zeichen dienen ſoll, was von der konkreten Erſcheinung in den Begriff aufzunehmen ſey, ſo darf es allerdings auch irgend eine nur ſinnliche einzelne Beſtimmung des Gegenſtandes ſeyn, die wegen irgend eines äußerlichen Intereſſes aus den anderen herausgewählt wird, und von gleicher Art und Natur, wie die übrigen, iſt.

Ein hauptſächlicher Mißverſtand, welcher hierbei obwaltet, iſt, als ob das natürliche Princip, oder der Anfang, von dem in der natürlichen Entwickelung oder in der Geſchichte des ſich bildenden Individuums ausgegangen wird, das Wahre und im Begriffe Erſte ſey. Anſchauung oder Seyn ſind wohl der Natur nach das Erſte oder die Bedingung für den Begriff, aber ſie ſind darum nicht das an und für ſich Unbedingte, im Begriffe hebt ſich vielmehr ihre Realität und damit zugleich der Schein auf, den ſie als das bedingende Reelle hatten. Wenn es nicht um die Wahrheit, ſondern nur um die Hiſtorie zu thun iſt, wie es im Vorſtellen und dem erſcheinenden Denken zugehe, ſo kann man allerdings bei der Erzählung ſtehen bleiben, daß wir mit Gefühlen und Anſchauungen anfangen, und der Verſtand aus dem Mannigfaltigen derſelben eine Allgemeinheit oder ein Abſtraktes herausziehe, und begreiflich jene Grundlage dazu nöthig habe, welche bei dieſem Abſtrahiren noch in der ganzen Realität, mit welcher ſie ſich zuerſt zeigte, dem Vorſtellen ſtehen bleibe. Aber die Philoſophie ſoll keine Erzählung deſſen ſeyn, was geſchieht, ſondern eine Erkenntniß deſſen, was wahr darin iſt, und aus dem Wahren ſoll ſie ferner das begreifen, was in der Erzählung als ein bloßes Geſchehen erſcheint.

Wenn in der oberflächlichen Vorſtellung von dem, was der Begriff iſt, alle Mannigfaltigkeit außer dem Begriffe ſteht, und dieſem nur die Form der abſtrakten Allgemeinheit oder der leeren Reflexionsidentität zukommt, ſo kann ſchon zunächſt daran

erinnert werden, daß auch sonst für die Angabe eines Begriffs oder die Definition, zu der Gattung, welche selbst schon eigentlich nicht rein abstrakte Allgemeinheit ist, ausdrücklich auch die *specifische Bestimmtheit* gefordert wird. Wenn nur mit etwas denkender Betrachtung darauf reflektirt würde, was dieß sagen will, so würde sich ergeben, daß damit das *Unterscheiden* als ein ebenso wesentliches Moment des Begriffes angesehen wird. *Kant* hat diese Betrachtung durch den höchst wichtigen Gedanken eingeleitet, daß es *synthetische Urtheile* a priori gebe. Diese ursprüngliche Synthesis der Apperception ist eines der tiefsten Principien für die spekulative Entwickelung; sie enthält den Anfang zum wahrhaften Auffassen der Natur des Begriffs, und ist jener leeren Identität oder abstrakten Allgemeinheit, welche keine Synthesis in sich ist, vollkommen entgegengesetzt. — Diesem Anfange entspricht jedoch die weitere Ausführung wenig. Schon der Ausdruck: *Synthesis* leitet leicht wieder zur Vorstellung einer *äußerlichen* Einheit, und *bloßen Verbindung* von solchen, die *an und für sich getrennt* sind. Alsdann ist die kantische Philosophie nur bei dem psychologischen Reflexe des Begriffs stehen geblieben, und ist wieder zur Behauptung der bleibenden Bedingtheit des Begriffs durch ein Mannigfaltiges der Anschauung zurück gegangen. Sie hat die Verstandeserkenntnisse und die Erfahrung nicht darum als einen *erscheinenden* Inhalt ausgesprochen, weil die Kategorien selbst nur endliche sind, sondern aus dem Grunde eines psychologischen Idealismus, weil sie *nur* Bestimmungen seyen, die vom Selbstbewußtseyn herkommen. Auch gehört hierher, daß der Begriff wieder ohne das Mannigfaltige der Anschauung *inhaltslos* und *leer* seyn soll, ungeachtet er a priori eine *Synthesis* sey; indem er dieß ist, hat er ja die Bestimmtheit und den Unterschied in sich selbst. Indem sie die Bestimmtheit des Begriffs, damit die *absolute Bestimmtheit*, die Ein-

zelnheit, iſt, iſt der Begriff Grund und Quelle aller endlichen Beſtimmtheit und Mannigfaltigkeit.

Die formelle Stellung, welche er als Verſtand behält, wird in der kantiſchen Darſtellung deſſen, was Vernunft ſey, vollendet. In der Vernunft, der höchſten Stufe des Denkens, ſollte man erwarten, der Begriff werde die Bedingtheit, in welcher er auf der Stufe des Verſtandes noch erſcheint, verlieren, und zur vollendeten Wahrheit kommen. Dieſe Erwartung wird aber getäuſcht. Dadurch, daß Kant das Verhalten der Vernunft zu den Kategorien als nur dialektiſch beſtimmt, und zwar das Reſultat dieſer Dialektik ſchlechthin nur als das unendliche Nichts auffaßt, ſo verliert die unendliche Einheit der Vernunft auch noch die Syntheſis und damit jenen Anfang eines ſpekulativen, wahrhaft unendlichen Begriffs, ſie wird zu der bekannten ganz formellen, bloß regulativen Einheit des ſyſtematiſchen Verſtandesgebrauchs. Es wird für einen Mißbrauch erklärt, daß die Logik, die bloß ein Kanon der Beurtheilung ſeyn ſolle, als ein Organon zur Hervorbringung objektiver Einſichten angeſehen werde. Die Vernunftbegriffe, in denen man eine höhere Kraft und tiefern Inhalt ahnen mußte, haben nichts Konſtitutives mehr, wie noch die Kategorien; ſie ſind bloße Ideen; es ſoll ganz wohl erlaubt ſeyn, ſie zu gebrauchen, aber mit dieſen intelligibeln Weſen, in denen ſich alle Wahrheit ganz aufſchließen ſollte, ſoll weiter nichts gemeint ſeyn, als Hypotheſen, denen eine Wahrheit an und für ſich zuzuſchreiben, eine völlige Willkür und Tollkühnheit ſeyn würde, da ſie — in keiner Erfahrung vorkommen können. — Hätte man es je denken ſollen, daß die Philoſophie den intelligibeln Weſen darum die Wahrheit abſprechen würde, weil ſie des räumlichen und zeitlichen Stoffes der Sinnlichkeit entbehren?

Es hängt hiermit unmittelbar der Geſichtspunkt zuſammen, in Rückſicht auf welchen der Begriff und die Beſtimmung der

Logik überhaupt zu betrachten ist, und der in der kantischen Philosophie auf die gleiche Weise, wie insgemein genommen wird; das Verhältniß nämlich des Begriffs und seiner Wissenschaft zur Wahrheit selbst. Es ist vorhin aus der kantischen Deduktion der Kategorien angeführt worden, daß nach derselben das Objekt, als in welchem das Mannigfaltige der Anschauung vereinigt ist, nur diese Einheit ist durch die Einheit des Selbstbewußtseyns. Die Objektivität des Denkens ist also hier bestimmt ausgesprochen, eine Identität des Begriffs und des Dinges, welche die Wahrheit ist. Auf gleiche Weise wird auch insgemein zugegeben, daß, indem das Denken einen gegebenen Gegenstand sich aneignet, dieser dadurch eine Veränderung erleidet, und aus einem sinnlichen zu einem gedachten gemacht werde; daß aber diese Veränderung nicht nur nichts an seiner Wesentlichkeit ändere, sondern daß er vielmehr erst in seinem Begriffe in seiner Wahrheit; in der Unmittelbarkeit, in welcher er gegeben ist, aber nur Erscheinung und Zufälligkeit, daß die Erkenntniß des Gegenstandes, welche ihn begreift, die Erkenntniß desselben, wie er an und für sich ist, und der Begriff seine Objektivität selbst sey. Auf der andern Seite wird aber ebenso wieder behauptet, wir können die Dinge doch nicht erkennen, wie sie an und für sich seyen, und die Wahrheit sey für die erkennende Vernunft unzugänglich; jene Wahrheit, welche in der Einheit des Objekts und des Begriffs besteht, sey doch nur Erscheinung; und zwar nun wieder aus dem Grunde, weil der Inhalt nur das Mannigfaltige der Anschauung sey. Es ist hierüber schon daran erinnert worden, daß eben im Begriffe vielmehr diese Mannigfaltigkeit, insofern sie der Anschauung im Gegensatze gegen den Begriff angehört, aufgehoben werde, und der Gegenstand durch den Begriff in seine nicht zufällige Wesenheit zurückgeführt sey; diese tritt in die Erscheinung, darum eben ist die Erscheinung nicht bloß ein Wesenloses, sondern Manifesta-

tion des Weſens. Die aber ganz frei gewordene Manifeſtation deſſelben iſt der Begriff. — Dieſe Sätze, an welche hier erinnert wird, ſind darum keine dogmatiſche Aſſertionen, weil ſie aus der ganzen Entwickelung des Weſens durch ſich ſelbſt hervorgegangene Reſultate ſind. Der jetzige Standpunkt, auf welchen dieſe Entwickelung geführt hat, iſt, daß die Form des Abſoluten, welche höher als Seyn und Weſen, der Begriff iſt. Indem er nach dieſer Seite, Seyn und Weſen, wozu auch bei anderen Ausgangspunkten Gefühl und Anſchauung und Vorſtellung gehören, und welche als ſeine vorangehenden Bedingungen erſchienen, ſich unterworfen und ſich als ihren unbedingten Grund erwieſen hat, ſo iſt nun noch die zweite Seite übrig, deren Abhandlung dieſes dritte Buch der Logik gewidmet iſt, die Darſtellung nämlich, wie er die Realität, welche in ihm verſchwunden, in und aus ſich bildet. Es iſt daher allerdings zugegeben worden, daß die Erkenntniß, welche nur bei dem Begriff rein als ſolchem ſteht, noch unvollſtändig iſt und nur erſt zur abſtrakten Wahrheit gekommen iſt. Aber ihre Unvollſtändigkeit liegt nicht darin, daß ſie jener vermeintlichen Realität, die im Gefühl und Anſchauung gegeben ſey, entbehre; ſondern daß der Begriff noch nicht ſeine eigene aus ihm ſelbſt erzeugte Realität ſich gegeben hat. Darin beſteht die gegen und an dem empiriſchen Stoff und genauer an ſeinen Kategorien und Reflexions-Beſtimmungen erwieſene Abſolutheit des Begriffes, daß derſelbe nicht, wie er außer und vor dem Begriffe erſcheint, Wahrheit habe, ſondern allein in ſeiner Idealität, oder Identität mit dem Begriffe. Die Herleitung des Reellen aus ihm, wenn man es Herleitung nennen will, beſteht zunächſt weſentlich darin, daß der Begriff in ſeiner formellen Abſtraktion ſich als unvollendet zeigt, und durch die in ihm ſelbſt gegründete Dialektik zur Realität ſo übergeht, daß er ſie aus ſich erzeugt, aber nicht, daß er zu einer fertigen, ihm gegenüber gefundenen Realität wieder zurückfällt, und zu

etwas, das ſich als das Unweſentliche der Erſcheinung kund gethan, ſeine Zuflucht nimmt, weil er, nachdem er ſich um ein Beſſeres umgeſehen, doch dergleichen nicht gefunden habe. — Es wird immer als etwas Verwunderungswürdiges ausgezeichnet werden, wie die kantiſche Philoſophie dasjenige Verhältniß des Denkens zum ſinnlichen Daſeyn, bei dem ſie ſtehen blieb, für ein nur relatives Verhältniß der bloßen Erſcheinung erkannte, und eine höhere Einheit beider in der Idee überhaupt, und z. B. in der Idee eines anſchauenden Verſtandes ſehr wohl anerkannte und ausſprach, doch bei jenem relativen Verhältniſſe und bei der Behauptung ſtehen geblieben iſt, daß der Begriff ſchlechthin von der Realität getrennt ſey und bleibe, — ſomit als die Wahrheit dasjenige behauptete, was ſie als endliche Erkenntniß ausſprach, und das für überſchwenglich, unerlaubt und für Gedankendinge erklärte, was ſie als Wahrheit erkannte, und wovon ſie den beſtimmten Begriff aufſtellte.

Indem es zunächſt hier die Logik, nicht die Wiſſenſchaft überhaupt iſt, von deren Verhältniſſe zur Wahrheit die Rede iſt, ſo muß ferner noch zugegeben werden, daß jene als die formelle Wiſſenſchaft nicht auch diejenige Realität enthalten könne und ſolle, welche der Inhalt weiterer Theile der Philoſophie, der Wiſſenſchaften der Natur und des Geiſtes, iſt. Dieſe konkreten Wiſſenſchaften treten allerdings zu einer reellern Form der Idee heraus als die Logik, aber zugleich nicht ſo, daß ſie zu jener Realität ſich wieder umwendeten, welche das über ſeine Erſcheinung zur Wiſſenſchaft erhobene Bewußtſeyn aufgegeben, oder auch zum Gebrauch von Formen, wie die Kategorien und Reflexions-Beſtimmungen ſind, deren Endlichkeit und Unwahrheit ſich in der Logik dargeſtellt hat, wieder zurückkehrten. Vielmehr zeigt die Logik die Erhebung der Idee zu der Stufe, von daraus ſie die Schöpferin der Natur wird und zur Form einer konkreten Unmittelbarkeit überſchreitet, deren Begriff aber auch dieſe Geſtalt wieder zer-

bricht, um zu ſich ſelbſt, als konkreter Geiſt, zu werden. Gegen dieſe konkreten Wiſſenſchaften, welche aber das Logiſche oder den Begriff zum innern Bildner haben und behalten, wie ſie es zum Vorbildner hatten, iſt die Logik ſelbſt allerdings die formelle Wiſſenſchaft, aber die Wiſſenſchaft der abſoluten Form, welche in ſich Totalität iſt, und die reine Idee der Wahrheit ſelbſt enthält. Dieſe abſolute Form hat an ihr ſelbſt ihren Inhalt oder Realität; der Begriff, indem er nicht die triviale, leere Identität iſt, hat in dem Momente ſeiner Negativität oder des abſoluten Beſtimmens die unterſchiedenen Beſtimmungen; der Inhalt iſt überhaupt nichts Anderes als ſolche Beſtimmungen der abſoluten Form; der durch ſie ſelbſt geſetzte, und daher auch ihr angemeſſene Inhalt. — Dieſe Form iſt darum auch von ganz anderer Natur, als gewöhnlich die logiſche Form genommen wird. Sie iſt ſchon für ſich ſelbſt die Wahrheit, indem dieſer Inhalt ſeiner Form, oder dieſe Realität ihrem Begriffe angemeſſen iſt, und die reine Wahrheit, weil deſſen Beſtimmungen noch nicht die Form eines abſoluten Andersſeyns oder der abſoluten Unmittelbarkeit haben. — Kant, indem er Kr. der r. Vern. S. 83 in Beziehung auf die Logik, auf die alte und berühmte Frage: Was die Wahrheit ſey? zu reden kommt, ſchenkt vor's Erſte als etwas Triviales die Namenerklärung, daß ſie die Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande ſey; — eine Definition, die von großem, ja von dem höchſten Werthe iſt. Wenn man ſich derſelben bei der Grundbehauptung des tranſcendentalen Idealismus erinnert, daß die Vernunfterkenntniß die Dinge an ſich zu erfaſſen nicht vermögend ſey, daß die Realität ſchlechthin außer dem Begriffe liege, ſo zeigt ſich ſogleich, daß eine ſolche Vernunft, die ſich mit ihrem Gegenſtande, den Dingen an ſich, nicht in Uebereinſtimmung zu ſetzen vermag, und die Dinge an ſich, die nicht mit dem Vernunftbegriffe, der Begriff, der nicht mit der Realität, eine

Realität, die nicht mit dem Begriffe in Uebereinſtimmung iſt, unwahre Vorſtellungen ſind. Wenn Kant die Idee eines anſchauenden Verſtandes an jene Definition der Wahrheit gehalten hätte, ſo würde er dieſe Idee, welche die geforderte Uebereinſtimmung ausdrückt, nicht als ein Gedankending, ſondern vielmehr als Wahrheit behandelt haben.

„Das, was man zu wiſſen verlange, giebt Kant ferner an, ſey ein allgemeines und ſicheres Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntniß; es würde ein ſolches ſeyn, welches von allen Erkenntniſſen, ohne Unterſchied ihrer Gegenſtände, gültig wäre; da man aber bei demſelben von allem Inhalt der Erkenntniß (Beziehung auf ihr Objekt) abſtrahirt, und Wahrheit gerade dieſen Inhalt angeht, ſo würde es ganz unmöglich und ungereimt ſeyn, nach einem Merkmal der Wahrheit dieſes Inhalts der Erkenntniſſe zu fragen.“ — Es iſt hier die gewöhnliche Vorſtellung von der formellen Funktion der Logik ſehr beſtimmt ausgedrückt, und das angeführte Raiſonnement ſcheint ſehr einleuchtend zu ſeyn. Vor's Erſte aber iſt zu bemerken, daß es ſolchem formellen Raiſonnement gewöhnlich ſo geht, in ſeinem Reden die Sache zu vergeſſen, die es zur Grundlage gemacht und von der es ſpricht. Es würde ungereimt ſeyn, heißt es, nach einem Kriterium der Wahrheit des Inhalts der Erkenntniß zu fragen; — aber nach der Definition macht nicht der Inhalt die Wahrheit aus, ſondern die Uebereinſtimmung deſſelben mit dem Begriffe. Ein Inhalt, wie von ihm hier geſprochen wird, ohne den Begriff, iſt ein Begriffloſes, ſomit Weſenloſes; nach dem Kriterium der Wahrheit eines ſolchen kann freilich nicht gefragt werden, aber aus dem entgegengeſetzten Grunde; darum nämlich nicht, weil er um ſeiner Begriffloſigkeit willen nicht die geforderte Uebereinſtimmung iſt, ſondern weiter nichts als ein der wahrheitsloſen Meinung Angehöriges ſeyn kann. — Laſſen wir die Erwähnung des In-

halts bei Seite, der hier die Verwirrung verurſacht, in welche aber der Formalismus jedesmal verfällt, und die ihn das Gegentheil deſſen ſagen läßt, was er vorbringen will, ſo oft er ſich auf Erläuterung einläßt, und bleiben bei der abſtrakten Anſicht ſtehen, daß das Logiſche nur formell ſey, und von allem Inhalt vielmehr abſtrahire; — ſo haben wir eine einſeitige Erkenntniß, welche keinen Gegenſtand enthalten ſoll, eine leere, beſtimmungsloſe Form, die alſo ebenſo wenig eine Uebereinſtimmung, da zur Uebereinſtimmung weſentlich Zwei gehören, — ebenſo wenig Wahrheit iſt. — An der a prioriſchen Syntheſis des Begriffs hatte Kant ein höheres Princip, worin die Zweiheit in der Einheit, ſomit dasjenige erkannt werden konnte, was zur Wahrheit gefordert wird; aber der ſinnliche Stoff, das Mannigfaltige der Anſchauung war ihm zu mächtig, um davon weg zur Betrachtung des Begriffs und der Kategorien an und für ſich, und zu einem ſpekulativen Philoſophiren kommen zu können.

Indem die Logik Wiſſenſchaft der abſoluten Form iſt, ſo muß dieß Formelle, damit es ein Wahres ſeye, an ihm ſelbſt einen Inhalt haben, welcher ſeiner Form gemäß ſey, und um ſo mehr, da das logiſche Formelle die reine Form, alſo das logiſche Wahre, die reine Wahrheit ſelbſt ſeyn muß. Dieſes Formelle muß daher in ſich viel reicher an Beſtimmungen und Inhalt, ſo wie auch von unendlich größerer Wirkſamkeit auf das Konkrete gedacht werden, als es gewöhnlich genommen wird. Die logiſchen Geſetze für ſich (das ohnehin Heterogene, die angewandte Logik und übrige pſychologiſche und anthropologiſche Material weggerechnet) werden gewöhnlich außer dem Satze des Widerſpruchs auf einige dürftige Sätze, die Umkehrung der Urtheile, und die Formen der Schlüſſe betreffend, beſchränkt. Die ſelbſt hierbei vorkommenden Formen, ſo wie weitere Beſtimmungen derſelben werden nur gleichſam hiſtoriſch aufgenommen, nicht der Kritik, ob ſie an und für ſich ein Wah-

ren ſetzen, unterworfen. So gilt z. B. die Form des poſitiven Urtheils für etwas an ſich völlig Richtiges, wobei es ganz allein auf den Inhalt ankomme, ob ein ſolches Urtheil wahr ſey. Ob dieſe Form an und für ſich eine Form der Wahrheit, ob der Satz, den ſie ausſpricht, das Einzelne iſt ein Allgemeines, nicht in ſich dialektiſch ſey, an dieſe Unterſuchung wird nicht gedacht. Es wird geradezu dafür gehalten, daß dieß Urtheil für ſich fähig, Wahrheit zu enthalten, und jener Satz, den jedes poſitive Urtheil ausſpricht, ein wahrer ſey; obſchon unmittelbar erhellt, daß ihm dasjenige fehlt, was die Definition der Wahrheit fordert, nämlich die Uebereinſtimmung des Begriffs und ſeines Gegenſtandes; das Prädikat, welches hier das Allgemeine iſt, als den Begriff, das Subjekt, welches das Einzelne iſt, als den Gegenſtand genommen, ſo ſtimmt das eine mit dem andern nicht überein. Wenn aber das abſtrakte Allgemeine, welches das Prädikat iſt, noch nicht einen Begriff ausmacht, als zu welchem allerdings mehr gehört; — ſo wie auch ſolches Subjekt noch nicht viel weiter als ein grammatiſches iſt, wie ſollte das Urtheil Wahrheit enthalten können, da ſein Begriff und Gegenſtand nicht übereinſtimmen, oder ihm der Begriff, wohl auch der Gegenſtand, gar fehlt? — Dieß iſt daher vielmehr das Unmögliche und Ungereimte, in dergleichen Formen, wie ein poſitives Urtheil und wie das Urtheil überhaupt iſt, die Wahrheit faſſen zu wollen. So wie die kantiſche Philoſophie die Kategorien nicht an und für ſich betrachtete, ſondern ſie nur aus dem ſchiefen Grunde, weil ſie ſubjektive Formen des Selbſtbewußtſeyns ſetzen, für endliche Beſtimmungen, die das Wahre zu enthalten unfähig ſetzen, erklärte, ſo hat ſie noch weniger die Formen des Begriffs, welche der Inhalt der gewöhnlichen Logik ſind, der Kritik unterworfen; ſie hat vielmehr einen Theil derſelben, nämlich die Funktionen der Urtheile für die Beſtimmung der Kategorie aufgenommen, und ſie als gültige Vorausſetzungen gelten laſſen. Soll in den lo-

giſchen Formen auch weiter nichts geſchehen werden, als formelle Funktionen des Denkens, ſo wären ſie ſchon darum der Unterſuchung, in wiefern ſie für ſich der Wahrheit entſprechen, würdig. Eine Logik, welche dieß nicht leiſtet, kann höchſtens auf den Werth einer naturhiſtoriſchen Beſchreibung der Erſcheinungen des Denkens, wie ſie ſich verſtanden, Anſpruch machen. Es iſt ein unendliches Verdienſt des Ariſtoteles, welches uns mit der höchſten Bewunderung für die Stärke dieſes Geiſtes erfüllen muß, dieſe Beſchreibung zuerſt unternommen zu haben. Aber es iſt nöthig, daß weiter gegangen, und Theils der ſyſtematiſche Zuſammenhang, Theils aber der Werth der Formen erkannt werde.

Eintheilung.

Der Begriff zeigt ſich ebendahin betrachtet als die Einheit des Seyns und Weſens. Das Weſen iſt die erſte Negation des Seyns, das dadurch zum Schein geworden iſt, der Begriff iſt die zweite, oder die Negation dieſer Negation; alſo das wiederhergeſtellte Seyn, aber als die unendliche Vermittelung und Negativität deſſelben in ſich ſelbſt. — Seyn und Weſen haben daher im Begriffe nicht mehr die Beſtimmung, in welcher ſie als Seyn und Weſen ſind, noch ſind ſie nur in ſolcher Einheit, daß jedes in dem andern ſcheine. Der Begriff unterſcheidet ſich daher nicht in dieſe Beſtimmungen. Er iſt die Wahrheit des ſubſtantiellen Verhältniſſes, in welchem Seyn und Weſen ihre erfüllte Selbſtſtändigkeit und Beſtimmung durch einander erreichen. Als die Wahrheit der Subſtantialität erwies ſich die ſubſtantielle Identität, welche ebenſo ſehr und nur als das Geſetztſeyn iſt. Das Geſetztſeyn iſt das Daſeyn und Unterſcheiden; das An- und Fürſichſeyn hat daher im Begriffe ein ſich gemäßes und wahres Daſeyn erreicht, denn jenes Geſetztſeyn iſt das An- und Fürſichſeyn ſelbſt. Dieß

Geſetztſeyn macht den Unterſchied des Begriffes in ihm ſelbſt aus; ſeine Unterſchiede, weil ſie unmittelbar das An- und Fürſichſeyn iſt, ſind ſelbſt der ganze Begriff; in ihrer Beſtimmtheit allgemeine, und identiſch mit ihrer Negation.

Dieß iſt nun der Begriff ſelbſt des Begriffes. Aber es iſt nur erſt ſein Begriff; — oder er iſt ſelbſt auch nur der Begriff. Weil er das An- und Fürſichſeyn iſt, inſofern es Geſetztſeyn iſt, oder die abſolute Subſtanz, inſofern ſie die Nothwendigkeit unterſchiedener Subſtanzen als Identität offenbart, ſo muß dieſe Identität das, was ſie iſt, ſelbſtſetzen. Die Momente der Bewegung des Subſtantialitäts-Verhältniſſes, wodurch der Begriff geworden iſt, und die dadurch dargeſtellte Realität iſt erſt im Uebergange zum Begriffe; ſie iſt noch nicht als ſeine eigene, aus ihm hervorgegangene Beſtimmung; ſie fiel in die Sphäre der Nothwendigkeit, die ſeinige kann nur ſeine freie Beſtimmung, ein Daſeyn ſeyn, in welchem er als identiſch mit ſich, deſſen Momente Begriffe und durch ihn ſelbſt geſetzte ſind.

Zuerſt iſt alſo der Begriff nur an ſich die Wahrheit; weil er nur ein Inneres iſt, ſo iſt er ebenſo ſehr nur ein Aeußeres. Er iſt zuerſt überhaupt ein Unmittelbares, und in dieſer Geſtalt haben ſeine Momente die Form von unmittelbaren, feſten Beſtimmungen. Er erſcheint als der beſtimmte Begriff, als die Sphäre des bloßen Verſtandes. — Weil dieſe Form der Unmittelbarkeit ein ſeiner Natur noch nicht angemeſſenes Daſeyn iſt, da er das ſich nur auf ſich ſelbſt beziehende Freie iſt, ſo iſt ſie eine äußerliche Form, in der der Begriff nicht als An- und Fürſichſetzendes, ſondern als nur Geſetztes oder ein Subjektives gelten kann. — Die Geſtalt des unmittelbaren Begriffes macht den Standpunkt aus, nach welchem der Begriff ein ſubjektives Denken, eine der Sache äußerliche Reflexion iſt. Dieſe Stufe macht daher die Subjektivität oder den formellen Begriff aus.

Die Aeußerlichkeit deſſelben erſcheint in dem feſten Seyn ſeiner Beſtimmungen, wodurch jede für ſich als ein Iſolirtes, Qualitatives auftritt, das nur in äußerer Beziehung auf ſein Anderes iſt. Die Identität des Begriffes aber, die eben das innere oder ſubjektive Weſen derſelben iſt, ſetzt ſie in dialektiſche Bewegung, durch welche ſich ihre Vereinzelung und damit die Trennung des Begriffs von der Sache aufhebt und als ihre Wahrheit die Totalität hervorgeht, welche der objektive Begriff iſt.

Zweitens. Der Begriff in ſeiner Objektivität iſt die an- und fürſichſeyende Sache ſelbſt. Durch ſeine nothwendige Fortbeſtimmung macht der formelle Begriff ſich ſelbſt zur Sache, und verliert dadurch das Verhältniß der Subjektivität und Aeußerlichkeit gegen ſie. Oder umgekehrt iſt die Objektivität der aus ſeiner Innerlichkeit hervorgetretene und in das Daſeyn übergegangene reale Begriff. — In dieſer Identität mit der Sache hat er ſomit eigenes und freies Daſeyn. Aber es iſt dieß noch eine unmittelbare, noch nicht negative Freiheit. Eins mit der Sache iſt er in ſie verſenkt; ſeine Unterſchiede ſind objektive Exiſtenzen, in denen er ſelbſt wieder das Innere iſt. Als die Seele des objektiven Daſeyns muß er ſich die Form der Subjektivität geben, die er als formeller Begriff unmittelbar hatte; ſo tritt er in der Form des Freien, die er in der Objektivität noch nicht hatte, ihr gegenüber, und macht darin die Identität mit ihr, die er an und für ſich als objektiver Begriff mit ihr hat, zu einer auch geſetzten.

In dieſer Vollendung, worin er in ſeiner Objektivität ebenſo die Form der Freiheit hat, iſt der adäquate Begriff die Idee. Die Vernunft, welche die Sphäre der Idee iſt, iſt die ſich ſelbſt enthüllte Wahrheit, worin der Begriff die ſchlechthin ihm angemeſſene Realiſation hat, und inſofern frei iſt, als er dieſe ſeine objektive Welt in ſeiner Subjektivität, und dieſe in jener erkennt.

Erſter Abſchnitt.

Die Subjektivität.

Der Begriff iſt zuerſt der formelle, der Begriff im Anfang oder der als unmittelbarer iſt. — In der unmittelbaren Einheit iſt ſein Unterſchied oder Geſetztſeyn zuerſt zunächſt ſelbſt einfach und nur ein Schein, ſo daß die Momente des Unterſchiedes unmittelbar die Totalität des Begriffes ſind, und nur der Begriff als ſolcher ſind.

Zweitens aber, weil er die abſolute Negativität iſt, ſo diremirt er ſich, und ſetzt ſich als das Negative oder als das Andere ſeiner ſelbſt; und zwar, weil er erſt der unmittelbare iſt, hat dieß Setzen oder Unterſcheiden die Beſtimmung, daß die Momente gleichgültig gegeneinander und jedes für ſich wird; ſeine Einheit iſt in dieſer Theilung nur noch äußere Beziehung. So als Beziehung ſeiner als ſelbſtſtändig und gleichgültig geſetzten Momente iſt er das Urtheil.

Drittens das Urtheil enthält wohl die Einheit des in ſeine ſelbſtſtändigen Momente verlorenen Begriffs, aber ſie iſt nicht geſetzt. Sie wird dieß durch die dialektiſche Bewegung des Urtheils, das hierdurch der Schluß geworden iſt, zum vollſtändig geſetzten Begriff; indem im Schluß ebenſo wohl die Momente deſſelben als ſelbſtſtändige Extreme, wie auch deren vermittelnde Einheit geſetzt iſt.

Indem aber unmittelbar dieſe Einheit ſelbſt als die vereinigende Mitte, und die Momente als ſelbſtſtändige Extreme zunächſt einander gegenüber ſtehen, ſo hebt dieß widerſprechende Verhältniß, das im formalen Schluſſe Statt findet, ſich auf, und die Vollſtändigkeit des Begriffs geht in die Einheit der Totalität über, die Subjektivität des Begriffes in ſeine Objektivität.

Erſtes Kapitel.

Der Begriff.

Durch den Verſtand pflegt das Vermögen der Begriffe überhaupt ausgedrückt zu werden, er wird inſofern von der Urtheilskraft und dem Vermögen der Schlüſſe, als der formellen Vernunft, unterſchieden. Vornehmlich aber wird er der Vernunft entgegengeſetzt; inſofern aber bedeutet er nicht das Vermögen des Begriffs überhaupt, ſondern der beſtimmten Begriffe, wobei die Vorſtellung herrſcht, als ob der Begriff nur ein Beſtimmtes ſey. Wenn der Verſtand in dieſer Bedeutung von der formellen Urtheilskraft und der formellen Vernunft unterſchieden wird, ſo iſt er als Vermögen des einzelnen beſtimmten Begriffs zu nehmen. Denn das Urtheil und der Schluß oder die Vernunft ſind ſelbſt, als Formales, nur ein Verſtändiges, indem ſie unter der Form der abſtrakten Begriffsbeſtimmtheit ſtehen. Der Begriff gilt aber hier überhaupt nicht als bloß abſtrakt-Beſtimmtes; der Verſtand iſt daher von der Vernunft nur ſo zu unterſcheiden, daß jener nur das Vermögen des Begriffes überhaupt ſey.

Dieſer allgemeine Begriff, der nun hier zu betrachten iſt, enthält die drei Momente: Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelnheit. Der Unterſchied und die Beſtimmungen,

die er ſich in dem Unterſcheiden gibt, machen die Seite aus, welche vorhin Geſetztſeyn genannt wurde. Da dieſes in dem Begriffe identiſch mit dem An- und Fürſichſeyn iſt, ſo iſt jedes jener Momente ſo ſehr ganzer Begriff, als beſtimmter Begriff, und als eine Beſtimmung des Begriffs.

Zuerſt iſt er reiner Begriff, oder die Beſtimmung der Allgemeinheit. Der reine oder allgemeine Begriff iſt aber auch nur ein beſtimmter, oder beſonderer Begriff, der ſich auf die Seite neben die anderen ſtellt. Weil der Begriff die Totalität iſt, alſo in ſeiner Allgemeinheit oder rein identiſchen Beziehung auf ſich ſelbſt, weſentlich das Beſtimmen und Unterſcheiden iſt, ſo hat er in ihm ſelbſt den Maaßſtab, wodurch dieſe Form ſeiner Identität mit ſich, indem ſie alle Momente durchdringt und in ſich faßt, ebenſo unmittelbar ſich beſtimmt, nur das Allgemeine gegen die Unterſchiedenheit der Momente zu ſeyn.

Zweitens iſt der Begriff dadurch als dieſer beſondere oder als beſtimmte Begriff, welcher als gegen andere unterſchieden geſetzt iſt.

Drittens die Einzelnheit iſt der aus dem Unterſchiede in die abſolute Negativität ſich reflektirende Begriff. Dieß iſt zugleich das Moment, worin er aus ſeiner Identität in ſein Andersſeyn übergetreten iſt, und zum Urtheil wird.

A.

Der allgemeine Begriff.

Der reine Begriff iſt das abſolut Unendliche, Unbedingte und Freie. Es iſt hier, wo die Abhandlung, welche den Begriff zu ihrem Inhalte hat, beginnt, noch einmal nach ſeiner Geneſis zurückzuſehen. Das Weſen iſt aus dem Seyn, und der Begriff aus dem Weſen, ſomit auch aus dem Seyn geworden. Dieß Werden hat aber die Bedeutung des Gegenſtoßes ſeiner ſelbſt, ſo daß das Gewordene vielmehr das Unbe-

dingte und Urſprüngliche iſt. Das Seyn iſt in ſeinem Uebergange zum Weſen zu einem Schein oder Geſetztſeyn, und das Werden oder das Uebergehen in Anderes zu einem Setzen geworden, und umgekehrt hat das Setzen oder die Reflexion des Weſens ſich aufgehoben und ſich zu einem Nichtgeſetzten, einem urſprünglichen Seyn hergeſtellt. Der Begriff iſt die Durchdringung dieſer Momente, daß das Qualitative, und urſprünglich-Seyende nur als Setzen und nur als Rückkehr-in-ſich iſt, und dieſe reine Reflexion-in-ſich ſchlechthin das Anderswerden oder die Beſtimmtheit iſt, welche ebenſo daher unendliche, ſich auf ſich beziehende Beſtimmtheit iſt.

Der Begriff iſt daher zuerſt ſo die abſolute Identität mit ſich, daß ſie dieß nur iſt, als die Negation der Negation, oder als die unendliche Einheit der Negativität mit ſich ſelbſt. Dieſe reine Beziehung des Begriffs auf ſich, welche dadurch dieſe Beziehung iſt, als durch die Negativität ſich ſetzend, iſt die Allgemeinheit des Begriffs.

Die Allgemeinheit, da ſie die höchſt einfache Beſtimmung iſt, ſcheint keiner Erklärung fähig zu ſeyn; denn eine Erklärung muß ſich auf Beſtimmungen und Unterſcheidungen einlaſſen, und von ihrem Gegenſtande prädiciren, das Einfache aber wird hiedurch vielmehr verändert, als erklärt. Es iſt aber gerade die Natur des Allgemeinen, ein ſolches Einfaches zu ſeyn, welches durch die abſolute Negativität den höchſten Unterſchied und Beſtimmtheit in ſich enthält. Das Seyn iſt einfaches, als unmittelbares; deswegen iſt es ein nur Gemeintes, und kann man von ihm nicht ſagen, was es iſt; es iſt daher unmittelbar eins mit ſeinem Andern, dem Nichtſeyn. Eben dieß iſt ſein Begriff, ein ſolches Einfaches zu ſeyn, das in ſeinem Gegentheil unmittelbar verſchwindet; er iſt das Werden. Das Allgemeine dagegen iſt das Einfache, welches ebenſo ſehr das Reichſte in ſich ſelbſt iſt; weil es der Begriff iſt.

Es ist daher erstens die einfache Beziehung auf sich selbst; es ist nur in sich. Aber diese Identität ist zweitens in sich absolute Vermittelung; nicht aber ein Vermitteltes. Vom Allgemeinen, welches ein vermitteltes, nämlich das abstrakte, dem Besondern und Einzelnen entgegengesetzte Allgemeine ist, ist erst bei dem bestimmten Begriffe zu reden. — Aber auch schon das Abstrakte enthält dieß, daß, um es zu erhalten, erfordert werde, andere Bestimmungen des Konkreten wegzulassen. Diese Bestimmungen sind als Determinationen überhaupt Negationen; ebenso ist ferner das Weglassen derselben ein Negiren. Es kommt also beim Abstrakten gleichfalls die Negation der Negation vor. Diese gedoppelte Negation aber wird vorgestellt, als ob sie demselben äußerlich sey, und sowohl die weggelassenen weiteren Eigenschaften des Konkreten von der beibehaltenen, welche der Inhalt des Abstrakten ist, verschieden seyen, als auch diese Operation des Weglassens der übrigen und des Beibehaltens der einen, außer derselben vorgehe. Zu solcher Aeußerlichkeit hat sich das Allgemeine gegen jene Bewegung noch nicht bestimmt; es ist noch selbst in sich jene absolute Vermittelung, welche eben die Negation der Negation oder absolute Negativität ist.

Nach dieser ursprünglichen Einheit ist vor's Erste das erste Negative oder die Bestimmung keine Schranke für das Allgemeine, sondern es erhält sich darin, und ist positiv mit sich identisch. Die Kategorien des Seyns waren, als Begriffe, wesentlich diese Identitäten der Bestimmungen mit sich selbst, in ihrer Schranke oder ihrem Andersseyn; diese Identität war aber nur an sich der Begriff; sie war noch nicht manifestirt. Daher die qualitative Bestimmung als solche in ihrer andern unterging und eine von ihr verschiedene Bestimmung zu ihrer Wahrheit hatte. Das Allgemeine hingegen, wenn es sich auch in eine Bestimmung setzt, bleibt es darin, was es ist. Es ist die Seele des Konkreten, dem es inwohnt, ungehindert und sich

ſelbſt gleich in deſſen Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit. Es wird nicht mit in das Werden geriſſen, ſondern kontinuirt ſich ungetrübt durch daſſelbe, und hat die Kraft unveränderlicher, unſterblicher Selbſterhaltung.

Ebenſo ſcheint es aber nicht nur in ſein Anderes, wie die Reflexions-Beſtimmung. Dieſe als ein Relatives bezieht ſich nicht nur auf ſich, ſondern iſt ein Verhalten. Sie giebt ſich in ihrem Andern kund; aber ſcheint nur erſt an ihm, und das Scheinen eines jeden an dem Andern oder ihr gegenſeitiges Beſtimmen hat bei ihrer Selbſtſtändigkeit die Form eines äußerlichen Thuns. — Das Allgemeine dagegen iſt geſetzt als das Weſen ſeiner Beſtimmung, die eigene poſitive Natur derſelben. Denn die Beſtimmung, die ſein Negatives ausmacht, iſt im Begriffe ſchlechthin nur als ein Geſetztſeyn, oder weſentlich nur zugleich als das Negative des Negativen, und ſie iſt nur als dieſe Identität des Negativen mit ſich, welche das Allgemeine iſt. Dieſes iſt inſofern auch die Subſtanz ſeiner Beſtimmungen; aber ſo, daß das, was für die Subſtanz als ſolche ein Zufälliges war, die eigene Vermittelung des Begriffes mit ſich ſelbſt, ſeine eigene immanente Reflexion iſt. Dieſe Vermittelung, welche das Zufällige zunächſt zur Nothwendigkeit erhebt, iſt aber die manifeſtirte Beziehung; der Begriff iſt nicht der Abgrund der formloſen Subſtanz, oder die Nothwendigkeit, als die innere Identität von einander verſchiedener und ſich beſchränkender Dinge oder Zuſtände, ſondern als abſolute Negativität das Formirende und Erſchaffende, und weil die Beſtimmung nicht als Schranke, ſondern ſchlechthin ſo ſehr als aufgehobene, als Geſetztſeyn iſt, ſo iſt der Schein die Erſcheinung als des Identiſchen.

Das Allgemeine iſt daher die freie Macht; es iſt es ſelbſt und greift über ſein Anderes über; aber nicht als ein Gewaltſames, ſondern das vielmehr in demſelben ruhig und bei ſich ſelbſt iſt. Wie es die freie Macht genannt worden, ſo könnte

es auch die freie Liebe und schrankenlose Seligkeit genannt werden, denn es ist ein Verhalten seiner zu dem Unterschiedenen nur als zu sich selbst, in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt.

Es ist so eben der Bestimmtheit erwähnt worden, obgleich der Begriff nur erst als das Allgemeine und nur mit sich Identische noch nicht dazu fortgegangen ist. Es kann aber von dem Allgemeinen nicht ohne die Bestimmtheit, welche näher die Besonderheit und Einzelnheit ist, gesprochen werden; denn es enthält sie in seiner absoluten Negativität an und für sich; die Bestimmtheit wird also nicht von Außen dazu genommen, wenn beim Allgemeinen von ihr gesprochen wird. Als Negativität überhaupt, oder nach der ersten, unmittelbaren Negation hat es die Bestimmtheit überhaupt als Besonderheit an ihm; als Zweites, als Negation der Negation ist es absolute Bestimmtheit, oder Einzelnheit und Konkretion. — Das Allgemeine ist somit die Totalität des Begriffes, es ist Konkretes, ist nicht ein Leeres, sondern hat vielmehr durch seinen Begriff Inhalt; — einen Inhalt, in dem es sich nicht nur erhält, sondern der ihm eigen und immanent ist. Es kann von dem Inhalte wohl abstrahirt werden; so erhält man aber nicht das Allgemeine des Begriffs, sondern das Abstrakte, welches ein isolirtes, unvollkommenes Moment des Begriffes ist, und keine Wahrheit hat.

Näher ergiebt sich das Allgemeine so als diese Totalität. Insofern es die Bestimmtheit in sich hat, ist sie nicht nur die erste Negation, sondern auch die Reflexion derselben in sich. Mit jener ersten Negation für sich genommen, ist es Besonderes, wie es sogleich wird betrachtet werden; aber es ist in dieser Bestimmtheit wesentlich noch Allgemeines; diese Seite muß hier noch aufgefaßt werden. — Diese Bestimmtheit ist nämlich als im Begriffe die totale Reflexion, der Doppelschein, einmal der Schein nach Außen, die Reflexion in Anderes; das

andere Mal der Schein nach Innen, die Reflexion in ſich. Jenes äußerliche Scheinen macht einen Unterſchied gegen Anderes; das Allgemeine hat hiernach eine Beſonderheit, welche ihre Auflöſung in einem höhern Allgemeinen hat. Inſofern es nun auch nur ein relativ-Allgemeines iſt, verliert es ſeinen Charakter des Allgemeinen nicht; es erhält ſich in ſeiner Beſtimmtheit, nicht nur ſo, daß es in der Verbindung mit ihr nur gleichgültig gegen ſie bliebe, — ſo wäre es nur mit ihr zuſammengeſetzt, — ſondern daß es das iſt, was ſo eben das Scheinen nach Innen genannt wurde. Die Beſtimmtheit iſt als beſtimmter Begriff aus der Aeußerlichkeit in ſich zurückgebogen; ſie iſt der eigene, immanente Charakter, der dadurch ein Weſentliches iſt, daß er in die Allgemeinheit aufgenommen und von ihr durchdrungen, von gleichem Umfange, identiſch mit ihr ſie ebenſo durchdringt; es iſt der Charakter, welcher der Gattung angehört, als die von dem Allgemeinen ungetrennte Beſtimmtheit. Er iſt inſofern nicht eine nach Außen gehende Schranke, ſondern poſitiv, indem er durch die Allgemeinheit in der freien Beziehung auf ſich ſelbſt ſteht. Auch der beſtimmte Begriff bleibt ſo in ſich unendlich freier Begriff.

In Anſehung der andern Seite aber, nach welcher die Gattung durch ihren beſtimmten Charakter begrenzt iſt, iſt bemerkt worden, daß ſie als niedrigere Gattung in einem höhern Allgemeinern ihre Auflöſung habe. Dieſes kann auch wieder als Gattung, aber als eine abſtraktere aufgefaßt werden, gehört aber immer wieder nur der Seite des beſtimmten Begriffes an, die nach Außen geht. Das wahrhaft höhere Allgemeine iſt, worin dieſe nach Außen gehende Seite nach Innen zurückgenommen iſt, die zweite Negation, in welcher die Beſtimmtheit ſchlechthin nur als Geſetztes, oder als Schein iſt. Leben, Ich, Geiſt, abſoluter Begriff, ſind nicht Allgemeine nur als höhere Gattungen, ſondern Konkrete, deren Beſtimmtheiten auch nicht nur Arten oder niedrige Gattungen ſind, ſondern die in ihrer Realität

schlechthin nur in sich und davon erfüllt sind. Insofern Leben, Ich, endlicher Geist, wohl auch nur bestimmte Begriffe sind, so ist ihre absolute Auflösung in demjenigen Allgemeinen, welches als wahrhaft absoluter Begriff, als Idee des unendlichen Geistes zu fassen ist, dessen Gesetztseyn die unendliche, durchsichtige Realität ist, worin er seine Schöpfung, und in ihr sich selbst anschaut.

Das wahrhafte, unendliche Allgemeine, welches unmittelbar ebenso sehr Besonderheit als Einzelnheit in sich ist, ist nun zunächst näher als Besonderheit zu betrachten. Es bestimmt sich frei; seine Verendlichung ist kein Uebergehen, das nur in der Sphäre des Seyns Statt hat; es ist schöpferische Macht, als die absolute Negativität, die sich auf sich selbst bezieht. Es ist als solche das Unterscheiden in sich, und dieses ist Bestimmen, dadurch, daß das Unterscheiden mit der Allgemeinheit eins ist. Somit ist es ein Setzen der Unterschiede selbst als allgemeiner, sich auf sich beziehender. Hierdurch werden sie fixirte, isolirte Unterschiede. Das isolirte Bestehen des Endlichen, das sich früher als sein Fürsichseyn, auch als Dingheit, als Substanz bestimmte, ist in seiner Wahrheit die Allgemeinheit, mit welcher Form der unendliche Begriff seine Unterschiede bekleidet, — eine Form, die eben einer seiner Unterschiede selbst ist. Hierin besteht das Schaffen des Begriffs, das nur in diesem Innersten desselben selbst zu begreifen ist.

B.

Der besondere Begriff.

Die Bestimmtheit als solche gehört dem Seyn und dem Qualitativen an; als Bestimmtheit des Begriffs ist sie Besonderheit. Sie ist keine Grenze, so daß sie sich zu einem Andern als einem Jenseits ihrer verhielte, vielmehr, wie sich so eben zeigte, das eigene immanentes Moment des Allgemeinen;

dieſes iſt daher in der Beſonderheit nicht bei einem Andern, ſondern ſchlechthin bei ſich ſelbſt.

Das Beſondere enthält die Allgemeinheit, welche deſſen Subſtanz ausmacht; die Gattung iſt unverändert in ihren Arten; die Arten ſind nicht von dem Allgemeinen, ſondern nur gegen einander verſchieden. Das Beſondere hat mit den anderen Beſonderen, zu denen es ſich verhält, eine und dieſelbe Allgemeinheit. Zugleich iſt die Verſchiedenheit derſelben, um ihrer Identität mit dem Allgemeinen willen, als ſolche allgemein; ſie iſt Totalität. — Das Beſondere enthält alſo nicht nur das Allgemeine, ſondern ſtellt daſſelbe auch durch ſeine Beſtimmtheit dar; dieſes macht inſofern eine Sphäre aus, welche das Beſondere erſchöpfen muß. Dieſe Totalität erſcheint, inſofern die Beſtimmtheit des Beſondern als bloße Verſchiedenheit genommen wird, als Vollſtändigkeit. Vollſtändig ſind in dieſer Rückſicht die Arten, inſofern es deren eben nicht mehrere giebt. Es iſt für ſie kein innerer Maaßſtab, oder Princip vorhanden, weil die Verſchiedenheit eben der einheitsloſe Unterſchied iſt, an welchem die Allgemeinheit, die für ſich abſolute Einheit iſt, bloß äußerlicher Reflex, und eine unbeſchränkte, zufällige Vollſtändigkeit iſt. Die Verſchiedenheit aber geht in Entgegenſetzung, in eine immanente Beziehung der Verſchiedenen über. Die Beſonderheit aber iſt als Allgemeinheit an und für ſich ſelbſt, nicht durch Uebergehen ſolche immanente Beziehung; ſie iſt Totalität an ihr ſelbſt, und einfache Beſtimmtheit, weſentlich Princip. Sie hat keine andere Beſtimmtheit, als welche durch das Allgemeine ſelbſt geſetzt iſt, und ſich aus demſelben folgendermaßen ergiebt.

Das Beſondere iſt das Allgemeine ſelbſt, aber es iſt deſſen Unterſchied oder Beziehung auf ein Anderes, ſein Scheinen nach Außen; es iſt aber kein Anderes vorhanden, wovon das Beſondere unterſchieden wäre, als das Allgemeine ſelbſt. — Das Allgemeine beſtimmt ſich, ſo iſt es ſelbſt das Beſondere; die

Beſtimmtheit iſt *ſein* Unterſchied; es iſt nur von ſich ſelbſt unterſchieden. Seine Arten ſind daher nur a) das Allgemeine ſelbſt und b) das Beſondere. Das Allgemeine als der Begriff iſt es ſelbſt und ſein Gegentheil, was wieder es ſelbſt als ſeine geſetzte Beſtimmtheit iſt; es greift über daſſelbe über, und iſt in ihm bei ſich. So iſt es die Totalität und Princip ſeiner Verſchiedenheit, die ganz nur durch es ſelbſt beſtimmt iſt.

Es giebt daher keine andere wahrhafte Eintheilung, als daß der Begriff ſich ſelbſt auf die Seite ſtellt, als die *unmittelbare*, unbeſtimmte Allgemeinheit; eben dieß Unbeſtimmte macht ſeine Beſtimmtheit, oder daß er ein *Beſonderes* iſt. *Beides* iſt das Beſondere, und iſt daher *koordinirt*. Beides iſt auch als Beſonderes das *Beſtimmte gegen* das Allgemeine; es heißt demſelben inſofern *ſubordinirt*. Aber eben dieß Allgemeine, *gegen* welches das Beſondere beſtimmt iſt, iſt damit vielmehr ſelbſt auch *nur eines* der Gegenüberſtehenden. Wenn wir von *zwei Gegenüberſtehenden* ſprechen, ſo müſſen wir alſo auch wieder ſagen, daß ſie beide das Beſondere ausmachen, nicht nur *zuſammen*, daß ſie nur für die äußere Reflexion darin *gleich* wären, Beſondere zu ſeyn, ſondern ihre Beſtimmtheit *gegeneinander* iſt weſentlich zugleich nur *Eine* Beſtimmtheit, die Negativität, welche im Allgemeinen *einfach* iſt.

Wie ſich der Unterſchied hier zeigt, iſt er in ſeinem Begriffe, und damit in ſeiner Wahrheit. Aller frühere Unterſchied hat dieſe Einheit im Begriffe. Wie er unmittelbarer Unterſchied im Seyn iſt, iſt er als die *Grenze* eines *Andern*; wie er in der Reflexion iſt, iſt er relativer, geſetzt als ſich auf ſein Anderes weſentlich beziehend; hier beginnt ſomit die Einheit des Begriffs *geſetzt* zu werden; aber zunächſt iſt ſie nur der *Schein* an einem Andern. — Das Uebergehen und die Auflöſung dieſer Beſtimmungen hat nur dieſen wahren Sinn, daß ſie ihren Begriff, ihre Wahrheit erreichen; Seyn, Daſeyn, Etwas, oder Ganzes und Theile u. ſ. f., Subſtanz und Accidenzen, Ur-

ſache und Wirkung ſind für ſich Gedankenbeſtimmungen; als beſtimmte Begriffe werden ſie aufgefaßt, inſofern jede in der Einheit mit ihrer andern oder entgegengeſetzten erkannt wird. — Das Ganze und die Theile, Urſache und Wirkung z. B. u. ſ. f. ſind noch nicht verſchiedene, die als Beſondere gegeneinander beſtimmt wären, weil ſie an ſich zwar Einen Begriff ausmachen, aber ihre Einheit noch nicht die Form der Allgemeinheit erreicht hat; ſo hat auch der Unterſchied, der in dieſen Verhältniſſen iſt, noch nicht die Form, daß er Eine Beſtimmtheit iſt. Urſache und Wirkung z. B. ſind nicht zwei verſchiedene Begriffe, ſondern nur Ein beſtimmter Begriff, und die Kauſalität iſt, wie jeder Begriff, ein einfacher.

In Abſicht auf Vollſtändigkeit hat ſich ergeben, daß das Beſtimmte der Beſonderheit vollſtändig in dem Unterſchiede des Allgemeinen und Beſondern iſt, und daß nur dieſe beide die beſonderen Arten ausmachen. In der Natur finden ſich freilich in einer Gattung mehr als zwei Arten, ſo wie dieſe vielen Arten auch nicht das aufgezeigte Verhältniß zu einander haben können. Es iſt dieß die Ohnmacht der Natur, die Strenge des Begriffs nicht feſthalten und darſtellen zu können, und in dieſe begriffloſe blinde Mannigfaltigkeit ſich zu verlaufen. Wir können die Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer Gattungen und Arten, und der unendlichen Verſchiedenheit ihrer Geſtaltungen bewundern, denn die Bewunderung iſt ohne Begriff, und ihr Gegenſtand iſt das Vernunftloſe. Der Natur, weil ſie das Außerſichſeyn des Begriffes iſt, iſt es freigegeben, in dieſer Verſchiedenheit ſich zu ergehen, wie der Geiſt, ob er gleich den Begriff in der Geſtalt des Begriffes hat, auch auf's Vorſtellen ſich einläßt, und in einer unendlichen Mannigfaltigkeit deſſelben ſich herumtreibt. Die vielfachen Naturgattungen oder Arten müſſen für nichts Höheres geachtet werden, als die willkürlichen Einfälle des Geiſtes in ſeinen Vorſtellungen. Beide zeigen wohl allenthalben Spuren und Ahnungen des Begriffs, aber ſtellen

ihn nicht in treuem Abbild dar, weil sie die Seite seines freien Außersichseyns sind; er ist die absolute Macht gerade darum, daß er seinen Unterschied frei zur Gestalt selbstständiger Verschiedenheit, äußerlicher Nothwendigkeit, Zufälligkeit, Willkür, Meinung entlassen kann, welche aber für nicht mehr als die abstrakte Seite der Richtigkeit genommen werden muß.

Die Bestimmtheit des Besondern ist einfach als Princip, wie wir gesehen haben, aber sie ist es auch als Moment der Totalität, als Bestimmtheit gegen die andere Bestimmtheit. Der Begriff, insofern er sich bestimmt oder unterscheidet, ist er negativ auf seine Einheit gerichtet, und giebt sich die Form eines seiner ideellen Momente des Seyns; als bestimmter Begriff hat er ein Daseyn überhaupt. Dieß Seyn hat aber nicht mehr den Sinn der bloßen Unmittelbarkeit, sondern der Allgemeinheit, der durch die absolute Vermittelung sich selbst gleichen Unmittelbarkeit, die ebenso sehr auch das andere Moment, das Wesen oder die Reflexion in sich enthält. Diese Allgemeinheit, mit welcher das Bestimmte bekleidet ist, ist die abstrakte. Das Besondere hat die Allgemeinheit in ihm selbst als sein Wesen; insofern aber die Bestimmtheit des Unterschieds gesetzt ist, und dadurch Seyn hat, ist sie Form an demselben, und die Bestimmtheit als solche ist der Inhalt. Zur Form wird die Allgemeinheit, insofern der Unterschied als das Wesentliche ist, wie er im Gegentheil im rein Allgemeinen nur als absolute Negativität, nicht als Unterschied ist, der als solcher gesetzt ist.

Die Bestimmtheit ist nun zwar das Abstrakte gegen die andere Bestimmtheit; die andere ist aber nur die Allgemeinheit selbst, diese ist insofern auch die abstrakte; und die Bestimmtheit des Begriffs, oder die Besonderheit ist wieder weiter nichts als die bestimmte Allgemeinheit. Der Begriff ist in ihr außer sich; insofern er es ist, der darin außer sich ist, so enthält das abstrakt-Allgemeine alle Momente des Begriffs; es

iſt α) Allgemeinheit, β) Beſtimmtheit, γ) die einfache Einheit von beiden; aber dieſe Einheit iſt unmittelbare, und die Beſonderheit iſt darum nicht als die Totalität. An ſich iſt ſie auch dieſe Totalität und Vermittelung; ſie iſt weſentlich ausſchließende Beziehung auf Anderes, oder Aufhebung der Negation, nämlich der andern Beſtimmtheit, — der andern, die aber nur als Meinung vorſchwebt, denn unmittelbar verſchwindet ſie, und zeigt ſich als daſſelbe, was die ihr andere ſeyn ſollte. Dieß macht alſo dieſe Allgemeinheit zur abſtrakten, daß die Vermittelung nur Bedingung iſt, oder nicht an ihr ſelbſt geſetzt iſt. Weil ſie nicht geſetzt iſt, hat die Einheit des Abſtrakten die Form der Unmittelbarkeit, und der Inhalt die Form der Gleichgültigkeit gegen ſeine Allgemeinheit, weil er nicht als dieſe Totalität iſt, welche die Allgemeinheit der abſoluten Negativität iſt. Das abſtrakt-Allgemeine iſt ſomit zwar der Begriff, aber als Begriffloſes, als Begriff, der nicht als ſolcher geſetzt iſt.

Wenn vom beſtimmten Begriffe die Rede iſt, ſo iſt es gewöhnlich rein nur ein ſolches abſtrakt-Allgemeines, was gemeint iſt. Auch unter dem Begriffe überhaupt wird meiſt nur dieſer begriffloſe Begriff verſtanden, und der Verſtand bezeichnet das Vermögen ſolcher Begriffe. Die Demonſtration gehört dieſem Verſtande an, inſofern ſie an Begriffen fortgehe, das heißt nur an Beſtimmungen. Solches Fortgehen an Begriffen kommt daher nicht über die Endlichkeit und Nothwendigkeit hinaus; ihr Höchſtes iſt das negative Unendliche, die Abſtraktion des höchſten Weſens, welches ſelbſt die Beſtimmtheit der Unbeſtimmtheit iſt. Auch die abſolute Subſtanz iſt zwar nicht dieſe leere Abſtraktion, dem Inhalte nach vielmehr die Totalität, aber ſie iſt darum abſtrakt, weil ſie ohne die abſolute Form iſt, ihre innerſte Wahrheit macht nicht der Begriff aus; ob ſie zwar die Identität der Allgemeinheit und Beſonderheit, oder des Denkens und des Außereinander iſt, ſo

iſt dieſe Identität nicht die Beſtimmtheit des Begriffes; außer ihr iſt vielmehr ein, und zwar eben weil er außer ihr iſt, ein zufälliger Verſtand, in und für welchen ſie in verſchiedenen Attributen und Modis iſt.

Leer iſt übrigens die Abſtraktion nicht, wie ſie gewöhnlich genannt wird; ſie iſt der beſtimmte Begriff; ſie hat irgend eine Beſtimmtheit zum Inhalt; auch das höchſte Weſen, die reine Abſtraktion, hat, wie erinnert, die Beſtimmtheit der Unbeſtimmtheit; eine Beſtimmtheit aber iſt die Unbeſtimmtheit, weil ſie dem Beſtimmten gegenüber ſtehen ſoll. Indem man aber ausſpricht, was ſie iſt, hebt ſich dieß ſelbſt auf, was ſie ſeyn ſoll; ſie wird als eins mit der Beſtimmtheit ausgeſprochen, und auf dieſe Weiſe aus der Abſtraktion der Begriff und ihre Wahrheit hergeſtellt. — Inſofern aber iſt jeder beſtimmte Begriff allerdings leer, als er nicht die Totalität, ſondern nur eine einſeitige Beſtimmtheit enthält. Wenn er auch ſonſt konkreten Inhalt hat, z. B. Menſch, Staat, Thier u. ſ. f, ſo bleibt er ein leerer Begriff, inſofern ſeine Beſtimmtheit nicht das Princip ſeiner Unterſchiede iſt; das Princip enthält den Anfang und das Weſen ſeiner Entwickelung und Realiſation; irgend eine andere Beſtimmtheit des Begriffs aber iſt unfruchtbar. Wenn der Begriff daher überhaupt als leer geſcholten iſt, ſo wird jene abſolute Beſtimmtheit deſſelben verkannt, welche der Begriffsunterſchied und der einzig wahre Inhalt in ſeinem Element iſt.

Hierher gehört der Umſtand, um deſſen willen der Verſtand in neueren Zeiten gering geachtet und gegen die Vernunft ſo ſehr zurückgeſetzt wird; es iſt die Feſtigkeit, welche er den Beſtimmtheiten und ſomit den Endlichkeiten ertheilt. Dieß Fixe beſteht in der betrachteten Form der abſtrakten Allgemeinheit; durch ſie werden ſie unveränderlich. Denn die qualitative Beſtimmtheit, ſo wie die Reflexions-Beſtimmung, ſind weſentlich als begrenzte, und haben durch ihre Schranke eine Beziehung auf ihr Anderes, ſomit die Nothwendigkeit des

Uebergehens und Vergehens. Die Allgemeinheit aber, welche ſie im Verſtande haben, giebt ihnen die Form der Reflexion in ſich, wodurch ſie der Beziehung auf Anderes entnommen, und unvergänglich geworden ſind. Wenn nun am reinen Begriffe dieſe Ewigkeit zu ſeiner Natur gehört, ſo wären ſeine abſtrakten Beſtimmungen nur ihrer Form nach ewige Weſenheiten; aber ihr Inhalt iſt dieſer Form nicht angemeſſen; ſie ſind daher nicht Wahrheit und Unvergänglichkeit. Ihr Inhalt iſt der Form nicht angemeſſen, weil er nicht die Beſtimmtheit ſelbſt als allgemein, d. i. nicht als Totalität des Begriffsunterſchieds oder nicht ſelbſt die ganze Form iſt; die Form des beſchränkten Verſtandes iſt darum aber ſelbſt die unvollkommene, nämlich abſtrakte Allgemeinheit. — Es iſt aber ferner als die unendliche Kraft des Verſtandes zu achten, das Konkrete in die abſtrakten Beſtimmtheiten zu trennen, und die Tiefe des Unterſchieds zu faſſen, welche allein zugleich die Macht iſt, die ihren Uebergang bewirkt. Das Konkrete der Anſchauung iſt Totalität, aber die ſinnliche, — ein realer Stoff, der in Raum und Zeit gleichgültig außereinander beſteht; dieſe Einheitsloſigkeit des Mannigfaltigen, in der es der Inhalt der Anſchauung iſt, ſollte ihm doch wohl nicht als Verdienſt und Vorzug vor dem Verſtändigen angerechnet werden. Die Veränderlichkeit, die es in der Anſchauung zeigt, deutet ſchon auf das Allgemeine hin; was davon zur Anſchauung kommt, iſt nur ein anderes ebenſo Veränderliches, alſo nur das Nämliche; es iſt nicht das Allgemeine, das an deſſen Stelle träte und erſchiene. Am wenigſten aber ſollte der Wiſſenſchaft, z. B. der Geometrie und Arithmetik, das Anſchauliche, das ihr Stoff mit ſich bringt, zu einem Verdienſte angerechnet, und ihre Sätze, als hierdurch begründet, vorgeſtellt werden. Vielmehr iſt der Stoff ſolcher Wiſſenſchaften darum von niedrigerer Natur; das Anſchauen der Figuren oder Zahlen verhilft nicht zur Wiſſenſchaft derſelben; nur das Denken darüber vermag eine ſolche

hervorzubringen. — Inſofern aber unter Anſchauung nicht bloß das Sinnliche, ſondern die objektive Totalität verſtanden wird, ſo iſt ſie eine intellektuelle, d. i. ſie hat das Daſeyn nicht in ſeiner äußerlichen Exiſtenz zum Gegenſtande, ſondern das, was in ihm unvergängliche Realität und Wahrheit iſt, — die Realität, nur inſofern ſie weſentlich im Begriffe und durch ihn beſtimmt iſt, die Idee, deren nähere Natur ſich ſpäter zu ergeben hat. Was die Anſchauung als ſolche vor dem Begriffe voraushaben ſoll, iſt die äußerliche Realität, das Begriffloſe, das erſt einen Werth durch ihn erhält.

Indem daher der Verſtand die unendliche Kraft darſtellt, welche das Allgemeine beſtimmt, oder umgekehrt, dem an und für ſich Haltungsloſen der Beſtimmtheit durch die Form der Allgemeinheit das fixe Beſtehen ertheilt, ſo iſt es nun nicht Schuld des Verſtandes, wenn nicht weiter gegangen wird. Es iſt eine ſubjektive Ohnmacht der Vernunft, welche dieſe Beſtimmtheiten ſo gelten läßt und ſie nicht durch die jener abſtrakten Allgemeinheit entgegengeſetzte dialektiſche Kraft, d. h. durch die eigenthümliche Natur, nämlich durch den Begriff jener Beſtimmtheiten, zur Einheit zurückzuführen vermag. Der Verſtand giebt ihnen zwar durch die Form der abſtrakten Allgemeinheit, ſo zu ſagen, eine ſolche Härte des Seyns, als ſie in der qualitativen Sphäre und in der Sphäre der Reflexion nicht haben; aber durch dieſe Vereinfachung begeiſtet er ſie zugleich, und ſchärft ſie ſo zu, daß ſie eben nur auf dieſer Spitze die Zähigkeit erhalten, ſich aufzulöſen und in ihr Entgegengeſetztes überzugehen. Die höchſte Reife und Stufe, die irgend Etwas erreichen kann, iſt diejenige, in welcher ſein Untergang beginnt. Das Feſte der Beſtimmtheiten, in welche ſich der Verſtand einzurennen ſcheint, die Form des Unvergänglichen iſt die der ſich auf ſich beziehenden Allgemeinheit. Aber ſie gehört dem Begriffe zu eigen an; und daher liegt in ihr ſelbſt die Auflöſung des Endlichen ausgedrückt, und in unendlicher Nähe. Dieſe Allgemeinheit ar-

guirt unmittelbar die Beſtimmtheit des Endlichen, und drückt ſeine Unangemeſſenheit zu ihr aus. — Oder vielmehr iſt ſeine Angemeſſenheit ſchon vorhanden; das abſtrakte Beſtimmte iſt als eins mit der Allgemeinheit geſetzt; eben darum als nicht für ſich, inſofern es nur Beſtimmtes wäre, ſondern nur als Einheit ſeiner und des Allgemeinen, d. i. als Begriff.

Es iſt daher in jeder Rückſicht zu verwerfen, Verſtand und die Vernunft ſo, wie gewöhnlich geſchieht, zu trennen. Wenn der Begriff als vernunftlos betrachtet wird, ſo muß es vielmehr als eine Unfähigkeit der Vernunft betrachtet werden, ſich in ihm zu erkennen. Der beſtimmte und abſtrakte Begriff iſt die Bedingung, oder vielmehr weſentliches Moment der Vernunft; er iſt begeiſtete Form, in welcher das Endliche durch die Allgemeinheit, in der es ſich auf ſich bezieht, ſich in ſich entzündet, als dialektiſch geſetzt und hiermit der Anfang ſelbſt der Erſcheinung der Vernunft iſt.

Indem der beſtimmte Begriff in dem Bisherigen in ſeiner Wahrheit dargeſtellt iſt, ſo iſt nur noch übrig, anzuzeigen, als was er hiermit ſchon geſetzt iſt. — Der Unterſchied, welcher weſentliches Moment des Begriffs, aber im rein Allgemeinen noch nicht als ſolcher geſetzt iſt, erhält im beſtimmten Begriffe ſein Recht. Die Beſtimmtheit in der Form der Allgemeinheit iſt zum Einfachen mit derſelben verbunden; dieß beſtimmte Allgemeine iſt die ſich auf ſich ſelbſt beziehende Beſtimmtheit; die beſtimmte Beſtimmtheit oder abſolute Negativität für ſich geſetzt. Die ſich auf ſich ſelbſt beziehende Beſtimmtheit aber iſt die Einzelnheit. So unmittelbar die Allgemeinheit ſchon an und für ſich ſelbſt Beſonderheit iſt, ſo unmittelbar an und für ſich iſt die Beſonderheit auch Einzelnheit, welche zunächſt als drittes Moment des Begriffes, inſofern ſie gegen die beiden erſten feſtgehalten wird, aber auch als die abſolute Rückkehr deſſelben in ſich, und zugleich als der geſetzte Verluſt ſeiner ſelbſt zu betrachten iſt.

Anmerkung.

Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelnheit ſind nach dem Bisherigen die drei beſtimmten Begriffe, wenn man ſie nämlich zählen will. Es iſt ſchon früher gezeigt worden, daß die Zahl eine unpaſſende Form iſt, um Begriffsbeſtimmungen darein zu faſſen, aber am unpaſſendſten vollends für Beſtimmungen des Begriffs ſelbſt; die Zahl, da ſie das Eins zum Princip hat, macht die gezählten zu ganz abgeſonderten und einander ganz gleichgültigen. Es hat ſich im Bisherigen ergeben, daß die verſchiedenen beſtimmten Begriffe ſchlechthin vielmehr nur Einer und derſelbe Begriff ſind, als daß ſie in die Zahl aus einander fallen.

In der ſonſt gewöhnlichen Abhandlung der Logik kommen mancherlei Eintheilungen und Arten von Begriffen vor. Es fällt ſogleich die Inkonſequenz daran in die Augen, daß die Arten ſo eingeführt werden: Es giebt der Quantität, Qualität u. ſ. f. nach folgende Begriffe. Es giebt, drückt keine andere Berechtigung aus, als die, daß man ſolche Arten vorfindet und ſie ſich nach der Erfahrung zeigen. Man erhält auf dieſe Weiſe eine empiriſche Logik, — eine ſonderbare Wiſſenſchaft, eine irrationelle Erkenntniß des Rationellen. Die Logik giebt hierdurch ein ſehr übles Beiſpiel der Befolgung ihrer eigenen Lehren; ſie erlaubt ſich für ſich ſelbſt das Gegentheil deſſen zu thun, was ſie als Regel vorſchreibt, daß die Begriffe abgeleitet und die wiſſenſchaftlichen Sätze (alſo auch der Satz: es giebt ſo und ſo vielerlei Arten von Begriffen) bewieſen werden ſollen. — Die kantiſche Philoſophie begeht hierin eine weitere Inkonſequenz, ſie entlehnt für die tranſcendentale Logik die Kategorien als ſogenannte Stammbegriffe aus der ſubjektiven Logik, in welcher ſie empiriſch aufgenommen worden. Da ſie Letzteres zugiebt, ſo iſt nicht abzuſehen, warum die tranſcendentale Logik ſich zum Entlehnen aus ſolcher Wiſſenſchaft entſchließt, und nicht gleich ſelbſt empiriſch zugreift.

Um Einiges hiervon anzuführen, ſo werden die Begriffe vornehmlich nach ihrer Klarheit eingetheilt, und zwar in klare und dunkle, deutliche und undeutliche, in adäquate und nicht-adäquate. Auch können hierher die vollſtändigen, überfließenden und andere dergleichen Ueberflüſſigkeiten genommen werden. — Was jene Eintheilung nach der Klarheit betrifft, ſo zeigt ſich bald, daß dieſer Geſichtspunkt und die ſich auf ihn beziehenden Unterſchiede aus pſychologiſchen, nicht aus logiſchen Beſtimmungen genommen ſind. Der ſogenannte klare Begriff ſoll hinreichen, einen Gegenſtand von einem andern zu unterſcheiden; ein ſolches iſt noch kein Begriff zu nennen, es iſt weiter nichts als die ſubjektive Vorſtellung. Was ein dunkler Begriff ſey, muß auf ſich beruhen bleiben, denn ſonſt wäre er kein dunkler, er würde ein deutlicher Begriff. — Der deutliche Begriff ſoll ein ſolcher ſeyn, von welchem man die Merkmale angeben könne. Sonach iſt er eigentlich der beſtimmte Begriff. Das Merkmal, wenn nämlich das, was darin Richtiges liegt, aufgefaßt wird, iſt nichts Anderes als die Beſtimmtheit oder der einfache Inhalt des Begriffs, inſofern er von der Form der Allgemeinheit unterſchieden wird. Aber das Merkmal hat zunächſt nicht gerade dieſe genauere Bedeutung, ſondern iſt überhaupt nur eine Beſtimmung, wodurch ein Dritter ſich einen Gegenſtand oder den Begriff merkt; es kann daher ein ſehr zufälliger Umſtand ſeyn. Ueberhaupt drückt es nicht ſowohl die Immanenz und Weſentlichkeit der Beſtimmung aus, ſondern deren Beziehung auf einen äußern Verſtand. Iſt dieſer wirklich ein Verſtand, ſo hat er den Begriff vor ſich, und merkt ſich denſelben durch nichts Anderes, als durch das, was im Begriffe iſt. Soll es aber hiervon unterſchieden ſeyn, ſo iſt es ein Zeichen oder ſonſt eine Beſtimmung, welche zur Vorſtellung der Sache, nicht zu ihrem Begriffe gehört. — Was der undeutliche Begriff ſey, kann als überflüſſig übergangen werden.

Der *adäquate* Begriff aber iſt ein Höheres; es ſchwebt dabei eigentlich die Uebereinſtimmung des Begriffs mit der Realität vor, was nicht der Begriff als ſolcher, ſondern die Idee iſt.

Wenn das Merkmal des deutlichen Begriffs wirklich die Begriffsbeſtimmung ſelbſt ſeyn ſollte, ſo würde die Logik mit den *einfachen* Begriffen in Verlegenheit kommen, welche nach einer andern Eintheilung den *zuſammengeſetzten* gegenübergeſtellt werden. Denn wenn vom einfachen Begriffe ein wohere, d. i. ein immanentes Merkmal angegeben werden ſollte, ſo würde man ihn nicht als einen einfachen anſehen wollen; inſofern aber keines von ihm angegeben würde, wäre er kein deutlicher Begriff. Da hilft aber nun der *klare* Begriff aus. Einheit, Realität und dergleichen Beſtimmungen ſollen *einfache* Begriffe ſeyn, wohl nur aus dem Grunde, daß die Logiker nicht damit zu Stande kamen, die Beſtimmung derſelben aufzufinden, ſich daher begnügten, einen bloß *klaren* Begriff, d. h. gar keinen davon zu haben. Zur Definition, d. i. zur Angabe des Begriffs wird allgemein die Angabe der Gattung und der ſpecifiſchen Differenz gefordert. Sie giebt alſo den Begriff nicht als etwas Einfaches, ſondern in *zwei* zählbaren Beſtandſtücken. Aber darum wird ſolcher Begriff doch wohl nicht ein *Zuſammengeſetztes* ſeyn ſollen. — Es ſcheint beim einfachen Begriffe die abſtrakte Einfachheit vorzuſchweben, eine Einheit, welche den Unterſchied und die Beſtimmtheit nicht in ſich enthält, welche daher auch nicht diejenige iſt, die dem Begriffe zukommt. Sofern ein Gegenſtand in der Vorſtellung, insbeſondere im Gedächtniſſe iſt, oder auch die abſtrakte Gedankenbeſtimmung iſt, kann er ganz einfach ſeyn. Selbſt der in ſich reichſte Gegenſtand: z. B. Geiſt, Natur, Welt, auch Gott ganz begriffen in die einfache Vorſtellung des ebenſo einfachen Ausdrucks: Geiſt, Natur, Welt, Gott, gefaßt, iſt wohl etwas Einfaches, bei dem das Beiſammenſeyn ſtehen bleiben kann, ohne ſich die eigenthümliche Beſtimmung oder ein Merkmal weiter

herausgehoben; aber die Gegenſtände des Bewußtſeyns ſollen nicht dieſe einfache, nicht Vorſtellungen oder abſtrakte Gedankenbeſtimmungen bleiben, ſondern begriffen werden, d. h. ihre Einfachheit ſoll mit ihrem innern Unterſchied beſtimmt ſeyn. — Der zuſammengeſetzte Begriff aber iſt wohl nicht mehr als ein hölzernes Eiſen. Von etwas Zuſammengeſetztem kann man wohl einen Begriff haben; aber ein zuſammengeſetzter Begriff wäre etwas Schlimmeres als der Materialismus, welcher nur die Subſtanz der Seele als ein Zuſammengeſetztes annimmt, aber das Denken doch als einfach auffaßt. Die ungebildete Reflexion verfällt zunächſt auf die Zuſammenſetzung als die ganz äußerliche Beziehung, die ſchlechteſte Form, in der die Dinge betrachtet werden können; auch die niedrigſten Naturen müſſen eine innere Einheit ſeyn. Daß vollends die Form des unmittelbaren Daſeyns auf Ich, auf den Begriff übergetragen wird, iſt mehr, als zu erwarten war, iſt als unſchicklich und barbariſch zu betrachten.

Die Begriffe werden ferner vornehmlich in konträre und kontradiktoriſche eingetheilt. — Wenn es bei der Behandlung des Begriffs darum zu thun wäre, anzugeben, was es für beſtimmte Begriffe gebe, ſo wären alle möglichen Beſtimmungen anzuführen, — denn alle Beſtimmungen ſind Begriffe, ſowie beſtimmte Begriffe, — und alle Kategorien des Seyns, wie alle Beſtimmungen des Weſens, wären unter den Titeln der Begriffe aufzuführen. Sie denn auch in den Logiken, in der einen nach Belieben mehr, in der andern weniger, aufgezählt wird, daß es bejahende, verneinende, identiſche, bedingte, nothwendige u. ſ. f. Begriffe gebe. Da ſolche Beſtimmungen der Natur des Begriffes ſelbſt ſchon im Nächſten liegen, und daher, wenn ſie bei demſelben aufgezeigt werden, nicht in ihrer eigenthümlichen Stelle vorkommen, ſo laſſen ſie nur oberflächliche Worterklärungen zu, und erſcheinen hier ohne alles Intereſſe. — Den konträren und kontra-

diktoriſchen Begriffen, — ein Unterſchied, der hier vornehmlich beachtet wird, liegt die Reflexions-Beſtimmung der Verſchiedenheit und Entgegenſetzung zu Grunde. Sie werden als zwei beſondere Arten angeſehen, d. h. jeder als feſt für ſich und gleichgültig gegen den andern, ohne allen Gedanken der Dialektik und der innern Nichtigkeit dieſer Unterſchiede; als ob das, was konträr iſt, nicht ebenſo ſehr als kontradiktoriſch beſtimmt werden müßte. Die Natur und der weſentliche Uebergang der Reflexions-Formen, die ſie ausdrücken, iſt an ihrer Stelle betrachtet worden. In dem Begriffe iſt die Identität zur Allgemeinheit, der Unterſchied zur Beſonderheit, die Entgegenſetzung, die in den Grund zurückgeht, zur Einzelnheit fortgebildet. In dieſen Formen ſind jene Reflexions-Beſtimmungen, wie ſie in ihrem Begriffe ſind. Das Allgemeine erwies ſich nicht nur als das Identiſche, ſondern zugleich als das Verſchiedene oder Konträre gegen das Beſondere und Einzelne, ferner auch als ihnen entgegengeſetzt, oder kontradiktoriſch; in dieſer Entgegenſetzung aber iſt es identiſch mit ihnen, und ihr wahrhafter Grund, in welchem ſie aufgehoben ſind. Ein Gleiches gilt von der Beſonderheit und Einzelnheit, welche ebenſo die Totalität der Reflexions-Beſtimmungen ſind.

Weiter werden die Begriffe in ſubordinirte und koordinirte eingetheilt; — ein Unterſchied, der die Begriffsbeſtimmung näher angeht, nämlich das Verhältniß von Allgemeinheit und Beſonderheit, wo dieſe Ausdrücke auch beiläufig erwähnt worden ſind. Nur pflegen ſie gewöhnlich gleichfalls als ganz feſte Verhältniſſe betrachtet, und hiernach mehrfache unfruchtbare Sätze von denſelben aufgeſtellt zu werden. Die weitläufigſte Verhandlung darüber betrifft wieder die Beziehung der Kontrarietät und Kontradiktorietät auf die Sub- und Koordination. Indem das Urtheil die Beziehung der beſtimmten Begriffe iſt, ſo hat ſich erſt bei demſelben das wahre Verhältniß zu ergeben. Jene Manier, dieſe Beſtimmungen zu vergleichen

ohne Gedanken an ihre Dialektik und um die fortgehende Aenderung ihrer Beſtimmung, oder vielmehr an die in ihnen vorhandene Verknüpfung entgegengeſetzter Beſtimmungen, macht die ganze Betrachtung, was in ihnen einſtimmig ſey oder nicht, gleichſam als ob dieſe Einſtimmigkeit oder Nichteinſtimmigkeit etwas Geſondertes und Bleibendes ſey, zu etwas nur Unfruchtbarem und Gehaltloſem. — Der groſſe, in dem Auffaſſen und Kombiniren der tieferen Verhältniſſe der algebraiſchen Größen unendlich fruchtbare und ſcharfſinnige Euler, beſonders der trocken verſtändige Lambert und Andere haben für dieſe Art von Verhältniſſen der Begriffsbeſtimmungen eine Bezeichnung durch Linien, Figuren und dergleichen verſucht; man beabſichtigte überhaupt, die logiſchen Beziehungsweiſen zu einem Calcul zu erheben; — oder vielmehr in der That herabzuſetzen. Schon der Verſuch der Bezeichnung ſtellt ſich ſogleich als an und für ſich nichtig dar, wenn man die Natur des Zeichens und deſſen, was bezeichnet werden ſoll, mit einander vergleicht. Die Begriffsbeſtimmungen, Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelnheit ſind allerdings verſchieden, wie Linien oder die Buchſtaben der Algebra; — ſie ſind ferner auch entgegengeſetzt, und ließen inſofern auch die Zeichen von plus und minus zu. Aber ſie ſelbſt und vollends deren Beziehungen, — wenn auch nur bei der Subſumtion und Inhärenz ſtehen geblieben wird, ſind von ganz anderer weſentlicher Natur, als die Buchſtaben und Linien und deren Beziehungen, die Gleichheit oder Verſchiedenheit der Größe, das plus und minus, oder eine Stellung der Linien übereinander oder ihre Verbindung zu Winkeln und die Stellungen von Räumen, die ſie einſchlieſſen. Dergleichen Gegenſtände haben gegen ſie das Eigenthümliche, daß ſie einander äußerlich ſind, eine fixe Beſtimmung haben. Wenn Begriffe nun in der Weiſe genommen worden, daß ſie ſolchen Zeichen entſprechen, ſo hören ſie auf, Begriffe zu ſeyn. Ihre Beſtimmungen ſind nicht ſo ein Todtliegendes, wie Zah-

len und Linien, denen ihre Beziehung nicht ſelbſt angehört; ſie ſind lebendige Bewegungen; die unterſchiedene Beſtimmtheit der einen Seite iſt unmittelbar auch der andern innerlich; was bei Zahlen und Linien ein vollkommener Widerſpruch wäre, iſt der Natur des Begriffes weſentlich. — Die höhere Mathematik, welche auch zum Unendlichen fortgeht, und ſich Widerſprüche erlaubt, kann für die Darſtellung ſolcher Beſtimmungen ihre ſonſtigen Zeichen nicht mehr gebrauchen; für Bezeichnung der noch ſehr begriffloſen Vorſtellung der unendlichen Annäherung zweier Ordinaten, oder wenn ſie einen Bogen einer unendlichen Anzahl von unendlich kleinen geraden Linien gleichſetzt, thut ſie weiter nichts, als die zwei geraden Linien auseinander zu zeichnen, und in einen Bogen gerade Linien, aber als verſchieden von ihm ziehen; für das Unendliche, worauf es dabei ankommt, verweiſt ſie an das Vorſtellen.

Was zu jenem Verſuche zunächſt verleitet hat, iſt vornehmlich das quantitative Verhältniß, in welchem Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelnheit zu einander ſtehen ſollen; das Allgemeine heißt weiter als das Beſondere und Einzelne, und das Beſondere weiter als das Einzelne. Der Begriff iſt das Konkrete und Reichſte, weil er der Grund und die Totalität der früheren Beſtimmungen, der Kategorien des Seyns und der Reflexions-Beſtimmungen iſt; dieſelben kommen daher wohl auch an ihm hervor. Aber ſeine Natur wird gänzlich verkannt, wenn ſie an ihm noch in jener Abſtraktion feſtgehalten werden; wenn der weitere Umfang des Allgemeinen ſo genommen wird, daß es ein Mehreres oder ein größeres Quantum ſey, als das Beſondere und Einzelne. Als abſoluter Grund iſt er die Möglichkeit der Quantität, aber ebenſo ſehr der Qualität, d. h. ſeine Beſtimmungen ſind ebenſo wohl qualitativ unterſchieden; ſie werden daher dann ſchon gegen ihre Wahrheit betrachtet, wenn ſie unter der Form der Quantität allein geſetzt werden. So iſt ferner die Reflexions-

Beſtimmung ein *Relatives*, in der ihr Gegentheil ſcheint; ſie iſt nicht im äußerlichen Verhältniſſe, wie ein Quantum. Aber der Begriff iſt mehr als alles dieſes; ſeine Beſtimmungen ſind beſtimmte *Begriffe*, weſentlich ſelbſt die *Totalität* aller Beſtimmungen. Es iſt daher völlig unpaſſend, um ſolche innige Totalität zu faſſen, Zahlen- und Raumverhältniſſe anwenden zu wollen, in welchen alle Beſtimmungen auseinander fallen; ſie ſind vielmehr das letzte und ſchlechteſte Medium, welches gebraucht werden könnte. Naturverhältniſſe, wie z. B. Magnetismus, Farbenverhältniſſe, würden unendlich höhere und wahrere Symbole dafür ſeyn. Da der Menſch die Sprache hat, als das der Vernunft eigenthümliche Bezeichnungsmittel, ſo iſt es ein müßiger Einfall, ſich nach einer unvollkommnern Darſtellungsweiſe umſehen und damit quälen zu wollen. Der Begriff kann als ſolcher weſentlich nur mit dem Geiſte aufgefaßt werden, deſſen Eigenthum nicht nur, ſondern deſſen reines Selbſt er iſt. Es iſt vergeblich, ihn durch Raumfiguren und algebraiſche Zeichen zum Behufe des *äußerlichen Auges* und einer *begriffloſen, mechaniſchen Behandlungsweiſe*, eines *Calculs*, feſthalten zu wollen. Auch jedes Andere, was als Symbol dienen ſollte, kann höchſtens, wie Symbole für die Natur Gottes, Ahnungen und Anklänge des Begriffes erregen; aber wenn es Ernſt ſeyn ſollte, den Begriff dadurch auszudrücken und zu erkennen, ſo iſt die *äußerliche Natur* aller Symbole unangemeſſen dazu und vielmehr iſt das Verhältniß umgekehrt, daß, was in den Symbolen Anklang einer höhern Beſtimmung iſt, erſt durch den Begriff erkannt, und allein durch die *Abſonderung* jenes ſinnlichen Beiweſens, das ihn auszudrücken beſtimmt iſt, ihm genähert werden ſollte.

C.
Das Einzelne.

Die Einzelnheit iſt, wie ſich ergeben, ſchon durch die Beſonderheit geſetzt; dieſe iſt die beſtimmte Allgemeinheit; alſo die ſich auf ſich beziehende Beſtimmtheit, das beſtimmte Beſtimmte.

1. Zunächſt erſcheint daher die Einzelnheit als die Reflexion des Begriffs aus ſeiner Beſtimmtheit in ſich ſelbſt. Sie iſt die Vermittelung deſſelben durch ſich, inſofern ſein Andersſeyn ſich wieder zu einem Andern gemacht, wodurch der Begriff als ſich ſelbſt Gleiches hergeſtellt, aber in der Beſtimmung der abſoluten Negativität iſt. — Das Negative am Allgemeinen, wodurch dieſes ein Beſonderes iſt, wurde vorhin als der Doppelſchein beſtimmt; inſofern es Scheinen nach Innen iſt, bleibt das Beſondere ein Allgemeines; durch das Scheinen nach Außen iſt es Beſtimmtes; die Rückkehr dieſer Seite in das Allgemeine iſt die gedoppelte, entweder durch die Abſtraktion, welche daſſelbe wegläßt, und zur höhern und höchſten Gattung aufſteigt, oder aber durch die Einzelnheit, zu welcher das Allgemeine in der Beſtimmtheit ſelbſt herunterſteigt. — Hier geht der Abweg ab, auf welchem die Abſtraktion vom Wege des Begriffs abkommt, und die Wahrheit verläßt. Ihr höheres und höchſtes Allgemeine, zu dem ſie ſich erhebt, iſt nur die immer inhaltsloſer werdende Oberfläche; die von ihr verſchmähte Einzelnheit iſt die Tiefe, in der der Begriff ſich ſelbſt erfaßt, und als Begriff geſetzt iſt.

Die Allgemeinheit und die Beſonderheit erſcheinen einer Seits als die Momente des Werdens der Einzelnheit. Aber es iſt ſchon gezeigt worden, daß ſie an ihnen ſelbſt der totale Begriff ſind, ſomit in der Einzelnheit nicht in ein Anderes übergehen, ſondern daß darin nur geſetzt iſt, was ſie an und für ſich ſind. Das Allgemeine iſt für ſich, weil

es an ihm ſelbſt die abſolute Vermittelung, Beziehung auf ſich nur als abſolute Negativität iſt. Es iſt abſtraktes Allgemeines, inſofern dieß Aufheben ein äußerliches Thun, und hierdurch ein Weglaſſen der Beſtimmtheit iſt. Dieſe Negativität iſt daher wohl an dem Abſtrakten, aber ſie bleibt außerhalb, als eine dieſe Bedingung deſſelben; ſie iſt die Abſtraktion ſelbſt, welche ihr Allgemeines ſich gegenüber hält, das daher die Einzelnheit nicht in ſich ſelbſt hat, und begriffslos bleibt. — Leben, Geiſt, Gott, — ſo wie den reinen Begriff, vermag die Abſtraktion deswegen nicht zu faſſen, weil ſie von ihren Erzeugniſſen, die Einzelnheit, das Princip der Individualität und Perſönlichkeit, abhält, und ſo zu nichts, als leb- und geiſtloſen, farb- und gehaltloſen Allgemeinheiten kommt.

Aber die Einheit des Begriffs iſt ſo untrennbar, daß auch dieſe Produkte der Abſtraktion, indem ſie die Einzelnheit weglaſſen ſollen, ſelbſt vielmehr einzelne ſind. Indem ſie das Konkrete in die Allgemeinheit erhebt, das Allgemeine aber nur als beſtimmte Allgemeinheit faßt, ſo iſt eben dieß die Einzelnheit, welche ſich als die ſich auf ſich beziehende Beſtimmtheit ergeben hat. Die Abſtraktion iſt daher eine Trennung des Konkreten, und eine Vereinzelung ſeiner Beſtimmungen; durch ſie werden nur einzelne Eigenſchaften oder Momente aufgefaßt; denn ihr Produkt muß das enthalten, was ſie ſelbſt iſt. Der Unterſchied aber dieſer Einzelnheit ihrer Produkte, und der Einzelnheit des Begriffs, iſt, daß in jenen das Einzelne als Inhalt, und das Allgemeine als Form von einander verſchieden ſind; — weil eben jener nicht als die abſolute Form, als der Begriff ſelbſt, oder dieſe nicht als die Totalität der Form iſt. — Dieſe nähere Betrachtung aber zeigt das Abſtrakte ſelbſt als Einheit des einzelnen Inhalts und der abſtrakten Allgemeinheit, ſomit als Konkretes, als das Gegentheil deſſen, was es ſeyn will.

Das Beſondere iſt aus demſelben Grunde, weil es nur

das bestimmte Allgemeine ist, auch Einzelnes, und umgekehrt, weil das Einzelne das bestimmte Allgemeine ist, ist es ebenso sehr ein Besonderes. Wenn an dieser abstrakten Bestimmtheit fest gehalten wird, so hat der Begriff die drei besonderen Bestimmungen, das Allgemeine, Besondere und Einzelne; nachdem vorhin nur das Allgemeine und Besondere als die Arten des Besondern angegeben wurden. Indem die Einzelnheit als die Rückkehr des Begriffs als des Negativen in sich ist, so kann diese Rückkehr selbst von der Abstraktion, die darin eigentlich aufgehoben ist, als ein gleichgültiges Moment neben die andern gestellt und gezählt werden.

Wenn die Einzelnheit als eine der besonderen Begriffsbestimmungen aufgeführt wird, so ist die Besonderheit die Totalität, welche alle in sich begreift; als diese Totalität eben ist sie das Konkrete derselben, oder die Einzelnheit selbst. Sie ist das Konkrete aber auch nach der vorhin bemerkten Seite als bestimmte Allgemeinheit; so ist sie als die unmittelbare Einheit, in welcher keines dieser Momente als unterschieden oder als das Bestimmende gesetzt ist, und in dieser Form wird sie die Mitte des formalen Schlusses ausmachen.

Es fällt von selbst auf, daß jede Bestimmung, die in der bisherigen Exposition des Begriffs gemacht worden, sich unmittelbar aufgelöst und in ihre andere verloren hat. Jede Unterscheidung konfondirt sich in der Betrachtung, welche sie isoliren und festhalten soll. Nur die bloße Vorstellung, für welche sie das Abstrahiren isolirt hat, vermag sich das Allgemeine, Besondere und Einzelne fest auseinander zu halten; so sind sie zählbar, und für einen weiteren Unterschied hält sie sich an den völlig äußerlichen des Seyns, die Quantität, die nirgend weniger, als hierher gehört. — In der Einzelnheit ist jenes wahre Verhältniß, die Untrennbarkeit der Begriffsbestimmungen, gesetzt; denn als Negation der Negation enthält sie den Gegensatz derselben und ihn zugleich in seinem Grunde

oder Einheit; das Zuſammengegangenſeyn einer jeden mit ihrer andern. Weil in dieſer Reflexion an und für ſich die Allgemeinheit iſt, iſt ſie weſentlich die Negativität der Begriffsbeſtimmungen nicht nur ſo, daß ſie nur ein drittes Verſchiedenes gegen ſie wäre, ſondern es iſt dieß nunmehr geſetzt, daß das Geſetztſeyn das An- und Fürſichſeyn iſt; d. h. daß die dem Unterſchiede angehörigen Beſtimmungen ſelbſt jede die Totalität iſt. Die Rückkehr des beſtimmten Begriffes in ſich iſt, daß er die Beſtimmung hat, in ſeiner Beſtimmtheit der ganze Begriff zu ſeyn.

2. Die Einzelnheit iſt aber nicht nur die Rückkehr des Begriffes in ſich ſelbſt, ſondern unmittelbar ſein Verluſt. Durch die Einzelnheit, wie er darin in ſich iſt, wird er außer ſich, und tritt in Wirklichkeit. Die Abſtraktion, welche als die Seele der Einzelnheit die Beziehung des Negativen auf das Negative iſt, iſt, wie ſich gezeigt, dem Allgemeinen und Beſondern nichts Aeußerliches, ſondern immanent, und ſie ſind durch ſie Konkretes, Inhalt, Einzelnes. Die Einzelnheit aber iſt als dieſe Negativität die beſtimmte Beſtimmtheit, das Unterſcheiden als ſolches; durch dieſe Reflexion des Unterſchiedes in ſich wird er ein feſter; das Beſtimmen des Beſondern iſt erſt durch die Einzelnheit; denn ſie iſt jene Abſtraktion, die nunmehr eben als Einzelnheit, geſetzte Abſtraktion iſt.

Das Einzelne alſo iſt als ſich auf ſich beziehende Negativität unmittelbare Identität des Negativen mit ſich; es iſt Fürſich-ſeyendes. Oder es iſt die Abſtraktion, welche den Begriff nach ſeinem ideellen Momente des Seyns als ein Unmittelbares beſtimmt. — So iſt das Einzelne ein qualitatives Eins oder Dieſes. Nach dieſer Qualität iſt es erſtlich Repulſion ſeiner von ſich ſelbſt, wodurch die vielen andern Eins vorausgeſetzt werden; zweitens iſt es nun gegen dieſe vorausgeſetzten Anderen negative Beziehung, und das Einzelne inſofern ausſchließend. Die Allgemeinheit auf dieſe Einzel-

nen als gleichgültige Eins bezogen, — und bezogen muß sie darauf werden, weil sie Moment des Begriffes der Einzelnheit ist, — ist sie nur das Gemeinsame derselben. Wenn unter dem Allgemeinen das verstanden wird, was mehreren Einzelnen gemeinschaftlich ist, so wird von dem gleichgültigen Bestehen derselben ausgegangen, und in die Begriffsbestimmung die Unmittelbarkeit des Seyns eingemischt. Die niedrigste Vorstellung, welche man vom Allgemeinen haben kann, wie es in der Beziehung auf das Einzelne ist, ist dieß äußerliche Verhältniß desselben, als eines bloß Gemeinschaftlichen.

Das Einzelne, welches in der Reflexionssphäre der Existenz als Dieses ist, hat nicht die ausschließende Beziehung auf anderes Eins, welche dem qualitativen Fürsichseyn zukommt. Dieses ist als das in sich reflektirte Eins für sich ohne Repulsion; oder die Repulsion ist in dieser Reflexion mit der Abstraktion in eins, und ist die reflektirende Vermittelung, welche so an ihm ist, daß dasselbe eine gesetzte, von einem Aeußerlichen gezeigte Unmittelbarkeit ist. Dieses ist; es ist unmittelbar; es ist aber nur Dieses, insofern es monstrirt wird. Das Monstriren ist die reflektirende Bewegung, welche sich in sich zusammennimmt und die Unmittelbarkeit setzt, aber als ein sich Aeußerliches. — Das Einzelne nun ist wohl auch Dieses, als das aus der Vermittelung hergestellte Unmittelbare; es hat sie aber nicht außer ihm, es ist selbst repellirende Abscheidung, die gesetzte Abstraktion, aber in seiner Abscheidung selbst positive Beziehung.

Dieses Abstrahiren des Einzelnen ist als die Reflexion des Unterschiedes in sich erstlich ein Setzen der Unterschiedenen als selbstständiger, in sich reflektirter. Sie sind unmittelbar; aber ferner ist dieses Trennen Reflexion überhaupt, das Scheinen des einen im Andern; so stehen sie in wesentlicher Beziehung. Sie sind ferner nicht bloß seyende Einzelne gegen einander; solche Vielheit gehört dem Seyn an; die sich als be-

ſtimmt ſetzende Einzelnheit ſetzt ſich nicht in einem äußerlichen, ſondern im Begriffsunterſchiede; ſie ſchließt alſo das Allgemeine von ſich aus, aber da dieſes Moment ihrer ſelbſt iſt, ſo bezieht ſich ebenſo weſentlich auf ſie.

Der Begriff als dieſe Beziehung ſeiner ſelbſtſtändigen Beſtimmungen hat ſich verloren; denn ſo iſt er nicht mehr die geſetzte Einheit derſelben, und ſie nicht mehr als Momente, als der Schein deſſelben, ſondern als an und für ſich beſtehende. — Als Einzelnheit kehrt er in der Beſtimmtheit in ſich zurück; damit iſt das Beſtimmte ſelbſt Totalität geworden. Seine Rückkehr in ſich iſt daher die abſolute, urſprüngliche Theilung ſeiner, oder als Einzelnheit iſt er als Urtheil geſetzt.

Zweites Kapitel.

Das Urtheil.

Das Urtheil iſt die am Begriffe ſelbſt geſetzte Beſtimmtheit deſſelben. Die Begriffsbeſtimmungen, oder was, wie ſich gezeigt hat, daſſelbe iſt, die beſtimmten Begriffe ſind ſchon für ſich betrachtet worden; aber dieſe Betrachtung war mehr eine ſubjektive Reflexion, oder ſubjektive Abſtraktion. Der Begriff iſt aber ſelbſt dieſes Abſtrahiren, das Gegeneinanderſtellen ſeiner Beſtimmungen iſt ſein eigenes Beſtimmen. Das Urtheil iſt dieß Setzen der beſtimmten Begriffe durch den Begriff ſelbſt.

Das Urtheilen iſt inſofern eine andere Funktion als das Begreifen, oder vielmehr die andere Funktion des Begriffes, als es das Beſtimmen des Begriffes durch ſich ſelbſt iſt, und der weitere Fortgang des Urtheils in die Verſchiedenheit der Urtheile iſt dieſe Fortbeſtimmung des Begriffes. Was es für beſtimmte Begriffe giebt, und wie ſich dieſe Beſtimmungen

deſſelben nothwendig ergeben, dieß hat ſich im Urtheil zu zeigen.

Das Urtheil kann daher die nächſte Realiſirung des Begriffs genannt werden, inſofern die Realität das Treten ins Daſeyn als beſtimmtes Seyn überhaupt bezeichnet. Näher hat ſich die Natur dieſer Realiſirung ſo ergeben, daß vor's Erſte die Momente des Begriffs durch ſeine Reflexion-in-ſich oder ſeine Einzelnheit ſelbſtſtändige Totalitäten ſind; vor's Andere aber die Einheit des Begriffes als deren Beziehung iſt. Die in ſich reflektirten Beſtimmungen ſind beſtimmte Totalitäten, ebenſo weſentlich in gleichgültigem beziehungsloſem Beſtehen, als durch die gegenſeitige Vermittelung mit einander. Das Beſtimmen ſelbſt iſt nur die Totalität, indem es dieſe Totalitäten und deren Beziehung enthält. Dieſe Totalität iſt das Urtheil. — Es enthält erſtlich alſo die beiden Selbſtſtändigen, welche Subjekt und Prädikat heißen. Was jedes iſt, kann eigentlich noch nicht geſagt werden; ſie ſind noch unbeſtimmt, denn erſt durch das Urtheil ſollen ſie beſtimmt werden. Indem es der Begriff als beſtimmter iſt, ſo iſt nur der allgemeine Unterſchied gegen einander vorhanden, daß das Urtheil den beſtimmten Begriff gegen den noch unbeſtimmten enthält. Das Subjekt kann alſo zunächſt gegen das Prädikat als das Einzelne gegen das Allgemeine, oder auch als das Beſondere gegen das Allgemeine, oder als das Einzelne gegen das Beſondere genommen werden; inſofern ſie nur überhaupt als das Beſtimmtere und das Allgemeinere einander gegenüberſtehen.

Es iſt daher paſſend und Bedürfniß, für die Urtheilsbeſtimmungen dieſe Namen, Subjekt und Prädikat, zu haben; als Namen ſind ſie etwas Unbeſtimmtes, das erſt noch ſeine Beſtimmung erhalten ſoll; und mehr als Namen ſind ſie daher nicht. Begriffsbeſtimmungen ſelbſt könnten für die zwei Seiten des Urtheils Theils aus dieſem Grunde nicht gebraucht werden; Theils aber noch mehr darum nicht, weil die Natur

der Begriffsbestimmung sich hervorthut, nicht ein Abstraktes und Festes zu seyn, sondern ihre entgegengesetzte in sich zu haben, und an sich zu setzen; indem die Seiten des Urtheils selbst Begriffe, also die Totalität seiner Bestimmungen sind, so müssen sie dieselben alle durchlaufen und an sich zeigen; es sey in abstrakter oder konkreter Form. Um nun doch bei dieser Veränderung ihrer Bestimmung die Seiten des Urtheils doch auf eine allgemeine Weise festzuhalten, sind Namen am dienlichsten, die sich darin gleich bleiben. — Der Name aber steht der Sache oder dem Begriffe gegenüber; diese Unterscheidung kommt an dem Urtheile als solchem selbst vor; indem das Subjekt überhaupt das Bestimmte, und daher mehr das unmittelbar Seyende, das Prädikat aber das Allgemeine, das Wesen oder den Begriff ausdrückt, so ist das Subjekt als solches zunächst nur eine Art von Name; denn was es ist, drückt erst das Prädikat aus, welches das Seyn im Sinne des Begriffs enthält. Was ist dieß, oder was ist dieß für eine Pflanze u. s. f.? unter dem Seyn, nach welchem gefragt wird, wird oft bloß der Name verstanden, und wenn man denselben erfahren, ist man befriedigt und weiß nun, was die Sache ist. Dieß ist das Seyn im Sinne des Subjekts. Aber der Begriff, oder wenigstens das Wesen und das Allgemeine überhaupt giebt erst das Prädikat, und nach diesem wird im Sinne des Urtheils gefragt. — Gott, Geist, Natur oder was es sey, ist daher als das Subjekt eines Urtheils nur erst der Name; was ein solches Subjekt ist, dem Begriffe nach, ist erst im Prädikate vorhanden. Wenn gesucht wird, was solchem Subjekte für ein Prädikat zukomme, so müßte für die Beurtheilung schon ein Begriff zu Grunde liegen; aber diesen spricht erst das Prädikat selbst aus. Es ist deswegen eigentlich die bloße Vorstellung, welche die vorausgesetzte Bedeutung des Subjekts ausmacht, und die zu einer Namenerklärung führt, wobei es zufällig und ein historisches Faktum ist, was unter einem Namen

verſtanden werde oder nicht. So viele Streitigkeiten, ob einem gewiſſen Subjekte ein Prädikat zukomme oder nicht, ſind darum nichts mehr als Wortſtreitigkeiten, weil ſie von jener Form ausgehen; das zu Grunde Liegende (subjectum, ὑποκείμενον) iſt noch nichts weiter als der Name.

Es iſt nun näher zu betrachten, wie zweitens die Beziehung des Subjekts und Prädikats im Urtheile, und wie ſie ſelbſt eben dadurch zunächſt beſtimmt ſind. Das Urtheil hat zu ſeinen Seiten überhaupt Totalitäten, welche zunächſt als weſentlich ſelbſtſtändig ſind. Die Einheit des Begriffes iſt daher nur erſt eine Beziehung von Selbſtſtändigen; noch nicht die konkrete aus dieſer Realität in ſich zurückgekehrte, erfüllte Einheit, ſondern außer der ſie, als nicht in ihr aufgehobene Extreme beſtehen. — Es kann nun die Betrachtung des Urtheils von der urſprünglichen Einheit des Begriffes oder von der Selbſtſtändigkeit der Extreme ausgehen. Das Urtheil iſt die Diremtion des Begriffs durch ſich ſelbſt; dieſe Einheit iſt daher der Grund, von welchem aus es nach ſeiner wahrhaften Objektivität betrachtet wird. Es iſt inſofern die urſprüngliche Theilung des urſprünglich Einen; das Wort: Urtheil bezieht ſich hiermit auf das, was es an und für ſich iſt. Daß aber der Begriff im Urtheil als Erſcheinung iſt, indem ſeine Momente darin Selbſtſtändigkeit erlangt haben, — an dieſe Seite der Aeußerlichkeit hält ſich mehr die Vorſtellung.

Nach dieſer ſubjektiven Betrachtung werden daher Subjekt und Prädikat, jedes als außer dem andern für ſich fertig, betrachtet; das Subjekt als ein Gegenſtand, der auch wäre, wenn er dieſes Prädikat nicht hätte; das Prädikat als eine allgemeine Beſtimmung, die auch wäre, wenn ſie dieſem Subjekte nicht zukäme. Mit dem Urtheilen iſt hernach die Reflexion verbunden, ob dieſes oder jenes Prädikat, das im Kopfe iſt, dem Gegenſtande, der draußen für ſich iſt, beigelegt werden

könne und ſolle; das Urtheilen ſelbſt beſteht darin, daß erſt durch daſſelbe ein Prädikat mit dem Subjekte verbunden wird, ſo daß, wenn dieſe Verbindung nicht Statt fände, Subjekt und Prädikat, jedes für ſich doch bliebe, was es iſt, jenes ein exiſtirender Gegenſtand, dieſes eine Vorſtellung im Kopfe. — Das Prädikat, welches dem Subjekte beigelegt wird, ſoll ihm aber auch zukommen, das heißt, an und für ſich identiſch mit demſelben ſeyn. Durch dieſe Bedeutung des Beilegens wird der ſubjektive Sinn des Urtheilens und das gleichgültige äußerliche Beſtehen des Subjekts und Prädikats wieder aufgehoben: dieſe Handlung iſt gut; die Copula zeigt an, daß das Prädikat zum Seyn des Subjekts gehört, und nicht bloß äußerlich damit verbunden wird. Im grammatiſchen Sinne hat jenes ſubjektive Verhältniß, in welchem von der gleichgültigen Aeußerlichkeit des Subjekts und Prädikats ausgegangen wird, ſein vollſtändiges Gelten; denn es ſind Worte, die hier äußerlich verbunden werden. — Bei dieſer Gelegenheit kann auch angeführt werden, daß ein Satz zwar im grammatiſchen Sinne ein Subjekt und Prädikat hat, aber darum noch kein Urtheil iſt. Zu Letzterem gehört, daß das Prädikat ſich zum Subjekt nach dem Verhältniß von Begriffsbeſtimmungen, alſo als ein Allgemeines zu einem Beſondern oder Einzelnen verhalte. Drückt das, was vom einzelnen Subjekte geſagt wird, ſelbſt nur etwas Einzelnes aus, ſo iſt dieß ein bloßer Satz. Z. B. Ariſtoteles iſt im 73. Jahre ſeines Alters, in dem 4. Jahr der 115. Olympiade geſtorben, — iſt ein bloßer Satz, kein Urtheil. Es wäre von Letzterem nur dann etwas darin, wenn einer der Umſtände, die Zeit des Todes oder das Alter jenes Philoſophen in Zweifel geſtellt geweſen, aus irgend einem Grunde aber die angegebenen Zahlen behauptet würden. Denn in dieſem Falle würden dieſelben als etwas Allgemeines, auch ohne jenen beſtimmten Inhalt des Todes des Ariſtoteles beſtehende, mit Anderem erfüllte oder auch leere Zeit genom-

men. So iſt die Nachricht: mein Freund N. iſt geſtorben, ein Satz; und wäre nur dann ein Urtheil, wenn die Frage wäre, ob er wirklich todt, oder nur ſcheintodt wäre.

Wenn das Urtheil gewöhnlich ſo erklärt wird, daß es die Verbindung zweier Begriffe ſey, ſo kann man für die äußerliche Copula wohl den unbeſtimmten Ausdruck: Verbindung gelten laſſen, ferner daß die Verbundenen wenigſtens Begriffe ſeyn ſollen. Sonſt aber iſt dieſe Erklärung wohl höchſt oberflächlich; nicht nur daß z. B. im disjunktiven Urtheile mehr als zwei ſogenannte Begriffe verbunden ſind, ſondern daß vielmehr die Erklärung viel beſſer iſt, als die Sache; denn es ſind überhaupt keine Begriffe, die gemeint ſind, kaum Begriffs-, eigentlich nur Vorſtellungsbeſtimmungen; beim Begriffe überhaupt, und beim beſtimmten Begriff iſt bemerkt worden, daß das, was man ſo zu benennen pflegt, keineswegs den Namen von Begriffen verdient; wo ſollten nun beim Urtheile Begriffe herkommen? — Vornehmlich iſt in jener Erklärung das Weſentliche des Urtheils, nämlich der Unterſchied ſeiner Beſtimmungen übergangen; noch weniger das Verhältniß des Urtheils zum Begriffe berückſichtigt.

Was die weitere Beſtimmung des Subjekts und Prädikats betrifft, ſo iſt erinnert worden, daß ſie im Urtheil eigentlich erſt ihre Beſtimmung zu erhalten haben. Inſofern daſſelbe aber die geſetzte Beſtimmtheit des Begriffs iſt, ſo hat ſie die angegebenen Unterſchiede unmittelbar und abſtrakt, als Einzelnheit und Allgemeinheit. — Inſofern es aber überhaupt das Daſeyn oder das Andersſeyn des Begriffs, welcher ſich noch nicht zu der Einheit, wodurch er als Begriff iſt, wieder hergeſtellt hat, ſo tritt auch die Beſtimmtheit hervor, welche begrifflos iſt; der Gegenſatz des Seyns und der Reflexion oder des Anſichſeyns. Indem aber der Begriff den weſentlichen Grund des Urtheils ausmacht, ſo ſind jene Beſtimmungen wenigſtens ſo gleichgültig, daß jede, indem die eine dem Subjekte,

die andere dem Prädikate zukommt, dieß Verhältniß umgekehrt ebenſo ſehr Statt hat. Das Subjekt als das Einzelne erſcheint zunächſt als das Seyende oder Fürſichſeyende nach der beſtimmten Beſtimmtheit des Einzelnen — als ein wirklicher Gegenſtand, wenn er auch nur Gegenſtand in der Vorſtellung iſt, — wie z. B. die Tapferkeit, das Recht, Uebereinſtimmung u. ſ. f. — über welchen geurtheilt wird; — das Prädikat dagegen als das Allgemeine erſcheint als dieſe Reflexion über ihn, oder auch vielmehr als deſſen Reflexion in-ſich-ſelbſt, welche über jene Unmittelbarkeit hinausgeht und die Beſtimmtheiten als bloß ſeyende aufhebt, — als ſein Anſichſeyn. — Inſofern wird vom Einzelnen, als dem Erſten, Unmittelbaren ausgegangen, und daſſelbe durch das Urtheil in die Allgemeinheit erhoben, ſo wie umgekehrt das nur an ſich ſeyende Allgemeine im Einzelnen ins Daſeyn herunterſteigt oder ein Für-ſich-ſeyendes wird.

Dieſe Bedeutung des Urtheils iſt als der objektive Sinn deſſelben, und zugleich als die wahre der früheren Formen des Uebergangs zu nehmen. Das Seyende wird und verändert ſich, das Endliche geht im Unendlichen unter; das Exiſtirende geht aus ſeinem Grunde hervor in die Erſcheinung, und geht zu Grunde; die Accidenz manifeſtirt den Reichthum der Subſtanz, ſo wie deren Macht; im Seyn iſt Uebergang in Anderes, im Weſen Scheinen an einem Andern, wodurch die nothwendige Beziehung ſich offenbart. Dieß Uebergehen und Scheinen iſt nun in das urſprüngliche Theilen des Begriffes übergegangen, welcher, indem er das Einzelne in das Anſichſeyn ſeiner Allgemeinheit zurückführt, ebenſo ſehr das Allgemeine als Wirkliches beſtimmt. Dieß Beides iſt ein und daſſelbe, daß die Einzelnheit in ihre Reflexion-in-ſich, und das Allgemeine als Beſtimmtes geſetzt wird.

Zu dieſer objektiven Bedeutung gehört nun aber ebenſo wohl, daß die angegebenen Unterſchiede, indem ſie in der Be-

ſtimmtheit des Begriffes wieder hervortreten, zugleich nur als Erſcheinende geſetzt ſeyen, das heißt, daß ſie nichts Fixes ſind, ſondern der einen Begriffsbeſtimmung ebenſo gut zukommen als der andern. Das Subjekt iſt daher ebenſo wohl als das Anſichſeyn, das Prädikat dagegen als das Daſeyn zu nehmen. Das Subjekt ohne Prädikat iſt, was in der Erſcheinung das Ding ohne Eigenſchaften, das Ding-an-ſich iſt, ein leerer unbeſtimmter Grund; es iſt ſo der Begriff in ſich ſelbſt, welcher erſt am Prädikate eine Unterſcheidung und Beſtimmtheit erhält; dieſes macht hiermit die Seite des Daſeyns des Subjekts aus. Durch dieſe beſtimmte Allgemeinheit ſteht das Subjekt in Beziehung auf Aeußerliches, iſt für den Einfluß anderer Dinge offen, und tritt dadurch in Thätigkeit gegen ſie. Was da iſt, tritt aus ſeinem In-ſich-ſeyn in das allgemeine Element des Zuſammenhanges und der Verhältniſſe, in die negativen Beziehungen und das Wechſelſpiel der Wirklichkeit, was eine Kontinuation des Einzelnen in andere, und daher Allgemeinheit iſt.

Die ſo eben aufgezeigte Identität, daß die Beſtimmung des Subjekts ebenſo wohl auch dem Prädikat zukommt und umgekehrt, fällt jedoch nicht nur in unſere Betrachtung; ſie iſt nicht nur an ſich, ſondern iſt auch im Urtheile geſetzt; denn das Urtheil iſt die Beziehung beider; die Kopula drückt aus, daß das Subjekt das Prädikat iſt. Das Subjekt iſt die beſtimmte Beſtimmtheit, und das Prädikat iſt dieſe geſetzte Beſtimmtheit deſſelben; das Subjekt iſt nur in ſeinem Prädikat beſtimmt, oder nur in demſelben iſt es Subjekt, es iſt im Prädikat in ſich zurückgekehrt, und iſt darin das Allgemeine. — Inſofern nun aber das Subjekt das Selbſtſtändige iſt, ſo hat jene Identität das Verhältniß, daß das Prädikat nicht ein ſelbſtſtändiges Beſtehen für ſich, ſondern ſein Beſtehen nur in dem Subjekte hat; es inhärirt dieſem. Inſofern hiernach das Prädikat vom Subjekte unterſchieden wird, ſo iſt es nur eine

vereinzelte Bestimmtheit desselben, nur Eine seiner Eigenschaften; das Subjekt selbst aber ist das Konkrete, die Totalität von mannigfaltigen Bestimmtheiten, wie das Prädikat Eine enthält; es ist das Allgemeine. — Aber anderer Seits ist auch das Prädikat selbstständige Allgemeinheit, und das Subjekt umgekehrt nur eine Bestimmung desselben. Das Prädikat subsumirt insofern das Subjekt; die Einzelnheit und Besonderheit ist nicht für sich, sondern hat ihr Wesen und ihre Substanz im Allgemeinen. Das Prädikat drückt das Subjekt in seinem Begriffe aus; das Einzelne und Besondere sind zufällige Bestimmungen an demselben; es ist deren absolute Möglichkeit. Wenn beim Subsumiren an eine äußerliche Beziehung des Subjekts und Prädikats gedacht und das Subjekt als ein Selbstständiges vorgestellt wird, so bezieht sich das Subsumiren auf das oben erwähnte subjektive Urtheilen, worin von der Selbstständigkeit beider ausgegangen wird. Die Subsumtion ist hiernach nur die Anwendung des Allgemeinen auf ein Besonderes oder Einzelnes, das unter dasselbe nach einer unbestimmten Vorstellung, als von minderer Quantität gesetzt wird.

Wenn die Identität des Subjekts und Prädikats so betrachtet worden, daß das eine Mal jenem die eine Begriffsbestimmung zukommt, und diesem die andere, aber das andere Mal ebenso sehr umgekehrt, so ist die Identität hiermit immer noch erst eine an sich seyende; um der selbstständigen Verschiedenheit der beiden Seiten des Urtheils willen hat ihre gesetzte Beziehung auch diese zwei Seiten, zunächst als verschiedene. Aber die unterschiedslose Identität macht eigentlich die wahre Beziehung des Subjekts auf das Prädikat aus. Die Begriffsbestimmung ist wesentlich selbst Beziehung, denn sie ist ein Allgemeines; dieselben Bestimmungen also, welche das Subjekt und Prädikat hat, hat damit auch ihre Beziehung selbst. Sie ist allgemein, denn sie ist die positive Identität beider, des Subjekts und Prädikats; sie ist aber auch bestimmte,

denn die Beſtimmtheit des Prädikats iſt die des Subjekts; ſie iſt ferner auch einzelne, denn in ihr ſind die ſelbſtſtändigen Extreme als in ihrer negativen Einheit aufgehoben. — Im Urtheile aber iſt dieſe Identität noch nicht geſetzt; die Kopula iſt als die noch unbeſtimmte Beziehung des Seyns überhaupt: A iſt B; denn die Selbſtſtändigkeit der Beſtimmtheiten des Begriffs oder Extreme iſt im Urtheile die Realität, welche der Begriff in ihm hat. Wäre das Iſt der Kopula ſchon geſetzt als jene beſtimmte und erfüllte Einheit des Subjekts und Prädikats, als ihr Begriff, ſo wäre es bereits der Schluß.

Dieſe Identität des Begriffs wieder herzuſtellen oder vielmehr zu ſetzen, iſt das Ziel der Bewegung des Urtheils. Was im Urtheil ſchon vorhanden iſt, iſt Theils die Selbſtſtändigkeit, aber auch die Beſtimmtheit des Subjekts und Prädikats gegen einander, Theils aber ihre jedoch abſtrakte Beziehung. Das Subjekt iſt das Prädikat, iſt zunächſt das, was das Urtheil ausſagt; aber da das Prädikat nicht das ſeyn ſoll, was das Subjekt iſt, ſo iſt ein Widerſpruch vorhanden, der ſich auflöſen, in ein Reſultat übergehen muß. Vielmehr aber, da an und für ſich Subjekt und Prädikat die Totalität des Begriffes ſind, und das Urtheil die Realität des Begriffes iſt, ſo iſt ſeine Fortbewegung nur Entwickelung; es iſt in ihm dasjenige ſchon vorhanden, was in ihm hervortritt, und die Demonſtration iſt inſofern nur eine Monſtration, eine Reflexion als Setzen desjenigen, was in den Extremen des Urtheils ſchon vorhanden iſt; aber auch dieß Setzen ſelbſt iſt ſchon vorhanden; es iſt die Beziehung der Extreme.

Das Urtheil, wie es unmittelbar iſt, iſt es zunächſt das Urtheil des Daſeyns; unmittelbar iſt ſein Subjekt ein abſtraktes, ſeyendes Einzelnes; das Prädikat eine un-

mittelbare Beſtimmtheit oder Eigenſchaft deſſelben, ein abſtrakt Allgemeines.

Indem ſich dieß Qualitative des Subjekts und Prädikats aufhebt, ſcheint zunächſt die Beſtimmung des einen an dem andern; das Urtheil iſt nun zweitens Urtheil der Reflexion.

Dieſes mehr äußerliche Zuſammenfaſſen aber geht in die weſentliche Identität eines ſubſtantiellen, nothwendigen Zuſammenhangs über; ſo iſt es drittens das Urtheil der Nothwendigkeit.

Viertens, indem in dieſer weſentlichen Identität der Unterſchied des Subjekts und Prädikats zu einer Form geworden, ſo wird das Urtheil ſubjektiv; es enthält den Gegenſatz des Begriffes und ſeiner Realität, und die Vergleichung beider; es iſt das Urtheil des Begriffs.

Dieſes Hervortreten des Begriffs begründet den Uebergang des Urtheils in den Schluß.

A.

Das Urtheil des Daſeyns.

Im ſubjektiven Urtheil will man einen und denſelben Gegenſtand doppelt ſehen, das eine Mal in ſeiner einzelnen Wirklichkeit, das andere Mal in ſeiner weſentlichen Identität oder in ſeinem Begriffe; das Einzelne in ſeine Allgemeinheit erhoben, oder, was daſſelbe iſt, das Allgemeine in ſeine Wirklichkeit vereinzelt. Das Urtheil iſt in dieſer Weiſe Wahrheit; denn es iſt die Uebereinſtimmung des Begriffs und der Realität. So aber iſt zuerſt das Urtheil nicht beſchaffen; denn zuerſt iſt es unmittelbar, indem ſich an ihm noch keine Reflexion und Bewegung der Beſtimmungen ergeben hat. Dieſe Unmittelbarkeit macht das erſte Urtheil zu einem Urtheile des Daſeyns, das auch das qualitative genannt werden kann, jedoch nur inſofern, als die Qualität nicht nur der Beſtimmtheit des Seyns zukommt, ſondern auch die abſtrakte Allgemein-

heit darin begriffen iſt, die um ihrer Einfachheit willen gleichfalls die Form der Unmittelbarkeit hat.

Das Urtheil des Daſeyns iſt auch das Urtheil der Inhärenz; weil die Unmittelbarkeit ſeine Beſtimmung, im Unterſchiede des Subjekts und Prädikats aber jenes das Unmittelbare, hierdurch das Erſte und Weſentliche in dieſem Urtheile iſt, ſo hat das Prädikat die Form eines Unſelbſtſtändigen, das am Subjekte ſeine Grundlage hat.

a. Das poſitive Urtheil.

1. Das Subjekt und Prädikat ſind, wie erinnert worden, zunächſt Namen, deren wirkliche Beſtimmung erſt durch den Verlauf des Urtheils erhalten wird. Als Seiten des Urtheils aber, welches der geſetzte beſtimmte Begriff iſt, haben ſie die Beſtimmung der Momente deſſelben, aber um der Unmittelbarkeit willen, die noch ganz einfache, Theils nicht durch Vermittelung bereicherte, Theils zunächſt nach dem abſtrakten Gegenſatze, als abſtrakte Einzelnheit und Allgemeinheit. — Das Prädikat, um von dieſem zuerſt zu ſprechen, iſt das abſtrakte Allgemeine; da das Abſtrakte aber durch die Vermittelung des Aufhebens des Einzelnen oder Beſondern bedingt iſt, ſo iſt ſie inſofern nur eine Vorausſetzung. In der Sphäre des Begriffs kann es keine andere Unmittelbarkeit geben, als eine ſolche, die an und für ſich die Vermittelung enthält, und nur durch deren Aufheben entſtanden iſt, d. i. die allgemeine. So iſt auch das qualitative Seyn ſelbſt in ſeinem Begriffe ein Allgemeines; als Seyn aber iſt die Unmittelbarkeit noch nicht ſo geſetzt; erſt als Allgemeinheit iſt ſie die Begriffsbeſtimmung, an welcher geſetzt iſt, daß ihr die Negativität weſentlich angehört. Dieſe Beziehung iſt im Urtheil vorhanden, worin ſie Prädikat eines Subjekts iſt. — Ebenſo iſt das Subjekt ein abſtrakt Einzelnes; oder das Unmittelbare, das als ſolches ſeyn ſoll; es ſoll daher das

Einzelne als ein Etwas überhaupt ſeyn. Das Subjekt macht inſofern die abſtrakte Seite am Urtheil aus, nach welcher in ihm der Begriff in die Aeuſſerlichkeit übergegangen iſt. — Wie die beiden Begriffsbeſtimmungen beſtimmt ſind, ſo iſt es auch ihre Beziehung, das: iſt, Kopula; ſie kann ebenſo nur die Bedeutung eines unmittelbaren, abſtrakten Seyns haben. Von der Beziehung, welche noch keine Vermittelung oder Negation enthält, wird dieß Urtheil das Poſitive genannt.

2. Der nächſte reine Ausdruck des poſitiven Urtheils iſt daher der Satz:

Das Einzelne iſt allgemein.

Dieſer Ausdruck muß nicht gefaßt werden: A iſt B; denn A und B ſind gänzlich formloſe und daher bedeutungsloſe Namen; das Urtheil überhaupt aber, und daher ſelbſt ſchon das Urtheil des Daſeyns, hat Begriffsbeſtimmungen zu ſeinen Extremen. A iſt B, kann ebenſo gut jeden bloſen Satz vorſtellen, als ein Urtheil. In jedem auch dem in ſeiner Form reicher beſtimmten Urtheile aber wird der Satz von dieſem beſtimmten Inhalt behauptet: das Einzelne iſt allgemein; inſofern nämlich jedes Urtheil auch abſtraktes Urtheil überhaupt iſt. Von dem negativen Urtheile, inwiefern es unter dieſen Ausdruck gleichfalls gehöre, wird ſogleich die Rede ſeyn. — Wenn ſonſt eben nicht daran gedacht wird, daß mit jedem zunächſt wenigſtens poſitiven Urtheile die Behauptung gemacht werde, daß das Einzelne ein Allgemeines ſey, ſo geſchieht dieß, weil Theils die beſtimmte Form, wodurch ſich Subjekt und Prädikat unterſcheiden, überſehen wird, — indem das Urtheil nichts als die Beziehung zweier Begriffe ſeyn ſoll, — Theils etwa auch, weil der ſonſtige Inhalt des Urtheils: Cajus iſt gelehrt, oder die Roſe iſt roth, dem Bewußtſeyn vorſchwebt, das mit der Vorſtellung des Cajus u. ſ. f. beſchäftigt, auf die Form nicht reflektirt, — obgleich wenigſtens ſolcher Inhalt, wie der logiſche Cajus, der gewöhnlich zum Beiſpiel herhalten muß, ein ſehr

wenig intereſſanter Inhalt iſt, und vielmehr gerade ſo unintereſſant gewählt wird, um nicht die Aufmerkſamkeit von der Form ab, auf ſich zu ziehen.

Nach der objektiven Bedeutung bezeichnet der Satz: daß das Einzelne allgemein iſt, wie vorhin gelegentlich erinnert, Theils die Vergänglichkeit der einzelnen Dinge, Theils ihr poſitives Beſtehen in dem Begriffe überhaupt. Der Begriff ſelbſt iſt unſterblich, aber das in ſeiner Theilung aus ihm Heraustretende iſt der Veränderung und dem Rückgange in ſeine allgemeine Natur unterworfen. Aber umgekehrt giebt ſich das Allgemeine ein Daſeyn. Wie das Weſen zum Schein in ſeinen Beſtimmungen, der Grund in die Erſcheinung der Exiſtenz, die Subſtanz in die Offenbarung, in ihre Accidenzen herausgeht, ſo entſchließt ſich das Allgemeine zum Einzelnen; das Urtheil iſt dieſer ſein Aufſchluß, die Entwickelung der Negativität, die es an ſich ſchon iſt. — Das Letztere drückt der umgekehrte Satz aus: das Allgemeine iſt einzeln, der ebenſo wohl im poſitiven Urtheile ausgeſprochen iſt. Das Subjekt, zunächſt das unmittelbar Einzelne, iſt im Urtheile ſelbſt auf ſein Anderes, nämlich das Allgemeine, bezogen; es iſt ſomit als das Konkrete geſetzt; nach dem Seyn als ein Etwas von vielen Qualitäten; — oder als das Konkrete der Reflexion, ein Ding von mannigfaltigen Eigenſchaften, ein Wirkliches von mannigfaltigen Möglichkeiten, eine Subſtanz von eben ſolchen Accidenzen. Weil dieſe Mannigfaltigen hier dem Subjekte des Urtheils angehören, ſo iſt das Etwas oder das Ding u. ſ. f. in ſeinen Qualitäten, Eigenſchaften oder Accidenzen in ſich reflektirt, oder ſich durch dieſelben hindurch kontinuirend; ſich in ihnen, und ſie ebenſo in ſich erhaltend. Das Geſetztſeyn oder die Beſtimmtheit gehört zum An- und Fürſichſeyn. Das Subjekt iſt daher an ihm ſelbſt das Allgemeine. — Das Prädikat dagegen, als dieſe nicht reale oder konkrete, ſondern abſtrakte Allge-

meinheit, iſt gegen jenes die Beſtimmtheit, und enthält nur Ein Moment der Totalität deſſelben, mit Ausſchluß der andern. Um dieſer Negativität willen, welche zugleich als Extrem des Urtheils ſich auf ſich bezieht, iſt das Prädikat ein abſtrakt-Einzelnes. — Es drückt z. B. in dem Satze: die Roſe iſt wohlriechend, nur Eine der vielen Eigenſchaften der Roſe aus; es vereinzelt ſie, die im Subjekte mit den andern zuſammengewachſen iſt, wie in der Auflöſung des Dings die mannigfaltigen Eigenſchaften, die ihm inhärirten, indem ſie ſich zu Materien verſelbſtſtändigen, vereinzelt werden. Der Satz des Urtheils lautet daher nach dieſer Seite ſo: das Allgemeine iſt einzeln.

Indem wir dieſe Wechſelbeſtimmung des Subjekts und Prädikats im Urtheile zuſammenfaſſen, ſo ergiebt ſich alſo das Gedoppelte: 1) daß das Subjekt zwar unmittelbar als das Seyende oder Einzelne, das Prädikat aber das Allgemeine iſt. Weil aber das Urtheil die Beziehung beider, und das Subjekt durch das Prädikat als Allgemeines beſtimmt iſt, ſo iſt das Subjekt das Allgemeine; 2) iſt das Prädikat im Subjekte beſtimmt; denn es iſt nicht eine Beſtimmung überhaupt, ſondern die Subjekts; die Roſe iſt wohlriechend; dieſer Wohlgeruch iſt nicht irgend ein unbeſtimmter Wohlgeruch, ſondern der der Roſe; das Prädikat iſt alſo ein Einzelnes. — Weil nun Subjekt und Prädikat im Verhältniſſe des Urtheils ſtehen, ſollen ſie nach den Begriffsbeſtimmungen entgegengeſetzt bleiben; wie in der Wechſelwirkung der Kauſalität, ehe ſie ihre Wahrheit erreicht, die beiden Seiten gegen die Gleichheit ihrer Beſtimmung noch ſelbſtſtändige und entgegengeſetzte bleiben ſollen. Wenn daher das Subjekt als Allgemeines beſtimmt iſt, ſo iſt vom Prädikate nicht auch ſeine Beſtimmung der Allgemeinheit anzunehmen, ſonſt wäre kein Urtheil vorhanden; ſondern nur ſeine Beſtimmung der Einzelnheit; ſo wie inſofern das Subjekt als Einzelnes beſtimmt iſt, das Prädikat als Al-

gemeines zu nehmen iſt. — Wenn auf jene bloße Identität reflektirt wird, ſo ſtellen ſich die zwei identiſchen Sätze dar:

Das Einzelne iſt Einzelnes,

Das Allgemeine iſt Allgemeines, worin die Urtheilsbeſtimmungen ganz auseinander gefallen, nur ihre Beziehung auf ſich ausgedrückt, die Beziehung derſelben auf einander aber aufgelöſt, und das Urtheil ſomit aufgehoben wäre. — Von jenen beiden Sätzen drückt der eine: *das Allgemeine iſt einzeln*, das Urtheil ſeinem *Inhalte* nach aus, der im Prädikate eine vereinzelnte Beſtimmung, im Subjekte aber die Totalität derſelben iſt; der andere: *das Einzelne iſt allgemein*, die *Form*, die durch ihn ſelbſt unmittelbar angegeben iſt. — Im unmittelbaren poſitiven Urtheile ſind die Extreme noch einfach: Form und Inhalt ſind daher noch vereinigt. Oder es beſteht nicht aus zwei Sätzen; die gedoppelte Beziehung, welche ſich in ihm ergab, macht unmittelbar das *eine* poſitive Urtheil aus. Denn ſeine Extreme ſind a) als die ſelbſtſtändigen, abſtrakten Urtheilsbeſtimmungen, b) iſt jede Seite durch die andere beſtimmt, vermöge der ſie beziehenden Kopula. *An ſich* aber iſt deswegen der Form- und Inhaltsunterſchied in ihm vorhanden, wie ſich ergeben hat; und zwar gehört das, was der erſte Satz: das Einzelne iſt allgemein, enthält, zur Form, weil er die *unmittelbare Beſtimmtheit* des Urtheils ausdrückt. Das Verhältniß dagegen, das der andere Satz ausdrückt: *das Allgemeine iſt einzeln*, oder daß das Subjekt als Allgemeines, das Prädikat dagegen als Beſonderes oder Einzelnes beſtimmt, betrifft den *Inhalt*, weil ſich ſeine Beſtimmungen erſt durch die Reflexion-in-ſich erheben, wodurch die unmittelbaren Beſtimmtheiten aufgehoben werden, und hiermit die Form ſich zu einer in ſich gegangenen Identität, die gegen den Formunterſchied beſteht, zum Inhalte macht.

3. Wenn nun die beiden Sätze der Form und des Inhalts:

(Subjekt) (Prädikat)
Das Einzelne iſt allgemein
Das Allgemeine iſt einzeln

darum, weil ſie in dem einen poſitiven Urtheile enthalten ſind, vereinigt würden, ſo daß ſomit beide, ſowohl das Subjekt als Prädikat, als Einheit der Einzelnheit und Allgemeinheit beſtimmt wären, ſo wären beide das Beſondere; was an ſich als ihre innere Beſtimmung anzuerkennen iſt. Allein Theils wäre dieſe Verbindung nur durch eine äußere Reflexion zu Stande gekommen, Theils wäre der Satz: das Beſondere iſt das Beſondere, der daraus reſultirte, kein Urtheil mehr, ſondern ein leerer identiſcher Satz, wie die bereits darin gefundenen Sätze: das Einzelne iſt einzeln, und das Allgemeine iſt allgemein, waren. — Einzelnheit und Allgemeinheit können noch nicht in die Beſonderheit vereinigt werden, weil ſie im poſitiven Urtheile noch als unmittelbare geſetzt ſind. — Oder es muß das Urtheil ſeiner Form und ſeinem Inhalte nach noch unterſchieden werden, weil eben Subjekt und Prädikat noch als Unmittelbarkeit und Vermitteltes unterſchieden ſind, oder weil das Urtheil nach ſeiner Beziehung beides iſt; Selbſtſtändigkeit der Bezogenen, und ihre Wechſelbeſtimmung, oder Vermittelung.

Das Urtheil alſo erſtens nach ſeiner Form betrachtet, heißt es:

Das Einzelne iſt allgemein. Vielmehr aber iſt ein ſolches unmittelbares Einzelnes nicht allgemein; ſein Prädikat iſt von weiterem Umfang, es entſpricht ihm alſo nicht. Das Subjekt iſt ein unmittelbar für ſich ſeyendes, und daher das Gegentheil jener Abſtraktion, der durch Vermittelung geſetzten Allgemeinheit, die von ihm ausgeſagt werden ſollte.

Zweitens das Urtheil nach ſeinem Inhalt betrachtet oder als der Satz: Das Allgemeine iſt einzeln, ſo iſt das Subjekt ein Allgemeines von Qualitäten, ein Konkretes, das unendlich beſtimmt iſt, und indem ſeine Beſtimmtheiten nur erſt

Qualitäten, Eigenschaften oder Accidenzen sind, so ist seine Totalität die schlecht unendliche Vielheit derselben. Ein solches Subjekt ist daher vielmehr nicht eine einzelne solche Eigenschaft, als sein Prädikat aussagt. Beide Sätze müssen daher verneint werden, und das positive Urtheil vielmehr als negatives gesetzt werden.

b. Negatives Urtheil.

1. Es ist schon oben von der gewöhnlichen Vorstellung die Rede gewesen, daß es nur vom Inhalte des Urtheils abhänge, ob es wahr sey oder nicht, indem die logische Wahrheit nichts als die Form betreffe und nichts fordere, als daß jener Inhalt sich nicht widerspreche. Zur Form des Urtheils selbst wird nichts gerechnet, als daß es die Beziehung zweier Begriffe sey. Es hat sich aber ergeben, daß diese beiden Begriffe nicht bloß die verhältnißlose Bestimmung einer Anzahl haben, sondern als Einzelnes und Allgemeines sich verhalten. Diese Bestimmungen machen den wahrhaft logischen Inhalt, und zwar in dieser Abstraktion den Inhalt des positiven Urtheils aus; was für anderer Inhalt (die Sonne ist rund, Cicero war ein großer Redner in Rom, jetzt ist's Tag u. s. f.) in einem Urtheil vorkommt, geht das Urtheil als solches nichts an; es spricht nur dieß aus: Das Subjekt ist Prädikat, oder, da dieß nur Namen sind, bestimmter: das Einzelne ist allgemein und umgekehrt. — Um dieses rein logischen Inhalts willen ist das positive Urtheil nicht wahr, sondern hat seine Wahrheit im negativen Urtheil. — Der Inhalt, fordert man, soll sich im Urtheile nur nicht widersprechen; er widerspricht sich aber in jenem Urtheile, wie sich gezeigt hat. — Es ist jedoch völlig gleichgültig, jenen logischen Inhalt auch Form zu nennen, und unter Inhalt nur die sonstige empirische Erfüllung zu verstehen, so enthält die Form nicht bloß die leere Identität, außer welcher die Inhaltsbestimmung läge. Das po-

ſitive Urtheil hat, alsdann durch ſeine Form als poſitives Urtheil keine Wahrheit; wer die Richtigkeit einer Anſchauung oder Wahrnehmung, die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtand Wahrheit nennte, hat wenigſtens keinen Ausdruck mehr für dasjenige, was Gegenſtand und Zweck der Philoſophie iſt. Man müßte den letztern wenigſtens Vernunftwahrheit nennen, und man wird wohl zugeben, daß ſolche Urtheile, daß Cicero ein großer Redner geweſen, daß es jetzt Tag iſt u. ſ. f. keine Vernunftwahrheiten ſind. Aber ſie ſind dieß nicht, nicht weil ſie gleichſam zufällig einen empiriſchen Inhalt haben, ſondern weil ſie nur poſitive Urtheile ſind, die keinen andern Inhalt als ein unmittelbar Einzelnes und eine abſtrakte Beſtimmtheit zum Inhalte haben können und ſollen.

Das poſitive Urtheil hat ſeine Wahrheit zunächſt in dem negativen: Das Einzelne iſt nicht abſtrakt allgemein, — ſondern das Prädikat des Einzelnen iſt darum, weil es ſolches Prädikat oder für ſich ohne die Beziehung auf das Subjekt betrachtet, weil es abſtrakt-Allgemeines iſt, ſelbſt ein Beſtimmtes; das Einzelne iſt daher zunächſt ein Beſonderes. Ferner nach dem andern Satze, der im poſitiven Urtheile enthalten iſt, heißt das negative Urtheil, das Allgemeine iſt nicht abſtrakt einzeln, ſondern dieß Prädikat, ſchon weil es Prädikat iſt, oder weil es in Beziehung auf ein allgemeines Subjekt ſteht, iſt ein Weiteres als bloße Einzelnheit, und das Allgemeine iſt daher gleichfalls zunächſt ein Beſonderes. — Indem dieß Allgemeine, als Subjekt, ſelbſt in der Urtheilsbeſtimmung der Einzelnheit iſt, ſo reduciren ſich beide Sätze auf den einen: Das Einzelne iſt ein Beſonderes.

Es kann bemerkt werden, a) daß ſich hier die Beſonderheit für das Prädikat ergiebt, von der vorhin ſchon die Rede war; allein hier iſt ſie nicht durch äußerliche Reflexion geſetzt, ſondern vermittelſt der am Urtheil aufgezeigten negativen Beziehung entſtanden. b) Dieſe Beſtimmung ergiebt ſich hier nur

für das Prädikat. Im unmittelbaren Urtheile, dem Urtheile des Daſeyns, iſt das Subjekt das zum Grunde Liegende; die Beſtimmung ſcheint ſich daher zunächſt am Prädikate zu verlaufen. In der That aber kann dieſe erſte Negation noch keine Beſtimmung, oder eigentlich noch kein Setzen des Einzelnen ſeyn, da es erſt das Zweite, das Negative des Negativen iſt.

Das Einzelne iſt ein Beſonderes, iſt der poſitive Ausdruck des negativen Urtheils. Dieſer Ausdruck iſt inſofern nicht poſitives Urtheil ſelbſt, als dieſes um ſeiner Unmittelbarkeit willen nur das Abſtrakte zu ſeinen Extremen hat, das Beſondere aber eben durch das Setzen der Beziehung des Urtheils ſich als die erſte vermittelte Beſtimmung ergiebt. — Dieſe Beſtimmung iſt aber nicht nur als Moment des Extrems zu nehmen, ſondern auch, wie ſie eigentlich zunächſt iſt, als Beſtimmung der Beziehung; oder das Urtheil iſt auch als negatives zu betrachten.

Dieſer Uebergang gründet ſich auf das Verhältniß der Extreme und ihrer Beziehung im Urtheile überhaupt. Das poſitive Urtheil iſt die Beziehung des unmittelbar Einzelnen und Allgemeinen, alſo ſolcher, deren das eine zugleich nicht iſt, was das andere; die Beziehung iſt daher ebenſo weſentlich Trennung oder negativ; daher das poſitive Urtheil als negatives zu ſetzen war. Es war daher von Logikern kein ſolches Aufheben darüber zu machen, daß das nicht des negativen Urtheils zur Kopula gezogen worden ſey. Was im Urtheile Beſtimmung des Extrems iſt, iſt ebenſo ſehr beſtimmte Beziehung. Die Urtheilsbeſtimmung oder das Extrem iſt nicht die rein qualitative des unmittelbaren Seyns, welche nur einem Andern außer ihm entgegenſtehen ſoll. Noch iſt ſie Beſtimmung der Reflexion, die ſich nach ihrer allgemeinen Form als poſitiv und negativ verhält, deren jedes als ausſchließend geſetzt, und nur an ſich identiſch mit der andern iſt. Die

Urtheils- als Begriffsbestimmung ist an ihr selbst ein Allgemeines, gesetzt als sich in ihre andere Kontinuirendes. Umgekehrt ist die Beziehung des Urtheils dieselbe Bestimmung, als die Extreme haben; denn sie ist eben diese Allgemeinheit und Kontinuation derselben in einander; insofern diese unterschieden sind, hat sie auch die Negativität an ihr.

Der oben angegebene Uebergang von der Form der Beziehung zur Form der Bestimmung macht die unmittelbare Konsequenz aus, daß das nicht der Kopula ebenso sehr zum Prädikate geschlagen, und dasselbe als das Nicht-allgemeine bestimmt werden muß. Das Nichtallgemeine aber ist durch eine ebenso unmittelbare Konsequenz das Besondere. — Wird das Negative nach der ganz abstrakten Bestimmung des unmittelbaren Nichtseyns festgehalten, so ist das Prädikat nur das ganz unbestimmte Nichtallgemeine. Von dieser Bestimmung wird sonst in der Logik bei den kontradiktorischen Begriffen gehandelt, und als etwas Wichtiges eingeschärft, daß beim Negativen eines Begriffs nur am Negativen festgehalten, und es als der bloß unbestimmte Umfang des Andern des positiven Begriffs genommen werden soll. So wäre das bloße Nicht-weiße ebenso wohl das Rothe, Gelbe, Blaue ꝛc. als das Schwarze. Das Weiße aber als solches ist die begriffslose Bestimmung der Anschauung; das Nicht des Weißen ist dann das ebenso begrifflose Nichtseyn, welche Abstraktion ganz zu Anfang der Logik betrachtet, und als deren nächste Wahrheit das Werden erkannt worden ist. Wenn bei Betrachtung der Urtheilsbestimmungen solcher begrifflose Inhalt aus der Anschauung und Vorstellung als Beispiel gebraucht, und die Bestimmungen des Seyns und die der Reflexion für Urtheilsbestimmungen genommen werden, so ist dieß dasselbe unkritische Verfahren, als wenn nach Kant die Verstandesbegriffe auf die unendliche Vernunftidee oder das sogenannte Ding-an-sich angewendet werden; der Begriff, wozu auch

das von ihm ausgehende Urtheil gehört, ist das wahrhafte Ding-an-sich oder das Vernünftige, jene Bestimmungen aber gehören dem Seyn oder Wesen an, und sind noch nicht zu der Art und Weise fortgebildete Formen, wie sie in ihrer Wahrheit, im Begriffe sind. — Wenn bei dem Weißen, Rothen, als sinnlichen Vorstellungen, stehen geblieben wird, so wird, wie gewöhnlich, etwas Begriff genannt, was nur Vorstellungsbestimmung ist, und dann ist freilich das Nicht-weiße, Nicht-rothe kein Positives, so wie vollends das nicht Dreieckigte ein ganz Unbestimmtes ist, denn die auf der Zahl und dem Quantum überhaupt beruhende Bestimmung ist die wesentlich gleichgültige, begrifflose. Aber wie das Nichtseyn selbst, so soll auch solcher sinnlicher Inhalt begriffen werden, und jene Gleichgültigkeit und abstrakte Unmittelbarkeit verlieren, die er in der blinden bewegungslosen Vorstellung hat. Schon im Daseyn wird das gedankenlose Nichts zur Grenze, wodurch Etwas sich doch auf ein Anderes außer ihm bezieht. In der Reflexion aber ist es das Negative, das sich wesentlich auf ein Positives bezieht, und somit bestimmt ist; ein Negatives ist schon nicht mehr jenes unbestimmte Nichtseyn, es ist gesetzt, nur zu seyn, indem ihm das Positive entgegen steht, das Dritte ist ihr Grund; das Negative ist somit in einer umschlossenen Sphäre gehalten, worin das, was das eine nicht ist, etwas Bestimmtes ist. — Noch mehr aber ist in der absolut flüssigen Kontinuität des Begriffs und seiner Bestimmungen das Nicht unmittelbar ein Positives, und die Negation nicht nur Bestimmtheit, sondern in die Allgemeinheit aufgenommen und mit ihr identisch gesetzt. Das Nichtallgemeine ist daher sogleich das Besondere.

2. Indem die Negation die Beziehung des Urtheils angeht, und das negative Urtheil noch als solches betrachtet wird, so ist es vor's Erste noch ein Urtheil; es ist somit das Verhältniß von Subjekt und Prädikat, oder von Einzelnheit

und Allgemeinheit vorhanden, und die Beziehung derſelben; die Form des Urtheils. Das Subjekt als das zu Grunde liegende Unmittelbare bleibt unberührt von der Negation, es behält alſo ſeine Beſtimmung, ein Prädikat zu haben, oder ſeine Beziehung auf die Allgemeinheit. Was daher negirt wird, iſt nicht die Allgemeinheit überhaupt im Prädikate, ſondern die Abſtraktion oder die Beſtimmtheit deſſelben, welche gegen jene Allgemeinheit als Inhalt erſchien. — Das negative Urtheil iſt alſo nicht die totale Negation; die allgemeine Sphäre, welche das Prädikat enthält, bleibt noch beſtehen; die Beziehung des Subjekts auf das Prädikat iſt daher weſentlich noch poſitiv; die noch gebliebene Beſtimmung des Prädikats iſt ebenſo ſehr Beziehung. — Wenn z. B. geſagt wird, die Roſe iſt nicht roth, ſo wird damit nur die Beſtimmtheit des Prädikats negirt, und von der Allgemeinheit, die ihm gleichfalls zukommt, abgetrennt; die allgemeine Sphäre, die Farbe, iſt erhalten; wenn die Roſe nicht roth iſt, ſo wird dabei angenommen, daß ſie eine Farbe und eine andere Farbe habe; nach dieſer allgemeinen Sphäre iſt das Urtheil noch poſitiv.

Das Einzelne iſt ein Beſonderes, — dieſe poſitive Form des negativen Urtheils drückt dieß unmittelbar aus; das Beſondere enthält die Allgemeinheit. Es drückt überdem auch aus, daß das Prädikat nicht nur ein Allgemeines ſey, ſondern auch noch ein Beſtimmtes. Die negative Form enthält daſſelbe; denn indem z. B. die Roſe zwar nicht roth iſt, ſo ſoll ſie nicht nur die allgemeine Sphäre der Farbe zum Prädikate behalten, ſondern auch irgend eine andere beſtimmte Farbe haben; die einzelne Beſtimmtheit des Rothen iſt alſo nur aufgehoben, und es iſt nicht nur die allgemeine Sphäre gelaſſen, ſondern auch die Beſtimmtheit erhalten, aber zu einer unbeſtimmten, zu einer allgemeinen Beſtimmtheit gemacht; ſomit zur Beſonderheit.

3. Die Beſonderheit, welche ſich als die poſitive Be-

ſtimmung des negativen Urtheils ergeben, iſt das Vermittelnde zwiſchen der Einzelnheit und Allgemeinheit; ſo iſt das negative Urtheil nun überhaupt das Vermittelnde, zum dritten Schritte, der Reflexion des Urtheils des Daſeyns in ſich ſelbſt. Es iſt nach ſeiner objektiven Bedeutung nur das Moment der Veränderung der Accidenzen, oder im Daſeyn der vereinzelnten Eigenſchaften des Konkreten. Durch dieſe Veränderung tritt die vollſtändige Beſtimmtheit des Prädikats oder das Konkrete als geſetzt hervor.

Das Einzelne iſt Beſonderes, nach dem poſitiven Ausdrucke des negativen Urtheils. Aber das Einzelne iſt auch nicht Beſonderes; denn die Beſonderheit iſt von weiterem Umfange als die Einzelnheit; ſie iſt alſo ein Prädikat, das dem Subjekt nicht entſpricht, in dem es alſo ſeine Wahrheit noch nicht hat. Das Einzelne iſt nur Einzelnes, die ſich nicht auf Anderes, ſey es poſitiv oder negativ, ſondern nur ſich auf ſich ſelbſt beziehende Negativität. — Die Roſe iſt nicht irgend ein Farbigtes, ſondern ſie hat nur die beſtimmte Farbe, welche Roſenfarbe iſt. Das Einzelne iſt nicht ein unbeſtimmt Beſtimmtes, ſondern das beſtimmte Beſtimmte.

Von dieſer poſitiven Form des negativen Urtheils ausgegangen, erſcheint dieſe Negation deſſelben nur wieder als eine erſte Negation. Aber ſie iſt dieß nicht. Vielmehr iſt ſchon das negative Urtheil an und für ſich die zweite, oder Negation der Negation, und dieß, was es an und für ſich iſt, iſt zu ſetzen. Nämlich es negirt die Beſtimmtheit des Prädikats des poſitiven Urtheils, deſſen abſtrakte Allgemeinheit, oder als Inhalt betrachtet die einzelne Qualität, die es vom Subjekt enthält. Die Negation der Beſtimmtheit iſt aber ſchon die zweite, alſo die unendliche Rückkehr der Einzelnheit in ſich ſelbſt. Hiermit iſt alſo die Herſtellung der konkreten Totalität des Subjekts geſchehen, oder vielmehr iſt es jetzt erſt als Einzelnes geſetzt, indem es durch die Negation und das Aufheben derſelben

mit ſich vermittelt worden. Das Prädikat ſeiner Seits iſt damit aus der erſten Allgemeinheit zur abſoluten Beſtimmtheit übergegangen, und hat ſich mit dem Subjekte ausgeglichen. Das Urtheil heißt inſofern: Das Einzelne iſt einzeln. — Von der andern Seite, indem das Subjekt ebenſo ſehr als allgemeines anzunehmen war, und inſofern im negativen Urtheile ſich das Prädikat, das gegen jene Beſtimmung des Subjekts das Einzelne iſt, zur Beſonderheit erweiterte, und indem nun ferner die Negation dieſer Beſtimmtheit ebenſo ſehr die Reinigung der Allgemeinheit iſt, welche es enthält, ſo lautet dieß Urtheil auch ſo: Das Allgemeine iſt das Allgemeine.

In dieſen beiden Urtheilen, die ſich vorhin durch äußere Reflexion ergeben hatten, iſt das Prädikat ſchon in ſeiner Poſitivität ausgedrückt. Zunächſt muß aber die Negation des negativen Urtheils ſelbſt in Form eines negativen Urtheils erſcheinen. Es hatte ſich gezeigt, daß in ihm noch eine poſitive Beziehung des Subjekts auf das Prädikat, und die allgemeine Sphäre des letztern geblieben war. Es enthielt ſomit von dieſer Seite eine von der Beſchränktheit gereinigtere Allgemeinheit, als das poſitive Urtheil, und iſt daher um ſo mehr von dem Subjekt als Einzelnem zu negiren. Auf dieſe Weiſe iſt der ganze Umfang des Prädikats negirt, und keine poſitive Beziehung mehr zwiſchen ihm und dem Subjekte. Dieß iſt das unendliche Urtheil.

c. Unendliches Urtheil.

Das negative Urtheil iſt ſo wenig ein wahres Urtheil, als das poſitive. Das unendliche Urtheil aber, das ſeine Wahrheit ſeyn ſoll, iſt nach ſeinem negativen Ausdrucke das Negativ-Unendliche; ein Urtheil, worin auch die Form des Urtheils aufgehoben iſt. — Dieß aber iſt ein widerſinniges Urtheil. Es ſoll ein Urtheil ſeyn, ſomit eine Beziehung von Subjekt

und Prädikat enthalten; aber eine ſolche ſoll zugleich nicht darin ſeyn. — Der Name des unendlichen Urtheils pflegt in den gewöhnlichen Logiken zwar aufgeführt zu werden, aber ohne daß es eben deutlich würde, was es mit demſelben für eine Bewandtniß habe. — Beiſpiele von negativ-unendlichen Urtheilen ſind leicht zu haben, indem Beſtimmungen zu Subjekt und Prädikat negativ verbunden werden, deren eine nicht nur die Beſtimmtheit der andern nicht, ſondern auch ihre allgemeine Sphäre nicht enthält; alſo z. B. der Geiſt nicht roth, gelb u. ſ. f., nicht ſauer, nicht kaliſch u. ſ. f., die Roſe iſt kein Elephant, der Verſtand iſt kein Tiſch und dergleichen. — Dieſe Urtheile ſind richtig oder wahr, wie man es nennt, aber einer ſolchen Wahrheit ungeachtet widerſinnig und abgeſchmackt. — Oder vielmehr ſie ſind keine Urtheile. — Ein reelleres Beiſpiel des unendlichen Urtheils iſt die böſe Handlung. Im bürgerlichen Rechtsſtreit wird Etwas nur als das Eigenthum der andern Parthei negirt; ſo daß aber eingeräumt wird, es ſollte das Ihrige ſeyn, wenn ſie das Recht dazu hätte, und es wird nur unter dem Titel des Rechtes in Anſpruch genommen; die allgemeine Sphäre, das Recht, wird alſo in jenem negativen Urtheile anerkannt und erhalten. Das Verbrechen aber iſt das unendliche Urtheil, welches nicht nur das beſondere Recht, ſondern die allgemeine Sphäre zugleich negirt, das Recht als Recht negirt. Es hat zwar die Richtigkeit damit, daß es eine wirkliche Handlung iſt, aber weil ſie ſich auf die Sittlichkeit, welche ihre allgemeine Sphäre ausmacht, durchaus negativ bezieht, iſt ſie widerſinnig.

Das Poſitive des unendlichen Urtheils, der Negation der Negation, iſt die Reflexion der Einzelnheit in ſich ſelbſt, wodurch ſie erſt als die beſtimmte Beſtimmtheit geſetzt iſt. Das Einzelne iſt einzeln, war der Ausdruck deſſelben nach jener Reflexion. Das Subjekt iſt im Urtheile des Daſeyns als unmittelbares Einzelnes, inſofern mehr nur als Etwas

überhaupt. Durch die Vermittelung des negativen und unendlichen Urtheils iſt es erſt als Einzelnes geſetzt.

Das Einzelne iſt hiermit geſetzt als ſich, in ſein Prädikat, das mit ihm identiſch iſt, kontinuirend; ſomit iſt auch die Allgemeinheit ebenſo ſehr nicht mehr als die unmittelbare, ſondern als ein Zuſammenfaſſen von Unterſchiedenen. Das poſitiv-unendliche Urtheil lautet ebenſo wohl: Das Allgemeine iſt allgemein, ſo iſt es ebenſo wohl als die Rückkehr in ſich ſelbſt geſetzt.

Durch dieſe Reflexion der Urtheilsbeſtimmungen in ſich hat nun ſich das Urtheil aufgehoben; im negativ-unendlichen Urtheil iſt der Unterſchied, ſo zu ſagen, zu groß, als daß es noch ein Urtheil bliebe; Subjekt und Prädikat haben gar keine poſitive Beziehung auf einander; im Gegentheil iſt im Poſitiv-Unendlichen nur die Identität vorhanden, und es iſt wegen des ganz ermangelnden Unterſchiedes kein Urtheil mehr.

Näher iſt es das Urtheil des Daſeyns, welches ſich aufgehoben hat; es iſt damit das geſetzt, was die Kopula des Urtheils enthält, daß die qualitativen Extreme in dieſer ihrer Identität aufgehoben ſind. Indem aber dieſe Einheit der Begriff iſt, ſo iſt ſie unmittelbar ebenſo wieder in ihre Extreme dirimirt, und iſt als Urtheil, deſſen Beſtimmungen aber nicht mehr unmittelbare, ſondern in ſich reflektirte ſind. Das Urtheil des Daſeyns iſt in das Urtheil der Reflexion übergegangen.

B.

Das Urtheil der Reflexion.

Das Subjekt iſt in dem nunmehr entſtandenen Urtheil ein Einzelnes als ſolches; ingleichen das Allgemeine nicht mehr abſtrakte Allgemeinheit, oder einzelne Eigenſchaft, ſondern geſetzt als Allgemeines, das ſich durch die Beziehung Unterſchiedener als in eins zuſammengefaßt hat, oder nach dem Inhalt

verschiedener Bestimmungen überhaupt betrachtet, das sich das Zusammennehmen mannigfaltiger Eigenschaften und Existenzen. — Wenn Beispiele von Prädikaten der Reflexions-Urtheile gegeben werden sollen, so müssen sie von anderer Art seyn, als für Urtheile des Daseyns. Im Reflexions-Urtheil ist eigentlich erst ein bestimmter Inhalt, d. h. ein Inhalt überhaupt vorhanden; denn er ist die in die Identität reflektirte Formbestimmung, als von der Form, insofern sie unterschiedene Bestimmtheit ist, — wie sie es noch als Urtheil ist, unterschieden. Im Urtheil des Daseyns ist der Inhalt nur ein unmittelbarer, oder abstrakter, unbestimmter. — Als Beispiele von Reflexions-Urtheilen können daher dienen: Der Mensch ist sterblich, die Dinge sind vergänglich, dieß Ding ist nützlich, schädlich; Härte, Elasticität der Körper, die Glückseligkeit u. s. f. sind solche eigenthümliche Prädikate. Sie drücken eine Wesentlichkeit, welche aber eine Bestimmung im Verhältnisse, oder eine zusammenfassende Allgemeinheit ist. Diese Allgemeinheit, die sich in der Bewegung des Reflexions-Urtheils weiter bestimmen wird, ist noch von der Allgemeinheit des Begriffes als solcher unterschieden; sie ist zwar nicht mehr die abstrakte des qualitativen Urtheils, aber hat noch die Beziehung auf das Unmittelbare, woraus sie herkommt, und hat dasselbe für ihre Negativität zu Grunde liegen. — Der Begriff bestimmt das Daseyn zunächst zu Verhältnißbestimmungen, zu Kontinuitäten ihrer selbst in der verschiedenen Mannigfaltigkeit der Existenz, — so daß wohl das wahrhaft Allgemeine ihr inneres Wesen aber in der Erscheinung, und diese relative Natur, oder auch ihr Merkmal, noch nicht das An- und Fürsichseyende derselben ist.

Dem Reflexions-Urtheile kann es als nahe liegend erscheinen, als Urtheil der Quantität bestimmt zu werden, wie das Urtheil des Daseyns auch als qualitatives Urtheil bestimmt wurde. Aber wie die Unmittelbarkeit in diesem nicht nur

die ſeyende, ſondern weſentlich auch die vermittelte und abſtrakte war, ſo iſt auch hier jene aufgehobene Unmittelbarkeit nicht bloß die aufgehobene Qualität, alſo nicht bloß Quantität; dieſe iſt vielmehr, wie die Qualität die äußerlichſte Unmittelbarkeit, auf dieſelbe Weiſe die äußerlichſte der Vermittelung angehörige Beſtimmung.

Noch iſt über die Beſtimmung, wie ſie im Reflexions-Urtheile in ihrer Bewegung erſcheint, die Bemerkung zu machen, daß im Urtheile des Daſeyns die Bewegung derſelben ſich am Prädikate zeigte, weil dieſes Urtheil in der Beſtimmung der Unmittelbarkeit war, das Subjekt daher als das zu Grunde Liegende erſchien. Aus gleichem Grunde verläuft ſich im Reflexions-Urtheile die Fortbewegung des Beſtimmens am Subjekte, weil dieſes Urtheil das reflektirte Anſichſeyn zu ſeiner Beſtimmung hat. Das Weſentliche iſt daher hier das Allgemeine oder das Prädikat; es macht daher das zu Grunde Liegende aus, an welchem das Subjekt zu meſſen, und ihm entſprechend zu beſtimmen iſt. — Jedoch erhält auch das Prädikat durch die weitere Fortbildung der Form des Subjekts eine weitere Beſtimmung, jedoch indirekt, jene dagegen zeigt ſich aus dem angegebenen Grunde als direkte Fortbeſtimmung.

Was die objektive Bedeutung des Urtheils betrifft, ſo tritt das Einzelne durch ſeine Allgemeinheit in das Daſeyn, aber als in einer weſentlichen Verhältnißbeſtimmung, einer durch die Mannigfaltigkeit der Erſcheinung hindurch ſich erhaltenden Weſentlichkeit; das Subjekt ſoll das an und für ſich Beſtimmte ſeyn; dieſe Beſtimmtheit hat es in ſeinem Prädikate. Das Einzelne iſt anderer Seits in dieß ſein Prädikat reflektirt, welches deſſen allgemeines Weſen; das Subjekt iſt inſofern das Exiſtirende und Erſcheinende. Das Prädikat inhärirt in dieſem Urtheile nicht mehr dem Subjekte; es iſt vielmehr das Anſichſeyende, unter welches jenes Einzelne als ein Accidentelles

ſubſumirt iſt. Wenn die Urtheile des Daſeyns auch als Urtheile der Inhärenz beſtimmt werden können, ſo ſind die Urtheile der Reflexion vielmehr Urtheile der Subſumtion.

a. Das ſingulare Urtheil.

Das unmittelbare Reflexions-Urtheil iſt nun wieder: Das Einzelne iſt allgemein; aber Subjekt und Prädikat in der angegebenen Bedeutung; es kann daher näher ſo ausgedrückt werden: Dieſes iſt ein weſentlich Allgemeines.

Aber ein Dieſes iſt nicht ein weſentlich Allgemeines. Jenes ſeiner allgemeinen Form nach poſitive Urtheil überhaupt muß negativ genommen werden. Aber indem das Urtheil der Reflexion nicht bloß ein Poſitives iſt, ſo geht die Negation nicht direkt das Prädikat an, das nicht inhärirt, ſondern das Anſichſeyende iſt. Das Subjekt iſt vielmehr das Veränderliche und zu Beſtimmende. Das negative Urtheil iſt hier daher ſo zu faſſen: Nicht ein Dieſes iſt ein Allgemeines der Reflexion; ein ſolches Anſich hat eine allgemeinere Exiſtenz als nur in einem Dieſen. Das ſingulare Urtheil hat hiermit ſeine nächſte Wahrheit im partikularen.

b. Das partikulare Urtheil.

Die Nichteinzelnheit des Subjekts, welche ſtatt ſeiner Singularität im erſten Reflexions-Urtheile geſetzt werden muß, iſt die Beſonderheit. Aber die Einzelnheit iſt im Reflexions-Urtheile als weſentliche Einzelnheit beſtimmt; die Beſonderheit kann daher nicht einfache, abſtrakte Beſtimmung ſeyn, in welcher das Einzelne aufgehoben, das Exiſtirende zu Grunde gegangen wäre, ſondern nur als eine Erweiterung deſſelben in äußerer Reflexion; das Subjekt iſt daher: Einige Dieſe, oder eine beſondere Menge von Einzelnen.

Dieß Urtheil: Einige Einzelne ſind ein Allgemeines der Reflexion, erſcheint zunächſt als poſitives Urtheil,

aber iſt ebenſo wohl auch negativ; denn Einiges enthält die Allgemeinheit; nach dieſer kann es als komprehenſiv betrachtet werden; aber inſofern es Beſonderheit iſt, iſt es ihr ebenſo ſehr nicht angemeſſen. Die negative Beſtimmung, welche das Subjekt durch den Uebergang des ſingularen Urtheils erhalten hat, iſt, wie oben gezeigt, auch Beſtimmung der Beziehung, der Kopula. — In dem Urtheile, einige Menſchen ſind glückſelig, liegt die unmittelbare Konſequenz: einige Menſchen ſind nicht glückſelig. Wenn einige Dinge nützlich ſind, ſo ſind eben deswegen einige Dinge nicht nützlich. Das poſitive und negative Urtheil fallen nicht mehr außereinander, ſondern das partikulare enthält unmittelbar beide zugleich, eben weil es ein Reflexions-Urtheil iſt. — Aber das partikulare Urtheil iſt darum unbeſtimmt.

Betrachten wir weiter in dem Beiſpiele eines ſolchen Urtheils das Subjekt, einige Menſchen, Thiere u. ſ. f., ſo enthält es außer der partikularen Formbeſtimmung: Einige, auch noch die Inhaltsbeſtimmung: Menſch u. ſ. f. Das Subjekt des ſingularen Urtheils konnte heißen: Dieſer Menſch, eine Singularität, die eigentlich dem äußerlichen Monſtriren angehört; es ſoll daher vielmehr lauten, etwa Cajus. Aber das Subjekt des partikularen Urtheils kann nicht mehr ſeyn: Einige Caji; denn Cajus ſoll ein Einzelner als ſolcher ſeyn. Dem Einigen wird daher ein allgemeinerer Inhalt beigegeben, etwa Menſchen, Thieren u. ſ. f. Dieß iſt nicht bloß ein empiriſcher, ſondern durch die Form des Urtheils beſtimmter Inhalt; er iſt nämlich ein Allgemeines, weil Einige die Allgemeinheit enthält, und ſie zugleich von den Einzelnen, da die reflektirte Einzelnheit zu Grunde liegt, getrennt ſeyn muß. Näher iſt ſie auch die allgemeine Natur, oder die Gattung Menſch, Thier; — diejenige Allgemeinheit, welche das Reſultat des Reflexions-Urtheils iſt, anticipirt; wie auch das poſitive Urtheil, indem es das Einzelne zum Subjekte hat,

die Beſtimmung anticipirte, welche Reſultat des Urtheils des Daſeyns iſt.

Das Subjekt, das die Einzelnen, deren Beziehung zur Beſonderheit, und die allgemeine Natur enthält, iſt inſofern ſchon geſetzt als die Totalität der Begriffsbeſtimmungen. Aber dieſe Betrachtung iſt eigentlich eine äußerliche. Was im Subjekte ſchon in Beziehung auf einander durch ſeine Form zunächſt geſetzt iſt, iſt die Erweiterung des Dieſen zur Beſonderheit; allein dieſe Verallgemeinerung iſt ihm nicht angemeſſen; Dieſes iſt ein vollkommen Beſtimmtes, einiges Dieſes aber iſt unbeſtimmt. Die Erweiterung ſoll dem Dieſen zukommen, alſo ihm entſprechend, vollkommen beſtimmt ſeyn; eine ſolche iſt die Totalität, oder zunächſt Allgemeinheit überhaupt.

Dieſe Allgemeinheit hat das Dieſes zu Grunde liegen, denn das Einzelne iſt hier das in ſich Reflektirte; ſeine weiteren Beſtimmungen verlaufen ſich daher äußerlich an ihm, und wie die Beſonderheit ſich deswegen als Einige beſtimmte, ſo iſt die Allgemeinheit, die das Subjekt erlangt hat, Allheit, und das partikulare Urtheil iſt in das univerſelle übergegangen.

c. Das univerſelle Urtheil.

Die Allgemeinheit, wie ſie am Subjekte des univerſellen Urtheils iſt, iſt die äußere Reflexions-Allgemeinheit, Allheit; Alle ſind alle Einzelne; das Einzelne iſt unverändert darin. Dieſe Allgemeinheit iſt daher nur ein Zuſammenfaſſen der für ſich beſtehenden Einzelnen; ſie iſt eine Gemeinſchaftlichkeit, welche ihnen nur in der Vergleichung zukommt. — Dieſe Gemeinſchaftlichkeit pflegt dem ſubjektiven Vorſtellen zunächſt einzufallen, wenn von Allgemeinheit die Rede iſt. Als der zunächſt liegende Grund, warum eine Beſtimmung als eine allgemeine angeſehen werden ſoll, wird angegeben, weil ſie Mehreren zukomme. In der Analyſis ſchwebt vornehmlich auch dieſer Begriff von Allgemeinheit vor, indem z. B. die

Entwickelung einer Funktion an einem Polynomium für das Allgemeinere gilt, als die Entwickelung derſelben an einem Binomium; weil das Polynomium mehrere Einzelnheiten darſtellt, als das Binomium. Die Forderung, daß die Funktion in ihrer Allgemeinheit dargeſtellt würde, verlangt eigentlich ein Pantonomium, die erſchöpfte Unendlichkeit; aber hier ſtellt ſich von ſelbſt die Schranke jener Forderung ein, und die Darſtellung der unendlichen Menge muß ſich mit dem Sollen derſelben, und daher auch mit einem Polynomium begnügen. In der That aber iſt in den Fällen das Binomium ſchon das Pantonomium, in denen die Methode oder Regel nur die Abhängigkeit Eines Gliedes von Einem andern betrifft, und die Abhängigkeit Mehrerer Glieder von ihren vorhergehenden ſich nicht partikulariſirt, ſondern eine und dieſelbe Funktion zu Grunde liegen bleibt. Die Methode oder Regel iſt als das wahrhaft Allgemeine anzuſehen; in der Fortſetzung der Entwickelung, oder in der Entwickelung eines Polynomiums wird ſie nur wiederholt; ſie gewinnt ſomit durch die vergrößerte Mehrheit der Glieder nichts an Allgemeinheit. Es iſt von der ſchlechten Unendlichkeit und deren Täuſchung ſchon früher die Rede geweſen; die Allgemeinheit des Begriffs iſt das erreichte Jenſeits; jene Unendlichkeit aber bleibt mit dem Jenſeits als einem Unerreichbaren behaftet, inſofern ſie der bloße Progreß ins Unendliche bleibt. Wenn bei der Allgemeinheit nur die Allheit vorſchwebt, eine Allgemeinheit, welche in den Einzelnen als Einzelnen erſchöpft werden ſoll, ſo iſt dieß ein Rückfall in jene ſchlechte Unendlichkeit; oder aber es wird auch nur die Vielheit für Allheit genommen. Die Vielheit jedoch, ſo groß ſie auch ſey, bleibt ſchlechthin nur Partikularität, und iſt nicht Allheit. — Es ſchwebt aber dabei die an und für ſich ſeyende Allgemeinheit des Begriffs dunkel vor; er iſt es, der gewaltſam über die beharrliche Einzelnheit, woran ſich die Vorſtellung hält, und über das Aeußerliche ihrer Reflexion hinaus-

treibt, und die Allheit als Totalität, oder vielmehr das kategoriſche An- und Fürſichſeyn unterſchiebt.

Dieß zeigt ſich auch ſonſt an der Allheit, welche überhaupt die empiriſche Allgemeinheit iſt. Inſofern das Einzelne als ein Unmittelbares vorausgeſetzt iſt, daher vorgefunden und äußerlich aufgenommen wird, iſt ihm die Reflexion, welche es zur Allheit zuſammenfaßt, ebenſo äußerlich. Weil aber das Einzelne als Dieſes ſchlechthin gleichgültig gegen dieſe Reflexion iſt, ſo können ſich die Allgemeinheit und ſolches Einzelnes nicht zu einer Einheit vereinigen. Die empiriſche Allheit bleibt darum eine Aufgabe; ein Sollen, welches ſo nicht als Seyn dargeſtellt werden kann. Ein empiriſch-allgemeiner Satz, denn es werden deren doch aufgeſtellt, beruht nun auf der ſtillſchweigenden Uebereinkunft, daß wenn nur keine Inſtanz des Gegentheils angeführt werden könne, die Mehrheit von Fällen für Allheit gelten ſolle; oder daß die ſubjektive Allheit, nämlich die der zur Kenntniß gekommenen Fälle, für eine objektive Allheit genommen werden dürfe.

Näher nun das univerſelle Urtheil, bei dem wir ſtehen, betrachtet, ſo hat das Subjekt, das, wie vorhin bemerkt worden, die an- und fürſichſeyende Allgemeinheit als vorausgeſetzte enthält, dieſelbe nun auch als geſetzte an ihm. Alle Menſchen deutet erſtlich die Gattung Menſch aus, zweitens dieſe Gattung in ihrer Vereinzelung, aber ſo, daß die Einzelnen zugleich zur Allgemeinheit der Gattung erweitert ſind; umgekehrt iſt die Allgemeinheit durch dieſe Verknüpfung mit der Einzelnheit ebenſo vollkommen beſtimmt, als die Einzelnheit; hierdurch iſt die geſetzte Allgemeinheit der vorausgeſetzten gleich geworden.

Eigentlich aber iſt nicht auf das Vorausgeſetzte zum Voraus Rückſicht zu nehmen, ſondern das Reſultat an der Formbeſtimmung für ſich zu betrachten. — Die Einzelnheit, indem ſie ſich zur Allheit erweitert hat, iſt geſetzt als Negativi-

tät, welche identiſche Beziehung auf ſich iſt. Sie iſt damit nicht jene erſte Einzelnheit geblieben, wie z. B. die eines Cajus, ſondern iſt die mit der Allgemeinheit identiſche Beſtimmung, oder das abſolute Beſtimmtſeyn des Allgemeinen. — Jene erſte Einzelnheit des ſingularen Urtheils war nicht die unmittelbare des poſitiven Urtheils, ſondern durch die dialektiſche Bewegung des Urtheils des Daſeyns überhaupt entſtanden; ſie war ſchon beſtimmt, die negative Identität der Beſtimmungen jenes Urtheils zu ſeyn. Dieß iſt die wahrhafte Vorausſetzung im Reflexions-Urtheil; gegen das an dieſem ſich verlaufende Setzen war jene erſte Beſtimmtheit der Einzelnheit das Anſich derſelben; was ſie ſomit anſich iſt, iſt nun durch die Bewegung des Reflexions-Urtheils geſetzt, nämlich die Einzelnheit als identiſche Beziehung des Beſtimmten auf ſich ſelbſt. Dadurch iſt jene Reflexion, welche die Einzelnheit zur Allheit erweitert, eine ihr nicht äußerliche; ſondern es wird dadurch nur für ſich, was ſie ſchon an ſich iſt. — Das Reſultat iſt ſomit in Wahrheit die objektive Allgemeinheit. Das Subjekt hat inſofern die Formbeſtimmung des Reflexions-Urtheils, welche vom Dieſen durch Einiges zur Allheit hindurchging, abgeſtreift; ſtatt Alle Menſchen iſt nunmehr zu ſagen: der Menſch.

Die Allgemeinheit, welche hierdurch entſtanden iſt, iſt die Gattung; die Allgemeinheit, welche an ihr ſelbſt Konkretes iſt. Die Gattung inhärirt dem Subjekte nicht, oder iſt nicht eine einzelne Eigenſchaft, überhaupt nicht eine Eigenſchaft deſſelben; ſie enthält alle vereinzelnte Beſtimmtheit in ihrer ſubſtantiellen Gediegenheit aufgelöſt. — Sie iſt darum, weil ſie als dieſe negative Identität mit ſich geſetzt iſt, weſentlich Subjekt; aber iſt ihrem Prädikate nicht mehr ſubſumirt. Hiermit verändert ſich nun überhaupt die Natur des Reflexions-Urtheils.

Daſſelbe war weſentlich Urtheil der Subſumtion. Das Prädikat war als das anſichſeyende Allgemeine gegen ſein

Subjekt beſtimmt; ſeinem Inhalte nach konnte es als weſentliche Verhältnißbeſtimmung oder auch als Merkmal genommen werden; — eine Beſtimmung, nach welcher das Subjekt nur eine weſentliche Erſcheinung iſt. Aber zur objektiven Allgemeinheit beſtimmt, hört es auf, unter ſolche Verhältnißbeſtimmung, oder zuſammenfaſſende Reflexion ſubſumirt zu ſeyn, ſolches Prädikat iſt gegen dieſe Allgemeinheit vielmehr ein Beſonderes. Das Verhältniß von Subjekt und Prädikat hat ſich ſomit umgekehrt, und das Urtheil ſich inſofern zunächſt aufgehoben.

Dieſe Aufhebung des Urtheils fällt mit dem zuſammen, was die Beſtimmung der Kopula wird, die wir noch zu betrachten haben; die Aufhebung der Urtheilsbeſtimmungen und ihr Uebergang in die Kopula iſt daſſelbe. — Inſofern nämlich das Subjekt ſich in die Allgemeinheit erhoben hat, iſt es in dieſer Beſtimmung dem Prädikate gleich geworden, welches als die reflektirte Allgemeinheit auch die Beſonderheit in ſich begreift; Subjekt und Prädikat ſind daher identiſch, d. i. ſie ſind in die Kopula zuſammengegangen. Dieſe Identität iſt die Gattung, oder an und für ſich ſeyende Natur eines Dings. Inſofern dieſelbe alſo ſich wieder in ein Urtheil diremirt, iſt es die innere Natur, wodurch ſich Subjekt und Prädikat auf einander beziehen; — eine Beziehung der Nothwendigkeit, worin jene Urtheilsbeſtimmungen nur unweſentliche Unterſchiede ſind. Was allen Einzelnen einer Gattung zukommt, kommt durch ihre Natur der Gattung zu, — iſt eine unmittelbare Konſequenz, und der Ausdruck deſſen, was ſich vorhin ergab, daß das Subjekt z. B. alle Menſchen, ſeine Formbeſtimmung abſtreift, und der Menſch dafür zu ſagen iſt. — Dieſer an und für ſich ſeyende Zuſammenhang macht die Grundlage eines neuen Urtheils aus; — des Urtheils der Nothwendigkeit.

C.

Das Urtheil der Nothwendigkeit.

Die Beſtimmung, zu der ſich die Allgemeinheit fortgebildet hat, iſt, wie ſich ergeben, die an- und fürſichſeyende oder objektive Allgemeinheit, der in der Sphäre des Weſens die Subſtantialität entſpricht. Sie unterſcheidet ſich von dieſer dadurch, daß ſie dem Begriffe angehört, und dadurch nicht nur die innere, ſondern auch die geſetzte Nothwendigkeit ihrer Beſtimmungen, oder daß der Unterſchied ihr immanent iſt, wogegen die Subſtanz den ihrigen nur in ihren Accidenzen, nicht aber als Princip in ſich ſelbſt hat.

Im Urtheil iſt nun dieſe objektive Allgemeinheit geſetzt; ſomit erſtlich mit dieſer ihrer weſentlichen Beſtimmtheit, als ihr immanent, zweitens als von ihr als Beſonderheit verſchieden, von der jene Allgemeinheit die ſubſtantielle Grundlage ausmacht. Sie iſt auf dieſe Weiſe als Gattung und Art beſtimmt.

a. Das kategoriſche Urtheil.

Die Gattung theilt ſich, oder ſtößt ſich weſentlich in Arten ab; ſie iſt Gattung, nur inſofern ſie Arten unter ſich begreift; die Art iſt Art nur, inſofern ſie einer Seits in Einzelnen exiſtirt, anderer Seits in der Gattung eine höhere Allgemeinheit iſt. — Das kategoriſche Urtheil hat nun eine ſolche Allgemeinheit zum Prädikate, an dem das Subjekt ſeine immanente Natur hat. Es iſt aber ſelbſt das erſte oder unmittelbare Urtheil der Nothwendigkeit; daher die Beſtimmtheit des Subjekts, wodurch es gegen die Gattung oder Art ein Beſonderes oder Einzelnes iſt, inſofern der Unmittelbarkeit äußerlicher Exiſtenz angehört. — Die objektive Allgemeinheit aber hat ebenſo hier nur erſt ihre unmittelbare Partikularisation; einer Seits iſt ſie darum ſelbſt eine beſtimmte, gegen welche es

höhere Gattungen giebt; — andrer Seits iſt ſie nicht gerade die nächſte, d. h. deren Beſtimmtheit nicht gerade das Princip der ſpecifiſchen Beſonderheit des Subjekts iſt. Was aber darin nothwendig iſt, iſt die ſubſtantielle Identität des Subjekts und Prädikats, gegen welche das Eigene, wodurch ſich jenes von dieſem unterſcheidet, nur als ein unweſentliches Geſetztſeyn, — oder auch nur ein Namen iſt; das Subjekt iſt in ſeinem Prädikate in ſein An- und Fürſichſeyn reflektirt. — Ein ſolches Prädikat ſollte mit den Prädikaten der bisherigen Urtheile nicht zuſammengeſtellt werden; wenn z. B. die Urtheile:

die Roſe iſt roth,
die Roſe iſt eine Pflanze,
oder: dieſer Ring iſt gold,
er iſt Gold,

in Eine Klaſſe zuſammengeworfen, und eine ſo äußerliche Eigenſchaft, wie die Farbe einer Blume als ein gleiches Prädikat mit ihrer vegetabiliſchen Natur genommen wird, ſo wird ein Unterſchied überſehen, der dem gemeinſten Verſtande auffallen muß. — Das kategoriſche Urtheil iſt daher beſtimmt von dem poſitiven und negativen Urtheile zu unterſcheiden; in dieſen iſt das, was vom Subjekt ausgeſagt wird, ein einzelner zufälliger Inhalt, in jenem iſt er die Totalität der in ſich reflektirten Form. Die Kopula hat daher in ihm die Bedeutung der Nothwendigkeit, in jenem nur des abſtrakten, unmittelbaren Seyns.

Die Beſtimmtheit des Subjekts, wodurch es ein Beſonderes gegen das Prädikat iſt, iſt zunächſt noch ein Zufälliges; Subjekt und Prädikat ſind nicht durch die Form oder Beſtimmtheit als nothwendig bezogen; die Nothwendigkeit iſt daher noch als innere. — Das Subjekt aber iſt Subjekt nur als Beſonderes, und inſofern es objektive Allgemeinheit hat, ſoll es ſie weſentlich nach jener erſt unmittelbaren Beſtimmtheit haben. Das Objektiv-Allgemeine, indem es ſich

beſtimmt, d. i. ſich ins Urtheil ſetzt, iſt weſentlich in dieſer Beziehung mit dieſer aus ihm abgeſtoßenen Beſtimmtheit als ſolcher, d. i. ſie iſt weſentlich, nicht als bloß Zufälliges zu ſetzen. Das kategoriſche Urtheil entſpricht erſt durch dieſe Nothwendigkeit ſeines unmittelbaren Seyns ſeiner abgeſtoßenen Allgemeinheit, und iſt auf dieſe Weiſe in das hypothetiſche Urtheil übergegangen.

b. Das hypothetiſche Urtheil.

Wenn A iſt, ſo iſt B; oder das Seyn des A iſt nicht ſein eigenes Seyn, ſondern das Seyn eines Andern, des B. — Was in dieſem Urtheil geſetzt iſt, iſt der nothwendige Zuſammenhang der unmittelbaren Beſtimmtheiten, welcher im kategoriſchen Urtheile noch nicht geſetzt iſt. — Es ſind hier zwei unmittelbare Exiſtenzen, oder äußerlich zufällige, deren im kategoriſchen Urtheile zunächſt nur eine, das Subjekt, iſt; indem aber das eine äußerlich gegen das andere iſt, ſo iſt unmittelbar dieß andere auch äußerlich gegen das erſte. — Nach dieſer Unmittelbarkeit iſt der Inhalt beider Seiten noch ein gleichgültiger gegen einander; dieß Urtheil iſt daher zunächſt ein Satz der leeren Form. Nun iſt die Unmittelbarkeit erſtlich zwar als ſolche ein ſelbſtſtändiges, konkretes Seyn; aber zweitens iſt die Beziehung deſſelben das weſentliche; jenes Seyn iſt daher ebenſo ſehr als bloße Möglichkeit; das hypothetiſche Urtheil enthält nicht, daß A iſt, oder daß B iſt, ſondern nur wenn eines iſt, ſo iſt das andere; nur der Zuſammenhang der Extreme iſt geſetzt als ſeyend, nicht ſie ſelbſt. Vielmehr iſt in dieſer Nothwendigkeit jedes geſetzt, als ebenſo ſehr das Seyn eines Andern. — Der Satz der Identität ſagt aus: A iſt nur A, nicht B; und B iſt nur B, nicht Ā; im hypothetiſchen Urtheil iſt dagegen das Seyn der endlichen Dinge nach ihrer formellen Wahrheit durch den Begriff geſetzt, daß nämlich das Endliche ſein eigenes Seyn, aber

ebenſo ſehr nicht das ſeinige, ſondern das Seyn eines Andern iſt. In der Sphäre des Seyns verändert ſich das Endliche, es wird zu einem Andern; in der Sphäre des Weſens iſt es Erſcheinung und geſetzt, daß ſein Seyn darin beſteht, daß ein Anderes an ihm ſcheint, und die Nothwendigkeit iſt die innere, noch nicht als ſolche geſetzte, Beziehung. Der Begriff aber iſt dieß, daß dieſe Identität geſetzt iſt, und daß das Seyende nicht die abſtrakte Identität mit ſich, ſondern die konkrete iſt, und unmittelbar an ihm ſelbſt das Seyn eines Andern.

Das hypothetiſche Urtheil kann durch die Reflexions-Verhältniſſe in näherer Beſtimmtheit genommen werden, als Verhältniß von Grund und Folge, Bedingung und Bedingtem, Kauſalität u. ſ. f. Wie im kategoriſchen Urtheile die Subſtantialität, ſo iſt im hypothetiſchen der Zuſammenhang der Kauſalität in ſeiner Begriffsform. Dieſes und die andern Verhältniſſe ſtehen ſämmtlich unter ihm, ſind aber hier nicht mehr als Verhältniſſe von ſelbſtſtändigen Seiten, ſondern dieſe ſind weſentlich nur als Momente Einer und derſelben Identität. — Jedoch ſind ſie in ihm noch nicht nach den Begriffsbeſtimmungen als Einzelnes oder Beſonderes und Allgemeines entgegengeſetzt, ſondern nur erſt als Momente überhaupt. Das hypothetiſche Urtheil hat inſofern mehr die Geſtalt eines Satzes; wie das partikulare Urtheil von unbeſtimmtem Inhalte iſt, ſo iſt das hypothetiſche von unbeſtimmter Form, indem ſein Inhalt ſich nicht in der Beſtimmung von Subjekt und Prädikat verhält. — Doch an ſich iſt das Seyn, da es das Seyn des Andern iſt, eben dadurch Einheit ſeiner ſelbſt und des Andern, und hiermit Allgemeinheit; es iſt damit zugleich eigentlich nur ein Beſonderes, da es Beſtimmtes, und in ſeiner Beſtimmtheit ſich nicht bloß auf ſich Beziehendes iſt. Es iſt aber nicht die einfache abſtrakte Beſonderheit geſetzt, ſondern durch die Unmittelbarkeit, welche die Beſtimmtheiten haben, ſind die Momente derſelben als unterſchiedene; zugleich

durch die Einheit derſelben, die ihre Beziehung ausmacht, iſt die Beſonderheit auch als die Totalität derſelben. — Was in Wahrheit daher in dieſem Urtheile geſetzt iſt, iſt die Allgemeinheit, als die konkrete Identität des Begriffs, deſſen Beſtimmungen kein Beſtehen für ſich haben, ſondern nur in ihr geſetzte Beſonderheiten ſind. So iſt es das disjunktive Urtheil.

c. Das disjunktive Urtheil.

Im kategoriſchen Urtheil iſt der Begriff als objektive Allgemeinheit, und eine äußerliche Einzelnheit. Im hypothetiſchen tritt an dieſer Aeußerlichkeit der Begriff in ſeiner negativen Identität hervor; durch dieſe erhalten ſie die nun im disjunktiven Urtheile geſetzte Beſtimmtheit, welche ſie im erſtern unmittelbar haben. Das disjunktive Urtheil iſt daher die objektive Allgemeinheit zugleich in der Vereinigung mit der Form geſetzt. Es enthält alſo erſtens die konkrete Allgemeinheit oder die Gattung, in einfacher Form, als das Subjekt; zweitens dieſelbe aber als Totalität ihrer unterſchiedenen Beſtimmungen. A iſt entweder B oder C. Dieß iſt die Nothwendigkeit des Begriffs, worin erſtens die Dieſelbigkeit beider Extreme einerlei Umfang, Inhalt und Allgemeinheit iſt; zweitens ſind ſie nach der Form der Begriffsbeſtimmungen unterſchieden, ſo daß aber um jener Identität willen dieſe als bloße Form iſt. Drittens erſcheint die identiſche objektive Allgemeinheit deswegen als das in ſich Reflektirte gegen die unweſentliche Form, als Inhalt, der aber an ihm ſelbſt die Beſtimmtheit der Form hat; das eine Mal als die einfache Beſtimmtheit der Gattung; das andere Mal eben dieſe Beſtimmtheit als in ihren Unterſchied entwickelt, — auf welche Weiſe ſie die Beſonderheit der Arten, und deren Totalität, die Allgemeinheit der Gattung, iſt. — Die Beſonderheit in ihrer Entwickelung macht das Prädikat aus, weil ſie inſofern das Allgemeinere iſt, als ſie die ganze allgemeine Sphäre des Subjekts,

aber auch dieſelbe in der Auseinanderſetzung der Beſonderung enthält.

Dieſe Beſonderung näher betrachtet, ſo macht vor's Erſte die Gattung die ſubſtantielle Allgemeinheit der Arten aus; das Subjekt iſt daher ſowohl B als C; dieſes ſowohl als bezeichnet die poſitive Identität des Beſondern mit dem Allgemeinen; dieß objektive Allgemeine erhält ſich vollkommen in ſeiner Beſonderheit. Die Arten zweitens ſchließen ſich gegenſeitig aus; A iſt entweder B oder C; denn ſie ſind der beſtimmte Unterſchied der allgemeinen Sphäre. Dieß Entweder-Oder iſt die negative Beziehung derſelben. In dieſer ſind ſie aber ebenſo identiſch als in jener; die Gattung iſt ihre Einheit als beſtimmter Beſonderen. — Wäre die Gattung eine abſtrakte Allgemeinheit, wie in den Urtheilen des Daſeyns, ſo wären die Arten auch nur als verſchiedene und gegen einander gleichgültige zu nehmen; ſie iſt aber nicht jene äußere, nur durch Vergleichung und Weglaſſung entſtandene Allgemeinheit, ſondern ihre immanente und konkrete. — Ein empiriſches disjunktives Urtheil iſt ohne Nothwendigkeit; A iſt entweder B oder C oder D u. ſ. f., weil die Arten B, C, D u. ſ. f. ſich vorgefunden haben; es kann eigentlich kein Entweder-Oder dadurch ausgeſprochen werden; denn ſolche Arten machen nur etwa eine ſubjektive Vollſtändigkeit aus; die eine Art ſchließt zwar die andere aus; aber Entweder Oder ſchließt jede weitere aus, und ſchließt eine totale Sphäre in ſich ab. Dieſe Totalität hat ihre Nothwendigkeit in der negativen Einheit des Objektiv-Allgemeinen, welches die Einzelnheit in ſich aufgelöſt, und als einfaches Princip des Unterſchieds immanent in ſich hat, wodurch die Arten beſtimmt und bezogen ſind. Die empiriſchen Arten dagegen haben ihre Unterſchiede an irgend einer Zufälligkeit, die ein äußerliches Princip, oder daher nicht ihr Princip, ſomit auch nicht die immanente Beſtimmtheit der Gattung iſt; ſie ſind

darum nach ihrer Beſtimmtheit auch nicht auf einander bezogen. — Durch die Beziehung ihrer Beſtimmtheit machen die Arten aber die Allgemeinheit des Prädikats aus. — Die ſogenannten konträren und kontradiktoriſchen Begriffe ſollten hier eigentlich erſt ihre Stelle finden; denn im disjunktiven Urtheile iſt der weſentliche Begriffsunterſchied geſetzt; aber ſie haben darin auch zugleich ihre Wahrheit, daß nämlich das Konträre und Kontradiktoriſche ſelbſt ebenſo wohl konträr als kontradiktoriſch unterſchieden iſt. Konträr ſind die Arten, inſofern ſie nur verſchieden ſind, nämlich durch die Gattung als ihre objektive Natur haben ſie ein an- und fürſichſeyendes Beſtehen; kontradiktoriſch, inſofern ſie ſich ausſchließen. Jede dieſer Beſtimmungen für ſich iſt aber einſeitig und ohne Wahrheit; im Entweder-Oder des disjunktiven Urtheils iſt ihre Einheit als ihre Wahrheit geſetzt, nach welcher jenes ſelbſtſtändiges Beſtehen als konkrete Allgemeinheit ſelbſt auch das Princip der negativen Einheit iſt, wodurch ſie ſich gegenſeitig ausſchließen.

Durch die ſo eben aufgezeigte Identität des Subjekts und Prädikats nach der negativen Einheit iſt die Gattung im disjunktiven Urtheile als die nächſte beſtimmt. Dieſer Ausdruck deutet zunächſt auf einen bloßen Quantitäts-Unterſchied von Mehr oder Weniger Beſtimmungen, die ein Allgemeines gegen eine unter ihm ſtehende Beſonderheit enthalte. Es bleibt hiernach zufällig, was eigentlich die nächſte Gattung iſt. Inſofern aber die Gattung als ein bloß durch Weglaſſen von Beſtimmungen gebildetes Allgemeines genommen wird, kann ſie eigentlich kein disjunktives Urtheil bilden; denn es iſt zufällig, ob die Beſtimmtheit etwa in ihr noch geblieben ſey, welche das Princip des Entweder-Oder ausmacht; die Gattung wäre überhaupt nicht nach ihrer Beſtimmtheit in den Arten dargeſtellt, und dieſe könnten nur eine zufällige Vollſtändigkeit haben. In dem kategoriſchen Urtheile iſt die Gattung zunächſt

nur in dieſer abſtrakten Form gegen das Subjekt, daher nicht nothwendig die ihm nächſte Gattung, und inſofern äußerlich. Indem aber die Gattung als konkrete weſentlich beſtimmte Allgemeinheit iſt, ſo iſt ſie als die einfache Beſtimmtheit die Einheit von den Begriffs-Momenten, welche in jener Einfachheit nur aufgehoben ſind, aber ihren realen Unterſchied in den Arten haben. Die Gattung iſt daher inſofern die nächſte einer Art, als dieſe ihre ſpecifiſche Unterſcheidung an der weſentlichen Beſtimmtheit jener, und die Arten überhaupt ihre unterſchiedene Beſtimmung als Princip in der Natur der Gattung haben.

Die ſo eben betrachtete Seite macht die Identität des Subjekts und Prädikats nach der Seite des Beſtimmtſeyns überhaupt aus; eine Seite, die durch das hypothetiſche Urtheil geſetzt worden, deſſen Nothwendigkeit eine Identität Unmittelbarer und Verſchiedener, daher weſentlich als negative Einheit iſt. Dieſe negative Einheit iſt es überhaupt, welche das Subjekt und Prädikat abſcheidet, die aber nunmehr ſelbſt als unterſchieden geſetzt iſt, im Subjekte als einfache Beſtimmtheit, im Prädikate als Totalität. Jenes Abſcheiden des Subjekts und Prädikats iſt der Begriffsunterſchied; die Totalität der Arten im Prädikat kann aber eben ſo kein anderer ſeyn. — Die Beſtimmung der disjunktiven Glieder gegen einander ergiebt ſich alſo hierdurch. Sie reducirt ſich auf den Unterſchied des Begriffes, denn es iſt nur dieſer, der ſich disjungirt, und in ſeiner Beſtimmung ſeine negative Einheit offenbart. Uebrigens kommt die Art hier nur in Betracht nach ihrer einfachen Begriffsbeſtimmtheit, nicht nach der Geſtalt, wie ſie aus der Idee in weitere ſelbſtſtändige Realität getreten iſt; dieſe fällt allerdings in dem einfachen Princip der Gattung weg; aber die weſentliche Unterſcheidung muß Moment des Begriffs ſeyn. In dem hier betrachteten Urtheil iſt eigentlich durch die eigene Fortbeſtimmung des Begriffs nunmehr

ſelbſt ſeine Disjunktion geſetzt, dasjenige, was ſich beim Begriff als ſeine an- und fürſichſeyende Beſtimmung, als ſeine Unterſcheidung in beſtimmte Begriffe ergeben hat. — Weil er nun das Allgemeine, die poſitive ebenſo ſehr, wie die negative Totalität der Beſondern iſt, ſo iſt er ſelbſt eben dadurch auch unmittelbar eines ſeiner disjunktiven Glieder; das andere aber iſt dieſe Allgemeinheit in ihre Beſonderheit aufgelöſt, oder die Beſtimmtheit des Begriffs, als Beſtimmtheit; in welcher eben die Allgemeinheit ſich als die Totalität darſtellt. — Wenn die Disjunktion einer Gattung in Arten noch nicht dieſe Form erreicht hat, ſo iſt dieß ein Beweis, daß ſie ſich nicht zur Beſtimmtheit des Begriffes erhoben, und nicht aus ihm hervorgegangen iſt. — Die Farbe iſt entweder violet, indigoblau, hellblau, grün, gelb, orange, oder roth; — ſolcher Disjunktion iſt ihre auch empiriſche Vermiſchung und Unreinheit ſogleich anzuſehen; ſie iſt von dieſer Seite, für ſich betrachtet, ſchon barbariſch zu nennen. Wenn die Farbe als die konkrete Einheit von Hell und Dunkel begriffen worden, ſo hat dieſe Gattung die Beſtimmtheit an ihr, welche das Princip ihrer Beſonderung in Arten ausmacht. Von dieſen aber muß die eine die ſchlechthin einfache Farbe ſeyn, welche den Gegenſatz gleichſchwebend und in ihrer Intenſität eingeſchloſſen und negirt enthält; ihr gegenüber muß der Gegenſatz des Verhältniſſes des Hellen und Dunkeln ſich darſtellen, wozu, da es ein Natur-Phänomen betrifft, noch die gleichgültige Neutralität des Gegenſatzes kommen muß. — Vermiſchungen, wie Violet und Orange, und Gradunterſchiede, wie Indigoblau und Hellblau, für Arten zu halten, kann nur in einem ganz unüberlegten Verfahren ſeinen Grund haben, das ſelbſt für den Empirismus zu wenig Reflexion zeigt. — Was übrigens die Disjunktion, je nachdem ſie im Elemente der Natur oder des Geiſtes geſchieht, für unterſchiedene und noch näher beſtimmte Formen habe, gehört nicht hierher auszuführen.

Das disjunktive Urtheil hat zunächſt in ſeinem Prädikate die Glieder der Disjunktion; aber ebenſo ſehr iſt es ſelbſt disjungirt; ſein Subjekt und Prädikat ſind die Glieder der Disjunktion; ſie ſind die in ihrer Beſtimmtheit aber zugleich als identiſch geſetzten Begriffs-Momente, als identiſch α) in der objektiven Allgemeinheit, welche in dem Subjekte als die einfache Gattung, und in dem Prädikat als die allgemeine Sphäre und als Totalität der Begriffs-Momente iſt, und β) in der negativen Einheit, dem entwickelten Zuſammenhange der Nothwendigkeit, nach welchem die einfache Beſtimmtheit im Subjekte in den Unterſchied der Arten auseinandergegangen, und eben darin deren weſentliche Beziehung und das mit ſich ſelbſt Identiſche iſt.

Dieſe Einheit, die Kopula dieſes Urtheils, worein die Extreme durch ihre Identität zuſammen gegangen ſind, iſt ſomit der Begriff ſelbſt, und zwar als geſetzt; das bloße Urtheil der Nothwendigkeit hat ſich damit zum Urtheil des Begriffs erhoben.

D.

Das Urtheil des Begriffs.

Urtheile des Daſeyns fällen zu wiſſen: Die Roſe iſt roth, der Schnee iſt weiß u. ſ. f., wird ſchwerlich dafür gelten, daß es große Urtheilskraft zeige. Die Urtheile der Reflexion ſind mehr Sätze; in dem Urtheile der Nothwendigkeit iſt der Gegenſtand zwar in ſeiner objektiven Allgemeinheit, aber erſt im jetzt zu betrachtenden Urtheil iſt ſeine Beziehung auf den Begriff vorhanden. Dieſer iſt darin zu Grund gelegt, und da er in Beziehung auf den Gegenſtand iſt als ein Sollen, dem die Realität angemeſſen ſeyn kann oder auch nicht. — Solches Urtheil enthält daher erſt eine wahrhafte Beurtheilung; die Prädikate gut, ſchlecht, wahr, ſchön, richtig u. ſ. f. drücken aus, daß die Sache an ihrem

allgemeinen Begriffe, als dem ſchlechthin vorausgeſetzten Sollen gemeſſen, und in Uebereinſtimmung mit demſelben iſt, oder nicht.

Man hat das Urtheil des Begriffs Urtheil der Modalität genannt, und ſieht es dafür an, daß es die Form enthalte, wie die Beziehung des Subjekts und Prädikats ſich in einem äußerlichen Verſtande verhalte, und daß es den Werth der Kopula nur in Beziehung auf das Denken angehe. Das problematiſche Urtheil beſtehe hiernach darin, wenn man das Bejahen oder Verneinen als beliebig oder als möglich; — das aſſertoriſche, wenn man es als wahr, d. h. wirklich, und das apodiktiſche, wenn man es als nothwendig annehme. — Man ſieht leicht, warum es ſo nahe liegt, bei dieſem Urtheil aus dem Urtheile ſelbſt herauszutreten, und ſeine Beſtimmung als etwas bloß Subjektives zu betrachten. Es iſt hier nämlich der Begriff, das Subjektive, welches am Urtheil wieder hervortritt, und ſich zu einer unmittelbaren Wirklichkeit verhält. Allein dieß Subjektive iſt nicht mit der äußerlichen Reflexion zu verwechſeln, die freilich auch etwas Subjektives iſt, aber in anderem Sinne als der Begriff ſelbſt; dieſer, der aus dem disjunktiven Urtheil wieder hervortritt, iſt vielmehr das Gegentheil einer bloßen Art und Weiſe. Die früheren Urtheile ſind in dieſem Sinne nur ein Subjektives, denn ſie beruhen auf einer Abſtraktion und Einſeitigkeit, in der der Begriff verloren iſt. Das Urtheil des Begriffs iſt vielmehr das objektive und die Wahrheit gegen ſie, eben weil ihm der Begriff, aber nicht in äußerer Reflexion oder in Beziehung auf ein ſubjektives, d. h. zufälliges Denken, in ſeiner Beſtimmtheit als Begriff zu Grunde liegt.

Im disjunktiven Urtheile war der Begriff als Identität der allgemeinen Natur mit ihrer Beſonderung geſetzt; hiermit hatte ſich das Verhältniß des Urtheils aufgehoben. Dieſes Konkrete der Allgemeinheit und der Beſonderung iſt zunächſt ein-

ſaches Reſultat; es hat ſich nun weiter zur Totalität auszubilden, indem die Momente, die es enthält, darin zunächſt untergegangen, und noch nicht in beſtimmter Selbſtſtändigkeit einander gegenüberſtehen. — Der Mangel des Reſultats kann beſtimmter auch ſo ausgedrückt werden, daß im disjunktiven Urtheile die objektive Allgemeinheit zwar in ihrer Beſonderung vollkommen geworden iſt, daß aber die negative Einheit der letztern nur in jene zurückgeht, und noch nicht zum Dritten, zur Einzelnheit, ſich beſtimmt hat. — Inſofern aber das Reſultat ſelbſt die negative Einheit iſt, ſo iſt es zwar ſchon dieſe Einzelnheit; aber ſo iſt es nur dieſe Eine Beſtimmtheit, die nun ihre Negativität zu ſetzen, ſich in die Extreme zu dirimiren, und auf dieſe Weiſe vollends zum Schluſſe zu entwickeln hat.

Die nächſte Diremtion dieſer Einheit iſt das Urtheil, in welchem ſie das eine Mal als Subjekt, als ein unmittelbar Einzelnes, und dann als Prädikat, als beſtimmte Beziehung ihrer Momente geſetzt iſt.

a. Das aſſertoriſche Urtheil.

Das Urtheil des Begriffs iſt zuerſt unmittelbar; ſo iſt es das aſſertoriſche Urtheil. Das Subjekt iſt ein konkretes Einzelnes überhaupt, das Prädikat drückt daſſelbe als die Beziehung ſeiner Wirklichkeit, Beſtimmtheit oder Beſchaffenheit, auf ſeinen Begriff aus. (Dieß Haus iſt ſchlecht, dieſe Handlung iſt gut.) Näher enthält es alſo, a) daß das Subjekt etwas ſeyn ſoll; ſeine allgemeine Natur hat ſich als der ſelbſtſtändige Begriff geſetzt; b) die Beſonderheit, welche nicht nur um ihrer Unmittelbarkeit, ſondern um ihrer ausdrücklichen Unterſcheidung willen von ihrer ſelbſtſtändigen allgemeinen Natur, als Beſchaffenheit und äußerliche Exiſtenz iſt; dieſe iſt um der Selbſtſtändigkeit des Begriffes willen ihrer Seits auch gleichgültig gegen das Allgemeine, und

kann ihm angemeſſen oder auch nicht ſeyn. — Dieſe Beſchaffenheit iſt die Einzelnheit, welche über die nothwendige Beſtimmung des Allgemeinen im disjunktiven Urtheil hinausliegt, eine Beſtimmung, welche nur als die Beſonderung der Art und als negatives Princip der Gattung iſt. Inſofern iſt die konkrete Allgemeinheit, die aus dem disjunktiven Urtheil hervorgegangen iſt, in dem aſſertoriſchen Urtheil in die Form von Extremen entzweit, denen der Begriff ſelbſt als geſetzte, ſie beziehende Einheit noch fehlt.

Das Urtheil iſt darum nur erſt aſſertoriſch; ſeine Bewährung iſt eine ſubjektive Verſicherung. Daß Etwas gut oder ſchlecht, richtig, paſſend oder nicht u. ſ. f. iſt, hat ſeinen Zuſammenhang in einem äußern Dritten. Daß er aber äußerlich geſetzt iſt, iſt daſſelbe, daß er nur erſt an ſich oder innerlich iſt. — Wenn Etwas gut oder ſchlecht u. ſ. f. iſt, wird daher wohl Niemand meinen, daß es nur im ſubjektiven Bewußtſeyn etwa gut, aber an ſich vielleicht ſchlecht, oder daß gut und ſchlecht, richtig, paſſend u. ſ. f. nicht Prädikate der Gegenſtände ſelbſt ſeyen. Das bloß Subjektive der Aſſertion dieſes Urtheils beſteht alſo darin, daß der an ſich ſeyende Zuſammenhang des Subjekts und Prädikats noch nicht geſetzt, oder was daſſelbe iſt, daß er nur äußerlich iſt; die Kopula iſt noch ein unmittelbares, abſtraktes Seyn.

Der Verſicherung des aſſertoriſchen Urtheils ſteht daher mit eben dem Rechte die entgegengeſetzte gegenüber. Wenn verſichert wird: Dieſe Handlung iſt gut; ſo hat die entgegengeſetzte: Dieſe Handlung iſt ſchlecht, noch gleiche Berechtigung. — Oder an ſich betrachtet, weil das Subjekt des Urtheils unmittelbares Einzelnes iſt, hat es in dieſer Abſtraktion noch die Beſtimmtheit nicht an ihm geſetzt, welche ſeine Beziehung auf den allgemeinen Begriff enthielte; es iſt ſo noch ein Zufälliges, ebenſo wohl dem Begriffe zu entſprechen, oder auch nicht. Das Urtheil iſt daher weſentlich problematiſch.

b. Das problematiſche Urtheil.

Das problematiſche Urtheil iſt das aſſertoriſche, inſofern dieſes ebenſo wohl poſitiv als negativ genommen werden muß. — Nach dieſer qualitativen Seite iſt das partikulare Urtheil gleichfalls ein problematiſches; denn es gilt ebenſo ſehr poſitiv als negativ; — ingleichen iſt am hypothetiſchen Urtheil das Seyn des Subjekts und Prädikats problematiſch; — auch durch ſie iſt es geſetzt, daß das ſingulare und das kategoriſche Urtheil noch etwas bloß Subjektives iſt. Im problematiſchen Urtheile als ſolchem iſt aber dieß Setzen immanenter als in den erwähnten Urtheilen, weil in jenem der Inhalt des Prädikats die Beziehung des Subjekts auf den Begriff iſt, hier hiermit die Beſtimmung des Unmittelbaren als eines Zufälligen ſelbſt vorhanden iſt.

Zunächſt erſcheint es nur als problematiſch, ob das Prädikat mit einem gewiſſen Subjekte verbunden werden ſoll oder nicht, und die Unbeſtimmtheit fällt inſofern in die Kopula. Für das Prädikat kann daraus keine Beſtimmung hervorgehen, denn es iſt ſchon die objektive, konkrete Allgemeinheit. Das Problematiſche geht alſo die Unmittelbarkeit des Subjekts an, welche hierdurch als Zufälligkeit beſtimmt wird. — Ferner aber iſt darum nicht von der Einzelnheit des Subjekts zu abſtrahiren; von dieſer überhaupt gereinigt, wäre es nur ein Allgemeines; das Prädikat enthält eben dieß, daß der Begriff des Subjekts in Beziehung auf ſeine Einzelnheit geſetzt ſeyn ſoll. — Es kann nicht geſagt werden: Das Haus oder ein Haus iſt gut, ſondern: je nachdem es beſchaffen iſt. — Das Problematiſche des Subjekts an ihm ſelbſt macht ſeine Zufälligkeit als Moment aus; die Subjektivität der Sache, ihrer objektiven Natur oder ihrem Begriffe gegenüber geſtellt, die bloße Art und Weiſe, oder die Beſchaffenheit.

Somit iſt das Subjekt ſelbſt in ſeine Allgemeinheit oder

objektive Natur, ſein Sollen, und in die beſondere Beſchaffenheit des Daſeyns unterſchieden. Hiermit enthält es den Grund, ob es ſo iſt, wie es ſeyn ſoll. Auf dieſe Weiſe iſt es mit dem Prädikate ausgeglichen. — Die Negativität des Problematiſchen, inſofern ſie gegen die Unmittelbarkeit des Subjekts gerichtet iſt, heißt hiernach nur dieſe urſprüngliche Theilung deſſelben, welches an ſich ſchon als Einheit des Allgemeinen und Beſondern iſt, in dieſe ſeine Momente; — eine Theilung, welche das Urtheil ſelbſt iſt.

Es kann noch die Bemerkung gemacht werden, daß jede der beiden Seiten des Subjekts, ſein Begriff und ſeine Beſchaffenheit, deſſen Subjektivität genannt werden könne. Der Begriff iſt das in ſich gegangene allgemeine Weſen einer Sache, ihre negative Einheit mit ſich ſelbſt; dieſe macht ihre Subjektivität aus. Aber eine Sache iſt auch weſentlich zufällig, und hat eine äußerliche Beſchaffenheit; dieſe heißt ebenſo ſehr deren bloße Subjektivität, jener Objektivität gegenüber. Die Sache ſelbſt iſt eben dieß, daß ihr Begriff als die negative Einheit ſeiner ſelbſt ſeine Allgemeinheit negirt, und in die Aeußerlichkeit der Einzelnheit ſich herausſetzt. — Als dieſes Gedoppelte iſt das Subjekt des Urtheils hier geſetzt; jene entgegenſtehenden Bedeutungen der Subjektivität ſind ihrer Wahrheit nach in Einem. — Die Bedeutung des Subjektiven iſt dadurch ſelbſt problematiſch geworden, daß es die unmittelbare Beſtimmtheit, welche es im unmittelbaren Urtheile hatte, und ſeinen beſtimmten Gegenſatz gegen das Prädikat verloren hat. — Jene auch in dem Raiſonnement der gewöhnlichen Reflexion vorkommende entgegengeſetzte Bedeutung des Subjektiven könnte für ſich wenigſtens darauf aufmerkſam machen, daß es in einer derſelben keine Wahrheit hat. Die gedoppelte Bedeutung iſt die Erſcheinung hiervon, daß jede einzeln für ſich einſeitig iſt.

Das Problematiſche, ſo als Problematiſches der Sache,

die Sache mit ihrer Beſchaffenheit, geſetzt, ſo iſt das Urtheil ſelbſt nicht mehr problematiſch, ſondern apodiktiſch.

c. Das apodiktiſche Urtheil.

Das Subjekt des apodiktiſchen Urtheils (das Haus ſo und ſo beſchaffen iſt gut, die Handlung ſo und ſo beſchaffen iſt recht) hat an ihm erſtens das Allgemeine, was es ſeyn ſoll, zweitens ſeine Beſchaffenheit; dieſe enthält den Grund, warum dem ganzen Subjekt ein Prädikat des Begriffsurtheils zukommt oder nicht, d. i. ob das Subjekt ſeinem Begriffe entſpricht oder nicht. — Dieſes Urtheil iſt nun wahrhaft objektiv; oder es iſt die Wahrheit des Urtheils überhaupt. Subjekt und Prädikat entſprechen ſich, und haben denſelben Inhalt, und dieſer Inhalt iſt ſelbſt die geſetzte konkrete Allgemeinheit; er enthält nämlich die zwei Momente, das objektive Allgemeine oder die Gattung, und das Vereinzelnte. Es iſt hier alſo das Allgemeine, welches es ſelbſt iſt, und durch ſein Gegentheil ſich kontinuirt, und als Einheit mit dieſem erſt Allgemeines iſt. — Ein ſolches Allgemeines, wie das Prädikat: gut, paſſend, richtig u. ſ. w., hat ein Sollen zu Grunde liegen, und enthält das Entſprechen des Daſeyns zugleich; nicht jenes Sollen oder die Gattung für ſich, ſondern dieß Entſprechen iſt die Allgemeinheit, welche das Prädikat des apodiktiſchen Urtheils ausmacht.

Das Subjekt enthält gleichfalls dieſe beiden Momente in unmittelbarer Einheit als die Sache. Es iſt aber die Wahrheit derſelben, daß ſie in ſich gebrochen iſt in ihr Sollen und ihr Seyn; dieß iſt das abſolute Urtheil über alle Wirklichkeit. — Daß dieſe urſprüngliche Theilung, welche die Allmacht des Begriffes iſt, ebenſo ſehr Rückkehr in ſeine Einheit und abſolute Beziehung des Sollens und Seyns aufeinander iſt, macht das Wirkliche zu einer Sache; ihre

innere Beziehung, dieſe konkrete Identität, macht die Seele der Sache aus.

Der Uebergang von der unmittelbaren Einfachheit der Sache zu dem Entſprechen, welches die beſtimmte Beziehung ihres Sollens und ihres Seyns iſt, — oder die Kopula, zeigt ſich nun näher in der beſondern Beſtimmtheit der Sache zu liegen. Die Gattung iſt das an und für ſich ſeyende Allgemeine, das inſofern als das unbezogene erſcheint; die Beſtimmtheit aber dasjenige, was ſich in jener Allgemeinheit in ſich; aber ſich zugleich in ein Anderes reflektirt. Das Urtheil hat daher an der Beſchaffenheit des Subjekts ſeinen Grund, und iſt dadurch apodiktiſch. Es iſt damit nunmehr die beſtimmte und erfüllte Kopula vorhanden, die vorher in dem abſtrakten Iſt beſtand, jetzt aber zum Grunde überhaupt ſich weiter gebildet hat. Sie iſt zunächſt als unmittelbare Beſtimmtheit an dem Subjekte, aber iſt ebenſo ſehr die Beziehung auf das Prädikat, welches keinen andern Inhalt hat, als dieß Entſprechen ſelbſt, oder die Beziehung des Subjekts auf die Allgemeinheit.

So iſt die Form des Urtheils untergegangen, erſtens, weil Subjekt und Prädikat an ſich derſelbe Inhalt ſind; aber zweitens, weil das Subjekt durch ſeine Beſtimmtheit über ſich hinausweiſt, und ſich auf das Prädikat bezieht, aber ebenſo drittens iſt dieß Beziehen in das Prädikat übergegangen, macht nur deſſen Inhalt aus, und iſt ſo die geſetzte Beziehung oder das Urtheil ſelbſt. — So iſt die konkrete Identität des Begriffs, welche das Reſultat des disjunktiven Urtheils war, und welche die innere Grundlage des Begriffsurtheils ausmacht, im Ganzen hergeſtellt, die zunächſt nur im Prädikate geſetzt war.

Das Poſitive dieſes Reſultats, das den Uebergang des Urtheils in eine andere Form macht, näher betrachtet, ſo zeigen ſich, wie wir geſehen, Subjekt und Prädikat im apodiktiſchen Urtheile, jedes als der ganze Begriff. — Die Begriffseinheit

ist als die Bestimmtheit, welche die sie beziehende Kopula ausmacht, zugleich von ihnen unterschieden. Zunächst steht sie nur auf der andern Seite des Subjekts als dessen unmittelbare Beschaffenheit. Aber indem sie wesentlich das Beziehende ist, ist sie nicht nur solche unmittelbare Beschaffenheit, sondern das durch Subjekt und Prädikat Hindurchgehende und Allgemeine. — Indem Subjekt und Prädikat denselben Inhalt haben, so ist dagegen durch jene Bestimmtheit die Formbeziehung gesetzt; die Bestimmtheit als ein Allgemeines oder die Besonderheit. — So enthält sie die beiden Formbestimmungen der Extreme in sich; und ist die bestimmte Beziehung des Subjekts und Prädikats; sie ist die erfüllte oder inhaltsvolle Kopula des Urtheils, die aus dem Urtheil, worin sie in die Extreme verloren war, wieder hervorgetretene Einheit des Begriffs. — Durch diese Erfüllung der Kopula ist das Urtheil zum Schlusse geworden.

Drittes Kapitel.

Der Schluß.

Der Schluß hat sich als die Wiederherstellung des Begriffes im Urtheile, und somit als die Einheit und Wahrheit beider ergeben. Der Begriff als solcher hält seine Momente in der Einheit aufgehoben; im Urtheil ist diese Einheit ein Innerliches, oder was dasselbe ist, ein Aeußerliches, und die Momente sind zwar bezogen, aber sie sind als selbstständige Extreme gesetzt. Im Schlusse sind die Begriffsbestimmungen wie die Extreme des Urtheils, zugleich ist die bestimmte Einheit derselben gesetzt.

Der Schluß ist somit der vollständig gesetzte Begriff; er ist

daher das Vernünftige. — Der Verstand wird als das Vermögen des bestimmten Begriffes genommen, welcher durch die Abstraktion und Form der Allgemeinheit für sich festgehalten wird. In der Vernunft aber sind die bestimmten Begriffe in ihrer Totalität und Einheit gesetzt. Der Schluß ist daher nicht nur vernünftig, sondern alles Vernünftige ist ein Schluß. Das Schließen ist von langer Zeit her der Vernunft zugeschrieben worden; auf der andern Seite aber wird von der Vernunft an und für sich, vernünftigen Grundsätzen und Gesetzen so gesprochen, daß nicht erhellt, wie jene Vernunft, welche schließt, und diese Vernunft, welche die Quelle von Gesetzen und sonstigen ewigen Wahrheiten und absoluten Gedanken ist, mit einander zusammenhängen. Wenn jene nur die formale Vernunft seyn, diese aber Inhalt erzeugen soll, so müßte nach diesem Unterschiede an der letztern gerade die Form der Vernunft, der Schluß, nicht fehlen können. Dessen ungeachtet pflegen beide so auseinander gehalten und bei keiner der andern erwähnt zu werden, daß die Vernunft absoluter Gedanken gleichsam sich der Vernunft des Schlusses zu schämen, und der Schluß fast nur hergebrachtermaßen auch als ein Thun der Vernunft aufgeführt zu werden scheint. Es muß aber, wie so eben bemerkt worden, offenbar die logische Vernunft, wenn sie als die formelle betrachtet wird, wesentlich auch in der Vernunft, die es mit einem Inhalte zu thun hat, zu erkennen seyn; ja vielmehr kann aller Inhalt, nur durch die vernünftige Form, vernünftig seyn. An ein sehr gewöhnliches Gerede von Vernunft kann man sich hierüber nicht wenden, denn dasselbe enthält sich, anzugeben, was denn unter der Vernunft zu verstehen sey; diese vernünftig seyn sollende Erkenntniß ist meist mit ihren Gegenständen so beschäftigt, daß sie vergißt, die Vernunft selbst zu erkennen, und sie nur durch die Gegenstände, die sie habe, unterscheidet und bezeichnet. Wenn die Vernunft das Erkennen seyn soll, welches von Gott, der Freiheit, dem Recht und der

Pflicht, dem Unendlichen, Unbedingten, Ueberſinnlichen wiſſe, oder auch nur Vorſtellungen und Gefühle davon gebe, ſo ſind Theils dieſe letzteren nur negative Gegenſtände, Theils bleibt überhaupt die erſte Frage übrig, was es in allen jenen Gegenſtänden iſt, um deſſen willen ſie vernünftig ſind? — Es iſt dieß, daß das Unendliche derſelben nicht die leere Abſtraktion vom Endlichen und die inhalts- und beſtimmungsloſe Allgemeinheit iſt, ſondern die erfüllte Allgemeinheit, der Begriff, der beſtimmt iſt, und ſeine Beſtimmtheit auf dieſe wahrhafte Weiſe an ihm hat, daß er ſich in ſich unterſcheidet, und als die Einheit von dieſen ſeinen verſtändigen und beſtimmten Unterſchieden iſt. Nur ſo erhebt ſich die Vernunft über das Endliche, Bedingte, Sinnliche, oder wie es ſonſt beſtimmt werden mag, und iſt in dieſer Negativität weſentlich Inhaltsvoll, denn ſie iſt die Einheit als von beſtimmten Extremen; ſo aber iſt das Vernünftige nur der Schluß.

Zunächſt iſt nun der Schluß wie das Urtheil unmittelbar; ſo ſind die Beſtimmungen (termini) deſſelben einfache, abſtrakte Beſtimmtheiten; es iſt ſo Verſtandesſchluß. Wenn bei dieſer Geſtalt deſſelben feſtgeblieben wird, ſo iſt freilich die Vernünftigkeit in ihm, ob zwar vorhanden und geſetzt, unſcheinbar. Das Weſentliche deſſelben iſt die Einheit der Extreme, die ſie vereinigende Mitte und haltende Grund. Die Abſtraktion, indem ſie die Selbſtſtändigkeit der Extreme feſthält, ſetzt ihnen dieſe Einheit als eine ebenſo feſte für ſich ſeyende Beſtimmtheit entgegen, und faßt dieſelbe auf dieſe Art vielmehr als Nichteinheit, denn als Einheit. Der Ausdruck: Mitte (medius terminus) iſt von räumlicher Vorſtellung hergenommen, und trägt das ſeinige dazu bei, daß beim Außereinander der Beſtimmungen ſtehen geblieben wird. Wenn nun der Schluß darin beſteht, daß die Einheit der Extreme in ihm geſetzt iſt, wenn dieſe Einheit aber ſchlechthin einer Seits als ein Beſonderes für ſich, anderer Seits als

nur äußerliche Beziehung genommen, und zum wesentlichen Verhältnisse des Schlusses die Nichteinheit gemacht wird, so hilft die Vernunft, die er ist, nicht zur Vernünftigkeit.

Der Schluß des Daseyns erstens, in welchem die Bestimmungen so unmittelbar und abstrakt bestimmt sind, zeigt an ihm selbst, weil er, wie das Urtheil, die Beziehung derselben ist, dieß auf, daß sie nicht solche abstrakte Bestimmungen, sondern jede die Beziehung auf die andere, und die Mitte nicht nur die Besonderheit gegen die Bestimmungen der Extreme, sondern diese an ihr gesetzt enthält.

Durch diese seine Dialektik macht er sich zum Schlusse der Reflexion, dem zweiten Schlusse, — mit Bestimmungen, als solchen, in welchen wesentlich die andere scheint, oder die als vermittelte gesetzt sind, was sie nach dem Schlusse überhaupt seyn sollen.

Drittens indem dieß Scheinen oder Vermitteltseyn sich in sich selbst reflektirt, so ist der Schluß als Schluß der Nothwendigkeit bestimmt, worin das Vermittelnde die objektive Natur der Sache ist. Indem dieser Schluß die Extreme des Begriffs ebenso sehr als Totalitäten bestimmt, so ist der Schluß zum Entsprechen seines Begriffs oder der Mitte, und seines Daseyns oder der extremen Unterschiede, zu seiner Wahrheit gelangt, und ist damit aus der Subjektivität in die Objektivität übergetreten.

A.

Der Schluß des Daseins.

1. Der Schluß, wie er unmittelbar ist, hat zu seinen Momenten die Begriffsbestimmungen als unmittelbare. Sie sind somit die abstrakten Bestimmtheiten der Form, welche noch nicht durch Vermittelung zur Konkretion gebildet, sondern nur die einzelnen Bestimmtheiten sind. Der erste Schluß ist daher der eigentlich formelle. Der Formalismus des

Schließens beſteht darin, bei der Beſtimmung dieſes erſten Schluſſes ſtehen zu bleiben. Der Begriff, in ſeine abſtrakten Momente dirimirt, hat die Einzelnheit und Allgemeinheit zu ſeinen Extremen, und er ſelbſt erſcheint als die zwiſchen ihnen ſtehende Beſonderheit. Sie ſind um ihrer Unmittelbarkeit willen als ſich nur auf ſich beziehende Beſtimmtheiten, insgeſammt ein einzelner Inhalt. Die Beſonderheit macht zunächſt inſofern die Mitte aus, als ſie die beiden Momente der Einzelnheit und Allgemeinheit unmittelbar in ſich vereinigt. Um ihrer Beſtimmtheit willen iſt ſie einer Seits unter das Allgemeine ſubſumirt, anderer Seits iſt das Einzelne, gegen welches ſie Allgemeinheit hat, unter ſie ſubſumirt. Dieſe Konkretion iſt aber zunächſt nur eine Zweiſeitigkeit; um der Unmittelbarkeit willen, in der der Medius Terminus in dem unmittelbaren Schluſſe iſt, iſt er als einfache Beſtimmtheit, und die Vermittelung, die er ausmacht, noch nicht geſetzt. Die dialektiſche Bewegung des Schluſſes des Daſeyns beſteht nun darin, daß die Vermittelung, die den Schluß allein ausmacht, an ſeinen Momenten geſetzt werde.

Univ. Bibl. München

a. Erſte Figur des Schluſſes.

E — B — A iſt das allgemeine Schema des beſtimmten Schluſſes. Die Einzelnheit ſchließt ſich durch die Beſonderheit mit der Allgemeinheit zuſammen; das Einzelne iſt nicht unmittelbar allgemein, ſondern durch die Beſonderheit; und umgekehrt iſt ebenſo das Allgemeine nicht unmittelbar einzeln, ſondern es läßt ſich durch die Beſonderheit dazu herab. — Dieſe Beſtimmungen ſtehen als Extreme einander gegenüber, und ſind in einem verſchiedenen Dritten eins. Sie ſind beide Beſtimmtheit; darin ſind ſie identiſch; dieſe ihre allgemeine Beſtimmtheit iſt die Beſonderheit. Sie ſind aber ebenſo Extreme gegen dieſe, als gegen einander, weil jedes in ſeiner unmittelbaren Beſtimmtheit iſt.

Die allgemeine Bedeutung dieſes Schluſſes iſt, daß das Einzelne, das als ſolches unendliche Beziehung auf ſich iſt, und ſomit nur ein *inneres* wäre, durch die Beſonderheit in das Daſeyn, als in die Allgemeinheit, heraustritt, worin es nicht mehr nur ſich ſelbſt angehört, ſondern in *äußerem Zuſammenhange* ſteht; umgekehrt indem das Einzelne ſich in ſeine Beſtimmtheit als Beſonderheit abſcheidet, ſo iſt es in dieſer Trennung ein konkretes, und als Beziehung der Beſtimmtheit auf ſich ſelbſt ein *allgemeines*, ſich auf ſich beziehendes, und ſomit auch ein wahrhaft einzelnes; es iſt in dem Extreme der Allgemeinheit aus der Aeußerlichkeit in ſich gegangen. — Die objektive Bedeutung des Schluſſes iſt in dem erſten Schluſſe nur erſt *oberflächlich* vorhanden, indem darin die Beſtimmungen noch nicht als die Einheit, welche das Weſen des Schluſſes ausmacht, geſetzt ſind. Inſofern iſt er noch ein Subjektives, als die abſtrakte Bedeutung, welche ſeine Termini haben, nicht an und für ſich, ſondern nur im ſubjektiven Bewußtſeyn, ſo iſolirt iſt. — Uebrigens iſt das Verhältniß von Einzelnheit, Beſonderheit und Allgemeinheit, wie ſich ergeben, das *nothwendige und weſentliche Formverhältniß* der Beſtimmungen des Schluſſes; der Mangel beſteht nicht in dieſer Beſtimmtheit der Form, ſondern daß nicht *unter dieſer Form* jede einzelne Beſtimmung zugleich *reicher* iſt. — Ariſtoteles hat ſich mehr an das bloße Verhältniß der *Inhärenz* gehalten, indem er die Natur des Schluſſes ſo angiebt: Wenn drei Beſtimmungen *ſich ſo zu einander verhalten*, daß das eine Extrem in der ganzen mittleren Beſtimmung iſt, und dieſe mittlere Beſtimmung in dem ganzen andern Extreme, ſo ſind dieſe beiden Extreme *nothwendig zuſammengeſchloſſen*. Es iſt hier mehr nur die Wiederholung des *gleichen Verhältniſſes* der Inhärenz des einen Extremes zur Mitte, und dieſer wieder zum andern Extrem ausgedrückt, als die Beſtimmtheit der drei

Terminorum zu einander. — Indem nun auf der angegebenen Beſtimmtheit derſelben gegen einander der Schluß beruht, ſo zeigt ſich ſogleich, daß andere Verhältniſſe der Terminorum, welche die anderen Figuren geben, nur inſofern eine Gültigkeit als Verſtandesſchlüſſe haben können, als ſie ſich auf jenes urſprüngliche Verhältniß zurückführen laſſen; es ſind nicht verſchiedene Arten von Figuren, die neben der erſten ſtehen, ſondern einer Seits, inſofern ſie richtige Schlüſſe ſeyn ſollen, beruhen ſie nur auf der weſentlichen Form des Schluſſes überhaupt, welches die erſte Figur iſt; anderer Seits aber, inſofern ſie davon abweichen, ſind ſie Umformungen, in welche jene erſte abſtrakte Form nothwendig übergeht, und ſich dadurch weiter und zur Totalität beſtimmt. Es wird ſich ſogleich näher ergeben, welche Bewandtniß es damit hat.

E — B — A iſt alſo das allgemeine Schema des Schluſſes in ſeiner Beſtimmtheit. Das Einzelne iſt unter das Beſondere ſubſumirt, dieſes aber unter das Allgemeine; daher iſt auch das Einzelne unter das Allgemeine ſubſumirt. Oder dem Einzelnen inhärirt das Beſondere, dem Beſondern aber das Allgemeine; daher inhärirt dieſes auch dem Einzelnen. Das Beſondere iſt nach der einen Seite, nämlich gegen das Allgemeine, Subjekt; gegen das Einzelne iſt es Prädikat; oder gegen jenes iſt es Einzelnes, gegen dieſes iſt es Allgemeines. Weil in ihm die beiden Beſtimmtheiten vereinigt ſind, ſind die Extreme durch dieſe ihre Einheit zuſammengeſchloſſen. Das: Daher, erſcheint als die im Subjekte vorgegangene Folgerung, welche aus der ſubjektiven Einſicht in das Verhältniß der beiden unmittelbaren Prämiſſen abgeleitet werde. Indem die ſubjektive Reflexion die beiden Beziehungen der Mitte auf die Extreme, als beſondere und zwar unmittelbare Urtheile oder Sätze ausſpricht, ſo iſt der Schlußſatz, als die vermittelte Beziehung, allerdings auch ein beſonderer Satz, und das: Daher oder Alſo iſt der Ausdruck, daß er der vermittelte iſt. Dieß

Daher iſt aber nicht als eine an dieſem Satze äußerliche Beſtimmung, welche nur ihren Grund und Sitz in der ſubjektiven Reflexion hätte, zu betrachten, ſondern vielmehr als in der Natur der Extreme ſelbſt gegründet, deren Beziehung nur zum Behuf und durch die abſtrahirende Reflexion wieder als bloßes Urtheil oder Satz ausgeſprochen wird, deren wahrhafte Beziehung aber als der Terminus Medius geſetzt iſt. — Alſo E iſt A, daß dieß ein Urtheil iſt, iſt ein bloß ſubjektiver Umſtand; der Schluß iſt eben dieſes, daß dieß nicht bloß ein Urtheil ſey, d. h. nicht eine durch die bloße Kopula oder das leere: iſt, gemachte Beziehung, ſondern durch die beſtimmte, inhaltevolle Mitte.

Wenn deswegen der Schluß bloß angeſehen wird, als aus drei Urtheilen beſtehend, ſo iſt dieß eine formelle Anſicht, welche das Verhältniß der Beſtimmungen, worauf es im Schluß einzig ankommt, nicht erwähnt. Es iſt überhaupt eine bloß ſubjektive Reflexion, welche die Beziehung der Termineorum in abgeſonderte Prämiſſen und einen davon verſchiedenen Schlußſatz trennt:

Alle Menſchen ſind ſterblich,
Cajus iſt ein Menſch,
Alſo iſt er ſterblich.

Man wird ſogleich von Langeweile befallen, wenn man einen ſolchen Schluß herausziehen hört; — dieß rühret von jener unnützen Form her, die einen Schein von Verſchiedenheit durch die abgeſonderten Sätze giebt, der ſich in der Sache ſelbſt ſogleich auflöſt. Das Schließen erſcheint vornehmlich durch dieſe ſubjektive Geſtaltung als ein ſubjektiver Nothbehelf, zu dem die Vernunft oder der Verſtand da ihre Zuflucht nehme, wo ſie nicht unmittelbar erkennen könne. — Die Natur der Dinge, das Vernünftige, geht allerdings nicht ſo zu Werke, daß ſich zuerſt ein Oberſatz aufſtellte, die Beziehung einer Beſonderheit auf ein beſtehendes Allgemeines, und dann ſich zweitens eine

abgeſonderte Beziehung einer Einzelnheit auf die Beſonderheit vorfände, woraus endlich drittens ein neuer Satz zu Tage käme. — Dieß durch abgeſonderte Sätze fortſchreitende Schließen iſt nichts als eine ſubjektive Form; die Natur der Sache iſt, daß die unterſchiedenen Begriffsbeſtimmungen der Sache in der weſentlichen Einheit vereinigt ſind. Dieſe Vernünftigkeit iſt nicht ein Nothbehelf, vielmehr iſt ſie gegen die Unmittelbarkeit der Beziehung, die im Urtheil noch Statt findet, das Objektive, und jene Unmittelbarkeit des Erkennens iſt vielmehr das bloß Subjektive, der Schluß dagegen iſt die Wahrheit des Urtheils. — Alle Dinge ſind der Schluß, ein Allgemeines, das durch die Beſonderheit mit der Einzelnheit zuſammengeſchloſſen iſt; aber freilich ſind ſie nicht aus drei Sätzen beſtehende Ganze.

2. In dem unmittelbaren Verſtandesſchluß haben die Termini die Form von unmittelbaren Beſtimmungen; von dieſer Seite, nach der ſie Inhalt ſind, iſt er nun zu betrachten. Er kann inſofern als der qualitative Schluß angeſehen, wie das Urtheil des Daſeyns dieſelbe Seite von qualitativer Beſtimmung hat. Die Termini dieſes Schluſſes ſind, wie die Termini jenes Urtheils, hierdurch einzelne Beſtimmtheiten; indem die Beſtimmtheit durch ihre Beziehung auf ſich, als gleichgültig gegen die Form, ſomit als Inhalt geſetzt iſt. Das Einzelne iſt irgend ein unmittelbarer konkreter Gegenſtand, die Beſonderheit eine einzelne von deſſen Beſtimmtheiten, Eigenſchaften, oder Verhältniſſen, die Allgemeinheit wieder eine noch abſtraktere, einzelnere Beſtimmtheit an dem Beſonderen. — Da das Subjekt als ein unmittelbar beſtimmtes noch nicht in ſeinem Begriffe geſetzt iſt, ſo iſt ſeine Konkretion nicht auf die weſentlichen Begriffsbeſtimmungen zurückgeführt; ſeine ſich auf ſich beziehende Beſtimmtheit iſt daher unbeſtimmte, unendliche Mannigfaltigkeit. Das Einzelne hat in dieſer Unmittelbarkeit eine unendliche Menge von Be-

ſtimmtheiten, welche zu ſeiner Beſonderheit gehören, deren jede daher einen Modus Terminus für daſſelbe in einem Schluſſe abgeben kann. Durch jeden andern Modus Terminus aber ſchließt es ſich mit einem andern Allgemeinen zuſammen; durch jede ſeiner Eigenſchaften iſt es in einer andern Berührung und Zuſammenhange des Daſeyns. — Ferner iſt auch der Modus Terminus ein Konkretes in Vergleichung gegen das Allgemeine; er enthält ſelbſt mehrere Prädikate, und das Einzelne kann durch denſelben Modus Terminus wieder mit mehrern Allgemeinen zuſammengeſchloſſen werden. Es iſt daher überhaupt völlig zufällig und willkürlich, welche der vielen Eigenſchaften eines Dinges aufgefaßt, und von der aus es mit einem Prädikate verbunden werde; andere Modi Termini ſind die Uebergänge zu anderen Prädikaten, und ſelbſt derſelbe Modus Terminus mag für ſich ein Uebergang zu verſchiedenen Prädikaten ſeyn, da er als Beſonderes gegen das Allgemeine mehrere Beſtimmungen enthält.

Nicht nur aber iſt für ein Subjekt eine unbeſtimmte Menge von Schlüſſen gleich möglich, und ein einzelner Schluß ſeinem Inhalte nach zufällig, ſondern dieſe Schlüſſe, die daſſelbe Subjekt betreffen, müſſen auch in den Widerſpruch übergehen. Denn der Unterſchied überhaupt, der zunächſt gleichgültige Verſchiedenheit iſt, iſt ebenſo weſentlich Entgegenſetzung. Das Konkrete iſt nicht mehr ein bloß Verſchiedenes, ſondern es iſt konkret durch die Einheit der Entgegengeſetzten, welche ſich zu Begriffs-Momenten beſtimmt haben, im Begriffe. Indem nun nach der qualitativen Natur der Terminorum, im formellen Schluſſe, das Konkrete nach einer einzelnen der Beſtimmungen aufgefaßt wird, die ihm zukommt, ſo theilt ihm der Schluß das dieſem Modus Terminus correſpondirende Prädikat zu; aber indem von einer andern Seite auf die entgegengeſetzte Beſtimmtheit geſchloſſen wird, ſo zeigt ſich jener Schluß dadurch als falſch, obgleich für ſich deſſen Prämiſſen und ebenſo deſſen Kon-

sequenz ganz richtig sind. — Wenn aus dem Medius Terminus, daß eine Wand blau angestrichen werden, geschlossen wird, daß sie hiermit blau ist, so ist dieß richtig geschlossen; aber die Wand kann dieses Schlusses unerachtet grün seyn, wenn sie auch mit gelber Farbe überzogen worden, aus welchem letztern Umstande für sich folgen würde, daß sie gelb sey. — Wenn aus dem Medius Terminus der Sinnlichkeit geschlossen wird, daß der Mensch weder gut noch böse sey, weil vom Sinnlichen weder das eine noch das andere prädicirt werden kann, so ist der Schluß richtig, der Schlußsatz aber falsch; weil vom Menschen, als dem Konkreten, ebenso sehr auch der Medius Terminus der Geistigkeit gilt. — Aus dem Medius Terminus der Schwere der Planeten, Trabanten und Kometen gegen die Sonne folgt richtig, daß diese Körper in die Sonne fallen; aber sie fallen nicht in sie, da sie ebenso sehr für sich ein eigenes Centrum der Schwere sind, oder, wie man es nennt, von der Centrifugalkraft getrieben werden. So wie aus dem Medius Terminus der Socialität die Gütergemeinschaft der Bürger gefolgert werden kann; aus dem Medius Terminus der Individualität aber, wenn er ebenso abstrakt verfolgt wird, die Auflösung des Staates folgt, wie sie z. B. im deutschen Reich erfolgt ist, indem sich an letztern Medius Terminus gehalten worden. — Es wird billig nichts für so unzureichend gehalten, als ein solcher formeller Schluß, weil er auf dem Zufall oder der Willkür beruht, welcher Medius Terminus gebraucht wird. Wenn eine solche Deduktion noch so schön durch Schlüsse sich verlaufen hat, und ihre Richtigkeit völlig zugegeben ist, so führt dieß noch im geringsten zu nichts, indem es immer übrig bleibt, daß noch andere Medii Termini sich finden, aus denen das gerade Gegentheil ebenso richtig abgeleitet werden kann. — Die kantischen Antinomien der Vernunft sind nichts Anderes, als daß aus einem Begriffe einmal die eine Bestimmung desselben zu Grunde gelegt wird, das andere Mal aber ebenso nothwendig die an-

dere. — Diese Unzulänglichkeit und Zufälligkeit eines Schlusses muß dabei nicht insofern bloß auf den Inhalt geschoben werden, als ob sie von der Form unabhängig sey, und diese allein die Logik angehe. Es liegt vielmehr in der Form des formalen Schlusses, daß der Inhalt eine so einseitige Qualität ist; er ist zu dieser Einseitigkeit durch jene abstrakte Form bestimmt. Er ist nämlich eine einzelne Qualität von den vielen Qualitäten oder Bestimmungen eines konkreten Gegenstandes, oder Begriffs, weil er nach der Form nichts weiter als eine so unmittelbare, einzelne Bestimmtheit seyn soll. Das Extrem der Einzelnheit ist als die abstrakte Einzelnheit das unmittelbare Konkrete, daher das unendlich oder unbestimmbar Mannigfaltige; die Mitte ist die ebenso abstrakte Besonderheit, daher eine einzelne dieser mannigfaltigen Qualitäten, und ebenso das andere Extrem ist das abstrakte Allgemeine. Der formale Schluß ist daher wesentlich um seiner Form willen ein seinem Inhalte nach ganz Zufälliges; und zwar nicht insofern, daß es für den Schluß zufällig sey, ob ihm dieser oder ein anderer Gegenstand unterworfen werde; von diesem Inhalte abstrahirt die Logik; sondern insofern ein Subjekt zu Grunde liegt, ist es zufällig, was der Schluß von ihm für Inhaltsbestimmungen folgere.

3. Die Bestimmungen des Schlusses sind nach der Seite Inhaltsbestimmungen, insofern sie unmittelbare, abstrakte, in sich reflektirte Bestimmungen sind. Das Wesentliche derselben aber ist vielmehr, daß sie nicht solche in sich reflektirte, gegen einander gleichgültige, sondern daß sie Formbestimmungen sind; insofern sind sie wesentlich Beziehungen. Diese Beziehungen sind erstens die der Extreme auf die Mitte, — Beziehungen, welche unmittelbar sind; die propositiones praemissae, und zwar Theils die des Besondern auf das Allgemeine, propositio major; Theils die des Einzelnen auf das Besondere, propositio minor. Zweitens ist die Beziehung der Extreme

auf einander vorhanden, welches die vermittelte iſt, conclusio. Jene unmittelbaren Beziehungen, die Prämiſſen, ſind Sätze oder Urtheile überhaupt, und widerſprechen der Natur des Schluſſes, nach welcher die unterſchiedenen Begriffsbeſtimmungen nicht unmittelbar bezogen, ſondern ebenſo deren Einheit geſetzt ſeyn ſoll; die Wahrheit des Urtheils iſt der Schluß. Unmittelbare Beziehungen können die Prämiſſen um ſo weniger bleiben, als ihr Inhalt unmittelbar unterſchiedene Beſtimmungen, ſie alſo nicht unmittelbar an und für ſich identiſch ſind; außer ſie ſeyen reine identiſche Sätze, d. i. leere zu nichts führende Tautologien.

Die Forderung an die Prämiſſen lautet daher gewöhnlich, ſie ſollen bewieſen, d. h. ſie ſollen gleichfalls als Schlußſätze dargeſtellt werden. Die zwei Prämiſſen geben ſomit zwei weitere Schlüſſe. Aber dieſe zwei neuen Schlüſſe geben wieder zuſammen vier Prämiſſen, welche vier neue Schlüſſe erfordern; dieſe haben acht Prämiſſen, deren acht Schlüſſe wieder für ihre ſechszehn Prämiſſen ſechszehn Schlüſſe geben, und ſo fort in einer geometriſchen Progreſſion ins Unendliche.

Es thut ſich hier alſo der Progreß ins Unendliche wieder hervor, der in der niedrigern Sphäre des Seyns früher vorkam, und der im Felde des Begriffes, der abſoluten Reflexion aus dem Endlichen in ſich, im Gebiete der freien Unendlichkeit und Wahrheit, nicht mehr zu erwarten war. Es iſt in der Sphäre des Seyns gezeigt worden, daß, wo die ſchlechte Unendlichkeit, die in den Progreß hinausläuft, ſich hervorthut, der Widerſpruch eines qualitativen Seyns, und eines darüber hinausgehenden, unmächtigen Sollens vorhanden iſt; der Progreß ſelbſt iſt die Wiederholung der gegen das Qualitative eingetretenen Forderung der Einheit, und des beſtändigen Rückfalls in die der Forderung nicht gemäße Schranke. Im formalen Schluſſe nun iſt die unmittelbare Beziehung

oder das qualitative Urtheil die Grundlage, und die Vermittelung des Schluſſes, das als die höhere Wahrheit dagegen Geſetzte. Das ins Unendliche fortgehende Beweiſen der Prämiſſen löſt jenen Widerſpruch nicht, ſondern erneuert ihn nur immer, und iſt die Wiederholung eines und deſſelben urſprünglichen Mangels. — Die Wahrheit des unendlichen Progreſſes iſt vielmehr, daß er ſelbſt und die durch ihn ſchon als mangelhaft beſtimmte Form aufgehoben werde. — Dieſe Form iſt die der Vermittelung als E — B — A. Die beiden Beziehungen E — B und B — A ſollen vermittelt ſeyn; geſchieht dieß auf dieſelbe Weiſe, ſo wird nur die mangelhafte Form E — B — A verzweifacht, und ſo ins Unendliche fort. B hat zu E auch die Formbeſtimmung eines Allgemeinen, und zu A die Formbeſtimmung eines Einzelnen, weil dieſe Beziehungen überhaupt Urtheile ſind. Sie bedürfen daher der Vermittelung, durch jene Geſtalt derſelben tritt aber nur das Verhältniß wieder ein, das aufgehoben werden ſoll.

Die Vermittelung muß daher auf eine andere Weiſe geſchehen. Für die Vermittelung von B — A iſt E vorhanden; es muß daher die Vermittelung die Geſtalt

B — E — A

erhalten. E — B zu vermitteln, iſt A vorhanden; dieſe Vermittelung wird daher zum Schluſſe:

E — A — B.

Dieſen Uebergang näher ſeinem Begriffe nach betrachtet, ſo iſt erſtlich die Vermittelung des formalen Schluſſes nach ſeinem Inhalte, wie vorhin gezeigt worden, zufällig. Das unmittelbare Einzelne hat an ſeinen Beſtimmtheiten eine unbeſtimmbare Menge von Mediis Terminis, und dieſe haben wieder ebenſo viele Beſtimmtheiten überhaupt; ſo daß es ganz in einer äußerlichen Willkür, oder überhaupt in einem äußerlichen Umſtande und zufälligen Beſtimmung liegt, mit was für einem Allgemeinen das Subjekt des Schluſſes zuſam-

mengeſchloſſen werden ſoll. Die Vermittelung iſt daher dem Inhalte nach nichts Nothwendiges, noch Allgemeines, ſie iſt nicht im Begriffe der Sache gegründet; der Grund des Schluſſes iſt vielmehr das an ihr Aeußerliche, d. i. das Unmittelbare; das Unmittelbare aber iſt unter den Begriffsbeſtimmungen das Einzelne.

In Anſehung der Form hat ebenſo die Vermittelung zu ihrer Vorausſetzung die Unmittelbarkeit der Beziehung; jene iſt daher ſelbſt vermittelt, und zwar durch das Unmittelbare, d. i. das Einzelne. — Näher iſt durch den Schlußſatz des erſten Schluſſes das Einzelne zum Vermittelnden geworden. Der Schlußſatz iſt E — A; das Einzelne iſt hierdurch als Allgemeines geſetzt. In der einen Prämiſſe, dem Unterſatze E — B iſt es ſchon als Beſonderes; es iſt ſomit als das, in welchem dieſe beiden Beſtimmungen vereinigt ſind. — Oder der Schlußſatz an und für ſich drückt das Einzelne als Allgemeines aus; und zwar nicht auf eine unmittelbare Weiſe, ſondern durch die Vermittelung; alſo als eine nothwendige Beziehung. Die einfache Beſonderheit war Medius Terminus; im Schlußſatze iſt dieſe Beſonderheit entwickelt als die Beziehung des Einzelnen und Allgemeinheit geſetzt. Aber noch iſt das Allgemeine eine qualitative Beſtimmtheit, Prädikat des Einzelnen; indem das Einzelne als Allgemeines beſtimmt iſt, iſt es geſetzt als die Allgemeinheit der Extreme oder als Mitte; es iſt für ſich Extrem der Einzelnheit, aber weil es nunmehr als Allgemeines beſtimmt iſt, iſt es zugleich die Einheit beider Extreme.

b. Die zweite Figur: B — E — A.

1. Die Wahrheit des erſten qualitativen Schluſſes iſt, daß Etwas mit einer qualitativen Beſtimmtheit als einer allgemeinen nicht an und für ſich zuſammengeſchloſſen iſt, ſondern durch eine Zufälligkeit, oder in einer Einzelnheit. Das Subjekt

des Schluſſes iſt in ſolcher Qualität nicht in ſeinen Begriff zurückgekehrt, ſondern nur in ſeiner Aeußerlichkeit begriffen; die Unmittelbarkeit macht den Grund der Beziehung, ſomit die Vermittelung aus; inſofern iſt das Einzelne in Wahrheit die Mitte.

Ferner aber iſt die Schlußbeziehung die Aufhebung der Unmittelbarkeit; der Schlußſatz iſt nicht eine unmittelbare Beziehung, ſondern als durch ein Drittes; er enthält daher eine negative Einheit; die Vermittelung iſt daher nunmehr beſtimmt, ein negatives Moment in ſich zu enthalten.

In dieſem zweiten Schluſſe ſind die Prämiſſen: B — E, und E — A; nur die erſtere dieſer Prämiſſen iſt noch eine unmittelbare; die zweite E — A iſt ſchon eine vermittelte, nämlich durch den erſten Schluß; der zweite Schluß ſetzt daher den erſten voraus; ſo wie umgekehrt der erſte den zweiten vorausſetzt. — Die beiden Extreme ſind hierin als Beſonderes und Allgemeines gegeneinander beſtimmt; das letztere hat inſofern noch ſeine Stelle; es iſt Prädikat; aber das Beſondere hat die ſeinige vertauſcht, es iſt Subjekt, oder unter der Beſtimmung des Extrems der Einzelnheit geſetzt, ſo wie das Einzelne mit der Beſtimmung der Mitte oder der Beſonderheit geſetzt iſt. Beide ſind daher nicht mehr die abſtrakten Unmittelbarkeiten, welche ſie im erſten Schluſſe waren. Sie ſind jedoch noch nicht als Konkrete geſetzt; daß jedes an der Stelle des andern ſteht, dadurch iſt es in ſeiner eigenen und zugleich, jedoch nur äußerlich, in der andern Beſtimmung geſetzt.

Der beſtimmte und objektive Sinn dieſes Schluſſes iſt, daß das Allgemeine nicht an und für ſich ein beſtimmtes Beſonderes iſt; denn es iſt vielmehr die Totalität ſeiner Beſondern; ſondern ſo eine ſeiner Arten iſt durch die Einzelnheit; die anderen ſeiner Arten ſind durch die unmittelbare Aeußerlichkeit von ihm ausgeſchloſſen. Anderer Seits iſt das Beſondere ebenſo nicht unmittelbar und an und für ſich das

Allgemeine, ſondern die negative Einheit ſtreift ihm die Beſtimmtheit ab, und erhebt es dadurch in die Allgemeinheit. — Die Einzelnheit verhält ſich inſofern zum Beſondern negativ, als ſie deſſen Prädikat ſeyn ſoll; es iſt nicht Prädikat des Beſondern.

2. Zunächſt aber ſind die Termini noch unmittelbare Beſtimmtheiten; ſie haben ſich durch ſich ſelbſt zu keiner objektiven Bedeutung fortgebildet; die veränderte Stellung, welche zwei derſelben erhalten, iſt die Form, die nur erſt äußerlich an ihnen iſt; ſie ſind daher noch wie im erſten Schluſſe überhaupt ein gegeneinander gleichgültiger Inhalt; zwei Qualitäten, die nicht an und für ſich ſelbſt, ſondern durch eine zufällige Einzelnheit verknüpft ſind.

Der Schluß der erſten Figur war der unmittelbare, oder ebenſo ſehr der Schluß, inſofern er in ſeinem Begriffe als abſtrakte Form iſt, die ſich an ihren Beſtimmungen noch nicht realiſirt hat. Indem dieſe reine Form in eine andere Figur übergegangen, iſt dieß einer Seits die begonnene Realiſation des Begriffs, indem das negative Moment der Vermittelung und dadurch eine weitere Formbeſtimmtheit an der zunächſt unmittelbaren, qualitativen Beſtimmtheit der Terminorum geſetzt wird. — Zugleich iſt dieß aber ein Anderswerden der reinen Form des Schluſſes; er entſpricht ihr nicht mehr vollſtändig, und die an ſeinen Terminis geſetzte Beſtimmtheit iſt verſchieden von jener urſprünglichen Formbeſtimmung. — Inſofern er nur als ein ſubjektiver Schluß betrachtet wird, der in einer äußern Reflexion vor ſich geht, ſo gilt er als eine Art des Schluſſes, welche der Gattung, nämlich dem allgemeinen Schema E — B — A entſprechen ſollte. Dieſem entſpricht er aber zunächſt nicht; die zwei Prämiſſen deſſelben ſind B — E, oder E — B und E — A; der Medius Terminus iſt daher beide Mal ſubſumirt, oder beide Mal Subjekt, dem alſo die beiden anderen Termini inhäriren; alſo nicht eine Mitte, die

das eine Mal subsumirend oder Prädikat, und das andere Mal subsumirt oder Subjekt seyn, oder der der eine Terminus inhäriren, die aber selbst dem andern inhäriren soll. — Daß dieser Schluß nicht der allgemeinen Form des Schlusses entspricht, hat den wahrhaften Sinn, daß diese in ihn übergegangen ist, indem ihre Wahrheit darin besteht, ein subjektives zufälliges Zusammenschließen zu seyn. Wenn der Schlußsatz in der zweiten Figur (nämlich ohne die gleich zu erwähnende Beschränkung, die ihn zu etwas Unbestimmtem macht, zu Hülfe zu nehmen) richtig ist, so ist er es, weil er es für sich ist, nicht weil er Schlußsatz dieses Schlusses ist. Aber dasselbe ist der Fall bei dem Schlußsatze der ersten Figur; diese seine Wahrheit ist es, die durch die zweite Figur gesetzt ist. — In der Ansicht, daß die zweite Figur nur eine Art seyn soll, wird der nothwendige Uebergang der ersten in diese zweite Form übersehen, und bei jener als wahrhafter Form stehen geblieben. Insofern daher in der zweiten Figur (welche aus alter Gewohnheit, ohne weitern Grund, als die dritte aufgeführt wird) gleichfalls ein in diesem subjektiven Sinne richtiger Schluß Statt finden soll, so müßte er dem ersten angemessen seyn, somit da die eine Prämisse E — A das Verhältniß der Subsumtion des Medius Terminus unter das eine Extrem hat, so müßte die andere Prämisse B — E das entgegengesetzte Verhältniß, das sie hat, erhalten, und B unter E subsumirt werden können. Ein solches Verhältniß aber wäre die Aufhebung des bestimmten Urtheils: E ist B, und könnte nur in einem unbestimmten Urtheile Statt finden, — in einem partikularen; daher der Schlußsatz in dieser Figur nur partikular seyn kann. Das partikulare Urtheil ist aber, wie oben bemerkt, sowohl positiv als negativ; — ein Schlußsatz, dem daher eben kein großer Werth zugeschrieben werden kann. — Insofern auch das Besondere und Allgemeine die Extreme, und unmittelbare, gleichgültige Bestimmtheiten gegen einander sind, so ist ihr Verhältniß selbst gleichgültig; es kann beliebig

die eine oder die andere als Terminus Major oder Minor, daher auch die eine oder die andere Prämiſſe als Ober- oder als Unterſatz genommen werden.

3. Der Schlußſatz, indem er ebenſo ſehr poſitiv als negativ iſt, iſt ſomit eine gegen dieſe Beſtimmtheiten gleichgültige, ſomit allgemeine Beziehung. Näher betrachtet, ſo war die Vermittelung des erſten Schluſſes an ſich eine zufällige; in dem zweiten iſt dieſe Zufälligkeit geſetzt. Sie iſt ſomit ſich ſelbſt aufhebende Vermittelung; die Vermittelung hat die Beſtimmung der Einzelnheit und Unmittelbarkeit; was durch dieſen Schluß zuſammengeſchloſſen iſt, muß vielmehr an ſich und unmittelbar identiſch ſeyn; denn jene Mitte, die unmittelbare Einzelnheit, iſt das unendlich mannigfaltige und äußerliche Beſtimmtſeyn. Es iſt in ihr alſo vielmehr die ſich äußerliche Vermittelung geſetzt. Die Aeußerlichkeit der Einzelnheit aber iſt die Allgemeinheit; jene Vermittelung durch das unmittelbare Einzelne weiſt über ſich ſelbſt hinaus auf die ihr andere, welche ſomit durch das Allgemeine geſchieht. — Oder was durch den zweiten Schluß vereinigt ſeyn ſoll, muß unmittelbar zuſammengeſchloſſen ſeyn; durch die Unmittelbarkeit, die ihm zu Grunde liegt, kommt ein beſtimmtes Zuſammenſchließen nicht zu Stande. Die Unmittelbarkeit, auf welche er fortweiſt, iſt die andere gegen die ſeinige, — die aufgehobene erſte Unmittelbarkeit des Seyns, — alſo die in ſich reflektirte, oder an ſich ſeyende, das abſtrakte Allgemeine.

Der Uebergang dieſes Schluſſes war nach der betrachteten Seite ein Anderswerden, wie das Uebergehen des Seyns, weil ihm das Qualitative, und zwar die unmittelbare Einzelnheit zu Grunde liegt. Dem Begriffe nach aber ſchließt die Einzelnheit das Beſondere und Allgemeine inſofern zuſammen, als ſie die Beſtimmtheit des Beſondern aufhebt; was ſich als die Zufälligkeit dieſes Schluſſes darſtellt; die Extreme werden

nicht durch ihre bestimmte Beziehung, welche sie zum Medius Terminus haben, zusammengeschlossen; er ist daher nicht ihre bestimmte Einheit, und die positive Einheit, die ihm noch zukommt, ist nur die abstrakte Allgemeinheit. Indem die Mitte in dieser Bestimmung, welche ihre Wahrheit ist, gesetzt wird, ist dieß aber eine andere Form des Schlusses.

c. Die dritte Figur: E — A — B.

1. Dieser dritte Schluß hat keine einzige unmittelbare Prämisse mehr; die Beziehung E — A ist durch den ersten, die Beziehung B — A durch den zweiten Schluß vermittelt worden. Er setzt daher die beiden ersten Schlüsse voraus; aber umgekehrt setzen beide ihn voraus, so wie überhaupt jeder die beiden übrigen vorausgesetzt. In ihm ist somit überhaupt die Bestimmung des Schlusses vollendet. — Diese gegenseitige Vermittelung enthält eben dieß, daß jeder Schluß, ob zwar für sich die Vermittelung, zugleich nicht an ihm selbst die Totalität derselben ist, sondern eine Unmittelbarkeit an ihm hat, deren Vermittelung sich außer ihm befindet.

Der Schluß E — A — B an ihm selbst betrachtet, ist die Wahrheit des formalen Schlusses, er drückt dieß aus, daß dessen Vermittelung die abstrakt allgemeine ist, und die Extreme nach ihrer wesentlichen Bestimmtheit, nicht in der Mitte, sondern nur nach ihrer Allgemeinheit enthalten, vielmehr also das gerade nicht darin zusammengeschlossen ist, was vermittelt seyn sollte. Es ist also hier das gesetzt, worin der Formalismus des Schlusses besteht, dessen Termini einen unmittelbaren gegen die Form gleichgültigen Inhalt haben, oder was dasselbe ist, solche Formbestimmungen sind, die sich noch nicht zu Inhaltsbestimmungen reflektirt haben.

2. Die Mitte dieses Schlusses ist zwar die Einheit der Extreme, aber worin von ihrer Bestimmtheit abstrahirt ist, das unbestimmte Allgemeine. Insofern aber dieß Allgemeine zu-

gleich als das Abstrakte von den Extremen als dem Bestimmten unterschieden ist, ist es auch selbst noch ein Bestimmtes gegen sie, und das Ganze ein Schluß, dessen Verhältniß zu seinem Begriffe zu betrachten ist. Die Mitte ist als das Allgemeine gegen ihre beiden Extreme subsumirend oder Prädikat, nicht auch das eine Mal subsumirt oder Subjekt. Insofern er daher als eine Art des Schlusses diesem entsprechen soll, so kann dieß nur geschehen, daß, indem die eine Beziehung E — A schon das gehörige Verhältniß hat, auch die andere A — B dasselbe erhalte. Dieß geschieht in einem Urtheil, worin das Verhältniß von Subjekt und Prädikat gleichgültig ist, in einem negativen Urtheil. So wird der Schluß legitim; aber die Konklusion nothwendig negativ.

Damit ist es nun auch gleichgültig, welche von den beiden Bestimmungen dieses Satzes als Prädikat oder als Subjekt, und im Schlusse ob als Extrem der Einzelnheit oder als das der Besonderheit, hiermit ob als Terminus Minor oder als Terminus Major genommen werde. Indem es hiervon nach der gewöhnlichen Annahme abhängt, welche von den Prämissen die Major oder Minor seyn soll, so ist dieß hier gleichgültig geworden. — Dieß ist der Grund der gewöhnlichen vierten Figur des Schlusses, die Aristoteles nicht gekannt, und die vollends einen ganz leeren, interesselosen Unterschied betrifft. Die unmittelbare Stellung der Terminorum ist darin die umgekehrte der Stellung der ersten Figur; da Subjekt und Prädikat des negativen Schlußsatzes nach der formalen Betrachtung des Urtheils das bestimmte Verhältniß von Subjekt und Prädikat nicht haben, sondern eines die Stelle des andern einnehmen kann, so ist es gleichgültig, welcher Terminus als Subjekt, und welcher als Prädikat genommen werde; daher ebenso gleichgültig, welche Prämisse als Major oder Minor genommen wird. — Diese Gleichgültigkeit, zu der auch die Bestimmung der Partikularität (insbesondere insofern bemerkt wird, daß sie im

komprehenſiven Sinne genommen werden kann) verhilft, macht jene vierte Figur zu etwas ganz Müßigem.

3. Die objektive Bedeutung des Schluſſes, worin das Allgemeine die Mitte iſt, iſt, daß das Vermittelnde als Einheit der Extreme weſentlich Allgemeines iſt. Indem die Allgemeinheit aber zunächſt nur die qualitative oder abſtrakte Allgemeinheit iſt, ſo iſt die Beſtimmtheit der Extreme darin nicht enthalten; ihr Zuſammenſchließen, wenn es Statt finden ſoll, muß ebenſo in einer außer dieſem Schluſſe liegenden Vermittelung ihren Grund haben, und iſt in Rückſicht auf dieſen ganz ſo zufällig, als bei den vorhergehenden Formen der Schlüſſe. Indem nun aber das Allgemeine als die Mitte beſtimmt, und darin die Beſtimmtheit der Extreme nicht enthalten iſt, ſo iſt dieſe als eine völlig gleichgültige und äußerliche geſetzt. — Es iſt hiermit zunächſt nach dieſer bloßen Abſtraktion allerdings eine vierte Figur des Schluſſes entſtanden, nämlich die des verhältnißloſen Schluſſes: A — A — A, welcher von dem qualitativen Unterſchiede der Terminorum abſtrahirt, und ſomit die bloß äußerliche Einheit derſelben, nämlich die Gleichheit derſelben zur Beſtimmung hat.

d. Die vierte Figur: A — A — A, oder der mathematiſche Schluß.

1. Der mathematiſche Schluß heißt: Wenn zwei Dinge oder Beſtimmungen einem Dritten gleich ſind, ſo ſind ſie unter ſich gleich. — Das Verhältniß von Inhärenz oder Subſumtion der Terminorum iſt darin ausgelöſcht.

Ein Drittes überhaupt iſt das Vermittelnde; aber es hat ganz und gar keine Beſtimmung gegen ſeine Extreme. Jedes der dreien kann daher gleich gut das dritte Vermittelnde ſeyn. Welches dazu gebraucht, welche der drei Beziehungen daher als die unmittelbaren, und welche als die vermittelte genommen werden ſoll, hängt von äußeren Umſtänden und ſonſtigen Be-

dingungen ab; — nämlich davon, welche zwei derſelben die unmittelbar gegebenen ſind. Aber dieſe Beſtimmung geht den Schluß ſelbſt nichts an, und iſt völlig äußerlich.

2. Der mathematiſche Schluß gilt als ein Axiom in der Mathematik; — als ein an und für ſich einleuchtender, erſter Satz, der keines Beweiſes, d. h. keiner Vermittelung fähig ſey, noch bedürfe, nichts Anderes vorausſetze, noch daraus hergeleitet werden könne. — Wenn der Vorzug deſſelben, unmittelbar einleuchtend zu ſeyn, näher betrachtet wird, ſo zeigt es ſich, daß er in dem Formalismus dieſes Schluſſes liegt, der von aller qualitativen Verſchiedenheit der Beſtimmungen abſtrahirt, und nur ihre quantitative Gleichheit oder Ungleichheit aufnimmt. Aus eben dieſem Grunde iſt er aber nicht ohne Vorausſetzung oder unvermittelt; die quantitative Beſtimmung, die in ihm allein in Rückſicht kommt, iſt nur durch die Abſtraktion von dem qualitativen Unterſchiede und den Begriffsbeſtimmungen. — Linien, Figuren, die einander gleich geſetzt werden, werden nur nach ihrer Größe verſtanden; ein Dreieck wird einem Quadrate gleich geſetzt, aber nicht als Dreieck dem Quadrat, ſondern allein der Größe nach u. ſ. f. Ebenſo tritt der Begriff und ſeine Beſtimmungen nicht in dieſes Schließen ein; es wird damit überhaupt nicht begriffen; auch hat der Verſtand nicht einmal die formalen, abſtrakten Begriffsbeſtimmungen vor ſich; das Einleuchtende dieſes Schluſſes beruht daher nur darauf, daß er an Gedankenbeſtimmung ſo dürftig und abſtrakt iſt.

3. Aber das Reſultat des Schluſſes des Daſeyns iſt nicht bloß dieſe Abſtraktion von aller Begriffsbeſtimmtheit; die Negativität der unmittelbaren, abſtrakten Beſtimmungen, welche daraus hervorging, hat noch eine andere poſitive Seite, daß nämlich in die abſtrakte Beſtimmtheit ihre andere geſetzt, und ſie dadurch konkret geworden iſt.

Vor's Erſte haben die ſämmtlichen Schlüſſe des Daſeyns

ſich gegenſeitig zur Vorausſetzung, und die im Schlußſatze zuſammengeſchloſſenen Extreme ſind nur inſofern wahrhaft und an und für ſich zuſammengeſchloſſen, als ſie ſonſt durch eine anderswo gegründete Identität vereinigt ſind; der Medius Terminus, wie er in den betrachteten Schlüſſen beſchaffen iſt, ſoll ihre Begriffseinheit ſeyn, aber iſt nur eine formale Beſtimmtheit, die nicht als ihre konkrete Einheit geſetzt iſt. Aber dieß Vorausgeſetzte einer jeden jener Vermittelungen iſt nicht bloß eine gegebene Unmittelbarkeit überhaupt, wie im mathematiſchen Schluſſe, ſondern es iſt ſelbſt eine Vermittelung, nämlich für jeden die beiden andern Schlüſſe. Was alſo wahrhaft vorhanden iſt, iſt nicht die auf eine gegebene Unmittelbarkeit, ſondern die auf Vermittelung ſich gründende Vermittelung. Dieß iſt ſomit nicht die quantitative, von der Form der Vermittelung abſtrahirende, ſondern vielmehr die ſich auf Vermittelung beziehende Vermittelung, oder die Vermittelung der Reflexion. Der Kreis des gegenſeitigen Vorausſetzens, den dieſe Schlüſſe mit einander ſchließen, iſt die Rückkehr dieſes Vorausſetzens in ſich ſelbſt, welches darin eine Totalität bildet, und das Andere, worauf jeder einzelne Schluß hinweiſt, nicht vermöge der Abſtraktion außerhalb hat, ſondern innerhalb des Kreiſes befaßt.

Ferner von Seiten der einzelnen Formbeſtimmungen hat ſich gezeigt, daß in dieſem Ganzen der formalen Schlüſſe jede einzelne zur Stelle der Mitte gekommen iſt. Unmittelbar war dieſe als die Beſonderheit beſtimmt; hierauf beſtimmte ſie ſich durch die dialektiſche Bewegung als Einzelnheit und Allgemeinheit. Ebenſo ging jede dieſer Beſtimmungen die Stellen der beiden Extreme hindurch. Das bloß negative Reſultat iſt das Auslöſchen der qualitativen Formbeſtimmungen im bloß quantitativen, mathematiſchen Schluſſe. Aber was wahrhaft vorhanden iſt, iſt das poſitive Reſultat, daß die Vermittelung nicht durch eine einzelne, qualitative

Formbeſtimmtheit geſchieht, ſondern durch die konkrete Identität derſelben. Der Mangel und Formalismus der drei betrachteten Figuren der Schlüſſe beſteht eben darin, daß eine ſolche einzelne Beſtimmtheit die Mitte in ihnen ausmachen ſollte. — Die Vermittelung hat ſich alſo als die Gleichgültigkeit der unmittelbaren oder abſtrakten Formbeſtimmungen und als poſitive Reflexion der einen in die andere beſtimmt. Der unmittelbare Schluß des Daſeyns iſt hiermit in den Schluß der Reflexion übergegangen.

Anmerkung.

In der hier gegebenen Darſtellung der Natur des Schluſſes und ſeiner verſchiedenen Formen iſt auch beiläufig auf dasjenige Rückſicht genommen worden, was in der gewöhnlichen Betrachtung und Behandlung der Schlüſſe das Haupt-Intereſſe ausmacht, nämlich wie in jeder Figur ein richtiger Schluß gemacht werden könne; doch iſt dabei nur das Haupt-Moment angegeben und die Fälle und Verwickelungen übergangen worden, welche entſtehen, wenn der Unterſchied von poſitiven und negativen Urtheilen nebſt der quantitativen Beſtimmung, beſonders der Partikularität, mit dazu gezogen wird. — Einige Bemerkungen über die gewöhnliche Anſicht und Behandlungsweiſe des Schluſſes in der Logik werden hier noch an ihrem Orte ſtehen. — Bekanntlich wurde dieſe Lehre ſo ins Genaue ausgebildet, bis ihre ſogenannten Spitzfindigkeiten zum allgemeinen Verdruſſe und Ekel geworden ſind. Indem der natürliche Verſtand ſich gegen die ſubſtanzloſen Reflexions-Formen nach allen Seiten der Geiſtesbildung geltend machte, kehrte er ſich auch gegen jene künſtliche Kenntniß der Vernunftformen, und meinte ſolche Wiſſenſchaft aus dem Grunde entbehren zu können, weil er die darin verzeichneten einzelnen Denk-Operationen von Natur ohne beſonderes Erlernen ſchon von ſelbſt verrichte. Der Menſch wäre in der That in Anſehung des vernünftigen Denkens ebenſo übel daran, wenn die Bedingung deſſelben das müh-

selige Studium der Schlußformeln wäre, als er (wie in der Vorrede schon bemerkt worden) übel daran seyn würde, wenn er nicht gehen und verdauen könnte, ohne Anatomie und Physiologie studirt zu haben. Wie auch das Studium dieser Wissenschaften für das diätetische Verhalten nicht ohne Nutzen seyn mag, so wird auch dem Studium der Vernunftformen ohne Zweifel ein noch wichtigerer Einfluß auf die Richtigkeit des Denkens zuzuschreiben seyn; aber ohne in diese Seite, welche die Bildung des subjektiven Denkens, daher eigentlich die Pädagogik angeht, hier einzugehen, so wird zugegeben werden müssen, daß das Studium, welches die Operations-Weisen und Gesetze der Vernunft zum Gegenstand habe, an und für sich vom größten Interesse seyn müsse, — von einem wenigstens nicht geringerem, als die Kenntniß der Gesetze der Natur und der besonderen Gestaltungen derselben. Wenn es nicht gering geachtet wird, etliche und sechzig Arten von Papageyen, hundert und sieben und dreißig Arten der Veronica u. s. f. aufgefunden zu haben, so wird es noch viel weniger für gering geachtet werden dürfen, die Vernunftformen auszufinden; ist nicht eine Figur des Schlusses ein unendlich Höheres, als eine Papagey- oder eine Veronica-Art?

So sehr es daher für nichts mehr als Rohheit anzusehen ist, die Kenntnisse der Vernunftformen überhaupt zu verachten, so sehr ist zuzugeben, daß die gewöhnliche Darstellung des Schlusses und seiner besonderen Gestaltungen nicht eine *vernünftige* Erkenntniß, nicht eine Darstellung derselben als *Vernunftformen* ist, und die syllogistische Weisheit sich durch ihren Unwerth die Geringschätzung zugezogen hat, die sie erfuhr. Ihr Mangel besteht darin, daß sie schlechterdings bei der *Verstandesform* des Schlusses stehen bleibt, nach welcher die Begriffsbestimmungen als *abstrakte* formelle Bestimmungen genommen werden. Es ist um so inkonsequenter, sie als abstrakte Qualitäten fest zu halten, da im Schlusse die *Beziehungen*

derſelben das Weſentliche ausmachen, und die Inhärenz und Subſumtion es ſchon enthält, daß das Einzelne, weil ihm das Allgemeine inhärirt, ſelbſt Allgemeines, und das Allgemeine, weil es das Einzelne ſubſumirt, ſelbſt Einzelnes iſt, und näher der Schluß eben dieſe Einheit als Mitte ausdrücklich ſetzt, und ſeine Beſtimmung gerade die Vermittelung iſt, d. i. daß die Begriffsbeſtimmungen nicht mehr wie im Urtheile ihre Aeußerlichkeit gegen einander, ſondern vielmehr ihre Einheit zur Grundlage haben. — Es iſt ſomit durch den Begriff des Schluſſes die Unvollkommenheit des formalen Schluſſes ausgeſprochen, in welchem die Mitte, nicht als Einheit der Extreme, ſondern als eine formale, von ihnen qualitativ verſchiedene, abſtrakte Beſtimmung feſtgehalten werden ſoll. — Die Betrachtung wird noch dadurch gehaltleerer, daß auch ſolche Beziehungen oder Urtheile, worin ſelbſt die formellen Beſtimmungen gleichgültig werden, wie im negativen und partikularen Urtheile, und die ſich daher den Sätzen nähern, noch als vollkommene Verhältniſſe angenommen werden. — Indem nun überhaupt die qualitative Form E — B — A als das Letzte und Abſolute gilt, ſo fällt die dialektiſche Betrachtung des Schluſſes ganz hinweg, die übrigen Schlüſſe werden ſomit nicht als nothwendige Veränderungen jener Form, ſondern als Arten betrachtet. — Es iſt hierbei gleichgültig, ob der erſte formale Schluß ſelbſt nur als eine Art neben den übrigen, oder aber als Gattung und Art zugleich betrachtet wird; letzteres geſchieht, indem die übrigen Schlüſſe auf den erſten zurückgebracht werden. Geſchieht dieſe Reduktion nicht ausdrücklich, ſo liegt immer daſſelbe formelle Verhältniß der äußerlichen Subſumtion zu Grunde, welche die erſte Figur ausdrückt.

Dieſer formelle Schluß iſt der Widerſpruch, daß die Mitte die beſtimmte Einheit der Extreme ſeyn ſoll, aber nicht als dieſe Einheit, ſondern als eine von denen, deren Einheit ſie ſeyn ſoll, qualitativ verſchiedene Beſtimmung iſt. Weil der Schluß dieſer

Widerſpruch iſt, iſt er an ihm ſelbſt dialektiſch. Seine dialektiſche Bewegung ſtellt ihn in den vollſtändigen Begriffs-Momenten dar, daß nicht nur jenes Verhältniß der Subſumtion, oder die Beſonderheit, ſondern ebenſo weſentlich die negative Einheit und die Allgemeinheit-Momente des Zuſammenſchließens ſind. Inſofern jedes derſelben für ſich ebenſo nur ein einſeitiges Moment der Beſonderheit iſt, ſind ſie gleichfalls unvollkommene Mitten, aber zugleich machen ſie die entwickelten Beſtimmungen derſelben aus; der ganze Verlauf durch die drei Figuren ſtellt die Mitte in jeder dieſer Beſtimmungen nach einander dar, und das wahre Reſultat, das daraus hervorgeht, iſt, daß die Mitte nicht eine einzelne, ſondern die Totalität derſelben iſt.

Der Mangel des formalen Schluſſes liegt daher nicht in der Form des Schluſſes, — ſie iſt vielmehr die Form der Vernünftigkeit, — ſondern daß ſie nur als abſtrakte, daher begriffloſe Form iſt. Es iſt gezeigt worden, daß die abſtrakte Beſtimmung um ihrer abſtrakten Beziehung auf ſich willen ebenſo ſehr als Inhalt betrachtet werden kann; inſofern leiſtet der formale Schluß weiter nichts, als daß eine Beziehung eines Subjekts auf ein Prädikat nur aus dieſem Medius Terminus folge oder nicht folge. Es hilft nichts, einen Satz durch einen ſolchen Schluß erwieſen zu haben; um der abſtrakten Beſtimmtheit des Medius Terminus willen, der eine begriffloſe Qualität iſt, kann es ebenſo gut andere Medios Terminos geben, aus denen das Gegentheil folgt, ja aus demſelben Medius Terminus können auch wieder entgegengeſetzte Prädikate durch weitere Schlüſſe abgeleitet werden. — Außerdem, daß der formale Schluß nicht viel leiſtet, iſt er auch etwas ſehr Einfaches; die vielen Regeln, welche erfunden worden, ſind ſchon darum läſtig, weil ſie mit der einfachen Natur der Sache ſo ſehr kontraſtiren, dann aber auch, weil ſie ſich auf die Fälle beziehen, wo der formale Gehalt des Schluſſes durch die äußerliche Form-

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.

3-598-51128-0
FN. 01460/003

bestimmung, besonders der Partikularität, vornehmlich insofern sie zu diesem Behuf in komprehensivem Sinne genommen werden muß, vollends vermindert, und auch der Form nach nur ganz gehaltlose Resultate herausgebracht werden. — Die gerechteste und wichtigste Seite der Ungunst, in welche die Syllogistik verfallen, ist aber, daß sie eine so weitläufige begrifflose Beschäftigung mit einem Gegenstande sind, dessen einziger Inhalt der Begriff selbst ist. — Die vielen syllogistischen Regeln erinnern an das Verfahren der Rechenmeister, welche gleichfalls eine Menge Regeln über die arithmetischen Operationen geben, welche alle voraus setzen, daß man den Begriff der Operation nicht habe. — Aber die Zahlen sind ein begriffloser Stoff, die Rechen-Operation ist ein äußerliches Zusammenfassen oder Trennen, ein mechanisches Verfahren, wie denn Rechenmaschinen erfunden worden sind, welche diese Operationen vollbringen; das Härteste und Grellste dagegen ist, wenn die Formbestimmungen des Schlusses, welche Begriffe sind, als ein begriffloser Stoff behandelt werden.

Das Aeußerste von diesem begrifflosen Nehmen der Begriffsbestimmungen des Schlusses ist wohl, daß Leibnitz (Opp. Tom. II. P. I.) den Schluß dem kombinatorischen Calcul unterworfen, und durch denselben berechnet hat, wie viele Stellungen des Schlusses möglich sind; — mit Rücksicht nämlich auf die Unterschiede von positiven und negativen, dann von allgemeinen, partikularen, unbestimmten und singularen Urtheilen; es finden sich solcher Verbindungen 2048 möglich, wovon nach Ausschließung der unbrauchbaren 24 brauchbare Figuren übrig bleiben. — Leibnitz macht sehr viel von der Nützlichkeit der kombinatorischen Analysis, um nicht nur die Formen des Schlusses, sondern auch die Verbindungen von anderen Begriffen zu finden. Die Operation, wodurch dieß gefunden wird, ist dieselbe, wodurch berechnet wird, wie viele Verbindungen von Buchstaben ein Alphabet zuläßt, wie vielerlei Würfe in einem Wür-

felspiel, Spiele mit einer L'hombre-Charte möglich ſind u. ſ. f. Man findet hier alſo die Beſtimmungen des Schluſſes in Eine Klaſſe mit den Punkten des Würfels und der L'hombre-Charte geſetzt, das Vernünftige als ein todtes und begriffloſes genommen, und das Eigenthümliche des Begriffs und ſeiner Beſtimmungen, als geiſtige Weſen ſich zu beziehen, und durch dieß Beziehen ihre unmittelbare Beſtimmung aufzuheben, auf der Seite gelaſſen. — Dieſe leibnizische Anwendung des kombinatoriſchen Calculs auf den Schluß und auf die Verbindung anderer Begriffe unterſchied ſich von der verrufenen lullianiſchen Kunſt durch nichts, als daß ſie von Seiten der Anzahl methodiſcher war, übrigens an Sinnloſigkeit ihr gleich kam. — Es hing hiermit ein Lieblingsgedanke Leibnitzens zuſammen, den er in der Jugend gefaßt, und der Unreifheit und Seichtigkeit deſſelben unerachtet auch ſpäterhin nicht aufgab, von einer allgemeinen Charakteriſtik der Begriffe, — einer Schriftſprache, worin jeder Begriff dargeſtellt werde, wie er eine Beziehung aus andern iſt, oder ſich auf andere beziehe — als ob in der vernünftigen Verbindung, welche weſentlich dialektiſch iſt, ein Inhalt noch dieſelben Beſtimmungen behielte, die er hat, wenn er für ſich fixirt iſt.

Der ploucquetſche Calcul hat ohne Zweifel die konſequenteſte Verfahrungsweiſe ergriffen, wodurch das Verhältniß des Schluſſes fähig wird, dem Calcul unterworfen zu werden. Er beruht darauf, daß von dem Verhältnißunterſchiede, dem Unterſchiede der Einzelnheit, Beſonderheit und Allgemeinheit im Urtheile abſtrahirt, und die abſtrakte Identität des Subjekts und Prädikats feſtgehalten wird, wodurch ſie in mathematiſcher Gleichheit ſind; — einer Beziehung, welche das Schließen zu einer völlig gehaltleeren und tautologiſchen Formirung von Sätzen macht. — Im Satze: Die Roſe iſt roth, ſoll das Prädikat nicht das allgemeine Roth, ſondern nur das beſtimmte Roth der Roſe bedeuten; im Satze: Alle Chriſten

sind Menschen, soll das Prädikat nur diejenigen Menschen bedeuten, welche Christen sind; aus diesem und dem Satze: Die Juden sind keine Christen, folgt dann der Schlußsatz, der diesen syllogistischen Calcul bei Mendelssohn nicht gut empfohlen hat: Also sind die Juden keine Menschen (nämlich diejenigen Menschen nicht, welche die Christen sind). — Plouquet giebt als eine Folge seiner Erfindung an, posse etiam rudes mechanice totam logicam doceri, uti pueri arithmeticam docentur, ita quidem, ut nulla formidine in ratiociniis suis errandi torqueri, vel fallaciis circumveniri possint, si in calculo non errant. — Diese Empfehlung, daß Ungebildeten durch den Calcul mechanisch die ganze Logik beigebracht werden könne, ist wohl das Schlimmste, was von einer Erfindung über die Darstellung der logischen Wissenschaft gesagt werden kann.

B.

Der Schluß der Reflexion.

Der Verlauf des qualitativen Schlusses hat das Abstrakte der Bestimmungen desselben aufgehoben; der Terminus hat sich dadurch als eine solche Bestimmtheit gesetzt, in welcher auch die andere scheint. Außer den abstrakten Terminis ist im Schlusse auch die Beziehung derselben vorhanden, und im Schlußsatz ist sie als eine vermittelte und nothwendige gesetzt; daher ist jede Bestimmtheit in Wahrheit nicht als eine einzelne für sich, sondern als Beziehung der andern, als konkrete Bestimmtheit, gesetzt.

Die Mitte war die abstrakte Besonderheit, für sich eine einfache Bestimmtheit, und Mitte nur äußerlich und relativ gegen die selbstständigen Extreme. Nunmehr ist sie gesetzt als die Totalität der Bestimmungen; so ist sie die gesetzte Einheit der Extreme; zunächst aber die Einheit der Reflexion, welche sie

in ſich befaßt; — ein Befaſſen, welches als erſtes Aufheben der Unmittelbarkeit und erſtes Beziehen der Beſtimmungen noch nicht die abſolute Identität des Begriffes iſt.

Die Extreme ſind die Beſtimmungen des Urtheils der Reflexion; eigentliche Einzelnheit und Allgemeinheit als Verhältnißbeſtimmung, oder eine Mannigfaltiges in ſich zuſammenfaſſende Reflexion. Aber das einzelne Subjekt enthält auch, wie beim Urtheile der Reflexion gezeigt worden, außer der bloßen Einzelnheit, die der Form angehört, die Beſtimmtheit, als ſchlechthin in ſich reflektirte Allgemeinheit, als vorausgeſetzte, d. h. hier noch unmittelbar angenommene, Gattung.

Aus dieſer Beſtimmtheit der Extreme, welche dem Verlauf der Urtheilsbeſtimmung angehört, ergiebt ſich der nähere Inhalt der Mitte, auf die es weſentlich beim Schluſſe ankommt, da ſie ihn vom Urtheile unterſcheidet. Sie enthält 1) die Einzelnheit, 2) aber zur Allgemeinheit erweitert, als Alle, 3) die zum Grunde liegende, Einzelnheit und abſtrakte Allgemeinheit ſchlechthin in ſich vereinigende Allgemeinheit, die Gattung. — Der Schluß der Reflexion hat auf dieſe Weiſe erſt die eigentliche Beſtimmtheit der Form, indem die Mitte als die Totalität der Beſtimmungen geſetzt iſt; der unmittelbare Schluß iſt gegen ihn deswegen der unbeſtimmte, als die Mitte erſt noch die abſtrakte Beſonderheit iſt, in welcher die Momente ihres Begriffs noch nicht geſetzt ſind. — Dieſer erſte Schluß der Reflexion kann der Schluß der Allheit genannt werden.

a. Schluß der Allheit.

1. Der Schluß der Allheit iſt der Verſtandesſchluß in ſeiner Vollkommenheit, mehr aber noch nicht. Daß die Mitte in ihm nicht abſtrakte Beſonderheit, ſondern in ihre Momente entwickelt und daher als konkrete iſt, iſt zwar ein weſentliches Erforderniß für den Begriff, allein die Form der Allheit faßt das Einzelne zunächſt nur äußerlich in die Allgemeinheit zuſam-

men, und umgekehrt erhält ſie das Einzelne noch als ein unmittelbar für ſich beſtehendes in der Allgemeinheit. Die Negation der Unmittelbarkeit der Beſtimmungen, die das Reſultat des Schluſſes des Daſeyns war, iſt nur die erſte Negation, noch nicht die Negation der Negation, oder abſolute Reflexion in ſich. Jener die einzelnen Beſtimmungen in ſich befaſſenden Allgemeinheit der Reflexion liegen ſie daher noch zu Grunde, — oder die Allheit iſt noch nicht die Allgemeinheit des Begriffs, ſondern die äußere der Reflexion.

Der Schluß des Daſeyns war darum zufällig, weil der Medius Terminus deſſelben als eine einzelne Beſtimmtheit des konkreten Subjekts eine unbeſtimmbare Menge anderer ſolcher Mediorum Terminorum zuläßt, und damit das Subjekt mit unbeſtimmbar anderen, und mit entgegengeſetzten Prädikaten zuſammen geſchloſſen ſeyn konnte. Indem die Mitte aber nunmehr die Einzelnheit enthält, und hierdurch ſelbſt konkret iſt, ſo kann durch ſie mit dem Subjekt nur ein Prädikat verbunden werden, das ihm als konkretem zukommt. — Wenn z. B. aus dem Medius Terminus: Grün, geſchloſſen werden ſollte, daß ein Gemälde angenehm ſey, weil das Grün dem Auge angenehm iſt, oder ein Gedicht, ein Gebäude u. ſ. f. ſchön ſey, weil es Regelmäßigkeit beſitze, ſo könnte das Gemälde u. ſ. f. deſſen ungeachtet häßlich ſeyn, um anderer Beſtimmungen willen, aus denen auf dieß letztere Prädikat geſchloſſen werden könnte. Indem hingegen der Medius Terminus die Beſtimmung der Allheit hat, ſo enthält er das Grüne, die Regelmäßigkeit als ein Konkretes, das eben darum nicht die Abſtraktion eines bloß Grünen, Regelmäßigen u. ſ. f. iſt; mit dieſem Konkreten können nun nur Prädikate verbunden ſeyn, die der Totalität des Konkreten gemäß ſind. — In dem Urtheil: Das Grüne oder Regelmäßige iſt angenehm, iſt das Subjekt nur die Abſtraktion von Grün, Regelmäßigkeit; in dem Satze: Alles Grüne oder Regelmäßige iſt an-

genehm, ist das Subjekt dagegen: alle wirklichen konkreten Gegenstände, die grün oder regelmäßig sind, die also als konkrete mit allen ihren Eigenschaften, die sie außer dem Grünen oder der Regelmäßigkeit noch haben, genommen werden.

2. Diese Reflexions-Vollkommenheit des Schlusses macht ihn aber eben hiermit zu einem bloßen Blendwerk. Der Medius Terminus hat die Bestimmtheit: Alle; diesen kommt im Obersatze das Prädikat unmittelbar zu, das mit dem Subjekte zusammen geschlossen wird. Aber Alle sind alle Einzelne; darin hat also das einzelne Subjekt jenes Prädikat schon unmittelbar, und erhält es nicht erst durch den Schluß. — Oder das Subjekt erhält durch den Schlußsatz ein Prädikat als eine Folge; der Obersatz aber enthält in sich schon diesen Schlußsatz; der Obersatz ist also nicht für sich richtig, oder ist nicht ein unmittelbares, vorausgesetztes Urtheil, sondern setzt selbst schon den Schlußsatz voraus, dessen Grund er seyn sollte. — In dem beliebten vollkommenen Schlusse:

Alle Menschen sind sterblich,
Nun ist Cajus ein Mensch,
Ergo ist Cajus sterblich,

ist der Obersatz nur darum und insofern richtig, als der Schlußsatz richtig ist; wäre Cajus zufälligerweise nicht sterblich, so wäre der Obersatz nicht richtig. Der Satz, welcher Schlußsatz seyn sollte, muß schon unmittelbar für sich richtig seyn, weil der Obersatz sonst nicht Alle Einzelne befassen könnte; ehe der Obersatz als richtig gelten kann, ist vorher die Frage, ob nicht jener Schlußsatz selbst eine Instanz gegen ihn sey.

3. Beim Schlusse des Daseyns ergab sich aus dem Begriffe des Schlusses, daß die Prämissen als unmittelbare dem Schlußsatze, nämlich der durch den Begriff des Schlusses geforderten Vermittelung, widersprachen, daß der erste Schluß daher andere, und umgekehrt diese anderen ihn voraussetzten.

Im Schlusse der Reflexion ist dieß an ihm selbst gesetzt, daß der Obersatz seinen Schlußsatz voraussetzt, indem jener die Verbindung des Einzelnen mit einem Prädikate enthält, welche eben erst Schlußsatz seyn soll.

Was also in der That vorhanden ist, kann zunächst so ausgedrückt werden: daß der Reflexions-Schluß nur ein äußerlicher leerer Schein des Schließens ist, — daß somit das Wesen dieses Schließens auf subjektiver Einzelnheit beruht, diese hiermit die Mitte ausmacht, und als solche zu setzen ist; — die Einzelnheit, welche als solche ist, und nur äußerlich die Allgemeinheit an ihr hat. — Oder nach dem nähern Inhalt des Reflexions-Schlusses zeigte sich, daß das Einzelne in unmittelbarer, nicht einer erschlossenen Beziehung auf sein Prädikat steht, und daß der Obersatz, die Verbindung eines Besondern mit einem Allgemeinen, oder näher eines formell Allgemeinen mit einem an sich Allgemeinen, durch die Beziehung der Einzelnheit, die in jenem vorhanden ist, — der Einzelnheit als Allheit, — vermittelt ist. Dieß aber ist der Schluß der Induktion.

b. Schluß der Induktion.

1. Der Schluß der Allheit steht unter dem Schema der ersten Figur: E — B — A; der Schluß der Induktion unter dem der zweiten A — E — B, da er wieder die Einzelnheit zur Mitte hat, nicht die abstrakte Einzelnheit, sondern als vollständig, nämlich gesetzt mit der ihr entgegengesetzten Bestimmung, der Allgemeinheit. — Das eine Extrem ist irgend ein Prädikat, das allen diesen Einzelnen gemeinschaftlich ist; die Beziehung desselben auf sie macht die unmittelbaren Prämissen aus, dergleichen eine im vorhergehenden Schlusse Schlußsatz seyn sollte. — Das andere Extrem kann die unmittelbare Gattung seyn, wie sie in der Mitte des vorigen Schlusses, oder im Subjekte des universellen Urtheils vorhanden ist, und welche

in den ſämmtlichen Einzelnen oder auch Arten der Mitte erſchöpft iſt. Der Schluß hat hiernach die Geſtalt:

$$A - \begin{matrix} e \\ e \\ e \\ \text{ins} \\ \text{Unendliche.} \end{matrix} - B.$$

2. Die zweite Figur des formalen Schluſſes A — E — B entſprach dem Schema darum nicht, weil in der einen Prämiſſe E, das die Mitte ausmacht, nicht ſubſumirend oder Prädikat war. In der Induktion iſt dieſer Mangel gehoben; die Mitte iſt hier: Alle Einzelne; der Satz: A — E, welcher das objektive Allgemeine oder Gattung als zum Extrem ausgeſchieden, als Subjekt enthält, hat ein Prädikat, das mit ihm wenigſtens von gleichem Umfange, hiermit für die äußere Reflexion identiſch iſt. Der Löwe, Elephant u. ſ. f. machen die Gattung des vierfüßigen Thiers aus; der Unterſchied, daß derſelbe Inhalt das eine Mal in der Einzelnheit, das andere Mal in der Allgemeinheit geſetzt iſt, iſt hiermit bloße gleichgültige Formbeſtimmung, — eine Gleichgültigkeit, welche das im Reflexions-Schluſſe geſetzte Reſultat des formalen Schluſſes, und hierdurch die Gleichheit des Umfangs geſetzt iſt.

Die Induktion iſt daher nicht der Schluß der bloßen Wahrnehmung oder des zufälligen Daſeyns, wie die ihm entſprechende zweite Figur, ſondern Schluß der Erfahrung; — des ſubjektiven Zuſammenfaſſens der Einzelnen in die Gattung, und des Zuſammenſchließens der Gattung mit einer allgemeinen Beſtimmtheit, weil ſie in allen Einzelnen angetroffen wird. Er hat auch die objektive Bedeutung, daß die unmittelbare Gattung ſich durch die Totalität der Einzelnheit zu einer allgemeinen Eigenſchaft beſtimmt, in einem allgemeinen Verhältniſſe oder Merkmal ihr Daſeyn hat. — Allein die objektive

Bedeutung dieſes, wie der anderen Schlüſſe iſt nur erſt ihr innerer Begriff, und hier noch nicht geſetzt.

3. Die Induktion iſt vielmehr noch weſentlich ein ſubjektiver Schluß. Die Mitte ſind die Einzelnen in ihrer Unmittelbarkeit, das Zuſammenfaſſen derſelben in die Gattung durch die Allheit iſt eine äußerliche Reflexion. Um der beſtehenden Unmittelbarkeit der Einzelnen, und um der daraus fließenden Aeußerlichkeit willen iſt die Allgemeinheit nur Vollſtändigkeit, oder bleibt vielmehr eine Aufgabe. — Es kommt an ihr daher wieder der Progreß in die ſchlechte Unendlichkeit zum Vorſchein; die Einzelnheit ſoll als identiſch mit der Allgemeinheit geſetzt werden, aber indem die Einzelnen ebenſo ſehr als unmittelbare geſetzt ſind, ſo bleibt jene Einheit nur ein perennirendes Sollen; ſie iſt eine Einheit der Gleichheit; die identiſch ſeyn ſollen, ſollen es zugleich nicht ſeyn. Die a, b, c, d, e nur ins Unendliche fort machen die Gattung aus, und geben die vollendete Erfahrung. Der Schlußſatz der Induktion bleibt inſofern problematiſch.

Indem ſie aber dieß ausdrückt, daß die Wahrnehmung, um zur Erfahrung zu werden, ins Unendliche fortgeſetzt werden ſoll, ſetzt ſie voraus, daß die Gattung mit ihrer Beſtimmtheit an und für ſich zuſammengeſchloſſen ſey. Sie ſetzt damit eigentlich ihren Schlußſatz vielmehr als ein Unmittelbares voraus, wie der Schluß der Allheit für eine ſeiner Prämiſſen den Schlußſatz vorausſetzt. — Eine Erfahrung, die auf Induktion beruht, wird als gültig angenommen, obgleich die Wahrnehmung zugeſtandenermaßen nicht vollendet iſt; es kann aber nur angenommen werden, daß ſich keine Inſtanz gegen jene Erfahrung ergeben könne, inſofern dieſe an und für ſich wahr ſey. Der Schluß durch Induktion gründet ſich daher wohl auf eine Unmittelbarkeit, aber nicht auf die, auf die er ſich gründen ſollte, auf die ſeyende Unmittelbarkeit der Einzelnheit, ſondern auf die an und für ſich ſeyende, auf die allge-

meine. — Die Grundbeſtimmung der Induktion iſt, ein Schluß zu ſeyn; wenn die Einzelnheit als weſentliche, die Allgemeinheit aber nur als äußerliche Beſtimmung der Mitte genommen wird, ſo fiele die Mitte in zwei unverbundene Theile aus einander, und es wäre kein Schluß vorhanden; dieſe Aeußerlichkeit gehört vielmehr den Extremen an. Die Einzelnheit kann nur Mitte ſeyn, als unmittelbar identiſch mit der Allgemeinheit; eine ſolche Allgemeinheit iſt eigentlich die objektive, die Gattung. — Dieß kann auch ſo betrachtet werden: Die Allgemeinheit iſt an der Beſtimmung der Einzelnheit, welche der Mitte der Induktion zu Grunde liegt, äußerlich, aber weſentlich; ein ſolches Aeußerliche iſt ſo ſehr unmittelbar ſein Gegentheil, das Innerliche. — Die Wahrheit des Schluſſes der Induktion iſt daher ein ſolcher Schluß, der eine Einzelnheit zur Mitte hat, die unmittelbar an ſich ſelbſt Allgemeinheit iſt; — der Schluß der Analogie.

c. Der Schluß der Analogie.

1. Dieſer Schluß hat die dritte Figur des unmittelbaren Schluſſes: E — A — B zu ſeinem abſtrakten Schema. Aber ſeine Mitte iſt nicht mehr irgend eine einzelne Qualität, ſondern eine Allgemeinheit, welche die Reflexion-in-ſich eines Konkreten, ſomit die Natur deſſelben iſt; — und umgekehrt, weil ſie ſo die Allgemeinheit als eines Konkreten iſt, iſt ſie zugleich an ſich ſelbſt dieß Konkrete. — Es iſt hier alſo ein Einzelnes die Mitte, aber nach ſeiner allgemeinen Natur; ferner iſt ein anderes Einzelnes Extrem, welches mit jenem dieſelbe allgemeine Natur hat. Z. B.:

Die Erde hat Bewohner,
Der Mond iſt eine Erde,
Alſo hat der Mond Bewohner.

2. Die Analogie iſt um ſo oberflächlicher, je mehr das Allgemeine, in welchem die beiden Einzelnen eins ſind, und

nach welchem das eine, Prädikat des andern wird, eine bloße Qualität, oder wie die Qualität subjektiv genommen wird, ein oder anderes Merkmal ist, wenn die Identität beider hierin als eine bloße Aehnlichkeit genommen wird. Dergleichen Oberflächlichkeit aber, zu der eine Verstandes- oder Vernunftform dadurch gebracht wird, daß man sie in die Sphäre der bloßen Vorstellung herabsetzt, sollte in der Logik gar nicht angeführt werden. — Auch ist es unpassend, den Obersatz dieses Schlusses so darzustellen, daß er lauten solle: Was einem Objekte in einigen Merkmalen ähnlich ist, das ist ihm auch in andern ähnlich. Auf solche Weise wird die Form des Schlusses in Gestalt eines Inhalts ausgedrückt, und der empirische, eigentlich so zu nennende, Inhalt zusammen in den Untersatz verlegt. So könnte auch die ganze Form z. B. des ersten Schlusses als sein Obersatz ausgedrückt werden: Was unter ein Anderes subsumirt ist, welchem ein Drittes inhärirt, dem inhärirt auch dieß Dritte; Nun aber und so fort. Aber beim Schlusse selbst kommt es nicht auf den empirischen Inhalt an, und seine eigene Form zum Inhalt eines Obersatzes zu machen, ist so gleichgültig, als ob jeder andere empirische Inhalt dafür genommen würde. Insofern es aber beim Schluß der Analogie auf jenen Inhalt, der nichts als die eigenthümliche Form des Schlusses enthält, nicht ankommen sollte, so käme es auch bei dem ersten Schluß ebenso sehr nicht darauf an, d. h. nicht auf das, was den Schluß zum Schlusse macht. — Worauf es ankommt, ist immer die Form des Schlusses, er mag nun diese selbst, oder etwas Anderes zu seinem empirischen Inhalte haben. So ist der Schluß der Analogie eine eigenthümliche Form, und es ist ein ganz leerer Grund, ihn nicht für eine solche ansehen zu wollen, weil seine Form zum Inhalt oder Materie eines Obersatzes gemacht werden könne, die Materie aber das Logische nicht angehe. — Was beim Schlusse der Analogie, etwa auch beim

Schlusse der Induktion zu diesem Gedanken verleiten kann, ist, daß in ihnen die Mitte und auch die Extreme weiter bestimmt sind, als in dem bloß formalen Schlusse, und daher die Formbestimmung, weil sie nicht mehr einfach und abstrakt ist, auch als Inhaltsbestimmung erscheinen muß. Aber dieß, daß die Form sich so zum Inhalte bestimmt, ist erstlich ein nothwendiges Fortgehen des Formalen, und betrifft daher die Natur des Schlusses wesentlich; daher kann aber zweitens eine solche Inhaltsbestimmung nicht als eine solche wie ein anderer empirischer Inhalt angesehen und davon abstrahirt werden.

Wenn die Form des Schlusses der Analogie in jenem Ausdruck seines Obersatzes betrachtet wird, daß wenn zwei Gegenstände in einer oder auch einigen Eigenschaften übereinkommen, so kommt dem einen auch eine weitere Eigenschaft zu, die der andere hat, so kann es scheinen, daß dieser Schluß vier Bestimmungen, die quaternionem terminorum, enthalte; — ein Umstand, der die Schwierigkeit mit sich führte, die Analogie in die Form eines formalen Schlusses zu bringen. — Es sind zwei Einzelne, drittens eine unmittelbar als gemeinschaftlich angenommene Eigenschaft, und viertens die andere Eigenschaft, die das eine Einzelne unmittelbar hat, die das andere aber erst durch den Schluß erhält. — Dieß rührt daher, daß, wie sich ergeben hat, in dem analogischen Schlusse die Mitte als Einzelnheit, aber unmittelbar auch als deren wahre Allgemeinheit gesetzt ist. — In der Induktion ist außer den beiden Extremen die Mitte eine unbestimmbare Menge von Einzelnen; in diesem Schlusse sollte daher eine unendliche Menge von Terminis gezählt werden. — Im Schlusse der Allheit ist die Allgemeinheit an der Mitte nur erst als die äußerliche Formbestimmung der Allheit; im Schlusse der Analogie dagegen als wesentliche Allgemeinheit. Im obigen Beispiel ist der Medius Terminus: die Erde, als

ein Konkretes genommen, das nach seiner Wahrheit ebenso sehr eine allgemeine Natur oder Gattung, als ein Einzelnes ist.

Nach dieser Seite machte die Quaternio terminorum die Analogie nicht zu einem unvollkommenen Schluß. Aber er wird es durch sie nach einer andern Seite; denn wenn zwar das eine Subjekt dieselbe allgemeine Natur hat, als das andere, so ist es unbestimmt, ob dem einen Subjekt die Bestimmtheit, die auch für das andere erschlossen wird, vermöge seiner Natur, oder vermöge seiner Besonderheit zukommt, ob z. B. die Erde als Weltkörper überhaupt, oder nur als dieser besondere Weltkörper Bewohner hat. — Die Analogie ist insofern noch ein Schluß der Reflexion, als Einzelnheit und Allgemeinheit in dessen Mitte unmittelbar vereinigt sind. Um dieser Unmittelbarkeit willen ist noch die Aeußerlichkeit der Reflexions-Einheit vorhanden; das Einzelne ist nur an sich die Gattung, es ist nicht in dieser Negativität gesetzt, wodurch seine Bestimmtheit als die eigene Bestimmtheit der Gattung wäre. Darum ist das Prädikat, das dem Einzelnen der Mitte zukommt, nicht auch schon Prädikat des andern Einzelnen, obgleich diese beide einerlei Gattung angehören.

3. E — B (der Mond hat Bewohner) ist der Schlußsatz; aber die eine Prämisse (die Erde hat Bewohner) ist ein eben solches E — B; insofern E — B ein Schlußsatz seyn soll, so liegt darin die Forderung, daß auch jene Prämisse ein solcher sey. Dieser Schluß ist somit in sich selbst die Forderung seiner gegen die Unmittelbarkeit, die er enthält; oder er setzt seinen Schlußsatz voraus. Ein Schluß des Daseyns hat seine Voraussetzung an den andern Schlüssen des Daseyns; bei den so eben betrachteten ist sie in sie hinein gerückt, weil sie Schlüsse der Reflexion sind. Indem also der Schluß der Analogie die Forderung seiner Vermittelung gegen die Unmittelbarkeit ist, mit welcher seine Vermittelung behaftet ist, so ist es das Moment der Einzelnheit, dessen Aufhebung er fordert. So bleibt für

die Mitte das objektive Allgemeine, die Gattung gereinigt von der Unmittelbarkeit. — Die Gattung war im Schlusse der Analogie Moment der Mitte nur als unmittelbare Voraussetzung; indem der Schluß selbst die Aufhebung der vorausgesetzten Unmittelbarkeit fordert, so ist die Negation der Einzelnheit, und hiermit das Allgemeine nicht mehr unmittelbar, sondern gesetzt. — Der Schluß der Reflexion enthielt erst die erste Negation der Unmittelbarkeit; es ist nunmehr die zweite eingetreten, und damit die äußerliche Reflexions-Allgemeinheit zur an und für sich seyenden bestimmt. — Von der positiven Seite betrachtet, so zeigt sich der Schlußsatz identisch mit der Prämisse, die Vermittelung mit ihrer Voraussetzung zusammengegangen, hiermit eine Identität der Reflexions-Allgemeinheit, wodurch sie höhere Allgemeinheit geworden.

Uebersehen wir den Gang der Schlüsse der Reflexion, so ist die Vermittelung überhaupt die gesetzte, oder konkrete Einheit der Formbestimmungen der Extreme; die Reflexion besteht in diesem Setzen der einen Bestimmung in der andern; das Vermittelnde ist so die Allheit. Als der wesentliche Grund derselben aber zeigt sich die Einzelnheit, und die Allgemeinheit nur als äußerliche Bestimmung an ihr, als Vollständigkeit. Die Allgemeinheit ist aber dem Einzelnen wesentlich, daß es zusammenschließende Mitte sey; es ist daher als an sich seyendes Allgemeines zu nehmen. Es ist aber mit ihr nicht auf diese bloß positive Weise vereinigt, sondern in ihr aufgehoben, und negatives Moment; so ist das Allgemeine, das an und für sich Seyende, gesetzte Gattung, und das Einzelne als Unmittelbares ist vielmehr die Aeußerlichkeit derselben, oder es ist Extrem. — Der Schluß der Reflexion steht überhaupt genommen unter dem Schema B — E — A, das Einzelne ist darin noch als solches wesentliche Bestimmung der Mitte; indem sich seine Unmittelbarkeit aber aufgehoben hat, und die Mitte als an und für sich seyende Allgemeinheit bestimmt hat, so ist der Schluß

unter das formelle Schema: E — A — B getreten, und der Schluß der Reflexion in den Schluß der Nothwendigkeit übergegangen.

C.

Der Schluß der Nothwendigkeit.

Das Vermittelnde hat sich nunmehr bestimmt 1) als einfache bestimmte Allgemeinheit, wie die Besonderheit in dem Schlusse des Daseyns ist; aber 2) als objektive Allgemeinheit, das heißt, welche die ganze Bestimmtheit der unterschiedenen Extreme enthält, wie die Allheit des Schlusses der Reflexion; eine erfüllte, aber einfache Allgemeinheit; die allgemeine Natur der Sache, die Gattung.

Dieser Schluß ist inhaltsvoll, weil die abstrakte Mitte des Schlusses des Daseyns sich zum bestimmten Unterschiede gesetzt, wie sie als Mitte des Reflexions-Schlusses ist, aber dieser Unterschied wieder in die einfache Identität sich reflektirt hat. — Dieser Schluß ist daher Schluß der Nothwendigkeit, da seine Mitte kein sonstiger unmittelbarer Inhalt, sondern die Reflexion der Bestimmtheit der Extreme in sich ist. Diese haben an der Mitte ihre innere Identität, deren Inhaltsbestimmungen die Formbestimmungen der Extreme sind. — Damit ist das, wodurch sich die Termini unterscheiden, als äußerliche und unwesentliche Form, und sie sind als Momente eines nothwendigen Daseyns.

Zunächst ist dieser Schluß der unmittelbare, und insofern so formale, daß der Zusammenhang der Terminorum die wesentliche Natur ist als Inhalt, und dieser an den unterschiedenen Terminis nur in verschiedener Form, und die Extreme für sich nur als ein unwesentliches Bestehen sind. — Die Realisirung dieses Schlusses hat ihn so zu bestimmen, daß die Extreme gleichfalls als diese Totalität, welche zunächst die Mitte ist, gesetzt werden, und die Nothwendig-

keit der Beziehung, welche zunächst nur der substantielle Inhalt ist, eine Beziehung der gesetzten Form sey.

a. Der kategorische Schluß.

1. Der kategorische Schluß hat das kategorische Urtheil zu einer oder zu seinen beiden Prämissen. — Es wird hier mit diesem Schlusse, wie mit dem Urtheil, die bestimmtere Bedeutung verbunden, daß die Mitte desselben die objektive Allgemeinheit ist. Oberflächlicher Weise wird auch der kategorische Schluß für nicht mehr genommen, als für einen bloßen Schluß der Inhärenz.

Der kategorische Schluß ist nach seiner gehaltvollen Bedeutung der erste Schluß der Nothwendigkeit, worin ein Subjekt mit einem Prädikat durch seine Substanz zusammen geschlossen ist. Die Substanz aber in die Sphäre des Begriffs erhoben, ist das Allgemeine, gesetzt so an und für sich zu seyn, daß sie nicht, wie in ihrem eigenthümlichen Verhältnisse, die Accidentalität, sondern die Begriffsbestimmung zur Form, zur Weise ihres Seyns hat. Ihre Unterschiede sind daher die Extreme des Schlusses, und bestimmt die Allgemeinheit und Einzelnheit. Jene ist gegen die Gattung, wie die Mitte näher bestimmt ist, abstrakte Allgemeinheit oder allgemeine Bestimmtheit; — die Accidentalität der Substanz in die einfache Bestimmtheit, die aber ihr wesentlicher Unterschied, die specifische Differenz ist, zusammengefaßt. — Die Einzelnheit aber ist das Wirkliche, an sich die konkrete Einheit der Gattung und der Bestimmtheit, hier aber als im unmittelbaren Schlusse zunächst unmittelbare Einzelnheit, die in die Form für sich seyenden Bestehens zusammengefaßte Accidentalität. — Die Beziehung dieses Extrems auf die Mitte macht ein kategorisches Urtheil aus; insofern aber auch das andere Extrem nach der angegebenen Bestimmung die specifische Differenz der Gattung,

oder ihr beſtimmtes Princip ausdrückt, ſo iſt auch dieſe andere Prämiſſe kategoriſch.

2. Dieſer Schluß ſteht zunächſt als erſter, ſomit unmittelbarer Schluß der Nothwendigkeit unter dem Schema des erſten formalen Schluſſes E—B—A. — Da aber die Mitte die weſentliche Natur des Einzelnen, nicht irgend eine der Beſtimmtheiten oder Eigenſchaften deſſelben iſt, und ebenſo das Extrem der Allgemeinheit nicht irgend ein abſtraktes Allgemeines, auch wieder nur eine einzelne Qualität, ſondern die allgemeine Beſtimmtheit, das Specifiſche des Unterſchiedes der Gattung iſt, ſo fällt die Zufälligkeit weg, daß das Subjekt nur durch irgend einen Medius Terminus mit irgend einer Qualität zuſammen geſchloſſen wäre. — Indem ſomit auch die Beziehungen der Extreme auf die Mitte nicht diejenige äußerliche Unmittelbarkeit haben, wie im Schluſſe des Daſeyns; ſo tritt die Forderung des Beweiſes nicht in dem Sinne ein, der dort Statt fand und zum unendlichen Progreſſe führte.

Dieſer Schluß ſetzt ferner nicht, wie ein Schluß der Reflexion, für ſeine Prämiſſen ſeinen Schlußſatz voraus. Die Termini ſtehen nach dem ſubſtantiellen Inhalt in identiſcher, als an und für ſich ſeyender Beziehung auf einander; es iſt ein die drei Terminos durchlaufendes Weſen vorhanden, an welchem die Beſtimmungen der Einzelnheit, Beſonderheit und Allgemeinheit nur formelle Momente ſind.

Der kategoriſche Schluß iſt daher inſofern nicht mehr ſubjektiv; in jener Identität fängt die Objektivität an: die Mitte iſt die inhaltsvolle Identität ihrer Extreme, welche in derſelben nach ihrer Selbſtſtändigkeit enthalten ſind, denn ihre Selbſtſtändigkeit iſt jene ſubſtantielle Allgemeinheit, die Gattung. Das Subjektive des Schluſſes beſteht in dem gleichgültigen Beſtehen der Extreme gegen den Begriff, oder die Mitte.

3. Es iſt aber noch an dieſem Schluſſe dieß ſubjektiv, daß

jene Identität noch als die substantielle oder als Inhalt, noch nicht zugleich als Identität der Form ist. Daher ist die Identität des Begriffes noch inneres Band, somit als Beziehung noch Nothwendigkeit; die Allgemeinheit der Mitte ist gediegene, positive Identität, nicht ebenso sehr als Negativität ihrer Extreme.

Näher ist die Unmittelbarkeit dieses Schlusses, welche noch nicht als das, was sie an sich ist, gesetzt ist, so vorhanden. Das eigentlich Unmittelbare des Schlusses ist das Einzelne. Dieß ist unter seine Gattung als Mitte subsumirt; aber unter derselben stehen noch andere, unbestimmt viele Einzelne; es ist daher zufällig, daß nur dieses Einzelne darunter als subsumirt gesetzt ist. — Diese Zufälligkeit gehört aber ferner nicht bloß der äußern Reflexion an, die das im Schlusse gesetzte Einzelne, durch die Vergleichung mit andern, zufällig findet; vielmehr darin, daß es selbst auf die Mitte als seine objektive Allgemeinheit bezogen ist, ist es als zufällig, als eine subjektive Wirklichkeit gesetzt. Auf der andern Seite, indem das Subjekt ein unmittelbares Einzelnes ist, enthält es Bestimmungen, welche nicht in der Mitte, als der allgemeinen Natur enthalten sind; es hat somit auch eine dagegen gleichgültige, für sich bestimmte Existenz, die von eigenthümlichen Inhalt ist. Damit hat auch umgekehrt dieser andere Terminus eine gleichgültige Unmittelbarkeit und verschiedene Existenz von jenem. — Dasselbe Verhältniß findet auch zwischen der Mitte und dem andern Extreme Statt; denn dieß hat gleichfalls die Bestimmung der Unmittelbarkeit, somit eines zufälligen Seyn gegen seine Mitte.

Was hiermit im kategorischen Schlusse gesetzt ist, sind einer Seits Extreme in solchem Verhältniß zur Mitte, daß sie an sich objektive Allgemeinheit oder selbstständige Natur haben und zugleich als Unmittelbare sind, also gegen einander gleichgültige Wirklichkeiten. Anderer Seits aber sind sie

ebenso sehr als zufällige, oder ihre Unmittelbarkeit als aufgehoben in ihrer Identität bestimmt. Diese aber ist um jener Selbstständigkeit und Totalität der Wirklichkeit willen nur die formelle, innere; hierdurch hat der Schluß der Nothwendigkeit sich zum hypothetischen bestimmt.

b. Der hypothetische Schluß.

1. Das hypothetische Urtheil enthält nur die nothwendige Beziehung ohne die Unmittelbarkeit der Bezogenen. Wenn A ist, so ist B; oder das Seyn des A ist auch ebenso sehr das Seyn eines Andern, des B; damit ist noch nicht gesagt, weder daß A ist, noch daß B ist. Der hypothetische Schluß fügt diese Unmittelbarkeit des Seyns hinzu:

Wenn A ist, so ist B,
Nun ist A,
Also ist B.

Der Untersatz für sich spricht das unmittelbare Seyn des A aus.

Aber es ist nicht bloß dieß zum Urtheil hinzugekommen. Der Schluß enthält die Beziehung des Subjekts und Prädikats nicht als die abstrakte Kopula, sondern als die erfüllte vermittelnde Einheit. Das Seyn des A ist daher nicht als bloße Unmittelbarkeit, sondern wesentlich als Mitte des Schlusses zu nehmen. Dieß ist näher zu betrachten.

2. Zunächst ist die Beziehung des hypothetischen Urtheils die Nothwendigkeit, oder innere substantielle Identität bei äußerlicher Verschiedenheit der Existenz, oder der Gleichgültigkeit des erscheinenden Seyns gegeneinander; — ein identischer Inhalt, der innerlich zu Grunde liegt. Die beiden Seiten des Urtheils sind daher nicht als ein unmittelbares, sondern in der Nothwendigkeit gehaltenes Seyn, also zugleich aufgehobenes, oder nur erscheinendes Seyn. Sie verhalten sich ferner als Seiten des Urtheils, als Allgemeinheit und Einzelnheit; das eine ist daher jener Inhalt als Totalität der

Bedingungen, das andere als Wirklichkeit. Es ist jedoch gleichgültig, welche Seite als Allgemeinheit, welche als Einzelnheit genommen werde. Insofern nämlich die Bedingungen noch das Innere, Abstrakte einer Wirklichkeit sind, sind sie das Allgemeine, und es ist das Zusammengefaßtseyn derselben in eine Einzelnheit, wodurch sie in Wirklichkeit getreten sind. Umgekehrt sind die Bedingungen eine vereinzelnte zerstreute Erscheinung, welche erst in der Wirklichkeit Einheit und Bedeutung, und ein allgemeingültiges Daseyn gewinnt.

Das nähere Verhältniß, das hier zwischen den beiden Seiten als Verhältniß von Bedingung zum Bedingten angenommen worden, kann jedoch auch als Ursache und Wirkung, Grund und Folge genommen werden; dieß ist hier gleichgültig; aber das Verhältniß der Bedingung entspricht insofern der in dem hypothetischen Urtheile und Schlusse vorhandenen Beziehung näher, als die Bedingung wesentlich als eine gleichgültige Existenz, Grund und Ursache dagegen durch sich selbst übergehend ist; auch ist die Bedingung eine allgemeinere Bestimmung, indem sie beide Seiten jener Verhältnisse begreift, da die Wirkung, Folge u. s. f. ebenso sehr Bedingung der Ursache, des Grundes ist, als diese von jenen. —

A ist nun das vermittelnde Seyn, insofern es erstens ein unmittelbares Seyn, eine gleichgültige Wirklichkeit, aber zweitens insofern es ebenso sehr als ein an sich selbst zufälliges, sich aufhebendes Seyn ist. Was die Bedingungen in die Wirklichkeit der neuen Gestalt, deren Bedingungen sie sind, übersetzt, ist, daß sie nicht das Seyn als das abstrakte Unmittelbare sind, sondern das Seyn in seinem Begriffe, zunächst das Werden; aber, da der Begriff nicht mehr das Uebergehen ist, bestimmter die Einzelnheit, als sich auf sich beziehende negative Einheit. — Die Bedingungen sind ein zerstreutes, seine Verwendung erwartendes und forderndes Material; diese

Negativität iſt das Vermittelnde, die freie Einheit des Begriffes. Sie beſtimmt ſich als Thätigkeit, da dieſe Mitte der Widerſpruch der objektiven Allgemeinheit, oder der Totalität des identiſchen Inhalts, und der gleichgültigen Unmittelbarkeit iſt. — Dieſe Mitte iſt daher nicht mehr bloß innere, ſondern ſeyende Nothwendigkeit; die objektive Allgemeinheit enthält die Beziehung auf ſich ſelbſt als einfache Unmittelbarkeit, als Seyn; — im kategoriſchen Schluſſe iſt dieß Moment zunächſt Beſtimmung der Extreme; aber gegen die objektive Allgemeinheit der Mitte beſtimmt es ſich als Zufälligkeit, damit als ein nur geſetztes, auch aufgehobenes, das iſt, in den Begriff oder in die Mitte als Einheit zurückgegangenes, welche ſelbſt nun in ihrer Objektivität auch Seyn iſt.

Der Schlußſatz: Alſo iſt B, drückt denſelben Widerſpruch aus, daß B ein unmittelbar Seyendes, aber ebenſo durch ein Anderes oder vermittelt iſt. Seiner Form nach iſt er daher derſelbe Begriff, welcher die Mitte iſt; nur als das Nothwendige unterſchieden von der Nothwendigkeit, — in der ganz oberflächlichen Form der Einzelnheit gegen die Allgemeinheit. Der abſolute Inhalt von A und B iſt derſelbe; es ſind nur zwei verſchiedene Namen derſelben Grundlage für die Vorſtellung, inſofern ſie die Erſcheinung der verſchiedenen Geſtalt des Daſeyns feſthält, und vom Nothwendigen ſeine Nothwendigkeit unterſcheidet; inſofern dieſe aber von B getrennt ſeyn ſollte, ſo wäre es nicht das Nothwendige. Es iſt ſomit die Identität des Vermittelnden und des Vermittelten darin vorhanden.

3. Der hypothetiſche Schluß ſtellt zunächſt die nothwendige Beziehung als Zuſammenhang durch die Form oder negative Einheit dar, wie der kategoriſche durch die poſitive Einheit den gediegenen Inhalt, die objektive Allgemeinheit. Aber die Nothwendigkeit geht in das Nothwendige zu-

sammen; die Formthätigkeit des Uebersetzens der bedingenden Wirklichkeit in die bedingte ist an sich die Einheit, in welcher die vorher zum gleichgültigen Daseyn befreiten Bestimmtheiten des Gegensatzes aufgehoben sind, und der Unterschied des A und B ein leerer Name ist. Sie ist daher in sich reflektirte Einheit, — somit ein identischer Inhalt; und ist dieß nicht nur an sich, sondern es ist durch diesen Schluß auch gesetzt, indem das Seyn des A auch nicht sein eigenes, sondern des B, und umgekehrt überhaupt das Seyn des Einen das Seyn des Andern ist, und im Schlußsatze bestimmt das unmittelbare Seyn oder gleichgültige Bestimmtheit als eine vermittelte ist, — also die Aeußerlichkeit sich aufgehoben, und deren in sich gegangene Einheit gesetzt ist.

Die Vermittelung des Schlusses hat sich hierdurch bestimmt als Einzelnheit, Unmittelbarkeit und als sich auf sich beziehende Negativität, oder unterscheidende und aus diesem Unterschiede sich in sich zusammennehmende Identität, — als absolute Form, und eben dadurch als objektive Allgemeinheit, mit sich identisch seyender Inhalt. Der Schluß ist in dieser Bestimmung der disjunktive Schluß.

c. Der disjunktive Schluß.

Wie der hypothetische Schluß im Allgemeinen unter dem Schema der zweiten Figur A — E — B steht, so steht der disjunktive unter dem Schema der dritten Figur des formalen Schlusses: E — A — B. Die Mitte ist aber die mit der Form erfüllte Allgemeinheit; sie hat sich als die Totalität, als entwickelte objektive Allgemeinheit bestimmt. Der Medius Terminus ist daher sowohl Allgemeinheit, als Besonderheit und Einzelnheit. Als jene ist er erstlich die substantielle Identität der Gattung, aber zweitens als eine solche, in welche die Besonderheit, aber als ihr gleich, aufgenommen ist, also als allgemeine Sphäre, die ihre totale Besonderung

enthält, — die in ihre Arten zerlegte Gattung; A, welches sowohl B als C als D ist. Die Besonderung ist aber als Unterscheidung ebenso sehr das Entweder Oder des B, C und D, negative Einheit, das gegenseitige Ausschließen der Bestimmungen. — Dieß Ausschließen ist nun ferner nicht nur ein gegenseitiges und die Bestimmung bloß eine relative, sondern ebenso sehr wesentlich sich auf sich beziehende Bestimmung; das Besondere als Einzelnheit mit Ausschließung der anderen.

A ist entweder B oder C oder D,
A ist aber B;
also ist A nicht C noch D.

Oder auch:

A ist entweder B oder C oder D,
A ist aber nicht C noch D;
also ist es B.

A ist nicht nur in den beiden Prämissen Subjekt, sondern auch im Schlußsatz. In der ersten ist es allgemeines und in seinem Prädikate die in die Totalität ihrer Arten besonderte allgemeine Sphäre; in der zweiten ist es als Bestimmtes, oder als eine Art; im Schlußsatz ist es als die ausschließende, einzelne Bestimmtheit gesetzt. — Oder auch ist es schon im Untersatze als ausschließende Einzelnheit, und im Schlußsatze als das Bestimmte, was es ist, positiv gesetzt.

Was hiermit überhaupt als das Vermittelte erscheint, ist die Allgemeinheit des A mit der Einzelnheit. Das Vermittelnde aber ist dieses A, welches die allgemeine Sphäre seiner Besonderungen und ein als Einzelnes Bestimmtes ist. Was die Wahrheit des hypothetischen Schlusses ist, die Einheit des Vermittelnden und des Vermittelten, ist somit im disjunktiven Schlusse gesetzt, der aus diesem Grunde ebenso sehr kein Schluß mehr ist. Die Mitte, welche in ihm als die Totalität des Begriffes gesetzt ist, enthält nämlich selbst die

beiden Extreme in ihrer vollständigen Bestimmtheit. Die Extreme, im Unterschiede von dieser Mitte, sind nur als ein Gesetztseyn, dem keine eigenthümliche Bestimmtheit gegen die Mitte mehr zukommt.

Dieß noch in bestimmterer Rücksicht auf den hypothetischen Schluß betrachtet, so war in ihm eine substantielle Identität, als das innere Band der Nothwendigkeit, und eine davon unterschiedene negative Einheit — nämlich die Thätigkeit oder die Form, welche ein Daseyn in ein anderes übersetzte, — vorhanden. Der disjunktive Schluß ist überhaupt in der Bestimmung der Allgemeinheit, seine Mitte ist das A als Gattung und als vollkommen Bestimmtes; durch diese Einheit ist jener vorher innere Inhalt auch gesetzt, und umgekehrt das Gesetztseyn oder die Form ist nicht die äußerliche negative Einheit gegen ein gleichgültiges Daseyn, sondern identisch mit jenem gediegenen Inhalte. Die ganze Formbestimmung des Begriffs ist in ihrem bestimmten Unterschied und zugleich in der einfachen Identität des Begriffes gesetzt.

Dadurch hat sich nun der Formalismus des Schließens, hiermit die Subjektivität des Schlusses und des Begriffes überhaupt aufgehoben. Dieß Formelle oder Subjektive bestand darin, daß das Vermittelnde der Extreme, der Begriff als abstrakte Bestimmung, und dadurch von ihnen, deren Einheit sie ist, verschieden ist. In der Vollendung des Schlusses dagegen, worin die objektive Allgemeinheit ebenso sehr als Totalität der Formbestimmungen gesetzt ist, ist der Unterschied des Vermittelnden und Vermittelten weggefallen. Das, was vermittelt ist, ist selbst wesentliches Moment seines Vermittelnden, und jedes Moment ist als die Totalität der Vermittelten.

Die Figuren des Schlusses stellen jede Bestimmtheit des Begriffs einzeln als die Mitte dar, welche zugleich der Begriff als Sollen ist, als Forderung, daß das Vermittelnde seine Totalität sey. Die verschiedenen Gattungen der Schlüsse

aber ſtellen die Stufen der Erfüllung oder Konkretion der Mitte dar. In dem formalen Schluſſe wird die Mitte nur dadurch als Totalität geſetzt, daß alle Beſtimmtheiten, aber jede einzeln, die Funktion der Vermittelung durchlaufen. In den Schlüſſen der Reflexion iſt die Mitte als die, die Beſtimmungen der Extreme äußerlich zuſammenfaſſende Einheit. Im Schluſſe der Nothwendigkeit hat ſie ſich zur ebenſo entwickelten und totalen, als einfachen Einheit beſtimmt, und die Form des Schluſſes, der in dem Unterſchiede der Mitte gegen ſeine Extreme beſtand, hat ſich dadurch aufgehoben.

Damit iſt der Begriff überhaupt realiſirt worden; beſtimmter hat er eine ſolche Realität gewonnen, welche Objektivität iſt. Die nächſte Realität war, daß der Begriff als die in ſich negative Einheit ſich dirimirt, und als Urtheil ſeine Beſtimmungen in beſtimmtem und gleichgültigem Unterſchiede ſetzt, und im Schluſſe ſich ſelbſt ihnen entgegenſtellt. Indem er ſo noch das Innerliche dieſer ſeiner Aeußerlichkeit iſt, ſo wird durch den Verlauf der Schlüſſe dieſe Aeußerlichkeit mit der innerlichen Einheit ausgeglichen; die verſchiedenen Beſtimmungen kehren durch die Vermittelung, in welcher ſie zunächſt nur in einem Dritten eins ſind, in dieſe Einheit zurück, und die Aeußerlichkeit ſtellt dadurch den Begriff an ihr ſelbſt dar, der hiermit ebenſo ſehr nicht mehr als innerliche Einheit von ihr unterſchieden iſt.

Jene Beſtimmung des Begriffs aber, welche als Realität betrachtet worden, iſt umgekehrt ebenſo ſehr ein Geſetztſeyn. Denn nicht nur in dieſem Reſultate hat ſich als die Wahrheit des Begriffs die Identität ſeiner Innerlichkeit und Aeußerlichkeit dargeſtellt, ſondern ſchon die Momente des Begriffs im Urtheile bleiben auch in ihrer Gleichgültigkeit gegen einander, Beſtimmungen, die ihre Bedeutung nur in ihrer Beziehung haben. Der Schluß iſt Vermittelung, der vollſtändige Begriff in ſeinem Geſetztſeyn. Seine Bewegung iſt

das Aufheben dieſer Vermittelung, in welcher nichts an und für ſich, ſondern jedes nur vermittelſt eines Andern iſt. Das Reſultat iſt daher eine **Unmittelbarkeit**, die durch **Aufheben der Vermittelung** hervorgegangen, ein **Seyn**, das ebenſo ſehr identiſch mit der Vermittelung und der Begriff iſt, der aus und in ſeinem Andersſeyn ſich ſelbſt hergeſtellt hat. Dieß **Seyn** iſt daher eine **Sache**, die an und für ſich iſt, — die **Objektivität**.

Zweiter Abſchnitt.

Die Objektivität.

Im erſten Buche der objektiven Logik wurde das abſtrakte Seyn dargeſtellt als übergehend in das Daſeyn, aber ebenſo zurückgehend in das Weſen. Im zweiten zeigt ſich das Weſen, daß es ſich zum Grunde beſtimmt, dadurch in die Exiſtenz tritt und ſich zur Subſtanz realiſirt, aber wieder in den Begriff zurückgeht. Vom Begriffe iſt nun zunächſt gezeigt worden, daß er ſich zur Objektivität beſtimmt. Es erhellt von ſelbſt, daß dieſer letztere Uebergang ſeiner Beſtimmung nach daſſelbe iſt, was ſonſt in der Metaphyſik als der Schluß vom Begriffe, nämlich vom Begriffe Gottes auf ſein Daſeyn, oder als der ſogenannte ontologiſche Beweis vom Daſeyn Gottes vorkam. — Es iſt ebenſo bekannt, daß der erhabenſte Gedanke Deskartes, daß der Gott das iſt, deſſen Begriff ſein Seyn in ſich ſchließt, nachdem er in die ſchlechte Form des formalen Schluſſes, nämlich in die Form jenes Beweiſes herabgeſunken, endlich der Kritik der Vernunft, und dem Gedanken, daß ſich das Daſeyn nicht aus dem Begriffe herausklauben laſſe, unterlegen iſt. Einiges dieſen Beweis Betreffende iſt ſchon früher beleuchtet worden; im erſten Theile S. 83 ff., indem das Seyn in ſeinem nächſten Gegenſatze dem Nichtſeyn verſchwunden und als die Wahrheit beider ſich das Werden gezeigt hat, iſt die Verwechslung

bemerklich gemacht worden, wenn bei einem beſtimmten Daſeyn nicht das Seyn deſſelben, ſondern ſein beſtimmter Inhalt feſtgehalten und daher gemeint wird, wenn dieſer beſtimmte Inhalt, z. B. hundert Thaler, mit einem andern beſtimmten Inhalte, z. B. dem Konterte meiner Wahrnehmung, meinem Vermögenszuſtand verglichen und dabei ein Unterſchied gefunden wird, ob jener Inhalt zu dieſem hinzukomme oder nicht, — als ob dann vom Unterſchiede des Seyns und Nichtſeyns, oder gar vom Unterſchiede des Seyns und des Begriffes geſprochen werde. Ferner iſt daſelbſt S. 116 und II. Th. S. 71 die in dem ontologiſchen Beweiſe vorkommende Beſtimmung eines Inbegriffs aller Realitäten beleuchtet worden. — Den weſentlichen Gegenſtand jenes Beweiſes, den Zuſammenhang des Begriffes und des Daſeyns, betrifft aber die eben geſchloſſene Betrachtung des Begriffs und des ganzen Verlaufs, durch den er ſich zur Objektivität beſtimmt. Der Begriff iſt als abſolut mit ſich identiſche Negativität das ſich ſelbſt Beſtimmende; es iſt bemerkt worden, daß er ſchon, indem er ſich in der Einzelnheit zum Urtheil entſchließt, ſich als Reales, Seyendes ſetzt; dieſe noch abſtrakte Realität vollendet ſich in der Objektivität.

Wenn es nun ſcheinen möchte, als ob der Uebergang des Begriffs in die Objektivität etwas Anderes ſey, als der Uebergang vom Begriff Gottes zu deſſen Daſeyn, ſo wäre einer Seits zu betrachten, daß der beſtimmte Inhalt, Gott, im logiſchen Gange keinen Unterſchied machte, und der ontologiſche Beweis nur eine Anwendung dieſes logiſchen Ganges auf jenen beſondern Inhalt wäre. Auf der andern Seite aber iſt ſich weſentlich an die oben gemachte Bemerkung zu erinnern, daß das Subjekt erſt in ſeinem Prädikate Beſtimmtheit und Inhalt erhält, vor demſelben aber, er mag für das Gefühl, Anſchauung und Vorſtellung ſonſt ſeyn, was er will, für das begreifende Erkennen nur ein Name iſt; in dem Prädikate beginnt mit

der Beſtimmtheit aber zugleich die Realiſation überhaupt. — Die Prädikate müſſen aber gefaßt werden, als ſelbſt noch in den Begriff eingeſchloſſen, ſomit als etwas Subjektives, mit dem noch nicht zum Daſeyn herausgegangen iſt; inſofern iſt einer Seits allerdings die Realiſation des Begriffs im Urtheil noch nicht vollendet. Anderer Seits bleibt aber auch die bloße Beſtimmung eines Gegenſtandes durch Prädikate, ohne daß ſie zugleich die Realiſation und Objektivirung des Begriffes iſt, etwas ſo Subjektives, daß ſie auch nicht einmal die wahrhafte Erkenntniß und Beſtimmung des Begriffs des Gegenſtandes iſt; — ein Subjektives in dem Sinne von abſtrakter Reflexion und unbegriffenen Vorſtellungen. — Gott als lebendiger Gott, und noch mehr als abſoluter Geiſt wird nur in ſeinem Thun erkannt. Früh iſt der Menſch angewieſen worden, ihn in ſeinen Werken zu erkennen; aus dieſen können erſt die Beſtimmungen hervorgehen, welche ſeine Eigenſchaften genannt werden; ſo wie darin auch ſein Seyn enthalten iſt. So faßt das begreifende Erkennen ſeines Wirkens, d. i. ſeiner ſelbſt, den Begriff Gottes in ſeinem Seyn, und ſein Seyn in ſeinem Begriffe. Das Seyn für ſich oder gar das Daſeyn iſt eine ſo arme und beſchränkte Beſtimmung, daß die Schwierigkeit, ſie im Begriffe zu finden, wohl nur daher hat kommen können, daß nicht betrachtet worden iſt, was denn das Seyn oder Daſeyn ſelbſt iſt. — Das Seyn, als die ganz abſtrakte, unmittelbare Beziehung auf ſich ſelbſt, iſt nichts Anderes als das abſtrakte Moment des Begriffs, welches abſtrakte Allgemeinheit iſt, die auch das, was man an das Seyn verlangt, leiſtet, außer dem Begriff zu ſeyn; denn ſo ſehr ſie Moment des Begriffs iſt, ebenſo ſehr iſt ſie der Unterſchied, oder das abſtrakte Urtheil deſſelben, indem er ſich ſelbſt ſich gegenüberſtellt. Der Begriff, auch als formaler, enthält ſchon unmittelbar das Seyn in einer wahreren und reicheren Form, indem er als ſich auf ſich beziehende Negativität, Einzelnheit iſt.

Unüberwindlich aber wird allerdings die Schwierigkeit, im Begriffe überhaupt, und ebenſo im Begriffe Gottes das Seyn zu finden, wenn es ein ſolches ſeyn ſoll, das im Kontexte der äußern Erfahrung oder in der Form der ſinnlichen Wahrnehmung, wie die hundert Thaler in meinem Vermögenszuſtande, nur als ein mit der Hand, nicht mit dem Geiſte Begriffenes, weſentlich dem äußern, nicht dem innern Auge Sichtbares vorkommen ſoll; — wenn dasjenige Seyn, Realität, Wahrheit genannt wird, was die Dinge als ſinnliche, zeitliche und vergängliche haben. — Wenn ein Philoſophiren ſich beim Seyn nicht über die Sinne erhebt, ſo geſtillt ſich dazu, daß es auch beim Begriffe nicht den bloß abſtrakten Gedanken verläßt; dieſer ſteht dem Seyn gegenüber.

Die Gewöhnung, den Begriff nur als etwas ſo Einſeitiges, wie der abſtrakte Gedanke iſt, zu nehmen, wird ſchon Anſtand finden, das, was vorhin vorgeſchlagen wurde, anzuerkennen, nämlich den Uebergang vom Begriffe Gottes zu ſeinem Seyn, als eine Anwendung von dem dargeſtellten logiſchen Verlauf der Objektivirung des Begriffs, anzuſehen. Wenn jedoch, wie gewöhnlich geſchieht, zugegeben wird, daß das Logiſche als das Formale die Form für das Erkennen jedes beſtimmten Inhalts ausmache, ſo müßte wenigſtens jenes Verhältniß zugeſtanden werden, wenn nicht überhaupt eben bei dem Gegenſatze des Begriffes gegen die Objektivität, bei dem unwahren Begriffe und einer ebenſo unwahren Realität, als einem Letzten ſtehen geblieben wird. — Allein bei der Expoſition des reinen Begriffes iſt noch weiter angedeutet worden, daß derſelbe der abſolute, göttliche Begriff ſelbſt iſt, ſo daß in Wahrheit nicht das Verhältniß einer Anwendung Statt finden würde, ſondern jener logiſche Verlauf die unmittelbare Darſtellung der Selbſtbeſtimmung Gottes zum Seyn wäre. Es iſt aber hierüber zu bemerken, daß, indem der Begriff als der Begriff Gottes dargeſtellt werden ſoll, er aufzufaſſen iſt, wie er

ſchon in die Idee aufgenommen iſt. Jener reine Begriff durchläuft die endlichen Formen des Urtheils und des Schluſſes darum, weil er noch nicht als an und für ſich eins mit der Objektivität geſetzt, ſondern erſt im Werden zu ihr begriffen iſt. So iſt auch dieſe Objektivität noch nicht die göttliche Exiſtenz, noch nicht die in der Idee ſcheinende Realität. Doch iſt die Objektivität gerade um ſo viel reicher und höher als das Seyn oder Daſeyn des ontologiſchen Beweiſes, als der reine Begriff reicher und höher iſt, als jene metaphyſiſche Leere des Inbegriffs aller Realität. — Ich erſpare es jedoch auf eine andere Gelegenheit, den vielfachen Mißverſtand, der durch den logiſchen Formalismus in den ontologiſchen, ſo wie in die übrigen ſogenannten Beweiſe vom Daſeyn Gottes gebracht worden iſt, wie auch die kantiſche Kritik derſelben näher zu beleuchten, und durch Herſtellen ihrer wahren Bedeutung die dabei zu Grunde liegenden Gedanken in ihren Werth und Würde zurückzuführen.

Es ſind, wie bereits erinnert worden, ſchon mehrere Formen der Unmittelbarkeit vorgekommen; aber in verſchiedenen Beſtimmungen. In der Sphäre des Seyns iſt ſie das Seyn ſelbſt und das Daſeyn; in der Sphäre des Weſens die Exiſtenz und dann die Wirklichkeit und Subſtantialität, in der Sphäre des Begriffs außer der Unmittelbarkeit, als abſtrakter Allgemeinheit, nunmehr die Objektivität. — Dieſe Ausdrücke mögen, wenn es nicht um die Genauigkeit philoſophiſcher Begriffsunterſchiede zu thun iſt, als ſynonym gebraucht werden; jene Beſtimmungen ſind aus der Nothwendigkeit des Begriffs hervorgegangen; — Seyn iſt überhaupt die erſte Unmittelbarkeit, und Daſeyn dieſelbe mit der erſten Beſtimmtheit. Die Exiſtenz mit dem Dinge iſt die Unmittelbarkeit, welche aus dem Grunde hervorgeht, — aus der ſich aufhebenden Vermittelung der einfachen Reflexion des Weſens. Die Wirklichkeit aber und die Subſtantialität iſt die aus dem aufgehobenen Unterſchiede

der noch unwesentlichen Existenz als Erscheinung und ihrer Wesentlichkeit hervorgegangene Unmittelbarkeit. Die Objektivität endlich ist die Unmittelbarkeit, zu der sich der Begriff durch Aufhebung seiner Abstraktion und Vermittelung bestimmt. — Die Philosophie hat das Recht aus der Sprache des gemeinen Lebens, welche für die Welt der Vorstellungen gemacht ist, solche Ausdrücke zu wählen, welche den Bestimmungen des Begriffs nahe zu kommen scheinen. Es kann nicht darum zu thun seyn, für ein aus der Sprache des gemeinen Lebens gewähltes Wort zu erweisen, daß man auch im gemeinen Leben denselben Begriff damit verbinde, für welchen es die Philosophie gebraucht, denn das gemeine Leben hat keine Begriffe, sondern Vorstellungen, und es ist die Philosophie selbst, den Begriff dessen zu erkennen, was sonst bloße Vorstellung ist. Es muß daher genügen, wenn der Vorstellung bei ihren Ausdrücken, die für philosophische Bestimmungen gebraucht werden, so etwas Ungefähres von ihrem Unterschiede vorschwebt; wie es bei jenen Ausdrücken der Fall seyn mag, daß man in ihnen Schattirungen der Vorstellung erkennt, welche sich näher auf die entsprechenden Begriffe beziehen. — Man wird vielleicht schwerer zugeben, daß Etwas seyn könne, ohne zu existiren: aber wenigstens wird man z. B. das Seyn als Kopula des Urtheils nicht wohl mit dem Ausdruck existiren vertauschen, und nicht sagen: diese Waare existirt theuer, passend u. s. f., das Geld existirt Metall, oder metallisch, statt: diese Waare ist theuer, passend u. s. f., das Geld ist Metall; *) Seyn aber und Erscheinen, Erscheinung und Wirklichkeit, wie auch bloßes Seyn gegen Wirklichkeit, werden auch wohl sonst unterschieden, so

*) In einem französischen Berichte, worin der Befehlshaber angiebt, daß er den sich bei der Insel gewöhnlich gegen Morgen erhebenden Wind erwartete, um ans Land zu steuern, kommt der Ausdruck vor: le vent ayant été longtems sans exister; hier ist der Unterschied bloß aus der sonstigen Redensart, z. B. il a été longtems sans m'écrire, entstanden.

wie alle dieſe Ausdrücke noch mehr von der Objektivität. — Sollten ſie aber auch ſynonym gebraucht werden, ſo wird die Philoſophie ohnehin die Freiheit haben, ſolchen leeren Ueberfluß der Sprache für ihre Unterſchiede zu benutzen.

Es iſt beim apodiktiſchen Urtheil, wo, als in der Vollendung des Urtheils, das Subjekt ſeine Beſtimmtheit gegen das Prädikat verliert, an die daher ſtammende gedoppelte Bedeutung der Subjektivität erinnert worden, nämlich des Begriffs und ebenſo der ihm ſonſt gegenüberſtehenden Aeußerlichkeit und Zufälligkeit. So erſcheint auch für die Objektivität die gedoppelte Bedeutung, dem ſelbſtſtändigen Begriffe gegenüber zu ſtehen, aber auch das An- und Fürſichſeyende zu ſeyn. Indem das Objekt in jenem Sinne dem im ſubjektiven Idealismus als das abſolute Wahre ausgeſprochenen Ich = Ich gegenüberſteht, iſt es die mannigfaltige Welt in ihrem unmittelbaren Daſeyn, mit welcher Ich oder der Begriff ſich nur in den unendlichen Kampf ſetzt, um durch die Negation dieſes an ſich nichtigen Andern der erſten Gewißheit ſeiner ſelbſt die wirkliche Wahrheit ſeiner Gleichheit mit ſich zu geben. — In unbeſtimmterem Sinne bedeutet es ſo einen Gegenſtand überhaupt für irgend ein Intereſſe und Thätigkeit des Subjekts.

In dem entgegengeſetzten Sinne aber bedeutet das Objektive das An- und Fürſichſeyende, das ohne Beſchränkung und Gegenſatz iſt. Vernünftige Grundſätze, vollkommene Kunſtwerke u. ſ. f. heißen inſofern objektive, als ſie frei und über aller Zufälligkeit ſind. Obſchon vernünftige, theoretiſche oder ſittliche Grundſätze nur dem Subjektiven, dem Bewußtſeyn angehören, ſo wird das An- und Fürſichſeyende deſſelben doch objektiv genannt; die Erkenntniß der Wahrheit wird darein geſetzt, das Objekt, wie es als Objekt frei von Zuthat ſubjektiver Reflexion, zu erkennen, und das Rechtthun in Befolgung von objektiven Geſetzen, die ohne ſubjektiven Urſprung und keiner Willkür und ihre Nothwendigkeit verkehrenden Behandlung fähig ſind.

Auf dem gegenwärtigen Standpunkte unſerer Abhandlung hat zunächſt die Objektivität die Bedeutung des an- und für-ſichſeyenden Seyns des Begriffes, des Begriffes, der die in ſeiner Selbſtbeſtimmung geſetzte Vermittelung, zur unmittelbaren Beziehung auf ſich ſelbſt, aufgehoben hat. Dieſe Unmittelbarkeit iſt dadurch ſelbſt unmittelbar und ganz vom Begriffe durchdrungen, ſo wie ſeine Totalität unmittelbar mit ſeinem Seyn identiſch iſt. Aber indem ferner der Begriff ebenſo ſehr das freie Fürſichſeyn ſeiner Subjektivität herzuſtellen hat, ſo tritt ein Verhältniß deſſelben als Zwecks zur Objektivität ein, worin deren Unmittelbarkeit das gegen ihn Negative, und durch ſeine Thätigkeit zu Beſtimmende wird, hiermit die andere Bedeutung, das an und für ſich Richtige, inſofern es dem Begriff gegenüberſteht, zu ſeyn, erhält.

Vor's Erſte nun iſt die Objektivität in ihrer Unmittelbarkeit, deren Momente, um der Totalität aller Momente willen, in ſelbſtſtändiger Gleichgültigkeit als Objekte außereinander beſtehen, und in ihrem Verhältniſſe die ſubjektive Einheit des Begriffs nur als innere oder als äußere haben; der Mechanismus. — Indem in ihm aber

Zweitens jene Einheit ſich als immanentes Geſetz der Objekte ſelbſt zeigt, ſo wird ihr Verhältniß ihre eigenthümliche durch ihr Geſetz begründete Differenz, und eine Beziehung, in welcher ihre beſtimmte Selbſtſtändigkeit ſich aufhebt; der Chemismus.

Drittens dieſe weſentliche Einheit der Objekte iſt eben damit als unterſchieden von ihrer Selbſtſtändigkeit geſetzt, ſie iſt der ſubjektive Begriff aber geſetzt als an und für ſich ſelbſt bezogen auf die Objektivität, als Zweck; die Teleologie.

Indem der Zweck der Begriff iſt, der geſetzt iſt, als an ihm ſelbſt ſich auf die Objektivität zu beziehen, und ſeinen Mangel, ſubjektiv zu ſeyn, durch ſich aufzuheben, ſo wird die

zunächſt äußere Zweckmäßigkeit durch die Realiſirung des Zwecks zur innern und zur Idee.

Erſtes Kapitel.

Der Mechaniſmus.

Da die Objektivität die in ihre Einheit zurückgegangene Totalität des Begriffes iſt, ſo iſt damit ein Unmittelbares geſetzt, das an und für ſich jene Totalität und auch als ſolche geſetzt iſt, in der aber die negative Einheit des Begriffs ſich noch nicht von der Unmittelbarkeit dieſer Totalität abgeſchieden hat; — oder die Objektivität iſt noch nicht als Urtheil geſetzt. Inſofern ſie den Begriff immanent in ſich hat, ſo iſt der Unterſchied deſſelben an ihr vorhanden; aber um der objektiven Totalität willen ſind die Unterſchiedenen vollſtändige und ſelbſtſtändige Objekte, die ſich daher auch in ihrer Beziehung nur als ſelbſtſtändige zu einander verhalten, und ſich in jeder Verbindung äußerlich bleiben. — Dieß macht den Charakter des Mechanismus aus, daß, welche Beziehung zwiſchen den Verbundenen Statt findet, dieſe Beziehung ihnen eine fremde iſt, welche ihre Natur nichts angeht, und wenn ſie auch mit dem Schein eines Eins verknüpft iſt, nichts weiter als Zuſammenſetzung, Vermiſchung, Haufen u. ſ. f. bleibt. Wie der materielle Mechanismus, ſo beſteht auch der geiſtige darin, daß die im Geiſte bezogenen ſich einander und ihm ſelbſt äußerlich bleiben. Eine mechaniſche Vorſtellungsweiſe, ein mechaniſches Gedächtniß, die Gewohnheit, eine mechaniſche Handlungsweiſe bedeuten, daß die eigenthümliche Durchdringung und Gegenwart des Geiſtes bei demjenigen fehlt, was er auffaßt oder thut. Ob zwar

ſein theoretiſcher oder praktiſcher Mechanismus nicht ohne ſeine Selbſtthätigkeit, einen Trieb und Bewußtſeyn Statt finden kann, ſo fehlt darin doch die Freiheit der Individualität, und weil ſie nicht darin erſcheint, erſcheint ſolches Thun als ein bloß äußerliches.

A.

Das mechaniſche Objekt.

1. Das Objekt iſt, wie ſich ergeben hat, der Schluß, deſſen Vermittelung ausgeglichen und daher unmittelbare Identität geworden iſt. Es iſt daher an und für ſich Allgemeines; die Allgemeinheit nicht im Sinne einer Gemeinſchaftlichkeit von Eigenſchaften, ſondern welche die Beſonderheit durchdringt, und in ihr unmittelbare Einzelnheit iſt.

1. Vor's Erſte unterſcheidet ſich daher das Objekt nicht in Materie und Form, deren jene das ſelbſtſtändige Allgemeine des Objekts, dieſe aber das Beſondere und Einzelne ſeyn würde; ein ſolcher abſtrakter Unterſchied von Einzelnheit und Allgemeinheit iſt nach ſeinem Begriffe an ihm nicht vorhanden; wenn es als Materie betrachtet wird, ſo muß es als an ſich ſelbſt geformte Materie genommen werden. Ebenſo kann es als Ding mit Eigenſchaften, als Ganzes aus Theilen beſtehend, als Subſtanz mit Accidenzen und nach den anderen Verhältniſſen der Reflexion beſtimmt werden; aber dieſe Verhältniſſe ſind überhaupt ſchon im Begriffe untergegangen; das Objekt hat daher nicht Eigenſchaften noch Accidenzen, denn ſolche ſind vom Dinge oder der Subſtanz trennbar; im Objekt iſt aber die Beſonderheit ſchlechthin in die Totalität reflektirt. In den Theilen eines Ganzen iſt zwar diejenige Selbſtſtändigkeit vorhanden, welche den Unterſchieden des Objekts zukommt, aber dieſe Unterſchiede ſind ſogleich weſentlich ſelbſt Objekte, Totalitäten, welche nicht, wie die Theile, dieſe Beſtimmtheit gegen das Ganze haben.

Das Objekt iſt daher zunächſt inſofern unbeſtimmt, als

es keinen beſtimmten Gegenſatz an ihm hat; denn es iſt die zur unmittelbaren Identität zuſammengegangene Vermittelung. Inſofern der Begriff weſentlich beſtimmt iſt, hat es die Beſtimmtheit als eine zwar vollſtändige, übrigens aber unbeſtimmte, d. i. verhältnißloſe Mannigfaltigkeit an ihm, welche eine ebenſo zunächſt nicht weiter beſtimmte Totalität ausmacht; Seiten, Theile, die an ihm unterſchieden werden können, gehören einer äußern Reflexion an. Jener ganz unbeſtimmte Unterſchied iſt daher nur, daß es mehrere Objekte giebt, deren jedes ſeine Beſtimmtheit nur in ſeine Allgemeinheit reflektirt enthält, und nicht nach Außen ſcheint. — Weil ihm dieſe unbeſtimmte Beſtimmtheit weſentlich iſt, iſt es in ſich ſelbſt eine ſolche Mehrheit, und muß daher als Zuſammengeſetztes, als Aggregat betrachtet werden. — Es beſteht jedoch nicht aus Atomen, denn dieſe ſind keine Objekte, weil ſie keine Totalitäten ſind. Die leibnitziſche Monade würde mehr ein Objekt ſeyn, weil ſie eine Totalität der Weltvorſtellung iſt, aber in ihre intenſive Subjektivität eingeſchloſſen, ſoll ſie wenigſtens weſentlich Eins in ſich ſeyn. Jedoch iſt die Monade, als ausſchließendes Eins beſtimmt, nur ein von der Reflexion angenommenes Princip. Sie iſt aber Theils inſofern Objekt, als der Grund ihrer mannigfaltigen Vorſtellungen, der entwickelten, d. h. der geſetzten Beſtimmungen ihrer bloß an ſich ſeyenden Totalität, außer ihr liegt, Theils inſofern es der Monade ebenſo gleichgültig iſt, mit andern zuſammen ein Objekt auszumachen; es iſt ſomit in der That nicht ein ausſchließendes, für ſich ſelbſt beſtimmtes.

2. Indem das Objekt nun Totalität des Beſtimmtſeyns iſt, aber um ſeiner Unbeſtimmtheit und Unmittelbarkeit willen nicht die negative Einheit deſſelben, ſo iſt es gegen die Beſtimmungen als einzelne, an und für ſich beſtimmte, ſo wie dieſe ſelbſt gegeneinander gleichgültig. Dieſe ſind daher nicht aus ihm, noch auseinander begreiflich; ſeine Totali-

tät iſt die Form des allgemeinen Reflektirtſeyns ſeiner Mannigfaltigkeit in die an ſich ſelbſt nicht beſtimmte Einzelnheit überhaupt. Die Beſtimmtheiten, die es an ihm hat, kommen ihm alſo zwar zu; aber die Form, welche ihren Unterſchied ausmacht, und ſie zu einer Einheit verbindet, iſt eine äußerliche gleichgültige; ſie ſey eine Vermiſchung, oder weiter eine Ordnung, ein gewiſſes Arrangement von Theilen und Seiten, ſo ſind dieß Verbindungen, die denen ſo bezogenen gleichgültig ſind.

Das Objekt hat hiermit, wie ein Daſeyn überhaupt, die Beſtimmtheit ſeiner Totalität außer ihm, in anderen Objekten, dieſe ebenſo wieder außer ihnen, und ſofort ins Unendliche. Die Rückkehr dieſes Hinausgehens ins Unendliche in ſich muß zwar gleichfalls angenommen und als eine Totalität vorgeſtellt werden, als eine Welt, die aber nichts als die durch die unbeſtimmte Einzelnheit in ſich abgeſchloſſene Allgemeinheit, ein Univerſum iſt.

Indem alſo das Objekt in ſeiner Beſtimmtheit ebenſo gleichgültig gegen ſie iſt, weiſt es durch ſich ſelbſt für ſein Beſtimmtſeyn außer ſich hinaus, wieder zu Objekten, denen es aber auf gleiche Weiſe gleichgültig iſt, beſtimmend zu ſeyn. Es iſt daher nirgend ein Princip der Selbſtbeſtimmung vorhanden; — der Determinismus, — der Standpunkt, auf dem das Erkennen ſteht, inſofern ihm das Objekt, wie es ſich hier zunächſt ergeben hat, das Wahre iſt, — giebt für jede Beſtimmung deſſelben die eines andern Objekts an, aber dieſes Andere iſt gleichfalls indifferent, ſowohl gegen ſein Beſtimmtſeyn, als gegen ſein aktives Verhalten. — Der Determinismus iſt darum ſelbſt auch ſo unbeſtimmt, ins Unendliche fortzugehen; er kann beliebig allenthalben ſtehen bleiben, und befriedigt ſeyn, weil das Objekt, zu welchem er übergegangen, als eine formale Totalität in ſich beſchloſſen und gleichgültig gegen das Beſtimmtſeyn durch ein anderes iſt. Darum iſt das Erklären der

Beſtimmung eines Objekts, und das zu dieſem Behufe gemachte Fortgehen dieſer Vorſtellung nur ein leeres Wort, weil in dem andern Objekt, zu dem ſie fortgeht, keine Selbſtbeſtimmung liegt.

3. Indem nun die Beſtimmtheit eines Objekts in einem andern liegt, ſo iſt keine beſtimmte Verſchiedenheit zwiſchen ihnen vorhanden; die Beſtimmtheit iſt nur doppelt, einmal an dem einen, dann an dem andern Objekt, ein ſchlechthin nur Identiſches, und die Erklärung oder das Begreifen inſofern tautologiſch. Dieſe Tautologie iſt das äußerliche, leere Hin- und Hergehen; da die Beſtimmtheit von den dagegen gleichgültigen Objekten keine eigenthümliche Unterſchiedenheit erhält, und deswegen nur identiſch iſt, iſt nur Eine Beſtimmtheit vorhanden; und daß ſie doppelt ſey, drückt eben dieſe Aeußerlichkeit und Nichtigkeit eines Unterſchiedes aus. Aber zugleich ſind die Objekte ſelbſtſtändig gegeneinander; ſie bleiben ſich darum in jener Identität ſchlechthin äußerlich. — Es iſt hiermit der Widerſpruch vorhanden zwiſchen der vollkommenen Gleichgültigkeit der Objekte gegen einander, und zwiſchen der Identität der Beſtimmtheit derſelben, oder ihrer vollkommenen Aeußerlichkeit in der Identität ihrer Beſtimmtheit. Dieſer Widerſpruch iſt ſomit die negative Einheit mehrerer ſich in ihr ſchlechthin abſtoßender Objekte, — der mechaniſche Proceß.

B.

Der mechaniſche Proceß.

Wenn die Objekte nur als in ſich abgeſchloſſene Totalitäten betrachtet werden, ſo können ſie nicht auf einander wirken. Sie ſind in dieſer Beſtimmung daſſelbe, was die Monaden, die eben deswegen ohne alle Einwirkung auf einander gedacht worden. Aber der Begriff einer Monade iſt eben darum eine mangelhafte Reflexion. Denn erſtlich iſt ſie eine beſtimmte

Vorſtellung ihrer nur an ſich ſeyenden Totalität; als ein gewiſſer Grad der Entwickelung und des Geſetztſeyns ihrer Weltvorſtellung iſt ſie ein Beſtimmtes; indem ſie nun die in ſich geſchloſſene Totalität iſt, ſo iſt ſie gegen dieſe Beſtimmtheit auch gleichgültig; es iſt daher nicht ihre eigene, ſondern eine durch ein anderes Objekt geſetzte Beſtimmtheit. Zweitens iſt ſie ein Unmittelbares überhaupt, inſofern ſie ein nur Vorſtellendes ſeyn ſoll; ihre Beziehung auf ſich iſt daher die abſtrakte Allgemeinheit; dadurch iſt ſie ein für Andere offenes Daſeyn. — Es iſt nicht hinreichend, um die Freiheit der Subſtanz zu gewinnen, ſie als eine Totalität vorzuſtellen, die in ſich vollſtändig, nichts von Außen her zu erhalten habe. Vielmehr iſt gerade die begriffloſe, bloß vorſtellende Beziehung auf ſich ſelbſt eine Paſſivität gegen Anderes. — Ebenſo iſt die Beſtimmtheit, ſie mag nun als die Beſtimmtheit eines Seyenden, oder eines Vorſtellenden, als ein Grad eigener aus dem Innern kommenden Entwickelung gefaßt werden, ein Aeußerliches; — der Grad, welchen die Entwickelung erreicht, hat ſeine Grenze in einem Andern. Die Wechſelwirkung der Subſtanzen in eine vorherbeſtimmte Harmonie hinauszuſchieben, heißt weiter nichts, als ſie zu einer Vorausſetzung machen, d. i. zu Etwas, das dem Begriffe entzogen wird. — Das Bedürfniß, der Einwirkung der Subſtanzen zu entgehen, gründete ſich auf das Moment der abſoluten Selbſtſtändigkeit und Urſprünglichkeit, welches zu Grunde gelegt wurde. Aber da dieſem Anſichſeyn das Geſetztſeyn, der Grad der Entwickelung, nicht entſpricht, ſo hat es eben darum ſeinen Grund in einem Andern.

Vom Subſtantialitäts-Verhältniſſe iſt ſeiner Zeit gezeigt worden, daß es in das Kauſalitäts-Verhältniß übergeht. Aber das Seyende hat hier nicht mehr die Beſtimmung einer Subſtanz, ſondern eines Objekts; das Kauſalitäts-Verhältniß iſt im Begriffe untergegangen; die Urſprünglichkeit einer Subſtanz

gegen die andere hat ſich als ein Schein, ihr Wirken als ein Uebergehen in das Entgegengeſetzte gezeigt. Dieß Verhältniß hat daher keine Objektivität. Inſofern daher das eine Objekt in der Form der ſubjektiven Einheit als wirkende Urſache geſetzt iſt, ſo gilt dieß nicht mehr für eine urſprüngliche Beſtimmung, ſondern als etwas Vermitteltes; das wirkende Objekt hat dieſe ſeine Beſtimmung nur vermittelſt eines andern Objekts. — Der Mechanismus, da er der Sphäre des Begriffs angehört, hat an ihm dasjenige geſetzt, was ſich als die Wahrheit des Kauſalitäts-Verhältniſſes erwies; daß die Urſache, die das An- und Fürſichſeyende ſeyn ſoll, weſentlich ebenſo wohl Wirkung, Geſetztſeyn iſt. Im Mechanismus iſt daher unmittelbar die Urſachlichkeit des Objekts eine Nichturſprünglichkeit; es iſt gleichgültig gegen dieſe ſeine Beſtimmung; daß es Urſache iſt, iſt ihm daher etwas Zufälliges. — Inſofern könnte man wohl ſagen, daß die Kauſalität der Subſtanzen nur ein Vorgeſtelltes iſt. Aber eben dieſe vorgeſtellte Kauſalität iſt der Mechanismus, indem er dieß iſt, daß die Kauſalität, als identiſche Beſtimmtheit verſchiedener Subſtanzen, ſomit als das Untergehen ihrer Selbſtſtändigkeit in dieſer Identität, ein bloßes Geſetztſeyn iſt; die Objekte ſind gleichgültig gegen dieſe Einheit, und erhalten ſich gegen ſie. Aber ebenſo ſehr iſt auch dieſe ihre gleichgültige Selbſtſtändigkeit ein bloßes Geſetztſeyn; ſie ſind darum fähig, ſich zu vermiſchen und zu aggregiren, und als Aggregat zu Einem Objekte zu werden. Durch dieſe Gleichgültigkeit, ebenſo wohl gegen ihren Uebergang, als gegen ihre Selbſtſtändigkeit, ſind die Subſtanzen Objekte.

a. Der formale mechaniſche Proceß.

Der mechaniſche Proceß iſt das Setzen deſſen, was im Begriffe des Mechanismus enthalten iſt, zunächſt alſo eines Widerſpruchs.

1. Das Einwirken der Objekte ergiebt ſich aus dem aufgezeigten Begriffe ſo, daß es das Setzen der identiſchen Beziehung der Objekte iſt. Dieß beſteht nur darin, daß der Beſtimmtheit, welche bewirkt wird, die Form der Allgemeinheit gegeben wird; — was die Mittheilung iſt, welche ohne Uebergehen ins Entgegengeſetzte iſt. — Die geiſtige Mittheilung, die ohnehin in dem Elemente vorgeht, welches das Allgemeine in der Form der Allgemeinheit iſt, iſt für ſich ſelbſt eine ideelle Beziehung, worin ſich ungetrübt eine Beſtimmtheit von einer Perſon in die andere kontinuirt, und ohne alle Veränderung ſich verallgemeinert, — wie ein Duft in der widerſtandsloſen Atmoſphäre ſich frei verbreitet. Aber auch in der Mittheilung zwiſchen materiellen Objekten macht ſich ihre Beſtimmtheit auf eine ebenſo ideelle Weiſe, ſo zu ſagen, breit; die Perſönlichkeit iſt eine unendlich intenſivere Härte, als die Objekte haben. Die formelle Totalität des Objekts überhaupt, welche gegen die Beſtimmtheit gleichgültig, ſomit keine Selbſtbeſtimmung iſt, macht es zum Ununterſchiedenen vom andern, und die Einwirkung daher zunächſt zu einer ungehinderten Kontinuirung der Beſtimmtheit des einen in dem andern.

Im Geiſtigen iſt es nun ein unendlich mannigfaltiger Inhalt, der mittheilungsfähig iſt, indem er in die Intelligenz aufgenommen, dieſe Form der Allgemeinheit erhält, in der er ein Mittheilbares wird. Aber das nicht nur durch die Form, ſondern an und für ſich Allgemeine iſt das Objektive als ſolches, ſowohl im Geiſtigen als im Körperlichen, wogegen die Einzelnheit der äußeren Objekte, wie auch der Perſonen, ein Unweſentliches iſt, das ihm keinen Widerſtand leiſten kann. Die Geſetze, Sitten, vernünftige Vorſtellungen überhaupt, ſind im Geiſtigen ſolche Mittheilbare, welche die Individuen auf eine bewußtloſe Weiſe durchdringen, und ſich in ihnen geltend machen. Im Körperlichen ſind es Bewegung, Wärme, Magnetismus, Elektricität und dergleichen — die, wenn man ſie auch als

Stoffe oder Materien ſich vorſtellen will, als imponderable Agentien beſtimmt werden müſſen, — Agentien, die dasjenige der Materialität nicht haben, was ihre Vereinzelung begründet.

2. Wenn nun im Einwirken der Objekte auf einander zuerſt ihre identiſche Allgemeinheit geſetzt wird, ſo iſt ebenſo nothwendig das andere Begriffs-Moment, die Beſonderheit zu ſetzen; die Objekte beweiſen daher auch ihre Selbſtſtändigkeit, erhalten ſich als einander äußerlich, und ſtellen die Einzelnheit in jener Allgemeinheit her. Dieſe Herſtellung iſt die Reaktion überhaupt. Zunächſt iſt ſie nicht zu faſſen, als ein bloßes Aufheben der Aktion und der mitgetheilten Beſtimmtheit; das Mitgetheilte iſt als Allgemeines poſitiv in den beſondern Objekten und beſondert ſich nur an ihrer Verſchiedenheit. Inſofern bleibt alſo das Mitgetheilte, was es iſt; nur vertheilt es ſich an die Objekte, oder wird durch deren Partikularität beſtimmt. — Die Urſache geht in ihrem Andern, der Wirkung, die Aktivität der urſachlichen Subſtanz in ihrem Wirken verloren; das einwirkende Objekt aber wird nur ein Allgemeines; ſein Wirken iſt zunächſt nicht ein Verluſt ſeiner Beſtimmtheit, ſondern eine Partikulariſation, wodurch es, welches zuerſt jene ganze, an ihm einzelne Beſtimmtheit war, nun eine Art derſelben, und die Beſtimmtheit erſt dadurch als ein Allgemeines geſetzt wird. Beides, die Erhebung der einzelnen Beſtimmtheit zur Allgemeinheit, in der Mittheilung, und die Partikulariſation derſelben oder die Herabſetzung derſelben, die nur Eine war, zu einer Art, in der Vertheilung, iſt ein und daſſelbe.

Die Reaktion iſt nun der Aktion gleich. — Dieß erſcheint zunächſt ſo, daß das andere Objekt das ganze Allgemeine in ſich aufgenommen, und nun ſo Aktives gegen das Erſte iſt. So iſt ſeine Reaktion dieſelbe als die Aktion, ein gegenſeitiges Abſtoßen des Stoßes. Zweitens iſt das

Mitgetheilte das Objektive; es bleibt alſo ſubſtantielle Beſtimmung der Objekte bei der Vorausſetzung ihrer Verſchiedenheit; das Allgemeine ſpecificirt ſich ſomit zugleich in ihnen, und jedes Objekt giebt daher nicht die ganze Aktion nur zurück, ſondern hat ſeinen ſpecifiſchen Antheil. Aber drittens iſt die Reaktion inſofern ganz negative Aktion, als jedes durch die Elaſticität ſeiner Selbſtſtändigkeit das Geſetztſeyn eines Andern in ihm ausſtößt, und ſeine Beziehung auf ſich erhält. Die ſpecifiſche Beſonderheit der mitgetheilten Beſtimmtheit in den Objekten, was vorhin Art genannt wurde, geht zur Einzelnheit zurück, und das Objekt behauptet ſeine Aeußerlichkeit gegen die mitgetheilte Allgemeinheit. Die Aktion geht dadurch in Ruhe über. Sie erweiſt ſich als eine an der in ſich geſchloſſenen gleichgültigen Totalität des Objekts nur oberflächliche, tranſiente Veränderung.

3. Dieſes Rückgehen macht das Produkt des mechaniſchen Proceſſes aus. Unmittelbar iſt das Objekt vorausgeſetzt als Einzelnes, ferner als Beſonderes gegen andere, drittens aber als Gleichgültiges gegen ſeine Beſonderheit, als Allgemeines. Das Produkt iſt jene vorausgeſetzte Totalität des Begriffes nun als eine geſetzte. Er iſt der Schlußſatz, worin das mitgetheilte Allgemeine durch die Beſonderheit des Objekts mit der Einzelnheit zuſammengeſchloſſen iſt; aber zugleich iſt in der Ruhe die Vermittelnng als eine ſolche geſetzt, die ſich aufgehoben hat, oder daß das Produkt gegen dieß ſein Beſtimmtwerden gleichgültig und die erhaltene Beſtimmtheit eine äußerliche an ihm iſt.

Sonach iſt das Produkt daſſelbe, was das in den Proceß erſt eingehende Objekt. Aber zugleich iſt es erſt durch dieſe Bewegung beſtimmt; das mechaniſche Objekt iſt überhaupt nur Objekt als Produkt, weil das, was es iſt, erſt durch Vermittelung eines Andern an ihm iſt. So als Produkt iſt es, was es an und für ſich ſeyn ſollte, ein zuſammenge-

ſetztes, vermiſchtes, eine gewiſſe Ordnung und Arrangement der Theile, überhaupt ein ſolches, deſſen Beſtimmtheit nicht Selbſtbeſtimmung, ſondern ein geſetztes iſt.

Auf der andern Seite iſt ebenſo ſehr das Reſultat des mechaniſchen Proceſſes nicht ſchon vor ihm ſelbſt vorhanden; ſein Ende iſt nicht in ſeinem Anfang, wie beim Zwecke. Das Produkt iſt eine Beſtimmtheit am Objekt als äußerlich geſetzte. Dem Begriffe nach iſt daher dieß Produkt wohl daſſelbe, was das Objekt ſchon von Anfang iſt. Aber im Anfange iſt die äußerliche Beſtimmtheit noch nicht als geſetzte. Das Reſultat iſt inſofern ein ganz anderes, als das erſte Daſeyn des Objekts, und iſt als etwas ſchlechthin für daſſelbe zufälliges.

b. Der reale mechaniſche Proceß.

Der mechaniſche Proceß geht in Ruhe über. Die Beſtimmtheit nämlich, welche das Objekt durch ihn erhält, iſt nur eine äußerliche. Ein ebenſo Aeußerliches iſt ihm dieſe Ruhe ſelbſt, indem dieß die dem Wirken des Objekts entgegengeſetzte Beſtimmtheit, aber jede dem Objekte gleichgültig iſt; die Ruhe kann daher auch angeſehen werden, als durch eine äußerliche Urſache hervorgebracht, ſo ſehr es dem Objekte gleichgültig war, wirkendes zu ſeyn.

Indem nun ferner die Beſtimmtheit eine geſetzte, und der Begriff des Objekts durch die Vermittelung hindurch zu ſich ſelbſt zurückgegangen iſt, ſo hat das Objekt die Beſtimmtheit als eine in ſich reflektirte an ihm. Die Objekte haben daher nunmehr im mechaniſchen Proceſſe und dieſer ſelbſt ein näher beſtimmtes Verhältniß. Sie ſind nicht bloß verſchiedene, ſondern beſtimmt unterſchiedene gegen einander. Das Reſultat des formalen Proceſſes, welches einer Seits die beſtimmungsloſe Ruhe iſt, iſt ſomit anderer Seits durch die in ſich reflektirte Beſtimmtheit die Vertheilung des Gegen-

ſatzes, den das Objekt überhaupt an ihm hat, unter mehrere ſich mechaniſch zu einander verhaltende Objekte. Das Objekt, einer Seits das Beſtimmungsloſe, das ſich unelaſtiſch und unſelbſtſtändig verhält, hat anderer Seits eine für andere undurchbrechbare Selbſtſtändigkeit. Die Objekte haben nun auch gegen einander dieſen beſtimmteren Gegenſatz der ſelbſtſtändigen Einzelnheit und der unſelbſtſtändigen Allgemeinheit. — Der nähere Unterſchied kann als ein bloß quantitativer der verſchiedenen Größe der Maſſe im Körperlichen, oder der Intenſität, oder auf vielfache andere Weiſe gefaßt werden. Ueberhaupt aber iſt er nicht bloß in jener Abſtraktion feſtzuhalten; beide ſind auch als Objekte poſitive Selbſtſtändige.

Das erſte Moment dieſes realen Proceſſes iſt nun wie vorhin die Mittheilung. Das Schwächere kann vom Stärkern nur inſofern gefaßt und durchdrungen werden, als es daſſelbe aufnimmt und Eine Sphäre mit ihm ausmacht. Wie im Materiellen das Schwache gegen das unverhältnißmäßig Starke geſichert iſt (wie ein in der Luft freihängendes Leintuch von einer Flintenkugel nicht durchſchoſſen; eine ſchwache organiſche Receptivität nicht ſowohl von den ſtarken als von den ſchwachen Reizmitteln angegriffen wird), ſo iſt der ganz ſchwache Geiſt ſicherer gegen den ſtarken als ein ſolcher, der dieſem näher ſteht; wenn man ſich ein ganz Dummes, Unedles vorſtellen will, ſo kann auf daſſelbe hoher Verſtand, kann das Edle keinen Eindruck machen; das einzig konſequente Mittel gegen die Vernunft iſt, ſich mit ihr gar nicht einzulaſſen. — Inſofern das Unſelbſtſtändige mit dem Selbſtſtändigen nicht zuſammengehen und keine Mittheilung zwiſchen ihnen Statt finden kann, kann das Letztere auch keinen Widerſtand leiſten, d. h. das mitgetheilte Allgemeine nicht für ſich ſpecificiren. — Wenn ſie ſich nicht in Einer Sphäre befänden, ſo wäre ihre

Beziehung auf einander ein unendliches Urtheil, und kein Proceß zwiſchen ihnen möglich.

Der Widerſtand iſt das nähere Moment der Ueberwältigung des einen Objekts durch das andere, indem er das beginnende Moment der Vertheilung des mitgetheilten Allgemeinen, und des Setzens der ſich auf ſich beziehenden Negativität, der herzuſtellenden Einzelnheit, iſt. Der Widerſtand wird überwältigt, inſofern ſeine Beſtimmtheit dem mitgetheilten Allgemeinen, welches vom Objekte aufgenommen worden, und ſich in ihm ſingulariſiren ſoll, nicht angemeſſen iſt. Seine relative Unſelbſtſtändigkeit manifeſtirt ſich darin, daß ſeine Einzelnheit nicht die Kapacität für das Mitgetheilte hat, daher von demſelben zerſprengt wird, weil es ſich an dieſem Allgemeinen nicht als Subjekt konſtituiren, daſſelbe nicht zu ſeinem Prädikate machen kann. — Die Gewalt gegen ein Objekt iſt nur nach dieſer zweiten Seite Fremdes für daſſelbe. Die Macht wird dadurch zur Gewalt, daß ſie, eine objektive Allgemeinheit, mit der Natur des Objekts identiſch iſt, aber ihre Beſtimmtheit oder Negativität nicht deſſen eigene negative Reflexion in ſich iſt, nach welcher es ein Einzelnes iſt. Inſofern die Negativität des Objekts nicht an der Macht ſich in ſich reflektirt, die Macht nicht deſſen eigene Beziehung auf ſich iſt, iſt ſie gegen dieſelbe nur abſtrakte Negativität, deren Manifeſtation der Untergang iſt.

Die Macht, als die objektive Allgemeinheit und als Gewalt gegen das Objekt, iſt, was Schickſal genannt wird; — ein Begriff, der innerhalb des Mechanismus fällt, inſofern es blind genannt, d. h. deſſen objektive Allgemeinheit vom Subjekte in ſeiner ſpecifiſchen Eigenheit nicht erkannt wird. — Um einiges Weniges hierüber zu bemerken, ſo iſt das Schickſal des Lebendigen überhaupt die Gattung, welche ſich durch die Vergänglichkeit der lebendigen Individuen, die ſie in ihrer wirklichen Einzelnheit nicht als Gattung haben, manifeſtirt.

Als bloße Objekte haben die nur lebendigen Naturen wie die übrigen Dinge von niedrigerer Stufe kein Schickſal; was ihnen widerfährt, iſt eine Zufälligkeit; aber ſie ſind in ihrem Begriffe als Objekte ſich äußerliche; die fremde Macht des Schickſals iſt daher ganz nur ihre eigene unmittelbare Natur, die Aeußerlichkeit und Zufälligkeit ſelbſt. Ein eigentliches Schickſal hat nur das Selbſtbewußtſeyn; weil es frei, in der Einzelnheit ſeines Ich daher ſchlechthin an und für ſich iſt, und ſeiner objektiven Allgemeinheit ſich gegenüberſtellen, und ſich gegen ſie entfremden kann. Aber durch dieſe Trennung ſelbſt erregt es gegen ſich das mechaniſche Verhältniß eines Schickſals. Damit alſo ein ſolches Gewalt über daſſelbe haben könne, muß es irgend eine Beſtimmtheit gegen die weſentliche Allgemeinheit ſich gegeben, eine That begangen haben. Hierdurch hat es ſich zu einem Beſondern gemacht, und dieß Daſeyn iſt als die abſtrakte Allgemeinheit zugleich die für die Mittheilung ſeines ihm entfremdeten Weſens offene Seite; an dieſer wird es in den Proceß geriſſen. Das thatloſe Volk iſt tadellos; es iſt in die objektive, ſittliche Allgemeinheit eingehüllt und darin aufgelöſt, ohne die Individualität, welche das Unbewegte bewegt, ſich eine Beſtimmtheit nach Außen, und eine von der objektiven abgetrennte abſtrakte Allgemeinheit giebt, womit aber auch das Subjekt zu einem ſeines Weſens Entäußerten, einem Objekte wird, und in das Verhältniß der Aeußerlichkeit gegen ſeine Natur und des Mechanismus getreten iſt.

c. Das Produkt des mechaniſchen Proceſſes.

Das Produkt des formalen Mechanismus iſt das Objekt überhaupt, eine gleichgültige Totalität, an welcher die Beſtimmtheit als geſetzte iſt. Indem hierdurch das Objekt als Beſtimmtes in den Proceß eingetreten iſt, ſo iſt einer Seits in dem Untergange deſſelben die Ruhe als der urſprüngliche Formalismus des Objekts, die Negativität ſeines Für-ſich-

beſtimmtſeyns, das Reſultat. Anderer Seits aber iſt es das Aufheben des Beſtimmtſeyns, als poſitive Reflexion deſſelben in ſich, die in ſich gegangene Beſtimmtheit oder die geſetzte Totalität des Begriffs; die wahrhafte Einzelnheit des Objekts. Das Objekt, zuerſt in ſeiner unbeſtimmten Allgemeinheit, dann als Beſonderes, iſt nun als objektiv Einzelnes beſtimmt; ſo daß darin jener Schein von Einzelnheit, welche nur eine ſich der ſubſtantiellen Allgemeinheit gegenüberſtellende Selbſtſtändigkeit iſt, aufgehoben worden.

Dieſe Reflexion in ſich iſt nun, wie ſie ſich ergeben hat, das objektive Einsſeyn der Objekte, welches individuelle Selbſtſtändigkeit, — das Centrum iſt. Zweitens iſt die Reflexion der Negativität die Allgemeinheit, die nicht ein der Beſtimmtheit gegenüberſtehendes, ſondern in ſich beſtimmtes, vernünftiges Schickſal iſt, — eine Allgemeinheit, die ſich an ihr ſelbſt beſondert, der ruhige, in der unſelbſtſtändigen Beſonderheit der Objekte und ihrem Proceſſe feſte Unterſchied, das Geſetz. Dieß Reſultat iſt die Wahrheit, ſomit auch die Grundlage des mechaniſchen Proceſſes.

C.

Der abſolute Mechanismus.

a. Das Centrum.

Die leere Mannigfaltigkeit des Objekts iſt nun erſtens in die objektive Einzelnheit, in den einfachen ſelbſt beſtimmenden Mittelpunkt geſammelt. Inſofern zweitens das Objekt als unmittelbare Totalität ſeine Gleichgültigkeit gegen die Beſtimmtheit behält, ſo iſt dieſe an ihm auch als unweſentliche oder als ein Außereinander von vielen Objekten vorhanden. Die erſtere, die weſentliche Beſtimmtheit macht dagegen die reelle Mitte zwiſchen den vielen mechaniſch auf einander wirkenden Objekten aus, durch welche ſie an und für ſich zuſammen

geſchloſſen ſind, und iſt deren objektive Allgemeinheit. Die Allgemeinheit zeigte ſich zuerſt im Verhältniſſe der Mittheilung als eine nur durchs Setzen vorhandene; als objektive aber iſt ſie das durchdringende, immanente Weſen der Objekte.

In der materiellen Welt iſt es der Central-Körper, der die Gattung, aber individuelle Allgemeinheit der einzelnen Objekte und ihres mechaniſchen Proceſſes iſt. Die unweſentlichen einzelnen Körper verhalten ſich ſtoßend und drückend zu einander; ſolches Verhältniß findet nicht zwiſchen dem Central-Körper und den Objekten Statt, deren Weſen er iſt; denn ihre Aeußerlichkeit macht nicht mehr ihre Grundbeſtimmung aus. Ihre Identität mit ihm iſt alſo vielmehr die Ruhe, nämlich das Seyn in ihrem Centrum; dieſe Einheit iſt ihr an und für ſich ſeyender Begriff. Sie bleibt jedoch nur ein Sollen, da die zugleich noch geſetzte Aeußerlichkeit der Objekte jener Einheit nicht entſpricht. Das Streben, das ſie daher nach dem Centrum haben, iſt ihre abſolute, nicht durch Mittheilung geſetzte Allgemeinheit; ſie macht die wahre, ſelbſt konkrete, nicht von Außen geſetzte Ruhe aus, in welche der Proceß der Unſelbſtſtändigkeit zurückgehen muß. — Es iſt deswegen eine leere Abſtraktion, wenn in der Mechanik angenommen wird, daß ein in Bewegung geſetzter Körper überhaupt ſich in gerader Linie ins Unendliche fortbewegen würde, wenn er nicht durch äußerlichen Widerſtand ſeine Bewegung verlöre. Die Reibung, oder welche Form der Widerſtand ſonſt hat, iſt nur die Erſcheinung der Centralität; dieſe iſt es, welche ihn abſolut zu ſich zurückbringt; denn das, woran ſich der bewegte Körper reibt, hat allein die Kraft eines Widerſtands durch ſein Einsſeyn mit dem Centrum. — Im Geiſtigen nimmt das Centrum und das Einsſeyn mit demſelben höhere Formen an; aber die Einheit des Begriffs und deren Realität, welche hier zunächſt mechaniſche Centralität iſt, muß auch dort die Grundbeſtimmung ausmachen.

Der Central-Körper hat inſofern aufgehört, ein bloßes Objekt zu ſeyn, da an dieſem die Beſtimmtheit ein Unweſentliches iſt; denn er hat nicht nicht mehr nur das An-ſich-, ſondern auch das Für-ſichſeyn der objektiven Totalität. Er kann deswegen als ein Individuum angeſehen werden. Seine Beſtimmtheit iſt weſentlich von einer bloßen Ordnung oder Arrangement und äußerlichen Zuſammenhang von Theilen verſchieden; ſie iſt als an und für ſich ſeyende Beſtimmtheit eine immanente Form, ſelbſt beſtimmendes Princip, welchem die Objekte inhäriren, und wodurch ſie zu einem wahrhaften Eins verbunden ſind.

Dieſes Central-Individuum iſt aber ſo nur erſt Mitte, welche noch keine wahrhaften Extreme hat; als negative Einheit des totalen Begriffs dirimirt es ſich aber in ſolche. Oder: die vorhin unſelbſtſtändigen ſich äußerlichen Objekte werden durch den Rückgang des Begriffs gleichfalls zu Individuen beſtimmt; die Identität des Central-Körpers mit ſich, die noch ein Streben iſt, iſt mit Aeußerlichkeit behaftet, welcher, da ſie in ſeine objektive Einzelnheit aufgenommen iſt, dieſe mitgetheilt iſt. Durch dieſe eigene Centralität ſind ſie, außer jenem erſten Centrum geſtellt, ſelbſt Centra für die unſelbſtſtändigen Objekte. Dieſe zweiten Centra und die unſelbſtſtändigen Objekte ſind durch jene abſolute Mitte zuſammengeſchloſſen.

Die relativen Central-Individuen machen aber auch ſelbſt die Mitte eines zweiten Schluſſes aus, welche einer Seits unter ein höheres Extrem, die objektive Allgemeinheit und Macht des abſoluten Centrums, ſubſumirt iſt, auf der andern Seite die unſelbſtſtändigen Objekte unter ſich ſubſumirt, deren oberflächliche oder formale Vereinzelung von ihr getragen werden. — Auch dieſe Unſelbſtſtändigen ſind die Mitte eines dritten, des formalen Schluſſes; indem ſie das Band zwiſchen der abſoluten und der relativen Centralindividualität inſofern ſind, als die letztere in ihnen ihre Aeußerlichkeit hat, durch welche

die Beziehung auf ſich zugleich ein Streben nach einem abſoluten Mittelpunkt iſt. Die formalen Objekte haben zu ihrem Weſen die identiſche Schwere ihres unmittelbaren Central-Körpers, dem ſie als ihrem Subjekte und Extreme der Einzelnheit inhäriren; durch die Aeußerlichkeit, welche ſie ausmachen, iſt er unter den abſoluten Central-Körper ſubſumirt; ſie ſind alſo die formale Mitte der Beſonderheit. — Das abſolute Individuum aber iſt die objektiv-allgemeine Mitte, welche das Inſichſeyn des relativen Individuums und ſeine Aeußerlichkeit zuſammenſchließt und feſthält. — So ſind auch die Regierung, die Bürger-Individuen und die Bedürfniſſe oder das äußerliche Leben der Einzelnen drei Termini, deren jeder die Mitte der zwei andern iſt. Die Regierung iſt das abſolute Centrum, worin das Extrem der Einzelnen mit ihrem äußerlichen Beſtehen zuſammengeſchloſſen wird; ebenſo ſind die Einzelnen Mitte, welche jenes allgemeine Individuum zur äußerlichen Exiſtenz bethätigen, und ihr ſittliches Weſen in das Extrem der Wirklichkeit überſetzen. Der dritte Schluß iſt der formale, der Schluß des Scheins, daß die einzelnen durch ihre Bedürfniſſe und das äußerliche Daſeyn an dieſe allgemeine abſolute Individualität geknüpft ſind; ein Schluß, der als der bloß ſubjektive in die anderen übergeht, und in ihnen ſeine Wahrheit hat.

Dieſe Totalität, deren Momente ſelbſt die vollſtändigen Verhältniſſe des Begriffes, die Schlüſſe, ſind, worin jedes der drei unterſchiedenen Objekte die Beſtimmung der Mitte und der Extreme durchläuft, macht den freien Mechanismus aus. In ihm haben die unterſchiedenen Objekte die objektive Allgemeinheit, die durchdringende in der Beſonderung ſich identiſch erhaltende Schwere, zu ihrer Grundbeſtimmung. Die Beziehungen von Druck, Stoß, Anziehen und dergleichen, ſo wie Aggregirungen oder Vermiſchungen, gehören dem Verhältniſſe der Aeußerlichkeit an, die den dritten der zuſam-

mengeſtellten Schlüſſe begründet. Die Ordnung, welches die bloß äußerliche Beſtimmtheit der Objekte iſt, iſt in die immanente und objektive Beſtimmung übergegangen; dieſe iſt das Geſetz.

b. Das Geſetz.

In dem Geſetze thut ſich der beſtimmtere Unterſchied von ideeller Realität der Objektivität gegen die äußerliche hervor. Das Objekt hat als unmittelbare Totalität des Begriffs die Aeußerlichkeit noch nicht als von dem Begriffe unterſchieden, der nicht für ſich geſetzt iſt. Indem es durch den Proceß in ſich gegangen, iſt der Gegenſatz der einfachen Centralität gegen eine Aeußerlichkeit eingetreten, welche nun als Aeußerlichkeit beſtimmt, d. i. als nicht An- und Für-ſich-ſeyendes geſetzt iſt. Jenes Identiſche oder Ideelle der Individualität iſt um der Beziehung auf die Aeußerlichkeit willen ein Sollen; es iſt die an- und für-ſich beſtimmte und ſelbſtbeſtimmende Einheit des Begriffs, welcher jene äußerliche Realität nicht entſpricht, und daher nur bis zum Streben kommt. Aber die Individualität iſt an und für ſich das konkrete Princip der negativen Einheit, als ſolches ſelbſt Totalität; eine Einheit, die ſich in die beſtimmten Begriffsunterſchiede diriminirt, und in ihrer ſich ſelbſt gleichen Allgemeinheit bleibt; ſomit der innerhalb ſeiner reinen Idealität durch den Unterſchied erweiterte Mittelpunkt. — Dieſe Realität, die dem Begriffe entſpricht, iſt die ideelle, von jener nur ſtrebenden unterſchieden; der Unterſchied, der zunächſt eine Vielheit von Objekten iſt, in ſeiner Weſentlichkeit und in die reine Allgemeinheit aufgenommen. Dieſe reelle Idealität iſt die Seele der vorhin entwickelten, objektiven Totalität, die an und für ſich beſtimmte Identität des Syſtems.

Das objektive An- und Für-ſichſeyn ergiebt ſich daher in ſeiner Totalität beſtimmter als die negative Einheit des

Centrums, welche ſich in die ſubjektive Individualität und die äußerliche Objektivität theilt, in dieſer jene erhält und in ihrem Unterſchiede beſtimmt. Dieſe ſelbſtbeſtimmende, die äußerliche Objektivität in die Idealität abſolut zurückführende Einheit iſt Princip von Selbſtbewegung; die Beſtimmtheit dieſes Verſchwindens, welche der Unterſchied des Begriffes ſelbſt iſt, iſt das Geſetz. — Der todte Mechanismus war der betrachtete mechaniſche Proceß von Objekten, die unmittelbar als ſelbſtſtändig erſchienen, aber eben deswegen in Wahrheit unſelbſtſtändig ſind, und ihr Centrum außer ihnen haben; dieſer Proceß, der in Ruhe übergeht, zeigt entweder Zufälligkeit und unbeſtimmte Ungleichheit, oder formale Gleichförmigkeit. Dieſe Gleichförmigkeit iſt wohl eine Regel, aber nicht Geſetz. Nur der freie Mechanismus hat ein Geſetz, die eigene Beſtimmung der reinen Individualität oder des für ſich ſeyenden Begriffes; es iſt als Unterſchied an ſich ſelbſt unvergängliche Quelle ſich ſelbſt entzündender Bewegung; indem es in der Idealität ſeines Unterſchiedes ſich nur auf ſich bezieht, freie Nothwendigkeit.

c. Uebergang des Mechanismus.

Dieſe Seele iſt jedoch in ihrem Körper noch verſenkt; der nunmehr beſtimmte, aber innere Begriff der objektiven Totalität iſt ſo; ſo freie Nothwendigkeit, daß das Geſetz ſeinem Objekte noch nicht gegenüber getreten iſt; es iſt die konkrete Centralität als in ihre Objektivität unmittelbar verbreitete Allgemeinheit. Jene Idealität hat daher nicht die Objekte ſelbſt zu ihrem beſtimmten Unterſchied; dieſe ſind ſelbſtſtändige Individuen der Totalität, oder auch, wenn wir auf die formale Stufe zurückſehen, nicht individuelle, äußerliche Objekte. Das Geſetz iſt ihnen wohl immanent und macht ihre Natur und Macht aus; aber ſein Unterſchied iſt in ſeine Idealität eingeſchloſſen, und die Objekte ſind nicht ſelbſt — die ideelle

Differenz des Geſetzes unterſchieden. Aber das Objekt hat an der ideellen Centralität und deren Geſetze allein ſeine weſentliche Selbſtſtändigkeit; es hat daher keine Kraft, dem Urtheile des Begriffs Widerſtand zu thun, und ſich in abſtrakter, unbeſtimmter Selbſtſtändigkeit und Verſchloſſenheit zu erhalten. Durch den ideellen, ihm immanenten Unterſchied iſt ſein Daſeyn eine durch den Begriff geſetzte Beſtimmtheit. Seine Unſelbſtſtändigkeit iſt auf dieſe Weiſe nicht mehr nur ein Streben nach dem Mittelpunkte, gegen den es eben, weil ſeine Beziehung nur ein Streben iſt, noch die Erſcheinung eines ſelbſtſtändigen äußerlichen Objektes hat; ſondern es iſt ein Streben nach dem beſtimmt ihm entgegengeſetzten Objekt; ſo wie das Centrum dadurch ſelbſt auseinander, und ſeine negative Einheit in den objektivirten Gegenſatz übergegangen iſt. Die Centralität iſt daher jetzt Beziehung dieſer gegen einander negativen und geſpannten Objektivitäten. So beſtimmt ſich der freie Mechanismus zum Chemismus.

Zweites Kapitel.

Der Chemismus.

Der Chemismus macht im Ganzen der Objektivität das Moment des Urtheils, der objektiv gewordenen Differenz und des Proceſſes aus. Da er mit der Beſtimmtheit und dem Geſetztſeyn ſchon beginnt, und das chemiſche Objekt zugleich objektive Totalität iſt, iſt ſein nächſter Verlauf einfach, und durch ſeine Vorausſetzung vollkommen beſtimmt.

A.

Das chemiſche Objekt.

Das chemiſche Objekt unterſcheidet ſich von dem mechaniſchen dadurch, daß das letztere eine Totalität iſt, welche gegen

die Bestimmtheit gleichgültig ist; bei dem chemischen dagegen gehört die Bestimmtheit, somit die Beziehung auf Anderes, und die Art und Weise dieser Beziehung, seiner Natur an. — Diese Bestimmtheit ist wesentlich zugleich Besonderung, d. h. in die Allgemeinheit aufgenommen; sie ist so Princip — die allgemeine Bestimmtheit, nicht nur die des eines einzelnen Objekts, sondern auch die des andern. Es unterscheidet sich daher nun an demselben sein Begriff, als die innere Totalität beider Bestimmtheiten, und die Bestimmtheit, welche die Natur des einzelnen Objekts in seiner Aeußerlichkeit und Existenz ausmacht. Indem es auf diese Weise an sich der ganze Begriff ist, so hat es an ihm selbst die Nothwendigkeit und den Trieb, sein entgegengesetztes, einseitiges Bestehen aufzuheben, und sich zu dem realen Ganzen im Daseyn zu machen, welches es seinem Begriffe nach ist.

Ueber den Ausdruck: Chemismus, für das Verhältniß der Differenz der Objektivität, wie es sich ergeben hat, kann übrigens bemerkt werden, daß er hier nicht so verstanden werden muß, als ob sich dieß Verhältniß nur in derjenigen Form der elementarischen Natur darstellte, welche der eigentliche sogenannte Chemismus heißt. Schon das meteorologische Verhältniß muß als ein Proceß angesehen werden, dessen Parthien mehr die Natur von physikalischen als chemischen Elementen haben. Im Lebendigen steht das Geschlechtsverhältniß unter diesem Schema; so wie es auch für die geistigen Verhältnisse der Liebe, Freundschaft u. s. f. die formale Grundlage ausmacht.

Näher betrachtet ist das chemische Objekt zunächst, als eine selbstständige Totalität überhaupt, ein in sich reflektirtes, das insofern von seinem Reflektirt-Seyn nach Außen unterschieden ist, — eine gleichgültige Basis, das noch nicht als different bestimmte Individuum; auch die Person ist eine solche sich erst nur auf sich beziehende Basis. Die immanente Bestimmt-

heit aber, welche ſeine Differenz ausmacht, iſt erſtlich ſo in ſich reflektirt, daß dieſe Zurücknahme der Beziehung nach Außen nur formale abſtrakte Allgemeinheit iſt; ſo iſt die Beziehung nach Außen Beſtimmung ſeiner Unmittelbarkeit und Exiſtenz. Nach dieſer Seite geht es nicht an ihm ſelbſt in die individuelle Totalität zurück; und die negative Einheit hat die beiden Momente ihres Gegenſatzes an zwei beſonderen Objekten. Sonach iſt ein chemiſches Objekt nicht aus ihm ſelbſt begreiflich, und das Seyn des Einen iſt das Seyn eines Andern. — Zweitens aber iſt die Beſtimmtheit abſolut in ſich reflektirt, und das konkrete Moment des individuellen Begriffs des Ganzen, der das allgemeine Weſen, die reale Gattung des beſondern Objekts iſt. Das chemiſche Objekt, hiermit der Widerſpruch ſeines unmittelbaren Geſetztſeyns und ſeines immanenten individuellen Begriffs, iſt ein Streben, die Beſtimmtheit ſeines Daſeyns aufzuheben, und der objektiven Totalität des Begriffes die Exiſtenz zu geben. Es iſt daher zwar gleichfalls ein unſelbſtſtändiges, aber ſo, daß es hiergegen durch ſeine Natur ſelbſt geſpannt iſt, und den Proceß ſelbſtbeſtimmend anfängt.

B.

Der Proceß.

1. Er beginnt mit der Vorausſetzung, daß die geſpannten Objekte, ſo ſehr ſie es gegen ſich ſelbſt, es zunächſt eben damit gegen einander ſind; — ein Verhältniß, welches ihre Verwandtſchaft heißt. Indem jedes durch ſeinen Begriff im Widerſpruch gegen die eigene Einſeitigkeit ſeiner Exiſtenz ſteht, ſomit dieſe aufzuheben ſtrebt, iſt darin unmittelbar das Streben geſetzt, die Einſeitigkeit des andern aufzuheben, und durch dieſe gegenſeitige Ausgleichung und Verbindung die Realität dem Begriffe, der beide Momente enthält, gemäß zu ſetzen.

Inſofern jedes geſetzt iſt, als an ihm ſelbſt ſich widerſprechend und aufhebend, ſo ſind ſie nur durch äußere Gewalt

in der Absonderung von einander und von ihrer gegenseitigen Ergänzung gehalten. Die Mitte, wodurch nun diese Extreme zusammengeschlossen werden, ist erstlich die ansichseyende Natur beider, der ganze beide in sich haltende Begriff. Aber zweitens, da sie in der Existenz gegeneinander stehen, so ist ihre absolute Einheit auch ein unterschieden von ihnen existirendes, noch formales Element; — das Element der Mittheilung, worin sie in äußerliche Gemeinschaft miteinander treten. Da der reale Unterschied den Extremen angehört, so ist diese Mitte nur die abstrakte Neutralität, die reale Möglichkeit derselben; — gleichsam das theoretische Element der Existenz von den chemischen Objekten, ihres Processes und seines Resultats; — im Körperlichen hat das Wasser die Funktion dieses Mediums; im Geistigen, insofern in ihm das Analogon eines solchen Verhältnisses Statt findet, ist das Zeichen überhaupt, und näher die Sprache dafür anzusehen.

Das Verhältniß der Objekte ist als bloße Mittheilung in diesem Elemente einer Seits ein ruhiges Zusammengehen, aber anderer Seits ebenso sehr ein negatives Verhalten, indem der konkrete Begriff, welcher ihre Natur ist, in der Mittheilung in Realität gesetzt, hiermit die realen Unterschiede der Objekte zu seiner Einheit reducirt werden. Ihre vorherige selbstständige Bestimmtheit wird damit in der dem Begriffe, der in beiden ein und derselbe ist, gemäßen Vereinigung aufgehoben, ihr Gegensatz und Spannung hierdurch abgestumpft; womit das Streben in dieser gegenseitigen Ergänzung seine ruhige Neutralität erlangt.

Der Proceß ist auf diese Weise erloschen; indem der Widerspruch des Begriffes und der Realität ausgeglichen, haben die Extreme des Schlusses ihren Gegensatz verloren, hiermit aufgehört, Extreme gegeneinander und gegen die Mitte zu seyn. Das Produkt ist ein neutrales, d. h. ein solches, in welchem die Ingredienzien, die nicht mehr Objekte genannt werden

können, ihre Spannung und damit die Eigenſchaften nicht mehr haben, die ihnen als geſpannten zukamen, worin ſich aber die Fähigkeit ihrer vorigen Selbſtſtändigkeit und Spannung erhalten hat. Die negative Einheit des Neutralen geht nämlich von einer vorausgeſetzten Differenz aus; die Beſtimmtheit des chemiſchen Objekts iſt identiſch mit ſeiner Objektivität, ſie iſt urſprünglich. Durch den betrachteten Proceß iſt dieſe Differenz nur erſt unmittelbar aufgehoben, die Beſtimmtheit iſt daher noch nicht als abſolut in ſich reflektirte, ſomit das Produkt des Proceſſes nur eine formale Einheit.

2. In dieſem Produkte iſt nun zwar die Spannung des Gegenſatzes und die negative Einheit als Thätigkeit des Proceſſes erloſchen. Da dieſe Einheit aber dem Begriffe weſentlich, und zugleich ſelbſt zur Exiſtenz gekommen iſt, ſo iſt ſie noch vorhanden, aber außer dem neutralen Objekte getreten. Der Proceß facht ſich nicht von ſelbſt wieder an, inſofern er die Differenz nur zu ſeiner Vorausſetzung hatte, nicht ſie ſelbſt ſetzte. — Dieſe außer dem Objekte ſelbſtſtändige Negativität, die Exiſtenz der abſtrakten Einzelnheit, deren Fürſichſeyn ſeine Realität an dem indifferenten Objekte hat, iſt nun in ſich ſelbſt gegen ihre Abſtraktion geſpannt, eine in ſich unruhige Thätigkeit, die ſich verzehrend nach Außen kehrt. Sie bezieht ſich unmittelbar auf das Objekt, deſſen ruhige Neutralität die reale Möglichkeit ihres Gegenſatzes iſt; daſſelbe iſt nunmehr die Mitte der vorhin bloß formalen Neutralität, nun in ſich ſelbſt konkret, und beſtimmt.

Die nähere unmittelbare Beziehung des Extrems der negativen Einheit auf das Objekt iſt, daß dieſes durch ſie beſtimmt und hierdurch dirimirt wird. Dieſe Diremtion kann zunächſt für die Herſtellung des Gegenſatzes der geſpannten Objekte angeſehen werden, mit welchem der Chemismus begonnen. Aber dieſe Beſtimmung macht nicht das andere Extrem des Schluſſes aus, ſondern gehört zur unmittelbaren Beziehung

des differentiirenden Princips auf die Mitte, an der ſich dieſes ſeine unmittelbare Realität giebt; es iſt die Beſtimmtheit, welche im disjunktiven Schluſſe die Mitte, außer dem, daß ſie allgemeine Natur des Gegenſtandes iſt, zugleich hat, wodurch dieſer ebenſo wohl objektive Allgemeinheit als beſtimmte Beſonderheit iſt. Das andere Extrem des Schluſſes ſteht dem äußern ſelbſtſtändigen Extrem der Einzelnheit gegenüber; es iſt daher das ebenſo ſelbſtſtändige Extrem der Allgemeinheit; die Diremtion, welche die reale Neutralität der Mitte daher in ihm erfährt, iſt, daß ſie nicht in gegeneinander differente, ſondern indifferente Momente zerlegt wird. Dieſe Momente ſind hiermit die abſtrakte, gleichgültige Baſis einer Seits, und das begeiſtende Princip derſelben anderer Seits, welches durch ſeine Trennung von der Baſis ebenfalls die Form gleichgültiger Objektivität erlangt.

Dieſer disjunktive Schluß iſt die Totalität des Chemismus, in welcher daſſelbe objektive Ganze ſowohl, als die ſelbſtſtändige negative Einheit, dann in der Mitte als reale Einheit, — endlich aber die chemiſche Realität in ihre abſtrakten Momente aufgelöſt, dargeſtellt iſt. In dieſen letzteren iſt die Beſtimmtheit, nicht wie im Neutralen, an einem Andern zu ihrer Reflexion-in-ſich gekommen, ſondern iſt an ſich in ihre Abſtraktion zurückgegangen, ein urſprünglich beſtimmtes Element.

3. Dieſe elementariſchen Objekte ſind hiermit von der chemiſchen Spannung befreit; es iſt in ihnen die urſprüngliche Grundlage derjenigen Vorausſetzung, mit welcher der Chemismus begann, durch den realen Proceß geſetzt worden. Inſofern nun weiter einer Seits ihre innerliche Beſtimmtheit als ſolche, weſentlich der Widerſpruch ihres einfachen gleichgültigen Beſtehens, und ihrer als Beſtimmtheit, und der Trieb nach Außen iſt, der ſich diriminirt, und an ihrem Objekte und an einem Andern die Spannung ſetzt, um ein

ſolches zu haben, wogegen es ſich als differentes verhalten, an dem es ſich neutraliſiren und ſeiner einfachen Beſtimmtheit die daſeyende Realität geben könne, ſo iſt damit der Chemismus in ſeinen Anfang zurückgegangen, in welchem gegeneinander geſpannte Objekte einander ſuchen, und dann durch eine formale, äußerliche Mitte zu einem Neutralen ſich vereinigen. Auf der andern Seite hebt der Chemismus durch dieſen Rückgang in ſeinen Begriff ſich auf, und iſt in eine höhere Sphäre übergegangen.

C.

Uebergang des Chemismus.

Die gewöhnliche Chemie ſchon zeigt Beiſpiele von chemiſchen Veränderungen, worin ein Körper z. B. einem Theil ſeiner Maſſe eine höhere Oxydation zutheilt, und dadurch einen andern Theil in einen geringern Grad derſelben herabſetzt, in welchem er erſt mit einem an ihn gebrachten andern differenten Körper eine neutrale Verbindung eingehen kann, für die er in jenem erſten unmittelbaren Grade nicht empfänglich geweſen wäre. Was hier geſchieht, iſt, daß ſich das Objekt nicht nach einer unmittelbaren, einſeitigen Beſtimmtheit auf ein Anderes bezieht, ſondern nach der inneren Totalität eines urſprünglichen Verhältniſſes die Vorausſetzung, deren es zu einer realen Beziehung bedarf, ſetzt, und dadurch ſich eine Mitte giebt, durch welche es ſeinen Begriff mit ſeiner Realität zuſammenſchließt; es iſt die an und für ſich beſtimmte Einzelnheit, der konkrete Begriff als Princip der Disjunktion in Extreme, deren Wiedervereinigung die Thätigkeit deſſelben negativen Princips iſt, das dadurch zu ſeiner erſten Beſtimmung, aber objektivirt zurückkehrt.

Der Chemismus ſelbſt iſt die erſte Negation der gleichgültigen Objektivität, und der Aeußerlichkeit der Beſtimmtheit; er iſt alſo noch mit der unmittelbaren Selbſtſtändig-

keit des Objekts und mit der Aeußerlichkeit behaftet. Er ist daher für sich noch nicht jene Totalität der Selbstbestimmung, welche aus ihm hervorgeht, und in welcher er sich vielmehr aufhebt. — Die drei Schlüsse, welche sich ergeben haben, machen seine Totalität aus; der erste hat zur Mitte die formale Neutralität und zu den Extremen die gespannten Objekte, der zweite hat das Produkt des ersten, die reelle Neutralität zur Mitte und die dirimirende Thätigkeit, und ihr Produkt, das gleichgültige Element, zu den Extremen; der dritte aber ist der sich realisirende Begriff, der sich die Voraussetzung setzt, durch welche der Proceß seiner Realisirung bedingt ist, — ein Schluß, der das Allgemeine zu seinem Wesen hat. Um der Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit willen jedoch, in deren Bestimmung die chemische Objektivität steht, fallen diese Schlüsse noch auseinander. Der erste Proceß, dessen Produkt die Neutralität der gespannten Objekte ist, erlischt in seinem Produkte, und es ist eine äußerlich hinzukommende Differentiirung, welche ihn wieder anfacht; bedingt durch eine unmittelbare Voraussetzung, erschöpft er sich in ihr. — Ebenso muß die Ausscheidung der differenten Extreme aus dem Neutralen, ingleichen ihre Zerlegung in ihre abstrakten Elemente, von äußerlich hinzukommenden Bedingungen und Erregungen der Thätigkeit ausgehen. Insofern aber auch die beiden wesentlichen Momente des Processes, einer Seits die Neutralisirung, anderer Seits die Scheidung und Reduktion, in einem und demselben Processe verbunden sind, und Vereinigung und Abstumpfung der gespannten Extreme auch eine Trennung in solche ist, so machen sie um der noch zu Grunde liegenden Aeußerlichkeit willen zwei verschiedene Seiten aus; die Extreme, welche in demselben Processe ausgeschieden werden, sind andere Objekte oder Materien, als diejenigen, welche sich in ihm einigen; insofern jene daraus wieder different hervorgehen, müssen sie sich nach Außen

wenden; ihre neue Neutraliſirung iſt ein anderer Proceß, als die, welche in dem erſten Statt hatte.

Aber dieſe verſchiedenen Proceſſe, welche ſich als nothwendig ergeben haben, ſind ebenſo viele Stufen, wodurch die Aeußerlichkeit und das Bedingtſeyn aufgehoben wird, woraus der Begriff als an und für ſich beſtimmte, und von der Aeußerlichkeit nicht bedingte Totalität hervorgeht. Im erſten hebt ſich die Aeußerlichkeit der die ganze Realität ausmachenden, differenten Extreme gegeneinander, oder die Unterſchiedenheit des anſichſeyenden beſtimmten Begriffes von ſeiner daſeyenden Beſtimmtheit auf; im zweiten wird die Aeußerlichkeit der realen Einheit, die Vereinigung als bloß neutrale aufgehoben; — näher hebt ſich die formale Thätigkeit zunächſt in ebenſo formalen Baſen, oder indifferenten Beſtimmtheiten auf, deren innerer Begriff nun die in ſich gegangene, abſolute Thätigkeit, als an ihr ſelbſt ſich realiſirend iſt, d. i. die in ſich die beſtimmten Unterſchiede ſetzt, und durch dieſe Vermittelung ſich als reale Einheit konſtituirt, — eine Vermittelung, welche ſomit die eigene Vermittelung des Begriffs, ſeine Selbſtbeſtimmung, und in Rückſicht auf ſeine Reflexion daraus in ſich, immanentes Vorausſetzen iſt. Der dritte Schluß, der einer Seits die Wiederherſtellung der vorhergehenden Proceſſe iſt, hebt anderer Seits noch das letzte Moment gleichgültiger Baſen auf, — die ganz abſtrakte äußerliche Unmittelbarkeit, welche auf dieſe Weiſe eigenes Moment der Vermittelung des Begriffes durch ſich ſelbſt wird. Der Begriff, welcher hiermit alle Momente ſeines objektiven Daſeyns als äußerliche aufgehoben und in ſeine einfache Einheit geſetzt hat, iſt dadurch von der objektiven Aeußerlichkeit vollſtändig befreit, auf welche er ſich nur als eine unweſentliche Realität bezieht; dieſer objektive freie Begriff iſt der Zweck.

Drittes Kapitel.

Teleologie.

Wo Zweckmäßigkeit wahrgenommen wird, wird ein Verſtand als Urheber derſelben angenommen, für den Zweck alſo die eigene, freie Exiſtenz des Begriffes gefordert. Die Teleologie wird vornehmlich dem Mechanismus entgegengeſtellt, in welchem die an dem Objekt geſetzte Beſtimmtheit weſentlich als äußerliche eine ſolche iſt, an der ſich keine Selbſtbeſtimmung manifeſtirt. Der Gegenſatz von Causis efficientibus und Causis finalibus, bloß wirkenden und Endurſachen, bezieht ſich auf jenen Unterſchied, auf den, in konkreter Form genommen, auch die Unterſuchung zurückgeht, ob das abſolute Weſen der Welt als blinder Natur-Mechanismus, oder als ein nach Zwecken ſich beſtimmender Verſtand zu faſſen ſey. Die Antinomie des Fatalismus mit dem Determinismus und der Freiheit betrifft ebenfalls den Gegenſatz des Mechanismus und der Teleologie; denn das Freie iſt der Begriff in ſeiner Exiſtenz.

Die vormalige Metaphyſik iſt mit dieſen Begriffen, wie mit ihren anderen verfahren; ſie hat Theils eine Weltvorſtellung vorausgeſetzt, und ſich bemüht, zu zeigen, daß der eine oder der andere Begriff auf ſie paſſe, und der entgegengeſetzte mangelhaft ſey, weil ſie ſich nicht aus ihm erklären laſſe; Theils hat ſie dabei den Begriff der mechaniſchen Urſache und des Zwecks nicht unterſucht, welcher an und für ſich Wahrheit habe. Wenn dieß für ſich feſtgeſtellt iſt, ſo mag die objektive Welt mechaniſche und Endurſachen darbieten; ihre Exiſtenz iſt nicht der Maaßſtab des Wahren, ſondern das Wahre vielmehr das Kriterium, welche von dieſen Exiſtenzen ihre wahrhafte ſey. Wie der ſubjektive Verſtand auch Irrthümer an ihm zeigt, ſo zeigt die objektive Welt auch diejenigen Seiten und

Stufen der Wahrheit, welche für ſich erſt einſeitig, unvollſtändig, und nur Erſcheinungsverhältniſſe ſind. Wenn Mechanismus und Zweckmäßigkeit ſich gegenüber ſtehen, ſo können ſie eben deswegen nicht als gleich-gültige genommen, deren jedes für ſich ein richtiger Begriff ſey und ſo viele Gültigkeit habe als der andere, wobei es nur darauf ankomme, wo der eine oder der andere angewendet werden könne. Dieſe gleiche Gültigkeit beider beruht nur darauf, weil ſie ſind, nämlich weil wir beide haben. Aber die nothwendige erſte Frage iſt, weil ſie entgegengeſetzt ſind, welcher von beiden der wahre ſey; und die höhere eigentliche Frage iſt, ob nicht ein Drittes ihre Wahrheit, oder ob einer die Wahrheit des andern iſt. — Die Zweckbeziehung hat ſich aber als die Wahrheit des Mechanismus erwieſen. — Das, was ſich als Chemismus darſtellte, wird mit dem Mechanismus inſofern zuſammengenommen, als der Zweck der Begriff in freier Exiſtenz iſt, und ihm überhaupt die Unfreiheit deſſelben, ſein Verſenktſeyn in die Aeußerlichkeit gegenüberſteht; beides, Mechanismus ſo wie Chemismus, wird alſo unter der Naturnothwendigkeit zuſammengefaßt, indem im erſten der Begriff nicht am Objekte exiſtirt, weil es als mechaniſches die Selbſtbeſtimmung nicht enthält, im andern aber der Begriff entweder eine geſpannte, einſeitige Exiſtenz hat, oder, inſofern er als die Einheit hervortritt, welche das neutrale Objekt in die Extreme ſpannt, ſich ſelbſt, inſofern er dieſe Trennung aufhebt, äußerlich iſt.

Je mehr das teleologiſche Princip mit dem Begriffe eines außerweltlichen Verſtandes zuſammengehängt, und inſofern von der Frömmigkeit begünſtigt wurde, deſto mehr ſchien es ſich von der wahren Naturforſchung zu entfernen, welche die Eigenſchaften der Natur nicht als fremdartige, ſondern als immanente Beſtimmtheiten erkennen will, und nur ſolches Erkennen als ein Begreifen gelten läßt. Da der Zweck der Begriff ſelbſt in ſeiner Exiſtenz iſt, ſo kann es ſonderbar ſchei-

nen, daß das Erkennen der Objekte aus ihrem Begriffe vielmehr als ein unberechtigter Ueberschritt in ein heterogenes Element erscheint, der Mechanismus dagegen, welchem die Bestimmtheit eines Objekts als ein äußerlich an ihm und durch ein Anderes gesetzte Bestimmtheit ist, für eine immanentere Ansicht gilt, als die Teleologie. Der Mechanismus, wenigstens der gemeine unfreie, so wie der Chemismus, muß allerdings insofern als ein immanentes Princip angesehen werden, als das bestimmende Aeußerliche, selbst wieder nur ein solches Objekt, ein äußerlich bestimmtes und gegen solches Bestimmtwerden gleichgültiges, oder im Chemismus das andere Objekt ein gleichfalls chemisch bestimmtes ist, überhaupt ein wesentliches Moment der Totalität immer in einem Aeußern liegt. Diese Principien bleiben daher innerhalb derselben Naturform der Endlichkeit stehen; ob sie aber gleich das Endliche nicht überschreiten wollen, und für die Erscheinungen nur zu endlichen Ursachen, die selbst das Weitergehen verlangen, führen, so erweitern sie sich doch zugleich Theils zu einer formellen Totalität in dem Begriffe von Kraft, Ursache und dergleichen Reflexions-Bestimmungen, die eine Ursprünglichkeit bezeichnen sollen, Theils aber durch die abstrakte Allgemeinheit von einem All der Kräfte, einem Ganzen von gegenseitigen Ursachen. Der Mechanismus zeigt sich selbst dadurch als ein Streben der Totalität, daß er die Natur für sich als ein Ganzes zu fassen sucht, das zu seinem Begriffe keines Andern bedarf, — eine Totalität, die sich in dem Zwecke und dem damit zusammenhängenden außerweltlichen Verstand nicht findet.

Die Zweckmäßigkeit nun zeigt sich zunächst als ein Höheres überhaupt; als ein Verstand, der äußerlich die Mannigfaltigkeit der Objekte durch eine an und für sich seyende Einheit bestimmt, so daß die gleichgültigen Bestimmtheiten der Objekte durch diese Beziehung wesentlich werden. Im Mechanismus werden sie es durch die bloße Form

der Nothwendigkeit, wobei ihr Inhalt gleichgültig iſt, denn ſie ſollen äußerliche bleiben, und nur der Verſtand als ſolcher ſich befriedigen, indem er ſeinen Zuſammenhang, die abſtrakte Identität, erkennt. In der Teleologie dagegen wird der Inhalt wichtig, weil ſie einen Begriff, ein an und für ſich Beſtimmtes und damit Selbſtbeſtimmendes vorausſetzt, alſo von der Beziehung der Unterſchiede und ihres Beſtimmtſeyns durcheinander, von der Form, die in ſich reflektirte Einheit, ein an und für ſich Beſtimmtes, ſomit einen Inhalt unterſchieden hat. Wenn dieſer aber ſonſt ein endlicher und unbedeutender iſt, ſo widerſpricht er dem, was er ſeyn ſoll, denn der Zweck iſt ſeiner Form eine in ſich unendliche Totalität; — beſonders wenn das nach Zwecken wirkende Handeln als abſoluter Willen und Verſtand angenommen iſt. Die Teleologie hat ſich den Vorwurf des Läppiſchen deswegen ſo ſehr zugezogen, weil die Zwecke, die ſie aufzeigte, wie es ſich trifft, bedeutender oder auch geringfügiger ſind, und die Zweckbeziehung der Objekte mußte ſo häufig als eine Spielerei erſcheinen, weil dieſe Beziehung ſo äußerlich und daher zufällig erſcheint. Der Mechanismus dagegen läßt den Beſtimmtheiten der Objekte dem Gehalte nach ihren Werth von Zufälligen, gegen welche das Objekt gleichgültig iſt, und die weder für ſie, noch für den ſubjektiven Verſtand ein höheres Gelten haben ſollen. Dieß Princip giebt daher in ſeinem Zuſammenhange von äußerer Nothwendigkeit das Bewußtſeyn unendlicher Freiheit gegen die Teleologie, welche die Geringfügigkeiten, und ſelbſt Verächtlichkeiten ihres Inhalts als etwas Abſolutes aufſtellt, in dem ſich der allgemeinere Gedanke nur unendlich beengt, und ſelbſt ekelhaft affeirt finden kann.

Der formelle Nachtheil, in welchem dieſe Teleologie zunächſt ſteht, iſt, daß ſie nur bis zur äußern Zweckmäßigkeit kommt. Indem der Begriff hierdurch als ein Formelles geſetzt iſt, ſo iſt ihr der Inhalt auch ein ihm äußerlich in der Man-

nigfaltigkeit der objektiven Welt Gegebenes, — in eben jenen Bestimmtheiten, welche auch Inhalt des Mechanismus, aber als ein Aeußerliches, Zufälliges sind. Um dieser Gemeinschaftlichkeit willen macht die Form der Zweckmäßigkeit für sich allein das Wesentliche des Teleologischen aus. In dieser Rücksicht, ohne noch auf den Unterschied von äußerer und innerer Zweckmäßigkeit zu sehen, hat sich die Zweckbeziehung überhaupt an und für sich als die Wahrheit des Mechanismus erwiesen. — Die Teleologie hat im Allgemeinen das höhere Princip, den Begriff in seiner Existenz, der an und für sich das Unendliche und Absolute ist; — ein Princip der Freiheit, das seiner Selbstbestimmung schlechthin gewiß, dem äußerlichen Bestimmtwerden des Mechanismus absolut entrissen ist.

Eines der großen Verdienste Kant's um die Philosophie besteht in der Unterscheidung, die er zwischen relativer oder äußerer und zwischen innerer Zweckmäßigkeit aufgestellt hat; in letzterer hat er den Begriff des Lebens, die Idee, aufgeschlossen und damit die Philosophie, was die Kritik der Vernunft nur unvollkommen, in einer sehr schiefen Wendung und nur negativ thut, positiv über die Reflexions-Bestimmungen und die relative Welt der Metaphysik erhoben. — Es ist erinnert worden, daß der Gegensatz der Teleologie und des Mechanismus zunächst der allgemeinere Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit ist. Kant hat den Gegensatz in dieser Form unter den Antinomien der Vernunft, und zwar als den dritten Widerstreit der transcendentalen Ideen aufgeführt. — Ich führe seine Darstellung, auf welche früher verwiesen worden, ganz kurz an, indem das Wesentliche derselben so einfach ist, daß es keiner weitläufigen Auseinandersetzung bedarf, und die Art und Weise der kantischen Antinomien anderwärts ausführlicher beleuchtet worden ist.

Die Thesis der hier zu betrachtenden lautet: Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher

die Erſcheinungen der Welt insgeſammt abgeleitet werden können. Es iſt noch eine Kauſalität durch Freiheit zu Erklärung derſelben anzunehmen nothwendig.

Die Antitheſis: Es iſt keine Freiheit, ſondern Alles in der Welt geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur.

Der Beweis geht wie bei den übrigen Antinomien erſtens apagogiſch zu Werke, es wird das Gegentheil jeder Theſis angenommen; zweitens, um das Widerſprechende dieſer Annahme zu zeigen, wird umgekehrt das Gegentheil derſelben, das iſt ſomit der zu beweiſende Satz, angenommen und als geltend vorausgeſetzt; — der ganze Umweg des Beweiſens konnte daher erſpart werden; es beſteht in nichts als der aſſertoriſchen Behauptung der beiden gegenüberſtehenden Sätze.

Zum Beweiſe der Theſis ſoll nämlich zuerſt angenommen werden: es gebe keine andere Kauſalität, als nach Geſetzen der Natur, d. i. nach der Nothwendigkeit des Mechanismus überhaupt, den Chemismus mit eingeſchloſſen. Dieſer Satz widerſpreche ſich aber darum, weil das Geſetz der Natur gerade darin beſtehe, daß ohne hinreichend a priori beſtimmte Urſache, welche ſomit eine abſolute Spontaneität in ſich enthalte, nichts geſchehe; — d. h. die der Theſis entgegengeſetzte Annahme iſt darum widerſprechend, weil ſie der Theſis widerſpricht.

Zum Behufe des Beweiſes der Antitheſis ſolle man ſetzen: es gebe eine Freiheit als eine beſondere Art von Kauſalität, einen Zuſtand, mithin auch eine Reihe von Folgen deſſelben ſchlechthin anzufangen. Da nun aber ein ſolches Anfangen einen Zuſtand vorausſetzt, der mit dem vorhergehenden derſelben gar keinen Zuſammenhang der Kauſalität hat, ſo widerſpricht es dem Geſetze der Kauſalität, nach welchem allein Einheit der Erfahrung und Erfahrung überhaupt möglich iſt; — d. h. die Annahme der Freiheit, die der Anti-

theſis entgegen iſt, kann darum nicht gemacht werden, weil ſie der Antitheſis widerſpricht.

Dem Weſen nach kehrt dieſelbe Antinomie in der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft als der Gegenſatz wieder, daß Alle Erzeugung materieller Dinge nach bloß mechaniſchen Geſetzen geſchieht und daß einige Erzeugung derſelben nach ſolchen Geſetzen nicht möglich iſt. — Die kantiſche Auflöſung dieſer Antinomie iſt dieſelbige, wie die allgemeine Auflöſung der übrigen; daß nämlich die Vernunft weder den einen noch den andern Satz beweiſen könne, weil wir von Möglichkeit der Dinge nach bloß empiriſchen Geſetzen der Natur kein beſtimmendes Princip a priori haben können; — daß daher ferner beide nicht als objektive Sätze, ſondern als ſubjektive Maximen angeſehen werden müſſen; daß ich einer Seits jederzeit über alle Naturereigniſſe nach dem Princip des bloßen Natur-Mechanismus reflektiren ſolle, daß aber dieß nicht hindere, bei gelegentlicher Veranlaſſung einigen Naturformen nach einer andern Maxime, nämlich nach dem Princip der Endurſachen, nachzuſpüren; — als ob nun dieſe zwei Maximen, die übrigens bloß für die menſchliche Vernunft nöthig ſeyn ſollen, nicht in demſelben Gegenſatze wären, in dem ſich jene Sätze befinden. — Es iſt, wie vorhin bemerkt, auf dieſem ganzen Standpunkte dasjenige nicht unterſucht, was allein das philoſophiſche Intereſſe fordert, nämlich welches von beiden Principien an und für ſich Wahrheit habe; für dieſen Geſichtspunkt aber macht es keinen Unterſchied, ob die Principien als objektive, das heißt hier äußerlich exiſtirende Beſtimmungen der Natur, oder als bloße Maximen eines ſubjektiven Erkennens betrachtet werden ſollen; — es iſt vielmehr dieß ein ſubjektives, d. h. zufälliges Erkennen, welches auf gelegentliche Veranlaſſung die eine oder andere Maxime anwendet, je nachdem es ſie für gegebene Objekte für paſſend hält, übrigens

nach der Wahrheit dieſer Beſtimmungen ſelbſt, ſie ſeyen beide Beſtimmungen der Objekte oder des Erkennens, nicht fragt.

So ungenügend daher die kantiſche Erörterung des teleologiſchen Princips in Anſehung des weſentlichen Geſichtspunkts iſt, ſo iſt immer die Stellung bemerkenswerth, welche Kant demſelben giebt. Indem er es einer reflektirenden Urtheilskraft zuſchreibt, macht er es zu einem verbindenden Mittelgliede zwiſchen dem Allgemeinen der Vernunft und dem Einzelnen der Anſchauung; — er unterſcheidet ferner jene reflektirende Urtheilskraft von der beſtimmenden, welche letztere das Beſondere bloß unter das Allgemeine ſubſumire. Solches Allgemeine, welches nur ſubſumirend iſt, iſt ein Abſtraktes, welches erſt an einem Andern, am Beſondern, konkret wird. Der Zweck dagegen iſt das konkrete Allgemeine, das in ihm ſelbſt das Moment der Beſonderheit und Aeußerlichkeit hat, daher thätig und der Trieb iſt, ſich von ſich ſelbſt abzuſtoßen. Der Begriff iſt als Zweck allerdings ein objektives Urtheil, worin die eine Beſtimmung das Subjekt, nämlich der konkrete Begriff als durch ſich ſelbſt beſtimmt, die andere aber nicht nur ein Prädikat, ſondern die äußerliche Objektivität iſt. Aber die Zweckbeziehung iſt darum nicht ein reflektirendes Urtheilen, das die äußerlichen Objekte nur nach einer Einheit betrachtet, als ob ein Verſtand ſie zum Behuf unſers Erkenntnißvermögens gegeben hätte, ſondern ſie iſt das an und für ſich ſeyende Wahre, das objektiv urtheilt, und die äußerliche Objektivität abſolut beſtimmt. Die Zweckbeziehung iſt dadurch mehr als Urtheil, ſie iſt der Schluß des ſelbſtſtändigen freien Begriffs, der ſich durch die Objektivität mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt.

Der Zweck hat ſich als das Dritte zum Mechanismus und Chemismus ergeben; er iſt ihre Wahrheit. Indem er ſelbſt noch innerhalb der Sphäre der Objektivität, oder der Unmittelbarkeit des totalen Begriffs ſteht, iſt er von der Aeußerlichkeit

als ſolcher noch afficirt, und hat eine objektive Welt ſich gegenüber, auf die er ſich bezieht. Nach dieſer Seite erſcheint die mechaniſche Kauſalität, wozu im Allgemeinen auch der Chemismus zu nehmen iſt, noch bei dieſer Zweckbeziehung, welche die äußerliche iſt, aber als ihr untergeordnet, als an und für ſich aufgehoben. Was das nähere Verhältniß betrifft, ſo iſt das mechaniſche Objekt als unmittelbare Totalität gegen ſein Beſtimmtſeyn, und damit dagegen, ein Beſtimmendes zu ſeyn, gleichgültig. Dieß äußerliche Beſtimmtſeyn iſt nun zur Selbſtbeſtimmung fortgebildet, und damit der im Objekte nur innere, oder was daſſelbe iſt, nur äußere Begriff nunmehr geſetzt; der Zweck iſt zunächſt eben dieſer dem mechaniſchen äußerliche Begriff ſelbſt. So iſt der Zweck auch für den Chemismus das Selbſtbeſtimmende, welches das äußerliche Beſtimmtwerden, durch welches er bedingt iſt, zur Einheit des Begriffes zurückbringt. — Die Natur der Unterordnung der beiden vorherigen Formen des objektiven Proceſſes ergiebt ſich hieraus; das Andere, das an ihnen in dem unendlichen Progreß liegt, iſt der ihnen zunächſt als äußerlich geſetzte Begriff, welcher Zweck iſt; der Begriff iſt nicht nur ihre Subſtanz, ſondern auch die Aeußerlichkeit iſt das ihnen weſentliche, ihre Beſtimmtheit ausmachende Moment. Die mechaniſche oder chemiſche Technik bietet ſich alſo durch ihren Charakter, äußerlich beſtimmt zu ſeyn, von ſelbſt der Zweckbeziehung dar, die nun näher zu betrachten iſt.

A.

Der ſubjektive Zweck.

Der ſubjektive Begriff hat in der Centralität der objektiven Sphäre, die eine Gleichgültigkeit gegen die Beſtimmtheit iſt, zunächſt den negativen Einheitspunkt wieder gefunden und geſetzt; in dem Chemismus aber die Objektivität der Begriffsbeſtimmungen, wodurch er erſt als konkreter

objektiver Begriff geſetzt iſt. Seine Beſtimmtheit oder ſein einfacher Unterſchied hat nunmehr an ihm ſelbſt die Beſtimmtheit der Aeußerlichkeit, und ſeine einfache Einheit iſt dadurch die ſich von ſich ſelbſt abſtoßende und darin ſich erhaltende Einheit. Der Zweck iſt daher der ſubjektive Begriff, als weſentliches Streben und Trieb ſich äußerlich zu ſetzen. Er iſt dabei dem Uebergehen entnommen. Er iſt weder eine Kraft, die ſich äußert, noch eine Subſtanz und Urſache, die in Accidenzen und Wirkungen ſich manifeſtirt. Die Kraft iſt nur ein abſtrakt Inneres, indem ſie ſich nicht geäußert hat; oder ſie hat erſt in der Aeußerung, zu der ſie ſollicitirt werden muß, Daſeyn; ebenſo die Urſache und die Subſtanz; weil ſie nur in den Accidenzen und in der Wirkung Wirklichkeit haben, iſt ihre Thätigkeit der Uebergang, gegen den ſie ſich nicht in Freiheit erhalten. Der Zweck kann wohl auch als Kraft und Urſache beſtimmt werden, aber dieſe Ausdrücke erfüllen nur eine unvollkommene Seite ſeiner Bedeutung; wenn ſie von ihm nach ſeiner Wahrheit ausgeſprochen werden ſollen, ſo können ſie es nur auf eine Weiſe, welche ihren Begriff aufhebt; als eine Kraft, welche ſich ſelbſt zur Aeußerung ſollicitirt, als eine Urſache, welche Urſache ihrer ſelbſt, oder deren Wirkung unmittelbar die Urſache iſt.

Wenn das Zweckmäßige einem Verſtande zugeſchrieben wird, wie vorhin angeführt wurde, ſo iſt dabei auf das Beſtimmte des Inhaltes Rückſicht genommen. Er iſt aber überhaupt als das Vernünftige in ſeiner Exiſtenz zu nehmen. Er manifeſtirt darum Vernünftigkeit, weil er der konkrete Begriff iſt, der den objektiven Unterſchied in ſeiner abſoluten Einheit hält. Er iſt daher weſentlich der Schluß an ihm ſelbſt. Er iſt das ſich gleiche Allgemeine, und zwar als die ſich von ſich abſtoßende Negativität enthaltend; zunächſt die allgemeine, inſofern noch unbeſtimmte Thätigkeit; aber weil dieſe die negative Beziehung auf ſich

ſelbſt iſt, beſtimmt ſie ſich unmittelbar, und giebt ſich das Moment der Beſonderheit, welche als die gleichfalls in ſich reflektirte Totalität der Form Inhalt gegen die geſetzten Unterſchiede der Form iſt. Eben unmittelbar iſt dieſe Negativität durch ihre Beziehung auf ſich ſelbſt abſolute Reflexion der Form in ſich und Einzelnheit. Einer Seits iſt dieſe Reflexion die innere Allgemeinheit des Subjekts, anderer Seits aber Reflexion nach Außen; und inſofern iſt der Zweck noch ein Subjektives und ſeine Thätigkeit gegen äußerliche Objektivität gerichtet.

Der Zweck iſt nämlich der an der Objektivität zu ſich ſelbſt gekommene Begriff; die Beſtimmtheit, die er ſich an ihr gegeben, iſt die der objektiven Gleichgültigkeit und Aeußerlichkeit des Beſtimmtſeyns; ſeine ſich von ſich abſtoßende Negativität iſt daher eine ſolche, deren Momente, indem ſie nur die Beſtimmungen des Begriffs ſelbſt ſind, auch die Form von objektiver Gleichgültigkeit gegen einander haben. — Im formellen Urtheile ſind Subjekt und Prädikat ſchon als ſelbſtſtändige gegen einander beſtimmt; aber ihre Selbſtſtändigkeit iſt nur erſt abſtrakte Allgemeinheit; ſie hat nunmehr die Beſtimmung von Objektivität erlangt; aber als Moment des Begriffs iſt dieſe vollkommene Verſchiedenheit in die einfache Einheit des Begriffs eingeſchloſſen. Inſofern nun der Zweck dieſe totale Reflexion der Objektivität in ſich und zwar unmittelbar iſt, ſo iſt erſtlich die Selbſtbeſtimmung oder die Beſonderheit als einfache Reflexion in ſich von der konkreten Form unterſchieden, und iſt ein beſtimmter Inhalt. Der Zweck iſt hiernach endlich, ob er gleich ſeiner Form nach unendliche Subjektivität iſt. Zweitens, weil ſeine Beſtimmtheit die Form objektiver Gleichgültigkeit hat, hat ſie die Geſtalt einer Vorausſetzung, und ſeine Endlichkeit beſteht nach dieſer Seite darin, daß er eine objektive, mechaniſche und chemiſche Welt vor ſich hat, auf welche ſich ſeine

Thätigkeit, als auf ein Vorhandenes bezieht, ſeine ſelbſtbeſtimmende Thätigkeit iſt ſo in ihrer Identität unmittelbar ſich ſelbſt äußerlich und ſo ſehr als Reflexion in ſich, ſo ſehr Reflexion nach Außen. Inſofern hat er noch eine wahrhaft außerweltliche Exiſtenz, inſofern ihm nämlich jene Objektivität gegenüberſteht, ſo wie dieſe dagegen als ein mechaniſches und chemiſches, noch nicht vom Zweck beſtimmtes und durchdrungenes Ganzes ihm gegenüberſteht.

Die Bewegung des Zwecks kann daher nun ſo ausgedrückt werden, daß ſie darauf gehe, ſeine Vorausſetzung aufzuheben, das iſt die Unmittelbarkeit des Objekts, und es zu ſetzen als durch den Begriff beſtimmt. Dieſes negative Verhalten gegen das Objekt iſt ebenſo ſehr ein negatives gegen ſich ſelbſt, ein Aufheben der Subjektivität des Zwecks. Poſitiv iſt es die Realiſation des Zwecks, nämlich die Vereinigung des objektiven Seyns mit demſelben, ſo daß daſſelbe, welches als Moment des Zwecks unmittelbar die mit ihm identiſche Beſtimmtheit iſt, als äußerliche ſey, und umgekehrt das Objektive als Vorausſetzung vielmehr als durch Begriff beſtimmt, geſetzt werde. — Der Zweck iſt in ihm ſelbſt der Trieb ſeiner Realiſirung; die Beſtimmtheit der Begriffs-Momente iſt die Aeußerlichkeit, die Einfachheit derſelben in der Einheit des Begriffes iſt aber dem, was ſie iſt, unangemeſſen und der Begriff ſtößt ſich daher von ſich ſelbſt ab. Dieß Abſtoßen iſt der Entſchluß überhaupt, der Beziehung der negativen Einheit auf ſich, wodurch ſie ausſchließende Einzelnheit iſt; aber durch dieß Ausſchließen entſchließt ſie ſich, oder ſchließt ſich auf, weil es Selbſtbeſtimmen, Setzen ſeiner ſelbſt iſt. Einer Seits, indem die Subjektivität ſich beſtimmt, macht ſie ſich zur Beſonderheit, giebt ſich einen Inhalt, der in die Einheit des Begriffs eingeſchloſſen noch ein innerlicher iſt; dieß Setzen, die einfache Reflexion in ſich, iſt aber, wie ſich ergeben, unmittelbar zugleich ein Vorausſetzen; und in demſelben Momente, in

welchem das Subjekt des Zwecks *ſich* beſtimmt, iſt es auf eine gleichgültige, äußerliche Objektivität bezogen, die von ihm jener innern Beſtimmtheit gleich gemacht, d. h. als ein durch den Begriff *Beſtimmtes* geſetzt werden ſoll, zunächſt als *Mittel*.

B.

Das Mittel.

Das erſte unmittelbare Setzen im Zwecke iſt zugleich das Setzen eines *Innerlichen*, d. h. als *geſetzt* Beſtimmten, und zugleich das Vorausſetzen einer objektiven Welt, welche gleichgültig gegen die Zweckbeſtimmung iſt. Die Subjektivität des Zwecks iſt aber die *abſolute negative Einheit*; ihr *zweites* Beſtimmen iſt daher das Aufheben dieſer Vorausſetzung überhaupt; dieß Aufheben iſt inſofern *die Rückkehr in ſich*, als dadurch jenes Moment der *erſten Negation*, das Setzen des Negativen gegen das Subjekt, das äußerliche Objekt, aufgehoben wird. Aber gegen die Vorausſetzung oder gegen die Unmittelbarkeit des Beſtimmens, gegen die objektive Welt iſt es nur erſt die *erſte*, ſelbſt unmittelbare und daher äußerliche Negation. Dieß Setzen iſt daher noch nicht der ausgeführte Zweck ſelbſt, ſondern erſt der *Anfang* dazu. Das ſo beſtimmte Objekt iſt erſt das *Mittel*.

Der Zweck ſchließt ſich durch ein Mittel mit der Objektivität und in dieſer mit ſich ſelbſt zuſammen. Das Mittel iſt die Mitte des Schluſſes. Der Zweck bedarf eines Mittels zu ſeiner Ausführung, weil er endlich iſt; — eines Mittels, das heißt einer Mitte, welche zugleich die Geſtalt eines *Aeußerlichen* gegen den Zweck ſelbſt und deſſen Ausführung gleichgültigen Daſeyns hat. Der abſolute Begriff hat in ſich ſelbſt ſo die Vermittelung, daß das erſte Setzen deſſelben nicht ein Vorausſetzen iſt, in deſſen Objekt die gleichgültige Aeußerlichkeit die Grundbeſtimmung wäre; ſondern die Welt als Geſchöpf hat nur die Form ſolcher Aeußerlichkeit, aber ihre Negativität und

das Geſetztſeyn macht vielmehr deren Grundbeſtimmung aus. — Die Endlichkeit des Zweckes beſteht ſonach darin, daß ſein Beſtimmen überhaupt ſich ſelbſt äußerlich iſt, ſomit ſein erſtes, wie wir geſehen, in ein Setzen und in ein Vorausſetzen zerfällt; die Negation dieſes Beſtimmens iſt daher auch nur nach einer Seite ſchon Reflexion in ſich, nach der andern iſt ſie vielmehr nur erſte Negation; — oder: die Reflexion-in-ſich iſt ſelbſt auch ſich äußerlich und Reflexion nach Außen.

Das Mittel iſt daher die formale Mitte eines formalen Schluſſes; es iſt ein Aeußerliches gegen das Extrem des ſubjektiven Zwecks, ſo wie daher auch gegen das Extrem des objektiven Zwecks; wie die Beſonderheit im formalen Schluſſe ein gleichgültiger medius terminus iſt, an deſſen Stelle auch andere treten können. Wie dieſelbe ferner Mitte nur dadurch iſt, daß ſie in Beziehung auf das eine Extrem Beſtimmtheit, in Beziehung aber auf das andere Extrem Allgemeines iſt, ihre vermittelnde Beſtimmung alſo relativ durch Andere hat, ſo iſt auch das Mittel die vermittelnde Mitte nur erſtlich, daß es ein unmittelbares Objekt iſt, zweitens daß es Mittel durch die ihm äußerliche Beziehung auf das Extrem des Zweckes; — welche Beziehung für daſſelbe eine Form iſt, wogegen es gleichgültig iſt.

Begriff und Objektivität ſind daher im Mittel nur äußerlich verbunden; es iſt inſofern ein bloß mechaniſches Objekt. Die Beziehung des Objekts auf den Zweck iſt eine Prämiſſe, oder die unmittelbare Beziehung, welche in Anſehung des Zwecks, wie gezeigt, Reflexion in ſich ſelbſt iſt, das Mittel iſt inhärirendes Prädikat; ſeine Objektivität iſt unter die Zweckbeſtimmung, welche ihrer Konkretion willen Allgemeinheit iſt, ſubſumirt. Durch dieſe Zweckbeſtimmung, welche an ihm iſt, iſt es nun auch gegen das andere Extrem, der vorerſt noch unbeſtimmten Objektivität, ſubſumirend. — Umgekehrt hat das Mittel gegen den ſubjektiven Zweck, als unmittelbare Ob-

jektivität, Allgemeinheit des Daſeyns, welches die ſubjektive Einzelnheit des Zweckes noch entbehrt. — Indem ſo zunächſt der Zweck nur als äuſerliche Beſtimmtheit am Mittel iſt, iſt er ſelbſt als die negative Einheit auſſer demſelben, ſo wie das Mittel mechaniſches Objekt, das ihm nur als eine Beſtimmtheit, nicht als einfache Konkretion der Totalität an ihm hat. Als das Zuſammenſchlieſſende aber muß die Mitte ſelbſt die Totalität des Zwecks ſeyn. Es hat ſich gezeigt, daß die Zweckbeſtimmung am Mittel zugleich Reflexion in ſich ſelbſt iſt; inſofern iſt ſie formelle Beziehung auf ſich, da die Beſtimmtheit, als reale Gleichgültigkeit, als die Objektivität des Mittels geſetzt iſt. Aber eben deswegen iſt dieſe einer Seite reine Subjektivität zugleich auch Thätigkeit. — Im ſubjektiven Zweck iſt die negative Beziehung auf ſich ſelbſt noch identiſch mit der Beſtimmtheit als ſolcher, dem Inhalt und der Aeuſſerlichkeit. In der beginnenden Objektivirung des Zweckes aber, einem Anderswerden des einfachen Begriffes treten jene Momente auseinander, oder umgekehrt beſteht hierin dieſ Anderswerden, oder die Aeuſſerlichkeit ſelbſt.

Dieſe ganze Mitte iſt ſomit ſelbſt die Totalität des Schluſſes, worin die abſtrakte Thätigkeit und das äuſſere Mittel die Extreme ausmachen, deren Mitte die Beſtimmtheit des Objekts durch den Zweck, durch welche es Mittel iſt, ausmacht. — Ferner aber iſt die Allgemeinheit die Beziehung der Zweckthätigkeit und des Mittels. Das Mittel iſt Objekt, an ſich die Totalität des Begriffs; es hat keine Kraft des Widerſtandes gegen den Zweck, wie es zunächſt gegen ein anderes unmittelbares Objekt hat. Dem Zweck, welcher der geſetzte Begriff iſt, iſt es daher ſchlechthin durchdringlich, und dieſer Mittheilung empfänglich, weil es an ſich identiſch mit ihm iſt. Es iſt aber zugleich auch geſetzt als das dem Begriffe Undurchdringliche, denn in der Centralität iſt es ein Sterbendes nach der negativen Einheit; ebenſo im Chemismus iſt es als Neutrales ſo wie

als Differentes ein Unſelbſtſtändiges geworden. — Seine Unſelbſtſtändigkeit beſteht eben darin, daß es nur an ſich die Totalität des Begriffs iſt; dieſer aber iſt das Fürſichſeyn. Das Objekt hat daher gegen den Zweck den Charakter, machtlos zu ſeyn, und ihm zu dienen; er iſt deſſen Subjektivität oder Seele, die an ihm ihre äußerliche Seite hat.

Das Objekt, auf dieſe Weiſe dem Zwecke unmittelbar unterworfen, iſt nicht ein Extrem des Schluſſes; ſondern dieſe Beziehung macht eine Prämiſſe deſſelben aus. Aber das Mittel hat auch eine Seite, nach welcher es noch Selbſtſtändigkeit gegen den Zweck hat. Die im Mittel mit ihm verbundene Objektivität iſt, weil ſie es nur unmittelbar iſt, ihm noch äußerlich; und die Vorausſetzung beſteht daher noch. Die Thätigkeit des Zwecks durch das Mittel iſt deswegen noch gegen dieſe gerichtet, und der Zweck iſt eben inſofern Thätigkeit, nicht mehr bloß Trieb und Streben, als im Mittel das Moment der Objektivität in ſeiner Beſtimmtheit als Aeußerliches geſetzt iſt, und die einfache Einheit des Begriffs ſie als ſolche nun an ſich hat.

C.

Der ausgeführte Zweck.

1. Der Zweck iſt in ſeiner Beziehung auf das Mittel ſchon in ſich reflektirt; aber es iſt ſeine objektive Rückkehr in ſich noch nicht geſetzt. Die Thätigkeit des Zwecks durch ſein Mittel iſt noch gegen die Objektivität als urſprüngliche Vorausſetzung gerichtet; ſie iſt eben dieß, gleichgültig gegen die Beſtimmtheit zu ſeyn. Inſofern die Thätigkeit wieder bloß darin beſtünde, die unmittelbare Objektivität zu beſtimmen, ſo würde das Produkt wieder nur ein Mittel ſeyn und ſo fort ins Unendliche; es käme nur ein zweckmäßiges Mittel heraus, aber nicht die Objektivität des Zweckes ſelbſt. Der in ſeinem Mittel thätige Zweck muß daher nicht als ein Aeußerliches das unmittelbare Objekt beſtimmen, ſomit dieſes durch ſich ſelbſt zur

Einheit des Begriffes zusammengehen; oder jene äußerliche Thätigkeit des Zwecks durch sein Mittel muß sich als Vermittelung bestimmen und selbst aufheben.

Die Beziehung der Thätigkeit des Zwecks durch das Mittel auf das äußerliche Objekt ist zunächst die zweite Prämisse des Schlusses, — eine unmittelbare Beziehung der Mitte auf das andere Extrem. Unmittelbar ist sie, weil die Mitte ein äußerliches Objekt an ihr hat, und das andere Extrem ein eben solches ist. Das Mittel ist wirksam und mächtig gegen letzteres, weil sein Objekt mit der selbstbestimmenden Thätigkeit verbunden, diesem aber die unmittelbare Bestimmtheit, welche es hat, eine gleichgültige ist. Ihr Proceß in dieser Beziehung ist kein anderer als der mechanische oder chemische; es treten in dieser objektiven Aeußerlichkeit die vorigen Verhältnisse, aber unter der Herrschaft des Zweckes hervor. — Diese Processe aber gehen durch sich selbst, wie sich an ihnen gezeigt, in den Zweck zurück. Wenn also zunächst die Beziehung des Mittels auf das zu bearbeitende äußere Objekt eine unmittelbare ist, so hat sie sich schon früher als ein Schluß dargestellt, indem sich der Zweck als ihre wahrhafte Mitte und Einheit erwiesen hat. Indem das Mittel also das Objekt ist, welches auf der Seite des Zwecks steht und dessen Thätigkeit in sich hat, so ist der Mechanismus, der hier Statt findet, zugleich die Rückkehr der Objektivität in sich selbst, in den Begriff, der aber schon als der Zweck vorausgesetzt ist; das negative Verhalten der zweckmäßigen Thätigkeit gegen das Objekt ist insofern nicht ein äußerliches, sondern die Veränderung und der Uebergang der Objektivität an ihr selbst in ihn.

Daß der Zweck sich unmittelbar auf ein Objekt bezieht, und dasselbe zum Mittel macht, wie auch daß er durch dieses ein anderes bestimmt, kann als Gewalt betrachtet werden, insofern der Zweck als von ganz anderer Natur erscheint, als das Objekt, und die beiden Objekte ebenso gegen einander selbstständ-

dige Totalitäten ſind. Daß der Zweck ſich aber in die mittelbare Beziehung mit dem Objekt ſetzt, und zwiſchen ſich und daſſelbe ein anderes Objekt einſchiebt, kann als die Liſt der Vernunft angeſehen werden. Die Endlichkeit der Vernünftigkeit hat, wie bemerkt, dieſe Seite, daß der Zweck ſich zu der Vorausſetzung, d. h. zur Aeußerlichkeit des Objekts verhält. In der unmittelbaren Beziehung auf daſſelbe träte er ſelbſt in den Mechanismus oder Chemismus und wäre damit der Zufälligkeit und dem Untergange ſeiner Beſtimmung, an und für ſich ſeyender Begriff zu ſeyn, unterworfen. So aber ſtellt er ein Objekt als Mittel hinaus, läßt daſſelbe ſtatt ſeiner ſich äußerlich abarbeiten, giebt es der Aufreibung Preis, und erhält ſich hinter ihm gegen die mechaniſche Gewalt.

Indem der Zweck endlich iſt, hat er ferner einen endlichen Inhalt; hiernach iſt er nicht ein Abſolutes, oder ſchlechthin an und für ſich ein Vernünftiges. Das Mittel aber iſt die äußerliche Mitte des Schluſſes, welcher die Ausführung des Zweckes iſt; an demſelben giebt ſich daher die Vernünftigkeit in ihm als ſolche kund, in dieſem äußerlichen Andern und gerade durch dieſe Aeußerlichkeit ſich zu erhalten. Inſofern iſt das Mittel ein Höheres als die endlichen Zwecke der äußern Zweckmäßigkeit; — der Pflug iſt ehrenvoller, als unmittelbar die Genüſſe ſind, welche durch ihn bereitet werden und die Zwecke ſind. Das Werkzeug erhält ſich, während die unmittelbaren Genüſſe vergehen und vergeſſen werden. An ſeinen Werkzeugen beſitzt der Menſch die Macht über die äußerliche Natur, wenn er auch nach ſeinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen iſt.

Der Zweck hält ſich aber nicht nur außerhalb des mechaniſchen Proceſſes, ſondern erhält ſich in demſelben und iſt deſſen Beſtimmung. Der Zweck als der Begriff, der frei gegen das Objekt und deſſen Proceß exiſtirt, und ſich ſelbſt beſtimmende Thätigkeit iſt, geht, da er ebenſo ſehr die an und für ſich ſey-

ende Wahrheit des Mechanismus iſt, in demſelben nur mit ſich ſelbſt zuſammen. Die Macht des Zwecks über das Objekt iſt dieſe für ſich ſetzende Identität; und ſeine Thätigkeit iſt die Manifeſtation derſelben. Der Zweck als Inhalt iſt die an und für ſich ſetzende Beſtimmtheit, welche am Objekt als gleichgültige und äußerliche iſt, die Thätigkeit deſſelben aber iſt einer Seits die Wahrheit des Proceſſes und als negative Einheit das Aufheben des Scheins der Aeußerlichkeit. Nach der Abſtraktion iſt es die gleichgültige Beſtimmtheit des Objekts, welche ebenſo äußerlich durch eine andere erſetzt wird; aber die einfache Abſtraktion der Beſtimmtheit iſt in ihrer Wahrheit die Totalität des Negativen, der konkrete und in ſich die Aeußerlichkeit ſetzende Begriff.

Der Inhalt des Zwecks iſt ſeine Negativität als einfache in ſich reflektirte Beſonderheit, von ſeiner Totalität als Form unterſchieden. Um dieſer Einfachheit willen, deren Beſtimmtheit an und für ſich die Totalität des Begriffes iſt, erſcheint der Inhalt als das identiſch Bleibende in der Realiſirung des Zweckes. Der teleologiſche Proceß iſt Ueberſetzung des diſtinkt als Begriffs exiſtirenden Begriffs in die Objektivität; es zeigt ſich, daß dieſes Ueberſetzen in ein vorausgeſetztes Anderes das Zuſammengehen des Begriffes durch ſich ſelbſt, mit ſich ſelbſt iſt. Der Inhalt des Zwecks iſt nun dieſe in der Form des Identiſchen exiſtirende Identität. In allem Uebergehen erhält ſich der Begriff, z. B. indem die Urſache zur Wirkung wird, iſt es die Urſache, die in der Wirkung nur mit ſich ſelbſt zuſammengeht; im teleologiſchen Uebergehen iſt es aber der Begriff, der als ſolcher ſchon als Urſache exiſtirt, als die abſolute gegen die Objektivität und ihre äußerliche Beſtimmbarkeit freie konkrete Einheit. Die Aeußerlichkeit, in welche ſich der Zweck überſetzt, iſt, wie wir geſehen, ſchon ſelbſt als Moment des Begriffs, als Form ſeiner Unterſcheidung in ſich, geſetzt. Der Zweck hat daher an der Aeußerlichkeit ſein

eigenes Moment; und der Inhalt, als Inhalt der konkreten Einheit, iſt ſeine einfache Form, welche ſich in den unterſchiedenen Momenten des Zwecks, als ſubjektiver Zweck, als Mittel und vermittelte Thätigkeit, und als objektiver, ſich nicht nur an ſich gleich bleibt, ſondern auch als das ſich Gleichbleibende exiſtirt.

Man kann daher von der teleologiſchen Thätigkeit ſagen, daß in ihr das Ende der Anfang, die Folge der Grund, die Wirkung die Urſache ſey, daß ſie ein Werden des Gewordenen ſey, daß in ihr nur das ſchon Exiſtirende in die Exiſtenz komme u. ſ. f., das heißt, daß überhaupt alle Verhältnißbeſtimmungen, die der Sphäre der Reflexion oder des unmittelbaren Seyns angehören, ihre Unterſchiede verloren haben, und was als ein Anderes wie Ende, Folge, Wirkung u. ſ. f. ausgeſprochen wird, in der Zweckbeziehung nicht mehr die Beſtimmung eines Andern habe, ſondern vielmehr als identiſch mit dem einfachen Begriffe geſetzt iſt.

2. Das Produkt der teleologiſchen Thätigkeit nun näher betrachtet, ſo hat es den Zweck nur äußerlich an ihm, inſofern es abſolute Vorausſetzung gegen den ſubjektiven Zweck iſt, inſofern nämlich dabei ſtehen geblieben wird, daß die zweckmäßige Thätigkeit durch ihr Mittel ſich nur mechaniſch gegen das Objekt verhält, und ſtatt einer gleichgültigen Beſtimmtheit deſſelben eine andere, ihm ebenſo äußerliche ſetzt. Eine ſolche Beſtimmtheit, welche ein Objekt durch den Zweck hat, unterſcheidet ſich im Allgemeinen von einer andern bloß mechaniſchen, daß jenes Moment einer Einheit, ſomit ob ſie wohl dem Objekte äußerlich, doch in ſich ſelbſt nicht ein bloß äußerliches iſt. Das Objekt, das eine ſolche Einheit zeigt, iſt ein Ganzes, wogegen ſeine Theile, ſeine eigene Aeußerlichkeit, gleichgültig iſt; eine beſtimmte, konkrete Einheit, welche unterſchiedene Beziehungen und Beſtimmtheiten in ſich vereinigt. Dieſe Einheit, welche aus der ſpecifiſchen Natur des Objekts nicht begriffen werden kann,

und dem bestimmten Inhalte nach ein anderer ist, als der eigenthümliche Inhalt des Objekts, ist für sich selbst nicht eine mechanische Bestimmtheit, aber sie ist am Objekte noch mechanisch. Wie an diesem Produkte der zweckmäßigen Thätigkeit der Inhalt des Zwecks und der Inhalt des Objekts sich äußerlich sind, so verhalten sich auch in den anderen Momenten des Schlusses die Bestimmungen derselben gegeneinander, — in der zusammenschließenden Mitte die zweckmäßige Thätigkeit und das Objekt, welches Mittel ist, und im subjektiven Zweck, dem andern Extreme, die unendliche Form als Totalität des Begriffes, und sein Inhalt. Nach der Beziehung, durch welche der subjektive Zweck mit der Objektivität zusammengeschlossen wird, ist sowohl die eine Prämisse, nämlich die Beziehung des als Mittel bestimmten Objekts auf das noch äußerliche Objekt, als die andere, nämlich des subjektiven Zwecks auf das Objekt, welches zum Mittel gemacht wird, eine unmittelbare Beziehung. Der Schluß hat daher den Mangel des formellen Schlusses überhaupt, daß die Beziehungen, aus welchen er besteht, nicht selbst Schlußsätze oder Vermittelungen sind, daß sie vielmehr den Schlußsatz, zu dessen Hervorbringung sie als Mittel dienen sollen, schon voraussetzen.

Wenn wir die eine Prämisse, die unmittelbare Beziehung des subjektiven Zwecks auf das Objekt, welches dadurch zum Mittel wird, betrachten, so kann jener sich nicht unmittelbar auf dieses beziehen; denn dieses ist ein ebenso Unmittelbares, als das des andern Extrems, in welchem der Zweck durch Vermittelung ausgeführt werden soll. Insofern sie so als Verschiedene gesetzt sind, muß zwischen diese Objektivität und den subjektiven Zweck ein Mittel ihrer Beziehung eingeschoben werden; aber dieses Mittel ist ebenso ein schon durch den Zweck bestimmtes Objekt, zwischen dessen Objektivität und teleologische Bestimmung ist ein neues Mittel und so fort ins Unendliche einzuschieben. Damit ist der unendliche Progreß der Ver-

mittelung geſetzt. — Daſſelbe findet ſtatt in Anſehung der andern Prämiſſe, der Beziehung des Mittels auf das noch unbeſtimmte Objekt. Da ſie ſchlechthin Selbſtſtändige ſind, ſo können ſie nur in einem Dritten, und ſo fort ins Unendliche, vereinigt ſeyn. — Oder umgekehrt, da die Prämiſſen den Schlußſatz ſchon vorausſetzen, ſo kann dieſer, wie er durch jene nur unmittelbare Prämiſſen iſt, nur unvollkommen ſeyn. Der Schlußſatz oder das Produkt des zweckmäßigen Thuns iſt nichts als ein durch einen ihm äußerlichen Zweck beſtimmtes Objekt; es iſt ſomit daſſelbe, was das Mittel. Es iſt daher in ſolchem Produkt ſelbſt nur ein Mittel, nicht ein ausgeführter Zweck herausgekommen; oder: der Zweck hat in ihm keine Objektivität wahrhaft erreicht. — Es iſt daher ganz gleichgültig, ein durch den äußern Zweck beſtimmtes Objekt als ausgeführten Zweck, oder nur als Mittel zu betrachten; es iſt dieß eine relative, dem Objekte ſelbſt äußerliche, nicht objektive Beſtimmung. Alle Objekte alſo, an welchen ein äußerer Zweck ausgeführt iſt, ſind ebenſo wohl nur Mittel des Zwecks. Was zur Ausführung eines Zwecks gebraucht und weſentlich als Mittel genommen werden ſoll, iſt Mittel, nach ſeiner Beſtimmung aufgerieben zu werden. Aber auch das Objekt, das den ausgeführten Zweck enthalten, und ſich als deſſen Objektivität darſtellen ſoll, iſt vergänglich; es erfüllt ſeinen Zweck ebenfalls nicht durch ein ruhiges, ſich ſelbſt erhaltendes Daſeyn, ſondern nur, inſofern es aufgerieben wird, denn nur inſofern entſpricht es der Einheit des Begriffs, indem ſich ſeine Aeußerlichkeit, d. i. ſeine Objektivität in derſelben aufhebt. — Ein Haus, eine Uhr können als die Zwecke erſcheinen gegen die zu ihrer Hervorbringung gebrauchten Werkzeuge; aber die Steine, Balken, oder Räder, Axen u. ſ. f., welche die Wirklichkeit des Zweckes ausmachen, erfüllen ihn nur durch den Druck, den ſie erleiden, durch die chemiſchen Proceſſe, denen ſie mit Luft, Licht, Waſſer preis gegeben ſind, und die ſie dem Menſchen abnehmen durch

ihre Reibung u. ſ. f. Sie erfüllen alſo ihre Beſtimmung nur durch ihren Gebrauch und Abnutzung, und entſprechen nur durch ihre Negation dem, was ſie ſeyn ſollen. Sie ſind nicht poſitiv mit dem Zwecke vereinigt, weil ſie die Selbſtbeſtimmung nur äußerlich an ihnen haben, und ſind nur relative Zwecke, oder weſentlich auch nur Mittel.

Dieſe Zwecke haben überhaupt, wie gezeigt, einen beſchränkten Inhalt; ihre Form iſt die unendliche Selbſtbeſtimmung des Begriffs, der ſich durch ihn zur äußerlichen Einzelnheit beſchränkt hat. Der beſchränkte Inhalt macht dieſe Zwecke der Unendlichkeit des Begriffes unangemeſſen und zur Unwahrheit; ſolche Beſtimmtheit iſt ſchon durch die Sphäre der Nothwendigkeit, durch das Seyn, dem Werden und der Veränderung preis gegeben und ein Vergängliches.

3. Als Reſultat ergiebt ſich hiermit, daß die äußere Zweckmäßigkeit, welche nur erſt die Form der Teleologie hat, eigentlich nur zu Mitteln, nicht zu einem objektiven Zwecke kommt, — weil der ſubjektive Zweck als eine äußerliche, ſubjektive Beſtimmung bleibt, — oder inſofern er thätig iſt und ſich, ob zwar nur in einem Mittel, vollführt, iſt er noch unmittelbar mit der Objektivität verbunden, in ſie verſenkt; er iſt ſelbſt ein Objekt, und der Zweck, kann man ſagen, kommt inſofern nicht zum Mittel, weil es der Ausführung des Zwecks ſchon vorher bedarf, ehe ſie durch ein Mittel zu Stande kommen könnte.

In der That aber iſt das Reſultat nicht nur eine äußere Zweckbeziehung, ſondern die Wahrheit derſelben, innere Zweckbeziehung und ein objektiver Zweck. Die gegen den Begriff ſelbſtſtändige Aeußerlichkeit des Objekts, welche der Zweck ſich vorausſetzt, iſt in dieſer Vorausſetzung als ein unweſentlicher Schein geſetzt, und auch an und für ſich ſchon aufgehoben; die Thätigkeit des Zwecks iſt daher eigentlich nur Darſtellung dieſes Scheins und Aufheben deſſelben. — Wie ſich durch den Begriff gezeigt hat, wird das erſte Objekt durch die Mittlei-

lung Mittel, weil es an ſich Totalität des Begriffes iſt, und ſeine Beſtimmtheit, welche keine andere als die Aeußerlichkeit ſelbſt iſt, nur als Aeußerliches, Unweſentliches geſetzt, daher im Zwecke ſelbſt als deſſen eigenes Moment, nicht als ein gegen ihn ſelbſtſtändiges iſt. Dadurch iſt Beſtimmung des Objekts zum Mittel ſchlechthin eine unmittelbare. Es bedarf für den ſubjektiven Zweck daher keiner Gewalt, oder ſonſtigen Bekräftigung gegen daſſelbe, als der Bekräftigung ſeiner ſelbſt, um es zum Mittel zu machen; der Entſchluß, Aufſchluß, dieſe Beſtimmung ſeiner ſelbſt iſt die nur geſetzte Aeußerlichkeit des Objekts, welches darin unmittelbar als dem Zwecke unterworfen iſt, und keine andere Beſtimmung gegen ihn hat, als die der Nichtigkeit des An- und Fürſichſeyns.

Das zweite Aufheben der Objektivität durch die Objektivität iſt hiervon ſo verſchieden, daß jenes als das erſte, der Zweck in objektiver Unmittelbarkeit iſt, dieſes daher nicht nur das Aufheben von einer erſten Unmittelbarkeit, ſondern von beidem, dem Objektiven als einem nur Geſetzten, und dem Unmittelbaren. Die Negativität kehrt auf dieſe Weiſe ſo in ſich ſelbſt zurück, daß ſie ebenſo Wiederherſtellen der Objektivität, aber als einer mit ihr identiſchen, und darin zugleich auch Setzen der Objektivität als einer, vom Zwecke nur beſtimmten, äußerlichen iſt. Durch Letzteres bleibt dieß Produkt, wie vorhin, auch Mittel; durch Erſteres iſt es die mit dem Begriffe identiſche Objektivität, der realiſirte Zweck, in dem die Seite, Mittel zu ſeyn, die Realität des Zwecks ſelbſt iſt. Im ausgeführten Zwecke verſchwindet das Mittel darum, weil es die nur erſt unmittelbar unter den Zweck ſubſumirte Objektivität wäre, die im realiſirten Zwecke als Rückkehr des Zwecks in ſich ſelbſt iſt; es verſchwindet ferner damit auch die Vermittelung ſelbſt, als welche ein Verhalten von Aeußerlichem iſt, Theils in die konkrete Identität des objektiven Zwecks, Theils in dieſelbe als abſtrakte Identität und Unmittelbarkeit des Daſeyns.

Hierin ist auch die Vermittelung enthalten, welche für die erste Prämisse, die unmittelbare Beziehung des Zwecks auf das Objekt, gefordert wurde. Der ausgeführte Zweck ist auch Mittel, und umgekehrt ist die Wahrheit des Mittels ebenso dieß, realer Zweck selbst zu seyn, und das erste Aufheben der Objektivität ist schon auch das zweite; wie sich das zweite zeigte, auch das erste zu enthalten. Der Begriff bestimmt sich nämlich, seine Bestimmtheit ist die äußerliche Gleichgültigkeit, die unmittelbar in dem Entschlusse als aufgehobene, nämlich als innerliche, subjektive, und zugleich als vorausgesetztes Objekt bestimmt ist. Sein weiteres Hinausgehen aus sich, welches nämlich als unmittelbare Mittheilung und Subsumtion des vorausgesetzten Objekts unter ihn erschien, ist zugleich Aufheben jener innerlichen, in den Begriff eingeschlossenen, d. i. als aufgehoben gesetzten Bestimmtheit der Aeußerlichkeit, und zugleich der Voraussetzung eines Objekts; somit ist dieses anscheinend erste Aufheben der gleichgültigen Objektivität auch schon das zweite, eine durch die Vermittelung hindurch gegangene Reflexion-in-sich und der ausgeführte Zweck.

Indem hier der Begriff in der Sphäre der Objektivität, wo seine Bestimmtheit die Form gleichgültiger Aeußerlichkeit hat, in Wechselwirkung mit sich selbst ist, so wird die Darstellung seiner Bewegung hier doppelt schwierig und verwickelt, weil sie unmittelbar selbst das Gedoppelte, und immer ein Erstes auch ein Zweites ist. Im Begriff für sich, d. h. in seiner Subjektivität, ist der Unterschied seiner von sich als unmittelbare identische Totalität für sich; da hier aber seine Bestimmtheit gleichgültige Aeußerlichkeit ist, so ist die Identität darin mit sich selbst auch unmittelbar wieder das Abstoßen von sich, daß das als ihr Aeußerliches und Gleichgültiges Bestimmte, vielmehr sie selbst, und sie als sie selbst, als in sich reflektirt, vielmehr ihr Anderes ist. Nur indem dieß festgehalten wird, wird die objektive Rückkehr des Begriffs in sich, d. i. die wahrhafte Objekti-

virung deſſelben aufgefaßt; — aufgefaßt, daß jedes der einzelnen Momente, durch welche ſie ſich dieſe Vermittelung verläuft, ſelbſt der ganze Schluß derſelben iſt. So iſt die urſprüngliche innere Aeußerlichkeit des Begriffs, durch welche er die ſich von ſich abſtoßende Einheit, Zweck und deſſen Hinausſtreben zur Objektivirung iſt, das unmittelbare Setzen, oder die Vorausſetzung eines äußerlichen Objekts; die Selbſtbeſtimmung iſt auch Beſtimmung eines als nicht durch den Begriff beſtimmten, äußerlichen Objekts; und umgekehrt iſt ſie Selbſtbeſtimmung, d. i. die aufgehobene, als innere geſetzte Aeußerlichkeit; — oder die Gewißheit der Unweſentlichkeit des äußern Objekts. — Von der zweiten Beziehung, der Beſtimmung des Objekts als Mittel, iſt ſo eben gezeigt worden, wie ſie an ihr ſelbſt die Vermittelung des Zwecks in dem Objekte mit ſich iſt. — Ebenſo iſt das Dritte, der Mechanismus, welcher unter der Herrſchaft des Zwecks vor ſich geht, und das Objekt durch das Objekt aufhebt, einer Seits Aufheben des Mittels, des ſchon als aufgehoben geſetzten Objekts, ſomit zweites Aufheben und Reflexion-in-ſich, anderer Seits erſtes Beſtimmen des äußerlichen Objekts. Letzteres iſt, wie bemerkt worden, wieder im ausgeführten Zwecke die Hervorbringung nur eines Mittels; indem die Subjektivität des endlichen Begriffs das Mittel verächtlich wegwirft, hat ſie in ihrem Ziel nichts Beſſeres erreicht. Dieſe Reflexion aber, daß der Zweck in dem Mittel erreicht, und im erfüllten Zwecke das Mittel und die Vermittelung erhalten iſt, iſt das letzte Reſultat der äußerlichen Zweckbeziehung, worin ſie ſelbſt ſich aufgehoben und das ſie als ihre Wahrheit dargeſtellt hat. — Der zuletzt betrachtete dritte Schluß iſt dadurch unterſchieden, daß er erſtens die ſubjektive Zweckthätigkeit der vorhergehenden Schlüſſe, aber auch die Aufhebung der äußerlichen Objektivität, und damit der Aeußerlichkeit überhaupt, durch ſich ſelbſt, hiermit die Totalität in ihrem Geſetztſeyn iſt.

Nachdem wir nun die Subjektivität, das Fürsichseyn des Begriffes, in das Ansichseyn deſſelben, die Objektivität übergehen geſehen, ſo hat ſich ferner in der letztern die Negativität ſeines Fürſichſeyns wieder hervorgethan; der Begriff hat ſich in ihr ſo beſtimmt, daß ſeine Beſonderheit äußerliche Objektivität iſt, oder als die einfache konkrete Einheit, deren Aeußerlichkeit ihre Selbſtbeſtimmung iſt. Die Bewegung des Zweckes hat nun dieß erreicht, daß das Moment der Aeußerlichkeit nicht nur im Begriff geſetzt, er nicht nur ein Sollen und Streben, ſondern als konkrete Totalität identiſch mit der unmittelbaren Objektivität iſt. Dieſe Identität iſt einer Seits der einfache Begriff, und ebenſo unmittelbare Objektivität, aber anderer Seits gleich weſentlich Vermittelung, und nur durch ſie, als ſich ſelbſt aufhebende Vermittelung, jene einfache Unmittelbarkeit; ſo iſt er weſentlich dieß, als fürſichſeyende Identität von ſeiner anſichſeyenden Objektivität unterſchieden zu ſeyn, und dadurch Aeußerlichkeit zu haben, aber in dieſer äußerlichen Totalität die ſelbſtbeſtimmende Identität derſelben zu ſeyn. So iſt der Begriff nun die Idee.

Dritter Abschnitt.

Die Idee.

Die Idee ist der adäquate Begriff, das objektive Wahre, oder das Wahre als solches. Wenn irgend Etwas Wahrheit hat, hat es sie durch seine Idee, oder Etwas hat nur Wahrheit, insofern es Idee ist. — Der Ausdruck Idee ist sonst oft in der Philosophie, wie im gemeinen Leben, auch für Begriff, ja gar für eine bloße Vorstellung gebraucht worden; ich habe noch keine Idee von diesem Rechtshandel, Gebäude, Gegend, will weiter nichts ausdrücken, als die Vorstellung. Kant hat den Ausdruck: Idee wieder dem Vernunftbegriff vindicirt. — Der Vernunftbegriff soll nun nach Kant der Begriff vom Unbedingten, in Ansehung der Erscheinungen aber transcendent seyn, d. h. von ihm kein ihm adäquater empirischer Gebrauch gemacht werden können. Die Vernunftbegriffe sollen zum Begreifen, die Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen dienen. — In der That aber, wenn die letzteren wirklich Begriffe sind, so sind sie Begriffe, — es wird durch sie begriffen, und ein Verstehen der Wahrnehmungen durch Verstandesbegriffe wird ein Begreifen seyn. Ist aber das Verstehen nur ein Bestimmen der Wahrnehmungen durch solche Bestimmungen, z. B. Ganzes und Theile, Kraft, Ursache und dergleichen, so bedeutet es nur ein Bestimmen durch die Reflexion, so wie auch

mit dem Verſtehen nur das beſtimmte Vorſtellen von ganz beſtimmtem ſinnlichem Inhalte gemeint ſeyn kann; wie wenn einer, dem man den Weg bezeichnet, daß er am Ende des Waldes links gehen müſſe, etwa erwiedert: ich verſtehe, ſo will das Verſtehen weiter nichts ſagen, als das Faſſen in die Vorſtellung und ins Gedächtniß. — Auch Vernunftbegriff iſt ein etwas ungeſchickter Ausdruck; denn der Begriff iſt überhaupt etwas Vernünftiges; und inſofern die Vernunft vom Verſtande und dem Begriff als ſolchem unterſchieden wird, ſo iſt ſie die Totalität des Begriffs und der Objektivität. — In dieſem Sinne iſt die Idee das Vernünftige; — ſie iſt das Unbedingte darum, weil nur dasjenige Bedingungen hat, was ſich weſentlich auf eine Objektivität bezieht, aber eine nicht durch es ſelbſt beſtimmte, ſondern eine ſolche, die noch in der Form der Gleichgültigkeit und Aeußerlichkeit dagegen iſt, wie noch der äußerliche Zweck hatte.

Indem nun der Ausdruck Idee für den objektiven oder realen Begriff zurückbehalten, und von dem Begriff ſelbſt, noch mehr aber von der bloßen Vorſtellung unterſchieden wird, ſo iſt ferner noch mehr diejenige Schätzung der Idee zu verwerfen, nach welcher ſie für etwas nur Unwirkliches genommen und von wahren Gedanken geſagt wird, es ſeyen nur Ideen. Wenn die Gedanken etwas bloß Subjektives und Zufälliges ſind, ſo haben ſie allerdings keinen weitern Werth, aber ſie ſtehen den zeitlichen und zufälligen Wirklichkeiten darin nicht nach, welche ebenfalls keinen weitern Werth als den von Zufälligkeiten und Erſcheinungen haben. Wenn dagegen umgekehrt die Idee darum den Werth der Wahrheit nicht haben ſoll, weil ſie in Anſehung der Erſcheinungen tranſcendent, weil ihr kein kongruirender Gegenſtand in der Sinnenwelt gegeben werden könne, ſo iſt dieß ein ſonderbarer Mißverſtand, indem der Idee deswegen objektive Gültigkeit abgeſprochen wird, weil ihr dasjenige fehle, was die Erſcheinung, das unwahre Seyn der

objektiven Welt, ausmacht. In Anſehung der praktiſchen Ideen erkennt es Kant, daß „nichts Schädlicheres und eines Philoſophen Unwürdigeres gefunden werden könne, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich gegen die Idee widerſtreitende Erfahrung. Dieſe würde ſelbſt gar nicht exiſtiren, wenn z. B. Staatsanſtalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen wären, und an deren Statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil ſie aus Erfahrung geſchöpft worden, alle gute Abſicht vereitelt hätten.“ Kant ſieht die Idee als etwas Nothwendiges, als das Ziel an, das als das Urbild für ein Maximum aufzuſtellen und dem den Zuſtand der Wirklichkeit immer näher zu bringen, das Beſtreben ſeyn müſſe.

Indem ſich aber das Reſultat ergeben hat, daß die Idee die Einheit des Begriffs und der Objektivität, das Wahre, iſt, ſo iſt ſie nicht nur als ein Ziel zu betrachten, dem ſich anzunähern ſey, das aber ſelbſt immer eine Art von Jenſeits bleibe, ſondern daß alles Wirkliche nur inſofern iſt, als es die Idee in ſich hat, und ſie ausdrückt. Der Gegenſtand, die objektive und ſubjektive Welt, überhaupt ſollen mit der Idee nicht bloß kongruiren, ſondern ſie ſind ſelbſt die Kongruenz des Begriffs und der Realität; diejenige Realität, welche dem Begriffe nicht entſpricht, iſt bloße Erſcheinung, das Subjektive, Zufällige, Willkürliche, das nicht die Wahrheit iſt. Wenn geſagt wird, es finde ſich in der Erfahrung kein Gegenſtand, welcher der Idee vollkommen kongruire, ſo wird dieſe als ein ſubjektiver Maaßſtab dem Wirklichen gegenübergeſtellt; was aber ein Wirkliches wahrhaft ſeyn ſolle, wenn nicht ſein Begriff in ihm, und ſeine Objektivität dieſem Begriffe gar nicht angemeſſen iſt, iſt nicht zu ſagen; denn es wäre das Nichts. Das mechaniſche und chemiſche Objekt, wie das geiſtloſe Subjekt, und der nur des Endlichen, nicht ſeines Weſens bewußte Geiſt, haben zwar, nach ihrer verſchiedenen Natur, ihren Begriff nicht in ſeiner eigenen freien Form an ihnen exiſtirend. Aber ſie

können überhaupt nur insofern etwas Wahres seyn, als sie die Vereinigung ihres Begriffs und der Realität, ihrer Seele und ihres Leibes, sind. Ganze, wie der Staat, die Kirche, wenn die Einheit ihres Begriffs und ihrer Realität aufgelöst ist, hören auf zu existiren; der Mensch, das Lebendige ist todt, wenn Seele und Leib sich in ihm trennen; die todte Natur, die mechanische und chemische Welt, wenn nämlich das Todte für die unorganische Welt genommen wird, sonst hätte es gar keine positive Bedeutung, — die todte Natur also, wenn sie in ihren Begriff und ihre Realität geschieden wird, ist nichts als die subjektive Abstraktion einer gedachten Form und einer formlosen Materie. Der Geist, der nicht Idee, Einheit des Begriffs selbst mit sich, — der Begriff, der den Begriff selbst zu seiner Realität hätte, wäre der todte, geistlose Geist, ein materielles Objekt.

Seyn hat die Bedeutung der Wahrheit erreicht, indem die Idee die Einheit des Begriffs und der Realität ist; es ist also nunmehr nur das, was Idee ist. Die endlichen Dinge sind darum endlich, insofern sie die Realität ihres Begriffs nicht vollständig an ihnen selbst haben, sondern dazu anderer bedürfen; — oder umgekehrt, insofern sie als Objekte vorausgesetzt sind, somit den Begriff als eine äußerliche Bestimmung an ihnen haben. Das Höchste, was sie nach der Seite dieser Endlichkeit erreichen, ist die äußere Zweckmäßigkeit. Daß die wirklichen Dinge mit der Idee nicht kongruiren, ist die Seite ihrer Endlichkeit, Unwahrheit, nach welcher sie Objekte, jedes nach seiner verschiedenen Sphäre, und in den Verhältnissen der Objektivität mechanisch, chemisch oder durch einen äußerlichen Zweck bestimmt ist. Daß die Idee ihre Realität nicht vollkommen durchgearbeitet, sie unvollständig dem Begriffe unterworfen hat, davon beruht die Möglichkeit darauf, daß sie selbst einen beschränkten Inhalt hat, daß sie, so wesentlich sie Einheit des Begriffs und der Realität, ebenso wesentlich auch deren Unterschied ist; denn nur das Objekt ist die unmittelbare, d. h.

nur anſichſeyende Einheit. Wenn aber ein Gegenſtand, z. B. der Staat ſeiner Idee gar nicht angemeſſen, das heißt, vielmehr gar nicht die Idee des Staates wäre, wenn ſeine Realität, welche die ſelbſtbewußten Individuen iſt, dem Begriffe ganz nicht entſpräche, ſo hätten ſeine Seele und ſein Leib ſich getrennt; jene entflöhe in die abgeſchiedenen Regionen des Gedankens, dieſer wäre in die einzelnen Individualitäten zerfallen; aber indem der Begriff des Staats ſo weſentlich ihre Natur ausmacht, ſo iſt er als ein ſo mächtiger Trieb in ihnen, daß ſie ihn, ſey es auch nur in der Form äußerer Zweckmäßigkeit, in Realität zu verſetzen oder ihn ſo ſich gefallen zu laſſen gedrungen ſind, oder ſie müßten zu Grunde gehen. Der ſchlechteſte Staat, deſſen Realität dem Begriffe am wenigſten entſpricht, inſofern er noch exiſtirt, iſt er noch Idee, die Individuen gehorchen noch einem Machthabenden Begriffe.

Die Idee hat aber nicht nur den allgemeineren Sinn des wahrhaften Seyns, der Einheit von Begriff und Realität, ſondern den beſtimmteren von ſubjektivem Begriffe und der Objektivität. Der Begriff als ſolcher iſt nämlich ſelbſt ſchon die Identität ſeiner und der Realität; denn der unbeſtimmte Ausdruck Realität heißt überhaupt nichts Anderes als das beſtimmte Seyn; dieß aber hat der Begriff an ſeiner Beſonderheit und Einzelnheit. Ebenſo iſt ferner die Objektivität der aus ſeiner Beſtimmtheit in die Identität mit ſich zuſammengegangene, totale Begriff. In jener Subjektivität iſt die Beſtimmtheit oder der Unterſchied des Begriffes ein Schein, der unmittelbar aufgehoben und in das Fürſichſeyn, oder die negative Einheit zurückgegangen iſt, inhärirendes Prädikat. In dieſer Objektivität aber iſt die Beſtimmtheit als unmittelbare Totalität, als äußerliches Ganzes geſetzt. Die Idee hat ſich nun gezeigt als der wieder von der Unmittelbarkeit, in die er im Objekte verſenkt iſt, zu ſeiner Subjektivität befreite Begriff, welcher ſich von ſeiner Objektivität unterſcheidet, die

aber ebenſo ſehr von ihm beſtimmt und ihre Subſtantialität nur in jenem Begriffe hat. Dieſe Identität iſt daher mit Recht als das Subjekt-Objekt beſtimmt worden; daß ſie ebenſo wohl der formelle oder ſubjektive Begriff, als ſie das Objekt als ſolches iſt. Aber dieß iſt beſtimmter aufzufaſſen. Der Begriff, indem er wahrhaft ſeine Realität erreicht hat, iſt dieß abſolute Urtheil, deſſen Subjekt als die ſich auf ſich beziehende negative Einheit ſich von ſeiner Objektivität unterſcheidet, und das An- und Fürſichſeyn derſelben iſt, aber weſentlich ſich durch ſich ſelbſt auf ſie bezieht, — daher Selbſtzweck und Trieb iſt; — die Objektivität aber hat das Subjekt eben darum nicht unmittelbar an ihm, es wäre ſo nur die in ſie verlorene Totalität des Objekts als ſolchen; ſondern ſie iſt die Realiſation des Zwecks, eine durch die Thätigkeit des Zweckes geſetzte Objektivität, welche als Geſetztſeyn ihr Beſtehen und ihre Form nur als durchdrungen von ihrem Subjekt hat. Als Objektivität hat ſie das Moment der Aeußerlichkeit des Begriffs an ihr, und iſt daher überhaupt die Seite der Endlichkeit, Veränderlichkeit und Erſcheinung, die aber ihren Untergang darin hat, in die negative Einheit des Begriffes zurückzugehen; die Negativität, wodurch ihr gleichgültiges Außereinanderſeyn ſich als Unweſentliches und Geſetztſeyn zeigt, iſt der Begriff ſelbſt. Die Idee iſt daher, dieſer Objektivität ungeachtet, ſchlechthin einfach und immateriell, denn die Aeußerlichkeit iſt nur als durch den Begriff beſtimmt, und in ſeine negative Einheit aufgenommen; inſofern ſie als gleichgültige Aeußerlichkeit beſteht, iſt ſie dem Mechanismus überhaupt nicht nur preisgegeben, ſondern iſt nur als das Vergängliche und Unwahre. — Ob die Idee alſo gleich ihre Realität in einer Materiatur hat, ſo iſt dieſe nicht ein abſtraktes, gegen den Begriff für ſich beſtehendes Seyn, ſondern nur als Werden durch die Negativität des gleichgültigen Seyns als einfache Beſtimmtheit des Begriffes.

Es ergeben ſich hieraus folgende nähere Beſtimmungen der

Idee. — Sie iſt erſtlich die einfache Wahrheit, die Identität des Begriffes und der Objektivität als Allgemeines, in welchem der Gegenſatz und das Beſtehen des Beſondern in ſeine mit ſich identiſche Negativität aufgelöſt, und als Gleichheit mit ſich ſelbſt iſt. Zweitens iſt ſie die Beziehung der fürſichſeyenden Subjektivität des einfachen Begriffs und ſeiner davon unterſchiedenen Objektivität; jene iſt weſentlich der Trieb, dieſe Trennung aufzuheben, und dieſe das gleichgültige Geſetztſeyn, das an und für ſich nichtige Beſtehen. Sie iſt als dieſe Beziehung der Proceß, ſich in die Individualität und in deren unorganiſche Natur zu dirimiren, und wieder dieſe unter die Gewalt des Subjekts zurückzubringen und zu der erſten einfachen Allgemeinheit zurückzukehren. Die Identität der Idee mit ſich ſelbſt iſt eins mit dem Proceſſe; der Gedanke, der die Wirklichkeit von dem Scheine der zweckloſen Veränderlichkeit befreit und zur Idee verklärt, muß dieſe Wahrheit der Wirklichkeit nicht als die todte Ruhe, als ein bloßes Bild, matt, ohne Trieb und Bewegung, als einen Genius, oder Zahl, oder einen abſtrakten Gedanken vorſtellen; die Idee hat, um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den härteſten Gegenſatz in ſich; ihre Ruhe beſteht in der Sicherheit und Gewißheit, womit ſie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet, und in ihm mit ſich ſelbſt zuſammengeht.

Zunächſt aber iſt die Idee auch wieder erſt nur unmittelbar oder nur in ihrem Begriffe; die objektive Realität iſt dem Begriffe zwar angemeſſen, aber noch nicht zum Begriffe befreit, und er exiſtirt nicht für ſich als der Begriff. Der Begriff iſt ſo zwar Seele, aber die Seele iſt in der Weiſe eines Unmittelbaren, d. h. ihre Beſtimmtheit iſt nicht als ſie ſelbſt, ſie hat ſich nicht als Seele erfaßt, nicht in ihr ſelbſt ihre objektive Realität; der Begriff iſt als eine Seele, die noch nicht ſeelenvoll iſt.

So iſt die Idee erſtlich das Leben; der Begriff, der

unterſchieden von ſeiner Objektivität einfach in ſich ſeine Objektivität durchdringt, und als Selbſtzweck an ihr ſein Mittel hat und ſie als ſein Mittel ſetzt, aber in dieſem Mittel immanent und darin der realiſirte mit ſich identiſche Zweck iſt. — Dieſe Idee hat um ihrer Unmittelbarkeit willen die Einzelnheit zur Form ihrer Exiſtenz. Aber die Reflexion ihres abſoluten Proceſſes in ſich ſelbſt iſt das Aufheben dieſer unmittelbaren Einzelnheit; dadurch macht der Begriff, der in ihr als Allgemeinheit das Innere iſt, die Aeußerlichkeit zur Allgemeinheit, oder ſetzt ſeine Objektivität als Gleichheit mit ſich ſelbſt. So iſt die Idee

Zweitens die Idee des Wahren und des Guten, als Erkennen und Wollen. Zunächſt iſt ſie endliches Erkennen und endliches Wollen, worin das Wahre und Gute ſich noch unterſcheiden, und beide nur erſt als Ziel ſind. Der Begriff hat ſich zunächſt zu ſich ſelbſt befreit und ſich nur erſt eine abſtrakte Objektivität zur Realität gegeben. Aber der Proceß dieſes endlichen Erkennens und Handelns macht die zunächſt abſtrakte Allgemeinheit zur Totalität, wodurch ſie vollkommene Objektivität wird. — Oder von der andern Seite betrachtet, macht der endliche, das iſt der ſubjektive Geiſt, ſich die Vorausſetzung einer objektiven Welt, wie das Leben eine ſolche Vorausſetzung hat; aber ſeine Thätigkeit iſt, dieſe Vorausſetzung aufzuheben und ſie zu einem Geſetzten zu machen. So iſt ſeine Realität für ihn die objektive Welt, oder umgekehrt, die objektive Welt iſt die Idealität, in der er ſich ſelbſt erkennt.

Drittens erkennt der Geiſt die Idee als ſeine abſolute Wahrheit, als die Wahrheit, die an und für ſich iſt; die unendliche Idee, in welcher Erkennen und Thun ſich ausgeglichen hat, und die das abſolute Wiſſen ihrer ſelbſt iſt.

Erſtes Kapitel.

Das Leben.

Die Idee des Lebens betrifft einen ſo konkreten und, wenn man will, reellen Gegenſtand, daß mit derſelben nach der gewöhnlichen Vorſtellung der Logik ihr Gebiet überſchritten zu werden ſcheinen kann. Sollte die Logik freilich nichts als leere, todte Gedankenformen enthalten, ſo könnte in ihr überhaupt von keinem ſolchen Inhalte, wie die Idee, oder das Leben iſt, die Rede ſeyn. Wenn aber die abſolute Wahrheit der Gegenſtand der Logik, und die Wahrheit als ſolche weſentlich im Erkennen iſt, ſo müßte das Erkennen wenigſtens abgehandelt werden. — Der ſogenannten reinen Logik pflegt man denn auch gewöhnlich eine angewandte Logik folgen zu laſſen, — eine Logik, welche es mit dem konkreten Erkennen zu thun hat; die viele Pſychologie und Anthropologie nicht mitgerechnet, deren Einflechtung in die Logik häufig für nöthig erachtet wird. Die anthropologiſche und pſychologiſche Seite des Erkennens aber betrifft deſſen Erſcheinung, in welcher der Begriff für ſich ſelbſt noch nicht dieſes iſt, eine ihm gleiche Objektivität, d. i. ſich ſelbſt zum Objekte zu haben. Der Theil der Logik, der daſſelbe betrachtet, gehört nicht zur angewandten Logik als ſolchen; ſo wäre jede Wiſſenſchaft in die Logik hereinzuziehen, denn jede iſt inſofern eine angewandte Logik, als ſie darin beſteht, ihren Gegenſtand in Formen des Gedankens und Begriffs zu faſſen. — Der ſubjektive Begriff hat Vorausſetzungen, die in pſychologiſcher, anthropologiſcher und ſonſtiger Form ſich darſtellen. In die Logik aber gehören nur die Vorausſetzungen des reinen Begriffs, inſofern ſie die Form von reinen Gedanken, von abſtrakten Weſenheiten haben, die Beſtimmungen des Seyns und Weſens. Ebenſo ſind vom Erkennen, dem ſich ſelbſt Erfaſſen des Begriffs, nicht die anderen

Geſtalten ſeiner Vorausſetzung, ſondern nur diejenige, welche ſelbſt Idee iſt, in der Logik abzuhandeln; aber dieſe iſt nothwendig in ihr zu betrachten. Dieſe Vorausſetzung nun iſt die unmittelbare Idee; denn indem das Erkennen der Begriff iſt, inſofern er für ſich ſelbſt aber als Subjektives in Beziehung auf Objektives iſt, ſo bezieht er ſich auf die Idee als vorausgeſetzte oder unmittelbare. Die unmittelbare Idee aber iſt das Leben.

Inſofern würde ſich die Nothwendigkeit, die Idee des Lebens in der Logik zu betrachten, auf die auch ſonſt anerkannte Nothwendigkeit, den konkreten Begriff des Erkennens hier abzuhandeln, gründen. Dieſe Idee hat ſich aber durch die eigene Nothwendigkeit des Begriffes herbeigeführt; die Idee, das an und für ſich Wahre, iſt weſentlich Gegenſtand der Logik; da ſie zuerſt in ihrer Unmittelbarkeit zu betrachten iſt, ſo iſt ſie in dieſer Beſtimmtheit, in welcher ſie Leben iſt, aufzufaſſen und zu erkennen, damit ihre Betrachtung nicht etwas Leeres und Beſtimmungsloſes ſey. Es kann nur etwa zu bemerken ſeyn, inwiefern die logiſche Anſicht des Lebens von anderer wiſſenſchaftlicher Anſicht deſſelben unterſchieden iſt; jedoch gehört hierher nicht, wie in unphiloſophiſchen Wiſſenſchaften von ihm gehandelt wird, ſondern nur wie das logiſche Leben als reine Idee von dem Naturleben, das in der Natur-Philoſophie betrachtet wird, und von dem Leben, inſofern es mit dem Geiſte in Verbindung ſteht, zu unterſcheiden iſt. — Das Erſtere iſt als das Leben der Natur das Leben, inſofern es in die Aeußerlichkeit des Beſtehens hinausgeworfen iſt, an der unorganiſchen Natur ſeine Bedingung hat, und wie die Momente der Idee eine Mannigfaltigkeit wirklicher Geſtaltungen ſind. Das Leben in der Idee iſt ohne ſolche Vorausſetzungen, welche als Geſtalten der Wirklichkeit ſind; ſeine Vorausſetzung iſt der Begriff, wie er betrachtet werden iſt, einer Seits als ſubjektiver, anderer Seits als objektiver. In der

Natur erſcheint das Leben als die höchſte Stufe, welche von ihrer Aeußerlichkeit dadurch erreicht wird, daß ſie in ſich gegangen iſt und ſich in der Subjektivität aufhebt. In der Logik iſt es das einfache Inſichſeyn, welches in der Idee des Lebens ſeine ihm wahrhaft entſprechende Aeußerlichkeit erreicht hat; der Begriff, der als ſubjektiver früher auftritt, iſt die Seele des Lebens ſelbſt; er iſt der Trieb, der ſich durch die Objektivität hindurch ſeine Realität vermittelt. Indem die Natur von ihrer Aeußerlichkeit aus dieſe Idee erreicht, geht ſie über ſich hinaus, ihr Ende iſt nicht als ihr Anfang, ſondern als ihre Gränze, worin ſie ſich ſelbſt aufhebt. — Ebenſo erhalten in der Idee des Lebens die Momente ſeiner Realität nicht die Geſtalt äußerlicher Wirklichkeit, ſondern bleiben in die Form des Begriffes eingeſchloſſen.

Im Geiſte aber erſcheint das Leben Theils ihm gegenüber, Theils als mit ihm in eins geſetzt, und dieſe Einheit wieder durch ihn rein herausgeboren. Das Leben iſt hier nämlich überhaupt in ſeinem eigentlichen Sinne als natürliches Leben zu nehmen, denn was das Leben des Geiſtes als Geiſtes genannt wird, iſt ſeine Eigenthümlichkeit, welche dem bloßen Leben gegenüberſteht; wie auch von der Natur des Geiſtes geſprochen wird, obgleich der Geiſt kein Natürliches, und vielmehr der Gegenſatz zur Natur iſt. Das Leben als ſolches alſo iſt für den Geiſt Theils Mittel, ſo ſtellt er es ſich gegenüber; Theils iſt er lebendiges Individuum, und das Leben ſein Körper, Theils wird dieſe Einheit ſeiner mit ſeiner lebendigen Körperlichkeit aus ihm ſelbſt zum Ideal herausgeboren. Keine dieſer Beziehungen auf den Geiſt geht das logiſche Leben an, und es iſt hier weder als Mittel eines Geiſtes, noch als ſein lebendiger Leib, noch als Moment des Ideals und der Schönheit zu betrachten. — Das Leben hat in beiden Fällen, wie es natürliches und wie es mit dem Geiſte in Beziehung ſteht, eine Beſtimmtheit ſeiner Aeußerlichkeit, dort durch ſeine

Vorausſetzungen, welches andere Geſtaltungen der Natur ſind, hier aber durch die Form und Thätigkeit des Geiſtes. Die Idee des Lebens für ſich iſt frei von jener vorausgeſetzten und bedingenden Objektivität, ſo wie von der Beziehung auf dieſe Subjektivität.

Das Leben, in ſeiner Idee nun näher betrachtet, iſt an und für ſich abſolute Allgemeinheit; die Objektivität, welche es an ihm hat, iſt vom Begriffe ſchlechthin durchdrungen, ſie hat nur ihn zur Subſtanz. Was ſich als Theil oder nach ſonſtiger äußerer Reflexion unterſcheidet, hat den ganzen Begriff in ſich ſelbſt; er iſt die darin allgegenwärtige Seele, welche einfache Beziehung auf ſich ſelbſt, und Eins in der Mannigfaltigkeit bleibt, die dem objektiven Seyn zukommt. Dieſe Mannigfaltigkeit hat als die ſich äußerliche Objektivität ein gleichgültiges Beſtehen, das im Raume und in der Zeit, wenn dieſe hier ſchon erwähnt werden könnten, ein ganz verſchiedenes und ſelbſtändiges Außereinander iſt. Aber die Aeußerlichkeit iſt im Leben zugleich als die einfache Beſtimmtheit ſeines Begriffs; ſo iſt die Seele allgegenwärtig in dieſer Mannigfaltigkeit ausgegoſſen, und bleibt zugleich ſchlechthin das einfache Einſeyn des konkreten Begriffs mit ſich ſelbſt. — Am Leben, an dieſer Einheit ſeines Begriffs in der Aeußerlichkeit der Objektivität, in der abſoluten Vielheit der atomiſtiſchen Materie, gehen dem Denken, das ſich an die Beſtimmungen der Reflexions-Verhältniſſe und des formalen Begriffes hält, ſchlechthin alle ſeine Gedanken aus; die Allgegenwart des Einfachen in der vielfachen Aeußerlichkeit iſt für die Reflexion ein abſoluter Widerſpruch, und inſofern ſie dieſelbe zugleich aus der Wahrnehmung des Lebens auffaſſen, hiermit die Wirklichkeit dieſer Idee zugeben muß, ein unbegreifliches Geheimniß, weil ſie den Begriff nicht erfaßt, und den Begriff nicht als die Subſtanz des Lebens. — Das einfache Leben iſt aber nicht nur allgegenwärtig, ſondern ſchlechthin das Beſtehen und die immo-

nente Subſtanz ſeiner Objektivität, aber als ſubjektive Subſtanz Trieb, und zwar der ſpecifiſche Trieb des beſondern Unterſchiedes, und ebenſo weſentlich der Eine und allgemeine Trieb des Specifiſchen, der dieſe ſeine Beſonderung in die Einheit zurückführt und darin erhält. Das Leben iſt nur als dieſe negative Einheit ſeiner Objektivität und Beſonderung ſich auf ſich beziehendes, für ſich ſeyendes Leben, eine Seele. Es iſt damit weſentlich Einzelnes, welches auf die Objektivität ſich als auf ein Anderes, eine unlebendige Natur bezieht. Das urſprüngliche Urtheil des Lebens beſteht daher darin, daß es ſich als individuelles Subjekt gegen das Objektive abſcheidet, und indem es ſich als die negative Einheit des Begriffs konſtituirt, die Vorausſetzung einer unmittelbaren Objektivität macht.

Das Leben iſt daher erſtlich zu betrachten als lebendiges Individuum, das für ſich die ſubjektive Totalität, und als gleichgültig vorausgeſetzt iſt gegen eine ihm als gleichgültig gegenüberſtehende Objektivität.

Zweitens iſt es der Lebens-Proceß, ſeine Vorausſetzung aufzuheben, die gegen daſſelbe gleichgültige Objektivität als negativ zu ſetzen, und ſich als ihre Macht und negative Einheit zu verwirklichen. Damit macht es ſich zum Allgemeinen, das die Einheit ſeiner ſelbſt und ſeines Andern iſt. Das Leben iſt daher

Drittens der Proceß der Gattung, ſeine Vereinzelung aufzuheben, und ſich zu ſeinem objektiven Daſeyn als zu ſich ſelbſt zu verhalten. Dieſer Proceß iſt hiermit einer Seits die Rückkehr zu ſeinem Begriffe, und die Wiederholung der erſten Diremtion, das Werden einer neuen, und der Tod der erſten unmittelbaren Individualität; anderer Seits aber iſt der in ſich gegangene Begriff des Lebens das Werden des ſich zu ſich ſelbſt verhaltenden, als allgemein und frei für ſich exiſtirenden Begriffes, der Uebergang in das Erkennen.

A.

Das lebendige Individuum.

1. Der Begriff des Lebens oder das allgemeine Leben iſt die unmittelbare Idee, der Begriff, dem ſeine Objektivität angemeſſen iſt; aber ſie iſt ihm nur angemeſſen, inſofern er die negative Einheit dieſer Aeußerlichkeit iſt, das heißt, ſie ſich angemeſſen ſetzt. Die unendliche Beziehung des Begriffes auf ſich ſelbſt iſt als die Negativität das Selbſtbeſtimmen, die Diremtion ſeiner in ſich als ſubjektive Einzelnheit, und in ſich als gleichgültige Allgemeinheit. Die Idee des Lebens in ihrer Unmittelbarkeit iſt nur erſt die ſchöpferiſche allgemeine Seele. Um dieſer Unmittelbarkeit willen iſt ihre erſte negative Beziehung der Idee in ſich ſelbſt, Selbſtbeſtimmung ihrer als Begriff, — das Setzen an ſich, welches erſt als Rückkehr in ſich Für-ſich-ſeyn iſt; das ſchöpferiſche Vorausſetzen. Durch dieß Selbſtbeſtimmen iſt das allgemeine Leben ein Beſonderes; es hat ſich damit in die beiden Extreme des Urtheils, das unmittelbar Schluß wird, entzweit.

Die Beſtimmungen des Gegenſatzes ſind die allgemeinen Beſtimmungen des Begriffs, denn es iſt der Begriff, dem die Entzweiung zukommt; aber die Erfüllung derſelben iſt die Idee. Das eine iſt die Einheit des Begriffs und der Realität, welche die Idee iſt, als die unmittelbare, die ſich früher als die Objektivität gezeigt hat. Allein ſie iſt hier in anderer Beſtimmung. Dort war ſie die Einheit des Begriffs und der Realität, inſofern der Begriff in ſie übergegangen und nur in ſie verloren iſt; er ſtand ihr nicht gegenüber, oder weil er ihr nur Inneres iſt, iſt er nur eine ihr äußerliche Reflexion. Jene Objektivität iſt daher das Unmittelbare ſelbſt auf unmittelbare Weiſe. Hier hingegen iſt ſie nur das aus dem Begriffe Hervorgegangene, ſo daß ihr Weſen das Geſetztſeyn, daß ſie als Negatives iſt. — Sie iſt als die Seite der

Allgemeinheit des Begriffes anzuſehen, ſomit als abſtrakte Allgemeinheit, weſentlich nur dem Subjekte inhärirend, und in der Form des unmittelbaren Seyns, das für ſich geſetzt, gegen das Subjekt gleichgültig ſey. Die Totalität des Begriffes, welche der Objektivität zukommt, iſt inſofern gleichſam nur eine geliehene; die letzte Selbſtſtändigkeit, die ſie gegen das Subjekt hat, iſt jenes Seyn, welches ſeiner Wahrheit nach nur jenes Moment des Begriffes iſt, der als vorausſetzend in der erſten Beſtimmtheit eines an ſich ſeyenden Setzens iſt, welches noch nicht als Setzen, als die in ſich reflektirte Einheit iſt. Aus der Idee hervorgegangen iſt alſo die ſelbſtſtändige Objektivität unmittelbares Seyn, nur als das Prädikat des Urtheils der Selbſtbeſtimmung des Begriffs, — ein zwar vom Subjekte verſchiedenes Seyn, aber zugleich weſentlich geſetzt als Moment des Begriffs.

Dem Inhalte nach iſt dieſe Objektivität die Totalität des Begriffes, die aber deſſen Subjektivität oder negative Einheit ſich gegenüberſtehen hat, welche die wahrhafte Centralität ausmacht, nämlich ſeine freie Einheit mit ſich ſelbſt. Dieſes Subjekt iſt die Idee in der Form der Einzelnheit; als einfache aber negative Identität mit ſich; das lebendige Individuum.

Dieſes iſt erſtlich das Leben als Seele; als der Begriff ſeiner ſelbſt, der in ſich vollkommen beſtimmt iſt, das anfangende, ſich ſelbſt bewegende Princip. Der Begriff enthält in ſeiner Einfachheit die beſtimmte Aeußerlichkeit als einfaches Moment in ſich eingeſchloſſen. — Aber ferner iſt dieſe Seele in ihrer Unmittelbarkeit unmittelbar äußerlich, und hat ein objektives Seyn an ihr ſelbſt; — die dem Zwecke unterworfene Realität, das unmittelbare Mittel, zunächſt die Objektivität als Prädikat des Subjekts, aber fernerhin iſt ſie auch die Mitte des Schluſſes; die Leiblichkeit der Seele iſt das, wodurch ſie ſich mit der äußerlichen Objektivität zuſammenſchließt. — Die Leiblichkeit hat das Lebendige zunächſt als die

unmittelbar mit dem Begriff identiſche Realität; ſie hat dieſelbe inſofern überhaupt von Natur.

Weil nun dieſe Objektivität Prädikat des Individuums und in die ſubjektive Einheit aufgenommen iſt, ſo kommen ihr nicht die früheren Beſtimmungen des Objekts, das mechaniſche oder chemiſche Verhältniß, noch weniger die abſtrakten Reflexions-Verhältniſſe von Ganzem und Theilen u. dergl. zu. Als Aeußerlichkeit iſt ſie ſolcher Verhältniſſe zwar fähig, aber inſofern iſt ſie nicht lebendiges Daſeyn; wenn das Lebendige als ein Ganzes, das aus Theilen beſteht, als ein ſolches, auf welches mechaniſche oder chemiſche Urſachen einwirken, als mechaniſches oder chemiſches Produkt, es ſey bloß als ſolches, oder auch durch einen äußerlichen Zweck Beſtimmtes, genommen wird, ſo wird der Begriff ihm als äußerlich, es wird als ein Todtes genommen. Da ihm der Begriff immanent iſt, ſo iſt die Zweckmäßigkeit des Lebendigen als innere zu faſſen; er iſt in ihm als beſtimmter, von ſeiner Aeußerlichkeit unterſchiedener, und in ſeinem Unterſcheiden ſie durchdringender und mit ſich identiſcher Begriff. Dieſe Objektivität des Lebendigen iſt Organismus; ſie iſt das Mittel und Werkzeug des Zwecks, vollkommen zweckmäßig, da der Begriff ihre Subſtanz ausmacht; aber eben deswegen iſt dieß Mittel und Werkzeug ſelbſt der ausgeführte Zweck, in welchem der ſubjektive Zweck inſofern unmittelbar mit ſich ſelbſt zuſammen geſchloſſen iſt. Nach der Aeußerlichkeit des Organismus iſt er ein Vielfaches nicht von Theilen, ſondern von Gliedern, welche als ſolche a) nur in der Individualität beſtehen; ſie ſind trennbar, inſofern ſie äußerliche ſind, und an dieſer Aeußerlichkeit gefaßt werden können; aber inſofern ſie getrennt werden, kehren ſie unter die mechaniſchen und chemiſchen Verhältniſſe der gemeinen Objektivität zurück. b) Ihre Aeußerlichkeit iſt der negativen Einheit der lebendigen Individualität entgegen; dieſe iſt daher Trieb, das abſtrakte Moment der Beſtimmtheit des Begriffes als reellen

ſtimmungen, die im Verhältniſſe zu einander ſind, ſind die ſich auf ſich beziehende negative Einheit des Begriffs und die Objektivität, welche ſein Mittel, in welcher er aber in ſich ſelbſt zurückgekehrt iſt. Aber indem dieß Momente der Idee des Lebens innerhalb ſeines Begriffes ſind, ſo ſind es nicht die beſtimmten Begriffs-Momente des lebendigen Individuums in ſeiner Realität. Die Objektivität oder Leiblichkeit deſſelben iſt konkrete Totalität; jene Momente ſind die Seiten, aus welchen ſich die Lebendigkeit konſtituirt; ſie ſind daher nicht die Momente dieſer ſchon durch die Idee konſtituirten Lebendigkeit. Die lebendige Objektivität des Individuums aber als ſolche, da ſie vom Begriffe beſeelt und ihn zur Subſtanz hat, hat auch an ihr zu weſentlichem Unterſchiede ſolche, welche ſeine Beſtimmungen ſind, Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelnheit; die Geſtalt, als in welcher ſie äußerlich unterſchieden ſind, iſt daher nach denſelben eingetheilt, oder eingeſchnitten (insectum).

Sie iſt hiermit erſtlich Allgemeinheit, das rein nur in ſich ſelbſt Erzittern der Lebendigkeit, die Senſibilität. Der Begriff der Allgemeinheit, wie er ſich oben ergeben hat, iſt die einfache Unmittelbarkeit, welche dieß aber nur iſt als abſolute Negativität in ſich. Dieſer Begriff des abſoluten Unterſchiedes, wie ſeine Negativität in der Einfachheit aufgelöſt und ſich ſelbſt gleich iſt, iſt in der Senſibilität zur Anſchauung gebracht. Sie iſt das Inſichſeyn, nicht als abſtrakte Einfachheit, ſondern eine unendliche beſtimmbare Receptivität, welche in ihrer Beſtimmtheit nicht ein Mannigfaltiges und Aeußerliches wird, ſondern ſchlechthin in ſich reflektirt iſt. Die Beſtimmtheit iſt in dieſer Allgemeinheit als einfaches Princip; die einzelne äußerliche Beſtimmtheit, ein ſogenannter Eindruck, geht aus ſeiner äußerlichen und mannigfaltigen Beſtimmung in dieſe Einfachheit des Selbſtgefühls zurück. Die Senſibilität kann ſomit als das Daſeyn der in ſich ſeyenden

Seele betrachtet werden, da ſie alle Aeußerlichkeit in ſich aufnimmt, dieſelbe aber in die vollkommene Einfachheit der ſich gleichen Allgemeinheit zurückführt.

Die zweite Beſtimmung des Begriffs iſt die Beſonderheit, das Moment des geſetzten Unterſchiedes; die Eröffnung der Negativität, welche im einfachen Selbſtgefühl eingeſchloſſen, oder in ihm ideelle, noch nicht reelle Beſtimmtheit iſt; — die Irritabilität. Das Gefühl iſt um der Abſtraktion ſeiner Negativität willen Trieb; es beſtimmt ſich; die Selbſtbeſtimmung des Lebendigen iſt ſein Urtheil oder Verendlichung, wonach es ſich auf das Aeußerliche als auf eine vorausgeſetzte Objektivität bezieht, und in Wechſelwirkung damit iſt. — Nach ſeiner Beſonderheit iſt es nun Theils Art neben anderen Arten von Lebendigen; die formale Reflexion dieſer gleichgültigen Verſchiedenheit in ſich iſt die formale Gattung und deren Syſtematiſirung; die individuelle Reflexion aber iſt, daß die Beſonderheit die Negativität ihrer Beſtimmtheit, als einer Richtung nach Außen, die ſich auf ſich beziehende Negativität des Begriffes iſt.

Nach dieſer dritten Beſtimmung iſt das Lebendige als Einzelnes. Näher beſtimmt ſich dieſe Reflexion-in-ſich ſo, daß das Lebendige in der Irritabilität Aeußerlichkeit ſeiner gegen ſich ſelbſt, gegen die Objektivität iſt, welche es als ſein Mittel und Werkzeug unmittelbar an ihm hat, und die äußerlich beſtimmbar iſt. Die Reflexion-in-ſich hebt dieſe Unmittelbarkeit auf, — einer Seits als theoretiſche Reflexion; inſofern nämlich die Negativität als einfaches Moment der Senſibilität iſt, das in derſelben betrachtet wurde, und welches das Gefühl ausmacht, — anderer Seits als reelle, indem ſich die Einheit des Begriffes in ſeiner äußerlichen Objektivität als negative Einheit ſetzt, die Reproduktion. — Die beiden erſten Momente, die Senſibilität und Irritabilität, ſind abſtrakte Beſtimmungen; in der Reproduktion iſt das Leben Konkretes

und Lebendigkeit, es hat in ihr, als seiner Wahrheit, erst auch Gefühl und Widerstandskraft. Die Reproduktion ist die Negativität als einfaches Moment der Sensibilität, und die Irritabilität ist nur lebendige Widerstandskraft, daß das Verhältniß zum Aeußerlichen Reproduktion und individuelle Identität mit sich ist. Jedes der einzelnen Momente ist wesentlich die Totalität aller, ihren Unterschied macht die ideelle Formbestimmtheit aus, welche in der Reproduktion als konkrete Totalität des Ganzen gesetzt ist. Dieß Ganze ist daher einer Seits als Drittes, nämlich als reelle Totalität jenen bestimmten Totalitäten entgegengesetzt, anderer Seits aber ist es deren ansichseyende Wesenheit, zugleich das, worin sie als Momente zusammengefaßt sind, und ihr Subjekt und Bestehen haben.

Mit der Reproduktion, als dem Momente der Einzelnheit, setzt sich das Lebendige als wirkliche Individualität, ein sich auf sich beziehendes Fürsichseyn; ist aber zugleich reelle Beziehung nach Außen; die Reflexion der Besonderheit oder Irritabilität gegen ein Anderes, gegen die objektive Welt. Der innerhalb des Individuums eingeschlossene Proceß des Lebens geht in die Beziehung zur vorausgesetzten Objektivität als solcher dadurch über, daß das Individuum, indem es sich als subjektive Totalität setzt, auch das Moment seiner Bestimmtheit als Beziehung auf die Aeußerlichkeit zur Totalität wird.

B.

Der Lebens-Proceß.

Daß das lebendige Individuum sich in sich selbst gestaltet, damit spannt es sich gegen sein ursprüngliches Voraussetzen, und stellt sich als an und für sich seyendes Subjekt der vorausgesetzten objektiven Welt gegenüber. Das Subjekt ist der Selbstzweck, der Begriff, welcher an der ihm unterworfenen Objektivität sein Mittel und subjektive Realität hat; hierdurch ist

es als die an und für ſich ſeyende Idee und als das weſentliche Selbſtſtändige konſtituirt, gegen welches die vorausgeſetzte äußerliche Welt nur den Werth eines Negativen und Unſelbſtſtändigen hat. In ſeinem Selbſtgefühle hat das Lebendige dieſe Gewißheit von der an ſich ſeyenden Richtigkeit des ihm gegenüberſtehenden Andersſeyns. Sein Trieb iſt das Bedürfniß, dieß Andersſeyn aufzuheben, und ſich die Wahrheit jener Gewißheit zu geben. Das Individuum iſt als Subjekt zunächſt erſt der Begriff der Idee des Lebens; ſein ſubjektiver Proceß in ſich, in welchem es aus ſich ſelbſt zehrt, und die unmittelbare Objektivität, welche es als natürliches Mittel ſeinem Begriffe gemäß ſetzt, iſt vermittelt durch den Proceß, der ſich auf die vollſtändig geſetzte Aeußerlichkeit, auf die gleichgültig neben ihm ſtehende objektive Totalität bezieht.

Dieſer Proceß fängt mit dem Bedürfniſſe an, das iſt dem Momente, daß das Lebendige erſtlich ſich beſtimmt, ſich ſomit als verneint ſetzt, und hierdurch auf eine gegen ſich andere, die gleichgültige Objektivität bezieht; — daß es aber zweitens ebenſo ſehr in dieſen Verluſt ſeiner nicht verloren iſt, ſich darin erhält und die Identität des ſich ſelbſt gleichen Begriffes bleibt; hierdurch iſt es der Trieb, jene ihm andere Welt für ſich, ſich gleich zu ſetzen, ſie aufzuheben und ſich zu objektiviren. Dadurch hat ſeine Selbſtbeſtimmung die Form von objektiver Aeußerlichkeit, und daß es zugleich identiſch mit ſich iſt, iſt es der abſolute Widerſpruch. Die unmittelbare Geſtaltung iſt die Idee in ihrem einfachen Begriffe, die dem Begriffe gemäße Objektivität; ſo iſt ſie gut von Natur. Aber indem ihr negatives Moment ſich zur objektiven Beſonderheit, d. i. indem die weſentlichen Momente ihrer Einheit jedes für ſich zur Totalität realiſirt iſt, ſo iſt der Begriff in die abſolute Ungleichheit ſeiner mit ſich entzweit, und indem er ebenſo die abſolute Identität in dieſer Entzweiung iſt, ſo iſt das Lebendige für ſich ſelbſt dieſe Entzweiung und hat das Gefühl dieſes Wi-

derſpruchs, welches der Schmerz iſt. Der Schmerz iſt daher das Vorrecht lebendiger Naturen; weil ſie der exiſtirende Begriff ſind, ſind ſie eine Wirklichkeit von der unendlichen Kraft, daß ſie in ſich die Negativität ihrer ſelbſt ſind, daß dieſe ihre Negativität für ſie iſt, daß ſie ſich in ihrem Andersſeyn erhalten. — Wenn man ſagt, daß der Widerſpruch nicht denkbar ſey, ſo iſt er vielmehr im Schmerz des Lebendigen ſogar eine wirkliche Exiſtenz.

Dieſe Diremtion des Lebendigen in ſich iſt Gefühl, indem ſie in die einfache Allgemeinheit des Begriffs, in die Senſibilität aufgenommen iſt. Von dem Schmerz fängt das Bedürfniß und der Trieb an, die den Uebergang ausmachen, daß das Individuum, wie es als Negation ſeiner für ſich iſt, ſo auch als Identität für ſich werde, — eine Identität, welche nur als die Negation jener Negation iſt. — Die Identität, die im Triebe als ſolchem iſt, iſt die ſubjektive Gewißheit ſeiner ſelbſt, nach welcher es ſich zu ſeiner äußerlichen, gleichgültig exiſtirenden Welt als zu einer Erſcheinung, einer an ſich begriffloſen und unweſentlichen Wirklichkeit verhält. Sie ſoll den Begriff in ſich erſt durch das Subjekt erhalten, welches der immanente Zweck iſt. Die Gleichgültigkeit der objektiven Welt gegen die Beſtimmtheit, und damit gegen den Zweck, macht ihre äußerliche Fähigkeit aus, dem Subjekt angemeſſen zu ſeyn; welche Specifikationen ſie ſonſt an ihr habe, ihre mechaniſche Beſtimmbarkeit, der Mangel an der Freiheit des immanenten Begriffs macht ihre Ohnmacht aus, ſich gegen das Lebendige zu erhalten. — Inſofern das Objekt gegen das Lebendige zunächſt als ein gleichgültiges Aeußerliches iſt, kann es mechaniſch auf daſſelbe einwirken; ſo aber wirkt es nicht als auf ein Lebendiges; inſofern es ſich zu dieſem verhält, wirkt es nicht als Urſache, ſondern erregt es. Weil das Lebendige Trieb iſt, kommt die Aeußerlichkeit an und in daſſelbe, nur inſofern ſie ſchon an und für ſich in ihm iſt; die Einwirkung auf das Subjekt be-

ſteht daher nur darin, daß dieſes die ſich darbietende Aeußerlichkeit *entſprechend findet*; — ſie mag ſeiner Totalität auch nicht angemeſſen ſeyn, ſo muß ſie wenigſtens einer beſondern Seite an ihm entſprechen, und dieſe Möglichkeit liegt darin, daß es eben als ſich äußerlich verhaltend ein Beſonderes iſt.

Das Subjekt übt nun, inſofern es in ſeinem Bedürfniß beſtimmt ſich auf das Aeußerliche bezieht, und damit ſelbſt Aeußerliches oder Werkzeug iſt, *Gewalt* über das Objekt aus. Sein beſonderer Charakter, ſeine Endlichkeit überhaupt, fällt in die beſtimmtere Erſcheinung dieſes Verhältniſſes. — Das Aeußerliche daran iſt der Proceß der Objektivität überhaupt, Mechanismus und Chemismus. Derſelbe wird aber unmittelbar abgebrochen und die Aeußerlichkeit in Innerlichkeit verwandelt. Die äußerliche Zweckmäßigkeit, welche durch die Thätigkeit des Subjekts in dem gleichgültigen Objekt zunächſt hervorgebracht wird, wird dadurch aufgehoben, daß das Objekt gegen den Begriff keine Subſtanz iſt, der Begriff daher nicht nur deſſen äußere Form werden kann, ſondern ſich als deſſen Weſen und immanente, durchdringende Beſtimmung, ſeiner urſprünglichen Identität gemäß, ſetzen muß.

Mit der Bemächtigung des Objekts geht daher der mechaniſche Proceß in den innern über, durch welchen das Individuum ſich das Objekt ſo *aneignet*, daß es ihm die eigenthümliche Beſchaffenheit benimmt, es zu ſeinem Mittel macht, und ſeine Subjektivität ihm zur Subſtanz giebt. Dieſe Aſſimilation tritt damit in Eins zuſammen mit dem oben betrachteten Reproduktionsproceß des Individuums; es zehrt in dieſem zunächſt aus ſich, indem es ſeine eigene Objektivität ſich zum Objekte macht; der mechaniſche und chemiſche Konflikt ſeiner Glieder mit den äußerlichen Dingen iſt ein objektives Moment ſeiner. Das Mechaniſche und Chemiſche des Proceſſes iſt ein Beginnen der Auflöſung des Lebendigen. Da das Leben die Wahrheit dieſer Proceſſe, hiermit als Lebendiges die Exiſtenz

dieſer Wahrheit und die Macht derſelben iſt, greift es über ſie über, durchdringt ſie als ihre Allgemeinheit, und ihr Produkt iſt durch daſſelbe vollkommen beſtimmt. Dieſe ihre Verwandlung in die lebendige Individualität macht die Rückkehr dieſer letztern in ſich ſelbſt aus, ſo daß die Produktion, welche als ſolche das Uebergehen in ein Anderes ſeyn würde, zur Reproduktion wird, in der das Lebendige ſich für ſich identiſch mit ſich ſetzt.

Die unmittelbare Idee iſt auch die unmittelbare, nicht als für ſich ſeyende Identität des Begriffes und der Realität; durch den objektiven Proceß giebt ſich das Lebendige ſein Selbſtgefühl; denn es ſetzt ſich darin als das, was es an und für ſich iſt, in ſeinem als gleichgültig geſetzten Andersſeyn, das Identiſche mit ſich ſelbſt, die negative Einheit des Negativen zu ſeyn. In dieſem Zuſammengehen des Individuums mit ſeiner zunächſt ihm als gleichgültig vorausgeſetzten Objektivität hat es, ſo wie auf einer Seite ſich als wirkliche Einzelnheit konſtituirt, ſo ſehr ſeine Beſonderheit aufgehoben und ſich zur Allgemeinheit erhoben. Seine Beſonderheit beſtand in der Diremtion, wodurch das Leben als ſeine Arten das individuelle Leben und die ihm äußerliche Objektivität ſetzte. Durch den äußern Lebens-Proceß hat es ſich ſomit als reelles, allgemeines Leben, als Gattung geſetzt.

C.

Die Gattung.

Das lebendige Individuum zuerſt aus dem allgemeinen Begriffe des Lebens abgeſchieden, iſt eine Vorausſetzung, die noch nicht durch ſich ſelbſt bewährt iſt. Durch den Proceß mit der zugleich damit vorausgeſetzten Welt hat es ſich ſelbſt geſetzt für ſich als die negative Einheit ſeines Andersſeyns, als die Grundlage ſeiner ſelbſt; es iſt ſo die Wirklichkeit der Idee, ſo daß das Individuum nun aus der Wirklichkeit ſich hervor-

bringt, wie es vorher nur aus dem Begriffe hervorging, und daß ſeine Entſtehung, die ein Vorausſetzen war, nun ſeine Produktion wird.

Die weitere Beſtimmung aber, welche es durch die Aufhebung des Gegenſatzes erlangt hat, iſt, Gattung zu ſeyn, als Identität ſeiner mit ſeinem vorherigen gleichgültigen Andersſeyn. Dieſe Idee des Individuums iſt, da ſie dieſe weſentliche Identität iſt, weſentlich die Beſonderung ihrer ſelbſt. Dieſe ihre Diremtion iſt nach der Totalität, aus der ſie hervorgeht, die Verdoppelung des Individuums, — ein Vorausſetzen einer Objektivität, welche mit ihm identiſch iſt, und ein Verhalten des Lebendigen zu ſich ſelbſt, als einem andern Lebendigen.

Dieß Allgemeine iſt die dritte Stufe, die Wahrheit des Lebens, inſofern es noch innerhalb ſeiner Sphäre eingeſchloſſen iſt. Dieſe Stufe iſt der ſich auf ſich beziehende Proceß des Individuums, wo die Aeußerlichkeit ſein immanentes Moment iſt, zweitens dieſe Aeußerlichkeit iſt ſelbſt als lebendige Totalität eine Objektivität, die für das Individuum es ſelbſt iſt; — in der es nicht als aufgehobener, ſondern als beſtehender die Gewißheit ſeiner ſelbſt hat.

Weil nun das Verhältniß der Gattung die Identität des individuellen Selbſtgefühls in einem ſolchen iſt, welches zugleich ein anderes ſelbſtſtändiges Individuum iſt, iſt es der Widerſpruch; das Lebendige iſt ſomit wieder Trieb. — Die Gattung iſt nun zwar die Vollendung der Idee des Lebens, aber zunächſt iſt ſie noch innerhalb der Sphäre der Unmittelbarkeit; dieſe Allgemeinheit iſt daher in einzelner Geſtalt wirklich; der Begriff, deſſen Realität die Form unmittelbarer Objektivität hat. Das Individuum iſt daher an ſich zwar Gattung, aber es iſt die Gattung nicht für ſich; was für es iſt, iſt nur erſt ein anderes lebendiges Individuum; der von ſich unterſchiedene Begriff hat zum Gegenſtande, mit dem er identiſch iſt, nicht ſich als Begriff, ſondern einen Begriff, der als Lebendiges

zugleich äußerliche Objektivität für ihn hat, eine Form, die daher unmittelbar gegenſeitig iſt.

Die Identität mit dem andern, die Allgemeinheit des Individuums iſt ſomit nur erſt innerliche oder ſubjektive; es hat daher das Verlangen, dieſelbe zu ſetzen und ſich als Allgemeines zu realiſiren. Dieſer Trieb der Gattung aber kann ſich nur realiſiren durch Aufheben der noch gegen einander beſonderen, einzelnen Individualitäten. Zunächſt inſofern es dieſe ſind, welche an ſich allgemein die Spannung ihres Verlangens befriedigen und in ihre Gattungsallgemeinheit ſich auflöſen, ſo iſt ihre realiſirte Identität die negative Einheit der aus der Entzweiung ſich in ſich reflektirenden Gattung. Sie iſt inſofern die Individualität des Lebens ſelbſt, nicht mehr aus ſeinem Begriffe, ſondern aus der wirklichen Idee erzeugt. Zunächſt iſt ſie ſelbſt nur der Begriff, der erſt ſich zu objektiviren hat, aber der wirkliche Begriff; — der Keim eines lebendigen Individuums. In ihm iſt es für die gemeine Wahrnehmung vorhanden, was der Begriff iſt, und daß der ſubjektive Begriff äußerliche Wirklichkeit hat. Denn der Keim des Lebendigen iſt die vollſtändige Konkretion der Individualität, in welcher alle ſeine verſchiedenen Seiten, Eigenſchaften und gegliederte Unterſchiede in ihrer ganzen Beſtimmtheit enthalten und die zunächſt immaterielle, ſubjektive Totalität unentwickelt, einfach und nichtſinnlich iſt; der Keim iſt ſo das ganze Lebendige in der innerlichen Form des Begriffes.

Die Reflexion der Gattung-in-ſich iſt nach dieſer Seite dieß, wodurch ſie Wirklichkeit erhält, indem das Moment der negativen Einheit und Individualität in ihr geſetzt wird, — die Fortpflanzung der lebenden Geſchlechter. Die Idee, die als Leben noch in der Form der Unmittelbarkeit iſt, fällt inſofern in die Wirklichkeit zurück, und dieſe ihre Reflexion iſt nur die Wiederholung und der unendliche Progreß, in welchem ſie nicht aus der Endlichkeit ihrer Unmittelbarkeit heraustritt.

Aber dieſe Rückkehr in ihren erſten Begriff hat auch die höhere Seite, daß die Idee nicht nur die Vermittelung ihrer Proceſſe innerhalb der Unmittelbarkeit durchlaufen, ſondern eben damit dieſe aufgehoben, und ſich dadurch in eine höhere Form ihres Daſeyns erhoben hat.

Der Proceß der Gattung nämlich, in welchem die einzelnen Individuen ihre gleichgültige, unmittelbare Exiſtenz in einander aufheben und in dieſer negativen Einheit erſterben, hat ferner zur andern Seite ſeines Produkts die realiſirte Gattung, welche mit dem Begriffe ſich identiſch geſetzt hat. — In dem Gattungs-Proceß gehen die abgeſonderten Einzelnheiten des individuellen Lebens unter; die negative Identität, in der die Gattung in ſich zurückkehrt, iſt, wie einer Seits das Erzeugen der Einzelnheit, ſo anderer Seits das Aufheben derſelben, iſt ſamit mit ſich zuſammengehende Gattung, die für ſich werdende Allgemeinheit der Idee. In der Begattung erſtirbt die Unmittelbarkeit der lebendigen Individualität; der Tod dieſes Lebens iſt das Hervorgehen des Geiſtes. Die Idee, die als Gattung an ſich iſt, iſt für ſich, indem ſie ihre Beſonderheit, welche die lebendigen Geſchlechter ausmachte, aufgehoben, und damit ſich eine Realität gegeben hat, welche ſelbſt einfache Allgemeinheit iſt; ſo iſt ſie die Idee, welche ſich zu ſich als Idee verhält, das Allgemeine, das die Allgemeinheit zu ſeiner Beſtimmtheit und Daſeyn hat; — die Idee des Erkennens.

Zweites Kapitel.

Die Idee des Erkennens.

Das Leben iſt die unmittelbare Idee, oder die Idee als ihr noch nicht an ſich ſelbſt realiſirter Begriff. In ihrem Urtheil iſt ſie das Erkennen überhaupt.

Der Begriff ist als Begriff *für sich*, insofern er *frei* als abstrakte Allgemeinheit oder als Gattung existirt. So ist er seine reine Identität mit sich, welche sich so in sich selbst unterscheidet, daß das Unterschiedene nicht eine *Objektivität*, sondern gleichfalls zur Subjektivität oder zur Form der einfachen Gleichheit mit sich befreit, hiermit der Gegenstand des Begriffes, der Begriff selbst ist. Seine *Realität* überhaupt ist die *Form seines Daseyns*; auf Bestimmung dieser Form kommt es an; auf ihr beruht der Unterschied dessen, was der Begriff *an sich*, oder als *subjektiver* ist, was er ist in die Objektivität versenkt, dann in der Idee des Lebens. In der letztern ist er zwar von seiner äußerlichen Realität unterschieden und *für sich* gesetzt, doch dieß sein Fürsichseyn hat er nur als die Identität, welche eine Beziehung auf sich als versenkt in seine ihm unterworfene Objektivität oder auf sich als inwohnende, substantielle Form ist. Die Erhebung des Begriffs über das Leben ist, daß seine Realität die zur Allgemeinheit befreite Begriffsform ist. Durch dieses Urtheil ist die Idee verdoppelt, in den subjektiven Begriff, dessen Realität er selbst, und in den objektiven, der als Leben ist. — *Denken*, *Geist*, *Selbstbewußtseyn* sind Bestimmungen der Idee, insofern sie sich selbst zum Gegenstand hat, und ihr *Daseyn*, d. i. die Bestimmtheit ihres Seyns ihr eigener Unterschied von sich selbst ist.

Die *Metaphysik des Geistes*, oder wie man sonst mehr gesprochen hat, der *Seele*, drehte sich um die Bestimmungen von Substanz, Einfachheit, Immaterialität; — Bestimmungen, bei welchen die *Vorstellung* des Geistes aus dem *empirischen* Bewußtseyn als Subjekt zu Grunde gelegt, und nun gefragt wurde, was für Prädikate mit den Wahrnehmungen übereinstimmen; — ein Verfahren, das nicht weiter gehen konnte, als das Verfahren der Physik, die Welt der Erscheinung auf allgemeine Gesetze und Reflexions-Bestimmungen zu bringen, da der Geist auch nur in seiner *Erscheinung* zu

Grunde lag; ja es mußte noch hinter der phyſikaliſchen Wiſſenſchaftlichkeit zurückbleiben, da der Geiſt nicht nur unendlich reicher als die Natur iſt, ſondern da auch die abſolute Einheit des Entgegengeſetzten im Begriffe ſein Weſen ausmacht, ſo zeigt er in ſeiner Erſcheinung und Beziehung auf die Aeußerlichkeit den Widerſpruch in ſeiner höchſten Beſtimmtheit auf, daher für jede der entgegengeſetzten Reflexions-Beſtimmungen eine Erfahrung angeführt, oder aus den Erfahrungen auf die entgegengeſetzten Beſtimmungen nach der Weiſe des formalen Schließens muß gekommen werden können. Weil die an der Erſcheinung unmittelbar ſich ergebenden Prädikate zunächſt noch der empiriſchen Pſychologie angehören, ſo bleiben eigentlich nur ganz dürftige Reflexions-Beſtimmungen für die metaphyſiſche Betrachtung übrig. — Kant in ſeiner Kritik der rationalen Seelenlehre hält dieſe Metaphyſik daran feſt, daß, inſofern ſie eine rationale Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, durch das Mindeſte, was man von der Wahrnehmung zu der allgemeinen Vorſtellung des Selbſtbewußtſeyns hinzunähme, ſich jene Wiſſenſchaft in eine empiriſche verwandelte und ihre rationale Reinigkeit und Unabhängigkeit von aller Erfahrung verderbt würde. — Es bleibe ſomit nichts als die einfache, für ſich an Inhalt ganz leere, Vorſtellung: Ich, von der man nicht einmal ſagen kann, daß ſie ein Begriff ſey, ſondern ein bloßes Bewußtſeyn, das alle Begriffe begleitet. Durch dieſes Ich, oder auch Es (das Ding), welches denket, wird nun nach den weiteren kantiſchen Folgerungen nichts weiter als ein tranſcendentales Subjekt der Gedanken vorgeſtellt = x, welches nur durch die Gedanken, die ſeine Prädikate ſind, erkannt wird, und wovon wir, abgeſondert, niemals den mindeſten Begriff haben können; dieß Ich hat dabei, nach Kants eigenem Ausdruck, die Unbequemlichkeit, daß wir uns jederzeit ſeiner ſchon bedienen müſſen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen; denn es iſt nicht ſowohl eine Vorſtellung, wodurch

ein beſonderes Objekt unterſchieden wird, ſondern eine Form derſelben überhaupt, inſofern ſie Erkenntniß genannt werden ſoll. — Der Paralogismus, den die rationale Seelenlehre begehe, beſtehe nun darin, daß Modi des Selbſtbewußtſeyns im Denken zu Verſtandesbegriffen als von einem Objekte gemacht, daß jenes: Ich denke als ein denkendes Weſen, ein Ding-an-ſich genommen werde; auf welche Weiſe daraus, daß Ich im Bewußtſeyn immer als Subjekt und zwar als ſingulares, bei aller Mannigfaltigkeit der Vorſtellung identiſches, und von ihr als äußerlicher mich unterſcheidendes vorkomme, unberechtigt abgeleitet wird, daß Ich eine Subſtanz, ferner ein qualitativ Einfaches, und ein Eins, und ein von den räumlichen und zeitlichen Dingen unabhängig Exiſtirendes ſey. —

Ich habe dieſe Darſtellung ausführlicher ausgezogen, weil ſich ſowohl die Natur der vormaligen Metaphyſik über die Seele, als beſonders auch der Kritik, wodurch ſie zu Grunde gegangen iſt, beſtimmt daraus erkennen läßt. — Jene ging darauf, das abſtrakte Weſen der Seele zu beſtimmen; ſie ging dabei von der Wahrnehmung urſprünglich aus und verwandelte deren empiriſche Allgemeinheit und die an der Einzelnheit des Wirklichen überhaupt äußerliche Reflexions-Beſtimmung in die Form von den angeführten Beſtimmungen des Weſens. — Kant hat dabei überhaupt nur den Zuſtand der Metaphyſik ſeiner Zeit vor ſich, welche vornehmlich bei ſolchen abſtrakten, einſeitigen Beſtimmungen ohne alle Dialektik ſtehen blieb; die wahrhaft ſpekulativen Ideen älterer Philoſophen über den Begriff des Geiſtes brachtete und unterſuchte er nicht. In ſeiner Kritik über jene Beſtimmungen folgte er nun ganz einfach der humeſchen Manier des Skepticismus; daß er nämlich das feſthält, wie Ich im Selbſtbewußtſeyn erſcheint, wovon aber, da das Weſen deſſelben, — das Ding an ſich, erkannt werden ſolle, alles Empiriſche wegzulaſſen ſey; nun

bleibe nichts übrig, als dieſe Erſcheinung des: Ich denke, das alle Vorſtellungen begleite, — wovon man nicht den geringſten Begriff habe. — Gewiß muß es zugegeben werden, daß man weder von Ich, noch von irgend Etwas, auch von dem Begriff ſelbſt den mindeſten Begriff hat, inſofern man nicht begreift, und nur bei der einfachen, fixen Vorſtellung und dem Namen ſtehen bleibt. — Sonderbar iſt der Gedanke, — wenn es anders ein Gedanke genannt werden kann, — daß Ich mich des Ich ſchon bedienen müſſe, um von Ich zu urtheilen; das Ich, das ſich des Selbſtbewußtſeyns als eines Mittels bedient, um zu urtheilen, dieß iſt wohl ein x, von dem man, ſo wie vom Verhältniſſe ſolchen Bedienens, nicht den geringſten Begriff haben kann. Aber lächerlich iſt es wohl, dieſe Natur des Selbſtbewußtſeyns, daß Ich ſich ſelbſt denkt, daß Ich nicht gedacht werden kann, ohne daß es Ich iſt, welches denkt, — eine Unbequemlichkeit und als etwas Fehlerhaftes einen Cirkel zu nennen; — ein Verhältniß, wodurch ſich im unmittelbaren empiriſchen Selbſtbewußtſeyn die abſolute, ewige Natur deſſelben und des Begriffes offenbart, deswegen offenbart, weil das Selbſtbewußtſeyn eben der daſeyende, alſo empiriſch wahrnehmbare, reine Begriff, die abſolute Beziehung auf ſich ſelbſt iſt, welche als trennendes Urtheil ſich zum Gegenſtande macht und allein dieß iſt, ſich dadurch zum Cirkel zu machen. — Ein Stein hat jene Unbequemlichkeit nicht; wenn er gedacht oder wenn über ihn geurtheilt werden ſoll, ſo ſteht er ſich ſelbſt dabei nicht im Wege; — er iſt der Beſchwerlichkeit, ſich ſeiner ſelbſt zu dieſem Geſchäfte zu bedienen, enthoben; es iſt ein Anderes außer ihm, welches dieſe Mühe übernehmen muß.

Der Mangel, den dieſe barbariſch zu nennenden Vorſtellungen darein ſetzen, daß bei dem Denken des Ich daſſelbe als Subjekt nicht weggelaſſen werden könne, erſcheint dann umgekehrt auch ſo, daß Ich nur als Subjekt des Bewußtſeyns

vorkomme, oder Ich mich nur als Subjekt eines Urtheils brauchen könne, und die Anſchauung fehle, wodurch es als ein Objekt gegeben würde; daß aber der Begriff eines Dings, das nur als Subjekt exiſtiren könne, noch gar keine objektive Realität bei ſich führe. — Wenn zur Objektivität die äußerliche, in Zeit und Raum beſtimmte Anſchauung gefordert, und ſie es iſt, welche vermißt wird, ſo ſieht man wohl, daß unter Objektivität nur diejenige ſinnliche Realität gemeint iſt, über welche ſich erhoben zu haben Bedingung des Denkens und der Wahrheit iſt. Aber allerdings wenn Ich begriffslos als bloße einfache Vorſtellung nach der Weiſe genommen wird, wie wir im alltäglichen Bewußtſeyn Ich ausſprechen, ſo iſt es die abſtrakte Beſtimmung, nicht die ſich ſelbſt zum Gegenſtand habende Beziehung ſeiner ſelbſt; — es iſt ſo nur Eins der Extreme, einſeitiges Subjekt ohne ſeine Objektivität, oder es wäre auch nur Objekt ohne Subjektivität, wenn nämlich die berührte Unbequemlichkeit hierbei nicht wäre, daß ſich von dem Ich als Objekt das denkende Subjekt nicht wegbringen läßt. Aber in der That findet dieſelbe Unbequemlichkeit auch bei der erſtern Beſtimmung, dem Ich als Subjekte, Statt; das Ich denkt etwas, ſich oder etwas Anderes. Dieſe Untrennbarkeit der zwei Formen, in denen es ſich ſelbſt entgegenſetzt, gehört zur eigenſten Natur ſeines Begriffs und des Begriffs ſelbſt; ſie iſt gerade das, was Kant abhalten will um nur die ſich in ſich nicht unterſcheidende, und ſomit ja nur die begriffloſe Vorſtellung feſt zu erhalten. Ein ſolches Begriffloſes darf ſich nun zwar wohl den abſtrakten Reflexions-Beſtimmungen oder Kategorien der vorigen Metaphyſik gegenüberſtellen; — denn an Einſeitigkeit ſteht es auf gleicher Linie mit ihnen, obwohl dieſe doch ein Höheres des Gedankens ſind; dagegen erſcheint es deſto dürftiger und leerer gegen die tieferen Ideen älterer Philoſophie vom Begriff der Seele oder des Denkens, z. B. die wahrhaft ſpekulativen Ideen des Ariſtoteles. Wenn die kantiſche Philoſophie

jene Reflexions-Beſtimmungen unterſuchte, ſo hätte ſie noch mehr die feſtgehaltene Abſtraktion des leeren Ich, die vermeinte Idee des Dings-an-ſich unterſuchen müſſen, das ſich eben um ſeiner Abſtraktion willen vielmehr als ein ganz Unwahres zeigt; die Erfahrung der beklagten Unbequemlichkeit iſt ſelbſt das empiriſche Faktum, worin die Unwahrheit jener Abſtraktion ſich ausſpricht.

Nur des mendelsſohnſchen Beweiſes von der Beharrlichkeit der Seele erwähnt die kantiſche Kritik der rationalen Pſychologie, und ich führe ihre Widerlegung deſſelben noch um der Merkwürdigkeit desjenigen willen an, was ihm entgegengeſtellt wird. Jener Beweis gründet ſich auf die Einfachheit der Seele, vermöge der ſie der Veränderung, des Uebergehens in ein Anderes in der Zeit nicht fähig ſey. Die qualitative Einfachheit iſt die oben betrachtete Form der Abſtraktion überhaupt; als qualitative Beſtimmtheit iſt ſie in der Sphäre des Seyns unterſucht und bewieſen worden, daß das Qualitative als ſolche ſich abſtrakt auf ſich beziehende Beſtimmtheit vielmehr eben darum dialektiſch und nur das Uebergehen in ein Anderes iſt. Beim Begriffe aber wurde gezeigt, daß wenn er in Beziehung auf Beharrlichkeit, Unzerſtörbarkeit, Unvergänglichkeit betrachtet wird, er vielmehr darum das An- und Fürſichſeyende und Ewige iſt, weil er nicht die abſtrakte, ſondern konkrete Einfachheit, nicht ſich auf ſich abſtrakt beziehendes Beſtimmtſeyn, ſondern die Einheit ſeiner ſelbſt und ſeines Andern iſt, in das er alſo nicht ſo übergehen kann, als ob er ſich darin veränderte, eben darum, weil das Andere, das Beſtimmtſeyn, er ſelbſt iſt, und er in dieſem Uebergehen daher nur zu ſich ſelbſt kommt. — Die kantiſche Kritik ſetzt nun jener qualitativen Beſtimmung der Begriffseinheit die quantitative entgegen. Obgleich die Seele nicht ein mannigfaltiges Auſeinander ſey und keine extenſive Größe enthalte, ſo habe das Bewußtſeyn doch einen Grad, und die Seele wie jedes

Exiſtirende eine intenſive Größe; dadurch ſey aber die Möglichkeit des Uebergehens in Nichts durch das allmählige Verſchwinden geſetzt. — Was iſt nun dieſe Widerlegung anders, als die Anwendung einer Kategorie des Seyns, der intenſiven Größe, auf den Geiſt? — einer Beſtimmung, die keine Wahrheit an ſich hat, und im Begriffe vielmehr aufgehoben iſt.

Die Metaphyſik, — auch ſelbſt die, welche ſich auf ihre Verſtandesbegriffe beſchränkte und ſich zum Spekulativen, und zur Natur des Begriffes und der Idee nicht erhob, hatte zu ihrem Zwecke, die Wahrheit zu erkennen, und unterſuchte ihre Gegenſtände danach, ob ſie ein Wahrhaftes ſeyen oder nicht, Subſtanzen oder Phänomene. Der Sieg der kantiſchen Kritik über dieſelbe beſteht aber vielmehr darin, die Unterſuchung, welche das Wahre zum Zwecke hat, und dieſen Zweck ſelbſt zu beſeitigen; ſie macht die Frage, die allein Intereſſe hat, gar nicht, ob ein beſtimmtes Subjekt, hier das abſtrakte Ich der Vorſtellung, an und für ſich Wahrheit habe. Es heißt aber auf den Begriff und die Philoſophie Verzicht leiſten, wenn man bei der Erſcheinung und bei demjenigen ſtehen bleibt, was ſich im alltäglichen Bewußtſeyn für die bloße Vorſtellung ergiebt. Was darüber hinausgeht, heißt in der kantiſchen Kritik etwas Ueberfliegendes, und zu dem die Vernunft keineswegs berechtigt ſey. In der That überfliegt der Begriff das Begriffloſe, und die nächſte Berechtigung, darüber hinauszugehen, iſt eines Theils er ſelbſt, andern Theils nach der negativen Seite die Unwahrheit der Erſcheinung und der Vorſtellung, ſo wie ſolcher Abſtraktionen, wie die Ding-an-ſich und jenes Ich iſt, das ſich nicht Objekt ſeyn ſoll.

In dem Zuſammenhang dieſer logiſchen Darſtellung iſt es die Idee des Lebens, aus der die Idee des Geiſtes hervorgegangen, oder was daſſelbe iſt, als deren Wahrheit ſie ſich erwieſen hat. Als dieſes Reſultat hat dieſe Idee an und für ſich

ſelbſt ihre Wahrheit, mit der dann auch das Empiriſche oder die Erſcheinung des Geiſtes verglichen werden mag, wie es damit übereinſtimme; das Empiriſche kann jedoch ſelbſt auch nur durch und aus der Idee gefaßt werden. Von dem Leben haben wir geſehen, daß es die Idee iſt, aber es hat ſich zugleich gezeigt, noch nicht die wahrhafte Darſtellung oder Art und Weiſe ihres Daſeyns zu ſeyn. Denn im Leben iſt die Realität der Idee als Einzelnheit, die Allgemeinheit oder die Gattung iſt das Innere; die Wahrheit des Lebens als abſolute negative Einheit iſt daher, die abſtrakte, oder was daſſelbe iſt, die unmittelbare Einzelnheit aufzuheben, und als Identiſches mit ſich identiſch, als Gattung ſich ſelbſt gleich zu ſeyn. Dieſe Idee iſt nun der Geiſt. — Es kann aber hierüber noch bemerkt werden, daß er hier in derjenigen Form betrachtet wird, welche dieſer Idee als logiſch zukommt. Sie hat nämlich noch andere Geſtalten, die hier beiläufig angeführt werden können, in welchen ſie in den konkreten Wiſſenſchaften des Geiſtes zu betrachten iſt, nämlich als Seele, Bewußtſeyn und Geiſt als ſolcher.

Der Name: Seele wurde ſonſt vom einzelnen endlichen Geiſte überhaupt gebraucht, und die rationale oder empiriſche Seelenlehre ſollte ſo viel bedeuten als Geiſteslehre. Bei dem Ausdruk: Seele ſchwebt die Vorſtellung vor, daß ſie ein Ding iſt, wie die anderen Dinge; man fragt nach ihrem Sitze, der räumlichen Beſtimmung, von der aus ihre Kräfte wirken; noch mehr danach, wie dieſes Ding unvergänglich ſey, den Bedingungen der Zeitlichkeit unterworfen, der Veränderung darin oder entnommen ſey. Das Syſtem der Monaden hebt die Materie zur Seelenhaftigkeit herauf; die Seele iſt in dieſer Vorſtellung ein Atom wie die Atome der Materie überhaupt; das Atom, das als Punkt aus der Ausdehnung aufſteige, ſey durch glückliche Umſtände fähig, ſich zur Seele zu entwickeln, nur die größere Dunkelheit ſeiner Vorſtellens un-

terſcheide es von einem ſolchen Dinge, das als Seele erſcheint. — Der für ſich ſelbſt ſeyende Begriff iſt nothwendig auch in unmittelbarem Daſeyn; in dieſer ſubſtantiellen Identität mit dem Leben, in ſeinem Verſenktſeyn in ſeine Aeußerlichkeit iſt er in der Anthropologie zu betrachten. Aber auch ihr muß jene Metaphyſik fremd bleiben, worin dieſe Form der Unmittelbarkeit zu einem Seelending, zu einem Atom, den Monen der Materie gleich wird. — Der Anthropologie muß nur die dunkle Region überlaſſen werden, worin der Geiſt unter, wie man es ſonſt nannte, ſideriſchen und terreſtriſchen Einflüſſen ſteht, als ein Naturgeiſt in der Sympathie mit der Natur lebt, und ihre Veränderungen in Träumen und Ahnungen gewahr wird, dem Gehirn, dem Herzen, den Ganglien, der Leber u. ſ. w. innewohnt, welcher letztern noch Plato der Gott, damit auch der unvernünftige Theil von ſeiner Güte bedacht und des Höhern theilhaftig ſey, die Gabe des Weiſſagens gegeben habe, über welche der ſelbſtbewußte Menſch erhoben ſey. Zu dieſer unvernünftigen Seite gehört ferner das Verhältniß des Vorſtellens und der höhern geiſtigen Thätigkeit, inſofern ſie im einzelnen Subjekte dem Spiele ganz zufälliger körperlicher Beſchaffenheit, äußerlicher Einflüſſe und einzelner Umſtände unterworfen iſt.

Dieſe unterſte der konkreten Geſtalten, worin der Geiſt in die Materialität verſenkt iſt, hat ihre unmittelbar höhere im Bewußtſeyn. In dieſer Form iſt der freie Begriff als *fürſichſeyendes Ich* zurückgezogen aus der Objektivität, aber ſich auf ſie als ſein *Anderes*, als gegenüberſtehenden Gegenſtand beziehend. Indem der Geiſt hier nicht mehr als Seele iſt, ſondern in der Gewißheit ſeiner ſelbſt die Unmittelbarkeit des Seyns vielmehr die Bedeutung *eines Negativen* für ſich hat, ſo iſt die Identität, in der er im Gegenſtändlichen mit ſich ſelbſt iſt, zugleich nur noch ein *Scheinen*, indem das Gegenſtändliche auch noch die Form eines *Anſichſeyenden* hat.

Dieſe Stufe iſt der Gegenſtand der Phänomenologie des Geiſtes, — einer Wiſſenſchaft, welche zwiſchen der Wiſſenſchaft des Naturgeiſtes und des Geiſtes als ſolches inne ſteht, und den für ſich ſeyenden Geiſt zugleich in ſeiner Beziehung auf ſein Anderes, welches hierdurch ſowohl, wie erinnert, als an ſich ſeyendes Objekt wie auch als negirtes beſtimmt iſt, — den Geiſt alſo als erſcheinend am Gegentheil ſeiner ſelbſt ſich darſtellend betrachtet.

Die höhere Wahrheit dieſer Form iſt aber der Geiſt für ſich, für welchen der dem Bewußtſeyn an ſich ſeyende Gegenſtand die Form ſeiner eigenen Beſtimmung, der Vorſtellung überhaupt hat; dieſer Geiſt, der auf die Beſtimmungen als auf ſeine eigenen, auf Gefühle, Vorſtellungen und Gedanken, thätig iſt, iſt inſofern in ſich und in ſeiner Form unendlich. Die Betrachtung dieſer Stufe gehört der eigentlichen Geiſteslehre an, die dasjenige umfaſſen würde, was Gegenſtand der gewöhnlich empiriſchen Pſychologie iſt, die aber, um die Wiſſenſchaft des Geiſtes zu ſeyn, nicht empiriſch zu Werke gehen, ſondern wiſſenſchaftlich gefaßt werden muß. — Der Geiſt iſt auf dieſer Stufe endlicher Geiſt, inſofern der Inhalt ſeiner Beſtimmtheit ein unmittelbarer gegebener iſt; die Wiſſenſchaft deſſelben hat den Gang darzuſtellen, worin er ſich von dieſer ſeiner Beſtimmtheit befreit, und zum Erfaſſen ſeiner Wahrheit, des unendlichen Geiſtes, fortgeht.

Die Idee des Geiſtes dagegen, welche logiſcher Gegenſtand iſt, ſteht ſchon innerhalb der reinen Wiſſenſchaft; ſie hat daher ihn nicht den Gang durchmachen zu ſehen, wie er mit der Natur, der unmittelbaren Beſtimmtheit und dem Stoffe oder der Vorſtellung, verwickelt iſt, was in jenen drei Wiſſenſchaften betrachtet wird; ſie hat dieſen Gang bereits hinter ſich, oder, was daſſelbe iſt, vielmehr vor ſich, — jenes inſofern die Logik, als die letzte Wiſſenſchaft, dieſes inſofern ſie als die erſte genommen wird, aus welcher die Idee erſt in die Natur über-

geht. In der logiſchen Idee des Geiſtes iſt Ich daher ſogleich, wie es aus dem Begriffe der Natur als deren Wahrheit ſich gezeigt hat, der freie Begriff, der in ſeinem Urtheile ſich ſelbſt der Gegenſtand iſt, der Begriff als ſeine Idee. Aber auch in dieſer Geſtalt iſt die Idee noch nicht vollendet.

Indem ſie der zwar freie, ſich ſelbſt zum Gegenſtande habende Begriff iſt, ſo iſt ſie unmittelbar, ebendarum weil ſie unmittelbar iſt, noch die Idee in ihrer Subjektivität, und damit in ihrer Endlichkeit überhaupt. Sie iſt der Zweck, der ſich realiſiren ſoll, oder es iſt die abſolute Idee ſelbſt noch in ihrer Erſcheinung. Was ſie ſucht, iſt das Wahre, dieſe Identität des Begriffs ſelbſt und der Realität, aber ſie ſucht es nur erſt; denn ſie iſt hier, wie ſie zuerſt iſt, noch ein Subjektives. Der Gegenſtand, der für den Begriff iſt, iſt daher hier zwar auch ein gegebener, aber er tritt nicht als einwirkendes Objekt, oder als Gegenſtand, wie er als ſolcher für ſich ſelbſt beſchaffen ſey, oder als Vorſtellung in das Subjekt ein, ſondern dieſes verwandelt ihn in eine Begriffsbeſtimmung; es iſt der Begriff, der im Gegenſtand ſich bethätigt, darin ſich auf ſich bezieht, und dadurch, daß er ſich an dem Objekte ſeine Realität giebt, Wahrheit findet.

Die Idee iſt alſo zunächſt das eine Extrem eines Schluſſes als der Begriff, der als Zweck zunächſt ſich ſelbſt zur ſubjektiven Realität hat; das andere Extrem iſt die Schranke des Subjektiven, die objektive Welt. Die beiden Extreme ſind darin identiſch, daß ſie die Idee ſind; erſtlich iſt ihre Einheit die des Begriffs, welcher in dem einen nur für ſich, in dem andern nur an ſich iſt; zweitens iſt die Realität in dem einen abſtrakt, in dem andern in ihrer konkreten Aeußerlichkeit. — Dieſe Einheit wird nun durch das Erkennen geſetzt; ſie iſt, weil es die ſubjektive Idee iſt, die als Zweck von ſich ausgeht, zunächſt nur als Mittel. — Das Erkennende bezieht ſich durch die Beſtimmtheit ſeines Begriffs, nämlich das abſtrakte Fürſich-

ſeyn, zwar auf eine Außenwelt; aber in der abſoluten Gewißheit ſeiner ſelbſt, um die Realität ſeiner an ſich ſelbſt, dieſe formelle Wahrheit zur reellen Wahrheit zu erheben. Es hat an ſeinem Begriff die ganze Weſenheit der objektiven Welt; ſein Proceß iſt, den konkreten Inhalt derſelben für ſich als identiſch mit dem Begriffe, und umgekehrt dieſen als identiſch mit der Objektivität zu ſetzen.

Unmittelbar iſt die Idee der Erſcheinung theoretiſche Idee, das Erkennen als ſolches. Denn unmittelbar hat die objektive Welt die Form der Unmittelbarkeit oder des Seyns für den für ſich ſeyenden Begriff, ſo wie dieſer zuerſt ſich nur als der abſtrakte noch in ihm eingeſchloſſene Begriff ſeiner ſelbſt iſt; er iſt daher nur als Form; ſeine Realität, die er an ihm ſelbſt hat, ſind nur ſeine einfachen Beſtimmungen von Allgemeinheit und Beſonderheit; die Einzelnheit aber oder die beſtimmte Beſtimmtheit, den Inhalt erhält dieſe Form von Außen.

A.

Die Idee des Wahren.

Die ſubjektive Idee iſt zunächſt Trieb. Denn ſie iſt der Widerſpruch des Begriffs, ſich zum Gegenſtand zu haben und ſich die Realität zu ſeyn, ohne daß doch der Gegenſtand als Anderes gegen ihn Selbſtſtändiges wäre, oder ohne daß der Unterſchied ſeiner ſelbſt von ſich zugleich die weſentliche Beſtimmung der Verſchiedenheit und des gleichgültigen Daſeyns hätte. Der Trieb hat daher die Beſtimmtheit, ſeine eigene Subjektivität aufzuheben, ſeine erſt abſtrakte Realität zur konkreten zu machen, und ſie mit dem Inhalte der von ſeiner Subjektivität vorausgeſetzten Welt zu erfüllen. — Von der andern Seite beſtimmt er ſich hierdurch ſo: der Begriff iſt zwar die abſolute Gewißheit ſeiner ſelbſt; ſeinem Fürſichſeyn ſteht aber ſeine Vorausſetzung einer an ſich ſeyenden Welt gegen-

über, deren gleichgültiges Andersſeyn aber für die Gewißheit ſeiner ſelbſt den Werth nur eines Unweſentlichen hat; er iſt inſofern der Trieb, dieß Andersſeyn aufzuheben, und in dem Objekte die Identität mit ſich ſelbſt anzuſchauen. Inſofern dieſe Reflexion-in-ſich der aufgehobene Gegenſatz und die geſetzte, für das Subjekt bewirkte Einzelnheit iſt, welche zunächſt als das vorausgeſetzte Anſichſeyn erſcheint, iſt es die aus dem Gegenſatz hergeſtellte Identität der Form mit ſich ſelbſt, — eine Identität, welche damit als gleichgültig gegen die Form in deren Unterſchiedenheit, beſtimmt und Inhalt iſt.

Dieſer Trieb iſt daher der Trieb der Wahrheit, inſofern ſie im Erkennen iſt, alſo der Wahrheit als theoretiſcher Idee, in ihrem eigentlichen Sinne. — Wenn die objektive Wahrheit zwar die Idee ſelbſt iſt, als die dem Begriffe entſprechende Realität, und ein Gegenſtand inſofern an ihm Wahrheit haben kann oder nicht, ſo iſt dagegen der beſtimmtere Sinn der Wahrheit dieſer, daß ſie es für oder im ſubjektiven Begriff, im Wiſſen ſey. Sie iſt das Verhältniß des Begriffsurtheils, welches als das formelle Urtheil der Wahrheit ſich gezeigt hat; in demſelben iſt nämlich das Prädikat nicht nur die Objektivität des Begriffes, ſondern die beziehende Vergleichung des Begriffs der Sache und der Wirklichkeit derſelben. — Theoretiſch iſt dieſe Realiſirung des Begriffs, inſofern er als Form noch die Beſtimmung eines ſubjektiven, oder die Beſtimmung für das Subjekt hat, die ſeinige zu ſeyn. Weil das Erkennen die Idee als Zweck oder als ſubjektive iſt, ſo iſt die Negation der als an ſich ſeyend vorausgeſetzten Welt die erſte; der Schlußſatz, worin das Objektive in das Subjektive geſetzt iſt, hat daher zunächſt auch nur die Bedeutung, daß das Anſichſeyende nur als ein Subjektives, oder in der Begriffsbeſtimmung nur geſetzt, darum aber nicht ſo an und für ſich ſey. Der Schlußſatz kommt inſofern nur zu einer neutralen Einheit, oder einer Syntheſis, d. h. einer Einheit von ſolchen,

die urſprünglich geſchieden, nur äußerlich ſo verbunden ſeyen. — Indem daher in dieſem Erkennen der Begriff das Objekt als das ſeinige ſetzt, giebt ſich die Idee zunächſt nur einen Inhalt, deſſen Grundlage gegeben und an dem nur die Form der Aeußerlichkeit aufgehoben worden. Dieß Erkennen behält inſofern in ſeinem ausgeführten Zwecke noch ſeine Endlichkeit, es hat in ihm denſelben zugleich nicht erreicht, und iſt in ſeiner Wahrheit noch nicht zur Wahrheit gekommen. Denn inſofern im Reſultate der Inhalt noch die Beſtimmung eines gegebenen hat, ſo iſt das vorausgeſetzte Anſichſeyn gegen den Begriff nicht aufgehoben; die Einheit des Begriffs und der Realität, die Wahrheit, iſt ſomit ebenſo ſehr auch nicht darin enthalten. — Sonderbarer Weiſe iſt in neueren Zeiten dieſe Seite der Endlichkeit feſtgehalten und als das abſolute Verhältniß des Erkennens angenommen worden; — als ob das Endliche als ſolches das Abſolute ſeyn ſollte! Auf dieſem Standpunkte wird dem Objekte eine unbekannte Dingheit-an-ſich hinter dem Erkennen zugeſchrieben, und dieſelbe und damit auch die Wahrheit als ein abſolutes Jenſeits für das Erkennen betrachtet. Die Denkbeſtimmungen überhaupt, die Kategorien, die Reflexions-Beſtimmungen, ſo wie der formale Begriff und deſſen Momente erhalten darin die Stellung, nicht daß ſie an und für ſich endliche Beſtimmungen, ſondern daß ſie es in dem Sinne ſind, als ſie ein Subjektives gegen jene leere Dingheit-an-ſich ſind; dieß Verhältniß der Unwahrheit des Erkennens als das wahrhafte anzunehmen, iſt der zur allgemeinen Meinung neuerer Zeit gewordene Irrthum.

Aus dieſer Beſtimmung des endlichen Erkennens erhellt unmittelbar, daß es ein Widerſpruch iſt, der ſich ſelbſt aufhebt; — der Widerſpruch einer Wahrheit, die zugleich nicht Wahrheit ſeyn ſoll; — eines Erkennens deſſen, was iſt, welches zugleich das Ding-an-ſich nicht erkennt. In dem Zuſammenfallen dieſes Widerſpruchs fällt ſein Inhalt, das ſubjektive Er-

kennen und das Ding-an-ſich zuſammen, d. h. erweiſt ſich als ein Unwahres. Aber das Erkennen hat durch ſeinen eigenen Gang ſeine Endlichkeit und damit ſeinen Widerſpruch aufzulöſen; jene Betrachtung, welche wir über daſſelbe machen, iſt eine äußerliche Reflexion; es iſt aber ſelbſt der Begriff, der ſich Zweck iſt, der alſo durch ſeine Realiſirung ſich ausführt, und eben in dieſer Ausführung ſeine Subjektivität und das vorausgeſetzte Anſichſeyn aufhebt. — Es iſt daher an ihm ſelbſt in ſeiner poſitiven Thätigkeit zu betrachten. Da dieſe Idee, wie gezeigt, der Trieb des Begriffes iſt, ſich für ſich ſelbſt zu realiſiren, ſo iſt ſeine Thätigkeit, das Objekt zu beſtimmen, und durch dieß Beſtimmen ſich in ihm identiſch auf ſich zu beziehen. Das Objekt iſt überhaupt das ſchlechthin Beſtimmbare, und in der Idee hat es dieſe weſentliche Seite, nicht an und für ſich gegen den Begriff zu ſeyn. Weil dieß Erkennen noch das endliche, nicht ſpekulative iſt, ſo hat die vorausgeſetzte Objektivität noch nicht die Geſtalt für daſſelbe, daß ſie ſchlechthin nur der Begriff an ihr ſelbſt iſt, und nichts Beſonderes für ſich gegen ihn enthält. Aber damit, daß ſie als ein an-ſich-ſeyendes Jenſeits gilt, hat ſie die Beſtimmung der Beſtimmbarkeit durch den Begriff darum weſentlich, weil die Idee der für ſich ſeyende Begriff und das ſchlechthin in ſich Unendliche iſt, worin das Objekt an ſich aufgehoben, und der Zweck nur noch iſt, es für ſich aufzuheben; das Objekt iſt daher zwar von der Idee des Erkennens als an ſich ſeyend vorausgeſetzt, aber weſentlich in dem Verhältniß, daß ſie ihrer ſelbſt und der Nichtigkeit dieſes Gegenſatzes gewiß, zu Realiſirung ihres Begriffes in ihm komme.

In dem Schluſſe, wodurch ſich die ſubjektive Idee nun mit der Objektivität zuſammenſchließt, iſt die erſte Prämiſſe dieſelbe Form der unmittelbaren Bemächtigung und Beziehung des Begriffs auf das Objekt, als wir in der Zweckbeziehung ſahen. Die beſtimmende Thätigkeit des Begriffs auf das Ob-

jekt iſt eine unmittelbare Mittheilung und widerſtandsloſe Verbreitung ſeiner auf daſſelbe. Der Begriff bleibt hierin in der reinen Identität mit ſich ſelbſt; aber dieſe ſeine unmittelbare Reflexion-in-ſich hat ebenſo die Beſtimmung der objektiven Unmittelbarkeit; das was für ihn ſeine eigene Beſtimmung iſt, iſt ebenſo ſehr ein Seyn, denn es iſt die erſte Negation der Vorausſetzung. Die geſetzte Beſtimmung gilt daher ebenſo ſehr als eine nur gefundene Vorausſetzung, als ein Auffaſſen eines Gegebenen, worin die Thätigkeit des Begriffs vielmehr nur darin beſtehe, negativ gegen ſich ſelbſt zu ſeyn, ſich gegen das Vorhandene zurückzuhalten und paſſiv zu machen, damit daſſelbe nicht beſtimmt vom Subjekte, ſondern ſich, wie es in ſich ſelbſt iſt, zeigen könne.

Dieß Erkennen erſcheint daher in dieſer Prämiſſe nicht einmal als eine Anwendung der logiſchen Beſtimmungen, ſondern als ein Empfangen und Auffaſſen derſelben als Vorgefundener, und ſeine Thätigkeit erſcheint als darauf beſchränkt, nur ein ſubjektives Hinderniß, eine äußerliche Schaale von dem Gegenſtande zu entfernen. Dieß Erkennen iſt das Analytiſche.

a. Das analytiſche Erkennen.

Den Unterſchied des analytiſchen und ſynthetiſchen Erkennens findet man zuweilen ſo angegeben, daß das eine vom Bekannten zum Unbekannten, das andere vom Unbekannten zum Bekannten fortgehe. Es wird aber, wenn man dieſen Unterſchied näher betrachtet, ſchwer ſeyn, in ihm einen beſtimmten Gedanken, vielweniger einen Begriff zu entdecken. Man kann ſagen, das Erkennen fange überhaupt mit der Unbekanntſchaft an, denn etwas, womit man ſchon bekannt iſt, lernt man nicht kennen. Umgekehrt auch fängt es mit dem Bekannten an; dieß iſt ein tautologiſcher Satz; — das, womit es anfängt, was es alſo wirklich erkennt, iſt eben dadurch ein Bekanntes; was noch nicht erkannt worden, und erſt ſpäter erkannt werden ſoll, iſt

noch ein Unbekanntes. Man muß insofern sagen, daß das Erkennen, wenn es einmal angefangen hat, immer vom Bekannten zum Unbekannten fortgehe.

Das Unterscheidende des analytischen Erkennens hat sich bereits dahin bestimmt, daß ihm als der ersten Prämisse des ganzen Schlusses die Vermittelung noch nicht angehört, sondern daß es die unmittelbare, das Andersseyn noch nicht enthaltende Mittheilung des Begriffes ist, worin die Thätigkeit sich ihrer Negativität entäußert. Jene Unmittelbarkeit der Beziehung ist jedoch darum selbst Vermittelung, denn sie ist die negative Beziehung des Begriffs auf das Objekt, die sich aber selbst vernichtet und sich dadurch einfach und identisch macht. Diese Reflexion-in-sich ist nur ein Subjektives, weil in ihrer Vermittelung der Unterschied nur noch als der vorausgesetzte ansichseyende, als Verschiedenheit des Objekts in sich, vorhanden ist. Die Bestimmung, die daher durch diese Beziehung zu Stande kommt, ist die Form einfacher Identität, der abstrakten Allgemeinheit. Das analytische Erkennen hat daher überhaupt diese Identität zu seinem Princip und der Uebergang in Anderes, die Verknüpfung Verschiedener ist aus ihm selbst, aus seiner Thätigkeit ausgeschlossen.

Das analytische Erkennen nun näher betrachtet, so wird von einem vorausgesetzten, somit einzelnen, konkreten Gegenstande angefangen, er sey nun ein für die Vorstellung schon fertiger oder er sey eine Aufgabe, nämlich nur in seinen Umständen und Bedingungen gegeben, aus ihnen noch nicht für sich herausgehoben und in einfacher Selbstständigkeit dargestellt. Die Analyse desselben kann nun nicht darin bestehen, daß er bloß in die besonderen Vorstellungen, die er enthalten kann, aufgelöst werde; eine solche Auflösung und das Auffassen derselben ist ein Geschäft, das nicht zum Erkennen gehörte, sondern nur eine nähere Kenntniß, eine Bestimmung innerhalb der Sphäre des Vorstellens beträfe. Die

Analyſe, da ſie den Begriff zum Grunde hat, hat zu ihren Produkten weſentlich die Begriffsbeſtimmungen, und zwar als ſolche, welche unmittelbar in dem Gegenſtande enthalten ſind. Es hat ſich aus der Natur der Idee des Erkennens ergeben, daß die Thätigkeit des ſubjektiven Begriffs von der einen Seite nur als Entwickelung deſſen, was im Objekte ſchon iſt, angeſehen werden muß, weil das Objekt ſelbſt nichts als die Totalität des Begriffs iſt. Es iſt ebenſo einſeitig, die Analyſe ſo vorzuſtellen, als ob im Gegenſtande nichts ſey, was nicht in ihn hineingelegt werde, als es einſeitig iſt, zu meinen, die ſich ergebenden Beſtimmungen werden nur aus ihm herausgenommen. Jene Vorſtellung ſpricht bekanntlich der ſubjektive Idealismus aus, der in der Analyſe die Thätigkeit des Erkennens allein für ein einſeitiges Setzen nimmt, jenſeits deſſen das Ding-an-ſich verborgen bleibt; die andere Vorſtellung gehört dem ſogenannten Realismus an, der den ſubjektiven Begriff als eine leere Identität erfaßt, welche die Gedankenbeſtimmungen von Außen in ſich aufnehme. — Da das analytiſche Erkennen, die Verwandlung des gegebenen Stoffes in logiſche Beſtimmungen, ſich gezeigt hat, beides in Einem zu ſeyn, ein Setzen, welches ſich ebenſo unmittelbar als Vorausſetzen beſtimmt, ſo kann um des letztern willen das Logiſche als ein ſchon im Gegenſtande Fertiges, ſo wie wegen des erſtern als Produkt einer bloß ſubjektiven Thätigkeit erſcheinen. Aber beide Momente ſind nicht zu trennen; das Logiſche iſt in ſeiner abſtrakten Form, in welche es die Analyſe heraushebt, allerdings nur im Erkennen vorhanden, ſo wie es umgekehrt nicht nur ein Geſetztes, ſondern ein An-ſich-ſeyendes iſt.

Inſofern nun das analytiſche Erkennen die aufgezeigte Verwandlung iſt, geht es durch keine weiteren Mittelglieder hindurch, ſondern die Beſtimmung iſt inſofern unmittelbar und hat eben dieſen Sinn, dem Gegenſtand eigen und an ſich

anzugehören, daher ohne ſubjektive Vermittelung aus ihm aufgefaßt zu ſeyn. — Aber das Erkennen ſoll ferner auch ein Fortgehen, eine Entwickelung von Unterſchieden ſeyn. Weil es aber nach der Beſtimmung, die es hier hat, begrifflos und undialektiſch iſt, hat es nur einen gegebenen Unterſchied, und ſein Fortgehen geſchieht allein an den Beſtimmungen des Stoffes. Nur inſofern ſcheint es ein immanentes Fortgehen zu haben, als die abgeleiteten Gedankenbeſtimmungen von Neuem analyſirt werden können, inſofern ſie noch ein Konkretes ſind; das Höchſte und Letzte dieſes Analyſirens iſt das abſtrakte höchſte Weſen, — oder die abſtrakte ſubjektive Identität, und ihr gegenüber die Verſchiedenheit. Dieſes Fortgehen iſt jedoch nichts Anderes, als nur die Wiederholung des einen urſprünglichen Thuns der Analyſe, nämlich die Wiederbeſtimmung des ſchon in die abſtrakte Begriffsform Aufgenommenen als eines Konkreten, und hierauf die Analyſe deſſelben, dann von Neuem die Beſtimmung des aus ihr hervorgehenden Abſtrakten als eines Konkreten und ſofort. — Die Gedankenbeſtimmungen ſcheinen aber in ihnen ſelbſt auch einen Uebergang zu enthalten. Wenn der Gegenſtand als Ganzes beſtimmt worden, ſo wird davon allerdings zur andern Beſtimmung: des Theils; von der Urſache zur andern Beſtimmung der Wirkung u. ſ. f. fortgegangen. Aber dieß iſt hier inſofern kein Fortgehen, als Ganzes und Theile, Urſache und Wirkung, Verhältniſſe ſind, und zwar für dieſes formale Erkennen ſo fertige Verhältniſſe, daß die eine Beſtimmung an die andere weſentlich geknüpft vorgefunden wird. Der Gegenſtand, der als Urſache oder als Theil beſtimmt worden, iſt damit durch das ganze Verhältniß, ſchon durch beide Seiten deſſelben beſtimmt. Ob es ſchon an ſich etwas Synthetiſches iſt, ſo iſt dieſer Zuſammenhang für das analytiſche Erkennen ebenſo ſehr nur ein Gegebenes, als anderer Zuſammenhang ſeines Stoffes, und gehört daher nicht ſeinem eigenthümlichen Geſchäfte

an. Ob ſolcher Zuſammenhang ſonſt als ein Prioriſches oder Poſteriorisches beſtimmt werde, dieß iſt dabei gleichgültig, inſofern er als ein vorgefundener gefaßt wird, oder wie man es auch genannt hat, als eine Thatſache des Bewußtſeyns, daß mit der Beſtimmung: Ganzes die Beſtimmung: Theil verknüpft ſey und ſo fort. Indem Kant die tiefe Bemerkung von ſynthetiſchen Grundſätzen a priori aufgeſtellt und als deren Wurzel die Einheit des Selbſtbewußtſeyns, alſo die Identität des Begriffes mit ſich, erkannt hat; nimmt er doch den beſtimmten Zuſammenhang, die Verhältnißbegriffe und ſynthetiſchen Grundſätze ſelbſt, von der formalen Logik als gegeben auf; die Deduktion derſelben hätte die Darſtellung des Uebergangs jener einfachen Einheit des Selbſtbewußtſeyns in dieſe ihre Beſtimmungen und Unterſchiede ſeyn müſſen; aber die Aufzeigung dieſes wahrhaft ſynthetiſchen Fortgehens, des ſich ſelbſt producirenden Begriffs, hat Kant ſich erſpart, zu leiſten.

Bekanntlich wird die Arithmetik und die allgemeineren Wiſſenſchaften der diskreten Größe vorzugsweiſe analytiſche Wiſſenſchaft und Analyſis genannt. Die Erkenntnißweiſe derſelben iſt in der That am immanenteſten analytiſch und es iſt kürzlich zu betrachten, worauf ſich dieß gründet. — Das ſonſtige analytiſche Erkennen fängt von einem konkreten Stoffe an, der eine zufällige Mannigfaltigkeit an ſich hat; aller Unterſchied des Inhalts und das Fortgehen zu weiterem Inhalt hängt von demſelben ab. Der arithmetiſche und algebraiſche Stoff dagegen iſt ein ſchon ganz abſtrakt und unbeſtimmt Gemachtes, an dem alle Eigenthümlichkeit des Verhältniſſes getilgt, dem ſomit nun jede Beſtimmung und Verknüpfung ein Aeußerliches iſt. Ein ſolches iſt das Princip der diskreten Größe, das Eins. Dieß verhältnißloſe Atome kann zu einer Vielheit vermehrt und äußerlich zu einer Anzahl beſtimmt und vereinigt werden, dieſes Vermehren und Begrenzen iſt ein leeres Fortgehen und Beſtimmen, welches bei demſelben

Princip des abstrakten Eins stehen bleibt. Wie die Zahlen ferner zusammengefaßt und getrennt werden, hängt allein von dem Setzen des Erkennenden ab. Die Größe ist überhaupt die Kategorie, innerhalb welcher diese Bestimmungen gemacht werden; — was die gleichgültig gewordene Bestimmtheit ist, so daß der Gegenstand keine Bestimmtheit hat, welche ihm immanent, also dem Erkennen gegeben wäre. Insofern sich das Erkennen zunächst eine zufällige Verschiedenheit von Zahlen gegeben hat, so machen sie nun den Stoff für eine weitere Bearbeitung und mannigfaltige Verhältnisse aus. Solche Verhältnisse, deren Erfindung und Bearbeitung, scheinen zwar nichts dem analytischen Erkennen Immanentes, sondern ein Zufälliges und Gegebenes zu seyn; wie denn auch diese Verhältnisse und die sich auf sie beziehenden Operationen gewöhnlich nacheinander, als verschiedene ohne Bemerkung eines innern Zusammenhanges vorgetragen werden. Allein es ist leicht, ein fortleitendes Princip zu erkennen, und zwar ist es das Immanente der analytischen Identität, die am Verschiedenen als Gleichheit erscheint; der Fortschritt ist die Reduktion des Ungleichen auf immer größere Gleichheit. Um ein Beispiel an den ersten Elementen zu geben, so ist die Addition das Zusammenfassen ganz zufällig ungleicher Zahlen, die Multiplikation dagegen von gleichen, worauf noch das Verhältniß der Gleichheit von der Anzahl und der Einheit folgt, und das Potenzen-Verhältniß eintritt.

Weil nun die Bestimmtheit des Gegenstandes und der Verhältnisse eine gesetzte ist, so ist die weitere Operation mit ihnen auch ganz analytisch, und die analytische Wissenschaft hat daher nicht sowohl Lehrsätze, als Aufgaben. Der analytische Lehrsatz enthält die Aufgabe schon für sich selbst als gelöst, und der ganz äußerliche Unterschied, der den beiden Seiten, die er gleich setzt, zukommt, ist so unwesentlich, daß ein solcher Lehrsatz als eine triviale Identität erscheinen würde. Kant hat zwar

den Satz $5+7=12$ für einen *ſynthetiſchen* Satz erklärt, weil auf einer Seite Daſſelbe, in der Form von Mehreren, von 5 und 7, auf der anderen in der Form von Einem, von 12, dargeſtellt iſt. Allein wenn das Analytiſche nicht das ganz abſtrakt Identiſche und Tautologiſche $12=12$ bedeuten und ein Fortgang in demſelben überhaupt ſeyn ſoll, ſo muß irgend ein Unterſchied vorhanden ſeyn, jedoch ein ſolcher, der ſich auf keine Qualität, keine Beſtimmtheit der Reflexion und noch weniger des Begriffs gründet. $5+7$ und 12 ſind durchaus ganz derſelbe Inhalt; in jener Seite iſt auch die *Forderung* ausgedrückt, daß 5 und 7 in *Einen* Ausdruck zuſammengefaßt, das heißt, daß wie fünf ein Zuſammengezähltes iſt, wobei das Abbrechen ganz willkürlich war, und ebenſo gut weiter gezählt werden konnte, nun auf dieſelbe Weiſe fortgezählt werden ſoll mit der Beſtimmung, daß die hinzuzuſetzenden Eins ſieben ſeyn ſollen. Das 12 iſt alſo ein Reſultat von 5 und 7 und von einer Operation, welche ſchon geſetzt, ihrer Natur nach auch ein ganz äußerliches, gedankenloſes Thun iſt, daß es daher auch eine Maſchine verrichten kann. Hier iſt im Geringſten kein Uebergang zu einem *Andern*; es iſt ein bloßes Fortſetzen, d. h. *Wiederholen* derſelben Operation, durch welche 5 und 7 entſtanden iſt.

Der *Beweis* eines ſolchen Lehrſatzes, — einen ſolchen erforderte er, wenn er ein ſynthetiſcher Satz wäre — würde nur in der Operation des durch 7 beſtimmten Fortzählens von 5 an, und in dem Erkennen der Uebereinſtimmung dieſes Fortgezählten mit dem beſtehen, was man ſonſt 12 nennt, und was wieder weiter nichts, als eben jenes beſtimmte Fortzählen ſelbſt iſt. Statt der Form der Lehrſätze wählt man daher ſogleich die Form der *Aufgabe*, der *Forderung* der Operation, nämlich das Ausſprechen nur der *Einen* Seite von der Gleichung, die den Lehrſatz ausmachen würde, und deren andere Seite nun gefunden werden ſoll. Die Aufgabe enthält den Inhalt, und giebt

die bestimmte Operation an, die mit ihm vorgenommen werden soll. Die Operation ist durch keinen spröden, mit specifischen Verhältnissen begabten Stoff beschränkt, sondern ein äußerliches, subjektives Thun, dessen Bestimmungen der Stoff gleichgültig annimmt, an welchem sie gesetzt werden. Der ganze Unterschied der in der Aufgabe gemachten Bedingungen und des Resultates in der Auflösung ist nur der, daß in diesem wirklich auf die bestimmte Weise vereinigt oder getrennt ist, wie in jener angegeben war.

Es ist daher ein höchst überflüssiges Gerüste, hier die Form der geometrischen Methode, welche sich auf synthetische Sätze bezieht, anzuwenden und der Aufgabe außer der Auflösung auch noch einen Beweis folgen zu lassen. Er kann nichts als die Tautologie ausdrücken, daß die Auflösung richtig ist, weil man operirt hat, wie aufgegeben war. Wenn die Aufgabe ist, man soll mehrere Zahlen addiren; so ist die Auflösung: man addire sie; der Beweis zeigt, daß die Auflösung richtig ist, darum weil aufgegeben war zu addiren, und man addirt hat. Wenn die Aufgabe zusammengesetztere Bestimmungen und Operationen, z. B. etwa Decimal-Zahlen zu multipliciren enthält, und die Auflösung giebt nichts, als das mechanische Verfahren an, so wird wohl ein Beweis nöthig; dieser aber kann weiter nichts seyn, als die Analyse jener Bestimmungen und der Operation, woraus die Auflösung von selbst hervorgeht. Durch diese Absonderung der Auflösung als eines mechanischen Verfahrens, und des Beweises als der Rückerinnerung an die Natur des zu behandelnden Gegenstandes und der Operation selbst, geht gerade der Vortheil der analytischen Aufgabe verloren, daß nämlich die Konstruktion unmittelbar aus der Aufgabe abgeleitet, und daher an und für sich als verständig dargestellt werden kann; auf die andere Weise wird der Konstruktion ausdrücklich ein Mangel gegeben, welcher der synthetischen Methode eigen ist. — In der höhern Analysis, wo mit dem Potenzen-

Verhältniſſe vornehmlich qualitative und von Begriffsbeſtimmtheiten abhängende Verhältniſſe der diskreten Größen eintreten, enthalten die Aufgaben und Lehrſätze allerdings wohl ſynthetiſche Beſtimmungen; es müſſen daſelbſt andere Beſtimmungen und Verhältniſſe zu Mittelgliedern genommen werden, als unmittelbar durch die Aufgabe oder den Lehrſatz angegeben ſind. Uebrigens müſſen auch dieſe zu Hülfe genommenen Beſtimmungen von der Art ſeyn, daß ſie in der Berückſichtigung und Entwickelung einer Seite der Aufgabe oder des Lehrſatzes gegründet ſind; das ſynthetiſche Ausſehen kommt allein daher, daß die Aufgabe oder der Lehrſatz dieſe Seite nicht ſelbſt ſchon nahmhaft macht. — Die Aufgabe, z. B. die Summe der Potenzen der Wurzeln einer Gleichung zu finden, wird durch die Betrachtung und dann Verknüpfung der Funktionen gelöſt, welche die Koefficienten der Gleichung von den Wurzeln ſind. Die hier zu Hülfe genommene Beſtimmung der Funktionen der Koefficienten und deren Verknüpfung iſt nicht in der Aufgabe ſchon ausgedrückt, übrigens iſt die Entwickelung ſelbſt ganz analytiſch. So iſt die Auflöſung der Gleichung $x^m - 1 = 0$ mit Hülfe der Sinus, auch die immanente bekanntlich durch Gauß gefundene algebraiſche Auflöſung mit Hülfe der Betrachtung des Reſiduums von $x^{m-1} - 1$ durch m dividirt, und der ſogenannten primitiven Wurzeln, — eine der wichtigſten Erweiterungen der Analyſis der neueren Zeit, — eine ſynthetiſche Auflöſung, weil die zu Hülfe genommenen Beſtimmungen, die Sinus oder die Betrachtung der Reſiduen, nicht eine Beſtimmung der Aufgabe ſelbſt iſt.

Ueber die Natur der Analyſis, welche ſogenannte unendliche Differenzen veränderlicher Größen betrachtet, der Differential- und Integral-Rechnung, iſt im erſten Theile dieſer Logik ausführlicher gehandelt worden. Daſelbſt wurde gezeigt, daß hier eine qualitative Größenbeſtimmung zu Grunde liegt, welche allein durch den Begriff gefaßt werden kann. Der Uebergang

zu derſelben von der Größe als ſolcher iſt nicht mehr analytiſch; die Mathematik hat daher bis dieſen Tag nicht dahin kommen können, die Operationen, welche auf jenem Uebergange beruhen, durch ſich ſelbſt, d. h. auf mathematiſche Weiſe, zu rechtfertigen, weil er nicht mathematiſcher Natur iſt. Leibnitz, dem der Ruhm zugeſchrieben wird, die Rechnung mit den unendlichen Differenzen zu einem Calcul geſchaffen zu haben, hat, wie ebendaſelbſt angeführt worden, den Uebergang auf eine Art gemacht, welche die unzulänglichſte, ebenſo völlig begriffloſ als unmathematiſch, iſt; den Uebergang aber einmal vorausgeſetzt, — und er iſt im gegenwärtigen Stande der Wiſſenſchaft mehr nicht als eine Vorausſetzung, — ſo iſt der weitere Verfolg allerdings nur eine Reihe gewöhnlicher analytiſcher Operationen.

Es iſt erinnert worden, daß die Analyſis ſynthetiſch wird, inſofern ſie auf Beſtimmungen kommt, welche nicht mehr durch die Aufgaben ſelbſt geſetzt ſind. Der allgemeine Uebergang aber vom analytiſchen zum ſynthetiſchen Erkennen liegt in dem nothwendigen Uebergange von der Form der Unmittelbarkeit zur Vermittelung, der abſtrakten Identität zum Unterſchiede. Das Analytiſche bleibt in ſeiner Thätigkeit bei den Beſtimmungen überhaupt ſtehen, inſofern ſie ſich auf ſich ſelbſt beziehen; durch ihre Beſtimmtheit aber ſind ſie weſentlich auch von dieſer Natur, daß ſie ſich auf ein Anderes beziehen. Es iſt ſchon erinnert worden, daß wenn das analytiſche Erkennen auch an Verhältniſſen fortgeht, die nicht ein äußerlich gegebener Stoff, ſondern Gedankenbeſtimmungen ſind, ſo bleibt es doch analytiſch, inſofern für daſſelbe auch dieſe Verhältniſſe gegebene ſind. Weil aber die abſtrakte Identität, welche dieß Erkennen allein als das ſeinige weiß, weſentlich Identität des Unterſchiedenen iſt, ſo muß ſie auch als ſolche die ſeinige ſeyn, und für den ſubjektiven Begriff auch der Zuſammenhang als durch ihn geſetzt und mit ihm identiſch werden.

b. Das ſynthetiſche Erkennen.

Das analytiſche Erkennen iſt die erſte Prämiſſe des ganzen Schluſſes, — die unmittelbare Beziehung des Begriffs auf das Objekt, die Identität iſt daher die Beſtimmung, welche es als die ſeinige erkennt, und es iſt nur das Auffaſſen deſſen, was iſt. Das ſynthetiſche Erkennen geht auf das Begreifen deſſen, was iſt, das heißt, die Mannigfaltigkeit von Beſtimmungen in ihrer Einheit zu faſſen. Es iſt daher die zweite Prämiſſe des Schluſſes, in welchem das Verſchiedene als ſolches bezogen wird. Sein Ziel iſt deswegen die Nothwendigkeit überhaupt. — Die Verſchiedenen, welche verbunden ſind, ſind es Theils in einem Verhältniſſe; in ſolchem ſind ſie ebenſo wohl bezogen, als gleichgültig und ſelbſtſtändig gegeneinander; Theils aber ſind ſie im Begriffe verknüpft, dieſer iſt ihre einfache, aber beſtimmte Einheit. Inſofern nun das ſynthetiſche Erkennen zunächſt von der abſtrakten Identität zum Verhältniſſe, oder vom Seyn zur Reflexion übergeht, ſo iſt es nicht die abſolute Reflexion des Begriffes, welche der Begriff in ſeinem Gegenſtande erkennt; die Realität, welche er ſich giebt, iſt die nächſte Stufe, nämlich die angegebene Identität der Verſchiedenen als ſolcher, die daher zugleich noch innere und nur Nothwendigkeit, nicht die ſubjektive, für ſich ſelbſt ſeyende, daher noch nicht der Begriff als ſolcher iſt. Das ſynthetiſche Erkennen hat daher wohl auch die Begriffsbeſtimmungen zu ſeinem Inhalt, das Objekt wird in denſelben geſetzt; aber ſie ſtehen erſt im Verhältniſſe zu einander, oder ſind in unmittelbarer Einheit, aber damit eben nicht in derjenigen, wodurch der Begriff als Subjekt iſt.

Dieß macht die Endlichkeit dieſes Erkennens aus; weil dieſe reelle Seite der Idee in ihm noch die Identität als innere hat, ſo ſind deren Beſtimmungen ſich noch als äußerliche; da ſie nicht als Subjektivität iſt, ſo fehlt dem Eigenen,

das der Begriff in ſeinem Gegenſtande hat, noch die Einzelnheit, und es iſt zwar nicht mehr die abſtrakte, ſondern die beſtimmte Form, alſo das Beſondere des Begriffes, was ihm im Objekte entſpricht, aber das Einzelne deſſelben iſt noch ein gegebener Inhalt. Dieß Erkennen verwandelt die objektive Welt daher zwar in Begriffe, aber giebt ihr nur die Form nach den Begriffsbeſtimmungen, und muß das Objekt nach ſeiner Einzelnheit, der beſtimmten Beſtimmtheit, finden; es iſt noch nicht ſelbſt beſtimmend. Ebenſo findet es Sätze und Geſetze, und beweiſt deren Nothwendigkeit, aber nicht als eine Nothwendigkeit der Sache an und für ſich ſelbſt, d. i. aus dem Begriffe, ſondern des Erkennens, das an den gegebenen Beſtimmungen, den Unterſchieden der Erſcheinung fortgeht, und für ſich den Satz als Einheit und Verhältniß, oder aus der Erſcheinung deren Grund erkennt.

Die näheren Momente des ſynthetiſchen Erkennens ſind nun zu betrachten.

1. Die Definition.

Das Erſte iſt, daß die noch gegebene Objektivität in die einfache, als erſte Form, ſomit die Form des Begriffes verwandelt wird; die Momente dieſes Auffaſſens ſind daher keine anderen, als die Momente des Begriffs; die Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelnheit. — Das Einzelne iſt das Objekt ſelbſt als unmittelbare Vorſtellung, dasjenige, was definirt werden ſoll. Das Allgemeine des Objekts deſſelben hat ſich in der Beſtimmung des objektiven Urtheils, oder des Urtheils der Nothwendigkeit, als die Gattung, und zwar als die nächſte ergeben, das Allgemeine nämlich mit dieſer Beſtimmtheit, welche zugleich Princip für den Unterſchied des Beſondern iſt. Dieſen Unterſchied hat der Gegenſtand an der ſpecifiſchen Differenz, welche ihn zu der beſtimmten Art macht, und welche ſeine Disjunktion gegen die übrigen Arten begründet.

Die Definition, indem ſie auf dieſe Weiſe den Gegenſtand auf ſeinen Begriff zurückführt, ſtreift ſeine Aeußerlichkeiten, welche zur Exiſtenz erforderlich ſind, ab; ſie abſtrahirt von dem, was zum Begriffe in ſeiner Realiſation hinzukommt, wodurch er erſtlich zur Idee, und zweitens zur äußerlichen Exiſtenz heraustritt. Die Beſchreibung iſt für die Vorſtellung und nimmt dieſen weitern der Realität angehörigen Inhalt auf. Die Definition reducirt aber dieſen Reichthum der mannigfaltigen Beſtimmungen des angeſchauten Daſeyns auf die einfachſten Momente; welches die Form dieſer einfachen Elemente, und wie ſie gegen einander beſtimmt iſt, dieß iſt in dem Begriff enthalten. Der Gegenſtand wird hiermit, wie angegeben, als Allgemeines gefaßt, welches zugleich weſentlich Beſtimmtes iſt. Der Gegenſtand ſelbſt iſt das Dritte, das Einzelne, in welchem die Gattung und die Beſonderung in Eins geſetzt iſt, und ein Unmittelbares, welches außer dem Begriffe, da er noch nicht ſelbſtbeſtimmend iſt, geſetzt iſt.

In jenen Beſtimmungen, dem Formunterſchiede der Definition, findet der Begriff ſich ſelbſt, und hat darin die ihm entſprechende Realität. Aber weil die Reflexion der Begriffs-Momente in ſich ſelbſt, die Einzelnheit, in dieſer Realität noch nicht enthalten, weil ſomit das Objekt, inſofern es im Erkennen iſt, noch nicht als ein ſubjektives beſtimmt iſt, ſo iſt das Erkennen dagegen ein ſubjektives und hat einen äußerlichen Anfang, oder wegen ſeines äußerlichen Anfangs am Einzelnen iſt es ein ſubjektives. Der Inhalt des Begriffs iſt daher ein Gegebenes und ein Zufälliges. Der konkrete Begriff ſelbſt iſt damit ein Zufälliges nach der gedoppelten Seite, einmal nach ſeinem Inhalte überhaupt, das andere Mal danach, welche Inhaltsbeſtimmungen von den mannigfaltigen Qualitäten, die der Gegenſtand im äußerlichen Daſeyn hat, für den Begriff ausgewählt werden, und die Momente deſſelben ausmachen ſollen.

Die letztere Rückſicht bedarf näherer Betrachtung. Es iſt

nämlich, da die Einzelnheit als das an und für ſich Beſtimmtſeyn außer der eigenthümlichen Begriffsbeſtimmung des ſynthetiſchen Erkennens liegt, kein Princip vorhanden, welche Seiten des Gegenſtandes als zu ſeiner Begriffsbeſtimmung und welche nur zu der äußerlichen Realität gehörig angeſehen werden ſollen. Dieß macht eine Schwierigkeit bei den Definitionen aus, die für dieſes Erkennen nicht zu beſeitigen iſt. Doch muß dabei ein Unterſchied gemacht werden. — Vor's Erſte von Produkten der ſelbſtbewußten Zweckmäßigkeit läßt ſich leicht die Definition auffinden, denn der Zweck, für welchen ſie dienen ſollen, iſt eine Beſtimmung, die aus dem ſubjektiven Entſchluſſe erzeugt iſt, und die weſentliche Beſonderung, die Form des Exiſtirenden ausmacht, auf welche es hier allein ankommt. Die ſonſtige Natur ſeines Materials oder andere äußere Eigenſchaften ſind, inſofern ſie dem Zweck entſprechen, in ſeiner Beſtimmung enthalten, die übrigen ſind dafür unweſentlich.

Zweitens die geometriſchen Gegenſtände ſind abſtrakte Raumbeſtimmungen; die zum Grunde liegende Abſtraktion, der ſogenannte abſolute Raum, hat alle weiteren konkreten Beſtimmungen verloren, und hat nun ferner nur ſolche Geſtalten und Figurationen, als in ihm geſetzt werden; ſie ſind daher weſentlich nur, was ſie ſeyn ſollen; ihre Begriffsbeſtimmung überhaupt, und näher die ſpecifiſche Differenz hat an ihnen ihre einfache ungehinderte Realität; ſie ſind inſofern daſſelbe, was die Produkte der äußern Zweckmäßigkeit, wie ſie auch mit den arithmetiſchen Gegenſtänden darin übereinkommen, in welchen gleichfalls nur die Beſtimmung zum Grunde liegt, die in ihnen geſetzt werden. — Der Raum hat zwar noch weitere Beſtimmungen, die Dreiheit ſeiner Dimenſionen, ſeine Kontinuität und Theilbarkeit, welche nicht durch die äußerliche Beſtimmung an ihm erſt geſetzt werden. Dieſe gehören aber zu dem aufgenommenen Material, und ſind unmittelbare Vorausſetzungen; erſt die Verknüpfung und Verwickelung jener ſubjektiven Beſtim-

mungen mit dieſer eigenthümlichen Natur ihres Bodens, in welchen ſie eingetragen worden, bringt ſynthetiſche Verhältniſſe und Geſetze hervor. — Bei den Zahlbeſtimmungen, da ihnen das einfache Princip des Eins zu Grunde liegt, iſt die Verknüpfung und weitere Beſtimmung ganz nur ein Geſetztes, die Beſtimmungen hingegen im Raume, der für ſich ein kontinuirliches Außereinander iſt, verlaufen ſich noch weiter, und haben eine von ihrem Begriffe verſchiedene Realität, die aber nicht mehr zur unmittelbaren Definition gehört.

Drittens aber ſteht es mit den Definitionen konkreter Objekte der Natur ſowohl als auch des Geiſtes ganz anders aus. Solche Gegenſtände ſind überhaupt für die Vorſtellung Dinge von vielen Eigenſchaften. Es kommt hier zunächſt darauf an, aufzufaſſen, was ihre nächſte Gattung, und dann, was ihre ſpecifiſche Differenz iſt. Es iſt daher zu beſtimmen, welche der vielen Eigenſchaften dem Gegenſtande als Gattung, und welche ihm als Art zukomme, ferner welche unter dieſen Eigenſchaften die weſentliche ſey; und zu dem Letztern gehört, zu erkennen, in welchem Zuſammenhange ſie mit einander ſtehen, ob die eine ſchon mit der andern geſetzt ſey. Dafür aber iſt kein anderes Kriterium noch vorhanden, als das Daſeyn ſelbſt. — Die Weſentlichkeit der Eigenſchaft iſt für die Definition, worin ſie als einfache, unentwickelte Beſtimmtheit geſetzt ſeyn ſoll, ihre Allgemeinheit. Dieſe aber iſt im Daſeyn die bloß empiriſche; — Allgemeinheit in der Zeit, ob die Eigenſchaft dauernd iſt, während die anderen ſich als vergänglich in dem Beſtehen des Ganzen zeigen; — oder eine Allgemeinheit, die aus Vergleichung mit anderen konkreten Ganzen hervorgeht, und inſofern nicht über die Gemeinſchaftlichkeit hinauskommt. Wenn nun die Vergleichung den totalen Habitus, wie er ſich empiriſch darbietet, als gemeinſchaftliche Grundlage angiebt, ſo hat die Reflexion denſelben in eine einfache Gedankenbeſtimmung zuſammenzubringen, und den einfachen Charakter

ſolcher Totalität aufzufaſſen. Aber die Beglaubigung, daß eine Gedankenbeſtimmung oder eine einzelne der unmittelbaren Eigenſchaften das einfache und beſtimmte Weſen des Gegenſtandes ausmachte, kann nur eine Ableitung ſolcher Beſtimmung aus der konkreten Beſchaffenheit ſeyn. Dieß erforderte aber eine Analyſe, welche die unmittelbaren Beſchaffenheiten in Gedanken verwandelt, und das Konkrete derſelben auf ein Einfaches zurückführt; eine Analyſe, die höher iſt als die betrachtete, weil ſie nicht abſtrahirend ſeyn, ſondern in dem Allgemeinen das Beſtimmte des Konkreten noch erhalten, daſſelbe vereinigen und von der einfachen Gedankenbeſtimmung abhängig zeigen ſollte.

Die Beziehungen der mannigfaltigen Beſtimmungen des unmittelbaren Daſeyns auf den einfachen Begriff wären aber Lehrſätze, die des Beweiſes bedürften. Die Definition aber als der erſte, noch unentwickelte Begriff, indem ſie die einfache Beſtimmtheit des Gegenſtandes auffaſſen, und dieß Auffaſſen etwas Unmittelbares ſeyn ſoll, kann dazu nur eine ſeiner unmittelbaren ſogenannten Eigenſchaften, — eine Beſtimmung des ſinnlichen Daſeyns oder der Vorſtellung, gebrauchen; ihre durch die Abſtraktion geſchehene Vereinzelung macht dann die Einfachheit aus, und für die Allgemeinheit und Weſentlichkeit iſt der Begriff an die empiriſche Allgemeinheit, das Beharren unter veränderten Umſtänden und die Reflexion verwieſen, die im äußerlichen Daſeyn und in der Vorſtellung, d. h. da die Begriffsbeſtimmung ſucht, wo ſie nicht zu finden iſt. — Das Definiren thut daher auch auf eigentliche Begriffsbeſtimmungen, die weſentlich die Principien der Gegenſtände wären, von ſelbſt Verzicht, und begnügt ſich mit Merkmalen, d. i. Beſtimmungen, bei denen die Weſentlichkeit für den Gegenſtand ſelbſt gleichgültig iſt, und die vielmehr nur den Zweck haben, daß ſie für eine äußere Reflexion Merkzeichen ſind. — Eine ſolche einzelne, äußerliche Beſtimmtheit ſteht mit der konkreten Totalität und mit der Natur ihres Begriffs zu ſehr in Unangemeſſen-

heit, als daß ſie für ſich gewählt und dafür genommen werden könnte, daß ein konkretes Ganzes ſeinen wahrhaften Ausdruck und Beſtimmung in ihr hätte. — Nach Blumenbachs Bemerkung z. B. iſt das Ohrläppchen etwas, das allen anderen Thieren fehlt, das alſo nach den gewöhnlichen Redensarten von gemeinſamen und unterſcheidenden Merkmalen mit allem Recht als der diſtinktive Charakter in der Definition des phyſiſchen Menſchen gebraucht werden könnte. Aber wie unangemeſſen zeigt ſich ſogleich eine ſolche ganz äußerliche Beſtimmung mit der Vorſtellung des totalen Habitus des phyſiſchen Menſchen, und mit der Forderung, daß die Begriffsbeſtimmung etwas Weſentliches ſeyn ſoll! Es iſt etwas ganz Zufälliges, wenn die in die Definition aufgenommenen Merkmale nur ſolche feine Nebenhelle ſind, oder aber ſich der Natur eines Princips mehr nähern. Es iſt ihnen um ihrer Aeußerlichkeit willen auch anzuſehen, daß von ihnen in der Begriffserkenntniß nicht angefangen werden iſt; vielmehr iſt ein dunkles Gefühl, ein unbeſtimmter aber tiefrer Sinn, eine Ahnung des Weſentlichen, der Erfindung der Gattungen in der Natur und im Geiſte vorangegangen, und dann erſt für den Verſtand eine beſtimmte Aeußerlichkeit aufgeſucht worden. — Der Begriff, indem er im Daſeyn in die Aeußerlichkeit getreten iſt, iſt er in ſeine Unterſchiede entfaltet, und kann nicht an eine einzelne ſolcher Eigenſchaften ſchlechthin gebunden ſeyn. Die Eigenſchaften als die Aeußerlichkeit des Dinges ſind ſich ſelbſt äußerlich; es iſt in der Sphäre der Erſcheinung bei dem Dinge von vielen Eigenſchaften aufgezeigt worden, daß ſie deswegen weſentlich ſogar zu ſelbſtändigen Materien werden; der Geiſt wird, von demſelben Standpunkte der Erſcheinung aus betrachtet, zu einem Aggregate von vielen ſelbſtſtändigen Kräften. Die einzelne Eigenſchaft oder Kraft hört durch dieſen Standpunkt ſelbſt, wo ſie gleichgültig gegen die andern geſetzt wird, auf, charakteriſirendes Princip zu ſeyn, wo-

wie die Beſtimmtheit, als Beſtimmtheit des Begriffs, überhaupt verſchwindet.

Noch tritt an den konkreten Dingen neben der Verſchiedenheit der Eigenſchaften gegeneinander der Unterſchied zwiſchen Begriff und ſeiner Verwirklichung ein. Der Begriff in der Natur und im Geiſte hat eine äußerliche Darſtellung, worin ſeine Beſtimmtheit ſich als Abhängigkeit von Aeußerem, Vergänglichkeit und Unangemeſſenheit zeigt. Etwas Wirkliches zeigt daher wohl an ſich, was es ſeyn ſoll, aber es kann auch nach dem negativen Begriffsurtheil ebenſo ſehr zeigen, daß ſeine Wirklichkeit dieſem Begriffe nur unvollſtändig entſpricht, daß ſie ſchlecht iſt. Indem die Definition nun in einer unmittelbaren Eigenſchaft die Beſtimmtheit des Begriffes angeben ſoll, ſo giebt es keine Eigenſchaft, gegen welche nicht eine Inſtanz beigebracht werden könne, in der der ganze Habitus zwar das zu definirende Konkrete erkennen läßt, die Eigenſchaft aber, welche für deſſen Charakter genommen wird, ſich unrein oder verkümmert zeigt. In einer ſchlechten Pflanze, einer ſchlechten Thiergattung, einem verächtlichen Menſchen, einem ſchlechten Staate ſind Seiten der Exiſtenz mangelhaft oder ganz obliterirt, welche ſonſt für die Definition als das Unterſcheidende und die weſentliche Beſtimmtheit in der Exiſtenz eines ſolchen Konkreten genommen werden konnten. Eine ſchlechte Pflanze, Thier u. ſ. f. bleibt aber immer noch eine Pflanze, Thier u. ſ. f. Soll daher auch das Schlechte in die Definition aufgenommen ſeyn, ſo entgehen dem empiriſchen Herumſuchen alle Eigenſchaften, welche es als weſentlich anſehen wollte, durch die Inſtanzen von Mißgeburten, denen dieſelben fehlen, z. B. die Weſentlichkeit des Gehirns für den phyſiſchen Menſchen, durch die Inſtanz der Akephalen, die Weſentlichkeit des Schutzes von Leben und Eigenthum für den Staat, durch die Inſtanz despotiſcher Staaten und tyranniſcher Regierungen. — Wenn gegen die Inſtanz der Begriff behauptet, und ſie an demſelben gemeſſen für ein ſchlechtes Exemplar

ausgegeben wird, ſo hat er ſeine Beglaubigung nicht mehr an der Erſcheinung. Die Selbſtſtändigkeit des Begriffes iſt aber dem Sinne der Definition zuwider, welche der unmittelbare Begriff ſeyn ſoll, daher ihre Beſtimmungen für die Gegenſtände nur aus der Unmittelbarkeit des Daſeyns aufnehmen und ſich nur an dem Vorgefundenen rechtfertigen kann. — Ob ihr Inhalt an und für ſich Wahrheit oder Zufälligkeit ſey, dieß liegt außer ihrer Sphäre; die formelle Wahrheit aber, die Uebereinſtimmung des in der Definition ſubjektiv geſetzten Begriffs und eines außer ihm wirklichen Gegenſtandes kann darum nicht ausgemacht werden, weil der einzelne Gegenſtand auch ſchlecht ſeyn kann.

Der Inhalt der Definition iſt überhaupt aus dem unmittelbaren Daſeyn genommen, und weil er unmittelbar iſt, hat er keine Rechtfertigung; die Frage nach deſſen Nothwendigkeit iſt durch den Urſprung beſeitigt; darin, daß ſie den Begriff als ein bloß Unmittelbares ausſpricht, iſt darauf Verzicht gethan, ihn ſelbſt zu begreifen. Sie ſtellt daher nichts dar als die Formbeſtimmung des Begriffs an einem gegebenen Inhalt, ohne die Reflexion des Begriffes in ſich ſelbſt, d. h. ohne ſein Fürſichſeyn.

Aber die Unmittelbarkeit überhaupt geht nur aus der Vermittelung hervor, ſie muß daher zu dieſer übergehen. Oder die Inhaltsbeſtimmtheit, welche die Definition enthält, iſt darum, weil ſie Beſtimmtheit iſt, nicht nur ein Unmittelbares, ſondern durch ihre andere Vermitteltes; die Definition kann daher ihren Gegenſtand nur durch die entgegengeſetzte Beſtimmung faſſen, und muß daher zur Eintheilung übergehen.

2. Die Eintheilung.

Das Allgemeine muß ſich beſondern; inſofern liegt die Nothwendigkeit der Eintheilung in dem Allgemeinen. Indem aber die Definition ſchon ſelbſt mit dem Beſondern anfängt, ſo

liegt ihre Nothwendigkeit, zur Eintheilung überzugehen, im Besondern, das für ſich auf ein anderes Beſonderes hinweiſt. Umgekehrt ſcheidet ſich eben darin das Beſondere, indem die Beſtimmtheit im Bedürfniſſe ihres Unterſchiedes von der ihr andern feſtgehalten wird, von dem Allgemeinen ab; dieſes wird hiermit für die Eintheilung *vorausgeſetzt*. Der Gang iſt daher zwar dieſer, daß der einzelne Inhalt der Definition durch die Beſonderheit zum Extrem der Allgemeinheit aufſteigt, aber dieſe muß nunmehr als die objektive Grundlage angenommen werden, und von ihr aus ſtellt ſich die Eintheilung als Disjunktion des Allgemeinen, als des Erſten, dar.

Hiermit iſt ein Uebergang eingetreten, der, da er vom Allgemeinen zum Beſondern geſchieht, durch die Form des Begriffs beſtimmt iſt. Die Definition für ſich iſt etwas Einzelnes; eine Mehrheit von Definitionen gehört der Mehrheit der Gegenſtände an. Der dem Begriff angehörige Fortgang vom Allgemeinen zum Beſondern iſt Grundlage und Möglichkeit einer *ſynthetiſchen Wiſſenſchaft*, eines *Syſtems* und *ſyſtematiſchen Erkennens*.

Die erſte Erforderniß hierfür iſt, wie gezeigt, daß der Anfang mit dem Gegenſtande in der Form eines *Allgemeinen* gemacht werde. Wenn in der Wirklichkeit, es ſey der Natur oder des Geiſtes, die konkrete Einzelnheit dem ſubjektiven, natürlichen Erkennen als das Erſte gegeben iſt, ſo muß dagegen in dem Erkennen, das wenigſtens inſofern ein Begreifen iſt, als es die Form des Begriffes zur Grundlage hat, das *Einfache*, von dem Konkreten *Ausgeſchiedene* das Erſte ſeyn, weil der Gegenſtand nur in dieſer Form die Form des ſich auf ſich beziehenden Allgemeinen und des dem Begriffe nach Unmittelbaren hat. Gegen dieſen Gang im Wiſſenſchaftlichen kann etwa gemeint werden, weil das Anſchauen leichter ſey als das Erkennen, ſo ſey auch das Anſchaubare, alſo die konkrete Wirklichkeit zum Anfang der Wiſſenſchaft zu machen, und dieſer Gang ſey

naturgemäßer als der, welcher vom Gegenſtand in ſeiner Abſtraktion beginnt, und von da umgekehrt zu deſſen Beſonderung und konkreten Vereinzelung fortgeht. — Indem aber erkannt werden ſoll, ſo iſt die Vergleichung mit der Anſchauung bereits entſchieden und aufgegeben; und es kann nur die Frage ſeyn, was innerhalb des Erkennens das Erſte und wie die Folge beſchaffen ſeyn ſoll; es wird nicht mehr ein naturgemäßer, ſondern ein erkenntnißgemäßer Weg verlangt. — Wenn bloß nach der Leichtigkeit gefragt wird, ſo erhellt ohnehin von ſelbſt, daß es dem Erkennen leichter iſt, die abſtrakte einfache Gedankenbeſtimmung zu faſſen, als das Konkrete, welches eine vielfache Verknüpfung von ſolchen Gedankenbeſtimmungen und deren Verhältniſſen iſt; und in dieſer Art, nicht mehr wie es in der Anſchauung iſt, ſoll es aufgefaßt werden. An und für ſich iſt das Allgemeine das erſte Begriffs-Moment, weil es das Einfache iſt, und das Beſondere erſt das nachfolgende, weil es das Vermittelte iſt; und umgekehrt iſt das Einfache das Allgemeinere, und das Konkrete als das in ſich Unterſchiedene, hiermit Vermittelte, dasjenige, das den Uebergang von einem Erſten ſchon vorausſetzt. — Dieſe Bemerkung betrifft nicht nur die Ordnung des Ganges in den beſtimmten Formen von Definitionen, Eintheilungen und Sätzen, ſondern auch die Ordnung des Erkennens im Allgemeinen, und bloß in Rückſicht auf den Unterſchied von Abſtraktem und Konkretem überhaupt. — Daher wird auch z. B. beim Leſenlernen vernünftigerweiſe nicht mit dem Leſen ganzer Worte oder auch der Sylben der Anfang gemacht, ſondern mit den Elementen der Wörter und Sylben, und den Zeichen der abſtrakten Töne; in der Buchſtabenſchrift iſt die Analyſe des konkreten Wortes in ſeine abſtrakten Töne und deren Zeichen ſchon vollbracht, das Leſenlernen wird ebendadurch eine erſte Beſchäftigung mit abſtrakten Gegenſtänden. In der Geometrie iſt nicht der Anfang mit einer konkreten Raumgeſtalt, ſon-

dern mit dem Punkte und der Linie und dann weiter mit ebenen Figuren zu machen, und unter diesen nicht mit Polygonen, sondern mit dem Dreiecke, unter den krummen Linien mit dem Kreise. In der Physik sind die einzelnen Natureigenschaften oder Materien von ihren mannigfaltigen Verwickelungen, in denen sie sich in konkreter Wirklichkeit befinden, zu befreien, und mit den einfachen, nothwendigen Bedingungen darzustellen; auch sie, wie die Raumfiguren, sind ein Anschaubares, aber ihre Anschauung ist so vorzubereiten, daß sie zuerst von allen Modifikationen durch Umstände, die ihrer eigenen Bestimmtheit äußerlich sind, befreit erscheinen und festgehalten werden. Magnetismus, Elektricität, Gasarten u. s. s. sind solche Gegenstände, deren Erkenntniß allein dadurch ihre Bestimmtheit erhält, daß sie aus den konkreten Zuständen, in denen sie an der Wirklichkeit erscheinen, herausgenommen, aufgefaßt werden. Das Experiment stellt sie für die Anschauung freilich in einem konkreten Falle dar; aber Theils muß es, um wissenschaftlich zu seyn, nur die nothwendigen Bedingungen dazu nehmen, Theils sich vervielfältigen, um das untrennbare Konkrete dieser Bedingungen als unwesentlich zu zeigen, dadurch daß sie in einer andern konkreten Gestalt und wieder in anderer erscheinen, hiermit für die Erkenntniß nur ihre abstrakte Form übrig bleibt. — Um noch eines Beispiels zu erwähnen, so konnte es als naturgemäß und sinnreich erscheinen, die Farbe zuerst in der konkreten Erscheinung des animalischen subjektiven Sinnes, alsdann außer dem Subjekt als eine gespenstartige, schwebende Erscheinung, und endlich in äußerlicher Wirklichkeit an Objekten fixirt, zu betrachten. Allein für das Erkennen ist die allgemeine, und hiermit wahrhaft erste Form, die mittlere unter den genannten, wie die Farbe auf der Schwebe zwischen der Subjektivität und Objektivität als das bekannte Spektrum steht, noch ohne alle Verwickelung mit subjektiven und objektiven Umständen. Letztere sind für die reine Betrachtung der Natur dieses Gegenstandes

zunächſt nur ſtörend, weil ſie als wirkende Urſachen ſich verhalten und es daher unentſchieden machen, ob die beſtimmten Veränderungen, Uebergänge und Verhältniſſe der Farbe in deren eigener ſpecifiſchen Natur gegründet, oder vielmehr der krankhaften ſpecifiſchen Beſchaffenheit jener Umſtände, den geſunden und krankhaften beſonderen Affektionen und Wirkungen der Organe des Subjekts, oder den chemiſchen, vegetabiliſchen, animaliſchen Kräften der Objekte zuzuſchreiben ſind. — Mehrere und andere Beiſpiele könnten aus der Erkenntniß der organiſchen Natur und der Welt des Geiſtes angeführt werden; allenthalben muß das Abſtrakte den Anfang und das Element ausmachen, in welchem und von welchem aus ſich die Beſonderheiten und die reichen Geſtalten des Konkreten ausbreiten.

Bei der Eintheilung oder dem Beſondern tritt nun zwar eigentlich der Unterſchied deſſelben von dem Allgemeinen ein, aber dieß Allgemeine iſt ſchon ſelbſt ein Beſtimmtes, und damit nur ein Glied einer Eintheilung. Es giebt daher ein höheres Allgemeines für daſſelbe; für dieß aber von neuem ein höheres, und ſo zunächſt fort ins Unendliche. Für das hier betrachtete Erkennen iſt keine immanente Grenze, da es vom Gegebenen ausgeht, und die Form der abſtrakten Allgemeinheit ſeinem Erſten eigenthümlich iſt. Irgend ein Gegenſtand alſo, welcher eine elementariſche Allgemeinheit zu haben ſcheint, wird zum Gegenſtande einer beſtimmten Wiſſenſchaft gemacht, und iſt ein abſoluter Anfang inſofern, als die Bekanntſchaft der Vorſtellung mit ihm vorausgeſetzt wird, und er für ſich als keiner Ableitung bedürftig genommen wird. Die Definition nimmt ihn als einen unmittelbaren.

Der weitere Fortgang von ihm iſt zunächſt die Eintheilung. Für dieſen Fortgang würde nur ein immanentes Princip, d. h. ein Anfang aus dem Allgemeinen und dem Begriffe erfordert; das hier betrachtete Erkennen ermangelt aber eines ſolchen, weil es nur der Formbeſtimmung des Begriffes ohne

ihre Reflexion-in-sich nachgeht, daher die Inhaltsbestimmtheit aus dem Gegebenen nimmt. Für das Besondere, das in der Eintheilung eintritt, ist kein eigener Grund vorhanden, weder in Ansehung dessen, was den Eintheilungsgrund ausmachen, noch in Ansehung des bestimmten Verhältnisses, das die Glieder der Disjunktion zu einander haben sollen. Das Geschäft des Erkennens kann daher in dieser Rücksicht nur darin bestehen, Theils das im empirischen Stoffe aufgefundene Besondere zu ordnen, Theils auch allgemeine Bestimmungen desselben durch die Vergleichung zu finden. Die letzteren gelten alsdann als Eintheilungsgründe, deren vielfältige seyn können, so wie auch der Eintheilungen ebenso mannigfaltige danach Statt haben. Das Verhältniß der Glieder einer Eintheilung zu einander, der Arten, hat nur diese allgemeine Bestimmung, daß sie *nach dem angenommenen Eintheilungsgrund* bestimmt gegen einander seyen; beruhte ihre Verschiedenheit auf einer andern Rücksicht, so würden sie nicht auf gleicher Linie einander koordinirt seyn.

Wegen des ermangelnden Princips des Fürsich-selbst-Bestimmtseyns können die Gesetze für dieses Eintheilungsgeschäft nur in formellen, leeren Regeln bestehen, die zu nichts führen. — So sehen wir als Regel aufgestellt, daß die Eintheilung den Begriff *erschöpfen* solle; aber in der That muß jedes einzelne Eintheilungsglied *den Begriff* erschöpfen. Es ist aber eigentlich die *Bestimmtheit* desselben gemeint, welche erschöpft werden soll; allein bei der empirischen, in sich bestimmungslosen Mannigfaltigkeit der Arten trägt es zur Erschöpfung des Begriffs nichts bei, ob deren mehr oder weniger vorgefunden werden; ob z. B. zu den 67 Arten von Papageyen noch ein Dutzend weiter aufgefunden werden, ist für die Erschöpfung der Gattung gleichgültig. Die Forderung der Erschöpfung kann nur den tautologischen Satz bedeuten, daß alle Arten *vollständig* aufgeführt werden sollen. — Bei der Er-

weiterung der empirischen Kenntnisse kann es sich nun sehr wohl zutragen, daß sich Arten finden, welche nicht unter die angenommene Bestimmung der Gattung passen, weil diese häufig mehr nach einer dunkeln Vorstellung des ganzen Habitus angenommen wird, als nach dem mehr oder weniger einzelnen Merkmal, welches ausdrücklich für ihre Bestimmung dienen soll. — In solchem Falle müßte die Gattung geändert, und es müßte gerechtfertigt werden, daß eine andere Anzahl von Arten als Arten Einer neuen Gattung anzusehen seyen, das heißt, die Gattung bestimmte sich aus dem, was man aus irgend einer Rücksicht, die man als Einheit annehmen will, zusammenstellt; diese Rücksicht selbst würde dabei der Eintheilungsgrund. Umgekehrt, wenn an der zuerst angenommenen Bestimmtheit als dem Eigenthümlichen der Gattung festgehalten wird, schlösse sich jener Stoff, den man als Arten mit frühern in Eins zusammenstellen wollte, aus. Dieses Treiben ohne Begriff, welches das eine Mal eine Bestimmtheit als wesentliches Moment der Gattung annimmt, und die Besonderen danach ihr unterstellt oder davon ausschließt, das andere Mal bei dem Besonderen anfängt und in dessen Zusammenstellung sich wieder von einer andern Bestimmtheit leiten läßt, giebt die Erscheinung eines Spiels der Willkür, der es anheimgestellt sey, welchen Theil oder welche Seite des Konkreten sie festhalten, und hiernach ordnen will. — Die physische Natur bietet von selbst eine solche Zufälligkeit in den Principien der Eintheilung dar; vermöge ihrer abhängigen, äußerlichen Wirklichkeit steht sie in dem mannigfaltigen, für sie gleichfalls gegebenen Zusammenhange; daher sich eine Menge Principien vorfinden, nach denen sie sich zu bequemen hat, in einer Reihe ihrer Formen also dem einen, in anderen Reihen aber anderen nachfolgt, und ebenso wohl auch vermischte Zwitterwesen, die nach den verschiedenen Seiten zugleich hingehen, hervorbringt. Hierdurch geschieht es, daß an einer Reihe von Naturdingen Merkmale als sehr bezeichnend und wesentlich her-

vortreten, die an andern unſcheinbar und zwecklos werden, und damit das Feſthalten an einem Eintheilungs-Princip dieſer Art unmöglich wird.

Die allgemeine Beſtimmtheit der empiriſchen Arten kann nur dieſe ſeyn, daß ſie von einander verſchieden überhaupt ſind, ohne entgegengeſetzt zu ſeyn. Die Disjunktion des Begriffs iſt früher in ihrer Beſtimmtheit aufgezeigt worden; wenn die Beſonderheit ohne die negative Einheit des Begriffs als eine unmittelbare und gegebene aufgenommen wird, ſo bleibt der Unterſchied nur bei der früher betrachteten Reflexions-Form der Verſchiedenheit überhaupt. Die Aeußerlichkeit, in welcher der Begriff in der Natur vornehmlich iſt, bringt die gänzliche Gleichgültigkeit des Unterſchiedes herein; eine häufige Beſtimmung für die Eintheilung wird daher von der Zahl hergenommen.

So zufällig das Beſondere hier gegen das Allgemeine und daher die Eintheilung überhaupt iſt, ſo kann es einem Inſtinkte der Vernunft zugeſchrieben werden, wenn man Eintheilungsgründe und Eintheilungen in dieſem Erkennen findet, welche, ſo weit ſinnliche Eigenſchaften es zulaſſen, ſich dem Begriffe gemäßer zeigen. Z. B. bei den Thieren werden die Freßwerkzeuge, Zähne und Klauen, als ein weitdurchgreifender Eintheilungsgrund in den Syſtemen gebraucht; ſie werden zunächſt nur als Seiten genommen, an denen ſich die Merkmale für den ſubjektiven Behuf des Erkennens leichter auszeichnen laſſen. In der That liegt aber in jenen Organen nicht nur ein Unterſcheiden, das einer äußern Reflexion zukommt, ſondern ſie ſind der Lebenspunkt der animaliſchen Individualität, wo ſie ſich ſelbſt von dem Andern der ihr äußerlichen Natur als ſich auf ſich beziehende und von der Kontinuität mit Anderem ausſcheidende Einzelnheit ſetzt. — Bei der Pflanze machen die Befruchtungstheile denjenigen höchſten Punkt des vegetabiliſchen Lebens aus, wodurch ſie auf den Uebergang in die Geſchlechts-

Differenz, und damit in die individuelle Einzelnheit hindeutet. Das Syſtem hat ſich daher mit Recht für einen zwar nicht aus-, doch weitreichenden Eintheilungsgrund an dieſen Punkt gewendet, und dadurch eine Beſtimmtheit zu Grunde gelegt, welche nicht bloß eine Beſtimmtheit für die äußerliche Reflexion zur Vergleichung, ſondern die höchſte an und für ſich iſt, deren die Pflanze fähig iſt.

3. Der Lehrſatz.

1. Die dritte Stufe dieſes nach den Begriffsbeſtimmungen fortſchreitenden Erkennens iſt der Uebergang der Beſonderheit in die Einzelnheit; dieſe macht den Inhalt des Lehrſatzes aus. Was hier alſo zu betrachten iſt, iſt die ſich auf ſich beziehende Beſtimmtheit, der Unterſchied des Gegenſtandes in ſich ſelbſt, und die Beziehung der unterſchiedenen Beſtimmtheiten auf einander. Die Definition enthält nur Eine Beſtimmtheit, die Eintheilung die Beſtimmtheit gegen andere; in der Vereinzelung iſt der Gegenſtand in ſich ſelbſt aus einander gegangen. Inſofern die Definition beim allgemeinen Begriffe ſtehen bleibt, ſo iſt dagegen in den Lehrſätzen der Gegenſtand in ſeiner Realität, in den Bedingungen und Formen ſeines reellen Daſeyns erkannt. Mit der Definition zuſammen ſtellt er daher die Idee dar, welche die Einheit des Begriffs und der Realität iſt. Aber das hier betrachtete, noch im Suchen begriffene Erkennen kommt zu dieſer Darſtellung inſofern nicht, als die Realität bei demſelben nicht aus dem Begriffe hervorgeht, alſo ihre Abhängigkeit hiervon und damit die Einheit ſelbſt nicht erkannt wird.

Der Lehrſatz nun nach der angegebenen Beſtimmung iſt das eigentlich Synthetiſche eines Gegenſtandes, inſofern die Verhältniſſe ſeiner Beſtimmtheiten nothwendig, das iſt, in der innern Identität des Begriffes gegründet ſind. Das Synthetiſche in der Definition und Eintheilung iſt eine äußer-

lich aufgenommene Verknüpfung; das Vorgefundene wird in die Form des Begriffes gebracht, aber als vorgefunden wird der ganze Inhalt nur monstrirt; der Lehrsatz aber soll demonstrirt werden. Da dieses Erkennen den Inhalt seiner Definitionen und der Eintheilungsbestimmungen nicht deducirt, so scheint es, könnte es sich auch das Beweisen derjenigen Verhältnisse ersparen, welche die Lehrsätze ausdrücken, und sich in dieser Rücksicht gleichfalls mit der Wahrnehmung begnügen. Allein wodurch sich das Erkennen von der bloßen Wahrnehmung und der Vorstellung unterscheidet, ist die Form des Begriffs überhaupt, die es dem Inhalte ertheilt; dieß wird in der Definition und Eintheilung geleistet; aber da der Inhalt des Lehrsatzes von dem Begriffs-Momente der Einzelnheit herkommt, so besteht er in Realitäts-Bestimmungen, welche nicht mehr bloß die einfachen und unmittelbaren Begriffsbestimmungen zu ihrem Verhältnisse haben; in der Einzelnheit ist der Begriff zum Andersseyn, zur Realität, wodurch er Idee wird, übergegangen. Die Synthesis, die im Lehrsatze enthalten ist, hat somit nicht mehr die Form des Begriffs zu ihrer Rechtfertigung; sie ist eine Verknüpfung als von Verschiedenen; die noch nicht damit gesetzte Einheit ist daher erst aufzuzeigen, das Beweisen wird also hier diesem Erkennen selbst nothwendig.

Zunächst bietet sich hierbei nun die Schwierigkeit dar, bestimmt zu unterscheiden, welche von den Bestimmungen des Gegenstandes in die Definitionen aufgenommen werden können, oder aber in die Lehrsätze zu verweisen sind. Es kann hierüber kein Princip vorhanden seyn; ein solches scheint etwa darin zu liegen, daß das, was einem Gegenstande unmittelbar zukomme, der Definition angehöre, von dem Uebrigen aber als einem Vermittelten die Vermittelung erst aufzuzeigen sey. Allein der Inhalt der Definition ist ein bestimmter überhaupt, und dadurch selbst wesentlich ein vermittelter; er hat nur eine subjektive Unmittelbarkeit, das heißt, das Subjekt macht

einen willkürlichen Anfang, und läßt einen Gegenſtand als Vorausſetzung gelten. Indem dieß nun ein in ſich konkreter Gegenſtand überhaupt iſt, und auch eingetheilt werden muß, ſo ergiebt ſich eine Menge von Beſtimmungen, welche ihrer Natur nach vermittelte ſind, und nicht durch ein Princip, ſondern nur nach ſubjektiver Beſtimmung als unmittelbare und unerwieſene angenommen werden. — Auch bei Euklid, welcher von jeher als der Meiſter in dieſer ſynthetiſchen Art des Erkennens mit Recht anerkannt worden, findet ſich unter dem Namen eines Axioms eine Vorausſetzung über die Parallel-Linien, welche man für des Beweiſes bedürftig gehalten, und den Mangel auf verſchiedene Weiſe zu ergänzen verſucht hat. In manchen anderen Lehrſätzen hat man Vorausſetzungen zu entdecken geglaubt, welche nicht unmittelbar hätten angenommen werden ſollen, ſondern zu beweiſen geweſen wären. Was jenes Axiom über die Parallel-Linien betrifft, ſo läßt ſich darüber bemerken, daß wohl darin gerade der richtige Sinn Euklids zu erkennen iſt, der das Element, ſo wie die Natur ſeiner Wiſſenſchaft genau gewürdigt hatte; der Beweis jenes Axioms wäre aus dem Begriffe der Parallel-Linien zu führen geweſen; aber ein ſolches Beweiſen gehört ſo wenig in ſeine Wiſſenſchaft, als die Deduktion ſeiner Definitionen, Axiome und überhaupt ſeines Gegenſtandes, des Raums ſelbſt und der nächſten Beſtimmungen deſſelben, der Dimenſionen; — weil eine ſolche Deduktion nur aus dem Begriffe geführt werden kann, dieſer aber außerhalb des Eigenthümlichen der euklidiſchen Wiſſenſchaft liegt, ſo ſind es für dieſelbe nothwendig Vorausſetzungen, relative Erſte.

Die Axiome, um derſelben bei dieſer Gelegenheit zu erwähnen, gehören zu derſelben Klaſſe. Sie pflegen mit Unrecht gewöhnlich als abſolut-Erſte genommen zu werden, als ob ſie an und für ſich keines Beweiſes bedürften. Wäre dieß in der That der Fall, ſo würden ſie bloße Tautologien ſeyn, da nur in der abſtrakten Identität keine Verſchiedenheit Statt findet, alſo auch

keine Vermittelung erforderlich ist. Sind die Axiome aber mehr als Tautologien, so sind sie Sätze aus irgend einer andern Wissenschaft, weil sie für diejenige Wissenschaft, der sie als Axiome dienen, Voraussetzungen seyn sollen. Sie sind daher eigentlich Lehrsätze, und zwar meist aus der Logik. Die Axiome der Geometrie sind dergleichen Lemmen, logische Sätze, die sich übrigens den Tautologien darum nähern, weil sie nur die Größe betreffen und daher die qualitativen Unterschiede in ihnen ausgelöscht sind; von dem Haupt-Axiome, dem rein quantitativen Schlusse ist oben die Rede gewesen. — Die Axiome bedürfen daher, so gut als die Definitionen und Eintheilungen, an und für sich betrachtet eines Beweises, und werden nur darum nicht zu Lehrsätzen gemacht, weil sie als relativ erste für einen gewissen Standpunkt als Voraussetzungen angenommen werden.

In Ansehung des Inhaltes der Lehrsätze ist nun der nähere Unterschied zu machen, daß da derselbe in einer Beziehung von Bestimmtheiten der Realität des Begriffes besteht, diese Beziehungen mehr oder weniger unvollständige und einzelne Verhältnisse des Gegenstandes, oder aber ein solches Verhältniß seyn können, das den ganzen Inhalt der Realität befaßt, und dessen bestimmte Beziehung ausdrückt. Die Einheit der vollständigen Inhaltsbestimmtheiten ist aber dem Begriffe gleich; ein Satz, der sie enthält, ist daher selbst wieder die Definition, aber die nicht nur den unmittelbar aufgenommenen, sondern den in seine bestimmten, realen Unterschiede entwickelten Begriff, oder das vollständige Daseyn desselben ausdrückt. Beides zusammen stellt daher die Idee dar.

Wenn man die Lehrsätze einer synthetischen Wissenschaft, und namentlich der Geometrie, näher vergleicht, so wird sich dieser Unterschied zeigen, daß einige ihrer Lehrsätze nur einzelne Verhältnisse des Gegenstandes enthalten, andere aber solche Verhältnisse, in welchen die vollständige Bestimmtheit des Ge-

genstandes ausgedrückt ist. Es ist eine sehr oberflächliche Ansicht, wenn die sämmtlichen Sätze an Werth einander gleichgeachtet werden, weil überhaupt jeder eine Wahrheit enthalte, und im formellen Gange, im Zusammenhange des Beweisens, gleich wesentlich sey. Der Unterschied in Ansehung des Inhalts der Lehrsätze hängt mit diesem Gange selbst auf's Engste zusammen; einige weitere Bemerkungen über den letztern werden dazu dienen, jenen Unterschied wie die Natur des synthetischen Erkennens näher aufzuhellen. Zunächst ist von jeher an der euklidischen Geometrie, welche als Repräsentant der synthetischen Methode, wovon sie das vollkommenste Muster liefert, als Beispiel dienen soll, die Anordnung in der Folge der Lehrsätze angerühmt worden, wodurch für jeden Lehrsatz diejenigen Sätze, die zu seiner Konstruktion und Beweis erforderlich sind, sich immer schon als früher bewiesen vorfinden. Dieser Umstand betrifft die formelle Konsequenz; so wichtig diese ist, so betrifft er doch mehr die äußerliche Anordnung der Zweckmäßigkeit, und hat für sich keine Beziehung auf den wesentlichen Unterschied von Begriff und Idee, in dem ein höheres Princip der Nothwendigkeit des Fortgangs liegt. — Die Definitionen, mit welchen angefangen wird, fassen nämlich den sinnlichen Gegenstand als unmittelbar gegeben auf, und bestimmen ihn nach seiner nächsten Gattung und specifischen Differenz; welches gleichfalls die einfachen, *unmittelbaren* Bestimmtheiten des Begriffs, die Allgemeinheit und Besonderheit sind, deren Verhältniß weiter nicht entwickelt ist. Die anfänglichen Lehrsätze nun können selbst sich an nichts als solche unmittelbare Bestimmungen halten, wie die in den Definitionen enthaltene sind; ingleichen kann ihre gegenseitige *Abhängigkeit* zunächst nur dieß Allgemeine betreffen, daß die eine durch die andere *bestimmt* überhaupt ist. So betreffen die ersten Sätze Euklid's über die Dreiecke nur die *Kongruenz*, d. h. *wie viele Stücke in einem Dreiecke bestimmt seyn müssen*, damit auch die *übrigen* Stücke eines und desselben

Dreiecks, oder das Ganze bestimmt überhaupt sey. Daß zwei Dreiecke mit einander verglichen und die Kongruenz auf das Decken gesetzt wird, ist ein Umweg, dessen die Methode bedarf, die das sinnliche Decken statt des Gedankens: Bestimmtseyn, gebrauchen muß. Sonst für sich betrachtet, enthalten jene Lehrsätze selbst zwei Theile, deren der eine als der Begriff, der andere als die Realität, als das jenen zur Realität Vollendende angesehen werden kann. Das vollständig Bestimmende nämlich, z. B. die zwei Seiten und der eingeschlossene Winkel, ist bereits das ganze Dreieck für den Verstand; es bedarf zur vollständigen Bestimmtheit desselben nichts weiter; die übrigen zwei Winkel und die dritte Seite ist der Ueberfluß der Realität über die Bestimmtheit des Begriffs. Was jene Lehrsätze daher thun, ist eigentlich dieß, daß sie das sinnliche Dreieck, das allerdings dreier Seiten und dreier Winkel bedarf, auf die einfachsten Bedingungen reduciren; die Definition hatte nur der drei Linien überhaupt erwähnt, welche die ebene Figur einschließen und zu einem Dreieck machen; ein Lehrsatz enthält erst ausdrücklich das Bestimmtseyn der Winkel durch das Bestimmtseyn der Seiten, so wie die übrigen Lehrsätze die Abhängigkeit anderer dreier Stücke von dreien solchen Stücken. — Die völlige Bestimmtheit aber der Größe des Dreiecks nach seinen Seiten in sich selbst enthält der pythagoräische Lehrsatz; dieser ist erst die Gleichung der Seiten des Dreiecks, da die vorhergehenden Seiten es nur im Allgemeinen zu einer Bestimmtheit seiner Stücke gegeneinander, nicht zu einer Gleichung bringen. Dieser Satz ist daher die vollkommene, reelle Definition des Dreiecks, nämlich zunächst des rechtwinklichten, des in seinen Unterschieden einfachsten und daher regelmäßigsten. — Euklid schließt mit diesem Satze das erste Buch, indem er in der That eine erreichte vollkommene Bestimmtheit ist. So beschließt er auch das zweite, nachdem er vorher die mit größerer Ungleichheit behafteten, nicht

rechtwinklichten Dreiecke auf das Gleichförmige zurückgeführt hat, mit der Reduktion des Rektangels auf das Quadrat, — einer Gleichung zwiſchen dem ſich ſelbſt Gleichen, dem Quadrat, mit dem in ſich Ungleichen, dem Rechteck; ſo macht die Hypotenuſe, die dem rechten Winkel, dem ſich ſelbſt Gleichen entſpricht, im pythagoräiſchen Lehrſatze die eine Seite der Gleichung aus, und die andere das ſich Ungleiche, nämlich die zwei Katheten. Jene Gleichung zwiſchen dem Quadrat und dem Rechteck liegt der zweiten Definition des Kreiſes zu Grunde, — die wieder der pythagoräiſche Lehrſatz iſt, nur inſofern die Katheten als veränderliche Größen angenommen werden; die erſte Gleichung des Kreiſes iſt in eben dem Verhältniſſe der ſinnlichen Beſtimmtheit zur Gleichung, als die zwei verſchiedenen Definitionen der Kegelſchnitte überhaupt zu einander ſind.

Dieſer wahrhafte ſynthetiſche Fortgang iſt ein Uebergang vom Allgemeinen zur Einzelnheit, nämlich zum an und für ſich Beſtimmten oder der Einheit des Gegenſtandes in ſich ſelbſt, inſofern dieſer in ſeine weſentlichen reellen Beſtimmtheiten aus einander gegangen und unterſchieden worden iſt. Der ganz unvollkommene, gewöhnliche Fortgang aber in anderen Wiſſenſchaften pflegt zu ſeyn, daß der Anfang zwar von einem Allgemeinen gemacht wird, die Vereinzelung und Konkretion deſſelben aber nur eine Anwendung des Allgemeinen auf anders woher hereinkommenden Stoff iſt; das eigentliche Einzelne der Idee iſt auf dieſe Weiſe eine empiriſche Zuthat.

Von welchem unvollkommnern oder vollkommnern Inhalte nun auch der Lehrſatz ſey, ſo muß er bewieſen werden. Er iſt ein Verhältniß von reellen Beſtimmungen, die nicht das Verhältniß von Begriffsbeſtimmungen haben; wenn ſie dieſes haben, wie es in den Sätzen, welche wir die zweiten oder reellen Definitionen genannt haben, aufgezeigt werden kann, ſo ſind dieſe eben darum einer Seits Definitionen, aber weil

ihr Inhalt zugleich aus Verhältniſſen reeller Beſtimmungen, nicht bloß in dem Verhältniſſe eines Allgemeinen und der einfachen Beſtimmtheit beſteht, ſind ſie im Vergleich mit ſolcher erſten Definition auch des Beweiſes bedürftig und fähig. Als reelle Beſtimmtheiten haben ſie die Form *gleichgültig beſtehender und verſchiedener*; ſie ſind daher nicht unmittelbar eins; es iſt deswegen ihre Vermittelung aufzuzeigen. Die unmittelbare Einheit in der erſten Definition iſt die, nach welcher das Beſondere im Allgemeinen iſt.

2. Die *Vermittelung*, die jetzt näher zu betrachten iſt, kann nun einfach ſeyn, oder durch mehrere Vermittelungen hindurch gehen. Die vermittelnden Glieder hängen mit den zu vermittelnden zuſammen; aber indem es nicht der Begriff iſt, aus welchem die Vermittelung und der Lehrſatz in dieſem Erkennen zurückgeführt wird, dem überhaupt der Uebergang ins Entgegengeſetzte fremd iſt, ſo müſſen die vermittelnden Beſtimmungen, ohne den Begriff des Zuſammenhangs, als ein vorläufiges Material zum Gerüſte des Beweiſes irgendwoher herbeigebracht werden. Dieſe Vorbereitung iſt die *Konſtruktion*.

Unter den Beziehungen des Inhalts des Lehrſatzes, die ſehr mannigfaltig ſeyn können, müſſen nun nur diejenigen angeführt und vorſtellig gemacht werden, welche dem Beweiſe dienen. Dieſe Herbeiſchaffung des Materials hat erſt ihren Sinn in dieſem; an ihr ſelbſt erſcheint ſie als blind und ohne Begriff. Hintennach beim Beweiſe ſieht man wohl ein, daß es zweckmäßig war, an der geometriſchen Figur z. B. ſolche weitere Linien zu ziehen, als die Konſtruktion angiebt; aber bei dieſer ſelbſt muß man blindlings gehorchen; für ſich iſt dieſe Operation daher ohne Verſtand, da der Zweck, der ſie leitet, noch nicht ausgeſprochen iſt. — Es iſt gleichgültig, ob es ein eigentlicher Lehrſatz oder eine Aufgabe iſt, zu deren Behuf ſie vorgenommen wird; ſo wie ſie zunächſt *vor dem* Beweis erſcheint, iſt ſie etwas aus der im Lehrſatze oder der Aufgabe gegebenen Beſtimmung nicht Ab-

geleitetes, daher ein ſinnloſes Thun für denjenigen, der den Zweck noch nicht kennt, immer aber ein nur von einem äußerlichen Zwecke Dirigirtes.

Dieſes zuerſt noch Geheime kommt im *Beweiſe* zum Vorſchein. Er enthält, wie angegeben, die Vermittelung deſſen, was im Lehrſatze als verbunden ausgeſprochen iſt; durch dieſe Vermittelung *erſcheint* dieſe Verknüpfung erſt als eine *nothwendige*. Wie die Konſtruktion für ſich ohne die Subjektivität des Begriffes iſt, ſo iſt der Beweis ein ſubjektives Thun ohne Objektivität. Weil nämlich die Inhaltsbeſtimmungen des Lehrſatzes nicht zugleich als Begriffsbeſtimmungen geſetzt ſind, ſondern als gegebene *gleichgültige Theile*, die in mannigfaltigen äußerlichen Verhältniſſen zu einander ſtehen, ſo iſt es nur der *formelle, äußerliche* Begriff, in welchem ſich die Nothwendigkeit ergiebt. Der Beweis iſt nicht eine *Geneſis* des Verhältniſſes, welches den Inhalt des Lehrſatzes ausmacht; die Nothwendigkeit iſt nur für die Einſicht, und der ganze Beweis zum *ſubjektiven Behufe des Erkennens*. Er iſt deswegen überhaupt eine *äußerliche* Reflexion, die *von Außen nach Innen geht*, d. h. aus äußerlichen Umſtänden auf die innere Beſchaffenheit des Verhältniſſes ſchließt. Dieſe Umſtände, welche die Konſtruktion dargeſtellt hat, ſind eine *Folge* der Natur des Gegenſtandes, hier werden ſie umgekehrt zum *Grunde* und zu den *vermittelnden* Verhältniſſen gemacht. Der Medius Terminus, das Dritte, worin die im Lehrſatze verbundenen ſich in ihrer Einheit darſtellen, und welches den Nerv des Beweiſes abgiebt, iſt deswegen nur ein ſolches, woran dieſe Verknüpfung *erſcheint* und *äußerlich* iſt. Weil die *Folge*, der dieſes Beweiſen nachgeht, vielmehr die umgekehrte der Natur der Sache iſt, ſo iſt das, was als *Grund* darin angeſehen wird, ein ſubjektiver Grund, woraus nur für das Erkennen die Natur der Sache hervorgeht.

Aus dem Bisherigen erhellt die nothwendige Grenze dieſes

Erkennens, welche sehr häufig verkannt worden ist. Das glänzende Beispiel der synthetischen Methode ist die geometrische Wissenschaft, — aber unpassender Weise ist sie auch auf andere Wissenschaften, selbst auf die Philosophie angewendet worden. Die Geometrie ist eine Wissenschaft der Größe, daher ist das formelle Schließen ihr auf's Passendste angehörig; da die bloß quantitative Bestimmung in ihr betrachtet und von der qualitativen abstrahirt wird, so kann sie sich innerhalb der formellen Identität, der begrifflosen Einheit halten, welche die Gleichheit ist, und der äußerlichen abstrahirenden Reflexion angehört. Der Gegenstand, die Raumbestimmungen, sind schon solche abstrakte Gegenstände, die für den Zweck zubereitet worden, eine vollkommene endliche, äußerliche Bestimmtheit zu haben. Diese Wissenschaft hat durch ihren abstrakten Gegenstand einer Seits das Erhabene, daß in diesen leeren stillen Räumen die Farbe ausgelöscht, ebenso die anderen sinnlichen Eigenschaften verschwunden sind, daß ferner jedes andere Interesse darin schweigt, das an die lebendige Individualität näher anspricht. Anderer Seits ist der abstrakte Gegenstand noch der Raum, — ein unsinnlich Sinnliches; die Anschauung ist in ihre Abstraktion erhoben, er ist eine Form der Anschauung, aber ist noch Anschauung, — ein Sinnliches, das Außereinander der Sinnlichkeit selbst; ihre reine Begrifflosigkeit. — Man hat in neueren Zeiten genug von der Vortrefflichkeit der Geometrie aus dieser Seite sprechen gehört; — man hat dieß, daß sie sinnliche Anschauung zum Grunde liegen habe, für ihren höchsten Vorzug erklärt, und gemeint, ihre hohe Wissenschaftlichkeit gründe sich sogar hierauf, und ihre Beweise beruhen auf der Anschauung. Es ist gegen diese Flachheit die flache Erinnerung zu machen nöthig, daß durch das Anschauen keine Wissenschaft zu Stande komme, sondern allein durchs Denken. Die Anschaulichkeit, welche die Geometrie durch ihren noch sinnlichen Stoff hat, giebt ihr allein diejenige Seite der Evidenz, welche

das Sinnliche überhaupt für den gedankenloſen Geiſt hat. Kläglicherweiſe daher hat man dieſe Sinnlichkeit des Stoffs ihr für einen Vorzug angerechnet, welche vielmehr die Niedrigkeit ihres Standpunkts bezeichnet. Nur der Abſtraction ihres ſinnlichen Gegenſtandes verdankt ſie ihre Fähigkeit zu einer höhern Wiſſenſchaftlichkeit, und den großen Vorzug vor denjenigen Sammlungen von Kenntniſſen, die man gleichfalls Wiſſenſchaften zu nennen beliebt, und die konkretes, empfindbares Sinnliches zu ihrem Inhalte haben, und nur durch die Ordnung, die ſie hinein zu bringen ſuchen, eine ferne Ahnung und Anſpielung an die Forderungen des Begriffes zeigen.

Dadurch, daß der Raum der Geometrie die Abſtraktion und Leere des Außereinanderſeyns iſt, iſt es nur möglich, daß an ſeine Unbeſtimmtheit die Figurationen ſo hineingezeichnet werden, daß ihre Beſtimmungen in feſter Ruhe außereinander verbleiben und keinen Uebergang in das Entgegengeſetzte in ſich haben. Ihre Wiſſenſchaft iſt dadurch einfache Wiſſenſchaft des Endlichen, das nach der Größe verglichen wird, und deſſen Einheit die äußerliche, die Gleichheit, iſt. Aber indem nun bei dieſem Figuriren zugleich von verſchiedenen Seiten und Principien ausgegangen wird, und die verſchiedenen Figuren für ſich entſtehen, ſo zeigt ſich bei ihrer Vergleichung doch auch die qualitative Ungleichheit und Inkommenſurabilität. Die Geometrie wird an derſelben über die Endlichkeit, in der ſie ſo geregelt und ſicher fortſchritt, zur Unendlichkeit getrieben, — zum Gleichſetzen ſolcher, die qualitativ verſchieden ſind. Hier hört ihre Evidenz von der Seite auf, als ihr ſonſt die feſte Endlichkeit zu Grunde liegt, und ſie nichts mit dem Begriffe und deſſen Erſcheinung, jenem Uebergange, zu thun hat. Die endliche Wiſſenſchaft iſt hier an ihre Grenze gekommen, da die Nothwendigkeit und Vermittelung des Synthetiſchen nicht mehr nur in der poſitiven Identität, ſondern in der negativen gegründet iſt.

Wenn die Geometrie, wie die Algebra bei ihren abſtrakten, bloß verſtändigen Gegenſtänden bald auf ihre Grenze ſtößt, ſo zeigt ſich die ſynthetiſche Methode für andere Wiſſenſchaften von Anfang an um ſo ungenügender, am ungenügendſten aber bei der Philoſophie. In Anſehung der Definition und Eintheilung hat ſich das Gehörige ſchon ergeben; hier wäre nur noch vom Lehrſatze und Beweiſe zu ſprechen, aber außer der Vorausſetzung der Definition und Eintheilung, die den Beweis ſchon fordert und vorausſetzt, beſteht ferner in der Stellung derſelben überhaupt zu den Lehrſätzen das Ungenügende. Dieſe Stellung iſt vornehmlich merkwürdig bei den Erfahrungswiſſenſchaften, wie z. B. die Phyſik, wenn ſie ſich die Form von ſynthetiſchen Wiſſenſchaften geben wollen. Der Weg iſt dann dieſer, daß die Reflexions-Beſtimmungen von beſonderen Kräften, oder ſonſt innerlichen und weſenhaften Formen, welche aus der Weiſe, die Erfahrung zu analyſiren, hervorgehen, und die ſich nur als Reſultate rechtfertigen können, an die Spitze geſtellt werden müſſen, um an denſelben die allgemeine Grundlage zu haben, welche nachher auf das Einzelne angewendet und in ihm aufgezeigt wird. Indem dieſe allgemeinen Grundlagen für ſich keinen Halt haben, ſo ſoll man ſie ſich einſtweilen gefallen laſſen; an den abgeleiteten Folgerungen aber merkt man erſt, daß dieſe den eigentlichen Grund jener Grundlagen ausmachen. Es zeigt ſich die ſogenannte Erklärung, und der Beweis des in Lehrſätze gebrachten Konkreten Theils als eine Tautologie, Theils als eine Verwirrung des wahren Verhältniſſes, Theils auch, daß dieſe Verwirrung dazu diente, die Täuſchung des Erkennens zu verſtecken, das Erfahrungen einſeitig aufgenommen hat, wodurch es allein ſeine einfachen Definitionen und Grundſätze erlangen konnte, und die Widerlegung aus der Erfahrung damit beſeitigt, daß es dieſe nicht in ihrer konkreten Totalität, ſondern als Beiſpiel und zwar nach der für die Hypotheſen und Theorie brauchbaren Seite

vernimmt und gelten läßt. In dieſer Unterordnung der konkreten Erfahrung unter die vorausgeſetzten Beſtimmungen wird die Grundlage der Theorie verdunkelt und nur nach der Seite gezeigt, welche der Theorie gemäß iſt; ſo wie es überhaupt dadurch ſehr erſchwert wird, die konkreten Wahrnehmungen unbefangen für ſich zu betrachten. Nur indem man den ganzen Verlauf auf den Kopf ſtellt, erhält das Ganze das rechte Verhältniß, worin ſich der Zuſammenhang von Grund und Folge, und die Richtigkeit der Umbildung der Wahrnehmung in Gedanken überſehen läßt. Eine der Hauptſchwierigkeiten beim Studium ſolcher Wiſſenſchaften iſt daher, in ſie hineinzukommen; was nur dadurch geſchehen kann, daß man ſich die Vorausſetzungen blindlings gefallen läßt, und ohne weiter einen Begriff, ſelbſt oft kaum eine beſtimmte Vorſtellung, höchſtens ein verworrenes Bild der Phantaſie davon ſich machen zu können, die Beſtimmungen von den angenommenen Kräften, Materien und deren hypothetiſchen Geſtaltungen, Richtungen und Drehungen vor der Hand ins Gedächtniß einprägt. Wenn man die Nothwendigkeit und den Begriff der Vorausſetzungen, um ſie anzunehmen und gelten zu laſſen, fordert, ſo iſt nicht über den Anfang hinauszukommen.

Ueber das Unpaſſende der Anwendung der ſynthetiſchen Methode auf die ſtreng analytiſche Wiſſenſchaft iſt oben die Gelegenheit geweſen, zu ſprechen. Durch Wolf iſt dieſe Anwendung auf alle mögliche Arten von Kenntniſſen ausgedehnt worden, die er zur Philoſophie und Mathematik zog, — Kenntniſſe, die zum Theil ganz analytiſcher Natur, zum Theil auch einer zufälligen, und bloß handwerkmäßigen Art ſind. Der Kontraſt eines ſolchen leicht faßlichen, ſeiner Natur nach keiner ſtrengen und wiſſenſchaftlichen Behandlung fähigen Stoffes mit dem ſteifen wiſſenſchaftlichen Umwege und Ueberzuge hat für ſich ſelbſt das Ungeſchickte ſolcher Anwendung gezeigt und um den Kredit gebracht. *)

*) Z. B. in Wolf's Anfangsgründen der Baukunſt heißt

Den Glauben an die Tauglichkeit und Weſentlichkeit dieſer Methode für eine wiſſenſchaftliche Strenge in der Philoſophie konnte jedoch jener Mißbrauch nicht benehmen; Spinoza's Beiſpiel in Darſtellung ſeiner Philoſophie hat noch lange als ein Muſter gegolten. In der That aber iſt durch Kant und Jacobi die ganze Weiſe der vormaligen Metaphyſik und damit ihre Methode über den Haufen geworfen worden. Kant hat von dem Inhalte jener Metaphyſik nach ſeiner Weiſe gezeigt, daß derſelbe durch die ſtrenge Demonſtration auf Antinomien, deren übrige Beſchaffenheit an den gehörigen Orten beleuchtet worden iſt, führe; aber auf die Natur dieſes Demonſtrirens ſelbſt, das an einen endlichen Inhalt geknüpft iſt, hat er nicht reflektirt; das eine aber muß mit dem andern fallen. In ſeinen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft hat er ſelbſt ein Beiſpiel gegeben, eine Wiſſenſchaft, welche er auf dieſe Weiſe der Philoſophie zu vindiciren gedachte, als eine Reflexions-Wiſſenſchaft und in der Methode derſelben zu behandeln. — Wenn Kant mehr der Materie nach die vormalige

---

der achte Lehrſatz: Ein Fenſter muß ſo breit ſeyn, daß zwei Perſonen gemächlich neben einander in demſelben liegen können.

Beweis: Denn man pflegt ſich öfters mit einer andern Perſon an das Fenſter zu legen, und ſich umzuſehen. Da nun der Baumeiſter den Hauptabſichten des Bauherrn in Allem ein Genüge thun ſoll (§. 1); ſo muß er auch das Fenſter ſo breit machen, daß zwei Perſonen gemächlich neben einander in demſelben liegen können. W. z. E.

Deſſelben Anfangsgründe der Fortifikation, der zweite Lehrſatz: Wenn der Feind in der Nähe kampirt, und man vermuthet, er werde durch einen Sukkurs die Feſtung zu entſetzen ſuchen: ſo muß eine Circumvallations-Linie um die ganze Feſtung herumgezogen werden.

Beweis: Die Circumvallations-Linien hindern, daß Niemand in das Lager von Außen hineindringen kann (§. 311). Diejenigen aber, welche die Feſtung entſetzen wollen, verlangen in das Lager von Außen hineinzukommen. Wenn man ſie alſo abhalten will, muß eine Circumvallations-Linie um das Lager gezogen werden. Derowegen wenn der Feind in der Nähe kampirt, und man vermuthet, er werde durch Sukkurs die Feſtung zu entſetzen ſuchen, ſo muß das Lager in Circumvallations-Linien eingeſchloſſen werden. W. z. E.

Metaphyſik angriff, ſo hat ſie Jacobi vornehmlich von Seiten ihrer Weiſe zu demonſtriren angegriffen, und den Punkt, worauf es ankommt, auf's Lichteſte und Tiefſte herausgehoben, daß nämlich ſolche Methode der Demonſtration ſchlechthin in den Kreis der ſtarren Nothwendigkeit des Endlichen gebunden iſt, und die Freiheit, das iſt der Begriff, und damit Alles, was wahrhaft iſt, jenſeits derſelben liegt, und von ihr unerreichbar iſt. — Nach dem kantiſchen Reſultate iſt es der eigenthümliche Stoff der Metaphyſik, der ſie in Widerſprüche führt, und das Unzureichende des Erkennens beſteht in ſeiner Subjektivität, nach dem jacobiſchen iſt es die Methode und ganze Natur des Erkennens ſelbſt, das nur einen Zuſammenhang der Bedingtheit und Abhängigkeit erfaßt, und daher dem, was an und für ſich und das abſolut-Wahre iſt, ſich unangemeſſen zeigt. In der That, indem das Princip der Philoſophie der unendliche freie Begriff iſt, und aller ihr Inhalt allein auf demſelben beruht, ſo iſt die Methode der begriffloſen Endlichkeit nicht auf jenen paſſend. Die Syntheſe und Vermittelung dieſer Methode, das Beweiſen bringt es nicht weiter als zu einer der Freiheit gegenüberſtehenden Nothwendigkeit, — nämlich einer Identität des Abhängigen, welche nur an ſich iſt, es ſey, daß ſie als innerliche oder als äußerliche aufgefaßt werde, worin dasjenige, was die Realität daran ausmacht, das Unterſchiedene und in die Exiſtenz Getretene ſchlechthin ein ſelbſtſtändig-Verſchiedenes und daher Endliches bleibt. Darin kommt alſo dieſe Identität ſelbſt nicht zur Exiſtenz und bleibt das nur Innerliche, oder ſie iſt das nur Aeußerliche, indem ihr beſtimmter Inhalt ihr gegeben iſt; — in beiden Anſichten iſt ſie ein Abſtraktes und hat die reelle Seite nicht an ihr ſelbſt, und iſt nicht als an und für ſich beſtimmte Identität geſetzt; der Begriff, um welchen es allein zu thun, und der das an und für ſich Ewendliche iſt, iſt ſomit aus dieſem Erkennen ausgeſchloſſen.

In dem ſynthetiſchen Erkennen gelangt alſo die Idee nur inſoweit zu ihrem Zweck, daß der Begriff nach ſeinen Momenten der Identität und den realen Beſtimmungen, oder nach der Allgemeinheit und den beſonderen Unterſchieden, — ferner auch als Identität, welche Zuſammenhang und Abhängigkeit des Verſchiedenen iſt, — für den Begriff wird. Aber dieſer ſein Gegenſtand iſt ihm nicht angemeſſen; denn der Begriff wird nicht als Einheit ſeiner mit ſich ſelbſt in ſeinem Gegenſtande oder ſeiner Realität; in der Nothwendigkeit iſt ſeine Identität für ihn, in der aber nicht ſelbſt die Beſtimmtheit, ſondern als ein ihr äußerlicher, d. i. nicht durch den Begriff beſtimmter Stoff iſt, in welchem er alſo nicht ſich ſelbſt erkennt. Ueberhaupt iſt alſo der Begriff nicht für ſich, nach ſeiner Einheit nicht zugleich an und für ſich beſtimmt. Die Idee erreicht deswegen in dieſem Erkennen die Wahrheit noch nicht wegen der Unangemeſſenheit des Gegenſtandes zu dem ſubjektiven Begriffe. — Aber die Sphäre der Nothwendigkeit iſt die höchſte Spitze des Setzens und der Reflexion; ſie geht an und für ſich ſelbſt in die Freiheit des Begriffes, die innere Identität geht in ihre Manifeſtation, die der Begriff als Begriff iſt, über. Wie dieſer Uebergang aus der Sphäre der Nothwendigkeit in den Begriff an ſich geſchieht, iſt bei Betrachtung der erſtern gezeigt worden, ſo wie er auch als die Grundlage des Begriffs zu Anfang dieſes Buchs ſich dargeſtellt hat. Hier hat die Nothwendigkeit die Stellung, die Realität oder der Gegenſtand des Begriffes zu ſeyn, wie auch der Begriff, in den ſie übergeht, nunmehr als Gegenſtand deſſelben iſt. Aber der Uebergang ſelbſt iſt derſelbe. Er iſt auch hier nur erſt an ſich und liegt noch außer dem Erkennen in unſerer Reflexion, d. h. iſt deſſen noch innere Nothwendigkeit ſelbſt. Nur das Reſultat iſt für ihn. Die Idee, inſofern der Begriff nun für ſich der an und für ſich beſtimmte iſt, iſt die praktiſche Idee, das Handeln.

B.

Die Idee des Guten.

Indem der Begriff, welcher Gegenſtand ſeiner ſelbſt iſt, an und für ſich beſtimmt iſt, iſt das Subjekt ſich als Einzelnes beſtimmt. Er hat als Subjektives wieder die Vorausſetzung eines an ſich-ſeyenden Andersſeyns; er iſt der Trieb, ſich zu realiſiren, der Zweck, der ſich durch ſich ſelbſt in der objektiven Welt Objektivität geben und ſich ausführen will. In der theoretiſchen Idee ſteht der ſubjektive Begriff, als das Allgemeine, an- und für ſich Beſtimmungs-loſe, der objektiven Welt entgegen, aus der er ſich den beſtimmten Inhalt und die Erfüllung nimmt. In der praktiſchen Idee aber ſteht er als Wirkliches dem Wirklichen gegenüber; die Gewißheit ſeiner ſelbſt, die das Subjekt in ſeinem An- und Für-ſich-Beſtimmtſeyn hat, iſt aber eine Gewißheit ſeiner Wirklichkeit und der Unwirklichkeit der Welt; nicht nur das Andersſeyn derſelben als abſtrakte Allgemeinheit iſt ihm das Nichtige, ſondern deren Einzelnheit und die Beſtimmungen ihrer Einzelnheit. Die Objektivität hat das Subjekt hier ſich ſelbſt vindicirt; ſeine Beſtimmtheit in ſich iſt das Objektive, denn es iſt die Allgemeinheit, welche ebenſo wohl ſchlechthin beſtimmt iſt; die vorhin objektive Welt iſt dagegen nur noch ein Geſetztes, ein unmittelbar auf mancherlei Weiſe Beſtimmtes, aber das, weil es nur unmittelbar beſtimmt iſt, der Einheit des Begriffes in ſich entbehrt, und für ſich nichtig iſt.

Dieſe in dem Begriffe enthaltene, ihm gleiche, und die Forderung der einzelnen äußerlichen Wirklichkeit in ſich ſchließende Beſtimmtheit iſt das Gute. Es tritt mit der Würde auf, abſolut zu ſeyn, weil es die Totalität des Begriffes in ſich, das Objektive zugleich in der Form der freien Einheit und Subjektivität iſt. Dieſe Idee iſt höher als die Idee des betrachteten Erkennens, denn ſie hat nicht nur die Würde des Allge-

meinen, ſondern auch des ſchlechthin Wirklichen. — Sie iſt Trieb, inſofern dieſes Wirkliche noch ſubjektiv, ſich ſelbſt ſetzend iſt, nicht die Form zugleich der unmittelbaren Vorausſetzung hat; ihr Trieb, ſich zu realiſiren, iſt eigentlich nicht, ſich Objektivität zu geben, dieſe hat ſie an ſich ſelbſt, ſondern nur dieſe leere Form der Unmittelbarkeit. — Die Thätigkeit des Zwecks iſt daher nicht gegen ſich gerichtet, um eine gegebene Beſtimmung in ſich aufzunehmen und ſich zu eigen zu machen, ſondern vielmehr die eigene Beſtimmung zu ſetzen, und ſich vermittelſt des Aufhebens der Beſtimmungen der äußerlichen Welt die Realität in Form äußerlicher Wirklichkeit zu geben. — Die Willensidee hat als das Selbſtbeſtimmende für ſich den Inhalt in ſich ſelbſt. Dieſer iſt nun zwar beſtimmter Inhalt, und inſofern ein Endliches und Beſchränktes; die Selbſtbeſtimmung iſt weſentlich Beſonderung, da die Reflexion des Willens in ſich als negative Einheit überhaupt auch Einzelnheit im Sinne des Ausſchließens und des Vorausſetzens eines Andern iſt. Die Beſonderheit des Inhalts iſt jedoch zunächſt unendlich durch die Form des Begriffs, deſſen eigene Beſtimmtheit er iſt, und der in ihm die negative Identität ſeiner mit ſich ſelbſt, hiermit nicht nur ein Beſonderes, ſondern ſeine unendliche Einzelnheit hat. Die erwähnte Endlichkeit des Inhalts in der praktiſchen Idee iſt damit eins und daſſelbe, daß ſie zunächſt noch unausgeführte Idee iſt; der Begriff iſt für ihn das An- und Fürſichſeyende; er iſt hier die Idee in der Form der für ſich ſelbſt ſeyenden Objektivität; eines Theils iſt das Subjektive darum nicht mehr nur ein Geſetztes, Willkürliches oder Zufälliges, ſondern ein Abſolutes; aber andern Theils hat dieſe Form der Exiſtenz, das Fürſichſeyn, noch nicht auch die des Anſichſeyns. Was ſo der Form als ſolcher nach als Gegenſatz erſcheint, erſcheint an der zur einfachen Identität reflektirten Form des Begriffes, d. i. am Inhalt, als einfache Beſtimmtheit deſſelben; das Gute, ob zwar an und für ſich geltend, iſt dadurch

irgend ein beſonderer Zweck, der aber durch die Realiſirung nicht erſt ſeine Wahrheit erhalten ſoll, ſondern ſchon für ſich das Wahre iſt.

Der Schluß der unmittelbaren Realiſirung ſelbſt bedarf hier keiner nähern Ausführung; er iſt ganz nur der oben betrachtete Schluß der äußerlichen Zweckmäßigkeit; nur der Inhalt macht den Unterſchied aus. In der äußerlichen als der formellen Zweckmäßigkeit war er ein unbeſtimmter endlicher Inhalt überhaupt, hier iſt er zwar auch ein endlicher, aber als ſolcher zugleich abſolut geltender. Aber in Anſehung des Schlußſatzes, des ausgeführten Zwecks, tritt ein weiterer Unterſchied ein. Der endliche Zweck kommt in ſeiner Realiſirung ebenſo ſehr nur bis zum Mittel; da er nicht in ſeinem Anfange ſchon an und für ſich beſtimmter Zweck iſt, bleibt er auch als ausgeführt ein ſolches, das nicht an und für ſich iſt. Iſt das Gute auch wieder als ein Endliches fixirt, und weſentlich ein ſolches, ſo kann es auch, ſeiner innerlichen Unendlichkeit unerachtet, dem Schickſale der Endlichkeit nicht entgehen; — ein Schickſal, das in mehreren Formen erſcheint. Das ausgeführte Gute iſt gut durch das, was es ſchon im ſubjektiven Zweck, in ſeiner Idee iſt; die Ausführung giebt ihm ein äußerliches Daſeyn; aber da dieß Daſeyn nur beſtimmt iſt als die an und für ſich nichtige Aeußerlichkeit, ſo hat das Gute in ihr nur ein zufälliges, zerſtörbares Daſeyn, nicht eine ſeiner Idee entſprechende Ausführung erreicht. — Ferner da es ſeinem Inhalte nach ein Beſchränktes iſt, ſo giebt es auch des Guten mehrerlei; das exiſtirende Gute iſt nicht nur der Zerſtörung durch äußerliche Zufälligkeit und durch das Böſe unterworfen, ſondern durch die Kolliſion und den Widerſtreit des Guten ſelbſt. Von Seiten der ihm vorausgeſetzten objektiven Welt, in deren Vorausſetzung die Subjektivität und Endlichkeit des Guten beſteht, und die als eine andere ihren eigenen Gang geht, iſt ſelbſt die Ausführung des Guten Hinderniſſen, ja ſogar der Unmöglichkeit aus-

geſetzt. Das Gute bleibt ſo ein Sollen; es iſt an und für ſich, aber das Seyn als die letzte, abſtrakte Unmittelbarkeit bleibt gegen daſſelbe auch als ein Nichtſeyn beſtimmt. Die Idee des vollendeten Guten iſt zwar ein abſolutes Poſtulat, aber mehr nicht als ein Poſtulat, d. i. das Abſolute mit der Beſtimmtheit der Subjektivität behaftet. Es ſind noch die zwei Welten im Gegenſatze, die eine ein Reich der Subjektivität in den reinen Räumen des durchſichtigen Gedankens, die andere ein Reich der Objektivität in dem Elemente einer äußerlich mannigfaltigen Wirklichkeit, die ein unaufgeſchloſſenes Reich der Finſterniß iſt. Die vollſtändige Ausbildung des unaufgelöſten Widerſpruchs, jenes abſoluten Zwecks, dem die Schranke dieſer Wirklichkeit unüberwindlich gegenüberſteht, iſt in der Phänomenologie des Geiſtes S. 453 ff. näher betrachtet worden. — Indem die Idee das Moment der vollkommenen Beſtimmtheit in ſich enthält, ſo hat der andere Begriff, zu dem der Begriff ſich in ihr verhält, in ſeiner Subjektivität zugleich das Moment eines Objekts; die Idee tritt daher hier in die Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns, und trifft nach dieſer einen Seite mit deſſen Darſtellung zuſammen.

Was aber der praktiſchen Idee noch mangelt, iſt das Moment des eigentlichen Bewußtſeyns ſelbſt, daß nämlich das Moment der Wirklichkeit im Begriffe für ſich die Beſtimmung des äußerlichen Seyns erreicht hätte. — Dieſer Mangel kann auch ſo betrachtet werden, daß der praktiſchen Idee noch das Moment der theoretiſchen fehlt. In der letztern nämlich ſteht auf der Seite des ſubjektiven, vom Begriffe in ſich angeſchaut werdenden Begriffs nur die Beſtimmung der Allgemeinheit; das Erkennen weiß ſich nur als Auffaſſen, als die für ſich ſelbſt unbeſtimmte Identität des Begriffs mit ſich ſelbſt; die Erfüllung, d. i. die an und für ſich beſtimmte Objektivität iſt ihr ein Gegebenes, und das wahrhaft-Seyende die unabhängig vom ſubjektiven Setzen vorhandene Wirklichkeit.

Der praktiſchen Idee dagegen gilt dieſe Wirklichkeit, die ihr zugleich als unüberwindliche Schranke gegenüberſteht, als das an und für ſich Nichtige, das erſt ſeine wahrhafte Beſtimmung und einzigen Werth durch die Zwecke des Guten erhalten ſolle. Der Wille ſteht daher der Erreichung ſeines Ziels nur ſelbſt im Wege dadurch, daß er ſich von dem Erkennen trennt, und die äußerliche Wirklichkeit für ihn nicht die Form des wahrhaft-Seyenden erhält; die Idee des Guten kann daher ihre Ergänzung allein in der Idee des Wahren finden.

Sie macht aber dieſen Uebergang durch ſich ſelbſt. In dem Schluſſe des Handelns iſt die eine Prämiſſe die unmittelbare Beziehung des guten Zweckes auf die Wirklichkeit, deren er ſich bemächtigt und in der zweiten Prämiſſe als äußerliches Mittel gegen die äußerliche Wirklichkeit richtet. Das Gute iſt für den ſubjektiven Begriff das Objektive; die Wirklichkeit in ihrem Daſeyn ſteht ihm nur inſofern als die unüberwindliche Schranke gegenüber, als ſie noch die Beſtimmung unmittelbaren Daſeyns, nicht eines Objektiven nach dem Sinne des An- und Fürſichſeyns hat; ſie iſt vielmehr entweder das Böſe oder Gleichgültige, nur Beſtimmbare, welches ſeinen Werth nicht in ſich ſelbſt hat. Dieſes abſtrakte Seyn, das dem Guten in der zweiten Prämiſſe gegenüberſteht, hat aber die praktiſche Idee bereits ſelbſt aufgehoben; die erſte Prämiſſe ihres Handelns iſt die unmittelbare Objektivität des Begriffes, wonach der Zweck ohne allen Widerſtand ſich der Wirklichkeit mittheilt, und in einfacher, identiſcher Beziehung mit ihr iſt. Es ſind inſofern alſo nur die Gedanken ihrer beiden Prämiſſen zuſammen zu bringen. Zu dem, was in der erſten von dem objektiven Begriffe unmittelbar ſchon vollbracht iſt, kommt in der zweiten zunächſt nur dieß hinzu, daß es durch Vermittelung, hiermit für ihn geſetzt wird. Wie nun in der Zweckbeziehung überhaupt der ausgeführte Zweck zwar auch wieder nur ein Mittel, aber umgekehrt das Mittel auch der ausge-

führte Zweck iſt, ſo iſt gleichfalls in dem Schluſſe des Guten die zweite Prämiſſe ſchon unmittelbar in der erſten an ſich vorhanden; allein dieſe Unmittelbarkeit iſt nicht hinreichend, und die zweite wird ſchon für das erſte poſtulirt; — die Ausführung des Guten gegen eine gegenüberſtehende andere Wirklichkeit iſt die Vermittelung, welche weſentlich für die unmittelbare Beziehung und das Verwirklichtſeyn des Guten nothwendig iſt. Denn ſie iſt nur die erſte Negation oder das Andersſeyn des Begriffs, eine Objektivität, welche ein Verſenktſeyn des Begriffs in die Aeuſſerlichkeit wäre; die zweite iſt das Aufheben dieſes Andersſeyns, wodurch die unmittelbare Ausführung des Zwecks erſt Wirklichkeit des Guten als des für ſich ſeyenden Begriffes wird, indem er darin identiſch mit ſich ſelbſt, nicht mit einem Andern, hiermit allein als freier geſetzt wird. Wenn nun der Zweck des Guten dadurch doch nicht ausgeführt ſeyn ſollte, ſo iſt dieß ein Rückfall des Begriffs in den Standpunkt, den der Begriff vor ſeiner Thätigkeit hat, — den Standpunkt der als nichtig beſtimmten und doch als reell vorausgeſetzten Wirklichkeit; — ein Rückfall, welcher zum Progreß in die ſchlechte Unendlichkeit wird, ſeinen Grund allein darin hat, daß in dem Aufheben jener abſtrakten Realität dieß Aufheben ebenſo unmittelbar vergeſſen wird, oder daß vergeſſen wird, daß dieſe Realität vielmehr ſchon als die an und für ſich nichtige, nicht objektive Wirklichkeit vorausgeſetzt iſt. Dieſe Wiederholung der Vorausſetzung des nicht ausgeführten Zweckes nach der wirklichen Ausführung des Zweckes beſtimmt ſich daher auch ſo, daß die ſubjektive Haltung des objektiven Begriffes reproducirt und perennirend gemacht wird, womit die Endlichkeit des Guten ſeinem Inhalte, ſo wie ſeiner Form nach als die bleibende Wahrheit, ſo wie ſeine Verwirklichung ſchlechthin immer nur als ein einzelner Akt, nicht als ein allgemeiner erſcheint. — In der That hat ſich dieſe Beſtimmtheit in der Verwirklichung des Guten aufgehoben; was den objektiven Begriff noch begrenzt,

ist seine eigene Ansicht von sich, die durch die Reflexion auf das, was seine Verwirklichung an sich ist, verschwindet; er steht nur sich selbst durch diese Ansicht im Wege, und hat sich darüber nicht gegen eine äußere Wirklichkeit, sondern gegen sich selbst zu richten.

Die Thätigkeit in der zweiten Prämisse nämlich, die nur ein einseitiges Fürsichseyn hervorbringt, daher das Produkt als ein Subjektives und Einzelnes erscheint, darin somit die erste Voraussetzung wiederholt wird, — ist in Wahrheit ebenso sehr das Setzen der an sich seyenden Identität des objektiven Begriffs und der unmittelbaren Wirklichkeit. Diese letztere ist durch die Voraussetzung bestimmt, nur eine Realität der Erscheinung zu haben, an und für sich nichtig, und schlechthin vom objektiven Begriffe bestimmbar zu seyn. Indem durch die Thätigkeit des objektiven Begriffs die äußere Wirklichkeit verändert, ihre Bestimmung hiermit aufgehoben wird, so wird ihr eben dadurch die bloß erscheinende Realität, äußerliche Bestimmbarkeit und Nichtigkeit genommen, sie wird hiermit gesetzt als an und für sich seyend. Es wird darin die Voraussetzung überhaupt aufgehoben, nämlich die Bestimmung des Guten als eines bloß subjektiven und seinem Inhalte nach beschränkten Zwecks, die Nothwendigkeit, ihn durch subjektive Thätigkeit erst zu realisiren, und diese Thätigkeit selbst. In dem Resultate hebt die Vermittelung sich selbst auf, es ist eine Unmittelbarkeit, welche nicht die Wiederherstellung der Voraussetzung, sondern vielmehr deren Aufgehobenseyn ist. Die Idee des an und für sich bestimmten Begriffs ist hiermit gesetzt, nicht mehr bloß im thätigen Subjekt, sondern ebenso sehr als eine unmittelbare Wirklichkeit, und umgekehrt diese, wie sie im Erkennen ist, als wahrhaftseyende Objektivität zu seyn. Die Einzelnheit des Subjekts, mit der es durch seine Voraussetzung behaftet wurde, ist mit dieser verschwunden; es ist hiermit jetzt als freie, allgemeine Identität mit sich selbst, für welche die Objekti-

vität des Begriffes ebenso sehr eine gegebene, unmittelbar für dasselbe vorhandene ist, als es sich als den an und für sich bestimmten Begriff weiß. In diesem Resultate ist hiermit das Erkennen hergestellt, und mit der praktischen Idee vereinigt, die vorgefundene Wirklichkeit ist zugleich als der ausgeführte absolute Zweck bestimmt, aber nicht wie im suchenden Erkennen bloß als objektive Welt ohne die Subjektivität des Begriffes, sondern als objektive Welt, deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist. Dieß ist die absolute Idee.

Drittes Kapitel.

Die absolute Idee.

Die absolute Idee, wie sie sich ergeben hat, ist die Identität der theoretischen und der praktischen, welche jede für sich noch einseitig, die Idee selbst nur als ein gesuchtes Jenseits und unerreichtes Ziel in sich hat; — jede daher eine Synthese des Strebens ist, die Idee sowohl in sich hat als auch nicht hat, von einem zum andern übergeht, aber beide Gedanken nicht zusammenbringt, sondern in deren Widerspruche stehen bleibt. Die absolute Idee als der vernünftige Begriff, der in seiner Realität nur mit sich selbst zusammengeht, ist um dieser Unmittelbarkeit seiner objektiven Identität willen einer Seits die Rückkehr zum Leben; aber sie hat diese Form ihrer Unmittelbarkeit ebenso sehr aufgehoben, und den höchsten Gegensatz in sich. Der Begriff ist nicht nur Seele, sondern freier subjektiver Begriff, der für sich ist und daher die Persönlichkeit hat, — der praktische, an und für sich bestimmte, objektive Begriff, der als Person undurchdringliche, atome Subjektivität ist, — der aber ebenso sehr nicht ausschließende Einzelnheit, sondern für sich Allgemeinheit und Erkennen ist, und in sei-

nem Andern ſeine eigene Objektivität zum Gegenſtande hat. Alles Uebrige iſt Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit; die abſolute Idee allein iſt Seyn, unvergängliches Leben, ſich wiſſende Wahrheit, und iſt alle Wahrheit.

Sie iſt der einzige Gegenſtand und Inhalt der Philoſophie Indem ſie alle Beſtimmtheit in ſich enthält, und ihr Weſen dieß iſt, durch ihre Selbſtbeſtimmung oder Beſonderung zu ſich zurückzukehren, ſo hat ſie verſchiedene Geſtaltungen, und das Geſchäft der Philoſophie iſt, ſie in dieſen zu erkennen. Die Natur und der Geiſt ſind überhaupt unterſchiedene Weiſen, ihr Daſeyn darzuſtellen; Kunſt und Religion ihre verſchiedenen Weiſen, ſich zu erfaſſen und ein ſich angemeſſenes Daſeyn zu geben; die Philoſophie hat mit Kunſt und Religion denſelben Inhalt und denſelben Zweck; aber ſie iſt die höchſte Weiſe, die abſolute Idee zu erfaſſen, weil ihre Weiſe die höchſte, der Begriff, iſt. Sie faßt daher jene Geſtaltungen der reellen und ideellen Endlichkeit, ſo wie der Unendlichkeit und Heiligkeit in ſich, und begreift ſie und ſich ſelbſt. Die Ableitung und Erkenntniß dieſer beſonderen Weiſen iſt nun das fernere Geſchäft der beſonderen philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Das Logiſche der abſoluten Idee kann auch eine Weiſe derſelben genannt werden; aber indem die Weiſe eine beſondere Art, eine Beſtimmtheit der Form bezeichnet, ſo iſt das Logiſche dagegen die allgemeine Weiſe, in der alle beſonderen aufgehoben und eingehüllt ſind. Die logiſche Idee iſt ſie ſelbſt in ihrem reinen Weſen, wie ſie in einfacher Identität in ihren Begriff eingeſchloſſen, und in das Scheinen in einer Formbeſtimmtheit noch nicht eingetreten iſt. Die Logik ſtellt daher die Selbſtbewegung der abſoluten Idee nur als das urſprüngliche Wort dar, das eine Aeußerung iſt, aber eine ſolche, die als Aeußeres unmittelbar wieder verſchwunden iſt, indem ſie iſt; die Idee iſt alſo nur in dieſer Selbſtbeſtimmung, ſich zu vernehmen, ſie iſt

in dem reinen Gedanken, worin der Unterſchied noch kein Andersſeyn, ſondern ſich vollkommen durchſichtig iſt und bleibt. — Die logiſche Idee hat ſomit ſich als die unendliche Form zu ihrem Inhalte; — die Form, welche inſofern den Gegenſatz zum Inhalt ausmacht, als dieſer die in ſich gegangene und in der Identität aufgehobene Formbeſtimmung ſo iſt, daß dieſe konkrete Identität gegenüber der als Form entwickelten ſteht; er hat die Geſtalt eines Andern und Gegebenen gegen die Form, die als ſolche ſchlechthin in Beziehung ſteht, und deren Beſtimmtheit zugleich als Schein geſetzt iſt. — Die abſolute Idee ſelbſt hat näher nur dieß zu ihrem Inhalt, daß die Formbeſtimmung ihre eigene vollendete Totalität, der reine Begriff, iſt. Die Beſtimmtheit der Idee und der ganze Verlauf dieſer Beſtimmtheit nun hat den Gegenſtand der logiſchen Wiſſenſchaft ausgemacht, aus welchem Verlauf die abſolute Idee ſelbſt für ſich hervorgegangen iſt; für ſich aber hat ſie ſich als dieß gezeigt, daß die Beſtimmtheit nicht die Geſtalt eines Inhalts hat, ſondern ſchlechthin als Form, daß die Idee hiernach als die ſchlechthin allgemeine Idee iſt. Was alſo hier noch zu betrachten kommt, iſt ſomit nicht ein Inhalt als ſolcher, ſondern das Allgemeine ſeiner Form, — das iſt die Methode.

Die Methode kann zunächſt als die bloße Art und Weiſe des Erkennens erſcheinen, und ſie hat in der That die Natur einer ſolchen. Aber die Art und Weiſe iſt als Methode nicht nur eine an und für ſich beſtimmte Modalität des Seyns, ſondern als Modalität des Erkennens geſetzt als durch den Begriff beſtimmt, und als die Form, inſofern ſie die Seele aller Objektivität iſt, und aller ſonſt beſtimmte Inhalt ſeine Wahrheit allein in der Form hat. Wenn der Inhalt wieder der Methode als gegeben und als von eigenthümlicher Natur angenommen wird, ſo iſt ſie wie das Logiſche überhaupt in ſolcher Beſtimmung eine bloß äußerliche Form. Aber es kann hiergegen nicht nur auf den Grundbegriff vom Logiſchen ſich be-

rufen werden, ſondern der ganze Verlauf deſſelben, worin alle Geſtalten eines gegebenen Inhalts und der Objekte vorgekommen ſind, hat ihren Uebergang und Unwahrheit gezeigt, und ſtatt daß ein gegebenes Objekt die Grundlage ſeyn könnte, zu der ſich die abſolute Form nur als äußerliche und zufällige Beſtimmung verhielte, hat ſich dieſe vielmehr als die abſolute Grundlage und letzte Wahrheit erwieſen. Die Methode iſt daraus als *der ſich ſelbſt wiſſende*, ſich als das Abſolute, ſowohl Subjektive als Objektive, zum *Gegenſtande habende Begriff*, ſomit als das reine Entſprechen des Begriffs und ſeiner Realität, als eine Exiſtenz, die er ſelbſt iſt, hervorgegangen.

Was hiermit als Methode hier zu betrachten iſt, iſt nur die Bewegung des *Begriffs* ſelbſt, deren Natur ſchon erkannt worden, aber *erſtlich* nunmehr mit der *Bedeutung*, daß der *Begriff Alles*, und ſeine Bewegung die *allgemeine abſolute Thätigkeit*, die ſich ſelbſt beſtimmende und ſelbſt realiſirende Bewegung iſt. Die Methode iſt deswegen als die ohne Einſchränkung allgemeine, innerliche und äußerliche Weiſe, und als die ſchlechthin unendliche Kraft anzuerkennen, welcher kein Objekt, inſofern es ſich als ein Aeußerliches, der Vernunft fernes und von ihr unabhängiges präſentirt, Widerſtand leiſten, gegen ſie von einer beſondern Natur ſeyn, und von ihr nicht durchdrungen werden könnte. Sie iſt darum die *Seele und Subſtanz*, und irgend etwas iſt nur begriffen und in ſeiner Wahrheit gewußt, als es der *Methode vollkommen unterworfen* iſt; ſie iſt die eigene Methode jeder Sache ſelbſt, weil ihre Thätigkeit der Begriff iſt. Dieß iſt auch der wahrhaftere Sinn ihrer *Allgemeinheit*; nach der Reflexions-Allgemeinheit wird ſie nur als die Methode für *Alles* genommen; nach der Allgemeinheit der Idee aber iſt ſie ſowohl die Art und Weiſe des Erkennens, des *ſubjektiv* ſich wiſſenden Begriffs, als die *objektive* Art und Weiſe, oder vielmehr die *Subſtantialität der Dinge*, — d. h. der Begriffe, inſofern ſie

der Vorſtellung und der Reflexion zunächſt als Andere erſcheinen. Sie iſt darum die höchſte Kraft oder vielmehr die einzige und abſolute Kraft der Vernunft nicht nur, ſondern auch ihr höchſter und einziger Trieb, durch ſich ſelbſt in Allem ſich ſelbſt zu finden und zu erkennen. — Hiermit iſt zweitens auch der Unterſchied der Methode von dem Begriffe als ſolchem, das Beſondere derſelben, angegeben. Wie der Begriff für ſich betrachtet wurde, erſchien er in ſeiner Unmittelbarkeit; die Reflexion oder der ihn betrachtende Begriff fiel in unſer Wiſſen. Die Methode iſt dieß Wiſſen ſelbſt, für das er nicht nur als Gegenſtand, ſondern als deſſen eigenes, ſubjektives Thun iſt, als das Inſtrument und Mittel der erkennenden Thätigkeit, von ihr unterſchieden, aber als deren eigene Weſenheit. In dem ſuchenden Erkennen iſt die Methode gleichfalls als Werkzeug geſtellt, als ein auf der ſubjektiven Seite ſtehendes Mittel, wodurch ſie ſich auf das Objekt bezieht. Das Subjekt iſt in dieſem Schluſſe das eine und das Objekt das andere Extrem, und jenes ſchließt ſich durch ſeine Methode mit dieſem, aber darin für ſich nicht mit ſich ſelbſt zuſammen. Die Extreme bleiben verſchiedene, weil Subjekt, Methode und Objekt nicht als der eine identiſche Begriff geſetzt ſind, der Schluß iſt daher immer der formelle; die Prämiſſe, in welcher das Subjekt die Form als ſeine Methode auf ſeine Seite ſetzt, iſt eine unmittelbare Beſtimmung und enthält deswegen die Beſtimmungen der Form, wie wir geſehen, der Definition, Eintheilung u. ſ. f. als im Subjekte vorgefundene Thatſachen. Im wahrhaften Erkennen dagegen iſt die Methode nicht nur eine Menge gewiſſer Beſtimmungen, ſondern das An- und Für-ſich-Beſtimmtſeyn des Begriffs, der die Mitte nur darum iſt, weil er ebenſo ſehr die Bedeutung des Objektiven hat, das im Schlußſatze daher nicht nur eine äußere Beſtimmtheit durch die Methode erlangt, ſondern in ſeiner Identität mit dem ſubjektiven Begriffe geſetzt iſt.

1. Das, was die Methode hiermit ausmacht, ſind die Beſtimmungen des Begriffes ſelbſt und deren Beziehungen, die in der Bedeutung als Beſtimmungen der Methode nun zu betrachten ſind. — Es iſt dabei erſtens von dem Anfange anzufangen. Von demſelben iſt bereits bei dem Anfange der Logik ſelbſt, wie auch vorhin beim ſubjektiven Erkennen geſprochen und gezeigt worden, daß wenn er nicht willkürlich und mit einer kategoriſchen Bewußtloſigkeit gemacht wird, zwar viele Schwierigkeiten zu machen ſcheinen kann, jedoch von höchſt einfacher Natur iſt. Weil er der Anfang iſt, iſt ſein Inhalt ein Unmittelbares, aber ein ſolches, das den Sinn und die Form abſtrakter Allgemeinheit hat. Er ſey ſonſt ein Inhalt des Seyns oder des Weſens oder des Begriffes, ſo iſt er inſofern ein Aufgenommenes, Vorgefundenes, Aſſertoriſches, als er ein Unmittelbares iſt. Vor's Erſte aber iſt er nicht ein Unmittelbares der ſinnlichen Anſchauung oder der Vorſtellung, ſondern des Denkens, das man wegen ſeiner Unmittelbarkeit auch ein überſinnliches, innerliches Anſchauen nennen kann. Das Unmittelbare der ſinnlichen Anſchauung iſt ein Mannigfaltiges und Einzelnes. Das Erkennen iſt aber begreifendes Denken, ſein Anfang daher auch nur im Elemente des Denkens; ein Einfaches und Allgemeines. — Von dieſer Form iſt vorhin bei der Definition die Rede geweſen. Bei dem Anfang des endlichen Erkennens wird die Allgemeinheit als weſentliche Beſtimmung gleichfalls anerkannt, aber nur als Denk- und Begriffsbeſtimmung im Gegenſatze gegen das Seyn genommen. In der That iſt dieſe erſte Allgemeinheit eine unmittelbare, und hat darum ebenſo ſehr die Bedeutung des Seyns; denn das Seyn iſt eben dieſe abſtrakte Beziehung auf ſich ſelbſt. Das Seyn bedarf keiner andern Ableitung, als ob es dem Abſtrakten der Definition nur daraus zukomme, weil es aus der ſinnlichen Anſchauung oder ſonſt woher genommen ſey, und inſofern es

monſtrirt werde. Dieſes Monſtriren und Herleiten betrifft eine Vermittelung, die mehr als ein bloßer Anfang iſt, und iſt eine ſolche Vermittelung, die nicht dem denkenden Begreifen gehört, ſondern die Erhebung der Vorſtellung, des empiriſchen und raiſonnirenden Bewußtſeyns, zu dem Standpunkte des Denkens iſt. Nach dem geläufigen Gegenſatze von Gedanken oder Begriff und Seyn erſcheint es als eine wichtige Wahrheit, daß jenem für ſich noch kein Seyn zukomme, und daß dieß einen eigenen, vom Gedanken ſelbſt unabhängigen Grund habe. Die einfache Beſtimmung von Seyn iſt aber ſo arm an ſich, daß ſchon darum nicht viel Aufhebens davon zu machen iſt; das Allgemeine iſt unmittelbar ſelbſt dieß Unmittelbare, weil es als Abſtraktes auch nur die abſtrakte Beziehung auf ſich iſt, die das Seyn iſt. In der That hat die Forderung, das Seyn aufzuzeigen, einen weitern innern Sinn, worin nicht bloß dieſe abſtrakte Beſtimmung liegt, ſondern es iſt damit die Forderung der Realiſirung des Begriffs überhaupt gemeint, welche nicht im Anfange ſelbſt liegt, ſondern vielmehr das Ziel und Geſchäft der ganzen weitern Entwickelung des Erkennens iſt. Ferner indem der Inhalt des Anfangs durch das Monſtriren in der innern oder äußern Wahrnehmung gerechtfertigt und als etwas Wahres oder Richtiges beglaubigt werden ſoll, ſo iſt damit nicht mehr die Form der Allgemeinheit als ſolche gemeint, ſondern ihre Beſtimmtheit, wovon gleich zu ſprechen nothwendig iſt. Die Beglaubigung des beſtimmten Inhalts, mit dem der Anfang gemacht wird, ſcheint rückwärts deſſelben zu liegen; in der That aber iſt ſie als Vorwärtsgehen zu betrachten, wenn ſie nämlich zum begreifenden Erkennen gehört.

Der Anfang hat ſomit für die Methode keine andere Beſtimmtheit, als die, das Einfache und Allgemeine zu ſeyn; dieß iſt ſelbſt die Beſtimmtheit, wegen der er mangelhaft iſt. Die Allgemeinheit iſt der reine, einfache Begriff, und die Methode als das Bewußtſeyn deſſelben weiß, daß die Allgemeinheit

nur Moment und der Begriff in ihr noch nicht an und für ſich beſtimmt iſt. Aber mit dieſem Bewußtſeyn, das den Anfang nur um der Methode willen weiter führen wollte, wäre dieſe ein Formelles, in äußerlicher Reflexion Geſetztes. Da ſie aber die objektive, immanente Form iſt, ſo muß das Unmittelbare des Anfangs an ihm ſelbſt das Mangelhafte, und mit dem Triebe begabt ſeyn, ſich weiter zu führen. Das Allgemeine gilt aber in der abſoluten Methode nicht als bloß Abſtraktes, ſondern als das objektiv-Allgemeine, d. h. das an ſich die konkrete Totalität, aber die noch nicht geſetzt, noch nicht für ſich iſt. Selbſt das abſtrakte Allgemeine als ſolches, im Begriffe, d. i. nach ſeiner Wahrheit betrachtet, iſt nicht nur das Einfache, ſondern als Abſtraktes iſt es ſchon geſetzt als mit einer Negation behaftet. Es giebt deswegen auch, es ſey in der Wirklichkeit oder im Gedanken, kein ſo Einfaches und ſo Abſtraktes, wie man es ſich gewöhnlich vorſtellt. Solches Einfache iſt eine bloße Meinung, die allein in der Bewußtloſigkeit deſſen, was in der That vorhanden iſt, ihren Grund hat. — Vorhin wurde das Anfangende als das Unmittelbare beſtimmt; die Unmittelbarkeit des Allgemeinen iſt daſſelbe, was hier als das Anſichſeyn ohne Fürſichſeyn ausgedrückt iſt. — Man kann daher wohl ſagen, daß mit dem Abſoluten aller Anfang gemacht werden müſſe, ſo wie aller Fortgang nur die Darſtellung deſſelben iſt, inſofern das Anſichſeyende der Begriff iſt. Aber darum, weil es nur erſt an ſich iſt, iſt es ebenſo ſehr nicht das Abſolute, noch der geſetzte Begriff, auch nicht die Idee; denn dieſe ſind eben dieß, daß das Anſichſeyn nur ein abſtraktes, einſeitiges Moment iſt. Der Fortgang iſt daher nicht eine Art von Ueberfluß; er wäre dieß, wenn das Anfangende in Wahrheit ſchon das Abſolute wäre; das Fortgehen beſteht vielmehr darin, daß das Allgemeine ſich ſelbſt beſtimmt, und für ſich das Allgemeine, d. i. ebenſo ſehr Einzelnes und Subjekt iſt. Nur in ſeiner Vollendung iſt es das Abſolute.

Es kann daran erinnert werden, daß der Anfang, der an ſich konkrete Totalität iſt, als ſolcher auch frei ſeyn, und ſeine Unmittelbarkeit die Beſtimmung eines äußerlichen Daſeyns haben kann; der Keim des Lebendigen und der ſubjektive Zweck überhaupt haben ſich als ſolche Anfänge gezeigt, beide ſind daher ſelbſt Triebe. Das Nicht-Geiſtige und Nicht-Lebendige dagegen iſt der konkrete Begriff nur als reale Möglichkeit; die Urſache iſt die höchſte Stufe, in der der konkrete Begriff als Anfang in der Sphäre der Nothwendigkeit ein unmittelbares Daſeyn hat; aber ſie iſt noch kein Subjekt, das als ſolches ſich auch in ſeiner wirklichen Realiſirung erhält. Die Sonne z. B. und überhaupt alles Nichtlebendige ſind beſtimmte Exiſtenzen, in welchen die reale Möglichkeit eine innere Totalität bleibt, und die Momente derſelben wieder in ſubjektiver Form in ihnen geſetzt ſind, und inſofern ſie ſich realiſiren, eine Exiſtenz durch andere Körper-Individuen erlangen.

2. Die konkrete Totalität, welche den Anfang macht, hat als ſolche in ihr ſelbſt den Anfang des Fortgehens und der Entwickelung. Sie iſt als Konkretes in ſich unterſchieden; wegen ihrer erſten Unmittelbarkeit aber ſind die erſten Unterſchiedenen zunächſt Verſchiedene. Das Unmittelbare iſt aber als ſich auf ſich beziehende Allgemeinheit, als Subjekt, auch die Einheit dieſer Verſchiedenen. — Dieſe Reflexion iſt die erſte Stufe des Weitergehens, — das Hervortreten der Differenz, das Urtheil, das Beſtimmen überhaupt. Das Weſentliche iſt, daß die abſolute Methode die Beſtimmung des Allgemeinen in ihm ſelbſt findet und erkennt. Das verſtändige endliche Erkennen verfährt ſo dabei, daß es von dem Konkreten das, was es bei dem abſtrahirenden Erzeugen jenes Allgemeinen weggelaſſen, nun ebenſo äußerlich wieder aufnimmt. Die abſolute Methode dagegen verhält ſich nicht als äußerliche Reflexion, ſondern nimmt das Beſtimmte aus ihrem Gegenſtande ſelbſt, da ſie ſelbſt deſſen immanentes Princip und Seele iſt. — Dieß iſt

es, was Plato von dem Erkennen forderte, die Dinge an und für ſich ſelbſt zu betrachten, Theils in ihrer Allgemeinheit, Theils aber nicht von ihnen abzuirren, und nach Umſtänden, Exempeln und Vergleichungen zu greifen, ſondern ſie allein vor ſich zu haben, und was in ihnen immanent iſt, zum Bewußtſeyn zu bringen. — Die Methode des abſoluten Erkennens iſt inſofern analytiſch. Daß ſie die weitere Beſtimmung ihres anfänglichen Allgemeinen ganz allein in ihm findet, iſt die abſolute Objektivität des Begriffes, deren Gewißheit ſie iſt. — Sie iſt aber ebenſo ſehr ſynthetiſch, indem ihr Gegenſtand, unmittelbar als einfaches Allgemeines beſtimmt, durch die Beſtimmtheit, die er in ſeiner Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ſelbſt hat, als ein Anderes ſich zeigt. Dieſe Beziehung eines Verſchiedenen, die er ſo in ſich iſt, iſt jedoch das nicht mehr, was als die Syntheſe beim endlichen Erkennen gemeint iſt; ſchon durch ſeine ebenſo ſehr analytiſche Beſtimmung überhaupt, daß ſie die Beziehung im Begriffe iſt, unterſcheidet ſie ſich völlig von dieſem Synthetiſchen.

Dieſes ſo ſehr ſynthetiſche als analytiſche Moment des Urtheils, wodurch das anfängliche Allgemeine aus ihm ſelbſt als das Andere ſeiner ſich beſtimmt, iſt das dialektiſche zu nennen. Die Dialektik iſt eine derjenigen alten Wiſſenſchaften, welche in der Metaphyſik der Modernen, und dann überhaupt durch die Popularphiloſophie, ſowohl der Alten als der Neuern, am meiſten verkannt worden. Von Plato ſagt Diogenes Laertius, wie Thales der Urheber der Natur-Philoſophie, Sokrates der Moral-Philoſophie, ſo ſey Plato der Urheber der dritten zur Philoſophie gehörigen Wiſſenſchaft, der Dialektik geweſen; — ein Verdienſt, das ihm vom Alterthume hiermit als das Höchſte angerechnet worden, das aber von ſolchen oft gänzlich unbeachtet bleibt, die ihn am meiſten im Munde führen. Man hat die Dialektik oft als eine Kunſt betrachtet, als ob ſie auf einem ſubjektiven Talente beruhe,

und nicht der Objektivität des Begriffes angehöre. Welche Geſtalt und welches Reſultat ſie in der kantiſchen Philoſophie erhalten, iſt an den beſtimmten Beiſpielen ihrer Anſicht ſchon gezeigt worden. Es iſt als ein unendlich wichtiger Schritt anzuſehen, daß die Dialektik wieder als der Vernunft nothwendig anerkannt worden, obgleich das entgegengeſetzte Reſultat gegen das, welches daraus hervorgegangen, gezogen werden muß.

Außerdem, daß die Dialektik gewöhnlich als etwas Zufälliges erſcheint, ſo pflegt ſie dieſe nähere Form zu haben, daß von irgend einem Gegenſtande, z. B. Welt, Bewegung, Punkt u. ſ. f. gezeigt wird, es komme demſelben irgend eine Beſtimmung zu, z. B. nach der Ordnung der genannten Gegenſtände, Endlichkeit im Raume oder der Zeit, an dieſem Orte ſeyn, abſolute Negation des Raumes; aber ferner ebenſo nothwendig auch die entgegengeſetzte, z. B. Unendlichkeit im Raume und der Zeit, nicht an dieſem Orte ſeyn, Beziehung auf den Raum, ſomit Räumlichkeit. Die ältere eleatiſche Schule hat vornehmlich ihre Dialektik gegen die Bewegung angewendet, Plato häufig gegen die Vorſtellungen und Begriffe ſeiner Zeit, insbeſondere der Sophiſten, aber auch gegen die reinen Kategorien und Reflexions-Beſtimmungen; der gebildete ſpätere Skepticismus hat ſie nicht nur auf die unmittelbaren ſogenannten Thatſachen des Bewußtſeyns und Maximen des gemeinen Lebens, ſondern auch auf alle wiſſenſchaftlichen Begriffe ausgedehnt. Die Folgerung nun, die aus ſolcher Dialektik gezogen wird, iſt überhaupt der Widerſpruch und die Nichtigkeit der aufgeſtellten Behauptungen. Dieß kann aber in doppeltem Sinne Statt haben, — entweder im objektiven Sinne, daß der Gegenſtand, der ſolchermaßen ſich in ſich ſelbſt widerſpreche, ſich aufhebe und nichtig ſey; — dieß war z. B. die Folgerung der Eleaten, nach welcher z. B. der Welt, der Bewegung, dem Punkte die Wahrheit abgeſprochen wurde; — oder aber im ſubjektiven Sinne, daß das Erkennen mangelhaft ſey. Unter der letztern

Folgerung wird nun entweder verſtanden, daß es nur dieſe Dialektik ſey, welche das Kunſtſtück eines falſchen Scheines vermache. Dieß iſt die gewöhnliche Anſicht des ſogenannten geſunden Menſchenverſtandes, der ſich an die ſinnliche Evidenz und die gewohnten Vorſtellungen und Ausſprüche hält, — zuweilen ruhiger, wie Diogenes der Hund, die Dialektik der Bewegung durch ein ſtummes Auf- und Abgehen in ihrer Blöße zeigt, oft aber in Harniſch darüber geräth, es ſey bloß als über eine Narrheit, oder wenn es ſittlich wichtige Gegenſtände betrifft, als über einen Frevel, der das weſentlich Feſte wankend zu machen ſuche, und dem Laſter Gründe an die Hand zu geben lehre, — eine Anſicht, die in der ſokratiſchen Dialektik gegen die ſophiſtiſche vorkommt, und ein Zorn, der umgekehrt wieder ſelbſt dem Sokrates das Leben gekoſtet hat. Die pöbelhafte Widerlegung, die, wie Diogenes that, dem Denken das ſinnliche Bewußtſeyn entgegenſetzt, und in dieſem die Wahrheit zu haben meint, muß man ſich ſelbſt überlaſſen; inſofern die Dialektik aber ſittliche Beſtimmungen aufhebt, zur Vernunft das Vertrauen haben, daß ſie dieſelben, aber in ihrer Wahrheit und dem Bewußtſeyn ihres Rechts, aber auch ihrer Schranke, wieder herzuſtellen wiſſen werde. — Oder aber das Reſultat der ſubjektiven Nichtigkeit betrifft nicht die Dialektik ſelbſt, ſondern vielmehr das Erkennen, wogegen ſie gerichtet iſt; und im Sinne des Skepticismus, ingleichen der kantiſchen Philoſophie, das Erkennen überhaupt.

Das Grundvorurtheil hierbei iſt, daß die Dialektik nur ein negatives Reſultat habe, was ſogleich ſeine nähere Beſtimmung erhalten wird. Zunächſt iſt über die angeführte Form, in der ſie zu erſcheinen pflegt, zu bemerken, daß ſie und ihr Reſultat nach derſelben den Gegenſtand, der vorgenommen wird, oder auch das ſubjektive Erkennen betrifft, und dieſes oder den Gegenſtand für nichtig erklärt, dagegen die Beſtimmungen, welche an ihm als einem Dritten aufgezeigt werden, unbeachtet bleiben, und als für ſich gültig vorausgeſetzt

ſind. Auf dieß unkritiſche Verfahren iſt es ein unendliches Verdienſt der kantiſchen Philoſophie, die Aufmerkſamkeit gezogen, und damit den Anſtoß zur Wiederherſtellung der Logik und Dialektik, in dem Sinne der Betrachtung der Denkbeſtimmungen an und für ſich, gegeben zu haben. Der Gegenſtand, wie er ohne das Denken und den Begriff iſt, iſt eine Vorſtellung oder auch ein Name; die Denk- und Begriffsbeſtimmungen ſind es, in denen er iſt, was er iſt. In der That kommt es daher auf ſie allein an; ſie ſind wahrhafte Gegenſtand und Inhalt der Vernunft und ein ſolches, als man ſonſt unter Gegenſtand und Inhalt im Unterſchiede von ihnen verſteht, gilt nur durch ſie und in ihnen. Es muß daher nicht als die Schuld eines Gegenſtands oder des Erkennens genommen werden, daß ſie durch die Beſchaffenheit und eine äußerliche Verknüpfung ſich dialektiſch zeigen. Das eine und das andere wird auf dieſe Weiſe als ein Subjekt vorgeſtellt, in das die Beſtimmungen in Form von Prädikaten, Eigenſchaften, ſelbſtſtändigen Allgemeinen ſo gebracht ſeyen, daß ſie als feſt und für ſich richtig erſt durch die fremde und zufällige Verbindung in und von einem Dritten, in dialektiſche Verhältniſſe und in Widerſpruch geſetzt werden. Ein ſolches äußerliches und fixes Subjekt der Vorſtellung und des Verſtandes, ſo wie die abſtrakten Beſtimmungen, ſtatt für Letzte, ſicher zu Grunde liegen bleibende angeſehen werden zu können, ſind vielmehr ſelbſt als ein Unmittelbares, eben ein ſolches Vorausgeſetztes und Anfangendes zu betrachten, das, wie vorhin gezeigt, an und für ſich ſelbſt der Dialektik unterliegen muß, weil es als Begriff an ſich zu nehmen iſt. So ſind alle als feſt angenommenen Gegenſätze, wie z. B. Endliches und Unendliches, Einzelnes und Allgemeines, nicht etwa durch eine äußerliche Verknüpfung in Widerſpruch, ſondern ſind, wie die Betrachtung ihrer Natur gezeigt, vielmehr an und für ſich ſelbſt das Uebergehen; die Syntheſe und das Subjekt, an dem ſie erſcheinen, iſt das Produkt

der eigenen Reflexion ihres Begriffs. Wenn die begriffloſe Betrachtung bei ihrem äußerlichen Verhältniſſe ſtehen bleibt, ſie iſoliert und als feſte Vorausſetzungen läßt, ſo iſt es vielmehr der Begriff, der ſie ſelbſt ins Auge faßt, als ihre Seele ſie bewegt und ihre Dialektik hervorthut.

Dieß iſt nun ſelbſt der vorhin bezeichnete Standpunkt, nach welchem ein allgemeines Erſtes an und für ſich betrachtet ſich als das Andere ſeiner ſelbſt zeigt. Ganz allgemein aufgefaßt, kann dieſe Beſtimmung ſo genommen werden, daß hierin das zuerſt Unmittelbare hiermit als Vermitteltes, bezogen auf ein Anderes, oder daß das Allgemeine als ein Beſonderes geſetzt iſt. Das Zweite, das hierdurch entſtanden, iſt ſomit das Negative des Erſten; und indem wir auf den weitern Verlauf zum Voraus Bedacht nehmen, das erſte Negative. Das Unmittelbare iſt nach dieſer negativen Seite in dem Andern untergegangen, aber das Andere iſt weſentlich nicht das leere Negative, das Nichts, das als das gewöhnliche Reſultat der Dialektik genommen wird, ſondern es iſt das Andere des Erſten, das Negative des Unmittelbaren; alſo iſt es beſtimmt als das Vermittelte, — enthält überhaupt die Beſtimmung des Erſten in ſich. Das Erſte iſt ſomit weſentlich auch im Andern aufbewahrt und erhalten. — Das Poſitive in ſeinem Negativen, dem Inhalt der Vorausſetzung, im Reſultate feſtzuhalten, dieß iſt das Wichtigſte im vernünftigen Erkennen; es gehört zugleich nur die einfachſte Reflexion dazu, um ſich von der abſoluten Wahrheit und Nothwendigkeit dieſes Erforderniſſes zu überzeugen, und was die Beiſpiele von Beweiſen hierzu betrifft, ſo beſteht die ganze Logik darin.

Was hiermit nunmehr vorhanden iſt, iſt das Vermittelte, zunächſt oder gleichfalls unmittelbar genommen auch eine einfache Beſtimmung, denn da das Erſte in ihm untergegangen, ſo iſt nur das Zweite vorhanden. Weil nun auch das

Erſte im Zweiten enthalten, und dieſes die Wahrheit von jenem iſt, ſo kann dieſe Einheit als ein Satz ausgedrückt werden, worin das Unmittelbare als Subjekt, das Vermittelte aber als deſſen Prädikat geſtellt iſt, z. B. das Endliche iſt unendlich, Eins iſt Vieles, das Einzelne iſt das Allgemeine. Die inadäquate Form ſolcher Sätze und Urtheile aber fällt von ſelbſt in die Augen. Bei dem Urtheile iſt gezeigt worden, daß ſeine Form überhaupt, und am meiſten die unmittelbare des poſitiven Urtheils unfähig iſt, das Spekulative und die Wahrheit in ſich zu faſſen. Die nächſte Ergänzung deſſelben, das negative Urtheil müßte wenigſtens ebenſo ſehr beigefügt werden. Im Urtheile hat das Erſte als Subjekt den Schein eines ſelbſtſtändigen Beſtehens, da es vielmehr in ſeinem Prädikate als ſeinem Andern aufgehoben iſt; dieſe Negation iſt in dem Inhalte jener Sätze wohl enthalten, aber ihre poſitive Form widerſpricht demſelben; es wird ſomit das nicht geſetzt, was darin enthalten iſt; was gerade die Abſicht, einen Satz zu gebrauchen, wäre.

Die zweite Beſtimmung, die negative oder vermittelte, iſt ferner zugleich die vermittelnde. Zunächſt kann ſie als einfache Beſtimmung genommen werden, aber ihrer Wahrheit nach iſt ſie eine Beziehung oder Verhältniß; denn ſie iſt das Negative, aber des Poſitiven, und ſchließt daſſelbe in ſich. Sie iſt alſo das Andere nicht als von einem, wogegen ſie gleichgültig iſt, ſo wäre ſie kein Anderes, noch eine Beziehung oder Verhältniß; — ſondern das Andere an ſich ſelbſt, das Andere eines Andern; darum ſchließt ſie ihr eigenes Anderes in ſich, und iſt ſomit als der Widerſpruch die geſetzte Dialektik ihrer ſelbſt. — Weil das Erſte oder Unmittelbare der Begriff an ſich, daher auch nur an ſich das Negative iſt, ſo beſteht das dialektiſche Moment bei ihm darin, daß der Unterſchied, den es an ſich enthält, in ihm geſetzt wird. Das Zweite hingegen iſt ſelbſt das Beſtimmte,

der Unterſchied oder Verhältniß; das dialektiſche Moment beſteht bei ihm daher darin, die Einheit zu ſetzen, die in ihm enthalten iſt. — Wenn deswegen das Negative, Beſtimmte, das Verhältniß, Urtheil und alle unter dieß zweite Moment fallende Beſtimmungen, nicht für ſich ſelbſt ſchon als der Widerſpruch und als dialektiſch erſcheinen, ſo iſt es dieſer Mangel des Denkens, das ſeine Gedanken nicht zuſammenbringt. Denn das Material, die entgegengeſetzten Beſtimmungen in Einer Beziehung, ſind ſchon geſetzt, und für das Denken vorhanden. Das formelle Denken aber macht ſich die Identität zum Geſetze, läßt den widerſprechenden Inhalt, den es vor ſich hat, in die Sphäre der Vorſtellung, in Raum und Zeit herabfallen, worin das Widerſprechende im Neben- und Nacheinander außer einander gehalten wird, und ſo ohne die gegenſeitige Berührung vor das Bewußtſeyn tritt. Es macht ſich darüber den beſtimmten Grundſatz, daß der Widerſpruch nicht denkbar ſey; in der That aber iſt das Denken des Widerſpruchs das weſentliche Moment des Begriffs. Das formelle Denken denkt denſelben auch faktiſch, nur flieht es ſogleich von ihm weg, und geht von ihm in jenem Sagen nur zur abſtrakten Negation über.

Die betrachtete Negativität macht nun den Wendungspunkt der Bewegung des Begriffs aus. Sie iſt der einfache Punkt der negativen Beziehung auf ſich, der innerſte Quell aller Thätigkeit, lebendiger und geiſtiger Selbſtbewegung, die dialektiſche Seele, die alles Wahre an ihm ſelbſt hat, durch die es allein Wahres iſt; denn auf dieſer Subjektivität allein ruht das Aufheben des Gegenſatzes zwiſchen Begriff und Realität und die Einheit, welche die Wahrheit iſt. — Das zweite Negative, das Negative des Negativen, zu dem wir gekommen, iſt jenes Aufheben des Widerſpruches, aber iſt ſo wenig als der Widerſpruch ein Thun einer äußerlichen Reflexion, ſondern das innerſte, objektivſte Moment des

Leben und Geiſtes, wodurch ein Subjekt, Perſon, Freies iſt. — Die Beziehung des Negativen auf ſich ſelbſt iſt als die zweite Prämiſſe des ganzen Schluſſes zu betrachten. Die erſte kann man, wenn die Beſtimmungen von analytiſch und ſynthetiſch in ihrem Gegenſatze gebraucht werden, als das analytiſche Moment anſehen, indem das Unmittelbare ſich darin unmittelbar zu ſeinem Andern verhält, und daher in daſſelbe übergeht oder vielmehr übergegangen iſt; — obgleich dieſe Beziehung, wie ſchon erinnert, eben deswegen auch ſynthetiſch iſt, weil es ihr Anderes iſt, in welches ſie übergeht. Die hier betrachtete, zweite Prämiſſe kann als die ſynthetiſche beſtimmt werden, weil ſie die Beziehung des Unterſchiedenen als ſolchen auf ſein Unterſchiedenes iſt. — Wie die erſte das Moment der Allgemeinheit und der Mittheilung, ſo iſt die zweite durch die Einzelnheit beſtimmt, die zunächſt ausſchließend und als für ſich und verſchieden ſich auf das Andere bezieht. Als das Vermittelnde erſcheint das Negative, weil es ſich ſelbſt und das Unmittelbare in ſich ſchließt, deſſen Negation es iſt. Inſofern dieſe beiden Beſtimmungen nach irgend einem Verhältniſſe als äußerlich gegen einander genommen werden, iſt es nur das vermittelnde Formelle; als die abſolute Negativität aber iſt das negative Moment der abſoluten Vermittelung die Einheit, welche die Subjektivität und Seele iſt.

In dieſem Wendepunkt der Methode kehrt der Verlauf des Erkennens zugleich in ſich ſelbſt zurück. Dieſe Negativität iſt als der ſich aufhebende Widerſpruch die Herſtellung der erſten Unmittelbarkeit, der einfachen Allgemeinheit; denn unmittelbar iſt das Andere des Andern, das Negative des Negativen, das Poſitive, Identiſche, Allgemeine. Dieß zweite Unmittelbare iſt im ganzen Verlaufe, wenn man überhaupt zählen will, das Dritte zum erſten Unmittelbaren und zum Vermittelten. Es iſt aber auch das Dritte zum erſten oder formellen Negativen, und zur abſoluten Negativität oder

dem zweiten Negativen; inſofern nun jenes erſte Negative ſchon der zweite Terminus iſt, ſo kann das als Dritte gezählte auch als Viertes gezählt, und ſtatt der Triplicität die abſtrakte Form als eine Quadruplicität genommen werden; das Negative oder der Unterſchied iſt auf dieſe Weiſe als eine Zweiheit gezählt. — Das Dritte oder das Vierte iſt überhaupt die Einheit des erſten und zweiten Moments, des Unmittelbaren und des Vermittelten. — Daß es dieſe Einheit, ſo wie, daß die ganze Form der Methode eine Triplicität iſt, iſt zwar ganz nur die oberflächliche, äußerliche Seite der Weiſe des Erkennens; aber auch nur dieſe, und zwar in beſtimmterer Anwendung aufgezeigt zu haben, denn die abſtrakte Zahlform ſelbſt iſt bekanntlich ſchon früh, aber ohne Begriff, und daher ohne Folge aufgeſtellt worden, — gleichfalls als ein unendliches Verdienſt der kantiſchen Philoſophie anzuſehen. Der Schluß, auch das Dreifache, iſt als die allgemeine Form der Vernunft immer erkannt worden, Theils aber galt er überhaupt als eine ganz äußerliche, die Natur des Inhalts nicht beſtimmende Form, Theils da er im formellen Sinne bloß in der verſtändigen Beſtimmung der Identität ſich verläuft, fehlt ihm das weſentliche, dialektiſche Moment, die Negativität; dieſes tritt aber in der Triplicität der Beſtimmungen ein, weil das Dritte die Einheit der zwei erſten Beſtimmungen iſt, dieſe aber, da ſie verſchiedene ſind, in Einheit nur als aufgehobene ſeyn können. — Der Formalismus hat ſich zwar der Triplicität gleichfalls bemächtigt, und ſich an das leere Schema derſelben gehalten; der ſeichte Unfug und das Kahle des modernen philoſophiſchen ſogenannten Konſtruirens, das in nichts beſteht, als jenes formelle Schema, ohne Begriff und immanente Beſtimmung überall anzuhängen, und zu einem äußerlichen Ordnen zu gebrauchen, hat jene Form langweilig und übel berüchtigt gemacht. Durch die Schaalheit dieſes Gebrauchs aber kann ſie an ihrem innern Werthe nicht verlieren, und es iſt immer hoch zu ſchätzen,

daß zunächſt auch nur die unbegriffene Geſtalt des Vernünftigen aufgefunden worden.

Näher iſt nun das Dritte das Unmittelbare aber durch Aufhebung der Vermittelung, das Einfache durch Aufheben des Unterſchiedes, das Poſitive durch Aufheben des Negativen, der Begriff, der ſich durch das Andersſeyn realiſirt, und durch Aufheben dieſer Realität mit ſich zuſammengegangen, und ſeine abſolute Realität, ſeine einfache Beziehung auf ſich hergeſtellt hat. Dieß Reſultat iſt daher die Wahrheit. Es iſt ebenſo ſehr Unmittelbarkeit als Vermittelung; — aber dieſe Formen des Urtheils: das Dritte iſt Unmittelbarkeit und Vermittelung, oder es iſt die Einheit derſelben, ſind nicht vermögend, es zu faſſen, weil es nicht ein ruhendes Drittes, ſondern eben als dieſe Einheit, die ſich mit ſich ſelbſt vermittelnde Bewegung und Thätigkeit iſt. — Wie das Anfangende das Allgemeine, ſo iſt das Reſultat das Einzelne, Konkrete, Subjekt; was jenes an ſich, iſt dieſes nun ebenſo ſehr für ſich, das Allgemeine iſt im Subjekte geſetzt. Die beiden erſten Momente der Triplicität ſind die abſtrakten, unwahren Momente, die eben darum dialektiſch ſind, und durch dieſe ihre Negativität ſich zum Subjekte machen. Der Begriff ſelbſt iſt, für uns zunächſt, ſowohl das an-ſich-ſeyende Allgemeine, als das für-ſich-ſeyende Negative, als auch das dritte an- und für-ſich-ſeyende, das Allgemeine, welches durch alle Momente des Schluſſes hindurchgeht; aber das Dritte iſt der Schlußſatz, in welchem er durch ſeine Negativität mit ſich ſelbſt vermittelt, hiermit für ſich als das Allgemeine und Identiſche ſeiner Momente geſetzt iſt.

Dieß Reſultat hat nun als das in ſich gegangene und mit ſich identiſche Ganze ſich die Form der Unmittelbarkeit wieder gegeben. Somit iſt es nun ſelbſt ein ſolches, wie das Anfangende ſich beſtimmt hatte. Als einfache Beziehung auf ſich iſt es ein Allgemeines, und die Negativität, welche die

Dialektik und Vermittelung deſſelben ausmachte, iſt in dieſer Allgemeinheit gleichfalls in die einfache Beſtimmtheit zuſammengegangen, welche wieder ein Anfang ſeyn kann. Es kann zunächſt ſcheinen, daß dieß Erkennen des Reſultats eine Analyſe deſſelben ſeyn und daher diejenigen Beſtimmungen und deren Gang wieder auseinander legen müſſe, durch den es entſtanden und der betrachtet worden iſt. Wenn aber die Behandlung des Gegenſtandes wirklich auf dieſe analytiſche Weiſe gemacht wird, ſo gehört ſie der oben betrachteten Stufe der Idee, dem ſuchenden Erkennen, an, das von ſeinem Gegenſtand nur angiebt, was iſt, ohne die Nothwendigkeit ſeiner konkreten Identität und deren Begriff. Die Methode der Wahrheit aber, die den Gegenſtand begreift, iſt zwar, wie gezeigt, ſelbſt analytiſch, da ſie ſchlechthin im Begriffe bleibt, aber ſie iſt ebenſo ſehr ſynthetiſch, denn durch den Begriff wird der Gegenſtand dialektiſch und als anderer beſtimmt. Die Methode bleibt an der neuen Grundlage, die das Reſultat als der nunmehrige Gegenſtand ausmacht, dieſelbe, als bei dem vorhergehenden. Der Unterſchied betrifft allein das Verhältniß der Grundlage als ſolcher; ſie iſt dieß zwar jetzt gleichfalls, aber ihre Unmittelbarkeit iſt nur Form, weil ſie zugleich Reſultat war; ihre Beſtimmtheit als Inhalt iſt daher nicht mehr ein bloß Aufgenommenes, ſondern Abgeleitetes und Erwieſenes.

Hier iſt es erſt, wo der Inhalt des Erkennens als ſolcher in den Kreis der Betrachtung eintritt, weil er nun als abgeleiteter der Methode angehört. Die Methode ſelbſt erweitert ſich durch dieß Moment zu einem Syſteme. — Zunächſt mußte für ſie der Anfang in Anſehung des Inhalts ganz unbeſtimmt ſeyn; ſie erſcheint inſofern als die nur formelle Seele, für und durch welche der Anfang ganz allein nur ſeiner Form nach, nämlich als das Unmittelbare und Allgemeine beſtimmt war. Durch die aufgezeigte Bewegung hat der Gegenſtand eine Beſtimmtheit für ſich ſelbſt erhalten, die ein Inhalt iſt, weil

die in die Einfachheit zuſammengegangene Negativität die aufgehobene Form iſt, und als einfache Beſtimmtheit, ihrer Entwickelung, zunächſt ihrem Gegenſatze ſelbſt gegen die Allgemeinheit, gegenüberſteht.

Indem nun dieſe Beſtimmtheit die nächſte Wahrheit des unbeſtimmten Anfangs iſt, ſo rügt ſie denſelben als etwas Unvollkommenes, ſo wie die Methode ſelbſt, die von demſelben ausgehend nur formell war. Dieß kann als die nunmehr beſtimmte Forderung ausgedrückt werden, daß der Anfang, weil er gegen die Beſtimmtheit des Reſultats ſelbſt ein Beſtimmtes iſt, nicht als Unmittelbares, ſondern als Vermitteltes und Abgeleitetes genommen werden ſoll; was als die Forderung des unendlichen rückwärts gehenden Progreſſes im Beweiſen und Ableiten erſcheinen kann; ſo wie aus dem neuen Anfang, der erhalten worden iſt, durch den Verlauf der Methode gleichfalls ein Reſultat hervorgeht, ſo daß der Fortgang ſich ebenſo vorwärts ins Unendliche fortwälzt.

Es iſt ſchon oft gezeigt worden, daß der unendliche Progreß überhaupt der begriffloſen Reflexion angehört; die abſolute Methode, die den Begriff zu ihrer Seele und Inhalt hat, kann nicht in denſelben führen. Zunächſt können ſchon ſolche Anfänge wie Seyn, Weſen, Allgemeinheit von der Art zu ſeyn ſcheinen, daß ſie die ganze Allgemeinheit und Inhaltsloſigkeit haben, welche für einen ganz formellen Anfang, wie er ſeyn ſoll, erfordert wird, und daher als abſolut erſte Anfänge keinen weitern Rückgang fordern und zulaſſen. Indem ſie reine Beziehungen auf ſich ſelbſt, Unmittelbare und Unbeſtimmte ſind, ſo haben ſie allerdings den Unterſchied nicht an ihnen, der an einem ſonſtigen Anfange ſogleich zwiſchen der Allgemeinheit ſeiner Form und ſeinem Inhalte geſetzt iſt. Aber die Unbeſtimmtheit, welche jene logiſchen Anfänge zu ihrem einzigen Inhalte haben, iſt es ſelbſt, was ihre Beſtimmtheit ausmacht, dieſe beſteht nämlich in ihrer Negativität als aufgehobener Vermitte-

lung; die Beſonderheit von dieſer giebt auch ihrer Unbeſtimmtheit eine Beſonderheit, wodurch ſich Seyn, Weſen und Allgemeinheit von einander unterſcheiden. Die Beſtimmtheit nun, die ihnen zukommt, iſt ihre, wie ſie für ſich genommen werden, unmittelbare Beſtimmtheit, ſo gut als die irgend eines Inhalts, und bedarf daher einer Ableitung; für die Methode iſt es gleichgültig, ob die Beſtimmtheit als Beſtimmtheit der Form oder des Inhalts genommen werde. Es fängt deswegen in der That für die Methode keine neue Weiſe damit an, daß ſich durch das erſte ihrer Reſultate ein Inhalt beſtimmt habe; ſie bleibt hiermit nicht mehr noch weniger formell als vorher. Denn da ſie die abſolute Form, der ſich ſelbſt und Alles als Begriff wiſſende Begriff iſt, ſo iſt kein Inhalt, der ihr gegenüberträte, und ſie zur einſeitigen, äußerlichen Form beſtimmte. Wie daher die Inhaltsloſigkeit jener Anfänge ſie nicht zu abſoluten Anfängen macht, ſo iſt es aber auch nicht der Inhalt, der als ſolcher die Methode in den unendlichen Progreß vor- oder rückwärts führte. Von einer Seite iſt die Beſtimmtheit, welche ſie ſich in ihrem Reſultate erzeugt, das Moment, wodurch ſie die Vermittelung mit ſich iſt, und den unmittelbaren Anfang zu einem Vermittelten macht. Aber umgekehrt iſt es die Beſtimmtheit, durch welche ſich dieſe ihre Vermittelung verläuft; ſie geht durch einen Inhalt als durch ein ſcheinbares Andere ihrer ſelbſt, zu ihrem Anfange ſo zurück, daß ſie nicht bloß denſelben aber als einen beſtimmten wieder herſtellt, ſondern das Reſultat iſt ebenſo ſehr die aufgehobene Beſtimmtheit, ſomit auch die Wiederherſtellung der erſten Unbeſtimmtheit, in welcher ſie angefangen. Dieß leiſtet ſie als ein Syſtem der Totalität. In dieſer Beſtimmung iſt ſie noch zu betrachten.

Die Beſtimmtheit, welche Reſultat war, iſt, wie gezeigt worden, um der Form der Einfachheit willen, in welche ſie zuſammengegangen, ſelbſt ein neuer Anfang; indem er von ſeinem

vorhergehenden durch eben dieſe Beſtimmtheit unterſchieden iſt, ſo wälzt ſich das Erkennen von Inhalt zu Inhalt fort. Vor's Erſte beſtimmt ſich dieß Fortgehen dahin, daß es von einfachen Beſtimmtheiten beginnt, und die folgenden immer reicher und konkreter werden. Denn das Reſultat enthält ſeinen Anfang, und deſſen Verlauf hat ihn um eine neue Beſtimmtheit bereichert. Das Allgemeine macht die Grundlage aus; der Fortgang iſt deswegen nicht als ein Fließen von einem Andern zu einem Andern zu nehmen. Der Begriff in der abſoluten Methode erhält ſich in ſeinem Anderesſeyn, das Allgemeine in ſeiner Beſonderung, in dem Urtheile und der Realität; es erhebt auf jede Stufe weiterer Beſtimmung die ganze Maſſe ſeines vorhergehenden Inhalts, und verliert durch ſein dialektiſches Fortgehen nicht nur nichts, noch läßt es etwas dahinten, ſondern trägt alles Erworbene mit ſich, und bereichert und verdichtet ſich in ſich.

Dieſe Erweiterung kann als das Moment des Inhalts und im Ganzen als die erſte Prämiſſe angeſehen werden; das Allgemeine iſt dem Reichthume des Inhalts mitgetheilt, unmittelbar in ihm erhalten. Aber das Verhältniß hat auch die zweite, negative oder dialektiſche Seite. Die Bereicherung geht an der Nothwendigkeit des Begriffes fort, ſie iſt von ihm gehalten, und jede Beſtimmung iſt eine Reflexion in ſich. Jede neue Stufe des Außerſichgehens, das heißt der weitern Beſtimmung, iſt auch ein In-ſich-gehen, und die größere Ausdehnung ebenſo ſehr höhere Intenſität. Das Reichſte iſt daher das Konkreteſte und Subjektivſte, und das ſich in die einfachſte Tiefe Zurückziehende das Mächtigſte und Uebergreifendſte. Die höchſte zugeſchärfteſte Spitze iſt die reine Perſönlichkeit, die allein durch die abſolute Dialektik, die ihre Natur iſt, ebenſo ſehr Alles in ſich befaßt und hält, weil ſie ſich zum Freiſten macht, — zur Einfachheit, welche die erſte Unmittelbarkeit und Allgemeinheit iſt.

Auf dieſe Weiſe iſt es, daß jeder Schritt des Fortgangs im Weiterbeſtimmen, indem er von dem unbeſtimmten Anfang ſich entfernt, auch eine Rückannäherung zu demſelben iſt, daß ſomit das, was zunächſt als verſchieden erſcheinen mag, das rückwärts gehende Begründen des Anfangs, und das vorwärts gehende Weiterbeſtimmen deſſelben in einander fällt und daſſelbe iſt. Die Methode, die ſich hiermit in einen Kreis ſchlingt, kann aber in einer zeitlichen Entwickelung es nicht anticipiren, daß der Anfang ſchon als ſolcher ein Abgeleitetes ſey; für ihn in ſeiner Unmittelbarkeit iſt es genügend, daß er einfache Allgemeinheit iſt. Inſofern er dieß iſt, hat er ſeine vollſtändige Bedingung; und es braucht nicht deprecirt zu werden, daß man ihn nur proviſoriſch und hypothetiſch gelten laſſen möge. Was man gegen ihn vorbringen möchte, — etwa von den Schranken der menſchlichen Erkenntniß, von dem Erforderniß, ehe man an die Sache gehe, das Inſtrument des Erkennens kritiſch zu unterſuchen, — ſind ſelbſt Vorausſetzungen, die als konkrete Beſtimmungen die Forderung ihrer Vermittelung und Begründung mit ſich führen. Da ſie hiermit formell nichts vor dem Anfange mit der Sache, gegen den ſie proteſtiren, voraus haben, und vielmehr wegen des konkretern Inhalts einer Ableitung bedürftig ſind, ſo ſind ſie nur für eitle Anmaßungen zu nehmen, daß auf ſie vielmehr als etwas Anderes zu achten ſey. Sie haben einen unwahren Inhalt, indem ſie das als endlich und unwahr Bekannte zu einem Unumſtößlichen und Abſoluten machen, nämlich ein beſchränktes, als Form und Inſtrument gegen ſeinen Inhalt beſtimmtes Erkennen; dieſes unwahre Erkennen iſt ſelbſt auch die Form, das Begründen, das rückwärts geht. — Auch die Methode der Wahrheit weiß den Anfang als ein Unvollkommenes, weil er Anfang iſt, aber zugleich dieß Unvollkommene überhaupt als ein Nothwendiges, weil die Wahrheit nur das Zu-ſich-ſelbſt-kommen durch die Negativität der Unmittelbar-

keit iſt. Die Ungeduld, die über das Beſtimmte, es heiße Anfang, Objekt, Endliches, oder in welcher Form es ſonſt genommen werde, nur hinaus, und unmittelbar ſich im Abſoluten befinden will, hat als Erkenntniß nichts vor ſich, als das leere Negative, das abſtrakte Unendliche; — oder ein gemeintes Abſolutes, das ein gemeintes iſt, weil es nicht geſetzt, nicht erfaßt iſt; erfaſſen läßt es ſich nur durch die Vermittelung des Erkennens, von der das Allgemeine und Unmittelbare ein Moment, die Wahrheit ſelbſt aber nur im ausgebreiteten Verlauf und im Ende iſt. Für das ſubjektive Bedürfniß der Unbekanntſchaft und deren Ungeduld kann wohl eine Ueberſicht des Ganzen zum Voraus gegeben werden, — durch eine Eintheilung für die Reflexion, die von dem Allgemeinen nach der Weiſe des endlichen Erkennens das Beſondere als ein Vorhandenes und in der Wiſſenſchaft zu Erwartendes angiebt. Doch gewährt dieß mehr nicht als ein Bild der Vorſtellung; denn der wahrhafte Uebergang vom Allgemeinen zum Beſondern und zu dem an und für ſich beſtimmten Ganzen, worin jenes erſte Allgemeine ſelbſt nach ſeiner wahrhaften Beſtimmung wieder Moment iſt, iſt jener Weiſe der Eintheilung fremd, und iſt allein die Vermittelung der Wiſſenſchaft ſelbſt.

Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode ſtellt ſich die Wiſſenſchaft als einen in ſich geſchlungenen Kreis dar, in deſſen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittelung das Ende zurückſchlingt; dabei iſt dieſer Kreis ein Kreis von Kreiſen; denn jedes einzelne Glied, als Beſeeltes der Methode, iſt die Reflexion in-ſich, die, indem ſie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes iſt. Bruchſtücke dieſer Kette ſind die einzelnen Wiſſenſchaften, deren jede ein Vor und ein Nach hat, — oder genauer geſprochen, nur das Vor hat, und in ihrem Schluſſe ſelbſt ihr Nach zeigt.

So iſt denn auch die Logik in der abſoluten Idee zu dieſer einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang iſt; die

reine Unmittelbarkeit des Seyns, in dem zuerſt alle Beſtimmung als ausgelöſcht oder durch die Abſtraktion weggelaſſen erſcheint, iſt die durch die Vermittelung, nämlich die Aufhebung der Vermittelung zu ihrer entſprechenden Gleichheit mit ſich gekommene Idee. Die Methode iſt der reine Begriff, der ſich nur zu ſich ſelbſt verhält; ſie iſt daher die einfache Beziehung auf ſich, welche Seyn iſt. Aber es iſt nun auch erfülltes Seyn, der ſich begreifende Begriff, das Seyn als die konkrete, ebenſo ſchlechthin intenſive Totalität. — Es iſt von dieſer Idee zum Schluſſe nur noch dieß zu erwähnen, daß in ihr erſtlich die logiſche Wiſſenſchaft ihren eigenen Begriff erfaßt hat. Bei dem Seyn, dem Anfange ihres Inhalts erſcheint ihr Begriff als ein demſelben äußerliches Wiſſen in ſubjektiver Reflexion. In der Idee des abſoluten Erkennens aber iſt er zu ihrem eigenen Inhalte geworden. Sie iſt ſelbſt der reine Begriff, der ſich zum Gegenſtande hat, und der, indem er ſich als Gegenſtand die Totalität ſeiner Beſtimmungen durchläuft, ſich zum Ganzen ſeiner Realität, zum Syſteme der Wiſſenſchaft ausbildet, und damit ſchließt, dieß Begreifen ſeiner ſelbſt zu erfaſſen, ſomit ſeine Stellung als Inhalt und Gegenſtand aufzuheben, und den Begriff der Wiſſenſchaft zu erkennen. — Zweitens iſt dieſe Idee noch logiſch, ſie iſt in den reinen Gedanken eingeſchloſſen, die Wiſſenſchaft nur des göttlichen Begriffs. Die ſyſtematiſche Ausführung iſt zwar ſelbſt eine Realiſation, aber innerhalb derſelben Sphäre gehalten. Weil die reine Idee des Erkennens inſofern in die Subjektivität eingeſchloſſen iſt, iſt ſie Trieb, dieſe aufzuheben, und die reine Wahrheit wird als letztes Reſultat auch der Anfang einer andern Sphäre und Wiſſenſchaft. Dieſer Uebergang bedarf hier nur noch angedeutet zu werden.

Indem die Idee ſich nämlich als abſolute Einheit des reinen Begriffs und ſeiner Realität ſetzt, ſomit in die Unmittelbarkeit des Seyns zuſammennimmt, ſo iſt ſie als die To-

talität in dieſer Form, — Natur. — Dieſe Beſtimmung iſt aber nicht ein Gewordenſeyn und Uebergang, wie, nach oben, der ſubjektive Begriff in ſeiner Totalität zur Objektivität, auch der ſubjektive Zweck zum Leben wird. Die reine Idee, in welcher die Beſtimmtheit oder Realität des Begriffes ſelbſt zum Begriffe erhoben iſt, iſt vielmehr abſolute Befreiung, für welche keine unmittelbare Beſtimmung mehr iſt, die nicht ebenſo ſehr geſetzt und der Begriff iſt; in dieſer Freiheit findet daher kein Uebergang Statt, das einfache Seyn, zu dem ſich die Idee beſtimmt, bleibt ihr vollkommen durchſichtig, und iſt der in ſeiner Beſtimmung bei ſich ſelbſt bleibende Begriff. Das Uebergehen iſt alſo hier vielmehr ſo zu faſſen, daß die Idee ſich ſelbſt frei entläßt, ihrer abſolut ſicher und in ſich ruhend. Um dieſer Freiheit willen iſt die Form ihrer Beſtimmtheit ebenſo ſchlechthin frei, — die abſolut für ſich ſelbſt ohne Subjektivität ſeyende Aeußerlichkeit des Raums und der Zeit. — Inſofern dieſe nur nach der abſtrakten Unmittelbarkeit des Seyns iſt und vom Bewußtſeyn gefaßt wird, iſt ſie als bloße Objektivität und äußerliches Leben; aber in der Idee bleibt ſie an und für ſich die Totalität des Begriffs, und die Wiſſenſchaft im Verhältniſſe des göttlichen Erkennens zur Natur. Dieſer nächſte Entſchluß der reinen Idee, ſich als äußerliche Idee zu beſtimmen, ſetzt ſich aber damit nur die Vermittelung, aus welcher ſich der Begriff als freie aus der Aeußerlichkeit in ſich gegangene Exiſtenz emporhebt, in der Wiſſenſchaft des Geiſtes ſeine Befreiung durch ſich vollendet, und den höchſten Begriff ſeiner ſelbſt in der logiſchen Wiſſenſchaft, als dem ſich begreifenden reinen Begriffe, findet

Anzeige.

In demſelben Verlage iſt erſchienen:

Briefwechſel
zwiſchen
Goethe und Zelter
in den Jahren 1792 bis 1832.

Herausgegeben
von
D. F. W. Riemer.

Mit Königl. Würtembergiſch. und der freien Stadt Frankfurt Privilegien.

Gr. 8.

Von dieſem Werke ſind bis jetzt der erſte bis vierte Band erſchienen, welche koſten

auf Velin-Druckpapier 8 Thlr.
auf Velin-Schreibpapier 11 Thlr.

Der fünfte und ſechſte (letzte) Band werden ſpäteſtens zu Michaeli 1834 erſcheinen.

Schwerlich dürfte unſere Litteratur ein Werk aufzuweiſen haben, das geeigneter wäre, durch die originelle Eigenthümlichkeit der beiden Briefſteller, und durch die reichhaltige Mannigfaltigkeit der berührten Gegenſtände, das verſchiedenſte Intereſſe des Leſers zu feſſeln und ihm nicht nur das getreuſte Bild der Denk- und Sinnesweiſe ſeiner Verfaſſer, ſondern auch die Zeit, in der ſie lebten, nach allen ihren Richtungen in lebendigſter Anſchauung vorüber zu führen. Ganz beſonders wichtig aber iſt es, daß dieſe Briefe zugleich den ſicherſten Kommentar zu den Schriften Goethe's, ſo wie zu ſeiner ganzen Lebens- und Sinnesweiſe liefern, indem er ſich wohl niemals darüber offenherziger, als eben in dieſen Briefen ausgeſprochen hat. Wenn ſo der Briefwechſel als Supplement zu Goethe's Werken betrachtet werden kann, ſo haben wir ihn auch hinſichtlich des Formats der letzten Oktav-Ausgabe derſelben anzuſchließen geſucht.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Encyclopädie

der

philosophischen Wissenschaften

im Grundrisse.

Erster Theil.

Die Logik.

Herausgegeben und nach Anleitung der vom Verfasser gehaltenen Vorlesungen mit Erläuterungen und Zusätzen versehen

von

Dr. Leopold von Henning.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1840.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollſtändige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förſter.

Sechster Band.

Τέλησὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγον.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1840.
Verlag von Duncker und Humblot.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Vorwort des Herausgebers.

Bei dieſer neuen Ausgabe von Hegels Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften war das Geſchäft des Herausgebers in ſofern zunächſt daſſelbe, wie bei der neuen Ausgabe der Rechtsphiloſophie, als es ſich auch hier darum handelte, ein Compendium, deſſen ſich der Verfaſſer bei ſeinen Vorleſungen bedient, nach Anleitung dieſer Vorleſungen, mit erläuternden Zuſätzen zu verſehen. Da indeß der ſelige Hegel, während ſeiner dreizehnjährigen Wirkſamkeit an der hieſigen Univerſität, nur zweimal die philoſophiſche Encyclopädie vorgetragen (das erſte Mal gleich beim Antritt ſeines hieſigen Lehramts im Winterſemeſter $18\frac{1}{6}$ und dann zum zweiten Mal im Winterſemeſter $18\frac{2}{4}$) und derſelbe demnächſt den größern Theil der in dieſen Vorleſungen gegebenen Erläuterungen zu den §§. der erſten Ausgabe des vorliegenden Compendiums, in der Form von Zuſätzen und Anmerkungen, in die im Jahr 1827 erſchienene und dadurch bedeutend erweiterte Ausgabe aufgenommen hat, ſo fand ſich ſowohl in den von ihm hinterlaſſenen Papieren als auch in den nachgeſchriebenen Heften nur ſehr wenig Material zu weiter erläuternden Zuſätzen. Dahingegen gewährten in dieſer Beziehung eine um ſo reichere Ausbeute die von Hegel über die einzelnen philoſophiſchen Disciplinen wiederholt gehaltenen Vorleſungen.

Was hierbei zunächst die Logik anbetrifft, welche nächst der allgemeinen Einleitung zur philosophischen Encyclopädie den Inhalt des hier erscheinenden ersten Bandes bildet, so ist dieß diejenige philosophische Disciplin, welche Hegel am häufigsten (in der Regel in jedem Sommersemester) vorgetragen hat. Das Aeußere seines Verfahrens bestand hierbei darin, daß er den betreffenden Abschnitt seines encyclopädischen Compendiums zur Grundlage seiner Vorlesung machte, sodann aber die abzuhandelnde Disciplin, in der Regel ohne specielle Rücksichtnahme auf die Fassung der einzelnen §§. und der darunter befindlichen Erläuterungen, im zusammenhängenden Vortrag explicirte und durch Beispiele erläuterte. In den nachgeschriebenen Heften findet sich hiernach zum großen Theil derselbe Inhalt wie im Compendium, nur in größerer, vornämlich das Interesse der Popularisirung berücksichtigender Ausführlichkeit. Die Aufgabe des Herausgebers bestand hierbei zunächst darin, aus den zur Benutzung gezogenen Heften diejenigen Erörterungen und Beispiele zusammen zu stellen, welche als zur Erläuterung der im Compendium enthaltenen §§. und Anmerkungen besonders geeignet erschienen. Ob nun schon bei diesem Geschäft fortwährend darauf Bedacht genommen wurde, die eigenen Wendungen und Ausdrücke Hegels wieder zu geben, so lag es doch in der Natur der Sache, daß hierbei eine äußere diplomatische Genauigkeit nicht zum Hauptgesichtspunkt gemacht werden konnte, sondern daß vor allen Dingen dafür gesorgt werden mußte, das in den verschiedenen Heften verschiedener Jahrgänge zerstreute Material in der Art zu einem in sich zusammenhängenden Ganzen zu verarbeiten, daß dadurch denjenigen, die ohne sonstige Vorübung im philosophischen Denken sich zuerst an das Studium der spekulativen Logik begeben, die bei der

Schwierigkeit dieſes Studiums ſo wünſchenswerthe Hülfe geleiſtet wird.

Der Herausgeber hat auch in der Verfolgung dieſes Zwecks, da wo das unmittelbar vorliegende Material nicht ausreichte, keinen Anſtand genommen, die erforderlich ſcheinenden Erläuterungen aus ſeiner Erinnerung zu vervollſtändigen, wie ſolches ins Beſondere mit manchen in den Zuſätzen zu den beiden erſten Abſchnitten beigebrachten Beiſpielen und nähern Ausführungen der Fall iſt. Wenn nun auch die Erwähnung dieſes Verfahrens bei Fernſtehenden einiges Bedenken über die durchgängige Aechtheit des Mitgetheilten erregen möchte, ſo hofft der Herausgeber doch, daß ihm von ſolchen, die mit Hegels Denkweiſe, ſey es durch den Beſuch ſeiner Vorleſungen, oder durch das Studium ſeiner Werke, näher vertraut ſind, das Zeugniß der innern Treue und Zuverläſſigkeit nicht wird verſagt werden.

Daß übrigens bei dem hier erwähnten Verfahren nicht zu weit gegangen und die Gränze des Erlaubten nicht überſchritten worden, dafür dürfte auch der äußere Umſtand ſprechen, daß bei den ſpätern Abſchnitten des vorliegenden Compendiums, zumal gegen das Ende hin, die Zahl und der Umfang der gelieferten Zuſätze bei weitem geringer ausgefallen iſt, als bei den frühern Abſchnitten, welches darin ſeinen Grund hat, daß Hegel bei ſeinen Vorleſungen über die Logik, ohne Zweifel planmäßig, die ſpäteren Abſchnitte immer viel kürzer zu behandeln pflegte, als die früheren, weshalb denn auch in den nachgeſchriebenen Heften ſich, außer der nur wenig variirten Wiederholung deſſen, was im Compendium enthalten iſt, in der Regel nur kurze und vereinzelte Erläuterungen der abgehandelten Gegenſtände finden. Es hat nicht fehlen können, daß dieſe Behandlungsweiſe auch bei

den hier gelieferten Zusätzen sich geltend gemacht hat und werden diejenigen, welche in denselben nicht die gewünschte Erläuterung finden, sich an Hegels ausführliches Werk über die Logik zu halten haben.

Hinsichtlich des bei dieser Arbeit benutzten Materials bleibt dem Herausgeber nur noch zu erwähnen, wie derselbe, außer den beiden von ihm selbst in den Jahren 1819 und 1820 nachgeschriebenen Heften, sich hauptsächlich der Hefte seiner beiden werthen Collegen, der Herren Professoren Hotho und Michelet, und außerdem aus späterer Zeit, des sehr sorgfältig geführten Heftes des Herrn Conrector Geyer bedienen zu müssen geglaubt hat.

Bei dem bedeutenden Zuwachs, welchen der die Logik umfassende erste Abschnitt der Encyclopädie durch die beigebrachten Zusätze erhalten hat, ist es als nöthig erschienen, das Ganze in zwei Bände zu vertheilen. Der zweite Band wird die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes umfassen.

Da die persönlichen Verhältnisse des Herausgebers des hier vorliegenden ersten Theiles es ihm nicht gestatteten, die begonnene Arbeit so rasch zu fördern, als solches wünschenswerth ist, so hat der Herr Professor Michelet es übernommen, sich der Herausgabe des zweiten Theiles zu unterziehen, dessen baldiges Erscheinen derselbe verheißen zu können glaubt.

Berlin, den 31. December 1839.

Vorrede zur erſten Ausgabe.

Das Bedürfniß, meinen Zuhörern einen Leitfaden zu meinen philoſophiſchen Vorleſungen in die Hände zu geben, iſt die nächſte Veranlaſſung, daß ich dieſe Ueberſicht des geſammten Umfanges der Philoſophie früher ans Licht treten laſſe, als mein Gedanke gereift wäre.

Die Natur eines Grundriſſes ſchließt nicht nur eine erſchöpfendere Ausführung der Ideen ihrem Inhalte nach aus, ſondern beengt insbeſondere auch die Ausführung ihrer ſyſtematiſchen Ableitung, welche das enthalten muß, was man ſonſt unter dem Beweiſe verſtand, und was einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie unerläßlich iſt. Der Titel ſollte theils den Umfang eines Ganzen, theils die Abſicht anzeigen, das Einzelne dem mündlichen Vortrage vorzubehalten.

Bei einem Grundriſſe kommt aber dann mehr bloß eine äußerliche Zweckmäßigkeit der Anordnung und Einrichtung in Betracht, wenn es ein ſchon vorausgeſetzter und bekannter Inhalt iſt, der in einer abſichtlichen Kürze vorgetragen werden ſoll. Indem gegenwärtige Darſtellung nicht in dieſem Falle iſt, ſondern eine neue Bearbeitung der Philoſophie nach einer Methode aufſtellt, welche auch, wie ich hoffe, als die einzig wahrhafte, mit dem Inhalt identiſche, anerkannt werden wird, ſo hätte ich es derſelben dem Publikum gegenüber für vortheilhafter halten können, wenn mir die Umſtände erlaubt hätten, eine ausführlichere Arbeit über die andern Theile der Philoſophie vorangehen zu laſſen, dergleichen ich über den erſten Theil des Ganzen, die Logik, dem Publikum übergeben habe. Ich glaube übrigens, obgleich in gegenwärtiger Darſtellung die Seite, wornach der Inhalt der Vorſtellung und der empiri-

ſchen Bekanntſchaft näher liegt, beſchränkt werden mußte, in Anſehung der Uebergänge, welche nur eine durch den Begriff zu geſchehende Vermittlung ſeyn können, ſo viel bemerklich gemacht zu haben, daß ſich das Methodiſche des Fortgangs hinreichend ſowohl von der nur äußerlichen Ordnung, welche die andern Wiſſenſchaften aufſuchen, als auch von einer in philoſophiſchen Gegenſtänden gewöhnlich gewordenen Manier unterſcheidet, welche ein Schema vorausſetzt und damit die Materien eben ſo äußerlich und noch willkührlicher als die erſte Weiſe thut, parallelifirt und, durch den ſonderbarſten Mißverſtand, der Nothwendigkeit des Begriffs mit Zufälligkeit und Willkühr der Verknüpfungen Genüge geleiſtet haben will.

Dieſelbe Willkühr ſahen wir auch ſich des Inhalts der Philoſophie bemächtigen, auf Abentheuer des Gedankens ausziehen und dem ächtgeſinnten und redlichen Streben eine Zeitlang imponiren, ſonſt aber auch für eine ſelbſt bis zur Verrücktheit geſteigerte Aberwitzigkeit gehalten werden. Statt des Imponanten oder Verrückten ließ der Gehalt eigentlicher und häufiger wohlbekannte Trivialitäten, ſo wie die Form die bloße Manier eines abſichtlichen, methodiſchen und leicht zu habenden Witzes barocker Verknüpfungen und einer erzwungenen Verſchrobenheit, ſo wie überhaupt hinter der Miene des Ernſtes Betrug gegen ſich und gegen das Publikum erkennen. Auf der andern Seite ſahen wir dagegen die Seichtigkeit, den Mangel an Gedanken zu einem ſich ſelbſt klugen Skepticismus und vernunftbeſcheidenen Kriticismus ſtempeln und mit der Leerheit an Ideen in gleichem Grade ihren Dünkel und Eitelkeit ſteigern. — Dieſe beiden Richtungen des Geiſtes haben eine geraume Zeit den deutſchen Ernſt geäfft, deſſen tieferes philoſophiſches Bedürfniß ermüdet, und eine Gleichgültigkeit, ja ſogar eine ſolche Verachtung gegen die Wiſſenſchaft der Philoſophie zur Folge gehabt, daß nun auch eine ſich ſo nennende Beſcheidenheit über das Tiefſte der Philoſophie mit- und abſprechen, und demſelben die vernünftige Erkenntniß, deren Form man ehemals unter den Beweiſen begriff, abzuleugnen ſich herausnehmen zu dürfen meint.

Die erſte der berührten Erſcheinungen kann zum Theil als die jugendliche Luſt der neuen Epoche angeſehen werden, welche im Reiche der Wiſſenſchaft wie in dem politiſchen aufgegangen

iſt. Wenn dieſe Luſt die Morgenröthe des verjüngten Geiſtes mit Taumel begrüßte, und ohne tiefere Arbeit gleich an den Genuß der Idee ging und in den Hoffnungen und Ausſichten, welche dieſe darbot, eine Zeitlang ſchwelgte, ſo verſöhnt ſie leichter mit ihren Ausſchweifungen, weil ihr ein Kern zu Grunde liegt, und der oberflächliche Dunſt, den ſie um denſelben ausgegoſſen, ſich von ſelbſt verziehen muß. Die andere Erſcheinung aber iſt widriger, weil ſie die Ermattung und Kraftloſigkeit zu erkennen giebt, und ſie mit einem, die philoſophiſchen Geiſter aller Jahrhunderte meiſternden, ſie und am meiſten ſich ſelbſt mißkennenden Dünkel, zu bedecken ſtrebt.

Um ſo erfreulicher iſt aber wahrzunehmen und noch zu erwähnen, wie ſich gegen beides das philoſophiſche Intereſſe und die ernſtliche Liebe der höhern Erkenntniß unbefangen und ohne Eitelkeit erhalten hat. Wenn dieß Intereſſe ſich mitunter mehr auf die Form eines unmittelbaren Wiſſens und des Gefühls warf, ſo beurkundet es dagegen den innern weiter gehenden Trieb vernünftiger Einſicht, welche allein dem Menſchen ſeine Würde giebt, dadurch am höchſten, daß ihm ſelbſt jener Standpunkt nur als Reſultat philoſophiſchen Wiſſens wird, ſomit dasjenige von ihm als Bedingung wenigſtens anerkannt iſt, was es zu verſchmähen ſcheint. — Dieſem Intereſſe am Erkennen der Wahrheit widme ich dieſen Verſuch, eine Einleitung oder Beitrag zu ſeiner Zufriedenheit zu liefern; ein ſolcher Zweck möge ihm eine günſtige Aufnahme verſchaffen.

Heidelberg, im Mai 1817.

Vorrede zur zweiten Ausgabe.

Der geneigte Leſer wird in dieſer neuen Ausgabe mehrere Theile umgearbeitet und in nähere Beſtimmungen entwickelt finden; dabei bin ich bemüht geweſen, das Formelle des Vortrags

zu mildern und zu mindern, auch durch weitläuftigere exoterische Anmerkungen abstracte Begriffe dem gewöhnlichen Verständniß und den concreteren Vorstellungen von denselben näher zu rücken. Die gedrängte Kürze, welche ein Grundriß nöthig macht, in ohnehin abstrusen Materien, läßt aber dieser zweiten Auflage dieselbe Bestimmung, welche die erste hatte, zu einem Vorlesebuch zu dienen, das durch mündlichen Vortrag seine nöthige Erläuterung zu erhalten hat. Der Titel einer Encyclopädie sollte zwar anfänglich einer minderen Strenge der wissenschaftlichen Methode und einem äußerlichen Zusammenfassen Raum lassen; allein die Natur der Sache bringt es mit sich, daß der logische Zusammenhang die Grundlage bleiben mußte.

Es wären nur zu viele Veranlassungen und Anregungen vorhanden, die es erforderlich zu machen schienen, mich über die äußere Stellung meines Philosophirens zu gehaltigen und geistlosen Betrieben der Zeitbildung zu erklären, was nur auf eine exoterische Weise, wie in einer Vorrede, geschehen kann; denn diese Betriebe, ob sie sich gleich ein Verhältniß zu der Philosophie geben, lassen sich nicht wissenschaftlich, somit überhaupt nicht in dieselbe ein, sondern führen von Außen her und draußen ihr Geräthe. Es ist mißlich und selbst mißlich, sich auf solchen der Wissenschaft fremden Boden zu begeben, denn solches Erklären und Erörtern fördert dasjenige Verständniß nicht, um welches es allein zur wahrhaften Erkenntniß zu thun seyn kann. Aber einige Erscheinungen zu besprechen mag nützlich oder vonnöthen seyn.

Worauf ich überhaupt in meinen philosophischen Bemühungen hingearbeitet habe und hinarbeite, ist die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit. Sie ist der schwerste Weg, aber der allein Interesse und Werth für den Geist haben kann, wenn dieser einmal auf den Weg des Gedankens sich begeben, auf demselben nicht in das Eitle verfallen ist, sondern den Muth der Wahrheit sich bewahrt hat; er findet bald, daß die Methode allein den Gedanken zu bändigen und ihn zur Sache zu führen und darin zu erhalten vermag. Ein solches Fortführen erweist sich, selbst nichts anderes als die Wiederherstellung desjenigen absoluten Gehalts zu seyn, über welchen der Gedanke zunächst hinausarbeitet und sich hinaussetzte, aber eine

Wiederherſtellung in dem eigenthümlichſten, feſten Elemente des Geiſtes.

Es iſt ein unbeſongener, dem Anſchein nach, glücklicher Zuſtand noch nicht gar lange verüber, wo die Philoſophie Hand in Hand mit den Wiſſenſchaften und mit der Bildung ging, eine mäßige Verſtandesaufklärung ſich mit dem Bedürfniſſe der Einſicht und mit der Religion zugleich zufrieden ſtellte, ebenſo ein Naturrecht ſich mit Staat und Politik vertrug, und empiriſche Phyſik den Namen natürlicher Philoſophie führte. Der Friede war aber oberflächlich genug, und insbeſondere jene Einſicht ſtand mit der Religion, wie dieſes Naturrecht mit dem Staat in der That in innerem Widerſpruch. Es iſt dann die Scheidung erfolgt, der Widerſpruch hat ſich entwickelt; aber in der Philoſophie hat der Geiſt die Verſöhnung ſeiner mit ſich ſelbſt gefeiert, ſo daß dieſe Wiſſenſchaft nur mit jenem Widerſpruche ſelbſt und mit deſſen Ueberwindung im Widerſpruche iſt. Es gehört zu den üblen Vorurtheilen, als ob ſie ſich im Gegenſatz befände gegen eine ſinnige Erfahrungskenntniß, die vernünftige Wirklichkeit des Rechts, und eine unbefangene Religion und Frömmigkeit; dieſe Geſtalten werden von der Philoſophie anerkannt, ja ſelbſt gerechtfertigt; der denkende Sinn vertieft ſich vielmehr in deren Gehalt, lernt und bekräftigt ſich an ihnen wie an den großen Anſchauungen der Natur, der Geſchichte und der Kunſt; denn dieſer gediegene Inhalt iſt, inſofern er gedacht wird, die ſpekulative Idee ſelbſt. Die Colliſion gegen die Philoſophie tritt nur in ſofern ein, als dieſer Boden aus ſeinem eigenthümlichen Charakter tritt, und ſein Inhalt in Kategorien gefaßt und von ſolchen abhängig gemacht werden ſoll, ohne dieſelben bis zum Begriff zu führen und zur Idee zu vollenden.

Das wichtige negative Reſultat, in welchem ſich der Verſtand der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Bildung befindet, daß auf dem Wege des endlichen Begriffs keine Vermittlung mit der Wahrheit möglich ſey, pflegt nämlich die entgegengeſetzte Folge von der zu haben, welche unmittelbar darin liegt. Jene Ueberzeugung hat nämlich das Intereſſe an der Unterſuchung der Kategorien, und die Aufmerkſamkeit und Vorſicht in der Anwendung derſelben vielmehr aufgehoben, ſtatt die Entfernung der endlichen Verhältniſſe aus dem Erkennen zu bewirken; der

Gebrauch derſelben iſt, wie in einem Zuſtande der Verzweiflung, nur um ſo unverhohlener, bewußtloſer und unkritiſcher geworden. Aus dem Mißverſtande, daß die Unangemeſſenheit der endlichen Kategorien zur Wahrheit die Unmöglichkeit objektiver Erkenntniß mit ſich bringe, wird die Berechtigung aus dem Gefühle und der ſubjektiven Meinung zu ſprechen und abzuſprechen geſetzgert, und an die Stelle des Beweiſens treten Verſicherungen und die Erzählungen von dem, was ſich in dem Bewußtſeyn für Thatſachen vorfinden, welchen für um ſo reiner gehalten wird, je unkritiſcher es iſt. Auf eine ſo dürre Kategorie, wie die Unmittelbarkeit iſt, und ohne ſie weiter zu unterſuchen, ſollen die höchſten Verhältniſſe des Geiſtes geſtellt und durch ſie entſchieden ſeyn. Man kann, beſonders wo religiöſe Gegenſtände abgehandelt werden, finden, daß dabei ausdrücklich das Philoſophiren bei Seite gelegt wird, als ob hiemit alles Uebel verbannt und die Sicherung gegen Irrthum und Täuſchung erlangt wäre, und dann wird die Unterſuchung der Wahrheit aus irgend woher gewachſen Vorausſetzungen und durch Räſonnements veranſtaltet, d. i. im Gebrauch der gewöhnlichen Denkbeſtimmungen von Weſen und Erſcheinung, Grund und Folge, Urſache und Wirkung und ſo fort, und in dem üblichen Schließen nach dieſen und den andern Verhältniſſen der Endlichkeit vorgenommen. „Den Böſen ſind ſie los, das Böſe iſt geblieben," und das Böſe iſt nemmal ſchlimmer als vorher, weil ſich ihm ohne allen Verdacht und Kritik anvertraut wird; und als ob jenes Uebel, das entfernt gehalten wird, die Philoſophie, etwas anderes wäre, als die Unterſuchung der Wahrheit, aber mit Bewußtſeyn über die Natur und den Werth der allen Inhalt verbindenden und beſtimmenden Denkverhältniſſe.

Das ſchlimmſte Schickſal hat dabei die Philoſophie ſelbſt unter jenen Händen zu erfahren, wenn ſie ſich mit ihr zu thun machen, und ſie theils auflöſen, theils bearbeiten. Es iſt das Faktum der phyſiſchen oder geiſtigen, insbeſondere auch der religiöſen Lebendigkeit, was durch jene es zu faſſen unfähige Reflexion veranlaßt wird. Dieſes Auflöſen hat jedoch für ſich den Sinn, erſt das Faktum zu einem Gewußten zu erheben, und die Schwierigkeit liegt in dieſem Uebergange von der Sache zur Erkenntniß, welcher durch Nachdenken bewirkt wird. Dieſe

Schwierigkeit iſt bei der Wiſſenſchaft ſelbſt nicht mehr vorhanden. Denn das Faktum der Philoſophie iſt die ſchon zubereitete Erkenntniß und das Auffaſſen wäre hiemit nur ein Nachdenken in dem Sinne eines nachfolgenden Denkens, erſt das Beurtheilen erforderte ein Nachdenken in der gewöhnlichen Bedeutung. Allein jener unkritiſche Verſtand beweiſt ſich eben ſo ungetreu im nackten Auffaſſen der beſtimmt ausgeſprochenen Idee, er hat ſo wenig Arges oder Zweifel an den feſten Vorausſetzungen, die er enthält, daß er ſogar unfähig iſt, das baare Faktum der philoſophiſchen Idee nachzuſprechen. Dieſer Verſtand vereinigt wunderbarer Weiſe das Gedoppelte in ſich, daß ihm an der Idee die völlige Abweichung und ſelbſt der ausdrückliche Widerſpruch gegen ſeinen Gebrauch der Kategorien auffällt, und daß ihm zugleich kein Verdacht kommt, daß eine andere Denkweiſe vorhanden ſey, und ausgeübt werde als die ſeinige, und er hiemit anders als ſonſt denkend ſich hier verhalten müſſe. Auf ſolche Weiſe geſchieht es, daß ſogleich die Idee der ſpekulativen Philoſophie in ihrer abſtracten Definition feſtgehalten wird, in der Meinung, daß eine Definition für ſich klar und ausgemacht erſcheinen müſſe und nur an vorausgeſetzten Vorſtellungen ihren Regulator und Prüfſtein habe, wenigſtens in der Unwiſſenheit, daß der Sinn wie der nothwendige Beweis der Definition allein in ihrer Entwicklung und darin liegt, daß ſie aus dieſer als Reſultat hervorgeht. Indem nun näher die Idee überhaupt die concrete, geiſtige Einheit iſt, der Verſtand aber darin beſteht, die Begriffsbeſtimmungen nur in ihrer Abſtraction und damit in ihrer Einſeitigkeit und Endlichkeit aufzufaſſen, ſo wird jene Einheit zur abſtracten geiſtloſen Identität gemacht, in welcher hiemit der Unterſchied nicht vorhanden, ſondern Alles Eins, unter anderem auch das Gute und Böſe einerlei ſey. Für ſpekulative Philoſophie iſt daher der Name Identitäts-Syſtem, Identitäts-Philoſophie bereits zu einem recipirten Namen geworden. Wenn Jemand ſein Glaubensbekenntniß ablegte: Ich glaube an Gott den Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde, ſo würde man ſich wundern, wenn ein Anderer ſchon aus dieſem erſten Theile herausbrächte, daß der Bekenner an Gott den Schöpfer des Himmels glaube, alſo die Erde für nicht geſchaffen, die Materie

für ewig halte. Das Faktum iſt richtig, daß jener in ſeinem Bekenntniß ausgeſprochen hat, er glaube an Gott den Schöpfer des Himmels, und doch iſt das Faktum wie es vom Andern aufgefaßt worden, vollkommen falſch; ſo ſehr, daß dieß Beiſpiel für unglaublich und für trivial angeſehen werden muß. Und doch iſt der Fall mit dem Auffaſſen der philoſophiſchen Idee dieſe gewaltſame Halbirung, ſo daß, um es nicht mißverſtehen zu können, wie die Identität, welche der Verſicherung nach das Princip der ſpekulativen Philoſophie ſey, beſchaffen ſey, die ausdrückliche Belehrung und reſpektive Widerlegung folgt, etwa daß das Subjekt vom Objekt verſchieden ſey, ingleichen das Endliche vom Unendlichen u. ſ. f., als ob die concrete geiſtige Einheit in ſich beſtimmungslos wäre und nicht ſelbſt den Unterſchied in ſich enthielte, als ob irgend ein Menſch es nicht wüßte, daß das Subjekt von dem Objekte, das Unendliche von dem Endlichen verſchieden ſey, oder die Philoſophie in ihre Schulweisheit ſich vertiefend daran zu erinnern wäre, daß es außer der Schule die Weisheit gebe, welcher jene Verſchiedenheit etwas Bekanntes ſey.

Indem die Philoſophie in Beziehung auf die ihr nicht bekannt ſeyn ſollende Verſchiedenheit beſtimmter ſo verunglimpft wird, daß in ihr damit auch der Unterſchied des Guten und Böſen wegfalle, ſo pflegt gern die Billigkeit und Großmuth geübt zu werden, daß zugeſtanden wird, „daß die Philoſophen in ihren Darſtellungen die verderblichen Folgerungen, die mit ihrem Satze verbunden ſeyen, nicht immer, (— alſo doch vielleicht auch deßwegen nicht, weil dieſe Folgerungen nicht ihnen angehören —) entwickeln.“ *) Die Philoſophie muß dieſe

*) Worte Hrn. Tholuks in der Blüthenſammlung aus der morgenländiſchen Myſtik, S. 13. Auch der tiefgefühlende Tholuk läßt ſich daſelbſt verleiten, der gewöhnlichen Heerſtraße des Auffaſſens der Philoſophie zu folgen. Der Verſtand könne, ſagt er, nur auf folgende zwei Arten ſchließen: entweder gebe es einen Alles bedingenden Urgrund, ſo liege auch der letzte Grund meiner ſelbſt in ihm, und mein Seyn und freies Handeln ſeyen nur Täuſchung; oder bin ich wirklich ein vom Urgrunde verſchiedenes Weſen, deſſen Handeln nicht von dem Urgrunde bedingt und bewirkt wird, ſo iſt der Urgrund kein abſolutes, alles bedingendes Weſen, alſo gebe es keinen unendlichen Gott, ſondern eine Menge Götter u. ſ. f. Zu dem erſtern Satze ſollen ſich alle tiefer und ſchärfer

Barmherzigkeit, die man ihr angedeihen lassen will, verschmähen, denn sie bedarf derselben eben so wenig zur moralischen Rechtfertigung als es ihr an der Einsicht in die wirklichen Consequenzen ihrer Principien gebrechen kann und so wenig sie es an den ausdrücklichen Folgerungen ermangeln läßt. Ich will jene angebliche Folgerung, nach welcher die Verschiedenheit von Gut und Böse zu einem bloßen Scheine gemacht werden soll, kurz beleuchten, mehr um ein Beispiel der Hohlheit solchen Auffassens der Philosophie zu geben, als diese zu rechtfertigen. Wir wollen zu diesem Behuf selbst nur den Spinozismus vornehmen, die Philosophie, in welcher Gott nur als Substanz und nicht als Subjekt und Geist bestimmt wird. Dieser Unterschied betrifft die Bestimmung der Einheit; hierauf kommt es allein

---

denkenden Philosophen bekennen (ich wußte eben nicht, warum die erstere Einseitigkeit tiefer und schärfer seyn sollte, als die zweite); die Folgen, die sie oben erwähntermaßen jedoch nicht immer entwickeln, seyen, „daß auch der sittliche Maaßstab des Menschen kein absolut wahrer ist, sondern eigentlich (ist vom Verf. selbst unterstrichen) Gut und Böse gleich und nur dem Schein nach verschieden sey.“ Man würde immer besser thun, über Philosophie gar nicht zu sprechen, so lange man bei aller Tiefe des Gefuhls noch so sehr in der Einseitigkeit des Verstandes befangen ist, um nur von dem Entweder Oder eines Urgrundes, in dem das individuelle Seyn und dessen Freiheit nur eine Täuschung, und der absoluten Selbstständigkeit der Individuen zu wissen, und von dem Weder Noch dieser beiden Einseitigkeiten des, wie es Hr. Tholuk nennt, gefährlichen Dilemmas nichts in Erfahrung gebracht zu haben. Zwar spricht er S. 14. von solchen Geistern, und diese seyen die eigentlichen Philosophen, welche den zweiten Satz (dieß ist doch wohl dasselbe, was vorher der erste Satz hieß) annehmen, und den Gegensatz von unbedingtem und bedingten Seyn durch das indifferente Urseyn, in welchem alle beziehungsweisen Gegensätze sich durchdringen, aufheben. Bemerkte denn aber Hr. Tholuk, indem er so spricht, nicht, daß das indifferente Urseyn, in welchem der Gegensatz sich durchdringen soll, mit jenem unbedingtem Seyn, dessen Einseitigkeit aufgehoben werden sollte, ganz dasselbe ist, und daß er so in Einem Athemzug das Aufheben jenes Einseitigen in einem solchen, welches genau eben dieses Einseitige ist, also statt des Aufhebens das Bestehenlassen der Einseitigkeit ausspricht. Wenn man das sagen will, was Geister thun, so muß man mit Geist das Faktum aufzufassen vermögen; sonst ist unter der Hand das Faktum falsch geworden. — Uebrigens bemerke ich zum Ueberfluß, daß was hier und weiterhin über Hrn. Tholuk's Vorstellung von der Philosophie

an, doch wissen von dieser Bestimmung, obgleich sie Faktum ist, diejenigen nichts, welche die Philosophie Identitätssystem zu nennen pflegen, und gar den Ausdruck gebrauchen mögen, daß nach derselben Alles eins und dasselbe, auch Gut und Böse gleich sey, — welches alles die schlechtesten Weisen der Einheit sind, von welchen in spekulativer Philosophie die Rede nicht seyn, sondern nur ein noch barbarisches Denken bei Ideen Gebrauch machen kann. Was nun die Angabe betrifft, daß in jener Philosophie an sich oder eigentlich die Verschiedenheit von Gut und Böse nicht gelte, so ist zu fragen, was denn dieß eigentlich heiße? Heißt es die Natur Gottes, so wird doch nicht verlangt werden, daß in dieselbe das Böse verlegt werde; jene substantielle Einheit ist das Gute selbst; das Böse ist nur

---

gesagt ist, so zu sagen nicht individuell über ihn seyn kann und soll; man liest dasselbe in hundert Büchern, unter anderem besonders in den Vorreden der Theologen. Hrn. Tholuk's Darstellung habe ich angeführt, theils weil sie mir zufällig am nächsten, theils weil das tiefe Gefühl, das seine Schriften auf die ganze andere Seite von der Verstandes-Theologie zu stellen scheint, dem Tiefsinn am nächsten steht; denn die Grundbestimmung desselben, die Verschhnung, die nicht das unbedingte Ursein und dergleichen Abstraktum ist, ist der Gehalt selbst, der die spekulative Idee ist, und den sie denkend ausdrückt — ein Gehalt, den jener tiefe Sinn am wenigsten in der Idee verkennen mußte.

Aber es geschieht Hrn. Tholuk ebendaselbst, wie überall anderwärts in seinen Schriften, sich auch in das gäng und gäbe Gerede von dem Pantheismus gehen zu lassen, worüber ich in einer der letzten Anmerkungen der Encyclopädie weitläuftiger gesprochen habe. Ich bemerke hier nur die eigenthümliche Ungeschicklichkeit und Verkehrung, in die Hr. Tholuk verfällt. Indem er auf die eine Seite seines vermeintlich philosophischen Dilemma's den Urgrund stellt, und dieselbe nachher S. 33. 38. als pantheistisch bezeichnet, so charakterisirt er die andere als die der Socinianer, Pelagianer und Popularphilosophen so, daß es auf derselben „keinen unendlichen Gott, sondern eine große Anzahl Götter gebe, nämlich die Zahl aller derer Wesen, die von dem sogenannten Urgrunde verschieden sind und ein eignes Seyn und Handeln haben, nebst jenem sogenannten Urgrunde." In der That giebt es so auf dieser Seite nicht eine große Anzahl von Göttern, sondern Alles (alles Endliche gilt hier dafür ein eignes Seyn zu haben) sind Götter; auf dieser Seite hat Hr. Tholuk hiemit in der That seine Allesgötterei, seinen Pantheismus ausdrücklich, nicht auf der ersten, zu deren Gott er ausdrücklich den Einen Urgrund macht, wo somit nur Monotheismus ist.

Entzweiung; in jener Einheit iſt hiemit nichts weniger als eine Einerleiheit des Guten und des Böſen, das letztere vielmehr ausgeſchloſſen. Damit iſt in Gott als ſolchem eben ſo wenig der Unterſchied von Gut und Böſe; denn dieſer Unterſchied iſt nur im Entzweiten, einem ſolchen, in welchem das Böſe ſelbſt iſt. Weiter kommt nun im Spinozismus auch der Unterſchied vor, der Menſch verſchieden von Gott. Das Syſtem mag nach dieſer Seite theoretiſch nicht befriedigen; denn der Menſch und das Endliche überhaupt, mag es nachher auch zum Modus herabgeſetzt werden, findet ſich in der Betrachtung nur neben der Subſtanz ein. Hier nun, im Menſchen, wo der Unterſchied exiſtirt, iſt es, daß derſelbe auch weſentlich als der Unterſchied des Guten und Böſen exiſtirt, und hier nur iſt es, wo er eigentlich iſt, denn hier iſt nur die eigenthümliche Beſtimmung deſſelben. Hat man beim Spinozismus nur die Subſtanz vor Augen, ſo iſt in ihr freilich kein Unterſchied des Guten und Böſen, aber darum weil das Böſe, wie das Endliche und die Welt überhaupt (ſ. §. 48. Anm. S. 59.) auf dieſem Standpunkte gar nicht iſt. Hat man aber den Standpunkt vor Augen, auf welchem in dieſem Syſteme auch der Menſch und das Verhältniß des Menſchen zur Subſtanz vorkommt, und wo nur das Böſe im Unterſchied deſſelben vom Guten ſeine Stelle haben kann, ſo muß man die Theile der Ethik nachgeſehen haben, welche von demſelben, von den Affekten, der menſchlichen Knechtſchaft und der menſchlichen Freiheit handeln, um von den moraliſchen Folgerungen des Syſtems erzählen zu können. Ohne Zweifel wird man ſich von der hohen Reinheit dieſer Moral, deren Princip die lautere Liebe Gottes iſt, eben ſo ſehr als davon überzeugen, daß dieſe Reinheit der Moral Conſequenz des Syſtems iſt. Leſſing ſagte zu ſeiner Zeit, die Leute gehen mit Spinoza wie mit einem todten Hunde um: man kann nicht ſagen, daß in neuerer Zeit mit dem Spinozismus und dann überhaupt mit ſpekulativer Philoſophie beſſer umgegangen werde, wenn man ſieht, daß diejenigen, welche davon referiren und urtheilen, ſich nicht einmal bemühen, die Fakta richtig zu faſſen, und ſie richtig anzugeben und zu erzählen. Es wäre dieß das Minimum von Gerechtigkeit, und ein ſolches doch könnte ſie auf allen Fall fodern.

Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Entdeckung der Gedanken über das Absolute, das ihr Gegenstand ist. So hat z. B. Sokrates, kann man sagen, die Bestimmung des Zwecks entdeckt, welche von Plato, und insbesondere von Aristoteles ausgebildet und bestimmt erkannt worden ist. Bruckers Geschichte der Philosophie ist so unkritisch, nicht nur nach dem Aeußerlichen des Geschichtlichen, sondern nach der Angabe der Gedanken, daß man von den ältern griechischen Philosophen zwanzig, dreißig und mehr Sätze als deren Philosopheme aufgeführt findet, von denen ihnen kein einziger angehört. Es sind Folgerungen, welche Brucker nach der schlechten Metaphysik seiner Zeit macht und jenen Philosophen als ihre Behauptungen andichtet. Folgerungen sind von zweierlei Art theils nur Ausführungen eines Princips in weiteres Detail herunter, theils aber ein Rückgang zu tiefern Principien; das Geschichtliche besteht eben darin, anzugeben, welchen Individuen eine solche weitere Vertiefung des Gedankens und die Enthüllung derselben angehöre. Aber jenes Verfahren ist nicht bloß darum ungehörig, weil jene Philosophen die Consequenzen, die in ihren Principien liegen sollen, nicht selbst gezogen und also nur nicht ausdrücklich ausgesprochen haben, sondern vielmehr weil ihnen bei solchem Schließen ein Geltenlassen und ein Gebrauch von Gedanken-Verhältnissen der Endlichkeit geradezu angemuthet wird, die dem Sinne der Philosophen, welche speculativen Geistes waren, geradezu zuwider sind und die philosophische Idee vielmehr nur verunreinigen und verfälschen. Wenn bei alten Philosophien, von denen uns nur wenige Sätze berichtet sind, solche Verfälschung die Entschuldigung des vermeintlichen richtigen Schließens hat, so fällt sie bei einer Philosophie hinweg, welche ihre Idee selbst theils in die bestimmten Gedanken gefaßt, theils den Werth der Kategorien ausdrücklich untersucht und bestimmt hat, wenn dessenungeachtet die Idee verstümmelt aufgefaßt, aus der Darstellung nur Ein Moment herausgenommen und (wie die Identität) für die Totalität ausgegeben wird, und wenn die Kategorien ganz unbefangen nach der nächsten besten Weise, wie sie das alltägliche Bewußtseyn durchziehen, in ihrer Einseitigkeit und Unwahrheit herringebracht werden. Die gebildete Erkenntniß der Gedankenverhältnisse ist die erste Bedingung, ein philo-

ſophiſches Factum richtig aufzufaſſen. Aber die Rohheit des Gedankens wird ausdrücklich durch das Princip des unmittelbaren Wiſſens nicht nur berechtigt, ſondern zum Geſetz gemacht; die Erkenntniß der Gedanken und damit die Bildung des ſubjectiven Denkens iſt ſo wenig ein unmittelbares Wiſſen, als irgend eine Wiſſenſchaft oder Kunſt und Geſchicklichkeit.

Die Religion iſt die Art und Weiſe des Bewußtſeyns, wie die Wahrheit für alle Menſchen, für die Menſchen aller Bildung, iſt; die wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Wahrheit aber iſt eine beſondere Art ihres Bewußtſeyns, deren Arbeit ſich nicht Alle, vielmehr nur wenige unterziehen. Der Gehalt iſt derſelbe, aber wie Homer von einigen Dingen ſagt, daß ſie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache der übertägigen Menſchen, ſo giebt es für jenen Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorſtellung und des verſtändigen, in endlichen Kategorien und einſeitigen Abſtractionen niſtenden Denkens, die andere des concreten Begriffs. Wenn man von der Religion aus auch die Philoſophie beſprechen und beurtheilen will, ſo iſt mehr erfoderlich, als nur die Gewohnheit der Sprache des übertägigen Bewußtſeyns zu haben. Das Fundament der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß iſt der innere Gehalt, die inwohnende Idee und deren im Geiſte rege Lebendigkeit, wie nicht weniger die Religion ein durchgearbeitetes Gemüth, ein zur Beſinnung erwachter Geiſt, ausgebildeter Gehalt iſt. In der neueſten Zeit hat die Religion immer mehr die gebildete Ausdehnung ihres Inhalts zuſammengezogen und ſich in das Intenſive der Frömmigkeit oder des Gefühls und zwar oft eines ſolchen, das einen ſehr dürftigen und kahlen Gehalt manifeſtirt, zurückgezogen. So lange ſie ein Credo, eine Lehre, eine Dogmatik hat, ſo hat ſie das, mit dem die Philoſophie ſich beſchäftigen und in dem dieſe als ſolche ſich mit der Religion vereinigen kann. Dieß iſt jedoch wieder nicht nach dem trennenden ſchlechten Verſtande zu nehmen, in dem die moderne Religioſität befangen iſt, und nach welchem ſie beide ſo vorſtellt, daß die eine die andere ausſchließe, oder ſie überhaupt ſo trennbar ſeyen, daß ſie ſich dann nur von Außen her verbinden. Vielmehr liegt auch in dem Bisherigen, daß die Religion wohl ohne Philoſophie, aber die Philoſophie nicht ohne

Religion seyn kann, sondern diese vielmehr in sich schließt. Die wahrhafte Religion, die Religion des Geistes, muß ein solches Credo, einen Inhalt, haben; der Geist ist wesentlich Bewußtseyn, somit von dem gegenständlich gemachten Inhalt; als Gefühl ist er der ungegenständliche Inhalt selbst, (qualirt nur, um einen J. Böhmischen Ausdruck zu gebrauchen) und nur die niedrigste Stufe des Bewußtseyns, ja in der mit dem Thiere gemeinschaftlichen Form der Seele. Das Denken macht die Seele, womit auch das Thier begabt ist, erst zum Geiste, und die Philosophie ist nur ein Bewußtseyn über jenen Inhalt, den Geist und seine Wahrheit, auch in der Gestalt und Weise jener seiner, ihn vom Thier unterscheidenden und der Religion fähig machenden Wesenheit. Die contracte, auf das Herz sich punktualisirende Religiosität muß dessen Zerknirschung und Zermürbung zum wesentlichen Momente seiner Wiedergeburt machen; sie müßte aber sich zugleich erinnern, daß sie es mit dem Herzen eines Geistes zu thun hat, daß der Geist zur Macht des Herzens bestellt ist und diese Macht nur seyn kann, in sofern er selbst wiedergeboren ist. Diese Wiedergeburt des Geistes aus der natürlichen Unwissenheit sowohl als dem natürlichen Irrthum geschieht durch Unterricht und den durch das Zeugniß des Geistes erfolgenden Glauben der objectiven Wahrheit, des Inhaltes. Diese Wiedergeburt des Geistes ist unter anderem auch unmittelbar Wiedergeburt des Herzens aus der Eitelkeit des einseitigen Verstandes, auf den es pocht, dergleichen zu wissen, wie, daß das Endliche von dem Unendlichen verschieden sey, die Philosophie entweder Vielgötterei oder in scharfdenkenden Geistern Pantheismus seyn müsse, u. s. f. — die Wiedergeburt aus solchen jämmerlichen Einsichten, auf welchen die fromme Demuth gegen Philosophie wie gegen theologische Erkenntniß hoch herfährt. Verharrt die Religiosität bei ihrer expansions- und damit geistlosen Intensität, so weiß sie freilich nur von dem Gegensatze dieser ihrer bornirten und bornirenden Form gegen die geistige Expansion religiöser Lehre, als solcher, wie philosophischer. *) Nicht nur aber beschränkt der denkende Geist sich nicht

*) Um noch einmal auf Herrn Tholuk zurückzukommen, der als der begeisterte Repräsentant pietistischer Richtung angesehen werden kann, so

auf die Befriedigung in der reinern, unbefangenen Religiosität, sondern jener Standpunkt ist an ihm selbst ein aus Reflexion und Räsonnement hervorgegangenes Resultat; es ist mit Hülfe

ist der Mangel an einer Lehre in seiner Schrift „über die Lehre von der Sünde," 2te Aufl. (die mir so eben unter die Augen gekommen) ausgezeichnet. Es war mir dessen Behandlung der Trinitätslehre in seiner Schrift: die spekulative Trinitätslehre des spätern Orients, für deren fleißig hervorgezogene historische Notizen ich ihm ernstlichen Dank weiß, aufgefallen; er nennt diese Lehre eine scholastische Lehre; auf allen Fall ist sie viel älter, als das, was man scholastisch heißt; er betrachtet sie allein nach der äußerlichen Seite eines vermeintlich nur historischen Entstehens aus Spekulation über biblische Stellen und unter dem Einflusse platonischer und aristotelischer Philosophie (S. 41.) Aber in der Schrift über die Sünde geht er, man möchte sagen, cavalierement, mit diesem Dogma um, indem er es nur für fähig erklärt, ein Fachwerk zu seyn, darin sich die Glaubenslehren (welche?) ordnen lassen (S. 220.), ja man muß auch den Ausdruck (S. 219.) auf dieß Dogma ziehen, daß es den am Ufer (etwa im Sande des Geistes?) stehenden als eine Fata Morgana erscheine Aber „ein Fundament (so vom Dreifuß spricht Hr. Tholuk ebendas S. 221.) ist die Trinitätslehre „nimmermehr," auf das der Glaube gegründet werden kann." Ist diese Lehre, als die heiligste, nicht von jeher oder seit wie lange wenigstens? der Hauptinhalt des Glaubens selbst als Credo, und dieses Credo das Fundament des subjektiven Glaubens gewesen? Wie kann ohne dieses Dogma die Versöhnungslehre, die Hr. Tholuk in der angeführten Schrift mit soviel Energie an das Gefühl zu bringen sucht, einen mehr als moralischen oder wenn man will heidnischen, wie kann sie einen christlichen Sinn haben? Auch von andern speciellern Dogmen findet sich nichts in dieser Schrift; Hr. Tholuk führt seine Leser z. B. immer nur bis zum Leiden und Tod Christi, aber nicht zu seiner Auferstehung und Erhebung zur Rechten des Vaters, noch bis zur Ausgießung des heiligen Geistes. Eine Hauptbestimmung in der Versöhnungslehre ist die Sündenstrafe; diese ist bei Hrn. Tholuk S. 119 ff. das lastende Selbstbewußtseyn und die damit verbundene Unseligkeit, in welcher alle sind, die außer Gott leben, dem alleinigen Quell der Seligkeit wie der Heiligkeit, so daß Sünde, Schuldbewußtseyn und Unseligkeit nicht ohne einander gedacht werden können (hier kommt es also auch zum Denken, wie S. 120. auch die Bestimmungen als aus der Natur Gottes fließend aufgezeigt werden). Diese Bestimmung der Sündenstrafe ist das, was man die natürliche Strafe der Sünde genannt hat, und was (wie die Gleichgültigkeit gegen die Trinitätslehre) das Resultat und die Folge der von Hrn. Tholuk sonst so sehr verschrieenen Vernunft und Reflexion ist. — Vor einiger Zeit fiel im Oberhause des englischen

oberflächlichen Verstandes, daß er sich diese vornehme Befreiung von so gut als aller Lehre verschafft hat, und indem er das Denken, von dem er angesteckt ist, zum Eifern gegen Philosophie gebraucht, ist es, daß er sich auf der dünnen inhaltslosen Spitze eines abstracten Gefühlszustandes gewaltsam erhält. — Ich kann mich nicht enthalten, die Paränesis des Herrn Fr. von Baader über eine solche Gestaltung der Frömmigkeit, auszugsweise anzuführen, aus den Fermentis Cognitionis 3tes Heft, Vorr. S. IX. f.

So lange, sagt er, der Religion, ihren Lehren, nicht wieder von Seite der Wissenschaft eine auf freies Forschen und sohin wahrhafte Ueberzeugung, gegründete Achtung verschafft worden seyn wird, — so lange werdet ihr, Fromme und Nichtfromme, mit all' euren Geboten und Verboten, mit all' eurem Gerede und Thun — dem Uebel nicht abhelfen, und so lange wird auch diese nicht geachtete Religion nicht geliebt werden, weil man doch nur herzhaft und richtig lieben kann, was man aufrichtig geachtet sieht, und als achtbar unbezweifelt erkennt, so wie der Religion auch nur mit einem solchen amor generosus gedient seyn kann, — mit andern Worten: wollt ihr, daß die Praxis der Religion wieder gedeihe, so sorgt doch dafür, daß wir wieder zu einer vernünftigen Theorie derselben gelangen, und räumt nicht euren Gegnern (den Atheisten) vollends das Feld mit jener unvernünftigen und blasphemischen Behauptung: daß an eine solche Religionstheorie, als an eine unmögliche Sache, ganz nicht zu denken, daß die Religion bloße Herzenssache sey, bei der man des Kopfs sich füglich entäußern könne, ja müsse. *) —

Parlaments eine Bill durch, welche die Secte der Unitarier betraf; bei dieser Veranlassung gab ein englisches Blatt eine Notiz über die große Anzahl der Unitarier in Europa und in Amerika, und fügt dann hinzu: „auf dem europäischen Continent ist Protestantismus und Unitarianismus gegenwärtig meist synonym.“ Theologen mögen entscheiden, ob Herrn Tholuks Dogmatik sich in noch mehr als in einem oder höchstens zwei Punkten, und wenn sie näher angesehen werden, selbst in diesen nicht, von der gewöhnlichen Theorie der Aufklärung unterscheidet.

*) Herr Tholuk citirt mehreremal Stellen aus Anselm's Tractat cur Deus homo, und rühmt S. 127. „die tiefe Demuth dieses großen Denkers,“ warum bedenkt und führt er nicht auch die (zu S. 77. der

In Anſehung der Dürftigkeit an Inhalt kann noch bemerkt werden, daß von ihr nur als der Erſcheinung an dem äußerlichen Zuſtande der Religion zu einer beſondern Zeit, die Rede ſeyn kann. Eine ſolche Zeit könnte beklagt werden, wenn es ſolche Noth thut, nur den bloßen Glauben an Gott hervorzubringen, was dem edeln Jacobi ſo angelegentlich war, und weiter nur noch eine concentrirte Chriſtlichkeit der Empfindung zu erwecken; die höhern Principien ſind zugleich nicht zu verkennen, die ſelbſt darin ſich kund geben, (ſ. Einleit. zur Logik §. 64. Anm.). Aber vor der Wiſſenſchaft liegt der reiche Inhalt, den Jahrhunderte und Jahrtauſende der erkennenden Thätigkeit vor ſich gebracht haben, und vor ihr liegt er nicht als etwas Hiſtoriſches, das nur andere beſeſſen, und für uns ein Vergangenes, nur eine Beſchäftigung zur Kenntniß des Gedächtniſſes und für den Scharfſinn des Kritiſirens der Erzählungen, nicht für die Erkenntniß des Geiſtes und das Intereſſe der Wahrheit wäre. Das Erhabenſte, Tiefſte und Innerſte iſt zu Tage gefördert worden, in den Religionen, Philoſophien und Werken der Kunſt, in reinerer und unreinerer, klarer und trüberer, oft ſehr abſchreckender Geſtalt. Es iſt für ein beſonderes Verdienſt zu achten, daß Herr Franz v. Baader fortfährt, ſolche Formen nicht nur in Erinnerung, ſondern mit tief ſpeculativem Geiſte ihren Gehalt ausdrücklich zu wiſſenſchaftlichen Ehren zu bringen, indem er die philoſophiſche Idee aus ihnen exponirt und erhärtet. Jacob Böhme's Tiefe gewährt insbeſondere hiefür Gelegenheit und Formen. Dieſem gewaltigen Geiſte iſt mit Recht der Name philosophus teutonicus zugelegt worden; er hat den Gehalt der Religion theils für ſich zur allgemeinen Idee erweitert, in demſelben die höchſten Probleme der Vernunft concipirt, und Geiſt und Natur in ihren beſtimmtern Sphären und Geſtaltungen darin zu faſſen geſucht, indem er zur Grundlage nahm, daß nach dem Ebenbilde Gottes, freilich keines andern als des dreieinigen, der Geiſt des Menſchen

Encyclopädie S. 91. citirte) Stelle aus demſelben Tractat an: Negligentiae mihi videtur si — non studemus quod credimus, intelligere. — Wenn freilich das Credo kaum auf etliche wenige Artikel eingeſchrumpft iſt, bleibt wenig Stoff zu erkennen übrig, und kann aus der Erkenntniß wenig werden.

und alle Dinge geſchaffen, und nur dieß Leben ſind, aus dem Verluſte ihres Urbildes dazu redintegrirt zu werden; theils hat er umgekehrt die Formen der natürlichen Dinge (Schwefel, Salpeter u. ſ. f., das Herbe, Bittre u. ſ. f.) gewaltſam zu geiſtigen und Gedankenformen verwendet. Die Gnoſis des Hrn. v. Bader, welche ſich an dergleichen Geſtaltungen anſchließt, iſt eine eigenthümliche Weiſe das philoſophiſche Intereſſe anzuzünden und zu befördern; ſie ſtellt ſich kräftig eben ſo ſehr der Beruhigung bei der inhaltsleeren Kahlheit der Aufklärerei als der nur intenſiv bleiben wollenden Frömmigkeit entgegen. Hr. v. Bader beweiſt dabei in allen ſeinen Schriften, daß er entfernt davon iſt, dieſe Gnoſis für die ausſchließende Weiſe der Erkenntniß zu nehmen. Sie hat für ſich ihre Unbequemlichkeiten, ihre Metaphyſik treibt ſich nicht zur Betrachtung der Kategorien ſelbſt und zur methodiſchen Entwicklung des Inhalts fort; ſie leidet an der Unangemeſſenheit des Begriffs zu ſolchen wilden oder geiſtreichen Formen und Geſtaltungen; ſo wie ſie überhaupt daran leidet, daß ſie den abſoluten Inhalt, als Vorausſetzung, hat und aus derſelben erklärt, räſonnirt und widerlegt. *)

*) Es muß mir erwünſcht ſeyn, ſowohl durch den Inhalt der mehreren neuerlichen Schriften des Hrn. v. Bader, als in den namentlichen Erwähnungen vieler meiner Sätze die Zuſtimmung deſſelben zu denſelben zu erſehen; über das Meiſte deſſen oder leicht Alles, was er beſtreitet, würde es nicht ſchwer ſeyn, mich ihm zu verſtändigen, nämlich zu zeigen, daß es in der That nicht von ſeinen Anſichten abweicht. Nur Einen Tadel, der in den „Bemerkungen über einige antireligiöſe Philoſopheme unſerer Zeit 1824," S. 5, vergl. 56 f., vorkommt, will ich berühren: es wird daſelbſt von einem Philoſophem geſprochen, welches „aus der Schule der Naturphiloſophie hervorgegangen, einen falſchen Begriff von der Materie aufſtelle, indem ſelbes von dem vergänglichen und die Verderbniß in ſich bergenden Weſen dieſer Welt behaupte, daß ſolches unmittelbar und ewig aus Gott hervorgegangen und gehend, als der ewige Ausgang (Entäußerung) Gottes, deſſen ewigen Wiedereingang (als Geiſt) ewig bedinge." Was den erſten Theil dieſer Vorſtellung betrifft, von dem Hervorgehen (dieß iſt überhaupt eine Kategorie, die ich nicht gebrauche, indem ſie nur ein bildlicher Ausdruck, keine Kategorie iſt) der Materie aus Gott, ſo ſehe ich nicht anders, als daß dieſer Satz in der Beſtimmung, daß Gott der Schöpfer der Welt iſt, enthalten iſt; was aber den andern Theil betrifft, daß der ewige Ausgang den Wiedereingang Gottes als Geiſt bedinge, ſo ſetzt Hr. v. Bader das Bedingen

An reinern und trübern Gestaltungen der Wahrheit haben wir, kann man sagen, genug und zum Ueberfluß, — in den Religionen und Mythologien, in gnostischen und mysticirenden Philosophien älterer und neuerer Zeit; man kann seine Freude daran haben, die Entdeckung der Idee in diesen Gestaltungen zu machen und die Befriedigung daraus zu gewinnen, daß die philosophische Wahrheit nicht etwas nur Einsames, sondern darin die Wirksamkeit derselben wenigstens als Gährung vorhanden gewesen. Wenn aber der Dünkel der Unreife, wie dieß bei einem Nachahmer des Hrn. v. B. der Fall war, an das Aufwärmen solcher Produktionen der Gährung geräth, so erhebt er sich leicht in seiner Trägheit und Unfähigkeit wissenschaftlichen Denkens solche Gnosis zur ausschließenden Weise des Erkennens; denn es ist müheloser in solchen Gebilden sich zu ergehen und an sie assertorische Philosopheme anzuknüpfen, als die Entwicklung des Begriffs zu übernehmen und sein Denken, wie sein Gemüth, der logischen Nothwendigkeit desselben zu unterwerfen. Auch liegt dem Dünkel nahe, sich das als Entdeckung zuzuschreiben, was er von Andern erlernt hat, und er glaubt dieß um so leichter, wenn er sie bekämpft oder herabsetzt; oder ist vielmehr darum gereizt gegen sie, weil er seine Einsichten aus ihnen geschöpft hat.

---

an diese Stelle, eine theils an und für sich hier ungehörige und von mir eben so wenig für diese Beziehung gebrauchte Kategorie; ich erinnere an das, was ich oben über die unkritische Vertauschung der Gedankenbestimmungen bemerkt habe. Das unmittelbare oder vermittelte Hervorgehen der Materie aber zu erörtern, führte nur auf ganz formelle Bestimmungen. Was Hr. v. B. selbst S. 54 ff. über den Begriff der Materie angiebt, sehe ich nicht für abweichend von meinen Bestimmungen, dieselbe betreffend, an; so wie ich nicht verstehe, welche Abhülfe für die absolute Aufgabe, die Schöpfung der Welt als Begriff zu fassen, in dem liege, was Hr. v. B. S. 58. angiebt, daß die Materie nicht das unmittelbare Produkt der Einheit, sondern jenes ihrer Principien (Bevollmächtigten,) Elohim sey, welche sie zu diesem Zwecke hervorrief." Ist der Sinn dieser (denn nach der grammatischen Stellung ist er nicht völlig klar), daß die Materie das Produkt der Principien sey, oder dieser, daß die Materie sich diese Elohim hervorgerufen und sich von ihnen habe produciren lassen, so müssen jene Elohim oder aber dieser ganze Kreis zusammen in eine Beziehung zu Gott gesetzt werden, welche durch das Einschieben von Elohim nicht aufgehellt wird.

Wie in den Zeiterscheinungen, auf welche wir in diesem Vorwort Rücksicht genommen, sich der Drang des Denkens, obgleich verunstaltet, ankündigt, so ist es an und für sich für den zu der Höhe des Geistes gebildeten Gedanken selbst und für seine Zeit Bedürfniß, und darum unserer Wissenschaft allein würdig, daß das, was früher als Mysterium geoffenbart worden, aber in den reinern und noch mehr in den trübern Gestaltungen seiner Offenbarung dem formellen Gedanken ein Geheimnißvolles bleibt, für das Denken selbst geoffenbart werde, welches in dem absoluten Rechte seiner Freiheit die Hartnäckigkeit behauptet, mit dem gediegenen Inhalte sich nur zu versöhnen, insofern dieser sich die seiner selbst zugleich würdigste Gestalt, die des Begriffs, der Nothwendigkeit, welche alles, Inhalt wie Gedanken, bindet und eben darin frei macht, zu geben gewußt hat. Soll Altes erneut werden, d. i. eine alte Gestaltung, denn der Gehalt selbst ist ewig jung, so ist die Gestaltung der Idee etwa, wie sie ihr Plato und viel tiefer Aristoteles gegeben, der Erinnerung unendlich würdiger, auch darum, weil die Enthüllung derselben durch Aneignung an unsere Gedankenbildung unmittelbar nicht nur ein Verstehen derselben, sondern ein Fortschreiten der Wissenschaft selbst ist. Aber solche Formen der Idee zu verstehen liegt gleichfalls nicht so auf der Oberfläche als gnostische und kabbalistische Phantasmagorien zu fassen, und noch weniger macht es sich so von selbst, jene fortzubilden, als in diesem Anklänge der Idee zu weisen oder anzudeuten.

Wie von dem Wahren richtig gesagt worden, daß es index sui et falsi sey, vom Falschen aus aber das Wahre nicht gewußt wird, so ist der Begriff das Verstehen seiner selbst und der begrifflosen Gestalt, aber diese versteht von ihrer innern Wahrheit aus nicht jenen. Die Wissenschaft versteht das Gefühl und den Glauben, sie kann aber nur aus dem Begriffe, als auf welchem sie beruht, beurtheilt werden, und da sie dessen Selbstentwicklung ist, so ist eine Beurtheilung derselben aus dem Begriffe nicht sowohl ein Urtheilen über sie als ein Mitfortschreiten. Solches Urtheilen muß ich auch diesem Versuche wünschen, wie ich ein solches nur achten und beachten kann.

Berlin, den 25. Mai 1827.

Vorrede zur dritten Ausgabe.

Es ſind bei dieſer dritten Ausgabe vielfache Verbeſſerungen hin und wieder angebracht, beſonders iſt darauf geſehen worden, der Klarheit und Beſtimmtheit der Expoſition nachzuhelfen. Doch für den compendiariſchen Zweck des Lehrbuchs mußte der Styl gedrängt, formell und abſtract gehalten bleiben; es behält ſeine Beſtimmung, erſt durch den mündlichen Vortrag die nöthigen Erläuterungen zu erhalten.

Seit der zweiten Ausgabe ſind mehrfältige Beurtheilungen meines Philoſophirens erſchienen, die größtentheils wenig Beruf zu ſolchem Geſchäft gezeigt haben; ſolche leichtſinnige Erwiderungen auf Werke, welche viele Jahre durchdacht, und mit allem Ernſte des Gegenſtandes und der wiſſenſchaftlichen Foderung durchgearbeitet worden, gewähren nichts Erfreuliches durch den Anblick der übeln Leidenſchaften des Dünkels, Hochmuths, des Neides, Hohnes, u. ſ. f. die ſich daraus aufdringen, noch vielweniger etwas Belehrendes. Cicero ſagt: Tuscul. Quaest. l. II. „Est philosophia paucis contenta judicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et invisa et suspecta; ut, si quis universam velit vituperare, secundo id populo facere possit.“ Es iſt um ſo populärer auf die Philoſophie loszuziehen, mit je geringerer Einſicht und Gründlichkeit es geſchieht; die kleinliche widrige Leidenſchaft iſt faßlich in dem Wiederklange, der ihr in Andern begegnet, und die Unwiſſenheit geſellt ſich mit gleicher Verſtändlichkeit dazu. Andere Gegenſtände fallen in die Sinne, oder ſtehen in Geſammt-Anſchauungen vor der Vorſtellung; es fühlt ſich die Nothwendigkeit eines wenn gleich geringen Grades von Kenntniß derſelben, um über ſie mitſprechen zu können; auch erinnern ſie leichter an den geſunden Menſchenverſtand, weil ſie in bekannter, feſter Gegenwart ſtehen. Aber der Mangel an allem dieſem legt ſich ungeſcheut gegen die Philoſophie oder vielmehr gegen irgend ein phantaſtiſches leeres Bild los, das die Unwiſſenheit von ihr ſich einbildet und einredet, ſie hat nichts vor ſich, an dem ſie ſich orientiren könnte, und treibt ſich ſo völlig in Unbeſtimmtem,

Leerem und damit in Sinnlosem herum. — Ich habe anderwärts das unerfreuliche und unfruchtbare Geschäft übernommen, einige dergleichen aus Leidenschaften und Unwissenheit gewobene Erscheinungen in ihrer unbedeckten Blöße zu beleuchten.

Es hätte kürzlich den Anschein haben können, als ob vom Boden der Theologie und sogar der Religiosität aus eine ernsthaftere Untersuchung über Gott, göttliche Dinge und Vernunft in einem weitern Bereiche wissenschaftlich angeregt werden sollte. Allein sogleich der Anfang der Bewegung ließ solche Hoffnung nicht aufkommen; denn die Veranlassung ging von Persönlichkeiten aus, und weder die Prätension der anklagenden Frömmigkeit noch die angegriffene Prätension der freien Vernunft erhob sich zur Sache, noch weniger zum Bewußtseyn, daß, um die Sache zu erörtern, der Boden der Philosophie betreten werden müsse. Jener Angriff des Persönlichen auf den Grund sehr specieller Aeußerlichkeiten der Religion zeigte sich mit der ungeheuren Anmaßung, über die Christlichkeit von Individuen aus eigener Machtvollkommenheit absprechen zu wollen, und ihnen damit das Siegel der weltlichen und ewigen Verwerfung aufzudrücken. Dante hat es sich herausgenommen, in Kraft der Begeisterung göttlicher Poesie die Schlüssel Petri zu handhaben, und viele seiner — jedoch bereits verstorbener Zeitgenossen namentlich, selbst Päpste und Kaiser, in die höllische Verdammniß zu verurtheilen. Es ist einer neuern Philosophie der infamirende Vorwurf gemacht worden, daß in ihr das menschliche Individuum sich als Gott setze; aber gegen solchen Vorwurf einer falschen Consequenz ist es eine ganz andere wirkliche Anmaßung, sich als Weltrichter betragen, die Christlichkeit der Individuen abtheilen und die innerste Verwerfung damit über sie aussprechen. Das Schiboleth dieser Machtvollkommenheit ist der Name des Herrn Christus, und die Versicherung, daß der Herr diesen Richtern im Herzen wohne. Christus sagt (Matth. 7, 20.): „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen," die ungeheure Insolenz des Verwerfens und Verdammens aber ist keine gute Frucht. Er fährt fort: „Es werden nicht Alle, die zu mir sagen: Herr, Herr, in das Himmelreich kommen; es werden Viele zu mir sagen an jenem Tage: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen ge-

weiſſagt? haben wir nicht in deinem Namen Teufel ausgetrieben? haben wir nicht in deinem Namen viel Thaten gethan? dann werde ich ihnen bekennen: ich habe euch noch nicht erkannt, weichet alle von mir, ihr Uebelthäter!“ Die, welche im ausſchließlichen Beſitz der Chriſtlichkeit zu ſeyn verſichern, und von andern dieſen Glauben an ſie fordern, haben es nicht ſo weit gebracht, Teufel auszutreiben, vielmehr viele derſelben, wie die Gläubigen an die Seherin von Prevorſt, thun ſich etwas darauf zu gut, mit Geſindel von Geſpenſtern in gutem Vernehmen zu ſtehen und Ehrfurcht vor demſelben zu haben, ſtatt dieſe Lügen eines widerchriſtlichen knechtiſchen Aberglaubens zu verjagen und zu verbannen. Eben ſo wenig zeigen ſie ſich vermögend, Weisheit zu reden, und vollends unfähig, große Thaten der Erkenntniß und Wiſſenſchaft zu thun, was ihre Beſtimmung und Pflicht wäre; Gelehrſamkeit iſt noch nicht Wiſſenſchaft. Indem ſie mit der Maſſe der gleichgültigen Außendinge des Glaubens ſich weitläufige Beſchäftigungen machen, bleiben ſie dagegen in Anſehung des Gehalts und Inhalts des Glaubens ſelbſt um ſo dürrer bei dem Namen des Herrn Chriſtus ſtehen, und verſchmähen vorſätzlich und mit Schmähen die Ausbildung der Lehre, welche das Fundament des Glaubens der chriſtlichen Kirche iſt, denn die geiſtige, vollends denkende und wiſſenſchaftliche Expanſion ſtörte, ja verböte und tilgte den Eigendünkel des ſubjectiven Pochens auf die geiſtloſe, am Guten unfruchtbare, nur an den böſen Früchten reiche Verſicherung, daß ſie im Beſitze der Chriſtlichkeit ſich befinden, um dieſelbe ausſchließlich ſich zu eigen haben. — Dieſe geiſtige Expanſion wird mit dem beſtimmteſten Bewußtſeyn in der Schrift von dem bloßen Glauben ſo unterſchieden, daß dieſer erſt durch jene zur Wahrheit werde. „Wer überhaupt an mich glaubet, ſagt Chriſtus (Joh. 7, 38.), von deß Leibe werden Ströme des lebendigen Waſſers fließen.“ Dieß iſt dahin ſogleich in V. 39. erläutert und beſtimmt, daß aber nicht der Glaube als ſolcher an die zeitliche, ſinnliche, gegenwärtige Perſönlichkeit Chriſti dieß bewirke, er noch nicht die Wahrheit als ſolche ſey; im folgenden 39. V. iſt der Glaube dahin beſtimmt, daß Chriſtus jenes vom Geiſte geſagt, welchen empfahen ſollten, die an ihn glaubeten; denn der heilige Geiſt war noch

nicht da, denn Jesus war noch nicht verklärt; — die noch unverklärte Gestalt Christi ist die damals in der Zeit sinnlich gegenwärtige oder nachher so, was derselbe Inhalt ist, vorgestellte Persönlichkeit, die der unmittelbare Gegenstand des Glaubens ist. In dieser Gegenwart hat Christus seinen Jüngern selbst mündlich seine ewige Natur, und Bestimmung zur Versöhnung Gottes mit sich selbst und der Menschen mit ihm, die Heilsordnung und die Sittenlehre geoffenbart, und der Glaube, den die Jünger an ihn hatten, begreift dieß Alles in sich. Dessenungeachtet wird dieser Glaube, dem an der stärksten Gewißheit nichts fehlte, nur für den Anfang und bedingende Grundlage, für das noch Unvollendete erklärt; die so glaubten, haben noch nicht den Geist, sollen ihn erst empfahen — ihn, die Wahrheit selbst, ihn, der erst später als jenes Glauben ist, der in alle Wahrheit leitet. Jene aber bleiben bei solcher Gewißheit, der Bedingung, stehen; die Gewißheit aber, selbst nur subjectiv, bringt nur die subjective Frucht formell der Verstockung, und dann darin des Hochmuths, der Verunglimpfung und Verdammung. Der Schrift zuwider halten sie sich fest nur in der Gewißheit gegen den Geist, welcher die Expansion der Erkenntniß und erst die Wahrheit ist.

Diese Kahlheit an wissenschaftlichem und überhaupt geistigem Gehalt theilt diese Frömmigkeit mit dem, was sie unmittelbar sich zum Gegenstande ihrer Anklage und Verdammung macht. Die Verstandesaufklärung hat durch ihr formelles, abstractes, gehaltloses Denken ebenso die Religion von allem Inhalt ausgeleert, als jene Frömmigkeit durch ihre Reduction des Glaubens auf das Schiboleth des Herrn, Herrn. Beide haben darin nichts vor einander voraus; und indem sie widerstreitend zusammentreffen, ist kein Stoff vorhanden, in dem sie sich berührten und einen gemeinsamen Boden und die Möglichkeit, es zur Untersuchung und ferner zur Erkenntniß und Wahrheit zu bringen, erlangen könnten. Die aufgeklärte Theologie hat sich ihrerseits in ihrem Formalismus, nämlich die Gewissensfreiheit, Denkfreiheit, Lehrfreiheit, selbst Vernunft und Wissenschaft anzurufen, festgehalten. Solche Freiheit ist allerdings die Kategorie des unendlichen Rechts des Geistes, und die andere besondere Bedingung der Wahrheit zu jener ersten,

dem Glauben. Allein was das wahrhaftige und freie Gewiſſen für vernünftige Beſtimmungen und Geſetze enthalte, was das freie Glauben und Denken für Inhalt habe und lehre, dieſen materiellen Punkt haben ſie ſich enthalten, zu berühren, und ſind in jenem Formalismus des Negativen und in der Freiheit, die Freiheit nach Belieben und Meinung auszufüllen, ſtehen geblieben, ſo daß überhaupt der Inhalt ſelbſt gleichgültig ſey. Auch darum konnten dieſe nicht einem Inhalt nahe treten, weil die chriſtliche Gemeinſchaft durch das Band eines Lehrbegriffs, eines Glaubensbekenntniſſes, vereinigt ſeyn muß und es immer noch ſeyn ſoll, dagegen die Allgemeinheiten und Abſtractionen des abgeſtandenen, nicht lebendigen rationaliſtiſchen Verſtandeswaſſers das Specifiſche eines in ſich beſtimmten, ausgebildeten chriſtlichen Inhaltes und Lehrbegriffes nicht zulaſſen. Wogegen die Andern pochend auf den Namen Herr! Herr! krank und frei die Vollführung des Glaubens zum Geiſt, Gehalt und Wahrheit verſchmähen.

So iſt zwar viel Stand des Hochmuths der Gehäſſigkeit und Perſönlichkeit, wie leerer Allgemeinheiten aufgeregt worden, aber er iſt mit der Unfruchtbarkeit geſchlagen, er konnte nicht die Sache enthalten, nicht zu Gehalt und Erkenntniß führen. — Die Philoſophie hat zufrieden ſeyn können, aus dem Spiel gelaſſen worden zu ſeyn; ſie findet ſich außerhalb des Terrains jener Anmaßungen, wie der Perſönlichkeiten ſo der abſtracten Allgemeinheiten, und hatte auf ſolchen Boden gezogen nur des Unerfreulichen und Ungedeihlichen gewärtig ſeyn können.

Indem aus dem größten und unbedingten Intereſſe der menſchlichen Natur der tiefe und reiche Gehalt verkommen, und die Religioſität, gemeinſchaftlich die fromme und die reflectirende, dazu gekommen iſt, die höchſte Befriedigung ohne Inhalt zu finden, ſo iſt die Philoſophie ein zufälliges, ſubjectives Bedürfniß geworden. Jenen unbedingten Intereſſen ſind bei beiden Arten von Religioſität, und zwar von nichts anderem als von dem Räſonnement, ſo eingerichtet worden, daß es der Philoſophie nicht mehr bedarf, um jenen Intereſſen Genüge zu leiſten; ja ſie wird und zwar mit Recht dafür gehalten, jenem neuerſchaffenen Genügen und ſolcher ins Enge gezogenen Befriedigung ſtörend zu ſeyn. Die Philoſophie iſt damit ganz dem

freien Bedürfniß des Subjects anheim gegeben; es ergeht keine Art von Nöthigung dazu an daſſelbe, vielmehr hat dieß Bedürfniß, wo es vorhanden iſt, gegen Verdächtigungen und Abmahnungen ſtandhaft zu ſeyn; es exiſtirt nur als eine innere Nothwendigkeit, die ſtärker iſt als das Subject, von der ſein Geiſt dann ruhelos getrieben wird, „daß er überwinde," und dem Drange der Vernunft den würdigen Genuß verſchaffe. So ohne Anregung irgend einer auch nicht der religiöſen Autorität, vielmehr für einen Ueberfluß und gefährlichen oder wenigſtens bedenklichen Luxus erklärt, ſteht die Beſchäftigung mit dieſer Wiſſenſchaft um ſo freier allein auf dem Intereſſe der Sache und der Wahrheit. Wenn, wie Ariſtoteles ſagt, die Theorie das Seligſte und unter dem Guten das Beſte iſt, ſo wiſſen die, welche dieſes Genuſſes theilhaftig ſind, was ſie daran haben, die Befriedigung der Nothwendigkeit ihrer geiſtigen Natur: können ſich enthalten, Anforderungen darüber an Andere zu machen, und können ſie bei ihrem Bedürfniſſen und den Befriedigungen, die ſie ſich für dieſelben finden, belaſſen. Es iſt des unberufenen Herzudringens zum Geſchäfte der Philoſophie oben gedacht worden, wie daſſelbe ſich um ſo lauter macht, je weniger es geeignet iſt, Theil daran zu nehmen, ſo iſt die gründlichere, tiefere Theilnahme einſamer mit ſich und ſtiller nach Außen; die Eitelkeit und Oberflächlichkeit iſt ſchnell fertig und treibt ſich zum baldigen Dreinſprechen; der Ernſt aber um eine in ſich große und nur durch die lange und ſchwere Arbeit vollendeter Entwicklung ſich genügende Sache verſenkt ſich lange in ſtiller Beſchäftigung in dieſelbe.

Der baldige Beſchluß der zweiten Ausgabe dieſes encyclopädiſchen Leitfadens, welcher das Studium der Philoſophie nach ſeiner oben angegebenen Beſtimmung nicht leicht macht, hat mir die Befriedigung gegeben zu ſehen, daß außer dem Lautwerden der Oberflächlichkeit und Eitelkeit eine ſtillere, belohnendere Theilnahme Statt gefunden habe, welche ich nun auch dieſer neuen Ausgabe anwünſche.

Berlin, den 19. September 1830.

Hegel's Anrede an ſeine Zuhörer

bei Eröffnung ſeiner Vorleſungen in Berlin,

am 22. October 1818.

M. H.

Indem ich heute zum erſten Mal auf hieſiger Univerſität in dem Amte eines Lehrers der Philoſophie auftrete, zu dem mich die Gnade Sr. Majeſtät des Königs berufen hat, erlauben Sie mir dieß Vorwort darüber voraus zu ſchicken, daß ich es mir für beſonders wünſchenswerth und erforderlich hielt, ſowohl gerade in dieſem Zeitpunkt, als auf hieſigem Standpunkt in eine ausgebreitetere akademiſche Wirkſamkeit zu treten. Was den Zeitpunkt anbetrifft, ſo ſcheinen diejenigen Umſtände eingetreten zu ſeyn, unter denen ſich die Philoſophie wieder Aufmerkſamkeit und Liebe verſprechen darf, wo dieſe beinahe verſtummte Wiſſenſchaft ihre Stimme wieder erheben mag. Denn vor kurzem war es einestheils die Noth der Zeit, welche den kleinen Intereſſen des täglichen Lebens eine ſo große Wichtigkeit gegeben, andererſeits waren es die hohen Intereſſen der Wirklichkeit, das Intereſſe und die Kämpfe nur zunächſt das politiſche Ganze des Volkslebens und des Staates wieder herzuſtellen und zu retten, welche alle Vermögen des Geiſtes, die Kräfte aller Stände, ſo wie die äußerlichen Mittel ſo ſehr in Anſpruch genommen, daß das innere Leben des Geiſtes nicht Ruhe gewinnen konnte. Der Weltgeiſt, in der Wirklichkeit ſo ſehr beſchäftigt und nach Außen gerichtet, war abgehalten ſich nach Innen und auf ſich ſelbſt zu kehren und in ſeiner eigenthümlichen Heimath ſich zu genießen. Nun nachdem dieſer Strom

der Wirklichkeit gebrochen und die deutsche Nation überhaupt, ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat, so ist dann die Zeit eingetreten, daß in dem Staate, neben dem Regiment der wirklichen Welt, auch das freie Reich des Gedankens selbstständig emporblühe. Und überhaupt hat sich die Macht des Geistes so weit geltend gemacht, daß es nur die Ideen sind und was Ideen gemäß ist, was sich jetzt erhalten kann, daß was gelten soll, vor der Einsicht und dem Gedanken sich rechtfertigen muß. Und es ist insbesondere dieser Staat, der mich nun in sich aufgenommen hat, welcher durch das geistige Uebergewicht sich zu seinem Gewicht in der Wirklichkeit und im Politischen emporgehoben, sich an Macht und Selbstständigkeit solchen Staaten gleichgestellt hat, welche ihm an äußeren Mitteln überlegen gewesen wären. Hier ist die Bildung und die Blüthe der Wissenschaften eines der wesentlichen Momente im Staatsleben selbst. Auf hiesiger Universität, der Universität des Mittelpunkts, muß auch der Mittelpunkt aller Geistesbildung und aller Wissenschaft und Wahrheit, die Philosophie, ihre Stelle und vorzügliche Pflege finden. — Nicht nur ist es aber das geistige Leben überhaupt, welches ein Grundelement in der Existenz dieses Staates ausmacht, sondern näher hat jener große Kampf des Volkes im Verein mit seinem Fürsten, um Selbstständigkeit, um Vernichtung fremder gemüthloser Tyrannei, und um Freiheit im Gemüthe, seinen höhern Anfang genommen. Es ist die sittliche Macht des Geistes, welche sich in ihrer Energie gefühlt, ihr Panier aufgesteckt, und dieß ihr Gefühl als Gewalt und Macht der Wirklichkeit geltend gemacht hat. Wir müssen es für unschätzbar achten, daß unsere Generationen in diesem Gefühle gelebt, gehandelt und gewirkt hat, einem Gefühle, worin sich alles Rechtliche, Moralische und Religiöse concentrirte. In solchem tiefen und allumfassenden Wirken erhebt sich der Geist in sich zu seiner Würde, die Flachheit des Lebens und die Schaalheit der Interessen

geht zu Grunde und die Oberflächlichkeit der Einsicht und der Meinungen steht in ihrer Blöße da und verfliegt. Dieser tiefere Ernst, der in das Gemüth überhaupt gekommen ist, ist denn auch der wahrhafte Boden der Philosophie. Was der Philosophie entgegen steht, ist einerseits das Versenktsein in die Interessen der Noth und des Tages, andererseits die Eitelkeit der Meinungen. Das Gemüth, von ihr eingenommen, läßt der Vernunft, als welche nicht das Ihrige sucht, keinen Raum in sich. Diese Eitelkeit muß sich in ihrem Nichts verflüchtigen, wenn es dem Menschen zur Nothwendigkeit geworden, sich um substantiellen Gehalt zu bemühen, wenn es so weit gediehen, daß nur ein solcher sich geltend machen kann. In solchem substantiellen Gehalt aber haben wir die Zeit gesehen, haben wir den Kern sich bilden sehen, dessen weitere Entwicklung nach allen Seiten, der politischen, sittlichen, religiösen, wissenschaftlichen Seite, unserer Zeit anvertraut ist.

Unser Beruf und Geschäft ist die Pflege der philosophischen Entwicklung der substantiellen Grundlage, die sich neu verjüngt und bekräftigt hat. Ihre Verjüngung, die ihre nächste Wirkung und Aeußerung in der politischen Wirklichkeit zeigte, hat ihre weitere Erscheinung in dem größeren sittlichen und religiösen Ernste, in der Forderung von Gründlichkeit und Gediegenheit überhaupt, welche an alle Lebensverhältnisse ergangen ist. Der gediegenste Ernst ist an und für sich selbst der Ernst, die Wahrheit zu erkennen. Dieß Bedürfniß, wodurch die geistige Natur sich von der bloß empfindenden und genießenden unterscheidet, ist eben deswegen das Tiefste des Geistes, es ist an sich allgemeines Bedürfniß. Der Ernst der Zeiten hat es theils tiefer aufgeregt, theils ist er ein näheres Eigenthum des deutschen Geistes. Was die Auszeichnung des Deutschen in der Cultur der Philosophie betrifft, so zeigt nämlich der Zustand dieses Studiums und die Bedeutung dieses Namens bei den andern Nationen, daß der Name sich noch bei ihnen erhalten, aber seinen Sinn

verändert hat und daß die Sache verkommen und verschwunden iſt und zwar ſo, daß kaum eine Erinnerung und Ahndung von ihr zurückgeblieben iſt. Diese Wiſſenſchaft hat ſich zu den Deutſchen geflüchtet und lebt allein noch in ihnen fort. Uns iſt die Bewahrung dieſes heiligen Lichtes anvertraut und es iſt unſer Beruf es zu pflegen und zu nähren und dafür zu ſorgen, daß das Höchſte, was der Menſch beſitzen kann, das Selbſtbewußtſeyn ſeines Weſens nicht erliſche und untergehe. Aber ſelbſt in Deutſchland iſt die Tüchtigkeit der früheren Zeit vor ſeiner Wiedergeburt ſo weit gekommen, daß ſie gefunden und bewieſen zu haben meinte und verſicherte, es gebe keine Erkenntniß der Wahrheit; Gott, das Weſen der Welt und des Geiſtes, ſey ein Unbegreifliches, Unerforſchtes; der Geiſt müſſe bei der Religion ſtehen bleiben und die Religion beim Glauben, Gefühl und Ahnden, ohne vernünftiges Wiſſen. Das Erkennen betreffe nicht die Natur des Abſoluten, Gottes und Deſſen, was in Natur und Geiſt wahr und göttlich iſt, ſondern vielmehr allein theils nur das Negative, daß nichts Wahres erkannt, ſondern daß allein Unwahres, Zeitliches und Vergängliches gleichſam dem Verſtande gemeſſe erkannt zu werden, — theils was eigentlich darunter gehört, das Aeußerliche, nämlich das Hiſtoriſche, der gelegnen Umſtände, unter denen das angebliche Erkennen erſchienen iſt und eben ſolche Erkenntniß ſey nur als etwas Hiſtoriſches zu nehmen und nach jenen äußerlichen Seiten kritiſch und gelehrt zu unternehmen, aus ſeinem Inhalt könne kein Ernſt gemacht werden. Sie ſind ſo weit gekommen als Pilatus, der römiſche Proconſul, wie er Chriſtus das Wort Wahrheit nennen hörte, erwartete er auch nicht die Frage: was iſt Wahrheit? in dem Sinn als einer, der mit ſolchem Worte fertig ſey und wiſſe, daß es keine Erkenntniß der Wahrheit gebe. So iſt das, was von jeher für das Schmählichſte und Unwürdigſte gegolten hat, der Erkenntniß der Wahrheit zu entſagen, von unſern Zeiten zum höchſten Triumph des Geiſtes erhoben worden.

Die Verzweiflung an der Vernunft war, wie es bis zu ihr gekommen war, noch mit Schmerz und Wehmuth verknüpft, aber bald haben der religieuſe und ſittliche Leichtſinn und dann die Plattheit und Seichtigkeit des Wiſſens, welche ſich Aufklärung nannte, frank und frei ihre Ohnmacht bekannt und ihren Hochmuth in das gründliche Vergeſſen höherer Intereſſen gelegt; und zuletzt hat die ſogenannte kritiſche Philoſophie dieſem Nichtwiſſen des Ewigen und Göttlichen ein gutes Gewiſſen gemacht, indem ſie verſichert, *bewieſen* zu haben, daß vom Ewigen und Göttlichen nichts gewußt werden könne. Dieſe vermeinte Erkenntniß hat ſich ſogar den Namen Philoſophie angemaßt und nichts iſt der Seichtigkeit des Wiſſens ſowohl als des Charakters willkommner geweſen, nichts ſo bereitwillig von ihr ergriffen worden als dieſe Lehre der Unwiſſenheit, wodurch eben dieſe Seichtigkeit und Schaalheit für das Vortreffliche, für das Ziel und Reſultat alles intellectuellen Strebens ausgegeben worden iſt. Das Wahre nicht zu wiſſen und nur Erſcheinen des Zeitliches und Zufälliges — nur das *Eitle* zu erkennen, dieſe *Eitelkeit* iſt es, welche ſich in der Philoſophie breit gemacht hat und in unſern Zeiten noch breit macht und das große Wort führt. Man kann wohl ſagen, daß ſeitdem ſich die Philoſophie in Deutſchland hervorzuthun angefangen hat, es nie ſo ſchlecht um dieſe Wiſſenſchaft ausgeſehen hat, daß eine ſolche Anſicht, ein ſolches Verzichtthun auf vernünftiges Erkennen, ſolche Anmaßung und ſolche Ausbreitung erlangt hätte, — eine Anſicht, welche noch von der vorhergehenden Periode ſich herüber geſchleppt hat, und welche mit dem gediegenern Gefühle, dem neuen ſubſtantiellen Geiſte, ſo ſehr in Widerſpruch ſteht. Dieſe Morgenröthe eines gediegenern Geiſtes begrüße ich, rufe ich an, mit ihm nur habe ich es zu thun, indem ich behaupte, daß die Philoſophie Gehalt haben müſſe und indem ich dieſen Gehalt vor Ihnen entwickeln werde. Ueberhaupt aber rufe ich den Geiſt der Jugend dabei an: denn ſie iſt die ſchöne Zeit des Lebens, das noch nicht in

dem Syſtem der beſchränkten Zwecke der Noth befangen und für ſich der Freiheit einer intereſſeloſen wiſſenſchaftlichen Beſchäftigung fähig iſt; eben ſo iſt ſie noch unbefangen von dem negativen Geiſte der Eitelkeit, von dem Gehaltloſen eines bloß kritiſchen Bemühens. Ein noch geſundes Herz hat noch den Muth Wahrheit zu verlangen und das Reich der Wahrheit iſt es, in welchem die Philoſophie zu Hauſe iſt, welches ſie erbaut und deſſen wir durch ihr Studium theilhaftig werden. Was im Leben wahr, groß und göttlich iſt, iſt es durch die Idee; das Ziel der Philoſophie iſt, ſie in ihrer wahrhaften Geſtalt und Allgemeinheit zu erfaſſen. Die Natur iſt darunter gebunden, die Vernunft nur mit Nothwendigkeit zu vollbringen; aber das Reich des Geiſtes iſt das Reich der Freiheit. Alles was das menſchliche Leben zuſammenhält, was Werth hat und gilt, iſt geiſtiger Natur und dieß Reich des Geiſtes exiſtirt allein durch das Bewußtſeyn von Wahrheit und Recht, durch das Erfaſſen der Ideen.

Ich darf wünſchen und hoffen, daß es mir gelingen werde, auf dem Wege, den wir betreten, Ihr Vertrauen zu gewinnen und zu verdienen. Zunächſt aber darf ich nichts in Anſpruch nehmen als dieß, daß Sie Vertrauen zu der Wiſſenſchaft, Glauben an die Vernunft, Vertrauen und Glauben zu ſich ſelbſt mitbringen. Der Muth der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geiſtes iſt die erſte Bedingung des philoſophiſchen Studiums; der Menſch ſoll ſich ſelbſt ehren und ſich des Höchſten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geiſtes kann er nicht groß genug denken. Das verſchloſſene Weſen des Univerſums hat keine Kraft in ſich, welche dem Muthe des Erkennens Widerſtand leiſten könnte, es muß ſich vor ihm aufthun und ſeinen Reichthum und ſeine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genuſſe bringen.

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften.

Einleitung.

§. 1.

Die Philoſophie entbehrt des Vortheils, der den andern Wiſſenſchaften zu Gute kommt, ihre Gegenſtände, als unmittelbar von der Vorſtellung zugegeben, ſo wie die Methode des Erkennens für Anfang und Fortgang, als bereits angenommen, vorausſetzen zu können. Sie hat zwar ihre Gegenſtände zunächſt mit der Religion gemeinſchaftlich. Beide haben die Wahrheit zu ihrem Gegenſtande, und zwar im höchſten Sinne, — in dem, daß Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit iſt. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der Natur und dem menſchlichen Geiſte, deren Beziehung auf einander und auf Gott, als auf ihre Wahrheit. Die Philoſophie kann daher wohl eine Bekanntſchaft mit ihren Gegenſtänden, ja ſie muß eine ſolche, wie ohnehin ein Intereſſe an denſelben vorausſetzen; — ſchon darum, weil das Bewußtſeyn ſich der Zeit nach Vorſtellungen von Gegenſtänden früher als Begriffe von denſelben macht, der denkende Geiſt ſogar nur durchs Vorſtellen hindurch und auf daſſelbe ſich wendend, zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht.

Aber bei dem denkenden Betrachten giebts ſich bald kund, daß daſſelbe die Forderung in ſich ſchließt, die Nothwendigkeit ſeines Inhalts zu zeigen, ſowohl das Seyn ſeiner als die Beſtimmungen ſeiner Gegenſtände zu beweiſen. Jene Bekanntſchaft mit dieſen erſcheint ſo als unzureichend, und Vorausſetzungen und Verſicherungen zu machen oder gelten zu

laſſen, als unzuläſſig. Die Schwierigkeit, einen Anfang zu machen, tritt aber zugleich damit ein, da ein Anfang als ein Unmittelbares eine Vorausſetzung macht oder vielmehr ſelbſt eine ſolche iſt.

§. 2.

Die Philoſophie kann zunächſt im Allgemeinen als denkende Betrachtung der Gegenſtände beſtimmt werden. Wenn es aber richtig iſt, (und es wird wohl richtig ſeyn), daß der Menſch durchs Denken ſich vom Thiere unterſcheidet, ſo iſt alles Menſchliche dadurch und allein dadurch menſchlich, daß es durch das Denken bewirkt wird. Indem jedoch die Philoſophie eine eigenthümliche Weiſe des Denkens iſt, eine Weiſe, wodurch es Erkennen und begreifendes Erkennen wird, ſo wird ihr Denken auch eine Verſchiedenheit haben von dem in allem Menſchlichen thätigen, ja die Menſchlichkeit des Menſchlichen bewirkenden Denken, ſo ſehr es identiſch mit demſelben, an ſich nur Ein Denken iſt. Dieſer Unterſchied knüpft ſich daran, daß der durchs Denken begründete, menſchliche Gehalt des Bewußtſeyns zunächſt nicht in Form des Gedankens erſcheint, ſondern als Gefühl, Anſchauung, Vorſtellung, — Formen, die von dem Denken als Form zu unterſcheiden ſind.

Es iſt ein altes Vorurtheil, ein trivial-gewordener Satz, daß der Menſch vom Thiere ſich durchs Denken unterſcheide; es kann trivial, aber es müßte auch ſonderbar ſcheinen, wenn es Bedürfniß wäre, an ſolchen alten Glauben zu erinnern. Für ein Bedürfniß aber kann dieß gehalten werden, bei dem Vorurtheil jetziger Zeit, welche Gefühl und Denken ſo von einander trennt, daß ſie ſich entgegengeſetzt, ſelbſt ſo feindſelig ſeyn ſollen, daß das Gefühl, insbeſondere das religiöſe, durch das Denken verunreinigt, verkehrt, ja etwa gar vernichtet werde, und die Religion und Religioſität weſentlich nicht im Denken ihre Wurzel und Stelle habe. Bei ſolcher Trennung wird vergeſſen, daß nur der Menſch der Religion fähig iſt

das Thier aber keine Religion hat, ſo wenig als ihm Recht und Moralität zukommt.

Wenn jene Trennung der Religion vom Denken behauptet wird, ſo pflegt das Denken vorzuſchweben, welches als Nachdenken bezeichnet werden kann, — das reflectirende Denken, welches Gedanken als ſolche zu ſeinem Inhalte hat und zum Bewußtſeyn bringt. Die Nachläſſigkeit, den in Rückſicht des Denkens von der Philoſophie beſtimmt angegebenen Unterſchied zu kennen und zu beachten iſt es, welche die roheſten Vorſtellungen und Vorwürfe gegen die Philoſophie hervorbringt. Indem nur dem Menſchen Religion, Recht und Sittlichkeit zukommt, und zwar nur deswegen, weil er denkendes Weſen iſt, ſo iſt in dem Religiöſen, Rechtlichen und Sittlichen, — es ſey Gefühl und Glauben oder Vorſtellung, — das Denken überhaupt nicht unthätig geweſen; die Thätigkeit und die Productionen deſſelben ſind darin gegenwärtig und enthalten. Allein es iſt verſchieden, ſolche vom Denken beſtimmte und durchdrungene Gefühle und Vorſtellungen, — und Gedanken darüber zu haben. Die durchs Nachdenken erzeugten Gedanken über jene Weiſen des Bewußtſeyns, ſind das, worunter Reflexion, Raiſonnement und dergleichen, dann auch die Philoſophie begriffen iſt.

Es iſt dabei geſchehen, und noch öfters hat der Mißverſtand obgewaltet, daß ſolches Nachdenken als die Bedingung, ja als der einzige Weg behauptet worden, auf welchem wir zur Vorſtellung und zum Fürwahrhalten des Ewigen und Wahren gelangten. So ſind z. B. die (jetzt mehr vormaligen) metaphyſiſchen Beweiſe vom Daſeyn Gottes dafür ausgegeben worden, daß oder als ob durch ihre Kenntniß und die Ueberzeugung von ihnen der Glaube und die Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes weſentlich und allein bewirkt werden könne. Dergleichen Behauptung käme mit der überein, daß wir nicht eher eſſen könnten, als bis wir

uns die Kenntniß der chemischen, botanischen oder zoologischen Bestimmungen der Nahrungsmittel erworben, und wir mit der Verdauung warten müßten, bis wir das Studium der Anatomie und Physiologie absolvirt hätten. Wenn dem so wäre, würden diese Wissenschaften in ihrem Felde, wie die Philosophie in dem ihrigen, freilich sehr an Nützlichkeit gewinnen, ja ihre Nützlichkeit wäre zur absoluten und allgemeinen Unentbehrlichkeit gesteigert; vielmehr aber würden sie alle, statt unentbehrlich zu seyn, gar nicht existiren.

§. 3.

Der Inhalt, der unser Bewußtseyn erfüllt, von welcher Art er sey, macht die Bestimmtheit der Gefühle, Anschauungen, Bilder, Vorstellungen, der Zwecke, Pflichten u. s. f. und der Gedanken und Begriffe aus. Gefühl, Anschauung, Bild u. s. f. sind insofern die Formen solchen Inhalts, welcher ein und derselbe bleibt, ob er gefühlt, angeschaut, vorgestellt, gewollt, und ob er nur gefühlt oder aber mit Vermischung von Gedanken, gefühlt, angeschaut u. s. f. oder ganz unvermischt gedacht wird. In irgend einer dieser Formen oder in der Vermischung mehrerer ist der Inhalt Gegenstand des Bewußtseyns. In dieser Gegenständlichkeit schlagen sich aber auch die Bestimmtheiten dieser Formen zum Inhalte; so daß nach jeder dieser Formen ein besonderer Gegenstand zu entstehen scheint, und was an sich dasselbe ist, als ein verschiedener Inhalt aussehen kann.

Indem die Bestimmtheiten des Gefühls, der Anschauung, des Begehrens, des Willens u. s. f., insofern von ihnen gewußt wird, überhaupt Vorstellungen genannt werden, so kann im Allgemeinen gesagt werden, daß die Philosophie Gedanken, Kategorien, aber näher Begriffe an die Stelle der Vorstellungen setzt. Vorstellungen überhaupt können als Metaphern der Gedanken und Begriffe angesehen werden. Damit aber, daß man Vorstellungen hat, kennt

man noch nicht deren Bedeutung für das Denken, noch nicht deren Gedanken und Begriffe. Umgekehrt iſt es auch zweierlei, Gedanken und Begriffe zu haben, und zu wiſſen, welches die ihnen entſprechenden Vorſtellungen, Anſchauungen, Gefühle ſind. — Eine Seite deſſen, was man die Unverſtändlichkeit der Philoſophie nennt, bezieht ſich hierauf. Die Schwierigkeit liegt eines Theils in einer Unfähigkeit, die an ſich nur Ungewohntheit iſt, abſtrakt zu denken, d. h. reine Gedanken feſtzuhalten und in ihnen ſich zu bewegen. In unſerem gewöhnlichen Bewußtſeyn ſind die Gedanken mit ſinnlichem und geiſtigem geläufigen Stoffe angethan und vereinigt, und im Nachdenken, Reflektiren und Raiſonniren vermiſchen wir die Gefühle, Anſchauungen, Vorſtellungen mit Gedanken, (in jedem Satze von ganz ſinnlichem Inhalte: dieß Blatt iſt grün, ſind ſchon Kategorien, Seyn, Einzelnheit, eingemiſcht). Ein Anderes aber iſt die Gedanken ſelbſt unvermiſcht zum Gegenſtande zu machen. — Der andere Theil der Unverſtändlichkeit iſt die Ungeduld, das in der Weiſe der Vorſtellung vor ſich haben zu wollen, was als Gedanke und Begriff im Bewußtſeyn iſt. Es kommt der Ausdruck vor, man wiſſe nicht, was man ſich bei einem Begriffe, der gefaßt worden, denken ſolle; bei einem Begriffe iſt weiter nichts zu denken, als der Begriff ſelbſt. Der Sinn jenes Ausdrucks aber iſt eine Sehnſucht nach einer bereits bekannten, geläufigen Vorſtellung; es iſt dem Bewußtſeyn, als ob ihm, mit der Weiſe der Vorſtellung, der Boden entzogen wäre, auf welchem es ſonſt ſeinen feſten und heimiſchen Stand hat. Wenn es ſich in die reine Region der Begriffe verſetzt findet, weiß es nicht, wo es in der Welt iſt. — Am verſtändlichſten werden daher Schriftſteller, Prediger, Redner u. ſ. f. gefunden, die ihren Leſern oder Zuhörern Dinge vorſagen, welche dieſe bereits auswendig wiſſen, die ihnen geläufig ſind und die ſich von ſelbſt verſtehen.

§. 4.

In Beziehung auf unser gemeines Bewußtseyn zunächst hätte die Philosophie das Bedürfniß ihrer eigenthümlichen Erkenntnißweise darzuthun, oder gar zu erwecken. In Beziehung auf die Gegenstände der Religion aber, auf die Wahrheit überhaupt, hätte sie die Fähigkeit zu erweisen, dieselben von sich aus zu erkennen; in Beziehung auf eine zum Vorschein kommende Verschiedenheit von den religiösen Vorstellungen hätte sie ihre abweichenden Bestimmungen zu rechtfertigen.

§. 5.

Zum Behufe einer vorläufigen Verständigung über den angegebenen Unterschied und über die damit zusammenhängende Einsicht, daß der wahrhafte Inhalt unsers Bewußtseyns in dem Uebersetzen desselben in die Form des Gedankens und Begriffs erhalten, ja erst in sein eigenthümliches Licht gesetzt wird, kann an ein anderes altes Vorurtheil erinnert werden, daß nämlich, um zu erfahren, was an den Gegenständen und Begebenheiten, auch Gefühlen, Anschauungen, Meinungen, Vorstellungen u. s. f. Wahres sey, Nachdenken erforderlich seyn. Nachdenken abertut wenigstens dieß auf allen Fall, die Gefühle, Vorstellungen u. s. f. in Gedanken zu verwandeln.

Insofern es nur das Denken ist, was die Philosophie zur eigenthümlichen Form ihres Geschäftes in Anspruch nimmt, jeder Mensch aber von Natur denken kann, so tritt vermöge dieser Abstraktion, welche den §. 3. angegebenen Unterschied wegläßt, das Gegentheil von dem ein, was vorhin als Beschwerniß über die Unverständlichkeit der Philosophie erwähnt worden ist. Diese Wissenschaft erfährt häufig die Verachtung, daß auch solche, die sich mit ihr nicht bemüht haben, die Einbildung aussprechen, sie verstehen von Haus aus, was es mit der Philosophie für eine Bewandniß habe, und seyen fähig, wie sie so in einer gewöhnlichen Bildung,

insbesondere von religiösen Gefühlen aus, gehen und stehen, zu philosophiren und über sie zu urtheilen. Man giebt zu, daß man die andern Wissenschaften studirt haben müsse, um sie zu kennen, und daß man erst vermöge einer solchen Kenntniß berechtigt sey, ein Urtheil über sie zu haben. Man giebt zu, daß um einen Schuh zu verfertigen, man dieß gelernt und geübt haben müsse, obgleich jeder an seinem Fuße den Maßstab dafür, und Hände und in ihnen die natürliche Geschicklichkeit zu dem erforderlichen Geschäfte, besitze. Nur zum Philosophiren selbst soll dergleichen Studium, Lernen und Bemühung nicht erforderlich seyn. — Diese bequeme Meinung hat in den neuesten Zeiten ihre Bestätigung durch die Lehre vom unmittelbaren Wissen, Wissen durch Anschauen, erhalten.

§. 6.

Von der andern Seite ist es eben so wichtig, daß die Philosophie darüber verständigt sey, daß ihr Inhalt kein anderer ist, als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt, äußern und innern Welt des Bewußtseyns gemachte Gehalt, — daß ihr Inhalt die Wirklichkeit ist. Das nächste Bewußtseyn dieses Inhalts nennen wir Erfahrung. Eine sinnige Betrachtung der Welt unterscheidet schon, was von dem weiten Reiche des äußern und innern Daseyns nur Erscheinung, vorübergehend und bedeutungslos ist, und was in sich wahrhaft den Namen der Wirklichkeit verdient. Indem die Philosophie von anderem Bewußtwerden dieses einen und desselben Gehalts nur nach der Form unterschieden ist, so ist ihre Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit und Erfahrung nothwendig. Ja diese Uebereinstimmung kann für einen wenigstens äußern Prüfstein der Wahrheit einer Philosophie angesehen werden, so wie es für den höchsten Endzweck der Wissenschaft anzusehen ist, durch die Erkenntniß dieser Uebereinstimmung, die Versöhnung der selbstbewußten

Vernunft mit der ſeyenden Vernunft, mit der Wirklichkeit hervorzubringen.

In der Vorrede zu meiner Philoſophie des Rechts S. XIX. befinden ſich die Sätze:

was vernünftig iſt, das iſt wirklich,
und was wirklich iſt, das iſt vernünftig.

Dieſe einfachen Sätze haben Manchen auffallend geſchienen und Anfeindung erfahren, und zwar ſelbſt von ſolchen, welche Philoſophie und wohl ohnehin Religion zu beſitzen, nicht in Abrede ſeyn wollen. Die Religion wird es unnöthig ſeyn in dieſer Beziehung anzuführen, da ihre Lehren von der göttlichen Weltregierung dieſe Sätze zu beſtimmt ausſprechen. Was aber den philoſophiſchen Sinn betrifft, ſo iſt ſo viel Bildung vorauszuſetzen, daß man wiſſe, nicht nur daß Gott wirklich, — daß er das Wirklichſte, daß er allein wahrhaft wirklich iſt, ſondern auch, in Anſehung des Formellen, daß überhaupt das Daſeyn zum Theil Erſcheinung, und nur zum Theil Wirklichkeit iſt. Im gemeinen Leben nennt man etwa jeden Einfall, den Irrthum, das Böſe und was auf dieſe Seite gehört, ſo wie jede noch ſo verkümmerte und vergängliche Exiſtenz zufälligerweiſe eine Wirklichkeit. Aber auch ſchon einem gewöhnlichen Gefühl wird eine zufällige Exiſtenz nicht den emphatiſchen Namen eines Wirklichen verdienen; — das Zufällige iſt eine Exiſtenz, die keinen größern Werth als den eines Möglichen hat, die ſo gut nicht ſeyn kann, als ſie iſt. Wenn aber ich von Wirklichkeit geſprochen habe, ſo wäre von ſelbſt daran zu denken, in welchem Sinne ich dieſen Ausdruck gebrauche, da ich in einer ausführlichen Logik auch die Wirklichkeit abgehandelt und ſie nicht nur ſogleich von dem Zufälligen, was doch auch Exiſtenz hat, ſondern näher von Daſeyn, Exiſtenz und andern Beſtimmungen genau unterſchieden habe. — Der Wirklichkeit des Vernünftigen ſtellt ſich ſchon die Vorſtellung entgegen, ſowohl daß die Ideen, Ideale,

weiter nichts als Chimären und die Philoſophie ein Syſtem von ſolchen Hirngeſpinnſten ſey, als umgekehrt daß die Ideen und Ideale etwas viel zu Vortreffliches ſeyen, um Wirklichkeit zu haben, oder ebenſo etwas zu Ohnmächtiges, um ſich ſolche zu verſchaffen. Aber die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee iſt beſonders bei dem Verſtande beliebt, der die Träume ſeiner Abſtraktionen für etwas Wahrhaftes hält, und auf das Sollen, das er vornehmlich auch im politiſchen Felde gern vorſchreibt, eitel iſt, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie ſie ſeyn ſolle aber nicht ſey; wäre ſie wie ſie ſeyn ſoll, wo bliebe die Altklugheit ſeines Sollens? Wenn er ſich mit dem Sollen gegen triviale, äußerliche und vergängliche Gegenſtände, Einrichtungen, Zuſtände u. ſ. f. wendet, die etwa auch für eine gewiſſe Zeit, für beſondere Kreiſe eine große relative Wichtigkeit haben mögen, ſo mag er wohl Recht haben, und in ſolchem Falle vieles finden, was allgemeinen richtigen Beſtimmungen nicht entſpricht; wer wäre nicht ſo klug, um in ſeiner Umgebung vieles zu ſehen, was in der That nicht ſo iſt, wie es ſeyn ſoll? Aber dieſe Klugheit hat Unrecht ſich einzubilden, mit ſolchen Gegenſtänden und deren Sollen ſich innerhalb der Intereſſen der philoſophiſchen Wiſſenſchaft zu befinden. Dieſe hat es nur mit der Idee zu thun, welche nicht ſo ohnmächtig iſt, um nur zu ſollen und nicht wirklich zu ſeyn, und damit mit einer Wirklichkeit, an welcher jene Gegenſtände, Einrichtungen, Zuſtände u. ſ. f. nur die oberflächliche Außenſeite ſind.

§. 7.

Indem das Nachdenken überhaupt zunächſt das Princip (auch im Sinne des Anfangs) der Philoſophie enthält, und nachdem es in ſeiner Selbſtſtändigkeit wieder in neuern Zeiten erblüht iſt (nach den Zeiten der lutheriſchen Reformation), ſo iſt, indem es ſich gleich anfangs nicht blos abſtrakt, wie in den philoſophirenden Anfängen der Griechen, gehalten, ſondern

ſich zugleich auf den maßlos ſcheinenden Stoff der Erſcheinungswelt geworfen hat, der Name Philoſophie allem demjenigen Wiſſen gegeben worden, welches ſich mit der Erkenntniß des feſten Maßes und Allgemeinen in dem Meere der empiriſchen Einzelnheiten, und des Nothwendigen, der Geſetze in der ſcheinbaren Unordnung der unendlichen Menge des Zufälligen beſchäftigt, und damit zugleich ſeinen Inhalt aus dem eigenen Anſchauen und Wahrnehmen des Aeußern und Innern, aus der präſenten Natur, wie aus dem präſenten Geiſte und der Bruſt des Menſchen genommen hat.

Das Princip der Erfahrung enthält die unendlich wichtige Beſtimmung, daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Menſch ſelbſt dabei ſeyn müſſe, beſtimmter daß er ſolchen Inhalt mit der Gewißheit ſeiner ſelbſt in Einigkeit und vereinigt finde. Er muß ſelbſt dabei ſeyn, ſey es nur mit ſeinen äußerlichen Sinnen, oder aber mit ſeinem tiefern Geiſte, ſeinem weſentlichen Selbſtbewußtſeyn. — Es iſt dieß Princip daſſelbe, was heutigs Tags Glauben, unmittelbares Wiſſen, die Offenbarung im Aeußern und vornehmlich im eignen Innern genannt worden iſt. Wir heißen jene Wiſſenſchaften, welche Philoſophie genannt worden ſind, empiriſche Wiſſenſchaften von dem Ausgangspunkte, den ſie nehmen. Aber das Weſentliche, das ſie bezwecken und hervorſchaffen, ſind Geſetze, allgemeine Sätze, eine Theorie; die Gedanken des Vorhandenen. So iſt die newtoniſche Phyſik Naturphiloſophie genannt worden, wogegen z. B. Hugo Grotius durch Zuſammenſtellung der geſchichtlichen Benehmungen der Völker gegen einander, und mit der Unterſtützung eines gewöhnlichen Raiſonnements, allgemeine Grundſätze, eine Theorie aufgeſtellt hat, welche Philoſophie des äußern Staatsrechts genannt werden kann. — Noch hat der Name Philoſophie bei den Engländern allgemein dieſe Beſtimmung, Newton hat fortdauernd

den Ruhm des größten Philosophen; bis in die Preiscourante der Instrumentenmacher herab, heißen diejenigen Instrumente, die nicht unter eine besondere Rubrik magnetischen, elektrischen Apparats gebracht werden, die Thermometer, Barometer u. s. f. philosophische Instrumente; freilich sollte nicht eine Zusammensetzung von Holz, Eisen u. s. f. sondern allein das Denken das Instrument der Philosophie genannt werden *). — So heißt insbesondere die den neuesten Zeiten zu verdankende Wissenschaft der politischen Oekonomie, auch Philosophie, was wir rationelle Staatswirthschaft, oder etwa Staatswirthschaft der Intelligenz, zu nennen pflegen **).

---

*) Auch das von Thomson herausgegebene Journal hat den Titel: Annalen der Philosophie oder Magazin der Chemie, Mineralogie, Mechanik, Naturhistorie, Landwirthschaft und Künste. — Man kann sich hieraus von selbst vorstellen, wie die Materien beschaffen sind, die hier philosophische heißen. — Unter den Anzeigen von neu erschienenen Büchern fand ich kürzlich in einer englischen Zeitung folgende: The Art of Preserving the Hair, on Philosophical Principles, neatly printed in post 8., price 7 sh. — Unter philosophischen Grundsätzen der Präservation der Haare sind wahrscheinlich chemische, physiologische u. dergl. gemeint.

**) In dem Munde englischer Staatsmänner, in Beziehung auf die allgemeinen staatswirthschaftlichen Grundsätze kommt der Ausdruck philosophischer Grundsätze häufig vor, auch in öffentlichen Vorträgen. In der Parlamentssitzung von 1825 (2. Febr.) drückte sich Brougham bei Gelegenheit der Adresse, mit der die Rede vom Throne beantwortet werden sollte, so aus: „die eines Staatsmanns würdigen und philosophischen Grundsätze vom freien Handel, — denn zweifelsohne sind sie philosophisch, — über deren Annahme Se. Majestät heute dem Parlament Glück gewünscht hat.“ — Nicht aber nur dieses Oppositionsmitglied, sondern bei dem jährlichen Gastmahl, das (in demselben Monat) die Schiffseigner-Gesellschaft unter Vorsitz des ersten Ministers Earl Liverpool, zu seinen Seiten den Staatssecretär Canning und den General-Zahlmeister der Armee, Sir Charles Long, abhielt, sagte der Staatssecretär Canning, in der Erwiederung auf die ihm gebrachte Gesundheit: „Eine Periode hat kürzlich begonnen, in der die Minister es in ihrer Gewalt hatten, auf die Staatsverwaltung dieses Landes die richtigen Maximen tiefer Philosophie anzuwenden.“ — Wie auch englische Philosophie von deutscher unterschieden seyn möge, wenn anderwärts der Name Philosophie nur als ein Uebername und Hohn, oder als etwas Gehässiges gebraucht wird, so

§. 8.

So befriedigend zunächst diese Erkenntniß in ihrem Felde ist, so zeigt sich fürs erste noch ein anderer Kreis von Gegenständen, die darin nicht befaßt sind, — Freiheit, Geist, Gott. Sie sind auf jenem Boden nicht darum nicht zu finden, weil sie der Erfahrung nicht angehören sollten; sie werden zwar nicht sinnlich erfahren, aber was im Bewußtseyn überhaupt ist, wird erfahren, — dieß ist sogar ein tautologischer Satz, — sondern weil diese Gegenstände sich sogleich ihrem Inhalte nach als unendlich darbieten.

Es ist ein alter Satz, der dem Aristoteles fälschlicherweise so zugeschrieben zu werden pflegt, als ob damit der Standpunkt seiner Philosophie ausgedrückt seyn sollte: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu; — es ist nichts im Denken, was nicht im Sinne, in der Erfahrung gewesen. Es ist nur für einen Mißverstand zu achten, wenn die spekulative Philosophie diesen Satz nicht zugeben wollte. Aber umgekehrt wird sie ebenso behaupten: nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu, — in dem ganz allgemeinen Sinne, daß der νοῦς und in tieferer Bestimmung der Geist, die Ursache der Welt ist, und in dem nähern, (s. §. 2.) daß das rechtliche, sittliche, religiöse Gefühl ein Gefühl und damit eine Erfahrung von solchem Inhalte ist, der seine Wurzel und seinen Sitz nur im Denken hat.

§. 9.

Fürs Andere verlangt die subjektive Vernunft der Form nach ihre weitere Befriedigung; diese Form ist die Nothwendigkeit überhaupt (s. §. 1.). In jener wissenschaftlichen Weise ist Theils das in ihr enthaltene Allgemeine, die Gattung u. s. f. als für sich unbestimmt, mit dem Besondern nicht für sich zusammenhängend, sondern Beides einander äußerlich und zufällig,

ist es immer erfreulich, ihn noch in dem Munde englischer Staatsminister geehrt zu sehen.

wie ebenso die verbundenen Besonderheiten für sich gegenseitig äußerlich und zufällig sind. Theils sind die Anfänge allenthalben Unmittelbarkeiten, Gefundenes, Voraussetzungen. In Beidem geschieht der Form der Nothwendigkeit nicht Genüge. Das Nachdenken, insofern es darauf gerichtet ist, diesem Bedürfnisse Genüge zu leisten, ist das eigentlich philosophische, das spekulative Denken. Als Nachdenken hiemit, das in seiner Gemeinsamkeit mit jenem ersten Nachdenken zugleich davon verschieden ist, hat es außer den gemeinsamen, auch eigenthümliche Formen, deren allgemeine der Begriff ist.

Das Verhältniß der spekulativen Wissenschaft zu den andern Wissenschaften ist insofern nur dieses, daß jene den empirischen Inhalt der letztern nicht etwa auf der Seite läßt, sondern ihn anerkennt und gebraucht, daß sie ebenso das Allgemeine dieser Wissenschaften, die Gesetze, die Gattungen u. s. f. anerkennt und zu ihrem eigenen Inhalte verwendet, daß sie aber auch ferner in diese Kategorien andere einführt und geltend macht. Der Unterschied bezieht sich insofern allein auf diese Veränderung der Kategorien. Die spekulative Logik enthält die vorige Logik und Metaphysik, konservirt dieselben Gedankenformen, Gesetze und Gegenstände, aber sie zugleich mit weitern Kategorien weiter bildend und umformend.

Von dem Begriffe im spekulativen Sinne ist das, was gewöhnlich Begriff genannt worden ist, zu unterscheiden. In dem letztern einseitigen Sinne ist es, daß die Behauptung aufgestellt, und tausend und aber tausendmal wiederholt und zum Vorurtheile gemacht worden ist, daß das Unendliche nicht durch Begriffe gefaßt werden könne.

§. 10.

Dieses Denken der philosophischen Erkenntnißweise bedarf es selbst, sowohl seiner Nothwendigkeit nach gefaßt, wie auch seiner Fähigkeit nach, die absoluten Gegenstände zu erkennen, gerechtfertigt zu werden. Eine solche Einsicht ist aber selbst philo-

sophisches Erkennen, das daher nur innerhalb der Philosophie fällt. Eine vorläufige Explikation würde hiernit eine unphilosophische seyn sollen, und könnte nicht mehr seyn, als ein Gewebe von Voraussetzungen, Versicherungen und Raisonnements, — d. i. von zufälligen Behauptungen, denen mit demselben Rechte die entgegengesetzten gegenüber versichert werden könnten.

Ein Hauptgesichtspunkt der kritischen Philosophie ist, daß, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge u. s. f. zu erkennen, das Erkenntnißvermögen selbst vorher zu untersuchen sey, ob es solches zu leisten fähig sey; man müsse das Instrument vorher kennen lernen, ehe man die Arbeit unternehme, die vermittelst desselben zu Stande kommen soll; wenn es unzureichend sey, würde sonst alle Mühe vergebens verschwendet seyn. — Dieser Gedanke hat so plausibel geschienen, daß er die größte Bewunderung und Zustimmung erweckt, und das Erkennen aus seinem Interesse für die Gegenstände und dem Geschäfte mit denselben, auf sich selbst, auf das Formelle, zurückgeführt hat. Will man sich jedoch nicht mit Worten täuschen, so ist leicht zu sehen, daß wohl andere Instrumente sich auf sonstige Weise etwa untersuchen und beurtheilen lassen, als durch das Vornehmen der eigenthümlichen Arbeit, der sie bestimmt sind. Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt dasselbe untersuchen, nicht anders als es erkennen. Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist eben so ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage.

Reinhold, der die Verworrenheit erkannt hat, die in solchem Beginnen herrscht, hat zur Abhülfe vorgeschlagen, vorläufig mit einem hypothetischen und problematischen Philosophiren anzufangen, und in demselben, man weiß nicht wie, fortzumachen, bis sich weiterhin etwa ergebe, daß man

auf ſolchem Wege zum Unwahren gelangt ſey. Näher betrachtet lieſe dieſer Weg auf das Gewöhnliche hinaus, nämlich auf die Analyſe einer empiriſchen Grundlage oder einer in eine Definition gebrachten vorläufigen Annahme. Es iſt nicht zu verkennen, daß ein richtiges Bewußtſeyn darin liegt, den gewöhnlichen Gang der Vorausſetzungen und Vorläufigkeiten für ein hypothetiſches und problematiſches Verfahren zu erklären. Aber dieſe richtige Einſicht ändert die Beſchaffenheit ſolches Verfahrens nicht, ſondern ſpricht das Unzureichende deſſelben ſogleich aus.

§. 11.

Näher kann das Bedürfniß der Philoſophie dahin beſtimmt werden, daß indem der Geiſt als fühlend und anſchauend Sinnliches, als Phantaſie Bilder, als Wille Zwecke u. ſ. f. zu Gegenſtänden hat, er im Gegenſatze oder blos im Unterſchiede von dieſen Formen ſeines Daſeyns und ſeiner Gegenſtände, auch ſeiner höchſten Innerlichkeit, dem Denken, Befriedigung verſchaffe und das Denken zu ſeinem Gegenſtande gewinne. So kommt er zu ſich ſelbſt, im tiefſten Sinne des Worts, denn ſein Princip, ſeine unvermiſchte Selbſtheit iſt das Denken. In dieſem ſeinem Geſchäfte aber geſchieht es, daß das Denken ſich in Widerſprüche verwickelt, d. i. ſich in die feſte Nichtidentität der Gedanken verliert, ſomit ſich ſelbſt nicht erreicht, vielmehr in ſeinem Gegentheil befangen bleibt. Das höhere Bedürfniß geht gegen dieß Reſultat des nur verſtändigen Denkens und iſt darin begründet, daß das Denken nicht von ſich läßt, ſich auch in dieſem bewußten Verluſte ſeines Beiſichſeyns getreu bleibt, „auf daß es überwinde," im Denken ſelbſt die Auflöſung ſeiner eigenen Widerſprüche vollbringe.

Die Einſicht, daß die Natur des Denkens ſelbſt die Dialektik iſt, daß es als Verſtand in das Negative ſeiner ſelbſt, in den Widerſpruch, gerathen muß, macht eine Hauptſeite der

Logik aus. Das Denken verzweifelnd, aus ſich auch die Auflöſung des Widerſpruchs, in den es ſich ſelbſt geſetzt, leiſten zu können, kehrt zu den Auflöſungen und Beruhigungen zurück, welche dem Geiſte in andern ſeiner Weiſen und Formen zu Theil geworden ſind. Das Denken hätte jedoch bei dieſer Rückkehr nicht nöthig, in die Miſologie zu verfallen, von welcher Plato bereits die Erfahrung vor ſich gehabt hat, und ſich polemiſch gegen ſich ſelbſt zu benehmen, wie dieß in der Behauptung des ſogenannten unmittelbaren Wiſſens als der ausſchließenden Form des Bewußtſeyns der Wahrheit geſchieht.

§. 12.

Die aus dem genannten Bedürfniſſe hervorgehende Entſtehung der Philoſophie hat die Erfahrung, das unmittelbare und raiſonnirende Bewußtſeyn, zum Ausgangspunkte. Dadurch als einen Reiz erregt, benimmt ſich das Denken weſentlich ſo, daß es über das natürliche, ſinnliche und raiſonnirende Bewußtſeyn ſich erhebt, in das unvermiſchte Element ſeiner ſelbſt, und ſich ſo zunächſt ein ſich entfernendes, negatives Verhältniß zu jenem Anfange giebt. Es findet ſo in ſich, in der Idee des allgemeinen Weſens dieſer Erſcheinungen, zunächſt ſeine Befriedigung; dieſe Idee (das Abſolute, Gott,) kann mehr oder weniger abſtrakt ſeyn. Umgekehrt, bringen die Erfahrungswiſſenſchaften den Reiz mit ſich, die Form zu beſitzen, in welcher der Reichthum ihres Inhalts als ein nur Unmittelbares und Gefundenes, nebeneinander geſtelltes Vielfaches, daher überhaupt Zufälliges geboten wird, und dieſen Inhalt zur Nothwendigkeit zu erheben, — dieſer Reiz reißt das Denken aus jener Allgemeinheit und der nur an ſich gewährten Befriedigung heraus, und treibt es zur Entwickelung von ſich aus. Dieſe iſt einerſeits nur ein Aufnehmen des Inhalts und ſeiner vorgelegten Beſtimmungen, und giebt demſelben zugleich andererſeits die Geſtalt, frei im Sinne des urſprüngli-

chen Denkens nur nach der Nothwendigkeit der Sache ſelbſt hervorzugehen.

Von dem Verhältniſſe der Unmittelbarkeit und Vermittelung im Bewußtſeyn iſt unten ausdrücklich und ausführlicher zu ſprechen. Es iſt hier nur vorläufig darauf aufmerkſam zu machen, daß wenn beide Momente auch als unterſchieden erſcheinen, keines von beiden fehlen kann, und daß ſie in unzertrennlicher Verbindung ſind. — So enthält das Wiſſen von Gott wie von allem Ueberſinnlichen überhaupt, weſentlich eine Erhebung über die ſinnliche Empfindung oder Anſchauung; es enthält damit ein negatives Verhalten gegen dieß Erſte, darin aber die Vermittlung. Denn Vermittlung iſt ein Anfangen und ein Fortgegangenſeyn zu einem Zweiten, ſo daß dieß Zweite nur iſt, inſofern zu demſelben von einem gegen daſſelbe Andern gekommen worden iſt. Damit aber iſt das Wiſſen von Gott gegen jene empiriſche Seite nicht weniger ſelbſtſtändig, ja es giebt ſich ſeine Selbſtſtändigkeit weſentlich durch dieſe Negation und Erhebung. — Wenn die Vermittlung zur Bedingtheit gemacht und einſeitig herausgehoben wird, ſo kann man ſagen, aber es iſt nicht viel damit geſagt, die Philoſophie verdanke der Erfahrung (dem Apoſteriori ſchen) ihre erſte Entſtehung, — in der That iſt das Denken weſentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen, — ſo ſehr als man das Eſſen den Nahrungsmitteln verdanke, denn ohne dieſe könnte man nicht eſſen; das Eſſen wird freilich in dieſem Verhältniſſe als undankbar vorgeſtellt, denn es iſt das Verzehren desjenigen, dem es ſich ſelbſt verdanken ſoll. Das Denken iſt in dieſem Sinne nicht weniger undankbar.

Die eigne aber in ſich reflektirte, daher in ſich vermittelte Unmittelbarkeit des Denkens (das Apriori ſche) iſt die Allgemeinheit, ſein Bei-ſich-ſeyn überhaupt; in ihr iſt es befriedigt in ſich ſelbſt und inſofern iſt ihm die Gleichgültigkeit

gegen die Besonderung, damit aber gegen seine Entwickelung, engekommt. Wie die Religion, ob entwickelter oder ungebildeter, zum wissenschaftlichen Bewußtseyn ausgebildet oder im unbefangenen Glauben und Herzen gehalten, dieselbe intensive Natur der Befriedigung und Beseligung besitzt. Wenn das Denken bei der Allgemeinheit der Ideen stehen bleibt, — wie nothwendig in den ersten Philosophieen (z. B. dem Seyn der eleatischen Schule, dem Werden Heraklits u. dergl.) der Fall ist, wird ihm mit Recht Formalismus vorgeworfen; auch bei einer entwickelten Philosophie kann es geschehen, daß nur die abstrakten Sätze oder Bestimmungen, z. B. daß im Absoluten Alles Eins, die Identität des Subjektiven und Objektiven, aufgefaßt und beim Besondern nur dieselben wiederholt werden. In Beziehung auf die erste abstrakte Allgemeinheit des Denkens hat es einen richtigen und gründlichen Sinn, daß der Erfahrung die Entwickelung der Philosophie zu verdanken ist. Die empirischen Wissenschaften bleiben einerseits nicht bei dem Wahrnehmen der Einzelnheiten der Erscheinung stehen, sondern denkend haben sie der Philosophie den Stoff entgegen gearbeitet, indem sie die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen und Gesetze finden; sie vorbereiten so jenen Inhalt des Besondern dazu, in die Philosophie aufgenommen werden zu können. Andererseits enthalten sie damit die Nöthigung für das Denken selbst zu diesen konkreten Bestimmungen fortzugehen. Das Aufnehmen dieses Inhalts, in dem durch das Denken die noch anklebende Unmittelbarkeit und das Gegebenseyn aufgehoben wird, ist zugleich ein Entwickeln des Denkens aus sich selbst. Indem die Philosophie so ihre Entwickelung den empirischen Wissenschaften verdankt, giebt sie deren Inhalte die wesentlichste Gestalt der Freiheit (des Apriorischen) des Denkens und die Bewährung der Nothwendigkeit, statt der Ergebenheit des Vorfindens

und der erfahrnen Thatſache, daß die Thatſache zur Darſtellung und Nachbildung der urſprünglichen und vollkommen ſelbſtändigen Thätigkeit des Denkens werde.

§. 13.

In der eigenthümlichen Geſtalt äußerlicher Geſchichte wird die Entſtehung und Entwicklung der Philoſophie als Geſchichte dieſer Wiſſenſchaft vorgeſtellt. Dieſe Geſtalt giebt den Entwicklungs-Stufen der Idee die Form von zufälliger Nacheinanderfolge und etwa von dieſer Verſchiedenheit der Principien und ihrer Ausführungen in ihren Philoſophieen. Der Merkwürdigſte aber dieſer Arbeit von Jahrtauſenden iſt der Eine lebendige Geiſt, deſſen denkende Natur es iſt, das, was er iſt, zu ſeinem Bewußtſeyn zu bringen, und indem dieß ſo Gegenſtand geworden, zugleich ſchon darüber erhoben und eine höhere Stufe in ſich zu ſeyn. Die Geſchichte der Philoſophie zeigt an den verſchieden erſcheinenden Philoſophieen Theils nur Eine Philoſophie auf verſchiedenen Ausbildungs-Stufen auf, Theils daß die beſondern Principien, deren jedes einem Ganzen zu Grunde lag, nur Zweige eines und deſſelben Ganzen ſind. Die der Zeit nach letzte Philoſophie iſt das Reſultat aller vorhergehenden Philoſophieen und muß daher die Principien Aller enthalten; ſie iſt darum, wenn ſie anders Philoſophie iſt, die entfaltetſte, reichſte und konkreteſte.

Bei dem Anſchein der ſo vielen, verſchiedenen Philoſophieen muß das Allgemeine und Beſondere ſeiner eigentlichen Beſtimmung nach unterſchieden werden. Das Allgemeine formell genommen und neben das Beſondere geſtellt, wird ſelbſt auch zu einem Beſonderen. Solche Stellung würde bei Gegenſtänden des gemeinen Lebens von ſelbſt als unangemeſſen und ungeſchickt auffallen, wie wenn z. B. einer, der Obſt verlangte, Kirſchen, Birnen, Trauben u. ſ. f. anſchlüge, weil ſie Kirſchen, Birnen, Trauben, nicht aber Obſt ſeyen. In Anſehung der Philoſophie aber läßt man es ſich ge-

Verſchiedenheit beſtehen kann zu rechtfertigen, weil es ſo verſchiedene Philoſophieen gebe, und jede nur eine Philoſophie, nicht die Philoſophie ſey. — als ob nicht auch die Kirchen Ohl wären. Es geſchieht auch, daß eine ſolche, deren Princip das Allgemeine iſt, neben ſolche, deren Princip ein Beſonderes iſt, ja ſogar neben Lehren, die verſichern, daß es gar keine Philoſophie gebe, geſtellt wird, in dem Sinne, daß beides nur verſchiedene Anſichten der Philoſophie ſeyen, etwa wie wenn Licht und Finſterniß nur zwei verſchiedene Arten des Lichts genannt würden.

§. 16.

Dieſelbe Entwicklung des Denkens, welche in der Geſchichte der Philoſophie dargeſtellt wird, wird in der Philoſophie ſelbſt dargeſtellt, aber befreit von jener geſchichtlichen Aeußerlichkeit, rein im Elemente des Denkens. Der freie und wahrhafte Gedanke iſt in ſich konkret, und ſo iſt er Idee, und in ſeiner ganzen Allgemeinheit die Idee oder das Abſolute. Die Wahrheit deſſelben iſt weſentlich Syſtem, weil das Wahre als konkret nur als ſich in ſich entfaltend und in Einheit zuſammenfaſſend und haltend, d. i. als Totalität iſt, und nur durch Unterſcheidung und Beſtimmung ſeiner Unterſchiede die Nothwendigkeit derſelben und die Freiheit des Ganzen ſeyn kann.

Ein Philoſophiren ohne Syſtem kann nichts Wiſſenſchaftliches ſeyn; außerdem daß ſolches Philoſophiren für ſich mehr eine ſubjektive Gemüthsart ausdrückt, iſt es ſeinem Inhalte nach zufällig. Ein Inhalt hat allein als Moment des Ganzen ſeine Rechtfertigung, außer demſelben aber eine unbegründete Vorausſetzung oder ſubjektive Gewißheit; viele philoſophiſche Schriften beſchränken ſich darauf, auf ſolche Weiſe nur Geſinnungen und Meinungen auszuſprechen. — Unter einem Syſteme wird gewöhnlich eine Philoſophie von einem beſtimmten von andern unterſchiedenen Princip ver-

ſtanden; es iſt im Gegentheil Princip wahrhafter Philoſophie, alle beſondern Principien in ſich zu enthalten.

§. 15.

Jeder der Theile der Philoſophie iſt ein philoſophiſches Ganzes, ein ſich in ſich ſelbſt ſchließender Kreis, aber die philoſophiſche Idee iſt darin in einer beſondern Beſtimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in ſich Totalität iſt, auch die Schranke ſeines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze ſtellt ſich daher als ein Kreis von Kreiſen dar, deren jeder ein nothwendiges Moment iſt, ſo daß das Syſtem ihrer eigenthümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenſo in jedem Einzelnen erſcheint.

§. 16.

Als Encyklopädie wird die Wiſſenſchaft nicht in der ausführlichen Entwicklung ihrer Beſonderung dargeſtellt, ſondern iſt auf die Anfänge und die Grundbegriffe der beſondern Wiſſenſchaften zu beſchränken.

Wie viel von den beſondern Theilen dazu gehöre, eine beſondere Wiſſenſchaft zu konſtituiren, iſt inſoweit unbeſtimmt, als der Theil nur nicht ein vereinzeltes Moment, ſondern ſelbſt eine Totalität ſeyn muß, um ein Wahres zu ſeyn. Das Ganze der Philoſophie macht daher wahrhaft Eine Wiſſenſchaft aus, aber ſie kann auch als ein Ganzes von mehreren beſondern Wiſſenſchaften angeſehen werden. — Die philoſophiſche Encyklopädie unterſcheidet ſich von einer andern gewöhnlichen Encyklopädie dadurch, daß dieſe etwa ein Aggregat der Wiſſenſchaften ſeyn ſoll, welche zufälliger und empiriſcher Weiſe aufgenommen und worunter auch ſolche ſind, die nur den Namen von Wiſſenſchaften tragen, ſonſt aber ſelbſt eine bloße Sammlung von Kenntniſſen ſind. Die Einheit, in welche in ſolchem Aggregate die Wiſſenſchaften zuſammen gebracht werden, iſt, weil ſie äußerlich aufgenommen ſind, gleichfalls eine äußerliche, — eine Ordnung,

Dieß muß aus demſelben Grunde, zudem da auch die Materialien zufälliger Natur ſind, ein Verſuch bleiben, und immer unpaſſende Seiten zeigen. — Außerdem denn, daß die philoſophiſche Encyklopädie 1) bloße Aggregate von Kenntniſſen, — wie z. B. die Philologie zunächſt erſcheint, ausſchließt, ſo auch ohnehin 2) ſolche, welche die bloße Willkühr zu ihrem Grunde haben, wie z. B. die Heraldik; Wiſſenſchaften der letztern Art ſind die durch und durch poſitiven. 3) Andere Wiſſenſchaften werden auch poſitive genannt, welche jedoch einen rationellen Grund und Anfang haben. Dieſer Beſtandtheil gehört der Philoſophie an; die poſitive Seite aber bleibt ihnen eigenthümlich. Das Poſitive der Wiſſenſchaften iſt von verſchiedener Art: 1) ihr an ſich rationeller Anfang geht in das Zufällige dadurch über, daß ſie das Allgemeine in die empiriſche Einzelnheit und Wirklichkeit herunterzuführen haben. In dieſem Felde der Veränderlichkeit und Zufälligkeit kann nicht der Begriff, ſondern können nur Gründe geltend gemacht werden. Die Rechtswiſſenſchaft z. B., oder das Syſtem der direkten und indirekten Abgaben, erfordern letzte genaue Entſcheidungen, die außer dem An- und für ſich Beſtimmtſeyn des Begriffes liegen und daher eine Breite für die Beſtimmung zulaſſen, die nach einem Grunde ſo und nach einem andern anders gefaßt werden kann und keines ſichern Letzten fähig iſt. Ebenſo verläuft ſich die Idee der Natur in ihrer Vereinzelung in Zufälligkeiten, und die Naturgeſchichte, Erdbeſchreibung, Medicin u. ſ. f. geräth in Beſtimmungen der Exiſtenz, in Arten und Unterſchiede, die von äußerlichem Zufall und vom Spiele, nicht durch Vernunft beſtimmt ſind. Auch die Geſchichte gehört hieher inſofern die Idee ihr Weſen, deren Erſcheinung aber in der Zufälligkeit und im Felde der Willkühr iſt. 2) Solche Wiſſenſchaften ſind auch inſofern poſitiv, als ſie ihre Beſtimmungen nicht

für endlich erkennen, noch den Uebergang derſelben und ihrer ganzen Sphäre in eine höhere aufzeigen, ſondern ſie für ſchlechthin geltend annehmen. Mit dieſer Endlichkeit der Form, wie die erſte die Endlichkeit des Stoffes iſt, hängt 3) die des Erkenntnißgrundes zuſammen, welcher Theils das Raiſonnement, Theils Gefühl, Glauben, Autorität Anderer, überhaupt die Autorität der innern oder äußern Anſchauung iſt. Auch die Philoſophie, welche ſich auf Anthropologie, Thatſachen des Bewußtſeyns, innere Anſchauung oder äußere Erfahrung gründen will, gehört hieher. Es kann noch ſeyn, daß blos die Form der wiſſenſchaftlichen Darſtellung empiriſch iſt, aber die ſinnvolle Anſchauung das, was nur Erſcheinungen ſind, ſo ordnet, wie die innere Folge des Begriffes iſt. Es gehört zu ſolcher Empirie, daß durch die Entgegenſetzung der Mannigfaltigkeit der zuſammengeſtellten Erſcheinungen die äußerlichen, zufälligen Umſtände der Bedingungen ſich aufheben, wodurch dann das Allgemeine vor den Sinn tritt. — Eine ſinnige Experimental-Phyſik, Geſchichte u. ſ. f. wird auf dieſe Weiſe die rationelle Wiſſenſchaft der Natur und der menſchlichen Begebenheiten und Thaten in einem äußerlichen, den Begriff abſpiegelnden Bilde darſtellen.

§. 17.

Für den Anfang, den die Philoſophie zu machen hat, ſcheint ſie im Allgemeinen ebenſo mit einer ſubjektiven Vorausſetzung wie die andern Wiſſenſchaften zu beginnen, nämlich einen beſondern Gegenſtand, wie anderwärts Raum, Zahl u. ſ. f., ſo hier das Denken zum Gegenſtande des Denkens machen zu müſſen. Allein es iſt dieß der freie Akt des Denkens ſich auf den Standpunkt zu ſtellen, wo es für ſich ſelber iſt und ſich hiemit ſeinen Gegenſtand ſelbſt erzeugt und giebt. Ferner muß der Standpunkt, welcher ſo als unmittelbarer erſcheint, innerhalb der Wiſſenſchaft ſich zum Reſultate, und

zwar zu ihrem letzten machen, in welchem ſie ihren Anfang wieder erreicht und in ſich zurückkehrt. Auf dieſe Weiſe zeigt ſich die Philoſophie als ein in ſich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang im Sinne anderer Wiſſenſchaften hat, ſo daß der Anfang nur eine Beziehung auf das Subjekt, als welches ſich entſchließen will zu philoſophiren, nicht aber auf die Wiſſenſchaft als ſolche hat. — Oder was daſſelbe iſt, der Begriff der Wiſſenſchaft und ſomit der erſte, — und weil er der erſte iſt enthält er die Trennung, daß das Denken Gegenſtand für ein (gleichſam äußerliches) philoſophirendes Subjekt iſt, — muß von der Wiſſenſchaft ſelbſt erfaßt werden. Dieß iſt ſogar ihr einziger Zweck, Thun und Ziel, zum Begriffe ihres Begriffes, und ſo zu ihrer Rückkehr und Befriedigung zu gelangen.

§. 18.

Wie von einer Philoſophie nicht eine vorläufige allgemeine Vorſtellung gegeben werden kann, denn nur das Ganze der Wiſſenſchaft iſt die Darſtellung der Idee, ſo kann auch ihre Eintheilung nur erſt aus dieſer begriffen werden; ſie iſt wie dieſe, aus der ſie zu nehmen iſt, etwas Anticipirtes. Die Idee aber erweiſt ſich als das ſchlechthin mit ſich identiſche Denken und dieß zugleich als die Thätigkeit, ſich ſelbſt um für ſich zu ſeyn ſich gegenüber zu ſtellen und in dieſem Andern nur bei ſich ſelbſt zu ſeyn. So zerfällt die Wiſſenſchaft in die drei Theile:

I. Die Logik, die Wiſſenſchaft der Idee an und für ſich.

II. Die Naturphiloſophie als die Wiſſenſchaft der Idee in ihrem Andersſeyn.

III. Die Philoſophie des Geiſtes, als der Idee, die aus ihrem Andersſeyn in ſich zurückkehrt.

Oben §. 15. iſt bemerkt, daß die Unterſchiede der beſondern philoſophiſchen Wiſſenſchaften nur Beſtimmungen der Idee ſelbſt ſind, und dieſe es nur iſt, die ſich in dieſen verſchiedenen Elementen darſtellt. In der Natur iſt es nicht ein Anderes als die

Idee, welches erkannt würde, aber ſie iſt in der Form der Entäußerung, ſo wie im Geiſte ebendieſelbe als für ſich ſeyend und an und für ſich werdend. Eine ſolche Beſtimmung, in der die Idee erſcheint, iſt zugleich ein fließendes Moment daher iſt die einzelne Wiſſenſchaft eben ſo ſehr dieß, ihren Inhalt als ſeyenden Gegenſtand, als auch dieß, unmittelbar darin ſeinen Uebergang in ſeinen höhern Kreis zu erkennen. Die Vorſtellung der Eintheilung hat daher das Unrichtige, daß ſie die beſondern Theile oder Wiſſenſchaften nebeneinander hinſtellt, als ob ſie nur ruhende und in ihrer Unterſcheidung ſubſtantielle, wie Arten, wären.

Erſter Theil.

Die Wiſſenſchaft der Logik.

Vorbegriff.

§. 19.

Die Logik iſt die Wiſſenſchaft der reinen Idee, das iſt, der Idee im abſtrakten Elemente des Denkens.

Es gilt von dieſer, wie von andern in dieſem Vorbegriffe enthaltenen Beſtimmungen daſſelbe, was von den über die Philoſophie überhaupt vorausgeſchickten Begriffen gilt, daß ſie aus und nach der Ueberſicht des Ganzen geſchöpfte Beſtimmungen ſind.

Man kann wohl ſagen, daß die Logik die Wiſſenſchaft des Denkens, ſeiner Beſtimmungen und Geſetze ſey, aber das Denken als ſolches macht nur die allgemeine Beſtimmtheit oder das Element aus, in der die Idee als logiſche iſt. Die Idee iſt das Denken nicht als formales, ſondern als die ſich entwickelnde Totalität ſeiner eigenthümlichen Beſtimmungen und Geſetze, die es ſich ſelbſt giebt, nicht ſchon hat und in ſich vorfindet.

Die Logik iſt inſofern die ſchwerſte Wiſſenſchaft, als ſie es nicht mit Anſchauungen, nicht einmal wie die Geometrie mit abſtrakten ſinnlichen Vorſtellungen, ſondern mit reinen Abſtraktionen zu thun hat und eine Kraft und Geübtheit erfordert ſich in den reinen Gedanken zurückzuziehen, ihn feſtzuhalten und in ſolchem ſich zu bewegen. Auf der andern

Seite könnte ſie als die leichteſte angeſehen werden, weil der Inhalt nichts als das eigene Denken und deſſen geläufige Beſtimmungen, und dieſe zugleich die einfachſten und das Elementariſche ſind. Sie ſind auch das Bekannteſte, Seyn, Nichts u. ſ. f. Beſtimmtheit, Größe u. ſ. w. Anſichſeyn, Fürſichſeyn, Eines, Vieles u. ſ. w. Dieſe Bekanntſchaft erſchwert jedoch eher das logiſche Studium; eines Theils wird es leicht der Mühe nicht werth gehalten, mit ſolchem Bekannten ſich noch zu beſchäftigen; andern Theils iſt es darum zu thun, auf ganz andere, ja ſelbſt entgegengeſetzte Weiſe damit bekannt zu werden, als man es ſchon iſt.

Der Nutzen der Logik betrifft das Verhältniß zum Subjekt, inwiefern es ſich eine gewiſſe Bildung zu andern Zwecken giebt. Die Bildung deſſelben durch die Logik beſteht darin, daß es im Denken geübt wird, weil dieſe Wiſſenſchaft Denken des Denkens iſt, und daß es die Gedanken und auch als Gedankn in den Kopf bekommt. — Inſofern aber das Logiſche die abſolute Form der Wahrheit und noch mehr als dieß auch die reine Wahrheit ſelbſt iſt, iſt es ganz etwas Anderes als blos etwas Nützliches. Aber wie das Vortrefflichſte, das Freiſte und Selbſtſtändigſte auch das Nützlichſte iſt, ſo kann auch das Logiſche ſo gefaßt werden. Sein Nutzen iſt dann noch anders anzuſchlagen, als blos die formelle Uebung des Denkens zu ſeyn.

Zuſatz 1. Die erſte Frage iſt: was iſt der Gegenſtand unſerer Wiſſenſchaft? Die einfachſte und verſtändlichſte Antwort auf dieſe Frage iſt die, daß die Wahrheit dieſer Gegenſtand iſt. Wahrheit iſt ein hohes Wort und die noch höhere Sache. Wenn der Geiſt und das Gemüth des Menſchen noch geſund ſind, ſo muß dieſem dabei ſogleich die Bruſt höher ſchlagen. Es tritt dann aber auch alsbald das Aber auf, ob wir auch die Wahrheit zu erkennen vermögen. Es ſcheint eine Unangemeſſenheit ſtatt zu finden zwiſchen uns beſchränkten Menſchen und

der an und für ſich ſeyenden Wahrheit und es entſteht die Frage nach der Brücke zwiſchen dem Endlichen und dem Unendlichen. Gott iſt die Wahrheit: wie ſollen wir ihn erkennen? Die Tugenden der Demuth und der Beſcheidenheit ſcheinen mit ſolchem Vorhaben im Widerſpruch zu ſtehen. — Man frägt dann aber auch danach, ob die Wahrheit erkannt werden könne, um eine Rechtfertigung dafür zu finden, daß man in der Gemeinheit ſeiner endlichen Zwecke fortlebt. Mit ſolcher Demuth iſt es dann nicht weit her. Solche Sprache: wie ſoll ich armer Erdenwurm das Wahre zu erkennen vermögen? — iſt vergangen; an deren Stelle iſt der Dünkel und die Einbildung getreten und man hat ſich eingebildet unmittelbar im Wahren zu ſeyn. — Man hat der Jugend eingeredet, ſie beſitze das Wahre (in der Religion und im Sittlichen) ſchon wie ſie geht und ſteht. Insbeſondere hat man auch in dieſer Rückſicht geſagt, die ſämmtlichen Erwachſenen ſeyen verſunken, verholzt und verknöchert in der Unwahrheit. Der Jugend ſey die Morgenröthe erſchienen, die ältere Welt aber befinde ſich im Sumpf und Moraſt des Tages. Die beſonderen Wiſſenſchaften hat man dabei als etwas bezeichnet, das allerdings erworben werden müſſe, aber als bloßes Mittel für äußere Lebenszwecke. Hier iſt es alſo nicht Beſcheidenheit, welche von der Erkenntniß und vom Studium der Wahrheit abhält, ſondern die Ueberzeugung, daß man die Wahrheit ſchon an und für ſich beſitze. Die Aeltern ſetzen nun allerdings ihre Hoffnung auf die Jugend, denn ſie ſoll die Welt und die Wiſſenſchaft fortſetzen. Aber dieſe Hoffnung wird nur auf die Jugend geſetzt, inſofern ſie nicht bleibt wie ſie iſt, ſondern die ſaure Arbeit des Geiſtes übernimmt.

Es giebt noch eine andere Geſtalt der Beſcheidenheit gegen die Wahrheit. Dieſes iſt die Vornehmheit gegen die Wahrheit, die wir bei Pilatus ſehen, Chriſtus gegenüber. Pilatus fragte: was iſt Wahrheit? in dem Sinne deſſen, der mit Allem fertig geworden iſt, dem nichts mehr Bedeutung hat, in dem Sinn in

welchem Salomon ſagt: Alles iſt eitel. — Hier bleibt nur die ſubjektive Eitelkeit übrig.

Ferner noch ſteht der Erkenntniß der Wahrheit die Furchtſamkeit entgegen. Dem trägen Geiſt fällt leicht ein zu ſagen: ſo ſey es nicht gemeint, daß es mit dem Philoſophiren Ernſt werden ſolle. Man hört ſo wohl auch Logik, aber dieſe ſoll uns ſo laſſen wie wir ſind. Man meint, wenn das Denken über den gewöhnlichen Kreis der Vorſtellungen hinaus gehe, ſo gehe es zu böſen Häuſern; man vertraue ſich da einem Meere an, auf dem man von den Wellen des Gedankens da und dorthin geſchlagen werde und am Ende doch wieder auf der Sandbank dieſer Zeitlichkeit anlange, die man für nichts und wieder nichts verlaſſen habe. Was bei ſolcher Anſicht herauskömmt, das ſieht man in der Welt. Man kann ſich mancherlei Geſchicklichkeiten und Kenntniſſe erwerben, ein routinirter Beamter werden und ſich ſonſt für ſeine beſondern Zwecke ausbilden. Aber ein Anderes iſt es, daß man ſeinen Geiſt auch für das Höhere bildet und um daſſelbe ſich bemüht. Man darf hoffen, daß in unſerer Zeit ein Verlangen nach etwas Beſſerem in der Jugend aufgegangen iſt und daß dieſe ſich nicht blos mit dem Stroh der äußern Erkenntniß begnügen will.

Zuſatz 2. Daß das Denken der Gegenſtand der Logik ſey, darüber iſt man allgemein einverſtanden. Vom Denken aber kann man eine ſehr geringe und auch eine ſehr hohe Meinung haben. So ſagt man einerſeits: dieß iſt nur ein Gedanke — und meint damit, daß der Gedanke nur ſubjektiv, willkührlich und zufällig, nicht aber die Sache ſelbſt, das Wahre und Wirkliche ſey. Andererſeits kann man aber auch eine hohe Meinung vom Gedanken haben und denſelben ſo faſſen, daß nur er allein das Höchſte, die Natur Gottes erreicht und daß mit den Sinnen nichts von Gott zu erkennen ſey. Man ſagt, Gott ſey Geiſt und wolle im Geiſt und in der Wahrheit angebetet werden. Das Empfundene aber und Sinnliche geben

wir zu, ſey nicht das Geiſtige, ſondern das Innerſte deſſelben ſey der Gedanke und nur der Geiſt könne den Geiſt erkennen. Der Geiſt kann ſich zwar (z. B. in der Religion) auch fühlend verhalten, aber ein Anderes iſt das Gefühl als ſolches, die Weiſe des Gefühls und ein Anderes der Inhalt deſſelben. Das Gefühl als ſolches iſt überhaupt die Form des Sinnlichen, welches wir mit den Thieren gemein haben. Dieſe Form kann dann wohl des konkreten Inhalts ſich bemächtigen, aber dieſer Inhalt kömmt dieſer Form nicht zu; die Form des Gefühls iſt die niedrigſte Form für den geiſtigen Inhalt. Dieſer Inhalt, Gott ſelbſt, iſt nur in ſeiner Wahrheit im Denken und als Denken. In dieſem Sinne iſt alſo der Gedanke nicht blos nur Gedanke, ſondern iſt vielmehr die höchſte und genau betrachtet die einzige Weiſe, in der das Ewige und an und für ſich Seyende gefaßt werden kann. —

Wie vom Gedanken, ſo kann man auch von der Wiſſenſchaft des Gedankens eine hohe und eine geringe Meinung haben. Denken, meint man, kann jeder ohne Logik, wie verdauen ohne Studium der Phyſiologie. Habe man auch Logik ſtudirt, ſo denke man doch nach wie vor, vielleicht methodiſcher, doch mit wenig Aenderung. Wenn die Logik kein anderes Geſchäft hätte, als mit der Thätigkeit des blos formellen Denkens bekannt zu machen, ſo brächte ſie freilich nichts hervor, was man nicht ſonſt auch ſchon eben ſo gut gethan hätte. Die frühere Logik hatte in der That auch nur dieſe Stellung. Uebrigens gereicht auch die Kenntniß des Denkens als blos ſubjektiver Thätigkeit dem Menſchen ſchon zur Ehre und hat Intereſſe für ihn; dadurch daß der Menſch weiß, was er iſt und was er thut, unterſcheidet er ſich vom Thiere. — Andererſeits hat nun aber auch die Logik als Wiſſenſchaft des Denkens einen hohen Standpunkt, inſofern der Gedanke allein das Höchſte, das Wahre zu erfahren vermag. Wenn alſo die Wiſſenſchaft der Logik das Denken in ſeiner Thätigkeit und ſeiner Produktion

betrachtet (und das Denken iſt nicht inhaltloſe Thätigkeit, denn es producirt Gedanken und den Gedanken), ſo iſt der Inhalt überhaupt die überſinnliche Welt und die Beſchäftigung mit derſelben das Verweilen in dieſer Welt. Die Mathematik hat es mit den Abſtraktionen der Zahl und des Raumes zu thun; dieſe ſind aber noch ein Sinnliches, obſchon das abſtrakt Sinnliche und Daſeynloſe. Der Gedanke nimmt auch Abſchied von dieſem letzten Sinnlichen und iſt frei bei ſich ſelbſt, entſagt der äußerlichen und innerlichen Sinnlichkeit, entfernt alle beſondern Intereſſen und Neigungen. Inſofern die Logik dieſen Boden hat, haben wir würdiger von ihr zu denken, als man gewöhnlich zu thun pflegt.

Zuſatz 3. Das Bedürfniß die Logik in einem tieferen Sinne als dem der Wiſſenſchaft des blos formellen Denkens zu erfaſſen, iſt veranlaßt durch das Intereſſe der Religion, des Staats, des Rechts und der Sittlichkeit. Man hat früher beim Denken nichts Arges gehabt, friſch vom Kopfe weg gedacht. Man dachte über Gott, Natur und Staat und hatte die Ueberzeugung, nur durch Gedanken komme man dazu, zu erkennen, was die Wahrheit ſey, nicht durch die Sinne, oder durch ein zufälliges Vorſtellen und Meinen. Indem man ſo fort dachte, ergab es ſich aber, daß die höchſten Verhältniſſe im Leben dadurch kompromittirt wurden. Durch das Denken war dem Poſitiven ſeine Macht genommen. Staatsverfaſſungen fielen dem Gedanken zum Opfer, die Religion iſt vom Gedanken angegriffen, feſte religiöſe Vorſtellungen, die ſchlechthin als Offenbarungen galten, ſind untergraben worden und der alte Glaube wurde in vielen Gemüthern umgeſtürzt. So ſtellten ſich z. B. die griechiſchen Philoſophen der alten Religion entgegen und vernichteten die Vorſtellungen derſelben. Daher wurden Philoſophen verbannt und getödtet wegen Umſturzes der Religion und des Staats, welche beide weſentlich zuſammenhingen. So machte ſich das Denken in der Wirklichkeit geltend und übte die ungeheuerſte Wirkſamkeit. Da-

durch wurde man aufmerkſam auf dieſe Macht des Denkens, fing an ſeine Anſprüche näher zu unterſuchen und wollte gefunden haben, daß es ſich zu viel anmaaße und nicht zu leiſten vermöge, was es unternommen. Anſtatt das Weſen Gottes, der Natur und des Geiſtes, überhaupt anſtatt die Wahrheit zu erkennen, habe daſſelbe den Staat und die Religion umgeſtürzt. Es wurde deshalb eine Rechtfertigung des Denkens über ſeine Reſultate verlangt und die Unterſuchung über die Natur des Denkens und ſeine Berechtigung iſt es, welche in der neuern Zeit zum großen Theil das Intereſſe der Philoſophie ausgemacht hat.

§. 20.

Nehmen wir das Denken in ſeiner am nächſten liegenden Vorſtellung auf, ſo erſcheint es *a*) zunächſt in ſeiner gewöhnlichen ſubjektiven Bedeutung, als eine der geiſtigen Thätigkeiten oder Vermögen neben andern, der Sinnlichkeit, Anſchauen, Phantaſie u. ſ. f., Begehren, Wollen u. ſ. f. Das Produkt deſſelben, die Beſtimmtheit oder Form des Gedankens, iſt das Allgemeine, Abſtrakte überhaupt. Das Denken als die Thätigkeit, iſt ſomit das thätige Allgemeine, und zwar das ſich bethätigende, indem die That, das Hervorgebrachte, eben das Allgemeine iſt. Das Denken als Subjekt vorgeſtellt iſt Denkendes, und der einfache Ausdruck des exiſtirenden Subjekts als Denkenden iſt Ich.

Die hier und in den nächſtfolgenden §§. angegebenen Beſtimmungen ſind nicht als Behauptungen und meine Meinungen über das Denken zu nehmen; jedoch da in dieſer vorläufigen Weiſe keine Ableitung oder Beweis Statt finden kann, mögen ſie als Fakta gelten, ſo daß in dem Bewußtſeyn eines jeden, wenn er Gedanken habe und ſie betrachte, es ſich empiriſch vorfinde, daß der Charakter der Allgemeinheit und ſo gleichfalls die nachfolgenden Beſtimmungen darin vorhanden ſeyen. Eine bereits vorhandene Bildung der Auf-

merkſamkeit und der Abſtraktion wird allerdings zur Beobachtung von Faktis ſeines Bewußtſeyns und ſeiner Vorſtellungen erfordert.

Schon in dieſer vorläufigen Expoſition kommt der Unterſchied von Sinnlichem, Vorſtellung und Gedanken zur Sprache; er iſt durchgreifend für das Faſſen der Natur und der Arten des Erkennens; es wird daher zur Erläuterung dienen, dieſen Unterſchied auch hier ſchon bemerklich zu machen. — Für das Sinnliche wird zunächſt ſein äußerlicher Urſprung, die Sinne oder Sinneswerkzeuge, zur Erklärung genommen. Allein die Nennung des Werkzeuges giebt keine Beſtimmung für das, was damit erfaßt wird. Der Unterſchied des Sinnlichen vom Gedanken iſt darein zu ſetzen, daß die Beſtimmung von jenem die Einzelnheit iſt, und indem das Einzelne (ganz abſtrakt das Atome) auch im Zuſammenhange ſteht, ſo iſt das Sinnliche ein Außereinander, deſſen nähere abſtrakte Formen das Neben- und das Nacheinander ſind. — Das Vorſtellen hat ſolchen ſinnlichen Stoff zum Inhalte aber in die Beſtimmung des Meinigen, daß ſolcher Inhalt in Mir iſt, und der Allgemeinheit, der Beziehung auf ſich, der Einfachheit, geſetzt. — Außer dem Sinnlichen hat jedoch die Vorſtellung auch Stoff zum Inhalt, der aus dem ſelbſtbewußten Denken entſprungen, wie die Vorſtellungen vom Rechtlichen, Sittlichen, Religiöſen, auch vom Denken ſelbſt, und es fällt nicht ſo leicht auf, worin der Unterſchied ſolcher Vorſtellungen von den Gedanken ſolchen Inhalts zu ſetzen ſey. Hier iſt ſowohl der Inhalt Gedanke, als auch die Form der Allgemeinheit vorhanden iſt, welche ſchon dazu gehört, daß ein Inhalt in Mir, überhaupt daß er Vorſtellung ſey. Die Eigenthümlichkeit der Vorſtellung aber iſt im Allgemeinen auch in dieſer Rückſicht darein zu ſetzen, daß in ihr ſolcher Inhalt gleichfalls vereinzelt ſteht. Recht, rechtliche und dergleichen Beſtimmungen ſtehen zwar nicht im ſinnlichen

Außereinander des Raums. Der Zeit nach erscheinen sie wohl etwa nacheinander, ihr Inhalt selbst wird jedoch nicht als von der Zeit behaftet, in ihr vorübergehend und veränderlich vorgestellt. Aber solche an sich geistige Bestimmungen stehen gleichfalls vereinzelt in weitem Boden der innern abstrakten Allgemeinheit des Vorstellens überhaupt. Sie sind in dieser Vereinzelung einfach; Recht, Pflicht, Gott. Die Vorstellung bleibt nun entweder dabei stehen, daß das Recht Recht, Gott Gott ist, — oder gebildeter giebt sie Bestimmungen an, z. B. daß Gott Schöpfer der Welt, allweise, allmächtig u. s. f. ist; hier werden ebenso mehrere vereinzelte einfache Bestimmungen aneinander gereiht, welche der Verbindung ungeachtet, die ihnen in ihrem Subjekte angewiesen ist, außereinander bleiben. Die Vorstellung trifft hier mit dem Verstande zusammen, der sich von jener nur dadurch unterscheidet, daß er Verhältnisse von Allgemeinem und Besonderm oder von Ursache und Wirkung u. s. f. und dadurch Beziehungen der Nothwendigkeit unter den isolirten Bestimmungen der Vorstellung setzt, da diese sie in ihrem unbestimmten Raume durch das bloße Auch verbunden nebeneinander läßt. — Der Unterschied von Vorstellung und von Gedanken hat die nähere Wichtigkeit, weil überhaupt gesagt werden kann, daß die Philosophie nichts Anderes thue, als die Vorstellungen in Gedanken zu verwandeln, — aber freilich fernerhin den bloßen Gedanken in den Begriff.

Uebrigens wenn für das Sinnliche die Bestimmungen der Einzelnheit und des Außereinander angegeben worden, so kann noch hinzugefügt werden, daß auch diese selbst wieder Gedanken und Allgemeine sind; in der Logik wird es sich zeigen, daß der Gedanke und das Allgemeine eben dieß ist, daß er Er selbst und sein Anderes ist, über dieses übergreift und daß Nichts ihm entflieht. Indem die Sprache das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt

werden, was nicht allgemein iſt. Was ich nur meine, iſt mein, gehört mir als dieſem beſondern Individuum an; wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt, ſo kann ich nicht ſagen, was ich nur meine. Und das Unſagbare, Gefühl, Empfindung, iſt nicht das Vortrefflichſte, Wahrſte, ſondern das Unbedeutendſte, Unwahrſte. Wenn ich ſage, das Einzelne, dieſes Einzelne, Hier, Jetzt, ſo ſind dieß alles Allgemeinheiten; Alles und Jedes iſt ein Einzelnes, Dieſes, auch wenn es ſinnlich iſt, Hier, Jetzt. Ebenſo wenn ich ſage: Ich; meine ich Mich als dieſen alle Andern ausſchließenden, aber was ich ſage, Ich, iſt eben jeder; Ich, der alle Andern von ſich ausſchließt. — Kant hat ſich des ungeſchickten Ausdrucks bedient, daß Ich alle meine Vorſtellungen, auch Empfindungen, Begierden, Handlungen u. ſ. f. begleite. Ich iſt das an und für ſich Allgemeine, und die Gemeinſchaftlichkeit iſt auch eine aber eine äußerliche Form der Allgemeinheit. Alle andern Menſchen haben es mit mir gemeinſam, Ich zu ſeyn, wie es allen meinen Empfindungen, Vorſtellungen u. ſ. f. gemeinſam iſt, die Meinigen zu ſeyn. Ich aber abſtrakt als ſolches iſt die reine Beziehung auf ſich ſelbſt, in der vom Vorſtellen, Empfinden, von jedem Zuſtand, wie von jeder Partikularität der Natur, des Talents, der Erfahrung u. ſ. f. abſtrahirt iſt. Ich iſt inſofern die Exiſtenz der ganz abſtrakten Allgemeinheit, das abſtrakt Freie. Darum iſt das Ich das Denken als Subjekt, und indem Ich zugleich in allen meinen Empfindungen, Vorſtellungen, Zuſtänden u. ſ. f. bin, iſt der Gedanke allenthalben gegenwärtig und durchzieht als Kategorie alle dieſe Beſtimmungen.

Zuſatz. Wenn wir vom Denken ſprechen, ſo erſcheint daſſelbe zunächſt als eine ſubjektive Thätigkeit, als ein Vermögen, deren wir vielerlei haben, wie z. B. Gedächtniß, Vorſtellung, Willensvermögen u. dergl. Wäre das Denken blos eine ſubjek-

tive Thätigkeit und als ſolche Gegenſtand der Logik, ſo hätte dieſe wie andere Wiſſenſchaften ihren beſtimmten Gegenſtand. Er könnte dann als Willkühr erſcheinen, daß man das Denken zum Gegenſtand einer beſondern Wiſſenſchaft macht und nicht auch den Willen, die Phantaſie u. ſ. w. Daß dem Denken dieſe Ehre geſchieht, dieß möchte wohl darin ſeinen Grund haben, daß man demſelben eine gewiſſe Autorität zugeſteht und daſſelbe als das Wahrhafte des Menſchen, als dasjenige betrachtet, worin deſſen Unterſchied vom Thier beſteht. — Das Denken auch blos als ſubjektive Thätigkeit kennen zu lernen, iſt nicht ohne Intereſſe. Seine nähern Beſtimmungen wären dann Regeln und Geſetze, deren Kenntniß man durch die Erfahrung erwirbt. Das Denken in dieſem Verhältniß nach ſeinen Geſetzen betrachtet, iſt das, was ſonſt gewöhnlich den Inhalt der Logik ausmachte. Ariſtoteles iſt der Begründer dieſer Wiſſenſchaft. Er hatte die Kraft dem Denken zuzuweiſen, was ihm als ſolchem zukömmt. Unſer Denken iſt ſehr konkret, aber an dem mannigfaltigen Inhalt muß unterſchieden werden, was dem Denken oder der abſtrakten Form der Thätigkeit angehört. Ein leiſes geiſtiges Band, die Thätigkeit des Denkens, verknüpft allen dieſen Inhalt, und dieſes Band, dieſe Form als ſolche, hob Ariſtoteles hervor und beſtimmte ſie. Dieſe Logik des Ariſtoteles iſt bis auf den heutigen Tag das Logiſche, welches nur weiter ausgeſponnen iſt, vornehmlich von den Scholaſtikern des Mittelalters. Dieſe vermehrten den Stoff noch nicht, ſondern entwickelten denſelben nur weiter. Das Thun der neuern Zeit in Beziehung auf die Logik, beſteht vornehmlich nur einerſeits im Hinweglaſſen von vielen durch Ariſtoteles und die Scholaſtiker hervorgebildeten logiſchen Beſtimmungen und andererſeits im Aufpropfen von vielem pſychologiſchen Stoff. Das Intereſſe bei dieſer Wiſſenſchaft iſt, das endliche Denken in ſeinem Verfahren kennen zu lernen und die Wiſſenſchaft iſt richtig, wenn ſie ihrem vorausgeſetzten Gegenſtand entſpricht. Die Beſchäftigung mit dieſer formellen Logik hat ohne

Zweifel ihren Nutzen; es wird dadurch, wie man zu ſagen pflegt, der Kopf ausgeputzt; man lernt ſich ſammeln, lernt abſtrahiren, während man im gewöhnlichen Bewußtſeyn mit ſinnlichen Vorſtellungen zu thun hat, die ſich durchkreuzen und verwirren. Bei der Abſtraktion aber iſt die Sammlung des Geiſtes auf einen Punkt vorhanden und es wird dadurch die Gewohnheit erworben, ſich mit der Innerlichkeit zu beſchäftigen. Die Bekanntſchaft mit den Formen des endlichen Denkens kann man als Mittel für die Bildung zu den empiriſchen Wiſſenſchaften gebrauchen, welche nach dieſen Formen verfahren, und man hat in dieſem Sinn die Logik als Inſtrumentallogik bezeichnet. Man kann nun zwar liberaler thun und ſagen: die Logik ſey nicht um des Nutzens, ſondern um ihrer ſelbſt willen zu ſtudiren, denn das Vortreffliche ſey nicht um des bloßen Nutzens willen zu ſuchen. Dieß iſt nun zwar einerſeits ganz richtig, andererſeits iſt aber auch das Vortreffliche das Nützlichſte, denn es iſt das Subſtantielle, das für ſich feſtſteht und deshalb der Träger iſt für die beſondern Zwecke, die es befördert und zum Ziel bringt. Man muß die beſondern Zwecke nicht als das Erſte anſehen, aber das Vortreffliche befördert ſie doch. So hat z. B. die Religion ihren abſoluten Werth in ſich ſelbſt, zugleich werden die andern Zwecke durch dieſelbe getragen und gehalten. Chriſtus ſagt: trachtet zuerſt nach dem Reiche Gottes, ſo wird euch das Andere auch zufallen. — Die beſondern Zwecke können nur erreicht werden, indem das An- und für-ſich-ſeyende erreicht wird.

§. 21.

β) Indem Denken als thätig in Beziehung auf Gegenſtände genommen wird, — das Nachdenken über Etwas, ſo enthält das Allgemeine als ſolches Produkt ſeiner Thätigkeit den Werth der Sache, das Weſentliche, das Innere, das Wahre.

Es iſt §. 5. der alte Glaube angeführt worden, daß, was das Wahrhafte an Gegenſtänden, Beſchaffenheiten, Begebenheiten, das Innere, Weſentliche, die Sache ſey, auf welche es

ankommt, sich nicht unmittelbar im Bewußtseyn einfinde, nicht schon dieß sey, was der erste Anschein und Einfall darbiete, sondern daß man erst darüber nachdenken müsse, um zur wahrhaften Beschaffenheit des Gegenstandes zu gelangen und daß durch das Nachdenken dieß erreicht werde.

Zusatz. Schon dem Kinde wird das Nachdenken geboten. Es wird ihm z. B. aufgegeben, Adjektive mit Substantiven zu verbinden. Hier hat es aufzumerken und zu unterscheiden: es hat sich einer Regel zu erinnern und den besondern Fall danach einzurichten. Die Regel ist nichts Anderes, als ein Allgemeines und diesem Allgemeinen soll das Kind das Besondere gemäß machen. — Wir haben ferner im Leben Zwecke. Dabei denken wir darüber nach, wodurch wir dieselben erreichen können. Der Zweck ist hier das Allgemeine, das Regierende und wir haben Mittel und Werkzeuge, deren Thätigkeit wir nach dem Zweck bestimmen. — In ähnlicher Weise bethätigt sich das Nachdenken bei moralischen Verhältnissen. Nachdenken heißt hier sich des Rechten, der Pflicht erinnern, nach welchem Allgemeinen, als der feststehenden Regel, wir unser besonderes Benehmen in den vorliegenden Fällen einzurichten haben. In unserm besondern Verfahren soll die allgemeine Bestimmung erkennbar und enthalten seyn. — Auch in unserm Verhalten zu Naturerscheinungen finden wir dasselbe. Wir bemerken z. B. Blitz und Donner. Diese Erscheinung ist uns bekannt und wir nehmen sie oft wahr. Aber der Mensch ist mit der bloßen Bekanntschaft, mit der nur sinnlichen Erscheinung nicht zufrieden, sondern will dahinter kommen, will wissen, was sie ist, will sie begreifen. Man denkt deshalb nach, will die Ursache wissen, als ein von der Erscheinung als solcher Unterschiedenes, das Innere in seinem Unterschied von dem blos Aeußeren. Man verdoppelt so die Erscheinung, bricht sie entzwei in Inneres und Aeußeres, Kraft und Aeußerung, Ursache und Wirkung. Das Innere, die Kraft, ist hier wieder das Allgemeine, das Dauern

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-0
FM. 01461/009

de, nicht dieſer und jener Blitz, dieſe und jene Pflanze, ſondern das in Allem daſſelbe Bleibende. Das Sinnliche iſt ein Einzelnes und Verſchwindendes, das Dauernde darin lernen wir durch das Nachdenken kennen. Die Natur zeigt uns eine unendliche Menge einzelner Geſtalten und Erſcheinungen; wir haben das Bedürfniß in dieſe Mannigfaltigkeit Einheit zu bringen; wir vergleichen deshalb und ſuchen das Allgemeine eines Jeden zu erkennen. Die Individuen werden geboren und vergehen, die Gattung iſt das Bleibende in ihnen, das in Allem Wiederkehrende und nur für das Nachdenken iſt daſſelbe vorhanden. Hierher gehören auch die Geſetze, ſo z. B. die Geſetze der Bewegung der himmliſchen Körper. Wir ſehen die Geſtirne heute hier und morgen dort; dieſe Unordnung iſt dem Geiſt ein Unangemeſſenes, dem er nicht traut, denn er hat den Glauben an eine Ordnung, an eine einfache, konſtante und allgemeine Beſtimmung. In dieſem Glauben hat er ſein Nachdenken auf die Erſcheinungen gewendet und hat ihre Geſetze erkannt, die Bewegung der himmliſchen Körper auf eine allgemeine Weiſe feſtgeſetzt, ſo daß aus dieſem Geſetz ſich jede Ortsveränderung beſtimmen und erkennen läßt. — Eben ſo iſt es mit den Mächten, welche das menſchliche Thun in ſeiner unendlichen Mannigfaltigkeit regieren. Auch hier hat der Menſch den Glauben an ein beherrſchendes Allgemeines. — Aus allen dieſen Beiſpielen iſt zu entnehmen, wie das Nachdenken immer nach dem Feſten, Bleibenden, Inſichbeſtimmten und dem das Beſondere Regierenden ſucht. Dieß Allgemeine iſt mit den Sinnen nicht zu erfaſſen und daſſelbe gilt als das Weſentliche und Wahre. So ſind z. B. die Pflichten und Rechte das Weſentliche der Handlungen und deren Wahrheit beſteht darin jenen allgemeinen Beſtimmungen gemäß zu ſeyn.

Indem wir ſo das Allgemeine beſtimmen, ſo finden wir, daß daſſelbe den Gegenſatz eines Andern bildet und dieß Andere iſt das blos Unmittelbare, Aeußerliche und Einzelne, gegen das

Vermittelte, Innere und Allgemeine. Dieß Allgemein exiſtirte nicht äußerlich als Allgemeines; die Gattung als ſolche läßt ſich nicht wahrnehmen, die Geſetze der Bewegung der Himmelskörper ſind nicht an den Himmel geſchrieben. Das Allgemeine alſo hört man nicht und ſieht man nicht, ſondern daſſelbe iſt nur für den Geiſt. Die Religion führt uns auf ein Allgemeines, welches alles Andere in ſich befaßt, auf ein Abſolutes, wodurch alles Andere hervorgebracht iſt und dieß Abſolute iſt nicht für die Sinne, ſondern nur für den Geiſt und den Gedanken.

§. 22.

γ) Durch das Nachdenken wird an der Art, wie der Inhalt zunächſt in der Empfindung, Anſchauung, Vorſtellung iſt, etwas verändert; es iſt ſomit nur vermittelſt einer Veränderung, daß die wahre Natur des Gegenſtandes zum Bewußtſeyn kommt.

Zuſatz. Dasjenige, was beim Nachdenken herauskömmt, iſt ein Produkt unſeres Denkens. So hat z. B. Solon die Geſetze, welche er den Athenienſern gab, aus ſeinem Kopf hervorgebracht. Das Andere dagegen iſt, daß wir das Allgemeine, die Geſetze, auch als das Gegentheil eines blos Subjektiven anſehen und darin das Weſentliche, Wahrhafte und Objektive der Dinge erkennen. Um zu erfahren, was das Wahre in den Dingen ſey, iſt es mit der bloßen Aufmerkſamkeit nicht abgethan, ſondern es gehört dazu unſere ſubjektive Thätigkeit, welche das unmittelbar Vorhandene umgeſtaltet. Dieß ſcheint nun auf den erſten Anblick ganz verkehrt und dem Zwecke, um den es ſich beim Erkennen handelt, zuwider laufend zu ſeyn. Gleichwohl kann man ſagen, es ſey die Ueberzeugung aller Zeiten geweſen, daß erſt durch die vermittelſt des Nachdenkens bewirkte Umarbeitung des Unmittelbaren das Subſtantielle erreicht werde. Dagegen iſt dann vornehmlich erſt in der neuern Zeit Zweifel erregt und der Unterſchied feſtgehalten worden zwiſchen dem, was

die Erzeugniſſe unſeres Denkens und was die Dinge an ihnen ſelbſt ſeyen. Man hat geſagt, das Anſich der Dinge ſey ein ganz Anderes, als dasjenige, was wir daraus machen. Der Standpunkt dieſes Getrenntſeyns iſt beſonders durch die kritiſche Philoſophie geltend gemacht worden gegen die Ueberzeugung der ganzen frühern Welt, welcher die Uebereinſtimmung der Sache und des Gedankens als etwas Ausgemachtes galt. Um dieſen Gegenſatz dreht ſich das Intereſſe der neuern Philoſophie. Der natürliche Glaube aber des Menſchen iſt, daß dieſer Gegenſatz kein wahrer ſey. Im gewöhnlichen Leben denken wir nach, ohne die beſondere Reflexion, daß dadurch das Wahre herauskomme, wir denken ohne Weiteres, in dem feſten Glauben der Uebereinſtimmung des Gedankens mit der Sache und dieſer Glaube iſt von der höchſten Wichtigkeit. Die Krankheit unſerer Zeit iſt es, welche zu der Verzweifelung gekommen iſt, daß unſer Erkennen nur ein ſubjektives und daß dieſes Subjektive das Letzte ſey. Nun aber iſt die Wahrheit das Objektive und dieſelbe ſoll die Regel für die Ueberzeugung Aller ſeyn, dergeſtalt, daß die Ueberzeugung des Einzelnen ſchlecht iſt, inſofern ſie dieſer Regel nicht entſpricht. Nach der neuern Anſicht dagegen, iſt die Ueberzeugung als ſolche, die bloße Form des Ueberzeugtſeyns, ſchon gut, der Inhalt mag ſeyn wie er will, denn es iſt kein Maaßſtab für ſeine Wahrheit vorhanden. — Sagten wir nun vorher, es ſey der alte Glaube der Menſchen, daß es die Beſtimmung des Geiſtes ſey, die Wahrheit zu wiſſen, ſo liegt darin weiter dieſes, daß die Gegenſtände, die äußere und die innere Natur, überhaupt das Objekt, was es an ſich iſt, ſo ſey, wie es als Gedachtes iſt, daß alſo das Denken die Wahrheit des Gegenſtändlichen ſey. Das Geſchäft der Philoſophie beſteht nur darin, dasjenige, was rückſichtlich des Denkens den Menſchen von Alters her gegolten, ausdrücklich zum Bewußtſeyn zu bringen. Die Philoſophie ſtellt ſomit nichts Neues auf; was wir hier

durch unſere Reflexion herausgebracht, iſt ſchon unmittelbares Vorurtheil eines Jeden.

§. 23.

δ) Indem im Nachdenken ebenſoſehr die wahrhafte Natur zum Vorſchein kommt als dieß Denken meine Thätigkeit iſt, ſo iſt jene ebenſoſehr das Erzeugniß meines Geiſtes und zwar als denkenden Subjekts, Meiner nach meiner einfachen Allgemeinheit, als des ſchlechthin bei ſich ſeyenden Ichs, — oder meiner Freiheit.

Man kann den Ausdruck Selbſtdenken häufig hören, als ob damit etwas Bedeutendes geſagt wäre. In der That kann keiner für den andern denken, ſo wenig als eſſen und trinken; jener Ausdruck iſt daher ein Pleonasmus. — In dem Denken liegt unmittelbar die Freiheit, weil es die Thätigkeit des Allgemeinen, ein hiemit abſtraktes Sichaufſichbeziehen, ein nach der Subjektivität beſtimmungsloſes Bei-ſich-ſeyn iſt, das nach dem Inhalte zugleich nur in der Sache und deren Beſtimmungen iſt. Wenn daher von Demuth oder Beſcheidenheit, und von Hochmuth in Beziehung auf das Philoſophiren die Rede iſt, und die Demuth oder Beſcheidenheit darin beſteht ſeiner Subjektivität nichts Beſonderes von Eigenſchaft und Thun zuzuſchreiben, ſo wird das Philoſophiren wenigſtens von Hochmuth frei zu ſprechen ſeyn, indem das Denken dem Inhalte nach inſofern nur wahrhaft iſt, als es in die Sache vertieft iſt, und der Form nach nicht ein beſonderes Seyn oder Thun des Subjekts, ſondern eben dieß iſt, daß das Bewußtſeyn ſich als abſtraktes Ich als von aller Partikularität ſonſtiger Eigenſchaften, Zuſtände u. ſ. f. befreites verhält und nur das Allgemeine thut, in welchem es mit allen Individuen identiſch iſt. — Wenn Ariſtoteles dazu auffordert, ſich eines ſolchen Verhaltens würdig zu halten, ſo beſteht die Würdigkeit, die ſich das Bewußtſeyn giebt, eben darin, das beſondere Meinen

und Dafürhalten fahren zu laſſen und die Sache in ſich walten zu laſſen.

§. 24.

Die Gedanken können nach dieſen Beſtimmungen objektive Gedanken genannt werden, worunter auch die Formen, die zunächſt in der gewöhnlichen Logik betrachtet und nur für Formen des bewußten Denkens genommen zu werden pflegen, zu rechnen ſind. Die Logik fällt daher mit der Metaphyſik zuſammen, der Wiſſenſchaft der Dinge in Gedanken gefaßt, welche dafür galten, die Weſenheiten der Dinge auszudrücken.

Das Verhältniß von ſolchen Formen, wie Begriff, Urtheil und Schluß zu andern, wie Kauſalität u. ſ. f. kann ſich nur innerhalb der Logik ſelbſt ergeben. Aber ſoviel iſt auch vorläufig einzuſehen, daß, indem der Gedanke ſich von Dingen einen Begriff zu machen ſucht, dieſer Begriff (und damit auch deſſen unmittelbarſte Formen, Urtheil und Schluß) nicht aus Beſtimmungen und Verhältniſſen beſtehen kann, welche den Dingen fremd und äußerlich ſind. Das Nachdenken, iſt oben geſagt worden, führt auf das Allgemeine der Dinge; dieß iſt aber ſelbſt eines der Begriffsmomente. Daß Verſtand, Vernunft in der Welt iſt, ſagt daſſelbe was der Ausdruck: objektiver Gedanke, enthält. Dieſer Ausdruck iſt aber eben darum unbequem, weil Gedanke zu gewöhnlich nur als dem Geiſte, dem Bewußtſeyn angehörig, und das Objektive ebenſo zunächſt nur von Ungeiſtigem gebraucht wird.

Zuſatz 1. Wenn man ſagt, der Gedanke, als objektiver Gedanke, ſey das Innere der Welt, ſo kann es ſo ſcheinen, als ſolle damit den natürlichen Dingen Bewußtſeyn zugeſchrieben werden. Wir fühlen ein Widerſtreben dagegen, die innere Thätigkeit der Dinge als Denken aufzufaſſen, da wir ſagen: der Menſch unterſcheide ſich durch das Denken vom Natürlichen. Wir müßten demnach von der Natur als dem Sy-

ſtenz des bewußtloſen Gedankens reden, als von einer Intelligenz, die, wie Schelling ſagt, eine verſteinerte ſey. Statt den Ausdruck Gedanken zu gebrauchen, iſt es daher, um Mißverſtändniß zu vermeiden, beſſer, Denkbeſtimmung zu ſagen. — Das Logiſche iſt nach dem Bisherigen zufolge, als ein Syſtem von Denkbeſtimmungen überhaupt aufzuſuchen, bei welchen der Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven (in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung) hinwegfällt. Dieſe Bedeutung des Denkens und ſeiner Beſtimmungen iſt näher darin ausgedrückt, wenn die Alten ſagen: der νοῦς regiere die Welt; — oder wenn wir ſagen: es ſey Vernunft in der Welt, worunter wir verſtehen, die Vernunft ſey die Seele der Welt, wohne ihr in, ſey ihr Immanentes, ihre eigenſte, innerſte Natur, ihr Allgemeines. Ein näheres Beiſpiel iſt, daß, wenn wir von einem beſtimmten Thiere ſprechen, wir ſagen: es ſey Thier. Das Thier als ſolches iſt nicht zu zeigen, ſondern nur immer ein beſtimmtes. Das Thier exiſtirt nicht, ſondern iſt die allgemeine Natur der einzelnen Thiere, und jedes exiſtirende Thier iſt ein viel konkreter Beſtimmtes, ein Beſonderes. Aber Thier zu ſeyn, die Gattung als das Allgemeine, gehört dem beſtimmten Thier an und macht ſeine beſtimmte Weſentlichkeit aus. Nehmen wir das Thierſeyn vom Hunde weg, ſo wäre nicht zu ſagen, was er ſey. Die Dinge überhaupt haben eine bleibende, innere Natur und ein äußerliches Daſeyn. Sie leben und ſterben, entſtehen und vergehen; ihre Weſentlichkeit, ihre Allgemeinheit iſt die Gattung, und dieſe iſt nicht blos als ein Gemeinſchaftliches aufzufaſſen.

Das Denken, wie es die Subſtanz der äußerlichen Dinge ausmacht, iſt auch die allgemeine Subſtanz des Geiſtigen. In allem menſchlichen Anſchauen iſt Denken; ebenſo iſt das Denken das Allgemeine in allen Vorſtellungen, Erinnerungen und überhaupt in jeder geiſtigen Thätigkeit, in allem Wollen, Wünſchen u. ſ. f. Dieß Alles ſind nur weitere Specifikationen des Denkens. Indem wir das Denken ſo auffaſſen, ſo erſcheint daſſelbe in

einem anderen Verhältniß, als wenn wir blos ſagen: wir haben Denkvermögen, unter und neben andern Vermögen, als Anſchauen, Vorſtellen, Wollen u. dergl. Betrachten wir das Denken als das wahrhaft Allgemeine alles Natürlichen und auch alles Geiſtigen, ſo greift daſſelbe über alles dieſes über und iſt die Grundlage von Allem. An dieſe Auffaſſung des Denkens, in ſeiner objektiven Bedeutung (als νοῦς), können wir zunächſt anknüpfen, was das Denken im ſubjektiven Sinn iſt. Wir ſagen vorerſt: der Menſch iſt denkend, — aber zugleich ſagen wir auch, daß er anſchauend, wollend u. ſ. w. ſey. Der Menſch iſt denkend, und iſt Allgemeines, aber denkend iſt er nur, indem das Allgemeine für ihn iſt. Das Thier iſt auch an ſich Allgemeines, aber das Allgemeine iſt als ſolches nicht für daſſelbe, ſondern nur immer das Einzelne. Das Thier ſieht ein Einzelnes, z. B. ſein Futter, einen Menſchen u. ſ. w. Aber alles dieß iſt für daſſelbe nur ein Einzelnes. Ebenſo hat es die ſinnliche Empfindung immer nur mit Einzelnem zu thun (dieſer Schmerz, dieſer Wohlgeſchmack u. ſ. f.). Die Natur bringt den νοῦς ſich nicht zum Bewußtſeyn, erſt der Menſch verdoppelt ſich ſo, das Allgemeine für das Allgemeine zu ſeyn. Dieß iſt zunächſt der Fall, indem der Menſch ſich als Ich weiß. Wenn ich Ich ſage, ſo meine ich mich, als dieſe einzelne, durchaus beſtimmte Perſon. In der That ſage ich jedoch dadurch nichts Beſonderes von mir aus. Ich iſt auch jeder Andere, und indem ich mich als Ich bezeichne, ſo meine ich zwar mich, dieſen Einzelnen, ſpreche jedoch zugleich ein vollkommen Allgemeines aus. Ich iſt das reine Fürſichſeyn, worin alles Beſondere negirt und aufgehoben iſt, dieſes Letzte, Einfache und Reine des Bewußtſeyns. Wir können ſagen: Ich und Denken ſind daſſelbe, oder beſtimmter: Ich iſt das Denken als Denkendes. Was ich in meinem Bewußtſeyn habe, das iſt für mich. Ich iſt dieſe Leere, das Receptakulum für Alles und Jedes, für welches Alles iſt und welches Alles in ſich aufbewahrt. Jeder Menſch iſt eine

ganze Welt von Vorſtellungen, welche in der Nacht des Ich begraben ſind. So iſt denn Ich das Allgemeine, in welchem von allem Beſonderen abſtrahirt iſt, in welchem aber zugleich Alles verhüllet liegt. Es iſt deshalb nicht die blos abſtrakte Allgemeinheit, ſondern die Allgemeinheit, welche Alles in ſich enthält. Wir brauchen das Ich zunächſt ganz trivial und erſt die philoſophiſche Reflexion iſt es, wodurch daſſelbe zum Gegenſtand der Betrachtung gemacht wird. Im Ich haben wird den ganz reinen präſenten Gedanken. Das Thier kann nicht ſprechen: Ich, — ſondern der Menſch nur, weil er das Denken iſt. Im Ich iſt nun vielfacher innerer und äußerer Inhalt, und je nachdem dieſer Inhalt beſchaffen iſt, verhalten wir uns ſinnlich anſchauend, vorſtellend, erinnernd u. ſ. f. Bei Allem aber iſt das Ich, oder in Allem iſt das Denken. Denkend iſt ſomit der Menſch immer, auch wenn er nur anſchaut; betrachtet er irgend etwas, ſo betrachtet er es immer als ein Allgemeines, fixirt Einzelnes, hebt es heraus, entfernt dadurch ſeine Aufmerkſamkeit von Anderem, nimmt es als ein Abſtraktes und Allgemeines, wenn auch nur formell Allgemeines.

Bei unſern Vorſtellungen findet der gedoppelte Fall ſtatt, daß entweder der Inhalt ein gedachter iſt aber die Form nicht, oder daß umgekehrt die Form dem Gedanken angehört, aber der Inhalt nicht. Sage ich z. B. Zorn, Roſe, Hoffnung, ſo iſt mir dieß Alles der Empfindung nach bekannt, aber dieſen Inhalt ſpreche ich in allgemeiner Weiſe, in der Form des Gedankens aus: ich habe daran viel Beſonderes hinweggelaſſen und nur den Inhalt als Allgemeines gegeben, aber der Inhalt bleibt ſinnlich. Stelle ich mir umgekehrt Gott vor, ſo iſt zwar der Inhalt ein rein Gedachtes, aber die Form noch ſinnlich, wie ich dieſelbe unmittelbar in mir vorfinde. Bei Vorſtellungen iſt alſo der Inhalt nicht blos ſinnlich, wie bei Beſchauungen, ſondern der Inhalt iſt entweder ſinnlich, die Form aber dem Denken angehörig, oder umgekehrt. Im erſten Falle iſt der Stoff ge-

geben und die Form gehört dem Denken an, im andern Falle iſt das Denken der Quell des Inhalts, aber durch die Form wird der Inhalt zu einem Gegebenen, das ſomit äußerlich an den Geiſt kömmt.

Zuſatz 2. In der Logik haben wir es mit dem reinen Gedanken, oder den reinen Denkbeſtimmungen zu thun. Beim Gedanken im gewöhnlichen Sinn ſtellen wir uns immer etwas vor, was nicht blos reiner Gedanke iſt, denn man meint ein Gedachtes damit, deſſen Inhalt ein Empiriſches iſt. In der Logik werden die Gedanken ſo gefaßt, daß ſie keinen andern Inhalt haben als einen dem Denken ſelbſt angehörigen und durch daſſelbe hervorgebrachten. So ſind die Gedanken *reine* Gedanken. So iſt der Geiſt rein bei ſich ſelbſt und hiermit frei, denn die Freiheit iſt eben dieß, in ſeinem Andern bei ſich ſelbſt zu ſeyn, von ſich abzuhängen, das Beſtimmende ſeiner ſelbſt zu ſeyn. In allen Trieben fange ich von einem Andern an, von einem ſolchen, das für mich ein Aeußerliches iſt. Hier ſprechen wir dann von Abhängigkeit. Freiheit iſt nur da, wo kein Anderes für mich iſt, das ich nicht ſelbſt bin. Der natürliche Menſch, welcher nur durch ſeine Triebe beſtimmt wird, iſt nicht bei ſich ſelbſt: wenn auch noch ſo eigenſinnig, ſo iſt der *Inhalt* ſeines Wollens und Meinens doch nicht ſein eigner, und ſeine Freiheit iſt nur eine *formelle*. Indem ich denke, gebe ich meine ſubjektive Beſonderheit auf, vertiefe ich mich in die Sache, laſſe das Denken für ſich gewähren, und ich denke ſchlecht, indem ich von dem Meinigen etwas hinzuthue.

Betrachten wir dem Bisherigen zufolge die Logik als das Syſtem der *reinen* Denkbeſtimmungen, ſo erſcheinen dagegen die andern philoſophiſchen Wiſſenſchaften, die Naturphiloſophie und die Philoſophie des Geiſtes gleichſam als eine angewandte Logik, denn dieſe iſt die belebende Seele derſelben. Das Intereſſe der übrigen Wiſſenſchaften iſt dann nur, die logiſchen Formen in den Geſtalten der Natur und des Geiſtes zu erken-

nen, Geſtalten, die nur eine beſondere Ausdrucksweiſe der Formen des reinen Denkens ſind. Nehmen wir z. B. den Schluß (nicht in der Bedeutung der alten, formellen Logik, ſondern in ſeiner Wahrheit), ſo iſt er die Beſtimmung, daß das Beſondere die Mitte ſey, welche die Extreme des Allgemeinen und Einzelnen zuſammenſchließt. Dieſe Form des Schließens iſt eine allgemeine Form aller Dinge. Alle Dinge ſind beſondere, die ſich als ein Allgemeines mit dem Einzelnen zuſammenſchließen. Die Ohnmacht der Natur bringt es dann aber mit ſich, die logiſchen Formen nicht rein darzuſtellen. Eine ſolche ohnmächtige Darſtellung des Schluſſes iſt z. B. der Magnet, der in der Mitte, in ſeinem Indifferenzpunkt, ſeine Pole zuſammenſchließt, die hiermit in ihrer Unterſchiedenheit unmittelbar Eines ſind. In der Phyſik lernt man auch das Allgemeine, das Weſen kennen, und der Unterſchied iſt nur der, daß die Naturphiloſophie die wahrhaften Formen des Begriffs in den natürlichen Dingen uns zum Bewußtſeyn bringt. — Die Logik iſt ſomit der allbelebende Geiſt aller Wiſſenſchaften, die Denkbeſtimmungen der Logik ſind die reinen Geiſter; ſie ſind das Innerſte, aber zugleich ſind ſie es, die wir immer im Munde führen und die deshalb etwas durchaus Bekanntes zu ſeyn ſcheinen. Aber ſolch Bekanntes iſt gewöhnlich das Unbekannteſte. So iſt z. B. das Seyn reine Denkbeſtimmung; es fällt uns jedoch nie ein, das Iſt zum Gegenſtand unſerer Betrachtung zu machen. Man meint gewöhnlich, das Abſolute müſſe weit jenſeits liegen, aber es iſt gerade das ganz Gegenwärtige, das wir als Denkendes, wenn auch ohne ausdrückliches Bewußtſeyn darum, immer mit uns führen und gebrauchen. In der Sprache vornehmlich ſind ſolche Denkbeſtimmungen niedergelegt, und ſo hat der Unterricht in der Grammatik, welcher den Kindern ertheilt wird, das Nützliche, daß man ſie unbewußt auf Unterſchiede des Denkens aufmerkſam macht.

Man ſagt gewöhnlich, die Logik habe es nur mit For-

men zu thun und ihren Inhalt anderswo herzunehmen. Die logiſchen Gedanken ſind indeß kein Nur gegen allen andern Inhalt, ſondern aller andere Inhalt iſt nur ein Nur gegen dieſelben. Sie ſind der an und für ſich ſeyende Grund von Allem. — Es gehört ſchon ein höherer Standpunkt der Bildung dazu, auf ſolche reine Beſtimmungen ſein Intereſſe zu richten. Das An- und-für-ſich-ſelbſt-betrachten derſelben hat den weitern Sinn, daß wir aus dem Denken ſelbſt dieſe Beſtimmungen ableiten und aus ihnen ſelbſt ſehen, ob ſie wahrhafte ſind. Wir nehmen ſie nicht äußerlich auf und definiren ſie dann oder zeigen ihren Werth und ihre Gültigkeit auf, indem wir ſie vergleichen mit dem, wie ſie im Bewußtſeyn vorkommen. Denn würden wir von der Beobachtung und Erfahrung ausgehen und z. B. ſagen: Kraft pflegen wir da und dafür zu gebrauchen. Solche Definition nennen wir dann richtig, wenn dieſelbe mit dem übereinſtimmt, was von dem Gegenſtand derſelben in unſerm gewöhnlichen Bewußtſeyn ſich findet. Auf ſolche Weiſe wird indeß ein Begriff nicht an und für ſich, ſondern nach einer Vorausſetzung beſtimmt, welche Vorausſetzung dann das Kriterium, der Maaßſtab der Richtigkeit iſt. Wir haben indeß ſolchen Maaßſtab nicht zu gebrauchen, ſondern die in ſich ſelbſt lebendigen Beſtimmungen für ſich gewähren zu laſſen. Die Frage nach der Wahrheit der Gedankenbeſtimmungen muß dem gewöhnlichen Bewußtſeyn ſeltſam vorkommen, denn dieſelben ſcheinen nur in ihrer Anwendung auf gegebene Gegenſtände die Wahrheit zu erhalten und es hätte hiernach keinen Sinn ohne dieſe Anwendung nach ihrer Wahrheit zu fragen. Dieſe Frage aber iſt es gerade, worauf es ankömmt. Dabei muß man freilich wiſſen, was unter Wahrheit zu verſtehen iſt. Gewöhnlich nennen wir Wahrheit Uebereinſtimmung eines Gegenſtandes mit unſerer Vorſtellung. Wir haben dabei als Vorausſetzung einen Gegenſtand, dem unſere Vorſtellung von ihm gemäß ſeyn ſoll. — Im philoſophiſchen Sinn dagegen

heißt Wahrheit, überhaupt abſtrakt ausgedrückt, Uebereinſtimmung eines Inhalts mit ſich ſelbſt. Dieß iſt alſo eine ganz andere Bedeutung von Wahrheit als die vorher erwähnte. Uebrigens findet ſich die tiefere (philoſophiſche) Bedeutung der Wahrheit zum Theil auch ſchon im gewöhnlichen Sprachgebrauch. So ſpricht man z. B. von einem wahren Freund und verſteht darunter einen ſolchen, deſſen Handlungsweiſe dem Begriff der Freundſchaft gemäß iſt; eben ſo ſpricht man von einem wahren Kunſtwerk. Unwahr heißt dann ſo viel als ſchlecht, in ſich ſelbſt unangemeſſen. In dieſem Sinne iſt ein ſchlechter Staat ein unwahrer Staat und das Schlechte und Unwahre überhaupt beſteht in dem Widerſpruch, der zwiſchen der Beſtimmung oder dem Begriff und der Exiſtenz eines Gegenſtandes ſtatt findet. Von einem ſolchen ſchlechten Gegenſtand können wir uns eine richtige Vorſtellung machen, aber der Inhalt dieſer Vorſtellung iſt ein in ſich Unwahres. Solcher Richtigkeiten, die zugleich Unwahrheiten ſind, können wir viele im Kopfe haben. — Gott allein iſt die wahrhafte Uebereinſtimmung des Begriffs und der Realität; alle endlichen Dinge aber haben eine Unwahrheit an ſich, ſie haben einen Begriff und eine Exiſtenz, die aber ihrem Begriff unangemeſſen iſt. Deßhalb müſſen ſie zu Grunde gehen, wodurch die Unangemeſſenheit ihres Begriffs und ihrer Exiſtenz manifeſtirt wird. Das Thier als Einzelnes hat ſeinen Begriff in ſeiner Gattung und die Gattung befreit ſich von der Einzelnheit durch den Tod.

Die Betrachtung der Wahrheit in dem hier erläuterten Sinn, der Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, macht das eigentliche Intereſſe des Logiſchen aus. Im gewöhnlichen Bewußtſeyn kömmt die Frage nach der Wahrheit der Denkbeſtimmungen gar nicht vor. Das Geſchäft der Logik kann auch ſo ausgedrückt werden, daß in ihr die Denkbeſtimmungen betrachtet werden, inwiefern ſie fähig ſeyen, das Wahre zu faſſen. Die Frage geht alſo darauf: welches die Formen des Unendlichen und

welches die Formen des Endlichen ſind. Im gewöhnlichen Bewußtſeyn hat man bei den endlichen Denkbeſtimmungen kein Arges und läßt ſie ohne Weiteres gelten. Alle Täuſchung aber kommt daher, nach endlichen Beſtimmungen zu denken und zu handeln.

Zuſatz 3. Das Wahre kann man auf verſchiedene Weiſe erkennen und die Weiſen des Erkennens ſind nur als Formen zu betrachten. So kann man allerdings das Wahre durch Erfahrung erkennen, aber dieſe Erfahrung iſt nur eine Form. Bei der Erfahrung kömmt es darauf an, mit welchem Sinn man an die Wirklichkeit geht. Ein großer Sinn macht große Erfahrungen und erblickt in dem bunten Spiel der Erſcheinung das, worauf es ankömmt. Die Idee iſt vorhanden und wirklich, nicht etwas da drüben und hinten. Der große Sinn, wie z. B. der eines Göthe, der in die Natur oder in die Geſchichte blickt, macht große Erfahrungen, erblickt das Vernünftige und ſpricht es aus. Das Fernere iſt ſodann, daß man das Wahre auch in der Reflexion erkennen kann und es durch Verhältniſſe des Gedankens beſtimmt. Das Wahre an und für ſich, iſt indeß in dieſen beiden Weiſen noch nicht in ſeiner eigentlichen Form vorhanden. Die vollkommenſte Weiſe des Erkennens iſt die in der reinen Form des Denkens. Der Menſch verhält ſich hier auf durchaus freie Weiſe. Daß die Form des Denkens die abſolute iſt und daß die Wahrheit in ihr erſcheint, wie ſie an und für ſich iſt, dieß iſt die Behauptung der Philoſophie überhaupt. Der Beweis dafür hat zunächſt den Sinn, daß aufgezeigt wird, daß jene andere Formen des Erkennens endliche Formen ſind. Der hohe, antike Skepticismus hat dieſes vollbracht, indem er an allen jenen Formen aufgezeigt, daß dieſelben einen Widerſpruch in ſich enthalten. Indem dieſer Skepticismus ſich auch an die Formen der Vernunft begiebt, ſo ſchiebt er denſelben erſt etwas Endliches unter, um ſie daran zu faſſen. Die ſämmtlichen

Formen des endlichen Denkens werden im Verlauf der logiſchen Entwickelung vorkommen und zwar ſo wie ſie nach der Nothwendigkeit auftreten: Hier (in der Einleitung) müßten ſie auf unwiſſenſchaftliche Weiſe zunächſt aufgenommen werden als etwas Gegebenes. In der logiſchen Abhandlung ſelbſt wird nicht nur die negative Seite dieſer Formen aufgezeigt, ſondern auch die poſitive Seite derſelben.

Indem man die verſchiedenen Formen des Erkennens mit einander vergleicht, ſo kann die erſte, die des unmittelbaren Wiſſens, leicht als die angemeſſenſte, ſchönſte und höchſte erſcheinen. In dieſe Form fällt Alles, was in moraliſcher Rückſicht Unſchuld heißt, ſodann religiöſes Gefühl, unbefangenes Zutrauen, Liebe, Treue und natürlicher Glaube. Die beiden andern Formen, zunächſt die des reflektirenden Erkennens und dann auch das philoſophiſche Erkennen, treten heraus aus jener unmittelbaren natürlichen Einheit. Indem ſie dieß mit einander gemein haben, ſo kann die Weiſe durch das Denken das Wahre erfaſſen zu wollen, leicht als ein Stolz des Menſchen, der aus eigner Kraft das Wahre erkennen will, erſcheinen. Als Standpunkt der allgemeinen Trennung, kann dieſer Standpunkt allerdings angeſehen werden als der Urſprung alles Uebels und alles Böſen, als der urſprüngliche Frevel, und es ſcheint hiernach, daß das Denken und Erkennen aufzugeben ſey, um zur Rückkehr und zur Verſöhnung zu gelangen. Was hierbei das Verlaſſen der natürlichen Einheit anbetrifft, ſo iſt dieſe wundervolle Entzweiung des Geiſtigen in ſich von Alters her ein Gegenſtand des Bewußtſeyns der Völker geweſen. In der Natur kömmt ſolche innere Entzweiung nicht vor und die natürlichen Dinge thun nichts Böſes. Eine alte Vorſtellung über den Urſprung und die Folgen jener Entzweiung iſt uns in dem moſaiſchen Mythus vom Sündenfall gegeben. Der Inhalt dieſes Mythus bildet die Grundlage einer weſentlichen Glaubenslehre, der Lehre von der natürlichen Sündhaftigkeit des Men-

ſchen und der Nothwendigkeit einer Hülfe dagegen. Es erſcheint als angemeſſen den Mythus vom Sündenfall an der Spitze der Logik zu betrachten, da dieſe es mit dem Erkennen zu thun hat und es ſich auch in dieſem Mythus um das Erkennen, um deſſen Urſprung und Bedeutung handelt. Die Philoſophie darf ſich vor der Religion nicht ſcheuen und ſich die Stellung nicht geben, als ob ſie zufrieden ſeyn müſſe, wenn die Religion ſie nur tolerire. Eben ſo iſt aber auch andererſeits die Anſicht von der Hand zu weiſen, als ob dergleichen Mythen und religiöſe Darſtellungen etwas Abgethanes ſeyen, denn ſie haben eine tauſendjährige Ehrwürdigkeit unter den Völkern.

Betrachten wir nunmehr den Mythus vom Sündenfall näher, ſo finden wir, wie vorher bemerkt wurde, darin das allgemeine Verhältniß des Erkennens zum geiſtigen Leben ausgedrückt. Das geiſtige Leben in ſeiner Unmittelbarkeit erſcheint zunächſt als Unſchuld und unbefangenes Zutrauen; nun aber liegt es im Weſen des Geiſtes, daß dieſer unmittelbare Zuſtand aufgehoben wird, denn das geiſtige Leben unterſcheidet ſich dadurch vom natürlichen und näher vom thieriſchen Leben, daß es nicht in ſeinem Anſichſeyn verbleibt, ſondern für ſich iſt. Dieſer Standpunkt der Entzweiung iſt demnächſt gleichfalls aufzuheben und der Geiſt ſoll durch ſich zur Einigkeit zurückkehren. Dieſe Einigkeit iſt dann eine geiſtige und das Princip jener Zurückführung liegt im Denken ſelbſt. Dieſes iſt es, welches die Wunde ſchlägt und dieſelbe auch heilt. — Es heißt nun in unſerm Mythus: daß Adam und Eva, die erſten Menſchen, der Menſch überhaupt, ſich in einem Garten befanden, worin ſich ein Baum des Lebens und ein Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen befand. Von Gott wird geſagt, er habe den Menſchen verboten von den Früchten des letzteren Baumes zu eſſen; vom Baum des Lebens iſt zunächſt nicht weiter die Rede. Hiermit iſt alſo ausgeſprochen, daß der Menſch nicht zum Erkennen kommen, ſondern im Stande der Unſchuld bleiben

soll. Auch bei andern Völkern tiefern Bewußtseyns, finden wir die Vorstellung, daß der erste Zustand des Menschen ein Zustand der Unschuld und der Einigkeit gewesen sey. Hierin liegt das Richtige, daß allerdings es bei der Entzweiung, in welcher wir alles Menschliche vorfinden, nicht sein Bewenden haben kann; dagegen ist es unrichtig, daß die unmittelbare, natürliche Einheit das Rechte sey. Der Geist ist nicht blos ein Unmittelbares, sondern er enthält wesentlich das Moment der Vermittelung in sich. Die kindliche Unschuld hat allerdings etwas Anziehendes und Rührendes, aber nur insofern sie an dasjenige erinnert, was durch den Geist hervorgebracht werden soll. Jene Einigkeit, die wir in den Kindern anschauen, als eine natürliche, soll das Resultat der Arbeit und Bildung des Geistes seyn. — Christus sagt: wenn Ihr nicht werdet, wie die Kinder ꝛc., damit ist aber nicht gesagt, daß wir Kinder bleiben sollen. — In unserm mosaischen Mythus finden wir nun ferner, daß die Veranlassung, aus der Einheit herauszutreten, durch eine äußerliche Aufforderung (durch die Schlange) an den Menschen gelangt sey. In der That liegt jedoch das Eingehen in dem Gegensatz, das Erwachen des Bewußtseyns im Menschen selbst und es ist dieß die an jedem Menschen sich wiederholende Geschichte. Die Schlange setzt die Göttlichkeit darin, zu wissen was gut und böse ist und diese Erkenntniß ist es in der That, welche dem Menschen dadurch zu Theil geworden, daß er mit der Einheit seines unmittelbaren Seyns gebrochen, daß er von den verbotenen Früchten genossen. Die erste Reflexion des erwachenden Bewußtseyns war, daß die Menschen bemerkten, daß sie nackt waren. Dieß ist ein sehr naiver und gründlicher Zug. In der Schaam nämlich liegt die Scheidung des Menschen von seinem natürlichen und sinnlichen Seyn. Die Thiere, welche zu dieser Scheidung nicht vorschreiten, sind deshalb schaamlos. In dem menschlichen Gefühl der Schaam ist dann auch der geistige

und ſittliche Urſprung der Kleidung zu ſuchen; das blos phyſiſche Bedürfniß iſt dagegen nur etwas Sekundäres. — Weiter folgt nun der ſogenannte Fluch, den Gott auf den Menſchen gelegt hat. Was darin hervorgehoben iſt, bezieht ſich vornehmlich auf den Gegenſatz des Menſchen gegen die Natur. Der Mann ſoll arbeiten im Schweiße ſeines Angeſichts und das Weib ſoll mit Schmerzen gebähren. Was hierbei näher die Arbeit anbetrifft, ſo iſt dieſelbe eben ſo ſehr das Reſultat der Entzweiung, als auch die Ueberwindung derſelben. Das Thier findet unmittelbar vor, was es zur Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe braucht; der Menſch hingegen verhält ſich zu den Mitteln zur Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe, als einem durch ihn Hervorgebrachten und Gebildeten. Auch in dieſer Aeußerlichkeit verhält ſich ſo der Menſch zu ſich ſelbſt. — Mit der Vertreibung aus dem Paradies iſt der Mythus noch nicht beſchloſſen. Es heißt noch weiter: Gott ſprach: Siehe Adam iſt worden wie unſer einer, denn er weiß was gut und böſe iſt. — Das Erkennen iſt hier bezeichnet als das Göttliche und nicht wie früher, als das was nicht ſeyn ſoll. Hierin liegt dann auch die Widerlegung des Geredes, daß die Philoſophie nur der Endlichkeit des Geiſtes angehöre; die Philoſophie iſt Erkennen und erſt durch das Erkennen iſt der urſprüngliche Beruf des Menſchen, ein Ebenbild Gottes zu ſeyn, realiſirt worden. — Wenn es dann noch heißt, Gott habe den Menſchen aus dem Garten Eden vertrieben, damit er nicht auch vom Baum des Lebens eſſe, ſo iſt hiermit ausgeſprochen, daß der Menſch nach ſeiner natürlichen Seite allerdings endlich und ſterblich iſt, unendlich aber im Erkennen.

Bekannte Lehre der Kirche iſt es, daß der Menſch von Natur böſe ſey und dieſes Böſeſeyn von Natur wird als Erbſünde bezeichnet. Dabei iſt jedoch die äußerliche Vorſtellung aufzugeben, daß die Erbſünde nur in einem zufälligen Thun der erſten Menſchen ihren Grund habe. In der That liegt

es im Begriff des Geiſtes, daß der Menſch von Natur böſe iſt und man hat ſich nicht vorzuſtellen, daß dieß auch anders ſeyn könnte. Inſofern der Menſch als Naturweſen iſt und ſich als ſolches verhält, ſo iſt dieß ein Verhältniß, welches nicht ſeyn ſoll. Der Geiſt ſoll frei und das was er iſt, durch ſich ſelbſt ſeyn. Die Natur iſt für den Menſchen nur der Ausgangspunkt, den er umbilden ſoll. Der tiefen kirchlichen Lehre von der Erbſünde ſteht die Lehre der modernen Aufklärung gegenüber, daß der Menſch von Natur gut ſey und alſo dieſer getreu bleiben müſſe. Das Heraustreten des Menſchen aus ſeinem natürlichen Seyn, iſt die Unterſcheidung deſſelben, als eines ſelbſtbewußten von einer äußerlichen Welt. Dieſer zum Begriff des Geiſtes gehörige Standpunkt der Trennung iſt es dann aber auch nicht, auf welchem der Menſch bleiben ſoll. In dieſen Standpunkt der Entzweiung fällt die ganze Endlichkeit des Denkens und des Wollens. Der Menſch macht ſich hier Zwecke aus ſich und nimmt aus ſich den Stoff ſeines Handelns. Indem er dieſe Zwecke auf die höchſte Spize treibt, nur ſich weiß und will in ſeiner Beſonderheit mit Ausſchluß des Allgemeinen, ſo iſt er böſe und dieſes Böſe iſt ſeine Subjektivität. Wir haben hier dem erſten Anſchein nach ein gedoppeltes Böſes; allein beide ſind in der That daſſelbe. Der Menſch inſofern er Geiſt iſt, iſt nicht ein Naturweſen; inſofern er als ſolches ſich verhält und den Zwecken der Begierde folgt, ſo will er dieſes. Das natürliche Böſe der Menſchen iſt alſo nicht wie das natürliche Seyn der Thiere. Die Natürlichkeit hat dann näher dieſe Beſtimmung, daß der natürliche Menſch ein Einzelner als ſolcher iſt, denn die Natur liegt überhaupt in den Banden der Vereinzelung. Inſofern der Menſch ſomit ſeine Natürlichkeit will, ſo will er die Einzelnheit. Gegen dieſes der natürlichen Einzelnheit angehörige Handeln aus Trieben und Neigungen, tritt dann allerdings auch das Geſetz, oder die

allgemeine Beſtimmung auf. Dieſes Geſetz mag nun eine äußere Gewalt ſeyn oder die Form göttlicher Autorität haben. Der Menſch iſt in der Knechtſchaft des Geſetzes, ſo lange er in ſeinem natürlichen Verhalten bleibt. In ſeinen Neigungen und Gefühlen, hat nun der Menſch wohl auch über die ſelbſtiſche Einzelnheit hinausreichende wohlwollende, ſociale Neigungen, Mitleid, Liebe u. ſ. f. Inſofern aber dieſe Neigungen unmittelbar ſind, ſo hat der an ſich allgemeine Inhalt derſelben doch die Form der Subjektivität; Selbſtſucht und Zufälligkeit haben hier immer das Spiel.

§. 25.

Der Ausdruck von objektiven Gedanken bezeichnet die Wahrheit, welche der abſolute Gegenſtand nicht blos das Ziel der Philoſophie ſeyn ſoll. Er zeigt aber überhaupt ſogleich einen Gegenſatz und zwar denjenigen, um deſſen Beſtimmung und Gültigkeit das Intereſſe des philoſophiſchen Standpunkts jetziger Zeit und die Frage um die Wahrheit und um die Erkenntniß derſelben ſich dreht. Sind die Denkbeſtimmungen mit einem feſten Gegenſatze behaftet, d. i. ſind ſie nur endlicher Natur, ſo ſind ſie der Wahrheit, die abſolut an und für ſich iſt, unangemeſſen, ſo kann die Wahrheit nicht in das Denken eintreten. Das Denken nur endliche Beſtimmungen hervorbringend und in ſolchen ſich bewegend, heißt Verſtand (im genauern Sinne des Wortes). Näher iſt die Endlichkeit der Denkbeſtimmungen auf die gedoppelte Weiſe aufzufaſſen, die eine, daß ſie nur ſubjektiv ſind und den bleibenden Gegenſatz am Objektiven haben, die andere, daß ſie als beſchränkten Inhaltes überhaupt ſowohl gegen einander als noch mehr gegen das Abſolute im Gegenſatze verharren. Die dem Denken zur Objektivität gegebenen Stellungen ſollen als nähere Einleitung, um die Bedeutung und den Standpunkt, welcher hier der Logik gegeben iſt, zu erläutern und herbeizuführen, nun betrachtet werden.

In meiner Phänomenologie des Geistes, welche deswegen bei ihrer Herausgabe als der erste Theil des Systems der Wissenschaft bezeichnet worden, ist der Gang genommen, von der ersten, einfachsten Erscheinung des Geistes, dem unmittelbaren Bewußtseyn, anzufangen und die Dialektik desselben bis zum Standpunkte der philosophischen Wissenschaft zu entwickeln, dessen Nothwendigkeit durch diesen Fortgang aufgezeigt wird. Es konnte hiefür aber nicht beim Formellen des bloßen Bewußtseyns stehen geblieben werden; denn der Standpunkt des philosophischen Wissens ist zugleich in sich der gehaltvollste und konkreteste, somit als Resultat hervorgehend setzte er auch die konkreten Gestalten des Bewußtseyns, wie z. B. der Moral, Sittlichkeit, Kunst, Religion voraus. Die Entwickelung des Gehalts, der Gegenstände eigenthümlicher Theile der philosophischen Wissenschaft, fällt daher zugleich in jene zunächst nur auf das Formelle beschränkt scheinende Entwickelung des Bewußtseyns; hinter dessen Rücken jene Entwickelung so zu sagen, vorgehen muß, insofern sich der Inhalt als das Ansich zum Bewußtseyn verhält. Die Darstellung wird dadurch verwickelter, und was den konkreten Theilen angehört, fällt zum Theil schon mit in jene Einleitung. — Die hier vorzunehmende Betrachtung hat noch mehr das Unbequeme, nur historisch und räsonnirend sich verhalten zu können; sie soll aber vornehmlich zu der Einsicht mitwirken, daß die Fragen, die man in der Vorstellung über die Natur des Erkennens, über Glauben und so ferner vor sich hat, und für ganz konkret hält, sich in der That auf einfache Gedankenbestimmungen zurückführen, die aber erst in der Logik ihre wahrhafte Erledigung erhalten.

A.

Erſte Stellung des Gedankens zur Objektivität.

§. 26.

Die erſte Stellung iſt das unbefangene Verfahren, welches noch ohne das Bewußtſeyn des Gegenſatzes des Denkens in und gegen ſich den Glauben enthält, daß durch das Nachdenken die Wahrheit erkannt, das, was die Objekte wahrhaft ſind, vor das Bewußtſeyn gebracht werde. In dieſem Glauben geht das Denken geradezu an die Gegenſtände, reproducirt den Inhalt der Empfindungen und Anſchauungen aus ſich zu einem Inhalte des Gedankens und iſt in ſolchem als der Wahrheit befriedigt. Alle anfängliche Philoſophie, alle Wiſſenſchaften, ja ſelbſt das tägliche Thun und Treiben des Bewußtſeyns lebt in dieſem Glauben.

§. 27.

Dieſes Denken kann wegen der Bewußtloſigkeit über ſeinen Gegenſatz eben ſowohl ſeinem Gehalte nach ächtes ſpekulatives Philoſophiren ſeyn, als auch in endlichen Denkbeſtimmungen d. i. in dem noch unaufgelöſten Gegenſatze verweilen. Hier in der Einleitung kann es nur das Intereſſe ſeyn, dieſe Stellung des Denkens nach ſeiner Grenze zu betrachten, und daher das letztere Philoſophiren zunächſt vorzunehmen. — Dieſes in ſeiner beſtimmteſten und uns am nächſten liegenden Ausbildung war die vormalige Metaphyſik, wie ſie vor der kantiſchen Philoſophie bei uns beſchaffen war. Dieſe Metaphyſik iſt jedoch nur in Beziehung auf die Geſchichte der Philoſophie etwas Vormaliges; für ſich iſt ſie überhaupt immer vorhanden, die bloße Verſtandes-Anſicht der Vernunft-Gegenſtände. Die nähere Betrachtung ihrer Manier und ihres Hauptinhaltes hat daher zugleich dieß nähere präſente Intereſſe.

§. 28.

Dieſe Wiſſenſchaft betrachtete die Denkbeſtimmungen als die Grundbeſtimmungen der Dinge; ſie ſtand durch dieſe Vorausſetzung, daß das, was iſt, damit daß es gedacht wird, an ſich erkannt werde, höher als das ſpätere kritiſche Philoſophiren. Aber 1) wurden jene Beſtimmungen in ihrer Abſtraktion als für ſich geltend und als fähig genommen, Prädikate des Wahren zu ſeyn. Jene Metaphyſik ſetzte überhaupt voraus, daß die Erkenntniß des Abſoluten in der Weiſe geſchehen könne, daß ihm Prädikate beigelegt werden, und unterſuchte weder die Verſtandesbeſtimmungen ihrem eigenthümlichen Inhalte und Werthe nach, noch auch dieſe Form, das Abſolute durch Beilegung von Prädikaten zu beſtimmen.

Solche Prädikate ſind z. B. Daſeyn, wie in dem Satze: Gott hat Daſeyn; Endlichkeit oder Unendlichkeit, in der Frage, ob die Welt endlich oder unendlich iſt; einfach, zuſammengeſetzt, in dem Satze: die Seele iſt einfach; — ferner das Ding iſt Eines, ein Ganzes u. ſ. f. — Es wurde nicht unterſucht, ob ſolche Prädikate an und für ſich etwas Wahres ſeyen, noch ob die Form des Urtheils Form der Wahrheit ſeyn könne.

Zuſatz. Die Vorausſetzung der alten Metaphyſik war die des unbefangenen Glaubens überhaupt, daß das Denken das Anſich der Dinge erfaſſe, daß die Dinge, was ſie wahrhaft ſind, nur als gedachte ſind. Das Gemüth des Menſchen und die Natur, ſind der ſich ſtets verwandelnde Proteus und es iſt eine ſehr nahe liegende Reflexion, daß die Dinge, wie ſie ſich unmittelbar präſentiren, nicht an ſich ſind. — Der hier erwähnte Standpunkt der alten Metaphyſik iſt das Gegentheil deſſen, was die kritiſche Philoſophie zum Reſultat hatte. Man kann wohl ſagen, daß nach dieſem Reſultat der Menſch blos auf Spreu und Träbern würde angewieſen ſeyn.

Was nun aber näher das Verfahren jener alten Metaphyſik anbetrifft, ſo iſt darüber zu bemerken, daß dieſelbe nicht über das blos verſtändige Denken hinausging. Sie nahm die abſtrakten Denkbeſtimmungen unmittelbar auf und ließ dieſelben dafür gelten, Prädikate des Wahren zu ſeyn. Wenn vom Denken die Rede iſt, ſo muß man das endliche, blos verſtändige Denken, vom unendlichen, vernünftigen, unterſcheiden. Die Denkbeſtimmungen, ſo wie ſie ſich unmittelbar, vereinzelt vorfinden, ſind endliche Beſtimmungen. Das Wahre aber iſt das in-ſich Unendliche, welches durch Endliches ſich nicht ausdrücken und zum Bewußtſeyn bringen läßt. Der Ausdruck unendliches Denken kann als auffallend erſcheinen, wenn man die Vorſtellung der neueren Zeit, als ſey das Denken immer beſchränkt, feſthält. Nun aber iſt in der That das Denken ſeinem Weſen nach in ſich unendlich. Endlich heißt formell ausgedrückt, dasjenige was ein Ende hat, was iſt, aber da aufhört, wo es mit ſeinem Anderm zuſammenhängt und ſomit durch dieſes beſchränkt wird. Das Endliche beſteht alſo in Beziehung auf ſein Anderes, welches ſeine Negation iſt und ſich als deſſen Gränze darſtellt. Das Denken aber iſt bei ſich ſelbſt, verhält ſich zu ſich ſelbſt und hat ſich ſelbſt zum Gegenſtand. Indem ich einen Gedanken zum Gegenſtand habe, bin ich bei mir ſelbſt. Ich, das Denken, iſt demnach unendlich, darum, weil es ſich im Denken zu einem Gegenſtand verhält, der es ſelbſt iſt. Gegenſtand überhaupt, iſt ein Anderes, ein Negatives gegen mich. Denkt das Denken ſich ſelbſt, ſo hat es einen Gegenſtand, der zugleich keiner iſt, d. h. ein aufgehobener, ideeller. Das Denken als ſolches, in ſeiner Reinheit hat alſo keine Schranke in ſich. Endlich iſt das Denken nur, inſofern es bei beſchränkten Beſtimmungen ſtehen bleibt, die demſelben als ein Letztes gelten. Das unendliche oder ſpekulative Denken dagegen, beſtimmt gleichfalls, aber beſtimmend, begränzend, hebt

es diesen Mangel wieder auf. Die Unendlichkeit ist nicht, wie in der gewöhnlichen Vorstellung, als ein abstraktes Hinaus und Immer-weiter-hinaus aufzufassen, sondern in der einfachen Weise, wie solches vorher angegeben wurde.

Das Denken der alten Metaphysik war endliches Denken, denn dieselbe bewegte sich in solchen Denkbestimmungen, deren Schranke ihr als etwas Festes galt, welches nicht wieder negirt wurde. So wurde z. B. gefragt: hat Gott Daseyn? und das Daseyn wurde hierbei als ein rein Positives, als ein Letztes und Vortreffliches betrachtet. Wir werden aber später sehen, daß Daseyn keineswegs ein blos Positives ist, sondern eine Bestimmung, die zu niedrig für die Idee und Gottes nicht würdig ist. — Man fragte ferner nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt. Hier wird die Unendlichkeit der Endlichkeit fest gegenübergestellt und es ist doch leicht einzusehen, daß wenn beide einander gegenüber gestellt werden, die Unendlichkeit, die doch das Ganze seyn soll, nur als eine Seite erscheint und durch das Endliche begränzt ist. — Eine begränzte Unendlichkeit ist aber selbst nur ein Endliches. In demselben Sinn hat man gefragt: ob die Seele einfach oder zusammengesetzt sey? Also auch die Einfachheit galt als eine letzte Bestimmung, fähig das Wahre zu fassen. Einfach ist aber eine so arme abstrakte und einseitige Bestimmung wie Daseyn, eine Bestimmung, von welcher wir später sehen werden, daß dieselbe als selbst unwahr, unfähig ist das Wahre zu fassen. Wird die Seele nur als einfach betrachtet, so wird sie durch solche Abstraktion als einseitig und endlich bestimmt.

Die alte Metaphysik hatte also das Interesse zu erkennen, ob Prädikate der erwähnten Art ihren Gegenständen beizulegen seyen. Diese Prädikate aber sind beschränkte Verstandesbestimmungen, die nur eine Schranke, aber nicht das Wahre ausdrücken. — Hierbei ist dann besonders noch zu bemerken, wie das Verfahren darin bestand, daß dem zu erkennenden Gegen-

ſtand, ſo z. B. Gott, Prädikate beigelegt worden. Dieß iſt dann aber eine äußerliche Reflexion über den Gegenſtand, denn die Beſtimmungen (die Prädikate) ſind in meiner Vorſtellung fertig und werden dem Gegenſtand nur äußerlich beigelegt. Dahingegen muß die wahrhafte Erkenntniß eines Gegenſtandes von der Art ſeyn, daß derſelbe ſich aus ſich ſelbſt beſtimmt und ſeine Prädikate nicht äußerlich erhält. Verfährt man nun in der Weiſe des Prädicirens, ſo hat der Geiſt dabei das Gefühl der Unerſchöpflichkeit durch ſolche Prädikate. Die Orientalen nennen demnach auf dieſem Standpunkt ganz richtig Gott den Vielnamigen, den Unendlichnamigen. Das Gemüth befriedigt ſich in keiner jener endlichen Beſtimmungen und die orientaliſche Erkenntniß beſteht demnach in einem raſtloſen Aufſuchen ſolcher Prädikate. Bei den endlichen Dingen iſt es nun allerdings der Fall, daß dieſelben durch endliche Prädikate beſtimmt werden müſſen und hier iſt der Verſtand mit ſeiner Thätigkeit am rechten Platz. Er, der ſelbſt Endliche, erkennt auch nur die Natur des Endlichen. Nenne ich z. B. eine Handlung einen Diebſtahl, ſo iſt dieſelbe dadurch ihrem weſentlichen Inhalt nach beſtimmt und dieß zu erkennen, iſt dem Richter genug. Ebenſo verhalten ſich die endlichen Dinge als Urſache und Wirkung, als Kraft und Aeußerung und indem ſie nach dieſen Beſtimmungen gefaßt werden, ſo ſind ſie ihrer Endlichkeit nach erkannt. Aber Vernunftgegenſtände können durch ſolche endliche Prädikate nicht beſtimmt werden und das Beſtreben, dieß zu thun, war der Mangel der alten Metaphyſik.

§. 29.

Dergleichen Prädikate ſind für ſich ein beſchränkter Inhalt, und zeigen ſich ſchon als der Fülle der Vorſtellung (von Gott, Natur, Geiſt u. ſ. f.) nicht angemeſſen und ſie keineswegs erſchöpfend. Alsdann ſind ſie dadurch, daß ſie Prädikate Eines Subjekts ſeyen, miteinander verbunden, durch ihren Inhalt aber

verschieden, so daß sie gegeneinander von außen her aufgenommen werden.

Den ersten Mangel suchten die Orientalen z. B. bei der Bestimmung Gottes durch die vielen Namen, die sie ihm beilegten, abzuhelfen; zugleich aber sollten der Namen unendlich viele seyn.

§. 30.

2) Ihre Gegenstände waren zwar Totalitäten, welche an und für sich der Vernunft, dem Denken des in sich konkreten Allgemeinen angehören, — Seele, Welt, Gott, — aber die Metaphysik nahm sie aus der Vorstellung auf, legte sie als fertige gegebene Subjekte bei der Anwendung der Verstandesbestimmungen darauf zu Grunde, und hatte nur an jener Vorstellung den Maaßstab, ob die Prädikate passend und genügend seyen oder nicht.

§. 31.

Die Vorstellungen von Seele, Welt, Gott scheinen zunächst dem Denken einen festen Halt zu gewähren. Außerdem aber, daß ihnen der Charakter besonderer Subjektivität beigemischt ist, und sie hiernach eine sehr verschiedene Bedeutung haben können, so bedürfen sie es vielmehr erst durch das Denken die feste Bestimmung zu erhalten. Dieß drückt jeder Satz aus, als in welchem erst durch das Prädikat (d. i. in der Philosophie durch die Denkbestimmung) angegeben werden soll, was das Subjekt d. i. die anfängliche Vorstellung sey.

In dem Satze: Gott ist ewig u. s. f. wird mit der Vorstellung: Gott angefangen; aber was er ist, wird noch nicht gewußt; erst das Prädikat sagt aus, was er ist. Es ist deswegen im Logischen, wo der Inhalt ganz allein in der Form des Gedankens bestimmt wird, nicht nur überflüssig diese Bestimmungen zu Prädikaten von Sätzen, deren Subjekt Gott oder das vagere Absolute wäre, zu machen, sondern es würde auch den Nachtheil haben an einen andern Maaßstab

als die Natur des Gedankens ſelbſt iſt, zu erinnern. — Ohnehin iſt die Form des Satzes oder beſtimmter des Urtheils ungeſchickt, das Konkrete, — und das Wahre iſt konkret, — und Spekulative auszudrücken; das Urtheil iſt durch ſeine Form einſeitig und inſofern falſch.

Zuſatz. Dieſe Metaphyſik war kein freies und objektives Denken; da ſie das Objekt ſich nicht frei aus ſich ſelbſt beſtimmen ließ, ſondern daſſelbe als fertig vorausſetzte. — Was das freie Denken anbetrifft, ſo dachte die griechiſche Philoſophie frei, die Scholaſtik aber nicht, da dieſe ihren Inhalt gleichfalls als einen gegebenen und zwar von der Kirche gegebenen aufnahm. — Wir Modernen ſind durch unſere ganze Bildung in Vorſtellungen eingeweiht, welche zu überſchreiten höchſt ſchwierig iſt, da dieſe Vorſtellungen den tiefſten Inhalt haben. Unter den alten Philoſophen müſſen wir uns Menſchen vorſtellen, die ganz in ſinnlicher Anſchauung ſtehen und weiter keine Vorausſetzung haben als den Himmel droben und die Erde umher, denn die mythologiſchen Vorſtellungen waren auf die Seite geworfen. Der Gedanke iſt in dieſer ſachlichen Umgebung frei und in ſich zurückgezogen, frei von allem Stoff, rein bei ſich. Dieſes reine Beiſichſeyn gehört zum freien Denken, dem in's Freie-ausſchiffen, wo nichts unter uns und über uns iſt, und wir in der Einſamkeit mit uns allein daſtehen.

§. 32.

3) Dieſe Metaphyſik wurde **Dogmatismus**, weil ſie nach der Natur der endlichen Beſtimmungen annehmen mußte, daß von zwei **entgegengeſetzten Behauptungen**, dergleichen jene Sätze waren, die eine **wahr**, die andere aber **falſch** ſeyn müſſe.

Zuſatz. Der **Dogmatismus** hat zunächſt ſeinen Gegenſatz am **Skepticismus**. Die alten Skeptiker nannten überhaupt eine jede Philoſophie dogmatiſch, inſofern dieſelbe beſtimmte Lehrſätze aufſtellt. In dieſem weitern Sinne gilt auch

die eigentlich ſpekulative Philoſophie dem Skepticismus für dogmatiſch. Das Dogmatiſche im engern Sinn beſteht dann aber darin, daß einſeitige Verſtandesbeſtimmungen mit Ausſchluß der entgegengeſetzten feſtgehalten werden. Es iſt dieß überhaupt das ſtrenge Entweder — oder und es heißt demgemäß z. B. die Welt iſt entweder endlich oder unendlich, aber nur eines von beiden. Das Wahrhafte, das Spekulative iſt dagegen gerade dieſes, welches keine ſolche einſeitige Beſtimmung an ſich hat und dadurch nicht erſchöpft wird, ſondern als Totalität diejenigen Beſtimmungen in ſich vereinigt enthält, welche dem Dogmatismus in ihrer Trennung als ein Feſtes und Wahres gelten. — Es iſt in der Philoſophie häufig der Fall, daß die Einſeitigkeit ſich neben die Totalität ſtellt, mit der Behauptung ein Beſonderes, Feſtes gegen ſie zu ſeyn. In der That aber iſt das Einſeitige nicht ein Feſtes und für ſich Beſtehendes, ſondern daſſelbe iſt im Ganzen als aufgehoben enthalten. Der Dogmatismus der Verſtandesmetaphyſik beſteht darin einſeitige Gedankenbeſtimmungen in ihrer Iſolirung feſtzuhalten, wohingegen der Idealismus der ſpekulativen Philoſophie das Princip der Totalität hat und ſich als übergreifend über die Einſeitigkeit der abſtrakten Verſtandesbeſtimmungen erweiſt. So wird der Idealismus ſagen: Die Seele iſt weder nur endlich, noch nur unendlich, ſondern ſie iſt weſentlich ſowohl das Eine als auch das Andere, und hiermit weder das Eine noch das Andere, d. h. ſolche Beſtimmungen in ihrer Iſolirung ſind ungültig und ſie gelten nur als aufgehoben. — Auch in unſerm gewöhnlichen Bewußtſeyn kömmt ſchon der Idealismus vor. Wir ſagen demgemäß von den ſinnlichen Dingen, ſie ſeyen veränderlich, d. h. es komme ihnen das Seyn zu, wie das Nichtſeyn. — Hartnäckiger ſind wir rückſichtlich der Verſtandesbeſtimmungen. Dieſe als Denkbeſtimmungen, gelten für ein Feſteres, ja für ein abſolut Feſtes. Wir betrachten dieſelben als durch einen unendlichen Abgrund von einander getrennt, ſo daß

die einander gegenüberſtehenden Beſtimmungen ſich nie zu erreichen vermögen. Der Kampf der Vernunft beſteht darin, dasjenige, was der Verſtand fixirt hat, zu überwinden.

§. 33.

Den erſten Theil dieſer Metaphyſik in ihrer geordneten Geſtalt machte die Ontologie aus, — die Lehre von den abſtrakten Beſtimmungen des Weſens. Für dieſe in ihrer Mannichfaltigkeit und endlichem Gelten mangelt es an einem Princip; ſie müſſen darum empiriſch und zufälligerweiſe aufgezählt, und ihr näherer Inhalt kann nur auf die Vorſtellung, auf die Verſicherung, daß man ſich bei einem Worte gerade dieß denke, etwa auch auf die Etymologie gegründet werden. Es kann dabei blos um die mit dem Sprachgebrauch übereinſtimmende Richtigkeit der Analyſe und empiriſche Vollſtändigkeit, nicht um die Wahrheit und Nothwendigkeit ſolcher Beſtimmungen an und für ſich zu thun ſeyn.

Die Frage, ob Seyn, Daſeyn, oder Endlichkeit, Einfachheit, Zuſammenſetzung u. ſ. f. an und für ſich wahre Begriffe ſeyen, muß auffallend ſeyn, wenn man meint, es könne blos von der Wahrheit eines Satzes die Rede ſeyn und nur gefragt werden, ob ein Begriff einem Subjekte mit Wahrheit beizulegen ſey (wie man es nannte) oder nicht; die Unwahrheit hänge von dem Widerſpruche ab, der ſich zwiſchen dem Subjekte der Vorſtellung und dem von demſelben zu prädicirenden Begriffe fände. Allein der Begriff als Konkretes und ſelbſt jede Beſtimmtheit überhaupt iſt weſentlich in ſich ſelbſt eine Einheit unterſchiedener Beſtimmungen. Wenn die Wahrheit alſo weiter nichts wäre, als der Mangel des Widerſpruchs, ſo müßte bei jedem Begriffe zuerſt betrachtet werden, ob er nicht für ſich einen ſolchen innern Widerſpruch enthalte.

§. 34.

Der zweite Theil war die rationelle Pſychologie

oder Pneumatologie, welche die metaphyſiſche Natur der Seele nämlich des Geiſtes als eines Dinges betrift.

Die Unſterblichkeit wurde in der Sphäre aufgeſucht, wo Zuſammenſetzung, Zeit, qualitative Veränderung, quantitatives Zu- oder Abnehmen ihre Stelle haben.

Zuſatz. Rationell hieß die Pſychologie im Gegenſatz der empiriſchen Betrachtungsweiſe der Aeußerungen der Seele. Die rationelle Pſychologie betrachtete die Seele nach ihrer metaphyſiſchen Natur, wie ſie beſtimmt wird durch das abſtrakte Denken. Sie wollte die innere Natur der Seele erkennen, wie ſie an ſich, wie ſie für den Gedanken iſt. — Heut zu Tage wird in der Philoſophie wenig von der Seele geſprochen, ſondern vornehmlich vom Geiſt. Der Geiſt unterſcheidet ſich von der Seele, welche gleichſam das Mittlere zwiſchen der Leiblichkeit und dem Geiſt, oder das Band zwiſchen beiden iſt. Der Geiſt als Seele iſt in die Leiblichkeit verſenkt und die Seele iſt das Belebende des Körpers.

Die alte Metaphyſik betrachtete die Seele als Ding. Ding aber iſt ein ſehr zweideutiger Ausdruck. Unter Ding verſtehen wir zunächſt ein unmittelbar Exiſtirendes, ein Solches, das wir uns ſinnlich vorſtellen und in dieſem Sinn hat man von der Seele geſprochen. Man hat demgemäß gefragt, wo die Seele ihren Siz habe. Als einen Siz habend iſt aber die Seele im Raum und wird ſinnlich vorgeſtellt. Eben ſo gehört es zur Auffaſſung der Seele als eines Dinges, wenn danach gefragt wird, ob dieſelbe einfach oder zuſammengeſezt iſt. Dieſe Frage intereſſirte beſonders in Beziehung auf die Unſterblichkeit der Seele, inſofern dieſelbe als durch die Einfachheit der Seele bedingt betrachtet wurde. Nun aber iſt in der That die abſtrakte Einfachheit eine Beſtimmung, die dem Weſen der Seele ſo wenig entſpricht als die der Zuſammengeſetztheit.

Was das Verhältniß der rationellen zur empiriſchen Pſychologie anbetrift, ſo ſteht die erſtere dadurch höher als die lez-

tere, daß ſie es ſich zur Aufgabe macht, den Geiſt durch das Denken zu erkennen und das Gedachte auch zu beweiſen, während die empiriſche Pſychologie von der Wahrnehmung ausgeht und nur aufzählt und beſchreibt, was dieſe an die Hand giebt. Allein wenn man den Geiſt denken will, ſo muß man gegen ſeine Beſonderheiten gar nicht ſo ſpröde ſeyn. Der Geiſt iſt Thätigkeit, in dem Sinn, in welchem ſchon die Scholaſtiker von Gott ſagten, er ſey abſolute Aktuoſität. Indem nun aber der Geiſt thätig iſt, ſo liegt darin, daß er ſich äußert. Man hat deshalb den Geiſt nicht als ein proceßloſes ens zu betrachten, wie ſolches in der alten Metaphyſik geſchehen, welche die proceßloſe Innerlichkeit des Geiſtes von ſeiner Aeußerlichkeit trennte. Der Geiſt iſt weſentlich in ſeiner konkreten Wirklichkeit, in ſeiner Energie zu betrachten und zwar ſo, daß die Aeußerungen derſelben als durch ſeine Innerlichkeit beſtimmt erkannt werden.

§. 35.

Der dritte Theil, die Kosmologie handelte von der Welt, ihrer Zufälligkeit, Nothwendigkeit, Ewigkeit, Begrenztſeyn in Raum und Zeit; den formellen Geſetzen in ihren Veränderungen, ferner von der Freiheit des Menſchen, und dem Urſprunge des Böſen.

Als abſolute Gegenſätze gelten hiebei vornehmlich Zufälligkeit und Nothwendigkeit; äußerliche und innerliche Nothwendigkeit; wirkende und Endurſachen, oder die Kauſalität überhaupt und Zweck; Weſen oder Subſtanz und Erſcheinung; Form und Materie; Freiheit und Nothwendigkeit; Glückſeligkeit und Schmerz; Gutes und Böſes.

Zuſatz. Die Kosmologie hatte ſowohl die Natur als auch den Geiſt, in ſeinen äußerlichen Verwicklungen, in ſeiner Erſcheinung, alſo überhaupt das Daſeyn, den Inbegriff des Endlichen zum Gegenſtand. Dieſelbe betrachtete aber dieſen ihren Gegenſtand nicht als ein konkretes Ganzes, ſondern nur nach abſtrakten Beſtimmungen. So wurden z. B. hier die Fragen

verhandelt, ob Zufall in der Welt herrſche oder Nothwendigkeit, ob die Welt ewig ſey oder erſchaffen? Ein Hauptintereſſe dieſer Disciplin bildete demnächſt die Aufſtellung ſogenanter allgemeiner kosmologiſcher Geſetze, wie z. B. dieß, daß es in der Natur keinen Sprung gebe. Sprung heißt hier ſo viel als qualitativer Unterſchied und qualitative Veränderung, welche als unvermittelt erſcheinen, während dagegen das (quantitative) Allmählige ſich als ein Vermitteltes darſtellt.

In Beziehung auf den Geiſt, wie ſolcher in der Welt erſcheint, waren es dann vornehmlich die Fragen nach der Freiheit des Menſchen und nach dem Urſprung des Böſen, welche in der Kosmologie verhandelt wurden. Dieß ſind nun allerdings Fragen vom höchſten Intereſſe. Um dieſelben jedoch auf eine genügende Weiſe zu beantworten, dazu gehört vor allen Dingen, daß man die abſtrakten Verſtandesbeſtimmungen nicht als ein Letztes feſthält, in dem Sinn, als ob jede der beiden Beſtimmungen eines Gegenſatzes für ſich ein Beſtehen hätte und in ihrer Iſolirung als ein Subſtantielles und Wahrhaftes zu betrachten wäre. Dieß war jedoch der Standpunkt der alten Metaphyſik, wie überhaupt, ſo auch bei den kosmologiſchen Erörterungen, welche um deswillen ihrem Zweck, die Erſcheinungen der Welt zu begreifen, nicht zu entſprechen vermochten. So wurde z. B. der Unterſchied von Freiheit und Nothwendigkeit in Betrachtung gezogen und wurden dieſe Beſtimmungen in der Art auf die Natur und auf den Geiſt angewendet, daß man jene in ihren Wirkungen als der Nothwendigkeit unterworfen, dieſen aber als frei betrachtete. Dieſer Unterſchied iſt nun allerdings weſentlich und im Innerſten des Geiſtes ſelbſt begründet; Freiheit jedoch und Nothwendigkeit, als einander abſtrakt gegenüberſtehend, gehören nur der Endlichkeit an und gelten nur auf ihrem Boden. Eine Freiheit, die keine Nothwendigkeit in ſich hätte, und eine bloße Nothwendigkeit ohne Freiheit, dieß ſind abſtrakte und ſomit unwahre Beſtimmungen. Die Freiheit iſt weſentlich kon-

kret, auf ewige Weiſe in ſich beſtimmt und ſomit zugleich nothwendig. Wenn von Nothwendigkeit geſprochen wird, ſo pflegt man darunter zunächſt nur Determination von außen zu verſtehen, wie z. B. in der endlichen Mechanik ein Körper ſich nur bewegt, wenn er durch einen andern Körper geſtoßen wird und zwar in der Richtung, welche ihm durch dieſen Stoß ertheilt wird. Dieß iſt jedoch eine blos äußerliche Nothwendigkeit, nicht die wahrhaft innere, denn dieſe iſt die Freiheit. — Eben ſo verhält es ſich mit dem Gegenſatz des Guten und Böſen, dieſem Gegenſatz der in ſich vertieften modernen Welt. Betrachten wir das Böſe als ein Feſtes für ſich, das nicht das Gute iſt, ſo iſt dieß inſofern ganz richtig und der Gegenſatz anzuerkennen, als deſſen Scheinbarkeit und Relativität nicht ſo genommen werden darf, als ſeyen Böſes und Gutes im Abſoluten Eines, wie man denn wohl neuerdings geſagt hat, böſe werde etwas erſt durch unſere Anſicht. Das Falſche aber iſt, daß man das Böſe als ein feſtes Poſitives anſieht, während es das Negative iſt, welches kein Beſtehen für ſich hat, ſondern nur für ſich ſeyn will und in der That nur der abſolute Schein der Negativität in ſich iſt.

§. 36.

Der vierte Theil, die natürliche oder rationelle Theologie, betrachtete den Begriff Gottes oder deſſen Möglichkeit, die Beweiſe von ſeinem Daſeyn und ſeine Eigenſchaften.

a) Bei dieſer verſtändigen Betrachtung Gottes kommt es vornehmlich darauf an, welche Prädikate zu dem paſſen oder nicht paſſen, was wir uns unter Gott vorſtellen. Der Gegenſatz von Realität und Negation kommt hier als abſolut vor; daher bleibt für den Begriff, wie ihn der Verſtand nimmt, am Ende nur die leere Abſtraktion des unbeſtimmten Weſens, der reinen Realität oder Poſitivität, das todte Produkt der modernen Aufklärung. b) Das Beweiſen des endlichen Erkennens, zeigt überhaupt die verkehrte Stellung,

daß ein objektiver Grund von Gottes Seyn angegeben werden ſoll, welches ſomit ſich als ein durch ein anderes Vermitteltes darſtellt. Dieß Beweiſen, das die Verſtandes-Identität zur Regel hat, iſt von der Schwierigkeit befangen, den Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen zu machen. So konnte es entweder Gott von der poſitiv bleibenden Endlichkeit der daſeyenden Welt nicht befreien, ſo daß er ſich als die unmittelbare Subſtanz derſelben beſtimmen mußte (Pantheismus); — oder er blieb als ein Objekt dem Subjekt gegenüber, ſomit auf dieſe Weiſe ein Endliches (Dualismus). c) Die Eigenſchaften, da ſie doch beſtimmte und verſchiedene ſeyn ſollen, ſind eigentlich in dem abſtrakten Begriffe der reinen Realität, des unbeſtimmten Weſens untergegangen. Inſofern aber noch die endliche Welt als ein wahres Seyn und Gott ihr gegenüber in der Vorſtellung bleibt, ſo ſtellt ſich auch die Vorſtellung verſchiedener Verhältniſſe deſſelben zu jener ein, welche als Eigenſchaften beſtimmt, einerſeits als Verhältniſſe zu endlichen Zuſtänden, ſelbſt endlicher Art (z. B. gerecht, gütig, mächtig, weiſe u. ſ. f.) ſeyn müſſen, andererſeits aber zugleich unendlich ſeyn ſollen. Dieſer Widerſpruch läßt auf dieſem Standpunkte nur die nebuloſe Auflöſung durch quantitative Steigerung zu, ſie ins Beſtimmungsloſe, in den sensum eminentiorem zu treiben. Hiedurch aber wird die Eigenſchaft in der That zu nichte gemacht und ihr blos ein Name gelaſſen.

Zuſatz. Es war in dieſem Theil der alten Metaphyſik darum zu thun, feſtzuſtellen, wie weit es die Vernunft für ſich in der Erkenntniß Gottes bringen könne. Gott zu erkennen durch die Vernunft iſt nun allerdings die höchſte Aufgabe der Wiſſenſchaft. Die Religion enthält zunächſt Vorſtellungen von Gott; dieſe Vorſtellungen, wie ſolche im Glaubensbekenntniß zuſammengeſtellt ſind, werden uns von Jugend auf als Lehren der Religion mitgetheilt, und inſofern das Individuum an dieſe

Lehren glaubt und sie ihm die Wahrheit sind, so hat es, was es als Christ braucht. Die Theologie aber ist die Wissenschaft dieses Glaubens. Giebt die Theologie blos eine äußerliche Aufzählung und Zusammenstellung der Religionslehren, so ist sie noch nicht Wissenschaft. Auch durch die heut zu Tage so beliebte blos historische Behandlung ihres Gegenstandes (wie z. B. dadurch, daß erzählt wird, was dieser und jener Kirchenvater gesagt hat) erhält die Theologie noch nicht den Charakter der Wissenschaftlichkeit. Dieß geschieht erst dadurch, daß zum begreifenden Denken fortgeschritten wird, welches das Geschäft der Philosophie ist. Die wahrhafte Theologie ist so wesentlich zugleich Religions-Philosophie und dieß war sie auch im Mittelalter.

Was dann näher die rationelle Theologie der alten Metaphysik anbetrifft, so war dieselbe nicht Vernunftwissenschaft, sondern Verstandeswissenschaft von Gott und ihr Denken bewegte sich nur in abstrakten Gedankenbestimmungen. — Indem hier der Begriff Gottes abgehandelt wurde, so war es die Vorstellung von Gott, welche den Maaßstab für die Erkenntniß bildete. Das Denken aber hat sich frei in sich zu bewegen, wobei jedoch sogleich zu bemerken ist, daß das Resultat des freien Denkens mit dem Inhalt der christlichen Religion übereinstimmt, da diese Offenbarung der Vernunft ist. Zu solcher Uebereinstimmung kam es indeß nicht bei jener rationellen Theologie. Indem diese sich daran begab, die Vorstellung von Gott durch das Denken zu bestimmen, so ergab sich als Begriff Gottes nur das Abstraktum von Positivität oder Realität überhaupt, mit Ausschluß der Negation und Gott wurde demgemäß definirt als das allerrealste Wesen. Nun aber ist leicht einzusehen, daß dieses allerrealste Wesen dadurch, daß die Negation von demselben ausgeschlossen wird, gerade das Gegentheil von dem ist, was es seyn soll und was der Verstand an ihm zu haben meint. Anstatt das Reichste und schlechthin Erfüllte

zu ſeyn, iſt daſſelbe, um ſeiner abſtrakten Auffaſſung willen, vielmehr das Allerärmſte und ſchlechthin Leere. Das Gemüth verlangt mit Recht einen konkreten Inhalt, ein ſolcher aber iſt nur dadurch vorhanden, daß er die Beſtimmtheit d. h. die Negation in ſich enthält. Wird der Begriff Gottes blos als der des abſtrakten oder allerrealſten Weſens aufgefaßt, ſo wird Gott dadurch für uns zu einem bloßen Jenſeits und von einer Erkenntniß deſſelben kann dann weiter nicht die Rede ſeyn, denn wo keine Beſtimmtheit iſt, da iſt auch keine Erkenntniß möglich. Das reine Licht iſt die reine Finſterniß.

Das zweite Intereſſe dieſer rationellen Theologie betraf die Beweiſe vom Daſeyn Gottes. Die Hauptſache dabei iſt, daß das Beweiſen, wie daſſelbe vom Verſtand genommen wird, Abhängigkeit einer Beſtimmung von einer andern iſt. Man hat bei dieſem Beweiſen ein Vorausgeſetztes, ein Feſtes, aus dem ein Anderes folgt. Es wird hier alſo die Abhängigkeit einer Beſtimmung von einer Vorausſetzung aufgezeigt. Soll nun das Daſeyn Gottes auf dieſe Weiſe bewieſen werden, ſo erhält dieß den Sinn, daß das Seyn Gottes von andern Beſtimmungen abhängen ſoll, daß dieſe alſo den Grund vom Seyn Gottes ausmachen. Hier ſieht man denn ſogleich, daß etwas Schiefes herauskommen muß, denn Gott ſoll gerade ſchlechthin der Grund von Allem und hiermit nicht abhängig von Anderem ſeyn. Man hat in dieſer Beziehung in der neuern Zeit geſagt, Gottes Daſeyn ſey nicht zu beweiſen, ſondern müſſe unmittelbar erkannt werden. Die Vernunft verſteht indeß unter Beweiſen etwas ganz Anderes als der Verſtand und auch der geſunde Sinn thut dieß. Das Beweiſen der Vernunft hat zwar auch zu ſeinem Ausgangspunkt ein Anderes als Gott, allein es läßt in ſeinem Fortgang dieß Andere nicht als ein Unmittelbares und Seyendes, ſondern indem es daſſelbe als ein Vermitteltes und Geſetztes aufzeigt, ſo ergiebt ſich dadurch zugleich, daß Gott als der die Vermittelung in ſich aufgehoben Enthaltende, wahrhaft

Unmittelbare, Urſprüngliche und auf ſich Beruhende zu betrachten iſt. — Sagt man: betrachtet die Natur, ſie wird Euch auf Gott führen, Ihr werdet einen abſoluten Endzweck finden — ſo iſt damit nicht gemeint, daß Gott ein Vermitteltes ſey, ſondern daß nur wir den Gang machen von einem Andern zu Gott, in der Art, daß Gott als die Folge, zugleich der abſolute Grund jenes Erſten iſt, daß alſo die Stellung ſich verkehrt und dasjenige, was als Folge erſcheint, ſich auch als Grund zeigt und was erſt als Grund ſich darſtellte, zur Folge herabgeſetzt wird. Dieß iſt dann auch der Gang des vernünftigen Beweiſens.

Werfen wir nach der bisher angeſtellten Erörterung noch einen Blick auf das Verfahren dieſer Metaphyſik überhaupt, ſo ergiebt ſich uns, wie daſſelbe darin beſtand, daß ſie die Vernunftgegenſtände in abſtrakte, endliche Verſtandesbeſtimmungen faßte und die abſtrakte Identität zum Princip machte. Dieſe Verſtandesunendlichkeit aber, dieß reine Weſen, iſt ſelbſt nur ein Endliches, denn die Beſonderheit iſt davon ausgeſchloſſen, beſchränkt und negirt dieſelbe. Dieſe Metaphyſik anſtatt zur konkreten Identität zu kommen, beharrte auf der abſtrakten; aber ihr Gutes war das Bewußtſeyn, daß der Gedanke allein die Weſenheit des Seyenden ſey. Den Stoff zu dieſer Metaphyſik gaben die frühern Philoſophen und namentlich die Scholaſtiker. In der ſpekulativen Philoſophie iſt der Verſtand zwar ein Moment, aber ein Moment, bei welchem nicht ſtehen geblieben wird. Plato iſt kein ſolcher Metaphyſiker und Ariſtoteles noch weniger, obgleich man gewöhnlich das Gegentheil glaubt.

B.

Zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität.

I. Empirismus.

§. 37.

Das Bedürfniß Theils eines **konkreten** Inhalts gegen die abſtrakten Theorien des Verſtandes, der nicht für ſich ſelbſt aus ſeinen Allgemeinheiten zur Beſonderung und Beſtimmung fortgehen kann, Theils eines **feſten Halts** gegen die Möglichkeit, auf dem Felde und nach der Methode der endlichen Beſtimmungen **Alles beweiſen zu können**, führete zunächſt auf den **Empirismus**, welcher ſtatt in dem Gedanken ſelbſt das Wahre zu ſuchen, daſſelbe aus der **Erfahrung**, der äußern und innern Gegenwart, zu holen geht.

Zuſatz. Der Empirismus verdankt ſeinen Urſprung dem im vorſtehenden §. angegebenen Bedürfniß eines **konkreten Inhalts** und eines **feſten Halts**, welchem Bedürfniß die abſtrakte Verſtandesmetaphyſik nicht zu genügen vermag. Was hierbei das Konkrete des Inhalts anbetrifft, ſo iſt es überhaupt darum zu thun, daß die Gegenſtände des Bewußtſeyns als in ſich beſtimmt und als Einheit unterſchiedener Beſtimmungen gewußt werden. Nun aber iſt, wie wir geſehen haben, dieß bei der Verſtandesmetaphyſik, nach dem Princip des Verſtandes, keineswegs der Fall. Das blos verſtändige Denken iſt auf die Form des abſtrakt Allgemeinen beſchränkt und vermag nicht zur Beſonderung dieſes Allgemeinen fortzuſchreiten. So begab ſich z. B. die alte Metaphyſik daran, durch das Denken auszumitteln, was das Weſen oder die Grundbeſtimmung der Seele ſey und es hieß dann, die Seele ſey **einfach**. Dieſe

der Seele zugeschriebene Einfachheit hat hier die Bedeutung der abstrakten Einfachheit, mit Ausschließung des Unterschiedes, welcher, als Zusammengesetztheit, als die Grundbestimmung des Leibes und dann weiter der Materie überhaupt betrachtet wurde. Nun aber ist die abstrakte Einfachheit eine sehr dürftige Bestimmung, wodurch das Reichthum der Seele und dann weiter des Geistes keineswegs zu erfassen ist. Indem so das abstrakt metaphysische Denken sich als unzureichend erwies, sah man sich genöthigt, zur empirischen Psychologie seine Zuflucht zu nehmen. Eben so verhält es sich mit der rationellen Physik. Wenn hier z. B. gesagt wurde, daß der Raum unendlich sey, daß die Natur keinen Sprung thue u. s. w., so ist dieß durchaus unbefriedigend der Fülle und dem Leben der Natur gegenüber.

§. 38.

Der Empirismus hat diese Quelle einerseits mit der Metaphysik selbst gemein, als welche für die Beglaubigung ihrer Definitionen, — der Voraussetzungen so wie des bestimmtern Inhalts, ebenfalls die Vorstellungen d. h. den zunächst von der Erfahrung herrührenden Inhalt zur Gewähr hat. Anderntheils ist die einzelne Wahrnehmung von der Erfahrung unterschieden, und der Empirismus erhebt den der Wahrnehmung, dem Gefühl und der Anschauung angehörigen Inhalt, in die Form allgemeiner Vorstellungen, Sätze und Gesetze ꝛc. Dieß geschieht jedoch nur in dem Sinne, daß diese allgemeinen Bestimmungen (z. B. Kraft) keine weitere Bedeutung und Gültigkeit für sich haben sollen als die aus der Wahrnehmung genommene, und kein als in der Erscheinung nachzuweisender Zusammenhang Berechtigung haben soll. Den festen Halt nach der subjektiven Seite hat das empirische Erkennen darin, daß das Bewußtseyn in der Wahrnehmung seine eigene unmittelbare Gegenwart und Gewißheit hat.

Es liegt im Empirismus dieß große Princip, daß was wahr ist, in der Wirklichkeit seyn und für die Wahrnehmung

da seyn muß. Dieß Princip ist dem Sollen entgegengesetzt, womit die Reflexion sich aufbläht und gegen die Wirklichkeit und Gegenwart mit einem Jenseits verächtlich thut, welches nur in dem subjektiven Verstande seinen Sitz und Daseyn haben soll. Wie der Empirismus erkennt (§. 7.) auch die Philosophie nur das was ist; sie weiß nicht solches, was nur seyn soll und somit nicht da ist. — Nach der subjektiven Seite ist ebenso das wichtige Princip der Freiheit anzuerkennen, welches im Empirismus liegt, daß nämlich der Mensch, was er in seinem Wissen gelten lassen soll, selbst sehen, sich selbst darin präsent wissen soll. — Die konsequente Durchführung des Empirismus, insofern er dem Inhalte nach sich auf Endliches beschränkt, läugnet aber das Uebersinnliche überhaupt oder wenigstens die Erkenntniß und Bestimmtheit desselben, und läßt dem Denkn nur die Abstraktion und formelle Allgemeinheit und Identität zu. — Die Grundtäuschung im wissenschaftlichen Empirismus ist immer diese, daß er die metaphysischen Kategorien von Materie, Kraft, ohnehin von Einem, Vielem, Allgemeinheit und Unendlichem u. s. f. gebraucht, ferner am Faden solcher Kategorien weiter fortschließt, dabei die Formen des Schließens voraussetzt und anwendet, und bei allem nicht weiß, daß er so selbst Metaphysik enthält und treibt, und jene Kategorien und deren Verbindungen auf eine völlig unkritische und bewußtlose Weise gebraucht.

Zusatz. Vom Empirismus erging der Zuruf: Laßt das Herumtreiben in leeren Abstraktionen, schaut auf eure Hände, erfaßt das Hier des Menschen und der Natur, genießt die Gegenwart — und es ist nicht zu verkennen, daß hierin ein wesentlich berechtigtes Moment enthalten ist. Das Hier, die Gegenwart, das Diesseits sollte mit der leeren Jenseitigkeit, mit den Spinnengeweben und Nebelgestalten des abstrakten Verstandes vertauscht werden. Hiermit wird dann auch der in der alten Metaphysik

vermißte feſte Halt, d. h. die unendliche Beſtimmung gewonnen. Der Verſtand klaubt nur endliche Beſtimmungen heraus; dieſe ſind an ſich haltlos und wankend und das auf denſelben errichtete Gebäude ſtürzt in ſich zuſammen. Eine unendliche Beſtimmung zu finden war überhaupt der Trieb der Vernunft; es war aber noch nicht an der Zeit, dieſelbe im Denken zu finden. So faßte denn dieſer Trieb die Gegenwart auf, das Hier, das Dieſes, welches die unendliche Form an ſich hat, wenn auch nicht in der wahrhaften Exiſtenz dieſer Form. Das Aeußerliche iſt an ſich das Wahre, denn das Wahre iſt wirklich und muß exiſtiren. Die unendliche Beſtimmtheit alſo, die die Vernunft ſucht, iſt in der Welt, wenn gleich in ſinnlich einzelner Geſtalt nicht in ihrer Wahrheit. — Näher iſt nun die Wahrnehmung die Form, worin begriffen werden ſollte und dieß iſt der Mangel des Empirismus. Die Wahrnehmung als ſolche iſt immer ein Einzelnes und Vorübergehendes: dabei bleibt jedoch das Erkennen nicht ſtehen, ſondern daſſelbe ſucht in dem wahrgenommenen Einzelnen das Allgemeine und Bleibende auf und dieß iſt der Fortgang von der bloßen Wahrnehmung zur Erfahrung. — Um Erfahrungen zu machen, bedient ſich der Empirismus vornehmlich der Form der Analyſe. In der Wahrnehmung hat man ein mannichfach Konkretes, deſſen Beſtimmungen auseinandergelegt werden ſollen, wie eine Zwiebel, deren Häute man ablöſt. Dieſe Zergliederung hat alſo den Sinn, daß man die zuſammengewachſenen Beſtimmungen auflöſt, zerlegt und nichts hinzuthut als die ſubjektive Thätigkeit des Zerlegens. Die Analyſe iſt jedoch der Fortgang von der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung zum Gedanken, inſofern die Beſtimmungen, welche der analyſirte Gegenſtand in ſich vereinigt enthält, dadurch, daß ſie getrennt werden, die Form der Allgemeinheit erhalten. Der Empirismus, indem er die Gegenſtände analyſirt, befindet ſich im Irrthum, wenn er meint, er laſſe dieſelben wie ſie ſind, da er doch in der That das Konkrete in ein Abſtraktes verwandelt. Hierdurch

geschieht es zugleich, daß das Lebendige getödtet wird, denn lebendig ist nur das Konkrete, Eine. Gleichwohl muß jene Scheidung geschehen, um zu begreifen, und der Geist selbst ist die Scheidung in sich. Dieß ist jedoch nur die eine Seite und die Hauptsache besteht in der Vereinigung des Geschiedenen. Indem die Analyse auf dem Standpunkt der Scheidung stehen bleibt, so gilt von derselben jenes Wort des Dichters:

Encheiresin naturae nennt's die Chemie,
Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie.
Hat die Theile in ihrer Hand,
Fehlt leider nur das geistige Band.

Die Analyse geht vom Konkreten aus und hat in diesem Material viel vor dem abstrakten Denken der alten Metaphysik voraus. Dieselbe setzt die Unterschiede fest und dieß ist von großer Wichtigkeit; diese Unterschiede sind dann aber selbst nur wieder abstrakte Bestimmungen, d. h. Gedanken. Indem nun diese Gedanken als dasjenige gelten, was die Gegenstände an sich sind, so ist dieß wieder die Voraussetzung der alten Metaphysik, daß nämlich im Denken das Wahrhafte der Dinge liege.

Vergleichen wir jetzt weiter den Standpunkt des Empirismus mit dem der alten Metaphysik, rücksichtlich des Inhalts, so hatte, wie wir früher gesehen haben, die letztere zu ihrem Inhalt jene allgemeinen Vernunftgegenstände, Gott, die Seele und die Welt überhaupt; dieser Inhalt war aus der Vorstellung aufgenommen und das Geschäft der Philosophie bestand darin, denselben auf die Form der Gedanken zurückzuführen. In ähnlicher Weise verhielt es sich mit der scholastischen Philosophie; für diese bildeten die Dogmen der christlichen Kirche den vorausgesetzten Inhalt, um dessen nähere Bestimmung und Systematisirung durch das Denken es zu thun war. — Von ganz anderer Art ist der vorausgesetzte Inhalt des Empirismus. Dieß ist der sinnliche Inhalt der Natur und der Inhalt des endlichen Geistes. Hier hat man also endlichen Stoff vor sich und in der

alten Metaphysik den unendlichen. Dieser unendliche Inhalt wurde dann durch die endliche Form des Verstandes verendlicht. Beim Empirismus haben wir dieselbe Endlichkeit der Form und außerdem ist auch noch der Inhalt endlich. Die Methode ist übrigens insofern bei beiden Weisen des Philosophirens dieselbe, als bei beiden von Voraussetzungen, als etwas Festem, ausgegangen wird. Für den Empirismus ist überhaupt das Aeußerliche das Wahre und wenn dann auch ein Uebersinnliches zugegeben wird, so soll doch eine Erkenntniß desselben nicht statt finden können, sondern man sich lediglich an das der Wahrnehmung Angehörige zu halten haben. Dieser Grundsatz aber in seiner Durchführung hat dasjenige gegeben, was man später als Materialismus bezeichnet hat. Diesem Materialismus gilt die Materie als solche als das wahrhaft Objektive. Materie aber ist selbst schon ein Abstraktum, welches als solches nicht wahrzunehmen ist. Man kann deshalb sagen, es giebt keine Materie, denn wie sie existirt, ist sie immer ein Bestimmtes, Konkretes. Gleichwohl soll das Abstraktum der Materie die Grundlage für alles Sinnliche seyn — das Sinnliche überhaupt, die absolute Vereinzelung in sich und daher das Außereinandersetzende. Indem nun dieß Sinnliche für den Empirismus ein Gegebenes ist und bleibt, so ist dieß eine Lehre der Unfreiheit, denn die Freiheit besteht gerade darin, daß ich kein absolut Anderes gegen mich habe, sondern abhänge von einem Inhalt, der ich selbst bin. Weiter sind auf diesem Standpunkt Vernunft und Unvernunft nur subjektiv, d. h. wir haben uns das Gegebene gefallen zu lassen, so wie es ist und wir haben kein Recht danach zu fragen, ob und inwiefern dasselbe in sich vernünftig ist.

§. 39.

Ueber dieß Princip ist zunächst die richtige Reflexion gemacht worden, daß in dem, was Erfahrung genannt wird und von bloßer einzelner Wahrnehmung einzelner Thatsachen zu unterscheiden ist, sich zwei Elemente finden, — das eine der

für sich vereinzelte unendlich mannichfaltige Stoff, — das andere die Form, die Bestimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Die Empirie zeigt wohl viele etwa unzählbar viele gleiche Wahrnehmungen auf; aber etwas ganz Anderes ist noch die Allgemeinheit als die große Menge. Ebenso gewährt die Empirie wohl Wahrnehmungen von aufeinander-folgenden Veränderungen oder von nebeneinander-liegenden Gegenständen, aber nicht einen Zusammenhang der Nothwendigkeit. Indem nun die Wahrnehmung die Grundlage dessen, was für Wahrheit gelte, bleiben soll, so erscheint die Allgemeinheit und Nothwendigkeit als etwas Unberechtigtes, als eine subjektive Zufälligkeit, eine bloße Gewohnheit, deren Inhalt so oder anders beschaffen seyn kann.

Eine wichtige Konsequenz hievon ist, daß in dieser empirischen Weise die rechtlichen und sittlichen Bestimmungen und Gesetze, so wie der Inhalt der Religion als etwas Zufälliges erscheinen und deren Objektivität und innere Wahrheit aufgegeben ist.

Der humesche Skepticismus, von dem die obige Reflexion vornehmlich ausgeht, ist übrigens vom griechischen Skepticismus sehr wohl zu unterscheiden. Der humesche legt die Wahrheit des Empirischen, des Gefühls, der Anschauung zu Grunde, und bestreitet die allgemeinen Bestimmungen und Gesetze von da aus, aus dem Grunde, weil sie nicht eine Berechtigung durch die sinnliche Wahrnehmung haben. Der alte Skepticismus war soweit entfernt, das Gefühl, die Anschauung zum Princip der Wahrheit zu machen, daß er sich vielmehr zu allererst gegen das Sinnliche kehrte. (Ueber den modernen Skepticismus in seiner Vergleichung mit dem alten s. Schellings und Hegels Krit. Journal der Philosophie 1802. I. Bd. 1. St.)

II. Kritische Philosophie.

§. 40.

Die kritische Philosophie hat es mit dem Empirismus gemein, die Erfahrung für den einzigen Boden der Erkenntnisse anzunehmen, welche sie aber nicht für Wahrheiten, sondern nur für Erkenntnisse von Erscheinungen gelten läßt.

Zunächst wird von dem Unterschiede der Elemente ausgegangen, die sich in der Analyse der Erfahrung finden, des sinnlichen Stoffes und der allgemeinen Beziehungen desselben. Indem sich hiemit die im vorhergehenden §. angeführte Reflexion verbindet, daß in der Wahrnehmung für sich nur Einzelnes und nur solches was geschehe enthalten sey, wird zugleich bei dem Faktum beharrt, daß die Allgemeinheit und Nothwendigkeit als eben so wesentliche Bestimmungen sich in dem, was Erfahrung genannt wird, vorfinden. Weil dieses Element nun nicht aus dem Empirischen als solchem herstammt, so gehört es der Spontaneität des Denkens an oder ist a priori. — Die Denkbestimmungen oder Verstandesbegriffe machen die Objektivität der Erfahrungs-Erkenntnisse aus. Sie enthalten überhaupt Beziehungen, und es formiren sich daher durch sie synthetische Urtheile a priori (d. i. ursprüngliche Beziehungen Entgegengesetzter).

Daß sich in der Erkenntniß die Bestimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit finden, dieß Faktum stellt der humesche Skepticismus nicht in Abrede. Etwas Anderes als ein vorausgesetztes Faktum ist es in der Kantischen Philosophie auch nicht; man kann nach der gewöhnlichen Sprache in den Wissenschaften sagen, daß sie nur eine andere Erklärung jenes Faktums aufgestellt habe.

§. 41.

Die kritische Philosophie unterwirft nun den Werth der in der Metaphysik — übrigens auch in den andern Wissen-

ſchaften und im gewöhnlichen Vorſtellen — gebrauchten Verſtandesbegriffe zunächſt der Unterſuchung. Dieſe Kritik geht jedoch nicht auf den Inhalt und das beſtimmte Verhältniß dieſer Denkbeſtimmungen gegen einander ſelbſt ein, ſondern betrachtet ſie nach dem Gegenſatz von Subjektivität und Objektivität überhaupt. Dieſer Gegenſatz, wie er hier genommen wird, bezieht ſich (ſ. vorherg. §.) auf den Unterſchied der Elemente innerhalb der Erfahrung. Die Objektivität heißt hier das Element von Allgemeinheit und Nothwendigkeit, d. i. von den Denkbeſtimmungen ſelbſt, — dem ſogenannten Aprioriſchen. Aber die kritiſche Philoſophie erweitert den Gegenſatz ſo, daß in die Subjektivität das Geſammte der Erfahrung d. h. jene beide Elemente zuſammen fällt, und derſelben nichts gegenüber bleibt, als das Ding-an-ſich.

Die nähern Formen des Aprioriſchen, d. i. des Denkens und zwar deſſelben als der ſeiner Objektivität ungeachtet nur ſubjektiven Thätigkeit ergeben ſich auf folgende Weiſe, — einer Syſtematiſirung, welche übrigens nur auf pſychologiſch-hiſtoriſchen Grundlagen beruht.

Zuſatz 1. Es iſt dadurch, daß die Beſtimmungen der alten Metaphyſik der Unterſuchung unterworfen worden ſind, ohne Zweifel ein ſehr wichtiger Schritt geſchehen. Das unbefangene Denken erging ſich ohne Arg in jenen Beſtimmungen, die ſich geradezu und von ſelbſt machten. Es wurde dabei nicht daran gedacht, inwiefern dieſe Beſtimmungen für ſich Werth und Gültigkeit hätten. Früher iſt bereits bemerkt worden, das freie Denken ſey ein ſolches, welches keine Vorausſetzungen habe. Das Denken der alten Metaphyſik war deshalb kein freies, weil daſſelbe ſeine Beſtimmungen ohne Weiteres als ein Vorausſeyendes, als ein a priori gelten ließ, welches die Reflexion nicht ſelbſt geprüft hatte. Die kritiſche Philoſophie machte es ſich dagegen zur Aufgabe, zu unterſuchen, inwieweit überhaupt die Formen des Denkens fähig ſeyen, zur Erkenntniß der Wahr-

heit zu verhelfen. Näher sollte nun das Erkenntnißvermögen vor dem Erkennen untersucht werden. Hierin liegt nun allerdings das Richtige, daß die Formen des Denkens selbst zum Gegenstand des Erkennens gemacht werden müssen, allein es schleicht sich auch bald das Mißverständniß ein, vor dem Erkennen schon erkennen, oder nicht eher in's Wasser gehen zu wollen, bevor man schwimmen gelernt hat. Allerdings sollen die Formen des Denkens nicht ununtersucht gebraucht werden, aber dieß Untersuchen ist selbst schon ein Erkennen. Es muß also die Thätigkeit der Denkformen und ihre Kritik im Erkennen vereinigt seyn. Die Denkformen müssen an und für sich betrachtet werden; sie sind der Gegenstand und die Thätigkeit des Gegenstandes selbst; sie selbst untersuchen sich, müssen an ihnen selbst sich ihre Gränze bestimmen und ihren Mangel aufzeigen. Dieß ist dann diejenige Thätigkeit des Denkens, welche demnächst als Dialektik in besondere Betrachtung gezogen werden wird und von welcher hier nur vorläufig zu bemerken ist, daß dieselbe nicht als von außen an die Denkbestimmungen gebracht, sondern vielmehr als denselben selbst innewohnend zu betrachten ist.

Das Nächste in der kantischen Philosophie ist also dieß, daß das Denken selbst sich untersuchen soll, inwiefern es zu erkennen fähig sey. Heutiges Tages ist man nun über die kantische Philosophie hinausgekommen und ein Jeder will weiter seyn. Weiterseyn ist jedoch ein gedoppeltes, ein Vorwärts- und ein Rückwärts-weiter. Viele unserer philosophischen Bestrebungen sind bei Lichte besehen nicht Anderes als das Verfahren der alten Metaphysik, ein unkritisches Dahindenken, so wie es eben Jedem gegeben ist.

Zusatz 2. Kants Untersuchung der Denkbestimmungen leidet wesentlich an dem Mangel, daß dieselben nicht an und für sich, sondern nur unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, ob sie subjektiv oder objektiv seyen. Unter dem Objek-

tiven verſteht man im Sprachgebrauch des gemeinen Lebens das außer uns Vorhandene und durch die Wahrnehmung von außen an uns Gelangende. Kant ſtellte nun von den Denkbeſtimmungen (wie z. B. Urſache und Wirkung) in Abrede, daß denſelben Objektivität in dem hier erwähnten Sinn zukomme, d. h. daß dieſelben in der Wahrnehmung gegeben ſeyen und betrachtete dieſelben dagegen als unſerm Denken ſelbſt oder der Spontaneität des Denkens angehörig und in dieſem Sinn als ſubjektiv. Nun aber nennt Kant gleichwohl das Gedachte und näher das Allgemeine und Nothwendige, das Objektive, und das nur Empfundene das Subjektive. Der vorher erwähnte Sprachgebrauch erſcheint hiermit als auf den Kopf geſtellt und man hat Kant deshalb den Vorwurf der Sprachverwirrung gemacht; jedoch mit großem Unrecht. Es verhält ſich damit näher folgendermaßen. Dem gemeinen Bewußtſeyn erſcheint das demſelben Gegenüberſtehende, ſinnlich Wahrnehmbare (z. B. dieſes Thier, dieſer Stern u. ſ. w.) als das für ſich Beſtehende, Selbſtſtändige und die Gedanken gelten demſelben dagegen als das Unſelbſtſtändige und von einem Andern Abhängige. Nun aber iſt in der That das ſinnlich Wahrnehmbare das eigentlich Unſelbſtſtändige und Sekundaire und die Gedanken ſind dagegen das wahrhaft Selbſtſtändige und Primitive. In dieſem Sinn hat Kant das Gedankenmäßige (das Allgemeine und Nothwendige) das Objektive genannt und zwar mit vollem Recht. Andererſeits iſt das ſinnlich Wahrnehmbare inſofern allerdings das Subjektive, als daſſelbe ſeinen Halt nicht in ſich ſelbſt hat und eben ſo flüchtig und vorübergehend iſt, als dem Gedanken der Charakter der Dauer und des innern Beſtandes zukömmt. Die hier erwähnte und durch Kant geltend gemachte Beſtimmung des Unterſchiedes zwiſchen dem Objektiven und Subjektiven, finden wir denn auch heut zu Tage im Sprachgebrauch des höher gebildeten Bewußtſeyns; ſo wird z. B. von der Beurtheilung eines Kunſtwerkes gefordert, daß dieſelbe objektiv und nicht ſub-

jektiv ſeyn ſoll und darunter wird dann verſtanden, daß dieſelbe nicht von zufälliger, partikulairer Empfindung und Stimmung des Augenblicks ausgehen, ſondern die allgemeine und im Weſen der Kunſt begründeten Geſichtspunkte ins Auge faſſen ſoll. In demſelben Sinne wird bei einer wiſſenſchaftlichen Beſchäftigung zwiſchen einem Objektiven und einem ſubjektiven Intereſſe unterſchieden werden können.

Ferner iſt nun aber auch die kantiſche Objektivität des Denkens inſofern ſelbſt nur wieder ſubjektiv, als nach Kant die Gedanken, obſchon allgemeine und nothwendige Beſtimmungen, doch nur unſere Gedanken und von dem, was das Ding an ſich iſt, durch eine unüberſteigbare Kluft unterſchieden ſind. Dagegen iſt die wahre Objektivität des Denkens dieſe, daß die Gedanken nicht blos unſere Gedanken, ſondern zugleich das An-ſich der Dinge und des Gegenſtändlichen überhaupt ſind. — Objektiv und ſubjektiv ſind bequeme Ausdrücke, deren man ſich mit Geläufigkeit bedient und bei deren Gebrauch gleichwohl ſehr leicht Verwirrung entſteht. Nach der bisherigen Erörterung hat die Objektivität eine dreifache Bedeutung. Zunächſt die Bedeutung des äußerlich Vorhandenen, im Unterſchied vom nur Subjektiven, Gemeinten, Erträumten u. ſ. f.; zweitens die von Kant feſtgeſtellte Bedeutung des Allgemeinen und Nothwendigen im Unterſchied von dem unſerer Empfindung angehörigen Zufälligen, Partikulairen und Subjektiven und drittens die vorher zuletzt erwähnte Bedeutung des gedachten An-ſich, deſſen was da iſt, im Unterſchied von dem nur durch uns Gedachten und ſomit noch von der Sache ſelbſt oder an ſich Unterſchiedenen.

§. 42.

a) Das theoretiſche Vermögen, die Erkenntniß als ſolche.

Als den beſtimmten Grund der Verſtandesbegriffe giebt dieſe Philoſophie die urſprüngliche Identität des Ich im

Denken — (tranſcendentale Einheit des Selbſtbewußtſeyns) an. Die durch Gefühl und die Anſchauung gegebenen Vorſtellungen ſind ihrem Inhalte nach ein Mannichfaltiges, und eben ſo ſehr durch ihre Form, durch das Außereinander der Sinnlichkeit, in ihren beiden Formen, Raum und Zeit, welche als Formen (das Allgemeine) des Anſchauens, ſelbſt a priori ſind. Dieſes Mannichfaltige des Empfindens und Anſchauens, indem Ich daſſelbe auf ſich bezieht und in ſich als in Einem Bewußtſeyn vereinigt (reine Apperception), wird hiemit in Identität, in eine urſprüngliche Verbindung gebracht. Die beſtimmten Weiſen dieſes Beziehens ſind die reinen Verſtandesbegriffe, die Kategorien.

Bekanntlich hat es die kantiſche Philoſophie ſich mit der Auffindung der Kategorien ſehr bequem gemacht. Ich, die Einheit des Selbſtbewußtſeyns, iſt ganz abſtrakt und völlig unbeſtimmt; wie iſt alſo zu den Beſtimmungen des Ich, den Kategorien, zu kommen? Glücklicherweiſe finden ſich in der gewöhnlichen Logik die verſchiedenen Arten des Urtheils bereits empiriſch angegeben vor. Urtheilen aber iſt Denken eines beſtimmten Gegenſtandes. Die verſchiedenen ſchon fertig aufgezählten Urtheilsweiſen liefern alſo die verſchiedenen Beſtimmungen des Denkens. — Der Fichte'ſchen Philoſophie bleibt das tiefe Verdienſt, daran erinnert zu haben, daß die Denkbeſtimmungen in ihrer Nothwendigkeit aufzuzeigen, daß ſie weſentlich abzuleiten ſeyen. — Dieſe Philoſophie hätte auf die Methode die Logik abzuhandeln doch wenigſtens die Wirkung gehabt haben ſollen, daß die Denkbeſtimmungen überhaupt oder das übliche logiſche Material, die Arten der Begriffe, der Urtheile, der Schlüſſe, nicht mehr nur aus der Beobachtung genommen und ſo blos empiriſch aufgefaßt, ſondern aus dem Denken ſelbſt abgeleitet würden. Wenn das Denken irgend etwas zu beweiſen fähig ſeyn ſoll, wenn die Logik fodern muß, daß Be-

weise gegeben werden, und wenn sie das Beweisen lehren will, so muß sie doch vor allem ihren eigenthümlichsten Inhalt zu beweisen, dessen Nothwendigkeit einzusehen, fähig seyn.

Zusatz 1. Kant's Behauptung also ist, daß die Denkbestimmungen ihre Quelle im Ich haben und daß demnach Ich die Bestimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit giebt. — Betrachten wir, was wir zunächst vor uns haben, so ist es überhaupt ein Mannigfaltiges; die Kategorieen sind dann Einfachheiten, auf welche dieses Mannigfaltige sich bezieht. Das Sinnliche dagegen ist das Außereinander, das Außerfichseyende; dieß ist die eigentliche Grundbestimmung desselben. So hat z. B. Jetzt nur Seyn in Beziehung auf ein Vorher und ein Nachher. Eben so ist das Roth nur vorhanden, insofern demselben Gelb und Blau entgegensteht. Dieß Andere aber ist außer dem Sinnlichen und dieses ist nur, insofern es das Andere nicht ist und nur insofern das Andere ist. — Gerade umgekehrt wie mit dem außereinander und außer sich seyendem Sinnlichen, verhält es sich mit dem Denken oder dem Ich. Dieses ist das ursprünglich Identische, mit sich Einige und schlechthin bei sich Seyende. Sage ich Ich, so ist dieß die abstrakte Beziehung auf sich selbst und was in diese Einheit gesetzt wird, das wird von derselben inficirt und in sie verwandelt. Ich ist somit gleichsam der Schmelztiegel und das Feuer, wodurch die gleichgültige Mannigfaltigkeit verzehrt und auf Einheit reducirt wird. Dieß ist es dann, was Kant reine Apperception nennt, zum Unterschied von der gewöhnlichen Apperception, welche das Mannigfaltige als solches in sich aufnimmt, wohingegen die reine Apperception als die Thätigkeit des Vereinigens zu betrachten ist. — Hiermit ist nun allerdings die Natur alles Bewußtseyns richtig ausgesprochen. Das Streben der Menschen geht überhaupt dahin, die Welt zu erkennen, sie sich anzueignen und zu unterwerfen und zu dem Ende muß die Realität der Welt gleichsam zerquetscht d. h. idealisirt werden. Zugleich ist dann aber zu bemerken, daß es nicht die

subjektive Thätigkeit des Selbstbewußtseyns ist, welche die absolute Einheit in die Mannigfaltigkeit hineindringt. Diese Identität ist vielmehr das Absolute, das Wahrhafte selbst. Es ist dann gleichsam die Güte des Absoluten, die Einzelheiten zu ihrem Selbstgenuß zu entlassen und dieses selbst treibt sie in die absolute Einheit zurück.

Zusatz 2. Solche Ausdrücke wie transcendentale Einheit des Selbstbewußtseyns sehen sehr schwer aus, als ob da etwas Ungeheures hinter dem Berge halte, aber die Sache ist einfacher. Was Kant unter dem Transcendentalen versteht, dieß ergiebt sich aus dem Unterschied desselben vom Transcendenten. Das Transcendente nämlich ist überhaupt dasjenige, was über die Bestimmtheit des Verstandes hinausschreitet und in diesem Sinn kömmt dasselbe zunächst in der Mathematik vor. So wird z. B. in der Geometrie gesagt, man müsse sich die Peripherie des Kreises als aus unendlich viel unendlich kleinen geraden Linien bestehend vorstellen. Hier werden also Bestimmungen, die dem Verstand als schlechthin verschieden gelten (das Gerade und das Krumme) ausdrücklich als identisch gesetzt. Ein solches Transcendentes ist nun auch das mit sich identische und in sich unendliche Selbstbewußtseyn, im Unterschied von dem durch endlichen Stoff bestimmten gemeinen Bewußtseyn. Kant bezeichnete indeß jene Einheit des Selbstbewußtseyns nur als transcendental und verstand darunter, daß dieselbe nur subjektiv sey und nicht auch den Gegenständen selbst, wie sie an sich sind, zukomme.

Zusatz 3. Daß die Kategorien nur als uns angehörig (als subjektiv) zu betrachten seyen, muß dem natürlichen Bewußtseyn als sehr bizarr vorkommen und es liegt darin allerdings etwas Schiefes. So viel ist indeß richtig, daß die Kategorien in der unmittelbaren Empfindung nicht enthalten sind. Betrachten wir z. B. ein Stück Zucker; dieses ist hart, weiß, süß u. s. w. Wir sagen nun, alle diese Eigenschaften sind in

einem Gegenstand vereinigt und diese Einheit ist nicht in der Empfindung. Eben so verhält es sich, wenn wir zwei Begebenheiten als im Verhältniß von Ursache und Wirkung zu einander stehend betrachten; was hier wahrgenommen wird, das sind die vereinzelten beiden Begebenheiten, welche in der Zeit nach einander folgen. Daß aber die eine die Ursache und die andere die Wirkung ist (der Kausalnexus zwischen beiden), dieß wird nicht wahrgenommen, sondern ist blos für unser Denken vorhanden. Ob nun schon die Kategorien (wie z. B. Einheit, Ursache und Wirkung u. s. w.) dem Denken als solchem zukommen, so folgt daraus doch keineswegs, daß dieselben deshalb blos ein Unfriges und nicht auch Bestimmungen der Gegenstände selbst wären. Dieß soll nun aber nach Kant's Auffassung der Fall seyn und seine Philosophie ist subjektiver Idealismus, insofern Ich (das erkennende Subjekt) sowohl die Form als auch den Stoff des Erkennens liefere — jenen als denkend und diesen als empfindend. — Nach dem Inhalt dieses subjektiven Idealismus ist in der That nicht die Hand umzukehren. Man kann etwa zunächst meinen, es werde den Gegenständen dadurch, daß ihre Einheit in das Subjekt verlegt wird, die Realität entzogen. Blos dadurch indeß, daß ihnen das Seyn zukäme, gewönnen weder die Gegenstände noch wir etwas. Es kömmt auf den Inhalt an, darauf ob dieser ein wahrer ist. Damit daß die Dinge blos sind, ist denselben noch nicht geholfen. Ueber das Seyende kömmt die Zeit und wird dasselbe demnächst auch nicht seyend. — Man könnte auch sagen, der Mensch könne nach dem subjektiven Idealismus sich viel auf sich einbilden. Allein wenn seine Welt, die Masse sinnlicher Anschauungen ist, so hat er nicht Ursache, auf eine solche Welt stolz zu seyn. Auf jenen Unterschied von Subjektivität und Objektivität kommt also überhaupt nichts an, sondern der Inhalt ist es, worauf es ankömmt und dieser ist ebensowohl subjektiv als auch objektiv. Objektiv, im Sinn der bloßen Existenz, ist auch ein

Verbrechen, oder eine in ſich nichtige Exiſtenz, welche denn auch als ſolche in der Strafe zum Daſeyn kömmt.

§. 43.

Einerſeits iſt es durch die Kategorien, daß die bloße Wahrnehmung zur Objektivität, zur Erfahrung erhoben wird, andererſeits aber ſind dieſe Begriffe als Einheiten blos der ſubjektiven Bewußtſeyns durch den gegebenen Stoff bedingt, für ſich leer und haben ihre Anwendung und Gebrauch allein in der Erfahrung, deren anderer Beſtandtheil, die Gefühls- und Anſchauungs-Beſtimmungen, ebenſo nur ein Subjektives iſt.

Zuſatz. Von den Kategorien zu behaupten, daß dieſelben für ſich leer ſeyen, iſt inſofern unbegründet, als dieſelben jedenfalls daran, daß ſie beſtimmt ſind, ihren Inhalt haben. Nun iſt zwar der Inhalt der Kategorien allerdings nicht ein ſinnlich wahrnehmbarer, nicht ein räumlich-zeitlicher, allein dieß iſt nicht als ein Mangel, ſondern vielmehr als ein Vorzug derſelben zu betrachten. Dieß findet denn auch ſchon im gewöhnlichen Bewußtſeyn ſeine Anerkennung und zwar in der Art, daß man z. B. von einem Buch oder von einer Rede in dem Maaße mehr ſagt, dieſelben ſeyen inhaltsvoll, als darin mehr Gedanken, allgemeine Reſultate u. ſ. f. zu finden ſind — ſo wie man dann auch umgekehrt ein Buch, etwa näher einen Roman, darum noch nicht als inhaltsvoll gelten läßt, weil eine große Menge von vereinzelten Begebenheiten, Situationen und dergl. darin aufgehäuft iſt. Hiermit iſt alſo auch von dem gewöhnlichen Bewußtſeyn ausdrücklich anerkannt, daß zum Inhalt mehr gehört als der ſinnliche Stoff: dieſes Mehr aber ſind die Gedanken und hier zunächſt die Kategorien. — Hierbei iſt dann noch zu bemerken, daß die Behauptung, die Kategorien ſeyen für ſich leer, allerdings inſofern einen richtigen Sinn hat, als bei denſelben und ihrer Totalität (der logiſchen Idee) nicht ſtehen zu bleiben, ſondern zu den realen Gebieten der Natur und des Geiſtes fortzuſchreiten iſt, welches Fortſchreiten jedoch nicht ſo

aufgefaßt werden darf, als käme dadurch zur logischen Idee von außen ein derselben fremder Inhalt, sondern so, daß es die eigne Thätigkeit der logischen Idee ist, sich zur Natur und zum Geist weiter zu bestimmen und zu entfalten.

§. 44.

Die Kategorien sind daher unfähig Bestimmungen des Absoluten zu seyn, als welches nicht in einer Wahrnehmung gegeben ist, und der Verstand oder die Erkenntniß durch die Kategorien ist darum unvermögend die Dinge an sich zu erkennen.

! Das Ding an sich (— und unter dem Ding wird auch der Geist, Gott, befaßt) drückt den Gegenstand aus, insofern von Allem, was er für das Bewußtseyn ist, von allen Gefühlsbestimmungen, wie von allen bestimmten Gedanken desselben abstrahirt wird. Es ist leicht zu sehen, was übrig bleibt, — das völlige Abstraktum, das ganz Leere, bestimmt nur noch als Jenseits; das Negative der Vorstellung, des Gefühls, des bestimmten Denkens u. s. f. Eben so einfach aber ist die Reflexion, daß dieß Caput mortuum selbst nur das Produkt des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens, des leeren Ich, das diese leere Identität seiner selbst sich zum Gegenstande macht. Die negative Bestimmung, welche diese abstrakte Identität als Gegenstand erhält, ist gleichfalls unter den kantischen Kategorien aufgeführt, und ebenso etwas ganz Bekanntes, wie jene leere Identität. — Man muß sich hiernach nur wundern, so oft wiederholt gelesen zu haben, man wisse nicht, was das Ding-an-sich sey; und es ist nichts leichter als dieß zu wissen.

§. 45.

Es ist nun die Vernunft, das Vermögen des Unbedingten, welche das Bedingte dieser Erfahrungskenntnisse einsieht. Was hier Vernunftgegenstand heißt, das Unbedingte oder Unendliche, ist nichts anders als das Sich-selbst-Gleiche,

oder es ist die (§. 42.) erwähnte ursprüngliche Identität des Ich im Denken. Vernunft heißt dieß abstrakte Ich oder Denken, welches diese reine Identität sich zum Gegenstande oder Zweck macht. Vergl. Anm. z. vorh. §. Dieser schlechthin bestimmungslosen Identität sind die Erfahrungs-Erkenntnisse unangemessen, weil sie überhaupt von bestimmtem Inhalte sind. Indem solches Unbedingte für das Absolute und Wahre der Vernunft (für die Idee) angenommen wird, so werden somit die Erfahrungskenntnisse für das Unwahre, für Erscheinungen erklärt.

Zusatz. Erst durch Kant ist der Unterschied zwischen Verstand und Vernunft bestimmt hervorgehoben und in der Art festgestellt worden, daß jener das Endliche und Bedingte, diese aber das Unendliche und Unbedingte zum Gegenstand hat. Ob es nun schon als ein sehr wichtiges Resultat der kantschen Philosophie anzuerkennen ist, daß dieselbe die Endlichkeit der blos auf Erfahrung beruhenden Verstandeserkenntniß geltend gemacht und den Inhalt derselben als Erscheinung bezeichnet hat, so ist doch bei diesem negativen Resultat nicht stehen zu bleiben und die Unbedingtheit der Vernunft nicht blos auf die abstrakte, den Unterschied ausschließende Identität mit sich zu reduciren. Indem die Vernunft auf solche Weise blos als das Hinausschreiten über das Endliche und Bedingte des Verstandes betrachtet wird, so wird dieselbe hiermit in der That selbst zu einem Endlichen und Bedingten herabgesetzt, denn das wahrhaft Unendliche ist nicht ein bloßes Jenseits des Endlichen, sondern es enthält dasselbe als aufgehoben in sich selbst. Dasselbe gilt dann auch von der Idee, welche Kant zwar insofern wieder zu Ehren gebracht hat, daß er dieselbe im Unterschied von abstrakten Verstandesbestimmungen oder gar blos sinnlichen Vorstellungen (dergleichen man im gemeinen Leben wohl auch schon Idee zu nennen pflegt) der Vernunft vindicirt hat, rücksichtlich deren er aber gleichfalls beim Negativen und beim bloßen Sollen

ſtehen geblieben iſt. — Was dann noch die Auffaſſung der den Inhalt der Erfahrungserkenntniß bildenden Gegenſtände unſeres unmittelbaren Bewußtſeyns als bloßer Erſcheinungen anbetrifft, ſo iſt dieß jedenfalls als ein ſehr wichtiges Reſultat der kantſchen Philoſophie zu betrachten. Dem gemeinen (d. h. dem ſinnlich-verſtändigen) Bewußtſeyn gelten die Gegenſtände, von denen er weiß, in ihrer Vereinzelung als ſelbſtſtändig und auf ſich beruhend und indem dieſelben ſich als aufeinander bezogen und durch einander bedingt erweiſen, ſo wird dieſe gegenſeitige Abhängigkeit derſelben von einander als etwas den Gegenſtänden Aeußerliches und nicht zu ihrem Weſen Gehöriges betrachtet. Dagegen muß nun allerdings behauptet werden, daß die Gegenſtände, von denen wir unmittelbar wiſſen, bloße Erſcheinungen ſind, d. h. daß dieſelben den Grund ihres Seyns nicht in ſich ſelbſt, ſondern in einem Andern haben. Dabei kömmt es dann aber weiter darauf an, wie dieſes Andere beſtimmt wird. Nach der kantſchen Philoſophie ſind die Dinge, von denen wir wiſſen, nur Erſcheinungen für uns und das Anſich derſelben bleibt für uns ein uns unzugängliches Jenſeits. An dieſem ſubjektiven Idealismus, wonach dasjenige, was den Inhalt unſeres Bewußtſeyns bildet, ein nur Unſriges, nur durch uns Geſetztes iſt, hat das unbefangene Bewußtſeyn mit Recht Anſtoß genommen. Das wahre Verhältniß iſt in der That dieſes, daß die Dinge, von denen wir unmittelbar wiſſen, nicht nur für uns ſondern an ſich bloße Erſcheinungen ſind, und daß dieſes die eigne Beſtimmung der hiermit endlichen Dinge iſt, den Grund ihres Seyns nicht in ſich ſelbſt, ſondern in der allgemeinen göttlichen Idee zu haben. Dieſe Auffaſſung der Dinge iſt dann gleichfalls als Idealismus, jedoch im Unterſchied von jenem ſubjektiven Idealismus der kritiſchen Philoſophie als abſoluter Idealismus zu bezeichnen, welcher abſolute Idealismus, obſchon über das gemein realiſtiſche Bewußtſeyn hinausgehend, doch der Sache nach ſo wenig blos als ein Eigenthum

der Philoſophie zu betrachten iſt, daß derſelbe vielmehr die Grundlage alles religiöſen Bewußtſeyns bildet, inſofern nämlich auch dieſes den Inbegriff alles deſſen, was da iſt, überhaupt die vorhandene Welt, als von Gott erſchaffen und regiert betrachtet.

§. 46.

Es tritt aber das Bedürfniß ein, dieſe Identität oder das leere Ding-an-ſich zu erkennen. Erkennen heißt nun nichts anderes als einen Gegenſtand nach ſeinem beſtimmten Inhalte zu wiſſen. Beſtimmter Inhalt aber enthält mannichfaltigen Zuſammenhang in ihm ſelbſt und begründet Zuſammenhang mit vielen andern Gegenſtänden. Für dieſe Beſtimmung jenes Unendlichen oder Dings-an-ſich hätte dieſe Vernunft nichts als die Kategorien; indem ſie dieſe dazu gebrauchen will, wird ſie überfliegend (tranſcendent).

Hier tritt die zweite Seite der Vernunftkritik ein; und dieſe zweite iſt für ſich wichtiger als die erſte. Die erſte iſt nämlich die oben vorgekommene Anſicht, daß die Kategorien in der Einheit des Selbſtbewußtſeyns ihre Quelle haben; daß ſomit die Erkenntniß durch dieſelbe in der That nichts Objektives enthalte, und die ihnen zugeſchriebene Objektivität (§. 40. 41.) ſelbſt nur etwas Subjektives ſey. Wird nur hierauf geſehen, ſo iſt die kantiſche Kritik blos ein ſubjektiver (platter) Idealismus, der ſich nicht auf den Inhalt einläßt, nur die abſtrakten Formen der Subjektivität vor ſich hat, und zwar einſeitigerweiſe bei der erſtern, der Subjektivität, als letzter ſchlechthin affirmativer Beſtimmung ſtehen bleibt. Bei der Betrachtung aber der ſogenannten Anwendung, welche die Vernunft von den Kategorien für die Erkenntniß ihrer Gegenſtände macht, kommt der Inhalt der Kategorien wenigſtens nach einigen Beſtimmungen zur Sprache, oder wenigſtens läge darin eine Veranlaſſung, wodurch er zur Sprache kommen könnte. Es hat ein beſonderes Intereſſe zu ſehen, wie Kant dieſe Anwendung der

Kategorien auf das Unbedingte d. h. die Metaphysik beurtheilt; dieß Verfahren soll hier mit Wenigem angeführt und kritisirt werden.

§. 47.

α) Das erste Unbedingte, welches betrachtet wird, ist (s. oben §. 34.) die Seele. — In meinem Bewußtseyn finde Ich mich immer α) als das bestimmende Subjekt, β) als ein Singuläres, oder abstrakt-einfaches, γ) als das in allem Mannichfaltigen desjenigen, dessen ich mir bewußt bin, ein und dasselbe, — als identisches, δ) als ein mich als denkendes von allen Dingen außer mir unterscheidendes.

Das Verfahren der vormaligen Metaphysik wird nun richtig angegeben, daß sie an die Stelle dieser empirischen Bestimmungen, Denkbestimmungen, die entsprechenden Kategorien setze, wodurch diese vier Sätze entstehen, α) die Seele ist Substanz, β) sie ist einfache Substanz, γ) sie ist den verschiedenen Zeiten ihres Daseyns nach numerisch-identisch; δ) sie steht im Verhältnisse zum Räumlichen.

An diesem Uebergange wird der Mangel bemerklich gemacht, daß zweierlei Bestimmungen mit einander verwechselt werden, (Paralogismus), nämlich empirische Bestimmungen mit Kategorien, daß es etwas unberechtigtes sey, aus jenen auf diese zu schließen, überhaupt an die Stelle der erstern die andern zu setzen.

Man sieht, daß diese Kritik nichts anderes ausdrückt, als die oben §. 39. angeführte hume'sche Bemerkung, daß die Denkbestimmungen überhaupt, — Allgemeinheit und Nothwendigkeit, — nicht in der Wahrnehmung angetroffen werden, daß das Empirische seinem Inhalte wie seiner Form nach verschieden sey von der Gedankenbestimmung.

Wenn das Empirische die Beglaubigung des Gedankens ausmachen sollte, so wäre für diesen allerdings erforderlich in Wahrnehmungen genau nachgewiesen werden zu können. —

Daß von der Seele nicht die Subſtantialität, Einfachheit, Identität mit ſich, und die in der Gemeinſchaft mit der materiellen Welt ſich erhaltende Selbſtſtändigkeit, behauptet werden könne, dieß wird in der kantiſchen Kritik der metaphyſiſchen Pſychologie allein darauf geſtellt, daß die Beſtimmungen, welche uns das Bewußtſeyn über die Seele erfahren läßt, nicht genau dieſelben Beſtimmungen ſind, welche das Denken hiebei producirt. Nach der obigen Darſtellung aber läßt auch Kant das Erkennen überhaupt, ja ſelbſt das Erfahren, darin beſtehen, daß die Wahrnehmungen gedacht werden, d. h. die Beſtimmungen, welche zunächſt dem Wahrnehmen angehören, in Denkbeſtimmungen verwandelt werden. — Immer iſt es für einen guten Erfolg der kantiſchen Kritik zu achten, daß das Philoſophiren über den Geiſt von dem Seelendinge, von den Kategorien und damit von den Fragen über die Einfachheit oder Zuſammengeſetztheit, Materialität u. ſ. f. der Seele, befreit worden iſt. — Der wahrhafte Geſichtspunkt aber von der Unzuläſſigkeit ſolcher Formen wird ſelbſt für den gewöhnlichen Menſchenverſtand doch nicht der ſeyn, daß ſie Gedanken ſind, ſondern vielmehr, daß ſolche Gedanken an und für ſich nicht die Wahrheit enthalten. — Wenn Gedanke und Erſcheinung einander nicht vollkommen entſprechen, ſo hat man zunächſt die Wahl das Eine oder das Andere für das Mangelhafte anzuſehen. In dem kantiſchen Idealismus, ſofern er das Vernünftige betrifft, wird der Mangel auf die Gedanken geſchoben, ſo daß dieſe darum unzulänglich ſeyen, weil ſie nicht dem Wahrgenommenen und einem auf den Umfang des Wahrnehmens ſich beſchränkenden Bewußtſeyn adäquat, die Gedanken nicht als in ſolchem angetroffen werden. Der Inhalt des Gedankens für ſich ſelbſt kommt hier nicht zur Sprache.

Zusatz. Paralogismen sind überhaupt fehlerhafte Schlüsse, deren Fehler näher darin besteht, daß man in den beiden Prämissen ein und dasselbe Wort im verschiedenen Sinn anwendet. Auf solchen Paralogismen soll nach Kant das Verfahren der alten Metaphysik in der rationellen Psychologie beruhen, insofern nämlich hier blos empirische Bestimmungen der Seele, als derselben an und für sich zukommend betrachtet werden. — Es ist übrigens ganz richtig, daß dergleichen Prädikate wie Einfachheit, Unveränderlichkeit u. s. w. der Seele nicht beizulegen sind, jedoch nicht aus dem von Kant dafür angegebenen Grunde, weil die Vernunft dadurch die ihr angewiesene Gränze überschreiten würde, sondern darum, weil dergleichen abstrakte Verstandesbestimmungen für die Seele zu schlecht sind und dieselbe noch etwas ganz Anderes ist als das blos Einfache, Unveränderliche u. s. w. So ist z. B. die Seele allerdings einfache Identität mit sich, aber zugleich ist dieselbe, als thätig, sich in sich selbst unterscheidend, wohingegen das nur d. h. das abstrakt Einfache eben als solches zugleich das Todte ist. — Daß Kant durch seine Polemik gegen die alte Metaphysik jene Prädikate von der Seele und vom Geist entfernt hat, ist als ein großes Resultat zu betrachten, aber das Warum? ist bei ihm ganz verfehlt.

§. 48.

β) Bei dem Versuche der Vernunft, das Unbedingte des zweiten Gegenstandes (§. 35.), der Welt, zu erkennen, geräth sie in Antinomien, d. h. in die Behauptung zweier entgegengesetzter Sätze über denselben Gegenstand, und zwar so, daß jeder dieser Sätze mit gleicher Nothwendigkeit behauptet werden muß. Hieraus ergiebt sich, daß der weltliche Inhalt, dessen Bestimmungen in solchen Widerspruch gerathen, nicht an sich, sondern nur Erscheinung seyn könne. Die Auflösung ist, daß der Widerspruch nicht in den Gegenstand an und für sich fällt, sondern allein der erkennenden Vernunft zukommt.

Hier kommt es zur Sprache, daß der Inhalt selbst, näm-

lich die Kategorien für sich, es sind, welche den Widerspruch herbeiführen. Dieser Gedanke, daß der Widerspruch, der am Vernünftigen durch die Verstandesbestimmungen gesetzt wird, wesentlich und nothwendig ist, ist für einen der wichtigsten und tiefsten Fortschritte der Philosophie neuerer Zeit zu achten. So tief dieser Gesichtspunkt ist, so trivial ist die Auflösung; sie besteht nur in einer Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge. Das weltliche Wesen soll es nicht seyn, welches den Makel des Widerspruchs an ihm habe, sondern derselbe nur der denkenden Vernunft, dem Wesen des Geistes, zukommen. Man wird wohl dawider nichts haben, daß die erscheinende Welt dem betrachtenden Geiste Widersprüche zeige, — erscheinende Welt ist sie, wie sie für den subjektiven Geist, für Sinnlichkeit und Verstand, ist. Aber wenn nun das weltliche Wesen mit dem geistigen Wesen verglichen wird, so kann man sich wundern, mit welcher Unbefangenheit die demüthige Behauptung aufgestellt und nachgesprochen worden, daß nicht das weltliche Wesen, sondern das denkende Wesen, die Vernunft, das in sich widersprechende sey. Es hilft nichts, daß die Wendung gebraucht wird, die Vernunft gerathe nur durch die Anwendung der Kategorien in den Widerspruch. Denn es wird dabei behauptet, dieses Anwenden sey nothwendig, und die Vernunft habe für das Erkennen keine andern Bestimmungen als die Kategorien. Erkennen ist in der That bestimmendes und bestimmtes Denken; ist die Vernunft nur leeres, unbestimmtes Denken, so denkt sie nichts. Wird aber am Ende die Vernunft auf jene leere Identität reducirt (s. im folg. §.) so wird auch sie am Ende glücklich noch von dem Widerspruche befreit durch die leichte Aufopferung alles Inhaltes und Gehaltes.

Es kann ferner bemerkt werden, daß die Ermangelung einer tiefern Betrachtung der Antinomie zunächst noch veran-

laßte, daß Kant nur vier Antinomien anführet. Er kam auf dieſe, indem er wie bei den ſogenannten Paralogismen die Kategorientafel vorausſetzte, wobei er die ſpäterhin ſo beliebt gewordene Manier anwendete, ſtatt die Beſtimmungen eines Gegenſtandes aus dem Begriffe abzuleiten, denſelben blos unter ein ſonſt fertiges Schema zu ſetzen. Das weitere Bedürftige in der Ausführung der Antinomien habe ich gelegentlich in meiner Wiſſenſchaft der Logik aufgezeigt. — Die Hauptſache, die zu bemerken iſt, iſt, daß nicht nur in den vier beſondern aus der Kosmologie genommenen Gegenſtänden die Antinomie ſich befindet, ſondern vielmehr in allen Gegenſtänden aller Gattungen, in allen Vorſtellungen, Begriffen und Ideen. Dieß zu wiſſen und die Gegenſtände in dieſer Eigenſchaft zu erkennen, gehört zum Weſentlichen der philoſophiſchen Betrachtung; dieſe Eigenſchaft macht das aus, was weiterhin ſich als das dialektiſche Moment des Logiſchen beſtimmt.

Zuſatz. Auf dem Standpunkt der alten Metaphyſik wurde angenommen, daß wenn das Erkennen in Widerſprüche gerathe, ſo ſey dieſes nur eine zufällige Verirrung und beruhe auf einem ſubjektiven Fehler im Schließen und Raiſonniren. Nach Kant hingegen liegt es in der Natur des Denkens ſelbſt in Widerſprüche (Antinomien) zu verfallen, wenn daſſelbe das Unendliche erkennen will. Ob nun ſchon, wie in der Anmerkung zum obigen §. erwähnt worden, das Aufzeigen der Antinomien inſofern als eine ſehr wichtige Förderung der philoſophiſchen Erkenntniß zu betrachten iſt, als dadurch der ſtarre Dogmatismus der Verſtandesmetaphyſik beſeitigt und auf die dialektiſche Bewegung des Denkens hingewieſen worden iſt, ſo muß doch dabei zugleich bemerkt werden, daß Kant auch hier bei dem blos negativen Reſultat der Nichterkennbarkeit des Anſich der Dinge ſtehen geblieben und nicht zur Erkenntniß der wahren und poſitiven Bedeutung der Antinomien hindurch ge-

drungen iſt. Die wahre und poſitive Bedeutung der Antinomien beſteht nun überhaupt darin, daß alles Wirkliche entgegengeſetzte Beſtimmungen in ſich enthält und daß ſomit das Erkennen und näher das Begreifen eines Gegenſtandes eben nur ſo viel heißt, ſich deſſen als einer konkreten Einheit entgegengeſetzter Beſtimmungen bewußt zu werden. Während nun, wie früher gezeigt wurde, die alte Metaphyſik bei Betrachtung der Gegenſtände, um deren metaphyſiſche Erkenntniß es zu thun war, ſo zu Werke ging, daß abſtrakte Verſtandesbeſtimmungen mit Ausſchluß der denſelben entgegengeſetzten, zur Anwendung gebracht werden, ſo hat Kant dagegen nachzuweiſen geſucht, wie den auf ſolche Weiſe ſich ergebenden Behauptungen immer mit gleicher Berechtigung und gleicher Nothwendigkeit andere Behauptungen des entgegengeſetzten Inhalts gegenüber zu ſtellen ſind. Kant hat ſich beim Aufzeigen dieſer Antinomien auf die Kosmologie der alten Metaphyſik beſchränkt und bei ſeiner Polemik gegen dieſelbe unter Zugrundlegung des Schema's der Kategorien vier Antinomien herausgebracht. Die erſte betrifft die Frage: ob die Welt als nach Raum und Zeit begränzt zu denken ſey oder nicht? Bei der zweiten Antinomie handelt es ſich um das Dilemma, ob die Materie als in's Unendliche theilbar oder aber als aus Atomen beſtehend zu betrachten ſey? Die dritte Antinomie bezieht ſich auf den Gegenſatz der Freiheit und Nothwendigkeit, inſofern nämlich, als die Frage aufgeworfen wird: ob in der Welt Alles als durch den Kauſalnexus bedingt angeſehen werden müſſe, oder ob auch freie Weſen d. h. abſolute Anfangspunkte der Aktion in der Welt anzunehmen ſeyen. Hierzu kömmt dann endlich noch als vierte Antinomie das Dilemma, ob die Welt überhaupt eine Urſache habe oder nicht. — Das Verfahren, welches Kant bei ſeiner Erörterung über dieſe Antinomien beobachtet, iſt nun zunächſt dieſes, daß er die darin enthaltenen entgegengeſetzten Beſtimmungen als Theſis und Antitheſis einander gegenüberſtellt und

beide zu beweisen, d. h. als nothwendige Ergebnisse des Nachdenkens darüber darzustellen sucht, wobei er sich ausdrücklich dagegen verwahrt, als habe er Blendwerke gesucht, um etwa einen Advokaten-Beweis zu führen. Nun aber sind in der That die Beweise, welche Kant für seine Thesen und Antithesen beibringt, als bloße Scheinbeweise zu betrachten, da dasjenige, was bewiesen werden soll, immer schon in den Voraussetzungen enthalten ist, von denen ausgegangen wird und nur durch das weitschweifige, apagogische Verfahren der Schein einer Vermittelung hervorgebracht wird. Gleichwohl bleibt die Aufstellung dieser Antinomien insofern immer ein sehr wichtiges und anerkennenswerthes Resultat der kritischen Philosophie, als dadurch (wenn auch zunächst nur subjektiv und unmittelbar) die thatsächliche Einheit jener Bestimmungen ausgesprochen ist, welche vom Verstand in ihrer Trennung festgehalten werden. So ist z. B. in der ersten der vorher erwähnten kosmologischen Antinomien dieß enthalten, daß der Raum und die Zeit nicht nur als kontinuirlich, sondern auch als diskret zu betrachten sind, wohingegen in der alten Metaphysik bei der bloßen Kontinuität stehen geblieben und demgemäß die Welt als dem Raum und der Zeit nach unbegränzt betrachtet wurde. Es ist ganz richtig, daß über jeden *bestimmten* Raum und eben so über jede *bestimmte* Zeit hinausgegangen werden kann, allein es ist nicht minder richtig, daß Raum und Zeit nur durch ihre Bestimmtheit (d. h. als *hier* und *jetzt*) wirklich sind und daß diese Bestimmtheit in ihrem Begriff liegt. Dasselbe gilt dann auch von den übrigen vorher angeführten Antinomien, so z. B. von der Antinomie der *Freiheit* und *Nothwendigkeit*, mit welcher es sich, näher betrachtet, so verhält, daß dasjenige, was der Verstand unter Freiheit und Nothwendigkeit versteht, in der That nur ideelle Momente der wahren Freiheit und der wahren Nothwendigkeit sind und daß diesen beiden in ihrer Trennung keine Wahrheit zukömmt.

§. 49.

γ) Der dritte Vernunftgegenſtand iſt Gott; (§. 36.) welcher erkannt, d. i. denkend beſtimmt werden ſoll. Für den Verſtand iſt nun gegen die einfache Identität alle Beſtimmung nur eine Schranke, eine Negation als ſolche; ſomit iſt alle Realität nur ſchrankenlos d. i. unbeſtimmt zu nehmen, und Gott wird als Inbegriff aller Realitäten oder als das allerrealſte Weſen zum einfachen Abſtraktum, und für die Beſtimmung bleibt nur die ebenſo ſchlechthin abſtrakte Beſtimmtheit, das Seyn, übrig. Abſtrakte Identität, welche auch hier der Begriff genannt wird, und Seyn ſind die zwei Momente, deren Vereinigung es iſt, die von der Vernunft geſucht wird; ſie iſt das Ideal der Vernunft.

§. 50.

Dieſe Vereinigung läßt zwei Wege oder Formen zu; es kann nämlich von dem Seyn angefangen und von da zum Abſtraktum des Denkens übergegangen, oder umgekehrt *kann* der Uebergang vom Abſtraktum aus zum Seyn bewerkſtelligt werden.

Was jenen Anfang mit dem Seyn betrifft, ſo ſtellt ſich das Seyn, als das Unmittelbare, dar als ein unendlich vielfach beſtimmtes Seyn, eine erfüllte Welt. Dieſe kann näher beſtimmt werden als eine Sammlung von unendlich vielen Zufälligkeiten überhaupt (im kosmologiſchen Beweiſe) oder als eine Sammlung von unendlich vielen Zwecken und zweckmäßigen Verhältniſſen (im phyſikotheologiſchen Beweiſe). — Dieſes erfüllte Seyn denken heißt ihm die Form von Einzelnheiten und Zufälligkeiten abſtreifen, und es als ein allgemeines, an und für ſich nothwendiges und nach allgemeinen Zwecken ſich beſtimmendes und thätiges Seyn, welches von jenem erſten verſchieden iſt, faſſen; — als Gott. — Der Hauptſinn der Kritik dieſes Ganges iſt, daß derſelbe ein Schließen, ein Uebergang iſt. Indem nämlich die Wahrnehmungen und deren Aggregat,

die Welt, an ihnen als solchen, nicht die Allgemeinheit zeigen, zu welcher das Denken jenen Inhalt reinigt, so werde hiemit diese Allgemeinheit nicht durch jene empirische Weltvorstellung berechtigt. Dem Aufsteigen des Gedankens von der empirischen Weltvorstellung zu Gott wird somit der hume'sche Standpunkt entgegengesetzt, (wie bei den Paralogismen s. §. 47.) — der Standpunkt, der es für unzulässig erklärt die Wahrnehmungen zu denken, d. i. das Allgemeine und Nothwendige aus denselben herauszuheben.

Weil der Mensch denkend ist, wird es eben so wenig der gesunde Menschenverstand als die Philosophie sich je nehmen lassen, von und aus der empirischen Weltanschauung sich zu Gott zu erheben. Dieses Erheben hat nichts anderes zu seiner Grundlage, als die denkende, nicht blos sinnliche, thierische Betrachtung der Welt. Für das Denken und nur für das Denken ist das Wesen, die Substanz, die allgemeine Macht und Zweckbestimmung der Welt. Die sogenannten Beweise vom Daseyn Gottes sind nur als die Beschreibungen und Analysen des Ganges des Geistes in sich anzusehen, der ein denkender ist und das Sinnliche denkt. Das Erheben des Denkens über das Sinnliche, das Hinausgehen desselben über das Endliche zum Unendlichen, der Sprung, der mit Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Uebersinnliche gemacht werde, alles dieses ist das Denken selbst, dieß Uebergehen ist nur Denken. Wenn solcher Uebergang nicht gemacht werden soll, so heißt dieß, es soll nicht gedacht werden. In der That machen die Thiere solchen Uebergang nicht; sie bleiben bei der sinnlichen Empfindung und Anschauung stehen; sie haben deswegen keine Religion. Es ist sowohl überhaupt als insbesondere über die Kritik dieses Erhebens des Denkens zweierlei zu bemerken. Erstens wenn dasselbe in die Form von Schlüssen (sogenannten Beweisen vom Daseyn Gottes) gebracht ist, so ist

der Ausgangspunkt allerdings die Weltanſchauung, auf irgend eine Weiſe als ein Aggregat von Zufälligkeiten oder von Zwecken und zweckmäßigen Beziehungen beſtimmt. Dieſer Ausgangspunkt kann ſcheinen, im Denken, inſofern es Schlüſſe macht, als feſte Grundlage und ganz ſo empiriſch, wie dieſer Stoff zunächſt iſt, zu bleiben und belaſſen zu werden. Die Beziehung des Ausgangspunktes auf den Endpunkt, zu welchem fortgegangen wird, wird ſo als nur affirmativ vorgeſtellt als ein Schließen von einem, das ſey und bleibe, auf ein anderes, das ebenſo auch ſey. Allein es iſt der große Irrthum, die Natur des Denkens nur in dieſer Verſtandesform erkennen zu wollen. Die empiriſche Welt denken heißt vielmehr weſentlich ihre empiriſche Form umändern und ſie in ein Allgemeines verwandeln; das Denken übt zugleich eine negative Thätigkeit auf jene Grundlage aus; der wahrgenommene Stoff, wenn er durch Allgemeinheit beſtimmt wird, bleibt nicht in ſeiner erſten empiriſchen Geſtalt. Es wird der innere Gehalt des Wahrgenommenen mit Entfernung und Negation der Schale herausgehoben (vergl. §. 13. u. 23.). Die metaphyſiſchen Beweiſe vom Daſeyn Gottes ſind darum mangelhafte Auslegungen und Beſchreibungen der Erhebung des Geiſtes von der Welt zu Gott, weil ſie das Moment der Negation, welches in dieſer Erhebung enthalten iſt, nicht ausdrücken oder vielmehr nicht herausheben, denn darin daß die Welt zufällig iſt, liegt es ſelbſt, daß ſie nur ein Fallendes, Erſcheinendes, an und für ſich Nichtiges iſt. Der Sinn der Erhebung des Geiſtes iſt, daß der Welt zwar Seyn zukomme, das aber nur Schein iſt, nicht das wahrhafte Seyn, nicht abſolute Wahrheit, daß dieſe vielmehr jenſeits jener Erſcheinung nur in Gott iſt, Gott nur das wahrhafte Seyn iſt. Indem dieſe Erhebung Uebergang und Vermittlung iſt, ſo iſt ſie eben ſo ſehr Aufheben des Ueberganges und

der Vermittlung, denn das wodurch Gott vermittelt ſcheinen könnte, die Welt, wird vielmehr für das Nichtige erklärt; nur die Richtigkeit des Seyns der Welt iſt das Band der Erhebung, ſo daß das was als das Vermittelnde iſt verſchwindet, und damit in dieſer Vermittlung ſelbſt die Vermittlung aufgehoben wird. — Es iſt vornehmlich jenes nur als affirmativ gefaßte Verhältniß als Verhältniß zwiſchen zwei Seyenden, an das ſich Jacobi hält, indem er das Beweiſen des Verſtandes bekämpft; er macht demſelben den gerechten Vorwurf, daß damit Bedingungen (die Welt) für das Unbedingte aufgeſucht werden, daß das Unendliche (Gott) auf ſolche Weiſe als begründet und abhängig vorgeſtellt werde. Allein jene Erhebung, wie ſie im Geiſte iſt, korrigirt ſelbſt dieſen Schein; ihr ganzer Gehalt vielmehr iſt die Korrektion dieſes Scheins. Aber dieſe wahrhafte Natur des weſentlichen Denkens, in der Vermittlung die Vermittlung ſelbſt aufzuheben, hat Jacobi nicht erkannt, und daher fälſchlich den richtigen Vorwurf, den er dem nur reflektirenden Verſtande macht, für einen das Denken überhaupt, damit auch das vernünftige Denken treffenden Vorwurf gehalten.

Zur Erläuterung von dem Ueberſehen des negativen Moments kann beiſpielsweiſe der Vorwurf angeführt werden, der dem Spinozismus gemacht wird, daß er Pantheismus und Atheismus ſey. Die abſolute Subſtanz Spinoza's iſt freilich noch nicht der abſolute Geiſt, und es wird mit Recht gefodert, daß Gott als abſoluter Geiſt beſtimmt werden müſſe. Wenn aber Spinoza's Beſtimmung ſo vorgeſtellt wird, daß er Gott mit der Natur, mit der endlichen Welt vermiſche und die Welt zu Gott mache, ſo wird dabei vorausgeſetzt, daß die endliche Welt wahrhafte Wirklichkeit, affirmative Realität beſitze. Mit dieſer Vorausſetzung wird freilich mit einer Einheit Gottes und der Welt, Gott

schlechthin verendlicht und zur bloßen endlichen, äußerlichen Mannichfaltigkeit der Existenz herabgesetzt. Abgesehen davon, daß Spinoza Gott nicht definirt, daß er die Einheit Gottes und der Welt, sondern daß er die Einheit des Denkens und der Ausdehnung (der materiellen Welt) sey, so liegt es schon in dieser Einheit, selbst auch wenn sie auf jene erste ganz ungeschickte Weise genommen wird, daß in dem spinozischen Systeme vielmehr die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt wird, so daß dieses System vielmehr als Akosmismus anzusehen ist. Eine Philosophie, welche behauptet, daß Gott und nur Gott ist, dürfte wenigstens nicht für Atheismus ausgegeben werden. Schreibt man doch den Völkern, welche den Affen, die Kuh, steinerne, eherne Statuen u. s. f. als Gott verehren, noch Religion zu. Aber im Sinne der Vorstellung geht es noch vielmehr gegen den Mann, ihre eigene Voraussetzung aufzugeben, daß dieß ihr Aggregat von Endlichkeit, welches Welt genannt wird, wirkliche Realität habe. Daß es, wie sie sich etwa ausdrücken könnte, keine Welt gebe, so etwas anzunehmen hält man leicht für ganz unmöglich oder wenigstens für viel weniger möglich, als daß es einem in den Kopf kommen könne, daß es keinen Gott gebe. Man glaubt und dieß eben nicht zur eignen Ehre viel leichter, daß ein System Gott leugne, als daß es die Welt leugne; man findet viel begreiflicher, daß Gott geleugnet werde, als daß die Welt geleugnet werde.

Die zweite Bemerkung betrifft die Kritik des Gehalts, den jene denkende Erhebung zunächst gewinnt. Dieser Gehalt, wenn er nur in den Bestimmungen der Substanz der Welt, des nothwendigen Wesens derselben, einer zweckmäßig einrichtenden und dirigirenden Ursache u. s. f. besteht, ist freilich dem nicht angemessen, was unter Gott verstanden wird oder verstanden werden soll. Allein abgesehen

von der Manier eine Vorſtellung von Gott vorauszuſetzen, und nach ſolcher Vorausſetzung ein Reſultat zu beurtheilen, ſo haben jene Beſtimmungen ſchon großen Werth und ſind nothwendige Momente in der Idee Gottes. Um in dieſem Wege den Gehalt in ſeiner wahrhaften Beſtimmung, die wahrhafte Idee Gottes vor das Denken zu bringen, dafür muß freilich der Ausgangspunkt nicht von untergeordnetem Inhalte aus genommen werden. Die blos zufälligen Dinge der Welt ſind eine ſehr abſtrakte Beſtimmung. Die organiſchen Gebilde und deren Zweckbeſtimmungen gehören dem höhern Kreiſe, dem Leben, an. Allein außerdem, daß die Betrachtung der lebendigen Natur und der ſonſtigen Beziehung der vorhandenen Dinge auf Zwecke, durch Geringfügigkeit von Zwecken ja durch ſelbſt kindiſche Anführungen von Zwecken und deren Beziehungen verunreinigt werden kann, ſo iſt die nur lebendige Natur ſelbſt in der That noch nicht dasjenige, woraus die wahrhafte Beſtimmung der Idee Gottes gefaßt werden kann: Gott iſt mehr als lebendig, er iſt Geiſt. Die geiſtige Natur iſt allein der würdigſte und wahrhafteſte Ausgangspunkt für das Denken des Abſoluten, inſofern das Denken ſich einen Ausgangspunkt nimmt und den nächſten nehmen will.

§. 51.

Der andere Weg der Vereinigung, durch die das Ideal zu Stande kommen ſoll, geht vom Abſtraktum des Denkens aus fort zur Beſtimmung, für die nur das Seyn übrig bleibt; — 'ontologiſcher Beweis vom Daſeyn Gottes. Der Gegenſatz, der hier abſtrakt ſubjektiv vorkommt, iſt der des Denkens und Seyns, da im erſten Wege das Seyn den beiden Seiten gemeinſchaftlich iſt, und der Gegenſatz nur den Unterſchied von dem Vereinzelten und Allgemeinen betrifft. Was der Verſtand in dieſem andern Wege entgegenſtellt, iſt an ſich daſſelbe, was ſo eben angeführt worden, daß nämlich

wie in dem Empiriſchen ſich das Allgemeine nicht vorfinde, ſo ſey ebenſo umgekehrt im Allgemeinen das Beſtimmte nicht enthalten, und das Beſtimmte iſt hier das Seyn. Oder das Seyn könne nicht aus dem Begriffe abgeleitet und heraus analyſirt werden.

Die kantiſche Kritik des ontologiſchen Beweiſes hat ohne Zweifel auch dadurch eine ſo unbedingt günſtige Auf- und Annahme gefunden, daß Kant zur Verdeutlichung, welch ein Unterſchied ſey zwiſchen Denken und Seyn, das Beiſpiel von den hundert Thalern gebraucht hat, die dem Begriffe nach gleich hundert ſeyen, ob ſie nur möglich oder wirklich ſeyen; aber für meinen Vermögenszuſtand mache dieß einen weſentlichen Unterſchied aus. — Nichts kann ſo einleuchtend ſeyn, als daß dergleichen, was ich mir denke oder vorſtelle, darum noch nicht wirklich iſt, — der Gedanke, daß Vorſtellen oder auch der Begriff zum Seyn nicht hinreicht. — Abgeſehen davon, daß es nicht mit Unrecht eine Barbarei genannt werden könnte dergleichen wie hundert Thaler einen Begriff zu nennen, ſo ſollten doch wohl zunächſt diejenigen, die immer und immer gegen die philoſophiſche Idee wiederholen, daß Denken und Seyn verſchieden ſeyen, endlich vorausſetzen, den Philoſophen ſey dieß gleichfalls nicht unbekannt; was kann es in der That für eine trivialere Kenntniß geben? Alsdenn aber müßte bedacht werden, daß wenn von Gott die Rede iſt, dieß ein Gegenſtand anderer Art ſey als hundert Thaler und irgend ein beſonderer Begriff, Vorſtellung oder wie es Namen haben wolle. In der That iſt alles Endliche dieß und nur dieß, daß das Daſeyn deſſelben von ſeinem Begriffe verſchieden iſt. Gott aber ſoll ausdrücklich das ſeyn, das nur „als exiſtirend gedacht“ werden kann, wo der Begriff das Seyn in ſich ſchließt. Dieſe Einheit des Begriffs und des Seyns iſt es, die den Begriff Gottes ausmacht. — Es iſt

dieß freilich noch eine formale Bestimmung von Gott, die deswegen in der That nur die Natur des Begriffes selbst enthält. Daß aber dieser schon in seinem ganz abstrakten Sinne das Seyn in sich schließe, ist leicht einzusehen. Denn der Begriff, wie er sonst bestimmt werde, ist wenigstens die durch Aufhebung der Vermittlung hervorgehende, somit selbst unmittelbare Beziehung auf sich selbst; das Seyn ist aber nichts Anderes als dieses. — Es müßte, kann man wohl sagen, sonderbar zugehen, wenn dieß Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch wenn Ich oder vollends die konkrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung wie Seyn ist, ja welche die allerärmste, die abstrakteste, ist, in sich zu enthalten. Es kann für den Gedanken dem Gehalte nach nichts Geringeres geben als Seyn. Nur dieß mag noch geringer seyn, was man sich etwa beim Seyn zunächst vorstellt, nämlich eine äußerliche sinnliche Existenz, wie die des Papiers, das ich hier vor mir habe; von einer sinnlichen Existenz eines beschränkten, vergänglichen Dinges aber wird man ohnehin nicht sprechen wollen. — Uebrigens vermag die triviale Bemerkung der Kritik: daß der Gedanke und das Seyn verschieden seyen, dem Menschen etwa den Gang seines Geistes vom Gedanken Gottes aus zu der Gewißheit, daß er ist, höchstens zu stören aber nicht zu benehmen. Dieser Uebergang, die absolute Unzertrennlichkeit des Gedankens Gottes von seinem Seyn ist es auch, was in der Ansicht des unmittelbaren Wissens oder Glaubens in sein Recht wieder hergestellt worden ist, wovon nachher.

§. 52.

Dem Denken bleibt auf diese Weise auf seiner höchsten Spitze die Bestimmtheit etwas äußerliches; es bleibt nur schlechthin abstraktes Denken, welches hier immer Vernunft heißt. Diese, ist hiemit das Resultat, liefert nichts als

die formelle Einheit zur Vereinfachung und Syſtematiſirung der Erfahrungen, iſt ein Kanon, nicht ein Organon der Wahrheit, vermag nicht eine Doktrin des Unendlichen ſondern nur eine Kritik der Erkenntniß zu liefern. Dieſe Kritik beſteht in ihrer letzten Analyſe in der Verſicherung, daß das Denken in ſich nur die unbeſtimmte Einheit und die Thätigkeit dieſer unbeſtimmten Einheit ſey.

Zuſatz. Kant hat zwar die Vernunft als das Vermögen des Unbedingten aufgefaßt, wenn dieſelbe indeß blos auf die abſtrakte Identität reducirt wird, ſo liegt darin zugleich das Verzichten auf ihre Unbedingtheit und die Vernunft iſt dann in der That nichts Anderes als leerer Verſtand. Unbedingt iſt die Vernunft nur dadurch, daß dieſelbe nicht von außen durch einen ihr fremden Inhalt beſtimmt wird, ſondern vielmehr ſich ſelbſt beſtimmt und hiermit in ihrem Inhalt bei ſich ſelbſt iſt. Nun aber beſteht nach Kant die Thätigkeit der Vernunft ausdrücklich nur darin, den durch die Wahrnehmung gelieferten Stoff durch Anwendung der Kategorien zu ſyſtematiſiren d. h. in eine äußerliche Ordnung zu bringen und ihr Princip iſt dabei blos das der Widerſpruchsloſigkeit.

§. 53.

b) Die praktiſche Vernunft wird als der ſich ſelbſt und zwar auf allgemeine Weiſe beſtimmende d. i. denkende Wille gefaßt. Sie ſoll imperative, objektive Geſetze der Freiheit geben, d. i. ſolche, welche ſagen, was geſchehen ſoll. Die Berechtigung, hier das Denken als objektiv beſtimmende Thätigkeit (— d. i. in der That eine Vernunft) anzunehmen, wird darein geſetzt, daß die praktiſche Freiheit durch Erfahrung bewieſen d. i. in der Erſcheinung des Selbſtbewußtſeyns nachgewieſen werden könne. Gegen dieſe Erfahrung im Bewußtſeyn rekurrirt alles, was der Determinismus ebenſo aus der Erfahrung dagegen vorbringt, insbeſondere die ſkeptiſche (auch hume'ſche) Induktion von der unendlichen Verſchie-

denheit desjenigen, was für Recht und Pflicht unter den Menschen gilt, d. i. der objektiv seyn sollenden Gesetze der Freiheit.

§. 54.

Für das, was das praktische Denken sich zum Gesetz mache, für das Kriterium des Bestimmens seiner in sich selbst ist wieder nichts Anderes vorhanden, als dieselbe abstrakte Identität des Verstandes, daß kein Widerspruch in dem Bestimmen Statt finde; — die praktische Vernunft kommt damit über den Formalismus nicht hinaus, welcher das letzte der theoretischen Vernunft seyn soll.

Aber diese praktische Vernunft setzt die allgemeine Bestimmung, das Gute, nicht nur in sich, sondern ist erst eigentlicher praktisch in der Forderung, daß das Gute weltliches Daseyn, äußerliche Objektivität habe d. i. daß der Gedanke nicht blos subjektiv, sondern objektiv überhaupt sey. Von diesem Postulate der praktischen Vernunft nachher.

Zusatz. Was Kant der theoretischen Vernunft abgesprochen — die freie Selbstbestimmung — das hat derselbe der praktischen Vernunft ausdrücklich vindicirt. Es ist vornämlich diese Seite der kantischen Philosophie, welche derselben große Gunst erworben hat und zwar mit vollem Recht. Um das Verdienst, welches Kant in dieser Hinsicht gebührt, zu würdigen, hat man sich zunächst diejenige Gestalt der praktischen Philosophie und näher der Moralphilosophie, welche derselbe als herrschend vorfand, zu vergegenwärtigen. Es war dieß überhaupt das System des Eudaemonismus, von welchem auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen die Antwort ertheilt wurde, daß derselbe sich seine Glückseligkeit zum Ziel zu setzen habe. Indem nun unter der Glückseligkeit die Befriedigung des Menschen in seinen besondern Neigungen, Wünschen, Bedürfnissen u. s. w. verstanden wurde, so war hiermit das Zufällige und Partikulaire zum Princip des Willens und seiner Bethätigung gemacht. Diesem alles festen Halts in sich entbehrenden

und aller Willkühr und Laune Thür und Thor öffnenden Eudaemonismus hat dann Kant die praktiſche Vernunft entgegengeſtellt und damit die Forderung einer allgemeinen und für Alle gleich verbindlichen Beſtimmung des Willens ausgeſprochen. Während, wie in den vorhergehenden §§. bemerkt worden, die theoretiſche Vernunft nach Kant blos das negative Vermögen des Unendlichen und, ohne eigenen poſitiven Inhalt, darauf beſchränkt ſeyn ſoll, das Endliche der Erfahrungserkenntniß einzuſehen, ſo hat derſelbe dagegen die poſitive Unendlichkeit der praktiſchen Vernunft ausdrücklich anerkannt und zwar in der Art, daß er dem Willen das Vermögen zuſchreibt, auf allgemeine Weiſe, d. h. denkend, ſich ſelbſt zu beſtimmen. Dieß Vermögen beſitzt nun zwar der Wille allerdings und es iſt von hoher Wichtigkeit zu wiſſen, daß der Menſch nur inſofern frei iſt als er daſſelbe beſitzt und in ſeinem Handeln ſich deſſelben bedient, allein es iſt mit dieſem Anerkenntniß die Frage nach dem Inhalt des Willens oder der praktiſchen Vernunft noch nicht beantwortet. Wenn dann geſagt wird, der Menſch ſolle das Gute zum Inhalt ſeines Willens machen, ſo reflurrirt ſofort die Frage nach dem Inhalt d. h. nach der Beſtimmtheit dieſes Inhalts und mit dem bloßen Princip der Uebereinſtimmung des Willens mit ſich ſelbſt, ſo wie mit der Forderung, die Pflicht um der Pflicht willen zu thun, kömmt man nicht von der Stelle.

§. 55.

c) Der reflektirenden Urtheilskraft wird das Princip eines anſchauenden Verſtandes zugeſchrieben, d. i. worin das Beſondere, welches für das Allgemeine (die abſtrakte Identität) zufällig ſey und davon nicht abgeleitet werden könne, durch dieß Allgemeine ſelbſt beſtimmt werde; — was in den Produkten der Kunſt und der organiſchen Natur erfahren werde.

Die Kritik der Urtheilskraft hat das Ausgezeichnete, daß Kant in ihr die Vorſtellung, ja den Gedanken der Idee

ausgesprochen hat. Die Vorstellung eines intuitiven Verstandes, innerer Zweckmäßigkeit u. s. f. ist das Allgemeine zugleich als an ihm selbst konkret gedacht. In diesen Vorstellungen allein zeigt daher die kantische Philosophie sich spekulativ. Viele, namentlich Schiller, haben an der Idee des Kunstschönen, der konkreten Einheit des Gedankens und der sinnlichen Vorstellung, den Ausweg aus den Abstraktionen des trennenden Verstandes gefunden; andere an der Anschauung und dem Bewußtseyn der Lebendigkeit überhaupt, es sey natürlicher oder intellektueller Lebendigkeit. — Das Kunstprodukt, wie die lebendige Individualität sind zwar beschränkt in ihrem Inhalte; aber die auch dem Inhalte nach umfassende Idee stellt Kant in der postulirten Harmonie der Natur oder Nothwendigkeit mit dem Zwecke der Freiheit, in dem als realisirt gedachten Endzwecke der Welt auf. Aber die Faulheit des Gedankens, wie es genannt werden kann, hat bei dieser höchsten Idee an dem Sollen einen zu leichten Ausweg, gegen die wirkliche Realisirung des Endzwecks an dem Geschiedensetzn des Begriffs und der Realität festzuhalten. Die Gegenwart hingegen der lebendigen Organisationen und des Kunstschönen zeigt auch für den Sinn und die Anschauung schon die Wirklichkeit des Ideals. Die kantischen Reflexionen über diese Gegenstände wären daher besonders geeignet, das Bewußtseyn in das Fassen und Denken der konkreten Idee einzuführen.

§. 56.

Hier ist der Gedanke eines andern Verhältnisses vom Allgemeinen des Verstandes zum Besondern der Anschauung aufgestellt, als in der Lehre von der theoretischen und praktischen Vernunft zu Grunde liegt. Es verknüpft sich damit aber nicht die Einsicht, daß jenes das wahrhafte, ja die Wahrheit selbst ist. Vielmehr wird diese Einheit nur aufgenommen wie sie in endlichen Erscheinungen zur Existenz kommt, und wird in

der Erfahrung aufgezeigt. Solche Erfahrung zunächst im Subjekte gewährt Theils das Genie, das Vermögen ästhetische Ideen zu produciren, d. i. Vorstellungen der freien Einbildungskraft, die einer Idee dienen und zu denken geben, ohne daß solcher Inhalt in einem Begriffe ausgedrückt wäre oder sich darin ausdrücken ließe; Theils das Geschmacksurtheil, das Gefühl der Zusammenstimmung der Anschauungen oder Vorstellungen in ihrer Freiheit, zum Verstande in seiner Gesetzmäßigkeit.

§. 37.

Das Princip der reflektirenden Urtheilskraft ferner für die lebendigen Naturprodukte wird als der Zweck bestimmt, der thätige Begriff, das in sich bestimmte und bestimmende Allgemeine. Zugleich wird die Vorstellung der äußerlichen oder endlichen Zweckmäßigkeit entfernt, in welcher der Zweck für das Mittel und das Material, worin er sich realisirt, nur äußerliche Form ist. Wohingegen im Lebendigen der Zweck in der Materie immanente Bestimmung und Thätigkeit ist, und alle Glieder ebenso sich gegenseitig Mittel als Zweck sind.

§. 38.

Wenn nun gleich in solcher Idee das Verstandesverhältniß von Zweck und Mittel, von Subjektivität und Objektivität aufgehoben ist, so wird nun doch wieder im Widerspruch hiermit der Zweck für eine Ursache erklärt, welche nur als Vorstellung d. h. als ein Subjektives existire und thätig sey; hiemit denn auch die Zweckbestimmung nur für ein unserem Verstande angehöriges Princip der Beurtheilung erklärt.

Nachdem es einmal Resultat der kritischen Philosophie ist, daß die Vernunft nur Erscheinungen erkennen könne, so hätte man doch wenigstens für die lebendige Natur eine Wahl zwischen zwei gleich subjektiven Denkweisen, und nach der kantischen Darstellung selbst eine Verbindlichkeit, die Naturprodukte nicht blos nach den Kategorien von Qualität, Ur-

sache und Wirkung, Zusammensetzung, Bestandtheilen u. s. f. zu erkennen. Das Princip der innern Zweckmäßigkeit, in wissenschaftlicher Anwendung festgehalten und entwickelt, würde eine ganz andere, höhere Betrachtungsweise herbeigeführt haben.

§. 59.

Die Idee nach diesem Princip in ihrer ganzen Unbeschränktheit wäre, daß die von der Vernunft bestimmte Allgemeinheit, — der absolute Endzweck, das Gute, in der Welt verwirklicht würde, und zwar durch ein drittes, die diesen Endzweck selbst setzende und ihn realisirende Macht, — Gott, in welchem, der absoluten Wahrheit, damit jene Gegensätze von Allgemeinheit und Einzelnheit, von Subjektivität und Objektivität aufgelöst und für unselbstständig und unwahr erklärt sind.

§. 60.

Allein das Gute, — worin der Endzweck der Welt gesetzt wird, ist von vorn herein nur als unser Gutes, als das moralische Gesetz unserer praktischen Vernunft bestimmt; so daß die Einheit weiter nicht geht, als auf die Uebereinstimmung des Weltzustands und der Welterereignisse mit unserer Moralität *). Außerdem daß selbst mit dieser Beschränkung der Endzweck, das Gute, ein bestimmungloses Abstraktum ist, wie auch das, was Pflicht seyn soll. Näher wird gegen diese Harmonie der Gegensatz, der in ihrem Inhalte als unwahr gesetzt ist, wieder erweckt und behauptet, so daß die Harmonie als ein nur Sub-

*) In den eignen Worten von Kants Kritik der Urtheilskraft S. 427. Endzweck ist blos ein Begriff unserer praktischen Vernunft und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurtheilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntniß derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich als lediglich für die praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen, und der Endzweck der Schöpfung ist diejenige Beschaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unserer reinen praktischen Vernunft, und zwar sofern sie praktisch seyn soll, übereinstimmt.

jektives beſtimmt wird, — als ein ſolches, das nur ſeyn ſoll, d. i. das zugleich nicht Realität hat; — als ein Geglaubtes, dem nur ſubjektive Gewißheit, nicht Wahrheit, d. i. nicht jene der Idee entſprechende Objektivität zukomme. — Wenn dieſer Widerſpruch dadurch verdeckt zu werden ſcheint, daß die Realiſirung der Idee in die Zeit, in eine Zukunft, wo die Idee auch ſeye, verlegt wird, ſo iſt ſolche ſinnliche Bedingung, wie die Zeit, das Gegentheil vielmehr von einer Auflöſung des Widerſpruchs, und die entſprechende Verſtandesvorſtellung, der unendliche Progreß, iſt unmittelbar nichts als der perennirend geſetzte Widerſpruch ſelbſt.

Es kann noch eine allgemeine Bemerkung über das Reſultat gemacht werden, welches ſich aus der kritiſchen Philoſophie für die Natur des Erkennens ergeben, und zu einem der Vorurtheile d. i. allgemeinen Vorausſetzungen der Zeit erhoben hat.

In jedem dualiſtiſchen Syſtem, insbeſondere aber im kantiſchen giebt ſich ſein Grundmangel durch die Inkonſequenz das zu vereinen, was einen Augenblick vorher als ſelbſtſtändig ſomit als unvereinbar erklärt worden iſt, zu erkennen. Wie ſo eben das Vereinte für das Wahrhafte erklärt worden iſt, ſo wird ſogleich vielmehr für das Wahrhafte erklärt, daß die beiden Momente, denen in der Vereinung als ihrer Wahrheit das Für-ſich-beſtehen abgeſprochen worden iſt, nur ſo, wie ſie getrennte ſind, Wahrheit und Wirklichkeit haben. Es fehlt bei ſolchem Philoſophiren das einfache Bewußtſeyn, daß mit dieſem Herüber- und Hinübergehen ſelbſt jede dieſer einzelnen Beſtimmungen für unbefriedigend erklärt wird, und der Mangel beſteht in der einfachen Unvermögenheit, zwei Gedanken, — und es ſind der Form nach nur zwei vorhanden, — zuſammen zu bringen. Es iſt darum die größte Inkonſequenz einerſeits zuzugeben, daß der Verſtand nur Erſcheinungen erkennt, und andererſeits dieß Erkennen

als etwas Absolutes zu behaupten, indem man sagt: das Erkennen könne nicht weiter, dieß sey die natürliche, absolute Schranke des menschlichen Wissens. Die natürlichen Dinge sind beschränkt, und nur natürliche Dinge sind sie, insofern sie nichts von ihrer allgemeinen Schranke wissen, insofern ihre Bestimmtheit nur eine Schranke für uns ist, nicht für sie. Als Schranke, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist. Die lebendigen Dinge haben das Vorrecht des Schmerzens vor den leblosen; selbst für jene wird eine einzelne Bestimmtheit zur Empfindung eines Negativen, weil sie als lebendig die Allgemeinheit der Lebendigkeit, die über das Einzelne hinaus ist, in ihnen haben, in dem Negativen ihrer selbst sich noch erhalten und diesen Widerspruch als in ihnen existirend empfinden. Dieser Widerspruch ist nur in ihnen, insofern beides in dem Einen Subjekt ist, die Allgemeinheit ihres Lebensgefühls, und die gegen dasselbe negative Einzelnheit. Schranke, Mangel des Erkennens ist ebenso nur als Schranke, Mangel bestimmt, durch die Vergleichung mit der vorhandenen Idee des Allgemeinen, eines Ganzen und Vollendeten. Es ist daher nur Bewußtlosigkeit nicht einzusehen, daß eben die Bezeichnung von Etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der wirklichen Gegenwart des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, daß das Wissen von Gränze nur seyn kann, insofern das Unbegränzte dieſſeits im Bewußtseyn ist.

Ueber jenes Resultat vom Erkennen kann noch die weitere Bemerkung angeschlossen werden, daß die kantische Philosophie auf die Behandlung der Wissenschaften keinen Einfluß hat haben können. Sie läßt die Kategorien und die Methode des gewöhnlichen Erkennens ganz unangefochten. Wenn in wissenschaftlichen Schriften damaliger Zeit zuweilen der Anlauf mit Sätzen der kantischen

Philosophie genommen ist, so zeigt sich im Verfolge der Abhandlung selbst, daß jene Sätze nur ein überflüssiger Zierrath waren und derselbe empirische Inhalt aufgetreten wäre, wenn jene etlichen ersten Blätter weggelassen worden wären *).

Was die nähere Vergleichung der kantischen Philosophie mit dem metaphysicirenden Empirismus betrifft, so hält sich zwar der unbefangene Empirismus an die sinnliche Wahrnehmung, aber läßt ebenso eine geistige Wirklichkeit, eine übersinnliche Welt zu, wie auch ihr Inhalt beschaffen sey, ob er aus dem Gedanken, aus der Phantasie u. s. f. abstamme. Der Form nach hat dieser Inhalt die Beglaubigung, wie der sonstige Inhalt des empirischen Wissens in der Autorität der äußern Wahrnehmung, in geistiger Autorität. Aber der reflektirende und die Konsequenz sich zum Princip machende Empirismus, bekämpft solchen Dualismus des letzten, höchsten Inhalts, und negirt die Selbstständigkeit des denkenden Princips und einer in ihm sich entwickelnden geistigen Welt. Der Materialismus, Naturalismus ist das konsequente System des Empirismus. — Die kantische Philosophie stellt diesem Empirismus das Princip des Denkens und der Freiheit schlechthin gegenüber, und schließt sich dem ersten Empirismus an, ohne im geringsten aus dessen allgemeinem Princip heraus zu treten. Die eine Seite ihres Dualismus bleibt die Welt der Wahrnehmung und des über sie reflektirenden Verstandes. Diese Welt wird zwar für eine Welt von Erscheinungen ausgegeben. Dieß ist jedoch ein bloßer Titel, eine nur formelle Bestim-

*) Sogar im „Handbuche der Metrik von Hermann," ist der Anfang mit Paragraphen kantischer Philosophie gemacht; ja in §. 8. wird gefolgert, daß das Gesetz des Rhythmus 1) ein objektives, 2) ein formales, 3) ein a priori bestimmtes Gesetz seyn müsse. Man vergleiche nun mit diesen Foderungen und den weiter folgenden Principien von Kausalität und Wechselwirkung, die Abhandlung der Versmaße selbst, auf welche jene formelle Principien nicht den geringsten Einfluß ausüben.

Univ. Bibl. München

mung, denn Quelle, Gehalt und Betrachtungsweise bleiben ganz dieſelben. Die andere Seite iſt dagegen die Selbſtſtändigkeit des ſich erfaſſenden Denkens, das Princip der Freiheit, welches ſie mit der vormaligen, gewöhnlichen Metaphyſik gemein hat, aber alles Inhaltes entleert und ihm keinen wieder zu verſchaffen vermag. Dieß Denken, hier Vernunft genannt, wird als aller Beſtimmung beraubt, aller Autorität enthoben. Die Hauptwirkung, welche die kantiſche Philoſophie gehabt hat, iſt geweſen, das Bewußtſeyn dieſer abſoluten Innerlichkeit erweckt zu haben, die, ob ſie um ihrer Abſtraktion willen zwar aus ſich zu nichts ſich entwickeln und keine Beſtimmungen weder Erkenntniſſe noch moraliſche Geſetze hervorbringen kann, doch ſchlechthin ſich weigert etwas, das den Charakter einer Aeußerlichkeit hat, in ſich gewähren und gelten zu laſſen. Das Princip der Unabhängigkeit der Vernunft, ihrer abſoluten Selbſtſtändigkeit in ſich, iſt von nun an als allgemeines Princip der Philoſophie, wie als eines der Vorurtheile der Zeit, anzuſehen.

Zuſatz 1. Der kritiſchen Philoſophie gebührt das große negative Verdienſt die Ueberzeugung geltend gemacht zu haben, daß die Verſtandesbeſtimmungen der Endlichkeit angehören und daß die innerhalb derſelben ſich bewegende Erkenntniß nicht zur Wahrheit gelangt. Allein die Einſeitigkeit dieſer Philoſophie beſteht dann darin, daß die Endlichkeit jener Verſtandesbeſtimmungen darein geſetzt wird, daß dieſelben blos unſerem ſubjektiven Denken angehören, für welches das Ding an ſich ein abſolutes Jenſeits bleiben ſoll. In der That liegt jedoch die Endlichkeit der Verſtandesbeſtimmungen nicht in ihrer Subjektivität, ſondern dieſelben ſind an ſich endlich und ihre Endlichkeit iſt an ihnen ſelbſt aufzuzeigen. Nach Kant iſt dagegen dasjenige, was wir denken, falſch, darum weil wir es denken. — Als ein fernerer Mangel dieſer Philoſophie iſt es zu betrachten, daß dieſelbe nur eine hiſtoriſche Beſchreibung des Denkens und eine bloße

Herzählung der Momente des Bewußtſeyns giebt. Dieſe Herzählung iſt nun zwar in der Hauptſache allerdings richtig, allein es iſt dabei von der Nothwendigkeit des ſo empiriſch Aufgefaßten nicht die Rede. Als Reſultat der über die verſchiedenen Stufen des Bewußtſeyns angeſtellten Reflexionen, wird dann ausgeſprochen, daß der Inhalt deſſen, wovon wir wiſſen, nur Erſcheinung ſey. Dieſem Reſultat iſt inſofern beizuſtimmen, als das endliche Denken allerdings es nur mit Erſcheinungen zu thun hat. Allein mit dieſer Stufe der Erſcheinung iſt es noch nicht abgemacht, ſondern es giebt noch ein höheres Land, welches indeß für die kantiſche Philoſophie ein unzugängliches Jenſeits bleibt.

Zuſatz 2. Während in der kantiſchen Philoſophie zunächſt nur formeller Weiſe das Princip aufgeſtellt iſt, daß das Denken ſich aus ſich ſelbſt beſtimme, das Wie und Inwiefern dieſer Selbſtbeſtimmung des Denkens von Kant aber noch nicht nachgewieſen worden iſt, ſo iſt es dagegen Fichte, welcher dieſen Mangel erkannt und indem er die Forderung einer Deduktion der Kategorien ausgeſprochen, zugleich den Verſuch gemacht hat, eine ſolche auch wirklich zu liefern. Die fichteſche Philoſophie macht das Ich zum Ausgangspunkt der philoſophiſchen Entwickelung und die Kategorien ſollen ſich als das Reſultat ſeiner Thätigkeit ergeben. Nun aber erſcheint das Ich hier nicht wahrhaft als freie, ſpontane Thätigkeit, da daſſelbe als erſt durch einen Anſtoß von außen erregt betrachtet wird; gegen dieſen Anſtoß ſoll dann das Ich reagiren und erſt durch dieſe Reaktion ſoll es zum Bewußtſeyn über ſich ſelbſt gelangen. — Die Natur des Anſtoßes bleibt hierbei ein unerkanntes Draußen und das Ich iſt immer ein Bedingtes, welches ein Anderes ſich gegenüber hat. Sonach bleibt alſo auch Fichte bei dem Reſultat der kantiſchen Philoſophie ſtehen, daß nur das Endliche zu erkennen ſey, während das Unendliche über das Denken hinausgehe. Was bei Kant das Ding an ſich heißt,

das iſt bei Fichte der Anſtoß von außen, dieſes Abſtraktum eines Andern als Ich, welches keine andere Beſtimmung hat als die des Negativen oder des Nicht-Ich überhaupt. Ich wird hierbei betrachtet als in Relation mit dem Nicht-Ich ſtehend, durch welches erſt ſeine Thätigkeit des ſich Beſtimmens erregt wird und zwar in der Art, daß Ich nur die kontinuirliche Thätigkeit des ſich vom Anſtoß Befreiens iſt, ohne daß es jedoch zur wirklichen Befreiung kommt, da mit dem Aufhören des Anſtoßes das Ich ſelbſt, deſſen Seyn nur ſeine Thätigkeit iſt, aufhören würde zu ſeyn. Ferner iſt nun der Inhalt, den die Thätigkeit des Ich hervorbringt, kein anderer als der gewöhnliche Inhalt der Erfahrung, nur mit dem Zuſatz, daß dieſer Inhalt bloß Erſcheinung ſey.

C.

Dritte Stellung des Denkens zur Objektivität.

Das unmittelbare Wiſſen.

§. 61.

In der kritiſchen Philoſophie wird das Denken ſo aufgefaßt, daß es ſubjektiv und deſſen letzte, unüberwindliche Beſtimmung die abſtrakte Allgemeinheit, die formelle Identität ſey; das Denken wird ſo der Wahrheit als in ſich konkreter Allgemeinheit entgegengeſetzt. In dieſer höchſten Beſtimmung des Denkens, welche die Vernunft ſey, kommen die Kategorien nicht in Betracht. — Der entgegengeſetzte Standpunkt iſt, das Denken als Thätigkeit nur des Beſondern aufzufaſſen und es auf dieſe Weiſe gleichfalls für unfähig zu erklären, Wahrheit zu faſſen.

§. 62.

Das Denken als Thätigkeit des Beſondern hat nur die Kategorien zu ſeinem Produkte und Inhalte. Dieſe, wie ſie der Verſtand feſthält, ſind beſchränkte Beſtimmungen, Formen des Bedingten, Abhängigen, Vermittelten. Für das darauf beſchränkte Denken iſt das Unendliche, das Wahre, nicht; es kann keinen Uebergang zu demſelben machen (gegen die Beweiſe vom Daſeyn Gottes). Dieſe Denkbeſtimmungen werden auch Begriffe genannt; und einen Gegenſtand begreifen heißt inſofern nichts als ihn in der Form eines Bedingten und Vermittelten faſſen, ſomit inſofern er das Wahre, Unendliche, Unbedingte iſt, ihn in ein Bedingtes und Vermitteltes verwandeln und auf ſolche Weiſe, ſtatt das Wahre denkend zu faſſen, es vielmehr in Unwahres verkehren.

Dieß iſt die einzige einfache Polemik, welche der Stand-

punkt vorbringt, der das nur unmittelbare Wiſſen von Gott und von dem Wahren behauptet. Früher ſind von Gott die ſogenannten anthropopathiſchen Vorſtellungen aller Art als endlich und daher des Unendlichen unwürdig entfernt worden, und er war dadurch bereits zu einem erklecklich leeren Weſen gediehen. Aber die Denkbeſtimmungen wurden im Allgemeinen noch nicht unter dem Anthropopathiſchen befaßt; vielmehr galt das Denken dafür, daß es den Vorſtellungen des Abſoluten die Endlichkeit abſtreife, — nach dem oben bemerkten Vorurtheile aller Zeiten, daß man erſt durch das Nachdenken zur Wahrheit gelange. Nun ſind zuletzt auch die Denkbeſtimmungen überhaupt für Anthropopathismus, und das Denken für die Thätigkeit, nur zu verendlichen, erklärt worden. — In der VII. Beilage zu den Briefen über Spinoza hat Jacobi dieſe Polemik am beſtimmteſten vorgetragen, welche er übrigens aus Spinoza's Philoſophie ſelbſt geſchöpft und für die Bekämpfung des Erkennens überhaupt angewendet hat. Von dieſer Polemik wird das Erkennen nur als Erkennen des Endlichen aufgefaßt, als das denkende Fortgehen durch Reihen von Bedingtem zu Bedingtem, in denen jedes, was Bedingung, ſelbſt wieder nur ein Bedingtes iſt; — durch bedingte Bedingungen. Erklären und Begreifen heißt hienach, Etwas als vermittelt durch ein Anderes aufzeigen; ſomit iſt aller Inhalt nur ein beſonderer, abhängiger und endlicher; das Unendliche, Wahre, Gott liegt außer dem Mechanismus ſolchen Zuſammenhangs, auf welchem das Erkennen eingeſchränkt ſey. — Es iſt wichtig, daß indem die kantiſche Philoſophie die Endlichkeit der Kategorien vornämlich nur in die formelle Beſtimmung ihrer Subjektivität geſetzt hat, in dieſer Polemik die Kategorien nach ihrer Beſtimmtheit zur Sprache kommen, und die Kategorie als ſolche für endlich erkannt wird. — Jacobi hat insbeſondere die glänzenden Erfolge der Wiſſen-

schaften, die sich auf die Natur beziehen, (der sciences exactes) im Erkennen der natürlichen Kräfte und Gesetze vor Augen gehabt. Immanent auf diesem Boden des Endlichen läßt sich freilich das Unendliche nicht finden; wie denn Lalande gesagt hat, daß er den ganzen Himmel durchsucht, aber Gott nicht gefunden habe, (vergl. Anm. zu §. 60.). Als letztes Resultat ergab sich auf diesem Boden das Allgemeine als das unbestimmte Aggregat des äußerlichen Endlichen, die Materie; und Jacobi sah mit Recht keinen andern Ausgang auf dem Wege des bloßen Fortgehens in Vermittlungen.

§. 63.

Zugleich wird behauptet, daß die Wahrheit für den Geist ist, so sehr daß es die Vernunft allein ist, durch welche der Mensch besteht, und daß sie das Wissen von Gott ist. Weil aber das vermittelte Wissen nur auf endlichen Inhalt eingeschränkt seyn soll, so ist die Vernunft unmittelbares Wissen, Glaube.

Wissen, Glauben, Denken, Anschauen sind die auf diesem Standpunkte vorkommenden Kategorien, die, indem sie als bekannt vorausgesetzt werden, nur zu häufig nach bloßen psychologischen Vorstellungen und Unterscheidungen willkührlich gebraucht werden; was ihre Natur und Begriff ist, dieß worauf es allein ankäme, wird nicht untersucht. So findet man das Wissen sehr gewöhnlich dem Glauben entgegengesetzt, während zugleich Glauben als unmittelbares Wissen bestimmt, hiemit sogleich auch für ein Wissen anerkannt wird. Es wird sich auch wohl als empirische Thatsache finden, daß das im Bewußtseyn ist, was man glaubt, daß man somit wenigstens davon weiß; auch daß, was man glaubt, als etwas Gewisses im Bewußtseyn ist, daß man es also weiß. — So wird ferner vornehmlich Denken dem unmittelbaren Wissen und Glauben, und insbesondere dem

Anſchauen entgegengeſetzt. Wird das Anſchauen als intellektuell beſtimmt, ſo kann dieß nichts als denkendes Anſchauen heißen, wenn man anders unter dem Intellektuellen hier, wo Gott der Gegenſtand iſt, etwa nicht auch Phantaſievorſtellungen und Bilder verſtehen will. Es geſchieht in der Sprache dieſes Philoſophirens, daß Glauben auch in Beziehung auf die gemeinen Dinge der ſinnlichen Gegenwart geſagt wird. Wir glauben, ſagt Jacobi, daß wir einen Körper haben, wir glauben an die Exiſtenz der ſinnlichen Dinge. Allein wenn vom Glauben an das Wahre und Ewige die Rede iſt, davon, daß Gott in dem unmittelbaren Wiſſen, Anſchauen geoffenbart, gegeben ſey, ſo ſind dieß keine ſinnlichen Dinge, ſondern ein in ſich allgemeiner Inhalt, nur Gegenſtände für den denkenden Geiſt. Auch indem die Einzelnheit als Ich, die Perſönlichkeit, inſofern nicht ein empiriſches Ich, eine beſondere Perſönlichkeit verſtanden wird, vornehmlich indem die Perſönlichkeit Gottes vor dem Bewußtſeyn iſt, ſo iſt von reiner, d. i. der in ſich allgemeinen Perſönlichkeit die Rede; eine ſolche iſt Gedanke und kommt nur dem Denken zu. — Reines Anſchauen ferner iſt nur ganz daſſelbe, was reines Denken iſt. Anſchauen, Glauben drücken zunächſt die beſtimmten Vorſtellungen aus, die wir mit dieſen Worten im gewöhnlichen Bewußtſeyn verbinden; ſo ſind ſie vom Denken freilich verſchieden und dieſer Unterſchied iſt ungefähr jedem verſtändlich. Aber nun ſollen auch Glauben und Anſchauen in höherem Sinn, ſie ſollen als Glauben an Gott, als intellektuelles Anſchauen Gottes, genommen werden, d. h. es ſoll gerade von dem abſtrahirt werden, was den Unterſchied von Anſchauen, Glauben und vom Denken ausmacht. Es iſt nicht zu ſagen, wie Glauben und Anſchauen in dieſe höhere Region verſetzt noch vom Denken verſchieden ſeyen. Man meint mit ſolchen leer gewordenen Unterſchieden ſehr Wichtiges geſagt und behauptet zu haben

und Beſtimmungen zu beſtreiten, welche mit den behaupteten dieſelben ſind. — Der Ausdruck Glauben jedoch führt den beſondern Vortheil mit ſich, daß er an den chriſtlich-religiöſen Glauben erinnert, dieſen einzuſchließen oder gar leicht daſſelbe zu ſeyn ſcheint, ſo daß dieſes gläubige Philoſophiren weſentlich fromm und chriſtlich-fromm ausſieht und auf den Grund dieſer Frömmigkeit hin ſich die Freiheit giebt, um ſo mehr mit Prätenſion und Autorität ſeine beliebigen Verſicherungen zu machen. Man muß ſich aber vom Scheine nicht über das, was ſich durch die bloße Gleichheit der Worte einſchleichen kann, täuſchen laſſen, und den Unterſchied wohl feſthalten. Der chriſtliche Glaube ſchließt eine Autorität der Kirche in ſich, der Glaube aber jenes philoſophirenden Standpunktes iſt vielmehr nur die Autorität der eignen ſubjektiven Offenbarung. Ferner iſt jener chriſtliche Glaube ein objektiver, in ſich reicher Inhalt, ein Syſtem der Lehre und der Erkenntniß; der Inhalt dieſes Glaubens aber iſt ſo unbeſtimmt in ſich, daß er jenen Inhalt zwar wohl auch etwa zuläßt, aber eben ſo ſehr auch den Glauben, daß der Dalailama, der Stier, der Affe u. ſ. f. Gott iſt, in ſich begreift, und daß er für ſich ſich auf den Gott überhaupt, das höchſte Weſen, einſchränkt. Der Glaube ſelbſt in jenem philoſophiſch-ſeynſollenden Sinne iſt nichts als das trockne Abſtraktum des unmittelbaren Wiſſens, eine ganz formelle Beſtimmung, die nicht mit der geiſtigen Fülle des chriſtlichen Glaubens, weder nach der Seite des gläubigen Herzens und des ihm inwohnenden heiligen Geiſtes, noch nach der Seite der inhaltsvollen Lehre, zu verwechſeln noch für dieſe Fülle zu nehmen iſt.

Mit dem, was hier Glauben und unmittelbares Wiſſen heißt, iſt übrigens ganz daſſelbe, was ſonſt Eingebung, Offenbarung des Herzens, ein von Natur in den Menſchen eingepflanzter Inhalt, ferner insbeſondere auch geſunder Menſchenverſtand, common sense, Gemeinſinn, genannt worden iſt.

Alle dieſe Formen machen auf die gleiche Weiſe die Unmittelbarkeit, wie ſich ein Inhalt im Bewußtſeyn findet, eine Thatſache in dieſem iſt, zum Princip.

§. 64.

Das, was dieſes unmittelbare Wiſſen weiß, iſt, daß das Unendliche, Ewige, Gott, das in unſerer Vorſtellung iſt, auch iſt, — daß im Bewußtſeyn mit dieſer Vorſtellung unmittelbar und unzertrennlich die Gewißheit ihres Seyns verbunden iſt.

Es kann der Philoſophie am wenigſten in Sinn kommen, dieſen Sätzen des unmittelbaren Wiſſens widerſprechen zu wollen; ſie könnte ſich vielmehr Glück wünſchen, daß dieſe ihre alten Sätze, welche ſogar ihren ganzen allgemeinen Inhalt ausdrücken, auf ſolche freilich unphiloſophiſche Weiſe gewiſſermaßen ebenfalls zu allgemeinen Vorurtheilen der Zeit geworden ſind. Vielmehr kann man ſich nur darüber wundern, daß man meinen konnte, der Philoſophie ſeyen dieſe Sätze entgegengeſetzt, — die Sätze: daß das, was für wahr gehalten wird, dem Geiſte immanent (§. 63.) und daß für den Geiſt Wahrheit ſey (ebendaſ.). In formeller Rückſicht iſt insbeſondere der Satz intereſſant, daß nämlich mit dem Gedanken Gottes ſein Seyn, mit der Subjektivität, die der Gedanke zunächſt hat, die Objektivität unmittelbar und unzertrennlich verknüpft iſt. Ja die Philoſophie des unmittelbaren Wiſſens geht in ihrer Abſtraktion ſo weit, daß nicht nur mit dem Gedanken Gottes allein, ſondern auch in der Anſchauung mit der Vorſtellung meines Körpers und der äußerlichen Dinge die Beſtimmung ihrer Exiſtenz ebenſo unzertrennlich verbunden ſey. — Wenn die Philoſophie ſolche Einheit zu beweiſen, d. i. zu zeigen beſtrebt iſt, daß es in der Natur des Gedankens oder der Subjektivität ſelbſt liege, unzertrennlich von dem Seyn oder der Objektivität zu ſeyn, ſo möchte es mit ſolchen Beweiſen eine Bewandniß haben, welche es wollte, die Philoſophie muß auf allen Fall

damit ganz zufrieden ſeyn, daß behauptet und gezeigt wird, daß ihre Sätze auch Thatſachen des Bewußtſeyns ſind, hiemit mit der Erfahrung übereinſtimmen. — Der Unterſchied zwiſchen dem Behaupten des unmittelbaren Wiſſens und zwiſchen der Philoſophie läuft allein darauf hinaus, daß das unmittelbare Wiſſen ſich eine ausſchließende Stellung giebt, oder allein darauf, daß es ſich dem Philoſophiren entgegenſtellt. — Aber auch in der Weiſe der Unmittelbarkeit iſt jener Satz, um den, wie man ſagen kann, ſich das ganze Intereſſe der neuen Philoſophie dreht, ſogleich von deren Urheber ausgeſprochen worden: Cogito, ergo sum. Man muß von der Natur des Schluſſes etwa nicht viel mehr wiſſen, als daß in einem Schluſſe: Ergo, vorkomme, um jenen Satz für einen Schluß anzuſehen; wo wäre der medius terminus? und ein ſolcher gehört doch wohl weſentlicher zum Schluſſe, als das Wort: Ergo. Will man aber, um den Namen zu rechtfertigen, jene Verbindung bei Descartes einen unmittelbaren Schluß nennen, ſo heißt dieſe überflüſſige Form nichts Anderes, als eine durch nichts vermittelte Verknüpfung unterſchiedener Beſtimmungen. Dann aber iſt die Verknüpfung des Seyns mit unſern Vorſtellungen, welche der Satz des unmittelbaren Wiſſens ausdrückt, nicht mehr und nicht weniger ein Schluß. — Aus Herrn Hotho's Diſſertation über die Carteſiſche Philoſophie, die im Jahre 1826 erſchienen iſt, entnehme ich die Citate, in denen auch Descartes ſelbſt ausdrücklich ſich darüber erklärt, daß der Satz: cogito, ergo sum, kein Schluß iſt; die Stellen ſind Respons. ad II. Object. De Methodo IV. Ep. I. 118. Aus erſterer Stelle führe ich die nähern Ausdrücke an; Descartes ſagt zunächſt, daß wir denkende Weſen ſeyen, ſey prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur, und fährt fort: neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum

deducit. Da Descartes weiß, was zu einem Schlusse gehört, so fügt er hinzu, daß, wenn bei jenem Satz eine Ableitung durch einen Schluß Statt finden sollte, so gehörte hiezu der Obersatz: illud omne, quod cogitat, est sive existit. Dieser letztere Satz sey aber ein solcher, den man erst aus jenem ersten Satze vielmehr ableite.

Die Ausdrücke Descartes über den Satz der Unzertrennlichkeit meiner als Denkenden vom Seyn, daß in der einfachen Anschauung des Bewußtseyns dieser Zusammenhang enthalten und angegeben, daß dieser Zusammenhang schlechthin Erstes, Princip, das Gewisseste und Evidenteste sey, so daß kein Skepticismus so enorm vorgestellt werden könne, um dieß nicht zuzulassen, — sind so sprechend und bestimmt, daß die modernen Sätze Jacobi's und Anderer über diese unmittelbare Verknüpfung nur für überflüssige Wiederholungen gelten können.

§. 65.

Dieser Standpunkt begnügt sich nicht damit, von dem vermittelten Wissen gezeigt zu haben, daß es isolirt genommen für die Wahrheit ungenügend sey, sondern seine Eigenthümlichkeit besteht darin, daß das unmittelbare Wissen nur isolirt genommen, mit Ausschließung der Vermittlung, die Wahrheit zum Inhalte habe. — In solchen Ausschließungen selbst giebt sich sogleich der genannte Standpunkt als ein Zurückfallen in den metaphysischen Verstand kund, in das Entweder — Oder desselben, damit in der That selbst in das Verhältniß der äußerlichen Vermittlung, das auf dem Festhalten an Endlichem, d. i. einseitigen Bestimmungen beruht, über die jene Ansicht fälschlich sich hinausgesetzt zu haben meint. Doch lassen wir diesen Punkt unentwickelt; das ausschließend unmittelbare Wissen wird nur als eine Thatsache behauptet, und hier in der Einleitung ist es nur nach dieser äußerlichen Reflexion aufzunehmen. An sich kommt es auf das Logische des Gegensatzes von Unmit-

telbarkeit und Vermittlung an. Aber jener Standpunkt weiſt es ab, die Natur der Sache, d. i. den Begriff zu betrachten, denn eine ſolche Betrachtung führt auf Vermittlung und gar auf Erkenntniß. Die wahrhafte Betrachtung, die des Logiſchen, hat ihre Stelle innerhalb der Wiſſenſchaft ſelbſt zu finden.

Der ganze zweite Theil der Logik, die Lehre von dem Weſen, iſt Abhandlung der weſentlichen ſich ſetzenden Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung.

§. 66.

Wir bleiben hiemit dabei ſtehen, daß das unmittelbare Wiſſen als Thatſache genommen werden ſoll. Hiemit aber iſt die Betrachtung auf das Feld der Erfahrung, auf ein pſychologiſches Phänomen geführt. — In dieſer Rückſicht iſt anzuführen, daß es zu den gemeinſten Erfahrungen gehört, daß Wahrheiten, von welchen man ſehr wohl weiß, daß ſie Reſultat der verwickeltſten höchſt vermittelten Betrachtungen ſind, ſich demjenigen, dem ſolche Erkenntniß geläufig geworden, unmittelbar in ſeinem Bewußtſeyn präſentiren. Der Mathematiker wie jeder in einer Wiſſenſchaft Unterrichtete hat Auflöſungen unmittelbar gegenwärtig, zu denen eine ſehr verwickelte Analyſis geführt hat; jeder gebildete Menſch hat eine Menge von allgemeinen Geſichtspunkten und Grundſätzen unmittelbar gegenwärtig in ſeinem Wiſſen, welche nur aus vielfachem Nachdenken und langer Lebenserfahrung hervorgegangen ſind. Die Geläufigkeit, zu der wir es in irgend einer Art von Wiſſen, auch Kunſt, techniſcher Geſchicklichkeit gebracht haben, beſteht eben darin, ſolche Kenntniſſe, Arten der Thätigkeit, im vorkommenden Falle unmittelbar in ſeinem Bewußtſeyn, ja ſelbſt in einer nach Außen gehenden Thätigkeit und in ſeinen Gliedern zu haben. — In allen dieſen Fällen ſchließt die Unmittelbarkeit des Wiſſens nicht nur die Vermittlung deſſelben nicht aus, ſondern ſie ſind ſo verknüpft, daß das unmittelbare Wiſſen ſogar Produkt und Reſultat des vermittelten Wiſſens iſt.

Eine eben ſo triviale Einſicht iſt die Verknüpfung von unmittelbarer Exiſtenz mit der Vermittlung derſelben; Keime, Eltern ſind eine unmittelbare, anfangende Exiſtenz in Anſehung der Kinder u. ſ. f., welche Erzeugte ſind. Aber die Keime, Eltern, ſo ſehr ſie als exiſtirend überhaupt unmittelbar ſind, ſind ſie gleichfalls Erzeugte, und die Kinder, u. ſ. f. der Vermittlung ihrer Exiſtenz unbeſchadet, ſind nun unmittelbar, denn ſie ſind. Daß Ich in Berlin bin, dieſe meine unmittelbare Gegenwart, iſt vermittelt durch die gemachte Reiſe hieher, u. ſ. f.

§. 67.

Was aber das unmittelbare Wiſſen von Gott, vom Rechtlichen, vom Sittlichen betrifft, — und hieher fallen auch die ſonſtigen Beſtimmungen von Inſtinkt, eingepflanzten, angebornen Ideen, Gemeinſinn, von natürlicher Vernunft u. ſ. f., — welche Form man dieſer Urſprünglichkeit gebe, ſo iſt die allgemeine Erfahrung, daß, damit das, was darin enthalten iſt, zum Bewußtſeyn gebracht werde, weſentlich Erziehung, Entwicklung, (auch zur platoniſchen Erinnerung) erforderlich ſey; — (die chriſtliche Taufe, obgleich ein Sakrament, enthält ſelbſt die fernere Verpflichtung einer chriſtlichen Erziehung) d. i. daß Religion, Sittlichkeit, ſo ſehr ſie ein Glauben, unmittelbares Wiſſen ſind, ſchlechthin bedingt durch die Vermittlung ſeyen, welche Entwicklung, Erziehung, Bildung heißt.

Bei der Behauptung angeborner Ideen und bei dem Widerſpruch gegen dieſelbe iſt ein ähnlicher Gegenſatz ausſchließender Beſtimmungen herrſchend geweſen, als der hier betrachtete, nämlich der Gegenſatz von der, wie es ausgedrückt werden kann, weſentlichen unmittelbaren Verknüpfung gewiſſer allgemeiner Beſtimmungen mit der Seele, und von einer andern Verknüpfung, die auf äußerliche Weiſe geſchähe und durch gegebene Gegenſtände und Vorſtellungen vermittelt wäre. Man machte der Behauptung angeborner

Ideen den empiriſchen Einwurf, daß alle Menſchen dieſe Ideen haben, z. B. den Satz des Widerſpruchs in ihrem Bewußtſeyn haben, ihn wiſſen müßten, als welcher Satz mit andern dergleichen unter die angebornen Ideen gerechnet wurde. Man kann dieſem Einwurf einen Mißverſtand zuſchreiben, inſofern die gemeinten Beſtimmungen als angeborne darum nicht auch ſchon in der Form von Ideen, Vorſtellungen von Gewußtem ſeyn ſollen. Aber gegen das unmittelbare Wiſſen iſt dieſer Einwurf ganz treffend, denn es behauptet ausdrücklich ſeine Beſtimmungen inſofern als ſie im Bewußtſeyn ſetzen. — Wenn der Standpunkt des unmittelbaren Wiſſens etwa zugiebt, daß insbeſondere für den religiöſen Glauben eine Entwicklung und eine chriſtliche oder religiöſe Erziehung nothwendig ſey, ſo iſt es ein Belieben, dieß bei dem Reden von dem Glauben wieder ignoriren zu wollen, oder es iſt die Gedankenloſigkeit nicht zu wiſſen, daß mit der zugegebenen Nothwendigkeit einer Erziehung eben die Weſentlichkeit der Vermittlung ausgeſprochen iſt.

Zuſatz. Wenn in der platoniſchen Philoſophie geſagt wird, daß wir uns der Ideen erinnern, ſo hat dieß den Sinn, daß die Ideen an ſich im Menſchen ſind und nicht (wie die Sophiſten behaupteten) als etwas dem Menſchen Fremdes von außen an denſelben gelangen. Durch dieſe Auffaſſung des Erkennens als Erinnerung iſt jedoch die Entwicklung deſſen, was an ſich im Menſchen nicht ausgeſchloſſen und dieſe Entwicklung iſt nichts Anderes als Vermittelung. Eben ſo verhält es ſich mit den bei Descartes und den ſchottiſchen Philoſophen vorkommenden angebornen Ideen, welche gleichfalls zunächſt nur als an ſich und in der Weiſe der Anlage im Menſchen vorhanden zu betrachten ſind.

§. 68.

In den angeführten Erfahrungen iſt ſich auf das berufen, was ſich als mit dem unmittelbaren Wiſſen verbunden zeigt.

Wenn dieſe Verbindung etwa zunächſt als nur ein äußerlicher empiriſcher Zuſammenhang genommen wird, ſo erweiſt er ſich für die empiriſche Betrachtung ſelbſt als weſentlich und unzertrennlich, weil er konſtant iſt. Aber ferner, wenn nach der Erfahrung dieſes unmittelbare Wiſſen für ſich ſelbſt genommen wird, inſofern es Wiſſen von Gott und vom Göttlichen iſt, ſo wird ſolches Bewußtſeyn allgemein als ein Erheben über das Sinnliche, Endliche, wie über die unmittelbaren Begierden und Neigungen des natürlichen Herzens beſchrieben, — ein Erheben, welches in den Glauben an Gott und Göttliches übergeht und in demſelben endigt, ſo daß dieſer Glaube ein unmittelbares Wiſſen und Fürwahrhalten iſt, aber nichts deſto weniger jenen Gang der Vermittlung zu ſeiner Vorausſetzung und Bedingung hat.

Es iſt ſchon bemerkt worden, daß die ſogenannten Beweiſe vom Daſeyn Gottes, welche von dem endlichen Seyn ausgehen, dieſe Erhebung ausdrücken und keine Erfindungen einer künſtelnden Reflexion, ſondern die eignen, nothwendigen Vermittlungen des Geiſtes ſind, wenn ſie auch in der gewöhnlichen Form jener Beweiſe nicht ihren vollſtändigen und richtigen Ausdruck haben.

§. 69.

Der (§. 64.) bezeichnete Uebergang von der ſubjektiven Idee zum Seyn iſt es, welcher für den Standpunkt des unmittelbaren Wiſſens das Hauptintereſſe ausmacht, und weſentlich als ein urſprünglicher, vermittlungsloſer Zuſammenhang behauptet wird. Ganz ohne Rückſicht auf empiriſch-ſcheinende Verbindungen genommen, zeigt gerade dieſer Mittelpunkt in ihm ſelbſt die Vermittlung, und zwar in ihrer Beſtimmung, wie ſie wahrhaft iſt, nicht als eine Vermittlung mit und durch ein Aeußerliches, ſondern als ſich in ſich ſelbſt beſchließend.

§. 70.

Die Behauptung dieſes Standpunkts iſt nämlich, daß weder die Idee als ein blos ſubjektiver Gedanke, noch blos ein Seyn für ſich das Wahre iſt; — das Seyn nur für ſich, ein Seyn nicht der Idee, iſt das ſinnliche endliche Seyn der Welt. Damit wird alſo unmittelbar behauptet, daß die Idee nur vermittelſt des Seyns, und umgekehrt das Seyn nur vermittelſt der Idee, das Wahre iſt. Der Satz des unmittelbaren Wiſſens will mit Recht nicht die unbeſtimmte leere Unmittelbarkeit, das abſtrakte Seyn oder reine Einheit für ſich, ſondern die Einheit der Idee mit dem Seyn. Es iſt aber Gedankenloſigkeit nicht zu ſehen, daß die Einheit unterſchiedener Beſtimmungen, nicht blos rein unmittelbare, d. i. ganz unbeſtimmte und leere Einheit, ſondern daß eben darin geſetzt iſt, daß die eine der Beſtimmungen nur durch die andere vermittelt, Wahrheit hat — oder wenn man will jede nur durch die andere mit der Wahrheit vermittelt iſt. — Daß die Beſtimmung der Vermittlung in jener Unmittelbarkeit ſelbſt enthalten iſt, iſt hiemit als Faktum aufgezeigt, gegen welches der Verſtand, dem eigenen Grundſatze des unmittelbaren Wiſſens gemäß, nichts einzuwenden haben darf. Es iſt nur gewöhnlicher abſtrakter Verſtand, der die Beſtimmungen von Unmittelbarkeit und von Vermittlung, jede für ſich, als abſolut nimmt, und an ihnen etwas Feſtes von Unterſcheidung zu haben meint; ſo erzeugt er ſich die überwindliche Schwierigkeit, ſie zu vereinigen; — eine Schwierigkeit, welche eben ſo ſehr, wie gezeigt, im Faktum nicht vorhanden iſt als ſie im ſpekulativen Begriffe verſchwindet.

§. 71.

Die Einſeitigkeit dieſes Standpunkts bringt Beſtimmungen und Folgen mit ſich, deren Hauptzüge nach der geſchehenen Erörterung der Grundlage noch bemerklich zu machen ſind. Vors erſte, weil nicht die Natur des Inhalts, ſondern das Faktum des Bewußtſeyns als das Kriterium der Wahrheit auf-

geſtellt wird, ſo iſt das ſubjektive Wiſſen, und die Verſicherung, daß Ich in meinem Bewußtſeyn einen gewiſſen Inhalt vorfinde, die Grundlage deſſen, was als wahr ausgegeben wird. Was ich in meinem Bewußtſeyn vorfinde, wird dabei dazu geſteigert, in dem Bewußtſeyn Aller ſich vorzufinden und für die Natur des Bewußtſeyns ſelbſt ausgegeben.

Vormals wurde unter den ſogenannten Beweiſen vom Daſeyn Gottes der Consensus gentium aufgeführt, auf den ſich auch ſchon Cicero beruft. Der Consensus gentium iſt eine bedeutende Autorität, und der Uebergang davon, daß ein Inhalt ſich in dem Bewußtſeyn Aller findet, dazu, daß er in der Natur des Bewußtſeyns ſelbſt liege und ihm nothwendig ſey, liegt nahe bei der Hand. Es lag in dieſer Kategorie allgemeiner Uebereinſtimmung das weſentliche, dem ungebildetſten Menſchenſinne nicht entgehende Bewußtſeyn, daß das Bewußtſeyn des Einzelnen zugleich ein Beſonderes, Zufälliges iſt. Wenn die Natur dieſes Bewußtſeyns nicht ſelbſt unterſucht, d. i. das Beſondere, Zufällige deſſelben nicht abgeſondert wird, als durch welche mühſame Operation des Nachdenkens das an- und für-ſich Allgemeine deſſelben allein herausgefunden werden kann, ſo kann nur die Uebereinſtimmung Aller über einen Inhalt ein reſpektables Vorurtheil begründen, daß derſelbe zur Natur des Bewußtſeyns ſelbſt gehöre. Für das Bedürfniß des Denkens, das, was ſich als allgemein vorhanden zeigt, als nothwendig zu wiſſen, iſt der Consensus gentium allerdings nicht genügend, aber auch innerhalb der Annahme, daß jene Allgemeinheit des Faktums ein befriedigender Beweis wäre, iſt er um der Erfahrung willen, daß es Individuen und Völker gebe, bei denen ſich der Glaube an Gott nicht vorfinde, als ein Beweis dieſes Glaubens aufgegeben worden *). Kürzer und bequemer aber giebt

*) Um in der Erfahrung den Atheismus und den Glauben an Gott mehr oder weniger ausgebreitet zu finden, kommt es darauf an, ob man

es nichts, als die bloße Versicherung zu machen zu haben, daß Ich einen Inhalt in meinem Bewußtseyn mit der Gewißheit seiner Wahrheit finde, und daß daher diese Gewißheit nicht mir als besonderem Subjekte, sondern der Natur des Geistes selbst angehöre.

§ 72.

Daraus, daß das unmittelbare Wissen das Kriterium der Wahrheit seyn soll, folgt fürs zweite, daß aller Aberglaube und Götzendienst für Wahrheit erklärt wird, und daß der unrechtlichste und unsittlichste Inhalt des Willens gerechtfertigt

---

mit der Bestimmung von einem Gott überhaupt, zufrieden ist, oder ob eine bestimmtere Erkenntniß desselben gefodert wird. Von den chinesischen und indischen u. s. f. Götzen wenigstens nicht, eben so wenig von den afrikanischen Fetischen, auch von den griechischen Göttern leidet wird in der christlichen Welt nicht zugegeben werden, daß solche Götzen Gott sind; wer an solche glaubt, glaubt daher nicht an Gott. Wird dagegen die Betrachtung gemacht, daß in solchem Glauben an Götzen doch an sich der Glaube an Gott überhaupt, wie im besondern Individuum die Gattung liege, so gilt der Götzendienst auch für einen Glauben, nicht nur an einen Götzen, sondern an Gott. Umgekehrt haben die Athenienser die Dichter und Philosophen, welche den Zeus u. s. f. nur für Wolken u. s. f. hielten und etwa nur einen Gott überhaupt behaupteten, als Atheisten behandelt. — Es kommt nicht darauf an, was an sich in einem Gegenstande enthalten sey, sondern was davon für das Bewußtseyn heraus ist. Jede, die gemeinste sinnliche Anschauung des Menschen wäre, wenn man die Verwechslung dieser Bestimmungen gelten läßt, Religion, weil allerdings an sich in jeder solchen Anschauung, in jedem Geistigen, das Princip enthalten ist, welches entwickelt und gereinigt sich zur Religion steigert. Ein anderes aber ist der Religion fähig zu seyn, (und jenes Ansich drückt die Fähigkeit und Möglichkeit aus) ein anderes, Religion zu haben. — Es haben in neuern Zeiten wieder Reisende, (z. B. die Capitäne Roß und Parry) Völkerschaften (Eskimaux) gefunden, denen sie alle Religion absprechen, sogar so etwas von Religion, was man noch in afrikanischen Zauberern (den Göttern Herodots) finden möchte. Noch einer ganz andern Seite hin sagt ein Engländer, der die ersten Monate des letztverflossenen Jubeljahrs in Rom zubrachte, in seiner Reisebeschreibung von den heutigen Römern, daß das gemeine Volk bigott, daß aber die, die lesen und schreiben können, sämmtlich Atheisten seyen. — Der Vorwurf des Atheismus ist übrigens in neuern Zeiten wohl vornämlich darum seltener geworden, weil der Gehalt und die Hoheitung über Religion sich auf ein Minimum reducirt hat (s. §. 73.).

ist. Dem Indier gilt nicht aus sogenanntem vermitteltem Wissen, aus Raisonnements und Schlüssen, die Kuh, der Affe oder der Brahmin, der Lama als Gott, sondern er glaubt daran. Die natürlichen Begierden und Neigungen aber legen von selbst ihre Interessen ins Bewußtseyn, die unmoralischen Zwecke finden sich ganz unmittelbar in demselben; der gute oder böse Charakter drückte das bestimmte Seyn des Willens aus, welches in den Interessen und Zwecken gewußt, und zwar am unmittelbarsten gewußt wäre.

§. 73.

Endlich soll das unmittelbare Wissen von Gott sich nur darauf erstrecken, daß Gott ist, nicht was Gott ist; denn das letztere würde eine Erkenntniß seyn und auf vermitteltes Wissen führen. Damit ist Gott als Gegenstand der Religion ausdrücklich auf den Gott überhaupt, auf das unbestimmte Uebersinnliche beschränkt, und die Religion ist in ihrem Inhalte auf ihr minimum reducirt.

Wenn es wirklich nöthig wäre, nur so viel zu bewirken, daß der Glaube, es seye ein Gott, noch erhalten werde, oder gar, daß solcher Glaube zu Stande komme, so wäre sich nur über die Armuth der Zeit zu verwundern, welche das Dürftigste des religiösen Wissens für einen Gewinn halten läßt, und dahin gekommen ist, in ihrer Kirche zu dem Altar zurückzukehren, der sich längst in Athen befand, welcher dem unbekannten Gotte! gewidmet war.

§. 74.

Noch ist die allgemeine Natur der Form der Unmittelbarkeit kurz anzugeben. Es ist nämlich diese Form selbst, welche, weil sie einseitig ist, ihren Inhalt selbst einseitig und damit endlich macht. Dem Allgemeinen giebt sie die Einseitigkeit einer Abstraktion, so daß Gott zum bestimmungslosen Wesen wird; Geist aber kann Gott nur heißen, insofern er als sich in sich selbst mit sich vermittelnd gewußt wird.

Nur ſo iſt er konkret, lebendig und Geiſt; das Wiſſen von Gott als Geiſt enthält eben damit Vermittlung in ſich. — Dem Beſondern giebt die Form der Unmittelbarkeit die Beſtimmung, zu ſeyn, ſich auf ſich zu beziehen. Das Beſondere iſt aber eben dieß, ſich auf Anderes außer ihm zu beziehen; durch jene Form wird das Endliche als abſolut geſetzt. Da ſie als ganz abſtrakt gegen jeden Inhalt gleichgültig und eben damit jeden Inhalts empfänglich iſt, ſo kann ſie abgöttiſchen und unmoraliſchen eben ſo gut ſanktioniren als den entgegengeſetzten Inhalt. Nur dieſe Einſicht in denſelben, daß er nicht ſelbſtſtändig, ſondern durch ein Anderes vermittelt iſt, ſetzt ihn auf ſeine Endlichkeit und Unwahrheit herab. Solche Einſicht, weil der Inhalt die Vermittlung mit ſich führt, iſt ein Wiſſen, welches Vermittlung enthält. Für das Wahre kann nur ein Inhalt gekannt werden, inſofern er nicht mit einem Andern vermittelt, nicht endlich iſt, alſo ſich mit ſich ſelbſt vermittelt, und ſo in Eine Vermittlung und unmittelbare Beziehung auf ſich ſelbſt iſt. — Jener Verſtand, der ſich von dem endlichen Wiſſen, der Verſtandes-Identität der Metaphyſik und der Aufklärung, losgemacht zu haben meint, macht ſelbſt unmittelbar wieder dieſe Unmittelbarkeit, d. i. die abſtrakte Beziehung-auf-ſich, die abſtrakte Identität zum Princip und Kriterium der Wahrheit. Abſtraktes Denken (die Form der reflektirenden Metaphyſik) und abſtraktes Anſchauen (die Form des unmittelbaren Wiſſens) ſind ein und daſſelbe.

Zuſatz. Indem die Form der Unmittelbarkeit als der Form der Vermittelung entgegengeſetzt feſtgehalten wird, ſo iſt dieſelbe hiermit einſeitig und dieſe Einſeitigkeit theilt ſich jedem Inhalt mit, welcher nur auf dieſe Form zurückgeführt wird. Die Unmittelbarkeit iſt überhaupt abſtrakte Beziehung auf ſich und ſomit zugleich abſtrakte Identität, abſtrakte Allgemeinheit. Wenn denn das an und für ſich Allgemeine nur in der Form

der Unmittelbarkeit genommen wird, so ist daſſelbe nur das abstrakt Allgemeine und Gott erhält von diesem Standpunkt aus die Bedeutung des schlechthin bestimmungslosen Wesens. Spricht man dann noch von Gott als Geist, so ist dieß nur ein leeres Wort, denn der Geist ist als Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn jedenfalls Unterscheidung seiner von sich selbst und von einem Anderen und hiermit sogleich Vermittelung.

§. 75.

Die Beurtheilung dieser dritten Stellung, die dem Denken zur Wahrheit gegeben wird, hat nur auf eine Weise vorgenommen werden können, welche dieser Standpunkt unmittelbar in ihm selbst angiebt und zugesteht. Es ist hiemit als faktisch falsch aufgezeigt worden, daß es ein unmittelbares Wissen gebe, ein Wissen welches ohne Vermittlung es sey mit Anderem oder in ihm selbst mit sich sey. Gleichfalls ist es für faktische Unwahrheit erklärt worden, daß das Denken nur an durch Anderes vermittelten Bestimmungen, — endlichen und bedingten, — fortgehe, und daß sich nicht ebenso in der Vermittlung diese Vermittlung selbst aufhebe. Von dem Faktum aber solchen Erkennens, das weder in einseitiger Unmittelbarkeit noch in einseitiger Vermittlung fortgeht, ist die Logik selbst und die ganze Philosophie das Beispiel.

§. 76.

In Beziehung auf den Ausgangspunkt, die obrn sogenannte unbefangene Metaphysik, das Princip des unmittelbaren Wissens betrachtet, so ergiebt sich aus der Vergleichung, daß daſſelbe zu jenem Anfang, den diese Metaphysik in der neuern Zeit als cartesische Philosophie genommen hat, zurückgekehrt ist. In beiden ist behauptet:

1) Die einfache Untrennbarkeit des Denkens und Seyns des Denkenden, — Cogito ergo sum, ist ganz daſſelbe, daß mir im Bewußtseyn das Seyn, Realität, Existenz des Ich unmittelbar geoffenbaret sey; (Cartesius erklärt zugleich ausdrücklich

Princ. phil. I. 9, daß er unter Denken das Bewußtseyn überhaupt als solches verstehe,) und daß jene Untrennbarkeit die schlechthin erste (nicht vermittelte, bewiesene,) und gewisseste Erkenntniß sey.

2) Ebenso die Unzertrennlichkeit der Vorstellung von Gott und seiner Existenz, so daß diese in der Vorstellung Gottes selbst enthalten ist, jene Vorstellung schlechthin nicht ohne die Bestimmung der Existenz, diese somit eine nothwendige und ewige ist *).

3) Was das gleichfalls unmittelbare Bewußtseyn von der Existenz äußerer Dinge betrifft, so heißt dasselbe nichts Anderes als das sinnliche Bewußtseyn; daß wir ein solches haben ist die geringste der Erkenntnisse; es hat allein Interesse zu wissen, daß dieß unmittelbare Wissen von dem Seyn der äußerlichen Dinge Täuschung und Irrthum, und in dem Sinnlichen als solchem keine Wahrheit ist, das Seyn dieser äußerlichen Dinge vielmehr ein zufälliges, vorübergehendes, ein Schein

*) Cart. Princ. phil. I. 15. magis hoc (ens summe perfectum existere) eredet, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat; — intelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaequ non potest non existere, cum necessaria existentia in ea continea-tur. Eine darauf folgende Wendung, die wie eine Vermittlung und Beweis lautet, thut dieser ersten Grundlage keinen Eintrag. — Bei Spinoza ist es ganz dasselbe, daß Gottes Wesen, d. i. die abstrakte Vorstellung, die Existenz in sich schließe. Die erste Definition Spinoza's ist die von Causa sui, daß sie ein solches sey, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens; — die Untrennbarkeit des Begriffs vom Seyn ist die Grundbestimmung und Voraussetzung. Aber welcher Begriff ist es, dem diese Untrennbarkeit vom Seyn zukommt? nicht der von endlichen Dingen, denn diese sind eben solche, deren Existenz eine zufällige und erschaffene ist. — Daß bei Spinoza die 11te Proposition: daß Gott nothwendig existire, mit einem Beweise folgt, ebenso die 20ste: daß Gottes Existenz und sein Wesen ein und dasselbe sind, — ist ein überflüssiger Formalismus des Beweisens. Gott ist die (und zwar einzige) Substanz, die Substanz aber ist Causa sui, also existirt Gott nothwendig — heißt nichts Anderes, als daß Gott dieß ist, dessen Begriff und Seyn unzertrennlich ist.

iſt, — daß ſie weſentlich dieß ſind, nur eine Exiſtenz zu haben, die von ihrem Begriff, Weſen trennbar iſt.

§. 77.

Unterſchieden ſind aber beide Standpunkte:

1) Die carteſiſche Philoſophie geht von dieſen unbewieſenen und für unbeweisbar angenommenen Vorausſetzungen fort zu weiterer entwickelter Erkenntniß, und hat auf dieſe Weiſe den Wiſſenſchaften der neuen Zeit den Urſprung gegeben. Der moderne Standpunkt dagegen iſt zu dem für ſich wichtigen Reſultate gekommen (§. 62.), daß das Erkennen, welches an endlichen Vermittlungen fortgehe, nur Endliches erkenne und keine Wahrheit enthalte; und verlangt an das Bewußtſeyn von Gott, daß es bei jenem und zwar ganz abſtrakten Glauben ſtehen bleibe *).

2) Der moderne Standpunkt ändert dabei einerſeits nichts an der von Carteſius eingeleiteten Methode des gewöhnlichen wiſſenſchaftlichen Erkennens, und führt die daraus entſprungenen Wiſſenſchaften des Empiriſchen und Endlichen ganz auf dieſelbe Weiſe fort, — andererſeits aber verwirft dieſer Standpunkt dieſe Methode, und damit, weil er keine andere kennt, alle Methoden für das Wiſſen von dem, was ſeinem Gehalte nach unendlich iſt; er überläßt ſich darum der wilden Willkür der Einbildungen und Verſicherungen, einem Moralitäts-Eigendünkel und Hochmuth des Empfindens, oder einem maaßloſen Gutdünken und Raiſonnement, welches ſich am ſtärkſten gegen Philoſophie und Philoſopheme erklärt. Die Philoſophie geſtattet nämlich nicht ein bloßes Verſichern, noch Einbilden, noch beliebiges Hin- und Herdenken des Raiſonnements.

§. 78.

Der Gegenſatz von einer ſelbſtſtändigen Unmittelbarkeit

*) Anſelmus ſagt dagegen: Negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere (Tractat. cur Deus homo). — Anſelm hat dabei an dem konkreten Inhalte der chriſtlichen Lehre eine ganz andere ſchwere Aufgabe für das Erkennen, als das, was jener moderne Glaube enthält.

des Inhalts oder Wiſſens und einer dagegen eben ſo ſelbſtſtändigen Vermittlung, die mit jener unvereinbar ſey, iſt zunächſt deswegen bei Seite zu ſetzen, weil er eine bloße Vorausſetzung und beliebige Verſicherung iſt. Eben ſo ſind alle andere Vorausſetzungen oder Vorurtheile bei dem Eintritt in die Wiſſenſchaft aufzugeben, ſie mögen aus der Vorſtellung oder dem Denken genommen ſeyn; denn es iſt die Wiſſenſchaft, in welcher alle dergleichen Beſtimmungen erſt unterſucht, und was an ihnen und ihren Gegenſätzen ſey, erkannt werden ſoll.

Der Skepticismus, als eine durch alle Formen des Erkennens durchgeführte, negative Wiſſenſchaft, würde ſich als eine Einleitung darbieten, worin die Nichtigkeit ſolcher Vorausſetzungen dargethan würde. Aber er würde nicht nur ein unerfreulicher, ſondern auch darum ein überflüſſiger Weg ſeyn, weil das Dialektiſche ſelbſt ein weſentliches Moment der affirmativen Wiſſenſchaft iſt, wie ſogleich bemerkt werden wird. Uebrigens hätte er die endlichen Formen auch nur empiriſch und unwiſſenſchaftlich zu finden und als gegeben aufzunehmen. Die Forderung eines ſolchen vollbrachten Skepticismus iſt dieſelbe mit der, daß der Wiſſenſchaft das Zweifeln an Allem, d. i. die gänzliche Vorausſetzungsloſigkeit an Allem vorangehen ſolle. Sie iſt eigentlich in dem Entſchluß, rein denken zu wollen, durch die Freiheit vollbracht, welche von Allem abſtrahirt und ihre reine Abſtraktion, die Einfachheit des Denkens, erfaßt.

Näherer Begriff und Eintheilung der Logik.

§. 79.

Das Logiſche hat der Form nach drei Seiten: α) die abſtrakte oder verſtändige, β) die dialektiſche oder negativ-vernünftige, γ) die ſpekulative oder poſitiv-vernünftige.

Dieſe drei Seiten machen nicht drei Theile der Logik

Resultaten führe. Auf solche Vorwürfe, insofern dieselben ihrem Inhalt nach berechtigt sind, ist zunächst zu erwiedern, daß dadurch nicht das Denken überhaupt, und näher das vernünftige, sondern nur das verständige Denken getroffen wird. Das Weitere ist dann aber, daß vor allen Dingen auch dem blos verständigen Denken sein Recht und sein Verdienst zugestanden werden muß, welches überhaupt darin besteht, daß sowohl auf dem theoretischen als auch auf dem praktischen Gebiet es ohne Verstand zu keiner Festigkeit und Bestimmtheit kommt. Was hierbei zunächst das Erkennen anbetrifft, so beginnt dasselbe damit, die vorhandenen Gegenstände in ihren bestimmten Unterschieden aufzufassen, und es werden so z. B. bei Betrachtung der Natur Stoffe, Kräfte, Gattungen u. s. w. unterschieden und in dieser ihrer Isolirung für sich fixirt. Das Denken verfährt hierbei als Verstand, und das Princip desselben ist die Identität, die einfache Beziehung auf sich. Diese Identität ist es dann auch, durch welche im Erkennen zunächst der Fortgang von der einen Bestimmung zur andern bedingt wird. So ist namentlich in der Mathematik die Größe die Bestimmung, an welcher mit Hinweglassung aller andern fortgegangen wird. Man vergleicht demgemäß in der Geometrie Figuren mit einander, indem man das Identische daran hervorhebt. Auch in andern Gebieten des Erkennens, so z. B. in der Jurisprudenz, geht man zunächst an der Identität fort. Indem hier aus der einen Bestimmung auf eine andere Bestimmung geschlossen wird, so ist dieß Schließen nichts Anderes als ein Fortgang nach dem Princip der Identität. — Wie im Theoretischen, so ist auch im Praktischen der Verstand nicht zu entbehren. Zum Handeln gehört wesentlich Charakter und ein Mensch von Charakter ist ein verständiger Mensch, der als solcher bestimmte Zwecke vor Augen hat und diese mit Festigkeit verfolgt. Wer etwas Großes will, der muß sich, wie Göthe sagt, zu beschränken wissen. Wer dagegen Alles will, der will in der That nichts, und bringt es zu nichts. Es giebt eine

Menge intereſſanter Dinge in der Welt; ſpaniſche Poeſie, Chemie, Politik, Muſik, das iſt Alles ſehr intereſſant und man kann es keinem übel nehmen, der ſich dafür intereſſirt; um aber als ein Individuum in einer beſtimmten Lage etwas zu Stande zu bringen, muß man ſich an etwas Beſtimmtes halten und ſeine Kraft nicht nach vielen Seiten hin zerſplittern. Eben ſo iſt es bei jedem Beruf darum zu thun, daß derſelbe mit Verſtand verfolgt wird. So hat z. B. der Richter ſich an das Geſetz zu halten, demſelben gemäß ſein Urtheil zu fällen, und ſich nicht durch dieſes und jenes abhalten, keine Entſchuldigungen gelten zu laſſen, ohne rechts und links zu blicken. — Weiter iſt nun überhaupt der Verſtand ein weſentliches Moment der Bildung. Ein gebildeter Menſch begnügt ſich nicht mit Nebuloſem und Unbeſtimmtem, ſondern faßt die Gegenſtände in ihrer feſten Beſtimmtheit, wohingegen der Ungebildete unſicher hin und herſchwankt, und es oft viele Mühe koſtet, ſich mit einem ſolchen über das, wovon die Rede iſt, zu verſtändigen und ihn dazu zu bringen, den beſtimmten Punkt, um den es ſich handelt, unverrückt im Auge zu behalten. —

Während nun ferner, früherer Erörterung zufolge, das Logiſche überhaupt nicht blos in dem Sinn einer ſubjektiven Thätigkeit, ſondern vielmehr als das ſchlechthin Allgemeine und hiermit zugleich Objektive aufzufaſſen iſt, ſo findet dieß auch auf den Verſtand, dieſe erſte Form des Logiſchen, ſeine Anwendung. Der Verſtand iſt hiernach als demjenigen entſprechend zu betrachten, was man die Güte Gottes nennt, inſofern darunter dieß verſtanden wird, daß die endlichen Dinge *ſind*, daß ſie ein Beſtehen haben. So erkennt man z. B. in der Natur die Güte Gottes darin, daß die verſchiedenen Klaſſen und Gattungen, ſowohl der Thiere als auch der Pflanzen, mit Allem verſehen ſind, deſſen ſie bedürfen, um ſich zu erhalten und zu gedeihen. Eben ſo verhält es ſich dann auch mit dem Menſchen, mit den Individuen und mit ganzen Völkern, welche gleichfalls das zu ih-

rem Bestand und zu ihrer Entwickelung Erforderliche, Theils als ein unmittelbar Vorhandenes (wie z. B. Klima, Beschaffenheit und Produkte des Landes u. s. w.) vorfinden, Theils als Anlage, Talent u. s. w. besitzen. In solcher Weise aufgefaßt, zeigt sich nun überhaupt der Verstand in allen Gebieten der gegenständlichen Welt, und es gehört wesentlich zur Vollkommenheit eines Gegenstandes, daß in demselben das Princip des Verstandes zu seinem Recht kommt. So ist z. B. der Staat unvollkommen, wenn es in demselben noch nicht zu einer bestimmten Unterscheidung der Stände und Berufe gekommen ist, und wenn die dem Begriffe nach verschiedenen politischen und obrigkeitlichen Funktionen noch nicht in derselben Weise zu besondern Organen herausgebildet sind, wie z. B. in dem entwickelten animalischen Organismus dieß mit den verschiedenen Funktionen der Empfindung, der Bewegung, der Verdauung u. s. w. der Fall ist. — Aus der bisherigen Erörterung ist nun ferner zu entnehmen, daß auch in solchen Gebieten und Sphären der Bethätigung, die nach der gewöhnlichen Vorstellung dem Verstand am fernsten zu liegen scheinen, dieser gleichwohl nicht fehlen darf, und daß in dem Maaße, als dieß der Fall ist, solches als ein Mangel betrachtet werden muß. Dieß gilt namentlich von der Kunst, von der Religion und von der Philosophie. So zeigt sich z. B. in der Kunst der Verstand darin, daß die dem Begriff nach verschiedenen Formen des Schönen auch in diesem ihrem Unterschied festgehalten und zur Darstellung gebracht werden. — Dasselbe gilt dann auch von den einzelnen Kunstwerken. Es gehört demgemäß zur Schönheit und Vollendung einer dramatischen Dichtung, daß die Charaktere der verschiedenen Personen in ihrer Reinheit und Bestimmtheit durchgeführt, und eben so, daß die verschiedenen Zwecke und Interessen, um die es sich handelt, klar und entschieden dargelegt werden. — Was hiernächst das religiöse Gebiet anbetrifft, so besteht z. B. (abgesehen von der sonstigen Verschiedenheit des Inhalts und der Auffas-

sung) der Vorzug der griechischen vor der nordischen Mythologie wesentlich auch darin, daß in der erstern die einzelnen Göttergestalten zur plastischen Bestimmtheit herausgebildet sind, während dieselben in der letztern im Nebel trüber Unbestimmtheit durch einander fließen. — Daß endlich auch die Philosophie den Verstand nicht zu entbehren vermag, bedarf nach der bisherigen Erörterung kaum noch einer besondern Erwähnung. Zum Philosophiren gehört vor allen Dingen, daß ein jeder Gedanke in seiner vollen Präcision aufgefaßt wird, und daß man es nicht bei Vagem und Unbestimmtem bewenden läßt. —

Ferner pflegt nun aber auch gesagt zu werden, der Verstand dürfe nicht zu weit gehen, und darin liegt das Richtige, daß das Verständige allerdings nicht ein Letztes, sondern vielmehr endlich und näher von der Art ist, daß dasselbe auf die Spitze getrieben in sein Entgegengesetztes umschlägt. Es ist die Weise der Jugend, sich in Abstraktionen herumzuwerfen, wohingegen der lebenserfahrene Mensch sich auf das abstrakte Entweder — Oder nicht einläßt, sondern sich an das Konkrete hält.

§. 81.

β) Das dialektische Moment ist das eigene Sich-Aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Uebergehen in ihre entgegengesetzte.

1) Das Dialektische vom Verstande für sich abgesondert genommen, macht insbesondere in wissenschaftlichen Begriffen aufgezeigt den Skepticismus aus; er enthält die bloße Negation als Resultat des Dialektischen. 2) Die Dialektik wird gewöhnlich als eine äußere Kunst betrachtet, welche durch Willkühr eine Verwirrung in bestimmten Begriffen und einen bloßen Schein von Widersprüchen in ihnen hervorbringt, so daß nicht diese Bestimmungen, sondern dieser Schein ein Richtiges und das Verständige dagegen vielmehr das Wahre sey. Oft ist die Dialektik auch weiter nichts, als ein subjektives Schaukelsystem von hin- und herübergehendem Raison-

nement, wo der Gehalt fehlt und die Blöße durch solchen Scharfsinn bedeckt wird, der solches Raisonnement erzeugt. — In ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt. Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolirte Bestimmtheit und ein Beziehen derselben, wodurch diese in Verhältniß gesetzt, übrigens in ihrem isolirten Gelten erhalten wird. Die Dialektik dagegen ist dieß immanente Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation, darstellt. Alles Endliche ist dieß, sich selbst aufzuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus, und ist das Princip, wodurch allein immanenter Zusammenhang und Nothwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt.

Zusatz 1. Das Dialektische gehörig aufzufassen und zu erkennen, ist von der höchsten Wichtigkeit. Es ist dasselbe überhaupt das Princip aller Bewegung, alles Lebens und aller Bethätigung in der Wirklichkeit. Eben so ist das Dialektische auch die Seele alles wahrhaft wissenschaftlichen Erkennens. In unserm gewöhnlichen Bewußtseyn erscheint das Nicht-Stehenbleiben bei den abstrakten Verstandesbestimmungen als bloße Billigkeit, nach dem Sprichwort: leben und leben lassen, so daß das Eine gilt und auch das Andere. Das Nähere aber ist, daß das Endliche nicht bloß von außen her beschränkt wird, sondern durch seine eigne Natur sich aufhebt und durch sich selbst in sein Gegentheil übergeht. So sagt man z. B., der Mensch ist sterblich, und betrachtet dann das Sterben als etwas, das nur in äußern Umständen seinen Grund hat, nach welcher Betrachtungsweise es zwei besondere Eigenschaften des Menschen sind,

lebendig und auch sterblich zu seyn. Die wahrhafte Auffassung aber ist diese, daß das Leben als solches den Keim des Todes in sich trägt, und daß überhaupt das Endliche sich in sich selbst widerspricht und dadurch sich aufhebt — Die Dialektik ist nun ferner nicht mit der bloßen Sophistik zu verwechseln, deren Wesen gerade darin besteht, einseitige und abstrakte Bestimmungen in ihrer Isolirung für sich geltend zu machen, je nachdem solches das jedesmalige Interesse des Individuums und seiner besondern Lage mit sich bringt. So ist es z. B. in Beziehung auf das Handeln ein wesentliches Moment, daß ich existire und daß ich die Mittel zur Existenz habe. Wenn ich dann aber diese Seite, dieses Princip meines Wohles für sich heraushebe und die Folge daraus ableite, daß ich stehlen oder daß ich mein Vaterland verrathen darf, so ist dieß eine Sophisterei. — Eben so ist in meinem Handeln meine subjektive Freiheit, in dem Sinn, daß bei dem, was ich thue, ich mit meiner Einsicht und Ueberzeugung bin, ein wesentliches Princip. Raisonnire ich aber aus diesem Princip allein, so ist dieß gleichfalls Sophisterei, und werden damit alle Grundsätze der Sittlichkeit über den Haufen geworfen. — Die Dialektik ist von solchem Thun wesentlich verschieden, denn diese geht gerade darauf aus, die Dinge an und für sich zu betrachten, wobei sich sodann die Endlichkeit der einseitigen Verstandesbestimmungen ergiebt. — Uebrigens ist die Dialektik in der Philosophie nichts Neues. Unter den Alten wird Platon als der Erfinder der Dialektik genannt, und zwar insofern mit Recht, als in der platonischen Philosophie die Dialektik zuerst in freier wissenschaftlicher und damit zugleich objektiver Form vorkommt. Bei Sokrates hat das Dialektische, in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Charakter seines Philosophirens, noch eine vorherrschend subjektive Gestalt, nämlich die der Ironie. Sokrates richtete seine Dialektik einmal gegen das gewöhnliche Bewußtseyn überhaupt, und sodann insbesondere gegen die Sophisten. Bei seinen Unterredungen pflegte er dann

den Schein anzunehmen, als wolle er sich näher über die Sache, von welcher die Rede war, unterrichten; er that in dieser Beziehung allerhand Fragen, und führte so die, mit denen er sich unterredete, auf das Entgegengesetzte von dem, was ihnen zunächst als das Richtige erschienen war. Wenn z. B. die Sophisten sich Lehrer nannten, so brachte Sokrates durch eine Reihe von fragen den Sophisten Protagoras dahin, zugeben zu müssen, daß alles Lernen blos Erinnerung sey. — Platon zeigt dann in seinen strenger wissenschaftlichen Dialogen durch die dialektische Behandlung überhaupt die Endlichkeit aller festen Verstandesbestimmungen. So leitet er z. B. im Parmenides vom Einen das Viele ab, und zeigt demungeachtet, wie das Viele nur dieß ist, sich als das Eine zu bestimmen. In solcher großen Weise hat Platon die Dialektik behandelt. — In der neuern Zeit ist es vornämlich Kant gewesen, der die Dialektik wieder in Erinnerung gebracht und dieselbe aufs Neue in ihre Würde eingesetzt hat, und zwar durch die bereits (§. 48.) besprochene Durchführung der sogenannten Antinomieen der Vernunft, bei denen es sich keineswegs um ein bloßes Hin- und Hergehen an Gründen und um ein blos subjektives Thun, sondern vielmehr darum handelt, aufzuzeigen, wie eine jede abstrakte Verstandesbestimmung, nur so genommen, wie sie sich selbst giebt, unmittelbar in ihr Entgegengesetztes umschlägt. — Wie sehr nun auch der Verstand sich gegen die Dialektik zu sträuben pflegt, so ist dieselbe doch gleichwohl keineswegs als blos für das philosophische Bewußtseyn vorhanden zu betrachten, sondern es findet sich vielmehr dasjenige, um was es sich hierbei handelt, auch schon in allem sonstigen Bewußtseyn und in der allgemeinen Erfahrung. Alles, was uns umgiebt, kann als ein Beispiel des Dialektischen betrachtet werden. Wir wissen, daß alles Endliche, anstatt ein Festes und Letztes zu seyn, vielmehr veränderlich und vergänglich ist, und dieß ist nichts Anderes, als die Dialektik des Endlichen, wodurch dasselbe, als an sich das Andere seiner selbst, auch über

das, was es unmittelbar ist, hinausgetrieben wird und in sein Entgegengesetztes umschlägt. Wenn früher (§. 80.) gesagt wurde, der Verstand sey als dasjenige zu betrachten, was in der Vorstellung von der Güte Gottes enthalten ist, so ist nunmehr von der Dialektik in demselben (objektiven) Sinn zu bemerken, daß das Princip derselben der Vorstellung von der Macht Gottes entspricht. Wir sagen, daß alle Dinge (d. h. alles Endliche als solches) zu Gericht gehen, und haben hiermit die Anschauung der Dialektik, als der allgemeinen unwiderstehlichen Macht, vor welcher nichts, wie sicher und fest dasselbe sich auch dünken möge, zu bestehen vermag. Mit dieser Bestimmung ist dann allerdings die Tiefe des göttlichen Wesens, der Begriff Gottes noch nicht erschöpft; wohl aber bildet dieselbe ein wesentliches Moment in allem religiösen Bewußtseyn. — Weiter macht sich nun auch die Dialektik in allen besondern Gebieten und Gestaltungen der natürlichen und der geistigen Welt geltend. So z. B. in der Bewegung der Himmelskörper. Ein Planet steht jetzt an diesem Ort, ist aber an sich, dieß auch an einem andern Ort zu seyn, und bringt dieß sein Andersseyn zur Existenz dadurch, daß er sich bewegt. Eben so erweisen sich die physikalischen Elemente als dialektisch und der meteorologische Proceß ist die Erscheinung ihrer Dialektik. Dasselbe Princip ist es, welches die Grundlage aller übrigen Naturprocesse bildet und wodurch zugleich die Natur über sich selbst hinausgetrieben wird. Was das Vorkommen der Dialektik in der geistigen Welt, und näher auf dem Gebiet des Rechtlichen und Sittlichen anbetrifft, so braucht hier nur daran erinnert zu werden, wie, allgemeiner Erfahrung zufolge, das Aeußerste eines Zustandes oder eines Thuns in sein Entgegengesetztes umzuschlagen pflegt, welche Dialektik dann auch vielfältig in Sprüchwörtern ihre Anerkennung findet. So heißt es z. B. summum jus summa injuria, womit ausgesprochen ist, daß das abstrakte Recht auf seine Spitze getrieben in Unrecht umschlägt. Eben so ist es bekannt, wie im Politischen die

Extreme der Anarchie und des Despotismus einander gegenseitig herbeizuführen pflegen. Das Bewußtseyn der Dialektik im Gebiet des Sittlichen in seiner individuellen Gestalt finden wir in jenen allbekannten Sprichwörtern: Hochmuth kommt vor dem Fall — Allzuscharf macht schartig u. s. w. — Auch die Empfindung, die leibliche sowohl als die geistige, hat ihre Dialektik. Es ist bekannt, wie die Extreme des Schmerzes und der Freude in einander übergehen; das von Freude erfüllte Herz erleichtert sich in Thränen und die innigste Wehmuth pflegt unter Umständen sich durch Lächeln anzukündigen.

Zusatz 2. Der Skepticismus darf nicht blos als eine Zweifelslehre betrachtet werden, vielmehr ist derselbe seiner Sache, d. h. der Nichtigkeit alles Endlichen, schlechthin gewiß. Wer nur zweifelt, der steht noch in der Hoffnung, daß sein Zweifel gelöst werden könne, und daß das eine oder das andere Bestimmte, wozwischen er hin und herschwankt, sich als ein Festes und Wahrhaftes ergeben werde. Dahingegen ist der eigentliche Skepticismus die vollkommne Verzweiflung an allem Festen des Verstandes, und die sich daraus ergebende Gesinnung ist die der Unerschütterlichkeit und des Insichberuhens. Dieß ist der hohe, antike Skepticismus, wie wir ihn namentlich beim Sextus Empirikus dargestellt finden und wie derselbe als Komplement zu den dogmatischen Systemen der Stoiker und Epikuräer, in der spätern Römerzeit seine Ausbildung erhalten hat. Mit diesem hohen antiken Skepticismus ist nicht jene bereits früher (§. 39.) erwähnte moderne, theils der kritischen Philosophie voran, theils aus dieser hervorgegangene Skepticismus zu verwechseln, welcher blos darin besteht, die Wahrheit und Gewißheit des Uebersinnlichen zu leugnen, und dagegen das Sinnliche und in der unmittelbaren Empfindung Vorhandene als dasjenige zu bezeichnen, woran wir uns zu halten haben. —

Wenn übrigens der Skepticismus noch heut zu Tage häufig als ein unwiderstehlicher Feind alles positiven Wissens über-

haupt und somit auch der Philosophie, insofern es bei dieser um positive Erkenntniß zu thun ist, betrachtet wird, so ist dagegen zu bemerken, daß es in der That blos das endliche, abstrakt verständige Denken ist, welches den Skepticismus zu fürchten hat und demselben nicht zu widerstehen vermag, wohingegen die Philosophie das Skeptische als ein Moment in sich enthält, nämlich als das Dialektische. Die Philosophie bleibt dann aber bei dem blos negativen Resultat der Dialektik nicht stehen, wie dieß mit dem Skepticismus der Fall ist. Dieser verkennt sein Resultat, indem er dasselbe als bloße, d. h. als abstrakte Negation festhält. Indem die Dialektik zu ihrem Resultat das Negative hat, so ist dieses, eben als Resultat, zugleich das Positive, denn es enthält dasjenige, woraus es resultirt, als aufgehoben in sich, und ist nicht ohne dasselbe. Dieß aber ist die Grundbestimmung der dritten Form des Logischen, nämlich des Spekulativen oder Positiv-Vernünftigen. —

§. 82.

γ) Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrem Auflösung und ihrem Uebergehen enthalten ist.

1) Die Dialektik hat ein positives Resultat, weil sie einen bestimmten Inhalt hat, oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das leere, abstrakte Nichts, sondern die Negation von gewissen Bestimmungen ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil dieß nicht ein unmittelbares Nichts, sondern ein Resultat ist. 2) Dieß Vernünftige ist daher, ob wohl ein gedachtes auch abstraktes, zugleich ein Konkretes, weil es nicht einfache, formelle Einheit, sondern Einheit unterschiedener Bestimmungen ist. Mit bloßen Abstraktionen oder formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu thun, sondern allein mit konkreten Gedanken. 3) In der

ſpekulativen Logik iſt die bloße Verſtandes-Logik enthalten und kann aus jener ſogleich gemacht werden; es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektiſche und Vernünftige wegzulaſſen; ſo wird ſie zu dem, was die gewöhnliche Logik iſt, eine Hiſtorie von mancherlei zuſammengeſtellten Gedankenbeſtimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten.

Zuſatz. Seinem Inhalt nach iſt das Vernünftige ſo wenig blos Eigenthum der Philoſophie, daß vielmehr geſagt werden muß, daſſelbe ſey für alle Menſchen vorhanden, auf welcher Stufe der Bildung und der geiſtigen Entwicklung ſie ſich auch befinden mögen, in welchem Sinn man mit Recht den Menſchen von Alters her als ein vernünftiges Weſen bezeichnet hat. Die empiriſch allgemeine Weiſe, vom Vernünftigen zu wiſſen, iſt zunächſt die des Vorurtheils und der Vorausſetzung, und der Charakter des Vernünftigen iſt, früherer Erörterung zufolge (§. 45.), überhaupt der, ein Unbedingtes, und ſomit ſeine Beſtimmtheit in ſich ſelbſt Enthaltendes zu ſeyn. In dieſem Sinn weiß vor allen Dingen der Menſch vom Vernünftigen, inſofern er von Gott und dieſen als den ſchlechthin durch ſich ſelbſt Beſtimmten weiß. Eben ſo iſt dann ferner das Wiſſen eines Bürgers von ſeinem Vaterland und deſſen Geſetzen inſofern ein Wiſſen von Vernünftigem, als ihm dieſe als ein Unbedingtes und zugleich als ein Allgemeines gelten, dem er ſich mit ſeinem individuellen Willen zu unterwerfen hat, und in demſelben Sinn iſt ſelbſt ſchon das Wiſſen und Wollen des Kindes vernünftig, indem daſſelbe den Willen ſeiner Eltern weiß und dieſen will.

Weiter iſt nun das Spekulative überhaupt nichts Anderes als das Vernünftige (und zwar das poſitiv Vernünftige), inſofern daſſelbe gedacht wird. Im gemeinen Leben pflegt der Ausdruck Spekulation in einem ſehr vagen und zugleich untergeordneten Sinn gebraucht zu werden, ſo z. B. wenn von HeirathS- oder Handelsſpekulationen die Rede iſt, worunter dann

nur ſo viel verſtanden wird, einerſeits, daß über das unmittelbar Vorhandene hinausgegangen werden ſoll, und andererſeits, daß dasjenige, was den Inhalt ſolcher Spekulationen bildet, zunächſt nur ein Subjektives iſt, jedoch nicht ein ſolches bleiben, ſondern realiſirt oder in Objektivität überſetzt werden ſoll.

Es gilt von dieſem gemeinen Sprachgebrauch hinſichtlich der Spekulationen daſſelbe, was früher von der Idee bemerkt wurde, woran ſich dann noch die weitere Bemerkung ſchließt, daß vielfältig von Solchen, die ſich ſchon zu den Gebildetern rechnen, von der Spekulation auch ausdrücklich in der Bedeutung eines blos Subjektiven geſprochen wird, in der Art nämlich, daß es heißt, eine gewiſſe Auffaſſung natürlicher oder geiſtiger Zuſtände und Verhältniſſe möge zwar, blos ſpekulativ genommen, ſehr ſchön und richtig ſeyn, allein die Erfahrung ſtimme damit nicht überein, und in der Wirklichkeit könne dergleichen nicht zugelaſſen werden. Dagegen iſt dann zu ſagen, daß das Spekulative ſeiner wahren Bedeutung nach weder vorläufig noch auch definitiv ein blos Subjektives iſt, ſondern vielmehr ausdrücklich dasjenige, welches jene Gegenſätze, bei denen der Verſtand ſtehen bleibt (ſomit auch den des Subjektiven und Objektiven) als aufgehoben in ſich enthält, und eben damit ſich als konkret und als Totalität erweiſt. Ein ſpekulativer Inhalt kann deshalb auch nicht in einem einſeitigen Satz ausgeſprochen werden. Sagen wir z. B. das Abſolute ſey die Einheit des Subjektiven und des Objektiven, ſo iſt dieß zwar richtig, jedoch inſofern einſeitig, als hier nur die Einheit ausgeſprochen und auf dieſe der Akcent gelegt wird, während doch in der That das Subjektive und das Objektive nicht nur identiſch, ſondern auch unterſchieden ſind. —

Hinſichtlich der Bedeutung des Spekulativen iſt hier noch zu erwähnen, daß man darunter daſſelbe zu verſtehen hat, was früher, zumal in Beziehung auf das religiöſe Bewußtſeyn und deſſen Inhalt, als das Myſtiſche bezeichnet zu werden pflegte.

Wenn heut zu Tage vom Mystischen die Rede ist, so gilt dieß in der Regel als gleichbedeutend mit dem Geheimnißvollen und Unbegreiflichen, und dieß Geheimnißvolle und Unbegreifliche wird dann, je nach Verschiedenheit der sonstigen Bildung und Sinnesweise, von den Einen als das Eigentliche und Wahrhafte, von den Andern aber als das dem Aberglauben und der Täuschung Angehörige betrachtet. Hierüber ist zunächst zu bemerken, daß das Mystische allerdings ein Geheimnißvolles ist, jedoch nur für den Verstand und zwar einfach um deswillen, weil die abstrakte Identität das Princip des Verstandes, das Mystische aber (als gleichbedeutend mit dem Spekulativen) die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen ist, welche dem Verstand nur in ihrer Trennung und Entgegensetzung für wahr gelten. Wenn dann diejenigen, welche das Mystische als das Wahrhafte anerkennen, es gleichfalls dabei bewenden lassen, daß dasselbe ein schlechthin Geheimnißvolles sey, so wird damit ihrerseits nur ausgesprochen, daß das Denken für sie gleichfalls nur die Bedeutung des abstrakten Identischsetzens hat, und daß man um deswillen, um zur Wahrheit zu gelangen, auf das Denken verzichten, oder, wie auch gesagt zu werden pflegt, daß man die Vernunft gefangen nehmen müsse. Nun aber ist, wie wir gesehen haben, das abstrakt verständige Denken so wenig ein Festes und Letztes, daß dasselbe sich vielmehr als das beständige Aufheben seiner selbst und als das Umschlagen in sein Entgegengesetztes erweist, wohingegen das Vernünftige als solches gerade darin besteht, die Entgegengesetzten als ideelle Momente in sich zu enthalten. Alles Vernünftige ist somit zugleich als mystisch zu bezeichnen, womit jedoch nur so viel gesagt ist, daß dasselbe über den Verstand hinausgeht, und keineswegs, daß dasselbe überhaupt als dem Denken unzugänglich und unbegreiflich zu betrachten sey.

§. 83.

Die Logik zerfällt in drei Theile:

I. In die Lehre von dem Seyn.

II. Die Lehre von dem Weſen.

III. Die Lehre von dem Begriffe und der Idee.

Nämlich in die Lehre von dem Gedanken:

I. In ſeiner Unmittelbarkeit, — dem Begriffe an ſich.

II. In ſeiner Reflexion und Vermittlung, — dem Fürſichſeyn und Schein des Begriffes.

III. In ſeinem Zurückgekehrtſeyn in ſich ſelbſt und ſeinem entwickelten Bei-ſich-ſeyn, — dem Begriffe an und für ſich.

Zuſatz. Die hier angegebene Eintheilung der Logik iſt, eben ſo wie die ganze bisherige Erörterung über das Denken, als eine bloße Anticipation zu betrachten, und die Rechtfertigung, oder der Beweis derſelben, kann ſich erſt aus der durchgeführten Abhandlung des Denkens ſelbſt ergeben; denn beweiſen heißt in der Philoſophie ſo viel als aufzeigen, wie der Gegenſtand durch und aus ſich ſelbſt ſich zu dem macht, was er iſt. — Das Verhältniß, worin die hier genannten drei Hauptſtufen des Gedankens oder der logiſchen Idee zu einander ſtehen, iſt überhaupt ſo aufzufaſſen, daß erſt der Begriff das Wahre, und näher die Wahrheit des Seyns und des Weſens iſt, welche beiden, in ihrer Iſolirung für ſich feſtgehalten, hiermit zugleich als unwahr zu betrachten ſind, — das Seyn, weil es nur erſt das Unmittelbare, und das Weſen, weil daſſelbe nur erſt das Vermittelte iſt. Es könnte hierbei zunächſt die Frage aufgeworfen werden, warum, wenn dem ſo iſt, mit dem Unwahren und nicht ſofort mit dem Wahren angefangen wird? Darauf dient zur Antwort, daß die Wahrheit, eben als ſolche, ſich zu bewähren hat, welche Bewährung hier, innerhalb des Logiſchen, darin beſteht, daß der Begriff ſich als das durch und mit ſich ſelbſt Vermittelte, und hiermit zugleich als das wahrhaft Unmittelbare erweiſt. In konkreter und realer Geſtalt zeigt ſich

das hier erwähnte Verhältniß der drei Stufen der logiſchen Idee in der Art, daß Gott, der die Wahrheit iſt, in dieſer ſeiner Wahrheit, d. h. als abſoluter Geiſt, nur inſofern von uns erkannt wird, als wir zugleich die von ihm erſchaffene Welt, die Natur und den endlichen Geiſt, in ihrem Unterſchied von Gott, als unwahr anerkennen.

Erſte Abtheilung der Logik.

Die Lehre vom Seyn.

§. 84.

Das Seyn iſt der Begriff nur an ſich, die Beſtimmungen deſſelben ſind ſeyende, in ihrem Unterſchiede Andre gegeneinander, und ihre weitere Beſtimmung (die Form des Dialektiſchen) iſt ein Uebergehen in Anderes. Dieſe Fortbeſtimmung iſt in Einem ein Herausſetzen und damit Entfalten des an ſich ſeyenden Begriffs, und zugleich das Inſichgehen des Seyns, ein Vertiefen deſſelben in ſich ſelbſt. Die Explikation des Begriffs in der Sphäre des Seyns wird eben ſo ſehr die Totalität des Seyns, als damit die Unmittelbarkeit des Seyns oder die Form des Seyns als ſolchen aufgehoben wird.

§. 85.

Das Seyn ſelbſt, ſo wie die folgenden Beſtimmungen nicht nur des Seyns, ſondern die logiſchen Beſtimmungen überhaupt, können als Definitionen des Abſoluten, als die metaphyſiſchen Definitionen Gottes angeſehen werden; näher jedoch immer nur die erſte *einfache Beſtimmung einer Sphäre*, und dann die dritte, als welche die Rückkehr aus der Differenz zur einfachen Beziehung auf ſich iſt. Denn Gott metaphyſiſch definiren, heißt deſſen Natur in Gedanken als ſolchen ausdrücken; die Logik aber umfaßt alle Gedanken, wie ſie noch in der Form von Gedanken ſind. Die zweiten Beſtimmungen, als welche eine Sphäre in ihrer Differenz ſind, dagegen ſind die Definitionen des Endlichen. Wenn aber die Form von Definitionen gebraucht würde, ſo würde ſie dieß enthalten, daß ein

Subſtrat der Vorſtellung vorſchwebt; denn auch das Abſolute, als welches Gott im Sinne und in der Form des Gedankens ausdrücken ſoll, bleibt im Verhältniſſe zu ſeinem Prädikate, dem beſtimmten und wirklichen Ausdruck in Gedanken, nur ein gemeinter Gedanke, ein für ſich unbeſtimmtes Subſtrat. Weil der Gedanke, die Sache, um die es hier allein zu thun iſt, nur im Prädikate enthalten iſt, ſo iſt die Form eines Satzes, wie jenes Subjekt, etwas völlig Ueberflüſſiges (vergl. §. 31. u. unten Kap. vom Urtheile).

Zuſatz. Eine jede Sphäre der logiſchen Idee erweiſt ſich als eine Totalität von Beſtimmungen und als eine Darſtellung des Abſoluten. So auch das Seyn, welches die drei Stufen der Qualität, der Quantität und des Maaßes in ſich enthält. Die Qualität iſt zunächſt die mit dem Seyn identiſche Beſtimmtheit, dergeſtalt, daß etwas aufhört, das zu ſeyn, was es iſt, wenn es ſeine Qualität verliert. Die Quantität iſt dagegen die dem Seyn äußerliche, für daſſelbe gleichgültige Beſtimmtheit. So bleibt z. B. ein Haus das was es iſt, es mag größer oder kleiner ſeyn, und Roth bleibt Roth, es mag daſſelbe heller oder dunkler ſeyn. Die dritte Stufe des Seyns, das Maaß, iſt die Einheit der beiden erſten, die qualitative Quantität. Alle Dinge haben ihr Maaß, d. h. ſie ſind quantitativ beſtimmt und ihr ſo oder ſo groß ſeyn iſt für dieſelben gleichgültig, zugleich hat aber auch dieſe Gleichgültigkeit ihre Gränze, bei deren Ueberſchreitung durch ein weiteres Mehr oder Weniger die Dinge aufhören das zu ſeyn, was ſie waren. Vom Maaß aus ergiebt ſich dann der Fortgang zur zweiten Hauptſphäre der Idee, zum Weſen. —

Die hier genannten drei Formen des Seyns ſind, eben weil es die erſten ſind, zugleich die ärmſten, d. h. abſtrakteſten. Das unmittelbare, ſinnliche Bewußtſeyn iſt, inſofern ſich daſſelbe zugleich denkend verhält, vornämlich auf die abſtrakten Beſtimmungen der Qualität und der Quantität beſchränkt. Dieß ſinn-

liche Bewußtſeyn pflegt als das konkreteſte und damit zugleich reichſte betrachtet zu werden; dieß iſt es jedoch nur dem Stoff nach, wohingegen daſſelbe, in Hinſicht auf ſeinen Gedankeninhalt, in der That das ärmſte und abſtrakteſte iſt.

A.

Qualität.

a. Seyn.

§. 86.

Das reine Seyn macht den Anfang, weil es ſowohl reiner Gedanke, als das unbeſtimmte einfache Unmittelbare iſt, der erſte Anfang aber nichts vermitteltes und weiter beſtimmtes ſeyn kann.

Alle Zweifel und Erinnerungen, die gegen das Anfangen der Wiſſenſchaft mit dem abſtrakten leeren Seyn gemacht werden könnten, erledigen ſich durch das einfache Bewußtſeyn deſſen, was die Natur des Anfangs mit ſich bringt. Seyn kann beſtimmt werden, als Ich-Ich, als die abſolute Indifferenz oder Identität u. ſ. f. Im Bedürfniſſe, entweder mit einem ſchlechthin Gewiſſen, d. i. der Gewißheit ſeiner ſelbſt, oder mit einer Definition oder Anſchauung des abſoluten Wahren anzufangen, können dieſe und andere dergleichen Formen dafür angeſehen werden, daß ſie die Erſten ſeyn müſſen. Aber indem innerhalb jeder dieſer Formen bereits Vermittlung iſt, ſo ſind ſie nicht wahrhaft die Erſten; die Vermittlung iſt ein Hinausgegangenſeyn aus einem Erſten zu einem Zweiten und Hervorgehen aus Unterſchiedenen. Wenn Ich-Ich, oder auch die intellektuelle Anſchauung wahrhaft als nur das Erſte genommen wird, ſo iſt es in dieſer reinen Unmittelbarkeit nichts anderes als Seyn, ſo wie das reine Seyn umgekehrt als nicht mehr dieſes abſtrakte, ſondern in ſich die Vermittlung enthaltende Seyn, reines Denken oder Anſchauen iſt.

Wird Seyn als Prädikat des Abſoluten ausgeſagt, ſo giebt dieß die erſte Definition deſſelben: Das Abſolute iſt das Seyn. Es iſt dieß die (im Gedanken) ſchlechthin anfängliche, abſtrakteſte und dürftigſte. Sie iſt die Definition der Eleaten, aber zugleich auch das Bekannte, daß Gott der Inbegriff aller Realitäten iſt. Es ſoll nämlich von der Beſchränktheit, die in jeder Realität iſt, abſtrahirt werden, ſo daß Gott nur das Reale in aller Realität, das Allerrealſte ſey. Indem Realität bereits eine Reflexion enthält, ſo iſt dieß unmittelbarer in dem ausgeſprochen, was Jakobi von dem Gotte des Spinoza ſagt, daß er das Principium des Seyns in allem Daſeyn ſey.

Zuſatz 1. Wir haben, wenn angefangen wird zu denken, nichts als den Gedanken in ſeiner reinen Beſtimmungsloſigkeit, denn zur Beſtimmung gehört ſchon Eines und ein Anderes; im Anfang aber haben wir noch kein Anderes. Das Beſtimmungsloſe, wie wir es hier haben, iſt das Unmittelbare, nicht die vermittelte Beſtimmungsloſigkeit, nicht die Aufhebung aller Beſtimmtheit, ſondern die Unmittelbarkeit der Beſtimmungsloſigkeit, die Beſtimmungsloſigkeit vor aller Beſtimmtheit, das Beſtimmungsloſe als Allererſtes. Dieß aber nennen wir das Seyn. Dieſes iſt nicht zu empfinden, nicht anzuſchauen und nicht vorzuſtellen, ſondern es iſt der reine Gedanke und als ſolcher macht es den Anfang. Auch das Weſen iſt ein Beſtimmungsloſes, aber das Beſtimmungsloſe, welches als bereits durch die Vermittelung gegangen, die Beſtimmung ſchon als aufgehoben in ſich enthält.

Zuſatz 2. Die verſchiedenen Stufen der logiſchen Idee haben wir in der Geſchichte der Philoſophie in der Geſtalt nach einander hervorgetretener philoſophiſcher Syſteme, deren jedes eine beſondere Definition des Abſoluten zu ſeiner Grundlage hat. So wie nun die Entfaltung der logiſchen Idee ſich als ein Fortgang vom Abſtrakten zum Konkreten erweiſt, eben ſo

ſind dann auch in der Geſchichte der Philoſophie die früheſten Syſteme die abſtrakteſten und damit zugleich die ärmſten. Das Verhältniß aber der frühern zu den ſpätern philoſophiſchen Syſtemen iſt im Allgemeinen daſſelbe, wie das Verhältniß der frühern zu den ſpätern Stufen der logiſchen Idee, und zwar von der Art, daß die frühern die ſpätern als aufgehoben in ſich enthalten. Dieß iſt die wahre Bedeutung der in der Geſchichte der Philoſophie vorkommenden und ſo oft mißverſtandenen Widerlegung des einen philoſophiſchen Syſtems durch ein anderes, und näher des frühern durch die ſpätern. Wenn vom Widerlegen einer Philoſophie die Rede iſt, ſo pflegt dieß zunächſt nur im abſtrakt negativen Sinn genommen zu werden, dergeſtalt, daß die widerlegte Philoſophie überhaupt nicht mehr gilt, daß dieſelbe beſeitigt und abgethan iſt. Wenn dem ſo wäre, ſo müßte das Studium der Geſchichte der Philoſophie als ein durchaus trauriges Geſchäft betrachtet werden, da dieſes Studium lehrt, wie alle im Verlauf der Zeit hervorgetretenen philoſophiſchen Syſteme ihre Widerlegung gefunden haben. Nun aber muß, eben ſo gut als zuzugeben iſt, daß alle Philoſophieen widerlegt worden ſind, zugleich auch behauptet werden, daß keine Philoſophie widerlegt worden iſt, noch auch widerlegt zu werden vermag. Letzteres iſt in der gedoppelten Beziehung der Fall, als einmal eine jede Philoſophie, welche dieſen Namen verdient, die Idee überhaupt zu ihrem Inhalt hat, und als zweitens ein jedes philoſophiſches Syſtem als die Darſtellung eines beſondern Momentes oder einer beſondern Stufe im Entwickelungsproceß der Idee zu betrachten iſt. Das Widerlegen einer Philoſophie hat alſo nur den Sinn, daß deren Schranke überſchritten und daß das beſtimmte Princip derſelben zu einem ideellen Moment herabgeſetzt wird. Die Geſchichte der Philoſophie hat es ſomit, ihrem weſentlichen Inhalt nach, nicht mit Vergangenem, ſondern mit Ewigem und ſchlechthin Gegenwärtigem zu thun, und iſt in ihrem Reſultat nicht einer Galerie von Verirrungen des menſchli-

chen Geiſtes, ſondern vielmehr einem Pantheon von Göttergeſtalten zu vergleichen. Dieſe Göttergeſtalten aber ſind die verſchiedenen Stufen der Idee, wie ſolche in dialektiſcher Entwicklung nach einander hervortreten. Während es nun der Geſchichte der Philoſophie überlaſſen bleibt, näher nachzuweiſen, in wie fern die in derſelben ſtattfindende Entfaltung ihres Inhalts mit der dialektiſchen Entfaltung der reinen logiſchen Idee einerſeits übereinſtimmt und andererſeits von derſelben abweicht, ſo iſt hier zunächſt nur zu erwähnen, daß der Anfang der Logik derſelbe iſt, wie der Anfang der eigentlichen Geſchichte der Philoſophie. Dieſen Anfang finden wir in der eleatiſchen und näher in der Philoſophie des Parmenides, welcher das Abſolute als das Seyn auffaßt, indem er ſagt: das Seyn nur iſt und das Nichts iſt nicht. Es iſt dieß um deswillen als der eigentliche Anfang der Philoſophie zu betrachten, weil die Philoſophie überhaupt denkendes Erkennen, hier aber zuerſt das reine Denken feſtgehalten und ſich ſelbſt gegenſtändlich geworden iſt.

Gedacht haben zwar die Menſchen von Anfang an, denn nur durch das Denken unterſcheiden ſie ſich von den Thieren, allein es haben Jahrtauſende dazu gehört, bevor es dazu gekommen iſt, das Denken in ſeiner Reinheit und daſſelbe zugleich als das ſchlechthin Objektive zu erfaſſen. Die Eleaten ſind berühmt als kühne Denker; zu dieſer abſtrakten Bewunderung geſellt ſich dann aber häufig die Bemerkung, dieſe Philoſophen ſeyen doch zu weit gegangen, indem dieſelben bloß das Seyn als das Wahre anerkannt und Allem, was ſonſt noch den Gegenſtand unſeres Bewußtſeyns bildet, die Wahrheit abgeſprochen. Nun iſt es zwar ganz richtig, daß beim bloßen Seyn nicht ſtehen geblieben werden darf, allein es iſt gedankenlos, den ſonſtigen Inhalt unſeres Bewußtſeyns als gleichſam *neben* und *außer* dem Seyn befindlich, oder als etwas zu betrachten, was es nur auch giebt. Das wahre Verhältniß iſt dagegen dieſes, daß das Seyn als ſolches nicht ein Feſtes und Letztes, ſondern vielmehr als

dialektisch in sein Entgegengesetztes umschlägt, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist. Es bleibt somit dabei, daß das Seyn der erste reine Gedanke ist, und daß, womit auch sonst der Anfang gemacht werden mag (mit dem Ich-Ich, mit der absoluten Indifferenz, oder mit Gott selbst), dieß Sonstige zunächst nur ein Vorgestelltes, und nicht ein Gedachtes, und daß dasselbe seinem Gedankeninhalt nach eben nur das Seyn ist.

§. 87.

Dieses reine Seyn ist nun die reine Abstraktion, damit das absolut-negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist.

1) Es folgte hieraus die zweite Definition des Absoluten, daß es das Nichts ist; in der That ist sie darin enthalten, wenn gesagt wird, daß das Ding-an-sich das unbestimmte, schlechthin form- und damit inhaltslose ist; — oder auch, daß Gott nur das höchste Wesen und sonst weiter nichts ist, denn als solches ist er als eben dieselbe Negativität ausgesprochen; das Nichts, das die Buddhisten zum Princip von Allem, wie zum letzten Endzweck und Ziel von Allem machen, ist dieselbe Abstraktion. — 2) Wenn der Gegensatz in dieser Unmittelbarkeit als Seyn und Nichts ausgedrückt ist, so scheint es als zu auffallend, daß er nichtig sey, als daß man nicht versuchen sollte, das Seyn zu fixiren und es gegen den Uebergang zu bewahren. Das Nachdenken muß in dieser Hinsicht darauf verfallen, für das Seyn eine feste Bestimmung aufzusuchen, durch welche es von dem Nichts unterschieden wäre. Man nimmt es z. B. als das in allem Wechsel beharrende, die unendlich bestimmbare Materie u. s. f., oder auch ohne Nachdenken als irgend eine einzelne Existenz, das nächste beste Sinnliche oder Geistige. Aber alle solche weitern und konkretern Bestimmungen lassen das Seyn nicht mehr als das reine Seyn, wie es hier im Anfang unmittelbar ist. Nur in und um dieser reinen Unbestimmtheit willen ist es Nichts;

— ein Unsagbares; sein Unterschied von dem Nichts ist eine bloße Meinung. — Es ist gerade nur um das Bewußtseyn über diese Anfänge zu thun, nämlich daß sie nichts als diese leere Abstraktionen, und jede von beiden so leer ist als die andere; der Trieb, in dem Seyn oder in beiden eine feste Bedeutung zu finden, ist diese Nothwendigkeit selbst, welche das Seyn und Nichts weiter führt, und ihnen eine wahre, d. i. konkrete Bedeutung gibt. Dieses Fortgehen ist die logische Ausführung und der im Folgenden sich darstellende Verlauf. Das Nachdenken, welches tiefere Bestimmungen für sie findet, ist das logische Denken, durch welches sich solche, nur nicht auf eine zufällige, sondern nothwendige Weise, hervorbringen. — Jede folgende Bedeutung, die sie erhalten, ist darum nur als eine nähere Bestimmung und wahrere Definition des Absoluten anzusehen; eine solche ist dann nicht mehr eine leere Abstraktion, wie Seyn und Nichts, vielmehr ein Konkretes, in dem beide, Seyn und Nichts, Momente sind. — Die höchste Form des Nichts für sich wäre die Freiheit, aber sie ist die Negativität, insofern sie sich zur höchsten Intensität in sich vertieft und selbst, und zwar absolute, Affirmation ist.

Zusatz. Seyn und Nichts sollen nur erst unterschieden seyn, d. h. der Unterschied derselben ist nur erst an sich, aber er ist noch nicht gesetzt. Wenn wir überhaupt von einem Unterschied sprechen, so haben wir hiermit zwei, deren jedem eine Bestimmung zukömmt, die sich in dem andern nicht findet. Nun aber ist das Seyn eben nur das schlechthin Bestimmungslose, und dieselbe Bestimmungslosigkeit ist auch das Nichts. Der Unterschied dieser beiden ist somit nur ein gemeinter, der ganz abstrakte Unterschied, der zugleich kein Unterschied ist. Bei allem sonstigen Unterscheiden haben wir immer auch ein Gemeinsames, welches die Unterschiedenen unter sich befaßt. Sprechen wir z. B. von zwei verschiedenen Gattungen, so ist die Gattung das beiden Gemein-

ſchaftliche. Eben ſo ſagen wir: Es giebt natürliche und geiſtige Weſen. Hier iſt das Weſen ein beiden Zukommendes. Beim Seyn und Nichts dagegen iſt der Unterſchied in ſeiner Bodenloſigkeit, und eben darum iſt es keiner, denn beide Beſtimmungen ſind dieſelbe Bodenloſigkeit. Wollte man etwa ſagen, Seyn und Nichts ſeyen doch beide Gedanken und der Gedanke ſomit das beiden Gemeinſchaftliche, ſo würde dabei überſehen, daß das Seyn nicht ein beſonderer, beſtimmter Gedanke, ſondern vielmehr der noch ganz unbeſtimmte, und eben um deswillen vom Nichts nicht zu unterſcheidende Gedanke iſt. — Das Seyn ſtellt man ſich dann auch wohl vor als den abſoluten Reichthum, und das Nichts dagegen als die abſolute Armuth. Betrachten wir aber alle Welt, und ſagen von ihr, Alles ſey, und weiter nichts, ſo laſſen wir alles Beſtimmte hinweg, und haben dann anſtatt der abſoluten Fülle, nur die abſolute Leerheit. Daſſelbe findet dann auch ſeine Anwendung auf die Definition Gottes, als des bloßen Seyns, welcher Definition mit gleicher Berechtigung die Definition der Buddhiſten gegenüberſteht, daß Gott das Nichts ſey, in deren Konſequenz dann auch behauptet wird, daß der Menſch dadurch zu Gott werde, daß er ſich ſelbſt vernichte.

§. 88.

— Das Nichts iſt als dieſes unmittelbare, ſich ſelbſtgleiche, ebenſo umgekehrt daſſelbe, was das Seyn iſt. Die Wahrheit des Seyns, ſo wie des Nichts iſt daher die Einheit beider; dieſe Einheit iſt das Werden.

1) Der Satz: Seyn und Nichts iſt Daſſelbe, erſcheint für die Vorſtellung oder den Verſtand als ein ſo paradoxer Satz, daß ſie ihn vielleicht nicht für ernſtlich gemeint hält. In der That iſt er auch von dem härteſten, was das Denken ſich zumuthet, denn Seyn und Nichts ſind der Gegenſatz in ſeiner ganzen Unmittelbarkeit, d. h. ohne daß in dem einen ſchon eine Beſtimmung geſetzt wäre, welche deſſen Beziehung auf das Andere enthielte. Sie enthalten

aber dieſe Beſtimmung, wie in dem vorhergehenden §. aufgezeigt iſt, die Beſtimmung, welche eben in beiden dieſelbe iſt. Die Deduktion ihrer Einheit iſt inſofern ganz analytiſch; wie überhaupt der ganze Fortgang des Philoſophirens, als methodiſcher, d. h. als nothwendiger nichts anders iſt, als blos das Setzen desjenigen, was in einem Begriffe ſchon enthalten iſt. — Ebenſo richtig, als die Einheit des Seyns und Nichts, iſt es aber auch, daß ſie ſchlechthin verſchieden ſind, — das Eine nicht iſt, was das Andere iſt. Allein weil der Unterſchied hier ſich noch nicht beſtimmt hat, denn eben Seyn und Nichts ſind noch das Unmittelbare, — ſo iſt er, wie er an denſelben iſt, das Unſagbare, die bloße Meinung. —

2) Es erfordert keinen großen Aufwand von Witz, den Satz, daß Seyn und Nichts Daſſelbe iſt, lächerlich zu machen, oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen, mit der unwahren Verſicherung, daß ſie Konſequenzen und Anwendungen jenes Satzes ſeyen; z. B. es ſey hienach daſſelbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Athmen, dieſe Stadt, die Sonne, das Recht, der Geiſt, Gott ſey oder nicht. In ſolchen Beiſpielen werden zum Theil beſondere Zwecke, die Nützlichkeit, die Etwas für mich hat, untergeſchoben und gefragt, ob es mir gleichgültig ſey, daß die nützliche Sache ſey oder nicht ſey. — In der That iſt die Philoſophie eben dieſe Lehre, den Menſchen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Abſichten zu befreien, und ihn dagegen gleichgültig zu machen, ſo daß es ihm allerdings daſſelbe ſey, ob ſolche Sachen ſind oder nicht ſind. Aber überhaupt, ſo wie von einem Inhalte die Rede iſt, ſo iſt damit ein Zuſammenhang mit andern Exiſtenzen, Zwecken u. ſ. f. geſetzt, die als gültig vorausgeſetzt ſind; von ſolchen Vorausſetzungen iſt es nun abhängig gemacht, ob das Seyn oder Nichtſeyn eines beſtimmten Inhalts daſſelbe ſey oder auch

nicht. Es wird ein inhaltsvoller Unterschied dem leeren Unterschiede von Seyn und Nichts untergeschoben. — Zum Theil sind es aber an sich wesentliche Zwecke, absolute Existenzen und Ideen, die bloß unter die Bestimmung des Seyns oder Nichtseyns gesetzt werden. Solche konkrete Gegenstände sind noch etwas ganz anderes als nur Seyende oder auch Nichtseyende; dürftige Abstraktionen, wie Seyn und Nichts, — und sie sind, weil sie eben nur die Bestimmungen des Anfangs sind, die allerdürftigsten, die es giebt, — sind für die Natur jener Gegenstände ganz inadäquat; wahrhafter Inhalt ist längst über diese Abstraktionen selbst und deren Gegensatz hinaus. — Wenn überhaupt ein Konkretes dem Seyn und Nichts unterschoben wird, so geschieht der Gedankenlosigkeit ihr Gewöhnliches, ein ganz Anderes vor die Vorstellung zu bekommen und davon zu sprechen, als das, wovon die Rede ist, und hier ist bloß vom abstrakten Seyn und Nichts die Rede. —

3) Es kann leicht gesagt werden, daß man die Einheit des Seyns und Nichts nicht begreife. Der Begriff derselben aber ist in den vorhergehenden §§. angegeben, und er ist weiter nichts als dieß Angegebene; sie begreifen heißt nichts anderes, als dieses auffassen. Man versteht aber auch unter dem Begreifen noch etwas weiteres als den eigentlichen Begriff; es wird ein mannichfaltigeres reicheres Bewußtseyn, eine Vorstellung verlangt, so daß ein solcher Begriff als ein konkreter Fall vorgelegt werde, mit dem das Denken in seiner gewöhnlichen Praxis vertrauter wäre. Insofern das Nichtbegreifen-können nur die Ungewohnheit ausdrückt, abstrakte Gedanken ohne alle sinnliche Beimischung festzuhalten und spekulative Sätze zu fassen, so ist weiter nichts zu sagen, als daß die Art des philosophischen Wissens allerdings verschieden ist von der Art des Wissens, an das man im gemeinen Leben gewöhnt ist, wie auch von der, die in andern Wissenschaften

herrſcht. Heißt das Nicht-Begreifen aber nur, daß man ſich die Einheit des Seyns und Nichts nicht vorſtellen könne, ſo iſt dieß in der That ſo wenig der Fall, daß jeder vielmehr unendlich viele Vorſtellungen von dieſer Einheit hat, und daß man ſolche Vorſtellung nicht habe, kann nur dieſes ſagen wollen, daß man den vorliegenden Begriff nicht in irgend einer jener Vorſtellungen erkennt, und ſie nicht als ein Beiſpiel davon weiß. Das Beiſpiel davon, das am nächſten liegt, iſt das Werden. Jedermann hat eine Vorſtellung vom Werden und wird ebenſo zugeben, daß es Eine Vorſtellung iſt; ferner, daß, wenn man ſie analyſirt, die Beſtimmung von Seyn, aber auch von dem ſchlechthin Andern deſſelben, dem Nichts, darin enthalten iſt; ferner, daß dieſe beiden Beſtimmungen ungetrennt in dieſer Einen Vorſtellung ſind; ſo daß Werden ſomit Einheit des Seyns und Nichts iſt. — Ein gleichfalls nahe liegendes Beiſpiel iſt der Anfang; die Sache iſt noch nicht in ihrem Anfang, aber er iſt nicht bloß ihr Nichts, ſondern es iſt ſchon auch ihr Seyn darin. Der Anfang iſt ſelbſt auch Werden, drückt jedoch ſchon die Rückſicht auf das weitere Fortgehen aus. — Man könnte, um ſich dem gewöhnlichern Gang der Wiſſenſchaften zu bequemen, die Logik mit der Vorſtellung des rein gedachten Anfangs, alſo des Anfangs als Anfangs beginnen, und dieſe Vorſtellung analyſiren; ſo würde man es ſich vielleicht eher als Ergebniß der Analyſe gefallen laſſen, daß ſich Seyn und Nichts als in Einem ungetrennt zeigen.

4) Es iſt aber noch zu bemerken, daß der Ausdruck: Seyn und Nichts iſt daſſelbe, oder: die Einheit des Seyns und Nichts, — ebenſo alle andere ſolche Einheiten, des Subjekts und Objekts u. ſ. f. mit Recht anſtößig ſind, weil das Schiefe und Unrichtige darin liegt, daß die Einheit herausgehoben, und die Verſchiedenheit zwar darin liegt (weil es z. B. Seyn und Nichts iſt, deren Einheit geſetzt iſt), aber

diese Verschiedenheit nicht zugleich ausgesprochen und anerkannt ist, von ihr also nur ungehörigerweise abstrahirt, sie nicht bedacht zu seyn scheint. In der That läßt sich eine spekulative Bestimmung nicht in Form eines solchen Satzes richtig ausdrücken; es soll die Einheit in der zugleich vorhandenen und gesetzten Verschiedenheit gefaßt werden. Werden ist der wahre Ausdruck des Resultats von Seyn und Nichts, als die Einheit derselben; es ist nicht nur die Einheit des Seyns und Nichts, sondern ist die Unruhe in sich, — die Einheit, die nicht bloß als Beziehung-auf-sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seyns und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist. — Das Daseyn dagegen ist diese Einheit, oder das Werden in dieser Form der Einheit; darum ist das Daseyn einseitig und endlich. Der Gegensatz ist als ob er verschwunden wäre; er ist nur an sich in der Einheit enthalten, aber nicht in der Einheit gesetzt.

5) Dem Satze, daß das Seyn das Uebergehen in Nichts, und das Nichts das Uebergehen ins Seyn ist; — dem Satze des Werdens steht der Satz: Aus Nichts wird Nichts, Etwas wird nur aus Etwas, gegenüber, der Satz der Ewigkeit der Materie, des Pantheismus. Die Alten haben die einfache Reflexion gemacht, daß der Satz: aus Etwas wird Etwas, oder aus Nichts wird Nichts, das Werden in der That aufhebt; denn das, woraus es wird, und das, was wird, sind ein und dasselbe; es ist nur der Satz der abstrakten Verstandes-Identität vorhanden. Es muß aber als wunderbar auffallen, die Sätze: aus Nichts wird Nichts, oder aus Etwas wird nur Etwas, auch in unseren Zeiten ganz unbefangen vorgetragen zu sehen, ohne einiges Bewußtseyn, daß sie die Grundlage des Pantheismus, sowie ohne Kenntniß davon, daß die Alten die Betrachtung dieser Sätze erschöpft haben.

Zusatz. Das Werden ist der erste konkrete Gedanke,

und damit der erste Begriff, wohingegen Seyn und Nichts leere Abstraktionen sind. Sprechen wir vom Begriff des Seyns, so kann derselbe nur darin bestehen, Werden zu seyn, denn als das Seyn ist es das leere Nichts, als dieses aber das leere Seyn. Im Seyn also haben wir das Nichts, und in diesem das Seyn; dieses Seyn aber, welches im Nichts bei sich bleibt, ist das Werden. In der Einheit des Werdens darf der Unterschied nicht fortgelassen werden, denn ohne denselben würde man wieder zum abstrakten Seyn zurückkehren. Das Werden ist nur das Gesetztseyn dessen, was das Seyn seiner Wahrheit nach ist. —

Man hört sehr häufig behaupten, das Denken sey dem Seyn entgegengesetzt. Bei solcher Behauptung wäre indeß zunächst zu fragen, was unter dem Seyn verstanden werde? Nehmen wir das Seyn auf, wie solches die Reflektion bestimmt, so können wir von demselben nur aussagen, es sey dasselbe das schlechthin Identische und Affirmative. Betrachten wir nunmehr das Denken, so kann es uns nicht entgehen, daß dasselbe wenigstens gleichfalls das schlechthin mit sich Identische ist. Beiden, dem Seyn und dem Denken, kömmt somit dieselbe Bestimmung zu. Diese Identität des Seyns und des Denkens ist nun aber nicht konkret zu nehmen, und somit nicht zu sagen: der Stein sey als seyender dasselbe was der denkende Mensch ist. Ein Konkretes ist noch etwas ganz Anderes, als die abstrakte Bestimmung als solche. Beim Seyn aber ist von keinem Konkreten die Rede, denn Seyn ist gerade nur das ganz Abstrakte. Hiernach ist dann auch die Frage nach dem Seyn Gottes, welches das in sich unendlich Konkrete ist, von geringem Interesse.

Das Werden ist als die erste konkrete, zugleich die erste wahrhafte Gedankenbestimmung. In der Geschichte der Philosophie ist es das System des Herakleitos, welches dieser Stufe der logischen Idee entspricht. Wenn Herakleitos sagt: Alles fließt (πάντα ῥεῖ), so ist damit das Werden als die Grundbestimmung alles dessen, was da ist, ausgesprochen, wohingegen, wie

früher bemerkt wurde, die Eleaten das Seyn, das ſtarre proceßloſe Seyn als das allein Wahre auffaßten. Mit Beziehung auf das Princip der Eleaten heißt es dann weiter bei Heraklitos: das Seyn iſt nicht mehr als das Nichtſeyn (οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἐστί), womit dann eben die Negativität des abſtrakten Seyns und deſſen im Werden geſetzte Identität mit dem in ſeiner Abſtraktion eben ſo haltloſen Nichts ausgeſprochen iſt. — Wir haben hieran zugleich ein Beiſpiel der wahrhaften Widerlegung eines philoſophiſchen Syſtems durch ein anderes, welche Widerlegung eben darin beſteht, daß das Princip der widerlegten Philoſophie in ſeiner Dialektik aufgezeigt und zum ideellen Moment einer höhern konkreten Form der Idee herabgeſetzt wird. — Weiter iſt nun aber auch das Werden an und für ſich noch eine höchſt arme Beſtimmung und hat daſſelbe ſich in ſich weiter zu vertiefen und zu erfüllen. Eine ſolche Vertiefung des Werdens in ſich haben wir z. B. am Leben. Dieſes iſt ein Werden, allein der Begriff deſſelben iſt damit nicht erſchöpft. In höherer Form noch finden wir das Werden im Geiſte. Dieſer iſt auch ein Werden, aber ein intenſiveres, reicheres, als das blos logiſche Werden. Die Momente, deren Einheit der Geiſt iſt, ſind nicht die bloßen Abſtrakta des Seyns und des Nichts, ſondern das Syſtem der logiſchen Idee und der Natur.

b. Daſeyn.

§. 89.

Das Seyn im Werden, als eins mit dem Nichts, ſo das Nichts eins mit dem Seyn, ſind nur verſchwindende; das Werden fällt durch ſeinen Widerſpruch in ſich in die Einheit, in der beide aufgehoben ſind, zuſammen; ſein Reſultat iſt ſomit das Daſeyn.

Es iſt an dieſem erſten Beiſpiele ein für allemal an das zu erinnern, was §. 82 und Anmerk. daſelbſt angegeben iſt;

was allein einen Fortgang und eine Entwicklung im Wiſſen begründen kann, iſt, die Reſultate in ihrer Wahrheit feſtzuhalten. Wenn in irgend einem Gegenſtande oder Begriff der Widerſpruch aufgezeigt wird (— und es iſt überall gar nichts, worin nicht der Widerſpruch, d. i. entgegengeſetzte Beſtimmungen aufgezeigt werden können und müſſen; — das Abſtrahiren des Verſtandes iſt das gewaltſame Feſthalten an Einer Beſtimmtheit, eine Anſtrengung das Bewußtſeyn der andern, die darin liegt, zu verdunkeln und zu entfernen) — wenn nun ſolcher Widerſpruch erkannt wird, ſo pflegt man den Schlußſatz zu machen: Alſo iſt dieſer Gegenſatz Nichts; wie Zeno zuerſt von der Bewegung zeigte, daß ſie ſich widerſpreche, daß ſie alſo nicht ſey, oder wie die Alten das Entſtehen und Vergehen, die zwei Arten des Werdens, für unwahre Beſtimmungen mit dem Ausdrucke erkannten, daß das Eine, d. i. das Abſolute, nicht entſtehe noch vergehe. Dieſe Dialektik bleibt ſo bloß bei der negativen Seite des Reſultates ſtehen, und abſtrahirt von dem, was zugleich wirklich vorhanden iſt, ein beſtimmtes Reſultat, hier ein reines Nichts, aber Nichts, welches das Seyn, und eben ſo ein Seyn, welches das Nichts in ſich ſchließt. So iſt 1) das Daſeyn die Einheit des Seyns und des Nichts, in der die Unmittelbarkeit dieſer Beſtimmungen und damit in ihrer Beziehung ihr Widerſpruch verſchwunden iſt, — eine Einheit, in der ſie nur noch Momente ſind, 2) da das Reſultat der aufgehobene Widerſpruch iſt, ſo iſt es in der Form einfacher Einheit mit ſich, oder ſelbſt als ein Seyn, aber ein Seyn mit der Negation oder Beſtimmtheit; es iſt das Werden in der Form des einen ſeiner Momente, des Seyns, geſetzt.

Zuſatz. Auch in unſerer Vorſtellung iſt dieß enthalten, daß, wenn ein Werden iſt, Etwas dabei heraus kömmt, und daß ſomit das Werden ein Reſultat hat. Hier entſteht dann aber die Frage, wie das Werden dazu kömmt, nicht bloßes Werden

zu bleiben, ſondern ein Reſultat zu haben. Die Antwort auf dieſe Frage ergiebt ſich aus dem, als was ſich uns vorher das Werden gezeigt hat. Das Werden enthält nämlich in ſich das Seyn und das Nichts, und zwar ſo, daß dieſe beiden ſchlechthin in einander umſchlagen und ſich einander gegenſeitig aufheben. Hiermit erweiſt ſich das Werden als das durchaus Raſtloſe, welches ſich aber in dieſer abſtrakten Raſtloſigkeit nicht zu erhalten vermag; denn indem Seyn und Nichts im Werden verſchwinden, und nur dieſes ſein Begriff iſt, ſo iſt es hiermit ſelbſt ein Verſchwindendes, ein Feuer gleichſam, welches in ſich ſelbſt erliſcht, indem es ſein Material verzehrt. Das Reſultat aber dieſes Proceſſes iſt nicht das leere Nichts, ſondern das mit der Negation identiſche Seyn, welches wir Daſeyn nennen, und als deſſen Bedeutung ſich zunächſt dieß erweiſt, geworden zu ſeyn.

§. 90.

α) Das Daſeyn iſt Seyn mit einer Beſtimmtheit, die als unmittelbare oder ſeyende Beſtimmtheit iſt, die Qualität. Das Daſeyn als in dieſer ſeiner Beſtimmtheit in ſich reflektirt iſt Daſeyendes, Etwas. — Die Kategorien, die ſich an dem Daſeyn entwickeln, ſind nur ſummariſch anzugeben.

Zuſatz. Die Qualität iſt überhaupt die mit dem Seyn identiſche, unmittelbare Beſtimmtheit, im Unterſchied von der demnächſt zu betrachtenden Quantität, welche zwar gleichfalls Beſtimmtheit des Seyns, jedoch nicht mehr mit demſelben unmittelbar idententiſche, ſondern gegen das Seyn gleichgültige, demſelben äußerliche Beſtimmtheit iſt. — Etwas iſt durch ſeine Qualität das, was es iſt, und indem es ſeine Qualität verliert, ſo hört es damit auf, das zu ſeyn, was es iſt. Weiter iſt die Qualität weſentlich nur eine Kategorie des Endlichen, die um deswillen auch nur in der Natur und nicht in der geiſtigen Welt ihre eigentliche Stelle hat. So ſind z. B. in der Natur die ſogenannten einfachen Stoffe, Sauerſtoff, Stickſtoff u. ſ. w. als exiſtirende Qualitäten zu betrachten. In der Sphäre des Gei-

stes dagegen kömmt die Qualität nur in einer untergeordneten Weise vor, und nicht so, als ob dadurch irgend eine bestimmte Gestalt des Geistes erschöpft würde. Betrachten wir z. B. den subjektiven Geist, welcher den Gegenstand der Psychologie bildet, so können wir zwar sagen, die logische Bedeutung dessen, was man Charakter nennt, sey die der Qualität, welches jedoch nicht so zu verstehen ist, als sey der Charakter eben so eine die Seele durchdringende, und mit derselben unmittelbar identische Bestimmtheit, wie dieß in der Natur mit den vorher erwähnten einfachen Stoffen der Fall ist. Dahingegen zeigt sich die Qualität bestimmter als solche auch am Geiste, insofern sich derselbe in einem unfreien, krankhaften Zustande befindet. Dieß ist namentlich der Fall mit dem Zustand der Leidenschaft und der zur Verrücktheit gesteigerten Leidenschaft. Von einem Verrückten, dessen Bewußtseyn ganz von Eifersucht, Furcht u. s. w. durchdrungen ist, kann man füglich sagen, sein Bewußtseyn sey als Qualität bestimmt.

§. 91.

Die Qualität, als seyende Bestimmtheit gegenüber der in ihr enthaltenen, aber von ihr unterschiedenen Negation, ist Realität. Die Negation nicht mehr das abstrakte Nichts, sondern als ein Daseyn und Etwas, ist nur Form an diesem, sie ist als Andersseyn. Die Qualität, indem dieß Andersseyn ihre eigene Bestimmung, aber zunächst von ihr unterschieden ist, — ist Seyn-für-anderes, — eine Breite des Daseyns, des Etwas. Das Seyn der Qualität als solches, gegenüber dieser Beziehung auf Anderes, ist das An-sich-seyn.

Zusatz. Die Grundlage aller Bestimmtheit ist die Negation (omnis determinatio est negatio — wie Spinoza sagt) Das gedankenlose Meinen betrachtet die bestimmten Dinge als nur positiv und hält dieselben unter der Form des Seyns fest. Mit dem bloßen Seyn ist es indeß nicht abgethan, denn dieses ist, wie wir früher gesehen haben, das schlechthin Leere und zu-

gleich Haltlose. Uebrigens liegt in der hier erwähnten Verwechselung des Daseyns, als des bestimmten Seyns, mit dem abstrakten Seyn das Richtige, daß im Daseyn allerdings das Moment der Negation gleichsam nur erst als eingehüllt enthalten ist, welches Moment der Negation dann erst im Für-sich-seyn frei hervortritt und zu seinem Rechte gelangt. — Betrachten wir nun ferner das Daseyn als seyende Bestimmtheit, so haben wir an demselben dasjenige, was man unter Realität versteht. Man spricht so z. B. von der Realität eines Plans oder einer Absicht und versteht dann darunter, daß dergleichen nicht mehr ein nur Inneres, Subjektives, sondern ins Daseyn herausgetreten sey. In demselben Sinn kann dann auch der Leib die Realität der Seele und dies Recht die Realität der Freiheit oder, ganz allgemein, die Welt die Realität des göttlichen Begriffs genannt werden. Weiter pflegt nun aber auch von der Realität noch in einem andern Sinn gesprochen, und darunter dieß verstanden zu werden, daß Etwas sich seiner wesentlichen Bestimmung oder seinem Begriff gemäß verhält. So z. B., wenn gesagt wird: dieß ist eine reelle Beschäftigung, oder dieß ist ein reeller Mensch. Hier ist es nicht das unmittelbare, äußere Daseyn, um welches es sich handelt, sondern vielmehr die Uebereinstimmung eines Daseyenden mit seinem Begriff. So aufgefaßt ist dann aber die Realität auch nicht weiter von der Idealität, die wir zunächst als Fürsichseyn kennen lernen werden, unterschieden.

§. 92.

β) Das von der Bestimmtheit als unterschieden festgehaltene Seyn, das Ansichseyn, wäre nur die leere Abstraktion des Seyns. Im Daseyn ist die Bestimmtheit eins mit dem Seyn, welche zugleich als Negation gesetzt, Gränze, Schranke ist. Daher ist das Andersseyn nicht ein gleichgültiges außer ihm, sondern sein eigenes Moment. Etwas ist durch seine Qualität erstlich endlich, und zweitens veränderlich, so daß die Endlichkeit und Veränderlichkeit seinem Seyn angehört.

Zusatz. Die Negation ist im Daseyn mit dem Seyn noch unmittelbar identisch, und diese Negation ist das, was wir Gränze heißen. Etwas ist nur in seiner Gränze und durch seine Gränze das, was es ist. Man darf somit die Gränze nicht als dem Daseyn bloß äußerlich betrachten, sondern dieselbe geht vielmehr durch das ganze Daseyn hindurch. Die Auffassung der Gränze als einer blos äußerlichen Bestimmung des Daseyns, hat ihren Grund in der Verwechselung der quantitativen mit der qualitativen Gränze. Hier ist zunächst von der qualitativen Gränze die Rede. Betrachten wir z. B. ein Grundstück, welches drei Morgen groß ist, so ist dieß seine quantitative Gränze. Weiter ist nun aber auch dieses Grundstück eine Wiese und nicht Wald oder Teich, und dieß ist seine qualitative Gränze. — Der Mensch, insofern er wirklich seyn will, muß er daseyn, und zu dem Ende muß er sich begränzen. Wer gegen das Endliche zu ekel ist, der kömmt zu gar keiner Wirklichkeit, sondern er verbleibt im Abstrakten und verglimmt in sich selbst.

Betrachten wir nunmehr näher, was wir an der Gränze haben, so finden wir, wie dieselbe einen Widerspruch in sich enthält, und sich somit als dialektisch erweist. Die Gränze macht nämlich einerseits die Realität des Daseyns aus, und andererseits ist sie dessen Negation. Weiter ist nun aber die Gränze als die Negation des Etwas nicht ein abstraktes Nichts überhaupt, sondern ein seyendes Nichts, oder dasjenige, was wir ein Anderes heißen. Beim Etwas fällt uns sogleich das Andere ein, und wir wissen, daß es nicht nur Etwas, sondern auch noch Anderes giebt. Nun aber ist das Andere nicht ein Solches, welches wir nur so finden, dergestalt, daß Etwas auch ohne dasselbe gedacht werden könnte, sondern Etwas ist an sich das Andere seiner selbst und dem Etwas wird im Andern seine Gränze objektiv. Fragen wir nunmehr nach dem Unterschied zwischen dem Etwas und dem Andern, so zeigt es sich, daß beide dasselbe sind,

welche Identität dann auch im Lateiniſchen durch die Bezeichnung beider als aliud-aliud ausgedrückt iſt. Das Andere, dem Etwas gegenüber, iſt ſelbſt ein Etwas, und wir ſagen demgemäß: Etwas Anderes; eben ſo iſt andererſeits das erſte Etwas dem gleichfalls als Etwas beſtimmten Anderen gegenüber ſelbſt ein Anderes. Wenn wir ſagen: Etwas Anderes — ſo ſtellen wir uns zunächſt vor, Etwas, für ſich genommen, ſey nur Etwas, und die Beſtimmung, ein Anderes zu ſeyn, komme demſelben nur durch eine bloß äußerliche Betrachtung zu. Wir meinen ſo z. B. der Mond, welcher etwas Anderes iſt als die Sonne, könnte wohl auch ſeyn, wenn die Sonne nicht wäre. In der That aber hat der Mond (als Etwas) ſein Anderes an ihm ſelbſt, und dieß macht ſeine Endlichkeit aus. Platon ſagt: Gott hat die Welt aus der Natur des Einen und des Andern (τοῦ ἑτέρου) gemacht; dieſe hat er zuſammengebracht und daraus ein Drittes gebildet, welches von der Natur des Einen und des Andern iſt. — Hiermit iſt überhaupt die Natur des Endlichen ausgeſprochen, welches als Etwas dem Andern nicht gleichgültig gegenüberſteht, ſondern an ſich das Andere ſeiner ſelbſt iſt und hiermit ſich verändert. In der Veränderung zeigt ſich der innere Widerſpruch, mit welchem das Daſeyn von Haus aus behaftet iſt, und welcher daſſelbe über ſich hinaus treibt. Für die Vorſtellung erſcheint das Daſeyn zunächſt als einfach poſitiv und zugleich als innerhalb ſeiner Gränze ruhig beharrend; wir wiſſen dann zwar auch, daß alles Endliche (und ein ſolches iſt das Daſeyn) der Veränderung unterworfen iſt. Allein dieſe Veränderlichkeit des Daſeyns erſcheint der Vorſtellung als eine bloße Möglichkeit, deren Realiſirung nicht in ihm ſelbſt begründet iſt. In der That aber liegt es im Begriff des Daſeyns ſich zu verändern, und die Veränderung iſt nur die Manifeſtation deſſen, was das Daſeyn an ſich iſt. Das Lebendige ſtirbt, und zwar einfach um deswillen, weil es als ſolches den Keim des Todes in ſich ſelbſt trägt. —

§. 93.

Etwas wird ein Anderes, aber das Andere iſt ſelbſt ein Etwas, alſo wird es gleichfalls ein Anderes und ſofort ins Unendliche.

§. 94.

Dieſe Unendlichkeit iſt die ſchlechte oder negative Unendlichkeit, indem ſie nichts iſt, als die Negation des Endlichen, welches aber ebenſo wieder entſteht, ſomit eben ſo ſehr nicht aufgehoben iſt, — oder dieſe Unendlichkeit drückt nur das Sollen des Aufhebens des Endlichen aus. Der Progreß ins Unendliche bleibt bei dem Ausſprechen des Widerſpruchs ſtehen, den das Endliche enthält, daß es ſowohl Etwas iſt als ſein Anderes, und iſt das perennirende Fortſetzen des Wechſels dieſer einander herbeiführenden Beſtimmungen.

Zuſatz. Wenn wir die Momente des Daſeyns, Etwas und Anderes, auseinander fallen laſſen, ſo haben wir dieſes: Etwas wird ein Anderes, und dieſes Andere iſt ſelbſt ein Etwas, welches als ſolches ſich dann gleichfalls verändert, und ſofort ins Unendliche. Die Reflexion meint hier zu etwas ſehr Hohem, ja zum Höchſten gekommen zu ſeyn. Dieſer Progreß ins Unendliche iſt nun aber nicht das wahrhaft Unendliche, welches vielmehr darin beſteht, in ſeinem Anderen bei ſich ſelbſt zu ſeyn, oder als Proceß ausgeſprochen in ſeinem Andern zu ſich ſelbſt zu kommen. Es iſt von großer Wichtigkeit, den Begriff der wahren Unendlichkeit gehörig zu faſſen und nicht bloß bei der ſchlechten Unendlichkeit des unendlichen Progreſſes ſtehen zu bleiben. Wenn von der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit die Rede iſt, ſo iſt es zunächſt der unendliche Progreß, an welchem man ſich zu halten pflegt. Man ſagt ſo z. B., dieſe Zeit — jetzt — und über dieſe Gränze wird dann fortwährend hinausgegangen, rückwärts und vorwärts. Eben ſo iſt es mit dem Raume, über deſſen Unendlichkeit von erbaulichen Aſtronomen viele leere Deklamationen vorgebracht werden. Es pflegt dann

wohl auch behauptet zu werden, das Denken müſſe erliegen, wenn es ſich an die Betrachtung dieſer Unendlichkeit begebe. So viel iſt nun allerdings richtig, daß wir es zuletzt bleiben laſſen, in ſolcher Betrachtung weiter und immer weiter vorzuſchreiten, jedoch nicht um der Erhabenheit, ſondern um der Langweiligkeit dieſes Geſchäfts willen. Langweilig iſt das ſich Ergehen in der Betrachtung dieſes unendlichen Progreſſes um deswillen, weil hier fortwährend daſſelbe wiederhohlt wird. Eine Gränze wird geſetzt, darüber wird hinausgegangen, dann abermals eine Gränze, und ſo fort ins Endloſe. Wir haben hier alſo nichts, als eine oberflächliche Abwechſelung, die immer im Endlichen ſtehen bleibt. Wenn man meint, durch das Hinausſchreiten in jene Unendlichkeit ſich vom Endlichen zu befreien, ſo iſt dieß in der That nur die Befreiung der Flucht. Der Fliehende aber iſt noch nicht frei, denn er iſt im Fliehen noch durch dasjenige bedingt, wovor er flieht. Sagt man dann weiter, das Unendliche ſey nicht zu erreichen, ſo iſt dieß ganz richtig, aber nur um deswillen, weil die Beſtimmung, etwas abſtrakt Negatives zu ſeyn, in daſſelbe gelegt wird. Die Philoſophie treibt ſich nicht mit ſolchem Leeren und bloß Jenſeitigen herum. Das, womit die Philoſophie es zu thun hat, iſt immer ein Konkretes und ſchlechthin Gegenwärtiges. — Man hat wohl auch die Aufgabe der Philoſophie ſo geſtellt, daß dieſelbe die Frage zu beantworten habe, wie das Unendliche ſich dazu entſchließe, aus ſich ſelbſt herauszugehen. Auf dieſe Frage, welcher die Vorausſetzung eines feſten Gegenſatzes von Unendlichem und Endlichem zu Grunde liegt, iſt nur zu antworten, daß dieſer Gegenſatz ein Unwahres, und daß das Unendliche in der That ewig aus ſich heraus und ewig auch nicht aus ſich heraus iſt. — Wenn wir übrigens ſagen: das Unendliche ſey das Nichtendliche, ſo haben wir damit in der That das Wahre ſchon ausgeſprochen, denn das Nichtendliche iſt, da das Endliche ſelbſt das erſte Negative iſt, das Negative der Nega-

tion, die mit ſich identiſche Negation, und ſomit zugleich wahre Affirmation. —

Die hier beſprochene Unendlichkeit der Reflexion iſt nur der Verſuch, die wahre Unendlichkeit zu erreichen, ein unglückſeliges Mittelding. Es iſt dieß überhaupt derjenige Standpunkt der Philoſophie, welcher in der neuern Zeit in Deutſchland geltend gemacht worden iſt. Das Endliche ſoll hier nur aufgehoben werden, und das Unendliche ſoll nicht bloß ein Negatives, ſondern auch ein Poſitives ſeyn. In dieſem Sollen liegt immer die Ohnmacht, daß etwas anerkannt wird als berechtigt, und daß ſich daſſelbe doch nicht geltend zu machen vermag. Die kantiſche und die fichteſche Philoſophie ſind rückſichtlich des Ethiſchen auf dieſem Standpunkt des Sollens ſtehen geblieben. Die perennirende Annäherung an das Vernunftgeſetz iſt das Aeußerſte, wozu man auf dieſem Wege gelangt. Man hat dann auf dieſes Poſtulat auch die Unſterblichkeit der Seele begründet.

§. 95.

γ) Was in der That vorhanden iſt, iſt, daß Etwas zu Anderem, und das Andere überhaupt zu Anderem wird. Etwas iſt im Verhältniß zu einem Anderen, ſelbſt ſchon ein Anderes gegen daſſelbe; ſomit da das, in welches es übergeht, ganz daſſelbe iſt, was das, welches übergeht, — beide haben keine weitere, als eine und dieſelbe Beſtimmung, ein Anderes zu ſeyn, — ſo geht hiermit Etwas in ſeinem Uebergehen in Anderes nur mit ſich ſelbſt zuſammen, und dieſe Beziehung im Uebergehen und im Andern auf ſich ſelbſt iſt die wahrhafte Unendlichkeit. Oder negativ betrachtet; was verändert wird, iſt das Andere, es wird das Andere des Anderen. So iſt das Seyn, aber als Negation der Negation wieder hergeſtellt und iſt das Fürſichſeyn.

Der Dualismus, welcher den Gegenſatz von Endlichem und Unendlichem unüberwindlich macht, macht die einfache Betrachtung nicht, daß auf ſolche Weiſe ſogleich das Unendliche

nur das Eine der Beiden iſt, daß es hiermit zu einem nur Beſondern gemacht wird, wozu das Endliche das andere Beſondere iſt. Ein ſolches Unendliches, welches nur ein Beſonderes iſt, neben dem Endlichen iſt, an dieſem eben damit ſeine Schranke, Gränze hat, iſt nicht das, was es ſeyn ſoll, nicht das Unendliche, ſondern iſt nur endlich. — In ſolchem Verhältniſſe, wo das Endliche Hüben, das Unendliche Drüben, das erſte dieſſeits, das andere jenſeits geſtellt iſt, wird dem Endlichen die gleiche Würde des Beſtehens und der Selbſtſtändigkeit mit dem Unendlichen zugeſchrieben; das Seyn des Endlichen wird zu einem abſoluten Seyn gemacht; es ſteht in ſolchem Dualismus feſt für ſich. Vom Unendlichen ſo zu ſagen berührt, würde es vernichtigt; aber es ſoll vom Unendlichen nicht berührt werden können, es ſoll ein Abgrund, eine unüberſteigbare Kluft zwiſchen beiden ſich befinden, das Unendliche ſchlechthin drüben, und das Endliche hüben verharren. Indem die Behauptung von dem feſten Beharren des Endlichen dem Unendlichen gegenüber über alle Metaphyſik hinweg zu ſeyn meint, ſteht ſie ganz nur auf dem Boden der ordinärſten Verſtandes-Metaphyſik. Es geſchieht hier daſſelbe, was der unendliche Progreß ausdrückt, das einemal wird zugegeben, daß das Endliche nicht an und für ſich ſey, daß ihm nicht ſelbſtſtändige Wirklichkeit, nicht abſolutes Seyn zukomme, daß es nur ein Vorübergehendes iſt; das andremal wird dieß ſogleich vergeſſen, und das Endliche dem Unendlichen nur gegenüber, ſchlechthin getrennt von demſelben und der Vernichtung entnommen als ſelbſtſtändig für ſich beharrend vorgeſtellt. — Indem das Denken auf ſolche Weiſe ſich zum Unendlichen zu erheben meint, ſo widerfährt ihm das Gegentheil, — zu einem Unendlichen zu kommen, das nur ein Endliches iſt, und das Endliche, welches von ihm verlaſſen worden, vielmehr immer beizubehalten, zu einem Abſoluten zu machen.

Wenn man nach der angestellten Betrachtung der Nichtigkeit des Verstandes-Gegenstandes vom Endlichen und Unendlichen (womit Plato's Philebus mit Nutzen verglichen werden kann) auch hier leicht auf den Ausdruck verfallen kann, daß das Unendliche und Endliche hiermit Eins sey, daß das Wahre, die wahrhafte Unendlichkeit als Einheit des Unendlichen und Endlichen bestimmt und ausgesagt werde, so enthält solcher Ausdruck zwar Richtiges, aber er ist eben so sehr schief und falsch wie vorhin von der Einheit des Seyns und Nichts bemerkt worden ist. Er führt ferner auf den gerechten Vorwurf von der Verendlichung der Unendlichkeit, von einem endlichen Unendlichen. Denn in jenem Ausdruck erscheint das Endliche als belassen; es wird nicht ausdrücklich als aufgehoben ausgedrückt. — Oder, indem darauf reflektirt würde, daß es als eins mit dem Unendlichen gesetzt, allerdings nicht bleiben könnte, was es ausser dieser Einheit war, und wenigstens an seiner Bestimmung etwas litte (wie das Kali mit der Säure verbunden von seinen Eigenschaften verliert), so widerführe eben dieß dem Unendlichen, das als das Negative seinerseits gleichfalls an dem Andern abgestumpft würde. In der That geschieht solches auch dem abstrakten, einseitigen Unendlichen des Verstandes. Aber das wahrhafte Unendliche verhält sich nicht bloß wie die einseitige Säure; sondern es erhält sich; die Negation der Negation ist nicht eine Neutralisation; das Unendliche ist das Affirmative, und nur das Endliche das Aufgehobene.

Im Fürsichseyn ist die Bestimmung der Idealität eingetreten. Das Daseyn zunächst nur nach seinem Seyn oder seiner Affirmation aufgefaßt, hat Realität (§. 91.), somit ist auch die Endlichkeit zunächst in der Bestimmung der Realität. Aber die Wahrheit des Endlichen ist vielmehr seine Idealität. Eben so sehr ist auch das Verstandes-Unendliche, welches neben das Endliche gestellt, selbst nur eins der

beiden Endlichen ist ein unwahres, ein ideelles. Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen Idealismus. Es kommt allein darauf ein, nicht das für das Unendliche zu nehmen, was in seiner Bestimmung selbst sogleich zu einem Besondern und Endlichen gemacht wird. — Auf diesen Unterschied ist deswegen hier weitläufiger aufmerksam gemacht worden; der Grundbegriff der Philosophie, das wahrhafte Unendliche, hängt davon ab. Dieser Unterschied erledigt sich durch die ganz einfachen, darum vielleicht unscheinbaren, aber unverletzlichen Reflexionen, die im §. enthalten sind.

c. Fürsichseyn.

§. 96.

a) Das Fürsichseyn als Beziehung auf sich selbst ist **Unmittelbarkeit**, und als Beziehung des Negativen auf sich selbst ist es Fürsichseyendes, das Eine, — das in sich selbst Unterschiedslose damit das **Andere aus sich Ausschließende**.

Zusatz. Das Fürsichseyn ist die vollendete Qualität, und enthält als solche das Seyn und das Daseyn als seine beiden Momente in sich. Als Seyn ist das Fürsichseyn einfache Beziehung auf sich und als Daseyn ist dasselbe bestimmt; diese Bestimmtheit ist dann aber nicht mehr die endliche Bestimmtheit des Etwas in seinem Unterschied vom Andern, sondern die unendliche den Unterschied in sich als aufgehoben enthaltende Bestimmtheit.

Das nächste Beispiel des Fürsichseyns haben wir am Ich. Wir wissen uns, als daseyend, zunächst unterschieden von anderem Daseyenden, und auf dasselbe bezogen. Weiter wissen wir dann aber auch diese Weise des Daseyns als zugespitzt gleichsam zur einfachen Form des Fürsichseyns. Indem wir sagen: Ich, so ist dieß der Ausdruck der unendlichen und zugleich negativen Beziehung auf sich. Man kann sagen, daß der Mensch sich vom

Thier, und ſomit von der Natur überhaupt dadurch unterſchieden, daß er ſich als Ich weiß, womit denn zugleich ausgeſprochen iſt, daß die natürlichen Dinge es nicht zum freien Fürſichſeyn bringen, ſondern als auf das Daſeyn beſchränkt immer nur Seyn für Anderes ſind. — Weiter iſt nun das Fürſichſeyn überhaupt als Idealität aufzufaſſen, wohingegen das Daſeyn früher als Realität bezeichnet wurde. Realität und Idealität werden häufig als ein Paar, mit gleicher Selbſtändigkeit einander gegenüberſtehende Beſtimmungen betrachtet, und man ſagt demgemäß, daß es außer der Realität auch eine Idealität gebe. Nun aber iſt die Idealität nicht Etwas, das es außer und neben der Realität giebt, ſondern der Begriff der Idealität beſteht ausdrücklich darin, die Wahrheit der Realität zu ſeyn, d. h. die Realität als das geſetzt, was ſie an ſich iſt, erweiß ſich ſelbſt als Idealität. Man darf ſomit nicht glauben, der Idealität die nöthige Ehre erwieſen zu haben, wenn man nur einräumt, daß es mit der Realität noch nicht abgethan ſey, ſondern daß man außer derſelben auch noch eine Idealität anzuerkennen habe. Eine ſolche Idealität, neben oder immerhin auch über der Realität, wäre in der That nur ein leerer Name. Einen Inhalt aber hat die Idealität nur, indem dieſelbe Idealität von Etwas iſt: dieſes Etwas aber iſt dann nicht bloß ein unbeſtimmtes Dieſes oder Jenes, ſondern das als Realität beſtimmte Daſeyn, welchem für ſich feſtgehalten, keine Wahrheit zukömmt. Man hat nicht mit Unrecht den Unterſchied der Natur und des Geiſtes ſo aufgefaßt, daß jene auf die Realität und dieſer auf die Idealität als ihre Grundbeſtimmung zurückzuführen ſeyen. Nun aber iſt die Natur eben nicht ein Feſtes und Fertiges für ſich, welches ſomit auch ohne den Geiſt beſtehen könnte, ſondern dieſelbe gelangt erſt im Geiſt zu ihrem Ziel und ihrer Wahrheit, und eben ſo iſt der Geiſt an ſeinem Theil nicht bloß ein abſtraktes Jenſeits der Natur, ſondern derſelbe iſt nur wahrhaft und bewährt nur erſt als Geiſt, inſofern er die Natur

als aufgehoben in sich enthält. Es ist hierbei an die gedoppelte Bedeutung unseres deutschen Ausdrucks aufheben zu erinnern. Unter aufheben verstehen wir einmal so viel als hinwegräumen, negiren, und sagen demgemäß z. B. ein Gesetz, eine Einrichtung u. s. w. seyen aufgehoben. Weiter heißt dann aber auch aufheben so viel als aufbewahren, und wir sprechen in diesem Sinn davon, daß etwas wohl aufgehoben sey. Dieser sprachgebräuchliche Doppelsinn, wonach dasselbe Wort eine negative und eine positive Bedeutung hat, darf nicht als zufällig angesehen, noch etwa gar der Sprache zum Vorwurf gemacht werden, als zu Verwirrung Veranlassung gebend, sondern es ist darin der über das bloß verständige Entweder — Oder hinausschreitende spekulative Geist unserer Sprache zu erkennen.

§. 97.

β) Die Beziehung des Negativen auf sich ist negative Beziehung, also Unterscheidung des Eins von sich selbst, die Repulsion des Eins, d. i. Setzen Vieler Eins. Nach der Unmittelbarkeit des Fürsichseyenden sind diese Viele Seyende, und die Repulsion der seyenden Eins wird insofern ihre Repulsion gegeneinander als Vorhandener oder gegenseitiges Ausschließen.

Zusatz. Wenn vom Eins die Rede ist, so pflegen uns dabei zunächst die Vielen einzufallen. Hier entsteht dann die Frage, wo die Vielen herkommen? In der Vorstellung findet sich für diese Frage keine Antwort, da dieselbe die Vielen als unmittelbar vorhanden betrachtet, und das Eins eben nur als Eines unter den Vielen gilt. Dem Begriffe nach bildet dagegen das Eins die Voraussetzung der Vielen und es liegt in dem Gedanken des Eins, sich selbst als das Viele zu setzen. Das für sich seyende Eins, als solches, ist nämlich nicht ein Beziehungsloses wie das Seyn, sondern es ist Beziehung so gut wie das Daseyn; nun aber bezieht es sich nicht als Etwas auf ein Anderes, sondern, als Einheit des Etwas und des Andern, ist es

Beziehung auf sich selbst und zwar ist diese Beziehung negative Beziehung. Hiermit erweist sich das Eins als das schlechthin mit sich selbst Unverträgliche, als das sich von selbst Abstoßende, und dasjenige, als was es sich setzt, ist das Viele. Wir können diese Seite im Proceß des Fürsichseyns mit dem bildlichen Ausdruck Repulsion bezeichnen. Von der Repulsion spricht man zunächst bei Betrachtung der Materie und versteht darunter eben dieß, daß die Materie als ein Vieles in einem jeden dieser vielen Eins sich als ausschließend gegen alle übrigen verhält. Man darf übrigens den Proceß der Repulsion nicht so auffassen, als sey Eins das Repellirende und die Vielen das Repellirte; vielmehr ist das Eins, wie vorher bemerkt wurde, eben nur dieß, sich von sich selbst auszuschließen und als das Viele zu setzen; ein jedes der Vielen aber ist selbst Eins, und indem es sich als solches verhält, so schlägt hiermit diese allseitige Repulsion um in ihr Entgegengesetztes — die Attraktion.

§. 98.

γ) Die Vielen sind aber das Eine was das Andere ist, jedes ist Eins oder auch Eins der Vielen; sie sind daher eins und dasselbe. Oder die Repulsion an ihr selbst betrachtet, so ist sie als negatives Verhalten der vielen Eins gegeneinander eben so wesentlich ihre Beziehung auf einander; und da diejenigen, auf welche sich das Eins in seinem Repelliren bezieht, Eins sind, so bezieht es sich in ihnen auf sich selbst. Die Repulsion ist daher eben so wesentlich Attraktion; und das ausschließende Eins oder das Fürsichseyn hebt sich auf. Die qualitative Bestimmtheit, welche im Eins ihr An- und-für sich-Bestimmtseyn erreicht hat, ist hiermit in die Bestimmtheit als aufgehobene übergegangen, d. i. in das Seyn als Quantität.

Die atomistische Philosophie ist dieser Standpunkt, auf welchem sich das Absolute als Fürsichseyn, als Eins, und als

Viele Eins beſtimmt. Als ihre Grundkraft iſt auch die am Begriffe des Eins ſich zeigende Repulſion angenommen worden; nicht aber ſo die Attraktion, ſondern der Zufall, d. i. das Gedankenloſe, ſoll ſie zuſammenbringen. Indem das Eins als Eins fixirt iſt, ſo iſt das Zuſammenkommen deſſelben mit andern allerdings als etwas ganz Aeußerliches anzuſehen. — Das Leere, welches als das andere Princip zu dem Atomen angenommen wird, iſt die Repulſion ſelbſt, vorgeſtellt als das ſeyende Nichts zwiſchen den Atomen. — Die neuere Atomiſtik, — und die Phyſik behält noch immer dieß Princip bei, inſofern die Atome aufgegeben, als ſie ſich an kleine Theilchen, Molekules hält; ſie hat ſich damit dem ſinnlichen Vorſtellen näher gebracht, aber die denkende Beſtimmung verlaſſen. — Indem ferner der Repulſivkraft eine Attraktivkraft an die Seite geſetzt wird, ſo iſt der Gegenſatz zwar vollſtändig gemacht, und man hat ſich viel mit der Entdeckung dieſer ſogenannten Naturkraft gewußt. Aber die Beziehung beider aufeinander, was das Konkrete und Wahrhafte derſelben ausmacht, wäre aus der trüben Verwirrung zu reißen, in der ſie auch noch in Kants metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft gelaſſen iſt. — Noch wichtiger als im Phyſiſchen iſt in neuern Zeiten die atomiſtiſche Anſicht im Politiſchen geworden. Nach derſelben iſt der Wille der Einzelnen als ſolcher das Princip des Staates, das Attrahirende iſt die Partikularität der Bedürfniſſe, Neigungen, und das Allgemeine, der Staat ſelbſt, iſt das äußerliche Verhältniß des Vertrags.

Zuſatz 1. Die atomiſtiſche Philoſophie bildet eine weſentliche Stufe in der geſchichtlichen Entwickelung der Idee und das Princip dieſer Philoſophie iſt überhaupt das Fürſichſeyn in der Geſtalt des Vielen. Wenn noch heut zu Tage die Atomiſtik bei ſolchen Naturforſchern, die von Metaphyſik nichts wiſſen wollen, in großer Gunſt ſteht, ſo iſt hier daran zu erin-

nern, daß man der Metaphyſik, und näher der Zurückführung der Natur auf Gedanken dadurch nicht entgeht, daß man ſich der Atomiſtik in die Arme wirft, da das Atom in der That ſelbſt ein Gedanke, und ſomit die Auffaſſung der Materie, als aus Atomen beſtehend, eine metaphyſiſche Auffaſſung iſt. Newton hat zwar die Phyſik ausdrücklich gewarnt, ſich vor der Metaphyſik zu hüten; zu ſeiner Ehre muß indeß bemerkt werden, daß er ſelbſt ſich dieſer Warnung keineswegs gemäß verhalten hat. Reine, pure Phyſiker ſind in der That nur die Thiere, da dieſe nicht denken, wohingegen der Menſch, als ein denkendes Weſen, ein geborner Metaphyſiker iſt. Dabei kömmt es dann nur darauf an, ob die Metaphyſik, welche man zur Anwendung bringt, von der rechten Art iſt, und namentlich, ob es nicht, anſtatt der konkreten, logiſchen Idee, einſeitige, vom Verſtand fixirte Gedankenbeſtimmungen ſind, an welche man ſich hält, und welche die Grundlage unſeres theoretiſchen ſowohl als unſeres praktiſchen Thuns bilden. Dieſer Vorwurf iſt es, welcher die atomiſtiſche Philoſophie trifft. Die alten Atomiſtiker betrachteten (wie dieß noch heut zu Tage häufig der Fall iſt) Alles als ein Vieles, und der Zufall ſollte es denn ſeyn, welcher die im Leeren herumſchwebenden Atome zuſammen bringt. Nun aber iſt die Beziehung der Vielen auf einander keineswegs eine bloß zufällige, ſondern dieſe Beziehung iſt (wie vorher bemerkt wurde) in ihnen ſelbſt begründet. Kant iſt es, welchem das Verdienſt gebührt, die Auffaſſung der Materie dadurch vervollſtändigt zu haben, daß er dieſelbe als die Einheit von Repulſion und Attraktion betrachtet. Hierin liegt das Richtige, daß die Attraktion allerdings als das andere im Begriff des Fürſichſeyns enthaltene Moment anzuerkennen iſt, und daß ſomit die Attraktion eben ſo weſentlich zur Materie gehört als die Repulſion. Dieſe ſogenannte dynamiſche Conſtruktion der Materie leidet dann aber an dem Mangel, daß die Repulſion und die Attraktion ohne Weiteres als vorhanden poſtulirt und nicht deducirt werden,

aus welcher Deduktion ſich dann auch das Wie und Warum ihrer bloß behaupteten Einheit ergeben haben würde. Wenn übrigens Kant ausdrücklich eingeſchärft hat, daß man die Materie nicht als für ſich vorhanden, und dann (gleichſam beiläufig) mit den beiden hier erwähnten Kräften ausgeſtattet, ſondern dieſelbe als lediglich in deren Einheit beſtehend zu betrachten habe, und die deutſchen Phyſiker ſich eine Zeitlang dieſe reine Dynamik haben gefallen laſſen, ſo hat es die Mehrzahl dieſer Phyſiker in der neuern Zeit wieder bequemer gefunden, auf den atomiſtiſchen Standpunkt zurück zu kehren, und, gegen die Warnung ihres Kollegen, des ſeeligen Käſtner, die Materie als aus unendlich kleinen Dingerchen, Atome genannt, beſtehend zu betrachten, welche Atome dann durch das Spiel der an ihnen haftenden Attraktiv — Repulſiv — oder auch ſonſtigen beliebigen Kräfte mit einander in Beziehung geſetzt werden ſollen. Dieß iſt dann gleichfalls eine Metaphyſik, vor welcher, um ihrer Gedankenloſigkeit willen, ſich zu hüten, allerdings hinlänglicher Grund vorhanden wäre.

Zuſatz 2. Der im vorſtehenden §. angegebene Uebergang der Qualität in die Quantität, findet ſich nicht in unſerem gewöhnlichen Bewußtſeyn. Dieſem gelten die Qualität und die Quantität als ein Paar ſelbſtſtändig neben einander beſtehende Beſtimmungen, und es heißt demgemäß, die Dinge ſeyen nicht nur qualitativ, ſondern **auch** quantitativ beſtimmt. Wo dieſe Beſtimmungen herkommen, und wie ſich dieſelben zu einander verhalten, danach wird hier weiter nicht gefragt. Nun aber iſt die Quantität nichts Anderes, als die aufgehobene Qualität, und die hier betrachtete Dialektik der Qualität iſt es, wodurch dieſe Aufhebung zu Stande kömmt. Wir hatten zunächſt das **Seyn** und als deſſen Wahrheit ergab ſich das Werden; dieſes bildete den Uebergang zum Daſeyn, als deſſen Wahrheit wir die Veränderung erkannten. Die Veränderung aber zeigte ſich in ihrem Reſultate als das der Beziehung auf Anderes und

dem Uebergang in dasselbe entnommene Fürsichseyn, welches Fürsichseyn dann endlich, in den beiden Seiten seines Processes, der Repulsion und der Attraktion, sich als das Aufheben seiner selbst, und somit der Qualität überhaupt, in der Totalität ihrer Momente, erwiesen hat. Diese aufgehobene Qualität ist nun aber weder ein abstraktes Nichts, noch das eben so abstrakte und bestimmungslose Seyn, sondern nur das gegen die Bestimmtheit gleichgültige Seyn, und diese Gestalt des Seyns ist es, welche auch in unserer gewöhnlichen Vorstellung als Quantität vorkömmt. Wir betrachten demgemäß die Dinge zunächst unter dem Gesichtspunkt ihrer Qualität, und diese gilt uns als die mit dem Seyn des Dinges identische Bestimmtheit. Schreiten wir dann weiter zur Betrachtung der Quantität, so gewährt uns diese sofort die Vorstellung der gleichgültigen, äußerlichen Bestimmtheit, dergestalt, daß ein Ding, obschon seine Quantität sich ändert, und es größer oder kleiner wird, dennoch bleibt, was es ist.

B.
Quantität.

a. Die reine Quantität.

§. 99.

Die Quantität ist das reine Seyn, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem Seyn selbst, sondern als aufgehoben oder gleichgültig gesetzt ist.

1) Der Ausdruck Größe ist insofern für Quantität nicht passend, als er vornehmlich die bestimmte Quantität bezeichnet. 2) Die Mathematik pflegt die Größe als das zu definiren, was vermehrt oder vermindert werden kann; so fehlerhaft diese Definition ist, indem sie das Definitum selbst wieder enthält, so liegt doch dieß darin, daß die Größebestimmung eine solche ist, die als veränderlich und gleichgül-

tig geſetzt ſey, ſo daß unbeſchadet einer Veränderung derſelben, einer vermehrten Extenſion oder Intenſion, die Sache z. B. ein Haus, Roth nicht aufhöre Haus, Roth zu ſeyn. 3) Das Abſolute iſt reine Quantität, — dieſer Standpunkt fällt im Allgemeinen damit zuſammen, daß dem Abſoluten die Beſtimmung von Materie gegeben wird, an welcher die Form zwar vorhanden, aber eine gleichgültige Beſtimmung ſey. Auch macht die Quantität die Grundbeſtimmung des Abſoluten aus, wenn es ſo gefaßt wird, daß an ihm, dem abſolut-indifferenten, aller Unterſchied nur quantitativ ſey. — Sonſt können der reine Raum, die Zeit u. ſ. f. als Beiſpiele der Quantität genommen werden, inſofern das Reale als gleichgültige Raum- oder Zeiterfüllung aufgefaßt werden ſoll.

Zuſatz. Die in der Mathematik gewöhnliche Definition der Größe, dasjenige zu ſeyn, was vermehrt oder vermindert werden kann, ſcheint beim erſten Anblick einleuchtender und plauſibler zu ſeyn als die im vorſtehenden §. enthaltene Begriffsbeſtimmung. Näher beſehen, enthält dieſelbe jedoch in der Form der Vorausſetzung und der Vorſtellung daſſelbe, was ſich nur auf dem Wege der logiſchen Entwickelung als Begriff der Quantität ergeben hat. Wenn nämlich von der Größe geſagt wird, daß ihr Begriff darin beſtehe, vermehrt oder vermindert werden zu können, ſo iſt eben damit ausgeſprochen, daß die Größe (oder richtiger die Quantität) — im Unterſchied von der Qualität — eine ſolche Beſtimmung iſt, gegen deren Veränderung die beſtimmte Sache ſich als gleichgültig verhält. Was dann den oben gerügten Mangel der gewöhnlichen Definition der Quantität anbetrifft, ſo beſteht derſelbe näher darin, daß Vermehren und Vermindern eben nur heißt die Größe anders beſtimmen. Hiermit wäre indeß die Quantität zunächſt nur ein Veränderliches überhaupt. Nun aber iſt auch die Qualität veränderlich, und der vorher erwähnte Unterſchied der Quantität von der Qua-

tität ist dann durch das Vermehren oder Vermindern ausgedrückt, worin dieß liegt, daß, nach welcher Seite hin auch die Größenbestimmung verändert werden mag, die Sache doch bleibt was sie ist. — Hier ist dann noch zu bemerken, daß es in der Philosophie überhaupt gar nicht bloß um richtige, und noch viel weniger bloß um plausible, d. h. solche Definitionen zu thun ist, deren Richtigkeit dem vorstellenden Bewußtseyn unmittelbar einleuchtet, sondern vielmehr um bewährte, d. h. solche Definitionen, deren Inhalt nicht bloß als ein vorgefundener aufgenommen, sondern als ein im freyen Denken, und damit zugleich in sich selbst begründeter erkannt wird. Dieß findet seine Anwendung auf den vorliegenden Fall in der Art, daß, wie richtig und unmittelbar einleuchtend auch immerhin die in der Mathematik gewöhnliche Definition der Quantität seyn möchte, damit doch immer der Forderung noch nicht genügt seyn würde, zu wissen, in wiefern dieser besondere Gedanke im allgemeinen Denken begründet und hiermit nothwendig ist. Hieran schließt sich dann die weitere Betrachtung, daß, indem die Quantität, ohne durch das Denken vermittelt zu seyn, unmittelbar aus der Vorstellung aufgenommen wird, es sehr leicht geschieht, daß dieselbe hinsichtlich des Umfangs ihrer Gültigkeit überschätzt, ja selbst zur absoluten Kategorie gesteigert wird. Dieß ist in der That dann der Fall, wenn nur solche Wissenschaften, deren Gegenstände dem mathematischen Kalkül unterworfen werden können, als exakte Wissenschaften anerkannt werden. Hier zeigt sich dann wieder jene früher (§. 98. Zusatz) erwähnte schlechte Metaphysik, welche einseitige und abstrakte Verstandesbestimmungen an die Stelle der konkreten Idee setzt. Es wäre in der That übel beschaffen mit unserm Erkennen, wenn von solchen Gegenständen, wie Freiheit, Recht, Sittlichkeit, ja Gott selbst, darum, weil dieselben nicht gemessen und berechnet oder in einer mathematischen Formel ausgedrückt werden können, wir uns, mit Verzichtleistung auf eine exakte Erkenntniß, im Allgemeinen

bloß mit einer unbestimmten Vorstellung zu begnügen hätten, und dann, was das Nähere oder Besondere derselben anbetrifft, dem Belieben eines jeden Einzelnen überlassen bliebe, daraus zu machen was es will. — Welche praktisch verderbliche Konsequenzen sich aus einer solchen Auffassung ergeben, ist unmittelbar einleuchtend. Näher betrachtet ist übrigens der hier erwähnte ausschließlich mathematische Standpunkt, auf welchem die Quantität, diese bestimmte Stufe der logischen Idee, mit dieser selbst identificirt wird, kein anderer Standpunkt als der des Materialismus, wie denn auch solches in der Geschichte des wissenschaftlichen Bewußtseyns, namentlich in Frankreich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, seine volle Bestätigung findet. Das Abstrakte der Materie ist eben dieß, an welchem die Form zwar vorhanden ist, jedoch nur als eine gleichgültige und äußerliche Bestimmung. — Man würde übrigens die hier angestellte Erörterung sehr mißverstehen, wenn man dieselbe so auffassen wollte, als ob dadurch der Würde der Mathematik zu nahe getreten oder als ob durch Bezeichnung der quantitativen Bestimmung als bloß äußerlicher und gleichgültiger Bestimmung, der Trägheit und Oberflächlichkeit ein gutes Gewissen gemacht und behauptet werden sollte, man könne die quantitativen Bestimmungen auf sich beruhen lassen oder brauche es wenigstens damit eben so genau nicht zu nehmen. Die Quantität ist jedenfalls eine Stufe der Idee, welcher als solcher auch ihr Recht werden muß, zunächst als logischer Kategorie und sodann weiter auch in der gegenständlichen Welt, sowohl in der natürlichen als auch in der geistigen. Hier zeigt sich dann aber auch sogleich der Unterschied, daß bei Gegenständen der natürlichen Welt und bei Gegenständen der geistigen Welt, die Größenbestimmung nicht von gleicher Wichtigkeit ist. In der Natur nämlich als der Idee in der Form des Anders- und zugleich des Außersichseyns, hat eben um deswillen auch die Quantität eine größere Wichtigkeit als in der Welt des Geistes, dieser Welt der freien

Innerlichkeit. Wir betrachten zwar auch den geiſtigen Inhalt unter dem quantitativen Geſichtspunkt, allein es leuchtet ſofort ein, daß wenn wir Gott als den Dreieinigen betrachten, die Zahl drei hier eine viel untergeordnetere Bedeutung hat, als wenn wir z. B. die drei Dimenſionen des Raumes oder gar die drei Seiten eines Dreiecks betrachten, deſſen Grundbeſtimmung eben nur die iſt, eine von drei Linien begränzte Fläche zu ſeyn. Weiter findet ſich dann auch innerhalb der Natur der erwähnte Unterſchied einer größern und geringern Wichtigkeit der quantitativen Beſtimmung, und zwar in der Art, daß in der unorganiſchen Natur die Quantität, ſo zu ſagen, eine wichtigere Rolle ſpielt als in der organiſchen. Unterſcheiden wir dann noch innerhalb der unorganiſchen Natur das mechaniſche Gebiet von dem im engern Sinn phyſikaliſchen und chemiſchen, ſo zeigt ſich hier abermals derſelbe Unterſchied und die Mechanik iſt anerkanntermaaßen diejenige wiſſenſchaftliche Disciplin, in welcher die Hülfe der Mathematik am wenigſten entbehrt, ja in welcher ohne dieſelbe faſt kein Schritt gethan werden kann, und welche dann auch um deswillen nächſt der Mathematik ſelbſt als die exakte Wiſſenſchaft par excellence betrachtet zu werden pflegt, wobei dann wiederum an die obige Bemerkung hinſichtlich des Zuſammenfallens des materialiſtiſchen und des ausſchließlich mathematiſchen Standpunkts zu erinnern iſt. — Es muß übrigens nach Allem, was hier ausgeführt wurde, gerade für eine exakte und gründliche Erkenntniß als eines der ſtörendſten Vorurtheile bezeichnet werden, wenn, wie dieß häufig geſchieht, aller Unterſchied und alle Beſtimmtheit des Gegenſtändlichen bloß im Quantitativen geſucht wird. Allerdings iſt z. B. der Geiſt mehr als die Natur, das Thier iſt mehr als die Pflanze, allein man weiß auch ſehr wenig von dieſen Gegenſtänden und ihrem Unterſchied, wenn man bloß bei ſolchen Mehr oder Weniger ſtehen bleibt und nicht dazu fortſchreitet, dieſelben in ihrer eigenthümlichen, hier zunächſt qualitativen Beſtimmtheit aufzufaſſen.

§. 100.

Die Quantität zunächst in ihrer unmittelbaren Beziehung auf sich, oder in der Bestimmung der durch die Attraktion gesetzten Gleichheit mit sich selbst, ist kontinuirliche, in der andern in ihr enthaltenen Bestimmung des Eins ist sie diskrete Größe. Jene Quantität ist aber eben sowohl diskret, denn sie ist nur Kontinuität des Vielen; diese eben so kontinuirlich, ihre Kontinuität ist das Eins als Dasselbe der vielen Eins, die Einheit.

1) Die kontinuirliche und diskrete Größe müssen daher nicht insofern als Arten angesehen werden, als ob die Bestimmung der einen der andern nicht zukomme, sondern sie unterscheiden sich nur dadurch, daß dasselbe Ganze das einemal unter der einen, das andremal unter der andern seiner Bestimmungen gesetzt ist. 2) Die Antinomie des Raums, der Zeit oder der Materie, in Ansehung ihrer Theilbarkeit ins Unendliche, oder aber ihres Bestehens aus Untheilbaren ist nichts Anderes, als die Behauptung der Quantität das einemal als kontinuirlicher, das anderemal als diskreter. Werden Raum, Zeit u. s. w. nur mit der Bestimmung kontinuirlicher Quantität gesetzt, so sind sie theilbar ins Unendliche; mit der Bestimmung diskreter Größe aber sind sie an sich getheilt und bestehen aus untheilbaren Eins; das Eine ist so einseitig als das andere.

Zusatz. Die Quantität, als nächstes Resultat des Fürsichseyns, enthält die beiden Seiten seines Processes, die Repulsion und die Attraktion, als ideelle Momente in sich, und ist demnach sowohl kontinuirlich, als auch diskret. Ein jedes dieser beiden Momente enthält auch das andere in sich, und es giebt somit weder eine bloß kontinuirliche, noch eine bloß diskrete Größe. Wenn gleichwohl von beiden als zwei besonderen, einander gegenüberstehenden Arten der Größe gesprochen wird, so ist dieß bloß das Resultat unserer abstrahirenden Reflexion, welche

bei Betrachtung beſtimmter Größen das eine Mal von dem einen, und das andere Mal von dem andern der im Begriff der Quantität in untrennbarer Einheit enthaltenen Momente abſieht. Man ſagt ſo z. B., der Raum, den dieſes Zimmer einnimmt, iſt eine kontinuirliche Größe, und dieſe hundert Menſchen, die darin verſammelt ſind, bilden eine diskrete Größe. Nun aber iſt der Raum kontinuirlich und diskret zugleich, und wir ſprechen demgemäß von Raumpunkten und theilen den Raum dann auch ein, z. B. eine gewiſſe Länge in ſo und ſo viel Fuß, Zoll u. ſ. w., welches nur unter der Vorausſetzung geſchehen kann, daß der Raum an ſich auch diskret iſt.

Eben ſo iſt dann auch andererſeits die aus hundert Menſchen beſtehende diskrete Größe zugleich kontinuirlich und das denſelben Gemeinſchaftliche, die Gattung Menſch, welche durch alle Einzelne hindurch geht und dieſelben unter einander verbindet, iſt es, worin die Kontinuität dieſer Größe begründet iſt.

b. Das Quantum.

§. 101.

Die Quantität weſentlich geſetzt mit der ausſchließenden Beſtimmtheit, die in ihr enthalten iſt, iſt Quantum; begränzte Quantität.

Zuſatz. Das Quantum iſt das Daſeyn der Quantität, wohingegen die reine Quantität dem Seyn und der (demnächſt zu betrachtende) Grad dem Fürſichſeyn entſprechen. — Was das Nähere des Fortganges von der reinen Quantität zum Quantum anbetrifft, ſo iſt derſelbe darin begründet, daß während in der reinen Quantität der Unterſchied, als Unterſchied von Kontinuität und Diskretion, nur erſt an ſich vorhanden iſt, im Quantum dagegen der Unterſchied geſetzt wird, und zwar ſo, daß nunmehr die Quantität überhaupt als unterſchieden oder begränzt erſcheint. Hiermit zerfällt dann aber auch zugleich das Quantum in eine unbeſtimmte Menge von Quantis oder be-

ſtimmten Größen. Eine jede dieſer beſtimmten Größen, als unterſchieden von der anderen, bildet eine Einheit, ſo wie dieſelbe andererſeits für ſich allein betrachtet ein Vieles iſt. So aber iſt das Quantum als Zahl beſtimmt.

§. 102.

Das Quantum hat ſeine Entwicklung und vollkommene Beſtimmtheit in der Zahl, die als ihr Element das Eins nach dem Momente der Diskretion die Anzahl, nach dem der Kontinuität die Einheit, als ſeine qualitativen Momente in ſich enthält.

In der Arithmetik pflegen die Rechnungsarten als zufällige Weiſen, die Zahlen zu behandeln, aufgeführt zu werden. Wenn in ihnen eine Nothwendigkeit, und damit ein Verſtand liegen ſoll, ſo muß derſelbe in einem Princip, und dieß kann nur in den Beſtimmungen liegen, die in dem Begriffe der Zahl ſelbſt enthalten ſind; dieß Princip ſoll hier kurz aufgezeigt werden. — Die Beſtimmungen des Begriffs der Zahl ſind die Anzahl und die Einheit, und die Zahl ſelbſt iſt die Einheit beider. Die Einheit aber auf empiriſche Zahlen angewendet, iſt nur die Gleichheit derſelben; ſo muß das Princip der Rechnungsarten ſeyn, Zahlen in das Verhältniß von Einheit und Anzahl zu ſetzen und die Gleichheit dieſer Beſtimmungen hervorzubringen.

Indem die Eins oder die Zahlen ſelbſt gleichgültig gegen einander ſind, ſo erſcheint die Einheit, in welche ſie verſetzt werden, überhaupt als ein äußerliches Zuſammenfaſſen. Rechnen iſt darum überhaupt Zählen, und der Unterſchied der Arten zu rechnen liegt allein in der qualitativen Beſchaffenheit der Zahlen, die zuſammengezählt werden, und für die Beſchaffenheit iſt die Beſtimmung von Einheit und Anzahl das Princip.

Numeriren iſt das erſte, die Zahl überhaupt machen, ein Zuſammenfaſſen von beliebig vielen Eins. — Eine

Rechnungsart aber iſt das Zuſammenzählen von ſolchen, die ſchon Zahlen, nicht mehr das bloße Eins ſind.

Die Zahlen ſind unmittelbar und zuerſt ganz unbeſtimmt Zahlen überhaupt, ungleich daher überhaupt; das Zuſammenfaſſen oder Zählen von ſolchen iſt Addiren.

Die nächſte Beſtimmung iſt, daß die Zahlen gleich überhaupt ſind, damit machen ſie Eine Einheit aus, und es iſt eine Anzahl ſolcher vorhanden; ſolche Zahlen zu zählen iſt das Multipliciren; — wobei es gleichgültig iſt, wie die Beſtimmungen von Anzahl und Einheit an die beiden Zahlen, die Faktoren, vertheilt, welche für die Anzahl und welche dagegen für die Einheit genommen wird.

Die dritte Beſtimmtheit iſt endlich die Gleichheit der Anzahl und der Einheit. Das Zuſammenzählen ſo beſtimmter Zahlen iſt das Erheben in die Potenz — und zunächſt in das Quadrat. — Das weitere Potenziren iſt das formelle wieder in die unbeſtimmte Anzahl ausgehende Fortſetzen der Multiplikation der Zahl mit ſich ſelbſt. — Da in dieſer dritten Beſtimmung die vollkommene Gleichheit des einzigen vorhandenen Unterſchieds, der Anzahl und der Einheit, erreicht iſt, ſo kann es nicht mehrere als dieſe drei Rechnungsarten geben. — Dem Zuſammenzählen entſpricht das Auflöſen der Zahlen nach denſelben Beſtimmtheiten. Es giebt daher neben den drei angeführten Arten, welche inſofern die poſitiven genannt werden können, auch drei negative.

Zuſatz. Da die Zahl überhaupt das Quantum in ſeiner vollkommenen Beſtimmtheit iſt, ſo bedienen wir uns deſſelben nicht nur zur Beſtimmung der ſogenannten diskreten, ſondern eben ſo auch der ſogenannten kontinuirlichen Größen. Die Zahl muß deshalb auch in der Geometrie zu Hülfe genommen werden, wo es ſich darum handelt, beſtimmte Figurationen des Raums und deren Verhältniſſe anzugeben.

c. Der Grad.

§. 103.

Die Gränze iſt mit dem Ganzen des Quantums ſelbſt identiſch; als in ſich vielfach iſt ſie die extenſive, aber als in ſich einfache Beſtimmtheit, die intenſive Größe oder der Grad.

Der Unterſchied der kontinuirlichen und diskreten Größen von den extenſiven und intenſiven beſteht darin, daß die erſtern auf die Quantität überhaupt gehen, dieſe aber auf die Gränze oder Beſtimmtheit derſelben als ſolcher. — Gleichfalls ſind die extenſive und intenſive Größe auch nicht zwei Arten, deren jede eine Beſtimmtheit enthielte, welche die andere nicht hätte; was extenſive Größe iſt, iſt eben ſo ſehr als intenſive, und umgekehrt.

Zuſatz. Die intenſive Größe oder der Grad iſt dem Begriff nach von der extenſiven Größe oder dem Quantum verſchieden, und es muß deshalb als unzuläſſig bezeichnet werden, wenn man, wie dieß häufig geſchieht, dieſen Unterſchied nicht anerkennt und beide Formen der Größe ohne Weiteres identificirt. Es iſt dieß namentlich der Fall in der Phyſik, wenn hier z. B. der Unterſchied der ſpecifiſchen Schwere dadurch erklärt wird, daß man ſagt, ein Körper, deſſen ſpecifiſche Schwere noch einmal ſo groß iſt als die eines andern, enthalte innerhalb deſſelben Raumes noch einmal ſo viel materielle Theile (Atome) als der andere. Eben ſo verhält es ſich mit der Wärme und mit dem Licht, wenn die verſchiedenen Grade der Temperatur und der Helligkeit durch ein Mehr oder Weniger von Wärme- oder Lichtpartikeln (oder Molekülen) erklärt werden ſollen. Die Phyſiker, welche ſich ſolcher Erklärungen bedienen, pflegen zwar, wenn ihnen die Unſtatthaftigkeit derſelben vorgehalten wird, ſich damit auszureden, es ſolle damit über das (bekanntermaaßen unerkennbare) Anſich ſolcher Phänomene kei-

neswegs entſchieden werden, und man bediene ſich der erwähnten Ausdrücke nur um der größern Bequemlichkeit willen. Was hierbei zunächſt die größere Bequemlichkeit anbetrifft, ſo ſoll ſich dieſelbe auf die leichtere Anwendung des Kalküls beziehen; es iſt indeß nicht einzuſehen, warum nicht intenſive Größen, welche ja gleichfalls an der Zahl ihren beſtimmten Ausdruck haben, eben ſo bequem zu berechnen ſeyn ſollen, als extenſive Größen. Bequemer noch wäre es freilich, ſich ſowohl des Rechnens als auch des Denkens ſelbſt gänzlich zu entſchlagen. Weiter iſt dann noch gegen die erwähnte Ausrede zu bemerken, daß, indem man ſich auf Erklärungen dieſer Art einläßt, man jedenfalls das Gebiet der Wahrnehmung und der Erfahrung überſchreitet und ſich auf das Gebiet der Metaphyſik und der (bei anderer Gelegenheit für müßig, ja verderblich erklärten) Spekulation begiebt. In der Erfahrung wird es ſich allerdings finden, daß, wenn von zwei mit Thalern gefüllten Beuteln der eine noch einmal ſo ſchwer iſt als der andere, dieß um deswillen der Fall iſt, weil der eine dieſer Beutel zwei hundert und der andere nur hundert Thaler enthält. Dieſe Geldſtücke kann man ſehen und überhaupt mit den Sinnen wahrnehmen; dahingegen liegen Atome, Moleküle u. dgl. außerhalb des Bereichs der ſinnlichen Wahrnehmung, und es iſt Sache des Denkens, über deren Zuläſſigkeit und Bedeutung zu entſcheiden. Nun aber iſt es (wie früher, §. 98. Zuſatz, erwähnt wurde) der abſtrakte Verſtand, welcher das im Begriff des Fürſichſeyns enthaltene Moment des Vielen in der Geſtalt der Atome fixirt und als ein Letztes feſthält, und derſelbe abſtrakte Verſtand iſt es dann auch, welcher, im vorliegenden Fall, eben ſo ſehr in Widerſpruch mit der unbefangenen Anſchauung als mit dem wahrhaften konkreten Denken, die extenſive Größe als die einzige Form der Quantität betrachtet, und da, wo intenſive Größen ſich finden, dieſe in ihrer eigenthümlichen Beſtimmtheit nicht anerkannt, ſondern dieſelben, geſtützt auf eine in ſich haltloſe Hypotheſe, gewaltſamer

Weiſe auf extenſive Größen zurück zu führen ſich bemüht. Wenn unter den Vorwürfen, welche man der neuern Philoſophie gemacht hat, beſonders häufig auch der vernommen worden iſt, daß dieſelbe Alles auf Identität zurück führe, und man derſelben dann auch wohl den Spottnamen der Identitätsphiloſophie gegeben hat, ſo iſt aus der hier angeſtellten Erörterung zu entnehmen, daß es gerade die Philoſophie iſt, welche darauf dringt, dasjenige zu unterſcheiden, was ſowohl dem Begriff als auch der Erfahrung nach verſchieden iſt, wohingegen es Empiriker von Profeſſion ſind, welche die abſtrakte Identität zum höchſten Princip des Erkennens erheben, und deren Philoſophie deshalb füglicher als Identitätsphiloſophie zu bezeichnen wäre. Uebrigens iſt es ganz richtig, daß ſo wenig es bloß kontinuirliche und bloß diskrete Größen, es eben ſo wenig auch bloß intenſive und bloß extenſive Größen giebt, und daß ſomit die beiden Beſtimmungen der Quantität nicht als ſelbſtſtändige Arten einander gegenüberſtehen. Eine jede intenſive Größe iſt auch extenſiv, und eben ſo verhält es ſich auch umgekehrt. So iſt z. B. ein gewiſſer Temperaturgrad eine intenſive Größe, welcher als ſolcher auch eine ganz einfache Empfindung entſpricht; gehen wir dann ans Thermometer, ſo finden wir, wie dieſem Temperaturgrad eine gewiſſe Ausdehnung der Queckſilberſäule korreſpondirt, und dieſe extenſive Größe verändert ſich zugleich mit der Temperatur, als der intenſiven Größe. Eben ſo verhält es ſich dann auch auf dem Gebiet des Geiſtes; ein intenſiverer Charakter reicht weiter mit ſeiner Wirkung als ein minder intenſiver.

§. 104.

Im Grade iſt der Begriff des Quantums geſetzt. Er iſt die Größe als gleichgültig für ſich und einfach, ſo daß ſie aber die Beſtimmtheit, wodurch ſie Quantum iſt, ſchlechthin außer ihr in andern Größen hat. In dieſem Widerſpruch, daß die fürſichſeyende gleichgültige Gränze die abſolute Aeußerlichkeit iſt, iſt der unendliche quantitative Progreß ge-

ſetzt, — eine **Unmittelbarkeit**, die unmittelbar in ihr Gegentheil, in das **Vermitteltſeyn** (das Hinausgehen über das ſo eben geſetzte Quantum), und umgekehrt, umſchlägt.

Die **Zahl** iſt Gedanke, aber der Gedanke als ein ſich vollkommen äußerliches Seyn. Sie gehört nicht der Anſchauung an, weil ſie Gedanke iſt, aber iſt der die Aeußerlichkeit der Anſchauung zu ſeiner Beſtimmung habende Gedanke. — Das Quantum **kann** daher nicht nur ins Unendliche vermehrt oder vermindert werden, es ſelbſt iſt durch ſeinen Begriff dieſes **Hinausſchicken** über ſich. Der unendliche quantitative Progreß iſt ebenfalls die gedankenloſe Wiederholung eines und deſſelben Widerſpruchs, der das Quantum überhaupt und in ſeiner Beſtimmtheit geſetzt, der Grad, iſt. Ueber den Ueberfluß, dieſen Widerſpruch in der Form des unendlichen Progreſſes auszuſprechen, ſagt mit Recht **Zeno** bei Ariſtoteles: es iſt daſſelbe, etwas **einmal** ſagen, und es **immer** ſagen.

Zuſatz 1. Wenn nach der früher (§. 99.) erwähnten, in der Mathematik gewöhnlichen Definition, die Größe als dasjenige bezeichnet wird, was vermehrt und vermindert werden kann, und auch gegen die Richtigkeit der hierbei zu Grunde liegenden Anſchauung nichts einzuwenden iſt, ſo bleibt doch zunächſt noch die Frage übrig, wie wir dazu kommen, ein ſolches **Vermehr-** oder **Verminderbares** anzunehmen. Wollte man zur Beantwortung dieſer Frage ſich einfach auf die Erfahrung berufen, ſo würde dieß um deswillen nicht genügen, weil, abgeſehen davon, daß wir dann bloß die Vorſtellung und nicht den Gedanken der Größe hätten, dieſe ſich bloß als eine Möglichkeit (des Vermehrt- und Vermindertwerdens) erweiſen, und uns die Einſicht in die Nothwendigkeit dieſes ſich ſo Verhaltens fehlen würde. Dahingegen hat ſich auf dem Wege unſerer logiſchen Entwickelung nicht nur die Quantität als eine Stufe des ſich ſelbſt beſtimmenden Denkens ergeben, ſondern es hat ſich auch gezeigt,

daß es im Begriff der Quantität liegt, ſchlechthin über ſich hinauszuſchicken, und daß wir ſomit hier nicht bloß mit einem Möglichen, ſondern mit einem Nothwendigen zu thun haben.

Zuſatz 2. Der quantitative unendliche Progreß iſt es vornämlich, an welchen der reflektirende Verſtand ſich zu halten pflegt, wenn es demſelben um die Unendlichkeit überhaupt zu thun iſt. Nun aber gilt von dieſer Form des unendlichen Progreſſes zunächſt daſſelbe, was früher über den qualitativ unendlichen Progreß bemerkt wurde, daß nämlich dieſelbe nicht der Ausdruck der wahren, ſondern nur jener ſchlechten Unendlichkeit iſt, welche über das bloße Sollen nicht hinauskömmt, und ſomit in der That im Endlichen ſtehen bleibt. Was dann näher die quantitative Form dieſes endlichen Progreſſes anbetrifft, welche Spinoza mit Recht als eine bloß eingebildete Unendlichkeit (infinitum imaginationis) bezeichnet, ſo haben nicht ſelten auch Dichter (namentlich Haller und Klopſtock) ſich dieſer Vorſtellung bedient, um dadurch nicht nur die Unendlichkeit der Natur, ſondern auch Gottes ſelbſt zu veranſchaulichen. Wir finden z. B. bei Haller eine berühmte Beſchreibung der Unendlichkeit Gottes, worin es heißt:

Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebirge Millionen auf,
Ich ſetze Zeit auf Zeit
Und Welt auf Welt zu Hauf,
Und wenn ich von der grauſen Höh
Mit Schwindel wieder nach Dir ſeh:
Iſt alle Macht der Zahl,
Vermehrt zu Tauſendmal,
Noch nicht ein Theil von Dir.

Hier haben wir alſo zunächſt jenes beſtändige Hinausſchicken der Quantität und näher der Zahl über ſich ſelbſt, welches Kant als ſchauderhaft bezeichnet, worin indeß das eigentlich Schauderhafte nur die Langweiligkeit ſeyn dürfte, daß beſtändig eine Gränze geſetzt und wieder aufgehoben wird, und man ſomit

nicht von der Stelle kommt. Weiter fügt nun aber der genannte Dichter zu jener Beſchreibung der ſchlechten Unendlichkeit treffend noch als Schluß hinzu:

Ich zieh ſie ab, und du liegſt ganz vor mir —

womit dann eben ausgeſprochen wird, daß das wahrhaft Unendliche nicht als ein bloßes Jenſeits des Endlichen zu betrachten iſt, und daß wir, um zum Bewußtſeyn deſſelben zu gelangen, auf jenen progressus in infinitum zu verzichten haben.

Zuſatz 3. Pythagoras hat bekanntlich in Zahlen philoſophirt, und die Grundbeſtimmung der Dinge als Zahl aufgefaßt. Dieſe Auffaſſung muß dem gewöhnlichen Bewußtſeyn auf den erſten Anblick als durchaus paradox, ja als verrückt erſcheinen, und es entſteht deshalb die Frage, was von derſelben zu halten iſt. Um dieſe Frage zu beantworten, iſt zunächſt daran zu erinnern, daß die Aufgabe der Philoſophie überhaupt darin beſteht, die Dinge auf Gedanken und zwar auf beſtimmte Gedanken zurückzuführen. Nun aber iſt die Zahl allerdings ein Gedanke, und zwar derjenige Gedanke, welcher dem Sinnlichen am nächſten ſteht, oder beſtimmter ausgedrückt, der Gedanke des Sinnlichen ſelbſt, inſofern wir darunter überhaupt das Außereinander und das Viele verſtehen. Wir erkennen ſomit in dem Verſuch: das Univerſum als Zahl aufzufaſſen, den erſten Schritt zur Metaphyſik. Pythagoras ſteht in der Geſchichte der Philoſophie bekanntlich zwiſchen den joniſchen Philoſophen und den Eleaten. Während nun die Erſteren, wie ſchon Ariſtoteles bemerkt, noch dabei ſtehen blieben, das Weſen der Dinge als ein Materielles (als eine ὕλη) zu betrachten, die Letztern aber, und näher Parmenides, zum reinen Denken, in der Form des Seyns, fortgeſchritten ſind, ſo iſt es die pythagoräiſche Philoſophie, deren Princip gleichſam die Brücke zwiſchen dem Sinnlichen und Ueberſinnlichen bildet. Hieraus ergiebt es ſich dann auch, was von der Anſicht ſolcher zu halten iſt, die da meinen, Pythagoras ſey offenbar zu *weit* gegangen, indem er das Weſen der Dinge als

bloße Zahlen aufgefaßt, und dann bemerken, zählen könne man allerdings die Dinge, dawider ſey nichts einzuwenden, aber die Dinge ſeyen dann doch noch mehr als bloße Zahlen. Was hierbei das den Dingen zugeſchriebene Mehr anbetrifft, ſo iſt zwar bereitwillig zuzugeben, daß die Dinge mehr ſind als bloße Zahlen, nur kömmt es darauf an, was unter dieſem Mehr verſtanden wird. Das gemeine ſinnliche Bewußtſeyn wird ſeinem Standpunkt gemäß keinen Anſtand nehmen, die hier aufgeworfene Frage durch Verweiſung auf die ſinnliche Wahrnehmbarkeit zu beantworten, und ſomit zu bemerken, die Dinge ſeyen doch nicht bloß zählbar, ſondern außerdem auch noch ſichtbar, riechbar, fühlbar u. ſ. w. Der der pythagoräiſchen Philoſophie gemachte Vorwurf würde ſich hiermit, nach unſerer modernen Weiſe ausgedrückt, darauf reduciren, daß dieſelbe zu idealiſtiſch ſey. Nun aber verhält es ſich in der That gerade umgekehrt, wie ſchon aus demjenigen zu entnehmen iſt, was vorher über die hiſtoriſche Stellung der pythagoräiſchen Philoſophie bemerkt wurde. Wenn nämlich zugegeben werden muß, daß die Dinge mehr als bloße Zahlen ſind, ſo iſt dieß ſo zu verſtehen, daß der bloße Gedanke der Zahl noch nicht hinreicht, um das beſtimmte Weſen oder den Begriff der Dinge dadurch auszuſprechen. Anſtatt ſomit zu behaupten, Pythagoras ſey mit ſeiner Zahlenphiloſophie zu weit gegangen, ſo wäre vielmehr umgekehrt zu ſagen, daß derſelbe noch nicht weit genug gegangen iſt, und zwar ſind es bereits die Eleaten geweſen, welche den nächſten Schritt zum reinen Denken gethan haben. — Weiter giebt es dann aber auch, wo nicht Dinge, ſo doch Zuſtände von Dingen, und überhaupt Naturphänomene, deren Beſtimmtheit weſentlich auf beſtimmten Zahlen und Zahlenverhältniſſen beruht. Dieß iſt namentlich der Fall mit dem Unterſchied der Töne und ihrem harmoniſchen Zuſammenſtimmen, von welchem Phänomen bekanntlich erzählt wird, daß durch deſſen Wahrnehmung Pythagoras zuerſt veranlaßt worden ſey, das Weſen der Dinge als Zahl aufzufaſſen. Ob es nun ſchon

von entſchiedenem wiſſenſchaftlichem Intereſſe iſt, diejenigen Erſcheinungen, denen beſtimmte Zahlen zu Grunde liegen, auch auf dieſelben zurückzuführen, ſo iſt es doch auf keine Weiſe zuläſſig, die Beſtimmtheit des Gedankens überhaupt als bloß numeriſche Beſtimmtheit zu betrachten. Man kann ſich zwar zunächſt veranlaßt finden, die allgemeinſten Gedankenbeſtimmungen an die erſten Zahlen zu knüpfen, und demgemäß ſagen, Eins ſey das Einfache und Unmittelbare, Zwei der Unterſchied und die Vermittelung, und Drei die Einheit dieſer beiden. Dieſe Verbindungen ſind indeß ganz äußerlich und in den genannten Zahlen als ſolchen liegt es nicht, der Ausdruck gerade dieſer beſtimmten Gedanken zu ſeyn. Je weiter man übrigens in dieſer Weiſe vorſchreitet, um ſo mehr zeigt ſich die bloße Willkühr in der Verbindung beſtimmter Zahlen mit beſtimmten Gedanken. Man kann ſo z. B. 4 als die Einheit von 1 und 3 und der damit verknüpften Gedanken betrachten, allein 4 iſt auch eben ſo gut die Verdoppelung von 2, und eben ſo iſt 9 nicht bloß das Quadrat von 3, ſondern auch die Summe von 8 und 1, von 7 und 2 u. ſ. w. Wenn noch heut zu Tage gewiſſe geheime Geſellſchaften auf allerhand Zahlen und Figuren ein großes Gewicht legen, ſo iſt dieß einerſeits als ein harmloſes Spiel, und andererſeits als ein Zeichen von Unbehülflichkeit im Denken zu betrachten. Man ſagt dann auch wohl, hinter dergleichen ſteckt ein tiefer Sinn, und man könne ſich viel dabei denken. In der Philoſophie kommt es indeß nicht darauf an, daß man ſich etwas denken kann, ſondern darauf, daß man wirklich denkt und das wahrhafte Element des Gedankens iſt nicht in willkürlich gewählten Symbolen, ſondern nur im Denken ſelbſt zu ſuchen.

§. 105.

Dieſes ſich ſelbſt in ſeiner fürſichſeyenden Beſtimmtheit Aeußerlichſeyn des Quantums macht ſeine Qualität aus; es iſt in demſelben eben es ſelbſt und auf ſich bezogen. Es iſt

die Aeußerlichkeit, d. i. das Quantitative, und das Fürſichſeyn, das Qualitative, darin vereinigt. — Das Quantum an ihm ſelbſt ſo geſetzt, iſt das quantitative Verhältniß, — Beſtimmtheit, welche eben ſo ſehr ein unmittelbares Quantum, der Exponent, als Vermittlung iſt, nämlich die Beziehung irgend eines Quantums auf ein anderes, — die beiden Seiten des Verhältniſſes, die zugleich nicht nach ihrem unmittelbaren Werthe gelten, ſondern deren Werth nur in dieſer Beziehung iſt.

Zuſatz. Der quantitative unendliche Progreß erſcheint zunächſt als ein fortwährendes Hinausſchicken der Zahl über ſich ſelbſt. Näher betrachtet erweiſt ſich jedoch die Quantität als in dieſem Progreß zu ſich ſelbſt zurückkehrend, denn was dem Gedanken nach darin enthalten iſt, das iſt überhaupt das Beſtimmtſeyn der Zahl durch die Zahl, und dieß giebt das quantitative Verhältniß. Sagen wir z. B. 2:4, ſo haben wir hiermit zwei Größen, die nicht in ihrer Unmittelbarkeit als ſolche gelten, ſondern bei denen es nur um ihre gegenſeitige Beziehung auf einander zu thun iſt. Dieſe Beziehung aber (der Exponent des Verhältniſſes) iſt ſelbſt eine Größe, die ſich dadurch von den auf einander bezogenen Größen unterſcheidet, daß mit ihrer Veränderung das Verhältniß ſelbſt ſich ändert, wohingegen das Verhältniß ſich gegen die Veränderung ſeiner beiden Seiten als gleichgültig erhält, und daſſelbe bleibt, ſo lange nur der Exponent ſich nicht verändert. Wir können deshalb auch an die Stelle von 2:4, 3:6 ſetzen, ohne daß das Verhältniß ſich ändert, denn der Exponent 2 bleibt in beiden Fällen derſelbe.

§. 106.

Die Seiten des Verhältniſſes ſind noch unmittelbare Quanta, und die qualitative und die quantitative Beſtimmung einander noch äußerlich. Nach ihrer Wahrheit aber, daß das Quantitative ſelbſt Beziehung auf ſich in ſeiner Aeußerlichkeit

iſt, oder das Fürſichſeyn und die Gleichgültigkeit der Beſtimmtheit vereinigt ſind, iſt es das Maaß.

Zuſatz. Die Quantität hat ſich vermittelſt der bisher betrachteten dialektiſchen Bewegung durch ihre Momente, als Rückkehr zur Qualität erwieſen. Als Begriff der Quantität hatten wir zunächſt die aufgehobene Qualität, d. h. die nicht mit dem Seyn identiſche, ſondern dagegen gleichgültige nur äußerliche Beſtimmtheit. Dieſer Begriff iſt es dann auch, welcher (wie früher bemerkt wurde) der in der Mathematik gewöhnlichen Definition der Größe, dasjenige zu ſeyn, was vermehrt und vermindert werden kann, zu Grunde liegt. Wenn nun nach dieſer Definition es zunächſt ſo ſcheinen kann, als ſey die Größe nur das Veränderliche überhaupt (denn vermehren ſowohl als auch vermindern heißt eben nur die Größe anders beſtimmen) — hiermit aber dieſelbe von dem feinem Begriff nach gleichfalls veränderlichen Daſeyn (der zweiten Stufe der Qualität) nicht unterſchieden wäre, ſo mußte der Inhalt jener Definition dahin vervollſtändigt werden, daß wir an der Quantität ein Veränderliches haben, welches ohngeachtet ſeiner Veränderung doch daſſelbe bleibt. Der Begriff der Quantität erweiſt ſich hiermit als einen Widerſpruch in ſich enthaltend und dieſer Widerſpruch iſt es, welcher die Dialektik der Quantität ausmacht. Das Reſultat dieſer Dialektik iſt nun aber nicht die bloße Rückkehr zur Qualität, ſo als ob dieſe das Wahre, die Quantität dagegen das Unwahre wäre, ſondern die Einheit und Wahrheit dieſer beiden, die qualitative Quantität — oder das Maaß. — Hierbei kann dann noch bemerkt werden, daß, wenn wir uns bei Betrachtung der gegenſtändlichen Welt mit quantitativen Beſtimmungen beſchäftigen, es in der That immer ſchon das Maaß iſt, welches wir als Ziel ſolcher Beſchäftigung vor Augen haben, wie ſolches dann auch in unſerer Sprache dadurch angedeutet iſt, daß wir das Ermitteln quantitativer Beſtimmungen und Verhältniſſe als ein Meſſen

bezeichnen. Man mißt ſo z. B. die Länge verſchiedener Saiten, welche in Schwingung verſetzt werden, unter dem Geſichtspunkt des dieſem Längenunterſchied entſprechenden qualitativen Unterſchieds der durch die Schwingung hervorgebrachten Töne. Eben ſo wird in der Chemie die Quantität mit einander in Verbindung gebrachter Stoffe ermittelt, um die ſolche Verbindungen bedingenden Maaße, d. h. diejenigen Quantitäten, welche beſtimmten Qualitäten zu Grunde liegen, zu erkennen. Auch in der Statiſtik haben die Zahlen, mit welchen man ſich beſchäftigt, nur ein Intereſſe wegen der dadurch bedingten qualitativen Reſultate. Bloße Zahlenermittelungen als ſolche, ohne den hier angegebenen leitenden Geſichtspunkt, gelten dagegen mit Recht als eine leere Curioſität, welche weder ein theoretiſches noch ein praktiſches Intereſſe zu befriedigen vermag.

C.
Das Maaß.

§. 107.

Das Maaß iſt das qualitative Quantum, zunächſt als unmittelbares, ein Quantum, an welches ein Daſeyn oder eine Qualität gebunden iſt.

Zuſatz. Das Maaß, als die Einheit der Qualität und der Quantität, iſt hiermit zugleich das vollendete Seyn. Wenn wir vom Seyn ſprechen, ſo erſcheint daſſelbe zunächſt als das ganz Abſtrakte und Beſtimmungsloſe; nun aber iſt das Seyn weſentlich dieß, ſich ſelbſt zu beſtimmen, und ſeine vollendete Beſtimmtheit erreicht daſſelbe im Maaß. Man kann das Maaß auch als eine Definition des Abſoluten betrachten, und es iſt demgemäß geſagt worden, Gott ſey das Maaß aller Dinge. Dieſe Anſchauung iſt es denn auch, welche den Grundton mancher altebräiſchen Geſänge bildet, in welchen die Verherrlichung Gottes im Weſentlichen darauf hinausläuft, daß er es ſey, welcher Al-

lem seine Grenze gesetzt, dem Meer und dem festen Lande, den Flüssen und den Bergen und ebenso den verschiedenen Arten von Pflanzen und von Thieren. — Im religiösen Bewußtseyn der Griechen finden wir die Göttlichkeit des Maaßes, in näherer Beziehung auf das Sittliche, als Nemesis vorgestellt. In dieser Vorstellung liegt dann überhaupt, daß alles Menschliche — Reichthum, Ehre, Macht und eben so Freude, Schmerz u. s. w. — sein bestimmtes Maaß hat, dessen Ueberschreitung zum Verderben und zum Untergang führt. — Was nunmehr weiter das Vorkommen des Maaßes in der gegenständlichen Welt anbetrifft, so finden wir zunächst in der Natur solche Existenzen, deren wesentlichen Inhalt das Maaß bildet. Dies ist namentlich der Fall mit dem Sonnensystem, welches wir überhaupt als das Reich der freien Maaße zu betrachten haben. Schreiten wir dann weiter vor in der Betrachtung der unorganischen Natur, so tritt hier das Maaß in so fern gleichsam in den Hintergrund, als hier vielfältig die vorhandenen qualitativen und quantitativen Bestimmungen sich als gleichgültig gegen einander erweisen. So ist z. B. die Qualität eines Felsen oder eines Flusses nicht an eine bestimmte Größe gebunden. Bei näherer Betrachtung finden wir indeß, daß auch Gegenstände, wie die genannten, nicht schlechthin maaßlos sind, denn das Wasser in einem Fluß und die einzelnen Bestandtheile eines Felsen, erweisen sich bei der chemischen Untersuchung wieder als Qualitäten, die durch quantitative Verhältnisse der in denselben enthaltenen Stoffe bedingt sind. Entschiedener in die unmittelbare Anschauung fallend tritt dann aber das Maaß wieder in der organischen Natur hervor. Die verschiedenen Gattungen der Pflanzen und Thiere haben sowohl im Ganzen als auch in ihren einzelnen Theilen ein gewisses Maaß, wobei noch der Umstand zu bemerken ist, daß die unvollkommneren, der unorganischen Natur näher stehenden organischen Gebilde, sich von den höheren zum Theil durch die größere Unbestimmtheit ihres Maaßes unterscheiden. So finden wir

z. B. unter den Petrefacten sogenannte Ammonshörner, die nur durch das Mikroskop zu erkennen sind, und andere bis zur Größe eines Wagenrades. Dieselbe Unbestimmtheit des Maaßes zeigt sich auch bei manchen Pflanzen, die auf einer niederen Stufe der organischen Ausbildung stehen, wie dies z. B. bei den Farrenkräutern der Fall ist.

§. 108.

In sofern im Maaß Qualität und Quantität nur in unmittelbarer Einheit sind, so tritt ihr Unterschied auf eine eben so unmittelbare Weise an ihnen hervor. Das specifische Quantum ist in sofern theils bloßes Quantum und das Daseyn ist einer Vermehrung und Verminderung fähig, ohne daß das Maaß, welches in sofern eine Regel ist, dadurch aufgehoben wird, theils aber ist die Veränderung des Quantums auch eine Veränderung der Qualität.

Zusatz. Die im Maaß vorhandene Identität der Qualität und der Quantität ist nur erst an sich, aber noch nicht gesetzt. Hierin liegt, daß diese beiden Bestimmungen, deren Einheit das Maaß ist, sich auch eine jede für sich geltend machen, dergestalt, daß einerseits die quantitativen Bestimmungen des Daseyns verändert werden können, ohne daß dessen Qualität dadurch afficirt wird, daß aber auch andererseits dieß gleichgültige Vermehren und Vermindern seine Grenze hat, durch deren Ueberschreitung die Qualität verändert wird. So ist z. B. der Temperaturgrad des Wassers zunächst gleichgültig in Beziehung auf dessen tropfbare Flüssigkeit: es tritt dann aber beim Vermehren oder Vermindern der Temperatur des tropfbar flüssigen Wassers ein Punkt ein, wo dieser Cohäsionszustand sich qualitativ ändert und das Wasser einerseits in Dampf und andererseits in Eis verwandelt wird. Wenn eine quantitative Veränderung statt findet, so erscheint dies zunächst als etwas ganz Unbefangenes, allein es steckt noch etwas Anderes dahinter, und diese scheinbar unbefangene Veränderung des Quanti-

tativen iſt gleichſam eine Liſt, wodurch das Qualitative ergriffen wird. Die hierin liegende Antinomie des Maaßes haben bereits die Griechen unter mancherlei Einkleidungen veranſchaulicht. So z. B. in der Frage, ob ein Waizenkorn einen Haufen Waizen, oder in jener andern, ob das Ausreißen eines Haares aus dem Schweif eines Pferdes einen Kahlſchweif mache? Wenn man im Hinblick auf die Natur der Quantität, als gleichgültiger und äußerlicher Beſtimmtheit des Seyns, vorerſt geneigt ſeyn wird jene Fragen verneinend zu beantworten, ſo wird man doch demnächſt zugeben müſſen, daß dieſes gleichgültige Vermehren und Vermindern auch ſeine Grenze hat und daß hierbei endlich ein Punkt erreicht wird, wo durch das fortgeſetzte Hinzufügen immer nur eines Waizenkorns ein Haufe Waizen und durch das fortgeſetzte Ausziehen immer nur eines Haares ein Kahlſchweif entſteht. Eben ſo wie mit dieſen Beiſpielen, verhält es ſich mit jener Erzählung von einem Bauer, welcher die Laſt ſeines munter einherſchreitenden Eſels ſo lange um ein Loth nach dem andern vermehrte, bis daß derſelbe endlich unter der unerträglich gewordenen Laſt zuſammenſank. Man würde ſehr Unrecht thun, wenn man dergleichen bloß für ein müßiges Schulgeſchwätz erklären wollte, da es ſich dabei in der That um Gedanken handelt, mit denen vertraut zu ſeyn auch in praktiſcher und näher in ſittlicher Beziehung von großer Wichtigkeit iſt. So findet z. B. in Beziehung auf die Ausgaben, welche wir machen, zunächſt ein gewiſſer Spielraum ſtatt, innerhalb deſſen es auf ein Mehr und Weniger nicht ankommt; wird dann aber nach der einen oder nach der andern Seite hin das durch die jedesmaligen individuellen Verhältniſſe beſtimmte Maaß überſchritten, ſo macht ſich die qualitative Natur des Maaßes (in derſelben Weiſe wie bei dem vorher erwähnten Beiſpiel der verſchiedenen Temperatur des Waſſers) geltend und dasjenige, was ſo eben noch als gute Wirthſchaft zu betrachten war, wird zu Geiz oder zu Verſchwendung. — Daſſelbe findet dann auch

ſeine Anwendung auf die Politik, und zwar in der Art, daß die Verfaſſung eines Staates eben ſowohl als unabhängig, als auch als abhängig von der Größe ſeines Gebiets, von der Zahl ſeiner Bewohner und anderen ſolchen quantitativen Beſtimmungen angeſehen werden muß. Betrachten wir z. B. einen Staat mit einem Gebiet von tauſend Quadratmeilen und einer Bevölkerung von vier Millionen Einwohnern, ſo wird man zunächſt unbedenklich zuzugeben haben, daß ein Paar Quadratmeilen Gebiet oder ein Paar Tauſend Einwohner mehr oder weniger auf die Verfaſſung eines ſolchen Staates keinen weſentlichen Einfluß haben können. Dahingegen iſt dann aber auch eben ſo wenig zu verkennen, daß in der fortgeſetzten Vergrößerung oder Verkleinerung eines Staats endlich ein Punkt eintritt, wo, abgeſehen von allen anderen Umſtänden, ſchon um dieſer quantitativen Veränderung willen, auch das Qualitative der Verfaſſung nicht mehr unverändert bleiben kann. Die Verfaſſung eines kleinen Schweizerkantons paßt nicht für ein großes Reich und eben ſo unpaſſend war die Verfaſſung der römiſchen Republik in ihrer Uebertragung auf kleine deutſche Reichsſtädte.

§. 109.

Das Maaßloſe iſt zunächſt dieß Hinausgehen eines Maaßes durch ſeine quantitative Natur über ſeine Qualitätsbeſtimmtheit. Da aber das andere quantitative Verhältniß, das Maaßloſe des erſten, eben ſo ſehr qualitativ iſt, ſo iſt das Maaßloſe gleichfalls ein Maaß; welche beide Uebergänge von Qualität in Quantum und von dieſem in jene wieder als unendlicher Progreß vorgeſtellt werden können, — als das ſich im Maaßloſen Aufheben und Wiederherſtellen des Maaßes.

Zuſatz. Die Quantität iſt, wie wir geſehen haben, nicht nur der Veränderung, d. h. der Vermehrung und Verminderung fähig, ſondern ſie iſt überhaupt als ſolche das Hinausſchreiten über ſich ſelbſt. Dieſe ihre Natur bewährt die Quantität dann auch im Maaße. Indem nun aber die im

Maaß vorhandene Quantität eine gewiſſe Grenze überſchreitet, ſo wird dadurch auch die derſelben entſprechende Qualität aufgehoben. Hiermit wird jedoch nicht die Qualität überhaupt, ſondern nur dieſe beſtimmte Qualität negirt, deren Stelle ſofort wieder durch eine andere Qualität eingenommen wird. Man kann dieſen Prozeß des Maaſes, welcher ſich abwechſelnd als bloße Veränderung der Quantität und dann auch als ein Umſchlagen der Quantität in Qualität erweiſt, unter dem Bilde einer Knotenlinie zur Anſchauung bringen. Dergleichen Knotenlinien finden wir zunächſt in der Natur unter mancherlei Formen. Der durch Vermehrung und Verminderung bedingten, qualitativ verſchiedenen Aggregatzuſtände des Waſſers wurde bereits früher gedacht. In ähnlicher Weiſe verhält es ſich mit den verſchiedenen Oxydationsſtufen der Metalle. Auch der Unterſchied der Töne kann als ein Beiſpiel des im Prozeß des Maaſes ſtattfindenden Umſchlagens des zunächſt bloß Quantitativen in qualitative Veränderung betrachtet werden.

§. 110.

Was hierin in der That geſchieht, iſt, daß die Unmittelbarkeit, welche noch dem Maaße als ſolchem zukommt, aufgehoben wird; Qualität und Quantität ſelbſt ſind an ihm zunächſt als unmittelbare, und es iſt nur ihre relative Identität. Das Maaß zeigt ſich aber in das Maaßloſe ſich aufzuheben, jedoch in dieſem, welches deſſen Negation, aber ſelbſt Einheit der Quantität und Qualität iſt, eben ſo ſehr nur mit ſich ſelbſt zuſammenzugehen.

§. 111.

Das Unendliche, die Affirmation als Negation der Negation, hatte ſtatt der abſtrakteren Seiten, des Seyns und Nichts, Etwas und eines Andern u. ſ. f. nun die Qualität und Quantität zu ſeinen Seiten. Dieſe ſind α) zunächſt, die Qualität in die Quantität (§. 98.) und die Quantität in die Qualität (§. 105.) übergegangen, und damit beide als Negationen

aufgezeigt. β) Aber in ihrer Einheit (dem Maaße) ſind ſie zunächſt unterſchieden und die eine nur vermittelſt der andern; und γ) nachdem ſich die Unmittelbarkeit dieſer Einheit als ſich aufhebend erwieſen, ſo iſt dieſe Einheit nunmehr geſetzt als das, was ſie an ſich iſt, als einfache Beziehung-auf-ſich, welche das Seyn überhaupt und deſſen Formen als aufgehobene in ſich enthält. — Das Seyn oder die Unmittelbarkeit, welche durch die Negation ihrer ſelbſt Vermittlung mit ſich und Beziehung auf ſich ſelbſt iſt, ſomit ebenſo Vermittlung, die ſich zur Beziehung auf ſich, zur Unmittelbarkeit aufhebt, iſt das Weſen.

Zuſatz. Der Prozeß des Maaßes iſt nicht bloß die ſchlechte Unendlichkeit des unendlichen Progreſſes, in der Geſtalt eines perennirenden Umſchlagens von Qualität in Quantität und von Quantität in Qualität, ſondern zugleich die wahre Unendlichkeit des in ſeinem Andern mit ſich ſelbſt Zuſammengehens. Qualität und Quantität ſtehen im Maaß einander zunächſt als Etwas und Anderes gegenüber. Nun aber iſt die Qualität an ſich Quantität, und eben ſo iſt umgekehrt die Quantität an ſich Qualität. Indem ſomit dieſe beiden im Proceß des Maaßes in einander übergehen, ſo wird eine jede dieſer beiden Beſtimmungen nur zu dem, was ſie an ſich ſchon iſt, und wir erhalten jetzt das in ſeinen Beſtimmungen negirte, überhaupt das aufgehobene Seyn, welches das Weſen iſt. Im Maaß war an ſich ſchon das Weſen und ſein Proceß beſteht nur darin, ſich als das zu ſetzen, was es an ſich iſt. — Das gewöhnliche Bewußtſeyn faßt die Dinge als ſeyende auf und betrachtet dieſelben nach Qualität, Quantität und Maaß. Dieſe unmittelbaren Beſtimmungen erweiſen ſich dann aber nicht als feſte, ſondern als übergehende und das Weſen iſt das Reſultat ihrer Dialektik. Im Weſen findet kein Uebergehen mehr ſtatt, ſondern nur Beziehung. Die Form der Beziehung iſt im Seyn nur erſt unſere Reflexion; im Weſen dagegen iſt die Be-

ziehung deſſen eigene Beſtimmung. Wenn (in der Sphäre des Seyns) das Etwas zu Anderem wird, ſo iſt hiermit das Etwas verſchwunden. Nicht ſo im Weſen; hier haben wir kein wahrhaft Anderes, ſondern nur Verſchiedenheit, Beziehung des Einen auf ſein Anderes. Das Uebergehen des Weſens iſt alſo zugleich kein Uebergehen; denn beim Uebergehen des Verſchiedenen in Verſchiedenes verſchwindet das Verſchiedene nicht, ſondern die Verſchiedenen bleiben in ihrer Beziehung. Sagen wir z. B. Seyn und Nichts, ſo iſt Seyn für ſich und eben ſo iſt Nichts für ſich. Ganz anders verhält es ſich mit dem Poſitiven und Negativen. Dieſe haben zwar die Beſtimmung des Seyns und des Nichts. Aber das Poſitive hat für ſich keinen Sinn, ſondern es iſt daſſelbe ſchlechthin auf das Negative bezogen. Ebenſo verhält es ſich mit dem Negativen. In der Sphäre des Seyns iſt die Bezogenheit nur an ſich; im Weſen dagegen iſt dieſelbe geſetzt. Dies iſt alſo überhaupt der Unterſchied der Formen des Seyns und des Weſens. Im Seyn iſt Alles unmittelbar, im Weſen dagegen iſt Alles relativ.

Zweite Abtheilung der Logik.

Die Lehre vom Weſen.

§. 112.

Das Weſen iſt der Begriff als geſetzter Begriff, die Beſtimmungen ſind im Weſen nur relative, noch nicht als ſchlechthin in ſich reflektirt; darum iſt der Begriff noch nicht als Fürſich. Das Weſen, als das durch die Negativität ſeiner ſelbſt ſich mit ſich vermittelnde Seyn, iſt die Beziehung auf ſich ſelbſt, nur indem ſie Beziehung auf Anderes iſt, das aber unmittelbar nicht als Seyendes, ſondern als ein Geſetztes und Vermitteltes iſt. — Das Seyn iſt nicht verſchwunden, ſondern erſtlich iſt das Weſen als einfache Beziehung auf ſich ſelbſt, Seyn; fürs andere iſt aber das Seyn nach ſeiner einſeitigen Beſtimmung, unmittelbares zu ſeyn, zu einem nur negativen herabgeſetzt, zu einem Scheine. — Das Weſen iſt hiemit das Seyn als Scheinen in ſich ſelbſt.

Das Abſolute iſt das Weſen. — Dieſe Definition iſt in ſofern dieſelbe als die, daß es das Seyn iſt, in ſofern Seyn gleichfalls die einfache Beziehung auf ſich iſt; aber ſie iſt zugleich höher, weil das Weſen das in ſich gegangene Seyn iſt, d. i. ſeine einfache Beziehung auf ſich iſt dieſe Beziehung geſetzt als die Negation des Negativen, als Vermittlung ſeiner in ſich mit ſich ſelbſt. — Indem das Abſolute als Weſen beſtimmt wird, wird aber die Negativität häufig nur in dem Sinne einer Abſtraktion von allen beſtimmten Prädikaten genommen. Dieſes negative Thun, das Abſtrahiren, fällt dann außerhalb des Weſens, und das Weſen ſelbſt iſt

ſo nur als ein Reſultat ohne dieſe ſeine Prämiſſe, das caput mortuum der Abſtraktion. Aber da dieſe Negativität dem Seyn nicht äußerlich, ſondern ſeine eigene Dialektik iſt, ſo iſt ſeine Wahrheit, das Weſen, als das in ſich gegangene oder in ſich ſeyende Seyn; ſeinen Unterſchied vom unmittelbaren Seyn macht jene Reflexion, ſein Scheinen in ſich ſelbſt, aus, und ſie iſt die eigenthümliche Beſtimmung des Weſens ſelbſt.

Zuſatz. Wenn wir vom Weſen ſprechen, ſo unterſcheiden wir davon das Seyn als das Unmittelbare und betrachten dieſes im Hinblick auf das Weſen als einen bloßen Schein. Dieſer Schein iſt nun aber nicht gar nicht, nicht ein Nichts, ſondern das Seyn als aufgehobenes. — Der Standpunkt des Weſens iſt überhaupt der Standpunkt der Reflexion. Der Ausdruck Reflexion wird zunächſt vom Lichte gebraucht, in ſofern daſſelbe in ſeinem geradlinigen Fortgange auf eine ſpiegelnde Fläche trifft und von dieſer zurückgeworfen wird. Wir haben ſomit hier ein Gedoppeltes, einmal ein Unmittelbares, ein Seyendes und dann zweitens daſſelbe als ein Vermitteltes oder Geſetztes. Dieß iſt nun aber eben der Fall, wenn wir über einen Gegenſtand reflektiren oder (wie man auch zu ſagen pflegt) nachdenken, in ſofern es hier nämlich den Gegenſtand nicht gilt in ſeiner Unmittelbarkeit, ſondern wir denſelben als vermittelt wiſſen wollen. Man pflegt wohl auch die Aufgabe oder den Zweck der Philoſophie ſo aufzufaſſen, daß das Weſen der Dinge erkannt werden ſoll, und verſteht darunter eben nur ſo viel, daß die Dinge nicht in ihrer Unmittelbarkeit gelaſſen, ſondern als durch Anderes vermittelt oder begründet nachgewieſen werden ſollen. Das unmittelbare Seyn der Dinge wird hier gleichſam als eine Rinde oder als ein Vorhang vorgeſtellt, hinter welchem das Weſen verborgen iſt. — Wenn dann ferner geſagt wird: Alle Dinge haben ein Weſen, ſo wird damit ausgeſprochen, daß ſie wahrhaft nicht das ſind, als was ſie ſich

unmittelbar erweiſen. Es iſt dann auch nicht abgethan mit einem bloßen Herumtreiben aus einer Qualität in eine andere und mit einem bloßen Fortgehen aus dem Qualitativen ins Quantitative und umgekehrt, ſondern es iſt in den Dingen ein Bleibendes und dieß iſt zunächſt das Weſen. Was nunmehr die ſonſtige Bedeutung und den Gebrauch der Kategorie des Weſens anbetrifft, ſo kann hier zunächſt daran erinnert werden, wie wir uns im Deutſchen beim Hülfszeitwort Seyn zur Bezeichnung der Vergangenheit des Ausdrucks Weſen bedienen, indem wir das vergangene Seyn als geweſen bezeichnen. Dieſer Irregularität des Sprachgebrauchs liegt in ſofern eine richtige Anſchauung vom Verhältniß des Seyns zum Weſen zu Grunde, als wir das Weſen allerdings als das vergangene Seyn betrachten können, wobei dann nur noch zu bemerken iſt, daß dasjenige, was vergangen iſt, deshalb nicht abſtrakt negirt, ſondern nur aufgehoben und ſomit zugleich conſervirt iſt. Sagen wir z. B. Cäſar iſt in Gallien geweſen, ſo iſt damit nur die Unmittelbarkeit deſſen, was hier vom Cäſar ausgeſagt wird, nicht aber ſein Aufenthalt in Gallien überhaupt negirt, denn dieſer iſt es ja eben, der den Inhalt dieſer Ausſage bildet, welcher Inhalt aber hier als aufgehoben vorgeſtellt wird. — Wenn im gemeinen Leben vom Weſen die Rede iſt, ſo hat dieß häufig nur die Bedeutung einer Zuſammenfaſſung oder eines Inbegriffs, und man ſpricht demgemäß z. B. vom Zeitungsweſen, vom Poſtweſen, vom Steuerweſen u. ſ. w., worunter dann nur ſo viel verſtanden wird, daß dieſe Dinge nicht einzeln in ihrer Unmittelbarkeit, ſondern als ein Komplex und dann etwa auch weiter in ihren verſchiedenen Beziehungen genommen werden ſollen. In ſolchem Sprachgebrauch iſt dann nur ſo ungefähr dasjenige enthalten, was ſich uns als das Weſen ergeben hat. — Man ſpricht dann auch von endlichen Weſen und nennt den Menſchen ein endliches Weſen. Wenn indeß vom Weſen geſprochen wird, ſo iſt man eigentlich über die Endlichkeit hinaus und dieſe Bezeichnung

des Menschen ist in sofern ungenau. Wenn dann ferner gesagt wird: Es giebt ein höchstes Wesen und Gott damit bezeichnet werden soll, so ist hierüber zweierlei zu bemerken. Einmal nämlich ist der Ausdruck *geben* ein solcher, der auf Endliches hindeutet, und wir sagen so z. B., es giebt so und so viel Planeten, oder es giebt Pflanzen von solcher und es giebt Pflanzen von solcher Beschaffenheit. Das was es so giebt ist somit Etwas, außer und neben welchem es auch noch Anderes giebt. Nun aber ist Gott, als der schlechthin Unendliche, nicht ein solcher, den es eben nur giebt und *außer* und *neben* welchem es auch noch andere Wesen giebt. Was es außer Gott sonst noch giebt, dem kömmt in seiner Trennung von Gott keine Wesentlichkeit zu, vielmehr ist dasselbe in dieser Isolirung als ein in sich Halt- und Wesenloses, als ein bloßer Schein zu betrachten. Hierin liegt nun aber auch *zweitens*, daß es ungenügend genannt werden muß von Gott bloß als *höchstem* Wesen zu sprechen. Die hier zur Anwendung gebrachte Kategorie der Quantität findet in der That ihre Stelle nur im Bereich des Endlichen. Wir sagen so z. B., dies ist der höchste Berg auf der Erde und haben dabei die Vorstellung, daß es außer diesem höchsten Berg auch noch andere gleichfalls hohe Berge giebt. Ebenso verhält es sich, wenn wir von Jemand sagen, daß er der reichste oder der gelehrteste Mann in seinem Lande ist. Gott ist indeß nicht bloß *ein* und auch nicht bloß das *höchste* — sondern vielmehr *das* Wesen, wobei dann aber auch sogleich zu bemerken ist, daß, obschon diese Auffassung Gottes eine wichtige und nothwendige Stufe in der Entwickelung des religiösen Bewußtseyns bildet, doch durch dieselbe die Tiefe der christlichen Vorstellung von Gott noch keineswegs erschöpft wird. Betrachten wir Gott nur als das Wesen schlechthin und bleiben wir dabei stehen, so wissen wir ihn nur erst als die allgemeine, widerstandslose Macht, oder, anders ausgedrückt, als den *Herrn*. Nun aber ist die Furcht des Herrn wohl der Anfang, aber auch nur der Anfang der

Weisheit. — Es iſt zunächſt die jüdiſche und dann weiter die muhamedaniſche Religion, in welchen Gott als der Herr und weſentlich nur als der Herr aufgefaßt wird. Der Mangel dieſer Religionen beſteht überhaupt darin, daß hier das Endliche nicht zu ſeinem Rechte kommt, welches Endliche für ſich feſtzuhalten (ſey es als ein Natürliches oder als ein Endliches des Geiſtes) das Charakteriſtiſche der heidniſchen und hiermit zugleich polytheiſtiſchen Religionen ausmacht. — Ferner iſt es nun aber auch häufig geſchehen, daß man behauptet hat, Gott, als das höchſte Weſen, könne nicht erkannt werden. Dies iſt überhaupt der Standpunkt der modernen Aufklärung und näher des abſtrakten Verſtandes, welcher ſich damit begnügt zu ſagen: il y a un être suprême, und es dann dabei bewenden läßt. Wenn ſo geſprochen und Gott nur als das höchſte jenſeitige Weſen betrachtet wird, ſo hat man die Welt in ihrer Unmittelbarkeit vor ſich als etwas Feſtes, Poſitives, und vergißt dabei, daß das Weſen gerade die Aufhebung alles Unmittelbaren iſt. Gott als das abſtrakte jenſeitige Weſen, außerhalb deſſen hiermit der Unterſchied und die Beſtimmtheit fällt, iſt in der That ein bloßer Name, ein bloßes caput mortuum des abſtrahirenden Verſtandes. Die wahre Erkenntniß Gottes fängt damit an zu wiſſen, daß die Dinge in ihrem unmittelbaren Seyn keine Wahrheit haben. —

Nicht bloß in Beziehung auf Gott, ſondern auch in ſonſtiger Beziehung geſchieht es häufig, daß man ſich der Kategorie des Weſens in abſtrakter Weiſe bedient und dann bei Betrachtung der Dinge das Weſen derſelben als ein gegen den beſtimmten Inhalt ihrer Erſcheinung Gleichgültiges und für ſich Beſtehendes fixirt. Man pflegt ſo namentlich zu ſagen, es komme bei den Menſchen nur auf ihr Weſen an und nicht auf ihr Thun und ihr Betragen. Darin liegt nun zwar das Richtige, daß dasjenige, was ein Menſch thut, nicht in ſeiner Unmittelbarkeit, ſondern nur als vermittelt durch ſein Inneres und als

Manifeſtation ſeines Innern zu betrachten iſt. Nur darf dabei nicht überſehen werden, daß das Weſen und dann weiter das Innere ſich eben nur dadurch als ſolche bewähren, daß ſie in die Erſcheinung heraustreten; wohingegen jener Berufung der Menſchen auf ihr von dem Inhalt ihres Thuns unterſchiedenes Weſen nur die Abſicht zu Grunde zu liegen pflegt, ihre bloße Subjektivität geltend zu machen und ſich dem, was an und für ſich gültig iſt, zu entziehen.

§. 113.

Die Beziehung-auf-ſich im Weſen iſt die Form der Identität, der Reflexion-in-ſich; dieſe iſt hier an die Stelle der Unmittelbarkeit des Seyns getreten; beide ſind dieſelben Abſtraktionen der Beziehung-auf-ſich.

Die Gedankenloſigkeit der Sinnlichkeit, alles Beſchränkte und Endliche für ein Seyendes zu nehmen, geht in die Hartnäckigkeit des Verſtandes über, es als ein mit-ſich-identiſches, ſich in ſich nicht widerſprechendes, zu faſſen.

§. 114.

Dieſe Identität erſcheint als aus dem Seyn herkommend zunächſt nur mit den Beſtimmungen des Seyns behaftet und darauf als auf ein Aeußerliches bezogen. Wird daſſelbe ſo von dem Weſen abgeſondert genommen, ſo heißt es das Unweſentliche. Aber das Weſen iſt In-ſich-ſeyn, es iſt weſentlich, nur in ſofern es das Negative ſeiner in ihm ſelbſt, die Beziehung-auf-anderes, die Vermittlung in ihm ſelbſt hat. Es hat daher das Unweſentliche als ſeinen eignen Schein in ſich. Aber indem das Unterſcheiden im Scheinen oder Vermitteln enthalten iſt, das Unterſchiedene aber im Unterſchiede von derjenigen Identität, aus der es kömmt und in der es nicht iſt oder als Schein liegt, ſelbſt die Form der Identität erhält, ſo iſt daſſelbe ſo in der Weiſe der ſich auf ſich beziehenden Unmittelbarkeit oder des Seyns; die Sphäre des Weſens wird da-

durch zu einer noch unvollkommenen Verknüpfung der Unmittelbarkeit und der Vermittlung. Es ist in ihr Alles so gesetzt, daß es sich auf sich bezieht und daß zugleich darüber hinausgegangen ist, — als ein Seyn der Reflexion, ein Seyn, in dem ein Anderes scheint, und das in einem Andern scheint. — Sie ist daher auch die Sphäre des gesetzten Widerspruches, der in der Sphäre des Seyns nur an sich ist.

Es kommen in der Entwickelung des Wesens, weil der Eine Begriff in allem das Substantielle ist, dieselben Bestimmungen vor, als in der Entwickelung des Seyns, aber in reflektirter Form. Also statt des Seyns und Nichts treten jetzt die Formen des Positiven und Negativen ein, jenes zunächst dem gegensatzlosen Seyn als Identität entsprechend, dieses entwickelt (in sich scheinend) als der Unterschied; — so ferner das Werden als Grund sogleich selbst des Daseyns, das als auf den Grund reflektirt, Existenz ist u. s. f. — Dieser, (der schwerste) Theil der Logik enthält vornehmlich die Kategorien der Metaphysik und der Wissenschaften überhaupt; — als Erzeugnisse des reflektirenden Verstandes, der zugleich die Unterschiede als selbstständig annimmt, und zugleich auch ihre Relativität setzt; — beides aber nur neben- oder nacheinander durch ein Auch verbindet, und diese Gedanken nicht zusammenbringt, sie nicht zum Begriffe vereint.

A.

Das Wesen als Grund der Existenz.

a. Die reinen Reflexionsbestimmungen.

α) Identität.

§. 115.

Das Wesen scheint in sich, oder ist reine Reflexion, so ist es nur Beziehung auf sich, nicht als unmittelbare, sondern als reflektirte, — Identität mit sich.

Formelle oder Verſtandes-Identität iſt dieſe Identität, in ſofern an ihr feſtgehalten und von dem Unterſchiede abſtrahirt wird. Oder die Abſtraktion iſt vielmehr das Setzen dieſer formellen Identität, die Verwandlung eines in ſich Konkreten in dieſe Form der Einfachheit, — es ſey daß ein Theil des am Konkreten vorhandenen Mannichfaltigen weggelaſſen (durch das ſogenannte Analyſiren), und nur eines derſelben herausgenommen wird, oder daß mit Weglaſſung ihrer Verſchiedenheit die mannichfaltigen Beſtimmtheiten in Eine zuſammengezogen werden.

Die Identität mit dem Abſoluten, als Subjekte eines Satzes, verbunden, — ſo lautet er: das Abſolute iſt das mit ſich Identiſche. — So wahr dieſer Satz iſt, ſo iſt es zweideutig, ob er in ſeiner Wahrheit gemeint iſt; er iſt darum in ſeinem Ausdrucke wenigſtens unvollſtändig: denn es iſt unentſchieden, ob die abſtrakte Verſtandes-Identität, d. i. im Gegenſatze gegen die anderen Beſtimmungen des Weſens, — oder aber die Identität als in ſich konkrete gemeint iſt; ſo iſt ſie, wie ſich ergeben wird, zunächſt der Grund und dann in höherer Wahrheit der Begriff. — Auch das Wort: Abſolut, ſelbſt, hat häufig keine weitere Bedeutung als die von Abſtrakt; ſo heißt abſoluter Raum, abſolute Zeit, nichts weiter als der abſtrakte Raum und die abſtrakte Zeit.

Die Beſtimmungen des Weſens als weſentliche Beſtimmungen genommen, werden ſie Prädikate eines vorausgeſetzten Subjekts, das, weil ſie weſentlich, Alles iſt. Die Sätze, die dadurch entſtehen, ſind als die allgemeinen Denkgeſetze ausgeſprochen worden. Der Satz der Identität lautet demnach: Alles iſt mit ſich identiſch; A=A; und negativ: A kann nicht zugleich A und nicht A ſeyn. — Dieſer Satz, ſtatt ein wahres Denkgeſetz zu ſeyn, iſt nichts als das Geſetz des abſtrakten Verſtandes. Die Form des

Satzes widerſpricht ihm ſchon ſelbſt, da ein Satz auch einen Unterſchied zwiſchen Subjekt und Prädikat verſpricht, dieſer aber das nicht leiſtet, was ſeine Form fordert. Namentlich wird es aber durch die folgenden ſogenannten Denkgeſetze aufgehoben, welche das Gegentheil dieſes Geſetzes zu Geſetzen machen. — Wenn man behauptet, dieſer Satz könne nicht bewieſen werden, aber jedes Bewußtſeyn verfahre darnach, und ſtimme ihm nach der Erfahrung ſogleich zu wie es ihn vernehme, ſo iſt dieſer angeblichen Erfahrung der Schule die allgemeine Erfahrung entgegenzuſetzen, daß kein Bewußtſeyn nach dieſem Geſetze denkt, noch Vorſtellungen hat, u. ſ. f. noch ſpricht, daß keine Exiſtenz, welcher Art ſie ſey, nach demſelben exiſtirt. Das Sprechen nach dieſem ſeynſollenden Geſetze der Wahrheit (ein Planet iſt — ein Planet, der Magnetismus iſt — der Magnetismus, der Geiſt iſt — ein Geiſt) gilt mit vollem Recht für albern; dies iſt wohl allgemeine Erfahrung. Die Schule, in der allein ſolche Geſetze gelten, hat ſich längſt mit ihrer Logik, welche dieſelbe ernſthaft vorträgt, bei dem geſunden Menſchenverſtande, wie bei der Vernunft um den Kredit gebracht.

Zuſatz. Die Identität iſt zunächſt wieder daſſelbe, was wir früher als Seyn hatten, aber als geworden durch Aufhebung der unmittelbaren Beſtimmtheit und ſomit das Seyn als Idealität. — Es iſt von großer Wichtigkeit, ſich über die wahre Bedeutung der Identität gehörig zu verſtändigen, wozu dann vor allen Dingen gehört, daß dieſelbe nicht bloß als abſtrakte Identität, d. h. nicht als Identität mit Ausſchließung des Unterſchiedes aufgefaßt wird. Dies iſt der Punkt, wodurch ſich alle ſchlechte Philoſophie von dem unterſcheidet, was allein den Namen der Philoſophie verdient. Die Identität in ihrer Wahrheit, als Idealität des unmittelbar Seyenden, iſt eine hohe Beſtimmung, ſowohl für unſer religiöſes Bewußtſeyn, als auch für alles ſonſtige Denken und Bewußtſeyn überhaupt. Man kann

sagen, daß das wahre Wissen von Gott damit beginnt, ihn als Identität — als absolute Identität zu wissen, worin dann zugleich dieß liegt, daß alle Macht und alle Herrlichkeit der Welt vor Gott zusammensinkt und nur als das Scheinen seiner Macht und seiner Herrlichkeit zu bestehen vermag. — Ebenso ist es dann auch die Identität, als Bewußtseyn seiner selbst, wodurch sich der Mensch von der Natur überhaupt und näher vom Thier unterscheidet, welches Letztere nicht dazu gelangt, sich als Ich, d. h. als reine Einheit seiner in sich selbst zu erfassen. — Was dann ferner die Bedeutung der Identität in Beziehung auf das Denken anbetrifft, so kömmt es hierbei vor allen Dingen darauf an, die wahre, das Setzn und dessen Bestimmungen als aufgehoben in sich enthaltende Identität nicht mit der abstrakten, bloß formellen Identität zu verwechseln. Alle jene, namentlich vom Standpunkt der Empfindung und der unmittelbaren Anschauung aus, dem Denken so häufig gemachten Vorwürfe der Einseitigkeit, der Härte, der Inhaltslosigkeit u. s. w. haben ihren Grund in der verkehrten Voraussetzung, daß die Thätigkeit des Denkens nur die des abstrakten Identischsetzens sey, und die formelle Logik ist es selbst, welche diese Voraussetzung durch Aufstellung des im obigen §. beleuchteten angeblich höchsten Denkgesetzes bestätigt. Wenn das Denken weiter nichts wäre, als jene abstrakte Identität, so müßte dasselbe für das überflüssigste und langweiligste Geschäft erklärt werden. Allerdings sind der Begriff und weiter die Idee mit sich identisch, allein nur in sofern dieselben zugleich den Unterschied in sich enthalten.

β) Der Unterschied.

§. 116.

Das Wesen ist nur reine Identität und Schein in sich selbst, als es die sich auf sich beziehende Negativität, somit Abstoßen seiner von sich selbst ist; es enthält also wesentlich die Bestimmung des Unterschiedes.

Das Andersſeyn iſt hier nicht mehr das qualitative, die Beſtimmtheit, Gränze; ſondern als im Weſen, dem ſich auf ſich beziehenden, iſt die Negation zugleich als Beziehung, Unterſchied, Geſetztſeyn, Vermitteltſeyn.

Zuſatz. Wenn gefragt wird: wie kömmt die Identität zum Unterſchied? ſo liegt in dieſer Frage die Vorausſetzung, daß die Identität als bloße, d. h. als abſtrakte Identität etwas für ſich ſey und dann ebenſo der Unterſchied etwas Anderes, gleichfalls für ſich. Durch dieſe Vorausſetzung wird indeß die Beantwortung der aufgeworfenen Frage unmöglich gemacht, denn wenn die Identität als vom Unterſchied verſchieden betrachtet wird, ſo hat man in der That hiermit bloß den Unterſchied und es kann um deswillen der Fortgang zum Unterſchied nicht nachgewieſen werden, weil dasjenige, von welchem fortgegangen werden ſoll, für den, welcher nach dem Wie des Fortganges frägt, gar nicht vorhanden iſt. Dieſe Frage erweiſt ſich ſomit, näher beſehen, als durchaus gedankenlos und wäre dem, welcher dieſelbe aufwirft, zuvörderſt die andere Frage vorzulegen, was er ſich unter der Identität denkt, wobei ſich dann ergeben würde, daß er ſich eben Nichts dabei denkt und daß die Identität für ihn bloß ein leerer Name iſt. Weiter iſt nun, wie wir geſehen haben, die Identität allerdings ein Negatives, jedoch nicht das abſtrakte, leere Nichts überhaupt, ſondern die Negation des Seyns und ſeiner Beſtimmungen. Als ſolche aber iſt die Identität zugleich Beziehung und zwar negative Beziehung auf ſich oder Unterſcheidung ihrer von ſich ſelbſt.

§. 117.

Der Unterſchied iſt 1) unmittelbarer Unterſchied, die Verſchiedenheit, in der die Unterſchiedenen, jedes für ſich iſt, was es iſt, und gleichgültig gegen ſeine Beziehung auf das andere, welche alſo eine ihm äußerliche iſt. Um der Gleichgültigkeit der Verſchiedenen gegen ihren Unterſchied willen fällt derſelbe außer ihnen in ein Drittes, Vergleichendes. Dieſer äußer-

liche Unterſchied iſt als Identität der Bezogenen die Gleichheit, als Nichtidentität derſelben die Ungleichheit.

Dieſe Beſtimmungen ſelbſt läßt der Verſtand ſo auseinander fallen, daß obſchon die Vergleichung ein und daſſelbe Subſtrat für die Gleichheit und Ungleichheit hat, dieß verſchiedene Seiten und Rückſichten an demſelben ſeyn ſollen, aber die Gleichheit für ſich iſt nur das vorige, die Identität, und die Ungleichheit für ſich iſt der Unterſchied.

Die Verſchiedenheit iſt gleichfalls in einen Satz verwandelt worden, in den, daß Alles verſchieden iſt, oder daß es nicht zwei Dinge giebt, die einander vollkommen gleich ſind. Hier wird Allem das entgegengeſetzte Prädikat von der ihm im [illegible]ten Satze beigelegten Identität gegeben, alſo ein dem erſten widerſprechendes Geſetz gegeben. Jedoch aber ſoll, inſofern die Verſchiedenheit nur der äußern Vergleichung angehörig ſey, etwas für ſich ſelbſt nur identiſch mit ſich, und ſo dieſer zweite Satz nicht dem erſten widerſprechend ſeyn. Dann aber gehört auch die Verſchiedenheit nicht dem Etwas oder Allem an, ſie macht keine weſentliche Beſtimmung dieſes Subjekts aus; dieſer zweite Satz kann auf dieſe Weiſe gar nicht geſagt werden. — Iſt aber das Etwas ſelbſt, nach dem Satze, verſchieden, ſo iſt es dieß durch ſeine eigene Beſtimmtheit; hiermit iſt dann aber nicht mehr die Verſchiedenheit als ſolche, ſondern der beſtimmte Unterſchied gemeint. — Dieß iſt auch der Sinn des leibnitziſchen Satzes.

Zuſatz. Indem der Verſtand ſich an die Betrachtung der Identität begiebt, ſo iſt er in der That bereits darüber hinaus, und was er vor ſich hat, das iſt der Unterſchied in der Geſtalt der bloßen Verſchiedenheit. Sagen wir nämlich nach dem ſogenannten Denkgeſetz der Identität: das Meer iſt das Meer, die Luft iſt die Luft, der Mond iſt der Mond u. ſ. w., ſo gelten uns dieſe Gegenſtände als gleichgültig gegen einander,

und es iſt ſomit nicht die Identität, ſondern der Unterſchied, welchen wir vor uns haben. Weiter bleiben wir dann aber auch nicht dabei ſtehen, die Dinge bloß als verſchieden zu betrachten, ſondern wir *vergleichen* dieſelben mit einander und wir erhalten hierdurch die Beſtimmungen der *Gleichheit* und der *Ungleichheit*. Das Geſchäft der endlichen Wiſſenſchaften beſteht zum großen Theil in der Anwendung dieſer Beſtimmungen und man pflegt heut zu Tage, wenn von wiſſenſchaftlicher Behandlung die Rede iſt, darunter vorzugsweiſe dasjenige Verfahren zu verſtehen, welches darauf ausgeht, die zur Betrachtung gezogenen Gegenſtände mit einander zu vergleichen. Es iſt nicht zu verkennen, daß man auf dieſem Wege zu manchen ſehr wichtigen Reſultaten gelangt iſt, und iſt in dieſer Beziehung ins Beſondere an die großen Leiſtungen der neueren Zeit auf den Gebieten der vergleichenden Anatomie und der vergleichenden Sprachforſchung zu erinnern. Dabei iſt jedoch nicht nur zu bemerken, daß man zu weit gegangen iſt, wenn man gemeint hat, es ſey dieſes vergleichende Verfahren auf alle Gebiete des Erkennens mit gleichem Erfolg anzuwenden, ſondern auch außerdem noch beſonders hervorzuheben, daß durch das bloße Vergleichen dem wiſſenſchaftlichen Bedürfniß noch nicht letzlich genügt zu werden vermag, und daß Reſultate der vorhererwähnten Art nur als (allerdings unentbehrliche) Vorarbeiten für das wahrhaft begreifende Erkennen zu betrachten ſind. — Inſofern es übrigens beim Vergleichen darum zu thun iſt, vorhandene Unterſchiede auf Identität zurückzuführen, ſo muß die Mathematik als diejenige Wiſſenſchaft betrachtet werden, in welcher dieſes Ziel am vollſtändigſten erreicht wird und zwar um deswillen, weil der quantitative Unterſchied nur der ganz äußerliche Unterſchied iſt. So werden z. B. in der Geometrie ein Dreieck und ein Viereck, welche qualitativ verſchieden ſind, indem von dieſem qualitativen Unterſchied abſtrahirt wird, ihrer Größe nach einander gleich geſetzt. Daß die Mathematik um dieſen Vorzug weder von Sei-

ten der empirischen Wissenschaften, noch von Seiten der Philosophie zu bemerken ist, davon ist bereits früher (§. 99. Zusatz) die Rede gewesen und ergiebt sich außerdem aus demjenigen, was vorher über die bloße Verstandesidentität bemerkt wurde. — Man erzählt, daß als Leibniz einst bei Hofe den Satz der Verschiedenheit ausgesprochen, die Hofkavaliere und Hofdamen, im Garten herumspazierend, sich bemüht hätten, zwei nicht von einander zu unterscheidende Blätter zu finden, um durch deren Vorzeigung das Denkgesetz den Philosophen zu widerlegen. Es ist dieß ohne Zweifel eine bequeme, auch noch heut zu Tage beliebte Weise, sich mit Metaphysik zu beschäftigen; jedoch ist rücksichtlich des leibnizischen Satzes zu bemerken, daß der Unterschied eben nicht bloß als die äußerliche und gleichgültige Verschiedenheit, sondern als Unterschied an sich aufzufassen ist, und daß es somit den Dingen an ihnen selbst zukommt, unterschieden zu seyn.

§. 118.

Die Gleichheit ist eine Identität nur solcher, die nicht dieselben, nicht identisch mit einander sind, — und die Ungleichheit ist Beziehung der Ungleichen. Beide fallen also nicht in verschiedene Seiten oder Rücksichten gleichgültig auseinander, sondern eine ist ein Scheinen in die andere. Die Verschiedenheit ist daher Unterschied der Reflexion, oder Unterschied an sich selbst, bestimmter Unterschied.

Zusatz. Während die bloß Verschiedenen sich als gleichgültig gegen einander erweisen, so sind dagegen die Gleichheit und die Ungleichheit ein Paar Bestimmungen, die sich schlechthin auf einander beziehen und von denen die eine nicht ohne die andere gedacht werden kann. Dieser Fortgang von der bloßen Verschiedenheit zur Entgegensetzung findet sich dann auch in sofern schon im gewöhnlichen Bewußtseyn, als wir einräumen, daß das Vergleichen nur einen Sinn hat unter der Voraussetzung eines vorhandenen Unterschiedes und ebenso umgekehrt das Unterscheiden, nur unter der Voraussetzung vorhandener Gleichheit.

Man schreibt demgemäß auch, wenn die Aufgabe gestellt wird, einen Unterschied anzugeben, demjenigen keinen großen Scharfsinn zu, der nur solche Gegenstände von einander unterscheidet, deren Unterschied unmittelbar zu Tage liegt (wie z. B. eine Schreibfeder und ein Kamel), so wie man andererseits sagen wird, daß es derjenige nicht weit im Vergleichen gebracht hat, welcher nur einander nahe Liegendes — eine Buche mit einer Eiche, einen Tempel mit einer Kirche — zu vergleichen weiß. Wir verlangen somit beim Unterschied die Identität und bei der Identität den Unterschied. Gleichwohl geschieht es auf dem Gebiet der empirischen Wissenschaften sehr häufig, daß über der einen dieser beiden Bestimmungen die andere vergessen und daß das eine Mal das wissenschaftliche Interesse nur in das Zurückführen vorhandener Unterschiede auf Identität, und ein anderes Mal wieder ebenso einseitiger Weise in das Auffinden neuer Unterschiede gesetzt wird. Dies ist namentlich in der Naturwissenschaft der Fall. Hier macht man es sich zunächst zum Geschäft neue und immer mehr neue Stoffe, Kräfte, Gattungen, Arten u. s. w. zu entdecken oder nach einer anderen Wendung Körper, welche bisher für einfach gegolten, als zusammengesetzt nachzuweisen, und neuere Physiker und Chemiker belächeln wohl die Alten, welche sich nur mit vier, und nicht einmal einfachen Elementen begnügt haben. Andererseits wird dann aber auch wieder die bloße Identität ins Auge gefaßt und werden demgemäß z. B. nicht nur Elektricität und Chemismus als wesentlich dasselbe, sondern sogar auch die organischen Processe der Verdauung und Assimilation als ein bloß chemischer Proceß betrachtet. Es wurde bereits früher (§. 103. Zusatz) bemerkt, daß, wenn man die neuere Philosophie nicht selten stellenweise als Identitätsphilosophie bezeichnet hat, es gerade die Philosophie, und zwar zunächst die spekulative Logik, ist, welche die Nichtigkeit der vom Unterschied abstrahirenden, bloßen Verstandesidentität aufzeigt, dann aber allerdings auch ebenso sehr darauf

dringt, es nicht bei der bloßen Verschiedenheit bewenden zu lassen, sondern die innere Einheit alles dessen, was da ist, zu erkennen.

§. 119.

2) Der Unterschied an sich ist der wesentliche, das Positive und das Negative, so daß jenes so die identische Beziehung auf sich ist, daß es nicht das Negative, und dieses das Unterschiedene so für sich ist, daß es nicht das Positive ist. Indem jedes so für sich ist, als es nicht das Andere ist, scheint jedes in dem Andern und ist nur, in sofern das Andere ist. Der Unterschied des Wesens ist daher die Entgegensetzung, nach welcher das Unterschiedene nicht ein Anderes überhaupt, sondern sein Anderes sich gegenüber hat; d. h. jedes hat seine eigene Bestimmung nur in seiner Beziehung auf das Andere, ist nur in sich reflektirt, als es in das Andere reflektirt ist, und ebenso das Andere; jedes ist so des Andern sein Anderes.

Der Unterschied an sich giebt den Satz: Alles ist ein wesentlich unterschiedenes, — oder wie er auch ausgedrückt worden ist, von zwei entgegengesetzten Prädikaten kommt dem Etwas nur das Eine zu, und es giebt kein Drittes. — Dieser Satz des Gegensatzes widerspricht am ausdrücklichsten dem Satze der Identität, indem Etwas nach dem einen nur die Beziehung auf sich, nach dem andern aber ein Entgegengesetztes, die Beziehung auf sein Anderes seyn soll. Es ist die eigenthümliche Gedankenlosigkeit der Abstraktion, zwei solche widersprechende Sätze als Gesetze nebeneinander zu stellen, ohne sie auch nur zu vergleichen. — Der Satz des ausgeschlossenen Dritten ist der Satz des bestimmten Verstandes, der den Widerspruch von sich abhalten will, und indem er dies thut, denselben begeht. A soll entweder + A oder — A seyn; damit ist schon das Dritte, das A ausgesprochen, welches weder + noch — ist,

und das eben sowohl auch als + A und als — A gesetzt ist. Wenn + W 6 Meilen Richtung nach Westen, — W aber 6 Meilen Richtung nach Osten bedeutet, und + und — sich aufheben, so bleiben die 6 Meilen Wegs oder Raums, was sie ohne und mit dem Gegensatz waren. Selbst das bloße plus und minus der Zahl oder der abstrakten Richtung haben, wenn man will, die Null zu ihrem Dritten; aber es soll nicht Abrede gestellt werden, daß der leere Verstandesgegensatz von + und — nicht auch seine Stelle habe, bei ebensolchen Abstraktionen, wie Zahl, Richtung u. s. f.

In der Lehre von den kontradiktorischen Begriffen heißt der eine Begriff z. B. Blau (auch so etwas wie die sinnliche Vorstellung einer Farbe wird in solcher Lehre Begriff genannt), der andere Nichtblau, so daß dies Andere nicht ein Affirmatives, etwa Gelb wäre, sondern nur das Abstrakt-Negative festgehalten werden soll. — Daß das Negative in ihm selbst ebensosehr positiv ist, s. folg. §.; dieß liegt auch schon in der Bestimmung, daß das einem Andern Entgegengesetzte sein Anderes ist. — Die Leerheit des Gegensatzes von sogenannten kontradiktorischen Begriffen hatte ihre volle Darstellung in dem so zu sagen grandiosen Ausdruck eines allgemeinen Gesetzes, daß jedem Dinge von allen so entgegengesetzten Prädikaten das eine zukomme und das andere nicht, so daß der Geist sey entweder weiß oder nicht weiß, gelb oder nicht gelb u. s. f. ins Unendliche.

Indem vergessen wird, daß Identität und Entgegensetzung selbst entgegengesetzt sind, wird der Satz der Entgegensetzung auch für den der Identität in der Form des Satzes des Widerspruchs genommen, und ein Begriff, dem von Zwei einander widersprechenden Merkmalen keins (s. vorhin) oder alle beide zukommen, für logisch falsch erklärt, wie z. B. ein viereckiger Cirkel. Ob nun gleich ein vieleckiger Cirkel und ein geradliniger Kreisbogen ebensosehr diesem Satze widerstreitet,

haben die Geometer doch kein Bedenken, den Kreis als ein Vieleck von geradlinigten Seiten zu betrachten und zu behandeln. Aber ſo etwas wie ein Cirkel (ſeine bloße Beſtimmtheit) iſt noch kein Begriff; im Begriffe des Cirkels iſt Mittelpunkt und Peripherie gleich weſentlich, beide Merkmale kommen ihm zu; und doch iſt Peripherie und Mittelpunkt einander entgegengeſetzt und widerſprechend.

Die in der Phyſik ſo viel geltende Vorſtellung von Polarität enthält in ſich die richtigere Beſtimmung der Entgegenſetzung, aber wenn die Phyſik ſich in Anſehung der Gedanken an die gewöhnliche Logik hält, ſo würde ſie leicht erſchrekken, wenn ſie ſich die Polarität entwickelte und zu den Gedanken käme, die darin liegen.

Zuſatz 1. Das Poſitive iſt wieder die Identität, aber in ihrer höheren Wahrheit, als identiſche Beziehung auf ſich ſelbſt und zugleich ſo, daß es nicht das Negative iſt. Das Negative für ſich iſt nichts anderes als der Unterſchied ſelbſt. Das Identiſche als ſolches iſt zunächſt das Beſtimmungsloſe; das Poſitive dagegen iſt das mit ſich Identiſche, aber als gegen ein Anderes beſtimmt, und das Negative iſt der Unterſchied als ſolcher in der Beſtimmung nicht Identität zu ſeyn. Dieß iſt der Unterſchied des Unterſchiedes in ihm ſelbſt. — Am Poſitiven und Negativen meint man einen abſoluten Unterſchied zu haben. Beide ſind indeß an ſich daſſelbe und man könnte deshalb das Poſitive auch das Negative nennen und ebenſo umgekehrt das Poſitive das Negative. So ſind denn auch Vermögen und Schulden nicht zwei beſondere, für ſich beſtehende Arten von Vermögen. Was bei dem Einen, als Schuldner, ein Negatives iſt, daſſelbe iſt bei dem Andern, dem Gläubiger, ein Poſitives. Ebenſo verhält es ſich mit einem Weg nach Oſten, welcher zugleich ein Weg nach Weſten iſt. Poſitives und Negatives ſind alſo weſentlich durch einander bedingt und nur in ihrer Beziehung auf einander. Der Nordpol am Magnet kann nicht

ſeyn ohne den Südpol und der Südpol nicht ohne den Nordpol. Schneidet man einen Magnet auseinander, ſo hat man nicht an dem einen Stück den Nordpol und am andern den Südpol. Ebenſo ſind dann auch bei der Elektricität die poſitive und die negative Elektricität nicht zwei verſchiedene, für ſich beſtehende Fluida. In der Entgegenſetzung hat überhaupt das Unterſchiedene nicht nur ein Anderes, ſondern ſein Anderes ſich gegenüber. Das gewöhnliche Bewußtſein betrachtet die Unterſchiedenen als gleichgültig gegeneinander. Man ſagt ſo: Ich bin ein Menſch und um mich herum iſt Luft, Waſſer, Thiere und Anderes überhaupt. Alles fällt da auseinander. Der Zweck der Philoſophie iſt dagegen die Gleichgültigkeit zu verbannen und die Nothwendigkeit der Dinge zu erkennen, ſo daß das Andere als ſeinem Anderen gegenüberſtehend erſcheint. So iſt z. B. die unorganiſche Natur nicht bloß als etwas Anderes als das Organiſche zu betrachten, ſondern als das nothwendige Andere deſſelben. Beide ſind in weſentlicher Beziehung auf einander und das Eine von beiden iſt nur, in ſofern es das Andere von ſich ausſchließt und eben dadurch ſich auf daſſelbe bezieht. Ebenſo iſt auch die Natur nicht ohne den Geiſt und dieſer iſt nicht ohne die Natur. Es iſt überhaupt ein wichtiger Schritt, wenn man im Denken davon abgekommen iſt zu ſagen: nun iſt auch noch Anderes möglich. Indem man ſo ſpricht, ſo iſt man noch mit Zufälligem behaftet, wohingegen, wie vorher bemerkt wurde, das wahre Denken ein Denken der Nothwendigkeit iſt. — Wenn man in der neueren Naturwiſſenſchaft dazu gekommen iſt, die zunächſt am Magnetismus als Polarität wahrgenommene Entgegenſetzung, als durch die ganze Natur hindurchgehend, als ein allgemeines Naturgeſetz anzuerkennen, ſo iſt dieß ohne Zweifel als ein weſentlicher Fortſchritt der Wiſſenſchaft zu betrachten, nur wäre es dabei zunächſt darum zu thun, daß man nicht neben der Entgegenſetzung ohne Weiteres auch wieder die bloße Verſchiedenheit gelten ließ. So betrachtet man aber z. B. das eine Mal, mit

Recht, die Farben als in polarer Entgegenſetzung einander gegenüberſtehend (als ſogenannte Ergänzungsfarben), ſodann aber auch wieder als den gleichgültigen und bloß quantitativen Unterſchied des Rothen, des Gelben, des Grünen u. ſ. w.

Zuſatz 2. Anſtatt nach dem Satz des ausgeſchloſſenen Dritten (welches der Satz des abſtrakten Verſtandes iſt) zu ſprechen, wäre vielmehr zu ſagen: Alles iſt entgegengeſetzt. Es giebt in der That nirgends, weder im Himmel noch auf Erden, weder in der geiſtigen noch in der natürlichen Welt, ein ſo abſtraktes Entweder — Oder, wie der Verſtand ſolches behauptet. Alles was irgend iſt, das iſt ein Konkretes, ſomit in ſich ſelbſt Unterſchiedenes und Entgegengeſetztes. Die Endlichkeit der Dinge beſteht dann darin, daß ihr unmittelbares Daſeyn dem nicht entſpricht, was ſie an ſich ſind. So iſt z. B. in der unorganiſchen Natur die Säure an ſich zugleich die Baſis, d. h. ihr Seyn iſt ſchlechthin nur dieß auf ihr Anderes bezogen zu ſeyn. Somit iſt dann aber auch die Säure nicht das im Gegenſatz ruhig Beharrende, ſondern dahin ſtrebend ſich als das zu ſetzen, was ſie an ſich iſt. Was überhaupt die Welt bewegt, das iſt der Widerſpruch und es iſt lächerlich zu ſagen, der Widerſpruch laſſe ſich nicht denken. Das Richtige in dieſer Behauptung iſt nur dieß, daß es beim Widerſpruch nicht ſein Bewenden haben kann und daß derſelbe ſich durch ſich ſelbſt aufhebt. Der aufgehobene Widerſpruch iſt dann aber nicht die abſtrakte Identität, denn dieſe iſt ſelbſt nur die eine Seite des Gegenſatzes. Das nächſte Reſultat der als Widerſpruch geſetzten Entgegenſetzung iſt der **Grund**, welcher ſowohl die Identität als auch den Unterſchied als aufgehoben und zu bloß ideellen Momenten herabgeſetzt in ſich enthält.

§. 120.

Das **Poſitive** iſt jenes **Verſchiedene**, welches für ſich und zugleich **nicht** gleichgültig gegen ſeine Beziehung **auf ſein Anderes** ſeyn ſoll. Das **Negative** ſoll eben ſo ſelbſtſtändig

die negative Beziehung auf ſich, für ſich ſeyn, aber zugleich als negatives ſchlechthin dieſe ſeine Beziehung auf ſich, ſein Poſitives, nur im Andern haben. Beide ſind ſomit der geſetzte Widerſpruch, beide ſind an ſich daſſelbe. Beide ſind es auch für ſich, indem jedes das Aufheben des Andern und ſeiner ſelbſt iſt. Sie gehen hiemit zu Grunde. — Oder unmittelbar iſt der weſentliche Unterſchied, als Unterſchied an und für ſich nur der Unterſchied ſeiner von ihm ſelbſt, enthält alſo das Identiſche; zum ganzen an und für ſich-ſeyenden Unterſchiede gehört alſo ſowohl er ſelbſt, als die Identität. — Als ſich auf ſich beziehender Unterſchied iſt er gleichfalls ſchon als das mit ſich Identiſche ausgeſprochen, und das Entgegengeſetzte iſt überhaupt dasjenige, welches das Eine und ſein Anderes, ſich und ſein Entgegengeſetztes, in ſich ſelbſt enthält. Das In-ſich-ſeyn des Weſens ſo beſtimmt iſt der Grund.

γ) Der Grund.

§. 121.

Der Grund iſt die Einheit der Identität und des Unterſchiedes; die Wahrheit deſſen, als was ſich der Unterſchied und die Identität ergeben hat, — die Reflexion-in-ſich, die eben ſo ſehr Reflexion-in-Anderes und umgekehrt iſt. Er iſt das Weſen als Totalität geſetzt.

Der Satz des Grundes heißt: Alles hat ſeinen zureichenden Grund, d. h. nicht die Beſtimmung von Etwas als Identiſches mit ſich, noch als Verſchiedenes, noch als bloß Poſitives oder als bloß Negatives, iſt die wahre Weſenheit von Etwas, ſondern daß es ſein Seyn in einem Andern hat, das als deſſen Identiſches-mit-ſich ſein Weſen iſt. Dieſes iſt eben ſo ſehr nicht abſtrakte Reflexion in ſich, ſondern in Anderes. Der Grund iſt das in ſich ſeyende Weſen, und dieſes iſt weſentlich Grund, und Grund iſt es nur in ſofern es Grund von Etwas, von einem Andern iſt.

Zusatz. Wenn vom Grunde gesagt wird, er sey die Einheit der Identität und des Unterschiedes, so ist unter dieser Einheit nicht die abstrakte Identität zu verstehen, da wir sonst nur eine andere Benennung, dem Gedanken nach hingegen nur wieder die, als unwahr erkannte, Verstandesidentität selbst hätten. Man kann deshalb, um jenem Mißverständniß zu begegnen, auch sagen, daß der Grund nicht nur die Einheit, sondern eben sowohl auch der Unterschied der Identität und des Unterschiedes ist. Der Grund, welcher sich uns zunächst als die Aufhebung des Widerspruchs ergab, erscheint hiermit als ein neuer Widerspruch. Als solcher aber ist er nicht das ruhig in sich Beharrende, sondern vielmehr Abstoßen seiner von sich selbst. Der Grund ist nur Grund, in sofern er begründet; das aus dem Grunde Hervorgegangene aber ist er selbst und hierin liegt der Formalismus des Grundes. Das Begründete und der Grund sind ein und derselbe Inhalt, und der Unterschied zwischen beiden ist der bloße Formunterschied der einfachen Beziehung auf sich und der Vermittelung oder des Gesetztseyns. Wenn wir nach den Gründen der Dinge fragen, so ist dieß überhaupt der bereits früher (§. 112. Zusatz) erwähnte Standpunkt der Reflexion; wir wollen die Sache dann gleichsam doppelt sehen, einmal in ihrer Unmittelbarkeit und zweitens in ihrem Grunde, wo sie nicht mehr unmittelbar ist. Dieß ist dann auch der einfache Sinn des sogenannten Denkgesetzes vom zureichenden Grunde, durch welches eben nur ausgesprochen wird, daß die Dinge wesentlich als vermittelt zu betrachten sind. Die formelle Logik giebt übrigens den anderen Wissenschaften bei Aufstellung dieses Denkgesetzes in sofern ein übles Beispiel, als sie verlangt, daß dieselben ihren Inhalt nicht unmittelbar gelten lassen sollen, während sie doch selbst dieses Denkgesetz aufstellt, ohne dasselbe abzuleiten und dessen Vermittelung aufzuzeigen. Mit demselben Recht, mit welchem der Logiker behauptet, unser Denkvermögen sey einmal so beschaffen, daß wir bei Allem nach einem Grund fragen müßten,

könnte dann auch der Mediciner, wenn er gefragt wird, weshalb ein Menſch, der ins Waſſer fällt, ertrinkt, antworten, der Menſch ſey einmal ſo eingerichtet, unterm Waſſer nicht leben zu können, und ebenſo ein Juriſt, welcher gefragt wird, weshalb ein Verbrecher beſtraft wird, die bürgerliche Geſellſchaft ſey einmal ſo beſchaffen, daß Verbrechen nicht unbeſtraft bleiben dürften. Wenn dann aber auch von der an die Logik zu machenden Forderung einer Begründung des Denkgeſetzes vom Grunde abgeſehen wird, ſo hat dieſelbe doch wenigſtens die Frage zu beantworten, was man unter dem Grund zu verſtehen hat. Die gewöhnliche Erklärung: der Grund ſey dasjenige, was eine Folge hat, — erſcheint auf den erſten Anblick einleuchtender und faßlicher, als die im Obigen angegebene Begriffsbeſtimmung. Frägt man indeß weiter, was die Folge ſey und erhält zur Antwort, die Folge ſey dasjenige, was einen Grund hat, ſo zeigt es ſich, daß die Faßlichkeit dieſer Erklärung nur darin beſteht, daß bei derſelben dasjenige vorausgeſetzt wird, was ſich bei uns als das Reſultat einer vorangegangenen Gedankenbewegung ergeben hat. Nun aber iſt das Geſchäft der Logik eben nur dieß, die bloß vorgeſtellten und als ſolche unbegriffenen und unbewieſenen Gedanken, als Stufen des ſich ſelbſt beſtimmenden Denkens aufzuzeigen, womit dieſelben dann zugleich begriffen und bewieſen werden. — Im gewöhnlichen Leben und ebenſo in den endlichen Wiſſenſchaften bedient man ſich ſehr häufig dieſer Reflexionsform, in der Abſicht, durch deren Anwendung dahinter zu kommen, wie es ſich mit den zur Betrachtung gezogenen Gegenſtänden eigentlich verhält. Ob nun ſchon wider dieſe Betrachtungsweiſe, in ſofern es ſich dabei, ſo zu ſagen, nur um den nächſten Hausbedarf des Erkennens handelt, nichts einzuwenden iſt, ſo muß doch zugleich bemerkt werden, daß dieſelbe weder in theoretiſcher, noch in praktiſcher Hinſicht eine definitive Befriedigung zu gewähren vermag und zwar um deswillen, weil der Grund noch keinen an und für ſich beſtimmten Inhalt hat und wir ſomit dadurch, daß wir

Etwas als begründet betrachten, den bloßen Formunterſchied der Unmittelbarkeit und der Vermittelung erhalten. Man ſieht ſo z. B. eine elektriſche Erſcheinung und frägt nach dem Grund derſelben; erhalten wir darauf zur Antwort, die Elektricität ſey der Grund dieſer Erſcheinung, ſo iſt dieſes derſelbe Inhalt, den wir unmittelbar vor uns hatten, nur in die Form eines Innerlichen überſetzt. — Weiter iſt nun aber auch der Grund nicht bloß das einfach mit ſich Identiſche, ſondern auch unterſchieden und es laſſen ſich deshalb für einen und denſelben Inhalt verſchiedene Gründe angeben, welche Verſchiedenheit der Gründe, nach dem Begriff des Unterſchiedes, dann weiter zur Entgegenſetzung in der Form von Gründen *für* und *wider* denſelben Inhalt fortſchreitet. — Betrachten wir z. B. eine Handlung, etwa näher einen Diebſtahl, ſo iſt dieß ein Inhalt, an welchem mehrere Seiten unterſchieden werden können. Es iſt dadurch Eigenthum verletzt worden, der Dieb, welcher in Noth war, hat dadurch aber auch die Mittel zur Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe erhalten und es kann ferner der Fall ſeyn, daß derjenige, welcher beſtohlen worden, keinen guten Gebrauch von ſeinem Eigenthum machte. Es iſt nun zwar richtig, daß die hier ſtattgefundene Eigenthumsverletzung der entſcheidende Geſichtspunkt iſt, vor welchem die übrigen zurücktreten müſſen, allein im Denkgeſetz vom Grunde liegt dieſe Entſcheidung nicht. Zwar iſt nach der gewöhnlichen Faſſung dieſes Denkgeſetzes nicht bloß vom Grunde überhaupt, ſondern vom *zureichenden* Grunde die Rede und man könnte deshalb meinen, die bei der beiſpielsweiſe erwähnten Handlung außer der Eigenthumsverletzung ſonſt noch hervorgehobenen Geſichtspunkte ſeyen wohl Gründe, allein dieſe Gründe ſeyen nicht zureichend. Darüber iſt indeß zu bemerken, daß wenn von einem zureichenden Grund geſprochen wird, dieß Prädikat entweder müßig oder von der Art iſt, daß durch daſſelbe über die Kategorie des Grundes als ſolchen hinausgeſchritten wird. Müßig und tautologiſch iſt das gedachte Prädikat, wenn dadurch nur über-

haupt die Fähigkeit zu begründen ausgedrückt werden ſoll, da der Grund eben nur in ſofern Grund iſt, als er dieſe Fähigkeit beſitzt. Wenn ein Soldat aus der Schlacht entläuft, um ſein Leben zu erhalten, ſo handelt er zwar pflichtwidrig, allein es iſt nicht zu behaupten, daß der Grund, der ihn ſo zu handeln beſtimmt hat, nicht zureichend wäre, da er ſonſt auf ſeinem Poſten geblieben ſeyn würde. Ferner muß nun aber auch geſagt werden, daß ſowie einerſeits alle Gründe zureichen, ebenſo andererſeits kein Grund als ſolcher zureicht und zwar um deswillen, weil, wie oben bereits bemerkt wurde, der Grund noch keinen an und für ſich beſtimmten Inhalt hat und ſomit nicht ſelbſtthätig und hervorbringend iſt. Als ſolcher an und für ſich beſtimmter und ſomit ſelbſtthätiger Inhalt wird ſich uns demnächſt der Begriff ergeben, und dieſer iſt es, um den es ſich bei Leibnitz handelt, wenn derſelbe vom zureichenden Grunde ſpricht und darauf dringt, die Dinge unter dieſem Geſichtspunkt zu betrachten. Leibnitz hat dabei zunächſt die noch heut zu Tage bei Vielen ſo beliebte, bloß mechaniſche Auffaſſungsweiſe vor Augen, welche er mit Recht für unzureichend erklärt. So iſt es z. B. eine bloß mechaniſche Auffaſſung, wenn der organiſche Proyeß des Blutumlaufs bloß auf die Kontraktion des Herzens zurückgeführt wird, und ebenſo mechaniſch ſind jene Strafrechtstheorieen, welche die Unſchädlichmachung, die Abſchreckung oder andere dergleichen äußerliche Gründe als Zweck der Strafe betrachten. Man thut Leibnitz in der That ſehr Unrecht, wenn man meint, daß derſelbe ſich mit etwas ſo Dürftigem, wie dieß das formelle Denkgeſetz vom Grunde iſt, begnügt habe. Die von ihm geltend gemachte Betrachtungsweiſe iſt gerade das Gegentheil von jenem Formalismus, der, wo es ſich um ein begreifendes Erkennen handelt, es mit bloßen Gründen ſein Bewenden haben läßt. Leibnitz ſtellt in dieſer Hinſicht causas efficientes und causas finales einander gegenüber und macht die Forderung, nicht bei den erſteren ſtehen zu bleiben, ſondern zu

den letzteren hindurch zu dringen. Nach dieſem Unterſchied würden z. B. Licht, Wärme, Feuchtigkeit zwar als causae efficientes, nicht aber als causa finalis des Wachsthums der Pflanzen zu betrachten ſeyn, welche causa finalis dann eben nichts Anderes iſt, als der Begriff der Pflanze ſelbſt. — Es kann hier noch bemerkt werden, daß das Stehenbleiben bei bloßen Gründen, namentlich auf dem Gebiet des Rechtlichen und Sittlichen, überhaupt der Standpunkt und das Prinzip der Sophiſten iſt. Wenn von Sophiſtik geſprochen wird, ſo pflegt man darunter häufig bloß eine ſolche Betrachtungsweiſe zu verſtehen, bei welcher es darum zu thun iſt, das Rechte und das Wahre zu verdrehen und überhaupt die Dinge in einem falſchen Lichte darzuſtellen. Dieſe Tendenz liegt indeß nicht unmittelbar in der Sophiſtik, deren Standpunkt zunächſt kein anderer, als der des Raiſonnements iſt. Die Sophiſten ſind bei den Griechen aufgetreten zu einer Zeit, als dieſen auf dem religiöſen und auf dem ſittlichen Gebiet die bloße Autorität und das Herkommen nicht mehr genügte und ſie das Bedürfniß empfanden, ſich deſſen, was ihnen gelten ſollte, als eines durch das Denken vermittelten Inhalts bewußt zu werden. Dieſer Forderung ſind die Sophiſten dadurch entgegen gekommen, daß ſie Anweiſung dazu ertheilten, die verſchiedenen Geſichtspunkte aufzuſuchen, unter denen ſich die Dinge betrachten laſſen, welche verſchiedenen Geſichtspunkte dann zunächſt eben nichts Anderes als Gründe ſind. Da nun, wie vorher bemerkt wurde, der Grund noch keinen an und für ſich beſtimmten Inhalt hat und für das Unſittliche und Widerrechtliche nicht minder, als für das Sittliche und Rechtliche Gründe aufzufinden ſind, ſo fällt die Entſcheidung darüber, welche Gründe gelten ſollen, in das Subjekt und es kömmt auf deſſen individuelle Geſinnung und Abſichten an, wofür daſſelbe ſich entſcheidet. Hiermit iſt dann der objektive Boden des an und für ſich Gültigen, von Allen Anerkannten untergraben und dieſe negative Seite der Sophiſtik iſt es welche dieſelbe verdien-

termaaßen in den vorher erwähnten übeln Ruf gebracht hat. Sokrates hat bekanntlich die Sophiſten überall bekämpft, jedoch nicht dadurch, daß er dem Raiſonnement derſelben nur ohne Weiteres die Autorität und das Herkommen entgegengeſtellt, ſondern vielmehr dadurch, daß er die Haltloſigkeit der bloßen Gründe dialektiſch aufgezeigt und dagegen das Gerechte und das Gute, überhaupt das Allgemeine oder den Begriff des Willens geltend gemacht hat. Wenn heut zu Tage nicht nur in Erörterungen über weltliche Dinge, ſondern auch in Predigten oft vorzugsweiſe nur raiſonnirend zu Werke gegangen wird, und ſo z. B. alle möglichen Gründe zur Dankbarkeit gegen Gott beigebracht werden, ſo würden Sokrates und eben ſo Platon keinen Anſtand genommen haben, dergleichen für Sophiſterei zu erklären, da es, wie geſagt, bei dieſer zunächſt nicht um den Inhalt zu thun iſt, welcher immerhin der wahrhafte ſeyn kann, ſondern um die Form der Gründe, durch welche Alles vertheidigt, aber auch Alles angegriffen werden kann. In unſerer reflexionsreichen und raiſonnirenden Zeit muß es Einer noch nicht weit gebracht haben, der nicht für Alles, auch für das Schlechteſte und Verkehrteſte einen guten Grund anzugeben weiß. Alles, was in der Welt verdorben worden iſt, das iſt aus guten Gründen verdorben worden. Wenn auf Gründe provocirt wird, ſo iſt man zunächſt geneigt, davor zurückzutreten, hat man dann aber die Erfahrung gemacht, wie es ſich damit verhält, ſo wird man hartherig dagegen und läßt ſich dadurch nicht weiter imponiren.

§. 122.

Das Weſen iſt zunächſt Scheinen und Vermittelung in ſich; als Totalität der Vermittlung iſt ſeine Einheit mit ſich nun geſetzt als das ſich Aufheben des Unterſchiedes und damit der Vermittlung. Dieß iſt alſo die Wiederherſtellung der Unmittelbarkeit oder des Seyns, aber des Seyns, in ſofern es durch das Aufheben der Vermittelung vermittelt iſt; — die Exiſtenz.

Der Grund hat noch keinen an und für ſich beſtimmten Inhalt, noch iſt er Zweck, daher iſt er nicht thätig, noch hervorbringend; ſondern eine Exiſtenz geht aus dem Grunde nur hervor. Der beſtimmte Grund iſt darum etwas Formelles; irgend eine Beſtimmtheit, in ſofern ſie als bezogen auf ſich ſelbſt, als Affirmation geſetzt wird, im Verhältniß zu der damit zuſammenhängenden unmittelbaren Exiſtenz. Er iſt eben damit, daß er Grund iſt, auch ein guter Grund, denn Gut heißt ganz abſtrakt auch nicht mehr als ein Affirmatives, und jede Beſtimmtheit iſt gut, die in irgend einer Weiſe als ein zugeſtanden Affirmatives ausgeſprochen werden kann. Ein Grund kann daher für Alles gefunden und angegeben werden, und ein guter Grund (z. B. guter Beweggrund zu handeln) kann etwas bewirken oder auch nicht, eine Folge haben oder auch nicht. Beweggrund, der etwas bewirkt, wird er z. B. durch die Aufnahme in einen Willen, der ihn erſt zum thätigen und einer Urſache macht.

b. Die Exiſtenz.

§. 123.

Die Exiſtenz iſt die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-ſich und der Reflexion-in-Anderes. Sie iſt daher die unbeſtimmte Menge von Exiſtirenden als in-ſich-reflektirten, die zugleich eben ſo ſehr in-anderes-ſcheinen, relativ ſind, und eine Welt gegenſeitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zuſammenhangs von Gründen und Begründeten bilden. Die Gründe ſind ſelbſt Exiſtenzen, und die Exiſtirenden ebenſo nach vielen Seiten hin Gründe ſowohl als Begründete.

Zuſatz. Der Ausdruck Exiſtenz (abgeleitet von existere) deutet auf ein Hervorgegangenſeyn und die Exiſtenz iſt das aus dem Grunde hervorgegangene, durch Aufhebung der Vermittelung wiederhergeſtellte Seyn. Das Weſen, als das aufgehobene

Seyn, hat ſich uns zunächſt als Scheinen in ſich erwieſen und die Beſtimmungen dieſes Scheinens ſind die Identität, der Unterſchied und der Grund. Dieſer iſt die Einheit der Identität und des Unterſchiedes, und als ſolche zugleich Unterſcheiden ſeiner von ſich ſelbſt. Nun aber iſt das vom Grund Unterſchiedene eben ſo wenig der bloße Unterſchied, als er ſelbſt die abſtrakte Identität iſt. Der Grund iſt das Aufheben ſeiner ſelbſt und das, wozu er ſich aufhebt, das Reſultat ſeiner Negation iſt die Exiſtenz. Dieſe als das aus dem Grund Hervorgegangene enthält denſelben in ſich und der Grund bleibt nicht hinter der Exiſtenz zurück, ſondern es iſt eben nur dieß ſich aufzuheben und in Exiſtenz zu überſetzen. Dieß findet ſich dann auch in ſofern im gewöhnlichen Bewußtſeyn, daß, wenn wir den Grund von Etwas betrachten, dieſer Grund nicht ein abſtrakt Innerliches, ſondern vielmehr ſelbſt wieder ein Exiſtirendes iſt. So betrachten wir z. B. als Grund einer Feuersbrunſt den Blitzſtrahl, welcher ein Gebäude in Brand geſetzt hat, und ebenſo als Grund der Verfaſſung eines Volkes, deſſen Sitten und Lebensverhältniſſe. Dieß iſt nun überhaupt die Geſtalt, unter welcher ſich die exiſtirende Welt der Reflexion zunächſt präſentirt, als eine unbeſtimmte Menge von Exiſtirenden, die ſich, als zugleich in ſich und in Anderes reflektirt, zu einander gegenſeitig als Grund und als Begründetes verhalten. In dieſem bunten Spiel der Welt, als des Inbegriffs des Exiſtirenden, zeigt ſich zunächſt nirgends ein feſter Halt, Alles erſcheint hier nur als ein Relatives, bedingt durch Anderes und ebenſo Anderes bedingend. Der reflektirende Verſtand macht es ſich zum Geſchäft, dieſe allſeitigen Beziehungen zu ermitteln und zu verfolgen, allein die Frage nach einem Endzweck bleibt dabei unbeantwortet und das Bedürfniß der begreifenden Vernunft ſchreitet deshalb mit der weiten Entwickelung der logiſchen Idee über dieſen Standpunkt der bloßen Relativität hinaus.

§. 124.

Die Reflexion-in-Anderes des Exiſtirenden iſt aber ungetrennt von der Reflexion-in-ſich; der Grund iſt ihre Einheit, aus der die Exiſtenz hervorgegangen iſt. Das Exiſtirende enthält daher die Relativität und ſeinen mannigfachen Zuſammenhang mit andern Exiſtirenden an ihm ſelbſt, und iſt in ſich als Grund reflektirt. So iſt das Exiſtirende Ding.

Das Ding-an-ſich, das in der Kantiſchen Philoſophie ſo berühmt geworden, zeigt ſich hier in ſeiner Entſtehung, nämlich als die abſtrakte Reflexion-in-ſich, an der gegen die Reflexion-in-anderes und gegen die unterſchiedenen Beſtimmungen überhaupt als an der leeren Grundlage derſelben feſtgehalten wird.

Zuſatz. Wenn behauptet wird, daß das Ding-an-ſich unerkennbar ſey, ſo iſt dieß in ſofern zuzugeben, als man unter dem Erkennen das Auffaſſen eines Gegenſtandes in ſeiner konkreten Beſtimmtheit zu verſtehen hat, das Ding-an-ſich aber nichts Anderes iſt, als das ganz abſtrakte und unbeſtimmte Ding überhaupt. Mit demſelben Recht übrigens, mit welchem vom Ding-an-ſich geſprochen wird, wäre auch von der Qualität-an-ſich, von der Quantität-an-ſich und ebenſo weiter von allen übrigen Kategorien zu ſprechen und würden darunter dieſe Kategorien in ihrer abſtrakten Unmittelbarkeit, d. h. abgeſehen von ihrer Entwickelung und innerer Beſtimmtheit zu verſtehen ſeyn. Es iſt in ſofern als eine Willkühr des Verſtandes zu betrachten, wenn gerade nur das Ding in ſeinem An-ſich fixirt wird. Weiter pflegt nun aber auch das An-ſich auf den Inhalt der natürlichen ſowohl, als auch der geiſtigen Welt angewendet, und demgemäß z. B. von der Elektricität oder von der Pflanze an ſich und ebenſo vom Menſchen oder vom Staat an ſich geſprochen, und unter dem An-ſich dieſer Gegenſtände das Rechte und Eigentliche derſelben verſtanden zu werden. Hiermit verhält es ſich nicht anders, wie mit dem Ding-an-ſich

überhaupt und zwar näher ſo, daß, wenn bei dem bloßen An-ſich der Gegenſtände ſtehen geblieben wird, dieſelben nicht in ihrer Wahrheit, ſondern in der einſeitigen Form der bloßen Abſtraktion aufgefaßt werden. So iſt z. B. der Menſch-an-ſich das Kind, deſſen Aufgabe darin beſteht, nicht in dieſem abſtrakten und unentwickelten An-ſich zu verharren, ſondern das was es zunächſt nur an-ſich iſt — nämlich ein freies und vernünftiges Weſen — auch für-ſich zu werden. Ebenſo iſt der Staat-an-ſich der noch unentwickelte, patriarchaliſche Staat, in welchem die im Begriff des Staats liegenden verſchiedenen politiſchen Funktionen noch nicht zu ihrer begriffsmäßigen Konſtituirung gelangt ſind. In demſelben Sinn kann auch der Keim als die Pflanze-an-ſich betrachtet werden. Aus dieſen Beiſpielen iſt zu entnehmen, daß man ſich ſehr im Irrthum befindet, wenn man meint, das An-ſich der Dinge oder das Ding-an-ſich überhaupt ſey etwas für unſer Erkennen Unzugängliches. Alle Dinge ſind zunächſt an-ſich, allein es hat dabei nicht ſein Bewenden, und ſo wie der Keim, welcher die Pflanze an-ſich iſt, nur dieß iſt ſich zu entwickeln, ſo ſchreitet auch das Ding überhaupt über ſein bloßes An-ſich, als die abſtrakte Reflexion in ſich, dazu fort ſich auch als Reflexion in Anderes zu erweiſen und ſo hat es Eigenſchaften.

c. Das Ding.

§. 125.

Das Ding iſt die Totalität als die in Einem geſetzte Entwicklung der Beſtimmungen des Grundes und der Exiſtenz. Es hat nach dem einen ſeiner Momente der Reflexion-in-Anderes die Unterſchiede an ihm, wonach es ein beſtimmtes und konkretes Ding iſt. α) Dieſe Beſtimmungen ſind von einander verſchieden; an dem Dinge, nicht an ihnen ſelbſt, haben ſie ihre Reflexion-in-ſich. Sie ſind Eigenſchaften des Dings, und ihre Beziehung auf daſſelbe iſt das Haben.

Haben tritt als Beziehung an die Stelle des Seyns. Etwas hat zwar auch Qualitäten an ihm, aber diese Uebertragung des Habens auf das Seyende ist ungenau, weil die Bestimmtheit als Qualität unmittelbar eins mit dem Etwas ist und Etwas aufhört zu seyn, wenn es seine Qualität verliert. Das Ding aber ist die Reflexion-in-sich, als die von dem Unterschiede, seinen Bestimmungen, auch unterschiedene Identität. — Das Haben wird in vielen Sprachen zur Bezeichnung der Vergangenheit gebraucht, — mit Recht, indem die Vergangenheit das aufgehobene Seyn, und der Geist deren Reflexion-in-sich ist, worin sie allein noch Bestehen hat, der aber dieses in ihm aufgehobene Seyn auch von sich unterscheidet.

Zusatz. Am Dinge rekurriren die sämmtlichen Reflexionsbestimmungen als existirend. So ist das Ding, zunächst als Ding-an-sich, das mit sich Identische. Die Identität aber ist, wie wir gesehen haben, nicht ohne den Unterschied und die Eigenschaften, welche das Ding hat, sind der existirende Unterschied, in der Form der Verschiedenheit. Während früher die Verschiedenen sich als gegeneinander gleichgültig erwiesen und die Beziehung derselben auf einander nur durch die ihnen äußerliche Vergleichung gesetzt wurde, so haben wir nunmehr am Dinge ein Band, welches die verschiedenen Eigenschaften unter einander verknüpft. Uebrigens ist die Eigenschaft nicht mit der Qualität zu verwechseln. Man sagt zwar auch, Etwas habe Qualitäten. Diese Bezeichnung ist indeß in sofern unpassend, als das Haben eine Selbstständigkeit andeutet, die dem mit seiner Qualität unmittelbar identischen Etwas noch nicht zukömmt. Etwas ist das, was es ist nur durch seine Qualität, wohingegen das Ding zwar gleichfalls nur existirt, in sofern es Eigenschaften hat, jedoch nicht an diese oder jene bestimmte Eigenschaft gebunden ist und somit auch dieselbe verlieren kann, ohne daß es deshalb aufhört das zu seyn, was es ist.

§. 126.

β) Die Reflexion-in-Anderes ist aber auch im Grunde unmittelbar an ihr selbst die Reflexion-in-sich, daher sind die Eigenschaften eben so sehr mit sich identisch, selbstständig und von ihrem Gebundenseyn an das Ding befreit. Weil sie aber die von einander unterschiedenen Bestimmtheiten des Dinges als reflektirt-in-sich sind, sind sie nicht selbst Dinge als welche konkret sind, sondern in sich reflektirte Existenzen als abstrakte Bestimmtheiten, Materien.

Die Materien, z. B. magnetische, elektrische Materien, werden auch nicht Dinge genannt. — Sie sind die eigentlichen Qualitäten, eins mit ihrem Seyn, die zur Unmittelbarkeit als einem Seyn, welches ein reflektirtes, Existenz ist, gelangte Bestimmtheit.

Zusatz. Die Verselbstständigung der Eigenschaften, welche das Ding hat, zu Materien oder Stoffen, aus welchen dasselbe besteht, ist zwar im Begriff des Dinges begründet und findet sich deshalb auch in der Erfahrung, allein es ist ebenso gedanken- als erfahrungswidrig daraus, daß gewisse Eigenschaften eines Dinges, wie z. B. die Farbe, der Geruch u. s. w. sich als besonderer Farbestoff, Riechstoff u. s. w. darstellen lassen, zu folgern, daß damit Alles abgethan sey und daß man, um dahinter zu kommen, wie es sich mit den Dingen eigentlich verhalte, weiter nichts zu thun habe, als dieselben in die Stoffe zu zerlegen, aus denen dieselben zusammengesetzt sind. Dieses Zerlegen in selbstständige Stoffe findet seine eigentliche Stelle nur in der unorganischen Natur und der Chemiker befindet sich in seinem Recht, wenn er z. B. das Küchensalz oder den Gips in ihre Stoffe zerlegt und dann sagt, jenes bestehe aus Salzsäure und Natron und dieser aus Schwefelsäure und Kalk. Ebenso betrachtet dann auch die Geognosie mit Recht den Granit als aus Quarz, Feldspath und Glimmer zusammengesetzt. Diese Stoffe, aus denen das Ding besteht, sind dann zum Theil selbst wieder

Dinge, die als solche abermals in abstraktere Stoffe zerlegt werden können, wie z. B. die Schwefelsäure, welche aus Schwefel und aus Sauerstoff besteht. Während nun dergleichen Stoffe oder Materien thatsächlich als für sich bestehend dargestellt werden können, so geschieht es auch häufig, daß andere Eigenschaften der Dinge gleichfalls als besondere Materien betrachtet werden, denen gleichwohl diese Selbstständigkeit nicht zukömmt. So spricht man z. B. von Wärmestoff, von elektrischer und von magnetischer Materie, welche Stoffe und Materien indeß als bloße Fictionen des Verstandes zu betrachten sind. Es ist dieß überhaupt die Weise der abstrakten Verstandesreflexion, einzelne Kategorieen, die nur als bestimmte Entwickelungsstufen der Idee ihre Gültigkeit haben, willkührlich zu ergreifen und diese dann, wie es heißt zum Behuf der Erklärung, jedoch im Widerspruch mit der unbefangenen Anschauung und Erfahrung, dergestalt zu handhaben, daß alle zur Betrachtung gezogenen Gegenstände darauf zurückgeführt werden. So wird dann auch das Bestehen des Dinges aus selbstständigen Stoffen vielfältig auf solchen Gebieten zur Anwendung gebracht, wo dasselbe keine Gültigkeit mehr hat. Schon innerhalb der Natur, beim organischen Leben, erweist sich diese Kategorie als ungenügend. Man sagt wohl, dieses Thier besteht aus Knochen, Muskeln, Nerven u. s. w., allein es leuchtet unmittelbar ein, daß es damit eine andere Bewandniß hat, als mit dem Bestehen eines Stücks Granit aus den vorhergenannten Stoffen. Diese Stoffe verhalten sich vollkommen gleichgültig gegen ihre Vereinigung und können auch ebenso gut ohne dieselbe bestehen, wohingegen die verschiedenen Theile und Glieder des organischen Leibes nur in ihrer Vereinigung ihr Bestehen haben und getrennt von einander aufhören als solche zu existiren.

§. 127.

Die **Materie** ist so die **abstrakte** oder unbestimmte Reflexion-in-**Anderes**, oder die Reflexion-in-sich zugleich als

beſtimmte; ſie iſt daher die daſeyende Dingheit, das Beſtehen des Dings. Das Ding hat auf dieſe Weiſe an den Materien ſeine Reflexion-in-ſich (das Gegentheil von §. 125.), beſteht nicht an ihm ſelbſt, ſondern aus den Materien, und iſt nur deren oberflächlicher Zuſammenhang, eine äußerliche Verknüpfung derſelben.

§. 128.

γ) Die Materie iſt als die unmittelbare Einheit der Exiſtenz mit ſich auch gleichgültig gegen die Beſtimmtheit; die vielen verſchiedenen Materien gehen daher in die Eine Materie, die Exiſtenz in der Reflexionsbeſtimmung der Identität zuſammen, welcher gegenüber dieſe unterſchiedenen Beſtimmtheiten und deren äußerliche Beziehung, die ſie im Ding aufeinander haben, die Form ſind, — die Reflexionsbeſtimmung des Unterſchiedes, aber als exiſtirend und als Totalität.

Dieſe Eine, beſtimmungsloſe Materie iſt auch daſſelbe, was das Ding-an-ſich, nur dieſes als in ſich ganz abſtraktes, jene als an ſich auch für-anderes, zunächſt für die Form ſeyendes.

Zuſatz. Die verſchiedenen Materien, aus denen das Ding beſteht, ſind an ſich die eine daſſelbe was die andere iſt. Wir erhalten hiermit die eine Materie überhaupt, an welcher der Unterſchied als derſelben äußerlich, d. h. als bloße Form geſetzt iſt. Die Auffaſſung der Dinge als ſämmtlich die eine und ſelbe Materie zur Grundlage habend und bloß äußerlich, ihrer Form nach verſchieden, iſt dem reflektirenden Bewußtſeyn ſehr geläufig. Die Materie gilt hierbei als an ſich durchaus unbeſtimmt, jedoch aller Beſtimmung fähig und zugleich ſchlechthin permanent und in allem Wechſel und aller Veränderung ſich ſelbſt gleichbleibend. Dieſe Gleichgültigkeit der Materie gegen beſtimmte Formen findet ſich nun allerdings in endlichen Dingen; ſo iſt es z. B. einem Marmorblock gleichgültig, ob demſelben die Form dieſer oder jener Statue oder auch einer Säule

gegeben wird. Dabei iſt jedoch nicht zu überſehen, daß ſolche Materie, wie ein Marmorblock, nur relativ (in Beziehung auf den Bildhauer) gegen die Form gleichgültig, jedoch keineswegs überhaupt formlos iſt. Der Mineralog betrachtet demgemäß auch den nur relativ formloſen Marmor als eine beſtimmte Stein-Formation, in ſeinem Unterſchied von anderen ebenſo beſtimmten Formationen, wie z. B. Sandſtein, Porphyr u. dergl. Es iſt ſomit nur der abſtrahirende Verſtand, welcher die Materie in ihrer Iſolirung und als an ſich formlos fixirt, wohingegen in der That der Gedanke der Materie das Prinzip der Form durchaus in ſich ſchließt und darum auch in der Erfahrung nirgends eine formloſe Materie als exiſtirend vorkömmt. Die Auffaſſung der Materie als urſprünglich vorhanden und als an ſich formlos iſt übrigens ſehr alt und begegnet uns ſchon bei den Griechen, zunächſt in der mythiſchen Geſtalt des Chaos, welches als die formloſe Grundlage der exiſtirenden Welt vorgeſtellt wird. In der Konſequenz dieſer Vorſtellung liegt es dann, Gott nicht als den Erſchaffer der Welt, ſondern als bloßen Weltbildner, als Demiurgen, zu betrachten. Die tiefere Anſchauung iſt dagegen dieſe, daß Gott die Welt aus Nichts erſchaffen habe, womit dann überhaupt ausgeſprochen iſt, einerſeits, daß der Materie als ſolcher keine Selbſtſtändigkeit zukömmt, und andererſeits, daß die Form nicht von außen an die Materie gelangt, ſondern, als Totalität, das Prinzip der Materie in ſich ſelbſt trägt welche freie und unendliche Form ſich uns demnächſt als der Begriff ergeben wird.

§. 129.

Das Ding zerfällt ſo in Materie und Form, deren jedes die Totalität der Dingheit und ſelbſtſtändig für ſich iſt. Aber die Materie, welche die poſitive, unbeſtimmte Exiſtenz ſeyn ſoll, enthält als Exiſtenz eben ſowohl die Reflexion-in-Anderes als das In-ſich-ſeyn; als Einheit dieſer Beſtimmungen iſt ſie ſelbſt die Totalität der Form. Die Form aber enthält ſchon als To-

talität der Beſtimmungen die Reflexion-in-ſich, oder als ſich auf ſich beziehende Form hat ſie das, was die Beſtimmung der Materie ausmachen ſoll. Beide ſind an-ſich daſſelbe. Dieſe ihre Einheit geſetzt iſt überhaupt die Beziehung der Materie und Form, welche ebenſo unterſchieden ſind.

§. 130.

Das Ding als dieſe Totalität iſt der Widerſpruch, nach ſeiner negativen Einheit die Form zu ſeyn, in der die Materie beſtimmt und zu Eigenſchaften herabgeſetzt iſt (§. 125.), und zugleich aus Materien zu beſtehen, die in der Reflexion des Dings-in-ſich zugleich ebenſo ſelbſtſtändige als negirte ſind. Das Ding iſt ſo die weſentliche Exiſtenz als eine ſich in ſich ſelbſt aufhebende zu ſeyn, iſt Erſcheinung.

Die im Ding ebenſo geſetzte Negation als Selbſtſtändigkeit der Materien kommt in der Phyſik als die Poroſität vor. Jede der vielen Materien (Färbeſtoff, Riechſtoff und andere Stoffe, nach einigen darunter auch Schallſtoff, dann ohnehin Wärmeſtoff, elektriſche Materie u. ſ. w.) iſt auch negirt, und in dieſer ihrer Negation, ihren Poren, ſind die vielen andern ſelbſtſtändigen Materien, die ebenſo porös ſind, und in ſich die andern ſo gegenſeitig exiſtiren laſſen. Die Poren ſind nichts Empiriſches, ſondern Erdichtungen des Verſtandes, der das Moment der Negation der ſelbſtſtändigen Materien auf dieſe Weiſe vorſtellt, und die weitere Ausbildung der Widerſprüche mit jener nebuloſen Verwirrung, in der alle ſelbſtſtändig und alle in einander ebenſo negirt ſind, deckt. — Wenn auf gleiche Weiſe im Geiſte die Vermögen oder Thätigkeiten hypoſtaſirt werden, ſo wird ihre lebendige Einheit ebenſo zur Verwirrung des Einwirkens der einen in die andere.

Wie die Poren (von den Poren im Organiſchen, denen des Holzes, der Haut iſt nicht die Rede, ſondern von denen in den ſogenannten Materien, wie im Färbeſtoff, Wärmeſtoff u. ſ. f. oder in den Metallen, Kryſtallen u. dgl.) nicht in der Beob-

achtung ihrer Bewährung haben, ſo iſt auch die Materie ſelbſt, ferner eine von ihr getrennte Form, zunächſt das Ding und das Beſtehen deſſelben aus Materien, oder daß es ſelbſt beſteht und nur Eigenſchaften hat, — Produkt des reflektirenden Verſtandes, der indem er beobachtet und das anzugeben vorgiebt, was er beobachte, vielmehr eine Metaphyſik hervorbringt, die nach allen Seiten Widerſpruch iſt, der ihm jedoch verborgen bleibt.

B.
Die Erſcheinung.

§. 131.

Das Weſen muß erſcheinen. Sein Scheinen in ihm iſt das Aufheben ſeiner zur Unmittelbarkeit, welche als Reflexion-in-ſich ſo Beſtehen (Materie) iſt, als ſie Form, Reflexion-in-Anderes, ſich aufhebendes Beſtehen iſt. Das Scheinen iſt die Beſtimmung, wodurch das Weſen nicht Seyn, ſondern Weſen iſt, und das entwickelte Scheinen iſt die Erſcheinung. Das Weſen iſt daher nicht hinter oder jenſeits der Erſcheinung, ſondern dadurch, daß das Weſen es iſt, welches exiſtirt, iſt die Exiſtenz Erſcheinung.

Zuſatz. Die Exiſtenz geſetzt in ihrem Widerſpruch iſt die Erſcheinung. Dieſe iſt nicht mit dem bloßen Schein zu verwechſeln. Der Schein iſt die nächſte Wahrheit des Seyns oder der Unmittelbarkeit. Das Unmittelbare iſt nicht dasjenige, was wir an ihm zu haben meinen, nicht ein Selbſtſtändiges und auf ſich Beruhendes, ſondern nur Schein und als ſolcher iſt daſſelbe zuſammengefaßt in die Einfachheit des in ſich ſeyenden Weſens. Dieſes iſt zunächſt Totalität des Scheinens in ſich, bleibt dann aber nicht bei dieſer Innerlichkeit ſtehen, ſondern tritt als Grund heraus in die Exiſtenz, welche, als ihren Grund nicht in ſich ſelbſt, ſondern in einem Anderen habend, eben nur Erſcheinung iſt. Wenn wir von der Erſcheinung ſprechen, ſo verbinden wir

damit die Vorstellung einer unbestimmten Mannigfaltigkeit existirender Dinge, deren Seyn schlechthin nur Vermittelung ist und welche somit nicht auf sich selbst beruhen, sondern nur als Momente ihre Gültigkeit haben. Hierin liegt nun aber auch zugleich, daß das Wesen nicht hinter oder jenseits der Erscheinung verbleibt, sondern vielmehr gleichsam die unendliche Güte ist, seinen Schein in die Unmittelbarkeit zu entlassen und ihm die Freude des Daseyns zu gönnen. Die hiermit gesetzte Erscheinung steht nicht auf eignen Füßen und hat ihr Seyn nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen. Gott, als das Wesen, sowie er die Güte ist, dadurch, daß er den Momenten seines Scheinens in sich Existenz verleiht, eine Welt zu erschaffen, erweist sich zugleich als die Macht über dieselbe und als die Gerechtigkeit, den Inhalt dieser existirenden Welt, in sofern dieselbe für sich existiren will, als bloße Erscheinung zu manifestiren. —

Die Erscheinung ist überhaupt eine sehr wichtige Stufe der logischen Idee, und man kann sagen, daß die Philosophie sich vom gemeinen Bewußtseyn dadurch unterscheidet, daß sie dasjenige, was diesem als ein Seyendes und Selbstständiges gilt, als bloße Erscheinung betrachtet. Dabei kommt es indeß darauf an, daß die Bedeutung der Erscheinung gehörig aufgefaßt wird. Wenn nämlich von Etwas gesagt wird, daß es nur Erscheinung sey, so kann dieß so mißverstanden werden, als ob in Vergleichung mit diesem nur Erscheinenden das Seyende oder Unmittelbare das Höhere sey. In der That verhält es sich gerade umgekehrt, so nämlich, daß die Erscheinung ein Höheres ist als das bloße Seyn. Die Erscheinung ist überhaupt die Wahrheit des Seyns und eine reichere Bestimmung als dieses, in sofern dieselbe die Momente der Reflexion in sich und der Reflexion in Anderes in sich vereinigt enthält, wohingegen das Seyn oder die Unmittelbarkeit, noch das einseitig Beziehungslose und (scheinbar) nur auf sich Beruhende ist. Weiter deutet dann

aber jenes Nur der Erſcheinung allerdings auf einem Mangel und dieſer beſteht darin, daß die Erſcheinung noch dieß in ſich Gebrochene, ſeinen Halt nicht in ſich ſelbſt Habende iſt. Das Höhere als die bloße Erſcheinung iſt zunächſt die Wirklichkeit, von welcher, als der dritten Stufe des Weſens, hinterher gehandelt werden wird. — In der Geſchichte der neueren Philoſophie iſt es Kant, welchem das Verdienſt gebührt, den vorher erwähnten Unterſchied zwiſchen dem gemeinen und dem philoſophiſchen Bewußtſeyn zuerſt wieder geltend gemacht zu haben. Kant iſt indeß in ſofern noch auf halbem Wege ſtehen geblieben, als er die Erſcheinung nur im ſubjektiven Sinn aufgefaßt und außer derſelben das abſtrakte Weſen als das unſerm Erkennen unzugängliche Ding an ſich feſtgehalten hat. Nur Erſcheinung zu ſeyn, dieß iſt die eigene Natur der unmittelbar gegenſtändlichen Welt ſelbſt, und indem wir dieſelbe als ſolche wiſſen, ſo erkennen wir damit zugleich das Weſen, welches nicht hinter oder jenſeits der Erſcheinung bleibt, ſondern eben dadurch ſich als Weſen manifeſtirt, daß es dieſelbe zur bloßen Erſcheinung herabſetzt. — Es iſt übrigens dem unbefangenen Bewußtſeyn, bei ſeinem Verlangen nach einer Totalität, nicht zu verargen, wenn daſſelbe Anſtand nimmt, ſich bei der Behauptung des ſubjektiven Idealismus, daß wir es ſchlechthin bloß mit Erſcheinungen zu thun haben, zu beruhigen. Nur widerſetzt es dieſem unbefangenen Bewußtſeyn, indem es ſich darum begnügt, die Objektivität des Erkennens zu retten, leicht, daß es zur abſtrakten Unmittelbarkeit zurückkehrt und dieſe eher Weiteres als das Wahre und Wirkliche feſthält. Fichte hat in einer kleinen Schrift unter dem Titel: „Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Weſen der neueſten Philoſophie; ein Verſuch, den Leſer zum Verſtehen zu zwingen" den Gegenſatz zwiſchen dem ſubjektiven Idealismus und dem unmittelbaren Bewußtſeyn, in der Form eines Geſprächs zwiſchen dem Autor und dem Leſer in populärer Form abgehandelt und ſich bemüht, die Berechtigung

des ſubjektiv idealiſtiſchen Standpunktes nachzuweiſen. In dieſem Geſpräch klagt der Leſer dem Autor ſeine Noth, daß es ihm durchaus nicht gelingen wolle, ſich auf jenen Standpunkt zu verſetzen, und äußert ſich troſtlos darüber, daß die Dinge, die ihn umgeben, nicht wirkliche Dinge, ſondern bloß Erſcheinungen ſeyn ſollen. Dieſe Betrübniß iſt in ſofern allerdings dem Leſer nicht zu verdenken, als ihm zugemuthet wird, ſich als in einen undurchdringlichen Kreis bloß ſubjektiver Vorſtellungen eingebannt zu betrachten; übrigens muß indeß, abgeſehen von der bloß ſubjektiven Auffaſſung der Erſcheinung, geſagt werden, daß wir alle Urſache haben, zufrieden damit zu ſeyn, daß wir an den Dingen, welche uns umgeben, es bloß mit Erſcheinungen und nicht mit feſten und ſelbſtſtändigen Exiſtenzen zu thun haben, da wir in dieſem Fall ſowohl leiblich als geiſtig alsbald verhungern würden.

a. Die Welt der Erſcheinung.

§. 132.

Das Erſcheinende exiſtirt ſo, daß ſein **Beſtehen** unmittelbar aufgehoben, dieſes nur Ein Moment der Form ſelbſt iſt; die Form befaßt das Beſtehen oder die Materie als eine ihrer Beſtimmungen in ſich. Das Erſcheinende hat ſo ſeinen Grund in dieſer als ſeinem Weſen, ſeiner Reflexion-in-ſich gegen ſeine Unmittelbarkeit, aber damit nur in einer andern Beſtimmtheit der Form. Dieſer ſein Grund iſt eben ſo ſehr ein Erſcheinendes, und die Erſcheinung geht ſo zu einer unendlichen Vermittlung des Beſtehens durch die Form, ſomit ebenſo durch Nichtbeſtehen fort. Dieſe unendliche Vermittlung iſt zugleich eine Einheit der Beziehung auf ſich; und die Exiſtenz zu einer **Totalität** und **Welt** der Erſcheinung, der reflektirten Endlichkeit, entwickelt.

b. Inhalt und Form.

§. 133.

Das Außereinander der Welt der Erſcheinung iſt Totalität

und iſt ganz in ihrer Beziehung-auf-ſich enthalten. Die Beziehung der Erſcheinung auf ſich iſt ſo vollſtändig beſtimmt, hat die Form in ihr ſelbſt, und weil in dieſer Identität, als weſentliches Beſtehen. So iſt die Form Inhalt, und nach ihrer entwickelten Beſtimmtheit das Geſetz der Erſcheinung. In die Form als in-ſich nicht reflektirt fällt das Negative der Erſcheinung, das Unſelbſtſtändige und Veränderliche, — ſie iſt die gleichgültige, äußerliche Form.

Bei dem Gegenſatze von Form und Inhalt iſt weſentlich feſtzuhalten, daß der Inhalt nicht formlos iſt, ſonden eben ſowohl die Form in ihm ſelbſt hat, als ſie ihm ein Aeußerliches iſt. Es iſt die Verdopplung der Form vorhanden, die das einemal als in ſich reflektirt der Inhalt, das andere-mal als nicht in ſich reflektirt die äußerliche dem Inhalte gleichgültige Exiſtenz iſt. An-ſich iſt hier vorhanden das abſolute Verhältniß des Inhalts und der Form, nämlich das Umſchlagen derſelben in einander, ſo daß der Inhalt nichts iſt, als das Umſchlagen der Form in Inhalt, und die Form nichts, als Umſchlagen des Inhalts in Form. Dieß Umſchlagen iſt eine der wichtigſten Beſtimmungen. Geſetzt aber iſt dieß erſt im abſoluten Verhältniſſe.

Zuſatz. Form und Inhalt ſind ein paar Beſtimmungen, deren ſich der reflektirende Verſtand ſehr häufig bedient, und zwar vornehmlich in der Art, daß der Inhalt als das Weſentliche und Selbſtſtändige, die Form dagegen als das Unweſentliche und Unſelbſtſtändige betrachtet wird. Dawider iſt jedoch zu bemerken, daß in der That beide gleich weſentlich ſind und daß, während es einen formloſen Inhalt ſo wenig giebt als einen formloſen Stoff, dieſe beiden (Inhalt und Stoff oder Materie) ſich eben dadurch von einander unterſcheiden, daß die letztere, obſchon an ſich nicht ohne die Form, doch in ihrem Daſeyn ſich als gegen dieſelbe gleichgültig erweiſt, wohingegen der Inhalt als ſolcher das was er iſt nur dadurch iſt, daß er die ausgebil-

dete Form in ſich enthält. Weiter finden wir dann aber die Form auch als eine gegen den Inhalt gleichgültige und demſelben äußerliche Exiſtenz und dies iſt um deswillen der Fall, weil die Erſcheinung überhaupt noch mit der Aeußerlichkeit behaftet iſt. Betrachten wir z. B. ein Buch, ſo iſt es für den Inhalt deſſelben allerdings gleichgültig, ob daſſelbe geſchrieben oder gedruckt, ob es in Papier oder in Leder eingebunden iſt. Damit iſt dann aber keineswegs geſagt, daß, abgeſehen von ſolcher äußerlichen und gleichgültigen Form, der Inhalt des Buches ſelbſt ein formloſer ſey. Es giebt freilich Bücher genug, die auch in Beziehung auf ihren Inhalt nicht mit Unrecht als formlos zu bezeichnen ſind; in dieſer Beziehung auf den Inhalt iſt jedoch die Formloſigkeit gleichbedeutend mit Unförmlichkeit, worunter nicht die Abweſenheit der Form überhaupt, ſondern nur das Nichtvorhandenſeyn der rechten Form zu verſtehen iſt. Dieſe rechte Form aber iſt ſo wenig gegen den Inhalt gleichgültig, daß dieſelbe vielmehr der Inhalt ſelbſt iſt. Ein Kunſtwerk, welchem die rechte Form fehlt, iſt eben darum kein rechtes, d. h. kein wahres Kunſtwerk, und es iſt für einen Künſtler als ſolchen eine ſchlechte Entſchuldigung, wenn geſagt wird, der Inhalt ſeiner Werke ſey zwar gut (ja wohl gar vortrefflich), aber es fehle denſelben die rechte Form. Wahrhafte Kunſtwerke ſind eben nur ſolche, deren Inhalt und Form ſich als durchaus identiſch erweiſen. Man kann von der Ilias ſagen, ihr Inhalt ſey der trojaniſche Krieg, oder beſtimmter der Zorn des Achill; damit haben wir Alles und doch nur ſehr wenig, denn was die Ilias zur Ilias macht, das iſt die poetiſche Form, zu welcher jener Inhalt herausgebildet iſt. Eben ſo iſt der Inhalt von Romeo und Julie der durch die Zwietracht ihrer Familien herbeigeführte Untergang zweier Liebenden; allein dies iſt noch nicht Shakeſpeare's unſterbliche Tragödie. — Was dann ferner das Verhältniß von Inhalt und Form auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiete anbetrifft, ſo iſt in dieſer Beziehung an den Unterſchied zwiſchen

der Philoſophie und den übrigen Wiſſenſchaften zu erinnern. Die Endlichkeit der letztern beſteht überhaupt darin, daß hier das Denken, als bloß formelle Thätigkeit ſeinen Inhalt als einen gegebenen von außenher aufnimmt und daß der Inhalt nicht als durch die ihm zu Grunde liegenden Gedanken von innen heraus beſtimmt gewußt wird, daß ſomit Form und Inhalt einander nicht vollſtändig durchdringen, wohingegen in der Philoſophie dieſe Trennung hinwegfällt und dieſelbe deßhalb als unendliches Erkennen zu bezeichnen iſt. Gleichwohl wird auch das philoſophiſche Denken ſehr häufig als bloße Formthätigkeit betrachtet und zumal von der Logik, welche es zugeſtandenermaßen nur mit Gedanken als ſolchen zu thun hat, gilt deren Inhaltloſigkeit als eine ausgemachte Sache. Verſteht man unter Inhalt nur das Handgreifliche überhaupt das ſinnlich Wahrnehmbare, ſo wird allerdings, wie von der Philoſophie überhaupt, ſo insbeſondere von der Logik, bereitwillig zuzugeben ſeyn, daß dieſelbe keinen, d. h. nicht einen ſolchen ſinnlich wahrnehmbaren Inhalt hat. Nun aber bleiben auch ſchon das gewöhnliche Bewußtſeyn und der allgemeine Sprachgebrauch rückſichtlich deſſen, was unter Inhalt verſtanden wird, keineswegs bloß bei der ſinnlichen Wahrnehmbarkeit noch überhaupt beim bloßen Daſeyn ſtehen. Wenn von einem inhaltloſen Buche die Rede iſt, ſo verſteht man darunter bekanntlich nicht blos ein Buch mit leeren Blättern, ſondern ein ſolches, deſſen Inhalt ſo gut wie keiner iſt und wird es ſich bei näherer Betrachtung in letzter Analyſe ergeben, daß für ein gebildetes Bewußtſeyn dasjenige, was zunächſt als Inhalt bezeichnet wird, keine andere Bedeutung als die der Gedankenmäßigkeit hat. Damit iſt dann aber auch zugleich eingeräumt, daß die Gedanken nicht als gegen den Inhalt gleichgültige und an ſich leere Formen zu betrachten ſind und daß, wie in der Kunſt, eben ſo auch auf allen andern Gebieten, die Wahrheit und Gediegenheit des Inhalts weſentlich darauf beruht, daß derſelbe ſich als mit der Form identiſch erweiſt.

§. 134.

Die unmittelbare Exiſtenz aber iſt Beſtimmtheit des Beſtehens ſelbſt wie der Form; ſie iſt daher ebenſo der Beſtimmtheit des Inhalts äußerlich, als dieſe Aeußerlichkeit, die er durch das Moment ſeines Beſtehens hat, ihm weſentlich iſt. Die Erſcheinung ſo geſetzt iſt das Verhältniß, daß Ein und Daſſelbe, der Inhalt, als die entwickelte Form, als die Aeußerlichkeit und Entgegenſetzung ſelbſtſtändiger Exiſtenzen und deren identiſche Beziehung, iſt, in welcher Beziehung die Unterſchiedenen allein das ſind, was ſie ſind.

c. Das Verhältniß.

§. 135.

α) Das unmittelbare Verhältniß iſt das des Ganzen und der Theile: der Inhalt iſt das Ganze und beſteht aus den Theilen (der Form), dem Gegentheile ſeiner. Die Theile ſind von einander verſchieden, und ſind das Selbſtſtändige. Sie ſind aber nur Theile in ihrer identiſchen Beziehung auf einander, oder in ſofern ſie zuſammengenommen das Ganze ausmachen. Aber das Zuſammen iſt das Gegentheil und Negation des Theiles.

Zuſatz. Das weſentliche Verhältniß iſt die beſtimmte, ganz allgemeine Weiſe des Erſcheinens. Alles was exiſtirt, ſteht im Verhältniß und dieß Verhältniß iſt das Wahrhafte jeder Exiſtenz. Das Exiſtirende iſt dadurch nicht abſtrakt für ſich, ſondern nur in einem Anderen, aber in dieſem Anderen iſt es die Beziehung auf ſich und das Verhältniß iſt die Einheit der Beziehung auf ſich und der Beziehung auf Anderes.

Das Verhältniß des Ganzen und der Theile iſt in ſo fern unwahr als deſſen Begriff und Realität einander nicht entſprechen. Der Begriff des Ganzen iſt der, Theile zu enthalten; wird dann aber das Ganze als das geſetzt was es ſeinem Begriff nach iſt, wird es getheilt, ſo hört es damit auf ein Ganzes

zu ſeyn. Es giebt nun zwar Dinge, welche dieſem Verhältniß entſprechen, allein dieß ſind auch eben um deswillen nur niedrige und unwahre Exiſtenzen. Dabei iſt überhaupt daran zu erinnern, daß wenn in einer philoſophiſchen Erörterung von Unwahrem die Rede iſt, dies nicht ſo verſtanden werden darf, als ob dergleichen nicht exiſtire. Ein ſchlechter Staat oder ein kranker Leib mögen immerhin exiſtiren; dieſe Gegenſtände ſind aber unwahr, denn ihr Begriff und ihre Realität entſprechen einander nicht. — Das Verhältniß des Ganzen und der Theile, als das unmittelbare Verhältniß, iſt überhaupt ein ſolches, welches dem reflektirenden Verſtand ſehr nahe liegt und mit welchem ſich derſelbe um deswillen häufig auch da begnügt, wo es ſich in der That um tiefere Verhältniſſe handelt. So ſind z. B. die Glieder und Organe eines lebendigen Leibes nicht bloß als deſſen Theile zu betrachten, da dieſelben das was ſie ſind, nur in ihrer Einheit ſind und ſich gegen dieſelbe keineswegs als gleichgültig verhalten. Zu bloßen Theilen werden dieſe Glieder und Organe erſt unter den Händen des Anatomen, welcher es dann aber auch nicht mehr mit lebenden Körpern ſondern mit Cadavern zu thun hat. Es iſt damit nicht geſagt, daß ſolche Zerlegung überhaupt nicht ſtatt finden ſollte, wohl aber daß das äußerliche und mechaniſche Verhältniß des Ganzen und der Theile nicht hinreicht, um das organiſche Leben in ſeiner Wahrheit zu erkennen. — In noch viel höherem Grade iſt dies der Fall mit der Anwendung dieſes Verhältniſſes auf den Geiſt und die Geſtaltungen der geiſtigen Welt. Wenn auch in der Pſychologie nicht ausdrücklich von Theilen der Seele oder des Geiſtes geſprochen wird, ſo liegt doch der blos verſtandesmäßigen Behandlung dieſer Disciplin die Vorſtellung jenes endlichen Verhältniſſes in ſo fern gleichfalls zu Grunde, als die verſchiedenen Formen der geiſtigen Thätigkeit bloß in ihrer Iſolirung als ſogenannte beſondere Kräfte und Vermögen nach einander aufgezählt und beſchrieben werden.

§. 136.

2) Das Eine und Daſſelbe dieſes Verhältniſſes, die in ihm vorhandene Beziehung auf ſich, iſt ſomit unmittelbar negative Beziehung auf ſich, und zwar als die Vermittlung daß Ein und daſſelbe gleichgültig gegen den Unterſchied, und daß es die negative Beziehung auf ſich iſt, welche ſich ſelbſt als Reflexion-in-ſich zum Unterſchiede abſtößt und ſich als Reflexion-in-Anderes exiſtirend ſetzt, und umgekehrt dieſe Reflexion-in-Anderes zur Beziehung auf ſich und zur Gleichgültigkeit zurückführt, — die Kraft und ihre Aeuſſerung.

Das Verhältniß des Ganzen und der Theile iſt das unmittelbare, daher das gedankenloſe Verhältniß und Umſchlagen der Identität-mit-ſich in die Verſchiedenheit. Es wird vom Ganzen zu den Theilen und von den Theilen zum Ganzen übergegangen, und in einem der Gegenſatz gegen das andere vergeſſen, indem jedes für ſich das einemal das Ganze, das anderemal die Theile als ſelbſtſtändige Exiſtenz genommen wird. Oder indem die Theile in dem Ganzen, und dieſes aus jenen beſtehen ſoll, ſo iſt das einemal das eine, das anderemal das andere das Beſtehende, und ebenſo jedesmal das andere deſſelben das Unweſentliche. Das mechaniſche Verhältniß beſteht in ſeiner oberflächlichen Form überhaupt darin, daß die Theile als ſelbſtſtändige gegen einander und gegen das Ganze ſind.

Der Progreß ins Unendliche, welcher die Theilbarkeit der Materie betrifft, kann ſich auch dieſes Verhältniſſes bedienen, und iſt dann die gedankenloſe Abwechslung mit den beiden Seiten deſſelben. Ein Ding wird das einemal als ein Ganzes genommen, dann wird zur Theilbeſtimmung übergegangen; dieſe Beſtimmung wird nun vergeſſen, und was Theil war, als Ganzes betrachtet; dann tritt wieder die Beſtimmung des Theils auf u. ſ. f. ins Unendliche. Dieſe Unendlichkeit aber als das Negative, das ſie iſt,

genommen, ist die negative Beziehung des Verhältnisses auf sich, die Kraft, das mit sich identische Ganze als Insichseyn, — und als dieß Insichseyn aufhebend und sich äußernd, und umgekehrt die Aeußerung, die verschwindet und in die Kraft zurückgeht.

Die Kraft ist dieser Unendlichkeit ungeachtet auch endlich; denn der Inhalt, das Eine und Dasselbe der Kraft und der Aeußerung, ist nur erst an sich diese Identität, die beiden Seiten des Verhältnisses sind noch nicht selbst jede für sich die konkrete Identität Desselben, noch nicht die Totalität. Sie sind daher für einander verschiedene, und das Verhältniß ein endliches. Die Kraft bedarf daher der Sollicitation von außen, wirkt blind und um dieser Mangelhaftigkeit der Form willen ist auch der Inhalt beschränkt und zufällig. Er ist mit der Form noch nicht wahrhaft identisch, ist noch nicht als Begriff und Zweck, der das an- und für-sich bestimmte ist. — Dieser Unterschied ist höchst wesentlich, aber nicht leicht aufzufassen, er hat sich erst am Zweckbegriffe selbst näher zu bestimmen. Wird er übersehen, so führt dieß in die Verwirrung, Gott als Kraft aufzufassen, eine Verwirrung, an der Herders Gott vornehmlich leidet.

Man pflegt zu sagen, daß die Natur der Kraft selbst unbekannt sey und nur ihre Aeußerung erkannt werde. Einestheils ist die ganze Inhaltsbestimmung der Kraft eben dieselbe als die der Aeußerung, die Erklärung einer Erscheinung aus einer Kraft ist deswegen eine leere Tautologie. Was unbekannt bleiben soll, ist also in der That nichts als die leere Form der Reflexion-in-sich, wodurch allein die Kraft von der Aeußerung unterschieden ist, — eine Form, die ebenso etwas wohlbekanntes ist. Diese Form thut zum Inhalte und zum Gesetze, welche nur aus der Erscheinung allein erkannt werden sollen, im geringsten nicht hinzu. Auch wird überall versichert, es solle damit über die Kraft nichts behaup-

tet werden; es iſt alſo nicht abzuſehen, warum die Form von Kraft in die Wiſſenſchaften eingeführt worden iſt. — Anderntheils iſt aber die Natur der Kraft allerdings ein Unbekanntes, weil ſowohl die Nothwendigkeit des Zuſammenhangs ihres Inhalts in ſich ſelbſt, als deſſelben in ſofern er für ſich beſchränkt iſt und daher ſeine Beſtimmtheit vermittelſt eines Andern außer ihm hat, noch mangelt.

Zuſatz 1. Das Verhältniß der Kraft und ihrer Aeußerung iſt, im Rückblick auf das unmittelbare Verhältniß des Ganzen und der Theile, als unendlich zu betrachten, da in demſelben die Identität der beiden Seiten, welche in dieſem letzten Verhältniß nur erſt an ſich vorhanden war, geſetzt iſt. Das Ganze, obſchon an ſich aus Theilen beſtehend, hört gleichwohl auf ein Ganzes zu ſeyn, indem es getheilt wird, wohingegen die Kraft erſt dadurch, daß ſie ſich äußert, ſich als Kraft bewährt und in ihrer Aeußerung zu ſich ſelbſt zurückkehrt, denn die Aeußerung iſt ſelbſt wieder Kraft. Ferner iſt nun aber auch dieß Verhältniß wieder endlich und die Endlichkeit deſſelben beſteht überhaupt in dieſem Vermitteltſeyn, ſo wie umgekehrt das Verhältniß des Ganzen und der Theile ſich um ſeiner Unmittelbarkeit willen als endlich erwieſen hat. Die Endlichkeit des vermittelten Verhältniſſes der Kraft und ihrer Aeußerung zeigt ſich zunächſt darin, daß eine jede Kraft bedingt iſt und zu ihrem Beſtehen eines Andern bedarf als ſie ſelbſt iſt. So hat z. B. die magnetiſche Kraft bekanntlich ihren Träger vornämlich am Eiſen, deſſen ſonſtige Eigenſchaften (Farbe, ſpecifiſche Schwere, Verhältniß zu Säuren u. ſ. w.) von dieſer Beziehung zum Magnetismus unabhängig ſind. Eben ſo verhält es ſich mit allen übrigen Kräften, welche ſich durchgängig als durch Anderes als ſie ſelbſt ſind bedingt und vermittelt erweiſen. — Die Endlichkeit der Kraft zeigt ſich ferner darin, daß dieſelbe um ſich zu äußern der Solliciation bedarf. Dasjenige wodurch die Kraft ſollicitirt wird, iſt ſelbſt wieder Aeußerung einer Kraft, welche, um ſich zu äußern,

gleichfalls ſollicitirt werden muß. Wir erhalten auf dieſe Weiſe entweder wieder den unendlichen Progreß oder die Gegenſeitigkeit des Sollicitirens und des Sollicitirtwerdens, wobei es dann aber immer noch an einem abſoluten Anfang der Bewegung fehlt. Die Kraft iſt noch nicht wie der Zweck das ſich in ſich ſelbſt Beſtimmende; der Inhalt iſt ein beſtimmt gegebener und indem dieſelbe ſich äußert, ſo iſt ſie, wie man zu ſagen pflegt, in ihrer Wirkung blind, worunter dann eben der Unterſchied zwiſchen der abſtrakten Kraftäußerung und der zweckmäßigen Thätigkeit zu verſtehen iſt.

Zuſatz 2. Obſchon die ſo oft wiederholte Behauptung, daß nur die Aeußerung der Kräfte, nicht aber dieſe ſelbſt zu erkennen ſeyen, um deswillen als unbegründet von der Hand gewieſen werden muß, weil die Kraft eben nur dieß iſt, ſich zu äußern und wir ſomit in der als Geſetz aufgefaßten Totalität der Aeußerung zugleich die Kraft ſelbſt erkennen, ſo iſt dabei doch nicht zu überſehen, daß in dieſer Behauptung von der Unerkennbarkeit des An-ſich der Kräfte eine richtige Ahnung der Endlichkeit dieſes Verhältniſſes enthalten iſt. Die einzelnen Aeußerungen einer Kraft treten uns zunächſt in unbeſtimmter Mannigfaltigkeit und in ihrer Vereinzelung als zufällig entgegen; wir reduciren dann dieſes Mannigfaltige auf ſeine innere Einheit, welche wir als Kraft bezeichnen und werden uns des ſcheinbar Zufälligen, indem wir das darin herrſchende Geſetz erkennen, als eines Nothwendigen bewußt. Nun aber ſind die verſchiedenen Kräfte ſelbſt wieder ein Mannigfaltiges und erſcheinen in ihrem bloßen Nebeneinander als zufällig. Man ſpricht demgemäß in der empiriſchen Phyſik von Kräften der Schwere, des Magnetismus, der Elektricität u. ſ. w., und eben ſo in der empiriſchen Pſychologie von Erinnerungskraft, von Einbildungskraft, von Willenskraft und allerhand ſonſtigen Seelenkräften. Hierbei recurrirt dann das Bedürfniß ſich dieſer verſchiedenen Kräfte gleichfalls als eines einheitlichen Ganzen bewußt zu werden und dieſes

Bedürfniß würde ſeine Befriedigung dadurch nicht erhalten, daß man die verſchiedenen Kräfte etwa auf eine denſelben gemeinſame Urkraft reducirte. Wir hätten an ſolcher Urkraft in der That nur eine leere Abſtraktion, eben ſo inhaltlos als das abſtrakte Ding an ſich. Dazu kommt, daß das Verhältniß der Kraft und ihrer Aeußerung weſentlich das vermittelte Verhältniß iſt und daß es ſomit dem Begriff der Kraft widerſpricht, wenn dieſelbe als urſprünglich oder auf ſich beruhend aufgefaßt wird. — Wir laſſen es uns, bei dieſer Bewandtniß, die es mit der Natur der Kraft hat, zwar gefallen, wenn geſagt wird, die exiſtirende Welt ſey eine Aeußerung göttlicher Kräfte, allein wir werden Anſtand nehmen, Gott ſelbſt als bloße Kraft zu betrachten, weil die Kraft noch eine untergeordnete und endliche Beſtimmung iſt. In dieſem Sinn hat dann auch die Kirche, als man beim ſogenannten Wiedererwachen der Wiſſenſchaften ſich daran begab, die einzelnen Erſcheinungen der Natur auf denſelben zu Grunde liegende Kräfte zurück zu führen, dieß Unternehmen um deswillen für gottlos erklärt, weil, wenn es die Kräfte der Gravitation, der Vegetation u. ſ. w. ſetzen, welche die Bewegung der Himmelskörper, das Wachsthum der Pflanzen u. ſ. w. veranlaſſen, für die göttliche Weltregierung nichts zu thun übrig bleibe und Gott ſomit zu einem müßigen Zuſchauer bei ſolchem Spiel der Kräfte herabgeſetzt werde. Nun haben zwar die Naturforſcher, und namentlich Newton, indem ſie ſich der Reflexionsform der Kraft zur Erklärung der Naturerſcheinungen bedient, zunächſt ausdrücklich bevorwortet, daß damit der Ehre Gottes, als des Erſchaffers und Regierers der Welt, kein Abbruch geſchehen ſolle; es liegt indeß in der Konſequenz dieſes Erklärens als Kräften, daß der raiſonnirende Verſtand dazu fortſchreitet, die einzelnen Kräfte eine jede für ſich zu fixiren und dieſelben in dieſer Endlichkeit als ein Letztes feſtzuhalten, welcher verendlichten Welt ſelbſtſtändiger Kräfte und Stoffe gegenüber, zur Beſtimmung Gottes nur die abſtrakte Unendlichkeit eines nicht erkennbaren, höchſten jenſeitigen Weſens

übrig bleibt. Dieß ist dann der Standpunkt des Materialismus und der modernen Aufklärung, deren Wissen von Gott, unter Verzichtleistung auf das Was, sich auf das bloße Daß seines Seyns reducirt. Ob nun schon der Kirche und dem religiösen Bewußtseyn bei der hier erwähnten Polemik in so fern Recht zu geben ist, als die endlichen Verstandesformen allerdings nicht genügen, weder um die Natur noch um die Gestaltungen der geistigen Welt in ihrer Wahrheit zu erkennen, so ist doch auch andererseits die formelle Berechtigung, zunächst der empirischen Wissenschaft nicht zu übersehen, welche Berechtigung überhaupt darin besteht, die vorhandene Welt, in der Bestimmtheit ihres Inhalts, der denkenden Erkenntniß zu vindiciren und es nicht bloß bei dem abstrakten Glauben an das Erschaffenseyn und Regiertwerden der Welt durch Gott bewenden zu lassen. Wenn unser auf die Autorität der Kirche gestütztes religiöses Bewußtseyn uns darüber belehrt, daß Gott es ist, welcher durch seinen allmächtigen Willen die Welt erschaffen hat und daß er es ist, der die Gestirne in ihren Bahnen lenkt und aller Kreatur ihr Bestehen und Gedeihen verleiht, so bleibt dabei doch auch das Warum zu beantworten und die Beantwortung dieser Frage ist es überhaupt, welche die gemeinschaftliche Aufgabe der Wissenschaft, sowohl der empirischen als auch der philosophischen, bildet. Indem das religiöse Bewußtseyn diese Aufgabe und das darin enthaltene Recht nicht anerkennend, sich auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse beruft, so tritt dieselbe damit selbst auf den vorher erwähnten Standpunkt der bloßen Verstandesaufklärung und ist solche Berufung nur als eine mit dem ausdrücklichen Gebot der christlichen Religion, Gott im Geist und in der Wahrheit zu erkennen, im Widerspruch stehende, beliebige Verschuldung einer keineswegs christlichen, sondern hoffärtig fanatischen Demuth zu betrachten.

§. 137.

Die Kraft ist als das Ganze, welches an sich selbst die ne-

gative Beziehung auf sich ist, dieß, sich von sich abzustoßen und sich zu äußern. Aber da diese Reflexion-in-Anderes, der Unterschied der Theile, eben so sehr Reflexion-in-sich ist, so ist die Aeußerung die Vermittlung, wodurch die Kraft, die in sich zurückkehrt, als Kraft ist. Ihre Aeußerung ist selbst das Aufheben der Verschiedenheit der beiden Seiten, welche in diesem Verhältnisse vorhanden ist, und das Setzen der Identität, die an sich den Inhalt ausmacht. Ihre Wahrheit ist darum das Verhältniß, dessen beide Seiten nur als Inneres und Aeußeres unterschieden sind.

§. 138.

3) Das Innere ist der Grund, wie er als die bloße Form der einen Seite der Erscheinung und des Verhältnisses ist, die leere Form der Reflexion in-sich, welcher die Existenz gleichfalls als die Form der andern Seite des Verhältnisses mit der leeren Bestimmung der Reflexion-in-Anderes als Aeußeres gegenüber steht. Ihre Identität ist die erfüllte, der Inhalt, die in der Bewegung der Kraft gesetzte Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes; beide sind dieselbe eine Totalität, und diese Einheit macht sie zum Inhalt.

§. 139.

Das Aeußere ist daher vors Erste derselbe Inhalt als das Innere. Was innerlich ist, ist auch äußerlich vorhanden und umgekehrt; die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was nicht manifestirt ist.

§. 140.

Zweitens. Inneres und Aeußeres sind aber auch als Formbestimmungen sich und zwar schlechthin entgegengesetzt als die Abstraktionen von Identität mit sich und von bloßer Mannigfaltigkeit oder Realität. Indem sie aber als Momente der Einen Form wesentlich identisch sind, so ist das, was nur erst in der einen Abstraktion gesetzt ist, unmittelbar auch nur in der andern. Was daher nur ein Innerliches ist, ist auch

damit nur ein Aeußerliches; und was nur ein Aeußerliches iſt, iſt auch nur erſt ein Innerliches.

Es iſt der gewöhnliche Irrthum der Reflexion, das Weſen als das bloß Innere zu nehmen. Wenn es bloß ſo genommen wird, ſo iſt auch dieſe Betrachtung eine ganz äußerliche, und jenes Weſen die leere äußerliche Abſtraktion.

Ins Innere der Natur, ſagt ein Dichter:

Dringt kein erſchaffner Geiſt,
Zu glücklich, wenn er nur die äußere Schaale weiß. *)

Es hätte vielmehr heißen müſſen, eben dann, wenn ihm das Weſen der Natur als Innres beſtimmt iſt, weiß er nur die äußere Schaale. — Weil im Seyn überhaupt oder auch im nur ſinnlichen Wahrnehmen, der Begriff nur erſt das Innre, iſt er ein demſelben Aeußeres, — ein ſubjektives, wahrheitsloſes Seyn wie Denken. — An der Natur, ſo wie am Geiſte, in ſofern der Begriff, Zweck, Geſetz nur erſt innere Anlagen, reine Möglichkeiten ſind, ſind ſie nur erſt eine äußerliche unorganiſche Natur, Wiſſenſchaft eines Dritten, fremde Gewalt u. ſ. f. — Der Menſch, wie er äußerlich d. i. in ſeinen Handlungen (freilich nicht in ſeiner nur leiblichen Aeußerlichkeit), iſt er innerlich; und wenn er nur innerlich d. i. nur in Abſichten, Geſinnungen, tugendhaft, moraliſch u. ſ. f. und ſein Aeußeres damit nicht identiſch iſt, ſo iſt eins ſo hohl und leeralsdas Andere.

Zuſatz. Das Verhältniß des Innern und des Aeußern iſt, als die Einheit der beiden vorangehenden Verhältniſſe, zugleich die Aufhebung der bloßen Relativität und der Erſcheinung

*) Vergl. Göthe's unwilligen Ausruf, zur Naturwiſſenſchaft. I. Bd. 1es Heft.

Das hör' ich ſechzig Jahre wiederholen,
Und fluche drauf, aber verſtohlen, —
Natur hat weder Kern noch Schaale,
Alles iſt ſie mit einem Male, u. ſ. w.

überhaupt. Indem nun aber gleichwohl der Verſtand das Innere und das Aeußere in ihrer Trennung feſthält, ſo ſind dieß ein Paar leere Formen, die eine ſo nichtig als die andere. — Es iſt ſowohl bei Betrachtung der Natur als auch der geiſtigen Welt, von großer Wichtigkeit, die Bewandtniß, welche es mit dem Verhältniß des Innern und des Aeußern hat, gehörig ins Auge zu faſſen und ſich vor dem Irrthum zu hüten, daß nur jenes das Weſentliche ſey, worauf es eigentlich ankömmt, dieſes dagegen das Unweſentliche und Gleichgültige. Dieſer Irrthum begegnet uns zunächſt, wenn, wie dieß häufig geſchieht, der Unterſchied zwiſchen der Natur und dem Geiſte auf den abſtrakten Unterſchied des Aeußern und des Innern zurückgeführt wird. Was hierbei die Auffaſſung der Natur anbetrifft, ſo iſt dieſelbe zwar allerdings nicht nur das für den Geiſt, ſondern auch an ſich Aeußerliche überhaupt. Dieſes überhaupt iſt jedoch nicht in dem Sinne der abſtrakten Aeußerlichkeit zu nehmen, denn eine ſolche giebt es gar nicht, ſondern vielmehr ſo, daß die Idee, welche den gemeinſchaftlichen Inhalt der Natur und des Geiſtes bildet, in der Natur als nur äußerlich, aber eben um deswillen auch zugleich als nur innerlich vorhanden iſt. Wie ſehr nun auch der abſtrakte Verſtand, mit ſeinem Entweder-oder, ſich gegen dieſe Auffaſſung der Natur ſträuben mag, ſo findet ſich dieſelbe doch gleichwohl auch in unſeren ſonſtigen und am beſtimmteſten in unſerem religiöſen Bewußtſeyn. Dieſem zufolge iſt die Natur nicht minder als die geiſtige Welt eine Offenbarung Gottes und unterſcheiden ſich beide dadurch von einander, daß während die Natur es nicht dazu bringt, ſich ihres göttlichen Weſens bewußt zu werden, dieß die ausdrückliche Aufgabe des (hiermit zunächſt endlichen) Geiſtes iſt. Diejenigen, welche das Weſen der Natur als ein bloß Inneres und deshalb für uns Unzugängliches betrachten, treten damit auf den Standpunkt jener Alten, welche Gott als neidiſch betrachteten, wogegen ſich dann aber ſchon Platon und Ariſtoteles erklärt haben. Was Gott iſt, das theilt

er mit, das offenbart er und zwar zunächſt durch die Natur und in derſelben. — Weiter beſteht nun überhaupt der Mangel oder die Unvollkommenheit eines Gegenſtandes darin, nur ein Innerliches und damit zugleich nur ein Aeußerliches, oder was daſſelbe iſt, nur ein Aeußerliches und damit nur ein Innerliches zu ſeyn. So iſt z. B. das Kind, als Menſch überhaupt, zwar ein vernünftiges Weſen, allein die Vernunft des Kindes als ſolchen iſt zunächſt nur als ein Innerliches, d. h. als Anlage, Beruf u. ſ. w. vorhanden, und dieſes nur Innerliche hat zugleich für das Kind, als der Wille ſeiner Eltern, die Kenntniß ſeiner Lehrer überhaupt als die daſſelbe umgebende vernünftige Welt, die Form eines nur Aeußerlichen. Die Erziehung und Bildung des Kindes beſteht dann darin, daß es das, was es zunächſt nur an ſich und damit für Andere (die Erwachſenen) iſt, auch für ſich wird. Die im Kinde nur erſt als innere Möglichkeit vorhandene Vernunft wird durch die Erziehung verwirklicht und eben ſo umgekehrt wird daſſelbe der zunächſt als äußere Autorität betrachteten Sittlichkeit, Religion und Wiſſenſchaft ſich als ſeines Eigenen und Innern bewußt. — Wie mit dem Kinde, ſo verhält es ſich in dieſer Beziehung auch mit dem erwachſenen Menſchen, in ſofern derſelbe, ſeiner Beſtimmung zuwider, in der Natürlichkeit ſeines Wiſſens und Wollens befangen bleibt; ſo hat z. B. für den Verbrecher die Strafe, der er unterworfen wird, zwar die Form einer äußern Gewalt, in der That aber iſt dieſelbe nur die Manifeſtation ſeines eigenen verbrecheriſchen Willens. — Aus der bisherigen Erörterung iſt dann auch zu entnehmen, was davon zu halten iſt, wenn Jemand ſeinen dürftigen Leiſtungen, ja verwerflichen Thaten gegenüber, ſich auf die davon zu unterſcheidende Innerlichkeit ſeiner angeblich vortrefflichen Abſichten und Geſinnungen beruft. Es mag immerhin im Einzelnen der Fall ſeyn, daß durch die Ungunſt äußerer Umſtände wohlgemeinte Abſichten vereitelt, daß zweckmäßige Pläne in der Ausführung verkümmert werden; im Allgemeinen gilt jedoch

auch hier die wesentliche Einheit des Inneren und des Aeußeren dergestalt, daß gesagt werden muß: was der Mensch thut, das ist er und ist der lügnerischen Eitelkeit, welche sich an dem Bewußtseyn innerlicher Vortrefflichkeit wärmt, jener Spruch des Evangeliums entgegen zu halten: an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Dieß große Wort gilt, wie zunächst in sittlicher und religiöser Hinsicht, so auch weiter in Beziehung auf wissenschaftliche und künstlerische Leistungen. Was hierbei die letztern anbetrifft, so mag etwa ein scharfblickender Lehrer, indem er an einem Knaben entschiedene Anlagen gewahr wird, die Meinung äußern, daß in demselben ein Rafael oder ein Mozart stecke, und der Erfolg wird dann lehren, in wie weit solche Meinung begründet war. Wenn dann aber ein stümperhafter Maler und ein schlechter Poet sich damit trösteten, daß ihr Inneres voll hoher Ideale sey, so ist solches ein schlechter Trost, und wenn sie die Forderung machen, man solle sie nicht nach ihren Leistungen beurtheilen, sondern nach ihren Intentionen, so wird solche Prätension mit Recht als leer und unbegründet von der Hand gewiesen. Umgekehrt ist es dann auch häufig der Fall, daß man bei Beurtheilung Anderer, die Rechtes und Tüchtiges zu Stande gebracht, sich des unwahren Unterschiedes vom Innern und Aeußern dazu bedient, um zu behaupten, solches sey nur ihr Aeußeres, innerlich aber sey es ihnen um etwas ganz Anderes, um die Befriedigung ihrer Eitelkeit oder sonstiger verwerflichen Leidenschaften zu thun gewesen. Dieß ist die Gesinnung des Neides, welcher, unfähig selbst Großes zu vollbringen, das Große zu sich herab zu ziehen und zu verkleinern bestrebt ist. Dagegen ist an den schönen Ausspruch Göthe's zu erinnern, daß es gegen große Vorzüge Anderer kein anderes Rettungsmittel giebt, als die Liebe. Wenn dann weiter bei löblichen Leistungen Anderer, um dieselben zu verkümmern, von Heuchelei gesprochen wird, so ist dawider zu bemerken, daß der Mensch sich zwar im Einzelnen verstellen und Manches verbergen kann, nicht aber sein Inneres überhaupt,

welches im decursus vitae unfehlbar sich kund giebt, dergestalt daß auch in dieser Beziehung gesagt werden muß, daß der Mensch nichts Anderes ist als die Reihe seiner Thaten. Es ist insbesondere die sogenannte pragmatische Geschichtschreibung, welche sich durch diese wahrheitswidrige Trennung des Innern vom Aeußern in der neuern Zeit vielfältig an großen historischen Charakteren versündigt und deren reine Auffassung getrübt und entstellt hat. Anstatt sich damit zu begnügen, die großen Thaten, welche durch die weltgeschichtlichen Heroen vollbracht worden sind, einfach zu erzählen und ihr Inneres als dem Inhalt dieser Thaten entsprechend anzuerkennen, hat man sich für berechtigt und verpflichtet erachtet, hinter dem was offen zu Tage liegt, angeblich geheime Motive auszuspüren und dann gemeint, die Geschichtsforschung sei um so profunder, je mehr es ihr gelinge, das bisher Gefeierte und Gepriesene seines Nimbus zu entkleiden und dasselbe hinsichtlich seines Ursprungs und seiner eigentlichen Bedeutung auf das Niveau gemeiner Mittelmäßigkeit herabzusetzen. Zum Behuf solcher pragmatischen Geschichtsforschung ist dann häufig auch das Studium der Psychologie empfohlen worden, weil man durch diese Auskunft darüber erhalte, welches die eigentlichen Triebfedern seyen, wodurch überhaupt die Menschen zu handeln bestimmt werden. Die Psychologie, an welche hier verwiesen wird, ist indeß nichts Anderes als jene kleinliche Menschenkennerei, welche anstatt des Allgemeinen und Wesentlichen der menschlichen Natur, vornehmlich nur das Partikuläre und Zufällige vereinzelter Triebe, Leidenschaften u. s. w., zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht. Während übrigens bei diesem psychologisch-pragmatischen Verfahren in Beziehung auf die großen Thaten zu Grunde liegenden Motive für den Historiker doch zunächst die Wahl bleiben würde zwischen den substantiellen Interessen des Vaterlandes, der Gerechtigkeit, der religiösen Wahrheit u. s. w. einerseits und den subjektiven und formellen Interessen der Eitelkeit, Herrschsucht, Habsucht u. s. w. andererseits,

ſo werden die letztern als das eigentlich Bewegende um deswillen betrachtet, weil ja ſonſt die Vorausſetzung des Gegenſatzes zwiſchen dem Innern (der Geſinnung der Handelnden) und dem Aeußern (dem Inhalt der Handlung) die Beſtätigung nicht erhalten würde. Da nun aber der Wahrheit nach das Innere und das Aeußere denſelben Inhalt haben, ſo muß dann auch, jener ſchulmeiſterlichen Geſcheidheit gegenüber, ausdrücklich behauptet werden, daß wenn es den geſchichtlichen Heroen bloß um ſubjektive und formelle Intereſſen zu thun geweſen wäre, ſie das nicht vollbracht haben würden, was ſie vollbracht haben, und iſt im Hinblick auf die Einheit des Innern und des Aeußern anzuerkennen, daß die großen Männer das gewollt, was ſie gethan, und das gethan, was ſie gewollt haben.

§. 141.

Die leeren Abſtraktionen, durch welche der eine identiſche Inhalt noch im Verhältniſſe ſeyn ſoll, heben ſich in dem unmittelbaren Uebergehen, die eine in der andern, auf; der Inhalt iſt ſelbſt nichts anderes als deren Identität (§. 138.), ſie ſind der als Schein geſetzte Schein des Weſens. Durch die Aeußerung der Kraft wird das Innere in Exiſtenz *geſetzt*; dieß *Setzen* iſt das *Vermitteln* durch leere Abſtraktionen; es verſchwindet in ſich ſelbſt zur *Unmittelbarkeit*, in der das *Innere* und *Aeußere an und für ſich* identiſch und deren Unterſchied als nur Geſetztſeyn beſtimmt iſt. Dieſe Identität iſt die *Wirklichkeit*.

C.

Die Wirklichkeit.

§. 142.

Die Wirklichkeit iſt die unmittelbar gewordene Einheit des Weſens und der Exiſtenz, oder des Innern und des Aeußern. Die Aeußerung des Wirklichen iſt das Wirkliche ſelbſt, ſo daß es in ihr ebenſo weſentliches bleibt, und nur in ſofern weſentliches iſt, als es in unmittelbarer äußerlicher Exiſtenz iſt.

Früher ſind als Formen des Unmittelbaren, Seyn und Exiſtenz, vorgekommen; das Seyn iſt überhaupt unreflektirte Unmittelbarkeit und Uebergehen in Anderes. Die Exiſtenz iſt unmittelbare Einheit des Seyns und der Reflexion, daher Erſcheinung, kommt aus dem Grunde und geht zu Grunde. Das Wirkliche iſt das Geſetztſeyn jener Einheit, das mit ſich identiſchgewordene Verhältniß; es iſt daher dem Uebergehen entnommen und ſeine Aeußerlichkeit iſt ſeine Energie; es iſt in ihr in ſich reflektirt; ſein Daſeyn iſt nur die Manifeſtation ſeiner ſelbſt, nicht eines Andern.

Zuſatz. Die Wirklichkeit und der Gedanke, näher die Idee, pflegen trivialer Weiſe einander entgegengeſetzt zu werden und kann dann man demgemäß häufig ſagen hören, gegen die Richtigkeit und Wahrheit eines gewiſſen Gedankens ſey zwar nichts einzuwenden, allein dergleichen finde ſich nicht in der Wirklichkeit, oder ſey in der Wirklichkeit nicht auszuführen. Diejenigen, welche ſo ſprechen, beweiſen indeß dadurch, daß ſie weder die Natur des Gedankens, noch die der Wirklichkeit gehörig aufgefaßt haben. Einerſeits nämlich wird bei ſolchen Reden der Gedanke als gleichbedeutend mit ſubjektiver Vorſtellung, Plan, Abſicht und dergleichen und andererſeits die Wirklichkeit als gleichbedeutend mit der äußerlichen, finalichen Exiſtenz angenommen. Im gemeinen Leben, wo man es mit den Kategorieen und deren Bezeichnung eben nicht ſo genau nimmt, mag dergleichen hingehen, und mag es immerhin der Fall ſeyn, daß z. B. der Plan oder die ſogenannte Idee einer gewiſſen Steuereinrichtung an ſich ganz gut und zweckmäßig iſt, daß dergleichen aber in der gleichfalls ſogenannten Wirklichkeit ſich nicht findet und unter den gegebenen Verhältniſſen nicht durchzuführen iſt. Wenn indeß der abſtrakte Verſtand ſich dieſer Beſtimmungen bemächtigt und ihren Unterſchied dahin ſteigert, dieſelben als einen fixen und feſten Gegenſatz zu betrachten, dergeſtalt, daß man in dieſer wirklichen Welt ſich die Ideen aus dem Kopfe ſchlagen müſſe, ſo iſt dergleichen

im Namen der Wiſſenſchaft und der geſunden Vernunft auf das Entſchiedenſte von der Hand zu weiſen. Einerſeits nämlich ſtecken die Ideen gar nicht bloß in unſern Köpfen und iſt die Idee überhaupt nicht etwas ſo Ohnmächtiges, deſſen Realiſirung nach unſerm Belieben erſt zu bewerkſtelligen oder auch nicht zu bewerkſtelligen wäre, ſondern iſt dieſelbe vielmehr das ſchlechthin Wirkende zugleich und auch Wirkliche und andererſeits iſt die Wirklichkeit nicht ſo ſchlecht und unvernünftig, wie gedankenloſe oder mit dem Denken zerfallene und heruntergekommene Praktiker ſich einbilden. Die Wirklichkeit, im Unterſchied von der bloßen Erſcheinung, zunächſt als Einheit des Innern und des Aeußern, ſteht ſo wenig der Vernunft als ein Anderes gegenüber, daß dieſelbe vielmehr das durchaus Vernünftige iſt und was nicht vernünftig iſt, das iſt eben um deßwillen auch nicht als wirklich zu betrachten. Dem entſpricht übrigens auch der gebildete Sprachgebrauch in ſo fern, als man z. B. Anſtand nehmen wird einen Dichter oder einen Staatsmann, die nichts Tüchtiges und Vernünftiges zu Stande zu bringen wiſſen, als einen wirklichen Dichter oder einen wirklichen Staatsmann anzuerkennen. — In der hier beſprochenen gemeinen Auffaſſung der Wirklichkeit und der Verwechſelung derſelben mit dem Handgreiflichen und unmittelbar Wahrnehmbaren, iſt dann auch der Grund jenes weitverbreiteten Vorurtheils hinſichtlich des Verhältniſſes der ariſtoteliſchen zur platoniſchen Philoſophie zu ſuchen. Dieſem Vorurtheil zufolge ſoll der Unterſchied zwiſchen Platon und Ariſtoteles darin beſtehen, daß während der Erſtere die Idee und nur die Idee als das Wahre anerkenne, der Letztere dagegen mit Verwerfung der Idee, ſich an das Wirkliche halte, und um deswillen als der Begründer und Heerführer des Empirismus zu betrachten ſey. Darüber iſt zu bemerken, daß allerdings die Wirklichkeit das Princip der ariſtoteliſchen Philoſophie bildet, jedoch nicht die gemeine Wirklichkeit des unmittelbar Vorhandenen, ſondern die Idee als Wirklichkeit. Die Polemik des Ariſtoteles gegen Platon beſteht dann

näher darin, daß die platonische Idee als bloße ὑπόμνησις bezeichnet und dagegen geltend gemacht wird, daß die Idee, welche von beiden gleicherweise als das allein Wahre anerkannt wird, wesentlich als ἐνέργεια, d. h. als das Innere, welches schlechthin heraus ist, somit als die Einheit des Innern und Aeußern oder als die Wirklichkeit, in dem hier besprochenen emphatischen Sinne des Wortes zu betrachten sey.

§. 143.

Die Wirklichkeit als dieß Konkrete enthält jene Bestimmungen und deren Unterschied, ist darum auch die Entwicklung derselben, so daß sie an ihr zugleich als Schein, als nur Gesetzte bestimmt sind, (§. 141.). *α*) Als Identität überhaupt ist sie zunächst die Möglichkeit; — die Reflexion-in-sich, welche als der konkreten Einheit des Wirklichen gegenüber, als die abstrakte und unwesentliche Wesentlichkeit gesetzt ist. Die Möglichkeit ist das Wesentliche zur Wirklichkeit, aber so daß sie zugleich nur Möglichkeit sey.

Die Bestimmung der Möglichkeit ist es wohl, welche Kant vermeynte, sie und mit ihr die Wirklichkeit und Nothwendigkeit als Modalitäten anzusehen, „indem diese Bestimmungen den Begriff als Objekt nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken." In der That ist die Möglichkeit die leere Abstraktion der Reflexion-in-sich, das, was vorhin das Innere hieß, nur daß es, nun als das aufgehobene, nur gesetzte, äußerliche Innere bestimmt, und so allerdings als eine bloße Modalität, als unzureichende Abstraktion, konkreter genommen nur dem subjektiven Denken angehörig, auch gesetzt ist. Wirklichkeit und Nothwendigkeit dagegen sind wahrhaft nichts weniger als eine bloße Art und Weise für ein Anderes, vielmehr gerade das Gegentheil, sie sind gesetzt, als das nicht nur gesetzte, sondern in sich vollendete Konkrete — Weil die Möglichkeit zunächst gegen das Concrete als Wirkliches die bloße Form der

Identität-mit-ſich iſt, ſo iſt die Regel für dieſelbe nur, daß Etwas ſich in ſich nicht widerſpreche, und ſo iſt **Alles möglich**; denn allem Inhalte kann dieſe Form der Identität durch die Abſtraktion gegeben werden. Aber **Alles** iſt eben ſo ſehr **unmöglich**, denn in allem Inhalte, da er ein Konkretes iſt, kann die Beſtimmtheit als beſtimmter Gegenſatz und damit als Widerſpruch gefaßt werden. — Es giebt daher kein leereres Reden, als das von ſolcher Möglichkeit und Unmöglichkeit. Insbeſondere muß in der Philoſophie von dem Aufzeigen, daß **Etwas möglich**, oder daß **auch noch Etwas anders möglich**, und daß Etwas, wie man es auch ausdrückt, **denkbar** ſey, nicht die Rede ſeyn. Der Geſchichtſchreiber iſt ebenſo unmittelbar daran gewieſen, dieſe für ſich auch ſchon als unwahr erklärte Kategorie nicht zu gebrauchen; aber der Scharfſinn des leeren Verſtandes gefällt ſich am meiſten in dem hohlen Erſinnen von Möglichkeiten und recht vielen Möglichkeiten.

Zuſatz. Die Möglichkeit erſcheint der Vorſtellung zunächſt als die reichere und umfaſſendere und die Wirklichkeit dagegen als die ärmere und beſchränktere Beſtimmung. Man ſagt demgemäß: Alles iſt möglich, aber nicht Alles, was möglich iſt, iſt deßhalb auch wirklich. In der That, d. h. dem Gedanken nach, iſt indeß die Wirklichkeit das Umfaſſendere, da dieſelbe als der konkrete Gedanke die Möglichkeit als ein abſtraktes Moment in ſich enthält. Dieß findet dann auch inſofern in unſerm gewöhnlichen Bewußtſeyn, als wir, wenn von dem Möglichen im Unterſchied vom Wirklichen geſprochen wird, daſſelbe als ein nur Mögliches bezeichnen. — Von der Möglichkeit pflegt überhaupt geſagt zu werden, daß dieſelbe in der Denkbarkeit beſtehe. Unter dem Denken aber wird hier nur das Auffaſſen eines Inhaltes in der Form der abſtrakten Identität verſtanden. Da nun aller Inhalt in dieſe Form gebracht werden kann, und dazu nur gehört, daß derſelbe von den Beziehungen, worin derſelbe ſteht, getrennt wird, ſo kann auch das Abſurdeſte und Widerſinnigſte

als möglich betrachtet werden. Es iſt möglich, daß heute Abend der Mond auf die Erde fällt, denn der Mond iſt ein von der Erde getrennter Körper, und kann deshalb ſo gut herunter fallen, wie ein Stein, der in die Luft geſchleudert werden. — es iſt möglich, daß der türkiſche Kaiſer Papſt wird, denn er iſt ein Menſch, kann als ſolcher ſich zum Chriſtenthum bekehren, katholiſcher Prieſter werden u. ſ. w. Bei dieſem Reden von Möglichkeiten iſt es dann vornehmlich das Denkgeſetz vom Grunde, welches in der früher beſprochenen Weiſe gehandhabt wird, und es heißt hiernach: möglich ſey dasjenige, wofür ſich ein Grund angeben laßt. Je ungebildeter Jemand iſt, je weniger er die beſtimmten Beziehungen der Gegenſtände kennt, worauf er ſeine Betrachtung richtet, um ſo geneigter pflegt er zu ſeyn, ſich in allerhand leeren Möglichkeiten zu ergehen, wie dieß z. B. auf dem politiſchen Gebiet mit den ſogenannten Kannegießern der Fall iſt. Weiter geſchieht es dann in praktiſcher Beziehung auch nicht ſelten, daß der böſe Wille und die Trägheit ſich hinter die Kategorie der Möglichkeit verſtecken, um ſich damit beſtimmten Obliegenheiten zu entziehen, und es gilt in dieſer Hinſicht daſſelbe, was früher über den Gebrauch des Denkgeſetzes vom Grunde bemerkt wurde. Vernünftige, praktiſche Menſchen laſſen ſich durch das Mögliche, eben weil es nur möglich iſt, nicht imponiren, ſondern halten ſich an das Wirkliche, wornach dann aber freilich nicht bloß das nunmittelbar Daſeyende zu verſtehen iſt. Im gemeinen Leben fehlt es überdieß nicht an allerhand Sprüchwörtern, durch welche die gerechte Geringſchätzung der abſtracten Möglichkeit ausgedrückt wird. So ſagt man z. B.: Ein Sperling in der Hand iſt beſſer als zehn Sperlinge auf dem Dache. — Ferner iſt nun aber auch mit demſelben Recht, mit welchem Alles als möglich betrachtet wird, Alles als unmöglich zu betrachten und zwar in ſo fern, als ein jeder Inhalt, welcher als ſolcher immer ein Beſtimmtes iſt, nicht nur verſchiedene, ſondern auch entgegengeſetzte Beſtimmungen in ſich enthält. So iſt z. B.

nichts unmöglicher als dieß, daß ich bin, denn Ich iſt zugleich einfache Beziehung auf ſich und ſchlechthin Beziehung auf Anderes. Eben ſo verhält es ſich mit allem ſonſtigen Inhalt der natürlichen und geiſtigen der Welt. Man kann ſagen, die Materie iſt unmöglich, denn dieſelbe iſt die Einheit von Repulſion und Attraktion. Daſſelbe gilt vom Leben, vom Recht, von der Freiheit und vor Allem von Gott ſelbſt, als dem wahren, d. h. dem dreieinigen Gott, welcher Begriff dann auch von der abſtrakten Verſtandesaufklärung ihrem Princip nach, als angeblich dem Denken widerſprechend, verworfen worden iſt. Es iſt überhaupt der leere Verſtand, welcher ſich in dieſen leeren Formen herumtreibt, und das Geſchäft der Philoſophie in Beziehung auf dieſelben beſteht nur darin, die Nichtigkeit und Inhaltloſigkeit derſelben aufzuzeigen. Ob dieſes möglich oder unmöglich iſt, das kömmt auf den Inhalt an, d. h. auf die Totalität der Momente der Wirklichkeit, welche ſich in ihrer Entfaltung als die Nothwendigkeit erweiſt.

§. 144.

β) Das Wirkliche aber in ſeinem Unterſchiede von der Möglichkeit als der Reflexion-in-ſich iſt ſelbſt nur das äußerliche Konkrete, das unweſentliche Unmittelbare. Oder unmittelbar in ſofern es zunächſt (§. 142.) als die einfache ſelbſt unmittelbare Einheit des Innern und Aeußern iſt, iſt es als unweſentliches Aeußeres, und iſt ſo zugleich (§. 140.) das nur Innerliche, die Abſtraktion der Reflexion-in-ſich; es ſelbſt iſt ſomit als ein nur Mögliches beſtimmt. In dieſem Werthe einer bloßen Möglichkeit iſt das Wirkliche ein Zufälliges, und umgekehrt iſt die Möglichkeit der bloße Zufall ſelbſt.

§. 145.

Möglichkeit und Zufälligkeit ſind die Momente der Wirklichkeit, Inneres und Aeußeres, als bloße Formen geſetzt, welche die Aeußerlichkeit des Wirklichen ausmachen. Sie haben an dem in-ſich beſtimmten Wirklichen, dem Inhalte, als ihrem

wesentlichen Bestimmungsgrunde ihre Reflexion-in-sich. Die Endlichkeit des Zufälligen und Möglichen besteht daher näher in dem Unterschiedenseyn der Formbestimmung von dem Inhalte, und, ob etwas zufällig und möglich ist, kommt daher auf den Inhalt an.

Zusatz. Die Möglichkeit, als das nur Innere der Wirklichkeit, ist eben damit auch die nur äußere Wirklichkeit oder die Zufälligkeit. Das Zufällige ist überhaupt ein solches, welches den Grund seines Seyns nicht in sich selbst, sondern in Anderem hat. Dieß ist die Gestalt, in welcher die Wirklichkeit sich dem Bewußtseyn zunächst darbietet und welche häufig mit der Wirklichkeit selbst verwechselt wird. Das Zufällige ist indeß nur das Wirkliche in der einseitigen Form der Reflexion in Anderes oder das Wirkliche in der Bedeutung eines bloß Möglichen. Wir betrachten demgemäß das Zufällige als ein solches, welches seyn oder auch nicht seyn, welches so oder auch anders seyn kann und dessen Seyn oder Nichtseyn, dessen So- oder Andersseyn nicht in ihm selbst, sondern in Anderem begründet ist. Dieß Zufällige zu überwinden ist nun überhaupt eben so einerseits die Aufgabe des Erkennens, als es auch andererseits auf dem Gebiete des Praktischen darum zu thun ist, nicht bei der Zufälligkeit des Wollens oder der Willkür stehen zu bleiben. Gleichwohl ist es, zumal in der neuern Zeit, vielfältig geschehen, daß man die Zufälligkeit zur Ungebühr erhoben und derselben sowohl in Beziehung auf die Natur als auch auf die geistige Welt einen Werth beigelegt hat, der ihr in der That nicht zukommt. Was hierbei zunächst die Natur anbetrifft, so pflegt dieselbe nicht selten hauptsächlich nur um des Reichthums und der Mannigfaltigkeit ihrer Gebilde willen bewundert zu werden. Dieser Reichthum als solcher, abgesehen von der darin vorhandenen Entfaltung der Idee, bietet indeß kein höheres Vernunftinteresse dar, und gewährt uns derselbe in der großen Mannigfaltigkeit unorganischer und organischer Gebilde nur die An-

schauung der ins Unbestimmte sich verlaufenden Zufälligkeit. Jedenfalls ist das, durch äußere Umstände bedingte bunte Spiel der einzelnen Varietäten von Thieren und Pflanzen, die mannigfaltig wechselnde Figuration und Gruppirung der Wolken u. dgl. nicht für höher zu erachten als die eben so zufälligen Einfälle des in seiner Willkühr sich ergehenden Geistes und ist die solcher Erscheinung gewidmete Bewunderung ein sehr abstraktes Verhalten, von welchem aus zur nähern Einsicht in die innere Harmonie und Gesetzmäßigkeit der Natur fortzuschreiten ist. — Von besonderer Wichtigkeit ist demnächst die gehörige Würdigung der Zufälligkeit in Beziehung auf den Willen. Wenn von der Freiheit des Willens die Rede ist, so wird darunter häufig bloß die Willkühr, d. h. der Wille in der Form der Zufälligkeit verstanden. Nun ist zwar die Willkühr, als die Fähigkeit sich zu diesem oder jenem zu bestimmen, allerdings ein wesentliches Moment des seinem Begriff nach freien Willens, jedoch keineswegs die Freiheit selbst, sondern zunächst nur die formelle Freiheit. Der wahrhaft freie Wille, welcher die Willkühr als aufgehoben in sich enthält, ist sich seines Inhalts als eines an und für sich festen bewußt und weiß denselben zugleich schlechthin als den seinigen. Dahingegen ist der Wille, welcher auf der Stufe der Willkühr stehen bleibt, auch wenn er sich für das dem Inhalt nach Wahre und Rechte entscheidet, doch immer noch mit der Eitelkeit behaftet, daß, wenn es ihm so beliebt, er sich auch für Anderes hätte entscheiden können. Näher betrachtet erweist sich übrigens die Willkühr in so fern als ein Widerspruch, als hier Form und Inhalt nach einander gegenüber stehen. Der Inhalt der Willkühr ist ein gegebener und wird nicht als ein im Willen selbst, sondern in äußern Umständen begründeter gewußt. Die Freiheit besteht deshalb, in Beziehung auf solchen Inhalt, nur in der Form des Wählens, welche formelle Freiheit dann auch in so fern als eine bloß gemeinte Freiheit zu betrachten ist, als in letzter Analyse es sich finden wird, daß derselben Aeußerlichkeit

der Umſtände, in welchen der von dem Willen vorgefundene Inhalt begründet iſt, es auch zugeſchrieben werden muß, daß der Wille ſich gerade für dieſes und nicht für jenes entſcheidet.

Ob nun ſchon die Zufälligkeit, der bisherigen Erörterung zufolge, nur ein einſeitiges Moment der Wirklichkeit und deshalb mit dieſer ſelbſt nicht zu verwechſeln iſt, ſo gebührt derſelben doch, als einer Form der Idee überhaupt, auch in der gegenſtändlichen Welt ihr Recht. Dieß gilt zunächſt von der Natur, auf deren Oberfläche, ſo zu ſagen, die Zufälligkeit ihr freies Ergehen hat, welches dann auch als ſolches anzuerkennen iſt, ohne die (der Philoſophie bisweilen irriger Weiſe zugeſchriebene) Prätenſion, darin ein nur ſo und nicht anders ſeyn können finden zu wollen. Eben ſo macht ſich dann auch das Zufällige in der geiſtigen Welt geltend, wie ſolches bereits vorher hinſichtlich des Willens bemerkt wurde, welcher das Zufällige in der Geſtalt der Willkühr, jedoch nur als aufgehobenes Moment, in ſich enthält. Auch in Beziehung auf den Geiſt und deſſen Bethätigung, hat man ſich davor zu hüten, daß man nicht durch das wohlgemeinte Beſtreben vernünftiger Erkenntniß ſich dazu verleiten läßt, Erſcheinungen, welchen der Charakter der Zufälligkeit zukömmt, als nothwendig aufzeigen oder, wie man zu ſagen pflegt, a priori konſtruiren zu wollen. So ſpielt z. B. in der Sprache, obſchon dieſelbe gleichſam der Leib des Denkens iſt, doch unbedenklich auch der Zufall ſeine entſchiedene Rolle und eben ſo verhält es ſich mit den Geſtaltungen des Rechts, der Kunſt u. ſ. w. Es iſt ganz richtig, daß die Aufgabe der Wiſſenſchaft und näher der Philoſophie überhaupt darin beſteht, die unter dem Schein der Zufälligkeit verborgene Nothwendigkeit zu erkennen; dieß darf jedoch nicht ſo verſtanden werden, als ob das Zufällige bloß unſerer ſubjektiven Vorſtellung angehöre und deshalb, um zur Wahrheit zu gelangen, ſchlechthin zu beſeitigen ſey. Wiſſenſchaftliche Beſtrebungen, welche einſeitig dieſe Richtung verfolgen, wer-

den dem gerechten Vorwurfe einer leeren Spielerei und eines ſteifen Pedantismus nicht entgehen.

§. 146.

Jene *Aeußerlichkeit* der Wirklichkeit enthält näher dieß, daß die Zufälligkeit als unmittelbare Wirklichkeit das mit ſich Identiſche weſentlich iſt nur als *Geſetztſeyn*, das aber ebenſo aufgehoben, eine daſeyende Aeußerlichkeit iſt. Sie iſt ſo ein *Vorausgeſetztes*, deſſen unmittelbares Daſeyn zugleich eine *Möglichkeit* iſt und die Beſtimmung hat aufgehoben zu werden, — die Möglichkeit eines Andern zu ſeyn, — die *Bedingung*.

Zuſatz. Das Zufällige, als die unmittelbare Wirklichkeit, iſt zugleich die Möglichkeit eines Andern, jedoch nicht mehr blos jene abſtrakte Möglichkeit, die wir zuerſt hatten, ſondern die Möglichkeit als *ſeyend* und ſo iſt dieſelbe *Bedingung*. Wenn wir von der Bedingung einer Sache ſprechen, ſo liegt darin zweierlei, einmal nämlich ein Daſeyn, eine Exiſtenz, überhaupt ein Unmittelbares und zweitens die Beſtimmung dieſes Unmittelbaren aufgehoben zu werden und zur Verwirklichung eines Andern zu dienen. — Die unmittelbare Wirklichkeit iſt nun überhaupt als ſolche nicht das was ſie ſeyn ſoll, ſondern eine in ſich gebrochene, endliche Wirklichkeit und es iſt ihre Beſtimmung verzehrt zu werden. Die andere Seite der Wirklichkeit iſt dann aber ihre Weſentlichkeit. Dieſe iſt zunächſt das Innere, welches, als bloße Möglichkeit, eben ſo beſtimmt iſt aufgehoben zu werden. Als aufgehobene Möglichkeit iſt ſie das Hervorgehen einer neuen Wirklichkeit, welche die erſte unmittelbare Wirklichkeit zu ihrer Vorausſetzung hatte. Dieß iſt der Wechſel, welchen der Begriff der Bedingung in ſich enthält. Wenn wir die Bedingungen einer Sache betrachten, ſo erſcheinen dieſe als etwas ganz Unbefangenes. In der That enthält aber ſolche unmittelbare Wirklichkeit den Keim zu etwas ganz Anderem in ſich. Dieſes Andere iſt zunächſt nur ein Mögliches, welche Form ſich dann aber aufhebt und in Wirklichkeit überſetzt. Dieſe neue Wirklich-

keit, welche so hervorgeht, ist das eigne Innere der unmittelbaren Wirklichkeit, welche sie verbraucht. Es wird so eine ganz andere Gestalt der Dinge und es wird auch nichts Anderes: denn die erste Wirklichkeit wird nur nach ihrem Wesen gesetzt. Die Bedingungen, die sich aufopfern, die zu Grunde gehen und verbraucht werden, gehen in der andern Wirklichkeit nur mit sich selbst zusammen. — Von solcher Art ist nun überhaupt der Proceß der Wirklichkeit. Diese ist nicht bloß ein unmittelbar Seyendes, sondern, als das wesentliche Seyn, Aufhebung ihrer eignen Unmittelbarkeit und dadurch sich mit sich selbst vermittelnd.

§. 147.

3) Diese so entwickelte Aeußerlichkeit als ein Kreis der Bestimmungen der Möglichkeit und der unmittelbaren Wirklichkeit, die Vermittlung derselben durcheinander, ist die reale Möglichkeit überhaupt. Als solcher Kreis ist sie ferner die Totalität, so der Inhalt, die an und für sich bestimmte Sache, und ebenso nach dem Unterschiede der Bestimmungen in dieser Einheit die konkrete Totalität der Form für sich, das unmittelbare Sich Uebersetzen des Innern ins Aeußere und des Aeußern ins Innere. Dieß sich Bewegen der Form ist Thätigkeit, Bethätigung der Sache, als des realen Grundes, der sich zur Wirklichkeit aufhebt, und Bethätigung der zufälligen Wirklichkeit, der Bedingungen, nämlich deren Reflexion-in-sich und ihr Sich-aufheben zu einer andern Wirklichkeit, zu der Wirklichkeit der Sache. Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, muß die Sache wirklich werden, und die Sache ist selbst eine der Bedingungen, denn sie ist zunächst als Inneres selbst nur ein Vorausgesetztes. Die entwickelte Wirklichkeit, als der in Eins fallende Wechsel des Innern und Aeußern, der Wechsel ihrer entgegengesetzten Bewegungen, die zu Einer Bewegung vereint sind, ist die Nothwendigkeit.

Die Nothwendigkeit ist zwar richtig als Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit definirt worden. Aber nur so auch

gedrückt iſt dieſe Beſtimmung oberflächlich und deswegen unverſtändlich. Der Begriff der Nothwendigkeit iſt ſehr ſchwer, und zwar weil ſie der Begriff ſelbſt iſt, aber deſſen Momente noch als Wirklichkeiten ſind, die zugleich doch nur als Formen, als in ſich gebrochene und als übergehende zu faſſen ſind. Es ſoll deswegen in den beiden folgenden §§. die Expoſition der Momente, welche die Nothwendigkeit ausmachen, noch ausführlicher angegeben werden.

Zuſatz. Wenn von etwas geſagt wird, es ſey nothwendig, ſo fragen wir zunächſt nach dem Warum? Das Nothwendige ſoll ſich ſomit als ein Geſetztes, als ein Vermitteltes erweiſen. Bleiben wir indeß bei der bloßen Vermittelung ſtehen, ſo haben wir noch nicht dasjenige, was unter der Nothwendigkeit verſtanden wird. Das blos Vermittelte iſt das, was es iſt, nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch ein Anderes, und damit iſt daſſelbe auch bloß ein Zufälliges. Von dem Nothwendigen dagegen verlangen wir, daß es das, was es iſt, durch ſich ſelbſt ſey und ſomit, vermittelt zwar, doch zugleich die Vermittelung als aufgehoben in ſich enthalte. Wir ſagen demgemäß vom Nothwendigen: es iſt, und ſo gilt uns daſſelbe als einfache Beziehung auf ſich, in welchem das Bedingtſeyn durch Anderes hinwegfällt. — Von der Nothwendigkeit pflegt geſagt zu werden, daß ſie blind ſey und zwar in ſo fern mit Recht, als in ihrem Proceß der Zweck noch nicht als ſolcher für ſich vorhanden iſt. Der Proceß der Nothwendigkeit beginnt mit der Exiſtenz zerſtreuter Umſtände, die einander nichts anzugehen und keinen Zuſammenhang in ſich zu haben ſcheinen. Dieſe Umſtände ſind eine unmittelbare Wirklichkeit, welche in ſich zuſammen fällt und aus dieſer Negation geht eine neue Wirklichkeit hervor. Wir haben hier einen Inhalt, welcher der Form nach in ſich gedoppelt iſt: einmal als Inhalt der Sache, um die es ſich handelt, und zweitens als Inhalt der zerſtreuten Umſtände, die als ein Poſitives erſcheinen und ſich zunächſt ſo geltend machen. Dieſer Inhalt

als ein Nichtiges in ſich, wird demgemäß in ſein Negatives verkehrt und wird ſo Inhalt der Sache. Die unmittelbaren Umſtände gehen als Bedingungen zu Grunde, werden aber auch zugleich als Inhalt der Sache erhalten. Man ſagt dann, aus ſolchen Umſtänden und Bedingungen ſey etwas ganz Anderes hervorgegangen und nennt deßhalb die Nothwendigkeit, welche dieſer Proceß iſt, blind. Betrachten wir dagegen die zweckmäßige Thätigkeit, ſo haben wir hier am Zweck einen Inhalt, der ſchon vorher gewußt wird, und dieſe Thätigkeit iſt deshalb nicht blind ſondern ſehend. Wenn wir ſagen, daß die Welt durch die Vorſehung regiert wird, ſo liegt darin, daß der Zweck überhaupt das Wirkende iſt, als das vorher an und für ſich Beſtimmte, ſo daß das Herauskommende dem, was vorher gewußt und gewollt wurde, entſprechend iſt. Man hat übrigens die Auffaſſung der Welt als durch die Nothwendigkeit beſtimmt und den Glauben an eine göttliche Vorſehung keineswegs als einander gegenſeitig ausſchließend zu betrachten. Was der göttlichen Vorſehung dem Gedanken nach zu Grunde liegt, wird ſich uns demnächſt als der Begriff ergeben. Dieſer iſt die Wahrheit der Nothwendigkeit und enthält dieſelbe als aufgehoben in ſich, ſo wie umgekehrt die Nothwendigkeit an ſich der Begriff iſt. Blind iſt die Nothwendigkeit nur, in ſo fern dieſelbe nicht begriffen wird und es giebt deshalb nichts Verkehrteres als den Vorwurf eines blinden Fatalismus, welcher der Philoſophie der Geſchichte darum gemacht wird, weil dieſelbe ihre Aufgabe als die Erkenntniß der Nothwendigkeit deſſen, was geſchehen iſt, betrachtet. Die Philoſophie der Geſchichte erhält hiermit die Bedeutung einer Theodicee und diejenigen, welche die göttliche Vorſehung dadurch zu ehren meinen, daß ſie die Nothwendigkeit von ihr ausſchließen, ſetzen dieſelbe durch dieſe Abſtraktion in der That zu einer blinden, vernunftloſen Willkühr herab. Das unbefangene religiöſe Bewußtſeyn ſpricht von Gottes ewigen und unverbrüchlichen Rathſchlüſſen und darin liegt die ausdrückliche Anerkennung der Nothwen-

digkeit als zum Weſen Gottes gehörig. Der Menſch, in ſeinem Unterſchied von Gott, mit ſeinem beſondern Meinen und Wollen, verfährt nach Laune und Willkühr und ſo geſchieht es ihm dann, daß bei ſeinem Thun etwas ganz Anderes herauskommt als er gemeint und gewollt hat, wohingegen Gott weiß, was er will, in ſeinem ewigen Willen nicht durch innern oder äußern Zufall beſtimmt wird und das was er will auch unwiderſtehlich vollbringt. — Der Standpunkt der Nothwendigkeit iſt überhaupt in Beziehung auf unſere Geſinnung und unſer Verhalten von großer Wichtigkeit. Indem wir das, was geſchieht, als nothwendig betrachten, ſo ſcheint dieß auf den erſten Anblick ein vollkommen unfreies Verhältniß zu ſeyn. Die Alten faßten bekanntlich die Nothwendigkeit als Schickſal auf und der moderne Standpunkt iſt dagegen der des Troſtes. Dieſer beſteht überhaupt darin, daß, indem wir unſere Zwecke, unſere Intereſſen aufgegeben, wir ſolches in der Ausſicht thun, dafür einen Erſatz zu erhalten. Das Schickſal dagegen iſt troſtlos. Betrachten wir nunmehr die Geſinnung der Alten in Beziehung auf das Schickſal näher, ſo gewährt uns dieſelbe gleichwohl keineswegs die Anſchauung der Unfreiheit, ſondern vielmehr die der Freiheit. Dieß liegt darin, daß die Unfreiheit im Feſthalten am Gegenſatz begründet iſt, dergeſtalt, das wir das, was iſt und was geſchieht, als im Widerſpruch ſtehend betrachten mit dem, was ſeyn und geſchehen ſoll. In der Geſinnung der Alten hat dagegen dieß gelegen: weil ſolches iſt, ſo iſt es, und wie es iſt, ſo ſoll es ſeyn. Hier iſt alſo kein Gegenſatz vorhanden und damit auch keine Unfreiheit, kein Schmerz und kein Leiden. Dieß Verhalten zum Schickſal iſt nun zwar, wie vorher bemerkt wurde, allerdings troſtlos, allein ſolche Geſinnung bedarf auch des Troſtes nicht und zwar um deswillen, weil hier die Subjektivität noch nicht zu ihrer unendlichen Bedeutung gelangt iſt. Dieſer Geſichtspunkt iſt es, welcher bei Vergleichung der antiken und unſerer modernen, chriſtlichen Geſinnung, als der entſcheidende ins Auge

gefaßt werden muß. Versteht man unter der Subjektivität bloß die endliche unmittelbare Subjektivität, mit dem zufälligen und willkührlichen Inhalt ihrer partikulären Neigungen und Interessen, überhaupt das, was man Person nennt, im Unterschied von der Sache, im emphatischen Sinne des Worts (in welchem Sinne man, und zwar mit Recht, zu sagen pflegt, daß es auf die Sache ankommt und nicht auf die Person), so wird man nicht umhin können, die ruhige Ergebung der Alten in das Schicksal zu bewundern und diese Gesinnung als eine höhere und würdigere anzuerkennen als jene moderne, welche eigensinnig ihre subjektiven Zwecke verfolgt und wenn sie dann doch auf deren Erreichung zu verzichten sich genöthigt sieht, sich dabei nur mit der Aussicht tröstet, dafür in anderer Gestalt Ersatz zu erhalten. Weiter ist nun aber auch die Subjektivität nicht bloß die, als der Sache gegenüber stehend, schlechte und endliche Subjektivität; sondern dieselbe ist ihrer Wahrheit nach der Sache immanent und als hiermit unendliche Subjektivität die Wahrheit der Sache selbst. So aufgefaßt erhält dann der Standpunkt des Trostes eine ganz andere und höhere Bedeutung, und in diesem Sinne ist es, daß die christliche Religion als die Religion des Trostes und zwar des absoluten Trostes zu betrachten ist. Das Christenthum enthält bekanntlich die Lehre, Gott wolle, daß allen Menschen geholfen werde und damit ist ausgesprochen, daß die Subjektivität einen unendlichen Werth hat. Näher liegt dann das Tröstreiche der christlichen Religion darin, daß indem hier Gott selbst als die absolute Subjektivität gewußt wird, die Subjektivität aber das Moment der Besonderheit in sich enthält, damit auch unsere Besonderheit nicht bloß als ein abstrakt zu Negirendes, sondern zugleich als ein zu Conservirendes anerkannt ist. Die Götter der Alten wurden zwar gleichfalls als persönlich betrachtet, die Persönlichkeit eines Zeus, eines Apoll u. s. w. ist indeß nicht eine wirkliche, sondern nur eine vorgestellte, oder, anders ausgedrückt, es sind diese Götter bloß Personifikationen,

die als solche sich nicht selbst wissen, sondern nur gewußt werden. Diesen Mangel und diese Ohnmacht der alten Götter finden wir dann auch in so fern im religiösen Bewußtseyn der Alten, als dieselben nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter selbst als dem Schicksal (dem πεπρωμένον oder der εἱμαρμένη) unterworfen betrachteten, welches Schicksal man sich als die unenthüllte Nothwendigkeit und somit als das durchaus Unpersönliche, Selbstlose und Blinde vorzustellen hat. Dahingegen ist der christliche Gott der nicht bloß gewußte, sondern schlechthin sich wissende Gott und nicht bloß vorgestellte, sondern vielmehr absolut wirkliche Persönlichkeit. — Während übrigens hinsichtlich der weitern Ausführung der hier berührten Punkte an die Religionsphilosophie zu verweisen ist, so kann hier noch bemerklich gemacht werden, von welcher Wichtigkeit es ist, daß der Mensch das, was ihn trifft, im Sinne jenes alten Sprichwortes auffaßt, worin es heißt: ein Jeder ist seines eigenen Glückes Schmidt. Hierin liegt, daß der Mensch überhaupt nur sich selbst zu genießen bekommt. Die entgegengesetzte Ansicht ist dann die, daß wir die Schuld von dem, was auf uns fällt, auf andere Menschen, auf die Ungunst der Verhältnisse und dergleichen schieben. Dieß ist dann wieder der Standpunkt der Unfreiheit und zugleich die Quelle der Unzufriedenheit. Indem dagegen der Mensch anerkennt, daß was ihm widerfährt, nur eine Evolution seiner selbst ist und daß er nur seine eigene Schuld trägt, so verhält er sich als ein Freier und hat in allem was ihm begegnet den Glauben, daß ihm kein Unrecht geschieht. Der Mensch, der in Unfrieden mit sich und seinem Geschick lebt, begeht gerade um der falschen Meinung willen, daß ihm von Andern Unrecht geschehe, viel Verkehrtes und Schiefes. Nun ist zwar in dem was uns geschieht allerdings auch viel Zufälliges. Dieß Zufällige ist indeß in der Natürlichkeit des Menschen begründet. Indem der Mensch aber sonst das Bewußtseyn seiner Freiheit hat, so wird durch das Mißliebige, was ihm begegnet, die Har-

monie seiner Seele, der Friede seines Gemüths nicht zerstört. Es ist also die Ansicht von der Nothwendigkeit, wodurch die Zufriedenheit und die Unzufriedenheit der Menschen und somit ihr Schicksal selbst bestimmt wird.

§. 148.

Unter den drei Momenten, der Bedingung, der Sache, und der Thätigkeit ist

a. Die Bedingung, α) das Vorausgesetzte; als nur gesetztes ist sie nur als relativ auf die Sache, aber als Voraus, ist sie als für sich, — zufälliger, äußerlicher Umstand, der ohne Rücksicht auf die Sache existirt; in dieser Zufälligkeit aber zugleich in Rücksicht auf die Sache, welche die Totalität ist, ist dieß Vorausgesetzte ein vollständiger Kreis von Bedingungen. β) Die Bedingungen sind passiv, werden für die Sache als Material verwendet, und gehen damit in den Inhalt der Sache ein; sie sind ebenso diesem Inhalte gemäß und enthalten dessen ganze Bestimmung bereits in sich.

b. Die Sache ist ebenso α) ein Vorausgesetztes; als gesetzte nur erst ein Inneres und Mögliches, und als voraus ein für sich selbstständiger Inhalt; β) sie erhält durch die Verwendung der Bedingungen ihre äußerliche Existenz, das Realisiren ihrer Inhaltsbestimmungen, welche den Bedingungen gegenseitig entsprechen, so daß sie ebenso aus diesen sich als Sache erweist und aus ihnen hervorgeht.

c. Die Thätigkeit ist α) ebenso für sich, (ein Mensch, ein Charakter), selbstständig existirend und zugleich hat sie ihre Möglichkeit allein an den Bedingungen und an der Sache; β) sie ist die Bewegung, die Bedingungen in die Sache, diese in jene als in die Seite der Existenz zu übersetzen; vielmehr aber nur die Sache aus den Bedingungen, in welchen sie an sich vorhanden ist, heraus zu setzen, und durch Aufhebung der Existenz, welche die Bedingungen haben, der Sache Existenz zu geben.

In ſofern dieſe drei Momente die Geſtalt ſelbſtſtändiger Exiſtenz gegen einander haben, iſt dieſer Proceß als die äußere Nothwendigkeit. — Dieſe Nothwendigkeit hat einen beſchränkten Inhalt zu ihrer Sache. Denn die Sache iſt dieß Ganze in einfacher Beſtimmtheit; da daſſelbe aber in ſeiner Form ſich äußerlich iſt, iſt es damit auch in ihm ſelbſt und in ſeinem Inhalte ſich äußerlich, und dieſe Aeußerlichkeit an der Sache iſt Schranke ihres Inhalts.

§. 149.

Die Nothwendigkeit iſt an ſich daher das Eine mit ſich identiſche aber inhaltsvolle Weſen, das ſo in ſich ſcheint, daß ſeine Unterſchiede die Form ſelbſtſtändiger Wirklicher haben, und dieß Identiſche iſt zugleich als abſolute Form die Thätigkeit des Aufhebens in Vermitteltſeyn, und der Vermittlung in Unmittelbarkeit. — Das, was nothwendig iſt, iſt durch ein Anderes, welches in den vermittelnden Grund (die Sache und die Thätigkeit), und in eine unmittelbare Wirklichkeit, ein Zufälliges, das zugleich Bedingung iſt, zerfallen iſt. Das Nothwendige als durch ein Anderes iſt nicht an und für ſich, ſondern ein bloß Geſetztes. Aber dieſe Vermittlung iſt eben ſo unmittelbar das Aufheben ihrer ſelbſt; der Grund und die zufällige Bedingung wird in Unmittelbarkeit übergeſetzt, wodurch jenes Geſetztſeyn zur Wirklichkeit aufgehoben, und die Sache mit ſich ſelbſt zuſammengegangen iſt. In dieſer Rückkehr in ſich iſt das Nothwendige ſchlechthin, als unbedingte Wirklichkeit. — Das Nothwendige iſt ſo, vermittelt durch einen Kreis von Umſtänden: es iſt ſo weil die Umſtände ſo ſind, und in Einem iſt es ſo, unvermittelt, — es iſt ſo, weil es iſt.

a. Subſtantialitäts-Verhältniß.

§. 150.

Das Nothwendige iſt in ſich abſolutes Verhältniß,

d. i. der (in den vorhergehenden §§.) entwickelte Proceß, in welchem das Verhältniß ſich ebenſo zur abſoluten Identität aufhebt.

In ſeiner unmittelbaren Form iſt es das Verhältniß der Subſtantialität und Accidentalität. Die abſolute Identität dieſes Verhältniſſes mit ſich iſt die Subſtanz als ſolche, die als Nothwendigkeit die Negativität dieſer Form der Innerlichkeit iſt, alſo ſich als Wirklichkeit ſetzt, aber ebenſo die Negativität dieſes Aeußerlichen iſt, nach welcher das Wirkliche als Unmittelbares nur ein Accidentelles iſt, das durch dieſe ſeine bloße Möglichkeit in eine andere Wirklichkeit übergeht; ein Uebergehen, welches die ſubſtantielle Identität als die Formthätigkeit (§. 148. 149.) iſt.

§. 151.

Die Subſtanz iſt hiermit die Totalität der Accidenzen, in denen ſie ſich als deren abſolute Negativität, d. i. als abſolute Macht und zugleich als den Reichthum alles Inhalts offenbart. Dieſer Inhalt iſt aber nichts als dieſe Manifeſtation ſelbſt, indem die in ſich zum Inhalte reflektirte Beſtimmtheit ſelbſt nur ein Moment der Form iſt, das in der Macht der Subſtanz übergeht. Die Subſtantialität iſt die abſolute Formthätigkeit und die Macht der Nothwendigkeit, und aller Inhalt nur Moment, das allein dieſem Proceſſe angehört, das abſolute Umſchlagen der Form und des Inhalts in einander.

Zuſatz. In der Geſchichte der Philoſophie begegnet uns die Subſtanz als das Princip der ſpinoziſtiſchen Philoſophie. Ueber die Bedeutung und den Werth dieſer Philoſophie, welche eben ſo berühmt als verſchrieen iſt, hat ſeit Spinoza's Auftreten großes Mißverſtändniß ſtatt gefunden und iſt darüber viel hin und her geredet worden. Es iſt vornämlich der Vorwurf des Atheismus und dann weiter der des Pantheismus, welcher gegen das ſpinoziſtiſche Syſtem erhoben zu werden pflegt und zwar um deswillen, weil von demſelben Gott als die Subſtanz und nur als die Subſtanz aufgefaßt worden iſt. Was von dieſen

Vorwürfen zu halten, ergiebt ſich zunächſt aus der Stelle, welche die Subſtanz im Syſtem der logiſchen Idee einnimmt. Die Subſtanz iſt eine weſentliche Stufe im Entwickelungsproceß der Idee, jedoch nicht dieſe ſelbſt, nicht die abſolute Idee, ſondern die Idee in der noch beſchränkten Form der Nothwendigkeit. Nun iſt Gott zwar allerdings die Nothwendigkeit, oder, wie man auch ſagen kann, die abſolute Sache, aber auch zugleich die abſolute Perſon und dieß iſt der Punkt, zu welchem Spinoza nicht gelangt iſt und in Beziehung auf welchen zugegeben werden muß, daß die ſpinoziſtiſche Philoſophie hinter dem wahren Begriff Gottes, welcher den Inhalt des chriſtlich religiöſen Bewußtſeyns bildet, zurückgeblieben iſt. Spinoza war ſeiner Herkunft nach ein Jude und es iſt überhaupt die orientaliſche Anſchauung, nach welcher alles Endliche bloß als ein Vorübergehendes, als ein Verſchwindendes erſcheint, welche in ſeiner Philoſophie ihren gedankenmäßigen Ausdruck gefunden hat. Dieſe orientaliſche Anſchauung der ſubſtantiellen Einheit bildet nun zwar die Grundlage aller wahrhaften weitern Entwickelung, allein es kann dabei nicht ſtehen geblieben werden; was derſelben noch fehlt, das iſt das abendländiſche Princip der Individualität, welches in philoſophiſcher Geſtalt, gleichzeitig mit dem Spinozismus, zuerſt in der leibnitze'ſchen Monadologie hervorgetreten iſt. — Blicken wir von hier aus auf den der Philoſophie des Spinoza gemachten Vorwurf des Atheismus zurück, ſo wird derſelbe in ſo fern als unbegründet von der Hand zu weiſen ſeyn, als nach dieſer Philoſophie Gott nicht allein nicht geläugnet, ſondern vielmehr als der allein wahrhaft Seyende anerkannt wird. Auch wird nicht behauptet werden können, Spinoza ſpreche zwar von Gott, als dem allein Wahren, allein dieſer ſpinoziſtiſche Gott ſey nicht der wahre und deshalb ſo gut wie kein Gott. Mit demſelben Recht müßten dann auch alle die übrigen Philoſophen, welche mit ihrem Philoſophiren auf einer untergeordneten Stufe der Idee ſtehen geblieben ſind, und eben ſo nicht nur

die Juden und die Muhamedaner, darum weil ſie Gott bloß als den Herrn wiſſen, ſondern auch alle die vielen Chriſten, welche Gott bloß als das nicht erkennbare, höchſte und jenſeitige Weſen betrachten, des Atheismus beſchuldigt werden. Der der ſpinoziſtiſchen Philoſophie gemachte Vorwurf des Atheismus reducirt ſich bei näherer Betrachtung darauf, daß in derſelben das Princip der Differenz oder der Endlichkeit nicht zu ſeinem Rechte gelangt und würde ſomit, da es nach derſelben eigentlich gar keine Welt, im Sinne eines poſitiv Seyenden, giebt, dieſes Syſtem nicht als Atheismus, ſondern vielmehr umgekehrt, als Akosmismus zu bezeichnen ſeyn. Hieraus ergiebt ſich dann auch, was von dem Vorwurf des Pantheismus zu halten iſt. Verſteht man, wie dieß ſehr häufig geſchieht, unter Pantheismus eine Lehre, welche die endlichen Dinge als ſolche und den Complex derſelben als Gott betrachtet, ſo wird man nicht umhin können, die ſpinoziſtiſche Philoſophie von dem Vorwurf des Pantheismus frei zu ſprechen, da nach derſelben den endlichen Dingen, oder der Welt überhaupt, ſchlechthin keine Wahrheit zukömmt; dahingegen iſt dieſe Philoſophie allerdings pantheiſtiſch, eben um ihres Akosmismus willen. Der hiermit anerkannte Mangel hinſichtlich des Inhalts, erweiſt ſich dann auch zugleich als ein Mangel in Beziehung auf die Form und zwar zunächſt in ſofern, als Spinoza die Subſtanz an die Spitze ſeines Syſtems ſtellt und dieſelbe als die Einheit des Denkens und der Ausdehnung definirt, ohne nachzuweiſen, wie er zu dieſem Unterſchied und zur Zurückführung deſſelben auf die ſubſtantielle Einheit gelangt. Die weitere Abhandlung des Inhalts erfolgt dann in der ſogenannten mathematiſchen Methode, und werden demgemäß zunächſt Definitionen und Axiome aufgeſtellt, an welche ſich Lehrſätze reihen, deren Beweis bloß in der verſtandesmäßigen Zurückführung auf jene unbewieſenen Vorausſetzungen beſteht. Ob nun ſchon die ſpinoziſtiſche Philoſophie auch von Solchen, welche ihren Inhalt und ihre Reſultate ſchlechthin verwerfen,

wegen der strengen Konsequenz ihrer Methode gerühmt zu werden pflegt, so ist doch in der That diese unbedingte Anerkennung der Form eben so unbegründet als die unbedingte Verwerfung des Inhalts. Der Mangel des spinozistischen Inhalts besteht eben darin, daß die Form nicht als demselben immanent gewußt wird und deshalb nur als äußere, subjektive Form an ihn herantritt. Die Substanz, so wie dieselbe, ohne vorangegangene dialektische Vermittelung, unmittelbar von Spinoza aufgefaßt wird, ist, als die allgemeine negative Macht, gleichsam nur dieser finstere, gestaltlose Abgrund, der allen bestimmten Inhalt als von Haus aus nichtig in sich verschlingt und nichts, was einen positiven Bestand in sich hat, aus sich producirt.

§. 152.

Nach dem Momente, daß die Substanz als absolute Macht die sich auf sich als auf nur innere Möglichkeit beziehende und sich damit zur Accidentalität bestimmende Macht, und hievon die dadurch gesetzte Aeußerlichkeit unterschieden ist, ist sie eigentliches Verhältniß, als wie sie in der ersten Form der Nothwendigkeit Substanz ist, — Kausalitäts-Verhältniß.

b. Kausalitäts-Verhältniß.

§. 153.

Die Substanz ist Ursache, in sofern sie gegen ihr Uebergehen in die Accidentalität in sich reflektirt und so die ursprüngliche Sache ist, aber eben so sehr die Reflexion-in-sich oder ihre bloße Möglichkeit aufhebt, sich als das Negative ihrer selbst setzt und so eine Wirkung hervorbringt, eine Wirklichkeit, die so nur eine gesetzte, aber durch den Proceß des Wirkens zugleich nothwendige ist.

Die Ursache hat als die ursprüngliche Sache die Bestimmung von absoluter Selbstständigkeit und einem sich gegen die Wirkung erhaltenden Bestehen, aber sie ist in der Nothwendigkeit, deren Identität jene Ursprünglichkeit selbst aus-

macht, nur in die Wirkung übergegangen. Es ist kein Inhalt, in sofern wieder von einem bestimmten Inhalte die Rede seyn kann, in der Wirkung, der nicht in der Ursache ist; — jene Identität ist der absolute Inhalt selbst; ebenso ist sie aber auch die Formbestimmung, die Ursprünglichkeit der Ursache wird in der Wirkung aufgehoben, in der sie sich zu einem *Gesetztseyn macht*. Die Ursache ist aber damit nicht verschwunden, so daß das Wirkliche nur die Wirkung wäre. Denn dieß *Gesetztseyn* ist ebenso unmittelbar aufgehoben, es ist vielmehr die Reflexion der Ursache in sich selbst, ihre Ursprünglichkeit; in der Wirkung ist erst die Ursache wirklich und Ursache. Die Ursache ist daher an und für sich causa sui. — *Jakobi*, fest in der einseitigen Vorstellung der *Vermittlung*, hat (Briefe über Spinoza, 2te Ausg. S. 416.) die Causa sui (der Effectus sui ist dasselbe), diese absolute Wahrheit der Ursache, bloß für einen Formalismus genommen. Er hat auch angegeben, daß Gott nicht als Grund, sondern wesentlich als Ursache bestimmt werden müsse; daß damit das nicht gewonnen sey, was er beabsichtigte, würde sich aus einem gründlichern Nachdenken über die Natur der Ursache ergeben haben. Auch in der *endlichen* Ursache und deren Vorstellung ist diese Identität in Ansehung des Inhalts vorhanden; der Regen, die Ursache, und die Nässe, die Wirkung, sind ein und dasselbe existirende Wasser. In Ansehung der Form fällt so in der Wirkung (der Nässe) die Ursache (der Regen) hinweg; aber damit auch die Bestimmung der Wirkung, die nichts ist ohne Ursache und es bleibt nur die indifferente Nässe.

Die Ursache im gemeinen Sinne des Kausalverhältnisses ist *endlich*, in sofern ihr Inhalt endlich ist (wie in der endlichen Substanz), und in sofern Ursache und Wirkung als zwei verschiedene selbstständige Existenzen vorgestellt werden, — was sie aber nur sind, indem bei ihnen vom Kausalitätsverhältniß abstrahirt wird. Weil in der Endlichkeit bei dem *Unter-*

ſchiede der Formbeſtimmungen in deren Beziehung ſtehen geblieben wird, ſo wird abwechſelungsweiſe die Urſache auch als ein Geſetztes oder als Wirkung beſtimmt; dieſe hat dann wieder eine andere Urſache; ſo entſteht auch hier der Progreß von Wirkungen zu Urſachen ins Unendliche. Ebenſo der abſteigende, indem die Wirkung nach ihrer Identität mit der Urſache ſelbſt als Urſache und zugleich als eine andere beſtimmt wird, die wieder andere Wirkungen hat und ſofort ins Unendliche.

Zuſatz. So ſehr der Verſtand ſich gegen die Subſtantialität zu ſträuben pflegt, ſo geläufig iſt ihm dagegen die Kauſalität, d. h. das Verhältniß von Urſache und Wirkung. Wenn es ſich darum handelt einen Inhalt als nothwendig aufzufaſſen, ſo iſt es vornehmlich das Kauſalitätsverhältniß, worauf denſelben zurückzuführen die Verſtandesreflexion ſich zur Angelegenheit macht. Nun gehört zwar dieſes Verhältniß allerdings zur Nothwendigkeit, allein es iſt daſſelbe nur die eine Seite im Proceß der Nothwendigkeit, welcher eben ſo ſehr dieß iſt, die in der Kauſalität enthaltene Vermittelung aufzuheben und ſich als einfache Beziehung auf ſich zu erweiſen. Bleibt man bei der Kauſalität als ſolcher ſtehen, ſo hat man dieſelbe nicht in ihrer Wahrheit, ſondern bloß als endliche Kauſalität und die Endlichkeit dieſes Verhältniſſes beſteht dann darin, daß Urſache und Wirkung in ihrem Unterſchied feſtgehalten werden. Nun aber ſind dieſe beiden nicht nur unterſchieden, ſondern eben ſo wohl auch identiſch und dieß findet ſich dann auch dergeſtalt in unſerm gewöhnlichen Bewußtſeyn, daß wir von der Urſache ſagen, daß ſie dieß nur iſt, in ſo fern ſie eine Wirkung hat und von der Wirkung, daß ſie dieß nur iſt, in ſo fern ſie eine Urſache hat. Urſache und Wirkung ſind ſomit beide ein und derſelbe Inhalt und der Unterſchied derſelben iſt zunächſt nur der des Setzens und des Geſetztſeyns, welcher Formunterſchied ſich dann aber auch eben ſo wieder aufhebt, dergeſtalt daß die Urſache nicht nur Urſache eines Andern,

ſondern auch Urſache ihrer ſelbſt und die Wirkung nicht nur Wirkung eines Andern, ſondern auch Wirkung ihrer ſelbſt iſt. Die Endlichkeit der Dinge beſteht hiernach darin, daß während Urſache und Wirkung ihrem Begriff nach identiſch ſind, dieſe beiden Formen in der Art getrennt vorkommen, daß die Urſache zwar auch Wirkung und die Wirkung zwar auch Urſache iſt, jedoch jene nicht in derſelben Beziehung, in welcher ſie Urſache, und dieſe nicht in derſelben Beziehung, in welcher ſie Wirkung iſt. Dieß giebt dann wieder den unendlichen Progreß, in der Geſtalt einer endloſen Reihe von Urſachen, welche ſich zugleich als eine endloſe Reihe von Wirkungen zeigt.

§. 154.

Von der Urſache iſt die Wirkung verſchieden: dieſe iſt als ſolche Geſetztſeyn. Aber das Geſetztſeyn iſt ebenſo Reflexion-in-ſich und Unmittelbarkeit, und das Wirken der Urſache, ihr Setzen, iſt zugleich Vorausſetzen, inſofern an der Verſchiedenheit der Wirkung von der Urſache feſtgehalten wird. Es iſt hiemit eine andere Subſtanz vorhanden, auf welche die Wirkung geſchieht. Dieſe iſt als unmittelbar nicht ſich auf ſich beziehende Negativität und aktiv, ſondern paſſiv. Aber als Subſtanz iſt ſie ebenſo aktiv, hebt die vorausgeſetzte Unmittelbarkeit und die in ſie geſetzte Wirkung auf, reagirt, d. h. ſie hebt die Aktivität der erſten Subſtanz auf, welche aber ebenſo dieß Aufheben ihrer Unmittelbarkeit oder der in ſie geſetzten Wirkung iſt: hiemit die Aktivität der andern aufhebt und reagirt. Die Kauſalität iſt hiemit in das Verhältniß der Wechſelwirkung übergegangen.

In der Wechſelwirkung, obgleich die Kauſalität noch nicht in ihrer wahrhaften Beſtimmung geſetzt iſt, iſt der Progreß von Urſachen und Wirkungen ins Unendliche als Progreß auf wahrhafte Weiſe aufgehoben, indem das geradlinige Hinausgehen von Urſachen zu Wirkungen und von Wirkungen zu Urſachen in ſich um- und zurückgebogen iſt. Dieſe Um-

bewegung des unendlichen Progreſſes zu einem in ſich beſchloſſenen Verhältniß iſt wie überall die einfache Reflexion, daß in jener gedankenloſen Wiederhohlung nur ein und daſſelbe iſt, nämlich eine und eine andere Urſache, und deren Beziehung auf einander. Die Entwicklung dieſer Beziehung, das Wechſelwirken, iſt jedoch ſelbſt die Abwechslung des Unterſcheidens aber nicht von Urſachen, ſondern von den Momenten, an deren jedem für ſich, wieder nach der Identität, daß die Urſache in der Wirkung Urſache, und umgekehrt iſt, — nach dieſer Untrennbarkeit ebenſo auch das andere Moment geſetzt wird.

c. Die Wechſelwirkung.

§. 155.

Die in der Wechſelwirkung als unterſchieden feſtgehaltenen Beſtimmungen ſind α) an ſich daſſelbe; die eine Seite iſt Urſache, urſprünglich, aktiv, paſſiv u. ſ. f. wie die andere. Ebenſo iſt das Vorausſetzen einer andern und das Wirken auf ſie, die unmittelbare Urſprünglichkeit und das Geſetztſeyn durch den Wechſel, ein und daſſelbe. Die als erſte angenommene Urſache iſt um ihrer Unmittelbarkeit willen paſſiv, Geſetztſeyn und Wirkung. Der Unterſchied der als zwei genannten Urſachen iſt daher leer, und es iſt an ſich nur Eine, ſich in ihrer Wirkung ebenſo als Subſtanz aufhebende, als ſich in dieſem Wirken erſt verſelbſtſtändigende Urſache vorhanden.

§. 156.

Aber auch für ſich iſt dieſe Einheit, indem dieſer ganze Wechſel das eigene Setzen der Urſache und nur dieß ihr Setzen ihr Seyn iſt. Die Nichtigkeit der Unterſchiede iſt nicht nur an ſich oder unſere Reflexion (vorhg. §.), ſondern die Wechſelwirkung iſt ſelbſt dieß, jede der geſetzten Beſtimmungen auch wieder aufzuheben und in die entgegengeſetzte zu verkehren, alſo jene Nichtigkeit der Momente zu ſetzen, die an ſich iſt. In die Ur-

ſprünglichkeit wird eine Wirkung geſetzt, d. h. die Urſprünglichkeit wird aufgehoben; die Aktion einer Urſache wird zur Reaktion u. ſ. f.

Zuſatz. Die Wechſelwirkung iſt das Kauſalitätsverhältniß in ſeiner vollſtändigen Entwickelung geſetzt und dieß Verhältniß iſt es dann auch, zu welchem die Reflexion ihre Zuflucht zu nehmen pflegt, wenn ſich ihr die Betrachtung der Dinge unter dem Geſichtspunkt der Kauſalität, um des vorher erwähnten unendlichen Progreſſes willen, nicht als genügend erweiſt. So wird z. B. bei geſchichtlichen Betrachtungen zunächſt die Frage verhandelt, ob der Charakter und die Sitten eines Volkes die Urſache ſeiner Verfaſſung und ſeiner Geſetze oder ob dieſelben umgekehrt deren Wirkung ſeyen, und es wird dann dazu fortgeſchritten, dieſe beiden, Charakter und Sitten einerſeits und Verfaſſung und Geſetze andererſeits, unter dem Geſichtspunkt der Wechſelwirkung aufzufaſſen, dergeſtalt daß die Urſache in derſelben Beziehung, in der ſie Urſache, zugleich Wirkung und daß die Wirkung in derſelben Beziehung, in der ſie Wirkung, zugleich Urſache iſt. Daſſelbe geſchieht dann auch bei Betrachtung der Natur und namentlich des lebendigen Organismus, deſſen einzelne Organe und Funktionen ſich gleichfalls als zu einander im Verhältniß der Wechſelwirkung ſtehend erweiſen. Die Wechſelwirkung iſt nun zwar allerdings die nächſte Wahrheit des Verhältniſſes von Urſache und Wirkung und ſteht dieſelbe, ſo zu ſagen, an der Schwelle des Begriffs, jedoch eben um deswillen hat man ſich mit der Anwendung dieſes Verhältniſſes nicht zu begnügen, in ſo fern es um das begreifende Erkennen zu thun iſt. Bleibt man dabei ſtehen einen gegebenen Inhalt blos unter dem Geſichtspunkt der Wechſelwirkung zu betrachten, ſo iſt dieß in der That ein durchaus begriffloſes Verhalten; man hat es dann bloß mit einer trocknen Thatſache zu thun und die Forderung der Vermittelung, um die es ſich zunächſt bei der Anwendung des Kauſalitätsverhältniſſes handelt, bleibt wieder unbe-

friedigt. Das Ungenügende bei der Anwendung des Verhältniſſes der Wechſelwirkung beſteht, näher betrachtet, darin, daß dieß Verhältniß, anſtatt als ein Aequivalent für den Begriff gelten zu können, vielmehr ſelbſt erſt begriffen ſeyn will und dieß geſchieht dadurch, daß die beiden Seiten deſſelben nicht als ein unmittelbar Gegebenes belaſſen, ſondern, wie ſolches in den beiden vorhergehenden §§. gezeigt worden, als Momente eines Dritten, Höhern, erkannt werden, welches dann eben der Begriff iſt. Betrachten wir z. B. die Sitten des ſpartaniſchen Volkes als die Wirkung ſeiner Verfaſſung, und ſo umgekehrt dieſe als die Wirkung ſeiner Sitten, ſo mag dieſe Betrachtung immerhin richtig ſeyn, allein dieſe Auffaſſung gewährt um deßwillen keine letzte Befriedigung, weil durch dieſelbe in der That weder die Verfaſſung noch die Sitten dieſes Volkes begriffen werden, welches nur dadurch geſchieht, daß jene beiden und eben ſo alle die übrigen beſondern Seiten, welche das Leben und die Geſchichte des ſpartaniſchen Volkes zeigen als in dieſem Begriff begründet erkannt werden.

§. 157.

Dieſer reine Wechſel mit ſich ſelbſt iſt hiemit die enthüllte oder geſetzte Nothwendigkeit. Das Band der Nothwendigkeit als ſolcher iſt die Identität als noch innere und verborgene, weil ſie die Identität von ſolchen iſt, die als wirkliche gelten, deren Selbſtſtändigkeit jedoch eben die Nothwendigkeit ſeyn ſoll. Der Verlauf der Subſtanz durch die Kauſalität und Wechſelwirkung iſt daher nur das Setzen, daß die Selbſtſtändigkeit die unendliche negative Beziehung auf ſich iſt, — negative überhaupt, in der das Unterſcheiden und Vermitteln zu einer Urſprünglichkeit gegen einander ſelbſtſtändiger Wirklichen wird, — unendliche Beziehung auf ſich ſelbſt, indem die Selbſtſtändigkeit derſelben eben nur als ihre Identität iſt.

§. 158.

Dieſe Wahrheit der Nothwendigkeit iſt ſomit die Freiheit, und die Wahrheit der Subſtanz iſt der Begriff, — die Selbſtſtändigkeit, welche das ſich von ſich Abſtoßen in unterſchiedene Selbſtſtändige, als dieß Abſtoßen ebenſo mit ſich, und dieſe bei ſich ſelbſt bleibende Wechſelbewegung nur mit ſich iſt.

Zuſatz. Die Nothwendigkeit pflegt hart genannt zu werden und zwar mit Recht, in ſo fern bei derſelben als ſolcher, d. h. in ihrer unmittelbaren Geſtalt ſtehen geblieben wird. Wir haben hier einen Zuſtand oder überhaupt einen Inhalt, welcher ſein Beſtehen für ſich hat, und in der Nothwendigkeit iſt dann zunächſt dieß enthalten, daß über ſolchen Inhalt ein Anderes kommt, wodurch derſelbe zu Grunde gerichtet wird. Dieß iſt das Harte und das Traurige der unmittelbaren oder abſtrakten Nothwendigkeit. Die Identität der Beiden, welche in der Nothwendigkeit als an einander gebunden erſcheinen und dadurch ihrer Selbſtſtändigkeit verluſtig gehen, iſt nur erſt eine innere und noch nicht für die vorhanden, welche der Nothwendigkeit unterworfen ſind. So iſt dann auch die Freiheit auf dieſem Standpunkt nur erſt die abſtrakte Freiheit, welche nur durch Verzichtung auf dasjenige, was man unmittelbar iſt und hat, gerettet wird. — Weiter iſt nun aber, wie wir bisher geſehen haben, der Proceß der Nothwendigkeit nur der Weg, daß durch denſelben die zunächſt vorhandene harte Nothwendigkeit überwunden und daß ihr Inneres offenbart wird, wodurch es ſich dann zeigt, daß die an einander Gebundenen in der That einander nicht fremd, ſondern nur Momente eines Ganzen ſind, deren jedes in der Beziehung auf das Andere bei ſich ſelbſt iſt und mit ſich ſelbſt zuſammengeht. Dieß iſt die Verklärung der Nothwendigkeit zur Freiheit und dieſe Freiheit iſt nicht bloß die Freiheit der abſtrakten Negation, ſondern vielmehr konkrete und poſitive Freiheit. Hieraus iſt dann auch zu entnehmen, wie verkehrt es iſt, die Freiheit und die Nothwendigkeit als einander gegenüber

ausſchließend zu betrachten. Allerdings iſt die Nothwendigkeit als ſolche noch nicht die Freiheit; aber die Freiheit hat die Nothwendigkeit zu ihrer Vorausſetzung und enthält dieſelbe als aufgehoben in ſich. Der ſittliche Menſch iſt ſich des Inhalts ſeines Thuns als eines Nothwendigen an und für ſich Gültigen bewußt und leidet dadurch ſo wenig Abbruch an ſeiner Freiheit, daß dieſe vielmehr erſt durch dieſes Bewußtſeyn zur wirklichen und inhaltsvollen Freiheit wird, im Unterſchied von der Willkühr, als der noch inhaltloſen und bloß möglichen Freiheit. Ein Verbrecher, welcher beſtraft wird, mag die Strafe, die ihn trifft, als eine Beſchränkung ſeiner Freiheit betrachten; in der That iſt jedoch die Strafe nicht eine fremde Gewalt, der er unterworfen wird, ſondern nur die Manifeſtation ſeines eignen Thuns, und indem er dieß anerkennt, ſo verhält er ſich hiermit als ein Freier. Ueberhaupt iſt dieß die höchſte Selbſtſtändigkeit des Menſchen, ſich als ſchlechthin beſtimmt durch die abſolute Idee zu wiſſen, welches Bewußtſeyn und Verhalten Spinoza als den amor intellectualis Dei bezeichnet.

§. 159.

Der Begriff iſt hiemit die **Wahrheit des Seyns und des Weſens**, indem das Scheinen der Reflexion in ſich ſelber zugleich ſelbſtſtändige Unmittelbarkeit und dieſes Seyn verſchiedener Wirklichkeit unmittelbar nur ein Scheinen in ſich ſelbſt iſt.

Indem der Begriff ſich als die Wahrheit des Seyns und Weſens erwieſen hat, welche beide in ihn als in ihren Grund zurückgegangen ſind, ſo hat er umgekehrt ſich aus dem Seyn als aus ſeinem Grunde entwickelt. Jene Seite des Fortgangs kann als ein Vertiefen des Seyns in ſich ſelbſt, deſſen Inneres durch dieſen Fortgang enthüllt worden iſt, dieſe Seite als Hervorgang des Vollkommnern aus dem Unvollkommnern betrachtet werden. Indem ſolche Entwicklung nur nach der letzten Seite betrachtet worden iſt, hat man der

Philoſophie daraus einen Vorwurf gemacht. Der beſtimmtere Gehalt, den die oberflächlichen Gedanken von Unvollkommnerem und Vollkommnerem hier haben, iſt der Unterſchied, den das Seyn als unmittelbare Einheit mit ſich, vom Begriffe als der freien Vermittlung mit ſich hat. Indem ſich das Seyn als ein Moment des Begriffs gezeigt hat, hat er ſich dadurch als die Wahrheit des Seyns erwieſen; als dieſe ſeine Reflexion-in-ſich und als Aufheben der Vermittlung iſt er das Vorausſetzen des Unmittelbaren, — ein Vorausſetzen, das mit der Rückkehr-in-ſich identiſch iſt, welche Identität die Freiheit und den Begriff ausmacht. Wenn daher das Moment das Unvollkommne genannt wird, ſo iſt der Begriff, das Vollkommne, allerdings dieß, ſich aus dem Unvollkommnen zu entwickeln, denn er iſt weſentlich dieß Aufheben ſeiner Vorausſetzung. Aber er iſt es zugleich allein, der als ſich ſetzend die Vorausſetzung macht, wie ſich in der Kauſalität überhaupt und näher in der Wechſelwirkung ergeben hat.

Der Begriff iſt ſo in Beziehung auf Seyn und Weſen beſtimmt, das zum Seyn als einfacher Unmittelbarkeit zurückgegangene Weſen zu ſeyn, deſſen Scheinen dadurch Wirklichkeit hat, und deſſen Wirklichkeit zugleich freies Scheinen in ſich ſelbſt iſt. Das Seyn hat der Begriff auf ſolche Weiſe als ſeine einfache Beziehung auf ſich oder als die Unmittelbarkeit ſeiner Einheit in ſich ſelbſt; Seyn iſt eine ſo arme Beſtimmung, daß ſie das Wenigſte iſt, was im Begriffe aufgezeigt werden kann.

Der Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit oder vom Wirklichen in den Begriff iſt der härteſte, weil die ſelbſtſtändige Wirklichkeit gedacht werden ſoll, als in dem Uebergehen und der Identität mit der ihr andern ſelbſtſtändigen Wirklichkeit, alle ihre Subſtantialität zu haben; ſo iſt auch der Begriff das härteſte, weil er ſelbſt eben dieſe Identität iſt. Die wirkliche Subſtanz als ſolche aber, die Urſache, die in ihrem Für-

ſichſeyn nichts in ſich eindringen laſſen will, iſt ſchon der Nothwendigkeit oder dem Schickſal in das Geſetztſeyn übergegangen unterworfen, und dieſe Unterwerfung iſt vielmehr das härteſte. Das Denken der Nothwendigkeit iſt dagegen vielmehr die Auflöſung jener Härte; denn es iſt das Zuſammengehen Seiner im Andern mit Sich ſelbſt, — die Befreiung, welche nicht die Flucht der Abſtraktion iſt, ſondern in dem andern Wirklichen, mit dem das Wirkliche durch die Macht der Nothwendigkeit zuſammengebunden iſt, ſich nicht als anderes, ſondern ſein eigenes Seyn und Setzen zu haben. Als für ſich exiſtirend heißt dieſe Befreiung, Ich, als zu ihrer Totalität entwickelt freier Geiſt, als Empfindung Liebe, als Genuß Seeligkeit. — Die große Anſchauung der ſpinoziſtiſchen Subſtanz iſt nur an ſich die Befreiung von endlichem Fürſichſeyn; aber der Begriff ſelbſt iſt für ſich die Macht der Nothwendigkeit und die wirkliche Freiheit.

Zuſatz. Wenn der Begriff, wie dieß hier geſchehen, als die Wahrheit des Seyns und des Weſens bezeichnet wird, ſo muß man der Frage gewärtig ſeyn, warum nicht mit demſelben der Anfang gemacht worden iſt. Darauf dient zur Antwort, daß, wo es ſich um denkende Erkenntniß handelt, mit der Wahrheit um deßwillen nicht angefangen werden kann, weil die Wahrheit, als den Anfang bildend, auf bloßer Verſicherung beruhen, die gedachte Wahrheit aber als ſolche ſich dem Denken zu bewähren hat. Würde der Begriff an die Spitze der Logik geſtellt und, wie dies dem Inhalt nach ganz richtig iſt, als die Einheit des Seyns und des Weſens definirt, ſo entſtände die Frage, was man ſich unter dem Seyn und was unter dem Weſen zu denken hat und wie dieſe beiden dazu kommen in die Einheit des Begriffs zuſammengefaßt zu werden. Hiermit wäre dann aber nur dem Namen und nicht der Sache nach mit dem Begriff angefangen worden. Der eigentliche Anfang würde mit dem

Seyn gemacht, wie ſolches auch hier geſchehen, nur mit dem Unterſchied, daß die Beſtimmungen des Seyns und eben ſo auch die des Weſens unmittelbar aus der Vorſtellung würden aufzunehmen ſeyn, wohingegen wir das Seyn und das Weſen, in ihrer eigenen dialektiſchen Entwickelung betrachtet und als ſich ſelbſt zur Einheit des Begriffs aufhebend, erkannt haben.

Dritte Abtheilung der Logik.

Die Lehre vom Begriff.

§. 160.

Der Begriff iſt das Freie, als die für ſie ſeyende ſubſtantielle Macht und iſt Totalität, in dem jedes der Momente das Ganze iſt, das er iſt, und als ungetrennte Einheit mit ihm geſetzt iſt; ſo iſt er in ſeiner Identität mit ſich das an und für ſich beſtimmte.

Zuſatz. Der Standpunkt des Begriffs iſt überhaupt der des abſoluten Idealismus und die Philoſophie iſt begreifendes Erkennen, in ſo fern, als in ihr Alles, was dem ſonſtigen Bewußtſeyn als ein ſeyendes und in ſeiner Unmittelbarkeit Selbſtſtändiges gilt, blos als ein ideelles Moment gewußt wird. In der Verſtandeslogik pflegt der Begriff als eine bloße Form des Denkens und näher als eine allgemeine Vorſtellung betrachtet zu werden und dieſe untergeordnete Auffaſſung des Begriffs iſt es dann, auf welche ſich die von Seiten der Empfindung und des Herzens ſo oft wiederholte Behauptung bezieht, daß die Begriffe als ſolche etwas Todtes, Leeres und Abſtraktes ſeyen. In der That verhält es ſich indeß gerade umgekehrt, und iſt der Begriff vielmehr das Princip alles Lebens und damit zugleich das ſchlechthin Konkrete. Daß dem ſo iſt, dieß hat ſich als das Reſultat der ganzen bisherigen logiſchen Bewegung ergeben und braucht deshalb nicht erſt hier bewieſen zu werden. Was hierbei namentlich den hinſichtlich des Begriffs, als des vermeintlich nur For-

wollen, geltend gemachten Gegenſatz von Form und Inhalt anbetrifft, ſo liegt uns derſelbe ſammt allen den übrigen von der Reflexion feſtgehaltenen Gegenſätzen, als dialektiſch d. h. durch ſich ſelbſt überwunden, bereits im Rücken und iſt es eben der Begriff, welcher alle die frühern Beſtimmungen des Denkens als aufgehoben in ſich enthält. Allerdings iſt der Begriff als Form zu betrachten, allein als unendliche, ſchöpferiſche Form, welche die Fülle alles Inhalts in ſich beſchließt und zugleich aus ſich entläßt. Eben ſo mag dann auch der Begriff immerhin abſtrakt genannt werden, wenn man unter dem Konkreten nur das ſinnlich Konkrete, überhaupt das unmittelbar Wahrnehmbare verſteht; der Begriff als ſolcher läßt ſich nicht mit den Händen greifen und muß uns überhaupt, wenn es ſich um den Begriff handelt, Hören und Sehen vergangen ſeyn. Gleichwohl iſt der Begriff, wie vorher bemerkt wurde, zugleich das ſchlechthin Konkrete, und zwar in ſo fern als derſelbe das Seyn und das Weſen und damit den ganzen Reichthum dieſer beiden Sphären, in ideeller Einheit, in ſich enthält. — Wenn, wie ſolches früher bemerkt worden iſt, die verſchiedenen Stufen der logiſchen Idee als eine Reihe von Definitionen des Abſoluten betrachtet werden können, ſo iſt die Definition des Abſoluten, welche ſich uns hier ergiebt, die, daß daſſelbe der Begriff iſt. Dabei muß man dann freilich den Begriff in einem andern und höhern Sinne auffaſſen, als ſolches in der Verſtandeslogik geſchieht, welcher zufolge der Begriff bloß als eine an ſich inhaltloſe Form unſeres ſubjektiven Denkens betrachtet wird. Es könnte hierbei zunächſt nur noch die Frage aufgeworfen werden, warum, wenn in der ſpekulativen Logik der Begriff eine ſo ganz andere Bedeutung hat, als man ſonſt mit dieſem Ausdruck zu verbinden pflegt, dieſes ganz Andere hier gleichwohl Begriff genannt und dadurch Veranlaſſung zu Mißverſtändniß und Verwirrung gegeben wird? Auf ſolche Frage wäre zu erwiedern, daß wie groß auch der Abſtand zwiſchen dem Begriff der formellen Logik und dem ſpeku-

lativen Begriff ſeyn mag, bei näherer Betrachtung es ſich doch ergiebt, daß die tiefere Bedeutung des Begriffs dem allgemeinen Sprachgebrauch keineswegs ſo fremd iſt als dieß zunächſt der Fall zu ſeyn ſcheint. Man ſpricht von der Ableitung eines Inhalts, ſo z. B. der das Eigenthum betreffenden Rechtsbeſtimmungen aus dem Begriff des Eigenthums und eben ſo umgekehrt von der Zurückführung eines ſolchen Inhalts auf den Begriff. Damit aber wird anerkannt, daß der Begriff nicht bloß eine an ſich inhaltsloſe Form iſt, da einerſeits aus einer ſolchen nichts abzuleiten wäre und andererſeits durch die Zurückführung eines gegebenen Inhalts auf die leere Form des Begriffs, derſelbe nur ſeiner Beſtimmtheit würde beraubt, aber nicht erkannt werden.

§. 161.

Das Fortgehen des Begriffs iſt nicht mehr Uebergehen noch Scheinen in Anderes, ſondern Entwicklung, indem das Unterſchiedene unmittelbar zugleich als das identiſche mit einander und mit dem Ganzen geſetzt, die Beſtimmtheit als ein freies Seyn des ganzen Begriffes iſt.

Zuſatz. Uebergehen in Anderes iſt der dialektiſche Proceß in der Sphäre des Seyns und Scheinen in Anderes in der Sphäre des Weſens. Die Bewegung des Begriffs iſt dagegen Entwickelung, durch welche nur dasjenige geſetzt wird, was an ſich ſchon vorhanden iſt. In der Natur iſt es das organiſche Leben, welches der Stufe des Begriffs entſpricht. So entwickelt ſich z. B. die Pflanze aus ihrem Keim. Dieſer enthält bereits die ganze Pflanze in ſich, aber in ideeller Weiſe und hat man ſomit deren Entwickelung nicht ſo aufzufaſſen, als ob die verſchiedenen Theile der Pflanze, Wurzel, Stengel, Blätter u. ſ. w. im Keim bereits realiter, jedoch nur ganz klein vorhanden wären. Dieß iſt die ſogenannte Einſchachtelungshypotheſe, deren Mangel ſomit darin beſteht, daß dasjenige, was nur erſt in ideeller Weiſe vorhanden iſt, als bereits exiſtirend betrachtet wird. Das Richtige in dieſer Hypotheſe iſt

dagegen dieß, daß der Begriff in ſeinem Proceß bei ſich ſelbſt bleibt und daß durch denſelben dem Inhalt nach nichts Neues geſetzt, ſondern nur eine Formveränderung hervorgebracht wird. Dieſe Natur des Begriffs, ſich in ſeinem Proceß als Entwickelung ſeiner ſelbſt zu erweiſen, iſt es dann auch, welche man vor Augen hat, wenn man von dem Menſchen angeborenen Ideen ſpricht oder, wie ſolches Platon gethan, alles Lernen bloß als Erinnerung betrachtet, welches jedoch gleichfalls nicht ſo verſtanden werden darf, als ob dasjenige was den Inhalt des durch Unterricht gebildeten Bewußtſeyns ausmacht, in ſeiner beſtimmten Entfaltung vorher ſchon in demſelben Bewußtſeyn wäre vorhanden geweſen. — Die Bewegung des Begriffs iſt gleichſam nur als ein Spiel zu betrachten; das Andere was durch dieſelbe geſetzt wird, iſt in der That nicht ein Anderes. In der chriſtlich-religiöſen Lehre iſt dieß ſo ausgeſprochen, daß Gott nicht nur eine Welt erſchaffen hat, die ihm als ein Anderes gegenüberſteht, ſondern daß er auch von Ewigkeit her einen Sohn erzeugt hat, in welchem er als Geiſt bei ſich ſelbſt iſt.

§. 162.

Die Lehre vom Begriffe theilt ſich in die Lehre 1) von dem ſubjektiven oder formellen Begriffe, 2) von dem Begriffe als zur Unmittelbarkeit beſtimmten, oder von der Objektivität, 3) von der Idee, dem Subjekt-Objekte, der Einheit des Begriffs und der Objektivität, der abſoluten Wahrheit.

Die gewöhnliche Logik faßt nur die Materien in ſich, die hier als ein Theil des dritten Theils des Ganzen vorkommen, außerdem die oben vorgekommenen ſogenannten Geſetze des Denkens und in der angewandten Logik einiges von dem Erkennen, womit noch pſychologiſches, metaphyſiſches und ſonſt empiriſches Material verbunden wird, weil jene Formen des Denkens denn endlich für ſich nicht mehr genügten; damit hat dieſe Wiſſenſchaft jedoch die feſte Richtung verloren. — Jene Formen, die wenigſtens zum eigentlichen Gebiet der Logik gehören, wer-

den übrigens nur als Bestimmungen des bewußten und zwar desselben als nur verständigen, nicht vernünftigen Denkens genommen.

Die vorhergehenden logischen Bestimmungen, die Bestimmungen des Seyns und Wesens, sind zwar nicht bloße Gedankenbestimmungen, in ihrem Uebergehen, dem dialektischen Momente, und in ihrer Rückkehr in sich und Totalität erweisen sie sich als Begriffe. Aber sie sind (vgl. §. 84. u. 112.) nur bestimmte Begriffe, Begriffe an sich, oder was dasselbe ist, für uns, indem das Andere, in das jede Bestimmung übergeht oder in welchem sie scheint und damit als relatives ist, nicht als Besonderes, noch ihr Drittes als Einzelnes oder Subjekt bestimmt, nicht die Identität der Bestimmung in ihrer entgegengesetzten, ihre Freiheit gesetzt ist, weil sie nicht Allgemeinheit ist. — Was gewöhnlich unter Begriffen verstanden wird, sind Verstandesbestimmungen, auch nur allgemeine Vorstellungen: daher überhaupt endliche Bestimmungen; vergl. §. 62.

Die Logik des Begriffs wird gewöhnlich als nur formelle Wissenschaft so verstanden, daß es ihr auf die Form als solche des Begriffs, des Urtheils und Schlusses, aber ganz und gar nicht darauf ankomme, ob Etwas wahr sey; sondern dieß hänge ganz allein vom Inhalte ab. Wären wirklich die logischen Formen des Begriffs todte, unwirksame und gleichgültige Behälter von Vorstellungen oder Gedanken so wäre ihre Kenntniß eine für die Wahrheit sehr überflüssige und entbehrliche Historie. In der That aber sind sie umgekehrt als Formen des Begriffs der lebendige Geist des Wirklichen, und von dem Wirklichen ist wahr nur, was kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr ist. Die Wahrheit dieser Formen für sich selbst ist aber seither nie betrachtet und untersucht worden, eben so wenig als ihr nothwendiger Zusammenhang.

A.

Der subjektive Begriff.

a.

Der Begriff als solcher.

§. 163.

Der Begriff als solcher enthält die Momente der Allgemeinheit, als freier Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit, — der Besonderheit, der Bestimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt, und der Einzelnheit, als der Reflexion in sich der Bestimmtheiten der Allgemeinheit und Besonderheit, welche negative Einheit mit sich das an und für sich Bestimmte und zugleich mit sich Identische oder Allgemeine ist.

Das Einzelne ist dasselbe, was das Wirkliche ist, nur daß jenes aus dem Begriffe hervorgegangen, somit als Allgemeines als die negative Identität mit sich gesetzt ist. Das Wirkliche, weil es nur erst an sich oder unmittelbar die Einheit des Wesens und der Existenz ist, kann es wirken; die Einzelnheit des Begriffes aber ist schlechthin das Wirkende, und zwar auch nicht mehr wie die Ursache mit dem Scheine, ein Anderes zu wirken, sondern das Wirkende seiner selbst. — Die Einzelnheit ist aber nicht in dem Sinne nur unmittelbarer Einzelnheit zu nehmen, nach der wir von einzelnen Dingen, Menschen sprechen; diese Bestimmtheit der Einzelnheit kommt erst beim Urtheile vor. Jedes Moment des Begriffs ist selbst der ganze Begriff (§. 160.), aber die Einzelnheit, das Subjekt, ist der als Totalität gesetzte Begriff.

Zusatz 1. Wenn vom Begriff gesprochen wird, so ist es gewöhnlich nur die abstrakte Allgemeinheit, welche man dabei vor Augen hat, und der Begriff pflegt dann auch wohl eine all-

gemeine Vorſtellung definirt zu werden. Man ſpricht demgemäß vom Begriff der Farbe, der Pflanze, des Thieres u. ſ. w. und dieſe Begriffe ſollen dadurch entſtehen daß, bey Hinweglaſſung des Beſonderen wodurch ſich die verſchiedenen Farben, Pflanzen, Thiere u. ſ. w. von einander unterſcheiden, das denſelben Gemeinſchaftliche feſtgehalten werde. Dieß iſt die Weiſe, wie der Verſtand den Begriff auffaßt, und das Gefühl hat Recht, wenn es ſolche Begriffe für hohl und leer, für bloße Schemen und Schatten erklärt. Nun aber iſt das Allgemeine des Begriffs nicht bloß ein Gemeinſchaftliches, welchem gegenüber das Beſondere ſeinen Beſtand für ſich hat, ſondern vielmehr das ſich ſelbſt Beſondernde (Specificirende) und in ſeinem Anderen, in ungetrübter Klarheit bei ſich ſelbſt Bleibende. Es iſt von der größten Wichtigkeit, ſowohl für das Erkennen als auch für unſer praktiſches Verhalten, daß das bloß Gemeinſchaftliche nicht mit dem wahrhaft Allgemeinen, dem Univerſellen, verwechſelt wird. Alle Vorwürfe welche gegen das Denken überhaupt, und dann näher das philoſophiſche Denken, vom Standpunkt des Gefühls aus erhoben zu werden pflegen und die ſo oft wiederholte Behauptung von der Gefährlichkeit des angeblich zu weit getriebenen Denkens, haben ihren Grund in jener Verwechſelung. Das Allgemeine in ſeiner wahren und umfaſſenden Bedeutung iſt übrigens ein Gedanke, von welchem geſagt werden muß, daß es Jahrtauſende gekoſtet hat, bevor derſelbe in das Bewußtſeyn der Menſchen getreten und welcher erſt durch das Chriſtenthum zu ſeiner vollen Anerkennung gelangt iſt. Die ſonſt ſo hochgebildeten Griechen haben weder Gott in ſeiner wahren Allgemeinheit gewußt noch auch den Menſchen. Die Götter der Griechen waren nur die beſonderen Mächte des Geiſtes und der allgemeine Gott, der Gott der Nationen, war für die Athener noch der verborgene Gott. So beſtand denn auch für die Griechen zwiſchen ihnen ſelbſt und den Barbaren eine abſolute Kluft und der Menſch als ſolcher war noch nicht anerkannt in ſeinem un-

endlichen Werthe und ſeiner unendlichen Berechtigung. Man hat wohl die Frage aufgeworfen, worin der Grund davon liege, daß in dem modernen Europa die Sklaverey verſchwunden ſey, und dann bald dieſen bald jenen beſondern Umſtand zur Erklärung dieſer Erſcheinung angeführt. Der wahrhafte Grund, weshalb es im chriſtlichen Europa keine Sklaven mehr giebt, iſt in nichts Anderem als im Principe des Chriſtenthums ſelbſt zu ſuchen. Die chriſtliche Religion iſt die Religion der abſoluten Freiheit und nur für den Chriſten gilt der Menſch als ſolcher, in ſeiner Unendlichkeit und Allgemeinheit. Was dem Sklaven fehlt, das iſt die Anerkennung ſeiner Perſönlichkeit; das Princip der Perſönlichkeit aber iſt die Allgemeinheit. Der Herr betrachtet den Sklaven nicht als Perſon ſondern als ſelbſtloſe Sache und der Sklave gilt nicht ſelbſt als Ich ſondern der Herr iſt ſein Ich. — Der vorher erwähnte Unterſchied zwiſchen dem bloß Gemeinſchaftlichen und dem wahrhaft Allgemeinen findet ſich in Rouſſeau's bekanntem Contract social auf eine treffende Weiſe dadurch ausgeſprochen, daß darin geſagt wird, die Geſetze eines Staats müßten aus dem allgemeinen Willen (der volonté générale) hervorgehen, brauchten aber deshalb gar nicht der Wille Aller (volonté de tous) zu ſeyn. Rouſſeau würde in Beziehung auf die Theorie des Staats Gründlicheres geleiſtet haben, wenn er dieſen Unterſchied immer vor Augen behalten hätte. Der allgemeine Wille iſt der Begriff des Willens und die Geſetze ſind die in dieſem Begriff begründeten beſonderen Beſtimmungen des Willens.

Zuſatz 2. Hinſichtlich der in der Verſtandeslogik üblichen Erörterung über die Entſtehung und Bildung der Begriffe, iſt noch zu bemerken, daß wir die Begriffe gar nicht bilden und daß der Begriff überhaupt gar nicht als etwas Entſtandenes zu betrachten iſt. Allerdings iſt der Begriff nicht bloß das Seyn oder das Unmittelbare, ſondern es gehört zu demſelben auch die Vermittelung; dieſe liegt aber in ihm ſelbſt und der Begriff iſt

das durch ſich und mit ſich ſelbſt Vermittelte. Es iſt verkehrt anzunehmen, erſt ſeyen die Gegenſtände, welche den Inhalt unſerer Vorſtellungen bilden, und dann hinterdrein komme unſere ſubjektive Thätigkeit, welche durch die vorher erwähnte Operation des Abſtrahirens und des Zuſammenfaſſens des den Gegenſtänden Gemeinſchaftlichen die Begriffe derſelben bilde. Der Begriff iſt vielmehr das wahrhaft Erſte, und die Dinge ſind das was ſie ſind durch die Thätigkeit des ihnen innewohnenden und in ihnen ſich offenbarenden Begriffs. In unſerem religieuſen Bewußtſeyn kömmt dieß ſo vor, daß wir ſagen, Gott habe die Welt aus Nichts erſchaffen, oder, anders ausgedrückt, die Welt und die endlichen Dinge ſeyen aus der Fülle der göttlichen Gedanken und der göttlichen Rathſchlüſſe hervorgegangen. Damit iſt anerkannt, daß der Gedanke, und näher der Begriff, die unendliche Form oder die freye, ſchöpferiſche Thätigkeit iſt, welche nicht eines außerhalb ihrer vorhandenen Stoffs bedarf, um ſich zu realiſiren.

§. 164.

Der Begriff iſt das ſchlechthin *Konkrete*, weil die negative Einheit mit ſich als An- und Fürſich-beſtimmtſeyn, welches die Einzelnheit iſt, ſelbſt ſeine Beziehung auf ſich, die Allgemeinheit ausmacht. Die Momente des Begriffes können in ſofern nicht abgeſondert werden; die Reflexionsbeſtimmungen *ſollen* jede für ſich abgeſondert von der entgegengeſetzten, gefaßt werden und gelten; aber indem im Begriff ihre *Identität geſetzt* iſt, kann jedes ſeiner Momente unmittelbar nur aus und mit den andern gefaßt werden.

Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelnheit ſind abſtrakt genommen daſſelbe, was Identität, Unterſchied und Grund. Aber das Allgemeine iſt das mit ſich Identiſche *ausdrücklich in der Bedeutung*, daß in ihm zugleich das Beſondere und Einzelne enthalten ſey. Ferner iſt das Beſondere das Unterſchiedene oder die Beſtimmtheit, aber in der Bedeu-

tung, daß es allgemein in ſich und als Einzelnes ſey. Ebenſo hat das Einzelne die Bedeutung, daß es Subjekt, Grundlage ſey, welche die Gattung und Art in ſich enthalte und ſelbſt ſubſtantiell ſey. Dieß iſt die geſetzte Ungetrenntheit der Moment in ihrem Unterſchiede (§. 160.) — die Klarheit des Begriffes, in welchem jeder Unterſchied keine Unterbrechung, Trübung macht, ſondern eben ſo durchſichtig iſt.

Man hört nichts gewöhnlicher ſagen, als daß der Begriff etwas Abſtraktes iſt. Dieß iſt Theils in ſofern richtig, als das Denken überhaupt und nicht das empiriſch konkrete Sinnliche ſein Element, Theils als er noch nicht die Idee iſt. In ſofern iſt der ſubjektive Begriff noch formell, jedoch gar nicht als ob er je einen andern Inhalt haben oder erhalten ſöllte als ſich ſelbſt. — Als die abſolute Form ſelbſt iſt er alle Beſtimmtheit, aber wie ſie in ihrer Wahrheit iſt. Ob er alſo gleich abſtrakt iſt, ſo iſt er das Konkrete, und zwar das ſchlechthin Konkrete, das Subjekt als ſolches. Das Abſolut-Konkrete iſt der Geiſt (ſ. Anm. §. 159.), — der Begriff, in ſofern er als Begriff, ſich unterſcheidend von ſeiner Objektivität, die aber des Unterſcheidens unerachtet die ſeinige bleibt, exiſtirt. Alles andere Konkrete, ſo reich es ſey, iſt nicht ſo innig identiſch mit ſich und darum an ihm ſelbſt nicht ſo konkret, am wenigſten das was man gemeinhin unter Konkretem verſteht, eine äußerlich zuſammengehaltene Mannichfaltigkeit. — Was auch Begriffe und zwar beſtimmte Begriffe genannt werden, z. B. Menſch, Haus, Thier u. ſ. f., ſind einfache Beſtimmungen und abſtrakte Vorſtellungen, — Abſtraktionen, die vom Begriffe nur das Moment der Allgemeinheit nehmen und die Beſonderheit und Einzelnheit weglaſſen, ſo nicht an ihnen entwickelt ſind und damit gerade vom Begriff abſtrahiren.

§. 165.

Das Moment der Einzelnheit ſetzt erſt die Momente

des Begriffes als Unterschiede, indem sie dessen negative Reflexion-in-sich, daher zunächst das freie Unterscheiden desselben als die erste Negation ist, womit die Bestimmtheit des Begriffes gesetzt wird, aber als Besonderheit, d. i. daß die Unterschiedenen erstlich nur die Bestimmtheit der Begriffsmomente gegeneinander haben, und daß zweitens ebenso ihre Identität, daß das eine das andere ist, gesetzt ist; diese gesetzte Besonderheit des Begriffes ist das Urtheil.

Die gewöhnlichen Arten von klaren, deutlichen und adäquaten Begriffen, gehören nicht dem Begriffe sondern der Psychologie in sofern an, als unter klarem und deutlichem Begriffe Vorstellungen gemeint sind, unter jenem eine abstrakte, einfach bestimmte, unter diesem eine solche, an der aber noch ein Merkmal, d. i. irgend eine Bestimmtheit zum Zeichen für das subjektive Erkennen herausgehoben ist. Nichts ist so sehr selbst das Merkmal der Aeußerlichkeit und des Verkommens der Logik, als die beliebte Kategorie des Merkmals. Der adäquate spielt mehr auf den Begriff, ja selbst auf die Idee an, aber drückt noch nichts als das Formelle der Uebereinstimmung eines Begriffs oder auch einer Vorstellung mit ihrem Objekte, — einem äußerlichen Dinge aus. — Den sogenannten subordinirten und koordinirten Begriffen liegt der begrifflose Unterschied vom Allgemeinen und Besondern, und deren Verhältniß-Beziehung in einer äußerlichen Reflexion zu Grunde. Ferner aber eine Aufzählung von Arten konträrer und kontradiktorischer, bejahender, verneinender Begriffe u. s. f. ist nichts anderes als ein Auflesen nach Zufall von Bestimmtheiten des Gedankens, welche für sich der Sphäre des Seyns oder Wesens angehören, wo sie bereits betrachtet worden sind, und die mit der Begriffsbestimmtheit selbst als solcher nichts zu thun haben. — Die wahrhaften Unterschiede des Begriffs, der allgemeine, besondere und einzelne, machen allein doch auch nur in sofern

Arten desselben aus als sie von einer äußerlichen Reflexion auseinander gehalten werden. — Die immanente Unterscheidung und Bestimmen des Begriffes ist im Urtheile vorhanden, denn das Urtheilen ist das Bestimmen des Begriffs.

b.

Das Urtheil.

§. 166.

Das Urtheil ist der Begriff in seiner Besonderheit, als unterscheidende Beziehung seiner Momente, die als fürsichseyende und zugleich mit sich, nicht mit einander identische gesetzt sind.

Gewöhnlich denkt man beim Urtheil zuerst an die Selbstständigkeit der Extreme, des Subjekts und Prädikats, daß jenes ein Ding oder eine Bestimmung für sich, und ebenso das Prädikat eine allgemeine Bestimmung außer jenem Subjekt etwa in meinem Kopfe sey, — die dann von mir mit jener zusammengebracht, und hiemit geurtheilt werde. Indem jedoch die Kopula, ist, das Prädikat vom Subjekte aussagt, wird jenes äußerliche, subjektive Subsumiren wieder aufgehoben und das Urtheil als eine Bestimmung des Gegenstandes selbst genommen. — Die etymologische Bedeutung des Urtheils in unsrer Sprache ist tiefer und drückt die Einheit des Begriffs als das Erste, und dessen Unterscheidung als die ursprüngliche Theilung aus, was das Urtheil in Wahrheit ist.

Das abstrakte Urtheil ist der Satz: das Einzelne ist das Allgemeine. Dieß sind die Bestimmungen, die das Subjekt und Prädikat zunächst gegen einander haben, indem die Momente des Begriffs in ihrer unmittelbaren Bestimmtheit oder ersten Abstraktion genommen werden. (Die Sätze: das Besondre ist das Allgemeine, und: das Einzelne

iſt das Beſondre, gehören der weitern Fortbeſtimmung des Urtheils an.) Es iſt für einen verwundernswürdigen Mangel an Beobachtung anzuſehen, das Faktum in den Logiken nicht angegeben zu finden, daß in jedem Urtheil ſolcher Satz ausgeſprochen wird: das Einzelne iſt das Allgemeine, oder noch beſtimmter: das Subjekt iſt das Prädikat (z. B. Gott iſt abſoluter Geiſt.) Freilich ſind die Beſtimmungen Einzelnheit und Allgemeinheit, Subjekt und Prädikat auch unterſchieden, aber darum bleibt nicht weniger das ganz allgemeine Faktum, daß jedes Urtheil ſie als identiſch ausſagt.

Die Kopula: iſt, kommt von der Natur des Begriffs, in ſeiner Entäußerung identiſch mit ſich zu ſeyn; das Einzelne und das Allgemeine ſind als ſeine Momente ſolche Beſtimmtheiten, die nicht iſolirt werden können. Die frühern Reflexionsbeſtimmtheiten haben in ihren Verhältniſſen auch die Beziehung auf einander, aber ihr Zuſammenhang iſt nur das Haben, nicht das Seyn, die als ſolche geſetzte Identität oder die Allgemeinheit. Das Urtheil iſt deswegen erſt die wahrhafte Beſonderheit des Begriffs, denn es iſt die Beſtimmtheit oder Unterſcheidung deſſelben, welche aber Allgemeinheit bleibt.

Zuſatz. Das Urtheil pflegt als eine Verbindung von Begriffen, und zwar von verſchiedenartigen Begriffen betrachtet zu werden. Das Richtige in dieſer Auffaſſung iſt dieß, daß der Begriff allerdings die Vorausſetzung des Urtheils bildet und im Urtheil in der Form des Unterſchiedes auftritt; dahingegen iſt es falſch, von verſchiedenartigen Begriffen zu reden, denn der Begriff als ſolcher, obſchon konkret, iſt doch weſentlich einer und die in ihm enthaltenen Momente ſind nicht als verſchiedene Arten zu betrachten und ebenſo falſch iſt es von einer Verbindung der Seiten des Urtheils zu ſprechen, da, wenn von einer Verbindung die Rede iſt, die Verbundenen als auch ohne die Verbindung für ſich vorhanden gedacht werden. Dieſe än-

ßerliche Auffassung zeigt sich dann noch bestimmter, wenn von dem Urtheil gesagt wird, daß dasselbe dadurch zu Stande komme, daß einem Subjekt ein Prädikat beigelegt werde. Das Subjekt gilt hierbey als draußen für sich bestehend und das Prädikat als in unserm Kopfe befindlich. Dieser Vorstellung widerspricht indeß schon die Kopula ist. Wenn wir sagen: diese Rose ist roth, oder dieses Gemälde ist schön, so ist damit ausgesprochen, daß wir es nicht sind die wir es der Rose erst äußerlich anthun, roth oder dem Gemälde schön zu seyn, sondern daß dieß die eigenen Bestimmungen dieser Gegenstände sind. Ein fernerer Mangel der in der formellen Logik gewöhnlichen Auffassung des Urtheils besteht dann darin, daß derselben zu Folge das Urtheil überhaupt bloß als etwas Zufälliges erscheint und daß der Fortgang vom Begriff zum Urtheil nicht nachgewiesen wird. Nun aber ist der Begriff als solcher nicht wie der Verstand meint, processlos in sich verharrend, sondern vielmehr, als unendliche Form, schlechthin thätig, gleichsam das punctum saliens aller Lebendigkeit und somit sich von sich selbst unterscheidend. Diese durch die eigne Thätigkeit des Begriffs gesetzte Diremtion desselben in den Unterschied seiner Momente ist das Urtheil, dessen Bedeutung hiernach als die Besonderung des Begriffs aufzufassen ist. Dieser ist zwar an sich schon das Besondere, allein im Begriff als solchem ist das Besondere noch nicht gesetzt, sondern noch in durchsichtiger Einheit mit dem Allgemeinen. So enthält z. B. wie früher (§. 160. Zusatz) bemerkt wurde, der Keim einer Pflanze zwar bereits das Besondere der Wurzel, der Zweige, der Blätter u. s. f., allein dieß Besondere ist nur erst an sich vorhanden und wird erst gesetzt indem der Keim sich erschließt, welches als das Urtheil der Pflanze zu betrachten ist. Dieß Beispiel kann dann auch dazu dienen, um daran bemerklich zu machen, wie weder der Begriff, noch das Urtheil, bloß in unserm Kopfe befindlich sind und nicht bloß von uns gebildet werden. Der Begriff ist das den Din-

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-0
FN. 01462/010

gen ſelbſt Innewohnende; wodurch ſie das ſind, was ſie ſind und einen Gegenſtand begreifen, heißt ſomit ſich ſeines Begriffs bewußt werden; ſchreiten wir dann zur Beurtheilung des Gegenſtandes, ſo iſt es nicht unſer ſubjektives Thun, wodurch dem Gegenſtand dieß oder jenes Prädikat beigelegt wird, ſondern wir betrachten den Gegenſtand in der durch ſeinen Begriff geſetzten Beſtimmtheit.

§. 167.

Das Urtheil wird gewöhnlich in ſubjektivem Sinn genommen als eine Operation und Form, die bloß im ſelbſtbewußten Denken vorkomme. Dieſer Unterſchied iſt aber im Logiſchen noch nicht vorhanden, das Urtheil iſt ganz allgemein zu nehmen: alle Dinge ſind ein Urtheil, d. h. ſie ſind Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in ſich ſind; oder ein Allgemeines, das vereinzelt iſt; die Allgemeinheit und Einzelnheit unterſcheidet ſich in ihnen, aber iſt zugleich identiſch.

Jenem bloß ſubjektivſeynſollenden Sinne des Urtheils als ob Ich einem Subjekte ein Prädikat beilegte, widerſpricht der vielmehr objektive Ausdruck des Urtheils: die Roſe iſt roth, Gold iſt Metall u. ſ. f.; nicht Ich lege ihnen etwas erſt bei. — Die Urtheile ſind von den Sätzen unterſchieden; die letztern enthalten eine Beſtimmung von den Subjekten, die nicht im Verhältniß der Allgemeinheit zu ihnen ſteht, — einen Zuſtand, eine einzelne Handlung und dergleichen; Cäſar iſt zu Rom in dem und dem Jahre geboren, hat 10 Jahre in Gallien Krieg geführt, iſt über den Rubikon gegangen u. ſ. f. ſind Sätze, keine Urtheile. Es iſt ferner etwas ganz leeres zu ſagen, daß dergleichen Sätze: z. B. ich habe heute Nacht gut geſchlafen, — oder auch: Präſentirt das Gewehr! in die Form eines Urtheils gebracht werden können. Nur dann würde ein Satz: es fährt ein Wagen vorüber, — ein und zwar ſubjektives Urtheil ſeyn, wenn es

zweifelhaft ſeyn könnte, ob das vorüber ſich bewegende ein Wagen ſey oder ob der Gegenſtand ſich bewege und nicht vielmehr der Standpunkt, von dem wir ihn beobachten; wo das Intereſſe alſo darauf geht, für noch nicht gehörig beſtimmte Vorſtellung die Beſtimmung zu finden.

§. 168.

Der Standpunkt des Urtheils iſt die Endlichkeit, und die Endlichkeit der Dinge beſteht auf demſelben darin, daß ſie ein Urtheil ſind, daß ihr Daſeyn und ihre allgemeine Natur (ihr Leib und ihre Seele) zwar vereinigt ſind; ſonſt wären die Dinge Nichts; aber daß dieſe ihre Momente ſowohl bereits verſchieden, als überhaupt trennbar ſind.

§. 169.

Im abſtrakten Urtheile: das Einzelne iſt das Allgemeine, iſt das Subjekt als das negativ ſich auf ſich beziehende das unmittelbar Konkrete, das Prädikat hingegen das Abſtrakte, Unbeſtimmte, das Allgemeine. Da ſie aber durch: iſt, zuſammenhängen, ſo muß auch das Prädikat in ſeiner Allgemeinheit die Beſtimmtheit des Subjekts enthalten, ſo iſt ſie die Beſonderheit, und dieſe die geſetzte Identität des Subjekts und Prädikats; als das hiemit gegen dieſen Formunterſchied Gleichgültige iſt ſie der Inhalt.

Das Subjekt hat erſt im Prädikate ſeine ausdrückliche Beſtimmtheit und Inhalt; für ſich iſt es deswegen eine bloße Vorſtellung oder ein leerer Name. In den Urtheilen: Gott iſt das Allerrealſte u. ſ. f. oder das Abſolute iſt identiſch mit ſich u. ſ. f. — iſt Gott, das Abſolute ein bloßer Name; was das Subjekt iſt, iſt erſt im Prädikate geſagt. Was es als Konkretes ſonſt noch wäre, geht dieſes Urtheil nicht an (vgl. §. 31.).

Zuſatz. Sagt man: das Subjekt iſt das, wovon etwas ausgeſagt und das Prädikat iſt das Ausgeſagte, ſo iſt dieß etwas ſehr Triviales, und man erfährt dadurch nichts Näheres über

den Unterſchied dieſer beiden. Das Subjekt iſt ſeinem Gedanken nach zunächſt das Einzelne und das Prädikat das Allgemeine. In der weiteren Entwickelung des Urtheils geſchieht es dann, daß das Subjekt nicht bloß das unmittelbar Einzelne und das Prädikat nicht bloß das abſtrakt Allgemeine bleibt; Subjekt und Prädikat erhalten demnächſt auch die Bedeutung jenes, des Beſonderen und des Allgemeinen und dieſes, des Beſonderen und des Einzelnen. Dieſer Wechſel in der Bedeutung der beiden Seiten des Urtheils iſt es, welcher unter den beiden Benennungen Subjekt und Prädikat ſtatt findet.

§. 170.

Was die nähere Beſtimmtheit des Subjekts und Prädikats betrifft, ſo iſt das erſtere, als die negative Beziehung auf ſich ſelbſt (§. 163. 166. Anm.) das zu Grunde liegende Feſte, in welchem das Prädikat ſein Beſtehen hat und ideell iſt, (es inhärirt dem Subjekte); und indem das Subjekt überhaupt und unmittelbar konkret iſt, iſt der beſtimmte Inhalt des Prädikats nur Eine der vielen Beſtimmtheiten des Subjekts, und dieſes reicher und weiter als das Prädikat.

Umgekehrt iſt das Prädikat als das Allgemeine für ſich beſtehend und gleichgültig, ob dieß Subjekt iſt oder nicht; es geht über das Subjekt hinaus, ſubſumirt daſſelbe unter ſich, und iſt ſeinerſeits weiter als das Subjekt. Der beſtimmte Inhalt des Prädikats (vorh. §.) macht allein die Identität beider aus.

§. 171.

Subjekt, Prädikat, und der beſtimmte Inhalt oder die Identität, ſind zunächſt im Urtheile in ihrer Beziehung ſelbſt als verſchieden, auseinander fallend geſetzt. An ſich d. i. dem Begriffe nach aber ſind ſie identiſch, indem die konkrete Totalität des Subjekts dieß iſt, nicht irgend eine unbeſtimmte Mannigfaltigkeit zu ſeyn, ſondern allein Einzelnheit, das Beſondere und Allgemeine in einer Identität, und eben dieſe Einheit iſt das

Prädikat (§. 170.) — In der Kopula ist ferner die Identität des Subjekts und Prädikats zwar gesetzt, aber zunächst nur als abstraktes Ist. Nach dieser Identität ist das Subjekt auch in der Bestimmung des Prädikats zu setzen, womit auch dieses die Bestimmung des erstern erhält, und die Copula sich erfüllt. Dieß ist die Fortbestimmung des Urtheils durch die inhaltsvolle Kopula zum Schlusse. Zunächst am Urtheile ist die Fortbestimmung desselben, das Bestimmen der zuerst abstrakten, sinnlichen Allgemeinheit zur Allheit, Gattung und Art, und zur entwickelten Begriffs-Allgemeinheit.

Die Erkenntniß der Fortbestimmung des Urtheils giebt demjenigen, was als Arten des Urtheils aufgeführt zu werden pflegt, erst sowohl einen Zusammenhang als einen Sinn. Außerdem, daß die gewöhnliche Aufzählung als ganz zufällig aussieht, ist sie etwas oberflächliches und selbst wüstes und wildes in der Angabe der Unterschiede; wie positives, kategorisches, assertorisches Urtheil unterschieden seyen, ist theils überhaupt aus der Luft gegriffen, theils bleibt es unbestimmt. Die verschiedenen Urtheile sind als nothwendig aus einander folgend und als ein Fortbestimmen des Begriffs zu betrachten, denn das Urtheil selbst ist nichts als der bestimmte Begriff.

In Beziehung auf die beiden vorhergegangenen Sphären des Seyns und Wesens, sind die bestimmten Begriffe als Urtheile Reproduktionen dieser Sphären, aber in der einfachen Beziehung des Begriffs gesetzt.

Zusatz. Die verschiedenen Arten des Urtheils sind nicht bloß als eine empirische Mannigfaltigkeit, sondern als eine durch das Denken bestimmte Totalität aufzufassen und es gehört zu den großen Verdiensten Kants zuerst diese Forderung geltend gemacht zu haben. Ob nun schon die von Kant aufgestellte Eintheilung der Urtheile nach dem Schema seiner Kategorientafel in Urtheile

der Qualität, der Quantität, der Relation und der Modalität, theils wegen der bloß formellen Anwendung des Schemas dieser Kategorien, theils auch um ihres Inhalts willen, nicht als genügend anerkannt werden kann, so liegt derselben doch die wahrhafte Anschauung zu Grunde, daß es die allgemeinen Formen der logischen Idee selbst sind, wodurch die verschiedenen Arten des Urtheils bestimmt werden. Wir erhalten demgemäß zunächst drey Hauptarten des Urtheils, welche den Stufen des Seyns, des Wesens und des Begriffs entsprechen. Die zweite dieser Hauptarten ist dann dem Charakter des Wesens, als der Stufe der Differenz, entsprechend, noch wieder in sich gedoppelt. Der innere Grund dieser Systematik des Urtheils ist darin zu suchen, daß da der Begriff die ideelle Einheit des Seyns und des Wesens ist, seine im Urtheil zu Stande kommende Entfaltung auch zunächst diese beiden Stufen in begriffsmäßiger Umbildung zu reproduciren hat, während er selbst, der Begriff, sich dann als das wahrhafte Urtheil bestimmend erweist. — Die verschiedenen Arten des Urtheils sind nicht als mit gleichem Werthe neben einander stehend, sondern vielmehr als eine Stufenfolge bildend zu betrachten und der Unterschied derselben beruht auf der logischen Bedeutung des Prädikats. Dieß findet sich dann auch in sofern schon im gewöhnlichen Bewußtseyn, als man demjenigen, der nur solche Urtheile, wie z. B. diese Wand ist grün, dieser Ofen ist heiß u. s. w. zu fällen pflegt, unbedenklich nur ein sehr geringes Urtheilsvermögen zuschreiben und dagegen erst von einem solchen sagen wird, daß er wahrhaft zu urtheilen verstehe, bei dessen Urtheilen es sich darum handelt, ob ein gewisses Kunstwerk schön, ob eine Handlung gut ist u. dgl. Bei Urtheilen der zuerst erwähnten Art bildet der Inhalt nur eine abstrakte Qualität, über deren Vorhandenseyn zu entscheiden die unmittelbare Wahrnehmung hinreicht, wohingegen, wenn von einem Kunstwerk gesagt wird, daß es schön, oder von einer Hand-

lung daß ſie gut ſeyn, d. h. mit dem was ſie ſeyn ſollen, d. h. mit ihrem Begriff verglichen werden.

a) Qualitatives Urtheil.

§. 172.

Das unmittelbare Urtheil iſt das Urtheil des Daſeyns; das Subjekt in einer Allgemeinheit, als ſeinem Prädikate, geſetzt, welches eine unmittelbare (ſomit ſinnliche) Qualität iſt. 1) Poſitives Urtheil, das Einzelne iſt ein Beſonderes. Aber das Einzelne iſt nicht ein Beſonderes; näher, ſolche einzelne Qualität entſpricht der konkreten Natur des Subjekts nicht; 2) negatives Urtheil.

Es iſt eines der weſentlichſten logiſchen Vorurtheile, daß ſolche qualitative Urtheile, wie: die Roſe iſt roth oder iſt nicht roth, Wahrheit enthalten können. Richtig können ſie ſeyn, d. i. in dem beſchränkten Kreiſe der Wahrnehmung, des endlichen Vorſtellens und Denkens; dieß hängt von dem Inhalte ab, der ebenſo ein endlicher für ſich unwahrer iſt. Aber die Wahrheit beruht nur auf der Form, d. i. dem geſetzten Begriffe und der ihm entſprechenden Realität; ſolche Wahrheit aber iſt im qualitativen Urtheile nicht vorhanden.

Zuſatz. Richtigkeit und Wahrheit werden im gemeinen Leben ſehr häufig als gleichbedeutend betrachtet und wird demgemäß oft von der Wahrheit eines Inhalts geſprochen, wo es ſich um die bloße Richtigkeit handelt. Dieſe betrifft überhaupt nur die formelle Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellung mit ihrem Inhalt, wie dieſer Inhalt auch ſonſt beſchaffen ſeyn mag. Dahingegen beſteht die Wahrheit in der Uebereinſtimmung des Gegenſtandes mit ſich ſelbſt d. h. mit ſeinem Begriff. Es mag immerhin richtig ſeyn daß Irmand krank iſt oder daß Irmand geſtohlen hat; ſolcher Inhalt iſt aber nicht wahr, denn ein kranker Leib iſt nicht in Uebereinſtimmung mit dem Begriff des Leibes und eben ſo iſt der Diebſtahl eine Handlung, welche dem

Begriff des menſchlichen Thuns nicht entſpricht. Aus dieſen Beiſpielen iſt zu entnehmen, daß ein unmittelbares Urtheil, in welchem von einem unmittelbar Einzelnen eine abſtrakte Qualität ausgeſagt wird, wie richtig dieſelbe auch ſein mag, doch keine Wahrheit enthalten kann, da Subjekt und Prädikat in demſelben nicht in dem Verhältniß von Realität und Begriff zu einander ſtehen. — Weiter beſteht dann die Unwahrheit des unmittelbaren Urtheils darin, daß deſſen Form und Inhalt einander nicht entſprechen. Wenn wir ſagen: dieſe Roſe iſt roth, ſo liegt in der Kopula iſt, daß Subjekt und Prädikat mit einander übereinſtimmen. Nun iſt aber die Roſe als ein Konkretes nicht bloß roth, ſondern ſie duftet auch, hat eine beſtimmte Form und vielerlei andere Beſtimmungen, die in dem Prädikat roth nicht enthalten ſind. Andererſeits kömmt dieß Prädikat, als ein abſtrakt Allgemeines, nicht bloß dieſem Subjekt zu. Es giebt auch noch andere Blumen und überhaupt andere Gegenſtände, welche gleichfalls roth ſind. Subjekt und Prädikat im unmittelbaren Urtheil berühren ſo einander gleichſam nur an einem Punkt aber ſie decken einander nicht. Anders verhält es ſich mit dem Urtheil des Begriffs. Wenn wir ſagen: dieſe Handlung iſt gut, ſo iſt dieß ein Urtheil des Begriffs. Man bemerkt ſogleich, daß hier zwiſchen Subjekt und Prädikat nicht dieſes loſe und äußerliche Verhältniß ſtatt findet wie in dem unmittelbaren Urtheil. Während bey dieſem das Prädikat in irgend einer abſtrakten Qualität beſteht, welche dem Subjekt zukommen oder auch nichts zukommen kann, ſo iſt dagegen in dem Urtheil des Begriffs das Prädikat gleichſam die Seele des Subjekts, durch welche dieſes, als der Leib dieſer Seele, durch und durch beſtimmt iſt.

§. 173.

In dieſer als erſter Negation bleibt noch die Beziehung des Subjekts auf das Prädikat, welches dadurch als relativ Allgemeines iſt, deſſen Beſtimmtheit nur negirt worden; (die Roſe iſt nicht roth, enthält, daß ſie aber noch Farbe hat, —

zunächſt eine andere, was aber nur wieder ein poſitives Urtheil würde.). Das Einzelne iſt aber nicht ein Allgemeines. So zerfällt 3) das Urtheil in ſich, — 1) in die leere identiſche Beziehung; das Einzelne iſt das Einzelne, — identiſches Urtheil; und 2) in ſich als die vorhandene völlige Unangemeſſenheit des Subjekts und Prädikats; ſogenanntes unendliches Urtheil.

Beiſpiele von letzterem ſind: der Geiſt iſt kein Elephant, ein Löwe iſt kein Tiſch u. ſ. f. — Sätze die richtig aber widerſinnig ſind, gerade wie die identiſchen Sätze: ein Löwe iſt ein Löwe, der Geiſt iſt Geiſt. Dieſe Sätze ſind zwar die Wahrheit des unmittelbaren, ſogenannten qualitativen Urtheils, allein überhaupt keine Urtheile, und können nur in einem ſubjektiven Denken vorkommen, welches auch eine unwahre Abſtraktion feſthalten kann. — Objektiv betrachtet, drücken ſie die Natur des Seyenden oder der ſinnlichen Dinge aus, daß ſie nämlich ſind ein Zerfallen in eine leere Identität, und in eine erfüllte Beziehung, welche aber das qualitative Andersſeyn der Bezogenen, ihre völlige Unangemeſſenheit iſt.

Zuſatz. Das negativ-unendliche Urtheil, in welchem zwiſchen Subjekt und Prädikat gar keine Beziehung mehr ſtatt findet, pflegt in der formellen Logik bloß als eine ſinnloſe Kurioſität angeführt zu werden. In der That iſt jedoch dieſes unendliche Urtheil nicht blos als eine zufällige Form des ſubjektiven Denkens zu betrachten, ſondern es ergiebt ſich daſſelbe als das nächſte dialektiſche Reſultat, der vorangehenden unmittelbaren Urtheile (des poſitiven und des einfach negativen), deren Endlichkeit und Unwahrheit darin ausdrücklich zu Tage kömmt. Als ein objektives Beiſpiel des negativ-unendlichen Urtheils kann das Verbrechen betrachtet werden. Wer ein Verbrechen begeht, etwa näher einen Diebſtahl, der negirt nicht bloß wie im bürgerlichen Rechtsſtreit, das beſondere Recht eines Andern auf dieſe beſtimmte

Sache, ſondern das Recht deſſelben überhaupt und wird deshalb auch nicht bloß angehalten, die Sache, welche er geſtohlen hat, wieder herauszugeben, ſondern er wird noch außerdem beſtraft, weil er das Recht als ſolches, das heißt das Recht im Allgemeinen verletzt hat. Der bürgerliche Rechtsſtreit iſt dagegen ein Beiſpiel des einfach negativen Urtheils, da in demſelben bloß dieſes beſondere Recht negirt und ſomit das Recht überhaupt anerkannt wird. Es verhält ſich damit eben ſo, wie mit dem negativen Urtheil: dieſe Blume iſt nicht roth, — womit bloß dieſe beſondere Farbe, nicht aber die Farbe überhaupt an der Blume negirt wird, denn dieſelbe kann noch blau, gelb u. ſ. f. ſeyn. Eben ſo iſt dann auch der Tod ein negativ-unendliches Urtheil, im Unterſchied von der Krankheit, welche ein einfach-negatives Urtheil iſt. In der Krankheit iſt bloß dieſe oder jene beſondere Lebensfunktion gehemmt oder negirt, wohingegen im Tode, wie man zu ſagen pflegt, Leib und Seele ſich ſcheiden, d. h. Subjekt und Prädikat gänzlich auseinanderfallen.

β. Das Reflexions-Urtheil.

§. 174.

Das Einzelne als Einzelnes (reflektirt in ſich) ins Urtheil geſetzt hat ein Prädikat, gegen welches das Subjekt als ſich auf ſich beziehendes zugleich ein Anderes bleibt. — In der Exiſtenz iſt das Subjekt nicht mehr unmittelbar qualitativ, ſondern im Verhältniß und Zuſammenhang mit einem Andern, mit einer äußern Welt. Die Allgemeinheit hat hiemit die Bedeutung dieſer Relativität erhalten. (Z. B. nützlich, gefährlich; Schwere, Säure, — dann Trieb u. ſ. f.)

Zuſatz. Das Urtheil der Reflexion unterſcheidet ſich überhaupt dadurch vom qualitativen Urtheil, daß das Prädikat deſſelben nicht mehr eine unmittelbare, abſtrakte Qualität, ſondern von der Art iſt, daß das Subjekt durch daſſelbe ſich als auf Anderes bezogen erweiſt. Sagen wir z. B., dieſe Roſe iſt

roth, ſo betrachten wir das Subjekt in ſeiner unmittelbaren Einzelnheit ohne Beziehung auf Anderes; fällen wir dagegen das Urtheil: dieſe Pflanze iſt heilſam, ſo betrachten wir das Subjekt, die Pflanze, als durch ſein Prädikat, die Heilſamkeit, mit Anderem (der dadurch zu heilenden Krankheit) in Beziehung ſtehend. Eben ſo verhält es ſich mit den Urtheilen: dieſer Körper iſt elaſtiſch — dieſes Inſtrument iſt nützlich — dieſe Strafe wirkt abſchreckend u. ſ. w. Die Prädikate ſolcher Urtheile ſind überhaupt Reflexionsbeſtimmungen, durch welche zwar über die unmittelbare Einzelnheit des Subjekts hinausgegangen, aber auch der Begriff deſſelben noch nicht angegeben wird. — Das gewöhnliche Raiſonnement pflegt ſich vornemlich in dieſer Weiſe des Urtheilens zu ergehen. Je konkreter der Gegenſtand iſt, um den es ſich handelt, um ſo mehr Geſichtspunkte bietet derſelbe der Reflexion dar, durch welche indeß die eigenthümliche Natur, d. h. der Begriff derſelben nicht erſchöpft wird.

§. 175.

1) Das Subjekt, das Einzelne als Einzelnes (im ſingulären Urtheil), iſt ein Allgemeines. 2) In dieſer Beziehung iſt es über ſeine Singularität erhoben. Dieſe Erweiterung iſt eine äußerliche, die ſubjektive Reflexion, zuerſt die unbeſtimmte Beſonderheit, (im partikulären Urtheil, welches unmittelbar eben ſowohl negativ als poſitiv iſt; — das Einzelne iſt in ſich getheilt, zum Theil bezieht es ſich auf ſich, zum Theil auf Anderes). 3) Einige ſind das Allgemeine, ſo iſt die Beſonderheit zur Allgemeinheit erweitert; oder dieſe durch die Einzelnheit des Subjekts beſtimmt iſt die Allheit (Gemeinſchaftlichkeit, die gewöhnliche Reflexions-Allgemeinheit).

Zuſatz. Das Subjekt, indem es im ſingularen Urtheil als Allgemeines beſtimmt iſt, ſchreitet damit über ſich, als dieſes bloß Einzelne, hinaus. Wenn wir ſagen: dieſe Pflanze iſt heilſam, ſo liegt darin, daß nicht bloß dieſe einzelne Pflanze heilſam iſt, ſondern mehrere oder einige und dieß giebt dann das

partikuläre Urtheil (einige Pflanzen ſind heilſam, — einige Menſchen ſind erfinderiſch u. ſ. w.). Durch die Partikularität geht das unmittelbar Einzelne ſeiner Selbſtſtändigkeit verluſtig und tritt mit Anderm in Zuſammenhang. Der Menſch iſt als dieſer Menſch nicht mehr bloß dieſer einzelne Menſch, ſondern er ſteht neben andern Menſchen und iſt ſo einer in der Menge. Eben damit gehört er aber auch ſeinem Allgemeinen an und iſt dadurch gehoben. Das partikulare Urtheil iſt eben ſowohl poſitiv als negativ. Wenn nur einige Körper elaſtiſch ſind, ſo ſind die übrigen nicht elaſtiſch. — Hierin liegt dann wieder der Fortgang zur dritten Form des Reflexionsurtheils, d. h. zum Urtheil der Allheit (alle Menſchen ſind ſterblich; alle Metalle ſind elektriſche Leiter). Die Allheit iſt diejenige Form der Allgemeinheit, auf welche die Reflexion zunächſt zu fallen pflegt. Die einzelnen bilden hierbei die Grundlage und unſer ſubjektives Thun iſt es, wodurch dieſelben zuſammengefaßt und als Alle beſtimmt werden. Das Allgemeine erſcheint hier nur als ein äußeres Band, welches die für ſich beſtehenden und dagegen gleichgültigen Einzelnen umfaßt. In der That iſt jedoch das Allgemeine der Grund und Boden, die Wurzel und die Subſtanz des Einzelnen. Betrachten wir z. B. den Cajus, den Titius, den Sempronius und die übrigen Bewohner einer Stadt oder eines Landes, ſo iſt dieß, daß dieſelben ſämmtlich Menſchen ſind, nicht bloß etwas denſelben Gemeinſchaftliches, ſondern ihr Allgemeines, ihre Gattung, und alle dieſe Einzelnen wären gar nicht, ohne dieſe ihre Gattung. Anders verhält es ſich dagegen mit jener oberflächlichen, nur ſogenannten Allgemeinheit, die in der That bloß das allen Einzelnen Zukommende und denſelben Gemeinſchaftliche iſt. Man hat bemerkt, daß die Menſchen, im Unterſchied von den Thieren, dieß mit einander gemein haben, mit Ohrläppchen verſehen zu ſeyn. Es leuchtet indeß ein, daß wenn etwa auch der Eine oder der Andere keine Ohrläppchen haben ſollte, dadurch ſein ſonſtiges Seyn, ſein Karakter, ſeine Fähigkeiten u. ſ. w. nicht

würden berührt werden, wohingegen es keinen Sinn haben würde, anzunehmen, Cajus könnte etwa auch nicht Menſch, aber doch tapfer, gelehrt u. ſ. w. ſeyn. Was der einzelne Menſch im Beſondern iſt, das iſt er nur in ſofern, als er vor allen Dingen Menſch als ſolcher iſt und im Allgemeinen iſt und dieß Allgemeine iſt nicht nur etwas außer und neben anderen abſtrakten Qualitäten oder bloßen Reflexionsbeſtimmungen, ſondern vielmehr das alles Beſondere Durchdringende und in ſich Beſchließende.

§. 176.

Dadurch, daß das Subjekt gleichfalls als Allgemeines beſtimmt iſt, iſt die Identität deſſelben und des Prädikats, ſo wie hiedurch die Urtheilsbeſtimmung ſelbſt als gleichgültig geſetzt. Dieſe Einheit des Inhalts als der mit der negativen Reflexion-in-ſich des Subjekts identiſchen Allgemeinheit macht die Urtheils-Beziehung zu einer nothwendigen.

Zuſatz. Der Fortgang vom Reflexionsurtheil der Allheit zum Urtheil der Nothwendigkeit findet ſich in ſofern ſchon in unſerm gewöhnlichen Bewußtſeyn, als wir ſagen: was Allen zukommt, das kommt der Gattung zu und iſt deßhalb nothwendig. Wenn wir ſagen: alle Pflanzen, alle Menſchen u. ſ. w., ſo iſt dieß daſſelbe, als ob wir ſagen die Pflanze, der Menſch u. ſ. w.

γ) Urtheil der Nothwendigkeit.

§. 177.

Das Urtheil der Nothwendigkeit als der Identität des Inhalts in ſeinem Unterſchiede 1) enthält im Prädikate theils die Subſtanz oder Natur des Subjekts, das konkrete Allgemeine, — die Gattung; — theils indem dieß Allgemeine ebenſo die Beſtimmtheit als negative in ſich enthält, die ausſchließende weſentliche Beſtimmtheit — die Art; — kategoriſches Urtheil.

2) Nach ihrer Subſtantialität erhalten die beiden Seiten

die Geſtalt ſelbſtſtändiger Wirklichkeit, deren Identität nur eine innere, damit die Wirklichkeit des einen zugleich nicht ſeine, ſondern das Seyn des andern iſt; — hypothetiſches Urtheil.

3) An dieſer Entäußerung des Begriffs die innere Identität zugleich geſetzt, ſo iſt das Allgemeine die Gattung, die in ihrer ausſchließenden Einzelnheit identiſch mit ſich iſt; das Urtheil, welches dieß Allgemeine zu ſeinen beiden Seiten hat, das einemal als ſolches, das andremal als den Kreis ſeiner ſich ausſchließenden Beſonderung, deren Entweder-Oder eben ſo ſehr als Sowohl-Als die Gattung iſt, — iſt das disjunktive Urtheil. Die Allgemeinheit zunächſt als Gattung und nun auch als der Umkreis ihrer Arten iſt hiemit als Totalität beſtimmt und geſetzt.

Zuſatz. Das kategoriſche Urtheil (das Gold iſt Metall, die Roſe iſt eine Pflanze) iſt das unmittelbare Urtheil der Nothwendigkeit und entſpricht in der Sphäre des Weſens dem Subſtantialitätsverhältniß. Alle Dinge ſind ein kategoriſches Urtheil, d. h. ſie haben ihre ſubſtantielle Natur, welche die feſte und unwandelbare Grundlage derſelben bildet. Erſt indem wir die Dinge unter dem Geſichtspunkt ihrer Gattung und als durch dieſe mit Nothwendigkeit beſtimmt betrachten, fängt das Urtheil an ein wahrhaftes zu ſeyn. Es muß als ein Mangel an logiſcher Bildung bezeichnet werden, wenn Urtheile wie dieſe: das Gold iſt theuer und das Gold iſt Metall, — als auf gleicher Stufe ſtehend, betrachtet werden. Daß das Gold theuer iſt, betrifft eine äußerliche Beziehung deſſelben zu unſern Neigungen und Bedürfniſſen, zu den Koſten ſeiner Gewinnung u. ſ. f., und das Gold bleibt was es iſt, wenn auch jene äußere Beziehung ſich ändert oder hinwegfällt. Dahingegen macht die Metallität die ſubſtantielle Natur des Goldes aus, ohne welche daſſelbe mit Allem was ſonſt an ihm iſt oder von ihm ausgeſagt werden mag, nicht zu beſtehen vermag. Eben ſo verhält es ſich, wenn wir ſagen: Cajus iſt ein Menſch; wir ſprechen damit aus, daß

Alles was derſelbe ſonſt ſeyn mag, nur Werth und Bedeutung hat, in ſofern daſſelbe dieſer ſeiner ſubſtantiellen Natur, ein Menſch zu ſeyn, entſpricht. — Weiter iſt nun aber auch das kategoriſche Urtheil in ſofern noch mangelhaft, als in demſelben das Moment der Beſonderheit noch nicht zu ſeinem Rechte kommt. So iſt z. B. das Gold wohl Metall, allein Silber, Kupfer, Eiſen u. ſ. w. ſind gleichfalls Metalle und die Metallität als ſolche verhält ſich als gleichgültig gegen das Beſondere ihrer Arten. Hierin liegt der Fortgang vom kategoriſchen zum *hypothetiſchen* Urtheil, welches durch die Formel ausgedrückt werden kann: Wenn A iſt, ſo iſt B. Wir haben hier denſelben Fortgang wie früher vom Verhältniß der Subſtantialität zum Verhältniß der Kauſalität. Im hypothetiſchen Urtheil erſcheint die Beſtimmtheit des Inhalts als vermittelt, als von Anderm abhängig und dieß iſt dann eben das Verhältniß von Urſache und Wirkung. Die Bedeutung des hypothetiſchen Urtheils iſt nun überhaupt *die*, daß durch daſſelbe das Allgemeine in ſeiner Beſonderung geſetzt wird und wir erhalten hiermit als dritte Form des Urtheils der Nothwendigkeit das *disjunktive* Urtheil. A iſt entweder B oder C oder D; das poetiſche Kunſtwerk iſt entweder epiſch oder lyriſch oder dramatiſch; die Farbe iſt entweder gelb oder blau oder roth u. ſ. w. Die beiden Seiten des disjunktiven Urtheils ſind identiſch; die Gattung iſt die Totalität ihrer Arten und die Totalität der Arten iſt die Gattung. Dieſe Einheit des Allgemeinen und des Beſondern iſt der Begriff und dieſer iſt es, welcher nunmehr den Inhalt des Urtheils bildet.

δ) *Das Urtheil des Begriffs.*

§. 178.

Das *Urtheil des Begriffs* hat den Begriff, die Totalität in einfacher Form, zu ſeinem Inhalte, das Allgemeine mit ſeiner vollſtändigen Beſtimmtheit. Das Subjekt iſt 1) zunächſt ein Einzelnes, das zum Prädikat die *Reflexion* des beſondern

Daſeyns auf ſein Allgemeines hat, — die Uebereinſtimmung oder Nicht-Uebereinſtimmung dieſer beiden Beſtimmungen; gut, wahr, richtig u. ſ. f. — aſſertoriſches Urtheil.

Erſt ein ſolches Urtheilen, ob ein Gegenſtand, Handlung u. ſ. f. gut oder ſchlecht, wahr, ſchön u. ſ. f. iſt, heißt man auch im gemeinen Leben urtheilen; man wird keinem Menſchen Urtheilskraft zuſchreiben, der z. B. die poſitiven oder negativen Urtheile zu machen weiß: dieſe Roſe iſt roth, dieß Gemälde iſt roth, grün, ſtaubig u. ſ. f.

Durch das Princip des unmittelbaren Wiſſens und Glaubens iſt ſelbſt in der Philoſophie das aſſertoriſche Urtheilen, das in der Geſellſchaft, wenn es für ſich auf Geltenſollen Anſpruch macht, vielmehr für ungehörig gilt, zur einzigen und weſentlichen Form der Lehre gemacht worden. Man kann in den ſogenannten philoſophiſchen Werken, die jenes Princip behaupten, hunderte und aber hunderte von Verſicherungen über Vernunft, Wiſſen, Denken u. ſ. f. leſen, die, weil denn doch die äußere Autorität nicht mehr viel gilt, durch die unendlichen Wiederholungen des einen und deſſelben ſich Beglaubigung zu gewinnen ſuchen.

§. 179.

Das aſſertoriſche Urtheil enthält an ſeinem zunächſt unmittelbaren Subjekte nicht die Beziehung des Beſondern und Allgemeinen, welche im Prädikat ausgedrückt iſt. Dieß Urtheil iſt daher nur eine ſubjektive Partikularität, und es ſteht ihm die entgegengeſetzte Verſicherung mit gleichem Rechte oder vielmehr Unrechte gegenüber; es iſt daher 2) ſogleich nur ein problematiſches Urtheil. Aber 3) die objektive Partikularität an dem Subjekte geſetzt, ſeine Beſonderheit als die Beſchaffenheit ſeines Daſeyns, ſo drückt das Subjekt nun die Beziehung derſelben auf ſeine Beſchaffenheit, d. i. auf ſeine Gattung, hiemit dasjenige aus, was (§. pr.) den Inhalt des Prädikats ausmacht; (dieſes — die unmittelbare Einzelnheit, — Haus, —

Gattung, ſo — und ſo beſchaffen — Beſonderheit — iſt gut oder ſchlecht) — apodiktiſches Urtheil. — Alle Dinge ſind eine Gattung (ihre Beſtimmung und Zweck) in einer einzelnen Wirklichkeit von einer beſondern Beſchaffenheit; und ihre Endlichkeit iſt, daß das Beſondere derſelben dem Allgemeinen gemäß ſeyn kann oder auch nicht.

§. 180.

Subjekt und Prädikat ſind auf dieſe Weiſe ſelbſt jedes das ganze Urtheil. Die unmittelbare Beſchaffenheit des Subjekts zeigt ſich zunächſt als der vermittelnde Grund zwiſchen der Einzelnheit des Wirklichen und zwiſchen ſeiner Allgemeinheit, als der Grund des Urtheils. Was in der That geſetzt worden, iſt die Einheit des Subjekts und des Prädikats als der Begriff ſelbſt; er iſt die Erfüllung des leeren: Iſt, der Kopula, und indem ſeine Momente zugleich als Subjekt und Prädikat unterſchieden ſind, iſt er als Einheit derſelben, als die ſie vermittelnde Beziehung geſetzt, — der Schluß.

c.

Der Schluß.

§. 181.

Der Schluß iſt die Einheit des Begriffes und des Urtheils; — er iſt der Begriff als die einfache Identität, in welche die Formunterſchiede des Urtheils zurückgegangen ſind, und Urtheil, in ſofern er zugleich in Realität, nämlich in dem Unterſchiede ſeiner Beſtimmungen geſetzt iſt. Der Schluß iſt das Vernünftige und Alles Vernünftige.

Der Schluß pflegt zwar gewöhnlich als die Form des Vernünftigen angegeben zu werden, aber als eine ſubjektive, und ohne daß zwiſchen ihr und ſonſt einem vernünftigen Inhalt, z. B. einem vernünftigen Grundſatze, einer vernünftigen Handlung, Idee u. ſ. f. irgend ein Zuſammenhang aufgezeigt würde. Es wird überhaupt viel und oft von der Ver-

nunft gesprochen und an sie appellirt, ohne die Angabe, was ihre Bestimmtheit, was sie ist, und am wenigsten wird dabei an das Schließen gedacht. In der That ist das formelle Schließen das Vernünftige in solcher vernunftlosen Weise, daß es mit einem vernünftigen Gehalt nichts zu thun hat. Da aber ein solcher vernünftig nur seyn kann durch die Bestimmtheit, wodurch das Denken Vernunft ist, so kann er es allein durch die Form seyn, welche der Schluß ist. — Dieser ist aber nichts anders als der gesetzte (zunächst formell-), reale Begriff, wie der §. ausdrückt. Der Schluß ist deswegen der wesentliche Grund alles Wahren; und die Definition des Absoluten ist nunmehr, daß es der Schluß ist, oder als Satz diese Bestimmung ausgesprochen: Alles ist ein Schluß. Alles ist Begriff und sein Daseyn ist der Unterschied der Momente desselben, so daß seine allgemeine Natur durch die Besonderheit sich äußerliche Realität giebt und hiedurch und als negative Reflexion-in-sich sich zum Einzelnen macht. — Oder umgekehrt das Wirkliche ist ein Einzelnes, das durch die Besonderheit sich in die Allgemeinheit erhebt und sich identisch mit sich macht. — Das Wirkliche ist Eines, aber eben so das Auseinandertreten der Begriffsmomente, und der Schluß der Kreislauf der Vermittlung seiner Momente, durch welchen es sich als Eines setzt.

Zusatz. Wie der Begriff und das Urtheil, so pflegt auch der Schluß bloß als eine Form unseres subjektiven Denkens betrachtet zu werden und es heißt demgemäß, der Schluß sey die Begründung des Urtheils. Nun weist zwar allerdings das Urtheil auf den Schluß hin, allein es ist nicht bloß unser subjektives Thun, wodurch dieser Fortgang zu Stande kömmt, sondern das Urtheil selbst ist es, welches sich als Schluß setzt und in demselben zur Einheit des Begriffs zurückkehrt. Näher ist es das apodiktische Urtheil, welches den Uebergang zum Schluß

bildet. Im apodiktischen Urtheil haben wir ein Einzelnes, welches durch seine Beschaffenheit sich auf sein Allgemeines d. h. auf seinen Begriff bezieht. Das Besondere erscheint hier als die vermittelnde Mitte zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, und dieß ist die Grundform des Schlusses, dessen weitere Entwickelung, formell aufgefaßt, darin besteht, daß auch das Einzelne und das Allgemeine diese Stelle einnehmen, wodurch dann der Uebergang von der Subjektivität zur Objektivität gebildet wird.

§. 182.

Der unmittelbare Schluß ist, daß die Begriffsbestimmungen als abstrakte gegen einander nur in äußerem Verhältniß stehen, so daß die beiden Extreme die Einzelnheit und Allgemeinheit, der Begriff aber als die beide zusammenschließende Mitte gleichfalls nur die abstrakte Besonderheit ist. Hiermit sind die Extreme eben so sehr gegen einander wie gegen ihre Mitte gleichgültig für sich bestehend gesetzt. Dieser Schluß ist somit das Vernünftige als begrifflos, — der formelle Verstandesschluß. — Das Subjekt wird darin mit einer andern Bestimmtheit zusammengeschlossen; oder das Allgemeine subsumirt durch diese Vermittlung ein ihm äußerliches Subjekt. Der vernünftige Schluß dagegen ist, daß das Subjekt durch die Vermittlung sich mit sich selbst zusammenschließt. So ist es erst Subjekt, oder das Subjekt ist erst an ihm selbst der Vernunftschluß.

In der folgenden Betrachtung wird der Verstandesschluß nach seiner gewöhnlichen geläufigen Bedeutung in seiner subjektiven Weise ausgedrückt, die ihm nach dem Sinne zukommt, daß wir solche Schlüsse machen. In der That ist er nur ein subjektives Schließen; ebenso hat aber dieß die objektive Bedeutung, daß er nur die Endlichkeit der Dinge aber auf die bestimmte Weise, welche die Form hier erreicht hat, ausdrückt. An den endlichen Dingen ist die Subjektivität

als Dinghheit, trennbar von ihren Eigenſchaften, ihrer Beſonderheit, eben ſo trennbar von ihrer Allgemeinheit, ſowohl in ſofern dieſe die bloße Qualität des Dinges und ſein äußerlicher Zuſammenhang mit andern Dingen, als deſſen Gattung und Begriff iſt.

Zuſatz. In Gemäßheit der im Obigen erwähnten Auffaſſung des Schluſſes als der Form des Vernünftigen, hat man dann auch die Vernunft ſelbſt als das Vermögen zu ſchließen, den Verſtand dagegen als das Vermögen Begriffe zu bilden definirt. Abgeſehen von der hierbei zu Grunde liegenden oberflächlichen Vorſtellung vom Geiſt, als eines bloßen Inbegriffs neben einander beſtehender Kräfte oder Vermögen, ſo iſt über dieſe Zuſammenſtellung des Verſtandes mit dem Begriff und der Vernunft mit dem Schluß zu bemerken, daß ſo wenig der Begriff bloß als Verſtandesbeſtimmung, eben ſo wenig auch der Schluß ohne Weiteres als vernünftig zu betrachten iſt. Einerſeits nämlich iſt dasjenige, was in der formellen Logik in der Lehre vom Schluß abgehandelt zu werden pflegt, in der That nichts Anderes als der bloße Verſtandesſchluß, welchem die Ehre als Form des Vernünftigen, ja als das Vernünftige ſchlechthin zu gelten, keineswegs zukömmt, und andererſeits iſt der Begriff als ſolcher ſo wenig bloße Verſtandesform, daß es vielmehr nur der abſtrahirende Verſtand iſt, wodurch derſelbe dazu herabgeſetzt wird. Man pflegt demgemäß wohl auch bloße Verſtandesbegriffe und Vernunftbegriffe zu unterſcheiden, welches jedoch nicht ſo zu verſtehen iſt, als gebe es zweierlei Arten von Begriffen, ſondern vielmehr ſo daß es unſer Thun iſt, entweder bloß bei der negativen und abſtrakten Form des Begriffs ſtehen zu bleiben oder denſelben, ſeiner wahren Natur nach, als das zugleich Poſitive und Konkrete aufzufaſſen. So iſt es z. B. der bloße Verſtandesbegriff der Freiheit, wenn dieſelbe als der abſtrakte Gegenſatz der Nothwendigkeit betrachtet wird, wohingegen der wahre und vernünftige Begriff der Freiheit die Nothwendigkeit als

aufgehoben in ſich enthält. Eben ſo iſt die vom ſogenannten Deismus aufgeſtellte Definition Gottes der bloße Verſtandesbegriff Gottes, wohingegen die chriſtliche Religion, welche Gott als den dreieinigen weiß, den Vernunftbegriff Gottes enthält.

α) Qualitativer Schluß.

§. 183.

Der erſte Schluß iſt Schluß des Daſeyns oder der qualitative, wie er im vorigen §. angegeben worden, 1) E—B—A, daß ein Subjekt als Einzelnes durch eine Qualität mit einer allgemeinen Beſtimmtheit zuſammengeſchloſſen iſt.

Daß das Subjekt (der Terminus minor) noch weitere Beſtimmungen hat, als die der Einzelnheit, ebenſo das andere Extrem (das Prädikat des Schlußſatzes, der Terminus major) weiter beſtimmt iſt, als nur ein Allgemeines zu ſeyn, kommt hier nicht in Betracht; nur die Formen, durch die ſie den Schluß machen.

Zuſatz. Der Schluß des Daſeyns iſt bloßer Verſtandesſchluß und zwar in ſofern, als hier die Einzelnheit, die Beſonderheit und die Allgemeinheit einander ganz abſtrakt gegenüber ſtehen. So iſt dann dieſer Schluß das höchſte Außer-ſich-kommen des Begriffs. Wir haben hier ein unmittelbar Einzelnes, als Subjekt; an dieſem Subjekt wird dann irgend eine beſondere Seite, eine Eigenſchaft, hervorgehoben, und mittelſt derſelben erweiſt das Einzelne ſich als ein Allgemeines. So z. B. wenn wir ſagen: dieſe Roſe iſt roth; Roth iſt eine Farbe, alſo iſt dieſe Roſe ein Farbiges. Dieſe Geſtalt des Schluſſes iſt es vornämlich, welche in der gewöhnlichen Logik verhandelt zu werden pflegt. Vormals betrachtete man den Schluß als die abſolute Regel alles Erkennens und eine wiſſenſchaftliche Behauptung galt nur dann als gerechtfertigt, wenn dieſelbe als durch einen Schluß vermittelt nachgewieſen wurde. Heut zu

Tage begegnet man den verschiedenen Formen des Schlusses fast nur noch in den Kompendien der Logik und gilt die Kenntniß derselben für eine leere Schulweisheit, von welcher weder im praktischen Leben, noch auch in der Wissenschaft, irgend ein weiterer Gebrauch zu machen sey. Darüber ist zunächst zu bemerken, daß obschon es überflüssig und pedantisch seyn würde, bei jeder Gelegenheit mit der ganzen Ausführlichkeit des förmlichen Schließens aufzutreten, die verschiedenen Formen des Schlusses gleichwohl in unserm Erkennen sich fortwährend geltend machen. Wenn z. B. Jemand zur Winterszeit des Morgens beim Erwachen die Wagen auf der Straße knirren hört und dadurch zu der Betrachtung veranlaßt wird, daß es wohl stark gefroren haben möge, so vollbringt er hiermit eine Operation des Schließens, und diese Operation wiederholen wir täglich unter den mannigfaltigsten Komplikationen. Es dürfte somit wenigstens von nicht geringerem Interesse seyn, sich dieses seines täglichen Thuns, als eines denkenden Menschen, ausdrücklich bewußt zu werden, als es ja von anerkanntem Interesse ist, nicht nur von den Funktionen unseres organischen Lebens, wie z. B. den Funktionen der Verdauung, der Blutbereitung, des Athmens u. s. w., sondern auch von den Vorgängen und Gebilden der uns umgebenden Natur, Kenntniß zu nehmen. Dabei wird unbedenklich zuzugeben seyn, daß so wenig es, um gehörig zu verdauen, zu athmen u. s. w., eines vorgängigen Studiums der Anatomie und der Physiologie bedarf, eben so wenig auch um richtige Schlüsse zu ziehen, man vorher Logik studirt zu haben braucht. — Aristoteles ist es, welcher zuerst die verschiedenen Formen und sogenannten Figuren des Schlusses, in ihrer subjektiven Bedeutung, beobachtet und beschrieben hat und zwar mit solcher Sicherheit und Bestimmtheit, daß im Wesentlichen nichts weiter hinzuzufügen gewesen ist. Ob nun schon diese Leistung dem Aristoteles zu großer Ehre gereicht, so sind es doch keineswegs die Formen des Verstandesschlusses, noch überhaupt des endlichen Denkens, deren er sich

bei seinen eigentlich philosophischen Untersuchungen bedient hat. (S. Anmerkung zu §. 189.)

§. 184.

Dieser Schluß ist α) ganz zufällig nach seinen Bestimmungen, indem die Mitte als abstrakte Besonderheit nur irgend eine Bestimmtheit des Subjekts ist, deren es als unmittelbares somit empirisch-konkretes mehrere hat, also mit eben so mancherlei andern Allgemeinheiten, zusammengeschlossen werden kann, so wie auch eine einzelne Besonderheit wieder verschiedene Bestimmtheiten in sich haben, also das Subjekt durch denselben medius terminus auf unterschiedene Allgemeine bezogen werden kann.

Das förmliche Schließen ist mehr aus der Mode gekommen, als daß man dessen Unrichtigkeit eingesehen hätte, und dessen Richtgebrauch auf solche Weise rechtfertigen wollte. Dieser und der folgende §. giebt die Richtigkeit solches Schließens für die Wahrheit, an.

Nach der im §. angegebenen Seite kann durch solche Schlüsse das Verschiedenste, wie man es nennt, bewiesen werden. Es braucht nur der medius terminus genommen zu werden, aus dem der Uebergang auf die verlangte Bestimmung gemacht werden kann. Mit einem andern medius terminus aber läßt sich etwas anderes bis zum Entgegengesetzten beweisen. — Je konkreter ein Gegenstand ist, desto mehrere Seiten hat er, die ihm angehören und zu mediis terminis dienen können. Welche unter diesen Seiten wesentlicher als die andere sey, muß wieder auf einem solchen Schließen beruhen, das sich an die einzelne Bestimmtheit hält und für dieselbe gleichfalls leicht eine Seite und Rücksicht finden kann, nach welcher sie sich als wichtig und nothwendig geltend machen läßt.

Zusatz. So wenig man auch im täglichen Verkehr des Lebens an den Verstandesschluß zu denken pflegt, so spielt der-

ſelbe darin doch fortwährend ſeine Rolle. So iſt es z. B. im bürgerlichen Rechtsſtreit das Geſchäft der Advokaten, die ihren Partheyen günſtigen Rechtstitel geltend zu machen. Ein ſolcher Rechtstitel aber iſt in logiſcher Hinſicht nichts anderes als ein medius terminus. Daſſelbe findet dann auch ſtatt bei diplomatiſchen Verhandlungen, wenn z. B. verſchiedene Mächte ein und daſſelbe Land in Anſpruch nehmen. Hierbei kann das Recht der Erbſchaft, die geographiſche Lage des Landes, die Abſtammung und Sprache ſeiner Bewohner oder irgend ein anderer Grund als medius terminus hervorgehoben werden.

§. 185.

β) Eben ſo zufällig iſt dieſer Schluß durch die Form der Beziehung, welche in ihm iſt. Nach dem Begriffe des Schluſſes iſt das Wahre die Beziehung von Unterſchiedenen durch eine Mitte, welche deren Einheit iſt. Beziehungen der Extreme auf die Mitte aber (die ſogenannten Prämiſſen, der Oberſatz und Unterſatz), ſind vielmehr unmittelbare Beziehungen.

Dieſer Widerſpruch des Schluſſes drückt ſich wieder durch einen unendlichen Progreß aus als Foderung, daß die Prämiſſen gleichfalls jede durch einen Schluß bewieſen werden; da dieſer aber zwei eben ſolche unmittelbare Prämiſſen hat, ſo wiederholt ſich dieſe und zwar ſich immer verdoppelnde Foderung ins Unendliche.

§. 186.

Was hier (um der empiriſchen Wichtigkeit willen) als Mangel des Schluſſes, dem in dieſer Form abſolute Richtigkeit zugeſchrieben wird, bemerkt worden, muß ſich in der Fortbeſtimmung des Schluſſes von ſelbſt aufheben. Es iſt hier innerhalb der Sphäre des Begriffs wie im Urtheile die entgegengeſetzte Beſtimmtheit nicht bloß an ſich vorhanden, ſondern ſie iſt geſetzt, und ſo braucht auch für die Fortbeſtimmung des Schluſſes nur das aufgenommen zu werden, was durch ihn ſelbſt jedesmal geſetzt wird.

Durch den unmittelbaren Schluß E—B—A iſt das Einzelne mit dem Allgemeinen vermittelt und in dieſem Schlußſatze als Allgemeines geſetzt. Das einzelne Subjekt, ſo ſelbſt als Allgemeines, iſt hiemit nun die Einheit der beiden Extreme und das Vermittelnde; was die zweite Figur des Schluſſes giebt, 2) A—E—B. Dieſe drückt die Wahrheit der erſten aus, daß die Vermittlung in der Einzelnheit geſchehen, hiemit etwas Zufälliges iſt.

§. 187.

Die zweite Figur ſchließt das Allgemeine (welches aus dem vorigen Schlußſatze durch die Einzelnheit beſtimmt, herüber tritt, hiemit nun die Stelle des unmittelbaren Subjekts einnimmt) mit dem Beſondern zuſammen. Das Allgemeine iſt hiemit durch dieſen Schlußſatz als Beſonderes geſetzt, alſo als das Vermittelnde der Extreme, deren Stellen jetzt die andern einnehmen; die dritte Figur des Schluſſes: 3) B—A—E.

Die ſogenannten Figuren des Schluſſes (Ariſtoteles kennt mit Recht deren nur drei; die vierte iſt ein überflüſſiger ja ſelbſt abgeſchmackter Zuſatz der Neuern) werden in der gewöhnlichen Abhandlung derſelben neben einander geſtellt, ohne daß im geringſten daran gedacht würde, ihre Nothwendigkeit, noch weniger aber ihre Bedeutung und ihren Werth zu zeigen. Es iſt darum kein Wunder, wenn die Figuren ſpäter als ein leerer Formalismus behandelt worden ſind. Sie haben aber einen ſehr gründlichen Sinn, der auf der Nothwendigkeit beruht, daß jedes Moment als Begriffsbeſtimmung ſelbſt das Ganze und der vermittelnde Grund wird. — Welche Beſtimmungen aber ſonſt die Sätze, ob ſie univerſelle u. ſ. f. oder negative ſeyn dürfen, um einen richtigen Schluß in den verſchiedenen Figuren herauszubringen, dieß iſt eine mechaniſche Unterſuchung, die wegen ihres begriffloſen Mechanismus und ihrer innern Bedeutungsloſigkeit mit Recht in Vergeſſenheit gekommen iſt. — Am wenigſten kann man ſich für

die Wichtigkeit solcher Untersuchung und des Verstandesschlusses überhaupt auf Aristoteles berufen, der freilich diese so wie unzählige andere Formen des Geistes und der Natur beschrieben und ihre Bestimmtheit aufgesucht und angegeben hat. In seinen metaphysischen Begriffen sowohl als in den Begriffen des Natürlichen und des Geistigen war er so weit entfernt, die Form des Verstandes-Schlusses zur Grundlage und zum Kriterium machen zu wollen, daß man sagen könnte, es würde wohl auch nicht ein einziger dieser Begriffe haben entstehen oder belassen werden können, wenn er den Verstandesgesetzen unterworfen werden sollte. Bei dem vielen Beschreibenden und Verständigen, das Aristoteles nach seiner Weise wesentlich beibringt, ist bei ihm immer das herrschende der spekulative Begriff, und jenes verständige Schließen, das er zuerst so bestimmt angegeben, läßt er nicht in diese Sphäre herüber treten.

Zusatz. Der objektive Sinn der Figuren des Schlusses ist überhaupt der, daß alles Vernünftige sich als ein dreifacher Schluß erweist, und zwar dergestalt, daß ein jedes seiner Glieder eben sowohl die Stelle eines Extrems als auch die der vermittelnden Mitte einnimmt. Dieß ist namentlich der Fall mit den drei Gliedern der philosophischen Wissenschaft, d. h. der logischen Idee, der Natur und dem Geist. Hier ist zunächst die Natur das mittlere, zusammenschließende Glied. Die Natur, diese unmittelbare Totalität, entfaltet sich in die beiden Extreme der logischen Idee und des Geistes. Der Geist aber ist nur Geist, indem er durch die Natur vermittelt ist. Zweitens ist dann eben so der Geist, den wir als das Individuelle, Bethätigende wissen, die Mitte und die Natur und die logische Idee sind die Extreme. Der Geist ist es, der in der Natur die logische Idee erkennt und sie so zu ihrem Wesen erhebt. Eben so ist drittens die logische Idee selbst die Mitte; sie ist die absolute Sub-

stanz des Geistes wie der Natur, das Allgemeine, Allburchdringende. Dieß sind die Glieder des absoluten Schlusses.

§. 188.

Indem jedes Moment die Stelle der Mitte und der Extreme durchlaufen hat, hat sich ihr bestimmter Unterschied gegeneinander aufgehoben, und der Schluß hat zunächst in dieser Form der Unterschiedslosigkeit seiner Momente die äußerliche Verstandesidentität, die Gleichheit, zu seiner Beziehung; — der quantitative oder mathematische Schluß. Wenn zwei Dinge einem dritten gleich sind, sind sie unter sich gleich.

Zusatz. Der hier erwähnte quantitative Schluß kommt bekanntlich in der Mathematik als ein Axiom vor, von welchem, so wie von den übrigen Axiomen gesagt zu werden pflegt, daß ihr Inhalt nicht bewiesen zu werden vermöge, aber auch dieses Beweises nicht bedürfe, da derselbe unmittelbar einleuchte. In der That sind jedoch diese mathematischen Axiome nichts Anderes als logische Sätze, die, insofern in denselben besondere und bestimmte Gedanken ausgesprochen werden, aus dem allgemeinen und sich selbst bestimmenden Denken abzuleiten sind, welches dann eben als ihr Beweis zu betrachten ist. Dieß ist hier der Fall mit dem in der Mathematik als Axiom aufgestellten quantitativen Schluß, welcher sich als das nächste Resultat des qualitativen ... unmittelbaren Schlusses erweist. — Der quantitative Schluß ist übrigens der ganz formlose Schluß, da in demselben der durch den Begriff bestimmte Unterschied der Glieder aufgehoben ist. Welche Sätze hier Prämissen seyn sollen, das hängt von äußerlichen Umständen ab, und macht man deshalb bei der Anwendung dieses Schlusses dasjenige zur Voraussetzung, was schon anderweit feststeht und bewiesen ist.

§. 189.

Hiedurch ist zunächst an der Form zu Stande gekommen, 1) daß jedes Moment die Bestimmung und Stelle der Mitte, also des Ganzen, überhaupt bekommen, die Einseitigkeit seiner

Abſtraktion (§. 182. und 184.) hiemit an ſich verloren hat; daß 2) die Vermittlung (§. 185.) vollendet worden iſt, eben ſo nur an ſich, nämlich nur als ein Kreis ſich gegenſeitig vorausſetzender Vermittlungen. In der erſten Figur E — B — A ſind die beiden Prämiſſen, E — B und B — A, noch unvermittelt; jene wird in der dritten, dieſe in der zweiten Figur vermittelt. Aber jede dieſer zwey Figuren ſetzt für die Vermittlung ihrer Prämiſſen ebenſo ihre beiden andern Figuren voraus.

Hienach iſt die vermittelnde Einheit des Begriffs nicht mehr nur als abſtrakte Beſonderheit, ſondern als entwickelte Einheit der Einzelnheit und Allgemeinheit zu ſetzen, und zwar zunächſt als reflektirte Einheit dieſer Beſtimmungen; die Einzelnheit zugleich als Allgemeinheit beſtimmt. Solche Mitte giebt den Reflexionsſchluß.

β) Reflexions-Schluß.

§. 190.

Die Mitte ſo zunächſt 1) nicht allein als abſtrakte beſondere Beſtimmtheit des Subjekts, ſondern zugleich als Alle einzelne konkrete Subjekte, denen nur unter andern auch jene Beſtimmtheit zukommt, giebt den Schluß der Allheit. Der Oberſatz, der die beſondere Beſtimmtheit, den Terminus medius, als Allheit zum Subjekte hat, ſetzt aber den Schlußſatz, der jenen zur Vorausſetzung haben ſollte, vielmehr ſelbſt voraus. Er beruht daher 2) auf der Induktion, deren Mitte die vollſtändigen Einzelnen als ſolche, a, b, c, d, u. ſ. f. ſind. Indem aber die unmittelbare empiriſche Einzelnheit von der Allgemeinheit verſchieden iſt, und darum keine Vollſtändigkeit gewähren kann, ſo beruht die Induktion 3) auf der Analogie, deren Mitte ein Einzelnes, aber in dem Sinne ſeiner weſentlichen Allgemeinheit, ſeiner Gattung oder weſentlichen Beſtimmtheit, iſt. — Der erſte Schluß verweiſt für ſeine Vermittlung auf den zweiten, und der zweite auf den dritten; dieſer aber fordert ebenſo

eine in ſich beſtimmte Allgemeinheit, oder die Einzelnheit als Gattung, nachdem die Formen äußerlicher Beziehung der Einzelnheit und Allgemeinheit in den Figuren des Reflexionsſchluſſes durchlaufen worden ſind.

Durch den Schluß der Allheit wird der §. 184. aufgezeigte Mangel der Grundform des Verſtandesſchluſſes verbeſſert, aber nur ſo, daß der neue Mangel entſteht, nämlich daß der Oberſatz das, was Schlußſatz ſeyn ſollte, ſelbſt vorausſetzt als einen ſomit unmittelbaren Satz. — Alle Menſchen ſind ſterblich, alſo iſt Cajus ſterblich, — alle Metalle ſind elektriſche Leiter, alſo auch z. B. das Kupfer. Um jene Oberſätze, die als Alle die unmittelbaren Einzelnen ausdrücken und weſentlich empiriſche Sätze ſeyn ſollen, ausſagen zu können, dazu gehört, daß ſchon vorher die Sätze über den einzelnen Cajus, das einzelne Kupfer für ſich als richtig konſtatirt ſind. — Mit Recht fällt jedem nicht bloß der Pedantismus, ſondern der nichtsſagende Formalismus ſolcher Schlüſſe: Alle Menſchen ſind ſterblich, nun aber iſt Cajus u. ſ. w., auf.

Zuſatz. Der Schluß der Allheit verweiſt auf den Schluß der Induktion, in welcher die Einzelnen die zuſammenſchließende Mitte bilden. Wenn wir ſagen: alle Metalle ſind elektriſche Leiter, ſo iſt dieß ein empiriſcher Satz, welcher aus der mit allen einzelnen Metallen vorgenommenen Prüfung reſultirt. Wir erhalten hiermit den Schluß der Induktion, welcher folgende Geſtalt hat:

B — E — A
E
E
.
.
.

Gold iſt Metall, Silber iſt Metall, eben ſo Kupfer, Blei u. ſ. w. Dieß iſt der Oberſatz. Dazu kömmt dann der Unterſatz: alle

dieſe Körper ſind elektriſche Leiter, und daraus reſultirt der Schlußſatz, daß alle Metalle elektriſche Leiter ſind. Hier iſt alſo die Einzelnheit als Allheit das Verbindende. Dieſer Schluß ſchickt nun gleichfalls wieder zu einem andern Schluß fort. Er hat zu ſeiner Mitte die vollſtändigen Einzelnen. Dies ſetzt voraus, daß die Beobachtung und Erfahrung auf einem gewiſſen Gebiet vollendet ſey. Weil es aber Einzelnheiten ſind, um die es ſich hierbei handelt, ſo giebt dieß wieder den Progreß ins Unendliche (E, E, E ···). Bei einer Induktion können die Einzelnheiten niemals erſchöpft werden. Wenn man ſagt: alle Metalle, alle Pflanzen u. ſ. w., ſo heißt dies nur ſo viel als: alle Metalle, alle Pflanzen, die man bis jetzt kennen gelernt hat. Jede Induktion iſt deshalb unvollkommen. Man hat wohl dieſe und jene, man hat viele Beobachtungen gemacht, aber nicht alle Fälle, nicht alle Individuen ſind beobachtet worden. Dieſer Mangel der Induktion iſt es, welcher zur Analogie führt. Im Schluß der Analogie wird daraus, daß Dingen einer gewiſſen Gattung eine gewiſſe Eigenſchaft zukömmt, geſchloſſen, daß auch andern Dingen derſelben Gattung dieſelbe Eigenſchaft zukömmt. So iſt es z. B. ein Schluß der Analogie, wenn geſagt wird: Man hat bisher bei allen Planeten dies Geſetz der Bewegung gefunden, alſo wird ein neu entdeckter Planet ſich wahrſcheinlich nach demſelben Geſetz bewegen. Die Analogie ſteht in den empiriſchen Wiſſenſchaften mit Recht in großem Anſehn und man iſt auf dieſem Wege zu ſehr wichtigen Reſultaten gelangt. Es iſt der Inſtinkt der Vernunft, welcher ahnen läßt, daß dieſe oder jene empiriſch aufgefundene Beſtimmung in der innern Natur oder der Gattung eines Gegenſtandes begründet ſey, und welcher darauf weiter fußt. Die Analogie kann übrigens oberflächlicher oder gründlicher ſeyn. Wenn z. B. geſagt wird: der Menſch Cajus iſt ein Gelehrter; Titus iſt auch ein Menſch, alſo wird er wohl auch ein Gelehrter ſeyn — ſo iſt dies jedenfalls eine ſehr ſchlechte Analogie, und zwar um deswillen, weil das Gelehrt-

ſeyn eines Menſchen gar nicht ohne Weiteres in dieſer ſeiner Gattung begründet iſt. Dergleichen oberflächliche Analogien kommen gleichwohl ſehr häufig vor. So pflegt man z. B. zu ſagen: Die Erde iſt ein Himmelskörper und hat Bewohner; der Mond iſt auch ein Himmelskörper; alſo wird er wohl auch bewohnt ſeyn. Dieſe Analogie iſt um nichts beſſer, als die vorher erwähnte. Daß die Erde Bewohner hat, beruht nicht bloß darauf, daß ſie ein Himmelskörper iſt, ſondern es gehören dazu noch weitere Bedingungen, ſo namentlich das Umgebenſeyn mit einer Atmoſphäre, das damit zuſammenhängende Vorhandenſeyn von Waſſer u. ſ. w., und dieſe Bedingungen ſind es grade, welche dem Mond, ſo weit wir ihn kennen, fehlen. Was man in der neuern Zeit Naturphiloſophie genannt hat, das beſteht zum großen Theil in einem nichtigen Spiel mit leeren, äußerlichen Analogien, welche gleichwohl als tiefe Reſultate gelten ſollen. Die philoſophiſche Naturbetrachtung iſt dadurch in verdienten Mißkredit gerathen.

7) Schluß der Nothwendigkeit.

§. 191.

Dieſer Schluß hat, nach den bloß abſtrakten Beſtimmungen genommen, das Allgemeine wie der Reflexions-Schluß die Einzelnheit, — dieſer nach der zweiten, jener nach der dritten Figur (§. 187.), zur Mitte; — das Allgemeine geſetzt als in ſich weſentlich beſtimmt. Zunächſt iſt 1) das Beſondere in der Bedeutung der beſtimmten Gattung oder Art die vermittelnde Beſtimmung, — im kategoriſchen Schluſſe. 2) Das Einzelne in der Bedeutung des unmittelbaren Seyns, daß es eben ſo vermittelnd als vermittelt ſey, — im hypothetiſchen Schluſſe. 3) Iſt das vermittelnde Allgemeine auch als Totalität ſeiner Beſonderungen, und als ein einzelnes Beſonderes, als ausſchließende Einzelnheit, geſetzt, — im disjunkti-

ven Schluſſe; — ſo daß eines und daſſelbe Allgemeine in dieſen Beſtimmungen als nur in Formen des Unterſchieds iſt.

§. 192.

Der Schluß iſt nach den Unterſchieden, die er enthält, genommen worden, und das allgemeine Reſultat des Verlaufs derſelben iſt, daß ſich darin das Sich-Aufheben dieſer Unterſchiede und des Außerſichſeyns des Begriffs ergiebt. Und zwar hat ſich 1) jedes der Momente ſelbſt als die Totalität der Momente, ſomit als ganzer Schluß erwieſen, ſie ſind ſo an ſich identiſch; und 2) die Negation ihrer Unterſchiede und deren Vermittlung macht das Fürſichſeyn aus; ſo daß ein und daſſelbe Allgemeine es iſt, welches in dieſen Formen iſt, und als deren Identität es hiemit auch geſetzt iſt. In dieſer Idealität der Momente erhält das Schließen die Beſtimmung, die Negation der Beſtimmtheiten, durch die es der Verlauf iſt, weſentlich zu enthalten, hiemit eine Vermittlung durch Aufheben der Vermittlung, und ein Zuſammenſchließen des Subjekts nicht mit Anderem, ſondern mit aufgehobenem Andern, mit ſich ſelbſt, zu ſeyn.

Zuſatz. In der gewöhnlichen Logik pflegt mit der Abhandlung der Lehre vom Schluß der erſte, die ſogenannte Elementarlehre bildende Theil beſchloſſen zu werden. Darauf folgt dann als zweiter Theil, die ſogenannte Methodenlehre, in welcher nachgewieſen werden ſoll, wie durch Anwendung der in der Elementarlehre abgehandelten Formen des Denkens auf die vorhandenen Objekte, ein Ganzes wiſſenſchaftlicher Erkenntniß zu Stande zu bringen ſey. Wo dieſe Objekte herkommen und was es überhaupt mit dem Gedanken der Objektivität für eine Bewandtniß hat, darüber wird von der Verſtandeslogik weiter keine Auskunft gegeben. Das Denken gilt hier als eine bloß ſubjektive und formelle Thätigkeit und das Objektive, dem Denken gegenüber, als ein Feſtes und für ſich Vorhandenes. Dieſer Dualismus iſt aber nicht das Wahre, und es iſt ein gedankenloſes Verfahren, die Beſtimmungen der Subjektivität und der Objektivität

ſo ohne Weiteres aufzunehmen und nicht nach ihrer Herkunft zu fragen. Beide, ſowohl die Subjektivität als auch die Objektivität, ſind jedenfalls Gedanken und zwar beſtimmte Gedanken, welche ſich als in dem allgemeinen und ſich ſelbſt beſtimmenden Denken begründet zu erweiſen haben. Dieß iſt hier zunächſt rückſichtlich der Subjektivität geſchehen. Dieſe oder den ſubjektiven Begriff, welcher den Begriff als ſolchen, das Urtheil und den Schluß in ſich enthält, haben wir als das dialektiſche Reſultat der beiden erſten Hauptſtufen der logiſchen Idee, nämlich des Seyns oder des Weſens, erkannt. Wenn vom Begriff geſagt wird, er ſey ſubjektiv und nur ſubjektiv, ſo iſt dies in ſo fern ganz richtig, als er allerdings die Subjektivität ſelbſt iſt. Eben ſo ſubjektiv wie der Begriff als ſolcher ſind dann auch weiter das Urtheil und der Schluß, welche Beſtimmungen nächſt den ſogenannten Denkgeſetzen (der Identität, des Unterſchiedes und des Grundes) in der gewöhnlichen Logik den Inhalt der ſogenannten Elementarlehre bilden. Weiter iſt nun aber dieſe Subjektivität, mit ihren hier genannten Beſtimmungen, dem Begriff, dem Urtheil und dem Schluß, nicht als ein leeres Fachwerk zu betrachten, welches ſeine Erfüllung erſt von außen, durch für ſich vorhandene Objekte, zu erhalten hat, ſondern die Subjektivität iſt es ſelbſt, welche, als dialektiſch, ihre Schranke durchbricht und, durch den Schluß ſich zur Objektivität erſchließt. —

§. 193.

Dieſe Realiſirung des Begriffs, in welcher das Allgemeine dieſe Eine in ſich zurückgegangene Totalität iſt, deren Unterſchiede ebenſo dieſe Totalität ſind, und die durch Aufheben der Vermittlung als unmittelbare Einheit ſich beſtimmt hat, — iſt das Objekt.

So fremdartig auf den erſten Anblick dieſer Uebergang vom Subjekt, vom Begriff überhaupt und näher vom Schluſſe, — beſonders wenn man nur den Verſtandesſchluß und das Schließen als ein Thun des Bewußtſeyns vor ſich hat, — in das

Objekt scheinen mag, so kann es doch nicht darum zu thun seyn, der Vorstellung diesen Uebergang plausibel machen zu wollen. Es kann nur darnach gefragt werden, wie unsere gewöhnliche Vorstellung von dem, was *Objekt* genannt wird, ungefähr dem entspricht, was hier die Bestimmung des Objekts ausmacht. Unter Objekt aber pflegt man nicht bloß ein abstraktes Seyendes, oder existirendes Ding, oder ein Wirkliches überhaupt zu verstehen, sondern ein konkretes in sich *vollständiges* Selbstständiges; diese Vollständigkeit ist die *Totalität des Begriffs*. Daß das *Objekt* auch *Gegenstand* und einem Andern *Aeußeres* ist, dies wird sich nachher bestimmen, in sofern es sich in den *Gegensatz* zum *Subjektiven* setzt; hier zunächst als das, worin der Begriff aus seiner Vermittlung übergegangen ist, ist es nur *unmittelbares* unbefangenes Objekt, so wie ebenso der Begriff erst in dem nachherigen Gegensatze als das *Subjektive* bestimmt wird.

Ferner ist das *Objekt* überhaupt das *Eine* noch weiter in sich unbestimmte Ganze, die objektive Welt überhaupt, Gott, das absolute Objekt. Aber das Objekt hat ebenso den Unterschied an ihm, zerfällt in sich in unbestimmte Mannichfaltigkeit (als objektive *Welt*) und jedes dieser *Vereinzelten* ist auch ein Objekt, ein in sich konkretes, vollständiges, selbstständiges Daseyn.

Wie die Objektivität mit Seyn, Existenz und Wirklichkeit verglichen worden, so ist auch der Uebergang zu Existenz und Wirklichkeit (denn Seyn ist das erste ganz abstrakte Unmittelbare,) mit dem Uebergange zur Objektivität zu vergleichen. Der *Grund*, aus dem die Existenz hervorgeht, — das Reflexions-*Verhältniß*, das sich zur Wirklichkeit aufhebt, sind nichts Anderes als der noch unvollkommen *gesetzte Begriff*, oder es sind nur abstrakte Seiten desselben, — der Grund ist dessen nur wesenhafte *Einheit*, — das Verhältniß nur die Beziehung von *reellen nur in sich reflektirt* seyn sollenden Seiten;

— der Begriff ist die Einheit von beiden, und das Objekt nicht nur wesenhafte, sondern in sich allgemeine Einheit, nicht nur reelle Unterschiede, sondern dieselben als Totalitäten in sich enthaltend.“

Es erhellt übrigens, daß es bei diesen sämmtlichen Uebergängen um mehr als bloß darum zu thun ist, nur überhaupt die Unzertrennlichkeit des Begriffs oder Denkens vom Seyn zu zeigen. Es ist öfters bemerkt worden, daß Seyn weiter nichts ist, als die einfache Beziehung auf sich selbst, und daß diese arme Bestimmung ohnehin im Begriff oder auch im Denken enthalten ist. Der Sinn dieser Uebergänge ist nicht, Bestimmungen aufzunehmen, wie sie nur enthalten sind, (wie auch in der ontologischen Argumentation vom Daseyn Gottes durch den Satz geschieht, daß das Seyn eine der Realitäten sey), sondern den Begriff zu nehmen, wie er zunächst für sich bestimmt seyn soll als Begriff, mit dem diese entfernte Abstraktion des Seyns oder auch der Objektivität noch nichts zu thun habe, und an der Bestimmtheit desselben als Begriffsbestimmtheit allein zu sehen, ob und daß sie in eine Form übergeht, welche von der Bestimmtheit, wie sie dem Begriffe angehört und in ihm erscheint, verschieden ist.

Wenn das Produkt dieses Uebergangs, das Objekt, mit dem Begriffe, der darin nach seiner eigenthümlichen Form verschwunden ist, in Beziehung gesetzt wird, so kann das Resultat richtig so ausgedrückt werden, daß an sich Begriff oder auch, wenn man will, Subjektivität und Objekt dasselbe seyen. Eben so richtig ist aber, daß sie verschieden sind. Indem eins so richtig ist, wie das andere, ist damit eben eines so unrichtig als das andere; solche Ausdrucksweise ist unfähig, das wahrhafte Verhalten darzustellen. Jenes Ansich ist ein Abstraktum und noch einseitiger als der Begriff selbst, dessen Einseitigkeit überhaupt sich darin aufhebt, daß er sich zum Objekte, der entgegengesetzten Einseitigkeit, aufhebt. So muß auch jenes

Anſich durch die Negation ſeiner ſich zum Fürſichſeyn beſtimmen. Wie allenthalben iſt die ſpekulative Identität nicht jene triviale, daß Begriff und Objekt an ſich identiſch ſeyen; — eine Bemerkung, die oft genug wiederholt worden iſt, aber nicht oft genug wiederholt werden könnte, wenn die Abſicht ſeyn ſollte, den ſchaalen und vollends böswilligen Mißverſtändniſſen über dieſe Identität ein Ende zu machen; was verſtändigerweiſe jedoch wieder nicht zu hoffen ſteht.

Uebrigens jene Einheit ganz überhaupt genommen, ohne an die einſeitige Form ihres Anſichſeyns zu erinnern, ſo iſt ſie es bekanntlich, welche bei dem ontologiſchen Beweiſe vom Daſeyn Gottes vorausgeſetzt wird, und zwar als das Vollkommenſte. Bei Anſelmus, bei welchem der höchſt merkwürdige Gedanke dieſes Beweiſes zuerſt vorkommt, iſt freilich zunächſt bloß davon die Rede, ob ein Inhalt nur in unſerm Denken ſey. Seine Worte ſind kurz dieſe: Certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. — Die endlichen Dinge ſind nach den Beſtimmungen, in welchen wir hier ſtehen, dieß, daß ihre Objektivität mit dem Gedanken derſelben, d. i. ihrer allgemeinen Beſtimmung, ihrer Gattung und ihrem Zweck nicht in Uebereinſtimmung iſt. Carteſius und Spinoza, u. ſ. f. haben dieſe Einheit objektiver ausgeſprochen; das Princip der unmittelbaren Gewißheit oder des Glaubens aber nimmt ſie mehr nach der ſubjektivern Weiſe Anſelms, nämlich daß mit der Vorſtellung Gottes unzertrennlich die Beſtimmung ſeines Seyns in unſerm Bewußtſeyn verbunden iſt. Wenn das Prinzip dieſes Glaubens auch die Vorſtellung der äußerlichen endlichen Dinge in die Unzertrenn-

lichkeit des Bewußtſeyns derſelben und ihres Seyns beſaßt, weil ſie in der Anſchauung mit der Beſtimmung der Exiſtenz verbunden ſind, ſo iſt dieß wohl richtig. Aber es würde die größte Gedankenloſigkeit ſeyn, wenn gemeint ſeyn ſollte, in unſerm Bewußtſeyn ſey die Exiſtenz auf dieſelbe Weiſe mit der Vorſtellung der endlichen Dinge verbunden, als mit der Vorſtellung Gottes; es würde vergeſſen, daß die endlichen Dinge veränderlich und vergänglich ſind, d. i. daß die Exiſtenz nur tranſitoriſch mit ihnen verbunden, daß dieſe Verbindung nicht ewig, ſondern trennbar iſt. Anſelm hat darum mit Hintanſetzung ſolcher Verknüpfung, die bei den endlichen Dingen vorkommt, mit Recht das nur für das Vollkommne erklärt, was nicht bloß auf eine ſubjektive Weiſe, ſondern zugleich auf eine objektive Weiſe iſt. Alles Vornehmthun gegen den ſogenannten ontologiſchen Beweis und gegen dieſe anſelmiſche Beſtimmung des Vollkommenen hilft nichts, da ſie in jedem unbefangenen Menſchenſinne eben ſo ſehr liegt, als in jeder Philoſophie, ſelbſt wider Wiſſen und Willen, wie im Princip des unmittelbaren Glaubens, zurückkehrt.

Der Mangel aber in der Argumentation Anſelms, den übrigens Carteſius und Spinoza, ſo wie das Princip des unmittelbaren Wiſſens mit ihm theilen, iſt, daß dieſe Einheit, die als das Vollkommenſte oder auch ſubjektiv als das wahre Wiſſen ausgeſprochen wird, vorausgeſetzt d. i. nur als an ſich angenommen wird. Dieſer hiemit abſtrakten Identität wird ſogleich die Verſchiedenheit der beiden Beſtimmungen entgegen gehalten, wie auch längſt gegen Anſelm geſchehen iſt, d. h. in der That, es wird die Vorſtellung und Exiſtenz des Endlichen dem Unendlichen entgegen gehalten, denn, wie vorhin bemerkt, iſt das Endliche eine ſolche Objektivität, die dem Zwecke, ihrem Weſen und Begriffe zugleich nicht angemeſſen, von ihm verſchieden iſt, — oder eine ſolche Vorſtellung, ſolches Subjektives, das die Exiſtenz nicht involvirt. Dieſer

Einwurf und Gegensatz hebt sich nur dadurch, daß das Endliche als ein Unwahres, daß diese Bestimmungen als für sich einseitig und nichtig und die Identität somit als eine, in die sie selbst übergehen und in der sie versöhnt sind, aufgezeigt werden.

B.

Das Objekt.

§. 194.

Das Objekt ist unmittelbares Seyn durch die Gleichgültigkeit gegen den Unterschied, als welcher sich in ihm aufgehoben hat; es ist ferner in sich Totalität, und zugleich, indem diese Identität nur die ausschließende der Momente ist, ist es ebenso gleichgültig gegen seine unmittelbare Einheit; es ist ein Zerfallen in Unterschiedene, deren jedes selbst die Totalität ist. Das Objekt ist daher der absolute Widerspruch der vollkommnen Selbstständigkeit des Mannichfaltigen, und der eben so vollkommnen Unselbstständigkeit der Unterschiedenen.

Die Definition: das Absolute ist das Objekt, ist am bestimmtesten in der leibnizischen Monade enthalten, welche ein Objekt aber an sich vorstellend, und zwar die Totalität der Weltvorstellung seyn soll; in ihrer einfachen Einheit ist aller Unterschied nur als ein ideeller, unselbstständiger. Es kommt Nichts von außen in die Monade, sie ist in sich der ganze Begriff nur unterschieden durch dessen eigene größere oder geringere Entwicklung. Ebenso zerfällt diese einfache Totalität in die absolute Vielheit der Unterschiede so, daß sie selbstständige Monaden sind. In der Monade der Monaden und der prästabilirten Harmonie ihrer innern Entwicklungen sind diese Substanzen ebenso wieder zur Unselbstständigkeit und Idealität reduzirt. Die leibnizische Philosophie ist so der vollständig entwickelte Widerspruch.

Zusatz 1. Wenn das Absolute (Gott) als das Objekt

aufgefaßt und dabei ſtehen geblieben wird, ſo iſt dieß, wie ſolches in der neuern Zeit vornämlich Fichte mit Recht hervorgehoben hat, überhaupt der Standpunkt des Aberglaubens und der knechtiſchen Furcht. Allerdings iſt Gott das Objekt und zwar das Objekt ſchlechthin, welchem gegenüber unſer beſonderes (ſubjektives) Meinen und Wollen keine Wahrheit und keine Gültigkeit hat. Aber eben als das abſolute Objekt, ſteht Gott nicht als eine finſtere und feindliche Macht der Subjektivität gegenüber, ſondern enthält vielmehr dieſe als weſentliches Moment in ſich ſelbſt. Dieß iſt in der chriſtlichen Religionslehre ausgeſprochen, worin es heißt: Gott wolle, daß allen Menſchen geholfen werde und er wolle, daß alle Menſchen ſelig werden. Daß den Menſchen geholfen wird, daß ſie ſelig werden, dieß geſchieht dadurch, daß ſie zu dem Bewußtſeyn ihrer Einheit mit Gott gelangen und daß Gott aufhört für ſie bloßes Objekt und eben damit Gegenſtand der Furcht und des Schreckens zu ſeyn, wie dieß namentlich für das religiöſe Bewußtſeyn der Römer der Fall war. Wenn dann weiter in der chriſtlichen Religion Gott als die Liebe gewußt wird, und zwar in ſo fern, als er in ſeinem Sohn, der mit ihm Eines iſt, als dieſer einzelne Menſch ſich den Menſchen geoffenbart und dadurch dieſelben erlöſt hat, ſo iſt damit gleichfalls ausgeſprochen, daß der Gegenſatz von Objektivität und Subjektivität an ſich überwunden iſt, und unſre Sache iſt es, dieſer Erlöſung uns dadurch theilhaftig zu machen, daß wir von unſrer unmittelbaren Subjektivität ablaſſen (den alten Adam ausziehen) und uns Gottes als unſeres wahren und weſentlichen Selbſt bewußt werden. — So wie nun die Religion und der religiöſe Kultus in der Ueberwindung des Gegenſatzes von Subjektivität und Objektivität beſteht, eben ſo hat auch die Wiſſenſchaft, und näher die Philoſophie, keine andre Aufgabe als die, dieſen Gegenſatz durch das Denken zu überwinden. Beim Erkennen iſt es überhaupt darum zu thun, der uns gegenüber ſtehenden objektiven Welt ihre Fremdheit abzuſtreifen, uns, wie man

zu ſagen pflegt, in dieſelbe zu finden, welches eben ſo viel heißt als das Objektive auf den Begriff zurückzuführen, welcher unſer innerſtes Selbſt iſt. Aus der bisherigen Erörterung iſt zu entnehmen, wie verkehrt es iſt, Subjektivität und Objektivität als einen feſten und abſtrakten Gegenſatz zu betrachten. Beide ſind ſchlechthin dialektiſch. Der Begriff, welcher zunächſt nur ſubjektiv iſt, ſchreitet, ohne daß er dazu eines äußern Materials oder Stoffs bedarf, ſeiner eignen Thätigkeit gemäß, dazu fort, ſich zu objektiviren, und eben ſo iſt das Objekt nicht ein Starres und Proceßloſes, ſondern ſein Proceß iſt der, ſich als das zugleich Subjektive zu erweiſen, welches den Fortgang zur Idee bildet. Wer mit den Beſtimmungen der Subjektivität und Objektivität nicht vertraut iſt und dieſelben in ihrer Abſtraktion feſthalten will, dem geſchieht es, daß ihm dieſe abſtrakten Beſtimmungen, ehe er ſich deſſen verſieht, durch die Finger laufen, und er grade das Gegentheil von dem ſagt, was er hat ſagen wollen.

Zuſatz 2. Die Objektivität enthält die drei Formen des Mechanismus, des Chemismus und der Zweckbeziehung. Das mechaniſch beſtimmte Objekt iſt das unmittelbare, indifferente Objekt. Daſſelbe enthält zwar den Unterſchied, allein die Verſchiedenen verhalten ſich als gleichgültig gegen einander und ihre Verbindung iſt ihnen nur äußerlich. Im Chemismus erweiſt ſich das Objekt dagegen als weſentlich different, dergeſtalt daß die Objekte, das was ſie ſind, nur durch ihre Beziehung auf einander ſind und die Differenz ihre Qualität ausmacht. Die dritte Form der Objektivität, das teleologiſche Verhältniß, iſt die Einheit des Mechanismus und des Chemismus. Der Zweck iſt wieder wie das mechaniſche Objekt, in ſich beſchloſſene Totalität, jedoch bereichert durch das im Chemismus hervorgetretene Princip der Differenz und ſo bezieht ſich derſelbe auf das ihm gegenüberſtehende Objekt. Die Realiſirung des Zweckes iſt es dann, welche den Uebergang zur Idee bildet.

a. Der Mechanismus.

§. 195.

Das Objekt 1) in seiner Unmittelbarkeit ist der Begriff nur an sich, hat denselben als subjektiven zunächst außer ihm, und alle Bestimmtheit ist als eine äußerlich gesetzte. Als Einheit Unterschiedener ist es daher ein Zusammengesetztes, ein Aggregat, und die Wirksamkeit auf Anderes bleibt eine äußerliche Beziehung, — formeller Mechanismus. — Die Objekte bleiben in dieser Beziehung und Unselbstständigkeit ebenso selbstständig, Widerstand leistend einander äußerlich.

Wie Druck und Stoß mechanische Verhältnisse sind, so wissen wir auch mechanisch, auswendig, in sofern die Worte ohne Sinn für uns sind, dem Sinne, Vorstellen, Denken äußerlich bleiben und sich selbst ebenso äußerlich, eine sinnlose Aufeinanderfolge sind. Das Handeln, Frömmigkeit u. s. f. ist ebenso mechanisch, in sofern dem Menschen durch Ceremonial-Gesetze, einen Gewissensrath u. s. f. bestimmt wird, was er thut, und sein eigner Geist und Wille nicht in seinen Handlungen ist, sie ihm selbst somit äußerliche sind.

Zusatz. Der Mechanismus, als die erste Form der Objektivität, ist auch diejenige Kategorie, welche sich der Reflexion bei Betrachtung der gegenständlichen Welt zunächst darbietet und bei welcher dieselbe sehr häufig stehen bleibt. Dieß ist jedoch eine oberflächliche und gedankenarme Betrachtungsweise, mit welcher weder in Beziehung auf die Natur noch viel weniger in Beziehung auf die geistige Welt auszulangen ist. In der Natur sind es nur die ganz abstrakten Verhältnisse der noch in sich unaufgeschlossenen Materie, welche dem Mechanismus unterworfen sind, dahingegen sind schon die Erscheinungen und Vorgänge im engern Sinne des Worts sogenannten physikalischen Gebiets (wie z. B. die Phänomene des Lichts, der Wärme, des Magnetismus, der Elektricität u. s. w.) nicht mehr bloß auf

mechanische Weise (d. h. durch Druck, Stoß, Verschiebung der Theile u. dergl.) zu erklären und noch viel ungenügender ist die Anwendung und Uebertragung dieser Kategorie auf das Gebiet der organischen Natur, in so fern es sich darum handelt, das Spezifische derselben, so namentlich die Ernährung und das Wachsthum der Pflanzen oder gar die animalische Empfindung, zu begreifen. Es muß jedenfalls als ein sehr wesentlicher, ja als der Hauptmangel der neuern Naturforschung angesehen werden, daß dieselbe auch da, wo es sich um ganz andere und höhere Kategorieen als die des bloßen Mechanismus handelt, gleichwohl diese letztere, im Widerspruch mit demjenigen, was sich einer unbefangenen Anschauung darbietet, so hartnäckig festhält und sich dadurch den Weg zu einer adaequaten Erkenntniß der Natur versperrt. — Was hiernächst die Gestaltungen der geistigen Welt anbetrifft, so wird auch bei deren Betrachtung die mechanische Ansicht vielfältig zur Ungebühr geltend gemacht. Dieß ist z. B. der Fall, wenn es heißt: der Mensch *besteht* aus Leib und Seele. Diese beiden gelten hierbei als für sich ihren Bestand habend und als nur äußerlich mit einander verbunden. Eben so geschieht es dann auch, daß die Seele als ein bloßer Komplex selbstständig neben einander bestehender Kräfte und Vermögen angesehen wird. — So entschieden nun aber auch einerseits die mechanische Betrachtungsweise, da wo dieselbe mit der Prätension auftritt, die Stelle des begreifenden Erkennens überhaupt einzunehmen und den Mechanismus als absolute Kategorie geltend zu machen, von der Hand gewiesen werden muß, so ist doch auch andererseits dem Mechanismus ausdrücklich das Recht und die Bedeutung einer allgemeinen logischen Kategorie zu vindiciren und derselbe demgemäß keineswegs bloß auf jenes Naturgebiet zu beschränken, von welchem die Benennung dieser Kategorie entnommen ist. Es ist somit nichts dawider einzuwenden, wenn auch außerhalb des Bereichs der eigentlichen Mechanik, so namentlich in der Physik und in der Physiologie das Augenmerk auf mechanische Aktionen (wie

z. B. die der Schwere, des Hebels u. dgl.) gerichtet wird; nur darf dabei nicht übersehen werden, daß innerhalb dieser Gebiete die Gesetze des Mechanismus nicht mehr das Entscheidende sind, sondern nur gleichsam in dienender Stellung auftreten. Hieran schließt dann sogleich die weitere Bemerkung, daß da wo in der Natur die höheren, namentlich die organischen Funktionen in ihrer normalen Wirksamkeit auf die eine oder die andere Weise eine Störung oder Hemmung erleiden, alsbald der sonst subordinirte Mechanismus sich als dominirend hervorthut. So empfindet z. B. Jemand, der an Magenschwäche leidet, nachdem er gewisse Speisen in geringer Quantität genossen, Druck im Magen, während Andere, deren Verdauungsorgane gesund sind, obschon sie dasselbe genossen, von dieser Empfindung frei bleiben. Eben so ist es mit dem allgemeinen Gefühl der Schwere in den Gliedern, bei krankhafter Stimmung des Körpers. — Auch im Gebiet der geistigen Welt hat der Mechanismus seine, jedoch gleichfalls nur untergeordnete Stelle. Man spricht mit Recht vom mechanischen Gedächtniß und von den allerhand mechanischen Bethätigungen, wie z. B. Lesen, Schreiben, Musiciren u. s. w. Was hierbei näher das Gedächtniß anbetrifft, so gehört die mechanische Weise des Verhaltens sogar zum Wesen derselben; ein Umstand, der nicht selten zum großen Schaden der Jugendbildung, in mißverstandenem Eifer für die Freiheit der Intelligenz von der neueren Pädagogik übersehen worden ist. Gleichwohl würde sich derjenige als ein schlechter Psycholog erweisen, der, um die Natur des Gedächtnisses zu ergründen, seine Zuflucht zur Mechanik nehmen und deren Gesetze ohne Weiteres auf die Seele zur Anwendung bringen wollte. Das Mechanische des Gedächtnisses besteht eben nur darin, daß hier gewisse Zeichen, Töne u. s. w. in ihrer bloß äußerlichen Verbindung aufgefaßt und dann in dieser Verbindung reproducirt werden, ohne daß dabei ausdrücklich die Aufmerksamkeit auf deren Bedeutung und innere Verbindung gerichtet

zu werden braucht. Um dieſe Bewandtniß, die es mit dem mechaniſchen Gedächtniß hat, zu erkennen, dazu bedarf es weiter keines Studiums der Mechanik und kann aus dieſem Studium der Pſychologie als ſolcher keine Förderung erwachſen. —

§. 196

Die Unſelbſtſtändigkeit, nach der das Objekt Gewalt leidet, hat es nur (vorhg. §.) in ſofern es ſelbſtſtändig iſt, und, als geſetzter Begriff an ſich, hebt ſich die eine dieſer Beſtimmungen nicht in ihrer andern auf, ſondern das Objekt ſchließt ſich durch die Negation ſeiner, ſeine Unſelbſtſtändigkeit, mit ſich ſelbſt zuſammen und iſt erſt ſo ſelbſtſtändig. So zugleich im Unterſchiede von der Aeußerlichkeit und dieſe in ſeiner Selbſtſtändigkeit negirend iſt dieſe negative Einheit mit ſich, Centralität, Subjektivität, — in der es ſelbſt auf das Aeußerliche gerichtet und bezogen iſt. Dieſes iſt ebenſo central in ſich und darin ebenſo nur auf das andere Centrum bezogen, hat ebenſo ſeine Centralität im Andern; — 2) Differenter Mechanismus (Fall, Begierde, Geſelligkeitstrieb u. dgl.)

§. 197.

Die Entwicklung dieſes Verhältniſſes bildet den Schluß, daß die immanente Negativität als centrale Einzelnheit eines Objekts (abſtraktes Centrum) ſich auf unſelbſtſtändige Objekte als das andere Extrem durch eine Mitte bezieht, welche die Centralität und Unſelbſtſtändigkeit der Objekte in ſich vereinigt, relatives Centrum; 3) abſoluter Mechanismus.

§. 198.

Der angegebne Schluß (E—B—A) iſt ein dreifaches von Schlüſſen. Die ſchlechte Einzelnheit der unſelbſtſtändigen Objekte, in denen der formale Mechanismus einheimiſch iſt, iſt als Unſelbſtſtändigkeit eben ſo ſehr äußerliche Allgemeinheit. Dieſe Objekte ſind daher die Mitte auch zwiſchen dem abſoluten und dem relativen Centrum, (die Form des Schluſſes A—E—B); denn durch dieſe Unſelbſtſtändigkeit iſt

es, daß jene beide dirimirt und Extreme, so wie daß sie auf einander bezogen sind. Eben so ist die absolute Centralität als das substantiell-Allgemeine (— die identischbleibende Schwere), welche als die reine Negativität eben so die Einzelnheit in sich schließt, das Vermittelnde zwischen dem relativen Centrum und den unselbstständigen Objekten, die Form des Schlusses B—A—E, und zwar eben so wesentlich nach der immanenten Einzelnheit als dirimirend, wie nach der Allgemeinheit als identischer Zusammenhalt und ungestörtes In-sich-seyn.

Wie das Sonnensystem, so ist z. B. im Praktischen der Staat ein System von drei Schlüssen. 1) Der Einzelne (die Person) schließt sich durch seine Besonderheit (die physischen und geistigen Bedürfnisse, was weiter für sich ausgebildet die bürgerliche Gesellschaft giebt) mit dem Allgemeinen (der Gesellschaft, dem Rechte, Gesetz, Regierung) zusammen. 2) Ist der Wille, Thätigkeit der Individuen das Vermittelnde, welches den Bedürfnissen an der Gesellschaft, dem Rechte u. s. f. Befriedigung, wie der Gesellschaft, dem Rechte u. s. f. Erfüllung und Verwirklichung giebt; 3) aber ist das Allgemeine (Staat, Regierung, Recht,) die substantielle Mitte, in der die Individuen und deren Befriedigung ihre erfüllte Realität, Vermittlung und Bestehen haben und erhalten. Jede der Bestimmungen, indem die Vermittlung sie mit dem andern Extrem zusammenschließt, schließt sich eben darin mit sich selbst zusammen, producirt sich und diese Produktion ist Selbsterhaltung. — Es ist nur durch die Natur dieses Zusammenschließens, durch diese Dreiheit von Schlüssen derselben Terminorum, daß ein Ganzes in seiner Organisation wahrhaft verstanden wird.

§ 199.

Die Unmittelbarkeit der Existenz, welche die Objekte im absoluten Mechanismus haben, ist an sich darin, daß ihre Selbstständigkeit durch ihre Beziehungen auf einander, also durch

ihre Unſelbſtſtändigkeit vermittelt iſt, negirt. So iſt das Objekt als in ſeiner Exiſtenz gegen ſein Anderes different zu ſetzen.

b. Der Chemismus.

§. 200.

Das differente Objekt hat eine immanente Beſtimmtheit, welche ſeine Natur ausmacht und in der es Exiſtenz hat. Aber als geſetzte Totalität des Begriffs iſt es der Widerſpruch dieſer ſeiner Totalität und der Beſtimmtheit ſeiner Exiſtenz; es iſt daher das Streben ihn aufzuheben, und ſein Daſeyn dem Begriffe gleich zu machen.

Zuſatz. Der Chemismus iſt eine Kategorie der Objektivität, welche in der Regel nicht beſonders hervorgehoben, ſondern mit dem Mechanismus in Eins zuſammengefaßt und in dieſer Zuſammenfaſſung unter der gemeinſchaftlichen Benennung des mechaniſchen Verhältniſſes, dem Verhältniß der Zweckmäßigkeit gegenüber geſtellt zu werden pflegt. Die Veranlaſſung hierzu iſt darin zu ſuchen, daß der Mechanismus und der Chemismus allerdings dieß mit einander gemein haben, nur erſt an ſich der exiſtirende Begriff zu ſeyn, wohingegen der Zweck als der für ſich exiſtirende Begriff zu betrachten iſt. Weiter ſind nun aber auch der Mechanismus und der Chemismus ſehr beſtimmt von einander unterſchieden, und zwar in der Art, daß das Objekt, in der Form des Mechanismus, zunächſt nur gleichgültige Beziehung auf ſich iſt, wohingegen das chemiſche Objekt ſich als ſchlechthin auf Anderes bezogen erweiſt. Nun treten zwar auch beim Mechanismus, indem derſelbe ſich entwickelt, bereits Beziehungen auf Anderes hervor; allein die Beziehung der mechaniſchen Objekte auf einander iſt nur erſt äußerliche Beziehung, dergeſtalt daß den auf einander bezogenen Objekten der Schein der Selbſtſtändigkeit verbleibt. So ſtehen z. B. in der Natur die verſchiedenen Himmelskörper, welche unſer Sonnenſyſtem bilden, zu einander in dem Verhältniß der

Bewegung und erweiſen ſich durch dieſelbe auf einander bezogen. Die Bewegung, als die Einheit von Raum und Zeit, iſt indeß nur die ganz äußerliche und abſtrakte Beziehung und es ſcheint ſomit ſo, als würden die ſo äußerlich auf einander bezogenen Himmelskörper das, was ſie ſind, ſeyn und bleiben auch ohne dieſe ihre Beziehung auf einander. — Anders verhält es ſich dagegen mit dem Chemismus. Die chemiſch-differenten Objekte ſind das, was ſie ſind, ausdrücklich nur durch ihre Differenz und ſind ſo der abſolute Trieb, ſich durch und an einander zu integriren.

§. 201.

Der chemiſche Proceß hat daher das Neutrale ſeiner geſpannten Extreme, welches dieſe an ſich ſind, zum Produkte; der Begriff, das konkrete Allgemeine, ſchließt ſich durch die Differenz der Objekte, die Beſonderung, mit der Einzelnheit, dem Produkte, und darin nur mit ſich ſelbſt zuſammen. Eben ſowohl ſind in dieſem Proceſſe auch die andern Schlüſſe enthalten; die Einzelnheit, als Thätigkeit iſt gleichfalls Vermittelndes, ſo wie das konkrete Allgemeine, das Weſen der geſpannten Extreme, welches im Produkte zum Daſeyn kommt.

§. 202.

Der Chemismus hat noch als das Reflexionsverhältniß der Objektivität mit der differenten Natur der Objekte zugleich die unmittelbare Selbſtſtändigkeit derſelben zur Vorausſetzung. Der Proceß iſt das Herüber- und Hinübergehen von einer Form zur andern, die ſich zugleich noch äußerlich bleiben. — Im neutralen Produkte ſind die beſtimmten Eigenſchaften, die die Extreme gegen einander hatten, aufgehoben. Es iſt dem Begriffe wohl gemäß, aber das begeiſtende Princip der Differentiirung exiſtirt in ihm als zur Unmittelbarkeit zurückgeſunkenem nicht; das Neutrale iſt darum ein trennbares. Aber das urtheilende Princip, welches das Neutrale in differente Extreme dirimirt, und dem indifferenten Objekte überhaupt ſeine Diffe-

renz und Begeistung gegen ein anderes giebt, und der Proceß als spannende Trennung fällt außer jenem ersten Processe.

Zusatz. Der chemische Proceß ist noch ein endlicher, bedingter Proceß. Der Begriff als solcher ist nur erst das Innere dieses Processes und kömmt hier noch nicht in seinem Für-sich-seyn zur Existenz. Im neutralen Produkt ist der Proceß erloschen und das Erregende fällt außerhalb desselben. —

§. 203.

Die Aeußerlichkeit dieser zwei Processe, die Reduktion des Differenten zum Neutralen, und die Differentiirung des Indifferenten oder Neutralen, welche sie als selbstständig gegen einander erscheinen läßt, zeigt aber ihre Endlichkeit in dem Uebergehen in Produkte, worin sie aufgehoben sind. Umgekehrt stellt der Proceß die vorausgesetzte Unmittelbarkeit der differenten Objekte als eine nichtige dar. — Durch diese Negation der Aeußerlichkeit und Unmittelbarkeit, worein der Begriff als Objekt versenkt war, ist er frei und für sich gegen jene Aeußerlichkeit und Unmittelbarkeit gesetzt, — als Zweck.

Zusatz. Der Uebergang vom Chemismus zum teleologischen Verhältniß ist darin enthalten, daß die beiden Formen des chemischen Processes einander gegenseitig aufheben. Was dadurch zu Stande kömmt, das ist das Freiwerden des im Chemismus und im Mechanismus nur erst an sich vorhandenen Begriffs und der hiermit für sich existirende Begriff ist der Zweck.

c. Teleologie.

§. 204.

Der Zweck ist der in freie Existenz getretene, für-sich-seyende Begriff vermittelst der Negation der unmittelbaren Objektivität. Er ist als subjektiv bestimmt, indem diese Negation zunächst abstrakt ist und daher vorerst die Objektivität auch nur gegenüber steht. Diese Bestimmtheit der Subjektivität ist aber gegen die Totalität

des Begriffs einseitig und zwar für ihn selbst, indem alle Bestimmtheit in ihm sich als aufgehobene gesetzt hat. So ist auch für ihn das vorausgesetzte Objekt nur eine ideelle an sich nichtige Realität. Als dieser Widerspruch seiner Identität mit sich gegen die in ihm gesetzte Negation und Gegensatz ist er selbst das Aufheben, die Thätigkeit, den Gegensatz so zu negiren, daß er ihn identisch mit sich setzt. Dieß ist das Realisiren des Zwecks, in welchem er, indem er sich zum Andern seiner Subjektivität macht und sich objektivirt, den Unterschied beider aufgehoben, sich nur mit sich zusammengeschlossen und erhalten hat.

Der Zweck-Begriff ist einerseits überflüssig, andererseits mit Recht Vernunftbegriff genannt, und dem Abstrakt-Allgemeinen des Verstandes gegenüber gestellt worden, als welches sich nur subsumirend auf das Besondere bezieht, welches es nicht an ihm selbst hat. — Ferner ist der Unterschied des Zweckes als Endursache von der bloß wirkenden Ursache, d. i. der gewöhnlich sogenannten Ursache, von höchster Wichtigkeit. Die Ursache gehört der noch nicht enthüllten, der blinden Nothwendigkeit an; sie erscheint darum als in ihr Anderes übergehend und darin ihre Ursprünglichkeit im Gesetztseyn verlierend; nur an sich oder für uns ist die Ursache in der Wirkung erst Ursache und in sich zurückgehend. Der Zweck dagegen ist gesetzt als in ihm selbst die Bestimmtheit oder das, was dort noch als Andersseyn erscheint, die Wirkung zu enthalten, so daß er in seiner Wirksamkeit nicht übergeht, sondern sich erhält, d. i. er bewirkt nur sich selbst und ist am Ende, was er im Anfange, in der Ursprünglichkeit war; durch diese Selbsterhaltung ist erst das wahrhaft Ursprüngliche. — Der Zweck erfodert eine spekulative Auffassung, als der Begriff, der selbst in der eigenen Einheit und Idealität seiner Bestimmungen das Urtheil oder die Negation, den Gegensatz des Subjektiven

und Objektiven, enthält, und ebenſo ſehr das Aufheben desſelben iſt.

Beim Zwecke muß nicht gleich oder nicht bloß an die Form gedacht werden, in welcher er im Bewußtſeyn als eine in der Vorſtellung vorhandene Beſtimmung iſt. Mit dem Begriffe von innerer Zweckmäßigkeit hat Kant die Idee überhaupt und insbeſondere die des Lebens wieder erweckt. Die Beſtimmung des Ariſtoteles vom Leben enthält ſchon die innere Zweckmäßigkeit und ſteht daher unendlich weit über dem Begriffe moderner Teleologie, welche nur die endliche, die äußere Zweckmäßigkeit vor ſich hatte.

Bedürfniß, Trieb ſind am nächſten liegende Beiſpiele vom Zweck. Sie ſind der gefühlte Widerſpruch, der innerhalb des lebendigen Subjekts ſelbſt Statt findet, und gehen in die Thätigkeit, dieſe Negation, welche die noch bloße Subjektivität iſt, zu negiren. Die Befriedigung ſtellt den Frieden her zwiſchen dem Subjekt und Objekt, indem das Objektive, das im noch vorhandenen Widerſpruche (dem Bedürfniſſe) drüben ſteht, ebenſo nach dieſer ſeiner Einſeitigkeit aufgehoben wird, durch die Vereinigung mit dem Subjektiven. — Diejenigen, welche ſo viel von der Feſtigkeit und Unüberwindlichkeit des Endlichen, ſowohl des Subjektiven als des Objektiven ſprechen, haben an jedem Triebe das Beiſpiel von dem Gegentheil. Der Trieb iſt ſo zu ſagen die Gewißheit, daß das Subjektive nur einſeitig iſt und keine Wahrheit hat, eben ſo wenig als das Objektive. Der Trieb iſt ferner die Ausführung von dieſer ſeiner Gewißheit, er bringt es zu Stande, dieſen Gegenſatz, das Subjektive, das nur ein Subjektives ſey und bleibe, wie das Objektive, daß ebenſo nur ein Objektives ſey und bleibe, und dieſe ihre Endlichkeit aufzuheben.

Bei der Thätigkeit des Zweckes kann noch darauf aufmerkſam gemacht werden, daß in dem Schluſſe, der ſie

iſt, den Zweck mit ſich durch das Mittel der Realiſirung zuſammen zu ſchließen, weſentlich die Negation der Terminorum vorkommt; — die ſo eben erwähnte Negation der im Zwecke als ſolchem vorkommenden unmittelbaren Subjektivität, wie der unmittelbaren Objektivität (des Mittels und der vorausgeſetzten Objekte). Es iſt dieß dieſelbe Negation, welche in der Erhebung des Geiſtes zu Gott gegen die zufälligen Dinge der Welt ſo wie gegen die eigene Subjektivität ausgeübt wird; es iſt das Moment, welches, wie in der Einleitung und §. 192 erwähnt worden, in der Form von Verſtandesſchlüſſen, welche dieſer Erhebung in den ſogenannten Beweiſen vom Daſeyn Gottes gegeben wird, überſehen und weggelaſſen wird.

§. 205.

Die teleologiſche Beziehung iſt als unmittelbar zunächſt die äußerliche Zweckmäßigkeit, und der Begriff dem Objekte, als einem vorausgeſetzten, gegenüber. Der Zweck iſt daher endlich, hiemit theils dem Inhalte nach, theils darnach daß er an einem vorzufindenden Objekte, als Material ſeiner Realiſirung eine äußerliche Bedingung hat; ſeine Selbſtbeſtimmung iſt in ſofern nur formell. Näher liegt in der Unmittelbarkeit, daß die Beſonderheit (als Formbeſtimmung die Subjektivität des Zweckes) als in ſich reflektirte, der Inhalt, als unterſchieden von der Totalität der Form, der Subjektivität an ſich, dem Begriffe erſcheint. Dieſe Verſchiedenheit macht die Endlichkeit des Zweckes innerhalb ſeiner ſelbſt aus. Der Inhalt iſt hiedurch ein eben ſo Beſchränktes, Zufälliges und Gegebenes, wie das Objekt ein Beſonderes und Vorgefundenes.

Zuſatz. Wenn vom Zweck die Rede iſt, ſo pflegt man dabei nur die äußerliche Zweckmäßigkeit vor Augen zu haben. Die Dinge gelten bei dieſer Betrachtungsweiſe nicht als ihre Beſtimmung in ſich ſelbſt tragend, ſondern bloß als Mit-

tel, welche zur Realiſirung eines außerhalb ihrer liegenden Zweckes gebraucht und verbraucht werden. Dieß iſt überhaupt der Geſichtspunkt der Nützlichkeit, welcher vormals auch in den Wiſſenſchaften eine große Rolle ſpielte, demnächſt aber in verdienten Mißkredit gekommen und als zur wahrhaften Einſicht in die Natur der Dinge nicht auslangend erkannt worden iſt. Allerdings muß den endlichen Dingen als ſolchen dadurch ihr Recht angethan werden, daß man ſie als ein Nichtletztes und als über ſich hinaus weiſend betrachtet. Dieſe Negativität der endlichen Dinge iſt indeß ihre eigene Dialektik und um dieſe zu erkennen, hat man ſich zunächſt auf ihren poſitiven Inhalt einzulaſſen. In ſofern es übrigens bei der teleologiſchen Betrachtungsweiſe um das wohlgemeinte Intereſſe zu thun iſt, die namentlich in der Natur ſich kund gebende Weisheit Gottes aufzuzeigen, ſo iſt darüber zu bemerken, daß man mit dieſem Aufſuchen von Zwecken, denen die Dinge als Mittel dienen, nicht über das Endliche hinauskömmt und leicht in dürftige Reflexionen geräth, ſo z. B. wenn nicht nur der Weinſtock unter dem Geſichtspunkt des bekannten Nutzens, den er dem Menſchen gewährt, betrachtet wird, ſondern auch der Korkbaum in Beziehung auf die Pfropfen, die aus ſeiner Rinde geſchnitten werden, um die Weinflaſchen damit zu verſchließen. Es ſind vormals ganze Bücher in dieſem Sinne geſchrieben worden und es iſt leicht zu ermeſſen, daß auf ſolche Weiſe weder das wahre Intereſſe der Religion noch das der Wiſſenſchaft gefördert zu werden vermag. Die äußere Zweckmäßigkeit ſteht unmittelbar vor der Idee, allein das ſo auf der Schwelle Stehende iſt oft gerade das Ungenügendſte.

§. 206.

Die teleologiſche Beziehung iſt der Schluß, in welchem ſich der ſubjektive Zweck mit der ihm äußerlichen Objektivität durch eine Mitte zuſammenſchließt, welche die Einheit beider,

als die zweckmäßige Thätigkeit, und als die unter den Zweck unmittelbar geſetzte Objektivität, das Mittel, iſt.

Zuſatz. Die Entwickelung des Zweckes zur Idee erfolgt durch die drei Stufen erſtens des ſubjektiven Zwecks, zweitens des ſich vollführenden und drittens des vollführten Zwecke. — Zuerſt haben wir den ſubjektiven Zweck und dieſer, als der für ſich ſeyende Begriff, iſt ſelbſt Totalität der Begriffsmomente. Das erſte dieſer Momente iſt das der mit ſich identiſchen Allgemeinheit, gleichſam das neutrale erſte Waſſer, worin Alles enthalten, aber noch nichts geſchieden iſt. Der zweite iſt dann die Beſonderung dieſes Allgemeinen, wodurch daſſelbe einbeſtimmten Inhalt bekömmt. Indem dann dieſer beſtimmte Inhalt durch die Bethätigung des Allgemeinen geſetzt iſt, ſo kehrt dieſes durch denſelben zu ſich ſelbſt zurück und ſchließt ſich mit ſich ſelbſt zuſammen. Wir ſagen demgemäß auch, wenn wir uns einen Zweck vorſetzen, daß wir etwas beſchließen und betrachten uns ſomit zunächſt gleichſam als offen und als dieſer oder jener Beſtimmung zugänglich. Eben ſo heißt es dann aber auch, man habe ſich zu etwas entſchloſſen, wodurch ausgedrückt wird, daß das Subjekt aus ſeiner nur für ſich ſeyenden Innerlichkeit hervortritt und ſich mit der ihm gegenüberſtehenden Objektivität einläßt. Dieß giebt dann den Fortgang von dem bloß ſubjektiven Zweck zu der nach Außen gekehrten zweckmäßigen Thätigkeit.

§. 207.

1) Der ſubjektive Zweck iſt der Schluß, in welchem ſich der allgemeine Begriff durch die Beſonderheit mit der Einzelnheit ſo zuſammenſchließt, daß dieſe als die Selbſtbeſtimmung urtheilt, d. i. ſowohl jenes noch unbeſtimmte Allgemeine beſondert und zu einem beſtimmten Inhalt macht, als auch den Gegenſatz von Subjektivität und Objektivität ſetzt, — und an ihr ſelbſt zugleich die Rückkehr in ſich iſt, indem ſie die gegen die Objektivität vorausgeſetzte Subjektivität des Begriffes

in Vergleichung mit der in sich zusammengeschlossenen Totalität als ein Mangelhaftes bestimmt und sich damit zugleich nach Außen kehrt.

§. 208.

2) Diese nach Außen gekehrte Thätigkeit bezieht sich als die — im subjektiven Zwecke mit der Besonderheit, in welche nebst dem Inhalte auch die äußerliche Objektivität eingeschlossen ist, identische — Einzelnheit, erstens unmittelbar auf das Objekt, und bemächtigt sich dessen, als eines Mittels. Der Begriff ist diese unmittelbare Macht, weil er die mit sich identische Negativität ist, in welcher das Seyn des Objekts durchaus nur als ein ideelles bestimmt ist. — Die ganze Mitte ist nun diese innere Macht des Begriffs als Thätigkeit, mit der das Objekt als Mittel unmittelbar vereinigt ist und unter der es steht.

In der endlichen Zweckmäßigkeit ist die Mitte dieß in die zwei einander äußerlichen Momente, die Thätigkeit und das Objekt, das zum Mittel dient, gebrochene. Die Beziehung des Zwecks als Macht auf dieß Objekt, und die Unterwerfung desselben unter sich ist unmittelbar, — sie ist die erste Prämisse des Schlusses, — in sofern in dem Begriffe als der für sich seyenden Idealität das Objekt als an sich nichtig gesetzt ist. Diese Beziehung oder erste Prämisse wird selbst die Mitte, welche zugleich der Schluß in sich ist, indem sich der Zweck durch diese Beziehung, seine Thätigkeit, in der er enthalten und herrschend bleibt, mit der Objektivität zusammenschließt.

Zusatz. Die Ausführung des Zwecks ist die vermittelte Weise den Zweck zu realisiren; eben so nöthig ist aber auch die unmittelbare Realisirung. Der Zweck ergreift das Objekt unmittelbar, weil er die Macht über das Objekt ist, weil in ihm die Besonderheit und in dieser auch die Objektivität enthalten ist. — Das Lebendige hat einen Körper, die Seele bemächtigt

ſich deſſelben und hat ſich darin unmittelbar objektivirt. Die menſchliche Seele hat viel damit zu thun, ſich ihrer Leiblichkeit zum Mittel zu machen. Der Menſch muß ſeinen Körper gleichſam erſt in Beſitz nehmen, damit er das Inſtrument ſeiner Seele ſey.

§. 209.

3) Die zweckmäßige Thätigkeit mit ihrem Mittel iſt noch nach Außen gerichtet, weil der Zweck auch nicht identiſch mit dem Objekte iſt; daher muß er auch erſt mit demſelben vermittelt werden. Das Mittel iſt als Objekt in dieſer zweiten Prämiſſe in unmittelbarer Beziehung mit dem andern Extreme des Schluſſes, der Objektivität als vorausgeſetzter, dem Material. Dieſe Beziehung iſt die Sphäre des nun dem Zwecke dienenden Mechanismus und Chemismus, deren Wahrheit und freier Begriff er iſt. Dieß, daß der ſubjektive Zweck, als die Macht dieſer Proceſſe, worin das Objektive ſich aneinander abreibt und aufhebt, ſich ſelbſt außer ihnen hält und das in ihnen ſich erhaltende iſt, iſt die Liſt der Vernunft.

Zuſatz. Die Vernunft iſt eben ſo liſtig als mächtig. Die Liſt beſteht überhaupt in der vermittelnden Thätigkeit, welche, indem ſie die Objekte ihrer eigenen Natur gemäß auf einander einwirken und ſich an einander abarbeiten läßt, ohne ſich unmittelbar in dieſen Proceß einzumiſchen, gleichwohl nur ihren Zweck zur Ausführung bringt. Man kann in dieſem Sinne ſagen, daß die göttliche Vorſehung, der Welt und ihrem Proceß gegenüber, ſich als die abſolute Liſt verhält. Gott läßt die Menſchen mit ihren beſonderen Leidenſchaften und Intereſſen gewähren, und was dadurch zu Stande kömmt, das iſt die Vollführung ſeiner Abſichten, welche ein Anderes ſind, als dasjenige, um was es denjenigen, deren er ſich dabei bedient, zunächſt zu thun war.

§. 210.

Der realiſirte Zweck iſt ſo die geſetzte Einheit des

Subjektiven und Objektiven. Diese Einheit ist aber wesentlich so bestimmt, daß das Subjektive und Objektive nur nach ihrer Einseitigkeit neutralisirt und aufgehoben, aber das Objektive dem Zwecke als dem freien Begriffe und dadurch der Macht über dasselbe unterworfen und gemäß gemacht ist. Der Zweck erhält sich gegen und in dem Objektiven, weil, außerdem daß er das einseitige Subjektive, das Besondre ist, er auch das konkrete Allgemeine, die an sich seyende Identität beider ist. Dieß Allgemeine ist als einfach in sich reflektirt der Inhalt, welcher durch alle drei Terminos des Schlusses und deren Bewegung dasselbe bleibt.

§. 211.

In der endlichen Zweckmäßigkeit ist aber auch der ausgeführte Zweck ein so in sich gebrochenes, als es die Mitte und der anfängliche Zweck war. Es ist daher nur eine an dem vorgefundenen Material äußerlich gesetzte Form zu Stande gekommen, die wegen des beschränkten Zweck-Inhalts gleichfalls eine zufällige Bestimmung ist. Der erreichte Zweck ist daher nur ein Objekt, das auch wieder Mittel oder Material für andere Zwecke ist und so fort ins Unendliche.

§. 212.

Was aber in dem Realisiren des Zwecks an sich geschieht, ist, daß die einseitige Subjektivität und der Schein der gegen sie vorhandenen objektiven Selbstständigkeit aufgehoben wird. In Ergreifung des Mittels setzt sich der Begriff als das an sich seyende Wesen des Objekts; in dem mechanischen und chemischen Processe hat sich die Selbstständigkeit des Objekts schon an sich verflüchtigt, und in ihrem Verlaufe unter der Herrschaft des Zwecks hebt sich der Schein jener Selbstständigkeit, das Negative gegen den Begriff, auf. Daß aber der ausgeführte Zweck nur als Mittel und Material bestimmt ist, darin ist dieß Objekt sogleich schon als ein an sich nichtiges, nur ideelles gesetzt. Hiemit ist auch der Gegensatz von

Inhalt und Form verſchwunden. Indem der Zweck durch Aufhebung der Formbeſtimmungen ſich mit ſich zuſammenſchließt, iſt die Form als identiſch mit ſich hiemit als Inhalt geſetzt, ſo daß der Begriff als die Form-Thätigkeit nur ſich zum Inhalt hat. Es iſt alſo durch dieſen Proceß überhaupt das geſetzt, was der Begriff des Zwecks war, die an ſich ſeyende Einheit des Subjektiven und Objektiven nun als für ſich ſeyend, — die Idee.

Zuſatz. Die Endlichkeit des Zwecks beſteht darin, daß bei der Realiſirung deſſelben das als Mittel dazu verwendete Material nur äußerlich darunter ſubſumirt und demſelben gemäß gemacht wird. Nun aber iſt in der That das Objekt an ſich der Begriff, und indem derſelbe, als Zweck, darin realiſirt wird, ſo iſt dieß nur die Manifeſtation ſeines eignen Innern. Die Objektivität iſt ſo gleichſam nur eine Hülle, unter welcher der Begriff verborgen liegt. Im Endlichen können wir es nicht erleben oder ſehen, daß der Zweck wahrhaft erreicht wird. Die Vollführung des unendlichen Zwecks iſt ſo nur die Täuſchung aufzuheben, als ob er noch nicht vollführt ſey. Das Gute, das abſolut Gute, vollbringt ſich ewig in der Welt und das Reſultat iſt, daß es ſchon an und für ſich vollbracht iſt und nicht erſt auf uns zu warten braucht. Dieſe Täuſchung iſt es, in der wir leben und zugleich iſt dieſelbe allein das Bethätigende, worauf das Intereſſe in der Welt beruht. Die Idee in ihrem Proceß macht ſich ſelbſt jene Täuſchung, ſetzt ein Anderes ſich gegenüber und ihr Thun beſteht darin, dieſe Täuſchung aufzuheben. Nur aus dieſem Irrthum geht die Wahrheit hervor und hierin liegt die Verſöhnung mit dem Irrthum und mit der Endlichkeit. Das Andersſeyn oder der Irrthum, als aufgehoben, iſt ſelbſt ein nothwendiges Moment der Wahrheit, welche nur iſt, indem ſie ſich zu ihrem eignen Reſultat macht.

C.

Die Idee.

§. 213.

Die Idee iſt das Wahre an und für ſich, die abſolute Einheit des Begriffs und der Objektivität. Ihr ideeller Inhalt iſt kein anderer als der Begriff in ſeinen Beſtimmungen; ihr reeller Inhalt iſt nur ſeine Darſtellung, die er ſich in der Form äußerlichen Daſeyns giebt und dieſe Geſtalt in ſeine Idealität eingeſchloſſen, in ſeiner Macht, ſo ſich in ihr erhält.

Die Definition des Abſoluten, daß es die Idee iſt, iſt nun ſelbſt abſolut. Alle bisherige Definitionen gehen in dieſe zurück. — Die Idee iſt die Wahrheit; denn die Wahrheit iſt dieß, daß die Objektivität dem Begriffe entſpricht, — nicht daß äußerliche Dinge meinen Vorſtellungen entſprechen; dieß ſind nur richtige Vorſtellungen, die Ich Dieſer habe. In der Idee handelt es ſich nicht um Dieſen, noch um Vorſtellungen, noch um äußerliche Dinge. — Aber auch alles Wirkliche, in ſofern es ein Wahres iſt, iſt die Idee, und hat ſeine Wahrheit allein durch und kraft der Idee. Das einzelne Seyn iſt irgend eine Seite der Idee, für dieſes bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten, die gleichfalls als beſonders für ſich beſtehende erſcheinen; in ihnen zuſammen und in ihrer Beziehung iſt allein der Begriff realiſirt. Das Einzelne für ſich entſpricht ſeinem Begriffe nicht; dieſe Beſchränktheit ſeines Daſeyns macht ſeine Endlichkeit und ſeinen Untergang aus.

Die Idee ſelbſt iſt nicht zu nehmen als eine Idee von irgend Etwas, ſo wenig als der Begriff bloß als beſtimmter Begriff. Das Abſolute iſt die allgemeine und Eine Idee, welche als urtheilend ſich zum Syſtem der beſtimmten Ideen beſondert, die aber nur dieß ſind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus dieſem Urtheil iſt es,

daß die Idee zunächſt nur die Eine, allgemeine Subſtanz iſt, aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit iſt, daß ſie als Subjekt und ſo als Geiſt iſt.

Die Idee wird häufig, in ſofern ſie nicht eine Exiſtenz zu ihrem Ausgangs- und Stützungs-Punkt habe, für ein bloß formelles logiſches genommen. Man muß ſolche Anſicht den Standpunkten überlaſſen, auf welchen das exiſtirende Ding und alle weitern noch nicht zur Idee durchgedrungenen Beſtimmungen noch für ſogenannte Realitäten und wahrhafte Wirklichkeiten gelten. — Eben ſo falſch iſt die Vorſtellung, als ob die Idee nur das Abſtrakte ſey. Sie iſt es allerdings in ſofern, als alles Unwahre ſich in ihr aufzehrt; aber an ihr ſelbſt iſt ſie weſentlich konkret, weil ſie der freie ſich ſelbſt und hiemit zur Realität beſtimmende Begriff iſt. Nur dann wäre ſie das Formell-Abſtrakte, wenn der Begriff, der ihr Princip iſt, als die abſtrakte Einheit, nicht wie er iſt, als die negative Rückkehr ſeiner in ſich und als die Subjektivität genommen würde.

Zuſatz. Unter Wahrheit verſteht man zunächſt, daß ich wiſſe wie etwas iſt. Dieß iſt jedoch die Wahrheit nur in Beziehung auf das Bewußtſeyn, oder die formelle Wahrheit, die bloße Richtigkeit. Dahingegen beſteht die Wahrheit im tiefern Sinn darin, daß die Objektivität mit dem Begriff identiſch iſt. Dieſer tiefere Sinn der Wahrheit iſt es, um den es ſich handelt, wenn z. B. von einem wahren Staat oder von einem wahren Kunſtwerk die Rede iſt. Dieſe Gegenſtände ſind wahr, wenn ſie das ſind, was ſie ſeyn ſollen, d. h. wenn ihre Realität ihrem Begriff entſpricht. So aufgefaßt iſt das Unwahre daſſelbe, was ſonſt auch das Schlechte genannt wird. Ein ſchlechter Menſch iſt ein unwahrer Menſch, d. h. ein Menſch, der ſich ſeinem Begriff, oder ſeiner Beſtimmung, nicht gemäß verhält. Ganz ohne Identität des Begriffs und der Realität vermag indeß nichts zu beſtehen. Auch das Schlechte und Un-

wahre iſt nur, in ſofern deſſen Realität noch irgendwie ſich ſeinem Begriff gemäß verhält. Das durchaus Schlechte oder Begriffswidrige iſt eben damit ein in ſich ſelbſt Zerfallendes. Der Begriff allein iſt es, wodurch die Dinge in der Welt ihren Beſtand haben, d. h. in der Sprache der religiöſen Vorſtellung, die Dinge ſind das was ſie ſind nur durch den ihnen inwohnenden göttlichen und damit ſchöpferiſchen Gedanken. — Wenn von der Idee geſprochen wird, ſo hat man ſich darunter nicht etwas Fernes und Jenſeitiges vorzuſtellen. Die Idee iſt vielmehr das durchaus Gegenwärtige und eben ſo findet ſich dieſelbe auch in jedem Bewußtſeyn, wenn auch getrübt und verkümmert. — Wir ſtellen uns die Welt vor als ein großes Ganzes, welches von Gott erſchaffen iſt, und zwar ſo, daß ſich uns Gott ſich in derſelben kund gegeben hat. Eben ſo betrachten wir die Welt als durch die göttliche Vorſehung regiert, und darin liegt, daß das Auſſereinander der Welt ewig zur Einheit, aus der ſie hervorgegangen iſt, zurückgeführt und derſelben gemäß erhalten wird. — In der Philoſophie iſt es von jeher um nichts Anderes zu thun geweſen als um die denkende Erkenntniß der Idee, und Allem, was den Namen der Philoſophie verdient, hat ſtets das Bewußtſeyn einer abſoluten Einheit deſſen, was dem Verſtand nur in ſeiner Trennung gilt, zu Grunde gelegen. — Daß die Idee die Wahrheit iſt, dafür iſt der Beweis nicht erſt jetzt zu verlangen; die ganze bisherige Ausführung und Entwickelung des Denkens enthält dieſen Beweis. Die Idee iſt das Reſultat dieſes Verlaufs, welches jedoch nicht ſo zu verſtehen iſt, als ob dieſelbe ein nur, d. h. ein durch Anderes als ſie ſelbſt Vermitteltes wäre. Vielmehr iſt die Idee ihr eignes Reſultat und als ſolches das eben ſo Unmittelbare als Vermittelte. Die bisher betrachteten Stufen des Seyns und des Weſens und eben ſo des Begriffs und der Objektivität ſind in dieſem ihren Unterſchied nicht ein Feſtes und auf ſich Beruhendes, ſondern es haben ſich dieſelben als dialektiſch er-

weiſen und ihre Wahrheit iſt nur die, Momente der Idee zu ſeyn.

§. 214.

Die Idee kann als die Vernunft, (dieß iſt die eigentliche philoſophiſche Bedeutung für Vernunft), ferner als Subjekt-Objekt, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr ſelbſt hat, als das, deſſen Natur nur als exiſtirend begriffen werden kann u. ſ. f. gefaßt werden, weil in ihr alle Verhältniſſe des Verſtandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in ſich enthalten ſind.

Der Verſtand hat leichte Arbeit, alles, was von der Idee geſagt wird, als in ſich widerſprechend aufzuzeigen. Dieß kann ihm ebenſo heim gegeben werden oder vielmehr iſt es ſchon in der Idee bewerkſtelligt; — eine Arbeit, welche die Arbeit der Vernunft, und freilich nicht ſo leicht wie die ſeinige iſt. — Wenn der Verſtand zeigt, daß die Idee ſich ſelbſt widerſpreche, weil z. B. das Subjektive nur ſubjektiv, und das Objektive demſelben vielmehr entgegengeſetzt, das Seyn etwas ganz Anderes als der Begriff ſey und daher nicht aus demſelben herausgeklaubt werden könne, eben ſo das Endliche nur endlich und gerade das Gegentheil vom Unendlichen, alſo nicht mit demſelben identiſch ſey, und ſofort durch alle Beſtimmungen hindurch, ſo zeigt vielmehr die Logik das Entgegengeſetzte auf, daß nämlich das Subjektive, das nur ſubjektiv, das Endliche, das nur endlich, das Unendliche, das nur unendlich ſeyn ſoll und ſo ferner, keine Wahrheit hat, ſich widerſpricht und in ſein Gegentheil übergeht, womit dieß Uebergehn und die Einheit, in welcher die Extreme als aufgehobene, als ein Scheinen oder Momente ſind, ſich als ihre Wahrheit offenbart.

Der Verſtand, welcher ſich an die Idee macht, iſt der doppelte Mißverſtand, daß er erſtlich die Extreme der Idee, ſie mögen ausgedrückt werden wie ſie wollen, in ſofern ſie in ihrer Einheit ſind, noch in dem Sinne und der Beſtimmung nimmt, in ſofern ſie nicht in ihrer konkreten Einheit, ſondern noch Abſtraktionen außerhalb derſelben ſind. Nicht weniger verkennt er die Beziehung, ſelbſt auch wenn ſie ſchon ausdrücklich geſetzt iſt; ſo überſieht er z. B. ſogar die Natur der Kopula im Urtheil, welche vom Einzelnen, dem Subjekte, ausſagt, daß das Einzelne eben ſo ſehr nicht Einzelnes, ſondern Allgemeines iſt. — Vors andere hält der Verſtand ſeine Reflexion, daß die mit ſich identiſche Idee das Negative ihrer ſelbſt, den Widerſpruch, enthalte, für eine äußerliche Reflexion, die nicht in die Idee ſelbſt falle. In der That iſt dieß aber nicht eine dem Verſtande eigene Weisheit, ſondern die Idee iſt ſelbſt die Dialektik, welche ewig das mit ſich Identiſche von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele, von dem Leibe, ab- und unterſcheidet, und nur in ſofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geiſt iſt. Indem ſie ſo ſelbſt das Uebergehen oder vielmehr das ſich Ueberſetzen in den abſtrakten Verſtand iſt, iſt ſie ebenſo ewig Vernunft; ſie iſt die Dialektik, welche dieſes Verſtändige, Verſchiedene über ſeine endliche Natur und den falſchen Schein der Selbſtſtändigkeit ſeiner Produktionen wieder verſtändigt und in die Einheit zurückführt. Indem dieſe gedoppelte Bewegung nicht zeitlich, noch auf irgend eine Weiſe getrennt und unterſchieden iſt, — ſonſt wäre ſie wieder nur abſtrakter Verſtand, — iſt ſie das ewige Anſchauen ihrer ſelbſt im Andern; der Begriff, der in ſeiner Objektivität ſich ſelbſt ausgeführt hat, das Objekt, welches innere Zweckmäßigkeit, weſentliche Subjektivität iſt.

Die verſchiedenen Weiſen, die Idee aufzufaſſen, als Einheit des Idealen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Identität und der Differenz und ſo fort, ſind mehr oder weniger formell, indem ſie irgend eine Stufe des beſtimmten Begriffs bezeichnen. Nur der Begriff ſelbſt iſt frei und das wahrhaft Allgemeine; in der Idee iſt daher ſeine Beſtimmtheit ebenſo nur er ſelbſt; eine Objektivität, in welche er als das Allgemeine ſich fortſetzt, und in der er nur ſeine eigene, die totale Beſtimmtheit hat. Die Idee iſt das unendliche Urtheil, deſſen Seiten jede die ſelbſtſtändige Totalität ſind, und eben dadurch, daß jede ſich dazu vollendet, in die andere eben ſo ſehr übergegangen iſt. Keiner der ſonſt beſtimmten Begriffe iſt dieſe in ihren beiden Seiten vollendete Totalität, als der Begriff ſelbſt und die Objektivität.

§. 215.

Die Idee iſt weſentlich Proceß, weil ihre Identität nur in ſofern ſie die abſolute und freie des Begriffs iſt, in ſofern ſie die abſolute Negativität und daher dialektiſch iſt. Sie iſt der Verlauf, daß der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelnheit iſt, ſich zur Objektivität und zum Gegenſatz gegen dieſelbe beſtimmt, und dieſe Aeußerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Subſtanz hat, durch ihre immanente Dialektik ſich in die Subjektivität zurückführt.

Weil die Idee a. Proceß iſt, iſt der Ausdruck für das Abſolute: die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Denkens und Seyns u. ſ. f. wie oft erinnert, falſch; denn die Einheit drückt abſtrakte, ruhig beharrende Identität aus. Weil ſie b. Subjektivität iſt, iſt jener Ausdruck ebenſo falſch, denn jene Einheit drückt das Anſich, das Subſtantielle der wahrhaften Einheit aus. Das Unendliche erſcheint ſo als mit Endlichem nur neutraliſirt, ſo das Subjektive mit dem Objektiven, das Denken mit dem Seyn. Aber in

der negativen Einheit der Idee greift das Unendliche über das Endliche hinüber, das Denken über das Seyn, die Subjektivität über die Objektivität. Die Einheit der Idee ist Subjektivität, Denken, Unendlichkeit, und dadurch wesentlich von der Idee als Substanz zu unterscheiden, wie diese übergreifende Subjektivität, Denken, Unendlichkeit von der einseitigen Subjektivität, dem einseitigen Denken, der einseitigen Unendlichkeit, wozu sie sich urtheilend, bestimmend herabsetzt, zu unterscheiden ist.

Zusatz. Die Idee, als Proceß, durchläuft in ihrer Entwickelung drei Stufen. Die erste Form der Idee ist das Leben, d. i. die Idee in der Form der Unmittelbarkeit. Die zweite Form ist dann die der Vermittelung oder der Differenz und dieß ist die Idee als Erkennen, welches in der gedoppelten Gestalt der theoretischen und der praktischen Idee erscheint. Der Proceß des Erkennens hat zu seinem Resultat die Wiederherstellung der durch den Unterschied bereicherten Einheit und dieß giebt die dritte Form der hiermit absoluten Idee, welche letzte Stufe des logischen Processes sich zugleich als das wahrhaft Erste und nur durch sich selbst Setzende erweist.

a. Das Leben.

§. 216.

Die unmittelbare Idee ist das Leben. Der Begriff ist als Seele in einem Leibe realisirt, von dessen Aeußerlichkeit jene die unmittelbare sich auf sich beziehende Allgemeinheit, eben so dessen Besonderung, so daß der Leib keine andern Unterschiede, als die Begriffsbestimmung an ihm ausdrückt, endlich die Einzelnheit als unendliche Negativität ist, — die Dialektik seiner auseinandersetzenden Objektivität, welche aus dem Schein des selbstständigen Bestehens in die Subjektivität zurückgeführt wird, so daß alle Glieder sich gegenseitig momen-

tane Mittel wie momentane Zwecke ſind, und das Leben, ſo wie es die anfängliche Beſonderung iſt, ſich als die negative für ſich ſeyende Einheit reſultirt und ſich in der Leiblichkeit als dialektiſcher nur mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt. — So iſt das Leben weſentlich Lebendiges und nach ſeiner Unmittelbarkeit Dieſes Einzelne Lebendige. Die Endlichkeit hat in dieſer Sphäre die Beſtimmung, daß um der Unmittelbarkeit der Idee willen Seele und Leib trennbar ſind; dieß macht die Sterblichkeit des Lebendigen aus. Aber nur in ſofern es todt iſt, ſind jene zwei Seiten der Idee verſchiedene Beſtandſtücke.

Zuſatz. Die einzelnen Glieder des Leibes ſind das, das was ſie ſind nur durch ihre Einheit und in Beziehung auf dieſelbe. So iſt z. B. eine Hand, welche vom Leibe abgehauen wird, nur noch dem Namen nach eine Hand, aber nicht der Sache nach, wie ſchon Ariſtoteles bemerkt. — Vom Standpunkt des Verſtandes aus pflegt das Leben als ein Geheimniß und überhaupt als unbegreiflich betrachtet zu werden. Der Verſtand bekennt indeß hiermit nur ſeine Endlichkeit und Nichtigkeit. Das Leben iſt in der That ſo wenig ein Unbegreifliches, daß wir an demſelben vielmehr den Begriff ſelbſt und näher die als Begriff exiſtirende, unmittelbare Idee vor uns haben. Hiermit iſt dann auch ſogleich der Mangel des Lebens ausgeſprochen. Dieſer Mangel beſteht darin, daß hier Begriff und Realität einander noch nicht wahrhaft entſprechen. Der Begriff des Lebens iſt die Seele und dieſer Begriff hat den Leib zu ſeiner Realität. Die Seele iſt gleichſam ergoſſen in ihre Leiblichkeit und ſo iſt dieſelbe nur erſt empfindend, aber noch nicht freies Für-ſich-ſeyn. Der Proceß des Lebens beſteht dann darin, die Unmittelbarkeit, in welcher daſſelbe noch befangen iſt, zu überwinden und dieſer Proceß, welcher ſelbſt wieder ein dreifacher iſt, hat zu ſeinem Reſultat, die Idee in der Form des Urtheils, d. h. die Idee als Erkennen.

§. 217.

Das Lebendige iſt der Schluß, deſſen Momente ſelbſt Syſteme und Schlüſſe (§. 198. 201. 207.) in ſich ſind, welche aber thätige Schlüſſe, Proceſſe, und in der ſubjektiven Einheit des Lebendigen nur Ein Proceß ſind. Das Lebendige iſt ſo der Proceß ſeines Zuſammenſchließens mit ſich ſelbſt, das ſich durch drei Proceſſe verläuft.

§. 218.

1) Der erſte iſt der Proceß des Lebendigen innerhalb ſeiner, in welchem es ſich an ihm ſelbſt dirimirt, und ſich ſeine Leiblichkeit zu ſeinem Objekte, ſeiner unorganiſchen Natur, macht. Dieſe als das relativ Aeußerliche tritt an ihr ſelbſt in den Unterſchied und Gegenſatz ihrer Momente, die ſich gegenſeitig preis geben und eins das andre ſich aſſimiliren und ſich ſelbſt producirend erhalten. Dieſe Thätigkeit der Glieder iſt aber nur die Eine des Subjekts, in welche ihre Produktionen zurückgehen, ſo daß darin nur das Subjekt producirt wird, d. i. es ſich nur reproducirt.

Zuſatz. Der Proceß des Lebendigen innerhalb ſeiner ſelbſt hat in der Natur die dreifache Form der Senſibilität, der Irritabilität und der Reproduktion. Als Senſibilität iſt das Lebendige unmittelbar einfache Beziehung auf ſich, die Seele, welche überall gegenwärtig iſt, in ihrem Leibe, deſſen Außereinander für ſie keine Wahrheit hat. Als Irritabilität erſcheint das Lebendige in ſich ſelbſt dirimirt und als Reproduktion iſt daſſelbe aus dem innern Unterſchied ſeiner Glieder und Organe ſich ſtets wiederherſtellend. Das Lebendige iſt nur als dieſer ſich fortwährend erneuernde Proceß innerhalb ſeiner ſelbſt.

§. 219.

2) Das Urtheil des Begriffs geht als frei aber dazu fort, das Objektive als eine ſelbſtſtändige Totalität aus ſich zu entlaſſen, und die negative Beziehung des Lebendigen auf ſich macht als unmittelbare Einzelnheit die Vorausſetzung ei-

ner ihm gegenüberſtehenden unorganiſchen Natur. Indem dieß Negative ſeiner eben ſo ſehr Begriffsmoment des Lebendigen ſelbſt iſt, ſo iſt es in dieſem dem zugleich konkreten Allgemeinen als ein Mangel. Die Dialektik, wodurch das Objekt als an ſich Nichtiges ſich aufhebt, iſt die Thätigkeit des ſeiner ſelbſt gewiſſen Lebendigen, welches in dieſem Proceß gegen eine unorganiſche Natur hiemit ſich ſelbſt erhält, ſich entwickelt und objektivirt.

Zuſatz. Das Lebendige ſteht einer unorganiſchen Natur gegenüber, zu welcher es ſich als deſſen Macht verhält und die es ſich aſſimilirt. Das Reſultat dieſes Proceſſes iſt nicht wie beim chemiſchen Proceß ein neutrales Produkt, in welchem die Selbſtſtändigkeit der beiden Seiten, welche einander gegenüber geſtanden, aufgehoben iſt, ſondern das Lebendige erweiſt ſich als übergreifend über ſein Anderes, welches ſeiner Macht nicht zu widerſtehen vermag. Die unorganiſche Natur, welche von dem Lebendigen unterworfen wird, erleidet dieß um deßwillen, weil ſie an ſich daſſelbe iſt, was das Leben für ſich iſt. Das Lebendige geht ſo im Andern nur mit ſich ſelbſt zuſammen. Wenn die Seele aus dem Leibe entflohen iſt, ſo beginnen die elementariſchen Mächte der Objektivität ihr Spiel. Dieſe Mächte ſind ſo zu ſagen fortwährend auf dem Sprunge, ihren Proceß im organiſchen Leibe zu beginnen und das Leben iſt der beſtändige Kampf dagegen.

§. 220.

3) Indem das lebendige Individuum, das in ſeinem erſten Proceß ſich als Subjekt und Begriff in ſich verhält, durch ſeinen zweiten ſeine äußerliche Objektivität ſich aſſimilirt und ſo die reelle Beſtimmtheit in ſich ſetzt, ſo iſt es nun an ſich Gattung, ſubſtantielle Allgemeinheit. Die Beſonderung derſelben iſt die Beziehung des Subjekts auf ein anderes Subjekt ſeiner Gattung, und das Urtheil iſt das Verhältniß der

Gattung zu dieſen ſo gegeneinander beſtimmten Individuen; — die Geſchlechtsdifferenz.

§. 221.

Der Proceß der Gattung bringt dieſe zum Für-ſich-ſeyn. Das Produkt deſſelben, weil das Leben noch die unmittelbare Idee iſt, zerfällt in die beiden Seiten, daß nach der einen das lebendige Individuum überhaupt, das zuerſt als unmittelbar vorausgeſetzt wurde, nun als ein Vermitteltes und Erzeugtes hervorgeht; daß nach der andern aber die lebendige Einzelnheit, die ſich um ihrer erſten Unmittelbarkeit willen negativ zur Allgemeinheit verhält, in dieſer als der Macht untergeht.

Zuſatz. Das Lebendige ſtirbt, weil es der Widerſpruch iſt, an ſich das Allgemeine, die Gattung zu ſeyn und doch unmittelbar nur als Einzelnes zu exiſtiren. Im Tode erweiſt ſich die Gattung als die Macht über das unmittelbar Einzelne. — Für das Thier iſt der Proceß der Gattung der höchſte Punkt ſeiner Lebendigkeit. Daſſelbe gelangt aber nicht dazu in ſeiner Gattung für ſich zu ſeyn, ſondern er erliegt der Macht derſelben. Das unmittelbar Lebendige vermittelt ſich im Proceß der Gattung mit ſich ſelbſt und erhebt ſich ſo über ſeine Unmittelbarkeit, aber nur um immer wieder zu derſelben zurück zu ſinken. Das Leben verläuft ſich hiermit zunächſt nur in die ſchlechte Unendlichkeit des Progreſſes ins Unendliche. Was indeß dem Begriff nach durch den Proceß des Lebens zu Stande kömmt, das iſt die Aufhebung und Ueberwindung der Unmittelbarkeit, in welcher die Idee als Leben noch befangen iſt.

§. 222.

Die Idee des Lebens aber hat damit ſich nicht nur von irgend einem (beſondern) unmittelbaren Dieſen befreit, ſondern von dieſer erſten Unmittelbarkeit überhaupt; ſie kommt damit zu ſich, zu ihrer Wahrheit; ſie tritt hiemit als freie Gattung für ſich ſelbſt in die Exiſtenz. Der Tod der

nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit iſt das Hervorgehen des Geiſtes.

b. Das Erkennen.

§. 223.

Die Idee exiſtirt frei für ſich, in ſofern ſie die Allgemeinheit zum Elemente ihrer Exiſtenz hat, oder die Objektivität ſelbſt als der Begriff iſt, die Idee ſich zum Gegenſtande hat. Ihre zur Allgemeinheit beſtimmte Subjektivität iſt reines Unterſcheiden innerhalb ihrer, — Anſchauen, das ſich in dieſer identiſchen Allgemeinheit hält. Aber als beſtimmtes Unterſcheiden iſt ſie das fernere Urtheil, ſich als Totalität von ſich abzuſtoßen und zwar zunächſt ſich als äußerliches Univerſum vorauszuſetzen. Es ſind zwei Urtheile, die an ſich identiſch, aber noch nicht als identiſch geſetzt ſind.

§. 224.

Die Beziehung dieſer beiden Ideen, die an ſich oder als Leben identiſch ſind, iſt ſo die relative, was die Beſtimmung der Endlichkeit in dieſer Sphäre ausmacht. Sie iſt das Reflexionsverhältniß, indem die Unterſcheidung der Idee in ihr ſelbſt nur das erſte Urtheil, das Vorausſetzen noch nicht als ein Setzen, für die ſubjektive Idee daher die objektive die vorgefundene unmittelbare Welt, oder die Idee als Leben in der Erſcheinung der einzelnen Exiſtenz iſt. Zugleich in Einem iſt, in ſofern dieß Urtheil reines Unterſcheiden innerhalb ihrer ſelbſt iſt (vorhg. §.), ſie für ſich ſie ſelbſt und ihre Andere, ſo iſt ſie die Gewißheit der an ſich ſeyenden Identität dieſer objektiven Welt mit ihr. — Die Vernunft kommt an die Welt, mit dem abſoluten Glauben die Identität ſetzen und ihre Gewißheit zur Wahrheit erheben zu können, und mit dem Triebe, den für ſie an ſich nichtigen Gegenſatz auch als nichtig zu ſetzen.

§. 225.

Dieſer Proceß iſt im Allgemeinen das Erkennen. An ſich wird in ihm in Einer Thätigkeit der Gegenſatz, die Einſeitigkeit der Subjektivität mit der Einſeitigkeit der Objektivität, aufgehoben. Aber dieß Aufheben geſchieht zunächſt nur an ſich; der Proceß als ſolcher iſt daher unmittelbar ſelbſt mit der Endlichkeit dieſer Sphäre behaftet und zerfällt in die gedoppelte als verſchieden geſetzte Bewegung des Triebs, — die Einſeitigkeit der Subjektivität der Idee aufzuheben vermittelſt der Aufnahme der ſeyenden Welt, in ſich, in das ſubjektive Vorſtellen und Denken, und die abſtrakte Gewißheit ſeiner ſelbſt mit dieſer ſo als wahrhaft geltenden Objektivität als Inhalt zu erfüllen, — und umgekehrt die Einſeitigkeit der objektiven Welt die hiemit hier im Gegentheil nur als ein Schein, eine Sammlung von Zufälligkeiten und an ſich nichtigen Geſtalten, gilt, aufzuheben, ſie durch das Innere des Subjektiven, das hier als das wahrhaft ſeyende Objektive gilt, zu beſtimmen und ihr dieſes einzubilden. Jenes iſt der Trieb des Wiſſens nach Wahrheit, Erkennen als ſolches, — die theoretiſche, — dieſes der Trieb des Guten zur Vollbringung deſſelben, — das Wollen, die praktiſche Thätigkeit der Idee.

a. Das Erkennen.

§. 226.

Die allgemeine Endlichkeit des Erkennens, die in dem einen Urtheil, der Vorausſetzung des Gegenſatzes (§. 224.) liegt, gegen welche ſein Thun ſelbſt der eingelegte Widerſpruch iſt, beſtimmt ſich näher an ſeiner eignen Idee dazu, daß deren Momente die Form der Verſchiedenheit von einander erhalten, und, indem ſie zwar vollſtändig ſind, in das Verhältniß der Reflexion, nicht des Begriffs zu einander zu ſtehen kommen. Die Aſſimilation des Stoffes als eines Gegebenen erſcheint daher als die Aufnahme deſſelben in die ihm zugleich äußer-

lich bleibenden Begriffsbeſtimmungen, welche ebenſo in der Verſchiedenheit gegen einander auftreten. Es iſt die als Verſtand thätige Vernunft. Die Wahrheit, zu der dieß Erkennen kommt, iſt daher gleichfalls nur die endliche; die unendliche des Begriffs iſt als ein nur an ſich ſeyendes Ziel, ein Jenſeits für daſſelbe fixirt. Es ſteht aber in ſeinem äußerlichen Thun unter der Leitung des Begriffs, und deſſen Beſtimmungen machen den innern Faden des Fortgangs aus.

Zuſatz. Die Endlichkeit des Erkennens liegt in der Vorausſetzung einer vorgefundenen Welt und das erkennende Subjekt erſcheint hierbei als eine tabula rasa. Man hat dieſe Vorſtellung dem Ariſtoteles zugeſchrieben, obſchon Niemand von dieſer äußerlichen Auffaſſung des Erkennens entfernter iſt als gerade Ariſtoteles. Dieß Erkennen weiß ſich noch nicht als die Thätigkeit des Begriffs, welche es nur an ſich iſt, aber nicht für ſich. Sein Verhalten erſcheint ihm ſelbſt als ein paſſives, in der That iſt daſſelbe jedoch aktiv.

§. 227.

Das endliche Erkennen hat, indem es das Unterſchiedene als ein vorgefundenes ihm gegenüberſtehendes Seyendes, — die mannichfaltigen Thatſachen der äußern Natur oder des Bewußtſeyns, vorausſetzt, 1) zunächſt für die Form ſeiner Thätigkeit die formelle Identität oder die Abſtraktion der Allgemeinheit. Dieſe Thätigkeit beſteht daher darin, das gegebene Concrete aufzulöſen, deſſen Unterſchiede zu vereinzeln und ihnen die Form abſtracter Allgemeinheit zu geben; oder das Concrete als Grund zu laſſen und durch Abſtraction von den unweſentlich ſcheinenden Beſonderheiten ein concretes Allgemeines, die Gattung oder die Kraft und das Geſetz, herauszuheben; — analytiſche Methode.

Zuſatz. Man pflegt von analytiſcher und ſynthetiſcher Methode ſo zu ſprechen, als ob es bloß Sache unſeres Beliebens ſey, die eine oder die andere zu befolgen. Dieß iſt

jedoch keineswegs der Fall, ſondern es iſt die Form der zu erkennenden Gegenſtände ſelbſt, von welcher es abhängt, welche der genannten beiden, aus dem Begriff des endlichen Erkennens ſich ergebenden Methoden, zur Anwendung zu bringen iſt. Das Erkennen iſt zunächſt analytiſch; das Objekt hat für daſſelbe die Geſtalt der Vereinzelung und die Thätigkeit des analytiſchen Erkennens iſt darauf gerichtet, das demſelben vorliegende Einzelne auf ein Allgemeines zurück zu führen. Das Denken hat hier nur die Bedeutung der Abſtraction oder der formellen Identität. Dieß iſt der Standpunkt, auf welchem Locke und alle Empiriker ſtehen. Viele ſagen, weiter könne das Erkennen überhaupt nichts thun, als die gegebenen concreten Gegenſtände in ihre abſtracten Elemente zu zerlegen und dieſe dann in ihrer Iſolirung betrachten. Es erhellt indeß ſogleich, daß dieß ein Verkehren der Dinge iſt und daß das Erkennen, welches die Dinge nehmen will, wie ſie *ſind*, hierbei mit ſich ſelbſt in Widerſpruch geräth. So z. B. bringt der Chemiker ein Stück Fleiſch auf ſeine Retorte, martert daſſelbe auf vielfache Weiſe und ſagt dann, er habe gefunden, daß daſſelbe aus Stickſtoff, Kohlenſtoff, Waſſerſtoff u. ſ. w. beſtehe. Dieſe abſtracten Stoffe ſind dann aber kein Fleiſch mehr. Eben ſo verhält es ſich, wenn der empiriſche Pſycholog eine Handlung in die verſchiedenen Seiten, die dieſelbe der Betrachtung darbietet, zerlegt und dieſe dann in ihrer Trennung feſthält. Der analytiſch behandelte Gegenſtand wird hierbei gleichſam als ein Zwiebel betrachtet, der man eine Haut nach der andern abzieht.

§. 228.

Dieſe *Allgemeinheit* iſt 2) auch eine *beſtimmte*; die Thätigkeit geht hier an den Momenten des Begriffes fort, der im endlichen *Erkennen* nicht in ſeiner Unendlichkeit, der *verſtändige beſtimmte Begriff* iſt. Die Aufnahme des Gegenſtandes in die Formen deſſelben iſt die *ſynthetiſche Methode*.

Zuſatz. Die Bewegung der ſynthetiſchen Methode iſt das Umgekehrte der analytiſchen Methode. Während dieſe vom Einzelnen ausgehend zum Allgemeinen fortſchreitet, ſo bildet dagegen bei jener das Allgemeine (als Definition) den Ausgangspunkt, von welchem durch die Beſonderung (in der Eintheilung) zum Einzelnen (dem Theorem) fortgeſchritten wird. Die ſynthetiſche Methode erweiſt ſich hiermit als die Entwickelung der Momente des Begriffs am Gegenſtande.

§. 229.

α) Der Gegenſtand von dem Erkennen zunächſt in die Form des beſtimmten Begriffes überhaupt gebracht, ſo daß hiemit deſſen Gattung und deſſen allgemeine Beſtimmtheit geſetzt wird, iſt die Definition. Ihr Material und Begründung wird durch die analytiſche Methode (§. 227.) herbeigeſchafft. Die Beſtimmtheit ſoll jedoch nur ein Merkmal, d. i. zum Behufe des dem Gegenſtande äußerlichen, nur ſubjektiven Erkennens ſeyn.

Zuſatz. Die Definition enthält ſelbſt die drei Momente des Begriffs: das Allgemeine, als die nächſte Gattung (genus proximum), das Beſondere, als die Beſtimmtheit der Gattung (qualitas specifica) und das Einzelne, als den definirten Gegenſtand ſelbſt. — Bei der Definition entſteht zunächſt die Frage, wo dieſelbe herkömmt und dieſe Frage iſt überhaupt, dahin zu beantworten, daß die Definitionen auf analytiſchem Wege entſtehen. Damit iſt dann aber auch ſogleich die Veranlaſſung zum Streit über die Richtigkeit der aufgeſtellten Definition gegeben, denn es kömmt dabei darauf an, von welchen Wahrnehmungen man ausgegangen iſt und was für Geſichtspunkte man dabei vor Augen gehabt hat. Je reicher der zu definirende Gegenſtand iſt, d. h. je mehr verſchiedene Seiten er der Betrachtung darbietet, um ſo verſchiedener pflegen dann auch die davon aufgeſtellten Definitionen auszufallen. So giebt es z. B. eine ganze Menge von Definitionen vom Leben, vom Staat u. ſ. w.

Die Geometrie hat dagegen gut Definitionen machen, da ihr Gegenstand, der Raum, ein so abstrakter ist. — Weiter ist nun überhaupt in Ansehung des Inhalts der definirten Gegenstände keine Nothwendigkeit vorhanden. Man hat es sich so gefallen zu lassen, daß es einen Raum, daß es Pflanzen, Thiere u. s. w. giebt und es ist nicht Sache der Geometrie, der Botanik u. s. w. die Nothwendigkeit der genannten Gegenstände aufzuzeigen. Für die Philosophie eignet sich schon um dieses Umstandes willen, die synthetische Methode, so wenig wie die analytische, denn die Philosophie hat sich vor allen Dingen über die Nothwendigkeit ihrer Gegenstände zu rechtfertigen. Gleichwohl hat man auch in der Philosophie mehrfältig versucht, sich der synthetischen Methode zu bedienen. So beginnt namentlich Spinoza mit Definitionen und sagt z. B.: die Substanz ist die causa sui. In seinen Definitionen ist das Spekulativste niedergelegt, aber in der Form von Versicherungen. Dasselbe gilt dann auch von Schelling.

§. 230.

β) Die Angabe des zweiten Begriffsmoments, der Bestimmtheit des Allgemeinen als **Besonderung**, ist die **Eintheilung**, nach irgend einer äußerlichen Rücksicht.

Zusatz. Von der Eintheilung wird gefordert, daß dieselbe vollständig sey, und dazu gehört ein Princip oder Eintheilungsgrund, welcher so beschaffen ist, daß die darauf begründete Eintheilung den ganzen Umfang des durch die Definition im Allgemeinen bezeichneten Gebiets umfaßt. Näher ist es dann bei der Eintheilung darum zu thun, daß das Princip derselben aus der Natur des einzutheilenden Gegenstandes selbst entnommen und die Eintheilung somit natürlich und nicht bloß künstlich, d. h. willkürlich gemacht sey. So werden z. B. in der Zoologie, bei der Eintheilung der Säugethiere, vornämlich die Zähne und die Klauen als Eintheilungsgrund gebraucht und dieß ist in sofern sinnig, als die

Säugethiere ſelbſt ſich durch dieſe Theile ihres Körpers von einander unterſcheiden und der allgemeine Typus der verſchiedenen Klaſſen derſelben darauf zurück zu führen iſt. — Ueberhaupt iſt die wahrhafte Eintheilung als durch den Begriff beſtimmt zu betrachten. Dieſelbe iſt in ſofern zunächſt dreitheilig; indem dann aber die Beſonderheit ſich als ein Gedoppeltes darſtellt, ſo ſchreitet damit die Eintheilung auch zur Viertheiligkeit fort. In der Sphäre des Geiſtes herrſcht das Trichotomiſche vor und es gehört zu den Verdienſten Kant's, auf dieſen Umſtand aufmerkſam gemacht zu haben.

§. 231.

γ) In der konkreten Einzelnheit, ſo daß die in der Definition einfache Beſtimmtheit als ein Verhältniß aufgefaßt iſt, iſt der Gegenſtand eine ſynthetiſche Beziehung unterſchiedener Beſtimmungen; — ein Theorem. Die Identität derſelben, weil ſie verſchiedene ſind, iſt eine vermittelte. Das Herbeibringen des Materials, welches die Mittelglieder ausmacht, iſt die Conſtruktion, und die Vermittlung ſelbſt, woraus die Nothwendigkeit jener Beziehung für das Erkennen hervorgeht, der Beweis.

Nach gewöhnlichen Angaben von dem Unterſchiede der ſynthetiſchen und analytiſchen Methode erſcheint es im Ganzen als beliebig, welche man gebrauchen wolle. Wenn das Konkrete, das nach der ſynthetiſchen Methode als Reſultat dargeſtellt iſt, vorausgeſetzt wird, ſo laſſen ſich aus demſelben die abſtrakten Beſtimmungen als Folgen heraus analyſiren, welche die Vorausſetzungen und das Material für den Beweis ausmachten. Die algebraiſchen Definitionen der krummen Linien ſind Theoreme in dem geometriſchen Gange; ſo würde etwa auch der pythagoräiſche Lehrſatz, als Definition des rechtwinklichten Dreiecks angenommen, die in der Geometrie zu ſeinem Behuf früher erwieſenen Lehrſätze durch Analyſe ergeben. Die Beliebigkeit der

Wahl beruht darauf, daß die eine wie die andere Methode von einem äußerlich Vorausgesetzten ausgeht. Der Natur des Begriffes nach iſt das Analyſiren das Erſte, indem es den gegebenen empiriſch-concreten Stoff vorerſt in die Form allgemeiner Abſtractionen zu erheben hat, welche dann erſt als Definitionen in der ſynthetiſchen Methode vorangeſtellt werden können.

Daß dieſe Methoden, ſo weſentlich und von ſo glänzendem Erfolge in ihrem eigenthümlichen Felde, für das philoſophiſche Erkennen unbrauchbar ſind, erhellt von ſelbſt, da ſie Vorausſetzungen haben und das Erkennen ſich darin als Verſtand und als Fortgehen an formeller Identität verhält. Bei Spinoza, der die geometriſche Methode vornämlich und zwar für ſpeculative Begriffe gebrauchte, macht ſich der Formalismus derſelben ſogleich auffallend. Die Wolfiſche Philoſophie, welche ſie zum weiteſten Pedantismus ausgebildet, iſt auch ihrem Inhalte nach Verſtandes-Metaphyſik. — An die Stelle des Mißbrauchs, der mit dem Formalismus dieſer Methoden in der Philoſophie und in den Wiſſenſchaften getrieben worden, iſt in neuern Zeiten der Mißbrauch mit der ſogenannten Conſtruction getreten. Durch Kant war die Vorſtellung in Umlauf gebracht worden, daß die Mathematik ihre Begriffe conſtruire; dieß ſagte nichts anders, als daß ſie es mit keinen Begriffen, ſondern mit abſtracten Beſtimmungen ſinnlicher Anſchauungen zu thun hat. So iſt denn die Angabe ſinnlicher aus der Wahrnehmung aufgegriffener Beſtimmungen mit Umgehung des Begriffs, und der fernere Formalismus, philoſophiſche und wiſſenſchaftliche Gegenſtände nach einem vorausgeſetzten Schema tabellariſch, übrigens nach Willkühr und Gutdünken, zu klaſſificiren, — eine Conſtruction der Begriffe genannt worden. Es liegt dabei wohl eine dunkle Vorſtellung der Idee, der Einheit des Begriffes und der Objectivität, ſo

wie daß die Idee concret ſey, im Hintergrunde. Aber jenes Spiel des ſogenannten Conſtruirens iſt weit entfernt, dieſe Einheit darzuſtellen, die nur der Begriff als ſolcher iſt, und eben ſo wenig iſt das Sinnlich-Concrete der Anſchauung ein Concretes der Vernunft und der Idee.

Weil es übrigens die Geometrie mit der ſinnlichen, aber abſtracten Anſchauung des Raum zu thun hat, ſo kann ſie ungehindert einfache Verſtandesbeſtimmungen in ihm fixiren; ſie hat deswegen allein die ſynthetiſche Methode des endlichen Erkennens in ihrer Vollkommenheit. Sie ſtößt jedoch in ihrem Gange, was ſehr bemerkenswerth iſt, zuletzt auf Incommenſurabilitäten und Irrationalitäten, wo ſie, wenn ſie im Beſtimmen weiter gehen will, über das verſtändige Princip hinausgetrieben wird. Auch hier tritt wie ſonſt häufig an der Terminologie die Verkehrung ein, daß was rational genannt wird, das Verſtändige, was aber irrational, vielmehr ein Beginn und Spur der Vernünftigkeit iſt. Andere Wiſſenſchaften, wenn ſie, was ihnen nothwendig und oft, da ſie ſich nicht in dem Einfachen des Raumes oder der Zahl befinden, geſchieht, an die Gränze ihres verſtändigen Fortgehens kommen, helfen ſich auf leichte Weiſe. Sie brechen die Konſequenz deſſelben ab, und nehmen, was ſie brauchen, oft das Gegentheil des Vorhergehenden, von Außen, aus der Vorſtellung, Meinung, Wahrnehmung oder woher es ſonſt ſey, auf. Die Bewußtloſigkeit dieſes endlichen Erkennens über die Natur ſeiner Methode und deren Verhältniß zum Inhalt läßt es weder erkennen, daß es in ſeinem Fortgehen durch Definitionen, Eintheilungen u. ſ. f. von der Nothwendigkeit der Begriffsbeſtimmungen fortgeleitet wird, noch wo es an ſeiner Gränze iſt, noch, wenn es dieſelbe überſchritten hat, daß es ſich in einem Felde befindet, wo die Verſtandesbeſtimmungen nicht mehr gelten, die es jedoch roher Weiſe noch darin gebraucht.

§. 232.

Die Nothwendigkeit, welche das endliche Erkennen im Beweiſe hervorbringt, iſt zunächſt eine äuſſerliche nur für die ſubjective Einſicht beſtimmte. Aber in der Nothwendigkeit als ſolcher hat es ſelbſt ſeine Vorausſetzung und den Ausgangspunkt, das Vorfinden und Gegebenſeyn ſeines Inhalts, verlaſſen. Die Nothwendigkeit als ſolche iſt an ſich der ſich auf ſich beziehende Begriff. Die ſubjective Idee iſt ſo an ſich zu dem an und für ſich Beſtimmten, Nicht-gegebenen, und daher demſelben als dem Subjecte Immanenten gekommen und geht in die Idee des Wollens über.

Zuſatz. Die Nothwendigkeit, zu welcher das Erkennen durch den Beweis gelangt, iſt das Gegentheil von dem, was für daſſelbe den Ausgangspunkt bildet. In ſeinem Ausgangspunkt hatte das Erkennen einen gegebenen und zufälligen Inhalt; nunmehr aber, am Schluß ſeiner Bewegung, weiß es den Inhalt als einen nothwendigen und dieſe Nothwendigkeit iſt durch die ſubjective Thätigkeit vermittelt. Eben ſo war zunächſt die Subjectivität ganz abſtract, eine bloße tabula rasa, wohingegen dieſelbe ſich nunmehr als beſtimmend erweiſt. Hierin aber liegt der Uebergang von der Idee des Erkennens zur Idee des Wollens. Dieſer Uebergang beſteht dann näher darin, daß das Allgemeine in ſeiner Wahrheit als Subjectivität, als ſich bewegender, thätiger und Beſtimmungen ſetzender Begriff aufzufaſſen iſt.

b. Das Wollen.

§. 233.

Die ſubjective Idee als das an und für ſich Beſtimmte und ſich ſelbſt gleicher einfacher Inhalt iſt das Gute. Ihr Trieb ſich zu realiſiren hat das umgekehrte Verhältniß gegen die Idee des Wahren, und geht darauf vielmehr die vorgefundene Welt nach ſeinem Zwecke zu beſtimmen. — Dieſes Wollen hat einerſeits die Gewißheit der Nichtigkeit des

vorausgeſetzten Objekts, andererſeits aber ſetzt es als Endliches zugleich den Zweck des Guten als nur ſubjective Idee und die Selbſtſtändigkeit des Objects voraus.

§. 234.

Die Endlichkeit dieſer Thätigkeit iſt daher der Widerſpruch, daß in den ſelbſt widerſprechenden Beſtimmungen der objectiven Welt der Zweck des Guten eben ſo ausgeführt wird als auch nicht, daß er als ein unweſentlicher ſo ſehr als ein weſentlicher, als ein wirklicher und zugleich als nur möglicher geſetzt iſt. Dieſer Widerſpruch ſtellt ſich als der unendliche Progreß der Verwirklichung des Guten vor, das darin nur als ein Sollen ſteht iſt. Formell iſt aber das Verſchwinden dieſes Widerſpruches darin, daß die Thätigkeit die Subjectivität des Zweckes und damit die Objectivität, den Gegenſatz, durch den beide endlich ſind, und nicht nur die Einſeitigkeit dieſer Subjectivität, ſondern ſie im Allgemeinen aufhebt; eine andere ſolche Subjectivität, d. i. ein neues Erzeugen des Gegenſatzes, iſt von der, die eine vorige ſeyn ſollte, nicht unterſchieden. Dieſe Rückkehr in ſich iſt zugleich die Erinnerung des Inhalts in ſich, welcher das Gute und die an ſich ſeyende Identität beider Seiten iſt, — die Erinnerung an die Vorausſetzung des theoretiſchen Verhaltens (§. 224.), daß das Object das an ihm Subſtantielle und Wahre ſey.

Zuſatz. Während es der Intelligenz nur darum zu thun iſt, die Welt ſo zu nehmen, wie ſie iſt, ſo geht dagegen der Wille darauf aus, die Welt erſt zu dem zu machen, was ſie ſeyn ſoll. Das Unmittelbare, das Vorgefundene gilt dem Willen nicht als ein feſtes Ding, ſondern nur als ein Schein, als ein an ſich Nichtiges. Es kommen hier die Widerſprüche vor, in denen man ſich auf dem Standpunkt der Moralität herumtreibt. Es iſt dieß überhaupt in praktiſcher Beziehung der Standpunkt der kantiſchen und auch noch der fichteſchen Philoſophie. Das Gute ſoll realiſirt werden, man hat daran

zu arbeiten, daſſelbe hervorzubringen und der Wille iſt nur das ſich bethätigende Gute. Wäre dann aber die Welt, ſo wie ſie ſeyn ſoll, ſo fiele damit die Thätigkeit des Willens hinweg. Der Wille fordert alſo ſelbſt, daß ſein Zweck auch nicht realiſirt werde. Die Endlichkeit des Willens iſt damit richtig ausgeſprochen. Bei dieſer Endlichkeit iſt dann aber nicht ſtehen zu bleiben und der Proceß des Willens ſelbſt iſt es, wodurch dieſelbe und der in ihr enthaltene Widerſpruch aufgehoben wird. Die Verſöhnung beſteht darin, daß der Wille in ſeinem Reſultat zur Vorausſetzung des Erkennens zurückkehrt, ſomit in der Einheit der theoretiſchen und praktiſchen Idee. Der Wille weiß den Zweck als das Seinige und die Intelligenz faßt die Welt als den wirklichen Begriff auf. Dieß iſt die wahrhafte Stellung des vernünftigen Erkennens. Das Nichtige und Verſchwindende macht nur die Oberfläche, nicht das wahrhafte Weſen der Welt aus. Dieſes iſt der an und für ſich ſeyende Begriff und die Welt iſt ſo ſelbſt die Idee. Das unbefriedigte Streben verſchwindet, wenn wir erkennen, daß der Endzweck der Welt eben ſo vollbracht iſt, als es ſich ewig vollbringt. Dieß iſt überhaupt die Stellung des Mannes, während die Jugend meint, die Welt liege ſchlechthin im Argen und es müſſe aus derſelben erſt ein ganz Anderes gemacht werden. Das religiöſe Bewußtſeyn betrachtet dagegen die Welt als durch die göttliche Vorſehung regiert, und ſomit als dem entſprechend, was ſie ſeyn ſoll. Dieſe Uebereinſtimmung von Seyn und Sollen iſt indeß nicht eine erſtarrte und procesloſe; denn das Gute, der Endzweck der Welt, iſt nur, indem es ſich ſtets hervorbringt, und zwiſchen der geiſtigen und natürlichen Welt beſteht dann noch der Unterſchied, daß während dieſe nur beſtändig in ſich ſelbſt zurückkehrt, in jener allerdings auch ein Fortſchreiten ſtatt findet.

§. 235.

Die Wahrheit des Guten iſt damit geſetzt, als die Einheit der theoretiſchen und praktiſchen Idee, daß das Gute

an und für ſich erreicht, — die objektive Welt ſo an und für ſich die Idee iſt, wie ſie zugleich ewig als Zweck ſich ſetzt und durch Thätigkeit ihre Wirklichkeit hervorbringt. — Dieſes aus der Differenz und Endlichkeit des Erkennens zu ſich zurückgekommene und durch die Thätigkeit des Begriffs mit ihm identiſch gewordene Leben iſt die ſpekulative oder abſolute Idee.

c. Die abſolute Idee.

§. 236.

Die Idee als Einheit der ſubjectiven und der objectiven Idee iſt der Begriff der Idee, dem die Idee als ſolche der Gegenſtand, dem das Objekt ſie iſt; — ein Objekt, in welches alle Beſtimmungen zuſammengegangen ſind. Dieſe Einheit iſt hiemit die abſolute und alle Wahrheit, die ſich ſelbſt denkende Idee, und zwar hier als denkende, als logiſche Idee.

Zuſatz. Die abſolute Idee iſt zunächſt die Einheit der theoretiſchen und der praktiſchen Idee und damit zugleich die Einheit der Idee des Lebens und der Idee des Erkennens. Im Erkennen hatten wir die Idee in der Geſtalt der Differenz und der Proceß des Erkennens hat ſich uns als die Ueberwindung dieſer Differenz und als die Wiederherſtellung jener Einheit ergeben, welche als ſolche, und in ihrer Unmittelbarkeit, zunächſt die Idee des Lebens iſt. Der Mangel des Lebens beſteht darin, nur erſt die an ſich ſeyende Idee zu ſeyn; dahingegen iſt eben ſo einſeitiger Weiſe das Erkennen die nur für ſich ſeyende Idee. Die Einheit und Wahrheit dieſer beiden iſt die an und für ſich ſeyende und hiermit abſolute Idee. — Bisher haben wir die Idee in der Entwickelung durch ihre verſchiedenen Stufen hindurch zu unſerm Gegenſtand gehabt; nunmehr aber iſt die Idee ſich ſelbſt gegenſtändlich. Dieß iſt die νόησις νοήσεως, welche ſchon Ariſtoteles als die höchſte Form der Idee bezeichnet hat.

§. 237.

Für ſich iſt die abſolute Idee, weil kein Uebergehen

noch Voraussetzen und überhaupt keine Bestimmtheit, welche nicht flüssig und durchsichtig wäre, in ihr ist, die reine Form des Begriffs, die ihren Inhalt als sich selbst anschaut. Sie ist sich Inhalt, in sofern sie das ideelle Unterscheiden ihrer selbst von sich, und das eine der Unterschiedenen die Identität mit sich ist, in der aber die Totalität der Form als das System der Inhaltsbestimmungen enthalten ist. Dieser Inhalt ist das System des Logischen. Als Form bleibt hier der Idee nichts als die Methode dieses Inhalts, — das bestimmte Wissen von der Währung ihrer Momente.

Zusatz. Wenn von der absoluten Idee gesprochen wird, so kann man meinen, hier werde erst das Rechte kommen, hier müsse sich Alles ergeben. Gehaltlos deklamiren kann man allerdings über die absolute Idee, in das Weite und Breite; der wahre Inhalt ist indeß kein anderer als das ganze System, dessen Entwickelung wir bisher betrachtet haben. Es kann hiernach auch gesagt werden, die absolute Idee sey das Allgemeine, aber das Allgemeine nicht bloß als abstrakte Form, welchem der besondere Inhalt als ein Anderes gegenübersteht, sondern als die absolute Form, in welche alle Bestimmungen, die ganze Fülle des durch dieselbe gesetzten Inhalts, zurück gegangen ist. Die absolute Idee ist in dieser Hinsicht dem Greis zu vergleichen, der dieselben Religionssätze ausspricht als das Kind, für welchen dieselben aber die Bedeutung seines ganzen Lebens haben. Wenn auch das Kind den religiösen Inhalt versteht, so gilt ihm derselbe doch nur als ein Solches, außerhalb dessen noch das ganze Leben und die ganze Welt liegt. — Eben so verhält es sich dann auch mit dem menschlichen Leben überhaupt und den Begebenheiten, die den Inhalt desselben ausmachen. Alle Arbeit ist nur auf das Ziel gerichtet und wenn dieß erreicht ist, so ist man verwundert, nichts Anderes zu finden, als eben dieß, was man wollte. Das Interesse liegt in der ganzen Bewegung. Wenn der Mensch sein Leben verfolgt, dann kann ihm das Ende

als sehr beschränkt erscheinen, aber der ganze decursus vitae ist es, welcher darin zusammen genommen ist. — So ist denn auch der Inhalt der absoluten Idee die ganze Ausbreitung, die wir bisher vor uns hatten. Das Letzte ist die Einsicht, daß die ganze Entfaltung den Inhalt und das Interesse ausmacht. — Weiter ist dieß die philosophische Ansicht, daß Alles, was für sich genommen, als ein Beschränktes erscheint, dadurch seinen Werth erhält, daß es dem Ganzen angehört und Moment der Idee ist. So ist es, daß wir den Inhalt gehabt haben, und was wir noch haben, das ist das Wissen, daß der Inhalt die lebendige Entwickelung der Idee ist und dieser einfache Rückblick ist in der Form enthalten. Eine jede der bisher betrachteten Stufen ist ein Bild des Absoluten, aber zunächst in beschränkter Weise und so treibt sie sich fort zum Ganzen, dessen Entfaltung dasjenige ist, was wir als Methode bezeichneten.

§. 238.

Die Momente der spekulativen Methode sind a. der Anfang, der das Seyn oder Unmittelbare ist; für sich aus dem einfachen Grunde, weil er der Anfang ist. Von der spekulativen Idee aus aber ist es ihr Selbstbestimmen, welches als die absolute Negativität oder Bewegung des Begriffs urtheilt und sich als das Negative seiner selbst setzt. Das Seyn, das für den Anfang als solchen als abstrakte Affirmation erscheint, ist so vielmehr die Negation, Gesetztseyn, Vermitteltseyn überhaupt und Vorausgesetztseyn. Aber als die Negation des Begriffs, der in seinem Andersseyn schlechthin identisch mit sich und die Gewißheit seiner selbst ist, ist es der noch nicht als Begriff gesetzte Begriff, oder der Begriff an sich. — Dieß Seyn ist darum als der noch unbestimmte, d. i. nur an sich oder unmittelbar bestimmte Begriff, eben so sehr das Allgemeine.

Der Anfang wird im Sinne unmittelbaren Seyns aus der Anschauung und Wahrnehmung genommen, — der An-

fang der analytischen Methode des endlichen Erkennens; im Sinn der Allgemeinheit ist er der Anfang der synthetischen Methode desselben. Da aber das Logische unmittelbar eben so Allgemeines als Setzendes, eben so von dem Begriffe sich vorausgesetztes, als unmittelbar er selbst ist, so ist sein Anfang eben so synthetischer als analytischer Anfang.

Zusatz. Die philosophische Methode ist sowohl analytisch als auch synthetisch, jedoch nicht in dem Sinn eines bloßen Nebeneinander oder einer bloßen Abwechselung dieser beiden Methoden des endlichen Erkennens, sondern vielmehr so, daß sie dieselben als aufgehoben in sich enthält und demgemäß in einer jeden ihrer Bewegungen sich als analytisch und synthetisch zugleich verhält. Analytisch verfährt das philosophische Denken, in sofern dasselbe seinen Gegenstand, die Idee, nur aufnimmt, dieselbe gewähren läßt und der Bewegung und Entwickelung derselben gleichsam nur zusieht. Das Philosophiren ist in sofern ganz passiv. Eben so ist dann aber das philosophische Denken synthetisch, und erweist sich als die Thätigkeit des Begriffs selbst. Dazu aber gehört die Anstrengung, die eignen Einfälle und besondern Meinungen, welche sich immer hervorthun wollen, von sich abzuhalten.

§. 239.

b. Der Fortgang ist das gesetzte Urtheil der Idee. Das unmittelbare Allgemeine ist als der Begriff an sich die Dialektik, an ihm selbst seine Unmittelbarkeit und Allgemeinheit zu einem Momente herabzusetzen. Es ist damit das Negative des Anfangs oder das Erste in seiner Bestimmtheit gesetzt; es ist für eines, die Beziehung Unterschiedener, — Moment der Reflexion.

Dieser Fortgang ist eben sowohl analytisch, indem durch die immanente Dialektik nur das gesetzt wird, was im unmittelbaren Begriffe enthalten ist; — als synthetisch,

weil in dieſem Begriffe dieſer Unterſchied noch nicht war geſetzt.

Zuſatz. Im Fortgang der Idee erweiſt der Anfang ſich als das was er an ſich iſt, nämlich als das Geſetzte und Vermittelte und nicht als das Seyende und Unmittelbare. Nur für das ſelbſt unmittelbare Bewußtſeyn iſt die Natur das Anfängliche und Unmittelbare und der Geiſt das durch dieſelbe Vermittelte. In der That aber iſt die Natur das durch den Geiſt Geſetzte und der Geiſt ſelbſt iſt es, der ſich die Natur zu ſeiner Vorausſetzung macht.

§. 240.

Die abſtrakte Form des Fortgangs iſt im Seyn ein Anderes und Uebergehen in ein Anderes, im Weſen Scheinen in dem Entgegengeſetzten, im Begriffe die Unterſchiedenheit des Einzelnen von der Allgemeinheit, welche ſich als ſolche in das von ihr Unterſchiedene continuirt und als Identität mit ihm iſt.

§. 241.

In der zweiten Sphäre iſt der zuerſt an ſich ſeyende Begriff zum Scheinen gekommen, und iſt ſo an ſich ſchon die Idee. — Die Entwicklung dieſer Sphäre wird Rückgang in die erſte, wie die der erſten ein Uebergang in die zweite iſt; nur durch dieſe gedoppelte Bewegung erhält der Unterſchied ſein Recht, indem jedes der beiden Unterſchiednen ſich an ihm ſelbſt betrachtet zur Totalität vollendet, und darin ſich zur Einheit mit dem andern bethätigt. Nur das Sich-Aufheben der Einſeitigkeit beider an ihnen ſelbſt läßt die Einheit nicht einſeitig werden.

§. 242.

Die zweite Sphäre entwickelt die Beziehung der Unterſchiednen zu dem, was ſie zunächſt iſt, zum Widerſpruche an ihr ſelbſt, — im unendlichen Progreß, — der ſich e. in das Ende auflöst, daß das Differente als das geſetzt wird, was

es im Begriffe iſt. Es iſt das Negative des Erſten, und als die Identität mit demſelben die Negativität ſeiner ſelbſt; hiemit die Einheit, in welcher dieſe beiden Erſten als theelle und Momente, als aufgehobene d. i. zugleich als aufbewahrte ſind. Der Begriff ſo von ſeinem Anſichſeyn vermittelſt ſeiner Differenz und deren Aufheben ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließend, iſt der realiſirte Begriff, d. i. der Begriff das Geſetztſeyn ſeiner Beſtimmungen in ſeinem Fürſichſeyn enthaltend, — die Idee, für welche zugleich als abſolut Erſtes (in der Methode) dieß Ende nur das Verſchwinden des Scheins iſt, als ob der Anfang ein unmittelbares und ſie ein Reſultat wäre; — das Erkennen, daß die Idee die Eine Totalität iſt.

§. 243.

Die Methode iſt auf dieſe Weiſe nicht äußerliche Form, ſondern die Seele und der Begriff des Inhalts, von welchem ſie nur unterſchieden iſt, in ſofern die Momente des Begriffs auch an ihnen ſelbſt in ihrer Beſtimmtheit dazu kommen, als die Totalität des Begriffs zu erſcheinen. Indem dieſe Beſtimmtheit oder der Inhalt ſich mit der Form zur Idee zurückführt, ſo ſtellt ſich dieſe als ſyſtematiſche Totalität dar, welche nur Eine Idee iſt, deren beſondere Momente eben ſowohl an ſich dieſelbe ſind, als ſie durch die Dialektik des Begriffs das einfache Fürſichſeyn der Idee hervorbringen. — Die Wiſſenſchaft ſchließt auf dieſe Weiſe damit, den Begriff ihrer ſelbſt zu faſſen, als der reinen Idee, für welche die Idee iſt.

§. 244.

Die Idee, welche für ſich iſt, nach dieſer ihrer Einheit mit ſich betrachtet iſt ſie Anſchauen, und die anſchauende Idee Natur. Als Anſchauen aber iſt die Idee in einſeitiger Beſtimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äußerliche Reflexion geſetzt. Die abſolute Freiheit der Idee aber iſt, daß ſie nicht bloß ins Leben übergeht, noch als endliches Erkennen

daſſelbe in ſich ſcheinen läßt, ſondern in der abſoluten Wahrheit ihrer ſelbſt ſich entſchließt, das Moment ihrer Beſonderheit oder des erſten Beſtimmens und Andersſeyns, die unmittelbare Idee als ihren Wiederſchein, ſich als Natur frei aus ſich zu entlaſſen.

Zuſatz. Wir ſind jetzt zum Begriff der Idee, mit welcher wir angefangen haben, zurückgekehrt. Zugleich iſt dieſe Rückkehr zum Anfang ein Fortgang. Das, womit wir anfingen, war das Seyn, das abſtrakte Seyn, und nunmehr haben wir die Idee als Seyn; dieſe ſeyende Idee aber iſt die Natur.

Inhalts-Anzeige.

Seite

Vorwort des Herausgebers v
Vorrede zur ersten Ausgabe ix
Vorrede zur zweiten Ausgabe xi
Vorrede zur dritten Ausgabe xxix
Anrede bei Eröffnung der Vorlesungen in Berlin xxxv

Einleitung 3

Erster Theil.

Die Wissenschaft der Logik.

§. 19 — 244.

Vorbegriff. §. 19 — 83. 28
A. Erste Stellung des Gedankens zur Objektivität; Metaphysik. §. 26 — 36. 61
B. Zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität. §. 37 — 60.
I. Empirismus. §. 37. 78
II. Kritische Philosophie. §. 40. 85
C. Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität. §. 61 — 78.
Das unmittelbare Wissen. §. 61. 126
Näherer Begriff und Eintheilung der Logik. §. 79 — 83. 146
Erste Abtheilung. Die Lehre vom Seyn. §. 84 — 113. 163
A. Qualität. §. 86. 165
a. Seyn. §. 86. 165
b. Daseyn. §. 89. 177
c. Fürsichseyn. §. 96. 189
B. Quantität. §. 99. 196
a. Reine Quantität. §. 99. 196
b. Quantum. §. 101. 202
c. Grad. §. 103. 205
C Maaß. §. 107. 215

Seite

Zweite Abtheilung. Die Lehre vom Weſen. §. 112—150. 223

A. Das Weſen als Grund der Exiſtenz. §. 115. 229

a. Die reinen Reflexionsbeſtimmungen. §. 115. (α. Identität. §. 115. β. Unterſchied. §. 116. γ. Grund. §. 121.) 229

b. Die Exiſtenz. §. 123. 250

c. Das Ding. §. 125. 253

B. Die Erſcheinung. §. 131. 260

a. Die Welt der Erſcheinung. §. 132. 263

b. Inhalt und Form. §. 133. 263

c. Verhältniß. §. 135. 267

C. Die Wirklichkeit. §. 142. 281

a. Subſtantialitäts-Verhältniß. §. 150. 299

b. Kauſalitäts-Verhältniß. §. 153. 303

c. Wechſelwirkung. §. 155. 307

Dritte Abtheilung. Die Lehre vom Begriff. §. 160—244. 315

A. Der ſubjektive Begriff. §. 163. 320

a. Begriff als ſolcher. §. 163. 320

b. Urtheil. §. 166. 326

c. Schluß. §. 181. 344

B. Das Objekt. §. 194. 365

a. Mechanismus. §. 195. 368

b. Chemismus. §. 200. 373

c. Teleologie. §. 204. 375

C. Die Idee. §. 213. 385

a. Leben. §. 216. 391

b. Erkennen. §. 223. 396

c. Abſolute Idee. §. 236. 408

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Naturphilosophie

als der

Encyclopädie

der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse

Zweiter Theil.

Herausgegeben

von

D. Carl Ludwig Michelet.

Ueber die Natur philosophiren heiße die Natur schaffen.
Schelling.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Heßischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1842.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Ly. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Siebenter Band.

Erste Abtheilung.

Τὰληθὲς εἰσὶ πλείστον ἰσχύει λόγου.

Sophocles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1842.

Verlag von Duncker und Humblot.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Vorrede des Herausgebers.

Indem ich mich des mir vom Vereine gewordenen Auftrags entledige, dieſe koſtbare Reliquie aus dem Schatze der Hegelſchen Nachlaſſenſchaft herauszugeben, ziemt es ſich wohl, mit den Worten des wahren Wiederherſtellers der Naturphiloſophie zu beginnen: „Ueber die Natur philoſophiren heißt die Natur ſchaffen.“ Dieſer Satz drückt mit der ganzen Energie der Begeiſterung, mit der vollen Zuverſicht der denkenden Erkenntniß den Standpunkt aus, welchen vor vier Decennien die Dioskuren der modernen Wiſſenſchaft feſthielten, und gegen die Reflexions-Philoſophie, ſo wie gegen Alles, was ſich daran anſchließt, ſiegreich verfochten. Dieſer aus früheſter Jugend ſtammende Freundſchaftsbund, der in Jena zu öffentlicher Wirkſamkeit erſtarkte, hat im Kritiſchen Journal der Philoſophie den Boden erkämpft, auf dem Hegel das umfaſſendſte Gebäude der Wiſſenſchaften aufführen konnte, das, außer den Schriften des Ariſtoteles, ſeines Gleichen nicht aufzuweiſen hat. Und wenn aus dem Glanz jener ſchönen Morgenröthe des neuen Jahrhunderts jetzt der ſonnige Tag der ſiegenden Wahrheit am Himmel der Wiſſenſchaft emporgeſtiegen iſt, ſo werden wir in vorliegenden Vorle-

ſungen über die Naturphiloſophie eine der edelſten Früchte genießen, die aus dem Kranze der damals keimenden Blüthen herangereift ſind.

Man könnte jene Behauptung Schellings für vermeſſen halten, und darin eine Selbſtvergötterung der Philoſophie erblicken, die ihr jetzt ſo häufig vorgeworfen wird. Aber es klingt ſchon gelinder, wenn wir ſie mit des Dichters Worten erläutern, daß das Geſchäft der Philoſophie darin beſtehe, „den großen Gedanken der Schöpfung noch einmal zu denken.“ In der That, was können wir Anderes wollen, wenn wir über die Natur philoſophiren, als das intelligible Weſen der Natur, die zeugenden Ideen derſelben aus dem Innern unſeres Geiſtes denkend zu reproduciren? Ich verweiſe in dieſer Rückſicht auf den Schluß dieſer Vorleſungen, wo Hegel die ſchöpferiſche Thätigkeit des Geiſtes, der Natur gegenüber, in ähnlicher Weiſe anerkennt.

Aber hier ſteht uns eben ein viel allgemeinerer Vorwurf entgegen, daß nämlich das ganze Unternehmen der Naturphiloſophie, die Natur aus dem Gedanken zu erkennen, ein müßiges und utopiſches ſey, indem, wenn in Einer Wiſſenſchaft, gewiß in der der Natur die Erfahrung der einzige Grund der Erkenntniß ſey. Es iſt nun allerdings nicht zu läugnen, daß die Naturphiloſophie niemals auf ihre Gedanken über die Natur gekommen wäre, wenn ſie nicht Erfahrungen vor ſich gehabt hätte. Andererſeits helfen dieſelben aber durchaus nicht zur Findung der Ideen, wenn dieſe nicht aus innerer Quelle flie-

ßen. Denn wir ſehen nur zu oft, wie der ſtets wachſende Wuſt empiriſcher Kenntniſſe, ſtatt die Erkenntniß der Natur zu fördern, nur immer größere Verwirrungen und Widerſprüche hervorruft; ſo daß, einen ſyſtematiſchen Zuſammenhang in die Naturwiſſenſchaft zu bringen, ſogar von vorn herein, nach dem eigenen Geſtändniſſe der empiriſchen Naturforſcher, für ein nutzloſes und unmögliches Unternehmen angeſehen wird. Bei dem fortwährenden Aufſpeichern neuer Entdeckungen muß freilich wohl der Gedanke im Hintergrunde liegen, endlich einmal das Reſultat zu ziehen, und von den Erſcheinungen zum Weſen der Natur hindurchzudringen. Man entſchuldigt ſich aber für die bisjetzt unterlaſſene Ausführung dieſes Vorhabens mit der Ausrede, daß immer noch Neues aufgefunden werden müſſe, — als ob dieß nicht ins Unendliche fortginge, und damit auch das Ziel ſelber in die Unerreichbarkeit hinausgeſchoben würde. Und tritt nun auch eine Naturphiloſophie auf, die ſich doch zur Aufgabe machen muß, die Idee des Ganzen darzuſtellen, ſo wird an ihr mit Achſelzucken und mitleidigem Lächeln vorbeigegangen.

An dieſer Colliſion, können wir ſagen, ſteht noch jetzt die Wiſſenſchaft der Natur: „Dem Verſtändigen, auf das Beſondere Merkenden, genau Beobachtenden, auseinander Trennenden iſt gewiſſermaßen das zur Laſt, was aus einer Idee kommt und auf ſie zurückführt. Er iſt in ſeinem Labyrinth auf eine eigene Weiſe zu Hauſe, ohne daß er ſich um einen Faden bekümmerte, der ſchneller durch und durch führte. Dahingegen der, der ſich auf

höhern Standpunkten befindet, gar leicht das Einzelne verachtet, und dasjenige, was nur gesondert ein Leben hat, in eine tödtende Allgemeinheit zusammenreißt.“ [1] Fragen wir nun, wie dieser Conflict bisher von den entgegengesetzten Seiten aus zu lösen versucht worden, so scheint das Ziel einer allseitigen Verständigung freilich noch in weiter Ferne zu liegen.

Einerseits haben die sogenannten Naturphilosophen wohl eine große Masse empirischen Stoffs dem Gedanken unterwerfen wollen. Aber indem sie unter dem von Eschenmayer aufgebrachten Ausdruck der Potenzen ein für alle Mal fertige Schemata bereit hielten, um den bunten Reichthum der unendlich mannigfaltigen Natur nach dem langweiligsten Einerlei stets darin zu entfärben und zu verwischen: so ist es den empirischen Physikern gar nicht zu verargen gewesen, wenn sie solche trübe Vermischung des Gedankens mit der Empirie, wie sie besonders in der ersten Decade dieses Jahrhunderts grassirte, kräftig von der Hand gewiesen haben. So können wir nur dem Urtheil beistimmen, welches unser verehrter Link [2] hierüber fällte: „Wenn man sich mit den Sätzen einiger Naturphilosophen begnügen will, so ist man bald fertig. Die Pflanze ist, sagen sie, das Product der Anziehung des Lichts und der Erde. Nach Kieser ist die Pflanze in ihrer Integrität der organische Magnet, dieser zeigt sich im Ganzen so wie

[1] Göthe: Zur Morphologie (1817), Bd. I, S. VI.

[2] Grundlehren der Anatomie und Physiologie der Pflanzen, S. 215—216 (Nachträge I, S. 59); S. 5—6.

in einzelnen Theilen; überall trifft man die heilige Trias, die Indifferenz in der Differenz. Noch nie hat man ſo mit der Natur geſcherzt. Dieſe Speculation liefert nur allgemeine Beziehungen, oberflächliche Beſchauungen, welche nie die unerſchöpfliche Fülle der Wirklichkeit erreichen; ſie zeichnet uns Hierroglyphen ſtatt der wirklichen Welt.“ Dieſe Naturphiloſophie hat alſo ihr Princip, die Natur denkend zu erſchaffen, ſehr unglücklich angewendet, indem die von ihr gewobenen Hirngeſpinnſte nur Geſchöpfe einer excentriſchen Einbildungskraft waren.

Hat auf der andern Seite nun aber die Empirie das Ihrige gethan, die Kluft zu füllen, die ſie von der Philoſophie trennt? Lauſcht man einzelnen Stimmen, die ſich unter den Naturforſchern erheben: ſo ſollte man allerdings ſich der Hoffnung hingeben, daß die Polemik Hegels gegen die atomiſtiſche und materialiſtiſche Auffaſſungsweiſe der Natur anfange, ihre Wirkungen zu äußern. So iſt der Schallſtoff bereits verſchwunden. Selbſt die Newtonſche Farbenlehre iſt erſchüttert worden; nur fragt ſich freilich, ob die Wellentheorie nicht noch materialiſtiſcher ſey. Ganz neuerlich iſt die Elektricität ſogar nur für eine Richtung ausgegeben worden; was idealiſtiſch genug klingt. Doch welcher Phyſiker ſchwört nicht noch jetzt auf Atome, ſollten ſie auch billiger Weiſe in molécules verwandelt worden ſeyn, auf Poren, Wärmeſtoff, Latentwerden deſſelben, auf magnetiſches Fluidum, und wie die künſtlichen Verſtandesbegriffe alle heißen mögen, die um nichts beſſere Hirngeſpinnſte ſind, als jene Schemata der Naturphiloſophen!

Es ist mir schon eingewendet worden, Hegel fechte gegen Windmühlen, indem die Physik eben so gut auch annehmen könne, Wärme, Elektricität, Atome, magnetische Flüssigkeit u. s. w. seyen keine selbstständige Wesen, sondern, wie die Philosophie behaupte, nur Modificationen der Materie: um aber überhaupt davon sprechen und ihre weiteren Erscheinungen auffinden zu können, müsse die Physik sich solcher Ausdrücke, gewissermaßen als heuristischer Begriffe, bedienen, die dann erst durch die Erfahrung bestätigt werden sollen. Hierauf könnte etwa Folgendes erwiedert werden.

Was vorerst den Punkt mit den Windmühlen betrifft, so darf die Philosophie diese Concession dankbar acceptiren, ohne daß es Hegels Ruhm im Mindesten schmälere, gegen solche Windmühlen sich den Ritterschlag erworben zu haben, indem der zu bekämpfende Riese des Empirismus sich ja in der That hinter denselben versteckt gehalten hat. Denn in Rücksicht auf den anderen Punkt müssen wir eben zu bedenken geben, daß die auch nur hypothetische Annahme solcher Metaphysik von Kräften, Materien, Stoffen, Atomen u. s. w. den Gesichtspunkt sogleich verrückt, und die gesunde Auffassung der Erfahrungen verdirbt, indem solche feste Vorurtheile unmittelbar in die Erfahrung hineingelesen werden, während man sich der Täuschung hingiebt, als seyen sie durch dieselbe begründet worden. Die Sprechweise ist durchaus nichts Gleichgültiges; denn an dem Ausdruck haftet der Gedanke. Und daß die Philosophie und die Physik bisher verschiedene Sprachen gespro-

chen haben, darauf beruht, meiner Ueberzeugung nach, die Unmöglichkeit, ſich gegenſeitig zu verſtändigen, ſo lange wenigſtens als ſie jenes thun.

Ich halte aber eine Verſtändigung allerdings für möglich, und glaube, daß das hier dem Publicum dargebotene Werk die erſten Schritte zu dieſer Einigung einleiten wird, indem in demſelben die Götterſprache Hegelſcher Vernunft-Dialektik ſchon um Vieles der menſchlichen Sprechweiſe des Verſtandes näher gebracht worden. Engliſcher und Franzöſiſcher Verſtand iſt es beſonders geweſen, der dieſe Labyrinthe der verwickeltſten Theorien in die Phyſik einführete. Eben von dem Deutſchen Sinne unſerer Phyſiker iſt es am erſten zu erwarten, daß ſie den Vorwurf Hegels (S. 408), der bisher nur zu gegründet war, jenſeits des Rheins und des Canals den Stützpunkt ihrer Anſichten zu ſuchen, unwahr machen, und wenigſtens den guten Willen zeigen werden, mit der Deutſchen Philoſophie zu unterhandeln, um ſie, ſollte ſie im Irrthum ſeyn, zu belehren. Zu den weſentlichen Präliminarien eines dereinſtigen Friedensſchluſſes gehört aber nothwendig, daß jede Seite von der Auffaſſungsweiſe der andern Notiz nehme; denn nur wenn man gründlich in die Anſicht des Gegners eingegangen, läßt ſich dieſelbe von Innen heraus widerlegen, oder annehmen. Die freilich ſtark mit Bitterkeit tingirten Angriffe Hegels, ſollten ſie in dieſen Vorleſungen durch das Unwillkührliche der mündlichen Improviſation auf dem Katheder auch noch verſchärfter und greller hervorgetreten ſeyn, bitte ich die Phyſiker, dem Eifer des großen Ver-

ewigten um die Sache der Wahrheit, und meiner Gewissenhaftigkeit im Streben nach Authenticität des Mitgetheilten, zu Gute zu halten. Was aber unter Lebenden gefehlt worden, ist bereits oder kann noch immer ausgeglichen werden; denn wir streben Versöhnung, nicht aber neue Zerwürfnisse an.

Wie sehnlich ich nun aber auch den guten Willen der Verständigung als ein Haupterforderniß zum Gelingen herbeiwünsche, so genügt er nicht ohne die objective Stütze einer Vermittelung zwischen Empirismus und Naturphilosophie, da sie Beide auf halbem Wege stehen geblieben sind. Dieser medius terminus, soll er wahrhaft vermittelnder Natur seyn, muß in doppelter Gestalt erscheinen, damit beide Extreme an ihm vertreten werden. Als solchen möchte ich nun, von Seiten der Erfahrung, den Göthe'schen Naturſinn, von Seiten der Philosophie gegenwärtige Hegelsche Schrift bezeichnen.

Göthe geht von der Erfahrung aus, statt aber, wie die Naturforscher, vorzugsweise in die entferntesten und subtilsten Verhältnisse der Erscheinungen einzudringen, wo diese durch die mannigfaltigsten Verbindungen mit andern vielfach getrübt und entstellt werden, ergreift er das Phänomen in seiner reinsten, einfachsten, ursprünglichsten Gestalt, analysirt diese unmittelbaren Daten der Erfahrung, und, ohne sie in eine vorgefaßte Terminologie einzuzwängen, beschreibt er nur die Sache, wie sie ist, d. h. den in seine ursprünglichen Seiten auseinander gelegten Begriff der Erscheinung, oder den Gedanken dieses Verhältnisses.

Wir können alſo ſagen, Göthe's Urphänomene ſind die unmittelbar in der Erfahrung angeſchauten Ideen, die aber nur derjenige ſo ohne Weiteres aus der Erfahrung herauszuleſen im Stande iſt, den eine Genialität des Vernunft-Inſtinctes ſicher leitet. So hat Göthe's großer Naturſinn das Urphänomen in den Farben, den Pflanzen, den Knochen u. ſ. w. aufgedeckt; und als Autorität für das Gelingen dieſes Strebens rühmt er ſich einer Zuſendung Alexanders von Humboldt, die von „einem ſchmeichelhaften Bilde" begleitet geweſen ſey, „wodurch er andeutet, daß es der Poeſie auch wohl gelingen könne, den Schleier der Natur aufzuheben. Und wenn Er es zugeſteht, wer wird es läugnen?" [1]

Wird nun dieſe Idee, die Natur der Sache in einer Erſcheinung, nicht bewußtlos, und gewiſſermaßen durch einen dunkelen Trieb, ſondern auf dem gemeſſenen Wege des ſich ſelbſt bewegenden und dialektiſch fortſchreitenden Gedankens gefunden: ſo haben wir die Hegelſche Methode, die aus der logiſchen Idee die Idee des Raums, der Zeit, der Bewegung, der Materie u. ſ. w. entwickelt. Sind dieſelben nun auch nicht gefunden, ohne daß der Philoſoph vorher die Erfahrung jener Dinge gehabt hätte, ſo ſind ſie doch ganz unabhängig von dieſer und keinesweges durch den Inhalt derſelben bedingt. Denn die Philoſophie deducirt eigentlich gar nicht unmittelbar die Naturgeſtalten als ſolche, ſondern nur gewiſſe der Natur zukommende Gedankenverhältniſſe, für die ſie dann die entſprechenden Anſchauungen

[1] Göthe: Zur Morphologie, Bd. I, S. 122.

im Kreiſe der Naturerſcheinungen aufſucht. Stellt ſie bei dieſem zweiten apoſteriorıſtiſchen Geſchäfte nun den Raum an die Spitze, ſo kommt dieß daher, weil die aus der logiſchen Entwickelung hervorgegangene Idee der Natur in ihrer einfachſten Geſtalt derjenigen Anſchauung am reinſten entſpricht, welche wir den Raum nennen, ohne bei der aprioriſtiſchen Deduction ſchon gewußt zu haben, daß es die Idee des Raumes ſey, die herauskommen werde. Dieſelbe Recognition unſerer Begriffe in den Anſchauungen wiederholt ſich, wenn wir nun von der Idee des Raumes zu der zweiten natürlichen Idee, die der Zeit entſpricht, übergehen u. ſ. w. Hier kann man ſchon deßhalb nicht ſagen, daß die Idee aus der Anſchauung genommen ſey, weil, hätte die Deduction auf die Idee des Raumes ſogleich die Gedankenbeſtimmung folgen laſſen, die meinetwegen der Anſchauung der Bewegung oder auch der Pflanze am entſprechendſten wäre: ſo würde der Naturphiloſoph dieſe, und nicht die Zeit in der Reihe der Naturgeſtalten unmittelbar nach dem Raume geſtellt haben.

Der Philoſoph wird zwar, ehe er überhaupt an ſolche metaphyſiſche Erörterungen geht, eine vorläufige Erwägung der Naturerſcheinungen vorgenommen haben, um ihre größere oder geringere Würde und Entwickelung abzuſchätzen. Ob aber die Zeit vor den Raum oder umgekehrt gehöre, und überhaupt welche Ordnung angenommen werden müſſe, wird allein die dialektiſche Entwickelung der Ideen ſelber ausmachen können; denn das kann doch Niemand behaupten wollen, daß auch die Stufenfolge der Geſtalten aus der

Natur geſchöpft worden ſey, da ſie ja in ihr alle zumal ſind. Sollte ſich aber für eine a priori abgeleitete Idee keine correſpondirende Anſchauung verfinden, ſo bleiben zwei Wege übrig: entweder, gewiſſermaßen an der leeren Stelle, ein noch nicht von der Empirie aufgefundenes Phänomen zu ſuppeniren (ein immer gefährliches Auskunftsmittel, deſſen ſich Oken öfters bediente); oder aber, den Gedanken nochmals in den Schmelztiegel der Dialektik zu werfen und aus dem zeugenden Schachte der Vernunft an den Tag des Bewußtſeyns heraufzufördern, da ja das philoſophirende Subject ſich durch Beimiſchung ſeiner Eigenthümlichkeit eines Operations-Fehlers im Denken ſonnte ſchuldig gemacht haben, ſtatt dem allgemeinen ſchöpferiſchen Gedanken, der in eines Jeden Bruſt bewußtlos ruht, nur gerades Weges nachzugangen zu ſeyn.

So bleibt es im buchſtäblichen Sinne wahr, daß Hegels Naturphiloſophie das ganze Syſtem der zeugenden Ideen der Natur aus eigener Freiheit ſchafft. Wo ſtürzt nun die logiſche Idee bei Hegel in der Natur, wie Schelling will, ſich gleichſam über? Sie bleibt immer im Gedanken, braucht aber auch nicht erſt „den ſchweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun," weil der Gedanke mit dem wahrhaft Wirklichen der Natur zuſammenfällt. — Wird man es nun auch noch länger für eine „Schranke" der Philoſophie halten, „nur Gedanken," nicht aber einmal „einen Grashalm ſchaffen" zu können? d. h. nur das Allgemeine, Bleibende, einzig Werthvolle, nicht das Einzelne, Sinnliche, Vergängliche? Soll aber die Schranke

der Philosophie nicht bloß darin bestehen, daß sie nichts Individuelles machen könne, sondern auch darin, daß sie nicht einmal wisse, wie es gemacht werde: so ist zu antworten, daß dieß Wie nicht über dem Wissen, sondern vielmehr unter dem Wissen steht, dieses also keine Schranke daran haben kann. Bei dem „Wie dieser Wandlung der Idee in die Realität" geht nämlich das Wissen verloren, eben weil die Natur die bewußtlose Idee ist und das Grashalm ohne irgend ein Wissen wächst. Das wahre Schaffen, das des Allgemeinen, bleibt aber der Philosophie, in ihrer Erkenntniß selber, unverloren.

Ebenso ist aber auch in Hegels Naturphilosophie der Erfahrung ihr volles Recht unverkümmert zugestanden, indem sie allerdings das Regulativ des speculativen Ideenganges bleiben muß. Und nun behaupten wir: die keuscheste Gedankenentwickelung der Speculation wird am vollständigsten mit den Resultaten der Erfahrung übereinstimmen, und der große Naturſinn in dieser wiederum am unverholensten nichts weiter, als die verkörperten Ideen erblicken lassen. So sind Göthe und Hegel die zwei Genien, welche, meiner Ansicht nach, bestimmt sind, einer speculativen Physik in der Zukunft die Bahn zu brechen, indem sie die Versöhnung der Speculation mit der Erfahrung vorbereiteten.

Namentlich möchte es diesen Hegelschen Vorlesungen am ersten gelingen sich in dieser Hinsicht Anerkennung zu verschaffen; denn da sie von umfassenden empirischen Kenntnissen zeugen, so hat Hegel an diesen die sicherste Probe

einer Speculationen bei der Hand gehabt. Sollten im Einzelnen Irrthümer sich eingeschlichen haben, die ich — durch sorgfältiges Nachschlagen der Quellen, und zu Rathe Ziehen sachverständiger Collegen, denen ich hiermit öffentlich für ihre Bereitwilligkeit danke — so viel als möglich zu vermeiden bemüht war: so sind sie gewiß nicht so wichtig, um störend auf die Ideen, die nun in der Erfahrung ihre entsprechenden Anschauungen suchten, einzuwirken. Die Instanz, die vorgebracht werden könnte, daß neue Entdeckungen Hegel unbekannt geblieben seyen, würde immer der Wahrheit seiner durch eigene Kraft feststehenden Ideen keinen Eintrag thun, weil, bei der weitern Entwickelung derselben nach Innen hinein, auch um so mehr Platz für etwa von Außen sich darbietende neue Anschauungen jedesmal geblieben seyn wird. Will man Hegel aber mit solchen Sätzen bekämpfen, wie „daß es unmöglich sey, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heran zu kommen:" so erwiedere ich, daß in den wirklichen Erscheinungen der Natur das Vernünftige, wenn auch durch die Form der Aeußerlichkeit mannigfach verkümmert und entstellt, immer noch in reinerer Gestalt selbst vorhanden ist, als in den höchst unfertigen Systemen derer, die das rein Rationale und das Wirkliche so gegen einander absperren wollen. —

Es bleibt mir nun noch übrig, von dem Verfahren Rechenschaft zu geben, das mich bei der Redaction dieser Vorlesungen geleitet hat, so wie die Hülfsquellen anzuführen, die mir zu Gebote standen. Diese sind theils die

eigenen Collegien-Hefte Hegels, theils Nachschriften seiner Zuhörer. Hegel hat überhaupt acht mal Vorträge über Naturphilosophie gehalten: einmal in Jena, zwischen den Jahren 1804 und 1806: einmal in Heidelberg, im Sommer 1818; und sechsmal in Berlin, 1819—1820, 1821—1822, 1823—1824, 1825—1826, 1828 und 1830. Von Jena besitzen wir noch ein vollständiges Heft Hegels in Quart. In Heidelberg legte er die erste Ausgabe seiner Encyclopädie (1817) zu Grunde, und Notizen, die er auf eingeschossene Blätter niedergeschrieben hatte. Den beiden ersten Berliner Vorlesungen diente wieder ein vollständiges Heft in Quarto zur Grundlage. Für die Vorlesungen von 1823—1824 verfaßte er eine neue Einleitung, und schloß daran ein neues ergänzendes Heft, Beides in Folio; so jedoch daß für diese und die späteren Vorlesungen auch die früheren Hefte, selbst das Jenaische, benutzt wurden. Außerdem brauchte Hegel für die zwei letzten Vorlesungen auch schon die zweite Ausgabe der Encyclopädie (1827) als Leitfaden, während die dritte erst im Spätjahr 1830 erschien. Zu diesen autographischen Quellen gehören endlich noch viel reichhaltige eingelegte Blätter, die bei den verschiedenen Wiederholungen allmählig eingeschaltet wurden. Nachgeschriebene Hefte, aus denen ich schöpfte, waren: 1) aus dem Winterhalbjahr 1821—1822 ein von mir selbst nachgeschriebenes; 2) drei Hefte aus dem Winter-Cursus 1823—1824, von Herrn Hauptmann v. **Griesheim**, von meinem verehrten Collegen, Herrn Professor **Hotho**, und von mir; 3) das vom Herrn

Conrector Geyer im Sommer 1830 nachgeschriebene Heft.

Ueber die Art und Weise der Benutzung dieser Quellen brauche ich mich hier nicht weiter auszulassen, da sie im Wesentlichen mit der übereinstimmt, die ich für die Redaction der Hegelschen Geschichte der Philosophie angewendet und in den Vorreden dazu ausführlich exponirt habe: nur daß allerdings das Anschließen von Vorlesungen an ein Buch manche, indessen leicht zu erklärende Modificationen herbeiführen mußte. Konnte es hiernach nicht vermieden werden, daß wir Hegel aus allen Perioden seiner schriftstellerischen Thätigkeit dem Leser vorführen, so wird das Bedürfniß um so fühlbarer, über den Charakter der eigenen Hegelschen Hefte und des gedruckten Leitfadens derselben in den verschiedenen Ausgaben der Encyclopädie wenigstens das Nothwendigste beizubringen.

Die Berliner Hefte Hegels, obgleich vor dem Erscheinen der zweiten Ausgabe der Encyclopädie abgefaßt, befolgen im Ganzen den Gang der Materien, wie er in dieser schon vorhanden und in der dritten Ausgabe unverändert geblieben ist; nur ein Theil der Farbenlehre hatte in jenen Heften noch eine andere Stelle, wie S. 327. Anm. angegeben worden. Denn obgleich dieselben und die daraus entsprungenen Vorlesungen noch die erste Ausgabe der Encyclopädie vor Augen hatten, wo viele Materien anders gestellt waren: so fühlte Hegel doch bald nach der Herausgabe dieses Werks das Fehlerhafte dieser Anordnung, die indessen immer schon der zuletzt angenommenen näher

Ton, die Cohäsion, den Magnetismus, den Krystall und die Elektricität dar: die zweite Unterabtheilung, die „chemischer Proceß“ überschrieben ist, beginnt mit der Wärme, kommt dann auf die vier physischen und die vier chemischen Elemente, den meteorologischen Proceß, die besonderen Eigenschaften der Körper, Geruch, Geschmack, Farbe, und deren besondere Existenz als Metall, Schwefel und Salz; woran sich endlich, als „Chemismus des physischen einzelnen Körpers,“ die eigentlichen chemischen Processe, der Feuerproceß, der Wasserproceß und der Galvanismus, anschließen. Die Organik zeigt keine wesentlichen Veränderungen in der Anordnung, nur daß in der diesem Hefte allein angehörigen, etwas schwerfälligen Darstellung der drei organischen Processe im Allgemeinen (S. 466—469), der Ernährungs-Proceß das erste, der Gestaltungs-Proceß das zweite Glied der Eintheilung war.

Was sonst den Charakter dieses Hefts betrifft, so sieht man ihm einerseits ein Ringen an, den empirischen Stoff im logischen Gedanken völlig aufzulösen, und besonders die dialektischen Uebergänge von einer Materie zur andern recht streng festzuhalten. Manche dieser Stellen konnte ich aufnehmen, und der Leser wird sie an der Schwierigkeit und Ungelenkigkeit, womit diese Tiefe zuerst auftrat, immer noch erkennen, wie sehr ich auch die Phrase abzurunden und den Gedanken klarer zu machen bestrebt war. Andere Stellen sind noch stark mit der ganzen Poesie der Naturphilosophie gefärbt, und selbst ihre geistreich paralleisirende Methode ist nicht ganz verschwunden; aber durch

dieſes Glänzende bricht auch hier ſchon die beſonnene Reife des Hegelſchen Philoſophirens überhaupt hindurch. Und gleich am Anfang ſeiner Laufbahn geht bei Hegel die Meiſterſchaft in der Dialektik Hand in Hand mit der ganzen Breite des empiriſchen Wiſſens, um in dieſem Bunde inhaltsſchwere Gedankenblitze aus dem Innern hervorzulocken. An dieſer echten Poeſie, die wahrhaft die Natur der Sache trifft, wird der Leſer auch dieſe Stellen, die ich nicht unterdrücken mochte, leicht herausfinden; denn ſie ſtechen durch ihre Schreibart allerdings ſehr vom Uebrigen ab.

Noch möchte ich aus dieſem früheſten Hefte anführen, daß Hegel die Naturphiloſophie mit dem Aether begann; und wenn ich den Phyſikern die Freude trüben muß, die ſie etwa bei der Aufnahme dieſes ihres jetzt ſo beliebten Princips empfinden möchten, ſo iſt es nur, um Hegel nicht dem Verdachte auszuſetzen, als habe er daſſelbe, wie ſie, darunter verſtanden. Seine Worte zeugen ſogar noch von einem an den Fichteſchen Idealismus ſich anſchließenden naturphiloſophiſchen Streben, wie es in Schellings Erſtem Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie abgeprägt iſt. Hegel beginnt nämlich folgendermaßen, und es iſt der erſte Uebergang, den er aus der logiſchen Idee in die Natur gemacht hat: „Die Idee, als das in ſeinen Begriff zurückgegangene Daſeyn, kann nun die abſolute Materie oder Aether genannt werden. Es erhellt, daß dieß gleichbedeutend iſt mit reinem Geiſte; denn dieſe abſolute Materie iſt nichts Sinnliches, ſondern der Begriff als reiner Begriff in ſich ſelbſt, der als ſolcher exiſtirend Geiſt iſt,

und der jenen Namen erhält, insofern hieran nicht gedacht wird, so wie für diesen jener Name verschmäht wird aus dem gleichen Grunde. So in seiner Einfachheit und Sichselbstgleichheit ist der Aether also der bestimmungslose seelige Geist, die unbewegte Ruhe, oder das aus dem Andersseyn ewig in sich zurückgekehrte Wesen: die Substanz und das Seyn aller Dinge, so wie die unendliche Elasticität, die jede Form und Bestimmtheit verschmäht und in sich aufgelöst hat, aber eben darum diese absolute Weichheit und Fähigkeit aller Form ist. Der Aether durchdringt also nicht Alles, sondern er ist selbst Alles; denn er ist das Seyn. Er hat nichts außer ihm, und verändert sich nicht; denn er ist das Auflösen von Allem, die reine einfache Negativität, die flüssige und untrübbare Durchsichtigkeit. Dieses reine Wesen aber, in dieser Sichselbstgleichheit in das Seyn zurückgegangen, hat den Unterschied als Unterschied in sich getilgt und hinter sich gelassen, und ist ihm gegenüber getreten: oder der Aether ist das Ansich, welches sein Werden nicht an ihm als diesem Wesen dargestellt hat; er ist nur die schwangere Materie, welche als absolute Bewegung in sich die Gährung ist, die, ihrer selbst als aller Wahrheit gewiß, in dieser freien Selbstständigkeit der Momente, die sie in ihr erhalten haben, in sich und sich gleich bleibt. Insofern gesagt wird, der Aether oder die absolute Materie ist in sich oder reines Selbstbewußtseyn, so ist er seyend überhaupt, nicht daseyend oder reell bestimmt. Aber diese Bestimmtheit des nicht daseyenden Seyns geht in das Daseyn über;

und das Element der Realität ist die allgemeine Bestimmtheit, in welcher der Geist als Natur ist. Das innere Wesen, der Aether, ist nicht da; oder die Innerlichkeit seines Insichseyns ist nicht seine Wahrheit: ebenso wie die Bestimmung, an sich zu seyn, seine Wesenheit ausdrückt, welche der Form entgegengesetzt ist." —

So übergebe ich denn dem Urtheil der Philosophen und Naturforscher diese philosophische Encyclopädie der Naturwissenschaften, in der der empirische Stoff nicht vorausgesetzt, sondern oft sogar mit einer gewissen Vorliebe in ziemlichem Umfang vorgetragen wird; was sich mit dem Charakter von akademischen Vorlesungen wohl entschuldigen läßt. Denn während Männern vom Fach diese Facta sattsam bekannt sind, durfte Hegel bei der studirenden Jugend nicht immer die Gegenwärtigkeit dieser Kenntnisse im Geiste voraussetzen; es blieb ihm also nichts übrig als sie vorzutragen, da sie zum Verständniß seiner Ideen unumgänglich nothwendig sind.

Daß die Erscheinung dieses Werks aber mit der Ankunft Schellings in Berlin zusammenfällt, ist eine von jenen Fügungen des Schicksals, an denen die Geschichte reich ist. Hier schaue der Urheber der Naturphilosophie das Gebäude vollendet, dessen Grundsteine er nur zu legen vermochte. Hier begrüße er den Genius seines „später gekommenen" Freundes in einem Werke, woran er selber, als der Vater dieser Wissenschaft, ja auch unter allen Lebenden die größte Ehre hat. Glaubt er aber die Mission zu haben, die Philosophie „aus der unläugbar schwie-

rigen Stellung, in der sie sich eben befindet, herauszuführen," und vor „einem schmähligen Schiffbruch und der Zerstörung aller großen Ueberzeugungen" zu retten, „um in das gelobte Land der Philosophie wirklich durchzudringen:" so hoffe er nicht, ohne wissenschaftliche Wiederlegung dieser echten Kinder seines eigenen Philosophirens, den seinen Händen längst entrissenen Scepter der Philosophie wieder ergreifen zu können. Das „Blatt in der Geschichte der Philosophie," das er vor vierzig Jahren halb beschrieben hat, es ist längst von seinem Nachfolger umgewendet und „vollgeschrieben," das Resultat gezogen, und vom Leben anerkannt. Die Geschichte der Philosophie hat darum noch nicht geschwiegen, weil Schelling es gethan. Der Philosophie fehlt keine „freie, unbekümmerte von allen Seiten ungehemmte Bewegung," weil Schelling nun einmal in der strengen Wissenschaftlichkeit einer dialektisch fortschreitenden Methode sich, vermöge seiner „innern Natur," eingezwängt und unbehaglich fühlt. Wiederholt er nun auch hier in „dieser Metropole der Deutschen Philosophie, wo jedenfalls deren Geschicke sich entscheiden müssen," nur seine vierzigjährigen Versprechungen, soll noch immer die ganze Welt ihn mißverstehen, und seine erste Philosophie „nur das nicht nicht zu Denkende" geliefert haben, während seine zweite Philosophie allen positiven Inhalt außerhalb des Rationalen herholen will: so hat er, ungeachtet der bündigsten Versicherungen des Gegentheils, die echte Freiheit eines wissenschaftlichen Philosophirens aufgegeben, und wird an dem Schatten des Riesen zerschellen, den er

überschreiten wollte. Jedenfalls erwarten wir ihn hier auf diesem Schlachtfelde, wo die Heldengestalten der neuern Deutschen Philosophie noch immer umgehen; denn weit entfernt, daß er uns „lästig“ wäre und wir ihn nicht „unterbringen“ können, möchten wir die Nothwendigkeit seines Rückfalls in eine Offenbarungsphilosophie aus der Unmöglichkeit erklären, sich noch jetzt auf der schwindelnden Höhe des jugendlichen Standpunkts seiner intellectuellen Anschauung halten zu können.

Berlin, den 10. December 1841.

Michelet.

Inhalt.

Seite

Einleitung in die Naturphiloſophie 3
A. Betrachtungsweiſen der Natur. §. 245—246. 7
B. Begriff der Natur. §. 247—251. 23
C. Eintheilung der Naturphiloſophie. §. 252. 40

Erſter Abſchnitt.

Die Mechanik.

§. 253.

Erſtes Kapitel: Mathematiſche Mechanik 44
A. Der Raum. §. 254. 44
1. Dimenſionen. §. 255. 47
2. Figurationen. §. 256. 48
B. Die Zeit. §. 257—259. 52
C. Einheit von Raum und Zeit 61
1. Der Ort. §. 260. 61
2. Bewegung und Materie. §. 261. 62
Zweites Kapitel: Endliche Mechanik. Die Schwere. §. 262. 67
A. Die Trägheit. §. 263—264. 71
B. Der Stoß. §. 265—266. 74
C. Der Fall. §. 267—268. 85
Drittes Kapitel: Die Aſtronomie 94
A. Die allgemeine Gravitation. §. 269. 94
B. Die Keplerſchen Geſetze. §. 270. 97
C. Die Totalität des Sonnen-Syſtems. §. 270—271. 115

Zweiter Abſchnitt.

Die Phyſik.

§. 272—273.

Erſtes Kapitel: Die Phyſik der allgemeinen Individualität. §. 274. 128
A. Die freien phyſiſchen Körper. 129
1. Die Sonne, das Licht und ſeine Reflexion. §. 275—278. 129
2. Die Körper des Gegenſatzes. §. 279. 148

Seite

a. Der Mond ... 150
b. Der Komet ... 151
3. Der Planet als Körper der Individualität. §. 280. ... 154
B. Die Elemente. §. 281. ... 157
1. Die Luft. §. 282. ... 161
2. Die Elemente des Gegensatzes ... 165
a. Das Feuer. §. 283. ... 165
b. Das Waſſer. §. 284. ... 167
2. Die Erde. §. 285. ... 169
C. Die Meteorologie. §. 286. ... 170
1. Die Spannung des Proceſſes. §. 287. ... 178
2. Die Auflöſung der Dimension. §. 288—289. ... 180
Zweites Kapitel: Die Phyſik der beſondern Individualität. §. 290—292. ... 187
A. Die ſpecifiſche Schwere. §. 293—294. ... 190
B. Die Cohäſion. §. 295. ... 195
1. Die Adhäſion. §. 296. ... 197
2. Die Cohärenz. §. 296. ... 198
a. Die quantitative. §. 296. ... 198
b. Die qualitative. §. 296. ... 199
3. Die Elaſticität. §. 297—299. ... 201
C. Der Klang. §. 300—302. ... 205
D. Die Wärme. §. 303—307. ... 224
Drittes Kapitel: Die Phyſik der totalen Individualität. §. 308—309. ... 239
A. Die Geſtalt. §. 310. ... 241
1. Die geſtaltloſe Geſtalt. §. 311. ... 245
2. Der Magnetismus. §. 312—314. ... 246
3. Die Kryſtallographie. §. 315. ... 265
B. Die beſonderen Eigenſchaften der Körper. §. 316. ... 270
1. Verhältniß zum Licht ... 277
a. Durchſichtigkeit. §. 317. ... 277
b. Brechung des Lichts. §. 318—319. ... 282
c. Farbenlehre. §. 320. ... 298
α. Die prismatiſche Farbe ... 307
β. Die entoptiſchen, epoptiſchen und paroptiſchen Farben ... 327
γ. Die chemiſchen Farben ... 329
2. Die Eigenſchaften des Gegenſatzes ... 336
a. Der Geruch als ſpecifizirte Luftigkeit. §. 321. ... 336
b. Der Geſchmack als das ſpecifizirte Waſſer. §. 322. 338
3. Die Elektricität. §. 323—325. ... 340
C. Der chemiſche Proceß. §. 326. ... 360
1. Die Syniomatien. §. 327. ... 366
2. Der reale Proceß. §. 328—329. ... 369

Seite
a. Der Galvanismus. §. 330. 379
b. Der Feuerproceß. §. 331. 398
c. Salzbildung. §. 332. 402
d. Wahlverwandtschaft. §. 333. 405
3. Scheidungs-Processe. §. 334—336. 410

Dritter Abschnitt.

Die Organik.

§. 337.

Erstes Kapitel: Der Erd-Organismus. §. 338. 430
A. Geschichte der Erde. §. 339. 431
1. Die Mächte des Erden-Processes 431
2. Die Geognosie 432
3. Die physicalische Geographie 440
B. Die Geologie und Oryktognosie. §. 340. 442
1. Das Urgebirge 445
2. Die Flötzgebirge 449
3. Das aufgeschwemmte Land 452
C. Das Leben der Erde. §. 341—342. 455
1. Die Atmosphäre 457
2. Das Meer 458
3. Das Land 462
Zweites Kapitel: Die Pflanze. §. 343—345. 470
A. Der Gestaltungs-Proceß. §. 346. 501
1. Die Gestaltung als solche 503
a. Blatt und Wurzel 503
b. Das Zellgewebe und die Gefäße 507
c. Die Thätigkeit der Säfte 512
α. Der Holzsaft 516
β. Der Lebenssaft 516
γ. Das Cambium 518
2. Die Verholzung 520
3. Die Verknospung 524
B. Der Assimilations-Proceß. §. 347. 525
1. Proceß mit dem Lichte 528
2. Luftproceß 529
3. Wasserproceß 531
C. Der Gattungs-Proceß. §. 348—349. 535
Drittes Kapitel: Das Thier. §. 350—352. 549
A. Die Gestaltung 559
1. Die Functionen des Organismus. §. 353. 559
2. Die Systeme der Gestalt. §. 354. 561
a. Das Nervensystem 564
α. Das Knochensystem 564

	Seite
β. Die Nerven der Empfindung und Bewegung	568
γ. Das Ganglienſyſtem	569
b. Das Blutſyſtem	571
α. Das Muskelſyſtem	571
β. Das Lungen- und Leber-Syſtem	572
γ. Das Herzſyſtem	576
c. Das Verdauungsſyſtem	581
3. Die totale Geſtalt. §. 355.	582
4. Der Geſtaltungs-Proceß. §. 356.	589
B. Die Aſſimilation. §. 357.	595
1. Der theoretiſche Proceß. §. 357—358.	596
2. Der praktiſche Proceß. §. 359—362.	602
a. Proceß mit dem Lichte.	610
b. Athmen, Haut-Proceß und Durſt	612
c. Der Verdauungs-Proceß. §. 363—366.	614
α. Die unmittelbare Inſection	619
β. Die vermittelte Verdauung	628
γ. Die Excretion	632
3. Der Bildungstrieb	634
C. Der Gattungsproceß. §. 367.	640
1. Das Geſchlechtsverhältniß. §. 368—369.	642
2. Die Zoologie. §. 370.	648
a. Würmer und Mollusken	663
b. Inſecten	664
c. Thiere mit Rückenwirbel	664
α. Fiſche	666
β. Amphibien	666
γ. Vögel	666
δ. Säugethiere	668
3. Die Arzneiwiſſenſchaft	670
a. Noſologie. §. 371—372.	670
b. Therapie. §. 373—374.	682
c. Der Tod des Individuums aus ſich ſelbſt. §. 375—376.	691

Berichtigungen.

Die den Sinn entſtellenden, mit einem * bezeichneten Fehler wird der geneigte Leſer erſucht, vor dem Leſen zu verbeſſern.

Seite 129 Zeile 10 v. oben ſtatt Form enentwickeln lies: Formen entwickeln
— 147 — 4 v. o. hinter ſpäter ſetze hinzu: §. 320. Zuſ.
— 152 — 8 v. unten hinter iſt ſetze hinzu: jedoch.
— 248 — 13 v. u. ſtatt Linealität lies: Linearität.
*— 291 — 5 v. u. (Note) hinter bleibt ſetze hinzu: ganz objectiv.
*— 291 — 3 v. u. (Note) ſtreiche: ganz objectiv.
— 531 — 11 v. o. muß Pflanzen nicht unterſtrichen ſeyn.
— 549 — 10 v. o. hinter ſelbſt ſetze ein Komma ſtatt des Semikolon.
*— 640 — 8 v. o. ſtatt denſelben lies: daſſelbe.

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften.

Zweiter Theil.

Naturphilosophie.

Einleitung.

Zuſatz. Man kann vielleicht ſagen, daß zu unſerer Zeit die Philoſophie ſich keiner beſondern Gunſt und Zuneigung zu erfreuen habe, wenigſtens nicht der ehemaligen Anerkennung, daß das Studium der Philoſophie die unentbehrliche Einleitung und Grundlage für alle weitere wiſſenſchaftliche Bildung und Berufsſtudium ausmachen müſſe. Aber ſoviel läßt ſich wohl ohne Bedenken als richtig annehmen, daß die Naturphiloſophie insbeſondere unter einer bedeutenden Abgunſt liege. Ich will mich nicht weitläufig darüber verbreiten, inwiefern ſolches Vorurtheil gegen die Naturphiloſophie insbeſondere gerecht iſt; doch kann ich daſſelbe auch nicht ganz übergehen. Es iſt allerdings geſchehen, was bei einer großen Anregung nicht auszubleiben pflegt, daß die Idee der Naturphiloſophie, wie ſie in neuern Zeiten ſich aufgethan hat, man kann ſagen, in der erſten Befriedigung, welche dieſe Entdeckung gewährt hat, von ungeſchickten Händen roh ergriffen worden, ſtatt durch die denkende Vernunft gepflegt zu werden, und nicht ſowohl von ihren Gegnern, als von ihren Freunden breit und platt geſchlagen worden iſt. Sie iſt vielfältig, ja größtentheils in einen äußerlichen Formalismus verwandelt, und in ein begriffloſes Inſtrument für die Oberflächlichkeit des Gedankens und eine phantaſtiſche Einbildungskraft verkehrt worden. Ich will die Ausſchweifungen, zu denen die Idee oder vielmehr ihre todtgemachten Formen gebraucht worden ſind, nicht näher charakteriſiren. Ich habe vor längerer Zeit in der Vorrede zur

Phänomenologie des Geistes mehr darüber gesagt. Es ist dann nicht zu verwundern gewesen, daß ebensowohl das sinnigere Naturanschauen, als der rohe Empirismus, ein durch die Idee geleitetes Erkennen sowohl, als der äußere abstracte Verstand, solchem ebenso barocken als anmaßenden Gethue den Rücken zugewendet haben, welches selbst rohen Empirismus und unverstandene Gedankenformen, völlige Willkür der Einbildung und die gemeinste Weise nach oberflächlicher Analogie zu verfahren, chaotisch vermengt, und solches Gebräue für die Idee, Vernunft, Wissenschaft, für göttliches Erkennen, und den Mangel an aller Methode und Wissenschaftlichkeit für den höchsten Gipfel der Wissenschaftlichkeit ausgegeben hat. Durch solche Schwindeleien ist die Naturphilosophie, überhaupt die Schellingsche Philosophie in Mißkredit gekommen.

Ein ganz Anderes aber ist es, um solcher Verirrung und Mißkennung der Idee willen die Naturphilosophie selbst zu verwerfen. Es geschieht nicht selten, daß Mißbrauch und Verkehrung der Philosophie denjenigen, welche vom Hasse gegen die Philosophie befangen sind, erwünscht ist, weil sie das Verkehrte gebrauchen, um die Wissenschaft selbst zu verunglimpfen, und ihr gegründetes Verwerfen des Verkehrten auch nebuloser Weise dafür geltend machen wollen, daß sie die Philosophie selbst getroffen haben.

Es könnte zunächst in Rücksicht auf die vorhandenen Mißverständnisse und Vorurtheile gegen die Naturphilosophie zweckmäßig scheinen, den wahren Begriff dieser Wissenschaft aufzustellen. Dieser Gegensatz, den wir zunächst vorfinden, ist jedoch als etwas Zufälliges und Aeußerliches anzusehen; und jene ganze Art können wir sogleich auf die Seite gestellt seyn lassen. Solche mehr polemisch werdende Abhandlung ist für sich nicht erfreulich; was belehrend daran wäre, fällt theils in die Wissenschaft selbst, theils wäre es nicht so belehrend, um den in einer Encyklopädie überhaupt schon beschränkten Raum

für den reichen Stoff derſelben noch mehr zu bringen. Es bleibe alſo bei der ſchon gemachten Erwähnung; ſie kann als eine Art Proteſtation gegen dieſe Manier erſcheinen, als eine Verwahrung, daß ſolches Naturphiloſophieren — das oft glänzend, auch unterhaltend, wenigſtens zum Staunen hinreißend erſcheint, und die befriedigen kann, welche ein brillantes Feuerwerk in der Naturphiloſophie zu ſchauen zu bekennen wagen, wobei ſie den Gedanken ruhen laſſen können — in dieſer Darſtellung nicht zu erwarten ſey. Was wir hier treiben, iſt nicht Sache der Einbildungskraft, nicht der Phantaſie; es iſt Sache des Begriffs, der Vernunft.

Nach dieſer Rückſicht iſt alſo vom Begriffe, der Beſtimmung, Art und Weiſe der Naturphiloſophie hier nicht zu ſprechen. Aber es iſt überhaupt gehörig, der Abhandlung einer Wiſſenſchaft die Beſtimmung deſſen voran zu ſchicken, was ihr Gegenſtand und Zweck iſt, und was in ihr und wie es in ihr betrachtet werden ſoll. Der Gegenſatz der Naturphiloſophie gegen eine verkehrte Weiſe derſelben fällt von ſelbſt hinweg, wenn wir ihren Begriff näher beſtimmen. Indem die Wiſſenſchaft der Philoſophie ein Kreis iſt, von dem jedes Glied ſeinen Vorgänger und Nachgänger hat, in der Encyklopädie die Naturphiloſophie aber nur als Ein Kreis im Ganzen erſcheint: ſo liegt das Hervorgehen der Natur aus der ewigen Idee, ihre Erſchaffung, der Beweis ſogar, daß nothwendig eine Natur ſey, im Vorhergehenden (§. 244.); wir haben es hier als bekannt vorauszuſetzen. Wollen wir überhaupt beſtimmen, was Naturphiloſophie ſey, ſo verfahren wir am beſten, indem wir ſie gegen das abſcheiden, gegen was ſie beſtimmt iſt; denn zu jedem Beſtimmen gehören Zwei. Zunächſt finden wir ſie in einem eigenthümlichen Verhältniſſe zur Naturwiſſenſchaft überhaupt, zur Phyſik, Naturgeſchichte, Phyſiologie; ſie iſt ſelbſt Phyſik, aber *rationelle Phyſik*. An dieſem Punkte iſt es, daß wir ſie aufzufaſſen, und insbeſondere ihr Verhältniß zur Phyſik feſtzuſtellen haben.

Man kann hierbei die Vorstellung haben, dieser Gegensatz sey neu. Die Naturphilosophie wird etwa zunächst als eine neue Wissenschaft betrachtet; dieß ist freilich in einem Sinne richtig, im andern aber nicht. Denn sie ist alt, so alt als die Naturbetrachtung überhaupt; sie ist von dieser nicht unterschieden, ja sogar älter als die Physik, wie denn z. B. die Aristotelische Physik weit mehr Naturphilosophie, als Physik ist. Erst den neuern Zeiten gehört eine Trennung Beider von einander an. Diese Trennung sehen wir schon in der Wolfischen Philosophie als Kosmologie von der Physik unterschieden worden ist, und eine Metaphysik der Welt oder der Natur seyn sollte, die sich jedoch auf ganz abstracte Verstandesbestimmungen beschränkte. Diese Metaphysik ist allerdings von der Physik entfernter geweſen, als es das ist, was wir jetzt unter Naturphilosophie verstehen. Zu allererst mag über diesen Unterschied von Physik und Naturphilosophie, so wie über ihre Bestimmung gegen einander bemerkt werden, daß Beide nicht so weit auseinander liegen, als man es zunächst nimmt. Die Physik und Naturgeschichte heißen zunächst empirische Wissenschaften, und geben sich dafür, ganz der Wahrnehmung und Erfahrung anzugehören, und auf diese Weise der Naturphilosophie, der Naturerkenntniß aus dem Gedanken, entgegengesetzt zu seyn. In der That aber ist das Erste, was gegen die empirische Physik zu zeigen ist, dieses, daß in ihr viel mehr Gedanke ist, als sie zugiebt und weiß, daß sie besser ist, als sie meint, oder, wenn etwa gar das Denken in der Physik für etwas Schlimmes gelten sollte, daß sie schlimmer ist, als sie meint. Physik und Naturphilosophie unterscheiden sich also nicht wie Wahrnehmen und Denken von einander, sondern nur durch die Art und Weise des Denkens; sie sind Beide denkende Erkenntniß der Natur.

Dieß ist es, was wir zuerst betrachten wollen, und zwar, wie das Denken zunächst in der Physik ist. Hierauf haben wir

zweitens zu betrachten, was die Natur iſt: und dann drittens die Eintheilung der Naturphiloſophie zu geben.

A.

Betrachtungsweiſen der Natur.

Zuſatz. Um den Begriff der Naturphiloſophie zu finden, haben wir zuerſt den Begriff der Naturerkenntniß überhaupt anzugeben, und zweitens den Unterſchied von Phyſik und Naturphiloſophie zu entwickeln.

Was iſt die Natur? Dieſe Frage überhaupt wollen wir uns durch die Naturkenntniß und Naturphiloſophie beantworten. Wir finden die Natur als ein Räthſel und Problem vor uns, das wir ebenſo aufzulöſen uns getrieben fühlen, als wir davon abgeſtoßen werden: angezogen, der Geiſt ahnet ſich darin; abgeſtoßen von einem Fremden, in welchem er ſich nicht findet. Von der Verwunderung, ſagt daher Ariſtoteles, hat die Philoſophie angefangen. Wir fangen an wahrzunehmen, wir ſammeln Kenntniſſe über die mannigfaltigen Geſtaltungen und Geſetze der Natur; dieß geht in ein unendliches Detail hinaus, hinauf, hinunter, hinein, ſchon für ſich: und eben weil kein Ende darin abzuſehen iſt, ſo befriedigt uns dieſes Verfahren nicht. Und in allem dieſen Reichthum der Erkenntniß kann uns die Frage von Neuem kommen, oder erſt entſtehen: Was iſt die Natur? Sie bleibt ein Problem. Indem wir ihre Proceſſe und Verwandelungen ſehen, ſo wollen wir ihr einfaches Weſen erfaſſen, dieſen Proteus nöthigen, ſeine Verwandelungen einzuſtellen und ſich uns zu zeigen und auszuſprechen: ſo daß er uns nicht bloß vielfache, immer neue Formen vorhalte, ſondern auf einfachere Weiſe in der Sprache zum Bewußtſeyn bringe, was er iſt. Dieſe Frage nach dem Seyn hat einen vielfachen Sinn, und kann oft bloß den des Namens haben, wie wenn gefragt wird: Was iſt dieß für eine Pflanze?

oder den Sinn der Anſchauung, wenn der Name gegeben iſt; wenn ich nicht weiß, was eine Bouſſole iſt, ſo laſſe ich mir dieß Inſtrument zeigen, und ſage, jetzt weiß ich, was eine Bouſſole iſt. Ebenſo hat das Iſt den Sinn des Standes, wenn wir fragen: Was iſt dieſer Mann? Aber dieß iſt die Bedeutung nicht, wenn wir fragen: Was iſt die Natur? In welchem Sinne wir dieß hier fragen, indem wir die Philoſophie der Natur kennen lernen wollen, dieß iſt es, was wir hier unterſuchen wollen.

Wir könnten ſogleich den Flug in die philoſophiſche Idee nehmen, ſagend, die Philoſophie der Natur ſoll uns die Idee der Natur geben. Fingen wir ſo an, ſo könnte dieß undeutlich werden. Denn wir müſſen die Idee ſelbſt als concret auffaſſen, und ſo ihre verſchiedenen Beſtimmungen erkennen und dann zuſammenfaſſen; um daher die Idee zu erhalten, müſſen wir eine Reihe von Beſtimmungen durchgehen, durch die uns die Idee erſt wird. Nehmen wir nun dieſe Beſtimmungen in Formen auf, die uns bekannt ſind, und ſagen, wir wollen uns denkend zur Natur verhalten: ſo giebt es zunächſt noch andere Weiſen, ſich zu ihr zu verhalten, die ich nicht um der Vollſtändigkeit willen anführen will, ſondern weil wir darin die Bauſteine oder Momente finden werden, die zur Erkenntniß der Idee nothwendig gehören und uns vereinzelt in andern Naturbetrachtungsweiſen eher zum Bewußtſeyn kommen. Dadurch werden wir den Punkt herbeiführen, an dem das Eigenthümliche unſeres Unternehmens ſich heraushebt. Wir verhalten uns zur Natur theils praktiſch, theils theoretiſch. Bei der theoretiſchen Betrachtung wird ſich uns ein Widerſpruch zeigen, der uns drittens zu unſerem Standpunkte leiten wird; dadurch, daß wir zur Auflöſung des Widerſpruchs das dem praktiſchen Verhältniß Eigenthümliche hinzunehmen müſſen, wird es ſich zur Totalität integriren und mit dem theoretiſchen vereinigen.

§. 245.

Praktiſch verhält ſich der Menſch zu der Natur, als zu einem Unmittelbaren und Aeußerlichen, ſelbſt als ein unmittelbar äußerliches und damit ſinnliches Individuum, das ſich aber auch ſo mit Recht als Zweck gegen die Naturgegenſtände benimmt. Die Betrachtung derſelbrn nach dieſem Verhältniſſe giebt den endlich-teleologiſchen Standpunkt (§. 205.). In dieſem findet ſich die richtige Vorausſetzung (§. 207—211.), daß die Natur den abſoluten Endzweck nicht in ihr ſelbſt enthält. Wenn aber dieſe Betrachtung von beſondern endlichen Zwecken ausgeht, macht ſie dieſe theils zu Vorausſetzungen, deren zufälliger Inhalt für ſich ſogar unbedeutend und ſchaal ſeyn kann: theils fordert das Zweckverhältniß für ſich eine tiefere Auffaſſungsweiſe, als nach äußerlichen und endlichen Verhältniſſen, — die Betrachtungsweiſe des Begriffs, der ſeiner Natur nach überhaupt und damit der Natur als ſolcher immanent iſt.

Zuſatz. Das praktiſche Verhalten zur Natur iſt durch die Begierde, welche ſelbſtſüchtig iſt, überhaupt beſtimmt; das Bedürfniß geht darauf, die Natur zu unſerem Nutzen zu verwenden, ſie abzureiben, aufzureiben, kurz ſie zu vernichten. Hier treten näher ſogleich zwei Beſtimmungen hervor. *a*) Das praktiſche Verhalten hat es nur mit einzelnen Producten der Natur, oder mit einzelnen Seiten dieſer Producte zu thun. Die Noth und der Witz des Menſchen hat unendlich mannigfaltige Weiſen der Verwendung und Bemeiſterung der Natur erfunden. Sophokles ſagt ſo:

> *οὐδὲν ἀνθρώπου δυνατώτερον πέλει.* —
> *ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται.*

Welche Kräfte die Natur auch gegen den Menſchen entwickelt und losläßt, Kälte, wilde Thiere, Waſſer, Feuer, er weiß Mittel gegen ſie; und zwar nimmt er dieſe Mittel aus ihr, gebraucht ſie gegen ſie ſelbſt: und die Liſt ſeiner Vernunft ge-

wahrt, daß er gegen die natürlichen Mächte andere natürliche Dinge vorschiebt, diese jenen zum Auftreiben giebt, und sich dahinter bewahrt und erhält. Aber der Natur selbst, des Allgemeinen derselben, kann er auf diese Weise nicht sich bemeistern, noch es zu seinen Zwecken abrichten. β) Das Andere im praktischen Verhalten ist, daß, da unser Zweck das Letzte ist, nicht die natürlichen Dinge selbst, wir sie zu Mitteln machen, deren Bestimmung nicht in ihnen selbst, sondern in uns liegt, wie wenn wir z. B. die Speisen zu Blut machen. γ) Was zu Stande kommt, ist unsere Befriedigung, unser Selbstgefühl, welches gestört wurde durch einen Mangel irgend einer Art. Die Negation meiner selbst, die im Hunger in mir ist, ist zugleich vorhanden als ein Anderes, als ich selbst bin, als ein zu Verzehrendes; mein Thun ist, diesen Gegensatz aufzuheben, indem ich dieß Andere mit mir identisch setze, oder durch Aufopferung des Dinges die Einheit meiner mit mir selbst wiederherstelle.

Die vormals so beliebte teleologische Betrachtung hat zwar die Beziehung auf den Geist zu Grunde gelegt, aber sich nur an die äußerliche Zweckmäßigkeit gehalten, und den Geist in dem Sinne des endlichen und in natürlichen Zwecken befangenen genommen; um der Schaalheit solcher endlichen Zwecke willen, für welche sie die natürlichen Dinge als nützlich zeigte, ist sie um ihren Kredit, die Weisheit Gottes aufzuzeigen, gekommen. Der Zweckbegriff ist aber der Natur nicht bloß äußerlich, wie wenn ich sage: „Die Wolle der Schafe ist nur dazu da, damit ich mich kleiden könne;“ da kommen denn oft läppische Dinge heraus, indem z. B. die Weisheit Gottes bewundert wird, daß er, wie es in den Xenien heißt, Korkbäume für Pouteillenstöpsel: oder daß er Kräuter gegen verdorbene Magen, und Zinnober zur Schminke wachsen lasse. Der Zweckbegriff, als den natürlichen Dingen innerlich, ist die einfache Bestimmtheit derselben, z. B. der Keim einer Pflanze, der der realen Möglichkeit nach

Alles enthält, was am Baum herauskommen soll, also als zweckmäßige Thätigkeit nur auf die Selbsterhaltung gerichtet ist. Diesen Begriff des Zwecks hat auch Aristoteles schon in der Natur erkannt, und diese Wirksamkeit nennt er die Natur eines Dinges; die wahre teleologische Betrachtung, und diese ist die höchste, besteht also darin, die Natur als frei in ihrer eigenthümlichen Lebendigkeit zu betrachten.

§. 246.

Was Physik genannt wird, hieß vormals Naturphilosophie, und ist gleichfalls theoretische, und zwar denkende Betrachtung der Natur, welche einerseits nicht von Bestimmungen, die der Natur äußerlich sind, wie die jener Zwecke, ausgeht, andererseits auf die Erkenntniß des Allgemeinen derselben, so daß es zugleich in sich bestimmt sey, gerichtet ist, — der Kräfte, Gesetze, Gattungen; welcher Inhalt ferner auch nicht bloßes Aggregat seyn, sondern in Ordnungen, Klassen gestellt sich als eine Organisation ausnehmen muß. Indem die Naturphilosophie begreifende Betrachtung ist, hat sie dasselbe Allgemeine, aber für sich, zum Gegenstand, und betrachtet es in seiner eigenen immanenten Nothwendigkeit nach der Selbstbestimmung des Begriffs.

Von dem Verhältniß der Philosophie zum Empirischen ist in der allgemeinen Einleitung die Rede gewesen. Nicht nur muß die Philosophie mit der Natur-Erfahrung übereinstimmend seyn, sondern die Entstehung und Bildung der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung. Ein Anderes aber ist der Gang des Entstehens und die Vorarbeiten einer Wissenschaft, ein Anderes die Wissenschaft selbst; in dieser können jene nicht mehr als Grundlage erscheinen, welche hier vielmehr die Nothwendigkeit des Begriffs seyn soll. Es ist schon erinnert worden, daß, außerdem daß der Gegenstand nach seiner Begriffsbestimmung in dem philosophischen Ganze anzugeben ist, noch

weiter die empiriſche Erſcheinung, welche derſelben entſpricht, nahmhaft zu machen, und von ihr aufzuzeigen iſt, daß ſie jener in der That entſpricht. Dieß iſt jedoch in Beziehung auf die Nothwendigkeit des Inhalts kein Berufen auf die Erfahrung. Noch weniger iſt eine Berufung zuläſſig auf das, was Anſchauung genannt worden und was nichts Anderes zu ſeyn pflegte, als ein Verfahren der Vorſtellung und Phantaſie (auch der Phantaſterei) nach Analogien, die zufälliger oder bedeutender ſeyn können, und den Gegenſtänden Beſtimmungen und Schemata nur äußerlich aufdrücken (§. 231. Anm.).

Zuſatz. Beim theoretiſchen Verhalten iſt α) das Erſte, daß wir von den natürlichen Dingen zurücktreten, ſie laſſen wie ſie ſind, und uns nach ihnen richten. Wir fangen hierbei von ſinnlichen Kenntniſſen der Natur an. Wenn die Phyſik indeſſen nur auf Wahrnehmungen beruhte, und die Wahrnehmungen nichts wären, als das Zeugniß der Sinne: ſo beſtände das phyſikaliſche Thun nur im Sehen, Hören, Riechen u. ſ. w., und die Thiere wären auf dieſe Weiſe auch Phyſiker. Es iſt aber ein Geiſt, ein Denkendes, welches ſieht, hört u. ſ. w. Sagten wir nun, im theoretiſchen entlaſſen wir die Dinge frei, ſo bezieht ſich dieß nur zum Theil auf die äußeren Sinne, da dieſe ſelbſt theils theoretiſch, theils praktiſch ſind (§. 358.); nur das Vorſtellen, die Intelligenz hat dieß freie Verhalten zu den Dingen. Zwar können wir ſie auch nach jenem nur Mittelſeyn betrachten; aber dann iſt das Erkennen auch nur Mittel, nicht Selbſtzweck. β) Die zweite Beziehung der Dinge auf uns iſt, daß ſie die Beſtimmung der Allgemeinheit für uns bekommen, oder daß wir ſie in etwas Allgemeines verwandeln. Jemehr des Denkens in der Vorſtellung wird, deſto mehr verſchwindet von der Natürlichkeit, Einzelnheit und Unmittelbarkeit der Dinge: durch den ſich eindrängenden Gedanken verarmt der Reichthum der unendlich vielgeſtalteten Natur, ihre Frühlinge

erſterben, ihre Farbenſpiele erblaſſen. Was in der Natur von Leben rauſcht, verſtummt in der Stille des Gedankens; ihre warme Fülle, die in tauſendfaltig anziehenden Wundern ſich geſtaltet, verdorrt in trockne Formen und zu geſtaltloſen Allgemeinheiten, die einem trüben nördlichen Nebel gleichen. γ) Dieſe beiden Beſtimmungen ſind nicht nur den beiden praktiſchen entgegengeſetzt, ſondern wir finden das theoretiſche Verhalten innerhalb ſeiner ſelbſt widerſprechend, indem es unmittelbar das Gegentheil von dem zu bewirken ſcheint, was es beabſichtet. Nämlich wir wollen die Natur erkennen, die wirklich iſt, nicht etwas, das nicht iſt; ſtatt ſie nun zu laſſen, und ſie zu nehmen, wie ſie in Wahrheit iſt, ſtatt ſie wahrzunehmen, machen wir etwas ganz Anderes daraus. Dadurch, daß wir die Dinge denken, machen wir ſie zu etwas Allgemeinem; die Dinge ſind aber einzelne, und der Löwe überhaupt exiſtirt nicht. Wir machen ſie zu einem Subjectiven, von uns Producirten, uns Angehörigen, und zwar uns als Menſchen Eigenthümlichen; denn die Naturdinge denken nicht, und ſind keine Vorſtellungen oder Gedanken. Nach der zweiten Beſtimmung, die ſich uns vorher zuerſt darbot, findet eben dieſe Verkehrung ſtatt; ja, es könnte ſcheinen, daß, was wir beginnen, uns ſogleich unmöglich gemacht wird. Das theoretiſche Verhalten beginnt mit der Hemmung der Begierde, iſt uneigennützig, läßt die Dinge gewähren und beſtehen; mit dieſer Stellung haben wir ſogleich zwei, Object und Subject, und die Trennung Beider feſtgeſetzt, ein Dieſſeits und ein Jenſeits. Unſere Abſicht iſt aber vielmehr, die Natur zu faſſen, zu begreifen, zum Unſrigen zu machen, daß ſie uns nicht ein Fremdes, Jenſeitiges ſey. Hier alſo tritt die Schwierigkeit ein: Wie kommen wir Subjecte zu den Objecten hinüber? Laſſen wir uns beigehen, dieſe Kluft zu überſpringen, und wir laſſen dazu uns allerdings verleiten ſo denken wir dieſe Natur; wir machen ſie, die ein Anderes iſt, als wir, zu einem Andern, als ſie iſt. Beide

theoretischen Verhältnisse sind auch unmittelbar einander entgegengesetzt: wir machen die Dinge zu Allgemeinen oder uns zu eigen, und doch sollen sie als natürliche Dinge frei für sich seyn. Dieß also ist der Punkt, um den es sich handelt, in Betreff der Natur des Erkennens, — dieß das Interesse der Philosophie.

Die Naturphilosophie ist aber in so ungünstigen Verhältnissen, daß sie ihr Daseyn beweisen muß; um sie zu rechtfertigen, müssen wir sie auf Bekanntes zurückführen. Von der Auflösung des Widerspruchs des Subjectiven und Objectiven ist eine eigenthümliche Gestalt zu erwähnen, die auch bekannt ist theils aus der Wissenschaft, theils aus der Religion, in dieser aber ein Vergangenes ist, und am kürzesten die ganze Schwierigkeit beseitigt. Die Vereinigung beider Bestimmungen nämlich ist das, was man den ursprünglichen Stand der Unschuld nennt, wo der Geist mit der Natur identisch ist und das geistige Auge unmittelbar im Centrum der Natur steht, während der Standpunkt der Trennung des Bewußtseyns der Sündenfall aus der ewigen göttlichen Einheit ist. Diese Einheit wird vorgestellt als eine ursprüngliche Anschauung, eine Vernunft, die zugleich in Einem Phantasie ist, d. h. sinnliche Gestalten bildend und eben damit die sinnlichen Gestalten vernünftigend. Diese anschauende Vernunft ist die göttliche Vernunft; denn Gott, haben wir das Recht zu sagen, ist das, wo Geist und Natur in Einheit ist, die Intelligenz zugleich auch Seyn und Gestalt hat. Die Excentricitäten der Naturphilosophie haben zum Theil ihren Grund in einer solchen Vorstellung, daß, wenn auch die jetzigen Individuen sich nicht mehr in diesem Zustande des Paradieses befinden, es doch noch Sonntagskinder gebe, denen Gott die wahrhafte Erkenntniß und Wissenschaft im Schlafe mittheile: oder daß der Mensch, auch ohne Sonntagskind zu seyn, wenigstens durch den Glauben daran sich in solche Momente versetzen könne, wo das Innere

der Natur von selbst ihm unmittelbar offenbar sey, wenn er nur sich einfallen lasse, Einfälle zu haben, d. i. seine Phantasie walten lasse, um prophetisch das Wahre auszusprechen. Dieses Erfülltseyn, von dem man weiter keine Quelle angeben kann, ist überhaupt als die Vollendung des wissenschaftlichen Vermögens angesehen worden; und man fügt etwa hinzu, daß solcher Zustand vollkommener Wissenschaft der jetzigen Geschichte der Welt vorhergegangen sey, und daß uns, nach dem Abfall aus dieser Einheit, in Mythen, in der Tradition, oder in andern Spuren, noch einige Trümmer und ferne Dämmerungen jenes geistigen Lichtzustandes übrig geblieben seyen, an die sich die weitere Bildung des Menschengeschlechts in der Religion angeknüpft habe, und von denen aus alle wissenschaftliche Erkenntniß ausgegangen sey. Wenn es dem Bewußtseyn nicht saurer gemacht würde, die Wahrheit zu erkennen, sondern man sich nur auf den Dreifuß zu setzen und Orakel zu sprechen brauchte, so wäre freilich die Arbeit des Denkens gespart.

Um kurz anzugeben, worin der Mangel solcher Vorstellung liegt, so muß zunächst freilich dieß zugegeben werden, daß etwas Hohes darin ist, das ihr auf den ersten Blick große Empfehlung giebt. Diese Einheit der Intelligenz und der Anschauung, des Insichseyns des Geistes und seines Verhaltens zur Aeußerlichkeit, muß aber nicht Anfang, sondern Ziel, nicht eine unmittelbare, sondern eine hervorgebrachte Einheit seyn. Eine natürliche Einheit des Denkens und Anschauens ist die des Kindes, des Thiers, die man höchstens Gefühl, aber nicht Geistigkeit nennen kann. Der Mensch aber muß vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen gegessen haben, durch die Arbeit und Thätigkeit des Gedankens hindurchgegangen seyn, um nur als Ueberwinder dieser Trennung seiner von der Natur zu seyn, was er ist. Jene unmittelbare Einheit ist so nur abstracte, ansichseyende Wahrheit, nicht die wirkliche Wahrheit; nicht nur der Inhalt muß das Wahre seyn, sondern auch die

Form. Die Auflösung des Zwiespalts muß die Gestalt haben, daß ihre Form die wissende Idee sey; und die Momente der Auflösung müssen im Bewußtseyn selber nachgesucht werden. Es kommt nicht darauf an, der Abstraction und Leerheit zuzugehen, sich ins Nichts des Wissens zu flüchten; sondern das Bewußtseyn muß sich erhalten, indem wir die Annahmen, durch welche der Widerspruch entstand, durch das gewöhnliche Bewußtseyn selbst widerlegen wollen.

Die Schwierigkeit, d. i. die einseitige Annahme des theoretischen Bewußtseyns, daß die natürlichen Dinge uns gegenüber beharrend und undurchdringlich seyen, wird direct widerlegt durch das praktische Verhalten, in welchem dieser absolut idealistische Glauben liegt, daß die einzelnen Dinge nichts an sich sind. Der Mangel der Begierde ist von der Seite, daß sie sich zu den Dingen verhält, nicht der, daß sie gegen die Dinge realistisch ist, sondern allzu idealistisch. Der philosophische wahrhafte Idealismus besteht in nichts Anderem, als eben in der Bestimmung, daß die Wahrheit der Dinge ist, daß sie als solche unmittelbar einzelne, d. i. sinnliche, — nur Schein, Erscheinung sind. Ueber eine in unsern Zeiten grassirende Metaphysik, nach welcher wir die Dinge darum nicht erkennen, weil sie absolut fest gegen uns sind, könnte man sich ausdrücken, daß die Thiere nicht einmal so dumm sind, als diese Metaphysiker; denn sie gehen auf die Dinge zu, greifen, erfassen, verzehren sie. Dieselbe Bestimmung liegt in der aufgezeigten zweiten Seite des theoretischen Verhaltens, nämlich daß wir die natürlichen Dinge denken. Die Intelligenz familiarisirt sich mit den Dingen freilich nicht in ihrer sinnlichen Existenz: aber dadurch, daß sie dieselben denkt, setzt sie deren Inhalt in sich; und indem sie der praktischen Idealität, die für sich nur Negativität ist, so zu sagen, die Form hinzufügt, die Allgemeinheit, giebt sie dem Negativen der Einzelnheit eine affirmative Bestimmung. Dieses Allgemeine der Dinge ist nicht ein Subjectives,

das uns zukäme, sondern vielmehr als ein dem transitorischen Phänomen entgegengesetztes Noumen das Wahre, Objective, Wirkliche der Dinge selbst, wie die Platonischen Ideen, die nicht irgendwo in der Ferne, sondern als die substantiellen Gattungen in den einzelnen Dingen existiren. Erst wenn man dem Proteus Gewalt anthut, d. h. sich an die sinnliche Erscheinung nicht kehrt: wird er gezwungen, die Wahrheit zu sagen. Die Inschrift des Schleiers der Isis: „Ich bin, was war, ist und seyn wird; und meinen Schleier hat kein Sterblicher gelüftet," schmilzt vor dem Gedanken. „Die Natur," sagt daher Hamann mit Recht, „ist ein hebräisch Wort, das mit bloßen Mitlautern geschrieben wird, zu dem der Verstand die Punkte setzen muß."

Hat nun auch die empirische Naturbetrachtung diese Kategorie der Allgemeinheit mit der Naturphilosophie gemein, so schwankt sie doch zuweilen dazwischen, ob dieß Allgemeine subjectiv oder objectiv sey; man kann oft sagen hören, diese Klassen und Ordnungen mache man nur zum Behufe des Erkennens. Dieß Schwanken kommt noch weiter darin vor, daß man Merkmale aufsucht, nicht in der Meinung, daß sie die wesentlichen objectiven Bestimmungen der Dinge setzen, sondern nur zu unserer Bequemlichkeit dienen, um uns die Dinge daran zu merken. Wenns weiter nichts wäre, so könnte man z. B. als Merkmal des Menschen das Ohrläppchen angeben, welches sonst kein Thier hat; da fühlt man aber sogleich, daß eine solche Bestimmung nicht hinreicht, das Wesentliche am Menschen zu erkennen. Ist jedoch das Allgemeine als Gesetz, Kraft, Materie bestimmt: so will man dieß doch nicht für eine äußere Form und subjective Zuthat gelten lassen, sondern den Gesetzen schreibt man objective Wirklichkeit zu, die Kräfte sind immanent, die Materie die wahrhafte Natur der Sache selbst. Aehnliches auch giebt man etwa zu bei den Gattungen, z. B. daß diese nicht so eine Zusammenstellung von Aehnlichem, eine von

uns gemachte Abstraction seyen, daß sie nicht nur Gemeinschaftliches haben, sondern das eigene innere Wesen der Gegenstände selbst seyen: die Ordnungen auch nicht bloß zur Uebersicht für uns seyen, sondern eine Stufenleiter der Natur selbst bilden. Die Merkmale sollten ebenfalls das Allgemeine, das Substantielle der Gattung seyn. Die Physik selbst sieht diese Allgemeinheiten als ihren Triumph an; man kann sogar sagen, daß sie leider nur zu sehr in diese Verallgemeinerung gehe. Man nennt die jetzige Philosophie Identitätsphilosophie; diesen Namen kann man mit viel größerem Rechte dieser Physik zuschreiben, welche nur Bestimmtheiten wegläßt, indem sie z. B. in der heutigen Elektro-Chemie Magnetismus, Elektricität und Chemismus durchaus als Eins ansieht. Es ist der Mangel der Physik, daß sie zu sehr im Identischen ist; denn die Identität ist die Grundkategorie des Verstandes.

Die Naturphilosophie nimmt den Stoff, den die Physik ihr aus der Erfahrung bereitet, an dem Punkte auf, bis wohin ihn die Physik gebracht hat, und bildet ihn wieder um, ohne die Erfahrung als die letzte Bewährung zu Grunde zu legen; die Physik muß so der Philosophie in die Hände arbeiten, damit diese das ihr überlieferte verständige Allgemeine in den Begriff übersetze, indem sie zeigt, wie es als ein in sich selbst nothwendiges Ganze aus dem Begriff hervorgeht. Die philosophische Weise der Darstellung ist nicht eine Willkür, auch einmal zur Veränderung auf dem Kopf zu gehen, nachdem man eine lange Weile auf den Beinen gegangen ist, oder sein Alltagsgesicht auch einmal bemalt zu sehen; sondern weil die Weise der Physik den Begriff nicht befriedigt, darum wird weiter fortgeschritten.

Das, wodurch sich die Naturphilosophie von der Physik unterscheidet, ist näher die Weise der Metaphysik, deren sich Beide bedienen; denn Metaphysik heißt nichts Anderes, als der Umfang der allgemeinen Denkbestimmungen, gleichsam das

diamantene Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erst verständlich machen. Jedes gebildete Bewußtseyn hat seine Metaphysik, das instinctartige Denken, die absolute Macht in uns, über die wir nur Meister werden, wenn wir sie selbst zum Gegenstande unserer Erkenntniß machen. Die Philosophie überhaupt hat als Philosophie andere Kategorien, als das gewöhnliche Bewußtseyn; alle Bildung reducirt sich auf den Unterschied der Kategorien. Alle Revolutionen, in den Wissenschaften nicht weniger, als in der Weltgeschichte, kommen nur daher, daß der Geist jetzt zum Verstehen und Vernehmen seiner, um sich zu besitzen, seine Kategorien geändert hat, sich wahrhafter, tiefer, sich inniger und einiger mit sich erfassend. Das Ungenügende nun der physikalischen Denkbestimmungen läßt sich auf zwei Punkte zurückführen, die aufs engste zusammenhangen. α) Das Allgemeine der Physik ist abstract, oder nur formell; es hat seine Bestimmung nicht an ihm selbst, und geht nicht zur Besonderheit über. β) Der bestimmte Inhalt ist eben deswegen außer dem Allgemeinen, damit zersplittert, zerstückelt, vereinzelt, abgesondert, ohne den nothwendigen Zusammenhang in ihm selbst, eben darum nur als endlicher. Haben wir z. B. eine Blume, so bemerkt der Verstand ihre einzelnen Qualitäten; die Chemie zerreißt und analysirt sie. Wir unterscheiden so Farbe, Gestalt der Blätter, Citronensäure, ätherisches Oel, Kohlenstoff, Wasserstoff u. s. w.; nun sagen wir, die Blume besteht aus allen diesen Theilen.

Ἐγκεφαλον naturae nennt's die Chemie,
Spottet ihrer selber und weiß wie,
Hat freilich die Theile in ihrer Hand,
Fehlt leider nur das geistige Band,

wie Göthe sagt. Der Geist kann nicht bei dieser Weise der Verstandesreflexion stehen bleiben; und man hat zwei Wege, darüber hinauszugehen. α) Der unbefangene Geist, wenn er lebendig die Natur anschaut, wie wir dieß häufig bei Göthe auf eine sinnige

Weiſe geltend gemacht finden, ſo fühlt er das Leben und den allgemeinen Zuſammenhang in derſelben: er ahnt das Univerſum als ein organiſches Ganzes und eine vernünftige Totalität, ebenſo als er im einzelnen Lebendigen eine innige Einheit in ihm ſelbſt empfindet; bringen wir aber auch alle jene Ingredienzien der Blume zuſammen, ſo kommt doch keine Blume heraus. So hat man in der Naturphiloſophie die Anſchauung zurückgerufen, und ſie über die Reflexion geſetzt; aber das iſt ein Abweg, denn aus der Anſchauung kann man nicht philoſophiren. β) Die Anſchauung muß auch gedacht werden, jenes Zerſtückelte zur einfachen Allgemeinheit denkend zurückgebracht werden; dieſe gedachte Einheit iſt der Begriff, welcher die beſtimmten Unterſchiede, aber als eine ſich in ſich ſelbſt bewegende Einheit hat. Der philoſophiſchen Allgemeinheit ſind die Beſtimmungen nicht gleichgültig; ſie iſt die ſich ſelbſt erfüllende Allgemeinheit, die in ihrer diamantenen Identität zugleich den Unterſchied in ſich enthält.

Das wahrhaft Unendliche iſt die Einheit ſeiner ſelbſt und des Endlichen; und das iſt nun die Kategorie der Philoſophie, und daher auch der Naturphiloſophie. Wenn die Gattungen und Kräfte das Innere der Natur ſind, und gegen dieß Allgemeine das Aeußere und Einzelne das Verſchwindende iſt: ſo fordert man noch als dritte Stufe das Innere des Innern, welches nach dem Vorhergehenden die Einheit des Allgemeinen und Beſondern wäre.

„Ins Innere der Natur,“
O! Du Philiſter!
„Dringt kein erſchaffener Geiſt.“
Mich und Geſchwiſter
Mögt Ihr an ſolches Wort
Nur nicht erinnern.
Wir denken: Ort für Ort
Sind wir im Innern.
„Glückſelig, wem ſie nur
Die äußre Schale weiſt!“
Das hör' ich ſechzig Jahre wiederholen.

Und fluche drauf, aber verſtohlen;
Sage mir tauſend und tauſend Mal:
Alles giebt ſie reichlich und gern,
Natur hat weder Kern
Noch Schaale,
Alles iſt ſie mit einem Male.
Dich prüfe Du nur allermeiſt,
Ob Du Kern oder Schaale ſeyſt.

Mit dem Erfaſſen dieſes Innern iſt die Einſeitigkeit des theoretiſchen und praktiſchen Verhaltens aufgehoben, und zugleich beiden Beſtimmungen Genüge geleiſtet. Jenes enthält eine Allgemeinheit ohne Beſtimmtheit, dieſes eine Einzelnheit ohne Allgemeines; das begreifende Erkennen iſt die Mitte, in welcher die Allgemeinheit nicht ein Diesſeits in mir gegen die Einzelnheit der Gegenſtände bleibt; ſondern indem es ſich negativ gegen die Dinge verhält und ſich dieſelben aſſimilirt, findet es die Einzelnheit ebenſo darin, läßt die Dinge gewähren und ſich frei in ſich beſtimmen. Das begreifende Erkennen iſt ſo die Einheit des theoretiſchen und praktiſchen Verhaltens: die Negation der Einzelnheit iſt, als Negation des Negativen, die affirmative Allgemeinheit, die den Beſtimmungen Beſtehen giebt; denn die wahrhafte Einzelnheit iſt zugleich Allgemeinheit in ſich ſelbſt.

Was die Einwendungen betrifft, die gegen dieſen Standpunkt gemacht werden können, ſo iſt die nächſte, daß gefragt werden kann: Wie kommt das Allgemeine dazu, ſich ſelbſt zu beſtimmen? Wie kommt das Unendliche heraus zur Endlichkeit? In concreter Geſtalt iſt die Frage die: Wie iſt Gott dazu gekommen, die Welt zu ſchaffen? Man ſtellt ſich zwar vor, Gott wäre ein Subject, eine Wirklichkeit für ſich, fern von der Welt; aber ſolche abſtracte Unendlichkeit, ſolche Allgemeinheit, die außerhalb des Beſondern wäre, wäre ſelbſt nur die Eine Seite, ſomit ſelbſt ein Beſonderes, Endliches. Es iſt die Bewußtloſigkeit des Verſtandes, gerade die Beſtimmung aufzuheben, die er ſetzt, und alſo das Gegentheil von dem zu thun, was er will; das Beſondere ſollte vom Allgemeinen ge-

trennt ſeyn, gerade iſt aber das Beſondere dadurch im Allgemeinen geſetzt, und ſomit nur die Einheit des Allgemeinen und Beſondern vorhanden. Gott hat zweierlei Offenbarungen, als Natur und als Geiſt; beide Geſtaltungen Gottes ſind Tempel deſſelben, die er erfüllt, und in denen er gegenwärtig iſt. Gott als ein Abſtractum iſt nicht der wahrhafte Gott, ſondern nur als der lebendige Proceß, ſein Anderes, die Welt zu ſetzen, welches, in göttlicher Form gefaßt, ſein Sohn iſt; und erſt in der Einheit mit ſeinem Andern, im Geiſt, iſt Gott Subject. Dieß iſt nun die Beſtimmung und der Zweck der Naturphiloſophie, daß der Geiſt ſein eigenes Weſen, d. i. den Begriff in der Natur, ſein Gegenbild in ihr finde. So iſt das Naturſtudium die Befreiung ſeiner in ihr; denn er wird darin, inſofern er nicht auf ein Anderes ſich bezieht, ſondern auf ſich ſelbſt. Es iſt dieß ebenſo die Befreiung der Natur; ſie iſt an ſich die Vernunft, aber erſt durch den Geiſt tritt dieſe als ſolche an ihr heraus in die Exiſtenz. Der Geiſt hat die Gewißheit, die Adam hatte, als er Eva erblickte: „Dieß iſt Fleiſch von meinem Fleiſch; dieß iſt Gebein von meinem Gebein.“ So iſt die Natur die Braut, mit der der Geiſt ſich vermählt. Aber iſt dieſe Gewißheit auch Wahrheit? Indem das Innere der Natur nichts Anderes, als das Allgemeine iſt: ſo ſind wir, wenn wir Gedanken haben, in dieſem Innern der Natur bei uns ſelbſt. Wenn die Wahrheit, im ſubjectiven Sinn, die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande iſt: ſo heißt das Wahre im objectiven Sinne die Uebereinſtimmung des Objects, der Sache mit ſich ſelbſt, daß ihre Realität ihrem Begriffe angemeſſen iſt. Ich in meinem Weſen iſt der Begriff, das mit ſich ſelbſt Gleiche, durch Alles Hindurchgehende, welches, indem es die Herrſchaft über die beſonderen Unterſchiede behält, das in ſich zurückkehrende Allgemeine iſt. Dieſer Begriff iſt ſogleich die wahrhafte Idee, die göttliche Idee des Univerſums, die allein das Wirkliche. So iſt Gott allein die Wahrheit,

das unſterbliche Lebendige, nach Plato, deſſen Leib und Seele in Eins genaturt ſind. Die erſte Frage iſt hier: Warum hat Gott ſich ſelbſt beſtimmt, die Natur zu erſchaffen?

B.

Begriff der Natur.

§. 247.

Die Natur hat ſich als die Idee in der Form des Andersſeyns ergeben. Da die Idee ſo als das Negative ihrer ſelbſt oder ſich äußerlich iſt, ſo iſt die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen dieſe Idee (und gegen die ſubjective Exiſtenz derſelben, den Geiſt), ſondern die Aeußerlichkeit macht die Beſtimmung aus, in welcher ſie als Natur iſt.

Zuſatz. Iſt Gott das Allgenügende, Unbedürftige, wie kommt er dazu, ſich zu einem ſchlechthin Ungleichen zu entſchließen? Die göttliche Idee iſt eben dieß, ſich zu entſchließen, dieſes Andere aus ſich herauszuſetzen und wieder in ſich zurückzunehmen, um Subjectivität und Geiſt zu ſeyn. Die Naturphiloſophie gehört ſelbſt zu dieſem Wege der Rückkehr; denn ſie iſt es, welche die Trennung der Natur und des Geiſtes aufhebt, und dem Geiſte die Erkenntniß ſeines Weſens in der Natur gewährt. Dieß nun iſt die Stellung der Natur im Ganzen; ihre Beſtimmtheit iſt dieß, daß die Idee ſich ſelbſt beſtimmt, d. h. den Unterſchied in ſich ſetzt, ein Anderes, aber ſo daß ſie in ihrer Untheilbarkeit unendliche Güte iſt und dem Andersſeyn ihre ganze Fülle ertheilt und mitgiebt. Gott bleibt ſich alſo in ſeinem Beſtimmen gleich; jedes dieſer Momente iſt ſelbſt die ganze Idee, und muß als die göttliche Totalität geſetzt werden. Das Unterſchiedene kann unter dreierlei Formen gefaßt werden: das Allgemeine, das Beſondere und das Einzelne. Einmal bleibt das Unterſchiedene aufbehalten in der ewigen Einheit der Idee; das iſt der λόγος, der ewige Sohn Gottes,

wie es Philo faßte. Zu dieſem Extrem iſt das andere die Einzelnheit, die Form des endlichen Geiſtes. Als Rückkehr in ſich ſelbſt iſt zwar die Einzelnheit Geiſt, aber, als Andersſeyn mit Ausſchließung aller Andern, endlicher oder menſchlicher Geiſt; denn andere endliche Geiſter, als Menſchen, gehen uns nichts an. Indem der einzelne Menſch zugleich in Einheit mit dem göttlichen Weſen gefaßt wird, ſo iſt er der Gegenſtand der chriſtlichen Religion; und das iſt die ungeheuerſte Zumuthung, die an denſelben gemacht werden kann. Die dritte Form, die uns hier angeht, die Idee in der Beſonderheit, iſt die Natur, die zwiſchen beiden Extremen liegt. Dieſe Form iſt die erträglichſte für den Verſtand: der Geiſt iſt als der für ſich exiſtirende Widerſpruch geſetzt, denn die unendlich freie Idee und ſie in der Form der Einzelnheit ſind in objectivem Widerſpruche; in der Natur iſt der Widerſpruch nur an ſich oder für uns, indem das Andersſeyn als ruhige Form an der Idee erſcheint. In Chriſtus iſt der Widerſpruch geſetzt und aufgehoben, als Leben, Leiden und Auferſtehen; die Natur iſt der Sohn Gottes, aber nicht als der Sohn, ſondern als das Verharren im Andersſeyn, — die göttliche Idee als außerhalb der Liebe für einen Augenblick feſtgehalten. Die Natur iſt der ſich entfremdete Geiſt, der darin nur ausgelaſſen iſt, ein bachantiſcher Gott, der ſich ſelbſt nicht zügelt und faßt; in der Natur verbirgt ſich die Einheit des Begriffs.

Die denkende Naturbetrachtung muß betrachten, wie die Natur an ihr ſelbſt dieſer Proceß iſt, zum Geiſte zu werden, ihr Andersſeyn aufzuheben, — und wie in jeder Stufe der Natur ſelbſt die Idee vorhanden iſt; von der Idee entfremdet, iſt die Natur nur der Leichnam des Verſtandes. Die Natur iſt aber nur an ſich die Idee, daher ſie Schelling eine verſteinerte, Andere ſogar die gefrorne Intelligenz nannten; der Gott bleibt aber nicht verſteinert und verſtorben, ſondern die Steine ſchreien und heben ſich zum Geiſte auf. Gott iſt Subjectivität, Thä-

tigkeit, unendliche Actuosität, worin das Andere nur momentan iſt, und an ſich in der Einheit der Idee bleibt, weil es ſelbſt dieſe Totalität der Idee iſt. Iſt die Natur die Idee in der Form des Andersſeyns, ſo iſt, nach dem Begriffe der Idee, die Idee darin nicht, wie ſie an und für ſich iſt, obgleich nichtsdeſtoweniger die Natur eine der Weiſen der Idee iſt, ſich zu manifeſtiren, und darin vorkommen muß. Daß dieſe Weiſe der Idee aber die Natur ſey, das iſt das Zweite, was zu erörtern und zu erweiſen iſt; zu dem Ende müſſen wir eine Vergleichung anſtellen, ob jene Definition der Vorſtellung entſpricht, was in der Folge vorkommen wird. Uebrigens hat ſich die Philoſophie nicht um die Vorſtellung zu bekümmern, noch braucht ſie in jeder Rückſicht zu leiſten, was die Vorſtellung fordert; denn die Vorſtellungen ſind beliebig, aber im Allgemeinen müſſen Beide doch übereinſtimmen.

Es iſt bei dieſer Grundbeſtimmung der Natur die Beziehung derſelben auf die metaphyſiſche Seite bemerklich zu machen, welche in Geſtalt der Frage nach der Ewigkeit der Welt abgehandelt worden iſt. Es könnte ſcheinen, daß wir hier die Metaphyſik auf der Seite liegen laſſen könnten; es iſt jedoch hier die Stelle, ſie vorzunehmen, und es hat nichts Bedenkliches: denn ſie führt nicht in Weitläufigkeiten und iſt gleich abgethan. Indem nämlich die Metaphyſik der Natur, als die weſentliche Gedankenbeſtimmtheit ihres Unterſchiedes, dieſe iſt, daß die Natur die Idee in ihrem Andersſeyn iſt: ſo liegt darin, daß ſie weſentlich ein Ideelles iſt, oder das, was nur als relativ, nur in Verhältniß zu einem Erſten ſeine Beſtimmtheit hat. Die Frage nach der Ewigkeit der Welt (dieſe verwechſelt man mit der Natur, da ſie doch eine Collection des Geiſtigen und Natürlichen iſt) hat erſtens den Sinn der Zeitvorſtellung, einer Ewigkeit, wie man es heißt, einer unendlich langen Zeit, ſo daß ſie keinen Anfang in der Zeit gehabt: zweitens liegt darin, daß die Natur als ein Unerſchaffenes,

Ewiges, für ſich ſelbſtſtändig Gott gegenüber vorgeſtellt wird. Was das Zweite betrifft, ſo iſt dieß durch die Beſtimmtheit der Natur, die Idee in ihrem Andersſeyn zu ſeyn, entfernt und gänzlich beſeitigt. Was das Erſte betrifft, ſo iſt, nach Entfernung des Sinnes der Abſolutheit der Welt, nur die Ewigkeit in Beziehung auf die Zeitvorſtellung vorhanden.

Hierüber iſt zu ſagen: α) die Ewigkeit iſt nicht vor oder nach der Zeit, nicht vor der Erſchaffung der Welt, noch wenn ſie untergeht; ſondern die Ewigkeit iſt abſolute Gegenwart, das Jetzt ohne Vor und Nach. Die Welt iſt erſchaffen, wird erſchaffen jetzt, und iſt ewig erſchaffen worden; dieß kommt in der Form der Erhaltung der Welt vor. Erſchaffen iſt die Thätigkeit der abſoluten Idee; die Idee der Natur iſt, wie die Idee als ſolche, ewig. β) Bei der Frage, ob nun die Welt, die Natur, in ihrer Endlichkeit, einen Anfang in der Zeit habe oder nicht, hat man die Welt oder die Natur überhaupt vor der Vorſtellung, d. i. das Allgemeine; und das wahrhaft Allgemeine iſt die Idee, von der ſchon geſagt worden, daß ſie ewig. Das Endliche aber iſt zeitlich, hat ein Vor und Nach; und wenn man das Endliche vor ſich hat, ſo iſt man in der Zeit. Es hat einen Anfang, aber keinen abſoluten; ſeine Zeit fängt mit ihm an, und die Zeit iſt nur des Endlichen. Die Philoſophie iſt zeitloſes Begreifen, auch der Zeit und aller Dinge überhaupt, nach ihrer ewigen Beſtimmung. Hat man ſo den abſoluten Anfang der Zeit entfernt, ſo tritt die entgegengeſetzte Vorſtellung einer unendlichen Zeit ein; unendliche Zeit aber, wenn ſie noch als Zeit, nicht als aufgehobene Zeit vorgeſtellt wird, iſt noch von der Ewigkeit zu unterſcheiden. Sie iſt nicht dieſe Zeit, ſondern eine andere Zeit, und wieder eine andere, und immer eine andere (§. 258.), wenn der Gedanke das Endliche nicht in das Ewige auflöſen kann. So iſt die Materie ins Unendliche theilbar; d. i. dieß iſt ihre Natur, daß, was als Ganzes geſetzt wird, als Eins ſchlechthin ſich ſelbſt äußerlich,

ein Vieles in ſich ſey. Aber ſie iſt nicht in der That ein Getheiltes, ſo daß ſie aus Atomen beſtände; ſondern dieß iſt eine Möglichkeit, die nur Möglichkeit iſt: d. h. dieſes Theilen ins Unendliche iſt nicht etwas Poſitives, Wirkliches, ſondern nur ein ſubjectives Vorſtellen. Ebenſo iſt die unendliche Zeit nur eine Vorſtellung, ein Hinausgehen, das im Negativen bleibt; ein nothwendiges Vorſtellen, ſo lange man in der Betrachtung des Endlichen als Endlichen bleibt. Gehe ich aber zum Allgemeinen über, zum Nichtendlichen: ſo habe ich den Standpunkt verlaſſen, auf welchem Einzelnheit und deren Abwechſelung ſtatt findet. In der Vorſtellung iſt die Welt nur eine Sammlung von Endlichkeiten; wird ſie aber als Allgemeines, als Totalität gefaßt, ſo fällt die Frage vom Anfang ſogleich weg. Wo der Anfang zu machen, iſt alſo unbeſtimmt; es iſt ein Anfang zu machen, aber er iſt nur ein relativer. Man geht darüber hinaus, aber nicht ins Unendliche, ſondern nur zu einem weitern Anfang, der freilich auch nur ein bedingter iſt; kurz es iſt nur die Natur des Relativen ausgedrückt, weil wir im Endlichen ſind.

Dieß iſt dieſe Metaphyſik, die zwiſchen abſtracten Beſtimmungen herüber und hinüber geht, die ſie für abſolut nimmt. Eine runde, poſitive Antwort läßt ſich auf die Frage nicht geben, ob die Welt ohne Anfang in der Zeit ſey, oder einen Anfang habe. Eine runde Antwort ſoll heißen, daß entweder das Eine, oder das Andere ſey. Die runde Antwort iſt vielmehr, daß die Frage, dieß Entweder-Oder, nichts taugt. Seyd ihr im Endlichen, ſo habt ihr ebenſo Anfang als Nichtanfang; dieſe entgegengeſetzten Beſtimmungen kommen dem Endlichen zu in ihrem Widerſtreite, ohne Auflöſung und Verſöhnung: und ſo geht es unter, weil es der Widerſpruch iſt. Das Endliche hat ein Anderes vor ſich; im Verfolg des endlichen Zuſammenhangs muß man dieß Vor aufſuchen, z. B. in der Geſchichte der Erde oder Menſchen. Da kommt man an kein Ende,

ebenſo als man mit jedem Endlichen zu einem Ende kommt; über die Vielheit des Endlichen hat die Zeit ihre Macht. Das Endliche hat einen Anfang, dieſer Anfang iſt aber nicht das Erſte; das Endliche iſt ſelbſtſtändig, aber dieſe Unmittelbarkeit iſt ebenſo beſchränkt. Verläßt die Vorſtellung dieß beſtimmte Endliche, welches ein Vor oder Nach hat, und geht zur leeren Vorſtellung der Zeit über oder zur Welt überhaupt: ſo treibt ſie ſich in leeren Vorſtellungen, d. i. bloß abſtracten Gedanken herum.

§. 248.

In dieſer Aeußerlichkeit haben die Begriffsbeſtimmungen den Schein eines gleichgültigen Beſtehens und der Vereinzelung gegeneinander; der Begriff iſt deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Daſeyn keine Freiheit, ſondern Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Die Natur iſt darum nach ihrer beſtimmten Exiſtenz, wodurch ſie eben Natur iſt, nicht zu vergöttern, noch ſind Sonne, Mond, Thiere, Pflanzen u. ſ. f. vorzugsweiſe vor menſchlichen Thaten und Begebenheiten als Werke Gottes zu betrachten und anzuführen. Die Natur iſt an ſich, in der Idee göttlich: aber wie ſie iſt, entſpricht ihr Seyn ihrem Begriffe nicht; ſie iſt vielmehr der unaufgelöſte Widerſpruch. Ihre Eigenthümlichkeit iſt das Geſetztſeyn, das Negative, wie die Alten die Materie überhaupt als das non-ens gefaßt haben. So iſt die Natur auch als der Abfall der Idee von ſich ſelbſt ausgeſprochen worden, indem die Idee als dieſe Geſtalt der Aeußerlichkeit in der Unangemeſſenheit ihrer ſelbſt mit ſich iſt. Nur dem Bewußtſeyn, das ſelbſt zuerſt äußerlich und damit unmittelbar iſt, d. i. dem ſinnlichen Bewußtſeyn, erſcheint die Natur als das Erſte, Unmittelbare, Seyende. Weil ſie jedoch, obzwar in ſolchem Elemente der Aeußerlichkeit, Darſtellung der Idee iſt, ſo mag und ſoll man in ihr wohl die Weisheit Gottes

bewundern. Wenn aber Vanini ſagte, daß ein Strohhalm hinreiche, um das Seyn Gottes zu erkennen: ſo iſt jede Vorſtellung des Geiſtes, die ſchlechteſte ſeiner Einbildungen, das Spiel ſeiner zufälligſten Launen, jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnißgrund für Gottes Seyn, als irgend ein einzelner Naturgegenſtand. In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur ſeine ungebundene zügelloſe Zufälligkeit, ſondern jede Geſtalt für ſich entbehrt des Begriffs ihrer ſelbſt. Das Höchſte, zu dem es die Natur in ihrem Daſeyn treibt, iſt das Leben; aber als nur natürliche Idee iſt dieſes der Unvernunft der Aeußerlichkeit hingegeben, und die individuelle Lebendigkeit iſt in jedem Momente ihrer Exiſtenz mit einer ihr andern Einzelnheit befangen, da hingegen in jeder geiſtigen Aeußerung das Moment freier allgemeiner Beziehung auf ſich ſelbſt enthalten iſt.

Ein gleicher Mißverſtand iſt es, wenn Geiſtiges überhaupt geringer geachtet wird als Naturdinge, wenn menſchliche Kunſtwerke natürlichen Dingen deswegen nachgeſetzt werden, weil zu jenen das Material von Außen genommen werden müſſe und weil ſie nicht lebendig ſeyen; — als ob die geiſtige Form nicht eine höhere Lebendigkeit enthielte und des Geiſtes würdiger wäre als die natürliche Form, die Form überhaupt nicht höher als die Materie, und in allem Sittlichen nicht auch das, was man Materie nennen kann, ganz allein dem Geiſte angehörte: als ob in der Natur das Höhere, das Lebendige, nicht auch ſeine Materie von Außen nähme. Die Natur bleibe, giebt man ferner als ihren Vorzug an, bei aller Zufälligkeit ihrer Exiſtenzen ewigen Geſetzen getreu: aber doch wohl auch das Reich des Selbſtbewußtſeyns! was ſchon in dem Glauben anerkannt wird, daß eine Vorſehung die menſchlichen Begebenheiten leite; — oder ſollten die Beſtimmungen dieſer Vorſehung im Felde der menſchlichen Begebenheiten nur zufällig und unvernünftig ſeyn? Wenn

aber die gröſsige Zufälligkeit, die Willkühr, bis zum Bösen fortgeht: so iſt dieſs ſelbſt noch ein unendlich Höheres, als das geſetzmäſsige Wandeln der Geſtirne oder als die Unſchuld der Pflanze; denn was ſich so verirrt, iſt noch Geiſt.

Zuſatz. Die unendliche Theilbarkeit der Materie heiſst nichts Anderes, als daſs ſie ein ſich ſelbſt Aeuſserliches iſt. Die Unermeſslichkeit der Natur, welche zunächſt den Sinn in Erſtaunen ſetzt, iſt eben dieſe Aeuſserlichkeit. Weil jeder materielle Punkt von allen andern vollkommen unabhängig zu ſeyn ſcheint, ſo hat die Begriffloſigkeit die Herrſchaft in der Natur, die ihre Gedanken nicht zuſammenbringt. Sonne, Planeten, Kometen, Elemente, Pflanzen, Thiere ſtehen einzeln für ſich ſelbſt da. Die Sonne iſt ein gegen die Erde anderes Individuum, das nur die Schwere mit den Planeten verbindet. Erſt im Leben kommt es zur Subjectivität, zum Gegentheil des Auſsereinander; Herz, Leber, Auge ſind für ſich keine ſelbſtändigen Individuen, und vom Körper abgeriſſen verfault die Hand. Der organiſche Körper iſt noch das Mannigfaltige, Auſsereinanderſetzende; aber jedes Einzelne beſteht nur im Subject, und der Begriff erſcheint als die Macht jener Glieder. So kommt der Begriff, der in der Begriffloſigkeit nur ein innerlicher iſt, erſt im Leben als Seele zur Exiſtenz. Die Räumlichkeit des Organismus hat gar keine Wahrheit für die Seele, ſonſt müſsten wir ſo viel Seelen haben als Punkte; denn die Seele fühlt an jedem Punkte. Man muſs ſich durch den Schein des Auſsereinander nicht täuſchen laſsen, ſondern erkennen, daſs die Auſsereinanderſetzenden nur eine Einheit ausmachen; die Himmelskörper ſcheinen nur ſelbſtſtändig, ſie ſind Wächter Einer Flur. Weil aber die Einheit in der Natur eine Beziehung ſcheinbar Selbſtſtändiger iſt, ſo iſt die Natur nicht frei, ſondern nur nothwendig und zufällig. Denn Nothwendigkeit iſt Untrennbarkeit von Unterſchiedenen, die noch gleichgültig erſcheinen; daſs aber die Abſtraction des Auſserſichſeyns auch zu ihrem

Recht kommt, iſt die Zufälligkeit, die äußerliche Nothwendigkeit, nicht die innere Nothwendigkeit des Begriffs. Man hat in der Phyſik viel von Polarität geſprochen, dieſer Begriff iſt ein großer Fortſchritt der Phyſik in ihrer Metaphyſik; denn der Gedanke der Polarität iſt eben nichts Anderes, als die Beſtimmung des Verhältniſſes der Nothwendigkeit zwiſchen zwei Verſchiedenen, die Eines ſind, inſofern mit dem Setzen des Einen auch das Andere geſetzt iſt. Dieſe Polarität ſchränkt ſich nur auf den Gegenſatz ein; durch den Gegenſatz iſt aber auch die Rückkehr aus dem Gegenſatz als Einheit geſetzt, und das iſt das Dritte. Dieß iſt es, was die Nothwendigkeit des Begriffs mehr hat, als die Polarität. In der Natur, als dem Anderesſeyn, gehört zur ganzen Form der Nothwendigkeit auch das Quadrat oder die Vierheit, z. B. in den vier Elementen, vier Farben u. ſ. f.: und weiter die Fünfheit, z. B. in den Fingern, den Sinnen; im Geiſte iſt die Grundform der Nothwendigkeit die Dreiheit. Es exiſtirt in der Natur die Totalität der Disjunction des Begriffs als Vierheit darum, weil das Erſte die Allgemeinheit als ſolche iſt, das Zweite oder der Unterſchied aber in der Natur ſelbſt als ein Gedoppeltes erſcheint, indem in der Natur das Andere für ſich als Anderes exiſtiren muß: ſo daß die ſubjective Einheit der Allgemeinheit und Beſonderheit das Vierte iſt, das dann auch eine beſondere Exiſtenz gegen die drei Anderen hat; ja indem die Monas und die Duas ſelbſt die ganze Beſonderheit ausmachen, ſo kann die Totalität des Begriffs ſelbſt zur Fünfheit fortgehen.

Die Natur iſt das Negative, weil ſie das Negative der Idee iſt. Jacob Böhm ſagt, Gottes erſte Geburt ſey Lucifer, dieſes Lichtweſen habe ſich in ſich hineinimaginirt und ſey böſe geworden; das iſt das Moment des Unterſchiedes, das Anderesſeyn feſtgehalten gegen den Sohn, der das Anderesſeyn in der Liebe iſt. Solche Vorſtellungen, die wild im orientaliſirenden Geſchmack vorkommen, haben ihren Grund und ihre Bedeutung

in der negativen Natur der Natur. Die andere Form des Andersſeyns iſt die Unmittelbarkeit, welche darin liegt, daß das Unterſchiedene abſtract für ſich beſteht. Dieſes Beſtehen iſt aber nur momentan, kein wahrhaftes Beſtehen; nur die Idee beſteht ewig, weil ſie Aundfürſichſeyn, d. i. Inſichzurückgekehrtſeyn iſt. Die Natur iſt in der Zeit das Erſte, aber das abſolute prius iſt die Idee; dieſes abſolute prius iſt das Letzte, der wahre Anfang, das *A* iſt das *Ω*. Das Unmittelbare halten die Menſchen oft für das Vorzüglichere, beim Vermittelten ſtellt man ſich das Abhängige vor; der Begriff hat aber beide Seiten, er iſt Vermittelung durch Aufhebung der Vermittelung, und ſo Unmittelbarkeit. So ſpricht man von einem unmittelbaren Glauben an Gott; das iſt aber die degradirte Weiſe des Seyns, nicht die höhere, wie denn auch die urſprünglichen, erſten Religionen Natur-Religionen waren. Das Affirmative in der Natur iſt das Durchſcheinen des Begriffs: die nächſte Weiſe, wie der Begriff ſeine Macht zeigt, iſt die Vergänglichkeit dieſer Aeußerlichkeit; ebenſo ſind alle Exiſtenzen aber auch Ein Leib, in dem die Seele wohnt. Der Begriff manifeſtirt ſich in dieſen Rieſengliedern, aber nicht als ſich ſelbſt; dieß geſchieht nur im Geiſte, daß der Begriff exiſtirt, wie er iſt.

§. 249.

Die Natur iſt als ein *Syſtem von Stufen* zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht, und die nächſte Wahrheit derjenigen iſt, aus welcher ſie reſultirt: aber nicht ſo daß die eine aus der andern *natürlich* erzeugt würde, ſondern in der innern, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die *Metamorphoſe* kommt nur dem Begriff als ſolchem zu, da deſſen Veränderung allein Entwicklung iſt. Der Begriff aber iſt in der Natur theils nur ein Inneres, theils exiſtirend nur als lebendiges Individuum; auf dieſes allein iſt daher die *exiſtirende* Metamorphoſe beſchränkt.

Es iſt eine ungeſchickte Vorſtellung älterer, auch neuerer

Naturphiloſophie geweſen, die Fortbildung und den Uebergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerlich-wirkliche Production anzuſehen, die man jedoch, um ſie deutlicher zu machen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt hat. Der Natur iſt gerade die Aeußerlichkeit eigenthümlich, die Unterſchiede auseinander fallen und ſie als gleichgültige Exiſtenzen auftreten zu laſſen; der dialektiſche Begriff, der die Stufen fortleitet, iſt das Innere derſelben. Solcher nebuloſer im Grunde ſinnlicher Vorſtellungen, wie insbeſondere das ſogenannte Hervorgehen z. B. der Pflanzen und Thiere aus dem Waſſer und dann das Hervorgehen der entwickeltern Thierorganiſationen aus den niedrigern u. ſ. w. iſt, muß ſich die denkende Betrachtung entſchlagen.

Zuſatz. Die Betrachtung der Nützlichkeit der natürlichen Dinge hat die Wahrheit in ſich, daß ſie nicht an und für ſich abſoluter Zweck ſind; dieſe Negativität iſt ihnen aber nicht äußerlich, ſondern das immanente Moment ihrer Idee, das ihre Vergänglichkeit und Uebergehen in eine andere Exiſtenz, zugleich aber in einen höheren Begriff bewirkt. Der Begriff ſetzt alle Beſonderheit auf allgemeine Weiſe zumal in die Exiſtenz. Es iſt völlig leer, die Gattungen vorzuſtellen, als ſich nach und nach in der Zeit evolvirend; der Zeitunterſchied hat ganz und gar kein Intereſſe für den Gedanken. Wenn es allein ums Aufzählen zu thun iſt, dem Sinn überhaupt die Reihe der Lebendigen nach einander vorzuführen, wie ſie ſich in allgemeine Klaſſen theilen, es ſey, daß ſie immer mehr entwickelter, reicher an Beſtimmungen und Inhalt werden, und dabei ſomit von der dürftigſten angefangen wird, oder es ſey in umgekehrter Richtung, ſo hat dieß immer ein allgemeines Intereſſe. Es iſt eine Ordnung überhaupt, wie ſchon in der Eintheilung der Natur in die drei Reiche, und es iſt beſſer, als wenn ich Alles unter einander menge; was ſogleich für den Sinn über-

haupt, den ahnenden Begriff etwas Zurückstoßendes hätte. Aber man muß nicht meinen, daß man eine solche trockene Reihefolge dynamisch mache oder philosophisch oder begreiflicher, oder wie man es nennen will, wenn man die Vorstellung von Hervorgehen gebraucht. Die thierische Natur ist die Wahrheit der vegetabilischen, diese der mineralogischen; die Erde ist die Wahrheit des Sonnensystems. In einem System ist das Abstracteste das Erste, das Wahre jeder Sphäre das Letzte; ebenso ist es aber nur das Erste einer höhern Stufe. Die Ergänzung einer Stufe aus der andern ist die Nothwendigkeit der Idee; und die Verschiedenheit der Formen muß als eine nothwendige und bestimmte aufgefaßt werden. Aus dem Wasserthier ist aber nicht natürlich ein Landthier hervorgegangen, dieses nicht in die Luft geflogen, noch der Vogel dann etwa wieder zur Erde zurückgefallen. Will man die Stufen der Natur mit einander vergleichen, so ist es wohl richtig, wenn man bemerkt, daß dieses Thier Eine Herzkammer, jenes zwei hat; aber man muß dann nicht sagen, es sind Stücke hinzugekommen, als wenn dieß geschehen sey. Ebenso wenig muß man die Kategorie früherer Stufen zur Erklärung der andern Stufen gebrauchen; das ist ein formeller Unfug, wie wenn man sagt, die Pflanze ist Kohlenstoffpol, das Thier Stickstoffpol.

Die zwei Formen, in denen der Stufengang der Natur gefaßt worden, sind Evolution und Emanation. Der Gang der Evolution, die vom Unvollkommenen, Formlosen anfängt, ist, daß zuerst Feuchtes und Wassergebilde waren, aus dem Wasser Pflanzen; Polypen, Molusken, dann Fische hervorgegangen seyen; dann Landthiere, aus dem Thiere sey endlich der Mensch entsprungen. Diese allmählige Veränderung nennt man Erklären und Begreifen, und diese von der Naturphilosophie veranlaßte Vorstellung grassirt noch; aber dieser quantitative Unterschied, wenn er auch am leichtesten zu verstehen ist, so erklärt er doch nichts. Der Gang der Emanation

iſt dem Morgenlande eigen; ſie iſt eine Stufenfolge der Verſchlechterung, die vom Vollkommenen, von der abſoluten Totalität, von Gott anfängt: er habe erſchaffen, und Fulgurationen, Blitze, Abbilder von ihm ſeyen hervorgetreten, ſo daß das erſte Abbild ihm am ähnlichſten ſey. Dieſe erſte Production habe wieder thätig gezeugt, aber Unvollkommneres, und ſo fort herunter: ſo daß jedes Erzeugte immer wieder erzeugend geweſen ſey, bis zum Negativen, zur Materie, zur Spitze des Böſen. Die Emanation endet ſo mit dem Mangel aller Form. Beide Gänge ſind einſeitig und oberflächlich, und ſetzen ein unbeſtimmtes Ziel. Der Fortgang vom Vollkommnern zum Unvollkommnern iſt vortheilhafter, denn man hat dann den Typus des vollendeten Organismus vor ſich; und dieß Bild iſt es, welches vor der Vorſtellung da ſeyn muß, um die verkümmerten Organiſationen zu verſtehen. Was bei ihnen als untergeordnet erſcheint, z. B. Organe, die keine Functionen haben, das wird erſt deutlich durch die höheren Organiſationen, in welchen man erkennt, welche Stelle es einnimmt. Das Vollkommene muß nun, wenn es vortheilhafter ſeyn ſoll, nicht nur in der Vorſtellung, ſondern auch als exiſtirend ſeyn.

Auch bei der Vorſtellung der Metamorphöſe wird Eine Idee zu Grunde gelegt, welche in allen verſchiedenen Gattungen, ebenſo in den einzelnen Organen beharre, ſo daß ſie nur Umbildungen der Form des Einen und deſſelben Typus ſind. So ſpricht man auch von der Metamorphoſe eines Inſects, indem z. B. Raupe, Puppe und Schmetterling Ein und daſſelbe Individuum ſind; bei den Individuen freilich iſt die Entwickelung eine zeitliche, aber bei der Gattung iſt dieß anders. Wenn die Gattung auf beſondere Weiſe exiſtirt, ſo ſind zugleich die anderen Weiſen der Exiſtenz geſetzt; inſofern Waſſer iſt, iſt zugleich auch Luft, Feuer u. ſ. w. geſetzt. Die Identität feſtzuhalten iſt wichtig, das Andere iſt aber, den Unterſchied: dieſer iſt zurückgeſtellt, wenn nur von quantitativen Ver-

änderung die Rede iſt; und das macht die bloße Vorſtellung der Metamorphoſe ungenügend.

Es fällt hierher die Vorſtellung von den Reihen, welche die natürlichen Dinge, beſonders die lebendigen bilden. Der Trieb, eine Nothwendigkeit ſolchen Fortgangs zu erkennen, führt darauf, ein Geſetz der Reihe zu finden, eine Grundbeſtimmung, die, indem ſie Verſchiedenheit ſetze, ſich zugleich in dieſer wiederhole, und zugleich dadurch eine neue Verſchiedenheit erzeuge. Aber ſo iſt das Beſtimmen des Begriffs nicht beſchaffen, eben nur immer wieder durch einen neuen gleichförmig beſtimmten Zuſatz ſich zu vermehren, und immer daſſelbe Verhältniß aller Glieder unter einander zu beobachten. Es hat dem Fortſchritte des Begreifens der Nothwendigkeit der Geſtaltungen wohl eben dieſer Umſtand der Vorſtellung einer Reihe von Stufen und dergleichen beſonders geſchadet. Wenn ſo die Planeten, die Metalle oder die chemiſchen Körper überhaupt, die Pflanzen, Thiere in Reihen geſtellt, und ein Geſetz ſolcher Reihen gefunden werden ſoll: ſo iſt dieß eine vergebliche Bemühung, weil die Natur ihre Geſtaltungen nicht ſo in Reihe und Glied ſtellt, und der Begriff nach qualitativer Beſtimmtheit unterſcheidet, inſofern aber nur Sprünge macht. Der vormalige Spruch oder das ſogenannte Geſetz: non datur saltus in natura, paßt für die Diremtion des Begriffs durchaus nicht; die Continuität des Begriffs mit ſich ſelbſt iſt ganz anderer Natur.

§. 250.

Der Widerſpruch der Idee, indem ſie als Natur ſich ſelbſt äußerlich iſt, iſt näher der Widerſpruch: einerſeits der durch den Begriff gezeugten Nothwendigkeit ihrer Gebilde und deren vernünftigen Beſtimmung in der organiſchen Totalität, — andererſeits der gleichgültigen Zufälligkeit und unbeſtimmbaren Regelloſigkeit derſelben. Die Zufälligkeit und Beſtimmbarkeit von Außen hat in der Sphäre der Natur ihr Recht. Am größten iſt dieſe Zufälligkeit im Reiche der con-

creten individuellen Gebilde, die aber als Naturdinge zugleich nur unmittelbar concret ſind. Das unmittelbar Concrete nämlich iſt eine Menge von Eigenſchaften, die außereinander und mehr oder weniger gleichgültig gegeneinander ſind, gegen die eben darum die einfache für ſich ſeyende Subjectivität ebenfalls gleichgültig iſt, und ſie äußerlicher, ſomit zufälliger Beſtimmung überläßt. Es iſt die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbeſtimmungen nur abſtract zu erhalten, und die Ausführung des Beſondern äußerer Beſtimmbarkeit auszuſetzen.

Man hat den unendlichen Reichthum und die Mannigfaltigkeit der Formen, und vollends ganz unvernünftigerweiſe die Zufälligkeit, die in die äußerliche Anordnung der Naturgebilde ſich einmiſcht, als die hohe Freiheit der Natur, auch als die Göttlichkeit derſelben oder wenigſtens die Göttlichkeit in derſelben gerühmt. Es iſt der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe zuzurechnen, Zufälligkeit, Willkühr, Ordnungsloſigkeit für Freiheit und Vernünftigkeit zu halten. Jene Ohnmacht der Natur ſetzt der Philoſophie Gränzen, und das Ungehörigſte iſt, von dem Begriffe zu verlangen, er ſolle dergleichen Zufälligkeiten begreifen, — und, wie es genannt worden, conſtruiren, deduciren; ſogar ſcheint man die Aufgabe um ſo leichter zu machen, je geringfügiger und vereinzelter das Gebilde ſey [1]. Spuren der Begriffsbeſtimmung werden ſich allerdings bis in das Particularſte hinein verfolgen, aber dieſes ſich nicht durch ſie erſchöpfen laſſen. Die Spuren dieſer Fortleitung und

[1]. Herr Krug hat in dieſem und zugleich nach anderer Seite hin ganz naiven Sinne einſt die Naturphiloſophie aufgefordert, das Kunſtſtück zu machen, nur ſeine Schreibfeder zu deduciren. Man hätte ihm etwa zu dieſer Leiſtung und reſpectiven Verherrlichung ſeiner Schreibfeder Hoffnung machen können, wenn dereinſt die Wiſſenſchaft ſo weit vorgeſchritten und mit allem Wichtigern im Himmel und auf Erden in der Gegenwart und Vergangenheit im Reinen ſey, daß es nichts Wichtigeres mehr zu begreifen gäbe.

dieſes innern Zuſammenhangs werden den Betrachter oft überraſchen, aber demjenigen insbeſondere überraſchend oder vielmehr unglaublich ſcheinen, der in der Natur-, wie in der Menſchengeſchichte nur Zufälliges zu ſehen gewohnt iſt. Aber man hat darüber mißtrauiſch zu ſeyn, daß ſolche Spur nicht für Totalität der Beſtimmung der Gebilde genommen werde; was den Uebergang zu den erwähnten Analogien macht.

In der Ohnmacht der Natur, den Begriff in ſeiner Ausführung feſtzuhalten, liegt die Schwierigkeit und in vielen Kreiſen die Unmöglichkeit, aus der empiriſchen Betrachtung feſte Unterſchiede für Klaſſen und Ordnungen zu finden. Die Natur vermiſcht allenthalben die weſentlichen Gränzen durch mittlere und ſchlechte Gebilde, welche immer Inſtanzen gegen jede feſte Unterſcheidung abgeben, ſelbſt innerhalb beſtimmter Gattungen (z. B. des Menſchen) durch Mißgeburten, die man einerſeits dieſer Gattung zuzählen muß, denen andererſeits aber Beſtimmungen fehlen, welche als weſentliche Eigenthümlichkeit der Gattung anzuſehen wären. Um dergleichen Gebilde als mangelhaft, ſchlecht, mißförmig betrachten zu können, dafür wird ein feſter Typus vorausgeſetzt, der aber nicht aus der Erfahrung geſchöpft werden könnte; denn dieſe eben giebt auch jene ſogenannten Mißgeburten, Mißförmigkeiten, Mitteldinge u. ſ. f. an die Hand: er ſetzte vielmehr die Selbſtſtändigkeit und Würde der Begriffsbeſtimmung voraus.

§. 251.

Die Natur iſt an ſich ein lebendiges Ganzes: die Bewegung durch ihren Stufengang iſt näher dieß, daß die Idee ſich als das ſetze, was ſie an ſich iſt; oder, was daſſelbe iſt, daß ſie aus ihrer Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit, welche der Tod iſt, in ſich gehe, um zunächſt als Lebendiges zu ſeyn, aber ferner auch dieſe Beſtimmtheit, in welcher ſie nur Leben iſt, aufhebe, und ſich zur Exiſtenz des Geiſtes hervorbringe, der

die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee iſt.

Zuſatz. Die Entwickelung des Begriffs nach ihrer Beſtimmung, nach dem Ziel, oder auch, wenn man will, Zweck, iſt zu faſſen als ein Setzen deſſen, was er an ſich iſt: daß dieſe Beſtimmungen ſeines Inhalts zur Exiſtenz kommen, manifeſtirt werden, aber zugleich nicht als unabhängige, ſelbſtſtändige ſeyen, ſondern als Momente, die in ſeiner Einheit bleiben, als ideelle, d. i. geſetzte. Dieſes Setzen kann ſomit gefaßt werden als eine Aeußerung, Heraustreten, Auslegung, Außerſichkommen, inſofern ſich die Subjectivität des Begriffs verlöre in dem Außereinander ſeiner Beſtimmungen. Aber er erhält ſich in ihnen, als ihre Einheit und Idealität; und dieß Herausgehen des Centrums an die Peripherie iſt daher ebenſo ſehr, von der umgekehrten Seite angeſehen, ein Reſumiren dieſes Heraus in die Innerlichkeit, ein Erinnern, daß er es ſey, der in der Aeußerung exiſtirt. Von der Aeußerlichkeit daher angefangen, in welcher der Begriff zuerſt iſt, iſt ſein Fortſchritt ein Inſichgehen ins Centrum, d. h. die ihm unangemeſſene Exiſtenz der Unmittelbarkeit, Aeußerlichkeit zur ſubjectiven Einheit, zum Inſichſeyn zu bringen: nicht ſo, daß der Begriff ſich daraus herausziehe, und ſie als eine todte Schaale liegen laſſe, ſondern vielmehr, daß die Exiſtenz als ſolche in ſich ſey, oder dem Begriffe angemeſſen, daß das Inſichſeyn ſelbſt exiſtire, welches das Leben iſt. Der Begriff will die Rinde der Aeußerlichkeit zerſprengen, und für ſich werden. Das Leben iſt der zu ſeiner Manifeſtation gekommene Begriff, der deutlich gewordene, ausgelegte Begriff, dem Verſtande aber zugleich am ſchwerſten zu faſſen, weil für ihn das Abſtracte, Todte, als das Einfachſte, am leichteſten zu faſſen iſt.

C.

Eintheilung.

§. 252.

Die Idee als Natur ist erstens in der Bestimmung des Außereinander, der unendlichen Vereinzelung, außerhalb welcher die Einheit der Form, diese daher als eine ideelle, nur an sich seyende, und daher nur gesuchte ist, die Materie und deren ideelles System, — Mechanik: zweitens in der Bestimmung der Besonderheit, so daß die Realität mit immanenter Formbestimmtheit und an ihr existirender Differenz gesetzt ist, ein Reflexionsverhältniß, dessen Insichseyn die natürliche Individualität ist, — Physik: drittens in der Bestimmung der Subjectivität, in welcher die realen Unterschiede der Form ebenso zur ideellen Einheit, die sich selbst gefunden und für sich ist, zurückgebracht sind, — Organik.

Zusatz. Die Eintheilung geht von dem Standpunkte des Begriffes, wie er in seiner Totalität gefaßt ist, aus, und giebt die Diremtion desselben in seine Bestimmungen an; und indem er in dieser Diremtion seine Bestimmungen auslegt, und ihnen eine jedoch nur momentane Selbstständigkeit giebt, realisirt er sich hierin, und setzt sich hiermit selbst als Idee. Es ist aber der Begriff, welcher ebensowohl seine Momente auslegt und sich in seine Unterschiede gliedert, als er diese so selbstständig erscheinenden Stufen zu ihrer Idealität und Einheit, zu sich zurückführt, und in der That so erst sich zum concreten Begriffe, zur Idee und Wahrheit macht. Es scheinen sich daher zwei Wege, wie der Eintheilung, so auch des wissenschaftlichen Ganges darzubieten: der eine, der von dem concreten Begriffe anfinge, und dieser ist in der Natur das Leben, dasselbe für sich betrachtete, und von ihm auf seine Aeußerungen, die es als selbstständige Naturkreise aus sich hinauswirft, und

ſich darauf als auf andere, darum aber abſtractere Weiſen ſeiner Exiſtenz bezieht, geführt würde, und mit dem gänzlichen Abſterben des Lebens endigte. Der andere Weg iſt der umgekehrte, welcher mit der nur erſt unmittelbaren Weiſe, in welcher der Begriff exiſtirt, mit dem letzten Außerſichſeyn deſſelben anfängt, und mit ſeinem wahrhaften Daſeyn, der Wahrheit ſeiner ganzen Expoſition endigt. Jener erſte Weg kann mit dem Gange in der Vorſtellung der Emanation verglichen werden, der zweite mit dem Gange, der in der Vorſtellung der Evolution genommen wird (§. 249. Zuſatz). Jede dieſer Formen für ſich iſt einſeitig, ſie ſind zugleich; der ewige göttliche Prozeß iſt ein Strömen nach zwei entgegengeſetzten Richtungen, die ſich ſchlechthin in Einem begegnen und durchdringen. Das Erſte, geben wir ihm auch den höchſten Namen, iſt nur ein Unmittelbares, wenn wir auch ein Concretes meinen. Indem die Materie z. B. als unwahre Exiſtenz ſich negirt, und eine höhere Exiſtenz entſteht: ſo iſt einerſeits, vermittelſt einer Evolution, die frühere Stufe aufgehoben, andererſeits bleibt ſie aber im Hintergrunde und wird durch Emanation wieder erzeugt. Die Evolution iſt ſo auch Involution, indem die Materie ſich zum Leben involvirt. Vermöge des Triebes der Idee, für ſich ſelbſt zu werden, wird das Selbſtſtändige Moment, wie z. B. die Sinne des Thiers, objectiv äußerlich gemacht, die Sonne, die lunariſchen, kometariſchen Körper ſind: ſchon im Phyſiſchen verlieren dieſe Körper ihre Selbſtſtändigkeit, obgleich ſie noch dieſelbe Geſtalt mit einiger Veränderung haben, und ſind ſo die Elemente; das ſubjective Sehen herausgeworfen iſt die Sonne, der Geſchmack das Waſſer, der Geruch die Luft. Da es aufs Setzen der Begriffsbeſtimmungen ankommt, ſo müſſen wir nicht mit der wahrhaften Sphäre, ſondern vom Abſtracteſten anfangen.

Die Materie iſt die Form, in welcher das Außerſichſeyn der Natur zu ihrem erſten Inſichſeyn kommt, dem abſtracten

Fürſichſeyn, das ausſchließend, und damit eine Vielheit iſt, welche ihre Einheit, als das fürſichſeyende Viele in ein allgemeines Fürſichſeyn zuſammenfaſſend, in ſich zugleich und noch außer ſich hat, — die Schwere. In der Mechanik iſt das Fürſichſeyn noch keine individuelle ruhende Einheit, die das Mächtige wäre, die Vielheit unter ſich zu bringen. Der ſchweren Materie kommt daher noch keine Individualität zu, in welcher die Beſtimmungen gehalten würden; und weil die Beſtimmungen des Begriffs noch einander äußerlich ſind, ſo iſt der Unterſchied ein gleichgültiger oder nur quantitativ, nicht qualitativ, und die Materie als bloße Maſſe formlos. Beim individuellen Körper in der Phyſik iſt die Form erreicht, und damit haben wir ſogleich erſtens die Enthüllung der Schwere als die Herrſchaft des Fürſichſeyns über die Mannigfaltigkeit, das kein Streben mehr iſt, ſondern zur Ruhe gekommen iſt, wenn auch zunächſt nur auf erſcheinende Weiſe: jedes Atom des Goldes z. B. enthält alle Beſtimmungen oder Eigenſchaften des ganzen Goldes, und die Materie iſt an ihr ſelbſt ſpecificirt und particularisirt. Die zweite Beſtimmung iſt, daß hier noch die Beſonderheit als qualitative Beſtimmtheit, und das Fürſichſeyn als der Punkt der Individualität in Eins fällt, alſo der Körper endlich beſtimmt iſt; die Individualität iſt noch an einzelne ausſchließende ſpecifiſche Eigenſchaften gebunden, noch nicht auf totale Weiſe vorhanden. Wird ein ſolcher Körper in den Prozeß gebracht, ſo hört er auf zu ſeyn, was er iſt, wenn er ſolche Eigenſchaften verliert; die qualitative Beſtimmtheit iſt alſo affirmativ geſetzt, nicht zugleich auch negativ. Das Organiſche iſt die Natur-Totalität, eine fürſichſeyende Individualität, die ſich in ſich zu ihren Unterſchieden entwickelt: aber ſo, daß erſtens dieſe Beſtimmungen zugleich concrete Totalitäten ſind, nicht nur ſpecifiſche Eigenſchaften; zweitens bleiben ſie auch qualitativ gegen einander beſtimmt, und werden ſo als endliche vom Leben ideell geſetzt, das ſich ſelbſt im Proceſſe dieſer Glieder erhält

So haben wir mehrere Fürsichseyn, die aber zum fürsichseyenden Fürsichseyn zurückgeführt werden, das als Selbstzweck die Glieder unterjocht und zu Mitteln herabsetzt; die Einheit des qualitativen Bestimmtseyns und der Schwere, die sich selbst im Leben findet.

Jede Stufe ist ein eigenthümliches Naturreich, und alle scheinen für sich zu bestehen, die letzte ist aber die concrete Einheit aller frühern, wie überhaupt jede folgende die niederen an ihr hat, ebenso aber auch sie, als ihre unorganische Natur, sich gegenübersetzt. Die Eine Stufe ist die Macht der andern, und das ist gegenseitig; hierin liegt der wahre Sinn der Potenzen. Das Unorganische sind die Potenzen gegen das Individuelle, Subjective, — das Unorganische zerstört das Organische; aber ebenso ist das Organische wiederum die Macht gegen seine allgemeinen Mächte, Luft, Wasser, welche, wie immer freigelassen, auch reducirt und assimilirt werden. Das ewige Leben der Natur ist erstens, daß die Idee sich in jeder Sphäre darstelle, wie sie sich in solcher Endlichkeit darstellen kann, gleichwie jeder Wassertropfen ein Bild der Sonne giebt; das Zweite ist die Dialektik des Begriffs, welche die Schranke dieser Sphäre durchbricht, indem er sich mit solchem unangemessenen Elemente nicht begnügen kann, und nothwendig in eine höhere Stufe übergeht.

Erſter Abſchnitt.

Die Mechanik.

§. 253.

Die Mechanik betrachtet erſtens das ganz abſtracte Außereinander, — Raum und Zeit: zweitens das vereinzelte Außereinander und deſſen Beziehung in jener Abſtraction, Materie und Bewegung, — die endliche Mechanik: drittens die Materie in der Freiheit ihres an ſich ſeyenden Begriffs, in der freien Bewegung, — die abſolute Mechanik.

Zuſatz. Das Außerſichſeyn zerfällt ſogleich in zwei Formen, einmal als poſitiv, der Raum, dann als negativ, die Zeit. Das erſte Concrete, die Einheit und Negation dieſer abſtracten Momente, iſt die Materie; indem dieſe auf ihre Momente bezogen iſt, ſind ſie ſelbſt auf einander bezogen, in der Bewegung. Iſt dieſe Beziehung nicht äußerlich, ſo haben wir die abſolute Einheit der Materie und Bewegung, die ſich ſelbſt bewegende Materie.

Erſtes Kapitel.

Raum und Zeit.

A.

Raum.

§. 254.

Die erſte oder unmittelbare Beſtimmung der Natur iſt die abſtracte Allgemeinheit ihres Außerſichſeyns, — deſſen

vermittelungsloſe Gleichgültigkeit, der Raum. Er iſt das ganz ideelle Nebeneinander, weil er das Außerſichſeyn iſt: und ſchlechthin continuirlich, weil dieß Außereinander noch ganz abſtract iſt und keinen beſtimmten Unterſchied in ſich hat.

Es iſt vielerlei über die Natur des Raums von je vorgebracht worden. Ich erwähne nur der Kantiſchen Beſtimmung, daß er wie die Zeit eine Form der ſinnlichen Anſchauung ſey. Auch ſonſt iſt es gewöhnlich geworden, zu Grunde zu legen, daß der Raum nur als etwas Subjectives in der Vorſtellung betrachtet werden müſſe. Wenn von dem abgeſehen wird, was in dem Kantiſchen Begriffe dem ſubjectiven Idealismus und deſſen Beſtimmungen angehört: ſo bleibt die richtige Beſtimmung übrig, daß der Raum eine bloße Form, d. h. eine Abſtraction iſt, und zwar die der unmittelbaren Aeußerlichkeit. Von Raumpunkten zu ſprechen, als ob ſie das poſitive Element des Raums ausmachten, iſt unſtatthaft, da er um ſeiner Unterſchiedsloſigkeit willen nur die Möglichkeit, nicht das Geſetztſeyn des Außereinanderſeyns und Negativen, daher ſchlechthin continuirlich iſt; der Punkt, das Fürſichſeyn, iſt deßwegen vielmehr die und zwar in ihm geſetzte Negation des Raums. Die Frage wegen der Unendlichkeit des Raums entſcheidet ſich gleichfalls hierdurch (§. 100. Anm.). Er iſt überhaupt reine Quantität, nicht mehr nur dieſelbe als logiſche Beſtimmung, ſondern als unmittelbar und äußerlich ſeyend. Die Natur fängt darum nicht mit dem Qualitativen, ſondern mit dem Quantitativen, an, weil ihre Beſtimmung nicht wie das logiſche Seyn das Abſtract-erſte und Unmittelbare, ſondern weſentlich ſchon das in ſich Vermittelte, Aeußerlich- und Anders-ſeyn iſt.

Zuſatz. Indem unſer Verfahren dieß iſt, nach Feſtſtellung des durch den Begriff nothwendigen Gedankens, zu fragen, wie er in unſerer Vorſtellung ausſehe: ſo iſt die weitere

Behauptung, daß dem Gedanken des reinen Außerſichſeyns in der Anſchauung der Raum entſpreche. Irrten wir uns auch hierin, ſo ginge das nicht gegen die Wahrheit unſeres Gedankens. In der empiriſchen Wiſſenſchaft hat man den umgekehrten Weg einzuſchlagen; in ihr iſt die empiriſche Anſchauung des Raums das Erſte, und dann erſt kommt man auf den Gedanken des Raums. Um zu beweiſen, daß der Raum unſerem Gedanken gemäß ſey, müſſen wir die Vorſtellung des Raums mit der Beſtimmung unſeres Begriffs vergleichen. Die Erfüllungen des Raums gehen den Raum ſelbſt nichts an; die Hier ſind eins neben dem andern, ohne ſich zu ſtören. Das Hier iſt noch nicht Ort, ſondern nur Möglichkeit des Ortes; die Hier ſind vollkommen daſſelbe, und dieſe abſtracte Vielheit — ohne wahrhafte Unterbrechung und Gränze — iſt eben die Aeußerlichkeit. Die Hier ſind auch unterſchieden; aber der Unterſchied iſt ebenſo kein Unterſchied, d. h. es iſt der abſtracte Unterſchied. Der Raum iſt alſo Punktualität, die aber eine nichtige iſt, vollkommene Continuität. Sezt man einen Punkt, ſo unterbricht man den Raum; aber der Raum iſt ſchlechthin dadurch ununterbrochen. Der Punkt hat nur Sinn, inſofern er räumlich iſt, alſo gegen ſich und Anderes äußerlich iſt; das Hier hat in ihm ſelbſt wieder ein Oben, Unten, Rechts, Links. Was nicht mehr in ihm ſelbſt äußerlich wäre, nur gegen Andere, wäre ein Punkt; aber den giebt es nicht, weil kein Hier ein Lezes iſt. Stelle ich den Stern auch noch ſo weit, ſo kann ich darüber hinausgehen; die Welt iſt nirgends mit Brettern zugenagelt. Dieſes iſt die vollkommene Aeußerlichkeit des Raumes. Das Andere des Punkts iſt aber ebenſo Außerſichſeyn als er, und daher ſind beide ununterſchieden und ungetrennt; der Raum iſt jenſeits ſeiner Gränze als ſeines Andersſeyns noch bei ſich ſelbſt, und dieſe Einheit im Außereinander iſt die Continuität. Die Einheit dieſer beiden Momente, der Discretion und Continuität, iſt der objectiv beſtimmte Begriff

des Raums; dieſer Begriff iſt aber nur die Abſtraction des Raums, die man oft für den abſoluten Raum anſieht. Man denkt, dieſes iſt die Wahrheit des Raums, der relative Raum iſt aber etwas viel Höheres; denn er iſt der beſtimmte Raum irgend eines materiellen Körpers, die Wahrheit des abſtracten Raumes aber iſt vielmehr, als materieller Körper zu ſeyn.

Eine Hauptfrage der Metaphyſik war, ob der Raum für ſich real ſey oder nur eine Eigenſchaft der Dinge. Sagt man, er iſt etwas Subſtantielles für ſich: ſo muß er wie ein Kaſten ſeyn, der, wenn auch nichts darin iſt, ſich doch als ein Beſonderes für ſich hält. Der Raum iſt aber abſolut weich, er leiſtet durchaus keinen Widerſtand; von etwas Realem fordern wir aber, daß es unverträglich gegen Anderes ſey. Man kann keinen Raum aufzeigen, der Raum für ſich ſey; ſondern er iſt immer erfüllter Raum, und nie unterſchieden von ſeiner Erfüllung. Er iſt alſo eine unſinnliche Sinnlichkeit, und eine ſinnliche Unſinnlichkeit; die Naturdinge ſind im Raume, und er bleibt die Grundlage, weil die Natur unter dem Bande der Aeußerlichkeit liegt. Sagt man, wie Leibnitz, der Raum ſey eine Ordnung der Dinge, die die νοούμενα nichts angehe, und er habe ſeine Träger an den Dingen: ſo werden wir gewahr, daß, wenn man die Dinge wegnimmt, die den Raum erfüllen, doch die räumlichen Verhältniſſe auch unabhängig von den Dingen bleiben. Man kann wohl ſagen, er ſey eine Ordnung, denn er iſt allerdings eine äußerliche Beſtimmung; aber er iſt nicht nur eine äußerliche Beſtimmung, ſondern vielmehr die Aeußerlichkeit an ihm ſelbſt.

§. 255.

a) Der Raum hat, als an ſich Begriff, überhaupt deſſen Unterſchiede an ihm, und zwar zunächſt unmittelbar in ſeiner Gleichgültigkeit als die bloß verſchiedenen ganz beſtimmungsloſen drei Dimenſionen.

Die Nothwendigkeit, daß der Raum gerade drei Di-

menſionen hat, zu deduciren, iſt an die Geometrie nicht zu fordern, inſofern ſie nicht eine philoſophiſche Wiſſenſchaft iſt, und ihren Gegenſtand den Raum mit ſeinen allgemeinen Beſtimmungen vorausſetzen darf. Aber auch ſonſt wird an das Aufzeigen dieſer Nothwendigkeit nicht gedacht. Sie beruht auf der Natur des Begriffs, deſſen Beſtimmungen aber in dieſer erſten Form des Außereinander, in der abſtracten Quantität, ganz nur oberflächlich und ein völlig leerer Unterſchied ſind. Man kann daher nicht ſagen, wie ſich Höhe, Länge und Breite von einander unterſcheiden, weil ſie nur unterſchieden ſeyn ſollen, aber noch keine Unterſchiede ſind; es iſt völlig unbeſtimmt, ob man eine Richtung Höhe, Länge oder Breite nennt. Die Höhe hat ihre nähere Beſtimmung an der Richtung nach dem Mittelpunkt der Erde; aber dieſe concretere Beſtimmung geht die Natur des Raums für ſich nichts an. Jene vorausgeſetzt, iſt es auch noch gleichgültig, dieſelbe Richtung Höhe oder Tiefe zu nennen, ſo wie für Länge, und für Breite, die man oft auch Tiefe heißt, nichts dadurch beſtimmt iſt.

§. 256.

b) Aber der Unterſchied iſt weſentlich beſtimmter, qualitativer Unterſchied. Als ſolcher iſt er α) zunächſt die Negation des Raums ſelbſt, weil dieſer das unmittelbare unterſchiedsloſe Außerſichſeyn iſt, — der Punkt. β) Die Negation iſt aber Negation des Raums, d. i. ſie iſt ſelbſt räumlich; der Punkt als weſentlich dieſe Beziehung, d. i. als ſich aufhebend, iſt die Linie, das erſte Anders-, d. i. Räumlich-ſeyn des Punktes. γ) Die Wahrheit des Andersſeyns iſt aber die Negation der Negation. Die Linie geht daher in Fläche über, welche einerſeits eine Beſtimmtheit gegen Linie und Punkt, und ſo Fläche überhaupt, andererſeits aber die aufgehobene Negation des Raums iſt, ſomit Wiederherſtellung der räumlichen Totalität, welche nunmehr das negative Moment an ihr

hat; — *umſchließende Oberfläche*, die einen einzelnen ganzen Raum abſondert.

Daß die Linie nicht aus Punkten, die Fläche nicht aus Linien beſteht, geht aus ihrem Begriffe hervor, da die Linie vielmehr der Punkt als *außer ſich* ſeyend, nämlich ſich auf den Raum *beziehend* und ſich aufhebend, die Fläche eben ſo die aufgehobene außer ſich ſeyende Linie iſt. Der Punkt iſt hier als das Erſte und Poſitive vorgeſtellt und von ihm ausgegangen worden. Allein eben ſo iſt umgekehrt, inſofern der Raum in der That dagegen das Poſitive iſt, die Fläche die erſte Negation, und die Linie die zweite, die aber, als die zweite, ihrer Wahrheit nach ſich auf ſich beziehende Negation, der Punkt iſt; die Nothwendigkeit des Uebergangs iſt dieſelbe. An die Nothwendigkeit dieſes Uebergangs wird nicht gedacht, in dem äußerlichen Auffaſſen und Definiren des Punkts, der Linie u. ſ. f. Doch vorgeſtellt, aber als etwas Zufälliges, wird jene erſte Art des Uebergehens in der Definitionsweiſe, daß, wenn der Punkt ſich *bewege*, die Linie entſtehe, u. ſ. f. Die weiteren Figurationen des Raumes, welche die Geometrie betrachtet, ſind fernere qualitative Begrenzungen einer Raumabſtraction, der Fläche oder eines begrenzten ganzen Raums. Es kommen darin auch Momente der Nothwendigkeit vor, z. B. daß das Dreieck die erſte geradlinige Figur iſt, daß alle anderen Figuren auf ſie oder auf das Quadrat zurückgeführt werden müſſen, wenn ſie beſtimmt werden ſollen, und dergleichen. Das Princip dieſer Zeichnungen iſt die Verſtandesidentität, welche die Figurationen zur *Regelmäßigkeit* beſtimmt, und damit die Verhältniſſe begründet, welche dadurch zu erkennen möglich wird.

Im Vorbeigehen kann bemerkt werden, daß es ein ſonderbarer Einfall *Kants* war, zu behaupten, die Definition *der geraden Linie*, daß ſie der kürzeſte Weg zwiſchen zwei

Punkten ſey, ſey ein ſynthetiſcher Satz; denn mein Begriff vom Geraden enthalte nichts von Größe, ſondern nur eine Qualität. In dieſem Sinne iſt jede Definition ein ſynthetiſcher Satz; das Definitum, die gerade Linie, iſt nur erſt die Anſchauung oder Vorſtellung, und die Beſtimmung, daß ſie der kürzeſte Weg zwiſchen zwei Punkten ſey, macht erſt den Begriff aus, wie er nämlich in ſolchen Definitionen erſcheint (ſ. §. 229.). Daß der Begriff nicht ſchon in der Anſchauung vorhanden iſt, iſt der Unterſchied von Beiden, der die Forderung einer Definition herbeiführt. Daß aber jene Definition analytiſch iſt, erhellt leicht, indem die gerade Linie ſich auf die Einfachheit der Richtung reducirt: die Einfachheit aber, in Beziehung auf Menge genommen, die Beſtimmung der geringſten Menge, hier des kürzeſten Weges, giebt.

Zuſatz. Nur die gerade Linie iſt die erſte Beſtimmung der Räumlichkeit, an ſich ſind die krummen Linien ſogleich in zwei Dimenſionen; beim Kreiſe haben wir die Linie in der zweiten Potenz. Als zweite Negation hat die Fläche zwei Dimenſionen; denn zum Zweiten gehören ebenſo gut zwei, als zur Zwei.

Die Wiſſenſchaft der Geometrie hat zu finden, welche Beſtimmungen folgen, wenn gewiſſe andere vorausgeſetzt ſind; die Hauptſache iſt dann, daß die vorausgeſetzten und abhängigen Eine entwickelte Totalität ausmachen. Die Hauptſätze der Geometrie ſind die, wo ein Ganzes geſetzt iſt, und dieſes in ſeinen Beſtimmtheiten ausgedrückt iſt. In Anſehung des Dreiecks giebt es zwei ſolcher Hauptſätze, wodurch die Beſtimmtheit des Dreiecks vollendet iſt. *a*) Wenn wir je drei Stücke eines Dreiecks nehmen, worunter Eine Seite ſeyn muß (man hat da drei Fälle), ſo iſt das Dreieck vollkommen beſtimmt. Die Geometrie nimmt dann auch den Umweg von zwei Dreiecken, die unter dieſen Umſtänden congruent ſeyn ſollen; das iſt

dann die leichtere Vorſtellung, die aber ein Ueberfluß iſt. Das Wahrhafte iſt dieſes, daß wir zu dem Satze nur Ein Dreieck brauchen, welches ein ſolches Verhältniß in ihm ſelbſt ſey, daß wenn die erſten drei Theile deſſelben beſtimmt ſind, ſo ſind es auch die drei übrigen; das Dreieck iſt beſtimmt durch zwei Seiten und Einen Winkel, oder durch zwei Winkel und Eine Seite u. ſ. w. Die Beſtimmtheit oder der Begriff ſind die drei erſten Stücke; die drei anderen Stücke gehören zur äußern Realität des Dreiecks, und ſind für den Begriff überflüſſig. In ſolchem Setzen iſt die Beſtimmung noch ganz abſtract, und nur die Abhängigkeit überhaupt da; denn es fehlt noch das Verhältniß der beſtimmten Beſtimmtheit, wie groß die Stücke des Dreiecks ſeyen. Das iſt β) im Pythagoreiſchen Lehrſatz erreicht; er iſt die vollkommene Beſtimmtheit des Dreiecks, weil nur der rechte Winkel vollkommen beſtimmt iſt, indem ſein Nebenwinkel ihm gleich iſt. Dieſer Satz iſt daher vor allen andern Sätzen ausgezeichnet, als ein Bild der Idee; es iſt ein Ganzes da, das ſich in ſich getheilt hat, wie jede Geſtalt in der Philoſophie als Begriff und Realität in ſich getheilt iſt. Dieſelbe Größe haben wir einmal als das Quadrat der Hypotenuſe, dann getheilt als die Quadrate der Katheten. Eine höhere Definition des Kreiſes, als die Gleichheit der Radien, iſt, daß der Unterſchied an ihm betrachtet werde; und ſo iſt ſeine völlige Beſtimmtheit erreicht. Das geſchieht in der analytiſchen Behandlung, und es iſt nichts Anderes vorhanden, als was im Pythagoreiſchen Lehrſatze; die Katheten ſind Sinus und Coſinus, oder Abſciſſe und Ordinate, — die Hypotenuſe iſt der Radius. Das Verhältniß dieſer Drei iſt die Beſtimmtheit, aber nicht eine einfache, wie in der erſten Definition, ſondern ein Verhältniß Unterſchiedener. Mit dem Pythagoreiſchen Lehrſatze ſchließt auch Euklid ſein erſtes Buch; nachher geht das Intereſſe daher auch darauf, Verſchiedenes auf Gleiches zurückzuführen. So ſchließt Euklid das zweite Buch damit, das Rectangel auf

das Quadrat zurückzuführen. Wie zu Einer Hypotenuſe eine unendliche Menge rechtwinklicher Dreiecke möglich iſt, ſo zu einem Quadrate eine Menge Rectangel; der Ort für Beides iſt der Kreis. Dieß iſt die Weiſe, wie die Geometrie, als abſtracte Verſtandeswiſſenſchaft, wiſſenſchaftlich verfährt.

B.

Die Zeit

§. 257.

Die Negativität, die ſich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Beſtimmungen als Linie und Fläche entwickelt, iſt aber in der Sphäre des Außerſichſeyns eben ſowohl für ſich, ihre Beſtimmungen jedoch darin zugleich als in der Sphäre des Außerſichſeyns ſetzend, dabei aber als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erſcheinend. So für ſich geſetzt iſt ſie die Zeit.

Zuſatz. Der Raum iſt die unmittelbare daſeyende Quantität, worin Alles beſtehen bleibt, ſelbſt die Grenze die Weiſe eines Beſtehens hat; das iſt der Mangel des Raums. Der Raum iſt dieſer Widerſpruch, Negation an ihm zu haben, aber ſo daß dieſe Negation in gleichgültiges Beſtehen zerfällt. Da der Raum alſo nur dieſe innere Negation ſeiner ſelbſt iſt, ſo iſt das Sich-Aufheben ſeiner Momente ſeine Wahrheit; die Zeit iſt nun eben das Daſeyn dieſes beſtändigen Sich-Aufhebens, in der Zeit hat der Punkt alſo Wirklichkeit. Der Unterſchied iſt aus dem Raume herausgetreten, heißt: er hört auf, dieſe Gleichgültigkeit zu ſeyn, er iſt für ſich in ſeiner ganzen Unruhe, nicht mehr paraliſirt. Dieſe reine Quantität, als für ſich daſeyender Unterſchied, iſt das an ſich ſelbſt Negative, die Zeit; ſie iſt die Negation der Negation, die ſich auf ſich beziehende Negation. Die Negation im Raume iſt Negation an einem Andern; das Negative kommt ſo im Raume noch nicht zu ſeinem Rechte. Im Raume iſt die

Fläche zwar Negation der Negation; aber ihrer Wahrheit nach iſt ſie vom Raum unterſchieden. Die Wahrheit des Raumes iſt die Zeit, ſo wird der Raum zur Zeit; wir gehen nicht ſo ſubjectiv zur Zeit über, ſondern der Raum ſelbſt geht über. In der Vorſtellung iſt Raum und Zeit weit aus einander, da haben wir Raum und dann auch Zeit; dieſes Auch bekämpft die Philoſophie

§. 258.

Die Zeit, als die negative Einheit des Außerſichſeyns, iſt gleichfalls ein ſchlechthin Abſtractes, Ideelles: ſie iſt das Seyn, das, indem es iſt, nicht iſt, und indem es nicht iſt, iſt, — das angeſchaute Werden; d. i. daß die zwar ſchlechthin momentanen, d. i. unmittelbar ſich aufhebenden Unterſchiede als äußerliche, d. i. jedoch ſich ſelbſt äußerliche, beſtimmt ſind.

Die Zeit iſt, wie der Raum, eine reine Form der Sinnlichkeit oder des Anſchauens, das unſinnliche Sinnliche; aber wie dieſen, ſo geht auch die Zeit der Unterſchied der Objectivität und eines gegen dieſelbe ſubjectiven Bewußtſeyns nichts an. Wenn dieſe Beſtimmungen auf Raum und Zeit angewendet werden, ſo wäre jener die abſtracte Objectivität, dieſe aber die abſtracte Subjectivität. Die Zeit iſt daſſelbe Princip, als das Ich = Ich des reinen Selbſtbewußtſeyns: aber daſſelbe oder der einfache Begriff noch in ſeiner gänzlichen Aeußerlichkeit und Abſtraction, als das angeſchaute bloße Werden, — das reine Inſichſeyn, als ſchlechthin ein Außerſichkommen.

Die Zeit iſt eben ſo continuirlich, wie der Raum; denn ſie iſt die abſtract ſich auf ſich beziehende Negativität, und in dieſer Abſtraction iſt noch kein reeller Unterſchied.

In der Zeit, ſagt man, entſteht und vergeht Alles; wenn von Allem, nämlich der Erfüllung der Zeit, ebenſo von der Erfüllung des Raums abſtrahirt wird, ſo bleibt die leere Zeit, wie der leere Raum übrig: d. i. es ſind dann dieſe

Abſtractionen der Aeußerlichkeit geſetzt, und vorgeſtellt, als ob ſie für ſich wären. Aber nicht in der Zeit entſteht und vergeht Alles, ſondern die Zeit ſelbſt iſt dieß Werden, Entſtehen und Vergehen, das ſeyende Abſtrahiren, der Alles gebährende und ſeine Geburten zerſtörende Chronos. Das Reelle iſt wohl von der Zeit verſchieden, aber ebenſo weſentlich identiſch mit ihr. Es iſt beſchränkt, und das Andere zu dieſer Negation iſt außer ihm; die Beſtimmtheit iſt alſo an ihm ſich äußerlich, und daher der Widerſpruch ſeines Seyns: die Abſtraction dieſer Aeußerlichkeit ihres Widerſpruchs und der Unruhe deſſelben iſt die Zeit ſelbſt. Darum iſt das Endliche vergänglich und zeitlich, weil es nicht, wie der Begriff, an ihm ſelbſt die totale Negativität iſt, ſondern dieſe als ſein allgemeines Weſen zwar in ſich hat, aber ihm nicht gemäß, einſeitig iſt, daher ſich zu derſelben als zu ſeiner Macht verhält. Der Begriff aber, in ſeiner frei für ſich exiſtirenden Identität mit ſich, als Ich = Ich, iſt an und für ſich die abſolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht ſeine Macht, noch iſt er in der Zeit und ein Zeitliches; ſondern er iſt vielmehr die Macht der Zeit, als welche nur dieſe Negativität als Aeußerlichkeit iſt. Nur das Natürliche iſt darum der Zeit unterthan, inſofern es endlich iſt; das Wahre dagegen, die Idee, der Geiſt, iſt ewig. Der Begriff der Ewigkeit muß aber nicht negativ ſo gefaßt werden, als die Abſtraction von der Zeit, daß ſie außerhalb derſelben gleichſam exiſtire: ohnehin nicht in dem Sinn, als ob die Ewigkeit nach der Zeit komme; ſo würde die Ewigkeit zur Zukunft, einem Momente der Zeit, gemacht.

Zuſatz. Die Zeit iſt nicht gleichſam ein Behälter, worin Alles wie in einen Strom geſtellt iſt, der fließt, und von dem es fortgeriſſen und hinuntergeriſſen wird. Die Zeit iſt nur dieſe Abſtraction des Verzehrens. Weil die Dinge endlich ſind, darum ſind ſie in der Zeit: nicht weil ſie in der Zeit

ſind, darum gehen ſie unter; ſondern die Dinge ſelbſt ſind das Zeitliche, ſo zu ſeyn iſt ihre objective Beſtimmung. Der Proceß der wirklichen Dinge ſelbſt macht alſo die Zeit; und wenn die Zeit das Mächtigſte genannt wird, ſo iſt ſie auch das Ohnmächtigſte. Das Jetzt hat ein ungeheures Recht, — es iſt nichts, als das einzelne Jetzt; aber dieß Ausſchließende in ſeiner Aufhebung iſt aufgehoben, verſchwunden, zerſtäubt, indem ich es ausſpreche. Die Dauer iſt das Allgemeine dieſes Jetzts und jenes Jetzts, das Aufgehobenſeyn dieſes Proceſſes der Dinge, die nicht dauern. Dauern Dinge auch, ſo vergeht die Zeit doch und ruht nicht; hier erſcheint die Zeit als unabhängig, und unterſchieden von den Dingen. Sagen wir aber die Zeit vergeht doch, wenn auch Dinge dauern, ſo heißt das nur: wenn auch einige Dinge dauern, ſo erſcheint doch Veränderung an andern Dingen, z. B. im Laufe der Sonne; und ſo ſind die Dinge doch in der Zeit. Die allmählige Veränderung iſt dann die letzte ſeichte Zuflucht, um den Dingen doch Ruhe und Dauer zuſchreiben zu können. Stände Alles ſtill, ſelbſt unſere Vorſtellung: ſo dauerten wir, es wäre keine Zeit da. Die endlichen Dinge ſind aber alle zeitlich, weil ſie der Veränderung über kurz oder lang unterworfen ſind; ihre Dauer iſt mithin nur relativ.

Die abſolute Zeitloſigkeit iſt von der Dauer unterſchieden; das iſt die Ewigkeit, die ohne die natürliche Zeit iſt. Aber die Zeit ſelbſt iſt in ihrem Begriffe ewig; denn ſie, nicht irgend eine Zeit, noch Jetzt, ſondern die Zeit als Zeit iſt ihr Begriff, dieſer aber ſelbſt, wie jeder Begriff überhaupt, das Ewige, und darum auch abſolute Gegenwart. Die Ewigkeit wird nicht ſeyn, noch war ſie; ſondern ſie iſt. Die Dauer iſt alſo von der Ewigkeit darin unterſchieden, daß ſie nur relatives Aufheben der Zeit iſt; die Ewigkeit iſt aber unendliche, d. h. nicht relative, ſondern in ſich reflectirte Dauer. Was nicht in der Zeit iſt, iſt das Proceßloſe; das Schlechteſte und das Vortrefflichſte iſt nicht in der Zeit, dauert. Das Schlechteſte: weil es eine

abstracte Allgemeinheit, so Raum, so Zeit selbst, die Sonne, die Elemente, Steine, Berge, die unorganische Natur überhaupt, auch Werke der Menschen, Pyramiden; ihre Dauer ist kein Vorzug. Das Dauernde wird höher geachtet, als das bald Vergehende; aber alle Blüthe, alle schöne Lebendigkeit hat einen frühen Tod. Aber auch das Vortrefflichste dauert, nicht bloß das unlebendige, unorganische Allgemeine, sondern auch das andere Allgemeine, das in-sich Concrete, die Gattung, das Gesetz, die Idee, der Geist. Denn wir müssen unterscheiden, ob etwas der ganze Proceß, oder nur ein Moment des Prozesses ist. Das Allgemeine, als Gesetz, hat auch einen Proceß in sich selbst und lebt nur als Proceß; aber es ist nicht Theil des Processes, nicht im Processe, sondern enthält seine zwei Seiten und ist selbst processlos. Nach der Seite der Erscheinung tritt das Gesetz in die Zeit, indem die Momente des Begriffs den Schein der Selbstständigkeit haben; aber in ihrem Begriffe verhalten sich die ausgeschlossenen Unterschiede als ausgesöhnt und in den Frieden zurückgenommen. Die Idee, der Geist ist über der Zeit, weil Solches der Begriff der Zeit selbst ist; das ist ewig, an und für sich, wird nicht in die Zeit gerissen, weil es sich nicht in seiner einen Seite des Processes verliert. Im Individuum als solchen ist es anders, es ist einerseits die Gattung; das schönste Leben ist das, welches das Allgemeine und seine Individualität vollkommen zu Einer Gestalt vereinigt. Dann ist das Individuum aber auch vom Allgemeinen geschieden, und so ist es Eine Seite des Processes, die Veränderlichkeit; nach diesem sterblichen Momente fällt es in die Zeit. Achill, die Blüthe des Griechischen Lebens, Alexander der Große, diese unendlich kräftige Individualität, halten nicht aus; nur ihre Thaten, ihre Wirkungen bleiben, d. i. die durch sie zu Stande gebrachte Welt. Das Mittelmäßige dauert, und regiert am Ende die Welt; auch Gedanken hat diese Mittelmäßigkeit, schlägt damit die vorhandene Welt breit, tilgt die geistige Le-

bendigkeit, macht ſie zur bloßen Gewohnheit, und ſo dauert's. Ihre Dauer iſt eben, daß ſie in der Unwahrheit beſteht, nicht ihr Recht erlangt, dem Begriffe nicht ſeine Ehre giebt, die Wahrheit ſich nicht an ihr als Proceß darſtellt.

§. 259.

Die Dimenſionen der Zeit, die Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, ſind das Werden der Aeußerlichkeit als ſolches, und deſſen Auflöſung in die Unterſchiede des Seyns als übergehend in Nichts, und des Nichts als übergehend in Seyn. Das unmittelbare Verſchwinden dieſer Unterſchiede in die Einzelnheit iſt die Gegenwart als Jetzt, welches, als die Einzelnheit ausſchließend und zugleich ſchlechthin continuirlich in die anderen Momente, ſelbſt nur dieß Verſchwinden ſeines Seyns in Nichts, und des Nichts in ſein Seyn iſt.

Die endliche Gegenwart iſt das Jetzt als ſeyend fixirt, von dem Negativen, den abſtracten Momenten der Vergangenheit und Zukunft, als die concrete Einheit, ſomit als das Affirmative unterſchieden; allein jenes Seyn iſt ſelbſt nur das abſtracte, in Nichts verſchwindende. Uebrigens kommt es in der Natur, wo die Zeit Jetzt iſt, nicht zum beſtehenden Unterſchiede von jenen Dimenſionen; ſie ſind nothwendig nur in der ſubjectiven Vorſtellung, in der Erinnerung und in der Furcht oder Hoffnung. Die Vergangenheit aber und Zukunft der Zeit, als in der Natur ſeyend, iſt der Raum; denn er iſt die negirte Zeit, ſo wie umgekehrt der aufgehobene Raum zunächſt der Punkt und für ſich entwickelt die Zeit iſt.

Der Wiſſenſchaft des Raums, der Geometrie, ſteht keine ſolche Wiſſenſchaft der Zeit gegenüber. Die Unterſchiede der Zeit haben nicht dieſe Gleichgültigkeit des Außerſichſeyns, welche die unmittelbare Beſtimmtheit des Raums ausmacht; ſie ſind daher der Figurationen nicht, wie dieſer, fähig. Dieſe Fähigkeit erlangt das Princip der Zeit

erst dadurch, daß es paralysirt, ihre Negativität vom Verstande zum Eins herabgesetzt wird. Dieß todte Eins, die höchste Aeußerlichkeit des Gedankens, ist der äußerlichen Combination, und diese Combinationen, die Figuren der Arithmetik, sind wieder der Verstandesbestimmung, nach Gleichheit und Ungleichheit, der Identificirung und des Unterscheidens, fähig.

Man könnte noch weiter den Gedanken einer philosophischen Mathematik fassen, welche dasjenige aus Begriffen erkennte, was die gewöhnliche mathematische Wissenschaft aus vorausgesetzten Bestimmungen nach der Methode des Verstandes ableitet. Allein da die Mathematik einmal die Wissenschaft der endlichen Größenbestimmungen ist, welche in ihrer Endlichkeit fest bleiben und gelten, nicht übergehen sollen, so ist sie wesentlich eine Wissenschaft des Verstandes; und da sie die Fähigkeit hat, dieses auf eine vollkommene Weise zu seyn: so ist ihr der Vorzug, den sie vor den andern Wissenschaften dieser Art hat, vielmehr zu erhalten, und weder durch Einmischung des ihr heterogenen Begriffs, noch empirischer Zwecke zu verunreinigen. Es bleibt dabei immer offen, daß der Begriff ein bestimmteres Bewußtseyn sowohl über die leitenden Verstandes-Principien, als über die Ordnung und deren Nothwendigkeit in den arithmetischen Operationen (s. §. 102.) sowohl als in den Sätzen der Geometrie begründe.

Es würde ferner eine überflüssige und undankbare Mühe seyn, für den Ausdruck der Gedanken ein solches widerspänstiges und inadäquates Medium, als Raumfiguren und Zahlen sind, gebrauchen zu wollen und dieselben gewaltsam zu diesem Behufe zu behandeln. Die einfachen ersten Figuren und Zahlen eignen sich ihrer Einfachheit wegen, ohne Mißverständnisse zu Symbolen, die jedoch immer für den Gedanken ein heterogener und kümmerlicher Ausdruck sind, angewendet zu werden. Die ersten Versuche des reinen

Denkens haben zu dieſem Nothbehelfe gegriffen; das Pythagoreiſche Zahlenſyſtem iſt das berühmte Beiſpiel davon. Aber bei reichern Begriffen werden dieſe Mittel völlig ungenügend, da deren äußerliche Zuſammenſetzung und die Zufälligkeit der Verknüpfung überhaupt der Natur des Begriffs unangemeſſen iſt, und es völlig zweideutig macht, welche der vielen Beziehungen, die an zuſammengeſetztern Zahlen und Figuren möglich ſind, feſtgehalten werden ſollen. Ohnehin verfliegt das Flüſſige des Begriffs in ſolchem äußerlichen Medium, worin jede Beſtimmung in das gleichgültige Außereinander fällt. Jene Zweideutigkeit könnte allein durch die Erklärung gehoben werden. Der weſentliche Ausdruck des Gedankens iſt alsdann dieſe Erklärung, und jenes Symboliſiren ein gehaltloſer Ueberfluß.

Andere mathematiſche Beſtimmungen, wie das Unendliche, Verhältniſſe deſſelben, das Unendlichkleine, Factoren, Potenzen u. ſ. f., haben ihre wahrhaften Begriffe in der Philoſophie ſelbſt; es iſt ungeſchickt, ſie für dieſe aus der Mathematik hernehmen und entlehnen zu wollen, wo ſie begrifflos, ja ſo oft ſinnlos aufgenommen werden, und ihre Berichtigung und Bedeutung vielmehr von der Philoſophie zu erwarten haben. Es iſt nur die Trägheit, die, um ſich das Denken und die Begriffsbeſtimmung zu erſparen, ihre Zuflucht zu Formeln, die nicht einmal ein unmittelbarer Gedankenausdruck ſind, und zu deren ſchon fertigen Schematen, nimmt.

Die wahrhaft philoſophiſche Wiſſenſchaft der Mathematik als Größenlehre würde die Wiſſenſchaft der Maaße ſeyn; aber dieſe ſetzt ſchon die reelle Beſonderheit der Dinge voraus, welche erſt in der concreten Natur vorhanden iſt. Sie würde auch wohl, wegen der äußerlichen Natur der Größe, die allerſchwerſte Wiſſenſchaft ſeyn.

Zuſatz. Die Dimenſionen der Zeit machen das Be-

stimmte der Anschauung vollständig, indem sie den Begriff der Zeit, welcher das Werden ist, für die Anschauung in seiner Totalität oder Realität setzen, die darin besteht, daß die abstracten Momente der Einheit, welche das Werden ist, jedes für sich als das Ganze gesetzt sind, aber unter entgegengesetzten Bestimmungen. Diese beiden Bestimmungen sind so jede selbst als Einheit des Seyns und Nichts; sie sind aber auch unterschieden. Dieser Unterschied kann nur der des Entstehens und Vergehens seyn. Einmal, in der Vergangenheit (dem Hades), ist das Seyn die Grundlage, von der angefangen wird; die Vergangenheit ist wirklich gewesen als Weltgeschichte, Naturbegebenheiten, aber gesetzt unter der Bestimmung des Nichtseyns, das hinzutritt. Das andere Mal ist es umgekehrt; in der Zukunft ist das Nichtseyn die erste Bestimmung, das Seyn die spätere, wenn gleich nicht der Zeit nach. Die Mitte ist die indifferente Einheit Beider, so daß weder das Eine noch das Andere das Bestimmende ausmacht. Die Gegenwart ist nur dadurch, daß die Vergangenheit nicht ist: umgekehrt hat das Seyn des Jetzt die Bestimmung nicht zu seyn, und das Nichtseyn seines Seyns ist die Zukunft; die Gegenwart ist diese negative Einheit. Das Nichtseyn des Seyns, an dessen Stelle das Jetzt getreten ist, ist die Vergangenheit; das Seyn des Nichtseyns, was in der Gegenwart enthalten ist, ist die Zukunft. Im positiven Sinne der Zeit kann man daher sagen: Nur die Gegenwart ist, das Vor und Nach ist nicht; aber die concrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit, und sie ist trächtig von der Zukunft. Die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit.

Der Name Mathematik könnte übrigens auch für die philosophische Betrachtung des Raums und der Zeit gebraucht werden. Wenn man aber die Figurationen des Raumes und des Eins philosophisch behandeln wollte, so würden sie ihre eigenthümliche Bedeutung und Gestalt verlieren; eine Philo-

ſophie derſelben würde etwas Logiſches oder auch etwas von einer andern concreten philoſophiſchen Wiſſenſchaft werden, je nachdem man den Begriffen eine concretere Bedeutung ertheilte. Während die Mathematik nur die Größebeſtimmung an dieſen Gegenſtänden, und von dieſen auch, wie erinnert, nicht die Zeit ſelbſt, ſondern nur das Eins in ſeinen Figurationen und Verbindungen betrachtet: ſo wird in der Bewegungslehre zwar die Zeit auch ein Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaft, aber die angewandte Mathematik iſt überhaupt keine immanente Wiſſenſchaft, eben weil ſie die Anwendung der reinen Mathematik auf einen gegebenen Stoff und deſſen aus der Erfahrung aufgenommene Beſtimmungen iſt.

C.

Der Ort und die Bewegung.

§. 260.

Der Raum iſt in ſich ſelbſt der Widerſpruch des gleichgültigen Auseinanderſeyns und der unterſchiedsloſen Continuität, die reine Negativität ſeiner ſelbſt und das Uebergehen zunächſt in die Zeit. Ebenſo iſt die Zeit, da deren in Eins zuſammengehaltene entgegengeſetzte Momente ſich unmittelbar aufheben, das unmittelbare Zuſammenfallen in die Indifferenz, in das ununterſchiedene Außereinander oder den Raum. So iſt an dieſem die negative Beſtimmung, der ausſchließende Punkt, nicht mehr nur an ſich dem Begriffe nach, ſondern geſetzt und in ſich concret durch die totale Negativität, welche die Zeit iſt; — der ſo concrete Punkt iſt der Ort. (§. 255 und 256.)

Zuſatz. Sehen wir auf die Expoſition des Begriffs der Dauer zurück, ſo iſt dieſe unmittelbare Einheit des Raums und der Zeit ſchon der Grund, wodurch ſie ſind; denn das Negative des Raums iſt die Zeit, — das Poſitive, das Seyn der

Unterschiede der Zeit ist der Raum. Aber Beide sind darin mit ungleichem Werthe gesetzt, oder ihre Einheit ist nur dargestellt als Bewegung des Uebergehens des Einen in das Andere: so daß der Anfang, und die Realisirung und das Resultat auseinandertreten. Aber das Resultat spricht eben dieß aus, was ihr Grund und ihre Wahrheit ist. Das Dauernde ist die Sichselbstgleichheit, worein die Zeit zurückgegangen; sie ist der Raum, denn dessen Bestimmtheit ist das gleichgültige Daseyn überhaupt. Der Punkt ist hier, wie er in Wahrheit ist, nämlich als ein Allgemeines; der Punkt ist eben darum als ganzer Raum, als Totalität der Dimensionen. Dieß Hier ist nun ebensowohl Zeit, ist eine Gegenwart, welche unmittelbar sich aufhebt, ein Jetzt, das gewesen ist. Das Hier ist zugleich Jetzt; denn es ist der Punkt der Dauer. Diese Einheit des Hier und Jetzt ist der Ort.

§. 261.

Der Ort, als diese gesetzte Identität des Raumes und der Zeit, ist zunächst ebenso der gesetzte Widerspruch, welcher der Raum und die Zeit, Jedes an ihm selbst, ist. Der Ort ist die räumliche, somit gleichgültige Einzelnheit, und ist dieß nur als räumliches Jetzt, als Zeit: so daß der Ort unmittelbar gleichgültig gegen sich als diesen, sich äußerlich, die Negation seiner und ein anderer Ort ist. Dieß Vergehen und Sich-wiedererzeugen des Raums in Zeit und der Zeit in Raum, daß die Zeit sich räumlich als Ort, aber diese gleichgültige Räumlichkeit ebenso unmittelbar zeitlich gesetzt wird, ist die Bewegung. — Dieß Werden ist aber selbst eben so sehr das in sich Zusammenfallen seines Widerspruchs, die unmittelbar identische daseyende Einheit Beider, die Materie.

Der Uebergang von der Idealität zur Realität, von der Abstraction zum concreten Daseyn, hier von Raum und Zeit zu der Realität, welche als Materie erscheint, ist für

den Verſtand unbegreiflich, und macht ſich für ihn daher immer äußerlich und als ein Gegebenes. Die geläufige Vorſtellung iſt, Raum und Zeit als leer, gleichgültig gegen ihre Erfüllung, [1] und doch immer als voll zu betrachten: ſie als leer von Außen her mit der Materie erfüllen zu laſſen, und einerſeits auf dieſe Weiſe die materiellen Dinge als gleichgültig gegen Raum und Zeit, und andererſeits zugleich als weſentlich räumlich und zeitlich anzunehmen.

Was von der Materie geſagt wird, iſt, α) daß ſie zuſammengeſetzt iſt; dieß bezieht ſich auf ihr abſtractes Außereinander, den Raum. Inſofern bei ihr von der Zeit und überhaupt von aller Form abſtrahirt wird, iſt von ihr behauptet worden, daß ſie ewig und unveränderlich iſt. Dieß folgt in der That unmittelbar; aber eine ſolche Materie iſt auch nur ein unwahres Abſtractum. β) Die Materie iſt undurchdringlich und leiſtet Widerſtand, iſt ein Fühlbares, Sichtbares u. ſ. f. Dieſe Prädicate ſind nichts Anderes, als daß die Materie theils für die beſtimmte Wahrnehmung, überhaupt für ein Anderes, theils aber eben ſo ſehr für ſich iſt. Beides ſind die Beſtimmungen, welche ſie eben als die Identität des Raums und der Zeit, des unmittelbaren Außereinander und der Negativität oder der als für ſich ſeyenden Einzelnheit hat.

Der Uebergang der Idealität in die Realität kommt auch auf ausdrückliche Weiſe in den bekannten mechaniſchen Erſcheinungen vor, daß nämlich die Idealität die Stelle der Realität und umgekehrt vertreten kann; und es iſt nur die Gedankenloſigkeit der Vorſtellung und des Verſtandes daran Schuld, wenn für ſie aus dieſer Vertauſchbarkeit Beider ihre Identität nicht hervorgeht. Beim Hebel z. B. kann Entfernung an die Stelle der Maſſe, und

[1] Zuſatz der zweiten Ausgabe: für ſich exiſtirend.

umgekehrt geſetzt werden; und ein Quantum vom ideellen Moment bringt dieſelbe Wirkung hervor, als das entſprechende Reelle. In der Größe der Bewegung vertritt ebenſo die Geſchwindigkeit, welche das quantitative Verhältniß nur von Raum und Zeit iſt, die Maſſe: und umgekehrt kommt dieſelbe reelle Wirkung hervor, wenn die Maſſe vermehrt und jene verhältnißmäßig vermindert wird. Ein Ziegelſtein für ſich erſchlägt einen Menſchen nicht, ſondern bringt dieſe Wirkung nur durch die erlangte Geſchwindigkeit hervor: d. i. der Menſch wird durch Raum und Zeit todtgeſchlagen. — Die Reflexionsbeſtimmung von Kraft iſt es hier, was einmal für den Verſtand fixirt als ein Letztes daſteht, und ihn hindert, weiter nach dem Verhältniſſe ihrer Beſtimmungen zu fragen. Aber dieß wenigſtens ſchwebt vor, daß die Wirkung der Kraft etwas Reelles, Sinnfälliges iſt, und daß in der Kraft daſſelbe iſt, was in ihrer Aeußerung, und daß eben dieſe Kraft, ihrer reellen Aeußerung nach, durch das Verhältniß der ideellen Momente, des Raums und der Zeit, erlangt wird.

Es gehört ferner zu dieſer begriffloſen Reflexion, die ſogenannten Kräfte als der Materie eingepflanzt, das iſt, als ihr urſprünglich äußerlich anzuſehen; ſo daß eben dieſe Identität der Zeit und des Raums, welche bei der Reflexionsbeſtimmung von Kraft vorſchwebt und welche in Wahrheit das Weſen der Materie ausmacht, als etwas ihr Fremdes und Zufälliges, von Außen in ſie Gebrachtes, geſetzt iſt.

Zuſatz. Ein Ort weiſt nur auf einen anderen hin, hebt ſo ſich ſelbſt auf und wird ein anderer; aber der Unterſchied iſt ebenſo ein aufgehobener. Jeder Ort iſt für ſich nur dieſer Ort, d. h. ſie ſind einander gleich; oder der Ort iſt das ſchlechthin allgemeine Hier. Es nimmt etwas ſeinen Ort ein, es verändert ihn: es wird alſo ein anderer Ort, aber es nimmt

vor wie nach ſeinen Ort ein und kommt nicht aus ihm heraus. Dieſe Dialektik, die der Ort an ihm hat, ſprach Zeno aus, indem er die Unbeweglichkeit aufzeigte: Bewegen wäre nämlich ſeinen Ort verändern, aber der Pfeil kommt nicht aus ſeinem Ort heraus. Dieſe Dialektik iſt eben der unendliche Begriff, der das Hier iſt, indem die Zeit an ihm ſelbſt geſetzt iſt. Es ſind drei unterſchiedene Oerter: der jetzt iſt, der nachher einzunehmende, und der verlaſſene; das Verſchwinden der Dimenſionen der Zeit iſt paralyſirt. Aber es iſt zugleich nur Ein Ort, ein Allgemeines jener Oerter, ein Unveränderter in aller Veränderung; es iſt die Dauer, wie ſie unmittelbar nach ihrem Begriffe iſt, und ſie iſt ſo die Bewegung. Daß die Bewegung dieſes iſt, was erörtert worden, erhellt für ſich ſelbſt; dieſer ihr Begriff entſpricht ihrer Anſchauung. Ihr Weſen iſt, die unmittelbare Einheit des Raums und der Zeit zu ſeyn: ſie iſt die durch den Raum reale beſtehende Zeit, oder der durch die Zeit erſt wahrhaft unterſchiedene Raum. So wiſſen wir, zur Bewegung gehört Raum und Zeit; die Geſchwindigkeit, das Quantum von Bewegung iſt Raum in Verhältniß zu beſtimmter Zeit, die verfloſſen iſt. Man ſagt auch, Bewegung iſt Beziehung von Raum und Zeit; die nähere Weiſe dieſer Beziehung war aber zu begreifen. Erſt in der Bewegung hat nun Raum und Zeit Wirklichkeit.

Wie die Zeit die einfache formelle Naturſeele, nach Newton der Raum das Senſorium Gottes iſt, ſo iſt die Bewegung der Begriff der wahren Seele der Welt; wir ſind gewohnt, ſie als Prädicat, Zuſtand anzuſehen: aber ſie iſt in der That das Selbſt, das Subject als Subject, das Bleiben eben des Verſchwindens. Aber daß ſie als Prädicat erſcheint, iſt eben ihre unmittelbare Nothwendigkeit, ſelbſt zu erlöſchen. Die geradlinigte Bewegung iſt nicht die Bewegung an und für ſich, ſondern einem Andern unterworfen, worin ſie zum Prädicate geworden, oder Aufgehobenes, Moment iſt. Die Wiederherſtellung

der Dauer des Punktes, als entgegengesetzt seiner Bewegung, ist die Wiederherstellung des Orts als unbewegten. Dieser wiederhergestellte Ort aber ist nicht der unmittelbare, sondern der aus der Veränderung zurückgekommene, und das Resultat und der Grund der Bewegung; indem er als Dimension ist, d. h. entgegengesetzt den andern Momenten, ist er der Mittelpunkt. Diese Rückkehr der Linie ist die Kreislinie: das Jetzt und Vor und Nachher, das sich mit sich zusammenschließt, die Gleichgültigkeit dieser Dimensionen, so daß das Vor ebensosehr ein Nachher ist, als das Nach ein Vor. Dieß ist erst die nothwendige im Raum gesetzte Paralyse derselben. Die Kreisbewegung ist die räumliche oder bestehende Einheit der Dimensionen der Zeit. Der Punkt geht auf einen Ort, der seine Zukunft ist, und verläßt einen, der das Vorbei ist; aber das, was er nach sich hat, ist zugleich das, wohin er erst kommen wird: und beim Vor, zu dem er gelangt, war er schon. Sein Ziel ist der Punkt, der seine Vergangenheit ist; es ist die Wahrheit der Zeit, daß nicht die Zukunft, sondern die Vergangenheit das Ziel ist. Die sich auf den Mittelpunkt beziehende Bewegung selbst ist die Fläche, die Bewegung als das synthetische Ganze, worin ihre Momente, ihr Erloschensеyn im Mittelpunkt, sie selbst, und ihr Beziehen auf das Erlöschen, die Radien des Kreises, bestehen. Aber diese Fläche selbst bewegt sich, wird ihr Andersеyn, ganzer Raum; oder das Zurückgekehrtsеyn in sich, der ruhende Mittelpunkt wird allgemeiner Punkt, worin das Ganze sich in Ruhe versenkt. Es ist nämlich die Bewegung in ihrem Wesen, welche die Unterscheidung des Jetzt, Vor und Nach, ihre Dimensionen oder ihren Begriff, aufgehoben hat. In dem Kreise sind sie eben in Eins; er ist der wiederhergestellte Begriff der Dauer, die in sich erloschene Bewegung. Es ist die Masse gesetzt, das Dauernde, das sich durch sich selbst verdichtet hat, und die Bewegung als ihre Möglichkeit zeigt.

Wir haben nun sogleich dieß in der Vorstellung: Indem

Bewegung iſt, ſo bewegt ſich Etwas; dieſes dauernde Etwas iſt aber die Materie. Raum und Zeit ſind mit Materie erfüllt. Der Raum iſt ſeinem Begriffe nicht angemeſſen; es iſt daher der Begriff des Raumes ſelbſt, der in der Materie ſich Exiſtenz verſchafft. Man hat oft mit der Materie angefangen, und Raum und Zeit dann als Formen derſelben angeſehen. Das Richtige daran iſt, daß die Materie das Reale an Raum und Zeit iſt. Aber dieſe müſſen uns, wegen ihrer Abſtraction, hier als das Erſte vorkommen; und dann muß ſich zeigen, daß die Materie ihre Wahrheit iſt. Wie es keine Bewegung ohne Materie giebt, ſo auch keine Materie ohne Bewegung. Die Bewegung iſt der Proceß, das Uebergehen von Zeit in Raum und umgekehrt: die Materie dagegen die Beziehung von Raum und Zeit, als ruhende Identität. Die Materie iſt die erſte Realität, das daſeyende Fürſichſeyn; ſie iſt nicht nur abſtractes Seyn, ſondern poſitives Beſtehen des Raums, aber als ausſchließend anderen Raum. Der Punkt ſoll auch ausſchließen, er thut es aber noch nicht; denn er iſt nur abſtracte Negation. Die Materie iſt ausſchließende Beziehung auf ſich, und ſomit die erſte reale Grenze im Raum. Das, was die Erfüllung der Zeit und des Raumes genannt wird, das Greifbare, Fühlbare, was Widerſtand leiſtet, in ſeinem Seyn-für-Anderes für ſich ſelbſt iſt, dieß iſt erreicht in der Einheit der Zeit und des Raumes überhaupt.

Zweites Kapitel.

Materie und Bewegung.

Endliche Mechanik.

§. 262.

Die Materie hält ſich gegen ihre Identität mit ſich, durch das Moment ihrer Negativität, ihrer abſtracten Vereinzelung, auseinander; die Repulſion der Materie. Ebenſo

wesentlich ist, weil diese Verschiedenen ein und dasselbe sind, die negative Einheit dieses außereinanderseyenden Fürsichseyns; die Materie ist somit continuirlich, — ihre Attraction. Die Materie ist untrennbar Beides, und negative Einheit dieser Momente, Einzelnheit, aber als gegen das unmittelbare Außereinander der Materie noch unterschieden, und darum selbst noch nicht als materiell gesetzt, ideelle Einzelnheit, Mittelpunkt, — die Schwere.

Kant hat unter andern auch das Verdienst, durch seinen Versuch einer sogenannten Construction der Materie, in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, den Anfang zu einem Begriff der Materie gemacht und mit diesem Versuche den Begriff einer Naturphilosophie wieder erweckt zu haben. Er hat aber dabei die Reflexionsbestimmungen von Attractivkraft und Repulsivkraft als gegen einander feste angenommen, und, indem aus ihnen die Materie hervorgehen sollte, diese wieder als ein Fertiges voraussetzt; so daß es schon Materie ist, was attrahirt und repellirt werden soll. Ausführlicher habe ich die in dieser Kantischen Exposition herrschende Verwirrung in meinem System der Logik [1] dargestellt. — Uebrigens ist erst die schwere Materie die Totalität und das Reelle, an dem Attraction und Repulsion als ideelle Momente vorhanden sind. Deßwegen sind sie nicht als selbstständig, oder als Kräfte, für sich zu nehmen; die Materie resultirt aus ihnen nur als Begriffsmomenten, aber ist das Vorausgesetzte für ihre Erscheinung.

Die Schwere ist von der bloßen Attraction wesentlich zu unterscheiden. Diese ist nur überhaupt das Aufheben des Außereinanderseyns und giebt bloße Continuität. Hingegen die Schwere ist die Reduction der auseinandersehenden ebenso continuirlichen Besonderheit zur Einheit als nega-

[1] Hegels Werke, Bd. III, S. 201 flgg.

tiver Beziehung auf ſich,[1] der Einzelnheit, Einer (jedoch noch ganz abſtracten) Subjectivität. In der Sphäre der erſten Unmittelbarkeit der Natur iſt aber die außerſichſeyende Continuität noch als das Beſtehende geſetzt; erſt in der phyſiſchen beginnt die materielle Reflexion-in-ſich. Die Einzelnheit iſt daher als Beſtimmung der Idee zwar vorhanden, aber hier außer dem Materiellen. Die Materie iſt daher erſtens weſentlich ſelbſt ſchwer; es iſt dieß nicht eine äußerliche, von ihr auch trennbare Eigenſchaft. Die Schwere macht die Subſtantialität der Materie aus, dieſe ſelbſt iſt das Streben nach dem, — aber (dieß iſt die andere weſentliche Beſtimmung) außer ihr fallenden Mittelpunkt. Man kann ſagen, die Materie werde vom Mittelpunkte attrahirt, d. h. ihr außereinanderſeyendes continuirliches Beſtehen negirt; aber wenn der Mittelpunkt ſelbſt materiell vorgeſtellt wird, ſo iſt das Attrahiren nur gegenſeitig, zugleich ein Attrahirtwerden und der Mittelpunkt wieder ein von ihnen Verſchiedenes. Der Mittelpunkt iſt aber nicht als materiell zu nehmen; denn das Materielle iſt eben dieß, ſeinen Mittelpunkt außer ſich zu ſetzen. Nicht dieſer, ſondern dieß Streben nach demſelben iſt der Materie immanent. Die Schwere iſt ſo zu ſagen das Bekenntniß der Nichtigkeit des Außerſichſeyns der Materie in ihrem Fürſichſeyn, ihrer Unſelbſtſtändigkeit, ihres Widerſpruchs.

Man kann auch ſagen, die Schwere iſt das Inſichſeyn der Materie, in dieſem Sinne, daß eben ſofern ſie noch nicht Mittelpunkt, Subjectivität an ihr ſelbſt iſt, ſie noch unbeſtimmt, unentwickelt, unaufgeſchloſſen iſt, die Form noch nicht materiell iſt. — Wo der Mittelpunkt liege, iſt durch die ſchwere Materie, deren Mittelpunkt er iſt, determinirt; inſofern ſie Maſſe iſt, iſt ſie beſtimmt, und damit ihr Streben, welches das und ſomit ein beſtimmtes Setzen des Mittelpunktes iſt.

[1] Zuſatz der zweiten Ausgabe: dem Inſichſeyn als Allgemeinem.

Zuſatz. Die Materie iſt räumliche Entfernung, leiſtet Widerſtand, ſtößt ſich dabei von ſich ſelbſt ab; das iſt die Repulſion, wodurch die Materie ihre Realität ſetzt und den Raum erfüllt. Die Vereinzelten, welche von einander repellirt werden, ſind aber alle nur Eins, viele Eins; ſie ſind eins, was das Andere. Das Eins ſtößt ſich nur von ſich ſelbſt ab; das iſt das Aufheben der Entfernung der Fürſichſeyenden, die Attraction. Beides zuſammen macht, als Schwere, den Begriff der Materie aus; die Schwere iſt das Prädicat der Materie, welches die Subſtanz dieſes Subjects ausmacht. Die Einheit der Schwere iſt nur ein Sollen, eine Sehnſucht, das unglückſeligſte Streben, zu dem die Materie ewig verdammt iſt; denn die Einheit kommt nicht zu ſich ſelbſt, ſie erreicht ſich nicht. Wenn die Materie das erreichte, was ſie in der Schwere ſucht, ſo ſchwitzte ſie in Einen Punkt zuſammen. Die Einheit kommt hier noch nicht zu Stande, weil die Repulſion ein ebenſo weſentliches Moment der Materie iſt, als die Attraction. Die dumpfe, finſtere Einheit wird nicht frei; indem die Materie aber dennoch das In-Eins-Setzen der Vielen zu ihrer Beſtimmung hat, ſo iſt ſie nicht ſo dumm, als die Philoſophen ſeyn Wollenden, welche Eins und Vieles aus einander halten, und hierin von der Materie widerlegt werden. Die beiden Einheiten der Repulſion und Attraction, obgleich die untrennbaren Momente der Schwere, vereinen ſich dennoch nicht zu Einer ideellen Einheit; erſt im Licht kommt es, wie wir ſpäter ſehen werden, zur Exiſtenz dieſer Einheit für ſich. Die Materie ſucht einen Ort außerhalb der Vielen; und da noch kein Unterſchied unter den Suchenden iſt, ſo iſt nicht zu ſehen, warum Eins näher wäre, als das Andere. Sie ſind in gleichen Abſtänden in der Peripherie, der geſuchte Punkt iſt das Centrum, und dieß nach allen Dimenſionen ausgedehnt: ſo daß die nächſte Beſtimmung, zu der wir kommen, die Kugel iſt. Die Schwere iſt eine Weiſe der Innerlichkeit der Materie, nicht

ihre todte Aeußerlichkeit; dieſe Innerlichkeit hat indeſſen hier noch nicht ihre Stelle, ſondern jetzt iſt die Materie noch das Innerlichkeitsloſe, der Begriff des Begrifflosen.

Dieſe zweite Sphäre, die wir jetzt zu betrachten haben, iſt daher die endliche Mechanik, weil hier die Materie ihrem Begriffe noch nicht angemeſſen iſt. Dieſe Endlichkeit der Materie iſt das Unterſchiedenſeyn der Bewegung und der Materie als ſolcher; endlich iſt alſo die Materie, inſofern ihr Leben, die Bewegung, ihr äußerlich iſt. Einmal ruht der Körper, oder die Bewegung wird ihm von Außen mitgetheilt: der erſte Unterſchied, der an der Materie als ſolcher iſt, iſt dieſer; und dieſes wird dann durch ſeine Natur, die Schwere, aufgehoben. Hier haben wir alſo die drei Beſtimmungen der endlichen Mechanik: erſtens die träge Materie, zweitens den Stoß, und drittens den Fall, der den Uebergang zur abſoluten Mechanik macht, wo die Materie auch in ihrer Exiſtenz dem Begriffe gemäß iſt. Die Schwere kommt der Materie nicht nur an ſich zu, ſondern inſofern das Anſich ſchon erſcheint; das iſt der Fall, wo alſo die Schwere erſt eintreten wird.

A.

Die träge Materie.

§. 263.

Die Materie hat zunächſt, als bloß allgemein und unmittelbar, nur einen quantitativen Unterſchied und iſt beſondert in verſchiedene Quanta, — Maſſen, welche, in der oberflächlichen Beſtimmung eines Ganzen oder Eins, Körper ſind. Gleichfalls unmittelbar iſt der Körper von ſeiner Idealität unterſchieden, und iſt zwar weſentlich räumlich und zeitlich, aber als im Raume und in der Zeit, und erſcheint als deren gegen dieſe Form gleichgültiger Inhalt.

Zuſatz. Die Materie erfüllt den Raum, heißt nichts weiter, als, ſie iſt eine reale Grenze im Raum, weil ſie als

Fürsichseyn ausschließend ist; was der Raum als solcher nicht ist. Mit dem Fürsichseyn tritt sogleich die Bestimmung der Vielheit ein, die aber ein ganz unbestimmter Unterschied ist, noch nicht ein Unterschied der Materie an ihr selbst; die Materien sind ausschließend gegen einander.

§. 264.

Nach der Raumbestimmung, in welcher die Zeit aufgehoben ist, ist der Körper *dauernd*: nach der Zeitbestimmung, in der das gleichgültige räumliche Bestehen aufgehoben ist, *vergänglich*; überhaupt ein ganz *zufälliges* Eins. Er ist zwar die, beide Momente in *ihrer Entgegensetzung* bindende Einheit, *Bewegung*; aber als gegen Raum und Zeit (vorh. §.), so wie gegen deren Beziehung (§. 261.), die Bewegung, gleichgültig, ist sie ihm *äußerlich*, wie seine Negation derselben, die *Ruhe*, — er ist *träge*.

Die Endlichkeit des Körpers, seinem Begriffe nicht gemäß zu seyn, besteht in dieser Sphäre darin, daß er als Materie nur die *abstracte* unmittelbare Einheit der Zeit und des Raums, nicht aber in Einem deren entwickelte, unruhige Einheit, die Bewegung als *immanent* an ihm gesetzt ist. In dieser Bestimmung wird der Körper in der physikalischen Mechanik überhaupt genommen, so daß es Axiom derselben ist, daß der Körper schlechthin nur durch eine *äußerliche Ursache* in Bewegung als in einen *Zustand* und ebenso in Ruhe versetzt werde. Es schweben der Vorstellung dabei nur die *selbstlosen* Körper der Erde vor, von welchen jene Bestimmungen allerdings gelten. Aber dieß ist nur die unmittelbare, und eben damit *abstracte* und endliche Körperlichkeit. Der Körper als Körper heißt dieß Abstractum des Körpers. Aber die Unwahrheit dieser abstracten Existenz ist im concret existirenden Körper aufgehoben, und dieß Aufheben beginnt schon am selbstlosen Körper gesetzt zu seyn. Unstatthafter Weise werden die Bestimmun-

gen der Trägheit, Stoß, Druck, Anziehen, Fall u. ſ. f., aus der gemeinen Mechanik, der Sphäre der endlichen Körperlichkeit und der damit endlichen Bewegung, in die abſolute übergetragen, in welcher die Körperlichkeit und die Bewegung vielmehr in ihrem freien Begriffe exiſtiren.

Zuſatz. Die Maſſe, unmittelbar geſetzt, hat die Bewegung als Widerſtand an ihr; denn dieſe Unmittelbarkeit iſt Seyn-für-Anderes. Das reale Moment des Unterſchiedes iſt außer ihr; die Bewegung iſt als dieſer Begriff, oder als aufgehoben an ihr. Die Maſſe, in dieſem Sinne fixirt, heißt träge: nicht ſo, daß das Ruhen damit ausgedrückt würde. Die Dauer iſt Ruhe in der Beziehung, daß ſie, als Begriff, ihrer Realiſirung, der Bewegung, entgegengeſetzt wird. Die Maſſe iſt die Einheit der Momente der Ruhe und Bewegung; Beide ſind als aufgehoben in ihr, oder ſie iſt gleichgültig gegen Beides, ebenſowohl der Bewegung als der Ruhe fähig, und für ſich keins von Beiden. Sie für ſich ruht weder, noch bewegt ſie ſich, ſondern tritt nur von einem Zuſtand in den anderen durch äußeren Anſtoß; d. h. Ruhe und Bewegung ſind durch ein Anderes in ſie geſetzt. Inſofern ſie ruht, ruht ſie, und geht nicht durch ſich ſelbſt in Bewegung über; iſt ſie in Bewegung, ſo iſt ſie eben in Bewegung, und geht nicht für ſich in Ruhe über. An ſich iſt die Materie träge, d. h. ſie als ihr Begriff, der ihrer Realität entgegengeſetzt iſt. Daß ihre Realität ſo ſich abgeſondert hat, und ſie gegenübergetreten, dieß iſt erſt ihre aufgehobene Realität, oder wo ſie nur als Abſtraction exiſtirt; und dieſe Abſtraction iſt es immer, was das Anſich und Weſen bei Denjenigen heißt, welchen die ſinnliche Wirklichkeit das Reale und die Form der Abſtraction das Anſich iſt.

Während alſo die endliche Materie die Bewegung von Außen erhält, ſo bewegt die freie Materie ſich ſelbſt; ſie iſt alſo unendlich innerhalb ihrer Sphäre, denn im Ganzen ſteht die Materie auf der Stufe der Endlichkeit. So iſt der ſittliche

Menſch in den Geſetzen frei, und nur dem unſittlichen ſind ſie äußerlich. Jede Sphäre exiſtirt in der Natur nicht bloß in ihrer Unendlichkeit, ſondern ſelbſt als endliches Verhältniß. Die endlichen Verhältniſſe, wie Druck und Stoß, haben den Vortheil, daß ſie unſerer Reflexion bekannt und daß ſie durch die Erfahrung ausgemacht ſind. Der Mangel iſt nur, daß andere Verhältniſſe unter dieſe ausgemachte Regel ſubſumirt werdgn. Man meint, wie es bei uns im Hauſe zugeht, ſo ſoll es auch im Himmel zugehen. Die endlichen Verhältniſſe können nun aber nicht eine Sphäre in ihrer Unendlichkeit darſtellen.

B.

Der Stoß.

§. 265.

Der träge Körper, äußerlich in Bewegung, die eben hiermit endlich iſt, geſetzt und ſo auf einen anderen bezogen, macht momentan mit dieſem Einen Körper aus, denn ſie ſind Maſſen von nur quantitativem Unterſchiede; die Bewegung iſt auf dieſe Weiſe Eine beider Körper, — Mittheilung der Bewegung. Aber eben ſo ſehr leiſten ſie ſich Widerſtand, indem jeder gleichfalls als unmittelbares Eins vorausgeſetzt iſt. Dieß ihr Fürſichſeyn, das durch das Quantum der Maſſe weiter beſondert iſt, gegeneinander iſt ihre relative Schwere: Gewicht, als die Schwere einer quantitativ beſondern Maſſe, — extenſiv als eine Menge ſchwerer Theile, intenſiv als beſtimmter Druck (ſ. §. 103. Anm.); welches, als die reale Beſtimmtheit, mit der ideellen, der quantitativen Beſtimmtheit der Bewegung, der Geſchwindigkeit, Eine Beſtimmtheit (quantitas motus) ausmacht, innerhalb deren jene beiden gegenſeitig die Stellen von einander vertreten können (vgl. §. 261. Anm.)

Zuſatz. Das Zweite auf dieſem Standpunkte iſt, daß die Materie in Bewegung geſetzt werde, und ſich in dieſer Be-

wegung berühre. Weil die Materie gegen den Ort gleichgültig iſt, ſo folgt, daß es auch geſchieht, daß die Materie bewegt wird. Dieß iſt zufällig: alles Nothwendige wird hier in der Weiſe der Zufälligkeit geſetzt; daß die Bewegung der Materie auch in der Exiſtenz nothwendig ſey, werden wir erſt ſpäter ſehen. Im Stoß zweier Körper auf einander ſind beide als ſich bewegend anzuſehen; denn es iſt der Kampf um Einen Ort. Der Stoßende nimmt den Ort des Ruhenden ein, dieſer, der Geſtoßene, erhält ſeinen Ort, bewegt ſich alſo ebenſo, will den Ort wieder einnehmen, in den der andere ſich geſetzt hat. Indem die Maſſen aber einander ſtoßen und drücken, und kein leerer Raum dazwiſchen iſt, ſo iſt es nun in dieſer Berührung, daß die Idealität der Materie überhaupt beginnt; und das iſt das Intereſſe zu ſehen, wie dieſe Innerlichkeit der Materie hervortritt, wie es überhaupt immer das Intereſſe iſt, daß der Begriff zur Exiſtenz komme. Daß nämlich die Maſſen ſich berühren, d. i. für einander ſind, heißt nichts Anderes, als: es ſind zwei materielle Punkte oder Atome in Einem Punkte oder in Identität, ihr Fürſichſeyn iſt nicht Fürſichſeyn. Die Materien mögen noch ſo hart und ſpröde vorgeſtellt werden, man mag ſich vorſtellen, es bleibe noch etwas zwiſchen ihnen: ſobald ſie einander berühren, haben ſie Geſetztſeyn in Einem, wie klein man ſich auch dieſen Punkt denken will. Das iſt die höhere exiſtirende materielle Continuität, nicht die äußerliche bloß räumliche, ſondern die reale. Ebenſo iſt der Zeitpunkt Einheit der Vergangenheit und Zukunft: zwei ſind in Einem, und indem ſie in Einem ſind, ſind ſie auch nicht in Einem. Die Bewegung iſt eben dieß, an Einem Orte zu ſeyn, und zugleich an einem andern Orte, und ebenſo nicht an einem andern, ſondern nur an dieſem Orte zu ſeyn.

Daß die Maſſen, wie ſie in Einem ſind, eben ſo auch für ſich ſind, das iſt das andere Moment der Repulſion: oder die Materie iſt elaſtiſch. Daß das Eine nur die Oberfläche iſt,

oder das Ganze continuirlich iſt, darin liegt, daß der Körper vollkommen hart iſt. Aber indem nur das Ganze Eins iſt, das Eins alſo nicht geſetzt iſt, ſo weicht der Körper ſchlechthin, oder iſt abſolut weich. Aber ſein Ganzes verlaſſend, iſt er um ebenſo intenſiveres Eins. Gerade die Weichheit, das Aufheben ſeiner verbreiteten, außer ſich ſeyenden Kraft iſt, indem ſie in ſich zurückgegangen, ihre Wiederherſtellung. Die unmittelbare Verkehrung dieſer beiden Seiten iſt die Elaſticität. Das Weiche iſt auch repellirend, elaſtiſch; es weicht zurück, aber nur ſo weit, aus Einem Orte kann es nicht vertrieben werden. Damit erſcheint uns zunächſt das Fürſichſeyn der Materie, wodurch ſie ſich behauptet, als Innerlichkeit (die auch Kraft genannt wird) gegen ihre Aeußerlichkeit, d. h. hier Seyn-für-Anderes, d. i. In-ihr-Seyn eines Andern. Die Idealität des Fürſichſeyns iſt, daß ein Anderes ſich in der Maſſe geltend macht und ſie ſich in Anderem. Es zeigt ſich dieſe Beſtimmung der Idealität, die von Außen zu kommen ſchien, als das eigene Weſen der Materie, das ſelbſt zugleich ihrer Innerlichkeit angehöret; deßwegen geht die Phyſik zur Reflexionsvorſtellung der Kraft über.

Die Stärke des Stoßes, als Größe der Wirkſamkeit, iſt nur dieß, womit die Materie ihr Fürſichſeyn erhält, oder widerſteht; denn Stoß iſt ebenſo Widerſtand, Widerſtand heißt aber eben Materie. Was Widerſtand leiſtet, iſt materiell, und iſt umgekehrt inſofern materiell, als es Widerſtand leiſtet; der Widerſtand iſt die Bewegung beider Körper, beſtimmte Bewegung und beſtimmter Widerſtand ſind daſſelbe. Die Körper wirken nur auf einander, inſofern ſie ſelbſtſtändig ſind; und dieß ſind ſie nur vermittelſt der Schwere. Die Körper leiſten ſo nur durch ihre Schwere einander Widerſtand; dieſe Schwere iſt aber nicht die abſolute Schwere, die den Begriff der Materie ausdrückt, ſondern die relative. Das Eine Moment des Körpers iſt ſein Gewicht, womit er, bei ſeinem Streben nach dem Mit-

teilpunkt der Erde auf einen anderen drückt, der ihm Widerſtand leiſtet; Druck iſt alſo Bewegung, die Trennung von der andern Maſſe aufzuheben. Das andere Moment des Körpers iſt die in ihm geſetzte Bewegung in der Richtung einer Transverſale, die von dem Suchen des Mittelpunkts abweicht. Die Größe ſeiner Bewegung iſt beſtimmt durch dieſe beiden Momente: die Maſſe, und die Beſtimmtheit jener Bewegung als Geſchwindigkeit. Setzen wir dieſe Größe als ein Inneres, ſo iſt es das, was wir Kraft nennen; dieſen Staat von Kräften können wir jedoch entbehren, denn die Lehrſätze der Mechanik darüber ſind ſehr tautologiſch. Weil es Eine Beſtimmtheit iſt, die Beſtimmtheit der Kraft, ſo haben wir zwar dieſelbe Wirkſamkeit der Materie, wenn die Menge der materiellen Theile mit der Geſchwindigkeit oder umgekehrt vertauſcht wird (denn die materielle Wirkſamkeit iſt nur als ſich bewegend); doch darf der ideelle Factor nur theilweiſe, nicht gänzlich an die Stelle des reellen treten, und umgekehrt. Die Maſſe ſey ſechs Pfund, die Geſchwindigkeit 4, ſo iſt die Kraft 24; ſie iſt es ebenfalls, wenn acht Pfund ſich mit der Geſchwindigkeit 3 bewegen u. ſ. w.: wie die Länge des Arms auf der Einen Seite des ἐκκρεμάζεον, wo das Gewicht hängt, der Maſſe das Gleichgewicht auf der andern Seite hält, wo die Laſt hängt. Druck und Stoß ſind die beiden Urſachen der äußerlichen mechaniſchen Bewegung.

§. 266.

Dieß Gewicht, als intenſive Größe in einem Punkt concentrirt im Körper ſelbſt, iſt ſein Schwerpunkt; oder der Körper iſt als ſchwer dieß, ſeinen Mittelpunkt außer ſich zu ſetzen und zu haben. Stoß und Widerſtand, wie die durch ſie geſetzte Bewegung, haben daher eine ſubſtantielle Grundlage in einem den einzelnen Körpern gemeinſchaftlichen, außer ihnen liegenden Centrum; und jene ihre äußerlich geſetzte accidentelle Bewegung geht in die Ruhe, in dieſem Mittelpunkt, über. Dieſe Ruhe iſt zugleich, indem das Centrum außer der

Materie iſt, nur ein Streben nach dem Centrum, und nach dem Verhältniſſe der in Körper beſonderten und gemeinſchaftlich dahin ſtrebenden Materie ein Druck derſelben auf einander. Dieß Streben im Verhältniſſe des Getrenntſeyns des Körpers durch einen relativleeren Raum von dem Mittelpunkt ſeiner Schwere iſt der Fall, die weſentliche Bewegung, in welche jene accidentelle dem Begriffe nach übergeht, wie der Exiſtenz nach in Ruhe.

Für die äußerliche, die endliche Bewegung, iſt es der Grundſatz der Mechanik, daß ein Körper, der ruht, in Ewigkeit ruhen, und der in Bewegung iſt, in Ewigkeit ſich fortbewegen würde, — wenn er nicht durch eine äußerliche Urſache von dem einen Zuſtand in den anderen verſetzt würde. Dieß heißt nichts Anderes, als Bewegung und Ruhe nach dem Satze der Identität (§. 115.) ausgeſprochen: Bewegung iſt Bewegung, und Ruhe iſt Ruhe; beide Beſtimmungen ſind gegen einander ein Aeußerliches.[1] Dieſe Abſtractionen der Bewegung für ſich und der Ruhe für ſich vor ſind es, welche die leere Behauptung von einer ewig ſich fortſetzenden Bewegung, wenn nicht — u. ſ. f., hervorbringen. Der Satz der Identität, der ihre Grundlage iſt, iſt für ſich an ſeinem Orte in ſeiner Richtigkeit gezeigt worden. Jene Behauptung hat keinen empiriſchen Grund; ſchon der Stoß als ſolcher iſt durch die Schwere, d. i. die Beſtimmung des Falles, bedingt. Der Wurf zeigt die accidentelle Bewegung gegen die weſentliche des Falls; aber die Abſtraction, der Körper als Körper, iſt unzertrennlich verknüpft mit ſeiner Schwere: und ſo dringt ſich bei dem Wurf dieſe Schwere von ſelbſt auf, in Betracht gezogen werden zu müſſen. Der Wurf als abgeſondert, für ſich exiſtirend, kann nicht aufgezeigt werden. Das Verhiel

[1] Zuſatz der zweiten Ausgabe: Der Satz des Cartheſ. daß ſich im Univerſum immer dieſelbe Quantität von Bewegung erhalte, gehört eben hieher.

für die Bewegung, die von der die centrifugale hervorbringen ſoll, iſt gewöhnlich der Stein, der in einer Schleuder, von der Hand im Kreiſe bewegt, immer das Streben ſich von ihr zu entfernen zeige (Newton. phil. nat. princ. math. Defin. V.). Aber es iſt nicht darum zu thun, daß eine ſolche Richtung exiſtire, ſondern daß ſie getrennt von der Schwere für ſich exiſtire, wie ſie in der Kraft vollends verſtändigt vorgeſtellt wird. Newton verſichert ebendaſelbſt, daß eine bleierne Kugel im coelum aëreum et motu aberundi pergeret in infinitum, wenn (freilich: wenn) man ihr nur die gehörige Geſchwindigkeit ertheilen könnte. Solche Trennung der äußerlichen und der weſentlichen Bewegung gehört weder der Erfahrung noch dem Begriffe, nur der abſtrahirenden Reflexion an. Ein Anderes iſt es, für, was nothwendig iſt, zu unterſcheiden, ſo wie mathematiſch ſie als getrennte Linien zu verzeichnen, als getrennte quantitative Factoren zu behandeln u. ſ. f., — ein Anderes, ſie als phyſiſch ſelbſtſtändige Exiſtenzen zu betrachten.[1]

Es ſoll aber auch bei ſolchem Fliegen der Wirkkugel und

[1] Newton (ibid. Defin. VIII.) ſagt ausdrücklich: Voces, attractionis, impulsus vel propensionis cujuscunque in centrum, indiſcriminatim et pro se mutuo promiscue usurpo, has vires non physice, sed mathematice tantum considerando. Unde caveat lector, ne per hujusmodi voces cogitet me speciem vel modum actionis causamve aut rationem physicam alicubi definire vel centris (quae sunt puncta mathematica) vires vere et physice tribuere: si forte aut centra trahere, aut vires centrorum vere dicero. Allein doch die Einführung der Vorſtellung von Kräften bei Newton in die Bewegungen aus der phyſikaliſchen Wirklichkeit hinübergreift, und ſie weſentlich verſtändigt. Zugleich hat er ſelbſt von phyſikaliſchen Begriffen in dieſen Vorſtellungen allenthalben geſprochen: und ſo wird denn auch in der neu phyſiſch, nicht mathematiſch ſeyn ſollenden Darſtellung der ſogenannten Wechſelwirkung von beiden gegen einander ſelbſtſtändigen und unabhängigen Kräften, deren Annäherung, Trennung und dergleichen als von phyſiſchen Exiſtenzen geſprochen, und ſo nach der Grundlage der Sache der Irrthum befeſtigt.

Unendliche von dem Widerstande der Luft; der Reibung, abstrahirt werden. Daß ein perpetuum mobile, nach der Theorie noch so richtig berechnet und bewiesen, seiner Zeit, die nicht ausbleibt, zur Ruhe übergeht, dabei wird von der Schwere abstrahirt und das Phänomen ganz der Reibung zugeschrieben. Eben diesem Hindernisse wird die allmählige Abnahme der Pendelbewegung und ihr endlicher Stillstand zugeschrieben; es wird von der Pendelbewegung gleichfalls gesagt, daß sie ohne Aufhören fortdauern würde, wenn die Reibung entfernt werden könnte. Dieser Widerstand, den der Körper in seiner accidentellen Bewegung erfährt, gehört allerdings zur nothwendigen Erscheinung seiner Unselbstständigkeit. Aber wie der Körper Hindernisse findet, in den Mittelpunkt seines Centralkörpers zu gelangen, ohne daß diese Hindernisse sein Drücken, seine Schwere, aufhöben: so hemmt jener Widerstand der Reibung die Wurfbewegung des Körpers, ohne daß damit dessen Schwere weggefallen wäre oder die Reibung deren Stelle verträte. Die Reibung ist ein Hinderniß, aber nicht die wesentliche Hemmung der äußerlichen, accidentellen Bewegung. Es bleibt, daß die endliche Bewegung unzertrennlich mit der Schwere verbunden ist, und als accidentell für sich in die Richtung der letztern, der substantiellen Bestimmung der Materie, übergeht und ihr unterliegt.

Zusatz. Hier tritt nun die Schwere selbst als das Bewegende ein, Bewegung überhaupt aber in der Bestimmung, jene Trennung, d. i. Entfernung vom Centrum aufzuheben. Hier ist die Bewegung, als sich selbst erzeugend, eine Bewegung, deren Bestimmtheit in der Erscheinung durch sie selbst gesetzt ist. Die erste Bestimmtheit ist die Richtung, die andere das Gesetz des Falls. Die Richtung ist die Beziehung auf das Eins, das in der Schwere gesucht wird und vorausgesetzt ist; — ein Suchen, das nicht ein Herumsuchen, ein unbestimmtes

Hin- und Hergehen im Raume iſt: ſondern eben die Materie ſetzt ſich dieß Eins im Raume, als einen Ort, den ſie aber nicht erreicht. Dieß Centrum iſt nicht nur ſich gleichſam als ein Kern vorhanden, um welchen ſich dann die Materie nur ſammelte, oder dahin angezogen würde: ſondern die Schwere der Maſſen erzeugt ſolches Centrum, materielle Punkte ſich ſuchend haben eben damit ſich einen gemeinſamen Schwerpunkt geſetzt. Die Schwere iſt das Setzen eines ſolchen Eins; jede beſondere Maſſe iſt das Setzen deſſelben, ſie ſucht in ihr ſelbſt ein Eins, und ſammelt ihr ganzes quantitatives Verhältniß zu andern in Einen Punkt. Dieß ſubjective Eins, das nur ſuchend iſt das objective Eins, iſt der Schwerpunkt eines Körpers. Jeder Körper hat einen Schwerpunkt, um, als Centrum, ſein Centrum in einem Andern zu haben; und die Maſſe iſt ein ſolches wirkliches Eins oder Körper, inſofern ſie einen Schwerpunkt hat. Der Schwerpunkt iſt die erſte Realität des Eins der Schwere, das Streben, worin das ganze Gewicht des Körpers ſich zuſammenfaßt; daß die Maſſe ruhe, muß ihr Schwerpunkt unterſtützt ſeyn. Es iſt ſo gut, als ob das Uebrige des Körpers gar nicht wäre; ſeine Schwere iſt ganz in den einen Punkt zurückgegangen. Dieſer Punkt als Linie, von der jeder Theil dieſem Eins angehört, iſt der Hebel, der Schwerpunkt als Mitte ſich theilend im Endpunkte, deren Continuität die Linie iſt. Ebenſo iſt das Ganze dieſes Eins der Schwere; die Oberfläche macht das Eins aus, das aber als Ganzes in den Mittelpunkt zurückgenommen iſt. Was hier in Dimenſionen ſich aus einander legt, iſt unmittelbar Eins; oder die Schwere macht ſich ſo zum ganzen einzelnen Körper.

Jede einzelne Maſſe iſt nun ſolcher Körper, der nach ſeinem Centrum, dem abſoluten Schwerpunkt, ſtrebt. Inſofern die Materie ein Centrum beſtimmt, nach ihm ſtrebt, dieſes Centrum ein Einheitspunkt iſt, die Materie aber Vieles bleibt, ſo iſt ſie beſtimmt als Außerſichkommen aus ihrem Orte. So iſt

ſie Außerſichkommen ihres Außerſichſeyns; dieß iſt, als Aufheben der Aeußerlichkeit, die erſte wahrhafte Innerlichkeit. Alle Maſſe gehört ſolchem Centrum an; und jede einzelne Maſſe iſt ein Unſelbſtſtändiges, Zufälliges gegen dieß Wahre. In dieſer Zufälligkeit liegt nun, daß eine einzelne Maſſe von dieſem Centralkörper getrennt werden kann. Inſofern zwiſchen Beiden eine andere ſpecifiſche Maſſe iſt, die dem Körper in ſeiner Richtung nach dem Centrum weichen würde, ſo iſt er durch dieſelbe nicht abgehalten, und er bewegt ſich: oder es tritt die Beſtimmung ein, daß ein Körper nicht unterſtützt iſt, und daß er fällt. Die Ruhe, zu welcher der Fall die äußere Bewegung bringt, iſt zwar immer noch Streben; ſie iſt aber nicht zufällig, noch bloß Zuſtand oder äußerlich geſetzt, wie die erſte Ruhe. Die Ruhe, die wir jetzt haben, iſt die durch den Begriff geſetzte Ruhe, wie der Fall, als die durch den Begriff geſetzte Bewegung, die äußere zufällige Bewegung aufhebt. Die Trägheit iſt hier verſchwunden, indem wir zum Begriff der Materie gekommen ſind. Indem jede Maſſe als ſchwer nach dem Mittelpunkt ſtrebt, und alſo drückt: ſo iſt die Bewegung nur eine verſuchte Bewegung, die ſich in der andern Maſſe geltend macht und ſie ideell ſetzt, wie jene ebenſo die erſte ideell ſetzt, indem ſie Widerſtand leiſtet und ſich erhält. In der endlichen Mechanik werden beide Arten von Ruhe und Bewegung auf gleiche Stufe geſtellt. Man reducirt Alles auf Kräfte, die im Verhältniß ſtehen, und verſchiedene Richtung und Geſchwindigkeit haben; die Hauptſache iſt dann das Reſultat daraus. So ſtellt man die Bewegung des Falls, die durch die Kraft der Schwere geſetzt iſt, und die Kraft des Wurfs auf gleiche Stufe.

Man ſtellt ſich vor, würde eine Kanonenkugel mit größerer Kraft losgeſchoſſen, als die Kraft der Schwere wäre: ſo würde ſie in der Tangente entfliehen, — wenn der Widerſtand der Luft nicht wäre, ſetzt man hinzu. Ebenſo würde der Pendel ins Unendliche ſchwingen, wenn nicht die Luft widerſtände.

„Der Pendel," ſagt man, „fällt im Kreisbogen. Zur ſenkrechten Richtung gekommen, hat er durch dieſen Fall eine Geſchwindigkeit erhalten, mit der er auf der andern Seite wieder im Bogen eben ſo hoch ſteigen muß, als er vorher war: und ſo alſo ſich beſtändig hin und her bewegen muß." Der Pendel hat einerſeits die Richtung der Schwere: durch das Aufheben hat man ihn von der Richtung der Schwere entfernt, und ihm eine andere Determination gegeben; dieſe zweite Determination iſt die, wodurch die Seitenbewegung geſetzt iſt. Nun wird behauptet: „Durch den Widerſtand kommt es hauptſächlich, daß die Schwingungsbogen immer kleiner werden, und der Pendel endlich zur Ruhe kommt, da ſonſt die Schwingungsbewegung an ſich ohne Ende fortdauern würde." Die Bewegung der Schwere und die transverſale Bewegung ſind aber nicht zwei Arten gegen einander, ſondern die erſte iſt die ſubſtantielle, worein die zweite zufällige untergeht. Die Reibung iſt aber ſelbſt nicht zufällig, ſondern Folge der Schwere, wenn man ſie auch vermindern kann. Dieß hat Francoeur (Traité élémentaire de méchanique, p. 175. n. 4—5) erkannt, wenn er ſagt: Le frottement ne dépend pas de l'étendue des surfaces en contact, le poid du corps restant le même. Le frottement est proportionnel à la pression. Reibung iſt alſo Schwere in der Form äußern Widerſtandes, — Druck als gemeinſchaftliches Ziehen nach dem Mittelpunkt. Um nun beim Pendel die unſtäte Bewegung des Körpers zu verhindern, muß er an etwas Anderes feſtgemacht werden; dieſer materielle Zuſammenhang iſt nothwendig, ſtört aber ſeine Bewegung, und dadurch entſteht die Reibung. So iſt dieſe ſelbſt ein nothwendiges Moment in der Conſtruction eines Pendels; ſie kann nicht weggebracht, noch weggedacht werden. Stellt man ſich vor, wie es ohne ſie wäre, ſo iſt das eine leere Vorſtellung. Weiter iſt es aber nicht bloß die Reibung, welche eine Pendelbewegung zur Ruhe bringt; wenn die Reibung auch aufhörte, ſo muß der Pendel

doch zur Ruhe kommen. Die Schwere ist die Macht, welche den Pendel durch den Begriff der Materie zur Ruhe bringt; sie erhält als das Allgemeine das Uebergewicht über das Fremde, und die Schwingung hört in der Linie des Falles auf. Diese Nothwendigkeit des Begriffs erscheint aber in dieser Sphäre der Aeußerlichkeit als ein äußerliches Hinderniß oder als Reibung. Ein Mensch kann todtgeschlagen werden, dieses Aeußerliche ist aber zufällig; das Wahrhafte ist, daß der Mensch durch sich selbst stirbt.

Die Combinationen des Falls mit der zufälligen Bewegung, z. B. beim Wurf, gehen uns hier nichts an; wir haben das Aufheben der zufälligen Bewegung für sich zu betrachten. Beim Wurf ist die Größe der Bewegung ein Product aus der Kraft des Wurfs und dem Gewicht der Masse. Dasselbe Gewicht aber ist zugleich Schwere; indem sie als das Allgemeine das Uebergewicht erhält, überwindet sie die in ihr gesetzte Bestimmtheit. Der Körper wird nur durch die Schwere geworfen; er geht dabei aus von der bestimmten, kehrt aber in die allgemeine zurück, und wird bloßes Fallen. Diese Rückkehr setzt eine weitere Bestimmtheit an der Schwere, oder die Bewegung noch näher eins mit der Schwere. Das Gewicht ist in der Wurfbewegung nur Ein Moment der bewegenden Kraft; oder es ist das Uebergehen der außer der Schwere liegenden Kraft in sie gesetzt. Nach diesem Uebergang ist die Schwere nunmehr die ganze bewegende Kraft; sie hat das Princip der Bewegung zwar noch außer ihr, aber ganz formal als bloßen Anstoß, wie im Falle als reines Entfernen. Der Wurf ist auf diese Weise Fall, die Pendelbewegung aber zugleich Fall und Wurf. Die Schwere ist Entfernung von sich selbst, Vorstellung ihrer als sich selbst entzweiend, — aber Alles noch äußerlich. Der befestigte Punkt, das Entfernen von der Linie des Falls, das Entfernthalten des bewegten Punkts, die Momente der wirklichen Bewegung, gehören einem Andern an. Die Rückkehr in die Linie des Falls

aus dem Wurfe iſt ſelbſt Werfen: und die Schwingung des Pendels das fallende, ſich erzeugende Aufheben des Wurfs.

C.

Der Fall.

§. 267.

Der Fall iſt die relativ-freie Bewegung: frei, indem ſie, durch den Begriff des Körpers geſetzt, die Erſcheinung ſeiner eigenen Schwere iſt; ſie iſt ihm daher immanent. Aber ſie iſt zugleich, als die nur erſte Negation der Aeußerlichkeit, bedingt; die Entfernung von dem Zuſammenhange mit dem Centrum iſt daher noch die äußerlich geſetzte, zufällige Beſtimmung.

Die Geſetze der Bewegung betreffen die Größe, und zwar weſentlich der verfloſſenen Zeit und des in derſelben durchlaufenen Raums; es ſind unſterbliche Entdeckungen, die der Analyſe des Verſtandes die höchſte Ehre machen. Ein Weiteres iſt der nicht empiriſche Beweis derſelben, und auch dieſer iſt von der mathematiſchen Mechanik gegeben worden: ſo daß auch die auf Empiriſches ſich gründende Wiſſenſchaft mit dem bloß empiriſchen Weiſen (Monſtriren) nicht zufrieden iſt. Die Vorausſetzung bei dieſem apriori-ſchen Beweiſe iſt, daß die Geſchwindigkeit im Fall gleichförmig beſchleunigt iſt; der Beweis aber beſteht in der Verwandlung der Momente der mathematiſchen Formel in phyſicaliſche Kräfte, in eine beſchleunigende Kraft, welche in jedem Zeitmoment einen (denſelben) Impuls mache, [1] und

[1] Es ließe ſich ſagen, daß dieſe ſogenannte beſchleunigende Kraft ihren Namen ſehr unzweckmäßig führe, da ſie nur von ihr betrachtet ſolchen Wirkung in jedem Zeitmomente gleich (conſtant) iſt. — der empiriſche Factor in der Größe der Fälle, die Einheit (die 1 Fuß an der Oberfläche der Erde). Die Beſchleunigung beſteht allein in dem Hinzuſetzen dieſer empiriſchen Einheit in jedem Zeitmoment. Der ſogenannten Kraft

in eine Kraft der Trägheit, welche die in jedem Zeitmomente erlangte (größere) Geschwindigkeit fortsetze, — Bestimmungen, die durchaus ohne empirische Beglaubigung sind, so wie der Begriff nichts mit ihnen zu thun hat. Näher wird die Größebestimmung, welche hier ein Potenzenverhältniß enthält, auf die Gestalt einer Summe zweier von einander unabhängiger Elemente gebracht, und damit die qualitative, mit dem Begriffe zusammenhangende Bestimmung getödtet. Zu einer Folge aus dem so bewiesen seyn sollenden Gesetze wird gemacht, „daß in der gleichförmig beschleunigten Bewegung die Geschwindigkeiten den Zeiten proportional seyen." In der That ist dieser Satz aber nichts, als die ganz einfache Definition der gleichförmig beschleunigten Bewegung selbst. Die schlecht-gleichförmige Bewegung hat die durchlaufenen Räume den Zeiten proportional: die beschleunigte ist die, in der die Geschindigkeit in jedem der folgenden Zeittheile größer wird: die gleichförmig beschleunigte Bewegung somit die, in der die Geschwindigkeiten den verflossenen Zeiten proportional sind; also $\frac{V}{t}$, d. i. $\frac{s}{t^2}$. Dieß ist der einfache wahrhafte Beweis. V ist die Geschwindigkeit überhaupt, die noch unbestimmte; so ist sie zugleich die abstracte, d. i. schlecht-gleichförmige. Die Schwierigkeit, die bei jenem Beweisen vorkommt, liegt darin, daß V zunächst als unbestimmte Geschwindigkeit überhaupt in Rede steht, aber sich im mathematischen Ausdruck als $\frac{s}{t}$, d. i. schlecht-gleichförmige, präsentirt. Jener Umweg des von

der Trägheit dagegen kommt wenigstens auf dieselbe Weise die Beschleunigung zu: denn es wird ihr zugeschrieben, daß ihre Wirkung die Dauer der am Ende jedes Zeitmoments erlangten Geschwindigkeit sey, d. i. daß sie ihrerseits diese Geschwindigkeit zu jener empirischen Größe hinzufüge: und zwar sey diese Geschwindigkeit am Ende jedes Zeitmoments größer, als am Ende des vorhergehenden.

der mathematiſchen Expoſition hergenommenen Beweiſens dient für dieß Bedürfniß, die Geſchwindigkeit als die ſchlechtgleichförmige $\frac{s}{t}$ zu nehmen und von ihr zu $\frac{s}{t^2}$ überzugehen. In dem Satze, daß die Geſchwindigkeit den Zeiten proportional iſt, iſt die Geſchwindigkeit zunächſt überhaupt geſagt; ſo wird ſie überflüſſigerweiſe mathematiſch als $\frac{s}{t}$ die ſchlechtgleichförmige geſetzt, ſo die Kraft der Trägheit herein gebracht und ihr dieß Moment zugeſchrieben. Damit aber daß ſie den Zeiten proportional ſey, iſt ſie vielmehr als die gleichförmig beſchleunigte $\frac{s}{t^2}$ beſtimmt, und jene Beſtimmung von $\frac{s}{t}$ hat hier keinen Platz und iſt ausgeſchloſſen. [1]

[1] Lagrange geht nach ſeiner Weiſe in der Théorie des fonctions, 3me P. Application de la Théorie à la Mécanique, Ch. I., den einfachen, ganz richtigen Weg: er ſetzt die mathematiſche Behandlung der Functionen voraus, und findet nun in der Anwendung auf die Mechanik, für $s=ft$, in der Natur ft auch bt^2; $s=et^3$ präſentire ſich in der Natur nicht. Hier iſt mit Recht keine Rede davon, einen Beweis von $s=bt^2$ aufſtellen zu wollen; ſondern dieß Verhältniß wird als in der Natur ſich findend aufgenommen. Bei der Entwickelung der Function, indem t zu $t+\vartheta$ werde, wird der Umſtand, daß von der Reihe, die ſich für den in ϑ durchlaufenen Raum ergiebt, nur die zwei erſten Glieder gebraucht werden können und die anderen weggulaſſen ſeyen, auf ſeine gewöhnliche Weiſe für das analytiſche Intereſſe erledigt. Aber jene zwei erſten Glieder werden für das Intereſſe des Gegenſtandes nur gebraucht, weil nur ſie eine reelle Beſtimmung haben (ibid. I. 5.: on voit que les fonctions primes et secondes se présentent naturellement dans la mécanique, où elles ont une valeur et une signification déterminées). Von hier fällt Lagrange wohl auf die Newtoniſchen Ausdrücke von der abſtracten, d. i. ſchlecht-gleichförmigen Geſchwindigkeit, die der Kraft der Trägheit anheim fällt, und auf die beſchleunigende Kraft, womit auch die Erdichtungen der Reflexion von einem unendlich kleinen Zeitraum (dem ϑ), deſſen Anfang und Ende zuſammenkommen. Aber dieß hat keinen Einfluß auf jenen richtigen Gang, der dieſe Beſtimmungen nicht für einen Beweis des Geſetzes gebrauchen will, ſondern dieſes, wie hier gehörig, aus der Erfahrung aufnimmt und dann die mathematiſche Behandlung darauf anwendet

Das Geſetz des Falles iſt gegen die abſtracte gleichförmige Geſchwindigkeit des todten von Außen beſtimmten Mechanismus ein freies Naturgeſetz; d. h. es hat eine Seite in ihm, die ſich aus dem Begriffe des Körpers beſtimmt. Indem daraus folgt, daß es aus dieſem muß abgeleitet werden können, ſo iſt dieſes ſich vorzuſetzen, und der Weg anzugeben, wie das Galileiſche Geſetz, „daß die durchlaufenen Räume ſich wie die Quadrate der verfloſſenen Zeiten verhalten," mit der Begriffsbeſtimmung zuſammenhängt.

Dieſer Zuſammenhang iſt aber als einfach darin liegend anzuſehen, daß, weil hier der Begriff zum Beſtimmen kommt, die Begriffsbeſtimmungen der Zeit und des Raums gegeneinander frei werden, d. i. ihre Größebeſtimmungen ſich nach denſelben verhalten. Nun iſt aber die Zeit das Moment der Negation, des Fürſichſeyns, das Princip des Eins; und ihre Größe — irgend eine empiriſche Zahl — iſt im Verhältniſſe zum Raum als die Einheit oder als Nenner zu nehmen. Der Raum dagegen iſt das Außereinanderſeyn, und zwar keiner andern Größe, als eben der Größe der Zeit; denn die Geſchwindigkeit dieſer freien Bewegung iſt dieß, daß Zeit und Raum nicht äußerlich, nicht zufällig gegen einander ſind, ſondern Beider Eine Beſtimmung iſt. Die der Einheit, als der Form der Zeit, entgegengeſetzte Form des Außereinander des Raums, und zwar ohne daß irgend eine andere Beſtimmtheit ſich einmiſcht, iſt das Quadrat: die Größe außer ſich kommend, in eine zweite Dimenſion ſich ſetzend, ſich ſomit vermehrend, aber nach keiner andern als ihrer eigenen Beſtimmtheit, — dieſem Erweitern ſich ſelbſt zur Grenze machend, und in ihrem Anderswerden ſo ſich nur auf ſich beziehend.

Dieß iſt der Beweis des Geſetzes des Falls aus dem Begriffe der Sache. Das Potenzen-Verhältniß iſt weſentlich ein qualitatives Verhältniß, und iſt allein das

Verhältniß, das dem Begriffe angehört. Noch iſt auch in Beziehung auf Nachfolgendes hinzuzufügen, daß weil der Fall zugleich noch Bedingtheit in der Freiheit enthält, die Zeit nur abſtracte Einheit als die unmittelbare Zahl bleibt, ſo wie die Größebeſtimmung des Raums nur zur zweiten Dimenſion gelangt.

Zuſatz. Nur das Suchen des Centrums iſt im Fall die abſolute Seite; nachher werden wir ſehen, wie das andere Moment, die Diremtion, das Unterſcheiden, das Verſetzen des Körpers in das Richtunterſtützen, auch aus dem Begriffe kommt. Im Fall ſondert ſich die Maſſe nicht von ſelbſt ab; aber abgeſondert, kehrt ſie in die Einheit zurück. Die Fallbewegung macht ſo den Uebergang, und ſteht in der Mitte zwiſchen der trägen Materie, und der Materie, in der ihr Begriff abſolut realiſirt iſt, oder der abſolut freien Bewegung. Während die Maſſe, als der bloß quantitative gleichgültige Unterſchied, ein Factor der äußern Bewegung iſt, ſo hat hier, wo die Bewegung durch den Begriff der Materie geſetzt iſt, der quantitative Unterſchied der Maſſen, als ſolcher, keinen Sinn; ſie fallen als Materien überhaupt, nicht als Maſſen. Beim Falle kommen die Körper nämlich bloß als ſchwer in Betracht; und ein großer iſt ſo ſchwer, als ein kleiner, d. h. einer von geringerem Gewicht. Wir wiſſen wohl, eine Flaumfeder fällt nicht wie eine Bleikugel; doch kommt dieß vom Medium her, welches weichen muß, ſo daß die Maſſen ſich nach der qualitativen Verſchiedenheit des Widerſtands verhalten. Ein Stein fällt z. B. ſchneller in der Luft, als im Waſſer; aber im luftleeren Raum fallen die Körper auf gleiche Weiſe. Galilei hat dieſen Satz aufgeſtellt, und ihn Mönchen vorgetragen; nur Ein Pater hat ſich in ſeiner Weiſe darin gefunden, indem er ſagte, Scheere und Meſſer kämen zugleich zur Erde: ſo leicht iſt es aber nicht, die Sache zu entſcheiden. Solche Erkenntniß iſt

mehr werth, als tausend und aber tausend sogenannter glänzender Gedanken.

Die empirische Größe ist, daß der Körper in Einer Secunde etwas über 15 Fuß fällt; in andern Breiten tritt jedoch eine kleine Verschiedenheit ein. Fällt der Körper zwei Secunden, so hat er nicht das Doppelte, sondern das Viersache, 60 Fuß durchlaufen: in drei Secunden 9×15 Fuß u. s. f. Oder ist Ein Körper 3 Secunden, der andere 9 gefallen, so verhalten sich die durchlaufenen Räume nicht wie 3:9, sondern wie 9:81. Die schlechthin gleichförmige Bewegung ist die gemeine mechanische Bewegung; die ungleichförmig beschleunigte Bewegung ist willkührlich; die gleichförmig beschleunigte Bewegung ist erst gesetzliche, lebendige Naturbewegung. Also mit der Zeit nimmt die Geschwindigkeit zu; d. i. $t : \frac{s}{t}$, d. i. $s : t^2$. Denn $s : t^2$ ist dasselbe als $\frac{s}{t^2}$. In der Mechanik beweist man dieß mathematisch, indem man die sogenannte Kraft der Trägheit durch ein Quadrat, und die sogenannte beschleunigende Kraft durch ein daran gefügtes Dreieck bezeichnet; dieß ist von Interesse, und vielleicht nothwendig für die mathematische Darstellung: aber es ist nur durch sie, und ist eine gequälte Darstellung. Diese Beweise setzen immer das voraus, was sie beweisen sollen. Man beschreibt dann wohl, was vorgeht: die Vorstellung der Mathematik geht aus dem Bedürfniß hervor, das Potenzenverhältniß in ein trätableres zu verwandeln, z. B. auf Addition oder Subtraction und auf Multiplication zurückzuführen; so wird die Fallbewegung in zwei Theile zerlegt. Diese Theilung ist aber nichts Reales, sondern eine leere Fiction und nur zum Behufe der mathematischen Darstellung.

§. 268.

Der Fall ist das nur abstracte Setzen Eines Centrums, in dessen Einheit der Unterschied der particularen Massen und

Körper ſich als aufgehoben ſetzt; Maſſe, Gewicht hat daher in der Größe dieſer Bewegung keine Bedeutung. Aber das einfache Fürſichſeyn des Centrums iſt, als dieſe negative Beziehung auf ſich ſelbſt, weſentlich Repulſion ſeiner ſelbſt: formelle Repulſion in die vielen ruhenden Centra (Sterne); — lebendige Repulſion, als Beſtimmung derſelben nach den Momenten des Begriffs und weſentliche Beziehung dieſer hiernach unterſchieden geſetzten Centra auf einander. Dieſe Beziehung iſt der Widerſpruch ihres ſelbſtſtändigen Fürſichſeyns und ihres in dem Begriffe Zuſammengeſchloſſenſeyns; die Erſcheinung dieſes Widerſpruches ihrer Realität und ihrer Idealität iſt die Bewegung, und zwar die abſolut freie Bewegung.

Zuſatz. Der Mangel des Geſetzes des Falls liegt ſogleich darin, daß wir in dieſer Bewegung den Raum erſt in der erſten Potenz auf abſtracte Weiſe als Linie geſetzt ſehen; das kommt daher, weil die Bewegung des Falls auch eine bedingte Bewegung iſt, wie ſie eine freie iſt (ſ. vorh. §.). Der Fall iſt nur die erſte Erſcheinung der Schwere, weil die Bedingung als Entfernung vom Centrum noch zufällig, nicht durch die Schwere ſelbſt beſtimmt iſt. Dieſe Zufälligkeit hat noch hinwegzufallen. Der Begriff muß der Materie ganz immanent werden; das iſt das dritte Hauptſtück, die abſolute Mechanik, die vollkommen freie Materie, die in ihrem Daſeyn ihrem Begriffe vollkommen angemeſſen iſt. Die träge Materie iſt ihrem Begriffe ganz unangemeſſen. Die ſchwere Materie als fallend iſt ihrem Begriffe nur theilweiſe angemeſſen, nämlich durch das Aufheben der Vielheit, als das Streben der Materie nach Einem Ort als Mittelpunkt. Aber das andere Moment, das Differentſeyn des Orts in ſich ſelbſt, iſt noch nicht durch den Begriff geſetzt: oder es fehlt dieß, daß die attrahirte Materie ſich als ſchwere noch nicht repellirt hat, die Diremtion in viele Körper noch nicht das Thun der Schwere ſelbſt iſt. Solche Materie, die als Viele ausgedehnt

und zugleich in sich continuirlich ist, den Mittelpunkt in sich hat, — diese muß repellirt werden; das ist die reale Repulsion, wo das Centrum dieß ist, sich selbst zu repelliren, zu vervielfältigen, — die Massen also als viele gesetzt sind, jede mit ihrem Centrum. Das logische Eins ist unendliche Beziehung auf sich selbst, welche Identität mit sich, aber als sich auf sich beziehende Negativität, somit Abstoßen von sich selbst ist; das ist das andere im Begriffe enthaltene Moment. Zur Realität der Materie gehört, daß sie sich setze in den Bestimmungen ihrer Momente. Der Fall ist das einseitige Setzen der Materie als Attraction; das Weitere ist, daß sie nun auch als Repulsion erscheine. Die formale Repulsion hat auch ihr Recht; denn die Natur ist eben dieß, ein abstractes vereinzeltes Moment für sich bestehen zu lassen. Solches Daseyn der formellen Repulsion sind die Sterne, als noch ununterschieden, überhaupt viele Körper, die hier aber noch nicht als leuchtend in Betracht kommen, was eine physicalische Bestimmung ist.

Wir können meinen, es sey Verstand im Verhalten der Sterne zu einander; sie gehören aber der todten Repulsion an. Ihre Figurationen können Ausdruck wesentlicher Verhältnisse seyn; sie gehören aber nicht der lebendigen Materie an, wo der Mittelpunkt sich in sich unterscheidet. Das Heer der Sterne ist eine formelle Welt, weil nur jene einseitige Bestimmung geltend gemacht ist. Dieß System müssen wir durchaus nicht dem Sonnensystem gleichstellen, welches erst das System realer Vernünftigkeit ist, was wir am Himmel erkennen können. Man kann die Sterne wegen ihrer Ruhe verehren; an Würde sind sie aber dem concreten Individuellen nicht gleich zu setzen. Die Erfüllung des Raums schlägt in unendlich viele Materien aus; das ist aber nur das erste Ausschlagen, das den Anblick ergötzen kann. Dieser Licht-Ausschlag ist so wenig bewundernswürdig, als einer am Menschen, oder als die Menge von Fliegen. Die Stille dieser Sterne interessirt

das Gemüth näher, die Leidenſchaften beſänftigen ſich beim Anſchauen dieſer Ruhe und Einfachheit. Dieſe Welt hat aber auf dem philoſophiſchen Standpunkt nicht das Intereſſe, das ſie für die Empfindung hat. Daß ſie in unermeßlichen Räumen als Vielheit iſt, ſagt für die Vernunft gar nichts; das iſt das Aeußerliche, Leere, die negative Unendlichkeit. Darüber weiß ſich die Vernunft erhoben; es iſt dieß eine bloße negative Bewunderung, ein Erheben, das in ſeiner Beſchränktheit ſtecken bleibt. Das Vernünftige in Anſehung der Sterne iſt, die Figurationen zu faſſen, in denen ſie gegeneinander geſtellt ſind. Das Ausſchlagen des Raumes in abſtracte Materie geht ſelbſt nach einem innern Geſetze vor, daß die Sterne Kryſtalliſationen vorſtellten, die eine innere Verbindung hätten. Die Neugierde, wie es da ausſieht, iſt ein leeres Intereſſe. Ueber die Nothwendigkeit dieſer Figurationen iſt nun nicht viel zu ſagen. Herſchel hat in Nebelflecken Formen geſehen, die auf Regelmäßigkeit hindeuten. Die Räume, die von der Milchſtraße entfernter ſind, ſind leerer; ſo iſt man darauf gekommen (Herſchel und Kant), daß die Sterne die Figur einer Linſe bilden. Das iſt etwas ganz Unbeſtimmtes, Allgemeines. Die Würde der Wiſſenſchaft muß man nicht darin ſetzen, daß alle mannichfaltigen Geſtaltungen begriffen, erklärt ſeyen; ſondern man muß ſich mit dem begnügen, was man in der That bis jetzt begreifen kann. Es giebt Vieles, was noch nicht zu begreifen iſt; das muß man in der Naturphiloſophie zugeſtehen. Das vernünftige Intereſſe bei den Sternen kann ſich jetzt nur in der Geometrie derſelben zeigen; die Sterne ſind das Feld dieſer abſtracten unendlichen Diremtion, worin das Zufällige einen weſentlichen Einfluß auf die Zuſammenſtellung hat.

Drittes Kapitel.

Abſolute Mechanik

§. 269.

Die Gravitation iſt der wahrhafte und beſtimmte Begriff der materiellen Körperlichkeit, der zur Idee realiſirt iſt. Die allgemeine Körperlichkeit urtheilt ſich weſentlich in beſondere Körper, und ſchließt ſich zum Momente der Einzelnheit oder Subjectivität, als erſcheinendes Daſeyn in der Bewegung, zuſammen, welche hierdurch unmittelbar ein Syſtem mehrerer Körper iſt.

Die allgemeine Gravitation muß für ſich als ein tiefer Gedanke anerkannt werden, wenn er ſchon Aufmerkſamkeit und Zutrauen vornehmlich durch die damit verbundene quantitative Beſtimmung auf ſich gezogen, und ſeine Bewährung auf die vom Sonnenſyſtem bis auf die Erſcheinung der Haarröhrchen herab verfolgte Erfahrung geſtellt worden iſt; ſo daß er, in der Sphäre der Reflexion gefaßt, auch nur die Bedeutung der Abſtraction überhaupt, und concreter nur die der Schwere in der Größebeſtimmung des Falls, nicht die Bedeutung der im §. angegebenen in ihrer Realität entwickelten Idee hat. Unmittelbar widerſpricht die Gravitation dem Geſetze der Trägheit; denn vermöge jener ſtrebt die Materie aus ſich ſelbſt zur andern hin.

Im Begriffe der Schwere ſind, wie gezeigt, ſelbſt die beiden Momente des Fürſichſeyns und der das Fürſichſeyn aufhebenden Continuität enthalten. Dieſe Momente des Begriffs erfahren das Schickſal, als beſondere Kräfte, entſprechend der Attractiv- und Repulſivkraft, in näherer Beſtimmung als Centripetal- und Centrifugalkraft gefaßt zu werden, die wie die Schwere auf die Körper agiren, unabhängig von einander und zufälligerweiſe in einem Dritten, dem Körper, zuſammenſtoßen ſollen. Hier-

durch wird, was am Gedanken der allgemeinen Schwere Tieferes wäre, wieder zu nichte gemacht; und ſo lange kann Begriff und Vernunft nicht in die Lehre der abſoluten Bewegung eindringen, als die ſo geprieſenen Entdeckungen der Kräfte darin herrſchend ſind. In dem Schluſſe, welcher die Idee der Schwere enthält, — ſie ſelbſt nämlich als den Begriff, der durch die Beſonderheit der Körper in die äußerliche Realität ſich ausſchließt, und zugleich in deren Idealität und Reflexion-in-ſich, in der Bewegung ſich mit ſich ſelbſt zuſammengeſchloſſen zeigt, — iſt die vernünftige Identität und Untrennbarkeit der Momente enthalten, welche ſonſt als ſelbſtſtändig vorgeſtellt werden. Die Bewegung als ſolche hat überhaupt ſchlechthin nur im Syſteme mehrerer, und zwar nach verſchiedener Beſtimmung zu einander im Verhältniß ſtehender Körper Sinn und Exiſtenz. Dieſe nähere Beſtimmung im Schluſſe der Totalität, der ſelbſt ein Syſtem von drei Schlüſſen iſt, iſt im Begriffe der Objectivität angegeben (ſ. §. 198.).

Zuſatz. Das Sonnenſyſtem iſt zunächſt eine Menge von ſelbſtſtändigen Körpern, die ſich weſentlich auf einander beziehen, ſchwer ſind, ſich aber in dieſer Beziehung ſelbſt erhalten und ihre Einheit in ein Anderes außer ihnen ſetzen. So iſt die Vielheit nicht mehr unbeſtimmt, wie bei den Sternen, ſondern der Unterſchied iſt geſetzt; und die Beſtimmtheit deſſelben iſt allein die: von abſolut allgemeiner Centralität, und von beſonderer Centralität. Aus dieſen zwei Beſtimmungen folgen die Formen der Bewegung, worin der Begriff der Materie erfüllt iſt. Die Bewegung fällt in den relativen Centralkörper, welcher allgemeine Beſtimmtheit des Orts in ſich iſt: zugleich iſt der Ort deſſelben auch nicht beſtimmt, inſofern er ſein Centrum in einem Andern hat; und dieſe Unbeſtimmtheit muß ebenſo Daſeyn haben, während der an und für ſich beſtimmte Ort nur Einer iſt. Den beſondern Centralkörpern iſt es daher auch

gleichgültig, an welchem Ort ſie ſind; und das kommt ſo zur Erſcheinung, daß ſie ihr Centrum ſuchen, d. h. ihren Ort verlaſſen und ſich an einen anderen Ort ſetzen. Das Dritte iſt dieſes: zunächſt könnten ſie gleich weit von ihrem Centrum entfernt ſeyn; wären ſie das, ſo wären ſie von einander nicht entfernt. Bewegten ſie ſich dabei zugleich alle in derſelben Bahn, ſo wären ſie gar nicht von einander unterſchieden: ſondern ſie wären Ein und Daſſelbe, jeder nur die Wiederholung des andern, und ihre Verſchiedenheit ſomit ein leeres Wort. Das Vierte iſt dieſes, daß, indem ſie ihren Ort in verſchiedener Entfernung von einander verändern, ſie durch eine Curve in ſich zurückkehren; denn nur dadurch ſtellen ſie ihre Selbſtſtändigkeit gegen den Centralkörper dar: — ſo wie ihre Einheit mit dem Mittelpunkt dadurch, daß ſie ſich in derſelben Curve um ihn herum bewegen. Als ſelbſtſtändig gegen den Centralkörper, halten ſie ſich aber auch an ihrem Ort, und fallen nicht mehr auf ihn.

Es ſind hiernach überhaupt drei Bewegungen vorhanden: α) die mechaniſche von Außen mitgetheilte, welche gleichförmig iſt; β) die halb bedingte, halb freie des Falls, wo das Getrenntſeyn eines Körpers von ſeiner Schwere noch zufällig geſetzt iſt, aber die Bewegung ſchon der Schwere ſelbſt angehört; γ) die unbedingt freie Bewegung, deren Hauptmomente wir angegeben haben, die große Mechanik des Himmels. Dieſe Bewegung iſt eine Curve; da iſt es gleichzeitig, daß ſich die beſonderen Körper einen Centralkörper ſetzen und daß ſie durch den Centralkörper geſetzt ſind. Das Centrum hat keinen Sinn ohne die Peripherie, noch die Peripherie ohne das Centrum. Dieſes läßt die phyſicaliſchen Hypotheſen verſchwinden, welche bald vom Centrum, bald von den beſondern Körpern ausgehen, und bald dieſe, bald jenes als das Urſprüngliche ſetzten. Jede Anſicht iſt nothwendig, aber einzeln iſt ſie einſeitig; die Diremtion in Unterſchiedene und das Setzen der Subjectivität iſt Ein

Actus, eine freie Bewegung, nichts Aeußeres, wie Drücken und Stoßen. An der Schwere, ſagt man, ſehe man, daß die Attractiv-Kraft eine für ſich reale Kraft ſey, welche man aufzeigen kann. Die Schwere, als fallen machend, iſt zwar der Begriff der Materie, aber als abſtract, noch nicht als ſich in ſich dirimirend; der Fall iſt eine unvollſtändige Erſcheinung der Schwere, alſo nicht real. Die Centrifugalkraft, als das Entfliehenwollen in der Richtung der Tangente, ſoll läppiſcher Weiſe den Himmelskörpern durch ein Werfen auf die Seite, eine Schwungkraft, einen Stoß zukommen, den ſie von Haus aus erhalten hätten. Solche Zufälligkeit der äußerlich beigebrachten Bewegung, wie wenn ein Stein an einem Faden, den man ſchräg wirft, dem Faden entfliehen will, gehört der trägen Materie an. Man muß alſo nicht von Kräften ſprechen. Wollen wir Kraft ſagen, ſo iſt es Eine Kraft, deren Momente nicht als zwei Kräfte nach verſchiedenen Seiten hinziehen. Die Bewegung der Himmelskörper iſt nicht ein ſolches Hin- und Hergezogenſeyn, ſondern die freie Bewegung; ſie gehen, wie die Alten ſagten, als ſelige Götter einher. Die himmliſche Körperlichkeit iſt nicht eine ſolche, welche das Princip der Ruhe oder Bewegung außer ihr hätte. Weil der Stein träge iſt, die ganze Erde aber aus Steinen beſteht, und die anderen himmliſchen Körper eben dergleichen ſind, — iſt ein Schluß, der die Eigenſchaften des Ganzen denen des Theils gleichſetzt. Stoß, Druck, Widerſtand, Reibung, Ziehen und dergleichen gelten nur von einer andern Exiſtenz der Materie, als die himmliſche Körperlichkeit. Das Gemeinſchaftliche Beider iſt freilich die Materie, ſo wie ein guter Gedanke und ein ſchlechter beide Gedanken ſind: aber der ſchlechte nicht darum gut, weil der gute ein Gedanke iſt.

§. 270.

Was die Körper, in welchen der Begriff der Schwere frei für ſich realiſirt iſt, betrifft, ſo haben ſie zu Beſtimmungen ih-

rer unterſchiedenen Natur die Momente ihres Begriffs. Einer iſt alſo das allgemeine Centrum der abſtracten Beziehung auf ſich ſelbſt. Dieſem Extreme ſteht die unmittelbare, außerſichſeyende, centrumloſe Einzelnheit, als gleichfalls ſelbſtſtändige Körperlichkeit erſcheinend, entgegen. Die beſonderen Körper aber ſind die, welche ſowohl in der Beſtimmung des Außerſichſeyns als zugleich des Inſichſeyns ſtehen, Centra für ſich ſind und ſich auf den erſten als auf ihre weſentliche Einheit beziehen.

Die planetariſchen Körper ſind, als die unmittelbar concreten, in ihrer Exiſtenz die vollkommenſten. Man pflegt die Sonne für das Vortrefflichſte zu nehmen, inſofern der Verſtand das Abſtracte dem Concreten vorzieht, wie ſogar die Fixſterne höher geachtet werden, als die Körper des Sonnenſyſtems. Die centrumloſe Körperlichkeit, als der Aeußerlichkeit angehörig, beſondert ſich an ihr ſelbſt zum Gegenſatze des lunariſchen und kometariſchen Körpers.

Die Geſetze der abſolut-freien Bewegung ſind bekanntlich von Keppler entdeckt worden; eine Entdeckung von unſterblichem Ruhme. Bewieſen hat Keppler dieſelbe in dem Sinne, daß er für die empiriſchen Data ihren allgemeinen Ausdruck gefunden hat (§. 227.). Es iſt ſeitdem zu einer allgemeinen Redensart worden, daß Newton erſt die Beweiſe jener Geſetze gefunden habe. Nicht leicht iſt ein Ruhm ungerechter von einem erſten Entdecker auf einen Anderen übergegangen. Ich bemerke hierüber Folgendes: 1) Es wird von den Mathematikern ſelber zugeſtanden, daß die Newtoniſchen Formeln ſich aus den Kepplerſchen Geſetzen ableiten laſſen. Die ganz unmittelbare Ableitung iſt aber einfach dieſe: Im dritten Kepplerſchen Geſetz iſt $\frac{A^3}{T^2}$ das Conſtante. Dieß als $\frac{A.A^2}{T^2}$ geſetzt und mit Newton $\frac{A}{T^2}$ die allgemeine Schwere genannt, ſo iſt deſſen Ausdruck von der

Wirkung dieſer ſogenannten Schwere im umgekehrten Verhältniſſe des Quadrats der Entfernungen vorhanden. 2) Der Newtoniſche Beweis von dem Satze, daß ein dem Gravitationsgeſetze unterworfener Körper ſich in einer Ellipſe um den Centralkörper bewege, geht auf eine koniſche Section überhaupt, während der Hauptſatz, der bewieſen werden ſollte, gerade darin beſteht, daß die Bahn eines ſolchen Körpers nicht ein Kreis oder ſonſt eine koniſche Section, ſondern allein die Ellipſe iſt. Gegen jenen Beweis für ſich (Princ. Math. l. I. Sect. II. prop. 1.) ſind ohnehin Erinnerungen zu machen; auch braucht die Analyſis denſelben, die Grundlage der Newtoniſchen Theorie, nicht mehr. Die Bedingungen, welche die Bahn des Körpers zu einem beſtimmten Kegelſchnitte machen, ſind in der analytiſchen Formel Conſtanten: und deren Beſtimmung wird auf einen empiriſchen Umſtand, nämlich eine beſondere Lage des Körpers in einem beſtimmten Zeitpunkte, und die zufällige Stärke eines Stoßes, den er urſprünglich erhalten haben ſollte, zurückgeführt; ſo daß der Umſtand, welcher die krumme Linie zu einer Ellipſe beſtimmt, außerhalb der bewieſen ſeyn ſollenden Formel fällt, und nicht einmal daran gedacht wird, ihn zu beweiſen. 3) Das Newtoniſche Geſetz von der ſogenannten Kraft der Schwere iſt gleichfalls nur aus der Erfahrung durch Induction aufgezeigt.

Es iſt nichts als der Unterſchied zu ſehen, daß das, was Keppler auf eine einfache und erhabene Weiſe in der Form von Geſetzen der himmliſchen Bewegung ausgeſprochen, Newton in die Reflexionsform von Kraft der Schwere, und zwar derſelben wie im Falle das Geſetz ihrer Größe ſich ergiebt, umgewandelt hat. Wenn die Newtoniſche Form für die analytiſche Methode ihre Bequemlichkeit nicht nur, ſondern Nothwendigkeit hat, ſo iſt dieß nur ein Unterſchied der mathematiſchen Formel; die Analyſis ver-

ſieht es längſt, den Newtoniſchen Ausdruck und die damit zuſammenhängenden Sätze aus der Form der Keppleriſchen Geſetze abzuleiten (ich halte mich hierüber an die elegante Expoſition in Francoeur's: Traité élém. de Mécanique, Liv. II. Ch. 11. n. IV.). Ueberhaupt ſtellt die ältere Manier des ſogenannten Beweiſens ein verworrenes Gewebe dar aus Linien der bloß geometriſchen Conſtruction, welchen eine phyſicaliſche Bedeutung von ſelbſtſtändigen Kräften gegeben wird, und aus leeren Reflexionsbeſtimmungen von der ſchon erwähnten beſchleunigenden Kraft und Kraft der Trägheit, vornehmlich dem Verhältniſſe der ſogenannten Schwere ſelbſt zur Centripetalkraft und Centrifugalkraft u. ſ. w.

Die Bemerkungen, die hier gemacht ſind, bedürfen einer weitläufigern Auseinanderſetzung, als in einem Compendium Platz haben kann. Sätze, die mit dem Angenommenen nicht übereinſtimmen, erſcheinen als Behauptungen; und, indem ſie ſo hohen Autoritäten widerſprechen, als etwas noch Schlimmeres, nämlich als Anmaßungen.[1] Das Angeführte jedoch ſind nicht ſowohl Sätze, als baare Facta; und die geforderte Reflexion iſt nur dieſe, daß die Unterſcheidungen und Beſtimmungen, welche die mathematiſche Analyſis herbeiführt, und der Gang, den ſie nach ihrer Methode zu nehmen hat, ganz von dem zu unterſcheiden iſt, was eine phyſicaliſche Realität haben ſoll. Die Vorausſetzungen, der Gang und die Reſultate, welche die Analyſis nöthig hat und giebt, bleiben ganz außerhalb der Erinnerungen, welche den phyſicaliſchen Werth und die phyſicaliſche Bedeutung jener Beſtimmungen und jenes Ganges betreffen. Hierauf iſt es, daß die Aufmerkſamkeit ſollte geleitet werden; es iſt um ein

[1] Zuſatz der zweiten Ausgabe: Ich will mich nicht darauf berufen, daß mich übrigens das Intereſſe an dieſen Gegenſtänden 25 Jahre lang beſchäftigt hat.

Bewußtſeyn zu thun über die Ueberſchwemmung der phyſiſchen Mechanik mit einer unſäglichen Metaphyſik, die — gegen Erfahrung und Begriff — jene mathematiſchen Beſtimmungen allein zu ihrer Quelle hat.

Es iſt anerkannt, daß das inhaltsvolle Moment, das Newton außer der Grundlage der analytiſchen Behandlung, deren Entwickelung übrigens ſelbſt Vieles, was zu ſeinen weſentlichen Principien und ſeinem Ruhm gehörte, überflüſſig gemacht, ja verworfen hat, zu dem Gehalt der Keppleriſchen Geſetze hinzufügte, das Princip der Perturbation iſt; — ein Princip, deſſen Wichtigkeit hier inſofern anzuführen iſt, als es auf dem Satze beruht, daß die ſogenannte Attraction eine Wirkung aller einzelnen Theile der Körper, als materieller, iſt. Es liegt darin, daß die Materie überhaupt ſich das Centrum ſetzt. Die Maſſe des beſondern Körpers iſt in Folge hiervon als ein Moment in der Ortsbeſtimmung deſſelben zu betrachten, und die geſammten Körper des Syſtems ſetzen ſich ihre Sonne; aber auch ſelbſt die einzelnen Körper bilden nach der relativen Lage, in welche ſie nach ihrer allgemeinen Bewegung gegeneinander kommen, eine momentane Beziehung der Schwere aufeinander, und verhalten ſich nicht bloß in der abſtracten räumlichen Beziehung, der Entfernung: ſondern ſetzen ſich miteinander ein beſonderes Centrum, das ſich aber in dem allgemeinen Syſtem theils wieder auflöſt, theils aber wenigſtens, wenn ſolches Verhältniß bleibend iſt (in den gegenſeitigen Störungen Jupiters und Saturns), demſelben unterworfen bleibt.

Wenn nun hiernach einige Grundzüge angegeben werden, wie die Hauptbeſtimmungen der freien Bewegung mit dem Begriffe zuſammenhängen: ſo kann dieß für ſeine Begründung nicht ausführlicher entwickelt, und muß daher zunächſt ſeinem Schickſal überlaſſen werden. Das Princip dabei iſt, daß der Vernunftbeweis über die quantitativen Be-

ſtimmungen der freien Bewegung allein auf den Begriffsbeſtimmungen des Raums und der Zeit, der Momente, deren (jedoch nicht äußerliches) Verhältniß die Bewegung iſt, beruhen kann. Wann wird die Wiſſenſchaft einmal dahin kommen, über die metaphyſiſchen Kategorien, die ſie braucht, ein Bewußtſeyn zu erlangen, und den Begriff der Sache ſtatt derſelben zu Grunde zu legen!

Daß zuerſt die Bewegung im Allgemeinen eine in ſich zurückkehrende iſt, liegt in der Beſtimmung der Körper der Beſonderheit und Einzelnheit überhaupt (§. 269.), theils ein Centrum in ſich ſelbſt und ſelbſtſtändige Exiſtenz, theils zugleich ihr Centrum in einem andern zu haben. Es ſind dieß die Begriffsbeſtimmungen, die den Vorſtellungen von einer Centripetalkraft und Centrifugalkraft zum Grunde liegen, aber darein verkehrt werden, als ob jede derſelben für ſich ſelbſtſtändig, außerhalb der andern exiſtire und unabhängig wirke, und ſie nur in ihren Wirkungen äußerlich, damit zufällig, einander begegneten. Sie ſind, wie bereits erinnert, die Linien, die für die mathematiſche Beſtimmung gezogen werden müſſen, in phyſiſche Wirklichkeiten verwandelt.

Ferner iſt dieſe Bewegung gleichförmig beſchleunigt, und — als in ſich zurückkehrend — abwechſelnd gleichförmig retardirt. In der Bewegung als freien kommen Raum und Zeit dazu, als das, was ſie ſind, als Verſchiedene ſich in der Größebeſtimmung der Bewegung geltend zu machen (§. 267. Anm.), und ſich nicht wie in der abſtracten, ſchlecht-gleichförmigen Geſchwindigkeit zu verhalten. In der ſogenannten Erklärung der gleichförmig beſchleunigten und retardirten Bewegung aus der wechſelſeitigen Abnahme und Zunahme der Größe der Centripetalkraft und Centrifugalkraft wird die Verwirrung, welche die Annahme ſolcher ſelbſtſtändigen Kräfte herbeiführt, am größten. Nach

dieſer Erklärung iſt in der Bewegung eines Planeten von der Sonnenferne nach der Sonnennähe die Centrifugalkraft kleiner als die Centripetalkraft, dagegen ſoll nun in der Sonnennähe ſelbſt die Centrifugalkraft unmittelbar wieder größer werden als die Centripetalkraft; für die Bewegung von der Sonnennähe zur Sonnenferne läßt man auf eben ſolche Weiſe die Kräfte in das entgegengeſetzte Verhältniß treten. Es leuchtet ein, daß ein ſolches plötzliches Umſchlagen des erlangten Uebergewichts einer Kraft in ein Unterliegen unter die andere nichts aus der Natur der Kräfte Genommenes iſt. Im Gegentheil müßte geſchloſſen werden, daß ein Uebergewicht, das die eine Kraft über die andere erlangt hätte, ſich nicht nur erhalten, ſondern in die völlige Vernichtung der andern Kraft: und die Bewegung entweder, durch das Uebergewicht der Centripetalkraft, in die Ruhe, nämlich in das Stürzen des Planeten in den Centralkörper; oder, durch das Uebergewicht der Centrifugalkraft, in gerade Linie übergehen müßte. Der einfache Schluß, der gemacht wird, iſt: weil der Körper, von ſeiner Sonnennähe an, ſich mehr von der Sonne entfernt, ſo wird die Centrifugalkraft wieder größer; weil er im Aphelium am weiteſten von ihr entfernt iſt, ſo iſt ſie daſelbſt am größten. Dieß metaphyſiſche Ding einer ſelbſtändigen Centrifugal- wie Centripetalkraft wird vorausgeſetzt; auf dieſe Verſtandesfictionen ſoll denn aber kein Verſtand weiter angewendet, nicht gefragt werden, wie ſolche Kraft, da ſie ſelbſtändig iſt, aus ſich bald ſich ſchwächer als die andere, bald ſich überwiegend mache und machen laſſe, und dann ihr Uebergewicht wieder aufhebe oder ſich nehmen laſſe. Wird dieſer in ſich grundloſen abwechſelnden Zu- und Abnahme weiter zugeſehen, ſo finden ſich in der mittlern Entfernung von den Apſiden Punkte ein, in welchen die Kräfte im Gleichgewichte ſind. Das darauf folgende fortwährende Herausfallen verſtehen aus dem

Gleichgewicht iſt etwas eben ſo Unmotivirtes, als jene Plötzlichkeit des Umſchlagens. Man findet überhaupt leicht, daß bei dieſer Erklärungsweiſe die Abhülfe eines Uebelſtandes durch eine weitere Beſtimmung neue und größere Verwirrungen herbeiführt.

Eine ähnliche Verwirrung tritt bei der Erklärung der Erſcheinung ein, daß unter dem Aequator der Pendel langſamer ſchwingt. Dieſe Erſcheinung wird der daſelbſt größer ſeyn ſollenden Centrifugalkraft zugeſchrieben; man kommt ebenſo leicht darauf, ſie der vergrößerten Schwerkraft, als welche den Pendel ſtärker nach der perpendicularen Linie der Ruhe halte, zuſchreiben zu können.

Was nun die Geſtalt der Bahn betrifft, ſo iſt der Kreis nur als die Bahn einer ſchlecht-gleichförmigen Bewegung zu faſſen. Denkbar, wie man es nennt, iſt es wohl, daß auch eine gleichförmig zu- und abnehmende Bewegung im Kreiſe geſchehe. Aber dieſe Denkbarkeit oder Möglichkeit heißt nur eine abſtracte Vorſtellbarkeit, welche das Beſtimmte, worauf es ankommt, wegläßt, und daher nicht nur oberflächlich, ſondern falſch iſt. Der Kreis iſt die in ſich zurückkehrende Linie, in der alle Radien gleich ſind: d. h. er iſt durch den Radius vollkommen beſtimmt; es iſt dieß nur Eine, und zwar die ganze Beſtimmtheit. In der freien Bewegung aber, wo räumliche und zeitliche Beſtimmung in Verſchiedenheit, in ein qualitatives Verhältniß zu einander treten, tritt nothwendig dieß Verhältniß an dem Räumlichen ſelbſt als eine Differenz deſſelben hervor, welche hiermit zwei Beſtimmungen erfordert. Dadurch wird die Geſtalt der in ſich zurückgehenden Bahn weſentlich eine Ellipſe; — das erſte der Kepplerſchen Geſetze.

Die abſtracte Beſtimmtheit, die den Kreis ausmacht, erſcheint auch ſo, daß der Bogen oder Winkel, der durch zwei Radien eingeſchloſſen iſt, von ihnen unabhängig,

eine gegen ſie völlig empiriſche Größe iſt. Aber in der durch den Begriff beſtimmten Bewegung müſſen die Entfernung vom Centrum, und der Bogen, der in einer Zeit durchlaufen wird, in Einer Beſtimmtheit befaßt ſeyn, Ein Ganzes ausmachen (Momente des Begriffs ſind nicht in Zufälligkeit gegeneinander); ſo ergiebt ſich eine Raumbeſtimmung von zwei Dimenſionen, der Sector. Der Bogen iſt auf dieſe Weiſe weſentlich Function des Radius Vector, und führt, als in gleichen Zeiten ungleich, die Ungleichheit der Radien mit ſich. Daß die räumliche Determination durch die Zeit, als eine Beſtimmung von zwei Dimenſionen, als Flächenbeſtimmung, erſcheint, hängt mit dem zuſammen, was oben (§. 267.) beim Falle über die Expoſition derſelben Beſtimmtheit, das eine Mal als Zeit in der Wurzel, das andre Mal als Raum im Quadrat geſagt worden. Hier jedoch iſt das Quadratiſche des Raumes, durch die Rückkehr der Linie der Bewegung in ſich ſelbſt, zum Sector beſchränkt. Dieß ſind, wie man ſieht, die allgemeinen Principien, auf denen das zweite Kepplerſche Geſetz, daß in gleichen Zeiten gleiche Sectoren abgeſchnitten werden, beruht.

Dieß Geſetz betrifft nur das Verhältniß des Bogens zum Radius Vector; und die Zeit iſt dabei abſtracte Einheit, in der die verſchiedenen Sectoren verglichen werden, weil ſie das Determinirende als Einheit iſt. Aber das weitere Verhältniß iſt das der Zeit, nicht als Einheit, ſondern als Quantum überhaupt, als Umlaufszeit, zu der Größe der Bahn, oder, was daſſelbe iſt, der Entfernung vom Centrum. Als Wurzel und Quadrat ſahen wir Zeit und Raum ſich zu einander verhalten im Falle, der halbfreien Bewegung, die einerſeits zwar durch den Begriff, andererſeits aber äußerlich beſtimmt iſt. Aber in der abſoluten Bewegung, dem Reiche der freien Maaße, erlangt jede Beſtimmtheit ihre Totalität. Als Wurzel iſt die Zeit eine bloß empiriſche

Größe, und als qualitativ nur abſtracte Einheit. Als Moment der entwickelten Totalität aber iſt ſie zugleich an ihr beſtimmte Einheit, Totalität für ſich, producirt ſich und bezieht ſich darin auf ſich ſelbſt; als das in ſich Dimenſionsloſe kommt ſie in ihrer Production nur zur formellen Identität mit ſich, dem Quadrate: der Raum dagegen, als das poſitive Außereinander, zur Dimenſion des Begriffs, dem Cubus. Ihre Realiſirung behält ſo den urſprünglichen Unterſchied derſelben zugleich bei. Dieß iſt das dritte Kepplerſche Geſetz, das Verhältniß des Würfels der Entfernungen zu den Quadraten der Zeiten; — ein Geſetz, das darum ſo groß iſt, weil es ſo einfach und unmittelbar die Vernunft der Sache darſtellt. Die Newtoniſche Formel hingegen, wodurch es in ein Geſetz für die Kraft der Schwere verwandelt wird, zeigt die Verdrehung und Umkehrung der auf halbem Wege ſtehen bleibenden Reflexion.

Zuſatz. Es treten hier, im Mechaniſchen, Geſetze im eigentlichen Sinne ein; denn Geſetze heißen Verknüpftſeyn zweier einfachen Beſtimmungen, ſo daß nur ihre einfache Beziehung auf einander das ganze Verhältniß ausmacht, die beiden aber den Schein der Freiheit gegen einander haben müſſen. Im Magnetismus iſt dagegen die Untrennbarkeit der beiden Beſtimmungen ſchon geſetzt; daher nennen wir dieß nicht Geſetz. In höhern Geſtalten iſt das Individualiſirte das Dritte, worin die Beſtimmungen verknüpft ſind; und wir haben nicht mehr die directen Beſtimmungen Zweier, die auf einander bezogen ſind. Im Geiſte ſind erſt wieder Geſetze, weil Selbſtſtändige gegen einander auftreten. Die Geſetze dieſer Bewegung betreffen nun zweierlei: die Geſtalt der Bahn, und die Geſchwindigkeit der Bewegung. Dieſes aus dem Begriffe zu entwickeln, darum handelt es ſich. Das würde eine weitläufige Wiſſenſchaft abgeben; wegen der Schwierigkeit der Aufgabe iſt dieß noch nicht vollſtändig geleiſtet.

Keppler hat ſeine Geſetze empiriſch, durch Induction gefunden, nach den Verſuchen von Tycho de Brahe; aus dieſen einzelnen Erſcheinungen das allgemeine Geſetz herauszufinden, iſt das Werk des Genie's in dieſem Felde.

1) Copernicus nahm noch an, die Bahn ſey kreisförmig, aber die Bewegung excentriſch. In gleichen Zeiten werden aber nicht gleiche Bogen durchlaufen; ſolche Bewegung kann nun nicht im Kreiſe ſtatt finden, denn ſie iſt gegen die Natur deſſelben. Der Kreis iſt die Curve des Verſtandes, der Gleichheit ſetzt. Die Bewegung im Kreiſe kann nur gleichförmig ſeyn; gleichen Bogen können nur gleiche Radien entſprechen. Dieß wird nicht überall angenommen; aber näher betrachtet wäre das Gegentheil eine leere Behauptung. Der Kreis hat nur Eine Conſtante, die anderen Curven zweiter Ordnung haben zwei Conſtanten, die große und die kleine Axe. Werden verſchiedene Bogen in derſelben Zeit durchlaufen, ſo müſſen ſie nicht nur empiriſch, ſondern nach ihrer Function verſchieden ſeyn; d. h. die Verſchiedenheit muß in ihrer Function ſelbſt liegen. Beim Kreiſe wären ſolche Bogen aber in der That nur empiriſch von einander verſchieden. Zu der Function eines Bogens gehört weſentlich der Radius, die Beziehung des Peripheriſchen zum Centrum. Sollten die Bogen verſchieden ſeyn, ſo müßten es auch die Radien ſeyn; und ſo wäre gleich der Begriff des Kreiſes aufgehoben. So wie eine Beſchleunigung angenommen wird, folgt unmittelbar eine Verſchiedenheit der Radien; Bogen und Radius hängen ſchlechterdings zuſammen. Die Bahn muß alſo eine Ellipſe ſeyn, da die Bahn zurückkehrend iſt. Ganz entſpricht nach der Beobachtung auch die Ellipſe nicht der Bahn der Planeten; es ſind dann andere Störungen anzunehmen. Ob nicht die Bahn noch tiefere Functionen hat als die Ellipſe, ob ſie nicht vielleicht die Cilinie iſt u. ſ. w., iſt der ſpätern Aſtronomie zu entſcheiden aufbewahrt.

2) Die Beſtimmtheit des Bogens liegt hier in den

Radien, durch die er abgeschnitten wird; diese drei Linien bilden zusammen ein Dreieck, Ein Ganzes von Bestimmtheit, dessen Momente sie sind. Der Radius ist ebenso Function des Bogens und des andern Radius. Dieß ist festzuhalten, daß in diesem Dreieck die Bestimmtheit des Ganzen liegt, nicht im Bogen für sich, als einer empirischen Größe und vereinzelten Bestimmtheit, die äußerlich verglichen werden kann. Die Eine, die empirische Bestimmtheit der ganzen Curve, von der der Bogen irgend ein Theil ist, liegt im Verhältniß ihrer Area: die andere im Gesetze der Veränderlichkeit der Vectoren; und insofern der Bogen ein Theil des Ganzen ist, hat er, wie das Dreieck, seine Bestimmtheit in dem, was die Bestimmtheit der ganzen Bahn überhaupt ausmacht. Daß eine Linie in einer nothwendigen Bestimmtheit gefaßt werde, dazu gehört, daß sie Moment eines Ganzen sey. Die Größe der Linie ist nur etwas Empirisches, das Ganze ist erst das Dreieck; hierin liegt der Ursprung der mathematischen Vorstellung von dem Parallelogramm der Kräfte in der endlichen Mechanik, wo man auch den durchlaufenen Raum als Diagonale ansieht, die so als Theil eines Ganzen, als Function gesetzt, der mathematischen Behandlung fähig wird. Die Centripetalkraft ist der Radius, die Centrifugalkraft die Tangente; der Bogen ist die Diagonale der Tangente und des Radius. Das sind aber nur mathematische Linien; physisch dieß gesondert, ist eine leere Vorstellung. In der abstracten Bewegung des Falls sind die Quadrate, das Flächenhafte der Zeit, nur Zahlbestimmungen; das Quadrat ist nicht im räumlichen Sinne zu nehmen, weil im Fall nur eine gerade Linie durchlaufen wird. Darin besteht das Formelle des Falls; und die Construction des durchlaufenen Raumes als einer Fläche in Weise eines quadratischen Raumverhältnisses, wie man ihn auch im Fall gezeichnet hat, ist daher nur eine formelle Construction. Indem hier aber die zum Quadrate sich erhebende Zeit einer Fläche correspondirt, so erhält hier das sich selbst Produciren

der Zeit Realität. Der Sector iſt eine Fläche, die Product iſt von Bogen und Radius Vector. Die beiden Beſtimmungen des Sectors ſind der durchlaufene Raum und die Entfernung vom Mittelpunkt. Die Radien, von dem Vereinigungspunkt aus gezogen, worin der Centralkörper ſich befindet, ſind verſchieden. Derjenige von zwei gleichen Sectoren, welcher größere Radien hat, hat einen kleineren Bogen. Beide Sectoren ſollen in derſelben Zeit durchlaufen werden; alſo iſt der durchlaufene Raum kleiner, folglich auch die Geſchwindigkeit geringer in dem Sector, welcher die größeren Radien hat. Hier iſt der Bogen oder der durchlaufene Raum nichts Unmittelbares mehr, ſondern zu einem Momente herabgeſetzt, alſo zum Factor eines Products, durch die Beziehung auf den Radius; was im Falle noch nicht vorhanden iſt. Hier aber iſt das Räumliche, was durch die Zeit beſtimmt iſt, zwei Beſtimmungen der Bahn ſelbſt, der durchlaufene Raum und die Entfernung vom Mittelpunkt. Die Zeit beſtimmt das Ganze, wovon der Bogen nur ein Moment iſt. Darin liegt es, daß gleiche Sectoren gleichen Zeiten entſprechen; der Sector iſt durch die Zeit beſtimmt, d. h. der durchlaufene Raum iſt zu einem Momente herabgeſetzt. Dieß iſt, wie beim Hebel, wo die Laſt und die Entfernung vom Hypomochlium die beiden Momente des Gleichgewichts ſind.

3) An dem Geſetze, daß die Cubi der mittlern Entfernungen verſchiedener Planeten ſich wie die Quadrate ihrer Umlaufszeiten verhalten, hat Keppler 27 Jahre geſucht; ein Rechnungsfehler brachte ihn wieder ab, als er früher einmal ſchon ganz nahe daran war, es zu finden. Er hatte den abſoluten Glauben, Vernunft müſſe darin ſeyn; und durch dieſe Treue iſt er auf dieſes Geſetz gekommen. Daß die Zeit um eine Dimenſion zurückbleibt, wird ſchon aus dem Frühern erwartet. Indem Raum und Zeit hier zuſammengebunden ſind, ſo iſt Jedes in ſeiner Eigenthümlichkeit geſetzt, und ihre Größebeſtimmtheit durch ihre Qualität beſtimmt.

Diese Gesetze sind vom Schönsten, was wir in den Naturwissenschaften haben, am Reinsten, Ungetrübtesten von heterogenem Stoffe; es ist daher am Interessantesten, sie zu begreifen. Diese Kepplerischen Gesetze sind, wie sie dargestellt worden, in ihrer reinsten klarsten Form. Die Newtonische Form des Gesetzes ist, daß die Schwere die Bewegung regire, und daß ihre Kraft sich verhalte nach dem umgekehrten Quadrat der Entfernungen.[1] Newton wird der Ruhm zugeschrieben, daß er das Gesetz der allgemeinen Gravitation gefunden habe. Newton hat Keplers Ruhm verdunkelt, und den größten Ruhm desselben in der Vorstellung für sich hinweggenommen. Die Engländer haben sich oft solche Autorität angemaßt, und die Deutschen es sich gefallen lassen. Voltaire hat die Newtonische Theorie bei den Franzosen in Ehren gebracht; und das haben dann auch die Deutschen nachgesprochen. Es ist allerdings Newtons Verdienst, daß seine Form viel Vortheilhaftes für die mathematische Behandlung hat. Oft ist es Neid, wenn man den Ruhm großer Männer schmälert; andererseits ist es aber ein Aberglaube, wenn man ihren Ruhm als ein Letztes ansieht.

Es ist eine Ungerechtigkeit gegen Newton begangen worden, insofern unter Schwere auch im Mathematischen zweierlei verstanden wird. Erstens heißt sie nur diese eine Richtung, daß an der Oberfläche der Erde ein Stein in einer Secunde 15 Fuß fällt; was eine bloß empirische Bestimmung ist. Newton hat vom Gesetze des Falls, den man vornehmlich der Schwere zuschreibt, eine Anwendung auf den Umlauf des Mondes gemacht, als der zu seinem Centrum gleichfalls die Erde hat. Die Größe von 15 Fuß wird so auch für den Umlauf des Mondes zu

[1] La Place, Exposition du système du monde, T. II. p. 12. (Paris, an IV.): Newton trouva qu'en effet cette force est réciproque au quarré du rayon vecteur. Newton sagt (Phil. nat. princ. math. I. prop. XI. sq.): Wenn ein Körper sich in einer Ellipse, Hyperbel oder Parabel (die Ellipse geht aber in den Kreis über) bewegt, so ist die Centripetalkraft reciproce in duplicata ratione distantiae.

Grunde gelegt. Da der Mond ſechzig Durchmeſſer der Erde von der Erde entfernt iſt, ſo wird alſo das Moment der Attraction in ſeiner Bewegung danach beſtimmt. Es wird dann gefunden, daß das, was die Attractivkraft der Erde auf den Mond wirke (der Sinus versus, die Sagitta), zugleich den ganzen Umlauf des Mondes beſtimme: er falle eben ſo. Das mag richtig ſeyn. Das iſt aber zunächſt nur ein einzelner Fall, die Ausdehnung des empiriſchen Falls auf der Erde auf den Mond. Von den Planeten iſt dieß nicht gemeint, oder gälte nur von ihnen im Verhältniß zu ihren Trabanten. Das iſt alſo ein beſchränkter Punkt. Man ſagt, den himmliſchen Körpern kommt das Fallen zu. Sie fallen aber doch nicht in die Sonne; ſo giebt man ihnen noch eine andere Bewegung, welche den Fall aufhält. Das iſt ſehr einfach verendlicht. So ſchlagen Knaben mit dem Prügel einen Ball, der fallen will, auf die Seite. Es iſt uns nicht geheuer, ſolche Knabenverhältniſſe auf dieſe freie Bewegung angewendet zu ſehen. Die zweite Bedeutung der Schwere iſt dann erſt die allgemeine Gravitation, und Newton ſah in der Schwere das Geſetz der ganzen Bewegung; er übertrug ſo die Schwere auf das Geſetz der Himmelskörper, und nannte es das Geſetz der Schwere. Dieſe Verallgemeinerung des Geſetzes der Schwere iſt das Verdienſt Newtons; und es iſt uns präſent in der Bewegung, mit der wir einen Stein fallen ſehen. Der Fall eines Apfels vom Baume ſoll Newton zu dieſer Ausdehnung veranlaßt haben. Nach dem Geſetze des Falls bewegt ſich der Körper gegen den Mittelpunkt ſeiner Schwere, die Körper haben Trieb nach der Sonne; ihre Richtung iſt aus dieſem Triebe und aus der Tangentialrichtung zuſammengeſetzt, die Diagonale iſt dieſe daraus reſultirende Richtung.

Wir glauben alſo hier ein Geſetz zu finden, welches zu ſeinen Momenten hat: 1) [illegible]ſetz der Schwere als Attractiv-Kraft, 2) das Geſetz der T[illegible]kraft. Betrachten wir aber

das Gesetz des Umlaufs, so haben wir nur Ein Gesetz der Schwere; die Centrifugalkraft ist etwas Ueberflüssiges, verschwindet also ganz, obgleich die Centripetalkraft nur das Eine Moment seyn soll. Die Construction der Bewegung aus beiden Kräften zeigt sich hierdurch als unnütz. Das Gesetz des Einen Moments — das, was von der Attractivkraft gesagt wird, ist nicht Gesetz derselben allein, sondern zeigt sich so als das Gesetz der ganzen Bewegung; und das andere Moment wird ein empirischer Coefficient. Von der Centrifugalkraft erfährt man weiter nichts. Anderwärts läßt man freilich beide Kräfte auseinander treten. Man sagt, die Centrifugalkraft ist ein Anstoß, den die Körper erhalten haben, sowohl der Richtung, als der Größe nach. Eine solche empirische Größe kann nicht Moment eines Gesetzes seyn, so wenig als die 15 Fuß. Will man die Gesetze der Centrifugalkraft für sich bestimmen, so ergeben sich Widersprüche, wie immer bei solchen Entgegengesetzten. Einmal giebt man ihr dieselben Gesetze, als für die Centripetalkraft, dann auch wieder andere. Die größte Verwirrung herrscht, wenn man die Wirkungen beider trennen will, wenn sie nicht mehr in Gleichgewicht sind, sondern die Eine größer, als die andere ist, die eine wachsen soll, wenn die andere abnimmt. Im Aphelium, sagt man, sey die Centrifugalkraft, im Perihelium die Centripetalkraft am stärksten. Ebenso gut könnte man aber auch das Gegentheil sagen. Denn wenn der Planet in der Nähe der Sonne die größte Attractivkraft hat, so muß, da die Entfernung von der Sonne wieder anfängt sich zu vermehren, auch die Centrifugalkraft jene wieder überwinden, also ihrerseits gerade am stärksten seyn. Wird aber an die Stelle der Plötzlichkeit des Umschlagens ein allmäliges Zunehmen der fraglichen Kraft vorausgesetzt, so geht, da vielmehr die andere Kraft als zunehmend vorausgesetzt wurde, der Gegensatz verloren, der zum Behuf des Erklärens angenommen wurde, wenn auch das Zunehmen der einen als verschieden von

dem der andern (was ſich gleichfalls in einigen Darſtellungen findet) angenommen wird. Mit dieſem Spiel, wie jede immer wieder die andere überwiegen ſoll, verwirrt man ſich: ebenſo in der Medicin, wenn Irritabilität und Senſibilität in umgekehrtem Verhältniſſe ſeyn ſollen. Dieſe ganze Form der Reflexion iſt ſomit zu verwerfen.

Die Erfahrung, daß, weil der Pendel unter dem Aequator langſamer ſchwingt, als in höhern Breiten, er kürzer gemacht werden muß, damit die Schwingungen ſchneller ſeyen, führt man auf den ſtärkeren Schwung der Centrifugalkraft zurück, indem die Aequatorialgegend in derſelben Zeit einen größeren Kreis, als der Pol, beſchreibe, alſo die Schwungkraft die Kraft der Schwere des Pendels, womit er fällt, verhindere. Ebenſogut und wahrhafter kann man das Gegentheil ſagen. Langſamer ſchwingen, heißt: die Richtung nach der Verticale oder nach der Ruhe iſt hier ſtärker, alſo ſchwächt ſie die Bewegung hier überhaupt; dieſe iſt Abirren von der Richtung der Schwere, alſo iſt hier die Schwere vielmehr vergrößert. So geht es mit ſolchen Gegenſätzen.

Newton hatte nicht zuerſt den Gedanken, daß die Planeten in immanenter Beziehung zur Sonne ſtehen; ſondern Keppler hatte ihn auch ſchon. Es iſt alſo abſurd, dieſes, daß ſie angezogen werden, für einen neuen Gedanken Newtons anzuſehen. Ohnehin iſt „Anziehen" ein ungeeigneter Ausdruck; ſie treiben ſich vielmehr ſelbſt dahin. Alles kommt auf den Beweis an, daß die Bahn elliptiſch ſey; dieſes hat aber Newton nicht bewieſen, und doch iſt es der Nerv des Kepplerſchen Geſetzes. La Place (Exposition du système du monde, T. II. p. 12—13.) giebt zu: „Die Analyſis des Unendlichen, welche vermöge ihrer Allgemeinheit Alles umfaßt, was aus einem gegebenen Geſetze hergeleitet werden kann, zeigt uns, daß nicht bloß die Ellipſe, ſondern jeder Kegelſchnitt, vermöge der Kraft, welche die Planeten in ihren Bahnen erhält, beſchrieben werden könne." Aus dieſem weſentlichen

Umstand zeigt sich das vollkommen Ungenügende des Newtonischen Beweises. Im geometrischen Beweise gebraucht Newton das unendlich Kleine; dieser Beweis ist nicht streng, weßhalb ihn die jetzige Analysis auch fallen läßt. Newton, statt die Gesetze Keplers zu beweisen, hat also vielmehr das Gegentheil gethan; man wollte einen Grund für die Sache haben, und begnügte sich mit einem schlechten. Die Vorstellung vom unendlich Kleinen imponirt hier in diesem Beweise, der darauf beruht, daß Newton im unendlich Kleinen alle Dreiecke gleich setzt. Aber Sinus und Cosinus sind ungleich; sagt man nun, Beide, als unendlich kleine Quanta gesetzt, sind einander gleich, so kann man mit einem solchen Satze Alles machen. Bei Nacht sind alle Kühe schwarz. Das Quantum soll verschwinden; macht man aber auch das Qualitative dabei zu nichte, so kann man Alles beweisen. Auf solchem Satze beruht nun der Newtonische Beweis; und deßhalb ist er vollkommen schlecht. Die Analysis leitet dann aus der Ellipse die beiden anderen Gesetze ab; dieses hat sie allerdings geleistet, auf eine Weise, wie es Newton nicht gethan: sondern dieß ist später, aber gerade das erste Gesetz ist nicht bewiesen. Im Newtonischen Gesetze ist die Schwere, als nach der Entfernung geringer, nur Geschwindigkeit, mit der die Körper sich bewegen. Diese mathematische Bestimmung $\frac{S}{T^2}$ hat Newton herausgehoben, indem er die Kepplerischen Gesetze so gewendet hat, daß die Schwere herauskommt; sie liegt aber schon in den Kepplerischen Gesetzen. Das ist, wie wenn wir die Definition des Kreises haben: $a^2 = x^2 + y^2$, als das Verhältniß der unveränderlichen Hypotenuse (des Radius) zu der beiden Katheten, die veränderlich sind (Abscisse oder Cosinus, Ordinate oder Sinus). Will ich nun aus dieser Formel z. B. die Abscisse herleiten, so sage ich: $x^2 = a^2 - y^2$, $= (a + y) \cdot (a - y)$; oder die Ordinate: $y^2 = a^2 - x^2$, $= (a+x) \cdot (a - x)$. Aus der ursprünglichen Function der Curve finde ich so alle übrigen

Beſtimmungen. So ſollen wir auch $\frac{A}{T^2}$ als Schwere finden, alſo nur die Kepplerſche Formel ſo ſtellen, daß dieſe Beſtimmung hervortritt. Dieß läßt ſich aus jedem der Kepplerſchen Geſetze bewerkſtelligen, aus dem Geſetze der Ellipſen, dann aus der Proportionalität der Zeiten und der Sectoren, am einfachſten und unmittelbarſten aus dem dritten. Dieſes Geſetz hat dieſe Formel: $\frac{A^3}{T^2}=\frac{a^3}{t^2}$. Wir wollen nun daraus $\frac{S}{T^2}$ ziehen. S iſt der durchlaufene Raum, als Theil der Bahn: A iſt die Entfernung; Beide laſſen ſich aber verwechſeln und gelten für einander, weil Entfernung (Durchmeſſer), und Bahn, als conſtante Function der Entfernung, im Verhältniß ſtehen. Iſt nämlich der Diameter beſtimmt, ſo weiß ich auch den Umkreis, und umgekehrt; denn es iſt Eine Beſtimmtheit. Schreibe ich nun jene Formel: $\frac{A^3.A}{T^2}=\frac{a^3.a}{t^2}$, d. i. $A^2.\frac{A}{T^2}=a^2.\frac{a}{t^2}$, hebe ich die Schwere $\left(\frac{A}{T^2}\right)$ heraus, und ſetze G ſtatt $\frac{A}{T^2}$, und g ſtatt $\frac{a}{t^2}$ (die verſchiedenen Gravitationen); ſo habe ich: $A^2.G=a^2.g$. Wenn ich nun dieſes in eine Proportion bringe, ſo habe ich: $A^2:a^2=g:G$; und dieß iſt das Newtoniſche Geſetz.

Wir haben bisher in der himmliſchen Bewegung zwei Körper gehabt. Der Eine, der Centralkörper, hatte, als Subjectivität und Anundfürſichbeſtimmtſeyn des Orts, ſein Centrum abſolut in ſich. Das andere Moment iſt die Objectivität gegen dieß Anundfürſichbeſtimmtſeyn: die beſonderen Körper, die wie ſie ein Centrum in ſich, ſo auch in einem andern haben. Indem ſie nicht mehr der Körper ſind, der das abſtracte Moment der Subjectivität ausdrückt, ſo iſt ihr Ort zwar beſtimmt, ſie ſind außer jenem; ihr Ort iſt aber nicht abſolut beſtimmt, ſondern die Beſtimmtheit des Orts iſt unbeſtimmt. Die verſchiedenen Möglichkeiten bringt der Körper zu Stande, indem er ſich in der Curve bewegt. Jeder Ort der Curve iſt nämlich dem Körper gleichgültig; und dieß

stellt er eben so dar, daß er sich in derselben um den Centralkörper bewegt. In diesem ersten Verhältniß ist die Schwere noch nicht zur Totalität des Begriffs entfaltet; dazu gehört, daß die Besonderung in viele Körper, zu der jene Subjectivität des Centrums sich objectivirt, weiter in sich bestimmt werde. Zuerst haben wir den absoluten Centralkörper, dann unselbstständige Körper ohne Centrum in sich, dann relative Centralkörper; erst mit diesen drei Arten von Körpern ist das Ganze des Systems der Schwere geschlossen. So sagt man: Um zu unterscheiden, welcher von zwei Körpern sich bewege, muß man drei haben; wie wenn wir in einem Schiffe sind, und das Ufer an uns vorbeifliegt. Durch die Mehrheit der Planeten könnte schon Bestimmtheit vorhanden seyn; aber diese Mehrheit ist eine bloße Mehrheit, nicht eine unterschiedene Bestimmtheit. Ob die Sonne oder die Erde sich bewegt, ist für den Begriff all eins, wenn nur diese zwei sind. Tycho de Brahe brachte daher heraus, die Sonne gehe um die Erde, die Planeten um die Sonne; dieß geht ebensogut, nur daß es für die Berechnungen schwieriger ist. Copernicus fand das Rechte; wenn die Astronomie dafür die Gründe angab, es sey würdiger, daß die Erde sich um die Sonne, als die größere, bewege, so sagt das gar nichts. Bringt man auch die Masse herein, so fragt es sich, ob das Größere auch eine eben solche specifische Dichtigkeit habe. Das Gesetz der Bewegung bleibt die Hauptsache. Der Centralkörper stellt die abstracte rotatorische Bewegung dar; die besonderen Körper haben die bloße Bewegung um ein Centrum ohne selbstständige rotatorische Bewegung; die dritte Weise im System der freien Bewegung ist nun die Bewegung um ein Centrum zugleich mit davon unabhängiger, rotatorischer Bewegung.

1) Das Centrum soll ein Punkt seyn; es ist aber, indem es Körper ist, zugleich ausgedehnt, d. i. bestehend aus Suchenden. Diese unselbstständige Materie, welche der Centralkörper an ihm selbst hat, fordert, daß er um sich selbst rotire.

Denn die unſelbſtſtändigen Punkte, zugleich vom Centrum entfernt gehalten, haben keinen ſich auf ſich beziehenden, d. i. feſtbeſtimmten Ort, — ſie ſind nur fallende Materie, und ſo nur nach Einer Richtung beſtimmt. Die übrige Beſtimmtheit fehlt; jeder Punkt muß alſo alle Orte einnehmen, die er einnehmen kann. Das Anundfürſichbeſtimmtſeyn iſt nur das Centrum, das übrige Außereinander iſt gleichgültig; denn es iſt hierbei nur die Entfernung des Orts beſtimmt, nicht der Ort ſelbſt. Dieſe Zufälligkeit der Beſtimmung kommt dann ſo zu Exiſtenz, daß die Materie ihren Ort verändert; und dieß drückt ſich durch In-ſich-Rotiren der Sonne um ihren Mittelpunkt herum aus. Dieſe Sphäre alſo iſt die unmittelbare Maſſe als Einheit der Ruhe und Bewegung; oder ſie iſt ſich auf ſich ſelbſt beziehende Bewegung. Die achſendrehende Bewegung iſt keine Ortsveränderung; denn alle Punkte behalten denſelben Ort gegen einander. Das Ganze iſt ſomit ruhende Bewegung. Damit die Bewegung wirklich wäre, müßte die Achſe nicht gegen die Maſſe gleichgültig ſeyn: ſie müßte nicht ruhen, während dieſe ſich bewegt. Der Unterſchied der Ruhe von dem, was hier Bewegung iſt, iſt kein realer Unterſchied, kein Unterſchied der Maſſe: das Ruhende iſt keine Maſſe, ſondern eine Linie; und das Bewegte unterſcheidet ſich nicht durch die Maſſen, ſondern allein durch die Orte.

2) Die unſelbſtſtändigen Körper, die zugleich eine ſcheinbar freie Exiſtenz haben, nicht zuſammenhangende Theile der Ausdehnung eines mit einem Centrum begabten Körpers ausmachen, ſondern ſich von ihm entfernt halten, haben auch Rotation, aber nicht um ſich ſelbſt; denn ſie haben kein Centrum in ihnen. Sie rotiren alſo um einen Mittelpunkt, der einem andern Körperindividuum gehört, von dem ſie ausgeſtoßen ſind. Ihr Ort iſt überhaupt dieſer oder jener; und dieſe Zufälligkeit des beſtimmten Orts drücken ſie auch durch Rotation aus. Aber ihre Bewegung iſt eine träge und ſtarre Bewegung um den Centralkörper, indem ſie immer in derſelben

Ortsbestimmung gegen denselben bleiben, wie es z. B. mit dem Mond im Verhältniß zur Erde ist. Irgend ein Ort A im peripherischen Körper bleibt immer in der geraden Linie des absoluten und relativen Centrums; und jeder andere Punkt B u. s. w. behält seinen bestimmten Winkel bei. So bewegt sich der unselbstständige Körper nur überhaupt als Masse um den Centralkörper, nicht als sich auf sich beziehender individueller Körper. Die unselbstständigen himmlischen Körper bilden die Seite der Besonderheit; darin liegt, daß sie als eine Verschiedenheit in sich zerfallen, da in der Natur die Besonderheit als Zweiheit, nicht, wie im Geiste, als Eins existirt. Die gedoppelte unselbstständige Körperweise betrachten wir hier nur nach dem Unterschiede der Bewegung, und wir haben in dieser Rücksicht die zwei Seiten der Bewegung:

a) Zunächst ist das Moment gesetzt, daß die ruhende Bewegung diese unruhige Bewegung wird, eine Sphäre der Ausschweifung oder das Hinausstreben aus ihrem unmittelbaren Daseyn in ein Jenseits ihrer selbst. Dieß Moment des Außersichseyns ist selbst Moment der Substanz, als eine Masse und Sphäre; denn jedes Moment erhält hier eigenes Daseyn, oder es hat die Realität des Ganzen, welches Sphäre ist, an ihm. Diese zweite, die kometarische Sphäre, drückt diesen Wirbel aus, das beständige Auf-dem-Sprunge-Stehen, sich aufzulösen und sich ins Unendliche oder Leere zu zerstreuen. Es ist hierbei theils noch die körperliche Gestalt zu vergessen, theils alles dieß Vorstellen von den Kometen und den himmlischen Körpern überhaupt, welches eben weiß, daß sie da sind, weil sie gesehen werden, und nur an die Zufälligkeit derselben denkt. Nach ihm könnten die Kometen auch nicht da seyn; es kann ihm sogar lächerlich vorkommen, sie als nothwendig zu erkennen, ihren Begriff zu fassen, — gewohnt, dergleichen eben als ein Jenseits zu betrachten, das uns, und damit dem Begriffe schlechthin ferne liege. Ueberhaupt gehören dahin alle Vorstellungen von dem, was man „Erklären der Entstehung" nennt: ob

die Kometen aus der Sonne ausgeworfen werden, atmoſphäriſche Dünſte ſeyen und dergleichen. Solches Erklären will zwar ſagen, was ſie ſind: geht aber die Hauptſache, die Nothwendigkeit, nur vorbei; dieſe Nothwendigkeit iſt eben der Begriff. Es iſt hier auch nicht darum zu thun, Erſcheinungen aufzugreifen, und ihnen ein Gedankenfärbchen anzuhängen. Die kometariſche Sphäre droht, der allgemeinen ſich auf ſich beziehenden Ordnung zu entfliehen und ihre Einheit zu verlieren; ſie iſt die formale Freiheit, welche ihre Subſtanz außer ihr hat, das Treiben in die Zukunft. Inſofern ſie aber nothwendiges Moment des Ganzen iſt, entflieht ſie dieſem Ganzen nicht, und bleibt innerhalb der erſten Sphäre eingeſchloſſen. Indeſſen iſt es unbeſtimmt, ob ſolche Sphären als einzelne ſich auflöſen und andere einzelne ins Daſeyn treten, oder ob ſie als Bewegungen, die ihre Ruhe außer ihnen in der erſten Sphäre haben, ſich immer um dieſe bewegen. Beides gehört der Willkühr der Natur an; und dieſe Eintheilung oder dieſer ſtufenweiſe Uebergang von der Beſtimmtheit dieſer Sphäre in eine andere iſt zum ſinnlichen Daſeyn zu rechnen. Das Extrem des Ausſchweifens ſelbſt beſteht aber nothwendig darin, ſich einmal der Subjectivität des Centralkörpers unendlich zu nähern, und dann der Repulſion zu weichen.

b) Aber dieſe Unruhe iſt eben das Moment des Wirbels, der ſeinem Mittelpunkt zugeht; das Uebergehen iſt nicht nur der reine Wandel, ſondern dieß Andersſeyn iſt an ihm ſelbſt unmittelbar das Gegentheil ſeiner ſelbſt. Der Gegenſatz iſt das Gedoppelte, das unmittelbare Andersſeyn, und das Aufheben dieſes Andersſeyns ſelbſt. Aber es iſt der Gegenſatz nicht als ſolcher, nicht die reine Unruhe, ſondern er, wie er ſeinen Mittelpunkt, ſeine Ruhe ſucht: die aufgehobene Zukunft, die Vergangenheit als Moment, aber die, ihrem Begriffe, jedoch noch nicht ihrem Daſeyn nach, Aufgehobenſeyn des Gegenſatzes iſt. Dieß iſt die lunariſche Sphäre, die nicht das Ausſchweifen vom unmittelbaren Daſeyn, das Herkommen aus dieſem iſt, ſondern die Beziehung

auf das Gewordene, oder auf das Fürſichſeyn, das Selbſt. Die kometariſche Sphäre iſt daher nur auf die unmittelbare achſendrehende bezogen, die lunariſche dagegen auf den neuen in ſich reflectirten Mittelpunkt, den Planeten. Letztere hat alſo ihr Anundfürſichſeyn auch noch nicht in ihr ſelbſt, iſt nicht achſendrehend für ſich; ſondern ihre Achſe iſt ein ihr Anderes, aber nicht jene erſte. Die lunariſche Sphäre iſt, als ſeyende Bewegung vorgeſtellt, nur dienend und ſtrenge von Einem Mittelpunkt regiert. Das Ausſchweifende iſt aber ebenſo unſelbſtſtändig; das Eine iſt abſtractes Gehorchen, Sich-Richten nach einem Andern: das Andere iſt vermeinte Freiheit. Das Kometariſche iſt die Excentricität, vom abſtracten Ganzen regiert: das Lunariſche, die ruhige Trägheit.

3) Endlich die Sphäre, welche an und für ſich iſt, die planetariſche, iſt Beziehung auf ſich und auf Anderes; ſie iſt achſendrehende Bewegung ebenſoſehr, als ihren Mittelpunkt außer ſich habende. Der Planet hat alſo auch ſein Centrum in ſich ſelbſt, aber dieſes iſt nur ein relatives; er hat nicht ſein abſolutes Centrum in ſich, er iſt mithin auch unſelbſtſtändig. Der Planet hat beide Beſtimmungen an ihm, und ſtellt beide als Ortsveränderung dar. Als ſelbſtſtändig beweiſt er ſich nur ſo, daß ſeine Theile ſelbſt den Ort verändern in Hinſicht auf die Lage, die ſie zur geraden Linie haben, welche das abſolute und relative Centrum verbindet; dieſes begründet die rotatoriſche Bewegung der Planeten. Die Achſe der Bahn bringt dadurch, daß ſie ſich bewegt, die Präceſſion der Nachtgleichen hervor. (Eben ſo hat die Weltachſe eine Rotation, und ihre Pole beſchreiben eine Ellipſe.) Der Planet iſt, als das Dritte, der Schluß, mit dem wir das Ganze haben; dieſe Vierheit der Himmelskörper bildet das vollendete Syſtem der vernünftigen Körperlichkeit. Das gehört zu einem Sonnenſyſtem, und iſt die entwickelte Disjunction des Begriffs; dieſe Vier ſtellen dar am Himmel außer einander die Momente des Begriffs. Es kann ſonderbar ſcheinen, die Kometen da hinein paſſen zu wollen;

aber was vorhanden iſt, muß nothwendig im Begriffe gehalten ſeyn. Die Unterſchiede ſind hier noch ganz frei auseinander geworfen. Die ſolariſche, planetariſche, lunariſche, kometariſche Natur werden wir durch alle folgenden Stufen der Natur verfolgen; die Vertiefung der Natur iſt nur die fortſchreitende Umbildung dieſer Vier. Weil die planetariſche Natur die Totalität, die Einheit der Gegenſätze iſt, während die anderen, als deren unorganiſche Natur, nur ihre vereinzelten Momente darſtellen: ſo iſt ſie die vollkommenſte, auch ſchon in Rückſicht der Bewegung, die hier allein in Betracht kommt. Nur auf dem Planeten iſt daher Lebendigkeit. Die alten Völker haben die Sonne angebetet, und höher geſetzt; wir thun es auch, wenn wir die Abſtraction des Verſtandes als das Höchſte ſetzen, und ſo z. B. Gott als das höchſte Weſen beſtimmen.

Dieſe Totalität iſt der Grund, und die allgemeine Subſtanz, von welcher das Folgende getragen wird. Alles iſt dieſe Totalität der Bewegung, aber zurückgetreten unter ein höheres Inſichſeyn, oder, was daſſelbe iſt, zu höherem Inſichſeyn realiſirt. Es hat ſie an ihm; aber ſie bleibt ebenſo gleichgültig und verſchieden zurück, als ein beſonderes Daſeyn, als eine Geſchichte, oder als der Urſprung, gegen den das Fürſichſeyn gekehrt iſt, um eben für ſich zu ſeyn. Es lebt alſo in dieſem Elemente, befreit ſich aber ebenſo von ihm, da dieſes nur in geſchwächten Zügen darin vorhanden iſt. Das Irdiſche und noch mehr das Organiſche und ſich ſelbſt Bewußte iſt der Bewegung der abſoluten Materie entgangen, aber bleibt in Sympathie mit ihr, und lebt darin, als in ſeinem innern Elemente, fort. Der Wechſel der Jahres- und Tages-Zeiten, der Uebergang von Wachen in Schlaf iſt dieſes Leben der Erde im Organiſchen. Jedes iſt ſelbſt eine Sphäre des Außerſichgehens und des Zurückkehrens in ſeinen Mittelpunkt, d. h. in ſeine Kraft; alles mannigfaltige Bewußtſeyn in ſich zuſammenfaſſend, hat es daſſelbe unterjocht. Die Nacht iſt das Negative, worin Alles zurückgekommen, woran das Organiſche alſo ſeine Kraft hat, und bekräftigt wieder in die

erwachende Vielheit des Daſeyns tritt. So hat Jedes die allgemeine Sphäre an ihm, iſt eine periodiſche in ſich zurückkommende Sphäre, welche die allgemeine auf die Weiſe ſeiner beſtimmten Individualität ausdrückt: die Magnetnadel an den Perioden ihrer herüber- und hinübergehenden Abweichung; der Menſch ſchon dadurch, daß er, nach Fourcroy's Beobachtungen, eine viertägige Periode der Ab- und Zunahme hat, drei Tage zunimmt, und durch den vierten ſich wieder auf den vorigen Punkt zurückbringt, — ebenſo auch im periodiſchen Verlauf der Krankheiten. Die entwickeltere Totalität der Sphäre iſt überhaupt in dem Kreislaufe des Bluts, das eine andere Zeit hat, als die Sphäre des Athmens, und drittens in der peri-ſtaltiſchen Bewegung. Aber die höhere Natur des Phyſiſchen überhaupt unterdrückt den eigenthümlichen Ausdruck der Freiheit der Sphäre: und um die allgemeine Bewegung zu ſtudiren, muß man ſich nicht an dieſe kleinlichen Erſcheinungen, ſondern an ihre Freiheit halten; an der Individualität iſt ſie nur ein Inneres, d. h. ein Gemeintes, nicht in ihrem freien Daſeyn.

Die Darſtellung des Sonnenſyſtems iſt durch das Geſagte noch nicht erſchöpft; Beſtimmungen, die Folgen ſind, können noch hinzukommen, wiewohl die Grundbeſtimmungen angeführet worden. Uns könnte noch intereſſiren das Verhältniß der Planeten-Bahnen zu einander, ihre Neigungen gegen einander, und ebenſo die Neigungen der Kometen und Trabanten gegen ſie. Die Planeten-Bahnen ſind nicht in Einer ebenen Fläche, und noch mehr durchſchneiden die Kometen-Bahnen unter ſehr verſchiedenen Winkeln die Planeten-Bahnen. Dieſe gehen nicht über die Ekliptik hinaus, verändern aber ihre Winkel gegen einander; die Knoten haben eine Säcular-Bewegung. Dieſes zu entwickeln, iſt das Schwierigere; ſo weit ſind wir noch nicht. Dann müßte man die Abſtände der Planeten betrachten, während uns hier nur der Planet überhaupt anging; für die Reihe derſelben im Verhältniß ihrer Abſtände will man aber ein Ge-

ſetz haben, was indeſſen noch nicht gefunden iſt. Die Aſtronomen verachten im Ganzen ein ſolches Geſetz, und wollen nichts damit zu thun haben; es iſt aber eine nothwendige Frage. Keppler hat ſo z. B. die Zahlen in Plato's Timäus wieder vorgenommen. Was ſich für jetzt darüber ſagen läßt, wäre etwa Folgendes: Mercurs, des erſten Planeten, Entfernung ſey a, ſo iſt die Bahn der Venus a + b, die Bahn der Erde a + 2b, die des Mars a + 3b. Das ſieht man allerdings, daß dieſe vier erſten Planeten Ein Ganzes, wenn man ſo will, Ein Syſtem zuſammen ausmachen, wie die vier Körper des Sonnenſyſtems, und daß nachher eine andere Ordnung anfängt, ſowohl in den Zahlen, als in der phyſicaliſchen Beſchaffenheit. Dieſe Vier gehen auf gleichförmige Weiſe; und es iſt merkwürdig, daß es Vier ſind, die ſo homogener Natur ſind. Die Erde allein von ihnen hat einen Trabanten, iſt daher der vollkommenſte Planet. Indem von Mars bis Jupiter plötzlich ein groſſer Sprung iſt, ſo hatte man a + 4b nicht, bis man in neuern Zeiten die vier kleineren Planeten entdeckte, Veſta, Juno, Ceres und Pallas, die dann dieſe Lücke ausfüllen und eine neue Gruppe bilden. Hier iſt die Einheit des Planeten in eine Menge Aſteroiden zerſprungen, die alle ungefähr Eine Bahn haben; an dieſer fünften Stelle iſt die Zerſplitterung, das Auſſereinander überwiegend. Dann folgt die dritte Gruppe. Jupiter mit ſeinen vielen Trabanten iſt a + 5b u. ſ. w. Dieß läßt nur ungefähr zu; das Vernünftige iſt hierin noch nicht zu erkennen. Dieſe groſſe Maſſe von Trabanten iſt auch eine andere Weiſe, als in den vier erſten Planeten. Dann kommt Saturn mit ſeinen Ringen und ſieben Trabanten, und der Uranus, den Herſchel fand, mit einer Menge von Trabanten, die erſt wenige Menſchen geſehen haben. Das iſt ſo ein Anfang in Anſehung der nähern Beſtimmung des Verhältniſſes der Planeten. Daß das Geſetz auf dieſe Weiſe wird gefunden werden, kann man leicht einſehen.

Die Philosophie hat vom Begriffe auszugehen; und wenn sie auch wenig aufstellt, so muß man damit zufrieden seyn. Es ist eine Verirrung der Naturphilosophie, daß sie allen Erscheinungen will Face machen; das geschieht so in den endlichen Wissenschaften, wo Alles auf die allgemeinen Gedanken (die Hypothesen) zurückgeführt werden will. Das Empirische ist hier allein die Beglaubigung der Hypothese; also muß Alles erklärt seyn. Was aber durch den Begriff erkannt ist, ist für sich klar und steht fest; und die Philosophie braucht keine Unruhe darüber zu haben, wenn auch noch nicht alle Phänomene erklärt sind. Ich habe also hier nur diese Anfänge der vernünftigen Betrachtung im Begreifen der mathematisch mechanischen Naturgesetze, als dieses freien Reiches der Maaße, niedergelegt. Männer vom Fach reflectiren nicht darauf. Aber es wird eine Zeit kommen, wo man für diese Wissenschaft nach dem Vernunftbegriffe verlangen wird!

§. 271.

Die Substanz der Materie, die Schwere, zur Totalität der Form entwickelt, hat das Außerfichseyn der Materie nicht mehr außer ihr. Die Form erscheint zunächst nach ihrem Unterschieden in den idealen Bestimmungen des Raums, der Zeit und der Bewegung, und nach ihrem Fürsichseyn als ein außerhalb der außer sich seyenden Materie bestimmtes Centrum; aber in der entwickelten Totalität ist dieß Außereinander als ein schlechthin von ihr bestimmtes gesetzt, und die Materie ist nichts außerhalb dieses ihres Außereinanderseyns. Die Form ist auf diese Weise materialisirt. Umgekehrt betrachtet hat die Materie, in dieser Negation ihres Außerfichseyns in der Totalität, das vorher nur gesuchte Centrum, ihr Selbst, die Formbestimmtheit an ihr selber erhalten. Ihr abstractes dumpfes In-sich-seyn, als schwer überhaupt, ist zur Form entschlossen; sie ist qualificirte Materie; — Physik.

Zuſatz. So haben wir den erſten Theil beſchloſſen; die Mechanik macht ſo ein Ganzes für ſich aus. Carteſius hat vom Standpunkt der Mechanik, als dem Erſten angefangen, indem er ſagte: „Gebt mir Materie und Bewegung, und ich will die Welt conſtruiren.“ Wie ungenügend der mechaniſche Standpunkt auch iſt, ſo iſt darum die Größe des Carteſianiſchen Geiſtes nicht zu verkennen. Die Körper ſind in der Bewegung nur als Punkte; was die Schwere determiniert, ſind nur räumliche Beziehungen von Punkten auf einander. Die Einheit der Materie iſt nur Einheit des Orts, den ſie ſucht, nicht concretes Eins, Selbſt. Das iſt die Natur dieſer Sphäre; dieſe Aeußerlichkeit des Beſtimmtſeyns macht die eigenthümliche Beſtimmtheit der Materie aus. Die Materie iſt ſchwer, für ſich ſeyend, Suchen des Inſichſeyns; der Punkt dieſer Unendlichkeit iſt nur ein Ort, und darum iſt das Fürſichſeyn noch nicht real. Die Totalität des Fürſichſeyns iſt nur im Ganzen des Sonnenſyſtems geſetzt; was das Sonnenſyſtem im Ganzen iſt, ſoll die Materie nun im Einzelnen ſeyn. Das Ganze der Form im Sonnenſyſtem iſt der Begriff der Materie überhaupt; das Auferſichſeyn ſoll nun aber in jeder beſtimmten Exiſtenz der ganze entwickelte Begriff ſeyn. Die Materie ſoll in ihrem ganzen Daſeyn für ſich ſeyn, d. h. ſie findet ihre Einheit; das iſt das für ſich ſeyende Fürſichſeyn. Oder: das Sonnenſyſtem, als ſich bewegend, iſt das Aufheben des bloß ideellen Fürſichſeyns, der bloßen Räumlichkeit der Beſtimmung, — des Nichtfürſichſeyns. Im Begriff iſt die Negation des Orts nicht wieder nur Beſtimmen des Orts; ſondern die Negation des Nichtfürſichſeyns iſt Negation der Negation, Affirmation, und ſo kommt reales Fürſichſeyn hervor. Das iſt die abſtract logiſche Beſtimmung des Uebergangs. Das reale Fürſichſeyn iſt eben Totalität der Entwickelung des Fürſichſeyns; und dieß kann auch ausgedrückt werden als Freiwerden der Form in der Materie.

Die Fernbestimmungen, die das Sonnensystem ausmachen, sind die Bestimmungen der Materie selbst; und diese Bestimmungen machen das Seyn der Materie aus. Die Bestimmung und das Seyn ist so wesentlich identisch, das ist aber die Natur des Qualitativen; denn wird hier die Bestimmung weggenommen, so geht auch das Seyn unter. Dieses ist der Uebergang der Mechanik in die Physik.

Zweiter Abſchnitt.

Die Phyſik.

§. 272.

Die Materie hat **Individualität**, inſofern ſie das Vorſtehen in ihr ſelbſt hat, daß es in ihr entwickelt und ſie damit an ihr ſelbſt beſtimmt iſt. Die Materie entwickelt auf dieſe Weiſe ſich der Schwere, manifeſtirt ſich, ſich an ihr ſelbſt beſtimmend, und beſtimmt durch die ihr immanente Form das Räumliche auf ſich der Schwere gegenüber, welcher verſucht, als einem gegen die Materie andern und von ihr nur geſuchten Centrum, dieſes Beſtimmen zu thun.

Zuſatz. Die Körper kommen jetzt unter die Macht der Individualität. Das Folgende iſt die Reduction der freien Körper unter die Macht des individuellen Einheitspunkts, welcher dieſelben verdaut. Die Schwere, als in ſich ſtehende Weiſe der Materie, nur innere Identität, geht, da ihr Begriff die weſentliche Aeußerlichkeit iſt, in die Manifeſtation des Weſens über; als ſolche iſt ſie die Totalität der Reflexionsbeſtimmungen, aber dieſelbe auseinander geworfen: ſo daß jede als eine beſonders qualificirte Materie erſcheint, welche, als noch nicht zur Einzelnheit beſtimmt, geſtaltloſes Element iſt. Dieſe materiellen Beſtimmungen haben wir in doppelter Weiſe, einmal als unmittelbare, und dann als geſetzte. Im Sonnenſyſtem erſcheinen ſie unmittelbar, dann exiſtiren ſie als weſentlich geſetzte: wie die Eltern als Eltern das Unmittelbare ſind, zweitens aber auch Kinder, Erzeugtes. So exiſtirt das Licht einmal als

Sonne, dann als hervorgehend aus äußerlichen Bedingungen. Das erste Licht ist an sich, im Begriffe erzeugt; dieses muß auch gesetzt werden, und dieß Daseyn unterscheidet sich dann als besondere Weise der Existenz.

§. 273.

Die Physik hat zu ihrem Inhalte: erstens die allgemeine Individualität, die unmittelbaren freien physischen Qualitäten; zweitens die besondere Individualität, Beziehung der Form als physischer Bestimmung auf die Schwere und Bestimmung der Schwere durch sie; drittens die totale freie Individualität.

Zusatz. Dieser Theil ist der schwierigste in der Natur; denn er enthält die endliche Körperlichkeit. Das Differente hat immer die meiste Schwierigkeit, weil der Begriff nicht mehr auf unmittelbare Weise, wie im ersten Theil vorhanden ist, noch sich, wie im dritten, als real zeigt. Hier ist der Begriff verborgen; er zeigt sich nur als das verknüpfende Band der Nothwendigkeit, während das Erscheinende begrifflos ist. Zuerst sind die Formunterschiede beziehungslos und selbstständig gegen einander; das Zweite ist die Individualität in der Differenz, im Gegensatze; erst das Dritte ist die Individualität als die Herrin über die Formunterschiede.

Erstes Kapitel.

Physik

der allgemeinen Individualität.

§. 274.

Die physischen Qualitäten sind: erstens, als unmittelbar, außer einander in selbstständiger Weise als die nun physisch bestimmten himmlischen Körper; zweitens, als bezogen auf die individuelle Einheit ihrer Totalität, die physischen Elemente; drittens, als der Proceß, der

das Individuum derſelben hervorbringt, der meteorologiſche Proceß.

A.

Die freien phyſiſchen Körper.

Zuſatz. Die Beſtimmungen des Begriffs erhalten jetzt Materialität; das Fürſichſeyn der Materie findet ihren Einheitspunkt, und indem ſie ſo fürſichſeyendes Fürſichſeyn, und das Uebergehen der Beſtimmungen, das Schwinden derſelben in einander ſelbſt geſchwunden iſt, ſo treten wir logiſch in die Sphäre des Weſens. Dieſes iſt Rückkehr zu ſich ſelbſt in ſeinem Andern, Scheinen der Beſtimmungen in einander, die, ſo in ſich reflectirt, ſich jetzt als Form entwickeln. Dieſe Formen ſind: Identität, Verſchiedenheit, Gegenſatz, Grund. Die Materie nämlich geht aus ihrer erſten Unmittelbarkeit heraus, wo Raum und Zeit, Bewegung und Materie in einander übergingen, bis die Materie endlich in der freien Mechanik die Beſtimmungen zu ihren eigenen werden ließ, und ſomit aufzeigt, ſich durch ſich ſelbſt zu vermitteln und zu beſtimmen. Der Stoß iſt ihr kein äußerlicher mehr, ſondern ihr Unterſcheiden iſt ihr immanenter innerlicher Stoß; ſie unterſcheidet und beſtimmt ſich an ihr ſelbſt, iſt Reflexion in ſich. Ihre Beſtimmungen ſind materiell, und ſprechen die Natur des Materiellen aus; ſie manifeſtirt in ihnen ſich ſelbſt, denn ſie iſt nur dieſe Beſtimmungen. Es ſind materielle Qualitäten, die zur Subſtanz der Materie gehören; was die Materie iſt, iſt ſie nur durch ihre Qualitäten. In der erſten Sphäre ſind die Beſtimmungen noch von der Subſtanz geſchieden, ſie ſind nicht materielle Beſtimmungen; ſondern die Subſtanz iſt als ſolche noch in ſich verſchloſſen, unmanifeſtirt, woher ſie auch nur ein Suchen ihrer Einheit war.

1. Das Licht.

§. 275.

Die erſte qualificirte Materie iſt die Materie als reine Iden-

tität mit sich, als Einheit der Reflexion-in-sich; somit ist sie nur die erste, selbst noch abstracte Manifestation. In der Natur daseyend, ist sie die Beziehung auf sich als selbstständig gegen die anderen Bestimmungen der Totalität. Dieß existirende allgemeine Selbst der Materie ist das Licht: als Individualität, der Stern; und derselbe als Moment einer Totalität, die Sonne.

Zusatz. Das Erste ist nun die apriorische Begriffsbestimmung des Lichts; das Zweite ist, daß wir zu dieser Begriffsbestimmung die Art und Weise desselben in unserer Vorstellung aufsuchen. Die Materie, als die unmittelbare, in sich zurückgekehrte, freie selbstständige Bewegung, ist einfache, sich selbst gleiche Gediegenheit. Indem die Bewegung in sich zurückgegangen ist, so hat die himmlische Sphäre ihr selbstständiges ideales Leben in sich vollendet und beschlossen; das vollkommene Insichseyn ist eben ihre Gediegenheit. Als daseyend ist sie in sich; d. h. dieß Insichseyn der Totalität ist selbst da. Sie hat das Moment, für ein Anderes zu seyn, an ihr; das, welches für sich ist, ist die Kraft ihres Mittelpunktes oder ihre Verschlossenheit in sich. Aber diese einfache Kraft ist selbst da; was nur innerlich ist, ist ebenso sehr äußerlich: denn es ist das Andere dieses Daseyenden. Die Materie, als unmittelbare reine Totalität, tritt so in den Gegensatz dessen, was sie in sich, und was sie für Anderes oder als Daseyn ist; denn ihr Daseyn hat ihr Insichseyn noch nicht an ihm. Die Materie, wie sie erkannt worden als diese Unruhe des Wirbels der sich auf sich beziehenden Bewegung und als die Rückkehr zum Anundfürsichseyenden, und dieß Insichseyn, welches da ist gegen das Daseyn, ist das Licht. Es ist die in sich verschlossene Totalität der Materie, nur als reine Kraft, das sich in sich haltende intensive Leben, die in sich gegangene himmlische Sphäre, deren Wirbel eben diese unmittelbare Entgegensetzung der Richtungen der sich auf sich beziehenden Bewegung ist, worin, in dem

Heraus- und Hineinſtrömen, aller Unterſchied ſich verlöſcht; es iſt, als daſeyende Identität, reine Linie, die ſich nur auf ſich ſelbſt bezieht. Das Licht iſt dieſe reine daſeyende Kraft der Raumerfüllung, ſein Seyn die abſolute Geſchwindigkeit, die gegenwärtige reine Materialität, das in ſich ſeyende wirkliche Daſeyn, oder die Wirklichkeit als eine durchſichtige Möglichkeit. Raumerfüllung iſt aber zweideutig; und wenn die Raumerfüllung im Fürſichſeyn beſteht, ſo erfüllt das Licht den Raum nicht, da die Sprödigkeit des Widerſtandleiſtens verfloſſen iſt: ſondern das Licht iſt nur im Raum gegenwärtig, und zwar nicht als Einzelnes, Ausſchließendes. Der Raum iſt nur das abſtracte Beſtehen oder Anſichſeyn, das Licht aber, als daſeyendes Inſichſeyn, oder in ſich ſeyendes und daher reines Daſeyn, die Kraft allgemeiner Wirklichkeit, außer ſich zu ſeyn, als die mit Allem zuſammenfließende Möglichkeit, die Gemeinſchaft mit Allem, die in ſich bleibt, wodurch das Daſeyende ſich nichts von ſeiner Selbſtſtändigkeit vergiebt.

Wenn die Materie als Licht in das Seyn-für-Anderes tritt, alſo anfängt, ſich zu manifeſtiren, ſo manifeſtirt die ſchwere Materie ſich auch. Das Suchen der Einheit, als Streben nach Anderem, Drücken, iſt aber nur negative, feindſelige Manifeſtation; die Materie iſt darin Seyn-für-Anderes, aber als Ausſchließen, als Abſcheiden der Andern von ſich. Während die Vielen negativ gegen einander ſind, haben wir jetzt affirmative Manifeſtation, indem das Seyn-für-Anderes hier Gemeinſchaftlichkeit iſt. Das Licht bringt uns in den allgemeinen Zuſammenhang; Alles iſt dadurch, daß es im Lichte iſt, auf theoretiſche, widerſtandloſe Weiſe für uns.

Dieß Manifeſtiren haben wir in ſeiner erſten Beſtimmtheit zu faſſen; da iſt es das ganz allgemeine, noch ganz beſtimmungloſe Manifeſtiren in ſich ſelbſt. Die Beſtimmtheit deſſelben iſt die Unbeſtimmtheit, Identität, Reflexion in ſich ſelbſt, vollkommene phyſicaliſche Idealität im Gegenſatz zur

Realität der ſchweren Materie, indem wir hierunter das Unterſcheiden, das Ausſchließen verſtehen. Dieſe abſtracte-Manifeſtation, die materielle Identität mit ſich, ſezt ſich noch nicht gegen Anderes; es iſt Beſtimmtheit, Oscilliren, aber nur in ſich ſelbſt. Das Fürſichſeyn des Fürſichſeyns, als ſich auf ſich beziehende affirmative Identität, iſt nicht mehr Ausſchließen; das harte Eins iſt geſchmolzen, und hat als beſtimmungsloſe Continuität des Manifeſtirens ſeinen Gegenſaz verloren. Dieß iſt die reine Reflexion in ſich, was in der höhern Form des Geiſtes Ich iſt. Ich iſt der unendliche Raum, die unendliche Gleichheit des Selbſtbewußtſeyns mit ſich, die Abſtraction der leeren Gewißheit meiner ſelbſt und der reinen Identität meiner mit mir. Ich iſt nur die Identität des Verhaltens meiner ſelbſt als Subjects zu mir als Object. Mit dieſer Identität des Selbſtbewußtſeyns iſt das Licht parallel, und das treue Abbild deſſelben. Es iſt nur darum nicht Ich, weil es ſich nicht in ſich ſelbſt trübt und bricht, ſondern nur abſtractes Erſcheinen iſt. Könnte ſich das Ich in der reinen abſtracten Gleichheit erhalten, wie die Indier wollen: ſo wäre es entflohen, es wäre Licht, das abſtracte Durchſcheinen. Aber das Selbſtbewußtſeyn iſt nur als Bewußtſeyn; dieſes ſezt Beſtimmungen in ſich, und das Selbſtbewußtſeyn iſt die reine Reflexion des Ichs des Bewußtſeyns in ſich, inſofern es Object ſeiner ſelbſt iſt. Das Ich iſt die reine Manifeſtation ſeiner, wie das Licht, aber zugleich die unendliche Negativität der Rückkehr zu ſich aus ſich als Object, und ſomit der unendliche Punkt der ſubjectiven Einzelnheit, des Ausſchließens gegen Anderes. Das Licht alſo iſt nicht Selbſtbewußtſeyn, weil ihm die Unendlichkeit der Rückkehr zu ſich fehlt; es iſt nur Manifeſtation ſeiner, aber nicht für ſich ſelbſt, ſondern nur für Anderes.

Es fehlt daher dem Lichte die concrete Einheit mit ſich, die das Selbſtbewußtſeyn als unendlicher Punkt des Fürſichſeyns hat; und deßhalb iſt das Licht nur eine Manifeſtation der Natur,

nicht des Geiſtes. Deßhalb iſt dieſe abſtracte Manifeſtation zweitens zugleich räumlich, abſolute Expanſion im Raume, und nicht die Rücknahme dieſer Expanſion in den Einheitspunkt der unendlichen Subjectivität. Das Licht iſt unendliche räumliche Zerſtreuung, oder vielmehr unendliche Erzeugung des Raums. Indem in der Natur die Beſtimmungen als geſonderte außer einander fallen, ſo exiſtirt die reine Manifeſtation nun auch für ſich, aber als eine unwahre Exiſtenz. Der Geiſt, als das unendlich Concrete, giebt der reinen Identität nicht ſo eine abgeſonderte Exiſtenz; ſondern im Selbſtbewußtſeyn iſt dieſer Gedanke unter die abſolute Subjectivität des Selbſts gebunden.

Drittens muß das Licht an die Grenze ſeiner kommen; doch iſt dieſe Nothwendigkeit, an Anderes ſeiner zu ſtoßen, etwas Anderes, als die abſolute Begrenzung des Fürſichſeyns, wonach die Materie Widerſtand leiſtet. Als die abſtracte Identität hat das Licht den Unterſchied außer ſich, als das Nicht des Lichts; dieſes ſind die übrigen Reflexions-Beſtimmungen des Weſens, als phyſicaliſche Körperlichkeiten. Das Licht iſt, als das allgemeine Zur-Erſcheinung-Bringen, die erſte Befriedigung. Dieſes allgemeine Phyſicaliſche hält nur der abſtracte Verſtand für das Höchſte. Das ſich ſelbſt beſtimmende concrete vernünftige Denken verlangt nach einem in ſich Unterſchiedenen, nach einem Allgemeinen, das ſich in ſich beſtimmt, ohne in dieſer Beſonderung ſeine Allgemeinheit zu verlieren. Das Licht, als der Anfang des materiellen Manifeſtirens, iſt das Vortreffliche nur im Sinne der Abſtraction. Wegen dieſer Abſtraction hat das Licht nun eine Grenze, einen Mangel; und erſt durch dieſe ſeine Grenze manifeſtirt es ſich. Der beſtimmte Inhalt muß anderswoher kommen; daß Etwas manifeſtirt wird, dazu gehört ein vom Licht Verſchiedenes. Das Licht als ſolches iſt unſichtbar; im reinen Lichte ſieht man nichts, — ebenſo wenig, als in der reinen Finſterniß; es iſt dunkel und nächtig. Sehen

wir im reinen Lichte, so sind wir reines Sehen; wir sehen noch nicht Etwas. Erst die Grenze enthält das Moment der Negation, und also der Bestimmung; und erst an der Grenze geht die Realität an. Zur Existenz gehört, weil das Concrete erst das Wahre ist, nicht nur das Eine Abstracte, sondern auch das andere. Erst nachdem sich das Licht gegen das Dunkel als Licht unterscheidet, manifestirt es sich als Licht. —

Nachdem wir den Begriff des Lichts entwickelt haben, fragt es sich jetzt zweitens nach seiner Realität. Sagen wir, wir haben die Existenz des Lichts zu betrachten, so sagen wir: das Seyn-für-Anderes des Lichts. Das Licht ist aber selbst das Setzen des Seyns-für-Anderes; bei der Existenz des Lichts haben wir also das Seyn-für-Anderes dieses Seyns-für-Anderes anzugeben. Wie ist die Sichtbarkeit sichtbar? Wie wird dieses Manifestiren selbst manifestirt? Zur Manifestation gehört ein Subject; und es fragt sich, wie dieß Subject existirt. Das Licht kann nur Materie genannt werden, insofern es unter der Form eines Individuellen für sich selbstständig existirt; diese Vereinzelung besteht darin, daß das Licht als Körper sey. Das Licht macht das Daseyn oder die physicalische Bedeutung des Körpers der abstracten Centralität aus, welcher als Lichtkörper reell ist; — die Sonne, der selbstleuchtende Körper. Das ist nun empirisch aufgenommen; und es ist zunächst Alles, was wir von der Sonne zu sagen haben. Dieser Körper ist das ursprüngliche, unerzeugte Licht, das nicht aus den Bedingungen der endlichen Existenz hervorgeht, sondern unmittelbar ist. Auch die Sterne sind selbstleuchtende Körper, die zu ihrer Existenz nur die physicalische Abstraction des Lichts haben; die abstracte Materie hat eben diese abstracte Identität des Lichts zu ihrer Existenz. Das ist diese Pünktlichkeit der Sterne, bei dieser Abstraction stehen zu bleiben; es ist nicht Würde, sondern Dürftigkeit, nicht zum Concreten überzugehen: daher es absurd ist, die Sterne höher zu achten, als z. B. die Pflanzen. Die

Sonne iſt noch nicht Concretes. Die Frömmigkeit will Menſchen, Thiere, Pflanzen auf die Sonne und den Mond herauf bringen; dazu kann es aber nur der Planet bringen. Naturen, die in ſich gegangen ſind, ſolche concrete Geſtalten, die ſich für ſich gegen das Allgemeine erhalten, ſind noch nicht auf der Sonne; in den Sternen, in der Sonne iſt allein Lichtmaterie vorhanden. Die Verbindung der Sonne als Moment des Sonnenſyſtems und der Sonne als ſelbſtleuchtend iſt, daß ſie in beiden Fällen dieſelbe Beſtimmung hat. In der Mechanik iſt die Sonne die nur ſich auf ſich ſelbſt beziehende Körperlichkeit, dieſe Beſtimmung iſt auch die phyſicaliſche Beſtimmung der Identität der abſtracten Manifeſtation; und darum leuchtet die Sonne.

Ferner kann man nach den endlichen Urſachen der Exiſtenz deſſen fragen, was ſo leuchtet. Fragen wir, wie wir das Licht der Sonne erhalten, ſo nehmen wir es als etwas Erzeugtes. Das Licht in dieſer Beſtimmung ſehen wir mit Feuer und Wärme verbunden, wie wir es am irdiſchen Lichte gewöhnlich vor uns haben, das als ein Verbrennen hervortritt. Und wir können alſo meinen, es müſſe angegeben werden, wodurch der Sonnenbrand erhalten werde, damit man das Leuchten der Sonne daraus erklären könne: nach dem Verhältniß des irdiſchen Proceſſes, wo das Feuer Material verzehren muß, um zu exiſtiren. Dagegen iſt aber zu erinnern, daß die Bedingungen des irdiſchen Proceſſes, der an der vereinzelten Körperlichkeit vorkommt, hier im Verhältniſſe der freien Qualitäten noch nicht Statt finden. Dieſes erſte Licht müſſen wir vom Feuer trennen. Das irdiſche Licht iſt meiſt mit Wärme verbunden; auch das Sonnenlicht iſt warm. Dieſe Wärme gehört aber nicht zum Sonnenlicht als ſolchen, ſondern dieß erwärmt erſt an der Erde; für ſich iſt es kalt, wie hohe Berge und die Luftballonfahrt zeigen. Auch empiriſch kennen wir Licht ohne Flamme, phosphoreſcirendes Licht, z. B. an faulem Holze, ebenſo elektriſches Licht; denn das Schmelzen bei der Elektricität kommt nicht dem Lichte zu,

sondern hat seinen Grund in der Erschütterung. Auch giebt es im irdischen Licht Metalle, die durch Bestreichen mit Eisen, oder wenn sie geritzt werden, leuchten ohne zu brennen; ja dieser Mineralien sind vielleicht mehr, als die es nicht thun. So hat man also auch hier Analogien für den Lichtkörper, als ein Leuchten ohne den chemischen Proceß.

Weiter freilich muß sich das Licht auch als ein Producirtes zeigen. Die physicalischen Bedingungen des Lichts der Sonne gehen uns indessen gar nichts an, weil sie keine Begriffsbestimmung, sondern nur Sache der Empirie sind. Wir können dann aber sagen, daß Sonne und Sterne, als rotirende Centra, in ihrer Rotation das sich selber Ritzende sind. In ihrer Bewegung ist das Leben der Sonne nur, dieser Proceß der Phosphorescenz zu seyn, der Licht ausschlagend ist; mechanisch haben wir dieß darum in der Achsendrehung zu suchen, weil sie die abstracte Beziehung auf sich ist. Insofern das Licht physicalisch producirt werden muß, können wir sagen: Alle Körper, die zum Sonnensystem gehören, produciren sich ihr Centrum, setzen sich ihren Lichtkörper; kein Moment ist ohne das andere, sondern eins setzt das andere. General Alix, ein Franzose, der lange in Kassel war, erklärte in einer Schrift, wodurch der Lichtstoff der Sonne hervorgebracht werde, da die Sonne durch Leuchten immer Licht ausströmt, und so unaufhörlich verliert. Wenn man nämlich sonst fragte, wo der Wasserstoff, der sich immer auf den Planeten entwickelt, hinkomme: so sagte General Alix, da er das leichteste Gas sey, so sey er in der Luft nicht zu finden, sondern gebe das Material her, welches den Verlust der Sonne ersetze. In dieser Vorstellung liegt das Wahre, daß die Planeten ihre materielle Entwickelung objectiv aus sich heraus werfen, und dadurch den Sonnenkörper bilden; doch müssen wir physicalische und chemische Vermittelung im gewöhnlichen Sinne hier ausschließen. Das Leben des Sterns wird ewig angefacht und erneut durch die, welche sich in diese Einheit ihres Daseyns zusammenfassen,

indem ſie die Mannigfaltigkeit ideell in ihr Centrum ſetzen. Wie im irdiſchen Proceß das Verzehren des Individuellen die Einfachheit der Flamme iſt, ſo faßt ſich auch in der Sonne die Mannigfaltigkeit in die Einfachheit zuſammen; die Sonne iſt alſo der Proceß des ganzen Sonnenſyſtems, der in dieſe Spitze ausſchlägt.

§. 276.

Als das abſtracte Selbſt der Materie iſt das Licht das abſolut-leichte, und als Materie iſt es unendliches Außerſichſeyn: aber als reines Manifeſtiren, als materielle Idealität — untrennbares und einfaches Außerſichſeyn.

In der morgenländiſchen Anſchauung der ſubſtantiellen Identität des Geiſtigen und des Natürlichen iſt die reine Selbſtiſchkeit des Bewußtſeyns, das mit ſich identiſche Denken als die Abſtraction des Wahren und Guten, eins mit dem Lichte. Wenn die Vorſtellung, welche man realiſtiſch genannt hat, leugnet, daß in der Natur die Idealität vorhanden ſey: ſo iſt ſie unter Anderem auch an das Licht, an dieſes reine Manifeſtiren, welches nichts als Manifeſtiren iſt, zu verweiſen.

Daß dieſe Gedankenbeſtimmung: die Identität mit ſich oder das zunächſt abſtracte Selbſt der Centralität, welches die Materie nun in ihr hat, — dieſe einfache Idealität als daſeyend, das Licht ſey, dieſer Beweis iſt, wie in der Einleitung angegeben, empiriſch zu führen. Das immanente Philoſophiſche iſt hier wie überall die eigne Nothwendigkeit der Begriffsbeſtimmung, die alsdann als irgend eine natürliche Exiſtenz aufzuzeigen iſt. Hier will ich nur einige Bemerkungen über die empiriſche Exiſtenz der reinen Manifeſtation als Licht machen.

Die ſchwere Materie iſt trennbar in Maſſen, weil ſie concretes Fürſichſeyn und Quantität iſt; aber in der ganz abſtracten Idealität des Lichts iſt kein ſolcher Unterſchied, eine Beſchränkung deſſelben in ſeiner unendlichen Verbreitung hebt

seinen absoluten Zusammenhang in sich nicht auf. Die Vorstellung von discreten einfachen Lichtstrahlen und Theilchen und Bündeln derselben, aus welchen ein in seiner Ausbreitung beschränktes Licht bestehen soll, gehört zu der übrigen Barbarei der Kategorien, die in der Physik besonders Newton herrschend gemacht hat. Es ist die beschränkteste Erfahrung, daß das Licht sich so wenig in Säcke packen, als in Strahlen isoliren und in Strahlenbündel zusammenfassen läßt. Die Untrennbarkeit des Lichts, in seiner unendlichen Ausdehnung, ein physisches Außereinander, das mit sich identisch bleibt, kann vom Verstande am wenigsten für unbegreiflich ausgegeben werden, da sein eigenes Princip vielmehr diese abstracte Identität ist.

Wenn die Astronomen darauf gekommen sind von Himmels-Erscheinungen zu sprechen, die, indem sie von uns wahrgenommen werden, bereits vor 500 Jahren und mehr vorgegangen seyen: so kann man darin einerseits empirische Erscheinungen der Fortpflanzung des Lichts, die in Einer Sphäre gelten, auf eine andere übertragen glauben, wo sie keine Bedeutung haben (jedoch ist solche Bestimmung an der Materialität des Lichtes nicht im Widerspruche mit seiner einfachen Untrennbarkeit), andererseits aber eine Vergangenheit zu einer Gegenwart nach der ideellen Weise der Erinnerung werden sehen.

Von der Vorstellung der Optik aber, daß von jedem Punkte einer sichtbaren Oberfläche (den jede Person an einem andern Orte sieht) nach allen Richtungen Strahlen ausgeschickt, also von jedem Punkte eine materielle Halbkugel von unendlicher Dimension gebildet würde, wäre die unmittelbare Folge, daß sich alle diese unendlich vielen Halbkugeln (wie Igel) durchdrängen. Statt daß jedoch hierdurch zwischen dem Auge und dem Gegenstande eine verdichtete, verwirrte Masse entstehen und die zu erklärende Sichtbarkeit vermöge

dieſer Erklärung eher die Unſichtbarkeit hervorbringen ſollte, reducirt ſich damit dieſe ganze Vorſtellung ſelbſt eben ſo zur Nichtigkeit, als die Vorſtellung eines concreten Körpers, der aus vielen Materien ſo beſtehen ſoll, daß in den Poren der einen die anderen ſich befinden, in deren jeder ſelbſt umgekehrt alle anderen ſtecken und circuliren: welche allſeitige Durchdringung die Annahme der discreten Materialität der reell ſeyn ſollenden Stoffe aufhebt, und vielmehr ein ganz ideelles Verhältniß derſelben zu einander, und hier des Erleuchteten und Erleuchtenden, des Manifeſtirten und Manifeſtirenden, und deſſen, dem es ſich manifeſtirt, begründet; — ein Verhältniß, aus dem, als der in ſich verhältnißloſen Reflexion-in-ſich, alle die weiteren Formen von Vermittlungen, die ein Erklären und Begreiflichmachen genannt zu werden pflegen, Kügelchen, Wellen, Schwingungen u. ſ. f., ſo ſehr als Strahlen, d. i. feine Stangen und Bündel, zu entfernen ſind.

Zuſatz. Die ſelbſtiſche Natur des Lichtes, inſofern die natürlichen Dinge durch daſſelbe belebt, individualiſirt werden, und ihre Aufſchließung bekräftigt und zuſammengehalten wird, kommt erſt in der Individualiſirung der Materie zum Vorſchein, indem die hier zunächſt abſtracte Identität nur als Rückkehr und Aufhebung der Beſonderheit die negative Einheit der Einzelnheit iſt. Die Schwere, das Sauerſeyn, das Klingen ſind auch Manifeſtationen der Materie, aber nicht, wie das Licht, reine Manifeſtationen, ſondern mit beſtimmten Modificationen innerhalb ihrer ſelbſt. Wir können kein Klingen als ſolches hören, ſondern immer nur einen beſtimmten, höheren oder tieferen Ton: kein Saures als ſolches ſchmecken, ſondern immer nur beſtimmte Säuren. Nur das Licht ſelbſt exiſtirt als dieſe reine Manifeſtation, als dieſe abſtracte unvereinzelte Allgemeinheit. Das Licht iſt unkörperliche, ja immaterielle Materie; dieß ſcheint ein Widerſpruch zu ſeyn, aber auf dieſen Schein kann es uns nicht ankommen. Die Phyſiker ſagten, das Licht könne

gewogen werden. Man hat aber mit großen Linſen Licht in einen Focus concentrirt, und auf die eine Schale der feinſten Wagſchalen fallen laſſen, die entweder nicht niedergedrückt wurde: oder wurde ſie es, ſo hat man gefunden, daß die bewirkte Veränderung nur von der Hitze abhing, die der Focus in ſich ſammelte. Die Materie iſt ſchwer, inſofern ſie die Einheit als Ort erſt ſucht; das Licht iſt aber die Materie, die ſich gefunden hat.

Das Licht war einer der erſten Gegenſtände der Verehrung, weil darin das Moment der Einigkeit mit ſich enthalten, und der Zwiſt, die Endlichkeit darin verſchwunden iſt; das Licht iſt alſo als das angeſehen worden, worin der Menſch das Bewußtſeyn des Abſoluten gehabt habe. Der höchſte Gegenſatz von Denken und Seyn, Subjectivem und Objectivem war noch nicht da; daß der Menſch ſich der Natur entgegenſtellte, dazu gehörte das tiefſte Selbſtbewußtſeyn. Die Religion des Lichts iſt erhabener, als die der Indier und Griechen, aber zugleich die Religion, worin der Menſch ſich noch nicht zum Bewußtſeyn des Gegenſatzes, zu der ſich ſelbſt wiſſenden Geiſtigkeit erhoben hat.

Die Betrachtung des Lichts iſt intereſſant; denn im Natürlichen denkt man nur immer, daß das Einzelne iſt, dieſe Realität. Dem iſt aber das Licht entgegen; es iſt der einfache Gedanke ſelbſt, auf natürliche Weiſe vorhanden. Denn es iſt Verſtand in der Natur; d. h. die Formen des Verſtandes exiſtiren in ihr. Will man ſich das Licht vorſtellen, ſo muß man allen Beſtimmungen von Zuſammenſetzung u. ſ. w. entſagen. Jene Phyſik von Lichtpartikeln iſt um nichts beſſer, als das Unternehmen desjenigen, der ein Haus ohne Fenſtern gebaut hatte, und das Licht nun in Säcken hineintragen wollte. Strahlenbündel heißt nichts, iſt nur ein Ausdruck der Bequemlichkeit; ſie ſind das ganze Licht, nur äußerlich begrenzt; und dieſes iſt ſo wenig, als Ich oder das reine Selbſtbewußtſeyn, in

Strahlenbündel getheilt. Es iſt, wie wenn ich ſage: zu meiner Zeit, zu Cäſars Zeit. Dieß iſt auch die Zeit aller Andern geweſen; aber hier ſpreche ich von derſelben in Rückſicht auf Cäſar und beſchränke ſie auf ihn, ohne daß er einen Zeitſtrahl, ein Zeitbündel in ihr für ſich reell gehabt hätte. Die Newtoniſche Theorie, nach der das Licht ſich in Linien, oder die Wellentheorie, nach der es ſich wellenförmig verbreiten ſoll, wie der Eulerſche Aether oder wie das Zittern des Schalls, ſind materielle Vorſtellungen, die für die Erkenntniß des Lichts nichts nutzen. Das Dunkele im Licht ſoll ſich in der Bewegung als eine Reihe Curven hindurchziehen, die mathematiſch berechnet werden; — eine abſtracte Beſtimmung, die da hineingebracht worden, und heutiges Tages ein großer Triumph gegen Newton ſeyn ſoll. Aber das iſt nichts Phyſicaliſches; und keine von beiden Vorſtellungen iſt hier zu Hauſe, weil hier nichts Empiriſches gilt. Ebenſowenig, als die Nerven Reihen von Kügelchen ſind, deren jedes einen Stoß erhält und das andere in Bewegung ſetzt, ſowenig giebt es auch Licht- oder Aetherkügelchen.

Die Fortpflanzung des Lichts fällt in die Zeit, weil ſie, als Wirkſamkeit und Veränderung, dieſes Moments nicht entbehren kann. Das Licht hat unmittelbare Expanſion; aber indem es als Materie, als Lichtkörper ſich zu einem andern Körper verhält, ſo iſt eine Trennung vorhanden, auf jeden Fall eine Art der Unterbrechung ſeiner Continuität. Die Aufhebung dieſer Trennung iſt die Bewegung, und in Verhältniß zu ſolchem Unterbrochenen tritt dann auch die Zeit ein. Entfernungen des Leuchtens, die durchdrungen werden ſollen, fallen in die Zeit; denn Durchleuchten (es ſey Durchgehen durch ein Medium, oder Widerſchein, Reflexion) iſt ein Afficiren von Materie, das Zeit braucht. In unſerer Sphäre der Planeten, d. h. in einem mehr oder weniger durchſichtigen Medium, hat alſo die Fortpflanzung des Lichts eine Zeitbeſtimmung, weil die Strahlen durch die Atmoſphäre gebrochen werden. Ein Anderes aber iſt dieſe Fortſetzung in den

atmoſphärenloſen Fernen, den gleichſam leeren Räumen der Geſtirne; das ſind Räume, die nur als Entfernungen der Sterne eine Erfüllung ſo zu ſagen haben, d. i. keine Erfüllung, nur Negationen der Vereinigung ſind. Geſetze, die man in Anſehung der Fortpflanzung des Lichts vorzüglich an Jupiters Trabanten beobachtete, hat Herſchel auf Sternenräume übertragen; dieſe Entfernungen ſind aber etwas Hypothetiſches, wie er ſelbſt zugiebt. Wenn bei gewiſſen Sternen und Nebelflecken, die periodiſch verſchwinden und dann wieder erſcheinen, Herſchel herausgebracht hat, daß, wegen der Zeit, die das Licht braucht, um zu uns zu kommen, dieſe Veränderungen 500 Jahre vorher geſchehen ſind, ehe wir ſie geſehen haben: ſo hat dieſe Affection von Etwas, das längſt ſchon nicht mehr iſt, etwas ganz Geſpenſterhaftes. Die Bedingung der Zeit muß man zugeben, ohne ſich weiter in dieſe Conſequenzen einzulaſſen.

§. 277.

Das Licht verhält ſich als die allgemeine phyſicaliſche Identität zunächſt als ein Verſchiedenes (§. 275.), daher hier Aeußeres und Anderes, zu der in den andern Begriffs-Momenten qualificirten Materie, die ſo als das Negative des Lichts, als ein Dunkeles beſtimmt iſt. Inſofern daſſelbe ebenſo verſchieden vom Lichte für ſich beſteht, bezieht ſich das Licht nur auf die Oberfläche dieſes ſo zunächſt Undurchſichtigen, welche hierdurch manifeſtirt wird: aber, wenn ſie ohne weitere Particularisation, d. h. glatt iſt, eben ſo untrennbar ſich manifeſtirt, d. i. an Anderem ſcheinend wird. Indem ſo jedes am Andern erſcheint, und damit nur Anderes an ihm erſcheint, iſt dieß Manifeſtiren durch ſein Außerſichſetzen die abſtract-unendliche Reflexion-in ſich, durch welche noch nichts an ihm ſelbſt für ſich zur Erſcheinung kommt. Damit Etwas endlich erſcheine, ſichtbar werden könne, muß daher auf irgend eine phyſiſche Weiſe weitere Particularisation (z. B. ein Rauhes, Farbigtes u. ſ. f.) vorhanden ſeyn.

Zuſatz. Die Materie, im Gegenſatze gegen dieſes reine Selbſt, iſt das ebenſo rein Selbſtloſe, die Finſterniß; ihr Verhältniß zum Lichte iſt das der reinen Entgegenſetzung, daher das Eine poſitiv, die andere negativ iſt. Daß die Finſterniß poſitiv ſey, dazu gehört körperliche Individualiſirung; der Körper iſt ein Individualiſirtes, und als ſolches nur nach der Seite betrachtet, daß es Negatives der abſtracten Identität mit ſich iſt. Die Finſterniß verſchwindet vor dem Lichte, nur der dunkele Körper bleibt als Körper gegen das Licht; und dieſer Körper wird nun ſichtbar. Dazu daß ich ſehe, gehört nicht nur Licht, ſondern auch ein Körper; es muß Etwas geſehen werden. Das Licht iſt daher nur als Lichtkörper ſichtbar. Das Dunkele aber, was durch das Licht ſichtbar wird, affirmativ genommen, iſt die Geſtalt, als eine abſtracte Seite des Körpers. Licht und Finſterniß haben ein äußerliches Verhältniß zu einander; erſt an der Grenze Beider kommt das Licht zur Exiſtenz, denn in dieſem Seyn-für-Anderes wird Etwas erhellt. Die Begrenzung des Lichts im Raume iſt nur als ein Aufgehaltenwerden nach der Richtung, die es hat, zu faſſen; würde der Zuſammenhang mit dem Centralkörper abgeſchnitten, ſo wäre es nicht. Die Grenze iſt alſo durch das Finſtere geſetzt, welches erhellt wird. Das Finſtere, das die ſchwere Materie iſt, iſt, als das Andere, zu dem das Licht ein Verhältniß hat, ſpecificirte Materie; doch die nächſte Specification iſt hier der räumliche Unterſchied der Oberflächen: die Materie iſt rauh, platt, ſpitz, ſo gelegen u. ſ. w. Der Unterſchied des Sichtbaren iſt ein Unterſchied von Raumgeſtaltungen; nur ſo entſteht Licht und Schatten, Farbe aber haben wir noch nicht. Die ſonſt in Geſtalt mannigfaltig particulariſirte Körperlichkeit wird, in dieſer ihrer erſten abſtracten Manifeſtation, auf die Oberfläche reducirt; es iſt nicht das Manifeſtiren von Etwas, ſondern nur das Manifeſtiren als ſolches geſetzt, und daher iſt die Determination deſſelben hier nur eine räumliche.

§. 278.

Die Manifeſtation der Gegenſtände an einander, als durch ihre Undurchſichtigkeit begrenzt, iſt außerſichſeyende, räumliche Beziehung, die durch nichts weiter beſtimmt, daher direct (geradlinigt) iſt. Indem es Oberflächen ſind, die ſich zu einander verhalten, und dieſe in verſchiedene Lagen treten können: ſo geſchieht, daß die Manifeſtation eines ſichtbaren Gegenſtandes an einem andern (glatten) ſich vielmehr an einem dritten manifeſtirt u. ſ. f.; — ſein Bild, deſſen Ort dem Spiegel zugeſchrieben wird, iſt in ein tandere Oberfläche, das Auge oder einen anderen Spiegel u. ſ. f., reflectirt. Die Manifeſtation kann in dieſen particulariſirten räumlichen Beſtimmungen nur die Gleichheit zum Geſetz haben, — die Gleichheit des Einfallswinkels mit dem Winkel der Reflexion, wie die Einheit der Ebene dieſer Winkel; es iſt durchaus nichts vorhanden, wodurch die Identität der Beziehung auf irgend eine Weiſe verändert würde.

Die Beſtimmungen dieſes Paragraphen, die ſchon der beſtimmtern Phyſik anzugehören ſcheinen können, enthalten den Uebergang der allgemeinen Begrenzung des Lichts durch das Dunkele zur beſtimmtern Begrenzung durch die particularräumlichen Beſtimmungen des Letztern. Dieſe Determination pflegt mit der Vorſtellung des Lichts als einer gewöhnlichen Materie zuſammengehängt zu werden. Allein es iſt darin nichts enthalten, als daß die abſtracte Idealität, dieſes reine Manifeſtiren, als untrennbares Außerſichſeyn, für ſich räumlich und damit äußerlich determinirter Begrenzungen fähig iſt; — dieſe Begrenzbarkeit durch particulariſirte Räumlichkeit iſt eine nothwendige Beſtimmung, die weiter nichts, als dieſes enthält, und alle materiellen Kategorien von Uebertragen, phyſicaliſchem Zurückwerfen des Lichts und dergleichen ausſchließt.

Mit den Beſtimmungen des Paragraphen hängen die

Erſcheinungen zuſammen, welche auf die grobe Vorſtellung von der ſogenannten fixen Polariſation, Polarität des Lichts geführt haben. So ſehr der ſogenannte Einfalls- und Reflexions-Winkel bei der einfachen Spiegelung Eine Ebene iſt, ſo ſehr hat, wenn ein zweiter Spiegel angebracht wird, welcher die vom erſten reflectirte Erhellung weiter mittheilt, die Stellung jener erſten Ebene zu der zweiten — durch die Richtung der erſten Reflexion und der zweiten gebildeten — Ebene ihren Einfluß auf die Stellung, Helligkeit oder Verdüſterung des Gegenſtandes, wie er durch die zweite Reflexion erſcheint. Für die natürliche unverkümmerte Helligkeit des zum zweitenmal reflectirten Hellſeyns (Lichtes) iſt die normale Stellung daher nothwendig, daß die Ebenen der ſämmtlichen reſpectiven Einfalls- und Reflexions-Winkel in Eine Ebene fallen. Wogegen ebenſo nothwendig folgt, daß Verdüſterung und Verſchwinden des zum zweitenmal reflectirten Hellſeyns eintritt, wenn beide Ebenen ſich, wie man es nennen muß, negativ zu einander verhalten, d. i. wenn ſie ſenkrecht auf einander ſtehen (vergl. Göthe: Zur Naturw. Bd. I. Hft. 1. S. 28. unten 2. folg. S., und Hft. 3. Entopt. Farben XVIII. XIX. S. 144. folg.). Daß nun (von Malus) aus der Modification, welche durch jene Stellung in der Helligkeit der Spiegelung bewirkt wird, geſchloſſen worden, daß die Lichtmoleculen an ihnen ſelbſt, nämlich ſogar an ihren verſchiedenen Seiten, verſchiedene phyſiſche Wirkſamkeiten beſitzen, wobei es auch geſchieht, daß die ſogenannten Lichtſtrahlen als vierſeitig genommen werden, auf welche Grundlage dann mit den weiter daran ſich knüpfenden entoptiſchen Farben-Erſcheinungen ein weitläufiges Labyrinth der verwickeltſten Theorie gebaut worden iſt, — iſt eins der eigenthümlichſten Beiſpiele vom Schließen der Phyſik aus Erfahrungen. Was aus jenem erſten Phänomen, von dem die Malus'ſche Polariſation ausgeht, zu ſchließen war,

iſt allein, daß die Bedingung der Helligkeit durch die zweite Reflexion die iſt, daß der dadurch weiter geſetzte Reflexionswinkel in Einer Ebene mit dem durch die erſte Reflexion geſetzten Winkeln ſey.

Zuſatz. Indem das Licht an die Materie tritt, und dieſe ſichtbar wird, ſo tritt es überhaupt in die nähere Beſtimmtheit von verſchiedenen Richtungen und quantitativen Unterſchieden des mehr oder weniger Hellen. Dieß Zurückwerfen des Lichts iſt eine ſchwerere Beſtimmung, als man meint. Die Gegenſtände ſind ſichtbar, heißt: das Licht wird nach allen Seiten zurückgeworfen. Denn als ſichtbar ſind die Gegenſtände für Anderes, beziehen ſich alſo auf Anderes: d. h. dieſe ihre ſichtbare Seite iſt ihnen im Andern, das Licht iſt nicht bei ſich ſelbſt, ſondern an einem Andern; ſo ſind die Gegenſtände hiermit im Andern, und das iſt eben die Zurückwerfung des Lichts. Indem die Sonne ſcheint, iſt das Licht für Anderes; dieſes Andere, z. B. eine Fläche, wird damit zu einer ſo großen Fläche von Sonne, als die Fläche iſt. Die Fläche leuchtet jetzt, iſt aber nicht urſprünglich ſelbſtleuchtend, ſondern iſt nur geſetztes Leuchten; indem ſie ſich an jedem Punkte als Sonne verhält, iſt ſie Seyn-für-Anderes, ſomit außer ihr und ſo im Andern. Das iſt die Hauptbeſtimmung der Zurückwerfung.

Wir ſehen aber dann auf einer Fläche nur Etwas, inſofern Raumgeſtalten ſich auf ihr finden, ſie z. B. rauh iſt; iſt ſie glatt, ſo iſt kein ſichtbarer Unterſchied vorhanden. Was hier ſichtbar wird, iſt nicht etwas dieſer Fläche ſelbſt; denn ſie iſt nicht unterſchieden. Es wird nur etwas Anderes ſichtbar, nicht ihre Beſtimmung; d. h. ſie ſpiegelt etwas ab. Das Glatte iſt Mangel an räumlichen Unterſchieden; und da, wenn die Rauhigkeit fehlt, wir nichts Beſtimmtes an einem Gegenſtande ſehen, ſo ſehen wir am Glatten nur überhaupt Glanz, der ein allgemeines abſtractes Scheinen, ein unbeſtimmtes Leuchten iſt. Glatt iſt alſo, was das Bild des Andern ungetrübt manifeſtirt.

Auf der glatten Fläche ſieht man daher anderes Determinirtes; denn dieſes iſt ſichtbar, inſofern es für Anderes iſt. Wird dieſes Andere gegenübergeſtellt, und iſt die Fläche undurchſichtig (obgleich auch das Durchſichtige ſpiegelt, wovon ſpäter), aber glatt, ſo iſt dieß Andere in ihr ſichtbar; denn ſichtbar ſeyn, heißt: im Andern ſeyn. Haben wir noch einen Spiegel gegenüber, und ein Licht in der Mitte, ſo iſt dieß Sichtbare in beiden Spiegeln zugleich, aber in jedem nur mit der Determination des andern Spiegels: und ebenſo wird auch an beiden ihr eigenes Bild ſichtbar, weil es am andern Spiegel ſichtbar iſt; und ſo geht es ins Unendliche fort, wenn die Spiegel Winkel gegen einander haben, indem man dann den Gegenſtand ſo viel mal ſieht, als die Breite der Spiegel es zuläßt. Will man dieß mit mechaniſchen Vorſtellungen erklären, ſo geräth man nur in die ärgſte Verworrenheit. Nennen wir die zwei Spiegel A und B, und fragen, was in A ſichtbar ſey, ſo lautet die Antwort B: B iſt aber, daß A ſichtbar darin iſt; alſo iſt in A ſichtbar A als in B ſichtbar. Was iſt nun in B ſichtbar? A ſelbſt, und A als in B ſichtbar. Was iſt ferner in A ſichtbar? B, und das, was in B ſichtbar iſt: d. i. A ſelbſt, und daß A in B ſichtbar iſt u. ſ. f. So haben wir immer die Wiederholung Deſſelben, aber ſo, daß das jedesmal Wiederholte beſonders exiſtirt. — Vieles Licht kann auch durch Spiegel auf Einen Punkt concentrirt werden.

Das Licht iſt die wirkſame Identität, Alles identiſch zu ſetzen. Da dieſe Identität aber noch ganz abſtract iſt, ſo ſind die Dinge noch nicht real identiſch; ſondern ſie ſind für Anderes, ſetzen ſich identiſch mit Anderem am Andern. Dieſes Identiſch-Setzen iſt ſo den Dingen ein Aeußerliches: beleuchtet zu ſeyn, ihnen gleichgültig. Es iſt aber darum zu thun, daß ſie für ſich ſelbſt concret-identiſch geſetzt werden; das Licht ſoll ihr eigenes werden, ſich erfüllen und realiſiren. Das Licht iſt die Selbſtiſchheit noch ganz abſtract, die ſomit das Nicht-

Selbſt iſt, die freie Identität mit ſich ohne allen Gegenſatz in ſich ſelbſt. Das Andere, worauf das Licht, welches als Sonnenkörper eine freie Exiſtenz hat, ſich bezieht, iſt außer dem Lichte, wie der Verſtand ſein Material außer ſich hat. Dieſes Negative haben wir zunächſt nur Finſterniß genannt, aber es hat auch für ſich eine immanente Beſtimmung; dieſer phyſicaliſche Gegenſatz in ſeiner abſtracten Beſtimmung, ſo daß er ſelbſt noch ſelbſtſtändiges Daſeyn hat, iſt es, den wir jetzt zu betrachten haben.

2. Die Körper des Gegenſatzes.

§. 279.

Das Dunkle, zunächſt das Negative des Lichts, iſt der Gegenſatz gegen deſſen abſtract-identiſche Idealität, — der Gegenſatz an ihm ſelbſt; er hat materielle Realität und zerfällt in ſich in die Zweiheit, α) der körperlichen Verſchiedenheit, d. i. des materiellen Fürſichſeyns, der Starrheit, β) der Entgegenſetzung als ſolcher, welche für ſich als von der Individualität nicht gehalten, nur in ſich zuſammengefunken, die Auflöſung und Neutralität iſt: jenes der lunariſche, dieſes der kometariſche Körper.

Dieſe beiden Körper haben auch im Syſtem der Schwere, als relative Centralkörper, die Eigenthümlichkeit, die denſelben Begriff zu Grunde liegen hat als ihre phyſicaliſche, und die hier beſtimmter bemerkt werden kann; — ſie drehen ſich nicht um ihre Achſe. Der Körper der Starrheit, als des formellen Fürſichſeyns, welches die im Gegenſatze befangene Selbſtſtändigkeit und darum nicht Individualität iſt, iſt deßwegen dienend, und Trabant eines andern, in welchem er ſeine Achſe hat. Der Körper der Auflöſung, das Gegentheil der Starrheit, iſt dagegen in ſeinem Verhalten ausſchweifend, und in ſeiner excentriſchen Bahn, wie in ſeinem phyſicaliſchen Daſeyn, die Zufälligkeit dar-

ſtellend; — die Kometen zeigen ſich als eine oberflächliche Concretion, die eben ſo zufällig ſich wieder zerklüften mag.

Der Mond hat keine Atmoſphäre, und entbehret damit des meteorologiſchen Proceſſes. Er zeigt nur hohe, kegelförmige Berge, denen ein Krater als Thal entſpricht, und die Entzündung dieſer Starrheit in ſich ſelbſt; — die Geſtalt eines Kryſtalls, welche Heim, (einer der geiſtvollen Gegnerſen) auch als die urſprüngliche der bloß ſtarren Erde aufgezeigt hat. — Der Komet erſcheint als ein formeller Proceß, eine unruhige Dunſtmaſſe; keiner hat etwas Starres, einen Kern, gezeigt. Gegen die Vorſtellung der Alten, daß die Kometen bloß momentan gebildete Meteore, wie die Feuerkugeln und Sternſchnuppen, ſind, thun die Aſtronomen in den neueſten Zeiten nicht mehr ſo ſpröde und vornehm, als vormals. Bisher iſt nur erſt die Wiederkehr von etlichen aufgezeigt; andere ſind noch der Berechnung erwartet worden, aber nicht gekommen. Vor dem Gedanken, daß das Sonnenſyſtem in der That Syſtem, in ſich weſentlich zuſammenhängende Totalität iſt, muß die formelle Anſicht von der gegen das Ganze des Syſtems zufälligen, in die Kreuz und Quere hervortretenden Erſcheinung der Kometen aufgegeben werden. So läßt ſich der Gedanke faſſen, daß die anderen Körper des Syſtems ſich gegen ſie wehren, d. i. als nothwendige organiſche Momente verhalten und ſich erhalten müſſen. Damit können beſſere Troſtgründe, als bisher, gegen die von den Kometen befürchteten Gefahren an die Hand gegeben werden; — Troſtgründe, die vornehmlich nur darauf beruhen, daß die Kometen ſonſt ſo viel Raum im weiten Himmel für ihre Wege haben, und darum doch wohl nicht (welches: doch wohl nicht gelehrter in eine Wahrſcheinlichkeits-Theorie umgeformt wird) die Erde treffen werden.

Zuſatz. Dieſe zwei logiſchen Seiten des Gegenſatzes exiſtiren hier außer einander, weil der Gegenſatz frei iſt. Dieſe

Zwei treffen ſich alſo nicht zufällig im Sonnenſyſtem an; ſondern, von der Natur des Begriffs durchdrungen, wird man ſich nicht wundern, daß auch Solches ſich darſtellen muß als ein in den Kreis der Idee Hineintretendes und nur durch ſie Legitimirtes. Sie machen die verſelbſtändigten Seiten der ſich auflöſenden Erde aus: der Mond iſt ſie als hartes Inneres, der Komet ihre ſelbſtändig gewordene Atmoſphäre, ein bleibendes Meteor (ſ. unten §. 287). Aber wenn die Erde weiſt ihrem Kernball, ihr todtes Weſen frei entlaſſen kann und muß, weil ſie das Belebte iſt, und dieß Moment, das ihr Inneres iſt, von ſich abſcheidet, ſo daß er der Regent ihres Proceſſes bleibt, als des einzelnen, wie die Sonne des allgemeinen: ſo liegt es dagegen im Begriffe des Aufgelöſchtſeyns, daß dieß ſich frei abgelöſt hat, und als ſelbſtändig keine Beziehung auf ſie hat, ſondern ihr entſtoßen iſt.

Das ſtarre Fürſichſeyn iſt Feſthalten, Undurchſichtigkeit, für ſich Gleichgültigkeit; dieſes Fürſichſeyn in der Weiſe der Selbſtſtändigkeit iſt noch ruhend, und als ruhend ſtarr. Das Starre, Spröde hat die Punktualität zu ſeinem Princip; jeder Punkt iſt ein einzelner für ſich. Das iſt die mechaniſche Erſcheinung der bloßen Sprödigkeit; die phyſicaliſche Beſtimmung dieſer Sprödem iſt die Verbrennbarkeit. Das reale Fürſichſeyn iſt die ſich auf ſich beziehende Negativität, der Proceß des Feuers, das, indem es Anderes verzehrt, ſich ſelbſt verzehrt. Das Starre aber iſt nur das an ſich Brennliche, noch nicht das Feuer als Wirkſamkeit, ſondern die Möglichkeit des Feuers. Den Proceß des Feuers haben wir alſo hier noch nicht; dazu gehört die belebte Beziehung der Unterſchiede auf einander, hier ſind wir aber noch bei der freien Beziehung der Qualitäten auf einander. Während man nun am Meteor, an der Venus Wolken, lebendigen Wechſel der Atmoſphäre ſieht, fehlen Wolken, Meer, Strömung am Mond; und doch ließen ſich Waſſerflächen, Silberſeen ſehr gut an ihm erkennen. Man ſieht häufig am Monde ver-

übergehende Lichtpunkte, die man für vulcaniſche Erupciones hält; wozu freilich Luftigen gehört, das aber eine waſſerloſe Atmoſphäre iſt. Heim, der Vetter des Arztes, hat zu zeigen ſich bemüht, daß, wenn man die Erde vor den erwieſenen geologiſchen Revolutionen ſich vorſtellt, ſie die Geſtalt des Mondes hat. Der Mond iſt der waſſerleere Kryſtall, der ſich an unſerem Meere gleichſam zu integriren, den Durſt ſeiner Starrheit zu löſchen ſucht, und daher Ebbe und Fluth bewirkt. Das Meer erhöht ſich, ſieht im Begriff, zum Monde zu ſteigen, und der Mond, es an ſich zu reißen. La Place (Exposition du système du monde, T. II, p. 136—138) findet aus den Beobachtungen und der Theorie, daß die Mondfluth dreimal ſo ſtark iſt, als die Sonnenfluth, die Fluth aber am ſtärkſten iſt, wenn Beide zuſammenfallen. So iſt die Stellung des Mondes in den Syzygien und Quadraturen, als qualitativ, dabei von der wichtigſten Beſtimmung.

Das Starre, in ſich Geſchloſſene iſt ebenſo unmächtig, wie das in ſich Zerfloſſene, abſtract Neutrale, der Beſtimmung Fähige. Indem die Entgegenſetzung nur als Entgegenſetzung exiſtirt, iſt ſie ohne Halt und nur ein In-ſich-Zuſammenfallen; daß ſie als begriffen in der Beſtimmung der Entgegenſetzung ſey, dazu gehörte eine Mitte, welche die Extreme zuſammenhielte und ſie trüge. Wären das Starre und Neutrale in dieſem Dritten vereinigt, ſo hätten wir eine reale Totalität. Der Komet iſt ein durchleuchtender, durchſichtiger Waſſerkörper, der freilich nicht unſerer Atmoſphäre angehört. Hätte er einen Kern, ſo müßte er durch einen Schatten erkennbar ſeyn; die Kometen ſind aber durch und durch hell, und durch den Schweif, ja durch den Kometen ſelbſt kann man Sterne ſehen. Ein Aſtronom wollte einen Kern geſehen haben, es war aber nur ein Fehler in ſeinem Fernglas. Der Komet macht beinah eine parabeliſche Bahn (da die Ellipſe ſehr lang geſtreckt iſt) um die Sonne, preſſirt dann wieder, und ein anderer erzeugt ſich.

Am sichersten und regelmäßigsten ist die Wiederkehr des Halley'schen Kometen, der 1758 zuletzt erschien, und 1835 wieder erwartet wird. Ein Astronom zeigte, nach einer Berechnung, daß mehrere Erscheinungen sich auf eine Bahn reduciren ließen, die Einem Kometen angehören könnte. Dieser Komet ist zwei bis drei Mal beobachtet worden; nach der Berechnung hätte er aber fünfmal erscheinen müssen. Die Kometen durchschneiden die Bahn der Planeten nach allen Seiten; und man schrieb ihnen solche Selbstständigkeit zu, daß sie Planeten berühren können sollten. Ist dann den Leuten bange, so kann man sich mit der Unwahrscheinlichkeit, weil der Himmel so groß sey, nicht befriedigen; denn jeder Punkt kann so gut berührt werden, als der andere. Stellt man sich aber vor, wie man nothwendig muß, daß die Kometen Theile unseres Sonnensystems sind: so kommen sie nicht als fremde Gäste, sondern erzeugen sich in demselben, und ihre Bahnen werden durch das System bestimmt; die anderen Körper erhalten also ihre Selbstständigkeit gegen dieselben, weil sie ebenso nothwendige Momente sind.

Die Kometen haben nun ihr Centrum in der Sonne; der Mond, als das Starre, ist dem Planeten näher verwandt, indem er, als Darstellung des Kerns der Erde für sich, das Princip der abstracten Individualität in sich hat. Komet und Mond wiederholen so auf abstracte Weise Sonne und Planet. Die Planeten sind die Mitte des Systems, die Sonne das Eine Extrem, die Unselbstständigkeiten als der noch auseinander fallende Gegensatz das andere (A—E—B). Das ist der unmittelbare, nur formelle Schluß; dieser Schluß ist aber nicht der einzige. Das andere bestimmtere Verhältniß ist, daß die unselbstständigen Körper das Vermittelnde sind, die Sonne das Eine Extrem, und die Erde das andere (E—B—A); dadurch daß die Erde unselbstständig ist, bezieht sie sich auf die Sonne. Das Unselbstständige, als die Mitte, muß aber die beiden Momente der Extreme in sich haben; und weil sie deren Ein-

heit iſt, muß ſie ein in ſich Gebrochenes ſeyn. Jedes Moment muß dem Einen Extrem angehören; indem nun das Lunariſche dem Planeten angehört, ſo muß das Kometariſche der Sonne angehören, weil der Komet, als die innere Haltungsloſigkeit, ſich auf das formale Centrum beziehen muß. So ſind die Hofleute, die dem Fürſten näher ſtehen, ſelbſtloſer durch ihr Verhältniß zum Fürſten, während die Miniſter und ihre Untergeordneten als Beamten mehr Regelmäßigkeit und daher Gleichförmigkeit zeigen. Der dritte Schluß iſt der, worin die Sonne ſelber die Mitte iſt (B—A—E).

Dieſes phyſicaliſche Verhältniß der Himmelskörper zuſammen mit dem Verhältniß derſelben in der Mechanik iſt das Kosmiſche. Dieſes kosmiſche Verhältniß iſt die Grundlage, das ganz allgemeine Leben, welches die ganze lebendige Natur mitlebt (ſ. oben Zuſ. zu §. 270, S. 121). Aber man muß ſich nicht ſo ausdrücken, als habe der Mond Einfluß auf die Erde, wie wenn es eine äußerliche Einwirkung wäre. Das allgemeine Leben iſt vielmehr paſſiv gegen die Individualität; und je kräftiger dieſe wird, deſto unwirkſamer wird die Gewalt der ſideriſchen Mächte. Aus jenem allgemeinen Mitleben fließt, daß wir ſchlafen und wachen, des Morgens anders geſtimmt ſind als des Abends. Auch das Periodiſche des Mondwechſels findet ſich am Lebendigen, vorzüglich bei Thieren, wenn ſie krank ſind; aber das Geſunde, und dann vornehmlich das Geiſtige entreißt ſich dieſem allgemeinen Leben und ſtellt ſich ihm entgegen. Auf Wahnſinnige aber z. B. ſoll die Stellung des Mondes eine Veränderung bewirken, ebenſo auf Mondſüchtige. Auch das Wetter empfindet man an Narben von Wunden, welche eine locale Schwäche hinterlaſſen haben. Wenn indeſſen in neuern Zeiten ſolche Wichtigkeit aus dem kosmiſchen Zuſammenhange gemacht wird, ſo iſt es dabei auch meiſt bei leeren Redensarten, und allgemeinen oder ganz einzelnen Anführungen ſtehen geblieben. Einflüſſe der Kometen ſind durchaus nicht zu verneinen. Herrn

Bode habe ich einmal zum Seufzen gebracht, weil ich geſagt, die Erfahrung zeige jetzt, daß auf Kometen gute Weinjahre folgen, wie in den Jahren 1811 und 1819, und dieſe doppelte Erfahrung ſey eben ſo gut, ja beſſer, als die über die Wiederkehr der Kometen. Was den Kometen-Wein ſo gut macht, iſt, daß der Waſſerproceß ſich von der Erde losreißt, und ſo einen veränderten Zuſtand des Planeten hervorbringt.

3. Der Körper der Individualität.

§. 280.

Der Gegenſatz in ſich zurückgegangen iſt die Erde oder der Planet überhaupt, der Körper der individuellen Totalität, in welcher die Starrheit zur Trennung in reale Unterſchiede aufgeſchloſſen, und dieſe Auflöſung durch den ſelbſtiſchen Einheitspunkt zuſammengehalten iſt.

Wie die Bewegung des Planeten, als Achſendrehung um ſich und zugleich Bewegung um einen Centralkörper, die concreteſte und der Ausdruck der Lebendigkeit iſt, ebenſo iſt die Licht-Natur des Centralkörpers die abſtracte Identität, deren Wahrheit, wie die des Denkens, in der concreten Idee, d. h. in der Individualität iſt.

Wie, was die Reihe der Planeten betrifft, die Aſtronomie über die nächſte Beſtimmtheit derſelben, ihre Entfernungen, noch kein wirkliches Geſetz entdeckt hat: ſo können auch die naturphiloſophiſchen Verſuche, die Vernünftigkeit der Reihe in der phyſicaliſchen Beſchaffenheit und in Analogien mit einer Metallreihe aufzuzeigen, kaum als Anfänge, die Geſichtspunkte zu finden, auf die es ankommt, betrachtet werden. Das Unvernünftige aber iſt, den Gedanken der Zufälligkeit dabei zu Grunde zu legen, und z. B. an Keplers Gedanken, die Anordnung des Sonnenſyſtems nach den Geſetzen der muſicaliſchen Harmonie zu faſſen, nur eine Verirrung einer träumeriſchen Einbildungskraft (mit Laplace) zu ſehen,

und nicht den tiefen Glauben, daß Vernunft in dieſem Syſteme iſt, hochzuſchätzen; — ein Glaube, welcher der einzige Grund der glänzenden Entdeckungen dieſes großen Mannes geweſen iſt. Die ganz ungeſchickte und auch nach den Thatſachen völlig irrige Anwendung der Zahlenverhältniſſe der Töne, welche Newton auf die Farben gemacht, hat dagegen Ruhm und Glauben behalten.

Zuſatz. Der Planet iſt das wahrhafte prius, die Subjectivität, worin jene Unterſchiede nur als ideelle Momente ſind, und die Lebendigkeit erſt daſeyend iſt. — Die Sonne dient dem Planeten, wie denn überhaupt Sonne, Mond, Kometen, Sterne nur Bedingungen der Erde ſind. Die Sonne hat alſo nicht den Planeten erzeugt, noch ausgeſtoßen; ſondern das ganze Sonnenſyſtem iſt zumal, da die Sonne ebenſo erzeugt wird, als ſie erzeugend iſt. — Gleicherweiſe iſt das Ich noch nicht Geiſt, und hat in dieſem ſeine Wahrheit, wie das Licht im concreten Planeten. Ich, einſam bei mir ſelbſt, für das Höchſte zu halten, iſt eine negative Leere, die nicht der Geiſt iſt. Ich iſt allerdings ein abſolutes Moment des Geiſtes, aber nicht, inwiefern dieſes ſich iſolirt.

Der individuelle Körper läßt hier wenig zu ſagen übrig, weil das Folgende nichts Anderes, als die Explication dieſer Individualität iſt, bei deren abſtracten Beſtimmung wir hier angelangt ſind. — Die Beſtimmung der Erde, des Organiſchen iſt, die ganz allgemeinen aſtraliſchen Mächte, die als himmliſche Körper den Schein der Selbſtſtändigkeit haben, zu verdauen, und unter die Gewalt der Individualität zu bringen, in welcher dieſe Rieſenglieder ſich zu Momenten herabſetzen. Die totale Qualität iſt die Individualität, als die unendliche Form, die Eins mit ſich ſelbſt iſt. Iſt von einem Stolz die Rede, ſo müſſen wir die Erde, das Gegenwärtige, als das Hohe betrachten. Bei einer quantitativen Reflexion kann man die Erde wohl unter ſich verſinken laſſen, ſie als „einen

Tropfen im Meer des Unendlichen" anſehen; aber die Größe iſt eine ſehr äußerliche Beſtimmung. Wir kommen alſo jetzt auf der Erde zu ſtehen, unſerer Heimath, nicht als phyſiſcher, ſondern auch der Heimath des Geiſtes."

Es giebt nun mehrere Erden, Planeten, die eine organiſche Einheit bilden; worüber ſich manches Uebereinſtimmende, Anklingende beibringen läßt: aber daß dieß ganz der Idee entſpreche, iſt noch nicht geleiſtet. Schelling und Steffens haben die Reihe der Planeten mit der Reihe der Metalle zuſammengeſtellt; das ſind ſinnreiche, geiſtreiche Zuſammenſtellungen. Dieſe Vorſtellung iſt alt: Venus hat das Zeichen des Kupfers, Mercur des Queckſilbers, die Erde des Eiſens, Jupiter des Zinns, Saturn des Blei's; wie die Sonne den Namen des Goldes, der Mond den des Silbers führte. Dieß hat etwas Natürliches für ſich; denn die Metalle zeigen ſich als das Gediegenſte, Selbſtſtändigſte unter den Körpern der Erde. Allein die Planeten ſtehen auf einem andern Felde, als dem der Metalle, und des chemiſchen Proceſſes. Solche Anhierlungen ſind äußerliche Vergleichungen, die nichts entſcheiden. Die Erkenntniß wird dadurch nicht gefördert; es iſt nur etwas Glänzendes für die Vorſtellung. Die Reihen der Pflanzen nach Linnäus, die Reihen der Thiergeſchlechter hat der Sinn, der Inſtinct hinter einander geſtellt; die Metalle werden nach ihrer ſpecifiſchen Schwere geordnet. Die Planeten ſind aber von ſelbſt im Raume geordnet; ſucht man nun ein Geſetz für dieſe Reihe, wie in mathematiſchen Reihen, ſo iſt jedes Glied nur Wiederholung deſſelben Geſetzes. Die ganze Vorſtellung von Reihen iſt aber unphiloſophiſch und gegen den Begriff. Denn die Natur ſtellt ihre Geſtalten nicht auf ſolche Leiter nach einander, ſondern in Maſſen auf; die allgemeine Determination iſt das Erſte, erſt ſpäter findet innerhalb jeder Gattung wieder Gliederung Statt. Die 24 Klaſſen der Pflanzen bei Linnäus ſind kein Syſtem der Natur. Der Franzoſe Juſſieu hat da-

gegen die großen Unterſchiede beſſer erkannt, indem er die Pflanzen in Monokotyledonen und Dikotyledonen theilte. Aehnlich machte es Ariſtoteles bei den Thieren. Ebenſo iſt es nun mit den Planeten, die nicht ſo als Reihe da ſtehen. Wenn Keppler in ſeiner Harmonia mundi die Abſtände der Planeten als Verhältniſſe der Töne betrachtet hat, ſo iſt dieß ſchon ein Gedanke der Pythagoreiſchen Schule geweſen.

Eine geſchichtliche Bemerkung iſt, daß Paracelſus geſagt hat, alle irdiſchen Körper beſtehen aus vier Elementen, Mercurius, Schwefel, Salz und aus der jungfräulichen Erde, wie man auch vier Cardinal-Tugenden hatte. Mercur iſt die Metallität, als flüſſige Sichſelbſtgleichheit, und entſpricht dem Lichte; denn das Metall iſt abſtracte Materie. Der Schwefel iſt das Starre, die Möglichkeit des Verbrennens; das Feuer iſt ihm nichts Fremdes, ſondern er die ſich verzehrende Wirklichkeit deſſelben. Das Salz entſpricht dem Waſſer, dem Kometariſchen; und ſein Aufgelöſtſeyn iſt das gleichgültige Reale, das Zerfallen des Feuers in Selbſtſtändige. Die jungfräuliche Erde endlich iſt die einfache Unſchuld dieſer Bewegung, das Subject, das die Vertilgung dieſer Momente iſt; unter jenem Ausdruck verſtand man die abſtracte Irdiſchkeit, z. B. reine Kieſelerde. Nimmt man dieß chemiſch, ſo giebt es viel Körper, wo ſich kein Mercur oder Schwefel findet; der Sinn ſolcher Behauptungen iſt aber nicht, daß dieſe Materien realiter vorhanden ſeyen: ſondern der höhere Sinn iſt, daß die reale Körperlichkeit vier Momente habe. Solches muß man alſo nicht nach der Exiſtenz nehmen; ſonſt kann man Jacob Böhm und Andern Unſinn und Mangel an Erfahrung zuſchreiben.

B.

Die Elemente.

§. 281.

Der Körper der Individualität hat die Beſtimmungen der

elementarischen Totalität, welche unmittelbar als frei für sich bestehende Körper sind, als unterworfene Momente an ihm; so machen sie seine allgemeinen physicalischen Elemente aus.

Für die Bestimmung eines Elements ist in neuern Zeiten willkührlich die chemische Einfachheit angenommen worden, die mit dem Begriffe eines physicalischen Elements nichts zu thun hat, welches eine reale, noch nicht zur chemischen Abstraction verflüchtigte Materie ist.

Zusatz. Von den kosmischen Mächten, die, wie wir dieß in der Natur überhaupt sahen, als selbstständige Körperlichkeiten drüben, aber im Zusammenhange, stehen bleiben, gehen wir jetzt zu dem über, was sie diesseits als Momente der Individualität sind, und wodurch eben ihre Existenz zu einer größern Wahrheit gebracht wird. Das Licht, als Setzen des Identischen, bleibt nicht dabei, das Dunkle nur zu erleuchten, sondern tritt dann weiter in reale Wirksamkeit. Die particularisirten Materien scheinen nicht nur an einander, so daß jede bleibt, was sie ist; sondern sie verändern sich jede in die andere, und dieses Sich-Ideell- und Identisch-Setzen ist auch die Wirksamkeit des Lichts. Es facht den Proceß der Elemente an, erregt ihn, regiert ihn überhaupt. Dieser Proceß gehört der individuellen Erde an, die zunächst selbst noch abstract allgemeine Individualität ist, und, um wahrhafte Individualität zu werden, sich noch sehr in sich verdichten muß. Der allgemeinen, noch nicht in sich reflectirten Individualität ist das Princip der Individualität, als Subjectivität und unendliche Beziehung auf sich, noch außer ihr; und das ist das Licht, als das Erregende und Belebende. Daß dieß Verhältniß Statt findet, merken wir uns einstweilen; vor dem Proceß der Elemente haben wir aber die Natur dieser Unterschiede selbst für sich in ihrer Vereinzelung zu betrachten. Der Körper der Individualität ist zunächst nur von uns so bestimmt, die Momente des Sonnensystems an ihm zu haben; das Weitere ist,

daß es ſich ſelbſt dazu beſtimme. An dem Planeten ſind die Körper des Sonnenſyſtems nicht mehr ſelbſtſtändig, ſondern Prädicate Eines Subjects. Dieſer Elemente ſind nun vier, deren Ordnung folgende iſt. Die Luft entſpricht dem Lichte, indem ſie das paſſive, zum Moment herabgeſunkene Licht iſt. Die Elemente des Gegenſatzes ſind Feuer und Waſſer. Die Starrheit, das lunariſche Princip, iſt nicht mehr gleichgültig, für ſich ſeyend; ſondern als Element in Beziehung auf Anderes tretend, welches die Individualität iſt, iſt es proceßvolles, thätiges, unruhiges Fürſichſeyn, und ſomit die freigewordene Negativität oder das Feuer. Das dritte Element entſpricht dem kometariſchen Princip, und iſt das Waſſer. Das vierte iſt wieder die Erde. Es iſt, wie bekanntlich in der Geſchichte der Philoſophie bemerkt wird, der große Sinn des Empedokles geweſen, dieſe allgemeinen phyſicaliſchen Grundformen zuerſt beſtimmt aufgefaßt und unterſchieden zu haben.

Die Elemente ſind allgemeine Natur-Exiſtenzen, die nicht mehr ſelbſtſtändig, und doch noch nicht individualiſirt ſind. Auf dem chemiſchen Standpunkte meint man unter Element einen allgemeinen Beſtandtheil der Körper verſtehen zu müſſen, die alle aus einer beſtimmten Anzahl dieſer Elemente beſtehen ſollen. Man geht davon aus, alle Körper ſeyen zuſammengeſetzt; und es iſt dann das Intereſſe des Gedankens, die unendlich mannigfaltig qualificirten, individualiſirten Körperlichkeiten auf wenige nicht zuſammengeſetzte, damit allgemeine Qualitäten zurückzubringen. Dieſe Beſtimmung vorausgeſetzt, ſo hat man heut zu Tage die von Empedokles an allgemeine Vorſtellung der vier Elemente als einen Kinderglauben verworfen, da ſie ja zuſammengeſetzt ſeyen. Keinem Phyſiker oder Chemiker, ja keinem gebildeten Menſchen iſt es mehr erlaubt, irgendwo der vier Elemente zu erwähnen. Eine einfache allgemeine Exiſtenz im jetzt gewöhnlichen Sinne aufzuſuchen, gehört aber nur dem chemiſchen Standpunkt an, von dem erſt ſpäter die

Rede seyn wird. Der chemische Standpunkt setzt die Individualität der Körper voraus, und versucht dann, diese Individualität, diesen Einheitspunkt, welcher die Unterschiede in sich enthält, zu zerreissen, und die Differenten von der Gewalt, die ihnen angethan ist, zu befreien. Wenn Säure und Basis zusammengebracht werden, so entsteht Salz, ihre Einheit, das Dritte; das Andere aber, was noch in diesem Dritten ist, ist die Gestalt, die Krystallisation, die individuelle Einheit der Form, welche nicht bloß die abstracte Einheit der chemischen Elemente ist. Ist der Körper nur die Neutralität seiner Unterschiede, so können seine Seiten wohl aufgezeigt werden, wenn wir ihn zerlegen; aber sie sind nicht allgemeine Elemente und ursprüngliche Principe, sondern nur qualitativ, d. i. specifisch bestimmte Bestandtheile. Die Individualität eines Körpers ist aber viel mehr, als nur die Neutralität dieser Seiten; die unendliche Form macht die Hauptsache aus, namentlich im Lebendigen. Haben wir die Bestandtheile des Vegetabilischen oder Animalischen aufgezeigt, so sind es nicht mehr Bestandtheile des Vegetabilischen und Animalischen, sondern dieses ist vernichtet. In dem Streben der Chemie nach dem Einfachen geht also die Individualität verloren. Ist das Individuelle neutral, wie ein Salz, so gelingt es ihr, die Seiten desselben für sich darzustellen, weil die Einheit der Unterschiede nur die formelle Einheit ist, die allein zu Grunde geht. Ist aber das Aufzulösende ein Organisches, so ist nicht nur die Einheit aufgehoben, sondern auch das, was man erkennen wollte, das Organische. Hier bei den physicalischen Elementen haben wir nun gar nicht diesen chemischen Sinn vor uns. Der chemische Standpunkt ist gar nicht der einzige, sondern nur eine eigenthümliche Sphäre, welche gar nicht das Recht hat, sich als das Wesentliche auf andere Formen auszudehnen. Wir haben hier nur das Werden der Individualität vor uns, und zwar erst des allgemeinen Individuums, der Erde; die Elemente sind die

unterſchiedenen Materien, welche die Momente dieſes Werdens des allgemeinen Individuums ausmachen. Wir müſſen alſo den Standpunkt der Chemie und den der noch ganz allgemeinen Individualität nicht verwechſeln; die chemiſchen Elemente ſind in gar keine Ordnung zu bringen, ſondern einander ganz heterogen. Die phyſicaliſchen Elemente ſind dagegen die allgemeinen, nur nach den Momenten des Begriffs particulariſirten Materien; alſo ſind es nur vier. Die Alten ſagten wohl, Alles beſtehe aus jenen Elementen; aber dann hatten ſie nur den Gedanken derſelben vor ſich.

Dieſe phyſicaliſchen Elemente haben wir jetzt näher zu betrachten. Sie ſind nicht individualiſirt in ſich, ſondern geſtaltlos; darum gehen ſie dann in die chemiſchen Abſtractionen auseinander: Luft in Sauerſtoff und Stickſtoff, Waſſer in Sauerſtoff und Waſſerſtoff, — Feuer nicht, denn es iſt der Proceß ſelbſt, von dem bloß Lichtſtoff als Material übrig bleibt. Auf dem andern Extrem der Subjectivität, läßt ſich das Lebendige, z. B. Pflanzenſäfte, noch mehr das Animaliſche, in jene abſtracten chemiſchen Stoffe zerlegen; und das beſtimmte Reſiduum iſt der geringere Theil. Aber die Mitte, das phyſicaliſche individuelle Anorganiſche, iſt das Hartnäckigſte, weil hier die Materie durch ihre Individualität ſpecificirt, dieſe aber zugleich noch unmittelbar, nicht lebendig noch empfindend, und darum als Qualität unmittelbar mit dem Allgemeinen identiſch iſt.

1. Die Luft.

§. 282.

Das Element der unterſchiedloſen Einfachheit iſt nicht mehr die poſitive Identität mit ſich, die Selbſtmanifeſtation, welche das Licht als ſolches iſt: ſondern iſt nur negative-Allgemeinheit, als zum ſelbſtloſen Moment eines Andern herabgeſetzt, daher auch ſchwer. Dieſe Identität iſt, als die

negative Allgemeinheit, die verdachtlose, aber schleichende und zehrende Macht über das Individuelle und Organische: die gegen das Licht passive, durchsichtige, aber alles Individuelle in sich verflüchtigende, nach Außen mechanisch elastische, in Alles eindringende Flüssigkeit; — die Luft.

Zusatz. α) Das Band der Individualität, die Beziehung der Momente auf einander ist das innere Selbst des individuellen Körpers; diese Selbstischkeit, frei für sich genommen, ohne alle gesetzte Individualisirung, ist die Luft, wiewohl dieß Element die Bestimmung des Fürsichseyns, der Punktualität, an sich enthält. Die Luft ist das Allgemeine, wie es in Verhältniß gesetzt ist zur Subjectivität, zur unendlich sich auf sich beziehenden Negativität, zum Fürsichseyn: mithin das Allgemeine als unterworfenes Moment, in der Bestimmung des Relativen. Die Luft ist das Unbestimmte, absolut Bestimmbare; sie ist noch nicht in sich selbst bestimmt, sondern nur durch ihr Anderes bestimmbar: und das ist das Licht, weil es das freie Allgemeine ist. So steht die Luft im Verhältniß zum Licht; sie ist das absolut Durchgängige für das Licht, das passive Licht, überhaupt das Allgemeine als passiv gesetzt. Ebenso ist das Gute, als das Allgemeine, auch das Passive, indem es erst durch die Subjectivität verwirklicht wird, nicht sich durch sich selbst bethätigend ist. Das Licht ist auch an sich das Passive; aber es ist noch nicht als solches gesetzt. Die Luft ist nicht finster, sondern durchsichtig, weil sie die Individualität nur an sich ist; erst das Irdische ist das Undurchsichtige.

β) Die zweite Bestimmung ist, daß die Luft das schlechthin Thätige gegen das Individuelle, die wirksame Identität ist, während das Licht nur abstracte Identität war. Das Erleuchtete setzt sich nur ideell im Andern; die Luft aber ist diese Identität, welche jetzt unter ihres Gleichen ist, und sich zu physicalischen Materien verhält, die nach ihrer physicalischen Bestimmtheit für einander existiren und einander berühren. Diese Allgemein-

heit der Luft iſt ſomit der Trieb, das Andere, zu dem ſie ſich verhält, real identiſch zu ſetzen; das Andere aber der Luft, welches ſie mit ſich identiſch ſetzt, iſt das Individualiſirte, Particulariſirte überhaupt. Aber weil ſie ſelbſt nur Allgemeinheit iſt, ſo tritt ſie in dieſem ihrem Thun nicht als individueller Körper auf, der Macht hat an dieſe Individualiſirten, um ſie aufzulöſen. Die Luft iſt ſo das ſchlechthin Corroſive, der Feind des Individuellen, der es als allgemeines Element ſetzt. Das Verzehren iſt aber unſcheinbar, bewegungslos, und manifeſtirt ſich nicht als Gewalt, ſondern ſchleicht ſich überall ein, ohne daß man der Luft etwas anſieht, wie die Vernunft ſich ins Individuelle inſinuirt und es auflöſt. Die Luft macht daher riechend; denn das Riechen iſt nur dieſer unſcheinbare, immer fortgehende Proceß des Individuellen mit der Luft. Alles dünſtet aus, zerſtäubt in ſeine Theile; und das Reſiduum iſt geruchlos. Das Organiſche iſt durchs Athmen auch im Kampfe mit der Luft, wie es überhaupt von den Elementen bekämpft wird; eine Wunde z. B. wird allein gefährlich durch die Luft. Das organiſche Leben hat nur die Beſtimmung, ſich immer wieder herzuſtellen, im Proceſſe ſeiner Zerſtörung. Das Unorganiſche, was dieſen Kampf nicht beſtehen kann, muß verfaulen; was feſtere Conſiſtenz hat, erhält ſich zwar, iſt aber immer von der Luft angegriffen. Animaliſche Gebilde, die nicht mehr leben, erhält man vor dem Untergang, wenn man ſie von der Luft abſchließt. Dieſe Zerſtörung kann vermittelt ſeyn, wie z. B. die Feuchtigkeit den Proceß zu einem beſtimmten Producte bringt; das iſt dann aber nur Vermittelung, da die Luft ſchon als ſolche das Zehren iſt. Die Luft iſt, als das Allgemeine, rein, aber nicht das träge Reine; denn was in der Luft verduftet, erhält ſich nicht darin, ſondern wird zur einfachen Allgemeinheit reducirt. Die mechaniſche Phyſik meint, die feinen Theile ſolcher in der Luft aufgelöſten Körper ſchweben noch darin, ſeyen aber nicht mehr riechbar, eben weil ſie ſo klein vertheilt ſind. Man will ſie

alſo nicht untergehen laſſen, wir aber müſſen nicht ſo zärtlich mit der Materie ſeyn; ſie beharrt nicht, als nur im Identitätsſyſteme des Verſtandes. Die Luft reinigt ſich, verwandelt Alles in Luft, iſt nicht Sammelſurium von Materien; weder Geruch, noch chemiſche Unterſuchung bewährt dieß. Der Verſtand bringt zwar die Ausrede der Feinheit bei, und hat ein großes Vorurtheil gegen das Wort „verwandeln"; was die Wahrnehmung aber nicht giebt, hat die empiriſche Phyſik kein Recht als ſeyend zu behaupten: und will ſie nur empiriſch verfahren, ſo müßte ſie ſagen, daß es vergeht.

γ) Die Luft leiſtet als Materie überhaupt Widerſtand, aber bloß quantitativ als Maſſe, nicht auf Weiſe des Punktuellen, Individuellen, wie andere Körper. Biot (Traité de Physique, T. I, p. 188) ſagt daher: Tous les gaz permanents, exposés à des températures égales, sous la même pression, se dilatent exactement de la même quantité. Indem die Luft nur als Maſſe Widerſtand leiſtet, iſt ſie gleichgültig gegen den Raum, den ſie einnimmt. Sie iſt nicht ſtarr, ſondern cohäſionslos, und hat nach Auſſen keine Geſtalt. Sie iſt bis auf einen gewiſſen Grad compreſſibel, denn ſie iſt nicht abſolut raumlos: d. h. ſie iſt ein Außereinander, aber kein atomiſtiſches, als ob das Princip der Vereinzelung in ihr zur Exiſtenz käme. Hierher gehört, daß in demſelben Raume andere Gasarten Platz haben; und das iſt die zur Allgemeinheit der Luft gehörende Erſcheinung ihrer Durchdringlichkeit, vermöge welcher ſie nicht in ſich individualiſirt iſt. Wenn man nämlich Eine Glaskugel mit atmoſphäriſcher Luft, die andere mit Waſſerdampf füllt: ſo kann man dieſen in die erſte Glaskugel ausſchütten, ſo daß dieſe noch ſo viel aufnehmen kann, als ob keine Luft darin wäre. Die Luft, mechaniſch gewaltſam zuſammengedrückt, ſo daß ſie als Intenſives geſetzt wird, kann ſo weit gehen, daß das räumliche Außereinander gänzlich aufgehoben wird. Das iſt Eine der ſchönſten Entdeckungen. Man hat bekanntlich

Feuerzeuge dieſer Art, einen Cylinder mit einem Stempel, der darin paßt, und unten Zunder; preßt man den Stempel hinein, ſo wird aus der comprimirten Luft ein Funken, der den Zunder entzündet: iſt die Röhre durchſichtig, ſo ſieht man den Funken entſtehen. Hier kommt die ganze Natur der Luft zum Vorſchein, daß ſie dieß Allgemeine, mit ſich Identiſche, Verzehrende iſt. Dieſes Unſcheinbare, riechend Mächende wird auf den Punkt reducirt; ſo iſt das wirkſame Fürſichſeyn, was an ſich war, hier als für ſich ſeyendes Fürſichſeyn geſetzt. Das iſt der abſolute Urſprung des Feuers: die thätige Allgemeinheit, welche verzehrt, kommt zur Form, wo das gleichgültige Beſtehen aufhört; es iſt nicht mehr allgemeine, ſondern unruhige Beziehung auf ſich. Jener Verſuch iſt darum ſo ſchön, weil er den Zuſammenhang von Luft und Feuer in ihrer Natur zeigt. Die Luft iſt ein ſchlafendes Feuer; um es zur Erſcheinung zu bringen, braucht man nur ihre Exiſtenz zu ändern.

2. Die Elemente des Gegenſatzes.

§. 283.

a. Die Elemente des Gegenſatzes ſind: erſtens das Fürſichſeyn, aber nicht das gleichgültige der Starrheit, ſondern das in der Individualität als Moment geſetzte, als die fürſichſeyende Unruhe derſelben; — das Feuer. Die Luft iſt an ſich Feuer (wie ſie ſich durch Compreſſion zeigt), und im Feuer iſt ſie geſetzt als negative Allgemeinheit oder ſich auf ſich beziehende Negativität. Es iſt die materialiſirte Zeit oder Selbſtiſchkeit (Licht identiſch mit Wärme), das ſchlechthin Unruhige und Verzehrende, in welches ebenſo die Selbſtverzehrung des Körpers ausſchlägt (z. B. durch Reibung), als es umgekehrt äußerlich an ihn kommend ihn zerſtört; — ein Verzehren eines Andern, das zugleich ſich ſelbſt verzehrt und ſo in Neutralität übergeht.

Zuſatz. Schon die Luft iſt dieſe Negativität der Be-

ſonderheit, aber unſcheinbar, weil ſie noch in der Geſtalt der ununterſchiedenen Gleichheit geſetzt iſt; aber als Iſolirtes, Einzelnes, von andern Weiſen der Exiſtenz Unterſchiedenes, an einem beſtimmten Orte Geſetztes iſt ſie das Feuer. Es exiſtirt nur als dieß Verhältniß zu einem Beſondern, ſaugt es nicht aus, macht es nicht bloß geſchmack- und geruchlos, zur beſtimmungsloſen, faden Materie, ſondern verzehrt das Particulare als Materie. Die Wärme iſt nur die Erſcheinung dieſes Verzehrens am individuellen Körper, und ſo identiſch mit dem Feuer. Das Feuer iſt das exiſtirende Fürſichſeyn, die Negativität als ſolche: allein nicht die Negativität von einem Andern, ſondern die Negation des Negativen, aus der die Allgemeinheit und Gleichheit reſultirt. Die erſte Allgemeinheit iſt todte Affirmation; die wahrhafte Affirmation iſt das Feuer. Das Nichtſeyende iſt in ihm als ſeyend geſetzt, und umgekehrt; ſo iſt das Feuer die Zeit. Als Eines der Momente iſt das Feuer ſchlechthin bedingt, nur ſeyend in der Beziehung auf particulariſirte Materie, wie die Luft. Es iſt Activität, die nur im Gegenſatze iſt, nicht die Activität des Geiſtes; um zu verzehren, muß es Etwas zu verzehren haben: hat es kein Material, ſo iſt es verſchwunden. Der Proceß des Lebens iſt auch Feuer-Proceß: denn er beſteht darin, die Beſonderheiten zu verzehren; er bringt aber ſein Material ewig wieder hervor.

Was vom Feuer verzehrt wird, iſt einmal das Concrete, dann das Entgegengeſetzte. Das Concrete verzehren, heißt, es zum Gegenſatze bringen, es begeiſten, es befeuern; dahin gehört das Oxydiren, eine Säure kauſtiſch machen. So wird das Concrete zur Schärfe gebracht, zu dem ſich ſelbſt Verzehrenden; und dieß iſt ein Spannen deſſelben gegen Anderes. Die andere Seite iſt, daß das Beſtimmte, Unterſchiedene, Individualiſirte, Beſondere, das in allem Concreten vorhanden iſt, zur Einheit, zum Unbeſtimmten, Neutralen reducirt wird. So ſoll jeder Proceß der Chemie Waſſer pro-

ducirem, ſo wie er Entgegenſetzung hervorbringt. Das Feuer iſt different geſetzte Luft, negirte Einheit, Gegenſatz, der aber ebenſo zur Neutralität reducirt wird. Die Neutralität, worin das Feuer verſinkt, das erloſchene Feuer iſt das Waſſer. Der Triumph der ideellen Identität, zu der das Particulariſirte gebracht wird, iſt, als erſcheinende Einheit, das Licht, die abſtracte Selbſtiſchkeit. Und indem das Irdiſche als Grund des Proceſſes übrig bleibt, ſo kommen hier alle Elemente zum Vorſchein.

§. 284.

b. Das andere iſt das Neutrale, der in ſich zuſammengegangene Gegenſatz, der, ohne fürſichſeyende Einzelnheit, hiermit ohne Starrheit und Beſtimmung in ſich, ein durchgängiges Gleichgewicht, alle mechaniſch in ihm geſetzte Beſtimmtheit auflöſt, Begrenztheit der Geſtalt nur von Außen erhält und ſie nach Außen ſucht (Adhäſion), ohne die Unruhe des Proceſſes an ihm ſelbſt, ſchlechthin die Möglichkeit deſſelben, die Auflösbarkeit, wie die Fähigkeit der Form der Luftigkeit und der Starrheit als eines Zuſtandes außer ſeinem eigenthümlichen, der Beſtimmtloſigkeit in ſich, iſt; — das Waſſer.

Zuſatz. α) Das Waſſer iſt das Element des ſelbſtloſen Gegenſatzes, das paſſive Seyn-für-Anderes, während das Feuer das active Seyn-für-Anderes iſt; das Waſſer hat ſomit Daſeyn als Seyn-für-Anderes. Es hat durchaus keine Cohäſion in ſich ſelbſt, keinen Geruch, keinen Geſchmack, keine Geſtalt; ſeine Determination iſt, das noch nicht Beſondere zu ſeyn. Es iſt abſtracte Neutralität, nicht, wie das Salz, individualiſirte Neutralität; und darum iſt es früh „die Mutter alles Beſondern" genannt worden. Das Waſſer iſt flüſſig, wie die Luft: aber nicht elaſtiſch flüſſig, ſo daß es ſich nach allen Seiten expandirte. Es iſt irdiſcher, als die Luft, ſucht einen Schwerpunkt, ſteht dem Individuellen am Nächſten und treibt nach ihm hin, weil es an ſich concrete Neutralität iſt, die aber noch nicht als concret geſetzt iſt, während die Luft nicht einmal

an sich concret ist; es ist so die reale Möglichkeit des Unterschiedes, der aber noch nicht an ihm existirt. Indem das Wasser keinen Schwerpunkt in sich selbst hat, so ist es nur der Richtung der Schwere unterworfen: und da es ohne Cohäsion ist, so wird jeder Punkt nach der verticalen Richtung gedrückt, die linear ist; weil dann kein Theil Widerstand leisten kann, so setzt sich das Wasser in der Horizontalität. Jeder mechanische Druck von Außen ist daher nur ein Vorübergehendes; der gedrückte Punkt kann sich nicht für sich erhalten, sondern theilt sich den andern mit, und diese heben den Druck auf. Das Wasser ist noch durchsichtig, aber, da es schon irdischer, auch nicht mehr so durchsichtig, als die Luft. Als das Neutrale, ist es das Lösungsmittel der Salze und Säuren: was im Wasser aufgelöst worden, verliert seine Gestalt; das mechanische Verhältniß ist aufgehoben, und es bleibt nur das chemische. Das Wasser ist das Gleichgültige gegen die verschiedenen Gestaltungen, und die Möglichkeit, elastisch flüssig als Dampf, tropfbar flüssig, und starr als Eis zu seyn; dieß Alles ist aber nur ein Zustand und formeller Uebergang. Diese Zustände hangen nicht vom Wasser selbst ab, sondern von einem Andern, indem sie nur äußerlich durch die veränderte Temperatur der Luft an ihm hervorgebracht werden. Das ist die erste Folge der Passivität des Wassers.

β) Eine zweite Folge ist, daß das Wasser nicht, oder nur sehr wenig compressibel ist; denn absolute Bestimmung fehlt in der Natur. Es leistet nur als Masse, nicht als in sich Vereinzeltes, Widerstand, nämlich im gewöhnlichen Zustande als tropfbar flüssig. Man könnte denken, Compressibilität sey Folge der Passivität; das Wasser ist aber umgekehrt wegen seiner Passivität nicht compressibel, d. h. die Größe seines Raums unverändert. Weil die Luft thätige Intensität, obgleich nur als allgemeine Macht des Fürsichseyns ist: so ist sie gleichgültig gegen ihr Außereinander, ihren bestimmten Raum,

und darum kann ſie comprimirt werden. Eine Raumveränderung des Waſſers wäre alſo eine Intenſität in ſich, die es nicht hat; wird nun dennoch die Größe des Raums bei ihm verändert, ſo iſt dieß zugleich mit einer Veränderung ſeines Zuſtandes verbunden. Als elaſtiſch flüſſig und als Eis nimmt das Waſſer einen größeren Raum ein, eben weil die chemiſche Qualität eine andere geworden iſt; und die Phyſiker haben Unrecht, den größeren Raum, den das Eis einnimmt, den Luftblaſen zuzuſchreiben, die ſich darin befinden.

γ) Eine dritte Folge dieſer Paſſivität iſt die Leichtigkeit der Separation, und der Trieb des Waſſers zu adhäriren; d. h. daß es naß macht. Es bleibt überall hängen, ſteht mit jedem Körper, den es berührt, in näherem Zuſammenhange, als mit ſich ſelbſt. Es macht ſich von ſeinem Ganzen los, iſt nicht nur aller Geſtalt von Außen fähig: ſondern ſucht weſentlich ſolchen äußeren Halt und Zuſammenhang, um ſich zu theilen, da es eben keinen feſten Zuſammenhang und Halt in ſich ſelbſt hat. Sein Verhältniß zum Oehligen, Fetten macht freilich wieder eine Ausnahme.

Faſſen wir nun den Charakter der drei betrachteten Elemente noch einmal zuſammen, ſo müſſen wir ſagen: Die Luft iſt allgemeine Idealität alles Andern, das Allgemeine in der Beziehung auf Anderes, durch welche alles Beſondere vertilgt wird; das Feuer iſt dieſelbe Allgemeinheit, aber als erſcheinend, und darum in Geſtalt des Fürſichſeyns, alſo die exiſtirende Idealität, die exiſtirende Natur der Luft, das zur Erſcheinung kommende Zum-Schein-Machen des Andern; das dritte iſt paſſive Neutralität. Das ſind die nothwendigen Gedankenbeſtimmungen dieſer Elemente.

3. Individuelles Element.

§. 285.

Das Element des entwickelten Unterſchiedes und der

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-0
FN. 01463/011

individuellen Bestimmung desselben ist die zunächst noch unbestimmte Erdigkeit überhaupt, als von den andern Momenten unterschieden; aber als die Totalität, die dieselben bei ihrer Verschiedenheit in individueller Einheit zusammenhält, ist sie die sie zum Proceß anfachende und ihn haltende Macht.

C.

Der elementarische Proceß.

§. 286.

Die individuelle Identität, unter welche die differenten Elemente und deren Verschiedenheit gegen einander und gegen ihre Einheit gebunden sind, ist eine Dialektik, die das physicalische Leben der Erde, den meteorologischen Proceß, ausmacht; die Elemente, als unselbstständige Momente, haben in ihm ebenso allein ihr Bestehen, als sie darin erzeugt, als existirende gesetzt werden, nachdem sie vorhin aus dem Ansich als Momente des Begriffs entwickelt worden sind.

Wie die Bestimmungen der gemeinen Mechanik und der unselbstständigen Körper auf die absolute Mechanik und die freien Centralkörper angewendet werden, so wird die endliche Physik der vereinzelten individuellen Körper für Dasselbe genommen, als die freie selbstständige Physik des Erdenprocesses ist. Es wird für den Triumph der Wissenschaft gehalten, in dem allgemeinen Processe der Erde dieselben Bestimmungen wieder zu erkennen und nachzuweisen, welche sich an den Processen der vereinzelten Körperlichkeit zeigen. Allein in dem Felde dieser vereinzelten Körper sind die der freien Existenz des Begriffes immanenten Bestimmungen zu dem Verhältniß herabgesetzt, äußerlich zu einander zu treten, als von einander unabhängige Umstände zu existiren; ebenso erscheint die Thätigkeit als äußerlich bedingt, somit als zufällig, so daß deren Producte ebenso äußerliche Formirungen der als selbstständig vorausgesetzten und so verharrenden Körperlichkeiten bleiben. Das

Aufzeigen jener Gleichheit oder vielmehr Analogie wird dadurch bewirkt, daß von den eigenthümlichen Unterschieden und Bedingungen abstrahirt wird, und so diese Abstraction oberflächliche Allgemeinheiten, wie die Attraction, hervorbringt, Kräfte und Gesetze, in welchen das Besondere und die bestimmten Bedingungen mangeln. Bei der Anwendung von concreten Weisen der bei der vereinzelten Körperlichkeit sich zeigenden Thätigkeiten auf die Sphäre, in welcher die unterschiedenen Körperlichkeiten nur Momente sind, pflegen die in jenem Kreise erforderlichen äußerlichen Umstände in dieser Sphäre theils übersehen, theils nach der Analogie hinzugedichtet zu werden. Es sind dieß überhaupt Anwendungen von Kategorien eines Feldes, worin die Verhältnisse endlich sind, auf eine Sphäre, innerhalb welcher sie unendlich, d. i. nach dem Begriffe, sind.

Der Grundmangel bei der Betrachtung dieses Feldes beruht auf der fixen Vorstellung von der substantiellen unveränderlichen Verschiedenheit der Elemente, welche, von den Processen der vereinzelten Stoffe her, vom Verstande einmal festgesetzt ist. Wo auch an diesen sich höhere Uebergänge zeigen, z. B. daß im Krystall das Wasser fest wird, Licht, Wärme verschwindet u. s. f., bereitet sich die Reflexion eine Hülfe durch nebulose und nichts sagende Vorstellungen von Auflösung, Gebunden-, Latent-Werden und dergleichen (s. unten §. 305 Anm. und Zusatz). Hierher gehört wesentlich die Verwandlung aller Verhältnisse an den Erscheinungen in Stoffe und Materien, zum Theil imponderable, wodurch jede physicalische Existenz zu dem schon (§. 276 Anm.) erwähnten Chaos von Materien und deren Aus- und Eingehen in den erdichteten Poren jeder andern gemacht wird, wo nicht nur der Begriff, sondern auch die Vorstellung ausgeht. Vor Allem geht die Erfahrung selbst aus; denn es wird in solchen Behaup-

tungen noch eine empirische Existenz angenommen, während sie sich nicht mehr empirisch zeigt.

Zusatz. Die Hauptschwierigkeit im Auffassen des meteorologischen Processes liegt darin, daß man physicalische Elemente und individuelle Körper verwechselt; jene sind abstracte Bestimmtheiten, denen die Subjectivität noch fehlt: was nun von ihnen gilt, gilt deßwegen noch nicht von der subjectivirten Materie. Der Mangel dieses Unterschiedes bringt die größte Verwirrung in die Naturwissenschaften. Man will Alles auf gleiche Stufe stellen. Freilich kann man Alles chemisch behandeln, aber ebenso kann man auch Alles mechanisch behandeln, oder der Elektricität unterwerfen. Aber durch diese Behandlung der Körper in Einer Stufe ist die Natur der andern Körper nicht erschöpft: z. B. wenn man vegetabilische oder animalische Körper chemisch behandelt. Diese Absonderung, jeden Körper nach seiner besondern Sphäre zu behandeln, ist die Hauptsache. Luft und Wasser zeigen sich in ihrem freien elementarischen Zusammenhang zur ganzen Erde ganz anders, als in ihrem vereinzelten Zusammenhange zu individuellen Körpern, wenn sie also den Bedingungen einer ganz andern Sphäre unterworfen werden. Es ist gerade, als wenn man den menschlichen Geist beobachten will, und zu dem Ende Mauth-Beamten oder Matrosen beobachtet; man hat dann den Geist unter endlichen Bedingungen und Vorschriften, welche die Natur desselben nicht erschöpfen. In der Retorte soll das Wasser seine Natur offenbaren, und im freien Zusammenhang nichts Anderes zeigen können. Man geht gewöhnlich davon aus, von den physicalischen Gegenständen, wie Wasser, Luft, Wärme, allgemeine Erscheinungen aufzeigen zu wollen, zu fragen: Was sind sie? was thun sie? Und dieß Was soll nicht Gedankenbestimmungen, sondern Erscheinung seyn, sinnliche Weisen der Existenz. Zu diesen gehören aber zweierlei: erstens die Luft, das Wasser, die Wärme, und dann ein an-

derer Gegenstand; und von Beiden zusammen ist die Erscheinung das Resultat. Der andere Gegenstand, den man damit verbindet, ist immer particular; und so hängt die Wirkung auch von seiner particularen Natur ab. Was die Sache sey, läßt sich daher auf diese Weise nicht in allgemeinen Erscheinungen angeben, sondern nur in Beziehung auf besondere Gegenstände. Fragt man, was thut die Wärme, so ist die Antwort, sie soll expandiren; ebenso contrahirt sie aber auch. Man kann keine allgemeine Erscheinung angeben, von der sich nicht Ausnahmen finden sollten; mit diesen Körpern ist das Resultat dieses, mit andern ein anderes. Wie Luft, Feuer u. s. f. also anderwärts erscheinen, bestimmt in der jetzigen Sphäre nichts. Die Erscheinungen im endlichen, individuellen Verhältnisse sind nun als das Allgemeine zu Grunde gelegt worden, und der freie meteorologische Proceß wird dann nach dieser Analogie erklärt; das ist eine *μεταβασις εἰς ἄλλο γένος*. So soll der Blitz nur Entladungs-Funke der Elektricität seyn, die durch Reibung der Wolken hervorgebracht werde. Im Himmel fehlt aber das Glas, der Siegellack, das Harz, das Kissen, das Herumdrehen u. s. w. Die Elektricität ist dieser Sündenbock, der überall herhalten muß; daß aber durch die Feuchtigkeit die Elektricität sich durchaus zerstreut, ist bekannt genug, während der Blitz in ganz feuchter Luft entsteht. Solche Behauptungen übertragen die endlichen Bedingungen auf das freie Naturleben, vornehmlich geschieht dieß in Ansehung des Lebendigen; das ist aber ungehörig, und der gesunde Mensch glaubt nicht an solche Erklärungen.

Der physicalische Proceß hat diese Bestimmung der Verwandelung der Elemente in einander; dieß ist der endlichen Physik ganz unbekannt, deren Verstand die abstracte Identität des Ausdauerns immer festhält, wonach die Elemente, als zusammengesetzt, nur zerlegt, ausgeschieden, nicht reell verwandelt werden. Wasser, Luft, Feuer und Erde sind in diesem elemen-

tarischen Processe in Conflict: Wasser ist das existirende Material desselben und spielt die Hauptrolle, weil es das Neutrale, Wandelbare, der Bestimmung Fähige ist; Luft, als das geheim Verzehrende, Ideell-Setzende, ist das Thätige, das Aufheben des Bestimmten; das Feuer ist die Erscheinung des Fürsichseyns, die Idealität, die zur Erscheinung kommt, die Erscheinung des Verzehrtwerdens. Das einfache Verhältniß ist nun eben dieses, daß das Wasser in Luft verwandelt wird und verschwindet; umgekehrt wird die Luft zu Wasser, und schlägt aus dem Fürsichseyn ins Gegentheil, die todte Neutralität, um, welche ihrerseits sich zum Fürsichseyn spannte. So haben die Alten, z. B. Heraklit und Aristoteles, den elementarischen Proceß betrachtet. Es hat keine Schwierigkeit, dieß zu erkennen, da die Erfahrung und Beobachtung es uns zeigt. Regenbildung ist die Hauptsache; die Physik selbst giebt zu, daß der Regen nicht genügend erklärt sey. Die Schwierigkeit kommt aber allein von der reflectirenden Physik her, welche gegen alle Beobachtung ihre doppelte Voraussetzung festhält: „α) Was im freien Zusammenhange Statt findet, muß auch im bedingten, äußerlichen gemacht werden können: β) was im bedingten Statt findet, findet auch im freien Statt; was also in jenem sich identisch mit sich erhält, das ist auch an sich nur identisch." Wir dagegen behaupten, daß, wenn das Wasser ausdunstet, die Form des Dunstes ganz verschwindet.

Wendet man nun mechanische Bestimmungen und Bestimmungen endlicher Erscheinungen darauf an, so stellt man sich erstens vor, das Wasser soll erhalten seyn, und nur den Zustand seiner Gestalt ändern. So sagt Gren (Physik, §. 945): „Verdunstung kann ohne alle Luft Statt finden. Die mit Wasserdunst beladene Luft bei gleicher Wärme und absoluter Elasticität hat, wie Sauſſure gezeigt hat, ein geringeres eigenthümliches Gewicht, als die trockene, was nicht seyn könnte, wenn das Wasser so in der Luft aufgelöst wäre, als ein Salz im Wasser

aufgelöſt iſt. Es kann folglich das Waſſer nur als der ſpecifiſch leichtere, elaſtiſche Dampf in der Luft enthalten ſeyn.“ Die Partikeln des Waſſers, ſagt man alſo, ſind in der Dunſtform mit Luft erfüllt, und ſo nur [illegible] aus einander getrieben, nur fein vertheilt. Dieſer Dampf ſey an eine gewiſſe Temperatur gebunden; [illegible] ſo löſe er ſich wieder in Waſſer auf. Der Regen ſoll mithin nur ein [illegible]der-Nähern des bisher Vorhandenen, aber wegen ſeiner Kleinheit unmerklich Geweſenen, ſeyn. Durch ſolche nebuloſe Vorſtellungen ſoll Regen und Nebel erklärt werden. Dieſe Anſicht hat Lichtenberg am Gründlichſten widerlegt, indem er einer von der Berliner Akademie gekrönten Preisſchrift über den Regen die Krone genommen, und ſie lächerlich gemacht. Lichtenberg zeigt nämlich nach Deluc (der, obgleich phantaſtiſch die Erſchaffung der Welt zu Grunde legend, doch hier richtig beobachtete), daß nach dem Hygrometer die Luft ſelbſt auf den höchſten Schweizergebirgen ganz trocken iſt, oder ſeyn kann, unmittelbar vorher, ehe Nebel, Wolken ſich bilden, die ſich dann in Regen verwandeln. Der Regen kommt, ſo zu ſagen, aus trockener Luft; das erklärt die Phyſik nicht. So iſt es im Sommer und im Winter; gerade im Sommer, wo die Verdunſtung am ſtärkſten iſt, die Luft daher am feuchteſten ſeyn ſollte, iſt ſie am trockenſten. Wo das Waſſer bleibt, iſt bei dieſer Vorſtellung durchaus nicht nachzuweiſen. Man könnte glauben, die Waſſerdämpfe ſtiegen wegen ihrer Elaſticität höher; da es indeſſen in höhern Regionen noch kälter iſt, ſo würden ſie dort ſehr bald wieder zu Waſſer reducirt werden. Die Luft iſt alſo nicht nur trocken durch äußerliche Entfernung der Feuchtigkeit, wie beim Austrocknen im Ofen; ſondern das Trockenwerden des Waſſers iſt dem Verſchwinden des ſogenannten Kryſtalliſations-Waſſers im Kryſtall zu vergleichen: wie es aber verſchwindet, ſo kommt es auch wieder zum Vorſchein.

Die zweite Anſicht iſt die chemiſche, daß das Waſſer ſich

in seine einfachen Stoffe, Wasser- und Sauerstoff, zersetze. So in Gas-Form kann es freilich nicht auf den Hygrometer wirken, weil zum Wasserstoff Wärme kommt, und so Gas entsteht. Hiergegen ist die alte Frage aufzuwerfen: Ob Wasser überhaupt aus Sauerstoff und Wasserstoff *bestehe*? Durch einen elektrischen Funken werden freilich Beide zu Wasser gemacht. Wasser ist aber nicht aus jenen zusammengesetzt. Mit mehr Recht muß man sagen, dieß seyen nur verschiedene Formen, in die das Wasser gesetzt wird. Wäre das Wasser ein solches bloßes Compositum, so müßte alles Wasser sich in diese Theile abscheiden können. Ritter, ein in München gestorbener Physiker, hat aber einen galvanischen Versuch gemacht, durch den er unumstößlich bewiesen, daß man sich das Wasser nicht aus Theilen zusammengesetzt denken kann. Er nahm eine gebogene Glasröhre, die er mit Wasser füllte, und that im Scheitel Quecksilber, welches das Wasser in den beiden Schenkeln theilte. Indem er nun durch einen hindurchgezogenen Metall-Draht die Communication erhielt, und das Wasser mit einer galvanischen Säule in Verbindung brachte: so verwandelte sich der Eine Theil des Wassers in Wasserstoff-Gas, der andere in Sauerstoff-Gas, so daß jeder Schenkel der Röhre nur eins zeigte. Ist keine solche Sperrung durch Mercur vorhanden, so sagt man bei dieser Erscheinung, das Sauerstoff-Gas marschirt herüber, und das Wasserstoff-Gas hinüber; dieß, womit man sich sonst ausredete, obgleich es Niemand sieht, ist hier unmöglich. — Sollte das Wasser bei der Verdunstung auch zerlegt werden, so fragt sich: Wo kommen jene Gase hin? Das Sauerstoff-Gas könnte die Luft vermehren; diese zeigt aber fast immer dieselbe Quantität von Sauerstoff-Gas und Stick-Gas. Humboldt hat Luft von hohen Bergen, und sogenannte verdorbene Luft (worin also mehr Stickstoff enthalten seyn soll) aus einem Tanzsaal, Beide chemisch zersetzt und in Beiden dasselbe Quantum von Oxygen gefunden. Besonders

müßte aber im Sommer, bei der ſtarken Verdünſtung, die Luft mehr Sauerſtoff haben; was jedoch nicht der Fall iſt. Auch das Waſſerſtoffgas findet ſich nun nirgends, weder oben noch unten, auch nicht in der Region der Wolkenbildung, die nicht ſehr hoch iſt. Obgleich die Bäche Monate lang austrocknen, und keine Feuchtigkeit mehr auf der Erde iſt, ſo iſt in der Luft doch nichts davon vorzufinden. Jene Vorſtellungen widerſprechen alſo der Beobachtung, und gründen ſich nur auf Schüſſe und Uebertragungen aus einem andern Felde. Wenn alſo Alix, um zu erklären, woher die Sonne das Material nehme, das ſie immer verzehre, ſie durch das Waſſerſtoff-Gas ernährt werden läßt: ſo iſt dieß zwar auch eine leere Vorſtellung, indeſſen liegt doch noch Verſtand darin, indem er die Nothwendigkeit aufzeigen zu müſſen glaubte, wo jener Waſſerſtoff bleibe.

Das Latent-Werden, bei der Wärme, dem Kryſtallwaſſer u. ſ. f. iſt dann auch ſolche Vorſtellung. Man ſieht, fühlt u. ſ. w. die Wärme z. B. gar nicht mehr; dennoch ſagt man, ſie ſey noch da, obgleich nicht bemerklich. Was aber der Beobachtung nicht unterworfen iſt, exiſtirt in dieſem Felde nicht; denn das Exiſtiren iſt eben das Seyn-für-Anderes, das Sich-Bemerklich-Machen: und dieſe Sphäre iſt eben die der Exiſtenz. Das Latent-Werden iſt ſo die hohlſte Form, da man Verwandeltes als nicht exiſtirend erhält, das dennoch exiſtiren ſoll. So zeigt ſich der größte Widerſpruch, indem durch den Verſtandes-Gedanken der Identität die Sache beibehalten wird; es ſind falſche Gedankendinge, — falſch im Gedanken, und in der Erfahrung. Die Philoſophie ignorirt dergleichen Vorſtellungen alſo nicht, ſondern kennt ſie in ihrer ganzen Blöße. Ebenſo iſt es im Geiſte: ein Menſch, der einen ſchwachen Charakter hat, iſt ſo; die Tugend iſt nicht in ihm latent, ſie iſt gar nicht in ihm.

§. 287.

Der Proceß der Erde wird durch ihr allgemeines Selbst, die Thätigkeit des Lichts, ihr ursprüngliches Verhältniß zur Sonne, fortdauernd angefacht, und dann nach der Klimate, Jahreszeiten u. s. f. bedingenden Stellung der Erde zur Sonne weiter particularisirt. Das eine Moment dieses Processes ist die Diremtion der individuellen Identität, die Spannung in die Momente des selbstständigen Gegensatzes: in Starrheit und in selbstlose Neutralität, wodurch die Erde der Auflösung zugeht, — einerseits zum wasserlosen Krystall, einem wolkenlosen Monde, andererseits zu einem Wasserkörper, einem Kometen, zu werden, — und die Momente der Individualität ihren Zusammenhang mit ihren selbstständigen Wurzeln zu realisiren suchen.

Zusatz. Das Licht, als das allgemeine Princip der Idealität, ist hier nicht mehr nur, als der Gegensatz gegen das Finstere, das ideelle Setzen des Seyns-für-Anderes, sondern das Ideell-Setzen des Realen, das Setzen der realen Idealität. Dieß real-thätige Verhältniß des Lichts der Sonne zur Erde erzeugt den Unterschied von Tag und Nacht u. s. w. Ohne den Zusammenhang mit der Sonne würde die Erde ein Procesloses seyn. Die nähere Weise, wie diese Wirkung erscheint, ist gedoppelt zu betrachten. Die Eine Aenderung ist die Aenderung des bloßen Zustandes: die zweite, die qualitative Veränderung im wirklichen Processe.

Zur ersten Seite gehört der Unterschied von Wärme und Kälte, von Winter und Sommer; es wird wärmer oder kälter, je nachdem die Erde gegen die Sonne gestellt ist. Diese Aenderung des Zustands ist aber nicht nur quantitativ, sondern zeigt sich auch als innerliche Bestimmtheit. Im Sommer ist, da die Achse der Erde mit der Ebene ihrer Bahn immer denselben Winkel macht, der Fortgang zum Winter zunächst nur ein quantitativer Unterschied, indem die Sonne täglich scheinbar höher und höher steigt, und,

wenn ſie den höchſten Punkt erreicht hat, ſich wieder bis zum niedrigſten ſenkt. Hinge nun aber die größte Wärme und größte Kälte bloß von dieſem quantitativen Unterſchiede und von der Beſtrahlung ab, ſo müßten ſie in die Monate Juni und December zur Zeit der Solſtitien fallen. Die Veränderung des Zuſtandes wird jedoch zu ſpecifiſchen Knoten; die Aequinoctien u. ſ. w. machen qualitative Punkte, wo nicht bloß quantitative Ab- und Zunahme der Wärme eintritt. So fällt die größte Kälte zwiſchen den 15. Januar und den 15. Februar, wie die größte Wärme in den Juli oder Auguſt. In Anſehung jenes Umſtands könnte man ſagen, die größte Kälte komme uns erſt ſpäter von den Polen; aber ſelbſt an den Polen iſt, wie Capitain Parry verſichert, derſelbe Fall geweſen. Im Anfang November, nach dem Herbſtäquinoctium, haben wir Kälte und Stürme; dann läßt die Kälte wieder nach im December, bis ſie eben Mitte Januar den ſtärkſten Grad erreicht. Gleicherweiſe treten Kälte und Stürme beim Frühlingsäquinoctium ein, nach einem ſchönen Ende des Februar, indem März und April ſich wie der November verhalten; und ſo iſt auch nach dem Sommerſolſtitium im Juli die Wärme häufig heruntergeſetzt.

Das Weſentliche iſt nun die qualitative Veränderung: die Spannung der Erde in ſich ſelbſt, und der Erde und der Atmoſphäre gegen einander. Der Proceß iſt die Abwechſelung zwiſchen dem Lunariſchen und Kometariſchen. Die Wolkenbildung iſt ſo nicht bloß Hinaufſteigen zu Dünſten; ſondern das Weſentliche daran iſt dieß Streben der Erde nach dem Einen Extreme. Die Wolkenbildung iſt ein Spiel der Reduction der Luft zu Neutralität; aber es können ſich wochenlang Wolken bilden ohne Gewitter und Regen. Das wahre Verſchwinden des Waſſers iſt nicht bloß eine privative Beſtimmung; ſondern es iſt ein Widerſtreit in ſich ſelbſt, ein Treiben und Drängen zum verzehrenden Feuer, das als Fürſichſeyn die Schärfe iſt, womit die Erde auf dieſem Extrem ſich ſelbſt zerreißt. Wärme und

Kälte sind dabei nur accessorische Zustände, die nicht der Bestimmung des Processes selbst angehören: und so accidentell wirken sie z. B. bei der Hagelbildung.

Mit dieser Spannung ist eine größere specifische Schwere der Luft verbunden; denn der größere Druck der Luft, der einen höheren Barometerstand hervorbringt, zeigt, da die Luft nicht als Quantum vermehrt worden ist, nur eine stärkere Intensität oder Dichtigkeit derselben an. Man könnte denken, der höhere Barometerstand komme vom aufgenommenen Wasser; aber gerade dann, wann die Luft mit Dünsten oder Regen angefüllt ist, ist ihre specifische Schwere vermindert. Göthe sagt (Zur Naturwissenschaft, Bd. II, Heft 1., S. 68): „Hoher Barometerstand hebt die Wasserbildung auf. Die Atmosphäre vermag die Feuchte zu tragen, oder sie in ihre Elemente zu zersetzen. Niederer Barometerstand läßt eine Wasserbildung zu, die oft grenzenlos zu seyn scheint. Zeigt sich die Erde mächtig, vermehrt sie ihre Anziehungskraft,[1] so überwindet sie die Atmosphäre, deren Inhalt ihr nun ganz angehört. Was allenfalls darin zu Stande kommt, muß als Thau, als Reif herunter; der Himmel bleibt klar in verhältnißmäßigem Bezug. Ferner bleibt der Barometerstand in fortwährendem Verhältniß zu den Winden. Das hohe Queckſilber deutet auf Nord- und Ostwinde, das niedere auf West- und Südwinde; bei dem Ersten wirft sich die Feuchtigkeit ans Gebirg, bei dem Zweiten vom Gebirg ins Land."

§. 288.

Das andere Moment des Processes ist, daß das Fürsichseyn, welchem die Seiten der Entgegensetzung zugehen, sich als die auf die Spitze getriebene Negativität aufhebt; — die sich entzündende Verzehrung des versuchten unterschiedenen Bestehens, durch welche ihre wesentliche Verknüpfung sich her-

[1] S. unten die Note des Zusatzes zu §. 293.

ſtellt, und die Erde ſich als reelle und fruchtbare Individualität geworden iſt.

Erdbeben, Vulcane und deren Eruptionen mögen als dem Proceſſe der in die freiwerdende Negativität des Fürſichſeyns übergehenden Starrheit, dem Proceſſe des Feuers, angehörig angeſehen werden, wie dergleichen auch am Monde erſcheinen ſoll. Die Wolken können dagegen als der Beginn kometariſcher Körperlichkeit betrachtet werden. Das Gewitter aber iſt die vollſtändige Erſcheinung dieſes Proceſſes, an die ſich die anderen meteorologiſchen Phänomene als Beginne oder Momente und unreife Ausführungen deſſelben anſchließen. Wie die Phyſik bisher weder mit der Regenbildung (ungeachtet der von de Luc aus den Beobachtungen gezogenen, und unter den Deutſchen von dem geiſtreichen Lichtenberg gegen die Auflöſungstheorien urgirten Folgerungen), noch mit dem Blitze, auch mit dem Donner noch nicht hat zurecht kommen können: ebenſowenig mit andern meteorologiſchen Erſcheinungen, insbeſondere den Atmoſphärilien, in welchen der Proceß ſelbſt bis zum Beginn eines irdiſchen Kernes fortgeht. Für das Verſtändniß jener alltäglichſten Erſcheinungen iſt in der Phyſik noch am wenigſten Befriedigendes geſchehen.

Zuſatz. Das Aufheben der Spannung iſt als Regen die Reduction der Erde zur Neutralität, das Herabſinken in die widerſtandsloſe Gleichgültigkeit. Die geſpannte Geſtaltloſigkeit, das Kometariſche, geht aber auch in das Werden ins Fürſichſeyn über. Auf dieſe Spitze des Gegenſatzes getrieben, fallen die Entgegengeſetzten gleichfalls in einander. Ihr hervorbrechendes Eins aber iſt das ſubſtanzloſe Feuer, das nicht die geſtaltete Materie zu ſeinen Momenten hat, ſondern die reinen Flüſſigkeiten; es hat keine Nahrung, ſondern iſt der unmittelbar erlöſchende Blitz, das aëriſche Feuer. So heben beide Seiten ſich an ihnen ſelbſt auf; oder ihr Fürſichſeyn iſt eben das Verzehren ihres Daſeyns. Im

Blitze kommt das ſich Verzehren zur Exiſtenz; dieſes Entzünden der Luft in ſich ſelbſt iſt der höchſte Punkt der Spannung, die zuſammenfällt.

Dieſes Moment des ſich ſelbſt Verzehrens kann auch an der geſpannten Erde ſelbſt nachgewieſen werden. Die Erde ſpannt ſich in ſich ſelbſt, wie die organiſchen Körper; ſie ſetzt ſich um zur Lebendigkeit des Feuers und ebenſo zur Neutralität des Waſſers, in den Vulcanen und den Quellen. Wenn alſo die Geologie die zwei Principien des Vulcanismus und des Neptunismus annimmt, ſo ſind dieſelben allerdings weſentlich, und gehören zum Proceß des Geſtaltens der Erde. Das in ihren Kryſtall verſenkte Feuer iſt ein Schmelzen deſſelben, eine Selbſtentzündung, in welcher der Kryſtall zum Vulcan wird. Die Vulcane ſind alſo nicht mechaniſch zu faſſen, ſondern als ein unterirdiſches Gewitter, mit Erdbeben; das Gewitter iſt umgekehrt ein Vulcan in der Wolke. Aeußere Umſtände ſind freilich auch nöthig zu einem Ausbruche; Entbindungen eingeſchloſſenen Gaſes u. ſ. w., die man für die Erklärung der Erdbeben zur Hülfe nimmt, ſind aber erdichtet, oder Vorſtellungen aus der gewöhnlichen chemiſchen Sphäre. Man ſieht vielmehr, daß ſolch' ein Erdbeben dem Leben der Totalität der Erde angehört; Thiere, Vögel in der Luft fühlen es daher auch mehrere Tage voraus, wie wir die Schwüle vor einem Gewitter empfinden. So thut ſich in ſolchen Erſcheinungen der ganze Organismus der Erde hervor, wie denn auch bei der Wolkenbildung Gebirgszüge beſtimmend ſind. Eine Menge Umſtände zeigen alſo, daß keines dieſer Phänomene etwas Vereinzeltes, ſondern jedes ein mit dem Ganzen zuſammenhangendes Ereigniß iſt. Dazu kommt der Barometerſtand, indem die Luft bei dieſen atmoſphäriſchen Veränderungen eine große ſpecifiſche Schwere erhält oder verliert. Göthe hat Barometermeſſungen in denſelben Breiten unter verſchiedenen Meridianen zuſammengeſtellt, in Europa, America und Aſien, und dadurch gefunden, daß auf

der ganzen Erde herum die Veränderungen gleichzeitig ſind (ſ. unten Zuſatz zu §. 293). Dieſes Reſultat iſt merkwürdiger, als alles Andere; nur iſt es ſchwierig, dieſe Zuſammenſtellung weiter zu verfolgen, da man nur einzelne Daten hat. Die Phyſiker ſind noch nicht dahin gekommen, gleichzeitige Beobachtungen anzuſtellen; und was der Dichter gethan hat, wird von ihnen nicht angenommen, wie bei den Farben.

Auch bei der Quellenbildung kommt man mit mechaniſcher Betrachtungsweiſe nicht aus; ſondern ſie iſt ein eigenthümlicher Proceß, der freilich durchs Terrain beſtimmt wird. Heiße Quellen erklärt man dadurch, daß Steinkohlenflöze, die in Brand gerathen, fortdauernd brennen; heiße Quellen ſind aber lebendige Eruptionen, ebenſo die anderen Quellen. Auf hohen Bergen ſollen die Reſervoirs derſelben ſeyn; Regen und Schnee haben allerdings Einfluß, und bei großer Trockenheit können die Quellen verſiegen. Quellen müſſen aber dem verglichen werden, wie die Wolke ohne Blitz zu Regen wird, während die Vulcane wie die Blitze der Atmoſphäre ſind. Der Kryſtall der Erde reducirt ſich immer zu dieſer abſtracten Neutralität des Waſſers, wie er ſich zur Lebendigkeit des Feuers umſetzt.

Ebenſo iſt der ganze atmoſphäriſche Zuſtand ein großes lebendiges Ganze; wozu auch die Paſſatwinde gehören. Die Gewitterzüge will Göthe (Zur Naturwiſſenſchaft, Bd. II. Heft 1. S. 75) dagegen mehr topiſch, d. i. örtlich nennen. In Chili iſt alle Tage der meteorologiſche Proceß vollſtändig da; Nachmittags um drei Uhr entſteht immer ein Gewitter, wie unter dem Aequator überhaupt Winde, auch der Barometerſtand, conſtant ſind. Die Paſſatwinde ſind ſo beſtändige Oſtwinde zwiſchen den Tropen. Geräth man von Europa aus in die Sphäre dieſer Winde, ſo wehen ſie von Nordoſt; jemehr man ſich der Linie nähert, deſto mehr kommen ſie von Oſten. Gemeiniglich hat man unter der Linie Windſtille zu fürchten. Ueber die Linie hinaus nehmen die Winde allmählig eine ſüdliche Richtung bis

nach Südost. Ueber die Tropen- hinaus verliert man die Passatwinde, und kommt wieder in die Region abwechselnder Winde, wie in unsern Europäischen Seestrichen. In Indien hat der Barometer fast immer denselben Stand; bei uns ist er unregelmäßiger. In den Polargegenden sind nach Parry keine Gewitter vorgekommen; aber fast alle Nächte sah er Nordlichter nach allen Gegenden, oft an entgegengesetzten zugleich. Alles dieß sind einzelne, formale Momente des vollständigen Processes, die innerhalb des Ganzen als Zufälligkeiten erscheinen. Das Nordlicht ist nur ein trockenes Leuchten ohne die übrige Materialität des Gewitters.

Ueber Wolken hat Göthe das erste verständige Wort gesagt. Er unterscheidet drei Hauptformen: fein gekräuselte Wolken, Schäfchen (cirrus); sie sind im Zustande des Sichauflösens, oder es ist die erste beginnende Bildung. Die rundere Form, an Sommerabenden, ist die Form des cumulus; die breitere Form endlich (stratus) ist die, welche unmittelbar Regen giebt.

Sternschnuppen, Atmosphärilien sind dann eben solche vereinzelte Formen des ganzen Processes. Denn wie die Luft zu Wasser fortgeht, indem die Wolken Beginne kometarischer Körper sind: so kann diese Selbstständigkeit des Atmosphärischen auch zu anderem Materiellen, bis zu Lunarischem, zu Steingebilden oder zu Metallen fortgehen. Erst ist bloß Wässriges in den Wolken, dann aber ganz individualisirte Materie; diese Erfolge gehen über alle Bedingungen von Processen der vereinzelten Körperlichkeiten gegen einander. Wenn Livius sagt, lapidibus pluit, so hat man nicht daran geglaubt, bis vor dreißig Jahren bei Aigle in Frankreich den Leuten Steine auf den Kopf fielen; da glaubte man's. Nun wurde das Phänomen öfter beobachtet; man untersuchte die Steine, verglich damit ältere Massen, die auch als Meteorsteine angegeben waren, und fand, daß sie gleicher Beschaffenheit waren. Man muß beim Atmosphäril nicht fragen, wo

dieſe Nickel- und Eiſentheile herkommen. Einer ſagte, der Mond habe etwas fallen laſſen; ein Anderer führte den Chauſſée-Staub, die Hufen der Pferde an u. ſ. f. Die Atmoſphärilien zeigen ſich bei der Exploſion der Wolken, eine Feuerkugel macht den Uebergang; ſie erliſcht und zerſpringt mit einem Knall, und dann erfolgt der Steinregen. Sie haben alle dieſelben Beſtandtheile, und dieſe Vermiſchung findet ſich auch in der Erde; gediegenes Eiſen findet ſich nicht als Foſſil, ſondern die Eiſenmaſſen ſind überall, in Braſilien, Sibirien, auch in der Baffins-Bay, wie die von Aigle, mit einem Steinartigen verbunden, worin auch Nickel angetroffen wird. Auch nach der äußern Conſtruction dieſer Steine hat man einen atmoſphäriſchen Urſprung zugeſtehen müſſen.

Dieß Waſſer und Feuer, die ſich zur Metallität verdunkeln, ſind unreiſe Monde, das In-ſich-Gehen der Individualität. Wie die Atmoſphärilien das Zum-Monde-Werden der Erde darſtellen, ſo die Meteore, als zerfließende Gebilde, das Kometariſche. Die Hauptſache aber iſt die Auflöſung der realen Momente. Der meteorologiſche Proceß iſt die Erſcheinung dieſes Werdens der Individualität, durch Bewältigung und Rückführung der auseinander gehen wollenden freien Qualitäten in den concreten Einheitspunkt. Zuerſt waren die Qualitäten noch als unmittelbare beſtimmt, Licht, Starrheit, Flüſſigkeit, Erdigkeit; die Schwere hatte eine Qualität, und dann wieder eine andere. Die ſchwere Materie iſt das Subject in dieſen Urtheilen, und die Qualitäten ſind die Prädicate; das iſt unſer ſubjectives Urtheilen geweſen. Jetzt iſt dieſe Form zur Exiſtenz gekommen, indem die Erde ſelbſt die unendliche Negativität dieſer Unterſchiede iſt; und damit iſt die Erde erſt als Individualität geſetzt. Vorher war Individualität ein leeres Wort, weil ſie unmittelbar, noch nicht ſich hervorbringend war. Dieſe Rückkehr, und damit dieß ganze, ſich ſelbſt tragende Subject, dieſer Proceß iſt die befruchtete Erde, das

allgemeine Individuum, das, in seinen Momenten vollkommen einheimisch, weder mehr etwas Inneres, noch Aeußeres ihm Fremdes hat, sondern vollkommen daseyende Momente; seine abstracten Momente sind selbst die physischen Elemente, die selbst Processe sind.

§. 289.

Indem der Begriff der Materie, die Schwere, seine Momente zunächst als selbstständige, aber elementarische Realitäten auslegt, ist die Erde abstracter Grund der Individualität. In ihrem Processe setzt sie sich als negative Einheit der außer einander seyenden abstracten Elemente, hiermit als reale Individualität.

Zusatz. Mit dieser Selbstischkeit, wodurch die Erde sich als reell beweist, ist sie im Unterschiede von der Schwere. Während wir also früher die schwere Materie nur überhaupt als bestimmt hatten, sind jetzt die Qualitäten im Unterschiede von der schweren Materie: d. h. die schwere Materie verhält sich jetzt zur Bestimmtheit, was wir vorhin noch nicht hatten. Diese Selbstischkeit des Lichts, welche früher der schweren Körperlichkeit entgegenstand, ist jetzt die Selbstischkeit der Materie selbst; diese Idealität, die unendlich, ist jetzt die Natur der Materie selbst: und so ist ein Verhältniß dieser Idealität zum dumpfen Insichseyn der Schwere gesetzt. Die physicalischen Elemente sind so nicht mehr nur Momente eines einzigen Subjects; sondern das Princip der Individualität ist das sie Durchdringende, so daß es an allen Punkten dieses Physicalischen dasselbe ist. So haben wir, statt der Einen allgemeinen Individualität, das Vervielfachen der Individualitäten, so daß die ganze Form auch Diesen zukommt. Die Erde vereinzelt sich in solche, die die ganze Form in ihnen haben; das ist das Zweite, was wir zu betrachten haben.

Zweites Kapitel.

Phyſik
der beſondern Individualität.

§. 290.

Indem die vorher elementariſchen Beſtimmtheiten nun der individuellen Einheit unterworfen ſind, ſo iſt dieſe die immanente Form, welche für ſich die Materie gegen ihre Schwere beſtimmt. Die Schwere, als Suchen des Einheitspunktes, thut dem Außereinander der Materie keinen Eintrag: d. i. der Raum, und zwar nach einem Quantum, iſt das Maaß der Beſonderungen der Unterſchiede der ſchweren Materie, der Maſſen; die Beſtimmungen der phyſicaliſchen Elemente ſind noch nicht in ihnen ſelber ein concretes Fürſichſeyn, damit dem geſuchten Fürſichſeyn der ſchweren Materie noch nicht entgegengeſetzt. Jetzt aber iſt die Materie, durch ihre geſetzte Individualität, in ihrem Außereinander ſelbſt ein Centraliſiren gegen dieß ihr Außereinander und gegen deſſen Suchen der Individualität: different gegen das ideelle Centraliſiren der Schwere, ein immanentes anderes Beſtimmen der materiellen Räumlichkeit, als durch die Schwere und nach der Richtung derſelben. Dieſer Theil der Phyſik iſt die individualiſirende Mechanik, indem die Materie durch die immanente Form, und zwar nach dem Räumlichen, beſtimmt wird. Zunächſt giebt dieß ein Verhältniß zwiſchen Beidem, der räumlichen Beſtimmtheit als ſolcher und der ihr zugehörigen Materie.

Zuſatz. Während das Eins der Schwere ein Anderes, als die übrigen materiellen Theile iſt, ſo durchdringt der individuelle Einheitspunkt als Selbſtiſchkeit die Unterſchiedenen und iſt die Seele derſelben: ſo daß ſie nicht mehr außer ihrem Centrum ſind, ſondern dieſes das Licht iſt, das ſie in ihnen ſelbſt

haben; die Selbstischkeit ist also Selbstischkeit der Materie selbst. Daß die Qualität zu ihrer Rückkehr in sich selbst gekommen, das ist der Standpunkt der Individualität, den wir hier haben. Wir haben zwei Weisen des Eins, welche zunächst in relativer Beziehung zu einander stehen; zu ihrer absoluten Identität sind wir noch nicht gelangt, da die Selbstischkeit selbst noch bedingt ist. Erst hier erscheint das Außereinander im Gegensatz gegen das Insichseyn, und ist durch dasselbe bestimmt; durch das Insichseyn ist so ein anderer Mittelpunkt, eine andere Einheit gesetzt, und damit ist Befreiung von der Schwere vorhanden.

§. 291.

Diese individualisirende Formbestimmung ist zunächst an sich oder unmittelbar, so noch nicht als Totalität gesetzt. Die besonderen Momente der Form kommen daher als gleichgültig und außer einander zur Existenz, und die Formbeziehung ist als ein Verhältniß Verschiedener. Es ist die Körperlichkeit in endlichen Bestimmungen: nämlich durch Aeußeres bedingt zu seyn, und in viele particulare Körper zu zerfallen. Der Unterschied kommt so theils in der Vergleichung von verschiedenen Körpern mit einander, theils in der reellern, jedoch mechanisch bleibenden Beziehung derselben, zur Erscheinung. Die selbstständige Manifestation der Form, die keiner Vergleichung, noch der Erregung bedarf, kommt erst der Gestalt zu.

Wie überall die Sphäre der Endlichkeit und Bedingtheit, so ist hier die Sphäre der bedingten Individualität der am schwersten aus dem übrigen Zusammenhang des Concreten abzuscheidende und für sich festzuhaltende Gegenstand, um so mehr da die Endlichkeit ihres Inhalts mit der speculativen Einheit des Begriffs, die zugleich nur das Bestimmende seyn kann, im Contraste und Widerspruche steht.

Zuſatz. Da die Individualität uns erſt geworden iſt, ſo iſt ſie ſelbſt nur erſte Individualität, und darum die bedingte, noch nicht die realiſirte Individualität, nur die allgemeine Selbſtiſchkeit. Sie kommt erſt her aus dem Nichtindividuellen, iſt ſo abſtracte Individualität, und, als nur different gegen Anderes, noch nicht in ſich ſelbſt erfüllt. Das Andersſeyn iſt noch nicht ihr eigenes, ſo iſt es ein Paſſives; ein Anderes, die Schwere, wird nämlich durch die Individualität beſtimmt, eben weil dieſe noch nicht Totalität iſt. Daß die Selbſtiſchkeit frei ſey, dazu gehörte, daß ſie den Unterſchied als ihren eigenen geſetzt hätte, während er jetzt nur ein Vorausgeſetztes iſt. Sie hat ihre Beſtimmungen noch nicht in ſich ausgelegt, während die totale Individualität die Beſtimmungen der Himmelskörper in ſich ſelbſt ausgelegt hat; dieſes iſt die Geſtalt, hier aber haben wir erſt das Werden der Geſtalt. Die Individualität, als das Beſtimmende, iſt zuerſt nur Setzen einzelner Beſtimmungen; erſt wenn ſie einzeln und die Totalität derſelben geſetzt iſt, dann erſt iſt die Individualität geſetzt, die ihre ganze Beſtimmtheit entwickelt hat. Das Ziel iſt alſo, daß die Selbſtiſchkeit das Ganze werde; und dieſe erfüllte Selbſtiſchkeit werden wir als Klang ſehen. Indeſſen da er als immateriell entflieht, iſt auch er wieder abſtract; in Einheit aber mit dem Materiellen iſt er die Geſtalt. Wir haben hier die endlichſte, äußerlichſte Seite der Phyſik zu betrachten; ſolche Seiten haben nicht das Intereſſe, als wenn wir es mit dem Begriff, oder mit dem realiſirten Begriff, mit der Totalität, zu thun haben.

§. 292.

Die Beſtimmtheit, welche die Schwere erleidet, iſt erſtens abſtract einfache Beſtimmtheit und damit als ein bloß quantitatives Verhältniß an ihr, — ſpecifiſche Schwere: zweitens ſpecifiſche Weiſe der Beziehung materieller Theile, — Cohäſion: drittens dieſe Beziehung der ma-

teriellen Theile für sich, als existirende Idealität, und zwar einmal als das nur ideelle Aufheben, — der Klang; dann als reelles Aufheben der Cohäsion, — die Wärme.

A.

Die specifische Schwere.

§. 293.

Die einfache, abstracte Specification ist die specifische Schwere oder Dichtigkeit der Materie, ein Verhältniß des Gewichts der Masse zu dem Volumen, wodurch das Materielle als selbstisch sich von dem abstracten Verhältnisse zum Centralkörper, der allgemeinen Schwere, losreißt, aufhört, die gleichförmige Erfüllung des Raums zu seyn, und dem abstracten Außereinander ein specifisches Insichseyn entgegensetzt.

Die verschiedene Dichtigkeit der Materie wird durch die Annahme von Poren erklärt, — die Verdichtung durch die Erdichtung von leeren Zwischenräumen, von denen als von einem Vorhandenen gesprochen wird, das die Physik aber nicht aufzeigt, ungeachtet sie vorgiebt, sich auf Erfahrung und Beobachtung zu stützen. Ein Beispiel von existirendem Specificiren der Schwere ist die Erscheinung, daß ein auf seinem Unterstützungspunkte gleichgewichtig schwebender Eisenstab, wie er magnetisirt wird, sein Gleichgewicht verliert und sich an dem einen Pole jetzt schwerer zeigt als an dem andern. Hier wird der eine Theil so inficirt, daß er ohne sein Volumen zu verändern schwerer wird; die Materie, deren Masse nicht vermehrt worden, ist somit specifisch schwerer geworden. Die Sätze, welche die Physik bei ihrer Art die Dichtigkeit vorzustellen vorausgesetzt, sind: 1) daß eine gleiche Anzahl gleich großer materieller Theile gleich schwer ist; wobei 2) das Maaß der Anzahl der Theile das Quantum des Gewichts ist, aber 3) auch der Raum, so daß, was von gleichem Gewichtsquantum ist, auch glei-

chen Raum einnimmt; wenn daher 4) gleiche Gewichte doch in einem verſchiedenen Volumen erſcheinen, ſo wird durch Annahme der Poren die Gleichheit des Raums, der materiell erfüllt ſey, erhalten. Die Erdichtung der Poren im vierten Satze wird nothwendig durch die drei erſten Sätze, die nicht auf Erfahrung beruhen, ſondern nur auf den Satz der Verſtandes-Identität gegründet, daher formelle, apriorische Erdichtungen ſind, wie die Poren. Kant hat bereits der Quantitätsbeſtimmung der Anzahl die Intenſität gegenübergeſtellt, und an die Stelle von mehr Theilen in gleichem Volumen die gleiche Anzahl, aber von einem ſtärkern Grade der Raumerfüllung geſetzt, und dadurch einer ſogenannten dynamiſchen Phyſik den Urſprung gegeben. Wenigſtens hätte die Beſtimmung des intenſiven Quantums ſo viel Recht, als die des extenſiven, auf welche letztere Kategorie ſich jene gewöhnliche Vorſtellung der Dichtigkeit beſchränkt. Die intenſive Größebeſtimmung hat aber hier dieß voraus, daß ſie auf das Maaß hinweiſt, und zunächſt ein Inſichſeyn andeutet, das in ſeiner Begriffsbeſtimmung immanente Formbeſtimmtheit iſt, die erſt in der Vergleichung als Quantum überhaupt erſcheint. Deſſen Unterſchiede als extenſives oder intenſives aber — und weiter geht die dynamiſche Phyſik nicht — drüken keine Realität aus (§. 103 Anm.)

Zuſatz. In den Beſtimmtheiten, die wir gehabt haben, war Schwere und Raum noch ein Ungetrenntes: der Unterſchied der Körper war dort nur der der Maſſe, und dieß iſt nur ein Unterſchied der Körper gegen einander; dabei iſt die Raumerfüllung das Maaß, indem die größere Menge der Theile der größern Erfüllung des Raums entſpricht. Im Inſichſeyn tritt nun ein verſchiedenes Maaß ein, wo bei gleichem Raum ein verſchiedenes Gewicht, oder bei gleichem Gewicht ein verſchiedener Raum vorhanden iſt. Dieß immanente Verhältniß,

das die selbstische Natur eines Materiellen constituirt, ist eben die specifische Schwere; sie ist dieß Anundfürsichseyn, das sich nur auf sich selbst bezieht, und ganz gleichgültig gegen die Masse ist. Indem die Dichtigkeit das Verhältniß des Gewichts zum Volumen ist, kann sowohl die Eine Seite, als die andere, als Einheit gesetzt werden. Ein Kubik-Zoll kann Wasser oder Gold seyn, in diesem ihren Volumen setzen wir sie gleich; aber das Gewicht ist ganz und gar verschieden, indem das Gold neunzehnmal mehr, als das Wasser, wiegt. Oder Ein Pfund Wasser nimmt neunzehnmal mehr Raum ein, als Ein Pfund Gold. Hier fällt das bloß Quantitative weg, und Qualitatives tritt ein; denn die Materie hat jetzt eigenthümliche Determination in ihr selbst. Das specifische Gewicht ist so eine vollkommen durchdringende Grundbestimmung der Körper. Jeder Theil dieser körperlichen Materie hat diese specifische Bestimmtheit in ihm selbst, während bei der Schwere diese Centralität nur Einem Punkte zukam.

Die specifische Schwere kommt der Erde überhaupt, dem allgemeinen Individuum, ebenso zu, als dem besondern Körper. Im elementarischen Proceß war die Erde nur abstractes Individuum; das erste Zeigen der Individualität ist die specifische Schwere. Die Erde ist, als Proceß, Idealität der besondern Existenzen. Diese ihre Individualität zeigt sich aber auch als einfache Bestimmtheit; und die Erscheinung davon ist die specifische Schwere, die der meteorologische Proceß kund thut, der Barometerstand. Göthe hat sich viel mit Meteorologie beschäftigt; besonders ist ihm der Barometerstand aufgefallen, und er giebt mit Selbstgefälligkeit Ansichten über ihn. Er äußert Wichtiges; die Hauptsache ist, daß er eine vergleichende Tafel des Barometerstandes während des ganzen Monats December 1822 in Weimar, Jena, London, Boston, Wien, Töpel (bei Töplitz, und hoch gelegen) giebt; er stellt dieß „graphisch" dar. Er will daraus das Resultat ziehen,

daß nicht nur in allen Zonen der Barometerſtand ſich in gleichem Verhältniß ändert, ſondern daß er auch in verſchiedenen Höhen über der Meeresfläche einen gleichen Gang hat. Denn es iſt bekannt, daß das Barometer auf einem hohen Berge viel tiefer ſteht, als an der Oberfläche des Meeres. Aus dieſem Unterſchiede (bei derſelben Temperatur, daher auch das Thermometer hinzugenommen werden muß) kann man die Höhe der Berge meſſen. Alſo die Höhe der Berge abgezogen, ſo iſt der Gang des Barometers daſelbſt analog dem Gange in der Ebene. „Wenn," ſagt Göthe (Zur Naturwiſſenſchaft, Bd. II. Heft 1. S. 74), „von Boſton bis London, von da über Carlsruhe nach Wien u. ſ. f. das Steigen und Fallen des Barometers immer analog bleibt, ſo kann dieß unmöglich von einer äußern Urſache abhängen, ſondern muß einer innern zugeſchrieben werden." S. 63: „Sieht man die Erfahrung von dem Barometer-Steigen und Fallen (ſchon in den Zahlenverhältniſſen bemerkt man die große Uebereinſtimmung), ſo ſtutzt man über das vollkommen proportionirte Auf- und Niederſteigen der Queckſilberſäule von dem höchſten bis zum tiefſten Punkte. Wenn wir die Einwirkung der Sonne einſtweilen nur als Wärme erregend annehmen, ſo bleibt uns zuletzt die Erde allein übrig. Wir ſuchen nun alſo die Urſachen der Barometer-Veränderung nicht außerhalb, ſondern innerhalb des Erdballs; ſie ſind nicht kosmiſch, nicht atmoſphäriſch, ſondern telluriſch. Die Erde verändert ihre Anziehungskraft, und zieht alſo mehr oder weniger den Dunſtkreis an. Dieſer hat weder Schwere, noch übt er irgend einen Druck aus; ſondern ſtärker angezogen, ſcheint er mehr zu drücken und zu laſten." Der Dunſtkreis ſoll nicht ſchwer ſeyn nach Göthe. Aber Angezogenwerden und Schwerſeyn iſt ja ganz daſſelbe. [1] „Die Anziehungskraft

[1] Statt größere oder geringere Anziehungskraft, da dieſe doch wohl in der That immer dieſelbe ſeyn zu müſſen ſcheint, wäre nur größere oder geringere Elaſticität, oder näher Contraction und Expanſion, Spannung und

geht aus von der ganzen Erdmasse, wahrscheinlich vom Mittelpunkt bis zu der uns bekannten Oberfläche, sodann aber vom Meere an bis zu den höchsten Gipfeln, und darüber hinaus abnehmend, und sich zugleich durch ein zweckmäßig beschränktes Pulsiren offenbarend." Die Hauptsache ist, daß Göthe mit Recht die Veränderung der specifischen Schwere der Erde als solcher zukommen läßt. Wir haben schon bemerklich gemacht (§. 287 Zusatz), daß der höhere Barometerstand die Wasserbildung aufhebt, während der niedere sie zuläßt. Die specifische Schwere der Erde ist ihr Sich-als-bestimmend-Zeigen, und damit eben als Individualität. Bei höherem Barometerstand ist eine größere Spannung, ein höheres Insichseyn der Erde vorhanden, welches um so mehr die Materie ihrer abstracten Schwere entzieht; denn man muß die specifische Schwere fassen als das der allgemeinen Schwere Entzogensein durch die Individualität.

Man hat sonst die Vorstellung, daß ein Pfund Gold ebensoviel Theile habe, als Ein Pfund Wasser, nur seyen sie neunzehnmal enger an einander gerückt: so daß das Wasser neunzehnmal mehr Poren, leeren Raum, Luft u. s. f. habe. Solche leere Vorstellungen sind das cheval de bataille der Reflexion, die eine immanente Bestimmtheit nicht aufzufassen vermag, sondern sich die numerische Gleichheit der Theile erhalten will, und

Erschlaffung zu setzen (§. 287 Zus.), wenn wir die Göthische Vorstellung auf den Hegelschen Gedanken zurückführen wollen. Oder wollen wir einmal von einer Verschiedenheit der Anziehungskraft als Schwere sprechen, so trifft diese Verschiedenheit nicht die Schwere als solche, sondern die specifische. Denn dadurch, daß die Luft alle Wasserdünste in sich aufgezehrt hat, wird sie elastischer, gemeinhin auch dichter und schwerer, drückt also mehr auf das Quecksilber, und treibt damit die Säule in die Höhe, während die Wasserbildung eine Erschlaffung der Atmosphäre ist, wobei diese das Barometer durch geringeren Druck herunterfallen läßt. Diesen größeren und geringeren Druck der Atmosphäre auf das Quecksilber nennt Göthe nun größere oder geringere Anziehungskraft der Erde; und in jener Fassung können sogar die empirischen Physiker nichts gegen den Göthischen Satz einzuwenden haben. Anmerkung des Herausgebers.

nun dabei doch das Uebrige des Raums zu erfüllen für nöthig findet. — Die ſpecifiſche Schwere iſt in der gewöhnlichen Phyſik auch auf den Gegenſatz der Repulſion und Attraction zurückgeführt worden: der Körper ſey dichter, wo die Materie mehr attrahirt werde, weniger dicht, wo die Repulſion überwiege. Dieſe Factoren haben aber hier keinen Sinn mehr. Der Gegenſatz von Attraction und Repulſion, als zwei ſelbſtſtändigen Kräften für ſich, gehört nur der Verſtandes-Reflexion an. Hielten Attraction und Repulſion ſich nicht ſchlechthin das Gleichgewicht, ſo würde man ſich in Widerſprüche verwickeln, die das Falſche dieſer Reflexion andeuten, wie ſchon oben (§. 270 Anm. S. 102 flg. und Zuſ. S. 111 flg.) bei den Bewegungen der himmliſchen Körper gezeigt worden.

§. 294.

Die Dichtigkeit iſt nur erſt *einfache* Beſtimmtheit der ſchweren Materie; aber indem die Materie das weſentliche Außereinander bleibt, ſo iſt die Formbeſtimmung weiter eine ſpecifiſche Weiſe der räumlichen Beziehung ihres Vielfachen aufeinander, — die *Cohäſion*.

Zuſatz. Die Cohäſion iſt, wie das ſpecifiſche Gewicht, eine ſich gegen die Schwere unterſcheidende Beſtimmtheit; aber ſie iſt breiter, als daſſelbe, nicht nur andere Centralität überhaupt, ſondern in Bezug auf viele Theile. Die Cohäſion iſt nicht nur eine Vergleichung der Körper nach der ſpecifiſchen Schwere; ſondern ihre Beſtimmtheit iſt jetzt ſo geſetzt, daß ſie ſich reell gegen einander verhalten, einander berühren.

B.

Cohäſion.

§. 295.

In der *Cohäſion* ſetzt die immanente Form eine andere Weiſe des räumlichen Nebeneinanderſeyns der materiellen Theile, als durch die Richtung der Schwere beſtimmt iſt. Dieſe ſomit

ſpecifiſche Weiſe des Zuſammenhalts des Materiellen iſt erſt am Verſchiedenen überhaupt geſetzt, noch nicht zu in ſich beſchloſſener Totalität (Geſtalt) zurückgegangen; ſie kommt ſomit nur gegen gleichfalls verſchiedene, und cohärent verſchiedene Maſſen, zur Erſcheinung, und zeigt ſich daher als eine eigenthümliche Weiſe des Widerſtands im mechaniſchen Verhalten gegen andere Maſſen.

Zuſatz. Das bloß mechaniſche Verhalten iſt Druck und Stoß, wie wir ſahen; in dieſem Druck und Stoß agiren die Körper jetzt nicht nur als Maſſen, wie beim mechaniſchen Verhältniß: ſondern unabhängig von dieſer Quantität, zeigen ſie eine beſondere Weiſe ſich zu erhalten, ſich in Eins zu ſetzen. Die nächſte Weiſe dieſes Zuſammenhaltens der materiellen Theile war die Schwere, daß die Körper einen Schwerpunkt haben; die jetzige Weiſe iſt ein Immanentes, was ſie nach ihrem beſondern Gewichte gegen einander zeigen.

Cohäſion iſt nun ein Wort, was in mehrern Naturphiloſophien in ſehr unbeſtimmtem Sinne gebraucht wird. Es iſt nämlich viel über die Cohäſion geſchwatzt worden, ohne daß es über das Meinen und ein dunkles Vorſchweben des unbeſtimmten Begriffes hinauskam. Die totale Cohäſion iſt der Magnetismus, welcher erſt bei der Geſtalt vorkommt. Die abſtracte Cohäſion iſt aber noch nicht der Schluß des Magnetismus, welcher Extreme unterſcheidet, und ihren Einheitspunkt ebenſo ſetzt, ſo aber, daß Beides voneinander unterſchieden iſt. Der Magnetismus gehört um deßwillen auch noch nicht hierher. Dennoch hat Schelling Magnetismus und Cohäſion zuſammengefaßt, obgleich derſelbe eine ganz andere Stufe iſt. Der Magnetismus iſt nämlich Totalität in ſich, wenn gleich noch abſtracte; denn er iſt zwar linear, aber Extreme und Einheit entwickeln ſich doch ſchon als Unterſchiede. Das iſt noch nicht der Fall bei der Cohäſion, die zum Werden der Individualität als Totalität gehört, der Magnetismus dagegen zur totalen Individualität.

Die Cohäſion iſt daher auch noch mit der Schwere in Kampf, noch ein Moment der Determination gegen die Schwere, noch nicht totale Determination gegen die Schwere.

§. 296.

In der Cohäſion iſt die Formeinheit des mannigfaltigen Außereinander an ihr ſelbſt mannigfaltig. a) Ihre erſte Beſtimmtheit iſt der ganz unbeſtimmte Zuſammenhalt, inſofern Cohäſion des in ſich Cohäſionsloſen, daher die Adhäſion mit Anderem. b) Die Cohärenz der Materie mit ſich ſelbſt iſt α) zunächſt die bloß quantitative, die gemeine Cohäſion, die Stärke des Zuſammenhalts gegen ein darauf einwirkendes Gewicht: β) ferner aber die qualitative, die Eigenthümlichkeit des Nachgebens und ebendamit des ſich Selbſtſtändig-in-ſeiner-Form-Zeigens gegen Druck und Stoß äußerer Gewalt. Nach der beſtimmten Weiſe der Raumformen producirt die innerlich mechaniſirende Geometrie die Eigenthümlichkeit, eine beſtimmte Dimenſion im Zuſammenhalte zu behaupten: αα) die Punktualität, — was die Sprödigkeit; ββ) die Linearität, — was die Rigidität überhaupt und näher die Zähigkeit; γγ) die Flächenhaftigkeit, — was die Dehnbarkeit oder Hämmerbarkeit der Körper iſt.

Zuſatz. Die Adhäſion, als die paſſive Cohäſion, iſt nicht das Inſichſeyn, ſondern die größere Verwandtſchaft mit Anderem, als mit ſich ſelbſt, wie das Licht Scheinen in einem Andern iſt. Daher und näher wegen der abſoluten Verſchiebbarkeit ſeiner Theile adhärirt auch das Waſſer, als das Neutrale; d. h. es macht naß. Sonſt adhäriren auch harte Körper, die beſtimmt in ſich Cohäſion haben, inſofern ihre Oberflächen nur nicht rauh, ſondern vollkommen glatt ſind: ſo daß alle Theile derſelben in vollſtändige Berührung mit einander treten können, weil alsdann eben dieſe Oberflächen keinen Unterſchied ſo wenig an ihnen ſelbſt, als gegen das Andere, das auch glatt iſt, haben, und Beides ſich alſo identiſch ſetzen kann. Glatte Gas-

flächen z. B. adhäriren sehr stark, besonders wenn man durch dazwischen gegossenes Wasser alle etwaigen Rauhigkeiten der Oberflächen noch vollkommen ausfüllt; man braucht dann ein großes Gewicht, um sie wieder auseinander zu reißen. Daher sagt Green (Physik, §. 149—150): „Die Stärke der Adhäsion hängt überhaupt von der Menge der Berührungspunkte ab." Die Adhäsion hat verschiedene Modificationen: z. B. Wasser in einem Glase hängt sich an die Wände, und steht an den Wänden höher als in der Mitte; in einem Haarröhrchen steigt das Wasser ganz von selbst in die Höhe, u. s. f.

Was aber die Cohäsion mit sich selbst, als das bestimmte Insichseyn betrifft, so ist die Cohärenz, als mechanische Cohäsion, nur das Zusammenhalten einer homogenen Masse in sich selbst, gegen das Setzen eines Körpers in derselben: d. h. ein Verhältniß ihrer Intensität zum Gewicht desselben. Wenn also eine Masse durch ein Gewicht gezogen oder gedrückt wird, so wirkt sie mit einem Quantum von Insichseyn entgegen. Die Größe des Gewichts entscheidet, ob die Masse ihre Cohärenz behält, oder sie aufgiebt: Glas, Holz u. s. w. kann also eine gewisse Anzahl Pfunde tragen, ehe es bricht; wobei es nicht nöthig ist, daß in der Richtung der Schwere gezogen werde. Die Reihenfolge der Körper in Hinsicht auf die Cohärenz steht in keinem Verhältniß mit ihrer Reihenfolge in Bezug auf die specifische Schwere; Gold und Blei sind z. B. specifisch schwerer, als Eisen und Kupfer, aber nicht so fest.[1] Auch ist der Widerstand,

[1] Schelling sagt in seiner Zeitschrift für spekulative Physik (Bd. II, Heft 2, §. 72): „Die Zu- und Abnahme der Cohäsion steht in einem bestimmten umgekehrten Verhältniß zu der Zu- und Abnahme des specifischen Gewichts. — Das ideelle Princip" (Form, Licht) „liegt mit der Schwerkraft im Krieg; und da diese im Mittelpunkt das größte Uebergewicht hat, so wird es ihr in der Nähe desselben auch am ehesten gelingen, beträchtliches specifisches Gewicht mit Starrheit zu vereinigen, also A und B" (Subjectivität und Objectivität) „schon bei einem geringen Moment der Differenz unter ihre Herrschaft zurückzubringen. Je größer dieses Moment wird, desto mehr wird die specifische Schwere überwunden, aber in desto höherem Grade

den ein Körper dem Stoße leiſtet, anders, als wenn er nur in Einer Richtung zu widerſtehen hat, in der nämlich, wonach der Zug geht: das Brechen, Stoßen geſchieht dagegen in der Richtung eines Winkels, iſt alſo eine Flächenkraft; und daher kommt die unendliche Kraft des Stoßes.

Die eigentliche qualitative Cohäſion iſt ein Zuſammenhalten der homogenen Maſſen durch immanente, eigenthümliche Form oder Begrenzung, welche ſich hier als die abſtracten Dimenſionen des Raums explicirt. Die eigenthümliche Geſtaltung kann nämlich keine andere ſeyn, als eine Weiſe beſtimmter Räumlichkeit, die der Körper an ſich zeichnet. Denn die Cohärenz iſt die Identität des Körpers in ſeinem Auſſereinander; die qualitative Cohärenz iſt alſo eine beſtimmte Weiſe des Auſſereinanderſeyns, d. h. eine Raum-Determination. Dieſe Einheit iſt in der individuellen Materie ſelbſt, als ein Zuſammenhalten gegen die allgemeine Einheit, welche ſie in der Schwere ſucht. Die Materie erhält jetzt nach vielerlei Seiten eigenthümliche Richtungen in ſich ſelbſt, die von der nur verticalen Richtung der Schwere verſchieden ſind. Dieſe Cohäſion, obgleich Individualität, iſt aber zugleich noch bedingte Indi-

tritt nun auch die Cohäſion ein, die zu einem Punkte, wo mit abnehmender Cohäſion wieder die größere ſpecifiſche Schwere ſiegt, und endlich Beide zugleich und gemeinſchaftlich ſinken. So ſehen wir nach Steffens in der Reihe der Metalle die ſpecifiſche Schwere von Platina, Gold u. ſ. w. bis auf Eiſen fallen, die active Cohäſion aber ſteigen, und in dem letzten ihr Maximum erreichen, hernach wieder einer beträchtlichen ſpecifiſchen Schwere weichen (z. B. im Blei), und endlich in den noch tiefer ſtehenden Metallen zugleich mit dieſer abnehmen." Das iſt ſo aus der Luft gegriffen. Die ſpecifiſche Schwere iſt allerdings ein Anſchlieſſen in Cohäſion. Wenn Schelling aber, durch einen beſtimmten Fortgang im Verhältniß der Cohäſion und der ſpecifiſchen Schwere, auf den Unterſchied der Cohäſion die Unterſchiede der Körper überhaupt gründen will: ſo iſt zu ſagen, daß die Natur zwar Anfänge ſolchen Fortgangs darbietet, dann aber auch die anderen Principien frei läßt, dieſe Eigenſchaften als gleichgültige gegeneinander ſetzt, und ſich gar nicht auf ſie ein einfaches bloß quantitatives Verhältniß beſchränkt.

vidualität, weil sie nur durch das Einwirken von andern Körpern zum Vorschein kommt: sie ist noch nicht die freie Individualität als Gestalt, d. h. noch nicht die Individualität als Totalität ihrer durch sie gesetzten Formen. Die totale Gestalt nämlich ist da, mechanisch bestimmt, mit solchen Seiten und Winkeln. Hier aber ist der Charakter der Materie nur erst die innere Gestalt derselben: d. h. eben eine solche, die noch nicht in ihrer Bestimmtheit und Entwickelung da ist. Dieß erscheint dann wieder so, daß sie nur durch ein Anderes ihren Charakter zeigt. Die Cohärenz ist also nur eine Weise des Widerstands gegen Anderes, eben weil ihre Bestimmungen nur einzelne Formen der Individualität sind, die noch nicht als Totalität hervortreten. — Der spröde Körper läßt sich nicht hämmern, dehnen, noch lineare Richtung geben, sondern erhält sich als Punkt, und ist nicht continuirlich; es ist dieß die innerlich gestaltete Härte. Das Glas ist so spröde, es springt: ebenso ist das Brennliche im Allgemeinen spröde. Der Stahl unterscheidet sich auch vom Eisen dadurch, daß er spröde ist, einen kernigen Bruch hat: ebenso das Gußeisen. Schnell abgekühltes Glas ist ganz spröde, langsam abgekühltes nicht so; zerbricht man das Erste, so erhält man Staub. Metalle sind dagegen mehr das Continuirliche in sich; aber eins ist auch mehr oder weniger spröde, als das andere. — Der zähe Körper zeigt Fasern, bricht nicht, sondern bleibt noch zusammenhängend; das Eisen kann so in Draht ausgedehnt werden, aber auch nicht jedes: geschmiedetes Eisen ist geschmeidiger, als gegossenes, und besteht als Linie fort. Das ist die Streckbarkeit der Körper. — Die dehnbaren Körper endlich lassen sich zu Platten schlagen; es giebt Metalle, die zu Flächen gehämmert werden können, während andere springen. Eisen, Kupfer, Gold, Silber können zu Platten ausgearbeitet werden; sie sind das Weiche, das nachgiebt, weder spröde, noch zähe ist. Es giebt Eisen, was nur in Flächen: anderes, was nur in der Linie: anderes, wie Gußeisen, was sich nur als

Punkt erhält. Da die Fläche Oberfläche wird, oder in ihr der Punkt zum Ganzen wird, ſo iſt die Hämmerbarkeit überhaupt wieder Dehnbarkeit des Ganzen, — ein ungeſtaltetes Inneres, das ſeinen Zuſammenhalt überhaupt als Zuſammenhang der Maſſe behauptet. Es iſt zu bemerken, daß dieſe Momente nur einzelne Dimenſionen ſind, deren jede Moment des realen Körpers, als eines Geſtalteten iſt; die Geſtalt iſt aber unter keinem einzelnen derſelben.

§. 297.

c) Das Körperliche, gegen deſſen Gewalt ein Körperliches im Nachgeben zugleich ſeine Eigenthümlichkeit behauptet, iſt ein *anderes Körperindividuum*. Aber als cohärent iſt der Körper auch an ihm ſelbſt außereinanderſetzende Materialität, deren Theile, indem das Ganze Gewalt leidet, *gegen einander* Gewalt ausüben und nachgeben, aber als ebenſo ſelbſtſtändig die erlittene Negation aufheben und ſich herſtellen. Das Nachgeben und darin die eigenthümliche Selbſterhaltung nach *Außen* iſt daher unmittelbar verknüpft mit dieſem *innern* Nachgeben und Selbſterhalten gegen ſich ſelbſt, — die *Elaſticität*.

Zuſatz. Die Elaſticität iſt die Cohäſion, die ſich in der Bewegung darſtellt, das Ganze der Cohäſion. Wir hatten die Elaſticität ſchon im erſten Abſchnitt, bei der Materie überhaupt, wo mehrere Körper, indem ſie einander Widerſtand leiſten, ſich drücken und berühren, ihre Räumlichkeit negiren, ſie aber auch ebenſo wiederherſtellen; das war die abſtracte Elaſticität, die nach Außen gehende. Hier iſt die Elaſticität die innere des ſich individualiſirenden Körpers.

§. 298.

Es kommt hier die *Idealität* zur *Exiſtenz*, welche die materiellen Theile als Materie nur *ſuchen*, der *für ſich ſetzende* Einheitspunkt, in welchem ſie, als wirklich attrahirt, nur negirte wären. Dieſer Einheitspunkt, inſofern ſie nur

schwer sind, ist zunächst außer ihnen und so nur erst an sich; in der aufgezeigten Negation, welche sie erleiden, ist diese Idealität nun gesetzt. Aber sie ist noch bedingt, die nur eine Seite des Verhältnisses, dessen andere Seite das Bestehen der außereinanderseyenden Theile ist, so daß die Negation derselben in ihr Wiederherstellen übergeht. Die Elasticität ist daher nur Veränderung der specifischen Schwere, die sich wiederherstellt.

Wenn hier und sonst von materiellen Theilen die Rede ist, so sind nicht Atome, noch Molecules, d. h. nicht abgesondert für sich Bestehende zu verstehen, sondern nur quantitativ oder zufällig Unterschiedene, so daß ihre Continuität wesentlich von ihrer Unterschiedenheit nicht zu trennen ist; die Elasticität ist die Existenz der Dialektik dieser Momente selbst. Der Ort des Materiellen ist sein gleichgültiges bestimmtes Bestehen; die Idealität dieses Bestehens ist somit die als reelle Einheit gesetzte Continuität, d. i. daß zwei vorher außer einander bestehende materielle Theile, die also als in verschiedenen Orten befindlich vorzustellen sind, jetzt in Einem und demselben Orte sich befinden. Es ist dieß der Widerspruch, und er existirt hier materiell. Es ist derselbe Widerspruch, welcher der Zenonischen Dialektik der Bewegung zum Grunde liegt, nur daß er bei der Bewegung abstracte Orte betrifft, hier aber materielle Orte, materielle Theile. In der Bewegung setzt sich der Raum zeitlich und die Zeit räumlich (§. 260): die Bewegung fällt in die Zenonische Antinomie, die unauflöslich ist, wenn die Orte als Raumpunkte, und die Zeitmomente als Zeitpunkte isolirt werden; und die Auflösung der Antinomie, d. i. die Bewegung, ist nur so zu fassen, daß Raum und Zeit in sich continuirlich sind, und der sich bewegende Körper in demselben Orte zugleich ist und nicht, d. i. zugleich in einem Andern ist, und ebenso derselbe

Zeitpunkt zugleich iſt und nicht, d. i. ein anderer zugleich iſt. So iſt in der Elaſticität der materielle Theil (Atom, Molecule) zugleich als affirmativ ſeinen Raum einnehmend, beſtehend geſetzt, und ebenſo zugleich nicht beſtehend, — als Quantum in Einem als extenſive Größe und als nur intenſive Größe.

Gegen das In-Eins-ſetzen der materiellen Theile in der Elaſticität wird für die ſogenannte Erklärung gleichfalls die oft erwähnte Erdichtung der Poren zu Hülfe genommen. Wenn zwar ſonſt in Abſtracto zugegeben wird, daß die Materie vergänglich, nicht abſolut ſey: ſo wird ſich doch in der Anwendung dagegen geſträubt, wenn ſie in der That als negativ gefaßt, wenn die Negation an ihr geſetzt werden ſoll. Die Poren ſind wohl das Negative (denn es hilft nichts, es muß zu dieſer Beſtimmung fortgegangen werden), aber das Negative nur neben der Materie, das Negative nicht der Materie ſelbſt, ſondern da, wo ſie nicht iſt: ſo daß in der That die Materie nur als affirmativ, als abſolut-ſelbſtſtändig, ewig angenommen wird. Dieſer Irrthum wird durch den allgemeinen Irrthum des Verſtandes, daß das Metaphyſiſche nur ein Gedankending neben, d. i. außer der Wirklichkeit ſey, eingeführt. So wird neben dem Glauben an die Nicht-Abſolutheit der Materie auch an die Abſolutheit derſelben geglaubt: jener findet außer der Wiſſenſchaft Statt, wenn er Statt findet; dieſer aber gilt weſentlich in der Wiſſenſchaft.

Zuſatz. Indem Ein Körper ſich im andern ſetzt, und ſie jetzt von einer gewiſſen Dichtigkeit ſind: ſo wird erſtens die ſpecifiſche Schwere deſſen, in dem ſich der andere ſetzt, verändert. Das zweite Moment iſt das Widerſtandleiſten, das Negiren, das ſich abſtract Verhalten; das dritte iſt, daß der Körper reagirt, und den erſten von ſich abſtößt. Das ſind die drei Momente, die als Weichheit, Härte und Elaſticität be-

kannt ſind. Der Körper giebt jetzt nicht mehr bloß auf mechaniſche Weiſe nach, ſondern innerlich durch Veränderung ſeiner Dichtigkeit; dieſe Weichheit iſt die Compreſſibilität. Die Materie iſt ſo nicht ein Bleibendes, Undurchdringliches. Indem das Gewicht des Körpers daſſelbe bleibt, und der Raum vermindert wird, ſo nimmt die Dichtigkeit zu; ſie kann aber auch vermindert werden, z. B. durch Wärme. Auch das Härten des Stahls, welches als Contractilität das Gegentheil der Elaſticität iſt, iſt eine Zunahme der Dichtigkeit. Die Elaſticität iſt das Zurückgehen in ſich ſelbſt, um ſich dann unmittelbar wiederherzuſtellen. Der cohärente Körper wird von einem andern geſchlagen, geſtoßen, gedrückt; ſo wird ſeine Materialität als raumeinnehmend, und ſomit ſeine Oertlichkeit negirt. So iſt die Negation des materiellen Außereinander vorhanden, aber ebenſo die Negation dieſer Negation, das Wiederherſtellen der Materialität. Dieſes iſt nicht mehr jene allgemeine Elaſticität, ſo daß die Materie ſich nur als Maſſe wiederherſtellt; dieſe Elaſticität iſt vielmehr eine Reaction nach dem Innern, — die immanente Form der Materie iſt es, die darin ihrer qualitativen Natur nach ſich geltend macht. Jedes Theilchen der cohärenten Materie gerirt ſich ſo als Mittelpunkt; es iſt Eine Form des Ganzen, die ſich durch die Materie hindurchzieht, und nicht an das Außereinander geknüpft, ſondern flüſſig iſt. Wird nun ein Eindruck auf die Materie gemacht, d. h. erhält der Körper eine äußere Negation, welche ſeine innerliche Beſtimmtheit berührt; ſo iſt eine Reaction im Innern des Körpers durch die ſpecifiſche Form deſſelben geſetzt, und ſomit Aufhebung des mitgetheilten Eindrucks. Jedes Partikelchen hat einen eigenthümlichen Ort durch die Form, und iſt das Erhalten dieſes eigenthümlichen Verhältniſſes. In der allgemeinen Elaſticität macht ſich der Körper nur als Maſſe geltend; hier aber dauert die Bewegung in ſich ſelbſt fort, nicht als Reaction nach Außen, ſondern als Reaction nach Innen, bis die Form ſich

wiederhergeſtellt hat. Das iſt das Oscilliren und Schwingen des Körpers, was ſich nun innerlich fortſetzt, wenn auch die abſtracte Wiederherſtellung der allgemeinen Elaſticität erfolgt iſt; die Bewegung hat zwar von Außen angefangen, der Anſtoß hat aber die innere Form getroffen. Dieſe Flüſſigkeit des Körpers in ſich iſt die totale Cohäſion.

§. 299.

Die Idealität, die hierin geſetzt iſt, iſt eine Veränderung, die ein doppeltes Negiren iſt. Das Negiren des Außereinander-Beſtehens der materiellen Theile wird ebenſo negirt, als das Wiederherſtellen ihres Außereinanderſeyns und ihrer Cohäſion. Dieſe Eine Idealität als Wechſel der einander aufhebenden Beſtimmungen, das innere Erzittern des Körpers in ihm ſelbſt, iſt der Klang.[1]

Zuſatz. Das Daſeyn dieſes Schwingens in ſich ſieht anders aus, als die Beſtimmung, die wir hatten; das Seyn-für-Anderes deſſelben iſt der Klang, das iſt das Dritte.

C.

Der Klang.

§. 300.

Die ſpecifiſche Einfachheit der Beſtimmtheit, welche der Körper in der Dichtigkeit und dem Princip ſeiner Cohäſion hat, dieſe zuerſt innerliche Form, hindurchgegangen durch ihr Verſenktſeyn in das materielle Außereinander, wird frei in der Negation des für ſich Beſtehens dieſes ſeines Außereinanderſeyns. Es iſt dieß das Uebergehen der materiellen Räumlichkeit in materielle Zeitlichkeit. Damit daß dieſe Form ſo im Erzittern — d.i. durch die momentane ebenſo Negation der Theile wie Negation dieſer ihrer Negation, die aneinander

[1] Zuſatz der zweiten Ausgabe: das fortgeſetzte Oscilliren der Momente der Elaſticität.

gebunden eine durch die andere erweckt wird, und so, als ein Oscilliren des Bestehens und der Negation der specifischen Schwere und Cohäsion — am Materiellen als dessen Idealität ist, ist die einfache Form für sich existirend und kommt als diese mechanische Seelenhaftigkeit zur Erscheinung.

Reinheit oder Unreinheit des eigentlichen Klanges, die Unterschiede desselben von bloßem Schall (durch einen Schlag auf einen soliden Körper), Geräusch u. s. f. hängt damit zusammen, ob der durchdringend erzitternde Körper in sich homogen ist, aber dann ferner mit der specifischen Cohäsion, mit seiner sonst räumlichen Dimensionsbestimmung, ob er eine materielle Linie, materielle Fläche, und dabei eine begrenzte Linie und Fläche, oder ein solider Körper ist. Das cohäsionslose Wasser ist ohne Klang, und seine Bewegung, als bloß äußerliche Reibung seiner schlechthin verschiebbaren Theile, giebt nur ein Rauschen. Die bei seiner innern Sprödigkeit existirende Continuität des Glases klingt, noch mehr die unspröde Continuität des Metalls klingt durch und durch in sich, u. s. f.

Die Mittheilbarkeit des Klangs, dessen so zu sagen klanglose, der Wiederholung und Rückkehr des Zitterns entbehrende Fortpflanzung durch alle in Sprödigkeit u. s. f. noch so verschieden bestimmte Körper (durch feste Körper besser, als durch die Luft: durch die Erde auf viele Meilen weit, durch Metalle nach der Berechnung zehnmal schneller als durch Luft) zeigt die durch sie frei hindurchziehende Idealität, welche ganz nur deren abstracte Materialität ohne die specifischen Bestimmungen ihrer Dichtigkeit, Cohäsion und weiterer Formirungen in Anspruch nimmt, und ihre Theile in die Negation, ins Erzittern bringt; dieses Idealisiren selbst nur ist das Mittheilen.

Das Qualitative des Klanges überhaupt, wie des sich selbst articulirenden Klanges, des Tones, hängt von der

Dichtigkeit, Cohäſion und weiter ſpecificirten Cohäſionsweiſe des klingenden Körpers ab, weil die Idealität oder Subjectivität, welche das Erzittern iſt, als Negation jener ſpecifiſchen Qualitäten, ſie zum Inhalte und zur Beſtimmtheit hat; hiermit iſt dieß Erzittern und der Klang ſelbſt danach ſpecificirt, und haben die Inſtrumente ihren eigenthümlichen Klang und timbre.

Zuſatz. Der Klang gehört dem Reiche des Mechanismus an, da er es mit der ſchweren Materie zu thun hat. Die Form, als ſich dem Schweren entreißend, aber ihm noch angehörend, iſt ſomit noch bedingt: die freie phyſicaliſche Aeußerung des Ideellen, die aber an das Mechaniſche geknüpft iſt, — die Freiheit in der ſchweren Materie zugleich von dieſer Materie. Die Körper klingen noch nicht aus ſich ſelbſt, wie das Organiſche, ſondern nur wenn ſie angeſchlagen werden. Die Bewegung, der äußere Stoß, ſetzt ſich fort, indem die innere Cohäſion gegen ihn, als gegen das bloß Maſſenhafte, nach dem ſie behandelt werden ſoll, ihre Erhaltung beweiſt. Dieſe Erſcheinungen der Körperlichkeit ſind uns ſehr geläufig, zugleich ſind ſie ſehr mannigfaltig; und das macht, daß es ſchwer iſt, ſie im nothwendigen Zuſammenhang durch den Begriff darzuſtellen. Weil ſie uns trivial ſind, darum achten wir ſie nicht; aber auch ſie müſſen ſich als nothwendige Momente zeigen, die im Begriffe ihre Stelle haben. Beim Ton der Körper fühlen wir, wir betreten eine höhere Sphäre; der Ton berührt unſere innerſte Empfindung. Er ſpricht die innere Seele an, weil er ſelbſt das Innerliche, Subjective iſt. Der Klang für ſich iſt das Selbſt der Individualität, aber nicht das abſtract Ideelle, wie das Licht, ſondern gleichſam das mechaniſche Licht, nur als Zeit der Bewegung an der Cohärenz hervortretend. Zur Individualität gehört Materie und Form; der Klang iſt dieſe totale Form, die ſich in der Zeit kund giebt, — die ganze Individualität, welche weiter nichts iſt, als daß dieſe Seele

nun mit dem Materiellen in Eins gesetzt ist, und es beherrscht als ein ruhiges Bestehen. Was sich hier zeigt, dem liegt nicht Materie zu Grunde; denn es hat nicht seine Objectivität in einem Materiellen. Nur der Verstand nimmt zum Behuf der Erklärung ein objectives Seyn an, indem er von einer Schallmaterie, wie von Wärmematerie spricht. Der natürliche Mensch verwundert sich über einen Schall, weil sich darin ein Insichseyn offenbart; er setzt dabei aber nicht ein Materielles, sondern vielmehr ein Seelenhaftes voraus. Es findet hier ein ähnliches Hervortreten Statt, als wir bei der Bewegung sahen, wo die bloße Geschwindigkeit, oder die Entfernung (beim Hebel) als eine Weise sich zeigt, die statt eines quantitativ Materiellen gesetzt werden kann. Solche Erscheinung, daß ein Insichseyn als physicalisch zur Existenz kommt, kann uns nicht in Verwunderung setzen; denn in der Naturphilosophie liegt eben dieß zu Grunde, daß die Gedankenbestimmungen sich als das Wirkende zeigen.

Das Nähere der Natur des Klanges ist nur kurz anzugeben, indem diese Gedankenbestimmung empirisch durchzugehen ist. Wir haben viele Ausdrücke: Schall, Ton, Geräusch; und ebenso: knarren, zischen, rauschen u. s. w. Das ist ein ganz überflüssiger Reichthum in der Sprache, so das Sinnliche zu bestimmen; da der Ton gegeben ist, so bedarf es keiner Mühe, ein Zeichen dafür zu machen durch die unmittelbare Uebereinstimmung. Das bloß Flüssige ist nicht klingend: der Eindruck theilt sich freilich dem Ganzen mit, aber dieses Mittheilen kommt von der gänzlichen Formlosigkeit, dem gänzlichen Mangel innerer Determination her; der Klang dagegen setzt die Identität der Determination voraus, und ist Form in sich selbst. Da zum reinen Klang gediegene Continuität und Gleichheit der Materie in sich gehört, so haben Metalle (besonders edlere) und Glas diesen klaren Klang in sich selbst; was durch Schmelzung hervorgebracht wird. Wenn dagegen eine

Glocke z. B. einen Riß bekommen hat, ſo hören wir nicht nur das Schwingen, ſondern auch den ſonſtigen materiellen Widerſtand, Sprödes, Ungleichförmiges; und ſo haben wir einen unreinen Klang, der Geräuſch iſt. Steinplatten geben auch einen Klang, obgleich ſie ſpröde ſind; Luft und Waſſer klingen dagegen nicht für ſich ſelbſt, wenn ſie auch der Mittheilung des Klanges fähig ſind.

Die Geburt des Klanges iſt ſchwer zu faſſen. Das ſpecifiſche Inſichſeyn, von der Schwere geſchieden, iſt, als hervortretend, der Klang; er iſt die Klage des Idealen in dieſer Gewalt des Andern, ebenſo aber auch ſein Triumph über dieſelbe, indem es ſich in ihr erhält. Der Klang hat zweierlei Weiſen ſeiner Hervorbringung: α) durch Reibung, β) durch eigentliches Schwingen, Elaſticität des Inſichſeyns. Bei der Reibung iſt auch dieſes vorhanden, daß, während ihrer Dauer, eine Mannigfaltigkeit in Eins geſetzt wird, indem die verſchiedenen außer einander ſeyenden Theile momentan in Berührung gebracht werden. Die Stelle eines jeden, ſomit ſeine Materialität, wird aufgehoben; ſie ſtellt ſich aber ebenſo wiederher. Dieſe Elaſticität iſt es eben, die ſich durch den Klang kund giebt. Aber wird der Körper gerieben, ſo wird dieſes Schlagen ſelbſt gehört; und dieſem Tone entſpricht eher das, was wir Schall nennen. Iſt das Erzittern des Körpers durch einen äußeren Körper geſetzt, ſo kommt das Erzittern beider Körper zu uns; Beides greift ineinander, und läßt keinen Ton rein. Die Bebung iſt dann nicht ſowohl ſelbſtſtändig, ſondern gegenſeitig gezwungen; das nennen wir dann Geräuſch. Bei ſchlechten Inſtrumenten hört man ſo das Klappern, das mechaniſche Anſchlagen: z. B. das Kratzen des Bogens auf der Violine; ebenſo hört man bei einer ſchlechten Stimme das Erzittern der Muskeln. Das andere, höhere Tönen iſt das Erzittern des Körpers in ſich ſelbſt, die innerliche Negation und das Sich-Wiederherſtellen. Der eigentliche Klang iſt das Nachhallen, dieſes ungehinderte innere

Schwingen des Körpers, das frei durch die Natur seiner Cohärenz bestimmt ist. Es giebt noch eine dritte Weise, wo die äußere Erregung und das Schallen des Körpers homogen ist; das ist der Gesang des Menschen. In der Stimme ist erst diese Subjectivität oder Selbstständigkeit der Form vorhanden; diese bloß erzitternde Bewegung hat so etwas Geistermäßiges. Die Violine tönt auch nicht nach; sie tönt nur, so lange die Saite gerieben wird.

Fragen wir noch in Bezug auf den Klang überhaupt, warum er sich aufs Gehör bezieht, so müssen wir antworten: weil dieser Sinn ein Sinn des Mechanismus ist, und zwar eben derjenige, der sich auf das Entfliehen aus der Materialität, auf das Uebergehen zum Immateriellen, Seelenhaften, Ideellen bezieht. Alles dagegen, was specifische Schwere und Cohäsion ist, bezieht sich auf den Sinn des Gefühls; der Tastsinn ist so der andere Sinn der mechanischen Sphäre, nämlich insofern sie die Bestimmungen der Materialität selbst enthält.

Der besondere Ton, den die Materie hervorbringt, hängt von der Natur ihrer Cohärenz ab; und diese specifischen Differenzen haben auch einen Zusammenhang mit der Höhe und Tiefe des Tons. Die eigentliche Bestimmtheit des Tons kann aber eigentlich nur hervortreten durch die Vergleichung des Klingens eines Körpers mit sich selbst. Was den ersten Punkt betrifft, so haben die Metalle z. B. ihren bestimmten specifischen Klang, wie Silber- und Erzklang. Gleich dicke und gleich lange Stäbe von verschiedenen Stoffen geben verschiedene Töne: Fischbein giebt a an, Zinn h, Silber d in der höhern Octave, Kölnische Pfeiffen e, Kupfer g, Glas c in einer noch höhern Octave, Tannenholz cis u. s. w., wie Chladni beobachtet hat. Ritter, erinnere ich mich, hat viel den Klang der verschiedenen Theile des Kopfes, wo er hohler klingt, untersucht, und beim Anschlagen der verschiedenen Knochen desselben eine Verschiedenheit der Töne gefunden, die er in eine bestimmte

Scala brachte. So giebt es auch ganze Köpfe, die hohl klingen; aber dieß Hohlklingen war dabei nicht mitgezählt. Doch wäre es die Frage, ob nicht wirklich die verſchiedenen Köpfe derer, die man Hohlköpfe nennt, hohler klingen.

Nach Biots Verſuchen tönt nicht allein die Luft, ſondern jeder andere Körper theilt den Ton mit: ſchlägt man z. B. eine irdene oder metallene Röhre bei einer Waſſerleitung an, ſo macht ſich einige Meilen davon am andern Ende des Mundes der Röhre der Ton hörbar; und man unterſcheidet dann zwei Töne, wobei der durch das Material der Röhre fortgeleitete Ton weit früher gehört wird, als der, welcher durch die Luftſäule fortgeleitet iſt. Der Ton wird weder durch Berge, noch durch Waſſer, noch durch Waldungen gehemmt. Merkwürdig iſt die Mittheilbarkeit des Klangs durch die Erde, indem man z. B., wenn man das Ohr an die Erde legt, eine Kanonade auf zehn bis zwanzig Meilen weit hören kann; auch verbreitet ſich der Ton durch die Erde zehn Mal ſchneller, als durch die Luft. Dieſe Mittheilung iſt überhaupt auch hierin merkwürdig, daß, wenn die Phyſiker von einem Schallſtoff ſprachen, der ſich durch die Poren der Körper ſchnell hindurch bewegte, dieß ſich hier vollends in ſeiner ganzen Unhaltbarkeit zeigt.

§. 301.

An dem Erzittern iſt das Schwingen, als äußere Ortsveränderung nämlich des räumlichen Verhältniſſes zu andern Körpern, zu unterſcheiden, welches gewöhnliche eigentliche Bewegung iſt. Aber obzwar unterſchieden, iſt es zugleich identiſch mit der vorhin beſtimmten innern Bewegung, welche die frei werdende Subjectivität, die Erſcheinung des Klanges als ſolchen iſt.

Die Exiſtenz dieſer Idealität hat, um ihrer abſtracten Allgemeinheit willen, nur quantitative Unterſchiede. Im Reiche des Klanges und der Töne beruht daher ihr weiterer Unterſchied gegen einander, ihre Harmonie und Dishar-

monie, auf Zahlenverhältniſſen und deren einfacherem oder verwickelterem und entfernterem Zuſammenſtimmen.

Das Schwingen der Saiten, Luftſäulen, Stäbe u. ſ. f. iſt abwechſelnder Uebergang aus der geraden Linie in den Bogen und zwar in entgegengeſetzte. Mit dieſer ſo nur ſcheinenden äußern Ortsveränderung im Verhältniſſe zu andern Körpern iſt unmittelbar die innere, die abwechſelnde Veränderung der ſpecifiſchen Schwere und der Cöhäſion verbunden; die gegen den Mittelpunkt des Schwingungsbogens zuliegende Seite der materiellen Linie iſt verkürzt, die äußere Seite aber verlängert worden: die ſpecifiſche Schwere und Cohäſion von dieſer alſo vermindert, von jener vermehrt, und dieß ſelbſt gleichzeitig.

In Anſehung der Macht der quantitativen Beſtimmung in dieſem ideellen Boden iſt an die Erſcheinungen zu erinnern, wie eine ſolche Beſtimmung, durch mechaniſche Unterbrechungen in eine ſchwingende Linie oder Ebene geſetzt, ſich ſelbſt der Mittheilung, dem Schwingen der ganzen Linie oder Ebene über den mechaniſchen Unterbrechungspunkt hinaus, mittheilt, und Schwingungsknoten darin bildet; was durch die Darſtellungen Chladni's anſchaulich gemacht wird. Ebenſo gehören hierher die Erweckungen von harmoniſchen Tönen in benachbarten Saiten, denen beſtimmte Größen-Verhältniſſe zu der tönenden gegeben werden: am allermeiſten die Erfahrungen, auf welche Tartini zuerſt aufmerkſam gemacht, von Tönen, die aus andern gleichzeitig ertönenden Klängen, welche in Anſehung der Schwingungen in beſtimmten Zahlenverhältniſſen gegen einander ſtehen, hervorgehen, von dieſen verſchieden ſind, und nur durch dieſe Verhältniſſe producirt werden.

Zuſatz. Die Schwingungen ſind die Erzitterungen der Materie in ſich ſelbſt, die ſich als klingend in dieſer Negativität erhält, nicht vernichtet wird. Ein klingender Körper

muß eine materielle physische Fläche oder Linie seyn, dabei begrenzt: damit die Schwingungen durch die ganze Linie gehen, gehemmt seyen, und zurückkommen. Der Schlag auf einen Stein giebt nur einen Schall, kein klingendes Erzittern, weil die Erschütterung sich zwar fortpflanzt, aber nicht zurückkehrt.

Die durch die wiederkehrende Regelmäßigkeit der Schwingungen hervorgebrachten Modificationen des Klangs sind nun die Töne; dieß ist die wichtigere Verschiedenheit der Klänge, die sich in der Musik zeigt. Einklang ist vorhanden, wenn zwei Saiten gleich viel Schwingungen in derselben Zeit machen. Von der verschiedenen Dicke, Länge und Spannung der Saiten oder Luftsäulen, die man erklingen läßt, je nachdem das Instrument ein Saiten- oder Blase-Instrument ist, hängt dagegen die Verschiedenheit der Töne ab. Sind nämlich von den drei Bestimmungen der Dicke, Länge und Spannung je zwei einander gleich, so hängt der Ton von der Verschiedenheit der dritten Bestimmtheit ab; und hier ist bei Saiten die verschiedene Spannung am leichtesten zu beobachten, weßhalb man diese am liebsten zum Grunde legt, um die Verschiedenheit der Schwingungen zu berechnen. Die verschiedene Spannung bewirkt man dadurch, daß man die Saite über einen Steg leitet, und ein Gewicht daran hängt. Ist nur die Länge verschieden, so macht eine Saite in derselben Zeit desto mehr Schwingungen, je kürzer sie ist. Bei Blase-Instrumenten giebt die kürzere Röhre, worin man eine Luftsäule in Erschütterung bringt, einen schärferen Ton; um aber die Luftsäule zu verkürzen, braucht man nur einen Stempel hineinzustecken. Bei einem Monocord wo man die Saite eintheilen kann, steht die Menge der Schwingungen in derselben Zeit zu den Theilen dieser bestimmten Länge in umgekehrtem Verhältniß; das Drittel der Saite macht dreimal mehr Schwingungen, als die ganze Saite. Kleine Schwingungen bei hohen Tönen lassen sich wegen ihrer großen Schnelligkeit nicht mehr zählen; die Zahlen lassen sich

aber nach Analogie ganz genau beſtimmen durch die Eintheilung der Saite.

Indem die Töne eine Weiſe unſerer Empfindung ſind, ſo ſind ſie uns entweder angenehm oder unangenehm; dieſe objective Weiſe des Wohlklangs iſt eine Beſtimmtheit, die in dieſes Feld des Mechaniſchen eintritt. Das Intereſſanteſte iſt das Zuſammenfallen deſſen, woran das Ohr eine Harmonie findet nach den Zahlenverhältniſſen. Es iſt Pythagoras, der dieſe Zuſammenſtimmung zuerſt gefunden hat,[1] und dadurch veranlaßt wurde, auch Gedankenverhältniſſe in der Weiſe von Zahlen auszudrücken. Das Harmoniſche beruht auf der Leichtigkeit der Conſonanzen, und iſt eine in dem Unterſchiede empfundene Einheit, wie die Symmetrie in der Architektur. Die bezaubernde Harmonie und Melodie, dieß die Empfindung und Leidenſchaft Anſprechende ſoll von abſtracten Zahlen abhängen? Das ſcheint merkwürdig, ja wunderlich; aber es iſt nur dieſe Beſtimmung da, und wir können darin eine Verklärung der Zahlenverhältniſſe ſehen. Die leichteren Zahlenverhältniſſe, welche der ideelle Grund des Harmoniſchen in den Tönen ſind, ſind nun die, welche leichter aufzufaſſen ſind; und das ſind vorzugsweiſe die durch die Zahl Zwei. Die Hälfte der Saite ſchwingt die Ober-Octave zum Ton der ganzen Saite, der der Grundton iſt. Wenn die Längen beider Saiten ſich verhalten, wie 2:3, oder wenn die kürzere zwei Drittel der Länge der andern hat, und ſie alſo drei Schwingungen in einerlei Zeit gegen zwei Schwingungen derſelben macht, ſo giebt dieſe kürzere die Quinte der längern an. Wenn $\frac{3}{4}$ einer Saite ſchwingt, ſo giebt dieß die Quarte, welche vier Schwingungen macht, während der Grundton drei macht; $\frac{4}{5}$ giebt die große Terz mit fünf Schwingungen gegen vier; $\frac{5}{6}$ die kleine Terz mit ſechs Schwingungen gegen fünf u. ſ. f. Läßt man $\frac{1}{2}$ des Ganzen ſchwingen, ſo hat man die Quinte der höhern Octave.

[1] Vergl. Hegel's Geſchichte der Phil. Th. I, S. 246–247 (2. Aufl.)

Läßt man $\frac{1}{4}$ ſchwingen, ſo hat man die noch höhere Octave. Ein Fünftel der Saite giebt eine Terz der dritten höhern Octave, oder die doppelte Octave der großen Terz; $\frac{2}{5}$ iſt die Terz der nächſten Octave: $\frac{2}{3}$ die Sexte. Ein Sechſtel iſt die höhere Quinte der dritten Octave, u. ſ. w. Der Grundton macht alſo Eine Schwingung, während ſeine Octave zwei Schwingungen macht; die Terze macht $1\frac{1}{4}$ Schwingung: die Quinte Eine Schwingung und eine halbe, und iſt die Dominante. Die Quarte hat ſchon ein ſchwierigeres Verhältniß: die Saite macht $1\frac{1}{3}$ Schwingung, was ſchon verwickelter iſt, als $1\frac{1}{2}$ und $1\frac{1}{4}$; darum iſt die Quarte auch ein friſcherer Ton. Das Verhältniß der Anzahl der Schwingungen in einer Octave iſt ſonach folgendes: Wenn c Eine Schwingung macht, ſo macht d $\frac{9}{8}$, e $\frac{5}{4}$, f $\frac{4}{3}$, g $\frac{3}{2}$, a $\frac{5}{3}$, h $\frac{15}{8}$, c 2; oder das Verhältniß iſt: $\frac{24}{24}$, $\frac{27}{24}$, $\frac{30}{24}$, $\frac{32}{24}$, $\frac{36}{24}$, $\frac{40}{24}$, $\frac{45}{24}$, $\frac{48}{24}$. Theilt man eine Saite im Gedanken in fünf Theile, und läßt das Eine Fünftel, welches man allein wirklich abtheilt, ſchwingen: ſo bilden ſich Knoten in dem Reſt der Saite, indem dieſe ſich dann von ſelbſt in die übrigen Theile theilt; denn thut man Papierchen auf die Punkte der Eintheilung, ſo bleiben ſie ſitzen, während ſie wo anders hingeſteckt herunterfallen, ſo daß an jenen Punkten die Saite ruht; und das ſind eben die Schwingungsknoten, die weitere Conſequenzen nach ſich ziehen. Eine Luftſäule macht auch ſolche Knoten: z. B. bei einer Flöte, wenn die Schwingungen durch Löcher Unterbrechungen erhalten. Das Ohr nimmt und findet nun angenehme Empfindungen in den Eintheilungen durch die einfachen Zahlen 2, 3, 4, 5; ſie können beſtimmte Verhältniſſe ausdrücken, die den Begriffsbeſtimmungen analog ſind, ſtatt daß die anderen Zahlen, als vielfache Zuſammenſetzungen in ſich ſelbſt, unbeſtimmt werden. Zwei iſt die Production des Eins aus ſich ſelbſt, Drei iſt die Einheit des Eins und Zwei; daher brauchte ſie Pythagoras als Symbole der Begriffsbeſtimmungen. Iſt die Saite durch Zwei ge-

theilt, so ist keine Differenz und Harmonie, weil es zu eintönig ist. Durch 2 und 3 getheilt, giebt die Saite aber Harmonie, als Quinte: ebenso bei der Terz, die durch 4 und 5, und bei der Quarte, die durch 3 und 4 getheilt ist.

Der harmonische Dreiklang ist der Grundton mit Terz und Quinte; dieß giebt ein bestimmtes System von Tönen, ist aber noch nicht die Tonleiter. Die Alten hielten sich mehr an jene Form; es tritt aber nun ein weiteres Bedürfniß ein. Legen wir nämlich einen empirischen Ton c zu Grunde, so ist g die Quinte. Da es aber zufällig ist, daß c zu Grunde lag, so ist jeder Ton als Grundlage eines Systems darzustellen. Im System eines jeden Tons kommen also Töne vor, die auch im System der andern vorkommen; was aber in Einem System die Terz ist, das ist im andern die Quarte oder Quinte. Damit führt sich das Verhältniß herbei, daß man einen und denselben Ton, der in den verschiedenen Tonsystemen verschiedene Functionen übernimmt und so Alles durchläuft, für sich heraushebt, mit einem neutralen Namen, wie g u. s. w., bezeichnet, und ihm eine allgemeine Stellung giebt. Dieß Bedürfniß einer abstracten Betrachtung des Tons erscheint dann auch als ein anderes formelles Bedürfniß, daß das Ohr in einer Reihe von Tönen fortgehen will, die durch gleiche Intervalle auf- und absteigen; dieß vereinigt mit dem harmonischen Dreiklang giebt erst die Tonleiter. Wie historisch übergegangen worden zur Ansicht und Gewohnheit unserer Weise, die Töne in der Successsion von c, d, e, f u. s. f. als Grundlage zu betrachten, weiß ich nicht; die Orgel vielleicht hat das Ihrige gethan. Das Verhältniß von Terz und Quinte hat hier keine Bedeutung; sondern die arithmetische Bestimmung der Gleichförmigkeit waltet hier allein, und das hat für sich keine Grenze. Die harmonische Grenze dieses Aufsteigens ist durch das Verhältniß 1:2 gegeben, den Grundton und seine Octave; zwischen diesen muß man nun also auch die absolut bestimmten

Töne nehmen. Die Theile der Saite, wodurch man ſolche Töne hervorbringen will, müſſen größer, als die Hälfte der Saite ſeyn; denn wären ſie kleiner, ſo würden die Töne höher als die Octave ſeyn. Um nun jene Gleichförmigkeit hervorzubringen, muß man in den harmoniſchen Dreiklang Töne einſchieben, die ungefähr das Verhältniß zu einander haben, wie die Quarte zur Quinte; ſo entſtehen die ganzen Töne, die ein ganzes Intervall bilden, wie eben das Fortſchreiten der Quarte zur Quinte iſt. Der Zwiſchenraum von Grundton und Terz füllt ſich aus durch die Secunde, wenn $\frac{8}{9}$ der Saite ſchwingen; dieſes Intervall vom Grundton zur Secunde (von c zu d) iſt daſſelbe, als das von der Quarte zur Quinte (von f zu g), und das der Serte zur Septime (a:h). Die Secunde (d) hat dann auch ein Verhältniß zur Terz (e): das iſt auch ungefähr ein ganzer Ton, jedoch nur nahe zu daſſelbe Verhältniß, als das von c zu d; ganz genau paſſen ſie nicht ein. Die Quinte verhält ſich zur Serte (g : a), wie d zu e. Das Verhältniß der Septime (durch $\frac{8}{15}$ der Saite) zur höhern Octave (h : c) iſt aber, wie das Verhältniß der Terz zur Quart (e : f). In dieſem Fortſchritt von e zu f und h zu c liegt nun noch eine größere Ungleichheit gegen die übrigen Abſtände, zwiſchen die man, um dieſe Ungleichheit auszufüllen, dann noch die ſogenannten halben Töne, d. i. die der Clavier-Taſtatur nach oberen Töne, einſchiebt; ein Fortgang, der eben unterbrochen wird bei e zu f, und bei h zu c. So hat man eine gleichförmige Succeſſion; — ganz gleichförmig iſt ſie indeſſen immer nicht. Auch die übrigen Intervalle, die ganze Töne heißen, ſind, wie bemerkt, nicht vollkommen gleich, ſondern unter ſich verſchieden als die größeren (tons majeurs) und die kleineren Töne (tons mineurs). Zu jenen gehören die Intervalle von c zu d, von f zu g, und von a zu h, die einander gleich ſind; zu dieſen gehören dagegen die Intervalle von d zu e, und von g zu a, die zwar einander auch gleich, aber verſchieden

von den ersten sind, indem sie nicht ganz ein ganzer Ton sind. Dieser kleine Unterschied der Intervalle ist das, was man das Komma in der Musik nennt. Aber jene Grundbestimmungen von Quinte, Quarte, Terze, u. s. f. müssen zu Grunde liegen bleiben; die formelle Gleichförmigkeit des Fortschreitens muß zurückstehen. Gleichsam das bloß mechanisch, nach verhältnißloser Arithmetik (1, 2, 3, 4) fortschreitende Ohr, das sich 1 zu 2 festgemacht, muß dem Ohr, das an jene Verhältnisse der absoluten Eintheilung hält, weichen. Die Verschiedenheit ist überdem sehr unbeträchtlich, und das Ohr weicht den innern überwiegenden harmonischen Verhältnissen.

Die harmonische Grundlage und die Gleichförmigkeit des Fortschreitens bilden auf diese Weise den ersten Gegensatz, der sich hier ergiebt. Und weil beide Principien nicht genau mit einander übereinstimmen, so kann gefürchtet werden, daß bei weiterer Ausführung des Systems der Töne dieser Unterschied bestimmter zum Vorschein kommt: nämlich wenn einer der Töne, die bei einem bestimmten Grundton Töne seiner Scale ausmachen, zum Grundton gemacht (denn an sich ist es gleichgültig, welcher es ist, da jeder dasselbe Recht hat), und für dessen Scale dieselben Töne — und zwar für mehrere Octaven — gebraucht werden sollen. Also wenn g Grundton ist, so ist d die Quinte; bei h aber ist d die Terz, die Quarte für a u. s. w. Indem derselbe Ton einmal Terz, dann Quarte, dann Quinte seyn soll: so läßt sich dieß nicht vollkommen leisten bei Instrumenten, wo die Töne fix sind. Hier tritt nun jene Verschiedenheit bei weiterer Verfolgung eben weiter auseinander. Die in einer Tonart richtigen Töne werden in einer andern unpassend; was nicht der Fall wäre, wenn die Intervallen gleich wären. Die Tonarten erhalten dadurch eine innere Verschiedenheit, d. i. eine solche, die auf der Natur der Verhältnisse der Töne ihrer Scale beruht. Es ist bekannt, daß wenn z. B. die Quinte von c (g) nun zum Grundton gemacht wird, und

deren Quinte d genommen wird, und von dieser wieder die Quinte u. s. f., auf dem Clavier dann die eilfte und zwölfte Quinte unrein sind, und nicht mehr in das System passen, wo diese Töne nach c gestimmt wären; das sind also in Bezug auf c die falschen Quinten. Und davon hängt dann auch eine Veränderung der weitern Töne, der halben Töne u. s. f. ab, bei denen die Unreinheiten, Differenzen und Disharmonien schon viel früher herauskommen. Dieser Verwirrung hilft man ab, so gut man kann, indem man z. B. die Ungleichheiten auf eine gleichmäßige, billige Weise vertheilt. So hat man auch vollkommen harmonische Harfen erfunden, wo jedes System, c, d u. s. w., seine eigenen halben Töne hat. Sonst brach man α) jeder Quinte von Anfang an etwas ab, den Unterschied gleichförmig zu vertheilen. Da dieß aber seinen Ohren wieder schlecht tönte, so mußte man β) das Instrument auf den Umfang von sechs Octaven beschränken (wiewohl auch hier bei Instrumenten, wo die Töne fix, neutral sind, noch Abweichungen genug vorkommen): überhaupt in solchen Tonarten weniger spielen, wo dergleichen Dissonanzen eintreten, oder solche einzelne Combinationen vermeiden, wo die Töne auffallend unrein sind.

Nur dieß muß noch namhaft gemacht werden, wie das Harmonische auf objective Weise erscheint, — seine sachliche Wirksamkeit. Es kommen dabei Erscheinungen vor, die auf den ersten Anblick parador sind, da in dem bloß Hörbaren der Töne gar kein Grund davon angegeben werden kann, und die allein aus den Zahlenverhältnissen zu fassen sind. Läßt man erstens eine Saite schwingen, so theilt sie sich selbst in ihrem Schwingen in diese Verhältnisse ein; dieß ist ein immanentes, eigenthümliches Naturverhältniß, eine Thätigkeit der Form in sich selbst. Man hört nicht nur den Grundton (1), auch die Quinte der höhern (3) und die Terz der noch höhern Octave (5); ein geübtes Ohr bemerkt auch noch die Octave

des Grundtons (2), und dessen doppelte Octave (4). Es werden also die Töne gehört, die vorgestellt sind durch die ganzen Zahlen: 1, 2, 3, 4, 5. Indem nämlich bei solchen Saiten zwei feste Punkte sind, so bildet sich ein Schwingungsknoten in der Mitte; dieser tritt nun wieder in Verhältniß zu den Endpunkten, und dieß giebt so die Erscheinung des Verschiedenen, das harmonisch ist.

Das Zweite ist dieses, daß Töne hervorkommen können, die nicht unmittelbar angeschlagen, sondern durch das Anschlagen anderer erweckt werden. Daß eine angeschlagene Saite diesen Ton giebt, weil sie ihn hat, nennt man begreiflich. Schwieriger zu fassen ist es nun, warum, wenn man mehrere Töne anschlägt, oft doch nur Ein Ton hörbar wird: oder, wenn man zwei Töne anschägt, ein dritter sich hörbar macht. Auch dieß beruht auf der Natur der Beziehung dieser Zahlenbestimmungen auf einander. a) Die Eine Erscheinung ist die, daß, wenn man Töne nimmt, die in einem gewissen Verhältniß stehen, und alle ihre Saiten zusammen anschlägt, man nur den Grundton hört. Man hat z. B. ein Register in der Orgel, wo Eine Taste angeschlagen fünf Pfeifentöne hervorbringt. Jede Pfeife hat nun zwar einen besonderen Ton; doch ist das Resultat dieser fünf Töne nur Einer. Dieses findet Statt, wenn diese fünf Pfeifen oder Töne folgende sind: 1) der Grundton c; 2) die Octav: von c; 3) die Quinte (g) der nächsten Octave; 4) das dritte c; 5) die Terz (e) der noch höhern Octave. Man hört dann nur den Grundton c; was darauf beruht, daß die Schwingungen zusammenfallen. Jene verschiedenen Töne müssen allerdings in einer gewissen Höhe genommen werden, nicht zu tief und nicht zu hoch. Der Grund dieses Zusammenfallens ist nun aber dieser: Wenn das untere c Eine Schwingung macht, so macht die Octave zwei Schwingungen. Das g dieser Octave macht drei Schwingungen, während der Grundton Eine macht; denn die nächste Quinte

macht 1½ Schwingungen, dieſes g alſo drei. Das dritte c macht vier Schwingungen. Die Terz deſſelben macht fünf Schwingungen, während der Grundton Eine macht. Denn die Terz macht zum Grundton ⅘ Schwingungen, die Terz der dritten Octave aber viermal ſoviel; und das ſind fünf Schwingungen. Die Schwingungen ſind alſo hier ſo beſchaffen, daß die Schwingungen der andern Töne mit den Schwingungen des Grundtons coincidiren. Die Saiten dieſer Töne haben das Verhältniß von 1, 2, 3, 4, 5; und alle ihre Schwingungen ſind zugleich vorbei, indem, nach fünf Schwingungen des höchſten Tons, die tieferen gerade vier, drei, zwei oder Eine Schwingung vollbracht haben. Wegen dieſer Coincidenz hört man nur das Eine c.

β) Ebenſo iſt es dann auch mit dem andern Fall, wo, wenn man, nach Tartini, zwei verſchiedene Saiten einer Guitarre anſchlägt, das Wunderbare geſchieht, daß man außer ihren Tönen auch noch einen dritten Ton hört, der aber nicht bloß die Vermiſchung der beiden erſten, kein bloß abſtract Neutrales, iſt. Schlägt man z. B. c und g in gewiſſer Höhe zuſammen an, ſo hört man c, das eine Octave tiefer iſt, mittönen. Der Grund dieſer Erſcheinung iſt der: Macht der Grundton Eine Schwingung, ſo macht die Quinte 1½; oder drei, während der Grundton zwei macht. Schwingt der Grundton Ein Mal, ſo hat, während dieſe erſte Schwingung noch dauert, ſchon die zweite Schwingung der Quinte angefangen. Aber die zweite Schwingung von c, die während der Dauer der zweiten Schwingung von g anfängt, endet zu gleicher Zeit mit der dritten Schwingung von g; ſo daß auch der neue Anfang des Schwingens zuſammenfällt. „Es giebt Epochen," ſagt daher Biot (Traité de Physique, T. II, p. 47), „wo die Schwingungen zugleich, und andere, wo ſie getrennt ins Ohr kommen;" — wie wenn Einer drei Schritte in derſelben Zeit macht, in welcher der andere zwei macht: wo dann, nach drei

Schritten des Ersten und zwei Schritten des Zweiten, sie Beide zugleich mit dem Fuße auftreten. Es entsteht auf diese Weise eine abwechselnde Coincidenz nach zwei Schwingungen von c. Dieses Zusammenfallen ist doppelt so langsam oder halb so schnell, als das Schwingen von c. Wenn aber eine Tonbestimmung halb so schnell ist, als die andere: so entsteht die untere Octave, die Ein Mal schwingt, während die obere zwei Mal. Die Orgel giebt diese Erfahrung am besten, wenn sie ganz rein gestimmt ist. Man hört also die tiefere Octave: z. B. auch auf einem Monocord, obgleich man sie dort nicht selbst hervorbringen kann. Abt Vogler hat hierauf ein eigenthümliches System des Orgelbaus gegründet; so daß mehrere Pfeifen, deren jede für sich einen eigenen Ton hat, zusammen einen anderen reinen Ton angeben, der dann für sich keiner besondern Pfeife und keiner besondern Taste bedarf.

Wenn man sich in Ansehung der Harmonie mit dem Gehör begnügen und sich nicht auf Verhältnisse von Zahlen einlassen wollte: so läßt sich ganz und gar nicht Rechenschaft davon geben, daß Töne, die zugleich gehört werden, obgleich für sich von einander verschieden, doch als Ein Ton gehört werden. Man darf also in Ansehung der Harmonie nicht beim bloßen Hören stehen bleiben, sondern muß die objective Bestimmtheit erkennen und wissen. Das Weitere ginge indessen das Physicalische und dann die musicalische Theorie an. Dieß aber, was gesagt, gehört hierher, insofern der Ton diese Idealität im Mechanischen ist, die Bestimmtheit desselben also gefaßt werden muß als eine mechanische, und, was eben im Mechanischen die Bestimmtheit ist, erkannt werden muß.

§. 302.

Der Klang ist der Wechsel des specifischen Außereinandersetzens der materiellen Theile und des Negirtsetzens desselben; — nur abstracte, oder, so zu sagen, nur ideelle Idealität dieses Specifischen. Aber dieser Wechsel ist hiermit selbst unmit-

telbar die Negation des materiellen ſpecifiſchen Beſtehens; dieſe iſt damit reale Idealität der ſpecifiſchen Schwere und Cohäſion, — Wärme.

Die Erhitzung der klingenden Körper, wie der geſchlagenen, auch der an einander geriebenen iſt die Erſcheinung von der dem Begriffe nach mit dem Klange entſtehenden Wärme.

Zuſatz. Das ſich im Klange kund gebende Inſichſeyn iſt ſelbſt materialiſirt, beherrſcht die Materie, und erhält ſo ſinnliches Daſeyn, indem der Materie Gewalt angethan wird. Weil das Inſichſeyn als Tönen nur bedingte Individualität, noch nicht reale Totalität iſt, ſo iſt das Erhalten ſeiner ſelbſt nur die Eine Seite: die andere aber iſt, daß dieſe vom Inſichſeyn durchdrungene Materialität auch zerſtörbar iſt. Mit dieſer innern Erſchütterung des Körpers in ſich ſelbſt iſt alſo nicht nur Aufheben der Materie auf ideelle Weiſe vorhanden, ſondern auch reales Aufheben durch die Wärme. Das ſich auf ſpecifiſche Weiſe als Selbſterhaltendes Zeigen des Körpers geht vielmehr in die Negativität ſeiner ſelbſt über. Die Wechſelwirkung ſeiner Cohäſion in ſich ſelbſt iſt zugleich Anderesſeyn ſeiner Cohäſion, beginnendes Aufheben ſeiner Rigidität; und das iſt eben die Wärme. Klang und Wärme ſind ſo unmittelbar verwandt; Wärme iſt die Vollendung des Klangs, die am Materiellen ſich hervorthuende Negativität dieſes Materiellen: wie denn ſchon der Klang bis zum Springen oder Schmilzen fortgehen, ja ein Glas entzwei geſchrieen werden kann. Der Vorſtellung liegt Klang und Wärme zwar auseinander; und es kann frappant ſcheinen, Beides ſo einander zu nähern. Wenn aber z. B. eine Glocke geſchlagen wird, wird ſie heiß; und dieſe Hitze iſt ihr nicht äußerlich, ſondern durch das innere Erzittern ihrer ſelbſt geſetzt. Nicht nur der Muſicus wird warm, ſondern auch die Inſtrumente.

D.

Die Wärme.

§. 303.

Die Wärme ist das sich Wiederherstellen der Materie in ihre Formlosigkeit, ihre Flüssigkeit, der Triumph ihrer abstracten Homogeneität über die specifischen Bestimmtheiten; ihre abstracte nur ansichseyende Continuität, als Negation der Negation, ist hier als Activität gesetzt, als daseyendes Auflösen. Formell, d. i. in Beziehung auf Raumbestimmung überhaupt, erscheint die Wärme daher als ausdehnend, indem sie die Beschränkung aufhebt, welche das Specificiren des gleichgültigen Einnehmens des Raums ist.

Zusatz. Indem der reale Zusammenhang der Gewalt weicht und sich auflöst, so ist das Zerreißen und Zersprengen desselben als solches nur die Auflösung der passiven quantitativen Cohäsion, wiewohl er auch hier schon sich auf eigenthümliche Weise bestimmt zeigte (§. 296). Die andere Form der Auflösung, welche die Wärme ist, hängt dann aber allein mit der specifischen, qualitativen Cohäsion zusammen. Während im Klange die Repulsion der äußern Gewalt, als das Bestehen der Form und der die Form in sich habenden Theile, die Hauptsache ist, tritt in der Wärme die Attraction hervor: so daß, indem der specifisch in sich cohärirende Körper die Gewalt zurückstößt, er zugleich auch in sich derselben weicht. Wird die Cohäsion und Rigidität überwältigt, so wird das Bestehen der Theile ideell gesetzt, diese werden also verändert. Dieses in sich Flüssigwerden des Körpers ist die Geburtsstätte der Wärme, worin der Ton sich tödtet; denn das Flüssige als solches klingt nicht mehr, so wenig als das bloß Starre, Spröde, Pulverichte. Die Wärme ist nicht ein Zersprengen der Körper in Massen, sondern nur im bleibenden Zusammenhang; sie ist

dieſe innige, innere Auflöſung ihres Repellirens, ihres Sich-Außereinander-Haltens der Theile. Wärme macht alſo die Körper noch inniger eins, als die Form; aber dieſe Einheit iſt eine beſtimmungsloſe. Dieß Auflöſen iſt der Triumph der Form ſelbſt; die äußerliche Gewalt, das, was die Stärke der trägen, ſich in der Repulſion haltenden Materie ausma[illegible], zernichtet ſich ſelbſt. Dieſe Auflöſung iſt vermittelt durch die Cohäſion; ſonſt zerſprengt die Gewalt nur, wie der Stein nur zerſprengbar iſt. Bloße Rigidität ſetzt der Wärmemittheilung ein Hinderniß entgegen; es gehört dazu Zuſammenhang als innere Flüſſigkeit, und Ausdehnbarkeit, — eben innere Elaſticität, wodurch die Partikeln ſich in einander ſetzen: d. h. eine Nicht-Rigidität, Nicht-Starrheit, die zugleich Zerſtören des Beſtehens der Theile in ihrem Zuſammenhang iſt. Die Form erhält ſich als Seele im Schmelzen; doch iſt ebenſo auch Zerſtörung der Form durch Feuer geſetzt.

Repulſion der äußern Gewalt, und Nachgeben gegen dieſelbe als ein Inneres — Klang und Hitze — ſind ſich ſo entgegengeſetzt; ebenſo ſchlägt Jenes aber auch ins Andere um. Auch in höhern Naturen iſt dieſer Gegenſatz noch angedeutet, im Organiſchen nämlich, wo das Selbſt ſich in ſich als Ideelles behält und beſitzt, und wo es durch die Hitze nach Auſſen in die reale Exiſtenz geriſſen wird. Den Pflanzen und Blumen gehört vorzugsweiſe die Mannigfaltigkeit, und die reine, abſtracte Ausbildung der einzelnen Farben und ihr Glanz an; ihr Selbſt, vom äußern Licht nach Außen geriſſen, iſt in das Daſeyn als Licht ergoſſen. Thiere hingegen haben überhaupt trübere Farben. Und im Vögelgeſchlecht, dem die Farbenpracht vorzugsweiſe angehört, ſind es die tropiſchen Vögel, deren Selbſtiſchkeit, nach Pflanzenweiſe, in ihre vegetative Hülle, das Gefieder, durch das Licht und die Hitze ihres Klima's herausgeriſſen wird: während die nordiſchen Vögel ihnen darin zurückſtehen, aber beſſer ſingen, wie z. B. die Nachtigall und

die Lerche, die unter den Tropen fehlen.[1] Bei den tropischen Vögeln ist es also die Hitze, welche dieses Insichseyn, dieses Ergehen ihrer innern Idealität als Stimme, nicht in sich bewahrt, sondern schmilzt und zum metallischen Glanz der Farbe heraustreibt; d. h. der Klang geht in der Wärme zu Grunde. Die Stimme ist zwar schon ein Höheres, als der Klang; aber auch die Stimme zeigt sich in diesem Gegensatz zur Hitze des Klima's.

§. 304.

Diese reale Negation der Eigenthümlichkeit des Körpers ist daher sein Zustand, in seinem Daseyn nicht sich selbst affirmativ anzugehören; diese seine Existenz ist so vielmehr die Gemeinschaft mit andern und die Mittheilung an sie, — äußere Wärme. Die Passivität des Körperlichen für dieselbe beruht auf der in der specifischen Schwere und Cohäsion an sich vorhandenen Continuität des Materiellen, durch welche ursprüngliche Idealität die Modification der specifischen Schwere und Cohäsion für jene Mittheilung, für das Setzen der Gemeinschaft, keine wirkliche Grenze seyn kann.

[1] Spix und Martius' Reisen, Bd. I, S. 191: „In diesen Wäldern" (Brasiliens, hinter Santa Cruz) „fiel uns zum ersten Mal der Ton eines graulich braunen Vogels, wahrscheinlich einer Drossel, auf, der sich in den Gebüschen und auf dem Boden feuchter Waldgründe aufhält, und in häufigen Wiederholungen die Tonleiter von h¹ bis a³ so regelmäßig durchsingt, daß auch kein einziger Ton darin fehlt. Gewöhnlich singt er jeden Ton vier bis fünf Mal, und schreitet dann unmerklich zu dem folgenden Viertelton fort. Man ist gewöhnt, den Sängern der Amerikanischen Wälder allen harmonischen Ausdruck abzusprechen, und ihnen nur die Pracht der Farben als Vorzug zuzugestehen. Wenn aber auch im Allgemeinen die zarten Bewohner der heißen Zone sich mehr durch Farbenpracht, als durch Fülle und Kraft der Töne auszeichnen, und an klarem und melodischem Gesange unserer Nachtigall nachzustehen scheinen: so beweist doch außer andern auch dieser kleine Vogel, daß ihnen die Fundamente der Melodie wenigstens ebenfalls eigen sind. — Denkbar ist es übrigens, daß, wenn einst die fast unarticulirten Töne entarteter Menschen durch die Wälder Brasiliens nicht mehr erschallen, auch viele der gefiederten Sänger verfeinerte Melodien hervorbringen werden."

Incohärentes, wie Wolle, und an ſich Incohärentes (d. i. Sprödes, wie Glas oder Steine) ſind ſchlechtere Wärmeleiter, als die Metalle, deren Eigenthümlichkeit iſt, gediegene ununterbrochene Continuität in ſich zu beſitzen. Ebenſo ſind Luft und Waſſer ſchlechte Wärmeleiter, um ihrer Cohäſionsloſigkeit willen, überhaupt als noch unkörperliche Materien. Die Mittheilbarkeit, nach welcher die Wärme von dem Körper, in dem ſie zunächſt vorhanden iſt, trennbar und ſomit als ein gegen ihn Selbſtſtändiges, ſo wie als ein an ihn von Außen Kommendes erſcheint, ferner die damit zuſammenhängenden weiteren mechaniſchen Determinationen, welche in das Verbreiten geſetzt werden können (z. B. die Repercuſſion durch Hohlſpiegel), ingleichen die quantitativen Beſtimmungen, die bei der Wärme vorkommen, — ſind es vornehmlich, die zur Vorſtellung der Wärme, als eines ſelbſtſtändig Exiſtirenden, einer Wärme-Materie geführt haben (vergl. §. 286 Anm.). Man wird aber wenigſtens Anſtand nehmen, die Wärme einen Körper oder auch nur ein Körperliches zu nennen: worin ſchon liegt, daß die Erſcheinung von beſonderem Daſeyn ſogleich verſchiedener Kategorien fähig iſt. So iſt auch die bei der Wärme erſcheinende beſchränkte Beſonderheit und Unterſcheidbarkeit von den Körpern, an denen ſie iſt, nicht hinreichend, die Kategorie von Materie, die weſentlich ſo Totalität in ſich iſt, daß ſie wenigſtens ſchwer iſt, auf ſie anzuwenden. Jene Erſcheinung der Beſonderheit liegt vornehmlich nur in der äußerlichen Weiſe, in welcher die Wärme in der Mittheilung gegen die vorhandenen Körper erſcheint. Die Rumfordiſchen Verſuche über die Erhitzung der Körper durch Reibung beim Kanonenbohren z. B. hätten die Vorſtellung von beſonderer, ſelbſtſtändiger Exiſtenz der Wärme längſt ganz entfernen können; hier wird ſie, gegen alle Ausreden, rein in ihrer Entſtehung und ihre Natur als eine

Zustandsweise aufgezeigt. Die abstracte Vorstellung der Materie enthält für sich die Bestimmung der Continuität, welche die Möglichkeit der Mittheilung und als Activität die Wirklichkeit derselben ist; und Activität wird diese anschsetzende Continuität als die Negation gegen die Form, — die specifische Schwere und Cohäsion, wie weiterhin gegen die Gestalt.

Zusatz. Klang und Wärme sind in der Erscheinungswelt selbst wieder Erscheinungen. Die Mittheilbarkeit und das Mitgetheiltseyn ist das Hauptmoment in der Natur des Zustandes; denn der Zustand ist wesentlich eine gemeinsame Bestimmung, und eine Abhängigkeit von der Umgebung. Die Wärme ist also mittheilbar, weil sie die Bestimmung der Erscheinung hat, nicht nur als solcher, sondern innerhalb des Feldes, wo die Realität der Materie vorausgesetzt ist; es ist ein Seyn, das zugleich Schein ist, oder ein Schein, der noch Seyn ist. Das Seyn ist der cohärente Körper: seine Auflösung, die Negation der Cohärenz, ist der Schein. So ist die Wärme nicht Materie, sondern die Negation dieser Realität: aber nicht mehr die abstracte Negation, die der Ton, noch auch schon die vollendete, welche das Feuer ist. Sie ist, als materialisirte Negation oder negative Materialisation, ein Vorhandenes, und zwar in Gestalt von Allgemeinheit, Gemeinsamkeit: ebenso sehr noch reales Bestehen, als Negation, — die daseyende Passivität überhaupt. Als diese nur erscheinende Negation ist die Wärme nicht für sich, sondern in Abhängigkeit von Anderem.

Indem die Wärme auf diese Weise wesentlich sich verbreitend und damit Gleichheit mit den Andern setzend ist, so ist diese Verbreitung äußerlich durch die Flächen bestimmbar: Wärme läßt sich so durch Brenngläser und Hohlspiegel concentriren, — sogar Kälte; ich glaube, es ist ein Versuch von Herrn Professor Pictet in Genf. Daß nun aber die Körper fähig sind, selbst als erscheinende gesetzt zu werden, können sie nicht von

ſich abhalten; denn ſie ſind an ſich von der Natur, daß ihre Cohärenz negirt werden kann. So ſind ſie an ſich das, was in der Wärme zum Daſeyn kommt; und dieß Anſichſeyn iſt eben ihre Paſſivität. Denn paſſiv iſt eben das, was nur an ſich iſt: wie ein Menſch z. B., der nur an ſich vernünftig iſt, ein paſſiver Menſch iſt. Der mitgetheilte Zuſtand iſt alſo eine Beſtimmtheit, geſetzt durch Andere nach dieſer an ſich ſeyenden Seite, — eine Erſcheinung als überhaupt ihres nur Anſichſeyns; er muß aber auch, als Thätigkeit, wirklich ſeyn. Die Weiſe des Erſcheinens iſt ſo eine gedoppelte: die eine das thätige, den Beginn machende Erſcheinen, die andere das paſſive. So kann ein Körper innerliche Quelle der Wärme haben: andere erhalten ſie von Außen, als eine nicht in ihnen erzeugte. Der Uebergang von urſprünglicher Entſtehung der Wärme aus Veränderung der Cohäſion in das äußerliche Verhältniß, als ein Vorhandenes zu einem Andern hinzuzutreten, wie es in der Mittheilung der Wärme geſchieht, iſt die Offenbarung der Selbſtloſigkeit ſolcher Beſtimmungen; die Schwere, das Gewicht kann dagegen nicht mitgetheilt werden.

Weil die Natur der Wärme überhaupt das Idealiſiren des ſpecifiſchen realen Auseinanderſeyns iſt, und wir ſagen, daß ſie auf dieſe Negation gegründet iſt, ſo iſt von dieſer Seite an keine Wärmematerie zu denken. Die Annahme einer Wärmematerie, wie die des Schallſtoffs, ruht auf der Kategorie, daß, was einen ſinnlichen Eindruck macht, auch ſinnliches Beſtehen haben müſſe. Hat man hier nun auch den Begriff der Materie ſo erweitert, daß man die Schwere, welche ihre Grundbeſtimmung iſt, aufgab, indem man die Frage zuließ, ob dergleichen Materielles wägbar ſey oder nicht: ſo wurde doch das objective Beſtehen eines Stoffes immer noch vorausgeſetzt, der unzerſtörbar und ſelbſtſtändig für ſich ſeyn, kommen und gehen, ſich an dieſem Orte vermehren und vermindern ſollte. Dieſes äußerliche Hinzutreten iſt es, bei dem die Verſtandes-Metaphyſik

stehen bleibt, und es zum ursprünglichen Verhältnisse, vornehmlich der Wärme, macht. Der Wärmestoff soll hinzukommen, gehäuft werden, latent seyn, wo er nicht erscheint, und doch Wärme nachher hervortritt. Indem nun aber Versuche über die Materialität der Wärme entscheiden sollen, wobei man oft aus Umständchen Klügeleien zieht: so ist der Versuch des Grafen Rumford besonders derb dagegen ausgefallen, der die Wärme beim Kanonenbohren genau berechnen wollte. Während nämlich hier behauptet wurde, daß die große Hitze, die dabei in den Spänen entsteht, durch die starke Reibung aus den benachbarten Körpern herbeicitirt werde: sagte er, sie werde im Metall selbst erzeugt, indem er das Ganze mit Holz umgab, das, als schlechter Wärmeleiter, die Wärme nicht durchließ, die Metallspäne aber dennoch ebenso glühend herausfielen, als ohne diese Umgebung. Der Verstand erschafft sich so Substrate, die wir durch den Begriff nicht anerkennen. * Klang und Wärme existiren nicht so für sich, wie die schwere Materie; und der sogenannte Schall- und Wärmestoff sind bloße Fictionen der Verstandes-Metaphysik in der Physik. Klang und Wärme sind bedingt durch materielle Existenzen, und machen deren Negativität aus; sie sind durchaus nur Momente, aber als Bestimmungen des Materiellen sind sie quantitativ, und so nach Graden zu bestimmen, oder ein Intensives.

§. 305.

Die Mittheilung der Wärme an verschiedene Körper enthält für sich nur das abstracte Continuiren dieser Determination durch unbestimmte Materialität hindurch; und insofern ist die Wärme nicht qualitativer Dimensionen in sich, sondern nur des abstracten Gegensatzes von Positivem und Negativem, und des Quantums und Grades fähig, wie eines abstracten Gleichgewichts, als eine gleiche Temperatur der Körper zu seyn, unter welche sich der Grad vertheilt. Da aber die Wärme Veränderung der specifischen Schwere und Cohäsion ist, so ist sie

zugleich an dieſe Beſtimmungen gebunden: und die äußere mitgetheilte Temperatur iſt für die Beſtimmtheit ihrer Exiſtenz durch die beſondere ſpecifiſche Schwere und Cohäſion des Körpers bedingt, dem ſie mitgetheilt wird; — ſpecifiſche Wärme-Capacität.

Die ſpecifiſche Wärme-Capacität, verbunden mit der Kategorie von Materie und Stoff, hat zur Vorſtellung von latentem, unmerkbarem, gebundenem Wärmeſtoff geführt. Als ein nicht Wahrnehmbares hat ſolche Beſtimmung nicht die Berechtigung der Beobachtung und Erfahrung, und als erſchloſſen beruht ſie auf der Vorausſetzung einer materiellen Selbſtſtändigkeit der Wärme (vergl. §. 286 Anm. und Zuſ.) Dieſe Annahme dient auf ihre Weiſe, die Selbſtſtändigkeit der Wärme als einer Materie empiriſch unwiderleglich zu machen, eben dadurch, daß die Annahme ſelbſt nichts Empiriſches iſt. Wird das Verſchwinden der Wärme, oder ihr Erſcheinen, wo ſie vorher nicht vorhanden war, aufgezeigt, ſo wird jenes für ein bloßes Verbergen oder ſich zur Unmerkbarkeit Binden, dieſes für ein Hervortreten aus der bloßen Unmerkbarkeit erklärt; die Metaphyſik von Selbſtſtändigkeit wird jener Erfahrung entgegen geſetzt, ja a priori der Erfahrung vorausgeſetzt.

Worauf es für die Beſtimmung, die hier von der Wärme gegeben worden, ankommt, iſt, daß empiriſch beſtätigt werde, daß die durch den Begriff für ſich nothwendige Beſtimmung, nämlich der Veränderung der ſpecifiſchen Schwere und Cohäſion, in der Erſcheinung ſich als die Wärme zeige. Die enge Verbindung zunächſt von Beidem erkennt ſich leicht in den vielfachen Erzeugungen (und in eben ſo vielfachen Arten des Verſchwindens) von Wärme, bei Gährungen, den andern chemiſchen Proceſſen, Kryſtalliſationen und Auflöſungen derſelben, bei den ſchon erwähnten

mechanischen innern mit äußerlichen verbundenen Erschütterungen, Anschlagen der Glocken, Schlagen des Metalls, Reibungen u. s. f. Die Reibung von zwei Hölzern (bei den Wilden), oder im gewöhnlichen Feuerschlagen, bringt das materielle Außereinander des einen Körpers durch die schnell drückende Bewegung des andern in Einen Punkt momentan zusammen; — eine Negation des räumlichen Bestehens der materiellen Theile, die in Hitze und Flamme des Körpers oder einen sich davon abscheidenden Funken ausschlägt. Die weitere Schwierigkeit ist, die Verbindung der Wärme mit der specifischen Schwere und Cohäsion als die existirende Idealität des Materiellen zu fassen, — hierzu eine Existenz der Negativen, welche selbst die Bestimmtheit dessen enthält, was negirt wird, die ferner die Bestimmtheit eines Quantums hat, und als Idealität eines Bestehenden sein Außersichsenn und sein Sich-setzen in Anderem, die Mittheilung, ist. Es handelt sich hier, wie überall in der Naturphilosophie, nur darum, an die Stelle der Verstandes-Kategorien die Gedankenverhältnisse des speculativen Begriffes zu setzen, und nach diesen die Erscheinung zu fassen und zu bestimmen.

Zusatz. Wie jeder Körper eine besondere Weise des Klanges hat nach seiner specifischen Cohäsion, so ist auch die Wärme specifisch. Wenn man Körper verschiedener Qualität in dieselbe Temperatur bringt, d. h. gleiche Wärme an sie gebracht wird, so werden sie verschieden erwärmt. Jeder Körper nimmt so die Temperatur der Luft verschieden an: das Eisen z. B. wird in der Kälte viel kälter, als der Stein; Wasser ist in warmer Luft immer kühler, als sie. Man rechnet, um dem Wasser gleiche Temperatur als dem Quecksilber zu geben, muß jenes etwa in dreizehnmal größere Hitze gebracht werden, als dieses; oder gleicher Temperatur ausgesetzt, ist Wasser dreizehnmal weniger warm, als Quecksilber. Ebenso verschieden ist der Punkt, wo die mitgetheilte Wärme Auflösung hervorbringt; Quecksilber

z. B. wird bei viel geringerer Wärme aufgelöſt, als alle übrigen Metalle. Indem hiermit in der mitgetheilten Wärme ſich der Körper zugleich ſpecifiſch zeigt, ſo fragt ſich, welche Form des Inſichſeyns hierbei zum Vorſchein komme. Das Inſichſeyn ſind Formen der Cohäſion, Punktualität, Linealität, Flächenhaftigkeit: dann, als einfache Beſtimmtheit, die ſpecifiſche Schwere. Das Inſichſeyn, welches ſich bei der ſpecifiſchen Wärme zeigt, kann nur einfache Weiſe des Inſichſeyns ſeyn. Denn die Wärme iſt das Aufheben des beſtimmten Außereinander der Cohäſion; aber zugleich als beſtehend, iſt der Körper auch noch in ſeinem beſtimmten Inſichſeyn erhalten: das Inſichſeyn nun mit ſich aufhebender Cohäſion iſt nur noch das allgemeine, abſtracte Inſichſeyn, — die ſpecifiſche Schwere. So zeigt ſich die ſpecifiſche Schwere als das ſich hier geltend machende Inſichſeyn.

Die Wärme-Capacität ſteht auf dieſe Weiſe in Verhältniß mit der ſpecifiſchen Schwere, welche das Inſichſeyn der Körper gegen die bloße Schwere iſt. Dieß Verhältniß iſt ein umgekehrtes: Körper von hoher ſpecifiſcher Schwere erwärmen ſich viel leichter, d. h. werden wärmer in derſelben Temperatur, als andere von geringerer ſpecifiſcher Schwere. Man ſagt dann, in dieſen Körpern werde der Wärmeſtoff latent, in jenen frei. Ebenſo wird behauptet, der Wärmeſtoff ſey latent geweſen, wenn ſich klar zeigt, daß die Wärme nicht von Außen gekommen, ſondern ſich innerlich erzeugt hat (ſ. §. 304 Zuſatz). Auch bei der Kälte, die durch verdampfende Naphtha hervorgebracht wird, heißt es, die Wärme werde latent. Gefrornes Waſſer, das auf dem Nullpunkt ſteht, verliert, wie man ſagt, die Wärme, die hinzukommt, um es flüſſig zu machen; indem nämlich ſeine Temperatur dadurch nicht erhöht wird, ſo ſoll der Wärmeſtoff in ihm latent geworden ſeyn. Daſſelbe ſoll in den elaſtiſchen Dämpfen Statt finden, in die ſich das Waſſer verwandelt; denn es wird nicht wärmer, als 80°, und verdampft nur, bei erhöhter Temperatur. Umgekehrt Dämpfe, elaſtiſche Flüſſig-

keiten von einer bestimmten Temperatur, sich niederschlagend, erzeugen eine größere Hitze, als in ihrem expansiven Zustande verbleibend; d. h. die Expansion vertritt die Stelle der Temperatur als Intensität (vergl. §. 103 Zus.). Die Latenz ist dann die Ausrede, wenn die Erscheinungen gar zu laut sprechen, daß eine innere Veränderung in der Cohäsion — z. B. das Frieren des Wassers, welches einige Grade unter Null hatte, und im Frieren auf Null heraustritt — es ist, wobei Wärme hervorkommt. Der Wärmestoff soll immer ab- und zugehen; da man aber Wärme als Stoff nicht vergehen lassen will, indem er selbstständig sey, so sagt man, er sey nur latent, und noch vorhanden. Wie kann aber etwas vorhanden seyn, was doch nicht existirt? So etwas ist ein leeres Gedankending, wie denn ja auch die Fähigkeit der Wärme, mitgetheilt zu werden, vielmehr gerade die Unselbstständigkeit dieser Bestimmung beweis.

Man könnte meinen, hohe specifische Schwere müßte auch größere Wärme hervorbringen. Aber die Körper von hoher specifischer Schwere sind die, deren Bestimmtheit noch einfach ist, d. h. ein unaufgeschlossenes, nicht individualisirtes Insichseyn haben; sie sind noch nicht zu weitern Bestimmungen in sich fortgegangen. *Individualität ist dagegen höherer Widerstand gegen* Wärme. Auch das Organische ist deßhalb der äußern Erwärmung gar nicht so fähig. In höhern organischen Naturen, bei Pflanzen, Thieren, verliert so die specifische Schwere und die Wärme-Capacität überhaupt ihre Wichtigkeit und ihr Interesse; die Unterschiede der Hölzer sind daher in dieser Hinsicht im Ganzen ohne Bedeutung. Bei Metallen dagegen ist die specifische Schwere, so wie die Wärme-Capacität, Hauptbestimmung. Specifische Schwere ist noch nicht Cohäsion, viel weniger Individualität, im Gegentheil nur abstractes, allgemeines Insichseyn, nicht in sich specificirt, — und darum am durchgängigsten für die Wärme; ein Insichseyn, das am leichtesten und bereitwilligsten der Negation des bestimmten Zusammenhangs empfänglich ist.

Das Cohärente, das mehr individualiſirt iſt, giebt ſeinen Beſtimmungen dagegen eine viel größere Beſtändigkeit, als daß ſie die Wärme ſo leicht in ſich aufnehmen ſollten.

Die Entſtehung der Wärme haben wir von der Seite der Cohäſion herkommen ſehen, indem wir vom ſpecifiſchen Beſtimmtſeyn des materiellen Inſichſeyns ausgegangen ſind. Es iſt dieß α) die eigentliche Entſtehung der Wärme, die durch Erzittern, oder auch als Selbſtentzündung zum Vorſchein kommen kann, z. B. bei Gährungen, die durch ſich entſtehen. Der Kaiſerinn Katharina entzündete ſich ſo eine Fregatte von ſich ſelbſt: ſchon gebrannter Kaffee gährt in ſich, und die Wärme ſteigert ſich bis zur Flamme; das war wahrſcheinlich bei dem Schiff der Fall. Flachs, Hanf, Seile mit Theer beſchmiert entzünden ſich zuletzt ſelbſt. Auch Weingährung oder Eſſiggährung erzeugen Wärme. Daſſelbe findet Statt in chemiſchen Prozeſſen; denn Auflöſung von Kryſtallen iſt immer eine Veränderung des Cohäſionszuſtandes. Es iſt aber bekannt, daß die Wärme in dieſem Felde des Mechaniſchen, dem Verhältniß zur Schwere, auf doppelte Weiſe entſteht. β) Die andere Weiſe iſt die durch Reibung, als ſolche. Die Reibung hält ſich auf der Oberfläche, iſt Erſchüttern der Theile derſelben, nicht Erzittern durch und durch. Dieſe Reibung iſt die gemeine, gewöhnliche Entſtehung der Wärme. Aber auch ſie muß nicht bloß mechaniſch gefaßt werden, wie die Göttinger gelehrten Anzeigen (1817, St. 161) es thun: „Man weiß, daß jeder Körper durch ſtarken Druck eines Theils ſeiner ſpecifiſchen Wärme beraubt wird, oder vielmehr unter einem ſtarken Drucke nicht diejenige Quantität ſpecifiſcher Wärme faſſen kann, als unter einem geringern Drucke; daher die Entwickelung von Wärme durch Schlagen und Reiben der Körper, bei ſchneller Zuſammendrückung von Luft und dergleichen.“ Dieſes Freiwerden der Form iſt ſomit noch nicht wahrhaft ſelbſtſtändige Totalität des Selbſt, ſondern noch bedingt, noch nicht ſich in ſich erhaltende Thätigkeit der Einheit.

Darum kann die Wärme auf äußerliche Weiſe mechaniſch durch Reibung erzeugt werden. Zur Flamme geſteigert iſt die Wärme der freie Triumph der reinen Idealität über dieſes materielle Außereinander. Bei Stahl und Feuerſtein ſpringt nur der Funke heraus: je mehr nämlich die innere Härte gegen hält, deſto ſtärker iſt die Erſchütterung in den äußerlich berührten Theilen; Holz dagegen wird verzehrt, weil es ein Material iſt, das die Hitze fortſetzen kann.

§. 306.

Die Wärme als Temperatur überhaupt iſt zunächſt die noch abſtracte und ihrer Exiſtenz und Beſtimmtheit nach bedingte Auflöſung der ſpecificirten Materialität. Sich aber ausführend, in der That realiſirt, gewinnt das Verzehren der körperlichen Eigenthümlichkeit die Exiſtenz der reinen phyſiſchen Idealität, der frei werdenden Negation des Materiellen, und tritt als Licht hervor, jedoch als Flamme, als an die Materie gebundene Negation der Materie. Wie das Feuer zuerſt (§. 283.) aus dem Anſich ſich entwickelte, ſo wird es hier geſetzt, daß es ſich als äußerlich bedingt aus den exiſtirenden Begriffsmomenten innerhalb der Sphäre der bedingten Exiſtenz erzeugt. Es verzehrt ſich ferner ſo als Endliches zugleich mit den Bedingungen, deren Verzehren es iſt.

Zuſatz. Das Licht, als ſolches, iſt kalt; und Licht im Sommer, das ſo erwärmend iſt, iſt es erſt in der Atmoſpäre, an der Erde. Im höchſten Sommer iſt es auf einem hohen Berge ganz kalt, und auf ihm liegt der ewige Schnee, obgleich man der Sonne näher iſt; erſt durch das Berühren anderer Körper iſt die Wärme vorhanden. Denn das Licht iſt das Selbſtiſche, und das, was von ihm berührt wird, wird auch ſelbſtiſch: d. h. zeigt einen Beginn der Auflöſung, d. i. der Wärme.

§. 307.

Die Entwicklung der realen, d. i. die Form an ihr enthaltenden, Materie geht ſo in ihrer Totalität in die reine

Idealität ihrer Beſtimmungen, in die mit ſich abſtract identiſche Selbſtiſchkeit über, die in dieſem Kreiſe der äußerlichen Individualität ſelbſt (als Flamme) äußerlich wird und ſo verſchwindet. Die Bedingtheit dieſer Sphäre iſt, daß die Form ein Specificiren der ſchweren Materie, und die Individualität als Totalität nur erſt an ſich war. In der Wärme iſt geſetzt das Moment der realen Auflöſung der Unmittelbarkeit und der zunächſt vorhandenen Gleichgültigkeit des ſpecificirten Materiellen gegeneinander. Die Form iſt daher jetzt als Totalität dem als gegen ſie widerſtandsloſen Materiellen immanent. Die Selbſtiſchkeit, als die unendliche ſich auf ſich beziehende Form, iſt als ſolche in die Exiſtenz getreten;[1] ſie erhält ſich in der ihr unterworfenen Aeußerlichkeit, und iſt, als die frei dieß Materielle beſtimmende Totalität, die freie Individualität.

Zuſatz. Von hieraus iſt der Uebergang in die reale Individualität, in die Geſtalt zu machen, deren Momente wir im Bisherigen geſehen haben. Die Sammlung der Form in ſich, die Seele, die als Klang entflieht, und die Flüſſigkeit der Materie ſind die beiden Momente, welche den realen Begriff der Individualität ausmachen. Die Schwere, als ein der unendlichen Form Unterworfenes, iſt die totale freie Individualität, wo das Materielle vollkommen von der Form durchdrungen und beſtimmt iſt. Die in ſich ſelbſt entwickelte, die vielen Materiellen beſtimmende Geſtalt iſt die abſolute Centralität, welche nicht mehr, wie die Schwere, die Vielen nur außerhalb ihrer hat. Die Individualität als Trieb iſt ſo beſchaffen, daß ſie zuerſt ihre Momente als vereinzelte Figurationen ſetzt. Wie aber beim Raum die Figurationen, Punkt, Linie, Fläche, nur die Negationen waren: ſo ſchreibt jetzt die Form dieſelben in

[1] Zuſatz der zweiten Ausgabe: ſie verſchwindet nur als bedingt, und die unterſchiedenen Beſtimmungen haben ihre Unmittelbarkeit — hiermit dieß, Bedingungen zu ſeyn — verloren.

eine nur durch ſie beſtimmte Materie, nicht mehr als Raumſtriche, ſondern als Unterſcheidungen des materiellen Zuſammenhangs, als in der Materie reale Raum-Figurationen, die ſich zur Totalität der Oberfläche vollenden. Daß der Klang, als Seele, der Materiatur nicht entfliehe, ſondern als Kraft in ihr bilde, dazu gehört die geſetzte Negation des feſten Beſtehens der Materie; was in dem Auflöſen durch Wärme als Exiſtenz geſetzt iſt. Die im Anfang erſt durch den Begriff geſetzte Durchgängigkeit der Materie iſt hier im Reſultate als Daſeyn geſetzt. Angefangen wurde mit dem Inſichſeyn als ſpecifiſcher Schwere, worin die Materie unmittelbar ſo beſchaffen angenommen wurde, daß die Form ſich in ſie einbilden konnte. Dieß Anſich der Materie, ſo durchgängig und aufgelöſt zu ſeyn, war aber auch als exiſtirend aufzuzeigen, und zwar durch die Cohäſion. Das Auflöſen des Außereinander in der Cohäſion iſt Aufheben dieſer Cohäſion ſelbſt; das, was bleibt, iſt die ſpecifiſche Schwere. Dieſe, als erſte Subjectivität, war abſtractes, einfaches Beſtimmtſeyn; welches, zur Totalität in ſich ſelbſt beſtimmt, der Ton iſt, und als flüſſig die Wärme. Die erſte Unmittelbarkeit muß ſich als aufgehoben zeigen, als geſetzt; ſo muß man immer zum Anfang zurückkehren. Die Cohäſion machte das Bedingtſeyn der Form durch die Materie aus. Gegen dieß Bedingtſeyn iſt ſie ſelbſt das Vermittelnde, welches innerlich die Negation, die Wärme, hervorbringt: ſo daß die Cohäſion ſich ſelbſt negirt, d. i. eben das nur Anſichſeyn, die nur bedingte Weiſe der Exiſtenz der Form. Dieſe Momente anzugeben, iſt leicht: ſie einzeln zu betrachten, ſchwierig, wenn man entwickeln will, was den Gedankenbeſtimmungen in der Exiſtenz entſpricht; denn eine jede derſelben hat auch eine ihr entſprechende Exiſtenz. Jene Schwierigkeit iſt beſonders groß in ſolchen Kapiteln, wo das Ganze nur als Trieb iſt, die Beſtimmungen alſo nur als einzelne Beſchaffenheiten heraustreten. Die abſtracten Momente der Individualität, ſpecifiſches Gewicht,

Cohäſion u. ſ. f., müſſen dem Begriffe nach der freien Individualität vorangehen, damit dieſe aus ihnen als Reſultat hervorgehe. In der totalen Individualität, wo die Form als Meiſterinn auftritt, ſind nun alle Momente realiſirt, und die Form bleibt darin als beſtimmte Einheit. Zur Geſtalt gehört Seele, Einheit der Form mit ſich ſelbſt, und dann, als Seyn-für-Anderes, die Beſtimmungen des Begriffs. In dieſem Setzen iſt die Form zugleich frei, als die unbedingte Einheit dieſer Unterſchiede. Die ſpecifiſche Schwere iſt nur abſtract frei; denn die Beziehung auf das Andere iſt auch gleichgültig, und fällt in den äußerlichen Vergleich. Aber die wahrhafte Form iſt Beziehung auf Anderes für ſich ſelbſt, nicht im Dritten. Indem die Materiatur in der Wärme ſchmilzt, iſt ſie empfänglich für die Form; das Bedingtſeyn des Klanges, als der unendlichen Form, wird alſo aufgehoben: und dieſe findet keinen Gegenſatz mehr, als bezöge ſie ſich noch auf ein Anderes. Die Wärme iſt die von der Geſtalt ſich ſelbſt befreiende Geſtalt, ein ſich ſubſtantiirendes Licht, das das Moment der paſſiven Geſtalt als ein aufgehobenes an ihr hat.

Drittes Kapitel.

Phyſik der totalen Individualität.

§. 308.

Die Materie iſt zuerſt an ſich die Totalität des Begriffs als ſchwere, ſo iſt ſie nicht an ihr ſelbſt formirt; der Begriff, in ſeinen beſondern Beſtimmungen an ihr geſetzt, zeigt zunächſt die endliche, in ihre Beſonderheiten auseinanderfallende Individualität. Indem die Totalität des Begriffs nun geſetzt iſt, ſo iſt der Mittelpunkt der Schwere nicht mehr als die von der Materie geſuchte Subjectivität, ſondern ihr immanent, als die Idealität jener zuerſt unmittelbaren und bedingten Formbeſtimmungen, welche nunmehr als von Innen heraus ent-

wickelte Momente sind. Die materielle Individualität, so in ihrer Entwicklung identisch mit sich, ist unendlich für sich, aber zugleich bedingt; sie ist die subjective Totalität nur erst unmittelbar. Daher, obgleich für sich unendlich, enthält sie das Verhältniß zu Anderem: und erst im Processe kommt sie dazu, daß diese Aeußerlichkeit und Bedingtheit als sich aufhebend gesetzt wird; so wird sie existirende Totalität des materiellen Fürsichseyns, die dann an sich Leben ist, und im Begriffe in dasselbe übergeht.

Zusatz. Die Form, als ein abstractes Ganze, und ihr gegenüber ein bestimmbares Material, die zwei Momente des realen physischen Körpers, sind an sich identisch; und darin liegt ihr Uebergang in einander, dem Begriffe nach. Denn wie die Form die reine physicalische, sich auf sich beziehende Identität mit sich ist, ohne Daseyn zu haben: so ist auch die Materie, als flüssig, dieses allgemeine Identische, das als nicht widerstrebend existirt. Die Materie ist, wie die Form, in sich unterschiedslos; und so ist sie selbst die Form. Als Allgemeines ist die Materie dazu bestimmt, ein in sich Bestimmtes zu seyn; und das ist eben das Sollen der Form, deren Ansich sie ist. Wir hatten zuerst die Individualität im Allgemeinen; das Nächste war, daß diese Individualität in die Differenz gegen die Schwere, in ihre endliche beschränkte Bestimmtheit gesetzt sey: das Dritte, daß die Individualität aus der Differenz in sich zurückkehre. Dieses hat nun selbst wieder drei Gestaltungen oder Bestimmungen.

§. 309.

Die totale Individualität ist: erstens in ihrem Begriffe unmittelbare Gestalt als solche, und deren abstractes Princip in freier Existenz erscheinend; — der Magnetismus. Zweitens bestimmt sie sich zum Unterschiede, den besondern Formen der körperlichen Totalität[1]; diese individuelle Beson-

[1] Zusatz der zweiten Ausgabe: für die Sinne.

derung, zum Extreme geſteigert, iſt die Elektricität. Die Realität dieſer Beſonderung iſt drittens der chemiſch differente Körper, und die Beziehung deſſelben: die Individualität, welche Körper zu ihren Momenten hat, und ſich als Totalität realiſirt, — der chemiſche Proceß.

Zuſatz. In der Geſtalt iſt die unendliche Form das beſtimmende Princip der materiellen Theile, die nun nicht mehr nur die gleichgültige Beziehung des Raums haben. Die Geſtalt bleibt dann aber nicht bei dieſem ihren Begriffe ſtehen, weil dieſer ſelbſt nicht ruhiges Beſtehen iſt; ſondern, als ſich differenzirend, entfaltet ſie ſich weſentlich zu realen Eigenſchaften, die nicht als ideell in der Einheit gehalten ſind, ſondern auch beſondere Exiſtenz erhalten. Dieſe mit qualitativer Individualität beſtimmten Unterſchiede ſind die Elemente, aber, als der Sphäre der Individualität angehörend, d. i. — als ſpecificirt — mit der individuellen Körperlichkeit vereint, oder vielmehr in ſie verwandelt. An ſich, d. i. im Begriffe, hat ſich auf dieſe Weiſe das noch Mangelnde der Form ergänzt. Das Intereſſe der Nothwendigkeit iſt aber jetzt wieder, daß dieß An-ſich geſetzt werde, oder wie die Geſtalt ſich erzeuge; d. h. der Uebergang iſt auch in der Exiſtenz zu machen. Das Reſultat iſt ſo dieß, daß die Geſtalt erzeugt werde; das iſt der Rückgang zum Erſten, das aber jetzt als ein Erzeugtes erſcheint. Dieſer Rückgang iſt dann zugleich der Uebergang in ein Weiteres; der chemiſche Proceß enthält ſo in ſeinem Begriffe den Uebergang zur organiſchen Sphäre. Den Proceß hatten wir zuerſt als Bewegung in der Mechanik, dann als elementariſchen Proceß; jetzt haben wir den Proceß der individualiſirten Materie.

A.

Die Geſtalt.

§. 310.

Der Körper, als totale Individualität, iſt — unmittelbar —

ruhende Totalität, somit Form des räumlichen Zusammenseyns des Materiellen, daher wieder[1] zuerst Mechanismus. Die Gestalt ist somit materieller Mechanismus der nun unbedingt und frei bestimmenden Individualität; — der Körper, dessen specifische Art des innern Zusammenhalts nicht nur, sondern dessen äußerliche Begrenzung im Raume durch die immanente und entwickelte Form-Thätigkeit bestimmt ist. Auf solche Weise ist die Form von selbst manifestirt, und zeigt sich nicht erst als eine Eigenthümlichkeit des Widerstands gegen fremde Gewalt.

Anmerkung der ersten Ausgabe. Bei der Form der Gestalt und der Individualität überhaupt ist vornehmlich die Vorstellung einer äußerlich mechanischen Weise und der Zusammensetzung zu entfernen. Es hilft nichts, die äußerliche Theilung und ein äußerliches Ansetzen der Theile zum Verstehen der Bestimmtheit der Gestalt zu Hülfe zu nehmen. Das Wesentliche bleibt immer die eigenthümliche Unterscheidung, die an diesen Theilen zum Vorschein kommt, und eine bestimmte selbstische Einheit ihrer Beziehung ausmacht.

Zusatz. Während das Insichseyn sich vorher nur durch einen äußeren Anstoß und als Reaction gegen denselben zeigte, so manifestirt sich die Form dagegen hier weder durch äußere Gewalt, noch als Untergang der Materialität; sondern ohne Impuls hat der Körper einen geheimen, stillen Geometer in sich, der, als ganz durchgängige Form, ihn nach Außen wie nach Innen organisirt. Diese Begrenzung nach Innen und Außen ist nothwendig zur Individualität. So ist auch die Oberfläche des Körpers durch die Form begrenzt; er ist gegen andere abgeschlossen, und zeigt seine specifische Bestimmtheit, ohne äußere Einwirkung, in seinem ruhigen Bestehen. Der Krystall ist zwar nicht mechanisch zusammengesetzt; dennoch resumirt sich hier der Mechanismus, als ein individueller, weil diese Sphäre eben das ruhige Bestehen des

[1] Zusatz der zweiten Ausgabe: (wie immer).

Außereinander iſt, wenn gleich die Beziehung der Theile auf das Centrum durch immanente Form beſtimmt iſt. Das ſo Geſtaltete wird der Schwere entzogen; es wächſt z. B. in die Höhe. Natürliche Kryſtalle, wenn man ſie betrachtet, erſcheinen durch und durch gegliedert. Dennoch haben wir hier noch nicht die Seele, die wir im Leben finden werden, weil die Individualität ſich hier noch nicht gegenſtändlich iſt; und das iſt der Unterſchied des Unorganiſchen vom Organiſchen. Die Individualität iſt noch nicht Subjectivität, ſo daß die unendliche Form, welche in ſich different iſt, und ihre Differenz zuſammenhält, auch für ſich wäre. Das iſt erſt im Empfindenden vorhanden; hier aber iſt die Individualität noch in die Materie verſenkt, — ſie iſt noch nicht frei, ſie iſt nur.

Das Nähere iſt die Beſtimmtheit, die der Geſtalt als unorganiſcher zukommt, im Unterſchiede vom Organiſchen. Die Geſtalt nämlich, die wir hier haben, iſt die, wo die räumlichen Beſtimmungen der Form bloß erſt verſtändige Beſtimmungen ſind: gerade Linien, ebene Flächen, und beſtimmte Winkel. Davon iſt der Grund hier anzugeben. Die Form, die ſich in der Kryſtalliſation aufſchließt, iſt ein ſtummes Leben, das wunderbarer Weiſe im bloß mechaniſchen, von Außen beſtimmbar ſcheinenden Steine oder Metall ſich regt, und in eigenthümlichen Geſtalten als ein organiſcher und organiſirender Trieb ſich äußert. Sie wachſen frei und ſelbſtſtändig hervor; und wer den Anblick dieſer regelmäßigen und zierlichen Geſtaltungen nicht gewohnt iſt, nimmt ſie nicht als Naturproducte, ſondern ſchreibt ſie eher der menſchlichen Kunſt und Arbeit zu. Die Regelmäßigkeit der Kunſt wird aber durch eine äußerlich zweckmäßige Thätigkeit herbeigeführt. An dieſe äußere Zweckmäßigkeit, wie wenn ich eine äußere Materie nach meinen Zwecken forme, müſſen wir nun hier nicht denken. Beim Kryſtall iſt vielmehr die Form der Materie nicht äußerlich; ſondern dieſe iſt ſelbſt Zweck, das an und für ſich Wirkſame. Im Waſſer iſt

so ein unsichtbarer Keim, eine Kraft, die construirt. Diese Gestalt ist im strengsten Sinne regelmäßig; aber weil sie noch nicht Proceß an ihr selbst ist, so ist sie nur Regelmäßigkeit im Ganzen, so daß die Theile zusammen diese Eine Form ausmachen. Es ist noch nicht organische Gestalt, die nicht mehr verständig ist; jene erste Form ist es noch, weil sie nicht subjective Form ist. Im Organischen dagegen ist die Gestalt so beschaffen, daß an jedem Theile das Ganze der Gestalt zur Erscheinung kommt, nicht jeder Theil nur durchs Ganze verständlich ist. Beim Lebendigen ist daher jeder Punkt der Peripherie das Ganze, wie ich an jedem Theile meines Körpers empfinde. Hieraus folgt nun eben, daß die Gestalt des Organischen nicht auf geraden Linien und Flächen beruht, die nur der abstracten Richtung des Ganzen angehören, nicht Totalitäten in sich sind. Sondern in der lebendigen Gestalt haben wir Curven, weil jeder Theil einer Curve nur durch das ganze Gesetz der Curve begriffen werden kann; was bei jener verständigen Gestalt keineswegs der Fall ist. Die Rundung des Organischen ist aber nicht Kreis oder Kugel; denn diese sind selbst wieder verständige Curven, weil die Beziehung aller Punkte der Peripherie auf das Centrum selbst wieder die abstracte Identität ist. Die krumme Linie, die wir beim Organischen haben, muß in sich selbst different seyn, aber so daß das Differente wieder der Gleichheit unterworfen ist. Die Linie des Lebendigen wäre hiernach die Ellipse, wo die Gleichheit der beiden Theile wieder eintritt, und zwar in jedem Sinne, sowohl in der Richtung der großen als in der der kleinen Achse. Näher ist dort die Eilinie herrschend, die diese Gleichheit nur in Einer Richtung hat. Möller[1] bemerkt daher sehr gut, daß alle organischen Formen, z. B. der Federn, der Flügel, des Kopfs, alle Linien des Gesichts, alle Gestalten der Pflanzenblätter,

[1] Neue Zeitschrift für speculative Physik, herausgegeben von Schelling (1802), Bd. I, St. 3, S. 42 flg.

Inſecten, Vögel, Fiſche u. ſ. w. Modificationen der Cilinie, oder auch der Wellenlinie ſind, die er deßwegen auch die Schönheitslinie nennt. Im Unorganiſchen aber treten die krummen Linien noch nicht ein, ſondern geometriſch regelmäßige Figuren mit ſich entſprechenden gleichen Winkeln, wo Alles durch den Fortgang an der Identität nothwendig iſt. So ein geheimes Linienziehen, Flächenbeſtimmen und Begrenzen durch parallele Winkel iſt nun die Geſtaltung.

Dieſe Geſtalt haben wir jetzt weiter in ihren einzelnen Beſtimmungen zu betrachten, deren drei zu unterſcheiden ſind: erſtens die Abſtractionen der Geſtalt, alſo eigentlich das Geſtaltloſe; zweitens das Strenge der Geſtalt, die Geſtalt im Proceſſe, die werdende Geſtalt, die Thätigkeit des Geſtaltens, die Geſtalt als noch nicht vollführt, — der Magnetismus; drittens die reale Geſtalt, der Kryſtall.

§. 311.

1. Die unmittelbare, d. i. die als in ſich formlos geſetzte Geſtalt iſt einerſeits das Extrem der Punktualität, der Sprödigkeit, andererſeits das Extrem der ſich kugelnden Flüſſigkeit; — die Geſtalt, als innere Geſtaltloſigkeit.

Zuſatz. Die Beſtimmungen der Form, als dieſes innern geometriſirenden Meiſters, ſind zuerſt der Punkt, dann die Linie, die Oberfläche, und zuletzt das ganze Volumen. Das Spröde iſt das Pulverichte, Singulare, was wir ſchon gehabt haben als bloße Weiſe der Cohäſion; es iſt das Körnigte, wie es ſich beſonders in Platinkörnern zeigt. Dieſem ſteht gegenüber das Kugelichte, die allgemeine, ſich rundende, alle Dimenſionen in ſich tilgende Flüſſigkeit, welche ſomit zwar die ganze Ausführung nach allen drei Dimenſionen, aber eine Totalität ohne Entwickelung der Beſtimmtheit iſt. Die Kugelgeſtalt iſt die allgemeine Geſtalt mit formeller Regelmäßigkeit, die freie ſchwebende Geſtalt, die daher auch die freien Himmels-Körper, als allgemeine Individuen, haben. Das Flüſſige

kugelt ſich, weil ſeine Unbeſtimmtheit in ſich macht, daß der Druck der Atmoſphäre nach allen Seiten gleich iſt; ſo iſt die Determination der Geſtalt nach allen Seiten gleich, und noch keine Differenz darin geſetzt. Die Geſtalt iſt aber nicht nur ſo ein Abſtractes; ſondern ſie iſt ein reales Princip, d. h. eine Totalität der Form, die real iſt.

§. 312.

2. Das Sprödе, als an ſich ſeyende Totalität der formirenden Individualität, ſchließt ſich zum Unterſchiede des Begriffs auf. Der Punkt geht zunächſt in die Linie über; und die Form ſetzt ſich an derſelben in Extreme entgegen, welche als Momente kein eigenes Beſtehen haben, ſondern nur durch ihre Beziehung, welche erſcheinend ihre Mitte und der Indifferenzpunkt des Gegenſatzes iſt, gehalten ſind. Dieſer Schluß macht das Princip der Geſtaltung in ihrer entwickelten Beſtimmtheit aus, und iſt, in dieſer noch abſtracten Strenge, der Magnetismus.

Der Magnetismus iſt eine der Beſtimmungen, die ſich vornehmlich darbieten mußten, als der Begriff ſich in der beſtimmten Natur vermuthete und die Idee einer Naturphiloſophie faßte. Denn der Magnet ſtellt auf eine einfache naive Weiſe die Natur des Begriffes, und zwar in ſeiner entwickelten Form als Schluß (§. 181.) dar. Die Pole ſind die ſinnlich exiſtirenden Enden einer realen Linie (eines Stabes, oder auch in einem nach allen Dimenſionen weiter ausgedehnten Körper): als Pole haben ſie aber nicht die ſinnliche mechaniſche Realität, ſondern eine ideelle; ſie ſind ſchlechthin untrennbar. Der Indifferenzpunkt, in welchem ſie ihre Subſtanz haben, iſt die Einheit, in der ſie als Beſtimmungen des Begriffs ſind, ſo daß ſie Sinn und Exiſtenz allein in dieſer Einheit haben; und die Polarität iſt die Beziehung nur ſolcher Momente. Der Magnetismus hat außer der hierdurch geſetzten Beſtimmung keine weitere

beſondere Eigenſchaft. Daß die einzelne Magnetnadel ſich nach Norden und damit in Einem noch Süden richtet, iſt Erſcheinung des allgemeinen Erdmagnetismus.

Daß aber alle Körper magnetiſch ſind, hat einen ſchiefen Doppelſinn: der richtige Sinn iſt, daß alle reelle, nicht bloß ſpröde Geſtalt dieſes Princip der Determination enthält; der unrichtige aber, daß alle Körper auch dieſes Princip, wie es in ſeiner ſtrengen Abſtraction exiſtirt, d. i. als Magnetismus iſt, an ihnen zur Erſcheinung bringen. Eine Begriffsform ſo in der Natur vorhanden aufzeigen wollen, daß ſie in der Beſtimmtheit, wie ſie als eine Abſtraction iſt, allgemein exiſtiren ſolle, wäre ein unphiloſophiſcher Gedanke. Die Natur iſt vielmehr die Idee im Elemente des Außereinander, ſo daß ſie, eben ſo wie der Verſtand, die Begriffsmomente zerſtreut feſthält und in Realität darſtellt, aber in den höhern Dingen die unterſchiedenen Begriffsformen zur höchſten Concretion in Einem vereint (ſ. Anm. folg. §.)

Zuſatz. a) In-Eins-Setzen des Kugelichten und Spröden giebt erſt die reale Geſtalt überhaupt; die unendliche Form, als Centralität im Spröden geſetzt, ſetzt ihre Unterſchiede, giebt ihnen ein Beſtehen, und hält ſie doch in der Einheit. Der Raum iſt zwar noch das Element ihres Daſeyns; aber der Begriff iſt dieſe Einfachheit des Charakters, dieſer Ton, der in ſeiner Entzweiung dieß durchdringende Allgemeine bleibt, das, dem allgemeinen Anſichſeyn der Schwere entnommen, durch ſich ſelbſt die Subſtanz ſeiner Unterſchiede iſt, oder ihr Daſeyn. Die nur innere Geſtalt hatte noch nicht ihr Daſeyn an ihr ſelbſt, ſondern durch Zertrümmerung der Maſſe; die Beſtimmung aber, die nun geſetzt wird, hat ſie durch ſich ſelbſt. Dieſes individualiſirende Princip iſt der Zweck, der ſich in Realität überſetzt, aber noch different, noch nicht der vollendete Zweck iſt. So äußert er ſich nur als der Proceß der beiden

Principien des Spröden und Flüssigen; die bestimmbare unbestimmte Flüssigkeit wird darin durch die Form befruchtet. Das ist das Princip des Magnetismus, der noch nicht zur Ruhe gekommene Trieb der Gestaltung, oder die gestaltende Form noch als Trieb. Der Magnetismus ist also nur erst dieß Subjectseyn der Materie, das formale Daseyn der Unterschiede in der Einheit des Subjects, — die Cohäsion als die Thätigkeit, unterschiedene materielle Punkte unter die Form der Einheit zu bringen. Die Seiten des Magnetismus sind also noch schlechthin unter dem Eins des Subjects gebunden; ihre Entgegensetzung ist noch nicht als Selbstständigkeit vorhanden. Im spröden Punkte als solchen ist der Unterschied noch gar nicht gesetzt. Da wir aber jetzt die totale Individualität haben, die räumlich da seyn soll, und als concret sich in Unterschiede setzen muß: so bezieht sich der Punkt nun auf einen Punkt, und unterscheidet sich von ihm; das ist die Linie, noch nicht die Fläche oder die Totalität der drei Dimensionen, weil der Trieb noch nicht als Totalität existirt, und auch die zwei Dimensionen unmittelbar in der Realität drei, die Oberfläche, werden. So haben wir die ganz abstracte Räumlichkeit als Linealität; das ist die erste allgemeine Bestimmung. Die gerade Linie ist aber die natürliche, — so zu sagen, die Linie als solche; denn bei der krummen Linie haben wir schon eine zweite Determination, so daß sogleich Fläche damit gesetzt wäre.

β) Wie erscheint der Magnetismus? Die Bewegungen, die hier vorhanden sind, darf man nur auf ideelle Weise fassen; denn die sinnliche Auffassungsweise verschwindet beim Magnetismus. Bei der sinnlichen Auffassung ist das Mannigfaltige nur äußerlich verbunden; dieß findet freilich auch bei den zwei Polen und dem sie verbindenden Indifferenzpunkt Statt. Das ist aber nur der Magnet, noch nicht der Magnetismus. Um festzustellen, was in diesem Begriffe enthalten ist, müssen wir die sinnliche Vorstellung von einem Magnetstein, oder Eisen,

das mit dem Steine beſtrichen wird, zunächſt ganz vergeſſen. Wir müſſen dann aber auch die Erſcheinungen des Magnetismus mit ſeinem Begriffe vergleichen, um zu ſehen, ob ſie demſelben entſprechen. Hier werden die Differenten nicht auf eine äußerliche Weiſe identiſch geſetzt, ſondern ſie ſetzen ſich ſelbſt identiſch. Inſofern iſt die Bewegung des Magneten aber allerdings noch eine äußerliche, inſofern eben die Negativität noch nicht reale ſelbſtſtändige Seiten hat, oder die Momente der Totalität noch nicht befreit ſind, noch nicht differente Selbſtſtändige ſich zu einander verhalten, der Mittelpunkt der Schwere noch nicht zerſprengt iſt. Daher die Entwickelung der Momente noch als ein Aeußerliches, oder nur durch den — an ſich ſetzenden — Begriff geſetzt iſt. Indem der ſpröde Punkt ſich zu Unterſchieden des Begriffs aufſchließt, ſo haben wir die Pole. An der phyſicaliſchen Linie, die den Unterſchied der Form in ſich hat, ſind ſie die zwei lebendigen Enden, deren Jedes ſo geſetzt iſt, daß es nur iſt in Bezug auf ſein Anderes, und keinen Sinn hat, wenn das Andere nicht iſt. Nur ſie ſind außer einander, Beide ſind das Negative gegen einander; zwiſchen ihnen im Raume exiſtirt dann auch ihre Einheit, wo ihr Gegenſatz aufgehoben iſt. Dieſe Polarität wird oft angewandt, rechts und links, wo ſie gar nicht hingehört; denn heut zu Tage iſt Alles voller Polarität. Dieſer phyſicaliſche Gegenſatz iſt nun nichts ſinnlich Beſtimmtes; den Nordpol z. B. kann man nicht abhauen. Haut man den Magneten entzwei, ſo iſt jedes Stück wieder ein ganzer Magnet: der Nordpol entſteht unmittelbar wieder am zerbrochenen Stücke. Jedes iſt das Setzende und Ausſchließende des Andern von ſich; die termini des Schluſſes können nicht für ſich, ſondern nur in der Verbindung exiſtiren. Wir ſind ſo ganz im Felde des Ueberſinnlichen. Wenn Einer meint, in der Natur ſey der Gedanke nicht vorhanden, ſo kann man ihm denſelben hier zeigen. Die Erſcheinung des Magnetismus iſt ſo für ſich höchſt frappant; aber

noch wunderbarer wird sie, wenn man nun mit einigem Gedanken diese Erscheinung auffassen will. Der Magnetismus wurde so in der Naturphilosophie als ein Hauptanfang an die Spitze gestellt. Die Reflexion spricht zwar von magnetischer Materie, die aber selbst in der Erscheinung nicht vorhanden ist; es ist nichts Materielles, das da wirkt, sondern die reine immaterielle Form.

Bringen wir nun in die Nähe eines magnetisirten Eisenstabes, woran wir Nord- und Südpol unterscheiden, andere Stäbchen, die nicht magnetisch sind: so zeigt sich eine Bewegung, wenn sie nämlich frei sich bewegen können, nicht durch mechanische Gewalt zurückgehalten werden, also z. B. auf Nadeln ruhen u. s. w. In diesem Falle verbindet sich das Eine Ende des zweiten Stabes mit dem Nordpol des Magneten, das andere Ende wird dagegen davon repellirt; der zweite Stab ist dadurch selbst ein Magnet geworden, denn er hat eine magnetische Bestimmtheit erhalten. Doch beschränkt sich diese Bestimmtheit nicht auf die Endpunkte. An einen Magneten hängen sich Eisenspänchen bis an die Mitte; da wird aber ein gleichgültiger Punkt kommen, wo solche Attraction und Repulsion nicht mehr Statt findet. Man kann auf diese Weise passiven und activen Magnetismus unterscheiden; doch kann man als passiven Magnetismus auch dieß bezeichnen, wenn die Wirkung auf unmagnetisches Eisen nicht erfolgt. Mit diesem Indifferenzpunkt wird jetzt ein freier Mittelpunkt gesetzt, wie wir früher den Mittelpunkt der Erde hatten. Wird ferner das zweite Stäbchen wieder weggebracht, und an den anderen Pol des Magneten gebracht: so wird dasjenige Ende repellirt, was von dem ersten Pole attrahirt wurde, und umgekehrt. Hierin ist noch keine Bestimmung vorhanden, daß die Enden des Magneten an ihnen selbst entgegengesetzt seyen; es ist der leere Unterschied des Raums, der kein Unterschied an ihm selbst ist, so wenig das Eine Ende einer Linie überhaupt von dem andern sich unterscheidet. Vergleichen wir dann aber diese zwei

Magneten mit der Erde, ſo haben ſie mit dem Einen Ende ungefähr die Richtung nach Norden, während das andere nach Süden gekehrt iſt; und nun zeigt ſich, daß die beiden Nordpole von zweien Magneten ſich repelliren, ebenſo die beiden Südpole: der Nordpol aber des Einen und der Südpol des andern ſich attrahiren. Die Richtung nach Norden iſt von dem Sonnenlauf hergenommen, und dem Magneten nicht eigenthümlich. Weil ſich ein einzelner Magnet mit ſeinem Einen Ende nach Norden, mit dem andern nach Süden richtet: ſo haben die Chineſen ebenſo Recht, zu ſagen, der Magnet ſehe nach Süden, als wenn wir behaupten, nach Norden; Beides iſt Eine Determination. Und auch dieß iſt nur ein Verhältniß zweier Magneten zu einander, da der Magnetismus der Erde ſolchen Stab determinirt; nur müſſen wir wiſſen, daß das, was wir an einem Magneten den Nordpol nennen (— eine Nomenclatur, deren jetzt hin und wieder eingeführte Umkehrung viele Verwirrung macht), eigentlich der Natur der Sache nach der Südpol iſt; denn der Südpol des Magneten nähert ſich dem Nordpol der Erde. Dieſe Erſcheinung iſt die ganze Theorie des Magnetismus. Die Phyſiker ſagen, man wiſſe noch nicht, was er ſey: ob er ein Strömen ſey u. ſ. w. Alles das gehört zu jener Metaphyſik, die vom Begriffe nicht anerkannt wird. Der Magnetismus iſt nichts Geheimnißvolles.

Haben wir Stücke eines Magnetſteins, keine Linie, ſo fällt die Wirkſamkeit des Triebes doch immer in eine ideelle Linie, welche die Achſe iſt. Bei einem ſolchen Stück, habe es nun die Form eines Würfels, oder einer Kugel u. ſ. w., können ſich nun mehrere Achſen befinden; und auf dieſe Weiſe hat die Erde mehrere magnetiſche Achſen, deren keine unmittelbar mit der Achſe der Bewegung zuſammenfällt. Der Magnetismus wird an der Erde frei, weil ſie nicht zum wahren Kryſtall kommt, ſondern, als das Gebährende der Individualität, beim abſtracten ſehnſüchtigen Triebe des Geſtaltens ſtehen bleibt. Weil

die Erde nun so ein lebendiger Magnet ist, dessen Achse nicht an einen bestimmten Punkt fixirt ist: so ist die Richtung der Magnetnadel also wohl ungefähr die des wahren Meridians, aber der magnetische fällt nicht genau mit diesem zusammen; und das ist die Declination der Magnet-Nadel, nach Osten und Westen, die daher an verschiedenen Orten und Zeiten verschieden ist, — ein Oscilliren allgemeinerer Natur. Was überhaupt diese Beziehung der Magnet-Nadel auf eine solche Achse betrifft, so sind die Physiker darauf zurückgekommen, eine solche eiserne Stange, oder, was dasselbe ist, eine solche bestimmte Existenz in der Richtung von Achsen aufzugeben. Sie haben gefunden, daß den Erfahrungen allein die Annahme eines Magneten im Mittelpunkt der Erde genug thue, der von unendlicher Intensität, aber ohne Extension sey, d. h. der gar nicht als eine solche Linie ist, die an einem Punkt stärker ist, als an andern: wie am magnetischen Eisen an den Polen der Eisenfeilstaub stärker attrahirt wird, als an dem Mittelpunkte, und von jenen bis zu diesem dieß immer abnimmt. Sondern der Magnetismus ist dieß ganz Allgemeine der Erde, die allenthalben der ganze Magnetismus ist. — Hieran schließen sich zwei Nebenpunkte.

γ) An welchen Körpern der Magnetismus zur Erscheinung komme, ist der Philosophie vollkommen gleichgültig. Vorzüglich findet er sich am Eisen, aber auch am Nickel und Kobalt. Richter wollte reinen Kobalt und Nickel darstellen; und sagte, daß sie auch dann noch magnetisch seyen. Andere behaupten, es sey dann immer noch Eisen darin, und darum allein seyen diese Metalle magnetisch. Daß das Eisen nach seiner Cohäsion und innern Krystallisation dieses ist, daß der Trieb des Gestaltens sich als solcher an ihm zeigt, geht den Begriff nichts an. Aber auch andere Metalle werden magnetisch, wenn sie eine besondere Temperatur haben; daß der Magnetismus an einem Körper erscheine, hängt also mit seiner

Cohäſion zuſammen. Ueberhaupt aber kann nur Metall magnetiſirbar ſeyn: denn es hat, ohne abſolut ſpröde zu ſeyn, die gediegene Continuität der einfachen ſpecifiſchen Schwere in ſich, die eben dieſe abſtracte Geſtalt iſt, wie wir ſie hier noch betrachten; die Metalle ſind ſo Wärme- und magnetiſche Leiter. An Salzen und Erden kommt der Magnetismus als ſolcher nicht zum Vorſchein, weil ſie Neutrale ſind, wo die Differenz paralyſirt iſt. Die Frage iſt nun näher, welche Eigenſchaften des Eiſens gerade an ihm den Magnetismus vorzugsweiſe zur Erſcheinung bringen. Die Cohäſion des Eiſens iſt darum fähig, den Trieb des Geſtaltens als eine Spannung an ſich zu haben, ohne daß es zum Reſultat komme, eben weil Sprödigkeit und Continuität bei dieſem Metalle gewiſſermaßen in Gleichgewicht ſind. Es kann von der ausgezeichnetſten Sprödigkeit bis zur größten Geſchmeidigkeit gebracht werden und verbindet beide Extreme, gegen die gediegene Continuität der edlen Metalle. Der Magnetismus iſt nun aber eben die aufgeſchloſſene Sprödigkeit, die die Eigenthümlichkeit enthält, noch nicht zur Gediegenheit übergegangen zu ſeyn. Das Eiſen iſt ſo der Wirkſamkeit der Säuren viel offner, als die Metalle von der höchſten ſpecifiſchen Schwere, wie Gold, die in ihrer gedrungenen Einheit nicht zum Unterſchiede herausgehen. Umgekehrt hat es nicht die Schwierigkeit, ſich in reguliſcher Geſtalt zu erhalten, wie die in Bezug auf ſpecifiſche Schwere tiefer ſtehenden Metalle, die ſehr angreifbar durch Säuren, zerbröckelnd ſind, und weiterhin als Halbmetalle kaum in metalliſcher Geſtalt ſich erhalten können. Daß an Eiſen Nord- und und Südpol ſo ein diſtinctes Daſeyn außer dem Indifferenzpunkt haben, iſt aber immer eine Naivität der Natur, die ihre abſtracten Momente ebenſo abſtract an einzelnen Dingen vorſtellt. Der Magnetismus kommt auf dieſe Weiſe am Eiſenerze zum Vorſchein; der Magnet-Eiſenſtein ſcheint aber das Specifiſche zu ſeyn, woran ſich der Magnetismus offenbart. — Mancher

Magnet äußert zwar eine Wirkung auf die Nadel, aber ohne anderes Eiſen zu magnetiſiren; dieſes fand Humboldt bei einem Serpentin-Gebirge im Baireuthiſchen. In der Grube iſt jeder des Magnetismus fähige Körper, ſelbſt der Magnetſtein, noch nicht magnetiſch, ſondern erſt, wenn ſie an den Tag gefördert werden; es gehört ſo die Erregung des Lichts in der Atmoſphäre dazu, damit die Differenz und Spannung geſetzt werde.[1]

δ) Es fragt ſich deßhalb noch, unter welchen Umſtänden und Bedingungen der Magnetismus zur Erſcheinung komme. Wird das Eiſen im Glühen flüſſig gemacht, ſo verliert es ſeinen Magnetismus; ebenſo iſt Eiſenkalk, wo das Eiſen völlig oxydirt worden, nicht magnetiſch, weil da die Cohäſion des reguliniſchen Metalls gänzlich zerſtört worden. Schmieden, Hämmern u. ſ. f. bringt ebenſo Verſchiedenheiten herein. Während das geſchmiedete Eiſen den Magnetismus ſehr leicht annimmt, und ebenſo ſchnell wieder verliert: nimmt der Stahl, worin das Eiſen einen erdigen, kernigen Bruch bekommt, ihn viel ſchwerer auf, hält ihn aber dauernd feſter; was der größern Sprödigkeit des Stahls zugeſchrieben werden kann. Im Hervorbringen des Magnetismus zeigt ſich ſo die Beweglichkeit dieſer Eigenſchaft; er iſt gar nicht feſt, ſondern verſchwindend und kommend. Das bloße Streichen macht das Eiſen ſchon magnetiſch, und zwar an beiden Polen; es muß aber in der Richtung des Meridians geſtrichen werden. Jedes Schlagen, Klopfen in freier Hand, jedes Erſchüttern in der Luft macht ebenfalls magnetiſch. Das Erzittern der Cohäſion ſetzt eine Spannung; und dieſe iſt der Trieb, ſich zu geſtalten. Auch Eiſenſtangen, die bloß lange in freier Luft aufrecht gehalten

[1] Spix und Martius' Reiſen, Th. I, S. 65: „Die Erſcheinungen der magnetiſchen Polarität waren an dieſer Wacke" (in Madeira) „deutlicher, als an dem tiefer gelagerten Baſalt," — aus derſelbigen Urſache, weil nämlich das höher liegende Geſtein mehr vom Boden iſolirt iſt (vergl. Edinburgh philos. Journ. 1821, p. 221).

werden, werden magnetiſch: ebenſo bekommen eiſerne Oefen, eiſerne Kreuze auf Kirchen, Wetterfahnen, überhaupt jeder eiſerne Körper leicht eine magnetiſche Determination in ſich; und es gehören nur ſchwache Magneten dazu, damit ſich der Magnetismus dieſer Körper offenbare. Man hat ſogar bei Verſuchen die größte Noth nur damit, magnetfreies Eiſen ſich zu machen und es ſo zu erhalten; es kann nur durch Glühend-Machen geſchehen. — Wenn nun ſo ein Stab beſtrichen wird, ſo tritt ein Punkt ein, wo der Eine Pol unmagnetiſch iſt; und ebenſo iſt auf der andern Seite der andere Pol an einem gewiſſen Punkte unwirkſam. Das ſind die zwei Indifferenz-Punkte Brugmanns, die verſchieden ſind von dem allgemeinen Indifferenz-Punkt, der auch nicht ganz in die Mitte fällt. Will man nun an jenen Punkten etwa auch einen latenten Magnetismus annehmen? Den Punkt, wo die Wirkung jedes Pols am ſtärkſten iſt, nannte van Swinden den Culminations-Punkt.

Iſt ein unmagnetiſirtes Eiſenſtäbchen, auf eine Nadel geſtützt, durch das Gleichgewicht ſeiner Enden horizontal, ſo ſinkt, nach eingetretenem Magnetismus, die Eine Seite ſogleich tiefer herunter (§. 293 Anm.): im Norden der Erde das nördliche Ende, im Süden das ſüdliche; und zwar um ſo mehr, je größer die Breite iſt, d. h. je näher der geographiſche Ort den Polen liegt. Macht die Magnet-Nadel endlich, am magnetiſchen Pole, einen rechten Winkel mit der Linie des magnetiſchen Meridians, ſo ſtellt ſie ſich ſenkrecht: d. h. ſie wird eine gerade Linie, die zur reinen Specification und Entfernung von der Erde kommt. Das iſt die Inclination, die ſo nach Ort und Zeit verſchieden iſt; Parry, bei ſeiner Nordpol-Expedition, empfand dieß ſchon ſo ſtark, daß er die Magnet-Nadel gar nicht mehr brauchen konnte. Die Inclination zeigt den Magnetismus als Schwere, und zwar auf merkwürdigere Weiſe, als durch das Anziehen des Eiſens. Der Magnetismus, als Maſſe und als Hebel vorgeſtellt, hat einen Schwerpunkt, deſſen nach den Seiten fallende

Maſſen, obgleich in freiem Gleichgewicht, dennoch, weil ſie ſpecificirt ſind, eine ſchwerer, als die andere iſt. Die ſpecifiſche Schwere iſt auf die naivſte Weiſe hier geſetzt; ſie wird nicht verändert, ſondern nur anders determinirt. Die Erdachſe hat ebenſo eine Inclination gegen die Sonnenbahn; doch gehört dieß eigentlich der Beſtimmung der himmliſchen Sphären an.

Auf die wahrhafte Weiſe aber tritt an der ganzen Erde das Specifiſche und Allgemeine ſo auseinander, daß beſtimmte Maſſen an verſchiedenen Orten im Pendel verſchiedene Kraft haben: an den Polen die ſpecifiſche Schwere derſelben größer iſt, als unter dem Aequator; denn ſie zeigen, als dieſelben Maſſen ſich verſchieden zu verhalten. Mit einander können Körper hierin nur inſofern verglichen werden, als ſie ihre Maſſenkraft als Kraft der Bewegung darſtellen, die als das Freie ſich gleichbleibt und das Beſtändige iſt. Indem in dem Pendel die Größe der Maſſe als bewegende Kraft eintritt, ſo muß an ihm dieſelbe Maſſe ſtärkere Bewegungskraft haben, je näher den Polen zu. Centripetal- und Centrifugal-Kraft ſollen, wegen der Umdrehung der Erde, auseinandertreten; aber es iſt gleichgültig, zu ſagen, der Körper habe eine größere Centrifugal-Kraft, entfliehe mit mehr Kraft der Richtung des Falls, oder er falle ſtärker: denn es iſt gleich, Welches Fallen oder Werfen heißen ſoll. Iſt nun wohl die Schwerkraft bei gleicher Höhe und Maſſe auch immer dieſelbe, ſo wird doch beim Pendel dieſe Kraft ſelbſt beſtimmt; oder es iſt, als ob der Körper von einer größern oder niedern Höhe fiele. Alſo iſt auch der Unterſchied bei der verſchiedenen Größe der Pendelbewegung unter verſchiedenen Breiten eine Specification der Schwere ſelbſt (ſ. §. 270 Anm. S. 104, Zuſ. S. 113).

§. 313.

Inſofern dieſe ſich auf ſich beziehende Form zunächſt in dieſer abſtracten Beſtimmung, Identität der beſtehenden Differenzen zu ſeyn, exiſtirt, alſo noch nicht in der totalen

Geſtalt zum Producte geworden und paralyſirt iſt, iſt ſie, als Thätigkeit und zwar in der Sphäre der Geſtalt, die immanente Thätigkeit des freien Mechanismus, nämlich die örtlichen Verhältniſſe zu beſtimmen.

Es iſt hier ein Wort über die in jetziger Zeit ſo anerkannte und in der Phyſik ſogar fundamental gewordene Identität von Magnetismus, Elektricität und Chemismus zu ſagen: Der Gegenſatz der Form im individuellen Materiellen geht auch dazu fort, ſich zum realern, elektriſchen, und zu dem noch realern, dem chemiſchen Gegenſatze zu beſtimmen. Allen dieſen beſondern Formen liegt eine und dieſelbe allgemeine Totalität der Form als ihre Subſtanz zum Grunde. Ferner ſind Elektricität und Chemismus, als Proceſſe, Thätigkeiten vom reellern phyſiſch weiter beſtimmten Gegenſatze; aber außerdem enthalten dieſe Proceſſe vor Allem Veränderungen in den Verhältniſſen der materiellen Räumlichkeit. Nach dieſer Seite, daß dieſe concrete Thätigkeit zugleich mechaniſirende Beſtimmung iſt, iſt ſie an ſich magnetiſche Thätigkeit. Inwiefern ſie als ſolche auch innerhalb dieſer concretern Proceſſe zur Erſcheinung gebracht werden kann, ſind die empiriſchen Bedingungen hiervon in neuern Zeiten gefunden worden. Es iſt daher für einen weſentlichen Fortſchritt der empiriſchen Wiſſenſchaft zu achten, daß die Identität dieſer Erſcheinungen in der Vorſtellung anerkannt worden iſt, welche Elektro-Chemismus, oder etwa auch Magneto-Elektro-Chemismus, oder wie ſonſt, genannt wird. Allein die beſonderen Formen, in welchen die allgemeine exiſtirt, und deren beſondere Erſcheinungen ſind auch ebenſo weſentlich von einander zu unterſcheiden. Der Name Magnetismus iſt darum für die ausdrückliche Form und deren Erſcheinung als in der Sphäre der Geſtalt als ſolcher, ſich nur auf Raumbeſtimmen beziehend, aufzubehalten, ſo wie der Name Elektricität gleichfalls für die

damit ausdrücklich bezeichneten Erſcheinungs-Beſtimmungen. Früher iſt Magnetismus, Elektricität und Chemismus gänzlich abgeſondert, ohne Zuſammenhang mit einander, jedes als eine ſelbſtſtändige Kraft betrachtet worden. Die Philoſophie hat die Idee ihrer Identität, aber mit ausdrücklichem Vorbehält ihres Unterſchiedes gefaßt; in den neueſten Vorſtellungsweiſen der Phyſik ſcheint auf das Extrem der Identität dieſer Erſcheinungen übergeſprungen worden, und die Noth zu ſeyn, — daß und wie ſie zugleich aus einander zu halten ſeyen. Die Schwierigkeit liegt in dem Bedürfniß, Beides zu vereinigen; gelöſt iſt ſie allein in der Natur des Begriffes, aber nicht in der Identität, die eine Confuſion der Namen in einem Magneto-Elektro-Chemismus iſt.

Zuſatz. Das Zweite zur Linearität des Magnetismus (vor. §. Zuſ. a. S. 248) iſt die Frage nach den Beſtimmtheiten dieſer Thätigkeit. Weil wir noch kein ſpecifiſches Beſtimmtſeyn der Materie haben, ſondern nur Verhältniſſe ihrer Räumlichkeit, ſo kann die Veränderung nur Bewegung ſeyn; denn Bewegung iſt eben dieſe Veränderung des Räumlichen in der Zeit. Das Weitere iſt aber, daß dieſe Thätigkeit ein materielles Subſtrat haben muß, das ſie trägt, weil ſie eben in die Materie verſenkt iſt, ohne ſchon zur Verwirklichung zu kommen; denn die Form iſt im Subſtrate nur als die Richtung Einer geraden Linie. Im Lebendigen wird die Materie dagegen durch die Lebendigkeit ſelbſt beſtimmt. Auch hier iſt zwar die Beſtimmtheit eine immanente, die indeſſen nur unmittelbar das Schwere beſtimmt, noch ohne weitere phyſicaliſche Beſtimmung. Die Thätigkeit drängt ſich aber in die Materie hinein, und zwar ohne ihr durch einen äußerlich mechaniſchen Anſtoß mitgetheilt zu ſeyn; als die der Materie immanente Form, iſt ſie materialiſirte und materialiſirende Thätigkeit. Und weil dieſe Bewegung nicht unbeſtimmt, ſondern vielmehr

beſtimmt iſt, ſo iſt ſie entweder Annähern oder Entfernen. Der Magnetismus iſt jedoch von der Schwere verſchieden, indem er das Körperliche einer ganz andern Richtung, als der verticalen der Schwere unterwirft; ſeine Wirkſamkeit iſt eben eine ſolche Determination, daß Eiſenfeilſtaub nicht an den Ort hinfällt, oder da liegen bleibt, wo er der bloßen Schwere nach hinfallen würde. Dieſe Bewegung iſt nun nicht rotatoriſch, in einer Curve, wie die der himmliſchen Körper, die daher weder anziehend, noch abſtoßend iſt. Solche Curve iſt darum in Einem Annäherung und Entfernung; daher dort auch Attraction und Repulſion nicht zu ſcheiden waren. Hier exiſtiren aber dieſe beiden Bewegungen geſchieden, als Annäherung und Entfernung, weil wir in der endlichen, individualiſirten Materie ſind, wo die Momente, die im Begriffe enthalten ſind, frei werden ſollen; und gegen ihren Unterſchied tritt auch ihre Einheit hervor, aber ſie ſind nur an ſich identiſch. Das Allgemeine derſelben iſt die Ruhe, und dieſe Ruhe iſt das Indifferente derſelben; denn zu ihrer Abſcheidung, daß beſtimmte Bewegung vorhanden ſey, gehört der Ruhepunkt. Der Gegenſatz aber in der Bewegung ſelbſt iſt ein Gegenſatz der Wirkſamkeit im Geradlinigten; denn es iſt nur dieſe einfache Beſtimmtheit vorhanden, Entfernen und Annähern in derſelben Linie. Die beiden Beſtimmungen können nicht abwechſeln oder an zwei Seiten vertheilt ſeyn, ſondern ſind immer zugleich; denn wir ſind nicht in der Zeit, ſondern im Räumlichen. Es muß alſo derſelbe Körper ſeyn, der, indem er als angezogen, eben damit zugleich als abgeſtoßen beſtimmt wird. Der Körper nähert ſich einem gewiſſen Punkte, und indem er dieß thut, wird ihm etwas mitgetheilt; er wird ſelbſt beſtimmt, und indem er ſo beſtimmt wird, muß er zugleich von der andern Seite ſich bewegen.

Die Beziehung der Elektricität auf den Magnetismus hat man beſonders darin geſehen, wie ſie ſich in der galvaniſchen Voltaiſchen Säule darſtellt. So hat ſich dieſe Beziehung auch

in der Erscheinung gezeigt, nachdem der Gedanke sie schon längst erfaßt hatte: wie denn überhaupt eben dieß das Geschäft des Physikers ist, die Identität der Begriffe als Identität der Erscheinungen aufzusuchen und darzustellen. Die Philosophie faßt diese Identität aber nicht oberflächlicher Weise als eine abstracte, so daß Magnetismus, Elektricität und Chemismus ganz Dasselbige seyen. Die Philosophie hatte längst gesagt: Magnetismus ist das Princip der Form, und Elektricität und chemischer Proceß nur andere Formen dieses Princips. Früher war der Magnetismus isolirt, stand nur hinten an; und man sah durchaus nicht ein, was ohne ihn dem Natursystem abgehen würde, — höchstens den Schiffern. Der Zusammenhang desselben mit dem Chemismus und der Elektricität liegt im Bisherigen. Der Chemismus ist die Totalität, worin die Körper nach ihrer specifischen Besonderheit eingehen; der Magnetismus ist aber nur räumlich. Doch zeigen sich unter gewissen Umständen die magnetischen Pole auch elektrisch und chemisch verschieden: oder umgekehrt, durch den galvanischen Proceß wird leicht Magnetismus erzeugt, indem die geschlossene Kette für den Magnetismus sehr empfindlich wirkt. In der elektrischen galvanischen Thätigkeit, im chemischen Proceß ist die Differenz gesetzt; es ist ein Proceß von physicalischen Gegensätzen. Es liegt nun ganz nah, daß diese concreten Gegensätze auch auf der niedrigern Stufe des Magnetismus zum Vorschein kommen. Der elektrische Proceß ist eben auch Bewegung; er ist aber noch weiter ein Kampf von physicalischen Gegensätzen. In der Elektricität sind ferner die beiden Pole frei, im Magnetismus nicht; in der Elektricität sind sie daher besondere Körper gegen einander, so daß in ihr die Polarität eine ganz andere Existenz, als nur die lineare des Magneten hat. Werden aber metallische Körper durch den elektrischen Proceß in Bewegung gesetzt, ohne daß bei ihnen schon physicalische Bestimmungen vorhanden sind, so zeigen solche nach ihrer Weise den Proceß an ihnen; diese

Weiſe iſt die bloße Thätigkeit des Bewegens, und das iſt dann der Magnetismus. Es iſt alſo zu ſehen, welches das magnetiſche Moment, welches das elektriſche u. ſ. w. in jeder Erſcheinung iſt. Man hat geſagt, alle elektriſche Thätigkeit iſt Magnetismus: er ſey die Grundkraft, daß Differente ſind, auch außer einander bleiben, aber ſchlechthin auf einander bezogen werden. Das tritt allerdings auch beim elektriſchen und chemiſchen Proceſſe, nur auf concretere Weiſe ein, als beim Magnetismus. Der chemiſche Proceß iſt der Geſtaltungs-Proceß der real individualiſirten Materie. Der Trieb des Geſtaltens iſt alſo ſelbſt Moment des Chemismus; und dieſes Moment wird frei vornehmlich in der galvaniſchen Kette, wo Spannung im Ganzen vorhanden iſt, die aber nicht, wie beim Chemiſchen, ins Product übergeht. Dieſe Spannung iſt an die Extreme zuſammengenommen; und ſo zeigt ſich hier eine Einwirkung auf den Magneten.

Intereſſant iſt dann dabei auch noch dieſes, daß dieſe Thätigkeit des galvaniſchen Proceſſes, wenn ſie einen magnetiſch beſtimmten Körper in Bewegung ſetzt, dieſen declíniren läßt. Da ergiebt ſich der Gegenſatz, daß der Magnet entweder nach Oſten oder nach Weſten declinirt, wie der Süd- und Nordpol declinirt. Sinnreich iſt in dieſer Rückſicht meines Collegen, Profeſſor P. Erman's Apparat, nämlich eine galvaniſche Kette frei ſchwebend zu machen. Ein Streifen Pappe oder Fiſchbein wird ſo geſchnitten, daß an dem einen ſeiner Enden (— oder auch in der Mitte?) ein kupfernes oder ſilbernes Becherchen angebracht werden kann. Dieß wird mit Säure gefüllt, ein Streifen oder Draht Zink in die Säure geſteckt, und um den Streifen Fiſchbein herumgezogen, bis zum andern Ende, und von da bis an die äußere Seite des Bechers. So entſteht galvaniſche Thätigkeit. Dieß Ganze, an einen Faden aufgehängt, kann gegen die Pole eines Magneten hingebracht werden; wobei nun dieſer bewegliche Apparat differente geſetzt wird. Dieſe aufgehängte galvaniſche Batterie, welche ſich be-

wegt, nennt Erman Rotations-Kette. Der + E Draht iſt gerichtet von Süden nach Norden. Er ſagt nun: „Man nähere dem nördlichen Ende des Apparats den Nordpol eines Magneten von der öſtlichen Seite her, ſo wird dieſes Ende abgeſtoßen; nähert man aber denſelben Nordpol von der weſtlichen Seite her, ſo wird eine Anziehung Statt finden. Der totale Erfolg iſt derſelbe in beiden Fällen; denn angezogen oder abgeſtoßen, läuft die Rotationskette vor dem außerhalb ihres Bogens angebrachten Nordpol eines Magneten immer weſtlich, d. h. von der Linken zur Rechten, wenn ſie früher in der Stellung von Süd-Nord ruhte. Der Süd-Pol eines Magneten bringt die entgegengeſetzte Wirkung hervor.“ Die chemiſche Polarität kreuzt ſich hier mit der magnetiſchen; dieſe iſt Nord-Süd-Polarität, jene Oſt-Weſt-Polarität; die letztere erhält an der Erde eine Bedeutung von größerem Umfange. Auch hier kommt die Flüchtigkeit der magnetiſchen Beſtimmtheit zum Vorſchein. Wird der Magnet bei der galvaniſchen Kette oben gehalten, ſo iſt die Determination ganz anders, als wenn er in der Mitte gehalten wird; ſie kehrt ſich nämlich ganz um.

§. 314.

Die Thätigkeit der Form iſt keine andere, als die des Begriffs überhaupt, das Identiſche different, und das Differente identiſch zu ſetzen, hier alſo in der Sphäre der materiellen Räumlichkeit: das im Raume Identiſche different zu ſetzen, d. i. es von ſich zu entfernen (— abzuſtoßen); und das im Raume Differente identiſch zu ſetzen, d. i. es zu nähern und zur Berührung zu bringen (— anzuziehen). Dieſe Thätigkeit, da ſie in einem Materiellen, aber noch abſtract (und nur als ſolche iſt ſie Magnetismus) exiſtirt, beſeelt ſie nur ein Lineares (§. 256.). In Solchem können die beiden Beſtimmungen der Form nur an ſeinem Unterſchiede, d. i. an den beiden Enden, geſchieden hervortreten: und ihr

thätiger, magnetiſcher Unterſchied beſteht nur darin, daß das eine Ende (der eine Pol) Daſſelbe — ein Drittes — mit ſich identiſch ſetzt, was das andere (der andere Pol) von ſich entfernt.

Das Geſetz des Magnetismus wird ſo ausgeſprochen, daß die gleichnamigen Pole ſich abſtoßen, und die ungleichnamigen ſich anziehen, — die gleichnamigen feindſchaftlich, die ungleichnamigen aber freundſchaftlich ſind. Für die Gleichnamigkeit iſt jedoch keine andere Beſtimmung vorhanden, als daß diejenigen gleichnamige ſind, welche gleicherweiſe von einem Dritten beide angezogen oder beide abgeſtoßen werden. Dieß Dritte aber hat ebenſo ſeine Determination allein darin, jene Gleichnamigen, oder überhaupt ein Anderes entweder abzuſtoßen oder anzuziehen. Alle Beſtimmungen ſind durchaus nur relativ, ohne verſchiedene ſinnliche, gleichgültige Exiſtenz; es iſt oben (Anm. §. 312.) bemerkt worden, daß ſo etwas wie Norden und Süden keine ſolche urſprüngliche, erſte oder unmittelbare Beſtimmung enthält. Die Freundſchaftlichkeit des Ungleichnamigen, und die Feindſchaftlichkeit des Gleichnamigen ſind hiermit überhaupt nicht eine folgende oder noch beſondere Erſcheinung an einem vorausgeſetzten, einem eigenthümlich ſchon beſtimmten Magnetismus, ſondern drücken nichts Anderes als die Natur des Magnetismus ſelbſt aus, und damit die reine Natur des Begriffs, wenn er in dieſer Sphäre als Thätigkeit geſetzt iſt.

Zuſatz. Eine dritte Frage iſt alſo hier weiter: Was wird angenähert und entfernt? Der Magnetismus iſt dieſe Diremtion, aber man ſieht es ihm noch nicht an. Indem Etwas mit einem Andern, das noch gleichgültig iſt, in Beziehung geſetzt wird: ſo leidet das Zweite vom Einen Extreme des Erſten das Eine, vom andern das Andere. Die Infektion beſteht darin, zum Gegentheil des Erſten gemacht zu werden, um erſt als Anderes (und zwar durch das Erſte als

Anderes gesetzt) von ihm identisch gesetzt zu werden. Die Wirksamkeit der Form bestimmt es also erst als Entgegengesetztes; so ist die Form als existirender Proceß gegen das Andere. Die Thätigkeit verhält sich zu einem Andern, setzt es sich entgegen. Das Andere war zunächst nur in der Vergleichung für uns ein Anderes; jetzt ist es der Form als Anderes bestimmt, und dann identisch gesetzt. Umgekehrt an der andern Seite ist die entgegengesetzte Seite der Bestimmung. Indem das Zweite, welchem auch lineare Wirksamkeit mitgetheilt zu seyn, angenommen werden muß, nach der Einen Seite als Entgegengesetztes inficirt ist, so ist sein anderes Extrem unmittelbar identisch mit dem ersten Extrem des Ersten. Wird nun dieß zweite Extrem der zweiten materiellen Linie mit dem ersten Extrem der ersten in Berührung gebracht: so ist es mit diesem Extrem identisch, und darum wird es entfernt. Wie die sinnliche Auffassung, so verschwindet beim Magnetismus auch die verständige. Denn dem Verstande ist das Identische identisch, das Differente different: oder doch nach welcher Seite zwei Dinge identisch sind, nach der sind sie nicht different; aber im Magnetismus ist gerade dieß vorhanden, daß gerade insofern das Identische identisch ist, es sich insofern different setzt, und gerade insofern das Differente different ist, es sich insofern identisch setzt. Der Unterschied ist dieß, er selbst und sein Gegentheil zu seyn. Das Identische in beiden Polen setzt sich different, und das Differente in beiden setzt sich identisch; und das ist der klare thätige Begriff, der aber noch nicht realisirt ist.

Dieß ist die Wirksamkeit der totalen Form, als das Identisch-Setzen des Entgegengesetzten, — die concrete Wirksamkeit gegen die abstracte Wirksamkeit der Schwere, wo Beide schon an sich identisch sind. Die Thätigkeit des Magnetismus besteht dagegen darin, das Andere erst zu inficiren, schwer zu machen. Die Schwere ist so nicht thätig, wie der Magnetismus,

obgleich ſie Attraction hat, weil die Attrahirenden ſchon an ſich identiſch ſind; hier aber wird das Andere erſt dazu gemacht, zu attrahiren und attrahirt zu werden, — und erſt ſo iſt die Form thätig. Das Anziehen iſt eben Machen, daß das Andere ebenſogut ſelbſt geht, als das Machende.

Zu den Extremen der Subjectivität, die ſich auf einen Punkt hält, und des Flüſſigen, welches nur als Continuum iſt, aber vollkommen indeterminirt in ſich, macht nun der Magnetismus die Mitte, das abſtracte Freiwerden der Form, die im Kryſtall zum materiellen Producte kommt, wie es ſich z. B. ſchon in der Eisnadel zeigt. Als dieſe freie dialektiſche Thätigkeit, die als ſolche perennirt, iſt der Magnetismus auch die Mitte zwiſchen Anſichſeyn und zwiſchen Sich-realiſirt-Haben. Es iſt die Ohnmacht der Natur, im Magnetismus die bewegende Thätigkeit zu vereinzeln; es iſt dann aber die Macht des Gedankens, ſo Etwas zum Ganzen zu verbinden.

§. 315.

3. Die Thätigkeit in ihr Product übergegangen iſt die Geſtalt, und beſtimmt als Kryſtall. In dieſer Totalität ſind die differenten magnetiſchen Pole zur Neutralität reducirt, die abſtracte Linearität der ortbeſtimmenden Thätigkeit zur Fläche und Oberfläche des ganzen Körpers realiſirt: näher die ſpröde Punktualität einerſeits zur entwickelten Form erweitert, andererſeits aber die formelle Erweiterung der Kugel zur Begrenzung reducirt. Es wirkt die Eine Form, indem ſie, α) die Kugel begrenzend, den Körper nach Außen kryſtalliſirt, und β) die Punktualität geſtaltend, ſeine innere Continuität durch und durch im Durchgang der Blätter, d. h. in der Kerngeſtalt, kryſtalliſirt.

Zuſatz. Das Dritte erſt iſt die Geſtalt, als die Einheit des Magnetismus und der Kugelgeſtalt; das noch immaterielle Beſtimmen wird materiell, und ſo iſt die unruhige Thätigkeit des Magnetismus zur vollkommenen Ruhe gelangt.

Hier ist kein Entfernen und Annähern mehr; sondern Alles ist hier an seinen Ort gestellt. Der Magnetismus geht zuerst in die allgemeine Selbstständigkeit, den Krystall der Erde, — die Linie in den ganzen runden Raum über. Der individuelle Krystall ist aber, als realer Magnetismus, diese Totalität, worin der Trieb erloschen und die Gegensätze zur Form der Gleichgültigkeit neutralisirt sind; der Magnetismus drückt dann seine Differenz als Bestimmung der Oberfläche aus. So haben wir nicht mehr innere Gestalt, die, um da zu seyn, eines Andern bedürfte, sondern durch sich selbst da ist. Alle Gestaltung hat den Magnetismus in sich; denn sie ist eine völlige Begrenzung im Raume, die vom immanenten Triebe, dem Werkmeister der Form, gesetzt ist. Es ist dieß eine sprachlose Regsamkeit der Natur, die zeitlos ihre Dimensionen darlegt, — das eigene Lebensprincip der Natur, das thatlos sich exponirt, und von dessen Gebilden man nur sagen kann, daß sie da sind. Das Princip ist in der flüssigen Rundung allenthalben, es ist kein Widerstand für es darin; es ist das stille, alle die gleichgültigen Theile des Ganzen beziehende Formiren. Weil der Magnetismus aber im Krystall befriedigt ist, so ist er darin nicht als solcher vorhanden; die untrennbaren Seiten des Magnetismus, die hier, in die gleichgültige Flüssigkeit ergossen, zugleich ein bestehendes Daseyn haben, sind das Bilden, das an dieser Gleichgültigkeit erstirbt. Es ist also richtig, wenn man in der Naturphilosophie sagt, der Magnetismus sey eine ganz allgemeine Bestimmung; es ist aber schief, wenn man noch den Magnetismus als Magnetismus in der Gestalt aufzeigen will. Die Determination des Magnetismus, als des abstracten Triebes, ist noch linear: als vollführt, ist er nach allen Dimensionen das die räumliche Begrenzung Bestimmende; die Gestalt ist eine nach allen Dimensionen ausgedehnte ruhige Materie, — die Neutralität der unendlichen Form und der Materialität. Es zeigt sich also

hier die Herrſchaft der Form über die ganze mechaniſche Maſſe. Freilich bleibt der Körper immer noch ſchwer gegen die Erde; dieſes erſte ſubſtantielle Verhältniß iſt noch erhalten. Aber ſelbſt der Menſch, der Geiſt iſt — das abſolut Leichte —, iſt noch ſchwer. Der Zuſammenhang der Theile iſt indeſſen jetzt durch ein von der Schwere unabhängiges Princip der Form von Innen heraus beſtimmt. Es iſt daher die Zweckmäßigkeit der Natur ſelbſt hier zuerſt vorhanden: eine Beziehung des verſchiedenen Gleichgültigen, als die Nothwendigkeit, deren Momente ruhiges Daſeyn haben, oder das Inſichſeyn, das da iſt, — ein verſtändiges Thun der Natur durch ſich ſelbſt. Zweckmäßigkeit iſt alſo nicht bloß ein Verſtand, der von Außen der Materie eine Form giebt. Die vorhergehenden Formen ſind noch nicht zweckmäßig, — nur ein Daſeyn, das als Daſeyn nicht ſeine Beziehung auf Anderes an ihm ſelbſt hat. Der Magnet iſt noch nicht zweckmäßig; denn ſeine Entzweiten ſind noch nicht gleichgültig, ſondern nur rein Nothwendige für einander. Hier aber iſt eine Einheit Gleichgültiger, oder Solcher, deren Daſeyn in ſeiner Beziehung frei voneinander iſt. Die Linien des Kryſtalls ſind dieſe Gleichgültigkeit: es kann eine von der andern getrennt werden, und ſie bleiben; aber ſie haben ſchlechthin Bedeutung nur in Beziehung auf einander, — der Zweck iſt dieſe ihre Einheit und Bedeutung.

Indem der Kryſtall aber dieſer ruhige Zweck iſt, ſo iſt die Bewegung ein Anderes, als ſein Zweck; der Zweck iſt noch nicht als Zeit. Die getrennten Stücke bleiben gleichgültig liegen; die Spitzen des Kryſtalls können abgebrochen werden, und dann hat man jede einzeln. Beim Magnetismus iſt dieß nun nicht der Fall; nannte man alſo auch die Spitzen an einem Kryſtall Pole, indem dieſe Gegenſätze durch eine ſubjective Form beſtimmt ſind, ſo bleibt dieß immer eine uneigentliche Weiſe der Benennung. Denn hier ſind die Unterſchiede zu einem ruhigen Beſtehen gekommen. Indem die Ge-

stalt so das Gleichgewicht Differenter ist, so hat sie diese Differenzen auch an ihr zu zeigen; der Krystall hat insofern das Moment an ihm, für ein Fremdes zu seyn, und in der Zertrümmerung seiner Masse seinen Charakter zu zeigen. Die Gestalt muß damit aber weiter auch selbst unter die Differenz treten, und die Einheit dieser Differenten seyn; der Krystall hat ebensowohl eine innere als eine äußere Gestalt, als zwei Ganze der Form. Diese gedoppelte Geometrie, diese Doppelgestaltung ist gleichsam Begriff und Realität, Seele und Leib. Der Wachsthum des Krystalls geht schichtenweise vor sich; aber der Bruch geht durch alle Schichten hindurch. Die innere Determination der Form ist nicht mehr bloße Determination der Cohäsion, sondern alle Theile gehören dieser Form an; die Materie ist durch und durch krystallisirt. Der Krystall ist ebenso nach Außen abgeschlossen, und regelmäßig abgeschlossen in einer Einheit, die in sich diriemirt ist. Die Flächen sind vollkommen spiegelglatt; es sind Kanten, Winkel daran in einfach regelmäßiger Gestalt von gleichseitigen Prismen u. s. f., bis zu einer äußern Unregelmäßigkeit, worin aber noch ein Gesetz zu erkennen ist. Es giebt freilich feinkörnige, erdige Krystalle, wo die Gestalt mehr an der Oberfläche ist; die Erdigkeit ist eben, als Punktualität, die Gestalt des Gestaltlosen. Reine Krystalle aber, wie z. B. Kalkspat, zeigen in ihren kleinsten Theilen ihre innere, vorher ganz unsichtbare Gestalt, wenn sie so zerschlagen werden, daß sie die Freiheit haben, nach der innern Form zu zerspringen. So haben große Bergkrystalle, drei Fuß lang und Einen Fuß dick, auf dem Gotthard und der Insel Madagascar gefunden, immer noch ihre sechseckige Gestalt. Diese Kerngestalt, die durchgängig ist, setzt vornehmlich in Verwunderung. Zerschlägt man Kalkspat, der eine rhomboidalische Gestalt hat, so sind die Stücke vollkommen regelmäßig; und wenn die Brüche nach der innern Anlage geschehen, so sind alle Flächen Spiegel. Zerbricht man immer

weiter, ſo zeigt ſich immer daſſelbe; die ideelle Form, die das Seelenhafte iſt, durchdringt allgegenwärtig das Ganze. Dieſe innere Geſtalt iſt jetzt Totalität; denn während in der Cohäſion die Eine Determination, Punkt, Linie oder Fläche, das Herrſchende war, ſind jetzt die Geſtalten nach allen drei Dimenſionen gebildet. Dieß, was man ſonſt nach Werner Durchgänge der Blätter nannte, heißt jetzt Bruch- oder Kerngeſtalten. Der Kryſtall hat ſeinen Kern ſelbſt als einen Kryſtall, die innere Geſtalt als ein Ganzes der Dimenſionen. Die Kerngeſtalt kann verſchieden ſeyn; es giebt Abſtufungen von der Blättergeſtalt, in platten, convexen Blättern, bis zur ganz beſtimmten Kerngeſtalt. Der Demant iſt ebenſo äußerlich kryſtalliſirt in doppeltvierſeitigen Pyramiden, und, obgleich im höchſten Grade klar, doch auch innerlich kryſtalliſirt. Er löſt ſich in Lamellen ab; wenn man ihn ſchleifen will, ſo iſt es ſchwer, Spitzen hervorzubringen: man weiß ihn aber ſo zu ſchlagen, daß er nach der Natur des Durchgangs der Blätter ſpringt, und ſeine Flächen ſind dann durchaus ſpiegelglatt. Hauy hat vornehmlich die Kryſtalle nach ihren Formen beſchrieben; und nach ihm haben Andere Mehreres hinzugefügt.

Den Zuſammenhang der innern (forme primitive) mit der äußern Form (secondaire) zu finden, die Ableitung der letztern aus der erſten, iſt ein intereſſanter, delicater Punkt in der Kryſtallographie. Man müßte alle Beobachtungen durch ein allgemeines Princip der Umwandlung durchführen. Die äußere Kryſtalliſation iſt nicht immer mit der innern übereinſtimmend; nicht alle rhomboidaliſchen Kalkſpate haben äußerlich dieſelbe Determination als innerlich, und doch iſt eine Einheit zwiſchen beiden Geſtaltungen vorhanden. Hauy hat bekanntlich dieſe Geometrie der Beziehung der innern und äußern Geſtalt an den Foſſilien dargelegt, aber ohne die innere Nothwendigkeit aufzuzeigen, ſo wenig als die Beziehung derſelben auf die ſpecifiſche Schwere. Er nimmt den Kern an, läßt auf

die Flächen deſſelben ſich die „molécules intégrantes“ nach einer Art von Reihung anſetzen, worin durch die Decrescenz der Reihen der Grundlage die äußeren Geſtalten entſtehen, aber ſo daß das Geſetz dieſer Reihung eben durch die vorgefundene Geſtalt beſtimmt iſt. Ebenſo gehört es der Kryſtallographie an, den Zuſammenhang der Geſtalten mit dem chemiſchen Material zu beſtimmen, indem die Eine einem chemiſchen Material eigenthümlicher iſt, als eine andere. Die Salze ſind vornehmlich kryſtalliniſch, nach Außen und Innen. Die Metalle dagegen, da ſie nicht das Neutrale, ſondern abſtract indifferent ſind, ſchränken ſich mehr auf die formelle Geſtalt ein; die Kerngeſtalt iſt bei ihnen mehr hypothetiſch, nur bei Wismuth iſt eine ſolche angemerkt. Das Metall iſt noch das ſubſtantiell Gleichförmige. Es zeigt ſich zwar ein Anfang des Kryſtalliſirens, z. B. in den moirées métalliques von Zinn und Eiſen, wenn eine leichte Säure oberflächlich aufs Metall wirkt; die Figuraktionen ſind aber nicht regelmäßig, ſondern es iſt nur ein Beginn in Rückſicht auf eine Kerngeſtalt ſichtbar.

B.

Die Beſonderung des individuellen Körpers.

§. 316.

Die Geſtaltung, das den Raum beſtimmende Individualiſiren des Mechanismus, geht in die phyſicaliſche Beſonderung über. Der individuelle Körper iſt an ſich die phyſiſche Totalität; dieſe iſt an ihm im Unterſchiede, aber wie dieſer in der Individualität beſtimmt und gehalten iſt, zu ſetzen. Der Körper, als das Subject dieſer Beſtimmungen, enthält dieſelben als Eigenſchaften oder Prädicate: aber ſo, daß ſie zugleich ein Verhalten zu ihren ungebundenen, allgemeinen Elementen, und Proceſſe mit denſelben ſind. Es iſt

ihrer unmittelbar, noch nicht geſetzte (welches Setzen der chemiſche Proceß iſt) Beſonderung, wonach ſie noch nicht in die Individualität zurückgeführt, nur Verhältniſſe zu jenen Elementen, nicht die reale Totalität des Proceſſes, ſind. Ihre Unterſcheidung gegen einander iſt die ihrer Elemente, deren logiſche Beſtimmtheit in ihrer Sphäre aufgezeigt worden (§. 282. f.).

Bei dem alten, allgemeinen Gedanken, daß jeder Körper aus den vier Elementen, oder dem neuern Paracelſiſchen, daß er aus Mercurius oder Flüſſigkeit, Schwefel oder Oel, und Salz beſtehe (Jacob Böhme nannte ſie die große Dreieinigkeit), und bei vielen andern Gedanken dieſer Art iſt fürs Erſte die Widerlegung leicht geweſen, indem man unter jenen Namen die einzelnen empiriſchen Stoffe verſtehen wollte, welche zunächſt durch ſolche Namen bezeichnet ſind. Es iſt aber nicht zu verkennen, daß ſie viel weſentlicher die Begriffsbeſtimmungen enthalten und ausdrücken ſollten. Es iſt daher vielmehr die Gewaltſamkeit zu bewundern, mit welcher der Gedanke, der noch nicht frei war, in ſolchen ſinnlichen beſondern Erſcheinungen nur ſeine eigene Beſtimmung und die allgemeine Bedeutung erkannte und feſthielt; er darf darum auch nicht auf experimentirende Weiſe widerlegt werden (ſ. oben Zuſ. zu §. 280, S. 157). Fürs Andere iſt ein ſolches Auffaſſen und Beſtimmen, da es die Energie der Vernunft zu ſeiner treibenden Quelle hat, welche ſich durch die ſinnliche Spielerei der Erſcheinung und deren Verworrenheit nicht irre machen, noch ſich gar in Vergeſſenheit bringen läßt, weit über das bloße Aufſuchen und das chaotiſche Hererzählen der Eigenſchaften der Körper erhaben. In dieſem Suchen gilt es für Verdienſt und Ruhm, immer noch etwas Beſonderes aufgefunden zu haben, ſtatt das ſo viele Beſondere auf das Allgemeine und den Begriff zurückzubringen und dieſen darin zu erkennen.

Zusatz. Die unendliche Form hat sich im Krystall nur auf räumliche Weise in die schwere Materie hineingesetzt; was fehlt, ist die Specification des Unterschieds. Indem die Formbestimmungen nun selbst als Materien erscheinen müssen, so ist dieß die Reconstruction und Umbildung der physicalischen Elemente durch die Individualität. Der individuelle Körper, das Irdische, ist die Einheit von Luft, Licht, Feuer, Wasser; und wie sie an ihm sind, das ist die Besonderung der Individualität. Das Licht entspricht der Luft; und das an der Dunkelheit des Körpers zu einer specifischen Trübung individualisirte Licht ist die Farbe. Das Brennliche, Feurige, als ein Moment des individuellen Körpers, ist der Geruch des Körpers; — sein beständiges, verdachtloses Aufgezehrtwerden, aber nicht Verbrannt-Werden im chemischen Sinne, wo es Oxydirt-Werden heißt, sondern die zur Einfachheit eines specifischen Processes individualisirte Luft. Das Wasser ist, als individualisirte Neutralität, das Salz, die Säure u. s. f., — der Geschmack des Körpers; die Neutralität deutet schon auf Auflösbarkeit, reales Verhältniß zu Anderem, d. i. auf chemischen Proceß hin. Diese Eigenschaften des individuellen Körpers, Farbe, Geruch, Geschmack, existiren nicht selbstständig für sich, sondern kommen einem Substrate zu. Da sie nur erst in der unmittelbaren Individualität gehalten sind, so sind sie auch gegen einander gleichgültig; was also Eigenschaft ist, ist auch Materie, z. B. das Farben-Pigment. Es ist noch die unkräftige Individualität, daß die Eigenschaften auch frei werden; die zusammenhaltende Kraft des Lebens ist hier noch nicht, wie im Organischen, vorhanden. Als besondere haben sie auch den allgemeinen Sinn, ihre Beziehung zu dem zu behalten, wovon sie herkommen. Die Farbe verhält sich mithin zum Licht, wird von demselben gebleicht; der Geruch ist Proceß mit der Luft; der Geschmack behält ebenso eine Beziehung auf sein abstractes Element, das Wasser.

Weil ins Beſondere Geruch und Geſchmack, von denen jetzt gleichfalls die Rede wird, ſchon dem Namen nach an die ſinnliche Empfindung erinnern, indem ſie nicht bloß objectiv jene dem Körper zukommenden phyſicaliſchen Eigenſchaften, ſondern auch dieſe Subjectivität bezeichnen, nämlich das Seyn dieſer Eigenſchaften für den ſubjectiven Sinn: ſo iſt, mit dieſem Hervortreten der elementariſchen Beſtimmtheiten innerhalb der Sphäre der Individualität, alſo auch die Beziehung derſelben auf die Sinne zu erwähnen. Es fragt ſich nun zunächſt, warum hier gerade das Verhältniß des Körpers zum ſubjectiven Sinn entſteht: ferner, was unſern fünf Sinnen an objectiven Eigenſchaften entſpricht. Die ſo eben angegebenen, Farbe, Geruch, Geſchmack, ſind nur drei; ſo haben wir die drei Sinne des Geſichts, des Geruchs und des Geſchmacks. Da Gehör und Gefühl hier nicht zum Vorſchein kommen, ſo fragt ſich zugleich: Wo hat das Objective für dieſe zwei übrigen Sinne ſeinen Platz?

α) In Betreff jenes Verhältniſſes iſt Folgendes zu bemerken. Wir hatten die individuelle, in ſich ſelbſt geſchloſſene Geſtalt, die, weil ſie, als Totalität, die Bedeutung hat, für ſich fertig zu ſeyn, nicht mehr in einer Differenz zu Anderem begriffen iſt, und daher kein praktiſches Verhältniß zu Anderem hat. Die Beſtimmungen der Cohäſion ſind nicht gleichgültig gegen Anderes, ſondern nur in Beziehung auf Anderes; der Geſtalt iſt dagegen dieſe Beziehung gleichgültig. Sie kann zwar auch mechaniſch behandelt werden; weil die Geſtalt aber das ſich auf ſich Beziehende iſt, ſo findet keine nothwendige Beziehung eines Andern auf ſie, ſondern nur eine zufällige Statt. Ein ſolches Verhältniß eines Andern zu ihr können wir ein theoretiſches Verhältniß nennen; dieſes haben aber nur die empfindenden Naturen zu Etwas, und höher die denkenden. Ein ſolches theoretiſches Verhältniß beſteht näher darin, daß das Empfindende, indem es in Beziehung auf das

Andere ist, darin zugleich in Beziehung auf sich selbst ist, sich frei gegen den Gegenstand erhält; womit zugleich der Gegenstand frei gelassen ist. Zwei individuelle Körper, z. B. Krystalle, lassen zwar auch einander frei, aber nur, weil sie kein Verhältniß zu einander haben: sie müßten denn chemisch, durch Vermittelung des Wassers, bestimmt seyn; sonst bestimmt nur ein Drittes, Ich, sie durch Vergleichung. Dieß theoretische Verhältniß gründet sich also nur darauf, daß sie keine Beziehung auf einander haben. Das wahre theoretische Verhältniß ist erst da vorhanden, wo wirklich Beziehung auf einander und doch Freiheit der Sich-Verhaltenden gegen einander eintritt; ein solches Verhältniß ist eben das der Empfindung zu ihrem Objecte. So ist die geschlossene Totalität hier nun vom Andern freigelassen, und nur so in Beziehung auf Anderes: d. h. die physische Totalität ist für die Empfindung, und — da sie wieder selbst (wozu wir hier übergehen) sich in ihre Bestimmtheiten auslegt — für verschiedene Empfindungsweisen, für die Sinne. Deßwegen denn ist es, daß hier bei der Gestaltung das Verhältniß zu den Sinnen uns auffällt, obgleich wir es noch nicht zu berühren brauchten (s. unten §. 358), da es nicht in den Kreis des Physischen gehört.

β) Während wir nun hier Farbe, Geruch und Geschmack als Bestimmungen der Gestalt fanden, die durch die drei Sinne des Gesichts, Geruchs und Geschmacks wahrgenommen werden: so haben wir das Sinnliche der zwei andern Sinne, des Gefühls und Gehörs, schon früher gehabt (s. oben Zus. zu §. 300. S. 210). Die Gestalt als solche, die mechanische Individualität, ist für das Gefühl überhaupt; vornehmlich gehört die Wärme auch hierher. Zur Wärme verhalten wir uns mehr theoretisch, als zur Gestalt überhaupt; denn diese fühlen wir nur, insofern sie uns Widerstand leistet. Das ist schon praktisch, indem das Eine das Andere nicht lassen will, was es ist; man muß hier drücken, berühren, während bei der Wärme noch kein Wider-

ſtand eintritt. Das Gehör haben wir beim Klange gehabt; er iſt die durch das Mechaniſche bedingte Individualität. Der Sinn des Gehörs fällt ſomit in dieſe Beſonderung, wo die unendliche Form auf das Materielle bezogen iſt. Dieß Seelenhafte iſt aber nur äußerlich darauf bezogen; es iſt die der mechaniſchen Materialität nur entfliehende Form, die daher unmittelbar verſchwindend iſt und noch nicht Beſtand hat. Zum Gehör, welches der Sinn der als ideell erſcheinenden Totalität des Mechanismus iſt, iſt das Gefühl der Gegenſatz; es hat das Terreſtriſche, die Schwere, die noch nicht in ſich beſonderte Geſtalt zum Gegenſtande. Die beiden Extreme, den ideellen Sinn des Gehörs und den realen des Gefühls, hatten wir ſo in der totalen Geſtalt; die Unterſchiede der Geſtalt beſchränken ſich auf die drei übrigen Sinne.

Die beſtimmten phyſicaliſchen Eigenſchaften der individuellen Geſtalt ſind nicht ſelbſt die Geſtalt, ſondern Manifeſtationen derſelben, die ſich in ihrem Seyn-für-Anderes weſentlich erhalten; damit fängt aber die reine Gleichgültigkeit des theoretiſchen Verhältniſſes an, aufzuhören. Das Andere, worauf dieſe Qualitäten ſich beziehen, iſt ihre allgemeine Natur oder ihr Element, noch keine individuelle Körperlichkeit; und hierin ſelbſt iſt ſogleich ein proceſſualiſches, differentes Verhalten begründet, das indeſſen nur ein abſtractes ſeyn kann. Da der phyſicaliſche Körper aber nicht nur ſo Ein beſonderer Unterſchied, noch bloß in dieſe Beſtimmtheiten zerlegt, ſondern Totalität dieſer Differenzen iſt: ſo iſt dieſe Zerlegung nur eine Unterſcheidung an ihm ſelbſt, als ſeiner Eigenſchaften, worin er Ein Ganzes bleibt. Indem wir nun auf dieſe Weiſe den differenten Körper überhaupt haben, ſo verhält er ſich auch ſelbſt zu andern eben ſolchen differenten als Totalität. Die Differenz dieſer totalen Geſtalten iſt ein äußerlich mechaniſches Verhältniß, weil ſie bleiben ſollen, was ſie ſind, und ihre Selbſterhaltung noch nicht aufgelöſt wird; dieſe Aeußerung als different bleibender

1. Verhältniß zum Licht.

§. 317.

In der geſtalteten Körperlichkeit iſt die erſte Beſtimmung ihre mit ſich identiſche Selbſtiſchkeit, die abſtracte Selbſtmanifeſtation ihrer als unbeſtimmter, einfacher Individualität; das Licht. Aber die Geſtalt leuchtet als ſolche nicht, ſondern dieſe Eigenſchaft iſt (vorh. §.) ein Verhältniß zum Lichte.

a. Der Körper iſt, als reiner Kryſtall in der vollkommenen Homogeneität ſeiner neutral-exiſtirenden innern Individualiſirung, durchſichtig und ein Medium für das Licht.

Was in Beziehung auf Durchſichtigkeit die innere Exhäſionsloſigkeit der Luft iſt, iſt im concreten Körper die Homogeneität der in ſich cohärenten und kryſtalliſirten Geſtalt. Der individuelle Körper unbeſtimmt genommen iſt freilich ſowohl durchſichtig als undurchſichtig, durchſcheinend u. ſ. f.[1] Aber die Durchſichtigkeit iſt die nächſte erſte Beſtimmung deſſelben als Kryſtalls, deſſen phyſiſche Homogeneität noch nicht weiter in ſich beſondert und vertieft iſt.

Zuſatz. Die Geſtalt iſt hier noch die ruhende Individualität, die ſich in mechaniſcher und chemiſcher Neutralität befindet, die letztere aber noch nicht, wie die vollkommene Geſtalt, auf allen Punkten beſitzt. Die Geſtalt iſt ſo, als die reine Form, von der die Materie vollkommen beſtimmt und durchdrungen iſt, darin nur mit ſich ſelbſt identiſch, und ſie durchaus beherrſchend. Das iſt die erſte Beſtimmung der Geſtalt im Gedanken. Da nun dieſe Identität mit ſich im Materiellen phyſiſch iſt, das Licht aber dieſe abſtracte phyſiſche Identität mit ſich darſtellt: ſo iſt die erſte Beſonderung der Geſtalt ihr Verhältniß zum Lichte, das ſie aber, vermöge dieſer Identität, in ihr ſelbſt hat. Indem die Geſtalt durch dieſes

[1] Zuſatz der zweiten Ausgabe: Licht und Finſterniß ſind nur Möglichkeiten an demſelben.

Verhältniß ſich für Anderes ſetzt, ſo iſt dieß ihr eigentlich theoretiſches, — kein praktiſches, ſondern vielmehr ein ganz ideelles Verhalten. Die nicht mehr nur, wie in der Schwere, als Streben geſetzte, ſondern im Licht frei gewordene Identität, die jetzt an der terreſtriſchen Individualität geſetzt iſt, iſt das Aufgehen der Lichtſeite in der Geſtalt ſelbſt. Aber da die Geſtalt noch nicht abſolut freie, ſondern beſtimmte Individualität iſt, ſo iſt dieſe terreſtriſche Vereinzelung ihrer Allgemeinheit noch nicht innere Beziehung der Individualität auf ihre eigene Allgemeinheit. Nur das Empfindende iſt dieß, das Allgemeine ſeiner Beſtimmtheit als Allgemeines an ihm ſelbſt zu haben, d. h. für ſich als Allgemeines zu ſeyn. Erſt das Organiſche iſt alſo ein ſolches Scheinen gegen Anderes, daß ſeine Allgemeinheit innerhalb ſeiner ſelbſt fällt. Hier dagegen iſt das Allgemeine dieſer Individualität noch, als Element, ein Anderes, Aeußerliches gegen den individuellen Körper. Vollends hat die Erde nur als allgemeines Individuum ein Verhältniß zur Sonne, und zwar noch ein ganz abſtractes, während der individuelle Körper doch wenigſtens ein reales Verhältniß zum Licht hat. Denn der individuelle Körper iſt zwar zunächſt finſter, weil dieß überhaupt die Beſtimmung der abſtracten, fürſichſeyenden Materie iſt; aber die Individualiſirung der Materie hebt, durch die durchdringende Form, jene abſtracte Verfinſterung auf. Die beſonderen Modificationen dieſes Verhaltens zum Lichte ſind dann die Farben, von denen alſo hier auch geſprochen werden muß; und wie ſie einerſeits dem realen, individuellen Körper zukommen, ſo ſind ſie andererſeits auch nur außer der Individualität der Körper ſchwebend: Schattige überhaupt, denen noch keine objective materielle Exiſtenz zugeſchrieben werden kann, — Scheine, bloß auf dem Verhältniß des Lichts und des noch unkörperlichen Finſtern beruhend, kurz ein Spectrum. Die Farben ſind ſo zum Theil ganz ſubjectiv, vom Auge hingezaubert, — eine Wirkſamkeit einer Helligkeit

oder Finſterniß, und eine Modification ihres Verhältniſſes im Auge; wozu jedoch allerdings auch eine äußere Helligkeit gehört. Schulz ſchreibt dem Phosphor in unſerem Auge eine eigenthümliche Helligkeit zu: ſo daß es oft ſchwer zu ſagen iſt, ob die Helligkeit und Dunkelheit und ihr Verhältniß in uns liegt oder nicht.

Dieß Verhältniß der individualiſirten Materie zum Lichte haben wir nun erſtens als die gegenſatzloſe Identität zu betrachten, die noch nicht im Unterſchiede iſt gegen eine andere Beſtimmung, — die formelle, allgemeine Durchſichtigkeit: das Zweite iſt, daß dieſe Identität gegen Anderes beſondert iſt, die Vergleichung zweier durchſichtiger Medien, — die Brechung, wo das Medium nicht ſchlechthin durchſichtig, ſondern ſpecifiſch beſtimmt iſt: das Dritte iſt die Farbe als Eigenſchaft, — das Metall, das mechaniſch, aber nicht chemiſch Neutrale.

Was erſtens die Durchſichtigkeit betrifft, ſo gehört die Undurchſichtigkeit, die Finſterniß, der abſtracten Individualität, dem Irdiſchen an. Luft, Waſſer, Flamme, wegen ihrer elementariſchen Allgemeinheit und Neutralität, ſind durchſichtig, nicht finſter. Ebenſo hat die reine Geſtalt die Finſterniß, dieſes abſtracte, ſpröde, unenthüllte Fürſichſeyn der individuellen Materie, das Sich-nicht-Manifeſtiren überwunden, und ſich alſo vielmehr durchſichtig gemacht: weil ſie ſich eben wieder zur Neutralität und Gleichförmigkeit gebracht hat, welche eine Beziehung auf das Licht iſt. Die materielle Individualität iſt die Verfinſterung in ſich, weil ſie ſich der ideellen Manifeſtation für Anderes verſchließt. Aber die individuelle Form, die als Totalität ihre Materie durchdrungen hat, hat ſich eben damit in die Manifeſtation geſetzt, und geht zu dieſer Idealität des Daſeyns fort. Sich zu manifeſtiren iſt Entwickelung der Form, Setzen eines Daſeyns für Anderes; ſo daß dieß aber zugleich in individueller Einheit gehalten iſt. Das Spröde, der Mond, iſt darum undurchſichtig: der Komet aber durchſichtig. Da dieſe

Durchſichtigkeit das Formelle iſt, ſo iſt ſie dem Kryſtall gemeinſchaftlich mit dem in ſich Geſtaltloſen, der Luft und dem Waſſer. Die Durchſichtigkeit des Kryſtalls iſt aber, ihrem Urſprung nach, zugleich eine andere, als die jener Elemente: dieſe ſind durchſichtig, weil ſie noch nicht zur Individualität in ſich, zu Irdiſchem, zur Verfinſterung gekommen ſind. Die geſtalteten Körper aber ſind zwar nicht ſelbſt Licht, denn ſie ſind individuelle Materie; aber das punktuelle Selbſt der Individualität, inſofern es, als dieſer innere Bildner, ungehindert iſt, hat an dieſem finſtern Materiellen nichts Fremdes mehr: ſondern, als rein in die entwickelte Totalität der Form übergegangen, iſt hier dieß Inſichſeyn zur homogenen Gleichheit der Materie gebracht. Die Form, als frei und unbeſchränkt das Ganze wie die einzelnen Theile umfaſſend, iſt Durchſichtigkeit. Alle einzelnen Theile ſind dieſem Ganzen vollkommen gleich gemacht, und eben deßwegen vollkommen gleich unter ſich und in mechaniſcher Durchdringung unabgeſondert von einander. Die abſtracte Identität des Kryſtalls, ſeine vollkommene mechaniſche Einheit als Indifferenz und chemiſche Einheit als Neutralität ſind mithin das, was die Durchſichtigkeit deſſelben ausmacht. Wenn nun dieſe Identität auch nicht ſelbſt Leuchten iſt, ſo iſt ſie doch dem Lichte ſo nahe verwandt, daß ſie beinah bis zum Leuchten fortgehen kann. Es iſt der Kryſtall, zu dem das Licht ſich geboren; das Licht iſt die Seele dieſes Inſichſeyns, indem die Maſſe in dieſem Strahle vollkommen aufgelöſt iſt. Der Urkryſtall iſt der Diamant der Erde, deſſen jedes Auge ſich erfreut, ihn als den erſtgebornen Sohn des Lichts und der Schwere anerkennend. Das Licht iſt die abſtracte, vollkommen freie Identität, — die Luft die elementariſche; die unterworfene Identität iſt die Paſſivität für das Licht, und das iſt die Durchſichtigkeit des Kryſtalls. Das Metall iſt dagegen undurchſichtig, weil in ihm das individuelle Selbſt durch hohe ſpecifiſche Schwere zum Fürſichſeyn concentrirt iſt (ſ. Zuſatz zu

§. 320 gegen das Ende). Zur Durchſichtigkeit iſt erforderlich, daß der Kryſtall keinen erdigen Bruch habe; denn dann gehört er ſchon zum Spröden. Das Durchſichtige kann ferner auch ſogleich undurchſichtig gemacht werden ohne Chemismus, bloß durch eine mechaniſche Veränderung, wie wir dieß in bekannten Erſcheinungen ſehen; es braucht nur in einzelne Theile getheilt zu werden. Glas zu Pulver geſtoßen, Waſſer, das man in Schaum verwandelt, wird undurchſichtig; es wird ihm die mechaniſche Indifferenz und Homogeneität genommen, es wird unterbrochen und in die Form des vereinzelten Fürſichſeyns gebracht, da es früher ein mechaniſches Continuum war. Eis iſt ſchon weniger durchſichtig, als Waſſer; und zerſtoßen, wird es ganz undurchſichtig. Aus dem Durchſichtigen entſteht das Weiße, indem die Continuität der Theile aufgehoben wird, und ſie zu vielen gemacht werden, wie z. B. im Schnee; und erſt als Weißes hat dann das Licht Daſeyn für uns und erregt unſer Auge. Göthe, Zur Farbenlehre, Th. I, S. 189 ſagt: „Man könnte den zufällig (d. i. mechaniſch) undurchſichtigen Zuſtand des rein Durchſichtigen weiß nennen. Die bekannten (unzerlegten) Erden ſind in ihrem reinen Zuſtande weiß; ſie gehen aber durch natürliche Kryſtalliſation in Durchſichtigkeit über.“ So iſt Kalkerde, Kieſelerde undurchſichtig; ſie haben eine metalliſche Baſis, die aber in den Gegenſatz und die Differenz übergegangen, daher ein Neutrales geworden iſt. Es giebt alſo chemiſch Neutrale, die undurchſichtig ſind; aber eben damit ſind ſie nicht vollkommen neutral: d. h. es iſt ein Princip in ihnen zurück, das nicht in das Verhältniß zum Andern eingegangen iſt. Wird Kieſelerde aber kryſtalliſirt, ohne Säure im Bergkryſtall, oder Thonerde im Glimmer, Bittererde in dem Talk, Kalkerde freilich mit Kohlenſäure: ſo entſteht Durchſichtigkeit. Dieſe Erſcheinung des leichten Uebergangs von Durchſichtigkeit in Undurchſichtigkeit iſt häufig. Ein gewiſſer Stein, Hydrolion, iſt undurch-

ſichtig; mit Waſſer getränkt, wird er aber durchſichtig. Das Waſſer macht ihn neutral, und dadurch wird ſeine Unterbrochenheit aufgehoben. Auch Borax, in Baumöhl getaucht, wird vollkommen durchſichtig; die Theile werden alſo nur continuirlich geſetzt.[1] Indem das chemiſch Neutrale zum Durchſichtigen hinſtrebt, ſo werden auch metalliſche Kryſtalle, inſofern ſie nicht gediegene Metalle, ſondern metalliſche Salze ſind (Vitriole), vermittelſt ihrer Neutralität durchſcheinend. Es giebt auch gefärbte Durchſichtige, z. B. die Edelſteine; ſie ſind eben nicht vollkommen durchſichtig, weil das metalliſche Princip, von dem die Farbe herkommt, nicht vollkommen überwunden, obgleich neutraliſirt iſt.

§. 318.

b. Die erſte einfachſte Beſtimmtheit, die das phyſiſche Medium hat, iſt ſeine ſpecifiſche Schwere, deren Eigenthümlichkeit für ſich in der Vergleichung, ſo auch in Beziehung auf Durchſichtigkeit nur in der Vergleichung der verſchiedenen Dichtigkeit eines andern Mediums zur Manifeſtation kommt. Was bei der Durchſichtigkeit beider von dem einen (— dem vom Auge entferntern —) in dem andern Medium (um die Dar- und Vorſtellung zu erleichtern, mag jenes als Waſſer, dieſes als Luft genommen werden) wirkſam iſt, iſt allein die Dichtigkeit, als den Ort qualitativ beſtimmend. Das Volumen des Waſſers mit dem darin enthaltenen Bilde wird daher ſo in der durchſichtigen Luft geſehen, als ob daſſelbe Volumen Luft, in die jenes geſetzt iſt, die größere ſpecifiſche Dich-

[1] Biot, Traité de Phys. T. III, p. 199: „Unregelmäßige Stücke Borax" (d. i. boraxſaures Natrum, ein durchſichtiger Kryſtall, der mit der Zeit etwas unſcheinbar wird, und an ſeiner Oberfläche etwas von ſeinem Kryſtalliſations-Waſſer verliert) „erſcheinen, wegen ihrer Ungleichheiten und wegen Mangels an Glätte ihrer Oberflächen, nicht mehr als durchſichtig. Aber ſie werden vollkommen durchſichtig, wenn ſie in Oliven-Oehl getaucht werden, weil daſſelbe alle ihre Ungleichheiten ausgleicht; und es entſteht ſo wenig Reflexion an der gemeinſchaftlichen Berührungsoberfläche dieſer beiden Subſtanzen, daß man kaum die Grenzen ihrer Trennung unterſcheiden kann."

tigkeit, die des Waſſers, hätte, alſo in einen um ſo kleineren Raum centrahirt wäre; — ſogenannte Brechung.

Der Ausdruck Brechung des Lichts iſt zunächſt ein ſinnlicher und inſofern richtiger Ausdruck, als man z. B. einen ins Waſſer gehaltenen Stab bekanntlich gebrochen ſieht; auch wendet ſich dieſer Ausdruck für die geometriſche Verzeichnung des Phänomens natürlich an. Aber ein ganz Anderes iſt die Brechung des Lichts und der ſogenannten Lichtſtrahlen in phyſicaliſcher Bedeutung, — ein Phänomen, das viel ſchwerer zu verſtehen iſt, als es dem erſten Augenblicke nach ſcheint. Abgerechnet das ſonſtige Unſtatthafte der gewöhnlichen Vorſtellung, macht ſich die Verwirrung, in welche ſie verfallen muß, in der Verzeichnung der angenommenermaßen ſich von einem Punkte aus als Halbkugel verbreitenden Lichtſtrahlen, leicht augenfällig. Es muß in Rückſicht der Theorie, wodurch die Erſcheinung erklärt zu werden pflegt, an die weſentliche Erfahrung erinnert werden, daß der ebene Boden eines mit Waſſer gefüllten Gefäßes eben, ſomit ganz und gleichförmig gehoben erſcheint, — ein Umſtand, welcher der Theorie gänzlich widerſpricht, aber, wie es in ſolchen Fällen gewöhnlich geſchieht, darum in den Lehrbüchern ignorirt oder verſchwiegen wird. Worauf es ankommt, iſt, daß Ein Medium nur ſchlechthin Durchſichtiges überhaupt iſt, und erſt das Verhältniß zweier Medien von verſchiedener ſpecifiſcher Schwere das Wirkſame wird für eine Particulariſation der Sichtbarkeit; — eine Determination, die zugleich nur ortbeſtimmend, d. h. durch die ganz abſtracte Dichtigkeit geſetzt iſt. Ein Verhältniß der Medien als wirkſam findet aber nicht im gleichgültigen Nebeneinanderſeyn, ſondern allein Statt, indem das eine in dem andern, nämlich hier nur als Sichtbares — als Sehraum —, geſetzt iſt. Dieſes andere Medium wird von der immateriellen Dichtigkeit des darin geſetzten, ſo zu ſagen,

inficirt; ſo daß es in ihm den Schraum des Bildes nach der Beſchränkung zeigt, die es ſelbſt (das Medium) erleidet, und ihn damit beſchränkt. Die rein mechaniſche, nicht phyſiſch reale Eigenſchaft, ſondern ideelle der Dichtigkeit, nur raumbeſtimmend zu ſeyn, kommt hier ausdrücklich vor: ſie ſcheint ſo außerhalb des Materiellen, dem ſie angehört, zu wirken, weil ſie allein auf den Ort des Sichtbaren wirkt; ohne jene Idealität läßt ſich das Verhältniß nicht faſſen.

Zuſatz. Nachdem wir zunächſt die Durchſichtigkeit des Kryſtalls betrachtet haben, der als durchſichtig ſelber unſichtbar iſt, iſt das Zweite die Sichtbarkeit in dieſem Durchſichtigen, aber damit zugleich das ſichtbare Undurchſichtige. Das Sichtbare in dem unbeſtimmten Durchſichtigen hatten wir ſchon oben (§. 278) als das Geradlinigte eines in einem andern ſich ideell ſetzenden Körpers, — die Reflexion des Lichts. An der formellen Identität des Kryſtalls kommen aber weiter Beſonderungen vor. Der durchſichtige Kryſtall, zu der Idealität ſeines finſtern Fürſichſeyns gediehen, läßt anderes Finſtere durch ſich ſcheinen, iſt das Medium, das Vermittelnde des Scheinens von Anderem in Anderem. Zwei Erſcheinungen gehören nun hierher: die Refraction des Lichts, und das Doppelbild, welches eine Menge von Kryſtallen zeigen.

Die Sichtbarkeit, von der hier die Rede iſt, iſt die Sichtbarkeit, inſofern etwas durch mehrere Durchſichtige geſehen wird, ſo daß dieſe Medien verſchieden ſind; denn weil wir die Durchſichtigkeit des individuellen Körpers haben, die eben ſo ſpecifiſch beſtimmt iſt, ſo tritt dieſelbe nur in Beziehung auf ein anderes durchſichtiges Medium auf. Als ſpecifiſch beſtimmt, iſt das Medium von eigener ſpecifiſcher Schwere, und ſonſtigen phyſicaliſchen Qualitäten. Aber dieſe Beſtimmtheit kommt erſt zur Aeußerung, indem es mit einem andern durchſichtigen Medium zuſammentrifft, und das Scheinen durch dieſe beiden Medien vermittelt wird. In Einem Medium iſt die

Vermittelung ein einförmiges, bloß durch die Expanſion des Lichts beſtimmtes Scheinen; im Waſſer z. B. ſieht man auch, nur trüber. Iſt das Medium auf dieſe Weiſe eins, ſo haben wir nur Eine Dichtigkeit, alſo auch nur Eine Ortsbeſtimmung; ſind aber zwei Medien; ſo ſind auch zweierlei Ortsbeſtimmungen. Hier kommt nun eben das höchſt merkwürdige Phänomen der Brechung zum Vorſchein. Es ſcheint einfach, ja trivial zu ſeyn; man ſieht es alle Tage. Brechung iſt aber ein bloßes Wort. Durch jedes Medium für ſich ſieht man den Gegenſtand in gerader Linie nach dem Auge und in gleichem Verhältniſſe zu den übrigen Gegenſtänden fortgehend; bloß das Verhältniß beider Medien zu einander begründet den Unterſchied. Sieht das Auge einen Gegenſtand durch ein anderes Medium, ſo daß das Sehen durch zwei Medien geht: ſo ſieht man den Gegenſtand an einem andern Orte, als er ſich zeigen würde, ohne die beſondere Beſchaffenheit jenes Mediums; d. h. an einem andern Orte, als er ſich nach dem Gefühl im Zuſammenhang des Materiellen befindet, — oder er hat im Zuſammenhange des Lichts einen anderen Ort. So wird z. B. das Bild der Sonne geſehen, auch wenn ſie nicht am Horizonte iſt. Einen Gegenſtand in einem Gefäße ſieht man, wenn Waſſer darin iſt, verrückt und höher, als wenn es leer iſt. Die Fiſchſchützen wiſſen, daß, weil der Fiſch gehoben iſt, ſie nach einem tiefern Orte ſchießen müſſen, als wo ſie den Fiſch ſehen.

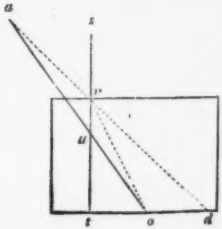

Der Winkel (*ars*), den in dieſer Figur die Linie *ad* vom Auge (*a*) zu dem Gegenſtande als geſehen (*d*) mit dem Einfallsloth (*st*) macht, iſt größer, als der (*aus*), welchen die Linie (*ao*) zwiſchen dem Auge und dem Punkte (*o*), wo der Gegenſtand ſich wirklich befindet, damit macht. Man ſagt gewöhnlich, das Licht wird gebrochen, wenn beim Uebertritt von Einem Medium ins andere das Licht von ſeinem Wege (*or*) abgelenkt wird und man den Gegenſtand in der abgelenkten Richtung (*ard*) ſieht. Das hat aber, näher betrachtet, keinen Sinn; denn Ein Medium bricht nicht für ſich, ſondern das Wirkſame für ein ſolches Sehen iſt allein im Verhältniß beider Medien zu ſuchen. Tritt das Licht aus dem Einen Medium heraus, ſo hat es keine beſondere Qualität erlangt, die es für das andere verändert hätte, ſo daß ihm dieſes nun einen anderen Weg anwieſe. Noch deutlicher wird dieß durch folgende Figur.

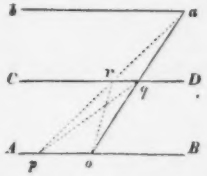

Wenn nämlich von *AB* bis *a*, wo ſich das Auge befindet, Ein Medium, z. B. Waſſer, iſt, ſo wird *o* an der Stelle *o* in der Richtung *aqo* geſehen; alſo das Medium *CDAB* verändert die Richtung nicht, daß ſie von *q* nach *p* ginge, ſtatt von *q* nach *o*. Wenn nun dieß Medium zwiſchen *ab* und *CD* weggenommen wird, ſo wäre es doch lächerlich, anzunehmen: *α*) daß *o* nun nicht mehr nach *q*, ſondern nach *r* führe, als ob der Strahl *oq* jetzt gemerkt hätte, daß über ihm nun Luft, und er jetzt in *r* herauskommen möchte, damit *o* in *r* von mir geſehen würde; und ebenſo hätte es *β*) keinen Sinn, daß *o* nicht mehr nach und durch *q* führe, von wo der Strahl eben-

ſogut nach *a* käme. Denn *o* geht überall hin, nach *q* ſo gut, als nach *r* u. ſ. f.

Es iſt dieß auf dieſe Weiſe ein ſchwieriges Phänomen, und zwar weil das Sinnliche hier geiſtermäßig wird. Ich habe oft mein Nachdenken darauf gerichtet, und will vortragen, wie ich die Schwierigkeit überwunden.

Was alſo geſchieht, iſt, daß *CDAB* nicht nur durchſichtig iſt, ſondern daß auch ſeine eigenthümliche Natur geſehen wird, d. h. das ideelle Verhältniß das Sehen zwiſchen *AB* und *a* vermittelt. Wir befinden uns im Felde der Idealität, da wir von der Sichtbarkeit handeln; denn die Sichtbarkeit überhaupt iſt das Sich-ideell-Setzen im Andern. Indem hier das Ideelle aber noch nicht in Einheit mit der körperlichen Erſcheinung iſt, ſo iſt nur die ideelle Beſtimmtheit, die an ſich iſt, d. h. körperlos, nämlich die ſpecifiſche Schwere, das Beſtimmende im Sehen, — nicht in Farbe u. ſ. f., ſondern allein für das räumliche Verhältniß; d. h. ich ſehe die immaterielle Beſtimmtheit des Mediums *CDAB*, ohne daß dieſes mit ſeinem körperlichen Daſeyn als ſolchen wirkſam ſey. Der Unterſchied der Materien als ſolcher geht das Auge nichts an; der Lichtraum oder das Medium des Auges aber iſt zugleich materiell, doch verändert dieſe Materialität nur ſein Beſtimmen des Räumlichen.

Näher iſt die Sache ſo zu faſſen. Bleiben wir bei dem Verhältniß von Waſſer und Luft ſtehen (obgleich dieß nur elementariſche Durchſichtigkeiten ſind, d. h. nicht durch die Form geſetzte, welche die Schwere überwunden hat), und ſetzen wir ſie als die zwei an einander grenzenden Medien (denn kommen ſie auch in ihrer abſtracten Beſtimmtheit früher, als die ſpecifiſche Schwere, vor, ſo müſſen wir doch, ſollen ſie als phyſiſch Concrete beſtimmt werden, alle Qualitäten berückſichtigen, die bei der Entwickelung ihrer eigenthümlichen Natur noch nicht in Betracht zu ziehen ſind): ſo ſehen wir den Körper an einer andern Stelle, als er ſich befindet, — wenn wir nämlich beide

Medien zwiſchen dem Gegenſtand und dem Auge haben. Die Frage iſt, was da geſchieht. Das ganze Medium *CDAB* mit ſeinem Objecte *o* wird in das Medium *CDe* als ideell, und zwar nach ſeiner qualitativen Natur, geſetzt. Was ſehe ich aber von ſeiner qualitativen Natur? oder was kann von derſelben in das andere Medium eintreten? Es iſt dieſe ſeine qualitative immaterielle Natur (des Waſſers z. B.), welche in das andere Medium, die Luft, eintritt, aber nur ſeine körperloſe qualitative, nicht ſeine chemiſche Natur, — waſſerlos, und als die Sichtbarkeit beſtimmend. Dieſe qualitative Natur iſt in Bezug auf Sichtbarkeit nunmehr wirkſam in der Luft geſetzt: d. h. das Waſſer mit ſeinem Inhalt wird geſehen, als ob es Luft wäre; ſeine qualitative Natur befindet ſich als ſichtbar in der Luft, dieß iſt die Hauptſache. Der Sehraum, den das Waſſer bildet, wird in einen anderen Sehraum, in den der Luft, worin das Auge ſich befindet, verſetzt. Welches iſt die beſondere Beſtimmtheit, die ihm in dieſem neuen Sehraum bleibt, durch welche er ſich als ſichtbar kund giebt, d. h. wirkſam iſt? Nicht die Geſtalt, denn Waſſer und Luft ſind, als durchſichtig, geſtaltlos gegen einander, — nicht die Cohäſion, ſondern die ſpecifiſche Schwere. Sonſt machen Oehligkeit, Brennbarkeit auch einen Unterſchied; doch wir bleiben bei der ſpecifiſchen Schwere ſtehen, wollen nicht Alles auf Alles anwenden. Nur die ſpecifiſche Beſtimmtheit des Einen Mediums ſcheint im andern Medium. Das Schwierige iſt, daß die Qualität der ſpecifiſchen Schwere, die ortbeſtimmend iſt, hier, befreit von ihrer Materie, nur den Ort der Sichtbarkeit beſtimmt. Was heißt aber ſpecifiſche Schwere Anderes, als raumbeſtimmende Form? Die ſpecifiſche Schwere des Waſſers kann alſo hier keine andere Wirkſamkeit haben, als den zweiten Sehraum, die Luft, mit der ſpecifiſchen Schwere des Waſſers zu ſetzen. Das Auge geht von dem Sehraum als Luftraum aus; dieſer erſte, in welchem es iſt, iſt ſein Princip, ſeine Einheit.

Es hat nun einen zweiten, den Waſſer-Schraum, vor ſich, an deſſen Stelle es den Luftraum ſetzt, und jenen auf dieſen reducirt: alſo (da nur dieſe Verſchiedenheit in Betracht kommt) auf das Volumen, das der Luftraum einnehmen würde, wenn er die Dichtigkeit des Waſſers hätte; denn der Waſſerraum macht ſich ſichtbar in einem Andern, dem Luftraum. Ein gewiſſer Umfang des Waſſers wird alſo zu Luft gemacht, mit der beibehaltenen ſpecifiſchen Schwere des Waſſers: d. h. der ſichtbare Luftraum, der von gleichem Umfang iſt als das Waſſer, nun von der ſpecifiſchen Schwere des Waſſers ſpecificirt, bekommt, obgleich derſelbe Inhalt, dennoch ein kleineres Volumen. Indem der Waſſerraum jetzt in den Luftraum verſetzt wird, d. h. ich Luftmedium ſtatt Waſſers ſehe, ſo bleibt das Quantum Luft wohl daſſelbe extenſive Quantum, als vorher; aber das Waſſer-Volumen erſcheint nur ſo groß, als wenn eine gleiche Menge, d. i. ein gleiches Volumen Luft die ſpecifiſche Schwere des Waſſers hätte. Man kann alſo auch umgekehrt ſagen, dieſes Stück für ſich beſtimmter Umfang Luft wird qualitativ verändert, d. i. in den Raum zuſammengezogen, den ſie einnehmen würde, wenn ſie in Waſſer verwandelt wäre. Da nun die Luft ſpecifiſch leichter iſt, und folglich derſelbe Raum der Luft als der Waſſerraum ein geringeres Volumen erhält: ſo wird der Raum heraufgehoben, und auch von allen Seiten auf ein Kleineres reducirt. Dieß iſt die Art und Weiſe, nach welcher dieß zu faſſen iſt; es kann künſtlich ſcheinen, aber es iſt nicht anders.[1]

[1] So durchaus richtig und ſachgemäß mir auch die Hegelſche Begründung des Phänomens der Hebung zu ſeyn ſcheint, ſo großen Widerſtand wird ſie doch nothwendig bei den empiriſchen Phyſikern finden, weil dieſelbe eben gar nicht phyſiſch, ſondern rein metaphyſiſch iſt. Spricht nun das Emiſſions-Syſtem die Anziehung zwiſchen der brechenden Materie und dem Lichte als den Grund dieſer Erſcheinung aus, an deſſen Stelle dann die Undulationstheorie conſequenter Weiſe eine andere Wendung (das Cavallerie-Regiment) ſetzen mußte: ſo fragt ſich, worin alle dieſe Anſichten, die Hegelſche nicht ausgeſchloſſen, mit einander übereinſtimmen. Dieß iſt aber augenſcheinlich die Verrückung des Lichtbildes, die nach der verſchiedenen Dichtigkeit und Sprödigkeit der Materien eine verſchiedene iſt, indem die Verſchiedenheit der materiellen

Der Strahl, sagt man, verbreite sich, das Licht gehe durch; aber hier wird das ganze Medium — eben der durchsichtige,

Intensität der Körper auch eine verschiedene Expansion oder Concentration des Lichtbildes hervorbringen muß (S. 285). Je dichter nämlich ein Körper ist, desto mehr scheint er mir die jungfräuliche Reinheit des Lichts zu trüben und in seiner crassen Materialität zu verwischen und auseinander zu zerren, also das Bild größer und damit scheinbar näher zu zeigen. Es ist damit, wie mit einer Stickerei, wo dasselbe Muster, in feinen seidenen Fäden ausgeführt, viel kleiner und schärfer begrenzt ist, als in grober Wolle. Diese größere Concentration, oder Expansion, d. h. die Hebung, findet nun auch bei Einem und demselben Medium Statt. In der reinen Luft z. B. werde ich die Gegenstände in schärfern Umrissen, also enger begrenzt, und somit anscheinend kleiner, aber weiter, wenn auch nicht unter einem andern Winkel, als bei trübem Wetter, sehen. Beim Aufgehen der Sonne und des Mondes, wo größeren Dunst sie umgiebt, erscheinen sie daher größer, als wenn sie in klarer Luft hoch am Himmel stehen. Ebenso stellen sich dem Taucher die Sachen unterm Wasser gewiß größer dar, als in der Atmosphäre. Damit aber zur Hebung noch eine sogenannte Brechung hinzukomme, muß das Lichtbild nothwendig durch zwei Medien hindurchgehen, in deren einem das Licht mehr concentrirt, in dem andern mehr expandirt, also **verschieden** verrückt wird: so daß die Sehlinie **in dem einen eine andere Richtung hat, als in dem andern; wodurch eben der Brechungswinkel erst entsteht.** Denn Ein Medium verrückt zwar, vermittelst seiner specifischen Bestimmtheit, auch das Lichtbild; da dieß aber auf dem ganzen Wege von dem Gegenstand zum Auge gleichmäßig geschieht, so wird die geradlinigte Richtung des Lichts nicht verändert, also nur Verrückung ohne Brechung eintreten. Selbst in dem Falle, daß zwei Medien zwischen dem Auge und dem Gegenstande liegen, wenn nur ihre Verrückungs-Kräfte gleich sind, wird immer noch keine Brechung Statt finden. Ja endlich kann sie auch dann noch nicht eintreten, wenn, bei zwei Medien von verschiedener Dichtigkeit, das Auge perpendicular auf dem Gegenstande steht, wie in der folgenden Figur, wo *E* das Auge, *O* der Gegenstand ist.

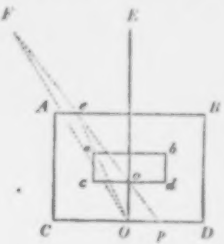

lichte Waſſerraum — in ein anderes geſetzt nach ſeiner ſpecifiſchen Qualität, nicht als bloßes Ausſtrahlen. Man darf ſich

Denn der in der Luft mehr concentrirte Waſſer-Zebraum *abcd* hebt nur den Gegenſtand *O* dem Auge bis zu *o* entgegen, ohne dieſen Ort zum Ort im mehr expandirten Waſſerzebraum *ABCD* unter einen Winkel zu ſtellen, da die Schlinien *EO* und *Eo* augenſcheinlich in Eine Richtung fallen. Steht aber das Auge in *F* unter einem Winkel zum Gegenſtande, ſo kann das Lichtbild, nachdem es in die Luft getreten, unmöglich noch in derſelben Linie, als da es durchs Waſſer ging (*Oe*), zum Auge gelangen, ſondern ſchlägt die Richtung *eF* ein: ſo daß dem in *F* befindlichen Auge der Gegenſtand *O* nicht mehr nur nach *o* gehoben, ſondern auch in der Richtung nach *p* weiter geſchoben ſcheint, weil er doch immer auf dem Boden liegend angenommen werden muß. Erſt hier tritt alſo das Phänomen der Brechung ein. Es ergibt ſich, wie complicirt es iſt, indem die Wirkſamkeiten beider Medien zuſammentreffen müſſen, um das Geldſtück auf dem Grunde eines Gefäßes z. B. zugleich gehoben und verſchoben, zugleich größer und verzerrt zu ſehen. Daß es größer ſcheint, kommt vom Waſſer her, welches das Licht expandirt und die größere Nähe kennte ſchon ein vom Auge durch die Vergrößerung Erſchloſſenes ſeyn. Denn auch, wenn man das Auge dem Waſſer ſo nah bringt, daß keine Luft dazwiſchen bleibt, ſo tritt die Hebung dennoch ein. Aber auch die Luft trägt nun zu derſelben das Ihrige bei, indem ſie den ganzen Waſſerzebraum des Geldſtücks, wegen ihrer geringern Materialität, mehr concentrirt: ſo daß natürlich auch das Lichtbild des Geldſtücks nun für ſich in der Luft, um das Auge treffen zu können, eine andere Richtung nehmen muß, als die es im Waſſer hatte. Die Luft wirkt alſo nur beſtimmend auf das Lichtbild, während das Waſſer auch auf ſeine Geſtalt wirkte. Daher man ſagen kann, durch das Waſſer erſcheine der Gegenſtand verzerrt und vergrößert, durch die Luft gehoben und verſchoben. Das (objective) Phänomen bei der Brechung ſcheint mit der halb im Waſſer, halb außer dem Waſſer ſchräg ſtehende Stab zu ſeyn, weil ſich hier die Wirkungsweiſen beider Medien leichter trennen laſſen, als in dem vorigen (ſubjectiven) Beiſpiel. Der im Waſſer befindliche Theil des Stabes iſt nicht nur dem Auge näher gerückt, weshalb der Stab gebrochen erſcheint; ſondern je tiefer er im Waſſer ſteht, deſto dicker ſcheint er auch, d. h. die Dichtigkeit einer breitern Waſſermaſſe zeigt das Lichtbild auch um ſo mehr auseinander. Dieſe Verrückung wurden wir alſo auch unter dem Waſſer ſehen. Brächten wir uns dagegen in der Luft, ſo kommt zu der durch das Waſſer bewirkten Veränderung der Geſtalt des Stabes noch die in der Luft erſcheinende Motivirung ſeiner Richtung hinzu; welches eben die ſchiefere Ungeradlinigkeit des Stockes hervorbringt. Auch bleibt Hebung ohne Brechung übrig, wenn man den Stab nicht ſchräg, ſondern gerade im Waſſer hält, ohne daß es nöthig wäre, mit dem Auge perpendicular auf den Stab dann objectiv zu ſehen. Wie erklären die Phyſiker, daß dem Auge hier unter jenem beſtimmten Incidenz-Winkel dennoch der Stab nie gebrochen erſcheint? Denn es iſt klar, daß die Dualien von jedem Punkt des

so beim Lichte kein materielles Verbreiten vorstellen, sondern als sichtbar ist das Wasser ideell präsent in der Luft. Diese Präsenz ist eine eigenthümliche Schwere; mit dieser specifischen Bestimmtheit erhält es sich allein, und macht sich geltend in dem, zu dem es verwandelt worden, und verwandelt so diese seine Umformung in sich. Es ist, wie wenn eine menschliche Seele, in einen thierischen Körper versetzt, sich darin erhalten sollte, und ihn zu einem menschlichen erweitern würde. Oder eine Mausseele in einem Elephantenleib wäre elephantisch zugleich, und würde ihn zugleich zu sich verkleinern und verzwergen. Das beste Beispiel ist, wenn wir die Welt des Vorstellens betrachten, da jenes Verhältniß doch ein ideelles ist, und die Vorstellung auch dieß Verkleinern vollbringt. Wird nämlich die Heldenthat eines großen Mannes in eine kleine Seele gesetzt, so nimmt diese nach ihrer specifischen Bestimmtheit dieses Große auf, und verzwergt den Gegenstand zu sich: so daß die eigene Kleinheit den Gegenstand nur nach der Größe sieht, die sie ihm mittheilt. Wie der angeschaute Held wirksam in mir vorhanden ist, aber nur auf ideelle Weise: so nimmt auch die Luft den Wasser-Sehraum auf und verzwergt ihn zu sich. Die Aufnahme ist es, was am schwersten zu fassen ist, eben weil es ein ideelles, und doch ein wirk-

Stabes im Wasser bis zu meinem Auge andere Incidenz-Winkel mit der Oberfläche des Wassers bilden. Wir sagen ganz einfach, von der Hebung, nicht von der Brechung, ausgehend: Weil diese immer perpendicular ist, so schließt sich also das im Wasser befindliche Ende des Stocks, durchs Wasser nur dicker erscheinend, bei der Hebung auch geradlinig dem perpendicular auf das Wasser stehenden Ende an; liegt der Stock dagegen schräg, so muß die perpendiculare Hebung des Schrägen im Wasser sich dem Schrägen außer dem Wasser unter einem Winkel anschließen. Denn da der Eine Theil des Stabes dadurch scheinbar eine größere Schrägheit erhält, der andere die ursprüngliche behält, so können beide Hälften keine gerade Linie mehr bilden. — Diese Concentration eines vorher mehr expandirten Lichtbildes drückt Hegel in etwas subtiler Metaphysik so aus, daß die größere Dichtigkeit des Wassers den Sehraum der Luft direkt zur Dichtigkeit des Wassers concentrire.

Anmerkung des Herausgebers.

ſamen, reellen Daſeyn iſt. Eben als durchſichtig iſt das Medium dieſe Immaterialität, dieſes Lichte, das immateriell anderwärts gegenwärtig ſeyn kann, und doch bleibt, wie es iſt. So iſt in der Durchſichtigkeit der materielle Körper zum Lichte verklärt.

Das Phänomen iſt empiriſch dieſes, daß in einem Waſſergefäß z. B. die Gegenſtände gehoben ſind. Snellius, ein Holländer, hat den Brechungswinkel entdeckt; und Carteſius hat es aufgenommen. 'Es wird vom Auge nach dem Gegenſtande eine Linie gezogen; und obgleich das Licht ſich geradlinig manifeſtirt, ſo ſieht man doch den Gegenſtand nicht am Ende der geraden Linie, ſondern gehoben. Der Ort, wo er geſehen wird, iſt ein beſtimmter, von dem wieder eine Linie nach dem Auge gezogen wird. Die Größe des Unterſchiedes zwiſchen beiden Orten beſtimmt man geometriſch genau, indem man durch den Punkt der Oberfläche, des Waſſers, wo die erſte Linie herauskommt, eine ſenkrechte Linie zieht (Einfallsloth), und dann den Winkel beſtimmt, den die Linie des Sehens mit dieſem Perpendikel macht. Iſt nun das Medium, worin wir uns befinden, ſpecifiſch leichter, als das, worin der Gegenſtand iſt, ſo wird er ſich uns entfernter vom Einfallsloth zeigen, als wenn wir ihn nur durch Luft ſehen; d. h. der Winkel wird durch dieſes zweite Medium größer. Die Veränderung wird von den mathematiſchen Phyſikern nach dem Sinus des Winkels beſtimmt, als dem Maaße der Brechung. Iſt kein ſolcher Winkel vorhanden, ſondern befindet ſich das Auge ganz perpendicular auf die Oberfläche des Mediums, ſo folgt zwar unmittelbar aus der Beſtimmung vom Sinus, daß der Gegenſtand nicht verrückt, ſondern an ſeinem wahren Orte geſehen wird; was ſo ausgedrückt wird, daß der Strahl, der ſenkrecht auf die Ebene der Brechung fällt, nicht gebrochen wird.'

' Warum, möchten wir aber hier überhaupt die Phyſiker fragen, wird ein ſenkrecht auffallender Strahl nicht gebrochen? Die brechende Kraft des Mediums kann durch Perpendicularität nicht geſchwächt werden; und warum

Das Andere aber, daß der Gegenstand doch immer gehoben ist, indem wir ihn, wenn auch in derselben Richtung, doch näher sehen, liegt nicht in dieser Bestimmung. Die mathematischen Physiker und die physischen Lehrbücher überhaupt geben also nur das Gesetz der Größe der Brechung im Verhältniß der Sinus, nicht das Heben selbst an, das auch Statt findet, wenn der Incidenz-Winkel = o ist. Daraus folgt, daß die Bestimmungen der Sinus der Winkel nicht hinreichend sind, indem sie sich nicht auf das Annähern des Gegenstandes beziehen. Denn hätte man nichts, als dieses Gesetz, so folgte, daß ich den Punkt, nach welchem ich vom Auge eine senkrechte Linie ziehen kann, allein in seiner reellen Entfernung sähe, und die anderen Punkte stufenweise nur immer näher; wobei die Erscheinung dann weiter diese seyn müßte, daß der Boden gewölbt nach der Mitte zu, wie das Stück einer Kugel, an seinem Rande höher mit immer abnehmender Tiefe (d. i. concav) wäre. Aber dieß ist nicht der Fall; ich sehe den Boden ganz eben, nur näher gebracht. So wird in der Physik gehandelt! Um dieses Umstands willen kann man nicht, wie die Physiker thun, vom Incidenz- und Brechungs-Winkel und deren Sinus ausgehen: d. h. nicht diese Bestimmung als das ansehen, wohin allein die Veränderung fällt. Sondern da in dieser Bestimmung liegt, daß im Perpendikel, wo Winkel und Sinus = o sind, keine Veränderung vorgeht, allein dort ebensogut Hebung ist als überall: so muß vielmehr von der Hebung angefangen werden, und die Bestimmung der Brechungs-Winkel unter den verschiedenen Einfalls-Winkeln ergiebt sich alsdann hieraus.

Die Stärke der Refraction hängt ab von der specifischen Schwere der Medien, die verschieden ist; es ist im Ganzen der Fall, daß die Medien von größerer specifischer Schwere auch

kann der Strahl auch wiederum nicht, daß er lothrecht sey. Nur die Perpendikularität der Hebung bestimmter jene Frage genügend.

Anmerkung des Herausgebers.

eine größere Brechung hervorbringen. Doch iſt dieſe Erſcheinung nicht allein von der ſpecifiſchen Schwere abhängig, ſondern es treten auch andere Beſtimmungen als wirkend ein; es kommt auch darauf an, ob das Eine ein öhlichtes, brennliches Princip hat. So führt Green (§. 700) Beiſpiele an, in welchen die brechenden Kräfte nicht von den Dichtigkeiten abhängen ſollen: bei Alaun und Vitriol werde z. B. das Licht merklich gebrochen, obgleich die ſpecifiſchen Gewichte nicht merklich verſchieden ſeyen; ebenſo bei Borax mit Baumöhl getränkt, die Beide brennlich, iſt die Brechung nicht mit der ſpecifiſchen Schwere conform, — auch bei Waſſer und Terpentin-Oehl u. ſ. f. Ebenſo ſagt Biot (Traité de Physique, T. III, p. 296), daß die irdiſchen Subſtanzen ſich wohl ziemlich nach ihren Dichtigkeiten verhalten, ein Anderes ſey es aber mit den brennlichen und gasigten. Und auf der folgenden Seite: on voit que des substances de densités très-diverses peuvent avoir des forces réfringentes égales, et qu'une substance moins dense qu'une autre peut cependant posséder un pouvoir réfringent plus fort. Cette force dépend surtout de la nature chimique de chaque particule. La force la plus énergique réfringente est dans les huiles et résines, et l'eau destillée ne leur est pas inférieure. Das Brennliche iſt ſo ein Specifiſches, das ſich hier auf eigenthümliche Weiſe kund giebt: Oehl, Diamant, Waſſerſtoffgas haben ſo eine ſtärkere Brechung. Wir müſſen uns aber hier begnügen, die allgemeinen Geſichtspunkte feſtzuhalten und anzugeben. Die Erſcheinung iſt von dem Verworrenſten, das es giebt. Die eigene Natur dieſer Verworrenheit liegt aber darin, daß das Geiſtige hier unter materielle Beſtimmungen geſetzt wird, das Göttliche ins Irdiſche einkehrt, aber bei dieſer Vermählung des reinen, jungfräulichen, unbefleckbaren Lichts mit der Körperlichkeit jede Seite zugleich ihr Recht behält.

§. 319.

Diese zunächst äußerliche Vergleichung und das In-eins-Setzen verschiedener die Sichtbarkeit bestimmenden Dichtigkeiten, welche in verschiedenen Medien (Luft, Wasser, dann Glas u. s. f.) existiren, ist in der Natur der Krystalle eine innerliche Vergleichung. Diese sind einerseits durchsichtig überhaupt; andererseits aber besitzen sie in ihrer innern Individualisirung (Kerngestalt) eine von der formellen Gleichheit,[1] der jene allgemeine Durchsichtigkeit angehört, abweichende Form. Diese ist auch Gestalt als Kerngestalt, aber ebenso ideelle, subjective Form, die, wie die specifische Schwere, den Ort bestimmend wirkt, und daher auch die Sichtbarkeit, als räumliches Manifestiren, auf specifische Weise, von der ersten abstracten Durchsichtigkeit verschieden, bestimmt, — doppelte Strahlenbrechung.

Die Kategorie Kraft könnte hier passend gebraucht werden, indem die rhomboidalische Form (die gewöhnlichste unter den von jener formellen Gleichheit der Gestalt in sich abweichenden) durch und durch den Krystall innerlich individualisirt, aber, wenn dieser nicht zufällig in Lamellen gesplittert ist, nicht zur Existenz als Gestalt kommt, und dessen vollkommene Homogeneität und Durchsichtigkeit nicht im mindesten unterbricht und stört, also nur als immaterielle Bestimmtheit wirksam ist.

Ich kann nichts Treffenderes in Beziehung auf den Uebergang von einem zunächst äußerlich gesetzten Verhältniß zu dessen Form als innerlich wirksamer Bestimmtheit oder Kraft anführen, als wie Göthe die Beziehung der äußer-

[1] Das Kubische überhaupt ist hier unter der formellen Gleichheit bezeichnet. Als hier genügende Bestimmung der Krystalle, welche die sogenannte doppelte Strahlenbrechung zeigen, in Ansehung ihrer innern Gestaltung, führe ich die aus Biots Traité de Phys. (T. III. ch. 4. p. 325) an: „Dieß Phänomen zeigt sich an allen durchsichtigen Krystallen, deren primitive Form weder ein Cubus noch ein regelmäßiges Octaeder ist."

lichen Vorrichtung von zwei zu einander gerichteten Spiegeln auf das Phänomen der entoptiſchen Farben, das im Innern des Glascubus in ſeiner Stellung zwiſchen ihnen erzeugt wird, ausdrückt. Zur Naturwiſſenſchaft, Bd. I. Heft 3, S. XXII. S. 148. heißt es „von den natürlichen, durchſichtigen, kryſtalliſirten Körpern“: „wir ſprechen alſo von ihnen aus, daß die Natur in das Innerſte ſolcher Körper einen gleichen Spiegelapparat aufgebaut habe, wie wir es mit äußerlichen, phyſiſch-mechaniſchen Mitteln gethan“ (vergl. vorhergehende Seite daſelbſt) [1]; — eine innere Damaſtweberei der Natur. Es handelt ſich, wie geſagt, bei dieſer Zuſammenſtellung des Aeußern und Innern nicht von Refraction, wie im Paragraphen, ſondern von einer äußern Doppelſpiegelung, und dem ihr im Innern entſprechenden Phänomen. So iſt weiter zu unterſcheiden, — wenn es ebendaſelbſt S. 147. heißt: „man habe beim rhombiſchen Kalkſpath gar deutlich bemerken können, daß der verſchiedene Durchgang der Blätter und die deßhalb gegen einander wirkenden Spiegelungen die nächſte Urſache der Erſcheinung ſeyen,“ — daß im Paragraphen von der ſo zu ſagen rhomboidaliſchen Kraft oder Wirkſamkeit, nicht von Wirkung exiſtirender Lamellen (vergl. Zur Naturwiſſenſchaft, Bd. I. Heft 1. S. 25.) geſprochen wird.

Zuſatz. Von den zwei Bildern, welche der Isländiſche Kalkſpath zeigt, iſt das eine an der gewöhnlichen Stelle, oder die Refraction iſt nur die gewöhnliche. Das zweite Bild, welches das extraordinaire genannt wird, ſcheint gehobener durch die rhomboidaliſche Geſtalt, die ein verſchobener Cubus iſt, wenn alſo die molécules intégrantes kein Cubus oder doppelte Pyramide ſind. Es ſind zwei verſchiedene Ortsſtellungen, und ſo zwei Bilder, aber in Einer Geſtalt; denn weil dieſe

[1] Was ich über dieſes Apperçu geſagt, hat Göthe ſo freundlich aufgenommen, daß es Zur Naturwiſſenſchaft, Heft 4. S. 294 zu leſen iſt.

einmal passiv für das Licht ist, so schickt sie das Bild einfach durch: dann aber macht sie auch ebenso ihre Materialität geltend, indem das gesammte Innere des individuellen Körpers eine Oberfläche bildet. Göthe hat sich viel mit diesem Phänomen zu thun gemacht, das er auf feine Risse im Krystall, auf existirende Lamellen schiebt; aber Risse sind es nicht, sondern nur die innere Gestalt, welche das Verschieben bewirkt. Denn so wie wirkliche Unterbrechungen vorhanden sind, treten auch sogleich Farben hervor (s. folg. §.). Durch andere Körper sieht man eine Linie nicht nur doppelt, sondern sogar zwei Paare. In neuern Zeiten hat man viel mehr Körper entdeckt, die eine doppelte Strahlenbrechung haben. Hierher gehört auch die Erscheinung, welche fata morgana, und von den Franzosen mirage genannt wird (Biot: Traité de Phys. T. III, p. 321), wenn man am Ufer der See einen Gegenstand doppelt sieht. Dieses ist nicht Reflexion, sondern Refraction, indem man, wie beim Doppelspath, den Gegenstand durch Luftschichten sieht, die, auf verschiedene Weise erwärmt, eine verschiedene Dichtigkeit haben.

§. 320.

c. Dieß immaterielle Fürsichseyn (Kraft) der Form, zu innerlichem Daseyn fortgehend, hebt die neutrale Natur der Krystallisation auf; und es tritt die Bestimmung der immanenten Punktualität, Sprödigkeit (und dann Cohäsion) ein, bei noch vollkommener, aber formeller Durchsichtigkeit, wie sprödes Glas sie z. B. hat. Dieß Moment der Sprödigkeit ist Verschiedenheit von dem mit sich identischen Manifestiren, dem Lichte und der Erhellung; es ist also innerer Beginn oder Princip der Verdunkelung, noch nicht existirendes Finsteres, aber wirksam als verdunkelnd: sprödes Glas, obgleich vollkommen durchsichtig, ist die bekannte Bedingung der entoptischen Farben.

Das Verdunkeln bleibt nicht bloß Princip, sondern geht —

gegen die einfache, unbeſtimmte Neutralität der Geſtalt, außer den äußerlich und quantitativ bewirkten Trübungen und geringern Durchſichtigkeiten — fort zum abſtracten einſeitigen Extreme der Gediegenheit, der paſſiven Cohäſion (Metallität). So giebt dann ein auch für ſich exiſtirendes Finſteres und für ſich vorhandenes Helles, vermittelſt der Durchſichtigkeit zugleich in concrete und individualiſirte Einheit geſetzt, die Erſcheinung der Farbe.

Dem Licht, als ſolchem, iſt die abſtracte Finſterniß unmittelbar entgegengeſetzt (§. 277. u. Zuſ.). Aber das Finſtre wird erſt reell als phyſiſche individualiſirte Körperlichkeit; und der aufgezeigte Gang der Verdunkelung iſt dieſe Individualiſirung des Hellen, d. h. hier des Durchſichtigen, nämlich der im Kreiſe der Geſtalt paſſiven Manifeſtation, zum Inſichſeyn der individuellen Materie. Das Durchſichtige iſt das in ſeiner Exiſtenz homogene Neutrale: das Finſtre das in ſich zum Fürſichſeyn Individualiſirte, das aber nicht in Punktualität exiſtirt, ſondern nur als Kraft gegen das Helle iſt, und darum ebenſo in vollkommener Homogeneität exiſtiren kann. Die Metallität iſt bekanntlich das materielle Princip aller Färbung, — oder der allgemeine Färbeſtoff, wenn man ſich ſo ausdrücken will. Was vom Metalle hier in Betracht kommt, iſt nur ſeine hohe ſpecifiſche Schwere, in welche überwiegende Particulariſirung ſich die ſpecifiſche Materie gegen die aufgeſchloſſene innere Neutralität der durchſichtigen Geſtalt zurücknimmt und zum Extreme ſteigert; im Chemiſchen iſt dann die Metallität ebenſo einſeitige, indifferente Baſe.

In der gemachten Aufzeigung des Ganges der Verdunkelung kam es darauf an, die Momente nicht nur abſtract anzugeben, ſondern die empiriſchen Weiſen zu nennen, in denen ſie erſcheinen. Es erhellt von ſelbſt, daß Beides ſeine Schwierigkeiten hat; aber, was für die Phyſik noch größere

Schwierigkeiten hervorbringt, ist die Vermengung der Bestimmungen oder Eigenschaften, die ganz verschiedenen Sphären angehören. So wesentlich es ist, für die allgemeinen Erscheinungen, wie Wärme, Farbe u. s. f., die einfache specifische Bestimmtheit unter noch so verschiedenen Bedingungen und Umständen auszufinden: so wesentlich ist es auf der andern Seite, die Unterschiede festzuhalten, unter denen solche Erscheinungen sich zeigen. Was Farbe, Wärme u. s. f. sey, kann in der empirischen Physik nicht auf den Begriff, sondern muß auf die Entstehungsweisen gestellt werden. Diese aber sind höchst verschieden. Die Sucht aber, nur allgemeine Gesetze zu finden, läßt zu diesem Ende wesentliche Unterschiede weg, und stellt nach einem abstracten Gesichtspunkte das Heterogenste chaotisch in eine Linie (wie in der Chemie etwa Gase, Schwefel, Metalle u. s. f.). So die Wirkungsweisen nicht nach den verschiedenen Medien und Kreisen, in welchen sie Statt haben, particularisirt zu betrachten, hat dem Verlangen selbst, allgemeine Gesetze und Bestimmungen zu finden, nachtheilig seyn müssen. So chaotisch finden sich diese Umstände neben einander gestellt, unter denen die Farbenerscheinung hervortritt; und es pflegen Experimente, die dem speciellsten Kreise von Umständen angehören, gegen die einfachen allgemeinen Bedingungen, in denen sich die Natur der Farbe dem unbefangenen Sinne ergiebt, den Urphänomenen, entgegengestellt zu werden. Dieser Verwirrung, welche bei dem Scheine feiner und gründlicher Erfahrung in der That mit roher Oberflächlichkeit verfährt, kann nur durch Beachtung der Unterschiede in den Entstehungsweisen begegnet werden, die man zu diesem Behuf kennen und in ihrer Bestimmtheit aus einander halten muß.

Zunächst ist sich davon, als von der Grundbestimmung, zu überzeugen, daß die Hemmung der Erhellung mit der

ſpecifiſchen Schwere und der Cohäſion zuſammenhängt. Dieſe Beſtimmungen ſind gegen die abſtracte Identität der reinen Manifeſtation (das Licht als ſolches) die Eigenthümlichkeiten und Beſonderungen der Körperlichkeit; von ihnen aus geht dieſe weiter in ſich, in das Finſtre, zurück: es ſind die Beſtimmungen, welche unmittelbar den Fortgang der bedingten zur freien Individualität (§. 307) ausmachen, und hier in der Beziehung der erſtern zur letztern erſcheinen. Die entoptiſchen Farben haben darin das Intereſſante, daß das Princip der Verdunkelung, hier die Sprödigkeit, als immaterielle (nur als Kraft wirkſame) Punktualität iſt, welche in der Pulveriſirung eines durchſichtigen Kryſtalls auf eine äußerliche Weiſe exiſtirt, und die Undurchſichtigkeit bewirkt, wie z. B. auch Schäumen durchſichtiger Flüſſigkeit, u. ſ. f. (§. 317. Zuſ.). — Der Druck einer Linſe, der die epoptiſchen Farben erzeugt, iſt äußerlich mechaniſche Veränderung bloß der ſpecifiſchen Schwere, wobei Theilung in Lamellen und dergleichen exiſtirende Hemmungen nicht vorhanden ſind. — Bei der Erhitzung der Metalle (Veränderung der ſpecifiſchen Schwere) „entſtehen auf ihren Oberflächen flüchtig auf einander folgende Farben, welche ſelbſt nach Belieben feſtgehalten werden können“ (Göthe: Farbenlehre, Th. I. S. 191.). — In der chemiſchen Beſtimmung tritt aber durch die Säure ein ganz anderes Princip der Erhellung des Dunkeln, der immanentern Selbſtmanifeſtation, der Befeurung ein. Aus der Betrachtung der Farben für ſich iſt die chemiſch determinirte Hemmung, Verdunkelung, Erhellung, zunächſt auszuſchließen. Denn der chemiſche Körper, wie das Auge (bei den ſubjectiven, phyſiologiſchen Farbenerſcheinungen), iſt ein Concretes, das vielfache weitere Beſtimmungen in ſich enthält: ſo daß ſich die, welche ſich auf die Farbe beziehen, nicht beſtimmt für ſich herausheben und abgeſondert zeigen laſſen; ſondern vielmehr wird die

Erkenntniß der abstracten Farbe vorausgesetzt, um an dem Concreten das sich darauf Beziehende herauszufinden.

Das Gesagte bezieht sich auf die innere Verdunklung, insofern sie zur Natur des Körpers gehört; in Beziehung auf die Farbe hat es insofern Interesse, sie nachzuweisen, als die durch sie bewirkte Trübung nicht auf eine äußerlich für sich existirende Weise gesetzt und damit so nicht aufgezeigt werden kann. Aber auch äußerliche Trübung ist nicht Schwächung des Lichts überhaupt, z. B. durch Entfernung: sondern ein in äußerlicher Existenz als trübend wirksames Medium ist ein weniger durchsichtiges, nur durchscheinendes Medium überhaupt; ein ganz durchsichtiges (die elementarische Luft ist ohne das Concrete, wie ein solches schon in der Neutralität des unindividualisirten Wassers liegt), wie Wasser oder reines Glas, hat einen Anfang von Trübung, die durch Verdickung des Mediums besonders in Vermehrung der Lagen (d. i. unterbrechenden Begrenzungen) zum Daseyn kommt. Das berühmteste äußerlich trübende Mittel ist das Prisma, dessen trübende Wirksamkeit in den zwei Umständen liegt: erstlich in seiner äußern Begrenzung als solcher, an seinen Rändern; zweitens in seiner prismatischen Gestalt, der Ungleichheit der Durchmesser seines Profils von der ganzen Breite seiner Seite bis zur gegenüberstehenden Kante. Zu dem Unbegreiflichen an den Theorien über die Farbe gehört unter Anderem, daß in ihnen die Eigenschaft des Prisma, trübend zu wirken und besonders ungleich trübend nach der ungleichen Dicke der Durchmesser der verschiedenen Theile, durch die das Licht fällt, übersehen wird.

Die Verdunkelung aber überhaupt ist nur der eine Umstand, die Helligkeit der andere; zur Farbe gehört eine nähere Determination in der Beziehung derselben. Das Licht erhellt, der Tag vertreibt die Finsterniß; die Verdüsterung als bloße Vermischung des Hellen mit vorhandenem

Finſtern giebt im Allgemeinen ein Grau. Aber die Farbe iſt eine ſolche Verbindung beider Beſtimmungen, daß ſie, indem ſie aus einander gehalten ſind, eben ſo ſehr in Eins geſetzt werden. Sie ſind getrennt, und ebenſo ſcheint eines im Andern: eine Verbindung, die ſomit Individualiſirung zu nennen iſt, — ein Verhältniß, wie bei der ſogenannten Brechung aufgezeigt wurde, daß eine Beſtimmung in der andern wirkſam iſt, und doch für ſich ein Daſeyn hat. Es iſt die Weiſe des Begriffs überhaupt, welcher als concret die Momente zugleich unterſchieden, und in ihrer Idealität, ihrer Einheit enthält. Dieſe Beſtimmung, welche die Auffaſſung der Göthe'ſchen Darſtellung ſchwierig macht, findet ſich darin auf die ihr gehörige ſinnliche Weiſe ſo ausgedrückt: daß beim Prisma das Helle über das Dunkle oder umgekehrt hergezogen wird, ſo daß das Helle ebenſo noch als Helles ſelbſtſtändig durchwirkt, als es getrübt, — daß es, (im Falle des Prisma) die gemeinſchaftliche Verrückung abgerechnet, ebenſowohl an ſeiner Stelle bleibt als es zugleich verrückt wird. Wo das Helle oder Dunkle oder vielmehr Erhellende und Verdunkelnde (Beides iſt relativ) in den trüben Medien für ſich exiſtirt, behält das trübe Medium, vor einen dunkelen Hintergrund — auf dieſe Weiſe als Erhellendes wirkend — geſtellt (und umgekehrt), ſeine eigenthümliche Erſcheinung, bleibt ſo intenſiv hell oder dunkel als es war, und zugleich iſt eins im Andern negativ, damit aber Beides identiſch geſetzt. So iſt der Unterſchied der Farbe von dem bloßen Grau (obgleich z. B. bloß grauer, ungefärbter Schatten ſich vielleicht ſeltner findet, als man zunächſt meint) zu faſſen: er iſt derſelbe, als innerhalb des Farben-Vierecks der Unterſchied des Grünen von dem Rothen, — jenes die Vermiſchung des Gegenſatzes, des Blauen und des Gelben, dieſes die Individualität deſſelben.

Nach der bekannten Newtoniſchen Theorie beſteht

das weiße, d. i. farblose Licht, aus fünf oder aus sieben Farben; denn genau weiß dieß die Theorie selbst nicht. — Ueber die Barbarei fürs Erste der Vorstellung, daß auch beim Lichte nach der schlechtesten Reflexion-Form, der Zusammensetzung, gegriffen worden ist, und das Helle hier sogar aus sieben Dunkelheiten bestehen soll, wie man das klare Wasser aus sieben Erdarten bestehen lassen könnte, kann man sich nicht stark genug ausdrücken; —

So wie über die Ungeschicktheit und Unrichtigkeit des Newtonischen Beobachtens und Experimentirens, nicht weniger über die Fadheit desselben, ja selbst, wie Göthe[1] gezeigt hat, über dessen Unredlichkeit: eine der auffallendsten so wie einfachsten Unrichtigkeiten ist die falsche Versicherung, daß ein durch ein Prisma bewirkter einfärbiger Theil des Spectrums, durch ein zweites Prisma gelassen, auch wieder nur einfärbig erscheine (Newt. Opt. L. I. P. I. prop. V. in fine); —

Alsdann über die gleich schlechte Beschaffenheit des Schließens, Folgerns und Beweisens aus jenen unreinen empirischen Daten: Newton gebrauchte nicht nur das Prisma, sondern der Umstand war ihm auch nicht entgangen, daß zur Farbenerzeugung durch dasselbe eine Grenze von Hell und Dunkel erforderlich sey (Opt. Lib. II. P. II. p. 230. ed. lat. Lond. 1719.), und doch konnte er das Dunkle als wirksam zu trüben übersehen:[2] diese Bedingung der Farbe wird überhaupt von ihm nur bei einer ganz speciellen Erscheinung (und auch dabei selbst ungeschickt), nebenher und nachdem die Theorie längst fertig ist, erwähnt: so dient diese

[1] Zusatz: Vergl. Farbenlehre, Th. II, S. 632: „Aber ich sehe wohl, Lügen bedarfs, und über die Maßen."

[2] Zusatz der zweiten Ausgabe: nach seiner Art zu schließen, thut der Bildhauer mit Meißel und Hammer nichts Anderes, als die Statue aus dem Marmorblocke nur aufdecken, in dem sie, wie der Kern in der Nuß, bereits fertig und abgesondert lag

Erwähnung den Vertheidigern der Theorie nur dazu, ſagen zu können, dieſe Bedingung ſey Newton nicht unbekannt geweſen, nicht aber dazu, als Bedingung ſie mit dem Lichte an die Spitze aller Farbenbetrachtung zu ſtellen: vielmehr wird jener Umſtand, daß bei aller Farbenerſcheinung Dunkles vorhanden iſt, in den Lehrbüchern verſchwiegen, ſo wie die ganz einfache Erfahrung, daß, wenn durchs Prisma eine ganz weiße (oder überhaupt einfarbige) Wand angeſehen wird, man keine Farbe (im Falle der Einfarbigkeit keine andere, als eben die Farbe der Wand) ſieht, ſobald aber ein Nagel in die Wand geſchlagen, irgend eine Ungleichheit auf ihr gemacht wird, ſogleich, und nur dann und nur an ſolcher Stelle, Farben zum Vorſchein kommen: zu den Ungehörigkeiten der Darſtellung der Theorie iſt darum auch dieſe zu zählen, daß ſo viele widerlegende Erfahrungen verſchwiegen werden; — [1]

Hierauf weiter ins Beſondere über die Gedankenloſigkeit, mit der eine Menge der unmittelbaren Folgerungen jener Theorie (z. B. die Unmöglichkeit achromatiſcher Fernröhre) aufgegeben worden, und doch die Theorie ſelbſt behauptet wird; —

Zuletzt aber über die Blindheit des Vorurtheils, daß dieſe Theorie auf etwas Mathematiſchem beruhe, als ob die zum Theil ſelbſt falſchen und einſeitigen Meſſungen nur den Namen von Mathematik verdienten, und als ob die in die Folgerungen hineingebrachten quantitativen Beſtimmungen irgend einen Grund für die Theorie und die Natur der Sache ſelbſt abgäben.

Ein Hauptgrund, warum die eben ſo klare als gründliche, auch ſogar gelehrte Göthe'ſche Beleuchtung dieſer

[1] Zuſatz der erſten Ausgabe: Ferner über die Blindheit des nun ſeit faſt anderthalb Jahrhunderten fortgeführten Nachbetens, ſo wie über die Unwiſſenheit dieſer jene einfältige Vorſtellung vertheidigenden Nachbeter.

Finsterniß im Lichte nicht eine wirksamere Aufnahme erlangt hat, ist ohne Zweifel dieser, weil die Gedankenlosigkeit und Einfältigkeit, die man eingestehen sollte, gar zu groß ist. Statt daß sich diese ungereimten Vorstellungen vermindert hätten, sind sie in den neuesten Zeiten, auf die Malus'schen Entdeckungen hin, noch durch die Polarisation des Lichts, und gar durch die Viereckigkeit der Sonnenstrahlen, [1] durch eine bald von Links nach Rechts, bald von Rechts nach Links rotirende Bewegung der farbigen Lichtkügelchen, [2] vollends durch die wieder aufgenommenen Newtonischen Fits, die accès de facile transmission und accès de facile réflexion (Biot, T. IV, p. 88. suiv.) zu weiterem metaphysischen Galimathias vermehrt worden (vergl. oben §. 278. Anm. S. 145). [3] Ein Theil solcher

[1] Zusatz: Stellt man zwei Spiegel unter einem Winkel, schief, wovon der eine nur ein schwacher Spiegel, durchsichtiges Glas ist, und dreht man den unteren Spiegel herum, so hat man einmal ein Bild des Lichts, das dann aber im rechten Winkel verschwindet. Indem man, beim immer weitern Herumdrehen um 90 Grad, das Licht nach zwei Seiten sieht, nach den zwei andern nicht: so hat Herr Prof. Mayer, mit Göttinger Verstand, daraus eine Viereckigkeit der Sonnenstrahlen gemacht.

[2] Biot, Traité de Physique, T. IV, p. 521: Lorsqu'on tourne le rhomboïde de gauche à droite, on devrait en conclure, que ces plaques font également tourner la lumière de gauche à droite: c. à. d. en sens contraire des précédentes, c'est en effet ce qui m'est arrivé (vergl. p. 391, 523—524, 526—529). — Wobei noch dieß Eigenthümliche zum Vorschein kommen soll, daß, wenn die „oscillatorische Bewegung" (mouvement oscillatoire) von Rechts nach Links geht, die violetten und blauen Strahlen, wenn von Links nach Rechts, die rothen voran marschiren, ja manchmal sogar nur die blauen und violetten in die „rotatorische Thätigkeit" (action rotatoire) gerissen werden, überhaupt aber die blauen schneller, die rothen langsamer rotiren (p. 514—517); welches Letztere übel mit dem abwechselnden Sich-Vordrängen- oder Zurückbleiben-Sollen dieser entgegengesetzten Farben in Uebereinstimmung scheint gebracht werden zu können. Anmerkung des Herausgebers.

[3] Zusatz der ersten Ausgabe: Dergleichen Einfältigkeiten rechtfertigen sich durch das Privilegium der Physiker zu den sogenannten Hypothesen. Allein man erlaubt sich im Spaße keine Einfältigkeiten; viel weniger sollte man für Hypothesen, die nicht einmal ein Spaß seyn sollen, dergleichen vorbringen.

Vorstellungen entsprang auch hier aus der Anwendung von Differential-Formeln auf Farbenerscheinungen, indem die guten Bedeutungen, welche Glieder dieser Formeln in der Mechanik haben, unstatthafter Weise auf Bestimmungen eines ganz andern Feldes übertragen worden sind.

Zusatz. Erstens. Im Prisma ist gleichfalls sogenannte doppelte Strahlenbrechung vorhanden; und hier tritt die weitere Bestimmtheit ein, mit der die Durchsichtigkeit zur Verdunkelung übergeht, wodurch Farben entstehen. Die Sprödigkeit im Glase zeigt sich als trübend das Helle, obgleich das Glas vollkommen durchsichtig ist. Ein milchiges Glas, ein Opal thut dasselbe; dort aber sind die Trübungen bewirkt, die sich nicht als äußerlich existirend kund geben. Das Licht trübt sich nicht selbst, es ist vielmehr das Ungetrübte; erst mit dem Individuellen, Subjectiven, welches sich selbst in seine Unterschiede dirimirt, und sie in sich bindet, hängt also die Vorstellung der Farbe zusammen. Das Nähere davon gehört in die empirische Physik; doch indem diese nicht nur zu beobachten, sondern auch die Beobachtungen auf die allgemeinen Gesetze zurückzuführen hat, so berührt sie sich dann mit der philosophischen Betrachtung. Ueber die Farben sind zwei Vorstellungen herrschend: die Eine ist die, welche wir haben, daß das Licht ein Einfaches sey. Die andere Vorstellung, daß das Licht zusammengesetzt sey, ist allem Begriffe geradezu entgegengesetzt, und die roheste Metaphysik; sie ist darum das Schlimme, weil es sich um die ganze Weise der Betrachtung handelt. Am Licht ist es, wo wir die Betrachtung der Vereinzelung, der Vielheit aufgeben, und uns zur Abstraction des Identischen als existirend erheben müßten. Am Licht wäre man also genöthigt, sich ins Ideelle, in den Gedanken zu erheben; aber der Gedanke ist bei jener Vorstellung unmöglich gemacht, indem man sich diese Stelle ganz vergröbert hat. Die Philosophie hat es daher nie mit einem Zusammengesetzten zu thun, sondern

mit dem Begriffe, mit der Einheit von Unterschiedenen, die eine immanente, keine äußerliche, oberflächliche Einheit derselben ist. Diese Zusammensetzung hat man, um der Newtonischen Theorie nachzuhelfen, dadurch wegbringen wollen, daß man sagte: das Licht bestimme sich in sich selbst zu diesen Farben, wie die Elektricität oder der Magnetismus sich zu Unterschiedenen polarisire. Aber die Farben stehen nur auf der Grenze zwischen Hellem und Dunklem; was Newton selbst zugiebt (S. 304). Daß das Licht sich zur Farbe determinirt, dazu ist immer eine äußere Bestimmung oder Bedingung vorhanden, wie der unendliche Anstoß im Fichte'schen Idealismus, und zwar eine specifische. Trübte sich das Licht aus sich selbst, so wäre es die Idee, die in sich selbst different ist; es ist aber nur ein abstractes Moment, die zur abstracten Freiheit gelangte Selbstheit und Centralität der Schwere. Dieß ist das, was philosophisch auszumachen ist, — nämlich auf welchen Standpunkt das Licht gehöre. Das Licht hat also das Physicalische noch außer sich. Das helle Körperliche fixirt, ist das Weiße, das noch keine Farbe ist; das Dunkele, materialisirt und specificirt, ist das Schwarze. Zwischen beiden Extremen ist die Farbe gelegen; die Verbindung von Licht und Finsterem, und zwar die Specification dieser Verbindung ist es erst, was die Farbe hervorbringt. Außer diesem Verhältniß ist die Finsterniß Nichts, aber auch das Licht nicht Etwas. Die Nacht enthält die sich auflösende Gährung und den zerrüttenden Kampf aller Kräfte, die absolute Möglichkeit von Allem, das Chaos, das nicht eine seyende Materie, sondern eben in seiner Vernichtung Alles enthält. Sie ist die Mutter, die Nahrung von Allem, und das Licht die reine Form, die erst Seyn hat in ihrer Einheit mit der Nacht. Der Schauer der Nacht ist das stille Beben und Regen aller Kräfte; die Helle des Tages ist ihr Außersichseyn, das keine Innerlichkeit behalten kann, sondern als geist- und kraftlose Wirklichkeit ausgeschüttet und verloren ist. Aber die Wahrheit ist, wie sich

gezeigt, die Einheit Beider: das Licht, das nicht in die Finſterniß ſcheint, ſondern von ihr, als dem Weſen durchdrungen, eben hierin ſubſtantiirt, materialiſirt iſt. Es ſcheint nicht in ſie, es erhellt ſie nicht, es iſt nicht in ihr gebrochen; ſondern der in ſich ſelbſt gebrochene Begriff, als die Einheit Beider, ſtellt in dieſer Subſtanz ſein Selbſt, die Unterſchiede ſeiner Momente, dar. Das iſt das heitere Reich der Farben, und ihre lebendige Bewegung im Farbenſpiel. Jedermann weiß, daß die Farbe dunkeler iſt, als das Licht; nach der Newtoniſchen Vorſtellung iſt das Licht aber nicht Licht, ſondern in ſich finſter: und das Licht entſteht erſt, indem man dieſe verſchiedenen Farben, die ein Urſprüngliches ſeyn ſollen, vermengt. Streitet man gegen Newton, ſo ſcheint dieß anmaßend; die Sache iſt aber nur empiriſch auszumachen, und ſo hat ſie Göthe dargeſtellt, während Newton ſie durch Reflexion und Verknöcherung der Vorſtellung trübte. Und nur weil die Phyſiker, durch dieſe Verknöcherung, im Anſchauen der Verſuche blind gemacht worden, hat das Newtoniſche Syſtem ſich bis jetzt erhalten können. Ich kann hierüber kürzer ſeyn, da Hoffnung iſt, daß bald auf hieſiger Univerſität dieſe höchſt intereſſante Materie von den Farben in beſondern Vorleſungen [1] vorgetragen, und durch Experimente die Sache, der ungeheure Irrthum Newtons, und die gedankenloſe Nachbeterei der Phyſiker Ihnen näher vor Augen geſtellt werden wird.

Die Betrachtung der Farben iſt da anzufangen und aufzunehmen, wo die Durchſichtigkeit durch trübende Mittel, wie auch das Prisma als ſolches behauptet werden muß, bedingt iſt, alſo eine Beziehung des Lichts aufs Dunkele eintritt. Die Farbe, als dieſes Einfache, Freie bedarf eines Andern zu ihrer Wirklichkeit, — einer Figur, die eine beſtimmte, ungleiche, unter verſchiedenem Winkel ihre Seiten ſchließende iſt. Dadurch entſtehen an Intenſität unterſchiedene Erhellungen

[1] Des Hrn. Prof. v. Henning. Anm. d. Herausg.

und Trübungen, die, auf einander fallend und damit getrübt oder erhellt, die freien Farben geben. Zu dieser Verschiedenheit der Trübung gebrauchen wir vornehmlich durchsichtige Gläser; sie sind aber gar nicht einmal zur Entstehung der Farbe nöthig: sondern dieß ist schon eine zusammengesetztere, weitere Wirkung. Man kann unmittelbar verschiedene Trübungen oder Beleuchtungen auf einander fallen lassen, wie Tages-Licht und Kerzen-Licht, so hat man sogleich farbige Schatten, indem der dunkele Schatten eines jeden Lichts zugleich vom andern Lichte beleuchtet ist; mit den beiden Schatten hat man also zwei Beleuchtungen dieser Schatten. Wenn mannigfaltige, unordentliche Trübungen auf einander fallen, so entsteht das farblose Grau, wie uns an den gewöhnlichen Schatten überhaupt bekannt ist; es ist dieß eine unbestimmte Erleuchtung. Wenn aber nur wenige, — zwei bestimmte Unterschiede der Erhellung auf einander fallen, so entsteht sogleich Farbe: ein qualitativer Unterschied, während die Schatten bloß quantitative Unterschiede darbieten. Sonnenlicht ist zu entschieden, als daß noch eine andere Helligkeit dagegen auftreten könnte; sondern die ganze Gegend erhält Eine allgemeine Hauptbeleuchtung. Fallen aber verschiedene Beleuchtungen ins Zimmer, wenn auch nur neben dem Sonnenschein z. B. der blaue Himmel, so sind sogleich farbige Schatten da: so daß, wenn man anfängt, auf die verschiedene Färbung der Schatten aufmerksam zu werden, man bald keine graue Schatten mehr findet, sondern allenthalben gefärbte, aber oft so schwach, daß die Farben sich nicht individualisiren. Kerzenlicht und Mondschein geben die schönsten Schatten. Hält man in diese zweierlei Helligkeiten ein Stäbchen, so werden beide Schatten von den beiden Lichtern erhellt, — der Schatten des Mondlichts durchs Kerzenlicht, und umgekehrt; man erhält dann blau und röthlichgelb, während zwei Kerzenlichter allein entschieden gelb gefärbt sind. Jener Gegensatz tritt auch ein mit dem Kerzenlicht in der Morgen- und

Abenddämmerung, wo das Sonnenlicht nicht ſo blendend iſt, daß der farbige Schatten durch die vielen Reflexe verdrängt würde.

Einen ſchlagenden Beweis glaubt Newton an dem Schwungrade gefunden zu haben, auf das alle Farben gemalt worden; denn da man beim ſchnellen Umdrehen deſſelben keine Farbe deutlich ſieht, ſondern nur einen weißlichen Schimmer, ſo ſoll das weiße Licht aus ſieben Farben beſtehen. Man ſieht aber nur Grau, ein „niederträchtig" Grau, eine Dreckfarbe, weil das Auge bei der Schnelle die Farben nicht mehr unterſcheidet, wie beim Schwindel und bei der Betäubung man die Gegenſtände nicht mehr als beſtimmte in der Vorſtellung feſthalten kann. Hält irgend Einer etwa den Kreis für wirklich, den man ſieht, wenn man einen Stein an einer Schnur herumdreht? Jenes Haupterperiment der Newtonianer widerlegt unmittelbar das, was ſie damit beweiſen wollen; denn wären die Farben das urſprünglich Feſte, ſo könnte das Trübe, was die Farbe in ſich hat, ſich hier gar nicht zur Helligkeit reduciren. Vielmehr alſo weil das Licht überhaupt die Finſterniß vertreibt, wie auch die Nachtwächter ſingen, ſo iſt das Trübe nichts Urſprüngliches. Aber wo das Trübe überwiegt, verſchwindet umgekehrt die geringe Erleuchtung. Wenn alſo Gläſer von beſtimmten Farben auf einander gelegt werden, ſo ſieht man bald weiß durch, wenn die Gläſer hell, bald ſchwarz, wenn ſie eben ſonſt dunkel gefärbt ſind. Da müßten nun die Newtonianer ebenſo ſagen, die Finſterniß beſteht aus Farben: wie in der That ein anderer Engländer behauptete, Schwarz beſtehe aus allen Farben. Die Particularität der Farbe iſt da verlöſcht.

Der Gang der Newtoniſchen Reflexion iſt, wie in ſeiner ganzen Manier der Phyſik, einfach der:[1]

[1] Der Herausgeber glaubte dieſe Polemik Hegel's gegen die Newtoniſche Farbenlehre um ſo weniger als etwas Antiquirtes unterdrücken zu dürfen, als die ſie jetzt zu verdrängen ſtrebende Wellen- und Interferenz-Theo-

α) Newton fängt mit den Erſcheinungen durchs gläſerne Prisma an in einem ganz dunkeln Zimmer (welche Pedanterei, ſo wie das foramen ovale, und dergleichen, ganz überflüſſig iſt), und läßt dort „Lichtſtrahlen," wie er ſich ausdrückt, auf das Prisma fallen. Man ſieht dann durchs Prisma verſchiedene Farben, das Lichtbild überhaupt an einem andern Ort, und die Farben ebenſo in einer beſondern Ordnung dieſes Orts: Violett z. B. weiter oben, Roth weiter unten. Das iſt die einfache Erſcheinung. Da ſagt Newton: weil ein Theil des Bildes mehr als der andere verſchoben ſey, und an dem mehr verſchobenen Orte andere Farben ſichtbar ſeyen, ſo ſey die Eine Farbe ein mehr Verſchobenes, als eine andere. Dieß wird dann ſo ausgedrückt, daß die innere Verſchiedenheit der Farben, ihrer Natur nach, in der diverſen Refrangibilität derſelben beſtehe. Sie ſind dann jede ein Urſprüngliches, das im Lichte ſchon von jeher als verſchieden vorhanden und fertig iſt; und das Prisma z. B. thue nichts, als dieſe vorher ſchon von Haus aus vorhandene Verſchiedenheit zur Erſcheinung zu bringen, die nicht erſt durch dieſes Verfahren entſtehe: wie wir durch ein Mikroſcop Schuppen z. B. auf dem Flügel eines Schmetterlings zu Geſicht bekommen, die wir mit bloßen Augen nicht ſehen. Das iſt das Räſonnement. Dieſes Weiche, Zarte, unendlich Beſtimmbare, abſolut mit ſich Identiſche des Lichts, das jedem Eindrucke nachgiebig iſt, und ganz gleichgültig nur alle äußeren Modificationen aufnimmt, ſoll ſo in ſich aus Feſten beſtehen. Man könnte auf einem andern Felde analog ſo verfahren: Werden auf einem Clavier verſchiedene Taſten angeſchlagen, ſo entſtehen verſchiedene Töne, weil in der That verſchiedene Saiten angeſchlagen werden. Bei der Orgel hat ebenſo

rie nur Eine Hypotheſe an die Stelle jener andern geſetzt, übrigens aber den ganzen Gang des Räſonnements und die Manier des Schließens von Newton durchaus beibehalten hat (ſiehe Halliſche Jahrbücher 1838, December, No. 305—307).

jeder Ton eine Pfeife, die, wenn in ſie geblaſen wird, einen beſonderen Ton giebt. Wird aber ein Horn oder eine Flöte geblaſen, ſo läßt ſie auch verſchiedene Töne hören, obgleich man keine beſondere Taſten oder Pfeifen ſieht. Freilich giebt es eine Ruſſiſche Hornmuſik, wo jeder Ton ein eigenes Horn hat, indem jeder Spieler mit ſeinem Horne nur Einen Ton angiebt. Wenn man nun nach dieſen Erfahrungen dieſelbe Melodie auf einem gewöhnlichen Waldhorn ausgeführt hört, ſo könnte man wie Newton ſchließen: „In dieſem Einen Horne ſtecken verſchiedene ſolche Hörner, die nicht geſehen noch gefühlt werden, aber der Spielende, der hier das Prisma iſt, bringt ſie zur Erſcheinung; — weil er verſchiedene Töne hervorbringt, ſo bläſt er jedes Mal in ein verſchiedenes Horn, indem jeder Ton für ſich ein Feſtes und Fertiges iſt, der ſein eigenes Beſtehen und ſein eigenes Horn hat.“ Wir wiſſen zwar ſonſt, daß auf Einem Horn die verſchiedenen Töne hervorgebracht werden durch verſchiedene Beugung der Lippen, dadurch daß die Hand in die Oeffnung geſteckt wird u. ſ. w. Aber dieß ſoll nichts machen, nur eine formelle Thätigkeit ſeyn, die nur die ſchon vorhandenen verſchiedenen Töne zur Erſcheinung bringt, nicht die Verſchiedenheit des Tönens ſelbſt hervorbringt. So wiſſen wir auch, daß das Prisma eine Art von Bedingung iſt, vermittelſt deren die verſchiedenen Farben erſcheinen, indem durch die verſchiedenen Dichtigkeiten, die ſeine Geſtalt darbietet, die verſchiedenen Trübungen des Lichts über einander gezogen werden. Aber die Newtonianer bleiben dabei, wenn man ihnen auch die Entſtehung der Farben nur unter dieſen Bedingungen aufzeigt, zu behaupten, dieſe verſchiedenen Thätigkeiten in Bezug auf das Licht bringen nicht im Producte die Verſchiedenheiten hervor, ſondern die Producte ſind ſchon vor dem Producirен fertig: wie die Töne im Waldhorn ſchon ein verſchieden Tönendes ſeyen, ob ich die Lippen ſo oder ſo anſchließe, öffne, und die Hand ſo oder ſo in die vordere Oeffnung hineinſtecke;

dieſe Thätigkeiten ſeyen nicht Modificirungen des Tönens, ſondern nur ein wiederholtes Anblaſen eines immer andern Horns. Es iſt das Verdienſt Göthe's, das Prisma heruntergebracht zu haben. Der Schluß Newtons iſt: „Das, was das Prisma hervorbringt, iſt das Urſprüngliche;" das iſt ein barbariſcher Schluß. Die Atmoſphäre trübt, und zwar verſchiedentlich: wie z. B. die Sonne beim Aufgehen röther iſt, weil dann mehr Dünſte in der Luft ſind. Waſſer und Glas trübt noch viel mehr. Indem Newton die Wirkungsweiſe des Inſtruments, das Licht zu verdunkeln, nicht in Rechnung bringt, ſo hält er die Verdunkelung, die hinter dem Prisma erſcheint, für die urſprünglichen Beſtandtheile, in die das Licht durchs Prisma zerlegt werden ſoll. Zu ſagen, daß das Prisma zerſtreuende Kraft habe, iſt aber eine Liederlichkeit, weil darin die Theorie bereits vorausgeſetzt iſt, die durch die Erfahrung erwieſen werden ſoll. Es iſt daſſelbe, wie wenn ich beweiſen will, das Waſſer ſey nicht urſprünglich klar, nachdem ich das Waſſer durch einen an eine Stange befeſtigten kothigen Lappen, den ich darin umrühre, ſchmutzig gemacht habe.

f) Wenn Newton ferner behauptet, daß die ſieben Farben, Violett, Dunkelblau, Hellblau, Grün, Gelb, Orange und Roth, einfach und unzerlegbar ſeyen: ſo läßt ſich kein Menſch bereden, Violett z. B. für einfach anzuſehen, da es eine Miſchung aus Blau und einem gewiſſen Roth iſt. Es iſt jedem Kinde bekannt, daß, wenn Gelb und Blau gemiſcht werden, Grün entſteht: ebenſo Lila, wenn zum Blau weniger Roth, als beim Violett, hinzugeſetzt wird: ebenſo Orange aus Gelb und Roth. Wie den Newtonianern aber Grün, Violett und Orange urſprünglich ſind: ſo ſind ihnen auch Indigoblau und Hellblau (d. i. Seladon, ein Stich aufs Grüne) abſolut verſchieden, obgleich ſie gar kein qualitativer Unterſchied ſind. Kein Maler iſt ein ſolcher Thor, Newtonianer zu ſeyn; ſie haben Roth, Gelb und Blau, und machen ſich daraus die anderen

Farben. Selbſt durch die mechaniſche Miſchung zweier trockener Pulver, die gelb und blau ſind, entſteht Grün. Da mehrere Farben ſo durch Miſchung entſtehen, wie die Newtonianer zugeben müſſen, ſo ſagen ſie, um dennoch deren Einfachheit zu retten: die Farben, die durchs Spectrum (— oder Geſpenſt) des Prisma entſtehen, ſeyen wieder urſprünglich verſchieden von den übrigen natürlichen Farben, den an Stoffen fixirten Pigmenten. Aber das iſt ein nichtiger Unterſchied; Farbe iſt Farbe, und entweder homogen oder heterogen, — ob ſie ſo oder ſo entſtanden ſey, phyſiſch oder chemiſch ſey. Ja, die gemiſchten Farben entſtehen ſelbſt im Prisma ebenſo, als anderwärts; wir haben hier einen beſtimmten Schein in ſeinem Entſtehen als Schein, alſo auch eine bloße Vermiſchung des Scheins mit Schein, ohne weitere Verbindung der Gefärbten. Hält man nämlich das Prisma der Wand nah, ſo hat man nur die Ränder des Farbenbildes blau und roth gefärbt, die Mitte bleibt weiß. Man ſagt: in der Mitte, wo viele Farben zuſammenfallen, entſtehe ein weißes Licht. Welcher Unſinn! Die Menſchen können es darin unglaublich weit bringen; und ſo fortzuſchwatzen, wird zu einer bloßen Gewohnheitsſache. Eine größere Entfernung macht ja aber die Säume breiter, bis das Weiß endlich ganz verſchwindet und durch Berührung der Säume Grün entſteht. In jenem Verſuch der Newtonianer, wodurch ſie beweiſen wollen, daß die Farben ſchlechthin einfach ſeyen (ſ. oben Anm. S. 304), zeigt freilich die durch ein Loch in der Wand abgeſchnittene und auf eine zweite Wand fallende Farbe, durch ein Prisma geſehen, die verſchiedenen Farben nicht ſo vollkommen; die Ränder, die ſich bilden, können aber auch natürlich nicht ſo lebhaft ſeyn, weil der Grund eine andere Farbe iſt, wie wenn ich eine Gegend durch ein farbiges Glas ſehe. Man muß ſich alſo keineswegs, weder durch die Autorität des Namens Newtons, noch auch durch das Gerüſte eines mathematiſchen Beweiſes, das vorzüglich in neuerer Zeit um

ſeine Lehre gebaut worden iſt, imponiren laſſen. Man ſagt nämlich, Newton ſey ein groſſer Mathematiker geweſen, als ob dadurch ſchon ſeine Theorie der Farben gerechtfertigt ſey. Das Phyſicaliſche kann nicht, nur die Gröſſe, mathematiſch bewieſen werden. Bei den Farben hat die Mathematik nichts zu thun, etwas Anderes iſt es in der Optik; und wenn Newton die Farben gemeſſen hat, ſo iſt das noch nicht, oder doch nur blutwenig Mathematik. Er hat das Verhältniß der Säume gemeſſen, die von verſchiedener Breite ſind: ſagt aber, ſeine Augen ſeyen nicht ſcharf genug geweſen, um ſelbſt zu meſſen; und ſo habe ein guter Freund, der ſcharfe Augen hätte und dem er geglaubt, es für ihn gethan.[1] Wenn Newton dann aber dieſe Verhältniſſe mit den Zahlenverhältniſſen der muſicaliſchen Töne verglich (ſ. oben §. 280. Anm.), ſo iſt auch das noch nicht mathematiſch. Auch kann Keiner bei den ſchärfſten Augen, wenn das Bild groß iſt, angeben, wo die verſchiedenen Farben anfangen; wer nur einmal das Spectrum angeſehen, weiß, daß es keine feſten Grenzen (confinia) giebt, die durch Linien beſtimmbar wären. Die Sache iſt vollends abſurd, wenn man bedenkt, daß die Breiten der Ränder höchſt verſchieden ſind bei gröſſerer oder kleinerer Entfernung: bei der gröſſten Entfernung z. B. das Grün die gröſſte Breite erhält, weil Gelb und Blau als ſolche immer ſchmäler werden, indem ſie wegen ihrer zunehmenden Breite ſich immer mehr übereinander ziehen.

γ) Eine dritte Vorſtellung Newtons, die dann Biot weiter ausgeſponnen hat, iſt die: daß, wenn man mit einer Linſe auf ein Glas drückt, wobei man einen Ring ſieht, der mehrere Regenbogen übereinander bildet, dann die verſchiedenen Farben verſchiedene Triebe haben. An dieſem Punkte ſieht man z. B.

[1] Newtoni Opt. p. 120—121: amicus, qui interfuit et cujus oculi coloribus discernendis acriores quam mei esscnt, notavit lineis rectis imagini in transversum ductis confinia colorum. So ein guter Freund iſt Newton für alle Phyſiker geworden: Keiner hat ſelbſt geſehen, und wenn er geſehen, wie Newton geſprochen und gedacht.

einen gelben Ring, und alle anderen Farben nicht: hier hat alſo, ſagen Jene, die gelbe Farbe die Anwandelung des Erſcheinens, die anderen den Paroxysmus durchzuſchlüpfen, und ſich nicht ſehen zu laſſen. Durchſichtige Körper ſollen gewiſſe Strahlen durchlaſſen, andere nicht. Alſo iſt die Natur der Farbe dieß: bald den accès zu haben, zu erſcheinen, dann durchzugehen; das iſt ganz leer, — die einfache Erſcheinung in die ſteife Reflexions-Form aufgenommen.

Die dem Begriffe angemeſſene Darſtellung der Farben verdanken wir Göthe'n, den die Farben und das Licht früh angezogen haben, ſie zu betrachten, beſonders dann von Seiten der Malerei; und ſein reiner, einfacher Naturſinn, die erſte Bedingung des Dichters, mußte ſolcher Barbarei der Reflexion, wie ſie ſich in Newton findet, widerſtreben. Was von Plato an über Licht und Farbe ſtatuirt und experimentirt worden iſt, hat er durchgenommen. Er hat das Phänomen einfach aufgefaßt; und der wahrhafte Inſtinct der Vernunft beſteht darin, das Phänomen von der Seite aufzufaſſen, wo es ſich am einfachſten darſtellt. Das Weitere iſt die Verwicklung des Urphänomens mit einer ganzen Menge von Bedingungen; fängt man bei ſolchem Letzten an, ſo iſt es ſchwer, das Weſen zu erkennen.

α) Das Hauptmoment der Göthiſchen Theorie iſt nun, daß das Licht für ſich, und die Finſterniß ein Anderes außer ihm iſt: Weiß ſichtbares Licht, Schwarz ſichtbare Finſterniß, und Grau ihr erſtes, bloß quantitatives Verhältniß iſt, alſo Verminderung oder Vermehrung der Helle oder Dunkelheit; bei dem zweiten beſtimmtern Verhältniß aber, wo Helles und Dunkeles dieſe feſte ſpecifiſche Qualität gegen einander behalten, es darauf ankommt, welches zu Grunde liegt und welches das trübende Mittel iſt. Es iſt ein heller Grund vorhanden und darauf ein Dunkleres, oder umgekehrt; und daraus entſteht Farbe. Göthe's großer Sinn ließ ihn von

diesem dem Begriffe gewäßen Zusammenhalten Unterschiedener sagen, dieß ist so; und nur das denkende Bewußtseyn kann darüber Rechenschaft geben, daß die Vernünftigkeit eine Identität in der bleibenden Verschiedenheit ist. Wo also z. B. das Selbstische den Gegenstand nicht von sich abhält, sondern mit ihm zusammenfließt, da ist nur thierische Empfindung vorhanden. Sage ich aber, Ich fühle etwas Warmes u. s. w., so setzt das Bewußtseyn ein Object, und bei dieser Trennung halte ich doch Beides in Einer Einheit zusammen. Das ist das Verhältniß; 3 : 4 ist ganz etwas Anderes, als wenn ich sie nur zusammenknete als 7 (3 + 4), oder 12 (3 × 4), oder 4 — 3 = 1: sondern dort gilt Drei als Drei, und Vier als Vier. Ebenso müßen bei den Farben Helles und Dunkles auf einander bezogen seyn; das Medium und die Unterlage müßen hierbei getrennt bleiben, und jenes in der That ein Medium, nicht selbst strahlend seyn. — *aa*) Sonst kann ich mir vorstellen einen dunkeln Grund und Sonnenlicht, das darauf scheint; dieß ist jedoch kein Medium. Aber auch bei trübenden Medien kann bloßes Grau statt Farbe entstehen: z. B. wenn ich durch durchscheinenden Musselin einen schwarzen Gegenstand betrachte, oder durch schwarzen Musselin einen weißen Gegenstand; denn daß die Farbe überhaupt bestimmt wahrnehmbar sey, dazu gehören besondere Bedingungen. Bei solcher Erscheinung der Farbe kommt es ferner auf die Verschiedenheit des Auges, auf das Umgebende an. Wegen der Nähe eines andern Dunkeln oder Hellen von bestimmtem Grade, oder ist sonst eine pronunciste Farbe in der Nachbarschaft, so erscheint der schwache Farbenschein eben nur als Grau. Auch die Augen sind äußerst verschieden in der Empfänglichkeit für Farben; doch kann man seine Aufmerksamkeit schärfen, wie mir denn ein Hofrand durch Musselin bläulich erscheint. Diese Trübung muß also unterschieden werden *ββ*) von gegenseitigem Durchscheinen von Hell und Dunkel. Der Himmel ist Nacht, schwarz: unsere Atmosphäre ist, als Luft, durchsichtig; wäre sie

ganz rein, ſo ſehen wir nur den ſchwarzen Himmel. Sie iſt aber mit Dunſt erfüllt, alſo ein Trübendes, ſo daß wir den Himmel farbig — blau — ſehen; auf Bergen, wo die Luft reiner iſt, ſehen wir den Himmel ſchwärzer. Umgekehrt: haben wir einen hellen Grund, z. B. die Sonne, und ſehen wir ſie durch ein dunkles Glas, z. B. ein Milchglas, ſo erſcheint ſie uns farbig, gelb oder roth. Es giebt ein gewiſſes Holz, deſſen Abſud, gegen Helles gehalten, gelb, gegen Dunkles gehalten, blau iſt. Dieſes einfachſte Verhältniß iſt immer die Grundlage; jedes durchſcheinende Medium, das nach keine entſchiedene Farbe hat, iſt auf dieſe Weiſe wirkſam. So hat man einen Opal, der, gegen den Himmel gehalten, gelb oder roth, gegen Dunkles gehalten, blau iſt. Rauch aus einer Eſſe ſah ich (am 5. Januar 1824) vor meinem Fenſter aufſteigen; der Himmel war überzogen, alſo ein weißer Hintergrund. So wie der Rauch nun aufſtieg und dieſen Hintergrund hatte, war er gelblich; ſo wie er ſich ſenkte, daß er die dunkeln Dächer und das Dunkle entlaubter Bäume hinter ſich hatte, war er bläulich; und wo er wieder hornunter weiße Wände der Häuſer hinter ſich hatte, war er wieder gelb. Ebenſo giebt es Vierfarbchen, die dieſelbe Erſcheinung darbieten. Göthe hatte ein Böhmiſches Trinkglas, deſſen Rand er von Innen halb mit ſchwarzem, halb mit weißem Papier umkleidete; und ſo war es blau und gelb. Das nennt man Göthe das Urphänomen.

β) Eine weitere Weiſe, wie dieſe Trübung zu Stande gebracht wird, iſt durch das Prisma bewerkſtelligt: wenn man nämlich weißes Papier hat, und darauf ſchwarze Figuren oder umgekehrt, und dieß durch ein Prisma betrachtet, ſo ſieht man farbige Ränder, weil das Prisma, als zugleich durchſichtig und undurchſichtig, den Gegenſtand an dem Orte darſtellt, wo er iſt, und zugleich an einem andern; die Ränder werden dadurch Grenzen und einer über den anderen herübergeführt, ohne daß bloße Trübung vorhanden wäre. Newton verwundert ſich an

der oben (Anmerkung, S. 304) angeführten Stelle (Opt. p. 230) daß gewisse dünne Lamellen — oder Glaskügelchen (p. 217) — völlig durchsichtig und ohne allen Schein von Schatten, durchs Prisma gesehen, sich farbig zeigen (annulos coloratos exhibeant): cum e contrario, prismatis refractione, corpora omnia ea solummodo sui parte apparere soleant coloribus distincta, ubi vel umbris terminentur, vel partes habeant inaequaliter luminosas. Wie hat er aber jene Glaskügelchen ohne ihre Umgebung im Prisma sehen können?[1] Denn das Prisma verrückt immer die scharfe Trennung des Bildes und der Umgebung; oder es setzt ihre Grenze als Grenze (s. §. 92. Zus. S. 182). Dieses ist, obgleich noch nicht hinlänglich erklärt:[2] gerade wie man beim Isländischen Kalkspath ein Doppelbild sieht, indem er einmal als durchsichtig das natürliche Bild zeigt, dann durch seine rhomboidalische Form dasselbe verrückt; ebenso muß es sich nun mit dem andern Glase verhalten. Beim Prisma nehme ich also Doppelbilder an, die in Einem unmittelbar zusammengefaßt sind: das ordinäre Bild, das im Prisma an seiner Stelle bleibt, wirkt von diesem, eben nur als Schein fortgerückt, in das durchsichtige Medium; das verschobene, extraordinäre Bild ist das trübende Medium für jenes. Das Prisma setzt so am Lichte die Trennung des Begriffs (S. 309), die durch die Fin-

[1] Stoßen die von Newton im Texte angeführten Worte nicht seine ganze Theorie über den Haufen, indem sie das Zusammentreffen von Licht und Schatten oder auch bloße Ungleichheiten der Beleuchtung als die alleinige Bedingung der Farben bezeichnen? Anmerkung des Herausgebers.

[2] Diesem Einwand, den nicht bloß empirische Physiker der Göthischen Theorie machen, begegnet Hegel selbst im Verfolg des Textes. Es wäre nur noch an das oben (S. 313) Gesagte zu erinnern, daß, bei der in jedem Punkte seiner Breite verschiedenen Dichtigkeit des Prisma, auch das Lichtbild mit seinem Grunde in jedem Punkte verschieden gehoben und verrückt, d. h. auseinander gezerrt, werden muß; so daß, indem verschiedene, einander ganz nah berührende Verrückungen gleichzeitig in unser Auge fallen, ihre Grenzen auch nothwendig überall in einander gezogen werden: und zwar um so mehr, je größer durch vermehrte Entfernung die Verrückungen selbst werden.
Anmerkung des Herausgebers.

ſternißreal iſt. Die Wirkungsweiſe des Prisma iſt aber überhaupt α) Verrückung des ganzen Bildes, die durch die Natur des Mediums beſtimmt iſt. Aber β) auch die Geſtalt des Prisma iſt ein Beſtimmendes: und darin iſt wohl die Größe des Bildes zu ſehen, indem die prismatiſche Geſtalt eben dieſes iſt, daß das Bild, durch Brechung fixirt, weiter in ſich ſelbſt verrückt wird; und auf dieſes Inſich kommt es hierbei eigentlicher an. Da das Prisma nämlich (wenn der Winkel z. B. abwärts gekehrt iſt) oben dick und unten dünn iſt, ſo fällt das Licht auf jedem Punkt anders auf. Die prismatiſche Geſtalt bringt alſo eine beſtimmte weitere Verrückung hervor. Iſt dieß auch noch nicht gehörig deutlich, ſo liegt die Sache doch darin, daß dadurch das Bild zugleich noch an einen weiteren Ort innerlich geſtellt wird. Noch mehr wird dieſe Innerlichkeit durch die chemiſche Beſchaffenheit des Glaſes modificirt: wie das Flintglas u. ſ. w. eine eigene Kryſtalliſation, d. h. eine innere Richtungsweiſe hat.

γ) Ich mit meinen Augen ſehe in einer Entfernung ſchon von wenigen Fußen die Kanten, Ränder der Gegenſtände undeutlich: die breiten Ränder eines Fenſterrahmens, der im Ganzen grau eingefaßt erſcheint als im Halbſchatten, ſehe ich höchſt leicht, ohne zu blinzen, farbig; auch hier iſt ein Doppelbild. Solche Doppelbilder finden wir auch objectiv bei der ſogenannten Beugung; ein Haar wird doppelt, auch dreifach geſehen, wenn Licht in eine dunkele Kammer durch eine feine Ritze hineinſcheint. Nur der Verſuch Newtons mit den beiden Meſſerklingen hat Intereſſe; die vorhergehenden, die er anführt, worunter auch der ſo eben erwähnte, heißen gar nichts. Beſonders merkwürdig iſt bei den Meſſerklingen der Umſtand, daß, jemehr man die Meſſer von der Fenſteröffnung entfernt, deſto breiter die Säume werden (Newtoni Opt. l. III, p. 328); woraus man ſieht, daß dieſe Erſcheinung ſich den prismatiſchen eng anſchließt. Das Licht erſcheint auch hier, wie es als Grenze an dem Andern iſt. Das Licht aber iſt nicht durch die äußerliche Gewalt des Prisma

nur abgelenkt; sondern es ist eben dieß seine Realität, sich auf die Finsterniß selbst zu beziehen, sich nach ihr zu beugen, und eine positive Grenze mit ihr zu machen: d. h. eine solche, wo sie nicht abgeschnitten sind, sondern eins ins Andere hinübertritt. Die Beugung des Lichts ist allenthalben vorhanden, wo Licht und Finsterniß sich begegnen; sie macht den Halbschatten. Das Licht weicht von seiner Richtung ab; und Jedes tritt über seine scharfe Grenze herüber in das Andere. Es kann dieß mit der Bildung einer Atmosphäre verglichen werden, so gut der Geruch die Bildung einer solchen ist, oder wie von einer sauern Atmosphäre der Metalle, einer elektrischen u. s. f. gesprochen wird. Es ist das Heraustreten des in die Gestalt, als das Ding, gebunden erscheinenden Ideellen. Die Grenze wird so ferner positiv, nicht nur eine Vermischung überhaupt, sondern ein Halbschatten, der nach der Lichtseite zu vom Lichte begrenzt, aber nach der finstern gleichfalls von dieser durch Licht abgesondert wird: so daß er, nach ferner am schwärzesten, nach dem ihn vom Finstern absondernden Lichte zu abnimmt, und sich dieß vielfach wiederholt; wodurch Schatten-Linien neben einander entstehen. Diese Beugung des Lichts, das freie eigene Refrangiren, erfordert noch die besondere Figur, um diese Synthesen, diese Neutralität auch qualitativ bestimmt darzustellen.

δ) Es ist noch anzugeben, wie die Totalität der Farben sich verhält. Die Farbe ist nämlich eine bestimmte. Diese Bestimmtheit ist nun nicht mehr nur die Bestimmtheit überhaupt, sondern als die wirkliche Bestimmtheit hat sie den Unterschied des Begriffs an ihr selbst; sie ist nicht mehr unbestimmte Bestimmtheit. Die Schwere, als das allgemeine, unmittelbare Insichseyn im Andersеyn, hat unmittelbar an ihr den Unterschied als unwesentlichen, einer so großen Masse; Größe und Kleine sind vollkommen qualitätslose. Die Wärme hingegen, als das in ihr Negative, hat ihn in der Verschiedenheit der Temperatur als Wärme und Kälte, die zunächst selbst nur der

Größe angehören, aber eine qualitative Bedeutung erhalten. Die Farbe, als das wahrhaft Wirkliche, hat den unmittelbaren Unterſchied als durch den Begriff geſetzten und beſtimmten. Aus unſerer ſinnlichen Wahrnehmung wiſſen wir, daß Gelb, Blau, Roth die Grundfarben ſind, wozu noch Grün als ſelbſt die Farbe der Vermiſchung kommt. Das Verhältniß iſt dieſes, wie es ſich in der Erfahrung zeigt: die erſte Farbe iſt Gelb, ein heller Grund, und ein trüberes Medium, das von ihm durchhellt oder durchleuchtet wird, wie Herr Schulz ſich ausdrückt. Daher erſcheint uns die Sonne Gelb, eine oberflächliche Trübung. Das andere Extrem iſt Blau, wo das hellere Medium von der dunklern Grundlage durchſchattet wird, wie ſich gleichfalls Herr Schulz ausdrückt. Deßwegen iſt der Himmel blau, wo die Atmoſphäre dunſtig iſt, und tief dunkelblau, faſt ganz ſchwarzblau auf hohen Gebirgen, z. B. den Schweizeralpen, auch im Luftballon, wo man über das trübe Medium der Atmoſphäre hinaus iſt. Blinzt man mit den Augen, ſo macht man die Kryſtall-Linſe zu einem Prisma, indem man ſie zur Hälfte bedeckt; und da ſieht man in der Flamme auf der Einen Seite Gelb, auf der andern Blau. Die Ferngläſer ſind, als Linſen, auch prismatiſch, und zeigen daher Farben. Völlige Achromaſie kann man nur hervorbringen, indem man zwei Prismen übereinander legt. Zwiſchen beiden Extremen, Blau und Gelb, welche die einfachſten Farben ſind, fällt Roth und Grün, die nicht mehr ſo dieſem ganz einfachen, allgemeinen Gegenſatze angehören. Die eine Vermittelung iſt das Roth, zu dem das Blaue ſowohl als das Gelbe geſteigert werden kann; das Gelbe wird leicht ins Rothe durch geſteigerte Trübung hinübergezogen. Bei dem Spectrum tritt im Violett ſchon Roth hervor, ebenſo auf der andern Seite bei dem Gelben im Orange. Das Rothe entſteht, inſofern das Gelbe wieder durchſchattet oder das Blaue wieder durchleuchtet wird; das Gelbe alſo mehr ins Dunkle gezogen, oder

das Blaue mehr ins Helle, wird Roth. Das Roth iſt die Vermittelung, die ausgeſprochen werden muß — im Gegenſatz von dem Grün, welches die paſſive Vermittelung iſt — als die active Vermittelung, als die ſubjective, individuelle Beſtimmung Beider. Das Roth iſt die königliche Farbe, das Licht, welches die Finſterniß überwunden und vollkommen durchdrungen hat: dieſes Angreifende für das Auge, dieſes Thätige, Kräftige, die Intenſität der beiden Extreme. Grün iſt die einfache Vermiſchung, die gemeine Neutralität von Gelb und Blau; was man beim Prisma ganz deutlich ſieht, wenn Gelb und Blau zuſammenfallen. Als die neutrale Farbe iſt Grün die Farbe der Pflanzen, indem aus ihrem Grün das weitere Qualitative derſelben herausgeboren wird. Das Gelbe als das Erſte, iſt das Licht mit der einfachen Trübung, — die Farbe als unmittelbar daſeyend; es iſt eine warme Farbe. Das Zweite iſt das Vermittelnde, wo der Gegenſatz ſelbſt doppelt dargeſtellt wird, als Roth und Grün; ſie entſprechen dem Feuer und Waſſer, von denen ſchon früher gehandelt worden (§. 283 und 284). Das Dritte iſt Blau, eine kalte Farbe, die dunkele Grundlage, die durch ein Helles geſehen wird, — ein Grund, der nicht bis zur concreten Totalität geht. Das Blau des Himmels iſt, ſo zu ſagen, der Grund, aus dem die Erde hervorgeht. Das Symboliſche dieſer Farben iſt: daß Gelb die heitere, edle, in ihrer Kraft und Reinheit erfreuliche Farbe iſt: Roth Ernſt und Würde, wie Huld und Anmuth ausdrückt: Blau ſanfte und tiefe Empfindungen. Weil Roth und Grün den Gegenſatz machen, ſo ſpringen ſie leicht in einander um; denn ſie ſind nah mit einander verwandt. Das Grün, intenſiv gemacht, ſieht roth aus. Nimmt man einen grünen Pflanzen-Extract (z. B. von Salwei), ſo ſieht er ganz grün aus. Wenn man dieſe Flüſſigkeit, die aber dunkel grün ſeyn muß, nun in ein gläſernes Gefäß gießt, das die Form eines Champagner-Glaſes hat, und es gegen das Licht hält: ſo ſieht man unten Grün,

und oben das ſchönſte Purpur. Wo das Glas nämlich eng iſt, erſcheint Grün; dann geht es über durch Gelb ins Roth. Hat man dieſe Flüſſigkeit in einer großen weiten Flaſche, ſo iſt ſie roth; läuft ſie heraus, ſo ſieht ſie grün aus. Die Intenſität macht ſie alſo roth; oder vielmehr das Grün, intenſiver gemacht, ſieht roth aus. Die Lichtflamme ſieht unten blau aus, denn da iſt ſie am dünnſten: oben ſieht ſie roth aus, weil ſie da am intenſivſten iſt, wie denn auch die Flamme dort am wärmſten iſt; unten iſt ſo das Dunkele, in der Mitte iſt die Flamme gelb.

c) Was objectiv nothwendig iſt, knüpft ſich auch im ſubjectiven Sehen zuſammen. Sieht man Eine Farbe, ſo wird die andere vom Auge gefordert: Gelb fordert das Violett, Orange das Blau, Purpur das Grün, und umgekehrt. Göthe nennt dieß daher geforderte Farben. Die gelb oder blau gefärbten Schatten in der Morgen- und Abend-Dämmerung, beim Gegenſatz des Mond- und Kerzenlichts (ſ. oben S. 310) können hierher gezogen werden. Hält man, nach einem Verſuche Göthe's, hinter einem Lichte ein rothes Glas, ſo hat man eine rothe Beleuchtung: hält man dazu noch eine andere Kerze, ſo iſt der Schatten roth, worauf das rothe Licht fällt; der andere Schatten ſieht grün aus, weil das die geforderte Farbe zum Rothen iſt. Das iſt phyſiologiſch. Da ſoll nun Newton einmal ſagen, wo das Grün herkommt. Sieht man ins Licht, und macht dann die Augen zu, ſo ſieht man in einem Kreiſe die entgegengeſetzte Farbe von der, welche man geſehen hat. Ueber dieß ſubjective Bild iſt folgender Verſuch anzuführen: Ich hatte das Sonnenbild im Focus einer Linſe eine Zeit lang betrachtet. Das Bild, das mir im Auge blieb, wenn ich daſſelbe ſchloß, war in der Mitte blau, und die übrige concentriſche Fläche ſchön meergrün; — jene Mitte von der Größe der Pupille, dieſe Umgebung größer als die Iris und etwas länglich. Bei Oeffnung des Auges blieb dieß Bild: auf einem dunkeln Grunde

gesehen war die Mitte ebenso schönes Himmelblau, und die Umgebung grün; auf einem hellen Grunde gesehen, aber wurde die Mitte gelb, und die Umgebung roth. Legt man auf ein Blatt Papier eine rothe Siegellackflamme, und sieht sie eine Zeit lang an, und dann darüber hinaus, so sieht man einen grünen Schein. Die Purpurfarbe am bewegten Meer ist die geforderte Farbe: der beleuchtete Theil der Wellen erscheint grün in seiner eigenen Farbe, und der beschattete in der entgegengesetzten, purpurnen. Auf Wiesen, wo man nichts als grün sieht, sieht man bei mittlerer Helle des Himmels öfters die Baumstämme und Wege mit einem röthlichen Schein leuchten. Ueber diese psychologischen Farben hat der Regierungs-Bevollmächtigte Schulz höchst wichtige und interessante Erfahrungen gemacht, die er Herrn v. Göthe und auch einem Paar hiesigen Freunden bekannt machte, und bald dem Publicum mittheilen wird.

Man muß sich an das Göthische Urphänomen halten. Kleinliche Erscheinungen, durch Verzwickungen hervorgebracht, sollen zum Einwand dienen. Schon die Newtonischen Versuche sind verzwickt, schlecht, kleinlich gemacht, schmierig, schmutzig. In hundert Compendien ist diese Farbentheorie nachgeschwatzt. Die von Göthe verfochtene Ansicht ist indessen nie ganz untergegangen, wie er dieß durch die Literatur aufgezeigt hat. Man hat gegen Göthe gestritten, weil er Dichter, nicht Professor ist. Nur die sich Idiotismen, gewisse Theorien u. s. w. gelten lassen, gehören zum Handwerk; was die Anderen sagen, wird ganz ignorirt, als wenn es gar nicht vorhanden wäre. Solche Leute wollen also oft eine Kaste bilden, und im ausschließlichen Besitz der Wissenschaft seyn, Andern kein Urtheil lassen: so z. B. die Juristen. Das Recht ist aber für Alle, ebenso die Farbe. In einer solchen Klasse bilden sich gewisse Grundvorstellungen, in die sie festgerannt ist. Spricht man nicht danach, so soll man dieß nicht verstehen, als ob nur die Gilde etwas davon verstände. Das ist richtig; den Verstand jener Sache, diese

Kategorie hat man nicht, — dieſe Metaphyſik, nach der die Sache betrachtet werden ſoll. Philoſophen werden vorzüglich ſo zurückgewieſen; ſie haben aber gerade jene Kategorien anzugreifen. [1]

Die weitere Verdunkelung ſehen wir zweitens in andern Erſcheinungen. Da die Verdunkelung das Geſtaltloſe der Punktualität, der Sprödigkeit, der Pulveriſation iſt (freilich nur als Princip, nicht als wirkliches Aufheben der Cohäſion durch Zerſchlagen): ſo tritt eine weitere Verdüſterung ein bei ſchnell geglühtem und ſchnell abgekühltem Glaſe, weil dieß im höchſten Grade ſpröde iſt; weßwegen es auch ſehr leicht ſpringt.

α) Hier kommen die entoptiſchen Farben vor. Göthe hat in ſeiner Morphologie dieſe Stufe ſehr ſinnreich dargeſtellt. Wenn man nämlich einen Cubus oder eine viereckige Platte von dergleichen ſprödem Glas hat, ſo findet ſich dieſe Erſcheinung, ſonſt nicht. Legt man einen gewöhnlichen, nicht ſpröden Glas-Cubus auf eine ſchwarze Unterlage, und ſtellt ſich der hellen Himmelsgegend entgegen (das iſt am Morgen die Abendgegend, indem die dunkelſte Parthie die iſt, welche der Sonne am nächſten iſt): ſo ſieht man den Schein dieſer Helligkeit, der, auf das Täfelchen fallend, ſich als Spiegelung (vergl. oben §. 278. Zuſ. S. 147) im Auge ſichtbar macht; ſteht im Sommer die Sonne hoch im Mittag, ſo iſt der ganze Horizont hell, und da erſcheint dieß Phänomen überall. Bei jenem ſpröden Glaſe ſieht man nun, außer der Helligkeit, die bei jedem Glaſe vorkommt, noch in den vier Ecken des Täfelchens dunkele Flecke, ſo daß die Helligkeit ein weißes Kreuz bildet. Stellt man ſich aber ſo, daß man einen rechten Winkel mit der vorigen Linie

[1] Dieſer erſte Theil der Theorie der Farben folgte in den Vorleſungen, denen die erſte Ausgabe der Encyklopädie zu Grunde lag, unmittelbar auf die Lehre von der Reflexion des Lichts (ſ. oben §. 278 Zuſ.), wie auch unſer Paragraph ſelbſt an jenem Orte eingeſchoben war. An unſerer Stelle aber ſchloß ſich die Darſtellung der entoptiſchen Farben ſogleich der Lehre von der doppelten Strahlenbrechung an. Anmerkung des Herausgebers.

bildet, alſo gegen Süden ſtatt gegen Abend nach dem Täfelchen ſehend: ſo ſieht man ſtatt der vier dunkeln Punkte vier helle, und ein ſchwarzes Kreuz ſtatt des weißen. Das iſt das Urphänomen. Treibt man durch Spiegelung die Verdüſterung weiter, ſo kommen an den vier Punkten Farbenkreiſe hervor. Was man hier überhaupt hat, iſt alſo die Entſtehung eines Dunkelen in dieſem Durchſichtigen, in dieſer Helligkeit; dieſes Dunkele wird einerſeits durch die Grenze der Tafel, andererſeits durch die unterbrechende Natur des Mediums hervorgebracht. Man hat ſo ein Verhältniß von Dunkelem und Hellem, die, weiter in ſich beſtimmt und unterſchieden, übereinander gebracht, die verſchiedenen Farben nach der Reihenfolge geben, welche umgekehrt iſt nach der verſchiedenen Stellung. Sind nämlich die vier Punkte weiß, das Kreuz ſchwarz, ſo quillt durch Trübung zuerſt Gelb hervor; von da gehts ins Grüne und Blaue. Iſt im Gegentheile das Kreuz weiß und die Ecken dunkel, ſo quillt durch größere Verdunkelung zuerſt das Blaue heraus, indem das Helle in die dunkele Grundlage getrieben wird. Wir haben alſo hier im durchſichtigen Medium eine weitere Verdunkelung, die bis zur Farbe getrieben wird und von der qualitativen Natur des ſpröden Körpers abhängt.

β) Damit verwandt ſind die epoptiſchen Farben, die mechaniſch entſtehen, indem der Punkt einer Glasplatte, auf die man mit einer Linſe einen Druck anbringt (ſ. oben S. 301 und 316) zunächſt ſchwarz iſt, ſich aber bei ſtärkerem Druck in mehrere Farbenkreiſe, grüne, rothe, gelbe, erweitert und unterſcheidet. Ebenſo iſt es mit dem Eiſe, wenn man Steine darauf drückt. Hier iſt es bloß der mechaniſche Druck, welcher die Farben bewirkt; und er iſt nichts Anderes, als eine Veränderung der Cohäſion in den nächſten Theilen, wie ja auch die Wärme nur Cohäſions-Verwandelung iſt. Wie beim Klang das Schwingen ein Verbreiten des mechaniſchen Eindrucks iſt, ein Erzittern, das ſich wieder aufhebt: ſo iſt hier im Glaſe ein Wellenförmiges, das perennirt, — der verſchiedene Widerſtand

gegen ein Gedrücktwerden, eine beharrende Ungleichheit der Cohäsion, welche an verschiedenen Stellen eine verschiedene Verdunkelung hervorbringt.[1] Während also bei den entoptischen Farben die Sprödigkeit die Farbe hervorbrachte, so thut es hier die Unterbrechung der Cohäsion.

γ) Geht die Unterbrechung der Cohäsion noch weiter, so haben wir die paroptischen Farben. Es entstehen Lamellen, feine Spaltungen in diesem Glase, vorzüglich im Kalkspath; und da geht die Farbe oft ins Schillern über, wie bei Taubenhälsen. Hier ist eine Verdüsterung vorhanden, die dadurch bewirkt worden, daß das Durchsichtige bis zur wirklichen Scheidung seines Zusammenhalts fortgetrieben wird.

Diese Bestimmungen gehören in den Uebergang von der Helligkeit zur Verdunkelung. In dieser Totalität des Lichts und der Finsterniß ist das Licht, seinem Begriffe nach, etwas ganz Anderes geworden; es hat seine reine Qualität aufgegeben, die sein Wesen ausmacht. Oder das Physicalische tritt als lichtdurchdrungene Einheit, Substanz und Möglichkeit der Schwere und des Processes hervor. Die constanten physicalischen Farben, die als Färbestoffe dargestellt werden können, sind drittens diese fixirte Verdunkelung der Körper, die nicht mehr als eine äußerliche Bestimmung, als ein bloßes Spiel des Lichts mit dem Körper erscheint; sondern die Finsterniß der Materie ist hiermit selbst wesentlich nur eine Verdunkelung derselben in sich selbst, indem das Licht immanent in den Körper gedrungen und specifisch darin bestimmt ist. Was ist der Unterschied dieser körperlichen Farbe von der bloß hell oder dunkel durchscheinenden? Indem der physicalische Körper farbig in sich ist, z. B. das Gold gelb, so fragt sich: Wie kommt das Licht in diese Körperlichkeit hinein? wie gerinnt das äußerlich einfallende Licht zur Materie, so daß es ein mit der finstern Körperlichkeit gebundenes Farben-Pigment wird? Wie wir nun

[1] Daher die schwarzen Wellenlinien, wenn man diese Farben durch ein intensives Licht erblassen läßt. Anm. d. Herausg.

bei unserem bisherigen Gange von der Helligkeit ausgegangen sind, so müssen wir auch beim Pigment von ihr anfangen. Das Erste am Krystall war seine abstract ideale Gleichheit, seine Durchsichtigkeit durch ein ihm anderes, einfallendes Licht. Alle Körper sind zunächst nur auf der Oberfläche hell, insofern sie erleuchtet werden; ihre Sichtbarkeit ist das Auffallen eines äußern Lichts auf sie. Aber der Krystall erhält die Helligkeit in ihn hinein, indem er durch und durch die reale Möglichkeit ist, gesehen zu werden, d. h. ideell oder theoretisch in einem Andern zu seyn, sich in ihm zu setzen. Indem diese Sichtlichkeit nicht als reelle Helligkeit, sondern als diese theoretische Natur überhaupt erscheint, und die Gestalt sich zu der innern Indifferenz der specifischen Schwere, des Insichseyns punktualisirt, d. i. zur realen Sprödigkeit, zum fürsichseyenden Eins fortgeht: so ist dieser Fortgang der Sichtbarkeit zur Finsterniß, das Aufheben der freien innern Krystallisation, die Farbe. Die Farbe also ist das Physische, das auf die Oberfläche heraus getreten, das nichts Inneres mehr für sich hat, noch außer ihm, wie die Wärme, an der Gestalt, sondern reine Erscheinung ist; oder Alles, was sie an sich ist, ist auch da. Der bestimmte physische Körper hat also eine Farbe. Diese Verdunkelung der Gestalt ist das Aufheben ihrer gleichförmigen Neutralität, d. i. der Form, die als solche eben in Neutralität sich erhält, indem sie die durchdringende Einheit ihrer Momente bleibt, deren bestimmte Unterschiedenheit sie negirt. Die Farbe ist das Aufheben dieser Gleichgültigkeit und Identität, zu der sich die Form gebracht hat; das Verdunkeln der Form ist hiermit Setzen einer einzelnen Form-Bestimmung, als Aufheben der Totalität der Unterschiede. Der Körper, als mechanische Totalität, ist durch und durch in sich entwickelte Form. Die Auslöschung derselben zur abstracten Indifferenz ist die Verdunkelung als Farbe am individualisirten Körper. Diese gesetzte Bestimmtheit ist das Freiwerden der Einzelnheit, worin

die Geſtalt nun ihre Theile zur Punktualität beſtimmt, der mechaniſchen Weiſe: aber ein Freiwerden, das in der Continuität der Geſtalt überhaupt eine Indifferenz derſelben in ſich iſt. Die Idealität und abſolute Identität des Lichts mit ſich wird zur Form der materiellen Individualität, die ſich zu eben dieſer Identität reſumirt, welche aber, als Reduction der realen Form zur Indifferenz, Verdunkelung, aber beſtimmte, iſt; es iſt die innere Kryſtalliſation, die ſich verdunkelt, d. h. die Formunterſchiede aufhebt, und daher zur reinen, gediegenen Indifferenz zurückgeht, zur hohen ſpecifiſchen Schwere. Dieſes Inſichſeyn, dieſe Gediegenheit der dunkeln Materie, welche als die in ſich formloſe Identität, nur intenſiv in ſich iſt, iſt die Metallität, das Princip aller Färbung, die als Stoff dargeſtellte Lichtſeite des Körpers. Die hohe ſpecifiſche Schwere iſt eben das unaufgeſchloſſene Inſichſeyn, die Einfachheit, die noch nicht zerſetzt iſt; am Metall hat die ſpecifiſche Schwere Bedeutung, da ſie hingegen an andern Körpern faſt bedeutungslos wird.

Das Eine der Momente, das hier als unterſchiedene Beſtimmtheit geſetzt iſt, iſt nun alſo die abſtracte reine Identität, aber zugleich als reale Identität der Körper, das in den Körper ſelbſt als ſeine eigene Farbe geſetzte Licht, die materiell gewordene Identität. Dieſes Allgemeine wird dadurch zu einem beſondern, vom Ganzen getrennten Momente; und das andere Moment iſt der Gegenſatz. Das Durchſichtige iſt auch Indifferenz, aber vermöge der Form; und ſo iſt dieſe Indifferenz der todten, dunkeln Indifferenz, die wir jetzt haben, entgegengeſetzt. Jene iſt, wie der Geiſt, hell in ſich, durch die Herrſchaft der Form; die Indifferenz des Dunklen iſt, als bloße Gediegenheit des Körpers mit ſich ſelbſt, vielmehr die Herrſchaft des Materiellen. In den epoptiſchen und paroptiſchen Farben ſahen wir auch die Trennung der Materie von der Form, als Weiſe der beginnenden Dunkelheit und Entſtehung der Farben. Das

iſt auch Formloſigkeit als Vereinzelung und Punktualiſirung, aber mehr eine äußerlich geſetzte Weiſe der Verdunkelung. Das Formloſe an ſich iſt aber nicht als Vielheit, ſondern als Indifferenz, als Ungeſtaltetes; und ſo iſt an dem Metalliniſchen nicht Vielerlei zu unterſcheiden. Das Metall iſt nichts Mannigfaltiges in ſich: weder brennbar, noch neutral.

Zum Empiriſchen gehört dann, daß jedes regulinſche Metall ſeine beſondere Farbe hat. Schelling ſagt ſo vom Gold, es ſey geronnenes Licht. Das Eiſen dagegen hat dieſe Neigung zum Schwarzen, weil es magnetiſch iſt. Alles Gefärbte kann als Metall dargeſtellt werden, wenn die Farbe als Pigment ausgeſondert wird; und das muß empiriſch nachgewieſen werden. Selbſt Farbe aus Pflanzen, z. B. der Indigo, gebrochen, hat einen metalliſchen Glanz, überhaupt ein metalliſches Anſehen. Die Röthe des Bluts läßt ſich auf Eiſen zurückführen u. ſ. w. Die Farbe des Metalls iſt aber modificirbar, wenn es in die chemiſche Verhältniſſe gebracht wird, oder auch ſchon durch die Einwirkung der Wärme. Was das Letztere betrifft, ſo kommt hier das unendlich Flüchtige der Farbe zum Vorſchein. Wird Silber geſchmolzen, ſo giebt es einen Punkt, wo es den hellſten Glanz erreicht; das iſt der höchſte Grad der Schmelzung, den die Metallurgen den Silberblick nennen: er iſt nur momentan, und läßt ſich nicht verlängern. Vor dieſem Blick läuft es durch alle Farben des Regenbogens, die ſich wellenweiſe darüber hinwälzen; die Folge iſt Roth, Gelb, Grün, Blau. Göthe ſagt im Verfolg der oben (Anm. S. 301) angeführten Stelle: „Man erhitze einen polirten Stahl, und er wird in einem gewiſſen Grade der Wärme gelb anlaufen. Nimmt man ihn ſchnell von den Kohlen hinweg, ſo bleibt ihm dieſe Farbe. Sobald der Stahl heißer wird, ſo erſcheint das Gelb dunkeler, höher und geht bald in den Purpur hinüber. Dieſer iſt ſchwer feſtzuhalten; denn er eilt ſchnell ins Hochblaue. Dieſes ſchöne Blau iſt feſtzuhalten, wenn man ſchnell den Stahl aus der

Hitze nimmt und ihn in Aſche ſteckt. Die blauangelaufenen Stahlarbeiten werden auf dieſem Wege verfertigt. Fährt man aber fort, den Stahl über dem Feuer zu halten, ſo wird er in Kurzem hellblau; und ſo bleibt er. Wird ein Federmeſſer ins Licht gehalten, ſo entſteht ein farbiger Streif, queer über die Klinge. Der Theil des Streifs, der am tiefſten in der Flamme war, iſt hellblau, das ſich ins Blau-Rothe verliert. Der Purpur ſteht in der Mitte; dann folgt Gelbroth und Gelb. Die Erklärung ergiebt ſich aus dem Vorhergegangenen. Die Klinge, nach dem Stiele zu, iſt weniger erhitzt, als an der Spitze, welche ſich in der Flamme befindet; und ſo müſſen alle Farben, die ſonſt nach einander entſtehen, auf einmal erſcheinen, und man kann ſie auf das Beſte fixirt aufbewahren.“ Es iſt alſo auch hier eine bloße Aenderung der Dichtigkeit, wodurch der Unterſchied der Farben beſtimmt wird; denn die Dunkelheit des Körpers, in verſchiedenen Beſtimmungen geſetzt, bringt die Farbe hervor. — Die Metallität iſt alſo dieſe zur Ruhe gekommene phyſiſche Sichſelbſtgleichheit. Das Metall hat die Farbe an ihm, als dem Lichte noch ſchlechthin angehörend, das noch in ſeiner reinen Qualität, noch nicht aufgelöſt iſt, d. h. als Glanz. Es iſt undurchſichtig; denn Durchſichtigkeit iſt die eigene Lichtloſigkeit, für welches das wirkliche Licht ein Fremdes iſt.

In chemiſcher Bedeutung iſt dann das Metall das Oxydirbare, ein Extrem der Form gegen die Neutralität, die Reduction derſelben zur formellen unterſchiedsloſen Identität. Zum Weiß wird ſo das Metall durch eine leichte Säure leicht herübergezogen, wie Blei durch Eſſigſäure Bleiweiß wird; eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der Zinkblume. Das Gelbe und Gelbrothe widmet ſich dagegen den Säuren, das Blau und Blauroth den Alkalien. Aber nicht die Metalle allein verändern durch chemiſche Behandlung ihre Farbe. Göthe (Farbenlehre, Th. II, S. 451) ſagt: „Die Säfte

von allen blauen und violetten Blumen werden grün (gegen das Helle also geführt) durch die Alkalien, und schönroth durch die Säuren. Die Abſude rother Hölzer werden Gelb durch die Säuren, violett durch die Alkalien; aber die Aufgüſſe gelber Pflanzen werden dunkel durch die Alkalien, und verlieren faſt gänzlich ihre Farbe durch die Säuren." Ebendaſelbſt S. 201 heißt es: „Lacmus iſt ein Farben-Material, das durch Alkalien zum Rothblauen ſpecificirt werden kann; es wird ſehr durch Säuren ins Rothgelbe hinübergezogen, und durch Alkalien wieder herübergezogen."

Weil wir aber hier die Beſonderung des individuellen Körpers betrachten, ſo haben wir die Farbe hier nur als Moment, als Eigenſchaft darzuſtellen, indeſſen mit der Möglichkeit, Stoff zu werden. Die Farbe alſo in ſolcher Trennung und Abſonderung als Metall geht uns hier noch nichts an. Als Eigenſchaften ſind die Farben noch in der Individualität gehalten, wenn ſie auch als Stoffe dargeſtellt werden können; und dieſe Möglichkeit kommt von der Ohnmacht der Individualität, die hier noch nicht die unendliche Form iſt: in der Objectivität, d. h. in den Eigenſchaften, ganz gegenwärtig zu ſeyn. Werden aber auch noch im Organiſchen die Eigenſchaften als Stoffe dargeſtellt, ſo gehören ſie dem Reiche des Todes an. Denn da im Lebendigen die unendliche Form ſich in ihrer Beſonderung gegenſtändlich, in ihren Eigenſchaften identiſch mit ſich iſt: ſo iſt dieſe Beſonderung hier nicht mehr trennbar, ſonſt wäre das Ganze todt und aufgelöſt.

Als Eigenſchaft ſetzt die Farbe nun ein Subject voraus, und daß ſie in dieſer Subjectivität gehalten iſt; ſie iſt aber auch als ein Beſonderes, für Andere, — wie jede Eigenſchaft als ſolche nur für den Sinn eines Lebendigen. Dieſes Andere ſind wir, die Empfindenden; unſere Empfindung des Geſichts wird durch die Farben beſtimmt. Für das Geſicht ſind nur Farben; die Geſtalt gehört dem Gefühle an, und iſt für das Geſicht nur

ein Erſchloſſenes durch den Wechſel des Dunkeln und Hellen. Das Phyſiſche hat ſich aus dem Gefühl, aus dem allgemeinen qualitätsloſen Daſeyn, in ſich zurückgezogen; es iſt in ſich reflectirt, in ſeinem Andersſeyn. Schwere, ſo wie Wärme gehören dem Gefühle; jetzt aber iſt eine allgemeine Gegenwart, ein Seyn für Anderes, eine Verbreitung, wie Wärme und Schwere auch wohl hat, aber zugleich bleibt die Eigenſchaft darin unmittelbar gegenſtändlich. Die Natur, welche zuerſt ihren Sinn des Gefühls entwickelte, entwickelt jetzt ihren Sinn des Geſichts; von dieſem geht ſie zum Geruch und Geſchmack über. Indem die Farbe für das Andere iſt, muß dieſes ſie dem Körper laſſen; und ſo verhält es ſich nur theoretiſch zu ihr, nicht praktiſch. Der Sinn läßt die Eigenſchaft, wie ſie iſt; ſie iſt zwar für ihn, er reißt ſie aber nicht an ſich. Da die Eigenſchaft aber der Natur angehört, ſo muß dieſe Beziehung auch phyſiſch ſeyn, nicht rein theoretiſch, wie zum Sinn eines Lebendigen; wie alſo die Eigenſchaft einmal dem Dinge angehört, ſo muß ſie dann auch auf ein Anderes innerhalb der Sphäre des Unorganiſchen ſelbſt bezogen werden. Dieſes Andere, worauf ſich die Farbe bezieht, iſt das Licht, als allgemeines Element; es iſt das Andere ihrer, d. i. daſſelbe Princip, aber inſofern es nicht individuell, ſondern eben frei iſt. Das Allgemeine iſt dann die Macht dieſes Beſondern und zehrt es immer auf; alle Farbe verbleicht am Lichte, d. h. die Farbe des Unorganiſchen. Mit der Farbe des Organiſchen iſt es anders; dieſes erzeugt ſie immer wieder. Dieſes Verbleichen iſt noch kein chemiſcher Proceß, ſondern ein ſtiller, theoretiſcher Proceß, indem das Beſondere dieſem ſeinem allgemeinen Weſen nichts entgegenzuſetzen hat.

Denn die Elemente haſſen
Das Gebild aus Menſchen-Hand,

wie überhaupt jedes Individualiſirte, und löſen es auf. Ebenſo iſt aber auch die abſtracte allgemeine Idealität des Elements ſtets an der Farbe individualiſirt.

2. Der Unterschied an der besonderten Körperlichkeit.

§. 321.

a. Das Princip des einen Gliedes des Unterschiedes (das Fürsichseyn) ist das Feuer (§. 283.), aber noch nicht als realer chemischer Proceß (§. 316.) am individuellen Körper, auch nicht mehr die mechanische Sprödigkeit, sondern, in der physischen Besonderheit, die Brennlichkeit an sich; welche, zugleich different nach Außen, das Verhältniß zum Negativen in elementarischer Allgemeinheit, zu der Luft, dem unscheinbar Verzehrenden (§. 282.), oder der Proceß derselben am Körperlichen ist: die specifische Individualität als einfacher theoretischer Proceß, die unscheinbare Verflüchtigung des Körpers an der Luft, — der Geruch.

Die Eigenschaft des Geruchs der Körper, als eine für sich existirende Materie (s. §. 126.), der Riechstoff, ist das Oel, das als Flamme Verbrennende. Als bloße Eigenschaft existirt das Riechen z. B. in dem ekelhaften Geruche des Metalls.

Zusatz. Das Zweite, der Gegensatz, wie er sich am individuellen Körper darstellt, ist Geruch und Geschmack; sie sind die Sinne der Differenz, und gehören schon dem sich entwickelnden Processe an. Sie sind sehr nah verwandt, in Schwaben ununterschieden, so daß man dort nur vier Sinne hat. Denn man sagt, „die Blume schmeckt gut," statt: „sie riecht gut;" wir riechen also gleichsam auch mit der Zunge, und die Nase ist insofern überflüssig.

Wollen wir den Uebergang strenger nehmen, so ist er dieß: Da das indifferente Finstere, oder die Metallität, bei der wir angekommen sind, chemisch das Brennbare, d. h. das schlechthin Oxydirbare ist, so ist sie eine Basis, ein Extrem, das nur

fähig iſt, durch ein Aeußeres in den thätigen Gegenſatz gebracht zu werden; wozu alſo ein anderer differenter Körper (Sauerſtoff u. ſ. f.) gehört. Dieſe abſtracte Möglichkeit des Brennbaren iſt erſt, als Kalk, wenn es oxydirt iſt, brennlich; erſt nachdem die Säure das Metall oxydirt hat, neutraliſirt ſie ſich mit demſelben (alſo mit ihm als Oxyd, nicht als Metall): d. h. das Metall muß erſt als eine Seite des Gegenſatzes beſtimmt werden, um ſich zu neutraliſiren. Das Metall als ſolches iſt alſo fähig, Eine Seite im chemiſchen Proceſſe auszumachen; ſeine Indifferenz iſt nur ein Einſeitiges, eine abſtracte Beſtimmtheit, und eben darum weſentlich Beziehung auf den Gegenſatz. Dieſer Gegenſatz nun aber, in den wir aus der Indifferenz eintreten, iſt zunächſt ganzer Gegenſatz; denn wir ſind noch nicht beim einſeitigen Gegenſatz des chemiſchen Proceſſes, deſſen beide Seiten ſchon ſelbſt reale Körperlichkeiten ſind. Da wir beim Gegenſatz als einem Ganzen ſind, ſo iſt er nicht die Möglichkeit, nur Einen Theil im Verbrennen zu repräſentiren; ſondern wir haben ein Material für den ganzen Proceß. Dieß iſt das Verbrennliche in einem andern Sinn, als das Metall, welches das Brennliche im gemeinen Sinne, d. h. nur die Eine der unterſchiedenen Seiten des Proceſſes iſt. Das Materielle aber, als die ganze Möglichkeit des Gegenſatzes, iſt das Grundprincip für den Geruch. Der Geruch iſt das Empfinden dieſes ſtillen, dem Körper immanenten Verglimmens in der Luft, die eben darum ſelbſt nicht riecht, weil Alles in ihr verriecht, ſie alle Gerüche nur auflöſt, wie die Farbe am Lichte ſchwindet. Während die Farbe aber nur die abſtracte Identität der Körper iſt, iſt der Geruch die ſpecifiſche Individualität derſelben in der Differenz als concentrirt, ihre ganze Eigenthümlichkeit als nach Außen gekehrt, und ſich darin verzehrend; denn hat der Körper ſeinen Geruch verloren, ſo iſt er fade und matt geworden. Dieſes Verzehren der Körper iſt ein proceßloſer Proceß, kein Verhältniß zum Feuer als Flamme; denn dieſe iſt

das Verzehren eines Individuums ſelbſt in individueller Geſtalt. Im Unorganiſchen iſt ſolche Concentration jedoch meiſt nur als Feuer; Wohlgerüche treten mehr erſt im Organiſchen hervor, z. B. bei den Blumen. Die Metalle, welche keine totale Körper ſind, riechen daher auch als ſolche nicht, ſondern nur inſofern ſie ſich an andern integrirt, gewiſſermaßen eine Atmoſphäre um ſich gebildet haben, und ſich auf dieſe Weiſe verzehren; ſo werden ſie giftig, und ſchmecken daher auch ebenſo ekelhaft. Edle Metalle haben dieß jedoch weniger, eben weil ſie ſchwerer ihre reguliniſche Geſtalt verlieren; daher werden ſie vornehmlich beim Genuß der Speiſen gebraucht. Wie Licht im Metall, ſo hat alſo Feuer im Geruch eine particulare Exiſtenz, die aber nicht die reale Exiſtenz einer ſelbſtſtändigen Materie, der Schwefel, ſondern hier nur als abſtracte Eigenſchaft iſt.

§. 322.

b. Das andere Moment des Gegenſatzes, die Neutralität (§. 284.), individualiſirt ſich zur beſtimmten phyſiſchen Neutralität der Salzigkeit, und deren Beſtimmungen, Säure u. ſ. f.; — zum Geſchmack, einer Eigenſchaft, die zugleich Verhältniß zum Elemente, zu der abſtracten Neutralität des Waſſers, bleibt, in welchem der Körper, als nur neutral, löſbar iſt.[1] Umgekehrt iſt die abſtracte Neutralität, die in ihm enthalten iſt, von den phyſiſchen Beſtandtheilen ſeiner concreten Neutralität trennbar, und als Kryſtalliſations-Waſſer darſtellbar, welches aber im noch unaufgelöſten Neutralen freilich nicht als Waſſer exiſtirt (§. 286. Anm.).

Zuſatz. Das Kryſtalliſations-Waſſer kommt erſt in der Trennung als Waſſer zur Exiſtenz. Im Kryſtall ſoll es wieder latent ſeyn; aber als Waſſer iſt das Waſſer gar nicht darin, denn es iſt durchaus keine Feuchtigkeit darin zu entdecken.

Der Geſchmack, welcher die dritte Beſonderheit des Körpers iſt, hat, als ein Neutrales, auch wieder dieß Verhältniß

[1] Zuſatz: Löſen und Auflöſen iſt in der Chemie verſchieden; Auflöſen iſt Trennen in Beſtandtheile, Löſen geſchieht in bloßem Waſſer.

zum Elemente aufgehoben, und ſich davon zurückgezogen; d. h. es findet nicht, wie beim Geruche, immer die unmittelbare Exiſtenz des Proceſſes Statt, ſondern er beruht auf einem zufälligen Zuſammenkommen. Waſſer und Salz ſind daher gleichgültig exiſtirend gegen einander; und der Geſchmack iſt der reale Proceß von Körper-Individuen zu Körper-Individuen, nicht zu Elementen. Während alſo das Verbrennliche das Proceſſualiſche in Einem vereint und ununterſchieden iſt, ſo kann das Neutrale dagegen in Säure und Baſis zerlegt werden (S. 337). Als abſtracte Neutralität iſt das Waſſer wieder geſchmacklos; erſt die individualiſirte Neutralität iſt der Geſchmack, die Einheit von Gegenſätzen, die zur paſſiven Neutralität zuſammengeſunken ſind. Beſtimmten Geſchmack haben alſo nur ſolche neutrale Körper, die ihre Gegenſätze auseinander legen, wie Salze. Wir nennen es Geſchmack in Beziehung auf unſeren Sinn, aber das Andere iſt hier noch das Element; denn die Fähigkeit im Waſſer aufgelöſt zu werden, iſt eben, daß die Körper geſchmeckt werden können. Metall kann ſich nicht, wie das Salz, in Waſſer auflöſen, weil es nicht, wie dieſes, die Einheit von Gegenſätzen, überhaupt ein unvollſtändiger Körper iſt, der erſt im Erze z. B. wieder vollſtändig wird; wovon nachher beim chemiſchen Proceſſe. —

Farbe, Geruch und Geſchmack ſind die drei Beſtimmungen der Beſonderung des individuellen Körpers. Mit dem Geſchmack geht der Körper in den chemiſchen, realen Proceß über; aber dieſer Uebergang iſt noch ein Entfernteres. Hier verhalten ſich dieſe Beſtimmungen zunächſt als Eigenſchaften der Körper zu den allgemeinen Elementen; und das iſt der Beginn ihres Verflüchtigens. Die Macht des Allgemeinen iſt ein gegenſatzloſes Eindringen und Inficiren, weil das Allgemeine das Weſen des Beſondern ſelbſt, jenes ſchon an ſich in dieſem enthalten iſt. Im Organiſchen iſt es die Gattung, das innere Allgemeine, wodurch das Einzelne zu Grunde gerichtet wird. Im chemiſchen Proceß werden

uns dieſelben Körper vorkommen, aber als ſelbſtſtändige (ſ. §. 320. Zuſ. S. 334) im Proceß mit einander, nicht mehr mit den Elementen. Dieß beginnt ſchon in der Elektricität, wozu wir alſo den Uebergang zu machen haben. Als Einzelne ſtehen die Eigenſchaften nämlich auch im Verhältniß zu einander. Indem wir ſie durch unſer Vergleichen in Beziehung ſetzen, ſo ſcheint dieß zwar zunächſt nur uns anzugehen; das Weitere aber iſt, daß die individuellen Körperlichkeiten, eben weil ſie beſondere ſind, ſich ſelbſt auf andere beziehen. Die individualiſirten Körper haben alſo nicht nur zuerſt gleichgültiges Beſtehen als die unmittelbare Totalität des Kryſtalls, noch nur phyſicaliſche Unterſchiede, als Differenzen zu den Elementen; ſondern ſie haben auch ein Verhältniß zu einander, und dieſes iſt doppelt. Erſtens beziehen ſich dieſe Beſonderungen nur oberflächlich auf einander, und erhalten ſich als ſelbſtſtändige; das iſt das Elektriſche, das ſo am totalen Körper zum Vorſchein kommt. Die reale Beziehung iſt aber das Uebergehen dieſer Körper in einander; und das iſt der chemiſche Proceß, der das Tiefere dieſes Verhältniſſes ausdrückt.

3. Die Totalität in der beſondern Individualität; Elektricität.

§. 323.

Die Körper ſtehen nach ihrer beſtimmten Beſonderheit zu den Elementen in Beziehung; aber als geſtaltete Ganze treten ſie auch in Verhältniß zu einander, als phyſicaliſche Individualitäten. Nach ihrer noch nicht in den chemiſchen Proceß eingehenden Beſonderheit ſind ſie Selbſtſtändige, und erhalten ſich gleichgültig gegen einander, ganz im mechaniſchen Verhältniſſe. Wie ſie in dieſem ihr Selbſt in ideeller Bewegung als ein Schwingen in ſich — als Klang — kund thun, ſo zeigen ſie nun in phyſicaliſcher Spannung der Beſon-

derheit gegen einander ihre reelle Selbſtiſchkeit, die aber zugleich noch von abſtracter Realität iſt, als ihr Licht, aber ein an ihm ſelbſt differentes Licht; — elektriſches Verhältniß.

Zuſatz. Die Elektricität iſt ein berühmtes Phänomen, das früher ebenſo iſolirt da ſtand, als der Magnetismus, und wie er als Anhang angeſehen wurde (ſ. oben §. 313. Zuſ. S. 260). Haben wir aber vorhin (vor. §. Zuſ.) den Zuſammenhang der Elektricität mit den ihr am nächſten ſtehenden Erſcheinungen angedeutet, ſo wollen wir ſie jetzt mit einer frühern Stufe, dem Klange, vergleichen. Mit dem Klange ſind wir in die Geſtalt getreten; das Letzte, ehe ſie ſich im chemiſchen Proceß auflöſt, iſt, daß ſie die reine mit ſich identiſche Form iſt: und das iſt ſie als elektriſches Licht. Im Klange bringt der Körper ſeine abſtracte Seele zum Vorſchein; dieſe Offenbarung ſeiner Selbſtiſchkeit gehört aber durchaus nur dem Felde der mechaniſchen Cohäſion an, indem der Körper in ſeinem ſich immer zurücknehmenden Bewegen als mechaniſche Totalität erſcheint. Hier haben wir hingegen nicht ein ſolches mechaniſches Sich-Erhalten, ſondern ein Sich-Erhalten nach der phyſicaliſchen Realität. Das Daſeyn der elektriſchen Spannung iſt ein Phyſicaliſches. Wie der Klang durch das Anſchlagen eines andern Körpers bedingt iſt, ſo iſt das Elektriſche zwar auch bedingt, indem zwei Körper dazu erforderlich ſind. Der Unterſchied aber iſt, daß im Elektriſchen beide different gegen einander ſind, alſo auch das Erregende mit in die Differenz eingeht: im Klange dagegen nur Einer klingt, oder das Klingen beider gleichgültig gegeneinander iſt. Der Grund dieſes Fortſchritts liegt darin, daß die phyſicaliſch individualiſirten Körper, als Totalität ihrer Eigenſchaften, ſich jetzt different gegen einander verhalten. Während an unſern Sinnen dieſe Eigenſchaften getrennt außer einander fallen, iſt der individuelle Körper das einigende Band derſelben, wie unſere Vorſtellung der Dinge ſie wieder in Eins verknüpft hat. Dieſe individuelle

Totalität verhält ſich nun; und dieß Verhältniß haben wir eben auf dieſem Standpunkte zu betrachten. Als entwickelte Totalität iſt der Körper aber differente Totalität; und indem dieſe Differenz Totalität bleibt, ſo iſt ſie nur Differenz überhaupt, die alſo nothwendig zweier auf einander bezogener Glieder bedarf.

Indem wir den phyſicaliſchen Körper als eine phyſicaliſche Totalität haben, ſo ſind unmittelbar mehrere ſolcher Körper ſchon vorausgeſetzt; denn die Vervielfältigung des Eins iſt aus der Logik klar (§. 97. Zuſ.). Sind dieſe Vielen nun auch zunächſt gleichgültig gegen einander, ſo hebt ſich doch dieſe Gleichgültigkeit auf, indem ſie different zu einander ſind, weil ſie das Setzen ihrer Totalitäten ſeyn müſſen. In dieſem Verhältniß ihres Setzens, wodurch ſie ſich als phyſicaliſche Individualitäten gegen einander beweiſen, ſollen ſie zugleich bleiben, was ſie ſind, weil ſie dieſe Ganzen ſind. Ihre Beziehung iſt ſo zunächſt eine mechaniſche, eben weil ſie bleiben, was ſie ſind; die Körper berühren ſich, reiben ſich. Das geſchieht durch äußerliche Gewalt; da ſie aber Totalitäten bleiben ſollen, ſo iſt dieß äußerliche Verhältniß nicht das Berühren, das wir früher hatten. Es iſt keine Zertrümmerung, wo der Widerſtand der Cohäſion es iſt, worauf es ankommt; es iſt auch kein Klingen, auch keine Gewalt, die in Wärme oder Flamme ausſchlägt, und die Körper verzehrt. Es iſt alſo nur ein ſchwaches Reiben oder Drücken der Oberflächen, — der Stoß derſelben, der das eine Gleichgültige da ſetzt, wo das andere iſt: oder es iſt ein Schlag an die Geſtalt, eine Erweckung des Tons, das Setzen des Daſeyns ſeiner innern reinen Negativität, ſeines Schwingens. Es iſt auf dieſe Weiſe die Einheit, die entzweit iſt, und eine Entzweiung ſelbſtſtändiger Gleichgültiger geſetzt: ein Magnet, deſſen beide Pole freie Geſtalten ſind, an die ſein Gegenſatz vertheilt iſt; ſo daß die Mitte als daſeyend die freie Negativität iſt, die ſelbſt kein Daſeyn hat,

und nur in ihren Gliedern da iſt. Die Elektricität iſt der reine Zweck der Geſtalt, der ſich von ihr befreit: die Geſtalt, die ihre Gleichgültigkeit aufzuheben anfängt; denn die Elektricität iſt das unmittelbare Hervortreten, aber das noch von der Geſtalt herkommende, noch durch ſie bedingte Daſeyn, — aber noch nicht die Auflöſung der Geſtalt ſelbſt, ſondern der oberflächliche Proceß, worin die Differenzen die Geſtalt verlaſſen, aber ſie zu ihrer Bedingung haben, und noch nicht an ihnen ſelbſtſtändig ſind. Dieſes Verhältniß ſcheint zufällig, weil es nur an ſich nothwendig iſt. Das Verhältniß iſt nicht ſchwer zu faſſen; aber daß es die Elektricität ſeyn ſoll, das kann zunächſt auffallen: und um es zu erweiſen, müſſen wir dieſe Begriffsbeſtimmung mit der Erſcheinung vergleichen.

§. 324.

Die mechaniſche Berührung ſetzt die phyſiſche Differenz des einen Körpers in den andern; dieſe Differenz iſt, weil ſie zugleich mechaniſch ſelbſtſtändig gegen einander bleiben, eine entgegengeſetzte Spannung. In dieſe tritt daher nicht die phyſiſche Natur des Körpers in ihrer concreten Beſtimmtheit ein; ſondern es iſt nur als Realität des abſtracten Selbſts, als Licht, und zwar als ein entgegengeſetztes, daß die Individualität ſich manifeſtirt und in den Proceß ſchickt. — Die Aufhebung der Diremtion, das andere Moment dieſes oberflächlichen Proceſſes, hat ein indifferentes Licht zum Product, das als körperlos unmittelbar verſchwindet, und außer dieſer abſtracten phyſicaliſchen Erſcheinung vernehmlich nur die mechaniſche Wirkung der Erſchütterung hat.

Was die Schwierigkeit beim Begriffe der Elektricität macht, iſt einer Theils die Grundbeſtimmung von der chemiſch-phyſiſchen als mechaniſchen Trägheit des Körperindividuums in dieſem Proceß; die elektriſche Spannung wird darum einem Andern, einer Materie, zugeſchrieben, welcher das Licht angehört, das abſtract für ſich verſchieden von der

concreten Realität des Körpers, welche in ihrer Selbstständigkeit bleibt, hervortritt. — Andern Theils ist die Schwierigkeit die allgemeine des Begriffs überhaupt, das Licht in seinem Zusammenhange als Moment der Totalität aufzufassen, und zwar hier nicht mehr frei als Sonnenlicht, sondern als Moment des besondern Körpers, indem es an sich sey als die reine physicalische Selbstischkeit desselben, und aus dessen Immanenz erzeugt in die Existenz trete. Wie das erste Licht, das der Sonne (§. 275.), nur aus dem Begriffe als solchem hervorgeht, so findet hier (wie §. 306.) ein Entstehen des Lichtes, aber eines differenten, aus einer Existenz Statt, welche der als besonderer Körper existirende Begriff ist.

Bekanntlich ist der frühere, an eine bestimmte sinnliche Existenz gebundene Unterschied von Glas- und Harz-Elektricität durch die vervollständigte Empirie in den Gedankenunterschied von positiver und negativer Elektricität idealisirt worden: ein merkwürdiges Beispiel, wie die Empirie, die zunächst das Allgemeine in sinnlicher Form fassen und festhalten will, ihr Sinnliches selbst aufhebt. — Wenn in neuern Zeiten viel von der Polarisation des Lichts die Rede geworden ist, so wäre mit größerem Rechte dieser Ausdruck für die Elektricität aufbehalten worden, als für die Malus'schen Erscheinungen, wo durchsichtige Medien, spiegelnde Oberflächen und die verschiedenen Stellungen derselben zu einander und viele anderweitige Umstände es sind, welche einen äußerlichen Unterschied am Scheinen des Lichtes hervorbringen, aber nicht einen an ihm selbst (s. §. 278, 319 und 320). — Die Bedingungen, unter welchen die positive und die negative Elektricität hervortreten, die glattere oder mattere Oberfläche z. B., ein Hauch und so fort, beweisen die Oberflächlichkeit des elektrischen Processes und wie wenig darein die concrete physicalische Natur des Körpers eingeht. Ebenso zeigen die

ſchwache Färbung der beiden elektriſchen Lichter, Geruch, Geſchmack, nur den Beginn einer Körperlichkeit an dem abſtracten Selbſt des Lichts, in welchem ſich die Spannung des Proceſſes hält, der, obgleich phyſiſch, doch nicht ein concreter Proceß iſt. Die Negativität, welche das Aufheben der entgegengeſetzten Spannung iſt, iſt hauptſächlich ein Schlag; das ſich aus ſeiner Entzweiung mit ſich identiſch ſetzende Selbſt bleibt auch als dieſe Totaliſirung in der äußerlichen Sphäre des Mechanismus ſtehen. Das Licht, als Entladungsfunke, hat kaum einen Anfang, ſich zur Wärme zu materialiſiren: und die Zündung, die aus der ſogenannten Entladung entſpringen kann, iſt nach Berthollet (Statique Chimique, Partie I. Sect. III. not. XI.) mehr eine directe Wirkung der Erſchütterung, als die Folge einer Realiſation des Lichtes zu Feuer.

Inſofern die beiden Elektricitäten an verſchiedenen Körpern getrennt von einander gehalten werden, ſo tritt, wie beim Magnetismus (§. 314.), die Beſtimmung des Begriffs ein, daß die Thätigkeit darin beſteht, das Entgegengeſetzte identiſch, und das Identiſche entgegen zu ſetzen. Sie iſt einerſeits mechaniſirende Thätigkeit als räumliches Anziehen und Abſtoßen, — welche Seite, inſofern ſie iſolirt für die Erſcheinung werden kann, den Zuſammenhang mit der Erſcheinung des Magnetismus als ſolchen begründet: andererſeits phyſiſch, — in den intereſſanten Erſcheinungen der elektriſchen Mittheilung, als ſolcher, oder der Leitung, und als Vertheilung.

Zuſatz. Dieſes elektriſche Verhältniß iſt Thätigkeit, aber eine abſtracte, weil ſie noch nicht Product iſt; ſie iſt nur vorhanden, wo die Spannung, der Widerſpruch noch nicht aufgehoben iſt, ſo daß in Jedem ſein Anderes und es doch ſelbſtſtändig iſt.

Dieſe Spannung iſt nun keine bloß innerlich mechaniſche

der Theile, sondern sie muß wesentlich sich äußern. Diese Aeußerung muß verschieden seyn von der Körperlichkeit des Individuums; denn dieses bleibt, was es ist, indem es different wird. Es tritt also nur erst nach seiner allgemeinen Individualität hervor, ohne daß seine reale Körperlichkeit in diesen Proceß einginge; und darum ist diese Aeußerung noch eine abstract physicalische, d. h. nur sein allgemeines Scheinen zeigt der Körper als different. So zeigt der Körper seine physicalische Seele als Licht, das aber, während die Sonne unmittelbar und frei ist, hier vielmehr durch die Gewalt eines Andern hervorgerufen wird. Licht ist hiermit die Weise des Daseyns der Körper gegen einander; dieses gespannte Licht hat den Trieb, sich am Andern zu differenziren. Doch zeigen sich die Differenten als Licht nur in ihrem Verschwinden, weil die Differenz eben noch nicht selbstständig, sondern nur abstract ist. Es tritt also hier nicht, wie durch Reibung, die Flamme hervor, wo das Licht die triumphirende Spitze im Verzehren des Körpers ist; selbst im Feuerschlagen ist der dem Stein entlockte Funke Aufheben der Cohäsion, und Zusammenfassen der Theile im Punkte. Hier aber tritt die Idealität als erhaltend auf, — ein leichtes Feuer; der Funke ist kalt, bloßes Licht, das noch keine Nahrung hat. Denn die besondere Materiatur des gespannten Körpers geht noch nicht in den Proceß ein, sondern ist darin nur elementarisch und seelenhaft bestimmt. Als unterschieden ist das Licht jedoch nicht mehr rein, sondern hat schon Färbung; der negative Funke hat einen Anflug von Roth, der positive ein bläuliches Licht. Und da das Licht die aus dem Physicalischen hervorbrechende Idealität ist, so fangen auch die übrigen physicalischen Bestimmungen der totalen Individualität, Geruch und Geschmack, an, hervorzutreten, aber auf ganz ideale, immaterielle Weise. Die Elektricität riecht, sie fühlt sich, wenn man sich z. B. mit der Nase nähert, wie Spinnengewebe an; auch ein Geschmack thut sich hervor, aber ein

körperloſer. Der Geſchmack iſt in den Lichtern; das eine ſchmeckt mehr nach Säure, das andere mehr nach Kaliſchem. Außer dem Geſchmack treten endlich ebenſo Figurationen hervor: die poſitive Elektricität hat einen länglichen ſtrahlenden Funken, der negative Funke iſt mehr concentrirt in Punktualität; was man ſieht, wenn man beide Funken in Kolophonium-Staub ſchlagen läßt.

Die Reflexion iſt gewohnt, das Körper-Individuum als etwas Todtes aufzufaſſen, das nur in äußerliche mechaniſche Berührung kommt, oder ins chemiſche Verhältniß tritt. Die Aeußerung der Spannung, welche wir hier haben, wird daher nicht dem Körper ſelbſt zugeſchrieben, ſondern einem andern Körper, deſſen Vehikel jener nur iſt; dieß Andere iſt die elektriſche Materie genannt worden. Der Körper iſt dann nur ein Schwamm, der ſolche Materie in ſich circuliren läßt, indem er bleibt, was er iſt, nur daß er ſie leichter oder ſchwerer aufnimmt; dieß wäre keine immanente Wirkſamkeit des Körpers, ſondern nur Mittheilung. Die Elektricität ſoll ferner Alles in der Natur, beſonders die meteorologiſchen Erſcheinungen, bewirken. Was aber die Elektricität dabei gethan haben ſoll, das kann nicht aufgezeigt werden. Da ſie nicht Materie, nicht Verbreitung von Dingen iſt, ſo erſcheint ſie, wie der Magnetismus, im Ganzen als etwas Ueberflüſſiges. Beider Wirkſamkeit erſcheint als von höchſt eingeſchränktem Umfang; denn wie jener die Beſonderheit des Eiſens iſt, nach Norden zu zeigen, ſo iſt die Elektricität dieß, einen Funken zu geben. Das findet ſich aber allenthalben; und es kommt nichts, oder nicht viel dabei heraus. Die Elektricität erſcheint ſo als ein occultes Agens, wie die Scholaſtiker occulte Qualitäten annahmen. Iſt ſie beim Gewitter, ſo ſieht man nicht ein, warum ſie noch ſonſt wo iſt. Solche große Naturerſcheinungen, wie das Gewitter, müſſen aber nicht nach der Analogie unſerer chemiſchen Küche genommen werden. Denn wie können Wol-

ken ſich reiben, da ſie doch noch wenigſtens weicher als ein Schwamm ſind? Und da es blitzt, wenn es auch ſchon regnet und der ganze Himmel mit einem feuchten Flor umgeben iſt: ſo müßte alle elektriſche Spannung unmittelbar neutraliſirt ſeyn, indem der Zuſammenhang der Wolke mit der Erde durch den fallenden Regen ein vollkommener Leiter iſt (ſ. oben §. 286. S. 173). Wäre aber auch Elektricität hier vorhanden, ſo zeigt man doch den Zweck, d. h. die nothwendige Verbindung und den Zuſammenhang derſelben mit der körperlichen Natur, nicht auf. Allerdings iſt ſie der allgemeine Sündenbock, Alles iſt elektriſch; aber das iſt ein unbeſtimmtes Wort, das nicht angiebt, welche Function die Elektricität iſt. — Wir aber faſſen die elektriſche Spannung als die eigene Selbſtiſchkeit des Körpers, die phyſicaliſche Totalität iſt, und ſich in der Berührung mit einem andern erhält. Es iſt der eigene Zorn, das eigene Aufbrauſen des Körpers, welches wir ſehen; es iſt Niemand dabei, als er ſelbſt, am wenigſten eine fremde Materie. Sein jugendlicher Muth ſchlägt aus, er ſtellt ſich auf ſeine Hinterbeine; ſeine phyſicaliſche Natur rafft ſich gegen die Beziehung auf Anderes zuſammen, und zwar als abſtracte Idealität des Lichts. Nicht bloß wir vergleichen die Körper, ſondern ſie vergleichen ſich ſelbſt, und erhalten ſich darin als phyſicaliſch; es iſt ein Anfang des Organiſchen, welches auch gegen die Nahrungsmittel ſich erhält. Dieß iſt das Nothwendige, daß die immanente phyſiſche Widerſetzlichkeit das Thätige des Körpers iſt.

In dieſer Rückſicht iſt zu bemerken, daß hiermit jetzt das ein Geſetztes wird, was wir erſt als unmittelbare Beſtimmung hatten. Als Kryſtall war die Geſtalt nämlich unmittelbar durchſichtig, wie die Himmelskörper als ſelbſtſtändig unmittelbar Licht waren. Der individuelle Körper leuchtet nun nicht unmittelbar, iſt nicht ſelbſt Licht, weil er, als Geſtalt, nicht abſtracte Idealität iſt, ſondern als entfaltete und entwickelte

Einheit die himmelskörperliche Beſtimmung als Eigenſchaft in ſeiner Individualität einſchließt; unmittelbar iſt er daher nur als Scheinen eines Andern in ihm, durch ihn. Der Kryſtall hat zwar durch die Form den Unterſchied des materiellen Fürſichſeyns zur Einheit zurückgebracht; aber dieſe Einheit der Form in ihren Beſtimmungen iſt noch nicht phyſicaliſche Idealität, ſondern nur in ſich ſelbſt beſtimmte mechaniſche Totalität. Das Licht iſt dagegen phyſicaliſche Idealität; als nicht ſelbſtleuchtend, iſt der Kryſtall dieſe Idealität alſo nur an ſich, indem er ſie nur in der Reaction auf ein Anderes zeigt. Das, was er an ſich iſt, muß nun aber geſetzt werden; ſo iſt dieſe Idealität, als in der entwickelten Totalität geſetzt, nicht mehr bloß ein Scheinen des Geſchenwerdens, ein fremdes, einfallendes Licht, ſondern die einfache Totalität des Scheinens des Selbſts gegen Anderes. D. h. weil ſich die Einheit mit ſich der Form jetzt ſetzt, ſo conſtituirt ſich der Kryſtall hier ſelbſt als Sonne; das Licht, das an ihm als differentes Selbſt hervortritt, zeigt nur deſſen Totalität in ihrer Eigenthümlichkeit als eine einfache phyſicaliſche Exiſtenz.

Wodurch tritt die elektriſche Differenz hervor? und wie verhält ſich dieſer Gegenſatz zu den phyſicaliſchen Eigenſchaften der Körper? Die Elektricität kommt überall zur Erſcheinung, wo zwei Körper einander berühren, vorzüglich wenn ſie gerieben werden. Elektricität iſt alſo nicht nur an der Elektriſirmaſchine; ſondern auch jeder Druck, jeder Schlag ſetzt elektriſche Spannung; doch iſt die Berührung die Bedingung derſelben. Die Elektricität iſt keine ſpecifiſche, beſondere Erſcheinung, die nur am Bernſtein, Siegellack u. ſ. w. hervortritt: ſondern ſie iſt an jedem Körper, der mit einem andern in Berührung ſteht; es kommt nur darauf an, einen ſehr feinen Elektrometer zu haben, um ſich davon zu überzeugen. Das zornige Selbſt des Körpers tritt an jedem hervor, wenn es gereizt wird; alle zeigen dieſe Lebendigkeit gegen einander. Erſcheint nun auch die poſitive Elektricität zunächſt am Glas, die negative am Harz

(Biot und die Franzosen überhaupt sprechen noch von électricité résineuse et vitreuse): so ist dieser Unterschied doch ein sehr beschränkter, da eben alle Körper elektrisch sind; auch die Metalle, nur müssen sie isolirt werden. Ferner tritt am Glase auch negative Elektricität hervor; denn ob die Glasscheibe polirt ist oder matt, kehrt gleich die Sache um: und dieser Unterschied zeigt verschiedene Elektricität u. s. w. Hauy (Traité de minéralogie, T. I. p. 237) sagt: „Die Elektricität theilt das Mineralreich in drei große Abtheilungen, die den allgemeinen Ordnungen entsprechen. Fast alle Steine und Salze werden durch Reiben positiv elektrisch, wenn sie nämlich einen gewissen Grad von Reinheit haben. Die brennbaren Substanzen, wie Harz, Schwefel, auch der Diamant, sind dagegen negativ elektrisch. Die Metalle sind Leiter." Das Neutrale hat also positive Elektricität: das dem Feuer, dem Negativen, Fürsichseyenden Angehörige, das Differente zeigt negative Elektricität: das in sich Indifferente, seiner Natur nach ganz Gleichförmige in sich ist flüssig, leitend. So leiten fast alle Flüssigkeiten; nur Oehl ist ein schlechter Leiter, wegen seiner Verbrennlichkeit. — Im Allgemeinen hat die Elektricität diesen allgemeinen Zusammenhang mit den bestimmten Natur-Qualitäten; sie ist aber zugleich so oberflächlich, daß der geringste Unterschied der Körper schon hinreicht, eine Aenderung der Elektricität hervorzubringen. Wachs und Seide z. B. sind schlechte Leiter; wird jenes aber geschmolzen, diese erwärmt, so werden sie gute Leiter, weil die Wärme sie flüssig macht. Eis ist ein guter Leiter: trockene Luft und trockene Gasarten dagegen sehr schlechte. Polirtes Glas, mit wollenem Stoff gerieben, hat positive Elektricität: mit einem Katzenfell, negative. Seide mit Harz giebt negative Elektricität, mit polirtem Glas positive. Reibt man zwei ganz gleiche Glasröhren, so entzweien sie sich in positive und negative Elektricität; von zwei Siegellackstangen ist ebenso die eine positiv, die andere negativ elektrisch. Hat man zwei seidene

Bänder von derselben Art und streicht das eine in transversaler Richtung, so wird es negativ: das andere, was der Länge nach gestrichen wird, wird positiv. Stehen zwei Personen isolirt (denn sonst theilt sich ihre Elektricität der ganzen Erde mit, und sie sind nicht als Individuen), hat die Eine ein Katzenfell in der Hand und reibt damit die Kleider der andern: so erhält die erste positive, die andere negative Elektricität. Der Unterschied kommt durch die Activität der Einen Person. Wird geschmolzener Schwefel in isolirte metallene Gefäße gegossen, so nimmt der Schwefel positive und das Metall negative Elektricität an; doch ist es zuweilen auch umgekehrt. Ein Hauptumstand ist der, den Biot (T. II. p. 356—359) anführt: „Wenn die Oberflächen der Körper zusammengerieben werden, so scheint die positiv zu werden, deren Theile am wenigsten sich trennen, und weniger Abweichungen machen von ihrer natürlichen Lage und Stellung gegen einander. Im Gegentheil, die von beiden Oberflächen, deren Theilchen mehr von einander entfernt werden durch die Rauhigkeit der andern, ist mehr geneigt zur negativen Elektricität. Diese Neigung vermehrt sich, wenn die Oberfläche eine wahrhafte Erweiterung erhält. Wenn eine animalische oder vegetabilische Substanz, die fest und trocken ist, gegen eine rauhe metallische Oberfläche gerieben wird: so erhält jene negative Elektricität, weil ihre Theile mehr verschoben werden. Wird eine solche Substanz hingegen auf sehr glattes Metall gerieben, das ihre Oberfläche sehr wenig verändert, sich darauf beschränkt, sie zu drücken, und einzeln die Theilchen zu entfernen, so giebt sie entweder kein Zeichen von Elektricität oder zeigt positive Elektricität. Wenn man ein Katzenfell mit seinen Haaren auf einer metallenen glatten oder nicht glatten Oberfläche reibt, so können sie nur dem Druck nachgeben, ohne in ihrer verhältnißmäßigen Stellung und Lage gestört zu werden; sie sind also positiv elektrisch. Werden aber dieselben Haare als Gewebe eines Stoffes (was erfordert, daß

ſie verſchoben, gekrümmt und ſich ſelbſt drückend ſind), gegen eine metallene, nichtglatte (dépolie) Oberfläche eines Metalls gerieben: ſo werden ſie nicht allein zuſammengedrückt, ſondern von einander getrennt und aus einander gezerrt durch die Rauhigkeiten dieſer Oberfläche; dadurch werden ſie negativ elektriſch, außer wenn die metallene Oberfläche einen gewiſſen Grad von Glätte hat.“ Auch die Farbe macht einen Unterſchied: „Ein ſchwarzer ſeidener Stoff, wenn er neu iſt, gegen ein weißes ſeidenes Band gerieben, erhält negative Elektricität: wohl weil die ſchwarze Färbung der Oberfläche der Stoffe mehr Rauhigkeit giebt. Wenn hingegen der ſchwarze Stoff gebraucht und ſeine Farbe abgerieben iſt, ſo erhält er gegen weißes Band poſitive Elektricität. Ein weißes“ (ſeidenes?) „Band, gegen wollenes weißes Zeug gerieben, giebt Zeichen negativer Elektricität: gegen ſchwarz gefärbtes wollenes Zeug, poſitive Elektricität.“ Die Qualitäten, die den Unterſchied machen, ſind alſo entweder die weſentlichen oder oberflächliche.

Pohl ſagt in ſeiner Recenſion von Gehlers phyſicaliſchem Wörterbuch, von Munke in 3 Bänden herausgegeben (Berliner Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik, 1829 October, Nr. 54, S. 430 flgg.): „Wir müſſen erkennen, daß der elektriſche Gegenſatz, faſt nicht anders wie der Gegenſatz der Farben, nur noch den höchſt beweglichen, vom Zuſtande der Maſſe und ihren ſolidern, innern Qualitätsverhältniſſen häufig noch ganz unabhängigen chemiſchen Gegenſatz der Oxydation und Desoxydation, im leiſen Anfluge, bezeichne; daß es der Natur in dem regſamen, tändelnden Spiel ihres Manifeſtirungstriebes faſt eben ſo wenig koſtet, unter ſcheinbar gleichen Umſtänden, in der Wechſelwirkung zweier Subſtanzen auf einander, bei den zarteſten, durch die ſorgfältigſte Beobachtung nicht mehr zu controllirenden Modificationen, das + und — des elektriſchen Gegenſatzes bald auf dieſe bald auf die entgegengeſetzte Seite zu werfen, wie ſie aus demſelben Samen eines Pflanzenindivi-

duums dieſelbe Species bald mit roth- bald mit blau-gefärbter Blumenkrone hervorgehen läßt. —

Die gewöhnlichſte und zugleich ſchädlichſte Folge der gleich von vorn herein in die Phänomenologie eingeführten falſchen Vorausſetzung iſolirt beſtehender Cauſalverhältniſſe iſt bei den elektriſchen Erſcheinungen, durch die überall wuchernde Vorſtellung einer in Bewegung begriffenen, ſtrömenden Elektricität, bis zum höchſten Grade ausgebildet. Indem dasjenige, was ſeiner wahren Bedeutung nach nur die erſte Regung eines im Hervorbrechen begriffenen chemiſchen Proceſſes iſt, als ein abgeſondertes, unter allem Wechſel der Erſcheinung fortbeſtehendes flüſſiges X für ſich geſetzt wird, denkt man nicht mehr daran, den Proceß als ſolchen in ſeiner weitern Entwickelung zu verfolgen und die ihm zugehörigen Beſtimmungen in ihrer naturgemäßen Verknüpfung zu erkennen, ſondern dasjenige, was die wahrhafte innere Bewegung und Fortbildung des Proceſſes ſelbſt ausmacht, wird nun, nach der einmal feſtgehaltenen Vorſtellung, auch ſofort nur unter dem leeren Schema einer bloß äußerlichen Bewegung jenes erdichteten elektriſchen Fluidums, als eine Strömung betrachtet, die, nächſt dem in der urſprünglichen Form der Spannung ſich äußernden Verhalten, als eine zweite Art von Wirkſamkeit dieſes elektriſchen Fundamentalſubſtrats ausſchließlich geltend gemacht wird.

Auf dieſem Punkte iſt die gänzliche Abweichung von einer naturgemäßen Anſicht der Phänomene entſchieden, und eine Quelle von ſeichten und unwahren Conſequenzen eröffnet, an der bisher alle Theorien der Elektricität und des Galvanismus im Ganzen und in den einzelnen Beobachtungen bis auf die von Täuſchungen und Verkehrtheiten aller Art wimmelnden Unterſuchungen der neueſten Galvaniſten und Elektrochemiker durch und durch krank geweſen ſind. —

Wenn es ſchon vor der Oerſted'ſchen Entdeckung nicht füglich mehr als erfahrungsmäßig gelten konnte, das thätige Vor-

handenſeyn der Elektricität noch da vorauszuſetzen, wo das empfindlichſte Elektrometer nicht mehr das leiſeſte Zeichen ihrer Gegenwart angiebt: ſo iſt es vollends nicht zu rechtfertigen, daß dieſe Vorausſetzung ſelbſt noch feſtgehalten wird, wenn wir da, wo das Elektrometer ſo lange bereits ſchwieg, nun auch noch durch die Magnetnadel, ſtatt der ſo lange präſumirten Elektricität, jetzt unmittelbar die Gegenwart des Magnetismus verkündigt ſehen."

Die Elektricität iſt die unendliche Form, die mit ſich ſelbſt different iſt, und die Einheit dieſer Differenzen; und ſo ſind beide Körper untrennbar zuſammenhaltend, wie der Nord-Pol und Süd-Pol eines Magneten. Im Magnetismus iſt aber nur mechaniſche Thätigkeit, alſo nur ein Gegenſatz in der Wirkſamkeit der Bewegung; es iſt nichts zu ſehen, zu riechen, zu ſchmecken, zu fühlen, — d. h. nicht Licht, Farbe, Geruch, Geſchmack da. Aber in der Elektricität ſind jene ſchwebenden Differenzen phyſicaliſch, denn ſie ſind im Lichte; wären ſie eine weitere materielle Beſonderung der Körper, ſo hätten wir den chemiſchen Proceß. Freilich inſofern in der Elektricität das Differente thätig iſt, und als ſolches noch thätig bleibt, ſo kann dieſe Thätigkeit auch nur im Mechaniſchen, in der Bewegung beſtehen. Es iſt Annäherung und Entfernung, wie beim Magnetismus; daraus erklärt ſich das Spielwerk des elektriſchen Regens, des Glockenſpiels u. ſ. w. Die negative Elektricität wird von der poſitiven angezogen, aber von der negativen abgeſtoßen. Indem die Differenten ſich ſo in Eins ſetzen, ſo theilen ſie ſich mit; aber ſobald ſie in Eins geſetzt ſind, ſo fliehen ſie ſich wieder, und umgekehrt. Beim Magnetismus braucht man nur Einen Körper, der noch keine phyſicaliſche Beſtimmtheit hat, ſondern nur Subſtrat dieſer Thätigkeit iſt. Beim elektriſchen Proceſſe hat jeder der zwei verſchiedenen Körper eine differente Beſtimmung, die nur durch den anderen geſetzt iſt, aber gegen welche die übrige Individualität des Körpers ein Freies, davon

Unterſchiedenes bleibt. Die Eine und die andere Elektricität gebrauchen alſo zu ihrer Exiſtenz ein eigenes Körper-Individuum; oder Ein elektriſcher Körper hat nur Eine Elektricität, ſie beſtimmt aber den Körper außer ihr zur entgegengeſetzten: und wo nur Eine iſt, iſt ſogleich auch die andere. Derſelbe Körper beſtimmt ſich aber nicht an ihm ſelbſt als polariſch, wie beim Magnetismus. Die Elektricität hat ſomit die Grundbeſtimmung des Schluſſes, wie der Magnetismus; aber bei der Elektricität iſt der Gegenſatz zu eigenthümlicher Exiſtenz gekommen. Schelling hat die Elektricität daher einen zerbrochenen Magnetismus genannt.[1] Dieſer Proceß iſt concreter, als der Magnetismus: aber weniger concret, als der Chemismus. Die geſpannten Extreme machen noch keinen wirklichen, totalen Proceß; ſondern ſie ſind noch ſelbſtſtändig, ſo daß ihr Proceß nur ihr abſtractes Selbſt iſt. Denn die phyſicaliſche Differenz macht nicht die ganze Körperlichkeit aus; und deßwegen iſt die Elektricität nur die abſtracte Totalität der phyſicaliſchen Sphäre. Was der Magnetismus alſo in der Sphäre der Geſtalt iſt, das iſt die Elektricität in der Sphäre der phyſicaliſchen Totalität.

Indem ein Körper elektriſch beſtimmt iſt, ſo kann ſeine Elektricität mitgetheilt werden, beſonders den Leitern, wie z. B.

[1] Man könnte ſagen, weil der Magnetismus die unendliche Form-Thätigkeit als unaufgeſchloſſene Identität iſt, ſo ſtellen die magnetiſchen Iſolatoren (der exiſtirende Magnetismus) die Gegenſätze der Form in ihrer Verknüpfung dar, während die Leiter (der aufgehobene Magnetismus) ſie unter ſich vertheilen; und da, umgekehrt, die Elektricität die unendliche Form-Thätigkeit als aufgeſchloſſene Differenz darſtellt, ſo vertheilen hier die Iſolatoren unter ſich die exiſtirenden Gegenſätze, während die Leiter die aufgehobenen verknüpfen. Auch ſieht man, warum die indifferenten Körper magnetiſche Iſolatoren, die Körper der Differenz elektriſche Iſolatoren ſind; denn da Iſoliren Darſtellen in der Exiſtenz iſt, ſo ſtellt die Indifferenz des Magnetismus ſich am Metall, die Differenz der Elektricität ſich an dem Gegenſatz des Brennlichen und Neutralen dar. Der Chemismus iſt dagegen die auf jeder Stufe der Körperlichkeit ſich darſtellende Totalität des Proceſſes.
Anmerkung des Herausgebers.

den Metallen: obgleich das Metall eben ſo gut eigenthümliche Elektricität als ſich differenzirend erhalten kann, wenn es nämlich iſolirt wird; eben ſo das Glas, nur leitet es nicht. Als eine mitgetheilte aber, hat jeder Körper die gleichnamige Elektricität; und dann entfernen ſich ſolche Körper. Die Phyſiker unterſcheiden nun noch die Mittheilung der Elektricität, und die Elektricität, die ſich durch Vertheilung zeigt. Die letztere iſt dieſe: Wird an einem poſitiv elektriſchen Körper *A* ohne Berührung dieſes bereits elektriſch beſtimmten Körpers ein leitender Cylinder *B* iſolirt in die Nähe gebracht, ſo zeigt ſich dann dieſer Leiter auch elektriſch; aber ſo, daß ſein gegen den Körper *A* gekehrtes Ende −E, das entgegengeſetzte Ende +E zeigt, in der Mitte aber 0 iſt. Da ſind zweierlei Fälle zu bemerken: α) Wird *B* aus der elektriſchen Sphäre des Körpers *A* weggenommen, ſo iſt ſeine Elektricität verſchwunden. β) Iſt er aber noch in dieſer Nähe, und wird mit ihm, wo er poſitiv elektriſch iſt, ein dritter Körper *C* in Berührung gebracht, der durch dieſe Mittheilung +E wegnimmt, ſo iſt der zweite, aus der Sphäre von *A* entfernt, elektriſch und zwar bloß negativ. Dieß kommt daher, weil die Elektricität, um zu haften, zweier Körper-Individualitäten bedarf: die poſitive und die negative alſo jede einen Körper braucht. So lange nun der Körper *B* nicht berührt worden, hat er die Spannung und Differenz an ihm ſelbſt, wie der Magnetismus, ohne daß es ſchon ſeine individuelle Beſtimmtheit ſey; ſondern in die Nähe eines andern Körpers, der ſchon für ſich beſtimmt iſt, gebracht, hat er ſeine Determination nur durch einen anderen. Dabei bleibt er, als Leiter, indifferent; weil er aber zugleich in der elektriſchen Sphäre iſt, ſo kann er, als ausgedehnt, die verſchiedenen Beſtimmungen an ſich ſehen laſſen. Obgleich er alſo beide Elektricitäten hat, ſo exiſtirt die Elektricität doch noch nicht an ihm ſelbſt; ſondern ihre individuelle Exiſtenz tritt erſt dann ein, wenn er Eine Elektricität hat: und dazu gehört, daß ein anderer ſich ihm entgegenſetze.

Da ihm nun durch dieſe Berührung die Indifferenz genommen wird, und die entgegengeſetzte Elektricität von derjenigen, welche er dem Körper *A* zukehrt, in den berührenden Körper *C* übergeht, ſo haftet dagegen die andere Elektricität an ihm. — Indem ferner die Nähe ſchon Binden des Gegenſatzes iſt, ſo iſt die negative Elektricität des Körpers *B*, bei größerer Entfernung, ſtärker im Gegenſatz gegen *A*; und je näher an *A* gebracht, deſto weniger zeigt ſich Intenſität. Zwei Glas-Platten, an einander gerieben und iſolirt gehalten, zeigen, nah an einander gedrückt, keine Spur von Elektricität; aber getrennt zeigen ſie ſolche. Metallplatten thun es nicht, auch iſolirt, weil ihre Elektricität ſich auch an ſich neutraliſirt. Hat man zwei Kugeln von gleicher Elektricität und gleicher Größe, die einander berühren: ſo iſt die Intenſität an der Stelle der Berührung = 0, ſtärker an den entfernten Punkten der Kugeln. Nimmt man Kugeln von ungleicher Größe und gleicher Elektricität, ſo iſt die Elektricität gleichfalls = 0 am Punkte der Berührung im Momente derſelben; aber wenn ſie getrennt werden, ſo iſt —E am Punkte der Berührung der kleinen. Wird aber die Entfernung größer, ſo verſchwindet dieſe Beſtimmung; und die ganze kleine Kugel iſt +E. Hier iſt es die Ungleichheit der Menge, welche dieſen Gegenſatz ſetzt. Hauy (Traité de Minéralogie, T. I. p. 237) bemerkt auch, daß Turmalin und viele andere Kryſtalle, deren Formen nicht ſymmetriſch ſind, in warmes Waſſer, auch auf Kohlen geſetzt, an den Extremitäten, deren Theile eben der Symmetrie Abbruch thun, elektriſche Pole erhalten, in der Mitte aber indifferent ſind.

Was die Effecte der Elektricität betrifft, ſo zeigen ſie ſich vornehmlich bei der Aufhebung der Spannung. Wird der elektriſche Körper mit Waſſer in Verbindung gebracht, ſo hört die Spannung auf. Es hängt von der Oberfläche ab, wieviel ein Körper aufnehmen kann. Eine Flaſche kann ſo weit geſteigert werden, daß ſie ſpringt; d. h. die Stärke der Spannung

findet an dem Glase keine Hemmung mehr. Die hauptsächlichste Aufhebung ist, wenn die zwei Elektricitäten sich berühren. Jede ohne die andere ist unvollständig; sie wollen sich totalisiren. Sie sind in einem gewaltsamen Zustande, wenn sie aus einander gehalten werden. Die substanzlosen Gegensätze haben kein Bestehen; sie sind eine Spannung, welche sich in sich selbst aufhebt. So in ihr Eins zusammenfallend sind sie das elektrische Licht, das erscheinend verschwindet. Aber das Wesen desselben ist die Negativität des gleichgültigen Daseyns der Gestalt, die Daseyn hat; — das Einschlagen desselben in die Gestalt, und die Zertrümmerung ihrer Gleichgültigkeit, die sich in Eins zusammennehmende innere und äußere Form. Die mit sich selbst gleich gewordene Form ist das Licht, das von Innen heraus schlägt und mit dem äußern Lichte zusammenströmt: das Insichseyn der Schwere, das sich zerstört, und in seinem Verschwinden eben das kraftlose einfache Licht wird, d. h. eben mit dem äußern eins ist, — wie Plato das Sehen als ein In-Eins-Stürzen des äußern und innern Lichtes begreift. Dadurch daß zwischen die gespannten Körper eine Verbindung gesetzt wird, stürzt sich die Eine Differenz in die andere, indem beide Elektricitäten sich an einander integriren. Dieß Product ist aber nur ein Spiel, der Verlust der beiden abstracten Bestimmungen, — das Ineinanderfahren dieser Funken. Die Hauptwirkung ist die Zertrümmerung des in den Zusammenhang Gebrachten: die Elektricität zerschmettert Holzstücke, tödtet Thiere, zerbricht Glasscheiben, erhitzt und schmilzt Metalldräthe, verflüchtigt Gold u. s. w. Daß die Wirkungen der Elektricität eben so gut durch mechanischen Druck hervorgebracht werden können, zeigt die elektrische Pistole, worin, dem Volumen nach, zwei Theile Wasserstoffgas und ein Theil Sauerstoffgas geladen werden, aus denen der elektrische Funke Wasser macht. Das Chemische am elektrischen Processe ist die Wasserzersetzung. Die elektrische Wirksamkeit, da eben nicht die Individualität der Körper in die

Spannung übergeht, kann ſich nur phyſicaliſch zeigen an der abſtracten Neutralität, dem Waſſer. Ueber das Waſſer iſt ſie Meiſter, es als Waſſer- und Sauerſtoffgas zu zerſetzen; wobei wir ſchon wiſſen (ſ. oben §. 286. Zuſ. S. 176), daß jene nicht die Ingredienzen des Waſſers, ſondern nur die abſtracten Formen ſind, in welchen das Waſſer zur Erſcheinung kommt, indem man beim galvaniſchen Proceß keine Bläschen in der Glasröhre hin und her ziehen ſieht, auch eine in die Mitte der Glasröhre hingebrachte Säure ſich nicht verändert, — was doch durch das Hinzukommen ſolcher Stoffe geſchehen müßte.

§. 325.

Die Beſonderung des individuellen Körpers bleibt aber nicht bei der trägen Verſchiedenheit und Selbſtthätigkeit der Verſchiedenen ſtehen, aus welcher die abſtracte reine Selbſtiſchkeit, das Lichtprincip, zum Proceß, zu Spannung Entgegengeſetzter, und Aufheben derſelben in ihrer Indifferenz, heraustritt. Da die beſonderen Eigenſchaften nur die Realität dieſes einfachen Begriffes, der Leib ihrer Seele, des Lichtes, ſind, und der Complex der Eigenſchaften, der beſondere Körper, nicht wahrhaft ſelbſtſtändig iſt: ſo geht die ganze Körperlichkeit in die Spannung und in den Proceß ein, welcher zugleich das Werden des individuellen Körpers[1] iſt.[2] Die Geſtalt, welche zunächſt nur aus dem Begriffe hervorging, ſomit nur an ſich geſetzt war, geht nun auch aus dem exiſtirenden Proceſſe hervor, und ſtellt ſich als das aus der Exiſtenz Geſetzte dar; — der chemiſche Proceß.

[1] Zuſatz der erſten Ausgabe: (die Vereinzelung).

[2] Zuſatz der erſten Ausgabe: Die Individualität des Körpers iſt die negative Einheit des Begriffs, welche ſchlechthin nicht ein Unmittelbares, noch unbewegtes Allgemeines, ſondern nur ein durch die Vermittelung des Proceſſes ſich Setzendes iſt; der Körper iſt daher Product, und ſeine Geſtalt eine Vorausſetzung, von welcher vielmehr das Ende, in das ſie übergeht, vorausgeſetzt wird.

Zuſatz. Wir haben mit der Geſtalt angefangen, als mit einem Unmittelbaren; wir haben ſie als eine nothwendige aus dem Begriffe erkannt. Sie muß ſich aber auch am Ende als exiſtirend darſtellen, d. h. aus dem Proceſſe hervorgehend. Der Körper, das Unmittelbare, hat den realen chemiſchen Proceß zu ſeiner Vorausſetzung. Die Eltern ſind ſo das Unmittelbare, von dem man anfängt; ſie ſelbſt beſtimmen ſich dann aber auch als Geſetztes, der Exiſtenz nach. Die Geſtalt geht dem Begriffe nach in dieß Dritte über; aber das iſt vielmehr das Erſte, woraus jenes, was vorher das Erſte war, erſt hervorgeht. Das iſt im tiefern logiſchen Fortgang begründet. Die Beſonderung bleibt nicht bei dem Unterſchiede, als der Spannung der abſtracten Selbſtiſchkeit, ſtehen. Der Körper als beſonderer iſt nicht unabhängig, nicht ſelbſtſtändig, ſondern ein Glied in der Kette, und auf Anderes bezogen. Das iſt die Allgewalt des Begriffes, die wir ſchon im elektriſchen Proceſſe ſahen; in dieſer Erregung der Körper durch ein Anderes, iſt es nur die abſtracte Selbſtiſchkeit der Körper, die in Anſpruch genommen wird, und zur Erſcheinung kommt. Aber der Proceß muß weſentlich realer Proceß körperlicher Beſtimmungen werden, indem die ganze Körperlichkeit in den Proceß eintritt; die Relativität des Körpers muß erſcheinen, und die Erſcheinung derſelben iſt die Veränderung des Körpers im chemiſchen Proceß.

C.

Der chemiſche Proceß.

§. 326.

Die Individualität in ihrer entwickelten Totalität iſt, daß ihre Momente ſo beſtimmt ſind, ſelbſt individuelle Totalitäten, ganze beſondere Körper zu ſeyn, die zugleich nur als gegen einander differente Momente in Beziehung ſind. Dieſe Beziehung, als die Identität nicht identiſcher, ſelbſtſtändiger Körper, iſt der

Widerſpruch, — ſomit weſentlich Proceß, der dem Begriffe gemäß die Beſtimmung hat, das Unterſchiedene identiſch zu ſetzen, es zu indifferenziren, und das Identiſche zu differenziren, es zu begeiſten und zu ſcheiden.

Zuſatz. Um die allgemeine Stellung und Natur des chemiſchen Proceſſes zu erkennen, müſſen wir vor- und rückwärts ſehen. Der chemiſche Proceß iſt das Dritte in der Geſtalt. Das Zweite war die differente Geſtalt, und deren abſtracter Proceß, die Elektricität. In der Geſtalt, ehe ſie vollendet und neutral war, hatten wir auch einen Proceß, den Magnetismus. Wenn die Geſtalt die Einheit des Begriffs und der Realität, ſo iſt der Magnetismus, als nur erſt abſtracte Thätigkeit, der Begriff der Geſtalt: das Zweite, die Beſonderung der Geſtalt in ſich und gegen Anderes, iſt die Elektricität; die ſich realiſirende Unruhe iſt drittens der chemiſche Proceß, als die wahrhafte Realität des Begriffs in dieſer Sphäre. Es iſt, wie im Magnetismus, Eine Form, die ſich in Differenzen dirimirt und als Einheit exiſtirt; doch bleibt es dabei nicht ſtehen. Im Magnetismus tritt der Unterſchied an Einem Körper hervor. In der Elektricität gehört jede Differenz einem eigenen Körper an; jede Differenz iſt ſelbſtſtändig, und nicht die ganze Geſtalt geht in dieſen Proceß ein. Der chemiſche Proceß iſt die Totalität des Lebens der unorganiſchen Individualität; denn wir haben hier ganze, phyſicaliſch beſtimmte Geſtalten. Die Körper treten nicht nur nach Geruch, Geſchmack, Farbe ein, ſondern als riechende, ſchmeckende, farbige Materie. Das Verhältniß derſelben iſt nicht Bewegung, ſondern Veränderung der ganzen differenten Materien, das Vergehen ihrer Eigenthümlichkeit gegen einander. Die abſtracte Beziehung des Körpers, die ſein Licht iſt, iſt nicht nur abſtract, ſondern weſentlich dieſe beſonderte; die ganze Körperlichkeit geht alſo in dieſen Proceß ein, und der chemiſche Proceß iſt alſo der reale elektriſche. Wir haben ſomit die ganze Geſtalt, wie im Magnetismus, aber

nicht Ein Ganzes, ſondern unterſchiedene Ganze. Die beiden Seiten, worin ſich die Form diriminet, ſind alſo ganze Körper, wie Metalle, Säuren, Alkalien; ihre Wahrheit iſt, daß ſie in Beziehung treten. Das elektriſche Moment hieran iſt, daß dieſe Seiten für ſich als ſelbſtſtändige aus einander treten; was noch nicht im Magnetismus vorhanden iſt. Die untrennbare Einheit dieſes Letztern iſt aber zugleich das Herrſchende über Beide; dieſe Identität beider Körper, womit ſie wieder in das magnetiſche Verhältniß zurücktreten, fehlt dem elektriſchen Proceſſe.

Der chemiſche Proceß iſt ſo die Einheit des Magnetismus und der Elektricität, welche die abſtracten formellen Seiten dieſer Totalität, und darum nicht derſelbe Proceß ſind. Jeder chemiſche Proceß enthält Magnetismus und Elektricität an ſich. In ſeinem, ſo zu ſagen, geſättigten Verlaufe können ſie aber nicht als unterſchieden hervortreten; nur wo er ſelbſt auf abſtracte Weiſe erſcheint, nicht zu ſeiner vollendeten Realität kommt, kann Jenes der Fall ſeyn. Dieß iſt der Fall an der allgemeinen Individualität der Erde. Der chemiſche Proceß für ſich iſt der allgemeine tellüriſche Proceß; aber er muß unterſchieden werden als der Proceß der eigentlichen Individualität, und der allgemeinen. Als an dieſer, die ſich erhält, kann er, obgleich lebendig, ſelbſt nur auf abſtract allgemeine Weiſe erſcheinen. Das Erd-Individuum iſt nicht ein beſonderes, das ſich auflöſen und an einem andern ſich reell neutraliſiren kann. Denn die Erde als allgemeines Individuum beharrt, geht alſo nicht in den chemiſchen Proceß ein, der die ganze Geſtalt entamiert; nur inſofern ſie als nicht allgemein exiſtirt, d. h. ſich in ihre beſonderen Körper theilt, geht ſie in den chemiſchen Proceß ein. Der Chemismus der Erde iſt ſo das, was wir als den meteorologiſchen Proceß geſehen haben, den Proceß der phyſicaliſchen Elemente, als der allgemeinen beſtimmten Materien, die noch keine individuellen Körperlichkeiten ſind. Da der chemiſche Proceß hier auf dieſe abſtracte Weiſe exiſtirt, ſo kommen

auch hier ſeine abſtracten Momente zum Vorſchein. An der Erde iſt es daher, daß der Magnetismus, da die Veränderung außer ihr fällt, zum Vorſchein kommt, und ebenſo die elektriſche Spannung im Gewitter. Die Elektricität der Erde, wohin Blitz, Nordlichter u. ſ. w. gehören, iſt aber eine andere, als die irdiſche, und gar nicht an dieſelben Bedingungen gebunden (ſ. oben §. 286. Zuſ. S. 173; §. 324. Zuſ. S. 347—348). Magnetismus und Elektricität ſind nur getragen durch den chemiſchen Proceß; ſie ſind erſt durch den allgemeinen Proceß der Erde ſelbſt geſetzt. Der Magnetismus, der die einzelnen Magnet-Nadeln beſtimmt, iſt etwas Veränderliches, das vom innern Proceß der Erde und vom meteorologiſchen Proceß abhängt. Parry auf ſeiner Reiſe nach dem Nordpol fand, daß die Magnet-Nadel hier ganz etwas Unbeſtimmtes wird: z. B. bei ſtarkem Nebel wurde die Direction nach Norden ganz gleichgültig; die Nadel verlor alle Thätigkeit, und man konnte ſie hinrücken, wohin man wollte. Die elektriſchen Erſcheinungen, wie Nordlichter u. ſ. w., ſind noch etwas weit Unbeſtändigeres. Man hat auch Nordlichter gegen Mittag erblickt, ſüdlich von England, ſelbſt von Spanien. Das ſind alſo nur Momente des totalen Proceſſes, von dem ſie abhängig ſind. An dem chemiſchen Proceſſe, vorzüglich wie er als galvaniſcher iſt, tritt auch die elektriſche Spannung hervor; ſie führt aber auch eine magnetiſche Dispoſition mit ſich. Dieſe Abhängigkeit des Magnetismus vom chemiſchen Proceſſe iſt das Merkwürdige an den neuern Entdeckungen. Durch die allgemeine Revolution der Erde überhaupt, als ihre Umdrehung um ihre Achſe, welche die Oſt- und Weſt-Polarität iſt, wird die Süd-Nord-Polarität die Richtung der ruhenden Achſe, beſtimmt. Oerſted fand, daß die elektriſche und magnetiſche Thätigkeit, inſofern ſie als Richtungen auf den Raum bezogen ſind, ſich auch einander entgegengeſetzt ſind, indem ſie einander kreuzen. Die elektriſche Thätigkeit iſt von Oſten nach Weſten gerichtet, wäh-

rend die magnetiſche von Norden nach Süden; man kann es aber auch umkehren (vergl. oben, §. 313. Zuſ. S. 262). Der Magnetismus iſt aber weſentlich nur Raumthätigkeit, während die Elektricität doch ſchon etwas mehr phyſicaliſch iſt. Ferner zeigt dieſe Entdeckung nun auch am chemiſchen Proceſſe der individuellen Körperlichkeit das Beiſammen- und Zugleichſeyn dieſer Momente, und zwar eben indem ſie als die unterſchiedenen Erſcheinungen der Elektricität und des Chemismus beim galvaniſchen Proceß aus einander treten.

Der Unterſchied der ſyſtematiſch-philoſophiſchen Betrachtung von der empiriſchen beſteht darin, nicht die Stufen der concreten Exiſtenzen der Natur als Totalitäten, ſondern die Stufen der Beſtimmungen darzuſtellen. Wenn alſo die Erde zunächſt als Planet betrachtet worden, ſo iſt damit ihre concrete Natur nicht erſchöpft, ſondern die Fortbeſtimmung der phyſiſchen Momente iſt eine Fortbeſtimmung der Erde, inſofern ſie nämlich, als allgemeines Individuum, derſelben fähig iſt; denn die endlichen Verhältniſſe der individuellen Körper gehen ſie nichts an. Eben dieß iſt der Fall in Anſehung dieſer. Ein Anderes iſt der Stufengang ihrer Verhältniſſe und deren Zuſammenhang unter einander; ein Anderes iſt die Betrachtung eines concreten individuellen Körpers, als eines ſolchen. Der individuelle Körper vereinigt alle jene Beſtimmungen in ſich, und iſt wie ein Bouquet, in das ſie zuſammengebunden ſind. — Wenden wir dieſe Bemerkungen auf den vorliegenden Fall an, ſo zeigt ſich zwar an der Erde, als einem ſelbſtſtändigen Individuum gegen die Sonne, der chemiſche Proceß, aber nur als der Proceß der Elemente. Zugleich iſt der chemiſche Proceß der Erde nur als vergangener zu faſſen, indem dieſe Rieſenglieder, als für ſich geſonderte, auf der Stufe der Diremtion ſtehen bleiben, ohne zur Neutralität überzugehen. Der Proceß dagegen, wie er an den beſondern körperlichen Individualitäten zum Vorſchein kommt, bringt das hervor, daß dieſe ſich

zu Neutralen herunterſetzen, die wieder dirimirt werden können. Dieſer Proceß iſt niedriger, als der allgemeine Proceß; wir ſind auf ihn beſchränkt, während der meteorologiſche die große Chemie der Natur iſt. Auf der andern Seite ſteht er aber auch wieder höher, indem er dem lebendigen Proceſſe unmittelbar vorhergeht. Denn in dieſem kann kein Glied beſtehen, noch als Theil exiſtiren, ſondern hat nur ſein Beſtehen in der ſubjectiven Einheit; und im Lebensproceſſe iſt es die ſubjective Einheit, welche das Wirkliche iſt. Der Proceß der Himmelskörper iſt dagegen noch abſtract, weil ſie in ihrer Selbſtſtändigkeit bleiben; der individuelle chemiſche Proceß iſt alſo tiefer, weil darin die Wahrheit der beſondern Körper wirklich wird, daß ſie ihre Einheit ſuchen und erreichen.

Das iſt die Stellung des chemiſchen Proceſſes im Ganzen. Es iſt daran unterſchieden der Proceß der Elemente und der beſondere Proceß, eben weil die beſonderen Körper nicht nur beſondere ſind, ſondern auch den allgemeinen Elementen angehören. An ihnen, indem ſie als beſondere im Proceſſe ſind, muß daher auch jener allgemeine Proceß, der meteorologiſche, eben weil er der allgemeine iſt, erſcheinen. Alle chemiſche Proceſſe hängen mit dem Proceß der Erde überhaupt zuſammen. Der galvaniſche Proceß wird auch beſtimmt durch die Jahres- und Tages-Zeiten; beſonders die elektriſche und magnetiſche Seite, jede für ſich, zeigt dieß. Dieſe Thätigkeiten haben ihre Perioden, außer den ſonſtigen Veränderungen: dieſe periodiſchen Veränderungen hat man genau beobachtet, und auf Formeln gebracht. Etwas davon iſt auch am chemiſchen Proceſſe bemerkt worden, aber nicht ſo ſehr: z. B. Ritter fand, daß eine Sonnenfinſterniß Veränderungen hervorbrachte. Aber dieſer Zuſammenhang iſt ein entfernterer; es iſt nicht ein ſolcher, daß die Elemente als ſolche in dieſen Proceß einträten. Ein Beſtimmtwerden der allgemeinen Elemente kommt aber bei jedem chemiſchen Proceſſe vor; denn die beſonderen Geſtaltungen ſind

nur Subjectivirungen der allgemeinen Elemente, welche noch in Bezug auf dieſelben ſtehen. Werden alſo die beſonderen Qualitäten im chemiſchen Proceſſe verändert, ſo wird auch ein Beſtimmt-Werden der allgemeinen Elemente hervorgebracht. Waſſer iſt weſentlich Bedingung oder Product; Feuer iſt ebenſo die Urſache oder die Wirkung.

Da auf dieſe Weiſe der Begriff des chemiſchen Proceſſes überhaupt iſt, die Totalität zu ſeyn, ſo haben wir die Vorſtellung, daß in ihm der Begriff ganz bleibt in ſeinen Unterſchieden: d. h. indem er ſich als das Negative ſeiner ſetzt, ganz bei ſich bleibt. Jede Seite iſt alſo das Ganze. Als Seite iſt die Säure zwar nicht, was das Kaliſche, und umgekehrt; ſo ſind Beide einſeitig. Das Weitere iſt aber, daß jede Seite auch an ſich das Andere iſt, — die Totalität ihrer ſelbſt, und des Andern; dieß iſt der Durſt des Kaliſchen nach der Säure, und umgekehrt. Sind die Körper einmal begriffen, ſo ergreifen ſie das Andere; haben ſie nichts Beſſeres, ſo treten ſie in Proceß mit der Luft. Daß Jedes an ſich das Andere iſt, kommt ſo zum Vorſchein, daß es das Andere ſucht; dadurch iſt es der Widerſpruch ſeiner ſelbſt: Alles hat aber nur Trieb, inſofern es dieſer Widerſpruch mit ſich ſelbſt iſt. Dieß fängt im chemiſchen Proceſſe erſt an, indem hier dieß, an ſich das Neutrale, das Ganze zu ſeyn, den unendlichen Trieb bewirkt; im Leben kommt dieß dann weiter zum Vorſchein. Der chemiſche Proceß iſt ſo ein Analogon des Lebens; die innere Regſamkeit des Lebens, die man da vor ſich ſieht, kann in Erſtaunen ſetzen. Könnte er ſich durch ſich ſelbſt fortſetzen, ſo wäre er das Leben; daher liegt es nah, das Leben chemiſch zu faſſen.

§. 327.

Zunächſt iſt der formale Proceß zu betrachten, der eine Verbindung bloß Verſchiedener, nicht Entgegengeſetzter iſt; [1]

[1] Zuſatz der zweiten Ausgabe: (er iſt Tynſomatie genannt worden).

ſie bedürfen keines exiſtirenden Dritten, in welchem ſie, als ihrer Mitte, an ſich Eines wären. Das Gemeinſchaftliche oder ihre Gattung macht ſchon die Beſtimmtheit ihrer Exiſtenz zu einander aus; ihre Verbindung oder Schaidung hat die Weiſe der Unmittelbarkeit, und Eigenſchaften ihrer Exiſtenz erhalten ſich.[1] Solche Verbindungen chemiſch gegen einander indifferirter Körper ſind die Amalgamation und ſonſtiges Zuſammenſchmelzen von Metallen, Vermiſchung von Säuren mit einander, und derſelben, des Alkohols u. ſ. f. mit Waſſer und dergleichen mehr.

Zuſatz. Winterl[2] hat dieſen Proceß Synſomatien genannt; ſonſt kommt dieſer Name nicht vor, und deßhalb iſt er in der dritten Ausgabe weggelaſſen. Dieſe Synſomatien ſind unvermittelte Verbindungen, ohne ein Medium, das veränderte und ſelbſt verändert würde; daher ſind ſie noch nicht eigentlich chemiſche Proceſſe. Das Zwar gehört freilich bei Metall-Amalgamen dazu; es iſt aber noch nicht das Medium, das ſelbſt in den Proceß eingeht. Indem verſchiedene Körper, die unvollkommen ſind, in Eins geſetzt werden, ſo fragt ſich, was an ihnen verändert wird. Wir müſſen antworten: Das, wodurch ſie dieſe Beſondern ſind. Die erſte urſprüngliche Beſtimmtheit, wodurch ſie Beſondere ſind, iſt nun ihre ſpecifiſche Schwere, und dann die Cohäſion. Die Verbindung ſolcher Körper derſelben Klaſſe iſt alſo zwar nicht bloße Vermiſchung, ſondern ihre Differenz erleidet in ihrer Combination eine Modification. Aber indem jene Beſtimmtheiten, die der allgemeinen Beſonderheit der Körper angehören, jenſeits der eigentlichen phyſicaliſchen Differenz liegen, ſo iſt die Veränderung

[1] Zweite Ausgabe: und verändert nur die Beſtimmungen ihrer ſpecifiſchen Schwere, Härte, Cohäſion, Schmelzbarkeit, Farbe u. ſ. f.

[2] Er war Profeſſor in Peſth, und hatte am Anfang dieſes Jahrhunderts, den Ruf einer tiefen Einſicht in die Chemie. Er wollte einen beſonderen Stoff Autrenia gefunden haben; was ſich aber nicht beſtätigt hat.

dieser Besonderheiten noch nicht die eigenthümlich chemische Veränderung, sondern die Veränderung des substantiellen Innern, worin es noch nicht zur äußerlichen Existenz der Differenz als solcher kommt. Wir müssen also diese einzelne Weise der Veränderung vom chemischen Processe unterscheiden; denn findet sie auch bei jedem chemischen Processe Statt, so muß sie doch auch eine besondere für sich freie Existenz haben. Das Gemisch ist nicht äußerlich, sondern eine wahrhafte Verbindung. Wasser und Alkohol gemischt, durchdringen sich so vollkommen; das Gewicht bleibt zwar dasselbe, als da sie einzeln waren: die specifische Dichtigkeit ist aber eine andere, als die quantitative Einheit Beider, indem sie einen kleineren Raum einnehmen, als vorher. Ebenso nehmen Gold und Silber zusammengeschmolzen, einen kleineren Raum ein: weßhalb der Goldschmid, dem Hieron Gold und Silber zu einer Krone gab, in den Verdacht des Betrugs kam, als habe er etwas für sich behalten, indem Archimedes nach dem specifischen Gewicht beider Körper das Gewicht des ganzen Gemenges berechnete; Archimedes kann aber dem Goldschmid sehr wohl Unrecht gethan haben. Wie sich specifische Schwere und Cohäsion verändern, so auch die Farbe. Messing, aus Kupfer und Zinn zusammengeschmolzen, ist so ein Herabführen des Kupferroths nach dem Gelben. Bei Quecksilber, das sich leicht mit Gold und Silber, nicht aber mit Eisen und Kobalt amalgamirt, ist ein bestimmtes Verhältniß vorhanden, in welchem beide Metalle sich gegenseitig sättigen. Hat man z. B. zu wenig Silber genommen, so fließt der ungesättigte Theil Quecksilber ab: oder ist zuviel Silber, so geht ein Theil von diesem in die Veränderung nicht ein. Die Verbindungen haben zum Theil auch eine größere Härte und Dichtigkeit, als die einzelnen Metalle für sich, weil die Differenz ein höheres Insichsehn darstellt, das Differenzlose dagegen leichter ist: aber zugleich eine leichtere Schmelzbarkeit, als aus ihrer Schmelzbarkeit, einzeln genommen, resultirt, weil im Gegentheil

das in ſich Unterſchiedene offener für chemiſche Veränderungen iſt, und ihnen ſchwächeren Widerſtand leiſtet; wie die intenſivſten Naturen ſich als die härteſten gegen die Gewalt zeigen, aber mit freiem Willen die hingebendſten ſind, ſich dem ihrer Natur Angemeſſenen zu öffnen. Das Schnellloth von Darcet, eine Vermiſchung von 8 Theilen Wismuth, 5 Theilen Blei, und 3 Theilen Zinn, wird in einer Temperatur unter der des ſiedenden Waſſers, ja in der warmen Hand flüſſig. Auch mit Erden iſt dieß der Fall, die, für ſich unſchmelzbar, in Verbindung ſchmelzbar werden; was in der Metallurgie, zur Erleichterung der Arbeit in den Schmelzhütten, wichtig iſt. Auch das Abtreiben der Metalle gehört hierher, weil es auf der Verſchiedenheit von Verbindungen im Schmelzen beruht. Silber z. B. mit Kupfer verbunden, wird mit Hülfe des Bleies abgetrieben: die Hitze, worin das Blei ſchmilzt, nimmt nämlich das Silber mit ſich: Gold aber bleibt mit dem Kupfer, wenn etwas darin iſt, verbunden. Königsſäure iſt eine Verbindung von Salz- und Salpeterſäure; einzeln löſen ſie das Gold nicht auf, nur in dieſer ihrer Verbindung. Dieſe Syniomatien ſind ſo nur Veränderungen der innern, an ſich ſeyenden Differenz. Der eigentliche chemiſche Proceß ſetzt aber nun einen beſtimmteren Gegenſatz voraus; und daraus entſpringt eine größere Thätigkeit und ein ſpecifiſcheres Product.

§. 328.

Der reale Proceß bezieht ſich zugleich auf die chemiſche Differenz (§. 209 ff.), indem zugleich die ganze concrete Totalität des Körpers in ihn eingeht (§. 325.) Die Körper, die in den realen Proceß eintreten, ſind in einem Dritten, von ihnen Verſchiedenen, vermittelt, welches die abſtracte, nur erſt an ſich ſeyende Einheit jener Extreme iſt, die durch den Proceß in die Exiſtenz geſetzt wird. Dieſes Dritte ſind daher nur Elemente, und zwar ſelbſt verſchieden, als theils des Vereinens, die abſtracte Neutralität überhaupt, das Waſſer, — theils

des Differenzirens und Scheidens, die Luft. Indem in der Natur die unterschiedenen Begriffsmomente auch in besonderer Existenz sich herausstellen, so ist auch das Scheiden und Neutralisiren des Processes jedes an ihm ebenso ein Gedoppeltes, nach der concreten und nach der abstracten Seite. Das Scheiden ist einmal Zerlegen der neutralen Körperlichkeit in körperliche Bestandtheile, das andere Mal Differenziren der abstracten physischen Elemente, in die vier hiermit noch abstracteren chemischen Momente des Stickstoffs, Sauerstoffs, Wasserstoffs und Kohlenstoffs, welche zusammen die Totalität des Begriffs ausmachen und nach dessen Momenten bestimmt sind. Hiernach haben wir als die chemischen Elemente: 1) die Abstraction der Indifferenz, den Stickstoff; 2) die beiden des Gegensatzes, α) das Element der für sich setzenden Differenz, den Sauerstoff, das Brennende, und β) das Element der dem Gegensatze angehörigen Indifferenz, den Wasserstoff, das Brennbare; 3) die Abstraction ihres individuellen Elements, den Kohlenstoff.

Ebenso ist das Vereinen das eine Mal Neutralisiren concreter Körperlichkeiten, das andere Mal jener abstracten chemischen Elemente. So sehr ferner die concrete und die abstracte Bestimmung des Processes verschieden ist, so sehr sind beide zugleich vereinigt; denn die physischen Elemente sind, als die Mitte der Extreme, das, aus dessen Differenzen die gleichgültigen concreten Körperlichkeiten begeistet werden, d. i. die Existenz ihrer chemischen Differenz erlangen, die zur Neutralisirung bringt und in sie übergeht.

Zusatz. Die allgemeine Natur des chemischen Processes ist, da er Totalität ist, die doppelte Thätigkeit: der Trennung, und der Reduction des Getrennten zu Einem. Und da die gestalteten Körper, die in den Proceß eintreten, als Totalitäten in Berührung mit einander kommen sollen, so daß ihre wesentliche Bestimmtheit sich berühre, — dieß aber nicht möglich ist, wenn sie nur durch Reibung, als mechanisch Gleichgül-

tige, gegen einander Gewalt üben, wie im oberflächlichen elektriſchen Proceſſe: ſo müſſen ſie in dem Gleichgültigen zuſammenkommen, das, als ihre Indifferenz, ein abſtractes phyſicaliſches Element iſt, — das Waſſer als das Princip der Affirmation, die Luft als das Princip des Feuers, des Fürſichſeyns, der Negation. Die Elemente, welche dieſe Mitte bilden, gehen mit in den Proceß ein, und beſtimmen ſich zu Differenzen; und ebenſo ſchmelzen ſie ſich wieder in die phyſicaliſchen Elemente zuſammen. Das Elementariſche iſt alſo hier entweder das Wirkſame, worin die Individuellen erſt ihre Wirkſamkeit gegen einander zeigen: oder es erſcheint als Beſtimmtwerden, indem es zu abſtracten Formen verwandelt wird. Die Extreme aber werden zur Mitte verbunden; oder ſind ſie Neutrale, z. B. Salze, ſo werden ſie in Extreme zerlegt. Der chemiſche Proceß iſt alſo ein Schluß, und zwar nicht nur der Anfang, ſondern ebenſo auch der Verlauf deſſelben; denn es gehören Drei dazu, nämlich zwei ſelbſtſtändige Extreme, und Eine Mitte, worin ſich ihre Beſtimmtheit berühre und ſie ſich differenziren: während wir zum formalen chemiſchen Proceſſe (ſ. vor. §.) nur Zwei brauchten. Ganz concentrirte Säure, die als ſolche waſſerlos iſt, auf Metall gegoſſen, löſt daſſelbe nicht auf, oder es wird nur ſchwach davon angegriffen; wird ſie dagegen mit Waſſer verdünnt, ſo greift ſie das Metall erſt recht tüchtig an, weil eben Drei dazu gehören. Ebenſo iſt es mit der Luft. Trommsdorff ſagt: „Auch in trockner Luft verliert das Blei bald ſeinen Glanz, noch ſchneller aber in feuchter. Reines Waſſer äußert keine Wirkung auf das Blei, wenn die Luft keinen Zutritt hat: wenn man alſo ein Stück friſch geſchmolzenes, noch ſehr glänzendes Blei in ein Glas ſteckt, das Glas mit friſch deſtillirtem Waſſer anfüllt und verſtopft, ſo bleibt das Blei ganz unverändert. Das Blei hingegen, welches unter Waſſer liegt, das ſich in offenen Gefäßen befindet, die der Luft viel Berührungspunkte darbieten, wird bald unſcheinbar.“ Das Eiſen iſt in

demſelben Falle: nur wenn die Luft feucht iſt, entſteht daher Roſt; iſt ſie trocken und warm, ſo bleibt es unverändert.

Die vier chemiſchen Elemente ſind die Abſtractionen der phyſicaliſchen Elemente, während dieſe ein Reales in ſich ſind. Eine Zeit lang hat man alle Baſen aus ſolchen einfachen Stoffen beſtehen laſſen, wie jetzt aus metalliſchen. Guiton vermuthete, daß Kalk aus Stickſtoff, Kohlenſtoff und Waſſerſtoff: Talk aus Kalk und Stickſtoff, Kali aus Kalk und Waſſerſtoff, Natron aus Talk und Waſſerſtoff beſtehe. Im Vegetabiliſchen und Animaliſchen wollte Steffens den Gegenſatz des Kohlenſtoffs und Stickſtoffs wiederfinden u. ſ. w. Solches Abſtracte tritt aber für ſich, als das chemiſch Differente, an den individuellen Körperlichkeiten nur hervor, indem die allgemeinen phyſicaliſchen Elemente, als Mitte, durch den Proceß zur exiſtirenden Differenz beſtimmt, und dadurch in ihre Abſtractionen geſchieden werden. Waſſer wird ſo in Sauer- und Waſſerſtoff diriminirt. Wie die Kategorie der Phyſiker vom Beſtehen des Waſſers aus Sauerſtoff und Waſſerſtoff unſtatthaft iſt, wovon vorzüglich bei der Meteorologie (§. 286. Zuſ. S. 176) geſprochen worden: ſo beſteht auch die Luft nicht aus Sauerſtoffgas und Stickgas, ſondern auch dieß ſind nur die Formen, worunter die Luft geſetzt wird. Dieſe Abſtractionen integriren ſich dann nicht an einander, ſondern an einem Dritten, den Extremen, die daran ihre Abſtraction aufheben, und ſich zur Totalität des Begriffs vervollſtändigen. Was die chemiſchen Elemente betrifft, ſo werden ſie Stoffe genannt nach ihren Baſen, abgeſehen von ihrer Form. Man kann aber, mit Ausnahme des Kohlenſtoffs, keinen als Stoff für ſich erhalten, ſondern ſie nur in Form von Gaſen darſtellen. Doch ſind ſie, als ſolche, materielle, ponderable Exiſtenzen, indem z. B. das Metall, durch Hinzukommen des Sauerſtoffgaſes oxydirt, dadurch auch an Gewicht gewinnt: wie denn z. B. Bleikalk, d. h. Blei mit dem abſtracten chemiſchen Elemente des Sauerſtoffs ver-

bunden, ſchwerer wiegt, als da es noch im regulinischen Zuſtande war. Darauf gründet ſich die Theorie von Lavoiſier. Aber die ſpecifiſche Schwere des Metalls iſt vermindert; es verliert den Charakter der indifferenten Gediegenheit.

Die Totalität machen dieſe vier Elemente nun inſofern aus, als α) der Stickſtoff das todte Reſiduum iſt, das der Metallität entſpricht: er iſt irrespirabel, brennt auch nicht; aber er iſt differenzirbar, oxydirbar, — die atmoſphäriſche Luft iſt ein Oxyd des Stickſtoffs. β) Waſſerſtoff iſt die poſitive Seite der Beſtimmtheit im Gegenſatze, das differente Stickſtoffgas; er iſt unfähig, das thieriſche Leben zu erhalten, da Thiere ſchnell in demſelben erſticken. Phosphor leuchtet nicht darin, ein hineingetauchtes Licht und jeder brennende Körper verlöſcht in ihm; er iſt aber ſelbſt brennbar, und läßt ſich entzünden, ſobald nur das atmoſphäriſche Gas oder das Sauerſtoffgas Zugang hat. γ) Das Andere dazu, das Negative, Bethätigende iſt der Sauerſtoff; er beſitzt einen eigenen Geruch und Geſchmack, und begeiſtet auf die eine und die andere Seite. δ) Das Vierte im Ganzen, die getödtete Individualität, iſt der Kohlenſtoff, — die gemeine Kohle, das chemiſche Element des Irdiſchen. Für ſich verklärt iſt es der Diamant, der für reinen Kohlenſtoff gilt, und als ſtarre irdiſche Geſtalt kryſtalliniſch iſt. Während der Kohlenſtoff allein Beſtehen für ſich hat, kommen die anderen nur gewaltſamer Weiſe zur Exiſtenz, und haben ſo nur eine momentane Exiſtenz. Dieſe chemiſchen Beſtimmungen ſind es nun, welche die Formen ausmachen, an denen ſich das Gediegene überhaupt integrirt. Nur der Stickſtoff bleibt außerhalb des Proceſſes; Waſſerſtoff, Sauerſtoff und Kohlenſtoff ſind aber die differenten Momente, die zu den phyſicaliſch individuellen Körpern geſchlagen werden, und wodurch dieſe ihre Einſeitigkeit verlieren.

§. 329.

Der Proceß iſt zwar abſtract dieß, die Identität des Urtheilens und des In-Eins-Setzens der durchs Urtheil Un-

terſchiedenen zu ſeyn; und als Verlauf iſt er in ſich zurückkehrende Totalität. Aber ſeine Endlichkeit iſt, daß ſeinen Momenten auch die körperliche Selbſtſtändigkeit zukommt; ſie enthält damit dieß, daß er unmittelbare Körperlichkeiten zu ſeiner Vorausſetzung hat, welche jedoch eben ſo ſehr nur ſeine Producte ſind. Nach dieſer Unmittelbarkeit erſcheinen ſie als außerhalb des Proceſſes beſtehend, und dieſer als an ſie tretend. Ferner fallen deßwegen die Momente des Verlaufs des Proceſſes ſelbſt als unmittelbar und verſchieden aus einander; und der Verlauf als reale Totalität wird ein Kreis beſonderer Proceſſe, deren jeder den anderen zur Vorausſetzung hat, aber für ſich ſeinen Anfang von Außen nimmt und in ſeinem beſondern Product erliſcht, ohne ſich aus ſich in den Proceß, der das weitere Moment der Totalität iſt, fortzuſetzen und immanent darein überzugehen. Der Körper kommt in einem dieſer Proceſſe als Bedingung, in einem andern als Product vor; und in welchem beſondern Proceſſe er dieſe Stellung hat, macht ſeine chemiſche Eigenthümlichkeit aus. Auf dieſe Stellungen in den beſondern Proceſſen kann ſich allein eine Eintheilung der Körper gründen.

Die zwei Seiten des Verlaufs ſind: 1) vom indifferenten Körper aus, durch ſeine Begeiſtung, zur Neutralität; und 2) von dieſer Vereinung zurück zur Scheidung in indifferente Körper.

Zuſatz. Der chemiſche Proceß iſt noch endlich im Vergleich zum organiſchen: α) weil die Einheit der Diremtion und die Diremtion ſelbſt, die im Lebensproceß ein ſchlechthin Untrennbares ſind, — indem das Eine ſich darin ewig zum Gegenſtande, und, was es ſo von ſich abſcheidet, ewig zu ſich ſelbſt macht, — dieſe unendliche Thätigkeit im chemiſchen Proceſſe noch in zwei Seiten zerfällt. Daß die Dirimirten wieder zuſammengebracht werden können, iſt ihnen äußerlich und gleichgültig; mit der Diremtion war der Eine Proceß zu Ende, und

nun kann wieder ein neuer anfangen. β) Die Endlichkeit des chemiſchen Proceſſes beſteht weiter darin, daß jeder einſeitige chemiſche Proceß, obzwar auch wieder die Totalität, dieß doch nur auf eine formelle Weiſe iſt: z. B. das Verbrennen, d. h. das Different-Setzen, Oxydiren, hat die Diremtion zum Ende; bei ſolchem einſeitigen Proceß kommt aber auch eine Neutralität zu Stande, es wird auch Waſſer erzeugt. Und umgekehrt beim Proceß, wo das Neutrale das Ende iſt, wird auch differenzirt, — aber nur auf abſtracte Weiſe, indem nämlich Gasarten entwickelt werden. γ) Die in den Proceß eintretenden Geſtalten ſind dann zunächſt ruhende; der Proceß iſt dieſes, daß ſolche unterſchiedene Geſtaltungen in Eins geſetzt oder aus ihrem gleichgültigen Beſtehen in die Differenz zerriſſen werden, ohne daß der Körper ſich ſchon erhalten könnte. Die an ſich ſeyende Einheit der Unterſchiedenen iſt zwar die abſolute Bedingung; aber weil ſie noch als Unterſchiedene auftreten, ſo ſind ſie nur dem Begriffe nach eins, und ihre Einheit iſt noch nicht in die Exiſtenz getreten. Säure und ätzendes Kali ſind an ſich identiſch, die Säure iſt an ſich Kali; und darum dürſtet ſie eben nach Kali, wie das ätzende Kali nach Säure. Jedes hat den Trieb ſich zu integriren, d. h. es iſt an ſich neutral, aber noch nicht in der Exiſtenz. Die Endlichkeit des chemiſchen Proceſſes iſt alſo hier, daß die beiden Seiten des Begriffs und der Exiſtenz einander noch nicht entſprechen, während im Belebten die Identität der Unterſchiede auch das Exiſtirende iſt. δ) Die Unterſchiede heben ſich zwar im chemiſchen Proceß als einſeitige auf; dieſes Aufheben iſt aber nur relativ, ein Verfallen in eine andere Einſeitigkeit. Die Metalle werden Oxyde, eine Subſtanz wird zur Säure; — neutrale Producte, die immer wieder einſeitige ſind. ε) Darin liegt ferner, daß das Ganze des Proceſſes in unterſchiedene Proceſſe zerfällt. Der Proceß, deſſen Product ein einſeitiges iſt, iſt ſelbſt ein unvollſtändiger, nicht der totale Proceß. Der Proceß iſt aus, indem Eine Beſtimmtheit in die

andere geſetzt iſt; ſomit iſt dieſer Proceß ſelbſt nicht die wahrhafte Totalität, ſondern nur Ein Moment des ganzen totalen Proceſſes. An ſich iſt jeder Proceß die Totalität des Proceſſes; dieſe Totalität zerfällt aber in unterſchiedene Proceſſe und Producte. Die Idee des ganzen chemiſchen Proceſſes iſt ſo ein Verlauf von abgebrochenen Proceſſen, welche die verſchiedenen Stufen und Durchgangspunkte deſſelben repräſentiren.

ζ) Zur Endlichkeit des chemiſchen Proceſſes gehört noch dieſes, daß eben den verſchiedenen Stufen dieſes Proceſſes die beſonderen individuellen Körpergeſtaltungen angehören: oder daß die beſonderen Körper-Individualitäten danach beſtimmt ſind, welcher Stufe des ganzen Proceſſes ſie angehören. Die Oberflächlichkeit des elektriſchen Proceſſes hat noch eine ſehr geringe Beziehung zur Individualität des Körpers, indem durch die kleinſte Beſtimmung ein Körper poſitiv oder negativ elektriſch wird; erſt im chemiſchen Proceß wird dieſe Beziehung wichtig. In einzelnen chemiſchen Proceſſen hat man nun eine Menge Seiten, Materien, die unterſchieden werden können. Um dieſes Convolut faſſen zu können, muß man unterſcheiden, welche Materialitäten bei jedem wirkſam ſind, welche nicht; und beide muß man nicht auf gleiche Stufe ſetzen, ſondern wohl aus einander halten. Die Natur eines Körpers hängt ab von ſeiner Stellung zu den verſchiedenen Proceſſen, in welchen er das Erzeugende, Determinirende, oder das Product iſt. Er iſt zwar auch noch anderer Proceſſe fähig, aber darin nicht das Beſtimmende. So iſt im galvaniſchen Proceß das Metall als reguliniſches das Determinirende; es geht zwar auch in den Feuerproceß als Kali und Säure über, dieſe weiſen ihm aber nicht ſeine Stelle im Ganzen an. Schwefel hat auch ein Verhältniß zur Säure, und gilt als ſolche; das aber, worin er das Determinirende iſt, iſt ſein Verhältniß zum Feuer. Das iſt ſeine Stellung. In der empiriſchen Chemie wird aber jeder Körper nach ſeinem Verhalten zu allen chemiſchen Körpern beſchrieben. Wird ein

neues Metall erfunden, ſo macht man ſein Verhalten mit allen Körpern der ganzen Scale durch. Wenn man in den chemiſchen Lehrbüchern die Reihe der Körper betrachtet, wie ſie aufgeführt werden: ſo iſt hier der Haupt-Unterſchied von ſogenannten einfachen Körpern, und von Körpern, die Verbindungen derſelben ſind. Unter jenen findet man nun in Einem Athem Stickſtoff, Waſſerſtoff, Sauerſtoff, Kohlenſtoff, Phosphor, Schwefel, Gold, Silber und die übrigen Metalle aufgeführt. Man ſieht aber auf den erſten Blick, daß dieß ganz heterogene Dinge ſind. Ferner ſind Verbindungen wohl Producte des Proceſſes; aber die ſogenannten einfachen Körper gehen ebenſo aus den abſtractern Proceſſen hervor. Endlich iſt den Chemikern das todte Product, das bei dieſem oder jenem Proceſſe herauskommt, die Hauptſache, die beſchrieben wird. In Wahrheit iſt aber der Proceß und die Stufenfolge der Proceſſe die Hauptſache; ſein Gang iſt das Beſtimmende, und die Beſtimmtheiten der Körperindividuen haben nur in ſeinen unterſchiedenen Stufen ihren Sinn. Aber dieß iſt dann der endliche, formelle Proceß, daß jeder Körper durch ſeine Beſonderheit einen modificirten Verlauf des ganzen Proceſſes darſtellt. Das beſondere Verhalten des Körpers und ſein beſonders modificirter Proceß iſt eben der Gegenſtand der Chemie, welche die Körperbeſtimmtheiten als gegebene vorausſetzt. Hier haben wir dagegen den Proceß in ſeiner Totalität zu betrachten, und wie er die Klaſſen der Körper ausſcheidet, und ſie als Stufen ſeines Ganges, die feſt werden, bezeichnet.

Der Proceß in ſeiner Totalität, wie er ſeine Stufen in den beſondern Körper-Individuen fixirt, läßt dieſe Stufen ſelbſt als Proceſſe beſonderer Art erſcheinen. Die Totalität derſelben iſt eine Kette beſonderer Proceſſe; ſie ſind ein Kreislauf, deſſen Peripherie ſelbſt eine Kette von Proceſſen iſt. Die Totalität des chemiſchen Proceſſes iſt ſo ein Syſtem von beſondern Weiſen des Proceſſes: 1) Im formalen Proceß der Syn-

somatien, von dem wir bereits oben (§. 327.) gehandelt haben, ist die Differenz noch nicht reell. 2) Beim wirklichen Processe kommt es darauf an, in welcher Weise die Thätigkeit existirt: a) Im Galvanismus existirt sie als eine Verschiedenheit indifferenter Körper; auch hier ist die Differenz noch nicht real vorhanden, die Verschiedenheit wird aber durch die Thätigkeit des Processes als Differenz gesetzt. So haben wir hier Metalle, deren Verschiedenheiten sich berühren; und weil sie in dieser Verbindung thätig, d. h. Differente sind, so ist der Proceß da. b) Im Feuer-Proceß existirt die Thätigkeit für sich außer dem Körper; denn das Feuer ist dieses in sich verzehrende, negative Fürsichseyn, das unruhige Differente, das wirksam ist, die Differenz zu setzen. Das ist zunächst elementarisch und abstract; das Product, die Verleiblichung des Feuers, ist der Uebergang zum kaustischen Kalischen, zu Säuren, welche begeistet sind. c) Das Dritte ist nun der Proceß dieser Begeisteten, während das Erste das Setzen des Oxyds, das Zweite das Setzen der Säure war. Jetzt existirt die differenzirende Thätigkeit körperlich. Dieser Proceß ist die Reduction zur Neutralität, das Hervorbringen der Salze. d) Endlich haben wir die Rückkehr des Neutralen zum Anfang, zur Säure, zum Oxyd und zum Radical. Das Indifferente fängt an, dann kommt das unterschieden Gesetzte, dann das Entgegengesetzte, dann die Neutralität als Product. Da das Neutrale aber selbst ein Einseitiges ist, so wird es wieder zum Indifferenten reducirt. Das Indifferente ist die Voraussetzung des chemischen Processes, und diese Voraussetzung hat er zu seinem Producte. In der empirischen Betrachtung sind die Formen der Körper die Hauptsache; es muß aber von den besondern Formen des Processes angefangen und diese unterschieden werden. Dadurch allein kann man die empirisch unendliche Mannigfaltigkeit, bei der es nur um das Product zu thun ist, in eine vernünftige Ordnung gruppiren,

und ebenſo die abſtracte Allgemeinheit abhalten, welche Alles ordnungslos zuſammenwirft.

1. Vereinung.

§. 330.

a. Galvanismus.

Den Anfang des Proceſſes und damit den erſten beſonderen Proceß macht die der Form nach unmittelbare indifferente Körperlichkeit, welche die unterſchiedenen Eigenſchaften noch unentwickelt in die einfache Beſtimmung der ſpecifiſchen Schwere zuſammengeeint hält, die Metallität. Die Metalle — die erſte Art von Körpern — nur verſchieden, nicht begeiſtet gegen einander, ſind Erreger des Proceſſes, dadurch daß ſie, durch jene geditgene Einheit (an ſich ſeyende Flüſſigkeit, Wärme- und Elektricitäts-Leitungsfähigkeit), ihre immanente Beſtimmtheit und Differenz einander mittheilen; als ſelbſtſtändig zugleich, treten ſie damit in Spannung gegen einander, welche ſo noch elektriſch iſt. Aber an dem neutralen, ſomit trennbaren Medium des Waſſers, in Verbindung mit der Luft, kann die Differenz ſich realiſiren. Durch die Neutralität, ſomit aufgeſchloſſene Differenzirbarkeit des (reinen oder durch Salz u. ſ. f. zur concretern Wirkungsfähigkeit erhobenen) Waſſers tritt eine reelle (nicht bloß elektriſche) Thätigkeit des Metalles und ſeiner geſpannten Differenz zum Waſſer ein; damit geht der elektriſche Proceß in den chemiſchen über. [1]

[1] In der erſten Ausgabe bildet der Galvanismus den Schluß der Elektricität: „Der Galvanismus iſt der permanenter gemachte elektriſche Proceß; er hat die Permanenz als die Berührung zweier differenter, nicht ſpröder Körper, die, um ihrer flüſſigen Natur willen (der ſogenannten elektriſchen Leitungsfähigkeit der Metalle), ihrer ganzen Differenz unmittelbar gegen einander Daſeyn geben, und, um ihrer Solidität und der Oberflächlichkeit dieſer Beziehung willen, ſich und ihre Spannung gegen einander

Seine Production iſt Oxydirung überhaupt, und Desoxydirung oder Hydrogenation des Metalls (wenn ſie ſo weit geht), wenigſtens Entwicklung von Hydrogengas, wie gleichfalls von Oxygengas, d. i. ein Setzen der Differenzen, in welche das Neutrale dirimirt worden, auch in abſtracter Exiſtenz für ſich (§. 328), wie zugleich im Oxyd (oder Hydrat) ihre Vereinung mit der Baſe zur Exiſtenz kommt; — die zweite Art der Körperlichkeit. [1]

Nach dieſer Expoſition des Proceſſes, inſofern er in ſeiner erſten Stufe vorhanden iſt, iſt die Unterſcheidung der Elektricität von dem Chemiſchen des Proceſſes überhaupt und hier des galvaniſchen insbeſondere, ſo wie deren Zuſammenhang, eine klare Sache. Aber die Phyſik obſtinirt ſich, im Galvanismus als Proceß nur Elektricität zu ſehen; ſo daß der Unterſchied der Extreme und der Mitte des Schluſſes zu

erhalten. Der galvaniſche Proceß wird, nur durch dieſe beſondere Eigenthümlichkeit der Körper, concreterer und körperlicherer Natur, und macht den Uebergang zum chemiſchen Proceſſe.“ — Im Jenaiſchen Hefte macht er dagegen den Uebergang vom chemiſchen Proceß zum Organismus, indem Hegel ihn daſelbſt ans Ende des chemiſchen Proceſſes ſtellt, und „das Bild des organiſchen Proceſſes“ nennt. Anmerkung des Herausgebers.

[1] Anmerkung im Text der erſten Ausgabe: Der Metallität liegt die Stufe, als Kalk nur ein Oxyd zu ſeyn, am nächſten, wegen der innern Indifferenz ihrer gediegenen Natur; aber die Ohnmacht der Natur, den beſtimmten Begriff feſtzuhalten, läßt einzelne Metalle auch ſo weit zur Entgegenſetzung hinübergehen, daß ihre Oxyde gleich auf der Seite der Säuren ſtehen. — Bekanntlich iſt die Chemie ſo weit gekommen, auch nicht nur in Kali und Natron, ſogar im Ammonium, ſondern auch im Strontian, Baryt, ja in den Erden die metalliſche Baſis darzuſtellen, wenigſtens in Amalgamen, und dadurch dieſe Körper als Oxyde zu erkennen. — Uebrigens ſind die chemiſchen Elemente ſolche Abſtractionen, daß ſie in der Gasform, in welcher ſie ſich für ſich darſtellen, einander wie das Licht durchdringen, und ihre Materialität und Undurchdringlichkeit, der Ponderabilität ungeachtet, ſich hier zur Immaterialität geſteigert zeigt. Ferner haben Sauerſtoff und Waſſerſtoff eine ſo wenig von der Individualität der Körper unabhängige Determination, daß das Oxygen Baſen ebenſowohl zu Oxyden und zur kaliſchen Seite überhaupt, als zur entgegengeſetzten, der Säure, beſtimmt, wie dagegen in der Hydrothionſäure die Determination der Säure ſich als Hydrogeniſation zeigt.

einem bloßen Unterſchiede von trocknen und feuchten Leitern, und Beide überhaupt unter der Beſtimmung von Leitern zuſammengefaßt werden. Es iſt nicht nöthig, hier auf nähere Modificationen Rückſicht zu nehmen, daß die Extreme auch differente Flüſſigkeiten ſeyn können und die Mitte ein Metall, — daß theils die Form der Elektricität (wie im Paragraphen angegeben) feſtgehalten, theils das eine Mal vorherrſchend gemacht, das andre Mal die chemiſche Wirkſamkeit verſtärkt werden kann: daß gegen die Selbſtſtändigkeit der Metalle, welche Waſſer und concretere Neutralitäten oder ſchon fertige chemiſche Entgegenſetzung von Säuren oder Kauſtiſchem zu ihrer Differenzirung brauchen, um in Kalke überzugehen, die Metalloide unſelbſtſtändig genug ſind, um im Verhältniß zur Luft ſogleich zu ihrer Differenzirung überzuſpringen und Erden zu werden u. ſ. f. Dieſe und viele andere Particularitäten ändern nichts, ſondern ſtören etwa vielmehr die Betrachtung des Urphänomens des galvaniſchen Proceſſes, dem wir dieſen erſten wohl verdienten Namen laſſen wollen. Was die deutliche und einfache Betrachtung dieſes Proceſſes ſogleich mit der Auffindung der einfachen chemiſchen Geſtalt deſſelben in der Voltaiſchen Säule getödtet hat, iſt das Grundübel der Vorſtellung von feuchten Leitern. Damit iſt das Auffaſſen, die einfache empiriſche Anſchauung der Thätigkeit, die im Waſſer als Mittelglied geſetzt und an und aus ihm manifeſtirt wird, beſeitigt und aufgegeben worden. Statt eines thätigen, wird es als träger Leiter genommen. Es hängt damit dann zuſammen, daß die Elektricität gleichfalls als ein Fertiges, nur durch das Waſſer wie durch die Metalle durchſtrömend, angeſehen: daher denn auch die Metalle inſofern nur als Leiter, und gegen das Waſſer als Leiter erſter Klaſſe genommen werden. Das Verhältniß von Thätigkeit aber, ſchon von dem einfachſten an, nämlich dem Verhältniß des Waſſers zu

Einem Metall, bis zu den vielfachen Verwickelungen, die durch die Modificationen der Bedingungen eintreten, findet ſich in Hrn. Pohls Schrift: „Der Proceß der galvaniſchen Kette (Leipzig, 1826),“ empiriſch nachgewieſen, zugleich mit der ganzen Energie der Anſchauung und des Begriffs der lebendigen Naturthätigkeit begleitet. Vielleicht hat nur dieſe höhere, an den Vernunftſinn gemachte Forderung, den Verlauf des galvaniſchen und des chemiſchen Proceſſes überhaupt als Totalität der Naturthätigkeit zu erfaſſen, dazu beigetragen, daß bisher die geringere Forderung wenig erfüllt worden iſt, nämlich die, von dem empiriſch nachgewieſenen Factiſchen Notiz zu nehmen.

Zu ausgezeichnetem Ignoriren der Erfahrungen in dieſem Felde gehört, daß zum Behufe der Vorſtellung von dem Beſtehen des Waſſers aus Orygen und Hydrogen das Erſcheinen des einen an dem einen, des andern an dem entgegengeſetzten Pole der Säule, in deren thätigen Kreis das Waſſer geſetzt iſt, als eine Zerſetzung deſſelben ſo angegeben wird, daß von dem Pole, wo das Orygen ſich entwickelt, das Hydrogen als der von demſelben ausgeſchiedene andere Theil des Waſſers, und ebenſo von dem Pole, wo das Hydrogen ſich entwickelt, das Orygen ſich heimlich durch die noch als Waſſer exiſtirende Mitte und reſpective auch durch einander hindurch auf die entgegengeſetzte Seite begeben. Das Unſtatthafte ſolcher Vorſtellung in ſich ſelbſt wird nicht nur unbeachtet gelaſſen, ſondern es wird auch ignorirt, daß bei einer Trennung des Materiellen der beiden Portionen des Waſſers, die jedoch ſo veranſtaltet iſt, daß eine, aber nur leitende Verbindung (durch ein Metall) noch bleibt, die Entwicklung des Orygengaſes an dem einen Pole und des Hydrogengaſes an dem andern auf gleiche Weiſe unter Bedingungen erfolgt, wo auch ganz äußerlicher Weiſe jenes für ſich grundloſe, heimliche Durchmarſchiren der Gaſe

oder molécules nach ihrer gleichnamigen Seite unmöglich iſt:[1] wie ebenſo die Erfahrung verſchwiegen wird, daß, wenn eine Säure und ein Alkali, an den entgegengeſetzten entſprechenden Polen angebracht, Beide ſich neutraliſiren (wobei ebenſo vorgeſtellt wird, daß zur Neutraliſirung des Alkali eine Portion Säure von der entgegenſtehenden Seite ſich auf die Seite des Alkali begebe, wie ebenſo zur Neutraliſation der Säure ſich auf ihre Seite eine Portion Alkali von der entgegenſtehenden Seite), — daß, wenn ſie durch eine Lacmustinctur verbunden werden, in dieſem ſenſibeln Medium keine Spur von einer Wirkung und damit Gegenwart der durch ſie hindurchgehen ſollenden Säure wahrgenommen wird.

Es kann hierzu auch angeführt werden, daß die Betrachtung des Waſſers als bloßen Leiters der Elektricität — mit der Erfahrung der ſchwächern Wirkung der Säule mit ſolcher Mitte, als mit andern concretern Mitteln — die originelle Conſequenz hervorgebracht hat, daß (Biot: Traité de Phys. Tom. II. p. 506) l'eau pure qui transmet une électricité forte, telle que celle que nous excitons par nos machines ordinaires, devient presqu'isolante pour les faibles forces de l'appareil électromoteur (in dieſer Theorie der Name der Voltaiſchen Säule). Zu der Kühnheit, das Waſſer zu einem Iſolator der Elektricität zu machen, kann nur die Hartnäckigkeit der Theorie, die ſich ſelbſt durch eine ſolche Conſequenz nicht erſchüttern läßt, bringen.

Aber bei dem Mittelpunkte der Theorie, der Identificirung der Elektricität und des Chemismus, geſchieht es ihr, daß ſie vor dem ſo auffallenden Unterſchiede Beider, ſo zu ſagen, zurückſchreckt, aber dann damit ſich beruhigt, daß dieſer Unterſchied unerklärlich ſey. Gewiß! Wenn die Iden-

[1] Vergleiche §. 286. Zuſ. S. 176; §. 321. Zuſ. S. 359; §. 328. Zuſ. S. 372.

tificirung vorausgeſetzt iſt, iſt eben damit der Unterſchied zum unerklärlichen gemacht. Schon die Gleichſetzung der chemiſchen Beſtimmtheit der Körper gegen einander mit der poſitiven und negativen Elektricität ſollte ſich für ſich ſogleich als oberflächlich und ungenügend zeigen. Gegen das chemiſche Verhältniß, ſo ſehr es an äußere Bedingungen z. B. der Temperatur geknüpft und ſonſt relativ iſt, iſt das elektriſche vollkommen flüchtig, beweglich, der Umkehrung durch den leiſeſten Umſtand fähig. Wenn ferner die Körper Einer Seite, z. B. die Säuren, durch ihre quantitativen und qualitativen Sättigungsverhältniſſe zu einem Kali genau gegen einander unterſchieden werden (§. 333. Anm.), ſo bietet dagegen der bloß elektriſche Gegenſatz, wenn er auch etwas Feſteres wäre, gar nichts von dieſer Art der Beſtimmbarkeit dar. Aber wenn auch der ganze ſichtliche Verlauf der reellen körperlichen Veränderung im chemiſchen Proceſſe nicht beachtet und zum Producte geeilt wird, ſo iſt deſſen Verſchiedenheit von dem Producte des elektriſchen Proceſſes zu auffallend, um eine Befremdung hierüber bei der vorhergegangenen Identificirung beider Formen unterdrücken zu können. Ich will mich an die Aeußerung dieſer Befremdung halten, wie ſie von Berzelius in ſeiner Schrift: Essai sur la théorie des proportions chimiques etc. (Paris, 1819) naiv vorgetragen wird. S. 73 heißt es: Il s'élève pourtant ici une question qui ne peut être résolue par aucun phénomène analogue à la décharge électro-chimique (chemiſche Verbindung wird der Elektricität zulieb Entladung genannt); — ils restent dans cette combinaison avec une force, qui est supérieure à toutes celles qui peuvent produire une séparation mécanique. Les phénomènes électriques ordinaires — ne nous éclairent pas sur la cause de l'union permanente des corps avec une si grande force, après que l'état d'opposition électrique est

détruit. Die im chemiſchen Proceß vorkommende Veränderung der ſpecifiſchen Schwere, Cohäſion, Geſtalt, Farbe u. ſ. f, ferner aber der ſauren, kauſtiſchen, kaliſchen u. ſ. f. Eigenſchaften ſind bei Seite geſtellt, und Alles in der Abſtraction von Elektricität untergegangen. Man werfe doch der Philoſophie nicht mehr „ihr Abſtrahiren von dem Beſondern und ihre leeren Allgemeinheiten" vor! wenn über poſitiver und negativer Elektricität alle jene Eigenſchaften der Körperlichkeit vergeſſen werden dürfen. Eine vormalige Manier der Naturphiloſophie, welche das Syſtem und den Proceß der animaliſchen Reproduction zum Magnetismus, das Gefäßſyſtem zur Elektricität potenzirt oder vielmehr verflüchtigt und verdünnt hat, hat nicht oberflächlicher ſchematiſirt, als jene Reduction des concreten körperlichen Gegenſatzes beſchaffen iſt. Mit Recht iſt in jenem Falle ſolches Verfahren, das Concrete ins Kurze zu ziehen und das Eigenthümliche zu übergehen und in der Abſtraction wegzulaſſen, verworfen worden. Warum nicht auch im vorliegenden?

Aber es wird noch ein Umſtand der Schwierigkeit im Unterſchiede des concreten Proceſſes von dem abſtracten Schema übriggelaſſen, nämlich die Stärke des Zuſammenhangs der durch den chemiſchen Proceß zu Oxyden, Salzen u. ſ. f. verbundenen Stoffe. Dieſe Stärke contraſtirt für ſich allerdings ſehr mit dem Reſultate der bloß elektriſchen Entladung, nach welcher die zu poſitiver und negativer Elektricität erregten Körper gerade in demſelben Zuſtande und ſo unverbunden jeder für ſich geblieben iſt, als er es vorher und beim Reiben war, der Funke aber verſchwunden iſt. Dieſer iſt das eigentliche Reſultat des elektriſchen Proceſſes; mit ihm wäre daher das Reſultat des chemiſchen Proceſſes nach jenem Umſtande, der die Schwierigkeit der behaupteten Gleichheit beider Proceſſe machen ſoll, zu vergleichen. Sollte ſich nicht dieſe Schwierigkeit dadurch beſeitigen

laſſen, daß angenommen würde, im Entladungsfunken ſey die Verbindung der poſitiven und negativen Elektricität von derſelben Stärke, als nur irgend der Zuſammenhang einer Säure und eines Kaliſchen im Salze? Aber der Funke iſt verſchwunden, ſo läßt er ſich nicht mehr vergleichen; vornehmlich aber liegt es zu offenbar vor Augen, daß ein Salz oder Oxyd noch ein weiteres Ding im Reſultate des Proceſſes über jenen elektriſchen Funken iſt. Für einen ſolchen Funken wird übrigens gleichfalls unſtatthafterweiſe die Licht- und Wärme-Entwicklung, die im chemiſchen Proceſſe erſcheint, erklärt. Berzelius äußert über die angegebene Schwierigkeit: Est-ce l'effet d'une force particulière inhérente aux atomes, comme la polarisation électrique? d. h. ob das Chemiſche nicht noch etwas Verſchiedenes im Körperlichen ſey von der Elektricität? Gewiß und augenſcheinlich! Ou est-ce une propriété électrique qui n'est pas sensible dans les phénomènes ordinaires? d. h., wie oben (S. 384), in den eigentlich elektriſchen Erſcheinungen. Dieſe Frage iſt ebenſo einfach bejahend zu beantworten: daß nämlich in der eigentlichen Elektricität das Chemiſche nicht vorhanden, und deßwegen nicht wahrnehmbar, — daß das Chemiſche erſt im chemiſchen Proceſſe wahrnehmbar iſt. Berzelius aber erwiedert auf den erſten Fall der Möglichkeit der Verſchiedenheit der elektriſchen und chemiſchen Beſtimmung des Körpers: La permanence de la combinaison ne devait pas être soumise à l'influence de l'électricité. D. h. zwei Eigenſchaften eines Körpers müſſen, weil ſie verſchieden ſind, in gar keiner Beziehung auf einander ſtehen: die ſpecifiſche Schwere des Metalls nicht mit deſſen Oxydation, der metalliſche Glanz, die Farbe ebenſo nicht mit deſſen Oxydation, Neutraliſation u. ſ. f. Im Gegentheil aber iſt es die trivialſte Erfahrung, daß die Eigenſchaften der Körper dem Einfluſſe der Thätigkeit und Veränderung anderer Eigen-

ſchaften weſentlich unterworfen ſind; es iſt die trockne Abſtraction des Verſtandes, bei Verſchiedenheit von Eigenſchaften, die ſogar ſchon demſelben Körper angehören, vollkommene Trennung und Selbſtſtändigkeit derſelben zu fordern. Den anderen Fall, daß die Elektricität doch die Gewalt habe, die ſtarken chemiſchen Verbindungen zu löſen, ob dieſe gleich in der gewöhnlichen Elektricität nicht wahrnehmbar ſey, erwiedert Berzelius damit: Le rétablissement de la polarité électrique devrait détruire même la plus forte combinaison chimique; und bejaht dieß mit dem ſpeciellen Beiſpiel, daß eine Voltaiſche Säule (hier eine elektriſche Batterie genannt) von nur 8 oder 10 Paaren Silber- und Zinkplatten von der Größe eines Fünf-Franken-Stücks fähig ſey, die Pottaſche durch Hülfe des Queckſilbers aufzulöſen, d. h. ihr Radical in einem Amalgam zu erhalten. Die Schwierigkeit hatte die gewöhnliche Elektricität, welche jene Gewalt nicht zeige, im Unterſchiede von der Action einer galvaniſchen Säule, gemacht. Nun wird für die gewöhnliche Elektricität die Action einer ſolchen Säule ſubſtituirt, mit der einfachen Wendung, daß ſie eine batterie électrique genannt wird, wie vorhin (S. 383) der Name der Theorie für ſie, appareil électromoteur, angeführt wurde. Aber jene Wendung iſt allzudurchſichtig und der Beweis zu leicht genommen, indem zum Behufe der Auflöſung der Schwierigkeit, welche der Identificirung der Elektricität und des Chemismus im Wege ſtand, geradezu hier wieder vorausgeſetzt wird, daß die galvaniſche Säule nur ein elektriſcher Apparat und ihre Thätigkeit nur Elektricitäts-Erregung ſey.

Zuſatz. Jeder einzelne Proceß fängt von einem ſcheinbar Unmittelbaren an, welches aber an einem andern Punkte des Kreislaufs in der Peripherie wieder Product iſt. Das Metall macht den eigentlichen Anfang, als das in ſich Beruhende, das nur ſcheint verſchieden zu ſeyn von einem Andern

durch die Vergleichung: ſo daß es dem Gold gleich iſt, ob es vom Zink verſchieden iſt; in ſich ſelbſt iſt es nicht unterſchieden, wie die Neutralen oder Oxyde, — d. h. es iſt nicht in entgegengeſetzte Seiten zerlegbar. Die Metalle ſind ſo zunächſt nur von einander verſchieden, aber ſie ſind auch nicht bloß für uns verſchieden; ſondern indem ſie ſich berühren (und dieſe Berührung iſt für ſich zufällig), ſo unterſcheiden ſie ſich ſelbſt von einander. Daß dieſe ihre Differenz thätig wird, und ſich in die der andern ſetzen kann, dazu iſt ihre Metallität inſofern Bedingung, als ſie Continuität iſt. Es iſt aber ein *Drittes* erforderlich, welches der reellen Differentiation fähig iſt, an welchem ſich die Metalle integriren können; und die Differenz derſelben hat daran ihre Nahrung. Sie ſind nicht ſpröde, wie Harz oder Schwefel, in welchen die in ihnen geſetzte Beſtimmung ſich auf Einen Punkt beſchränkt; ſondern jenen iſt die Beſtimmtheit ganz mitgetheilt, und ſie öffnen ihre Differenz gegen einander, indem eines ſeine Differenz im andern empfindlich werden läßt. — Der *Unterſchied* der Metalle ergiebt dann ihr Verhältniß im Proceſſe, welches eben überhaupt der Gegenſatz der Edelkeit, Gediegenheit, Dehnbarkeit, Flüſſigkeit in ſich iſt gegen die Sprödigkeit und leichte Oxydirbarkeit. *Edle* Metalle, wie *Gold*, *Silber*, *Platin*, werden nicht im Feuer an der bloßen Luft verkalkt; ihr Proceß durchs freie Feuer iſt ein Brennen, ohne Verbrennen. Es kommt keine Zerſetzung in die Extreme der Baſicität und Acidität an ihnen zu Stande, ſo daß ſie einer dieſer Seiten angehörten; ſondern es findet nur die unchemiſche Aenderung der Geſtalt vom Feſten ins tropfbar Flüſſige Statt. Dieß kommt von ihrer Indifferenz her. Das Gold ſcheint den Begriff dieſer gediegenen Einfachheit des Metalls am reinſten darzuſtellen; darum roſtet Gold auch nicht, wie denn alte Goldmünzen noch ganz blank ſind. *Blei* und andere Metalle werden dagegen von ſchwachen Säuren ſchon angegriffen. Die noch weiter hinausreichenden Metalle, welche man *Metalloide*

nannte, ſind ſolche, welche kaum im reguliniſchen Zuſtande zu erhalten ſind, und ſchon in der Luft zu Oxyden umſchlagen. Auch durch Säuren oxydirt, bedürfen Gold, Silber, Platina zu ihrer Wiederherſtellung keines Zuſatzes einer verbrennlichen Subſtanz, z. B. der Kohle; ſondern ſie werden beim Schmelzfeuer in der Glühhitze für ſich wieder zu reguliniſchen Metallen. Queckſilber wird durch Schmelzen zwar in die Dampfform verflüchtigt; auch verwandelt es ſich freilich durch Schütteln und Reiben, unter Zutritt der Luft, in einen unvollkommnen ſchwarzgrauen, und durch anhaltendes Erhitzen in einen vollkommnern dunkelrothen Kalk, der ſcharf und metalliſch ſchmeckt. Wenn ſich das Queckſilber aber in trockene Luft eingeſchloſſen befindet, bemerkt Trommsdorff, und ruhig ſtehen bleibt, ſo erleidet ſeine Oberfläche keine Veränderung und roſtet nicht: doch habe er beim „alten Büttner ein Fläſchchen mit Queckſilber geſehen, das dieſer, Gott weiß wie viele Jahre, aufbehalten" (den Zugang der Luft durch Löcherchen im Papier geſtattend), und das ſich verkalkt habe, indem es oben eine dünne Lage rothen Queckſilberoxyds bekommen habe. Dieſe und alle Kalke des Queckſilbers laſſen ſich indeſſen durch die Glühhitze, ohne Zuſatz von verbrennlichen Dingen, wieder zu reguliniſchem Queckſilber herſtellen. Schelling nimmt daher (Neue Zeitſchrift für ſpec. Phyſ. Bd. I. St. 3. S. 96) dieſe vier, Gold, Silber, Platin und Queckſilber, als edle Metalle, weil in ihnen die Indifferenz des Weſens (Schwere) und der Form (Cohäſion) geſetzt ſey; dagegen nicht als edel ſey zu erkennen das, in welchem die Form am meiſten aus der Indifferenz mit dem Weſen trete, und die Selbſtheit oder die Individualität das Ueberwiegende werde, wie im Eiſen: noch ein Solches, wo die Unvollkommenheit der Form auch das Weſen verderbe, und unrein und ſchlecht mache, wie das Blei u. ſ. f. Dieß iſt aber ungenügend. Mit der hohen Continuität und Gediegenheit iſt es auch die hohe ſpecifiſche Schwere der Metalle, welche das Edle derſelben

ausmacht. Platin ist zwar von noch höherer Dichtigkeit, als das Gold, aber eine Einheit vieler metallischen Momente: Osmium, Iridium, Palladium. Wenn dann Steffens noch vor Schelling (vergl. §. 296. Zus. S. 198—199 Note) behauptete, daß die Dichtigkeit im umgekehrten Verhältniß mit der Cohäsion stehe: so stimmt dieß nur bei manchen edlen Metallen, wie z. B. bei dem Golde, das eine geringere spezifische Cohärenz hat, als unedlere, sprödere Metalle. — Je differenter die Metalle nun aber sind, desto größer ist auch die Thätigkeit. Haben wir Gold und Silber, Gold und Kupfer, Gold und Zink, Silber und Zink, die einander berühren, und zwischen Beiden ein Drittes, einen Wassertropfen (doch muß auch Luft dabei seyn): so ist sogleich ein Proceß, und zwar von bedeutender Thätigkeit, vorhanden. Das ist eine einfache galvanische Kette. Durch Zufall fand man, daß die Kette geschlossen seyn müsse; ist sie nicht geschlossen, so ist keine Action, keine thätige Differenz vorhanden. Man stellt sich gewöhnlich vor, die Körper seyen nur da, drücken nur als schwere Materien in der Berührung. Aber schon in der Elektricität sahen wir, daß sie nach ihrer physikalischen Bestimmtheit gegen einander agiren. Hier bei den Metallen ist es ebenso die Verschiedenheit ihrer Natur, ihre spezifischen Schweren, die sich berühren.

Da die einfache galvanische Kette nur überhaupt die Verbindung Entgegengesetzter durch ein Drittes, Auflösliches Neutrales ist, an dem die Differenz in die Existenz treten kann, so ist die Metallität nicht die einzige Bedingung dieser Thätigkeit. Auch Flüssigkeiten können diese Form des Processes haben; aber es ist immer ihre einfache voneinander verschiedene Bestimmtheit (wie sie den Grund des Metallischen ausmacht), welche das Agirende dabei ist. Auch Kohle, die von Ritter für ein Metall angesehen worden, kann in den galvanischen Proceß eingehen; sie ist ein verbranntes Vegetabilisches, und als solches Residuum, worin die Bestimmtheit verloschen ist, hat die Kohle auch sol-

den indifferenten Charakter. Selbſt Säuren können den galvaniſchen Proceß darſtellen, wegen ihrer Flüſſigkeit. Wird Seifenwaſſer und gewöhnliches Waſſer durch Zink in Verbindung gebracht, ſo wirkt es galvaniſch: berühret man nämlich das Seifenwaſſer mit der Zunge, das gewöhnliche Waſſer mit der Hand, ſo werden die Geſchmacksorgane beim Schließen der Kette afficirt; wenn aber die Berührung wechſelt, beim Oeffnen der Kette. Herr v. Humboldt ſah einfache Ketten aus heißem und kaltem Zink und Feuchtigkeit entſtehen. Schweigger conſtruirte ähnliche Säulen aus erhitzten und kalten Kupferſchaalen, die mit wäßriger Schwefelſäure gefüllt waren. Alſo auch ſolche Differenzen leiten die Action ein. Wenn der Körper, an dem ſich die Wirkung zeigt, fein iſt, wie Muskeln, ſo kann die Differenz noch viel geringer ſeyn.

Die Thätigkeit des galvaniſchen Proceſſes iſt nun damit eingeleitet, daß ein immanenter Widerſpruch entſteht, indem beide Beſonderheiten ſich in einander ſetzen wollen. Die Thätigkeit ſelbſt beſteht aber darin, daß die innerliche, an ſich ſeyende Einheit dieſer innerlichen Differenzen geſetzt ſey. Im galvaniſchen Proceß tritt die Elektricität noch ſehr überwiegend hervor, weil die als differente Geſetzten Metalle ſind: d. h. Indifferente, ſelbſtſtändig Beſtehende, die an ſich halten, ſelbſt in ihrem Veränderet-Werden; was eben die Elektricität charakteriſirt. An der Einen Seite muß negativer Pol, an der andern poſitiver Pol ſeyn: aber chemiſch beſtimmt, muß ſich hier Oxygen, dort Hydrogen entwickeln. Man verband dieſes mit der Vorſtellung der Elektro-Chemie. Die Phyſiker ſind zum Theil ſo weit gegangen, daß ſie glaubten, die Elektricität ſey an chemiſche Wirkſamkeit gebunden. Wollaſton ſagte ſogar, Elektricität ſey nur vorhanden, wo Oxydation ſey. Mit Recht entgegnete man, daß Kohlenſtoff, welchen Glas ſchlägt, Elektricität ohne Oxydation hervorbringe. Indem das Metall chemiſch angegriffen wird, ſo wird es dennoch nicht aufgelöſt, noch in Beſtandtheile zerlegt: ſo daß es

ſich an ihm ſelbſt als Neutrales zeigte; ſondern die reale Differenz, die das Metall durchs Oxydiren zeigt, iſt eine hinzukommende Differenz, indem das Metall mit etwas Anderem verbunden wird.

Die Verbindung der beiden Metalle hat nun zunächſt keine exiſtirende Mitte; die Mitte iſt nur an ſich in der Berührung vorhanden. Die reale Mitte iſt aber die, welche die Differenz zur Exiſtenz bringen ſoll; dieſe Mitte, welche am Schluß in der Logik der einfache medius terminus iſt, iſt in der Natur ſelbſt das Gedoppelte. In dieſem endlichen Proceſſe muß das nach den zwei einſeitigen Extremen gewendete Vermittelnde, woraus ſich dieſe integriren ſollen, nicht nur an ſich ein Unterſchiedenes ſeyn, ſondern dieſer Unterſchied muß exiſtiren; d. h. eben die Mitte muß ihrer Exiſtenz nach gebrochen ſeyn. Atmoſphäriſche Luft oder Oxygen-Gas gehört alſo dazu, daß galvaniſche Thätigkeit eingeleitet werde. Iſolirt man die galvaniſche Säule von der atmoſphäriſchen Luft, ſo hat ſie keine Activität. So führt Trommsdorff folgenden Verſuch von Davy an: „Wenn das Waſſer zwiſchen den Platten völlig rein iſt, und äußere Luft durch einen harzigen Ueberzug von der Waſſermaſſe abgehalten wird, ſo entbindet ſich in dieſer kein Gas, und es entſteht kein Oxyd, und das Zink der Säule iſt kaum angelaufen.“ Biot (T. II. p. 528) urgirte gegen Davy, daß eine Säule unter der Luftpumpe noch Gasentbindung, wiewohl ſchwächer, hervorbringe; dieß kommt aber daher, weil die Luft nicht vollkommen entfernt werden kann. Dazu, daß die Mitte ein Gedoppeltes iſt, gehört, daß die Activität ſehr geſchärft wird, wenn man ſtatt Papp- oder Tuch-Scheiben zwiſchen die Metalle Salzſäure, Salmiak u. ſ. w. thut; denn ſolches Gebräue iſt ſchon an ſich ein chemiſch Mannigfaltiges.

Dieſe Thätigkeit nennt man Galvanismus, weil Galvani ſie zuerſt entdeckte; Volta hat ſie aber erſt erkannt. Galvani hat die Sache zunächſt auf ganz andere Weiſe gebraucht; erſt

Volta hat die Erſcheinungen vom Organiſchen befreit, und auf ihre einfachen Bedingungen reducirt, obgleich er ſie als bloße Elektricität nahm. Galvani fand, daß, wenn man Fröſche durchſchneidet, ſo daß die Rückenmarksnerven entblößt und durch differente Metalle (oder auch nur Silberdrath) mit den Muskeln des Schenkels verbunden werden, Zuckungen entſtehen, in denen ſich die Thätigkeit äußert, die der Widerſpruch dieſer Differenzen iſt. Aldini zeigte, daß Ein Metall hinreicht, den Erfolg zu bewirken, namentlich reines Queckſilber: und daß oft ein feuchtes, hanfenes Seil genug ſey, um den Nerven und Muskel zu verbinden und in Thätigkeit zu ſetzen; er führte ein ſolches 250 Fuß weit um ſein Haus herum mit glücklichem Erfolg. Ein Anderer fand, daß bei einer bloßen Berührung des Schenkels mit ſeinem Nerven, bei großen und lebhaften Fröſchen Zuckungen entſtänden, ohne jene Armatur. Nach Humboldt war, bei gleichen Metallen, das Anhauchen des Einen allein hinreichend, den Metallreiz hervorzubringen. Wenn zwei Stellen eines und deſſelben Nerven mit zwei verſchiedenen Metallen belegt und durch einen guten Leiter in Verbindung gebracht werden, ſo zeigt ſich ebenfalls die Erſcheinung der Zuckungen.

Das war die erſte Form; man nannte es thieriſche Elektricität, weil man es eben aufs Organiſche beſchränkt glaubte. Volta nahm Metalle ſtatt Muskeln und Nerven; und ſo ſtellte er galvaniſche Batterien auf durch eine ganze Anzahl ſolcher Paare von Platten. Jedes Paar hat die entgegengeſetzte Beſtimmtheit des folgenden, dieſe Paare ſummiren aber ihre Thätigkeit: ſo daß an Einem Ende alle negative, am andern alle poſitive Thätigkeit iſt, und in der Mitte der Indifferenzpunkt. Volta unterſchied auch feuchte Leiter (Waſſer), und trockne Leiter (Metall), — als ob hier nichts, als Elektricität vorhanden wäre. Der Unterſchied von Waſſer und Metall iſt aber ein ganz anderer; und Beide haben nicht bloß die Rolle von Leitern. — Die elektriſche und chemiſche Wirkſamkeit kann man leicht tren-

nen. Je größer nämlich die Oberfläche der Platten iſt, z. B. 8 Zoll im Quadrat: ſo iſt die elektriſche Wirkung von deſto höherem Glanze, in Bezug auf das Funken-Geben. Auf die anderen Erſcheinungen ſcheint dieſe Größe wenig Einfluß zu haben; dagegen ſchon bei drei Schichtungen Funken ſich einſtellen. Wird ein Eiſendrath an der Silberpolſeite einer Säule, die aus 40 ſo großen Plattenpaaren von Zink und Kupfer erbaut iſt, angebracht und zu dem Zinkpol geführt: ſo entſteht im Augenblick der Berührung eine Feuerroſe von 3 bis 3½ Zoll im Durchmeſſer, und einige der einzelnen Strahlen ſind wohl 1½ bis 1¾ Zoll lang, an einigen Stellen gegliedert, und an der Spitze mit kleinen Sternen verſehen. Die Communicationsdräthe werden bei dem Funken ſo ſtark zuſammengelöthet, daß eine ziemliche Kraft dazu gehört, ſie zu trennen. Im Sauerſtoffgaſe verhalten Gold und Silber ſich, wie in atmoſphäriſcher Luft, Eiſendräthe entzünden ſich und verbrennen, Blei und Zinn verbrennen mit vieler Lebhaftigkeit und mit lebhaftern Farben. Wird nun hier die chemiſche Wirkung gering angeſchlagen, ſo wird ſie vom Verbrennen unterſchieden, indem ja auch bei der Elektricität eine lebhafte Verbrennung, aber als Schmelzen durch Hitze, nicht als Waſſerzerſetzen vorkam (ſ. oben §. 324. S. 358). Umgekehrt wird die chemiſche Wirkſamkeit größer, die elektriſche aber ſchwächer, wenn die Platten kleiner, aber in großer Menge ſind, z. B. 1000 Paare. Doch finden ſich beide Wirkſamkeiten auch vereinigt, alſo Auflöſung des Waſſers auch mit ſtarken Schlägen. Denn Biot (Traité de Physique, T. II. p. 436) ſagt: Pour décomposer l'eau, on s'est d'abord servi de violentes décharges transmises à travers ce liquide, et qui y produisaient des explosions accompagnées d'étincelles. Mais Wollaston est parvenu à produire le même effet, d'une manière infiniment plus marquée, plus sure et plus facile, en conduisant le courant électrique dans l'eau par des fils tressés, terminés en pointes aigues etc.

Der Akademiker Ritter in München hat trockene Säulen gebaut, wo die elektriſche Thätigkeit iſolirt iſt. — Indem man nun geſehen hat, daß mit bloßem Waſſer die chemiſche Action nicht ſtark iſt, bei einer Säule, die bei ihrer ſonſtigen Zuſammenſetzung doch eine ſtarke chemiſche Wirkung und hohe elektriſche Spannung zeigen könnte: ſo ſind die Chemiker darauf gekommen, daß das Waſſer hier als elektriſcher Iſolator wirke, der die Mittheilung der Elektricität hemme; denn da ohne dieſe Hemmung die chemiſche Thätigkeit groß ſeyn würde, ſo werde, da ſie hier klein ſey, die Mittheilung der Elektricität, welche die chemiſche Wirkſamkeit hervorbringe, durch das Waſſer gehemmt. Das iſt aber das Allerabſurdeſte, was man ſagen kann, weil das Waſſer der ſtärkſte Leiter iſt, ſtärker als Metall; und dieſe Abſurdität kommt daher, daß man die Wirkſamkeit nur in die Elektricität legte und bloß die Beſtimmung von Leitern vor Augen hatte.

Die galvaniſche Thätigkeit äußert ſich ſowohl als Geſchmack, wie als Lichterſcheinung. Man applicire z. B. einen Streifen Stanniol unter die Spitze der Zunge und auf der Unterlippe, ſo daß er hervorſteht; man berühre hierauf die obere Fläche der Zungenſpitze mit Silber, und mit demſelben das Stanniol: ſo empfindet man in dem Augenblicke, da ſich beide Metalle berühren, einen auffallenden kauſtiſchen Geſchmack, wie von Eiſen-Vitriol. Faſſe ich einen mit alkaliſcher Lauge gefüllten zinnernen Becher in die feucht gemachte Hand, und bringe die Spitze der Zunge auf die Flüſſigkeit: ſo habe ich einen ſauren Geſchmack auf der Zunge, welche die alkaliſche Flüſſigkeit berührt. Stelle ich im Gegentheil einen Becher von Zinn, beſſer von Zink, auf einen ſilbernen Fuß, und fülle ihn mit reinem Waſſer, ſtecke ich dann die Spitze der Zunge ins Waſſer, ſo findet man es unſchmackhaft; ſobald man aber zugleich den ſilbernen Fuß mit den recht benetzten Händen anfaßt, ſo empfindet man auf der Zunge einen ſchwachen ſauren

Geſchmack. Wenn man in den Mund zwiſchen die obere Kinnlade und die linke Wange eine Stange Zink, und zwiſchen die untere rechte Kinnlade und die rechte Wange eine Stange Silber bringt, ſo daß die Metallſtücke aus dem Munde hervorragen, und nähert hierauf die hervorragenden Enden einander: ſo wird man im Dunkeln, bei dem Contact beider Metalle, Licht empfinden. Hier iſt die Identität ſubjectiv in der Empfindung, ohne daß ein Funke äußerlich erzeugt würde; was bei ſtärkern Batterien wohl der Fall iſt.

Das Product der galvaniſchen Wirkſamkeit iſt nun überhaupt dieſes, daß das, was an ſich iſt — die Identität der beſondern Differenzen, die in den Metallen zugleich mit ihrer indifferenten Selbſtſtändigkeit verbunden ſind —, damit aber ebenſo die Differenz des Einen am andern zur Exiſtenz komme, das Indifferente alſo different geſetzt ſey. Zu einem neutralen Producte kann es noch nicht kommen; denn es ſind noch keine exiſtirenden Differenzen vorhanden. Da nun dieſe Differenzen noch nicht ſelbſt Körper, ſondern nur abſtracte Beſtimmtheiten ſind: ſo fragt ſich, in welchen Formen ſie hier zur Exiſtenz kommen ſollen. Die abſtracte Exiſtenz dieſer Differenzen iſt etwas Elementariſches, was wir als Luftigkeiten, Gasarten zum Vorſchein kommen ſehen; ſo haben wir hier von den abſtracten chemiſchen Elementen zu ſprechen. Weil das Waſſer nämlich das vermittelnde Neutrale zwiſchen den Metallen iſt, worin ſich jene Differenzen berühren können (wie es auch dasjenige iſt, worin ſich die Differenzen zweier Salze z. B. auflöſen): ſo nimmt jedes Metall ſeine exiſtirende Differenz aus dem Waſſer, beſtimmt es einmal zur Oxydation, das andere Mal zur Hydrogeniſation. Da aber der Charakter des Waſſers überhaupt das Neutrale iſt, ſo exiſtirt das Begeiſtende, Differenzirende nicht im Waſſer, ſondern in der Luft. Dieſe ſcheint zwar neutral, iſt aber das heimlich Zehrende und Thätige; die erregte Thätigkeit der Metalle müſſen dieſe alſo aus der Luft an ſich

nehmen, und ſo erſcheinen die Differenzen unter der Form der Luftigkeit. Das Sauerſtoffgas iſt dabei das begreifende, differenzirende Princip. — Das Reſultat des galvaniſchen Proceſſes iſt beſtimmter das Oxyd, ein different geſetztes Metall, — die erſte Differenz, die wir haben; das Indifferente wird ein Totales, obgleich noch nicht vollkommen Totales. Obgleich das Product aber ſogleich auch ein Gedoppeltes iſt, Oxydation und Hydrogeniſation: ſo ſind es doch nicht zwei Differenzirte, die herauskommen. An der Einen Seite erſcheint Oxydation, indem z. B. das Zink verkalkt wird. Die andere Seite, das Gold, Silber u. ſ. w., hält aus in dieſer Gediegenheit gegen ihren Gegenſatz, bleibt reguliniſch: oder iſt ſie oxydirt geweſen, ſo wird ſie desoxydirt, wieder reguliniſch gemacht. Indem die Begeißung des Zinks nicht das Setzen einer einſeitigen Differenz ſeyn darf, und etwa auf der andern Seite nicht desoxydirt werden kann: ſo kommt die andere Seite des Gegenſatzes nur unter der andern Form des Waſſers zum Vorſchein, indem ſich Waſſerſtoff-Gas entwickelt. Es kann auch geſchehen, daß, ſtatt oxydirte, hydrogenirte Metalle hervorkommen, alſo auch die andere Seite zum Product getrieben wird; was Ritter fand. Die beſtimmte Differenz, als Entgegenſetzung, iſt aber Kali und Säure; das iſt etwas Anderes, als jene abſtracte Differenzirung. Doch ſelbſt bei dieſer realen Differenzirung zeigt ſich die Entgegenſetzung durch den Sauerſtoff vornehmlich bewirkt. — Zu den Metall-Kalken, welche das Reſultat des galvaniſchen Proceſſes ſind, gehören auch die Erden: Kieſel-Erde, Kalk-Erde, Baryt-Erde, Natron, Kali; denn was als Erde erſcheint, hat überhaupt eine metalliſche Baſis. Es iſt nämlich gelungen, dieſe Baſen als ein Metalliſches darzuſtellen: doch haben viele nur Anzeigen metalliſcher Baſen. Wenn dieſes Metalliſche nun auch nicht immer für ſich erhalten werden kann, wie in den Metalloiden, ſo ſtellt es ſich doch in Queckſilber-Amalgamen dar; und nur Metalliſches kann mit Queckſilber ein Amalgam eingehen. Die Me-

tallität iſt in den Metalloiden alſo nur ein Moment; ſie oxydiren ſich gleich wieder, wie z. B. Wolfram ſchwer reguliniſch zu machen iſt. Das Ammoniak iſt beſonders merkwürdig dadurch, daß in ihm einerſeits aufgezeigt werden kann, daß ſeine Baſe Stickgas iſt, und das Andere der Sauerſtoff, ebenſo aber auch die Baſe als Metallität, Ammonium, darſtellbar iſt (vergl. §. 328. Zuſ. S. 372; §. 330. S. 380 Note); hier iſt die Metallität dazu getrieben, auch ganz als chemiſch abſtracter Stoff, als Gasförmiges zu erſcheinen.

In dem Reſultat der Oxydation iſt der Proceß geendet. Der Gegenſatz zu dieſer erſten abſtracten allgemeinen Negation iſt die freie Negativität, die für ſich ſeyende Negativität gegen die in metalliſcher Indifferenz paralyſirte. Dem Begriffe nach oder an ſich iſt der Gegenſatz nothwendig; aber der Exiſtenz nach tritt das Feuer zufällig herbei.

§. 331.

b. Feuerproceß.

Die im vorigen Proceſſe, in der differenten Beſtimmtheit der in Beziehung gebrachten Metalle, nur an ſich ſeyende Thätigkeit, für ſich als exiſtirend geſetzt, iſt das Feuer, wodurch das an ſich Verbrennliche (wie Schwefel) — die dritte Art der Körperlichkeit — befeuert: überhaupt das in noch gleichgültiger abgeſtumpfter Differenz (wie in Neutralität) Befindliche zu der chemiſchen Entgegenſetzung, der Säure und des (kauſtiſchen) Kaliſchen, begeiſtet ſind, — nicht ſowohl einer eigenen Art von reeller Körperlichkeit, indem ſie nicht für ſich exiſtiren können, als nur des Geſetztſeyns der körperlichen Momente dritter Form. [1]

[1] Dieſer Paragraph lautet in der erſten Ausgabe: Der gediegenen Indifferenz der beſonderten Körperlichkeit ſteht die phyſicaliſche Sprödigkeit gegenüber, das Zuſammengefaßtſeyn der Beſonderheit in die ſelbſtiſche

Zuſatz. Indem der galvaniſche Proceß mit dem Metall-Oxyd, mit der Erde, aufhört, ſo iſt hiermit der Verlauf des chemiſchen Processes unterbrochen. Denn der Exiſtenz nach hängen die chemiſchen Proceſſe nicht zuſammen; ſonſt hätten wir das Leben, den Rückgang des Proceſſes in den Kreislauf. Soll nun das Product weiter geführt werden, ſo tritt die Thätigkeit von Außen hinzu, wie auch die Metalle durch äußerliche Thätigkeit an einander gebracht wurden. Nur der Begriff, die innere Nothwendigkeit ſetzt alſo den Proceß fort; nur an ſich wird der Proceß zum Kreislauf der Totalität fortgeſetzt. Weil die neue Form, die wir hereinbringen, nur für uns, im Begriffe, oder an ſich entſteht, ſo haben wir die in den Proceß Eintretenden nach ihrer Natürlichkeit zu nehmen. Es iſt nicht daſſelbe exiſtirende Product (alſo hier das Oxyd, womit der Galvanismus ſchloß), das weiter, gleichſam nur von andern Reagentien, fortbehandelt würde; als an ſich beſtimmt, iſt das Object des Proceſſes vielmehr als Urſprüngliches aufzunehmen, nicht als ein der Exiſtenz nach Gewordenes, ſondern dieſe Beſtimmtheit des Gewordenen zur einfachen innern Beſtimmtheit ſeines Begriffes habend.

Die Eine Seite des Proceſſes iſt das Feuer als Flamme, worin die Einheit der Differenz, welche das Reſultat des galvaniſchen Proceſſes war, jetzt für ſich exiſtirt, und zwar in der Form der freien Unruhe, des Sich-Verzehrens. Die andere Seite, das Verbrennliche, iſt das Object des Feu[illegible]erſelben Natur als das Feuer, aber als phyſicaliſch beſtehend[illegible]per. Das Product des Pro-

Einheit. (Das Erz, als Vereinigung [illegible] Schwefels und Metalls, ſtellt die Totalität dar.) Dieſe Sprödigkeit iſt die reelle Möglichkeit des Entzündens, welcher die Wirklichkeit des ſich ſelbſt verzehrenden Fürſichſeyns, das Feuer, noch ein Aeußerliches iſt. Es vermittelt die innere Differenz des brennbaren Körpers durch das phyſicaliſche Element der abſtracten Negativität, die Luft, mit dem Geſetztſeyn oder der Realität, und begeiſtet ihn zur Säure. Die Luft aber wird dadurch in dieß ihr negatives Princip, den Sauerſtoff, und in das todte poſitive Reſiduum, in den Stickſtoff, dirimirt.

ceſſes iſt dann, daß einerſeits das Feuer als phyſicaliſche Qualität exiſtire: oder umgekehrt am Material das, was es ſeiner Naturbeſtimmtheit nach ſchon iſt, das Feuer, an ihm geſetzt werde. Wie der erſte Proceß der Proceß des Schweren war, ſo haben wir hier den Proceß des Leichten, indem das Feuer ſich zur Säure verkörpert. Der phyſicaliſche Körper, als die Möglichkeit, verbrannt zu werden und begeiſtet zu ſeyn, iſt nicht nur todte Reduction zur paſſiven Indifferenz, ſondern wird ſelbſt brennend. Weil nun das ſo begeiſtete Material ein ſchlechthin an ihm Entgegengeſetztes iſt, das Entgegengeſetzte ſich aber widerſpricht, ſo bedarf es ſeines Andern, iſt ſchlechthin nur in der realen Beziehung auf ſein Anderes. Das Verbrennliche hat ſo zweierlei Geſtalten, weil dieß Fürſichſeyn des Negativen, inſofern es in den Unterſchied kommt, ſich in den Unterſchied ſeiner ſelbſt ſetzt. Das Eine iſt das gewöhnliche Verbrennliche, Schwefel, Phosphor u. ſ. w.; die andere Form des Verbrennlichen iſt ein Neutrales. In Beiden iſt das ruhige Beſtehen nur eine Weiſe der Exiſtenz, nicht ſeine Natur, während beim Metall im galvaniſchen Proceß die Indifferenz ſeine Natur ausmacht. Merkwürdiger iſt an ihnen das bloße Leuchten ohne Brennen, das Phosphoresciren, wie eine Menge Mineralien thun; entweder etwas geritzt, gekratzt, oder auch dem Sonnenlicht ausgeſetzt, behalten ſie dieß eine Zeit lang. Es iſt dieſelbe flüchtige Lichterſcheinung, welche die Elektricität iſt, aber ohne Entzweiung. Das erſte Verbrennliche hat keine große Ausdehnung; Schwefel, Erdpech und Naphthen machen ſeinen Umkreis. Es iſt das Spröde ohne feſte indifferente Baſe, das die Differenz nicht von Außen durch Verbindung mit einem Differenten erhält, ſondern ſeine Negativität innerhalb ſeiner ſelbſt als ſich ſelbſt entwickelt. Die Gleichgültigkeit des Körpers iſt in eine chemiſche Differenz übergegangen. Die Brennbarkeit des Schwefels iſt nicht mehr die oberflächliche Möglichkeit, welche Möglichkeit bleibt im Proceſſe ſelbſt, ſon-

dern dieſe getilgte Gleichgültigkeit. Das Brennbare brennt, das Feuer iſt ſeine Wirklichkeit; es verbrennt, es brennt nicht nur: d. h. es hört auf, gleichgültig zu ſeyn, — es wird eine Säure. Ja Winterl hat den Schwefel als ſolchen als eine Säure behauptet; und er iſt es in der That, da er die ſalzigen und erdigen Baſen und die Metalle, ſelbſt ohne die für die übrigen Säuren erforderliche Waſſerbaſe (Waſſerſtoff) zu gebrauchen, neutraliſirt. Das zweite Verbrennliche iſt das formell Neutrale, deſſen Beſtehen auch nur Form iſt und nicht die Beſtimmtheit ſeiner Natur ausmacht, als ob es den Proceß aushalten könnte. Das formell Neutrale (Salz iſt das phyſiſch Neutrale) iſt Kalk, Baryt, Pottaſche, mit Einem Worte die Erden, die nichts Anderes als Oxyde ſind, d. h. ein Metall zur Baſis haben; was man mit der galvaniſchen Batterie fand, wodurch man Kaliſches desoxydirt. Auch die Alkalien ſind Metalloxyde: animaliſche, vegetabiliſche, mineraliſche. Die andere Seite zum Baſiſchen, z. B. im Kalk, iſt die Kohlenſäure, durch Glühen der Kohle hervorgebracht, — ein abſtract Chemiſches, kein individueller, phyſiſcher Körper. Kalk iſt ſo neutraliſirt, aber nicht ein real Neutrales; die Neutralität iſt darin nur auf elementariſche, allgemeine Weiſe vollbracht. Baryt, Strontian will man auch nicht als Salze betrachtet wiſſen, weil, was ſie abſtumpft, nicht eine reale Säure iſt, ſondern eben jenes chemiſche Abſtractum, das als Kohlenſäure erſcheint. Das ſind die beiden Verbrennlichen, welche die andere Seite des Proceſſes ausmachen.

Die im Feuer-Proceß in Conflict Stehenden kommen äußerlich zuſammen, wie dieß die Endlichkeit des chemiſchen Proceſſes bedingt. Als Vermittelndes tritt Elementariſches hinzu; das iſt Luft und Waſſer. Damit z. B. aus dem Schwefel ſeine Säure erzeugt werde, gebraucht man Wände mit Waſſer befeuchtet und Luft. Der ganze Proceß hat ſo die Form eines Schluſſes, wozu die gebrochene Mitte

und die beiden Extreme gehören. Die näheren Formen dieſes Schluſſes betreffen nun die Weiſen der Thätigkeit, und das, zu was jene Extreme die Mitte beſtimmen, um ſich aus ihr zu integriren. Dieß näher zu betrachten, würde eine ſehr delicate Auseinanderſetzung ſeyn, und uns zugleich zu weit führen. Jeder chemiſche Proceß müßte als eine Reihe von Schlüſſen dargeſtellt werden, wo, was erſt Extrem war, Mitte wird, und die Mitte als Extrem geſetzt würde. Das Allgemeine iſt dieſes, daß das Verbrennliche, Schwefel, Phosphor oder formell Neutrales, in dieſem Proceſſe begeiſtet wird. So werden Erden durch das Feuer zum kauſtiſchen Zuſtande gebracht, während ſie vorher, als Salze, milde ſind. Auch Metalliſches (nämlich ſchlechte Metalle, Kalk-Metalle) kann durch das Verbrennen ſo begeiſtet werden, daß es nicht ein Oxyd wird, ſondern ſogleich bis zur Säure getrieben wird. Das Oxyd des Arſeniks iſt ſelbſt Arſenik-Säure. Das Kali, als begeiſtet, iſt ſtechend, kauſtiſch: die Säure ebenſo verzehrend, angreifend. Weil der Schwefel (und dergleichen) keine indifferente Baſis in ſich hat, ſo wird das Waſſer hier zum baſiſchen Bande, damit die Säure, wenn gleich nur momentan, für ſich beſtehen könne. Indem das Kaliſche aber zum Kauſtiſchen wird, ſo verliert das Waſſer, das als Kryſtalliſationswaſſer (was ſo nicht mehr Waſſer iſt), das Band der Neutraliſation war, durch Feuer ſeine formal neutrale Geſtalt, weil das Kaliſche für ſich ſchon eine indifferente metalliſche Baſis hat.

§. 332.

c. Neutraliſation, Waſſerproceß.

Das ſo Differente iſt ſeinem Andern ſchlechthin entgegengeſetzt, und dieß iſt ſeine Qualität: ſo daß es weſentlich nur iſt in ſeiner Beziehung auf dieß Andere, ſeine Körperlichkeit in ſelbſtſtändiger getrennter Exiſtenz daher nur ein gewaltſamer Zuſtand, und es in ſeiner Einſeitigkeit an ihm ſelbſt der

Proceß (wenn auch nur mit der Luft, an der ſich Säure und kauſtiſches Kali abſtumpfen, d. i. zur formellen Neutralität reduciren) iſt, ſich mit dem Negativen ſeiner identiſch zu ſetzen. Das Product iſt das concrete Neutrale, ein Salz, — der vierte, und zwar als realer Körper.

Zuſatz. Das Metall iſt nur an ſich verſchieden vom Andern; im Begriffe des Metalls liegt das Andere, aber nur im Begriffe. Indem jetzt aber jede Seite als entgegengeſetzt exiſtirt, ſo iſt dieſe Einſeitigkeit nicht mehr nur an ſich, ſondern geſetzt. Damit iſt der individualiſirte Körper aber der Trieb, ſeine Einſeitigkeit aufzuheben, und die Totalität zu ſetzen, die er ſeinem Begriffe nach iſt. Beide Seiten ſind phyſicaliſche Realitäten: Schwefel- oder eine andere Säure, nicht Kohlenſäure; und Oxyde, Erden, Kaliſches. Dieſe ſo befeuerten Gegenſätze brauchen nicht erſt durch ein Drittes in Thätigkeit gebracht zu werden; Jedes hat an ſich ſelbſt die Unruhe, ſich aufzuheben, ſich mit ſeinem Gegentheil zu integriren, und ſich zu neutraliſiren: ſie ſind aber unfähig, für ſich zu exiſtiren, weil ſie unverträglich mit ſich ſind. Säuren erhitzen, entzünden ſich, wenn Waſſer aufgegoſſen wird. Concentrirte Säuren verrauchen, ziehen Waſſer aus der Luft: concentrirte Schwefelſäure z. B. vermehrt ſich ſo, nimmt einen größeren Raum ein, wird aber ſchwächer. Schützt man die Säuren gegen die Luft, ſo freſſen ſie die Gefäße an. Ebenſo werden die kauſtiſchen Kali wieder milde; man ſagt dann, ſie ziehen Kohlenſäure aus der Luft ein. Das iſt aber eine Hypotheſe; ſie machen vielmehr aus der Luft erſt Kohlenſäure, um ſich abzuſtumpfen.

Das Befeuernde beider Seiten iſt nun eine chemiſche Abſtraction, das chemiſche Element des Sauerſtoffes, als das differente Abſtracte; die Baſen (wenn auch nur Waſſer) ſind das indifferente Beſtehen, das Band. Die Begeiſtung ſowohl bei den Säuren als bei dem Kauſtiſchen iſt alſo Oxygeniſation. Was Säure und Kaliſches gegen einander ſey, iſt aber etwas

Relatives, wie es beim Gegenſatz des Poſitiven und Negativen auch ſchon vorkommt. So iſt in der Arithmetik das Negative zum Theil als das Negative an ihm ſelbſt zu nehmen, zum Theil iſt es nur das Negative des Andern: ſo daß es dann gleich iſt, welches negativ, welches poſitiv iſt. Eine gleiche Bewandniß hat es mit der Elektricität, mit zwei entgegengeſetzten Wegen, wo man durch Vorwärts und Rückwärts nur auf denſelben Standpunkt zurückkommt, u. ſ. w. Die Säure iſt alſo zwar das Negative an ihr ſelbſt; ebenſo tritt das Verhältniß aber in die Relativität herüber. Was nach Einer Seite Säure iſt, iſt nach einer andern Kaliſches. Schwefelleber z. B. nennt man eine Säure, obgleich ſie hydrogenirter Schwefel iſt; die Säure iſt ſo hier Hydrogeniſation. Das iſt freilich nicht überall der Fall, ſondern kommt vom Verbrennlichen des Schwefels her. Durch Oxydation wird er aber Schwefelſäure, ſo daß er beider Formen fähig iſt. Ebenſo iſt es in Anſehung mehrerer Erden; ſie ſtellen ſich in zwei Reihen: α) Kalk, Baryt, Strontian ſind kaliſcher Natur, und Metalloxyde. β) Bei Kieſel-, Thon- und Bittererde läßt zum Theil die Analogie dieß vermuthen, theils die Spuren, im Amalgam, der galvaniſchen Wirkung. Thonerde aber ſtellt Steffens mit Kieſelerde der alkaliſchen Reihe gegenüber. Nach Schuſter zeigt ſich auch die Alaun-Erde als reagirend gegen Alkalien, d. h. ſauer: auf der andern Seite ſey ihre Reagenz gegen die Schwefelſäure dieß, daß ſie die baſiſche Seite einnimmt; und die Thonerde werde aus ihrer Auflöſung in Alkalien durch Säuren niedergeſchlagen, verhalte ſich alſo als Säure. Die doppelte Natur der Alaunerde beſtätigt Berthollet (Statique chimique, T. II., p. 302.): L'alumine a une disposition presqu'égale à se combiner avec les acides et avec les alcalis; p. 308: L'acide nitrique a aussi la propriété de cristalliser avec l'alumine; il est probable que c'est également par le moyen d'une base alcaline. „Kieſelerde," ſagt Schuſter, „iſt eine Säure, obgleich eine ſchwache; denn ſie neutraliſirt die

Baſen, wie ſie ſich denn mit Kali und Natron zu Glaſe verbindet" u. ſ. w. Bertholle t (T. II., p. 314.) bemerkt indeſſen, ſie habe nur mehr Neigung, ſich mit Alkalien, als mit Säuren zu verbinden.

Auch hier iſt Luft und Waſſer vermittelnd, indem waſſerloſe, ganz concentrirte Säure (wiewohl ſie nie ganz waſſerlos ſeyn kann) viel ſchwächer wirkt, als verdünnte Säure, vorzüglich ohne Luft, da dann die Action ganz aufhören kann. Das allgemeine abſtracte Reſultat iſt, daß die Säure mit Kaliſchem, das nicht bis zur Befeuerung getrieben iſt, ein Neutrales überhaupt bildet, aber nicht das abſtract Indifferente, ſondern die Einheit zweier Exiſtirenden. Sie heben ihre Entgegenſetzung, ihren Widerſpruch auf, weil ſie ihn nicht aushalten können; und indem ſie ſo ihre Einſeitigkeit aufheben, ſetzen ſie, was ſie ihrem Begriffe nach ſind, ſowohl das Eine als das Andere. Man ſagt, eine Säure wirke nicht unmittelbar aufs Metall, ſondern mache es erſt zum Oxyd, zu Einer Seite des exiſtirenden Gegenſatzes, und neutraliſire ſich dann mit dieſem Oxyd, welches zwar different, aber nicht bis zur Kauſticität begeiſtet iſt. Das Salz, als das Product dieſer Neutraliſation, iſt erſt die chemiſche Totalität, der Mittelpunkt, aber zugleich noch nicht die unendliche Totalität des Lebens, ſondern ein zur Ruhe Gekommenes, gegen Andere Beſchränktes.

§. 333.

d. Der Proceß in ſeiner Totalität.

Dieſe neutralen Körper, wieder in Beziehung zu einander tretend, bilden den vollſtändig realen chemiſchen Proceß, da er zu ſeinen Seiten ſolche reale Körper hat. Zu ihrer Vermittlung bedürfen ſie des Waſſers, als des abſtracten Mediums der Neutralität. Aber Beide, als neutral für ſich, ſind in keiner Differenz gegen einander. Es tritt hier die Particulariſation der allgemeinen Neutralität, und damit ebenſo die

Beſonderung der Differenzen der chemiſch-begeiſteten Körper gegen einander ein; die ſogenannte Wahlverwandtſchaft, — Bildung anderer beſonderer Neutralitäten durch Trennung vorhandener.

Der wichtigſte Schritt zur Vereinfachung der Particularitäten in den Wahlverwandtſchaften iſt durch das von Richter und Guyton Morveau gefundene Geſetz geſchehen: Daß neutrale Verbindungen keine Veränderung in Anſehung des Zuſtandes der Sättigung erleiden, wenn ſie durch die Auflöſung vermiſcht werden, und die Säuren ihre Baſen gegen einander vertauſchen. Es hängt damit die Scale der Quantitäten von Säuren und Alkalien zuſammen, nach welcher jede einzelne Säure für ihre Sättigung zu jedem Alkaliſchen ein beſonderes Verhältniß hat; und wenn nun für eine Säure in einem beſtimmten Quantum die Reihe der Alkalien nach den Quantitäten, in denen ſie daſſelbe Quantum jener Säure ſättigen, aufgeſtellt iſt: ſo behalten für jede andere Säure die Alkalien unter einander daſſelbe Verhältniß zu deren Sättigung als zur erſten, und nur die quantitative Einheit der Säuren, mit der ſie ſich mit jener conſtanten Reihe verbinden, iſt verſchieden. Auf gleiche Weiſe haben die Säuren ein conſtantes Verhältniß unter ſich gegen jedes verſchiedene Kaliſche.

Uebrigens iſt die Wahlverwandtſchaft ſelbſt nur abſtracte Beziehung der Säure auf die Baſe. Der chemiſche überhaupt und insbeſondere der neutrale Körper iſt zugleich concreter phyſiſcher Körper von beſtimmter ſpecifiſcher Schwere, Cohäſion, Temperatur u. ſ. f. Dieſe eigentlich phyſiſchen Eigenſchaften und deren Veränderungen im Proceſſe (§. 328.) treten in Verhältniß zu den chemiſchen Momenten deſſelben, erſchweren, hindern, oder erleichtern, modificiren deren Wirkſamkeit. Berthollet in ſeinem berühmten Werke Statique chimique hat, indem er die Reihen der Verwandtſchaft voll-

kommen anerkennt, die Umſtände zuſammengeſtellt und unterſucht, welche in die Reſultate der chemiſchen Action eine Veränderung bringen, — Reſultate, die häufig nur nach der einſeitigen Bedingung der Wahlverwandtſchaft beſtimmt werden. Er ſagt: „Die Oberflächlichkeit, welche die Wiſſenſchaft durch dieſe Erklärungen erhält, ſieht man vornehmlich für Fortſchritte an.“

Zuſatz. Das unmittelbare Sich-Integriren der Entgegengeſetzten, des Kauſtiſchen und der Säure, in ein Neutrales iſt kein Proceß; das Salz iſt ein proceßloſes Product, wie das Anhängen des Nord- und Südpols eines Magneten, oder der elektriſche Entladungsfunke. Soll der Proceß weiter geführt werden, ſo müſſen die Salze, weil ſie gleichgültig und unbedürftig ſind, wieder äußerlich an einander gebracht werden. Die Thätigkeit iſt nicht in ihnen, ſondern wird erſt durch zufällige Umſtände wieder zur Erſcheinung gebracht; das Gleichgültige kann ſich eben nur in einem Dritten berühren, das hier wieder das Waſſer iſt. Die Geſtaltung und Kryſtalliſation hat hier vornehmlich ihren Sitz. Der Proceß iſt überhaupt dieſer, daß Eine Neutralität aufgehoben, aber wieder eine andere Neutralität hervorgebracht wird. Die Neutralität iſt alſo hier im Kampfe mit ſich ſelbſt begriffen, indem die Neutralität, welche das Product iſt, durch die Negation der Neutralität vermittelt wird. Es ſind alſo beſondere Neutralitäten von Säuren und Baſen in Conflict mit einander. Die Affinität einer Säure zu einer Baſis wird negirt; und die Negation dieſer Affinität iſt ſelbſt die Beziehung einer Säure zu einer Baſis, oder iſt ſelbſt eine Affinität. Dieſe Affinität iſt ebenſo die Affinität der Säure des zweiten Salzes zur Baſis des erſten, als der Baſe des zweiten zur Säure des erſten. Dieſe Affinitäten, als das Negirende der erſten Affinitäten, werden Wahlverwandtſchaften genannt, die wieder weiter nichts Anderes heiſſen, als daß, wie beim Magnetismus und der Elektricität, das Entgegengeſetzte, Säure

und Kali, sich identisch setzt. Die existirende, erscheinende, thätige Weise ist dieselbe. Eine Säure treibt eine andere aus einem Basischen aus, wie der magnetische Nordpol den Nordpol abstößt, aber jeder mit demselben Südpol verwandt bleibt. Aber hier vergleichen sich Säuren an einem Dritten mit einander, und jeder Säure ihr Entgegengesetztes ist mehr dieses Basische als das andere: die Determination geschieht nicht bloß durch die allgemeine Natur des Entgegengesetzten, weil der chemische Proceß das Reich der Arten ist, die qualitativ thätig gegen einander sind. Die Hauptsache ist also die Stärke der Verwandtschaft, aber keine Verwandtschaft ist einseitig: so nah ich Einem verwandt bin, so nah ist er es mir. Die Säuren und Basen zweier Salze heben ihre Verbindung auf, und constituiren neue Salze, indem die Säure des zweiten Salzes sich lieber mit der Basis des ersten verbindet und dessen Säure austreibt, während diese Säure dasselbe Verhältniß zur Basis des zweiten Salzes hat: d. h. eine Säure verläßt ihre Base, wenn ihr eine andere, näher verwandte angeboten wird. Das Resultat sind dann wieder real Neutrale, das Product also der Gattung nach dasselbe als der Anfang, — eine formelle Rückkehr des Neutralen zu sich selbst.

Das von Richter gefundene Gesetz der Wahlverwandtschaften, wovon in der Anmerkung die Rede war, ist unbeachtet geblieben, bis Engländer und Franzosen (Berthollet und Wollaston) von Richter gesprochen, seine Arbeiten benutzt und gebraucht, und sie dann wichtig gemacht haben. Ebenso wird die Göthe'sche Farbenlehre in Deutschland nicht eher durchschlagen, als bis ein Franzose oder Engländer sich derselben annimmt, oder für sich dieselbe Ansicht ausführt und geltend macht. Dieß ist weiter nicht zu beklagen; denn bei uns Deutschen ist es nun einmal immer so, außer wenn schlechtes Zeug auf die Beine gebracht wird, wie Galls Schädellehre. Jenes von Richter mit vielen scholastischen Reflexionen auseinandergesetzte

Princip der Stöchiometrie läßt ſich nun am leichteſten durch folgende Vergleichung anſchaulich machen. Kaufe ich verſchiedene Waaren mit Friedrichsd'ors ein, ſo brauche ich z. B. zu einem gewiſſen Quantum des erſten Artikels 1 Friedrichsd'or, zu demſelben Quantum des zweiten Artikels zwei Friedrichsd'ors u. ſ. w. Kaufe ich nun mit Silberthalern ein, ſo brauche ich mehr Theile dieſer Münzſorte, nämlich $5\frac{1}{3}$ Silberthaler ſtatt eines Friedrichsd'ors, $11\frac{1}{3}$ ſtatt zweier u. ſ. f. Die Waaren behalten daſſelbe Verhältniß gegen einander; was zweimal ſo viel Werth hat, behält ihn immer, an welchem Gelde es auch gemeſſen ſey. Und die Geldſorten haben ebenſo als verſchiedene ein beſtimmtes Verhältniß zu einander; auf ſie geht alſo, nach dieſer ihrer Beſtimmtheit gegeneinander, eine gewiſſe Portion von jeder Waare. Wenn daher der Friedrichsd'or $5\frac{1}{3}$ mal ſo viel als der Thaler iſt, und auf Einen Thaler drei Stücke einer beſtimmten Waare gehen, ſo gehen davon auf den Friedrichsd'or $5\frac{1}{3} \times 3$ Stücke. — In Anſehung der Oxydationsſtufen hat Berzelius dieſelben Geſichtspunkte feſtgehalten, und beſonders auf ein allgemeines Geſetz hingearbeitet; denn ſchon dazu braucht ein Stoff mehr oder weniger Oxygen, als ein anderer: wie z. B. 100 Theile Zinn als Protoxyd 13, 6 Theile Sauerſtoff, als weißes Deutoxyd 20, 4, als gelbes Hyperoxyd 27, 4 ſättigen ſollen. Zuerſt hat Dalton darüber Verſuche gemacht, aber ſeine Beſtimmungen in die ſchlechteſte Form einer atomiſtiſchen Metaphyſik eingehüllt, indem er die erſten Elemente oder die einfache erſte Menge als ein Atom beſtimmte, und dann vom Gewicht und Gewichts-Verhältniſſe dieſer Atome ſprach: ſie ſollen kugelförmig ſeyn, zum Theil mit dichterer oder dünnerer Wärmeſtoff-Atmoſphäre umgeben; und nun lehrt er, die relativen Gewichte und Durchmeſſer derſelben, ſo wie ihre Anzahl, in den zuſammengeſetzten Körpern zu beſtimmen. Berzelius wiederum und beſonders Schweigger macht ein Gebraue von elektro-chemiſchen Verhältniſſen. Aber an

dieſem realen Proceſſe können die formellen Momente des Magnetismus und der Elektricität nicht hervortreten, oder, wenn ſie es thun, nur beſchränkt. Nur wenn der Proceß nicht vollſtändig real iſt, treten jene abſtracten Formen beſonders hervor. So zeigte Davy zuerſt, daß zwei chemiſch entgegenwirkende Materien elektriſch entgegengeſetzt ſeyen. Wird Schwefel in einem Gefäße geſchmolzen, ſo tritt zwiſchen Beiden eine elektriſche Spannung ein, weil dieß kein real chemiſcher Proceß iſt. Am beſtimmteſten tritt, wie wir ſahen, die Elektricität am galvaniſchen Proceß hervor, aus demſelben Grunde; weßhalb ſie auch zurücktritt, wo er chemiſcher wird. Magnetismus aber kann am chemiſchen Proceß nicht anders zum Vorſchein kommen, als wenn die Differenz ſich als räumlich zeigen muß; was vorzüglich wieder bei der galvaniſchen Form eintritt, die eben nicht die abſolute Thätigkeit des chemiſchen Proceſſes iſt.

2. Scheidung.

§. 334.

In der Auflöſung des Neutralen beginnt der Rückgang zu den beſondern chemiſchen[1] bis zu den indifferenten Körpern, durch eine Reihe einerſeits eigenthümlicher Proceſſe;[2] andererſeits aber iſt überhaupt jede ſolche Scheidung ſelbſt untrennbar mit einer Vereinigung verknüpft, und ebenſo enthalten die Proceſſe, welche als dem Gange der Vereinigung angehörig angegeben worden, unmittelbar zugleich das andre Moment der Scheidung (§. 328.). Für die eigenthümliche Stelle, welche jede beſondere Form des Proceſſes einnimmt, und damit

[1] Zuſatz der erſten Ausgabe: (den Oxyden und Säuren).

[2] Zuſatz der zweiten Ausgabe: Daß aber ſolche hervortreten, iſt bedingt durch die Vorausſetzung von abſtracten Agentien — einer Säure, nicht eines Neutralen, auf ein Neutrales —; eine Vorausſetzung, die in der endlichen Natur des chemiſchen Proceſſes, dem zugleich ſelbſtſtändigen Beſtehen ſeiner differenten Körper, liegt.

für das Specifiſche unter den Producten, ſind die Proceſſe von concreten Agentien und ebenſo in den concreten Producten zu betrachten. Abſtracte Proceſſe, wo die Agentien abſtract ſind (z. B. bloßes Waſſer in Wirkung auf Metall, oder vollends Gaſe u. ſ. f.), enthalten an ſich wohl die Totalität des Proceſſes, aber ſtellen ſeine Momente nicht in explicirter Weiſe dar.

In der empiriſchen Chemie iſt es hauptſächlich um die Particularität der Stoffe und Producte zu thun, welche nach oberflächlichen abſtracten Beſtimmungen zuſammengeſtellt werden, ſo daß damit in ihre Particularität keine Ordnung kommt. In jener Zuſammenſtellung erſcheinen Metalle, Sauerſtoff, Waſſerſtoff u. ſ. f., (ehmals Erden, nun) Metalloide, Schwefel, Phosphor als einfache chemiſche Körper neben einander auf gleicher Linie. Sogleich muß die ſo große phyſicaliſche Verſchiedenheit dieſer Körper gegen ſolches Coordiniren Abneigung erwecken; eben ſo verſchieden aber zeigt ſich auch ihr chemiſcher Urſprung, der Proceß, aus dem ſie hervorgehen. Allein gleich chaotiſch werden abſtractere und reellere Proceſſe auf gleiche Stufe geſetzt. Wenn hierein wiſſenſchaftliche Form kommen ſoll, ſo iſt jedes Product nach der Stufe des concreten, vollſtändig entwickelten Proceſſes zu beſtimmen, aus dem es weſentlich hervorgeht, und die ihm ſeine eigenthümliche Bedeutung giebt; und hierfür iſt ebenſo weſentlich, die Stufen der Abſtraction oder Realität des Proceſſes zu unterſcheiden. Animaliſche und vegetabiliſche Subſtanzen gehören ohnehin einer ganz andern Ordnung an; ihre Natur kann ſo wenig aus dem chemiſchen Proceſſe verſtanden werden, daß ſie vielmehr darin zerſtört und nur der Weg ihres Todes erfaßt wird. Dieſe Subſtanzen ſollten jedoch am meiſten dienen, der Metaphyſik, welche in der Chemie wie in der Phyſik herrſchend iſt, nämlich den Gedanken oder vielmehr wüſten Vorſtellungen von

Unveränderlichkeit der Stoffe unter allen Umſtänden, wie den Kategorien von der Zuſammenſetzung und dem Beſtehen der Körper aus ſolchen Stoffen, entgegen zu wirken. Wir ſehen überhaupt zugegeben, daß die chemiſchen Stoffe in der Vereinigung die Eigenſchaften verlieren, die ſie in der Trennung zeigen, und doch die Vorſtellung gelten, daß ſie ohne die Eigenſchaften dieſelben Dinge ſeyen, welche ſie mit denſelben ſind, ſo wie daß ſie als Dinge mit dieſen Eigenſchaften nicht erſt Producte des Proceſſes ſeyen. Der noch indifferente Körper, das Metall, hat ſeine affirmative Beſtimmung ſo auf phyſiſche Weiſe, daß ſeine Eigenſchaften als unmittelbare an ihm erſcheinen. Aber die weiter beſtimmten Körper können nicht ſo vorausgeſetzt werden, daß dann geſehen werde, wie ſie ſich im Proceſſe verhalten; ſondern ſie haben ihre erſte, weſentliche Beſtimmung allein nach ihrer Stelle im chemiſchen Proceſſe. Ein Weiteres iſt die empiriſche, ganz ſpecielle Particularität nach dem Verhalten der Körper zu allen andern beſondern Körpern; für dieſe Kenntniß muß jeder dieſelbe Litanei des Verhaltens zu allen Agentien durchlaufen.

Am auffallendſten iſt es in dieſer Rückſicht, die vier chemiſchen Elemente (Sauerſtoff u. ſ. f.) in gleicher Linie mit Gold, Silber u. ſ. f., Schwefel u. ſ. f. als Stoffe aufgeführt zu ſehen, als ob ſie eine ſolche ſelbſtſtändige Exiſtenz wie Gold, Schwefel u. ſ. f. hätten, oder der Sauerſtoff eine ſolche Exiſtenz, wie der Kohlenſtoff hat. Aus ihrer Stelle im Proceſſe ergiebt ſich ihre Unterordnung und Abſtraction, durch welche ſie von Metallen, Salzen der Gattung nach ganz verſchieden ſind, und keineswegs in gleiche Linie mit ſolchen concreten Körpern gehören; dieſe Stelle iſt §. 328. auseinandergeſetzt. An der abſtracten Mitte, welche in ſich gebrochen iſt (vergl. §. 204. Anm.), zu der daher zwei Elemente gehören — Waſſer und Luft —, welche als

Mittel preisgegeben wird, nehmen ſich die realen Extreme des Schluſſes die Extrema ihrer urſprünglichen, nur erſt an ſich ſeyenden Differenz. Dieß Moment der Differenz, ſo für ſich zum Daſeyn gebracht, macht das chemiſche Element, als vollkommen abſtractes Moment, aus; ſtatt Grundſtoffe, ſubſtantielle Grundlagen zu ſeyn, wie man ſich beim Ausdrucke „Element" zunächſt vorſtellt, ſind jene Materien vielmehr die extremſten Spitzen der Differenz.

Es iſt hierbei, wie überhaupt, der chemiſche Proceß in ſeiner vollſtändigen Totalität zu nehmen. Beſondere Theile, formelle und abſtracte Proceſſe zu iſoliren,[1] führt auf die abſtracte Vorſtellung vom chemiſchen Proceſſe überhaupt als bloß der Einwirkung eines Stoffes auf einen anderen; wobei das viele Andere, das ſich begiebt — wie auch allenthalben abſtracte Neutraliſirung (Waſſererzeugung) und abſtracte Scheidung (Gasentwicklung) —, als faſt Nebenſache oder zufällige Folge, oder wenigſtens nur äußerlich verbunden erſcheint, nicht als weſentliches Moment im Verhältniſſe des Ganzen betrachtet wird.[2] Eine vollſtändige Auseinanderſetzung des chemiſchen Proceſſes in ſeiner Totalität erforderte aber näher, daß er, als realer Schluß, zugleich als die Dreiheit von innigſt in einander greifenden Schlüſſen explicirt würde; — Schlüſſe, die nicht nur eine Verbindung überhaupt von ihren terminis, ſondern als Thätigkeiten Negationen von deren Beſtimmungen ſind (vgl. §. 198.), und

[1] Zuſatz der zweiten Ausgabe: (wie z. B. Phosphor in Terpenthingas geſetzt).

[2] Zuſatz der zweiten Ausgabe: So ſind die angegebenen beſonderen Proceſſe des totalen Proceſſes längſt als der trockene und naſſe Weg (wozu der galvaniſche noch hinzugeſetzt werden müßte) bezeichnet worden. Ihr Verhältniß iſt aber beſtimmter zu faſſen, als nur nach dem oberflächlichen Unterſchiede des Trockenen und Naſſen, welcher für die Natur der Körper nichts Beſtimmendes enthält, und, da ſie ſich als Fortgang der Beſtimmung und als Rückgang zum Unbeſtimmten zu einander verhalten, ohnehin äußerlicherweiſe eine Menge derſelben Producte liefert.

die in Einem Proceſſe verknüpfte Vereinung und Scheidung in ihrem Zuſammenhange darzuſtellen hätten.

Zuſatz. Während die erſten Proceſſe der Verbindung zugingen, ſo ſind die Proceſſe der Neutralen gegen einander zugleich Diremtionen oder Zerlegungen des Neutralen, und Abſcheidungen der abſtracten Körper, von denen wir ausgegangen ſind. Das reine Metall, womit wir angefangen haben, indem wir es als unmittelbar vorhanden annahmen, iſt auf dieſe Weiſe jetzt ein aus dem totalen Körper, zu dem wir fortgingen, hervorgebrachtes Product. Was hier aufgelöſt wird und die concrete Mitte iſt, iſt ein real Neutrales (das Salz), während im Galvanismus das Waſſer, im Feuer-Proceß die Luft die formelle Mitte war, die aufgelöſt wurde. Die Weiſen und Stufen dieſer Zurückführung ſind verſchieden: vornehmlich der Feuerproceß, ebenſo der Salzproceß. Durch Glühen z. B. wird im Salz die abgeſtumpfte Säure wieder befeuert; ebenſo wird aus dem Kalk die Kohlenſäure ausgetrieben, — weil er in dieſer Temperatur eine nähere Verwandtſchaft zum „Wärmeſtoff," als zur Kohlenſäure, haben ſoll. So geht es weiter bis zur Reduction der Metalle: wenn z. B. der als Säure mit einer Baſe verbundene Schwefel abgetrieben und das Metall regulinisch wird. Nur wenige Metalle werden zugleich in der Natur rein gefunden; die meiſten werden erſt durch den chemiſchen Proceß abgeſondert. —

Das iſt der ganze Verlauf des chemiſchen Proceſſes. Um zu beſtimmen, welcher Stufe die individuellen Körper angehören, muß der Gang der chemiſchen Proceſſe in ihrer beſtimmten Stufenfolge feſtgeſetzt werden; ſonſt hat man es mit einer zahlloſen Menge von Stoffen zu thun, die für ſich ein unorganiſches Gewirre bleiben. Die Körperindividualitäten beſtimmen ſich alſo im Proceſſe ſo (es ſind die Momente und Producte deſſelben, und ſie machen folgendes Syſtem der beſtimmten, d. i.

differenten Körperlichkeit, als der zur Individualität neun determinirten, concreten Elemente):

a. Die individualiſirte und differente Luft ſind die Gasarten, und zwar ſelbſt als die Totalität der Vier: α) Stickgas, das abſtract Indifferente; β) Sauerſtoff- und Waſſerſtoffgas, als die Lüfte des Gegenſatzes, — jenes beſtimmend, begründend, dieſes das Poſitive, Indifferente im Gegenſatze; γ) Kohlenſaures Gas, das Irdiſche, weil es theils als irdiſch, theils als Gas erſcheint.

b. Das Eine Moment des Gegenſatzes iſt der Feuerkreis, das individuelle, realiſirte Feuer, und ſein Gegenſatz, das zu Verbrennende. Es bildet ſelbſt eine Totalität: α) Die Baſis, als das an ſich Verbrennende, an ſich Feurige, nicht das Indifferente, das nur in einer Differenz, als Beſtimmung, geſetzt werden ſoll, nicht das Poſitive, das nur als differirt begrenzt werden ſoll, ſondern die Negativität an ſich, die in ſich realiſirte ſchlafende Zeit (wie das Feuer ſelbſt die rege Zeit genannt werden kann), an der ihr ruhiges Beſtehen nur Form iſt, ſo daß dieſe Negativität ihre Qualität iſt, nicht Form nur ihres Seyns, ſondern ihr Seyn ſelbſt dieſe Form iſt, — der Schwefel als die irdiſche Baſis, der Waſſerſtoff als Luftbaſis, Naphtha, die vegetabiliſchen und animaliſchen Oele u. ſ. w.; β) die Säure, und zwar αα) Schwefelſäure, die Säure des irdiſchen Verbrennlichen, ββ) Stickſtoffſäure, — die Salpeterſäure mit ihren verſchiedenen Formen, γγ) Waſſerſtoffſäure, — die Salzſäure (ich halte den Waſſerſtoff für ihr Radical: die Indifferenten der Luftindividualität müſſen zur Säure begriffen ſeyn: ſie ſind ſchon darum das an ſich Verbrennliche, nicht bloß, wie die Metalle, weil ſie Abſtracte ſind: als Indifferente haben ſie die Materie in ihnen ſelbſt, nicht wie der Sauerſtoff außer ſich), δδ) die irdiſchen Säuren, α) die abſtracte irdiſche Kohlenſäure, β) die concrete, Kohlenſäure u. ſ. f., γ) die vegetabiliſchen und animaliſchen Säuren

(Citronensäure, Blutsäure, Ameisensäure); γ) der Säure gegenüber die Oxyde, Kalien überhaupt.

c. Das andere Moment des Gegensatzes ist das realisirte Wasser, die Neutralitäten der Säuren und Oxyde, — Salz, Erden, Steine. Hier tritt eigentlich der totale Körper ein; die Gasarten sind Lüfte, der Feuerkreis ist noch nicht zur Ruhe der Totalität gekommen, der Schwefel schwebt in ihm als Grundlage über den sonstigen irdischen Körpern. Die Erden sind das Weiße, schlechthin Spröde, Einzelne überhaupt, das weder die Continuität des Metalls und seinen Verlauf durch den Proceß, noch die Brennlichkeit hat. Es sind vier Haupt-Erden. Diese irdischen Neutrale dirimiren sich in eine Reihe des Gedoppelten: α) Neutrale, welche zur Basis der Neutralität nur das Abstracte des Wassers haben, und sowohl als Neutrale einer Säure als eines Kalischen bestehen; diesen Uebergang machen die Kiesel-, Thon-, und Bitter- (Talk-) Erde. αα) Der Kiesel ist gleichsam das irdische Metall, das rein Spröde, das durch die Abstraction seiner Einzelnheit mit dem Kali besonders Verbindungen eingeht und Glas wird, und, wie das Metall als Farbe und Gediegenheit, so als Einzelnheit den Proceß des Schmelzens darstellt; er ist das Farblose, an dem die Metallität zur reinen Form getödtet, das Innerliche absolute Discretion ist. ββ) Die Thonerde ist, wie der Kiesel der unmittelbare, einfache, unaufgeschlossene Begriff, so sie das erste differente Erdigte, — die Möglichkeit der Brennbarkeit. Als reine Thonerde absorbirt sie Sauerstoff aus der Luft, ist aber überhaupt mit Schwefelsäure zusammen ein erdiges Feuer, Porcellanjaspis. Härte und Krystallisation verdankt sie dem Feuer. Das Wasser macht weniger krystallisirenden Zusammenhang, als äußere Cohäsion. γγ) Talk- oder Bitter-Erde ist das Subject des Salzes; daher kommt die Bitterkeit des Meeres. Es ist ein Mittelgeschmack, der zum Feuerprincip geworden, eben der Rückgang des Neutralen ins Feuer-

princip. β) Endlich haben wir den Gegenſatz hierzu, das eigentlich real Neutrale, das Kalkgeſchlecht, das Kaliſche, Differente, das ſein Erdprincip wieder auflöſt, und nur des phyſiſchen Elements bedarf, um Proceß zu ſeyn, — der getilgte Proceß, der ſich wiederherſtellt; der Kalk iſt das Princip des Feuers, welches vom phyſiſchen Körper an ihm ſelbſt erzeugt wird.

d. Das nur noch ſchwere Irdiſche, dem alle anderen Beſtimmungen außer demſelben getreten ſind, und wo die Schwere mit dem Lichte identiſch iſt, ſind die Metalle. Wie die Schwere das Inſichſeyn in der unbeſtimmten Aeußerlichkeit iſt, ſo iſt dieß Inſichſeyn im Lichte real. Die Metalle haben ſo einerſeits Farbe, andererſeits iſt aber ihr Glanz dieß aus ſich ſtrahlende, unbeſtimmte reine Licht, das die Farbe verſchwinden macht. Die Zuſtände des Metalls, einmal ſeine Continuität und Gediegenheit, und dann ſein Aufgeſchloſſenſeyn für den Proceß, ſeine Sprödigkeit, Punktualität, Oxydirbarkeit, durchläuft das gediegene Metall an ihm ſelbſt: α) ſo finden ſich manche Metalle reguliniſch; β) andere kommen nur oxydirt, erdigt vor, kaum reguliniſch, und wenn ſo, erſcheinen ſie doch ganz pulverigt, wie z. B. Arſenik, — ebenſo iſt Antimonium und dergleichen ſo ſpröde und hart, daß es ſich leicht pulveriſiren läßt. γ) Endlich erſcheint das Metall als Schlacke, verglaſt, und hat die bloße Form der Gleichheit des Zuſammenhangs, wie der Schwefel.

§. 335.

Der chemiſche Proceß iſt zwar im Allgemeinen das Leben, der individuelle Körper wird ebenſo in ſeiner Unmittelbarkeit aufgehoben als hervorgebracht: ſomit bleibt der Begriff nicht mehr innere Nothwendigkeit, ſondern kommt zur Erſcheinung. Aber[1] durch die Unmittelbarkeit der Körperlichkeiten, die in den chemiſchen Proceß eingehen, iſt er mit der Trennung überhaupt behaftet. Dadurch erſcheinen ſeine Momente

[1] Zuſatz der erſten Ausgabe: er kommt auch nur zu dieſer, nicht zur Objectivität.

als äußerliche[1] Bedingungen, das ſich Scheidende zerfällt in gegen einander gleichgültige Producte, das Feuer und die Begeiſtung erliſcht im Neutralen und facht ſich in dieſem nicht von ſelbſt wieder an. Der Anfang und das Ende des Proceſſes ſind von einander verſchieden; dieß macht ſeine Endlichkeit aus, welche ihn vom Leben abhält und unterſcheidet.

Chemiſche Erſcheinungen, z. B. daß im Proceſſe ein Oxyd auf einen niedrigeren Grad der Oxydation, auf dem es ſich mit der einwirkenden Säure verbinden kann, herabgeſetzt und ein Theil dagegen ſtärker oxydirt wird, haben die Chemie veranlaßt, die Beſtimmung von Zweckmäßigkeit bei der Erklärung anzuwenden, — einem anfänglichen Selbſtbeſtimmen des Begriffs aus ſich in ſeiner Realiſation, ſo daß dieſe nicht allein durch die äußerlich vorhandenen Bedingungen determinirt iſt.

Zuſatz. Es iſt zwar ein Anſchein von Lebendigkeit da, die aber im Producte verloren geht. Wenn die Producte des chemiſchen Proceſſes ſelbſt wieder die Thätigkeit anfingen, ſo wären ſie das Leben. Das Leben iſt inſofern ein perennirend gemachter chemiſcher Proceß. Die Beſtimmtheit der Art eines chemiſchen Körpers iſt identiſch mit der ſubſtantiellen Natur deſſelben; ſo ſind wir hier noch im Reiche der feſten Arten. Im Lebendigen iſt dagegen die Beſtimmtheit der Art nicht mit der Subſtantialität eines Individuums identiſch; ſondern es iſt ſeiner Beſtimmtheit nach endlich, ebenſo aber auch unendlich. Der Begriff ſtellt im chemiſchen Proceß ſeine Momente nur unterbrochen dar: das Ganze des chemiſchen Proceſſes enthält einerſeits die feſte Beſtimmtheit, in der Weiſe der Indifferenz zu ſeyn, und auf der andern Seite den Trieb, als Entgegenſetzung ſeiner in ſich zu ſeyn, worin dann die Beſtimmtheit wegfällt. Das ruhige Seyn und der Trieb ſind aber Verſchiedene von einander; nur an ſich oder im Begriffe iſt die

[1] Erſte Ausgabe: unmittelbare und zufällige.

Totalität geſetzt. Daß beide Beſtimmungen in Einem zumal ſind, kommt nicht zur Exiſtenz; dieſe Einheit als exiſtirend iſt die Beſtimmung des Lebens, und dahin treibt die Natur. An ſich iſt das Leben im chemiſchen Proceß vorhanden; aber die innere Nothwendigkeit iſt noch nicht exiſtirende Einheit.

§. 336.

Es iſt aber der chemiſche Proceß ſelbſt dieß, jene unmittelbaren Vorausſetzungen, die Grundlage ſeiner Aeußerlichkeit und Endlichkeit, als negirte zu ſetzen, die Eigenſchaften der Körper, die als Reſultate einer beſondern Stufe des Proceſſes erſcheinen, auf einer andern zu verändern, und jene Bedingungen zu Producten herabzuſetzen. Was in ihm ſo im Allgemeinen geſetzt wird, iſt die Relativität der unmittelbaren Subſtanzen und Eigenſchaften. Das gleichgültig-beſtehende Körperliche iſt dadurch nur als Moment der Individualität geſetzt, und der Begriff in der ihm entſprechenden Realität. Dieſe in Einem aus der Beſonderung der unterſchiedenen Körperlichkeiten ſich hervorbringende concrete Einheit mit ſich,[1] welche die Thätigkeit iſt, dieſe ihre einſeitige Form der Beziehung auf ſich zu negiren, ſich in die Momente des Begriffs zu dirimiren und zu beſondern, und dieſe ebenſo in jene Einheit zurückzuführen, — ſo der unendliche ſich ſelbſt anfachende und unterhaltende Proceß, — iſt der Organismus.

Zuſatz. Wir haben jetzt den Uebergang von der unorganiſchen zur organiſchen Natur, von der Proſa zur Poeſie der Natur zu machen. Die Körper verändern ſich im chemiſchen Proceß nicht oberflächlich, ſondern nach allen Seiten: alle Eigenſchaften gehen verloren, Cohäſion, Farbe, Glanz, Undurchſichtigkeit, Klang, Durchſichtigkeit. Selbſt die ſpecifiſche Schwere, welche die tiefſte, einfachſte Beſtimmung zu ſeyn ſcheint, hält nicht aus. Eben im chemiſchen Proceß kommt die Relativität der gleichgültig erſcheinenden Beſtimmungen der Indivi-

[1] Erſte Ausgabe: concrete Allgemeinheit.

dualität als das Weſen in dieſem Wechſel der Accidenzien zu Tage; der Körper zeigt die Flüchtigkeit ſeiner Exiſtenz, und dieſe ſeine Relativität iſt ſein Seyn. Wenn der Körper beſchrieben werden ſoll, was er iſt: ſo iſt die Beſchreibung nur vollendet, wenn der ganze Kreis der Veränderungen deſſelben angegeben worden; denn die wahrhafte Individualität des Körpers exiſtirt nicht in einem einzelnen Zuſtande, ſondern iſt nur in dieſem Kreislauf von Zuſtänden erſchöpft und dargeſtellt. Die Totalität der Geſtalt hält nicht aus, und zwar weil ſie nur eine beſondere iſt; dem individuellen Körper widerfährt ſo ſein Recht, weil er ein endlicher iſt, nicht zu beharren. So giebt es Metalle, welche den ganzen Kreis von Farben durchlaufen, als Oxyde oder durch Säuren neutraliſirt; auch können ſie durchſichtige neutrale Salze bilden, wie die Salze überhaupt die Tödtung der Farbe ſind. Sprödigkeit Gediegenheit, Geruch, Geſchmack verſchwinden ebenſo; das iſt dieſe Idealität des Beſondern, die ſich hier darſtellt. Die Körper gehen den ganzen Kreis der Möglichkeit ſolcher Beſtimmungen durch. Das Kupfer z. B. iſt, als reguliniſches Metall, ſeiner Farbe nach roth: ſchwefelſaures Kupfer giebt aber einen blauen Kryſtall, Waſſer-Kupferoxyd als Niederſchlag iſt bergblau, ein ſalzſaures Kupferoxyd iſt weiß; andere Oxyde des Kupfers ſind grün, ſchwarzgrau, roth-braun u. ſ. w.; Kupfer-Laſur hat wieder eine andere Farbe u. ſ. f. Nach dem Agens iſt die Reaction verſchieden; und der chemiſche Körper iſt nur die Summe ſeiner Reactionen. Die Totalität der Reactionen iſt nämlich nur als Summe vorhanden, nicht als unendliche Rückkehr zu ſich ſelbſt. In allen Reactionen, worin der Körper mit andern in Syniomatien, Oxydation und Neutralität zuſammengeht, erhält er ſeine Beſtimmtheit, aber nur als an ſich ſeyende, nicht als exiſtirende; das Eiſen bleibt immer an ſich Eiſen, aber auch nur an ſich, nicht in der Weiſe ſeiner Exiſtenz. Es iſt aber um Erhaltung der Exiſtenz, nicht des Anſich zu thun: eben darum, daß das Anſich in der Exiſtenz, oder

die Exiſtenz an ſich ſey. Der Kreis der beſondern Reactionen macht die allgemeine Beſonderheit des Körpers aus; dieſe exiſtirt aber nur an ſich, und iſt keine allgemeine Exiſtenz. Nur im Feuer-Proceß iſt die Thätigkeit immanent, — ein Augenblick eigenen Lebens, deſſen Thätigkeit jedoch iſt, ſeinem Tode zuzueilen. Weil aber die unmittelbare Geſtalt, welche beſondere Beſtimmungen an ihr hat, hier untergeht, ſo liegt darin der Uebergang, daß das an ſich Allgemeine der Beſtimmtheit auch in die Exiſtenz geſetzt ſey; und das iſt die Selbſterhaltung des Organiſchen. Es agirt und reagirt gegen die verſchiedenſten Potenzen; in jeder Reaction iſt es anders beſtimmt, ebenſo bleibt es aber auch Eine Einheit mit ſich ſelbſt. Dieſe an ſich ſeyende Beſtimmtheit der Art, die nunmehr auch exiſtirt, läßt ſich mit Anderem ein, unterbricht dieſes Einlaſſen aber auch, und neutraliſirt ſich nicht mit demſelben: ſondern erhält ſich im Proceſſe, welcher indeſſen durch es und ſein Anderes beſtimmt iſt. Iſt die unendliche Form, als die Seele der Individualität, noch in der Geſtalt materialiſirt: ſo iſt ſie herabgeſetzt zu Einem, das nicht unendlich freie Form in ſich ſelbſt iſt, ſondern in ſeiner Exiſtenz ein Seyendes, Beharrendes iſt. Der unendlichen Form iſt dieſe Ruhe aber zuwider: denn ſie iſt Unruhe, Bewegung, Thätigkeit; und erſt ſo tritt ſie hervor als das, was ſie an und für ſich iſt. Das Beharren ihrer Momente in der Geſtalt, deren jedes als ſelbſtſtändige Materie exiſtiren kann, iſt zwar auch ein in die Exiſtenz Treten der unendlichen Form; aber hier hat das Eins derſelben noch nicht die Wahrheit, die es iſt. Indem nun aber der chemiſche Proceß eben die Dialektik darſtellt, durch welche alle beſonderen Eigenſchaften der Körper in die Vergänglichkeit geriſſen werden (er iſt dieß, die unmittelbaren Vorausſetzungen, welche die Principien ſeiner Endlichkeit ſind, zu negiren): ſo iſt, was allein beharrt, die für ſich ſeyende unendliche Form, die reine körperloſe Individualität, die für ſich iſt, und für die das materielle Beſtehen durchaus ein Verän-

derliches iſt. Der chemiſche Proceß iſt das Höchſte, wozu die unorganiſche Natur gelangen kann; in ihm vernichtet ſie ſich ſelbſt, und beweiſt die unendliche Form allein als ihre Wahrheit. So iſt der chemiſche Proceß durch den Untergang der Geſtalt der Uebergang in die höhere Sphäre des Organismus, in welchem ſich die unendliche Form als unendliche Form reell macht: d. h. die unendliche Form iſt der Begriff, der hier zu ſeiner Realität kommt. Dieſer Uebergang iſt das Erheben der Exiſtenz zur Allgemeinheit. Hier hat die Natur alſo das Daſeyn des Begriffs erreicht; der Begriff iſt nicht mehr als in ſich ſeyend, nicht mehr verſunken in ihr Außereinander-Beſtehen. Das iſt das freie Feuer α) als gereinigt von Materiatur, und β) im Daſeyn materialiſirt. Die Momente des Beſtehenden ſind ſelbſt zu dieſer Idealität erhoben, haben nur dieß Seyn der Idealität, und fallen nicht zum beſchränkten Beſtehen zurück; ſo haben wir die objective Zeit, ein unvergängliches Feuer, das Feuer des Lebens, wie Heraklit das Feuer als Seele ausſprach, und die trocknen Seelen als die beſten.

Dritter Abſchnitt.

Organiſche Phyſik.

§. 337.

Die reelle Totalität des Körpers, als der unendliche Proceß, daß die Individualität ſich zur Beſonderheit oder Endlichkeit beſtimmt und dieſelbe ebenſo negirt, und in ſich zurückkehrt, im Ende des Proceſſes ſich zum Anfange wiederherſtellt, iſt damit eine Erhebung in die erſte Idealität der Natur; ſo daß ſie aber eine erfüllte, und weſentlich, als ſich auf ſich beziehende negative Einheit, ſelbſtiſche und ſubjective geworden iſt. Die Idee iſt hiermit zur Exiſtenz gekommen, zunächſt zur unmittelbaren, zum Leben. Dieſes iſt erſtens, als Geſtalt, das allgemeine Bild des Lebens, der geologiſche Organismus: zweitens, als beſondere, formelle Subjectivität, der vegetabiliſche: drittens, als einzelne concrete Subjectivität, der animaliſche Organismus.

Die Idee hat Wahrheit und Wirklichkeit nur, inſofern ſie an ihr als ſubjective iſt (§. 215); das Leben, als nur unmittelbare Idee, iſt hiermit außer ſich, Nicht-Leben, nur der Leichnam des Lebensproceſſes, — der Organismus als Totalität der als unlebendig exiſtirenden, mechaniſchen und phyſicaliſchen Natur.

Unterſchieden davon beginnt die ſubjective Lebendigkeit, das Lebendige in der vegetabiliſchen Natur; — das Individuum, aber noch, als außerſichſeyend, in ſeine Glieder, die ſelbſt Individuen ſind, zerfallend.

Erſt der animaliſche Organismus iſt in ſolche Unterſchiede der Geſtaltung entwickelt, die weſentlich nur als ſeine Glieder exiſtiren, wodurch er als Subject iſt. Die Lebendigkeit, als natürliche, zerfällt zwar in die unbeſtimmte Vielheit von Lebendigen, die aber an ihnen ſelbſt ſubjective Organismen ſind; und es iſt nur in der Idee, daß ſie Ein Leben, Ein organiſches Syſtem deſſelben ſind.

Zuſatz. Werfen wir einen Rückblick auf das Bisherige, ſo ſahen wir im erſten Abſchnitt α) die Materie, das abſtracte Außereinander als Raum; die Materie, als das abſtracte Fürſichſeyn des Außereinander und Widerſtand leiſtend, iſt vollkommen vereinzelt, ſchlechthin atomiſtiſch. Die Gleichheit dieſes Atomiſtiſchen macht, daß die Materie noch das vollkommen Unbeſtimmte iſt; ſie iſt aber nur dem Verſtande nach abſolut atomiſtiſch, nicht der Vernunft nach. β) Das Weitere waren die gegen einander beſtimmten, beſonderen Maſſen: und endlich γ) die Schwere, welche die Grundbeſtimmnng ausmacht, in der alle Particularität aufgehoben und ideell war. Dieſe Idealität der Schwere, welche ſich im zweiten Abſchnitte in das Licht, und dann in die Geſtalt verwandelte, iſt jetzt wiederhergeſtellt. Die dort individualiſirte Materie enthält: α) die freien Beſtimmungen, wie wir ſie in den Elementen und ihrem Proceſſe ſahen; ſodann entfaltet ſie ſich β) zum Reiche der Erſcheinung, d. h. in den Gegenſatz der Selbſtſtändigkeit und Reflexion in Anderes, als ſpecifiſche Schwere und Cohäſion; bis ſie γ) in der individuellen Geſtalt ſich zur Totalität ausbildet. Aber indem der particulare Körper dieß iſt, die unterſchiedenen Weiſen ſeiner Exiſtenz aufzuheben, ſo iſt dieſe Idealität jetzt Reſultat, — ungetrübte Einheit und Gleichheit mit ſich ſelbſt, wie das Licht, aber zugleich als hervorgehend aus der Totalität der Beſonderungen, die zuſammengedrückt und in die erſte Indifferenz zurückgenommen ſind. Die Individualität iſt jetzt in ſich ſelbſt ſchwer und lichtig, — die triumphirende Individualität, die ſich als Proceß in allen Beſon-

derheiten hervorbringende und erhaltende Einheit; und das iſt der Gegenſtand des dritten Abſchnitts. Der lebendige Körper ſteht immer auf dem Sprunge, zum chemiſchen Proceſſe überzugehen: Sauerſtoff, Waſſerſtoff, Salz will immer hervortreten, wird aber immer wieder aufgehoben; und nur beim Tode, oder in der Krankheit kann der chemiſche Proceß ſich geltend machen. Das Lebendige begiebt ſich immer in die Gefahr, hat immer ein Anderes an ihm, verträgt aber dieſen Widerſpruch; was das Unorganiſche nicht kann. Das Leben iſt aber zugleich das Auflöſen dieſes Widerſpruchs; und darin beſteht das Speculative, während nur für den Verſtand der Widerſpruch unaufgelöſt iſt. Das Leben kann alſo nur ſpeculativ gefaßt werden; denn im Leben exiſtirt eben das Speculative. Das fortdauernde Thun des Lebens iſt ſomit der abſolute Idealismus; es wird zu einem Andern, das aber immer aufgehoben wird. Wäre das Leben Realiſt, ſo hätte es Reſpect vorm Aeußern; aber es hemmt immer die Realität des Andern, und verwandelt ſie in ſich ſelbſt.

Erſt das Leben iſt ſo das Wahre; es iſt höher als die Sterne, und die Sonne, die wohl ein Individuum, aber kein Subject iſt. Als die Einheit des Begriffs und der nach Außen gekehrten Exiſtenz, worin ſich der Begriff erhält, iſt das Leben die Idee; und in dieſem Sinne nennt auch Spinoza das Leben den adäquaten Begriff, was freilich noch ein ganz abſtracter Ausdruck iſt. Das Leben iſt die Vereinigung von Gegenſätzen überhaupt, nicht bloß vom Gegenſatze des Begriffs und der Realität. Das Leben iſt, wo Inneres und Aeußeres, Urſache und Wirkung, Zweck und Mittel, Subjectivität und Objectivität u. ſ. w. ein und daſſelbe iſt. Die wahrhafte Beſtimmung des Lebens iſt, daß, bei der Einheit des Begriffs und der Realität, dieſe Realität nicht mehr in unmittelbarer Weiſe, in Weiſe der Selbſtſtändigkeit ſey, als Vielheit von exiſtirenden Eigenſchaften, die aus einander ſind, ſondern der Begriff

ſchlechthin Idealität des gleichgültigen Beſtehens ſey. Indem die Idealität, die wir im chemiſchen Proceſſe gehabt haben, hier geſetzt iſt, ſo iſt die Individualität in ihrer Freiheit geſetzt. Die ſubjective, unendliche Form iſt nun auch in ihrer Objectivität; was ſie in der Geſtalt noch nicht war, weil in dieſer die Beſtimmungen der unendlichen Form noch feſtes Daſeyn als Materien haben. Der abſtracte Begriff des Organismus iſt dagegen, daß die Exiſtenz der Beſonderheiten, indem dieſe als vorübergehende Momente Eines Subjects geſetzt ſind, der Einheit des Begriffes angemeſſen iſt: während im Syſtem der himmliſchen Körper alle beſonderen Momente des Begriffs für ſich frei exiſtirende, ſelbſtſtändige Körper ſind, die noch nicht unter die Einheit des Begriffs zurückgekehrt ſind. Das Sonnenſyſtem war der erſte Organismus; er war aber nur an ſich, noch keine organiſche Exiſtenz. Dieſe Rieſenglieder ſind ſelbſtſtändige Geſtalten, und die Idealität ihrer Selbſtſtändigkeit nur ihre Bewegung; es iſt nur ein Organismus des Mechanismus. Das Lebendige aber hat dieſe Rieſenglieder der Natur in Einem, indem alles Beſondere als erſcheinend geſetzt iſt. Im Leben iſt das Licht ſo über das Schwere vollkommen Meiſter; das Lebendige iſt alſo die Individualität, welche die weiteren Beſonderungen der Schwere in ſich ſubigirt hat, und thätig in ſich ſelbſt iſt. Erſt als ſich aufhebende Realität iſt das Sich-ſelbſt-Erhalten des Begriffs geſetzt. Der Individualität des chemiſchen Körpers kann ſich eine fremde Macht bemächtigen; das Leben hat aber ſein Anderes an ihm ſelbſt, es iſt *eine* abgerundete Totalität in ſich, — oder es iſt *Selbſtzweck*. War der erſte Theil der Natur-Philoſophie Mechanismus, das Zweite in ſeiner Spitze Chemismus, ſo iſt dieß Dritte Teleologie (ſ. §. 194, Zuſ. 2.). Das Leben iſt Mittel, aber nicht für ein Anderes, ſondern für dieſen Begriff; es bringt ſeine unendliche Form immer hervor. Schon *Kant* beſtimmte das Lebendige als Zweck für ſich ſelbſt. Die Veränderung iſt

nur zum Behufe des Begriffs vorhanden, iſt nur Veränderung des Andersſeyns des Begriffs; und in dieſer Negation des Negativen, in dieſer abſoluten Negativität allein iſt es, daß er bei ſich bleiben kann. Das Organiſche iſt ſchon an ſich das, was es wirklich iſt; es iſt die Bewegung ſeines Werdens. Aber was das Reſultat iſt, iſt auch das Vorhergehende, — der Anfang iſt daſſelbe, was das Ende iſt; dieß, was bisher nur unſer Erkennen war, iſt jezt in die Exiſtenz getreten.

Weil das Leben, als Idee, die Bewegung ſeiner ſelbſt iſt, wodurch es ſich erſt zum Subjecte macht: ſo macht das Leben ſich ſelbſt zu ſeinem Andern, zum Gegenwurfe ſeiner ſelbſt; es giebt ſich die Form, als Object zu ſeyn, um zu ſich zurückzukehren und zurückgekehrt zu ſeyn. So iſt erſt im Dritten das Leben als ſolches vorhanden, da deſſen Hauptbeſtimmung die Subjectivität iſt; die früheren Stufen ſind nur unvollkommene Wege dahin. Und daher haben wir die drei Reiche: das Mineral-Reich, das Pflanzen-Reich und das Thier-Reich.

Das Leben, das ſich als das Andere ſeiner ſich vorausſezt, iſt erſtens die geologiſche Natur; und ſo iſt es nur der Grund und Boden des Lebens. Es ſoll zwar Leben ſeyn, Individualität, Subjectivität, iſt aber nicht wahrhafte Subjectivität, nicht Zurückführung der Gegliederung in das Eins. Als im Leben müſſen die Momente der Individualität, und der Rückkehr oder Subjectivität zwar vorhanden ſeyn; aber als unmittelbare müſſen dieſe Seiten ſich entfremdet ſeyn, d. h. ſie fallen aus einander. Einerſeits ſteht die Individualität, andererſeits der Proceß derſelben: die Individualität exiſtirt noch nicht als das thätige, idealiſirende Leben, hat ſich noch nicht zur Einzelnheit beſtimmt, ſondern iſt das erſtarrte Leben, dem thätigen gegenüber. Es enthält die Thätigkeit auch, aber theils nur an ſich, theils außer ihm; der Proceß der Subjectivität iſt geſchieden vom allgemeinen Subjecte ſelbſt, da wir noch kein Individuum haben, das an ſich ſchon in ſich ſelbſt thätig wäre. Das

unmittelbare Leben iſt alſo das ſich entfremdete Leben; und ſo iſt es die unorganiſche Natur des ſubjectiven Lebens. Denn unorganiſch iſt alle Aeußerlichkeit: wie z. B. für das Individuum die Wiſſenſchaften ſeine unorganiſche Natur ſind, inſofern es dieſelben noch nicht kennt, ſondern ſie ſich nur in ihm regen, und an ſich ſeine Vernünftigkeit ſind, die es ſich nur zu eigen machen muß. Die Erde iſt ein Ganzes, das Syſtem des Lebens, aber als Kryſtall wie ein Knochengerüſt, das als todt angeſehen werden kann, weil ſeine Glieder noch formal für ſich zu beſtehen ſcheinen und ſein Proceß außer ihm fällt.

Das Zweite iſt die Stufe der Reflexion, die beginnende, eigentlichere Lebendigkeit, worin das Individuum an ihm ſelbſt ſeine Thätigkeit, der Lebensproceß iſt, aber nur als Subject der Reflexion. Dieſe formelle Subjectivität iſt noch nicht die mit der Objectivität, dem Syſteme der Gegliederung, identiſche Subjectivität. Dieſe Subjectivität iſt noch abſtract, weil ſie nur aus jener Entfremdung herkommt; es iſt die ſpröde, punktuelle, nur individuelle Subjectivität. Das Subject beſondert ſich zwar, erhält ſich als Subjectivität in ſeinem Beziehen auf Anderes, macht ſich Glieder und durchdringt ſie; aber das Formelle beſteht darin, daß es ſich noch nicht wahrhaft in dieſem Beziehen erhält, ſondern ebenſo noch außer ſich geriſſen wird. Die Pflanze iſt darum noch nicht wahrhafte Subjectivität, weil das Subject, indem es ſich von ſich unterſcheidet und ſich zu ſeinem Gegenſtande macht, ſich noch nicht den wahrhaft gegliederten Unterſchieden vertrauen kann, die Rückkehr aus dieſen aber erſt die wahre Selbſterhaltung iſt. Der Standpunkt der Pflanze iſt alſo, ſich nur formell von ſich ſelbſt zu unterſcheiden, und nur ſo bei ſich ſelbſt bleiben zu können. Sie entfaltet ihre Theile; da dieſe ihre Glieder aber weſentlich das ganze Subject ſind, ſo kommt ſie zu keinen andern Unterſchieden: ſondern Blätter, Wurzeln, Stamm ſind auch nur Individuen. Da hiermit das Reale, was die Pflanze producirt, um ſich zu erhalten, nur das vollkommen Gleiche ihrer

ſelbſt iſt, ſo kommt es auch nicht zu eigentlichen Gliedern. Jede Pflanze iſt daher nur eine unendliche Menge von Subjecten; und der Zuſammenhang, wodurch ſie als Ein Subject erſcheinen, iſt nur oberflächlich. Die Pflanze iſt ſo die Ohnmacht, ihre Gliederung nicht in ihrer Macht zu erhalten, da ihre Glieder ihr als ſelbſtſtändige entfliehen; und die Unſchuld der Pflanze iſt dieſelbe Ohnmacht des Sich auf das Unorganiſche Beziehens, worin ihre Glieder zugleich andere Individuen werden. Dieſes zweite Reich iſt das Waſſerreich, das Reich der Neutralität.

Das dritte Reich iſt das Feuerreich, die individuelle Subjectivität als vollkommene Lebendigkeit, — die Einheit der Pflanze und der Unterſchiede. Dieſe Subjectivität iſt Geſtalt, wie das erſte Syſtem von Formen; die Glieder ſind aber zugleich nicht Theile, wie noch bei der Pflanze. Das Animaliſche erhält ſich in ſeinem Andersſeyn, aber dieſes iſt ein wirklicher Unterſchied; und zugleich iſt das Syſtem dieſer ſeiner Glieder ideell geſetzt. So erſt iſt das Lebendige Subject, Seele, das Aetheriſche, der weſentliche Proceß der Gegliederung und Ausbreitung: aber ſo daß dieſes Geſtalten unmittelbar zeitlich geſetzt, der Unterſchied ewig zurückgenommen wird. Das Feuer entläßt ſich zu Gliedern, es wird immer ins Product übergegangen; und dieſes wird immer zur Einheit der Subjectivität zurückgeführt, indem jener Selbſtſtändigkeit unmittelbar aufgezehrt wird. Das animaliſche Leben iſt alſo der ſich in Raum und Zeit auslegende Begriff. Jedes Glied hat die ganze Seele in ſich, iſt nicht ſelbſtſtändig, ſondern nur als mit dem Ganzen verbunden. Die Empfindung, das Sich-ſelbſt-in-ſich-Finden iſt das Höchſte, was erſt hier vorhanden iſt; das iſt das Eins-Bleiben mit ſich in der Beſtimmtheit, in der Beſtimmtheit frei bei ſich ſelbſt zu ſeyn. Die Pflanze findet ſich nicht in ſich, weil ihre Glieder ſelbſtſtändige Individuen gegen ſie ſind. Der ausgelegte Begriff des Lebens iſt die animaliſche Natur; erſt hier iſt wahrhafte Lebendigkeit vorhanden. — Dieſe drei Formen machen das Leben aus.

Erſtes Kapitel.

Die geologiſche Natur.

§. 338.

Der erſte Organismus, ſchon inſofern er zunächſt als unmittelbarer oder an ſich ſeyender beſtimmt iſt, exiſtirt nicht als Lebendiges; denn das Leben iſt, als Subject und Proceß, weſentlich ſich mit ſich vermittelnde Thätigkeit. Vom ſubjectiven Leben aus betrachtet iſt das erſte Moment der Beſonderung dieß: ſich zu ſeiner Vorausſetzung zu machen, ſich ſo die Weiſe der Unmittelbarkeit zu geben, und in ihr ſeine Bedingung und ſein äußeres Beſtehen gegenüber zu ſtellen. Die Erinnerung der Naturidee in ſich zur ſubjectiven und noch mehr zur geiſtigen Lebendigkeit iſt das Urtheil in ſich und in jene proceßloſe Unmittelbarkeit. Dieſe von der ſubjectiven Totalität ſich vorausgeſetzte unmittelbare Totalität iſt nur die Geſtalt des Organismus, — der Erdkörper, als das allgemeine Syſtem der individuellen Körper.

Zuſatz. Im chemiſchen Proceß iſt die Erde ſchon als dieſe Totalität vorhanden; in die beſonderen Körperlichkeiten derſelben gehen die allgemeinen Elemente ein, und ſind theils Urſachen, theils Wirkungen des Proceſſes (§. 328. Zuſ. S. 371). Dieſe Bewegung iſt aber nur abſtract, weil die Körperlichkeiten nur beſondere ſind. Die Erde iſt nun zwar Totalität; weil ſie aber nur an ſich der Proceß dieſer Körper iſt, ſo fällt der Proceß außerhalb ſeines Products, das perennirt. Es kann dem Inhalt nach keine Beſtimmung fehlen, die zum Leben gehört; aber da ſie in der Weiſe des Außereinander ſind, ſo fehlt die unendliche Form der Subjectivität. So vom Leben als ſein Boden vorausgeſetzt, iſt die Erde geſetzt als nicht geſetzt; denn das Setzen wird durch die Unmittelbarkeit verdeckt. Das Andere iſt dann, daß dieſe Vorausſetzung ſich ſelbſt auflöſt.

A.

Geſchichte der Erde.

§. 339.

Die Glieder dieſes nur an ſich ſeyenden Organismus enthalten daher nicht den Lebens-Proceß in ſich ſelbſt, und machen ein äußerliches Syſtem aus, deſſen Gebilde die Entfaltung einer zum Grunde liegenden Idee darſtellen, deſſen Bildungsproceß aber ein vergangener iſt. — Die Mächte dieſes Proceſſes, welche die Natur jenſeits der Erde als Selbſtſtändigkeiten zurückläßt, ſind der Zuſammenhang und die Stellung der Erde im Sonnenſyſtem, ihr ſolariſches, lunariſches und kometariſches Leben, die Neigung ihrer Achſe auf die Bahn und die magnetiſche Achſe. — Zu dieſen Achſen und deren Polariſation ſteht in näherer Beziehung die Vertheilung des Meers und des Landes, deſſen zuſammenhängende Ausbreitung im Norden, die Theilung und zugeſpitzte Verengerung der Theile gegen Süden, die weitere Abſonderung in eine alte und in eine neue Welt, und die fernere Vertheilung von jener in die durch ihren phyſicaliſchen, organiſchen und anthropologiſchen Charakter unter einander und gegen die neue Welt verſchiedenen Welttheile, an welche ſich ein noch jüngerer und unreifer anſchließt; — die Gebirgszüge u. ſ. f.

Zuſatz. 1. Während die Mächte dieſes Proceſſes als ſelbſtſtändig gegen ihr Product erſcheinen, hat das Thier, als Proceß in ihm ſelbſt, ſeine Mächte in ſich ſelbſt; ſeine Glieder ſind die Potenzen ſeines Proceſſes. Die Erde iſt dagegen nur dieß, daß ſie dieſen Ort im Sonnenſyſtem hat, dieſe Stelle in der Reihe der Planeten einnimmt. Weil aber beim Thieriſchen jedes Glied das Ganze in ſich hat, ſo iſt in der Seele das Außereinander des Raumes aufgehoben; ſie iſt allenthalben in ihrem Körper. Sprechen wir ſo, ſo ſetzen wir jedoch wieder ein räumliches Verhältniß, das aber nicht das wahrhafte für

die Seele iſt; ſie iſt zwar allenthalben, aber unzertrennt, nicht als ein Außereinander. Die Glieder des geologiſchen Organismus ſind aber in der That außereinander, und daher ſeelenlos. Die Erde iſt unter allen Planeten der vortrefflichſte, der mittlere, das Individuelle: dieſe ihre Exiſtenz verdankt ſie nur jenem fortdauernden Zuſammenhange; fehlte eines der Momente, ſo hörte die Erde auf, zu ſeyn, was ſie iſt. Die Erde erſcheint als das todte Product; ſie wird aber durch alle dieſe Bedingungen erhalten, die Eine Kette, Ein Ganzes ausmachen. Weil die Erde das allgemeine Individuum iſt, ſo treten ſolche Momente, wie Magnetismus, Elektricität und Chemismus im meteorologiſchen Proceß für ſich frei heraus; das Thier iſt dagegen kein Magnetismus mehr, und die Elektricität iſt etwas Untergeordnetes daran.

2. Der Bildungs-Proceß iſt dann nicht an der Erde ſelbſt, eben weil ſie kein lebendiges Subject iſt. Die Erde entſteht alſo nicht durch dieſen Proceß, wie das Lebendige; ſie dauert, ſie producirt ſich nicht. Die Glieder der Erde beharren deßwegen auch, und dieß iſt kein Vorzug; das Lebendige hat dagegen den Vorzug, zu entſtehen und zu vergehen. Das Lebendige iſt, als Einzelnes, Erſcheinung der Gattung, aber auch in einem Conflict mit der Gattung, welcher ſich durch den Untergang des Einzelnen darſtellt. Der Proceß der Erde, inſofern ſie für ſich als allgemeines Individuum iſt, iſt als ſolcher nur eine innere Nothwendigkeit, da er nur an ſich iſt, nicht in den Gliedern des Organismus exiſtirt, ſtatt daß im Thier jedes Glied Product und producirend iſt. Inſofern der Proceß an dem Individuum der Erde *betrachtet* werden ſoll, ſo iſt er als vergangener *anzuſehen*, der ſeine Momente jenſeits der Erde als Selbſtſtändigkeiten zurückläßt.[1] Die *Geognoſie* ſucht dieſen

[1] Dieß heißt nun nicht etwa, daß Mond und Komet, ſo wie die unreifen und überreifen Planeten, jene drei erſteren Momente die empiriſchen Reſiduen des Erd-Proceſſes ſeyen, welche die Erde ausgeſchieden habe,

Proceß darzuſtellen als einen Kampf der Elemente der Differenz: des Feuers, und des Waſſers. Das Eine Syſtem, der Vulcanismus, behauptete, die Erde habe ihre Geſtalt, Lagerungen, Gebirgsarten u. ſ. f. dem Feuer zu danken. Das andere Syſtem, der Neptunismus, ſagte ebenſo einſeitig, Alles ſey Reſultat eines Waſſer-Proceſſes. Vor vierzig Jahren,[1] zu Werners Zeiten, hat man darüber viel hin und her geſtritten. Beide Principien müſſen als weſentliche anerkannt werden; aber ſie ſind für ſich einſeitig und formell. Im Kryſtall der Erde iſt das Feuer noch ebenſo wirkſam, als das Waſſer: in den Vulcanen, Quellen, dem meteorologiſchen Proceſſe überhaupt.

Es müſſen drei Seiten am Erd-Proceſſe unterſchieden werden: a) der allgemeine, abſolute Proceß iſt der Proceß der Idee, der an und für ſich ſeyende Proceß, durch welchen die Erde geſchaffen und erhalten iſt. Die Schöpfung iſt aber ewig, ſie iſt nicht einmal geweſen; ſondern ſie bringt ſich ewig hervor, da die unendliche Schöpferkraft der Idee perennirende Thätigkeit iſt. In der Natur ſehen wir alſo das Allgemeine nicht entſtehen; d. i. das Allgemeine der Natur hat keine Geſchichte. Wiſſenſchaft, Verfaſſung u. ſ. w. haben dagegen eine Geſchichte; denn ſie ſind das Allgemeine im Geiſte. b) An der Erde exiſtirt der Proceß auch, aber nur auf eine allgemeine Weiſe, indem ſie ſich nicht als Subject hervorbringt. Er iſt ihre Belebung und Befruchtung überhaupt, d. h. die Möglichkeit, die das lebendige Subject ſich aus dieſem Belebten herausnimmt. Daß die Erde ſich ſo zum belebten Grund und Boden des Lebendigen macht, iſt der meteorologiſche Proceß. c) Die Erde

noch das zuletzt angeführte Moment, die uberreifen Planeten, das Vorbild des Zuſtandes ſeyen, wozu die Erde einmal in irgend einer gegebenen Zeit gelangen werde. Sondern ſo verſtehe ich Hegeln und die Sache, daß die einzelnen Proceß-Stufen, welche die Erde durchlaufen zu haben und noch zu ſollen, vorgeſtellt werden muß, an jenen abſtracten Himmelskörpern ihr ſtereotypirtes Abbild haben. Anmerkung des Herausgebers.

[1] Aus Vorleſungen des Sommerſemeſters 1830.

muß allerdings als Entſtandenes und Vergehendes betrachtet werden, wie es denn in der Schrift heißt: „Himmel und Erde werden vergehen.“ Die Erde und die ganze Natur iſt als Product zu betrachten; das iſt nach dem Begriffe nothwendig.[1] Das Zweite iſt dann, daß man dieſe Beſtimmung auch auf empiriſche Weiſe aufweiſt an der Beſchaffenheit der Erde; das iſt vornehmlich der Gegenſtand der Geognoſie. Daß die Erde eine Geſchichte gehabt hat, d. h. daß ihre Beſchaffenheit ein Reſultat von ſucceſſiven Veränderungen iſt, zeigt dieſe Beſchaffenheit unmittelbar ſelbſt. Sie weiſt auf eine Reihe ungeheurer Revolutionen hin, die einer fernen Vergangenheit angehören, und wohl auch einen kosmiſchen Zuſammenhang haben, indem die Stellung der Erde in Rückſicht auf den Winkel, den die Achſe mit ihrer Bahn macht, konnte verändert worden ſeyn. An der Oberfläche zeigt ſich die Erde, eine vergangene Vegetation und Thierwelt an ſich zu tragen, die darin begraben liegt: α) in großer Tiefe, β) in ungeheuern Lagerungen, γ) in Gegenden, wo dieſe Thier- und Pflanzen-Gattungen nicht fortkommen.

Dieſer Zuſtand der Erde iſt, beſonders nach Ebels Beſchreibung (Ueber den Bau der Erde, Bd. II. S. 188 flg.), etwa folgender: Schon in Flözgebirgen findet man verſteinertes Holz,

[1] Der Widerſpruch, der darin zu liegen ſcheint, daß hier die Erde als Entſtandenes und Vergehendes behauptet wird, während kurz vorher (a) ſie nicht entſtehen, ſondern ewig geſchaffen ſeyn ſoll, läßt ſich leicht löſen, wenn wir uns des in der Einleitung (§. 247., Zuſ. S. 25—28) über die Ewigkeit der Welt Geſagten erinnern, daß die Natur zwar, weil ſie die Manifeſtation der Idee, ewig aus deren ſchöpferiſcher Thätigkeit geſtoſſen iſt, aber das Endliche, Einzelne an ihr, wegen ihrer Geſetzloſenheit und ihrer Abhängigkeit von der Idee, auch entſtanden ſeyn muß. In dem Begriffe der Natur, die Idee in Form des Andersſeyns zu ſeyn, liegt alſo auch hin die Erde die Nothwendigkeit, als Entſtandenes betrachtet zu werden. Die empiriſchen Nachweiſungen dieſes Entſtandenſeyns reichen indeſſen nie weiter, als bis zum Beweiſe, daß die Erde einer großen Umwälzung ihre jetzige Beſchaffenheit verdanke, nicht aber, daß ſie als ein ſolches allgemeines Individuum überhaupt entſtanden ſey. Anmerkung des Herausgebers.

ja ganze Bäume, Abdrücke von Pflanzen u. ſ. w., aber noch mehr im aufgeſchwemmten Lande. Ungeheure Wälder liegen niedergeſtürzt, von den obern Schuttlagern 40—100, ja bisweilen 600—900 Fuß bedeckt. Viele dieſer Wälder ſind in ihrem vegetabiliſchen Zuſtand, mit Rinde, Wurzeln, Aeſten, unverweſt und unzerſtört, mit Harz erfüllt, und brennen vortrefflich, andere in Kieſel-Agat verſteint. Die meiſten dieſer Holzarten laſſen ſich noch erkennen, z. B. Palmbäume, unter andern ein foſſiler Wald von Palmbaumſtämmen im Neckarthale, nicht weit von Kannſtadt u. ſ. w. In Holland, im Bremiſchen findet man gewöhnlich die Bäume der dortigen Wälder unzerbrochen mit ihren Wurzelſtöcken feſt vereint niedergeſtreckt: anderwärts die Stämme glatt abgebrochen, und von ihren Wurzelſtöcken getrennt, bei ihnen, die noch feſt im Boden ſtecken, liegend. Alle ihre Kopf-Enden liegen in Oſtfriesland, Holland und im Bremiſchen nach Südoſt oder Nordoſt. Dieſe Wälder ſind hier gewachſen, während man foſſile Eichbäume (mit Palmbäumen darüber) an den Ufern des Arno in Toscana findet, die mit vielen verſteinerten Meermuſcheln und ungeheuern Knochen durch einander geworfen liegen. Dieſe ungeheuren Wälder finden ſich in allen aufgeſchwemmten Ländern Europa's, Nord- und Südamerika's und des nördlichen Aſiens. Rückſichts der Thierwelt, nehmen Meermuſcheln, Schnecken und Zoophyten in Betreff der Menge den erſten Platz ein, überall in Europa, wo Flötzgebirge ſind, daher in unzähligen Gegenden dieſes Welttheils: ebenſo in Aſien, Natolien, Syrien, Siberien, Bengalen, China u. ſ. w., in Aegypten, am Senegal, am Vorgebirge der guten Hoffnung, in Amerika; ſowohl in den größern Tiefen, in den erſten auf dem Ufer-ſo lagernden Flötzen, als in den größten Höhen, z. B. auf dem Mont perdu, dem höchſten Theil der Pyrenäen, 10968 Fuß hoch (Voltaire erklärt dieß ſo, daß Reiſende Fiſche, Muſcheln und dergleichen als Lebensmittel mit hinauf genommen haben), auf der Jungfrau,

der höchsten Kuppe der Kalkalpen, 13872 Fuß hoch, auf den Anden in Südamerika 12000—13242 Fuß über dem Meer. Solche Ueberreste sind nicht ausgestreut durch die ganze Masse des Gebirgs, sondern nur in einzelnen Schichten, häufig familienweise in größter Ordnung vorhanden, und so wohl erhalten, wie bei einer ruhigen Ansiedelung. In den allerältesten Flötzgebilden, die unmittelbar auf den Urfels abgesetzt sind, zeigen sich im Ganzen sehr wenige Meerthier-Gehäuse und nur von gewissen Gattungen. Ihre Menge und Mannigfaltigkeit aber nimmt in den spätern Flötzgebirgen zu, und da erscheinen auch, obwohl sehr selten, fossile Fische; fossile Pflanzen hingegen kommen erst in den jüngern, und Gebeine von Amphibien, Säugthieren und Vögeln, nur in den allerjüngsten Flötzgebilden vor. Am merkwürdigsten sind die Knochen von vierfüßigen Thieren, Elephanten, Tigern, Löwen, Bären, und zwar in nicht mehr existirenden Arten. Alle diese Riesenthiere liegen nur flach, unter Sand, Mergel oder Lehm, in Deutschland, Ungarn, Polen, Rußland, besonders im asiatischen Rußland, wo ein bedeutender Handel mit den ausgegrabenen Stoßzähnen getrieben wird. Humboldt fand Mammuthsknochen in dem Thal von Mexico, dann von Quito und Peru, stets in Höhen von 7086—8934 Fuß über dem Meere, das Skelett eines Riesenthiers, 12 Fuß lang und 6 Fuß hoch, im La-Plata-Strom. — Aber nicht nur diese Reste der organischen Welt, ebenso der gegnostische Bau der Erde, überhaupt die ganze Formation des aufgeschwemmten Landes zeigt den Charakter von gewaltsamer Revolution und äußerlicher Entstehung. Es giebt ganze Gebilde in den Gebirgszügen, selbst Formationen, die feste Berge, Züge von Bergen bilden, die ganz aus Geschieben, Trümmerstücken, zusammengesetzt und zusammengebacken sind. Die Nagelfluhe in der Schweiz ist eine Felsart, die aus gerollten Steinen, durch Sand- und Kalkstein wieder zusammengekittet, besteht. Die Schichtungen der Nagelfluhe-Lager

ſind ſehr regelmäßig: eine Schicht z. B. beſteht aus faſt Nuß- bis Faust großen Steinen, die nächſt folgende aus kleinern, und die dritte aus noch kleinern, auf welche nun wieder ein Lager mit größerem Geſchiebe folgt. Die Beſtandtheile ſind Trümmerſtücke der mannigfaltigſten Art: der Granite, Gneiße, Porphyre, Mandelſteine, Serpentine, Kieſelſchiefer, Hornſteine, Feuerſteine, der kalkiſchen und dichten Kalkſteine, thon- und eiſenſchüſſigen Steine, Alpenſandſteine. In einer Nagelfluhe kommt mehr von einer, in einer andern mehr von einer andern Art vor. Eine ſolche Nagelfluhe bildet eine Gebirgskette, die 1 bis 3½ Stunden Breite hält; ſie ſteigt bis zu einer Höhe von 5000 — 6000 Fuß über dem Meer (der Rigi iſt 5723 Fuß hoch), alſo über die Höhe des Baumwuchſes in der Schweiz. Mit Ausnahme der Alpen und Pyrenäen übertreffen ſie an Höhe alle übrigen Gebirge Frankreichs und Englands; und auch die höchſte Kuppe des Rieſengebirges in Schleſien iſt nur 4949, der Brocken nur 3528 Fuß hoch. — Endlich tragen alle Urgebirgsganze, Granitzüge und Felſen die gräßlichen Spuren einer furchtbaren Zerreißung und Zerſtörung an ſich, ſind von unzähligen ſtufenweiſe über einander liegenden Längen- und Querthälern und Klüften durchſchnitten u. ſ. w.

Dieß dem Geſchichtlichen Angehörige muß als Factum aufgenommen werden; es gehört nicht der Philoſophie an. Soll dieß nun erklärt werden, ſo müſſen wir uns über die Weiſe verſtändigen, wie dieß behandelt und betrachtet werden muß. Die Geſchichte iſt früher in die Erde gefallen, jetzt aber iſt ſie zur Ruhe gekommen: ein Leben, das, in ſich ſelbſt gährend, die Zeit an ihm ſelbſt hatte; der Erdgeiſt, der noch nicht zur Entgegenſetzung gekommen, — die Bewegung und Träume eines Schlafenden, bis er erwacht und im Menſchen ſein Bewußtſeyn erhalten, und ſich alſo als ruhige Geſtaltung gegenübergetreten. Was die empiriſche Seite dieſes vergangenen Zuſtandes betrifft, ſo ſchließt man ſo, daß das Haupt-Intereſſe in der prognoſti-

schen Wissenschaft auf die Zeitbestimmung geht, welche Lage der Gebirge die älteste sey u. s. w. Den geologischen Organismus fassen, heißt gewöhnlich, die Aufeinanderfolge dieser verschiedenen Formationen zur Hauptsache machen; das ist aber nur ein äußerliches Erklären. Zuerst, sagt man, seyen die granitischen Urgebirge, die untersten Lagen, nach einander in der Zeit entstanden, dann regenerirter, aufgelöster Granit, der sich wieder niedergeschlagen. Die höheren Lagerungen, z. B. die Kreidegebirge, sollen sich später in der Zeit niedergeschlagen haben, in die Spalten sey der Verl hineingelaufen u. s. f. Dieß bloße Geschehen, das nur ein Unterschied der Zeit ist, das Nacheinander der Lagerungen macht durchaus nichts begreiflich, oder vielmehr läßt die Nothwendigkeit, das Begreifen, ganz. Auflösung in Wasser oder Feuer sind ganz einzelne Seiten, welche die organische Gährung nicht ausdrücken: ebensowenig als wenn wir sie als Oxydations- und Desoxydations-Proceß begreifen, oder sie ganz oberflächlich auf den Gegensatz der Kohlenstoff- und Stickstoff-Reihe zurückführen. Die ganze Erklärungsweise ist nichts, als eine Verwandlung des Nebeneinander in Nacheinander: wie wenn ich ein Haus mit Parterre, erster, zweiter Etage und Dach sehe, und nun mit großer Weisheit reflectire und schließe, „Wie ist das Parterre erst gebaut, und dann erst die erste Etage" u. s. w. Warum ist der Kalkstein später? Weil hier ein Kalkstein auf Sandstein liegt. Das ist eine leichte Einsicht. Jene Verwandelung hat eigentlich kein vernünftiges Interesse. Der Proceß hat keinen anderen Inhalt, als das Product. Es ist eine gleichgültige Neugierde, das auch in Form der Successiven sehen zu wollen, was im Nebeneinander ist. Ueber die weiten Zwischenräume solcher Revolutionen, über die höheren Revolutionen durch Veränderung der Erdachse, ferner über die Meeres-Revolutionen kann man interessante Gedanken haben. Aber es sind auf dem geschichtlichen

Felde Hypothesen, und dieſer Geſichtspunkt der bloßen Aufeinanderfolge geht die philoſophiſche Betrachtung gar nichts an.

Aber in dieſer Folge liegt etwas Tieferes. Der Sinn und Geiſt des Proceſſes iſt der innere Zuſammenhang, die nothwendige Beziehung dieſer Gebilde, wenn das Nacheinander gar nichts that. Das allgemeine Geſetz dieſer Folge von Formationen iſt zu erkennen, ohne daß man dazu der Form der Geſchichte bedürfte; das iſt das Wiſſenſchaftliche, — dieß das Vernünftige, für den Begriff allein Intereſſante: die Züge des Begriffs darin zu erkennen. Es iſt Werners großes Verdienſt, auf dieſe Folge aufmerkſam gemacht, und ſie im Ganzen mit richtigem Auge eingeſehen zu haben. Der innere Zuſammenhang exiſtirt in der Gegenwart als ein Nebeneinander; und er muß abhängen von der Beſchaffenheit, dem Inhalt dieſer Gebilde ſelbſt. Die Geſchichte der Erde iſt alſo einerſeits empiriſch, andererſeits ein Schließen aus empiriſchen Daten. Zu beſtimmen, wie es vor Millionen Jahren geweſen iſt (und da kann man mit Jahren freigebig ſeyn), iſt nicht das Intereſſante; ſondern das Intereſſante beſchränkt ſich auf das, was da iſt, — auf dieſes Syſtem der unterſchiedenen Gebilde. Es iſt eine ſehr weitläufige empiriſche Wiſſenſchaft. Aber kann man nicht begreifen in dieſem Leichnam; denn die Zufälligkeit hat ihr Spiel dabei. Ebenſowenig iſt es das Intereſſe der Philoſophie, das vernünftige Syſtem der Geiſtgebung in ſeinem todten Zuſtande als Chaos kennen zu lernen, oder in welcher Zeitfolge und bei welchen äußerlichen Veranlaſſungen es zur Erſcheinung gekommen iſt.

Die Production des Lebendigen ſtellt man überhaupt als eine Revolution aus dem Chaos dar, wo das vegetabiliſche und animaliſche Leben, das Organiſche und Unorganiſche in Einer Einheit geweſen ſeyen. Oder man ſtellt ſich vor, als ob ein General-Lebendiges exiſtirt habe, und als wenn dieß zerfallen ſey in die vielen Arten der Pflanzen, Thiere, in die Racen der Menſchen. Es iſt aber kein in der Zeit erſcheinendes Endliches

Zerfallen, noch ein ſo zeitlich exiſtirender General-Menſch anzunehmen. Das iſt eine Vorſtellung der leeren Einbildungskraft, ſolche Ungeheuer anzunehmen. Das Natürliche, Lebendige iſt nicht gemengt, kein Vermiſchen aller Formen, wie in Arabesken. Die Natur hat weſentlich Verſtand. Die Gebilde der Natur ſind beſtimmt, beſchränkt, und treten als ſolche in die Exiſtenz. Wenn alſo auch die Erde in einem Zuſtande war, wo ſie kein Lebendiges hatte, nur den chemiſchen Proceß u. ſ. w.: ſo iſt doch, ſobald der Blitz des Lebendigen in die Materie einſchlägt, ſogleich ein beſtimmtes, vollſtändiges Gebilde da, wie Minerva aus Jupiters Haupte bewaffnet ſpringt. Die Moſaiſche Schöpfungsgeſchichte macht es inſofern noch am beſten, als ſie ganz naiv ſagt: Heute entſtanden die Pflanzen, heute die Thiere, und heute der Menſch. Der Menſch hat ſich nicht aus dem Thiere herausgebildet, noch das Thier aus der Pflanze; jedes iſt auf einmal ganz, was es iſt. An ſolchem Individuum ſind auch Evolutionen; als erſt geboren iſt es noch nicht vollſtändig, aber ſchon die reale Möglichkeit von allem dem, was es werden ſoll. Das Lebendige iſt der Punkt, dieſe Seele, Subjectivität, unendliche Form, und ſo unmittelbar an und für ſich beſtimmt. Auch ſchon im Kryſtall als Punkt iſt ſogleich die ganze Geſtalt, die Totalität der Form da; daß er wachſen kann, iſt nur quantitative Veränderung. Beim Lebendigen iſt dieß noch mehr der Fall.

3. Die beſonderen Formationen der Erde gehören der phyſiſchen Geographie an. Das Selbſt der Erde iſt, als die Verſchiedenheit der Geſtaltung, eine ruhige Auslegung und Selbſtſtändigkeit aller Theile. Es iſt das feſte Gebäude der Erde, welches ſein Leben noch nicht als Seele, ſondern als allgemeines Leben hat. Es iſt die unorganiſche Erde, die als unbegeiſtete Geſtalt ihre Glieder auslegt, wie einen ſtarren Körper. Ihre Abſcheidung in Waſſer und Land, die ſich erſt im Subjectiven vereinen und durchdringen, in feſtes Land und

Inſeln, und die Figuration und Kryſtalliſation derſelben in Thäler und Gebirge gehört der reinen mechaniſchen Geſtaltung. Es läßt ſich hierbei wohl ſagen, daß die Erde an einem Orte contrahirter, am andern expandirter ſey; aber damit iſt nichts geſagt. Die Concentration im Norden bedingt Gemeinſchaftlichkeit der Producte, der Vegetabilien, der Thiere. In den Spitzen particulariſiren und individualiſiren ſich die Thiergebilde in verſchiedene Gattungen und Arten, die jedem Welttheile eigenthümlich ſind. Dieß erſcheint zunächſt als zufällig; aber die Thätigkeit des Begriffs iſt, das als nothwendig beſtimmt zu faſſen, was dem ſinnlichen Bewußtſeyn als zufällig erſcheint. Die Zufälligkeit hat wohl auch ihre Sphäre, aber nur im Unweſentlichen. Auch kann der Zug der Länder und Gebirge auf magnetiſche Achſen zurückgeführt werden von Nordweſten nach Südoſten. Aber der Magnetismus iſt überhaupt, als lineare Richtung, ein ganz formales Moment, deſſen Kraft gerade ſchon in der Kugel, und noch mehr im Subjecte unterdrückt iſt. Die ganze Geſtaltung zu begreifen, müßte die feſte Lagerung, und nicht ſowohl in Vergleichung mit dem Meere, als mit deſſen Strömungen zuſammengenommen werden, — dem Ausdrucke der freien Bewegung der Erde an ihr ſelbſt. Im Allgemeinen geht die der Kugel entgegen zur Beſtimmung ſtrebende Geſtaltung auf das Pyramidaliſche, innerhalb jener alſo einen Grund bildend, eine Breite, die ſich nach der andern Seite zuſpitzt; und daher kommt das Zerfallen des Landes nach Süden. Aber die unruhige, umdrehende Strömung höhlt dieſe Figur allenthalben in der Richtung von Weſten nach Oſten zu ein, treibt und drückt dieß Feſte gleichſam nach Oſten, und ſchwellt die Figur an nach der öſtlichen Seite, wie einen geſpannten Bogen; ſo daß ſie weſtlich bauchigt und eingerundet iſt. Ueberhaupt iſt aber das Land in zwei Theile zerriſſen, die alte und die neue Welt. Jene iſt wie ein Hufeiſen gelagert, dieſe lang von Norden nach Süden geſtreckt, und nicht nur

neu durch den Zufall der spätern Entdeckung, d. i. des Hereinziehens in das allgemeine Völkersystem (obgleich sie eben damit auch neuer ist, da ihre Existenz nur wirklich ist in diesem Zusammenhange), sondern Alles ist an ihr neu: die Menschenbildung ist ohne die großen Bewaffnungen der Cultur gegen einander, ohne Pferd und Eisen. Kein alter Welttheil ist von dem andern bezwungen worden, dieser aber nur eine Beute Europa's; die Thierwelt ist schwächer, dagegen eine ungeheure Vegetation darin vorhanden. In der alten Welt gehen die Gebirgszüge im Ganzen von Westen nach Osten, oder auch von Südwesten nach Nordosten: in Amerika hingegen, der Widerlage der alten Welt, von Süden nach Norden; die Ströme aber fließen, besonders in Süd-Amerika, nach Osten. Ueberhaupt stellt die neue Welt die unausgebildete Entzweiung dar, — einen nördlichen und einen südlichen Theil in der Weise des Magneten: die alte aber die vollkommene Entzweiung in drei Theile, deren Einer, Afrika, das gediegene Metall, das Lunarische, starr vor Hitze ist, wo der Mensch in sich selbst verdumpft, — der nicht ins Bewußtseyn tretende stumme Geist; der andere, Asien, ist die bachantisch kometarische Ausschweifung, die wild nur aus sich ausgebährende Mitte, die formlose Erzeugung, ohne daß er über seine Mitte Meister werden könnte; der dritte aber, Europa, bildet das Bewußtseyn, den vernünftigen Theil der Erde, das Gleichgewicht von Strömen und Thälern und Gebirgen, — dessen Mitte Deutschland ist. Die Welttheile sind also nicht zufällig, der Bequemlichkeit wegen getheilt; sondern das sind wesentliche Unterschiede.

B.

Gliederung der Erde.

§. 340.

Die physicalische Organisirung beginnt als unmittelbar

nicht mit der einfachen, eingehüllten Form des Keimes, ſondern mit einem Ausgang, der in einen gedoppelten zerfallen iſt, in das concrete granitiſche Princip, den die Dreiheit der Momente in ſich ſchon entwickelt darſtellenden Gebirgskern, und in das Kalkigte, den zur Neutralität reducirten Unterſchied. Die Herausbildung der Momente des erſtern Princips zu Geſtaltungen hat einen Stufengang, in welchem die weiteren Gebilde theils Uebergänge ſind, in denen das granitiſche Princip die Grundlage, nur als in ſich ungleicher und unförmlicher, bleibt: theils ein Auseinandertreten ſeiner Momente in beſtimmtere Differenz und in abſtractere mineraliſche Momente, die Metalle und die oryktognoſtiſchen Gegenſtände überhaupt, bis die Entwicklung ſich in mechaniſchen Lagerungen, und immanenter Geſtaltung entbehrenden Aufſchwemmungen verliert. Hiermit geht die Fortbildung des andern, des neutralen Princips, theils als ſchwächere Umbildung zur Seite, theils greifen dann beide Principien in concreſcirenden Bildungen bis zur äußern Vermiſchung in einander ein.

Zuſatz. In der Mineralogie unterſchied man, nach Werner, Gebirgs-Arten und Gang-Arten: die Geologie behandelte das Erſte, die Oryktognoſie das Zweite. In gelehrten Mineralogien darf man ſie nicht mehr nennen; nur die Bergleute halten dieſen Unterſchied noch feſt. Die Gebirgsarten begreifen die concrete Maſſe, und die Geologie betrachtet die weitere Formation einer Grundform von Gebirgsarten und ihre Modificationen, worin ſie concrete Gebilde bleiben. Daraus bildet ſich das Abſtractere heraus; und das iſt das Andere, die Gangarten, die ſich auch zu Bergen machen, wie ſich überhaupt Beides nicht genau abſcheiden läßt. Solche abſtracte Gebilde ſind Kryſtalle, Erze, Metalle, wo es zur Differenz gekommen iſt. Sie haben ſich dazu gemacht, Neutralitäten zu ſeyn und concrete Geſtalten bilden zu können; denn in ſolchen Abſtracten wird eben die Geſtalt frei. Die Gangarten ſind Bergzüge von

irgend einem bestimmten Gemenge, einer Stein- und Erdart, woraus sie bestehen; sie haben einen bestimmten Strich oder Fall, d. h. einen Winkel mit dem Horizont. Diese Schichten werden nun unter verschiedenen Winkeln von den Gängen durchschnitten; und sie sind es, die für den Bergbau wichtig sind. Werner stellte sich diese Gänge als Spalten vor, die von einem ganz andern Mineral ausgefüllt sind, als woraus der Berg besteht.

Die physische Bildung der Erde ist so beschaffen, daß ihre Oberfläche in organische Mittelpunkte ausbricht, in Punkte der Totalität, welche das Ganze in sich vereinigen, und von da aus es zerfallen lassen und einzeln herausgeboren es darstellen. Jene Contraction, sich aufschließend, geht in das Auseinanderwerfen der Momente über. Diese Mittelpunkte sind eine Art von Kernen, welche in ihren Schalen und Rinden das Ganze darstellen, und durch sie hindurch sich in den allgemeinen Boden, als ihr Element, verlaufen.

Der Kern und die Wurzel dieser Bildungen ist nicht ein einfaches Selbst, sondern die entwickelte Totalität der Bildung, welche die Momente schon aus einander geschieden in sich enthält, — die Existenz der organischen Einheit, wie sie an dieser allgemeinen Individualität seyn kann. Dieser Kern ist der Granit, der so gemengt, so hart, so fest ist, daß die einzelnen Theile nicht leicht rein heraus erhalten werden. Es ist überall ein Beginn von Krystallisation. Der Granit ist im Ganzen das Innerste, Mittlere, die Grundlage, an deren Zügen zu beiden Seiten sich erst die anderen anlegen. Er hat drei Bestandtheile, obgleich er das Ursprüngliche ist; diese drei machen aber Eine ganz harte Masse aus. Der Granit besteht bekanntlich α) aus Kiesel, Quarz, der absoluten Erde, der spröden Punktualität, β) dem Glimmer, der Fläche, welche sich zum Gegensatze entwickelt, der sich aufschließenden Punktualität, dem Momente der Brennbarkeit, das den Keim aller Abstractionen

enthält, endlich γ) dem Feldſpath, der angedeuteten, noch unentwickelten Neutralität und Kryſtalliſation des Kalks im Kieſelgeſchlecht, da zwei bis drei Procent Kali darin gefunden wird. Es iſt dieß die einfache, irdiſche Dreieinigkeit, welche ſich nun nach ihren verſchiedenen Seiten entwickelt, und zwar beſtimmter in den zwei Richtungen des Proceſſes: das eine Mal, daß dieſes Ganze die Unterſchiede als ſeine Form an ihm hat, und daſſelbe, nur verſchieden modificirt, dem Inhalte nach bleibt, — das andere Mal, daß die Unterſchiede die Subſtanz durchdringen, und zu einfachen Abſtractionen werden; jenes die Geſtaltung, wie ſie hier erſcheint, — dieß der Unterſchied, der aber alle Bedeutung des Chemiſchen verloren und eben die Geſtaltung der einfachen phyſicaliſchen Körper iſt. Näher haben wir: α) die äußerliche Formirung des Urgebirges; β) die Vertilgung der daſeyenden Momente der Totalität, und die reine Ausſcheidung derſelben als Abſtraction, — das Flötzgebirge; woran ſich γ) das Zerfallen in gleichgültiges Daſeyn ſchließt, — aufgeſchwemmtes Land.

1. Im Urgebirge, wie durch alle weiteren Formationen hindurch, zeigen ſich gleich die Gegenſätze α) des Kieſeligten, und β) des Thonigten und was ſich hieran anſchließt, und γ) des Kalkigten. Dem Granit gegenüber ſteht der Urkalk; ſo machen die Kieſelreihe und die Kalkreihe einen weſentlichen Gegenſatz. Steffens hat in frühern Schriften darauf aufmerkſam gemacht; und es iſt einer ſeiner beſten Blicke unter ſeinen ſonſt rohen und unausgebildeten Aeußerungen einer wilden, begriffloſen Phantaſie. Im Urgebirge iſt der verſchiedene Charakter beider Seiten ausgezeichnet, und ein Beſtimmendes. Die Kalkſeite iſt die totale Neutralität; und die Modificationen derſelben betreffen mehr die äußere Geſtaltung, als die innerlich ſich ſpecificirende Verſchiedenheit. Bei der Kieſelformation, wo der Granit zum Grunde liegt, iſt dagegen mehr beſtimmter Unterſchied vorhanden.

a. Die Granitgebirge, die den Anfang machen, sind die höchsten; die anderen lehnen sich so an den Granit an, daß immer die höchsten die untersten sind, und die anderen wieder an sie angelehnt sind. Die nächsten Gebirgsglieder sind Modificationen des Granits, als weitere Herausbildungen Einer Seite desselben, wo bald die eine, bald die andere das Uebergewicht hat. Die Granitgebirge haben Gneiß, Sienit, Glimmerschiefer u. s. w. um sich her gelagert, lauter leichte Abänderungen desselben. „Eine Felsart," sagt Ebel, „geht durch allmählige Abänderung der Gemengtheile in die Felsart einer andern Tafel über. Auf diese Art geht der derbe Granit in adrigen Granit und Gneiß, der härteste Gneiß durch eine Reihe von Verhältnissen der Gemengtheile bis in den weichsten Glimmerschiefer, der Glimmerschiefer in Urthonschiefer über." u. s. w. Letztere liegen einander ganz nah, so daß der Uebergang leicht einzusehen ist. In dem Studium der Geologie ist so zuerst auf die allgemeinen Massen und den Begriff der Momente zu sehen, statt daß ein gedankenloses Aufzählen, wo ein kleiner Unterschied sich vorfindet, gleich eine neue Gattung oder Art daraus macht. Das Wichtigste ist, der Natur der Uebergänge der Lagerungen nachzugehen. Die Natur bindet sich nur im Allgemeinen an diese Ordnung, und bringt sie in mannigfaltiger Abwechselung hervor, worin ihre Grundzüge jedoch bleiben. Alsdann aber, indem sie sie als Theile im gleichgültigen Nebeneinander lagert, deutet sie die Nothwendigkeit durch Uebergehen des Verschiedenen ineinander an: aber nicht nur durch bloße Allmähligkeit des Abnehmens, sondern eben dem Begriffe nach unterschieden, tritt für die bloße Anschauung die Verschiedenheit der Art hervor. Die Natur bezeichnet diese Uebergänge als Vermischung des Qualitativen und Quantitativen, oder zeigt, daß der Art nach Beides voneinander verschieden sey. Es fangen in dem Einen Gesteine an, sich Kugeln, Nester, Mittelpunkte des andern zu bilden, die zum Theil eingemengt, zum

Theil auch äußerlich abgeſchnitten in jenem ſich bilden. Heim hat, mit wahrhaft philoſophiſcher Anſicht, dieſes Uebergehen vorzüglich aufgezeigt, das Ausbrechen des Einen im Andern. Der Sienit iſt der Nebenbuhler des Granit, indem ſtatt Glimmer nur Hornblende, ein Thonigteres als Glimmer, aber ihm ähnlich, darin enthalten iſt. — Vom Glimmerſchiefer geht es jetzt in beſtimmte Verflächung; der Quarz verſchwindet bis zur Unſcheinbarkeit, der Thon wird mächtiger, bis die Fläche und Thon im Thonſchiefer, der Schieferformation überhaupt, welche die nächſte Formänderung iſt, ganz überwiegend wird, und die eigenthümliche Natur der Quarz-, Feldſpath-, Glimmer- und Hornblende-Bildungen ſich auflöſt und verliert. Weiter herunter erhält das Formloſe das Uebergewicht, indem von da die Umbildung des Granits fortgeht; da iſt dann Vieles, was noch dazu gehört, aber als eine Verkümmerung der Beſtimmungen des Granits. — Glimmerſchiefer wird zu Porphyr umgebildet, der vornehmlich aus Thon, auch anderer Maſſe (Hornſtein) beſteht, die noch mit Feldſpath-Körnern, ebenſo Quarz-Körnern durchſprengt iſt. Alter Porphyr gehört noch zum Urgebirge. Schiefer wendet ſich nach verſchiedenen Seiten, wird härter, quarziger, im Kieſelſchiefer: auf der andern Seite ſandiger, in dem Grauwackenſchiefer und der Grauwacke, ſo daß der Thon zurückgedrängt wird. Grauwacke, z. B. im Harz, iſt eine niedrigere Reproduction des Granit, ſieht aus wie Sandſtein, und iſt ein Gemenge von Quarz, Thonſchiefer und Feldſpath: noch mehr Grünſtein, der aus Hornblende, Feldſpath und Quarz beſteht, wovon die Hornblende den Hauptbeſtandtheil ausmacht. Hieran ſchließt ſich dann die ganze weiter hinausgehende Trappformation an, nur daß hier Alles gemengter iſt. Das iſt die Grenze dieſer abſoluten Gebirge.

So bildet es ſich, wie geſagt, fort, vom Granit aus, bis zur Unſcheinbarkeit ſeiner beſondern Beſtandtheile. Die Drei-

heit liegt zum Grunde; diese Momente gehen aber aus einander, und das eine oder das andere tritt heraus. Der Basalt ist der Mittelpunkt, wo sich die Elemente wieder vollkommen durchdringen: er enthält 40 Theile Kiesel, 16 Thon, 9 Kali, 2 Talk, 2 Natron; das Uebrige ist Braunsteinoxyd und Wasser. Die Behauptung seines vulcanischen Ursprungs hat diese Wahrheit, daß er dem Feuerprincip angehört, — aber sowenig durch Feuer, als durch Wasser entstanden ist. Es zeigt sich in ihm eine innere Ungestalt, noch mehr im Mandelstein, Olivin, Augit u.s.w., die abstracte, in sich zur gänzlichen Particularisation gekommene Gebilde sind. Von da aus ergiebt sich nur eine formelle Vermischung oder formelle Ausscheidung jener Elemente. Nach diesem Principe müssen die weiteren Einzelnheiten gestellt werden: α) der Eine Weg der Fortbildung ist nur Modification des Granits, wo noch immer Spuren von der Grundlage dieser Dreiheit vorhanden sind: im Gneiß, Glimmerschiefer, Porphyr, bis weit hinab zu Grünstein, Grauwacke, Basalt, Mandelstein, bis zu gemeinem Sandigten. β) Der andere Weg ist das Auseinandertreten des Concreten in abstracte Formen. Hier tritt der Gegensatz der Kieselreihe und Kalkreihe besonders hervor: αα) in Gebirgszügen, ββ) innerhalb dieser in den vormals sogenannten Gangarten.

b. Hatten wir bisher vornehmlich nur die Kieselformation dargestellt, so geht auf der andern Seite das Ganze in die Talkform der salzigten Erde, das zur Bitterkeit aufgeschlossene Brennliche, Serpentin und dergleichen, über, das unregelmäßig hier und da hervorkommt.

c. Dieser brennlichen Form steht dann das Kalkigte überhaupt gegenüber, das Neutrale, das aber, durchdrungen von der Metallität, die qualitative Einheit an ihm hat, und daher ganz von organischer Bildung durchdrungen ist. Der Urkalk ist schon mit dem Granit vergesellschaftet, und ebenso gediegen, als das granitische Geschlecht. So ziehen sich um die Urge-

birge Kalkgebirgszüge herum; dieſer Urkalkſtein iſt kleinkörnig, kryſtalliniſch. Der dem Granit gegenüberſtehende Urkalk geht, in dem Uebergangskalk, einer mehr aufgeſchloſſenen Weiſe des Kalks zu. Man findet auch Formationen, wo Granit und Kalk ſehr in einander gehäuft ſind: ſo durchdringt Urkalkſtein z. B. den Glimmer; „Urkalk iſt Begleiter von Schiefergebirgen, mit denen er ſich mengt, mit ihnen in dünnen Lagen, in Schichten, in mächtigen Lagern wechſelt, bis er zuweilen Stücke Gebirge bildet, in welchen der Schiefer faſt ganz unterdrückt iſt.“ [1]

2. Dieſe Hauptformationen gehen in ſogenannte Flöz- und aufgeſchwemmte Gebirge über, wo dieſe Momente, ausgeſchieden faſt als reine Erden, die ganz aufgelöſte Totalität darſtellen: in den Sandſteinlagern, den Thon- und Letten-Lagerungen, Steinkohlen-Flözen, Torflagern, bituminöſen Schiefern, Steinſalz-Lagerungen; endlich Kalk-Lagern, der ſich auch in die letzten Lagen miſcht, Gypslagern und Mergel. Indem das Granitiſche mehr zu einem unbeſtimmten Gemenge wird, geſchieht es, daß die beſonderen Theile des Unterſchiedenen jetzt abſtracter hervortreten; was eine Verwiſchung der Unterſchiede iſt, wie im Trapp und der Grauwacke, die zu den Uebergangs- und Flözarten gehören. Aber indem der Granit, und was ihm angehört, ſich zu der Abſtraction zuſammennimmt, je mehr das Gediegene, die feſt an ſich haltende Totalität und Gedrungenheit des Granits ſich verliert und verflächt, ſchließen ſich ebenſo dagegen die ſich abſcheidenden Erze und ihre begleitenden Kryſtalle auf, beſonders früh Eiſen, die allenthalben eingeſprengt durch ganze Gebirgsmaſſen, Lagerungen, und vorzüglich in Gängen und Flözen ſich finden. Das Innere iſt eröffnet zum Hervortreten abſtracter Gebilde. Dieſe Gangarten ſind Herausbildung particularer Elemente aus den Gebirgsarten, die ein Concreteres ſind; und indem ſie zur freiern Herausbildung kommen, geben ſie dieſe mannigfaltigen

[1] v. Raumer: Geognoſtiſche Verſuche, S. 13.

krystallinischen Gebilde und reinen Gestaltungen. Im Granit treten sie noch gar nicht oder weniger auf, nur Zinn. Erst indem das Urgebirge sich weiter ausschließt zu dem mittlern Kalk (denn im Urkalk finden sich auch keine Metalle), tritt das Metall hervor. Erst solche Gebirge, die für sich abstracter sind oder gemengt, lassen diese Abstractionen zum Vorschein kommen. Es eröffnen sich Höhlen, wo die Bergkrystall-Bildungen zu ihrer eigenthümlichen Gestaltung gekommen sind, und sich von ihrer innigen Verbindung abgelöst haben.

Die Gänge betrachtet man als Nester und Behälter dieser Steinarten, als etwas das Gebirge nur mechanisch Durchziehendes. Das Gebirge soll einen Sprung, eine Spalte bekommen haben, durch Austrocknung, so daß der aufgelöste Brei von Metallen u. s. f. da hineingeflossen sey, vorzüglich nach dem Neptunismus. So wird es höchst begreiflich gemacht, daß solche Wunden dann zuheilten. Das ist aber gedankenlos, und so mechanisch ist das Verhältniß nicht; sondern es ist in Wahrheit ein physisches, worin die Theile der Totalität, die sich vereinfachen, das entwickelte Daseyn aufheben, und eben daher jetzt in abstracter Form es heraustreiben. Der Lauf der Gänge ist dem des Gebirgs meist entgegengesetzt, — gleichsam Bruchflächen, aber nicht nur der Raumgestalt, sondern in physischer Bedeutung. Nach Trebra's Beobachtung fallen die Gänge in die sanften Abhänge.

Diese Gänge dürfen nicht als zufällig für die Gebirgsarten angesehen werden; denn hat der Zufall auch nothwendig hier sein großes Spiel; so ist doch wesentlicher Zusammenhang Beider nicht zu verkennen. Die Bergleute machen hierüber vielerlei Erfahrungen. Einer der wichtigsten Gesichtspunkte ist dabei, den Kreis von Metallen und sonstigen Gebilden zu bestimmen, die mit einander brechen. Gold z. B. findet sich stets mit Quarz, entweder allein oder mit Kupfer und Blei, mit Silber und Zink u. s. w.: nicht mit Quecksilber, Zinn, Kobalt, Mo-

lybdän, Wolfram. Silber iſt geſelliger, findet ſich viel häufiger mit andern Metallen, am gewöhnlichſten mit Bleiglanz, und von Zink-Erzen begleitet. Queckſilber findet ſich mit Quarz, Kalkſpath, Eiſen, alſo auch Spatheiſenſtein; ſelten iſt etwas Kupfer dabei. Die Queckſilbergeſchlechter finden ſich meiſt mit einander, alle vorzüglich im Thonigten. Kupfer mit ſeinen verſchiedenen Erzen hat wenig Begleiter. Zinn bricht nicht mit Silber, Blei, Kobalt, Kalkſpath, Gyps u. ſ. w. Es giebt Metalle, welche in allen Gebirgsbildungen vorkommen, wie z. B. das Eiſen; andere ſind mehr auf Urgebirge beſchränkt: Molybdän, Titan, Tantalium, Wolfram, Uran, Zinn. Molybdän und Wolfram namentlich verſchwinden mit den Urformationen. Gold findet ſich am häufigſten unter dem Aequator. — Andere merkwürdige Beziehungen, die auf einen höheren Zuſammenhang deuten, ſind das Edel- und Unedel-Werden der Gänge. Die Riegelsdorfer und Saalfelder Kobalt-Formationen im Thüringer Wald werden erſt reichhaltig, wenn die Gänge in die alte (todtliegende) Sandſtein-Formation herabgeſetzt haben. Zu Andreasberg im Harz, wo die Gebirgsart Schiefer und Grauwacke iſt, ſind die Gänge unedel, wenn ſie in Kieſelſchiefer-Lager herabſetzen, zu Klausthal werden ſie es durch herabſetzende Lettenklüfte, im Freiberger Revier durch Porphyr. Ebenſo brechen die Metalle in beſtimmten Teufen. Hornerz, Weiß-Spießglas-Erz kommt nur in den obern Teufen vor. In einem Lager von Spatheiſenſtein, Thoneiſenſtein und Braunſpath in Tyrol brechen ſie im ausgehenden Kupferkies. Zu Lagordette im Dauphiné liegt das gediegene Gold oben, und beſonders wo Eiſenocker enthaltende Klüfte durchſetzen. — Gangformationen unterſcheiden ſich auch nach der größern Spalte. Zu Sayn-Altenkirchen, wo der Gang ſchmäler wird, bricht ſtets Eiſenglanz: wo mächtiger, Braun-, Schwarz- und Spatheiſenſtein. „Topaſe kommen in einem fettigen, in Steinmark modificirten Glimmer vor, und in zerreiblichem, theils

reinem, theils mit vielem Eisenocker gemengten Steinmarke, das auch dem Glimmer seine Bildung verdankt, und von Quarz und Porcellan-Erde begleitet wird. Sowohl an Topasen als Euklasen sind sehr deutliche Eindrücke von sehr feinen Steinmarkschüppchen zu sehen, welche die gleichzeitige Ausbildung hinreichend erweisen dürften. Ebenso ist es mit den Smaragden im Salzburgischen. Im Gneiße scheidet sich der Glimmer aus, und bildet bis zu mehrern Fußen mächtige Gänge. Die Smaragden finden sich selten im Gneiße, sondern immer im Glimmer, niemals derb, sondern die Krystalle im Glimmer zerstreut und unordentlich eingewachsen. Auch die Smaragd-Krystalle haben Eindrücke von den Schuppen des Glimmers, der sie umgiebt." [1]

3. Das Letzte, der Uebergang vom Flötzgebirge in aufgeschwemmtes Land, ist eine Vermischung, und ebenso abstracte Lagerung von Ton, Sand, Kalk, Mergel, das ganz Formlose. — Das sind die allgemeinen Außenlinien des Fortgangs, denen der bestimmende Begriff zu Grunde liegt. Das Urgebirge bildet sich heraus, bis wo es seine mineralische Beschaffenheit verliert; und da schließt es sich an ein Vegetabilisches an. Das Thonigte, Steinkohlen-Formationen, bilden sich unverkennbar zum Torfe herab, wo man das Mineralische und Vegetabilische nicht mehr unterscheidet; denn Torf entsteht auf vegetabilische Weise, gehört aber ebenso auch noch dem Mineralogischen an. Auf der andern Seite ist es die Kalkformation, die sich in ihren letzten Formationen gegen das Knochenwesen des Thieres hinbildet. Der Kalk ist zuerst körnig, Marmor, durch und durch mineralisch; aber der weiter heraustretende Kalk, wie er theils den Flötzgebirgen, theils dem aufgeschwemmten Lande angehört, geht zu Gestaltungen über, von denen man nicht sagen kann, ob sie mineralisch oder animalisch

[1] Spix und Martius' Reise, Band I. S. 332. — (Vergl. Frischholz in Molls Neuen Jahrbüchern, Bd. 4. Lfrg. 3.).

(Muſcheln) ſind. Es ſind noch keine Muſcheln, die man als Reſiduen einer untergegangenen Thierwelt anſehen könnte; das iſt freilich die Eine Weiſe, wie die Verſteinerungen von animaliſchen Gebilden in Kalkbrüchen reichlich ſich finden. Auf der andern Seite aber giebt es Kalkformationen, die nicht Reſiduen, ſondern nur Anfänge animaliſcher Geſtaltung ſind, in welche die Kalkformation ſich endet. Dieß iſt alſo zwiſchen Kalk und eigentlichen Petrificationen eine Zwiſchenſtufe, die man aber nur als weitere Fortbildung des Muſchelichten, eines bloß Mineraliſchen anſehen muß, da ſolche Gebilde noch nicht zur animaliſchen Rundung gekommen ſind. Der Gegenſatz der Kieſel- und Kalk-Reihe ſpielt auf dieſe Weiſe an einen höheren organiſchen Unterſchied an, indem ihre Grenzen ſich einerſeits an die vegetabiliſche, andererſeits an die animaliſche Natur knüpfen. Auch dieſe Seite hat Steffens geltend gemacht, aber zu weit getrieben, in der nähern Bedeutung: α) als ob dieſe Formationen aus einem vegetabiliſchen und animaliſchen Proceß der Erde entſprungen ſeyen, β) jene die Kohlenſtoffreihe, dieſe die Stickſtoffreihe ſey.

Was näher die organiſchen Gebilde betrifft, die im geologiſchen Organismus anfangen, ſo gehören ſie vorzüglich den Thonſchiefern und Kalklagerungen an, theils in einzelnen Thier- und Pflanzen-Formen zerſtreut, aber vornehmlich in ganzen ungeheuern Maſſen, durch und durch organiſch gebildet: ebenſo findet man ſie in Steinkohlenflötzen, worin man ſehr häufig beſtimmt die Baumform erkennt; ſo daß wohl ſo viel, wenn die Breccien dazu gerechnet werden, organiſch Gebildetes vorhanden iſt, als Anderes. Hier iſt man freilich gleich fertig, eine organiſche Welt da geweſen ſeyn zu laſſen, die im Waſſer untergegangen. Aber woher denn dieſe? Sie iſt aus der Erde aufgeſtanden, nicht geſchichtlich, ſondern geht daraus noch immer hervor und hat ihre Subſtanz darin. Jene organiſchen Formen ſind, beſonders wo ſie ſich einzeln finden und nicht die ganze

Maſſe conſtituiren, da vorhanden, wo Läger in einander übergehen. Die Grenze, wo die Momente, welche die proceßloſe Natur aus einander fallen läßt, in Eins geſetzt ſind, iſt vorzüglich der Sitz organiſcher Gebilde, der Verſteinerungen, und ſolcher Gebilde, die weder Thierform noch Pflanzenform haben, ſondern, über die Kryſtallform hinausgehend, Spiele und Verſuche in organiſcher Formung ſind. In dem Schiefrigten und Kalkigten ſchließt ſich beſonders das Unorganiſche auf. Denn jenes, indem es ſich aus ſeinem Erdigten theils zum Schwefligten herausbildet, theils aber das metalliſche Princip an ihm erhält, hebt ſeine feſte Subjectivität auf. Seine Punktualität, durch das Bitumen aufgeſchloſſen, die Differentiation überhaupt an ihm habend, empfängt an der Metallität die Continuität eines abſoluten Subjects und Prädicats, iſt unendlich und geräth ins Schwanken zwiſchen Organiſchem und Unorganiſchem. Ebenſo hat das Kalkigte, als das Neutrale, das Moment der Realität, des Beſtehens an ſeinen Seiten: und die einfache Metallität tritt durch die Einfachheit ihrer Continuität als die qualitative Einheit auf, welche die Gleichgültigkeit jener Seiten tilgt; — eine Einheit, welche Seiten des Neutralen, ein Neutrales, welches Einheit hat. So ſtellt das Kalkigte den Uebergang zum Organiſchen dar: den Sprung einerſeits in die todte Neutralität, andererſeits in die todte Abſtraction und Einfachheit aufhaltend. Dieſe organiſchen Formen (einzelne freilich, — von denen aber hier die Rede nicht iſt) ſind nicht zu betrachten, als ob ſie einmal wirklich gelebt hätten, und dann geſtorben ſeyen, ſondern ſie ſind todtgeborne; ſowenig die Knochenfaſern Adern oder Nerven geweſen, und dann verhärtet ſind, ſo wenig jene Formen. Es iſt die organiſch-plaſtiſche Natur, welche im Elemente des unmittelbaren Seyns das Organiſche, und alſo als todte Geſtalt erzeugt, und durch und durch kryſtalliſirt, wie der Künſtler die menſchlichen und andere Bildungen im Steine, auf der flachen Leinwand darſtellt. Er ſchlägt nicht Menſchen

todt, trocknet ſie aus, durchzieht ſie mit Steinmaterie, oder drückt ſie in Stein ein (er kann dieß auch, er gießt Modelle ab), ſondern bringt, nach ſeiner Idee, durch Werkzeuge ſolche das Leben darſtellende, nicht ſelbſt lebende Formen hervor: — die Natur aber unmittelbar, ohne dieſer Vermittelung zu bedürfen. D. h. der Begriff iſt nicht als Vorgeſtelltes, und das Ding als dem Vorſtellenden gegenüber und von ihm Bearbeitetes vorhanden; er hat nicht die Form des Bewußtſeyns, ſondern iſt unmittelbar im Elemente des Seyns, unabgelöſt von dieſem. Der Begriff hat zu ſeiner Arbeit da das Material, wo die Momente des Organiſchen in ihrer Totalität vorhanden ſind; es iſt nicht die Rede von einem allgemeinen Leben der Natur, daß die Natur allenthalben lebendig, ſondern vom Weſen des Lebens: es iſt zu begreifen, es iſt auszulegen in die Momente ſeiner Wirklichkeit oder Totalität, und dieſe aufzuzeigen.

C.

Leben der Erde.

§. 341.

Dieſer Kryſtall des Lebens, der todtliegende Organismus der Erde, der ſeinen Begriff im ſideriſchen Zuſammenhang außer ſich, ſeinen eigenthümlichen Proceß aber als eine vorausgeſetzte Vergangenheit hat, iſt das unmittelbare Subject des meteorologiſchen Proceſſes, durch welchen es, als die an ſich ſeyende Totalität des Lebens, nicht mehr nur zur individuellen Geſtaltung (ſ. §. 287.), ſondern zur Lebendigkeit befruchtet wird. — Das Land, und insbeſondere das Meer, ſo als reale Möglichkeit des Lebens, ſchlägt unendlich auf jedem Punkte in punktuelle und vorübergehende Lebendigkeit aus; — Flechten, Infuſorien, unermeßliche Mengen phosphoreſcirender Lebenspunkte im Meere. Die generatio aequi-

voca iſt aber, als jenen objectiven Organismus außer ihr habend, eben dieß, auf ſolches punktuelle — nicht ſich in ſich zur beſtimmten Gliederung entwickelnde, noch ſich ſelbſt reproducirende (ex ovo) — Organiſiren beſchränkt zu ſeyn.

Zuſatz. Während der geologiſche Organismus der Erde erſt Product war, im Bildungs-Proceß ihrer Geſtalt: ſo hebt ſie jetzt, als producirend zu Grunde liegende Individualität, ihre Starrheit auf, und ſchließt ſich zu ſubjectiver Lebendigkeit auf, die ſie aber von ſich ausſchließt, und an andere Individuen übergiebt. Weil der geologiſche Organismus nämlich nur an ſich Lebendigkeit iſt, ſo iſt das wahrhaft Lebendige ein Anderes als er. Indem er aber an ſich die Negativität ſeiner, das Aufheben ſeiner Unmittelbarkeit iſt, ſo ſetzt er das Innere ſeiner, aber als ſolches, das das Andere ſeiner iſt: d. h. die Erde iſt fruchtbar, — eben als der Grund und Boden der individuellen Lebendigkeit, welche auf ihr iſt. Die Erde iſt aber nur auf unbeſtimmte Weiſe Lebendigkeit, die zwar allenthalben, aber nur kümmerlich an ihr ausſchlägt. Dieß allgemeine Leben der Erde hat lebendige Theile, welche die Elemente ſind, d. h. ſein Allgemeines, ſeine unorganiſche Natur. Indem die Erde aber auch ein beſonderer Körper gegen ihren Trabanten, die Sonne und die Kometen iſt, ſo iſt die perennirende Erzeugung, d. i. die Erhaltung dieſes Syſtems von Differenzen, der abſolut allgemeine chemiſche Proceß. Da jedoch die Rieſenglieder dieſer Diremtion freie ſelbſtſtändige Individuen ſind, ſo exiſtirt deren Beziehung darum rein als der freie Proceß der Bewegung: während die Kometen ſelbſt eine neue fortwährende Erzeugung deſſelben ſind. Daß dann dieſer Proceß zu ſeiner Realität, zum Untergange ſelbſtſtändig ſcheinender Geſtalten kommt, alſo die reale individuelle Einheit zu Stande kommt, findet erſt im individuellen chemiſchen Proceſſe Statt, der eben darum tiefer und gründlicher, als jener allgemeine iſt. Weil aber der allgemeine Proceß der Elemente der der Materien iſt, ſo kann der individuelle Proceß nicht ohne ihn ſeyn. Die

freien ſelbſtſtändigen Glieder des allgemeinen Proceſſes, Sonne, Komet und Mond, ſind nun in ihrer Wahrheit die Elemente: der Luft als Atmoſphäre, des Waſſers als Meer, des Feuers aber als eines Irdiſchen, das in der befruchteten, aufgelöſten Erde enthalten, und als befruchtende Sonne abgeſondert iſt. Das Leben der Erde iſt der atmoſphäriſche und Meer-Proceß, worin ſie dieſe Elemente erzeugt, jedes derſelben ein eigenes Leben für ſich iſt, und alle ebenſo nur dieſen Proceß conſtituiren. Es hat hier das Chemiſche ſeine abſolute Bedeutung verloren, und iſt nur noch Moment; es iſt in die Selbſtſtändigkeit reflectirt, wird unter dem Subject gebunden, und darin getödtet feſtgehalten. Jedes Element iſt durch ſeine Subſtanz ſelbſt als freies Subject auf das andere bezogen; und die Geſtaltung der organiſchen Erde enthält die Weiſen des Daſeyns ihres organiſchen Lebens.

1. Ihr erſtes beſtimmtes Leben iſt nun die Atmoſphäre. Der meteorologiſche Proceß iſt aber nicht der Lebensproceß der Erde, wiewohl die Erde durch ihn belebt wird; denn dieſe Belebung iſt nur die reale Möglichkeit, daß die Subjectivität an ihr als Lebendiges hervorgeht. Als reine Bewegung, als ideelle Subſtanz hat die Atmoſphäre zwar das Leben der himmliſchen Sphären an ihr, da ihre Veränderungen mit der himmliſchen Bewegung zuſammenhängen; aber ſie materialiſirt dieſelbe zugleich in ihrem Elemente. Sie iſt die aufgelöſte, rein geſpannte Erde, das Verhältniß von Schwere und Wärme; ſie durchläuft ebenſo die Periode des Jahres, als des Monats und des Tages, und drückt ſie als Veränderungen der Wärme und Schwere aus. Dieſer periodiſche Wechſel tritt wieder ſo auseinander, daß, wo die Achſendrehung das Ueberwiegende iſt, die Periode des Tages das Uebergewicht hat, unter dem Aequator alſo tägliche Veränderung des Barometerſtandes, tägliche Ebbe und Fluth deſſelben vorhanden iſt, im Jahre aber dieß Verhältniß nicht auseinander tritt: — hingegen bei uns, wo die tägliche Ebbe und

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51128-0
HEGEL, G.W.F. FN. 01464/012

Fluth wenig bemerklich iſt, und alle Zeit der Veränderung mit dem Monde mehr zuſammenhängt.

Die Schwere iſt innere Schwere, Elaſticität als Druck, aber weſentlich Veränderung der ſpecifiſchen Schwere: Bewegung, Wogen der Atmoſphäre, das mit Temperatur-Veränderung zuſammenhängt; aber ſo daß dieſe die entgegengeſetzte Bedeutung hat, gemeine und Lichttemperatur zu ſeyn, — jene ausgeſchiedene Wärme, dieſe frei durchs Licht hinzutretende. Die letztere iſt überhaupt Klarheit der Luft, reine Elaſticität derſelben, hoher Barometerſtand: während jene der Geſtaltung angehört, und da iſt, wenn das Elaſtiſche in Regen oder Schnee übergeht.[1] Dieſe abſtracten Momente gehen eben in der Luft in ſich zurück.

Wie ſich die himmliſche Bewegung in der Luft materialiſirt, ſo greift ebenſo auf der andern Seite Meer und Erde in ſie ein, und verflüchtigt ſich in ſie: ein proceßloſer, unmittelbarer Uebergang. Die Luft individualiſirt Beides in ihr, theils zu dem allgemeinen atmoſphäriſchen Proceſſe, worin eben ihre höchſte Selbſtſtändigkeit und das Auflöſen des Waſſers und der Erde in Gerüche, ſo wie ihre eigene Entladung und Uebergang in Waſſer wird; theils verwandelt ſie ſich in Meteore als vergängliche Kometen, — in Erden, die ſie erzeugt, d. h. Atmoſphärilien: theils in giftige Winde, Miasmen für den thieriſchen Körper: theils in Honig- und Mehlthaue, — thieriſche und vegetabiliſche Lüfte.

2. Die neutrale Erde aber, das Meer, iſt ebenſo die Bewegung der Ebbe und Fluth, eine aus der veränderten Stellung von Sonne und Mond, ſo wie aus der Geſtalt der Erde, zuſammengeſetzte. Wie die Luft ſich als allgemeines Element ihre Spannung aus der Erde nimmt, ſo das Meer ſeine Neutralität. Die Erde dünſtet gegen die Luft aus, als Meer; gegen das Meer aber iſt die Erde der Kryſtall, der das überflüſſige Waſſer aus ſich abſcheidet, in Quellen, die ſich zu Flüſſen ſammeln.

[1] Daher der Regen bald abkühlt, bald Wärme zur Folge hat. Anm. d. H.

Aber dieß iſt, als ſüßes Waſſer, nur die abſtracte Neutralität, das Meer dagegen die phyſiſche, in die der Kryſtall der Erde übergeht. Der Urſprung der unverſiegbaren Quellen darf alſo nicht auf mechaniſche und ganz oberflächliche Weiſe als ein Durchſickern dargeſtellt werden, ſo wenig als nach der andern Seite das Entſtehen der Vulcane und heißen Quellen; ſondern wie die Quellen die Lungen und Abſonderungs-Gefäße für die Ausdünſtung der Erde ſind, ſo ſind die Vulcane ihre Leber, indem ſie dieß Sich an ihnen ſelbſt Erhitzen darſtellen. Allenthalben ſehen wir Gegenden, beſonders Sandſteinlager, welche immer Feuchtigkeit abſcheiden. Ich ſehe die Berge alſo nicht als Sammler von Regenwaſſer an, das in ſie eindringt. Sondern die ächten Quellen, die ſolche Ströme, wie Ganges, Rhone, Rhein erzeugen, haben ein innerliches Leben, Streben, Treiben, wie Najaden; die Erde ſchließt ihr abſtract ſüßes Waſſer aus, das, in dieſen Ergießungen, ſeiner concreten Lebendigkeit, dem Meere, zueilt.

Das Meer ſelbſt iſt dieſe höhere Lebendigkeit, als die Luft, das Subject der Bitterkeit und Neutralität und Auflöſung; — ein lebendiger Proceß, der immer auf dem Sprunge ſteht, in Leben auszubrechen, das aber immer wieder ins Waſſer zurückfällt, weil dieſes alle Momente jenes Proceſſes enthält: den Punkt des Subjects, die Neutralität, und die Auflöſung jenes Subjects in dieſe. So fruchtbar die feſte Erde iſt, ebenſo iſt es das Meer, und dieſes noch in einem höhern Grade. Die allgemeine Weiſe der Belebung, welche Meer und Land zeigen, iſt die generatio aequivoca, während die eigentliche Lebendigkeit zur Exiſtenz eines Individuums ein anderes ſeiner Gattung vorausſetzt (generatio univoca). Man nahm den Satz an: omne vivum ex ovo; und wußte man nun nicht, wo gewiſſe Thierchen herkamen, ſo nahm man zu Erdichtungen ſeine Zuflucht. Es entſteht aber unmittelbar Organismus und procreirt nicht weiter; Infuſionsthierchen fallen zuſammen und werden eine andere Geſtaltung, ſo daß ſie nur zum Uebergang dienen.

Diese allgemeine Lebendigkeit ist ein organisches Leben, das sich an ihm selbst erregt, als Reiz auf sich selbst wirkt. Das Meer, welches etwas Anderes, als Quell- und Salzwasser ist, nicht bloßes Kochsalz, sondern auch Bittersalz enthält, ist die concrete Salzigkeit, als ein Organisches, das sich überall als gährend zeigt: wie das Wasser überhaupt immer den Trieb hat, zu vergehen und sich zu verwandeln, da nur der atmosphärische Druck es in der Form des Wassers erhält. Das Meer hat diesen eigenthümlich faulen Geruch, — ein Leben, das gleichsam immer in Verwesung aufgelöst ist. Die Schiffer sprechen im Sommer vom Blühen des Meers. Im Juli, August und September wird das Meer unrein, trübe, schleimartig: gegen Westen im Atlantischen Ocean einen Monat früher, als in der Ostsee. Das Meer ist mit unendlich viel vegetabilischen Punkten, Fäde , Flächenartigem erfüllt; es ist eine Tendenz zum Anschlagen ins Vegetabilische. Erhöhter erregt, schlägt das Meer auf ungeheuern Strecken in phosphorescirendes Licht aus, — ein oberflächliches Leben, das sich in die einfache Einheit zusammennimmt, aber auch ebenso in vollkommen in sich reflectirte Einheit. Denn dieses Leuchten kommt oft Fischen zu, und andern Thieren, die schon der lebendigen Subjectivität angehören. Aber auch die ganze Oberfläche des Meers ist theils ein unendliches Scheinen, theils ein unermeßliches, unübersehbares Lichtmeer, das aus lauter lebendigen Punkten besteht, die sich nicht weiter organisiren. Nimmt man Wasser davon, so erstirbt diese Lebendigkeit sogleich; und es bleibt ein gallertartiger Schleim, der Beginn vegetabilischen Lebens, womit das Meer von Oben bis Unten erfüllt ist. Schon in jeder Gährung zeigen sich sogleich Thierchen. Vollends geht das Meer aber dann auch weiter zu bestimmten Gebilden herauf, zu Infusions-Thierchen und sonstigen Weichthierchen, die durchsichtig sind, und ein längeres Leben, aber einen Organismus haben, der noch ganz unvollkommen ist. So machte, unter

andern Salpen, Herr von Chamiſſo die ſchöne Entdeckung einer Salpe, die ſo fruchtbar war, daß ihre Erzeugniſſe, wie die freien Blumenblätter einer Pflanze am Stiele zuſammenhangen, in großer Anzahl auf einander geſchichtet, einen Kranz oder Kreis bildeten, wo viele Ein Leben haben, wie beim Polypen, und dann wieder in Ein Individuum zuſammengehen. Indem dieſe niedere Thier-Welt, deren es eine Menge leuchtender Arten giebt, nur bis zu einem momentan exiſtirenden Gallert kommt: ſo kann die Subjectivität des Animaliſchen es hier bloß zum Leuchten, dem äußerlichen Scheine der Identität mit ſich bringen. Dieſe Thierwelt kann ihr Licht nicht als innerliches Selbſt in ſich halten, ſondern es ſchlägt nur als phyſicaliſches Licht nach Außen, ohne zu bleiben; und die Millionen von Lebendigkeiten zerſchwimmen ſchnell wieder in das Element. Das Meer zeigt auf dieſe Weiſe ein Heer von Sternen, in Milchſtraßen dicht zuſammengedrängt, die ſo gut als die Sterne am Himmel ſind; denn dieſe ſind nur abſtracte Lichtpunkte, jene aus organiſchen Gebilden. Dort iſt das Licht in ſeiner erſten unverarbeiteten Rohheit, hier aus dem Animaliſchen und als Animaliſches herausbrechend, wie das Leuchten des faulen Holzes, — eine Verglimmung der Lebendigkeit und Heraustreten der Seele. Man hat in der Stadt herumgetragen, ich habe die Sterne mit einem Ausſchlag am organiſchen Körper verglichen, wo die Haut in unendlich viel rothe Punkte ausſchlägt, oder mit einem Ameiſenhaufen (ſ. oben §. 268. Zuſ. S. 92), worin auch Verſtand und Nothwendigkeit iſt. In der That mache ich aus einem Concreten mehr, als aus einem Abſtracten, aus einer auch nur Gallerte bringenden Animalität mehr, als aus dem Sternenheer. Und die Fiſche abgerechnet, enthält auch ſonſt die Meerwelt Polypen, Korallen, Steinpflanzen, Steinthiere, Pflanzenthiere u. ſ. w.; jeder Tropfen iſt ein lebendiger Erdball von Infuſions-Thierchen u. ſ. w. Das Meer enthält inſofern die Lebendigkeit immanenter in ihm ſelbſt

als das Land, als seine Flüssigkeit der Punktualisirung der Lebendigkeit zum Lebendigen nicht zugiebt, sich von demselben abzustoßen und in sich gegen dasselbe zu halten. Die Neutralität des Meers reißt diese beginnende Subjectivität in dessen gleichgültigen Schooß zurück, und macht so seine lebendige Kraft, die jene für sich genommen hat, in das Allgemeine wieder zerfließen. Aus dem Meer hat die älteste Vorstellung zwar alles Lebendige hervorgehen lassen; aber eben dieß Hervorgehen ist ein sich von demselben Abstoßen, und das Lebendige ist nur als von ihm sich losreißend und gegen die Neutralität sich für sich erhaltend. In seiner Flüssigkeit bleibt das Meer daher beim elementarischen Leben; und das subjective Leben, in dasselbe wieder zurückgeworfen und zurückgezogen, wie bei Wallfischen, die doch Säugethiere sind, fühlt auch bei ausgebildeterer Organisation diese Erhaltung der unentwickelten Dumpfheit.

3. Das Land ist, als der Riesenleichnam des vorher immanenten, nun entflohenen Lebens, diese individuelle, der Neutralität sich entwindende Consistenz, der feste Krystall des lunarischen Elements, während das Meer das Kometarische ist. Indem sich im subjectiven Lebendigen aber diese beiden Momente durchdringen, so werden die Gallerte, der Schleim zum Gehäuse des innerlich bleibenden Lichts. Die Erde zeigt, wie das Wasser, die unendliche allgemeine Fruchtbarkeit; während aber jenes vornehmlich in Animalisches ausschlägt, so die Erde eher in Vegetabilisches. Das Meer ist darum mehr thierisch, weil die Neutralität ein Ausbreiten in sich selbst ist: die Erde zunächst vegetabilisch, als sich in Punktualisirung haltend. Ueberall bedeckt sich die Erde mit grüner Vegetation. — unbestimmten Gebilden, die man ebenso der animalischen Seite zuschreiben kann. Die individuelle Vegetation muß freilich aus Samen derselben Gattung erzeugt seyn; aber die allgemeine Vegetation ist nicht so individuell. Das sind die Flechten, das Moos, worin jeder Stein ausschlägt. Wo Erde, Luft, Feuch-

tigkeit iſt, da zeigt ſich ein Vegetabiliſches. Wo etwas verwittert, kommt ſogleich ein vegetabiliſches Gebilde, Schimmel, zum Vorſchein; auch Pilze entſtehen überall. Dieſe Vegetation, als noch nicht Bildung der Individualität, ſind unorganiſch-organiſche Gebilde, wie die Flechten und Pilze, von denen man nicht recht weiß, was man davon machen ſoll, — eigenthümliche, dem Animaliſchen ſich nähernde derbe Subſtanzen. Rudolphi ſagt (Anatomie der Pflanzen, §. 16. und §. 17.): „Bei den Flechten iſt nichts von dem anzutreffen, was man bei dem Bau der Pflanzen als charakteriſtiſch annehmen möchte; ein wahres Zellgewebe, Röhren oder Gefäße haben ſie beſtimmt nicht, worüber alle Schriftſteller einig ſind. Daß ihre ſogenannten Fructifications-Theile dieß wirklich ſind, finde ich nirgend erwieſen; und es iſt vielleicht wahrſcheinlicher, daß es Knospenkeime ſind, wodurch die Flechten auf ähnliche Art, wie auch mehrere wahre Vegetabilien, ſich fortpflanzen, ſo daß dieſes nichts beweiſet. Ihre Farbeſtoffe, ihre gummöſen und harzigen Beſtandtheile, der Zuckerſchleim und Gerbeſtoff ſprechen bei mehrern für die vegetabiliſche Natur. — Die Pilze weichen in ihrem Bau ganz von den Gewächſen ab. Ich habe viele unterſucht, und finde ihre Subſtanz von der Art, daß man ſie mit Recht thieriſch nennen kann. Bei den weichern Pilzen ſieht man ein fadiges Schleimgewebe, das dem der Thiere ſehr nahe kommt, von dem ſtarren zelligen Bau der Pflanzen aber durchaus verſchieden iſt. Bei dem Boletus cetatophorus findet ſich ein wolliges Gewebe, das keineswegs pflanzenartig iſt, ſondern von den weichen Pilzen einen deutlichen Uebergang zu den holzartigen macht, deren Subſtanz ich mit dem Stamm der Gorgonien vergleichen möchte.“ — „Betrachtet man die thieriſche Miſchung der Pilze, und ihr Verhalten beim Galvaniſiren,“ ſagt der Freiherr Alexander von Humboldt,[1] „ſo wird man noch leichter die Meinung

[1] Verſuche über die gereizte Muskel- und Nerven-Faſer (Berlin, 1797). S. 171—180.

fahren lassen, daß die Pilze zum Gewächsreich gehören und wahre Pflanzen sind. Vollends auf ihre Entstehungsart gesehen, wenn thierische oder Pflanzen-Theile verderben oder zergehen, so bringt eben diese Verderbniß neue Gestaltungen hervor, wie denn die Clavaria militaris bloß auf todten Raupen entsteht." Diese unendliche Menge Gebilde bringt es nicht zum Punkte eines Keimes oder Saamens, der nur ist, wo die Subjectivität erreicht ist. Pilze wachsen so zu sagen nicht, sondern schießen plötzlich an, wie krystallinisch. An Saamen ist bei Entstehung solcher Vegetationen nicht zu denken, ebenso wenig als bei der Menge unvollkommener animalischer Gebilde: Infusorien, Eingeweidewürmern, Finnen der Schweine u. s. f. Nicht nur so an Meer und Land, sondern ebenso an der selbstständigen lebendigen Subjectivität findet sich diese allgemeine Lebendigkeit. Bei der Bestimmung dessen, was die Pflanze, das Thier sey, wird aus Inductionen Zellgewebe, Saamen, Ei, Wachsthum, was es sey, angegeben. Solche Bestimmtheit läßt sich aber nicht festsetzen, und es giebt keine; denn Pilze, Flechten und dergleichen sind im Allgemeinen vegetabilisch, obgleich ihnen jene Bestimmtheit fehlt, weil die Natur in ihren Darstellungen nicht am Begriffe festhält. Der Reichthum ihrer Formen ist die Unbestimmtheit und das Spiel in denselben; nicht der Begriff ist aus ihr zu nehmen, sondern sie an dem Begriffe zu messen. So verschwemmte Mittelwesen, die nicht Fisch, nicht Fleisch sind, sind Momente einer totalen Form, aber isolirte.

§. 342.

Diese Trennung des allgemeinen, sich äußerlichen Organismus, und dieser nur punktuellen, vorübergehenden Subjectivität hebt sich, vermöge der an sich seyenden Identität ihres Begriffs, zur Existenz dieser Identität, zum belebten Organismus, der an ihr selbst sich gliedernden Subjectivität, auf, welche den nur an sich seyenden Organismus, die physische

allgemeine und individuelle Natur von ſich ausſchließt und ihr gegenübertritt, aber zugleich an dieſen Mächten die Bedingung ihrer Exiſtenz, die Erregung wie das Material ihres Proceſſes, hat.

Zuſatz. Was dieſer Darſtellung des Organiſchen, überhaupt dem unmittelbar Organiſchen fehlt, iſt, daß der Begriff hier noch unmittelbar iſt, nur als innerer Zweck im Elemente der Gleichgültigkeit, ſeine Momente aber phyſiſche Realitäten ſind, die nicht in ſich ſelbſt reflectirt ſind, nicht ein jener Gleichgültigkeit gegenübertretendes Eins bilden. Das Allgemeine, der Zweck aber, ſich in ſie ausbreitend, kehrt in ſich zurück; ihre Gleichgültigkeit iſt das einſeitige Moment, das ſich in die Negativität zuſammennimmt, und Individuum iſt. Die Subſtanz theilt ſich nicht nur in Verſchiedene, ſondern in abſolut Entgegengeſetzte, und Solche, deren jedes die Totalität, ein in ſich Reflectirtes iſt, gleichgültig gegen das Andere, dem Weſen nach Eins, und nicht nur dieſem nach, — ſondern in Solche, deren Realität ſelbſt dieſes Einſeyn, dieſe Negativität iſt, d. h. deren Daſeyn der Proceß an ihm ſelbſt iſt.

Das Leben iſt ſomit weſentlich dieſe vollkommen flüſſige Durchdringung aller Theile deſſelben, d. h. Solcher, die gleichgültig gegen das Ganze ſind. Sie ſind keine chemiſche Abſtractionen, ſondern haben ſubſtantielles, eigenes, ganzes Leben; — ein Leben der Theile, welches in ſich unruhig ſich auflöſt, und nur das Ganze hervorbringt. Das Ganze iſt die allgemeine Subſtanz, der Grund ſowohl, als es die reſultirende Totalität iſt; und es iſt dieſe als Wirklichkeit. Es iſt das Eins, das die Theile in ihrer Freiheit gebunden in ſich enthält; es entzweit ſich in ſie, giebt ihnen ſein allgemeines Leben, und hält ſie, als ihr Negatives, ihre Kraft, in ſich. Dieß iſt ſo geſetzt, daß ſie an ihnen ihren ſelbſtſtändigen Kreislauf haben, der aber das Aufheben ihrer Beſonderheit und das Werden des Allgemeinen iſt. Dieß iſt der allgemeine Kreis der Bewegung am einzelnen Wirklichen, der näher die Totalität dreier Kreiſe, die Einheit der

Allgemeinheit und der Wirklichkeit, ist: die beiden Kreise ihres Gegensatzes, und der Kreis der Reflexion ihrer in sich selbst.

Erstens. Das Organische ist das Wirkliche, das sich selbst erhält und den Proceß an ihm selbst verläuft; es ist sich sein Allgemeines, das sich in seine Theile entzweit, welche sich aufheben, indem sie das Ganze hervorbringen. Die Gattung steht hier auf Seiten des Organischen. Der Schlußsatz ist, daß die Gattung mit dem Unorganischen unmittelbar vereinigt wird; das Organische entzweit sich also in zwei allgemeine Extreme, die unorganische Natur und die Gattung, deren Mitte es ist (A—E—B), und mit deren Jedem es hier noch unmittelbar Eins ist, selbst Gattung und unorganische Natur ist. Das Individuum hat also seine unorganische Natur noch an ihm selbst, und ernährt sich aus sich selbst, indem es sich selbst, als seine eigene Anorganität, aufzehrt. Damit aber gliedert es sich in sich selbst, d. h. es dirimirt seine Allgemeinheit in seine Unterschiede; — der Verlauf des Processes in ihm selbst, als die nicht ausschließende Diremtion und Beziehung des Organischen auf sich selbst. Das Allgemeine hat sich an ihm selbst zu verwirklichen; es giebt sich sein Selbstgefühl, eben durch diese Bewegung, wodurch es für sich wird. Das Organische ist gegen sich selbst als dieß unmittelbar Allgemeine, als diese organische Gattung gekehrt. Dieß ist sein Individualisirungs-Proceß; es tritt sich in sich selbst gegenüber, wie nachher gegen das Aeußere. Das Andere ist noch unter dem Begriff gehalten. Insofern das Einzelne indessen schon vorausgesetzt ist, so schließt es hier die Gattung, die seine Allgemeinheit ist, mit dem besonderten Allgemeinen zusammen. Dieß Letztere ist das Eine Extrem, das, aufgenommen in die absolute Gattung, absolute Besonderheit und Einzelnheit wird. Es ist dieß die besondere Ausgebährung des Moments der Individualität, das Werden derselben, die schon in den Proceß als seyend eintritt. Es kommt nichts heraus, als was schon da ist. Es ist der Ver-

dauungs-Proceß ſeiner ſelbſt, und die Gegliederung, Geſtaltung der Momente; die Glieder werden ebenſo aufgezehrt als erzeugt, und in dieſer allgemeinen Unruhe iſt das bleibende Einfache die Seele. Das Individuelle kommt darin durch die Gattung zum Losreißen von ihr; der Proceß in ihr macht ſie eben zu Einem, das die Negativität an ihm hat, und ſo ihr als dem Allgemeinen entgegengeſetzt iſt.

Zweitens. Das Allgemeine iſt Daſeyendes, und das organiſche Eins die Kraft über dieſes Negative ſeiner ſelbſt, dieſes Aeußerliche, und zehrt es auf; ſo daß dieſes nur als Aufgehobenes iſt. Das Organiſche iſt unmittelbar Einheit der Individualität und Allgemeinheit, organiſche Gattung: es iſt ausſchließendes Eins, ſchließt das Allgemeine von ſich aus, — die Gattung als von der Macht der Negativität, vom Leben verlaſſen; oder das Organiſche ſetzt ſich ſein Unorganiſches. Die Gattung iſt das abſolut Allgemeine, das ſich das abſtract Allgemeine gegenüberſetzt; aber dadurch hat es auch das Moment der Einzelnheit freigelaſſen, das das negative Verhalten gegen dieß Unorganiſche iſt. Wie vorher das Individuelle die Mitte war, und die Seiten die allgemeinen Extreme, ſo iſt jetzt die Gattung das Element; das Organiſche iſt hier alſo durch die Gattung mit dem Unorganiſchen vermittelt (B — A — E). Erſteres iſt die Macht über das Letztere, weil es das abſolut Allgemeine iſt; — der Ernährungs-Proceß. Das Unorganiſche iſt die Allgemeinheit als die unwirkliche Gattung, in welche die Uebermacht theils der Individualität überhaupt, der Erde, fällt, theils der Einzelnheit, die ſich davon befreit; dieſe Allgemeinheit iſt die bloße Paſſivität. In ihrer Wirklichkeit aber, wie ſie an ihr ſelbſt iſt, iſt die Allgemeinheit das Auseinandertreten der organiſchen und ihrer unorganiſchen Natur: jene die Form der Einzelnheit, dieſe der Allgemeinheit. Beides ſind Abſtractionen; die Subſtanz iſt in den Arten, als die ſie ſich beſtimmt hat, dieſelbe.

α) Die Bestimmtheit bleibt Allgemeinheit, gehört ins Element und Princip; es ist nichts für das Organische, was es nicht selbst ist. Es ist in der Reflexion dieß zurückgenommen, daß seine unorganische Welt an sich ist; sie ist nur als aufgehobene, und das Organische das Setzen und Tragen derselben. Aber diese Thätigkeit allein zu nehmen, wäre ebenso einseitig. Die Erde macht vielmehr die Sonne und ihre Elemente, wie jedes Organische, weil sie dieß allgemeine Organische ist; aber ebenso ist sie an sich Beides. Dieß Gesetztseyn des Unorganischen ist sein Aufgehobenseyn; es ist nicht an sich. Das Organische ist das Selbstständige; aber jenes ist für dieses als Ansich zunächst das gleichgültige Daseyn Beider, geht aber dann in gespanntes Daseyn über, in die Form des Fürsichseyns, die dem Organischen zukommt.

β) Jenes unmittelbare Seyn des Organischen als Gattung ist ebenso ein schlechthin durch das Unorganische Vermitteltes: es ist nur durch dieß Andersseyn, diesen Gegensatz gegen sich als abstracte Allgemeinheit; es ist die der Individualität entbundene Gattung. Weil jene aber auch Leben an ihr selbst ist, geht sie durch sich selbst in der generatio aequivoca zum Organischen über; überhaupt das Daseyn des Organischen ist das sich vereinzelnde, contrahirende Thun der ganzen Erde, das Sich-in-sich-Reflectiren des Allgemeinen. Aber sie wird ebenso zum beruhigten Insichreflectirtseyn; und edlere Pflanzen und Thiere sind dieß befestigte Insichreflectirtseyn, das nicht wie Pilze aus der Erde aufschießt, wie individualitätslose Gallerte oder Flechten, die nur organisches Leben überhaupt in dürftiger Gegliederung sind. In ihrem Daseyn kommt sie aber nur zur allgemeinen Reflexion, und bricht hier ihr unmittelbares Werden an. Das in sich Reflectirte steht nun für sich fixirt und seinen eigenen Kreis durchlaufend da, und ist ein eigenes Daseyn, das jenem gegenüber bleibt und an seinem negativen Wesen festhält, seinen Ursprung verläugnet und für sich sein Werden darstellt.

Drittens. Dieß hervorgebrachte Wirkliche iſt die Gattung, die Macht gegen das Einzelne und der Proceß derſelben; ſie hebt dieſes Einzelne auf, bringt ein Anderes hervor, das die Wirklichkeit der Gattung iſt, eben daher aber auch Entzweiung gegen die unorganiſche Natur, zu der die Gattung herabſinkt. Das Organiſche ſo durch das Unorganiſche mit der Gattung vermittelt (E — B — A) iſt das Geſchlechtsverhältniß. Der Schlußſatz iſt die Beziehung der beiden Seiten, die das ganze Organiſche ſind, oder die Diremtion dieſes Ganzen in entgegengeſetzte ſelbſtſtändige Geſchlechter; — Aufhebung des Einzelnen und Gewordenſeyn der Gattung, aber als eines einzelnen Wirklichen, das den Kreislauf wieder anfängt. Das Reſultat iſt alſo, daß aus der Gattung das Einzelne ſich abgeſondert hat. Dieſes Selbſtſtändige iſt darum auf ein Solches bezogen, das ihm als Gattung gleich iſt; die Gattung hat ſich in Selbſtſtändige entzweit, deren jedes ſich als dieſes Ganze Gegenſtand iſt, aber außer ihm. Im erſten Proceſſe haben wir Fürſichſeyn, im zweiten Vorſtellen und Erkennen eines Andern, im dritten die Einheit Beider, Anderes und es ſelbſt. Es iſt die wahre Verwirklichung des Begriffs, die vollſtändige Selbſtſtändigkeit Beider, worin jedes zugleich ſich im Andern als es ſelbſt weiß; es iſt die rein ideell gewordene Beziehung, ſo daß jedes ſich ideell iſt, ein an ſich Allgemeines, — die reine Ungegenſtändlichkeit iſt hergeſtellt im Selbſt als ſolchem.

Das Organiſche fängt mit der Einzelnheit an, und erhebt ſich zur Gattung. Dieſer Verlauf iſt aber ebenſo unmittelbar der entgegengeſetzte: die einfache Gattung ſteigt zur Einzelnheit herunter, denn die Vollendung der Individuen zur Gattung durch ihr Aufgehobenwerden iſt ebenſo das Werden der unmittelbaren Einzelnheit des Kindes. — Das Andere zum allgemeinen Leben der Erde iſt ſo das eigentlich organiſche Lebendige, das ſich in ſeiner Gattung fortſetzt. Das iſt zunächſt die vegetabiliſche Natur, die erſte Stufe des Fürſichſeyns, der Reflexion-in-ſich:

aber nur das unmittelbare formelle Fürſichſeyn, noch nicht die wahrhafte Unendlichkeit; die Pflanze entläßt ihre Momente als Glieder frei aus ſich, und iſt nur der ſubjective Punkt des Lebens. Das Vegetabiliſche fängt alſo da an, wo die Lebendigkeit ſich in einen Punkt zuſammennimmt, und dieſer Punkt ſich erhält und ſich producirt, ſich von ſich abſtößt und neue erzeugt.

Zweites Kapitel.

Der vegetabiliſche Organiſmus.

§. 343.

Die Subjectivität, nach welcher das Organiſche als Einzelnes iſt, entwickelt ſich in einen objectiven Organismus, die Geſtalt, als einen Leib, welcher ſich in Theile gliedert, die von einander unterſchieden ſind. In der Pflanze, der nur erſt unmittelbaren ſubjectiven Lebendigkeit, iſt der objective Organismus und die Subjectivität deſſelben [1] noch unmittelbar identiſch; wodurch der Proceß der Gliederung und der Selbſterhaltung des vegetabiliſchen Subjects ein Außerſichkommen und Zerfallen in mehrere Individuen iſt, für welche das Eine ganze Individuum mehr nur der Boden, als ſubjective Einheit von Gliedern iſt; der Theil — die Knoſpe, der Zweig u. ſ. f. — iſt auch die ganze Pflanze. Ferner iſt deßwegen die Differenz der organiſchen Theile nur eine oberflächliche Metamorphoſe, und der eine kann leicht in die Function des andern übergehen.

Zuſatz. Während der geologiſche Organismus das bloße Syſtem des Geſtaltens ohne Idealität iſt, ſo tritt dieſe mit der Subjectivität des Pflanzenlebens nun herein. Als die in allen ſeinen Gliedern gegenwärtige Idealität, iſt aber das Leben weſentlich Lebendiges; und dieſes wird durch Aeußeres nur erregt. Das urſächliche Verhältniß fällt hier alſo weg, wie über-

[1] Erſte Ausgabe: Die Allgemeinheit des Lebens und ſeine Einzelnheit.

haupt alle Verſtandesbeſtimmungen im Leben nicht mehr gelten. Sollen dieſe Kategorien nun dennoch gebraucht werden, ſo muß ihre Natur verkehrt werden; und ſo kann man denn ſagen, das Lebendige ſey Urſache ſeiner ſelbſt. — Man kann den Satz aufſtellen: „Alles lebt in der Natur;“ das iſt erhaben, und ſoll ſpeculativ ſeyn. Ein Anderes iſt aber der Begriff des Lebens, d. h. das Leben an ſich, das freilich allenthalben iſt: ein Anderes das reale Leben, die Subjectivität des Lebendigen, worin jeder Theil als belebter exiſtirt. So iſt der geologiſche Organismus nicht im Einzelnen, ſondern nur im Ganzen lebendig: nur an ſich lebendig, nicht in der Gegenwart der Exiſtenz. Aber auch das Lebendige ſelbſt unterſcheidet ſich in Subjectives und Todtes: es macht ſich einerſeits in der Verholzung, in den Knochen die Vorausſetzung ſeines Gerüſtes im Einzelnen, wie es im geologiſchen Organismus im Ganzen der Fall iſt; das Lebendige iſt aber andererſeits die Geſtalt, welche die ſubſtantielle Form in ſich wohnen hat, die nicht nur in Anſehung der räumlichen Verhältniſſe der einzelnen Theile beſtimmend iſt, ſondern ebenſo die Unruhe iſt, die Proceſſe der phyſicaliſchen Eigenſchaften aus ſich zu beſtimmen, um aus ihr die Geſtalt hervorzubringen.

Die Pflanze, als das erſte für ſich ſeyende Subject, das aus der Unmittelbarkeit noch herkommt, iſt jedoch das ſchwache kindiſche Leben, das in ihm ſelbſt noch nicht zum Unterſchiede aufgegangen iſt. Denn wie jedes Lebendige, iſt zwar auch die Natur einer Pflanze particulariſirt; während aber beim Thiere die Particularität zugleich eine ſolche iſt, gegen welche die Subjectivität als die Seele auch ein Allgemeines iſt, ſo iſt bei der Pflanze das Particulare ganz unmittelbar identiſch mit ihrer Lebendigkeit überhaupt. Es iſt nicht in der Weiſe eines Zuſtands, von dem ihr inneres Leben unterſchieden wäre; ſondern ihre Qualität durchdringt ihre allgemeine vegetative Natur ganz, ſtatt daß im Thiere dieſes unterſchieden iſt. Bei der

Pflanze alſo ſind die Glieder nur Beſondere gegen einander, nicht zum Ganzen; die Glieder ſind ſelbſt wieder Ganze, wie beim todten Organismus, wo ſie auch in Lagerungen noch außer einander ſind. Indem ſich die Pflanze nun dennoch als das Andere ihrer ſelbſt ſetzt, um ewig dieſen Widerſpruch zu idealiſiren, ſo iſt dieß nur eine formelle Unterſcheidung; was ſie als das Andere ſetzt, iſt kein wahrhaft Anderes, ſondern daſſelbe Individuum, als das Subject. [1]

Das im Vegetabiliſchen herrſchende Wachsthum iſt daher Vermehrung ſeiner ſelbſt, als Veränderung der Form: während das animaliſche Wachsthum nur Veränderung der Größe iſt, aber zugleich Eine Geſtalt bleibt, weil die Totalität der Glieder in die Subjectivität aufgenommen iſt. Das Wachsthum der Pflanze iſt Aſſimiliren des Andern zu ſich; aber als Vervielfältigung ſeiner, iſt dieſe Aſſimilation auch Außerſichkommen. Es iſt nicht Zu-ſich-kommen als Individuelles, ſondern eine Vervielfältigung der Individualität: ſo daß die Eine Individualität nur die oberflächliche Einheit der vielen iſt. Die Einzelnen bleiben eine ausgeſchiedene, gegen einander gleichgültige Menge, die nicht aus ihrer Subſtanz als einem Gemeinweſen hervorgehen. „Das Wachsthum der Pflanzen," ſagt daher Schultz (Die Natur der lebendigen Pflanze, Bd. I. S. 617), „iſt ein ewiges Hinzubilden neuer, vorher nicht vorhandener Theile." Mit der Homogeneität der Theile der Pflanze iſt alſo das Auseinanderfallen derſelben verbunden, weil ſie nicht als innere qualitative Differenzen zu ein-

[1] Göthe: Zur Morphologie (1817), Bd. I., S. X—XI.: „Je unvollkommener das Geſchöpf iſt, deſto mehr ſind die Theile einander ähnlich, und deſto mehr gleichen ſie dem Ganzen. Je vollkommener das Geſchöpf iſt, deſto unähnlicher werden die Theile einander. In jenem Falle iſt das Ganze den Theilen mehr oder weniger gleich: in dieſem das Ganze den Theilen unähnlich. Je ähnlicher die Theile einander ſind, deſto weniger ſind ſie einander ſubordinirt. Die Subordination der Theile deutet auf ein vollkommeneres Geſchöpf." Anmerkung des Herausgebers.

ander ſich verhalten, — mit andern Worten, der Organismus nicht zugleich in Eingeweide ſyſtematiſirt iſt. Es iſt ein in der Aeußerlichkeit ſich Produciren, aber dennoch Wachsthum überhaupt aus ſich, nicht etwa ein äußerliches Ankryſtalliſiren.

§. 344.

Der Proceß der Geſtaltung und der Reproduction des einzelnen Individuums fällt auf dieſe Weiſe mit dem Gattungsproceſſe zuſammen, und iſt ein perennirendes Produciren neuer Individuen. Weil die ſelbſtiſche Allgemeinheit, das ſubjective Eins der Individualität, ſich nicht von der reellen Beſonderung trennt, ſondern in ſie nur verſenkt iſt, die Pflanze alſo gegen ihren an ſich ſeyenden Organismus (§. 342.) noch nicht für ſich ſeyende Subjectivität iſt, ſo determinirt ſie weder aus ſich ſich ihren Ort, hat keine Bewegung vom Platze: noch iſt ſie für ſich gegen die phyſicaliſche Beſonderung und Individualiſirung deſſelben, hat daher keine ſich unterbrechende Intusſusception, ſondern eine continuirlich ſtrömende Ernährung, und verhält ſich nicht zu individualiſirtem Unorganiſchen, ſondern zu den allgemeinen Elementen. Animaliſcher Wärme und des Gefühls iſt ſie noch weniger fähig, da ſie nicht der Proceß iſt, ihre Glieder, die mehr nur Theile und ſelbſt Individuen ſind, zur negativen, einfachen Einheit zurückzuführen.

Zuſatz. Alles Organiſche iſt das in ſich ſelbſt ſich Unterſcheidende, das die Mannigfaltigkeit in der Einheit erhält. Das animaliſche Leben, als die Wahrheit des Organiſchen, geht aber zu dieſem höher beſtimmten Unterſchiede fort, daß der von der ſubſtantiellen Form durchdrungene Unterſchied nur die Eine Seite iſt, und die ſubſtantielle Form für ſich die andere Seite gegen dieſes Verſenktſeyn ausmacht; das Thier iſt daher empfindend. Die Pflanze aber geht noch nicht zu dieſem Unterſchiede in ſich fort, daß der ſelbſtiſche Einheitspunkt und der organiſche Kryſtall ſchon die beiden Seiten ihres Lebens wären.

Das Belebende, was beim Thier die Seele iſt, iſt daher bei der Pflanze noch ins proceſſualiſche Außereinander verſenkt. Beim Thier iſt dagegen das Eine Beſeelende auf eine doppelte Weiſe vorhanden: α) als inwohnend und belebend, β) als ſelbſtiſche Einheit, die als einfach exiſtirt. Beide Momente und ihre Beziehung müſſen zwar auch an der Pflanze vorhanden ſeyn; aber Ein Theil dieſes Unterſchiedes fällt außerhalb ihrer Exiſtenz, während im Animaliſchen die abſolute Rückkehr des Lebendigen als Selbſtgefühl vorhanden iſt. Die exiſtirende Pflanze iſt hingegen nur der Eine leibliche Organismus, innerhalb deſſen die reine ſelbſtiſche Einheit mit ſich noch nicht reell, ſondern nur im Begriffe vorhanden iſt, weil ſie noch nicht objectiv geworden. Der gegliederte Leib iſt bei der Pflanze alſo noch nicht die Objectivität der Seele; die Pflanze iſt ſich noch nicht ſelbſt objectiv. Die Einheit iſt mithin ein Aeußeres für die Pflanze, wie außer der Erde der Proceß ihres Organismus fällt; und dieſes äußere phyſicaliſche Selbſt der Pflanze iſt das Licht, dem ſie entgegenſtrebt, wie der Menſch den Menſchen ſucht. Die Pflanze hat ein weſentliches, unendliches Verhältniß zum Lichte; aber ſie iſt erſt ein Suchen dieſes ihres Selbſts, wie die ſchwere Materie. Dieſe einfache Selbſtiſchkeit, die außer der Pflanze iſt, iſt die höchſte Macht derſelben; Schelling ſagt daher, hätte die Pflanze Bewußtſeyn, ſo würde ſie das Licht als ihren Gott verehren. Der Selbſterhaltungs-Proceß iſt, das Selbſt zu gewinnen, ſich zu ſättigen, zum Selbſtgefühl zu kommen; weil aber das Selbſt außer der Pflanze iſt, ſo iſt ihr Streben nach dem Selbſt vielmehr Außer-ſich-geriſſen-Werden, alſo ihre Rückkehr in ſich immer Hinausgehen, und umgekehrt. So iſt die Pflanze, als Selbſterhaltung, Vervielfältigung ihrer ſelbſt (§. 343.). Die Aeußerlichkeit der ſubjectiven ſelbſtiſchen Einheit der Pflanze iſt in ihrem Verhältniß zum Lichte objectiv, wie das Licht an den gallertartigen Meergebilden (ſ. §. 341. Zuſ. S. 460), auch an

den Farben der Vögel der mittlern Zone (ſ. Zuſ. zu §. 303. S. 225—226) äußerlich erſcheint; ſo daß hier ſogar am Animaliſchen die Macht des Lichtes ſichtbar iſt. Der Menſch bildet das Selbſt mehr in ſich hinein; der ſüdliche Menſch kommt aber auch nicht dazu, ſein Selbſt, ſeine Freiheit objectiv zu gewahren. Die Pflanzen bekommen am Licht erſt Saft, und überhaupt eine kräftige Individualiſirung; ohne Licht werden ſie wohl größer, aber bleiben geſchmack-, farb- und geruchlos. Sie kehren ſich daher dem Lichte zu: Kartoffel-Pflanzen, die in einem Keller ausſchlagen, kriechen von entfernten Punkten, viele Ellen weit, auf dem Boden nach der Seite zu, wo ein Lichtloch iſt, und ranken ſich, als ob ſie den Weg wüßten, an der Mauer hinauf, um die Oeffnung zu erreichen, wo ſie des Lichts genießen können. Die Sonnenblumen und eine Menge anderer Blumen richten ſich nach der Bewegung der Sonne am Himmel, und drehen ſich nach ihr hin. Abends, wenn man von der Morgenſeite auf eine blumenreiche Wieſe tritt, ſieht man wenige, vielleicht keine Blume, weil alle der Sonne zugewendet ſind; von der Abendſeite prangt dann Alles voller Blüthen. Auch am Morgen auf der Wieſe, wenn es früh iſt, ſieht man, von Morgen kommend, keine Blumen; erſt wenn die Sonne wirkt, kehren ſie ſich gegen Morgen. „Einige," ſagt Willdenow,[1] „öffnen ſich der Sonne erſt um 12 Uhr des Mittags, wie Portulaca oleracea, Drosera rotundifolia: einige nur bei Nacht," wie die prächtige Fackeldiſtel (Cactus grandiflorus), die nur wenige Stunden blüht.

α) Weil nun, wie geſagt, bei der Pflanze das ſubjective Eins in ihre Qualität und Beſonderung ſelbſt hineinfällt, die negative Selbſtiſchkeit der Pflanze ſich mithin noch nicht zu ſich ſelbſt verhält: ſo exiſtirt dieſes Selbſt auch noch nicht als ein ſchlechthin Unſinnliches, welches eben Seele heißt, ſondern iſt

[1] Grundriß der Kräuterkunde, herausgegeben von Link (6. Auflage, 1821), S. 473.

noch ſinnlich, zwar nicht mehr als materielle Menge, aber doch als ſinnliche Einheit des Materiellen. Das Sinnliche nun, was für die Einheit bleibt, iſt der Raum. Indem die Pflanze ſo das Sinnliche noch nicht ganz vernichten kann, iſt ſie noch nicht reine Zeit in ſich; darum iſt die Pflanze an einem beſtimmten Ort und kann ihn nicht vernichten, wiewohl ſie ſich in demſelben entfaltet. Das Thier verhält ſich aber als Proceß gegen den Ort, vernichtet ihn, wenn es ihn dann auch wieder ſetzt. Eben ſo will das Ich ſich, den Punkt, bewegen: d. h. ſeinen Ort, d. i. ſein ſinnliches unmittelbares Beſtehen, als des Punktes, ändern; oder Ich will ſich, als Idealität des Eins, von ſich ſelbſt, als ſinnlichem Eins, unterſcheiden. In der himmliſchen Bewegung haben die Körper. Eines Syſtems zwar auch eine freie Bewegung, aber keine zufällige; ihr Ort iſt nicht ihr Setzen als Beſonderer, ſondern die Zeit des Syſtems, die durchs Geſetz in der Sonne wurzelt, ſetzt ihn. Ebenſo im Magnetismus ſind die entgegengeſetzten Qualitäten das Beſtimmende. Aber im ſubjectiv Lebendigen, als der Zeit für ſich, iſt Negation des Orts, und zwar auf abſolut gleichgültige Weiſe geſetzt, oder als innere Gleichgültigkeit. Die Pflanze jedoch iſt noch nicht dieſe Herrſchaft über das gleichgültige Außereinanderbeſtehen des Raums, ihr Raum daher noch ein abſtracter. Bewegung der Piſtille und Antheren gegen einander, Oscillationen der Conferven u. ſ. w. ſind nur als einfaches Wachsthum zu faſſen, ohne zufällige Determination des Orts. Die Bewegung der Pflanzen wird durch Licht, Wärme und Luft beſtimmt. Dieß zeigt Treviranus[1] z. B. an dem Hedysarum girans: „Jeder Stiel dieſer Pflanze hat am Ende ein größeres elliptiſch-lancettenförmiges Blatt, und neben dieſem ſitzen auf demſelben Hauptſtiel zwei kleinere, geſtielte Nebenblätter. Die Bewegungen der Hauptſtiele und Hauptblätter ſind verſchieden von denen der Nebenblätter. Die Bewegung der Hauptſtiele und Hauptblätter beſteht in einem Aufrichten

[1] Biologie oder Philoſophie der lebenden Natur, Bd. V. S. 202—203.

beim Licht, und in einem Niederſinken bei der Dunkelheit; ſie geſchieht in den Gelenken, wodurch das Blatt mit dem Stiel und dieſer mit dem Zweig verbunden iſt. Schon der Wiederſchein der Sonne von einer zwanzig Schritt entfernten Mauer bewirkte ein deutliches Aufrichten, ſo wie das Abhalten des Sonnenlichts durch einen undurchſichtigen Körper oder eine vor der Sonne vorüberziehende Wolke ein Niederſinken der Blätter hervorbrachte. Bei voller Mittagsſonne und bei dem durch ein Brennglas concentrirten Sonnenlicht bemerkte **Hufeland** eine zitternde Bewegung der Hauptblätter und der ganzen Pflanze. Das Mondlicht, ein künſtliches Licht hatten keinen Einfluß auf jene Bewegung. Die zweite Bewegung, welche bloß von den kleinen Seitenblättern ausgeübt wird, äußert ſich durch ein abwechſelndes Aufſteigen und Senken jedes Paars dieſer Blättchen, die an einerlei Zweig ſich gegenüberſtehen; ſie hört erſt mit dem Tode der Pflanze auf. Es giebt keine äußere Urſachen, die unmittelbar darauf wirken; am ſtärkſten iſt ſie indeſſen in der Zeit der Befruchtung.“ Den Körnern der Conferven ſchreibt **Treviranus** aber nach ihrem Ausfluß aus dieſen Pflanzen noch willkührliche Bewegung zu.[1] Die Bewegung der Conferven ſoll zum Theil pendelförmig ſeyn: „Die einzelnen Fäden derſelben beugten ſich mit den freien Enden ſtoßweiſe von der Rechten zur Linken und von der Linken zur Rechten; oft drehten ſie ſich ſo, daß ihr freies Ende wie einen Cirkel beſchrieb.“ Dergleichen iſt aber noch keine freiwillige Bewegung.

β) Sollten die Pflanzen ſich im Verhalten nach Außen unterbrechen, ſo müßten ſie als Subjective exiſtiren, ſich als Selbſt zu ihrem Selbſt verhalten. Der Grund der nicht unterbrochenen Intusſusception der Pflanze iſt alſo eben dieſe ihre Natur, daß ſie nicht wahrhafte Subjectivität iſt, ſondern ihre Individualität immer in ihre Beſonderheit zerfällt und ſo nicht als unendliches Fürſichſeyn an ſich hält. Erſt das Selbſt als Selbſt

[1] Treviranus, a.a.O. Bd. II., S. 381 flg., 507; Bd. III., S. 281 flg.

iſt das ausſchließende nach Außen, eben damit die Seele dieſes Verhalten als Beziehung auf ſich ſelbſt: und da in ihr das Selbſt beide Seiten des Verhältniſſes bildet, ſo iſt dieſes ein innerer Kreis der Seele, der ſich von der unorganiſchen Natur abhält. Indem die Pflanze aber dieſes noch nicht iſt, ſo fehlt ihr die Innerlichkeit, die von dem Verhalten nach Außen frei wäre. Luft und Waſſer wirken ſo immer auf die Pflanze; ſie nimmt nicht einen Schluck Waſſer. Licht-Einwirkung wird zwar äußerlich durch die Nacht oder den Winter unterbrochen oder geſchwächt; aber das iſt nicht ein Unterſchied der Pflanze ſelbſt, ſondern ein ihr Aeußerliches. Man kann daher nach und nach ihre Thätigkeiten verwandeln, wenn man ſie des Nachts in erleuchtete Zimmer ſtellt und des Tags in dunkele. Decandolle änderte ſo bei Mimoſen und mehrern andern Pflanzen, ſchon nach etlichen Nächten, ihre Schlafzeit durch Brennenlaſſen von Lampen. Das übrige Verhalten hängt von Jahreszeiten, Klimaten ab; nördliche Pflanzen, die Winterſchlaf haben, ändern dieß nach und nach in ſüdlichen Gegenden. — Die Pflanze verhält ſich ebenſo noch nicht zu Individuellem, auch weil ſie nicht das Verhalten des Selbſts zum Selbſt iſt, ihr Anderes alſo nicht ein Individuelles, ſondern das elementariſch Unorganiſche iſt.

γ) Ueber die Wärme der Pflanzen ſind viele Unterſuchungen angeſtellt und viel Streit geführt worden; beſonders hat ſich auch Hermbſtädt viel damit beſchäftigt.[1] Man will wohl etwa in den Pflanzen ein Bischen höhere ſpecifiſche Wärme, als in ihren Umgebungen gefunden haben; aber das macht es nicht aus. Die Wärme iſt ein Conflict der veränderten Cohäſion; die Pflanzen ſind aber ohne dieſe Aenderung der Cohäſion in ſich, ohne dieſes Entzünden, dieſes Feuer in ſich, welches das animaliſche Leben iſt. Man hat zwar einen Thermometer ins Innere der Bäume gethan, die man durchbohrte,

[1] Vergleiche Treviranus, a. a. O. Bd. V., S. 4 flg.; Willdenow, a. a. O. S. 422—428.

und einen bedeutenden Unterſchied zwiſchen der äußern und innern Temperatur gefunden, z. B. von —5° Reaumür und +2°, von —10° und +1°, u. ſ. w. Dieß kommt aber daher, weil das Holz ein ſchlechter Wärmeleiter iſt, und dann der Stamm ſeine Wärme von der Erde mitgetheilt erhält. Sonſt, ſagt Treviranus (a. a. O. Bd. V. S. 16.), hat man „mehr als 4600 Erfahrungen von Fontana, daß die Wärme der Gewächſe ganz abhängig von der Temperatur des Mediums iſt, worin ſie ſich befinden.“ Treviranus fährt S. 19 fort: „Einzelne Pflanzen-Gattungen ſind wohl unter gewiſſen Umſtänden im Stande, Wärme und Kälte hervorzubringen, und ſo der Einwirkung der äußern Temperatur zu widerſtehen. Mehrere beobachteten an der Oberfläche des Blüthenkolben (spadix) vom Arum maculatum und anderer Arten, um die Zeit, wenn derſelbe anfängt, aus der Scheide hervorzubrechen, eine Hitze, die vier bis fünf Stunden zunahm, und zwar beim Arum maculatum zwiſchen drei und vier Uhr Nachmittags, in derſelben Zeit ſich wieder verminderte, und in ihrer größten Höhe die Temperatur der äußern Luft, beim Arum maculatum um 15—16° F., beim Arum cordifolium um 60—70° F. übertraf.[1] Eiskraut (Mesembryanthemum crystallinum) entwickelt Kälte, ohne Zweifel vom Salpetergehalt. Jene Wärme dient aber wohl ebenſowenig, die Pflanze zur Befruchtungszeit gegen die Kälte, als dieſe Kälte, ſie gegen die Hitze zu ſchützen.“ Die Pflanze bleibt alſo nichts deſto weniger ohne dieſen inneren Proceß, indem ſie im Hinausgehen nur erſtarrt: wogegen das Thier dieſer flüſſige Magnet iſt, deſſen unterſchiedene Theile in einander übergehen, und ſo die Wärme entwickeln, deren Princip eben nur im Blute liegt.

[1] Link, Grundlehren der Anatomie und Phyſiologie der Pflanzen (Göttingen, 1807.), S. 229, bemerkt dazu: „Die Blüthe ſtinkt ſehr heftig; mir ſcheint die Entbindung und die Zerſetzung des Oehls oder gekohlten Waſſerſtoffgaſes, welches den Geſtank verurſacht, an der Luft, allein der Grund der Erſcheinung der Wärme zu ſeyn.“

d) Daß die Pflanze kein Gefühl hat, liegt wieder darin, daß das ſubjective Eins in ihre Qualität, Beſonderung ſelbſt hineinfällt: das Inſichſeyn noch nicht als Nervenſyſtem ſelbſtſtändig gegen das Aeußere iſt, wie beim Thiere. Erſt was Empfindung in ſich hat, kann ſich ſelbſt als Anderes ertragen: kann es mit der Härte der Individualität aufnehmen, und ſich in den Kampf mit andern Individualitäten wagen. Die Pflanze iſt die unmittelbare organiſche Individualität, worin die Gattung das Uebergewicht hat, und die Reflexion nicht individuell iſt, das Individuelle nicht als ſolches in ſich zurückgeht, ſondern ein Anderes iſt, alſo kein Selbſtgefühl hat. Die Empfindlichkeit gewiſſer Pflanzen gehört nicht hierher, und iſt nur mechaniſche Elaſticität, wie beim Pflanzenſchlaf das Verhältniß zum Lichte wirkſam iſt. In dieſer Rückſicht ſagt Treviranus (a. a. O. Bd. V. S. 206—208.): „Man hat Reizbarkeit für äußere, bloß örtliche Einflüſſe, und Aeußerung von Bewegungen auf dieſelben als Empfindung anſehen wollen; und allerdings hat dieß unverkennbare Aehnlichkeit mit Zuſammenziehungen der thieriſchen Muskelfaſer," — die aber auch ohne Empfindung Statt haben können. „Beſonders die Befruchtungswerkzeuge zeigen eine ſolche Reizbarkeit, ein Ausſtreuen des Saamenſtaubes aus den Antheren bei Berührung der Staubfäden, Bewegungen von Griffeln und Staubfäden nach mechaniſchen Reizungen, beſonders der Filamente zum Griffel hin, wenn ſie berührt werden." Die Aeußerlichkeit der Urſache dieſer Reizbarkeit beweiſen aber beſonders die Beobachtungen von Medicus, die Treviranus (ebendaſelbſt S. 210) anführt: „daß mehrere Pflanzen der kältern Himmelsſtriche Nachmittags, und bei heißer, trockener Witterung gar nicht, hingegen Morgens nach ſtarkem Thau und den ganzen Tag hindurch bei gelindem Regen ſehr reizbar ſind; daß Gewächſe der wärmern Klimate ihre Reizbarkeit nur bei heiterem Himmel äußern; und daß alle Pflanzen am reizbarſten ſind, wenn der Samen-

ſtaub eben reift und das Piſtill ſich mit einem glänzenden Oehle bedeckt.“ Am berühmteſten ſind, in Rückſicht auf Reizbarkeit der Blätter, mehrere Mimoſen-Arten, und andere Pflanzen, die, wie dieſe, zur Familie der Hülſenfrüchte gehören: „Die Dionaea muscipula hat zahlreiche in einem Kreis rund um den Stengel geſtellte Blätter, die Blätter der Oxalis sensitiva beſtehen aus zwölf Paar eiförmigen Blättchen; bei Berührungen legen ſie ihre Blätter zuſammen. Die Blätter der Averrhoa Carambola ſind gefiedert, und ſenken ſich nieder, wenn man ſie an ihrem Stiel berührt.“ [1] Die anatomiſchen Beobachtungen von Rudolphi und Link beweiſen daſſelbe. Rudolphi (Anatomie der Pflanzen, S. 239) ſagt: „Es iſt ihnen eine Articulation des Blattſtiels und der partiellen Blattſtiele eigenthümlich. An der Baſis ſind die Blätter zuſammengezogen, während bei andern gefiederten Blättern die Baſis erweitert, oder wenigſtens nicht dünner iſt. Dicht über dem Gelenk wird ferner der Blattſtiel bei jenen Pflanzen viel dicker, als an den übrigen Stellen; wodurch das zuſammengezogene Gelenk noch ſichtbarer wird. Uebrigens beſteht dieſe Verdickung nur aus Zellgewebe, das gewöhnlich bald verholzt. — Wenn man eine Caſſie, Lupine u. ſ. f. abſchneidet, faltet ſich ſehr bald Alles zuſammen, wie beim Pflanzenſchlaf, ohne ſich wieder zu öffnen. Eine friſche Mimoſe ſinkt bei geringer Berührung zuſammen, und ſchnell aufgerichtet, krank oder erſchöpft, kann man ſie lange vergebens reizen, und es dauert auch lange, ehe ſie die geſenkten Theile erhebt. — Desfontaine, wie Mirbel erzählt, führte beim Fahren eine Mimoſe mit ſich. Bei der erſten Bewegung des Wagens ſchloß ſie alle ihre Blätter, die ſich aber nachher unmerklich wieder öffneten und ſich unterwegs nicht wieder ſchloſſen, als ob ſie ſich gleichſam an das Schaukeln des Wagens gewöhnt hätten.“ Link ſagt (a. a. O. S. 258.): „Im Winde fallen die Blätter zuſammen, aber richten ſich ungeachtet des

[1] Treviranus, a. a. O., Bd. V. S. 217–219.

Windes wieder auf, und gewöhnen ſich endlich ſo daran, daß dieſer nicht mehr auf ſie wirkt;“ und in den „Nachträgen zu den Grundlehren“ (I. S. 26.): „Die Reizbarkeit geht nur ſo weit, als die Erſchütterung ſich erſtreckt. Man kann auf ein Blättchen ſehr heftige Wirkungen machen, ohne daß nahe Blätter dadurch afficirt würden; jeder Reiz ſcheint nur an der Stelle zu haften und zu wirken, wo er erregt wird.“ So haben wir hier doch wohl nur das einfache Phänomen der Zuſammenziehung und Ausdehnung, das hier ſchneller und plötzlich ſich zeigt, während bei der Verwandlung der Thätigkeiten, von der wir oben (β) ſprachen, die Wirkung langſamer war.

§. 345.

Als Organiſches gliedert ſich aber die Pflanze weſentlich auch in eine Unterſchiedenheit von abſtracten (Zellen, Faſern und dergleichen), und von concretern Gebilden, die jedoch in ihrer urſprünglichen Homogeneität bleiben. Die Geſtalt der Pflanze, als aus der Individualität nicht zur Subjectivität befreit, bleibt auch den geometriſchen Formen und kryſtalliniſcher Regelmäßigkeit nahe, wie die Producte ihres Proceſſes den chemiſchen noch näher ſtehen.

Göthe's Metamorphoſe der Pflanzen hat den Anfang eines vernünftigen Gedankens über die Natur der Pflanze gemacht, indem ſie die Vorſtellung aus der Bemühung um bloße Einzelnheiten zum Erkennen der Einheit des Lebens geriſſen hat. Die Identität der Organe iſt in der Kategorie der Metamorphoſe überwiegend; die beſtimmte Differenz und die eigenthümliche Function der Glieder, wodurch der Lebensproceß geſetzt iſt, iſt aber die andere nothwendige Seite zu jener ſubſtantiellen Einheit. Die Phyſiologie der Pflanze erſcheint nothwendig als dunkler, als die des thieriſchen Körpers, weil ſie einfacher iſt, die Aſſimilation wenige Vermittlungen durchgeht und die Veränderung als unmittelbare Infection geſchieht. — Wie in allem natürlichen

und geiſtigen Lebensproceß iſt die Hauptſache in der Aſſimilation, wie in der Secretion, die ſubſtantielle Veränderung, d. i. die unmittelbare Verwandlung eines äußern oder beſondern Stoffs überhaupt in einen anderen; es tritt ein Punkt ein, wo die Verfolgung der Vermittlung, es ſey in chemiſcher oder in Weiſe mechaniſcher Allmählichkeit, abgebrochen und unmöglich wird. Dieſer Punkt iſt allenthalben und durchdringend; und die Nicht-Kenntniß oder vielmehr das Nichtanerkennen dieſer einfachen Identificirung, ſo wie der einfachen Diremtion, iſt es, was eine Phyſiologie des Lebendigen unmöglich macht. — Intereſſante Aufſchlüſſe über die Phyſiologie der Pflanze gewährt das Werk meines Collegen, des Hrn. Prof. C. H. Schultz (Die Natur der lebendigen Pflanze, oder die Pflanzen und das Pflanzenreich, in zwei Bänden), das ich um ſo mehr hier anzuführen habe, als einige der in den folgenden Paragraphen angegebenen ſpeciellen Grundzüge über den Lebensproceß der Pflanze daraus geſchöpft ſind.

Zuſatz. Die Objectivirung der Pflanze iſt ganz formell, nicht wahrhafte Objectivität: die Pflanze geht nicht nur überhaupt nach Außen, ſondern das Erhalten ihres Selbſts als Individuums iſt nur durch perennirendes Setzen eines neuen Individuums.

α) Der Typus der ganzen Pflanze iſt einfach dieſer: Es iſt ein Punkt (Bläschen), ein Keim, Korn, Knoten, oder wie man es nennen möge, vorhanden. Dieſer Punkt treibt Faden, macht ſich zu einer Linie (man kann dieß, wenn man will, Magnetismus heißen, aber es iſt ohne polariſche Entgegenſetzung); und dieß Hinausgehen in die Länge hemmt ſich wieder, macht ein neues Korn, einen neuen Knoten. Durch Abſtoßen ihrer von ſich ſelbſt bilden ſich dieſe Knoten immer weiter fort, indem ſich innerhalb eines Fadens die Pflanze in eine Menge von Keimen dirimirt, die wieder ganze Pflanzen ſind; ſo wer-

den Glieder hervorgebracht, deren jedes das Ganze ist. Es ist zunächst gleichgültig, ob diese Verknotungen sich in Einem Individuum halten, oder ob sie gleich in mehrere Individuen zerfallen. Diese Reproduction ist so unvermittelt durch Gegensatz, nicht ein Zusammengehen aus ihm, wiewohl die Pflanze sich auch zu diesem erhebt. Das wahrhafte Auseinandertreten des Gegensatzes im Geschlechtsverhältniß gehört aber der animalischen Kraft an; und was sich in der Pflanze davon findet, ist nur ein Oberflächliches, wovon nachher die Rede seyn wird. Am einfachsten und ganz unmittelbar zeigt sich dieser Typus der Pflanze am Beispiel der Conferven, die sonst nichts Anderes, als solche grünen Fäden ohne alle weitere Gestaltung sind, — die ersten Anfänge der Vegetation im Wasser. So beschreibt sie Treviranus (a. a. O. Bd. III. S. 278—283): „Die Brunnenconferve (Conferva fontinalis L.) vermehrt sich durch ein eiförmiges Knöpfchen, wozu die Spitze des zarten Fadens, aus welchem jenes Gewächs besteht, anschwillt. Dieser Knopf trennt sich nach einiger Zeit vom Faden, setzt sich am nächsten Orte fest, und treibt bald eine Spitze, die sich zu einem vollkommenen Wasserfaden verlängert. Auf eine ähnliche einfache Art geschieht die Fortpflanzung aller von Roth zur Gattung Ceramium gerechneten Arten. An der Oberfläche ihres Stammes oder ihrer Zweige erzeugen sich zu gewissen Zeiten, und zwar meist im Frühling, beerenartige Körper, welche gewöhnlich einen oder zwei kleinere Körner enthalten, und bei völliger Reife entweder abfallen oder sich öffnen, und sich ihres Samens entledigen. Bei den eigentlichen Conferven (Conferva R.), dem Wassernetze (Hydrodictyon R.), den Rivularien und vielen Tremellen befinden sich die Organe der Fortpflanzung" (?) „in der Substanz des Gewächses; und zwar sind sie von doppelter Art. Sie bestehen entweder in kleinern, regelmäßig an einander gereihten Körnern, die schon bei der ersten Bildung des Gewächses in demselben vorhanden sind: oder sie zeigen sich

als größere, eierartige Körper, die mit dem innern Schlauche der Conferven einen gleichen Durchmeſſer haben, und erſt in einer gewiſſen Lebensperiode dieſer Phytozoen entſtehen. Ihre ſind bei einigen in einem Zickzack, oder in einer Spiral-Linie geordnet: bei andern in ſternförmigen Figuren, in rechtwinklichten Parallelogrammen u. ſ. f.; oder ſie ſind in äſtiger Geſtalt an einander gereiht, und die Aeſte ſitzen wirtelförmig um einen gemeinſchaftlichen Stamm. Sie ſtießen aus, und ſind die Anfänge neuer Conferven. — Sehr verſchieden von dieſen kleinern Körnern iſt eine größere Art runder" (eier- und beerenartiger) „Körper, die ſich in einigen gegliederten Conferven (Conferva setiformis, spiralis, und bipunctata R.), und nur in einer gewiſſen Periode ihres Lebens (im Mai, Juni und Juli) erzeugen. Um dieſe Zeit verlaſſen die kleineren urſprünglichen Körner ihre regelmäßige Stellung, und vereinigen ſich zu größern ovalen oder kugelförmigen Körpern. Mit der Bildung dieſer letztern verliert die Conferve ihre grüne Farbe; und es bleibt bloß eine durchſichtige, farbenloſe Haut übrig, welche in jedem ihrer Glieder eine bräunliche Frucht enthält. Nachdem endlich jene Membran aufgelöſt iſt, ſinken dieſe Früchte zu Boden, und ruhen hier bis zum folgenden Frühjahr, wo ſich aus jeder derſelben eine Conferve von gleicher Art mit der vorigen auf eine Weiſe entwickelt, die mehr Aehnlichkeit mit dem Auskriechen des Thiers aus dem Ei, als mit dem Keimen der Samenkörner zu haben ſcheint." Ebendaſelbſt (S. 314 flg.) ſchreibt Treviranus den Conferven eine Copulation und Begattung zu.

ß) Bei den höhern Pflanzen, beſonders bei den Sträuchern, iſt das unmittelbare Wachsthum ſogleich als ein Theilen in Zweige und Aeſte vorhanden. An der Pflanze unterſcheiden wir Wurzeln, Stamm, Zweige und Blätter. Es iſt aber nichts bekannter, als daß jeder Aſt und Zweig ein vollſtändiges Gewächs iſt, das ſeine Wurzel in der Pflanze wie im Boden

hat: abgerissen davon, und als Absenker in den Boden gesetzt, Wurzeln treibt und ganze Pflanze ist. Und die Sache geschieht auch durch zufälliges Losreissen eigner Individuen. Treviranus (a. a. O. Bd. III. S. 365) sagt: „Die Fortpflanzungsart der Pflanzen durch Theilung geschieht nie bei ihnen von freien Stücken, sondern immer durch Kunst oder Zufall. Das Vermögen, sich auf diesem Wege zu vermehren, besitzt vorzüglich die Tillandsia usneoides, eine parasitische Pflanze aus der Familie der Bromelien. Wird irgend ein Theil dieses Gewächses vom Winde losgerissen und von den Zweigen der Bäume aufgefangen, so schlägt er sogleich Wurzeln, und wächst so gut als wenn er aus dem Samen aufgeschossen wäre." Erdbeeren und eine Menge anderer Gewächse treiben bekanntlich Stolonen, d. h. kriechende, aus der Wurzel entspringende Stiele. Diese Faden, oder Blattstiele, bilden Knoten (warum nicht aus „freien Stücken?"); berühren solche Punkte die Erde, so treiben sie wieder Wurzeln, und bringen neue ganze Pflanzen hervor. Willdenow (a. a. O. S. 397) giebt an: „Der Manglebaum (Rhizophora mangle) beugt seine Aeste senkrecht zur Erde herab, und verwandelt sie in Stämme; so daß ein einziger Baum die feuchten Ufer unter den Wende-Cirkeln in Asien, Afrika und Amerika auf eine Meile weit und darüber mit einem Walde überzieht, der aus zahlreichen Stämmen besteht, die oben wie eine dicht geschorene Laube zugedeckt sind."

γ) Die Zweige entstehen aus Knospen (gemmulae). „Von jeder Knospe," führt Willdenow (a. a. O. S. 393.) aus Aubert du Petit Thouars an, „verlängern sich Gefäße, und gehen abwärts durch die Pflanze; so daß das Holz eigentlich ein Gebilde der Wurzelfasern aller Knospen ist, und die holzartige Pflanze ein Aggregat mehrerer Gewächse." Willdenow fährt dann fort: „Wenn man einen gepropften Baum an der Propfstelle öffnet, so zeigt sich allerdings auch, daß vom Propfreis Fasern in den Hauptstamm auf eine kurze Strecke

ſich verlaufen, wie auch Link beobachtet hat, und ich ebenfalls ſah.“ Ueber dieß Oculiren ſpricht er S. 486—487 weitläufiger: „Bekanntlich bildet ſich die auf einen anderen Stamm geſetzte Knospe eines Strauchs oder Baums auf denſelben aus, und iſt als eine beſondere Pflanze anzuſehen. Sie verändert ihre Natur gar nicht, ſondern wächſt, als wenn ſie in der Erde befindlich wäre, fort. Agricola und Barnes waren noch glücklicher in dieſer Art von Vermehrung; ſie ſetzten die Knospe gerade in die Erde, und erzogen daraus vollkommene Pflanzen. Bei dieſer Art von künſtlicher Vermehrung iſt bemerkenswerth, daß, wo die Zweige oder Augen (gemmae) auf irgend eine Art, ſey es durch Stecken, Propfen oder Oculiren, zu neuen Pflanzen gemacht werden, ſich nicht die Pflanze, von der ſie genommen wurden, als Art“ nur, „ſondern auch als Spielart fortpflanzt. Der Same pflanzt nur die Art fort, die aus demſelben unter mancherlei Anſehen als Spielart hervorwachſen kann. Daher muß der Borſtorfer Apfel durch Propfen und Oculiren immer derſelbe bleiben; aber aus dem Samen wird man ganz verſchiedene Spielarten erhalten.“ Solche Knospen behalten ſo ſehr ihre Individualität, indem ſie ſich zum Zweige eines andern Baumes machen, daß man auf Einem Baume z. B. ein Dutzend Birnen-Arten ziehen kann.

Zwiebeln ſind auch ſolche Knospen (nämlich bei den Monokotyledonen), und theilen ſich ebenſo in ſich. Treviranus ſagt (a. a. O. Bd. III. S. 363—364): „Die Zwiebeln ſind den Monokotyledonen eigen. Sie wachſen bald oben an der Wurzel, bald in dem Winkel zwiſchen dem Stengel und dem Blattſtiele, wie beim Lilium bulbiferum und der Fritillaria regia, bald in den Blumen, wie bei mehrern Arten des Allium, hervor. Diejenigen Pflanzen, deren Wurzeln Zwiebeln tragen“ (d. h. ſich einfach diviniren), „erzeugen gewöhnlich unfruchtbare Samenkörner; dieſe werden aber fruchtbar, wenn die Zwiebelbrut gleich bei ihrem Entſtehen zerſtört wird. Bei der

Fritillaria regia hat jedes Blatt das Vermögen, auch abgesondert vom Stamme Zwiebeln hervorzubringen. Ein solches, im Herbste dicht an der Zwiebel abgeschnitten, zwischen Löschpapier mäßig gedrückt, und an einem warmen Orte aufbewahrt, treibt am untersten Ende, wo es mit der Wurzel vereinigt gewesen ist, neue Zwiebeln, und in eben dem Verhältnisse, wie diese sich entwickeln, stirbt dasselbe nach und nach ab. Bei manchen von den Pflanzen, deren Zwiebeln in den Winkeln der Blätter oder an den Stengeln hervorkommen, sondern sich dieselben zuweilen freiwillig von dem Mutterstamme ab, und treiben, getrennt von diesem, Wurzeln und Blätter. Solche Gewächse verdienen vorzüglich den Namen der lebendig gebährenden. Bei dem Lilium bulbiferum, der Poa bulbosa und mehrern Arten des Allium erfolgt diese Erscheinung ohne Zuthun der Kunst. Bei der Tulipa gesneriana, Eucomis punctata und mehrern andern saftigen Monokotyledonen läßt sie sich mit Hülfe der Kunst hervorbringen, wenn man diesen Gewächsen die Blume vor der Befruchtung nimmt, und den Stengel mit den Blättern an einen schattigen Ort setzt." Willdenow bemerkt (a. a. O. S. 487.) geradezu, „Pothos und Plumiera lassen sich sogar aus Blättern vermehren;" wozu Link hinzufügt: „Ausgezeichnet ist diese Eigenschaft am Bryophyllum calycinum." Ein Blatt, horizontal auf die Erde gelegt, treibt am ganzen Rande herum Fasern und Würzelchen. Link sagt (Grundlehren, S. 181.): „So hat man Beispiele von wurzelnden Gemmen, welche aus dem Blattstiele entsprangen; künstlich erzog Mandirola zuerst Bäume aus Blättern. Es ist möglich, daß aus jedem Theile, welcher nur Spiral-Gefäße und Zellgewebe enthält, eine Gemme entspringe. Kurz jeder Theil der Pflanze kann unmittelbar als das vollständige Individuum existiren; was bei den Thieren durchaus nicht der Fall ist, außer bei den Polypen, und andern ganz unvollständigen Thierarten. Eine Pflanze ist so eigentlich ein Aggregat

einer Menge von Individuen, die Ein Individuum ausmachen, deſſen Theile aber vollkommen ſelbſtſtändig ſind. Dieſe Selbſtſtändigkeit der Theile iſt die Ohnmacht der Pflanze; das Thier hat dagegen Eingeweide, unſelbſtſtändige Glieder, die durchaus nur in der Einheit mit dem Ganzen exiſtiren können. Wird das Eingeweide verletzt (nämlich edle innere Theile), ſo iſt das Leben des Individuums dahin. Bei dem animaliſchen Organismus können freilich auch Glieder abgenommen werden; bei der Pflanze ſind aber nur ſolche vorhanden. —

Daher hat Göthe mit großem Naturſinn das Wachsthum der Pflanzen als Metamorphoſe eines und deſſelben Gebildes beſtimmt. Die Botaniker ſind gegen deſſen Schrift, „Die Metamorphoſe der Pflanzen," die 1790 erſchien, gleichgültig geweſen, und wußten nicht, was ſie damit machen ſollten, eben weil ein Ganzes darin dargeſtellt wurde.[1] Das Auſſerſichgehen in mehrere Individuen iſt zugleich eine ganze Geſtalt, eine organiſche Totalität, die in ihrer Vollſtändigkeit Wurzel, Stamm, Aeſte, Blätter, Blüthe, Frucht hat, und allerdings auch eine Differenz an ihr ſetzt, die wir in der Folge entwickeln werden. Das Intereſſe bei Göthe aber geht darauf, zu zeigen, wie alle dieſe differenten Pflanzentheile ein einfaches, in ſich geſchloſſen bleibendes Grundleben ſind, und alle Formen nur äußerliche Umbildungen eines und deſſelben identiſchen Grundweſens, nicht nur in der Idee, ſondern auch in der Exiſtenz, bleiben, — jedes Glied deßwegen ſehr leicht in das andere übergehen kann; ein geiſtiger flüchtiger Hauch der Formen, welcher nicht zum qualitativen, gründlichen Unterſchiede kommt, ſondern nur eine ideelle Metamorphoſe an dem Materiellen der Pflanze iſt. Die Theile exiſtiren als an ſich Gleiche, und Göthe[2] faßt den Unterſchied nur als ein Ausdehnen

[1] Göthe, Zur Morphologie, Bd. I. (1817.): Die Metamorphoſe der Pflanzen, S. 66, 70, 126.

[2] Ebendaſelbſt, S. 58.

oder Zusammenziehen. Bekannt ist es z. B., daß man Bäume umgekehrt, die Wurzeln nach der Luft gewendet, Aeste und Zweige aber in den Boden gesetzt hat; wobei es geschieht, daß Jene Blätter, Knospen, Blüthen u. s. w. treiben, Diese Wurzeln geworden sind. Gefüllte Blumen, z. B. bei Rosen, sind nichts Anderes, als daß die Filamente (Staubfäden), die Antheren (Staubbeutel), auch die Pistille (Griffel) bei wilden Rosen, durch mehr Nahrung, in Blumenblätter verwandelt werden, entweder gänzlich oder so daß sich noch Spuren derselben finden. Die Natur des Filaments ist bei vielen dieser Blumenblätter noch erhalten, so daß sie auf der einen Seite Blumenblatt, auf der andern Filament sind; denn die Filamente sind eben nichts Anderes, als contrahirtere Blätter. Tulpen, die man Monstrosen nennt, haben Blumenblätter, die zwischen Blumenblättern und Stengelblättern schwanken. Die Blumenblätter selbst sind nichts als Blätter der Pflanze, nur verfeinert. Auch das Pistill ist nur ein contrahirtes Blatt; auch der Pollen (der Samenstaub), an Rosenstöcken z. B. ein gelbes Pulver, hat Blatt-Natur. Ebenso haben die Samenkapsel und die Frucht ganz die Natur des Blatts, wie man denn auf dem Rücken der Frucht manchmal noch Blätter sieht. Ebenso ist beim Stein der Frucht die Blatt-Natur zu erkennen. Der Dorn der wildwachsenden Pflanzen wird bei veredelten Pflanzen zum Blatt; Aepfel-, Birnen-, Citronen-Bäume haben im magern Boden Dornen, die durch Cultur verschwinden und sich in Blätter verwandeln. [1]

Auf diese Weise zeigt sich in der ganzen Production der Pflanze dieselbe Gleichartigkeit und einfache Entwickelung; und diese Einheit der Form ist das Blatt. [2] Eine Form kann so leicht in die andere hineingespielt werden. Der Keim charakterisirt sich schon an sich selbst als eine Weise der Blätter, mit seinen Kotyledonen oder Samenläppchen: d. h. eben

[1] Vergleiche Willdenow, a. a. O. S. 293.
[2] Göthe: Zur Morphologie, S. 59, 83—85.

Blätter mit roherem Stoffe, die unausgearbeitet sind. Von da gehts in den Stengel über, an dem sich Blätter hervortreiben, die oft gefiedert sind, und sich so den Blüthen nähern. Hat das in die Länge-Gehen eine Zeit lang gedauert (wie bei den Conferven), so verknoten sich die Stengelblätter: und an den Knoten entstehen Blätter, die unten am Stengel einfach sind, dann zerschnitten, auseinanderfallend, sich theilend; bei den ersten, untern, ist die Peripherie, der Rand, noch nicht ausgebildet.[1] Göthe fährt in diesem Bilde einer einjährigen Pflanze, das er giebt, also fort: „Doch breitet sich die fernere Ausbildung unaufhaltsam von Knoten zu Knoten durch das Blatt aus. Die Blätter erscheinen nunmehr eingekerbt, tief eingeschnitten, aus mehrern Blättchen zusammengesetzt; in welchem letzten Falle sie uns vollkommene kleine Zweige vorbilden. Von einer solchen successiven höchsten Vermannigfaltigung der einfachsten Blattgestalt giebt uns die Dattelpalme ein auffallendes Beispiel. In einer Folge von mehrern Blättern schiebt sich die Mittelrippe vor; das fächerartige, einfache Blatt wird zerrissen, abgetheilt, und ein höchst zusammengesetztes, mit einem Zweige wetteiferndes Blatt wird entwickelt" (Göthe a. a. O. S. 11.). Die Blätter sind so jetzt feiner ausgebildet, als die Kotyledonen, indem sie ihre Säfte aus dem Stamme, als einem schon Organisirten, ziehen (ebendaselbst, S. 12.).

Ich mache hierbei die in Rücksicht auf den Unterschied der Species wichtige Bemerkung, daß dieser Fortgang, der sich an Einer Art in der Blattentwickelung zeigen kann, es dann vornehmlich auch ist, der das Bestimmende bei den verschiedenen Arten selbst ist; so daß dann die Blätter aller Arten zusammen die vollständige Entwickelung eines Blattes zeigen: wie man dieß z. B. in einer Reihe von Pelargonien sieht, in der sich die von einander zunächst sehr verschiedenen Blätter durch Uebergänge vermitteln. „Bekanntlich finden die Botaniker

[1] Vergl. Göthe, a. a. O. S. 7—10.

den specifischen Unterschied der Gewächse größtentheils in der Gestaltung der Blätter. Man betrachte die Blätter des Sorbus hybrida. Einige dieser Blätter sind noch beinah ganz anastomosirt; und nur die etwas tieferen Einschnitte des gezahnten Randes, zwischen den Seitenrippen, deuten uns an, daß die Natur von hier aus in eine tiefere Absonderung strebe. Bei andern Blättern werden diese Einschnitte, vorzüglich am Grunde und der untern Hälfte des Blattes, tiefer; und man sieht unverkennbar, daß jede Seitenrippe die Hauptrippe eines besondern Blättchens werden soll. Andere Blätter haben schon die deutliche Absonderung der untersten Seitenrippen zu eigenen Blättchen. An den folgenden Seitenrippen sind die tiefsten Einschnitte bereits gelungen; und man erkennt, daß ein freierer Trieb in die Ramification auch hier die Anastomose überwunden hätte. Dieß ist nun in andern Blättern erreicht, wo von Unten herauf zwei, drei bis vier Paare der Seitenrippen gelöst sind, und die alte Mittelrippe durch schnelleres Wachsthum die Blättchen aus einander rückt. So ist das Blatt nun halb gefiedert, und halb noch anastomosirt. Nachdem der Baum jünger oder älter ist, und verschiedenen Stand hat, auch sogar nach Beschaffenheit des Jahres, sieht man bald das Auseinanderreißen der Ramification, bald die Anastomose in einem Mehr oder Weniger vorherrschen; und ich besitze Blätter, welche beinah ganz gefiedert sind. Gehen wir nun zu Sorbus aucuparia über, so wird offenbar, daß diese Art nur eine fortgesetzte Evolutionsgeschichte von Sorbus hybrida sey, daß Beide nur durch das Geschick unterschieden sind, welches den Sorbus hybrida in eine stärkere Innigkeit des Gewebes, den Sorbus aucuparia in eine größere Freiheit des Sprossens zu streben antreibt.“ [1]

Von den Blättern geht Göthe (a. a. O. S. 15—20) dann zum Kelch über: „Den Uebergang zum Blüthenstande sehen

[1] Schelver's Kritik der Lehre von den Geschlechtern der Pflanze: Erste Fortsetzung (1814), S. 38—40.

wir ſchneller, oder langſamer geſchehen. In dem letzten Falle bemerken wir gewöhnlich, daß die Stengelblätter von ihrer Peripherie herein ſich wieder anfangen zuſammen zu ziehen, beſonders ihre mannigfaltigen äußeren Eintheilungen zu verlieren, ſich dagegen an ihren untern Theilen, wo ſie mit dem Stengel zuſammenhängen, mehr oder weniger auszudehnen. In gleicher Zeit ſehen wir, wo nicht die Räume des Stengels von Knoten zu Knoten merklich verlängert, doch wenigſtens denſelben gegen ſeinen vorigen Zuſtand viel feiner und ſchmächtiger gebildet. Man hat daher bemerkt, daß häufige Nahrung den Blüthenſtand einer Pflanze verhindere. — Oft ſehen wir dieſe Umwandlung ſchnell vor ſich gehen: und in dieſem Falle rückt der Stengel, von dem Knoten des letzten ausgebildeten Blattes an, auf einmal verlängt und verfeinert, in die Höhe, und verſammelt an ſeinem Ende mehrere Blätter um eine Achſe; — der Kelch. Seine Blätter ſind dieſelben Organe, als die Stengelblätter, nun aber um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt verſammelt. Ferner ſehen wir bei mehrern Blumen unveränderte Stengelblätter gleich unter der Krone zu einer Art von Kelch zuſammengerückt. Da ſie ihre Geſtalt noch vollkommen an ſich tragen, ſo dürfen wir uns hier nur auf den Augenſchein, und auf die botaniſche Terminologie berufen, welche ſie mit dem Namen Blüthenblätter (folia floralia) bezeichnet hat. — Wo die Stengelblätter ſich nach und nach zuſammenziehen, verändern ſie ſich, und ſchleichen ſich gleichſam ſachte in den Kelch ein. Dieſe Blätter ſehen wir noch unkenntlicher gemacht, indem ſie ſich oft verbinden und an ihren Seiten zuſammengewachſen hervorbringen. Die ſo nahe an einander gerückten und gedrängten Blätter ſtellen uns die glockenförmigen oder ſogenannten einblättrigen Kelche dar, welche mehr oder weniger von Oben herein eingeſchnitten ſind. — Auf dieſe Weiſe bildete alſo die Natur den Kelch, daß ſie mehrere Blätter und folglich mehrere Kno-

ten, welche ſie ſonſt nach einander und in einiger Entfernung von einander hervorgebracht hätte, nun zuſammen um Einen Mittelpunkt verbindet; ſie bildet alſo im Kelche kein neues Organ." Sondern der Kelch iſt nur ein Punkt, um den ſich im Kreiſe ſammelt, was vorher im ganzen Stengel vertheilt war.

Die Blume ſelbſt iſt nur eine Verdoppelung des Kelchs; denn die Blumen- und Kelch-Blätter ſind ſich ſehr nah. Auch hier, beim „Uebergang des Kelchs zur Krone" (Korolle), iſt bei Göthe der Gegenſatz nicht ausgeſprochen: „Obgleich die Farbe des Kelchs noch gewöhnlich grün und der Farbe der Stengelblätter ähnlich bleibt, ſo verändert ſich dieſelbe doch oft an einem oder dem andern ſeiner Theile, an den Spitzen, den Rändern, dem Rücken, oder gar an ſeiner inwendigen Seite, indeſſen die äußere noch grün bleibt; und wir ſehen mit dieſer Färbung jeder Zeit eine Verfeinerung verbunden. Dadurch entſtehen zweideutige Kelche, die mit gleichem Rechte für Kronen gehalten werden können. — Die Krone wird nun abermals durch eine Ausdehnung hervorgebracht. Die Kronenblätter ſind gewöhnlich größer, als die Kelchblätter; und es läßt ſich bemerken, daß, wie die Organe im Kelch zuſammengezogen werden, ſie ſich nunmehr als Kronenblätter in einem hohen Grade verfeint wieder ausdehnen. Ihre feine Organiſation, ihre Farbe, ihr Geruch würden uns ihren Urſprung ganz unkenntlich machen, wenn wir die Natur nicht in mehrern außerordentlichen Fällen belauſchen könnten. So findet ſich z. B. innerhalb des Kelches einer Nelke manchmal ein zweiter Kelch, welcher, zum Theil vollkommen grün, die Anlage zu einem einblättrigen, eingeſchnittenen Kelche zeigt: zum Theil zerriſſen, und an ſeinen Spitzen und Rändern zu zarten, ausgedehnten, gefärbten wirklichen Anfängen der Kronenblätter umgebildet wird. An mehrern Pflanzen erſcheinen Stengelblätter ſchon mehr oder weniger gefärbt, lange ehe ſie ſich

dem Blüthenſtande nähern; andere färben ſich vollkommen in der Nähe des Blüthenſtandes. Auch zeigt ſich manchmal an den Tulpenſtengeln ein beinah völlig ausgebildetes und gefärbtes Kronenblatt; ja noch merkwürdiger iſt der Fall, wenn ein ſolches Blatt halb grün, mit ſeiner einen Hälfte zum Stengel gehörig, an demſelben befeſtigt bleibt, indeß ſein anderer und gefärbter Theil mit der Krone emporgehoben, und das Blatt in zwei Theile zerriſſen wird.[1] — Es iſt eine ſehr wahrſcheinliche Meinung, daß Farbe und Geruch der Kronenblätter der Gegenwart des männlichen Samens in denſelben zuzuſchreiben ſey. Wahrſcheinlich befindet er ſich in ihnen noch nicht genugſam abgeſondert, vielmehr mit andern Säften verbunden und diluirt. Und die ſchönen Erſcheinungen der Farben führen uns auf den Gedanken, daß die Materie, womit die Blätter ausgefüllt ſind, zwar in einem hohen Grade von Reinheit, aber noch nicht auf dem höchſten ſtehe, auf welchem ſie uns weiß und ungefärbt erſcheint" (Göthe, a. a. O. S. 21—23).

Die Fructification iſt die höchſte Entwickelung des Lichts in der Pflanze; und auch hier zeigt Göthe „die nahe Verwandtſchaft der Kronenblätter mit den Staubwerkzeugen" auf. „Dieſer Uebergang iſt oft regelmäßig, z. B. bei der Canna. Ein wahres, wenig verändertes Kronenblatt zieht ſich am obern Rande zuſammen; und es zeigt ſich ein Staubbeutel, bei welchem das übrige Blatt die Stelle des Staubfadens vertritt. An Blumen, welche öfters gefüllt erſcheinen, können wir dieſen Uebergang in allen ſeinen Stufen beobachten. Bei mehrern Roſenarten zeigen ſich, innerhalb der vollkommen gebildeten und gefärbten Kronenblätter, andere, welche theils in der Mitte, theils an der Seite zuſammengezogen ſind. Dieſe Zuſammenziehung wird von einer kleinen Schwiele bewirkt, welche ſich mehr oder weniger als ein vollkommener Staubbeutel ſehen läßt. Bei einigen gefüllten Mohnen ruhen

[1] Eben bei den vorhin erwähnten Monſtroſen.

völlig ausgebildete Antheren auf wenig veränderten Blättern der stark gefüllten Kronen. Die mit dem Namen Nectarien" (besser paracorolla) „bezeichneten Organe sind Annäherungen der Kronenblätter zu den Staubgefäßen. Verschiedene Kronenblätter tragen Grübchen oder Glandeln an sich, welche einen honigartigen Saft abscheiden, der eine noch unausgearbeitete Befruchtungs-Feuchtigkeit ist. — Alle Ursachen, wodurch Stengel-, Kelch- und Blumenblätter sich in die Breite ausgedehnt haben, fallen hier völlig hinweg; und es entsteht ein schwacher, höchst einfacher Faden. Eben jene Gefäße, welche sich sonst verlängerten, ausbreiteten und sich einander wieder aufsuchten, sind gegenwärtig in einem höchst zusammengezogenen Zustande." So wirkt der Saamenstaub um desto kräftiger nach Außen, auf das Pistill, das Göthe auch auf denselben Typus zurückführt: „In vielen Fällen sieht der Griffel fast einem Staubfaden ohne Anthere gleich. Wenn die genaue Verwandtschaft des weiblichen Theils mit dem männlichen uns durch diese Betrachtung recht anschaulich wird, so sind wir nicht abgeneigt, die Begattung eine geistige Anastomose zu nennen, und glauben wenigstens einen Augenblick die Begriffe von Wachsthum und Zeugung einander näher gerückt zu haben. Wir finden den Griffel sehr oft aus mehrern einzelnen Griffeln zusammengewachsen. Das Pistill der Iris mit seiner Narbe ist in völliger Gestalt eines Blumenblattes vor unsern Augen. Die schirmförmige Narbe der Saracenie zeigt sich zwar nicht so auffallend aus mehrern Blättern zusammengesetzt, doch verläugnet sie sogar die grüne Farbe nicht" (Göthe, a. a. O. S. 23—26; 30—34). Von den Antheren sagt ein Physiologe: „Bei der Bildung der Antheren wickelten sich die Ränder der Kelchblättchen hineinwärts; so daß zuerst ein hohler Cylinder entstand, auf dessen Spitze ein Büschel von Härchen sich befand. Dieser fiel später hinab, wie die Anthere vollkommener und voller wurde. Eine ähnliche Verwandlung erschien beim

Griffel (stilus), wo Ein Kelchblatt, oft mehrere, vom Rand aus nach inwendig eine Einbeugung machten (arcuarentur); woraus zuerſt eine einfache Höhlung, nachher der Eierſtock entſtand. Jener Büſchel von Haaren, der auf der Spitze der Höhlung aufſaß, verdorrte nicht, wie bei den Antheren, ſondern erreichte im Gegentheil die Natur einer vollkommenen Narbe (stigma)." [1]

Die Früchte, das Gehäuſe laſſen ſich ebenſo als Umbildungen des Blattes aufzeigen: „Wir reden hier eigentlich von ſolchen Gehäuſen, welche die ſogenannten bedeckten Samen einſchließen. Die Samenkapſeln an den Nelken verändern ſich oft wieder in kelchähnliche Blätter: ja es finden ſich Nelken, an denen ſich das Fruchtbehältniß in einen wirklichen vollkommenen Kelch verwandelt hat, indeß die Einſchnitte deſſelben an der Spitze noch zarte Ueberbleibſel der Griffel und Narben tragen, und ſich aus dem Innerſten dieſes zweiten Kelches wieder eine mehr oder weniger vollſtändige Blätterkrone ſtatt der Samen entwickelt. Ferner hat uns die Natur ſelbſt durch regelmäßige und beſtändige Bildungen auf eine ſehr mannigfaltige Weiſe die Fruchtbarkeit geoffenbart, welche in einem Blatt verborgen liegt. So bringt ein zwar verändertes, doch noch völlig kenntliches Blatt der Linde aus ſeiner Mittelrippe ein Stielchen und an demſelben eine vollkommene Blüthe und Frucht hervor. Noch ſtärker und gleichſam ungeheuer wird uns die unmittelbare Fruchtbarkeit der Stengelblätter in den Farrenkräutern vor Augen gelegt, welche unzählige, des Wachsthums fähige Samen entwickeln und umherſtreuen. In den Samenbehältern werden wir die Blattgeſtalt nicht verkennen. So iſt z. B. die Hülſe ein einfaches zuſammengeſchlagenes Blatt; die Schoten beſtehen aus mehr über einander gewachſenen Blättern. Am meiſten rückt uns dieſe Blattähnlichkeit

[1] Herm. Frider. Autenrieth: De Discrimine sexuali etc. (Tubing. 1821), p. 29—30.

aus den Augen bei ſaftigen und weichen, oder bei holzartigen und feſten Samenbehältern. Die Verwandtſchaft der Samenkapſeln mit den vorhergehenden Theilen zeigt ſich auch durch das Stigma, welches bei vielen unmittelbar aufſitzt, und mit der Kapſel unzertrennlich verbunden iſt. Wir haben die Verwandtſchaft der Narbe mit der Blattgeſtalt ſchon oben gezeigt. Es läßt ſich bei verſchiedenen Samen bemerken, daß er Blätter zu ſeinen nächſten Hüllen umbilde. Die Spuren ſolcher nicht völlig den Samen angepaßten Blattgeſtalten ſehen wir an vielen geflügelten Samen, z. B. des Ahorns. — Um den einmal ergriffenen Faden nicht zu verlaſſen, haben wir die Pflanze durchgehends nur als einjährig betrachtet. Allein es wird, um dieſem Verſuch die nöthige Vollſtändigkeit zu geben, nunmehr noch nöthig, von den Augen zu ſprechen. Das Auge bedarf keiner Kotyledonen" u.ſ.w. (Göthe, a. a. O. S. 36—40, 42—43). Auf die Triebe und Thätigkeiten der mehrjährigen Pflanzen werden wir ſpäter noch zu ſprechen kommen.

Das ſind die Hauptgedanken der Göthe'ſchen Metamorphoſe der Pflanzen. Göthe hat die Einheit auf eine ſinnige Weiſe als geiſtige Leiter dargeſtellt. Die Metamorphoſe iſt aber nur die Eine Seite, welche das Ganze nicht erſchöpft; man muß auch auf den Unterſchied der Gebilde aufmerkſam ſeyn, mit dem erſt der eigentliche Proceß des Lebens hervortritt. Zweierlei muß alſo an der Pflanze unterſchieden werden: α) dieſe Einheit ihrer ganzen Natur, die Gleichgültigkeit ihrer Glieder und Gebilde gegen ihre Formveränderung; β) die verſchiedene Entwickelung, der Verlauf des Lebens ſelbſt, — eine Organiſation, die eine Ausbildung bis zum Serual-Unterſchiede iſt, ſollte dieſelbe auch nur ein Gleichgültiges und Ueberflüſſiges ſeyn. Der Lebensproceß der Pflanze iſt Proceß derſelben für ſich in jedem Theile; Aeſte, Zweige, Blatt haben Jedes einen ganzen Proceß für ſich, weil Jedes auch das ganze Individuum iſt. Der Lebens-Proceß der Pflanzen iſt ſomit in je-

dem Theile ganz, indem die Pflanze durchaus particulariſirt iſt, ohne daß der Proceß ſich ſchon in die unterſchiedenen Thätigkeiten dirimirte. Der Proceß der Pflanze, als das Unterſcheiden derſelben in ihr, erſcheint daher in ſeinem Anfange, wie in ſeinem letzten Product, nur als Geſtaltung. In Rückſicht auf dieſelbe ſteht die Pflanze in der Mitte zwiſchen mineralogiſchem Kryſtall, und freier animaliſcher Geſtalt; denn das Animaliſche hat die ovale elliptiſche Form, das Kryſtalliniſche iſt die Verſtandesform in geraden Linien. Die Geſtalt der Pflanze iſt einfach. Der Verſtand herrſcht noch im geradlinigten Stiel, wie überhaupt bei der Pflanze die gerade Linie noch ſehr überwiegend vorhanden iſt. Im Innern ſind Zellen, theils wie Bienenzellen, theils länglich geſtreckt: und dann Faſern, die ſich zwar auch in Spiral-Linien zuſammenwinden, aber dann ſelbſt wieder in die Länge gehen, ohne ſich in ſich zur Rundung zu reſumiren. Im Blatt iſt die Fläche herrſchend: die verſchiedenen Formen der Blätter, der Pflanze ſowohl als der Blume, ſind noch ſehr regelmäßig; und in ihren beſtimmten Einſchnitten und Zuſpitzungen iſt eine mechaniſche Gleichförmigkeit bemerkbar. Die Blätter ſind gezahnt, gezackt, ſpitzig, lancettförmig, ſchildförmig, herzförmig, — aber doch nicht mehr abſtract regelmäßig: die eine Seite des Blatts iſt der andern nicht gleich, die eine Hälfte mehr contrahirt, die andere mehr expandirt und gerundet. In der Frucht endlich herrſcht die Kugelung, aber eine commenſurable Rundung, noch nicht die höhere Form der animaliſchen Rundung.

Die verſtändige Beſtimmung nach Zahlen iſt bei den Pflanzen auch noch herrſchend, z. B. Drei oder Sechs; die letzte bei den Zwiebeln. Beim Kelch der Blumen herrſchen die Zahlen Sechs, Drei, Vier. Doch findet ſich auch die Zahl Fünf: und zwar dergeſtalt, daß, wenn die Blume fünf Filamente und Antheren hat, auch fünf oder zehn Blumenblätter vorhanden ſind; auch der Kelch hat dann fünf oder zehn Blätter u. ſ. w.

Link ſagt (Grundlehren, S. 212): „Eigentlich ſcheinen nur fünf Blätter den vollſtändigen Wirtel auszumachen. Wenn ſechs oder mehr vorhanden ſind, wird man gewiß zwei oder mehr Wirtel, einen innerhalb des andern, bemerken. Vier Blätter in einem Wirtel laſſen eine Lücke für ein fünftes, drei zeigen eine weniger vollkommene Form an, und zwei oder gar nur eins laſſen ebenfalls Lücken für zwei oder ein drittes."

Wie ihre Geſtalt, ſo ſchwanken auch die Säfte der Pflanze zwiſchen chemiſchem und organiſchem Stoffe. Auch der Proceß ſelbſt ſchwankt noch zwiſchen dem Chemiſchen und dem Animaliſchen. Die pflanzenhaften Producte ſind Säuren (z. B. Citronenſäure), — Stoffe, die zwar nicht mehr ganz chemiſch, ſondern ſchon mehr indifferent ſind, aber noch nicht ſo als das Animaliſche. Mit bloßem Oxygeniren und Hydrogeniren kommt man nicht aus: noch weniger im Animaliſchen, z. B. beim Athmen. Das organiſche, lebensdurchdrungene, individualiſirte Waſſer entflieht den Händen der Chemie, — ein geiſtiges Band.

§. 346.

Der Proceß, welcher die Lebendigkeit iſt, muß, eben ſo ſehr als er Einer iſt, in die Dreiheit der Proceſſe ſich auseinander thun (§. 217—220.).

Zuſatz. In dem Proceß der Pflanze, der in drei Schlüſſe zerfällt, iſt, wie ſchon (§. 342. Zuſ.) angegeben worden, der erſte der allgemeine Proceß, der Proceß des vegetabiliſchen Organismus innerhalb ſeiner ſelbſt, die Beziehung des Individuums auf ſich ſelbſt, in welcher das Individuum ſich ſelbſt aufzehrt, ſich zu ſeiner unorganiſchen Natur macht, und ſich vermittelſt dieſes Aufzehrens aus ſich hervorbringt, — der Geſtaltungs-Proceß. Das Lebendige hat zweitens das Andere ſeiner nicht an ihm ſelbſt, ſondern als ein ſelbſtſtändiges Anderes; es iſt nicht ſelbſt ſeine unorganiſche Natur, ſondern dieſe wird vorgefunden als Object, — angetroffen mit dem Scheine der Zufälligkeit. Das iſt der ſpecificirte Proceß gegen eine

äußere Natur. Das Dritte iſt der Gattungs-Proceß, die Vereinigung der beiden erſten; der Proceß der Individuen mit ſich als Gattung, das Hervorbringen und Erhalten der Gattung, — das Aufzehren der Individuen zur Erhaltung der Gattung, als Hervorbringung eines andern Individuums. Die unorganiſche Natur iſt hier das Individuum ſelbſt, ſeine Natur dagegen ſeine Gattung: eben ſo iſt dieſe aber auch ein Anderes, ſeine objective Natur. In der Pflanze ſind dieſe Proceſſe nicht ſo unterſchieden, wie im Thiere, ſondern fallen in einander; und das macht eben das Schwierige in der Darſtellung des vegetabiliſchen Organismus.

A.

Der Geſtaltungsproceß.

§. 346. a.

Der innere Proceß der Beziehung der Pflanze auf ſich ſelbſt iſt nach der einfachen Natur des Vegetativen ſelbſt ſogleich Beziehung auf Aeußeres, und Entäußerung. Einerſeits iſt er der ſubſtantielle, die unmittelbare Verwandlung theils der Ernährungszuflüſſe in die ſpecifiſche Natur der Pflanzenart, theils der innerlich umgebildeten Flüſſigkeit (des Lebensſaftes) in Gebilde. Andererſeits als Vermittlung mit ſich ſelbſt α) beginnt der Proceß mit der zugleich nach Außen gerichteten Diremtion in Wurzel und Blatt, und der innern abſtracten des allgemeinen Zellgewebes in die Holzfaſern und in die Lebensgefäße, deren jene gleichfalls nach Außen ſich beziehen, dieſe den inneren Kreislauf enthalten. Die hierin ſich mit ſich ſelbſt vermittelnde Erhaltung iſt β) Wachsthum als Production neuer Bildungen, Diremtion in die abſtracte Beziehung auf ſich ſelbſt, in die Verhärtung des Holzes (bis zur Verſteinerung im Tabaſcher u. dergl.) und der andern Theile, und in die Rinde

(das dauernde Blatt). γ) Das Zuſammennehmen der Selbſterhaltung in die Einheit iſt nicht ein Zuſammenſchließen des Individuums mit ſich ſelbſt, ſondern die Production eines neuen Pflanzenindividuums, der Knoſpe.

Zuſatz. Im Geſtaltungs-Proceß fangen wir mit dem Keime des Lebendigen, als dem Unmittelbaren, an. Dieſe Unmittelbarkeit iſt aber nur eine geſetzte, d. h. der Keim iſt auch Product; was indeſſen eine Beſtimmung iſt, die erſt im dritten Proceſſe vorkommt. Der Geſtaltungs-Proceß ſoll nur Proceß der Innerlichkeit ſeyn, als Production der Pflanze aus ſich ſelbſt. Weil aber im Vegetabiliſchen das Hervorbringen ſeiner ſelbſt als Außerſichkommen iſt, ſo iſt es Hervorbringen eines Andern, — der Knoſpe. Auch berührt dieß ſogleich den Proceß nach Auſſen; der erſte kann alſo nicht ohne den zweiten und den dritten aufgefaßt werden. Der Geſtaltungs-Proceß für ſich, welcher der Proceß der Eingeweide des Individuums mit ſich wäre, fehlt ſo der Pflanze, weil ſie eben keine Eingeweide hat, ſondern nur Glieder, die ein Verhältniß nach Außen haben. Der organiſche Proceß überhaupt hat aber weſentlich auch dieſe Seite, daß er das, was von Außen an ihn kommt, vernichtet, inficirt und zum Seinigen macht. Das Einſaugen iſt ſogleich Berührung des Waſſers von der Kraft der Lebendigkeit; ſo daß es gleich als ein vom organiſchen Leben Durchdrungenes geſetzt wird. Geſchieht dieß unmittelbar, oder iſt eine Stufenfolge von Verwandlungen da? Bei der Pflanze iſt die Hauptſache, daß dieſe Verwandlung unmittelbar geſchieht. Bei höher organiſirten Pflanzen kann man aber dieſem Proceſſe auch nachgehen, als einem durch viele Vermittelungen durchgehenden: ebenſo im Animaliſchen. Doch iſt auch hier das unmittelbare Inficiren zu Lymphe vorhanden, ohne durch Glieder der Thätigkeit vermittelt zu ſeyn. Bei den Pflanzen, vorzüglich den niedern, iſt keine Vermittelung durch Gegenſatz vorhanden, — kein Zuſammengehen aus ihm; ſondern die Ernährung iſt ein pro-

ceßloſes Verwandeln. Die innere phyſiologiſche Conſtruction der Pflanze iſt daher auch ſehr einfach; Link und Rudolphi zeigten, daß es nur einfache Zellen, und dann Spiralgefäße und Röhren ſind.

1. Der Keim iſt das Unenthüllte, welches der ganze Begriff iſt; — die Natur der Pflanze, die aber noch nicht als Idee iſt, da ſie noch ohne Realität iſt. Die Pflanze tritt im Samenkorn als einfache unmittelbare Einheit des Selbſts und der Gattung auf. Das Samenkorn iſt ſo, um der Unmittelbarkeit ſeiner Individualität willen, ein gleichgültiges Ding; es fällt in die Erde, welche für es die allgemeine Kraft iſt. Eine gute Erde hat nur die Bedeutung, dieſe aufgeſchloſſene organiſche Kraft oder Möglichkeit zu ſeyn, — wie ein guter Kopf bloß die Möglichkeit heißt. Der Same, als weſentlich Kraft dadurch daß er in der Erde iſt, hebt dieß, daß er Erde iſt, auf, verwirklicht ſich. Aber dieß iſt nicht der Gegenſatz des gleichgültigen Daſeyns, wie gegen ſeine unorganiſche Natur; ſondern er wird in die Erde gelegt, heißt: er iſt Kraft. Dieß Bergen des Samenkorns in die Erde iſt daher eine myſtiſche, magiſche Handlung, welche andeutet, daß geheime Kräfte in ihm ſind, die noch ſchlummern, daß es in Wahrheit noch etwas Anderes iſt, als dieß, wie es ſo da iſt: wie das Kind nicht nur dieſe hülfloſe, ſich nicht als Vernunft ankündigende Menſchengeſtalt iſt, ſondern an ſich die Kraft der Vernunft, ein ganz Anderes, als dieß, das nicht ſprechen, nichts Vernünftiges thun kann, und die Taufe eben dieſe feierliche Anerkennung des Genoſſen des Geiſterreichs iſt. Der Magier, der dieſem Korn, das ich mit der Hand zerdrücke, einen ganz anderen Sinn giebt, — er, welchem eine roſtige Lampe ein mächtiger Geiſt iſt, — iſt der Begriff der Natur; das Korn iſt die Macht, welche die Erde beſchwört, daß ihre Kraft ihm diene.

a. Die Entwickelung des Keimes iſt zuerſt bloßes Wachsthum, bloße Vermehrung; er iſt ſchon an ſich die ganze Pflanze,

er iſt der Baum u. ſ. f. im Kleinen. Die Theile ſind ſchon vollkommen gebildet, erhalten nur eine Vergrößerung, formale Wiederholung, Verhärtung u. ſ. w. Denn was werden ſoll, iſt ſchon; oder das Werden iſt dieſe bloß oberflächliche Bewegung. Es iſt aber ebenſo ſehr eine qualitative Gegliederung und Geſtaltung, — damit aber weſentlicher Proceß. „Das Keimen der Samen geſchieht zuerſt vermittelſt der Feuchtigkeit. An der künftigen Pflanze, oder dem Embryo, iſt bei den vollkommenen Gewächſen der künftige Stock deutlich zu ſehen, und macht den koniſchen Theil aus, welchen wir Würzelchen (radicula, rostillum) zu nennen pflegen; der ſpitze Theil iſt der untere, woraus die künftige Wurzel entſpringt. Nach Oben iſt er nur ſelten ſehr verlängert; man pflegt dieſe Verlängerung Schaft (scapus) zu nennen. Zuweilen findet ſich auch dort ſchon eine Gemme, das Federchen (plumula), vorgezeichnet. Aus den Seiten des Embryo entſpringen oft die beiden Samenlappen oder Kernſtücke (cotyledones), die nachher ſich entwickeln und die Samenblätter darſtellen. Mit Unrecht hält man das Würzelchen für die künftige wirkliche Wurzel; es iſt nur der nach Unten wachſende Stock. Man betrachte die größeren Samen der Pflanzen, z. B. von Waizen, Kürbis, Bohnen genau, indem ſie keimen: und man wird ſehen, wie aus jenem Körper (im Waizen iſt er dreifach getheilt) die wahren Wurzeln viel dünner und zarter hervorkommen.“ [1] Dreht man den ſpitzen Theil nach Oben, ſo keimt er, wächſt aber in einem Bogen, und kehrt ſeine Spitze nach Unten. „Der Keim beſteht aus dem Schnäbelchen (rostellum) und dem Blattfederchen (plumula). Aus dem Erſtern entſteht die Wurzel, aus dem Andern der Theil des Gewächſes über der Erde. Legt man den Samen verkehrt in die Erde, ſo daß das Schnäbelchen nach der Oberfläche zugekehrt iſt, ſo wird es doch nie nach Oben wachſen. Es verlängert ſich, geht dem-

[1] Link: Grundlehren, S. 235—236 (236 bis, §. 6).

ohngeachtet aber in die Erde, und kehrt den Samen um, daß er in ſeine rechte Lage kommt.“ [1] Willdenow hat hierbei folgende Entdeckung gemacht: „Die Waſſernuß (Trapa natans) hat kein Schnäbelchen. Dieſe Nüſſe treiben ein langes Blattfederchen, was in ſenkrechter Richtung der Oberfläche des Waſſers zuſtrebt, an den Seiten haarförmige, äſtige Blätter in großen Intervallen treibt; von dieſen Blättern neigen ſich einige nach Unten, und wurzeln ſich in den Boden feſt. Man ſieht hieraus, daß das Schnäbelchen einigen Samen entbehrlich iſt; aber ein fruchtbarer Same ohne Blattfederchen und Samenlappen iſt gar nicht denkbar. Das Blattfederchen hat noch nie Jemand bei irgend einem Samen zu läugnen gewagt. — Bemerkenswerth iſt es, daß das Schnäbelchen bei den Gewächſen, welche Zwiebeln haben, ſich in die Zwiebel: bei einigen, die einen mittleren Stock“ (— d. h. einen ſolchen, „der weder zum abwärtsſteigenden, noch zum aufwärtsſteigenden Stock gehört, bald das Anſehen einer Wurzel, bald des Stengels hat, im erſten Falle knollig, und dann entweder rübenartig, oder zwiebelartig iſt, z. B. bei Ranunculus bulbosus“ u. ſ. w. —) „haben, in ſolchen verwandelt wird, z. B. bei den Cyclamen; endlich vergeht bei einigen Gewächſen bald nach dem Hervorkeimen das Schnäbelchen, und die wahre Wurzel entwickelt ſich zur Seite.“ [2] Dieſe Diremtion des Einen nach zwei Seiten, nach der Erde, als dem Boden, dem concreten Allgemeinen, dem allgemeinen Individuum, und nach dem reinen, abſtracten Ideellen, dem Lichte, kann man Polariſiren nennen.

Zwiſchen Blatt und Wurzel, als der erſten Diremtion, iſt der Stengel: wir ſprechen hier nämlich von Pflanzen, die ein entwickeltes Daſeyn haben; denn Schwämme und dergleichen gehören nicht hierher. Der Stengel iſt aber nicht

[1] Willdenow, a. a. O. S. 367—369.
[2] Ebendaſelbſt, S. 370—371, 380 (S. 31).

gerade weſentlich; das Blatt kann unmittelbar aus der Wurzel hervorgehen, und viele Pflanzen ſind auf jene beiden Hauptmomente (Blatt und Wurzel) beſchränkt. Das iſt der große Unterſchied der Monokotyledonen und Dikotyledonen. Zu den erſten gehören Zwiebelgewächſe, Gräſer, Palmen, — die Herandrien und Triandrien bei Linnäus, der noch nicht (ſondern erſt Juſſieu) auf dieſen Unterſchied aufmerkſam gemacht hat, und alle Pflanzen noch auf Eine Linie ſtellte. Es fragt ſich nämlich: ob das Blättchen (κοτυληδών), welches der Keim treibt, ein gedoppeltes oder einfaches iſt. Bei Wurzel und Blatt iſt, indem ſie den erſten Gegenſatz ausmachen, in den Monokotyledonen die erſte gedrungene Natur vorhanden, die nicht in den Gegenſatz ausgeht, daß zwiſchen Wurzel oder Zwiebel, und Blatt, ein Anderes, der Stengel, eintritt. Palmen haben zwar einen Stamm; aber er entſteht nur, indem die Blätter nach Unten zu ſich anſetzen, — was auch noch ganz äußerlich zu ſehen iſt. „Die Palmen haben nirgends Aeſte, als an der Spitze des Stamms, und dort nur Blüthenzweige. Es ſcheint, als ob die übermäßige Größe der Blätter die Aeſte abſorbirt habe. Eben dieß iſt auch bei den Farrenkräutern der Fall. Selbſt an unſern einheimiſchen Gräſern und vielen Zwiebelgewächſen ſieht man ſelten andere, als blühende Aeſte.“ [1] Sie haben nur innerlich in der Subſtanz den Gegenſatz von Zellen und Holzfaſern, nicht Spiegelfaſern. Die Blattrippen ſind nicht oder weniger gekrümmt, in den Gräſern gerade fortlaufend. So wenig es die Monokotyledonen zu einem eigentlichen Stamme bringen, ebenſo wenig zum fertigen flachen Blatte; ſie ſind immer dieſe eingewickelte Knospe, die aufbricht, aber nie fertig geworden. Daher bringen ſie es auch nicht zum fruchtbaren Samen; ihre Wurzel und ihr ganzer Stamm iſt Mark. Der Stamm iſt eine fortgeſetzte Wurzel, hat keine Knospen, noch Zweige, ſondern immer neue Wurzeln, die ab-

[1] Link: Grundlehren, S. 185.

ſterben und durch Holzfaſern ſich verbinden. Das übermächtige Licht läßt es nicht zur Innerlichkeit des Holzes kommen; das Blatt ſtirbt nicht ab, ſondern treibt an ihm neue Blätter hervor. — Wie aber in der Palme die Blätter Stamm und Aeſte ſcheinen, ſo giebt es auch umgekehrt Stengelarten, wo der Stengel mit dem Blatt eins bleibt, wie z. B. bei den Cactus, wo Stengel aus Stengel hervorgehen: „Die Gelenke, welche gemeinhin für Blätter gehalten werden, ſind Theile des Stengels. Die Blätter dieſer Pflanze ſind pfriemförmige fleiſchige Spitzen, welche öfter an ihrer Baſis mit kleinen Stacheln umgeben ſind. Sie fallen gleich nach der Entwickelung des Gliedes ab" (d. h. wohl des Gelenks); „und ihre vormalige Stelle bezeichnet eine Narbe oder Büſchel von Stacheln." [1] Dieſe Pflanzen bleiben ſaftiges Blatt, das dem Lichte widerſteht; und es kommt bei ihnen nur zu Stacheln, ſtatt des Holzes.

b. Den allgemeinen Zuſammenhalt macht in der Pflanze das Zellgewebe aus, das, wie im Animaliſchen, aus kleinen Zellen beſteht; es iſt das allgemeine animaliſche und vegetabiliſche Product, — das faſrige Moment. „Jede Zelle iſt von der andern getrennt, ohne Gemeinſchaft mit den übrigen. Im Baſt nehmen die Zellen eine ovale, ſpitzovale oder längliche Form an." Bläschen und Längen unterſcheiden ſich ſogleich in dieſer Grundlage der Pflanze. α) „Das regelmäßige Zellgewebe iſt αα) das Parenchym, das lare oder lockere Zellgewebe, welches aus weiten Zellen beſteht; man erkennt es ſehr leicht, beſonders findet es ſich in der Rinde und dem Marke der Stämme. ββ) Der Baſt, das fibroſe, ſtraffe, ſtricte Zellgewebe, findet ſich beſonders in den Staubfäden, dem Träger des Piſtills und ähnlichen Theilen; es hat ſehr lange, enge, aber noch deutliche Zellen. Allein die Structur des Baſtes oder des faſrigen Gewebes in der innern Rinde, in dem Holze, in den Nerven der Blätter iſt ſehr ſchwer zu erkennen. Er beſteht

[1] Willdenow, a. a. O. S. 398.

aus äußerſt ſchmalen und engen Zellen, die eine längliche, ſpitzovale Form annehmen. — β) Das unregelmäßige Zellgewebe kommt an der Art von Gewächſen vor, an denen man äußerlich nur Fruchtbehälter (sporangia) und den übrigen unterſtützenden Körper (thallus) unterſcheidet. Die Lichenen haben entweder einen kruſtenartigen, oder blattartigen thallus; die Kruſte iſt ganz und gar aus runden Bläschen oder Zellen von ſehr verſchiedener Größe unordentlich zuſammengehäuft. Die Algen unterſcheiden ſich ſehr von den vorigen Gewächſen. Zerſchneidet man den thallus, wo er am dickſten iſt: ſo bemerkt man darin ſehr deutliche, aber gleichſam gallertartige Fäden, in mannigfaltiger, verwickelter Richtung. Die Grundlage einiger Algen iſt eine Membran, oft ſchleimartig, oft gallertartig, aber nie in Waſſer auflöslich. Das Gewebe der Pilze beſteht aus Faſern, die man bald für Zellen erkennt. Zwiſchen dieſem faſrigen Gewebe liegen überall Körner zerſtreut, wie auch bei den Lichenen, wo ſie für Gemmen gehalten werden können. Dieß betraf die äußere Form des Zellgewebes. — Wie entwikkelt und verändert ſich nun dieſes Zellgewebe? Offenbar entſteht neues Zellgewebe zwiſchen den ältern Zellen. Die Körner in den Zellen möchten das Stärkmehl der Pflanzen ſeyn.“ [1]

Während die erſte Diremtion ſich ſogleich auf den Proceß nach Außen bezog, indem die Wurzel mit der Erde, das Blatt mit Luft und Licht in Wechſelbeziehung ſteht: ſo iſt die zweite, nähere Diremtion das Sich-Scheiden der Pflanze ſelbſt in die Holzfaſer oder das thätige Spiral-Gefäß, und in andere Gefäße, die Herr Profeſſor Schulz Lebensgefäße genannt hat; er iſt ſo gründlich in ſeiner Empirie, als er die Sache philoſophiſch begründet, wenn man das Letztere auch im Einzelnen anders wenden könnte. Auch dieſe Abſcheidung der Pflanze in ihre inneren Gebilde, die Erzeugung von Spiralen u. ſ. w. iſt

[1] Link: Grundlehren, S. 12 (Nachträge 1., S. 7), 15—18; 20—26; 29—30, 32.

unmittelbares Entſtehen, überhaupt eine bloße Vervielfältigung. Die Markzellen vermehren ſich, daran auch die Spiral-Gefäße, die Holzfaden u. ſ. w. Das macht Link vorzüglich deutlich: „Die Spiralgefäße ſind Bänder, die ſchraubenförmig zu einer Röhre gerollt ſind. — Die Spiralgefäße verwandeln ſich in Treppengänge, indem die Windungen der Spiralgefäße, zwei zuſammen, mit einander verwachſen; die Treppengänge ſind nicht abrollbar. Durch den Anwuchs benachbarter Theile werden die Spiralgefäße geſpannt oder gedrückt; dieß bringt die wellenförmigen Biegungen der Querſtreifen hervor, ſo wie die ſcheinbaren Spaltungen der Querſtriche, indem zwei Windungen über einander geſchoben wurden, — vielleicht auch wahre Spalten. Die Gefäße, welche ſolche Streifen oder Punkte haben, ſind die punktirten und getüpfelten Gefäße, die ich für gleichartig mit den Treppengängen halte.“ Es bleiben zunächſt nur noch Querlinien; und ganz nah verwachſene Windungen der Spiral-Gefäße zeigen nur noch Tüpfelchen ſtatt der Linien, Einſchnitte und Querſtriche. „Die Ringgefäße entſtehen dadurch, daß, beim ſchnellen Wachsthum der anliegenden Theile, die Windungen der Spiralgefäße von einander geriſſen werden und einzeln ſtehen bleiben. Es iſt kein Wunder, daß in den ſchnell wachſenden Wurzeln und andern Theilen, wo ſolche Spiral-Gefäße in Menge ihre Functionen äußern müſſen, auch mehr alte veränderte Gefäße zu finden ſind, als da, wo das Wachsthum ruhiger vor ſich geht. — Die Spiral-Gefäße verbreiten ſich faſt in alle Theile der Pflanze, und machen das Skelett derſelben. Wirklich nennt man auch die nezförmig vertheilten Bündel von Spiralgefäßen in den Blättern, nachdem ſie von allem dazwiſchen liegenden Zellgewebe befreit ſind, das Blattſkelett. Nur in den Antheren und dem Pollen habe ich nie Spiralgefäße gefunden. Der Baſt begleitet ſie überall; und wir nennen die Gefäßbündel mit Baſt vermengt Holz. Zellgewebe, welches

das Holz rund umher umgiebt, wird Rinde genannt, — welches von ihm rund umher umgeben wird, Mark.“ [1]

„Vielen Pflanzen fehlen alle dieſe Gefäße: in den Pflanzen mit anomalem Zellgewebe, den Lichenen, Algen, Pilzen, hat man ſie nie angetroffen. Die genuinen Pflanzen mit regelmäßigem Zellgewebe ſind entweder die ſpiralführenden, oder die ſpirallosen. Zu den letztern gehören die Laubmooſe, die Lebermooſe, und einige wenige Waſſergewächſe, wie die Chara. Wie die Spiralgefäße urſprünglich entſtehen, weiß ich nicht. Da ſie ſpäter als Zellgewebe vorhanden ſind, ſagt Sprengel, ſo müſſen ſie wohl daraus entſtehen. Dieſes ſcheint mir nicht zu folgen; ſondern ich glaube, daß ſie zwiſchen den Zellen des Baſtes aus dort ergoſſenem Safte ſich erzeugen. Uebrigens wachſen die Spiralgefäße; und es entſtehen neue zwiſchen ihnen. Außer dieſen Gefäßen, welche man mit dem allgemeinen Namen Spiralgefäße bezeichnen kann (— eigentliche nenne ich ſie im Gegenſatze zu den Treppengängen und getüpfelten Gefäßen —), habe ich in den Pflanzen keine Gefäße bemerkt.“ [2] Aber wo bleiben die Lebensgefäße?

Nach dem, was Link in den Nachträgen (II. S. 14) ſagt, könnte man ſchließen, daß die Spiral-Gefäße aus dem Lineären der Holzfaſer entſpringen: „Ich ſehe mich genöthigt, eine alte Meinung wieder aufzunehmen, daß einfache lange Faſern in den Gewächſen vorhanden ſeyen; ob dicht oder hohl, läßt ſich nicht deutlich wahrnehmen. Die einfache Faſer, ohne Spur von Aeſten, erſtreckt ſich keineswegs durch die ganze Pflanze. Man ſieht deutlich da, wo die Zweige in den Stamm treten, daß ſich die Faſern derſelben an die Faſern des Stammes anlegen und gleichſam einen Keil im Stamme bilden. Auch in demſelben Stamme und Zweige ſcheinen ſie nicht ohne Unterbrechung fortzugehen. — Die Faſergefäße

[1] Link: Grundlehren, S. 46—49; 51—58, 61; 64—65.
[2] Ebendaſelbſt, S. 65—68.

liegen immer in Bündeln, die ſich in den älteſten Stämmen nebſt dem Baſte zu Ringen zuſammenhäufen. Gewöhnlich umgeben ſie ein Bündel von Spiralgefäßen; doch giebt es in einigen Pflanzen auch bloße Faſergefäße ohne alle Spur von Spiralgefäßen. Die Richtung dieſer Gefäße iſt gerade, und ziemlich parallel in dieſen Bündeln. Mehr abweichend und gleichſam verflochten, ſieht man ſie in den Stämmen der Bäume und in den Wurzeln. Sie finden ſich in den meiſten Pflanzen, allgemein in den Phanerogamen. In vielen Lichenen und Algen bemerkt man nur zuſammengewundene Faden, in den Pilzen oft deutlich. Doch giebt es Pilze, Lichenen und Algen, in denen keine Spur von ihnen, ſondern nur Bläschen und Zellen anzutreffen ſind.“ So ſehen wir den urſprünglichen Gegenſatz von Kern oder Knoten, und einfacher Länge in dem Gegenſatz von Bläschen und Faſern, während die Spiralgefäße zur Rundung ſtreben.

Oken ſtellt dieſen Uebergang des Zellgewebes in die Spiralgefäße zwar den Principien gemäß (ſ. oben §. 344. Zuſ. S. 474), aber mit dem Schematismus der vormaligen Naturphiloſophie auskaſſirt, alſo dar: „Die Spiralgefäße ſind das Lichtſyſtem in der Pflanze. Ich weiß ſehr wohl, wie ſehr dieſe Lehre mit dem bis jetzt Angenommenen in Widerſpruch ſteht; aber ich habe alles zuſammengetragen, Meinungen und Verſuche abgewogen, und kann mit Zuverſicht angeben, daß ſie alle für dieſes Reſultat der naturphiloſophiſchen Conſtruction ſprechen.“ Dieſe Conſtruction iſt aber nur eine Verſicherung. „Sind ſie das Lichtſyſtem, ſo iſt ihnen die geiſtige Function in den Pflanzen übertragen oder die bloße Polariſations-Function. Die Spiralfaſer entſteht aus dem Gegenſatze des Lichts mit dem Zellgewebe, oder aus dem Gegenſatze der Sonne zum Planeten. Ein Lichtſtrahl fährt durch das Pflanzen-Bläschen oder durch den Keim. Die Bläschen oder Zellen oder die Schleimpunkte (urſprünglich iſt die Pflanze dieß im Samen) ordnen ſich al-

mählig nach dieser polaren Linie an einander. Im Kampf zwischen der Sphäre und der durch das Licht in sie gebrachten Linie, legen sich die Schleimkügelchen zwar linear an einander; allein sie werden durch den planetarischen Proceß des Zellgewebes immer in den Kreis des Chemismus heruntergezogen, aus welchem Kampfe die Spiralform entsteht. Was der Umlauf der Sonne, wodurch in jedem Augenblick ein anderer Theil der Pflanze beschienen und ein anderer finster, also bald Stamm bald Wurzel wird, für einen Antheil hat, will ich nur berührt haben.“ [1]

c. Die andere Seite hierzu ist endlich der Proceß selbst, die Thätigkeit in der ersten Bestimmung, das allgemeine Leben; es ist dieß der formelle Proceß der bloß unmittelbaren Verwandlung, diese Infection, als die unendliche Macht des Lebens. Das Lebendige ist ein an und für sich Festes und Bestimmtes. Was es chemisch von Außen berührt, wird durch diese Berührung unmittelbar verwandelt. Die Anmaßung, chemisch zu wirken, überwindet das Lebendige daher unmittelbar, und erhält sich in der Berührung durch ein Anderes. Es vergiftet, verwandelt dieß Andere unmittelbar: wie auch der Geist, indem er etwas anschaut, es verwandelt und zu dem Seinigen macht; denn es ist seine Vorstellung. Dieser Proceß ist bei der Pflanze selbst wieder nach doppelter Seite zu fassen: α) als die Thätigkeit der Holzfasern, welche das Einsaugen ist, und β) als die Thätigkeit, wodurch in den Lebensgefäßen der Saft die vegetabilische Natur erhält. Das Einsaugen und die Circulation des vegetabilisch-organisch gemachten Saftes sind die wesentlichen Momente des Begriffs, wenn es auch noch im Einzelnen Veränderungen geben könnte. Das Blatt ist nun vornehmlich der Sitz der Thätigkeit des Lebenssaftes: aber es saugt eben so gut ein, als die Wurzel und die Rinde, da es schon in Wechselbeziehung mit der Luft steht; denn bei der

[1] Oken: Lehrbuch der Naturphilosophie (1. Ausgabe), Bd. II. S. 52.

Pflanze hat jedes Glied nicht so besondere Functionen, als beim Thiere. „Eine der wichtigsten Functionen der Blätter ist," wie Link (Nachträge I. S. 54) sagt, „den Saft für andere Theile zu bereiten." Das Geblätter ist der reine Proceß; und so könnten nach Linné die Blätter die Lungen der Pflanzen genannt werden.

Link bemerkt über die Functionen der Gefäße und des Zellgewebes im Allgemeinen: „Unversehrte Wurzeln nehmen keine gefärbte Flüssigkeiten auf; auch können diese nicht durch die gefärbte Oberhaut dringen. Der Nahrungssaft geht also zuerst durch unmerkliche Oeffnungen der Oberhaut und füllt die Zellen an der Spitze der Wurzeln, ehe er von den Gefäßen aufgenommen wird. Die Säfte gehen durch die verschiedenen Gefäße, besonders durch die Gänge in dem Zellgewebe, die von keiner besondern Haut umschlossen sind, schwitzen durch die Spiralgefäße durch u. s. w. Luft ist in den Spiralgefäßen und allen verwandten Gefäßen; Saft, der in den Fasergefäßen ist, schwitzt aus ihnen in die Zellen, verbreitet sich nach allen Richtungen. Die Fasergefäße begleiten die Luftgefäße allenthalben. — Die Spaltöffnungen auf der Oberhaut scheinen mir noch jetzt die Function von Ausleerungsdrüsen zu haben" (Nachträge II. S. 18; 35). Denn „Oehle, Harz, Säuren sind Secretionen und todte Absätze der Pflanzen." [1] Auch sprechen Spix und Martius in ihrer Reise nach Brasilien (Bd. I. S. 299) von dem zwischen Rinde und Holz sich erzeugenden Gummi des Baumes Hymenaea Courbaril L., der dort jatoba oder jatai genannt werde: „Der bei weitem größte Theil des Harzes erscheint unter den Pfahlwurzeln des Baumes, wenn diese von der Erde entblößt werden; was meistens nur nach Fällung des Baums geschehen kann. Unter alten Bäumen findet man bisweilen blaßgelbe runde Kuchen von sechs bis acht Pfund Gewicht, welche durch allmähliges Zusammensickern des flüssigen Harzes gebildet werden. Diese Bildung der Harzmassen zwischen den

[1] Schultz: Die Natur der lebendigen Pflanze, Bd. I. S. 530.

Wurzeln scheint einiges Licht auf die Entstehung des Bernsteins zu werfen, der so gesammelt worden, ehe er vom Meere aufgenommen. Auch werden Insecten, besonders Ameisen, in den Stücken des Jataiharzes, so wie im Bernstein, gefunden."

Haben nun die Spiralgefäße die erste Function, nämlich die Feuchtigkeit, wie sie unmittelbar gegeben ist, einzusaugen: so ist das Zweite der organisirte Saft. Diese Verorganisirung geschieht auf unmittelbare Weise, nach der Natur der Pflanze. Da ist kein Magen u. s. w., wie bei dem Animalischen. Dieser Saft circulirt durch die ganze Pflanze. Dieses Zittern der Lebendigkeit in sich selbst kommt der Pflanze zu, weil sie lebendig ist, — die unruhige Zeit. Das ist der Blutumlauf in den Pflanzen. Schon 1774 hatte Abbé Corti[1] eine Art von Kreislauf des Saftes in der Wasserfadenpflanze (Armleuchter-Pflanze, Chara Lin.) bemerkt. Amici[2] untersuchte ihn 1818 von Neuem, und machte mit Hülfe des Mikroskops folgende Entdeckungen: „In allen Theilen dieser Pflanze, in den zartesten Wurzelfäserchen sowohl, als in den feinsten grünen Stamm- und Zweigfädchen, bemerkt man einen regelmäßigen Kreislauf des enthaltenen Saftes. Weiße transparente Kügelchen von verschiedener Größe bewegen sich constant und regelmäßig in ununterbrochenem Kreislaufe, mit einer vom Centrum gegen die Seitenwände allmählig zunehmenden Geschwindigkeit, in zwei abwechselnd entgegengesetzten Strömungen, auf- und abwärts, und zwar in den beiden Hälften eines und desselben, durch keine Scheidewand getrennten einfachen cylindrischen Canals oder Gefäßes, welches der Länge nach durch die Pflanzenfaser läuft, aber streckenweise durch Knoten unterbrochen und

[1] Osservazioni microscopiche sulla Tremella e sulla circolazione del fluido in una pianta aquajuola dell' Abate Corti. Lucca, 1774. 8.

[2] Osservazioni sulla circolazione del succhio nella Chara. Memoria del Signor Prof. G. Amici. Modena 1818. 4.; mit einer Kupfertafel.

durch eine Scheidewand geschlossen ist, die den Cyklus beschränkt. — Oft ist der Kreislauf auch spiralförmig. So geht der Kreislauf in der ganzen Pflanze und in allen deren Fasern von einem Knoten zum andern, und in jeder solchergestalt beschränkten Strecke, für sich und unabhängig von den übrigen, vor sich. In den Wurzelfasern findet nur ein einfacher solcher Kreislauf Statt, es zeigt sich nämlich nur ein einzelnes solches Centralgefäß; in den grünen Fäden der Pflanze aber ist ein mehrfacher, indem das große Centralgefäß von mehrern kleinen ähnlichen Gefäßen umgeben ist, die von jenem durch eigene Wände geschieden sind. Wenn solches Gefäß sanft unterbunden oder in einen scharfen Winkel gebogen wird, so wird die Circulation, wie durch einen natürlichen Knoten, unterbrochen, und geht dann über und unter dem Bande oder der Beugung, wie vorher nach der ganzen Strecke, fort; wird der alte Stand wieder hergestellt, so stellt sich auch die ursprüngliche Bewegung wieder her. Wenn ein solches Gefäß quer durchschnitten wird, so fließt der enthaltene Saft nicht zugleich und ganz aus, sondern nur jener der einen Hälfte, und zwar die gegen den Schnitt gerichtete Strömung, indeß die andere den gyrus fortsetzt." [1] Professor Schultz hat diese Strömung in einigen entwickeltern Pflanzen gesehen, z. B. am Chelidonium majus (Schellkraut), das einen gelben Saft hat: ebenso an der Euphorbie. Die Beschreibung, die Schultz davon giebt, ist nur die Regsamkeit des Begriffs; eine Anschauung des Gedankens stellt sich so äußerlich dar. Das Strömen ist eine Bewegung von dem Mittelpunkt nach den Wandungen, und von den Wandungen wieder herein; und diese horizontale Strömung ist zusammen vorhanden mit dem Strömen nach Oben und

[1] Wiener Jahrbücher 1819, Bd. V. S. 203. (Martius' Abh. über den Bau u. d. Natur der Charen in: nova acta physico-medica der Leopold. Karolin. Akademie der Naturforscher, Bd. I., Erlangen, 1818. 4. — L. C. Treviranus' zu Bremen Beob. über d. Chara in Webers Beiträgen zur Naturkunde, Bd. II., Kiel, 1810. 8.)

Unten. Der Proceß gegen die Wandungen iſt der Art, daß dieſe auch nicht feſt ſind, ſondern Alles ſich aus dieſen producirt. Das Strömen wird ſo bemerkt, daß ſich ein Kügelchen bilden will, und dieß immer wieder aufgelöſt wird. Schneidet man die Pflanze entzwei, und läßt man den Saft in Waſſer laufen, ſo ſieht man Kügelchen, wie die Blutkügelchen im Thieriſchen. Dieſes Strömen iſt ſo zart, daß es ſich nicht in allen Arten erkennen läßt. Bei den von Profeſſor Schultz unterſuchten Pflanzen iſt die Strömung nicht in Einer Röhre, wie bei der Chara, ſondern es ſind zwei Gefäße für das Auf- und das Abſteigen. Man müßte unterſuchen, ob bei gepropften Bäumen dieſe Circulation unterbrochen wird oder nicht. Durch dieſe Circulation, die durch das Ganze hindurchgeht, iſt es nun, daß die vielen Individuen, welche eine Pflanze bildet, zu Einem Individuum verbunden werden.

α. Schultz (a. a. O. Bd. I. S. 488, 500) ſtellt jenen doppelten Proceß (ſ. oben S. 514) nun ſo vor: Erſtens „der Holzſaft iſt die noch unvollkommen aſſimilirte" (wenig particulariſirte) „Nahrung der Pflanze, welcher erſt ſpäter höher organiſirt und in das Kreislaufſyſtem übergeführt wird. Das Holz iſt das Aſſimilations-Syſtem der Luft, wie des Waſſers; dieſe Aſſimilation iſt Lebensthätigkeit." Das Holz, welches aus Zellgeweben und Spiralgefäßen beſteht, ſaugt in den Holzfaſern der Wurzeln das Waſſer, von Oben die Luft ein. „Die Papillen, deutlich an vielen Wurzelſpitzen zu ſehen, haben das Geſchäft, den Nahrungsſaft einzuſaugen; und aus ihnen nehmen ihn dann die Spiralgefäße auf, um ihn weiter zu führen." [1] Haarröhrchen, und ihr Geſetz, die Capillar-Action, paßt nicht auf die Pflanzen; die Pflanze will Waſſer, hat Durſt, und ſo ſaugt ſie.

β. Das Andere iſt nun die ganz eigenthümliche, höchſt wichtige Entdeckung von Schultz, dieſe Bewegung von einem

[1] Link: Grundlehren, S. 76.

Safte, der jetzt aſſimiliert iſt: obgleich man ihn nicht in allen Pflanzen nachweiſen kann, weil die Bewegung ſchwer zu beobachten iſt. Der Holzſaft hat noch wenigen Geſchmack, iſt nur etwas ſüßlich, und noch nicht zur Eigenthümlichkeit der Pflanze verarbeitet, die in Geruch, Geſchmack u. ſ. w. particular iſt. Ueber dieſen Lebensſaft ſagt nun Schultz (a. a. O. S. 507, 576, 564): „Der Kreislauf in den Pflanzen, der den ganzen Winter durch fortgeht, iſt die Bewegung eines völlig organiſirten Saftes, welche in einem abgeſchloſſenen Syſtem in allen äußern Theilen der Pflanze vor ſich geht: in der Wurzel, dem Stamme, den Blumen, Blättern und Früchten; ebenſo wie alle dieſe Theile ihr Aſſimilations-Geſchäft haben, was aber immer dem Kreislauf polariſch gegenüberſteht, und in welchem ſich der Holzſaft auf eine ganz andere Weiſe bewegt, als in dem Kreislaufſyſtem. Der Uebergang des Holzſaftes in Lebensſaft geht auch nur in den Extremen der äußern Pflanzentheile, und namentlich, wo Blätter vorhanden ſind, in den Blättern, ferner in den Blumen und Fruchttheilen vor ſich. Dagegen geht aus keinem Holzfaſer-Bündel unmittelbar Holzſaft in die Lebensgefäße über. Der Uebergang von Holzſaft in die Rinde wird durch die Blätter vermittelt.“ Daher ſtirbt die Rinde ab, die keinen Knospen- oder Blätterzuſammenhang hat. Link führt in dieſer Rückſicht folgende Verſuche an: „Meier iſolirte Stücke Rinde, indem er rings umher Streifen von Rinde wegſchnitt, und ſah, daß die Stücke, woran eine Knospe und dergleichen befindlich war, ſich erhielten, diejenigen aber, woran dergleichen ſich nicht befand, bald verdorrten. Ich habe dieſe Verſuche an Apricoſenbäumen wiederholt und richtig befunden. Ein Stück Rinde, ohne Gemmen und Blätter auf dieſe Weiſe iſolirt, ſchwand und trocknete bald, ließ auch kein Gummi fließen. Ein anderes Stück, mit drei abgeriſſenen Gemmen und Blättern iſolirt, trocknete langſamer und ließ ebenfalls kein Gummi fließen. Noch ein anderes

Stück, mit drei unverſehrten Gemmen und Blättern iſolirt, ſchwand nicht, blieb überall grün, und ließ am untern Theile Gummi fließen. Bei abgelöſter Rinde entſteht zuerſt eine Schichte von Parenchym, gleichſam als ein neues Mark; auf dieſes folgte nun eine Baſtſchicht mit einzelnen Spiralgefäßen und Treppengängen: und Alles bedeckte die neue Rinde aus Parenchym, das ſich alſo zuerſt erzeugt, wie es auch die Grundlage des jungen Stammes und des Embryo macht. Es war gewiſſermaßen ein neues Mark, neues Holz und neue Rinde entſtanden.“ [1]

γ. Der Lebensſaft der Pflanze geht dann drittens ins Product über: „Mit dem Ausbruche des Blatts iſt in allen Theilen der Pflanze die Rinde vom Holz leicht abzulöſen; und dieß rührt von einer zwiſchen ihnen befindlichen, zarten, weichen Subſtanz her, dem Cambium, das erſt mit dem Blatt entſteht. Der Lebensſaft iſt dagegen nicht zwiſchen, ſondern in der Rinde.“ Jener dritte Saft iſt das Neutrale: „Das Cambium bewegt ſich nicht, und hat eine periodiſche Exiſtenz in der Pflanze. — Das Cambium iſt das Reſiduum des ganzen individuellen Lebens (— wie die Fruchtbildung des generiſchen Lebens); es iſt keine Flüſſigkeit, wie die übrigen Pflanzenſäfte, ſondern die zarte Embryonen-Geſtalt der ganzen, ſchon gebildeten Pflanzen-Totalität, die unentfaltete Totalität, wie eine holzloſe Pflanze (— oder wie die thieriſche Lymphe). Das Cambium wird nun aus dem Lebensſaft der Rinde durch den Kreislauf gebildet; und hieraus entſteht zugleich das Holz und die Rindelage. — Auch das Zellgewebe entwickelt ſich aus dem unterſchiedsloſen Cambium. Wie ſich alſo in dem Gefäß-Syſtem des Kreislaufs der Gegenſatz von Lebensgefäßen und Lebensſaft, im Aſſimilations-Syſtem der Gegenſatz von Spiral-Gefäßen und Holzſaft, ſo tritt im Zellgewebe der Gegenſatz von Zellen und feinem flüſ-

[1] Link: Nachträge I., S. 49—51.

ſigen Inhalt hervor.[1] — Bei der Verlängerung der Wurzeln und Zweige lagern ſich auf ihren Spitzen die neuen embryoniſchen Bildungen ab, die Bildungen aus der gleichförmigen Subſtanz nach Oben, wie ſie aus dem Cambium zur Seite gehen, ohne daß ein weſentlicher Unterſchied Statt findet. Bei Farrenkräutern, Gräſern und Palmen bildet ſich ein Knoten auf den anderen: bei den Zwiebelgewächſen bilden ſich die Knoten neben einander, aus denen auf einer Seite Wurzeln, auf der andern die Knospen hervorkommen. Dieſe äußere Verknotung iſt bei den höhern Pflanzen nicht mehr ſo ſichtbar, ſondern es zeigt ſich dafür die Bildung eines Holz- und Rindenkörpers auf den Spitzen der Knoten.“[2]

Faſſen wir nun das Bisherige zuſammen, ſo haben wir, im Geſtaltungs-Proceß der Pflanze in ſich ſelbſt, ſogleich erſtens dieſe drei Momente zu unterſcheiden: α) die Diremtion in Wurzel und Blatt, als ſelbſt Verhältniß nach Außen, iſt der Ernährungs-Proceß in ſich, — der Holzſaft; β) das Verhältniß nach Innen, der reine Proceß in ſich, iſt der Lebensſaft; γ) das allgemeine Product iſt αα) das Cambium der Botaniker, ββ) die todte Secretion in ätheriſche Oehle und Salze, γγ) die Direm-

[1] Sind die Lebensgefäße nun mit den Treppengängen, punktirten, getüpfelten und Ring-Gefäßen bei Link identiſch (ſ. oben S. 509), ſo wären die Trichotomien der Säfte und Gefäße vollſtändig da. Auch paßt die dortige Beſchreibung jener Gefäße mit ihren Spalten, Oeffnungen und Ringen ſehr gut für den Sitz des Kreislaufs. Mit vieler Klarheit rundet ſich aber endlich, nach der im Texte gegebenen Expoſition, der ganze Geſtaltungsproceß der Pflanze zu einem in ſich geſchloſſenen Kreiſe ab. Denn wenn die Zellen des Zellgewebes als das Urſprüngliche, mit ihrem neutralen Inhalt, dem Cambium, ſich durch die Lichteinwirkung zum Baſte, der Faſer und den Spiralgefäßen entwickeln, worin die Pflanze eben, nach Außen geriſſen, den Holzſaft aus ihren Umgebungen einzieht: ſo verwandelt ſich dieſer, durch die Rückkehr des Proceſſes in ſich, in den Lebensſaft, als die vollendete Spitze der Thätigkeit, welche durch Erzeugung des Cambiums zugleich wieder den Anfang deſſelben bildet, und das vorhin unmittelbar Gegebene zu einem Geſetzten macht.

Anmerkung des Herausgebers.

[2] Schultz: Die Natur der lebendigen Pflanze, Bd. I. S. 632, 636, 653, 659.

tion der Pflanze in sich selbst in Holz und Rindensubstanz. — Damit haben wir zweitens das Verknoten, als generische Vervielfältigung, und endlich die Knospe, die den Proceß der Geschlechts-Differenz andeutet.

2. Jener vegetabilisch gemachte Saft, und das Product desselben, die Theilung des vorher Indifferenten in Rinde und Holz, lassen sich mit der beim allgemeinen Lebensproceß der Erde eintretenden Diremtion des Individuums in die vergangene, außer ihm fallende Lebens-Thätigkeit als solche, und in das System der organischen Gebilde als das materielle Substrat und Residuum des Processes vergleichen. Die Pflanze, wie das Thier, tödtet sich ewig selbst, indem sie sich das Seyn entgegensetzt; das ist die Verholzung an der Pflanze, und am Thiere das Knochensystem. Dieses ist der Träger des thierischen Organismus, aber, als das abstracte ruhende Seyn, das Ausgeschiedene, Kalkichte. Ebenso setzt die Pflanze innerhalb ihrer selbst ihren unorganischen Boden, ihr Knochengerüst. Die unaufgeschlossene Kraft, das reine Selbst, das eben um seiner unmittelbaren Einfachheit willen in das Unorganische zurücksinkt, ist die Holzfaser; chemisch betrachtet ist es der Kohlenstoff, das abstracte Subject, welches in der Wurzel als reines Holz ohne Rinde und Mark in der Erde bleibt. Das Holz ist die Brennbarkeit als Möglichkeit des Feuers, ohne selbst Wärme zu seyn; es geht darum oft zur Schwefeligkeit fort. In einigen Wurzeln erzeugt sich völlig gebildeter Schwefel. Die Wurzel ist eine solche Verkrümmung und Vertilgung der Fläche und der Linie, eine solche Verknotung, daß jene Dimension aufgehoben und eine gediegene Continuität ist, die auf dem Sprunge steht, ganz unorganisch ohne den Unterschied der Gestaltung zu seyn. Oken hält die Holzfasern für Nervenfäden: „Die Spiralgefäße sind für die Pflanze das, was die Nerven für das Thier sind.“ [1] Die Holzfasern sind aber nicht Nerven, sondern Knochen.

[1] Oken: Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. II. S. 112.

Nur zu dieſer Vereinfachung, als abſtracten Beziehung auf ſich ſelbſt, bringt es die Pflanze; dieſe Reflexion in ſich iſt das Todte, weil ſie nur abſtracte Allgemeinheit iſt.

Der nähere Verholzungs-Proceß iſt ſehr einfach in ſeinem Detail. Link beſchreibt ihn in den „Grundlehren" (S. 142—146) folgendermaßen: „Der innere Bau des Stammes in den Monokotyledonen weicht ſehr von dem in den Dikotyledonen ab. Jenen fehlen die Holzringe, wodurch das Mark und die Rinde von einander unterſchieden werden; die Holzbündel ſtehen zerſtreut im Zellgewebe, gegen die Rinde in größerer, gegen die Mitte in geringerer Menge. Bei den Dikotyledonen ſtehen alle Holzbündel im Kreiſe; doch aber, weil die Natur nirgends ſcharfe Grenzen zieht, finden ſich ſolche zerſtreute Bündel bei den Cucurbitaceen und einigen wenigen andern Pflanzen. Gewöhnlich begleitet zwar der Baſt das Zellgewebe; doch giebt es einige Fälle, wo Bündel von ſehr engem, langgeſtrecktem Zellgewebe oder Baſt in dem Stamme ziemlich entfernt von den Gefäßbündeln liegen. So haben einige Labiatae in den vier Ecken des Stammes ſolche Baſtbündel, viele Umbellen-Pflanzen in den hervorſtehenden Kanten. — Das Fortwachſen des Stammes und die Bildung der Holzſchichten geſchieht nun in den Monokotyledonen auf eine einfache, gewöhnliche Weiſe. Die Theile verlängern und erweitern ſich nicht allein; ſondern es entſtehen neue zwiſchen den alten, — Zellen zwiſchen Zellen, Gefäße zwiſchen Gefäßen. Der Querſchnitt eines ältern Stammes iſt dem eines jüngern in allen Stücken ähnlich. In den baumartigen Gräſern verhärten ſich die Theile auf eine außerordentliche Art." — „Man hat in vielen Gräſern," bemerkt Willdenow (a. a. O. S. 336), „Kieſelerde gefunden, im Bambusrohr (Bambusa arundinacea) u. ſ. w.; auch macht ſie einen Beſtandtheil der Pflanzen-Faſer, z. B. beim Hanf und Flachs, aus. In dem Holze der

Alnus glutinosa und Betula alba ſcheint ſie auch zu ſeyn, da dieſes beim Drechſeln öfter Funken ſprüht.“

Link fährt fort: „Ganz anders verhält es ſich mit den Dikotyledonen. Im erſten Jahre. Zuerſt ſtehen die Holzbündel von einander getrennt in einem Kreiſe, und ſind mit Parenchym umgeben. In dieſem früheſten Alter enthalten ſie nur Baſt, und nach Innen ein Bündel Spiralgefäße. Der Baſt iſt es, welcher vorzüglich anwächſt und ſich zwiſchen das Parenchym einſchiebt:“ ſo daß abwechſelnde Lagen von Faſern und Parenchym entſtehen. „Die Holzbündel verbreiten ſich ſeitwärts, drücken das Parenchym zuſammen, und bilden endlich einen zuſammenhangenden Ring, der das Mark einſchließt. Der Baſt dieſer Holzbündel iſt nun abwechſelnd dicht und locker; wahrſcheinlich hat ſich alſo ebenſo neuer Baſt zwiſchen dem alten eingeſchoben. Gegen das Mark ſtehen noch einzelne Holzbündel inwendig am Holzringe im Kreiſe umher. Die ſogenannten Spiegelfaſern rühren ſowohl von dem abwechſelnden Baſt, als dem zuſammengedrückten Parenchym her.“ Sie ſind alſo Verlängerungen des Marks, und gehen von dieſem nach Außen, der Rinde, [1] befinden ſich zwiſchen den Längefaſern, ſind nicht in den Monokotyledonen. „Durch den Holzring wird nun erſt Mark von Rinde geſchieden. — Ferner verbreiten ſich die Holzbündel nach Innen; der Holzring wird breiter. Reihen von Treppengefäßen zeigen ſich ſtrahlenförmig gegen das Mark gerichtet“ (aber ohne Zweifel vertical). „An der innern Seite des Ringes um das Mark ſtehen von einander getrennte Bündel von Spiralgefäßen im Kreiſe. Aber die Zellen des Markes ſind nicht kleiner, ſondern größer geworden, obgleich die Menge deſſelben in Verhältniß zur Dicke des Stammes ſich vermindert hat. Das Mark nimmt alſo ab, indem der äußere Theil davon vermindert und ſeitwärts in Strahlen gepreßt wird; aber es nimmt keineswegs ſo ab, daß es in der Mitte in ei-

[1] Wären ſie nicht hiernach die Faſern der Lebensgefäße? Anm. d. Her.

Univ. Biul. München

nen kleineren Raum zuſammengepreßt würde. Folglich wurden die erſten (innerſten) Bündel von Spiral-Gefäßen nicht durch anwachſendes Holz nach Innen geſchoben; ſondern die Bündel am Marke ſind immer neu entſtanden, die vorigen haben ſich ſeitwärts erweitert und das Parenchym zuſammengedrückt. Aus den Spiral-Gefäßen wurden Treppengänge; und da die Spiralbündel zuerſt von einander etwas abgeſondert ſtehen, ſo liegen nun auch die Treppengefäße in Reihen, welche nach Innen laufen. Aus dieſem allen erhellt, daß ſich die Holzſchicht bildet, indem zerſtreute Bündel von Spiralgefäßen und Baſt ſeitwärts zuſammentreffen und ſich vereinigen, indem ferner beſtändig nach Innen neue Bündel von Spiralgefäßen in einem Kreiſe anwachſen und gleichfalls ſeitwärts ſich vereinigen.“ [1]

„In den folgenden Jahren. Jährlich ſchiebt ſich eine neue Holzlage zwiſchen Rinde und Holz. Wie im erſten Jahre Schichten an die Holzbündel anwachſen und ſie dadurch vergrößern, ſo iſt es höchſt wahrſcheinlich, daß eine ſolche neue Holzſchicht ſich in den folgenden Jahren um den Holzkörper anlege. Ebenſo legen ſich in der äußern Rinde neue Schichten von Parenchym, ſo wie in der innern Rinde neue Schichten von Baſt an. Aber der genaue, unverrückte Uebergang einer Schicht in die andere zeigt, daß der Anwuchs auch in den Zwiſchenräumen der Gefäße und des Zellgewebes der ältern Schicht geſchieht: auch im Mark, bis es ganz ausgefüllt iſt. Ueberall werden Theile eingeſchoben, nur in einer ſo großen Menge nach Außen, daß dort die Vermehrung ſehr merklich wird. Beim Anwachſen ſelbſt findet kein Unterſchied der Schichten Statt, das Holz wächſt überall gleichförmig und ununterbrochen an; und es giebt durchaus keinen Unterſchied, als in der Dichtigkeit und Lockerheit der Schichten. Aber die älteren Schichten behalten nicht ihre Dicke; ſie werden immerfort dünner, und endlich ſo ſehr, daß man ſie kaum mehr unterſcheiden und zählen kann. Es

[1] Link: Grundlehren, S. 146—151 (Nachträge I. S. 45—46).

geſchieht alſo eine wahrhafte Zuſammenziehung, welche die Zellen des Baſtes verengert. Der Anwuchs im Innern des Holzes hört endlich auf, wenn alles Mark verzehrt iſt. Ich habe vorjährige Zweige beinah täglich vom Mai bis an den Juli unterſucht, und lange keine Spur von einem zweiten Jahrringe gefunden. Zuletzt aber erſchien er plötzlich, und zwar ſogleich von einer anſehnlichen Größe. Mir ſcheint es daher, daß plötzlich eine Zuſammenziehung des Holzes den Jahrring gemacht habe; — eine Zuſammenziehung, welche um oder nach Johannis vorgehen muß, und mit dem jährlichen Anwuchſe des Holzes in keiner Verbindung ſteht. Es müßte der Fall ſeyn, daß man den Jahrring des vorigen Jahres im Frühling und Sommer erkännte, wenn ein neuer Ring nur zu äußerſt umgelegt wäre.“ [1] Auch das Werden zum Holzringe iſt alſo bei der Pflanze immer ein neues Erzeugen, nicht, wie beim Thier, bloßes Erhalten.

3. Mit dieſem Produciren iſt zugleich die Reſumtion der Individualität in ſich verbunden; und das iſt die Erzeugung der Knospe. Sie iſt eine neue Pflanze auf der vorhergehenden, oder doch die einfache Reſumtion zu der Anlage einer ſolchen: „Eine jede Knospe entfaltet einen Zweig mit Blättern, und an der Baſis jedes Blattſtiels ſteht wieder eine Knospe. Dieſes iſt die Art, wie das Wachsthum überhaupt von Statten geht. Das Entwickeln von Knospe zu Knospe würde aber ohne Grenze fortdauern, wenn nicht jede Knospe, ſobald ſie Blüthen erzeugt, nach vollendeter Blüthe und Frucht verginge. Das Entfalten der Blume und der darauf folgenden Frucht macht die unüberſteigbare Grenze des Wachsthums der Zweige aus.“ [2] Die Blüthe iſt ſo eine einjährige Pflanze. [3] Damit iſt der

[1] Link: Nachträge I. S. 46—48; II. S. 41—42 (Grundlehren, S. 151—153).

[2] Willdenow, a. a. O. S. 402—403.

[3] Göthe: Zur Morphologie, S. 54.

Proceß der Pflanze geſchloſſen; ſie erhält ſich durch die Reproduction ihrer ſelbſt, welche ſogleich Production einer andern iſt. Der Proceß iſt ſo vermittelt durch die angegebenen Momente; er iſt noch der formelle Proceß in Anſehung der Production, als bloßes Ausſchlagen deſſen, was im erſten Haupttriebe eingehüllt war.

B.

Aſſimilations-Proceß.

§. 347.

Der Geſtaltungsproceß iſt unmittelbar mit dem zweiten, dem nach Außen ſich ſpecificirenden Proceſſe, verknüpft. Der Same keimt nur von Außen erregt, und die Diremtion des Geſtaltens in Wurzel und Blatt iſt ſelbſt Diremtion [1] in die Richtung nach Erde und Waſſer, und in die nach Licht und Luft: in die Einſaugung des Waſſers, und in die durch Blatt und Rinde wie durch Licht und Luft vermittelte Aſſimilation deſſelben. Die Rückkehr-in-ſich, in welcher die Aſſimilation ſich beſchließt, hat das Selbſt nicht in innerer ſubjectiver Allgemeinheit gegen die Aeußerlichkeit, nicht ein Selbſtgefühl zum Reſultate. Die Pflanze wird vielmehr von dem Licht, als ihrem ihr äußerlichen Selbſt, hinausgeriſſen, rankt demſelben entgegen, ſich zur Vielheit von Individuen verzweigend. In ſich nimmt ſie ſich aus ihm die ſpecifiſche Veſeurung und Bekräftigung, die Gewürzhaftigkeit, Geiſtigkeit des Geruchs, des Geſchmacks, Glanz und Tiefe der Farbe, Gedrungenheit und Kräftigkeit der Geſtalt.

Zuſatz. Indem der Proceß nach Außen mit dem erſten ſo zuſammenfällt, daß der Proceß der Wurzel und des Blattes in ihrer lebendigen Exiſtenz nur iſt als Proceß nach Außen: ſo ſind beide Proceſſe nur ſo unterſchieden, daß theils dieſe

[1] Zuſatz der zweiten Ausgabe: nach Außen.

Seite nach Außen bestimmter bemerkt werden muß, theils aber hauptsächlich, insofern die Rückkehr in sich als das Werden des Selbsts — das Selbstgefühl, die Befriedigung seiner aus der Ueberwindung der unorganischen Natur — hier die eigenthümliche Gestaltung hat, eine Entwickelung gleichfalls nach Außen zu seyn, und so nicht in den Gestaltungs-Proceß genommen werden kann. Das in der Gestalt vorhandene Selbst geht in den Proceß nach Außen ein, um sich durch diese Vermittelung mit sich selbst zu vermitteln, das Selbst zum Selbst hervorzubringen. Aber das Selbst bewährt nicht sich selbst; diese Befriedigung seiner wird in der Pflanze nicht ein Vereinen mit sich, sondern ein sich zur Lichtpflanze Ausbilden. Dieß vertritt die Stelle des Sinnes. Das Selbst ist in seinem Daseyn, in seiner Gestalt in sich reflectirt: das heißt hier, sein Daseyn und Gestalten ist allenthalben ganzes Individuum, selbst ein Sehendes; es ist aber in seinem Daseyn nicht selbst allgemeines Individuum, so daß es die Einheit seiner selbst und des Allgemeinen wäre, sondern das andere Einzelne, worauf es sich bezieht, ist nur ein Theil des Ganzen, und selbst eine Pflanze. Das Selbst wird nicht Gegenstand des Selbsts, seines eigenen Selbsts; sondern das zweite Selbst, zu dem die Pflanze sich dem Begriffe nach verhalten muß, ist außer ihr. Das Selbst wird nicht für sie, sondern sie wird sich nur im Lichte ein Selbst; ihr Erleuchten, Lichtwerden ist nicht, daß sie sich selbst Licht wird, sondern nur am und im Licht wird sie producirt. Die Selbstischkeit des Lichts, als gegenständliche Gegenwart, wird daher nicht zum Sehen; sondern der Sinn des Sehens bleibt nur Licht, Farbe, an der Pflanze, nicht das Licht wiedergeboren in der Mitternacht des Schlafs, in der Finsterniß des reinen Ich, — nicht dieß vergeistigte Licht, als die existirende Negativität.

Dieser geschlossene Kreis des Verhaltens nach Außen ist einjährig, wenn auch sonst die Pflanze, als Baum,

perennirt; und nicht nur die Entfaltung der Blüthenknospe iſt einjährig, ſondern auch alle die Theile und Glieder, die das ſonſtige Verhältniß nach Außen enthalten, die Wurzeln und die Blätter. Die Blätter fallen ab, — „in nördlichen Klimaten," ſagt Willdenow (a. a. O., S. 450—451), „im Herbſte; aber in andern bleiben ſie mehrere Jahre." Während Willdenow aber das Entblättern dem Stocken der Säfte zuſchreibt (S. 452), nimmt Link (Nachträge I. 55.) eine entgegengeſetzte Urſache an: „Dem Abfallen der Blätter ſcheint eher eine Ueberhäufung mit Saft voranzugehen, als ein Mangel deſſelben. Einſchnitte in die Rinde, die völlig geringelt waren, beförderten dieß, eben dadurch, daß die Zurückführung des Saftes in der Rinde aufhören muß. — Eine Schwächung der Rinde, theils durch das Anwachſen des Stamms, theils durch Kälte, ſcheint mir jetzt den erſten Grund zum Abfallen der Blätter zu legen." Ebenſo ſterben die Wurzeln ab, und produciren ſich neu: „Die Wurzel der Pflanzen iſt in einer beſtändigen Veränderung. Immerfort ſterben Zaſern und Aeſte ab, und andere wachſen zu. Die Menge Zaſern und Haare, welche aus der Wurzel entſtehen, werden durch die Feuchtigkeit hervorgelockt, verbreiten ſich nach allen Richtungen; und auf dieſe Weiſe wird die Wurzel von feuchten Umgebungen fortgeriſſen. Auch ſchwitzen die Wurzeln Feuchtigkeiten aus, und das Anhängen des Sandes rührt wohl daher. Indem die älteren bald untauglich zu werden ſcheinen, vielleicht weil ſich die Spiralgefäße zu ſehr verſchieben, ſo düngen und verderben ſie das Erdreich. Selten dauert die Hauptwurzel mehrere Jahre; ſie ſtirbt, nachdem ſie Zweige und Stämme mit neuen Wurzeln getrieben hat. An den Bäumen wächſt der Stamm in die Erde, und erſetzt endlich die Wurzel. Denn nicht nur die Wurzel ſtrebt nach Unten, auch dem Stamm fehlt dieß Beſtreben keineswegs; man findet ihn einige Tage nach dem Keimen ſchon bedeutend in die Erde gedrungen."[1]

[1] Link: Grundlehren, S. 137 (Nachträge I. S. 39, 43), 140.

Die äußere Natur, wozu sich die Pflanze verhält, sind die Elemente, nicht das Individualisirte. Die Pflanze verhält sich α) zum Licht, β) zur Luft, γ) zum Wasser.

1. Während der Proceß der Pflanze mit den Elementen der Luft und des Wassers allgemein ist, so stellt sich das Verhältniß zum Licht besonders in der Entfaltung der Blüthenknospe dar, die aber als Production einer neuen Gestalt auch dem ersten, so wie als Andeutung des Geschlechtsunterschiedes ebenso dem dritten Processe angehört: zum Beweise, wie die verschiedenen Processe der Pflanze sich durchdringen und nur oberflächlich unterschieden sind. Am Lichte wird die Pflanze kräftig in jeder Rücksicht, aromatisch, farbig; das Licht ist der Grund dieser Qualificirung, und hält auch die Pflanze aufrecht. „Im Lichte werden die Blätter grün; doch giebt es auch grüne Pflanzentheile, die vor dem Lichte ganz verschlossen liegen, z. B. die innere Rinde. Junge Blätter, in der Dunkelheit erzogen, sind weiß; aber wenn sie größer und stärker werden, färben sie sich in derselben Dunkelheit grünlich. Die Blumen bekommen aber im Lichte schönere Farben; die wohlriechenden Oehle und Harze nehmen zu. Im Dunkeln wird Alles blasser, geruchloser, kraftloser. In heißen Gewächshäusern schießen die Pflanzen lange Schossen; aber diese sind schwach, ohne Farbe und Geruch, so lange ihnen das Licht mangelt.“ [1] Die Rinde und das Blatt, welche das Selbst des Processes sind, sind noch in ihrer Ungeschiedenheit, und darum eben grün. Diese synthetische Farbe des Blau und Gelb wird mit der Neutralität des Wassers aufgehoben und in Blau und Gelb entzweit; und das Gelb geht späterhin in Roth über. Die künstliche Gärtnerei besteht darin, die Blumen durch alle diese Farben und ihre Vermischung durchzutreiben. In dem Verhältniß der Pflanze zu ihrem Selbst, das außer ihr ist, verhält sie sich aber zugleich nicht chemisch, sondern nimmt dasselbe in sich auf, und hat

[1] Link: Grundlehren, S. 290—291.

es in ſich, wie beim Sehen. Die Pflanze iſt, im Licht und im Verhältniß zu ihm, für ſich ſelbſt; gegen ſeine abſolute Macht, ſeine eigenſte Identität, conſtituirt die Pflanze ſich für ſich ſelbſt. Wie ein menſchliches Individuum im Verhältniß zum Staate, als ſeiner ſittlichen Subſtantialität, ſeiner abſoluten Macht und ſeinem Weſen, eben in dieſer Identität ſelbſtſtändig und für ſich wird, reift und weſentlich wird: ſo giebt ſich die Pflanze im Verhältniß zum Licht ihre Particularität, ſpecifiſche und kräftige Beſtimmtheit in ſich ſelbſt. Beſonders im Süden ſind dieſe Arome vorhanden; eine Gewürz-Inſel riecht viele Meilen weit im Meere, und entfaltet eine große Pracht der Blumen.

2. Daß in dem Luft-Proceß die Pflanze die Luft in ſich beſtimmt, erſcheint ſo, daß die Pflanze die Luft als ein beſtimmtes Gas wieder von ſich giebt, indem ſie durch das Aneignen das Elementariſche differenzirt. Dieſer Proceß ſtreift am meiſten an das Chemiſche an. Die Pflanzen dünſten aus; ſie verwandeln die Luft in Waſſer, und umgekehrt das Waſſer in Luft. Dieſer Proceß iſt Ein- und Ausathmen: Bei Tage haucht die Pflanze Sauerſtoffgas, bei Nacht Kohlenſtoffgas aus.[1] Dieſer Proceß iſt ein Dunkeles, wegen des verſchloſſenen Anſichhaltens der Pflanze. Verſteht man die Intusſusception ſo, daß die Theile, die aufgenommen werden, ſchon fertig ſind, und nur das Heterogene davon abgeſchieden wird: ſo ſagt man, die Pflanze ziehe Kohlenſäure aus der Luft an ſich, und das Uebrige, das Sauerſtoffgas u. ſ. f., laſſe ſie heraus. Worauf ſich dieſe philoſophiſch ſeyn ſollende Betrachtung gründet, ſind Verſuche, in welchen Pflanzen, unter Waſſer und dem Lichte ausgeſetzt, Sauerſtoffgas von ſich geben; — als ob dieß nicht ebenſogut ein Proceß mit dem Waſſer wäre, als ob ſie nicht auch die Luft zerſetzen und das Sauerſtoffgas in ſich aufnehmen. Es kommt überhaupt aber nicht zu dieſem chemiſchen Daſeyn; denn dann wäre das organiſche Leben ver-

[1] Link: Grundlehren, S. 283.

tilgt. Bei der Verwandlung von Luft in Wasser hilft alle chemische Ansicht nichts, den Uebergang von Stickstoff in Wasserstoff zu erklären; denn Beide sind ihr unwandelbare Stoffe. Die Vermittlung geschieht aber durch das Sauerstoffgas, als das negative Selbst. Damit ist der Proceß jedoch nicht geendigt: er geht zurück in Kohlenstoff, in das Feste; ebenso umgekehrt löst die Pflanze dieß Punktuelle auf, durch den entgegengesetzten Weg in Luft und Wasser. Die Pflanze unterhält die Atmosphäre in Feuchtigkeit, und ebenso saugt sie das Wasser derselben ein; alles Negative ist ebenso positiv. An der Pflanze selbst aber ist dieser Proceß ihr Gestalten, welches die drei Momente enthält: α) daß sie zum festen Selbst wird, zum Holzigten, β) zum Wasser-Erfüllten, Neutralen, γ) zum luftigen, rein ideellen Processe (vergl. §. 346. a. Zus. S. 519 und Note).

Diesen Proceß der Pflanze mit der Luft stellt Link also dar: „Ich fand, daß Sauerstoffgas zum Leben der Pflanze unentbehrlich ist, daß sie aber darin durchaus nicht wächst, daß hingegen Kohlensäure, in dem Verhältnisse von etwa $\frac{1}{12}$ dem Sauerstoffgase beigemengt, die Pflanze im Lichte vortrefflich wachsen macht; es wird Kohlensäure zersetzt, und Sauerstoffgas entwickelt. Im Dunkeln schadet Kohlensäure. Nach Versuchen von Sauſſure ziehen die Pflanzen Sauerstoffgas ein, verwandeln es in Kohlensäure, und athmen nach Zersetzung derselben Sauerstoffgas aus. Nicht grüne Theile ziehen Sauerstoffgas nicht ein, sie verwandeln es gerade zu in Kohlensäure. Das Extract der fruchtbaren Erde dient zur Ernährung der Pflanzen. Sauerstoffgas zieht den Kohlenstoff daraus an, um Kohlensäure zu bilden. Erde aus der Tiefe taugt nicht für die Ernährung der Pflanzen, wohl aber, wenn sie lange an der Luft gelegen hat.“ Ein Regen macht da Alles wieder gut. — „Sauſſure sah entblößte, mit der Spitze in Wasser getauchte und irrespirabeln Luftarten ausgesetzte Wurzeln verwelken, in Sauerstoffgas fortleben. Sie verwan-

delten dieſes in Kohlenſäure; war aber der Stamm noch an ihnen befindlich, ſo ſaugten ſie dieſe ein, und entwickelten Sauerſtoffgas aus den Blättern.“[1] Der Proceß mit der Luft iſt alſo gar nicht ſo zu verſtehen, als nähme die Pflanze ein ſchon Fertiges in ſich auf und vermehrte ſie ſich ſo nur mechaniſch. Eine ſolche mechaniſche Vorſtellung iſt überhaupt ganz zu verwerfen; es findet eine vollkommene Verwandelung Statt, — ein Fertig-Machen durch die Majeſtät des Lebendigen, da das organiſche Leben eben dieſe Macht über das Unorganiſche iſt, es zu verwandeln. Woher ſollte auch ſonſt das Kali kommen, das ſich beſonders in unreifen Pflanzen, z. B. Trauben, ſo häufig findet.[2]

Die Organe dieſes Proceſſes der Pflanze mit der Luft, beſchreibt Willdenow (a. a. O. S. 354—355) folgendermaßen: „Die Spaltöffnungen (pori, stomata) zeigen ſich auf der Oberhaut der Pflanzen; es ſind längliche Spalten von außerordentlicher Zartheit, die ſich öffnen und ſchließen. Sie ſind in der Regel des Morgens offen und bei der heißen Mittagsſonne geſchloſſen. Man ſieht ſie an allen Theilen der Pflanze, welche der Luft ausgeſetzt ſind, und welche eine grüne Farbe haben, häufiger auf der Unterfläche der Blätter, als auf der obern. Sie fehlen den unter Waſſer befindlichen Blättern, ſo wie der Fläche derſelben, welche auf dem Waſſer ſchwimmt; ſie fehlen den Waſſeralgen, Moosen, Lichenen, Pilzen und verwandten Gewächſen. — Von dieſer Hautöffnung geht aber kein Kanal nach Innen, ſo daß man Röhren, die mit derſelben in Verbindung wären, antreffen könnte; ſie endigt ſich ohne alle weitere Vorrichtung in der verſchloſſenen Zelle.“

3. Neben dem Luft-Proceß iſt der Waſſer-Proceß die Hauptſache, da die Pflanze erſt aus der Feuchtigkeit befruchtet wird; es iſt kein Trieb für ſich in ihr, ſondern ohne Waſſer

[1] Link: Nachträge I. 62—63; Grundlehren, S. 284—285.
[2] Vergl. Link: Nachträge I. 61.

ruht der Keim todt. „Da liegt das Samenkorn — vielleicht unzählige Jahre — ohne Lebenstrieb, regungslos und verſchloſſen! Ein glücklicher Zufall iſt ihm die Erweckung, ohne welche es noch länger in der Gleichgültigkeit beharren oder endlich verderben würde. — Dieſes Wachsthum vom irdiſchen Einfluſſe zu befreien, und aus der gewachſenen (eigenen) Nahrung zu wachſen, iſt der Trieb des ſproſſenden Stammes. Das Wachsthum aus der gewachſenen Nahrung" (der Wurzel) „vom Zufall des Gewachſenen zu befreien, und das eigene Maß, die umſchriebene Form gegen die Fülle des irdiſchen Einfluſſes zu erreichen, iſt das Leben des Blatts." [1]

Die meiſten Pflanzen brauchen zu ihrer Ernährung keine Erde; man kann ſie in geſtoßenes Glas, in Kieſelſteine ſetzen, die unangegriffen bleiben, d. h. aus denen die Pflanze keine Nahrung ziehen kann. So kommt die Pflanze eben ſo gut mit Waſſer fort; doch muß, wo möglich, etwas Oehligtes darin ſeyn. „Zuerſt fand Helmont, daß ein Baum, in einem Topfe mit Erde gefüllt, weit mehr an Gewicht zugenommen, als dieſe abgenommen habe; und er ſchloß daraus, Waſſer ſey das eigentliche Nahrungsmittel der Pflanzen. Du Hamel zog einen Eichenbaum in bloßem Waſſer, welcher acht Jahre lang fortvegetirte. Vorzüglich hat Schrader genaue Verſuche über das Wachſen der Pflanzen in Schwefelblumen mit reinem Waſſer begoſſen angeſtellt; aber ſie tragen keinen reifen Samen. Es iſt kein Wunder, daß Pflanzen, nicht in ihrem gehörigen Boden, ſondern entweder in bloßem Waſſer, oder Sande, oder Schwefel erzogen, auch nicht die gehörige Vollkommenheit erreichen. Ein Gewächs vom Kalkboden geräth nie in bloßem Sande; und umgekehrt tragen die Sandpflanzen im fetten Boden in der Regel keinen reifen Samen. — Es mögen wohl die Salze wirklich düngen, und nicht bloß als Reizmittel dienen; in größerer Menge ſchaden ſie aber. Die unauflösliche Grundlage des Bodens iſt nicht gleich-

[1] Schelver, a. a. O. Fortſetzung I. S. 23; a. a. O. S. 78.

gültig beim Wachsthume der Pflanzen, oder nur inſofern wirkend, als ſie Waſſer durchlaſſe oder aufhalte. Schwefel beſchleunigt das Keimen der Samen an der Luft, ſo auch Bleioxyde ohne eine Spur von Desoxydation.“[1] — „Bei eintretendem Mangel an Feuchtigkeit zehren die Pflanzen öfters aus ſich ſelbſt, wie trocken geſtellte Zwiebeln beweiſen, welche Blätter und Blüthen entfalten, aber dabei die ganze Zwiebel aufzehren.“[2] —

Der Proceß nach Außen iſt einerſeits durch die Wurzel, andererſeits durch das Blatt eingeleitet, und iſt das hinausgeriſſene Verdauungsleben, wie ja auch jener Kreislauf an dem Chelidonium und andern Pflanzen von der Wurzel bis zum Blatte geht. Das Product dieſes Proceſſes iſt das Verknoten der Pflanze in ihr ſelbſt. Dieß Entwickeln und Herausgehen aus ihr, was zum Producte kommt, kann ſo ausgedrückt werden, daß die Pflanze in ihr ſelbſt reift. Damit hemmt ſie aber auch dieſes Herausgehen; und das iſt eben das Vervielfältigen ihrer ſelbſt in Knospen. Während der erſte Trieb das bloß formelle Vermehren deſſen, was ſchon vorhanden, das bloße Fortſproſſen iſt (wie denn die Knospe auch oft Blätter erzeugt, dieſe wieder eine Knospe, und ſo fort ins Unendliche): ſo iſt die Blüthenknospe zugleich ein Hemmen und Zurücknehmen des Herausgehens, des Wachsthums überhaupt, und zwar ſobald der Blüthenſtand eintritt. „Jeder Strauch oder Baum macht bei uns jährlich zwei Triebe: der eine, welcher der Haupttrieb iſt, entfaltet ſich im Frühjahr; er wird von der Menge von Säften gebildet, welche die Wurzel den Winter über eingeſogen hat. Erſt um den Tag Fabian Sebaſtian, den 20. Januar, findet man bei uns Saft in den Bäumen, wenn man ſie anbohrt; folgen hierauf gelinde Tage, ſo fließt er nicht, ſondern nur, wenn wieder kalte Witterung eintritt. Im ſpäten Herbſt bis Mitte Januar wird gar kein Saft fließen.“ Später, wenn die

[1] Link: Grundlehren, S. 272—274; 278—279.
[2] Willdenow, a. a. O. S. 431—435.

Blätter ausgeſchlagen haben, ſtieſt auch keiner mehr: alſo nur einmal mit dem Anfang der Thätigkeit der Wurzel im Januar; und dann ſo lange die Blätter noch thätig ſind, die Rinde zu ernähren. „Der zweite Trieb iſt nicht ſo ſtark, und kommt gegen den längſten Tag, alſo um Johannis; woher er auch Johannistrieb genannt wird. Er wird durch die im Frühjahr eingeſogenen Feuchtigkeiten hervorgebracht. In der warmen Zone ſind beide Triebe gleich ſtark, daher dort die Gewächſe üppiger wachſen.“ [1] Alſo ſind dort auch zwei verſchiedene Triebe da; aber in ſolchen ſüdlichen Pflanzen geht Wachsthum und Suspendiren deſſelben zugleich vor ſich, während bei uns das Eine zu einer andern Zeit als das Andere da iſt. Indem die Reproduction des Lebendigen ſich als die Wiederholung des Ganzen darſtellt, ſo iſt mit dem Entſtehen neuer Knospen, auch das Entſtehen eines neuen Holzringes verbunden, oder eine neue Diremtion in ſich ſelbſt; denn wie um Johannis die Knospen des folgenden Jahres entſtehen, ſo auch das neue Holz, wie wir dieß bereits oben (§. 346. a. Zuſ. 2. S. 524) ſahen.

Wie nun durch Hemmung des Hinausgehens überhaupt, ſo wird auch insbeſondere durch Oculiren die Fruchtbarkeit der Bäume vermehrt, eben weil der fremde Zweig mehr vom Leben der ganzen Pflanze, das gehemmte im Hinausgehen beſteht, geſondert bleibt. Das Geimpfte trägt alſo *α*) mehr Früchte, weil es als ſelbſtſtändig dem bloſen Sproſſen entnommen iſt, und ſich in einem eigenthümlichen Leben mehr in der Fructification ergehen kann: *β*) ferner edlere und feinere Früchte, weil „immer die Wurzel des Wildlings vorausgeſetzt iſt, welche dem edlern Gewächſe dient, und von dieſem edlern Gewächſe das Organ, welches geimpft wird, gleichfalls ſchon vorausgeſetzt iſt.“ [2] Auch durch Einſchneiden von Ringen in die Rinde (bei Oehlbäumen) wird der Trieb des Wachsthums gehemmt, und der Baum da-

[1] Willdenow, a. a. O. S. 418—419 (2. 419—421).
[2] Schelver, a. a. O. S. 46.

mit fruchtbarer gemacht; ebenſo wird die Entſtehung von Wurzeln durch Einſchnitte befördert.

Ueberhaupt aber iſt die Beſtimmung dieſes Proceſſes nicht ein endloſes Hinausgehen, ſondern vielmehr dieß, ſich zu faſſen, ſich in ſich zurück zu nehmen; die Blüthe iſt eben ſelbſt dieß Moment der Rückkehr, des Fürſichſeyns, wiewohl die Pflanze nie eigentlich zum Selbſt kommen kann. Die Blume iſt dieſer Knoten, der nicht die Knospe iſt, die nur wächſt; ſondern als Verknoten, das den Wachsthum hemmt, iſt ſie die Verſammlung von Blättern (petala), die feiner ausgebildet ſind. Aus der punktuellen Grundlage des Zellgewebes oder dem erſten Keime, durch das Linear der Holzfaſer und die Fläche des Blattes hindurch, iſt die Pflanze, in der Blume und der Frucht, zur Geſtalt der Rundung gekommen; das Vielfache der Blätter nimmt ſich wieder in Einen Punkt zuſammen. Als die ins Licht, ins Selbſt erhobene Geſtalt, iſt es dann vornehmlich die Blume, der die Farbe zukommt; ſchon im Kelche, noch mehr in der Blume iſt das bloß neutrale Grün gefärbt. Ferner riecht die Blume nicht bloß, wie die Baumblätter, wenn ſie gerieben wird, ſondern ſie duftet von ſelbſt. In der Blüthe tritt endlich die Differenzirung in Organe ein, die man mit den Sexual-Theilen des Animaliſchen verglichen hat; und dieſe ſind ein an der Pflanze ſelbſt erzeugtes Bild des Selbſts, das ſich zum Selbſt verhält. Die Blume iſt das ſich einhüllende vegetabiliſche Leben, das einen Kranz um den Keim, als inneres Product, erzeugt, während ſie vorher nur nach Außen ging.

C.

Gattungs-Proceß.

§. 348.

Die Pflanze gebiert ſomit nun ihr Licht aus ſich als ihr eignes Selbſt, in der Blüthe, in welcher zunächſt die neu-

trale, grüne Farbe zu einer specifischen bestimmt wird. Der Gattungsproceß, als das Verhältniß des individuellen Selbst zum Selbst, hemmt als Rückkehr in sich das Wachsthum als das für sich ungemessene Hinaussprossen von Knospe zu Knospe. Die Pflanze bringt es aber nicht zum Verhältniß der Individuen als solcher, sondern nur zu einem Unterschiede, dessen Seiten nicht zugleich an ihnen die ganzen Individuen sind, nicht die ganze Individualität determiniren, der hiermit auch zu mehr nicht als zu einem Beginn und Andeutung des Gattungsprocesses kommt. Der Keim ist hier für das eine und dasselbe Individuum anzusehen, dessen Lebendigkeit diesen Proceß durchläuft, und durch Rückkehr in sich ebenso sich erhalten hat, als zur Reife eines Samens gediehen ist; dieser Verlauf ist aber im Ganzen ein Ueberfluß, da der Gestaltungs- und der Assimilationsproceß schon selbst Reproduction, als Production neuer Individuen, sind.

Zusatz. Der letzte Act bei der Pflanze ist das Hervorbrechen der Blüthe, wodurch die Pflanze sich objectiv macht, sich das Licht assimilirt, und dieß Aeußerliche als ihr Eigenes producirt. Oken sagt daher (Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. II. S. 112), die Blüthe sey das Hirn der Pflanze:[1] Andere dagegen aus derselben Schule meinten, die Pflanze habe ihr Hirn, die Wurzel, im Boden, die Geschlechtstheile aber gegen den Himmel gekehrt. Die Blüthe ist die höchste Subjectivität der Pflanze, die Contraction des Ganzen, wie im Einzelnen, ihr Gegensatz in ihr selbst und zu sich selbst, — aber zugleich als zu einem Aeußern, wie diese Entfaltung des Blüthenstandes selbst wieder eine Succession ist: „Der Stamm blüht früher, als die Aeste, der Ast früher, als die Nebenäste, und so fort. Auf einem und demselben Aste blühen die unteren Blüthen früher, als die oberen.“[2] Da aber näher die Pflanze

[1] Ebenso Schelling: Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II. Heft 2, S. 121. Anmerk. d. Herausg.

[2] Link: Nachträge, I. S. 52.

zugleich sich selbst erhält, indem sie andere Individuen hervorbringt, so hat diese Fruchtbarkeit nicht bloß den Sinn, daß die Pflanze durch stetes Verknoten über sich hinausgeht, sondern vielmehr ist das Aufhören des Wachsthums und die Hemmung dieses Hinaussprossens die Bedingung jener Fruchtbarkeit. Soll nun diese Negation des Außersichkommens an der Pflanze zur Existenz kommen, so heißt dieß nichts Anderes, als daß die für sich selbstständige Individualität der Pflanze, die substantielle Form, die ihren Begriff ausmacht und für sich der ganzen Pflanze beiwohnt, — die idea matrix derselben isolirt wird. Durch dieses Isoliren ist freilich wieder nur ein neues Individuum hervorgebracht, das aber, als Hemmung der Vervielfältigung, eben darum nur eine Differenzirung in sich selbst ist; und das ist es, was in der Pflanze vorgeht, wenn man das Schicksal der Sexualtheile betrachtet. Es hilft da nicht, wie bei der Zeugung überhaupt, zu untersuchen, was im unbefruchteten Samen ist, und was durch die Befruchtung hinzukommt. Die Betrachtung entgeht den groben Händen der Chemie, die das Lebendige tödtet; und nur zu sehen bekommt, was das Todte ist, nicht das Lebendige. Die Befruchtung der Pflanze besteht allein darin, daß sie ihre Momente in dieser Abstraction aufstellt, in getrenntem Daseyn, und sie durch die Berührung wieder in Eins setzt. Diese Bewegung, als eine Bewegung zwischen Abstracten, Differenten, Begeisteten, aber Daseyenden, da sie Abstracte sind, ist die Verwirklichung der Pflanze, welche sie an ihr selbst darstellt.

1. Diese Darstellung ist seit Linné allgemein als Geschlechts-Proceß angesehen worden; allein daß er dieß wäre, müßte er nicht nur zu seinen Momenten Theile der Pflanzen haben, sondern ganze Pflanzen. Es ist daher eine berühmte Streitfrage in der Botanik, ob wirklich bei der Pflanze erstens Sexual-Unterschied, zweitens Befruchtung, wie bei den Thieren, vorhanden sey.

a. Auf die erste Frage müssen wir antworten: Die Differenz, zu der es die Pflanze bringt, von einem vegetativen Selbst zu einem vegetativen Selbst, so daß jedes den Trieb habe, sich mit dem andern zu identificiren, — diese Bestimmung ist nur wie ein Analogon des Geschlechts-Verhältnisses vorhanden. Denn das, was sich verhält, sind nicht zwei Individuen. Nur an einzelnen Gebilden kommt der Geschlechtsunterschied in der Art vor, daß die getrennten Geschlechter an zwei selbstständige Pflanzen vertheilt sind, — die Diöcisten: die wichtigsten Pflanzen, wie Palmen, Hanf, Hopfen u. s. w. Die Diöcisten machen so einen Hauptbeweis der Befruchtung aus. In den Monöcisten aber, wie Melonen, Kürbisse, Haselnüsse, Tannen, Eichen, ist die männliche und weibliche Blume in derselben Pflanze vorhanden; d. h. solche Pflanzen sind Hermaphroditen. Hierzu kommen noch die Polygamen, welche Blumen von getrenntem Geschlecht und Zwitterblumen zugleich tragen.[1] Diese Unterschiede sind aber bei den Pflanzen während ihres Wachsthums oft sehr wandelbar: bei den Diöcisten, wie Hanf, Mercurialis u. s. w., zeigt z. B. eine Pflanze früher Anlage, weiblich zu seyn, nachher wird sie aber dennoch männlich; der Unterschied ist so nur ganz partiell. Die verschiedenen Individuen können also nicht als verschiedene Geschlechter angesehen werden, weil sie nicht in das Princip ihrer Entgegensetzung ganz eingetaucht sind, — weil es sie nicht ganz durchdringt, nicht allgemeines Moment des ganzen Individuums, sondern ein abgeschiedener Theil desselben ist, und Beide nur nach diesem Theile sich auf einander beziehen. Das eigentliche Geschlechts-Verhältniß muß zu seinen entgegengesetzten Momenten ganze Individuen haben, deren Bestimmtheit, in sich vollkommen reflectirt, sich über das Ganze verbreitet. Der ganze Habitus des Individuums muß mit seinem Geschlecht verbunden seyn. Erst wenn die inneren Zeugungskräfte die ganze Durchdringung

[1] Willdenow, a. a. O. S. 235—236.

und Sättigung erreicht haben, iſt der Trieb des Individuums vorhanden, und das Geſchlechtsverhältniß erwacht. Was am Thiere von Haus aus geſchlechtlich iſt, nur ſich entwickelt, zur Kraft kommt, zum Triebe wird, aber nicht das Bildende ſeiner Organe iſt, das iſt in der Pflanze ein äußerliches Erzeugniß.

Die Pflanze iſt alſo geſchlechtslos, ſelbſt die Diöciſten, weil die Geſchlechtstheile, außer ihrer Individualität, einen abgeſchloſſenen, beſonderen Kreis bilden. Wir haben auf der einen Seite Filamente und Antheren als männliche Geſchlechtstheile, auf der andern Fruchtknoten und Piſtill, als weibliche Geſchlechtstheile, die Link (Grundlehren, S. 215—218, 220) folgendergeſtalt beſchreibt: „Ich habe nie Gefäße in der Anthere gefunden; ſie beſteht größtentheils aus großen, runden und eckigen Zellen: nur wo man Nerven“ (?) „bemerkt, ſind dieſe länger und ſchmaler. In der Anthere befindet ſich der Blüthenſtaub, meiſtens loſe in kleinen Kugeln. Nur ſelten iſt er an kleinen Fädchen befeſtigt; in einigen Pflanzen iſt er ein Harziges, in andern von einem thieriſchen Stoffe, phosphorſaurem Kalk und phosphorſaurer Talkerde. Die Antheren der Mooſe haben in der äußern Form, in der Umgebung mit regelmäßig geordneten Blättern, viel Aehnlichkeit mit den Staubfäden. — Nie laufen die Gefäßbündel aus dem Blüthenſtiele oder der Mitte des Fruchtknotens gerade in das Piſtill; ſondern aus den äußern Umhüllungen der Frucht, oder aus den umher liegenden Früchten ſtoßen die Gefäßbündel in dem Piſtill zuſammen. Daher ſcheint die Baſis des Piſtills zuweilen hohl, und eine ſtarke und zarte Streife von Zellgewebe läuft durch die Mitte des Staubweges. Einen anderen Kanal von der Narbe zu den Samen, um ſie zu befruchten, giebt es nicht.“ (Geht denn dieß Zellgewebe nicht wirklich zu den Samen?) „Die Gefäße laufen oft nicht bis zur Narbe; oder ſie gehen von derſelben in die äußere Frucht den Samen vorbei und von dort zum Blüthenſtiele.“

b. Der ersten Frage, ob wahre Geschlechtstheile vorhanden seyen, reiht sich nun die zweite an: ob Begattung als solche Statt finde. Daß wirklich Fructification vorhanden sey, beweist die bekannte Geschichte in Berlin, „daß Gleditsch im botanischen Garten, 1749, den Chaemerops humilis, der weiblich ist, und schon dreißig Jahre geblüht, allein nie reife Früchte getragen hatte, mit Blüthenstaub des männlichen, der ihm aus dem Bossischen Garten zu Leipzig zugeschickt wurde, befruchtete, und reife Samen erzielte. Im Frühlinge 1767 schickte Kölreuter von dem im Carlsruher botanischen Garten gesammelten Blumenstaube des Chaemerops humilis einen Theil an Gleditsch in Berlin, und den anderen Theil an den Obergärtner Ekleben in St. Petersburg. In beiden Orten geschah die Bestäubung der weiblichen Palme mit glücklichem Erfolge. Die Palme in St. Petersburg war schon hundert Jahre alt und hatte immer vergeblich geblüht.“ [1]

c. Müssen wir also hiernach eine wirkliche Befruchtung zugeben, so fragt sich immer noch drittens, ob sie nothwendig sey. Da die Knospen ganze Individuen sind, die Pflanzen sich durch Stolonen fortbilden, Blätter, Zweige nur die Erde zu berühren brauchen, um für sich als selbstständige Individuen fruchtbar zu seyn (§. 345. Zus. S. 486): so ist bei der Pflanze das Hervorgehen eines neuen Individuums aus der vermittelnden Synthese beider Geschlechter — die Zeugung — ein Spiel, ein Luxus, etwas Ueberflüssiges für die Fortpflanzung; denn die Erhaltung der Pflanze ist selbst nur Vervielfältigung ihrer selbst. Die Befruchtung durch Verbindung zweier Geschlechter ist nicht nothwendig, da das Pflanzengebilde schon für sich befruchtet ist, weil es die ganze Individualität ist, auch ohne von einem Andern berührt zu werden. Viele Pflanzen haben so Befruchtungswerkzeuge, aber nur unfruchtbaren Samen: „Manche Moose können Staubfäden haben, ohne ihrer zur Vermehrung

[1] Willdenow, a. a. O. S. 483; Schelver, a. a. O. S. 12—13.

zu bedürfen, da ſie durch Gemmen ſich hinreichend fortpflanzen. Sollten aber nicht auch die Pflanzen unbefruchtet, wenigſtens einige Generationen hindurch, keimende Samen, wie die Blattläuſe, tragen können? Spalanzani's Verſuche ſcheinen dieſes zu beweiſen.“ [1]

Fragen wir nun, ob eine Pflanze reifen Samen tragen kann, ohne daß das Piſtill Samenſtaub von den Filamenten und Antheren aufnehme, ſo lautet die Antwort: Bei manchen Pflanzen trägt ſie keinen reifen Samen; bei andern iſt dieß aber allerdings der Fall. Die Sache iſt alſo überhaupt, daß bei den meiſten Pflanzen die Befruchtung zu ihrer Bedingung hat die Berührung des Piſtills und des Antherenſtaubes: aber daß bei vielen Pflanzen doch Befruchtung eintritt, ohne daß die Berührung nöthig ſey. Weil nämlich das ſchwache Pflanzenleben allerdings den Verſuch zeigt, zum Sexual-Unterſchied überzugehen, aber es auch nicht völlig dazu bringt, ſondern im Ganzen die Natur der Pflanze gleichgültig dagegen iſt: ſo reifen einige Pflanzen und brechen für ſich auf, wenn auch die Antheren, die Narbe abgeknickt, mithin das Leben der Pflanzen verletzt worden iſt; ſie vollenden ſich alſo für ſich, und der Same hat auf dieſe Weiſe keinen Vorzug vor der Knospe. Beide Theile ſind in Hermaphroditen, wie Melonen, Kürbiſſe, auch nicht zugleich reif, oder in ſolcher Entfernung und Stellung, daß ſie einander nicht berühren können. So ſieht man in vielen Blumen, namentlich den Asklepiaden, nicht ein, wie der Pollen auf das Piſtill kommen kann. [2] Bei einigen müſſen Inſecten, der Wind u. ſ. w. dieß verrichten.

2. Wo nun die Geſchlechts-Differenz und der Gattungs-Proceß vorhanden ſind, entſteht die weitere Frage, wie er gefaßt werden ſoll, da er für das Reifen des Samens nicht nothwendig iſt, und ob er ganz nach Analogie des Thieriſchen zu nehmen ſey.

a. Der Gattungs-Proceß iſt bei den Pflanzen formell; erſt

[1] Link: Grundlehren, S. 228.
[2] Vergl. Link: Grundlehren, S. 219.

im animalischen Organismus hat er seinen wahrhaften Sinn. Während im Gattungs-Proceß des Animalischen die Gattung, als die negative Macht des Individuums, sich durch die Aufopferung dieses Individuums realisirt, an dessen Stelle sie ein anderes setzt: so ist diese positive Seite des Processes bei der Pflanze bereits in den zwei ersten Processen vorhanden, indem das Verhalten zur Außenwelt schon eine Reproduction der Pflanze selber ist, also mit dem Gattungs-Proceß zusammenfällt. Es ist deßwegen eigentlich das Geschlechtsverhältniß eben so sehr oder vielmehr als Verdauungs-Proceß anzusehen; Verdauung und Zeugung sind hier dasselbe. Die Verdauung bringt das Individuum selbst hervor; aber in der Pflanze ist es ein anderes Individuum, das hier wird, wie in der unmittelbaren Verdauung des Wachsthums eben dieß ein Verknoten ist. Zum Hervorbringen und Reifen der Knospen gehört nur die Hemmung des wuchernden Wachsthums; das Ganze resumirt sich dadurch zum Knoten, zur Frucht, und zerfällt in viele Körner, die für sich zu existiren fähig sind. Der Gattungs-Proceß hat also für die Natur der Pflanze keine Wichtigkeit. Er stellt dar, daß die Reproduction des Individuums auf eine vermittelte Weise geschieht, selbst als ein ganzer Proceß, obgleich dennoch alles dieses wieder bei der Pflanze ebenso unmittelbares Entstehen von Individuen ist, — sowohl die Geschlechts-Differenz, als die Production des Samens.

b. Wo aber wirklich Berührung vorhanden ist, was geschieht? Die Anthere springt auf, der Samenstaub verstiegt und berührt die Narbe am Pistill. Auf dieses Verfliegen folgt das Verwelken des Pistills und das Aufschwellen des Fruchtknotens, des Samens und seiner Hülle. Dazu, daß Individuen erzeugt werden, ist aber nur die Negation des Wachsens nöthig; selbst das Schicksal der Geschlechtstheile ist nur Hemmung, Negation, Zerstäuben, Verwelken. Beim animalischen Leben ist auch Hemmung, Negation nöthig. Jedes Ge-

ſchlecht negirt ſein Fürſichſeyn, ſetzt ſich mit dem andern identiſch. Dieſe Negation iſt es aber nicht allein, durch welche im Thiere dieſe lebendige Einheit geſetzt wird; ſondern das affirmative Geſetztwerden der Identität Beider, das durch jene Negation vermittelt iſt, gehört auch hierher. Dieſes iſt das Befruchtetwerden, der Keim, das Erzeugte. Bei der Pflanze iſt aber nur die Negation nöthig, weil die affirmative Identität der Individualität, der Keim, die idea matrix in der Pflanze ſelbſt ſchon ſogleich an ſich allenthalben vorhanden iſt; denn ſie iſt das urſprünglich Identiſche, da jeder Theil ſogleich Individuum iſt. Beim Thier wird dagegen die Negation der Selbſtſtändigkeit der Individuen auch Affirmation als Empfindung der Einheit. Dieſe bei der Pflanze allein nöthige Seite der Negation iſt nun aber eben vorhanden im Zerſtäuben des Pollens, mit dem das Verwelken des Piſtills zuſammenhängt.

c. Schelver hat dieſe negative Seite noch näher als eine Vergiftung des Piſtills angeſehen. Er ſagt: „Nimmt man Tulpen die Antheren, ſo bekommen ſie keine Samenkapſel und keinen Samen, ſondern bleiben unfruchtbar. Daraus, daß die Anthere zur Vollendung der Frucht am Gewächſe nothwendig ſey und nicht beſchnitten werden dürfe“ (was ja ſelber, wie wir S. 541 ſahen, nicht allgemein iſt), „folgt aber noch nicht, daß ſie das befruchtende Geſchlecht ſey. Wenn ſie auch nicht zur Befruchtung diente, ſo würde ſie doch darum nicht ein überflüſſiger Theil ſeyn, welchen man, ohne dem Pflanzenleben zu ſchaden, wegnehmen oder verletzen kann. Auch das Abſchneiden der Blumenblätter und anderer Theile kann der Entwickelung der Frucht ſchaden; und darum ſagen wir doch nicht von ihnen, daß, wenn ſie abgeſchnitten werden, das befruchtende Geſchlecht der Frucht genommen ſey. Könnte nicht auch der Blumenſtaub eine der Reiſe des Germens nothwendig vorhergehende Excretion ſeyn? Wer ohne Vorurtheil den Fall bedenkt, wird vielmehr wahrſcheinlich finden, daß es auch Gewächſe gebe, welchen

in ihren Klimaten das Beschneiden der stamina ebenso wohlthätig zur Befruchtung seyn kann, als es andern und im Allgemeinen schädlich ist. Auch das Beschneiden der Wurzeln und Zweige, das Schröpfen der Rinde, die Entziehung des Nahrungsstoffs u. s. w. macht oft unfruchtbare Gewächse fruchtbar. Spallanzani hat aber auch ohne Nachtheil die männlichen Blumen in der Monöcie abgebrochen, und von den nicht bestäubten Früchten reife, wieder keimende Samen erhalten, z. B. an der Schildmelone und Wassermelone." [1] Dasselbe fand man bei Diöcisten, deren weibliche Blumen in gläserne Gefäße verschlossen wurden. Ein solches Beschneiden der Bäume, Wurzeln u. s. w., um mehr Früchte zu gewinnen, ist ein Entziehen der zu vielen Nahrung, das als ein Aderlassen der Bäume angesehen werden kann. Eine Menge Versuche und Gegenversuche wurden nun gemacht; dem Einen sind sie gelungen, dem Andern nicht. „Soll die Frucht reifen, so muß das Wachsen und Sprossen des Gewächses beendet seyn; denn wenn die Vegetation immer wieder von Innen heraus mit neuer Jugendkraft zu treiben anfängt, so kann nothwendig nicht zugleich die Beendigung der Vegetation bestehen, oder die Reife, die Ausbildung der Frucht, zur Ruhe gelangen. Daher tragen überhaupt junge Pflanzen, und alle saftreiche, stark genährte Gewächse seltener reife Früchte. Die Ansätze der Frucht werden selbst oft wieder abgestoßen oder in Triebe verwandelt, nachdem die Frucht bereits zum Theil schon ausgebildet war, wie in den sogenannten durchwachsenen Blumen und Früchten. Als ein solches das Wachsthum beschränkendes, tödtendes Gift wirkt der Blumenstaub auf die Narbe. Der Griffel welkt nämlich immer, sobald das Germen zu schwellen und zu reifen anfängt. Geschieht nun dieser Tod nicht aus innerer Wendung des Vegetations-Processes, so wird das Germen ohne äußere Hülfe nicht reif. Diese ist aber im Pollen, weil er

[1] Schelver, a. a. O. S. 4—7 (14—15).

ſelbſt der Ausbruch und die Erſcheinung der auf ihre Spitze gelangenden Triebe, das auseinander geriſſene Wachſen (Verwachſenſeyn) iſt. Die das Wachsthum tödtende Macht im Pollen iſt vorzüglich das Oehl in ihm.“ Denn die Pflanze erzeugt ſich ein verbrennliches Fürſichſeyn. „In allen Pflanzentheilen iſt das Oehl, das Wachs, das Harz der äußere begrenzende, glänzende Ueberzug. Und iſt nicht an ſich ſchon das Oehl die Grenze der vegetabiliſchen Materie, das höchſte letzte Erzeugniß, welches, beinah über die Pflanzennatur hinausſtrebend, der thieriſchen Materie, dem Fette, ähnlich iſt? Mit dem Uebergange in das Oehl ſtirbt das Pflanzenweſen ab, und darum iſt in ihm die das friſche Sproſſen des Germens bändigende Macht. — Daß auch der Pollen andere Pflanzen fruchtbar mache, zeigen die ſogenannten Baſtarde.“ [1] Die Befruchtung, als das Berühren der Narbe durch das Oehligte, iſt ſo nur die Negation, welche das Außereinander der Geſchlechtstheile aufhebt, aber nicht als poſitive Einheit. Im neuen Hefte ſeiner Zeitſchrift [2] geht Schelver das Ungründliche der Experimente hierüber durch.

3. Das Reſultat dieſes Vernichtungs-Proceſſes iſt die Ausbildung der Frucht, — einer Knospe, die nicht unmittelbar iſt, ſondern durch den entwickelten Proceß geſetzt iſt, während jene nur die formale Wiederholung des Ganzen iſt. Die Frucht aber iſt dieß ausdrücklich, einen Samen hervorzubringen; und in ihr rundet ſich daher die Pflanze auch vollends zuſammen.

a. Der Same, der in der Frucht erzeugt wird, iſt etwas Ueberflüſſiges. Als Same hat der Same keinen Vorzug vor der Knospe, inſofern nur ein Neues erzeugt werden ſoll. Dieſer aber iſt die verdaute Pflanze; und in der Frucht ſtellt ſich die Pflanze dar, ihre eigene organiſche Natur aus ihr ſelbſt

[1] Schelver, a. a. O., S. 15—17.

[2] Zweite Fortſetzung der Kritik der Lehre von den Geſchlechtern der Pflanze (1823). Anmerk. d. Herausgebers.

und durch ſie hervorgebracht zu haben: ſtatt daß in vielen Pflanzen, die keinen Samen haben, die Gattung ſich nicht auf dieſe Weiſe erhält, ſondern der Gattungs-Proceß ſchon mit dem Proceß der Individualität zuſammengefallen iſt.

b. Der Same iſt Same als ſolcher, und das Pericarpium, ſeine Umhüllung, — Schote oder Obſt oder holzigteres Gehäuſe, worin endlich das Ganze der Natur der Pflanze in die Rundung überhaupt zuſammengefaßt iſt. Das Blatt, das aus dem Samen, dem einfachen Begriff des Individuums, in Linie und Fläche auseinander gegangen iſt, hat ſich als würziges, kräftiges Blatt zuſammengefaßt, um Hülle dieſes Samens zu ſeyn. Die Pflanze hat im Samen und in der Frucht zwei organiſche Weſen hervorgebracht, die aber gleichgültig ſind und auseinander fallen. Die den Samen gebährende Kraft wird die Erde; und nicht die Frucht iſt ſein Mutterleib.

c. Die Reife der Frucht iſt auch ihr Verderben; denn ihre Verletzung hilft, ſie reifen machen. Man ſagt zwar, wo Inſecten den Samenſtaub auf die weiblichen Theile übertragen, da entſtehen keine Früchte. Aber Schelver zeigt bei Feigen, daß gerade die Verletzung die Frucht reifen läßt. Er führt (a. a. O. S. 20—21) aus Julius Pontedera (Anthologia, Patavii 1720, c. XXXII.) über die Caprification an: „Wie bei uns bei den meiſten Pflanzen die Früchte, durch äußerliche Beſchädigung verletzt, bald reif abfallen, ſo hat man den Aepfel tragenden und welchen andern Stämmen, deren Früchte unreif abfallen, dadurch geholfen, daß man ihnen Steine auflegte (induntur), indem man die Wurzel feſtmachte (fixa radice). Hierdurch wird oft verhütet, daß die Frucht verloren geht. Bei den Mandelbäumen bewirken die Landleute daſſelbe durch einen eichenen Keil, den ſie hineintreiben. Bei andern werden Prügel (caulices) bis ins Mark hineingebohrt oder Rinde eingeſchnitten. Daher glaube ich, daß eine beſondere Art von Mücken (culicum) erſchaffen iſt, welche ſich auf den Blüthen der unfruchtbaren

bären" (d. i. männlichen) „Palmen erzeugen; dieſe bringt zu den Embryonen der fruchtbaren und bohrt ſie an, und afficirt ſie durch einen gleichſam hülfreichen Biß (medico morsu); ſo daß alle Früchte bleiben und zur Reife gelangen."

Schelver fährt fort (S. 21—24): „Bei der Feige, die durch den Cynips Psenes befruchtet werden ſoll, und wovon die erſte Celebrität der Inſecten in dieſer Kunſt ausgegangen zu ſeyn ſcheint, fällt um ſo mehr jeder Verdacht auf den übergetragenen Pollen weg, da dieſe Caprification nur gegen das Klima nothwendig iſt." Caprification heißt dieß nämlich, weil das Inſect, welches jenen guten Feigenbaum ſtechen muß, damit er reife Früchte bekomme, ſich nur an einer andern ſchlechten Art Feigenbaum (caprificus) findet, der deßhalb in der Nähe gepflanzt wird. „Johann Bauhin ſagt: Die aus der faulenden Frucht des wilden Feigenbaums erzeugten Mücken fliegen auf die Früchte des edlen (urbanae), und indem ſie dieſelben durch einen Biß öffnen, entziehen ſie denſelben die überflüſſige Feuchtigkeit, und befördern und beſchleunigen damit die Reife. Plinius (XV. 19) ſagt, daß ein dürrer Boden, worauf die Feigen bald trocknen und aufſpringen, daſſelbe bewirke, was die Inſecten zu ihrer Befruchtung beitragen: daß in den Gegenden, wo von den Landwegen viel trockener Staub auf die Bäume kommt und der überflüſſige Saft abſorbirt wird, die Caprification unnöthig ſey. In unſern Gegenden, wo der männliche Baum und das Inſect fehlen, werden die Samen der Feigen nicht vollendet, weil die Feigen unvollkommen reifen. Daß aber die in heißen Ländern ohne Caprification reifenden Feigen nur ein reifes Receptaculum waren, das keine vollendete Samen enthielt, iſt eine bloße Verfälſcherung." Es kommt alſo viel auf die Wärme des Klima's und die Natur des Bodens an. Die Caprification iſt eine Hemmung in der Natur der Früchte; und dieſes Fremdartige, Tödtende bildet die Reproduction der Pflanzen ſelbſt heraus und

vollendet sie. Das Insect sticht die Frucht und bringt sie dadurch zur Reife, nicht durch hinübergebrachten Pollen: wie überhaupt gestochene Früchte abfallen, und früher reifen.

„Die Blume, die Verstäubung, die Frucht ruhen aber, so lange das niedere Leben regiert. Gelangt die Blume zur Entfaltung, so herrscht überall die höchste Entfaltung des Geheimnisses; Wachsen und Keimen sind eingehalten, die Färbung, der Duft, welche die Blume hat, werden dann oft in allen Theilen entwickelt. Wenn die Verstäubung herrscht, das Entfaltete als vollendet abstirbt: so beginnt dieses Welken in allen Theilen, die Blätter fallen bald nach, die äußere Rinde trocknet und wird gelöst, das Holz wird hart. Wenn endlich die Frucht herrscht, so tritt derselbe Lebensgeist in alle Theile, die Wurzel macht Ableger, in der Rinde quellen die Augen, die Knospen; in den Achseln der Blätter keimt ihre Vermehrung. Die Verstäubung ist für sich selbst Zweck der Vegetation, — ein Moment des ganzen vegetativen Lebens, welches durch alle Theile geht, und endlich, für sich selbst durchbrechend, nur die Absonderung seiner Erscheinung in den Antheren erreicht." [1]

§. 349.

Was aber im Begriffe gesetzt worden, ist, daß der Proceß die mit sich selbst zusammengegangene Individualität [2] darstellt, und die Theile, die zunächst als Individuen sind, auch als der Vermittlung angehörige und in ihr vorübergehende Momente, somit die unmittelbare Einzelnheit und das Außereinander des vegetabilischen Lebens als aufgehoben zeigt. Dieß Moment der negativen Bestimmung begründet den Uebergang in den wahrhaften Organismus, worin die äußere Gestaltung mit dem Begriffe übereinstimmt, so daß die Theile wesentlich Glieder und die Subjectivität als die durchdringende Eine des Ganzen existirt.

[1] Schelver, a. a. O. S. 56—57, 69.
[2] Zusatz der zwei ersten Ausgaben: die Allgemeinheit.

Zuſatz. Die Pflanze iſt ein untergeordneter Organismus, deſſen Beſtimmung iſt, ſich dem höhern Organismus darzubieten, um von ihm genoſſen zu werden. Wie das Licht an ihr Farbe als Seyn für Anderes, und ſie ebenſo als Luftform ein Geruch für Anderes iſt: ſo nimmt ſich die Frucht, als ätheriſches Oehl, in das brennbare Salz des Zuckers zuſammen, und wird weinigte Flüſſigkeit. Hier zeigt ſich nun die Pflanze als der Begriff, der das Lichtprincip materialiſirt und das Wäßrige zum Feuerweſen gemacht hat. Die Pflanze iſt ſelbſt die Bewegung des Feurigen in ſich ſelbſt; ſie geht in Gährung über; aber die Wärme, welche ſie ſich aus ſich giebt, iſt nicht ihr Blut, ſondern ihre Zerſtörung. Dieſer höhere, als ſie als Pflanze iſt, dieſer thieriſche Proceß iſt ihr Untergang. — Indem die Stufe des Blumenlebens nur ein Verhältniß zu Anderem iſt, das Leben aber darin beſteht, ſich als unterſchieden zu ſich ſelbſt zu verhalten, ſo iſt dieſe Berührung in der Blume, wodurch die Pflanze für ſich wird, ihr Tod; denn es iſt nicht mehr das Princip der Pflanze. Dieſe Berührung iſt Setzen des Individuellen, Einzelnen als identiſch mit dem Allgemeinen. Damit iſt aber das Einzelne herabgeſetzt, nicht mehr unmittelbar, ſondern nur durch Negation ſeiner Unmittelbarkeit für ſich, aber ſo ſich aufhebend in die Gattung, die nun an ihm zur Exiſtenz kommt. Damit haben wir aber den höheren Begriff des thieriſchen Organismus erreicht.

Drittes Kapitel.

Der thieriſche Organismus.

§. 350.

Die organiſche Individualität exiſtirt als **Subjectivität** inſofern [1] die eigene Aeußerlichkeit der Geſtalt zu Gliedern **ide-**

[1] Zuſatz der erſten und zweiten Ausgabe: ihre Einzelnheit als concretes Moment der Allgemeinheit iſt.

alisirt ist, der Organismus in seinem Processe nach Außen die selbstische Einheit in sich erhält.[1] Dieß ist die animalische Natur, welche in der Wirklichkeit und Aeußerlichkeit der unmittelbaren Einzelnheit ebenso dagegen in sich reflectirtes Selbst der Einzelnheit, in sich seyende subjective Allgemeinheit (§. 163.) ist.

Zusatz. Im Thiere hat das Licht sich selbst gefunden, denn das Thier hemmt seine Beziehung auf Anderes; es ist das Selbst, das für das Selbst ist, — die existirende Einheit Unterschiedener, welche durch Beide hindurchgeht. Indem die Pflanze zum Fürsichseyn fortgehen will, so sind es zwei selbstständige Individuen, Pflanze und Knospe, die nicht als ideell sind; dieß Beides in Eins gesetzt, ist das Animalische. Der animalische Organismus ist also diese Verdoppelung der Subjectivität, die nicht mehr, wie bei der Pflanze, verschieden existirt, sondern so daß nur die Einheit dieser Verdoppelung zur Existenz kommt. So existirt im Thier die wahrhaft subjective Einheit, eine einfache Seele, die Unendlichkeit der Form in sich selbst, die in die Aeußerlichkeit des Leibes ausgelegt ist; und diese steht wieder in Zusammenhang mit einer unorganischen Natur, mit einer äußerlichen Welt. Die animalische Subjectivität ist aber dieses, in ihrer Leiblichkeit und dem Berührtwerden von einer äußern Welt sich selbst zu erhalten, und als das Allgemeine bei sich selbst zu bleiben. Das Leben des Thiers ist so, als dieser höchste Punkt der Natur, der absolute Idealismus, die Bestimmtheit seiner Leiblichkeit zugleich auf eine vollkommen flüssige Weise in sich zu haben, — dieß Unmittelbare dem Subjectiven einzuverleiben und einverleibt zu haben.

Die Schwere ist so hier erst wahrhaft überwunden; das Centrum ist erfülltes Centrum geworden, das sich zum Vorwurf hat, und erst so wahrhaftes für sich seyendes Centrum ist. Im Sonnensystem haben wir Sonne und Glieder, die selbst-

[1] Erste und zweite Ausgabe: die selbstische Sonne inwendig behält.

ſtändig ſind, und ſich nur nach Raum und Zeit, nicht nach ihrer phyſicaliſchen Natur zu einander verhalten. Iſt das Animaliſche nun auch eine Sonne, ſo verhalten ſich doch die Geſtirne darin nach ihrer phyſicaliſchen Natur zuſammen, und ſind in die Sonne zurückgenommen, die ſie in Einer Individualität in ſich enthält. Das Thier iſt die exiſtirende Idee, inſofern die Glieder ſchlechthin nur Momente der Form ſind, ihre Selbſtſtändigkeit immer negiren, und ſich in die Einheit reſumiren, welche die Realität des Begriffs und für den Begriff iſt. Haut man einen Finger ab, ſo iſt er kein Finger mehr, ſondern geht im chemiſchen Proceß zur Auflöſung fort. Die hervorgebrachte Einheit iſt im Thier für die an ſich ſeyende Einheit; und dieſe an ſich ſeyende Einheit iſt die Seele, der Begriff, der ſich in der Körperlichkeit findet, inſofern dieſe der Proceß des Idealiſirens iſt. Das Außereinander-Beſtehen der Räumlichkeit hat für die Seele keine Wahrheit; ſie iſt einfach, feiner als ein Punkt. Man hat ſich Mühe gegeben, die Seele zu finden; dieß iſt aber ein Widerſpruch. Es ſind Millionen Punkte, in denen überall die Seele gegenwärtig iſt; aber doch iſt ſie nicht an einem Punkte, weil das Außereinander des Raums eben keine Wahrheit für ſie hat. Dieſer Punkt der Subjectivität iſt feſtzuhalten; die anderen ſind nur Prädicate des Lebens. Dieſe Subjectivität iſt aber noch nicht für ſich ſelbſt, als reine, allgemeine Subjectivität; ſie denkt ſich nicht, ſie fühlt ſich, ſchaut ſich nur an. D. h. ſie iſt nur im Einzelnen zugleich in ſich reflectirt, das, zur einfachen Beſtimmtheit reducirt, ideell geſetzt iſt; ſie iſt ſich nur in einem beſtimmten, beſondern Zuſtand gegenſtändlich, und Negation jeder ſolchen Beſtimmtheit, aber nicht darüber hinaus, — wie auch der ſinnliche Menſch ſich in allen Begierden herumwerfen kann, aber nicht daraus heraus iſt, um ſich als Allgemeines denkend zu faſſen.

§. 351.

Das Thier hat zufällige Selbſtbewegung, weil ſeine

Subjectivität, wie das Licht,[1] die der Schwere entriſſene Idealität, eine freie Zeit iſt, die, als der reellen Aeußerlichkeit entnommen, ſich nach innerem Zufall aus ſich ſelbſt zum Orte beſtimmt. Damit verbunden iſt, daß das Thier Stimme hat, indem ſeine Subjectivität, als wirkliche Idealität (Seele), die Herrſchaft über die abſtracte Idealität von Zeit und Raum iſt, und ſeine Selbſtbewegung als ein freies Erzittern in ſich ſelbſt darſtellt. Es hat animaliſche Wärme, als fortdauernden Auflöſungsproceß der Cohäſion und des ſelbſtſtändigen Beſtehens der Theile in der fortdauernden Erhaltung der Geſtalt: ferner unterbrochene Intusſusception, als ſich individualiſirendes Verhalten zu einer individuellen unorganiſchen Natur: vornehmlich aber Gefühl, als die in der Beſtimmtheit ſich unmittelbar allgemeine, einfach bei ſich bleibende und erhaltende Individualität, — die exiſtirende Idealität des Beſtimmtſeyns.

Zuſatz. Darin, daß beim Thiere das Selbſt für das Selbſt iſt, liegt ſogleich, als das ganz Allgemeine der Subjectivität, die Beſtimmung der Empfindung, welche die differentia specifica, das abſolut Auszeichnende des Thiers iſt. Das Selbſt iſt ideell, nicht ausgegoſſen und verſenkt in die Materialität, ſondern in ihr nur thätig und präſent, aber zugleich ſich in ſich ſelbſt findend. Dieſe Idealität, welche die Empfindung ausmacht, iſt in der Natur der höchſte Reichthum der Exiſtenz, weil darin Alles zuſammengedrängt iſt. Freude, Schmerz u. ſ. w. bilden ſich zwar auch körperlich aus; aber alle dieſe körperliche Exiſtenz iſt noch verſchieden von dem, daß ſie als Gefühl, d. h. in die einfache, für ſich ſeyende Exiſtenz zurückgenommen ſind. Ich bin beim Sehen, Hören einfach bei mir ſelbſt; und es iſt nur eine Form meiner reinen Durchſichtigkeit und Klarheit in mir ſelbſt. Dieſes Punktuelle und doch unendlich Beſtimmbare, das ſo ungetrübt in ſeiner Einfachheit

[1] Zuſatz der erſten und zweiten Ausgabe: und Feuer.

bleibt, iſt, indem es ſich ſelbſt zum Gegenſtande hat, das Subject als Selbſt-ſelbſt, als Selbſtgefühl. Das Thier, indem es Empfindung hat, hat theoretiſches Verhalten zu Anderem, während die Pflanze ſich entweder gleichgültig oder praktiſch gegen das Aeußere verhält, und im letztern Falle es nicht beſtehen läßt, ſondern ſich aſſimilirt. Das Thier verhält ſich zwar auch, wie die Pflanze, zum Aeußern als zu einem Ideellen; aber zugleich wird das Andere auch freigelaſſen, bleibt beſtehen, und hat dabei doch ein Verhältniß zum Subject, ohne demſelben gleichgültig zu bleiben. Das iſt ein begierdeloſes Verhalten. Das Thier, als empfindend, iſt in ſich befriedigt, indem es durch Anderes modificirt wird; und dieſe Befriedigung in ſich ſelbſt begründet eben das theoretiſche Verhältniß. Was ſich praktiſch verhält, iſt nicht in ſich befriedigt, indem ein Anderes in ihm geſetzt wird: ſondern muß gegen dieſe in ihm geſetzte Modification reagiren, ſie aufheben und mit ſich identificiren; denn ſie war eine Störung. Das Thier aber iſt in dem Verhältniß zu Anderem doch in ſich befriedigt, weil es die Modification durch das Aeußere ertragen kann, indem es dieſelbe zugleich als eine ideelle ſetzt. — Das Andere ſind nur Folgen der Empfindung.

α) Als ſinnlich iſt das Thier zwar ſchwer, bleibt ans Centrum gebunden; aber die Einzelnheit des Orts iſt der Schwere entnommen, das Thier nicht an das Dieſe der Schwere gebunden. Die Schwere iſt die allgemeine Beſtimmung der Materie, die aber auch den einzelnen Ort beſtimmt; das mechaniſche Verhältniß der Schwere beſteht eben darin, daß, indem etwas im Raume beſtimmt iſt, es hier ſeine Beſtimmung nur in einem Aeußern hat. Das Thier, als die ſich auf ſich beziehende Einzelnheit, hat dieſe Einzelnheit des Orts aber nicht als eine ihm von Außen beſtimmte; ſondern als in ſich zurückgekehrte Einzelnheit iſt es gleichgültig gegen die unorganiſche Natur, und ſteht in der freien Bewegung bloß durch Raum und Zeit überhaupt in Beziehung auf ſie. Die Vereinzelung des

Orts liegt also in der eigenen Macht des Thieres und ist nicht durch Anderes gesetzt; sondern das Thier setzt sich selbst diesen Ort. Bei allem Andern ist diese Vereinzelung fest, weil es nicht ein für sich seyendes Selbst ist. Das Thier kommt zwar nicht aus der allgemeinen Bestimmung des einzelnen Orts heraus; aber dieser Ort wird durch es gesetzt. Eben damit ist die Subjectivität des Thiers nicht bloß von der äußern Natur unterschieden, sondern sie unterscheidet sich selbst davon; und das ist ein höchst wichtiger Unterschied, das Sich-Setzen als die reine eigene Negativität dieses Orts und dieses Orts u. s. f. Die ganze Physik ist die sich im Unterschied von der Schwere entwickelnde Form; sie kommt dort aber nicht zu dieser Freiheit gegen die Dumpfheit der Schwere, sondern erst in der Subjectivität des Thiers ist dieß Fürsichseyn gegen die Schwere gesetzt. Auch die physicalische Individualität kommt nicht aus der Schwere heraus, da selbst ihr Proceß Orts- und Schwere-Bestimmungen hat.

β) Die Stimme ist ein hohes Vorrecht des Thiers, das wunderbar erscheinen kann; sie ist die Aeußerung der Empfindung, des Selbstgefühls. Daß das Thier in sich für sich selbst ist, stellt es dar; und diese Darstellung ist die Stimme. Nur das Empfindende kann aber darstellen, daß es empfindend ist. Der Vogel in der Luft und andere Thiere geben eine Stimme von sich aus Schmerz, Bedürfniß, Hunger, Sattheit, Lust, Freudigkeit, Brunst: das Pferd wiehert, wenn es zur Schlacht geht; Insecten summen; Katzen, wenn es ihnen wohl geht, schnurren. Das theoretische Sich-Ergehen des Vogels, der singt, ist aber eine höhere Art der Stimme; und daß es so weit beim Vogel kommt, ist schon ein Besonderes dagegen, daß die Thiere überhaupt Stimme haben. Denn während die Fische im Wasser stumm sind, so schweben die Vögel frei in der Luft, als ihrem Elemente; von der objectiven Schwere der Erde getrennt, erfüllen sie die Luft mit sich, und äußern ihr Selbst-

gefühl im beſondern Elemente. Metalle haben Klang, aber noch nicht Stimme; Stimme iſt der geiſtig gewordene Mechanismus, der ſich ſo ſelbſt äußert. Das Unorganiſche zeigt ſeine ſpecifiſche Beſtimmtheit erſt, wenn es dazu ſollicitirt, wenn es angeſchlagen wird; das Animaliſche klingt aber aus ſich ſelbſt. Das Subjective giebt ſich als dieß Seelenhafte kund, indem es in ſich erzittert und die Luft nur erzittern macht. Dieſe Subjectivität für ſich iſt, ganz abſtract, der reine Proceß der Zeit, der im concreten Körper, als die ſich realiſirende Zeit, das Erzittern und der Ton iſt. Der Ton kommt dem Thiere ſo zu, daß deſſen Thätigkeit ſelbſt das Erzitternmachen des leiblichen Organismus iſt. Es wird aber dadurch äußerlich nichts verändert, es wird nur bewegt; und die hervorgebrachte Bewegung iſt nur die abſtracte reine Erzitterung, wodurch nur Ortsveränderung hervorgebracht wird, die aber ebenſo wieder aufgehoben iſt, — Negation der ſpecifiſchen Schwere und Cohäſion, die aber ebenſo wiederhergeſtellt werden. Die Stimme iſt das Nächſte zum Denken; denn hier wird die reine Subjectivität gegenſtändlich, nicht als eine beſondere Wirklichkeit, als ein Zuſtand oder eine Empfindung, ſondern im abſtracten Elemente von Raum und Zeit.

γ) Mit der Stimme hängt die animaliſche Wärme zuſammen. Der chemiſche Proceß giebt auch Wärme, die ſich bis zum Feuer ſteigern kann; aber ſie iſt vorübergehend. Das Thier dagegen, als der bleibende Proceß des Sich-Bewegens, des Sich-ſelbſt-Verzehrens und Hervorbringens, negirt beſtändig das Materielle und producirt es wieder, muß alſo ſtets Wärme erzeugen. Beſonders thun es die warmblütigen Thiere, wo der Gegenſatz von Senſibilität und Irritabilität zu höherer Eigenthümlichkeit gekommen (ſ. u. §. 370. Zuſ.), und die Irritabilität für ſich im Blute conſtituirt iſt, das man einen flüſſigen Magneten nennen kann.

δ) Weil das Thier ein wahres für ſich ſeyendes Selbſt

iſt, das zur Individualität gelangt, ſo ſchließt und ſondert es ſich aus, trennt ſich von der allgemeinen Subſtanz der Erde ab; und dieſe hat ein äußerliches Daſeyn für es. Das Aeußerliche, was nicht unter die Herrſchaft ſeines Selbſt gekommen iſt, iſt für es ein Negatives ſeiner ſelbſt, ein Gleichgültiges; und damit hängt unmittelbar zuſammen, daß ſeine unorganiſche Natur ſich ihm vereinzelt hat: denn vom Elemente findet keine Entfernung Statt. Dieß Verhältniß zur unorganiſchen Natur iſt der allgemeine Begriff des Thiers; es iſt ein individuelles Subject, das ſich zu Individuellem als ſolchem verhält, nicht, wie die Pflanze, nur zu Elementariſchem, auch nicht zu Subjectivem, außer im Gattungs-Proceß. Das Thier hat auch die vegetabiliſche Natur, ein Verhältniß zum Licht, zur Luft, zum Waſſer: weiter aber die Empfindung, wozu im Menſchen noch das Denken kommt. Ariſtoteles ſpricht ſo von drei Seelen, der vegetabiliſchen, thieriſchen und menſchlichen, als den drei Beſtimmungen der Entwickelung des Begriffs. Als in ſich reflectirte Einheit verſchiedener Einzelnheiten, exiſtirt das Thier als Zweck, das ſich ſelbſt ſich ſelbſt hervorbringt, — iſt eine Bewegung, welche in dieſes Individuum zurückgeht. Der Proceß der Individualität iſt ein geſchloſſener Kreislauf, überhaupt im Organiſchen die Sphäre des Fürſichſeyns; und weil dieß ſein Begriff iſt, iſt ſein Weſen, ſeine unorganiſche Natur, vereinzelt für es. Weil es ſich aber ebenſo als für ſich ſeyendes Selbſt zu ſich ſelbſt verhält, ſo ſetzt es ſein Fürſichſelbſtſeyn als unterſchieden davon, im Verhältniſſe zur unorganiſchen Natur zu ſeyn. Dieſes Verhältniß nach Außen unterbricht es, weil es befriedigt, weil es ſatt iſt, — weil es empfindet, für ſich ſeyendes Selbſt iſt. Im Schlafe verſenkt das Thier ſich in die Identität mit der allgemeinen Natur, im Wachſeyn verhält es ſich zu individuellem Organiſchen, unterbricht aber auch dieß Verhältniß; und das Leben des Thiers iſt das abwechſelnde Wogen zwiſchen dieſen beiden Beſtimmungen.

§. 352.

Der thieriſche Organismus iſt als lebendige Allgemeinheit der Begriff, welcher ſich durch ſeine drei Beſtimmungen als Schlüſſe verläuft, deren jeder an ſich dieſelbe Totalität der ſubſtantiellen Einheit und zugleich nach der Formbeſtimmung das Uebergehen in die anderen iſt: ſo daß aus dieſem Proceſſe ſich die Totalität als exiſtirend reſultirt. Nur als dieſes ſich Reproducirende, nicht als Seyendes, iſt und erhält ſich das Lebendige: es iſt nur, indem es ſich zu dem macht, was es iſt; es iſt vorausgehender Zweck, der ſelbſt nur das Reſultat iſt. — Der Organismus iſt daher, wie bei der Pflanze, zu betrachten: erſtens, als die individuelle Idee, die in ihrem Proceſſe ſich nur auf ſich ſelbſt bezieht und innerhalb ihrer ſelbſt ſich mit ſich zuſammenſchließt, — die Geſtalt; zweitens als Idee, die ſich zu ihrem Andern, ihrer unorganiſchen Natur, verhält und ſie ideell in ſich ſetzt, — die Aſſimilation; drittens die Idee, als ſich zum Andern, das ſelbſt lebendiges Individuum iſt, und damit im Andern zu ſich ſelbſt verhaltend, — Gattungsproceß.

Zuſatz. Der thieriſche Organismus iſt der Mikrokosmus, das für ſich gewordene Centrum der Natur, worin ſich die ganze unorganiſche Natur zuſammengefaßt hat und idealiſirt iſt; dieß hat die nähere Darſtellung auszuführen. Indem der animaliſche Organismus der Proceß der Subjectivität iſt, in der Aeußerlichkeit ſich auf ſich ſelbſt zu beziehen, ſo iſt erſt hier die übrige Natur als eine äußere vorhanden, weil das Animaliſche ſich in dieſem Verhältniß zum Aeußern erhält. Da die Pflanze aber nach Außen gezogen wird, ohne ſich wahrhaft in der Beziehung auf Anderes zu erhalten, ſo iſt für ſie die übrige Natur noch nicht als eine äußere vorhanden. — Das thieriſche Leben iſt, als ſein eigenes Product, als Selbſtzweck, Zweck und Mittel zugleich. Der Zweck iſt eine ideelle Beſtimmung, die vorher ſchon vorhanden iſt; und indem dann die

Thätigkeit der Realiſirung eintritt, die der vorhandenen Beſtimmung gemäß ſeyn muß, ſo kommt nichts Anderes heraus. Die Realiſirung iſt ebenſo das Zurückgehen in ſich. Der erreichte Zweck hat denſelben Inhalt, der im Thätigen ſchon vorhanden iſt; das Lebendige bringt es alſo mit allen ſeinen Thätigkeiten nicht weiter. Wie die Organiſation ſich ſelbſt Zweck iſt, ſo iſt ſie ebenſo ſich ſelbſt Mittel, indem ſie nichts Beſtehendes iſt. Die Eingeweide, die Glieder überhaupt werden immer ideell geſetzt, indem ſie gegen einander thätig ſind: und wie jedes ſich, als Mittelpunkt, auf Koſten aller andern hervorbringt, ſo exiſtirt es nur durch den Proceß; d. h. was als aufgehoben zum Mittel heruntergeſetzt wird, iſt ſelbſt der Zweck, das Product. — Als das den Begriff Entwickelnde, iſt der thieriſche Organismus die Idee, welche nur die Unterſchiede des Begriffs offenbart; und ſo enthält jedes Moment des Begriffs die anderen, iſt ſelbſt Syſtem und Ganzes. Dieſe Totalitäten bringen, als beſtimmte, in ihrem Uebergehen das Ganze, das jedes Syſtem an ſich iſt, als Eines, als Subject hervor.

Der erſte Proceß iſt der des ſich auf ſich beziehenden, ſich verleiblichenden Organismus, der das Andere an ihm ſelbſt hat: während der zweite, der gegen die unorganiſche Natur, d. h. gegen ſein An-ſich als ein Anderes gerichtete, das Urtheil des Lebendigen, der thätige Begriff deſſelben iſt; der dritte iſt der höhere, nämlich der der Einzelnheit und der Allgemeinheit, des Individuums gegen ſich als Gattung, mit der es an ſich identiſch iſt. — Im vollkommenen Thier, im menſchlichen Organismus, ſind dieſe Proceſſe am vollſtändigſten und deutlichſten ausgebildet; an dieſem höchſten Organismus iſt alſo überhaupt ein allgemeiner Typus vorhanden, in dem und aus dem die Bedeutung des unentwickelten Organismus erſt erkennbar iſt und an ihm entwickelt werden kann.[1])

[1] Wie die Anatomie und Phyſiologie dieſen Typus im Begriff, ſo ſtellt die Zoologie ſeine Realität, die Medicin den Kampf beider Seiten dar. Anm. d. Her.

A.

Die Geſtalt.

§. 353.

1. Die Functionen des Organismus.

Geſtalt iſt das animaliſche Subject als ein Ganzes nur in Beziehung auf ſich ſelbſt; es ſtellt an ihm den Begriff in ſeinen entwickelten und ſo in ihm nun exiſtirenden Beſtimmungen dar. Dieſe ſind, obgleich in ſich als in der Subjectivität concret, doch hier nur als deſſen einfache Elemente vorhanden. Das animaliſche Subject iſt daher: a) ſein einfaches, allgemeines Inſichſeyn in ſeiner Aeußerlichkeit, wodurch die wirkliche Beſtimmtheit unmittelbar als Beſonderheit in das Allgemeine aufgenommen und dieſes in ihr ungetrennte Identität des Subjects mit ſich ſelbſt iſt, — Senſibilität; b) Beſonderheit als Reizbarkeit von Außen und aus dem aufgenommenen Subjecte kommende Rückwirkung dagegen nach Außen, — Irritabilität; c) die Einheit dieſer Momente, die negative Rückkehr zu ſich ſelbſt aus dem Verhältniſſe der Aeußerlichkeit und dadurch Erzeugung und Setzen ſeiner als eines Einzelnen, — Reproduction, die Realität und Grundlage der erſtern Momente.

Zuſatz. Die Pflanze läßt ihr Holz, ihre Rinde todt werden, und die Blätter abfallen; das Thier iſt aber dieſe Negativität ſelbſt. Jene weiß ſich gegen ihr Anderswerden nicht anders zu retten, als es gleichgültig liegen zu laſſen. Das Thier iſt die Negativität ſeiner ſelbſt, die über ſeine Geſtalt übergreift, und das Aufhören des Wachsthums nicht in ſeinem Verdauungs- und Geſchlechts-Proceß unterbringt; ſondern als die Negativität ſeiner ſelbſt, iſt ſein eigener innerer Proceß dieß, daß es ſich zu Eingeweiden geſtaltet. Indem es ſich ſo ſelbſt als Individuum geſtaltet, iſt es Einheit der Geſtalt und Indivi-

dualität. — Die einfache Identität der allgemeinen Subjectivität des Begriffs mit ſich ſelbſt, das Empfindende, was im Geiſte das Ich, iſt die Senſibilität; wird ſie durch Anderes berührt, ſo verkehrt ſie daſſelbe unmittelbar zu ſich. Die zuerſt ideell geſetzte Beſonderheit kommt in der Irritabilität zu ihrem Rechte; die Thätigkeit des Subjects beſteht darin, das Andere, zu dem es ſich verhält, zu repelliren. Irritabilität iſt auch Empfindung, Subjectivität, aber in der Form des Verhältniſſes. Da die Empfindung dieß aber nur iſt, als negirtes Verhalten zu Anderem: ſo iſt die Reproduction dieſe unendliche Negativität, die Aeußerlichkeit zu mir, und mich zum Aeußerlichen zu machen. Das iſt erſt die reale, nicht die abſtracte Allgemeinheit, — die entwickelte Senſibilität. Die Reproduction geht durch die Senſibilität und Irritabilität hindurch, und abſorbirt ſie; ſo iſt ſie entſpringende, geſetzte Allgemeinheit, die aber, als das Sich-Produciren, zugleich concrete Einzelnheit iſt. Die Reproduction iſt erſt das Ganze, — die unmittelbare Einheit mit ſich, in der es zugleich zum Verhältniſſe gekommen iſt. Der animaliſche Organismus iſt reproductiv; dieß iſt er weſentlich, oder dieß iſt ſeine Wirklichkeit. Die höheren Naturen des Lebendigen ſind die, wo die abſtracten Momente, Senſibilität und Irritabilität, für ſich hervortreten: das niedere Lebendige bleibt Reproduction, das Höhere hat die tieferen Unterſchiede in ſich und erhält ſich in dieſer ſtärkern Diremtion. Es giebt ſo Thiere, die nichts ſind als Reproduction, — ein geſtaltloſer Gallert, ein thätiger Schleim, der in ſich reflectirt iſt, wo Senſibilität und Irritabilität noch nicht getrennt ſind. Dieß ſind die allgemeinen animaliſchen Momente; ſie ſind indeſſen nicht als Eigenſchaften zu nehmen, ſo daß jede gleichſam beſonders wirkte, wie Farbe beſonders aufs Geſicht, Geſchmack auf die Zunge u. ſ. f. Die Natur legt freilich auch die Momente ſo gleichgültig aus einander, aber ganz allein in der Geſtalt, d. h. im todten Seyn des Organismus. — Das Thier iſt das

Deutlichſte an ihm ſelbſt in der Natur; es iſt aber am ſchwerſten zu faſſen, weil ſeine Natur der ſpeculative Begriff iſt. Denn obgleich dieſe Natur als ſinnliches Daſeyn iſt, ſo muß ſie doch im Begriffe aufgefaßt werden. Hat das Lebendige in der Empfindung auch die höchſte Einfachheit, während alles Andere ein Außereinander von Qualitäten iſt: ſo iſt es doch zugleich das Concreteſte, weil es den Momenten des Begriffs, die an Einem Subjecte real ſind, erlaubt, ſich Daſeyn zu geben, wogegen das Todte abſtract iſt. — Am Sonnenſyſtem entſpricht die Senſibilität der Sonne, die Differenten ſind Komet und Mond, die Reproduction iſt der Planet. Während Jedes da aber ein ſelbſtſtändiges Glied iſt, ſind ſie jetzt in Einem gehalten. Dieſer Idealismus, in der ganzen Natur die Idee zu erkennen, iſt zugleich Realismus, indem der Begriff des Lebendigen die Idee als Realität iſt, wenn auch ſonſt die Individuen nur Einem Momente des Begriffs entſprechen. Ueberhaupt erkennt die Philoſophie den Begriff im Realen, Sinnlichen. Vom Begriff muß man ausgehen; und iſt er auch vielleicht noch nicht mit der „reichen Mannigfaltigkeit“ der Natur, wie man ſagt, fertig, ſo muß man doch dem Begriff trauen, wenn auch vieles Beſondere noch nicht erklärt iſt. Das iſt überhaupt eine unbeſtimmte Forderung; und daß ſie nicht erfüllt iſt, thut dem Begriff keinen Eintrag, während ganz im Gegentheil die Theorien der empiriſchen Phyſiker Alles erklären müſſen, da ihre Bewährung nur auf den einzelnen Fällen beruht. Der Begriff aber gilt für ſich; das Einzelne wird ſich dann ſchon geben (ſ. §. 270. Zuſ. S. 124).

§. 354.

2. Die Syſteme der Geſtalt.

Dieſe drei Momente des Begriffs ſind nicht nur an ſich concrete Elemente, ſondern haben ihre Realität in drei Syſte-

men: dem Nerven-, Blut- und Verdauungssystem, deren jedes als Totalität sich nach denselben Begriffsbestimmungen in sich unterscheidet.

a. So bestimmt sich das System der Sensibilität: α) zu dem Extreme der abstracten Beziehung ihrer selbst auf sich selbst, die hiermit ein Uebergehen in die Unmittelbarkeit, in das unorganische Seyn und in Empfindungslosigkeit, aber nicht ein darein Uebergegangenseyn ist, — das Knochensystem, das, gegen das Innere zu, Umhüllung, nach Außen der feste Halt des Innern gegen das Aeußere ist; β) zu dem Moment der Irritabilität, dem Systeme des Gehirns, und dessen weiterem Auseinandergehen in den Nerven, die ebenso nach Innen Nerven der Empfindung, nach Außen des Bewegens sind; γ) zu dem der Reproduction angehörenden System, dem sympathetischen Nerven mit den Ganglien, worein nur dumpfes, unbestimmtes und willenloses Selbstgefühl fällt.

b. Die Irritabilität ist eben so sehr Reizbarkeit durch Anderes und Rückwirkung der Selbsterhaltung dagegen, als umgekehrt actives Selbsterhalten und darin sich Anderem Preisgeben. Ihr System ist α) abstracte (sensible) Irritabilität, die einfache Veränderung der Receptivität in Reactivität, — der Muskel überhaupt; welcher, an dem Knochengerüste den äußerlichen Halt (unmittelbare Beziehung auf sich für seine Entzweiung) gewinnend, sich zum Streck- und Beugemuskel zunächst differenzirt und dann ferner zum eigenthümlichen Systeme der Extremitäten ausbildet. β) Die Irritabilität, für sich und different gegen Andere sich concret auf sich beziehend und sich in sich haltend, ist die Activität in sich, das Pulsiren, die lebendige Selbstbewegung, deren Materielles nur eine Flüssigkeit, das lebendige Blut, — und die nur Kreislauf seyn kann, welcher zunächst zur Besonderheit, von der er herkommt, specificirt, an ihm selbst ein gedoppelter und hierin zu-

gleich nach Außen gerichteter iſt, — als Lungen- und Pfortader-Syſtem, in deren jenem das Blut ſich in ſichſelbſt, in dieſem andern gegen Anderes befeuert. γ) Das[1] Pulſiren, als irritable ſich mit ſich zuſammenſchließende Totalität, iſt der von ihrem Mittelpunkte, dem Herzen, aus in der Differenz der Arterien und Venen in ſich zurückkehrende Kreislauf, der ebenſo immanenter Proceß, als ein allgemeines Preisgeben an die Reproduction der übrigen Glieder, daß ſie aus dem Blute ſich ihre Nahrung nehmen, iſt.

c. Das Verdauungsſyſtem iſt als Drüſenſyſtem mit Haut und Zellgewebe die unmittelbare, vegetative, in dem eigentlichen Syſteme der Eingeweide aber die vermittelnde Reproduction.

Zuſatz. Indem die Senſibilität als Nervenſyſtem, die Irritabilität als Blutſyſtem, die Reproduction als Verdauungsſyſtem auch für ſich exiſtiren, ſo „läßt ſich der Körper aller Thiere in drei verſchiedene Beſtandtheile zerlegen, woraus alle Organe zuſammengeſetzt ſind: in Zellgewebe, Muskelfaſern und Nervenmark,“[2] — die einfachen, abſtracten Elemente der drei Syſteme. Da aber dieſe Syſteme ebenſo ungetheilt ſind, und jeder Punkt alle drei in unmittelbarer Einheit enthält: ſo ſind ſie nicht die abſtracten Begriffs-Momente, Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelnheit. Sondern jedes dieſer Momente ſtellt die Totalität des Begriffs in ſeiner Beſtimmtheit dar, ſo daß die anderen Syſteme an jedem als exiſtirend vorhanden ſind: überall iſt Blut und Nerven, überall auch ein Drüſenhaftes, Lymphatiſches, was die Reproduction ausmacht, vorhanden. Die Einheit dieſer abſtracten Momente iſt die animaliſche Lymphe, aus der ſich das Innere gliedert; wie ſie ſich aber in ſich unterſcheidet, ſo umſchließt ſie ſich auch mit der Haut, als ihrer Oberfläche, oder dem allgemeinen Verhalten

[1] Zuſatz der zweiten Ausgabe: allgemeine.
[2] Treviranus: Biologie, Bd. I. S. 166.

Knochen, d. h. die der Geſtalt als ſolcher angehörige Senſibilität; iſt, wie das Holz der Pflanze, die einfache, und darum todte Kraft, die noch nicht Proceß, ſondern abſtracte Reflexion in ſich iſt. Es iſt aber zugleich das in ſich reflectirte Todte; oder es iſt das vegetabiliſche Knospen, das ſich ſelbſt ſo hervorbringt, daß das Hervorgebrachte ein Anderes wird.

α. Seine Geſtalt iſt, zuerſt Knochenkern zu ſeyn; denn ſo fangen alle Knochen an. Die Knochenkerne vermehren ſich, und ziehen ſich in die Länge, wie der vegetabiliſche Knoten zur Holzfaſer wird. An den Extremitäten der Glieder bleiben die Knochenkerne; ſie haben das Mark in ſich, als ihrem noch nicht eigens herausgebornen Nerven. Das Mark der Knochen iſt das Fett; und darum iſt wenig oder flüſſiges Mark in magern, viel in fetten Menſchen. Die Beinhaut iſt das eigentliche Leben der Knochen, eine ganz nach Außen gehende Production, die deßwegen in ſich erſtirbt und nur an der Oberfläche des Knochens lebt, — die dumpfe Kraft in ſich ſelbſt; das Knochenſyſtem fällt inſofern mit dem Hautſyſtem in der Reproduction zuſammen. Fortgehend zur Totalität, aus Kern und Linie, bricht der Knochen auf; wo dann an die Stelle des Marks der Nerv tritt, welcher ein Kern iſt, der ſeine Längen aus ſeinem Mittelpunkte ausſproſſen läßt. Aber mit dieſer Totalität hört der Knochen auf, der Geſtalt als ſolcher anzugehören; ſein Mark wird lebendige Senſibilität, ein Punkt, der ſich in Linien verbreitet, und von dem, als der Totalität, die Dimenſionen ausgehen. Als Kern iſt der Knochen das unmittelbar Senſible der Geſtalt: näher aber als Knochenſkelett hat er zu ſeiner erſten Beſtimmung dieß, ſich zum Aeußern als das Ruhende, nur Feſte, Harte zu verhalten, ſich nur in ſich feſt zu machen, zu mechaniſcher Objectivität zu kommen, und ſo einen Anhalt gegen die Erde, als das Feſte überhaupt, zu gewinnen.

β. Die Verlängerung des Knochens iſt die Mitte, der Uebergang, daß die Geſtalt zum Aeußern herabſinkt, das ein anderes Inneres hat. Der Knochen iſt in den Gliedern das Innere,

das unmittelbar Feste; aber fernerhin hört er auf, das Innere zu seyn. Wie das Holz der Pflanze das Innere der Pflanze, und die Rinde das Aeußere ist (im Samen hingegen ist das Holz überwunden, es ist nur dessen äußerliche Schale): so wird der Knochen für die Eingeweide äußerliche Schale, die keinen eigenen Mittelpunkt mehr hat, zunächst aber noch unterbrochen ist und durch eine eigene Linie (sternum) zusammenhängt, noch eine eigene Gegliederung hat. Aber zuletzt wird sie wieder reine Fläche, ohne eigene Innerlichkeit, — ein Umschlagen in den Punkt oder die Linie, von wo Linien ausgehen, bis zur Verflächung, welche bloße umschließende Oberfläche ist. Dieß ist die Totalität, die sich noch nicht völlig gerundet hat, noch dieß an ihr hat, sich nach Außen zu kehren. Die Bestimmung des Knochens ist so zweitens: von einem Andern regiert zu seyn, ein Anderes als Subject in sich zu haben; und nach Außen in feste Anhaltspunkte, wie Hörner, Krallen u. s. w., auszulaufen. Die Haut verlängert sich zu Nägeln, Hacken u. s. w.: sie ist das Unzerstörbare am Organismus, da, nachdem Alles an einem Leichnam in Staub zerfallen, noch die Haut oft an einigen Theilen sichtbar ist.

3. Zugleich ist, indem im Rückenwirbel der Knoten der Mitte durchbrochen, der Knochen, nun in sich zurückkehrend, drittens der hohle Schädel. Den Schädelknochen liegt die Form der Rückenwirbel zu Grunde, und sie können darin auseinander gelegt werden. Das os sphenoideum geht aber darauf, den Mittelpunkt ganz zu überwinden, und die Schädelknochen ganz zu verflächen ohne eigenen Mittelpunkt. Zugleich geht aber dieses völlige Aufheben der Kernigkeit in die Wiederherstellung der Kerne über; die Zähne sind nun diese Rückkehr der Kerne in sich, die den Proceß durchlaufen, d. h. negative, thätige, wirksame sind, also aufhören, nur passive Absonderung zu seyn, — die unmittelbare Sensibilität, die zur Irritabilität geworden. Die Beinhaut ist bei ihnen nicht mehr äußere, sondern nur in-

nere Membran. Die Knochen, ſo wie die Beinhaut, ſind ohne Empfindung; aber in den (ſyphilitiſchen) Lymphen-Krankheiten gewinnen ſie ſolche.

Der Grundorganismus des Knochens iſt der Rückenwirbel, und Alles nur Metamorphoſe deſſelben, nämlich nach inwendig eine Röhre und deren Fortſätze nach Außen. Daß dieß die Grundform der Knochenbildung ſey, hat beſonders Göthe[1] mit ſeinem organiſchen Naturſinn geſehen, und die Uebergänge vollkommen verfolgt, in einer ſchon 1785 verfaßten Abhandlung, die er in ſeiner Morphologie herausgab. Oken, dem er die Abhandlung mittheilte, hat ihre Gedanken in einem Programm, das er darüber ſchrieb, geradezu als ſein Eigenthum ausgekramt, und ſo den Ruhm davon getragen. Göthe zeigt (und es iſt eine der ſchönſten Anſchauungen, die er gehabt hat), daß die Kopfknochen ganz nur aus dieſer Form herausgebildet ſind: das os sphenoideum, das os zygomaticum (das Jochbein), bis zum os bregmatis, dem Stirnbein, welches der Hüftknochen im Kopfe iſt. Aber für ſolche Umbildung der Knochen, daß ſie, ſtatt innere Mitte zu ſeyn, jetzt umſchließend werden, und nun die Beſtimmung haben, nach Außen für die Extremitäten, Arme, Beine u. ſ. w., Anhaltspunkte zu werden, mit einander ſich zu verbinden und zugleich beweglich zu ſeyn, — für dieſe Umkehrung reicht die Identität der Form nicht hin, wie auch nicht beim Vegetabiliſchen. Dieſe andere Seite, das Hereinwerfen des Rückenwirbels zu den einzelnen Knochen, hat Göthe nicht verfolgt, wohl aber Oken. Der Rückenwirbel iſt der Mittelpunkt des Knochenſyſtems, der ſich in die Extreme des Schädelknochens und der Extremitäten dirimirt und ſie zugleich verbindet: dort die Höhlung, die ſich durch Vereinigung der Flächen zur Rundung nach Außen ſchließt, hier das in die Länge geſtreckte Hinausgehen, das in die Mitte tritt und ſich weſentlich durch Cohäſion an die Längen der Muskeln befeſtigt.

[1] Vergl.: Zur Morphologie, S. 162, 248, 250—251, 339.

Das Moment der Differenz in der Sensibilität ist das nach Außen gerichtete, in Zusammenhang mit Anderem stehende Nervensystem: die Empfindung als bestimmte, — es sey nun unmittelbar äußerlich gesetztes Fühlen, oder Selbstbestimmung. Vom Rückenmark gehen mehr die Nerven der Bewegung aus, von dem Gehirn vornehmlich die der Empfindung: jene sind das Nervensystem, insofern es praktisch ist, — diese dasselbe als Bestimmtwerden, wozu die Sinneswerkzeuge gehören. Ueberhaupt aber concentriren sich die Nerven im Gehirn, und dirimiren sich auch wieder von ihm aus, indem sie sich in alle Theile des Körpers vertheilen. Der Nerv ist die Bedingung dazu, daß Empfindung vorhanden ist, wo der Körper berührt wird; ebenso ist er die Bedingung des Willens, überhaupt jedes selbstbestimmenden Zwecks. Sonst versteht man aber noch sehr wenig von der Organisation des Gehirns. „Die Erfahrung lehrt, daß Bewegung der bestimmten Organe, um willkührliche Handlungen zu vollbringen, und Erregung von Empfindung von diesen Organen aus, leidet oder ganz aufhört, wenn die aus diesen Theilen ausgehenden Nerven, oder das Rückenmark, das kleine Gehirn, oder das große Hirn, welche mit jenen Nerven zusammenhängen, verletzt oder zerstört werden. — Die einzelnen Nervenfasern mit ihren Scheiden werden durch Zellgewebe in Bündel, und diese in einen größeren fühlbaren Strang lockerer oder fester vereinigt. — Schon die einzelnen Markfasern der Nerven hängen überall durch kleine mit Mark gefüllte Nebencanäle, die bei ihrem Zusammenstoßen sehr feine Knötchen zu bilden scheinen, vielfach unter sich zusammen; und in dieser Hinsicht gleicht ein Nervenbündel einem sehr gedehnten Netze, das strickartig in die Länge gezogen ist, und dessen Fäden nun beinahe parallel liegen.“[1] Die Communication mit einem äußern Theile vom Gehirn aus ist nicht so vorzustellen, als ob, nachdem der bestimmte Theil in seinem Nerven afficirt worden, jetzt diese

[1] Autenrieth, a. a. O. Th. III. §. 624.; §. 866.; §. 868.

beſtimmte Nervenfaſer die Affection für ſich forttrüge: oder als ob vom Hirn aus ſchon auf eine beſtimmte Nervenfaſer eingewirkt würde, nach der äußern Verbindung der Nerven; ſondern die Mittheilung geſchieht durch den gemeinſchaftlichen Stamm, und iſt doch determinirt, wegen der allgemeinen Gegenwart des Willens und Bewußtſeyns. Die Nervenfaſer ſteht mit vielen andern in Verbindung, ihr Afficirtwerden afficirt auch dieſe: ohne daß dadurch mehrere Empfindungen hervorgebracht würden, noch umgekehrt der vom Gehirn ausgehende allgemeine Stamm ſämmtliche Nerven in Bewegung ſetzte.

Die in ſich gegangene Senſibilität, das Innerlichſte des Senſibeln, wonach es nicht mehr abſtract iſt, das noch unausgeſchiedene, nicht zum beſtimmten Empfinden herausgebildete Syſtem der Ganglien überhaupt und insbeſondere des ſogenannten ſympathetiſchen Nerven bildet Nervenknoten, die man als kleine Gehirne im Unterleibe betrachten kann, welche aber nicht abſolut unabhängig für ſich, d. h. außer Verbindung mit den Nerven ſind, die unmittelbar mit dem Gehirn und den Rückenmarksnerven zuſammenhangen; aber zugleich ſind ſie ſelbſtſtändig, und unterſcheiden ſich von dieſen in Function und Structur. [1] Wegen dieſer Theilung in das Gehirn des Kopfes und des Unterleibes entſpringt Kopfweh aus dem Unterleibe. „Es iſt merkwürdig, daß im Magen, faſt könnte man ſagen, an ſeiner obern Oeffnung, die Ausbreitung des vom Hirne unmittelbar abſtammenden achten Nervens aufhört, dieſer dem ſympathetiſchen Nerven den übrigen Theil überläßt, und gleichſam hier die Grenze eines deutlichern Gefühls iſt. Dieſe obere Oeffnung ſpielt in vielen Krankheiten eine ausgezeichnete, bedeutende Rolle. Entzündungen zeigen nach dem Tode in ihrer Nähe ſich häufiger, als an irgend einer andern Stelle des Magens. Das eigentliche Verdauungsgeſchäft entzog die Natur der Willkühr, der ſie die Auswahl der Spei-

[1] Vergl. Autenrieth, a. a. O. Th. III. §. 869.

sen, das Kauen, das Hinabschlingen, so wie am Ende die Ausleerung des Untauglichen, großen Theils überließ.“ [1] Im Zustande des Somnambulismus, wo die äußeren Sinne kataleptisch erstarrt sind und das Selbstbewußtseyn innerlich ist, fällt diese innere Lebendigkeit in die Ganglien und in das Gehirn dieses dunkeln unabhängigen Selbstbewußtseyns. Richerand [2] sagt daher: „Durch den sympathetischen Nerven sind die inneren Organe der Herrschaft des Willens entzogen.“ Das System dieser Nervenknoten ist unregelmäßig. [3] „Man kann,“ sagt Bichat, [4] „das System der Ganglien eintheilen in die des Kopfes, des Halses, des Thorax, des Abdomen und des Beckens.“ Sie befinden sich also im ganzen Körper, vorzüglich jedoch in den Theilen, die zur innern Gestaltung gehören, vornehmlich im Unterleibe. „Eine Reihe von diesen Nervenknoten liegt auf beiden Seiten in den Oeffnungen zwischen den Wirbelbeinen, wo die hinteren Wurzeln der Rückenmarksnerven diese Knoten bilden.“ [5] Durch Zusammenhänge unter sich bilden sie den sogenannten sympathetischen Nerven, ferner den plexus semilunaris, solaris, splanchnicus, endlich die Communication des ganglion semilunare durch Zweige mit den Ganglien des Thorax. „Man findet den sogenannten sympathetischen Nerven bei vielen Subjecten unterbrochen, nämlich den Theil im Thorax von dem im Bauche (pars lumbaris) durch einen Zwischenraum getrennt. Oft, nachdem er viele Fäden am Halse abgegeben, ist er dicker als vorher. — Die Nervenfäden dieser Systeme sind sehr verschieden von den eigentlichen Gehirn- und Rückenmarks-Nerven. Diese sind dicker, weniger zahlreich, weißer, dichter in ihrem Gewebe, haben wenig Varietät in ihrer

[1] Autenrieth, a. a. O. Th. II. §. 587.
[2] Nouveaux éléments de Physiologie, Vol. I. Prolegom. CIII.
[3] Autenrieth, a. a. O. Th. III. §. 871.
[4] Recherches physiologiques sur la vie et la mort (4. ed. Paris, 1822.), p. 91.
[5] Autenrieth, a. a. O. Th. III. §. 870.

Bildung. Im Gegentheil, äußerſte Dünne (ténuité), ſehr große Menge von Fäden, beſonders gegen den Plexus, gräuliche Farbe, bedeutende Weichheit des Gewebes, äußerſt gewöhnliche Varietäten in den verſchiedenen Subjecten, — das ſind die Kennzeichen der Ganglien.“ [1] Es iſt hier ein Streit, ob dieſe unabhängig ſeyen, oder aus dem Gehirn und Rückenmark entſpringen. Dieß Entſpringen iſt eine Hauptvorſtellung im Verhältniß der Nerven zum Gehirn und Rückenmarke, heißt aber nichts Beſtimmtes. Daß die Nerven aus dem Gehirn entſpringen, gilt für eine ausgemachte Wahrheit. Aber wie ſie hier in Identität mit dem Gehirn ſind, ſo iſt dort Trennung, jedoch nicht ſo, daß das Gehirn vorher, und die Nerven nachher, — ſo wenig als die Finger aus der flachen Hand, oder die Nerven aus dem Herzen entſpringen. Man kann einzelne Nerven abſchneiden, das Gehirn bleibt lebendig: ſo wie Stücke vom Gehirn wegnehmen, und die Nerven bleiben.

Indem die Senſibilität des äußern Organismus in Irritabilität, in Differenz übergeht, ſo geht ſeine überwundene Einfachheit in den Gegenſatz des Muskelſyſtems über. Das Knospen des Knochens iſt in die einfache Differenz des Muskels zurückgenommen, deſſen Thätigkeit das reale materielle Verhalten zur unorganiſchen Natur, der Proceß des Mechanismus nach Außen iſt. Die organiſche Elaſticität iſt die Weichheit, die auf einen Reiz ſich in ſich zurücknimmt, und ebenſo dieſes Nachgeben aufhebt, und ſich wiederherſtellt, als Linie ſich anſtemmend. Der Muskel iſt die Einheit dieſes Gedoppelten, und beide Momente exiſtiren auch als Arten der Bewegung. Treviranus [2] ſtellt den Satz auf, „daß mit der Zuſammenziehung eine wirkliche Zunahme der Cohäſion verbunden iſt.“ Dieß beweiſt beſonders folgender Verſuch. „Erman (Gilbert's Annalen der Phyſik, Jahrg. 1812. St. I. S. 1) ver-

[1] Bichat, l. c. p. 90, 92.
[2] Biologie, Bd. V. S. 238.

ſchloß einen an beiden Enden offenen Glascylinder unten mit einem Kork, durch welchen ein Platina-Draht ging, und füllte ihn mit Waſſer. In dieſes brachte er ein Stück von dem Schwanze eines lebenden Aals, und verſtopfte dann die obere Oeffnung des Cylinders ebenfalls durch einen Kork, durch welchen auch ein Platina-Draht, und außerdem noch eine an beiden Enden offene, enge Glasröhre ging. Bei dem Eindrücken des letztern Korks trat etwas Waſſer in die Röhre, deſſen Stand genau bezeichnet wurde. Als hierauf Erman das Rückenmark mit dem einen, die Muskeln mit dem andern Draht verband, und beide Drähte mit den Polen einer Voltaiſchen Säule in Berührung ſetzte: fiel jedesmal das Waſſer in der kleinen Röhre bei der Zuſammenziehung der Muskeln um vier bis fünf Linien, und zwar ſtoßweiſe.“ [1] Die Muskeln ſind übrigens für ſich reizbar, z. B. die des Herzens, auch ohne deſſen Nerven zu reizen: ebenſo werden die Muskeln in der galvaniſchen Kette in Bewegung geſetzt, auch ohne Nerven zu berühren. [2] Treviranus behauptet auch (Bd. V. S. 346), ſeine „Hypotheſe, daß die Fortpflanzung der Willensreize zu den Muskeln und die Ueberbringung der äußern Eindrücke zum Gehirn Wirkungen verſchiedener Beſtandtheile der Nerven ſeyen, daß jene durch die Nervenhäute, dieſe durch das Nervenmark geſchehe,“ ſey noch nicht widerlegt.

Die Bewegung der Muskeln iſt die elaſtiſche Irritabilität, welche, Moment des Ganzen, eine eigenthümliche ſich trennende, das Einſtrömen hemmende Bewegung ſetzt, und, als Bewegung an ſich ſelbſt, einen Feuerproceß, der jenes träge Beſtehen aufhebt, aus ſich ſetzt und erzeugt. Dieſe Auflöſung des Beſtehens iſt das Lungenſyſtem, der wahre ideelle Proceß nach Außen mit der unorganiſchen Natur, mit dem Elemente der Luft; er iſt das eigene Sich-Bewegen des Organismus, der als Elaſticität

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. V. S. 243.
[2] Ebendaſelbſt, Bd. V. S. 291.

ein- und ausſtößt. Das Blut iſt das Reſultat, der in ſich an ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt zurückkehrende äußere Organismus, die lebendige Individualität, welche die Glieder zu Eingeweiden erzeugt. Das Blut, als die achſendrehende, ſich um ſich ſelbſt jagende Bewegung, dieß abſolute In-ſich-Erzittern iſt das individuelle Leben des Ganzen, in welchem nichts unterſchieden iſt, — die animaliſche Zeit. Alsdann entzweit ſich dieſe achſendrehende Bewegung in den kometariſchen oder atmoſphäriſchen, und in den vulcaniſchen Proceß. Die Lunge iſt das animaliſche Blatt, welches ſich zur Atmoſphäre verhält, und dieſen ſich unterbrechenden und herſtellenden, aus- und einathmenden Proceß macht. Die Leber dagegen iſt das aus dem Kometariſchen in das Fürſichſeyn, in das Lunariſche Zurückkehren; es iſt das ſeinen Mittelpunkt ſuchende Fürſichſeyn, die Hitze des Fürſichſeyns, der Zorn gegen das Andersſeyn und das Verbrennen deſſelben. Lungen- und Leber-Proceß ſtehen in der engſten Verbindung mit einander; — der flüchtige, ausſchweifende Lungen-Proceß mildert die Hitze der Leber, dieſe belebt jenen. Die Lunge iſt in Gefahr, in Leber überzugehen, ſich zu verknoten, um dann ſich ſelbſt zu verzehren, wenn ſie die Hitze des Fürſichſeyns in ſich empfängt. In dieſe zwei Proceſſe diriminirt ſich das Blut. Sein realer Kreislauf iſt alſo, dieſer dreifache Kreislauf zu ſeyn: einer für ſich ſelbſt, der andere der Kreislauf der Lunge, der dritte der Leber. In jedem iſt ein eigener Kreislauf, indem das, was im Lungenkreislauf als Arterie erſcheint, im Pfortader-Syſtem als Vene erſcheint, und umgekehrt im Pfortader-Syſtem die eintretenden Venen als Arterien. Dieſes Syſtem der lebendigen Bewegung iſt das dem äußern Organismus entgegengeſetzte; es iſt die Kraft der Verdauung, — die Kraft, den äußeren Organismus zu überwinden. Dieſe unorganiſche Natur iſt hier nothwendig die dreifache: αα) die äußere, allgemeine Lunge; ββ) die beſonderte, das Allgemeine herabgeſetzt in das organiſche Moment, die Lymphe und der

ganze ſeyende Organismus; γγ) das Vereinzelte. Das Blut bereitet ſich aus der Luft, der Lymphe und der Verdauung, und iſt die Verwandlung dieſer drei Momente. Aus der Luft nimmt es ſich die reine Auflöſung, das Licht derſelben, Oxygen: aus der Lymphe die neutrale Flüſſigkeit: aus der Verdauung die Einzelnheit, das Subſtantielle. Und ſo die ganze Individualität, ſetzt es ſich wieder ſelbſt entgegen, und erzeugt die Geſtalt.

α. Das Blut im Lungenkreislauf, eine eigene Bewegung habend, iſt dieß rein negative immaterielle Leben, für welches die Natur Luft iſt und das ſich hier die reine Ueberwindung derſelben hat. Der erſte Athemzug iſt das eigene individuelle Leben des Kindes, das vorher in der Lymphe ſchwamm und ſich vegetabiliſch einſaugend verhielt. Aus dem Ei oder Mutterſchooße hervortretend, athmet es; es verhält ſich zur Natur, als einer zu Luft gewordenen, und iſt nicht dieſer continuirliche Strom, ſondern die Unterbrechung deſſelben, — die einfache organiſche Irritabilität und Thätigkeit, wodurch das Blut ſich als reines Feuer beweiſt und wird.

β. Das Blut iſt das Aufhebende der Neutralität, des Schwimmens in der Lymphe; es überwindet dieſe, indem es den ganzen äußeren Organismus erregt, bewegt, ihn zu ſeinem Rückgehen in ſich disponirt. Dieſe Bewegung iſt gleichfalls ein Verdauungsſyſtem, ein Kreislauf unterſchiedener Momente. Die lymphatiſchen Gefäße bilden ſich allenthalben eigene Knoten, Magen, worin die Lymphe ſich verdaut, und endlich ſich im ductus thoracicus zuſammenführt. Das Blut giebt ſich darin ſeine Flüſſigkeit überhaupt; denn es kann nichts Starres ſeyn. Die Lymphe wird aus ihrer wäſſrigten Neutralität zum Fette (das Mark der Knochen iſt dieſes ſelbe Fett), alſo zu keiner höhern Animaliſation, ſondern zu vegetabiliſchem Oehle, und dient zur Nahrung. Die Thiere, die einen Winterſchlaf haben, werden daher im Sommer ſehr fett, und zehren im Winter aus ſich, ſo daß ſie im Frühjahr ganz mager ſind.

3. Endlich iſt das Blut eigentlicher Verdauungs-Proceß des Einzelnen, und das iſt die periſtaltiſche Bewegung überhaupt. Als dieſer Proceß der Einzelnheit theilt es ſich in die drei Momente: αα) des ſtumpfen, innerlichen Fürſichſeyns, — das hypochondriſch-melancholiſch Werden, ſein Schlaf, das venoſe Blut überhaupt, das in der Milz dieſe mitternächtige Kraft wird. Man ſagt, es werde darin gekohlenſtofft; dieſe Carboniſation iſt eben ſein Erde-, d. h. abſolut Subject Werden. ββ) Von hier iſt ſeine Mitte das Pfortaderſyſtem, wo ſeine Subjectivität Bewegung iſt, und zur Thätigkeit wird, zum verzehrenden Vulcan. So bethätigt in der Leber, verhält es ſich gegen den im Magen gekochten Speiſenbrei. Die Verdauung fängt vom Verkauen und Durchdringen mit der Lymphe des Speichels an, im Magen. Der Magen- und der pankreatiſche Saft ſind gleichſam die auflöſenden, die Speiſen in Gährung verſetzenden Säuren; es iſt dieß das Lymphiren und Wärmen, — das chemiſch-organiſche Moment. γγ) Im Zwölffingerdarm (duodenum) geht die eigentliche völlige Ueberwindung durch das Feuer, die Galle, vor, welche durch das Venen-Blut der Pfortader hervorgebracht wird. Der nach Außen gekehrte, noch in die Lymphe fallende Proceß wird zum Fürſichſeyn und nun ins animaliſche Selbſt verwandelt. Der Chylus, dieß Product des Bluts, kehrt ins Blut zurück; es hat ſich ſelbſt erzeugt.

Dieß iſt der große innere Kreislauf der Individualität, deſſen Mitte das Blut ſelbſt iſt; denn es iſt das individuelle Leben ſelbſt. Das Blut iſt überhaupt, als die allgemeine Subſtanz aller Theile, das irritable Zuſammenfaſſen von Allem in die innere Einheit: dieſe Wärme, dieſes Umſchlagen der Cohäſion und ſpecifiſchen Schwere, — aber nicht nur nach dieſer Seite des Auflöſens, ſondern das reale animaliſche Auflöſen von Allem. Wie alle Nahrungsmittel ſich in Blut verwandeln, ſo iſt es auch das Preisgegebene, aus dem Alles ſeine Nahrung nimmt. Das iſt das Pulſiren nach dieſer ganz realen Seite. Es iſt

davon die Rede gewesen, daß die Säfte, weil sie das Ausgeschiedene seyen, unorganisch seyen, und das Leben allein den festen Theilen angehöre. Allein theils sind solche Unterscheidungen an sich etwas Sinnloses, theils ist das Blut — nicht das Leben, sondern das lebendige Subject als solches, im Gegensatze gegen die Gattung, das Allgemeine. Das schwache Blumenvolk, die Indier, verzehren kein Thier, und lassen es ganz leben; der Jüdische Gesetzgeber verbot nur, das Blut der Thiere zu verzehren, weil, heißt der Grund, das Leben des Thieres in dem Blute ist. Das Blut ist diese unendliche, ungetheilte Unruhe des Aus-sich-Heraustreibens, während der Nerv das Ruhige, Beisichbleibende ist. Die unendliche Vertheilung und dieses Auflösen des Theilens und dieses Wieder-Theilen ist der unmittelbare Ausdruck des Begriffs, den man hier, so zu sagen, mit Augen sieht. Er stellt sich in der Beschreibung, die Herr Professor Schultz davon macht, unmittelbar sinnlich dar: Kügelchen wollen sich bilden, sie entstehen aber auch nicht. Läßt man das Blut in Wasser laufen, so ballt es sich in Kügelchen: aber das Blut selbst, in seiner Lebendigkeit, nicht. Die Blutkügelchen kommen so nur bei seinem Sterben zum Vorschein, wenn das Blut an die Atmosphäre kommt. Ihr Bestehen ist also eine Erdichtung, wie die Atomistik, und ist auf falsche Erscheinungen gegründet, wenn man nämlich das Blut gewaltsam hervorlockt. Dieß Pulsiren des Bluts bleibt die Hauptbestimmung; dieser Kreislauf ist der Lebenspunkt, wo keine mechanischen Erklärungen des Verstandes helfen. Mit der feinsten Anatomie und Mikroskopen bleibt man zurück. Befeuert das Blut sich an der Luft in sich selbst, so werde, heißt es, Atmosphäre eingeathmet, und Stick- und Kohlenstoff ausgeathmet. Aber durch diese Chemie ist nichts zu fassen; es ist kein chemischer Proceß, sondern das Leben, das ihn immerfort unterbricht.

Das Zusammenfassen dieser innerlichen Differenzirung in

Ein Syſtem iſt das Herz, die lebendige Muskuloſität; — ein Syſtem, das überall mit der Reproduction zuſammenhängt. Man findet im Herzen keine Nerven, ſondern es iſt die reine Lebendigkeit der Irritabilität im Centrum, als Muskel, der pulſirt. Als die abſolute Bewegung, das natürliche lebendige Selbſt, der Proceß ſelbſt, wird das Blut nicht bewegt, ſondern iſt die Bewegung. Daß es bewegt werde, dazu ſuchen die Phyſiologen allerhand Kräfte auf: „Der Herzmuskel ſtößt es zunächſt aus, und da helfen die Wandungen der Arterien und Venen, und der Druck der feſten Theile, die es treiben; bei den Venen freilich hilft der Herzſtoß nicht mehr, da muß es der Druck der Wandungen allein thun.“ Alle dieſe mechaniſchen Erklärungen der Phyſiologen ſind aber unzureichend. Denn wo kommt dieſer elaſtiſche Druck der Wandungen und des Herzens her? „Von dem Reiz des Bluts,“ antworten ſie. Das Herz alſo bewegt hiernach das Blut, und die Blutsbewegung iſt wieder das Bewegende des Herzens. Das iſt aber ein Kreis, ein perpetuum mobile, das ſogleich ſtill ſtehen müßte, weil die Kräfte in Gleichgewicht ſind. Ebendarum iſt vielmehr das Blut ſelbſt das Princip der Bewegung; es iſt der ſpringende Punkt, durch den die Zuſammenziehung der Arterien mit dem Nachlaſſen der Herzcentrikel zuſammenfällt. Dieſe Selbſtbewegung iſt nichts Unbegreifliches, Unbekanntes, außer wenn Begreifen in dem Sinne genommen wird, daß etwas Anderes, die Urſache, aufgezeigt werde, von der es bewirkt wird. Dieß iſt aber nur die äußere, d. h. gar keine, Nothwendigkeit. Die Urſache iſt ſelbſt wieder ein Ding, nach deſſen Urſache wieder zu fragen iſt, und ſo fort immer zu etwas Anderem, in die ſchlechte Unendlichkeit, welche die Unfähigkeit iſt, das Allgemeine, den Grund, das Einfache, welches die Einheit Entgegengeſetzter iſt, und daher das Unbewegbare, das aber bewegt, zu denken und vorzuſtellen. Dieß iſt das Blut, das Subject, das, ſo gut als der Wille, eine Bewegung anfängt. Als die ganze Bewegung iſt das Blut der

Grund und die Bewegung ſelbſt. Es tritt aber ebenſo auf die Seite, als Ein Moment; denn es iſt die Unterſcheidung ſeiner von ſich ſelbſt. Die Bewegung iſt eben dieſes Auf die Seite Treten ihrer ſelbſt, wodurch ſie Subject, Ding iſt, und das Aufheben ihres auf der Seite Stehens als das Uebergreifen über ſich und das Entgegengeſetzte. Sie erſcheint aber als ein Theil und Reſultat, weil eben das Entgegengeſetzte an ſich ſelbſt ſich aufhebt und der Rückgang von ſeiner Seite geſchieht. So wird die lebendige und belebende Kraft des Bluts aus der Geſtalt; und ſeine innere Bewegung erfordert auch die eigentliche mechaniſche äußere Bewegung. Es bewegt, hält die Theile in ihrem negativen qualitativen Unterſchiede, aber bedarf des einfachen Negativen der äußern Bewegung: ein Kranker, der ſich lange nicht bewegt, z. B. bei Amputationen, bekommt Ankyloſen; das Gelenkwaſſer vermindert ſich, die Knorpel verhärten ſich zu Knochen, die Muskeln werden weiß durch dieſe äußere Ruhe.

Der Blutlauf ſelbſt iſt eines Theils als dieſer allgemeine Kreislauf zu nehmen, wodurch jeder Theil dieſen Cirkellauf nimmt; allein er iſt ebenſo etwas ganz in ſich Elaſtiſches, das nicht nur jener Cirkellauf iſt. Schon iſt der Lauf in verſchiedenen Theilen überhaupt etwas verſchieden: im Pfortaderſyſtem iſt er langſamer, innerhalb des Schädels ebenſo, als in den übrigen Theilen, in der Lunge hingegen beſchleunigter. Bei einem panaricium hat die Arterie (radialis) hundert Pulsſchläge in einer Minute, während die auf der geſunden Seite nur ſiebzig, gleichzeitig mit dem Pulſe des Herzens, hat. Ferner der Uebergang der Arterien und Venen in einander geſchieht durch die feinſten Canäle (Haargefäße), die zum Theil ſo fein ſind, daß ſie keine rothe Blutkügelchen enthalten, ſondern nur gelbliches Blutwaſſer. „Im Auge," ſagt Sömmerring (§. 72.), „ſcheint der Fall zu ſeyn, daß die Arterien in feinere, kein rothes Blut mehr enthaltende Zweigchen fortgeſetzt werden, die Anfangs in

eine gleiche Vene, endlich aber in rothes Blut führende Aederchen übergehen.“ Hier geht alſo das Ding, das eigentlich Blut heißt, nicht über; ſondern es iſt eine Bewegung geſetzt, worin es verſchwindet und wieder hervortritt, oder ein elaſtiſches Erzittern, das nicht ein Fortgang iſt. So iſt der Uebergang nicht, oder ſelten, unmittelbar bemerklich. Ferner anaſtomoſiren die Arterien beſonders, auch die Venen, ſo häufig, theils in größern Aeſten, theils bilden ſie ganze große Gewebe, wo alſo gar keine eigentliche Circulation mehr denkbar iſt. In den anaſtomoſirenden Zweig treibt ſich das Blut von beiden Seiten herein; es iſt ein Gleichgewicht, das nicht ein Laufen nach Einer Seite, ſondern nur ein Erzittern in ſich ſelbſt iſt. Bei Einem Zweige könnte man etwa denken, daß hier die Eine Richtung ein Uebergewicht hat; allein bei mehrern ganzen Kränzen, Geweben von Anaſtomoſen hebt Eine Richtung die andere auf, und macht die Bewegung zu einem allgemeinen Pulſiren in ſich ſelbſt. „Bei jeder geöffneten Schlagader ſpritzt das Blut im Augenblicke der Zuſammenziehung des Herzens viel weiter, als in dem Zeitpunkte der Erſchlaffung deſſelben. Der Zeitpunkt der Zuſammenziehung dauert in den Arterien etwas länger, als der Zeitpunkt der Ausdehnung; umgekehrt verhält ſich das Herz. Man muß ſich das belebte Schlagaderſyſtem aber nicht ſo vorſtellen, als ob eine rundliche Blutwelle nach der andern ſich fortbewegte, oder als ſtellte eine ihrer ganzen Länge nach entblößte Schlagader gleichſam eine Roſenkranzſchnur vor. Sondern das Schlagaderſyſtem erſcheint in ſeiner ganzen Länge und in allen ſeinen Aeſten immer cylindriſch, bei jedem Stoß des Herzens fein oscillirend, gleichförmig, doch kaum, und nur in größern Stämmen etwas merklich, ſeitwärts erweitert, während des Zuſammenziehens aber gleichſam verkürzt.“ [1] So iſt wohl Circulation, aber als oscillatoriſche vorhanden.

[1] Autenrieth, a. a. O. 2b. I. §. 367—369.

Die Unterſcheidung des arteriellen und venöſen Bluts kommt zu ihrer Realität in Lunge und Leber; es iſt der Gegenſatz des Streck- und Beuge-Muskels. Das arterielle Blut iſt die hinausgehende, auflöſende Thätigkeit: das venöſe, das In ſich Gehen; Lunge und Leber ſind, als Syſtem, ihr eigenthümliches Leben. Die Chemie zeigt den Unterſchied ſo auf, daß das arterielle Blut mehr Sauerſtoff enthalte, und dadurch heller roth iſt: venöſes Blut gekohlenſtoffter, das auch, in Sauerſtoffgas geſchüttelt, heller roth wird; ein Unterſchied, der nur das Ding, nicht ihre Natur und ihr Verhältniß im ganzen Syſteme ausdrückt.

Der allgemeine Proceß iſt dieſe Rückkehr des Selbſts aus ſeiner kometariſchen, lunariſchen und irdiſchen Laufbahn zu ſich ſelbſt, aus ſeinen Eingeweiden zu ſeiner Einheit. Dieſe Rückkehr iſt dann ſeine allgemeine Verdauung, und ſo zurückgekehrt iſt ſein Daſeyn die Ruhe; d. h. es kehrt zur Geſtalt überhaupt zurück, die ſein Reſultat iſt. Jener die Geſtalt aufhebende Proceß, der ſich nur in Eingeweide entzweit, damit ſich aber eben ſelbſt geſtaltet, iſt der Ernährungs-Proceß, deſſen Product ebenſo die Geſtalt iſt. Dieſe Ernährung beſteht nun nicht darin, daß das arterielle Blut ſeinen ſauergeſtofften Faſerſtoff abſetze. Sondern die aushauchenden Gefäße der Arterien ſind mehr Dunſt, der verarbeitet iſt: ein ganz allgemeines Nahrungsmittel, aus dem jeder einzelne Theil ſich das Seine nimmt, und das daraus macht, was er im Ganzen iſt. Dieſe aus dem Blute geborne Lymphe iſt das belebende Nahrungsmittel: oder vielmehr es iſt die allgemeine Belebung, das Fürſichſeyn eines jeden Gliedes, um die unorganiſche Natur, den allgemeinen Organismus, in ſich zu verwandeln. Das Blut führt nicht Materien zu, ſondern iſt die Belebung eines jeden Gliedes, deſſen Form die Hauptſache iſt; und dieß thut nicht nur die Arterie, ſondern eben das Blut als dieſes Gedoppelte, als Vene und Arterie. So iſt das Herz allenthalben, und jeder Theil des Organismus nur die ſpecificirte Kraft des Herzens ſelbſt.

Die Reproduction oder das Verdauungsſyſtem iſt nicht eigentlich als ausgebildete Gliederung vorhanden. Denn während die Syſteme der Senſibilität und Irritabilität dem Unterſchiedenen der Entwickelung angehören, ſo macht die Reproduction keine Geſtalt, iſt auch nicht die ganze Geſtalt, außer nur formell, und kommt daher zu keinem Auseinander-Gehen in Form-Beſtimmungen. Das Reproductions-Syſtem kann hier nur abſtract genannt werden, da ſeine Function der Aſſimilation angehört.

α. Die dumpfe unmittelbare Reproduction iſt das Zellgewebe und Drüſenartige, die Haut, einfache animaliſche Gallerte, Röhren; in den Thieren, die nur dieß ſind, iſt die Ausbildung der Unterſchiede noch nicht vorhanden. Die Geſtalt hat die Haut zu ihrer organiſchen Thätigkeit; damit hängt die Lymphe zuſammen, deren Berührung des Aeußern der ganze Proceß der Ernährung iſt. Die unmittelbare Rückkehr des äußern Organismus in ſich iſt die Haut, worin er ein Verhalten zu ſich ſelbſt wird; ſie iſt nur erſt noch der Begriff des innern Organismus, und darum das Aeußere der Geſtalt. Die Haut kann Alles ſeyn und werden, Nerven, Blutgefäße u.ſ.w.; ſie iſt, als einſaugend, das allgemeine Verdauungsorgan des vegetativen Organismus.

β. Die Haut, die ſich in den Klauen, Knochen und Muskeln ein differentes Verhältniß gegeben hat, unterbricht nun aber das Einſaugen, und verhält ſich als Einzelnes zur Luft und zum Waſſer. Der Organismus verhält ſich nicht nur zum Aeußern als allgemeinem Elemente, ſondern zu ihm als Vereinzeltem, wenn es auch nur der einzelne Schluck Waſſer iſt. Die Haut ſchlägt ſich ſo nach Innen zurück; ſie bildet, wie ſie ſonſt ganz Oeffnung iſt, jetzt eine einzelne Oeffnung, den Mund, und das Unorganiſche wird als Einzelnes erfaßt und aufgenommen. Das Individuum bemächtigt ſich deſſelben, zermalmt es nach der reinen Aeußerlichkeit als Geſtalt, und verwandelt es in ſich, nicht durch die unmittelbare Inſection, ſondern vermöge einer vermittelnden Bewegung, welche

daſſelbe die verſchiedenen Momente durchlaufen läßt; — die Reproduction im Gegenſatze. Die unmittelbare einfache Verdauung explicirt ſich in den höhern Thierarten in ein Syſtem der Eingeweide: die Galle, das Leberſyſtem, das Pankreas oder die Magendrüſe, den pankreatiſchen Saft. Die animaliſche Wärme iſt überhaupt dadurch geſetzt, daß es einzelne Geſtalten überhaupt ſind, welche durch ſie aufgehoben werden. Dieſe Wärme iſt die abſolut vermittelnde Bewegung des in ſich reflectirten Organismus, der die Elemente an ihm ſelbſt hat, und durch dieſe ſich thätig verhält, indem er das Einzelne mit der Bewegung aller angreift: α) mit der organiſchen Lymphe, als Speichel, es inficirt; β) mit der Neutralität des Kaliſchen und Sauren, dem animaliſchen Magen- und pankreatiſchen Safte; γ) endlich mit der Galle, dem Angriff des Feurigen auf die empfangene Nahrung.

γ. Die in ſich gekehrte oder die Eingeweide-Reproduction iſt der Magen und Darmkanal. Unmittelbar iſt der Magen dieſe verdauende Wärme überhaupt, und der Darmkanal die Entzweiung des Verdauten: α) in ganz Unorganiſches, Auszuſcheidendes; und β) in vollkommen Animaliſirtes, welches ebenſo die Einheit der beſtehenden Geſtalt, als der Wärme des Auflöſens iſt, — das Blut. Die einfachſten Thiere ſind nur ein Darmkanal.

§. 355.

3. Die totale Geſtalt.

Für die Geſtalt vereinigen ſich die Unterſchiede der Elemente und deren Syſteme ebenſowohl zu allgemeiner concreter Durchdringung, ſo daß jedes Gebilde der Geſtalt ſie an ihm verknüpft enthält, als ſie ſelbſt ſich: α) in die Centra von den drei Syſtemen abtheilt (*insectum*), Kopf, Bruſt und Unterleib; wozu die Extremitäten, zur mechaniſchen Bewegung und Ergreifung, das Moment der ſich nach Außen unterſchie-

den ſetzenden Einzelnheit entmachen. b) Die Geſtalt [1] unterſcheidet ſich nach der abſtracten Differenz in die zwei Richtungen nach Innen und nach Außen. Jeder iſt aus jedem der [2] Syſteme die eine nach Innen, die andere nach Außen gehende Seite zugetheilt, wovon dieſe, als die differente, an ihr ſelbſt dieſe Differenz durch die ſymmetriſche Zweiheit ihrer Organe und Glieder darſtellt (Bichat's vie organique et animale [3]). c) Das Ganze, als zum ſelbſtändigen Individuum vollendete Geſtalt, iſt in dieſer ſich auf ſich beziehenden Allgemeinheit zugleich an ihr beſondert zum Geſchlechts-Verhältniſſe, und ſo nach Außen zu einem Verhältniſſe mit einem andern Individuum gekehrt. Die Geſtalt weiß an ihr, indem ſie beſchloſſen in ſich iſt, auf ihre beiden Richtungen nach Außen hin.

Zuſatz. Senſibilität, Irritabilität und Reproduction, concret zuſammengefaßt zur ganzen Geſtalt, bilden die äußere Geſtaltung des Organismus, den Kryſtall der Lebendigkeit.

a. Dieſe Beſtimmungen ſind zunächſt bloß Formen, wie ſie bei den Inſecten aneinander geſchnitten ſind; jedes Moment iſt ein totales Syſtem als dieſer Beſtimmtheit, oder unter dieſer Einen Form. Der Kopf iſt ſo das Centrum der Senſibilität, die Bruſt der Irritabilität, der Unterleib der Repro-

[1] Zuſatz der zweiten Ausgabe: als Ganzes.

[2] Zuſatz der zweiten Ausgabe: vorher beſtimmten.

[3] Zuſatz. Bichat l. c. p. 7—8: Les fonctions de l'animal forment deux classes très-distinctes. Les unes se composent d'une succession habituelle d'assimilation et d'excrétion. Il ne vit qu'en lui, par cette classe de fonctions; par l'autre, il existe hors de lui. Il sent et apperçoit ce qui l'entoure, réfléchit ses sensations, se meut volontairement d'après leur influence, et le plus souvent peut communiquer par la voix ses désirs et ses craintes, ses plaisirs ou ses peines. J'appelle vie organique l'ensemble des fonctions de la première classe, parceque tous les êtres organisés, végétaux ou animaux, en jouissent. Les fonctions réunies de la seconde classe forment la vie animale, ainsi nommée parcequ'elle est l'attribut exclusif du regne animal. — Auf dieſen Unterſchied im Organismus aufmerkſam gemacht zu haben, iſt ein tiefer Blick, den Bichat mit großem Naturſinne gethan hat.

duction, welche die edlen Eingeweide, das Innere enthalten: während die Extremitäten, Hände, Füße, Flügel, Flossen u. s. w., das Verhalten des Organismus zur Außenwelt bezeichnen.

β. Diese Centra sind zweitens auch entwickelte Totalitäten, so daß die anderen Bestimmungen nicht bloß als Formen bestimmt, sondern in jeder dieser Totalitäten dargestellt und enthalten sind. Jedes abstracte System geht durch alle hindurch und hängt mit ihnen zusammen, jedes stellt die ganze Gestalt dar: also das System der Nerven, Adern, des Bluts, der Knochen, Muskeln, der Haut, der Drüsen u. s. w. ist jedes ein ganzes Skelett; und das macht die Verschränkung des Organismus aus, indem jedes, in das andere herrschende verschränkt, zugleich innerhalb seiner selbst den Zusammenhang erhält. Der Kopf, das Gehirn hat Eingeweide der Sensibilität, Knochen, Nerven; aber ebenso gehören dazu alle Theile der andern Systeme, Blut, Adern, Drüsen, Haut. Ebenso hat die Brust Nerven, Drüsen, Haut u. s. w.

γ. Zu diesen zwei unterschiedenen Formen dieser Totalitäten kommt die dritte Form der Totalität, welche der Empfindung als solcher angehört, wo also das Seelenhafte die Hauptsache ausmacht. Diese höheren Einheiten, welche Organe aller Totalitäten um sich versammeln, und ihren Vereinigungspunkt im empfindenden Subjecte haben, machen noch große Schwierigkeiten. Es sind Zusammenhänge besonderer Theile eines Systems mit besondern des oder der andern, die aber in Ansehung ihrer Functionen zusammenhängen, indem sie theils einen concreten Mittelpunkt bilden, theils das Ansich ihrer Vereinigungen, ihre tiefere Bestimmung, im Empfindenden haben, — so zu sagen, seelenhafte Knoten sind. Ueberhaupt ist die Seele als für sich bestimmend im Leibe gegenwärtig, ohne dem specifischen Zusammenhang des Körperlichen bloß nachzugehen.

α) So gehört z. B. der Mund einem einzelnen Systeme, der Sensibilität, an, insofern sich in ihm die Zunge, das Organ des

Geſchmackſinns, als ein Moment des Theoretiſchen befindet: ferner hat der Mund Zähne, die zu den Extremitäten gehören, indem ſie zur Ergreifung nach Außen und zum Zermalmen beſtimmt ſind: außerdem iſt für Stimme, Rede, der Mund das Organ: andere verwandte Empfindungen, z. B. die des Durſtes, finden ſich auch dort: Lachen, dann auch Küſſen geſchieht gleichfalls mit dem Munde; ſo daß die Ausdrücke vieler Empfindungen ſich in ihm vereinigen. Ein anderes Beiſpiel iſt das Auge, das Organ des Sehens, das zugleich Thränen vergießt, wie denn auch Thiere weinen. Sehen und Weinen, die in Einem Organe ſind, wieweit ſie auch aus einander zu liegen ſcheinen, haben den inneren Grund ihres Zuſammenhanges in der empfindenden Natur, finden alſo einen höheren Zuſammenhang, von dem man nicht ſagen kann, daß er in dem Proceß des lebendigen Organismus liegt.

2) Noch giebt es Zuſammenhänge anderer Art, wo Erſcheinungen im Organiſchen an von einander entfernten Theilen hervortreten, die nicht phyſiſch, ſondern nur an ſich zuſammenhängen: ſo daß man ſagt, es gebe eine Sympathie zwiſchen ſolchen Theilen, die man durch die Nerven erklären wollte. Dieſen Zuſammenhang haben aber alle Theile des Organiſchen; ſolche Erklärung iſt daher ungenügend. Der Zuſammenhang iſt in der Beſtimmtheit der Empfindung gegründet, und beim Menſchen im Geiſtigen. Die Entwicklung der Stimme und der Pubertät iſt ein ſolcher Zuſammenhang, der im Innern der empfindenden Natur liegt; ebenſo das Schwellen der Brüſte während der Schwangerſchaft.

3) Wie das Empfindende hier Zuſammenhänge hervorbringt, die nicht phyſicaliſch ſind: ſo iſolirt ſie auch wieder Theile, die phyſicaliſch zuſammenhängen. Man will z. B. an irgend einem Theile des Körpers thätig ſeyn, dieſe Thätigkeit iſt durch die Nerven vermittelt; allein dieſe ſind ſelbſt Nervenäſte, die mit vielen andern zuſammenhängen, mit denen ſie ſich in Einen Stamm vereinigen, der dann mit dem Gehirn in Verbindung

steht. Hier ist das Empfindende dann allerdings in allem diesem wirkend, aber die Empfindung isolirt diesen Punkt der Thätigkeit; so daß sie durch diesen Nerven erfolgt oder vermittelt wird, ohne daß der übrige körperliche Zusammenhang dabei betheiligt ist. Autenrieth (a. a. O. Th. III. §. 937.) giebt hiervon folgendes Beispiel an: „Schwerer erklärlich ist Weinen von innern Ursachen; denn die Nerven, welche zur Thränendrüse gelangen, sind vom fünften Paar, das zugleich so viele andere Theile versieht, in welchen traurige Leidenschaften keine Veränderungen, wie in den Thränendrüsen, hervorbringen. Die Seele besitzt aber die Fähigkeit, nach gewissen Richtungen hin von Innen aus zu wirken, ohne daß diese Richtung durch die anatomische Verbindung der Nerven bestimmt würde. So können wir nach einer gewissen Richtung einzelne Theile durch einzelne Muskeln bewegen, wenn diese gleich mit vielen andern Muskeln durch gemeinschaftliche Nervenstämme in Verbindung stehen, ohne daß alle diese Muskeln jetzt auch mitwirkten. Und doch wirkt ja der Wille in einem solchen Falle so deutlich bloß durch den ihnen allen gemeinschaftlichen Nervenstamm, dessen einzelne Fäden so vielfach unter einander confluiren, daß, wenn der Nerv durchschnitten oder unterbunden ist, die Seele gar keinen Einfluß mehr auf die Muskeln, zu denen er geht, besitzt, wenngleich sonst alle übrigen Verbindungsarten dieser Muskeln mit dem übrigen Körper, z. B. durch Gefäße, Zellstoff u. s. f., unverletzt bleiben.“ Ueber den organischen Zusammenhang und die Wirksamkeit der Systeme steht also, als das Höchste, das Ansich des Empfindenden, welches Zusammenhänge knüpft, die physicalisch nicht da sind, oder umgekehrt solche unterbricht, die es sind.

Die Symmetrie in dieser Gestalt ist auch vorhanden, aber nur nach Einer Seite: nach der Seite, die nach Außen geht;[1] denn im Verhältniß zu Andern stellt sich die Identität mit sich nur als Gleichheit dar. Die unterschiedenen Momente der Ge-

[1] Bichat, l. c. p. 14.

ſtalt, welche nach Innen gehen, ſind nicht nur nicht ſymmetriſch gedoppelt; ſondern die Anatomen treffen auch ſonſt noch „häufige Verſchiedenheiten in Form, Größe, Lage und Richtung der innern Organe, der Milz, Leber, des Magens, der Nieren, Speicheldrüſen, der Lymphgefäße ins Beſondere an, indem dieſe letzteren ſelten bei zwei Subjecten auf die gleiche Weiſe an Anzahl und Volumen ſich befinden.“ [1] Im Syſteme der Senſibilität, bemerkt Bichat (l. c. p. 15—17) ſehr richtig, ſind ſymmetriſch die Empfindungs- und Bewegungsnerven, indem ſie zwei auf jeder Seite gleiche Paare haben: ebenſo die Sinnes-Organe, da wir zwei Augen, zwei Ohren haben, auch die Naſe doppelt iſt u. ſ. w.; auch das Knochenſyſtem iſt höchſt ſymmetriſch. Im Syſteme der Irritabilität ſind die Muskeln, die Brüſte der Frauen u. ſ. w. ſymmetriſch. Ebenſo ſind die Gliedmaßen der Extremitäten, die zur Locomotion, Stimme und mechaniſchen Bemächtigung dienen, zwei Gleiche, wie Arme, Hände, Beine. Das Unſymmetriſche des Larynx, was ſich öfters findet, bezeichnet Bichat (l. c. p. 41) als eine Ausnahme: „Die meiſten Phyſiologen, beſonders Haller, haben als Urſache vom Mangel an harmoniſcher Stimme die Discordanz beider ſymmetriſchen Seiten des Kehlkopfs (du larynx) angegeben, die Ungleichheit in der Stärke ſeiner Muskeln und Nerven“ u. ſ. w. Hingegen das Gehirn, das Herz, auch die Lunge, die Ganglien, das innere Adersyſtem der Reproduction, die Muskeln des Unterleibes, die Leber, der Magen ſind ohne Symmetrie. Die Ganglien namentlich haben das Ausgezeichnete, ganz unregelmäßig zu gehen, d. h. gar nicht die Theilung in zwei Seiten zu haben: „Der ſympathetiſche Nerv, der durchaus dem innern Leben beſtimmt iſt, zeigt in den meiſten ſeiner Zweige eine unregelmäßige Vertheilung; der plexus solaris, mesentericus, hypogastricus, splenicus, stomachicus u. ſ. f. ſind Beiſpiele davon.“ [2]

[1] Bichat, l. c. p. 22.
[2] Bichat, l. c. p. 17—18.

Doch auch das gleichförmig Gedoppelte iſt nicht vollkommen gleich. Beim Menſchen namentlich wird dieſe Gleichheit der Geſtaltung durch Beſchäftigung, Gewohnheit, Thätigkeit, Geiſtigkeit überhaupt wieder zur Ungleichheit modificirt. Als Geiſtiges concentrirt er vornehmlich ſeine Thätigkeit auf Einen Punkt, ſpizt ſich ſo zu ſagen zu, nicht bloß zum Munde für die thieriſche Nahrung, wie der thieriſche Mund von Natur zugeſpizt iſt: ſondern bildet ſeine Form, indem er ſeine Einzelnheit nach Außen ſezt, alſo auf einzelne Weiſe ſeine leibliche Kraft in Einen leiblichen Punkt bringt, und ſomit auf Eine Seite legt — nach Zwecken, z. B. des Schreibens — und nicht ſowohl im Gleichgewicht hält. So iſt beim Menſchen der rechte Arm geübter, als der linke, ebenſo die rechte Hand; dieß hat natürlich ſeinen Grund in einem Zuſammenhang mit dem Ganzen, weil das Herz auf der linken Seite iſt und man dieſe immer zurückhält und ſie mit der rechten vertheidigt. Ebenſo hören die Menſchen ſelten mit beiden Ohren gleich gut; auch die Augen ſind oft ungleich ſcharf, auch die Seiten der Geſichtsbacken ſelten bei Menſchen ganz gleich. Bei den Thieren bleibt dieſe Symmetrie viel beſtimmter. Die Gleichheit iſt alſo in den Gliedern und der Stärke vorhanden, aber die Agilität iſt eine unterſchiedene. Weniger durch geiſtige Thätigkeit beſtimmte Uebungen erhalten indeſſen die Symmetrie in den Bewegungen. „Thiere ſpringen mit ſo vieler Geſchicklichkeit von Klippe zu Klippe, wo die allergeringſte Abweichung ſie in den Abgrund ſtürzen würde, und gehen mit bewundernswürdiger Präciſion auf Flächen, die kaum mit den Extremitäten ihrer Glieder von gleicher Breite ſind. Selbſt diejenigen Thiere, welche ſehr unbeholfen ſind, machen nicht ſo viel Fehltritte, als der Menſch. Bei ihnen iſt das Gleichgewicht in den ortsbewegenden Organen beider Seiten“ noch viel ſtrenger erhalten, als beim Menſchen, der durch ſeinen Willen Ungleichheit hineinbringt. Wenn Menſchen geiſtige und beſondere Geſchicklichkeiten erwerben, z. B. viel ſchreiben, Muſik, ſchöne

Künſte, techniſche Kunſtfertigkeiten, Fechten u. ſ. w. treiben, ſo geht das Gleichgewicht verloren.[1] Hingegen rohere, bloß körperliche Uebungen, wie Exerciren, Turnen, Laufen, Klettern, Auf ſchmalen Flächen Gehen, Springen, Voltigiren, erhalten dieß Gleichgewicht: ſind aber jenen Uebungen entgegen und widerſtreiten damit überhaupt der geiſtigen Sammlung, indem ſie der Gedankenloſigkeit angehören.

Während dieſer Paragraph die Geſtalt zuerſt als ruhend betrachtete, zweitens in ihrer Beziehung auf Anderes nach Außen: ſo iſt das Dritte an der Geſtalt die Beziehung auch auf Anderes, aber auf Anderes, das zugleich zu derſelben Gattung gehört, und worin das Individuum zur Empfindung ſeiner ſelbſt kommt, indem es ſich im Andern empfindet. Durch das Männliche und Weibliche kommt eine Determination der ganzen Geſtalt heraus, ein verſchiedener Habitus, der bei Menſchen ſich auch aufs Geiſtige erſtreckt und zu einem unterſchiedenen Naturell wird.

§. 356.[2]

4. Der Geſtaltungs-Proceß.

Die Geſtalt iſt, als lebendig, weſentlich Proceß: und zwar

[1] Vergl. Bichat, a. a. O. S. 35—40.

[2] Vor dieſem Paragraphen ſtand hier in der erſten Ausgabe noch folgender: „Die Idee des Lebendigen iſt die aufgezeigte Einheit des Begriffs mit ſeiner Realität; ſie iſt aber als Entgegenſetzung jener Subjectivität und Objectivität weſentlich nur als Proceß, — als Bewegung der abſtracten Beziehung des Lebendigen auf ſich, welche in Beſonderheit ſich dirimirt, und als Rückkehr in ſich ſelbſt die negative Einheit der Subjectivität und Totalität iſt. Jedes dieſer Momente iſt aber als concretes Moment der Lebendigkeit ſelbſt Proceß, und das Ganze die Einheit dreier Proceſſe.“ In der erſten Ausgabe wurden alſo unter den Nummern 1—3 die drei anatomiſchen Momente, geſondert von den drei phyſiologiſchen, vorgetragen, welche letzteren nunmehr, als die drei Proceſſe, der Geſtalt, der Aſſimilation und der Gattung, folgten: während richtiger in der zweiten und dritten Ausgabe die anatomiſche und die phyſiologiſche Seite einander mehr durchdringen, jedoch mit dem Unterſchiede, daß die zweite Ausgabe in der Geſtalt auch nur drei Momente, nicht, wie die dritte, deren vier unterſcheidet, indem ſie die Nummern 1 und 2 der dritten Ausgabe in Eins zuſammenfaßt. Anmerk. des Herausgebers.

ist sie als solche der abstracte,[1] der Gestaltungsproceß innerhalb ihrer selbst, in welchem der Organismus seine eigenen Glieder zu seiner unorganischen Natur, zu Mitteln macht, aus sich zehrt, und sich, d. i. eben diese Totalität der Gliederung, selbst producirt: so daß jedes Glied, wechselseitig Zweck und Mittel, aus den andern und gegen sie sich erhält; — der Proceß, der das einfache unmittelbare Selbstgefühl zum Resultate hat.

Zusatz. Der Gestaltungs-Proceß ist, als der erste Proceß, der Begriff des Processes, die Gestaltung als Unruhe, aber nur als allgemeine Thätigkeit, als allgemeiner animalischer Proceß. Als dieser abstracte Proceß, ist er zwar wie der vegetabilische Proceß mit der Außenwelt zu fassen, insofern die Kraft des Lebendigen die unmittelbare Verwandelung des Aeußerlichen in Animalität ist. Indem das Organische aber als ein Entwickeltes sich in seiner besondern Gliederung äußert, die nicht selbstständige Theile enthält, sondern nur Momente in der lebendigen Subjectivität: so sind sie aufgehoben, negirt, und durch die Lebendigkeit des Organismus gesetzt. Dieser Widerspruch, daß sie sind und nicht sind, herausgeboren und doch in der Subjectivität gehalten, stellt sich als dieser fortdauernde Proceß dar. Der Organismus ist die Einheit des Innern und Aeußern, so daß er: α) als innerer, der Proceß des Gestaltens, und die Gestalt ein Aufgehobenes ist, das im Selbst eingeschlossen bleibt; oder dieses Aeußere, Andere, das Product ist in das Hervorbringende zurückgekehrt. Das organische Eins bringt sich selbst hervor, ohne daß es, wie bei der Pflanze, ein anderes Individuum würde; es ist ein in sich zurückkehrender Kreislauf. β) Das Andersseyn des Organismus, oder er als äußerer, ist freie seyende Gestalt, die Ruhe, die dem Processe entgegengesetzt ist. γ) Der Organismus selbst ist die höhere Ruhe, als Einheit Beider, — der unruhige Begriff, der sich selbst gleich ist.

[1] Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe: der lebendigen Einzelnheit.

Die allgemeine Geſtaltung iſt nun, daß das Blut in ſeinem Aushauchen ſich in die Lymphe herabſinken läßt, aber die träge unbeſtimmte Flüſſigkeit der Lymphe ſich befeſtigt und gliedert, indem ſie ſich einerſeits in den Gegenſatz des Muskels entzweit, der eine der Geſtalt immanente Bewegung iſt, und auf der andern Seite ſich in die Ruhe des Knochens zurücknimmt. Das Fett, das Mark des Knochens iſt jenes Vegetabiliſche, das bis zum Oehle fortgeht, und die Neutralität von ſich abſcheidet, nicht als Waſſer, ſondern als eine erdigte Neutralität, als Kalk, wie die Pflanze bis zur Production von Kieſel fortgeht. Der Knochen iſt dieſe todte Neutralität zwiſchen der Lymphe und dem Mark.

Das Individuum macht ſich aber nicht nur ſo zum Objecte, ſondern idealiſirt ebenſo dieſe Realität. Jeder Theil iſt feindlich gegen den anderen, erhält ſich auf Unkoſten deſſelben, giebt ſich aber ebenſo auch auf. Es iſt nichts Bleibendes; Alles wird reproducirt, ſelbſt die Knochen ſind davon nicht ausgeſchloſſen. Ueber die Knochenbildung ſagt daher Richerand (a. a. O. Th. II. S. 256): „Wenn das innere periostium durch ein Stilet zerſtört wird, ſo trennt ſich das Aeußere von dem Knochen, den es bedeckte, eignet ſich den Phosphor-Kalk zu, den die Gefäße, die in ſein Gewebe verbreitet ſind, führen, und bildet einen neuen Knochen um den anderen.“ Die Beſtimmtheit des Organs iſt ſelbſt nur, daß es ſich zum allgemeinen Zwecke, das ganze Lebendige herauszubilden, macht. Jedes Glied reißt aus dem andern an ſich, indem jedes animaliſche Lymphe ſecernirt, die, in die Gefäße geſendet, zum Blut zurückgeführt wird; aus dieſer Secretion nimmt jedes ſeine Reſtauration. Der Geſtaltungs-Proceß iſt ſo durch Aufzehren der Gebilde bedingt. Iſt der Organismus auf dieſen Proceß beſchränkt, wie z. B. in der Krankheit, wo die Thätigkeit nach Außen unterbrochen iſt: ſo zehrt der Menſch ſich dann ſelbſt auf, macht ſich zum Lebensmittel. Daher kommt das Abmagern in der Krank-

heit, indem der Organismus nicht mehr die Kraft hat, das Unorganische zu assimiliren, sondern nur noch die, sich selbst zu verdauen. In der Blumauer'schen Aeneis verzehren so die Gefährten des Aeneas ihren Magen; und bei verhungerten Hunden hat man wirklich den Magen angefressen und theilweise von den lymphatischen Gefäßen absorbirt gefunden. Dieser Proceß des Sich-Auslegens seiner selbst und des Sich-Zusammenfassens in sich ist ein immer fortgehender Proceß. Nach fünf, zehn oder zwanzig Jahren, sagt man, hat der Organismus nichts mehr von sich an ihm; alles Materielle ist aufgezehrt, nur die substantielle Form beharrt.

Die höhere Einheit ist überhaupt die, daß die Thätigkeit des Einen Systems durch die des andern bedingt ist. Hier sind nun viele Versuche und Untersuchungen angestellt worden, inwiefern z. B. die Verdauung, der Blutumlauf u. s. w. von der Nerventhätigkeit, die Respiration vom Gehirn u. s. f. unabhängig sey, und umgekehrt, folglich das Leben noch bestehen könne, wenn das Eine oder das Andere gehemmt ist: ferner, was für einen Einfluß das Athemholen auf den Blutumlauf ausübe u. s. w. In dieser Hinsicht führt Treviranus (a. a. O. Bd. IV. S. 264) den Fall „eines Kindes" an, „welches ohne Herz und Lungen geboren wurde, dennoch aber Arterien und Venen hatte." Im Mutterleibe konnte es so freilich wohl gelebt haben, aber nicht außer demselben. Aus diesem Beispiel schloß man nun, Haller's Behauptung, „daß das Herz die einzige Triebfeder des Blutumlaufs" sey, sey falsch; und das war eine Hauptfrage. Es fragt sich aber, ob, wenn das Herz ausgeschnitten worden, das Blut noch umlaufe. Besonders Herzen von Fröschen hat Treviranus (a. a. O. Bd. IV. S. 645 flg.) vielfach untersucht; wobei aber nichts herauskommt, als wie er diese Thiere torquirte. Im Gegensatze zu Haller's Meinung, daß bloß der Herzschlag den Kreislauf des Bluts bewirke, stellte Treviranus nun auf, „daß das Blut eine eigene bewegende Kraft hat, die von dem Nervensystem abhängt und zu deren

Fortdauer der ungeſtörte Einfluß dieſes Syſtems, beſonders des Rückenmarks, nothwendig iſt.“ Denn indem der Nervenſtamm und das Rückenmark eines Gliedes durchſchnitten werden, ſo höre der Blutumlauf in dieſem Theile auf; woraus alſo folge, daß „jeder Theil des Rückenmarks und jeder daraus entſpringende Nervenſtamm den Blutumlauf in denjenigen Organen unterhält, die er mit Nervenzweigen verſorgt.“ Gegen Treviranus ſtellt Le Gallois, der „gar nicht ſcheint geahnet zu haben, daß eine andere Theorie der Bewegung des Bluts möglich wäre als die Haller'ſche,“ die Hypotheſe auf, daß „der Blutumlauf bloß von den Zuſammenziehungen des Herzens abhängt, und partielle Zerſtörungen des Nervenſyſtems ihn nur durch ihre Einwirkung auf dieſes Organ ſchwächen oder ganz aufheben;“ überhaupt behauptet er, daß das Herz ſeine Kraft vom ganzen Rückenmark erhalte.[1] Die Verſuche, die Le Gallois an Kaninchen, auch an Thieren mit kaltem Blute machte, brachten ihn nun zu folgendem Reſultate: Eine Portion Rückenmark, z. B. die des Nackens oder der Bruſt oder der Lenden, ſtehe mit der Circulation des ihr entſprechenden Theils des Körpers, der die Bewegungsnerven von derſelben erhält, allerdings in der genauſten Verbindung. Die Zerſtörung einer ſolchen Portion habe nun aber die doppelte Wirkung auf die Circulation des Bluts: α) daß ſie die allgemeine Circulation ſchwächt, indem ſie das Herz des Contingents von Kräften beraubt, die es von dieſer zerſtörten Markportion erhielt; β) daß ſie zunächſt die Circulation in dem entſprechenden Theile ſchwächt, und dann das Herz, das nicht mehr die Kraft des ganzen Marks hat, nöthigt, doch für den ganzen Bereich der Circulation noch daſſelbe zu leiſten. Wenn hingegen an dem Theile, z. B. der Lende, wo das Mark zerſtört iſt, die Arterien unterbunden worden, ſo habe er keine Circulation nöthig; und da in dem über-

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. IV. S. 653, 272, 266—267, 269—270, 273, 644.

bleibenden Theile des Körpers Rückenmark sey, so bleibe das Herz und die Circulation darin im Gleichgewicht. Ja, dieser übrige Theil lebte dann sogar länger; oder wenn Le Gallois das Hirn und das Cervical-Rückenmark zerstörte, so dauerte die Circulation durch die Jugulararterien fort. So lebte ein Kaninchen noch länger als ¾ Stunden, nachdem ihm der Kopf ganz abgeschnitten und die Verblutung verhindert wurde, weil dann ein Gleichgewicht eintrat; diese Versuche wurden an Kaninchen von drei, zehn bis höchstens vierzehn Tagen gemacht, während bei ältern der Tod schneller erfolgte.[1] Nämlich hier hat das Leben eine intensivere Einheit; dort ist es noch mehr polypenartig. Treviranus widerlegt die Schlüsse von Le Gallois nun hauptsächlich mit der Erfahrung, daß, auch wenn der Blutumlauf durch Zerstörung des Rückenmarks schon aufgehört habe, doch der Herzschlag noch eine Zeit lang fortdauere; woraus er dann, die Untersuchung endend, gegen Le Gallois das Resultat zieht: „Haller's Lehre, daß der Schlag des Herzens in keiner unmittelbaren Abhängigkeit von dem Einfluß des Nervensystems steht, ist also unwiderlegt.“[2] Für so wichtig dergleichen Bestimmungen und Resultate gehalten werden, so kann man es nie weiter bringen, als zu einigem Unterschiede, daß z. B., wenn das Herz exstirpirt ist, doch noch Verdauung bestehe u. s. w. Dieß Bestehen ist aber von so kurzer Dauer, daß Beides gar nicht als unabhängig voneinander angesehen werden kann. Je vollkommener die Organisation, d. i. je mehr aus einander getreten die Functionen, gerade desto abhängiger sind sie von einander; in unvollkommnen Thieren haben diese daher stärkere Lebenstenacität. Treviranus (a. a. O. Bd. V. S. 267) führt hier Amphibien als Beispiele an, nämlich „Kröten und Eidechsen, die man in völlig verschlossenen

[1] Moniteur universel, 1811, no. 312. (Vergl. Treviranus, a. a. O. Bd. IV. S. 273—275.)

[2] Treviranus, a. a. O. Bd. IV. S. 651—653.

Höhlungen von Steinen lebend antraf," — die alſo wohl bei der Schöpfung der Welt mochten gegenwärtig geweſen ſeyn! „Neuerlich beobachtete man in England zwei Eidechſen, die in einem Kreidefelſen funfzehn Fuß tief unter der Oberfläche zu Eldon in Suffolk entdeckt wurden. Sie ſchienen Anfangs völlig leblos zu ſeyn; nach und nach fingen ſie an, Zeichen von Leben zu äußern, beſonders nachdem ſie in die Sonne gelegt waren. Beiden war der Mund durch eine klebrige Materie verſchloſſen; wodurch ſie am Athemholen verhindert wurden. Die eine Eidechſe wurde in Waſſer geſetzt, die andere auf dem Trocknen gelaſſen. Jener gelang es, ſich von der klebrigen Subſtanz zu befreien; worauf ſie mehrere Wochen lebte, endlich aber entkam. Die andere ſtarb in der folgenden Nacht." Noch weit auffallendere Thatſachen bieten Mollusken, Inſecten, Würmer dar; ſie können viele Monate und Jahre lang faſten. Schnecken können ohne Kopf über ein Jahr lang leben. Manche Inſecten können ohne Nachtheil für ihr Leben lange eingefroren ſeyn, andere Thiere längere Zeit die atmoſphäriſche Luft entbehren, noch andere in ſehr heißem Waſſer leben. Räderthiere hat man nach vier Jahren wieder ins Leben zurückgerufen u. ſ. w. [1]

B.

Die Aſſimilation.

§. 357.

Das Selbſtgefühl der Einzelnheit iſt [2] aber ebenſo unmittelbar ausſchließend, und gegen eine unorganiſche Natur als gegen ſeine äußerliche Bedingung und Material ſich ſpannend.

Zuſatz. Der Proceß nach Außen iſt der reale Proceß, worin das Thier nicht mehr, wie in der Krankheit, ſeine eigene

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. V. S. 269—273 (Bd. II. S. 16).

[2] Zuſatz der erſten und zweiten Ausgabe: in ſeiner negativen Rückkehr in ſich.

Natur zu ſeinem Unorganiſchen macht; ſondern das Andere, welches im Organismus Moment iſt, muß er auch zu dieſer Abſtraction entlaſſen, daß es als unmittelbar vorhandene Außenwelt, zu der er in Verhältniß tritt, da ſey. Der Standpunkt der Lebendigkeit iſt eben dieß Urtheil, Sonne und Alles ſo aus ſich heraus zu werfen. Die Idee des Lebens iſt an ihr dieß bewußtloſe Schöpferiſche, — eine Naturerpanſion, die in dem Lebendigen in ihre Wahrheit zurückgegangen iſt. Aber für das Individuum wird die unorganiſche Natur eine vorausgeſetzte, vorgefundene; und darin beſteht die Endlichkeit des Lebendigen. Das Individuum iſt für ſich dagegen, aber ſo daß dieſer Zuſammenhang Beider ſchlechthin ein abſoluter, untrennbarer, innerlicher, weſentlicher iſt; denn das Organiſche hat dieſe Negativität in ſich ſelbſt. Das Aeußerliche hat nur die Beſtimmung, für das Organiſche zu ſeyn; und dieſes iſt das ſich dagegen Erhaltende. Indem das Organiſche aber ebenſoſehr auf das Aeußere gerichtet iſt, als es ſich innerlich dagegen ſpannt: ſo iſt damit der Widerſpruch geſetzt, daß in dieſem Verhältniſſe zwei Selbſtſtändige gegen einander auftreten, und das Aeußerliche zugleich aufgehoben werden muß. Der Organismus muß alſo das Aeußerliche als ſubjectiv ſetzen, es ſich erſt zu eigen machen, mit ſich identificiren; und das iſt das *Aſſimiliren*. Die Formen dieſes Proceſſes ſind dreifach: *erſtens* der theoretiſche Proceß; *zweitens* der reale praktiſche Proceß; *drittens* die Einheit beider, der ideell reelle Proceß, die Umbildung des Unorganiſchen zum Zweck des Lebendigen, — d. i. der Inſtinct und der Bildungstrieb.

1. Der theoretiſche Proceß.

§. 357. a.

Indem die thieriſche Organiſation in dieſer äußerlichen Beziehung *unmittelbar* in ſich reflectirt iſt, ſo iſt dieß ideelle Verhalten der *theoretiſche* Proceß, die Senſibilität als äußе-

rer Proceß, und zwar als beſtimmtes Gefühl, welches ſich in die Vielſinnigkeit der unorganiſchen Natur unterſcheidet.

Zuſatz. Das Selbſt des Organismus, als die Einheit ſeines Blutes oder des reinen Proceſſes, und ſeiner Geſtalt, weil dieſe in jener Flüſſigkeit vollkommen aufgehoben iſt, hat das Seyn als ein aufgehobenes an ihm. Hierdurch iſt der Organismus in die reine Idealität erhoben, die vollkommen durchſichtige Allgemeinheit iſt; er iſt Raum und Zeit, und zugleich nicht räumlich oder zeitlich: er ſchaut etwas an, das räumlich und zeitlich iſt, d. h. das von ihm unterſchieden, ein Anderes, und es unmittelbar nicht iſt. Dieſe Bewegung des Anſchauens iſt das allgemeine Element des Sinnes. Die Senſibilität war eben dieß Verſchwinden der Beſtimmtheit in die reine Idealität, welche als Seele oder Ich im Andern bei ſich ſelbſt bleibt; das Empfindende iſt alſo das Selbſt, das für das Selbſt iſt. Indem das Thier aber empfindet, empfindet es nicht nur ſich ſelbſt, ſondern ſich als auf beſondere Weiſe beſtimmt; es empfindet eine Particularität ſeiner. Daß es Particularität ſeiner wird, das unterſcheidet das Empfindende vom Nicht-Empfindenden; im Empfindenden iſt alſo ein Verhältniß zu einem Andern, das unmittelbar als das Meinige geſetzt iſt. Das Harte, Warme u. ſ. w. iſt ein Selbſtſtändiges, das draußen iſt: aber ebenſo iſt es unmittelbar verwandelt, ideell gemacht, eine Beſtimmtheit meines Gefühls; der Inhalt in mir iſt derſelbe als er draußen iſt, nur die Form iſt verſchieden. So hat der Geiſt nur Bewußtſeyn, als Selbſtbewußtſeyn: d. h. ich bin zugleich für mich, indem ich auf einen äußerlichen Gegenſtand bezogen bin. Der theoretiſche Proceß iſt das freie, Begierdeloſe der Empfindung, der das Aeußere auch beſtehen läßt. Die unterſchiedenen Beſtimmungen, die wir an der unorganiſchen Natur geſehen haben, ſind auch ein verſchiedenes Verhalten des Organiſchen zu ihr, als Modificationen des Empfindens; und ſo heißen ſie eben die Sinne.

§. 358.

Die Sinne und die theoretiſchen Proceſſe ſind daher: a) der Sinn der mechaniſchen Sphäre, — der Schwere, der Cohäſion und ihrer Veränderung, der Wärme, — das Gefühl als ſolches; b) die Sinne des Gegenſatzes, α) der beſonderten Luftigkeit, und β) der gleichfalls realiſirten Neutralität des concreten Waſſers, und der Gegenſätze der Auflöſung der concreten Neutralität, — Geruch und Geſchmack. c) Der Sinn der Idealität iſt ebenfalls ein gedoppelter, inſofern in ihr als abſtracter Beziehung auf ſich die Beſonderung, die ihr nicht fehlen kann, in zwei gleichgültige Beſtimmungen auseinander fällt: α) der Sinn der Idealität als Manifeſtation des Aeußerlichen für Aeußerliches, des Lichtes überhaupt, und näher des in der concreten Aeußerlichkeit beſtimmt werdenden Lichtes, der Farbe, und β) der Sinn der Manifeſtation der Innerlichkeit, die ſich als ſolche in ihrer Aeußerung kund giebt, des Tones; — Geſicht und Gehör.

Es iſt hier die Art angegeben, wie die Dreiheit der Begriffsmomente in eine Fünfheit der Zahl nach übergeht; der allgemeinere Grund, daß dieſer Uebergang hier Statt findet, iſt, daß[1] der thieriſche Organismus die Reduction der außereinander gefallenen unorganiſchen Natur in die unendliche Einheit der Subjectivität, aber in dieſer zugleich ihre entwickelte Totalität iſt, deren Momente, weil ſie noch natürliche Subjectivität iſt, beſonders exiſtiren.[2]

[1] Erſte Ausgabe: Die Dreiheit der Begriffsmomente geht hier darum in eine Fünfheit der Zahl nach über, weil das Moment der Beſonderheit oder des Gegenſatzes in ſeiner Totalität ſelbſt eine Dreiheit iſt, und.

[2] Zuſatz der erſten Ausgabe: Die Allgemeinheit, als das noch innerlich Concrete, die Schwere mit ihren individualiſirten Beſtimmungen, hat alſo am Getaſte ihren beſonderen Sinn, den zum Grunde liegenden allgemeinen Sinn, der deßwegen auch beſſer das Gefühl überhaupt heißt. Die Beſonderheit iſt der Gegenſatz, und dieſer iſt die Identität und der Gegenſatz ſelbſt: ihr gehört daher der Sinn des Lichts, als der abſtracten, aber eben darum ſelbſt beſtimmten, eine Seite des Gegenſatzes ausmachenden

Zuſatz. Die unmittelbare Einheit des Seyns und des Seinen — der Sinn — iſt zuerſt das Gefühl, die ungegenſtändliche Einheit mit dem Gegenſtande, worin dieſer aber ebenſo auch für ſich zurückgetreten iſt. Dieſe Einheit iſt darum das Gedoppelte: Sinn der Geſtalt als Geſtalt, und Sinn der Wärme. Es findet hier nur die dumpfe Unterſcheidung Statt, indem das Andere nur Anderes überhaupt iſt, ohne daß es zu einem in ſich Unterſchiedenen käme. Der Unterſchied — das Poſitive und Negative — fällt daher auseinander, als Figur und Wärme. Das Gefühl iſt ſo der Sinn des Irdiſchen, der Materie, des Widerſtand Leiſtenden, nach welchem ich unmittelbar als Einzelner exiſtire, und das Andere auch als Einzelnes an mich kommt, als Materielles, das für ſich iſt, wie ich es auch empfinde. Das Materielle hat Sehnſucht nach einem Mittelpunkt, die erſt im Thiere, das ſeinen Mittelpunkt in ſich hat, geſtillt wird. Dieß Getriebenwerden der Materie, als eines Selbſtloſen, nach einem Andern, iſt es eben, was ich empfinde. Ferner gehören hierher die beſonderen Weiſen des Widerſtand-Leiſtens: die Weiche, Härte, Elaſticität, Glätte oder Rauhigkeit der Oberfläche; und auch Figur und Geſtalt ſind eben nichts Anderes, als die Art, wie dieſer Widerſtand in Anſehung des Raums begrenzt iſt. Im Gefühle ſind dieſe Beſtimmungen, die wir in verſchiedenen Sphären abhandelten, wie in einen Strauß zuſammengebunden; denn wie wir oben (Zuſatz zu §. 355. S. 585) ſahen, hat die empfindende Natur eben die Kraft, mehrere entfernt liegende Sphären zuſammenzubinden.

Geruch und Geſchmack haben nahe Verwandtſchaft, auch in Anſehung der Organe; denn Naſe und Mund hängen aufs Innigſte zuſammen. Während das Gefühl der Sinn des gleich-

Identität, an; ferner die zwei Sinne des Gegenſatzes ſelbſt als ſolchen, der Luft und des Waſſers, beider, wie der übrigen Momente, in ihrer verkörperten Specification und Individualiſirung. Dem Sinne der Einzelnheit gehört die als reine in ſich ſeyende Subjectivität ſich kund gebende Subjectivität, der Ton, an.

gültigen Daseyns der Dinge ist, so sind Geruch und Geschmack die praktischen Sinne, deren Gegenstand das reale Seyn der Dinge für Anderes ist, wodurch sie verzehrt werden.

Im Licht manifestirt etwas sich nur unmittelbar als unmittelbares Daseyn. Aber die Manifestation der Innerlichkeit, welche der Klang ist, ist die gesetzte, hervorgebrachte Manifestation der Innerlichkeit als Innerlichkeit. Im Sehen manifestirt sich das physische Selbst als räumliches, im Hören als zeitliches. Im Gehör hört der Gegenstand auf, ein Ding zu seyn. Wir sehen mit zwei Augen dasselbe, weil sie dasselbe sehen, ihr Sehen am Gegenstande zu Einem Sehen machen, wie viele Pfeile nur Einen Punkt treffen; eben durch die Einheit der Richtung ist die Verschiedenheit des Empfindens aufgehoben. Ebensogut kann ich aber auch machen, daß ich einen Gegenstand doppelt sehe, wenn er im Gesichtskreise der Augen ist, aber diese auf etwas Anderes aufmerksam sind. Wenn ich z. B. einen entfernten Gegenstand fixire, und zugleich auf den Finger Acht gebe, so weiß ich vom Finger ohne die Richtung des Auges zu verändern, und sehe Beides auf einmal; dieß Bewußtwerden des ganzen Gesichtskreises ist das Zerstreut-Sehen. Es findet sich hierüber ein interessanter Aufsaz vom Regierungs-Bevollmächtigten Schulz in Schweiggers Journal (Jahrgang 1816).

Die Vierheit, als die entwickelte Totalität des Begriffs in der Natur, geht auch zur Fünfheit fort, insofern die Differenz nicht nur gedoppelt, sondern selbst als Dreiheit erscheint. Wir hätten auch mit dem Sinne der Idealität anfangen können; er erscheint darum als gedoppelt, weil er das Abstracte ist, aber zugleich die Totalität seyn soll. Wie wir also in der Natur überhaupt mit dem ideellen Außereinander anfingen, das Raum und Zeit war, welche zwei sind, weil der Begriff concret ist (seine Momente sind vollständig vorhanden, sie erscheinen aber im Abstracten aus einander geworfen, weil der Inhalt noch nicht

in seiner Concretion gesetzt war): so haben wir jetzt einerseits den Sinn des physisch bestimmten Raums, und andererseits den der Zeit, die physisch ist; der Raum ist hier nach der physicalischen Abstraction des Lichts und der Finsterniß bestimmt, die Zeit ist das Erzittern in sich, die Negativität des Insichseyns. Das zweite Eintheilungsglied in der Totalität der Sinne, Geruch und Geschmack, behält seine Stelle; und das Gefühl ist dann das Dritte. Die Stellung ist mehr oder weniger gleichgültig; die Hauptsache ist, daß die Sinne als vernünftig eine Totalität machen. Weil also der Kreis des theoretischen Verhaltens durch den Begriff bestimmt ist, so kann es zwar nicht mehr Sinne geben, doch können in niedern Thieren welche fehlen.

Die Sinneswerkzeuge als Gefühl sind der allgemeine Sinn der Haut: der Geschmack ist der Muskel der Zunge, die sich mit dem Munde verbindende Neutralität, d. h. mit der innerlich zu werden beginnenden Haut, oder mit der Zurücknahme der vegetabilischen Allgemeinheit der ganzen Oberfläche; die Nase, als das Sinneswerkzeug des Geruchs, hängt mit der Luftigkeit und dem Athmen zusammen. Während das Gefühl der Sinn der Gestalt überhaupt ist, so ist der Geschmack der Sinn des Verdauens, als des In sich Gehens des Aeußern; der Geruch gehört dem innern Organismus als Luftigkeit an. Das Gesicht ist nicht der Sinn einer frühern Function, sondern, wie das Gehör, der Sinn des Gehirns; im Auge und Ohr bezieht sich der Sinn auf sich selbst, — dort aber ist die gegenständliche Wirklichkeit als gleichgültiges Selbst, hier als sich aufhebendes. Die Stimme, als das thätige Gehör, ist das reine Selbst, das sich als Allgemeines setzt: Schmerz, Begierde, Freude, Zufriedenheit ausdrückt. Jedes Thier hat im gewaltsamen Tode eine Stimme, spricht sich als aufgehobenes Selbst aus. In der Stimme kehrt der Sinn in sein Inneres zurück, und ist negatives Selbst oder Begierde, — Gefühl der Sub-

ſtanzloſigkeit an ihm ſelbſt als bloßer Raum, während die Sinne der ſatte, erfüllte Raum ſind.

§. 359.

2. Das praktiſche Verhältniß.

Der reelle Proceß oder das praktiſche Verhältniß zu der unorganiſchen Natur beginnt mit der Diremtion in ſich ſelbſt, dem Gefühle der Aeußerlichkeit als der Negation des Subjects, welches zugleich die poſitive Beziehung auf ſich ſelbſt und deren Gewißheit gegen dieſe ſeine Negation iſt, — mit dem Gefühl des Mangels, und dem Trieb ihn aufzuheben, an welchem die Bedingung eines Erregtwerdens von Außen, und die darin geſetzte Negation des Subjects in der Weiſe eines Objects, gegen das jenes geſpannt iſt, erſcheint.

Nur ein Lebendiges fühlt Mangel; denn nur es iſt in der Natur der Begriff, der die Einheit ſeiner ſelbſt und ſeines beſtimmten Entgegengeſetzten iſt. Wo eine Schranke iſt, iſt ſie eine Negation nur für ein Drittes, für eine äußerliche Vergleichung. Mangel aber iſt ſie, inſofern in Einem ebenſo das Darüberhinausſeyn vorhanden, der Widerſpruch als ſolcher immanent und in ihm geſetzt iſt. Ein Solches, das den Widerſpruch ſeiner ſelbſt in ſich zu haben und zu ertragen fähig iſt, iſt das Subject; dieß macht ſeine Unendlichkeit aus. — Auch wenn von endlicher Vernunft geſprochen wird, ſo beweiſt ſie, daß ſie unendlich iſt, eben darin, indem ſie ſich als endlich beſtimmt; denn die Negation iſt Endlichkeit, Mangel nur für das, welches das Aufgehobenſeyn derſelben, die unendliche Beziehung auf ſich ſelbſt, iſt (vergl. §. 60. Anm. S. 121). — Die Gedankenloſigkeit bleibt bei der Abſtraction der Schranke ſtehen, und faßt im Leben, wo der Begriff ſelbſt in die Exiſtenz tritt, ihn ebenfalls nicht auf; ſie hält ſich an die Beſtimmungen der Vorſtellung, wie Trieb, In-

ſtinct, Bedürfniß u. ſ. f., ohne zu fragen, was denn dieſe Beſtimmungen ſelbſt in ſich ſind. Die Analyſe ihrer Vorſtellung wird aber ergeben, daß ſie Negationen ſind, geſetzt als in der Affirmation des Subjects ſelbſt enthalten.

Daß für den Organismus die Beſtimmung von Erregtwerden durch äußerliche Potenzen an die Stelle des Einwirkens äußerlicher Urſachen gekommen iſt, iſt ein wichtiger Schritt in der wahrhaften Vorſtellung deſſelben. Es beginnt darin der Idealismus, daß überhaupt nichts eine poſitive Beziehung zum Lebendigen haben kann, deren Möglichkeit dieſes nicht an und für ſich ſelbſt, d. h. die nicht durch den Begriff beſtimmt, ſomit dem Subjecte ſchlechthin immanent wäre. Aber ſo unphiloſophiſch, wie irgend ein wiſſenſchaftliches Gebrauen von Reflexionsbeſtimmungen, iſt die Einführung ſolcher formellen und materiellen Verhältniſſe in der Erregungstheorie, als lange für philoſophiſch gegolten haben: z. B. der ganz abſtracte Gegenſatz von Receptivität und Wirkungsvermögen, die als Factoren in umgekehrtem Verhältniſſe der Größe mit einander ſtehen ſollen;[1] wodurch aller in dem Organismus zu faſſende Unterſchied in den Formalismus bloß quantitativer Verſchiedenheit, Erhöhung und Verminderung, Stärkung und Schwächung, d. h. in die höchſtmögliche Begriffloſigkeit, gefallen iſt. Eine Theorie der Medicin, die auf dieſe dürren Verſtandesbeſtimmungen gebaut iſt, iſt mit einem halben Dutzend Sätze vollendet; und es iſt kein Wunder, wenn ſie eine ſchnelle Ausbreitung und viele Anhänger fand. Die Veranlaſſung zu dieſer Verirrung lag in dem Grundirrthum, daß, nachdem das Abſolute, als die abſolute Indifferenz des Subjectiven und Objectiven beſtimmt worden war, alle Beſtimmung nun nur ein quantitativer Unter-

[1] Schelling: Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſ., 2 Th. Anm. d. Hrr.

ſchied ſeyn ſollte. Die abſolute Form, der Begriff und die Lebendigkeit hat vielmehr allein die qualitative, ſich an ſich ſelbſt aufhebende Differenz, die Dialektik der abſoluten Entgegenſetzung, zu ihrer Seele. Inſofern dieſe wahrhafte unendliche Negativität nicht erkannt iſt, kann man meinen, die abſolute Identität des Lebens, wie bei Spinoza die Attribute und Modi in einem äußern Verſtand vorkommen, nicht feſthalten zu können, ohne den Unterſchied zu einem bloß äußerlichen der Reflexion zu machen; womit es dem Leben an dem ſpringenden Punkt der Selbſtheit, dem Principe der Selbſtbewegung, Diremtion ſeiner ſelbſt in ſich[1] überhaupt fehlt.

Für völlig unphiloſophiſch und rohſinnlich iſt ferner das Verfahren zu halten, welches[2] an die Stelle von Begriffsbeſtimmungen geradezu gar den Kohlenſtoff und Stickſtoff, Sauer- und Waſſerſtoff ſetzte, und den vorhin intenſiven Unterſchied nun näher zu dem Mehr oder Weniger des einen oder des andern Stoffes, das wirkſame und poſitive Verhältniß der äußern Reize aber als ein Zuſetzen eines mangelnden Stoffes beſtimmte. In einer Aſthenie z. B. — einem Nervenfieber — habe im Organismus der Stickſtoff die Oberhand, weil das Gehirn und der Nerv überhaupt der potenzirte Stickſtoff ſey, indem die chemiſche Analyſe denſelben als Haupttheil dieſer organiſchen Gebilde zeigt; die Hinzuſetzung des Kohlenſtoffs ſey hiermit indicirt, um das Gleichgewicht dieſer Stoffe, die Geſundheit, wieder herzuſtellen. Die Mittel, welche ſich gegen Nervenfieber empiriſcher Weiſe wirkſam gezeigt haben, werden aus eben dieſem Grunde als auf die Seite des Kohlenſtoffs gehörig angeſehen, und ein ſolches

[1] Zuſatz der erſten Ausgabe: Einzelnheit.

[2] Zuſatz der erſten Ausgabe: den formellen Beſtimmungen eine reelle Bedeutung geben wollte und.

oberflächliches Zuſammenſtellen und Meinen für **Conſtruction** und **Beweiſen** ausgegeben. — Das Rohe beſteht darin, daß das äußerſte caput mortuum, der todte Stoff, in dem die Chemie ein erſtorbenes Leben zum zweiten Mal getödtet hat, für das **Weſen** eines lebendigen **Organs**, ja für ſeinen **Begriff** genommen wird.

Die Unkenntniß und Mißachtung des Begriffs begründet überhaupt den bequemen Formalismus, ſinnliche Materialien wie die chemiſchen Stoffe, ferner Verhältniſſe, die der Sphäre der unorganiſchen Natur angehören, wie die Nord- und Süd-Polarität des Magnetismus, oder auch den Unterſchied des Magnetismus ſelbſt und der Elektricität ſtatt der Begriffsbeſtimmungen zu gebrauchen, und das natürliche Univerſum auf die Weiſe zu begreifen und zu entwickeln, daß auf ſeine Sphären und Unterſchiede ein aus ſolchem Material fertig gemachtes Schema[1] äußerlich angeheftet wird. Es iſt hierüber eine große Mannichfaltigkeit von Formen möglich, da es beliebig bleibt, die Beſtimmungen, wie ſie in der **chemiſchen** Sphäre z. B. erſcheinen, Sauerſtoff, Waſſerſtoff u. ſ. f., für das Schema anzunehmen, und ſie auf Magnetismus, Mechanismus, Vegetation, Animalität u. ſ. f. überzutragen, oder aber den Magnetismus, die Elektricität, das Männliche und Weibliche, Contraction und Expanſion u. ſ. f. zu nehmen, überhaupt zu Gegenſätzen jeder andern Sphäre zu greifen und ſie dann in den übrigen zu verwenden.

Zuſatz. Der praktiſche Proceß iſt zwar Veränderung und Aufheben der äußern unorganiſchen Natur nach ihrem ſelbſtſtändigen materiellen Beſtehen, dennoch aber ein Proceß der Unfreiheit, weil der Organismus in der thieriſchen Begierde nach Außen gekehrt iſt. Als Wille erſt, meinen die Menſchen, ſeyen ſie frei: aber gerade da ſind ſie zu einem Realen, Aeußerlichen in **Verhält-**

[1] Zuſatz der erſten und zweiten Ausgabe: von Nord- und Süd-, Weſt- und Oſt-Polarität, oder welches andere es ſey.

niß; erſt im vernünftigen Willen, der das Theoretiſche iſt, wie im theoretiſchen Proceſſe der Sinne, iſt der Menſch frei. Das Erſte iſt hier alſo das Gefühl der Abhängigkeit des Subjects, daß es nicht für ſich iſt, ſondern ihm ein anderes Negatives nothwendig, nicht zufällig ſey; das iſt das unangenehme Gefühl des Bedürfniſſes. Der Mangel am Stuhl, wenn er drei Beine hat, iſt in uns; aber im Leben iſt ſelbſt der Mangel, doch iſt er ebenſo auch aufgehoben, weil es die Schranke als Mangel weiß. Es iſt ſo ein Vorrecht höherer Naturen, Schmerz zu empfinden; je höher die Natur iſt, deſto mehr Unglück empfindet ſie. Der große Menſch hat ein großes Bedürfniß, und den Trieb, es aufzuheben. Große Handlungen kommen nur aus tiefem Schmerze des Gemüthes her; der Urſprung des Uebels u. ſ. w. hat hier ſeine Auflöſung. Im Negativen iſt ſo das Thier zugleich poſitiv bei ſich; und auch das iſt das Vorrecht der höhern Naturen, als dieſer Widerſpruch zu exiſtiren. Ebenſo ſtellt das Thier aber auch den Frieden wieder her, und befriedigt ſich in ſich; die thieriſche Begierde iſt der Idealismus der Gegenſtändlichkeit, wonach dieſe kein Fremdes iſt.

Die äußerliche Manier des Auffaſſens, von der im Paragraphen die Rede war, treibt ſchon in Schelling's Philoſophie ihr Spiel, indem er oft im Parallelifiren zu weit geht. Oken, Troxler und Andere fallen vollends in einen leeren Formalismus, wie wenn Oken, wie wir oben (§. 346., Zuſatz, S. 529) ſahen, die Holzfaſern der Pflanzen ihre Nerven nennt, oder die Wurzeln ihr Gehirn genannt werden (ſ. oben §. 348., Zuſ. S. 536): ebenſo das Gehirn die Sonne des Menſchen ſeyn ſollte. Um die Gedankenbeſtimmung eines Organs des vegetabiliſchen oder animaliſchen Lebens auszudrücken, wird nicht aus der Sphäre des Gedankens, ſondern aus einer andern Sphäre der Name genommen. Man darf die Formen aber nicht wieder aus der Anſchauung nehmen, um andere dadurch beſtimmen zu wollen; ſondern ſie müſſen aus dem Begriffe geſchöpft werden.

§. 360.

Das Bedürfniß iſt ein beſtimmtes und ſeine Beſtimmtheit ein Moment ſeines allgemeinen Begriffs, obſchon auf unendlich mannichfaltige Weiſe particulariſirt. Der Trieb iſt die Thätigkeit, den Mangel ſolcher Beſtimmtheit, d. i. ihrer Form, zunächſt nur ein ſubjectives zu ſeyn, aufzuheben. Indem der Inhalt der Beſtimmtheit urſprünglich iſt, in der Thätigkeit ſich erhält und durch ſie nur ausgeführt wird, iſt er Zweck (§. 204.); und der Trieb, als nur im Lebendigen, iſt Inſtinct. Jener formelle Mangel iſt die innere Erregung, deren dem Inhalte nach ſpecifiſche Beſtimmtheit zugleich als eine Beziehung des Thiers auf die beſonderen Individualiſirungen der Naturſphären erſcheint.

Das Geheimnißvolle, das die Schwierigkeit, den Inſtinct zu faſſen, *ausmachen* ſoll, liegt allein darin, daß der Zweck nur als der innere Begriff aufgefaßt werden kann, daher bloß verſtändige Erklärungen und Verhältniſſe ſich dem Inſtincte bald als unangemeſſen zeigen. Die gründliche Beſtimmung, welche Ariſtoteles vom Lebendigen gefaßt hat, daß es als nach dem Zwecke wirkend zu betrachten ſey, iſt in neuern Zeiten beinahe verloren geweſen, bis Kant in der innern Zweckmäßigkeit, daß das Lebendige als Selbſtzweck zu betrachten ſey, auf ſeine Weiſe dieſen Begriff wieder erweckte. Was vornehmlich die Schwierigkeit hierüber macht, iſt, daß die Zweckbeziehung gewöhnlich als äußere vorgeſtellt wird, und die Meinung obwaltet, als ob der Zweck nur auf bewußte Weiſe exiſtire. Der Inſtinct iſt die auf bewußtloſe Weiſe wirkende Zweckthätigkeit.

Zuſatz. Da der Trieb nur durch ganz beſtimmte Handlungen erfüllt werden kann, ſo erſcheint dieß als Inſtinct, indem es eine Wahl nach Zweckbeſtimmung zu ſeyn ſcheint. Weil der Trieb aber nicht gewußter Zweck iſt, ſo weiß das Thier ſeine

Zwecke noch nicht als Zwecke; und dieses so bewußtlos nach Zwecken Handelnde nennt Aristoteles φύσις.

§. 361.

Insofern das Bedürfniß ein Zusammenhang mit dem allgemeinen Mechanismus und den abstracten Mächten der Natur ist, ist der Instinct nur als innere, nicht einmal sympathetische, Erregung (wie im Schlafen und Wachen, den klimatischen und andern Wanderungen u. s. f.). Aber als Verhältniß des Thiers zu seiner unorganischen, vereinzelten Natur, ist er überhaupt bestimmt, und nach weiterer Particularität ist nur ein beschränkter Umkreis der allgemeinen unorganischen Natur der seinige. Der Instinct ist gegen sie ein praktisches Verhalten, innere Erregung mit dem Scheine einer äußerlichen Erregung verbunden, und seine Thätigkeit theils formelle theils reelle Assimilation der unorganischen Natur.

Zusatz. Wachen und Schlaf ist nicht Erregt-Werden von einem Aeußerlichen, sondern ein unvermitteltes Mitgehen mit der Natur und ihren Veränderungen, als Ruhe in sich und Dirimiren gegen die Außenwelt. Ebenso sind die Migrationen der Thiere, z. B. der Fische nach andern Meeren, ein solches Mitleben, ein Zug innerhalb der Natur selbst. Es geht dem Schlaf nicht ein Bedürfniß, die Empfindung eines Mangels vorher; man fällt in Schlaf, ohne daß man thätig wäre, um zu schlafen. Man sagt wohl, die Thiere schlafen aus Instinct, sammeln Nahrung für den Winter; das ist auch nur ein solcher Zug, wie das Erwachen. Je niedriger der Organismus ist, desto mehr lebt er dieses Naturleben mit. Natürliche Völker empfinden den Gang der Natur, der Geist aber macht aus Nacht Tag; und so sind auch die Stimmungen der Jahreszeiten in höhern Organisationen schwächer. Eingeweidewürmer, die man in der Leber, dem Gehirne der Hasen oder Rehe in gewissen Jahreszeiten findet, sind eine Schwäche des Organismus, in welcher Ein Theil sich zu eigener Lebendigkeit absondert. — Weil das Thier

nun den allgemeinen Gang der Natur ſympathetiſch mitlebt, ſo iſt es ſo ungereimt nicht, vom Zuſammenhang mit dem Mond, dem terreſtriſchen und ſideriſchen Leben zu ſprechen, und Prophezeiungen aus Vögelflug (z. B. bei Erdbeben) anzunehmen. So haben beſtimmte Thiere Vorempfindungen des Wetters, wie denn namentlich Spinnen und Fröſche Wetterpropheten ſind. Auch der Menſch empfindet an einem ſchwachen Theile, z. B. einer Narbe, eine ſolche Veränderung; ſie iſt ſchon da und zeigt ſich am Menſchen, wenn ſie auch erſt ſpäter als Aenderung des Wetters in die Exiſtenz tritt.

Der Trieb im beſondern Thiere iſt ein ganz beſtimmter Trieb; jedes Thier hat nur einen beſchränkten Kreis zu ſeiner eigenen unorganiſchen Natur, die allein für es iſt, und die es ſich aus Vielem, und zwar vermöge des Inſtincts, herausſuchen muß. Im Löwen erweckt nicht bloß der Anblick eines Rehes, im Adler der eines Haſen, bei andern Thieren dieſe Körner, Reis, Gras, Hafer u. ſ. f. ein Verlangen danach, noch iſt es eine Wahl; ſondern der Trieb iſt ſo immanent, daß in dem Thiere ſelbſt dieſe ſpecifiſche Beſtimmtheit des Graſes, und zwar dieſes Graſes, dieſer Körner u. ſ. w, alles Uebrige aber für es gar nicht vorhanden iſt. Der Menſch, als das allgemeine, denkende Thier, hat einen viel ausgedehnteren Kreis, und macht ſich alle Gegenſtände zu ſeiner unorganiſchen Natur, auch für ſein Wiſſen. Unentwickelte Thiere haben nur Elementariſches — Waſſer — zu ihrer unorganiſchen Natur. Die Lilien, Weidenbäume, Feigen haben eigene Inſecten, deren ganze unorganiſche Natur auf ſolches Gewächs beſchränkt iſt. Das Thier kann nur durch ſeine unorganiſche Natur erregt werden, denn das Entgegengeſetzte iſt nur ſein Entgegengeſetztes; nicht das Andere überhaupt ſoll erkannt werden, ſondern eines Jeden ſein Anderes, das eben ein weſentliches Moment der eigenen Natur eines Jeden iſt.

§. 362.

Inſofern der Inſtinct auf formelle Aſſimilation geht, bil-

det er ſeine Beſtimmung in die Aeußerlichkeiten ein, giebt ihnen als dem Material eine äußere dem Zwecke gemäße Form, und läßt die Objectivität dieſer Dinge beſtehen (wie im Bauen von Neſtern und andern Lagerſtätten). Aber reeller Proceß iſt er, inſofern er die unorganiſchen Dinge vereinzelt oder ſich zu den bereits vereinzelten verhält, und ſie, mit Verzehrung derſelben und Vernichtung ihrer eigenthümlichen Qualitäten, aſſimilirt; — der Proceß mit der Luft (Athmen und Hautproceß), mit dem Waſſer (Durſt), und mit der individualiſirten Erde, nämlich beſondern Gebilden derſelben (Hunger). Das Leben, das Subject dieſer Momente der Totalität, ſpannt ſich in ſich als Begriff und in die Momente als ihm äußerliche Realität, und iſt der fortdauernde Conflict, in welchem es dieſe Aeußerlichkeit überwindet. Weil das Thier, das ſich hier als unmittelbar Einzelnes verhält, dieß nur im Einzelnen nach allen Beſtimmungen der Einzelnheit (dieſes Orts, dieſer Zeit u. ſ. f.) vermag: ſo iſt dieſe Realiſirung ſeiner ſeinem Begriffe nicht angemeſſen, und es geht [1] aus der Befriedigung fortdauernd in den Zuſtand des Bedürfniſſes zurück.

Zuſatz. Das Thier beſtimmt ſich ſelbſt ſeinen Platz zum Ruhen, Schlafen, um Junge zu gebähren; es verändert nicht nur ſeinen Platz, ſondern es macht ſich denſelben. Das Thier iſt darin praktiſch, und dieſe zweckmäßige Weiſe des Beſtimmens iſt der in Thätigkeit geſetzte innere Trieb.

Der reelle Proceß iſt zuerſt Proceß mit den Elementen; denn das Aeußerliche iſt ſelbſt zuerſt allgemein. Die Pflanze bleibt beim elementariſchen Proceſſe ſtehen; das Thier geht aber zu dem Proceſſe der Einzelnheit fort. Unter jenen elementariſchen Proceſſen könnte auch das Verhältniß zum Lichte genannt werden; denn dieſes iſt auch eine äußere, elementariſche Potenz. Das Licht aber als ſolches iſt für das Thier und den Menſchen nicht dieſe Macht, welche es für die vegetabiliſche Natur iſt;

[1] Zuſatz der erſten und zweiten Ausgabe: daher.

ſondern weil der Menſch, das Thier ſieht, ſo haben ſie das Licht, dieß Sich-Manifeſtiren der objectiven Form äußerlich, verhalten ſich aber im theoretiſchen Proceſſe ideell dazu. Das Licht hat nur auf die Farbe der gefiederten Thiere, dann auf die Farbe des Pelzes Einfluß: auch das ſchwarze Haar des Negers hängt vom Klima, von der Wärme und dem Lichte ab: auch das Blut der Thiere und ihre farbigen Säfte gehören hierher. Ueber die Farbe der Federn hat Göthe die Beobachtung gemacht, daß ſowohl die Einwirkung des Lichts, als auch die innere Organiſation dieſelbe beſtimmt. Von den Farben des Organiſchen überhaupt ſprechend, ſagt er: „Weiß und Schwarz, Gelb, Gelbroth und Braun wechſeln auf mannigfaltige Art; doch erſcheinen ſie nicht auf eine ſolche Weiſe, daß ſie uns an die Elementarfarben erinnerten. Sie ſind alle vielmehr gemiſchte, durch organiſche Kochung bezwungene Farben: und bezeichnen mehr oder weniger die Stufenhöhe des Weſens, dem ſie angehören. Die Flecken auf der Haut haben einen Bezug auf die inneren Theile, über welche ſie gezogen ſind. Muſcheln und Fiſche haben mehr elementariſche Farben. Heißere Himmelsſtriche, auch ſchon im Waſſer wirkſam, bringen die Farben der Fiſche hervor, verſchönern und erhöhen ſie. Auf Otaheiti ſah Forſter Fiſche, deren Oberfläche ſehr ſchön ſpielte, beſonders im Augenblick, da der Fiſch ſtarb. — Der Saft in den Muſcheln hat das Eigene, daß er, dem Licht und der Luft ausgeſetzt, erſt gelblich, dann grünlich erſcheint, dann ins Blaue, von da ins Violette übergeht, weiter aber ein höheres Roth annimmt, und zuletzt durch Einwirkung der Sonne, beſonders wenn er auf Battiſt aufgetragen worden, eine reine hohe rothe Farbe annimmt. — Die Einwirkung des Lichts auf die Federn der Vögel und ihre Farben iſt durchaus bemerklich. So iſt z. B. auf der Bruſt gewiſſer Papageien die Feder eigentlich gelb; der ſchuppenartig hervortretende Theil, den das Licht beſcheint, iſt aber aus dem Gelben ins Rothe geſteigert. So ſieht die Bruſt eines ſolchen

Thiers hochroth aus; wenn man aber in die Federn bläſt, erſcheint das Gelbe. So iſt durchaus der unbedeckte Theil der Federn von dem in ruhigem Zuſtande bedeckten höchlich unterſchieden; ſo daß ſogar nur der unbedeckte Theil, z. B. bei Raben, bunte Federn hat, und man nach dieſer Anleitung die Schwanzfedern ſogleich wieder zurechtlegen kann.“ [1]

Während der Proceß mit dem Licht dieſer ideelle Proceß bleibt, ſo iſt der Proceß mit der Luft und dem Waſſer ein Proceß mit dem Materiellen. Der Haut-Proceß iſt der fortgehende vegetative Proceß, der in Haare und Gefieder ausſchlägt. Die menſchliche Haut hat weniger Haare, als die thieriſche; beſonders aber ſind die Federn der Vögel ein Heraufnehmen des Vegetabiliſchen ins Animaliſche. „Die Kiele ſind durchaus geäſtet, wodurch ſie eigentlich zu Federn werden; und manche dieſer Ausäſtungen und Befiederungen ſind wieder ſubdividirt, wodurch ſie überall an die Pflanze erinnern. — Die Oberfläche des Menſchen iſt glatt und rein, und läßt bei den vollkommenſten, außer wenigen, mit Haar mehr gezierten als bedeckten, Stellen die ſchöne Form ſehen. Ein Ueberfluß der Haare an Bruſt, Armen und Schenkeln deutet eher auf Schwäche, als auf Stärke: wie denn wahrſcheinlich nur die Poeten, durch den Anlaß einer übrigens ſtarken Thiernatur verführt, unter uns ſolche haarige Helden zu Ehren gebracht haben.“ [2]

Der Athmungs-Proceß iſt die als unterbrochen ſich darſtellende Continuität. Das Aus- und Einathmen iſt ein Verdunſten des Bluts, die verdunſtende Irritabilität (§. 354. Zuſ. S. 580); das Uebergehen in die Luft wird begonnen und zurückgenommen. „Die Schlammpeitzger (Cobitis fossilis) athmen durch den Mund, und geben die Luft aus dem After wieder von ſich.“ [3] Die Kiemen, womit die Fiſche das Waſſer zerſetzen, iſt auch ein

[1] Göthe: Farbenlehre, Bd. I., §. 664, 640, 660.

[2] Göthe: Farbenlehre, Bd. I., §. 655; §. 669.

[3] Treviranus, a. a. O. Bd. IV., S. 146.

ſecundäres, den Lungen analoges Reſpirations-Organ. Inſecten haben Luftröhren durch den ganzen Leib verbreitet, mit Oeffnungen zu beiden Seiten des Bauches; einige, die unter Waſſer leben, holen ſich einen Vorrath, heben ihn unter den Flügeldecken auf, oder in den feinen Haaren am Unterleib.[1] Warum bezieht ſich nun das Blut auf dieſe ideelle Verbrennung des abſtracten Elements? Das Blut iſt dieſer abſolute Durſt, ſeine Unruhe in ſich und gegen ſich ſelbſt; das Blut hat Hunger nach Verfeuerung, will differenzirt werden. Näher iſt dieß Verbrennen zugleich ein vermittelter Proceß mit der Luft, nämlich eine Umbildung der Luft in Kohlenſäure und das venöſe (dunkele kohlenſtoffhaltige) Blut, und in arterielles, ſauergeſtoffes. Die Thätigkeit und Belebung des arteriellen Bluts ſchreibe ich nicht ſowohl der materiellen Veränderung zu, als ſeiner Sättigung, d. i. daß, wie in anderer Verbrennung, es ſeinen Hunger oder Durſt (wie man es nennen will) immer ſtillt, und durch Negativität ſeines Andersſeyns zum Fürſichſeyn kommt. Die Luft iſt das an ſich Feurige und Negative; das Blut iſt daſſelbe als entwickelte Unruhe, — das brennende Feuer des thieriſchen Organismus, das ſich nicht nur verzehrt, ſondern ſich als flüſſig auch erhält, und an der Luft das pabulum vitae findet. Venenblut, an die Stelle des arteriellen eingeſprützt, lähmt daher die Action. Bei Todten trifft man an der Stelle des rothen Blutes faſt nur lauter venöſes; bei Schlagflüſſen findet es ſich im Gehirn. Das kommt nicht von dem Bischen Sauerſtoff oder Kohlenſtoff mehr oder weniger her.[2] In Scharlachfiebern hat dagegen auch das venöſe Blut Scharlachröthe. Das wahre Leben des Bluts iſt nun aber die ſtete Umwandlung des arteriellen und venöſen Bluts in einander; — wobei die kleinen Gefäße die größte Thätigkeit entwickeln.[3] „In verſchiedenen

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. IV., S. 150.

[2] Vergl. Bichat, a. a. O. S. 329 fg.

[3] Autenrieth, a. a. O. Th. III. Jena, S. 370.

Organen zeigt sich eine schnellere Umwandelung des Arterienbluts in venöses, und zwar oft in ein solches, dessen charakteristische Eigenschaften (Schwärze, geringere Dichtigkeit beim Gestehen) in höherem Grade als sonst vorhanden sind, wie z. B. bei der Milz: ohne daß hier die Wandungen der Gefäße den gewöhnlichen Einfluß des Sauerstoffs des arteriellen Blutes in höherem Grade zeigen, sondern sie im Gegentheil weicher, oft fast breiartig sind. — Die Schilddrüse besitzt zusammengenommen größere Schlagadern, als irgend ein anderer Theil des menschlichen Körpers. Diese Drüse verwandelt auf einem kurzen Wege viel Schlagaderblut in venöses.“ [1] Da die Gefäße derselben nicht, wie sie sollten, härter werden, wohin kommt der Sauerstoff des arteriellen Bluts? Er wirkt eben nicht chemisch äußerlich.

Der Proceß mit dem Wasser ist das Verlangen nach dem Neutralen: einerseits gegen die abstracte Hitze in sich selbst, andererseits gegen den bestimmten Geschmack, den man wegbringen will; denn deßwegen trinkt man. — Der Trieb ist nur dann Instinct, wenn er sich zu Individualisirtem verhält. Während sich damit aber das momentan befriedigte Bedürfniß immer wieder erzeugt, befriedigt sich der Geist in der Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten vielmehr auf allgemeine Weise.

§. 363.

Die mechanische Bemächtigung des äußern Objects ist der Anfang; die Assimilation selbst ist das Umschlagen der Aeußerlichkeit in die selbstische Einheit. Da das Thier Subject, [2] einfache Negativität, ist, kann diese Assimilation weder mechanischer noch chemischer Natur seyn, da in diesen Processen sowohl die Stoffe als die Bedingungen und die Thätigkeit äußerliche gegen einander bleiben, und der lebendigen absoluten Einheit entbehren.

[1] Autenrieth, a. a. O. Th. I. §. 512 (391); §. 458—459.

[2] Zusatz der ersten Ausgabe; hiermit.

Zuſatz. Das begehrende Organiſche, das ſich als die Einheit ſeiner und des Gegenſtändlichen weiß, und ſo das Daſeyn des Andern durchſchaut, iſt die nach Außen gekehrte, bewaffnete Geſtalt, deren Knochen zu Zähnen und deren Haut zu Klauen ſich gemacht haben. Der Proceß mit den Klauen und den Zähnen iſt noch mechaniſch; der Speichel macht aber ſchon den Proceß zu einem organiſchen. Es iſt lange Zeit Mode geweſen, den Aſſimilations-Proceß mechaniſch zu erklären: wie auch den Blutumlauf, oder die Wirkung der Nerven, als ſetzen dieſe geſpannte Saiten, die erzittern; aber ein Nerv iſt ganz ſchlaff. Auch ſollen ſie eine Reihe Kügelchen ſeyn, die beim Druck ſich ſtoßen und ſchieben; und das letzte Kügelchen ſtoße die Seele an. Die Seele iſt aber allenthalben im Körper; und für ihren Idealismus hat das Außereinander der Gebeine, Nerven, Adern keine Bedeutung. Auf das Leben endliche Verhältniſſe übertragen, fällt alſo noch mehr auf, als wenn man, wie wir bei der Elektricität ſahen, meint, es ſolle im Himmel ſo zugehen, wie bei uns zu Hauſe. Das Verdauen hat man nun ebenſo auf Stoßen, auch Pumpen u. ſ. f. zurückführen wollen; darin läge aber ein äußerliches Verhältniß des Innerlichen und Aeußerlichen, da doch das Thier das abſolut mit ſich Eine der Lebendigkeit, nichts Zuſammengeſetztes iſt. In neuerer Zeit ſind chemiſche Verhältniſſe gebraucht worden; doch auch chemiſch kann die Aſſimilation nicht ſeyn, weil wir im Lebendigen ein Subject haben, das ſich erhält und die Eigenthümlichkeit des Andern negirt, während im Chemiſchen das im Proceß Seyende, Säure und Kauſtiſches, ſeine Qualität verliert, und in dem neutralen Producte des Salzes zu Grunde geht, oder zu einem abſtracten Radicale zurückkehrt. Die Thätigkeit iſt da erloſchen, ſtatt daß das Thier die bleibende Unruhe in der Beziehung auf ſich ſelbſt iſt. Das Verdauen kann freilich als Neutraliſiren von Säure und Kali gefaßt werden: es iſt richtig, daß ſolche endliche Verhältniſſe im Leben beginnen; dieſes unterbricht ſie aber,

und bringt ein anderes Product, als den Chemismus, heraus. So ist im Auge Feuchtigkeit, die das Licht bricht; bis zu einem gewissen Punkte kann man also diese endlichen Verhältnisse verfolgen, aber dann fängt eine ganz andere Ordnung an. Chemisch analysirt, kann man ferner im Gehirn viel Stickstoff finden: ebenso, wenn man die ausgeathmete Luft analysirt, findet man andere Bestandtheile, als in der eingeathmeten. Man kann so dem chemischen Processe nachgehen, selbst die einzelnen Theile des Lebendigen chemisch zerlegen. Dennoch dürfen die Processe selbst nicht chemisch genommen werden, da das Chemische nur dem Todten zukommt, die animalischen Processe aber immer die Natur des Chemischen aufheben. Die Vermittelungen, die beim Lebendigen, wie beim meteorologischen Proceß, vorkommen, kann man weit verfolgen und aufzeigen; aber diese Vermittelung ist nicht nachzumachen.

§. 364.

Die Assimilation ist *erstlich*, weil das Lebendige die *allgemeine* Macht seiner äußerlichen, ihm entgegengesetzten Natur ist, das *unmittelbare* Zusammengehen des inwendig Aufgenommenen mit der Animalität; eine Infection mit dieser, und *einfache Verwandlung* (§. 345. Anm. u. §. 346.). *Zweitens* als *Vermittlung* ist die Assimilation *Verdauung*: — Entgegensetzung des Subjects gegen das Aeußere, und nach dem weitern Unterschiede als [1] Proceß des animalischen *Wassers* (des *Magen-* und *pankreatischen Safts*, animalischer Lymphe überhaupt) und des animalischen *Feuers* (*der Galle*, in welcher das *Insichgekehrtseyn* des Organismus von seiner Concentration aus, die es in der *Milz* hat, zum *Fürsichseyn* und zur thätigen Verzehrung bestimmt ist); — Processe, die ebenso aber particularisirte Infectionen sind.

[1] Erste Ausgabe: gegen sein unmittelbares Assimiliren, so daß jenes als Negatives sich dagegen erregt, und als Proceß des Gegensatzes auftritt.

§. 365.

Dieſes Einlaſſen mit dem Aeußern, die Erregung und der Proceß ſelbſt, hat aber gegen die Allgemeinheit und einfache Beziehung des Lebendigen auf ſich gleichfalls die Beſtimmung der Aeußerlichkeit; dieß Einlaſſen ſelbſt[1] macht alſo eigentlich das Object und das Negative gegen die Subjectivität des Organismus aus, das er zu überwinden und zu verdauen hat. Dieſe Verkehrung der Anſicht iſt das Princip der Reflexion des Organismus in ſich; die Rückkehr in ſich iſt die Negation ſeiner[2] nach Außen gerichteten Thätigkeit. Sie hat die doppelte Beſtimmung,[3] daß er[4] ſeine mit der Aeußerlichkeit des Objects in Conflict geſetzte Thätigkeit von ſich einerſeits exernirt: andererſeits, als unmittelbar identiſch mit dieſer Thätigkeit für ſich geworden, in dieſem Mittel ſich reproducirt hat. Der nach Außen gehende Proceß wird ſo in den erſten formellen der einfachen Reproduction aus ſich ſelbſt, in das Zuſammenſchließen ſeiner mit ſich, verwandelt.

Das Hauptmoment in der Verdauung iſt die unmittelbare Wirkung des Lebens, als der Macht über ſein unorganiſches Object, das es ſich nur inſofern als ſeinen erregenden Reiz[5] vorausſetzt, als es an ſich identiſch mit ihm, aber zugleich deſſen Idealität und Fürſichſeyn iſt. Dieſe Wirkung iſt Infection und unmittelbare Verwandlung; ihr entſpricht die in der Expoſition der Zweckthätigkeit auf-

[1] Erſte Ausgabe: Dieſe thieriſche Erregung iſt zunächſt gegen die äußere Potenz gekehrt, welche aber durch die Infection unmittelbar auf die Seite des Organismus geſtellt iſt. Aber jene Erregung hat, als der Gegenſatz und das Fürſichſeyn des Proceſſes, gegen die Allgemeinheit und einfache Beziehung des Lebendigen auf ſich gleichfalls die Beſtimmung der Aeußerlichkeit. Beides zuſammen, zunächſt auf der Seite des Subjects als Mittel erſcheinend.

[2] Zuſatz der erſten und zweiten Ausgabe: eigenen Negativität oder.

[3] Erſte Ausgabe: Als natürliches Seyn ſchließt ſich die Einzelnheit, die er hierin erreicht, mit ſeiner Allgemeinheit als disjungirend ſo zuſammen.

[4] Zuſatz der erſten und zweiten Ausgabe: die erſte Negation, nämlich.

[5] Zuſatz der erſten Ausgabe: entgegenſetzt und.

gezeigte unmittelbare Bemächtigung des Objects (§. 208.). — Spallanzani's und Anderer Verſuche und die neuere Phyſiologie haben dieſe Unmittelbarkeit, mit der das Lebendige als Allgemeines ohne weitere Vermittlung, durch ſeine bloße Berührung und durch Aufnehmen des Nahrungsmittels in ſeine Wärme und Sphäre überhaupt, ſich in daſſelbe continuirt, auch empiriſch erwieſen, und dem Begriffe gemäß aufgezeigt, — gegen die Vorſtellung eines bloß mechaniſchen, erdichteten Aus- und Abſonderns ſchon fertiger,[1] brauchbarer Theile, ſo wie eines chemiſchen Proceſſes. Die Unterſuchungen der vermittelnden Actionen aber haben beſtimmtere Momente dieſer Verwandlung, (wie ſich z. B. bei vegetabiliſchen Stoffen eine Reihe von Gährungen darſtellt) nicht ergeben. Es iſt im Gegentheil z. B. gezeigt worden, daß ſchon vom Magen aus Vieles in die Maſſe der Säfte übergeht, ohne die übrigen Stufen der Vermittlung durchzugehen zu haben, daß der pankreatiſche Saft weiter nichts, als Speichel iſt, und die Pankreas[2] wohl entbehrt werden könne, u. ſ. f. Das letzte Product, der Chylus, den der Bruſtgang aufnimmt und ins Blut ergießt, iſt dieſelbe Lymphe, welche von jedem einzelnen Eingeweide und Organe excernirt, von der Haut und dem lymphatiſchen Syſteme im unmittelbaren Proceſſe der Verwandlung allenthalben gewonnen wird, und die allenthalben ſchon bereitet iſt. Die niedrigen Thierorganiſationen, die ohnehin nichts als eine zum häutigen Punkte oder Röhrchen — einem einfachen Darmkanal — geronnene Lymphe ſind, gehen nicht über dieſe unmittelbare Verwandlung hinaus. Der vermittelte Verdauungs-Proceß, in den Thierorganiſationen, iſt in Rückſicht auf ſein eigenthümliches Product ein eben ſolcher Ueberfluß, als bei Pflanzen ihre

[1] Erſte Ausgabe: homogener.
[2] Zuſatz der erſten und zweiten Ausgabe: ſehr.

durch ſogenannte Geſchlechts-Differenz vermittelte Samen-Erzeugung. — Die faeces zeigen, beſonders bei Kindern, bei denen die Vermehrung der Materie doch am meiſten hervorſticht, häufig den größten Theil der Nahrungsmittel unverändert, vornehmlich mit thierischen Stoffen, der Galle, Phosphor und dergleichen vermiſcht, und als die Hauptwirkung des Organismus, dieſe ſeine eigenen Productionen zu überwinden und wegzuſchaffen.

Der Schluß des Organismus iſt darum nicht der Schluß der äußern Zweckmäßigkeit, weil er nicht dabei ſtehen bleibt, ſeine Thätigkeit und Form gegen das äußere Object zu richten, ſondern dieſen Proceß, der wegen ſeiner Aeußerlichkeit auf dem Sprunge ſteht, mechaniſch und chemiſch zu werden, ſelbſt zum Object macht. Dieß Verhalten iſt als die zweite Prämiſſe im allgemeinen Schluſſe der Zweckthätigkeit exponirt worden (§. 209.). — Der Organismus iſt ein Zuſammengehen ſeiner mit ſich ſelbſt in ſeinem äußern Proceß; er nimmt und gewinnt aus ihm nichts als den Chylus, jene ſeine allgemeine Animaliſation: und iſt ſo als fürſichſetzender lebendiger Begriff eben ſo ſehr disjunctive Thätigkeit, welche dieſen Proceß von ſich wegſchafft, von ſeinem Zorne gegen das Object, dieſer einſeitigen Subjectivität, abſtrahirt, dadurch das für ſich wird, was er an ſich iſt — ſubjective, nicht neutrale, Identität ſeines Begriffs und ſeiner Realität —, und ſo das Ende und Product ſeiner Thätigkeit als das findet, was er ſchon von Anfang und urſprünglich iſt. Hierdurch iſt die Befriedigung vernünftig; der in die äußere Differenz gehende Proceß ſchlägt in den Proceß des Organismus mit ſich ſelbſt um, und das Reſultat iſt nicht die bloße Hervorbringung eines Mittels, ſondern des Zwecks, — ein Zuſammenſchließen mit ſich.

Zuſatz. Der Ernährungs-Proceß iſt hier die Hauptſache; das Organiſche iſt mit der unorganiſchen Natur geſpannt,

negirt ſie, und ſetzt ſie mit ſich identiſch. In dieſem unmittelbaren Verhältniß des Organiſchen zum Unorganiſchen iſt das Organiſche gleichſam das unmittelbare Schmelzen des Unorganiſchen zur organiſchen Flüſſigkeit. Der Grund aller Beziehung Beider auf einander iſt eben dieſe abſolute Einheit der Subſtanz, wodurch das Unorganiſche für das Organiſche ſchlechthin durchſichtig, ideell und ungegenſtändlich iſt. Der Ernährungs-Proceß iſt nur dieſe Verwandelung der unorganiſchen Natur in eine Leiblichkeit, die dem Subjecte angehört: nur daß er dann auch als ein durch viele Momente hindurchgehender Proceß erſcheint, der nicht mehr unmittelbare Verwandelung iſt, ſondern Mittel zu gebrauchen ſcheint. Die thieriſche Natur iſt das Allgemeine gegen die beſonderen Naturen, die darin in ihrer Wahrheit und Idealität ſind; denn ſie iſt das wirklich, was jene Gebilde an ſich ſind. Ebenſo weil alle Menſchen an ſich vernünftig ſind, ſo hat der Menſch Macht über ſie, welcher an ihren Inſtinct der Vernunft appellirt, da, was er ihnen offenbart, gleich an dieſem Inſtinct ein Entſprechendes hat, was mit der expliciten Vernunft zuſammengehen kann: indem das Volk unmittelbar aufnimmt, was an es kommt, ſo erſcheint die Vernunft in demſelben als Verbreitung und Infection; und damit verſchwindet die Rinde, der Schein der Trennung, der noch vorhanden war. Dieſe Macht der Animalität iſt das ſubſtantielle Verhältniß, die Hauptſache in der Verdauung. Iſt der thieriſche Organismus daher die Subſtanz, ſo iſt das Unorganiſche nur Accidenz, deſſen Eigenthümlichkeit nur eine Form iſt, die es unmittelbar aufgiebt. „Man weiß aus Erfahrung, daß Zucker, Pflanzengummi, Pflanzenöhle, Körper alſo, nähren, welche wenig oder gar keinen Stickſtoff enthalten, und daß ſie deſſen ungeachtet in thieriſche Subſtanz verwandelt werden, welche vielen Stickſtoff enthält. Denn ganze Völker leben bloß von Pflanzen, wie andere bloß von Fleiſch leben. Die Mäßigkeit der Erſtern aber beweiſt, daß ihr Körper von ihren Speiſen nicht bloß den kleinen, in jeder

Pflanze vorhandenen, dem thieriſchen Stoffe ähnlichen Beſtandtheil behält, und alles Uebrige wieder auswirft, ſondern daß er einen großen Theil dieſer Pflanzenſpeiſe zu einem ſeinen Organen angemeſſenen Nahrungsmittel verarbeitet.“ [1] Die Thiere und Pflanzen, die das Thier verzehrt, ſind zwar ſchon Organiſirte, aber für dieſes Thier ſind ſie relativ ſein Unorganiſches. Das Beſondere, Aeußerliche hat kein Beſtehen für ſich, ſondern iſt ein Nichtiges, ſobald es vom Lebendigen berührt wird; und dieſe Verwandelung iſt nur die Offenbarung dieſes Verhältniſſes.

Dieſes unmittelbare Uebergehen und Verwandeln iſt es, woran alle Chemie, alle Mechanik ſcheitert, und ihre Grenze findet, da ſie eben nur ein Begreifen aus ſolchem Vorhandenen ſind, das ſchon die äußere Gleichheit hat. Beide Seiten ſind aber vielmehr in ihrem Daſeyn gegen einander vollkommen frei. Brot z. B. hat an ihm ſelbſt keine Beziehung auf den Körper: oder der Chylus, das Blut iſt etwas ganz Anderes. Die Veränderung der Nahrungsmittel empiriſch bis zum Blut verfolgen kann weder die Chemie noch der Mechanismus, ſie mögen's anſtellen, wie ſie wollen. Die Chemie kriegt aus Beiden zwar etwas Aehnliches heraus, etwa Eiweißſtoff, auch wohl Eiſen und dergleichen, dann Sauer-, Waſſer-, Stick- u. ſ. f. Stoff: oder aus der Pflanze ebenſo Stoffe, die auch im Waſſer ſind. Allein weil beide Seiten ſchlechthin zugleich etwas Anderes ſind, ſo bleiben Holz, Blut, Fleiſch nicht daſſelbe Ding, als jene Stoffe; und das iſt kein lebendiges Blut mehr, was man ſo in jene Beſtandtheile zerlegt hat. Die Verfolgung des Gleichen, und das Fortlaufen in demſelben, hört völlig auf; denn die daſeyende Subſtanz verſchwindet gänzlich. Löſe ich ein Salz auf, ſo erhalte ich wieder die beiden Stoffe, aus deren Verbindung es entſtanden iſt; das Salz iſt alſo damit begriffen, und die Stoffe ſind darin nichts Anderes geworden, ſondern dieſelben geblieben.

[1] Autenrieth, a. a. O. Th. II., §. 557.

Aber im Organiſchen iſt dieß Anderswerden der ſeyenden Subſtanzen geſetzt. Weil das unorganiſche Seyn ein im organiſchen Selbſt nur Aufgehobenes iſt, ſo kommt es gar nicht nach ſeinem Daſeyn in Betracht, ſondern nach ſeinem Begriffe; nach dieſem iſt es aber daſſelbe, was das Organiſche iſt.

Dieß ſtellt die organiſche Aſſimilation dar. Das Nahrungsmittel, das in die Sphäre des organiſchen Lebens tritt, wird in dieſe Flüſſigkeit getaucht, und ſelbſt dieſe aufgelöſte Flüſſigkeit. Wie ein Ding zum Geruche wird, zum Aufgelöſten, zu einer einfachen Atmoſphäre: ſo wird es dort einfache organiſche Flüſſigkeit, worin dann nichts mehr von ihm oder ſeinen Beſtandtheilen zu entdecken iſt. Dieſe ſich ſelbſt gleichbleibende organiſche Flüſſigkeit iſt das Feuerweſen des Unorganiſchen, das darin unmittelbar in ſeinen Begriff zurückkehrt; denn Eſſen und Trinken macht die unorganiſchen Dinge zu dem, was ſie an ſich ſind. Es iſt das bewußtloſe Begreifen derſelben; und ſie werden darum ſo Aufgehobene, weil ſie es an ſich ſind. Dieſer Uebergang muß ſich gleichfalls als vermittelter Proceß darſtellen, und die Gegliederung ſeines Gegenſatzes entfalten. Aber die Grundlage iſt, daß das Organiſche das Unorganiſche unmittelbar in ſeine organiſche Materie reißt, weil es die Gattung als einfaches Selbſt, und damit die Kraft des Unorganiſchen iſt. Wenn das Organiſche durch die einzelnen Momente hindurch das Unorganiſche allmählig zur Identität mit ſich bringt, ſo ſind dieſe weitläufigen Anſtalten der Verdauung durch Vermittelung mehrerer Organe zwar für das Unorganiſche überflüſſig: aber doch der Verlauf des Organiſchen in ſich ſelbſt, der um ſeiner ſelbſt willen geſchieht, um die Bewegung und ſomit die Wirklichkeit zu ſeyn; wie der Geiſt nur um ſo ſtärker iſt, je größer der Gegenſatz war, den er überwunden hat. Das Grundverhältniß des Organismus aber iſt dieſe einfache Berührung, worin unmittelbar das Andere auf einmal verwandelt wird.

Niedere Thiere haben noch gar keine beſondere Organe, wie Galle, Magenſaft, für die beſonderen Thätigkeiten, welche auf die Nahrungsmittel gehen. Das Waſſer wird ſchon von der Haut im Luftproceß eingeſogen, wie ſich dieß bei vielen Würmern und Zoophyten zeigt: ſo wird das Waſſer, von dem z. B. die Polypen ſich ernähren, unmittelbar in Lymphe, Gallert verwandelt. „Die einfachſte Ernährungsart durch einen einzigen Mund finden wir bei den Hydern, Afterpolypen (Brachionus) und Vorticellen an. Der Armpolyp nährt ſich von kleinen Waſſerthieren, die er mit ſeinen Fangarmen ergreift. Der ſackförmige Behälter, woraus ſein Körper größtentheils beſteht, öffnet ſich und nimmt die Beute auf. Kaum iſt ſie verſchlungen, ſo wird ſie ſchon verändert: ſie verwandelt ſich in eine homogene Maſſe, und verliert dabei immer mehr von ihrem Volumen; endlich öffnet ſich der Mund des Polypen wieder, und ein Theil der aufgenommenen Speiſe wird auf eben dem Wege, worauf er in den Magen der Hyder gekommen iſt, ausgeleert. Dieſe ſchnelle Auflöſung deſſen, was in den letzteren gelangt iſt, geht ſogar dann vor ſich, wenn, wie nicht ſelten der Fall iſt, die verſchlungenen Thiere lange Würmer ſind, die der Magen nur zur Hälfte faſſen kann. Die Eine Hälfte ſucht dann oft noch zu entfliehen, indem die andere ſchon verdaut iſt. Ja, der Polyp iſt auch im Stande, mit ſeiner äußern Fläche zu verdauen. Man kann ihn umſtreifen," wie einen Handſchuh, „und die innere Fläche ſeines Magens zur äußern machen: und doch erfolgen die erwähnten Phänomene noch ebenſo, wie zuvor." [1] Solcher Darm iſt ein bloßer Kanal von ſo einfachem Bau, daß ſich kein Unterſchied zwiſchen Schlund, Magen und Gedärme angeben läßt. Aber „es giebt nächſt dem Nahrungs-Kanal kein Eingeweide, welches ſo allgemein im ganzen Thierreich verbreitet iſt, als die Leber. Sie findet ſich bei allen Säugethieren, Vögeln, Amphibien,

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. IV., S. 291—292.

Fischen und Mollusken. Selbst in der Klasse der Würmer scheinen die Aphroditen an den, einen dunkelgrünen bitteren Saft enthaltenden, Säcken, womit ihr Darmkanal auf beiden Seiten besetzt ist, gallenabsondernde Organe zu besitzen. Aehnliche Säcke giebt es an dem Nahrungs-Kanal der Holothurien; und eine wirkliche Leber zeigt sich wieder bei den Asterien. Bei den Insecten scheinen die Gefäße, die als Gallengefäße angesehen werden können, die Stelle der Leber zu vertreten." [1] Andere sehen diese Gefäße für etwas Anderes an. „Wenn auch bei vielen Zoophyten keine sichtbaren Excretionen vorhanden sind, so ist doch nicht zu zweifeln, daß bei allen eine mit der Nutrition in Beziehung stehende Ausleerung gasförmiger Stoffe durch die Haut und die Respirations-Werkzeuge Statt findet. Ernährung und Athemholen stehen so in enger Verbindung." [2]

Weiter herauf bei höher gebildeten Thieren findet sich ebenfalls diese unmittelbare Verdauung. Es ist eine bekannte Erfahrung beim Drosseln- und Krammetsvögel-Fang, daß, wenn sie ganz mager sind, sie nach einem nebligen Morgen in Zeit von einigen Stunden ganz fett werden; das ist eine unmittelbare Verwandlung dieser Feuchtigkeit in animalischen Stoff, die ohne weitere Abscheidung und Durchgang durch die vereinzelten Momente des Assimilations-Processes geschieht. Auch der Mensch verdaut unmittelbar, wie die Geschichte des Englischen Schiffes auf der See beweist, dessen Matrosen, nachdem ihnen das Wasser ausgegangen, und auch das sehr mühsam in Segeln aufgefangene Regenwasser nicht ausreichte, ihre Hemden naß werden ließen, auch sich selbst ins Meer getaucht, und so den Durst gestillt haben: so daß die Haut also aus dem Meer das bloße Wasser ohne das Salz eingesogen hat. Bei den mit vermittelnden Verdauungs-Werkzeugen versehenen Thieren ist theils diese allgemeine Verdauung überhaupt vorhanden; theils

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. IV., S. 415—416.
[2] Treviranus, a. a. O. Bd. IV., S. 293—294.

iſt die beſondere für ſich, und hier iſt die organiſche Wärme das, was die Aſſimilation einleitet. Aber der Magen und der Darmkanal ſind ſelbſt nichts Anderes, als die äußere Haut, nur umgeſchlagen und zu eigenthümlicher Form aus- und umgebildet. Die ausführlichere Vergleichung dieſer verſchiedenen Membranen findet ſich bei Treviranus (a. a. O. Bd. IV., S. 333 fl.). Ipecacuanha, Opium, auf den Magen äußerlich eingerieben, hat dieſelbe Wirkung als eingenommen; aber auch auf die Achſel hat man Ipecacuanha eingerieben, und es iſt ebenſo gut verdaut worden. „Man hat geſehen, daß Stückchen von Fleiſch, in kleinen Beuteln von Leinwand eingeſchloſſen und in die Bauchhöhle einer lebenden Katze gebracht, ſich auf ähnliche Art, wie im Magen, bis auf kleine Knochenſtückchen in einen Brei auflöſten. Eben dieſes geſchah, wenn ſolches Fleiſch unter die Haut lebendiger Thiere auf die bloßen Muskeln gebracht und eine Zeit lang daſelbſt gelaſſen wurde. Hierher ſcheint auch zu gehören, daß bei Beinbrüchen die Natur, während ſie eine Menge Feuchtigkeit um den Ort des Bruchs ergießt, die ſcharfen Knochenenden erweicht und ganz auflöſt: daß ferner das geronnene Blut in geſchloſſenen gequetſchten Stellen des Körpers nach und nach wieder aufgelöſt, flüſſig und zuletzt wieder eingeſogen wird. Der Magenſaft wirkt alſo nicht als eine Flüſſigkeit ganz eigner, von jeder andern thieriſchen verſchiedener Art: ſondern wohl nur, inſofern er eine thieriſche wäſſrigte, von aushauchenden Schlagadern in den Behälter des Magens in Menge abgeſetzte Flüſſigkeit iſt. Er wird aus Pulsaderblut abgeſondert, das kurz vorher in den Lungen der Einwirkung der Sauerſtoffluft ausgeſetzt geweſen war.“[1] Ebenſo bemerkt Treviranus (a. a. O. Bd. IV., S. 348—349): „Knochen, Fleiſch und andere thieriſche Theile, die P. Smith in die Bauchhöhle oder unter das Fell lebender Thiere brachte, wurden hier völlig aufgelöſt (Pfaffs und Scheels Nordiſches

[1] Autenrieth, a. a. O. Th. II., §. 597—598.

Archiv für Naturkunde u. s. w. Bd. III., St. 3., S. 134). Hieraus läßt sich eine merkwürdige Beobachtung erklären, die Cuvier an der Salpa octofora machte. Er fand bei mehrern dieser Thiere im Innern derselben, aber außerhalb ihrer Magen, Theile einer Anatifera, woran Alles bis auf die äußere Haut zerschmolzen und verschwunden war, und die vermuthlich durch die Oeffnung, wodurch die Salpen Wasser einziehen, hereingekommen waren (Annales du Muséum d'Histoire naturelle, T. IV., p. 380). Diese Thiere haben zwar einen Magen. Vielleicht aber verdauen sie ebenso viel außerhalb, als innerhalb desselben, und machen den Uebergang zu denjenigen Organismen, bei welchen das Athemholen, die Verdauung und mehrere andere Functionen durch einerlei Organe geschehen."

Spallanzani's Versuche gingen davon aus, die Frage zu beantworten: ob die Verdauung durch auflösende Säfte, oder durch Zerreibungen vermittelst der Muskeln des Magens vor sich gehe, — oder durch Beides. Um dieß zu entscheiden, brachte er Puthen, Enten, Hühnern u. s. w. Speisen in Röhren oder Kugeln von Blech mit Gittern oder kleinen Löchern bei, so daß der Magensaft zukonnte; indem die Körner so nie verdaut, sondern nur bitterer wurden, so schloß er, daß heftiges Drücken und Stoßen der innern Wandungen des Magens die Verdauung hervorbringe. Da nun hier die härtesten Körper, wie Blech-Röhren und Glas-Kugeln, selbst spitzige und schneidende Körper vom Magen dieser Thiere zerrieben wurden: so glaubte man, daß die vielen kleinen Steine, selbst bis zu zweihundert, die man oft im Magen solcher Thiere findet, zum Zerreiben der Speisen helfen. Um nun diese Hypothese zu widerlegen, nahm Spallanzani junge Tauben, die noch keine Steine vom Schnabel ihrer Eltern hatten bekommen können; ebenso sah er im Futter darauf, daß sie keine erhalten konnten; auch sperrte er sie ein, damit sie sich nicht dergleichen suchten. Dennoch haben sie auch ohne Steine verdaut. „Ich fing an, ihrer Nahrung harte Körper beizu-

miſchen, einige Röhren von Eiſenblech, einige Glaskugeln, kleine Glasſtücke, ohne daß im Magen dieſer Tauben ein Steinchen gefunden worden. Dennoch waren die Blechröhren angerieben (broissés), die Glaskügelchen und Glasſtücke zerbrochen und abgeſchliffen (émoussés), ohne die geringſte Verletzung auf den Wandungen, die den Magen bedeckten, zurückzulaſſen.“ [1]

Beſonders bei Getränken werden zwei Verdauungen unterſchieden. Das Getränk ſchwizt durch die Magenwandungen und das Zellgewebe nach den Uringefäßen, und geht ſo aus. Hierüber hat man viele Erfahrungen. Bier treibt auf Urin. Spargelpflanzen theilen dem Urin einen beſonderen Geruch mit, und zwar ſchon einige Minuten nach dem Eſſen; dieß iſt die Wirkung der unmittelbarn Verdauung durchs Zellgewebe. Nachher fällt der Geruch fort, und erſcheint dann erſt wieder nach acht bis zwölf Stunden, wo die eigentliche Verdauung und der Abgang der Excremente vollendet iſt. Zu dieſer unmittelbaren Verdauung gehört auch, was Treviranus (a. a. O. Bd. IV. S. 404) angiebt: „Von fünf Unzen Waſſer, welche man einem Hunde eingeſprützt hatte, waren zwei wieder ausgebrochen worden: eine war noch im Magen übrig, zwei mußten alſo durch die Wände des Magens einen Ausweg gefunden haben.“ Die unmittelbare Verdauung iſt leichter, je homogener die Nahrung iſt, z. B. Fleiſchſpeiſen. Die animaliſche Lymphe, als das Allgemeine der Animalität, iſt dasjenige, worin das Unorganiſche unmittelbar umgewandelt wird. Das Thier verdaut die äußeren Nahrungsmittel ſo gut als ſeine eigenen Eingeweide, Muskeln, Nerven u. ſ. f.: wie es denn ſogar die Knochen, die phosphorſaurer Kalk ſind, abſorbirt, z. B. die Splitter bei einem Bruche. Es tilgt die ſpecifiſche Beſonderheit dieſer Gebilde zur allgemeinen Lymphe, dem Blut; und ſpecificirt dieſe wieder in die beſonderen Gebilde.

[1] Expériences sur la digestion de l'homme et de différentes espèces d'animaux, par l'abbé Spallanzani (par Jean Senebier, Genève 1783), p. 1—27.

Das Andere iſt die vermittelte Verdauung, die erſt in den höhern Organiſationen Statt findet. Ihre nächſten Momente ſind allerdings auch Wirkungen des Organismus gegen das Aeußere; es iſt aber nicht mehr ein allgemeines, ſondern ein particulares Wirken particularer animaliſcher Gebilde, wie der Galle, des pankreatiſchen Saftes u. ſ. f. Die Thätigkeit dieſer Vermittelung iſt indeſſen nicht bloß ein Wandern, wie z. B. durch die vier Magen der Wiederkäuer: auch nicht, daß unterſchiedene Operationen und Veränderungen eintreten, die Speiſen verſchiedene Stadien der Kochung hindurchgehen, als wenn ſie erweicht oder gewürzt würden; auch iſt ſie nicht Veränderung, als Einwirken eines ſpecifiſchen Stoffes auf einen anderen. Denn dann wäre das Verhältniß nur ein chemiſches, und die Wirkung nichts als Neutraliſiren. Das Höchſte, wozu man es in den chemiſchen Unterſuchungen über Magenſaft und Galle gebracht hat, iſt, daß der Speiſenbrei im Magen etwas geſäuert wird (nicht faul, vielmehr der Fäulniß widerſtehend), und durch die Galle wieder entſäuert wird. Bei der Vermiſchung der Galle mit Speiſenbrei „bildet ſich ein weißer, einem verdickten Schleim ähnlicher Niederſchlag," der keine Säurung mehr enthält, während doch im Magen Milch gerinnt.[1] Doch das iſt noch nicht einmal ſicher, auch gar nicht das Specifiſche; denn wieder entſäuert, wäre jener Niederſchlag nach wie vor daſſelbe. So iſt die Galle dem aus der großen Drüſe Pankreas, unter dem Magen, kommenden pankreatiſchen Safte entgegengeſetzt, der bei höhern Thieren an die Stelle der in den Drüſen befindlichen Lymphe tritt, ohne weſentlich von ihr verſchieden zu ſeyn.

Das Ganze der Verdauung beſteht nun darin, daß, indem der Organismus ſich gegen das Aeußere in Zorn ſetzt, er ſich in ſich entzweit. Das letzte Product der Verdauung iſt der Milchſaft; und das iſt daſſelbe, was die animaliſche Lymphe, zu welcher der Organismus, als unmittelbar afficirend, das ſich Darbietende,

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. IV. S. 467—469.

oder was er ſich ſelbſt darbietet, verwandelt. Wie im niedrigen Thiergeſchlecht die unmittelbare Verwandlung herrſcht, ſo beſteht die Verdauung im entwickelten Thiere darin, daß der Organismus ſich nicht mit ſeiner unmittelbaren, ſondern mit ſeiner ſpecificirten Thätigkeit zu dem Aeußern verhält. Da iſt nun weiter kein großer Stufengang: zuerſt wird die Speiſe mit Speichel, der allgemeinen Animalität, vermiſcht; im Magen kommt der pankreatiſche Saft hinzu, endlich die Galle, welche die Hauptrolle ſpielt, und ein Harziges, Brennbares iſt. Die chemiſche Analyſe der Galle ergiebt nichts Specifiſches weiter, als daß ſie nach der Seite der Befeuerung liegt. Wir wiſſen ſonſt von der Galle, daß im Zorn Galle ſich in den Magen ergießt; und der Zuſammenhang von Galle, Magen und Leber iſt alſo bekannt. Dieſe Art der Phyſiologie, ſolche Zuſammenhänge zu verfolgen, wäre ſehr intereſſant: z. B. warum der Menſch bei der Scham im Geſicht und in der Bruſt erröthet. Wie der Zorn das Gefühl des Zürnſeyns bei einer Verletzung iſt, die den Menſchen in ſich entbrennen läßt: ſo iſt die Galle das Zürnſeyn, welches der animaliſche Organismus gegen dieſe äußerlich in ihn geſetzte Potenz kehrt; denn der pankreatiſche Saft und die Galle greifen den Speisenbrei an. Dieſe thätige Verzehrung, dieſes Inſichgekehrtſeyn des Organismus, welches die Galle iſt, beſtimmt ſich aus der Milz. Sie iſt ein ſchweres Organ für die Phyſiologen; ſie iſt dieſes dumpfe, dem venöſen Syſtem angehörige Organ, das mit der Leber in Beziehung ſteht, und deſſen Beſtimmung keine andere zu ſeyn ſcheint, als daß die venöſe Trägheit zu einem Mittelpunkte gegen die Lunge komme. Dieſes träge Inſichſeyn nun, was in der Milz ſeinen Sitz hat, iſt, wenn es befeuert wird, die Galle. Sobald Thiere ſich ausbilden, nicht bloß die unmittelbare Verdauung haben, nicht bloß auf dem lymphatiſchen Standpunkt ſtehen, ſo haben ſie gleich Leber und Galle.

Die Hauptſache aber iſt, daß der Organismus, obgleich er

auf vermittelnde, unterſchiedene Weiſe thätig iſt, dennoch in ſeiner Allgemeinheit bleibt, während er zugleich chemiſch nach Außen gekehrt iſt: wie Kryſtalle, beim Brechen, ihre eigenthümliche innere Geſtaltung als eine beſondere Weiſe ihres Daſeyns zeigen. Das Thier, weil es ſich different verhält, wird damit in ſich ſelbſt different. Indem das Thier nämlich in den Kampf mit Aeußerlichem verwickelt wird, iſt ſein Verhältniß zu demſelben unwahr, da die Umwendung deſſelben ſchon an ſich durch die Macht der animaliſchen Lymphe geſchehen iſt; das Thier verkennt alſo ſich ſelbſt, wenn es ſich gegen dieſe Nahrungsmittel wendet. Das nächſte Reſultat hiervon iſt aber eben, daß: indem das Thier zu ſich ſelbſt kommt und ſich als dieſe Macht erkennt, es ſich ſelbſt darüber Feind wird, daß es ſich mit den äußerlichen Mächten eingelaſſen hat; und ſich nun gegen ſich ſelbſt und ſeine falſche Meinung kehrt, damit aber ſein Nach-Außen-Gekehrtſeyn abwirft und zu ſich ſelbſt zurückkehrt. Die Ueberwindung der unorganiſchen Potenz iſt nicht eine Ueberwindung derſelben als einer unorganiſchen Potenz, ſondern die Ueberwindung des Animaliſchen ſelbſt. Die wahrhafte Aeußerlichkeit des Animaliſchen iſt nicht das äußerliche Ding, ſondern dieß, daß es ſich ſelbſt im Zorne gegen das Aeußere wendet. Von dieſem Mißtrauen gegen ſich ſelbſt, wonach die Bekämpfung des Objects als das Thun des Subjects erſcheint, muß dieſes ablaſſen, und dieſe falſche Richtung entfernen. Durch den Kampf mit dem Aeußern iſt das Organiſche im Begriff, im Verluſt zu ſeyn; es vergeht ſich etwas gegen dieß Unorganiſche. Was der Organismus zu überwinden hat, iſt alſo dieſer ſein eigener Proceß, dieß Verwickeltſeyn mit dem Aeußern. Seine Thätigkeit iſt daher gegen die Richtung nach Außen gerichtet; und ſie iſt das Mittel, zu dem der Organismus ſich herabſetzt, um durch Entfernung und Wegwerfen deſſelben zu ſich ſelbſt zurückzukehren. Wäre er gegen das Unorganiſche thätig, ſo käme er nicht zu ſeinem Rechte; aber er iſt eben die Vermittelung, daß er ſich einläßt, und doch in ſich zurück-

kehrt. Dieſe Negation der Thätigkeit nach Außen hat die beſtimmte Beſtimmung, daß der Organismus ſeine Thätigkeit gegen das Unorganiſche von ſich excernirt, und ſich unmittelbar identiſch mit ſich ſetzt, in dieſer Erhaltung ſeiner aber ſich reproducirt.

Der Begriff der Verdauung iſt alſo, daß, nachdem die Vermittelung derſelben nur geſetzt hat, was an ſich vorhanden iſt — das Ueberwundenſeyn der in den Proceß des Lebendigen gekommenen Lebensmittel —, nun im Schluß das Organiſche, aus dem Gegenſatze in ſich zurückkehrend, ſich ſelbſt erfaßt; die Erſcheinungen, die dieſem Begriffe entſprechen, ſind ſchon oben (S. 629) vorgekommen. Durch dieſen Aſſimilations-Proceß wird alſo das Thier auf eine reelle Weiſe für ſich; denn dadurch, daß es ſich in ſeinem Verhalten zu Individuellem ſelbſt in die Hauptunterſchiede der animaliſchen Lymphe und der Galle beſondert, hat es ſich als animaliſches Individuum bewährt, und, durch Negation ſeines Andern, als Subjectivität, als reales Fürſichſeyn geſetzt. Indem das Animaliſche real für ſich, d. h. individuell geworden iſt: ſo iſt dieſe Beziehung auf ſich unmittelbar Diremtion und Theilung ſeiner, die Conſtituirung der Subjectivität unmittelbar Abſchluß des Organismus von ſich ſelbſt. So findet die Differenzirung nicht nur innerhalb des Organiſchen ſelbſt Statt; ſondern es iſt dieß, ſich als ein ſich Aeußerliches zu produciren. Wie die Pflanze in ihrem Differenziren dieß Zerfallen iſt, ſo unterſcheidet ſich das Animaliſche zwar auch: aber ſo daß das Selbſtſtändige, wovon es ſich unterſcheidet, nicht nur als ein Aeußerliches, ſondern zugleich identiſch mit ihm geſetzt iſt. Dieſe reale Production, worin das Thier ſich von ſich ſelbſt abſtoßend ſich verdoppelt, iſt die letzte Stufe der Animalität überhaupt. Dieſer reale Proceß hat wiederum drei Formen: α) die Form des abſtracten formellen Fürſichſeyns, β) den Bildungstrieb, und γ) die Fortpflanzung der Gattung. Dieſe drei betreffen ſchreitende Proceſſe ſind in der Natur im weſentlichen Zuſammenhange mit einander. Die Organe der

Excretion und die Genitalien, das Höchſte und das Niedrigſte der thieriſchen Organiſation, hängen bei vielen Thieren aufs Innigſte zuſammen: wie Sprache und Küſſen auf der Einen Seite, auf der andern Eſſen, Trinken und Ausſpucken im Munde verbunden ſind.

Das abſtracte Abſtoßen ſeiner von ſich ſelbſt, wodurch ſich das Thier ſich ſelbſt äußerlich macht, iſt die Excretion, der Beſchluß des Aſſimilations-Proceſſes. Indem es ſich nur zu einem Aeußerlichen macht, ſo iſt dieß ein Unorganiſches, ein abſtract Anderes, worin das Thier nicht ſeine Identität hat. Indem der Organismus ſich ſo von ſich trennt, ekelt er ſich ſelbſt an, daß er nicht mehr Zuverſicht zu ſich hatte; dieß iſt es, was er thut, wenn er ſeinen Kampf, ſeine Galle, die er ausgeſchickt hat, von ſich abthut. Die Excremente ſind alſo nichts Anderes als dieß, daß der Organismus, ſeinen Irrthum erkennend, ſeine Verwickelung mit den Außendingen wegwirft; und die chemiſche Beſchaffenheit der Excremente beſtätigt dieß. Gewöhnlich wird das Moment der Excretion nur ſo betrachtet, als wenn nur das Unnütze, Unbrauchbare weggeſchafft werden ſollte; das Thier brauchte aber nichts Unnützes oder Ueberflüſſiges aufzunehmen. Und giebt es auch Unverdauliches, ſo iſt doch vornehmlich das in den Excrementen Fortgeſchaffte die aſſimilirte Materie, oder das, was der Organismus ſelbſt dem empfangenen Stoffe hinzuthut: die Galle, die dazu dienen ſollte, ſich mit den Speiſen zu verbinden. „Je geſunder das Thier iſt, und je verdaulicher die genoſſenen Nahrungsmittel ſind, deſto weniger unzerſetztes Futter geht durch den Maſtdarm ab, und eine deſto homogenere Materie ſind die Excremente. Doch enthält der Koth ſelbſt bei den geſundeſten Thieren immer ein faſtriges Ueberbleibſel der genoſſenen Speiſen. Die Hauptbeſtandtheile des Koths ſind aber Subſtanzen, die von den gaſtriſchen Säften, beſonders von der Galle, herrühren. Berzelius fand in den menſchlichen Excrementen unzerſetzte Galle, Eiweißſtoff, Gallen-

harz, und zwei eigenthümliche Subſtanzen, deren eine dem Leim ähnlich ſieht: der andere Stoff bilde ſich erſt an der Luft aus dem Gallenharz und dem Eiweißſtoff der Galle. — Es werden aus dem menſchlichen Körper durch den Maſtdarm exceruirt: Galle, Eiweißſtoff, zwei eigenthümliche thieriſche Materien, Gallenſtoff, kohlenſaures, ſalzſaures und phosphorſaures Natrum, phosphorſaure Bittererde und phosphorſaurer Kalk; durch die Harnwerkzeuge: Schleim, Milchſäure, Harnſäure, Benzoeſäure, ſalzſaures Natrum, ſalzſaures Ammonium, phosphorſaurer und flußſaurer Kalk u. ſ. w. Dieſe ſämmtlichen Stoffe ſind nicht bloß fremdartige, zur Aſſimilation unfähige Subſtanzen; es ſind dieſelben Theile, woraus die thieriſchen Organe beſtehen. Die Beſtandtheile des Harns treffen wir vorzüglich in den Knochen wieder an. Mehrere von jenen Stoffen machen auch Beſtandtheile der Haare aus, andere der Muskeln und des Gehirns. Dieſe Vergleichung ſcheint, obenhin betrachtet, auf den Schluß zu führen, daß bei der Verdauung eine größere Menge Materie aſſimilirt wird, als die zu ernährenden Organe ſich anzueignen im Stande ſind, und daß dieſer Ueberſchuß unverändert durch die Excretions-Organe ausgeſchieden wird. Allein bei näherer Unterſuchung ergeben ſich Mißverhältniſſe zwiſchen den Beſtandtheilen der Nahrungsmittel, den aſſimilirten Materien und den Auswurfsſtoffen, die ſich mit jener Annahme nicht vereinigen laſſen.“ Das Folgende zeigt wohl Mißverhältniſſe zwiſchen den Nahrungsmitteln und den aſſimilirten Materien, aber nicht ſowohl zwiſchen den aſſimilirten Materien und den Auswurfsſtoffen. „Beſonders zeigen ſich dieſe Mißverhältniſſe an der Phosphorſäure und der Kalkerde. Fourcroy und Vauquelin fanden im Miſt der Pferde mehr phosphorſauren Kalk, ſo wie im Koth der Vögel mehr kohlenſauren und phosphorſauren Kalk, als ſich aus dem Futter abſcheiden ließ. Bei den Vögeln verſchwindet dagegen eine gewiſſe Quantität im Futter befindlicher Kieſelerde. An dem Schwefel,“ den man auch in

den Excrementen findet, „würde ſich vielleicht daſſelbe zeigen. Das Natrum aber findet ſich auch in dem Körper pflanzenfreſſender Thiere, in deren Nahrungsmitteln keine bedeutende Quantität dieſes Salzes enthalten iſt. Hingegen liefert der Urin des Löwen und Tigers ſtatt Natron eine große Menge Kali. So iſt es mehr als wahrſcheinlich, daß überhaupt in allen lebenden Körpern Trennungen und Verbindungen vor ſich gehen, welche die Kräfte der bis jetzt bekannten chemiſchen Agentien überſteigen.“ [1] Alſo ſollen ſie doch immer chemiſch ſeyn, und nicht darüber hinaus gehen! In Wahrheit aber iſt die Thätigkeit des Organismus eine zweckmäßige; denn dieſe beſteht eben darin, nach erreichtem Zwecke das Mittel wegzuwerfen. Galle, pankreatiſcher Saft u. ſ. w. ſind alſo nichts Anderes, als der eigene Proceß des Organismus, den er in materieller Geſtalt wegſchafft. Das Reſultat des Proceſſes iſt die Sättigung, das Selbſtgefühl, das gegen den vorigen Mangel die Vollſtändigkeit empfindet. — Der Verſtand wird ſich immer an die Vermittelungen als ſolche halten und ſie als äußerliche Verhältniſſe anſehen, mechaniſch und chemiſch vergleichend; was doch ganz untergeordnet iſt gegen die freie Lebendigkeit und das Selbſtgefühl. Der Verſtand will mehr wiſſen als die Speculation, und ſieht hoch auf ſie herab; aber er bleibt immer in der endlichen Vermittelung, und kann die Lebendigkeit als ſolche nicht erfaſſen.

3. Der Bildungstrieb.

Der Bildungstrieb iſt hier nicht im Sinne Blumenbachs zu nehmen, der vornehmlich Reproduction darunter verſteht. Der Kunſttrieb als Inſtinct iſt das Dritte, — die Einheit des ideellen theoretiſchen, und des realen Proceſſes der Verdauung: zunächſt aber nur die relative Totalität, da die wahrhaft innige Totalität das Dritte im Ganzen, der Gattungs-Proceß iſt.

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. IV., S. 480—482; 614—618.

Ein Aeußerliches, was zur unorganiſchen Natur des Thiers gehört, wird hier aſſimilirt: aber ſo, daß es zugleich als äußerlicher Gegenſtand gelaſſen wird. Der Bildungstrieb iſt ſo auch, wie die Excretion, ein ſich ſelbſt Sich-Aeußerlich-Machen, aber als Einbildung der Form des Organismus in die Außenwelt. Der Gegenſtand wird auf eine Weiſe formirt, in der er das ſubjective Bedürfniß des Thiers befriedigen kann; es findet hier aber nicht bloßes feindliches Verhalten der Begierde zur Außenwelt, ſondern eine Ruhe gegen die äußere Exiſtenz Statt. Die Begierde iſt alſo zugleich befriedigt und gehemmt; und der Organismus macht ſich nur objectiv, indem er die unorganiſche Materie für ſich zu rechte legt. Praktiſches und theoretiſches Verhältniß ſind ſo hier vereinigt. Durch die Form kann ſich der Trieb befriedigen, ohne daß der Gegenſtand aufgehoben würde; das iſt aber nur die Eine Seite des Bildungstriebes. Die andere Seite iſt, daß das Thier aus ſich ſelbſt Gebilde externirt, aber nicht aus Ekel, zum Von-ſich-Schaffen; ſondern die Excremente, äußerlich gemacht, werden geformt, als das Bedürfniß des Thiers befriedigend.

Dieſer Kunſttrieb erſcheint als ein zweckmäßiges Thun, als Weisheit der Natur; und dieſe Beſtimmung der Zweckmäßigkeit macht das Auffaſſen deſſelben ſchwierig. Sie erſchien von jeher am verwunderſamſten, weil man Vernünftigkeit nur als äußerliche Zweckmäßigkeit zu faſſen gewohnt war, und für die Lebendigkeit überhaupt bei ſinnlicher Anſchauungsweiſe ſtehen blieb. Der Bildungstrieb iſt in der That dem Verſtande, als dem ſeiner ſelbſt Bewußten, analog; beim zweckmäßigen Thun der Natur muß man aber darum nicht an ſelbſtbewußten Verſtand denken. Man kann keinen Schritt in der Betrachtung der Natur thun, wenn man nicht den Zweck aufgefaßt hat: d. h. eben das Vorherbeſtimmte, welches thätig iſt, ſich zu Anderem verhält, und darin ſich ſelbſt erhält, indem es das Andere aſſimilirt. Der Begriff iſt die Beziehung dieſer Momente: eine Formation des

Aeußern oder der Secrete, welche eine Beziehung auf das Bedürfniß haben. Als Kunsttrieb ist dieser Begriff aber nur das innere Ansich des Thiers, nur der bewußtlose Werkmeister; erst im Denken, beim menschlichen Künstler, ist der Begriff für sich selbst. Cuvier sagt daher, je höher hinauf die Thiere stehen, desto weniger haben sie Instinct, die Insecten am meisten. Diesem innern Begriff zufolge ist Alles Mittel, d. h. bezogen auf eine Einheit; so daß die Einheit (hier das Lebendige) nicht wäre, ohne dieses Ding, das zugleich nur ein Moment im Ganzen ist, ein Aufgehobenes, kein Selbstständiges, An-und-für-sich-seyendes: wie selbst schon die Sonne Mittel für die Erde, oder jede Linie am Krystall Mittel für seine immanente Form ist. Im Lebendigen liegt dieses Höhere, die Thätigkeit zu seyn, welche die äußerlichen Dinge formirt, und sie zugleich in ihrer Aeußerlichkeit läßt, weil sie schlechthin, als zweckmäßige Mittel, eine Beziehung auf den Begriff haben.

Die erste Form des Kunsttriebs, die schon früher berührt worden, ist das instinctartige Bauen von Nestern, Höhlen, Lagern, damit die allgemeine Totalität der Umgebung des Thiers, wenn auch nur der Form nach, die seinige sey (s. oben §. 362.): ferner das Wandern der Vögel und Fische, als ihr klimatisches Gefühl, das Vorrath-Sammeln für den Winter, damit das vom Thier zu Verzehrende ein vorher seinem Hause Angehöriges sey (s. oben §. 361.). Die Thiere haben so Verhältnisse zum Boden, worauf sie liegen, wollen ihn bequemer machen; also, indem sie ihr Bedürfniß zu liegen befriedigen, wird das Ding nicht, wie die Nahrungsmittel, aufgezehrt, sondern erhalten, indem es bloß formirt wird. Die Nahrungsmittel werden zwar auch formirt, verschwinden aber ganz. Diese theoretische Seite des Bildungstriebes, nach welcher die Begierde gehemmt ist, fehlt den Pflanzen, die nicht, wie das Thier, ihre Triebe hemmen können, weil sie nicht empfindend, theoretisch sind.

Die andere Seite des Kunsttriebes ist, daß viele Thiere sich

ihre Waffen erſt bereiten, z. B. die Spinne ihr Netz, als Vermittelung des Fangs ihrer Nahrung: wie andere Thiere mit ihren Klauen, Füßen, der Polyp mit ſeinen Armen, ſich eine größere Ausdehnung geben, um ihre Beute zu fühlen und zu ergreifen. Solche Thiere, die ſich ihre Waffen ſelbſt aus ſich bereiten, excerniren damit aus ſich, — und zwar Productionen ihrer ſelbſt, die zugleich ſich von ihnen abtrennen, die ſie von ſich abtrennen. „Bei den Krebſen und Kiemenfüßlern vertreten blinde Anhänge (Zotten, villi) am Darmkanal die Stelle der Leber, des Pankreas, und überhaupt des ganzen Apparats von drüſigten Organen, der bei den höhern Thierklaſſen die Verdauung und Ernährung bewirken hilft.“ (Schlund, Magen, Darmkanal iſt Eine lange Röhre: doch „durch Verengerungen und Schließmuskeln in mehrere Abſchnitte von verſchiedener Länge, Weite und Textur getheilt.) Bei den Inſecten findet nicht nur das Nämliche Statt, ſondern hier iſt überhaupt auch von Drüſen gar keine Spur vorhanden. Solche“ (innerliche) „darmähnliche blinde Gefäße liefern bei den Spinnen die Materie zum Gewebe, bei den Raupen und Afterraupen den Stoff zum Geſpinnſte,“ zur Verpuppung: „bei der Gabelſchwanz-Raupe den Saft, den dieſes Thier, wenn es gereizt wird, von ſich ſprützt, und bei den Bienen das Gift, das der Stachel dieſes Inſects mittheilt. Solche Gefäße ſind es ferner, wodurch alle zur Zeugung erforderlichen Säfte bei den Inſecten zubereitet werden. Zu beiden Seiten des Leibes liegt bei den Männchen ein Körper, der aus einem ſehr langen, zugleich aber ſehr zarten und engen, in ſich verſchlungenen Canale beſteht; und dieſer Körper iſt es, der mit dem Nebenhoden der Säugethiere übereinſtimmt. Aus ihm geht eine weitere Röhre zur männlichen Ruthe. Bei dem Weibchen findet ſich ein gedoppelter Eierſtock u. ſ. w. — Die völlige Abweſenheit der Zeugungstheile iſt allen Inſecten in ihrem Larvenzuſtande, und einigen, z. B. den Arbeitsbienen, ihr ganzes Leben hindurch

eigen.“ Die Bereitung von Zellen, die Excretion des Honigs ist die einzige Art, wie diese geschlechtlosen Bienen sich produciren: gewissermaßen taube Blüthen, die nicht bis zur Fortpflanzung des Geschlechts kommen. „In Betreff dieses Punkts findet ein merkwürdiges Gesetz Statt: Alle geschlechtlosen Thiere unter den Insecten haben, statt der Zeugungstheile, gewisse andere Organe, welche einen Stoff zur Hervorbringung von Kunstwerken liefern. Indeß läßt sich dieser Satz nicht umkehren: die Spinnen z. B. verfertigen aus einem durch eigene Organe zubereiteten Stoffe Kunstwerke, ohne darum geschlechtlos zu seyn.“ [1] Raupen fressen nur und excerniren, ohne daß äußerliche Genitalien vorhanden wären; das Zweite, was die Einspinnung der Puppe ist, gehört zum Bildungstrieb; und das Leben als Begatten ist das des Schmetterlings. „Es giebt einige Insecten, die ihr ganzes Leben hindurch die nämliche Gestalt behalten, womit sie aus dem Ei hervorgehen. Diese Insecten sind die sämmtlichen Geschlechter aus der Familie der Spinnen, und mehrere aus den Ordnungen der Asseln und Milben. Alle übrigen Thiere dieser Klasse erleiden während ihres Lebens eine partielle oder totale Verwandlung. Wo die Metamorphose nur partiell ist, unterscheidet sich die Larve von der Puppe und diese von dem vollkommenen Insect größtentheils nur in der geringern Anzahl oder in der geringern Ausbildung ihrer Organe. Hingegen bei der totalen Verwandlung ist in dem vollkommenen Insect keine Spur mehr von dem übrig, was das Thier in seinem Larvenzustande war. Die unsägliche Menge Muskeln der Larve ist verschwunden, und ganz andere sind an die Stelle getreten; ebenso sind Kopf, Herz, Luftröhre u. s. w. von ganz anderer Structur.“ [2]

Indem im Bildungstriebe das Thier sich selbst hervorgebracht hat, und doch noch dasselbe Unmittelbare ist: so kommt

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. I., S. 366 (364) —367; 369—370.
[2] Ebendaselbst, S. 372—374.

es erſt hier zum Genuſſe ſeiner ſelbſt, zum beſtimmten Selbſtgefühl. Früher war es nur Genuß der Außendinge, die unmittelbare Empfindung nur abſtractes Inſichſeyn, worin das Thier nur dieß empfindet, wie es beſtimmt iſt. Das Thier iſt befriedigt, indem es Hunger und Durſt ſtillt; es hat aber noch nicht ſich befriedigt, dieß erlangt es erſt jetzt. Indem es das Aeußere ſich angemeſſen macht, hat es ſich ſelbſt in äußerer Gegenwart und genießt ſich. Zum Kunſttrieb gehört auch die Stimme, ſich in die Luft, dieſe ideelle Subjectivität, hineinzubilden, ſich in der Außenwelt zu vernehmen. Die Vögel vorzüglich bringen es zu dieſem fröhlichen Selbſtgenuß: die Stimme iſt bei ihnen nicht bloßes Kundthun des Bedürfniſſes, kein bloßer Schrei; ſondern der Geſang iſt die begierdeloſe Aeußerung, deren letzte Beſtimmung der unmittelbare Genuß ſeiner ſelbſt iſt.

§. 366.

Durch den Proceß mit der äußern Natur giebt das Thier der Gewißheit ſeiner ſelbſt, ſeinem ſubjectiven Begriff, die Wahrheit, Objectivität, als einzelnes Individuum. Dieſe Production ſeiner iſt ſo Selbſterhaltung, oder Reproduction; aber ferner an ſich iſt die Subjectivität, indem ſie Product geworden, zugleich als unmittelbare aufgehoben. Der Begriff, ſo mit ſich ſelbſt zuſammengegangen, iſt beſtimmt als concretes Allgemeines, Gattung, die in Verhältniß und Proceß mit der Einzelnheit der Subjectivität tritt. [1]

[1] Zuſatz der erſten und zweiten Ausgabe: Die Disjunction der ſich ſelbſt findenden Einzelnheit in der Gattung iſt die Geſchlechtsdifferenz, die Beziehung des Subjects auf ein Object, das ſelbſt ein ſolches Subject iſt. — Dieſer Zuſatz fiel in der dritten Ausgabe fort, da in ihr das Geſchlechtsverhältniß nicht mehr unmittelbar dem Bildungstriebe folgte, ſondern die Gattung und die Arten, als Gegenſtand der Zoologie, das erſte Glied der Eintheilung zum Geſchlechtsverhältniß und zur Krankheit bildeten. Doch habe ich die urſprüngliche Ordnung, als die logiſchere, beibehalten zu müſſen geglaubt. Denn das Geſchlechtsverhältniß hat, wie es in der erſten (und ganz ähnlich in der zweiten) Ausgabe heißt, „den allgemeinen Begriff als

Zusatz. Die gesättigte Begierde hat hier nicht die Bedeutung des sich als dieses Einzelne hervorbringenden Individuums, sondern als Allgemeines, als Grund der Individualität, an dem sie nur Form ist. Die befriedigte Begierde ist daher das zu sich zurückgekehrte Allgemeine, das unmittelbar die Individualität an ihm hat. Die theoretische Rückkehr (des Sinnes) in sich bringt nur den Mangel im Allgemeinen hervor, die der Individualität aber denselben als Positives. Dieses Mangelnde ist mit sich selbst erfüllt; es ist ein gedoppeltes Individuum. — Das Thier ist zunächst auf sich eingeschränkt; dann bringt es sich auf Kosten der unorganischen Natur hervor, indem es sich dieselbe assimilirt. Das dritte Verhältniß, die Vereinigung Beider, ist das des Gattungs-Processes, worin das Thier sich auf sich selbst, als auf ein Gleiches seiner Art bezieht; es verhält sich zum Lebendigen wie im ersten Proceß, und zugleich, wie im zweiten Proceß, zu einem Solchen, das ein Vorgefundenes ist.

C.

Gattungs-Proceß.[1]

§. 367.

Die Gattung ist in ansichseyender einfacher Einheit mit

Wesen der Individuen zum allgemeinen Extreme," und die Gattung existirt darin erstens nur als dieses einzelne Individuum, während sie sich zweitens in den Arten besondert, und endlich in der Einzelnheit selbst, durch deren Untergang, sich als das wahrhaft Allgemeine geltend macht. Anm. d. Her.

[1] Statt den Gattungs-Proceß als die dritte Hauptabtheilung im thierischen Organismus zur Gestaltung und Assimilation zu setzen, hätte es sachgemäßer scheinen können, den Gestaltungs-Proceß, die Assimilation und das Geschlechtsverhältniß als die drei Unterabtheilungen im Typus des Individuums darzustellen, und die zwei Unterabtheilungen des Gattungs-Processes, die Zoologie und die Arzneiwissenschaft, als die zwei letzten Hauptabtheilungen, an die Anatomie und Physiologie, als die erste, anzuschließen (s. oben S. 558. Anm.) Denn der Typus des Individuums, der zuerst bloß als in sich vollendeter Begriff aufgestellt wurde, hat sich nun zweitens in der Reihenfolge der Gattungen und Arten der Thiere auseinander zu legen (wie der Zusatz der ersten und zweiten Ausgabe zu §. 370. Anm. — s. u. S. 649. —

der Einzelnheit des Subjects, deſſen concrete Subſtanz ſie iſt. Aber das Allgemeine iſt Urtheil, um aus dieſer ſeiner Diremtion an ihm ſelbſt für ſich ſeyende Einheit zu werden, um als ſubjective Allgemeinheit ſich in Exiſtenz zu ſetzen. Dieſer Proceß ihres Sich mit ſich ſelbſt Zuſammenſchließens enthält wie die Negation der nur innerlichen Allgemeinheit der Gattung, ſo die Negation der nur unmittelbaren Einzelnheit, in welcher das Lebendige als noch natürliches iſt; die im vorhergehenden Proceſſe (ſ. §. 366.) aufgezeigte Negation derſelben iſt nur die erſte, nur die unmittelbare. In dieſem Proceſſe der Gattung geht das nur Lebendige nur unter; denn es tritt als ſolches nicht über die Natürlichkeit hinaus. Die Momente des Proceſſes der Gattung aber, da ſie das noch nicht ſubjective Allgemeine, noch nicht Ein Subject, zur Grundlage haben, fallen aus einander und exiſtiren als mehrere beſondere Proceſſe, welche in Weiſen des Todes des Lebendigen ausgehen.

Zuſatz. Das durch das Selbſtgefühl beſtätigte Individuum iſt das Harte und ſo zu ſagen ein Breites geworden; ſeine unmittelbare Einzelnheit iſt aufgehoben, und das Einzelne braucht kein Verhältniß mehr zur unorganiſchen Natur zu haben. Indem die Beſtimmung ſeiner ausſchließenden Einzelnheit verſchwunden iſt, erhält der Begriff die weitere Beſtimmung, daß das Subject ſich als Allgemeines beſtimmt. Dieſe Beſtimmung iſt wieder urtheilend, wieder Anderes ausſchließend: hat aber die Beſtimmung, für daſſelbe identiſch zu ſeyn, und als identiſch für daſſelbe zu exiſtiren. So haben wir die Gattung, deren Beſtimmung iſt, im Unterſchiede gegen die Einzelnheit zur Exiſtenz zu kommen; und das iſt der Gattungs-Proceß überhaupt. Die Gattung kommt im Individuum zwar noch nicht zur freien Exiſtenz, nicht zur Allge-

deutlich ausſpricht), wo das Höhere immer für das Niedere die unorganiſche Natur als Gattung iſt, durch welche dieſes untergeht, bis ſie ſelbſt in der Krankheit das Individuum nicht an einer ihm äußerlichen Gattung, ſondern auf immanente Weiſe aus ſich heraus ſtirbt, um dann im Geiſte an ſich ſelbſt die Allgemeinheit auf poſitive Weiſe zu Wirklichkeit zu bringen (vergl. § 371. Zuſ. S. 671). Anm. d. H.

meinheit; wenn ſie aber hier auch noch einerſeits mit dem Individuum nur unmittelbar identiſch iſt, ſo kommt es doch auch andererſeits ſchon zum Unterſchiede der einzelnen Subjectivität von der Gattung. Dieſer Unterſchied iſt ein Proceß, deſſen Reſultat iſt, daß die Gattung als das Allgemeine zu ſich ſelbſt kommt und die unmittelbare Einzelnheit negirt wird. Dieſes Untergehen iſt der Tod des Individuums; die organiſche Natur endet damit, daß, indem das Einzelne ſtirbt, die Gattung zu ſich ſelber kommt, und ſo ſich Gegenſtand wird: was das Hervorgehen des Geiſtes iſt. Dieß Untergehen der Einzelnheit in die Gattung haben wir noch zu betrachten. Weil aber das Verhältniß der Gattung zum Einzelnen verſchiedener Art iſt, ſo haben wir auch die beſonderen Proceſſe, welche verſchiedene Weiſen des Todes der lebendigen Individuen ſind, zu unterſcheiden. Der Gattungs-Proceß hat ſo wiederum drei Formen. Das Erſte iſt das Geſchlechtsverhältniß: das Hervorbringen des Geſchlechts iſt das Erzeugen von Individuen durch den Tod anderer Individuen deſſelben Geſchlechts; nachdem das Individuum ſich als ein anderes reproducirt hat, ſtirbt es ab. Zweitens beſondert ſich die Gattung, theilt ſich in ihre Arten ein; und dieſe Arten ſind, als Individuen gegen andere Individuen ſich verhaltend, zugleich gegenſeitig die unorganiſche Natur als Gattung gegen die Individualität, — der gewaltſame Tod. Das Dritte iſt das Verhältniß des Individuums zu ſich ſelbſt als Gattung innerhalb Einer Subjectivität, theils als tranſitoriſches Mißverhältniß in der Krankheit, theils endend damit, daß die Gattung als ſolche ſich erhält, indem das Individuum in die Exiſtenz als Allgemeines übergeht; was der natürliche Tod iſt.

§. 368. [1]

1. Das Geſchlechts-Verhältniß.

Dieß Verhältniß iſt Proceß, der mit dem Bedürfniſſe

[1] Dieſer Paragraph, der mit dem folgenden in der dritten Ausgabe

beginnt, indem das Individuum als Einzelnes der immanenten Gattung nicht angemeſſen,[1] und zugleich deren identiſche Beziehung auf ſich in Einer Einheit iſt; es hat ſo das Gefühl dieſes Mangels.[2] Die Gattung in ihm iſt daher, als Spannung gegen die Unangemeſſenheit ihrer einzelnen Wirklichkeit, der Trieb, im Andern ſeiner Gattung ſein Selbſtgefühl zu erlangen, ſich durch die Einung mit ihm zu integriren, und durch dieſe Vermittlung die Gattung mit ſich zuſammenzuſchließen und zur Exiſtenz zu bringen, — die Begattung.[3]

Zuſatz. Indem durch den Proceß mit der unorganiſchen Natur die Idealität derſelben geſetzt iſt, hat ſich das Selbſtgefühl des Thiers und ſeine Objectivität an ihm ſelbſt bewährt. Es iſt nicht bloß an ſich ſeyendes Selbſtgefühl, ſondern das exiſtirende Selbſtgefühl, die Lebendigkeit im Selbſtgefühl. Die Trennung beider Geſchlechter iſt eine ſolche, worin die Extreme Totalitäten des Selbſtgefühls ſind; der Trieb des Thiers iſt die Production ſeiner als eines Selbſtgefühls, als Totalität. Statt daß aber, wie im Bildungstriebe, das Organiſche ein todtes Product wurde, das zwar frei vom Organiſchen entlaſſen, aber nur oberflächliche Form an einer äußerlichen Materie, und dieſe darum nicht als freies gleichgültiges Subject ſich gegenſtändlich war: ſo ſind jetzt beide Seiten ſelbſtſtändige Individuen, wie

nach §. 370. ſtand, begann mit folgenden Worten, in denen er ſich auf „die Gattung und die Arten," die ihm vorangingen, bezog: Dieſe erſte Diremtion der Gattung in Arten und die Feſtbeſtimmung derſelben zum unmittelbaren ausſchließenden Zurückſeyn der Einzelnheit iſt nur ein negatives und feindliches Verhalten gegen andere. Aber die Gattung iſt ebenſo weſentlich affirmative Beziehung der Einzelnheit auf ſich in ihr: ſo daß ſie, indem ſie, ausſchließend, ein Individuum gegen ein anderes Individuum iſt, in dieſes andere ſich continuirt und ſich ſelbſt in dieſem andern empfindet.

[1] Zuſatz der erſten Ausgabe: noch fällt dieſe Unangemeſſenheit in eine äußere Reflexion.

[2] Zuſatz der erſten Ausgabe: und iſt in natürlicher Differenz des Geſchlechts.

[3] Erſte und zweite Ausgabe: Durch dieſe Vermittelung wird das concrete Allgemeine mit ſich zuſammengeſchloſſen, und giebt ſich einzelne Wirklichkeit.

im Aſſimilations-Proceſſe, verhalten ſich aber nicht als Organiſches und Unorganiſches zu einander; ſondern Beide ſind Organiſche und gehören der Gattung an, ſo daß ſie nur als Ein Geſchlecht exiſtiren. Ihre Vereinigung iſt das Verſchwinden der Geſchlechter, worin die einfache Gattung geworden iſt. Das Thier hat ein Object, mit dem es in unmittelbarer Identität nach ſeinem Gefühle iſt; dieſe Identität iſt das Moment des erſten Proceſſes (der Geſtaltung), das zur Beſtimmung des zweiten (der Aſſimilation) hinzukommt. Dieß Verhalten eines Individuums zu einem andern ſeiner Art iſt das ſubſtantielle Verhältniß der Gattung. Die Natur eines Jeden geht durch Beide hindurch; und Beide befinden ſich innerhalb der Sphäre dieſer Allgemeinheit. Der Proceß iſt, daß ſie das, was ſie an ſich ſind, Eine Gattung, dieſelbe ſubjective Lebendigkeit, auch als Solches ſetzen. Die Idee der Natur iſt hier wirklich in dem Paare eines Männchens und Weibchens; ihre Identität wie ihr Fürſichſeyn, die bisher nur für uns in unſerer Reflexion waren, ſind jetzt in der unendlichen Reflexion der beiden Geſchlechter in ſich von ihnen ſelbſt empfunden. Dieß Gefühl der Allgemeinheit iſt das Höchſte, wozu es das Thier bringen kann; theoretiſcher Gegenſtand der Anſchauung aber wird ihm darin ſeine concrete Allgemeinheit immer nicht: ſonſt wäre es Denken, Bewußtſeyn, worin allein die Gattung zur freien Exiſtenz kommt. Der Widerſpruch iſt alſo der, daß die Allgemeinheit der Gattung, die Identität der Individuen, von ihrer beſondern Individualität verſchieden iſt; das Individuum iſt nur Eines von Beiden, und exiſtirt nicht als die Einheit, ſondern nur als Einzelnheit. Die Thätigkeit des Thiers iſt, dieſen Unterſchied aufzuheben. Die zu Grunde liegende Gattung iſt das Eine Extrem der Schluſſes, wie denn jeder Proceß die Form des Schluſſes hat. Die Gattung iſt die treibende Subjectivität, in die die Lebendigkeit gelegt iſt, die ſich hervorbringen will. Die Vermittelung, die Mitte des Schluſſes iſt die Span-

nung dieſes Weſens der Individuen gegen die Unangemeſſenheit ihrer einzelnen Wirklichkeit; wodurch ſie eben getrieben werden, nur im Andern ihr Selbſtgefühl zu haben. Die Gattung, indem ſie ſich Wirklichkeit giebt, die aber freilich, wegen ihrer Form der unmittelbaren Exiſtenz, nur eine einzelne iſt, ſchließt ſich dadurch mit dem andern Extrem, der Einzelnheit, zuſammen.

Die Bildung der unterſchiedenen Geſchlechter muß verſchieden ſeyn, ihre Beſtimmtheit gegen einander als durch den Begriff geſetzt exiſtiren, weil ſie als Differente Trieb ſind. Beide Seiten ſind aber nicht bloß, wie im Chemismus, an ſich das Neutrale; ſondern wegen der urſprünglichen Identität der Formation liegt den männlichen und weiblichen Geſchlechtstheilen derſelbe Typus zu Grunde, nur daß in den Einen oder den andern der Eine oder der andere Theil das Weſentliche ausmacht: bei dem Weibe nothwendig das Indifferente, bei dem Manne das Entzweite, der Gegenſatz. Bei niedern Thieren iſt dieſe Identität am auffallendſten: „In einigen Heuſchrecken (z. B. Gryllus verrucivorus) ſind die großen Teſtikel, aus bündelweis zuſammengerollten Gefäßen, den eben ſo großen Ovarien, aus ähnlichen bündelweis gerollten Eierleitern beſtehend, ähnlich. — Auch bei dem Männchen der Breme ſind die Hoden nicht nur in ihrem Umriß ganz ebenſo geſtaltet, als die gröberen, größeren Eierſtöcke; ſondern ſie beſtehen auch aus faſt eiförmigen, länglichen, zarten Bläschen, die mit ihrer Baſis auf der Subſtanz der Hoden aufſtehen, wie Eier an einem Eierſtock.“ [1] Den weiblichen Uterus an den männlichen Theilen zu entdecken, hat die meiſte Schwierigkeit gemacht. Ungeſchickter Weiſe hat man den Hodenſack dafür genommen, [2] da doch eben die Teſtikel ſich beſtimmt als das dem weiblichen Eierſtock Entſprechende ankündigen. Dem weib-

[1] Schubert: Ahnungen einer allgemeinen Geſchichte des Lebens, Th. I. S. 185.

[2] Ebendaſelbſt, S. 205—206.

lichen Uterus entspricht vielmehr im Manne die Prostata; der Uterus sinkt im Manne zur Drüse, zur gleichgültigen Allgemeinheit herunter. Dieß hat Ackermann sehr gut an seinem Hermaphroditen gezeigt, der einen Uterus, bei sonstigen männlichen Formationen, hat; aber dieser Uterus ist nicht nur an der Stelle der Prostata, sondern die Ausführungsgänge des Samens (conduits éjaculateurs) gehen auch durch seine Substanz und öffnen sich an der crista galli in die Harnröhre (urethra). Die weiblichen Schamlefzen sind ferner die zusammengegangenen Hodensäcke: daher in Ackermann's Hermaphroditen die weiblichen Schamlippen mit einem testikelartigen Gebilde erfüllt waren. Die Mittellinie des scrotum endlich ist beim Weibe gespalten, und bildet die vagina. Man versteht auf diese Weise die Umbildung des Einen Geschlechts in das andere vollkommen. Wie im Manne der Uterus zur bloßen Drüse herabsinkt, so bleibt dagegen der männliche Testikel beim Weibe im Eierstocke eingeschlossen, tritt nicht heraus in den Gegensatz, wird nicht für sich, zum thätigen Gehirn; und der Kitzler ist das unthätige Gefühl überhaupt. Im Manne hingegen haben wir dafür das thätige Gefühl, das aufschwellende Herz, die Bluterfüllung der corpora cavernosa und der Maschen des schwammigten Gewebes der Urethra; dieser männlichen Bluterfüllung entsprechen dann die weiblichen Blutergüsse. Das Empfangen des Uterus, als einfaches Verhalten, ist auf diese Weise beim Manne entzweit in das producirende Gehirn und das äußerliche Herz. Der Mann ist also durch diesen Unterschied das Thätige; das Weib aber ist das Empfangende, weil sie in ihrer unentwickelten Einheit bleibt.

Die Zeugung muß man nicht auf den Eierstock und den männlichen Samen reduciren, als sey das neue Gebilde nur eine Zusammensetzung aus den Formen oder Theilen beider Seiten; sondern im Weiblichen ist wohl das materielle

Element, im Manne aber die Subjectivität enthalten.[1] Die Empfängniß iſt die Contraction des ganzen Individuums in die einfache ſich hingebende Einheit, in ſeine Vorſtellung: der Same dieſe einfache Vorſtellung ſelbſt, — ganz Ein Punkt, wie der Name und das ganze Selbſt. Die Empfängniß iſt alſo nichts Anderes, als dieß, daß das Entgegengeſetzte, dieſe abſtracten Vorſtellungen zu Einer werden.

§. 369.

Das Product iſt die negative Identität der differenten Einzelnheiten, welche, als gewordene Gattung, ein geſchlechtloſes Leben iſt. Aber nach der natürlichen Seite iſt dieß Product nur an ſich dieſe Gattung, verſchieden von den Einzelnen, deren Differenz in ihm untergegangen iſt:[2] jedoch ſelbſt ein unmittelbar Einzelnes, welches die Beſtimmung hat, ſich zu derſelben natürlichen Individualität, der gleichen Differenz und Vergänglichkeit zu entwickeln. Dieſer Proceß der Fortpflanzung geht hiermit in die ſchlechte Unendlichkeit des Progreſſes aus. Die Gattung erhält ſich nur durch den Untergang der Individuen, die im Proceſſe der Begattung ihre Beſtimmung erfüllen, und, inſofern ſie keine höhere haben, damit dem Tode zugehen.[3]

Zuſatz. So hat der thieriſche Organismus ſeinen Kreis durchlaufen, und iſt nun das geſchlechtloſe Allgemeine, das befruchtet iſt; er iſt zur abſoluten Gattung geworden, welche aber der Tod dieſes Individuums iſt. Niedrige thieriſche Organismen, z. B. Schmetterlinge, ſterben daher unmittelbar nach der Begattung; denn ſie haben ihre Einzelnheit in der Gattung

[1] Aristotelis Metaphys. VIII. 4.: Ἀνθρώπου τί αἷμα, ὡς ὕλη; ἆρα τὰ κατάμηνια; τί δ' ὡς κινοῦν; ἆρα τὸ σπέρμα; Anm. des Her.

[2] Erſte Ausgabe: Einzelnen, die in ihm untergegangen ſind.

[3] Erſte und zweite Ausgabe: Aber zugleich iſt in dieſem neuen Leben, worin die (Zuſ. der zweiten Ausg.: unmittelbare) Einzelnheit aufgehoben, dieſelbe Subjectivität poſitiv erhalten; und in dieſer ihrer Rückkehr in ſich iſt die Gattung als ſolche für ſich in die Realität getreten, und (zweite Ausg.: iſt jedoch) ein Höheres als die Natur geworden (Zuſ. der zweiten Ausg.: was nachher zu betrachten iſt).

aufgehoben, und ihre Einzelnheit iſt ihr Leben. Höhere Organismen erhalten ſich noch, indem ſie höhere Selbſtſtändigkeit haben; und ihr Tod iſt der entwickelte Verlauf an ihrer Geſtalt, den wir ſpäter als Krankheit ſehen werden. Die Gattung, die ſich durch Negation ihrer Differenzen hervorbringt, exiſtirt aber nicht an und für ſich, ſondern nur in einer Reihe von einzelnen Lebendigen; und ſo iſt das Aufheben des Widerſpruchs immer der Anfang eines neuen. Im Gattungs-Proceß gehen die Unterſchiedenen zu Grunde; denn ſie ſind nur außer dieſer Einheit deſſelben, welche die wahrhafte Wirklichkeit iſt, verſchieden. Die Liebe dagegen iſt die Empfindung, worin die Selbſtſucht der Einzelnen und ihr abgeſondertes Beſtehen negirt wird, die einzelne Geſtalt alſo zu Grunde geht und ſich nicht erhalten kann. Denn nur das erhält ſich, was, als abſolut, mit ſich identiſch iſt; und das iſt das Allgemeine, was für das Allgemeine iſt. Im Thiere exiſtirt die Gattung aber nicht, ſondern iſt nur an ſich; erſt im Geiſte iſt ſie an und für ſich in ſeiner Ewigkeit. An ſich, in der Idee, im Begriffe geſchieht der Uebergang zur exiſtirenden Gattung, nämlich in der ewigen Schöpfung; da iſt aber die Natur geſchloſſen.

§. 370. [1]

2. Die Gattung und die Arten.

Die unterſchiedenen Gebilde und Ordnungen der Thiere haben den allgemeinen, durch den Begriff beſtimmten Typus des Thiers zum Grunde liegen, welchen die Natur theils in den verſchiedenen Stufen ſeiner Entwicklung von der einfachſten Organiſation an bis zu der vollendetſten, in welcher ſie Werkzeug des Geiſtes iſt, theils unter den ver-

[1] Dieſer Paragraph begann in der dritten Ausgabe, worin er die erſte Unterabtheilung des Gattungsproceſſes bildete, mit den Worten: In ihrer anſichſeyenden Allgemeinheit beſondert ſich die Gattung zunächſt in Arten überhaupt.

ſchiedenen Umſtänden und Bedingungen der elementariſchen Natur darſtellt. Zur Einzelnheit fortgebildet iſt die Art des Thieres dieß, ſich an und durch ſich ſelbſt von den andern zu unterſcheiden, um durch die Negation derſelben für ſich zu ſeyn. So in feindlichem Verhalten andere zur unorganiſchen Natur herabſetzend, iſt der gewaltſame Tod das natürliche Schickſal der Individuen.[1]

Es iſt in der Zoologie, wie in den Naturwiſſenſchaften überhaupt, mehr darum zu thun geweſen, für das ſubjective Erkennen ſichere und einfache Merkmale der Klaſſen, Ordnungen u. ſ. f. aufzufinden. Erſt ſeitdem man dieſen Zweck ſogenannter künſtlicher Syſteme bei der Erkenntniß der Thiere mehr aus den Augen geſetzt hat, hat ſich eine größere Anſicht eröffnet, welche auf die objective Natur der Gebilde ſelbſt geht. Unter den empiriſchen Wiſſenſchaften iſt ſchwerlich eine, welche in neuern Zeiten ſo große Erweiterungen — nicht vorzugsweiſe in der Maſſe von Beobachtungen (denn daran hat es in keiner Wiſſenſchaft gefehlt), ſondern nach der Seite erlangt hat, daß ihr Material ſich gegen

[1] Die Textanmerkung dieſes Paragraphen begann in der erſten und zweiten Ausgabe mit folgender Stelle: Der Begriff des Thiers hat den Begriff ſelbſt zu ſeinem Weſen, weil es die Wirklichkeit der Idee des Lebens iſt. Die Natur ſeiner Allgemeinheit macht es möglich, daß er ein einfacheres und entwickelteres, ſo wie ein ihm mehr oder weniger entſprechendes Daſeyn hat. Aus dem Daſeyn ſelbſt kann daher der Begriff in ſeiner Beſtimmtheit nicht aufgefaßt werden. Die Klaſſen, in welchen er entwickelt und in ſeinen Momenten vollſtändig dargeſtellt auftritt, erſcheinen als ein beſonderes Daſeyn gegen die übrigen; und auch in jenen kann er ein ſchlechtes Daſeyn haben. Ob aber das Daſeyn ſchlecht iſt, zu dieſem Urtheile wird der Begriff ſchon vorausgeſetzt. Wenn (Zuſatz der erſten Ausgabe: wie gewöhnlich) das empiriſche Daſeyn vorausgeſetzt wird, um daraus die Natur des Thiers und ſeine weſentlichen Beſtimmungen oder die weſentlichen Organe einer Klaſſe zu erkennen: ſo kommt es auf dieſen (Zuſatz der erſten Ausgabe: empiriſchen) Wege zu keiner feſten Beſtimmung, und alle beſonderen Eigenſchaften zeigen ſich auch ſo, daß ſie mangeln können; z. B. die Acephalen ſind als Exiſtenz angeführt worden, daß der Menſch auch ohne Gehirn leben könne.

den Begriff hingearbeitet hat, als die Zoologie durch ihre Hülfswiſſenſchaft, die vergleichende Anatomie. Wie die ſinnige Naturbetrachtung (der Franzöſiſchen Naturforſcher vornehmlich) die Eintheilung der Pflanzen in Monokotyledonen und Dikotyledonen, ebenſo hat ſie den ſchlagenden Unterſchied aufgenommen, den in der Thierwelt die Abweſenheit oder das Daſeyn der Rückenwirbel macht; die Grundeintheilung der Thiere iſt auf dieſe Weiſe zu derjenigen im Weſentlichen zurückgeführt worden, welche ſchon Ariſtoteles geſehen hat.

Näher iſt alsdann theils an den einzelnen Gebilden der Habitus, als ein die Conſtruction aller Theile beſtimmender Zuſammenhang, zur Hauptſache gemacht worden; ſo daß der große Stifter der vergleichenden Anatomie, Cuvier, ſich rühmen konnte, aus einem einzelnen Knochen die weſentliche Natur des ganzen Thieres erkennen zu können. Theils iſt der allgemeine Typus des Thiers durch die verſchiedenen, noch ſo unvollkommen und diſparat erſcheinenden Gebilde verfolgt und in der kaum beginnenden Andeutung — ſo wie in der Vermiſchung der Organe und Functionen ihre Bedeutung — erkannt, und eben dadurch über und aus der Beſonderheit in ſeine Allgemeinheit erhoben worden.

Eine Hauptſeite dieſer Betrachtung iſt die Erkenntniß, wie die Natur dieſen Organismus an das beſondere Element, in das ſie ihn wirft, an das Klima, den Kreis der Ernährung, überhaupt an die Welt, in der er aufgeht (die auch eine einzelne Pflanzen- oder andere Thiergattung ſeyn kann — ſ. §. 361. Zuſ. —), anbildet und anſchmiegt. Aber für die ſpecielle Beſtimmung iſt ein richtiger Inſtinct darauf gefallen, die Unterſcheidungsbeſtimmungen auch aus den Zähnen, Klauen und dergleichen, — aus den Waffen zu nehmen; denn ſie ſind es, wodurch das Thier ſelbſt ſich gegen die anderen als ein Fürſichſeyendes ſetzt und erhält, d. i. ſich ſelbſt unterſcheidet.

Die Unmittelbarkeit der Idee des Lebens macht es, daß der Begriff[1] nicht als ſolcher im Leben exiſtirt: ſein Daſeyn ſich daher den vielfachen Bedingungen und Umſtänden der äußern Natur unterwirft, und in den ärmlichſten Formen erſcheinen kann; die Fruchtbarkeit der Erde läßt Leben allenthalben, und auf alle Weiſen ausſchlagen. Die Thierwelt kann faſt noch weniger, als die anderen Sphären der Natur, ein in ſich unabhängiges vernünftiges Syſtem von Organiſation darſtellen, an den Formen, die durch den Begriff beſtimmt wären, feſthalten, und ſie gegen die Unvollkommenheit und Vermiſchung der Bedingungen vor Vermengung, Verkümmerung und Uebergängen bewahren. — Dieſe Schwäche des Begriffs in der Natur überhaupt[2] unterwirft nicht nur die Bildung der Individuen äußerlichen Zufälligkeiten — das entwickelte Thier (und der Menſch am meiſten) iſt Monſtroſitäten ausgeſetzt —, ſondern auch die Gattungen ganz den Veränderungen des äußern allgemeinen Naturlebens, deſſen Wechſel das Thier mit durchlebt (vergl. Anm. §. 392.), und damit nur ein Wechſel von Geſundheit und Krankheit iſt. Die Umgebung der äußerlichen Zufälligkeit enthält faſt nur Fremdartiges; ſie übt eine fortdauernde Gewaltſamkeit und Drohung von Gefahren auf ſein Gefühl aus, das ein unſicheres, angſtvolles, unglückliches iſt.[3]

Zuſatz. Das Thier iſt, als ein der Natur angehöriges Leben, weſentlich noch ein unmittelbares Daſeyn, und damit ein Beſtimmtes, Endliches, Particulares. Die Lebendigkeit, an die unendlich vielen Particulariſationen der unorganiſchen und dann der vegetabiliſchen Natur gebunden, exiſtirt immer als

[1] Zuſatz der erſten und zweiten Ausgaben: abgleich nur es das an und für ſich Beſtimmte iſt.

[2] Zuſatz der erſten und zweiten Ausgaben: der darum auch im Thiere nicht in ſeinen freien, vollſtändigen Zeichen exiſtirt.

[3] Erſte und zweite Ausgaben: das ſich daher als ein unſicheres, angſtvolles, unglückliches zeigt.

eine beſchränkte Art; und dieſe Beſchränktheiten kann das Lebendige nicht überwinden. Der beſondere Charakter hat nicht die Allgemeinheit der Exiſtenz (das wäre das Denken) zu ſeiner Beſtimmung; ſondern das Lebendige kommt in ſeinem Verhältniſſe zur Natur nur bis zur Beſonderheit. Das Leben, das dieſe Naturpotenzen aufnimmt, iſt der mannigfaltigſten Modificationen ſeiner Bildung fähig; es kann mit allen Bedingungen vorlieb nehmen und noch unter ihnen pulſiren, wiewohl die allgemeinen Naturmächte darin immer das durchaus Herrſchende bleiben.

Bei dem Erforſchen nun der Eintheilung der Thiere wird ſo verfahren, daß man das Gemeinſchaftliche, worauf die concreten Gebilde reducirt werden, und zwar in einer einfachen, ſinnlichen Beſtimmtheit, aufſucht, die damit auch eine äußerliche iſt. Aber ſolche einfache Beſtimmungen giebt es nicht. Hat man z. B. die allgemeine Vorſtellung Fiſch, als das Gemeinſchaftliche deſſen, was man in der Vorſtellung unter dieſem Namen zuſammenſtellt, und fragt man jetzt, Was iſt die einfache Beſtimmtheit an den Fiſchen, ihre Eine objective Eigenſchaft? ſo iſt die Antwort, Im Waſſer zu ſchwimmen, ungenügend, da auch eine Menge Landthiere dieß thun. Schwimmen iſt ohnehin nicht ein Organ, noch Gebilde, überhaupt kein beſtimmter Theil der Geſtalt der Fiſche, ſondern eine Weiſe ihrer Thätigkeit. So ein Allgemeines, wie Fiſch, iſt eben als Allgemeines an keine beſondere Weiſe ſeiner äußerlichen Exiſtenz geknüpft. Indem man nun annimmt, daß ſo ein Gemeinſchaftliches in einer einfachen Beſtimmtheit, z. B. Floſſen, beſtimmt da ſeyn müſſe, und Solches ſich nicht findet: ſo wird es ſchwer, Eintheilungen zu machen. Es wird dabei die Art und Weiſe der einzelnen Gattungen und Arten zu Grunde gelegt, ſie als Regel aufgeſtellt; ihre Mannigfaltigkeit, die Ungebundenheit des Lebens läßt aber nichts Allgemeines zu. Die Unendlichkeit von Formen des Animaliſchen iſt daher nicht ſo genau zu nehmen,

als ob die Nothwendigkeit der Ordnungen abſolut feſtgehalten wäre. Man muß deßhalb umgekehrt die allgemeinen Beſtimmungen zur Regel machen, und die Naturgebilde damit vergleichen. Entſprechen ſie ihr nicht, ſtehen ſie aber an ſich, gehören ſie ihr nach Einer Seite, nach einer andern aber nicht: ſo iſt nicht die Regel, die Gattungs- oder Klaſſenbeſtimmtheit u. ſ. f., zu ändern, als ob dieſe jenen Exiſtenzen angemeſſen ſeyn müßte, ſondern, umgekehrt, dieſe ſollen jenen angemeſſen ſeyn; und inſofern dieſe Wirklichkeit es nicht iſt, ſo iſt es ihr Mangel. Die Amphibien z. B. bringen zum Theil lebende Jungen zur Welt, — und athmen mit Lungen, wie die Säugethiere und Vögel: haben aber, gleich den Fiſchen, keine Brüſte, und ein Herz mit einer einzigen Kammer. Sieht man nun ſchon beim Menſchen zu, daß es auch ſchlechte Werke gebe: ſo muß es bei der Natur deren noch mehr geben, da ſie die Idee in der Weiſe der Aeußerlichkeit iſt. Bei dem Menſchen liegt der Grund davon in ſeinen Einfällen, ſeiner Willkühr, Nachläſſigkeit: wenn man z. B. Malerei in die Muſik bringt, oder mit Steinen malt in Moſaik, oder das Epos ins Drama überträgt. Bei der Natur ſind es die äußeren Bedingungen, welche das Gebilde des Lebendigen verkümmern; dieſe Bedingungen haben aber dieſe Wirkungen, weil das Leben unbeſtimmt iſt und ſeine beſonderen Beſtimmungen auch von dieſen Aeußerlichkeiten erhält. Die Formen der Natur ſind alſo nicht in ein abſolutes Syſtem zu bringen, und die Arten der Thiere damit der Zufälligkeit ausgeſetzt.

Die andere Seite hierzu iſt die, daß dann allerdings der Begriff ſich auch geltend macht, aber nur bis zu einem gewiſſen Grade. Es giebt nur Einen Typus des Thiers (§. 352. Zuſ. S. 558.), und alles Verſchiedene iſt nur Modification deſſelben. Die Hauptverſchiedenheiten haben zur Grundlage dieſelben Beſtimmungen, die wir früher an der unorganiſchen Natur als die Elemente ſahen. Dieſe Stufen ſind dann auch Stufen der

Ausbildung des thieriſchen Typus überhaupt; ſo daß die Stufen der Thiergeſchlechter an jenen Beſtimmungen erkennbar ſind. Es ſind ſo zweierlei Principien vorhanden, die den Unterſchied der Thiergattungen beſtimmen. Das Eine Princip der Eintheilung, welches der Idee näher liegt, iſt dieß, daß die weitere Stufe nur eine weitere Entwicklung des Einen Typus des Thieres iſt; das andere iſt, daß die Leiter der Entwickelung des organiſchen Typus weſentlich mit den Elementen, in welche das Thierleben geworfen iſt, zuſammenhängt. Solcher Zuſammenhang findet jedoch nur bei dem höher entwickelten Thierleben Statt; das niedere hat wenig Bezug auf die Elemente, und iſt gleichgültig gegen dieſe großen Unterſchiede. — Außer dieſen Hauptmomenten in der Ordnung der Thierklaſſen ſind die weiteren Beſtimmtheiten im Klimatiſchen enthalten: wie wir denn ſchon oben (§. 339. Zuſ. S. 441) bemerkten, daß, weil im Norden die Welttheile mehr zuſammenhängen, auch die vegetabiliſche und animaliſche Natur daſelbſt mehr verbunden iſt; wogegen, je mehr es in Africa und America zum Süden geht, wo ſich die Welttheile theilen, auch die Thiergattungen deſto mehr in Arten aus einander treten. Während ſo klimatiſche Unterſchiede das Thier beſtimmen, lebt der Menſch überall; aber auch hier ſind die Eskimo's und andere Extreme verſchieden von der Ausbildung der gemäßigten Zone. Noch weit mehr aber unterliegt das Thier ſolchen Beſtimmungen und Localitäten, dem Gebirge, Walde, der Ebene u. ſ. w. Da muß man alſo nicht überall Begriffsbeſtimmungen ſuchen, obwohl die Spuren davon überall vorhanden ſind.

In dem Stufengange der Entwickelung, den die Gattungen und Arten bilden, kann man nun mit den unentwickelten Thieren beginnen, in denen die Unterſchiede noch nicht ſo beſtimmt in den drei Syſtemen der Senſibilität, Irritabilität und Reproduction exiſtiren. Der Menſch iſt dann, als der vollkommenſte Organismus der Lebendigkeit, die höchſte Ent-

wicklungsſtufe. Dieſe Form der Eintheilung nach den Entwicklungsſtufen iſt beſonders wesentlich in der Zoologie geltend gemacht worden; denn es ſey natürlich, vom unentwickelten zum höhern Organismus fortzuſchreiten. Aber um die unteren Stufen zu verſtehen, muß man den entwickelten Organismus erkennen, da er der Maßſtab oder das Urthier für die wenigst entwickelten iſt; denn weil in ihm Alles zu ſeiner entwickelten Thätigkeit gekommen iſt, ſo iſt klar, daß man aus ihm erſt das Unentwickelte erkennt. Infuſorien kann man nicht zu Grunde legen; denn in dieſem dumpfen Leben ſind die Organe des Organismus noch ſo ſchwach, daß man ſie erſt aus dem entwickelten Thierleben faſſen kann. Wenn aber geſagt wird, das Thier ſey vollkommener als der Menſch, ſo iſt das eine Ungeſchicklichkeit. Eine Seite kann am Thier wohl beſſer ausgebildet ſeyn; aber die Vollkommenheit beſteht eben in der Harmonie der Organiſation. Der allgemeine Typus, der zu Grunde liegt, kann dann aber allerdings nicht als ſolcher exiſtiren; ſondern das Allgemeine, weil es exiſtirt, exiſtirt in einer Particularität. Ebenſo muß die vollkommene Ausbildung immer individualiſirt werden. Nur im Geiſte hat das Allgemeine, als Ideal oder Ider, ſein allgemeines Daſeyn.

Dieſe Particularitäten ſind nun zu erkennen, wie der Organismus ſich dafür beſtimmt. Der Organismus iſt lebendiger Organismus, deſſen Eingeweide durch den Begriff beſtimmt ſind; dann bildet er ſich aber auch ganz beſtimmte Particularität aus. Dieſe beſondere Beſtimmung durchdringt alle Theile der Geſtalt, und ſetzt ſie in Harmonie mit einander. Dieſe Harmonie iſt vornehmlich in den Gliedern (nicht Eingeweiden) vorhanden; denn die Particularität iſt eben die Richtung nach Außen, nach einer beſtimmten unorganiſchen Natur. Um ſo markirter iſt aber dieſe Durchgängigkeit der Particularisation, je höher und ausgebildeter die Thiere ſind. Dieſe Seite hat vor Cuvier ausgebildet, welcher durch ſeine Beſchäftigung mit foſſilen Knochen

darauf geleitet wurde; denn um herauszubekommen, zu welchem Thiere sie gehören, mußte er ihre Bildung studiren. Er wurde so zur Betrachtung der Zweckmäßigkeit der einzelnen Glieder gegen einander geführt. In seinem Discours préliminaire zu den Recherches sur les ossements fossiles des quadrupèdes (Paris, 1812) sagt er (p. 58. suiv.):

„Jedes organisirte Wesen bildet ein Ganzes, ein einiges und geschlossenes System, dessen sämmtliche Theile einander entsprechen und durch Wechselwirkung auf einander zu derselben Endthätigkeit beitragen. Keiner dieser Theile kann sich verändern, ohne daß es auch die anderen thun; und folglich wird jeder derselben, für sich genommen, alle anderen andeuten und ergeben."

„Wenn also die Eingeweide eines Thiers so organisirt sind, daß sie nur frisches Fleisch verdauen können: so müssen auch die Kinnladen danach eingerichtet seyn, die Beute zu verschlingen, die Klauen zum Packen und Zerreißen, die Zähne zum Abbeißen und Zertheilen des Fleisches. Ferner muß das ganze System der Bewegungsorgane geschickt seyn, um die Thiere zu verfolgen und zu erreichen: ebenso die Augen, um sie von Weitem zu erblicken. Die Natur muß selbst in das Gehirn des Thiers den nöthigen Instinct gelegt haben, sich zu verbergen, und seinen Opfern Schlingen zu legen. Dieß sind die allgemeinen Bedingungen der fleischfressenden Thiere; jedes derselben muß sie unfehlbar in sich vereinen. Die besonderen Bedingungen aber, wie Größe, Art und Aufenthalt der Beute, entspringen auch aus besondern Umständen innerhalb der allgemeinen Formen; so daß nicht nur die Klasse, sondern auch die Ordnung, die Gattung und selbst die Art in der Form jedes Theils ausgedrückt ist."

„In der That, damit die Kinnlade ergreifen könne, muß der Knochenkopf (condyle)," das Organ, welches die Kinnlade bewegt und woran die Muskeln befestigt sind, „eine besondere Gestalt haben. Die Schläfmuskeln müssen einen gewissen Um-

ſang haben; ſie erfordern damit eine gewiſſe Vertiefung des Knochens, in den ſie eingefügt ſind, und des Jochbogens (arcade zygomatique), worunter ſie hindurchgehen. Dieſer Jochbogen muß auch eine gewiſſe Stärke haben, um dem Kaumuskel (masseter) ein hinlängliche Stütze zu gewähren.“

So geht es weiter durch den ganzen Organismus: „Damit das Thier ſeine Beute davon tragen könne, müſſen die Muskeln, die den Kopf heben“ (die Nackenmuskeln), „eine beſondere Stärke haben; hiermit hängt wieder die Form der Rückenwirbel zuſammen, woran die Muskeln befeſtigt ſind, und die Form des Hinterhaupts, worin ſie eingefügt ſind. Die Zähne müſſen ſcharf ſeyn, um das Fleiſch ſchneiden: und eine feſte Baſis haben, um Knochen zermalmen zu können. Die Klauen müſſen eine gewiſſe Beweglichkeit haben,“ — ihre Muskeln und Knochen daher ausgebildet ſeyn; ebenſo iſt es mit den Füßen u. ſ. w.

Dieſe Harmonie führt dann übrigens auch auf Punkte einer Zuſammenſtimmung, welche einen ſonſtigen inneren Zuſammenhang haben, der nicht immer ſo leicht zu erkennen iſt: „Wir ſehen wohl z. B. ein, daß die Thiere, welche Hufe haben, Vegetabilien freſſen müſſen, da ihnen die Klauen zum Ergreifen anderer Beute fehlen. Auch ſehen wir, daß, weil ſie ihre Vorderfüße zu nichts Anderem gebrauchen können, als ihren Körper zu ſtützen, ſie keines ſo großen Schulterblatts bedürfen. Ihre vegetabiliſche Nahrung wird Zähne verlangen mit platter Krone, um die Körner und Gräſer zu zermalmen. Indem dieſe Krone horizontaler Bewegungen zum Zermalmen bedarf, ſo wird der Knochenkopf der Kinnlade nicht eine ſo ſtraffe Angel ſeyn, als bei den fleiſchfreſſenden Thieren.“ Treviranus (a. a. O. Bd. I., S. 198—199) ſagt: „Bei den Rindern ſtehen in der untern Kinnlade gewöhnlich acht Schneidezähne; die obere hingegen hat, ſtatt der Schneidezähne, einen knorpelartigen Wulſt. Die Eckzähne fehlen bei den meiſten;

die Backzähne sind bei allen wie mit sägeförmigen Querfurchen ausgeschnitten, und die Kronen derselben liegen nicht horizontal, sondern sie sind schräg ausgezähnelt; so daß an denen im Oberkiefer die Außenseite, an denen im Unterkiefer aber die nach der Zunge hingerichtete innere Seite die höchste ist."

Auch das Folgende, was Cuvier anführt, läßt sich noch leicht erklären: „Ein zusammengesetzteres Verdauungssystem gehört sich für die Thierarten, wo die Zähne unvollkommner sind;" das sind eben die wiederkäuenden Thiere, die ein solches zusammengesetzteres Verdauungssystem auch schon hauptsächlich darum brauchen, weil das vegetabilische Futter schwerer zu verdauen ist. „Aber ich zweifele, ob man, ohne durch die Beobachtung belehrt worden zu seyn, herausgebracht hätte, daß die wiederkäuenden Thiere alle gespaltene Hufe haben: daß also das Zahnsystem vollkommener bei Hufthieren, die eben nicht wiederkäuend sind, als bei den Thieren mit gespaltenen Hufen oder eben den wiederkäuenden. Ebenso bemerkt man, daß die Ausbildung der Zähne in durchgängiger Sympathie mit der größern Ausbildung in der Osteologie der Füße steht." Den meisten Rindern fehlen, nach Treviranus (a. a. O. Bd. I. S. 200), die Wadenbeine (Coiter: De quadrupedum sceletis, c. 2; Camper's Naturgeschichte des Orang-Utang, S. 103). Cuvier setzt im Verfolg der angezogenen Stelle noch hinzu: „Es ist unmöglich, Gründe für diese Beziehungen anzugeben; aber daß sie nicht zufällig sind, erhellt daraus, daß so oft ein Thier mit gespaltenen Hufen in der Einrichtung seiner Zähne eine Annäherung zu den nicht wiederkäuenden zeigt, auch die Einrichtung seiner Füße sich ihnen annähert. So zeigen die Kameele, welche Augenzähne (canines) und sogar zwei oder vier Schneidezähne an der obern Kinnlade haben, an der Fußwurzel (tarse) einen Knochen mehr," als andere Thiere, deren Zahnsystem unausgebildeter ist. Ebenso tritt bei den Kindern die Entwickelung der Zähne und des Gehens, auch der Sprache, zu gleicher Zeit, mit dem zweiten Jahre, ein.

Die Particularität der Beſtimmung bringt alſo eine Harmonie in alle Gebilde des Thiers: „Die kleinſte Knochenfacette, der geringſte Knochenfortſatz (apophyse) hat einen beſtimmten Charakter in Bezug auf die Klaſſe, die Ordnung, die Gattung und die Art, denen er angehört; ſo daß, ſo oft man nur eine gut erhaltene Knochenſpitze beſitzt, man, mit Hülfe der Analogie und Vergleichung, alles Uebrige mit ſolcher Sicherheit beſtimmen kann, als hätte man das ganze Thier vor ſich,“— alſo, wie das Sprichwort ſagt, ex ungue leonem. „Ich habe oft die Erfahrung dieſer Methode an Theilen bekannter Thiere gemacht, bevor ich mein ganzes Zutrauen in dieſelbe für foſſile Knochen ſetzte; immer hat ſie aber einen ſo unfehlbaren Erfolg gehabt, daß ich nicht mehr den mindeſten Zweifel in die Gewißheit der Reſultate ſetze, die ſie mir geliefert hat.“

Liegt aber auch ein allgemeiner Typus zu Grunde, den die Natur in den Thieren ausführt, ſo daß dieſe Ausführung der Particularität gemäß iſt: ſo muß man doch nicht Alles, was ſich beim Thiere findet, für zweckmäßig halten. In vielen Thieren finden ſich Anfänge von Organen, die nur dem allgemeinen Typus angehören, nicht der Particularität dieſer Thiere, alſo nicht zur Entwickelung gekommen ſind, weil die Particularität dieſer Thiere ſie nicht braucht; man verſteht ſie daher auch nicht in dieſen niedern Organismen, ſondern ſie können nur aus den höhern erkannt werden. So findet man bei Reptilien, Schlangen, Fiſchen Anfänge von Füßen, die keinen Sinn haben; ſo ſind beim Wallfiſch Zähne nicht zur Entwickelung gekommen und ohne Bedeutung, indem nur Zahnanſätze in den Kinnladen verborgen liegen. So iſt, umgekehrt, beim Menſchen Manches vorhanden, was nur niedere Thiere nöthig haben: er hat z. B. eine Drüſe am Halſe, die ſogenannte Schilddrüſe, deren Function nicht einzuſehen, ſondern eigentlich obliterirt und vorüber iſt; aber am Fötus im Mutterleibe, noch mehr in untergeordneten Thierarten, iſt dieß Organ thätig.

Was nun näher die Stufenleiter der Ausbildung betrifft, welche den Haupt-Eintheilungsgrund für die allgemeine Unterscheidung der Thiere abgiebt: so beruht, indem das Thier einmal unvermittelte Production seiner selbst (in der innern Ausbildung), dann eine durch die unorganische Natur vermittelte Production (in der Articulation nach Außen) ist, der Unterschied der Gebilde der Thierwelt darauf, daß entweder diese beiden wesentlichen Seiten in Gleichgewicht sind; oder das Thier entweder mehr nach der einen, oder mehr nach der andern Seite existirt, — so daß, während die Eine Seite mehr ausgebildet ist, die andere zurücksteht. Durch diese Einseitigkeit steht das Eine Thier tiefer, als das andere; doch kann bei keinem Eine Seite ganz fehlen. Im Menschen, als dem Haupttypus des Organismus, da er zum Werkzeug des Geistes gebraucht wird, sind alle Seiten zur vollkommensten Entwickelung gekommen.

Die alte Eintheilung der Thiere kommt dem Aristoteles zu, welcher alle Thiere in zwei Hauptgruppen theilt, in solche mit Blut (ἔναιμα) und ohne Blut (ἄναιμα); und er stellt dabei als einen allgemeinen Satz der Beobachtung auf, daß „alle Thiere, die Blut haben, einen knöchernen oder grätigen Rückgrat haben.“[1] Das ist dieser große wahrhafte Unterschied. Freilich hat dagegen viel eingewendet werden können: z. B. daß auch nach ihrem Habitus blutlose Thiere doch Blut haben, wie Blutigel und Regenwürmer einen rothen Saft. Im Allgemeinen fragt sich, Was ist Blut; und so ist es denn zuletzt die Farbe, die den Unterschied macht. Als unbestimmt ist diese Eintheilung daher verlassen worden; und Linné hat dagegen die bekannten sechs Klassen aufgestellt. Wie die Franzosen aber gegen das bloß steife, verständige Linné'sche Pflanzensystem die Jussieu'sche Eintheilung in Monokotyledonen und Dikotyledonen angenommen haben: so sind sie durch Lamarque, einen geist-

[1] Aristotelis Hist. animal. I, 4; III, 7: πάντα δὲ τὰ ἔναιμα, ὅσα ἐντομὴν ἔσπε, ἔχει ῥάχιν ἢ ὀστώδη ἢ ἀνοστόδη.

reichen Franzoſen, dennoch wieder auf jene Ariſtoteliſche Eintheilung zurückgekommen, und zwar in dieſer Form, ſtatt des Bluts, die Thiere zu unterſcheiden in Thiere mit Rückenwirbel und ohne Rückenwirbel (animaux avec vertèbres, animaux sans vertèbres). Cuvier verband beide Eintheilungsgründe, da in der That die Thiere mit Rückenwirbel rothes Blut haben, die anderen weißes Blut und kein innerliches Skelett, oder wenigſtens nur ein ungegliedertes, oder auch ein articulirtes, aber äußerliches. Bei der Lamprete tritt zum erſten Male eine Rückenwirbelſäule ein, die aber immer noch lederartig iſt, und wo die Wirbel nur durch Furchen angedeutet ſind. Thiere mit Rückenwirbel ſind Säugethiere, Vögel, Fiſche und Amphibien: denen dann die Weichthiere (Mollusken), die Schalthiere (Cruſtaceen), bei denen ſich von der fleiſchigten Haut eine Kalkkruſte abſondert, die Inſecten und Würmer zuſammen gegenübergeſtellt ſind. Der allgemeine Anblick der Thierwelt bietet ſogleich dieſen ungeheuren Unterſchied dar, der zwiſchen den zwei Gruppen herrſcht, in die ſie getheilt wird.

Auch entſpricht dieſer Unterſchied der vorhin angegebenen Eintheilung nach dem Verhältniß des Organismus der Eingeweide zu der organiſchen Gliederung nach Außen, das wieder auf dem ſchönen Unterſchiede der vie organique und vie animale beruht. „In den Thieren ohne Rückenwirbelſäule fehlt damit auch die Grundlage eines ordentlichen Skeletts. Auch haben ſie keine eigentlichen Lungen, die aus Zellen beſtehen; ſie haben daher auch keine Stimme und kein Organ dafür.“ [1] Die Eintheilung nach dem Blute durch Ariſtoteles beſtätigt ſich im Ganzen auch dabei: Die Thiere ohne Rückenwirbel, fährt Lamarque am angeführten Orte fort, „haben kein eigentliches Blut, das roth“ und warm wäre; ſondern es iſt mehr Lymphe. „Das Blut verdankt ſeine Farbe der Intenſität der Animaliſation,“ die ihnen alſo gleichfalls fehlt. „Auch wahrhafte

[1] Lamarque: Elements de zoologie, T. I., p. 139.

Circulation des Bluts fehlt im Ganzen solchen Thieren; auch haben sie keine Iris im Auge, keine Nieren. Sie haben auch kein Rückenmark, auch nicht den großen sympathetischen Nerven." Die Thiere mit Rückenwirbel haben also eine größere Ausbildung, ein Gleichgewicht des Innern und Aeußern; bei der andern Gruppe ist dagegen das Eine auf Kosten des Andern ausgebildet. Von den Thieren ohne Rückenwirbel sind daher besonders zwei Klassen, Würmer (Mollusken) und Insecten, anzuführen; jene haben eine größere Ausbildung der Eingeweide als die Insecten, diese sind dagegen äußerlich zierlicher. Dazu kommen dann noch Polypen, Infusorien u. s. w., die sich als ganz unausgebildet zeigen, indem sie bloße Haut und Gallerte sind. Polypen sind, wie Pflanzen, eine Sammlung mehrerer Individuen, und können zerschnitten werden; auch bei der Gartenschnecke wächst der Kopf wieder. Diese Stärke der Reproduction ist aber eine Schwäche der Substantialität des Organismus. Bei den Thieren ohne Rückenwirbel sieht man nach und nach Herz, Gehirn, Kiemen, Circulations-Gefäße, Gehör-, Gesichts-, Serual-Organe, zuletzt die Empfindung überhaupt, ja selbst die Bewegung verschwinden.[1] Wo die Innerlichkeit für sich herrscht, sind die Verdauung, die Reproductions-Werkzeuge, als das concrete Allgemeine, worin noch keine Differenz liegt, ausgebildet. Erst wo die Thierwelt in die Aeußerlichkeit fällt, findet, mit dem Heraustreten der Sensibilität und Irritabilität, eine Differenzirung Statt. Während also in den Thieren ohne Rückenwirbel das organische und das animalische Leben im Gegensatz stehen, muß bei denen mit Rückenwirbel, wo beide Momente in Einer Einheit sind, dann der andere wesentliche Bestimmungs-Grund, nach dem Elemente, eintreten, für welches das Thier ist, ob es nämlich ein Landthier, Wasserthier oder Luftthier ist; die Thiere ohne Rückenwirbel zeigen dagegen diese Beziehung ihrer Entwickelung zu den Elementen darum nicht,

[1] Lamarque, l. c. p. 314.

weil ſie ſchon dem erſten Eintheilungsgrunde unterworfen ſind. Es giebt aber natürlich auch Thiere, die Mittelding ſind; was ſeinen Grund in der Ohnmacht der Natur hat, dem Begriff nicht treu bleiben und die Gedankenbeſtimmungen nicht rein feſthalten zu können.

a. Bei den Würmern, Mollusken, Conchilien u. ſ. w. iſt der innere Organismus ausgebildeter, aber nach Außen ſind ſie formlos: „Der äußern Verſchiedenheit der Mollusken von den höhern Thierklaſſen ungeachtet, finden wir dennoch in ihrem Innern zum Theil die Organiſation der letztern wieder. Wir ſehen ein Gehirn, das auf dem Schlunde ruht: ein Herz mit Arterien und Venen, aber keine Milz und Pankreas. Das Blut iſt von weißer oder bläulicher Farbe; und der Faſerſtoff bildet ſich nicht im Cruor, ſondern ſeine Fäden ſchwimmen frei in dem Serum. Die männlichen und weiblichen Geſchlechts-Organe ſind nur bei wenigen an verſchiedene Individuen vertheilt; und bei dieſen iſt der Bau jener Organe ſo eigen, daß ſich ihre Beſtimmung oft nicht einmal muthmaßen läßt.“ [1] — „Sie athmen durch Kiemen, haben ein Nervenſyſtem, aber nicht geknotete Nerven, d. h. keine ſolche, die eine Reihe Ganglien vorſtellen: und ein oder mehrere Herzen, die einkammerig, aber doch ausgebildet ſind.“ [2] Das Syſtem der äußern Articulation iſt dagegen bei den Mollusken viel unausgebildeter, als bei den Inſecten: „Der Unterſchied von Kopf, Bruſt und Unterleib, wovon bei Fiſchen und Amphibien immer noch Spuren ſind, verſchwindet hier ganz. Die Mollusken haben auch keine Naſe; den meiſten fehlen alle äußeren Gliedmaßen, und ſie bewegen ſich entweder durch eine abwechſelnde Zuſammenziehung und Erſchlaffung ihrer Bauchmuskeln, oder ſie ſind einer fortſchreitenden Bewegung ganz unfähig.“ [3]

[1] Treviranus, a. a. O. Bd. I, S. 306—307.

[2] Lamarque, l. c. p. 165.

[3] Treviranus, a. a. O. Bd. I, S. 305—306.

b. Die Insecten stehen in den Bewegungs-Werkzeugen viel höher als die Mollusken, die überhaupt nur wenige Bewegungs-Muskeln haben; denn die Insecten haben Füße, Flügel, ferner den bestimmten Unterschied von Kopf, Brust und Bauch. Im Innern dagegen steht es um so unentwickelter bei ihnen aus. Das System des Athmens geht durch den ganzen Körper hindurch, und fällt mit dem Verdauungssystem zusammen, wie bei einigen Fischen. Ebenso hat das Blutsystem wenig gebildete Organe, und auch diese sind kaum vom Verdauungssystem zu unterscheiden, während die äußere Articulation, z. B. der Freßwerkzeuge u. s. w., um so bestimmter formirt ist. „Bei den Insecten und andern niedern Thierklassen scheint ohne Kreislauf eine Bewegung der Säfte auf die Art Statt zu haben, daß immer nur, von der Fläche des Speisekanals aus, Säfte in den Körper aufgenommen werden, welche zum Wachsthum der Theile angewandt, und dann nach und nach wieder durch die Oberfläche oder andere Wege als Auswurfsstoffe aus dem Körper geschafft werden.“ [1] — Das sind die Hauptklassen der Thiere ohne Rückenwirbel; nach Lamarque (l. c. p. 128) haben sie vierzehn Eintheilungen.

c. Was die weitere Unterscheidung betrifft, so theilen sich die Thiere mit Rückenwirbel einfacher nach einem Elemente der unorganischen Natur, der Erde, der Luft und dem Wasser ein, indem sie entweder Landthiere oder Vögel oder Fische sind. Dieser Unterschied ist hier schlagend, und giebt sich unmittelbar dem unbefangenen Naturſinn zu erkennen, während er vorher zu etwas Gleichgültigem wurde. Denn viele Käfer z. B. haben Schwimmfüße, leben aber ebenso auf dem Lande, und haben auch Flügel zum Fliegen. Es giebt nun allerdings auch bei den höhern Thieren Uebergänge von Einer Klasse in die andere, welche jenen Unterschied vernichten. Das Leben in verschiedenen Elementen vereinigt sich, eben weil es nicht gelingen kann, an der Vor-

[1] Autenrieth, a. a. O. Th. I., §. 346.

ſtellung des Landthiers die einzelne Beſtimmtheit herauszufinden, welche den einfachen weſentlichen Charakter deſſelben enthalten ſoll. Nur der Gedanke, der Verſtand kann feſte Unterſchiede machen: nur der Geiſt, weil er Geiſt iſt, Werke produciren, die dieſen ſtrengen Unterſchieden gemäß ſind. Werke der Kunſt oder der Wiſſenſchaft ſind ſo abſtract und weſentlich individualiſirt, daß ſie ihrer individuellen Beſtimmung getreu bleiben und nicht weſentliche Unterſchiede vermiſchen. Vermiſcht man auch in der Kunſt, wie bei der poetiſchen Proſa und der proſaiſchen Poeſie, bei der dramatiſirten Hiſtorie, oder wenn man Malerei in die Muſik oder in die Dichtkunſt bringt, oder ſteinern malt und z. B. Locken in der Bildhauerkunſt darſtellt (auch das Basrelief iſt ein ſtatuariſches Malen), ſo iſt damit die Eigenthümlichkeit verletzt; denn nur durch eine beſtimmte Individualität ſich ausdrückend, kann der Genius ein ächtes Kunſtwerk hervorbringen. Will Ein Menſch Dichter, Maler, Philoſoph ſeyn, ſo iſt es dann auch danach. In der Natur iſt dieß nicht der Fall: ein Gebilde kann nach zwei Seiten hingehen. Daß nun aber auch das Landthier, in den Cetaceen, wieder ins Waſſer fällt: der Fiſch auch wieder in den Amphibien und Schlangen aufs Land ſteigt, und da ein jämmerliches Gebilde macht, indem in den Schlangen z. B. Anſätze von Füßen vorhanden ſind, die aber bedeutungslos ſind: daß der Vogel Schwimmvogel wird, bis ein Ornithorynchus, das Schnabelthier, gegen das Landthier herübergeht, oder im Strauß der Vogel ein kameelartiges Landthier wird, das mehr mit Haaren, als mit Federn bedeckt iſt: daß das Landthier, auch der Fiſch, dort in den Vampyren und Fledermäuſen, hier im fliegenden Fiſch, es auch zum Fliegen bringen; — alles dieß hebt jenen Grundunterſchied dennoch nicht auf, der nicht ein gemeinſchaftlicher ſeyn ſoll, ſondern ein an und für ſich beſtimmter iſt. Gegen jene unvollkommenen Naturproductionen, die nur Vermiſchungen ſolcher Beſtimmungen ſind, ſo gut als eine feuchte Luft, oder

eine feuchte Erde (d. i. Dreck), müſſen die großen Unterſchiede feſtgehalten, und die Uebergänge als Vermiſchungen der Unterſchiede eingeſchoben werden. Die eigentlichen Landthiere, die Säugethiere, ſind das Vollkommenſte; darauf folgen die Vögel, und die Fiſche ſind das Unvollkommenſte.

α. Die Fiſche fallen dem Waſſer anheim, wie ihr ganzer Bau zeigt; die Articulation iſt durch das Element beſchränkt, und daher in ſich gedrungen. Ihr Blut hat wenig Wärme; denn ſie iſt von der Temperatur des Mediums, in dem ſie leben, nicht viel unterſchieden. Die Fiſche haben ein Herz mit einer einzigen Kammer, oder mit mehrern, die dann aber unter einander in unmittelbarer Verbindung ſtehen. Lamarque, am angeführten Orte (von S. 140 an) die vier höheren Thierklaſſen beſchreibend, ſagt von den Fiſchen: „Sie haben Reſpiration durch Kiemen, eine glatte oder ſchuppige Haut, Floſſen, keine Luftröhre (trachée), keinen Kehlkopf, keinen Taſtſinn, wahrſcheinlich auch keinen Geruch.“ Fiſche und andere Thiere ſtoßen ihre Jungen geradezu ab, ihre Erzeugniſſe gehen ſie ſogleich ganz und gar nichts mehr an; ſolche Thiere kommen daher noch nicht zur Empfindung der Einheit mit ihren Jungen.

β. Reptilien oder Amphibien ſind Mittelgebilde, die theils der Erde, theils dem Waſſer angehören: und als ſolche etwas Widriges. Sie haben nur Eine Herzkammer, unvollkommene Lungen-Reſpiration, eine glatte Haut, oder ſind mit Schuppen bedeckt. Fröſche haben in ihrer Jugend noch keine Lunge, ſondern Kiemen.

γ. Vögel haben, wie die Säugethiere, Empfindung für ihre Jungen. Sie geben ihnen ihre Nahrung im Ei mit: „Ihr Fötus iſt in einer unorganiſchen Hülle (der Eierſchale) enthalten, und hat bald mit der Mutter keine Verbindung mehr, ſondern kann ſich darin entwickeln, ohne ſich von ihrer Subſtanz zu ernähren.“ [1] Die Vögel wärmen ihre Jungen

[1] Lamarque, l. c. p. 146.

durch ihre eigene Wärme, geben ihnen von ihrem Freſſen, füttern auch ihre Weibchen; ſie geben aber nicht ihre eigene Perſon hin, während die Inſecten vor ihren Jungen ſterben. Die Vögel beweiſen durch ihren Neſterbau den Kunſt- und Bildungstrieb, kommen ſo zur poſitiven Selbſtempfindung, indem ſie ſich für ein Anderes zur unorganiſchen Natur machen; und das Dritte, die Jungen ſind ein von ihnen unmittelbar Excernirtes. Lamarque (l. c. p. 150) will folgende Rangordnung unter den Vögeln in dieſer Beziehung machen: „Bedenkt man, daß die Waſſervögel (wie z. B. die plattfüßigen Vögel), daß die Strandläufer und das Hühnergeſchlecht den Vortheil vor allen übrigen Vögeln haben, daß ihre Jungen, nachdem ſie aus dem Ei gekrochen ſind, ſogleich gehen und ſich ernähren können, ſo wird man einſehen, daß ſie die drei erſten Ordnungen bilden müſſen, und daß die Taubenarten, die Sperlingsarten, die Raubvögel und die Kletterer die vier letzten Ordnungen dieſer Klaſſe bilden müſſen; denn ihre Jungen, nachdem ſie aus dem Ei gekrochen, können weder gehen, noch ſich von ſelbſt ernähren.“ Gerade dieſen Umſtand aber kann man dafür anſehen, daß er ſie vor jene ſetzt, wie denn ohnehin die plattfüßigen Vögel Zwitter ſind. — Die Vögel unterſcheiden ſich durch das Poſitive der Verbindung, worin ihre Lungen mit häutigen Luftbehältern und den großen markleeren Höhlen ihrer Knochen ſtehen. Sie ſind ohne Brüſte, indem ſie nicht ſäugen, haben zwei Füße; und die zwei Arme, oder Vorderfüße, ſind zu Flügeln umgebildet. Weil das Thierleben hier in die Luft geworfen iſt, und in den Vögeln ſo das abſtracte Element lebt: ſo gehen ſie zum Uebergewicht der Vegetation hinüber und zurück, die ſich auf ihrer Haut zu Federn ausbildet. Da die Vögel der Luft angehören, iſt ferner auch ihr Bruſtſyſtem beſonders ausgebildet. Viele Vögel haben daher nicht nur, wie die Säugethiere, eine Stimme, ſondern auch Geſang, indem das Erzittern in ſich ſelbſt ſich ſo in der Luft als ſeinem Elemente ausbildet. Während das

Pferd wiehert und der Ochse brüllt, setzt der Vogel diesen Schrei als ideellen Genuß seiner selbst fort. Das Herumwälzen auf dem Boden, als plumpes Selbstgefühl, fehlt dagegen dem Vogel; er schmiegt sich nur an die Luft, und kommt in ihr zum Selbstgefühl.

δ. Die Säugethiere haben Brüste, vier articulirte Extreme und alle Organe ausgebildet. Weil sie Brüste haben, säugen und nähren sie ihre Jungen aus sich selbst. Diese Thiere kommen so zum Gefühl der Einheit des Einen Individuums mit dem andern, zum Gefühl der Gattung, die im Erzeugten, worin eben beide Individuen Gattung sind, zur Existenz gelangt, wenn auch diese Einheit des Individuums mit der Gattung in der Natur wieder zur Einzelnheit herunter fällt. Die vollkommenen Thiere verhalten sich aber noch zu dieser Existenz als Gattung, indem sie darin ihr Allgemeines empfinden; das sind die Säugethiere, und unter den Vögeln die, welche noch brüten. Die Affen sind am bildsamsten, und lieben ihre Jungen am meisten; der befriedigte Geschlechtstrieb wird ihnen noch objectiv, indem sie selbst in ein Anderes übergegangen sind, und in der Sorge für die Mittheilung von dem Ihrigen die höhere begierdelose Anschauung dieser Einheit haben. — Bei den Säugethieren geht die Haut zwar auch ins Vegetative; aber das vegetative Leben ist darin lange nicht so mächtig, als bei den Vögeln. Bei den Säugethieren geht die Haut in Wolle, Haare, Borsten, Stacheln (beim Igel), ja bis zu Schuppen und Panzern (im Armadill) fort. Der Mensch hingegen hat eine glatte, reine, viel mehr animalisirte Haut; auch legt die Haut hier alles Knochenartige ab. Starker Haarwuchs kommt dem weiblichen Geschlechte zu. Starkes Haar auf der Brust und sonst wird beim Manne als Stärke angesehen; es ist aber eine relative Schwäche der Haut-Organisation (s. oben §. 362. Zus. S. 612).

Für die weiteren wesentlichen Eintheilungen hat man das

Verhalten der Thiere als Individuen gegen Andere zu Grunde gelegt: alſo ihre Zähne, Füße, Klauen, ihren Schnabel. Daß man dieſe Theile genommen hat, iſt durch einen richtigen Inſtinct geſchehen; denn die Thiere unterſcheiden ſich dadurch ſelbſt von andern, — ſoll der Unterſchied aber wahrhaft ſeyn, ſo darf er nicht unſere Unterſcheidung durch Merkmale, ſondern muß ein Unterſchied des Thieres ſelbſt ſeyn. Dadurch, daß es ſich durch ſeine Waffen gegen ſeine unorganiſche Natur individuell ſetzt, beweiſt es ſich als für ſich ſeyendes Subject. Bei den Säugethieren unterſcheiden ſich die Klaſſen ſehr genau danach: αα) in Thiere, deren Füße Hände ſind, — der Menſch und der Affe (der Affe iſt eine Satyre auf den Menſchen, die dieſer gern ſehen muß, wenn er es nicht ſo ernſthaft mit ſich nehmen, ſondern ſich über ſich ſelbſt luſtig machen will); ββ) in Thiere, deren Extremitäten Krallen ſind, — Hunde, reißende Thiere, wie der Löwe, der König der Thiere; γγ) in Nagethiere, wo die Zähne beſonders ausgebildet ſind; δδ) in Fledermäuſe mit ausgeſpannter Haut zwiſchen den Zehen, wie ſie ſchon bei einigen Nagethieren vorkommt (ſie grenzen mehr an Hunde und Affen); εε) in Faulthiere, wo die Zehen zum Theil ganz fehlen, und in Krallen übergegangen ſind; ζζ) in Thiere mit floßartigen Gliedmaßen, die Cetacea; ηη) in Thiere mit Hufen, wie Schweine, Elephanten, die einen Rüſſel haben, Rinder mit Hörnern, Pferde u. ſ. w. Die Kraft dieſer Thiere liegt nach Oben, ſie ſind meiſt zahm zur Arbeit; und die Ausbildung der Extremitäten zeigt ein beſonderes Verhältniß zur unorganiſchen Natur. Faßt man die Thiere unter ββ, γγ, δδ, εε als Krallenthiere zuſammen, ſo hat man vier Klaſſen: 1) Thiere mit Händen, 2) mit Krallen, 3) mit Hufen zur Arbeit, 4) mit Floſſen; Lamarque (l. c. p. 142) giebt hiernach folgende Abſtufung (dégradation) der Säugethiere: „Die klauigten Säugethiere (mammifères onguiculés) haben vier Glieder, platte oder ſpitze

Krallen an den Extremitäten ihrer Zehen, die nicht davon eingehüllt werden. Diese Glieder sind im Allgemeinen geeignet, die Gegenstände zu ergreifen oder wenigstens sich daran anzuhängen. Unter ihnen befinden sich die am vollkommensten organisirten Thiere. Die hufigen (ongulés) Säugethiere haben vier Glieder, deren Zehen an ihren Extremitäten gänzlich von einem gerundeten hornartigen Körper (corne) eingehüllt sind, den man Huf (sabot) nennt. Ihre Füße dienen nur dazu, auf der Erde zu gehen oder zu laufen, und können nicht gebraucht werden, sey es um auf die Bäume zu klettern, sey es irgend einen Gegenstand oder Beute zu ergreifen, sey es andere Thiere anzufallen und zu zerreißen. Sie nähren sich nur von Vegetabilien. Die unbehuften (exongulés) Säugethiere haben nur zwei Extremitäten; und diese sind sehr kurz und platt, und wie Flossen gebildet. Ihre Zehen, von der Haut eingehüllt, haben weder Krallen, noch Hufe (corne); sie sind von allen Säugethieren die am unvollkommensten organisirten. Sie haben weder ein Becken, noch Hinterfüße; sie schlucken herunter, ohne vorher zu kauen; endlich leben sie gewöhnlich im Wasser, kommen aber, die Luft an der Oberfläche zu athmen." — Was die weiteren Unterabtheilungen betrifft, so muß man hier der Natur das Recht des Spiels und Zufalls, d. h. des Bestimmtseyns von Außen, lassen. Doch machen die Klimate noch das große Bestimmende. Weil sich im Süden die Thierwelt mehr nach klimatischen und Länder-Unterschieden particularisirt, als im Norden: so sind der asiatische und africanische Elephant wesentlich von einander unterschieden, während America keine hat; ebenso sind Löwen und Tiger u. s. f. unterschieden.

3. Die Gattung und das Individuum.

§. 371.

a. Die Krankheit des Individuums.

In den zwei betrachteten Verhältnissen geht der Proceß

der Selbstvermittlung der Gattung mit sich durch ihre Diremtion in Individuen und das Aufheben ihres Unterschiedes vor. Aber indem die Gattung ferner (§. 357.) die Gestalt äußerer Allgemeinheit, der unorganischen Natur gegen das Individuum, annimmt, bringt sie auf abstracte negative Weise sich an ihm zur Existenz. Der einzelne Organismus kann, in jenem Verhältnisse der Aeußerlichkeit seines Daseyns, seiner Gattung ebenso wohl auch nicht entsprechend seyn, als in ihr sich in sich zurückkehrend erhalten (§. 366.) — Er befindet sich im Zustande der Krankheit, insofern eines seiner Systeme oder Organe, im Conflict mit der unorganischen Potenz erregt, sich für sich festsetzt und in seiner besondern Thätigkeit gegen die Thätigkeit des Ganzen beharrt, dessen Flüssigkeit und durch alle Momente hindurch gehender Proceß hiermit gehemmt ist.

Zusatz. Während die Eintheilung der Thierwelt der sich particularisirende Typus des Thiers ist, so ist jetzt in der Krankheit auch der einzelne Organismus Einer Particularisation fähig, welche seinem Begriffe, d. h. seiner totalen Particularität, nicht angemessen ist. Auch hier ist also der Mangel des einzelnen Subjects gegen die Gattung noch nicht gehoben, aber das Individuum ist an ihm selbst gegen sich selbst die Gattung; es ist sich allein die Gattung, und hat sie innerhalb seiner selbst. Das ist der Zwiespalt, dem das Thier jetzt unterworfen ist, und mit dem es schließt.

Die Gesundheit ist die Proportion des organischen Selbsts zu seinem Daseyn, daß alle Organe in dem Allgemeinen flüssig sind; sie besteht im gleichmäßigen Verhältnisse des Organischen zum Unorganischen, so daß nicht ein Unorganisches für den Organismus ist, welches er nicht überwinden kann. Die Krankheit liegt nicht darin, daß ein Reiz zu groß oder zu klein für die Reizempfänglichkeit des Organismus ist; sondern ihr Begriff ist eine Disproportion seines Seyns und seines Selbsts, — keine Disproportion zwischen Factoren, die inner-

halb ſeiner aus einander treten. Denn Factoren ſind abſtracte Momente, und können nicht aus einander treten. Wenn von Erhöhung der Erregung und Verminderung der Erregbarkeit geſprochen wird — ſo daß um ſo größer das Eine, um ſo geringer das Andere, und wie das Eine ſteige, das Andere falle —, ſo muß dieſer Gegenſatz der Größe ſogleich verdächtig ſeyn. Auch iſt ſich nicht mit der Dispoſition herumzuſtreiten, als ob man an ſich krank ſeyn könne, ohne wirklich angeſteckt zu ſeyn, ohne Uebelſeyn; denn der Organismus macht dieſe Reflexion ſelbſt, daß, was an ſich, auch wirklich iſt. Die Krankheit entſteht, wenn der Organismus als ſeyender ſich trennt von innern — nicht Factoren, ſondern — ganzen realen Seiten. Die Urſache der Krankheit liegt theils im Organismus ſelbſt, wie Alter, Sterben, angeborner Fehler: theils iſt der ſeyende Organismus äußerer Einflüſſe fähig, ſo daß Eine Seite vermehrt wird, der die Kraft der innern nicht angemeſſen iſt. Der Organismus iſt dann in den entgegengeſetzten Formen des Seyns und des Selbſts; und das Selbſt iſt eben dieſes, für welches das Negative ſeiner ſelbſt iſt. Der Stein kann nicht krank werden, weil er im Negativen ſeiner ſelbſt untergeht, chemiſch aufgelöſt wird, ſeine Form nicht bleibt: er nicht das Negative ſeiner ſelbſt iſt, das über ſein Gegentheil übergreift, wie im Uebelſeyn und im Selbſtgefühl. Auch die Begierde, das Gefühl des Mangels iſt ſich ſelbſt das Negative, bezieht ſich auf ſich als Negatives: iſt es ſelbſt, und iſt ſich als Mangelndes; nur daß bei der Begierde dieſer Mangel ein Aeußeres iſt, oder das Selbſt nicht gegen ſeine Geſtalt als ſolche gerichtet iſt, — in der Krankheit aber iſt das negative Ding die Geſtalt ſelbſt.

Die Krankheit iſt alſo eine Disproportion zwiſchen Reizen und Wirkungsvermögen. Weil der Organismus ein einzelner iſt, ſo kann er an einer äußerlichen Seite feſtgehalten werden, nach einer beſondern Seite ſein Maß überſchreiten. Heraklit ſagt: „Das Uebermaß des Warmen iſt Fieber,

das Uebermaß des Kalten Lähmung, das Uebermaß der Luft Erſtickung.“ [1] Der Organismus kann über ſeine Möglichkeit gereizt werden, weil er, ebenſo ſehr ganze Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit (der Subſtanz und des Selbſts), ganz unter der Einen und der andern Form iſt. Der Geſchlechtsgegenſatz trennt Wirkſamkeit und Reize, und vertheilt ſie an zwei organiſche Individuen. Das organiſche Individuum iſt aber ſelbſt Beides; und dieß iſt die Möglichkeit ſeines Todes an ihm ſelbſt, daß es ſelbſt unter dieſen Formen auseinander tritt. Die Möglichkeit der Krankheit liegt alſo darin, daß das Individuum dieſes Beides iſt. Im Geſchlechtsverhältniſſe hat es ſeine weſentliche Beſtimmtheit nach Außen aufgegeben, inſofern ſie im Verhältniſſe iſt; jetzt hat es dieſelbe an ſich ſelbſt, ſich gleichſam mit ſich ſelbſt begattend. Die Einung iſt in der Gattung nicht vollbracht, weil die Lebendigkeit an Eine Einzelnheit gebunden iſt: wie denn auch bei vielen Thieren die Begattung letzter Punkt der Exiſtenz iſt. Ueberleben aber auch andere die Begattung, ſo daß das Thier die unorganiſche Natur und ſeine Gattung überwindet, ſo bleibt dieſe doch ebenſo auch Herr über daſſelbe. In dieſe Umkehrung fällt die Krankheit hinein. Während in der Geſundheit alle Functionen des Lebens in dieſer Idealität gehalten ſind, ſo iſt in der Krankheit z. B. das Blut erhitzt, entzündet; und dann iſt es für ſich thätig. Ebenſo kann die Gallenthätigkeit wuchernd werden, und z. B. Gallenſteine erzeugen. Iſt der Magen überladen, ſo iſt die Thätigkeit des Verdauens für ſich iſolirt, macht ſich zum Mittelpunkt, iſt nicht mehr Moment des Ganzen, ſondern überwiegend. Dieſe Iſolirung kann ſo weit gehen, daß in den Gedärmen Thiere entſtehen; alle Thiere haben zu gewiſſen Zeiten Würmer im Herzen, in der Lunge, im Gehirn (ſ. §. 361. Zuſ.). Ueberhaupt iſt das Thier ſchwächer als der Menſch, der das

[1] Heraclitus, 111. b.: ὅσα ἐν ἡμῖν ἐνίοτον κρέτος, νόσημα· ὑπερβολὴ θερμοῦ, πυρετός· ὑπερβολὴ ψυχροῦ, παράλυσις· ὑπερβολὴ πνεύματος, πνίγος.

ſtärkſte Thier iſt; es iſt aber eine unwahre Hypotheſe, daß Bandwürmer im Menſchen vom Verſchlucken der Eier ſolcher Thiere entſtehen. Die Wiederherſtellung der Geſundheit kann nur darin beſtehen, daß dieſe Particulariſation aufgehoben wird.

Ein Herr Dr. Göde in der Iſis (Bd. VII. 1819. S. 1127) hat hiergegen ein Geſchwätze erhoben, das tief philoſophiſch ſogar „die Einheit der Idee, das Weſen, das Erfaſſen des Lebens und der Krankheit im Weſen retten" ſoll. Es iſt eine große Prätenſion, ſo gegen ein Auffaſſen der bloßen Erſcheinung und Aeußerlichkeit, mit der gewöhnlichen Anmaßung und Partheſie der Wahrheit, kämpfen zu wollen: „Dieſe Beſtimmung der Krankheit iſt verfehlt; vom Fieber nur ſeine äußere Erſcheinung, nur ſein Symptom aufgefaßt." Er fährt S. 1134 fort: „Was im Leben Eins und verſchmolzen iſt, und innerlich verborgen, das tritt in der Erſcheinung als Beſonderheit hervor, d. h. auf eigenthümliche Weiſe das Weſen des Einen Organismus und ſeiner Idee ausbildend und darſtellend. So erſcheint das innere Weſen des Lebens äußerlich als Charakter deſſelben. Wo Alles iſt, aus Einer Idee, aus Einem Weſen lebt, da iſt alle Entgegenſetzung nur ſcheinbar und äußerlich, für die Erſcheinung und Reflexion, nicht innerlich für das Leben und die Idee." Eben das Lebendige iſt vielmehr ſelbſt die Reflexion, das Unterſcheiden. Die Naturphiloſophen meinen nur eine äußerliche Reflexion; das Leben iſt aber dieß, zu erſcheinen. Sie kommen nicht zum Leben, weil ſie nicht zu ſeiner Erſcheinung gelangen; ſondern bei der todten Schwere ſtehen bleiben. Herr Göde ſcheint beſonders zu meinen, daß das kranke Gebilde nicht mit dem Organismus in Conflict komme, ſondern zuerſt mit ſeinem eigenen Weſen: „Die geſammte Thätigkeit des Ganzen iſt erſt Folge und Reflex von der Hemmung der freien Bewegung im Einzelnen." Hiermit meint er, was recht Speculatives geſagt zu haben. Was iſt denn aber das Weſen? Eben die Lebendigkeit. Und

was iſt die wirkliche Lebendigkeit? Eben der ganze Organismus. Das Organ in Conflict mit ſeinem Weſen, mit ſich, heißt alſo, in Conflict mit der Totalität, welche in ihm als Lebendigkeit überhaupt, als Allgemeines iſt. Aber die Realität dieſes Allgemeinen iſt der Organismus ſelbſt. Das ſind die rechten Philoſophen, die meinen, am Weſen haben ſie das Wahre, und wenn ſie immer Weſen ſagen, ſo ſey dieß das Innere und Rechte! Ich habe gar keinen Reſpect vor ihrem Weſen-Sagen; denn es iſt eben nur eine abſtracte Reflexion. Das Weſen aber explicirt, iſt, es als Daſeyn erſcheinend machen.

Die Arten, wie, durch Fehlen der Idealität der Thätigkeiten, die Subjectivität geſtört werden kann, ſind verſchieden. Einerſeits Luft und Feuchtigkeit, andererſeits der Magen und Hautproceß ſind die weſentlichen Gründe, wovon die Krankheit herkommt. Näher können die Arten der Krankheit auf folgende reducirt werden.

α. Die Schädlichkeit, die eine Art der Störung iſt, iſt zunächſt eine allgemeine Beſtimmtheit, die in der unorganiſchen Natur überhaupt liegt. Ein ſolches Schädliches iſt eine einfache Beſtimmtheit, welche zwar als von Außen kommend und dem Organismus angethan betrachtet werden muß; ebenſo kann ſie aber auch zugleich ſo gut in ihm ſelbſt, als im äußern Umkreis der Natur geſetzt erſcheinen. Denn ſolche Krankheiten, die Epidemien oder Seuchen ſind, ſind nicht als ein Beſonderes zu faſſen, ſondern als Ganzes der Beſtimmtheit der äußern Natur, zu der der Organismus eben auch gehört; man kann ſie eine Infection des Organismus nennen. Zu ſolchen ſchädlichen Beſtimmungen gehören verſchiedene Umſtände, die elementariſcher, klimatiſcher Natur ſind, und deßhalb auch ihren Sitz — nämlich den erſten Anfang — in der elementariſchen Beſtimmtheit des Organismus haben; ſie ſind alſo zuerſt in der dumpfen Weiſe allgemeiner Grundlagen des Organismus vorhanden, die noch nicht ein entwickeltes, ausgebildetes Syſtem

ſind, vornehmlich in der Haut, in der Lymphe und in den Knochen. Solche Krankheiten ſind nicht nur klimatiſch, ſondern auch geſchichtlich, indem ſie gewiſſen Perioden der Geſchichte angehören und dann wieder verſchwinden. Sie können auch dadurch entſtehen, daß ein an ein Klima gewöhnter Organismus in ein anderes verſetzt wird. Die hiſtoriſchen Unterſuchungen haben nicht auf gründliche Reſultate geführt: z. B. über die Syphilis oder Luſtſeuche. Ein Zuſammenkommen des Europäiſchen und Americaniſchen Organismus war beim Entſtehen vorhanden; es iſt aber nicht erwieſen, ob die Krankheit herübergekommen iſt, ſondern dieß iſt mehr nur eine Vorſtellung. Die Franzoſen nennen ſie mal de Naples, weil, als ſie Neapel eroberten, die Krankheit entſtand, ohne daß man wußte, woher ſie kam. Bei Herodot kommt vor, daß eine Nation vom Kaspiſchen Meere nach Medien ging, und dort eine Krankheit bekam; es war die bloße Veränderung des Wohnſitzes, welche die Krankheit hervorbrachte. Ebenſo bei uns iſt Vieh von der Ukraine nach Süddeutſchland gekommen; und obgleich Alles geſund war, entſtand nur durch die Veränderung des Aufenthalts eine Peſtſeuche. Viele Nervenkrankheiten kamen daher, daß Deutſche Organismen mit Ruſſiſchen Ausdünſtungen zuſammenkamen; ſo entſtand ein ſchrecklicher Typhus durch tauſend Ruſſiſche Gefangene, die ſonſt geſund waren. Das gelbe Fieber iſt in America, und einigen Seeplätzen, in Spanien z. B., einheimiſch und geht nicht weiter; denn die Einwohner ſichern ſich davor, indem ſie einige Meilen ins Land gehen. Es ſind dieß Dispoſitionen der elementariſchen Natur, an denen der menſchliche Organismus Theil nimmt, ohne daß man ſagen kann, er werde angeſteckt, da die Veränderung auch in ihm iſt; dann iſt freilich aber auch Anſteckung vorhanden. Es iſt daher ein leerer Streit, ob die Krankheiten für ſich entſtehen, oder durch Anſteckung. Beides iſt vorhanden; iſt ſie für ſich entſtanden, ſo entſteht ſie auch durch Anſteckung, nachdem ſie ins lymphatiſche Syſtem gedrungen iſt.

β. Eine andere allgemeine Art der Krankheit iſt die, welche durch beſondere äußere Schädlichkeiten hervorgebracht wird, mit denen ſich der Organismus einläßt; ſo daß ein beſonderes Syſtem deſſelben darin verwickelt wird, — z. B. die Haut oder der Magen, — welches dann beſonders beſchäftigt iſt, und ſich dadurch für ſich iſolirt. Hier ſind nun zwei Weiſen der Krankheiten zu unterſcheiden, die acuten und die chroniſchen, von denen die Medicin die erſten am beſten zu behandeln weiß.

1. Iſt ein Syſtem des Organismus krank, ſo iſt die Hauptſache für die Heilung, daß der ganze Organismus krank werden kann, weil dann auch die ganze Thätigkeit des Organismus für ſich noch frei zu werden vermag, die Heilung der Krankheit damit aber auch leichter iſt; und das iſt die acute Krankheit. Der Organismus iſt hier nach Außen abgeſchloſſen, hat keinen Appetit, keine Muskelbewegung; und inſofern er lebt, zehrt er aus ſich ſelbſt. Weil die acuten Krankheiten nun eben auf dieſe Weiſe im Ganzen liegen, nicht außerhalb deſſelben in Einem Syſteme, ſondern in den ſogenannten Säften, ſo kann ſich der Organismus von ihnen befreien.

2. Kann die Krankheit aber nicht ſo zur Krankheit des Ganzen werden, ſo ſehe ich ſie für chroniſch an, z. B. eine Leberverhärtung oder eine Lungenſchwindſucht u. ſ. w. Bei dergleichen Krankheiten iſt ein ſehr guter Appetit und Verdauung vorhanden; auch der Geſchlechtstrieb bleibt in ſeiner Kraft. Weil hier Ein Syſtem ſich für ſich zum Mittelpunkt der Thätigkeit gemacht hat, und der Organismus nicht mehr über dieſe beſondere Thätigkeit erhoben werden kann: ſo bleibt die Krankheit in Einem Organe feſt, indem der Organismus auch nicht mehr als Ganzes für ſich zu ſich kommen kann. Die Heilung iſt damit aber ſchwer, und zwar um ſo mehr, je mehr dieß Organ oder Syſtem ſchon angegriffen und alterirt iſt.

γ. Eine dritte Art der Krankheiten iſt die, welche vom allgemeinen Subjecte ausgeht, beſonders bei Menſchen. Das

ſind Krankheiten der Seele, die aus Schreck, Kummer u. ſ. w. entſpringen, und woraus auch der Tod erfolgen kann.

§. 372.

Die eigenthümliche Erſcheinung der Krankheit iſt, daß die Identität des ganzen organiſchen Proceſſes[1] ſich als ſucceſſiver Verlauf der Lebensbewegung durch ſeine unterſchiedenen Momente, die Senſibilität, Irritabilität und Reproduction, d. i. als Fieber darſtellt, welches aber als Verlauf der Totalität gegen die vereinzelte Thätigkeit eben ſo ſehr der Verſuch und Beginn der Heilung iſt.

Anfang. War nun der Begriff der Krankheit dieß, daß der Organismus an ſich ſelbſt ſo auseinander tritt: ſo haben wir ſie jetzt in ihrem nähern Verlaufe zu betrachten.

α. Das erſte Stadium der Krankheit iſt, daß ſie an ſich vorhanden ſey, ohne Ueberſehn.

β. Das zweite Stadium iſt, daß die Krankheit für das Selbſt wird: d. h. gegen das Selbſt als Allgemeines ſetzt ſich eine Beſtimmtheit in ihm feſt, die ſich ſelbſt zum fixen Selbſt macht; oder das Selbſt des Organismus wird ein fixes Daſeyn, ein beſtimmter Theil des Ganzen. Hatten die Syſteme des Organismus alſo bisher ein ſelbſtloſes Beſtehen, ſo iſt jetzt der wirkliche Anfang der Krankheit, daß, indem der Organismus über ſein Wirkungsvermögen gereizt iſt, nun von irgend einer Seite der Theil, das einzelne Syſtem, Beſtehen gegen das Selbſt gewinnt. Die Krankheit kann im Ganzen anfangen, Unverdaulichkeit überhaupt ſeyn (denn auf's Verdauen kommt es doch an): oder an einer einzelnen Seite, die ſich befeſtigt, wie der Gallen- oder Lungen-Proceß. Die ſetzende Beſtimmtheit iſt eine einzelne, die ſich, ſtatt des Selbſts, des Ganzen bemächtigt. So unmittelbar als iſolirt, iſt die Krankheit, wie die Aerzte ſagen, noch in den erſten Wegen; es iſt noch ganz nur der erſte Conflict, das Wuchern des einzelnen Syſtems.

[1] Erſte Ausgabe: Begriffs; — zweite Ausgabe: Syſtems.

Aber ſofern die Beſtimmtheit Mittelpunkt, Selbſt des Ganzen geworden, ſtatt des freien Selbſt ein beſtimmtes Selbſt herrſcht, iſt die eigentliche Krankheit geſetzt. So lange dagegen die Krankheit noch Einem beſondern Syſtem eigen, und auf die Entwicklung deſſelben beſchränkt iſt, indem nur Ein Organ erregt oder deprimirt iſt, ſo iſt die Krankheit leichter zu heben. Das Syſtem iſt nur aus ſeiner Beſchäftigung mit dem Unorganiſchen herauszureißen, und zu mäßigen; ſo helfen dort auch äußerliche Mittel. Ueberhaupt kann ſich das Mittel in dieſem Falle auf dieſe beſondere Erregung beſchränken; hierher gehören z. B. Vomitive, Abführungen, Aderläſſe und dergleichen.

7. Aber die Krankheit geht auch ins allgemeine Leben des Organismus über; denn indem Ein beſonderes Organ leidet, wird vielmehr der allgemeine Organismus inficirt. Der ganze Organismus iſt alſo dabei betheiligt, und ſeine Thätigkeit geſtört, indem Ein Rad in ihm ſich zum Mittelpunkte macht. Zugleich wendet ſich nun aber auch die ganze Lebendigkeit dagegen; ſo daß die iſolirte Thätigkeit nicht ein Auswuchs bleiben, ſondern Moment des Ganzen werden ſoll. Denn iſolirt ſich z. B. das Verdauen, ſo gehört dazu auch Blutumlauf, Muskelkraft u. ſ. w.; in der Gelbſucht ſondert der ganze Körper Galle ab, iſt durch und durch Leber u. ſ. f. Das dritte Stadium der Krankheit iſt ſo die Coction, daß das Angegriffenſeyn Eines Syſtems zur Sache des ganzen Organismus wird; hier iſt ſie nicht mehr im Einzelnen dem Ganzen äußerlich, ſondern das ganze Leben iſt darin concentrirt. Auch hier iſt die Heilung der Krankheit, wie wir eben (S. 677) bei den acuten Krankheiten ſahen, immer noch leichter, als wenn, wie bei den chroniſchen Krankheiten, z. B. die Lunge nicht mehr fähig iſt, zur Krankheit des Ganzen zu werden. — Indem ſo der ganze Organismus mit einer Beſonderheit afficirt iſt, ſo fängt ein gedoppeltes Leben an, geſetzt zu werden. Dem einfachen allgemeinen Selbſt gegenüber wird das Ganze als unterſcheidende Bewegung. Der Organismus ſetzt ſich als Ganzes gegen die

Beſtimmtheit; hier thut der Arzt nichts, wie denn überhaupt die ganze Arzneikunde nur Unterſtützung der Kräfte der Natur iſt. Sondern indem die einzelne krankhafte Affection ſich in das Ganze verwandelt, ſo iſt dieſe Krankheit des Ganzen ſelbſt zugleich Heilung; denn es iſt das Ganze, das in Bewegung geräth, und ſich in den Kreis der Nothwendigkeit auseinander ſchlägt. Die eigentliche Conſtitution der Krankheit iſt alſo, daß der organiſche Proceß ſich nun in dieſer befeſtigten Geſtalt verläuft, in dieſem Beſtehen: d. h. daß die harmoniſchen Proceſſe des Organismus jetzt eine Aufeinanderfolge bilden; und zwar die allgemeinen Syſteme, auseinandergeriſſen, nicht mehr unmittelbar Eins ſind, ſondern dieſe Einheit durch das Uebergehen des Einen in das andere darſtellen. Die Geſundheit, die zugleich im Organismus, aber gehemmt iſt, kann auf keine andere Weiſe ſeyn, als durch Succeſſion der Thätigkeiten. Der ganze Proceß, die Geſundheit, iſt nicht an ſich, der Art oder dem Syſteme nach, abnorm, ſondern nur durch dieſe Succeſſion. Dieſe Bewegung iſt nun das Fieber. Dieß iſt dann die eigentliche reine Krankheit, oder der kranke individuelle Organismus, der ſich von ſeiner beſtimmten Krankheit befreit, wie der geſunde von ſeinen beſtimmten Proceſſen. Wie das Fieber alſo das reine Leben des kranken Organismus iſt, ſo erkennt man eigentlich auch erſt, wenn es vorhanden iſt, eine förmliche Krankheit. Zugleich als dieſe Succeſſion der Functionen iſt das Fieber die Fluidiſation derſelben, ſo daß durch dieſe Bewegung zugleich die Krankheit aufgehoben, verdaut wird; es iſt ein gegen ſeine unorganiſche Natur gekehrter Verlauf in ſich, eine Verdauung von Arzneimitteln. Wenn das Fieber alſo auch einerſeits krankhaft und Krankheit, ſo iſt es doch andererſeits die Art, wie der Organismus ſich ſelbſt curirt. Dieß gilt indeſſen nur von einem tüchtigen, kräftigen Fieber, das den ganzen Organismus durch und durch ergreift; ein ſchleichendes, zehrendes Fieber, wo es zu keinem rechten Fieber kommt, iſt

dagegen in chroniſchen Krankheiten ein ſehr gefährliches Zeichen. Chroniſche Uebel ſind alſo durchs Fieber nicht überwindliche Beſtimmtheiten; im ſchleichenden Fieber hat dieſer Verlauf nämlich nicht die Uebermacht, ſondern alle einzelnen Proceſſe des verdauenden Organismus erzeugen ſich nur ungebunden und jeder operirt für ſich. Hier iſt das Fieber alſo nur der oberflächliche Verlauf, der dieſe Theile nicht unterkriegt. Bei hitzigen, heftigen Fiebern fällt die Hauptmacht ins Gefäßſyſtem, bei aſthenischem Fieber ins Nervenſyſtem. Beim eigentlichen Fieber fällt nun der ganze Organismus erſtlich in das Nervenſyſtem, in den allgemeinen Organismus: dann in den inneren, endlich in die Geſtalt.

α. Das Fieber iſt zuerſt Froſt, Schwere im Kopfe, Kopfweh, Ziehen im Rückgrate, Hautkrampf und Schauder. In dieſer Thätigkeit des Nervenſyſtems ſind die Muskeln freigelaſſen, die damit in ihrer eigenen Irritabilität ein ungebändigtes Zittern ſind und Kraftloſigkeit haben. Es tritt Schwere der Knochen, Müdigkeit der Glieder, Rückgehen des Bluts aus der Haut ein, Gefühl der Kälte. Das einfache, ganz in ſich reflectirte Beſtehen des Organismus iſolirt ſich, hat das Ganze in ſeiner Gewalt. Der Organismus löſt in ſich ſelbſt alle ſeine Theile in der Einfachheit des Nerven auf, und fühlt ſich in die einfache Subſtanz zurückgehen.

β. Aber eben dieß iſt vielmehr zweitens, als Auflöſung des Ganzen, die negative Kraft; durch dieſen Begriff geht dieſer nervigte Organismus in den hitzigen Blut-Organismus über, — das Phantaſiren. Eben jenes Zurückziehen iſt die Verwandelung in Hitze, Negativität; wo das Blut jetzt das Herrſchende iſt.

γ. Dieſe Auflöſung geht endlich drittens in das Geſtalten, ins Product über. Der Organismus fällt in die Lymphe herab in der Reproduction; das iſt der Schweiß, das flüſſige Beſtehen. Dieß Product hat die Bedeutung, daß darin das Iſoliren, das Einzelne, die Beſtimmtheit aufhört, indem der Organismus ſich

als Ganzes hervorgebracht, überhaupt sich verdaut hat; er ist gekochte Krankheitsmaterie, wie die älteren Aerzte sich ausdrückten, — ein sehr guter Begriff. Der Schweiß ist die kritische Ausscheidung; der Organismus kommt darin zu einer Excretion seiner selbst, wodurch er seine Abnormität aus sich herausbringt, seine krankhafte Thätigkeit excernirt. Die Krisis ist der über sich Meister gewordene Organismus, der sich reproducirt, und diese Kraft durch das Excerniren bewirkt. Es ist freilich nicht der Krankheitsstoff, der ausgeschieden wird; so daß, wenn diese Materie nicht im Körper gewesen wäre oder mit Löffeln hätte herausgeschöpft werden können, er gesund gewesen wäre. Sondern die Krise ist, wie die Verdauung überhaupt, zugleich ein Ausscheiden. Das Product ist aber gedoppelt. Die kritischen Ausscheidungen sind daher sehr verschieden von Ausscheidungen der Kraftlosigkeit, die keine Ausscheidungen eigentlich sind, sondern Auflösungen des Organismus, und also gerade die entgegengesetzte Bedeutung haben.

Das Gesundwerden, was im Fieber liegt, ist, daß es die Totalität des Organismus ist, welche thätig ist. Damit erhebt sich der Organismus über sein Versenktseyn in eine Particularität; er ist als ganzer Organismus lebendig. Die particulare Thätigkeit läßt er unter sich liegen, und excernirt dann auch dieselbe. Er so zu Stande kommend, ist als Allgemeines geworden, nicht als dieser kranke. Die Bestimmtheit verwandelt sich zuerst in Bewegung, Nothwendigkeit, ganzen Verlauf, und dieser in ganzes Product, und dadurch ebenso in ganzes Selbst, da das Product einfache Negativität ist.

§. 373.

b. Die Heilung.

Das Heilmittel erregt den Organismus dazu,[1] die be-

[1] Zusatz der ersten Ausgabe: die unorganische Potenz wegzuschaffen, mit welcher die Thätigkeit des einzelnen Organs oder Systems verwickelt und hierdurch vereinzelt ist.

ſondere Erregung, in der die formelle Thätigkeit des Ganzen ſtirt iſt, aufzuheben, und die Flüſſigkeit des beſondern Organs oder Syſtems in das Ganze herzuſtellen. Dieß bewirkt das Mittel dadurch, daß es ein Reiz, aber ein ſchwer zu Aſſimilirendes und zu Ueberwindendes iſt, und daß damit dem Organismus ein Aeußerliches dargeboten wird, gegen welches er ſeine Kraft aufzubieten genöthigt iſt. Gegen ein Aeußerliches ſich richtend, tritt er aus der mit ihm identiſch gewordenen Beſchränktheit, in welcher er befangen war, und gegen welche er nicht reagiren kann, inſofern es ihm nicht als Object iſt.

Der Hauptgeſichtspunkt, unter welchem die Arzneimittel betrachtet werden müſſen, iſt, daß ſie ein Unverdauliches ſind. Aber die Beſtimmung von Unverdaulichkeit iſt relativ, jedoch nicht in dem unbeſtimmten Sinne, daß[1] dasjenige nur leicht verdaulich heißt, was ſchwächere Conſtitutionen vertragen können; dergleichen iſt für die kräftigere Individualität vielmehr unverdaulich. Die immanente Relativität, des Begriffes, welche im Leben ihre Wirklichkeit hat, iſt qualitativer Natur, und beſteht, in quantitativer Rückſicht ausgedrückt, inſofern ſie hier gilt, — in einer um ſo höhern Homogeneität, je ſelbſtſtändiger in ſich die Entgegengeſetzten ſind.[2] Für die niedrigeren, zu keiner Differenz in ſich gekommenen animaliſchen Gebilde, iſt nur das individualitätsloſe Neutrale, das Waſſer, wie für die Pflanze, das Verdauliche. Für Kinder iſt das Verdauliche theils die ganz homogene animaliſche Lymphe, die Muttermilch, ein ſchon Verdautes oder vielmehr nur in Animalität unmittelbar und überhaupt Umgewandeltes und in ihm ſelbſt weiter nicht Differenzirtes: theils von differenten Subſtanzen ſolche,

[1] Erſte und zweite Ausgabe: Sinne, in dem ſie genommen zu werden pflegt, nach welchem.

[2] Zuſatz der erſten und zweiten Ausgabe: Die höchſte qualitative Form derſelben im Lebendigen hat ſich als das Geſchlechtsverhältniß gezeigt, in welchem ſelbſtſtändige Individualitäten ſich als identiſche ſind.

die noch am wenigſten zur Individualität gereift ſind. Subſtanzen dieſer Art ſind, hingegen unverdaulich für die erſtarkten Naturen; dieſen ſind dagegen thieriſche Subſtanzen als das Individualiſirte, oder die vom Lichte zu einem kräftigern Selbſt gezeitigten und deßwegen geiſtig genannten vegetabiliſchen Säfte, ein Verdaulicheres, als z. B. die noch bloß in der neutralen Farbe — und dem eigenthümlichen Chemismus näher — ſtehenden vegetabiliſchen Productionen. Durch ihre intenſivere Selbſtigkeit machen jene Subſtanzen einen um ſo ſtärkeren Gegenſatz; aber eben dadurch ſind ſie homogenere Reize. — Die Arzneimittel ſind inſofern negative Reize, Gifte; ein Erregendes und zugleich Unverdauliches wird dem in der Krankheit ſich entfremdeten Organismus als ein ihm äußerliches Fremdes dargeboten, gegen welches er ſich zuſammennehmen und in Proceß treten muß, durch den er zum Selbſtgefühl und zu ſeiner Subjectivität wieder gelange.

So ein leerer Formalismus der Brownianismus war, wenn er das ganze Syſtem der Medicin ſeyn ſollte, und wenn die Beſtimmung der Krankheiten auf Sthenie und Aſthenie und etwa noch auf directe und indirecte Aſthenie, und die Wirkſamkeit der Mittel auf Stärken und Schwächen, und wenn dieſe Unterſchiede ferner[1] auf Kohlen- und Stickſtoff[2] mit Sauer- und Waſſerſtoff, oder magnetiſches, elektriſches und chemiſches Moment, und dergleichen ihn naturphiloſophiſch machen ſollende Formeln reducirt wurden: ſo hat er doch wohl mit dazu beigetragen, die Anſicht des bloß Particularen und Specifiſchen ſowohl der Krankheiten als der Mittel zu erweitern, und in Beiden vielmehr das Allgemeine als das Weſentliche zu erkennen. Durch ſeinen Gegenſatz gegen die vorherige im Ganzen mehr aſthe-

[1] Zuſatz der erſten und zweiten Ausgabe: gar.
[2] Zuſatz der erſten und zweiten Ausgabe: noch.

niſirende Methode[1] hat ſich auch gezeigt, daß der Organismus gegen die entgegengeſetzteſte Behandlungsart nicht auf eine ſo entgegengeſetzte, ſondern häufig auf eine wenigſtens in den Endreſultaten gleiche und daher allgemeine Weiſe reagirt, und daß ſeine einfache Identität mit ſich als die ſubſtantielle und wahrhaft wirkſame Thätigkeit gegen eine particulare Befangenheit einzelner ſeiner Syſteme in ſpecifiſchen Reizen ſich beweiſt. — So allgemein und daher im Vergleich mit den ſo mannigfachen Krankheitserſcheinungen ungenügend die im Paragraphen und in der Anmerkung vorgetragenen Beſtimmungen ſind, ſo ſehr iſt es nur die feſte Grundlage des Begriffs, welche ſowohl durch das Beſondere hindurch zu führen, als vollends das, was der in die Aeußerlichkeiten des Specifiſchen verſenkten Gewohnheit als extravagant und bizarr, ſowohl in Krankheitserſcheinungen als in Heilweiſen, vorkommt, verſtändlich zu machen vermag.

Zuſatz. Die Heilung iſt ſo vorzuſtellen, wie wir die Verdauung betrachtet haben. Der Organismus will nicht ein Aeußerliches bezwingen; ſondern die Heilung iſt, daß der Organismus ſeine Verwickelung mit einem Particularen, die er unter ſeiner Würde anſehen muß, verläßt und zu ſich ſelbſt kommt. Das kann auf verſchiedene Weiſe geſchehen.

α. Die Eine Weiſe iſt, daß dem Organismus die in ihm mächtige Beſtimmtheit als eine unorganiſche, als eine ſelbſtloſe Sache angeboten wird, mit der er ſich einläßt; ſo dargeboten als eine der Geſundheit entgegenſtehende Beſtimmtheit, iſt ſie ihm die Arznei. Der Inſtinct des Thieres fühlt die Beſtimmtheit in ihm geſetzt; der Selbſterhaltungstrieb, eben der ganze ſich auf ſich beziehende Organismus, hat das beſtimmte Gefühl ſeines Mangels. Er geht alſo darauf, dieſe Beſtimmtheit aufzuzehren, er ſucht ſie als zu verzehrende, als unorga-

[1] Zuſatz der erſten Ausgabe: auch durch ſeine eigenen ſpäterhin erfolgten Uebergänge.

nische Natur auf; so ist sie in minder mächtiger Form für ihn vorhanden, in einfacher seyender. Besonders in der homöopathischen Theorie giebt man ein Mittel, das fähig ist, dieselbe Krankheit im gesunden Körper hervorzubringen. Durch dieses Gift, überhaupt etwas dem Organismus Widriges, was in ihn gebracht wird, geschieht es, daß diese Besonderheit, in der er gesetzt ist, für ihn etwas Aeußerliches wird: während als Krankheit die Besonderheit noch eine Eigenschaft des Organismus selbst ist. Indem also die Arznei zwar dieselbe Besonderheit ist, aber mit dem Unterschiede, daß sie den Organismus jetzt mit seiner Bestimmtheit als einem Aeußerlichen in Conflict bringt: so wird die gesunde Kraft jetzt als eine nach Außen thätige erregt, und gezwungen, sich aufzuraffen, aus ihrem Versenktseyn in sich herauszutreten, und nicht bloß sich in sich zu concentriren, sondern jenes Aeußerliche zu verdauen. Denn jede Krankheit (besonders aber die acute) ist eine Hypochondrie des Organismus, worin er die Außenwelt verschmäht, die ihn anekelt, weil er, auf sich beschränkt, das Negative seiner selbst an ihm selbst hat. Indem aber die Arznei ihn nun reizt, sie zu verdauen, so ist er dadurch wieder vielmehr in die allgemeine Thätigkeit der Assimilation versetzt; was eben dadurch erreicht wird, daß dem Organismus ein noch viel stärkeres Unverdauliches, als seine Krankheit ist, [1] geboten wird, zu dessen Ueberwindung er sich zusammennehmen muß. Hiermit wird dann der Organismus in sich entzweit; denn indem die zuerst immanente Befangenheit jetzt zu einer äußerlichen wird, so ist der Organismus dadurch in sich selbst zu einem doppelten gemacht, als Lebenskraft und kranker Organismus. Man kann dieß eine magische Wirkung der Arznei nennen, wie im thierischen Magnetismus der Or-

[1] Dieß widerspricht nicht dem, was unmittelbar vorher gesagt wurde, daß das Gift als Arznei in minder mächtiger Form vorhanden ist; denn eben weil das stärkere Gift in minder mächtiger Form, nämlich nur als äußerer Feind, sich darbietet, so kann es leichter überwunden werden, als der innere Feind, welcher die Krankheit selber ist. Anmerkung des Herausgebers.

ganismus unter die Gewalt eines andern Menſchen gebracht wird; denn durch das Arzneimittel iſt der Organismus im Ganzen unter dieſe ſpecifiſche Beſtimmung geſetzt, er erliegt alſo unter der Gewalt eines Zauberers. Iſt aber auch der Organismus, vermöge ſeines krankhaften Zuſtandes, unter der Gewalt eines Andern: ſo hat er doch zugleich, wie beim thieriſchen Magnetismus, auch eine Welt jenſeits, frei von ſeinem krankhaften Zuſtande, durch welche die Lebenskraft wieder zu ſich kommen kann. Das iſt, daß der Organismus in ſich ſchlafen kann; denn im Schlaf bleibt der Organismus bei ſich. Indem alſo der Organismus ſich ſo in ſich ſelbſt entzweit hat, ſo iſt er nach der Kraft ſeiner Lebendigkeit für ſich geſetzt; und kommt er hierzu, ſo hat er damit ſeine allgemeine Lebendigkeit überhaupt gerettet, und ſeine Befangenheit in dieſe Beſonderheit abgeſtreift, die keine Gediegenheit mehr gegen ſein inneres Leben hat, das ſich durch dieſe Abſcheidung wiederhergeſtellt hat, wie im Magnetismus das innere Leben gegen die Befangenheit lebendig iſt. Gerade dieß Hinausreißen erlaubt und bewerkſtelligt alſo zugleich die verdauende Rückkehr des Organismus in ſich; und das Geneſen iſt eben, daß er in dieſer Zurückgezogenheit in ſich ſich verdaut.

Zu ſagen, welches nun die rechten Mittel ſeyen, iſt ſchwer. Ueber dieſen Zuſammenhang einer Krankheit mit ihrem Mittel hat die Materia medica noch kein einziges vernünftiges Wort vorgebracht; ſondern die Erfahrung ſoll hier allein entſcheiden. Da iſt die Erfahrung über Hühnerkoth ſo gut als jede andere, über die verſchiedenen officinellen Pflanzen; denn damit die Arznei zum Ekel werde, nahm man ſonſt Menſchenurin, Hühnerkoth, Pfauenkoth. Für jede beſondere Krankheit iſt nicht ſo ein ſpecifiſches Mittel. Es kä[illegible]uf an, den Zuſammenhang zu finden, d. h. die Form, [illegible] Organismus eine Beſtimmtheit iſt, und wie ſie in der [illegible]getabiliſchen Natur oder überhaupt als todtes äußerlich Erregendes iſt. China,

Blätter, Grünes scheinen so erfrischend zu seyn gegen das Blut. Zu großer Irritabilität scheint als Gegentheil auflösendes Salz, Salpeter angeboten werden zu müssen. Da der Organismus in der Krankheit noch lebendig, nur gehindert ist: so können auch leicht verdauliche Speisen zur Unterhaltung dieser Lebendigkeit, also oft selbst zur Cur hinlänglich seyn. Wenn die Krankheit nicht in einem bestimmten Systeme, sondern in der Verdauung überhaupt liegt, so kann sich Erbrechen von selbst einstellen, wie denn vornehmlich die Kinder sehr leicht brechen. Gegen unorganische Mittel, wie z. B. Quecksilber, steigert sich eine partielle Thätigkeit ungeheuer; die Wirkung ist einerseits specifisch, aber ebenso allgemeine Erregung des Organismus. Das Verhältniß der Krankheit zur Arznei ist überhaupt ein magisches. — Den angebotenen Reiz, das Gift, kann man, wie Brown, einen positiven Reiz nennen.

β. Das Mittel kann aber auch mehr die Weise eines negativen Reizes haben, wie z. B. Salzsäure. Es hat dann den Zweck, die Thätigkeit des Organismus zu deprimiren: so daß, indem ihm alle Thätigkeit genommen wird, auch die, welche er als krankhafter hat, fortfällt. Einmal soll also der Organismus seine Thätigkeit anspannen, indem er sich nach Außen richten muß: das andere Mal wird die Thätigkeit des Conflicts geschwächt, z. B. durch Aderlassen, oder Eis bei Entzündungen, oder Paralysiren der Verdauung durch Salze; dadurch wird der innerlichen Lebendigkeit Raum gegeben hervorzutreten, indem kein äußerliches Object mehr da ist. So ist als schwächende Methode die Hungerkur aufgekommen; und insofern die Homöopathie hauptsächlich auf Diät sieht, gehört sie auch hierher. Die einfachste Nahrung, wie das Kind sie im Mutterleibe bekommt, soll machen, daß der Organismus aus sich zehrt und so das Abnorme überwindet. Ueberhaupt haben die Arzneimittel eine allgemeine Richtung genommen. In vielen Fällen ist nur eine allgemeine Erschütterung nöthig, und Aerzte selbst haben

eingestanden, daß Ein Mittel so gut wirke, als sein Gegentheil. Beide Methoden, die schwächende und die stärkende, haben also, obgleich entgegengesetzt, sich auf diese Weise wirksam bewiesen; und was man seit Brown mit Opium, Naphtha und Branntwein curirte, hat man früher mit Brechmitteln und Laxiren curirt.

γ. Eine dritte Weise der Heilung, der dritten Art der Krankheiten (s. §. 371. Zus. S. 677) entsprechend, ist die, welche auch auf das Allgemeine des Organismus wirkt. Dahin gehört der Magnetismus. Indem der Organismus, als in sich allgemein, über sich erhoben und zu sich selbst gebracht werden soll, so kann dieß äußerlich an ihn kommen. Indem also das Selbst als Einfaches außer dem kranken Organismus fällt, so sind es die Fingerspitzen des Magnetiseurs, die dieser allenthalben durch den Organismus herumführt, welche denselben auf diese Weise fluidisiren. Nur die Kranken sind des Magnetismus fähig, so äußerlich in den Schlaf gebracht zu werden, der eben die Sammlung des Organismus zu seiner Einfachheit ist, wodurch er zum Gefühl der Allgemeinheit in sich gebracht wird. Ebenso kann aber, statt daß der Magnetiseur diesen Schlaf hervorbringt, auch ein gesunder Schlaf bei einer Krankheit dieses Umschlagen hervorbringen: d. h. der Organismus sich rein von selbst in seine Substantialität sammeln.

§. 374.

In der Krankheit, wo das Thier mit einer unorganischen Potenz verwickelt und in einem seiner besondern Systeme oder Organe gegen die Einheit seiner Lebendigkeit festgehalten wird, ist sein Organismus als Daseyn von einer quantitativen Stärke: und zwar, seine Entzweiung zu überwinden, aber ebensowohl ihr zu unterliegen und darin eine Weise seines Todes zu haben, fähig. Ueberhaupt hebt die Ueberwindung und das Vorübergehen einzelner Unangemessenheit die allgemeine Unangemessenheit nicht auf, welche das Individuum darin hat, daß seine Idee die unmittelbare ist, als Thier inner-

halb der Natur steht, und dessen Subjectivität nur an sich der Begriff, aber nicht für sich selbst ist. Die innere Allgemeinheit bleibt daher gegen die natürliche Einzelnheit des Lebendigen die negative Macht, von welcher es Gewalt leidet und untergeht, weil sein Daseyn als solches nicht selbst diese Allgemeinheit in sich hat, somit nicht deren entsprechende Realität ist.

Zusatz. Der Organismus, der vom Selbst verlassen ist, stirbt aus sich an sich selbst. Eigentliche Krankheit aber, insofern sie nicht Absterben ist, ist der äußerliche existirende Verlauf dieser Bewegung vom Einzelnen zum Allgemeinen. Die Nothwendigkeit des Todes besteht nicht in einzelnen Ursachen, wie überhaupt nichts im Organischen; denn daß das Aeußere Ursache sey, liegt selbst im Organismus. Gegen Einzelnes giebt es immer Hülfe; es ist schwach, und kann nicht der Grund seyn. Dieser ist die Nothwendigkeit des Uebergangs der Individualität in die Allgemeinheit; denn das Lebendige ist als lebendig die Einseitigkeit des Daseyns als Selbsts, die Gattung aber die Bewegung, die sich aus dem Aufheben des einzelnen seyenden Selbsts wird, und in dasselbe zurückfällt, — ein Proceß, worin das seyende Einzelne zu Grunde geht. Der Tod aus Alter überhaupt ist Kraftlosigkeit, ein allgemeiner einfacher Zustand des Abnehmens. Die äußeren Erscheinungen desselben sind Zunahme der Verknöcherung und die Nachlassung der Straffheit der Muskeln und Sehnen, schlechte Verdauung, schwache Sensation, Rückgang aus dem individuellen zum bloß vegetativen Leben. „Nimmt die Festigkeit des Herzens im Alter auf einen gewissen Grad zu, so nimmt die Reizbarkeit ab, und hört zuletzt ganz auf.“ [1] Auch bemerkt man ein „Schwinden an Masse im höhern Alter.“ [2] Dieses bloß quantitative Verhalten aber als qualitatives, als bestimmter Proceß, war die eigentliche Krankheit, — nicht Schwäche oder übergroße Stärke; was eine vollkommene Oberflächlichkeit ist,

[1] Autenrieth, a. a. O. Th. I., §. 157.
[2] Ebendaselbst, Th. II., §. 767.

§. 375.

c. Der Tod des Individuums aus ſich ſelbſt.

Die Allgemeinheit, nach welcher das Thier als einzelnes eine endliche Exiſtenz iſt, zeigt ſich an ihm als die abſtracte Macht in dem Ausgang des ſelbſt abſtracten, innerhalb ſeiner vorgehenden Proceſſes (§. 356.). Seine Unangemeſſenheit zur Allgemeinheit iſt ſeine urſprüngliche Krankheit und der angeborne Keim des Todes. Das Aufheben dieſer Unangemeſſenheit iſt ſelbſt das Vollſtrecken dieſes Schickſals. Das Individuum hebt ſie auf, indem es der Allgemeinheit ſeine Einzelnheit einbildet: aber hiermit, inſofern ſie abſtract und unmittelbar iſt, nur eine abſtracte Objectivität erreicht, worin ſeine Thätigkeit ſich abgeſtumpft, verknöchert hat, und das Leben zur proceßloſen Gewohnheit geworden iſt, ſo daß es ſich ſo aus ſich ſelbſt tödtet.

Zuſatz. Der Organismus kann von der Krankheit geneſen; aber weil er von Haus aus krank iſt, ſo liegt darin die Nothwendigkeit des Todes, d. h. dieſer Auflöſung, daß die Reihe der Proceſſe zum leeren, nicht in ſich zurückkehrenden Proceſſe wird. Im Geſchlechtsgegenſatze ſterben unmittelbar nur die ausgeſonderten Geſchlechtsglieder, — die Pflanzentheile: ſie ſterben hier durch ihre Einſeitigkeit, nicht als Ganze; als Ganze ſterben ſie durch den Gegenſatz der Männlichkeit und Weiblichkeit, den Jedes an ihm ſelbſt hat. Wie bei der Pflanze die Staubgefäße (stamina) zum paſſiven Fruchtboden aufſchwellen, die paſſive Seite des Piſtills zum Gebährenden, ſo iſt nun jedes Individuum ſelbſt die Einheit beider Geſchlechter. Dieſes aber iſt ſein Tod; denn es iſt nur Individualität, und dieſe iſt ſeine weſentliche Beſtimmtheit. Nur die Gattung iſt in Einer Einheit die Einheit vollſtändiger Ganzer. Wie alſo zuerſt der Gegenſatz von Männlichkeit und Weiblichkeit unüberwunden in den Organismus fiel, ſo jetzt beſtimmter der Gegenſatz der abſtracten For-

men des Ganzen, die im Fieber auftreten, und mit dem Ganzen erfüllt ſind. Die Individualität kann ihr Selbſt nicht ſo vertheilen, weil es nicht ein Allgemeines iſt. In dieſer allgemeinen Unangemeſſenheit liegt die Trennbarkeit der Seele und des Leibes, während der Geiſt ewig, unſterblich iſt; denn weil er, als die Wahrheit, ſelbſt ſein Gegenſtand iſt, ſo iſt er von ſeiner Realität untrennbar, — das Allgemeine, das ſich ſelbſt als Allgemeines darſtellt. In der Natur dagegen kommt die Allgemeinheit nur auf dieſe negative Weiſe zur Erſcheinung, daß die Subjectivität darin aufgehoben iſt. Die Form, in welcher jene Scheidung ſich vollbringt, iſt eben die Vollendung des Einzelnen, das ſich zum Allgemeinen macht, dieſe Allgemeinheit aber nicht ertragen kann. Das Thier erhält ſich im Leben zwar gegen ſeine unorganiſche Natur und ſeine Gattung; aber dieſe behält, als das Allgemeine, zuletzt die Oberhand. Das Lebendige als Einzelnes ſtirbt an der Gewohnheit des Lebens, indem es ſich in ſeinen Körper, ſeine Realität hineinlebt. Die Lebendigkeit macht ſich für ſich zum Allgemeinen, indem die Thätigkeiten allgemeine werden; und in dieſer Allgemeinheit ſtirbt eben die Lebendigkeit, die des Gegenſatzes bedarf, da ſie Proceß iſt, nun aber das Andere, was ſie zu überwinden hätte, ihr kein Anderes mehr iſt. Wie im Geiſtigen alte Menſchen ſich immer mehr in ſich und in ihre Gattung einhauſen, ihre allgemeinen Vorſtellungen ihnen immer geläufiger werden, das Beſondere immer mehr verſchwindet, damit aber auch die Spannung, das Intereſſe (das Zwiſchenſeyn) fortfällt, und ſie in dieſer proceßloſen Gewohnheit befriedigt ſind, ebenſo iſt es im Phyſiſchen. Die Gegenſatzloſigkeit, zu der der Organismus fortgeht, iſt die Ruhe des Todten; und dieſe Ruhe des Todes überwindet die Unangemeſſenheit der Krankheit, welche darum der erſte Urſprung des Todes war.

§. 376.

Aber[1] dieſe erreichte Identität mit dem Allgemeinen iſt

[1] Zuſatz der erſten und zweiten Ausgabe: die Subjectivität des Lebendigen iſt weſentlich an ſich mit der Gattung identiſch.

das Aufheben des formellen Gegenſatzes, der unmittelbaren Einzelnheit und der Allgemeinheit der Individualität, und dieß nur die eine und zwar die abſtracte Seite, der Tod des Natürlichen. Die Subjectivität iſt aber in der Idee des Lebens der Begriff, ſie iſt ſo an ſich das abſolute Inſichſeyn der Wirklichkeit und die concrete Allgemeinheit; durch das aufgezeigte Aufheben der Unmittelbarkeit ihrer Realität iſt ſie mit ſich ſelbſt zuſammengegangen. Das letzte Außerſichſeyn der Natur iſt aufgehoben; und der in ihr nur an ſich ſeyende Begriff iſt damit für ſich geworden. — Die Natur iſt damit in ihre Wahrheit übergegangen, in die Subjectivität des Begriffs, deren Objectivität ſelbſt die aufgehobene Unmittelbarkeit der Einzelnheit, die concrete Allgemeinheit iſt; ſo daß der Begriff geſetzt iſt, welcher die ihm entſprechende Realität, den Begriff zu ſeinem Daſeyn hat, — der Geiſt.

Zuſatz. Ueber dieſem Tode der Natur, aus dieſer todten Hülle geht eine ſchönere Natur, geht der Geiſt hervor. Das Lebendige endet mit dieſer Trennung und dieſem abſtracten Zuſammengehen in ſich. Aber Eins widerſpricht dem Andern: α) was zuſammengegangen, iſt darum identiſch, — Begriff oder Gattung und Realität, oder Subject und Object nicht mehr getrennt; β) und was ſich abſtößt und getrennt hat, iſt eben darum nicht abſtract identiſch. Die Wahrheit iſt ihre Einheit als Unterſchiedener, ſo daß in dieſem Zuſammengehen und in dieſer Trennung eben damit nur der formelle Gegenſatz ſich aufgehoben hat wegen der an ſich ſeyenden Identität, und ebenſo wegen der Trennung nur die formelle Identität ſich negirt hat. Concreter ausgedrückt, heißt dieß: der Begriff des Lebens, die Gattung, das Leben in ſeiner Allgemeinheit ſtößt ſeine in ſich total gewordene Realität von ſich ab, aber iſt an ſich identiſch mit derſelben, iſt Idee, erhält ſich abſolut, iſt das Göttliche, Ewige, bleibt alſo in derſelben; und es iſt nur aufgehoben wor-

den die Form, die natürliche Unangemessenheit, die nur noch abstracte Aeußerlichkeit der Zeit und des Raumes. Das Lebendige ist zwar die höchste Weise der Existenz des Begriffs in der Natur; aber auch hier ist der Begriff nur an sich, weil die Idee in der Natur nur als Einzelnes existirt. In der Ortsbewegung hat das Thier sich zwar vollends von der Schwere entbunden, in der Empfindung fühlt es sich, in der Stimme hört es sich; im Gattungsproceß existirt die Gattung, aber auch nur als Einzelnes. Da diese Existenz nun der Allgemeinheit der Idee immer noch unangemessen ist, so muß die Idee diesen Kreis durchbrechen und sich durch Zerbrechen dieser Unangemessenheit Luft machen. Statt also daß das Dritte im Gattungsproceß wieder zur Einzelnheit herabfällt, ist die andere Seite, der Tod, das Aufheben des Einzelnen, und damit das Hervorgehen der Gattung, des Geistes; denn die Negation des Natürlichen, d. h. der unmittelbaren Einzelnheit, ist dieß, daß das Allgemeine, die Gattung gesetzt wird, und zwar in Form der Gattung. An der Individualität ist diese Bewegung Beider der Verlauf, der sich aufhebt, und dessen Resultat das Bewußtseyn ist, die Einheit, die an und für sich selbst Einheit Beider ist, als Selbst, nicht nur als Gattung im innern Begriff des Einzelnen. Die Idee existirt hiermit in dem selbstständigen Subjecte, für welches, als Organ des Begriffs, Alles ideell und flüssig ist; d. h. es denkt, macht alles Räumliche und Zeitliche zu dem Seinigen, hat so in ihm die Allgemeinheit, d. h. sich selbst. Indem so jetzt das Allgemeine für das Allgemeine ist, ist der Begriff für sich; dieß kommt erst im Geiste zum Vorschein, worin der Begriff sich gegenständlich macht, damit aber die Existenz des Begriffs als Begriffs gesetzt ist. Das Denken, als dieß für sich selbst seyende Allgemeine, ist das Unsterbliche; das Sterbliche ist, daß die Idee, das Allgemeine sich nicht angemessen ist.

Dieß ist der Uebergang des Natürlichen in den

Geiſt; im Lebendigen hat die Natur ſich vollendet, und ihren Frieden geſchloſſen, indem ſie in ein Höheres umſchlägt. Der Geiſt iſt ſo aus der Natur hervorgegangen. Das Ziel der Natur iſt, ſich ſelbſt zu tödten, und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, ſich als Phönix zu verbrennen, um aus dieſer Aeußerlichkeit verjüngt als Geiſt hervorzutreten. Die Natur iſt ſich ein Anderes geworden, um ſich als Idee wieder zu erkennen und ſich mit ſich zu verſöhnen. Aber es iſt einſeitig, den Geiſt ſo als Werden aus dem Anſich nur zum Fürſichſeyn kommen zu laſſen. Die Natur iſt zwar das Unmittelbare, — aber ebenſo, als das dem Geiſte Andere, nur ein Relatives: und damit, als das Negative, nur ein Geſetztes. Es iſt die Macht des freien Geiſtes, der dieſe Negativität aufhebt; er iſt ebenſo vor als nach der Natur, nicht bloß die metaphyſiſche Idee derſelben. Als der Zweck der Natur iſt er eben darum vor ihr, ſie iſt aus ihm hervorgegangen: jedoch nicht empiriſch, ſondern ſo daß er in ihr, die er ſich vorausſetzt, immer ſchon enthalten iſt. Aber ſeine unendliche Freiheit läßt ſie frei und ſtellt das Thun der Idee gegen ſie als eine innere Nothwendigkeit an ihr vor, wie ein freier Menſch der Welt ſicher iſt, daß ſein Thun ihre Thätigkeit iſt. Der Geiſt alſo, zunächſt ſelbſt aus dem Unmittelbaren herkommend, dann aber abſtract ſich erfaſſend, will ſich ſelbſt befreien, als die Natur aus ſich herausbildend; dieß Thun des Geiſtes iſt die Philoſophie. —

Hiermit haben wir unſere Naturbetrachtung bis an ihre Grenze geführt. Der Geiſt, der ſich erfaßt hat, will ſich auch in der Natur erkennen, den Verluſt ſeiner wieder aufheben. Dieſe Verſöhnung des Geiſtes mit der Natur und der Wirklichkeit iſt allein ſeine wahrhafte Befreiung, worin er ſeine beſondere Denk- und Anſchauungsweiſe abthut. Dieſe Befreiung von der Natur und ihrer Nothwendigkeit iſt der Begriff der Naturphiloſophie. Die Geſtalten der Natur ſind nur Geſtalten des Begriffs, jedoch im Elemente der Aeußerlichkeit, deren For-

men zwar, als die Stufen der Natur, im Begriffe gegründet ſind; aber auch wo dieſer ſich in der Empfindung ſammelt, iſt er immer noch nicht das Beiſichſeyn des Begriffes als Begriffes. Die Schwierigkeit der Naturphiloſophie liegt eben darin, einmal, daß das Materielle ſo widerſpenſtig gegen die Einheit des Begriffes iſt, und dann, daß ein Detail den Geiſt in Anſpruch nimmt, das ſich immer mehr häuft. Aber deſſen ungeachtet muß die Vernunft das Zutrauen zu ſich ſelbſt haben, daß in der Natur der Begriff zum Begriffe ſpricht, und die wahrhafte Geſtalt des Begriffes, die unter dem Außereinander der unendlich vielen Geſtalten verborgen liegt, ſich ihr zeigen wird. — Ueberſehen wir kurz das Feld, das wir durchmeſſen haben, ſo war die Idee zuerſt in der Schwere frei zu einem Leibe entlaſſen, deſſen Glieder die freien Himmelskörper ſind; dann bildete ſich die Aeußerlichkeit zu Eigenſchaften und Qualitäten herein, die, einer individuellen Einheit angehörend, im chemiſchen Proceß eine immanente und phyſicaliſche Bewegung hatten; in der Lebendigkeit endlich iſt die Schwere zu Gliedern entlaſſen, in denen die ſubjective Einheit bleibt. Der Zweck dieſer Vorleſungen iſt, ein Bild der Natur zu geben, um dieſen Proteus zu bezwingen: in dieſer Aeußerlichkeit nur den Spiegel unſerer ſelbſt zu finden, in der Natur einen freien Reflex des Geiſtes zu ſehen: Gott zu erkennen, nicht in der Betrachtung des Geiſtes, ſondern in dieſem ſeinem unmittelbaren Daſeyn.

(Geſchloſſen: den 18. März 1820; den 23. März 1822; den 30. März 1824; den 17. März 1826; den 26. Auguſt 1828; den 27. Auguſt 1830.)

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften

im Grundrisse.

Dritter Theil.

Die Philosophie des Geistes.

Herausgegeben

von

Dr. Ludwig Boumann.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1845.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Ly. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Siebenter Band.

Zweite Abtheilung.

Ἐπιστήμη τοῦ κοινοῦ λογίζε λόγου.
Sophokles.

Vom Königl. Bücherrevisorate, Gerichtsrath. Reichsthum und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1845.

Verlag von Duncker und Humblot.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Vorwort des Herausgebers.

Aus Mangel an Zeit sieht sich der unterzeichnete Herausgeber dieser Ausgabe des dritten Theiles der Hegelschen Encyklopädie genöthigt, auf eine wissenschaftliche Betrachtung dieses Theiles hier zu verzichten und sich auf die Angabe der bei Bearbeitung desselben von ihm gebrauchten Materialien, so wie auf eine kurze Bezeichnung der Grundsätze zu beschränken, nach welchen er jenen Stoff in den zu machenden Zusätzen benutzen zu müssen geglaubt hat.

Was den ersten Punkt betrifft, so hat der Unterzeichnete zuvörderst zu bemerken, daß er nur den die Lehre vom subjectiven Geist enthaltenden Abschnitt der Encyklopädie mit Zusätzen zu versehen beauftragt worden ist, da die den objectiven und den absoluten Geist behandelnden Abschnitte jenes Werkes schon — theils in der neuen Ausgabe der Rechtsphilosophie, — theils in den veröffentlichten Vorlesungen Hegels über die Philosophie der Geschichte, über die Aesthetik, die Religionsphilosophie und die Geschichte der Philosophie — ihre genügende Erläuterung erhalten haben. Die sich auf die Lehre vom subjectiven Geist beziehenden Paragraphen des fraglichen Buches konnten aber aus den nothwendigerweise sehr kurz gefaßten

Vorlesungen Hegels über die gesammte Encyklopädie keine wesentliche Erläuterung bekommen. Dagegen boten die ausschließlich über jenen einzelnen Zweig der Philosophie von Hegel gehaltenen Vorlesungen einen reichen Stoff zur Benutzung für den in Rede stehenden Zweck dar. — Dem Herausgeber lagen zuvörderst die eigenen Collegien-Hefte Hegels vor. Das eine derselben, mit dem Datum „Mai 1817“ versehen, zeigt in seinen einzelnen Theilen eine große Ungleichheit der Ausführlichkeit; — das andere, in Berlin verfaßt und zum ersten Male im Sommersemester des Jahres 1820 gebraucht, ist etwas gleichmäßiger ausgeführt. Beide Hefte enthalten jedoch nicht eine zu festverbundenen Sätzen ausgearbeitete Entwicklung des Gegenstandes, sondern meistentheils nur allgemeine Umrisse und abgerissene Worte. — Zu diesen Urquellen kamen die nachgeschriebenen Hefte, in der Zahl von fünfen. Außer seinem eigenen Hefte benutzte der Herausgeber erstlich zwei Hefte, die Hegel selber sich hat abschreiben lassen und deren Eines von ihm bei seinen Vorlesungen in den Jahren 1828 und 1830 zu Grunde gelegt und zu diesem Behufe mit vielfachen eigenhändigen Randbemerkungen ausgestattet worden ist. Nicht geringere Ausbeute gewährte endlich das sehr fleißig ausgearbeitete, umfangreiche Heft des Herrn Majors v. Griesheim aus dem Jahre 1825, und das etwas gedrängtere, in guter Ordnung befindliche des Herrn Dr. Mullach aus dem Jahre 1828.

In Bezug aber auf den zweiten hier zu besprechenden Punkt, — die Weise der Benutzung jenes Materials, — ist der Unterzeichnete von der Ansicht ausgegangen, daß

ihm die unerläßliche Pflicht erlag, den vergleichungsweise rohen Stoff gedachter Vorlesungen in diejenige künstlerische Form zu bringen, die auch von einem wissenschaftlichen Werke mit Recht erfordert wird. Ohne eine solche Umgestaltung würde in dem vorliegenden Falle eine widerwärtige Disharmonie zwischen dem zu erläuternden Buche und den zu demselben gemachten Zusätzen entstanden sein. Zur Beseitigung dieser Disharmonie war aber große Anstrengung nöthig. Denn Hegels Vorlesungen hatten zwar, weil er mit vieler Freiheit vorzutragen pflegte, alle Frische und allen Zauber einer erst im Augenblick geschaffenen Gedankenwelt; doch führte diese mehr oder weniger vollständige Improvisation nicht selten auch den Uebelstand unbewußter Wiederholungen, der Unbestimmtheit, des Zuweitgehens und des Zwanges mit sich. Diese Mängel mußten in der Bearbeitung sorgfältig vermieden werden. Die nöthig gewordenen Veränderungen sind aber nur in dem eigenen, unverbrüchlichen Sinne Hegels unternommen worden. Diesem Sinne glaubt der Unterzeichnete auch dadurch entsprochen zu haben, daß er aus seinen Zusätzen Dasjenige nicht weggelassen hat, was die Seele der Hegelschen Vorlesungen ausmacht, — nämlich die dialektische Entwicklung, welche Hegel in den Vorlesungen meistens mit größerer Ausführlichkeit und zum Theil in tieferer Weise, als in dem gedruckten Text zu geben für nothwendig erachtete, weil dieselbe dort, wegen der außerordentlichen Gedrängtheit der Darstellung, zuweilen den Schein der Aeußerlichkeit und der bloßen Versicherung bekommt. Obgleich aber in den Zusätzen zuweilen ein Schein in dem

darüber stehenden Paragraphen behandelter Punkt hat besprochen werden müssen; so ist Dies doch hoffentlich niemals in der Form einer überflüssigen Wiederholung, sondern immer auf die Art geschehen, daß solcher Punkt dadurch eine vollständigere Entwicklung und Faßlichkeit gewonnen hat.

So bleibt dem Herausgeber nichts mehr übrig, als der Wunsch, daß diese Ausgabe des dritten Theiles der Hegelschen Encyklopädie, neben den auf denselben Gegenstand sich beziehenden, sehr verdienstvollen Arbeiten von Michelet, Rosenkranz und Daub, einen ehrenvollen Platz behaupten möge.

Berlin den 12. April 1845.

Beumann.

Inhalts-Anzeige.

Dritter Theil.

Die Philosophie des Geistes.

§§. 377—577.

Seite

Einleitung. §. 377 3

Erste Abtheilung. Der subjective Geist 40

A. Die Anthropologie. §. 388 46

a. Die natürliche Seele. §. 391. 56

b. Die fühlende Seele. §. 403. 149

c. Die wirkliche Seele. §. 411. 239

B. Die Phänomenologie des Geistes 249

a. Das Bewußtseyn. §. 418. 257

b. Das Selbstbewußtseyn. §. 424. 266

c. Die Vernunft. §. 438. 286

C. Die Psychologie 288

a. Der theoretische Geist. §. 445. 301

b. Der praktische Geist. §. 469. 359

c. Der freie Geist. §. 481 373

Zweite Abtheilung. Der objective Geist.

A. Das Recht 376

a. Das Eigenthum. §. 488. 379

b. Der Vertrag. §. [illegible] 381

c. Das Recht gegen das Unrecht. §. 496. 382

B. Die Moralität.

a. Der Vorsatz. §. 501. 386

b. Die Absicht und das Wohl. §. 505. 387

c. Das Gute und das Böse. §. 507. 388

Seite

C. Die Sittlichkeit.

AA. Die Familie. §. 518. 393

BB. Die bürgerliche Gesellschaft. §. 523. 394

CC. Der Staat. §. 535 403

Dritte Abtheilung. Der absolute Geist.

A. Die Kunst. §. 556. 440

B. Die geoffenbarte Religion. §. 564. 447

C. Die Philosophie. §. 572. 452

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften.

Dritter Theil.

Philosophie des Geistes.

Einleitung.

§. 377.

Die Erkenntniß des Geistes ist die concreteste, darum höchste und schwerste. Erkenne dich selbst, dies absolute Gebot hat weder an sich, noch da wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt die Bedeutung, nur einer Selbsterkenntniß nach den particulären Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der Erkenntniß des Wahrhaften des Menschen, wie des Wahrhaften an und für sich, — des Wesens selbst als Geistes. Eben so wenig hat die Philosophie des Geistes die Bedeutung der sogenannten Menschenkenntniß, welche von andern Menschen gleichfalls die Besonderheiten, Leidenschaften, Schwächen, diese sogenannten Falten des menschlichen Herzens zu erforschen bemüht ist, — eine Kenntniß, die theils nur unter Voraussetzung der Erkenntniß des Allgemeinen, des Menschen und damit wesentlich des Geistes Sinn hat, theils sich mit den zufälligen, unbedeutenden, unwahren Existenzen des Geistigen beschäftigt, aber um Substantiellen, dem Geiste selbst, nicht dringt.

Zusatz. Die Schwierigkeit der philosophischen Erkenntniß des Geistes besteht darin, daß wir es dabei nicht mehr mit der vergleichungsweise abstracten, einfachen logischen Idee, sondern mit der concreten, entwickelten Form in thun haben, zu welcher die Idee in der Verwirklichung ihrer selbst gelangt. Auch der endliche oder subjective Geist, — nicht blos der absolute — muß als eine Verwirklichung der Idee gefaßt werden. Die Betrach-

tung des Geistes ist nur dann in Wahrheit philosophisch, wenn sie den Begriff desselben in seiner lebendigen Entwicklung und Verwirklichung erkennt, d. h. eben, wenn sie den Geist als ein Abbild der ewigen Idee begreift. Seinen Begriff zu erkennen gehört aber zur Natur des Geistes. Die vom delphischen Apollo an die Griechen ergangene Aufforderung zur Selbsterkenntniß hat daher nicht den Sinn eines von einer fremden Macht äußerlich an den menschlichen Geist gerichteten Gebots; der zur Selbsterkenntniß auffordernde Gott ist vielmehr nichts Anderes, als das eigene absolute Gesetz des Geistes. Alles Thun des Geistes ist deßhalb nur ein Erfassen seiner selbst, und der Zweck aller wahrhaften Wissenschaft ist nur der, daß der Geist in Allem, was im Himmel und auf Erden ist, sich selbst erkenne. Ein durchaus Anderes ist für den Geist gar nicht vorhanden. Selbst der Orientale verliert sich nicht gänzlich in dem Gegenstande seiner Anbetung; die Griechen aber haben zuerst Das, was sie sich als das Göttliche gegenüberstellten, ausdrücklich als Geist gefaßt; doch sind auch sie weder in der Philosophie noch in der Religion zur Erkenntniß der absoluten Unendlichkeit des Geistes gelangt; das Verhältniß des menschlichen Geistes zum Göttlichen ist daher bei den Griechen noch kein absolut freies; erst das Christenthum hat durch die Lehre von der Menschwerdung Gottes und von der Gegenwart des heiligen Geistes in der gläubigen Gemeine dem menschlichen Bewußtsein eine vollkommen freie Beziehung zum Unendlichen gegeben, und dadurch die begreifende Erkenntniß des Geistes in seiner absoluten Unendlichkeit möglich gemacht.

Nur eine solche Erkenntniß verdient fortan den Namen einer philosophischen Betrachtung. Die Selbsterkenntniß in dem gewöhnlichen trivialen Sinn einer Erforschung der eigenen Schwächen und Fehler des Individuums hat nur für den Einzelnen, — nicht für die Philosophie — Interesse und Wichtigkeit, selbst aber in Bezug auf den Einzelnen um so geringeren Werth, je weniger sie sich auf die Erkenntniß der allgemeinen intellectuellen und

moralischen Natur des Menschen einläßt, und je mehr sie, von den Pflichten, dem wahrhaften Inhalt des Willens absehend, in ein selbstgefälliges Sichherumwenden des Individuums in seinen ihm theuren Absonderlichkeiten ausartet. — Dasselbe gilt von der gleichfalls auf die Eigenthümlichkeiten einzelner Geister gerichteten sogenannten Menschenkenntniß. Für das Leben ist diese Kenntniß allerdings nützlich und nöthig, besonders in schlechten politischen Zuständen, wo nicht das Recht und die Sittlichkeit, sondern der Eigensinn, die Laune und Willkür der Individuen herrschen, — im Felde der Intriquen, wo die Charactere nicht auf die Natur der Sache sich stützen, vielmehr durch die pfiffig benutzte Eigenthümlichkeit Andrer sich halten und durch dieselben ihre zufälligen Zwecke erreichen wollen. Für die Philosophie aber bleibt diese Menschenkenntniß in eben dem Grade gleichgültig, wie dieselbe sich nicht von der Betrachtung zufälliger Einzelnheiten zur Auffassung großer menschlicher Charactere zu erheben vermag, durch welche die wahrhafte Natur des Menschen in unverkümmerter Reinheit zur Anschauung gebracht wird. — Sogar nachtheilig für die Wissenschaft wird jene Menschenkenntniß aber dann, wenn sie, — wie in der sogenannten pragmatischen Behandlung der Geschichte geschehen — den substantiellen Character weltgeschichtlicher Individuen verkennend, und daß Großes nur durch große Charactere vollbracht werden kann, nicht einsehend, aus der zufälligen Eigenthümlichkeit jener Heroen, aus deren vermeintlichen kleinen Absichten, Neigungen und Leidenschaften die größten Ereignisse der Geschichte abzuleiten den geistreich sein sollenden Versuch macht; ein Verfahren, bei welchem die von der göttlichen Vorsehung beherrschte Geschichte zu einem Spiele gehaltloser Thätigkeit und zufälliger Begebenheiten herabsinkt.

§. 378.

Der Pneumatologie oder sogenannten rationellen Psychologie, als abstracter Verstandesmetaphysik, ist bereits in der Einleitung Erwähnung geschehen. Die empirische Psycho-

logie hat den concreten Geist zu ihrem Gegenstande, und wurde, seitdem nach dem Wiederaufleben der Wissenschaften die Beobachtung und Erfahrung zur vornehmlichen Grundlage der Erkenntniß des Concreten geworden, auf dieselbe Weise getrieben, so daß theils jenes Metaphysische außerhalb dieser empirischen Wissenschaft gehalten wurde und zu keiner concreten Bestimmung und Gehalt in sich kam, theils die empirische Wissenschaft sich an die gewöhnliche Verstandesmetaphysik von Kräften, verschiedenen Thätigkeiten u. s. f. hielt und die speculative Betrachtung daraus verbannte. — Die Bücher des Aristoteles über die Seele mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind deswegen noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von speculativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der seyn, den Begriff in die Erkenntniß des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen.

Zusatz. Ebenso, wie die im vorigen §. besprochene, auf die unwesentlichen, einzelnen, empirischen Erscheinungen des Geistes gerichtete Betrachtungsweise, ist auch die im geraden Gegentheil nur mit abstract allgemeinen Bestimmungen, mit dem vermeintlich erscheinungslosen Wesen, dem Ansich des Geistes sich beschäftigende sogenannte rationelle Psychologie oder Pneumatologie von der echt speculativen Philosophie ausgeschlossen, da diese die Gegenstände weder aus der Vorstellung als gegebene aufnehmen, noch dieselben durch bloße Verstandeskategorien bestimmen darf, wie jene Psychologie that, indem sie die Frage aufwarf, ob der Geist oder die Seele einfach, immateriell, Substanz sei. Bei diesen Fragen wurde der Geist als ein Ding betrachtet; denn jene Kategorien wurden dabei, nach der allgemeinen Weise des Verstandes, als ruhende, feste angesehen; so sind sie unfähig, die Natur des Geistes auszudrücken; der Geist ist nicht ein Ruhendes, sondern vielmehr das absolut Unruhige, die reine Thä-

tigkeit, das Negiren oder die Idealität aller festen Verstandesbestimmungen, — nicht abstract einfach, sondern in seiner Einfachheit zugleich ein Sich-von-sich-selbst-unterscheiden, — nicht ein vor seinem Erscheinen schon fertiges, mit sich selber hinter dem Berge der Erscheinungen haltendes Wesen, sondern nur durch die bestimmten Formen seines nothwendigen Sichoffenbarens in Wahrheit wirklich, — und nicht (wie jene Psychologie meinte) ein nur in äußerlicher Beziehung zum Körper stehendes Seelending, sondern mit dem Körper durch die Einheit des Begriffs innerlich verbunden.

In der Mitte zwischen der auf die zufällige Einzelnheit des Geistes gerichteten Beobachtung und der sich nur mit dem erscheinungslosen Wesen desselben befassenden Pneumatologie steht die auf das Beobachten und Beschreiben der besonderen Geistesvermögen ausgehende empirische Psychologie. Aber auch diese bringt es nicht zur wahrhaften Vereinigung des Einzelnen und Allgemeinen, zur Erkenntniß der concret allgemeinen Natur oder des Begriffs des Geistes, und hat daher gleichfalls keinen Anspruch auf den Namen echtspeculativer Philosophie. Wie den Geist überhaupt, so nimmt die empirische Psychologie auch die besonderen Vermögen, in welche sie denselben zerlegt, als gegebene aus der Vorstellung auf, ohne durch Ableitung dieser Besonderheiten aus dem Begriff des Geistes den Beweis der Nothwendigkeit zu liefern, daß im Geiste gerade diese und keine anderen Vermögen sind. — Mit diesem Mangel der Form hängt nothwendig die Entgeistigung des Inhalts zusammen. Wenn in den bereits geschilderten beiden Betrachtungsweisen einerseits das Einzelne, andrerseits das Allgemeine als etwas für sich Festes genommen wurde, so gelten der empirischen Psychologie auch die Besonderungen, in welche ihr der Geist zerfällt, als in ihrer Beschränktheit starre; so daß der Geist zu einem bloßen Aggregat von selbstständigen Kräften wird, deren jede mit der anderen nur in Wechselwirkung, somit in äußerlicher Beziehung steht. Denn, obgleich

dieſe Pſychologie auch die Forderung eines zwiſchen den verſchiedenen Geiſteskräften hervorzubringenden harmoniſchen Zuſammenhangs macht — ein bei dieſem Gegenſtande häufig vorkommendes, aber ebenſo unbeſtimmtes Schlagwort, wie ſonſt die Vollkommenheit war — ſo iſt damit nur eine fein ſollende, nicht die urſprüngliche Einheit des Geiſtes ausgeſprochen, noch weniger aber die Beſonderung, zu welcher der Begriff des Geiſtes, ſeine an ſich ſeiende Einheit, fortgeht, als eine nothwendige und vernünftige erkannt; jener harmoniſche Zuſammenhang bleibt daher eine ſich in nichtsſagenden Redensarten breit machende leere Vorſtellung, welche gegen die als ſelbſtſtändig vorausgeſetzten Geiſteskräfte zu keiner Macht gelangt.

§. 379.

Das Selbſtgefühl von der lebendigen Einheit des Geiſtes ſetzt ſich von ſelbſt gegen die Zerſplitterung deſſelben in die verſchiedenen, gegeneinander ſelbſtſtändig vorgeſtellten Vermögen, Kräfte oder was auf daſſelbe hinauskommt, ebenſo vorgeſtellten Thätigkeiten. Noch mehr aber führen die Gegenſätze, die ſich ſogleich darbieten, von der Freiheit des Geiſtes und von dem Determinirtwerden deſſelben, ferner von der freien Wirkſamkeit der Seele im Unterſchiede von der ihr äußerlichen Leiblichkeit, und wieder der innige Zuſammenhang beider, auf das Bedürfniß hier zu begreifen. Insbeſondere haben die Erſcheinungen des animaliſchen Magnetismus in neuern Zeiten auch in der Erfahrung die ſubſtantielle Einheit der Seele und die Macht ihrer Idealität zur Anſchauung gebracht, wodurch alle die feſten Verſtandesunterſchiede in Verwirrung geſetzt, und eine ſpeculative Betrachtung für die Auflöſung der Widerſprüche unmittelbar als nothwendig gezeigt wird.

Zuſatz. Alle jene, in den beiden vorhergehenden Paragraphen geſchilderten endlichen Auffaſſungen des Geiſtes ſind theils durch die ungeheure Umgeſtaltung, welche die Philoſophie überhaupt in neuerer Zeit erfahren hat, theils, von der empiriſchen

Seite ſelbſt her, durch die das endliche Denken vor den Kopf ſtoßenden Erſcheinungen des animaliſchen Magnetismus verträgt worden. — Was das Erſtere betrifft, ſo hat ſich die Philoſophie über die ſeit Weif allgemein gewordene endliche Betrachtungsweiſe des nur reflectirenden Denkens — auch über das Fichteſche Sichbenehmen bei den ſogenannten Thatſachen des Bewußtſeyns — zur Auffaſſung des Geiſtes als der ſich ſelbſtwiſſenden wahrhaften Idee, zum Begriff des ſich auf nothwendige Weiſe unſichſelbſt unterſcheidenden und aus ſeinen Unterſchieden zur Einheit mit ſich zurückkehrenden lebendigen Geiſtes erhoben, damit aber nicht bloß die in jenen endlichen Auffaſſungen des Geiſtes herrſchenden Abſtractionen des nur Einzelnen, nur Beſonderen und nur Allgemeinen überwunden und zu Momenten des Begriffs, der ihre Wahrheit iſt, herabgeſetzt, ſondern auch, ſtatt des äußerlichen Beſchreibens vorgefundenen Stoffes, die ſtrenge Form des ſich ſelbſt mit Nothwendigkeit entwickelnden Inhalts als die allein wiſſenſchaftliche Methode geltend gemacht. Wenn in den empiriſchen Wiſſenſchaften der Stoff als ein durch die Erfahrung gegebener von außen aufgenommen und nach einer bereits feſtſtehenden allgemeinen Regel geordnet und in äußerlichen Zuſammenhang gebracht wird; ſo hat dagegen das ſpeculative Denken jeden ſeiner Gegenſtände und die Entwicklung derſelben in ihrer abſoluten Nothwendigkeit aufzuzeigen. Dieß geſchieht, indem jeder beſondere Begriff aus dem ſich ſelbſt hervorbringenden und verwirklichenden allgemeinen Begriff oder der logiſchen Idee abgeleitet wird. Die Philoſophie muß daher den Geiſt als eine nothwendige Entwicklung der ewigen Idee begreifen, und Dasjenige, was die beſonderen Theile der Wiſſenſchaft vom Geiſte ausmacht, rein aus dem Begriffe derſelben ſich entfalten laſſen. Wie bei dem Lebendigen überhaupt, auf ideelle Weiſe, Alles ſchon im Keime enthalten iſt, und von dieſem ſelbſt, nicht von einer fremden Macht hervorgebracht wird; ſo müſſen auch alle beſonderen Formen des lebendigen Geiſtes aus ſeinem Begriffe als ihrem Keime ſich hervortrei-

ben. Unser vom Begriff bewegtes Denken bleibt dabei dem ebenfalls vom Begriff bewegten Gegenstande durchaus immanent; wir sehen der eigenen Entwicklung des Gegenstandes gleichsam nur zu, verändern dieselbe nicht durch Einmischung unserer subjectiven Vorstellungen und Einfälle. Der Begriff bedarf zu seiner Verwirklichung keines äußeren Antriebs; seine eigene, den Widerspruch der Einfachheit und des Unterschieds in sich schließende und deßwegen unruhige Natur treibt ihn, sich zu verwirklichen, den in ihm selbst nur auf ideelle Weise, das heißt, in der widersprechenden Form der Unterschiedslosigkeit vorhandenen Unterschied zu einem wirklichen zu entfalten, und sich durch diese Aufhebung seiner Einfachheit als eines Mangels, einer Einseitigkeit, wirklich zu dem Ganzen zu machen, von welchem er zunächst nur die Möglichkeit enthält.

Nicht minder aber, wie im Beginn und Fortgang seiner Entwicklung, ist der Begriff im Abschließen derselben von unserer Willkür unabhängig. Bei bloß räsonnirender Betrachtungsweise erscheint der Abschluß allerdings mehr oder weniger willkürlich; in der philosophischen Wissenschaft dagegen setzt der Begriff selber seinem Sichentwickeln dadurch eine Grenze, daß er sich eine ihm völlig entsprechende Wirklichkeit giebt. Schon am Lebendigen sehen wir diese Selbstbegrenzung des Begriffs. Der Keim der Pflanze — dieser sinnlich vorhandene Begriff — schließt seine Entfaltung mit einer ihm gleichen Wirklichkeit, mit Hervorbringung des Samens. Dasselbe gilt vom Geiste; auch seine Entwicklung hat ihr Ziel erreicht, wenn der Begriff desselben sich vollkommen verwirklicht hat — oder was dasselbe ist — wenn der Geist zum vollkommenen Bewußtseyn seines Begriffs gelangt ist. Dieß Sich-in-Eins-Zusammenziehen des Anfangs mit dem Ende, — dieß in seiner Verwirklichung zu sich selber Kommen des Begriffs erscheint aber am Geiste in einer noch vollendeteren Gestalt als am bloß Lebendigen; denn während bei diesem der hervorgebrachte Samen nicht derselbe ist mit dem, von welchem er hervorgebracht worden, ist

in dem ſich ſelbſt erkennenden Geiſte das Hervorgebrachte Eins und Daſſelbe mit dem Hervorbringenden.

Nur wenn wir den Geiſt in dem geſchilderten Proceß der Selbſtverwirklichung ſeines Begriffs betrachten, erkennen wir ihn in ſeiner Wahrheit; (denn Wahrheit heißt eben Uebereinſtimmung des Begriffs mit ſeiner Wirklichkeit). In ſeiner Unmittelbarkeit iſt der Geiſt noch nicht wahr, hat ſeinen Begriff noch nicht ſich gegenſtändlich gemacht, das in ihm auf unmittelbare Weiſe Vorhandene noch nicht zu einem von ihm Geſetzten umgeſtaltet, ſeine Wirklichkeit noch nicht zu einer ſeinem Begriff gemäßen umgebildet. Die ganze Entwicklung des Geiſtes iſt nichts Anderes als ſein Sichſelbſterheben zu ſeiner Wahrheit, und die ſogenannten Seelenkräfte haben keinen anderen Sinn als den, die Stufen dieſer Erhebung zu ſein. Durch dieſe Selbſtunterſcheidung, durch dieß Sichumgeſtalten und durch die Zurückführung ſeiner Unterſchiede zur Einheit ſeines Begriffs iſt der Geiſt, wie ein Wahres, ſo ein Lebendiges, Organiſches, Syſtematiſches, und nur durch das Erkennen dieſer ſeiner Natur iſt die Wiſſenſchaft vom Geiſte gleichfalls wahr, lebendig, organiſch, ſyſtematiſch; — Prädicate, die weder der rationellen noch der empiriſchen Pſychologie ertheilt werden können, da jene den Geiſt zu einem von ſeiner Verwirklichung abgeſchiedenen, todten Weſen macht, dieſe aber den lebendigen Geiſt dadurch abtödtet, daß ſie denſelben in eine vom Begriff nicht hervorgebrachte und zuſammengehaltene Mannigfaltigkeit ſelbſtſtändiger Kräfte auseinanderreißt.

Wie ſchon bemerkt, hat der thieriſche Magnetismus dazu beigetragen, die unwahre, endliche, bloß verſtändige Auffaſſung des Geiſtes zu verdrängen. Dieſe Wirkung hat jener wunderbare Zuſtand beſonders in Bezug auf die Betrachtung der Naturſeite des Geiſtes gehabt. Wenn die ſonſtigen Zuſtände und natürlichen Beſtimmungen des Geiſtes ſowie die bewußten Thätigkeiten deſſelben wenigſtens äußerlich vom Verſtande aufgefaßt werden können, und dieſer den in ihm ſelbſt wie in den endlichen Dingen herrſchen

den äußeren Zusammenhang von Ursach und Wirkung, — den sogenannten natürlichen Gang der Dinge — zu fassen vermag; so zeigt sich der Verstand dagegen unfähig, an die Erscheinungen des thierischen Magnetismus auch nur zu glauben, weil in denselben das nach der Meinung des Verstandes durchaus feste Gebundensein des Geistes an Ort und Zeit, so wie an den verständigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung seinen Sinn verliert, und innerhalb des sinnlichen Daseyns selbst die dem Verstande ein unglaubliches Wunder bleibende Erhabenheit des Geistes über das Außereinander und über dessen äußerliche Zusammenhänge zum Vorschein kommt. Obgleich es nun sehr thöricht wäre, in den Erscheinungen des thierischen Magnetismus eine Erhebung des Geistes sogar über seine begreifende Vernunft zu sehen, und von diesem Zustande über das Ewige höhere Aufschlüsse als die von der Philosophie ertheilten zu erwarten, — obgleich der magnetische Zustand vielmehr für eine Krankheit und für ein Herabsinken des Geistes selbst unter das gewöhnliche Bewußtseyn insofern erklärt werden muß, als der Geist in jenem Zustande sein in bestimmten Unterscheidungen sich bewegendes, der Natur sich gegenüberstellendes Denken aufgiebt; — so ist doch andererseits das in den Erscheinungen jenes Magnetismus sichtbare Sichlosmachen des Geistes von den Schranken des Raums und der Zeit und von allen endlichen Zusammenhängen Etwas, was mit der Philosophie eine Verwandtschaft hat, und das, da es mit aller Brutalität einer ausgemachten Thatsache dem Skepticismus des Verstandes Trotz bietet, das Fortschreiten von der gewöhnlichen Psychologie zum begreifenden Erkennen der speculativen Philosophie nothwendig macht, für welche allein der thierische Magnetismus kein unbegreifliches Wunder ist.

§. 380.

Die concrete Natur des Geistes bringt für die Betrachtung die eigenthümliche Schwierigkeit mit sich, daß die besonderen Stufen und Bestimmungen der Entwicklung seines Begriffs nicht

zugleich als besondere Existenzen zurück und seinen tiefern Gestaltungen gegenüber bleiben, wie dieß in der äußern Natur der Fall ist, wo die Materie und Bewegung ihre freie Existenz als Sonnensystem hat, die Bestimmungen der Sinne auch rückwärts als Eigenschaften der Körper und noch freier als Elemente existiren u. s. f. Die Bestimmungen und Stufen des Geistes dagegen sind wesentlich nur als Momente, Zustände, Bestimmungen an den höhern Entwicklungsstufen. Es geschieht dadurch, daß an einer niedrigern, abstractern Bestimmung das Höhere sich schon empirisch vorhanden zeigt, wie z. B. in der Empfindung alles höhere Geistige als Inhalt oder Bestimmtheit. Oberflächlicherweise kann daher in der Empfindung, welche nur eine abstracte Form ist, jener Inhalt, das Religiöse, Sittliche u. s. f., wesentlich seine Stelle und sogar Wurzel zu haben, und seine Bestimmungen als besondere Arten der Empfindung zu betrachten nothwendig scheinen. Aber zugleich wird es, indem niedrigere Stufen betrachtet werden, nöthig, um sie nach ihrer empirischen Existenz bemerklich zu machen, an höhere zu erinnern, an welchen sie nur als Formen vorhanden sind, und auf diese Weise einen Inhalt zu anticipiren, der erst später in der Entwicklung sich darbietet (z. B. beim natürlichen Erwachen das Bewußtseyn, bei der Verrücktheit den Verstand u. s. f.).

Begriff des Geistes.

§. 381.

Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichseyn gelangte Idee ergeben, deren Object eben sowohl als das Subject der Begriff ist. Diese Identität ist absolute Negativität, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äußerliche Objectivität hat, diese seine Entäußerung aber aufgehoben, und er in sie

ser identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur, als Zurückkommen aus der Natur.

Zusatz. Bereits im Zusatz zu §. 379 ist der Begriff des Geistes dahin angegeben worden, daß dieser die sich selbst wissende wirkliche Idee sey. Diesen Begriff hat die Philosophie, wie alle ihre sonstigen Begriffe, als nothwendig zu erweisen, das heißt, als Resultat der Entwicklung des allgemeinen Begriffs oder der logischen Idee zu erkennen. Dem Geiste geht aber in dieser Entwicklung nicht nur die logische Idee, sondern auch die äußere Natur vorher. Denn das schon in der einfachen logischen Idee enthaltene Erkennen ist nur der von uns gedachte Begriff des Erkennens, nicht das für sich selbst vorhandene Erkennen, nicht der wirkliche Geist, sondern bloß dessen Möglichkeit. Der wirkliche Geist, welcher allein in der Wissenschaft vom Geiste unser Gegenstand ist, hat die äußere Natur zu seiner nächsten, wie die logische Idee zu seiner ersten Voraussetzung. Zu ihrem Endresultate muß daher die Naturphilosophie — und mittelbar die Logik — den Beweis der Nothwendigkeit des Begriffs des Geistes haben. Die Wissenschaft vom Geist ihrerseits hat diesen Begriff durch seine Entwicklung und Verwirklichung zu bewähren. Was wir daher hier zu Anfang unserer Betrachtung des Geistes versicherungsweise von demselben sagen, kann nur durch die ganze Philosophie wissenschaftlich bewiesen werden. Zunächst können wir hier nichts Anderes thun, als den Begriff des Geistes für die Vorstellung erläutern.

Um diesen Begriff festzusetzen, ist nöthig, daß wir die Bestimmtheit angeben, durch welche die Idee als Geist ist. Alle Bestimmtheit ist aber Bestimmtheit nur gegen eine andere Bestimmtheit; der des Geistes überhaupt, steht zunächst die der Natur gegenüber; jene ist daher nur zugleich mit dieser zu fassen. Als die unterscheidende Bestimmtheit des Begriffs des Geistes muß die Idealität, das heißt, das Aufheben des Andersseyns der Idee, das aus ihrem Anderen in sich Zurückkehren und Zurückgekehrtseyn

derselben bezeichnet werden, während dagegen für die logische Idee das unmittelbare, einfache Insichseyn, für die Natur aber das Außersichseyn der Idee das Unterscheidende ist. Eine ausführlichere Entwicklung des im Zusatz zu §. 379 über die logische Idee beiläufig Gesagten liegt uns hier zu fern; nothwendiger ist an dieser Stelle eine Erläuterung Desjenigen, was als das Charakteristische der äußeren Natur angegeben worden ist, da zu dieser der Geist — wie schon bemerkt — seine nächste Beziehung hat.

Auch die äußere Natur wie der Geist ist vernünftig, göttlich, eine Darstellung der Idee. Aber in der Natur erscheint die Idee im Elemente des Außereinander, ist nicht nur dem Geiste äußerlich, sondern, — weil diesem, weil der das Wesen des Geistes ausmachenden an und für sich seyenden Innerlichkeit, — eben deßhalb auch sich selber äußerlich. Dieser schon von den Griechen ausgesprochene und ihnen ganz geläufige Begriff der Natur stimmt vollkommen mit unserer gewöhnlichen Vorstellung von dieser überein. Wir wissen, daß das Natürliche räumlich und zeitlich ist — daß in der Natur Dieses neben Diesem besteht, — Dieses nach Diesem folgt, — kurz, daß alles Natürliche in's Unendliche außereinander ist; daß ferner die Materie, diese allgemeine Grundlage aller daseyenden Gestaltungen der Natur, nicht bloß uns Widerstand leistet, außer unserem Geiste besteht, sondern gegen sich selber sich auseinander hält, in concrete Punkte, in materielle Atome sich trennt, aus denen sie zusammengesetzt ist. Die Unterschiede, zu welchen der Begriff der Natur sich entfaltet, sind mehr oder weniger gegeneinander selbstständige Existenzen; durch ihre ursprüngliche Einheit stehen sie zwar mit einander in Beziehung, so daß keine ohne die andre begriffen werden kann; aber diese Beziehung ist eine ihnen in höherem oder geringerem Grade äußerliche. Wir sagen daher mit Recht, daß in der Natur nicht Ideen, sondern die Nothwendigkeit herrsche; denn diese letztere ist eben, in ihrer eigentlichsten Bedeutung, die nur innerliche und deßhalb auch nur äußerliche Beziehung gegeneinander selbst-

ständiger Existenzen. So erscheinen z. B. das Licht und die Elemente als gegeneinander selbstständig; so haben die Planeten, obgleich von der Sonne angezogen, trotz dieses Verhältnisses zu ihrem Centrum, den Schein der Selbstständigkeit gegen dasselbe und gegeneinander, welcher Widerspruch durch die Bewegung des Planeten um die Sonne dargestellt wird. — Im Lebendigen kommt allerdings eine höhere Nothwendigkeit zu Stande als die im Leblosen herrschende ist. Schon in der Pflanze zeigt sich ein in die Peripherie ergossenes Centrum, eine Concentration der Unterschiede, ein Sich-von-innen-Herausentwickeln, eine sich selbst unterscheidende und aus ihren Unterschieden in der Knospe sich selbst hervorbringende Einheit, somit Etwas, dem wir Trieb zuschreiben; aber diese Einheit bleibt eine unvollständige, weil der Gliederungsproceß der Pflanze ein Außersichkommen des vegetabilischen Subjects, jeder Theil die ganze Pflanze, eine Wiederholung derselben ist, die Glieder mithin nicht in vollkommener Unterwürfigkeit unter die Einheit des Subjects gehalten werden. — Eine noch vollständigere Ueberwindung der Aeußerlichkeit stellt der thierische Organismus dar; in diesem erzeugt nicht nur jedes Glied das andere, ist dessen Ursach und Wirkung, Mittel und Zweck, somit selbst zugleich sein Anderes, sondern das Ganze wird von seiner Einheit so durchdrungen, daß Nichts in ihm als selbstständig erscheint, jede Bestimmtheit zugleich eine ideelle ist, das Thier in jeder Bestimmtheit dasselbe Eine Allgemeine bleibt, daß somit am thierischen Körper das Außereinander sich in seiner ganzen Unwahrheit zeigt. Durch dieß Beisichseyn in der Bestimmtheit, durch dieß in- und aus seiner Aeußerlichkeit unmittelbar in sich Reflectirtseyn ist das Thier für sich seyende Subjectivität und hat es Empfindung; die Empfindung ist eben diese Allgegenwart der Einheit des Thieres in allen seinen Gliedern, die jeden Eindruck unmittelbar dem Einen Ganzen mittheilen, welches im Thiere für sich zu werden beginnt. In dieser subjectiven Innerlichkeit liegt, daß das Thier durch sich selbst, von innen heraus, nicht

tlos von außen bestimmt ist, das heißt, daß es Trieb und Instinkt hat. Die Subjectivität des Thieres enthält einen Widerspruch mit dem Trieb, durch Aufhebung dieses Widerspruchs sich selbst zu erhalten; welche Selbsterhaltung das Vorrecht des Lebendigen und in noch höherem Grade das des Geistes ist. Das Empfindende ist bestimmt, hat einen Inhalt und kommt eine Unterscheidung in sich. Dieser Unterschied ist zunächst noch ein ganz ideeller, einfacher, in der Einheit des Empfindens aufgehobener; der aufgehobene, in der Einheit beschlossene Unterschied ist ein Widerspruch, der dadurch aufgehoben wird, daß der Unterschied sich als Unterschied setzt. Das Thier wird also aus seiner einfachen Beziehung auf sich in den Gegensatz gegen die äußerliche Natur hineingerissen. Durch diesen Gegensatz verfällt das Thier in einen neuen Widerspruch; denn nun ist der Unterschied auf eine, der Einheit der Begriffe widersprechende Weise gesetzt; er muß daher ebenso aufgehoben werden, wie zuerst die ununterschiedene Einheit. Diese Aufhebung des Unterschieds geschieht dadurch, daß das Thier das in der äußerlichen Natur für sich selbst Bestimmte verzehrt und durch das Verzehrte sich erhält. So ist durch Vernichtung des dem Thiere gegenüberstehenden Anderen die ursprüngliche einfache Beziehung auf sich und der darin enthaltene Widerspruch von Neuem gesetzt. Zur wahrhaften Lösung dieses Widerspruchs ist nöthig, daß das Andere, in welchem das Thier sich verhält, diesem gleich sey. Dies findet im Geschlechtsverhältniß statt; hier empfindet jedes der beiden Geschlechter im Anderen nicht eine fremde Beschaffenheit, sondern sich selbst eben die beiden gemeinsame Gattung. Das Geschlechtsverhältniß ist daher der höchste Punkt der lebenden Natur; auf dieser Stufe ist sie der äußeren Nothwendigkeit im vollen Maße entnommen; da die auf einander bezogenen verschiedenen Glieder nicht mehr einander äußerlich sind, sondern die Gestaltung einer Einheit haben. Dennoch ist die thierische Seele noch nicht frei; denn sie erscheint immer als Sinn mit der Bestimmtheit der Gestaltung eines Gegenstandes.

regung, als an Eine Bestimmtheit gebunden; nur in der Form der Einzelnheit ist die Gattung für das Thier; dieß empfindet nur die Gattung, weiß nicht von ihr; im Thiere ist noch nicht die Seele für die Seele, das Allgemeine als solches für das Allgemeine. Durch das im Gattungsprozeß stattfindende Aufheben der Besonderheit der Geschlechter kommt das Thier nicht zum Erzeugen der Gattung; das durch diesen Proceß Hervorgebrachte ist wieder nur ein Einzelnes. So fällt die Natur, selbst auf der höchsten Spitze ihrer Erhebung über die Endlichkeit, immer wieder in diese zurück und stellt auf diese Weise einen beständigen Kreislauf dar. Auch der durch den Widerspruch der Einzelnheit und der Gattung nothwendig herbeigeführte Tod bringt, — da er nur die leere, selbst in der Form der unmittelbaren Einzelnheit erscheinende, vernichtende Negation der Einzelnheit, nicht deren erhaltende Aufhebung ist, — gleichfalls nicht die an-und-für-sich-seyende Allgemeinheit oder die an-und-für-sich allgemeine Einzelnheit, die sich selbst zum Gegenstande habende Subjectivität hervor. Auch in der vollendetsten Gestalt also, zu welcher die Natur sich erhebt, — im thierischen Leben — gelangt der Begriff nicht zu einer seinem seelenhaften Wesen gleichen Wirklichkeit, zur völligen Ueberwindung der Aeußerlichkeit und Endlichkeit seines Daseyns. Dieß geschieht erst im Geiste, der eben durch diese in ihm zu Stande kommende Ueberwindung sich selber von der Natur unterscheidet, so daß diese Unterscheidung nicht bloß das Thun einer äußeren Reflexion über das Wesen des Geistes ist.

Diese zum Begriff des Geistes gehörende Aufhebung der Aeußerlichkeit ist Das, was wir die Idealität desselben genannt haben. Alle Thätigkeiten des Geistes sind nichts als verschiedene Weisen der Zurückführung des Aeußerlichen zu der Innerlichkeit, welche der Geist selbst ist, und nur durch diese Zurückführung, durch diese Realisirung oder Assimilation des Aeußerlichen wird und ist er Geist. — Betrachten wir den Geist etwas näher, so finden wir als die erste und einfachste Bestimmung desselben die,

das er Ich ist. Ich ist ein vollkommen Einfaches, Allgemeines. Wenn wir Ich sagen, meinen wir wohl ein Einzelnes; da aber Jeder Ich ist, sagen wir damit nur etwas ganz Allgemeines. Die Allgemeinheit des Ich macht, daß es von Allem, selbst von seinem Leben abstrahiren kann. Der Geist ist aber nicht tiefer vom Lichte gleich abstrakter Einfache, als welches er fortschritt wurde, wenn von der Einfachheit der Zeit im Gegensatze gegen die Zusammengesetztheit des Körpers die Rede war; vielmehr ist der Geist ein Weg seiner Einfachheit in die Unterschiedenheit; denn Ich setzt sich sich sich gegenüber, macht sich zu seinem Gegenstande und kehrt aus diesem, allerdings erst abstrakten, noch nicht concreten Unterschiede zur Einheit mit sich zurück. Dies Beisichselbstsein des Ich in seiner Unterscheidung ist die Unendlichkeit oder Realität desselben. Diese Realität bewährt sich aber erst in der Beziehung des Ich auf den ihm gegenüberstehenden unendlich mannigfaltigen Stoff. Indem das Ich diesen Stoff ergreift, wird derselbe von der Allgemeinheit des Ich zugleich vergeistigt und verklärt, verliert sein vereinzeltes, selbstsüchtiges Bestehen und erhält ein gültiges Dasein. Durch die unendliche Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen wird der Geist daher aus seiner Einfachheit, aus seinem Beisichsein, so wenig in ein räumliches Auseinander hineingerissen, daß vielmehr sein einfaches Sein sich in ungetrübter Klarheit durch jene Mannigfaltigkeit hindurchsieht und dieselbe zu seinem selbstständigen Besitzen kommen läßt.

Der Geist begnügt sich aber nicht damit, als endlicher Geist, durch seine vorstellende Thätigkeit die Dinge in den Raum seiner Innerlichkeit zu versetzen und ihnen somit auf eine selbst noch äußerliche Weise ihre Aeußerlichkeit zu nehmen; sondern, als theoretischer Verstand, ringt er auch die besondre äußere Zeitmannigfaltigkeit der Dinge bis in der in ihrem Innern waltenden, Alles zusammenhaltenden, Einen, unendlichen Macht Gottes hindurch; und vollendet, als praktischer Trieb, jene Realisirung

der Dinge dadurch, daß er die bestimmte Weise erkennt, wie die ihr gemeinsames Princip bildende ewige Idee sich in ihnen darstellt. Durch diese Erkenntniß kommt die schon im endlichen Geiste sich bethätigende idealistische Natur des Geistes zu ihrer vollendetsten, concretesten Gestalt, macht sich der Geist zu der sich selbst vollkommen erfassenden wirklichen Idee und damit zum absoluten Geiste. Schon im endlichen Geiste hat die Idealität den Sinn einer in ihren Anfang zurückkehrenden Bewegung, durch welche der Geist aus seiner Ununterschiedenheit, — als der ersten Position — zu einem Anderen, — zur Negation jener Position — fortschreitend, und vermittelst der Negation jener Negation zu sich selber zurückkommend, sich als absolute Negativität, als die unendliche Affirmation seiner selbst erweist; und dieser seiner Natur gemäß, haben wir den endlichen Geist, erstens, in seiner unmittelbaren Einheit mit der Natur, dann, in seinem Gegensatze gegen dieselbe, und zuletzt, in seiner, jenen Gegensatz als einen aufgehobenen in sich enthaltenden, durch denselben vermittelten Einheit mit der Natur zu betrachten. So aufgefaßt wird der endliche Geist als Totalität, als Idee und zwar als die für sich seyende, aus jenem Gegensatze zu sich selbst zurückkehrende wirkliche Idee erkannt. Im endlichen Geiste aber hat diese Rückkehr nur ihren Beginn, erst im absoluten Geiste wird sie vollendet; denn erst in diesem erfaßt die Idee sich, weder nur in der einseitigen Form des Begriffs oder der Subjectivität, noch auch nur in der ebenso einseitigen Form der Objectivität oder der Wirklichkeit, sondern in der vollkommenen Einheit dieser ihrer unterschiedenen Momente, das heißt, in ihrer absoluten Wahrheit.

Was wir im Obigen über die Natur des Geistes gesagt haben, ist etwas allein durch die Philosophie zu Erweisendes und Erwiesenes, der Bestätigung durch unser gewöhnliches Bewußtseyn Nichtbedürftiges. Insofern aber unser nichtphilosophisches Denken seinerseits einer Vorstellungsmachung des entwickelten Begriffs des Geistes bedarf, kann daran erinnert werden, daß auch

die christliche Theologie Gott, d. h., die Wahrheit, als Gott anredet, und diesen nicht als ein Nebending, in seiner Endlichkeit Verständigkeit, sondern als ein Letztes behauptet, das selbstverständig in den Prozeß der Sicherung sich schlechthin unterscheidet, der Gegenstand seiner Reflexion eingeht, und sich durch diese Andere und durch die absolute Anerkennung — nicht durch Vernichtung — vollkommen in sich selber bewährt. Die Theologie redet, in der Weise der Vorstellung, diesen Prozeß bekanntlich so an, daß Gott der Vater (der einfach Allgemeine, Anfichseyende), seine Einsamkeit aufgiebt, die Natur (das Fürsichbestimmte, Andersichseyende) erschafft, einen Sohn (sein anderes Ich) erzeugt, in diesem Anderen aber, doch seiner unendlichen Liebe, sich selbst erkennt, dann sein Ebenbild erkennt, und in demselben zur Einheit mit sich zurückkehrt; welche nicht mehr abstrakte, unmittelbare, sondern erneute, durch den Unterschied vermittelte Einheit der von Vater und Sohne ausgehende, in der christlichen Gemeine in seiner vollkommen Wirklichkeit und Wahrheit gläubigste heilige Geist ist, als welcher Gott erkannt werden muß, wenn er in seiner absoluten Wahrheit, — wenn er als an und für sich seyende wirkliche Idee, — und nicht — entweder nur in der Form des bloßen Begriffs, des abstrakten Fürsichseyns — etwa in der ebenso unwahren Form einer mit der Allmacht seines Begriffs nicht übereinkommenden einzelnen Wirklichkeit, — sondern in der vollen Uebereinstimmung seines Begriffs mit seiner Wirklichkeit erfaßt werden soll.

Zweifel über die unterscheidenden Bestimmungen der obigen Namen mit der Bibel überhaupt. Durch den unendlichen Unterschied ist zugleich die Beziehung angedeutet worden, in welcher die Natur mit Gott in einander stehen. In dieß Verhältniß bloß nachgedacht, ist das Verhältniß zwischen Gut an sich Böse. Wir haben gesagt, Gott sey nicht in Wirklichkeit der Natur, sofern sich die Natur mit Wirklichkeit für sich fand. Diese Bestimmung hat uns aufgelöst, die Natur außer sich

jenseitigen Welt eine einseitige Gedankenwelt; hier steht der Thätigkeit unseres Willens und unseres Denkens ein äußerliches Etwas gegenüber, der gegen die Veränderung, welche wir mit ihm vornehmen, gleichgültig, die ihm dadurch zu Theil werdende Bestimmung durchaus leidend erduldet. — Bei dem die Weltgeschichte hervorbringenden Geiste aber findet ein anderes Verhältniß statt. Da steht nicht mehr auf der einen Seite eine dem Gegenstande äußerliche Thätigkeit, auf der anderen ein bloß leidender Gegenstand, sondern die geistige Thätigkeit richtet sich gegen einen in sich selber thätigen Gegenstand, — gegen einen solchen, der sich zu Dem, was durch jene Thätigkeit hervorgebracht werden soll, selbst hervorgearbeitet hat, so daß in der Thätigkeit und im Gegenstande ein und derselbe Inhalt vorhanden ist. (So waren z. B. das Volk und die Zeit, auf welche die Thätigkeit Alexander's und Cäsar's als auf ihren Gegenstand wirkte, durch sich selber zu dem von jenen Individuen zu vollbringenden Werke tüchtig geworden; die Zeit schuf sich ebenso jene Männer, wie sie von ihnen geschaffen wurde; diese waren ebenso die Werkzeuge des Geistes ihrer Zeit und ihres Volkes, wie umgekehrt jenen Heroen ihr Volk zum Werkzeug für die Vollbringung ihrer Thaten diente. — Dem so eben geschilderten Verhältniß ähnlich ist die Weise, wie der philosophirende Geist sich zur äußeren Natur verhält. Das philosophische Denken erkennt nämlich, daß die Natur nicht bloß von uns Denkbar ist, — daß das Naturmaterial keineswegs nur ein für sie selber, für ihren Begriff, durchaus Unüberwindliches ist, — sondern daß die der Natur immanente ewige Idee, oder — was das Nämliche ist — der in ihrem Innern arbeitende sich-selbst-findende Geist selber die Realisirung, die Verwirklichung des Auseinander beweist, weil dieß Thun seines Daseyns mit der Innerlichkeit seines Wesens in Widerspruch steht. Die Philosophie hat also gewissermaßen nur zuzusehen, wie die Natur selber ihre Aeußerlichkeit aufhebt, das Gattungsmäßige in das Centrum der Idee zurückkommt, aber doch Centrum im Aeußerlichen

hervortreten läßt, den in ihr verborgenen Begriff von der Decke der Aeußerlichkeit befreit und damit die äußerliche Nothwendigkeit überwindet. Dieser Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit ist nicht ein einfacher, sondern ein Stufengang von vielen Momenten, deren Darstellung die Naturphilosophie ausmacht. Auf der höchsten Stufe dieser Aufhebung des Auseinander, — in der Empfindung — kommt der in der Natur gefangen gehaltene an sich seyende Geist zum Beginn des Fürsichseyns und damit der Freiheit. Durch daß selbst noch mit der Form der Einzelnheit und Aeußerlichkeit, folglich auch der Unfreiheit behaftete Fürsichseyn wirft die Natur über sich hinaus zum Geiste als solchem, das heißt, zu dem, durch das Denken, in der Form der Allgemeinheit für sich seyenden, wirklich freien Geiste fortgetrieben.

Aus unserer bisherigen Auseinandersetzung erhellt aber schon, daß das Hervorgehen des Geistes aus der Natur nicht so gefaßt werden darf, als ob die Natur das absolut Unmittelbare, Erste, ursprünglich Seyende, — der Geist dagegen nur ein von ihr Gesetztes wäre; vielmehr ist die Natur vom Geiste gesetzt, — und dieser das absolut Erste. Der an- und für sich seyende Geist ist nicht das bloße Resultat der Natur, sondern in Wahrheit sein eigenes Resultat; er bringt sich selber aus den Voraussetzungen, die er sich macht, — aus der logischen Idee und der äußeren Natur hervor, und ist die Wahrheit sowohl jener als dieser, d. h., die wahre Gestalt des nur in sich und des nur außer sich seyenden Geistes. Der Schein, als ob der Geist durch ein Anderes vermittelt sey, wird vom Geiste selber aufgehoben, da dieser — so zu sagen — die souveräne Unart hat, Dasjenige, durch welches er vermittelt scheint, aufzuheben, zu maskiren, zu einem nur durch ihn Bestehenden herabzusetzen und sich auf diese Weise vollkommen selbstständig zu machen. — In dem Gesagten liegt schon, daß der Uebergang der Natur zum Geiste nicht ein Uebergang zu etwas durchaus Anderem, sondern nur ein Zusichselberkommen des in der Natur außer sich seyenden Geistes ist. Ebenso

wenig wird aber durch diesen Uebergang der bestimmte Unterschied der Natur und des Geistes aufgehoben; denn der Geist geht nicht auf natürliche Weise aus der Natur hervor. Wenn §. 222 gesagt wurde, der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit sey das Hervorgehen des Geistes, so ist dieß Hervorgehen nicht fleischlich, sondern geistig, — nicht als ein natürliches Hervorgehen, sondern als eine Entwicklung des Begriffs zu verstehen, welcher die Einseitigkeit der nicht zu adäquater Verwirklichung kommenden, vielmehr im Tode sich als negative Macht gegen jene Wirklichkeit erweisenden Gattung, und die jener gegenüberstehenden Einseitigkeit des an die Einzelnheit gebundenen thierischen Daseyns, in der an-und-für-sich allgemeinen Einzelnheit, oder — was Dasselbe — in dem auf allgemeine Weise für sich seyenden Allgemeinen aufhebt, welches der Geist ist.

Die Natur als solche kommt in ihrer Selbstverinnerlichung nicht zu diesem Fürsichseyn, zum Bewußtseyn ihrer selbst; das Thier — die vollendetste Form dieser Verinnerlichung — stellt nur die geistlose Dialektik des Uebergehens von einer einzelnen, seine ganze Seele ausfüllenden Empfindung zu einer anderen, ebenso ausschließlich in ihm herrschenden einzelnen Empfindung dar; erst der Mensch erhebt sich über die Einzelnheit der Empfindung zur Allgemeinheit des Gedankens, zum Wissen von sich selbst, zum Erfassen seiner Subjectivität, seines Ichs, — mit Einem Worte — erst der Mensch ist der denkende Geist und dadurch und zwar allein dadurch wesentlich von der Natur unterschieden. Was der Natur als solcher angehört, liegt hinter dem Geiste; er hat zwar in sich selbst den ganzen Gehalt der Natur; aber die Naturbestimmungen sind am Geiste auf eine durchaus andere Weise als in der äußeren Natur.

§. 382.

Das Wesen des Geistes ist deswegen formell die Freiheit, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich. Nach dieser formellen Bestimmung kann er von allem Aeu-

sterlichen und seiner eigenen Aeußerlichkeit, seinem Dasein selbst abstrahiren; er kann die Negation seiner intensiven Unmittelbarkeit, den unendlichen Schmerz ertragen, d. i. in dieser Negativität affirmativ sich erhalten und identisch für sich seyn. Diese Möglichkeit ist seine abstracte für sich seyende Allgemeinheit in sich.

Zusatz. Die Substanz des Geistes ist die Freiheit, d. h. das Nichtabhängigseyn von einem Anderen, das Sichaufsichselbstbeziehen. Der Geist ist der für sich seyende, sich selbst zum Gegenstand habende verwirklichte Begriff. In dieser in ihm vorhandenen Einheit des Begriffs und der Objectivität besteht zugleich seine Wahrheit und seine Freiheit. Die Wahrheit macht den Geist, — wie schon Christus gesagt hat — frei; die Freiheit macht ihn wahr. Die Freiheit des Geistes ist aber nicht bloß eine außerhalb des Anderen, sondern eine im Anderen errungene Unabhängigkeit vom Anderen, — kommt nicht durch die Flucht vor dem Anderen, sondern durch dessen Ueberwindung zur Wirklichkeit. Der Geist kann aus seiner abstracten für sich seyenden Allgemeinheit, aus seiner einfachen Beziehung auf sich heraustreten, einen bestimmten, wirklichen Unterschied, ein Anderes, als das einfache Ich ist, somit ein Negatives in sich selbst setzen; und diese Beziehung auf das Andere ist dem Geiste nicht bloß möglich, sondern nothwendig, weil er durch das Andere und durch Aufhebung desselben dahin kommt, sich als Dasjenige zu bewähren und in der That Dasjenige zu seyn, was er seinem Begriffe nach seyn soll, nämlich die Idealität des Aeußerlichen, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrende Idee, oder — abstracter ausgedrückt — das sich selbst unterscheidende und in seinem Unterschiede bei- und für sich seyende Allgemeine. Das Andere, das Negative, der Widerspruch, die Entzweiung gehört also zur Natur des Geistes. In dieser Entzweiung liegt die Möglichkeit des Schmerzes. Der Schmerz ist daher nicht von außen an den Geist gekommen, wie man sich einbildete, wenn man die Frage aufwarf, auf welche Weise der Schmerz in die Welt gekommen sey. Ebenso wenig

wie der Schmerz kommt das Böse — das Negative des an-und-für-sich-seyenden unendlichen Geistes — von außen an den Geist; es ist im Gegentheil nichts Anderes, als der sich auf die Spitze seiner Einzelnheit stellende Geist. Selbst in dieser seiner höchsten Entzweiung, in diesem Sichlosreißen von der Wurzel seiner an-sich-seyenden sittlichen Natur, in diesem vollsten Widerspruche mit sich selbst, bleibt daher der Geist doch mit sich identisch und daher frei. Das der äußeren Natur Angehörende geht durch den Widerspruch unter; würde z. B. in das Gold eine andere specifische Schwere gesetzt, als es hat, so müßte es als Gold untergehen. Der Geist aber hat die Kraft sich im Widerspruche, folglich im Schmerz — sowohl über das Böse wie über das Uebele — zu erhalten. Die gewöhnliche Logik irrt daher, indem sie meint, der Geist sey ein den Widerspruch gänzlich von sich Ausschließendes. Alles Bewußtseyn enthält vielmehr eine Einheit und eine Getrenntheit, somit einen Widerspruch; so ist z. B. die Vorstellung des Hauses ein meinem Ich völlig Widersprechendes und dennoch von diesem Ertragenes. Der Widerspruch wird aber vom Geiste ertragen, weil dieser keine Bestimmung in sich hat, die er nicht als eine von ihm gesetzte und folglich als eine solche wüßte, die er auch wieder aufheben kann. Diese Macht über allen in ihm vorhandenen Inhalt bildet die Grundlage der Freiheit des Geistes. In seiner Unmittelbarkeit ist der Geist aber nur an sich, dem Begriffe oder der Möglichkeit nach, noch nicht der Wirklichkeit nach frei; die wirkliche Freiheit ist also nicht etwas unmittelbar im Geiste Seyendes, sondern etwas durch seine Thätigkeit Hervorzubringendes. So als den Hervorbringer seiner Freiheit haben wir in der Wissenschaft den Geist zu betrachten. Die ganze Entwicklung des Begriffs des Geistes stellt nur das Sichfreimachen des Geistes von allen, seinem Begriffe nicht entsprechenden Formen seines Daseyns dar; eine Befreiung, welche dadurch zu Stande kommt, daß diese Formen zu einer dem Begriffe des Geistes vollkommen angemessenen Wirklichkeit umgebildet werden.

§. 383.

Das Allgemeinbleibende ist auch sein Daseyn. Als für sich seyend ist das Allgemeine sich besonderndes und hierin Identität mit sich. Die Bestimmtheit des Geistes ist daher die Manifestation. Er ist nicht irgend eine Bestimmtheit oder Inhalt, dessen Aeußerung oder Aeußerlichkeit nur davon unterschiedene Form wäre, so daß er nicht Etwas offenbart, sondern seine Bestimmtheit und Inhalt ist diese Offenbarung selbst. Seine Möglichkeit ist daher unmittelbar unendliche, absolute Wirklichkeit.

Zusatz. Wir haben früher die unterscheidende Bestimmtheit des Geistes in die Idealität, in das Aufheben des Andersseyns der Idee gesetzt. Wenn nun in dem ebenscheinenden §. 383 „die Manifestation“ als die Bestimmtheit des Geistes angegeben wird, so ist dieß keine neue, keine zweite Bestimmung desselben, sondern nur eine Entwicklung der früher besprochenen. Denn durch Aufhebung ihres Andersseyns wird die logische Idee, oder der an sich seyende Geist, für sich, das heißt, sich offenbar. Der für sich seyende Geist, oder der Geist als solcher, ist also, — im Unterschiede von dem sich selber unbekannten, nur uns offenbaren, in das Auseinander der Natur ergossenen, an sich seyenden Geiste, — das nicht bloß einem Anderen, sondern sich selber Sichoffenbarende, oder — was auf Dasselbe hinauskommt — das in seinem eigenen Elemente, nicht in einem fremden Stoffe seine Offenbarung Vollbringende. Diese Bestimmung kommt dem Geiste als solchem zu; sie gilt daher von demselben, nicht nur, insofern er sich einfach auf sich bezieht, sich selbst zum Gegenstande habendes Ich ist, sondern auch insofern er aus seiner abstracten für sich seyenden Allgemeinheit heraustritt, eine bestimmte Unterscheidung, ein Anderes als er ist, in sich selbst setzt; denn der Geist verliert sich nicht in dieses Andere, erhält nur verwirklicht sich vielmehr darin, prägt darin sein Innerstes aus, macht das Andere zu einem ihm entsprechenden Daseyn, kommt also durch diese Aufhebung des Anderen, des bestimmten wirklichen Unterschiedes, zum concreten

Fürsichseyn, zum bestimmten Sichoffenbarwerden. Der Geist offenbart daher im Anderen nur sich selber, seine eigene Natur; diese besteht aber in der Selbstoffenbarung; das Sichselbstoffenbaren ist daher selbst der Inhalt des Geistes und nicht etwa nur eine äußerlich zum Inhalt desselben hinzukommende Form; durch seine Offenbarung offenbart folglich der Geist nicht einen von seiner Form verschiedenen Inhalt, sondern seine, den ganzen Inhalt des Geistes ausdrückende Form, nämlich seine Selbstoffenbarung. Form und Inhalt sind also im Geiste mit einander identisch. Gewöhnlich stellt man sich allerdings das Offenbaren als eine leere Form vor, zu welcher noch ein Inhalt von außen hinzukommen müsse; und versteht dabei unter Inhalt ein Insichseyendes, ein Sich-in-sich-haltendes, unter der Form dagegen die äußerliche Weise der Beziehung des Inhalts auf Anderes. In der speculativen Logik wird aber bewiesen, daß in Wahrheit der Inhalt nicht bloß ein Insichseyendes, sondern ein durch sich selbst mit Anderem in Beziehung Tretendes ist, wie umgekehrt in Wahrheit die Form nicht bloß als ein Unselbstständiges, dem Inhalte Aeußerliches, sondern vielmehr als Dasjenige gefaßt werden muß, was den Inhalt zum Inhalt, zu einem Insichseyenden, zu einem von Anderem Unterschiedenen macht. Der wahrhafte Inhalt enthält also in sich selbst die Form, und die wahrhafte Form ist ihr eigener Inhalt. Den Geist aber haben wir als diesen wahrhaften Inhalt und als diese wahrhafte Form zu erkennen. — Um diese im Geiste vorhandene Einheit der Form und des Inhalts — der Offenbarung und des Geoffenbarten — für die Vorstellung zu erläutern, kann an die Lehre der christlichen Religion erinnert werden. Das Christenthum sagt: Gott habe sich durch Christus, seinen eingebornen Sohn, geoffenbart. Diesen Satz faßt die Vorstellung zunächst so auf, als ob Christus nur das Organ dieser Offenbarung, — als ob das auf diese Weise Geoffenbarte ein Anderes als das Offenbarende sei. Jener Satz hat aber in Wahrheit vielmehr den Sinn, Gott habe geoffenbart, daß seine Natur darin besteht,

einen Sohn zu haben, d. h. ſich zu unterſcheiden, zu verendlichen, in ſeinem Unterſchiede aber bei ſich ſelbſt zu bleiben, im Sohne ſich ſelber anzuſchauen und zu offenbaren, und durch dieſe Einheit mit dem Sohne, durch dieß Fürſichſeyn im Anderen, abſoluter Geiſt zu ſeyn; ſo daß der Sohn nicht das bloße Organ der Offenbarung, ſondern ſelbſt der Inhalt der Offenbarung iſt.

Ebenſo wie der Geiſt die Einheit der Form und des Inhalts darſtellt, iſt er auch die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit. Wir verſtehen unter dem Möglichen überhaupt das noch Innerliche, noch nicht zur Aeußerung, zur Offenbarung Gekommene. Nun haben wir aber geſehen, daß der Geiſt als ſolcher nur iſt, inſofern er ſich ſelber ſich offenbart. Die Wirklichkeit, die eben in ſeiner Offenbarung beſteht, gehört daher zu ſeinem Begriffe. Im endlichen Geiſte kommt allerdings der Begriff des Geiſtes noch nicht zu ſeiner abſoluten Verwirklichung; der abſolute Geiſt aber iſt die abſolute Einheit der Wirklichkeit und des Begriffs oder der Möglichkeit des Geiſtes.

§. 384.

Das Offenbaren, welches als das Offenbaren der abſtracten Idee unmittelbarer Uebergang, Werden der Natur iſt, iſt als Offenbaren des Geiſtes, der frei iſt, Setzen der Natur als ſeiner Welt; ein Setzen, das als Reflexion zugleich Vorausſetzen der Welt als ſelbſtſtändiger Natur iſt. Das Offenbaren im Begriffe iſt Erſchaffen derſelben als ſeines Seyns, in welchem er die Affirmation und Wahrheit ſeiner Freiheit ſich gibt.

Das Abſolute iſt der Geiſt; dieß iſt die höchſte Definition des Abſoluten. — Dieſe Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dieß, — kann man ſagen — war die abſolute Tendenz aller Bildung und Philoſophie, auf dieſen Punkt hat ſich alle Religion und Wiſſenſchaft gedrängt; aus dieſem Drang allein iſt die Weltgeſchichte zu begreifen. — Das Wort und die Vorſtellung des Geiſtes iſt früh genug

den, und der Inhalt der christlichen Religion ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben. Dieß, was hier der Vorstellung gegeben, und was an sich das Wesen ist, in seinem eigenen Elemente, dem Begriffe, zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie, welche so lange nicht wahrhaft und immanent gelöst ist, als der Begriff und die Freiheit nicht ihr Gegenstand und ihre Seele ist.

Zusatz. Das Sichoffenbaren ist eine dem Geiste überhaupt zukommende Bestimmung; dasselbe hat aber drei unterschiedene Formen. Die erste Weise, wie der an-sich-seyende Geist oder die logische Idee sich offenbart, besteht in dem Umschlagen der Idee in die Unmittelbarkeit äußerlichen und vereinzelten Daseyns. Dieß Umschlagen ist das Werden der Natur. Auch die Natur ist ein Gesetztes; aber ihr Gesetztseyn hat die Form der Unmittelbarkeit, des Seyns außer der Idee. Diese Form widerspricht der Innerlichkeit der sich selbst setzenden, aus ihren Voraussetzungen sich selber hervorbringenden Idee. Die Idee, oder der in der Natur schlafende ansichseyende Geist hebt deßhalb die Aeußerlichkeit, Vereinzelung und Unmittelbarkeit der Natur auf, schafft sich ein seiner Innerlichkeit und Allgemeinheit gemäßes Daseyn, und wird dadurch der in sich reflectirte, für-sich-seyende, selbstbewußte, erwachte Geist, oder der Geist als solcher. — Hiermit ist die zweite Form der Offenbarung des Geistes gegeben. Auf dieser Stufe stellt der nicht mehr in das Außereinander der Natur ergossene Geist sich als das Fürsichseyende, Sichoffenbare, der bewußtlosen, ihn ebensosehr verhüllenden wie offenbarenden Natur gegenüber, macht dieselbe sich zum Gegenstande, reflectirt über sie, nimmt die Aeußerlichkeit der Natur in seine Innerlichkeit zurück, idealisirt die Natur, und wird so in seinem Gegenstande für sich. Aber dieß erste Fürsichseyn des Geistes ist selbst noch ein unmittelbares, abstractes, nicht absolutes; durch dasselbe wird das Außersichselbstseyn des Geistes nicht absolut aufgehoben. Der erwachende Geist erkennt hier noch nicht seine Einheit mit dem in der Natur ver-

borgenen an-sich-seyenden Geiste, steht daher zur Natur in äußerlicher Beziehung, erscheint nicht als Alles in Allem, sondern nur als die Eine Seite des Verhältnisses, ist zwar in seinem Verhältniß zu Anderem auch in sich reflectirt und somit Selbstbewußtseyn, läßt aber diese Einheit des Bewußtseyns und des Selbstbewußtseyns noch als eine so äußerliche, leere, oberflächliche bestehen, daß das Selbstbewußtseyn und das Bewußtseyn zugleich auch noch auseinanderfallen, und daß der Geist, trotz seines Beisichselbstseyns, zugleich nicht bei sich selber, sondern bei einem Anderen ist, und seine Einheit mit dem im Anderen wirksamen ansich-seyenden Geiste noch nicht für ihn wird. Der Geist setzt hier die Natur als ein Insichreflectirtes, als seine Welt, nimmt der Natur die Form eines gegen ihn Anderen, macht das ihm gegenüberstehende Andere zu einem von ihm Gesetzten; zugleich aber bleibt dies Andere noch ein von ihm Unabhängiges, ein unmittelbar Vorhandenes, vom Geiste nicht Gesetztes, sondern nur Vorausgesetztes, also ein Solches, dessen Gesetztwerden dem reflectirenden Denken vorhergeht. Das Gesetztseyn der Natur durch den Geist ist auf diesem Standpunkte somit noch kein absolutes, sondern nur ein im reflectirenden Bewußtseyn zu Stande kommendes; die Natur wird daher noch nicht als nur durch den unendlichen Geist bestehend, als seine Schöpfung begriffen. Der Geist hat folglich hier noch eine Schranke an der Natur, und ist eben durch diese Schranke endlicher Geist. — Diese Schranke wird nun vom absoluten Wissen aufgehoben, welches die dritte und höchste Form der Offenbarung des Geistes ist. Auf dieser Stufe verschwindet der Dualismus einer selbstständigen Natur oder des in das Auseinander ergossenen Geistes einerseits, und des erst für sich zu werden beginnenden, aber seine Einheit mit jenem noch nicht begreifenden Geistes andererseits. Der absolute Geist erfaßt sich also selber das Seyn setzend, als selber sein Anderes, die Natur und den endlichen Geist hervorbringend, so daß dies Andere jeden Schein der Selbstständigkeit gegen ihn verliert, vollkommen auf-

hört, eine Schranke für ihn zu seyn, und nur als das Mittel erscheint, durch welches der Geist zum absoluten Fürsichseyn, zur absoluten Einheit seines Ansichseyns und seines Fürsichseyns, seines Begriffs und seiner Wirklichkeit gelangt.

Die höchste Definition des Absoluten ist die, daß dasselbe nicht bloß überhaupt der Geist, sondern daß es der sich absolut offenbare, der selbstbewußte, unendlich schöpferische Geist ist, welchen wir so eben als die dritte Form des Offenbarens bezeichnet haben. Wie wir in der Wissenschaft von den geschilderten unvollkommnen Formen der Offenbarung des Geistes zur höchsten Form derselben fortschreiten, so stellt auch die Weltgeschichte eine Reihe von Auffassungen des Ewigen dar, an deren Schluß erst der Begriff des absoluten Geistes hervortritt. Die orientalischen Religionen — auch die jüdische — bleiben noch beim abstracten Begriff Gottes und des Geistes stehen; was sogar die nur vom Gott dem Vater wissen wollende Aufklärung thut; denn Gott der Vater für sich ist das in sich Verschloßne, Abstracte, also noch nicht der geistige, noch nicht der wahrhaftige Gott. In der griechischen Religion hat Gott allerdings angefangen, auf bestimmte Weise offenbar zu werden. Die Darstellung der Griechischen Götter hatte zum Gesetz die Schönheit, die zum Geistigen gesteigerte Natur. Das Schöne bleibt nicht ein abstract Ideelles, sondern in seiner Idealität ist es zugleich vollkommen bestimmt, individualisirt. Die griechischen Götter sind jedoch zunächst nur für die sinnliche Anschauung oder auch für die Vorstellung dargestellt, noch nicht im Gedanken aufgefaßt. Das sinnliche Element aber kann die Totalität des Geistes nur als ein Außereinander, als einen Kreis individueller geistiger Gestalten darstellen; die alle diese Gestalten zusammenfassende Einheit bleibt daher eine den Göttern gegenüberstehende, ganz unbestimmte fremde Macht. Erst durch die christliche Religion ist die in sich selber unterschiedene Eine Natur Gottes, die Totalität des göttlichen Geistes in der Form der Einheit geoffenbart worden. Diesen in der Weise der Vorstellung

gegebenen Inhalt hat die Philosophie in die Form des Begriffs oder des absoluten Wissens zu erheben, welches, wie gesagt, die höchste Offenbarung jenes Inhalts ist.

Eintheilung.

§. 385.

Die Entwicklung des Geistes ist:

daß er

I. in der Form der Beziehung auf sich selbst ist, innerhalb seiner ihm die ideelle Totalität der Idee, d. i. das, was sein Begriff ist, für ihn wird, und ihm sein Seyn dieß ist, bei sich, d. i. frei zu seyn, — subjectiver Geist.

II. in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Nothwendigkeit ist, — objectiver Geist.

III. in an und für sich seyender und ewig sich hervorbringender Einheit der Objectivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs, der Geist in seiner absoluten Wahrheit, — der absolute Geist.

Zusatz. Der Geist ist immer Idee; zunächst aber ist er nur der Begriff der Idee, oder die Idee in ihrer Unbestimmtheit, in der abstractesten Weise der Realität, das heißt, in der Weise des Seyns. Im Anfange haben wir nur die ganz allgemeine, unentwickelte Bestimmung des Geistes, nicht schon das Besondre desselben; dieß bekommen wir erst, wenn wir von Einem zu Anderem übergehen; — denn das Besondere enthält Eines und ein Anderes; — diesen Uebergang haben wir aber eben zu Anfang noch nicht gemacht. Die Realität des Geistes ist also zunächst noch eine ganz allgemeine, nicht besondere; die Entwicklung dieser Realität wird erst durch die ganze Philosophie des Geistes vollendet. Die noch ganz abstracte, unmittelbare Realität ist aber die Natürlichkeit, die Ungeistigkeit. Aus diesem Grunde

ist das Kind noch in der Natürlichkeit befangen, hat nur natürliche Triebe, ist noch nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit oder dem Begriffe nach, geistiger Mensch. Die erste Realität des Begriffs des Geistes muß demnach, eben weil sie noch eine abstracte, unmittelbare, der Natürlichkeit angehörende ist, als die dem Geiste unangemessenste bezeichnet, die wahrhafte Realität aber als die Totalität der entwickelten Momente des Begriffs bestimmt werden, welcher die Seele, die Einheit dieser Momente bleibt. Zu dieser Entwicklung seiner Realität geht der Begriff des Geistes nothwendig fort; denn die Form der Unmittelbarkeit, der Unbestimmtheit, welche seine Realität zunächst hat, ist eine ihm widersprechende; das unmittelbar im Geist vorhanden zu seyn Scheinende ist nicht ein wahrhaft Unmittelbares, sondern an sich ein Gesetztes, Vermitteltes. Durch diesen Widerspruch wird der Geist getrieben, das Unmittelbare, das Andere, als welches er sich selber voraussetzt, aufzuheben. Durch diese Aufhebung kommt er erst zu sich selbst, tritt er als Geist hervor. Man kann daher nicht mit dem Geiste als solchem, — sondern muß von seiner unangemessensten Realität anfangen. Der Geist ist zwar schon im Anfange der Geist, aber er weiß noch nicht, daß er dieß ist. Nicht er selber hat zu Anfange schon seinen Begriff erfaßt, sondern nur wir, die wir ihn betrachten, sind es, die seinen Begriff erkennen. Daß der Geist dazu kommt, zu wissen, was er ist, Dieß macht seine Realisation aus. Der Geist ist wesentlich nur Das, was er von sich selber weiß. Zunächst ist er nur an sich Geist; sein Fürsichwerden bildet seine Verwirklichung. Für sich aber wird er nur dadurch, daß er sich besondert, sich bestimmt, oder sich zu seiner Voraussetzung, zu dem Anderen seiner selber macht, sich zunächst auf dieß Andere als auf seine Unmittelbarkeit bezieht, dasselbe aber als Anderes aufhebt. So lange der Geist in der Beziehung auf sich als auf ein Anderes steht, ist er nur der subjective, der von der Natur herkommende Geist und zunächst selbst Naturgeist. Die ganze Thätigkeit des subjectiven

Geistes geht aber darauf aus, sich als sich selbst zu erfassen, sich als Realität seiner unmittelbaren Realität zu erweisen. Hat er sich zum Fürsichsein gebracht, so ist er nicht mehr bloß subjectiver, sondern objectiver Geist. Während der subjective Geist wegen seiner Beziehung auf ein Anderes noch unfrei, oder — was dasselbe — nur an sich frei ist, kommt im objectiven Geiste die Freiheit, das Wissen des Geistes von sich als freiem zum Dasein. Der objective Geist ist Person, und hat, als solche, im Eigenthum eine Realität seiner Freiheit; denn im Eigenthum wird die Sache als Das, was sie ist, nämlich als ein Unselbstständiges, und als ein Solches gesetzt, das wesentlich nur die Bedeutung hat, die Realität des freien Willens einer Person und darum für jede andere Person ein Unantastbares zu seyn. Hier sehen wir ein Subjectives, das sich frei weiß, und zugleich eine äußerliche Realität dieser Freiheit; der Geist kommt daher hier zum Fürsichsein, die Objectivität des Geistes zu ihrem Rechte. So ist der Geist aus der Form der bloßen Subjectivität herausgetreten. Die volle Verwirklichung jener im Eigenthum noch unvollkommenen, noch formellen Freiheit, die Vollendung der Realisation des Begriffs des objectiven Geistes wird aber erst im Staate erreicht, in welchem der Geist seine Freiheit zu einer von ihm gesetzten Welt, zur sittlichen Welt entwickelt. Doch auch diese Stufe muß der Geist überschreiten. Der Mangel dieser Objectivität des Geistes besteht darin, daß sie nur eine gesetzte ist. Die Welt muß vom Geiste wieder frei entlassen, das vom Geist Gesetzte zugleich als ein unmittelbar Seyendes gefaßt werden. Dieß geschieht auf der dritten Stufe des Geistes, auf dem Standpunkt des absoluten Geistes, d. h. der Kunst, der Religion und der Philosophie.

§. 386.

Die zwei ersten Theile der Geisteslehre befassen den endlichen Geist. Der Geist ist die unendliche Idee, und die Endlichkeit hat hier die Bedeutung der Unangemessenheit des Begriffs

und der Realität, mit der Bestimmung, daß sie das Scheinen innerhalb seiner ist, — ein Schein, den an sich der Geist sich als eine Schranke setzt, um durch Aufheben derselben für sich die Freiheit als sein Wesen zu haben und zu wissen, d. i. schlechthin manifestirt zu seyn. Die verschiedenen Stufen dieser Thätigkeit, auf welchen als dem Scheine zu verweilen und welche zu durchlaufen die Bestimmung des endlichen Geistes ist, sind Stufen seiner Befreiung, in deren absoluter Wahrheit das Vorfinden einer Welt als einer vorausgesetzten, das Erzeugen derselben als einer von ihm gesetzten, und die Befreiung von ihr und in ihr eins und dasselbe sind, — einer Wahrheit, zu deren unendlicher Form der Schein als zum Wissen derselben sich reinigt.

Die Bestimmung der Endlichkeit wird vornehmlich vom Verstande in der Beziehung auf den Geist und die Vernunft fixirt; es gilt dabei nicht nur für eine Sache des Verstandes, sondern auch für eine moralische und religiöse Angelegenheit, den Standpunkt der Endlichkeit als einen letzten festzuhalten, so wie dagegen für eine Vermessenheit des Denkens, ja für eine Verrücktheit desselben, über ihn hinausgehen zu wollen. — Es ist aber wohl vielmehr die schlechteste der Tugenden, eine solche Bescheidenheit des Denkens, welche das Endliche zu einem schlechthin Festen, einem Absoluten macht, und die ungründlichste der Erkenntnisse, in dem, was seinen Grund nicht in sich selbst hat, stehen zu bleiben. Die Bestimmung der Endlichkeit ist längst an ihrem Orte, in der Logik, beleuchtet und erörtert worden; diese ist dann ferner für die weiter bestimmten, aber immer noch einfachen Gedankenformen der Endlichkeit, wie die übrige Philosophie für die concreten Formen derselben, nur dieß Aufzeigen, daß das Endliche nicht ist, d. i. nicht das Wahre, sondern schlechthin nur ein Uebergehen und Ueber-sich-hinausgehen ist. — Das Endliche der bisherigen Sphären ist die Dialektik, sein Vergehen durch ein Anderes und in einem Andern zu haben; der

Geist aber, der Begriff und das an sich Ewige, ist es selbst, dieses Vernichtigen des Nichtigen, das Bereiteln des Eiteln in sich selbst zu vollbringen. — Die erwähnte Bescheidenheit ist das Festhalten dieses Eiteln, des Endlichen, gegen das Wahre, und darum selbst das Eitle. Diese Eitelkeit wirft sich in der Entwicklung des Geistes selbst als dessen höchste Vertiefung in seine Subjectivität und innerster Widerspruch und damit Wendepunkt, als das Böse, ergeben.

Zusatz. Der subjective und der objective Geist sind noch endlich. Es ist aber nothwendig, zu wissen, welchen Sinn die Endlichkeit des Geistes hat. Gewöhnlich stellt man sich dieselbe als eine absolute Schranke vor, — als eine feste Qualität, nach deren Wegnahme der Geist aufhörte, Geist zu seyn; wie das Wesen der natürlichen Dinge an eine bestimmte Qualität gebunden ist, — wie, zum Beispiel, das Gold nicht von seiner specifischen Schwere getrennt werden, dieß und jenes Thier nicht ohne Klauen, ohne Schneidezähne u. s. w. seyn kann. In Wahrheit aber darf die Endlichkeit des Geistes nicht als eine feste Bestimmung betrachtet, sondern muß als ein bloßes Moment erkannt werden; denn der Geist ist, wie schon früher gesagt, wesentlich die Idee in der Form der Idealität, das heißt, des Negirtseyns des Endlichen. Das Endliche hat also im Geiste nur die Bedeutung eines Aufgehobenen, nicht die eines Seyenden. Die eigentliche Qualität des Geistes ist daher vielmehr die wahrhafte Unendlichkeit, das heißt, diejenige Unendlichkeit, welche dem Endlichen nicht einseitig gegenübersteht, sondern in sich selber das Endliche als ein Moment enthält. Es ist demnach ein leerer Ausdruck, wenn man sagt: Es gibt endliche Geister. Der Geist als Geist ist nicht endlich, er hat die Endlichkeit in sich, aber nur als eine aufzuhebende und aufgehobene. Die hier nicht genauer zu erörternde obige Bestimmung der Endlichkeit muß dahin angegeben werden, daß das Endliche eine ihrem Begriffe nicht gemäße Realität ist. So ist die Sonne ein Endliches, da sie nicht ohne Anderes ge-

dacht werden kann, — da zur Realität ihres Begriffs nicht bloß sie selbst, sondern das ganze Sonnensystem gehört. Ja, das ganze Sonnensystem ist ein Endliches, weil jeder Himmelskörper in ihm gegen den anderen den Schein der Selbstständigkeit hat, folglich diese gesammte Realität ihrem Begriff noch nicht entspricht, noch nicht dieselbe Idealität darstellt, welche das Wesen des Begriffes ist. Erst die Realität des Geistes ist selber Idealität, erst im Geiste findet also absolute Einheit des Begriffs und der Realität, somit die wahrhafte Unendlichkeit statt. Schon, daß wir von einer Schranke wissen, ist Beweis unseres Hinausseyns über dieselbe, unserer Unbeschränktheit. Die natürlichen Dinge sind eben darum endlich, weil ihre Schranke nicht für sie selber, sondern nur für uns vorhanden ist, die wir dieselben mit einander vergleichen. Zu einem Endlichen machen wir uns dadurch, daß wir ein Anderes in unser Bewußtseyn aufnehmen. Aber eben, indem wir von diesem Anderen wissen, sind wir über diese Schranke hinaus. Nur der Unwissende ist beschränkt; denn er weiß nicht von seiner Schranke; wer dagegen von der Schranke weiß, Der weiß von ihr nicht als von einer Schranke seines Wissens, sondern als von einem Gewußten, als von einem zu seinem Wissen Gehörenden; nur das Ungewußte wäre eine Schranke des Wissens; die gewußte Schranke dagegen ist keine Schranke desselben; von seiner Schranke wissen, heißt daher, von seiner Unbeschränktheit wissen. Wenn aber der Geist für unbeschränkt, für wahrhaft unendlich erklärt wird, so soll damit nicht gesagt seyn, daß die Schranke ganz und gar nicht im Geiste sey; vielmehr haben wir zu erkennen, daß der Geist sich bestimmen, somit verendlichen, beschränken muß. Aber der Verstand hat Unrecht, diese Endlichkeit als eine starre, — den Unterschied der Schranke und der Unendlichkeit als einen absolut festen zu betrachten, und demgemäß zu behaupten, der Geist sey entweder beschränkt oder unbeschränkt. Die Endlichkeit, wahrhaft aufgefaßt, ist, wie gesagt, in der Unendlichkeit, die Schranke

im Unbeſchränkten enthalten. Der Geiſt iſt daher *ſowohl* unendlich *als* endlich, und *weder* nur das Eine *noch* nur das Andere; er bleibt in ſeiner Verendlichung unendlich; denn er hebt die Endlichkeit in ſich auf; Nichts iſt in ihm ein Feſtes, ein Sevendes, Alles vielmehr nur ein Ideelles, ein nur Erſcheinendes. So muß Gott, weil er Geiſt iſt, ſich beſtimmen, Endlichkeit in ſich ſetzen, ſonſt wäre er nur eine todte, leere Abſtraction; da aber die Realität, die er ſich durch ſein Sichbeſtimmen gibt, eine ihm vollkommen gemäße iſt, wird Gott durch dieſelbe nicht zu einem Endlichen. Die Schranke iſt alſo nicht in Gott und im Geiſte, ſondern ſie wird vom Geiſte nur geſetzt, um aufgehoben zu werden. Nur momentan kann der Geiſt in einer Endlichkeit zu bleiben ſcheinen; durch ſeine Idealität iſt er über dieſelbe erhaben, weiß er von der Schranke, daß ſie keine feſte Schranke iſt. Daher geht er über dieſelbe hinaus, befreit ſich von ihr; und dieſe Befreiung iſt nicht — wie der Verſtand meint — eine niemals vollendete, eine in's Unendliche immer nur erſtrebte, ſondern der Geiſt entreißt ſich dieſem Progreß in's Unendliche, befreit ſich abſolut von der Schranke, von ſeinem Anderen, und kommt ſomit zum abſoluten Fürſichſeyn, macht ſich wahrhaft unendlich.

Erſte Abtheilung der Philoſophie des Geiſtes.

Der ſubjective Geiſt.

§. 387.

Der Geiſt in ſeiner Idealität ſich entwickelnd iſt der Geiſt als erkennend. Aber das Erkennen wird hier nicht bloß aufgefaßt, wie es die Beſtimmtheit der Idee als logiſcher iſt (§. 223.), ſondern wie der concrete Geiſt ſich zu demſelben beſtimmt.

Der ſubjective Geiſt iſt:

A. An ſich oder unmittelbar; ſo iſt er Seele oder Naturgeiſt; — Gegenſtand der
Anthropologie.

B. Für ſich oder vermittelt, noch als identiſche Reflexion in ſich und in Anderes; der Geiſt im Verhältniß oder Beſonderung; Bewußtſeyn, — der Gegenſtand der
Phänomenologie des Geiſtes.

C. Der ſich in ſich beſtimmende Geiſt, als Subject für ſich, der Gegenſtand der
Pſychologie.

In der Seele erwacht das Bewußtſeyn; das Bewußtſeyn ſetzt ſich als Vernunft, die unmittelbar zur ſich wiſſenden Vernunft erwacht iſt, welche ſich durch ihre Thätigkeit zur Objectivität, zum Bewußtſeyn ihres Begriffs befreit.

Wie im Begriffe überhaupt die Beſtimmtheit, die an ihm vorkommt, Fortgang der Entwicklung iſt, ſo iſt auch an dem Geiſte jede Beſtimmtheit, in der er ſich zeigt, Moment der Entwicklung und der Fortbeſtimmung, Verwärtsgehen ſeinem Ziele zu, um ſich zu dem zu machen und für ſich zu

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51128-0
HEGEL, G.W.F. FN. 01465/013

werden das, was er an sich ist. Jede Stufe ist innerhalb ihrer dieser Proceß, und das Product derselben ist, daß für den Geist (d. i. die Form desselben, die er in ihr hat) das ist, was er im Beginn derselben an sich, oder damit nur für uns war. — Die psychologische sonst gewöhnliche Betrachtungsweise gibt erzählungsweise an, was der Geist oder die Seele ist, was ihr geschieht, was sie thut: so tritt die Seele als fertiges Subject vorausgesetzt ist, an dem dergleichen Bestimmungen nur als Aeußerungen zum Vorschein kommen, aus denen erkannt werden soll, was sie ist, — in sich für Vermögen und Kräfte besitzt; ohne Bewußtsein darüber, daß die Aeußerung dessen, was sie ist, im Begriffe dasselbe für sie setzt, wodurch sie eine höhere Bestimmung gewonnen hat. — Von dem hier betrachteten Fortschreiten ist dasjenige zu unterscheiden und davon ausgeschlossen, welches Bildung und Erziehung ist. Dieser Kreis bezieht sich nur auf die einzelnen Subjecte als solche, daß der allgemeine Geist in ihnen zur Existenz gebracht werde. In der philosophischen Ansicht des Geistes als solchen wird er selbst als nach seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet, und seine Aeußerungen als die Momente seines Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens, seines Zusammenschließens mit sich, wodurch er ein wirklicher Geist ist.

Zusatz. In §. 385 ist der Geist in seine drei Hauptformen, den subjectiven, den objectiven und den absoluten Geist unterschieden, und zugleich die Nothwendigkeit des Fortgangs von dem ersten zu dem zweiten und von diesem zum dritten angekündigt worden. Wir haben diejenige Form des Geistes, welche wir in der betrachten müssen, den subjectiven Geist genannt, weil der Geist hier noch in seinem unmittelbaren Begriffe ist, sich seinen Begriff noch nicht gegenständlich gemacht hat. In dieser seiner Subjectivität ist der Geist aber zugleich objectiv, hat eine unmittelbare Realität, durch deren Aufhebung er erst für sich wird, zu

sich selbst, zum Erfassen seines Begriffs, seiner Subjectivität gelangt. Man könnte daher ebensowohl sagen, der Geist sey zunächst objectiv und solle subjectiv werden, wie umgekehrt, er sey erst subjectiv und habe sich objectiv zu machen. Der Unterschied des subjectiven und des objectiven Geistes ist folglich nicht als ein starrer anzusehen. Schon im Anfange haben wir den Geist nicht als bloßen Begriff, als ein bloß Subjectives, sondern als Idee, als eine Einheit des Subjectiven und Objectiven zu fassen, und jeder Fortgang von diesem Anfange ist ein Hinausgehen über die erste einfache Subjectivität des Geistes, ein Fortschritt in der Entwicklung der Realität oder Objectivität desselben. Diese Entwicklung bringt eine Reihe von Gestaltungen hervor, die zwar von der Empirie angegeben werden müssen, in der philosophischen Betrachtung aber nicht äußerlich neben einander gestellt bleiben dürfen, sondern als der entsprechende Ausdruck einer nothwendigen Reihe bestimmter Begriffe zu erkennen sind, und für das philosophische Denken nur insofern Interesse haben, als sie eine solche Reihe von Begriffen ausdrücken. — Zunächst können wir nun aber die unterschiedenen Gestaltungen des subjectiven Geistes nur versicherungsweise angeben; erst durch die bestimmte Entwicklung desselben wird deren Nothwendigkeit hervortreten.

Die drei Hauptformen des subjectiven Geistes sind 1) die Seele, 2) das Bewußtseyn und 3) der Geist als solcher. Als Seele hat der Geist die Form der abstracten Allgemeinheit, als Bewußtseyn die der Besonderung, als für sich seyender Geist die der Einzelnheit. So stellt sich in seiner Entwicklung die Entwicklung des Begriffes dar. Warum die jenen drei Formen des subjectiven Geistes entsprechenden Theile der Wissenschaft in dem ebenstehenden Paragraphen den Namen Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie erhalten haben, wird aus einer näheren vorläufigen Angabe des Inhalts der Wissenschaft vom subjectiven Geiste erhellen.

Den Anfang unserer Betrachtung muß der unmittelbare Geist

bilden; dieß aber iſt der Naturgeiſt, die Seele. Wenn gemeint würde, es ſey mit dem bloßen Begriff des Geiſtes zu beginnen, ſo iſt dieß ein Irrthum; denn, wie bereits geſagt, iſt der Geiſt immer Idee, alſo verwirklichter Begriff. Zu Anfang aber kann der Begriff des Geiſtes noch nicht die vermittelte Realität haben, welche er im abſtracten Denken erhält; ſeine Realität muß zu Anfang zwar auch ſchon eine abſtracte ſeyn — nur dadurch entſpricht ſie der Idealität des Geiſtes —, ſie iſt aber nothwendig eine noch unvermittelte, noch nicht geſetzte, folglich eine ſeyende, ihm äußerliche, eine durch die Natur gegebene. Wir müſſen alſo von dem noch in der Natur befangenen, auf ſeine Leiblichkeit bezogenen, noch nicht bei ſich ſelbſt ſeyenden, noch nicht freien Geiſte anfangen. Dieſe — wenn wir ſo ſagen dürfen — Grundlage des Menſchen iſt der Gegenſtand der Anthropologie. In dieſem Theile der Wiſſenſchaft vom ſubjectiven Geiſte iſt der gedachte Begriff des Geiſtes nur in uns, den Betrachtenden, noch nicht im Gegenſtande ſelber; den Gegenſtand unſerer Betrachtung bildet hier der erſt bloß ſeyende Begriff des Geiſtes, der ſeinen Begriff noch nicht erfaßt habende, noch außer-ſich ſeyende Geiſt.

Das Erſte in der Anthropologie iſt die qualitativ beſtimmte, an ihre Naturbeſtimmungen gebundene Seele (hierher gehören z. B. die Racenunterſchiede). Aus dieſem unmittelbaren Einsſeyns mit ihrer Natürlichkeit tritt die Seele in den Gegenſatz und Kampf mit derſelben (dahin gehören die Zuſtände der Verrücktheit und des Somnambulismus). Dieſem Kampfe folgt der Sieg der Seele über ihre Leiblichkeit, die Herabſetzung und das Herabgeſetztſeyn dieſer Leiblichkeit zu einem Zeichen, zur Darſtellung der Seele. So tritt die Idealität der Seele in ihrer Leiblichkeit hervor, wird dieſe Realität des Geiſtes auf eine, ſelbſt aber noch leibliche Weiſe ideell geſetzt.

In der Phänomenologie erhebt ſich nun die Seele durch die Negation ihrer Leiblichkeit zur reinen ideellen Identität mit ſich, wird Bewußtſeyn, wird Ich, iſt ihrem Anderen gegenüber

für sich. Aber dieß erste Fürsichseyn des Geistes ist noch bedingt durch das Andere, von welchem der Geist herkommt. Das Ich ist noch vollkommen leer, eine ganz abstracte Subjectivität, setzt allen Inhalt des unmittelbaren Geistes außer sich, und bezieht sich auf denselben also auf eine vorgefundene Welt. So wird Dasjenige, was zunächst nur unser Gegenstand war, zwar dem Geiste selber zum Gegenstande, das Ich weiß aber noch nicht, daß das ihm Gegenüberstehende der natürliche Geist selber ist. Das Ich ist daher trotz seines Fürsichseyns doch zugleich nicht für sich, da es nur in Beziehung auf Anderes, auf ein Gegebenes ist. Die Freiheit des Ich ist folglich nur eine abstracte, bedingte, relative. Der Geist ist hier zwar nicht mehr in die Natur versenkt, sondern in sich reflectirt und auf dieselbe bezogen, erscheint aber nur, steht nur in Beziehung zur Wirklichkeit, ist noch nicht wirklicher Geist. Daher nennen wir den Theil der Wissenschaft, in welchem diese Form des Geistes betrachtet wird, die Phänomenologie. Indem nun aber das Ich sich aus seiner Beziehung auf Anderes in sich reflectirt, wird es Selbstbewußtseyn. In dieser Form weiß das Ich sich zunächst nur als das unerfüllte Ich, und allen concreten Inhalt als ein Anderes. Die Thätigkeit des Ich besteht hier darin, die Leere seiner abstracten Subjectivität zu erfüllen, das Objective in sich hinein zu bilden, das Subjective dagegen objectiv zu machen. Dadurch hebt das Selbstbewußtseyn die Einseitigkeit seiner Subjectivität auf, kommt aus seiner Besonderheit, aus seinem Gegensatze gegen das Objective zu der beide Seiten umfassenden Allgemeinheit, und stellt in sich die Einheit seiner selbst mit dem Bewußtseyn dar; denn der Inhalt des Geistes wird hier ein objectiver, wie im Bewußtseyn, und zugleich, wie im Selbstbewußtseyn, ein subjectiver. Dieß allgemeine Selbstbewußtseyn ist an sich oder für uns Vernunft; aber erst im dritten Theil der Wissenschaft vom subjectiven Geiste wird die Vernunft sich selber gegenständlich.

Dieser dritte Theil, die Psychologie, betrachtet den Geist

als solchen, den Geist, wie er im Gegenstand sich nur auf sich selber bezieht, darin nur mit seinen eigenen Bestimmungen zu thun hat, seinen eigenen Begriff erfaßt. So kommt der Geist zur Wahrheit; denn nun ist sie in der bisher noch unmittelbare, noch abstracte Einheit des Subjectiven und Objectiven durch Aufhebung der im Bewußtseyn entstehenden Gegensätze dieser Bestimmungen als eine vermittelte wieder hergestellt, die Idee des Geistes also und der ihr widersprechenden Form des einfachen Begriffs und auch der ihr ebenso sehr widersprechenden Trennung ihrer Momente zur vermittelten Einheit und somit zur wahren Wirklichkeit gelangt. In dieser Gestalt ist der Geist die für sich selbst fassende Vernunft. Geist und Vernunft stehen in einander in solchem Verhältniß, wie Körper und Schwere, wie Wille und Freiheit; die Vernunft bildet die substantielle Natur des Geistes; sie ist nur ein anderer Ausdruck für die Wahrheit oder die Idee, welche das Wesen des Geistes ausmacht; aber erst der Geist als solcher weiß, daß seine Natur die Vernunft und die Wahrheit ist. Der beide Seiten, die Subjectivität und die Objectivität, befassende Geist setzt sich nun erstens in der Form der Subjectivität, — so ist er Intelligenz, — zweitens in der Form der Objectivität, — so ist er Wille. Die zunächst auch selbst noch unerfüllte Intelligenz hebt ihre dem Begriff des Geistes unangemessene Form der Subjectivität dadurch auf, daß sie den ihr gegenüberstehenden, noch mit der Form des Gegebenseins und der Einzelnheit behafteten objectiven Inhalt nach dem absoluten Maaßstabe der Vernunft mißt, diesen Inhalt die Vernünftigkeit anbildet, die Idee in ihn einbildet, ihn zu einem concret Allgemeinen verarbeitet und so in sich aufnimmt. Dadurch kommt die Intelligenz dahin, daß das, was sie weiß, nicht eine Abstraction, sondern der objective Begriff ist, und daß andererseits der Gegenstand die Form eines Gegebenen verliert und die Gestalt eines dem Geiste selber angehörenden Inhalts bekommt. Indem die Intelligenz aber zu dem Vernünftigen gelangt, daß sie den Inhalt

aus sich selbst nimmt, wird sie zu dem nur sich selber zum Zwecke setzenden praktischen Geiste, dem Willen, der nicht, wie die Intelligenz, mit einem von außenher gegebenen Einzelnen, sondern mit einem solchen Einzelnen anfängt, das er als das Seinige weiß, — dann aus diesem Inhalt, den Trieben, Neigungen, sich in sich reflectirt, [illegible] auf ein Allgemeines bezieht, — und endlich zum Wollen des an und für sich Allgemeinen, der Freiheit, seine Begriffes sich erhebt. Zu diesem Ziele gelangt, ist der Geist ebenso sehr zu seinem Anfange, zur Einheit mit sich zurückgekehrt, wie zur absoluten, zur wahrhaft in sich bestimmten Einheit mit sich fortgeschritten, einer Einheit, in welcher die Bestimmungen nicht Naturbestimmungen, sondern Begriffsbestimmungen sind.

A.

Anthropologie.

Die Seele.

§. 388.

Der Geist ist als die Wahrheit der Natur geworden. Ausserdem, daß in der Idee überhaupt dieß Resultat die Bedeutung der Wahrheit und vielmehr des Ersten gegen das Vergehende hat, hat das Werden oder Uebergehen im Begriff die bestimmtere Bedeutung des freien Urtheils. Der gewordene Geist hat daher den Sinn, daß die Natur an ihr selbst als das Unwahre sich aufhebt, und der Geist so sich als diese nicht mehr in leiblicher Einzelnheit außer-sich-setzende, sondern in ihrer Concretion und Totalität einfache Allgemeinheit voraussetzt, in welcher er Seele, noch nicht Geist ist.

§. 389.

Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die Substanz, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so daß er in ihr allen Stoff sei-

ner Bestimmung hat, und sie die durchdringende, ideutische Idealität verstehen bleibt. Aber in dieser noch abstracten Bestimmung ist sie nur der Schlaf des Geistes; — der passive νοῦς des Aristoteles, welcher der Möglichkeit nach Alles ist.

Die Frage um die Immaterialität der Seele kann nur dann noch ein Interesse haben, wenn die Materie als ein Wahres anerkannt, und der Geist als ein Ding anderweitig vorgestellt wird. Gegen den Physikern ist aber in neuern Zeiten die Materie unter den Händen immer gewerden; sie sind auf imponderable Stoffe als Wärme, Licht u. s. f. gekommen, wenn sie leicht auch Raum und Zeit rechnen könnten. Diese Imponderabilien, welche die der Materie eigenthümliche Eigenschaft der Schwere, in gewissem Sinne auch die Zähigkeit, Widerstand zu leisten verloren, haben jedoch noch sonst ein sinnliches Daseyn, ein Außersichseyn; der Lebensmaterie aber, die man auch darunter gezählt finden kann, fehlt nicht nur die Schwere, sondern auch jedes andere Daseyn, wornach sie sich noch zum Materiellen rechnen ließe. In der That ist in der Idee des Lebens schon an sich das Außersichseyn der Natur aufgehoben und der Begriff, die Substanz des Lebens ist als Subjectivität, jedoch nur so, daß die Existenz oder Objectivität noch zugleich seinem Außersichseyn verfallen ist. Aber im Geiste als dem Begriffe, dessen Existenz nicht die unmittelbare Einzelnheit, sondern die absolute Negativität, die Freiheit ist, so daß das Object oder die Realität des Begriffes der Begriff selbst ist, ist das Außersichseyn, welches die Grundbestimmung der Materie ausmacht, ganz zur subjectiven Idealität des Begriffes, zur Allgemeinheit verflüchtigt. Der Geist ist die existirende Wahrheit der Materie, daß die Materie selbst keine Wahrheit hat.

Eine damit zusammenhängende Frage ist die nach der Gemeinschaft der Seele und des Körpers. Diese Gemeinschaft war als Factum angenommen, und es handelte

ſich allein darum, wie ſie zu begreifen ſey? Für die gewöhnliche Antwort kann angeſehen werden, daß ſie ein unbegreifliches Geheimniß ſey. Denn in der That, wenn beide als abſolut Selbſtſtändige gegeneinander vorausgeſetzt werden, ſind ſie einander eben ſo undurchdringlich, wie jede Materie als gegen eine andere undurchdringlich und nur in ihrem gegenſeitigen Nichtſeyn, ihren Poren, beſtimmlich angenommen wird; wie denn Epikur den Göttern ihren Aufenthalt in den Poren angewieſen, aber conſequent ihnen keine Gemeinſchaft mit der Welt aufgebürdet hat. — Für gleichbedeutend mit dieſer Antwort kann die nicht angeſehen werden, welche alle Philoſophen gegeben haben, ſeitdem dieſes Verhältniß zur Frage gekommen iſt. Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz haben ſämmtlich Gott als dieſe Beziehung angegeben, und zwar in dem Sinne, daß die Endlichkeit der Seele und die Materie nur ideelle Beſtimmungen gegen einander ſind und keine Wahrheit haben, ſo daß Gott bei jenen Philoſophen, nicht bloß, wie oft der Fall, ein anderes Wort für jene Unbegreiflichkeit iſt, ſondern vielmehr als die allein wahrhafte Identität derſelben gefaßt wird. Dieſe Identität iſt jedoch bald zu abſtract — wie die ſpinoziſtiſche — bald — wie die leibnitziſche Monade der Monaden — zwar auch ſchaffend, aber nur als urtheilend, ſo daß es zu einem Unterſchiede der Seele und des Leiblichen, Materiellen kommt, die Identität aber nur als Copula des Urtheils iſt, nicht zur Entwicklung und zum Syſteme des abſoluten Schluſſes fortgeht.

Zuſatz. Wir haben in der Einleitung zur Philoſophie des Geiſtes bemerklich gemacht, wie die Natur ſelber ihre Aeußerlichkeit und Vereinzelung, ihre Materialität als ein Unwahres, dem in ihr wohnenden Begriffe nicht Gemäßes aufhebt, und dadurch zur Immaterialität gelangend in den Geiſt übergeht. Deßhalb iſt in dem obenſtehenden Paragraphen der unmittelbare Geiſt, die Seele als nicht bloß für ſich immateriell, ſondern als die allge-

meine Immaterialität der Natur und zugleich als Substanz, als Einheit des Denkens und des Seyns bestimmt werden. Diese Einheit macht schon die Grundanschauung des Orientalismus aus. Das Licht, das in der Persischen Religion als das Absolute betrachtet wurde, hatte ebenso sehr die Bedeutung eines Geistigen wie eines Physischen. Bestimmter hat Spinoza jene Einheit als die absolute Grundlage von Allem gefaßt. Wie auch der Geist sich in sich zurückziehen, sich auf die äußerste Spitze seiner Subjectivität stellen mag, so ist er doch an sich in jener Einheit. Er kann aber bei derselben nicht stehen bleiben; zum absoluten Fürsichseyn, in der ihm vollkommen gemäßen Form gelangt er nur dadurch, daß er auf immanente Weise den in der Substanz noch einfachen Unterschied zu einem wirklichen Unterschiede entwickelt und diesen zur Einheit zurückführt; nur dadurch entreißt er sich dem Zustande des Schlafes, in welchem er sich als Seele befindet; denn in dieser ist der Unterschied noch in die Form der Ununterschiedenheit, folglich der Bewußtlosigkeit eingehüllt. Der Mangel der Spinozistischen Philosophie besteht daher eben darin, daß in derselben die Substanz nicht zu ihrer immanenten Entwicklung fortschreitet, — das Mannigfaltige nur auf äußerliche Weise zur Substanz hinzukommt. Dieselbe Einheit des Gedankens und des Seyns enthält der νοῦς des Anaxagoras; dieser νοῦς ist aber noch weniger als die Spinozistische Substanz zu eigener Entwicklung gekommen. Der Pantheismus geht überhaupt nicht zu einer Gliederung und Systematisirung über. Wo er in der Form der Vorstellung erscheint, ist er ein rauschendes Leben, ein bachanalisches Anschauen, das die einzelnen Gestalten des Universums nicht gegliedert heraustreten läßt, sondern dieselben immer wieder in das Allgemeine versenkt, in's Erhabene und Ungeheure treibt. Dennoch bietet diese Anschauung für jede gesunde Brust einen natürlichen Ausgangspunkt. Besonders in der Jugend fühlen wir uns durch ein, Alles um uns her wie uns selber beseelendes Leben mit der ganzen Natur verbrüdert und in Sympathie, und haben

somit eine Empfindung von der Weltseele, von der Einheit des Geistes und der Natur, von der Immaterialität der Letzteren.

Wenn wir uns aber vom Gefühl entfernen, und zur Reflexion fortgehen, wird uns der Gegensatz der Seele und der Materie, meines subjectiven Ich und der Leiblichkeit desselben zu einem festen Gegensatze und die gegenseitige Beziehung des Leibes und der Seele zu einer Einwirkung Selbstständiger auf einander. Die gewöhnliche physiologische und psychologische Betrachtung weiß die Starrheit dieses Gegensatzes nicht zu überwinden. Da wird dem Ich als dem durchaus Einfachen, Einen — diesem Abgrunde aller Vorstellungen, — die Materie als das Viele, Zusammengesetzte in absoluter Schroffheit gegenübergestellt, und die Beantwortung der Frage, wie dieß Viele mit jenem abstract Einen vereinigt sey, natürlicherweise für unmöglich erklärt.

Die Immaterialität der einen Seite dieses Gegensatzes, nämlich der Seele gibt man leicht zu; die andere Seite desselben aber, das Materielle, bleibt uns auf dem Standpunkt des bloß reflectirenden Denkens als ein Festes, als ein Solches stehen, das wir ebenso gelten lassen, wie die Immaterialität der Seele; so daß wir dem Materiellen dasselbe Seyn wie dem Immateriellen zuschreiben, Beide für gleich substantiell und absolut halten. Diese Betrachtungsweise herrschte auch in der vormaligen Metaphysik. So sehr dieselbe indeß den Gegensatz des Materiellen und Immateriellen als einen unüberwindlichen festhielt, so hob sie denselben doch andererseits bewußtloser Weise dadurch wieder auf, daß sie die Seele zu einem Dinge, folglich zu etwas zwar ganz Abstracten, aber gleichwohl sogleich nach sinnlichen Verhältnissen Bestimmten machte. Dieß that jene Metaphysik durch ihre Frage nach dem Sitz der Seele, — dadurch setzte sie diese in den Raum, — ebenso durch ihre Frage nach dem Entstehen und Verschwinden der Seele, — dadurch wurde diese in die Zeit gesetzt, — und drittens durch die Frage nach den Eigenschaften der Seele; — denn dabei wird die Seele als ein Ruhendes, Festes, als der

verkürzende Punkt dieser Bestimmungen betrachtet. Auch Leibniz hat die Seele als ein Ding betrachtet, indem er dieselbe, wie alles Uebrige, zur Monade machte; die Monade ist ein ebenso Unbedingtes, wie Ding, und der ganze Unterschied zwischen der Seele und dem Materiellen besteht nach Leibniz nur darin, daß die Seele eine etwas klarere, entwickeltere Monade ist, als die übrige Materie; — eine Verschiedenheit, durch welche das Materielle zwar erhoben, die Seele aber mehr zu einem Materiellen herabgesetzt als davon unterschieden wird.

Ueber diese ganze bloß reflectirende Betrachtungsweise erhebt uns schon die speculative Logik, indem sie zeigt, daß alle jene auf die Seele angewandten Bestimmungen, — wie Ding, Einfachheit, Unzerstörbarkeit, Eins — in ihrer abstracten Auffassung nicht ein Wahres sind, sondern in ihr Gegentheil umschlagen. Die Philosophie des Geistes aber setzt diesen Beweis der Unwahrheit solcher Verstandeskategorien dadurch fort, daß sie darthut, wie durch die Idealität des Geistes alle feste Bestimmungen in demselben aufgehoben sind.

Was nun die andere Seite des fraglichen Gegensatzes, nämlich die Materie betrifft, so wird, wie schon bemerkt, die Aeußerlichkeit, Vereinzelung, Vielheit als die feste Bestimmung derselben angesehen, die Einheit dieses Vielen daher nur für ein oberflächliches Band, für eine Zusammensetzung, demnach alles Materielle für trennbar erklärt. Allerdings muß zugegeben werden, daß, während beim Geiste die concrete Einheit das Wesentliche, und das Viele ein Schein ist, bei der Materie das Umgekehrte statt findet; — Etwas, wovon schon die alte Metaphysik eine Ahnung zeigte, indem sie fragte, ob das Eine oder das Viele beim Geiste das Erste sey. Daß aber die Aeußerlichkeit und Vielheit der Materie von der Natur nicht überwunden werden könne, ist eine Voraussetzung, die wir auf unserem Standpunkte, auf dem Standpunkt der speculativen Philosophie, hier längst als eine nichtige im Rücken haben. Die Naturphilosophie lehrt uns, wie

die Natur ihre Aeußerlichkeit stufenweise aufhebt, — wie die Materie schon durch die Schwere die Selbstständigkeit des Einzelnen, Vielen widerlegt, — und wie diese durch die Schwere und noch mehr durch das untrennbare, einfache Licht begonnene Widerlegung durch das thierische Leben, durch das Empfindende vollendet wird, da dieses uns die Allgegenwart der Einen Seele in allen Punkten ihrer Leiblichkeit, somit das Aufgehobenseyn des Außereinander der Materie offenbart. Indem so alles Materielle durch den in der Natur wirkenden an sich seyenden Geist aufgehoben wird, und diese Aufhebung in der Substanz der Seele sich vollendet, tritt die Seele als die Idealität alles Materiellen, als alle Immaterialität hervor, so daß Alles, was Materie heißt, — so sehr es der Vorstellung Selbstständigkeit vorspiegelt, — als ein gegen den Geist Unselbstständiges erkannt wird.

Der Gegensatz von Seele und Körper muß freilich gemacht werden. Sowie die unbestimmte allgemeine Seele sich bestimmt, sich individualisirt, — sowie der Geist eben dadurch Bewußtseyn wird, — und dann schreitet er nothwendig fort, — so stellt er sich auf den Standpunkt des Gegensatzes seiner selbst und seines Anderen, — erscheint ihm sein Anderes als ein Reales, als ein ihm und sich selber Aeußerliches, als ein Materielles. Auf diesem Standpunkte ist die Frage nach der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele und des Körpers eine ganz natürliche. Sind Seele und Körper, wie das verständige Bewußtseyn behauptet, einander absolut entgegengesetzt, so ist keine Gemeinschaft zwischen Beiden möglich. Nun anerkannte aber die alte Metaphysik diese Gemeinschaft als eine unleugbare Thatsache: es fragte sich daher, wie der Widerspruch, daß absolut Selbstständige, Fürsichseyende doch in Einheit mit einander seyen, gelöst werden könne. Bei solcher Stellung der Frage war die Beantwortung derselben unmöglich. Aber eben diese Stellung muß als eine unstatthafte erkannt werden; denn in Wahrheit verhält sich das Immaterielle zum Materiellen nicht wie Besonderes zu Besonderem, sondern

wie das über die Besonderheit übergreifende wahrhaft Allgemeine sich zu dem Besondern verhält; das Materielle in seiner Besonderung hat keine Wahrheit, keine Selbstständigkeit gegen das Immaterielle. Jener Standpunkt der Trennung ist folglich nicht als ein letzter, absolut wahrer zu betrachten. Vielmehr kann die Trennung des Materiellen und Immateriellen nur aus der Grundlage der ursprünglichen Einheit Beider erklärt werden. In den Philosophien des Descartes, Malebranche und Spinoza wird deßhalb auf eine solche Einheit des Denkens und des Seyns, des Geistes und der Materie zurückgegangen und diese Einheit in Gott gesetzt. Malebranche sagte: „Wir sehen Alles in Gott". Diesen betrachtete er als die Vermittlung, als das positive Medium zwischen dem Denkenden und dem Nichtdenkenden, und zwar als das immanente, durchgehende Wesen, in welchem beide Seiten aufgehoben sind, — folglich nicht als ein Drittes gegen zwei Extreme, die selber eine Wirklichkeit hätten; denn sonst entstünde wieder die Frage, wie jenes Dritte mit diesen beiden Extremen zusammen komme. Indem aber die Einheit des Materiellen und Immateriellen von den genannten Philosophen in Gott, der wesentlich als Geist zu fassen ist, gesetzt wird, haben dieselben zu erkennen geben wollen, daß jene Einheit nicht als ein Neutrales, in welches zwei Extreme von gleicher Bedeutung und Selbstständigkeit zusammengingen, betrachtet werden darf, da das Materielle durchaus nur den Sinn eines Negativen gegen den Geist und gegen sich selber hat, oder — wie Plato und andere alte Philosophen sich ausdrückten, — als das „Andere seiner selbst" bezeichnet werden muß, die Natur des Geistes dagegen als das Positive, als das Speculative zu erkennen ist, weil derselbe durch das gegen ihn unselbstständige Materielle frei hindurchgeht, über dieß sein Anderes übergreift, dasselbe nicht als ein wahrhaft Reales gelten läßt, sondern idealisirt und zu einem Vermittelten herabsetzt.

Dieser speculativen Auffassung des Gegensatzes von Geist und Materie steht der Materialismus gegenüber, welcher das

Denken als ein Resultat des Materiellen darstellt, die Einfachheit des Denkens aus dem Vielfachen ableitet. Es gibt nichts Ungenügenderes, als die in den materialistischen Schriften gemachten Auseinandersetzungen der mancherlei Verhältnisse und Verbindungen, durch welche ein solches Resultat wie das Denken hervorgebracht werden soll. Dabei ist gänzlich übersehen, daß, wie die Ursache in der Wirkung, das Mittel im vollführten Zwecke sich aufhebt, — so Dasjenige, dessen Resultat das Denken seyn soll, in diesem vielmehr aufgehoben ist, und daß der Geist als solcher nicht durch ein Anderes hervorgebracht wird, sondern sich selber aus seinem Ansichseyn zum Fürsichseyn, aus seinem Begriff zur Wirklichkeit bringt, und Dasjenige, von welchem er gesetzt seyn soll, zu einem von ihm Gesetzten macht. Dennoch muß man in dem Materialismus das begeisterungsvolle Streben anerkennen, über den, zweierlei Welten als gleich substantiell und wahr annehmenden Dualismus hinauszugehen, diese Zerreißung des ursprünglich Einen aufzuheben.

§. 390.

Die Seele ist zuerst

a. in ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit, — die nur fühlende, natürliche Seele;

b. tritt sie als individuell in das Verhältniß zu diesem ihrem unmittelbaren Seyn und ist in dessen Bestimmtheiten abstract für sich — fühlende Seele;

c. ist dasselbe als ihre Leiblichkeit in sie eingebildet, und sie darin als wirkliche Seele.

Zusatz. Der in diesem Paragraphen angegebene, die nur fühlende, natürliche Seele umfassende erste Theil der Anthropologie zerfällt seinerseits wiederum in drei Abschnitte. — In dem ersten Abschnitt haben wir es zunächst mit der noch ganz allgemeinen, unmittelbaren Substanz des Geistes, mit dem einfachen Pulsiren, dem bloßen Sich-in-sich-regen der Seele zu thun. In diesem ersten geistigen Leben ist noch kein Unterschied gesetzt,

weder von Intensität gegen Allgemeinheit, noch von Seele gegen das Natürliche. Dieß einfache Leben hat seine Explication an der Natur und am Geiste; es selbst als solches ist nur, hat noch kein Daseyn, kein bestimmtes Seyn, keine Besonderung, keine Wirklichkeit. Wie aber in der Logik das Seyn zum Daseyn übergeben muß, so geht auch die Seele nothwendig aus ihrer Unbestimmtheit zur Bestimmtheit fort. Diese Bestimmtheit hat, wie schon früher bemerkt, zunächst die Form der Natürlichkeit. Die Naturbestimmtheit der Seele ist aber als Totalität, als Abbild des Begriffs zu fassen. Das Erste sind daher hier die ganz allgemeinen qualitativen Bestimmungen der Seele. Dahin gehören namentlich die ebenso physischen wie geistigen Racenverschiedenheiten des Menschengeschlechts, so wie die Unterschiede der Nationalgeister.

Diese auseinanderliegenden allgemeinen Besonderungen oder Verschiedenheiten werden dann — und dieß bildet den Uebergang zum zweiten Abschnitt — in die Einheit der Seele zurückgenommen, oder — was dasselbe ist — zur Vereinzelung fortgeführt. Wie das Licht in eine unendliche Menge von Sternen zerspringt, so zerspringt auch die allgemeine Naturseele in eine unendliche Menge von individuellen Seelen; nur mit dem Unterschiede, daß, während das Licht den Schein eines, von den Sternen unabhängigen Bestehens hat, die allgemeine Naturseele bloß in den einzelnen Seelen zur Wirklichkeit kommt. Indem nun die im ersten Abschnitt betrachteten auseinanderfallenden allgemeinen Qualitäten, wie eben gesagt, in die Einheit der einzelnen Seele des Menschen zurückgenommen werden, bekommen sie, statt der Form der Aeußerlichkeit, die Gestalt natürlicher Veränderungen des in ihnen beharrenden intensiven Subjects. Diese ebenfalls zugleich geistigen und physischen Veränderungen treten im Verlauf der Lebensalter hervor. Hier hört der Unterschied auf, ein äußerlicher zu seyn. Zur wirklichen Besonderung, zum reellen Gegensatze des Individuums

gegen sich selber wird der Unterschied aber im Geschlechtsverhältniß. Von hier aus tritt die Seele überhaupt in den Gegensatz gegen ihre natürlichen Qualitäten, gegen ihr allgemeines Seyn, welches eben dadurch zu dem Anderen der Seele, zu einer bloßen Seite, zu einem vorübergehenden Zustande, nämlich zum Zustande des Schlafs heruntergesetzt wird. So entsteht das natürliche Erwachen, das Sichaufgehen der Seele. Hier in der Anthropologie haben wir aber noch nicht die dem wachen Bewußtseyn zu Theil werdende Erfüllung, sondern das Wachseyn nur insofern zu betrachten, als dasselbe ein natürlicher Zustand ist.

Aus diesem Verhältniß des Gegensatzes oder der reellen Besonderung kehrt nun im dritten Abschnitt die Seele zur Einheit mit sich dadurch zurück, daß sie ihrem Anderen auch die Festigkeit eines Zustandes nimmt, und dasselbe in ihrer Idealität auflöst. So ist die Seele von der bloß allgemeinen und nur ansichseyenden Einzelnheit zur fürsichseyenden wirklichen Einzelnheit, und eben damit zur Empfindung fortgeschritten. Zunächst haben wir es dabei nur mit der Form des Empfindens zu thun. Was die Seele empfindet, ist erst im zweiten Theil der Anthropologie zu bestimmen. Den Uebergang zu diesem Theile macht die Ausdehnung der Empfindung in sich selber zur ahnenden Seele.

a.

Die natürliche Seele.

§. 391.

Die allgemeine Seele muß nicht als Weltseele gleichsam als ein Subject fixirt werden; denn sie ist bloß die allgemeine Substanz, welche ihre wirkliche Wahrheit nur als Einzelnheit, Subjectivität, hat. So zeigt sie sich als einzelne, aber unmittelbar nur als seyende Seele, welche Naturbestimmtheiten an ihr hat. Diese haben, so zu sagen, hinter ihrer

Idealität **freie** Existenz, d. i. sie sind für das Bewußtseyn Naturgegenstände, zu denen aber die Seele als solche sich nicht als zu äußerlichen verhält. Sie hat vielmehr an ihr selbst diese Bestimmungen als **natürliche Qualitäten**.

Zusatz. Man kann, gegenüber dem Makrokosmus der gesammten Natur, die Seele als den Mikrokosmus bezeichnen, in welchen jener sich zusammendrängt und dadurch sein Außereinanderseyn aufhebt. Dieselben Bestimmungen, die in der äußeren Natur als frei entlassene Sphären, als eine Reihe selbstständiger Gestalten erscheinen, sind daher in der Seele zu bloßen Qualitäten herabgesetzt. Diese steht in der Mitte zwischen der hinter ihr liegenden Natur einerseits, und der aus dem Naturgeist sich herausarbeitenden Welt der sittlichen Freiheit andererseits. Wie die einfachen Bestimmungen des Seelenlebens in dem allgemeinen Naturleben ihr außereinander gerissenes Gegenbild haben, so entfaltet sich Dasjenige, was im einzelnen Menschen die Form eines Subjectiven, eines besonderen Triebes hat, und bewußtlos, als ein Seyn, in ihm ist, im Staate zu einem Systeme unterschiedener Sphären der Freiheit, — zu einer, von der selbstbewußten menschlichen Vernunft geschaffenen Welt.

α) Natürliche Qualitäten.

§. 392.

Der Geist lebt 1) in seiner Substanz, der natürlichen Seele, das allgemeine planetarische Leben mit, den Unterschied der Klimate, den Wechsel der Jahreszeiten, der Tageszeiten, u. dgl. — ein Naturleben, das in ihm zum Theil nur zu trüben Stimmungen kommt.

Es ist in neuern Zeiten viel vom **kosmischen, siderischen, tellurischen** Leben des Menschen die Rede gewesen. Das Thier lebt wesentlich in dieser Sympathie; sein specifischer Character, so wie seine besondern Entwicklungen hängen bei Vielen ganz, immer mehr oder weniger, damit zu-

ſammen. Beim Menſchen verlieren dergleichen Zuſammenhänge um ſo mehr an Bedeutung, je gebildeter er und je mehr damit ſein ganzer Zuſtand auf freie geiſtige Grundlage geſtellt iſt. Die Weltgeſchichte hängt nicht mit Revolutionen im Sonnenſyſteme zuſammen, ſo wenig wie die Schickſale der Einzelnen mit den Stellungen von Planeten. — Der Unterſchied der Klimate enthält eine feſtere und gewaltigere Beſtimmtheit. Aber den Jahreszeiten, Tageszeiten, entſprechen nur ſchwächere Stimmungen, die in Krankheitszuſtänden, wozu auch Verrücktheit gehört, in der Depreſſion des ſelbſtbewußten Lebens, ſich vornehmlich hervorthun können. — Unter dem Aberglauben der Völker und den Verirrungen des ſchwachen Verſtandes finden ſich bei Völkern, die weniger in der geiſtigen Freiheit fortgeſchritten und darum noch mehr in der Einigkeit mit der Natur leben, auch einige wirkliche Zuſammenhänge und darauf ſich gründende wunderbar ſcheinende Vorausſehungen von Zuſtänden und den daran ſich knüpfenden Ereigniſſen. Aber mit der tiefer ſich erfaſſenden Freiheit des Geiſtes verſchwinden auch dieſe wenigen und geringen Dispoſitionen, die ſich auf das Mitleben mit der Natur gründen. Das Thier, wie die Pflanze, bleibt dagegen darunter gebunden.

Zuſatz. Aus dem vorhergehenden Paragraphen und aus dem Zuſatze zu demſelben erhellt, daß das allgemeine Naturleben auch das Leben der Seele iſt, daß dieſe ſympathetiſch jenes allgemeine Leben mitlebt. Wenn man nun aber dieß Mitleben der Seele mit dem ganzen Univerſum zum höchſten Gegenſtande der Wiſſenſchaft vom Geiſte machen will, ſo iſt dieß ein vollkommner Irrthum. Denn die Thätigkeit des Geiſtes beſteht gerade weſentlich darin, ſich über das Befangenſeyn in dem bloßen Naturleben zu erheben, ſich in ſeiner Selbſtſtändigkeit zu erfaſſen, die Welt ſeinem Denken zu unterwerfen, dieſelbe aus dem Begriffe zu erſchaffen. Im Geiſte iſt daher das allgemeine Naturleben nur ein ganz untergeordnetes Moment, die kosmiſchen und tellu-

rischen Mächte werden von ihm beherrscht, sie können in ihm nur eine untheilnehmende Stimmung hervorbringen.

Das allgemeine Naturleben ist nun erstens das Leben des Sonnensystems überhaupt, und zweitens das Leben der Erde, in welchem jenes Leben eine individuellere Form erhält.

Was die Beziehung der Seele zum Sonnensystem betrifft, so kann bemerkt werden, daß die Astrologie die Schicksale des Menschengeschlechts und der Einzelnen mit den Figurationen und Stellungen der Planeten in Verbindung setzt; (wie man denn in neuerer Zeit die Welt überhaupt als einen Spiegel des Geistes in dem Sinne betrachtet hat, daß man aus der Welt den Geist erklären kann). Der Inhalt der Astrologie ist als Aberglaube zu verwerfen; es liegt jedoch der Wissenschaft ob, den bestimmten Grund dieser Verwerfung anzugeben. Dieser Grund muß nicht bloß darein gesetzt werden, daß die Planeten von uns fern und Körper seyen, sondern bestimmter darein, daß das planetarische Leben des Sonnensystems nur ein Leben der Bewegung, — mit anderen Worten — ein Leben ist, in welchem Raum und Zeit das Bestimmende ausmachen; (denn Raum und Zeit sind die Momente der Bewegung). Die Gesetze der Bewegung der Planeten sind allein durch den Begriff des Raumes und der Zeit bestimmt; in den Planeten hat daher die absolut freie Bewegung ihre Wirklichkeit. Aber schon in dem physikalisch Individuellen ist jene abstracte Bewegung etwas durchaus Untergeordnetes; das Individuelle überhaupt macht sich selber seinen Raum und seine Zeit; seine Veränderung ist durch seine concrete Natur bestimmt. Der animalische Körper gelangt zu noch größerer Selbstständigkeit als das bloß physikalisch Individuelle; er hat einen von der Bewegung der Planeten ganz unabhängigen Verlauf seiner Entwicklung, ein nicht von ihnen bestimmtes Maaß der Lebensdauer; seine Gesundheit, wie der Gang seiner Krankheit, hängt nicht von den Planeten ab; die periodischen Fieber, z. B., haben ihr eigenes bestimmtes Maaß; bei denselben ist nicht die Zeit als Zeit,

sondern der animalische Organismus das Bestimmende. Vollends für den Geist aber haben die abstracten Bestimmungen von Raum und Zeit, — hat der freie Mechanismus keine Bedeutung und keine Macht; die Bestimmungen des selbstbewußten Geistes sind unendlich gediegener, concreter als die abstracten Bestimmungen des Neben- und des Nacheinander. Der Geist, als verkörpert, ist zwar an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Zeit; dennoch aber über Raum und Zeit erhaben. Allerdings ist das Leben des Menschen bedingt durch ein bestimmtes Maaß der Entfernung der Erde von der Sonne; in größerer Entfernung von der Sonne könnte er ebenso wenig leben, wie in geringerer; weiter jedoch reicht der Einfluß der Stellung der Erde auf den Menschen nicht.

Auch die eigentlich terrestrischen Verhältnisse, — die in einem Jahre sich vollendende Bewegung der Erde um die Sonne, — die tägliche Bewegung der Erde um sich selbst, — die Neigung der Erdaxe auf die Bahn der Bewegung um die Sonne, — alle diese zur Individualität der Erde gehörenden Bestimmungen sind zwar nicht ohne Einfluß auf den Menschen, für den Geist als solchen aber unbedeutend. Schon die Kirche hat daher den Glauben an eine, von jenen terrestrischen und von den kosmischen Verhältnissen über den menschlichen Geist ausgeübte Macht mit Recht als abergläubisch und unsittlich verworfen. Der Mensch soll sich als frei von den Naturverhältnissen ansehen; in jenem Aberglauben betrachtet er sich aber als Naturwesen. Man muß demnach auch das Unternehmen Derjenigen für nichtig erklären, welche die Epochen in den Evolutionen der Erde mit den Epochen der menschlichen Geschichte in Zusammenhang zu bringen, — den Ursprung der Religionen und ihrer Bilder im astronomischen und dann auch im physikalischen Gebiet zu entdecken sich bemüht haben, und dabei auf den grund- und bodenlosen Einfall gerathen sind, zu meinen: so wie das Aequinoctium aus dem Stiere in den Widder vorgerückt sey, habe auf den Apisdienst das Christenthum, als

die Verehrung des Lammes, folgen müssen. — Was aber den von den terrestrischen Verhältnissen auf den Menschen wirklich ausgeübten Einfluß anbelangt, so kann dieser hier nur nach seinen Hauptmomenten zur Sprache kommen, da das Besondere davon in die Naturgeschichte des Menschen und der Erde gehört. Der Proceß der Bewegung der Erde erhält in den Jahres- und Tageszeiten eine physikalische Bedeutung. Diese Wechsel berühren allerdings den Menschen; der bloße Naturgeist, die Seele, durchlebt die Stimmung der Jahres- so wie der Tageszeiten mit. Während aber die Pflanzen ganz an den Wechsel der Jahreszeiten gebunden sind, und selbst die Thiere durch denselben bewußtlos beherrscht, durch ihn zur Begattung, einige zur Wanderung instinktmäßig getrieben werden; bringt jener Wechsel in der Seele des Menschen keine Erregungen hervor, denen er willenlos unterworfen wäre. Die Disposition des Winters ist die Disposition des Insichzurückgehens, des Sichsammelns, des Familienlebens, des Verehrens der Penaten. Im Sommer dagegen ist man zu Reisen besonders aufgelegt, fühlt man sich hinausgerissen in's Freie, drängt sich das gemeine Volk zu Wallfahrten. Doch weder jenes innigere Familienleben, noch diese Wallfahrten und Reisen haben etwas bloß Instinktartiges. Die christlichen Feste sind mit dem Wechsel der Jahreszeiten in Zusammenhang gebracht; das Fest der Geburt Christi wird in derjenigen Zeit gefeiert, in welcher die Sonne von Neuem hervorzugehen scheint; die Auferstehung Christi ist in den Anfang des Frühlings, in die Periode des Erwachens der Natur gesetzt. Aber diese Verbindung des Religiösen mit dem Natürlichen ist gleichfalls keine durch Instinkt, sondern eine mit Bewußtseyn gemachte. Was die Monatveränderungen betrifft, so haben diese sogar auf die physische Natur des Menschen nur einen beschränkten Einfluß. Bei Wahnsinnigen hat sich solcher Einfluß gezeigt; aber in diesen herrscht auch die Naturgewalt, nicht der freie Geist. — Die Tageszeiten ferner führen allerdings eine eigene Disposition der Seele mit sich. Die

Menschen sind des Morgens anders gestimmt als des Abends. Des Morgens herrscht Ernst, ist der Geist noch mehr in Identität mit sich und mit der Natur. Der Tag gehört dem Gegensatze, der Arbeit an. Abends ist die Reflexion und Phantasie vorherrschend. Um Mitternacht geht der Geist aus den Zerstreuungen des Tages in sich, ist mit sich einsam, neigt sich zu Betrachtungen. Nach Mitternacht sterben die meisten Menschen; die menschliche Natur mag da nicht noch einen neuen Tag anfangen. Die Tageszeiten stehen auch in einer gewissen Beziehung zum öffentlichen Leben der Völker. Die Volksversammlungen der, mehr als wir, zur Natur hingezogenen Alten wurden des Morgens abgehalten; die englischen Parlamentsverhandlungen werden dagegen, dem in sich gekehrten Charakter der Engländer gemäß, Abends begonnen und zuweilen bis in die tiefe Nacht fortgesetzt. Die angegebenen, durch die Tageszeiten hervorgebrachten Stimmungen werden aber durch das Klima modificirt; in heißen Ländern, zum Beispiel, fühlt man sich um Mittag mehr zur Ruhe als zur Thätigkeit aufgelegt. — Rücksichtlich des Einflusses der meteorologischen Veränderungen kann Folgendes bemerkt werden. Bei Pflanzen und Thieren tritt das Mitempfinden jener Erscheinungen deutlich hervor. So empfinden die Thiere Gewitter und Erdbeben vorher, d. h., sie fühlen Veränderungen der Atmosphäre, die noch nicht für uns zur Erscheinung gekommen sind. So empfinden auch Menschen an Wunden Wetterveränderungen, von welchen das Barometer noch nichts zeigt; die schwache Stelle, welche die Wunde bildet, läßt eine größere Merklichkeit der Naturgewalt zu. Was so für den Organismus bestimmend ist, hat auch für schwache Geister Bedeutung und wird als Wirkung empfunden. Ja, ganze Völker, die Griechen und Römer, machten ihre Entschlüsse von Naturerscheinungen abhängig, die ihnen mit meteorologischen Veränderungen zusammen zu hängen schienen. Sie fragten bekanntlich nicht bloß die Priester, sondern auch die Eingeweide und das Fressen der Thiere um Rath in Staatsangelegenheiten. Am Tage

der Schlacht bei Platää, z. B., wo es ſich um die Freiheit Griechenlands, vielleicht ganz Europa's, um Abwehrung des orientaliſchen Despotismus handelte, quälte ſich Pauſanias den ganzen Morgen um gute Zeichen der Opferthiere. Dieß ſcheint in völligem Widerſpruch mit der Geiſtigkeit der Griechen in Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft zu ſtehen, kann aber ſehr wohl aus dem Standpunkt des griechiſchen Geiſtes erklärt werden. Den Neueren iſt eigenthümlich, in Allem, was die Klugheit unter dieſen und dieſen Umſtänden als räthlich erſcheinen läßt, ſich aus ſich ſelbſt zu entſchließen; die Privatleute ſowohl wie die Fürſten faſſen ihre Entſchlüſſe aus ſich ſelber; der ſubjective Wille ſchneidet bei uns alle Gründe der Ueberlegung ab, und beſtimmt ſich zur That. Die Alten hingegen, welche noch nicht zu dieſer Macht der Subjectivität, zu dieſer Stärke der Gewißheit ihrer ſelbſt gekommen waren, ließen ſich in ihren Angelegenheiten durch Orakel, durch äußere Erſcheinungen beſtimmen, in denen ſie eine Vergewiſſerung und Bewahrheitung ihrer Vorſätze und Abſichten ſuchten. Was nun beſonders den Fall der Schlacht betrifft, ſo kommt es dabei nicht bloß auf die ſittliche Geſinnung, ſondern auch auf die Stimmung der Munterkeit, auf das Gefühl phyſiſcher Kraft an. Dieſe Dispoſition war aber bei den Alten von noch weit größerer Wichtigkeit als bei den Neueren, bei welchen die Disciplin des Heeres und das Talent des Feldherrn die Hauptſache ſind, während umgekehrt bei den mehr noch in der Einheit mit der Natur lebenden Alten die Tapferkeit der Einzelnen, der immer etwas Phyſiſches zu ſeiner Quelle habende Muth das Meiſte zur Entſcheidung der Schlacht beitrug. Die Stimmung des Muthes hängt nun mit anderen phyſiſchen Dispoſitionen, zum Beiſpiel, mit der Dispoſition der Gegend, der Atmoſphäre, der Jahreszeit, des Klima's zuſammen. Die ſympathetiſchen Stimmungen des beſeelten Lebens kommen aber bei den Thieren, da dieſe noch mehr mit der Natur in Einheit leben, ſichtbarer zur Erſcheinung, als beim Menſchen. Aus dieſem Grunde ging der Feldherr bei

den Griechen nur dann zur Schlacht, wenn er an den Thieren geſunde Dispoſitionen zu finden glaubte, welche einen Schluß auf gute Dispoſitionen der Menſchen zu erlauben ſchienen. So opfert der in ſeinem berühmten Rückzug ſo klug ſich benehmende Xenophon täglich, und beſtimmt nach dem Ergebniß des Opfers ſeine militäriſchen Maaßregeln. Das Aufſuchen eines Zuſammenhangs zwiſchen dem Natürlichen und Geiſtigen wurde aber von den Alten zu weit getrieben. Ihr Aberglaube ſah in den Eingeweiden der Thiere mehr, als darin zu ſehen iſt. Das Ich gab ſeine Selbſtſtändigkeit dabei auf, unterwarf ſich den Umſtänden und Beſtimmungen der Aeußerlichkeit, machte dieſe zu Beſtimmungen des Geiſtes.

§. 393.

Das allgemeine planetariſche Leben des Naturgeiſtes 2) beſondert ſich in die concreten Unterſchiede der Erde und zerfällt in die beſondern Naturgeiſter, die im Ganzen die Natur der geographiſchen Welttheile ausdrücken, und die Racenverſchiedenheit ausmachen.

Der Gegenſatz der terreſtriſchen Polarität, durch welchen das Land gegen Norden zuſammengedrängter iſt und das Uebergewicht gegen das Meer hat, gegen die ſüdliche Hemiſphäre aber getrennt in Zuſpitzungen auseinander läuft, bringt in den Unterſchied der Welttheile zugleich eine Motification, die Treviranus (Biolog. II. Thl.) in Anſehung der Pflanzen und Thiere aufgezeigt hat.

Zuſatz. Rückſichtlich der Racenverſchiedenheit der Menſchen muß zuvörderſt bemerkt werden, daß die bloß hiſtoriſche Frage, ob alle menſchlichen Racen von Einem Paare oder von mehreren ausgegangen ſeyen, uns in der Philoſophie gar nichts angeht. Man hat dieſer Frage eine Wichtigkeit beigelegt, weil man durch die Annahme einer Abſtammung von mehreren Paaren die geiſtige Ueberlegenheit der einen Menſchengattung über die andere erklären zu können glaubte, ja zu beweiſen hoffte, die Menſchen ſeyen, ihren geiſtigen Fähigkeiten nach, von Natur ſo

verschieden, daß einige wie Thiere beherrscht werden dürfen. Aus der Abstammung kann aber kein Grund für die Berechtigung oder Nichtberechtigung der Menschen zur Freiheit und zur Herrschaft geschöpft werden. Der Mensch ist an sich vernünftig; darin liegt die Möglichkeit der Gleichheit des Rechtes aller Menschen, die Nothwendigkeit einer ferneren Unterscheidung in besondere und recht-liche Menschengattungen. Der Unterschied der Menschenracen ist noch ein natürlicher, das heißt, ein unmittelbar die Naturseite betreffender Unterschied. Als solcher steht derselbe in Zusammenhang mit den geographischen Unterschieden des Bodens, auf welchem sich die Menschen in großen Massen sammeln. Diese Unterschiede des Bodens sind Dasjenige, was wir die Welttheile nennen. In diesen Gliederungen des Erdmittelpunkts herrscht etwas Nothwendiges, dessen nähere Auseinandersetzung in die Geographie gehört. — Die Hauptunterscheidung der Erde ist die in die alte und in die neue Welt. Zunächst bezieht sich dieser Unterschied auf das frühere oder spätere weltgeschichtliche Bekanntwerden der Erdtheile. Diese Benennung ist uns hier gleichgültig. Es kommt uns hier auf die den unterschiedenen Charakter der Welttheile ausmachende Bestimmtheit an. In dieser Rücksicht muß gesagt werden, daß Amerika ein jüngeres Ansehen, als die alte Welt, hat und in seiner historischen Bildung gegen diese zurücksteht. Amerika stellt nur den allgemeinen Unterschied des Nordens und des Südens mit einer ganz schmalen Mitte beider Extreme dar. Die einheimischen Völker dieses Welttheils gehen unter; die alte Welt gestaltet sich in demselben neu. Diese nun unterscheidet sich von Amerika dadurch, daß sie sich als ein in bestimmte Unterschiede Auseinandergehendes darstellt, in drei Welttheile zerfällt, von welchen der eine, nämlich Afrika, im Ganzen genommen, als eine der geringsten Einbeugungen enthaltende Masse, als ein gegen die Küste abgeschlossenes Hochgebirge erscheint, — der andere, Asien, dem Gegensatze des Hochlandes und großer, von breiten Strömen bewässerter Thäler anheimfällt, — während der

dritte, **Europa**, da hier Berg und Thal nicht, wie in Asien, als große Hälften des Welttheils aneinander gefügt sind, sondern sich beständig durchdringen, die Einheit jener unterschiedslosen Einheit Afrika's und des unvermittelten Gegensatzes Asiens offenbart. Diese drei Welttheile sind durch das Mittelmeer, um welches sie herumliegen, nicht getrennt, sondern verbunden. Nordafrika, bis zum Ende der Sandwüste, gehört, seinem Charakter nach, schon zu Europa; die Bewohner dieses Theiles von Afrika sind noch keine eigentlichen Afrikaner, das heißt, Neger, sondern mit den Europäern verwandt. So ist auch ganz Vorderasien, seinem Charakter nach, zu Europa gehörig; die eigentlich asiatische Race, die mongolische, wohnt in Hinterasien.

Nachdem wir so die Unterschiede der Welttheile als nicht zufällige, sondern nothwendige zu erweisen versucht haben, wollen wir die mit jenen Unterschieden zusammenhängenden Racenverschiedenheiten des Menschengeschlechts in physischer und geistiger Beziehung bestimmen. Die Physiologie unterscheidet in ersterer Beziehung die kaukasische, die äthiopische und die mongolische Race; woran sich noch die malaiische und die amerikanische Race reiht, welche aber mehr ein Aggregat unendlich verschiedener Particularitäten als eine scharf unterschiedene Race bilden. Der physische Unterschied aller dieser Racen zeigt sich nun vorzüglich in der Bildung des Schädels und des Gesichts. Die Bildung des Schädels ist aber durch eine horizontale und eine verticale Linie zu bestimmen, von welchen die erstere vom äußeren Gehörgange nach der Wurzel der Nase, die letztere vom Stirnbein nach der oberen Kinnlade geht. Durch den von diesen beiden Linien gebildeten Winkel unterscheidet sich der thierische Kopf vom menschlichen; bei den Thieren ist dieser Winkel äußerst spitz. Eine andere, bei Festsetzung der Racenverschiedenheiten wichtige, von Blumenbach gemachte Bestimmung betrifft das größere oder geringere Hervortreten der Backenknochen. Auch die Wölbung und die Breite der Stirn ist hierbei bestimmend.

Bei der kaukasischen Race ist nun jener Winkel fast oder ganz ein rechter. Besonders gilt dies von der mäonischen, georgischen und cukasischen Physiognomie. Der Schädel ist bei dieser Race oben kugelicht, die Stirn sanft gewölbt, die Backenknochen sind zurückgedrängt, die Vorderzähne in beiden Kiefern perpendikulär, die Hautfarbe ist weiß, mit rothen Wangen, die Haare sind lang und weich.

Das Eigenthümliche der mongolischen Race zeigt sich in dem Hervorstehen der Backenknochen, in den eingeschnittenen, nicht runden Augen, in der zusammengedrückten Nase, in der gelben Farbe der Haut, in den kurzen, steifen, schwarzen Haaren.

Die Neger haben schmälere Schädel als die Mongolen und Kaukasier, ihre Stirnen sind gewölbt, aber buckelicht, ihre Kiefer ragen hervor, ihre Zähne stehen schief, ihre untere Kinnlade ist sehr hervortretend, ihre Hautfarbe mehr oder weniger schwarz, ihre Haare sind wollig und schwarz.

Die malaiische und die amerikanische Race sind in ihrer physischen Bildung weniger als die eben geschilderten Racen scharf ausgezeichnet; die Haut der malaiischen ist braun, die der amerikanischen kupferfarbig.

In geistiger Beziehung unterscheiden sich die angegebenen Racen auf folgende Weise.

Die Neger sind als eine aus ihrer uninteressirten und interesselosen Umfangenheit nicht heraustretende Kinternation zu sehen. Sie werden verkauft und lassen sich verkaufen, ohne alle Reflexion darüber, ob dies recht ist oder nicht. Ihre Religion hat etwas Kinderhaftes. Das Höhere, welches sie empfinden, fallen sie nicht fest; daneben geht ihnen nur sinnig durch den Kopf. Sie übertragen dies Höhere auf den ersten besten Stein, machen diesen dadurch zu ihrem Fetisch, und verwerfen diesen Fetisch, wenn er ihnen nicht geholfen hat. In ruhigem Zustande ganz gutmüthig und harmlos, begehen sie in der plötzlich entstehenden Aufregung die fürchterlichsten Grausamkeiten. Die Fähigkeit

zur Bildung ist ihnen nicht abzusprechen; sie haben nicht nur hier und da das Christenthum mit der größten Dankbarkeit angenommen, und mit Rührung von ihrer durch dasselbe nach langer Geistesknechtschaft erlangten Freiheit gesprochen, sondern auch in Haiti einen Staat nach christlichen Principien gebildet. Aber einen innern Trieb zur Kultur zeigen sie nicht. In ihrer Heimath herrscht der entsetzlichste Despotismus; da kommen sie nicht zum Gefühl der Persönlichkeit des Menschen, — da ist ihr Geist ganz sklavisch gesinnt, bleibt in sich versunken, macht keinen Fortschritt und entspricht so der compacten, unterschiedslosen Masse des afrikanischen Landes.

Die Mongolen dagegen erheben sich aus dieser kindischen Unbefangenheit; in ihnen offenbart sich als das Charakteristische eine unruhige, zu keinem festen Resultate kommende Beweglichkeit, welche sie treibt, sich wie ungeheure Heuschreckenschwärme über andere Nationen auszubreiten, und die dann doch wieder der gedankenlosen Gleichgültigkeit und dumpfen Ruhe weicht, welche jenem Hervorbrechen vorangegangen war. Ebenso zeigen die Mongolen an sich den schneidendsten Gegensatz des Erhabenen und Ungeheuren einerseits und des kleinlichsten Pedantismus andererseits. Ihre Religion enthält schon die Vorstellung eines Allgemeinen, das von ihnen als Gott verehrt wird. Aber dieser Gott wird noch nicht als ein unsichtbarer ertragen; er ist in menschlicher Gestalt vorhanden, oder gibt sich wenigstens durch diesen oder jenen Menschen kund. So bei den Tibetanern, wo erst ein Kind zum gegenwärtigen Gott gewählt, und, wenn solcher Gott stirbt, von den Mönchen ein anderer Gott unter den Menschen gesucht wird, alle diese Götter aber nach einander die tiefste Verehrung genießen. Das Wesentliche dieser Religion erstreckt sich bis zu den Jukiern, bei denen gleichfalls ein Mensch, der Bramine, als Gott angesehen, und das Sichzurückziehen des menschlichen Geistes in seine unbestimmte Allgemeinheit für das Göttliche, für die unmittelbare Identität mit Gott gehalten wird. In der asiatischen Race

beginnt also der Geist allerdings schon zu erwachen, sich von der Natürlichkeit zu trennen. Diese Trennung ist aber noch keine scharfe, noch nicht die absolute. Der Geist erfaßt sich noch nicht in seiner absoluten Freiheit, weiß sich noch nicht als das für sich gesetzte concrete Allgemeine, hat sich seinen Begriff noch nicht in der Form des Gedankens zum Gegenstande gemacht. Deshalb existirt er noch in der ihm unangemessenen Form der unmittelbaren Einzelnheit. Gott wird zwar gegenständlich, aber nicht in der Form des absolut freien Gedankens, sondern in der eines unmittelbar existirenden sinnlichen Gegenstandes. Damit hängt die hier vorkommende Verbindung der Widersprüche zusammen. In dieser liegt eine Erhebung über die Natürlichkeit; denn in den Widersprüchen ist die Natürlichkeit untergegangen; die Erinnerung an dieselben hält nur das in ihnen erscheinende Allgemeine fest, und erhebt sich somit über die Einzelnheit der Erscheinung. Das Allgemeine wird aber immer nur, einerseits als ein ganz abstract Allgemeines festgehalten, andererseits in einer durchaus zufälligen unmittelbaren Gestalt angeschaut. Bei den Indiern zum Beispiel wird der allgemeine Gott als in der ganzen Natur, in den Flüssen, Bergen, so wie in den Menschen gegenwärtig betrachtet. Allen fehlt also, wie in physischer so auch in geistiger Beziehung, das Moment des Gegensatzes, den unvermittelten Gegensatz, das vermittlungslose Zusammenfallen der entgegengesetzten Bestimmungen dar. Der Geist trennt sich hier einerseits von der Natur, und fällt andererseits doch wieder in die Natürlichkeit zurück; da er noch nicht in sich selber, sondern nur in dem Natürlichen zur Wirklichkeit gelangt. In dieser Identität des Geistes mit der Natur ist die wahre Freiheit noch nicht möglich. Der Mensch kann hier noch nicht zum Bewußtsein seiner Persönlichkeit kommen, hat in seiner Unterwürfigkeit noch gar keinen Werth und keine Achtung, weder bei den Indiern, noch bei den Chinesen; diese setzen ihre Kinder ohne alles Bedenken aus, oder bringen dieselben gerathen um.

Erst in der kaukasischen Race kommt der Geist zur absoluten Einheit mit sich selber, — erst hier tritt der Geist in vollkommenen Gegensatz gegen die Natürlichkeit, erfaßt er sich in seiner absoluten Selbstständigkeit, entreißt er sich dem Herüber- und Hinüberschwanken von Einem Extrem zum anderen, gelangt zur Selbstbestimmung, zur Entwicklung seiner selbst, und bringt dadurch die Weltgeschichte hervor. Die Mongolen haben, wie schon erwähnt, zu ihrem Charakter nur die nach außen stürmende Thätigkeit einer Ueberschwemmung, die sich so schnell, wie sie gekommen ist, wieder verläuft, bloß zerstörend wirkt, nichts erbaut, keinen Fortschritt der Weltgeschichte hervorbringt. Dieser kommt erst durch die kaukasische Race zu Stande.

In derselben haben wir aber zwei Seiten, die Vorderasiaten und die Europäer zu unterscheiden; mit welchem Unterschiede jetzt der Unterschied von Mahomedanern und Christen zusammenfällt.

Im Mahomedanismus ist das bornirte Princip der Juden, durch Erweiterung zur Allgemeinheit, überwunden. Hier wird Gott nicht mehr, wie bei den Hinterasiaten, als auf unmittelbar sinnliche Weise existirend betrachtet, sondern als die über alle Vielheit der Welt erhabene Eine unendliche Macht aufgefaßt. Der Mahomedanismus ist daher im eigentlichsten Sinne des Wortes die Religion der Erhabenheit. Mit dieser Religion steht der Charakter der Vorderasiaten, besonders der Araber, in völligem Einklang. Dies Volk ist, in seinem Aufschwunge zu dem Einen Gotte, gegen alles Endliche, gegen alles Elend gleichgültig, mit seinem Leben wie mit seinen Glücksgütern freigebig; noch jetzt verräth seine Tapferkeit und seine Mildthätigkeit unsere Anerkennung. Aber der an dem abstract Einen festhaltende Geist der Vorderasiaten bringt es nicht zur Bestimmung, zur Besonderung des Allgemeinen, folglich nicht zu concreter Bildung. Durch diesen Geist ist zwar hier alles in Hinterasien herrschende Kastenwesen vernichtet, jedes Interdictum unter den mahomedanischen Vorderasiaten frei; eigentlicher Despotismus findet unter denselben

nicht ſtatt. Das politiſche Leben kommt jedoch hier noch nicht zu einem gegliederten Organismus, zur Unterſcheidung in beſondere Staatsgewalten. Und was die Individuen betrifft, ſo halten dieſelben ſich zwar einerſeits in einer großartigen Erhabenheit über ſubjective, endliche Zwecke, ſtürzen ſich aber andererſeits auch wieder mit ungezügeltem Triebe in die Verfolgung ſolcher Zwecke, die bei ihnen dann alles Allgemeinen entbehren, weil es hier noch nicht zu einer immanenten Beſonderung des Allgemeinen kommt. So entſteht hier, neben den erhabenſten Geſinnungen, die größte Rachſucht und Argliſt.

Die Europäer dagegen haben zu ihrem Princip und Charakter das concret Allgemeine, den ſich ſelbſt beſtimmenden Gedanken. Der chriſtliche Gott iſt nicht bloß der unterſchiedsloſe Eine, ſondern der Dreieinige, der den Unterſchied in ſich enthaltende, der menſchgewordene, der ſich ſelbſt offenbarende Gott. In dieſer religiöſen Vorſtellung hat der Gegenſatz des Allgemeinen und des Beſonderen, — des Gedankens und des Daſeyns — die höchſte Schärfe, und iſt gleichwohl zur Einheit zurückgeführt. So bleibt das Beſondere hier nicht ſo ruhig in ſeiner Unmittelbarkeit belaſſen, wie im Mahomedanismus; vielmehr iſt daſſelbe durch den Gedanken beſtimmt, wie umgekehrt das Allgemeine ſich hier zur Beſonderung entwickelt. Das Princip des europäiſchen Geiſtes iſt daher die ſelbſtbewußte Vernunft, die in ſich das Zutrauen hat, daß Nichts gegen ſie eine unüberwindliche Schranke ſeyn kann, und die daher Alles antaſtet, um ſich ſelber darin gegenwärtig zu werden. Der europäiſche Geiſt ſetzt die Welt ſich gegenüber, macht ſich von ihr frei, hebt aber dieſen Gegenſatz wieder auf, nimmt ſein Anderes, das Mannigfaltige, in ſich, in ſeine Einfachheit zurück. Hier herrſcht daher dieſer unendliche Wiſſensdrang, der den anderen Racen fremd iſt. Der Europäer intereſſirt die Welt, er will ſie erkennen, ſich das ihm gegenüberſtehende Andere aneignen, in den Beſonderungen der Welt die Gattung, das Geſetz, das Allgemeine, den Gedanken,

die innere Vernünftigkeit sich zur Anschauung bringen. — Ebenso wie im Theoretischen strebt der europäische Geist auch im Praktischen nach der zwischen ihm und der Außenwelt hervorzubringenden Einheit. Er unterwirft die Außenwelt seinen Zwecken mit einer Energie, welche ihm die Herrschaft der Welt gesichert hat. Das Individuum geht hier in seinen besonderen Handlungen von festen allgemeinen Grundsätzen aus; und der Staat stellt in Europa mehr oder weniger die der Willkür eines Despoten entnommene Entfaltung und Verwirklichung der Freiheit durch vernünftige Institutionen dar.

In Betreff aber endlich der ursprünglichen Amerikaner haben wir zu bemerken, daß dieselben ein verschwindendes schwaches Geschlecht sind. In manchen Theilen Amerika's fand sich zwar zur Zeit der Entdeckung desselben eine ziemliche Bildung; diese war jedoch mit der europäischen Kultur nicht zu vergleichen, und ist mit den Ureinwohnern verschwunden. Außerdem gibt es dort die stumpfesten Wilden, z. B. die Pescherä's und die Eskimo's. Die ehemaligen Karaiben sind fast ganz ausgestorben. Mit Branntwein und Gewehr bekannt gemacht, sterben diese Wilden aus. In Südamerika sind es die Kreolen, welche sich von Spanien unabhängig gemacht haben; die eigentlichen Indier wären dazu unfähig gewesen. In Paraguay waren dieselben wie ganz unmündige Kinder, und wurden wie solche auch von den Jesuiten behandelt. Die Amerikaner sind daher offenbar nicht im Stande, sich gegen die Europäer zu behaupten. Diese werden auf dem von ihnen dort eroberten Boden eine neue Kultur beginnen.

§. 391.

Dieser Unterschied geht in die Particularitäten hinaus, die man Localgeister nennen kann, und die sich in der äußerlichen Lebensart, Beschäftigung, körperlichen Bildung und Disposition, aber noch mehr in innerer Tendenz und Befähigung des intelligenten und sittlichen Charakters der Völker zeigen.

So weit die Geschichte der Völker zurückreicht, zeigt sie das Beharrliche dieses Typus der besondern Nationen.

Zusatz. Die im Zusatz zum Paragraph 393 geschilderten Racenverschiedenheiten sind die wesentlichen, — die durch den Begriff bestimmten Unterschiede des allgemeinen Naturgeistes. Bei dieser seiner allgemeinen Unterscheidung bleibt aber der Naturgeist nicht stehen; die Natürlichkeit des Geistes hat nicht die Macht, sich als den reinen Abdruck der Bestimmungen des Begriffs zu behaupten; sie geht zu weiterer Besonderung jener allgemeinen Unterschiede fort, und verfällt so in die Mannigfaltigkeit der Local- oder Nationalgeister. Die ausführliche Charakteristik dieser Geister gehört theils in die Naturgeschichte des Menschen, theils in die Philosophie der Weltgeschichte. Die erstere Wissenschaft schildert die durch die Natur mitbedingte Disposition des Nationalcharakters, die körperliche Bildung, die Lebensart, die Beschäftigung, sowie die besonderen Richtungen der Intelligenz und des Willens der Nationen. Die Philosophie der Geschichte dagegen hat zu ihrem Gegenstande die weltgeschichtliche Berufung der Völker, — das heißt, — wenn wir die Weltgeschichte im umfassendsten Sinne des Wortes nehmen, — die höchste Entwicklung, zu welcher die ursprüngliche Disposition des Nationalcharakters gelangt, — die geistigste Form, zu welcher der in den Nationen wohnende Naturgeist sich erhebt. Hier in der philosophischen Anthropologie können wir uns auf das Detail nicht einlassen, dessen Betrachtung den obengenannten beiden Wissenschaften obliegt. Wir haben hier den Nationalcharakter nur in sofern zu betrachten, als derselbe den Keim enthält, aus welchem die Geschichte der Nationen sich entwickelt.

Zuvörderst kann bemerkt werden, daß der Nationalunterschied ein eben so fester Unterschied ist, wie die Racenverschiedenheit der Menschen, — daß zum Beispiel die Araber sich noch jetzt überall eben so zeigen, wie sie in den ältesten Zeiten geschildert werden. Die Unveränderlichkeit des Klima's, der ganzen Beschaffenheit des

Landes, in welchem eine Nation ihren bleibenden Wohnsitz hat, trägt zur Unveränderlichkeit des Charakters derselben bei. Eine Wüste, die Nachbarschaft des Meeres oder das Entferntseyn vom Meere, — alle diese Umstände können auf den Nationalcharakter Einfluß haben. Besonders ist hierbei der Zusammenhang mit dem Meere, wichtig. In dem von hohen Gebirgen nicht am Gestade umgebenen und auf diese Weise vom Meere, — diesem freien Elemente, — abgesperrten Inneren des eigentlichen Afrika bleibt der Geist der Eingebornen unaufgeschlossen, fühlt keinen Freiheitstrieb, erträgt ohne Widerstreben die allgemeine Sclaverei. Die Nähe des Meeres kann jedoch für sich allein den Geist nicht frei machen. Dieß beweisen die Indier, die sich dem seit frühester Zeit bei ihnen bestehenden Verbot der Beschiffung des von der Natur für sie geöffneten Meeres sclavisch unterworfen haben, und so durch den Despotismus von diesem weiten freien Element, — von diesem natürlichen Daseyn der Allgemeinheit, — geschieden, keine Kraft verrathen, sich von der die Freiheit tödtenden Verknöcherung der Standesabtheilungen zu befreien, welche in dem Kastenverhältniß statt findet, und die einer aus eigenem Antriebe das Meer beschiffenden Nation unerträglich seyn würde.

Was nun aber den bestimmten Unterschied der Nationalgeister betrifft, so ist derselbe bei der afrikanischen Menschenrace im höchsten Grade unbedeutend, und tritt selbst bei der eigentlich asiatischen Race viel weniger, als bei den Europäern hervor, in welchen der Geist erst aus seiner abstracten Allgemeinheit zur entfalteten Fülle der Besonderung gelangt. Wir wollen deßhalb hier nur von dem in sich verschiedenen Charakter der europäischen Nationen sprechen, und unter denselben auch diejenigen Völker, welche sich hauptsächlich durch ihre weltgeschichtliche Rolle von einander unterscheiden, — nämlich die Griechen, die Römer und die Germanen, — nicht in ihrer gegenseitigen Beziehung charakterisiren; dieß Geschäft haben wir der Philosophie der Geschichte zu überlassen. Dagegen können hier die Unterschiede angegeben werden,

welche sich innerhalb der griechischen Nation, und unter den mehr oder weniger von germanischen Elementen durchdrungenen christlichen Völkern Europa's hervorgethan haben.

Was die Griechen anbelangt, so unterscheiden sich die in der Periode ihrer vollen weltgeschichtlichen Entwicklung unter ihnen besonders hervorragenden Völker, — die Lacedämonier, die Thebaner und die Athener, — auf folgende Weise von einander. — Bei den Lacedämoniern ist das getiegene, unterschiedslose Leben in der sittlichen Substanz vorherrschend; daher kommen bei ihnen das Eigenthum und das Familienverhältniß nicht zu ihrem Rechte. — Bei den Thebanern dagegen tritt das entgegengesetzte Princip hervor; bei denselben hat das Subjective, das Gemüthliche, — so weit dieß überhaupt schon den Griechen zugesprochen werden kann, — das Uebergewicht. Der Hauptlyriker der Griechen, Pindar, gehört den Thebanern an. Auch der unter den Thebanern entstandene Freundschaftsbund von Jünglingen, die auf Leben und Tod mit einander verbunden waren, gibt einen Beweis von dem in diesem Volke vorherrschenden Sichzurückziehen in die Innerlichkeit der Empfindung. — Das athenienſische Volk aber stellt die Einheit dieser Gegensätze dar; in ihm ist der Geist aus der thebanischen Subjectivität herausgetreten, ohne sich in die spartanische Objectivität des sittlichen Lebens zu verlieren; die Rechte des Staats und des Individuums haben bei den Athenern eine so vollkommene Vereinigung gefunden, als auf dem griechischen Standpunkt überhaupt möglich war. Wie aber Athen durch diese Vermittlung des spartanischen und des thebanischen Geistes die Einheit des nördlichen und des südlichen Griechenlands bildet; so sehen wir in jenem Staate auch die Vereinigung der Ionier und der westlichen Griechen, in welchen Plato in demselben das Absolute als die Idee bestimmt hat, in welcher sowohl das in der ionischen Philosophie zum Absoluten gemachte Natürliche, als der das Princip der italischen Philosophie bildende ganz abstracte Gedanke zu Momenten herabgesetzt sind. — Mit diesen

Andeutungen in Betreff des Charakters der Hauptvölker Griechenlands müssen wir uns hier begnügen; durch eine weitere Entwicklung des Angedeuteten würden wir in das Gebiet der Weltgeschichte, und namentlich auch der Geschichte der Philosophie übergreifen.

Eine noch weit größere Mannigfaltigkeit des Nationalcharakters erblicken wir bei den christlichen Völkern Europa's. Die Grundbestimmung in der Natur dieser Völker ist die überwiegende Innerlichkeit, die in sich feste Subjectivität. Diese modificirt sich hauptsächlich nach der südlichen oder nördlichen Lage des von diesen Völkern bewohnten Landes. Im Süden tritt die Individualität unbefangen in ihrer Einzelnheit hervor. Dieß gilt besonders von den Italienern; da will der individuelle Charakter nicht anders seyn, als er eben ist; allgemeine Zwecke stören seine Unbefangenheit nicht. Solcher Charakter ist der weiblichen Natur gemäßer, als der männlichen. Die italienische Individualität hat sich daher als weibliche Individualität zu ihrer höchsten Schönheit ausgebildet; nicht selten sind italienische Frauen und Mädchen, die in der Liebe unglücklich waren, in Einem Augenblick vor Schmerz gestorben; so sehr war ihre ganze Natur in das individuelle Verhältniß eingegangen, dessen Bruch sie vernichtete. — Mit dieser Unbefangenheit der Individualität hängt auch das starke Geberdenspiel der Italiener zusammen; ihr Geist ergießt sich ohne Rückhalt in seine Leiblichkeit. Denselben Grund hat die Anmuth ihres Benehmens. — Auch im politischen Leben der Italiener zeigt sich das nämliche Vorherrschen der Einzelnheit, des Individuellen. Wie schon vor der römischen Herrschaft, so auch nach deren Verschwinden, stellt sich uns Italien als in eine Menge kleiner Staaten zerfallen dar. Im Mittelalter sehen wir dort die vielen einzelnen Gemeinwesen überall von Factionen so zerrissen, daß die Hälfte der Bürger solcher Staaten fast immer in der Verbannung lebte. Das allgemeine Interesse des Staats konnte vor dem überwiegenden Parteigeist nicht aufkommen. Die Indi-

ritten, die ſich zu alleinigen Vertretern des Gemeinwohls aufwarfen, verfolgten ſelber vorzugsweiſe ihr Privatintereſſe, und zwar mitunter auf höchſt tyranniſche, grauſame Weiſe. Weder in dieſen Allembetrſchaften, noch in jenen vom Parteienkampf zerriſſenen Republiken vermochte das politiſche Recht ſich zu feſter, vernünftiger Geſtaltung auszubilden. Nur das römiſche Privatrecht wurde fixirt, und der Tyrannei der Einzelnen wie der Vielen als ein nothdürftiger Damm entgegengeſtellt.

Bei den Spaniern finden wir gleichfalls das Vorherrſchen der Individualität; dieſelbe hat aber nicht die italieniſche Unbefangenheit, ſondern iſt ſchon mehr mit Reflexion verknüpft. Der individuelle Inhalt, der hier geltend gemacht wird, trägt ſchon die Form der Allgemeinheit. Deßhalb ſehen wir bei den Spaniern beſonders die Ehre als treibendes Princip. Das Individuum verlangt hier Anerkennung, nicht in ſeiner unmittelbaren Einzelnheit, ſondern wegen der Uebereinſtimmung ſeiner Handlungen und ſeines Benehmens mit gewiſſen feſten Grundſätzen, die nach der Vorſtellung der Nation für jeden Ehrenmann Geſetz ſeyn müſſen. Indem aber der Spanier ſich in allem ſeinem Thun nach dieſen über die Laune des Individuums erhabenen und von der Sophiſtik des Verſtandes noch nicht erſchütterten Grundſätzen richtet, kommt er zu größerer Bebarrlichkeit, als der Italiener, welcher mehr den Eingebungen des Augenblicks gehorcht, und mehr in der Empfindung, als in feſten Vorſtellungen lebt. Dieſer Unterſchied beider Völker tritt beſonders in Beziehung auf die Religion hervor. Der Italiener läßt ſich durch religiöſe Bedenklichkeiten nicht ſonderlich in ſeinem heiteren Lebensgenuß ſtören. Der Spanier hingegen hat bisher mit fanatiſchem Eifer am Buchſtaben der Lehren des Katholicismus feſtgehalten, und durch die Inquiſition die von dieſem Buchſtaben abzuweichen Verdächtigen Jahrhunderte lang mit afrikaniſcher Unmenſchlichkeit verfolgt. Auch in politiſcher Beziehung unterſcheiden ſich beide Völker auf eine ihrem angegebenen Charakter gemäße Weiſe. Die ſchon von

Petrarca sehnlich gewünschte staatliche Einheit Italiens ist noch jetzt ein Traum; dieß Land zerfällt noch immer in eine Menge von Staaten, die sich sehr wenig um einander bekümmern. In Spanien dagegen, wo, wie gesagt, das Allgemeine zu einiger Herrschaft über das Einzelne kommt, sind die einzelnen Staaten, die früher in diesem Lande bestanden, bereits zu Einem Staate zusammengeschmolzen, dessen Provinzen allerdings noch eine zu große Selbstständigkeit zu behaupten suchen.

Während nun in den Italienern die Beweglichkeit der Empfindung, — in den Spaniern die Festigkeit des vorstellenden Denkens überwiegend ist, zeigen die Franzosen sowohl die Festigkeit des Verstandes als die Beweglichkeit des Witzes. Von jeher hat man den Franzosen Leichtsinn vorgeworfen; ebenso Eitelkeit, Gefallsucht. Durch das Streben zu gefallen, haben sie es aber zur höchsten Feinheit der gesellschaftlichen Bildung gebracht, und eben dadurch sich auf eine ausgezeichnete Weise über die rohe Selbstsucht des Naturmenschen erhoben; denn jene Bildung besteht gerade darin, daß man über sich selber den Anderen, mit welchem man zu thun hat, nicht vergißt, sondern denselben beachtet und sich gegen ihn wohlwollend bezeigt. Wie dem Einzelnen, so auch dem Publikum beweisen die Franzosen, — seyen sie Staatsmänner, Künstler oder Gelehrte, — in allen ihren Handlungen und Werken die achtungsvollste Aufmerksamkeit. Doch ist diese Beachtung der Meinung Anderer allerdings mitunter in das Streben ausgeartet, um jeden Preis, — selbst auf Kosten der Wahrheit, — zu gefallen. Auch Ideale von Schwätzern sind aus diesem Streben entstanden. Was aber die Franzosen für das sicherste Mittel, allgemein zu gefallen, ansehen, ist Dasjenige, was sie esprit nennen. Dieser esprit beschränkt sich in oberflächlichen Naturen auf das Combiniren einander fern liegender Vorstellungen, wird aber in geistreichen Männern, wie z. B. Montesquieu und Voltaire, durch das Zusammenfassen des vom Verstande Getrennten zu einer genialen Form des Vernünftigen; denn das

Vernünftige hat eben dieß Zusammenfassen zu seiner wesentlichen Bestimmung. Aber diese Form des Vernünftigen ist noch nicht die des begreifenden Erkennens; die tiefen, geistreichen Gedanken, die sich bei solchen Männern, wie die genannten, vielfältig finden, werden nicht aus Einem allgemeinen Gedanken, aus dem Begriff der Sache entwickelt, sondern nur wie Blitze hingeschleudert. Die Schärfe des Verstandes der Franzosen offenbart sich in der Klarheit und Bestimmtheit ihres mündlichen und schriftlichen Ausdrucks. Ihre den strengsten Regeln unterworfene Sprache entspricht der sicheren Ordnung und Bündigkeit ihrer Gedanken. Dadurch sind die Franzosen zu Mustern der politischen und juristischen Darstellung geworden. Aber auch in ihren politischen Handlungen läßt sich die Schärfe ihres Verstandes nicht verkennen. Mitten im Sturm der revolutionären Leidenschaft hat sich ihr Verstand in der Entschiedenheit gezeigt, mit welcher sie die Hervorbringung der neuen sittlichen Weltordnung gegen den mächtigen Bund der zahlreichen Anhänger des Alten durchgesetzt, — alle Momente des zu entwickelnden neuen politischen Lebens nach einander in deren extremster Bestimmtheit und Entgegengesetztheit verwirklicht haben. Gerade, indem sie jene Momente auf die Spitze der Einseitigkeit trieben, — jedes einseitige politische Princip bis zu seinen letzten Consequenzen verfolgten, — sind sie durch die Dialektik der weltgeschichtlichen Vernunft zu einem politischen Zustande geführt worden, in welchem alle früheren Einseitigkeiten des Staatslebens aufgehoben erscheinen.

Die Engländer könnte man das Volk der intellectuellen Anschauung nennen. Sie erkennen das Vernünftige weniger in der Form der Allgemeinheit, als in der der Einzelnheit. Daher stehen ihre Dichter weit höher, als ihre Philosophen. Bei den Engländern tritt die Originalität der Persönlichkeit stark hervor. Ihre Originalität ist aber nicht unbefangen und natürlich, sondern entspringt aus dem Gedanken, aus dem Willen. Das Individuum will hier in jeder Beziehung auf sich beruhen, sich nur

durch seine Eigenthümlichkeit hindurch auf das Allgemeine beziehen. Aus diesem Grunde hat die politische Freiheit bei den Engländern vornehmlich die Gestalt von Privilegien, von hergebrachten, nicht aus allgemeinen Gedanken abgeleiteten Rechten. Daß die einzelnen englischen Gemeinen und Grafschaften Deputirte in's Parlament schicken, beruht überall auf besonderen Privilegien, nicht auf allgemeinen, consequent durchgeführten Grundsätzen. Allerdings ist der Engländer auf die Ehre und die Freiheit seiner ganzen Nation stolz; aber sein Nationalstolz hat vornehmlich das Bewußtseyn zur Grundlage, daß in England das Individuum seine Besonderheit festhalten und durchführen kann. Mit dieser Zähigkeit der zwar dem Allgemeinen zugetriebenen, aber in ihrer Beziehung auf das Allgemeine an sich selber festhaltenden Individualität hängt die hervorstechende Neigung der Engländer zum Handel zusammen.

Der Deutschen gedenken die Deutschen gewöhnlich zuletzt, entweder aus Bescheidenheit, oder weil man das Beste für das Ende aufspart. Wir sind als tiefe, jedoch nicht selten unklare Denker bekannt; wir wollen die innerste Natur der Dinge und ihren nothwendigen Zusammenhang begreifen; daher gehen wir in der Wissenschaft äußerst systematisch zu Werke; nur verfallen wir dabei mitunter in den Formalismus eines äußerlichen, willkürlichen Construirens. Unser Geist ist überhaupt mehr, als der irgend einer anderen europäischen Nation, nach innen gekehrt. Wir leben vorzugsweise in der Innerlichkeit des Gemüths und des Denkens. In diesem Stillleben, in dieser einsiedlerischen Einsamkeit des Geistes beschäftigen wir uns damit, bevor wir handeln, erst die Grundsätze, nach denen wir zu handeln gedenken, sorgfältigst zu bestimmen. Daher kommt es, daß wir etwas langsam zur That schreiten, — mitunter in Fällen, wo schneller Entschluß nothwendig ist, unentschlossen bleiben, — und, bei dem aufrichtigen Wunsche, die Sache recht gut zu machen, häufig gar Nichts zu Stande bringen. Man kann daher mit Recht das

französische Sprüchwort: le meilleur tue le bien, auf die Deutschen anwenden. Alles, was gethan werden soll, muß bei denselben durch Gründe legitimirt seyn. Da sich aber für Alles Gründe auffinden lassen, wird dieß Legitimiren oft zum bloßen Formalismus, bei welchem der allgemeine Gedanke des Rechts nicht zu seiner immanenten Entwicklung kommt, sondern eine Abstraction bleibt, in die das Besondere von Außen sich willkürlich eindrängt. Dieser Formalismus hat sich bei den Deutschen auch darin gezeigt, daß sie ziemlich Jahrhunderte hindurch damit zufrieden gewesen sind, gewisse politische Rechte bloß durch Protestationen sich zu bewahren. Während aber auf diese Weise die Unterthanen sehr wenig für sich selbst thaten, haben sie andererseits oft auch äußerst wenig für die Regierung gethan. In der Innerlichkeit des Gemüthes lebend, haben die Deutschen zwar immer sehr gern von ihrer Treue und Redlichkeit gesprochen, sind aber oft nicht zur Bewährung dieser ihrer substantiellen Gesinnung zu bringen gewesen, sondern haben gegen Fürsten und Kaiser die allgemeinen staatsrechtlichen Normen nur zur Verhüllung ihrer Ungeneigtheit, etwas für den Staat zu thun, unbedenklich und unbeschadet ihrer vortrefflichen Meinung von ihrer Treue und Redlichkeit, gebraucht. Obgleich aber ihr politischer Geist, ihre Vaterlandsliebe meistentheils nicht sehr lebendig war, so sind sie doch seit früher Zeit von einem außerordentlichen Verlangen nach der Ehre einer amtlichen Stellung beseelt und der Meinung gewesen, das Amt und der Titel mache den Mann, nach dem Unterschied des Titels könne die Bedeutsamkeit der Personen und die denselben schuldige Achtung fast in jedem Fall mit vollkommener Sicherheit abgemessen werden; wodurch die Deutschen in eine Lächerlichkeit verfallen sind, die in Europa nur an der Sucht der Spanier nach einer langen Liste von Namen eine Parallele findet.

§. 395.

Die Seele ist 3) zum **individuellen Subjecte** vereinzelt. Diese Subjectivität kommt aber hier nur als Vereinzelung der

Naturbestimmtheit in Betracht. Sie ist als der Modus des verschiedenen Temperaments, Talents, Charakters, der Physiognomie und anderer Dispositionen und Idiosynkrasien von Familien oder den singulären Individuen.

Zusatz. Wie wir gesehen haben, geht der Naturgeist zuerst in die allgemeinen Unterschiede der Menschengattungen auseinander, und kommt in den Volksgeistern zu einem Unterschiede, welcher die Form der Besonderung hat. Das Dritte ist, daß der Naturgeist zu seiner Vereinzelung fortschreitet, und als individuelle Seele sich selber sich entgegensetzt. Der hier entstehende Gegensatz ist aber noch nicht derjenige Gegensatz, welcher zum Wesen des Bewußtseyns gehört. Die Einzelnheit oder Individualität der Seele kommt hier in der Anthropologie nur als Naturbestimmtheit in Betracht.

Zunächst muß nun über die individuelle Seele bemerkt werden, daß in derselben die Sphäre des Zufälligen beginnt, da nur das Allgemeine das Nothwendige ist. Die einzelnen Seelen unterscheiden sich von einander durch eine unendliche Menge von zufälligen Modificationen. Diese Unendlichkeit gehört aber zur schlechten Art des Unendlichen. Man darf daher die Eigenthümlichkeit der Menschen nicht zu hoch anschlagen. Vielmehr muß man für ein leeres, in's Blaue gehendes Gerede die Behauptung erklären, daß der Lehrer sich sorgfältig nach der Individualität jedes seiner Schüler zu richten, dieselbe zu studiren und auszubilden habe. Dazu hat er gar keine Zeit. Die Eigenthümlichkeit der Kinder wird im Kreise der Familie geduldet; aber mit der Schule beginnt ein Leben nach allgemeiner Ordnung, nach einer, Allen gemeinsamen Regel; da muß der Geist zum Ablegen seiner Absonderlichkeiten, zum Wissen und Wollen des Allgemeinen, zur Aufnahme der vorhandenen allgemeinen Bildung gebracht werden. Dieß Umgestalten der Seele — nur Dieß heißt Erziehung. Je gebildeter ein Mensch ist, desto weniger tritt in seinem Betragen etwas nur ihm Eigenthümliches, daher Zufälliges hervor.

Die Eigenthümlichkeit des Individuums hat nun aber verſchiedene Seiten. Man unterſcheidet dieſelbe nach den Beſtimmungen des Naturells, des Temperaments und des Charakters.

Unter dem Naturell verſteht man die natürlichen Anlagen im Gegenſatze gegen Dasjenige, was der Menſch durch ſeine eigene Thätigkeit erwerben iſt. Zu dieſen Anlagen gehört das Talent und das Genie. Beide Worte drücken eine beſtimmte Richtung aus, welche der individuelle Geiſt von Natur erhalten hat. Das Genie iſt jedoch umfaſſender als das Talent; das letztere bringt nur im Beſonderen Neues hervor, wogegen das Genie eine neue Gattung erſchafft. Talent und Genie müſſen aber, da ſie zunächſt bloße Anlagen ſind, — wenn ſie nicht verkommen, ſich verlüderlichen, oder in ſchlechte Originalität ausarten ſollen, — nach allgemeingültigen Weiſen ausgebildet werden. Nur durch dieſe Ausbildung bewähren jene Anlagen ihr Vorhandenſeyn, ihre Macht und ihren Umfang. Vor dieſer Ausbildung kann man ſich über das Daſeyn eines Talentes täuſchen; frühe Beſchäftigung mit Mahlen, zum Beiſpiel, kann Talent zu dieſer Kunſt zu verrathen ſcheinen, und dennoch dieſe Liebhaberei Nichts zu Wege bringen. Das bloße Talent iſt daher auch nicht höher zu ſchätzen, als die durch ihre eigene Thätigkeit zur Erkenntniß ihres Begriffs gekommene Vernunft, — als das abſolut freie Denken und Wollen. In der Philoſophie führt das bloße Genie nicht weit; es muß ſich daſſelbe der ſtrengen Zucht des logiſchen Denkens unterwerfen; nur durch dieſe Unterwerfung gelangt dort das Genie zu ſeiner vollkommenen Freiheit. Was aber den Willen betrifft, ſo kann man nicht ſagen, daß es ein Genie zur Tugend gebe; denn die Tugend iſt etwas Allgemeines, von allen Menſchen zu Forderndes, und nichts Angebornes, ſondern etwas in dem Individuum durch deſſen eigene Thätigkeit Hervorzubringendes. Die Unterſchiede des Naturells haben daher für die Tugendlehre gar keine Wichtigkeit; dieſelben würden nur — wenn wir uns ſo ausdrücken dürfen — in einer Naturgeſchichte des Geiſtes zu betrachten ſeyn.

Die mannigfaltigen Arten des Talents und des Genies unterscheiden sich von einander durch die verschiedenen geistigen Sphären, in welchen sie sich bethätigen. Der Unterschied der Temperamente dagegen hat keine solche Beziehung nach außen. Es ist schwer zu sagen, was man unter Temperament verstehe. Dasselbe bezieht sich nicht auf die sittliche Natur der Handlung, noch auf das in der Handlung sichtbar werdende Talent, noch endlich auf die immer einen bestimmten Inhalt habende Leidenschaft. Am besten wird man daher das Temperament als die ganz allgemeine Art und Weise bestimmen, wie das Individuum thätig ist, sich objectivirt, sich in der Wirklichkeit erhält. Aus dieser Bestimmung geht hervor, daß für den freien Geist das Temperament nicht so wichtig ist, wie man früherhin gemeint hat. In der Zeit größerer Bildung verlieren sich die mannigfaltigen, zufälligen Manieren des Benehmens und Handelns, und damit die Temperamentsverschiedenheiten, — gerade so, wie in solcher Zeit die bornirten Charaktere der in einer ungebildeteren Epoche entstandenen Lustspiele, — die vollkommen Leichtsinnigen, die lächerlich Zerstreuten, die filzig Geizigen, — viel seltener werden. Die versuchten Unterscheidungen des Temperaments haben etwas so Unbestimmtes, daß man von denselben wenig Anwendung auf die Individuen zu machen weiß, da in diesen die einzeln dargestellten Temperamente sich mehr oder weniger vereinigt finden. Bekanntlich hat man, — ebenso, wie man die Tugend in vier Haupttugenden unterschied, — vier Temperamente — das cholerische, das sanguinische, das phlegmatische und das melancholische — angenommen. Kant spricht über dieselben weitläufig. Der Hauptunterschied dieser Temperamente beruht darauf, daß — entweder der Mensch sich in die Sache hineinbegibt, — oder es ihm mehr um seine Einzelnheit zu thun ist. Der erstere Fall findet bei den Sanguinischen und Phlegmatischen, der letztere bei den Cholerischen und Melancholischen statt. Der Sanguinische vergißt sich über der Sache, und zwar bestimmter so, daß er vermöge seiner

oberflächlichen Beweglichkeit ſich in einer Mannigfaltigkeit von Sachen herumwälzt; wogegen der Phlegmatiſche ſich beharrlich auf Eine Sache richtet. Bei den Choleriſchen und Melancholiſchen aber iſt, wie ſchon angedeutet, das Feſthalten an der Subjectivität überwiegend; dieſe beiden Temperamente unterſcheiden ſich jedoch von einander wieder dadurch, daß in dem Choleriſchen die Beweglichkeit, in dem Melancholiſchen die Unbeweglichkeit das Uebergewicht hat; ſo daß in dieſer Beziehung das Choleriſche dem Sanguiniſchen, das Melancholiſche dem Phlegmatiſchen entſpricht.

Wir haben bereits bemerkt, daß der Unterſchied des Temperaments ſeine Wichtigkeit in einer Zeit verliert, wo die Art und Weiſe des Benehmens und der Thätigkeit der Individuen durch die allgemeine Bildung feſtgeſetzt iſt. Dagegen bleibt der Charakter Etwas, das die Menſchen immer unterſcheidet. Durch ihn kommt das Individuum erſt zu ſeiner feſten Beſtimmtheit. Zum Charakter gehört erſtlich das Formelle der Energie, mit welcher der Menſch, ohne ſich irre machen zu laſſen, ſeine Zwecke und Intereſſen verfolgt, und in allen ſeinen Handlungen die Uebereinſtimmung mit ſich ſelber bewahrt. Ohne Charakter kommt der Menſch nicht aus ſeiner Unbeſtimmtheit heraus, oder fällt aus einer Richtung in die entgegengeſetzte. An jeden Menſchen iſt daher die Forderung zu machen, daß er Charakter zeige. Der charaktervolle Menſch imponirt Anderen, weil ſie wiſſen, was ſie an ihm haben. Zum Charakter gehört aber, außer der formellen Energie, zweitens ein gehaltvoller, allgemeiner Inhalt des Willens. Nur durch Ausführung großer Zwecke offenbart der Menſch einen großen, ihn zum Leuchtthurm für Andere machenden Charakter; und ſeine Zwecke müſſen innerlich berechtigte ſeyn, wenn ſein Charakter die abſolute Einheit des Inhalts und der formellen Thätigkeit des Willens darſtellen und ſomit vollkommene Wahrheit haben ſoll. Hält dagegen der Wille an lauter Einzelnheiten, an Gehaltloſem feſt, ſo wird derſelbe zum Eigenſinn. Dieſer hat vom Charakter nur die Form, nicht den Inhalt. Durch den

Eigensinn, — diese Parodie des Charakters, — erhält die Individualität des Menschen eine die Gemeinschaft mit Anderen störende Zuspitzung.

Noch individuellerer Art sind die sogenannten Idiosynkrasien, die sowohl in der physischen wie in der geistigen Natur des Menschen vorkommen. So wittern, zum Beispiel, manche Menschen in ihrer Nähe befindliche Katzen. Andere werden von gewissen Krankheiten ganz eigen afficirt. Jacob I. von England ward ohnmächtig, wenn er einen Degen sah. Die geistigen Idiosynkrasien zeigen sich besonders in der Jugend, z. B., in der unglaublichen Schnelligkeit des Kopfrechnens einzelner Kinder. Uebrigens unterscheiden sich durch die oben besprochenen Formen der Naturbestimmtheit des Geistes nicht bloß die Individuen, sondern mehr oder weniger auch Familien von einander, besonders da, wo dieselben sich nicht mit Fremden, sondern nur unter einander verbunden haben, wie z. B. in Bern und in manchen deutschen Reichsstädten der Fall gewesen ist.

Nachdem wir hiermit die drei Formen der qualitativen Naturbestimmtheit der individuellen Seele, — das Naturell, das Temperament und den Charakter, — geschildert haben, bleibt uns hierbei noch übrig, die vernünftige Nothwendigkeit anzudeuten, warum jene Naturbestimmtheit gerade diese drei und keine anderen Formen hat, und warum diese Formen in der von uns befolgten Ordnung zu betrachten sind. Wir haben mit dem Naturell, — und zwar bestimmter, mit dem Talent und dem Genie, — angefangen, weil in dem Naturell die qualitative Naturbestimmtheit der individuellen Seele überwiegend die Form eines bloß Seienden, eines unmittelbar Festen und eines Solchen hat, dessen Unterscheidung in sich selber sich auf einen außer ihm vorhandenen Unterschied bezieht. — Im Temperament dagegen verliert jene Naturbestimmtheit die Gestalt eines so Festen; denn während in dem Individuum entweder Ein Talent ausschließlich herrscht, oder in ihm mehrere Talente ihr ruhiges, übergangsloses Bestehen

neben einander haben, kann Ein und daſſelbe Individuum von jeder Temperamentsſtimmung in die andere übergehen, ſo daß keine in ihm ein feſtes Seyn hat. Zugleich wird in den Temperamenten der Unterſchied der ſinnlichen Naturbeſtimmtheit aus der Beziehung auf etwas außer der individuellen Seele Vorhandenes in das Innere derſelben reflectirt. — Im Charakter aber ſehen wir die Feſtigkeit des Naturells mit der Veränderlichkeit der Temperamentsſtimmungen, — die in dem Erſteren vorwaltende Beziehung nach außen mit dem in den Temperamentsſtimmungen herrſchenden Inſichreflectirtſeyn der Seele vereinigt. Die Feſtigkeit des Charakters iſt keine ſo unmittelbare, ſo angeborene, wie die des Naturells, ſondern eine durch den Willen zu entwickelnde. Der Charakter beſteht in etwas Mehrerem, als in einem gleichmäßigen Gemiſchtſeyn der verſchiedenen Temperamente. Gleichwohl kann nicht geleugnet werden, daß derſelbe eine natürliche Grundlage hat, — daß einige Menſchen zu einem ſtarken Charakter von der Natur mehr disponirt ſind, als Andere. Aus dieſem Grunde haben wir das Recht gehabt, hier in der Anthropologie vom Charakter zu ſprechen, obgleich derſelbe ſeine volle Entfaltung erſt in der Sphäre des freien Geiſtes erhält.

β) Natürliche Veränderungen.

§. 396.

An der Seele als Individuum beſtimmt, ſind die Unterſchiede als Veränderungen an ihm, dem in ihnen beharrenden Einen Subjecte, und als Entwicklungsmomente deſſelben. Da ſie in Einem phyſiſche und geiſtige Unterſchiede ſind, ſo wäre für deren concretere Beſtimmung oder Beſchreibung die Kenntniß des gebildeten Geiſtes zu anticipiren.

Sie ſind 1) der natürliche Verlauf der Lebensalter, von dem Kinde, dem in ſich eingehüllten Geiſte, an, — durch den entwickelten Gegenſatz, die Spannung einer ſelbſt noch ſubjectiven Allgemeinheit, wie Ideale, Einbildungen, Sollen, Hoff-

nungen u. s. f., gegen die unmittelbare Einzelnheit, d. i. gegen die vorhandene, denselben nicht angemessene Welt und die Stellung des auf der andern Seite noch unselbstständigen und in sich unfertigen Individuums in seinem Daseyn zu derselben (Jüngling), — zu dem wahrhaften Verhältniß, der Anerkennung der objectiven Nothwendigkeit und Vernünftigkeit der bereits vorhandenen fertigen Welt, an deren sich an- und für sich vollbringendem Werke das Individuum seiner Thätigkeit eine Bewährung und Antheil verschafft, dadurch Etwas ist, wirkliche Gegenwart und objectiven Werth hat (Mann), — bis zur Vollbringung der Einheit mit dieser Objectivität; welche Einheit, als reell, in die Unthätigkeit abstumpfender Gewohnheit übergeht, als ideell aber die Freiheit von den beschränkten Interessen und Verwicklungen der äußerlichen Gegenwart gewinnt, — (Greis).

Zusatz. Indem die zuerst vollkommen allgemeine Seele auf die von uns angegebene Weise sich besondert und zuletzt zur Einzelnheit, zur Individualität sich bestimmt, so tritt sie in den Gegensatz gegen ihre innere Allgemeinheit, gegen ihre Substanz. Dieser Widerspruch der unmittelbaren Einzelnheit und der in derselben an sich vorhandenen substantiellen Allgemeinheit begründet den Lebensproceß der individuellen Seele, — einen Proceß, durch welchen deren unmittelbare Einzelnheit dem Allgemeinen entsprechend gemacht, dieses in jener verwirklicht, und so die erste, einfache Einheit der Seele mit sich zu einer durch den Gegensatz vermittelten Einheit erhoben, die zuerst abstracte Allgemeinheit der Seele zur concreten Allgemeinheit entwickelt wird. Dieser Entwicklungsproceß ist die Bildung. Schon das bloß animalisch Lebendige stellt auf seine Weise jenen Proceß an sich dar. Aber, — wie wir früher gesehen haben, — hat dasselbe nicht die Macht, wahrhaft die Gattung in sich zu verwirklichen; seine unmittelbare, jeweilige, abstracte Einzelnheit bleibt immer im Widerspruche mit seiner Gattung, schließt dieselbe nicht weniger von sich aus, als in sich ein. Durch diese seine Unfähigkeit zur vollkommenen Darstellung der

Gattung geht das nur Lebendige zu Grunde. Die Gattung erweist sich an ihm als eine Macht, vor welcher dasselbe verschwinden muß. Im Tode des Individuums kommt daher die Gattung nur zu einer Verwirklichung, die ebenso abstract, wie die Einzelnheit des bloß Lebendigen, ist, und dieselbe ebenso ausschließt, wie die Gattung von der lebendigen Einzelnheit ausgeschlossen bleibt. — Wahrhaft verwirklicht sich dagegen die Gattung im Geiste, im Denken, — diesem ihr homogenen Elemente. Im Anthropologischen aber hat diese Verwirklichung, — da dieselbe am natürlichen individuellen Geiste stattfindet, — noch die Weise der Natürlichkeit. Sie fällt deshalb in die Zeit. So entsteht eine Reihe von unterschiedenen Zuständen, welche das Individuum als solches durchläuft, — eine Folge von Unterschieden, die nicht mehr die Festigkeit der in den verschiedenen Menschenracen und in den Nationalgeistern herrschenden unmittelbaren Unterschiede des allgemeinen Naturgeistes haben, sondern an Einem und demselben Individuum als fließende, als in einander übergehende Formen erscheinen.

Diese Folge von unterschiedenen Zuständen ist die Reihe der **Lebensalter**.

Dieselbe beginnt mit der unmittelbaren, noch unterschiedslosen Einheit der Gattung und der Individualität, — mit dem abstracten Entstehen der unmittelbaren Einzelnheit, mit der Geburt des Individuums, und endigt mit der Einbildung der Gattung in die Einzelnheit, oder dieser in jene, — mit dem Siege der Gattung über die Einzelnheit, mit der abstracten Negation der letzteren, — mit dem Tode.

Was am Lebendigen als solchem die Gattung ist, das ist am Geistigen die Vernünftigkeit; denn die Gattung hat schon die dem Vernünftigen inkommensurable Bestimmung der inneren Allgemeinheit. In dieser Einheit der Gattung und des Vernünftigen liegt der Grund, daß die im Verlauf der Lebensalter hervortretenden geistigen Erscheinungen den in diesem Verlauf sich ent-

wickelnden physischen Veränderungen des Individuums entsprechen. Die Uebereinstimmung des Geistigen und Physischen ist hier eine bestimmtere, als bei den Racenverschiedenheiten, wo wir es nur mit den allgemeinen festen Unterschieden des Naturgeistes und mit ebenso festen physischen Unterschieden der Menschen zu thun haben, während hier die bestimmten Veränderungen der individuellen Seele und ihrer Leiblichkeit zu betrachten sind. Man darf aber andererseits nicht so weit gehen, in der physiologischen Entwicklung des Individuums das markirte Gegenbild der geistigen Entfaltung desselben zu suchen; denn in der letzteren hat der sich darin hervorthuende Gegensatz und die aus demselben zu erzeugende Einheit eine viel höhere Bedeutung, als im Physiologischen. Der Geist offenbart hier seine Unabhängigkeit von seiner Leiblichkeit dadurch, daß er sich früher, als diese, entwickeln kann. Häufig haben Kinder eine geistige Entwicklung gezeigt, welche ihrer körperlichen Ausbildung weit vorangeeilt war. Vornehmlich ist Dieß bei entschiedenen künstlerischen Talenten, namentlich bei musikalischen Genies, der Fall gewesen. Auch in Bezug auf leichtes Auffassen von mancherlei Kenntnissen, besonders im mathematischen Fache, so wie in Bezug auf ein verständiges Räsonnement, sogar über sittliche und religiöse Gegenstände, hat sich solche Frühreife nicht selten gezeigt. Im Allgemeinen muß jedoch zugestanden werden, daß der Verstand nicht vor den Jahren kommt. Fast nur bei den künstlerischen Talenten hat die Frühzeitigkeit ihrer Erscheinung eine Vertraglichkeit angekündigt. Dagegen ist die bei manchen Kindern sich zeigende vorzeitige Entwicklung der Intelligenz überhaupt in der Regel nicht der Keim eines im Mannesalter in großer Ausgezeichnetheit glänzenden Geistes gewesen.

Der Entwicklungsproceß des natürlichen menschlichen Individuums zerfällt nun in eine Reihe von Processen, deren Verschiedenheit auf dem verschiedenen Verhältniß des Individuums zur Gattung beruht, und den Unterschied des Kindes, des Mannes und des Greises begründet. Diese Unterschiede sind Darstellun-

gen der Unterſchiede des Begriffs. Daher iſt das Kindesalter die Zeit der natürlichen Harmonie, des Friedens des Subjects mit ſich und mit der Welt, — der ebenſo gegenſatzloſe Anfang, wie das Greiſenalter das gegenſatzloſe Ende iſt. Die im Kindesalter etwa hervortretenden Gegenſätze bleiben ohne tieferes Intereſſe. Das Kind lebt in Unſchuld, ohne tieferen Schmerz, in Liebe zu den Eltern, und im Gefühl, von ihnen geliebt zu ſein. — Dieſe unmittelbare, daher ungeiſtige, bloß natürliche Einheit des Individuums mit ſeiner Gattung und mit der Welt überhaupt muß aufgehoben werden; — das Individuum muß dazu fortſchreiten, ſich dem Allgemeinen, als der an und für ſich ſeienden, fertigen und beſtehenden Sache, gegenüber zu ſtellen, ſich in ſeine Selbſtſtändigkeit zu erfaſſen. — Zunächſt aber tritt dieſe Selbſtſtändigkeit, — dieſer Gegenſatz in einer ebenſo einſeitigen Geſtalt auf, wie im Kinde die Einheit des Subjectiven und Objectiven. Der Jüngling löſt die in der Welt verwirklichte Idee auf die Weiſe auf, daß er ſich ſelber die zur Natur der Idee gehörende Beſtimmung des Subſtantiellen, — das Wahre und Gute, — der Welt dagegen die Beſtimmung des Zufälligen, Accidentellen zuſchreibt. — Bei dieſem unwahren Gegenſatze darf nicht ſtehen geblieben werden; der Jüngling hat ſich vielmehr über denſelben zu der Einſicht zu erheben, daß im Gegentheil die Welt als das Subſtantielle, das Individuum hingegen nur als ein Accidens zu betrachten iſt, — daß daher der Menſch nur in der Art ihm gegenüberſtehenden, ſelbſtſtändig ihren Lauf verfolgenden Welt ſeine weſentliche Befriedigung und Verwirklichung finden kann, und daß er ſich deshalb die nur für die Sache nöthige Geſchicklichkeit verſchaffen muß. — Auf dieſen Standpunkt gelangt, iſt der Jüngling zum *Manne* geworden. In ſich feſter fertig, betrachtet der Mann auch die ſittliche Weltordnung als eine nicht erſt von ihm hervorzubringende, ſondern als eine im Weſentlichen fertige. So iſt er für, nicht gegen die Sache thätig, hat für, nicht gegen die Sache ein Intereſſe, nicht kommt über die einzelne Subjectivität

des Jünglings erhaben, auf dem Standpunkt der objectiven Geistigkeit. — Das Greisenalter dagegen ist der Rückgang zur Interesselosigkeit an der Sache; der Greis hat sich in die Sache hineingelebt, und gibt eben wegen dieser, den Gegensatz verlierenden Einheit mit der Sache die interessevolle Thätigkeit für die letztere auf.

Den hiermit im Allgemeinen angegebenen Unterschied der Lebensalter wollen wir jetzt näher bestimmen.

Das Kindesalter können wir wieder in drei, oder, — wenn wir das ungeborne, mit der Mutter identische Kind in den Kreis unserer Betrachtung ziehen wollen, — in vier Stufen unterscheiden.

Das ungeborne Kind hat noch gar keine eigentliche Individualität, — keine Individualität, die sich auf particuläre Weise zu particulären Objecten verhielte, — die ein Aeußerliches an einem bestimmten Punkte ihres Organismus einläge. Das Leben des ungebornen Kindes gleicht dem Leben der Pflanze. Wie diese keine sich unterbrechende Innesusception, sondern eine continuirlich strömende Ernährung hat, so ernährt sich auch das Kind zuerst durch ein fortdauerndes Saugen, und besitzt noch kein sich unterbrechendes Athmen.

Indem das Kind aus diesem vegetativen Zustande, in welchem es sich im Mutterleibe befindet, zur Welt gebracht wird, geht dasselbe zur animalischen Weise des Lebens über. Die Geburt ist daher ein ungeheurer Sprung. Durch denselben kommt das Kind aus dem Zustande eines völlig gegensatzlosen Lebens in den Zustand der Absonderung, — in das Verhältniß zu Licht und Luft, und in ein immer mehr sich entwickelndes Verhältniß zu vereinzelter Gegenständlichkeit überhaupt, und namentlich zu vereinzelter Nahrung. Die erste Weise, wie das Kind sich zu einem Selbstständigen constituirt, ist das Athmen, — das die elementarische Strömung unterbrechende Einziehen und Ausstoßen der Luft an einem einzelnen Punkte seines Leibes. Schon gleich nach der

Geburt des Kindes zeigt sich seinen Körper fast vollständig ausgebildet; nur Einzelnes ändert sich an demselben; so z. B. schließt sich erst später das sogenannte foramen ovale. Die Hauptveränderung des Körpers des Kindes besteht im Wachsen. In Bezug auf diese Veränderung haben wir kaum nöthig, daran zu erinnern, daß beim animalischen Leben überhaupt, — im Gegensatze gegen das vegetabilische Leben, — das Wachsen kein Auskommen, kein über sich Hinausdrängenwerden, kein Hervorbringen neuer Gebilde, sondern nur eine Entwicklung des Organismus ist, und einen bloß quantitativen, formellen Unterschied hervorbringt, welcher sich sowohl auf den Grad der Stärke wie auf die Extensien bezieht. Ebenso wenig brauchen wir hier, — was schon in der Naturphilosophie an gehöriger Stelle geschehen, — weitläufig auseinander zu setzen, daß jenes der Pflanze fehlende, erst im thierischen Organismus zu Stande kommende Festigsein der Leiblichkeit, — diese Zurückführung aller Glieder zur negativen, einfachen Einheit des Lebens der Grund des im Thiere — also auch im Kinde — entstehenden Selbstgefühles ist. Dagegen haben wir hier hervorzuheben, daß im Menschen der thierische Organismus in seiner vollkommensten Form gelangt. Selbst das vollendetste Thier vermag nicht, diesen sein organisirten, unendlich bildsamen Körper aufzuweisen, den wir schon an dem eben geborenen Kinde erblicken. Zunächst erscheint indeß das Kind in einer weit größeren Abhängigkeit und Bedürftigkeit, als die Thiere. Doch offenbart sich seine höhere Natur auch bereits hierin. Das Bedürfniß kündigt sich in ihm sogleich ungeduldig, heftig, qualerisch an. Während das Thier stumm ist, etwa nur durch Stöhnen seinen Schmerz ausdrückt, äußert das Kind das Gefühl seiner Bedürfnisse durch Schreien. Durch diese stetige Abhängigkeit zeigt sich das Kind sogleich von der Gesellschaft durchdrungen, daß es von der Außenwelt die Befriedigung seiner Bedürfnisse zu fordern ein Recht habe, — daß die Selbstständigkeit der Außenwelt gegen den Menschen eine nichtige sey.

Was nun die geistige Entwicklung des Kindes in diesem ersten Stadium seines Lebens betrifft, so kann man sagen, daß der Mensch nie mehr lerne, als in dieser Zeit. Das Kind macht sich hier mit allen Specificationen des Sinnlichen allmählich vertraut. Die Außenwelt tritt ihm hier ein Wirkliches. Es schreitet von der Empfindung zur Anschauung fort. Zunächst hat das Kind nur eine Empfindung vom Lichte, durch welches ihm die Dinge manifestirt werden. Diese bloße Empfindung verleitet das Kind, nach dem Entfernten, als nach einem Nahen, zu greifen. Durch den Sinn des Gefühls orientirt sich aber das Kind über die Entfernungen. So gelangt es zum Augenmaaß, wirft es überhaupt das Aeußere aus sich hinaus. Auch daß die Außendinge Widerstand leisten, lernt das Kind in diesem Alter.

Der Uebergang vom Kindes- zum Knabenalter ist darin zu setzen, daß sich die Thätigkeit des Kindes gegen die Außenwelt entwickelt, — daß daßelbe, indem es zum Gefühl der Wirklichkeit der Außenwelt gelangt, selbst zu einem wirklichen Menschen zu werden und sich als solchen zu fühlen beginnt, damit aber in die praktische Tendenz, sich in jener Wirklichkeit zu versuchen, übergeht. Zu diesem praktischen Verhalten wird das Kind dadurch befähigt, daß es Zähne bekommt, stehen, gehen und sprechen lernt. Das Erste, was hier gelernt werden muß, ist das Aufrichtstehen. Daßelbe ist dem Menschen eigenthümlich und kann nur durch seinen Willen hervorgebracht werden: der Mensch steht nur, insofern er stehen will; wir fallen zusammen, so wie wir nicht mehr stehen wollen; das Stehen ist daher die Gewohnheit des Willens zum Stehen. Ein noch freieres Verhältniß zur Außenwelt erhält der Mensch durch das Gehen; durch daßelbe hebt er das Außeinander des Raumes auf, und gibt sich selber seinen Ort. Die Sprache aber befähigt den Menschen, die Dinge als allgemeine aufzufaßen, zum Bewußtseyn seiner eigenen Allgemeinheit, zum Aussprechen des Ich zu gelangen. Dies Erfassen seiner Ichheit ist ein höchst wichtiger Punkt in der geistigen

Entwicklung des Kindes; mit diesem Punkt beginnt dasselbe, aus seinem Versenktsein in die Außenwelt sich in sich zu reflectiren. Zunächst äußert sich diese beginnende Selbstständigkeit darin, daß das Kind mit den sinnlichen Dingen spielen lernt. Das Vernünftigste aber, was die Kinder mit ihrem Spielzeug machen können, ist, daß sie dasselbe zerbrechen.

Indem das Kind vom Spielen zum Ernst des Lernens übergeht, wird es zum Knaben. In dieser Zeit fangen die Kinder an, neugierig zu werden, besonders nach Geschichten; es ist ihnen um Vorstellungen zu thun, die sich ihnen nicht unmittelbar darbieten. Die Hauptsache aber ist hier das in ihnen erwachende Gefühl, daß sie noch nicht sind, was sie seyn sollen, — und der lebendige Wunsch, zu werden, wie die Erwachsenen sind, in deren Umgebung sie leben. Daraus entsteht die Nachahmungssucht der Kinder. Während das Gefühl der unmittelbaren Einheit mit den Eltern die geistige Muttermilch ist, durch deren Einsaugung die Kinder gedeihen, zieht das eigene Bedürfniß der letzteren, groß zu werden, dieselben groß. Dieß eigene Streben der Kinder nach Erziehung ist das immanente Moment aller Erziehung. Da aber der Knabe noch auf dem Standpunkt der Unmittelbarkeit steht, erscheint ihm das Höhere, zu welchem er sich erheben soll, nicht in der Form der Allgemeinheit oder der Sache, sondern in der Gestalt eines Gegebenen, eines Einzelnen, einer Autorität. Es ist dieser und jener Mann, welcher das Ideal bildet, das der Knabe zu erkennen und nachzuahmen strebt; nur in dieser concreten Weise schaut auf diesem Standpunkt das Kind sein eigenes Wesen an. Was der Knabe lernen soll, muß ihm daher auf und mit Autorität gegeben werden; er hat das Gefühl, daß dieß Gegebene gegen ihn ein Höheres ist. Dieß Gefühl ist bei der Erziehung festzuhalten. Deßhalb muß man für eine völlige Verkehrtheit die spielende Pädagogik erklären, die das Ernste als Spiel an die Kinder gebracht wissen will, und an die Erzieher die Forderung macht, sich zu dem kindischen Sinne

der Schüler herunterzulassen, anstatt diese zum Ernste der Sache heraufzuheben. Diese spielende Erziehung kann für das ganze Leben des Knaben die Folge haben, daß er Alles mit verächtlichem Sinne betrachtet. Solch trauriges Resultat kann auch durch ein von unverständigen Pädagogen empfohlenes beständiges Aufreizen der Kinder zum Räsonniren herbeigeführt werden; dadurch erhalten diese leicht etwas Naseweises. Allerdings muß das eigene Denken der Kinder geweckt werden; aber man darf die Würde der Sache ihrem unreifen, eitelen Verstande nicht Preis geben.

Was näher die eine Seite der Erziehung — die Zucht — betrifft, so ist dem Knaben nicht zu gestatten, daß er sich seinem eigenen Belieben hingebe; er muß gehorchen, um gebieten zu lernen. Der Gehorsam ist der Anfang aller Weisheit; denn durch denselben läßt der das Wahre, das Objective noch nicht erkennende und zu seinem Zwecke machende, deßhalb noch nicht wahrhaft selbstständige und freie, vielmehr unfertige Wille den von außen an ihn kommenden vernünftigen Willen in sich gelten, und macht diesen nach und nach zu dem seinigen. Erlaubt man dagegen den Kindern zu thun, was ihnen beliebt, — begeht man noch obenein die Thorheit, ihnen Gründe für ihre Beliebigkeiten an die Hand zu geben; so verfällt man in die schlechteste Weise der Erziehung, — so entsteht in den Kindern ein beklagenswerthes Sicheinhausen in besonderes Belieben, in absonderliche Gescheidtheit, in selbstsüchtiges Interesse, — die Wurzel alles Bösen. Von Natur ist das Kind weder böse noch gut, da es anfänglich weder vom Guten noch vom Bösen eine Erkenntniß hat. Diese unwissende Unschuld für ein Ideal zu halten und zu ihr sich zurückzusehnen würde läppisch seyn; dieselbe ist ohne Werth und von kurzer Dauer. Bald thut sich im Kinde der Eigenwille und das Böse hervor. Dieser Eigenwille muß durch die Zucht gebrochen, — dieser Keim des Bösen durch dieselbe vernichtet werden.

In Bezug auf die andere Seite der Erziehung — den Unterricht, ist zu bemerken, daß derselbe vernünftigerweise mit dem

Abstractionen beginnt, das vom sinnlichen Geiste gefaßt werden kann. Dieß sind die Buchstaben. Dieselben setzen eine Abstraction voraus, zu welcher ganze Völker, zum Beispiel, sogar die Chinesen nicht gekommen sind. Die Sprache überhaupt ist dieß mittige Element, dieß sinnlich Unsinnliche, durch dessen sich erweiternde Kenntniß der Geist des Kindes immer mehr über das Sinnliche, Einzelne zum Allgemeinen, zum Denken erhoben wird. Dieß Befähigtwerden zum Denken ist der größte Nutzen des ersten Unterrichts. Der Knabe kommt jedoch nur zum vorstellenden Denken; die Welt ist nur für seine Vorstellung; er lernt die Beschaffenheiten der Dinge, wird mit den Verhältnissen der natürlichen und geistigen Welt bekannt, interessirt sich für die Sachen, erkennt indeß die Welt noch nicht in ihrem inneren Zusammenhange. Zu dieser Erkenntniß kommt erst der Mann. Aber ein unvollkommenes Verständniß des Natürlichen und Geistigen kann dem Knaben nicht abgesprochen werden. Man muß daher als einen Irrthum die Behauptung bezeichnen: der Knabe verstehe noch gar nichts von Religion und von Recht, man habe ihn deßhalb mit diesen Gegenständen nicht zu behelligen, müsse ihm überhaupt nicht Vorstellungen aufdrängen, sondern ihm eigene Erfahrungen verschaffen, und sich damit begnügen, ihn von dem sinnlich Gegenwärtigen erregt werden zu lassen. Schon das Alterthum hat den Kindern nicht lange beim Sinnlichen zu verweilen gestattet. Der moderne Geist aber enthält eine noch ganz andere Erhebung über das Sinnliche, eine viel größere Vertiefung in seine Innerlichkeit, als der antike Geist. Die übersinnliche Welt muß daher jetzt schon früh der Vorstellung des Knaben nahe gebracht werden. Dieß geschieht durch die Schule in weit höherem Grade, als in der Familie. In der letzteren gilt das Kind in seiner unmittelbaren Einzelnheit, wird geliebt, sein Betragen mag gut oder schlecht seyn. In der Schule dagegen verliert die Unmittelbarkeit des Kindes ihre Geltung; hier wird dasselbe nur insofern geachtet, als es Werth hat, als es

etwas leistet; — hier wird es nicht mehr bloß geliebt, sondern nach allgemeinen Bestimmungen kritisirt und gerichtet, nach festen Regeln durch die Unterrichtsgegenstände gebildet, überhaupt einer allgemeinen Ordnung unterworfen, welche vieles an sich Unschuldige verbietet, weil nicht gestattet werden kann, daß Alle Dieß thun. So bildet die Schule den Uebergang aus der Familie in die bürgerliche Gesellschaft. Zu dieser hat jedoch der Knabe nur erst ein unbestimmtes Verhältniß; sein Interesse theilt sich noch zwischen Lernen und Spielen.

Zum Jüngling reift der Knabe, indem beim Eintritt der Pubertät das Leben der Gattung in ihm sich zu regen und Befriedigung zu suchen beginnt. Der Jüngling wendet sich überhaupt dem substantiellen Allgemeinen zu; sein Ideal erscheint ihm nicht mehr, wie dem Knaben, in der Person eines Mannes, sondern wird von ihm als ein von solcher Einzelnheit unabhängiges Allgemeines aufgefaßt. Dieß Ideal hat aber im Jüngling noch eine mehr oder weniger subjective Gestalt; möge dasselbe als Ideal der Liebe und der Freundschaft, oder eines allgemeinen Weltzustandes in ihm leben. In dieser Subjectivität des substantiellen Inhalts solchen Ideals liegt nicht nur dessen Gegensatz gegen die vorhandene Welt, sondern auch der Trieb, durch Verwirklichung des Ideals diesen Gegensatz aufzuheben. Der Inhalt des Ideals flößt dem Jüngling das Gefühl der Thatkraft ein; daher wähnt dieser sich berufen und befähigt, die Welt umzugestalten, oder wenigstens die ihm aus den Fugen gekommen scheinende Welt wieder einzurichten. Daß das in seinem Ideal enthaltene substantielle Allgemeine, seinem Wesen nach, in der Welt bereits zur Entwicklung und Verwirklichung gelangt ist, wird vom schwärmenden Geiste des Jünglings nicht eingesehen. Ihm scheint die Verwirklichung jenes Allgemeinen ein Abfall von demselben. Deßhalb fühlt er sowohl sein Ideal als seine eigene Persönlichkeit von der Welt nicht anerkannt. So wird der Friede, in welchem das Kind mit der Welt lebt, vom Jüngling gebrochen. Wegen

dieser Richtung auf das Ideale hat die Jugend den Schein eines edleren Sinnes und größerer Uneigennützigkeit, als sich in dem für seine besonderen, sittlichen Interessen sorgenden Manne zeigt. Dagegen muß aber bemerklich gemacht werden, daß der Mann nicht mehr in seinen besonderen Trieben und subjectiven Ansichten befangen, und nur mit seiner persönlichen Ausbildung beschäftigt ist, sondern sich in die Vernunft der Wirklichkeit versenkt hat, und für die Welt thätig sich erweist. Zu diesem Ziele kommt der Jüngling nothwendig. Sein unmittelbarer Zweck ist der, sich zu bilden, um sich zur Verwirklichung seiner Ideale zu befähigen. In dem Versuch dieser Verwirklichung wird er zum Manne.

Anfangs kann dem Jünglinge der Uebergang aus seinem idealen Leben in die bürgerliche Gesellschaft als ein schmerzhafter Uebergang in's Philisterleben erscheinen. Bis dahin nur mit allgemeinen Gegenständen beschäftigt und bloß für sich selber arbeitend, soll der zum Manne werdende Jüngling, indem er in's praktische Leben tritt, für Andere thätig seyn und sich mit Einzelnheiten befassen. So sehr Dieß nun in der Natur der Sache liegt, — da, wenn gehandelt werden soll, zum Einzelnen fortgegangen werden muß, — so kann dem Menschen die begonnene Beschäftigung mit Einzelnheiten doch sehr peinlich seyn, und die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Verwirklichung seiner Ideale ihn hypochondrisch machen. Dieser Hypochondrie, — wie unscheinbar sie auch bei Vielen seyn mag, — entgeht nicht leicht Jemand. Je später der Mensch von ihr befallen wird, um desto bedenklicher sind ihre Symptome. Bei schwachen Naturen kann sich dieselbe durch das ganze Leben hindurchziehen. In dieser krankhaften Stimmung will der Mensch seine Subjectivität nicht aufgeben, vermag den Widerwillen gegen die Wirklichkeit nicht zu überwinden, und befindet sich eben darum in dem Zustande relativer Unfähigkeit, die leicht zu einer wirklichen Unfähigkeit wird. Will daher der Mensch nicht untergehen, so muß er die Welt als eine selbstständige, im Wesentlichen fertige anerkennen, — die von der

selben ihm gestellten Bedingungen annehmen, und ihrer Sprödigkeit Dasjenige abringen, was er für sich selber haben will. Zu dieser Fügsamkeit glaubt sich der Mensch in der Regel nur aus Noth verstehen zu müssen. In Wahrheit aber muß diese Einheit mit der Welt nicht als ein Verhältniß der Noth, sondern als das vernünftige Verhältniß erkannt werden. Das Vernünftige, Göttliche besitzt die absolute Macht, sich zu verwirklichen, und hat sich von jeher vollbracht; es ist nicht so ohnmächtig, daß es erst auf den Beginn seiner Verwirklichung warten müßte. Die Welt ist diese Verwirklichung der göttlichen Vernunft; nur auf ihrer Oberfläche herrscht das Spiel vernunftloser Zufälle. Sie kann daher wenigstens mit ebensoviel und wohl noch mit größerem Rechte, als das zum Manne werdende Individuum, die Prätension machen, für fertig und selbstständig zu gelten; und der Mann handelt deßhalb ganz vernünftig, indem er den Plan einer gänzlichen Umgestaltung der Welt aufgibt, und seine persönlichen Zwecke, Leidenschaften und Interessen nur in seiner Anschließung an die Welt zu verwirklichen strebt. Auch so bleibt ihm Raum zu ehrenvoller, weitgreifender und schöpferischer Thätigkeit übrig. Denn, obgleich die Welt als im Wesentlichen fertig anerkannt werden muß, so ist sie doch kein Todtes, kein absolut Ruhendes, sondern — wie der Lebensprocess, — ein sich immer von Neuem Hervorbringendes, ein, — indem es sich nur erhält, — zugleich Fortschreitendes. In dieser erhaltenden Hervorbringung und Weiterführung der Welt besteht die Arbeit des Mannes. Wir können daher einerseits sagen, daß der Mann nur Das hervorbringt, was schon da ist. Andererseits muß jedoch durch seine Thätigkeit auch ein Fortschritt bewirkt werden. Aber das Fortrücken der Welt geschieht nur in ungeheuren Massen und fällt erst in einer großen Summe des Hervorgebrachten auf. Wenn der Mann nach fünfzigjähriger Arbeit auf seine Vergangenheit zurückblickt, wird er das Fortschreiten schon erkennen. Diese Erkenntniß, sowie die Einsicht in die Vernünftigkeit der Welt befreit ihn von der Trauer

über die Zerſtörung ſeiner Ideale. Was in dieſen Idealen wahr iſt, erhält ſich in der praktiſchen Thätigkeit; nur das Unwahre, die leeren Abſtractionen muß ſich der Mann abarbeiten. Der Umfang und die Art ſeines Geſchäfts kann ſehr verſchieden ſeyn; aber das Subſtantielle iſt in allen menſchlichen Geſchäften Daſſelbe, — nämlich das Rechtliche, das Sittliche und das Religiöſe. Die Menſchen können daher in allen Sphären ihrer praktiſchen Thätigkeit Befriedigung und Ehre finden, wenn ſie überall Dasjenige leiſten, was in der beſonderen Sphäre, welcher ſie durch Zufall, äußerliche Nothwendigkeit oder freie Wahl angehören, mit Recht von ihnen gefordert wird. Dazu iſt vor allen Dingen nothwendig, daß die Bildung des zum Manne werdenden Jünglings vollendet ſey, daß derſelbe ausſtudirt habe, und zweitens, daß er ſich entſchließe, ſelber für ſeine Subſiſtenz dadurch zu ſorgen, daß er für Andere thätig zu werden beginnt. Die bloße Bildung macht ihn noch nicht zu einem vollkommen fertigen Menſchen; dieß wird er erſt durch die eigene verſtändige Sorge für ſeine zeitlichen Intereſſen; — gleichwie auch Völker erſt dann als mündig erſcheinen, wenn ſie es dahin gebracht haben, von der Wahrnehmung ihrer materiellen und geiſtigen Intereſſen nicht durch eine ſogenannte väterliche Regierung ausgeſchloſſen zu ſeyn.

Indem nun der Mann in's praktiſche Leben übergeht, kann er wohl über den Zuſtand der Welt verdrüßlich und grämlich ſeyn, und die Hoffnung auf ein Beſſerwerden deſſelben verlieren; trotz deſſen baut er ſich aber in die objectiven Verhältniſſe ein, und lebt in der Gewohnheit an dieſelben und an ſeine Geſchäfte. Die Gegenſtände, mit welchen er ſich zu beſchäftigen hat, ſind zwar einzelne, wechſelnde, in ihrer Eigenthümlichkeit mehr oder weniger neue. Zugleich aber haben dieſe Einzelnheiten ein Allgemeines, eine Regel, etwas Geſetzmäßiges in ſich. Je länger der Mann nun in ſeinem Geſchäfte thätig iſt, deſto mehr hebt ſich ihm dieß Allgemeine aus allen Beſonderheiten heraus. Dadurch kommt er dahin, in ſeinem Fache völlig zu Hauſe zu ſeyn, ſich

in seine Bestimmung vollkommen einzuleben. Das Wesentliche in allen Gegenständen seines Geschäfts ist ihm dann ganz geläufig, und nur das Individuelle, Unwesentliche kann mitunter etwas für ihn Neues enthalten. Gerade dadurch aber, daß seine Thätigkeit seinem Geschäfte so vollkommen gemäß geworden ist, — daß dieselbe an ihren Objecten keinen Widerstand mehr findet, — gerade durch dieß vollendete Ausgebildetseyn seiner Thätigkeit erlischt die Lebendigkeit derselben; denn zugleich mit dem Gegensatze des Subjects und des Objects verschwindet das Interesse des Ersteren an dem Letzteren. So wird der Mann durch die Gewohnheit des geistigen Lebens ebenso, wie durch das Sichabstumpfen der Thätigkeit seines physischen Organismus, zum Greise.

Der Greis lebt ohne bestimmtes Interesse, da er die Hoffnung, früher gehegte Ideale verwirklichen zu können, aufgegeben hat, und ihm die Zukunft überhaupt nichts Neues zu versprechen scheint, er vielmehr von Allem, was ihm etwa noch begegnen mag, schon das Allgemeine, Wesentliche zu kennen glaubt. So ist der Sinn des Greises nur diesem Allgemeinen und der Vergangenheit zugewendet, welcher er die Erkenntniß dieses Allgemeinen verdankt. Indem er aber so in der Erinnerung an das Vergangene und an das Substantielle lebt, verliert er für das Einzelne der Gegenwart und für das Willkürliche, zum Beispiel für die Namen, das Gedächtniß ebenso sehr, wie er umgekehrt die weisen Lehren der Erfahrung in seinem Geiste festhält, und Jüngeren zu predigen sich für verpflichtet hält. Diese Weisheit aber, — dieß leblose vollkommene Zusammengegangensein der subjectiven Thätigkeit mit ihrer Welt, — führt zur gegensatzlosen Kindheit nicht weniger zurück, als die zur processlosen Gewohnheit gewordene Thätigkeit seines physischen Organismus zur abstracten Negation der lebendigen Einzelnheit, — zum Tode — fortgeht.

So schließt sich der Verlauf der Lebensalter des Menschen zu einer durch den Begriff bestimmten Totalität von Veränderun-

gen ab, die durch den Proceß der Gattung mit der Einzelnheit hervorgebracht werden.

Wie bei der Schilderung der Racenverſchiedenheiten der Menſchen, und bei der Charakteriſirung des Nationalgeiſtes, haben wir auch, um von dem Verlauf der Lebensalter des menſchlichen Individuums auf eine beſtimmte Weiſe ſprechen zu können, die Kenntniß des in der Anthropologie noch nicht zu betrachtenden concreten Geiſtes, — da derſelbe in jenen Entwicklungsproceß eingeht, — anticipiren, und von dieſer Kenntniß für die Unterſcheidung der verſchiedenen Stufen jenes Proceſſes Gebrauch machen müſſen.

§. 397.

2) Das Moment des reellen Gegenſatzes des Individuums gegen ſich ſelbſt, ſo daß es *ſich* in einem *andern* Individuum ſucht und findet; — das *Geſchlechtsverhältniß*, ein Naturunterſchied — einerſeits der Subjectivität, die mit ſich einig in der Empfindung der Sittlichkeit, Liebe u. ſ. f. bleibt, nicht zum Extreme des Allgemeinen in Zwecken, Staat, Wiſſenſchaft, Kunſt u. ſ. f. fortgeht, — *andererſeits* der Thätigkeit, die ſich im Individuum zum Gegenſatze allgemeiner, objectiver Intereſſen gegen die vorhandene, ſeine eigene und die äußerlich-weltliche Exiſtenz ſpannt, und jenes Allgemeine in dieſer zu einer erſt hervorgebrachten Einheit verwirklicht. Das Geſchlechtsverhältniß erlangt in der *Familie* ſeine geiſtige und ſittliche Bedeutung und Beſtimmung.

§. 398.

3) Das Unterſcheiden der Individualität als *für-ſich-ſeyender* gegen ſich als nur *ſeyende*, als unmittelbares *Urtheil iſt das Erwachen* der Seele, welches ihrem in ſich verſchloſſenen Naturleben zunächſt als Naturbeſtimmtheit und *Zuſtand*, einem Zuſtande, dem *Schlafe* gegenübertritt. — Das Erwachen iſt nicht nur *für uns* oder äußerlich vom Schlafe unterſchieden; es ſelbſt iſt das *Urtheil* der individuellen Seele,

deren Fürsichseyn für sie die Beziehung dieser ihrer Bestimmung auf ihr Seyn, das Unterscheiden ihrer selbst von ihrer noch ununterschiedenen Allgemeinheit ist. In das Wachseyn fällt überhaupt alle selbstbewußte und vernünftige Thätigkeit des für sich seyenden Unterscheidens des Geistes. — Der Schlaf ist Bekräftigung dieser Thätigkeit, nicht als bloß negative Ruhe von derselben, sondern als Rückkehr aus der Welt der Bestimmtheiten, aus der Zerstreuung und dem Festwerden in den Einzelnheiten, in das allgemeine Wesen der Subjectivität, welches die Substanz jener Bestimmtheiten und deren absolute Macht ist.

Der Unterschied von Schlaf und Wachen pflegt zu einer der Verirfragen, wie man sie nennen könnte, an die Philosophie gemacht zu werden (— auch Napolen richtete bei einem Besuch der Universität zu Pavia diese Frage an die Classe der Ideologie). Die im §. angegebene Bestimmtheit ist abstract, in sofern sie zunächst das Erwachen als natürliches betrifft, worin das geistige allerdings implicite enthalten, aber noch nicht als Daseyn gesetzt ist. Wenn concreter von diesem Unterschiede, der in seiner Grundbestimmung derselbe bleibt, gesprochen werden sollte, so müßte das Fürsichseyn der individuellen Seele schon bestimmt als Ich des Bewußtseyns und als verständiger Geist genommen werden. Die Schwierigkeit, welche man dem Unterscheiden jener beiden Zustände erregt, entsteht eigentlich erst, in sofern man das Träumen im Schlafe hinzunimmt und dann die Vorstellungen des wachen, besonnenen Bewußtseyns auch nur als Vorstellungen, was die Träume gleichfalls seyen, bestimmt. In dieser oberflächlichen Bestimmung von Vorstellungen kommen freilich beide Zustände überein, d. h. es wird damit über den Unterschied derselben hinweggesehen; und bei jeder angegebenen Unterscheidung des wachen Bewußtseyns läßt sich zu der trivialen Bemerkung, daß dieß doch auch nur Vorstellungen enthalte, zurückkehren. — Aber das Fürsichseyn der wachen Seele, concret aufgefaßt,

iſt Bewußtſeyn und Verſtand, und die Welt des verſtändigen Bewußtſeyns iſt ganz etwas Anderes, als ein Gemälde von bloßen Vorſtellungen und Bildern. Dieſe letztern als ſolche hängen vornehmlich äußerlich, nach den Geſetzen der ſogenannten Ideen-Aſſociation, auf unverſtändige Weiſe zuſammen, wobei ſich freilich auch hie und da Kategorien einmiſchen können. Im Wachen aber verhält ſich weſentlich der Menſch als concretes Ich, als Verſtand; durch dieſen ſteht die Anſchauung vor ihm als concrete Totalität von Beſtimmungen, in welcher jedes Glied, jeder Punkt ſeine durch und mit allen andern zugleich beſtimmte Stelle einnimmt. So hat der Inhalt ſeine Bewährung nicht durch das bloße ſubjective Vorſtellen und Unterſcheiden des Inhalts als eines Aeußern von der Perſon, ſondern durch den concreten Zuſammenhang, in welchem jeder Theil mit allen Theilen dieſes Compleres ſteht. Das Wachen iſt das concrete Bewußtſeyn dieſer gegenſeitigen Beſtätigung jedes einzelnen Momentes ſeines Inhalts durch alle übrigen des Gemäldes der Anſchauung. Dieß Bewußtſeyn hat dabei nicht nöthig, deutlich entwickelt zu ſeyn; aber dieſe umfaſſende Beſtimmtheit iſt im concreten Selbſtgefühl *enthalten und vorhanden*. — Um den Unterſchied von Träumen und Wachen zu erkennen, braucht man nur den Kantiſchen Unterſchied der Objectivität der Vorſtellung (ihres Beſtimmtſeyns durch Kategorien) von der Subjectivität derſelben überhaupt vor Augen zu haben; zugleich muß man wiſſen, was ſo eben bemerkt worden, daß Das, was im Geiſte wirklich vorhanden iſt, darum nicht auf explicite Weiſe in ſeinem Bewußtſeyn geſetzt zu ſeyn nöthig hat, ſo wenig als etwa die Erhebung des fühlenden Geiſtes zu Gott in Form der Beweiſe vom Daſeyn Gottes vor dem Bewußtſeyn zu ſtehen nöthig hat, ungeachtet, wie früher auseinandergeſetzt worden, dieſe Beweiſe ganz nur den Gehalt und Inhalt jenes Gefühls ausdrücken.

Zuſatz. Durch das Erwachen tritt die natürliche Seele

des menſchlichen Individuums zu ihrer Subſtanz in ein Verhältniß, das als die Wahrheit, — als die Einheit der beiden Beziehungen betrachtet werden muß, welche, einerſeits in der den Verlauf der Lebensalter hervorbringenden Entwicklung, andererſeits im Geſchlechtsverhältniß, zwiſchen der Einzelnheit und der ſubſtantiellen Allgemeinheit oder der Gattung des Menſchen ſtatt finden. Denn während in jenem Verlauf die Seele als das beharrende Eine Subject erſcheint, die an ihr hervortretenden Unterſchiede aber nur Veränderungen, folglich nur fließende, nicht beſtehende Unterſchiede ſind, — und während dagegen im Geſchlechtsverhältniß das Individuum zu einem feſten Unterſchiede, zum reellen Gegenſatze gegen ſich ſelber kommt, und die Beziehung des Individuums auf die an ihm ſelber thätige Gattung zu einer Beziehung auf ein Individuum entgegengeſetzten Geſchlechtes ſich entwickelt, — während alſo dort die einfache Einheit, hier der feſte Gegenſatz vorherrſcht, — ſehen wir in der erwachenden Seele eine nicht bloß einfache, vielmehr eine durch den Gegenſatz vermittelte Beziehung der Seele auf ſich, in dieſem Fürſichſeyn der Seele aber den Unterſchied weder als einen ſo fließenden, wie im Verlauf der Lebensalter, noch als einen ſo feſten, wie im Geſchlechtsverhältniß, ſondern als den an Einem und demſelben Individuum ſich hervorbringenden dauernden Wechſel der Zuſtände des Schlafens und Wachens. Die Nothwendigkeit des dialektiſchen Fortgangs vom Geſchlechtsverhältniß zum Erwachen der Seele liegt aber näher darin, daß, indem jedes der zu einander in geſchlechtlicher Beziehung ſtehenden Individuen, kraft ihrer an-ſich ſeyenden Einheit, in dem anderen ſich ſelber wiederfindet, die Seele aus ihrem Anſichſeyn zum Fürſichſeyn, — das heißt eben, — aus ihrem Schlaf zum Erwachen gelangt. Was im Geſchlechtsverhältniß an zwei Individuen vertheilt iſt, — nämlich eine mit ihrer Subſtanz in unmittelbarer Einheit bleibende, und eine in den Gegenſatz gegen dieſe Subſtanz eingehende Subjectivität, — Das iſt in der erwachenden Seele vereinigt, hat ſomit

die Feſtigkeit ſeines Gegenſatzes verloren, und jene Flüſſigkeit des Unterſchieds erhalten, durch welche Daſſelbe zu bloßen Zuſtänden wird. Der Schlaf iſt der Zuſtand des Verſunkenſeyns der Seele in ihre unterſchiedsloſe Einheit, — das Wachen dagegen der Zuſtand des Eingegangenſeyns der Seele in den Gegenſatz gegen dieſe einfache Einheit. Das Naturleben des Geiſtes hat hier noch ſein Beſtehen; denn obgleich die erſte Unmittelbarkeit der Seele bereits aufgehoben und nun zu einem bloßen Zuſtande herabgeſetzt iſt, ſo erſcheint doch das durch die Negation jener Unmittelbarkeit zu Stande gekommene Fürſichſeyn der Seele gleichfalls noch in der Geſtalt eines bloßen Zuſtandes. Das Fürſichſeyn, die Subjectivität der Seele iſt noch nicht mit ihrer an-ſich-ſeyenden Subſtantialität zuſammengefaßt; beide Beſtimmungen erſcheinen noch als einander ausſchließende, ſich abwechſelnde Zuſtände. Allerdings fällt in das Wachſeyn die wahrhaft geiſtige Thätigkeit, — der Wille und die Intelligenz; in dieſer concreten Bedeutung haben wir jedoch das Wachſeyn hier noch nicht zu betrachten, ſondern nur als Zuſtand, folglich als etwas vom Willen und von der Intelligenz weſentlich Unterſchiedenes. Daß aber der in ſeiner Wahrheit als reine Thätigkeit zu faſſende Geiſt die Zuſtände des Schlafens und Wachens an ſich hat, rührt davon her, daß derſelbe auch Seele iſt, und als Seele ſich zu der Form eines Natürlichen, eines Unmittelbaren, eines Leidenden herabſetzt. In dieſer Geſtalt erleidet der Geiſt nur ſein Fürſichwerden. Man kann daher ſagen, das Erwachen werde dadurch bewirkt, daß der Blitz der Subjectivität die Form der Unmittelbarkeit des Geiſtes durchſchlage. Zwar kann ſich der freie Geiſt auch zum Erwachen beſtimmen; hier in der Anthropologie betrachten wir aber das Erwachen nur in ſofern, als es ein Geſchehen, und zwar dieß noch ganz unbeſtimmte Geſchehen iſt, daß der Geiſt ſich ſelber und eine ihm gegenüberſtehende Welt überhaupt findet; — ein Sichfinden, das zunächſt nur zur Empfindung fortſchreitet, aber von der concreten Beſtimmung der Intelligenz und des Willens

noch weit entfernt bleibt. Daß die Seele, indem sie erwacht, sich und die Welt, — diese Zweiheit, diesen Gegensatz, — bloß *findet*, darin besteht eben hier die Natürlichkeit des Geistes.

Die im Erwachen erfolgende Unterscheidung der Seele von sich selbst und von der Welt hängt nun, wegen ihrer Natürlichkeit, mit einem physikalischen Unterschiede, nämlich mit dem Wechsel von Tag und Nacht zusammen. Es ist natürlich für den Menschen, bei Tage zu wachen, und bei Nacht zu schlafen; denn wie der Schlaf der Zustand der Ununterschiedenheit der Seele ist, so verdunkelt die Nacht den Unterschied der Dinge; und wie das Erwachen das Sichvonsichselberunterscheiden der Seele darstellt, so läßt das Licht des Tages die Unterschiede der Dinge hervortreten.

Aber nicht nur in der physikalischen Natur, sondern auch im menschlichen Organismus findet sich ein Unterschied, welcher dem Unterschiede des Schlafens und Wachens der Seele entspricht. Am animalischen Organismus ist wesentlich die Seite seines Insichbleibens von der Seite seines Gerichtetseyns gegen Anderes zu unterscheiden. *Bichat* hat die erstere Seite das *organische* Leben, die letztere das *animalische* Leben genannt. Zum organischen Leben rechnet er das Reproductionssystem, — die Verdauung, den Blutumlauf, die Transpiration, das Athmen. Dieß Leben dauert im Schlafe fort; es endigt nur mit dem Tode. Das animalische Leben dagegen, — zu welchem nach *Bichat* das System der Sensibilität und der Irritabilität, die Thätigkeit der Nerven und Muskeln gehört, — dieß theoretische und praktische nach außen Gerichtetseyn hört im Schlafe auf; weßhalb schon die Alten den Schlaf und den Tod als Brüder dargestellt haben. Die einzige Weise, wie sich der animalische Organismus im Schlafe noch auf die Außenwelt bezieht, ist das Athmen, dieß ganz abstracte Verhältniß zum unterschiedslosen Elemente der Luft. Zur particularisirten Aeußerlichkeit hingegen steht der gesunde Organismus des Menschen im Schlafe in keiner Beziehung mehr. Wenn daher

der Menſch im Schlafe nach außen thätig wird, ſo iſt er krank. Dieß findet bei den Schlafwandlern ſtatt. Dieſelben bewegen ſich mit der größten Sicherheit; einige haben Briefe geſchrieben und geſiegelt. Doch iſt im Schlafwandeln der Sinn des Geſichts paralyſirt, das Auge in einem kataleptiſchen Zuſtande.

In Demjenigen, was Bichat das animaliſche Leben nennt, herrſcht alſo ein Wechſel von Ruhe und Thätigkeit, — ſomit, — wie im Wachen, — ein Gegenſatz, während das in jenen Wechſel nicht eingehende organiſche Leben der im Schlafe vorhandenen Unterſchiedsloſigkeit der Seele entſpricht.

Außer jenem Unterſchied der Thätigkeit des Organismus iſt aber auch in der Geſtaltung der Organe des inneren und des nach außen gerichteten Lebens ein dem Unterſchied des Schlafens und des Wachens gemäßer Unterſchied zu bemerken. Die äußeren Organe, — die Augen, die Ohren, — ſowie die Extremitäten, die Hände und die Füße, ſind ſymmetriſch verdoppelt, und — beiläufig geſagt — durch dieſe Symmetrie fähig, Gegenſtand der Kunſt zu werden. Die inneren Organe dagegen zeigen entweder gar keine, oder wenigſtens nur eine unſymmetriſche Verdoppelung. Wir haben nur Einen Magen. Unſere Lunge hat zwar zwei Flügel, wie das Herz zwei Kammern hat; aber ſowohl das Herz, wie die Lunge, enthalten auch ſchon die Beziehung des Organismus auf ein Entgegengeſetztes, auf die Außenwelt. Zudem ſind weder die Lungenflügel, noch die Herzkammern ſo ſymmetriſch, wie die äußeren Organe.

Was den geiſtigen Unterſchied des Wachens vom Schlafen betrifft, ſo kann außer dem in obigem Paragraphen darüber Geſagten noch Folgendes bemerkt werden. Wir haben den Schlaf als denjenigen Zuſtand beſtimmt, in welchem die Seele ſich weder in ſich ſelbſt noch von der Außenwelt unterſcheidet. Dieſe an und für ſich nothwendige Beſtimmung wird durch die Erfahrung beſtätigt. Denn wenn unſere Seele immer nur Ein und Daſſelbe empfindet oder ſich vorſtellt, wird ſie ſchläfrig. So kann

die einförmige Bewegung des Wiegens, eintöniges Singen, das Gemurmel eines Baches Schläfrigkeit in uns hervorbringen. Dieselbe Wirkung entsteht durch die Faselei, durch unzusammenhängende, gehaltlose Erzählungen. Unser Geist fühlt sich nur dann vollkommen wach, wenn ihm etwas Interessantes, etwas zugleich Neues und Gehaltvolles, etwas verständig in sich Unterschiedenes und Zusammenhängendes geboten wird; denn in solchem Gegenstande findet er sich selber wieder. Zur Lebendigkeit des Wachseyns gehört also der Gegensatz und die Einheit des Geistes mit dem Gegenstande. Findet dagegen der Geist in dem Anderen die in sich unterschiedene Totalität, welche er selber ist, nicht wieder, so zieht er sich von dieser Gegenständlichkeit in seine unterschiedslose Einheit mit sich zurück, langweilt sich und schläft ein. — In dem eben Bemerkten ist aber schon enthalten, daß nicht der Geist *überhaupt*, sondern bestimmter das verständige und das vernünftige Denken durch den Gegenstand in Spannung gesetzt werden muß, wenn das Wachseyn in der ganzen Schärfe seiner Unterschiedenheit vom Schlafe und vom Träumen vorhanden seyn soll. Wir können uns im Wachen, — wenn wir das Wort im abstracten Sinne nehmen, — sehr langweilen; und umgekehrt ist es möglich, daß wir uns im Traume lebhaft für Etwas interessiren. Aber im Traume ist es nur unser vorstellendes, nicht unser verständiges Denken, dessen Interesse erregt wird.

Ebenso wenig aber, wie die unbestimmte Vorstellung des Sichinteressirens für die Gegenstände zur Unterscheidung des Wachens vom Träumen hinreicht, kann auch die Bestimmung der *Klarheit* für jene Unterscheidung genügend erscheinen. Denn erstlich ist diese Bestimmung nur eine quantitative; sie drückt nur die Unmittelbarkeit der Anschauung, folglich nicht das Wahrhafte aus; Dieß haben wir erst vor uns, wenn wir uns überzeugen, daß das Angeschaute eine vernünftige Totalität in sich ist. Und zweitens wissen wir sehr wohl, daß das Träumen sich nicht einmal immer als das Unklarere vom Wachen unterscheidet, sondern im

Gegentheil oft, namentlich bei Krankheiten und bei Schwärmern, klarer iſt, als das Wachen.

Endlich würde auch dadurch keine genügende Unterſcheidung gegeben werden, daß man ganz unbeſtimmt ſagte, nur im Wachen *denke* der Menſch. Denn das Denken *überhaupt* gehört ſo ſehr zur Natur des Menſchen, daß derſelbe immer, auch im Schlafe, denkt. In allen Formen des Geiſtes, — im Gefühl, in der Anſchauung, wie in der Vorſtellung, — bleibt das Denken die Grundlage. Daſſelbe wird daher, in ſofern es dieſe unbeſtimmte Grundlage iſt, von dem Wechſel des Schlafens und des Wachens nicht berührt, macht hier nicht ausſchließlich Eine Seite der Veränderung aus, ſondern ſteht als die ganz allgemeine Thätigkeit über beiden Seiten dieſes Wechſels. Anders verhält ſich hingegen die Sache in Bezug auf das Denken, in ſofern daſſelbe als eine unterſchiedene Form der geiſtigen Thätigkeit den anderen Formen des Geiſtes *gegenübertritt*. In dieſem Sinne hört das Denken im Schlafe und im Traume auf. Verſtand und Vernunft — die Weiſen des *eigentlichen* Denkens — ſind nur im Wachen thätig. Erſt im Verſtande hat die der erwachenden Seele zukommende abſtracte Beſtimmung des Sichſelbſtunterſcheidens vom Natürlichen, von ihrer unterſchiedsloſen Subſtanz und von der Außenwelt, ihre *intenſive*, concrete Bedeutung, da der Verſtand das unendliche Inſichſeyn iſt, welches ſich zur Totalität entwickelt und eben dadurch ſich von der Einzelnheit der Außenwelt frei gemacht hat. Wenn aber das Ich in ſich ſelber frei iſt, macht es auch die Gegenſtände von ſeiner Subjectivität unabhängig, betrachtet es dieſelben gleichfalls als Totalitäten und als Glieder einer ſie alle umfaſſenden Totalität. Am Aeußerlichen iſt nun die Totalität nicht als freie Idee, ſondern als Zuſammenhang der *Nothwendigkeit*. Dieſer objective Zuſammenhang iſt Dasjenige, wodurch ſich die Vorſtellungen, die wir im Wachen haben, weſentlich von denen unterſcheiden, die im Traume entſtehen. Begegnet mir daher im Wachen Etwas, deſſen Zuſammenhang mit dem übrigen

Zustande der Außenwelt ich noch nicht zu entdecken vermag, so kann ich fragen: wache ich oder träume ich? Im Traume verhalten wir uns nur vorstellend; da werden unsere Vorstellungen nicht von den Kategorien des Verstandes beherrscht. Das bloße Vorstellen reißt aber die Dinge aus ihrem concreten Zusammenhange völlig heraus, vereinzelt dieselben. Daher fließt im Traume Alles auseinander, durchkreuzt sich in wilder Unordnung, verlieren die Gegenstände allen nothwendigen, objectiven, verständigen, vernünftigen Zusammenhang, und kommen nur in eine ganz oberflächliche, zufällige, subjective Verbindung. So geschieht es, daß wir Etwas, das wir im Schlafe hören, in einen ganz anderen Zusammenhang bringen, als dasselbe in der Wirklichkeit hat. Man hört z. B. eine Thüre stark zuschlagen, glaubt, es sey ein Schuß gefallen, und mahlt sich nun eine Räubergeschichte aus. Oder man empfindet im Schlaf auf der Brust einen Druck, und erklärt sich denselben durch den Alp. Das Entstehen solcher falschen Vorstellungen im Schlafe ist deßhalb möglich, weil in diesem Zustande der Geist nicht die für-sich-seyende Totalität ist, mit welcher derselbe im Wachen alle seine Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen vergleicht, um aus der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der einzelnen Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen mit seiner für-sich-seyenden Totalität die Objectivität oder Nichtobjectivität jenes Inhalts zu erkennen. Auch wachend kann zwar der Mensch sich in der Faselei ganz leeren, subjectiven Vorstellungen überlassen; wenn er aber den Verstand nicht verloren hat, weiß er zugleich, daß diese Vorstellungen nur Vorstellungen sind, weil sie mit seiner präsenten Totalität in Widerspruch stehen.

Bloß hier und da findet sich im Traume Einiges, das einen ziemlichen Zusammenhang mit der Wirklichkeit hat. Namentlich gilt Dieß von den Träumen vor Mitternacht; in diesen können die Vorstellungen noch einigermaßen von der Wirklichkeit, mit welcher wir uns am Tage beschäftigt haben, in Ordnung zusam-

mengehalten werden. Um Mitternacht iſt, wie die Diebe ſehr gut wiſſen, der Schlaf am feſteſten; da hat ſich die Seele von aller Spannung gegen die Außenwelt in ſich zurückgezogen. Nach Mitternacht werden die Träume noch willkürlicher, als vorher. Mitunter fühlen wir jedoch im Traume Etwas voraus, das wir in der Zerſtreuung des wachenden Bewußtſeyns nicht bemerken. So kann ſchweres Blut im Menſchen das beſtimmte Gefühl einer Krankheit erregen, von welcher er im Wachen noch gar nichts geahnt hat. Ebenſo kann man durch den Geruch eines ſchwelenden Körpers im Schlafe zu Träumen von Feuersbrünſten angeregt werden, die erſt einige Tage nachher zum Ausbruch kommen, und auf deren Vorzeichen wir im Wachen nicht geachtet haben.

Schließlich iſt noch zu bemerken, daß das Wachen, als natürlicher Zuſtand, als eine natürliche Spannung der individuellen Seele gegen die Außenwelt, eine Grenze, ein Maaß hat, — daß daher die Thätigkeit des wachenden Geiſtes ermüdet und ſo den Schlaf herbeiführt, der ſeinerſeits gleichfalls eine Grenze hat und zu ſeinem Gegentheil fortgehen muß. Dieſer doppelte Uebergang iſt die Weiſe, wie in dieſer Sphäre die Einheit der an-ſich-ſeyenden Subſtantialität der Seele mit deren für-ſich-ſeyender Einzelnheit zur Erſcheinung kommt.

γ) Empfindung.

§. 399.

Schlafen und Wachen ſind zunächſt zwar nicht bloße Veränderungen, ſondern wechſelnde Zuſtände (Progreß ins Unendliche). In dieſem ihrem formellen negativen Verhältniß iſt aber eben ſo ſehr das affirmative vorhanden. In dem Fürſichſeyn der wachen Seele iſt das Seyn als ideelles Moment enthalten; ſie findet ſo die Inhalts-Beſtimmtheiten ihrer ſchlafenden Natur, welche als in ihrer Subſtanz an ſich in derſelben ſind, in ſich ſelbſt und zwar für ſich. Als Beſtimmtheit iſt dieß Beſondere von der Identität des Fürſichſeyns mit ſich, unterſchieden

und zugleich in dessen Einfachheit einfach enthalten, — Empfindung.

Zusatz. Was den dialektischen Fortgang von der erwachenden Seele zur Empfindung betrifft, so haben wir darüber Folgendes zu bemerken. Der nach dem Wachen eintretende Schlaf ist die natürliche Weise der Rückkehr der Seele aus der Differenz zur unterschiedslosen Einheit mit sich. In soweit der Geist in den Banden der Natürlichkeit befangen bleibt, stellt diese Rückkehr nichts dar, als die leere Wiederholung des Anfangs, — einen langweiligen Kreislauf. An sich, oder dem Begriffe nach, ist aber in jener Rückkehr zugleich ein Fortschritt enthalten. Denn der Uebergang des Schlafs in das Wachen und des Wachens in den Schlaf hat für uns das ebenso positive wie negative Resultat, daß sowohl das im Schlafe vorhandene ununterschiedene substantielle Seyn der Seele, wie das im Erwachen zu Stande kommende noch ganz abstracte, noch ganz leere Fürsichseyn derselben sich in ihrer Getrenntheit als einseitige, unwahre Bestimmungen erweisen, und ihre concrete Einheit als ihre Wahrheit hervortreten lassen. In dem sich wiederholenden Wechsel von Schlaf und Wachen streben diese Bestimmungen immer nur nach ihrer concreten Einheit, ohne dieselbe jemals zu erreichen: jede dieser Bestimmungen fällt da aus ihrer eigenen Einseitigkeit immer nur in die Einseitigkeit der entgegengesetzten Bestimmung. Zur Wirklichkeit aber kommt diese, in jenem Wechsel immer nur erstrebte Einheit in der empfindenden Seele. Indem die Seele empfindet, hat sie es mit einer unmittelbaren, seyenden, noch nicht durch sie hervorgebrachten, sondern von ihr nur vorgefundenen, innerlich oder äußerlich gegebenen, also von ihr nicht abhängenden Bestimmung zu thun. Zugleich ist aber diese Bestimmung in die Allgemeinheit der Seele versenkt, wird dadurch in ihrer Unmittelbarkeit negirt, somit ideell gesetzt. Daher kehrt die empfindende Seele in diesem ihrem Anderen, als in dem Ihrigen, zu sich selber zurück, ist in dem Unmittelbaren, Seyenden, welches

ſie empfindet, bei ſich ſelber. So bekommt das im Erwachen vorhandene abſtracte Fürſichſeyn durch die Beſtimmungen, welche an ſich in der ſchlafenden Natur der Seele, in deren ſubſtantiellem Seyn enthalten ſind, ſeine erſte Erfüllung. Durch dieſe Erfüllung verwirklicht, vergewiſſert, bewährt die Seele ſich ihr Fürſichſeyn, ihr Erwachtſeyn, — iſt ſie nicht bloß für ſich, ſondern ſetzt ſie ſich auch als für-ſich-ſeyend, als Subjectivität, als Negativität ihrer unmittelbaren Beſtimmungen. So erſt hat die Seele ihre wahrhafte Individualität erreicht. Dieſer ſubjective Punkt der Seele ſteht jetzt nicht mehr abgeſondert, gegenüber der Unmittelbarkeit derſelben, ſondern macht ſich in dem Mannigfaltigen geltend, das in jener Unmittelbarkeit, der Möglichkeit nach, enthalten iſt. Die empfindende Seele ſetzt das Mannigfaltige in ihre Innerlichkeit hinein, ſie hebt alſo den Gegenſatz ihres Fürſichſeyns oder ihrer Subjectivität, und ihrer Unmittelbarkeit oder ihres ſubſtantiellen Anſichſeyns auf, — jedoch nicht auf die Weiſe, daß, wie beim Rückgang des Erwachens in den Schlaf, ihr Fürſichſeyn ſeinem Gegentheil, jenem bloßen Anſichſeyn, Platz machte, ſondern ſo, daß ihr Fürſichſeyn in der Veränderung, in dem Anderen ſich erhält, ſich entwickelt und bewährt, die Unmittelbarkeit der Seele aber von der Form eines neben jenem Fürſichſeyn vorhandenen Zuſtandes zu einer nur in jenem Fürſichſeyn beſtehenden Beſtimmung, folglich zu einem Schein herabgeſetzt wird. Durch das Empfinden iſt ſomit die Seele dahin gekommen, daß das ihre Natur ausmachende Allgemeine in einer unmittelbaren Beſtimmtheit für ſie wird. Nur durch dieß Fürſichwerden iſt die Seele empfindend. Das Nichtanimaliſche empfindet eben deßhalb nicht, weil in demſelben das Allgemeine in die Beſtimmtheit verſenkt bleibt, in dieſer nicht für ſich wird. Das gefärbte Waſſer, zum Beiſpiel, iſt nur für uns unterſchieden von ſeinem Gefärbtſeyn und von ſeiner Ungefärbtheit. Wäre Ein und daſſelbe Waſſer zugleich allgemeines und gefärbtes Waſſer, ſo würde dieſe unterſcheidende Beſtimmtheit für das Waſſer ſelber

seyn, dieses somit Empfindung haben; denn Empfindung hat Etwas dadurch, daß dasselbe in seiner Bestimmtheit sich als ein Allgemeines erhält.

In obiger Auseinandersetzung des Wesens der Empfindung ist schon enthalten, daß, wenn im Paragraph 398 das Erwachen ein Urtheil der individuellen Seele hat genannt werden dürfen, — weil dieser Zustand eine Theilung der Seele in eine für-sich-seyende und in eine nur seyende Seele, und zugleich eine unmittelbare Beziehung ihrer Subjectivität auf Anderes hervorbringt, — wir in der Empfindung das Vorhandenseyn eines Schlusses behaupten, und daraus die vermittelst der Empfindung erfolgende Vergewisserung des Wachseyns ableiten können. Indem wir erwachen, finden wir uns zunächst in einem ganz unbestimmten Unterschiedenseyn von der Außenwelt überhaupt. Erst, wenn wir anfangen zu empfinden, wird dieser Unterschied zu einem bestimmten. Um daher zum völligen Wachseyn und zur Gewißheit desselben zu gelangen, öffnen wir die Augen, fassen wir uns an, untersuchen wir, mit Einem Wort, ob etwas bestimmtes Anderes, ein bestimmt von uns Unterschiedenes für uns ist. Bei dieser Untersuchung beziehen wir uns auf das Andere nicht mehr geradezu, sondern mittelbar. So ist, z. B., die Berührung die Vermittlung zwischen mir und dem Anderen, da sie, von diesen beiden Seiten des Gegensatzes verschieden, doch zugleich beide vereinigt. Hier also, wie bei der Empfindung überhaupt, schließt die Seele vermittelst eines zwischen ihr und dem Anderen Stehenden in dem empfundenen Inhalte sich mit sich selber zusammen, reflectirt sich aus dem Anderen in sich, scheidet sich von demselben ab, und bestätigt sich dadurch ihr Fürsichseyn. Diese Zusammenschließung der Seele mit sich selber ist der Fortschritt, welchen die im Erwachen sich theilende Seele durch ihren Uebergang zur Empfindung macht.

§. 400.

Die Empfindung ist die Form des dumpfen Webens des

Geiſtes in ſeiner bewußt- und verſtandloſen Individualität, in der alle Beſtimmtheit noch unmittelbar iſt, nach ihrem Inhalte wie nach dem Gegenſatze eines Objectiven gegen das Subject unentwickelt geſetzt, als ſeiner beſonderſten, natürlichen Eigenheit angehörig. Der Inhalt des Empfindens iſt eben damit beſchränkt und vorübergehend, weil er dem natürlichen, unmittelbaren Seyn, dem qualitativen alſo und endlichen angehört.

Alles iſt in der Empfindung, und wenn man will, hat Alles, was im geiſtigen Bewußtſeyn und in der Vernunft hervortritt, ſeine Quelle und Urſprung in derſelben; denn Quelle und Urſprung heißt nichts Anderes, als die erſte unmittelbarſte Weiſe, in der etwas erſcheint. Es genügt nicht, daß Grundſätze, Religion u. ſ. f. nur im Kopfe ſeyen, ſie müſſen im Herzen, in der Empfindung ſeyn. In der That, was man ſo im Kopfe hat, iſt im Bewußtſeyn überhaupt, und der Inhalt demſelben ſo gegenſtändlich, daß eben ſo ſehr, als er in Mir, dem abſtracten Ich, geſetzt iſt, er auch von Mir nach meiner concreten Subjectivität entfernt gehalten werden kann; in der Empfindung dagegen iſt ſolcher Inhalt Beſtimmtheit meines ganzen, obgleich in ſolcher Form dumpfen Fürſichſeyns; er iſt alſo als mein Eigenſtes geſetzt. Das Eigene iſt das vom wirklichen concreten Ich Ungetrennte, und dieſe unmittelbare Einheit der Seele mit ihrer Subſtanz und dem beſtimmten Inhalte derſelben iſt eben dieß Ungetrenntſeyn, in ſofern es nicht zum Ich des Bewußtſeyns, noch weniger zur Freiheit vernünftiger Geiſtigkeit beſtimmt iſt. Daß übrigens Wille, Gewiſſen, Charakter, noch eine ganz andere Intenſität und Feſtigkeit des Mein-eigen-ſeyns beſitzen, als die Empfindung und der Complex derſelben, das Herz, liegt auch in den gewöhnlichen Vorſtellungen. — Es iſt freilich richtig zu ſagen, daß vor allem das Herz gut ſeyn müſſe. Daß aber die Empfindung und das Herz nicht die Form iſt, wodurch Etwas als religiös, ſittlich, wahr, gerecht u. ſ. f. gerechtfer-

tigt sey, und daß die Berufung auf Herz und Empfindung entweder ein nur Nichts-sagendes oder vielmehr Schlechtsagendes ist, sollte für sich nicht nöthig seyn erinnert zu werden. Es kann keine trivialere Erfahrung geben, als die, daß es wenigstens gleichfalls böse, falsche, gottlose, niederträchtige u. s. f. Empfindungen und Herzen giebt; ja daß aus den Herzen nur solcher Inhalt kommt, ist in jenen Worten ausgesprochen: Aus den Herzen kommen hervor arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei, Lästerung u. s. f. In solchen Zeiten, in welchen das Herz und die Empfindung zum Kriterium des Guten, Sittlichen und Religiösen von wissenschaftlicher Theologie und Philosophie gemacht wird, da wird es nöthig an jene triviale Erfahrung zu erinnern, ebenso sehr als es auch heutigstags nöthig ist, überhaupt daran zu mahnen, daß das Denken das Eigenste ist, wodurch der Mensch sich vom Vieh unterscheidet, und daß er das Empfinden mit diesem gemein hat.

Zusatz. Obgleich auch der dem freien Geiste angehörige, eigenthümlich menschliche Inhalt die Form der Empfindung annimmt, so ist diese Form als solche doch eine der thierischen und der menschlichen Seele gemeinsame, daher jenem Inhalt nicht gemäße. Das Widersprechende zwischen dem geistigen Inhalt und der Empfindung besteht darin, daß jener ein an und für sich Allgemeines, Nothwendiges, wahrhaft Objectives, — die Empfindung dagegen etwas Vereinzeltes, Zufälliges, einseitig Subjectives ist. In wiefern die letztgenannten Bestimmungen von der Empfindung auszusagen wären müßen, das wollen wir hier kurz erläutern. Wir sahen bereits, daß das Empfundene wesentlich die Form einer Unmittelbaren, einer Gegebenen, — gleichviel, ob äußerliche aus dem freien Geiste, aber aus der Innerlichkeit derselbe stamme. Die Realisirung, welche das der äußeren Natur Angehörende durch das Empfundenwerden erlangt, ist eine noch ganz oberflächliche, von dem vollkommenen Aufheben der Unmittelbarkeit dieses Inhalts sehr entfernte. Der an sich diesem fremden

Inhalt entgegengeſetzte geiſtige Stoff aber wird in der empfindenden Seele zu einem in der Weiſe der Unmittelbarkeit Exiſtirenden. Da nun das Unvermittelte ein Vereinzeltes iſt, ſo hat alles Empfundene die Form eines Vereinzelten. Dieß wird von den Empfindungen des Aeußerlichen leicht zugegeben, muß aber auch von den Empfindungen des Innerlichen behauptet werden. Indem das Geiſtige, das Vernünftige, das Rechtliche, Sittliche und Religiöſe in die Form der Empfindung tritt, erhält es die Geſtalt eines Sinnlichen, eines Außereinanderliegenden, eines Zuſammenhangsloſen, — bekommt es ſomit eine Aehnlichkeit mit dem äußerlich Empfundenen, das zwar nur in Einzelnheiten, z. B. in einzelnen Farben, empfunden wird, jedoch, wie das Geiſtige, an ſich ein Allgemeines, z. B. Farbe überhaupt, enthält. Die umfaſſendere, höhere Natur des Geiſtigen tritt daher nicht in der Empfindung, ſondern erſt im begreifenden Denken hervor. In der Vereinzelung des empfundenen Inhalts iſt aber zugleich ſeine Zufälligkeit und ſeine einſeitig ſubjective Form begründet. Die Subjectivität der Empfindung muß nicht unbeſtimmterweiſe darin geſucht werden, daß der Menſch durch das Empfinden Etwas in ſich ſetzt, — denn auch im Denken ſetzt er etwas in ſich, — ſondern beſtimmter darin, daß er Etwas in ſeine natürliche, unmittelbare, einzelne, — nicht in ſeine freie, geiſtige, allgemeine Subjectivität ſetzt. Dieſe natürliche Subjectivität iſt eine ſich noch nicht ſelbſt beſtimmende, ihrem eigenen Geſetze folgende, auf nothwendige Weiſe ſich bethätigende, ſondern eine von außen beſtimmte, an dieſen Raum und an dieſe Zeit gebundene, von zufälligen Umſtänden abhängige. Durch Verſetzung in dieſe Subjectivität wird daher aller Inhalt zu einem zufälligen, und erhält Beſtimmungen, die nur dieſem einzelnen Subjecte angehören. Es iſt deßhalb durchaus unſtatthaft, ſich auf ſeine bloßen Empfindungen zu berufen. Wer Dieß thut, der zieht ſich von dem, Allen gemeinſamen Felde der Gründe, des Denkens und der Sache, in ſeine einzelne Subjectivität zurück, in welche, — da dieſelbe

ein wesentlich Passives ist, — das Unverständigste und Schlechteste ebenso gut, wie das Verständige und Gute, sich einzudrängen vermag. Aus allem Diesem erhellt, daß die Empfindung die schlechteste Form des Geistigen ist, und daß dieselbe den besten Inhalt verderben kann. Zugleich ist in dem Obigen schon enthalten, daß der bloßen Empfindung der Gegensatz eines Empfindenden und eines Empfundenen, eines Subjectiven und eines Objectiven noch fremd bleibt. Die Subjectivität der empfindenden Seele ist eine so unmittelbare, so unentwickelte, eine so wenig sich selbst bestimmende und unterscheidende, daß die Seele, in sofern sie nur empfindet, sich noch nicht als ein einem Objectiven gegenüberstehendes Subjectives erfaßt. Dieser Unterschied gehört erst dem Bewußtseyn an, tritt erst dann hervor, wenn die Seele zu dem abstracten Gedanken ihres Ichs, ihres unendlichen Fürsichseyns gekommen ist. Von diesem Unterschiede haben wir daher erst in der Phänomenologie zu sprechen. Hier in der Anthropologie haben wir nur den durch den Inhalt der Empfindung gegebenen Unterschied zu betrachten. Dieß wird im folgenden Paragraphen geschehen.

§. 401.

Was die empfindende Seele in sich findet, ist einerseits das natürliche Unmittelbare, als in ihr ideell und ihr zueigen gemacht. Andererseits wird umgekehrt das ursprünglich dem Fürsichseyn, das ist, wie es weiter in sich vertieft, Ich des Bewußtseyns und freier Geist ist, Angehörige, zur natürlichen Leiblichkeit bestimmt und so empfunden. Hiernach unterscheidet sich eine Sphäre des Empfindens, welches zuerst Bestimmung der Leiblichkeit (des Auges u. s. f. überhaupt jedes körperlichen Theils) ist, die dadurch Empfindung wird, daß sie im Fürsichseyn der Seele innerlich gemacht, erinnert wird, — und eine andere Sphäre der im Geiste entsprungenen, ihm angehörigen Bestimmtheiten, die, um als gefundene zu seyn, um empfunden zu werden, verleiblicht werden. So ist die Bestimmtheit im Subject als in der Seele

geſetzt. Wie die weitere Specification jenes Empfindens in dem Syſteme der Sinne vorliegt, ſo ſyſtematiſiren ſich nothwendig auch die Beſtimmtheiten des Empfindens, die aus dem Inneren kommen, und deren Verleiblichung, als in der lebendigen concret entwickelten Natürlichkeit geſetzt, führt ſich nach dem beſondern Inhalt der geiſtigen Beſtimmung in einem beſondern Syſteme oder Organe des Leibes aus.

Das Empfinden überhaupt iſt das geſunde Mitleben des individuellen Geiſtes in ſeiner Leiblichkeit. Die Sinne ſind das einfache Syſtem der ſpecificirten Körperlichkeit; a) die phyſiſche Idealität zerfällt in zwei, weil in ihr als unmittelbarer, noch nicht ſubjectiver Idealität der Unterſchied als Verſchiedenheit erſcheint, die Sinne des beſtimmten Lichts (vgl. §. 817 ff.) und des Klangs (§. 300). b) Die differente Realität iſt ſogleich für ſich eine gedoppelte, — die Sinne des Geruchs und Geſchmacks (§. 321. 322); c) der Sinn der gediegenen Realität, der ſchweren Materie, der Wärme (§. 303), der Geſtalt (§. 310). Um den Mittelpunkt der empfindenden Individualität ordnen ſich dieſe Specificationen einfacher, als in der Entwicklung der natürlichen Körperlichkeit.

Das Syſtem des innern Empfindens in ſeiner ſich verleiblichenden Beſonderung wäre würdig, in einer eigenthümlichen Wiſſenſchaft, — einer pſychiſchen Phyſiologie, ausgeführt und abgehandelt zu werden. Etwas von einer Beziehung dieſer Art enthält ſchon die Empfindung der Angemeſſenheit oder Unangemeſſenheit einer unmittelbaren Empfindung zu dem für ſich beſtimmten ſinnlichen Innern, — das Angenehme oder Unangenehme; wie auch die beſtimmte Vergleichung im Symboliſiren der Empfindungen z. B. von Farben, Tönen, Gerüchen u. ſ. f. Aber es würde die intereſſanteſte Seite einer pſychiſchen Phyſiologie ſeyn, nicht die bloße Sympathie, ſondern beſtimmter die Verleiblichung zu betrachten, welche ſich geiſtige Beſtimmungen, insbeſondere als

Affecte, geben. Es wäre der Zusammenhang zu begreifen, durch welchen der Zorn und Muth in der Brust, im Blute, im irritabeln Systeme, wie Nachdenken, geistige Beschäftigung im Kopfe dem Centrum des sensibeln Systemes empfunden wird. Es wäre ein gründlicheres Verständniß, als bisher, über die bekanntesten Zusammenhänge zu fassen, durch welche von der Seele heraus die Thräne, die Stimme überhaupt, näher die Sprache, Lachen, Seufzen, und dann noch viele andere Particularisationen sich bilden, die gegen das Pathognomische und Physiognomische zu liegen. Die Eingeweide und Organe werden in der Physiologie als Momente nur des animalischen Organismus betrachtet, aber sie bilden zugleich ein System der Verleiblichung des Geistigen, und erhalten hiedurch noch eine ganz andere Deutung.

Univ. Bibl. München

Zusatz. Der Inhalt der Empfindung ist entweder ein aus der Außenwelt stammender, oder ein dem Inneren der Seele angehöriger; die Empfindung also entweder eine äußerliche oder eine innerliche. Die letztere Art der Empfindungen haben wir hier nur in sofern zu betrachten, als dieselben sich verleiblichen; nach der Seite ihrer Innerlichkeit fallen sie in das Gebiet der Psychologie. Dagegen sind die äußerlichen Empfindungen ausschließlich Gegenstand der Anthropologie.

Das Nächste, was wir über die Empfindungen der letztgenannten Art zu sagen haben, — ist, daß wir dieselben durch die verschiedenen Sinne erhalten. Das Empfindende ist hierbei von außen bestimmt, — das heißt, — seine Leiblichkeit wird von etwas Aeußerlichem bestimmt. Die verschiedenen Weisen dieses Bestimmtwerdens machen die verschiedenen äußeren Empfindungen aus. Jede solche verschiedene Weise ist eine allgemeine Möglichkeit des Bestimmtwerdens, ein Kreis von einzelnen Empfindungen. So enthält, zum Beispiel, das Sehen die unbestimmte Möglichkeit vielfacher Gesichtsempfindungen. Die allgemeine Natur des beseelten Individuums zeigt sich auch darin, daß dasselbe in

den bestimmten Weisen des Empfindens nicht an etwas Einzelnes gebunden ist, sondern einen Kreis von Einzelnheiten umfaßt. Könnte ich hingegen nur Blaues sehen, so wäre diese Beschränkung eine Qualität von mir. Aber da ich, im Gegensatze gegen die natürlichen Dinge, das in der Bestimmtheit bei sich selber seyende Allgemeine bin, so sehe ich überhaupt Farbiges, oder vielmehr die sämmtlichen Verschiedenheiten des Farbigen.

Die allgemeinen Weisen des Empfindens beziehen sich auf die in der Naturphilosophie als nothwendig zu erweisenden verschiedenen physikalischen und chemischen Bestimmtheiten des Natürlichen, und sind durch die verschiedenen Sinnesorgane vermittelt. Daß überhaupt die Empfindung des Aeußerlichen in solche verschiedene, gegen einander gleichgültige Weisen des Empfindens auseinander fällt, — Das liegt in der Natur ihres Inhalts, da dieser ein sinnlicher, das Sinnliche aber mit dem Sichselbstäußerlichen so synonym ist, daß selbst die innerlichen Empfindungen durch ihr einander Aeußerlichseyn zu etwas Sinnlichem werden.

Warum wir nun aber gerade die bekannten fünf Sinne, — nicht mehr und nicht weniger, und eben diese so unterschiedenen — haben, davon muß in der philosophischen Betrachtung die vernünftige Nothwendigkeit nachgewiesen werden. Dieß geschieht, indem wir die Sinne als Darstellungen der Begriffsmomente fassen. Dieser Momente sind, wie wir wissen, nur drei. Aber die Fünfzahl der Sinne reducirt sich ganz natürlich auf drei Klassen von Sinnen. Die erste wird von den Sinnen der physischen Idealität, — die zweite von denen der realen Differenz gebildet; in die dritte fällt der Sinn der irdischen Totalität.

Als Darstellungen der Begriffsmomente müssen diese drei Klassen, jede in sich selber, eine Totalität bilden. Nun enthält aber die erste Klasse den Sinn des abstract Allgemeinen, des abstract Ideellen, also des nicht wahrhaft Totalen. Die Totalität kann daher hier nicht als eine concrete, sondern nur als eine außereinanderfallende, als eine in sich selber entzweite, an zwei

abstracte Momente vertheilte vorhanden seyn. Deßwegen umfaßt die erste Klasse zwei Sinne, — das Sehen und das Hören. Für das Sehen ist das Ideelle als ein einfach sich auf sich Beziehendes, — für das Gehör als ein durch die Negation des Materiellen sich Hervorbringendes. Die zweite Klasse stellt, als die Klasse der Differenz, die Sphäre des Processes, der Scheidung und Auflösung der concreten Körperlichkeit dar. Aus der Bestimmung der Differenz folgt aber sogleich eine Doppelheit der Sinne dieser Klasse. Die zweite Klasse enthält daher den Sinn des Geruchs und des Geschmacks. Jener ist der Sinn des abstracten, — dieser der Sinn des concreten Processes. Die dritte Klasse endlich begreift nur Einen Sinn, — das Gefühl, — weil das Gefühl der Sinn der concreten Totalität ist.

Betrachten wir jetzt die einzelnen Sinne etwas näher.

Das Gesicht ist der Sinn desjenigen physischen Ideellen, welches wir das Licht nennen. Von diesem können wir sagen, daß dasselbe gleichsam der physikalischgewordene Raum sey. Denn das Licht ist, wie der Raum, ein Untrennbares, ein ungetrübt Ideelles, die absolut bestimmungslose Extension, ohne alle Negation in sich, — in sofern ohne Innerlichkeit. Das Licht manifestirt Anderes, — dies Manifestiren macht sein Wesen aus; — aber in sich selber ist es abstracte Identität mit sich, das innerhalb der Natur selber hervortretende Gegentheil des Außereinanderseyns der Natur, also die immaterielle Materie. Darum leistet das Licht keinen Widerstand, hat es keine Schranke in sich, dehnt es sich nach allen Seiten in's Ungemessene aus, ist es absolut leicht, imponderabel. Nur mit diesem ideellen Elemente, und mit dessen Trübung durch das Finstere, — das heißt — mit der Farbe, hat das Gesicht es zu thun. Die Farbe ist das Gesehene, das Licht das Mittel des Sehens. Das eigentlich Materielle der Körperlichkeit dagegen geht uns beim Sehen noch nichts an. Die Gegenstände, die wir sehen, können dabei fern von uns seyn. Wir verhalten uns dabei zu den Dingen gleichsam

nur theoretiſch, noch nicht praktiſch; denn wir laſſen dieſelben beim Sehen ruhig als ein Seyendes beſtehen, und beziehen uns nur auf ihre ideelle Seite. Wegen dieſer Unabhängigkeit des Geſichts von der eigentlichen Körperlichkeit kann man daſſelbe den edelſten Sinn nennen. Andererſeits iſt das Geſicht ein ſehr unvollkommener Sinn, weil durch denſelben der Körper nicht als räumliche Totalität, nicht als Körper, ſondern immer nur als Fläche, nur nach den beiden Dimenſionen der Breite und Höhe unmittelbar an uns kommt, und wir erſt dadurch, daß wir uns gegen den Körper verſchiedene Standpunkte geben, denſelben nach einander in allen ſeinen Dimenſionen, in ſeiner totalen Geſtalt zu ſehen bekommen. Urſprünglich erſcheinen, — wie wir an den Kindern beobachten können, — dem Geſichte, eben weil es die Tiefe nicht unmittelbar ſieht, die entfernteſten Gegenſtände mit den nächſten auf Einer und derſelben Fläche. Erſt, indem wir bemerken, daß der durch das Gefühl wahrgenommenen Tiefe ein Dunkeles, ein Schatten entſpricht, kommen wir dahin, daß wir da, wo uns ein Schatten ſichtbar wird, eine Tiefe zu ſehen glauben. Damit hängt zuſammen, daß wir das Maaß der Entfernung der Körper nicht unmittelbar durch das Geſicht wahrnehmen, ſondern nur aus dem Kleiner- oder Größererſcheinen der Gegenſtände erſchließen können.

Dem Geſicht, als dem Sinne der innerlichkeitsloſen Idealität, ſteht das Gehör als der Sinn der reinen Innerlichkeit des Körperlichen gegenüber. Wie ſich das Geſicht auf den phyſikaliſch gewordenen Raum, — auf das Licht, — bezieht, ſo bezieht ſich das Gehör auf die phyſikaliſch gewordene Zeit, — auf den Ton. Denn der Ton iſt das Zeitlichgeſetztwerden der Körperlichkeit, die Bewegung, das Schwingen des Körpers in ſich ſelber, — ein Erzittern, eine mechaniſche Erſchütterung, bei welcher der Körper, ohne ſeinen relativen Ort, als ganzer Körper, verändern zu müſſen, nur ſeine Theile bewegt, ſeine innere Räumlichkeit zeitlich ſetzt, alſo ſein gleichgültiges Außereinanderſeyn

aufhebt, und durch diese Aufhebung seine reine Innerlichkeit hervortreten läßt, aus der oberflächlichen Veränderung, welche er durch die mechanische Erschütterung erlitten hat, sich jedoch unmittelbar wieder herstellt. Das Medium aber, durch welches der Ton an unser Gehör kommt, ist nicht bloß das Element der Luft, sondern, in noch höherem Maaße, die zwischen uns und dem tönenden Gegenstande befindliche concrete Körperlichkeit, zum Beispiel, die Erde, an welche gehalten, das Ohr mitunter Kanonaden vernommen hat, die durch die bloße Vermittlung der Luft nicht gehört werden konnten.

Die Sinne der zweiten Klasse treten in Beziehung zur reellen Körperlichkeit. Sie haben es aber mit dieser noch nicht in sofern zu thun, als dieselbe für sich ist, Widerstand leistet, sondern nur in sofern diese sich in ihrer Auflösung befindet, in ihren Proceß eingeht. Dieser Proceß ist etwas Nothwendiges. Allerdings werden die Körper zum Theil durch äußerliche, zufällige Ursachen zerstört; aber außer diesem zufälligen Untergange gehen die Körper durch ihre eigene Natur unter, verzehren sie sich selber, — jedoch so, daß ihr Verderben den Schein hat, von außen an sie heranzukommen. So ist es die Luft, durch deren Einwirkung der Proceß des stillen, unmerkbaren Sichverflüchtigens aller Körper, das Verdunsten der vegetabilischen und der animalischen Gebilde entsteht. Obgleich nun sowohl der Geruch wie der Geschmack zu der sich auflösenden Körperlichkeit in Beziehung stehen, so unterscheiden sich diese beiden Sinne von einander doch dadurch, daß der Geruch den Körper in dem abstracten, einfachen, unbestimmten Processe der Verflüchtigung oder Verdunstung empfängt, — der Geschmack hingegen auf den realen concreten Proceß des Körpers und auf die in diesem Proceß hervortretenden chemischen Bestimmtheiten des Süßen, des Bitteren, des Kalichten, des Sauren und des Salzigen sich bezieht. Beim Geschmack wird ein unmittelbares Berühren des Gegenstandes nöthig, während selbst noch der Geruchssinn einer solchen Berührung nicht

bedarf, dieselbe aber beim Hören noch weniger nöthig ist, und beim Sehen gar nicht stattfindet.

Die dritte Klasse enthält, wie schon bemerkt, nur den Einen Sinn des Gefühls. In sofern dieses vornehmlich in den Fingern seinen Sitz hat, nennt man dasselbe auch den Tastsinn. Das Gefühl ist der concreteste aller Sinne. Denn seine unterschiedene Wesenheit besteht in der Beziehung, — weder auf das abstract allgemeine oder ideelle Physikalische, noch auf die sich scheidenden Bestimmtheiten des Körperlichen, — sondern auf die gediegene Realität des Letzteren. Erst für das Gefühl ist daher eigentlich ein für sich bestehendes Anderes, ein für sich seyendes Individuelles, gegenüber dem Empfindenden als einem gleichfalls für sich seyenden Individuellen. In das Gefühl fällt deßhalb die Affection der Schwere, — was heißt, — der gesuchten Einheit der für sich beharrenden, nicht in den Proceß der Auflösung eingehenden, sondern Widerstand leistenden Körper. Ueberhaupt ist für das Gefühl das materielle Fürsichseyn. Zu den verschiedenen Weisen dieses Fürsichseyns gehört aber nicht nur das Gewicht, sondern auch die Art der Cohäsion, — das Harte, das Weiche, das Steife, das Spröde, das Rauhe, das Glatte. Zugleich mit der beharrenden, festen Körperlichkeit ist jedoch für das Gefühl auch die Negativität des Materiellen als eines für sich Bestehenden, — nämlich die Wärme. Durch diese wird die specifische Schwere und die Cohäsion der Körper verändert. Diese Veränderung betrifft somit Dasjenige, wodurch der Körper wesentlich Körper ist. In sofern kann man daher sagen, daß auch in der Affection der Wärme die gediegene Körperlichkeit für das Gefühl sey. Endlich fällt noch die Gestalt nach ihren drei Dimensionen dem Gefühl anheim; denn ihm gehört überhaupt die mechanische Bestimmtheit vollständig an.

Außer den angegebenen qualitativen Unterschieden haben die Sinne auch eine quantitative Bestimmung des Empfindens, eine Stärke oder Schwäche desselben. Die Quantität erscheint hier

nothwendig als *intenſive* Größe, weil die Empfindung ein Einfaches iſt. So iſt, zum Beiſpiel, die Empfindung des von einer beſtimmten Maſſe auf den Gefühlsſinn ausgeübten Druckes etwas Intenſives, obgleich dieß Intenſive auch ertenſiv, — nach Maaßen, Pfunden u. ſ. w. — exiſtirt. Die quantitative Seite der Empfindung bietet aber der philoſophiſchen Betrachtung, ſelbſt in ſofern kein Intereſſe dar, als jene quantitative Beſtimmung auch qualitativ wird, und dadurch ein *Maaß* bildet, über welches hinaus die Empfindung zu ſtark und daher ſchmerzlich, — und unter welchem ſie unmerkbar wird.

Wichtig für die philoſophiſche Anthropologie wird dagegen die Beziehung der äußeren Empfindungen auf das Innere des empfindenden Subjects. Dieß Innere iſt nicht ein durchaus Unbeſtimmtes, Ununterſchiedenes. Schon darin, daß die Größe der Empfindung eine intenſive iſt und ein gewiſſes Maaß haben muß, liegt eine Beziehung der Affection auf ein An-und-für-ſich-Beſtimmtſeyn des Subjects, — eine gewiſſe Beſtimmtheit der Empfindſamkeit deſſelben, — eine Reaction der Subjectivität gegen die Aeußerlichkeit, — ſomit der Keim oder Beginn der inneren Empfindung. Durch dieſe innerliche Beſtimmtheit des Subjects unterſcheidet ſich bereits das äußere Empfinden des Menſchen mehr oder weniger von dem der Thiere. Dieſe können zum Theil in gewiſſen Verhältniſſen Empfindungen von etwas Aeußerlichem haben, das für die menſchliche Empfindung noch nicht vorhanden iſt. So ſollen, zum Beiſpiel, die Kameele ſchon meilenweit Quellen und Ströme riechen.

Mehr aber, als durch jenes eigenthümliche Maaß der Empfindſamkeit wird die äußere Empfindung durch ihre Beziehung auf das *geiſtige* Innere zu etwas eigenthümlich Anthropologiſchem. Dieſe Beziehung hat nun mannigfaltige Seiten, die jedoch noch nicht alle hier ſchon in unſere Betrachtung gehören. Ausgeſchloſſen von dieſer bleibt hier namentlich die Beſtimmung der Empfindung als einer angenehmen oder unangenehmen, — dieß mehr

oder weniger mit Reflexion durchflochtene Vergleichen der äußeren Empfindung mit unserer an und für sich bestimmten Natur, deren Befriedigung oder Nichtbefriedigung durch eine Affection diese im ersten Fall zu einer angenehmen, im zweiten zur unangenehmen macht. — Ebenso wenig kann hier schon die Erweckung der Triebe durch die Affectionen in den Kreis unserer Untersuchung gezogen werden. Diese Erweckung gehört in das, uns hier noch fern liegende Gebiet des praktischen Geistes. Was wir an dieser Stelle zu betrachten haben, — das ist einzig und allein das bewußtlose Bezogenwerden der äußeren Empfindung auf das geistige Innere. Durch diese Beziehung entsteht in uns Dasjenige, was wir Stimmung nennen; — eine Erscheinung des Geistes, von welcher sich zwar, (so wie von der Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen, und von der Erweckung der Triebe durch die Affectionen), bei den Thieren ein Analogon findet, — die jedoch, (wie die eben genannten anderen geistigen Erscheinungen), zugleich einen eigenthümlich menschlichen Charakter hat, — und die ferner, in dem von uns angegebenen engeren Sinne, zu etwas Anthropologischem dadurch wird, daß sie etwas vom Subject noch nicht mit vollem Bewußtseyn Gewußtes ist. Schon bei Betrachtung der noch nicht zur Individualität fortgeschrittenen natürlichen Seele haben wir von Stimmungen derselben zu reden gehabt, die einem Aeußerlichen entsprechen. Dieß Aeußerliche waren aber dort noch ganz allgemeine Umstände, von welchen man eben wegen ihrer unbestimmten Allgemeinheit eigentlich noch nicht sagen kann, daß sie empfunden werden. Auf dem Standpunkt hingegen, bis zu welchem wir bis jetzt die Entwicklung der Seele fortgeführt haben, ist die äußerliche Empfindung selber das die Stimmung Erregende. Diese Wirkung wird aber von der äußerlichen Empfindung in sofern hervorgebracht, als sich mit dieser unmittelbar, — das heißt, — ohne daß dabei die bewußte Intelligenz mitzuwirken brauchte, eine innere Bedeutung verknüpft. Durch diese Bedeutung wird die äußerliche Empfindung zu etwas

Symbolischem. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß hier noch nicht ein Symbol in der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes vorhanden ist; denn, streng genommen, gehört zum Symbol ein von uns unterschiedener äußerlicher Gegenstand, in welchem wir uns unser innerliche Bestimmtheit bewußt werden, oder den wir überhaupt auf eine solche Bestimmtheit beziehen. Bei der durch eine äußerliche Empfindung erregten Stimmung verhalten wir uns aber noch nicht zu einem von uns unterschiedenen äußerlichen Gegenstande, sind wir noch nicht Bewußtsein. Folglich erscheint, wie gesagt, hier das Symbolische noch nicht in seiner eigentlichen Gestalt.

Die durch die symbolische Natur der Affectionen erregten geistigen Sympathieen sind nun etwas sehr wohl Bekanntes. Wir erhalten dergleichen von Farben, Tönen, Gerüchen, Geschmäcken, und auch von Demjenigen, was für den Gefühlssinn ist. — Was die Farben betrifft, so gibt es ernste, fröhliche, feurige, kalte, traurige und sanfte Farben. Man wählt daher bestimmte Farben als Zeichen der in uns vorhandenen Stimmung. So nimmt man für den Ausdruck der Trauer, der inneren Verdüsterung, der Umnachtung des Geistes die Farbe der Nacht, des vom Licht nicht erhellten Finsteren, das farblose Schwarz. Auch die Feierlichkeit und Würde wird durch Schwarz bezeichnet, weil in demselben das Spiel der Zufälligkeit, Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit keine Stelle findet. Das reine, lichtvolle, heitere Weiß entspricht dagegen der Einfachheit und Heiterkeit der Unschuld. Die eigentlichen Farben haben, so zu sagen, eine concretere Bedeutung als Schwarz und Weiß. So hat das Purpurroth von jeher für die königliche Farbe gegolten; denn dasselbe ist die machtvollste, für das Auge angreifendste Farbe, — die Durchdringung des Hellen und des Dunkelen in der ganzen Stärke ihrer Einheit und ihres Gegensatzes. Das Blau hingegen, als die dem passiven Dunkelen sich zuneigende einfache Einheit des Hellen und Dunkelen ist das Symbol der Sanftmuth, der Weichheit, der Liebe und der Treue; weßhalb denn auch die Mahler

die Himmelskönigin faſt immer in blauem Gewande gemahlt haben. Das Gelb iſt nicht bloß das Symbol einer gewöhnlichen Heiterkeit, ſondern auch des gelbſüchtigen Neides. Allerdings kann bei der Wahl der Farbe für die Bekleidung viel Conventionelles herrſchen; zugleich offenbart ſich jedoch, wie wir bemerklich gemacht haben, in jener Wahl ein vernünftiger Sinn. Auch der Glanz und die Mattigkeit der Farbe haben etwas Symboliſches; jener entſpricht der in glänzenden Lagen gewöhnlich heiteren Stimmung des Menſchen, — das Matte der Farbe hingegen der prunkverſchmähenden Einfachheit und Ruhe des Charakters. Am Weißen ſelbſt findet ſich ein Unterſchied des Glanzes und der Mattigkeit, je nachdem es, zum Beiſpiel, an Leinewand, an Baumwolle oder an Seide erſcheint; und für das Symboliſche dieſes Unterſchiedes trifft man bei vielen Völkern ein beſtimmtes Gefühl.

Außer den Farben ſind es beſonders die Töne, welche eine entſprechende Stimmung in uns hervorbringen. Vornehmlich gilt Dieß von der menſchlichen Stimme; denn dieſe iſt die Hauptweiſe, wie der Menſch ſein Inneres kund thut; was er iſt, Das legt er in ſeine Stimme. In dem Wohlklange derſelben glauben wir daher die Schönheit der Seele des Sprechenden, — in der Rauhigkeit ſeiner Stimme ein rohes Gefühl mit Sicherheit zu erkennen. So wird durch den Ton in dem erſteren Falle unſere Sympathie, in dem letzteren unſere Antipathie erweckt. Beſonders aufmerkſam auf das Symboliſche der menſchlichen Stimme ſind die Blinden. Es wird ſogar verſichert, daß dieſelben die körperliche Schönheit des Menſchen an dem Wohlklange ſeiner Stimme erkennen wollen, — daß ſie ſelbſt die Perſonnarbigkeit an einem leiſen Sprechen durch die Naſe zu hören vermeinen.

So viel über die Beziehung der äußerlichen Empfindungen auf das geiſtige Innere. Schon bei Betrachtung dieſer Beziehung haben wir geſehen, daß das Innere des Empfindenden kein durchaus Leeres, kein vollkommen Unbeſtimmtes, ſondern vielmehr ein an und für ſich Beſtimmtes iſt. Dieß gilt ſchon von der

thierischen Seele, in unvergleichlich höherem Maaße jedoch vom menschlichen Inneren. In diesem findet sich daher ein Inhalt, der für sich nicht ein äußerlicher, sondern ein innerlicher ist. Zum Empfundenwerden dieses Inhalts ist aber einerseits eine äußerliche Veranlassung, andererseits eine Verleiblichung des innerlichen Inhalts, also eine Verwandlung oder Beziehung desselben nothwendig, die das Gegentheil von derjenigen Beziehung ausmacht, in welche der von den äußerlichen Sinnen gegebene Inhalt durch seine symbolische Natur gebracht wird. Wie die äußeren Empfindungen sich symbolisiren, — das heißt, — auf das geistige Innere bezogen werden, so entäußeren, verleiblichen sich die inneren Empfindungen nothwendigerweise, weil sie der natürlichen Seele angehören, folglich sevente sind, — somit ein unmittelbares Daseyn gewinnen müssen, in welchem die Seele für sich wird. Wenn wir von der inneren Bestimmung des empfindenden Subjects, — ohne Beziehung auf deren Verleiblichung, — sprechen, so betrachten wir dieß Subject auf die Weise, wie dasselbe nur für uns, aber noch nicht für sich selber in seiner Bestimmung bei sich ist, sich in ihr empfindet. Erst durch die Verleiblichung der inneren Bestimmungen kommt das Subject dahin, dieselben zu empfinden; denn zu ihrem Empfundenwerden ist nothwendig, daß sie sowohl von dem Subject unterschieden, als mit demselben identisch gesetzt werden; Beides geschieht aber erst durch die Entäußerung, durch die Verleiblichung der inneren Bestimmungen des Empfindenden. Das Verleiblichen jener mannigfaltigen inneren Bestimmungen setzt einen Kreis von Leiblichkeit, in welchem dasselbe erfolgt, voraus. Dieser Kreis, diese beschränkte Sphäre ist mein Körper. Derselbe bestimmt sich so als Empfindungssphäre, sowohl für die inneren, wie für die äußeren Bestimmungen der Seele. Die Lebendigkeit dieses meines Körpers besteht darin, daß seine Materialität nicht für sich zu seyn vermag, mir keinen Widerstand leisten kann, sondern mir unterworfen, von meiner Seele überall durchdrungen und für dieselbe ein Beseeltes ist. Durch

dieſe Natur meines Körpers wird die Verleiblichung meiner Empfindungen möglich und nothwendig, — werden die Bewegungen meiner Seele unmittelbar zu Bewegungen meiner Körperlichkeit.

Die inneren Empfindungen ſind nun von doppelter Art: Erstens ſolche, die meine, in irgend einem beſonderen Verhältniſſe oder Zuſtande befindliche unmittelbare Einzelnheit betreffen; — dahin gehören, zum Beiſpiel, Zorn, Rache, Neid, Scham, Reue:

Zweitens ſolche, die ſich auf ein an und für ſich Allgemeines, — auf Recht, Sittlichkeit, Religion, auf das Schöne und Wahre, — beziehen.

Beide Arten der inneren Empfindungen haben, wie ſchon früher bemerkt, das Gemeinſame, daß ſie Beſtimmungen ſind, welche mein unmittelbar einzelner, — mein natürlicher Geiſt in ſich findet. Einerſeits können beide Arten ſich einander nähern, indem entweder der empfundene rechtliche, ſittliche und religiöſe Inhalt immer mehr die Form der Vereinzelung erhält, oder umgekehrt die zunächſt das einzelne Subject betreffenden Empfindungen einen ſtärkeren Zuſatz von allgemeinem Inhalt bekommen. Andererſeits tritt der Unterſchied beider Arten der inneren Empfindungen immer ſtärker hervor, je mehr ſich die rechtlichen, ſittlichen und religiöſen Gefühle von der Beimiſchung der zufälligen Beſonderheit des Subjects befreien, und ſich dadurch zu reinen Formen des an und für ſich Allgemeinen erheben. In eben dem Maaße aber, wie in den inneren Empfindungen das Einzelne dem Allgemeinen weicht, vergeiſtigen ſich dieſelben, verliert ſomit ihre Aeußerung an Leiblichkeit der Erſcheinung.

Das der nähere Inhalt der innerlichen Empfindung hier in der Anthropologie noch nicht Gegenſtand unſerer Auseinanderſetzung ſeyn kann, — Das haben wir bereits oben ausgeſprochen. Wie wir den Inhalt der äußeren Empfindungen aus der uns hier im Rücken liegenden Naturphiloſophie als einen daſelbſt in ſeiner vernünftigen Nothwendigkeit erwieſenen aufge-

nommen haben; so müssen wir den Inhalt der inneren Empfindungen als einen erst im dritten Theile der Lehre vom subjectiven Geiste seine eigentliche Stelle findenden hier, so weit es nöthig ist, anticipiren. Unser Gegenstand ist für jetzt nur die Verleiblichung der inneren Empfindungen, und zwar bestimmter, — die unwillkürlich erfolgende, — nicht die von meinem Willen abhängende Verleiblichung meiner Empfindungen vermittelst der Geberde. Die letztere Art der Verleiblichung gehört noch nicht hierher, weil dieselbe voraussetzt, daß der Geist schon über seine Leiblichkeit Herr geworden sei, — dieselbe mit Bewußtseyn zu einem Ausdrucke seiner innerlichen Empfindungen gemacht habe; — Etwas, das hier noch nicht stattgefunden hat. An dieser Stelle haben wir, wie gesagt, nur den unmittelbaren Uebergang der innerlichen Empfindung in die leibliche Weise des Daseyns zu betrachten; welche Verleiblichung zwar auch für Andere sichtbar werden, sich zu einem Zeichen der inneren Empfindung gestalten kann, aber nicht nothwendig, — und jedenfalls ohne den Willen des Empfindenden, — zu einem solchen Zeichen wird.

Wie nun der Geist für die in Bezug auf Andere geschehende Darstellung seines Inneren vermittelst der Geberde die Glieder seines nach außen gerichteten, seines — wie Bichat sich ausdrückt — animalischen Lebens, — das Gesicht, die Hände und die Füße, — gebraucht; so müssen dagegen die Glieder des nach innen gekehrten Lebens, die sogenannten edlen Eingeweide, vorzugsweise als die Organe bezeichnet werden, in welchen für das empfindende Subject selber, aber nicht nothwendig für Andere, die inneren Empfindungen desselben auf unmittelbare, unwillkürliche Weise sich verleiblichen.

Die Haupterscheinungen dieser Verleiblichung sind einem Jeden schon durch die Sprache bekannt, die darüber Manches enthält, das für tausendjährigen Irrthum nicht wohl erklärt werden kann. Im Allgemeinen mag bemerkt werden, daß die inneren Empfindungen sowohl der Seele als dem ganzen Leibe, theils

zuträglich, theils schädlich und sogar verderblich seyn können. Heiterkeit des Gemüths erhält, Kummer untergräbt die Gesundheit. Die durch Kummer und Schmerz in der Seele entstehende, sich auf leibliche Weise zur Erüstenz bringende Hemmung kann, — wenn dieselbe plötzlich erfolgt und ein gewisses Uebermaaß erreicht, — den Tod, oder den Verlust des Verstandes herbeiführen. Ebenso gefährlich ist zu große plötzliche Freude; durch dieselbe entsteht, wie durch übermächtigen Schmerz, für die Vorstellung ein so schneidender Widerspruch zwischen den bisherigen und den jetzigen Verhältnissen des empfindenden Subjects, — eine solche Entzweiung des Inneren, daß deren Verleiblichung die Zersprengung des Organismus, den Tod, — oder die Verrücktheit zur Folge zu haben vermag. Der charaktervolle Mensch ist jedoch solchen Einwirkungen viel weniger ausgesetzt, als Andere, da sein Geist sich von seiner Leiblichkeit weit freier gemacht, und in sich eine viel festere Haltung gewonnen hat, als ein an Vorstellungen und Gedanken armer, natürlicher Mensch, der nicht die Kraft besitzt, die Negativität eines plötzlich hereinbrechenden gewaltigen Schmerzes zu ertragen.

Selbst aber, wenn diese Verleiblichung in keinem vernichtenden Grade exzitirend oder deprimirend wirkt, wird sie doch mehr oder weniger unmittelbar den ganzen Organismus ergreifen, da in demselben alle Organe und alle Systeme in lebendiger Einheit mit einander sich befinden. Gleichwohl ist nicht zu leugnen, daß die inneren Empfindungen, nach der Verschiedenheit ihres Inhalts, zugleich ein besonderes Organ haben, in welchem sie sich zunächst und vorzugsweise verleiblichen. Dieser Zusammenhang der bestimmten Empfindung mit ihrer besonderen leiblichen Erscheinungsweise kann durch einzelne, wider die Regel laufende Fälle nicht widerlegt werden. Solche, der Ohnmacht der Natur zur Last fallende Ausnahmen berechtigen nicht, jenen Zusammenhang für einen rein zufälligen zu erklären, und etwa zu meinen, der Zorn könne ganz ebenso gut, wie im Herzen, auch im Un-

terleibe oder im Kopfe gefühlt werden. Schon die Sprache hat so viel Verstand, daß sie Herz für Muth, Kopf für Intelligenz, und nicht etwa Herz für Intelligenz gebraucht. Der Wissenschaft aber liegt es ob, die nothwendige Beziehung zu zeigen, welche zwischen einer bestimmten innerlichen Empfindung und der physiologischen Bedeutung des Organes herrscht, in welchem dieselbe sich verleiblicht. Wir wollen die allgemeinsten, diesen Punkt betreffenden Erscheinungen hier kurz berühren. — Es gehört zu den ausgemachtesten Erfahrungen, daß der Kummer, — dieß ohnmächtige Sich-in-sich-Vergraben der Seele, — vornehmlich als Unterleibskrankheit, also im Reproductionssysteme, folglich in demjenigen Systeme sich verleiblicht, welches die negative Rückkehr des animalischen Subjectes zu sich selber darstellt. — Der Muth und der Zorn dagegen, — dieß negative Nach-außen-Gerichtetseyn gegen eine fremde Kraft, gegen eine uns empörende Verletzung, — hat seinen unmittelbaren Sitz in der Brust, im Herzen, dem Mittelpunkte der Irritabilität, des negativen Hinaustreibens. Im Zorne schlägt das Herz, wird das Blut heißer, steigt dieß in's Gesicht, und spannen sich die Muskeln. Dabei, — besonders beim Aerger, wo der Zorn mehr innerlich bleibt, als kräftig sich austobt, — kann allerdings die schon dem Reproductionssysteme angehörende Galle überlaufen, und zwar in dem Grade, daß Gelbsucht entsteht. Es muß aber darüber bemerkt werden, daß die Galle gleichsam das Feurige ist, durch dessen Ergießung das Reproductionssystem, so zu sagen, seinen Zorn, seine Irritabilität an den Speisen ausläßt, dieselben, unter Mitwirkung des von der Pankreas ausgeschütteten animalischen Wassers auflöst und verzehrt. — Die mit dem Zorn nahverwandte Scham verleiblicht sich gleichfalls im Blutsystem. Sie ist ein beginnender, ein bescheidener Zorn des Menschen über sich selber; denn sie enthält eine Reaction gegen den Widerspruch meiner Erscheinung mit Dem, was ich seyn soll und seyn will, — also eine Vertheidigung meines Inneren gegen meine unan-

gemäßene Erscheinung. Dieß geistige Nach-außen-Gerichtetsein verleiblicht sich dadurch, daß das Blut in das Gesicht getrieben wird, daß somit der Mensch erröthet und auf diese Weise seine Erscheinung ändert. Im Gegensatz gegen die Scham äußert sich der Schrecken, — dieß Insichzusammenfahren der Seele vor einem ihr unüberwindlich scheinenden Negativen, — durch ein Zurückweichen des Blutes aus den Wangen, durch Erblassen, sowie durch Erzittern. Wenn dagegen die Natur die Verlebendigung begeht, einige Menschen zu schaffen, die vor Scham erbleichen, und vor Furcht erröthen; so darf die Wissenschaft sich durch solche Inconsequenzen der Natur nicht verhindern lassen, das Gegentheil dieser Unregelmäßigkeiten als Gesetz anzuerkennen. — Auch das Denken endlich, in sofern es ein Zeitliches ist und der unmittelbaren Intensivqualität angehört, — hat eine leibliche Erscheinung, wird empfunden, und zwar besonders im Kopfe, im Gehirn, überhaupt im System der Sensibilität, des einfachen allgemeinen Insichseins des empfindenden Subjects.

In allen so eben betrachteten Verleiblichungen des Geistigen findet nur dasjenige Aeußerlichwerden der Seelenbewegungen statt, welches zum Empfinden dieser letzteren nothwendig ist, aber zum Zeigen des Inneren dienen kann. Jenes Aeußerlichwerden vollendet sich aber erst dadurch, daß dasselbe zur Entäußerung, zur Wegschaffung der innerlichen Empfindungen wird.

Eine solche entäußernde Verleiblichung des Inneren zeigt sich im Lachen, noch mehr aber im Weinen, im Aechzen und Schluchzen, überhaupt in der Stimme, schon noch ehe diese articulirt ist, noch ehe sie zur Sprache wird.

Den Zusammenhang dieser physiologischen Erscheinungen mit den, ihnen entsprechenden Bewegungen der Seele zu begreifen, macht nicht geringe Schwierigkeit.

Was die geistige Seite jener Erscheinungen betrifft, so wissen wir in Bezug auf das Lachen, daß dasselbe durch einen sich unmittelbar hervorthuenden Witzspruch, — durch etwas sich sofort

in sein Gegentheil Verkehrtendes, – somit durch etwas unmittelbar sich selbst Vernichtendes erregt wird, — vorausgesetzt, daß wir in diesem nichtigen Inhalte nicht selbst stecken, ihn nicht als den unsrigen betrachten; denn fühlten wir uns durch die Zerstörung jenes Inhalts uns selber verletzt, so würden wir weinen. Wenn, zum Beispiel, ein stolz Einherschreitender fällt, so kann darüber Lachen entstehen, weil Jener an seiner Person die einfache Dialektik erfährt, daß mit ihm das Entgegengesetzte Dessen geschieht, was er bezweckte. Das Lachenerregende wahrhafter Komödien liegt daher auch wesentlich in dem unmittelbaren Umschlagen eines an sich nichtigen Zweckes in sein Gegentheil; wogegen in der Tragödie es substantielle Zwecke sind, die sich in ihrem Gegensatze gegeneinander zerstören. Bei jener, dem komischen Gegenstande widerfahrenden Dialektik kommt die Subjectivität des Zuschauers oder Zuhörers zum ungestörten und ungetrübten Genuß ihrer selbst, da sie die absolute Realität, — die unendliche Macht über jeden beschränkten Inhalt, — folglich die reine Dialektik ist, durch welche eben der komische Gegenstand vernichtet wird. Hierin ist der Grund der Heiterkeit enthalten, in die wir durch das Komische versetzt werden. — Mit diesem Grunde steht aber die physiologische Erscheinung jenes Heiterseyns, die uns hier besonders interessirt, im Einklange; denn im Lachen verleiblicht sich die zum ungetrübten Genuß ihrer selbst gelangende Subjectivität, — dieß reine Selbst, — dieß geistige Licht, — als ein sich über das Antlitz verbreitender Glanz, und erhält zugleich der geistige Act, durch welchen die Seele das Lächerliche von sich stößt, in dem gewaltsam unterbrochenen Ausstoßen des Athems einen leiblichen Ausdruck. — Uebrigens ist das Lachen zwar etwas der natürlichen Seele Angehöriges, — somit Anthropologisches, — durchläuft aber von dem gemeinen, sich ausschüttenden, schallenden Gelächter eines leeren oder rohen Menschen bis zum sanften Lächeln der edelen Seele, — dem Lächeln in der Thräne, — eine Reihe vielfacher Abstufungen, in welchen es sich immer mehr von

seiner Natürlichkeit befreit, bis es im Lächeln zu einer Geberde, also zu etwas vom freien Willen Ausgehenden wird. Die verschiedenen Weisen des Lachens drücken daher die Bildungsstufe der Individuen auf eine sehr charakteristische Art aus. Ein ausgelassenes, schallendes Lachen kommt einem Manne von Rücksicht niemals, einer Frau nur sehr selten an; Perikles, zum Beispiel, soll, nachdem er sich den öffentlichen Geschäften gewidmet hatte, gar nicht mehr gelacht haben. Das viele Lachen hält man mit Recht für einen Beweis der Rohheit, eines thörichten Sinnes, welcher für alle großen, wahrhaft substantiellen Interessen stumpf ist, und dieselben als ihm äußerliche und fremde betrachtet.

Dem Lachen ist bekanntlich das Weinen entgegengesetzt. Wie in jenem die auf Kosten des lächerlichen Gegenstandes empfundene Zusammenstimmung des Subjects mit sich selber zu ihrer Verleiblichung kommt; so äußert sich im Weinen die durch ein Negatives bewirkte innerliche Zerrissenheit des Empfindenden, — der Schmerz. Die Thränen sind der leibliche Ausschlag, — also nicht bloß die Aeußerung, sondern zugleich die Entäußerung des Schmerzes; sie wirken daher bei vorhandenem bedeutendem Seelenleiden auf die Gesundheit ebenso wohlthätig, wie der nicht in Thränen sich äußernde Schmerz für die Gesundheit und das Leben verderblich werden kann. In der Thräne wird der Schmerz, — das Gefühl des in das Gemüth eingetretenen zerreißenden Gegensatzes zu Wasser, zu einem Neutralen, zu einem Indifferenten; und dies neutrale Materielle selbst, in welches sich der Schmerz verwandelt, wird von der Seele aus ihrer Leiblichkeit ausgeschieden. In dieser Ausscheidung, wie in jener Verleiblichung liegt die Ursache der heilsamen Wirkung des Weinens. — Das aber gerade die Augen dasjenige Organ sind, aus welchem der in Thränen sich ergießende Schmerz hervortritt, — dies liegt darin, daß das Auge die doppelte Bestimmung hat, einerseits das Organ des Sehens, also des Empfindens äußerlicher Gegenstände, und zweitens der Ort zu seyn, an welchem sich die Seele auf die

einfachste Weise offenbart, da der Ausdruck des Auges das flüchtige, gleichsam hingehauchte Gemälde der Seele darstellt; weshalb eben die Menschen, um sich gegenseitig zu erkennen, einander zuerst in die Augen sehen. Indem nun der Mensch durch das im Schmerz empfundene Negative in seiner Thätigkeit gehemmt, in einem Leidenden herabgesetzt, die Idealität, das Licht seiner Seele getrübt, die feste Einheit derselben mit sich mehr oder weniger aufgelöst wird; so verleiblicht sich dieser Seelenzustand durch eine Trübung der Augen, und noch mehr durch ein Feuchtwerden derselben, welches auf die Function des Sehens, auf diese ideelle Thätigkeit des Auges so hemmend einwirken kann, daß dieses das Hinaussehen nicht mehr auszuhalten vermag.

Eine noch vollkommnere Verleiblichung und zugleich Wegschaffung der innerlichen Empfindungen, als durch das Lachen und durch das Weinen erfolgt, wird durch die Stimme hervorgebracht. Denn in dieser wird nicht, — wie beim Lachen, — ein vorhandenes Aeußerliches bloß fermirt, oder wie beim Weinen, — ein real Materielles hervorgetrieben, sondern eine ideelle, eine — so zu sagen — unkörperliche Leiblichkeit, also ein solches Materielles erzeugt, in welchem die Innerlichkeit des Subjects durchaus den Charakter der Innerlichkeit behält, — die für sich seyende Idealität der Seele eine ihr völlig entsprechende äußerliche Realität bekommt, — eine Realität, die unmittelbar in ihrem Entstehen aufgehoben wird, da das Sichverbreiten des Tones ebenso sehr sein Verschwinden ist. Durch die Stimme erhält daher die Empfindung eine Verleiblichung, in welcher sie nicht weniger schnell verschwindet, als sich äußert. Dieß ist der Grund der in der Stimme vorhandenen höheren Kraft der Entäußerung des innerlich Empfundenen. Die mit dieser Kraft wohlbekannten Völker haben daher bei Leichenbegängnissen absichtlich von Weitern Klagegeschrei erheben lassen, um den in ihnen entstandenen Schmerz zu etwas ihnen Fremdem zu machen.

Die abstracte Leiblichkeit der Stimme kann nun zwar zu

einem Zeichen für Andere werden, welche dasselbe als ein solches erkennen; sie ist aber hier, auf dem Standpunkte der natürlichen Seele, noch nicht ein vom freien Willen hervorgebrachtes Zeichen, — noch nicht die durch die Energie der Intelligenz und des Willens artikulirte Sprache, sondern nur ein von der Empfindung unmittelbar hervorgebrachtes Thun, das, obgleich tonlose der Artikulation entbehrt, sich doch schon vielfacher Modifikationen fähig zeigt. Die Thiere bringen es in der Aeußerung ihrer Empfindungen nicht weiter, als bis zur unartikulirten Stimme, bis zum Schrei des Schmerzes oder der Freude; und manche Thiere gelangen auch nur in der höchsten Noth zu dieser rohen Aeußerung ihrer Innerlichkeit. Der Mensch aber bleibt nicht bei dieser thierischen Weise des Sichäußerns stehen; er schafft die artikulirte Sprache, durch welche die innerlichen Empfindungen zum Worte kommen, in ihrer ganzen Bestimmtheit sich äußern, dem Subjekte gegenständlich, und zugleich ihm äußerlich und fremd werden. Die artikulirte Sprache ist daher die höchste Weise, wie der Mensch sich seiner innerlichen Empfindungen entäußert. Deshalb werden bei Todesfällen mit gutem Grunde Leichenlieder gesungen, Gemeldationen gemacht, die, — so lästig dieselben auch mitunter scheinen oder sein mögen, — doch das Vortheilhafte haben, daß sie durch das wiederholentliche Aussprechen des stattgehabten Verlustes den darüber gehegten Schmerz aus der Gedrungenheit des Gemüthes in die Verbreitung herausbrechen, und somit in einem Gegenständlichen, in etwas dem schmerzerfüllten Subjekt Gegenüberstehendes machen. Besonders aber hat das Dichten die Kraft, den beklemmenden Gefühlen zu befreien; wie denn namentlich Göthe seine gewisse Art oft mehrmals dadurch wieder beschwichtigt hat, daß er seinen Schmerz in ein Gedicht ergoß.

Von der rohen Sprache als solcher gegebenen Aeußerung und Gegenständlichung der innerlichen Empfindungen haben wir jetzt hier, in der Anthropologie, nur summarisch sprechen können.

Blos an diesem Ort noch zu erwähnen bleibt, — Das ist

die physiologische Seite der Stimme. Rücksichtlich dieses Punctes wissen wir, daß die Stimme, — diese einfache Erzitterung des animalisch Lebendigen, — im Zwerchfell ihren Anfang nimmt, dann aber auch mit den Organen des Athmens in nahem Zusammenhange steht, und ihre letzte Bildung durch den Mund erhält, der die doppelte Function hat, einmal die unmittelbare Verwandlung der Speise in Schärfe des lebendigen animalischen Organismus zu beginnen, und andererseits, im Gegensatze gegen diese Verinnerlichung des Aeußerlichen, die in der Stimme geschehende Objectivirung der Subjectivität zu vollenden.

§. 402.

Die Empfindungen sind, um ihrer Unmittelbarkeit und des Gefundenseyns willen, einzelne und vorübergehende Bestimmungen, Veränderungen in der Substantialität der Seele, gesetzt in ihrem mit derselben identischen Fürsichseyn. Aber dieses Fürsichseyn ist nicht bloß ein formelles Moment des Empfindens; die Seele ist an sich reflectirte Totalität derselben, — Empfinden der totalen Substantialität, die sie an sich ist, in sich, — fühlende Seele.

Für Empfindung und Fühlen gibt der Sprachgebrauch eben nicht einen durchgreifenden Unterschied an die Hand; doch sagt man etwa nicht wohl Empfindung des Rechts, Selbstempfindung u. dgl., sondern Gefühl des Rechts, Selbstgefühl; mit der Empfindung hängt die Empfindsamkeit zusammen; man kann daher dafür halten, daß die Empfindung mehr die Seite der Passivität, des Findens, d. h. der Unmittelbarkeit der Bestimmtheit im Fühlen, hervorhebt, das Gefühl zugleich mehr auf die Selbstthätigkeit, die darin ist, geht.

Zusatz. Durch Dasjenige, was im vorhergehenden Paragraphen gesagt worden ist, haben wir den ersten Theil der Anthropologie vollendet. Wir hatten es in diesem Theile zuerst mit der ganz qualitativ bestimmten Seele, oder mit der Seele in ihrer unmittelbaren Bestimmtheit zu thun. Durch den immanen-

ten Fortgang der Entwicklung unseres Gegenstandes sind wir zuletzt zu der, ihre Bestimmtheit ideell setzenden, darin zu sich selber zurückkehrenden und für sich werdenden, — das heißt, — zur empfindenden individuellen Seele gekommen. Hiermit ist der Uebergang zu dem ebenso schwierigen wie interessanten zweiten Theile der Anthropologie gegeben, in welchem die Seele sich ihrer Substantialität entgegensetzt, sich selber gegenübertritt, in ihren bestimmten Empfindungen zugleich zum Gefühl ihrer selbst, oder zu dem noch nicht objectiven, sondern nur subjectiven Bewußtseyn ihrer Totalität gelangt, und somit, — da die Empfindung als solche an das Einzelne gebunden ist, — bloß empfindend zu seyn aufhört. In diesem Theile werden wir die Seele, weil sie hier auf dem Standpunkt ihrer Entzweiung mit sich selber erscheint, im Zustande ihrer Krankheit zu betrachten haben. Es herrscht in dieser Sphäre ein Widerspruch der Freiheit und Unfreiheit der Seele; denn die Seele ist einerseits noch an ihre Substantialität gefesselt, durch ihre Natürlichkeit bedingt, während sie andererseits schon sich von ihrer Substanz, von ihrer Natürlichkeit zu trennen beginnt, und sich somit auf die Mittelstufe zwischen ihrem unmittelbaren Naturleben und dem objectiven, freien Bewußtseyn erhebt. In wiefern die Seele jetzt diese Mittelstufe betritt, wollen wir hier kurz erläutern.

Die bloße Empfindung hat es, wie eben bemerkt, nur mit Einzelnem und Zufälligem, mit unmittelbar Gegebenem und Gegenwärtigem zu thun; und dieser Inhalt erscheint der empfindenden Seele als ihre eigene concrete Wirklichkeit. — Indem ich mich dagegen auf den Standpunkt des Bewußtseyns erhebe, verhalte ich mich zu einer mir äußeren Welt, zu einer objectiven Totalität, zu einem in sich zusammenhängenden Kreis mannigfaltiger und vielfacher, mir gegenübertretender Gegenstände. Als objectives Bewußtseyn habe ich wohl zunächst eine unmittelbare Empfindung, zugleich ist diese Empfindung aber für mich ein Punkt in dem allgemei-

nen Zusammenhange der Dinge, somit ein über seine sinnliche Einzelnheit und unmittelbare Gegenwart Hinausweisendes. An die sinnliche Gegenwart der Dinge ist das objective Bewußtseyn so wenig gebunden, daß ich auch von Demjenigen wissen kann, was mir nicht sinnlich gegenwärtig ist, wie, zum Beispiel, ein mir nur durch Schriften bekanntes fernes Land. Das Bewußtseyn bethätigt aber seine Unabhängigkeit von dem Stoffe der Empfindung dadurch, daß es ihn aus der Form der Einzelnheit in die Form der Allgemeinheit erhebt, an demselben, mit Weglassung des rein Zufälligen und Gleichgültigen, das Wesentliche festhält; durch welche Verwandlung das Empfundene zu einem Vorgestellten wird. Diese vom abstracten Bewußtseyn vorgenommene Veränderung ist etwas Subjectives, das bis zum Willkürlichen und Unwirklichen fortgehen, — Vorstellungen erzeugen kann, die ohne eine ihnen entsprechende Wirklichkeit sind. — Zwischen dem vorstellenden Bewußtseyn einerseits und der unmittelbaren Empfindung andererseits steht nun die im zweiten Theile der Anthropologie zu betrachtende, sich selber in ihrer Totalität und Allgemeinheit fühlende oder ahnende Seele in der Mitte. Daß das Allgemeine empfunden werde, scheint ein Widerspruch; denn die Empfindung, als solche, hat, wie wir wissen, nur das Einzelne zu ihrem Inhalte. Dieser Widerspruch trifft aber nicht Dasjenige, was wir die fühlende Seele nennen; denn diese ist weder in der unmittelbaren sinnlichen Empfindung befangen und von der unmittelbaren sinnlichen Gegenwart abhängig, noch bezieht sie sich umgekehrt auf das nur durch die Vermittlung des reinen Denkens zu erfassende ganz Allgemeine, sondern hat vielmehr einen Inhalt, der noch nicht zur Trennung des Allgemeinen und des Einzelnen, des Subjectiven und des Objectiven fortentwickelt ist. Was ich auf diesem Standpunkt empfinde, Das bin ich, und was ich bin, Das empfinde ich. Ich bin hier unmittelbar gegen-

wärtig in dem Inhalte, der mir erſt nachher, wenn ich objectives Bewußtſeyn werde, als eine gegen mich ſelbſtſtändige Welt erſcheint. Zur fühlenden Seele verhält ſich dieſer Inhalt noch wie die Accidenzen zur Subſtanz; jene erſcheint noch als das Subject und der Mittelpunkt aller Inhaltsbeſtimmungen, — als die Macht, welche über die Welt des Fühlens auf unmittelbare Weiſe herrſcht.

Der Uebergang zu dem zweiten Theil der Anthropologie macht ſich nun beſtimmter auf die folgende Weiſe. Zuvörderſt muß bemerkt werden, daß der von uns im vorigen Paragraphen betrachtete Unterſchied von äußerlichen und innerlichen Empfindungen nur für uns, das heißt, für das reflectirende Bewußtſeyn, aber durchaus noch nicht für die Seele ſelber iſt. Die einfache Einheit der Seele, ihre ungetrübte Idealität erfaßt ſich noch nicht in ihrem Unterſchiede von einem Aeußerlichen. Obgleich aber die Seele über dieſe ihre ideelle Natur noch kein Bewußtſeyn hat; ſo iſt ſie nichtsdeſtoweniger die Idealität oder Negativität aller der mannigfaltigen Arten von Empfindungen, die in ihr jede für ſich und gleichgiltig gegen einander zu ſein ſcheinen. Wie die objective Welt ſich für unſere Anſchauung nicht als ein in verſchiedene Seiten Getrenntes, ſondern als ein Concretes darſtellt, das ſich in unterſchiedene Objecte theilt, welche wiederum, jedes für ſich, ein Concretes, ein Convolut der verſchiedenſten Beſtimmungen ſind; — ſo iſt die Seele ſelber eine Totalität unendlich vieler unterſchiedener Beſtimmtheiten, die in ihr in Eins zuſammengehen; ſo daß die Seele in ihnen, an ſich, unendliches Fürſichſeyn bleibt. In dieſer Totalität oder Idealität, — in dem ausloſen intenſiven Inneren der Seele, — verſchwinden jedoch die einander verdrängenden Empfindungen nicht abſolut ſpurlos, ſondern bleiben darin als aufgehobene, — bekommen darin ihr Beſtehen als ein zunächſt nur möglicher Inhalt, der erſt dadurch, daß er für die Seele, oder daß dieſe in ihm für ſich

wird, von seiner Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangt. Die Seele behält also den Inhalt der Empfindung, wenn auch nicht für sich, — so doch in sich. Dieß nur auf einen für sich innerlichen Inhalt, auf eine Affection meiner, auf die bloße Empfindung sich beziehende Aufbewahren steht der eigentlichen Erinnerung noch fern, da diese von der Anschauung eines zu einem Innerlichen zu machenden äußerlich gesetzten Gegenstandes ausgeht, welcher, — wie bereits bemerkt, — hier für die Seele noch nicht existirt.

Die Seele hat aber noch eine andere Seite der Erfüllung, als den bereits in der Empfindung gewesenen Inhalt, von welchem wir zunächst gesprochen haben. Außer diesem Stoffe sind wir, als wirkliche Individualität, an sich noch eine Welt von concretem Inhalt mit unendlicher Peripherie, — haben wir in uns eine zahllose Menge von Beziehungen und Zusammenhängen, die immer in uns ist, wenn dieselbe auch nicht in unsere Empfindung und Vorstellung kommt, und die, — wie sehr jene Beziehungen sich immerhin, selbst ohne unser Wissen, verändern können, — dennoch zum concreten Inhalt der menschlichen Seele gehört; so daß die Letztere, wegen des unendlichen Reichthums ihres Inhalts, als Seele einer Welt, als individuell bestimmte Weltseele bezeichnet werden darf. Weil die Seele des Menschen eine einzelne, eine nach allen Seiten hin bestimmte und somit beschränkte ist; so verhält sich dieselbe auch zu einem nach ihrem individuellen Standpunkt bestimmten Universum. Dieß der Seele Gegenüberstehende ist nicht ein derselben Aeußerliches. Die Totalität der Verhältnisse, in welchen die individuelle menschliche Seele sich befindet, macht vielmehr deren wirkliche Lebendigkeit und Subjectivität aus, und ist sonach mit derselben ebenso fest verwachsen, wie — um ein Bild zu gebrauchen — mit dem Baume die Blätter, die, obgleich sie einerseits ein von demselben Unterschiedenes sind, dennoch so wesentlich zu ihm gehören, daß er absurd, wenn jene ihm wiederholentlich abgerissen

auf sich beziehenden vollkommen Allgemeinen, entwickelt hat, — eine Entwicklung, welche der Seele als solcher noch fehlt, — erst also nach Erreichung dieses Zieles kommt die Seele aus ihrem subjectiven Fühlen zum wahrhaft objectiven Bewußtseyn; denn erst das für-sich-selbst-seyende, von dem unmittelbaren Stoff zunächst wenigstens auf abstracte Weise befreite Ich läßt auch dem Stoffe die Freiheit des Bestehens außer dem Ich. Was wir daher bis zur Erreichung dieses Zieles zu betrachten haben, das ist der Befreiungskampf, welchen die Seele gegen die Unmittelbarkeit ihres substanziellen Inhalts durchzufechten hat, um ihrer selbst vollkommen mächtig und ihrem Begriff entsprechend zu werden, — um sich zu Dem zu machen, was sie an sich oder ihrem Begriffe nach ist, nämlich zu der im Ich existirenden sich auf sich beziehenden einfachen Subjectivität. Die Erhebung zu diesem Entwicklungspunkt stellt eine Folge von drei Stufen dar, die hier versicherungsweise im Voraus angegeben werden können.

Auf der ersten Stufe sehen wir die Seele in dem Durchträumen und Ahnen ihres concreten Naturlebens befangen. Um das Wunderbare dieser in neuerer Zeit allgemein beachteten Seelenform zu begreifen, müssen wir festhalten, daß die Seele hier noch in unmittelbarer, unterschiedsloser Einheit mit ihrer Objectivität sich befindet.

Die zweite Stufe ist der Standpunkt der Verrücktheit, das heißt, der mit sich selber entzweiten, einerseits ihrer schon mächtigen, andererseits ihrer noch nicht mächtigen, sondern in einer einzelnen Besonderheit festgehaltenen, darin ihre Wirklichkeit habenden Seele.

Auf der dritten Stufe endlich wird die Seele über ihre Naturindividualität, über ihre Leiblichkeit Meister, setzt sie diese zu einem ihr gehorchenden Mittel herab, und wirft den nicht zu ihrer Leiblichkeit gehörigen Inhalt ihrer substanziellen Totalität als objective Welt aus sich heraus. Zu diesem

Ziele gelangt, tritt die Seele in der abſtracten Freiheit des Ich hervor und wird damit Bewußtſeyn.

Ueber alle die ebenangeführten Stufen haben wir aber zu bemerken, was wir ſchon bei den früheren Entwicklungsſtadien der Seele zu bemerken hatten, daß auch hier Thätigkeiten des Geiſtes, die erſt ſpäter in ihrer freien Geſtalt betrachtet werden können, vorweg erwähnt werden müſſen, weil dieſelben bereits durch die fühlende Seele hindurchwirken.

b.

Die fühlende Seele.

§. 403.

Das fühlende Individuum iſt die einfache Idealität, Subjectivität des Empfindens. Es iſt darum zu thun, daß es ſeine Subſtantialität, die nur an ſich ſeyende Erfüllung, als Subjectivität ſetzt, ſich in Beſitz nimmt, und als die Macht ſeiner ſelbſt für ſich wird. Die Seele iſt als fühlende nicht mehr bloß natürliche, ſondern innerliche Individualität; dieß ihr in der nur ſubſtantiellen Totalität erſt formelle Fürſichſeyn iſt zu verſelbſtſtändigen und zu befreien.

Nirgend ſo ſehr, als bei der Seele und noch mehr beim Geiſte, iſt es die Beſtimmung der Idealität, die für das Verſtändniß am weſentlichſten feſtzuhalten iſt, daß die Idealität Negation des Reellen, dieſes aber zugleich aufbewahrt, virtualiter erhalten iſt, ob es gleich nicht exiſtirt. Es iſt die Beſtimmung, die wir wohl in Anſehung der Vorſtellungen, des Gedächtniſſes, vor uns haben. Jedes Individuum iſt ein unendlicher Reichthum von Empfindungsbeſtimmungen, Vorſtellungen, Kenntniſſen, Gedanken u. ſ. f.; aber Ich bin darum doch ein ganz einfaches, — ein beſtimmungsloſer Schacht, in welchem alles Dieſes aufbewahrt iſt, ohne zu exiſtiren. Erſt wenn Ich mich an eine Vorſtellung erinnere, bringe Ich ſie aus jenem Innern heraus zur Exiſtenz vor das Bewußtſeyn.

In Krankheiten geschieht, daß Vorstellungen, Kenntnisse wieder zum Vorschein kommen, die seit vielen Jahren vergessen heißen, weil sie in so langer Zeit nicht ins Bewußtseyn gebracht wurden. Wir waren nicht in ihrem Besitz, kommen etwa auch durch solche in der Krankheit geschehene Reproduction nicht ferner in ihren Besitz, und doch waren sie in uns und bleiben noch fernerhin in uns. So kann der Mensch nie wissen, wie viele Kenntnisse er in der That in sich hat, sollte er sie gleich vergessen haben; — sie gehören nicht seiner Wirklichkeit, nicht seiner Subjectivität als solcher, sondern nur seinem ansich seyenden Seyn an. Diese einfache Innerlichkeit ist und bleibt die Individualität in aller Bestimmtheit und Vermittlung des Bewußtseyns, welche später in sie gesetzt wird. Hier ist diese Einfachheit der Seele zunächst als fühlende, in der die Leiblichkeit enthalten ist, gegen die Vorstellung dieser Leiblichkeit als einer außer einander und außer der Seele seyenden Materialität, festzuhalten. So wenig die Mannichfaltigkeit der vielen Vorstellungen ein Außereinander und reale Vielheit in dem Ich begründet, so wenig hat das reale Auseinander der Leiblichkeit eine Wahrheit für die fühlende Seele. Empfindend ist sie unmittelbar bestimmt, also natürlich und leiblich; aber das Außereinander und die sinnliche Mannichfaltigkeit dieses Leiblichen gilt der Seele eben so wenig, als dem Begriffe, für etwas Reales, und darum nicht für eine Schranke; die Seele ist der existirende Begriff, die Existenz des Speculativen. Sie ist darum in dem Leiblichen einfache allgegenwärtige Einheit. Wie für die Vorstellung der Leib Eine Vorstellung ist, und das unendlich Mannichfaltige seiner Materiatur und Organisation zur Einfachheit eines bestimmten Begriffes durchdrungen ist; so ist die Leiblichkeit und damit alles in ihre Sphäre fallendes Außereinander, in der fühlenden Seele zur Idealität, der Wahrheit der natürlichen Mannichfaltigkeit, reducirt. Die Seele ist an sich die

Totalität der Natur; als individuelle Seele ist sie Monade; sie selbst ist die gesetzte Totalität ihrer besondern Welt, so daß diese in sie eingeschlossen, ihre Erfüllung ist, gegen die sie sich nur wie zu sich selbst verhält.

§. 404.

Als individuell ist die Seele ausschließend überhaupt und den Unterschied in sich setzend. Das von ihr Unterschiedenwerdende ist noch nicht ein äußeres Object wie im Bewußtseyn, sondern es sind die Bestimmungen ihrer empfundenen Totalität. Sie ist in diesem Urtheile Subject überhaupt, ihr Object ist ihre Substanz, welche zugleich ihr Prädicat ist. Diese Substanz ist nicht der Inhalt ihres Naturlebens, sondern der Inhalt der von Empfindung erfüllten individuellen Seele; da sie aber darin zugleich besondere ist, ist er ihre besondere Welt, in sofern diese auf implicite Weise in der Idealität des Subjects eingeschlossen ist.

Diese Stufe des Geistes ist für sich die Stufe seiner Dunkelheit, indem sich ihre Bestimmungen nicht zu bewußtem und verständigem Inhalt entwickeln; sie ist in sofern überhaupt formell. Ein eigenthümliches Interesse erhält sie, in sofern sie als Form ist, und damit als Zustand erscheint (§. 380), in welchem die schon weiter zu Bewußtseyn und Verstand bestimmte Entwicklung der Seele wieder hinab versunken kann. Die wahrhaftere Form des Geistes, in einer untergeordneteren, abstracteren existirend, enthält eine Unangemessenheit, welche die Krankheit ist. Es sind in dieser Sphäre einmal die abstracten Gestaltungen der Seele für sich, das andremal dieselben auch als die Krankheitszustände des Geistes zu betrachten, weil diese ganz allein aus jenen zu verstehen sind.

α. Die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit.

§. 405.

aaa) Die fühlende Individualität ist zwar ein monadisches

Individuum, aber als unmittelbar noch nicht als Es selbst, nicht in sich reflectirtes Subject und darum passiv. Somit ist dessen selbstische Individualität ein von ihm verschiedenes Subject, das auch als anderes Individuum seyn kann, von dessen Selbstischkeit es als eine Substanz, welche nur unselbstständiges Prädicat ist, durchzittert und auf eine durchgängig widerstandslose Weise bestimmt wird; dieß Subject kann so dessen Genius genannt werden.

Es ist dieß in unmittelbarer Existenz das Verhältniß des Kindes im Mutterleibe, — ein Verhältniß, das weder bloß leiblich noch bloß geistig, sondern psychisch ist, — ein Verhältniß der Seele. Es sind zwei Individuen, und doch in noch ungetrennter Seeleneinheit; das eine ist noch kein Selbst, noch nicht undurchdringlich, sondern ein widerstandloses; das andere ist dessen Subject, das einzelne Selbst beider. — Die Mutter ist der Genius des Kindes; denn unter Genius pflegt man die selbstische Totalität des Geistes zu verstehen, in sofern sie für sich existire, und die subjective Substantialität eines Anderen, das nur äußerlich als Individuum gesetzt ist, ausmache; Letzteres hat nur ein formelles Fürsichseyn. Das Substantielle des Genius ist die ganze Totalität des Daseyns, Lebens, Charakters, nicht als bloße Möglichkeit oder Fähigkeit oder Ansich, sondern als Wirksamkeit und Bethätigung, als concrete Subjectivität.

Bleibt man bei dem Räumlichen und Materiellen stehen, nach welchem das Kind als Embryo in seinen besonderen Häuten u. s. f. existirt, und sein Zusammenhang mit der Mutter durch den Nabelstrang, Mutterkuchen u. s. f. vermittelt ist, so kommt nur die äußerliche anatomische und physiologische Existenz in sinnlichen und reflectirenden Betracht; für das Wesentliche, das psychische Verhältniß hat jenes sinnliche und materielle Außereinander und Vermitteltseyn keine Wahrheit. Es sind bei diesem Zusammenhange nicht bloß die in Verwunde-

rung setzenden Mittheilungen und Bestimmungen, welche sich im Kinde durch heftige Gemüthsbewegungen, Verletzungen u. s. f. der Mutter fixiren, vor Augen zu haben, sondern das ganze psychische Urtheil der Substanz, in welches die weibliche Natur, wie im Vegetativen die Monocotyledonen, in sich entzweibrechen kann, und worin das Kind so Krankheits- als die weitern Anlagen der Gestalt, Sinnesart, Charakters, Talents, Idiosynkrasien u. s. f. nicht mitgetheilt bekommen, sondern ursprünglich in sich empfangen hat.

Von diesem magischen Verhältniß kommen anderwärts im Kreise des bewußten, besonnenen Lebens sporadische Beispiele und Spuren, etwa zwischen Freunden, insbesondere nervenschwachen Freundinnen (— ein Verhältniß, das sich zu den magnetischen Erscheinungen ausbilden kann), Ehelenten, Familiengliedern vor.

Die Gefühls-Totalität hat zu ihrem Selbst eine von ihr verschiedene Subjectivität, welche in der angeführten Form unmittelbarer Existenz dieses Gefühllebens auch ein anderes Individuum gegen dasselbe ist. Aber die Gefühls-Totalität ist bestimmt, ihr Fürsichseyn aus ihr selbst in Einer und derselben Individualität zur Subjectivität zu erheben; diese ist das ihr dann inwohnende besonnene, verständige, vernünftige Bewußtseyn. Für dieses ist jenes Gefühlsleben das nur an sich seyende substantielle Material, dessen vernünftiger selbstbewußt bestimmter Genius die besonnene Subjectivität geworden ist. Jener Kern des Gefühls-Seyns aber enthält nicht nur das für sich bewußtlose Naturell, Temperament u. s. f., sondern erhält auch (in der Gewohnheit s. nachher) alle weitern Bande und wesentlichen Verhältnisse, Schicksale, Grundsätze, — überhaupt Alles, was zum Charakter gehört und an dessen Erarbeitung die selbstbewußte Thätigkeit ihren wichtigsten Antheil gehabt hat, — in seine einhüllende Einfachheit; das Gefühls-Seyn ist so in sich vollkommen bestimmte Seele. Die Totalität

des Individuums in dieser gedrungenen Weise ist unterschieden von der existirenden Entfaltung seines Bewußtseyns, seiner Weltvorstellung, entwickelten Interessen, Neigungen u. s. f. Gegen dieses vermittelte Außereinander ist jene intensive Form der Individualität der Genius genannt worden, der die letzte Bestimmung im Scheine von Vermittlungen, Absichten, Gründen, in welchen das entwickelte Bewußtseyn sich ergeht, giebt. Diese concentrirte Individualität bringt sich auch zur Erscheinung in der Weise, welche das Herz oder Gemüth genannt wird. Man sagt von einem Menschen, er habe kein Gemüth, insofern er mit besonnenem Bewußtseyn nach seinen bestimmten Zwecken, — seyen sie substantielle, große Zwecke oder kleinliche und unrechte Interessen, — betrachtet und handelt; ein gemüthlicher Mensch, heißt mehr, wer seine wenn auch beschränkte Gefühls-Individualität walten läßt, und von deren Particularitäten völlig ausgefüllt ist. Man kann aber von solcher Gemüthlichkeit sagen, daß sie weniger der Genius selbst, als das Indulgere genio ist.

Zusatz. Was wir im Zusatz zu §. 402 als die im Durchträumen und Ahnen ihrer individuellen Welt befangene Seele bezeichnet haben, das ist in der Ueberschrift zu oben stehendem Paragraphen „die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit" genannt worden. Diese Entwicklungsform der menschlichen Seele wollen wir hier noch bestimmter darstellen, als es in der obigen Anmerkung geschehen ist. Bereits in der Anmerkung zu §. 404 wurde gesagt, daß die Stufe des Träumens und Ahnens zugleich eine Form bildet, zu welcher, als zu einem Krankheitszustande, der schon zu Bewußtsein und Verstand entwickelte Geist wieder herabsinken kann. Beide Weisen des Geistes, — das gesunde, verständige Bewußtseyn einerseits, das Träumen und Ahnen andererseits, — können nun auf der hier in Rede stehenden ersten Entwicklungsstufe der fühlenden Seele als mehr oder weniger sich durcheinanderziehend exis-

ren; da das Eigenthümliche dieser Stufe eben darin besteht, daß hier das dumpfe, subjective oder ahnende Bewußtseyn noch nicht, — wie auf der zweiten Stufe der fühlenden Seele, auf dem Standpunkt der Verrücktheit, — in directen Gegensatz gegen das freie, objective oder verständige Bewußtseyn gesetzt ist, sondern vielmehr in demselben nur das Verhältniß eines Verschiedenen, also eines mit dem verständigen Bewußtseyn Vermischbaren hat. Der Geist existirt somit auf dieser Stufe noch nicht als der Widerspruch in sich selber; die in der Verrücktheit miteinander im Widerspruch gerathenden beiden Seiten stehen hier noch in unbefangener Beziehung zu einander. Dieser Standpunkt kann das magische Verhältniß der fühlenden Seele genannt werden; denn mit diesem Ausdruck bezeichnet man ein der Vermittlung entbehrendes Verhältniß des Inneren zu einem Aeußeren oder Anderen überhaupt; eine magische Gewalt ist diejenige, deren Wirkung nicht nach dem Zusammenhange, den Bedingungen und Vermittlungen der objectiven Verhältnisse bestimmt ist; eine solche vermittlungslos wirkende Gewalt ist aber „die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit."

Zum Verständniß dieser Entwicklungsstufe der Seele wird es nicht überflüssig seyn, hier den Begriff der Magie näher zu erläutern. Die absolute Magie wäre die Magie des Geistes als solchen. Auch dieser übt an den Gegenständen eine magische Infection aus, wirkt magisch auf einen anderen Geist. Aber in diesem Verhältniß ist die Unmittelbarkeit nur ein Moment; die durch das Denken und die Anschauung, wie durch die Sprache und die Gebehrde erfolgende Vermittlung bildet darin das andere Moment. Das Kind wirkt allerdings auf eine überwiegend unmittelbare Weise von dem Geiste der Erwachsenen inficirt, von welchen es sich umgeben sieht; zugleich ist jedoch dieß Verhältniß durch Bewußtseyn und durch die beginnende Selbstständigkeit des Kindes vermittelt. Unter den Erwachsenen übt ein überlegener Geist eine magische Gewalt über den

schwächeren aus; so, zum Beispiel, Lear über Kent, der sich zu dem unglücklichen Könige unwiderstehlich hingezogen fühlt, weil dieser ihm in seinem Gesicht Etwas zu haben scheint, das er, wie er sich ausdrückt, „gern Herr nennen möchte." So antwortete auch eine Königin von Frankreich, als sie an ihrem Gemahl Zauberei verübt zu haben angeklagt wurde, sie habe gegen denselben keine andere magische Gewalt gebraucht, als diejenige, welche dem stärkeren Geiste über den schwächeren von Natur verliehen sey.

Wie in den angeführten Fällen die Magie in einer unmittelbaren Einwirkung des Geistes auf einen anderen Geist besteht, so hat überhaupt bei der Magie oder Zauberei, — selbst wenn diese sich auf bloß natürliche Gegenstände, wie Sonne und Mond bezog, — immer die Vorstellung vorgeschwebt, daß die Zauberei wesentlich durch die unmittelbar wirkende Gewalt des Geistes geschehe, — und zwar nicht durch die Macht des göttlichen, sondern durch die des teuflischen Geistes; so daß in eben demselben Maaße, wie Jemand Zauberkraft besitze, er dem Teufel unterthänig sey.

Die vermittlungsloseste Magie ist nun näher diejenige, welche der individuelle Geist über seine eigene Leiblichkeit ausübt, indem er dieselbe zum unterwürfigen, widerstandslosen Vollstrecker seines Willens macht. Aber auch gegen die Thiere übt der Mensch eine höchst vermittlungslose magische Gewalt aus, da jene den Blick des Menschen nicht zu ertragen vermögen.

Außer den so eben angeführten wirklich stattfindenden magischen Bethätigungsweisen des Geistes hat man dagegen fälschlich dem Menschengeschlecht einen primitiven magischen Zustand zugeschrieben, in welchem der Geist des Menschen, ohne entwickeltes Bewußtseyn, ganz unmittelbar, die Gesetze der äußeren Natur und sein eigenes wahrhaftes Wesen, so wie die Natur Gottes, auf eine viel vollkommnere Weise, als jetzt, erkannt habe. Diese ganze Vorstellung ist ebenso sehr der Bi-

bel wie der Vernunft zuwider; denn im Mythus vom Sündenfall spricht die Bibel ausdrücklich aus, daß das Erkennen des Wahren erst durch das Zerreißen jener ursprünglichen paradiesischen Einheit des Menschen mit der Natur diesem zu Theil geworden sey. Was von großen astronomischen und sonstigen Kenntnissen der primitiven Menschen gefabelt wird, das schwindet bei näherer Betrachtung zu einem Nichts zusammen. Von den Mysterien läßt sich allerdings sagen, daß sie Trümmer einer früheren Erkenntniß enthalten; — Spuren der instinktartig wirkenden Vernunft finden sich in den frühesten und rohesten Zeiten. Aber solche der Form des Gedankens ermangelnde instinktartige Productionen der menschlichen Vernunft dürfen nicht für Beweise einer primitiven wissenschaftlichen Erkenntniß gelten; sie sind vielmehr nothwendigerweise etwas durchaus Unwissenschaftliches, bloß der Empfindung und der Anschauung Angehöriges, da die Wissenschaft nicht das Erste, sondern nur das Letzte seyn kann.

So viel über das Wesen des Magischen überhaupt. Was aber näher die Weise betrifft, wie dasselbe in der Sphäre der Anthropologie erscheint, so haben wir hier zweierlei Formen des magischen Verhältnisses der Seele zu unterscheiden.

Die erste dieser Formen kann als die formelle Subjectivität des Lebens bezeichnet werden. Formell ist diese Subjectivität, weil sie sich Dasjenige, was dem objectiven Bewußtseyn angehört, so wenig anmaaßt, daß sie vielmehr selber ein Moment des objectiven Lebens ausmacht. Aus diesem Grunde ist sie ebenso wenig, wie, zum Beispiel, das Zähnebekommen, etwas Nichtseynsollendes, etwas Krankhaftes, sondern vielmehr etwas auch dem gesunden Menschen nothwendig Zukommendes. In der formellen Natur, in der unterschiedslosen Einfachheit dieser Subjectivität liegt aber zugleich, daß, abgesehen von dem hierbei noch gänzlich ausgeschlossenen, erst in der Verrücktheit herrschenden directen Gegensatze des

subjectiven Bewußtſeyns gegen das objective Bewußtſeyn, hier bei auch nicht einmal von einem Verhältniſſe zweier ſelbſtſtändiger Perſönlichkeiten zu einander die Rede ſeyn kann; — ein ſolches Verhältniß wird ſich uns erſt bei der zweiten Form des magiſchen Zuſtandes der Seele darbieten.

Die zunächſt zu beſprechende erſte Form dieſes Zuſtandes enthält ihrerſeits dreierlei Zuſtände,

1. das natürliche Träumen,
2. das Leben des Kindes im Mutterleibe und
3. das Verhalten unſeres bewußten Lebens zu unſerm geheimen inneren Leben, zu unſerer beſtimmten geiſtigen Natur, oder zu Demjenigen, was man den Genius des Menſchen genannt hat.

1. Das Träumen.

Schon bei dem im §. 398 abgehandelten Erwachen der individuellen Seele, und zwar näher, bei Feſtſetzung des beſtimmten Unterſchieds zwiſchen Schlafen und Wachen, haben wir vorweggreifend vom natürlichen Träumen ſprechen müſſen, weil daſſelbe ein Moment des Schlafes iſt und von einer oberflächlichen Anſicht als Beweis der Einerleiheit des Schlafens und des Wachens angeſehen werden kann; gegen welche Oberflächlichkeit der weſentliche Unterſchied dieſer beiden Zuſtände auch in Bezug auf das Träumen feſtgehalten werden mußte. Die eigentliche Stelle für die Betrachtung der letztgenannten Seelenthätigkeit findet ſich aber erſt bei dem im §. 405 gemachten Beginn der Entwicklung der in dem Durchträumen und Ahnen ihres concreten Naturlebens befangenen Seele. Indem wir nun hier auf Dasjenige verweiſen, was ſchon in der Anmerkung und im Zuſatz zu §. 398 über die durchaus ſubjective, der verſtändigen Objectivität entbehrende Natur der Träume geſagt worden iſt; haben wir nur noch hinzuzufügen, daß im Zuſtande des Träumens die menſchliche Seele nicht bloß von vereinzelten

Affectionen erfüllt wird, ſondern mehr, als in den Zerſtreuungen der wachen Seele gewöhnlich der Fall iſt, zu einem tiefen, mächtigen Gefühle ihrer ganzen individuellen Natur, des geſammten Umkreiſes ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gelangt, und daß dieſes Empfindenwerden der individuellen Totalität der Seele eben der Grund iſt, weßhalb das Träumen bei Betrachtung der ſich ſelbſt fühlenden Seele zur Sprache kommen muß.

2. Das Kind im Mutterleibe.

Während im Träumen das zum Gefühl ſeiner ſelbſt gelangende Individuum in einfacher unmittelbarer Beziehung auf ſich befangen iſt und dieſes ſein Fürſichſeyn durchaus die Form der Subjectivität hat; zeigt uns dagegen das Kind im Mutterleibe eine Seele, die noch nicht im Kinde, ſondern nur erſt in der Mutter wirklich für ſich iſt, ſich noch nicht für ſich tragen kann, vielmehr nur von der Seele der Mutter getragen wird; ſo daß hier, ſtatt jener im Träumen vorhandenen einfachen Beziehung der Seele auf ſich, eine ebenſo einfache, unmittelbare Beziehung auf ein anderes Individuum exiſtirt, in welchem die in ihr ſelber noch ſelbſtloſe Seele des Fötus ihr Selbſt findet. Dieß Verhältniß hat für den die Einheit des Unterſchiedenen zu begreifen unfähigen Verſtand etwas Wunderbares; denn hier ſehen wir ein unmittelbares Ineinanderleben, eine ungetrennte Seeleneinheit zweier Individuen, von welchen das eine ein wirkliches, für-ſich-ſelbſt-ſeyendes Selbſt iſt, während das andere wenigſtens ein formelles Fürſichſeyn hat und ſich dem wirklichen Fürſichſeyn immer mehr annähert. Für die philoſophiſche Betrachtung enthält dieſe ungetrennte Seeleneinheit aber um ſo weniger etwas Unbegreifliches, als das Selbſt des Kindes dem Selbſt der Mutter noch gar keinen Widerſtand entgegenzuſetzen vermag, ſondern dem unmittelbaren Einwirken der Seele der Mutter völlig geöffnet iſt. Dieſe

Einwirkung offenbart sich in denjenigen Erscheinungen, welche man Muttermale nennt. Manches, was man dahin gerechnet hat, kann allerdings eine bloß organische Ursache haben. Rücksichtlich vieler physiologischer Erscheinungen darf aber nicht gezweifelt werden, daß dieselben durch die Empfindung der Mutter gesetzt sind, daß ihnen also eine psychische Ursache zu Grunde liegt. So wird, zum Beispiel, berichtet, daß Kinder mit beschädigtem Arm zur Welt gekommen sind, weil die Mutter sich entweder wirklich den Arm gebrochen, oder wenigstens denselben so stark gestoßen hatte, daß sie ihn gebrochen zu haben fürchtete, — oder endlich, — weil sie durch den Anblick des Armbruchs eines Anderen erschreckt worden war. Aehnliche Beispiele sind zu bekannt, als daß deren viele hier angeführt zu werden brauchten. Eine solche Verleiblichung der inneren Affectionen der Mutter wird einerseits durch die widerstandslose Schwäche des Fötus, andererseits dadurch erklärbar, daß in der durch die Schwangerschaft geschwächten, nicht mehr ein vollkommen selbstständiges Leben für sich habenden, sondern ihr Leben auf das Kind verbreitenden Mutter die Empfindungen einen, diese selbst überwältigenden ungewöhnlichen Grad der Lebhaftigkeit und Stärke erhalten. Dieser Macht der Empfindung der Mutter ist selbst der Säugling noch sehr unterworfen; unangenehme Gemüthsbewegungen der Mutter verderben bekanntlich die Milch derselben und wirken somit nachtheilig auf das von ihr gesäugte Kind. In dem Verhältniß der Eltern zu ihren erwachsenen Kindern dagegen hat sich zwar etwas Magisches in sofern gezeigt, als Kinder und Eltern, die lange getrennt waren und einander nicht kannten, unbewußt eine gegenseitige Anziehung fühlten; man kann jedoch nicht sagen, daß dieß Gefühl etwas Allgemeines und Nothwendiges sey; denn es giebt Beispiele, daß Väter ihre Söhne, und Söhne ihre Väter in der Schlacht unter Umständen getödtet haben, wo sie diese Tödtung zu vermeiden im Stande gewesen

wären, wenn ſie von ihrem gegenſeitigen natürlichen Zuſammenhange etwas gewußt hätten.

3. Das Verhältniß des Individuums zu ſeinem Genius

Die dritte Weiſe, wie die menſchliche Seele zum Gefühl ihrer Totalität kommt, iſt das Verhältniß des Individuums zu ſeinem Genius. Unter dem Genius haben wir die, in allen Lagen und Verhältniſſen des Menſchen über deſſen Thun und Schickſal entſcheidende Beſonderheit deſſelben zu verſtehen. Ich bin nämlich ein Zweifaches in mir, — einerſeits Das, als was ich mich nach meinem äußerlichen Leben und nach meinen allgemeinen Vorſtellungen weiß, — und andererſeits Das, was ich in meinem auf beſondere Weiſe beſtimmten Inneren bin. Dieſe Beſonderheit meines Inneren macht mein Verhängniß aus; denn ſie iſt das Orakel, von deſſen Ausſpruch alle Entſchließungen des Individuums abhangen; ſie bildet das Objective, welches ſich, von dem Inneren des Charakters heraus, geltend macht. Daß die Umſtände und Verhältniſſe, in denen das Individuum ſich befindet, dem Schickſal deſſelben gerade dieſe und keine andere Richtung geben, — dieß liegt nicht bloß in ihnen, in ihrer Eigenthümlichkeit, noch auch bloß in der allgemeinen Natur des Individuums, ſondern zugleich in deſſen Beſonderheit. In den nämlichen Umſtänden verhält dieß beſtimmte Individuum ſich anders, als hundert andere Individuen; auf den Einen können gewiſſe Umſtände magiſch wirken, während ein Anderer durch dieſelben nicht aus ſeinem gewöhnlichen Geleiſe herausgeriſſen wird. Die Umſtände vermiſchen ſich alſo auf eine zufällige, beſondere Weiſe mit dem Inneren der Individuen; ſo daß dieſe, theils durch die Umſtände und durch das Allgemeingültige, theils durch ihre eigene beſondere innere Beſtimmung in Demjenigen wirken, was aus ihnen wird. Allerdings bringt die Beſonderheit des Individuums für deſſen

Thun und Lassen auch Gründe, also allgemeingültige Bestimmungen herbei; aber sie thut dieß, da sie sich dabei wesentlich als fühlend verhält, immer nur auf eine besondere Art. Selbst das wache verständige, in allgemeinen Bestimmungen sich bewegende Bewußtsein wird folglich von seinem Genius auf eine so übermächtige Weise bestimmt, daß dabei das Intivituum in einem Verhältniß der Unselbstständigkeit erscheint, welches mit der Abhängigkeit des Fötus von der Seele der Mutter, oder mit der passiven Art verglichen werden kann, wie im Träumen die Seele zur Vorstellung ihrer intivituellen Welt gelangt. Das Verhältniß des Intivitumms zu seinem Genius unterscheidet sich aber andererseits von den beiden vorher betrachteten Verhältnissen der fühlenden Seele dadurch, daß es deren Einheit ist, — daß es das im natürlichen Träumen enthaltene Moment der einfachen Einheit der Seele mit sich selber, und das im Verhältniß des Fötus zur Mutter vorhandene Moment der Doppelheit des Seelenlebens in Eins zusammenfaßt, da der Genius einerseits, — wie die Seele der Mutter gegen den Fötus, — ein selbstisches Anderes gegen das Intivituum ist, und andererseits mit dem Intivituum eine ebenso untrennbare Einheit bildet, wie die Seele mit der Welt ihrer Träume.

§. 406.

Das Gefühlsleben als Form, Zustand des selbstbewußten, gebildeten, besonnenen Menschen ist eine Krankheit, in der das Intivituum sich unvermittelt zu dem concreten Inhalte seiner selbst verhält, und sein besonnenes Bewußtsein seiner und des verständigen Weltzusammenhangs als einen davon unterschiedenen Zustand hat, — magnetischer Somnambulismus und mit ihm verwandte Zustände.

In dieser encyclopädischen Darstellung kann nicht geleistet werden, was für den Erweis der gegebenen Bestimmung des merkwürdigen durch den animalischen Magnetismus vornehmlich hervorgerufenen Zustands zu leisten wäre, nämlich

ter Nachweis, daß die Erfahrungen entsprechend seyen. Hierfür müssen zuvörderst sie in sich so mannigfaltigen und von einander so sehr verschiedenen Erscheinungen unter ihre allgemeinen Gesichtspunkte gebracht werden. Wenn das Factische vor Allem der Bewährung bedürftig scheinen kann, so würde eine solche doch weiter für Diejenigen überflüssig seyn, um Derentwillen es einer solchen bedürfte, weil diese sich die Beobachtung darauf leicht machen, daß sie die Erzählungen, — so unendlich zahlreich und so sehr vielfältig durch die Bildung, Charakter u. s. f. der Zeugen beglaubigt sind, — insgemein für Täuschung und Betrug ansehen, weil in ihrem a priorischen Verstande so fest sind, daß nicht nur gegen denselben alle Beglaubigung nichts vermag, sondern daß sie auch schon das geläugnet haben, was sie mit eignen Augen gesehen. Um auf diesem Felde selbst das, was man mit seinen Augen sieht, zu glauben, und noch mehr, um es zu begreifen, kann die Grundbestimmung, nicht in den Verstandeskategorien befangen zu seyn. — Die Hauptmomente, auf welche es ankommt, mögen hier angegeben werden.

α) Zum concreten Seyn eines Individuums gehört die Gesammtheit seiner Grundinteressen, der wesentlichen und particulären emotionalen Verhältnisse, in denen es zu andern Menschen und zur Welt überhaupt steht. Diese Totalität macht seine Wirklichkeit so aus, daß sie ihm immanent und verbin sein Genius genannt worden ist. Dieser ist nicht der wollende und denkende freie Wesen: die Persönlichkeit, in die verflochten das Individuum hier erscheint, ist vielmehr das Ruhende seiner Grundlage als bei sich selbst seyender Gleichheit. Die nächste Folgerung aus der aufgezeigten Bestimmung in Beziehung auf den Inhalt ist, daß im Sonnambulismus nur der Kreis der individuell bekannten Welt, particulären Interessen und beschränkten Verhältnisse ins Bewußtseyn tritt. Wissenschaftliche Erkenntnisse oder philoso-

physische Begriffe und allgemeine Wahrheiten erfordern einen andern Boden, nämlich das zum freien Bewußtsein aus der Dumpfheit des fühlenden Lebens entwickelte Denken; es ist daher thöricht, Offenbarungen über Ideen vom somnambulen Zustand zu erwarten.

β) Der Mensch von gesundem Sinne und Verstand weiß von dieser seiner Wirklichkeit, welche die concrete Erfüllung seiner Individualität ausmacht, auf selbstbewußte, verständige Weise; er weiß sie nach in der Form des Zusammenhanges seiner mit den Bestimmungen derselben als einer von ihm unterschiedenen äußeren Welt, und er weiß von dieser als einer eben so verständig in sich zusammenhängenden Mannichfaltigkeit. In seinen subjectiven Vorstellungen, Plänen hat er ebenso diesen verständigen Zusammenhang seiner Welt und die Vermittlung seiner Vorstellungen und Zwecke mit den in sich durchgängig vermittelten objectiven Existenzen vor Augen (vergl. §. 398 Anm.). — Dabei hat diese Welt, die außer ihm ist, ihre Gesetze so in ihm, daß Das, was er für sich wirklich ist, aus denselben besteht; so daß er auch in sich absterbt, sowie diese Aeußerlichkeiten verschwinden, wenn er nicht ausdrücklicher in sich durch Religion, subjective Vernunft und Charakter selbstständig und davon unabhängig ist. In diesem Falle ist er der Form des Zufalles, von dem hier die Rede, weniger fähig. — Für die Erscheinung jener Realität kann an die Wirkung erinnert werden, die der Tod von geliebten Verwandten, Freunden u. s. f. auf Hinterbliebene haben kann, daß mit dem einen der andere stirbt oder absirbt. (So konnte auch Cato nach dem Untergange der römischen Republik nicht mehr leben, seine innere Wirklichkeit war nicht weiter noch höher, als sie). — Heimweh u. dgl.

γ) Indem aber die Erfüllung des Bewußtseins, die Außenwelt derselben und sein Verhältniß zu ihr, eingeschränkt, und die Seele somit in Schlaf, (ein magnetischen Schlafe, Katalepsie,

andern Krankheiten, z. B. der weiblichen Entwicklung, Nähe des Todes u. s. f.) verstanden wird; so heißt jene immanente Wirklichkeit des Individuums dieselbe substantielle Totalität als ein Gefühlsleben, das in sich lebend, wissend ist. Weil es das entwickelte, erwachsene, gebildete Bewußtseyn ist, das in seinem Zustand der Sitte verharrend weilt, besitzt es nur seinem Inhalte nach das Element seines Fürsichseyns, ein formelles Anschauen und Wissen, das aber nicht bis zum Urtheil des Bewußtseyns fortgeht, weshalb sein Inhalt als äußere Objectivität für dasselbe ist, wenn es gesund und wach ist. So ist das Individuum die ihre Wirklichkeit in sich wissende Monade, das Selbstanschauen des Genius. In diesem Wissen ist daher das Charakteristische, das derselbe Inhalt, der als verständige Wirklichkeit objectiv für das gesunde Bewußtseyn ist, und um den es wissen als dasjenige der verständigen Vermittlung in ihrer ganzen realen Ausbreitung bedarf, in dieser Immanenz unmittelbar von ihm gewußt, geschaut werden kann. Dies Anschauen ist in sofern ein Hellsehen, als es Wissen in der ungetrennten Substantialität des Genius ist, nur sich im Wesen des Zusammenhangs bewegt, dabei nicht an die Reihen der verminderten, einander äußerlichen Bestimmungen gebunden ist, welche das besonnene Bewußtseyn in durchlaufen hat und in Ansehung deren es auch seiner eigenen äußerlichen Einzelnheit beschränkt ist. Das Hellsehen ist aber, weil in seiner Einfachheit der Inhalt nicht als verständiger Zusammenhang aufgelöst ist, allen eigenen Zufälligkeit des Äußern, Einfalles u. s. f. preisgegeben, außerdem kann in sein Schauen fremde Vermittlungen ist nach bald einfallen. Es ist daher nicht auszumachen, ob jenes, was die Hellsehenden richtig schauen, Wahn ist, oder jenes, in dem sie sich täuschen. — Abgeschmackt aber ist es, das Schauen dieses Zustandes für eine Erhebung des Geistes und

für einen wahrhaftern, in sich allgemeiner Erkenntniß fähigen Zustand zu halten.*)

b) Eine wesentliche Bestimmung in diesem Gefühlsleben, dem die Persönlichkeit des Verstandes und Willens mangelt, ist diese, daß es ein Zustand der Passivität ist, ebenso wie der des Kindes im Mutterleibe. Das fremde Subject kommt daher und steht nach diesem Zustande unter der Macht eines Andern, des Magnetiseurs, so daß in diesem psychischen Zusammenhange Beider das selbstlose, nicht als persönlich wirkliche Intrivium zu seinem subjectiven Bewußtseyn das Bewußtseyn jenes besessenen Intriviums hat, und daß dieß Andere dessen gegenwärtige subjective Seele, dessen Genius ist, der es auch mit Inhalt erfüllen kann. Daß das somnambule Intrivium Geschmäcke, Gerüche, die in Dem, mit welchem es in Rapport ist, vorhanden sind, in sich selbst empfindet, — daß es von dessen sonstigen gegenwärtigen Anschauungen und innern Vorstellungen, aber als von den seinigen, weiß, zeigt diese subsanticelle Identität, in welcher die Seele, da sie auch als concrete wahrhaft immateriell ist, mit einer andern zu seyn

*) Plato hat das Verhältniß der Prophezeihung abrahmt zum Wissen der besessenen Verständigen besser erkannt, als viele Neuere, welche an den Platonischen Vorstellungen vom Enthusiasmus leicht eine Autorität für ihren Glauben an die Heben der Ahnungen des somnambulen Schauens zu haben meinen. Plato sagt im Timäus (ed. Steph. III. p. 71 C): „Damit auch das unvernünftige Theil der Seele einigermaßen der Wahrheit theilhaftig werde, habe Gott die Leber gebildet und sie die Wahrsagerin, das Vermögen Gesichte zu haben, angeben. Daß Gott das menschlichen Verstandes theil Weissagen gegeben, kann, sagt er hernach, ist dies ein hinreichender Beweis, daß kein besonnener Mensch einen wahrhaften Gesichte theilhaftig war, sondern es sey, daß im Schlafe der Verstand gefesselt sey durch Krankheit oder einen Enthusiasmus unter sich gebracht ist. Richtig ist eben vom Alten gesagt worden, „zu thun und zu lassen das Seinige und sich selbst, sehe nur von den Besessenen ab." Plato bemerkt sehr richtig sowohl das Leidige solcher Zustände und Wissens als die Möglichkeit des Besitzes der Gesichte, aber das Verworrene derselben unter der vernünftige Verständigen.

fähig ist. In dieser substantiellen Identität ist die Subjectivität des Bewußtseyns nur Eine, und die Individualität des Kranken zwar ein Fürsichseyn, aber ein leeres, sich nicht präsentes, wirkliches; dies formelle Selbst hat daher seine Erfüllungen an den Empfindungen, Vorstellungen des Andern, sieht, riecht, schmeckt, hört, hört auch im Andern. Zu bemerken ist in dieser Beziehung noch, daß der Somnambule auf diese Weise in ein Verhältniß zu zwei Genien und zweifachem Inhalt zu stehen kommt, zu seinem eigenen und zu dem des Magnetiseurs. Welche Empfindungen oder Gedichte dieses formelle Vernehmen nun aus seinem eigenen Innern oder aus dem Vorstellen Dessen, mit dem es in Rapport steht, erhält, anschaut und zum Wissen bringt, ist unbestimmt. Diese Unsicherheit kann die Quelle von vielen Täuschungen seyn, und begründet unter Anderm auch die nothwendige Verschiedenheit, die unter den Ansichten der Somnambulen aus verschiedenen Ländern und unter dem Rapport zu verschieden gebildeten Personen, über Krankheitszustände und deren Heilungsweisen, Arzneimittel, auch über wissenschaftliche und geistige Kategorien u. s. f. zum Vorschein gekommen ist.

c) Wie in dieser fühlenden Substantialität der Gegensatz zum äußerlich Objectiven nicht vorhanden ist, so ist innerhalb seiner selbst das Subject in dieser Einigkeit, in welcher die Particularitäten des Fühlens verschwunden sind, so daß, indem die Thätigkeit der Sinnesorgane eingeschlafen ist, dann das Gemeingefühl sich zu den besondern Functionen bestimmt und mit den Fingern, — insbesondere der Herzgrube, Magen, — gehen, gehört u. s. f. wird.

Begreifen heißt nur die verständige Reflexion, die Reihe der Vermittlungen zwischen einer Erscheinung und anderem Daseyn, mit welchem sie zusammenhängt, erkennen, — den sogenannten natürlichen Gang, d. h. nach Verstandesgesetzen und Verhältnissen (z. B. der Causalität, des Grun-

tes u. ſ. f.) einſehen. Das Gefühlsleben, auch wenn es noch das nur formelle Wiſſen, wie in den erwähnten Krankheitszuſtänden, beibehält, iſt gerade dieſe Form der **Unmittelbarkeit**, in welcher die Unterſchiede von Subjectivem und Objectivem, verſtändiger Perſönlichkeit gegen eine äußerliche Welt, und jene Verhältniſſe der Endlichkeit zwiſchen denſelben, nicht vorhanden ſind. Das Begreifen dieſes verhältnißloſen und doch vollkommen erfüllten Zuſammenhangs macht ſich ſelbſt unmöglich durch die Vorausſetzung ſelbſtſtändiger Perſönlichkeiten gegen einander und gegen den Inhalt als eine objective Welt, und durch die Vorausſetzung der Abſolutheit des räumlichen und materiellen Auseinanderſeyns überhaupt.

Zuſatz. Im Zuſatz zu §. 405 haben wir geſagt, daß **zweierlei Formen des magiſchen Verhältniſſes der fühlenden Seele** zu unterſcheiden ſeyen, und daß die **erſte** dieſer Formen die **formelle Subjectivität** des Lebens genannt werden könne. Die Betrachtung dieſer erſten Form iſt in dem ebenerwähnten Zuſatz zum Schluß gekommen. Jetzt haben wir daher die **zweite Form** jenes magiſchen Verhältniſſes zu betrachten, nämlich die **reale Subjectivität** der fühlenden Seele. **Real** nennen wir dieſe Subjectivität, weil hier, ſtatt der im Träumen, ſo wie im Zuſtande des Fötus und im Verhältniß des Individuums zu ſeinem Genius herrſchenden **ungetrennten ſubſtantiellen Seeleneinheit**, ein **wirklich zwiefaches**, ſeine **beiden Seiten zu eigenthümlichem Daſeyn** entlaſſendes Seelenleben hervortritt. Die erſte dieſer beiden Seiten iſt das unvermittelte Verhältniß der fühlenden Seele zu deren individueller Welt und ſubſtantieller Wirklichkeit; die zweite Seite dagegen iſt die vermittelte Beziehung der Seele zu ihrer in objectivem Zuſammenhange ſtehenden Welt. Daß dieſe beiden Seiten **auseinandertreten**, zu **gegenſeitiger Selbſtſtändigkeit** gelangen, — dieß muß als **Krankheit** bezeichnet werden, da dieß Außereinandertreten, im Gegenſatze gegen die im Zuſatz zu

§. 405 betrachteten Weisen der formellen Subjectivität, kein Moment des objectiven Lebens selbst ausmacht. Gleichwie die leibliche Krankheit in dem Festwerden eines Organes oder Systems gegen die allgemeine Harmonie des individuellen Lebens besteht, und solche Hemmung und Trennung mitunter so weit fortschreitet, daß die besondere Thätigkeit eines Systems sich zu einem, die übrige Thätigkeit des Organismus in sich concentrirenden Mittelpunkt, zu einem wuchernden Gewächse macht; — so erfolgt auch im Seelenleben Krankheit, wenn das bloß Seelenhafte des Organismus, von der Gewalt des geistigen Bewußtseyns unabhängig werdend, sich die Function des letzteren anmaaßt, und der Geist, indem er die Herrschaft über das zu ihm gehörige Seelenhafte verliert, seiner selbst nicht mächtig bleibt, sondern selber zur Form des Seelenhaften herabsinkt und damit das dem gesunden Geiste wesentliche objective, — das heißt, — durch Aufhebung des äußerlich Gesetzten vermittelte Verhältniß zur wirklichen Welt aufgiebt. Daß das Seelenhafte gegen den Geist selbstständig wird und sogar dessen Function an sich reißt, — davon liegt die Möglichkeit darin, daß dasselbe vom Geiste ebenso unterschieden, wie an sich mit ihm identisch ist. Indem das Seelenhafte sich vom Geiste trennt, sich für sich setzt, giebt dasselbe sich den Schein, das zu seyn, was der Geist in Wahrheit ist, — nämlich, die in der Form der Allgemeinheit mit sich selbst seyende Seele. Die durch jene Trennung entstehende Seelenkrankheit ist aber mit leiblicher Krankheit nicht bloß zu vergleichen, sondern mehr oder weniger mit derselben verknüpft, weil bei dem Sichlosreißen des Seelenhaften vom Geiste, die dem letzteren sowohl als dem ersteren zur empirischen Existenz nothwendige Leiblichkeit sich an diese zwei auseinander tretenden Seiten vertheilt, sonach selber zu etwas in sich Getrenntem, also Krankhaftem wird.

Die Krankheitszustände, in welchen solche Trennung des Seelenhaften vom geistigen Bewußtseyn hervortritt, sind nun

sehr mannigfaltiger Art; fast jede Krankheit kann bis zu dem Punkte jener Trennung fortgehen. Hier in der philosophischen Betrachtung unseres Gegenstandes haben wir aber nicht jene unbestimmte Mannigfaltigkeit von Krankheitsformen zu verfolgen, sondern nur das sich in ihnen auf verschiedene Weise gestaltende Allgemeine nach seinen Hauptformen festzusetzen. Zu den Krankheiten, in welchen dieß Allgemeine zur Erscheinung kommen kann, gehört das Schlafwandeln, die Katalepsie, die Entwicklungsperiode der weiblichen Jugend, der Zustand der Schwangerschaft, auch der Veitstanz, ebenso der Augenblick des herannahenden Todes, wenn derselbe die in Rede stehende Spaltung des Lebens in das schwächer werdende gesunde, vermittelte Bewußtseyn und in das immer mehr zur Alleinherrschaft kommende seelenhafte Wissen herbeiführt; — namentlich aber muß hier derjenige Zustand, welchen man den animalischen Magnetismus genannt hat, untersucht werden, sowohl in sofern derselbe sich von selber in einem Individuum entwickelt, als in sofern er in diesem durch ein anderes Individuum auf besondere Weise hervorgebracht wird. Auch durch geistige Ursachen, besonders durch religiöse und politische Exaltation, kann der fragliche Zustand der Trennung des Seelenlebens herbeigeführt werden. So zeigte sich, zum Beispiel, im Sevennenkriege das frei hervortretende Seelenhafte als eine bei Kindern, Mädchen und zumal bei Greisen in hohem Grade vorhandene Sehergabe. Das merkwürdigste Beispiel solcher Exaltation ist aber die berühmte Jeanne d'Arc, in welcher einerseits die patriotische Begeisterung einer ganz reinen, einfachen Seele, andererseits eine Art von magnetischem Zustande sichtbar wird.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen wollen wir hier die einzelnen Hauptformen betrachten, in denen ein Auseinandertreten des Seelenhaften und des objectiven Bewußtseyns sich zeigt. Wir haben hierbei kaum nöthig, an Dasjenige zu erinnern, was

ſchon früher über den Unterſchied jener beiden Weiſen des Verhaltens des Menſchen zu ſeiner Welt geſagt worden iſt, — daß nämlich das objective Bewußtſeyn die Welt als eine ihm äußerliche, unendliche mannigfache, aber in allen ihren Punkten nothwendig zuſammenhangende, nichts Unvermitteltes in ſich enthaltende Objectivität weiß, und ſich zu derſelben auf eine ihr entſprechende, das heißt, ebenſo mannigfache, beſtimmte, vermittelte und nothwendige Weiſe verhält, daher zu einer beſtimmten Form der äußerlichen Objectivität nur durch ein beſtimmtes Sinnesorgan in Beziehung zu treten, — zum Beiſpiel nur mit den Augen zu ſehen vermag; wohingegen das Fühlen oder die ſubjective Weiſe des Wiſſens die dem objectiven Wiſſen unentbehrlichen Vermittlungen und Bedingungen ganz oder wenigſtens zum Theil entbehren, und unmittelbar, zum Beiſpiel ohne die Hülfe der Augen und ohne die Vermittlung des Lichtes, das Sehbare wahrnehmen kann.

1. Dies unmittelbare Wiſſen kommt zuvörderſt in den ſogenannten Metall- und Waſſerfühlern zur Erſcheinung. Darunter verſteht man Menſchen, die in ganz wachem Zuſtande, ohne die Vermittlung des Geſichtsſinnes, unter dem Erdboden befindliches Metall oder Waſſer bemerken. Das nicht ſeltene Vorkommen ſolcher Menſchen unterliegt keinem Zweifel. Amoretti hat, nach ſeiner Verſicherung, an mehr als vierhundert, zum Theil ganz geſunden Individuen dieſe Eigenthümlichkeit des Fühlens entdeckt. Außer dem Metall und Waſſer wird von manchen Menſchen auch Salz auf ganz vermittlungsloſe Weiſe empfunden, indem das letztere, wenn es in großer Menge vorhanden iſt, in ihnen Uebelbefinden und Beängſtigung erregt. Beim Aufſuchen verborgner Gewäſſer und Metalle, ſo wie des Salzes wenden Individuen gedachter Art auch die Wünſchelruthe an. Dieß iſt eine, die Geſtalt einer Gabel habende Haſelgerte,

welche an der Gabel mit beiden Händen gehalten wird, und sich mit ihrer Spitze nach den eben erwähnten Gegenständen hin unterbiegt. Es versteht sich dabei von selbst, daß diese Bewegung des Holzes nicht in diesem selber irgendwie ihren Grund hat, sondern allein durch die Empfindung des Menschen bestimmt wird; gleichwie auch bei dem sogenannten Penduliren, — obgleich dabei, im Fall der Anwendung mehrerer Metalle, zwischen diesen eine gewisse Wechselwirkung stattfinden kann, — die Empfindung des Menschen immer das hauptsächlich Bestimmende ist; denn hält man, zum Beispiel, einen goldenen Ring über einem Glas Wasser, und schlägt der Ring an den Rand des Glases so oft an, als die Uhr Stunden zeigt; so rührt Dieß einzig daher, daß, wenn, zum Beispiel, der elfte Schlag kommt, und ich weiß, daß es elf Uhr ist, dieß mein Wissen hinreicht, den Pendel festzuhalten. — Das mit der Wünschelrutde bewaffnete Fühlen soll sich aber mitunter auch weiter, als auf das Entdecken todter Naturdinge erstreckt, und namentlich zur Auffindung von Dieben und Mördern gedient haben. So viel Charlanterie in den über diesen Punkt vorhandenen Erzählungen immerhin seyn mag, so scheinen einige hierbei erwähnte Fälle doch Glauben zu verdienen, — besonders, zum Beispiel, der Fall, wo ein im siebenzehnten Jahrhundert lebender, des Mordes verdächtiger französischer Bauer, in den Keller, in welchem der Mord verübt worden war, geführt und daselbst in Angstschweiß gebadet, von den Mördern ein Gefühl bekam, kraft dessen er die von denselben auf ihrer Flucht eingeschlagenen Wege und besuchten Aufenthaltsorte auffand, im südlichen Frankreich einen der Mörder in einem Gefängniß entdeckte und den zweiten bis nach der spanischen Grenze verfolgte, wo er unmittelbar gefangen wurde. Solch' Instinctmm hat eine so scharfe Empfindung, wie ein die Spur seines Herren meilenweit verfolgender Hund.

2. Die zweite hier zu betrachtende Erscheinung des un-

mittelbaren oder fühlenden Wiſſens hat mit der eben beſproche-
nen erſten Dieß gemein, daß in beiden ein Gegenſtand ohne die
Vermittlung des ſpecifiſchen Sinnes, auf welchen derſelbe ſich
vornämlich bezieht, empfunden wird. Zugleich unterſcheidet ſich
aber dieſe zweite Erſcheinung von der erſten dadurch, daß bei ihr
nicht ein ſo ganz vermittlungsloſes Verhalten, wie bei jener er-
ſten ſtattfindet, ſondern der betreffliche ſpecifiſche Sinn, entweder
durch den vorzugsweiſe in der Herzgrube thätigen Gemein-
ſinn, oder durch den Taſtſinn, erſetzt wird. Solches Fühlen
zeigt ſich ſowohl in der Katalepſie überhaupt, — einem Zu-
ſtande der Lähmung der Organe, — als namentlich beim Schlaf-
wandeln, einer Art von kataleptiſchem Zuſtande, in welchem
das Träumen ſich nicht bloß durch Sprechen, ſondern auch durch
Herumgehen äußert und ſonſtige Handlungen entſtehen läßt, denen
ein vielfach richtiges Gefühl von den Verhältniſſen der umgeben-
den Gegenſtände zu Grunde liegt. Was das Eintreten dieſes
Zuſtandes betrifft, ſo kann derſelbe, bei einer beſtimmten Diſpo-
ſition dazu, durch rein äußerliche Dinge, zum Beiſpiel, durch ge-
wiſſe des Abends gegeſſene Speiſen hervorgebracht werden. Ebenſo
bleibt die Seele, nach dem Eintritt dieſes Zuſtandes, von den
Außendingen abhängig; ſo hat, zum Beiſpiel, in der Nähe der
Schlafwandler ertönende Muſik dieſelben dazu veranlaßt, ganze
Romane im Schlaf zu ſprechen. Rückſichtlich der Thätigkeit der
Sinne in dieſem Zuſtande iſt aber zu bemerken, daß die eigentli-
chen Schlafwandler wohl hören und fühlen; daß dagegen ihr
Auge, gleichviel, ob es geſchloſſen oder offen ſey, ſtarr iſt; daß
ſomit derjenige Sinn, für welchen vornämlich die Gegenſtände in
die zum wahrhaften Verhältniß des Bewußtſeyns nöthige Ent-
fernung von mir treten, in dieſem Zuſtande der nichtvor-
handenen Trennung des Subjectiven und Objectiven thätig
zu ſeyn aufhört. Wie ſchon bemerkt, wird im Schlafwandeln
das erlöſchende Geſicht durch den Gefühlsſinn vertreten; —
eine Vertretung, die bei den eigentlichen Blinden nur in geringe-

rem Umfange erfolgt, übrigens in beiden Fällen nicht so verstanden werden darf, als ob durch Abstumpfung des einen Sinnes dem anderen Sinne auf rein physischem Wege eine Verschärfung zu Theil würde, da diese vielmehr bloß dadurch entsteht, daß die Seele sich mit ungetheilter Kraft in den Gefühlssinn hineinwirft. Dieser leitet die Schlafwandler jedoch ganz und gar nicht immer richtig; die zusammengesetzten Handlungen derselben sind etwas Zufälliges; solche Personen schreiben im Schlafwandeln wohl mit unter Briefe; oft werden sie jedoch durch ihr Gefühl betrogen, indem sie, zum Beispiel, auf einem Pferde zu sitzen glauben, während sie in der That auf einem Tache sind. Außer der wunderbaren Verschärfung des Gefühlssinnes kommt aber, wie gleichfalls schon bemerkt, in den kataleptischen Zuständen auch der Gemeinsinn vorzüglich in der Herzgrube zu einer dermaaßen erhöhten Thätigkeit, daß er die Stelle des Gesichts, des Gehörs, oder auch des Geschmacks vertritt. So behandelte ein französischer Arzt in Lyon, zu der Zeit, wo der thierische Magnetismus noch nicht bekannt war, eine kranke Person, welche nur an der Herzgrube hörte und las, und die in einem Buche lesen konnte, welches in einem anderen Zimmer Jemand hielt, der, mit dem an der Herzgrube der kranken Person stehenden Individuum, auf Veranstaltung des Arztes, durch eine Kette dazwischen befindlicher Personen in Verbindung gesetzt war. Solches Fernsehen ist übrigens von Denjenigen, in welchen es entstand, auf verschiedene Weise beschrieben worden. Häufig sagen Dieselben, daß sie die Gegenstände innerlich sehen; oder sie behaupten, es scheine ihnen, als ob Strahlen von den Gegenständen ausgingen. Was aber die oben erwähnte Vertretung des Geschmacks durch den Gemeinsinn anbelangt, so hat man Beispiele, daß Personen die Speisen geschmeckt haben, die man ihnen auf den Magen legte.

3. Die dritte Erscheinung des unmittelbaren Wissens ist

die, daß, ohne die Mitwirkung irgend eines ſpecifiſchen Sinnes, und ohne das an einem einzelnen Theile des Leibes erfolgende Thätigwerden des Gemeinſinnes, aus einer unbeſtimmten Empfindung, ein Ahnen oder Schauen, eine Viſion von etwas nicht ſinnlich Nahem, ſondern im Raume oder in der Zeit Fernem, von etwas Zukünftigem oder Vergangenem entſteht. Obgleich es nun oft ſchwierig iſt, die bloß ſubjectiven, auf nicht vorhandene Gegenſtände bezüglichen Viſionen von denjenigen Viſionen zu unterſcheiden, die etwas Wirkliches zu ihrem Inhalt haben; ſo iſt dieſer Unterſchied hier doch feſtzuhalten. Die erſtere Art der Viſionen kommt zwar auch im Somnambulismus, vornämlich aber in einem überwiegend phyſiſchen Krankheitszuſtande, zum Beiſpiel, in der Fieberhitze, ſelbſt bei wachem Bewußtſeyn, vor. Ein Beiſpiel ſolcher ſubjectiven Viſion iſt Fr. Nicolai, der, im wachen Zuſtande auf der Straße andere Häuſer, als die wirklich daſelbſt vorhandenen mit vollkommner Deutlichkeit ſah, und dennoch wußte, daß Dieß nur Täuſchung war. Der vorherrſchend phyſiſche Grund dieſer poetiſchen Illuſion jenes ſonſt ſtockproſaiſchen Individuums offenbarte ſich dadurch, daß dieſelbe durch das Anſetzen von Blutigeln an den Maſtdarm beſeitigt wurde.

In unſerer anthropologiſchen Betrachtung haben wir aber vorzugsweiſe die zweite Art der Viſionen, — diejenigen, welche ſich auf wirklich vorhandene Gegenſtände beziehen, — in's Auge zu faſſen. Um das Wunderbare der hieher gehörigen Erſcheinungen zu begreifen, kommt es darauf an, in Betreff der Seele folgende Geſichtspunkte feſtzuhalten.

Die Seele iſt das Allesdurchdringende, nicht bloß in einem beſonderen Individuum Exiſtirende; denn, wie wir bereits früher geſagt haben, muß dieſelbe als die Wahrheit, als die Idealität alles Materiellen, als das ganz Allgemeine gefaßt werden, in welchem alle Unterſchiede nur als ideelle ſind, und welches nicht einſeitig dem Anderen gegenüberſteht,

sondern über das Andere übergreift. Zugleich aber ist die Seele individuelle, besonders bestimmte Seele; sie hat daher mannigfache Bestimmungen oder Besonderungen in sich; dieselben erscheinen, zum Beispiel, als Triebe und Neigungen. Diese Bestimmungen sind, obgleich von einander unterschieden, dennoch für sich nur etwas Allgemeines. In mir, als bestimmtem Individuum, erhalten dieselben erst einen bestimmten Inhalt. So wird, zum Beispiel, die Liebe zu den Eltern, Verwandten, Freunden u. s. w. in mir individualisirt: denn ich kann nicht Freund u. s. w. überhaupt seyn, sondern bin nothwendigerweise mit diesen Freunden dieser, an diesem Ort, in dieser Zeit und in dieser Lage lebende Freund. Alle die in mir individualisirten und von mir durchlebten allgemeinen Seelenbestimmungen machen meine Wirklichkeit aus, sind daher nicht meinem Belieben überlassen, sondern bilden vielmehr die Mächte meines Lebens und gehören zu meinem wirklichen Seyn ebenso gut, wie mein Kopf oder meine Brust zu meinem lebendigen Daseyn gehört. Ich bin dieser ganze Kreis von Bestimmungen: dieselben sind mit meiner Individualität verwachsen; jeder einzelne Punkt in diesem Kreise, — zum Beispiel, der Umstand, daß ich jetzt hier sitze, — zeigt sich der Willkür meines Vorstellens dadurch entnommen, daß er in die Totalität meines Selbstgefühls als Glied einer Kette von Bestimmungen gestellt ist, oder — mit anderen Worten — von dem Gefühl der Totalität meiner Wirklichkeit umfaßt wird. Von dieser meiner Wirklichkeit, von dieser meiner Welt weiß ich aber, in sofern ich nur erst fühlende Seele, noch nicht waches, freies Selbstbewußtseyn bin, auf ganz unmittelbare, auf ganz abstract positive Weise, da ich, wie schon bemerkt, auf diesem Standpunkt die Welt noch nicht von mir abgetrennt, noch nicht als ein Aeußerliches gesetzt habe, mein Wissen von derselben somit noch nicht durch den Gegensatz des Subjectiven und Objectiven und durch Aufhebung dieses Gegensatzes vermittelt ist.

Den Inhalt dieſes ſchauenden Wiſſens müſſen wir nun näher beſtimmen.

(1) Zuerſt giebt es Zuſtände, wo die Seele von einem Inhalte weiß, den ſie längſt vergeſſen hat, und den ſie im Wachen ſich nicht mehr in's Bewußtſeyn zu bringen vermag. Dieſe Erſcheinung kommt in mancherlei Krankheiten vor. Die auffallendſte Erſcheinung dieſer Art iſt die, daß Menſchen in Krankheiten eine Sprache reden, mit welcher ſie ſich zwar in früher Jugend beſchäftigt haben, die ſie aber im wachen Zuſtande zu ſprechen nicht mehr fähig ſind. Auch geſchieht es, daß gemeine Leute, die ſonſt nur plattdeutſch mit Leichtigkeit zu ſprechen gewohnt ſind, im magnetiſchen Zuſtande ohne Mühe hochdeutſch ſprechen. Nicht weniger unzweifelhaft iſt der Fall, daß Menſchen in ſolchem Zuſtande den niemals von ihnen auswendig gelernten, aus ihrem wachen Bewußtſeyn entſchwundenen Inhalt einer vor geraumer Zeit von ihnen durchgemachten Lectüre mit vollkommener Fertigkeit herſagen. So recitirte, zum Beiſpiel, Jemand aus Young's Nachtgedanken eine lange Stelle, von welcher er wachend nichts mehr wußte. Ein beſonders merkwürdiges Beiſpiel iſt auch ein Knabe, der, in frühſter Jugend durch Fallen am Gehirn verletzt und deßhalb operirt, nach und nach das Gedächtniß ſo ſehr verlor, daß er nach Einer Stunde nicht mehr wußte, was er gethan hatte, — und der, in magnetiſchen Zuſtand verſetzt, das Gedächtniß vollkommen wieder erhielt; dergeſtalt, daß er die Urſache ſeiner Krankheit und die bei der erlittenen Operation gebrauchten Inſtrumente, ſowie die dabei thätig geweſenen Perſonen angeben konnte.

(2) Noch wunderbarer, als das eben betrachtete Wiſſen von einem ſchon in das Innere der Seele niedergelegten Inhalt, kann das vermittlungsloſe Wiſſen von Begebenheiten erſcheinen, die dem fühlenden Subject noch äußerlich ſind. Denn rückſichtlich dieſes zweiten Inhalts der ſchauenden Seele wiſſen wir, daß die Exiſtenz des Aeußerlichen an Raum und Zeit gebunden,

und unser gewöhnliches Bewußtseyn durch diese beiden Formen des Außereinander vermittelt ist.

Was zuerst das räumlich uns Ferne betrifft, so können wir von demselben, in sofern wir waches Bewußtseyn sind, nur unter der Bedingung wissen, daß wir die Entfernung auf eine vermittelte Weise aufheben. Diese Bedingung ist aber für die schauende Seele nicht vorhanden. Der Raum gehört nicht der Seele, sondern der äußerlichen Natur an; und indem dieß Aeußerliche von der Seele erfaßt wird, hört dasselbe auf, räumlich zu seyn, da es, durch die Idealität der Seele verwandelt, weder sich selber noch uns äußerlich bleibt. Wenn daher das freie, verständige Bewußtseyn zur Form der bloß fühlenden Seele herabsinkt, so ist das Subject nicht mehr an den Raum gebunden. Beispiele dieser Unabhängigkeit der Seele vom Raume sind in großer Menge vorgekommen. Wir müssen hierbei zwei Fälle unterscheiden. Entweder sind die Begebenheiten dem schauenden Subjecte absolut äußerlich und werden ohne alle Vermittlung von ihm gewußt, — oder sie haben im Gegentheil für dasselbe schon die Form eines Innerlichen, also eines ihm Nichtfremden, eines Vermittelten dadurch zu erhalten angefangen, daß sie auf ganz objective Art von einem anderen Subjecte gewußt werden, zwischen welchem und dem schauenden Individuum eine so vollständige Seeleneinheit besteht, daß Dasjenige, was in dem objectiven Bewußtseyn des Ersteren ist, auch in die Seele des Letzteren eindringt. Die durch das Bewußtseyn eines anderen Subjects vermittelte Form des Schauens haben wir erst später, bei dem eigentlichen magnetischen Zustande, zu betrachten. Hier dagegen müssen wir uns mit dem erstenerwähnten Fall des durchaus vermittlungslosen Wissens von räumlich fernen äußerlichen Begebenheiten beschäftigen.

Beispiele von dieser Weise des Schauens kommen in älteren Zeiten, — in Zeiten eines mehr seelenhaften Lebens, — viel häufiger vor, als in der neueren Zeit, wo die Selbständigkeit des

verſtändigen Bewußtſeyns ſich weit mehr entwickelt hat. Die nicht friſchweg des Irrthums oder der Lüge zu zeihenden alten Chroniken erzählen manchen hierher gehörigen Fall. Bei dem Ahnen des im Raum Entfernten kann übrigens, bald ein dunkleres, bald ein helleres Bewußtſeyn ſtattfinden. Dieſer Wechſel in der Klarheit des Schauens zeigte ſich, zum Beiſpiel, an einem Mädchen, die, ohne daß ſie im wachen Zuſtande Etwas davon wußte, einen Bruder in Spanien hatte, und die in ihrem Hellſehen, anfangs nur undeutlich, dann aber deutlich dieſen Bruder in einem Spitale ſah, — darauf denſelben todt und geöffnet, — nachher jedoch wieder lebendig zu erblicken glaubte, — und — wie ſich ſpäter ergab — darin richtig geſehen hatte, daß ihr Bruder wirklich zur Zeit jenes Schauens in einem Spital in Valladolid geweſen war; — während ſie ſich dagegen darin, daß ſie denſelben todt zu ſehen meinte, geirrt hatte, da nicht dieſer Bruder, ſondern eine andere Perſon neben demſelben zu jener Zeit geſtorben war. — In Spanien und Italien, wo das Naturleben des Menſchen allgemeiner iſt, als bei uns, ſind ſolche Geſichte, wie das eben erwähnte, namentlich bei Frauen und Freunden, in Bezug auf entfernte Freunde und Gatten, etwas Nichtſeltenes.

Ebenſo, wie über die Bedingung des Raumes, erhebt ſich aber die ſchauende Seele zweitens über die Bedingung der Zeit. Schon oben haben wir geſehen, daß die Seele, im Zuſtande des Schauens, etwas durch die verfloſſene Zeit aus ihrem wachen Bewußtſeyn völlig Entferntes ſich wieder gegenwärtig machen kann. Intereſſanter iſt jedoch für die Vorſtellung die Frage, ob der Menſch auch das durch die zukünftige Zeit von ihm Getrennte klar zu wiſſen vermöge. Auf dieſe Frage haben wir Folgendes zu erwiedern. Zuvörderſt können wir ſagen, daß, wie das vorſtellende Bewußtſeyn ſich irrt, wenn daſſelbe das vorher beſprochene Schauen einer durch ihre räumliche Entfernung dem leiblichen Auge gänzlich entrückten Einzelnheit für etwas Beſſeres als das Wiſſen von Vernunftwahrheiten hält, — ſo die Vorſtellung

in gleichem Irrthum befangen ist, indem sie meint, ein vollkommen sicheres und verständig bestimmtes Wissen des Zukünftigen würde etwas sehr Hohes seyn, und man habe sich für das Entbehren eines solchen Wissens nach Trostgründen umzusehen. Umgekehrt muß vielmehr gesagt werden, daß es zum Verzweifeln langweilig seyn würde, seine Schicksale mit völliger Bestimmtheit vorher zu wissen und dieselben dann, der Reihe nach, sammt und sonders durchzuleben. Ein Vorauswissen dieser Art gehört aber zu den Unmöglichkeiten; denn Dasjenige, was nur erst ein Zukünftiges, also ein bloß An-sich-seyendes ist, — Das kann gar nicht Gegenstand des wahrnehmenden, verständigen Bewußtseyns werden, da nur das Existirende, das zur Einzelnheit eines sinnlich Gegenwärtigen Gelangte wahrgenommen wird. Allerdings vermag der menschliche Geist sich über das ausschließlich mit der sinnlich gegenwärtigen Einzelnheit beschäftigte Wissen zu erheben; die absolute Erhebung darüber findet aber nur in dem begreifenden Erkennen des Ewigen statt; denn das Ewige wird nicht, wie das sinnlich Einzelne, von dem Wechsel des Entstehens und Vergehens ergriffen, ist daher weder ein Vergangenes noch ein Zukünftiges, sondern das über die Zeit erhabene, alle Unterschiede derselben als aufgehobene in sich enthaltende absolut Gegenwärtige. Im magnetischen Zustande dagegen kann bloß eine bedingte Erhebung über das Wissen des unmittelbar Gegenwärtigen erfolgen; das in diesem Zustande sich offenbarende Vorauswissen bezieht sich immer nur auf den einzelnen Kreis der Existenz des Hellsehenden, besonders auf dessen individuelle Krankheitsdisposition, und hat, — was die Form betrifft, — nicht den nothwendigen Zusammenhang und die bestimmte Gewißheit des objectiven, verständigen Bewußtseyns. Der Hellsehende ist in einem concentrirten Zustande und schaut dieß sein eingehülltes, prägnantes Leben auf concentrirte Weise an. In der Bestimmtheit dieses Concentrirten sind auch die Bestimmungen des Raumes

und der Zeit als eingehüllte enthalten. Für ſich ſelber jedoch werden dieſe Formen des Außereinander von der in ihre Innerlichkeit verſunkenen Seele des Hellſehenden nicht erfaßt; Dieß geſchieht nur von Seiten des ſeine Wirklichkeit ſich als eine äußerliche Welt gegenüberſtellenden objectiven Bewußtſeyns. Da aber der Hellſehende zugleich ein Vorſtellendes iſt, ſo muß er jene in ſein concentrirtes Leben eingehüllten Beſtimmungen auch herausheben, oder — was Daſſelbe iſt — ſeinen Zuſtand in die Formen des Raumes und der Zeit hinausſetzen, denſelben überhaupt nach der Weiſe des wachen Bewußtſeyns auslegen. Hieraus erhellt, in welchem Sinne das ahnende Schauen eine Vermittlung der Zeit in ſich hat, während daſſelbe andererſeits dieſer Vermittlung nicht bedarf und eben deßwegen fähig iſt, in die Zukunft vorzudringen. Das Quantum der in dem angeſchauten Zuſtande liegenden zukünftigen Zeit iſt aber nicht etwas für ſich Feſtes, ſondern eine Art und Weiſe der Qualität des geahnten Inhalts, — etwas zu dieſer Qualität ebenſo Gehöriges, wie, zum Beiſpiel, die Zeit von drei oder vier Tagen zur Beſtimmtheit der Natur des Fiebers gehört. Das Herausheben jenes Zeitquantums beſteht daher in einem entwickelnden Eingehen in das Intenſive des Geſchauten. Bei dieſer Entwicklung iſt nun unendliche Täuſchung möglich. Niemals wird die Zeit von den Hellſehenden genau angegeben, meiſtentheils werden vielmehr die auf die Zukunft ſich beziehenden Ausſagen ſolcher Menſchen zu Schanden; zumal, wenn dieſe Schauungen zu ihrem Inhalt Ereigniſſe haben, die vom freien Willen anderer Perſonen abhängen. Daß die Hellſehenden in dem fraglichen Punkt ſich ſo oft täuſchen, iſt ganz natürlich; denn ſie ſchauen ein Zukünftiges nur nach ihrer ganz unbeſtimmten, unter dieſen Umſtänden ſo, unter anderen Umſtänden anders beſtimmten zufälligen Empfindung an, und legen dann den geſchauten Inhalt auf ebenſo unbeſtimmte und zufällige Weiſe aus. Andererſeits kann allerdings jedoch das Vorkommen ſich wirklich beſtätigender

hieher gehöriger, höchst wunderbarer Ahnungen und Visionen durchaus nicht geleugnet werden. So sind Personen durch die Ahnung des nachher wirklich erfolgenden Einsturzes eines Hauses oder einer Decke aufgeweckt und zum Verlassen des Zimmers oder des Hauses getrieben worden. So sollen zuweilen auch Schiffer von dem nichttäuschenden Vorgefühl eines Sturmes befallen werden, von welchem das verständige Bewußtseyn noch gar kein Anzeichen bemerkt. Auch wird behauptet, daß viele Menschen die Stunde ihres Todes vorher gesagt haben. Vorzüglich in den schottischen Hochlanden, in Holland und in Westphalen finden sich häufige Beispiele von Ahnungen des Zukünftigen. Besonders bei den schottischen Gebirgsbewohnern ist das Vermögen des sogenannten zweiten Gesichts (second sight) noch jetzt nichts Seltenes. Mit diesem Vermögen begabte Personen sehen sich doppelt, erblicken sich in Verhältnissen und Zuständen, in denen sie erst später seyn werden. Zur Erklärung dieses wunderbaren Phänomens kann Folgendes gesagt werden. Wie man bemerkt hat, ist das second sight in Schottland früherhin viel häufiger gewesen, als jetzt. Für das Entstehen desselben scheint sonach ein eigenthümlicher Standpunkt der geistigen Entwicklung nothwendig zu seyn, — und zwar ein vom Zustande der Rohheit wie von dem Zustande großer Bildung gleichmäßig entfernter Standpunkt, auf welchem die Menschen keine allgemeinen Zwecke verfolgen, sondern sich nur für ihre individuellen Verhältnisse interessiren, — ihre zufälligen, besonderen Zwecke, ohne gründliche Einsicht in die Natur der zu behandelnden Verhältnisse, in träger Nachahmung des Althergebrachten ausführen, — somit, um die Erkenntniß des Allgemeinen und Nothwendigen unbekümmert, sich nur mit Einzelnem und Zufälligem beschäftigen. Gerade durch diese Versunkenheit des Geistes in das Einzelne und Zufällige scheinen die Menschen zum Schauen einer noch in der Zukunft verborgenen einzelnen Begebenheit, besonders, wenn diese ihnen nicht gleichgültig ist, oft befähigt zu

werden. — Es verſteht ſich indeß bei dieſer, wie bei ähnlichen Erſcheinungen, von ſelber, daß die Philoſophie nicht darauf ausgehen kann, alle einzelnen, häufig nicht gehörig beglaubigten, im Gegentheil äußerſt zweifelhaften Umſtände erklären zu wollen; wir müſſen uns vielmehr in der philoſophiſchen Betrachtung, wie wir im Obigen gethan haben, auf die Hervorhebung der bei den fraglichen Erſcheinungen feſtzuhaltenden Hauptgeſichtspunkte beſchränken.

(3) Während nun bei dem unter Nummer (1) betrachteten Schauen die in ihre Innerlichkeit verſchloſſene Seele nur einen ihr *ſchon angehörigen* Inhalt ſich wieder gegenwärtig macht, — und während dagegen bei dem unter Nummer (2) beſprochenen Stoffe die Seele in das Schauen eines einzelnen *äußerlichen* Umſtandes verſenkt iſt, — kehrt dieſelbe *drittens* in dem ſchauenden Wiſſen von ihrem *eigenen Inneren*, von ihrem Seelen- und Körperzuſtande, aus jener Beziehung auf ein Aeußerliches, zu ſich ſelber zurück. Dieſe Seite des Schauens hat einen ſehr weiten Umfang und kann zugleich zu einer bedeutenden Klarheit und Beſtimmtheit gelangen. Etwas vollkommen Beſtimmtes und Richtiges werden jedoch die Hellſehenden über ihren körperlichen Zuſtand nur dann anzugeben vermögen, wenn dieſelben mediciniſch gebildet ſind, ſomit in ihrem wachen Bewußtſeyn eine genaue Kenntniß der Natur des menſchlichen Organismus beſitzen. Von den nicht mediciniſch gebildeten Hellſehenden dagegen darf man keine anatomiſch und phyſiologiſch völlig richtigen Angaben erwarten; ſolchen Perſonen wird es im Gegentheil äußerſt ſchwer, die concentrirte Anſchauung, die ſie von ihrem Körperzuſtand haben, in die Form des verſtändigen Denkens zu überſetzen; und ſie können das von ihnen Geſchaute doch immer nur in die Form *ihres*, — das heißt, — eines mehr oder weniger unklaren und unwiſſenden wachen Bewußtſeyns erheben. — So wie aber bei den verſchiedenen hellſehenden Individuen das unmittelbare Wiſſen von ihrem *Körperzuſtand* ein ſehr verſchiedenes iſt, ſo herrſcht auch in dem ſchauenden Erkennen ihres

geistigen Inneren, sowohl in Bezug auf die Form, als in Betreff des Inhalts, eine große Verschiedenheit. Edlen Naturen wird im Hellsehen, — da dieß ein Zustand des Hervortretens der Substantialität der Seele ist, — eine Fülle edlen Empfindens, ihr wahres Selbst, der bessere Geist des Menschen aufgeschlossen und erscheint ihnen oft als besonderer Schutzgeist. Niedrige Menschen hingegen offenbaren in jenem Zustande ihre Niedrigkeit und überlassen sich derselben ohne Rückhalt. Individuen von mittlerem Werthe endlich bestehen während des Hellsehens häufig einen sittlichen Kampf mit sich selber, da in diesem neuen Leben, in diesem ungestörten inneren Schauen, das Bedeutendere und Edlere der Charaktere hervortritt und sich gegen das Fehlerhafte derselben vernichtend kehrt.

4. Dem schauenden Wissen von dem eigenen geistigen und körperlichen Zustande reiht sich als eine vierte Erscheinung das hellsehende Erkennen eines fremden Seelen- und Körperzustandes an. Dieser Fall ereignet sich besonders im magnetischen Somnambulismus, wenn durch den Rapport, in welchen das in diesem Zustande befindliche Subject mit einem anderen Subjecte gesetzt worden ist, die beiderseitigen Lebenssphären derselben gleichsam zu einer einzigen geworden sind.

5. Erreicht endlich dieser Rapport den höchsten Grad der Innigkeit und Stärke, so kommt fünftens die Erscheinung vor, daß das schauende Subject nicht bloß von, sondern in einem anderen Subjecte weiß, schaut und fühlt, ohne directe Aufmerksamkeit auf das andere Individuum alle Begegnisse desselben unmittelbar mitempfindet, die Empfindungen der fremden Individualität als seine eigenen in sich hat. Von dieser Erscheinung finden sich die auffallendsten Beispiele. So behandelte ein französischer Arzt zwei sich gegenseitig sehr liebende Frauen, die in bedeutender Entfernung die beiderseitigen Krankheitszustände in

einander empfanden. Hierher kann auch der Fall gerechnet werden, wo ein Zeitlang die Angst seiner von Räubern gebundenen Mutter, trotz einer ziemlichen Entfernung von ihr, in solcher Stärke unmittelbar mitempfand, daß er ohne Weiteres zu ihr zu eilen sich unwiderstehlich gedrungen fühlte.

Die im Obigen besprochenen fünf Erscheinungen sind die Hauptmomente des schlafenden Wesens. Dieselben haben sämmtlich die Bestimmung mit einander gemein, daß sie sich immer auf die individuelle Welt der fühlenden Seele beziehen. Diese Beziehung begründet jedoch unter ihnen keinen so unterbrochenen Zusammenhang, daß sie immer alle in Einem und demselben Subjecte hervortreten müßten. Zweitens ist jenen Erscheinungen auch Dieß gemeinsam, daß dieselben sowohl in Folge physischer Krankheit, als auch, bei sonst gesunden Personen, vermöge einer gewissen besonderen Disposition entstehen können. In beiden Fällen sind jene Erscheinungen unmittelbare Naturzustände; nur als solche haben wir sie bisher betrachtet. Sie können aber auch absichtlich hervorgerufen werden. Wenn dieß geschieht, bilden sie

den eigentlichen animalischen Magnetismus,

mit welchem wir uns jetzt zu beschäftigen haben.

Was zunächst den Namen „animalischer Magnetismus" betrifft, so ist derselbe ursprünglich daher entstanden, daß Mesmer damit angefangen hat, mit Magneten den magnetischen Zustand zu erwecken. Nachher hat man jenen Namen beibehalten, weil auch im thierischen Magnetismus eine unmittelbare gegenseitige Beziehung zweier Personen, wie im unorganischen Magnetismus, stattfindet. Außerdem ist der magnetische Zustand bis mit zu Mesmerismus, Zelatismus, Tellurismus genannt worden. Unter diesen drei Benennungen hat jedoch die erstere für sich nichts Bezeichnendes; und die beiden letzteren beziehen sich auf eine durchaus andere Sphäre, als auf die des thierischen Magnetismus; die geistige Natur, welche bei diesem in Anspruch genommen wird, enthält noch ganz Anderes

in sich, als bloß solarische und tellurische Momente, — als diese ganz abstracten Bestimmungen, die wir bereits §. 392 an der noch nicht zum intrikuellen Subject entwickelten natürlichen Seele betrachtet haben.

Erst durch den eigentlichen animalischen Magnetismus ist das allgemeine Interesse auf die magnetischen Zustände gerichtet worden, da man durch denselben die Macht erhalten hat, alle möglichen Formen dieser Zustände herauszubilden und zu entwickeln. Die auf diesem Wege absichtlich hervorgebrachten Erscheinungen sind jedoch nicht verschieden von den schon besprochenen, auch ohne Concurrenz des eigentlichen animalischen Magnetismus erfolgenden Zuständen; durch ihn wird nur gesetzt, was sonst als unmittelbarer Naturzustand vorhanden ist.

1. Um nun zuvörderst die Möglichkeit einer absichtlichen Hervorbringung des magnetischen Zustandes zu begreifen, brauchen wir uns nur an Dasjenige zu erinnern, was wir als den Grundbegriff dieses ganzen Standpunkts der Seele angegeben haben. Der magnetische Zustand ist eine Krankheit; denn, wenn überhaupt das Wesen der Krankheit in die Trennung eines besonderen Systems des Organismus von dem allgemeinen physiologischen Leben gesetzt werden muß, und wenn eben dadurch, daß sich ein besonderes System jenem allgemeinen Leben entfremdet, der animalische Organismus sich in seiner Entblößtheit, Ohnmacht und Abhängigkeit von einer fremden Gewalt darstellt; — so bestimmt sich jener allgemeine Begriff der Krankheit in Bezug auf den magnetischen Zustand näher auf die Weise, daß in dieser eigenthümlichen Krankheit zwischen meinem seelenhaften und meinem wachen Sein, zwischen meiner fühlenden Naturlebendigkeit und meinem vermittelten, verständigen Bewußtsein ein Bruch entsteht, der, — da jeder Mensch die obengenannten beiden Seiten in sich schließt, — auch in dem gesundesten Menschen allerdings der Möglichkeit nach enthalten ist, aber nicht in allen Intrikuen, sondern nur in den-

jenigen, welche dazu eine beſondere Anlage haben, zur Exiſtenz kommt, und erſt, in ſofern er aus ſeiner Möglichkeit in die Wirklichkeit tritt, zu etwas Krankhaftem wird. Wenn ſich aber mein ſeelenhaftes Leben von meinem verſtändigen Bewußtſeyn trennt und deſſen Geſchäft übernimmt, fühle ich meine, im verſtändigen Bewußtſeyn wurzelnde Arbeit ein, verliere ich die Fähigkeit, mich einer fremden Gewalt zu verſchließen, werde dieſer vielmehr unterwürfig. Wie nun der von ſelber entſtehende magnetiſche Zuſtand in die Abhängigkeit von einer fremden Gewalt ausſchlägt; ſo kann auch umgekehrt von einer äußerlichen Gewalt der Anfang gemacht, und, — indem dieſelbe mich bei der an ſich in mir vorhandenen Trennung meines fühlenden Lebens und meines denkenden Bewußtſeyns erfaßt, — dieſer Bruch in mir zur Exiſtenz gebracht, ſomit der magnetiſche Zuſtand künſtlich bewirkt werden. Jedoch können, wie bereits angedeutet, nur diejenigen Individuen, in welchen eine beſondere Diſpoſition zu dieſem Zuſtande ſchon vorhanden iſt, leicht und dauernd Epopten werden; wogegen Menſchen, die nur durch beſondere Krankheit in jenen Zuſtand kommen, nie vollkommene Epopten ſind. Die fremde Gewalt aber, welche den magnetiſchen Somnambulismus in einem Subjecte erzeugt, iſt hauptſächlich ein anderes Subject; indeß ſind auch Arzneimittel, vorzüglich Bilſenkraut, — auch Waſſer oder Metall, — im Stande, jene Gewalt auszuüben. Das zum magnetiſchen Somnambulismus diſponirte Subject vermag dabei ſich in denſelben zu verſetzen, indem es ſich in Abhängigkeit von ſolchem Unorganiſchen oder Vegetabiliſchem begibt*). — Unter den Mitteln zur Hervorbringung des magne-

*) Daher haben ſchon die Schamanen der Mongolen Kenntniß; ſie trinken ſich, wenn ſie weisſagen wollen, durch gewiſſe Getränke in magnetiſchen Zuſtand. Daſſelbe geſchieht zu dem nämlichen Zweck noch jetzt bei den Indianern. Etwas Aehnliches hat wahrſcheinlich auch bei dem Orakel zu Delphi ſtattgefunden, wo die Prieſterin, über eine Höhle auf einen Dreifuß geſetzt, in eine oft wilde, zuweilen aber auch heftige Ekſtaſe gerieth und in dieſem Zuſtande mehr oder weniger artikulirte Töne ausſtieß, welche von

tischen Zustandes ist besonders auch das Baquet zu erwähnen. Dasselbe besteht in einem Gefäße mit eisernen Stangen, welche von den zu magnetisirenden Personen berührt werden, und bildet das Mittelglied zwischen dem Magnetiseur und jenen Personen. Während überhaupt Metalle zur Erhöhung des magnetischen Zustandes dienen, bringt umgekehrt Glas und Seide eine isolirende Wirkung hervor. — Uebrigens wirkt die Kraft des Magnetiseurs nicht nur auf Menschen, sondern auch auf Thiere, zum Beispiel, auf Hunde, Katzen und Affen; denn es ist ganz allgemein das seelenhafte, — und zwar nur das seelenhafte, — Leben, welches in den magnetischen Zustand versetzt werden kann, gleichviel, ob dasselbe einem Geiste angehöre, oder nicht.

2. Was zweitens die Art und Weise des Magnetisirens betrifft, so ist dieselbe verschieden. Gewöhnlich wirkt der Magnetiseur durch Berührung. Wie im Galvanismus die Metalle durch unmittelbaren Contact auf einander wirken, so auch der Magnetiseur auf die zu magnetisirende Person. Das in sich geschlossene, seinen Willen an sich zu halten fähige magnetisirende Subject kann jedoch mit Erfolg nur unter der Bedingung operiren, daß dasselbe den entschiedenen Willen hat, seine Kraft dem in den magnetischen Zustand zu bringenden Subjecte mitzutheilen, — die dabei gegen einander stehenden zwei animalischen Sphären durch den Act des Magnetisirens gleichsam in Eine zu setzen.

Die nähere Weise, wie der Magnetiseur operirt, ist vornämlich ein Bestreichen, das indeß kein wirkliches Berühren zu sein braucht, sondern so geschehen kann, daß dabei die Hand des Magnetiseurs von dem Körper der magnetischen Person etwa einen Zoll entfernt bleibt. Die Hand wird vom Kopfe nach der Magengrube, und von da nach den Extremitäten hinbewegt; wobei das Zurückstreichen jedesmal zu vermeiden ist, weil durch dasselbe

ten, in der Aufzählung der schicksalvollen Leidensgeschichte des griechischen Volkes lebenden Thränen anregten wurden.

sehr leicht Krampf entsteht. Zuweilen kann jene Handbewegung in viel größerer Entfernung, als in der angegebenen, — nämlich in der Entfernung von einigen Schritten, — mit Erfolg gemacht werden; besonders, wenn der Magnet schon eingeleitet ist; in welchem Falle die Kraft des Magnetiseurs in nächster Nähe oft zu groß sein und Nachtheiliges Wirkungen hervorbringen würde. Ob der Magnetiseur in einer bestimmten Entfernung noch wirksam ist, — das fühlt derselbe durch eine gewisse Wärme in seiner Hand. Nicht in allen Fällen ist aber das in größerer oder geringerer Nähe erfolgende Bestreichen nöthig; vielmehr kann durch bloße Auflegen der Hand, namentlich auf den Kopf, auf den Magen oder die Herzgrube, der magnetische Rapport eingeleitet werden; ja bekanntlich kann das auch durch bloßes Berühren der Kleider geschehen, weshalb man denn auch mit Recht jene wunderbaren Heilungen, die in den verschiedenen Zeiten von Priestern und von anderen Individuen durch Handauflegung zu Wege gebracht sein sollen, auf den animalischen Magnetismus bezogen hat. Nirgends ist auch ein einziger Blick und die Aeußerung des Magnetiseurs zum magnetischen Schlaf hinreichend, diesen zu bewirken. Ja, der bloße Glaube und Wille soll diese Wirkung zuweilen in großer Entfernung gehabt haben. Hauptsächlich kommt es bei diesem magischen Verhältniß darauf an, daß ein Subject auf ein ihm an Kräften und Selbstständigkeit des Willens nachstehendes Individuum wirke. Sehr häufig Organisationen üben dabei über schwache Naturen die größte, — oft eine so unwiderstehliche Gewalt aus, daß sie letztere, sie mögen wollen oder nicht, nach ihr richten und zum magnetischen Schlaf gebracht werden können. Auch kann eben angegebenen Grunde sind starke Männer zum Magnetiseiren weiblicher Personen besonders geeignet.

2. Der dritte hier in Betracht kommende Punkt betrifft die durch das Magnetisiren hervorgebrachten Wirkungen. Rücksichtlich dieser ist man, nach den vielfachen darüber gemachten Erfahrungen, soweit übereinstimmig im Reinen, daß das Verfahren wesentlich

neuer Erscheinungen dabei nicht mehr zu erwarten steht. Will man die Erscheinungen des thierischen Magnetismus in ihrer Realität betrachten, so muß man sich vornämlich an die älteren Magnetiseure halten. Unter den Franzosen haben sich Männer von großer Bildung und großer Neigung mit dem thierischen Magnetismus beschäftigt und denselben mit reinem Sinn betrachtet. Vorzüglich verdient unter diesen Männern der General-Lieutenant Puysegur genannt zu werden. Wenn die Deutschen sich häufig über die mangelhaften Theorien der Franzosen lustig machen, so kann man wenigstens in Bezug auf den animalischen Magnetismus behaupten, daß die bei Betrachtung desselben von den Franzosen gebrauchte naive Metaphysik etwas viel Erfreulicheres ist, als das nicht seltene Geträume und das ebenso schiefe wie lahme Theoretisiren deutscher Gelehrten. Eine brauchbare äußerliche Classification der Erscheinungen des thierischen Magnetismus hat Kluge gegeben. Von van Ghert, einem unverdächtigen und zugleich gedankenreichen, in der neueren Philosophie gebildeten Manne, sind die magnetischen Kuren in Form eines Tagebuchs beschrieben worden. Auch Karl Schelling, ein Bruder des Philosophen, hat einen Theil seiner magnetischen Erfahrungen bekannt gemacht. — So viel über die auf den thierischen Magnetismus bezügliche Literatur und über den Umfang unserer Kenntniß desselben.

Nach diesen Vorläufigkeiten werden wir uns jetzt zu einer kurzen Betrachtung der magnetischen Erscheinungen selber. Die nächste allgemeine Wirkung des Magnetismus ist das Versinken der magnetischen Personen in den Zustand ihres eingehüllten, unterschiedslosen Naturlebens, — das heißt, — in den Schlaf. Das Einsenken desselben bezeichnet den Beginn des magnetischen Zustandes. Jedoch ist der Schlaf hierbei nicht durchaus nothwendig: auch ohne ihn können magnetische Kuren ausgeübt werden. Was hier nothwendig stattfinden muß, — Das ist nur das Selbständigwerden der empfindenden Seele,

die Trennung derselben von dem vermittelten, verständigen Bewußtseyn. Das Zweite, was wir hier zu betrachten haben, betrifft die physiologische Seite oder Basis des magnetischen Zustandes. Hierüber muß gesagt werden, daß in jenem Zustande die Thätigkeit der nach außen gerichteten Organe an die inneren Organe übergeht, — daß sie im Zustande des wachen und verständigen Bewußtseyns vom Gehirn ausgehende Thätigkeit während des magnetischen Somnambulismus dem Reproductionssystem anheimfällt, weil in diesem Zustande das Bewußtseyn zur einfachen, in sich ununterschiedenen Natürlichkeit des Seelenlebens heruntergesetzt wird, — dieser einfachen Natürlichkeit, diesem eingehüllten Leben aber die nach außen gehende Sensibilität widerspricht; wogegen das nach innen gekehrte, in den einfachsten animalischen Organisationen vorherrschende und die Animalität überhaupt bildende Reproductionssystem von jenem eingehüllten Seelenleben durchaus untrennbar ist. Aus diesem Grunde fällt also während des magnetischen Somnambulismus die Wirksamkeit der Seele in das Gehirn des reproductiven Systems, — nämlich in die Ganglien, diese vielfach verknoteten Unterleibsnerven. Daß dem so sey, hat van Helmont empfunden, nachdem er sich mit Salbe von Bilsenkraut eingerieben und Saft von diesem Kraute eingenommen hatte. Seiner Beschreibung nach, war ihm zu Muthe, als gehe sein denkendes Bewußtseyn aus dem Kopfe in den Unterleib, namentlich in den Magen, und es schien ihm, als ob sein Denken bei dieser Versetzung an Schärfe gewinne und mit einem besonders angenehmen Gefühl verbunden sey. Diese Concentration des Seelenlebens im Unterleibe betrachtet ein berühmter französischer Magnetiseur als abhängig von dem Umstande, daß während des magnetischen Somnambulismus das Blut in der Gegend der Herzgrube sehr flüssig bleibe, auch wenn dasselbe in den übrigen Theilen äußerst verdickt sey. — Die im magnetischen Zustande erfolgende ungewöhnliche Erregung des Reproductionssystems zeigt

sich aber nicht nur in der geistigen Form des Schauens, sondern auch in der sinnlicheren Gestalt des mit größerer oder geringerer Lebhaftigkeit, besonders bei weiblichen Personen, erwachenden Geschlechtstriebes.

Nach dieser vornämlich physiologischen Betrachtung des animalischen Magnetismus haben wir näher zu bestimmen, wie dieser Zustand rücksichtlich der Seele beschaffen ist. Wie in den früher betrachteten, von selber eintretenden magnetischen Zuständen, — so auch in dem absichtlich hervorgebrachten animalischen Magnetismus, — schaut die in ihre Innerlichkeit versunkene Seele ihre individuelle Welt nicht außer sich, sondern in sich selber an. Dieß Versinken der Seele in ihre Innerlichkeit kann, wie schon bemerkt, — so zu sagen, — auf halbem Wege stehen bleiben; — dann tritt kein Schlaf ein. Das Weitere ist aber, daß das Leben nach außen durch den Schlaf gänzlich abgebrochen wird. Auch bei diesem Abbrechen kann der Verlauf der magnetischen Erscheinungen stillstehen. Ebenso möglich ist jedoch der Uebergang des magnetischen Schlafes zum Hellsehen. Die meisten magnetischen Personen werden in diesem Schauen sich befinden, ohne sich desselben zu erinnern. Ob Hellsehen vorhanden ist, hat sich oft nur durch Zufall gezeigt; hauptsächlich kommt dasselbe zum Vorschein, wenn die magnetische Person vom Magnetiseur angeredet wird; ohne seine Anrede würde diese vielleicht immer nur geschlafen haben. Obgleich nun die Antworten der Hellsehenden wie aus einer anderen Welt zu kommen scheinen, so können diese Individuen doch von Dem wissen, was sie als objectives Bewußtseyn sind. Oft sprechen sie indeß von ihrem verständigen Bewußtseyn auch wie von einer anderen Person. Wenn das Hellsehen sich bestimmter entwickelt, geben die magnetischen Personen Erklärungen über ihren leiblichen Zustand und über ihr geistiges Innere. Ihre Empfindungen sind aber so unklar, wie die Vorstellungen, welche der von dem Unterschied des Hellen und Dunkelen nichts wissende Blinde von den Außendingen

hat; das im Hellsehen Geschaute wird oft erst nach einigen Tagen klarer, — ist jedoch nie so deutlich, daß dasselbe nicht erst der Auslegung bedürfte, die den magnetischen Personen aber zuweilen gänzlich mißglückt, oft wenigstens so symbolisch und so bizarr ausfällt, daß dieselbe ihrerseits wieder eine Auslegung durch das verständige Bewußtseyn des Magnetiseurs nöthig macht; daß das Gutreffende des magnetischen Schauens meistentheils aus einer mannigfachen Mischung von Falschem und Richtigem besteht. Doch läßt sich andererseits nicht läugnen, daß die Hellsehenden zuweilen die Natur und den Verlauf ihrer Krankheit sehr bestimmt angeben; — daß sie gewöhnlich sehr genau wissen, wann ihre Paroxysmen eintreten werden, — wann und wie lange sie des magnetischen Schlafs bedürfen, — wie lange ihre Kur dauern wird; — und daß dieselben endlich mitunter einen dem verständigen Bewußtseyn vielleicht noch unbekannten Zusammenhang zwischen einem Heilmittel und dem durch dieses zu beseitigenden Uebel entdecken, somit eine dem Arzt sonst schwierige Heilung leicht machen. In dieser Beziehung kann man die Hellsehenden mit den Thieren vergleichen, da diese durch ihren Instinkt über die ihnen heilsamen Dinge belehrt werden. Was aber den weiteren Inhalt des absichtlich erregten Hellsehens anbelangt, so brauchen wir kaum zu bemerken, daß in diesem, — wie im natürlichen Hellsehen, — die Seele mit der Magengrube zu lesen und zu hören vermag. Nur Zweierlei wollen wir hierbei noch hervorheben; nämlich erstens, daß Dasjenige, was außer dem Zusammenhange des substantiellen Lebens der magnetischen Person liegt, durch den somnambulen Zustand nicht berührt wird — daß sich daher das Hellsehen, zum Beispiel, nicht auf das Ahnen der mit einem Gewinn herauskommenden Lotteriezahlen erstreckt, und überhaupt nicht zu eigennützigen Zwecken benutzt werden kann. Anders, als mit solchen zufälligen Dingen, verhält es sich dagegen mit grossen Weltbegebenheiten. So wird, zum Beispiel, erzählt, eine Somnambule habe am Vorabend der Schlacht bei Belle Alliance in

großer Exaltation ausgerufen: „Morgen wird Derjenige, welcher uns so viel geschadet hat, entweder durch Blitz oder durch das Schwert umkommen.“ — Der zweite hier noch zu erwähnende Punkt ist der, daß, da die Seele im Hellsehen ein von ihrem verständigen Bewußtsein abgeschnittenes Leben führt, die Hellsehenden beim Erwachen zunächst von Dem, was sie im magnetischen Somnambulismus geschaut haben, nichts mehr wissen, — daß sie jedoch auf einem Umwege davon ein Wissen bekommen können, indem sie nämlich von dem Geschauten träumen und sich dann im Wachen der Träume erinnern. Auch läßt sich durch Vorsatz zum Theil eine Erinnerung an das Geschaute bewirken, und zwar näher auf die Weise, daß der Arzt den Kranken während ihres wachen Zustandes aufgibt, sich das Behalten des im magnetischen Zustande von ihnen Empfundenen fest vorzunehmen.

4. Was viertens den engen Zusammenhang und die Abhängigkeit der magnetischen Person von dem Magnetiseur betrifft, so ist, außer dem in der Anmerkung zu §. 406 unter Nummer 4 in Betreff der leiblichen Seite jenes Zusammenhangs Gesagten, hier noch anzuführen, daß die hellsehende Person zunächst bloß den Magnetiseur, andere Individuen aber nur dann, wenn diese mit jenem in Rapport stehen, zu hören vermag, — unweilen jedoch das Gehör wie das Gesicht gänzlich verliert, — und daß ferner, bei diesem ausschließlichen Lebenszusammenhange der magnetischen Person mit dem Magnetiseur, der ersteren das Berührtwerden von einer dritten Person höchst gefährlich werden, Convulsionen und Katalepsie erzeugen kann. — Rücksichtlich des zwischen dem Magnetiseur und den magnetischen Personen bestehenden geistigen Zusammenhangs aber, können wir noch erwähnen, daß die Hellsehenden oft durch das zu dem übrigen werdende Wissen des Magnetiseurs die Fähigkeit erhalten, Etwas zu erkennen, das nicht unmittelbar von ihnen selber innerlich geschaut wird; — daß sie demnach, ohne eigene directe Em-

pfindung, zum Beiſpiel, was die Uhr iſt, anzugeben vermögen, wofern der Magnetiſeur über dieſen Punkt Gewißheit hat. Die Kenntniß der fraglichen innigen Gemeinſamkeit bewahrt uns vor der Thorheit des Erſtaunens über die von den Hellſehenden mitunter ausgekramte Weisheit; ſehr häufig gehört dieſe Weisheit eigentlich nicht den magnetiſchen Perſonen, ſondern dem mit ihnen in Rapport ſich befindenden Individuum an. — Außer dieſer Gemeinſamkeit des Wiſſens kann, — beſonders bei längerer Fortſetzung des Hellſehens, — die magnetiſche Perſon zu dem Magnetiſeur auch in ſonſtige geiſtige Beziehungen kommen, — in Beziehungen, bei welchen es ſich um Manier, Leidenſchaft und Charakter handelt. Vorzüglich kann die Eitelkeit der Hellſehenden leicht erregt werden, wenn man den Fehler begeht, ſie glauben zu machen, daß man ihren Reden große Wichtigkeit beilege. Dann werden die Somnambulen von der Sucht befallen, über Alles und Jedes zu ſprechen, auch wenn ſie davon gar keine entſprechenden Anſchauungen haben. In dieſem Fall hat das Hellſehen durchaus keinen Nutzen, vielmehr wird daſſelbe dann zu etwas Bedenklichem. Daher iſt unter den Magnetiſeuren vielfach die Frage beſprochen worden, ob man das Hellſehen, — wenn es von ſelber entſtanden iſt, — ausbilden und erhalten, — entgegengeſetzten Falls abſichtlich herbeiführen, — oder ob man im Gegentheil daſſelbe zu verhindern ſtreben muß. Wie ſchon erwähnt, kommt das Hellſehen durch mehrfaches Gefragtwerden der magnetiſchen Perſon zum Vorſchein und zur Entwicklung. Wird nun nach den verſchiedenſten Gegenſtänden gefragt, ſo kann die magnetiſche Perſon ſich leicht zerſtreuen, die Richtung auf ſich ſelber mehr oder weniger verlieren, ſomit zur Bezeichnung ihrer Krankheit, ſowie zur Angabe der dagegen zu gebrauchenden Mittel minder fähig werden, — eben dadurch aber die Heilung bedeutend verzögern. Deßhalb muß der Magnetiſeur bei ſeinen Fragen das Erregen der Eitelkeit und der Zerſtreuung der magnetiſchen Perſon mit der größten Vorſicht vermeiden. Vornämlich aber darf der

Magnetiseur sich nicht seinerseits in ein Verhältniß der Abhängigkeit von der magnetischen Person gerathen lassen. Dieser Uebelstand kam früherhin, wo die Magnetiseure ihre eigene Kraft mehr anstrengten, häufiger vor, als seit der Zeit, wo dieselben das Magnet zu Hülfe nehmen. Bei dem Gebrauch dieses Instruments ist der Magnetiseur weniger in den Zustand der magnetischen Person verwickelt. Doch auch so kommt noch sehr viel auf den Grad der Stärke des Gemüths, des Charakters und des Körpers der Magnetiseure an. Geben diese, — was besonders bei Nichtärzten der Fall ist, — in die Launen der magnetischen Person ein, befinden sie nicht den Muth des Widersprechens und des Entgegenhandelns gegen dieselbe, und erhält auf diese Weise die magnetische Person das Gefühl eines starken überseitigen Einwirkens auf den Magnetiseur; — so überläßt sie sich, wie ein verzogenes Kind, allen ihren Launen, bekommt die sonderbarsten Einfälle, hält den Magnetiseur bewußtlos zum Besten, und hemmt dadurch ihre Heilung. — Die magnetische Person kann jedoch nicht blos in diesem schlechten Sinne zu einer gewissen Unabhängigkeit kommen, sondern sie behält, wenn sie sonst einen sittlichen Charakter besitzt, auch im magnetischen Zustande eine Festigkeit des sittlichen Gefühls, an welcher die etwanigen unreinen Absichten des Magnetiseurs scheitern. So erklärte, zum Beispiel, eine Magnetisirte, daß sie der Aufforderung des Magnetiseurs, sich vor ihm zu entkleiden, nicht zu gehorchen brauche.

5. Der fünfte und letzte Punkt, den wir beim animalischen Magnetismus zu berühren haben, betrifft den eigentlichen Zweck der magnetischen Behandlung, — die Heilung. Ohne Zweifel müssen viele, in älterer Zeit geschehene Heilungen, die man als Wunder betrachtete, für nichts Anderes angesehen werden, als für Wirkungen des animalischen Magnetismus. Wir haben aber nicht nöthig, uns auf solche in das Dunkel ferner Vergangenheit eingehüllte Wundergeschichten zu berufen: denn in neuerer Zeit sind von den glaubwürdigsten Männern durch die

magnetische Behandlung so zahlreiche Heilungen vollbracht worden, daß, wer unbefangen darüber urtheilt, an der Thatsache der Heilkraft des animalischen Magnetismus nicht mehr zweifeln kann. Es handelt sich daher jetzt nur noch darum, die Art und Weise, wie der Magnetismus die Heilung vollbringt, aufzuzeigen. Zu diesem Ende können wir daran erinnern, daß schon die gewöhnliche medicinische Kur in dem Beseitigen der die Krankheit ausmachenden Hemmung der Identität des animalischen Lebens, in dem Wiederherstellen des In sich-flüssig seyns des Organismus besteht. Dieß Ziel wird nun bei der magnetischen Behandlung dadurch erreicht, daß entweder Schlaf und Hellsehen, oder nur überhaupt ein Versinken des intensiven Lebens in sich selber, ein Zurückkehren desselben zu seiner einfachen Allgemeinheit hervorgebracht wird. Wie der natürliche Schlaf eine Stärkung des gesunden Lebens bewirkt, weil er den ganzen Menschen aus der schwächenden Zersplitterung der gegen die Außenwelt gerichteten Thätigkeit in die substantielle Totalität und Harmonie des Lebens zurücknimmt; — so ist auch der schlafhafte magnetische Zustand, weil durch denselben der in sich entzweite Organismus zur Einheit mit sich gelangt, die Basis der wiederherzustellenden Gesundheit. Doch darf von der anderen Seite hierbei nicht außer Acht gelassen werden, wie jene im magnetischen Zustande vorhandene Concentration des empfindenden Lebens ihrerseits selber zu etwas so Einseitigem werden kann, daß sie sich gegen das übrige organische Leben und gegen das sonstige Bewußtseyn krankhaft befestigt. In dieser Möglichkeit liegt das Bedenkliche einer absichtlichen Hervorrufung jener Concentration. Wird die Verdoppelung der Persönlichkeit zu sehr gesteigert, so handelt man auf eine dem Zwecke der Heilung widersprechende Art, da man eine Trennung hervorbringt, die größer ist, als diejenige, welche man durch die magnetische Kur beseitigen will. Bei so unvorsichtiger Behandlung ist die Gefahr vorhanden, daß schwere Krisen, fürchterliche Krämpfe eintreten, und

daß der diese Erscheinungen erzeugende Gegensatz nicht bloß körperlich bleibt, sondern auch auf vielfache Weise ein Gegensatz im somnambulen Bewußtseyn selber wird. Geht man dagegen so vorsichtig zu Werke, daß man die im magnetischen Zustande stattfindende Concentration des empfindenden Lebens nicht übertreibt; so hat man an derselben, wie schon bemerkt, die Grundlage der Wiederherstellung der Gesundheit, und ist im Stande, die Heilung dadurch zu vollenden, daß man den noch in der Trennung stehenden, aber gegen sein concentrirtes Leben machtlosen übrigen Organismus in diese seine substantielle Einheit, in diese seine einfache Harmonie mit sich selber, nach und nach, zurückführt und denselben dadurch befähigt, seiner inneren Einheit unbeschadet, sich wieder in die Trennung und den Gegensatz einzulassen.

β) Selbstgefühl.

§. 407.

αα) Die fühlende Totalität ist als Individualität wesentlich das, sich in sich selbst zu unterscheiden und zum Urtheil in sich zu erwachen, nach welchem sie besondere Gefühle hat und als Subject in Beziehung auf diese ihre Bestimmungen ist. Das Subject als solches setzt dieselben als seine Gefühle in sich. Es ist in diese Besonderheit der Empfindungen versenkt, und zugleich schließt es durch die Realität des Besondern sich darin mit sich als subjectivem Eins zusammen. Es ist auf diese Weise Selbstgefühl — und ist dieß zugleich nur im besondern Gefühl.

§. 408.

ββ) Um der Unmittelbarkeit, in der das Selbstgefühl noch befangen ist, d. i. um des Moments der Leiblichkeit willen, die darin noch ungeschieden von der Geistigkeit ist, und da auch das Gefühl selbst ein besonderes, hiemit eine particuläre Verleiblichung ist, — ist das obgleich zum verständigen Bewußtseyn gebildete

Subject, noch der Krankheit fähig, daß es in einer Besonderheit seines Selbstgefühls beharren bleibt, welche es nicht zur Idealität zu verarbeiten und zu überwinden vermag. Das erfüllte Selbst des verständigen Bewußtseyns ist das Subject als in sich concentrirtes, nach seiner individuellen Stellung und dem Zusammenhange mit der äußern, ebenso innerhalb ihrer geordneten Welt sich ordnendes und haltendes Bewußtseyn. In einer besondern Bestimmtheit aber befangen bleibend, weist es solchem Inhalte nicht die verständige Stelle und die Unterordnung an, die ihm in dem individuellen Weltsysteme, welches ein Subject ist, angehört. Das Subject befindet sich auf diese Weise im Widerspruche seiner in seinem Bewußtseyn systematisirten Totalität, und der besondern in derselben nicht flüssigen und nicht ein- und untergeordneten Bestimmtheit, — die Verrücktheit.

Bei der Betrachtung der Verrücktheit ist gleichfalls das ausgebildete, verständige Bewußtseyn zu anticipiren, welches Subject zugleich natürliches Selbst des Selbstgefühls ist. In dieser Bestimmung ist es fähig, in den Widerspruch seiner für sich freien Subjectivität und einer Besonderheit, welche darin nicht ideell wird, sondern im Selbstgefühle fest bleibt, zu verfallen. Der Geist ist frei, und darum, für sich, dieser Krankheit nicht fähig. Er ist von früherer Metaphysik als Seele, als Ding betrachtet worden, und nur als Ding, d. i. als Natürliches und Sevendes ist er der Verrücktheit, der sich in ihm festhaltenden Gutlichkeit, fähig. Deswegen ist sie eine Krankheit des Psychischen, ungetrennt des Leiblichen und Geistigen; der Anfang kann mehr von der einen oder der andern Seite auszugehen scheinen und ebenso die Heilung.

Als gesund und besonnen hat das Subject das präsente Bewußtseyn der geordneten Totalität seiner individuellen Welt, in deren System es jeden vorkommenden besondern Inhalt der Empfindung, Vorstellung, Begierde, Neigung u. s. f. subsumirt, und an der verständigen Stelle desselben einordnet;

es ist der herrschende Genius über diese Besonderheiten. Der Unterschied ist hier wie beim Wachen und Träumen; aber in der Verrücktheit fällt der Traum innerhalb des Wachens selbst, so daß er dem wirklichen Selbstgefühl angehört. Irrthum und dergleichen ist ein in jenen objectiven Zusammenhang consequent aufgenommener Inhalt. Es ist jedoch im Concreten oft schwer, zu sagen, wo er anfängt, Wahnsinn zu werden. So kann eine heftige, aber ihrem Gehalte nach geringfügige Leidenschaft des Hasses u. s. f., — gegen die vorauszusetzende höhere Besonnenheit und Halt in sich, — als ein Aufersichseyn des Wahnsinnes erscheinen. Dieser enthält aber wesentlich den Widerspruch eines leiblich, seyend gewordenen Gefühls gegen die Totalität der Vermittlungen, welche das concrete Bewußtseyn ist. Der Geist als nur seyend bestimmt, in sofern ein solches Seyn unaufgelöst in seinem Bewußtseyn ist, ist krank. — Der Inhalt, der in dieser seiner Natürlichkeit frei wird, sind die selbstsüchtigen Bestimmungen des Herzens, Eitelkeit, Stolz und die andern Leidenschaften, — Einbildungen, Hoffnungen, — Liebe und Haß des Subjects. Dieses Irrdische wird frei, indem die Macht der Besonnenheit und des Allgemeinen, der theoretischen oder moralischen Grundsätze über das Natürliche nachläßt, welches von denselben sonst unterworfen und versteckt gehalten wird; denn an sich vorhanden ist dieß Böse in dem Herzen, weil dieses, als unmittelbar, natürlich und selbstisch ist. Es ist der böse Genius des Menschen, der in der Verrücktheit herrschend wird, und zwar im Gegensatze und im Widerspruche gegen das Bessere und Vernünftige, das im Menschen zugleich ist, so daß dieser Zustand Zerrüttung und Unglück des Geistes in ihm selbst ist. — Die wahrhafte psychische Behandlung hält darum auch den Gesichtspunkt fest, daß die Verrücktheit nicht abstracter Verlust der Vernunft, — weder nach der Seite der Intelligenz, noch des Willens und seiner Zurechnungsfähigkeit, — sondern

nur Verrücktheit, nur Widerspruch in der noch vorhandenen Vernunft ist, wie die physische Krankheit nicht abstracter, d. i. gänzlicher Verlust der Gesundheit (ein solcher wäre der Tod), sondern ein Widerspruch in derselben ist. Diese menschliche, d. i. ebenso wohlwollende als vernünftige Behandlung, — (Pinel verdient die höchste Anerkennung für die Verdienste, die er um sie gehabt), — setzt den Kranken als Vernünftiges voraus und hat hieran den festen Halt, an dem sie ihn nach dieser Seite erfassen kann, wie nach der Leiblichkeit an der Lebendigkeit, welche als solche noch Gesundheit in sich enthält.

Zusatz. Zur Erläuterung des obenstehenden Paragraphen möge noch Folgendes dienen:

Bereits im Zusatz zu §. 402 ist die Verrücktheit als die zweite unter den drei Entwicklungsstufen aufgefaßt worden, welche die fühlende Seele in ihrem Kampfe mit der Unmittelbarkeit ihres substantiellen Inhalts durchläuft, um sich zu der im Ich vorhandenen sich-auf-sich-beziehenden einfachen Subjectivität zu erheben und dadurch ihrer selbst vollkommen mächtig und bewußt zu werden. Diese unsere Auffassung der Verrücktheit als einer in der Entwicklung der Seele nothwendig hervortretenden Form oder Stufe ist natürlicherweise nicht so zu verstehen, als ob damit behauptet würde: jeder Geist, jede Seele müsse durch diesen Zustand äußerster Zerrissenheit hindurchgehen. Eine solche Behauptung wäre ebenso unsinnig, wie etwa die Annahme: Weil in der Rechtsphilosophie das Verbrechen als eine nothwendige Erscheinung des menschlichen Willens betrachtet wird, deßhalb solle das Begehen von Verbrechen in einer unvermeidlichen Nothwendigkeit für jeden Einzelnen gemacht werden. Das Verbrechen und die Verrücktheit sind Extreme, welche der Menschengeist überhaupt im Verlauf seiner Entwickelung zu überwinden hat, die jedoch nicht in jedem Menschen als Extreme, sondern nur in der Gestalt von Beschränktheiten, Irrthümern, Thorheiten und von

nicht verbrecherischer Schuld erscheinen. Dieß ist hinreichend, um unsere Betrachtung der Verrücktheit als einer wesentlichen Entwicklungsstufe der Seele zu rechtfertigen.

Was aber die Bestimmung des Begriffs der Verrücktheit betrifft, so ist schon im Zusatz zu §. 405 das Eigenthümliche dieses Zustands, — im Unterschied von dem, auf der ersten der drei Entwicklungsstufen der fühlenden Seele von uns betrachteten magnetischen Somnambulismus, — dahin angegeben worden, daß in der Verrücktheit das Seelenhafte zu dem objectiven Bewußtseyn nicht mehr das Verhältniß eines bloß Verschiedenen, sondern das eines direct Entgegengesetzten hat, und deßhalb sich mit jenem Bewußtseyn nicht mehr vermischt. Die Wahrheit dieser Angabe wollen wir hier durch eine weitere Auseinandersetzung darthun, und dadurch zugleich die vernünftige Nothwendigkeit des Fortgangs unserer Betrachtung von den magnetischen Zuständen zur Verrücktheit beweisen. Die Nothwendigkeit jenes Fortgangs liegt aber darin, daß die Seele schon an sich der Widerspruch ist, ein Individuelles, Einzelnes und doch zugleich mit der allgemeinen Naturseele, mit ihrer Substanz unmittelbar identisch zu seyn. Diese in der ihr widersprechenden Form der Identität existirende Entgegensetzung muß als Entgegensetzung, als Widerspruch gesetzt werden. Dieß geschieht erst in der Verrücktheit; denn erst in derselben trennt sich die Subjectivität der Seele nicht bloß von ihrer, im Somnambulismus noch unmittelbar mit ihr identischen Substanz, sondern kommt in directen Gegensatz gegen diese, — in völligen Widerspruch mit dem Objectiven, — wird dadurch zur rein formellen, leeren, abstracten Subjectivität, — und maaßt sich in dieser ihrer Einseitigkeit die Bedeutung einer wahrhaften Einheit des Subjectiven und Objectiven an. Die in der Verrücktheit vorhandene Einheit und Trennung der eben genannten entgegengesetzten Seiten ist daher

noch eine unvollkommene. Zu ihrer vollkommenen Gestalt gelangt diese Einheit und diese Trennung nur im vernünftigen, im wirklich objectiven Bewußtseyn. Wenn ich mich zum vernünftigen Denken erhoben habe, bin ich nicht nur für mich, mir gegenständlich, also eine subjective Identität des Subjectiven und Objectiven, sondern ich habe zweitens diese Identität von mir abgeschieden, als eine wirklich objective mir gegenübergestellt. Um zu dieser vollkommenen Trennung zu gelangen, muß die fühlende Seele ihre Unmittelbarkeit, ihre Natürlichkeit, die Leiblichkeit überwinden, ideell setzen, sich anzeigen machen, dadurch in eine objective Einheit des Subjectiven und Objectiven umbilden, und damit sowohl ihr Anderes aus dessen unmittelbarer Identität mit ihr entlassen, als zugleich sich selber von diesem Anderen befreien. Zu diesem Ziele ist aber die Seele auf dem Standpunkte, auf welchem wir sie jetzt betrachten, noch nicht gelangt. In sofern sie verrückt ist, hält sie vielmehr an einer nur subjectiven Identität des Subjectiven und Objectiven als an einer objectiven Einheit dieser beiden Seiten fest; und nur, in sofern sie, neben aller Narrheit und allem Wahnsinn, doch zugleich noch vernünftig ist, also auf einem anderen, als dem jetzt zu betrachtenden Standpunkte steht, — gelangt sie zu einer objectiven Einheit des Subjectiven und Objectiven. Im Zustande der eigentlichen Verrücktheit sind nämlich beide Weisen des endlichen Geistes, — einerseits das in sich entwickelte, vernünftige Bewußtseyn mit seiner objectiven Welt, andererseits das an sich festhaltende, in sich selber seine Objectivität habende innere Empfinden, — jede für sich zur Totalität, zu einer Persönlichkeit ausgebildet. Das objective Bewußtseyn der Verrückten zeigt sich auf die mannigfaltigste Art; sie wissen, z. B., daß sie im Irrenhause sind; sie kennen ihre Aufseher; wissen auch rücksichtlich Anderer, daß dieselben Narren sind; machen sich über ihre gegenseitige Narrheit lustig; — werden zu allerlei Verrichtungen ge-

braucht, mitunter sogar zu Aufsehern ernannt. Aber zugleich träumen sie wachend und sind an eine, mit ihrem objectiven Bewußtseyn nicht zu vereinigende besondere Vorstellung gebannt. Dieß ihr waches Träumen hat eine Verwandtschaft mit dem Somnambulismus; zugleich unterscheidet sich jedoch das Erstere von dem Letzteren. Während im Somnambulismus die beiden in Einem Individuum vorhandenen Persönlichkeiten einander nicht berühren, das somnambule Bewußtseyn vielmehr von dem wachen Bewußtseyn so getrennt ist, daß keines derselben von dem anderen weiß, und die Zweiheit der Persönlichkeiten auch als eine Zweiheit der Zustände erscheint; — sind dagegen in der eigentlichen Verrücktheit die zweierlei Persönlichkeiten nicht zweierlei Zustände, sondern in Einem und demselben Zustande; so daß diese gegen einander negativen Persönlichkeiten, — das seelenhafte und das verständige Bewußtseyn, — sich gegenseitig berühren und von einander wissen. Das verrückte Subject ist daher in dem Negativen seiner selber bei sich; — das heißt, — in seinem Bewußtseyn ist unmittelbar das Negative desselben vorhanden. Dieß Negative wird vom Verrückten nicht überwunden, — das Zwiefache, in welches er zerfällt, nicht zur Einheit gebracht. Obgleich an sich Ein und dasselbe Subject, hat folglich der Verrückte sich dennoch nicht als ein mit sich selber übereinstimmendes, in sich ungetrenntes, sondern als ein in zweierlei Persönlichkeiten auseinandergehendes Subject zum Gegenstande.

Der bestimmte Sinn dieser Zerrissenheit, — dieses Beisichseyns des Geistes im Negativen seiner selber, — bedarf einer noch weiteren Entwicklung. Jenes Negative bekommt in der Verrücktheit eine concretere Bedeutung, als das Negative der Seele in unserer bisherigen Betrachtung gehabt hat; wie auch das Beisichseyn des Geistes hier in einem erfüllteren Sinne,

als das bisher zu Stande gekommene Fürſichſeyn der Seele genommen werden muß.

Zunächſt iſt alſo jenes für die Verrücktheit charakteriſtiſche Negative von anderartigem Negativen der Seele zu unterſcheiden. Zu dem Ende können wir bemerken, daß, wenn wir, z. B., Beſchwerlichkeiten ertragen, wir auch in einem Negativen bei uns ſelber ſind, deßwegen aber noch keine Narren zu ſeyn brauchen. Dieß werden wir erſt dann, wenn wir beim Ertragen der Beſchwerlichkeiten keinen nur durch daſſelbe zu erreichenden vernünftigen Zweck haben. So wird man, z. B., eine zur Seelenſtärkung nach dem heiligen Grabe unternommene Reiſe für eine Narrheit anſehen dürfen, weil ſolche Reiſe für den dabei vorſchwebenden Zweck ganz unnütz, alſo kein nothwendiges Mittel für deſſen Erreichung iſt. Aus gleichem Grunde kann das mit kriechendem Körper durch ganze Länder ausgeführte Reiſen der Indier für eine Verrücktheit erklärt werden. Das in der Verrücktheit ertragene Negative iſt alſo ein ſolches, in welchem nur das empfindende, nicht aber das verſtändige und vernünftige Bewußtſeyn ſich wiederfindet.

In dem verrückten Zuſtande macht aber, wie ſchon oben geſagt, das Negative eine Beſtimmung aus, welche ſowohl dem ſeelenhaften, wie dem verſtändigen Bewußtſeyn in deren gegenſeitiger Beziehung zukommt. Dieſe Beziehung jener beiden einander entgegengeſetzten Weiſen des Beiſichſeyns des Geiſtes bedarf gleichfalls einer näheren Charakteriſirung, damit dieſelbe nicht mit dem Verhältniß verwechſelt werde, in welchem der bloße Irrthum und die Thorheit zu dem objectiven, vernünftigen Bewußtſeyn ſtehen.

Um dieſen Punkt zu erläutern, wollen wir daran erinnern, daß, indem die Seele Bewußtſeyn wird, für ſie durch die Trennung des in der natürlichen Seele auf unmittelbare Weiſe Vereinigten der Gegenſatz eines ſubjectiven Denkens und der Aeußerlichkeit entſteht; — zwei Welten, die in Wahr-

heit zwar mit einander identiſch ſind, (ordo rerum atque idearum idem est, ſagt Spinoza), die jedoch dem bloß reflectirenden Bewußtſeyn, dem endlichen Denken, als weſentlich verſchiedene und gegen einander ſelbſtſtändige erſcheinen. Somit tritt die Seele, als Bewußtſeyn, in die Sphäre der Endlichkeit und Zufälligkeit, des Sich ſelber äußerlichen, ſomit Vereinzelten. Was ich auf dieſem Standpunkt weiß, Das weiß ich zunächſt als ein Vereinzeltes, Unvermitteltes, folglich als ein Zufälliges, als ein Gegebenes, Gefundenes. Das Gefundene und Empfundene verwandele ich in Vorſtellungen und mache daſſelbe zugleich zu einem äußerlichen Gegenſtande. Dieſen Inhalt erkenne ich dann aber, — in ſofern die Thätigkeit meines Verſtandes und meiner Vernunft ſich auf denſelben richtet, — zugleich als ein nicht bloß Vereinzeltes und Zufälliges, ſondern als Moment eines großen Zuſammenhangs, als ein mit anderem Inhalt in unendlicher Vermittlung Stehendes und durch dieſe Vermittlung zu etwas Nothwendigem Werdendes. Nur wenn ich auf die eben angegebene Art verfahre, bin ich bei Verſtande und erhält der mich erfüllende Inhalt ſeinerſeits die Form der Objectivität. Wie dieſe Objectivität das Ziel meines theoretiſchen Strebens iſt; ſo bildet dieſelbe auch die Norm meines praktiſchen Verhaltens. Will ich daher meine Zwecke und Intereſſen, — alſo von mir ausgehende Vorſtellungen, — aus ihrer Subjectivität in die Objectivität verſetzen; ſo muß ich mir, wenn ich verſtändig ſeyn ſoll, das Material, das mir gegenüberſtehende Daſeyn, in welchem ich jenen Inhalt zu verwirklichen beabſichtige, ſo vorſtellen, wie daſſelbe in Wahrheit iſt. Ebenſo aber, wie von der mir gegenüberſtehenden Objectivität muß ich, um mich verſtändig zu benehmen, eine richtige Vorſtellung von mir ſelber haben, — das heißt, — eine ſolche Vorſtellung, die mit der Totalität meiner Wirklichkeit, — mit

meiner unendlich beſtimmten, von meinem ſubſtantiellen Seyn unterſchiedenen Individualität übereinſtimmt.

Sowohl über mich ſelbſt, wie über die Außenwelt kann ich mich nun allerdings irren. Unverſtändige Menſchen haben leere ſubjective Vorſtellungen, unausführbare Wünſche, die ſie gleichwohl in Zukunft zu realiſiren hoffen. Sie bornirten ſich auf ganz vereinzelte Zwecke und Intereſſen, halten an einſeitigen Grundſätzen feſt, und kommen dadurch mit der Wirklichkeit in Zwieſpalt. Aber dieſe Bornirtheit, ſowie jener Irrthum ſind noch nichts Verrücktes, wenn die Unverſtändigen zugleich wiſſen, daß ihr Subjectives noch nicht objectiv exiſtirt. Zur Verrücktheit wird der Irrthum und die Thorheit erſt in dem Fall, wo der Menſch ſeine nur ſubjective Vorſtellung als objectiv ſich gegenwärtig zu haben glaubt und gegen die mit derſelben in Widerſpruch ſtehende wirkliche Objectivität feſthält. Den Verrückten iſt ihr bloß Subjectives ganz ebenſo gewiß, wie das Objective; an ihrer nur ſubjectiven Vorſtellung, — zum Beiſpiel an der Einbildung, dieſer Menſch, der ſie nicht ſind, in der That zu ſeyn, — haben ſie die Gewißheit ihrer ſelbſt, hangt ihr Seyn. Wenn daher Jemand Verrücktes ſpricht, ſo iſt immer das Erſte Dieß, daß man ihn an den ganzen Umfang ſeiner Verhältniſſe, an ſeine concrete Wirklichkeit erinnert. Hält er dann, — obgleich alſo jener objective Zuſammenhang vor ſeine Vorſtellung gebracht iſt und von ihm gewußt wird, — nichtsdeſtoweniger an ſeiner falſchen Vorſtellung feſt; ſo unterliegt das Verrücktſeyn eines ſolchen Menſchen keinem Zweifel.

Aus dem eben Geſagten folgt, daß man die verrückte Vorſtellung eine vom Verrückten für etwas Concretes und Wirkliches angeſehene leere Abſtraction und bloße Möglichkeit nennen kann; denn, wie wir geſehen haben, wird eben in jener Vorſtellung von der concreten Wirklichkeit des Verrückten abſtrahirt. Wenn, z. B., ich, der ich ein König zu

ſeyn weit entfernt bin, dennoch mich für einen König halte; ſo hat dieſe der Totalität meiner Wirklichkeit widerſprechende und deßhalb verrückte Vorſtellung durchaus keinen anderen Grund und Inhalt, als die unbeſtimmte allgemeine Möglichkeit, daß, — da überhaupt ein Menſch ein König ſeyn kann, — gerade ich, — dieſer beſtimmte Menſch, — ein König wäre.

Daß aber ein ſolches Feſthalten an einer mit meiner concreten Wirklichkeit unvereinbaren beſonderen Vorſtellung in mir entſtehen kann, — davon liegt der Grund darin, daß ich zunächſt ganz abſtractes, vollkommen unbeſtimmtes, daher allem beliebigen Inhalte offenſtehendes Ich bin. In ſofern ich Dieß bin, kann ich mir die leerſten Vorſtellungen machen, mich, z. B., für einen Hund halten, (daß Menſchen in Hunde verwandelt worden ſind, kommt ja in Märchen vor), — oder mir einbilden, daß ich zu fliegen vermöge, weil Platz genug dazu vorhanden iſt, und weil andere lebende Weſen zu fliegen im Stande ſind. Sowie ich dagegen concretes Ich werde, beſtimmte Gedanken von der Wirklichkeit erhalte, — ſowie ich, z. B., in dem letzterwähnten Fall an meine Schwere denke, ſo ſehe ich die Unmöglichkeit meines Fliegens ein. Nur der Menſch gelangt dazu, ſich in jener vollkommenen Abſtraction des Ich zu erfaſſen. Dadurch hat er, ſo zu ſagen, das Vorrecht der Narrheit und des Wahnſinns. Dieſe Krankheit entwickelt ſich aber in dem concreten, beſonnenen Selbſtbewußtſeyn nur in ſofern, als daſſelbe zu dem vorher beſprochenen ohnmächtigen, paſſiven, abſtracten Ich herunterſinkt. Durch dieß Herunterſinken verliert das concrete Ich die abſolute Macht über das ganze Syſtem ſeiner Beſtimmungen, — büßt die Fähigkeit ein, alles an die Seele Kommende an die rechte Stelle zu ſetzen, in jeder ſeiner Vorſtellungen ſich ſelber vollkommen gegenwärtig zu bleiben, — läßt ſich von einer beſonderen nur ſubjectiven Vorſtellung gefangen nehmen, wird durch dieſelbe außer ſich gebracht, aus dem Mittelpunkt ſeiner

Wirklichkeit herausgerückt, und bekommt, — da es zugleich noch ein Bewußtsein seiner Wirklichkeit behält, — zwei Mittelpunkte, — den einen in dem Kreis seiner verständigen Bewußtseyns, — den andern in seiner verrückten Vorstellung.

In dem verrückten Bewußtseyn steht die abstracte Allgemeinheit des unmittelbaren, fesselnden Ich mit einer von der Totalität der Wirklichkeit abgerissenen, somit vereinzelten Vorstellung in unaufgelöstem Widerspruch. Jenes Bewußtseyn ist daher nicht wahrhaftes, sondern im Negativen des Ich haftendes bleibendes Verschließen. Ein ebenso unaufgelöster Widerspruch herrscht hier zwischen jener vereinzelten Vorstellung und der abstracten Allgemeinheit des Ich einerseits, — und der in sich harmonischen totalen Wirklichkeit andererseits. Hieraus erhellt, daß der von der begreifenden Vernunft mit Recht verlachte Satz: Was ich denke, das ist wahr, in dem Verrückten einen verrückten Sinn erhält, und zu etwas gerade so Unwahrem wird, wie die vom Unverstand des Verständigen jenem Satze entgegengestellte Behauptung der absoluten Geschiedenheit des Subjectiven und Objectiven. Vor diesem Unverstande, wie vor der Verrücktheit, hat schon die tiefe Empfindung der gesunden Seele den Bann der Vernünftigkeit, in welcher als in derselben die wirkliche Einheit des Subjectiven und Objectiven vorhanden ist. Wie derjenige etwas gesagt worden ist, erhält jetzt diese Einheit ihre vollkommene Form erst in der begreifenden Vernunft; denn nur, was von dieser gedacht wird, ist jeweils seiner Form, wie seinem Inhalte nach ein Wahres, — eine vollkommene Einheit des Gedachten und des Denkens. In der Verrücktheit dagegen sind die Einheit und der Unterschied des Subjectiven und Objectiven noch etwas blos Aeußerliches, den concreten Inhalt der Wirklichkeit Ausschließendes.

Des Zusammenhangs wegen und zugleich zu noch gesteigerter Verdeutlichung wollen wir an dieser Stelle Etwas, das schon im vorhergehenden

obenstehendem Paragraphen und in der Anmerkung zu demselben mehrfach berührt worden ist, in zusammengedrängterer und — wo möglich — bestimmterer Form wiederholen, — wir meinen den Punkt, daß die Verrücktheit wesentlich als eine zugleich geistige und leibliche Krankheit im Allgemeinen gefaßt werden muß, weil in ihr eine noch ganz unmittelbare, noch nicht durch die unendliche Vermittlung hindurchgegangene Einheit des Subjectiven und Objectiven herrscht, — das von der Verrücktheit betroffene Ich, — so scharf diese Spitze des Selbstgefühls auch seyn mag, — noch ein Natürliches, Unmittelbares, Seyendes ist, — folglich in ihm das Unterschiedene als ein Seyendes fest werden kann; oder, — noch bestimmter, — weil in der Verrücktheit ein dem objectiven Bewußtseyn des Verrückten widersprechendes besonderes Gefühl als etwas Objectives gegen jenes Bewußtseyn festgehalten, nicht ideell gesetzt wird, — dieß Gefühl folglich die Gestalt eines Seyenden, somit Leiblichen hat, — dadurch aber in dem Verrückten eine von seinem objectiven Bewußtseyn nicht überwundene Zweiheit des Seyns, ein seyender, für die verrückte Seele zur festen Schranke werdender Unterschied sich hervorbringt.

Was ferner die gleichfalls bereits in obigem Paragraphen aufgeworfene Frage betrifft, wie der Geist dazu kommt, verrückt zu seyn; so kann, außer der daselbst gegebenen Antwort, hier noch bemerkt werden, daß jene Frage schon das von der Seele auf deren jetziger Entwicklungsstufe noch nicht erreichte feste, objective Bewußtseyn voraussetzt; und daß an der Stelle, wo unsere Betrachtung jetzt steht, vielmehr die umgekehrte Frage zu beantworten ist, — nämlich die Frage, wie die in ihre Innerlichkeit eingeschlossene, mit ihrer intensiven Welt unmittelbar identische Seele aus dem bloß formellen, leeren Unterschiede des Subjectiven und Objectiven zum wirklichen Unterschiede dieser beiden Seiten, und damit zum wahrhaft objectiven, verständigen und vernünftigen Bewußtseyn gelangt. Die Antwort

Hieraus wird in den letzten vier Paragraphen des ersten Theiles der Lehre vom subjectiven Geiste gegeben werden.

Aus Vorhergehendem, was über die Nothwendigkeit, mit dem natürlichen Geiste die philosophische Betrachtung des subjectiven Geistes zu beginnen, in Anfang dieser Anthropologie gesagt worden ist, und aus dem im Obigen nach allen Seiten hin entwickelten Begriff der Verrücktheit wird übrigens sattsam einleuchten, warum dieselbe vor dem gesunden, vernünftigen Bewußtseyn abgehandelt werden muß, obgleich sie den Verstand zur Voraussetzung hat, und nichts Anderes ist, als das Aeußerste des Krankheitszustandes, in welchen jener verfallen kann. Wir haben die Erörterung dieses Zustandes schon in der Anthropologie abmachen, weil in demselben das Seelenhafte, — das natürliche Selbst, — die abstracte formelle Subjectivität, — über das objective, vernünftige, concrete Bewußtseyn die Herrschaft bekommt, — die Betrachtung des abstracten, natürlichen Selbstes aber der Darstellung des concreten, freien Geistes vorangehen muß. Damit jedoch dieser Fortgang von etwas Abstractem zu dem daselbe, der Möglichkeit nach, enthaltenden Concreten nicht das Ansehen einer vereinzelten und deshalb bedenklichen Erscheinung habe, können wir daran erinnern, daß in der Rechtsphilosophie ein ähnlicher Fortgang statt finden muß. Auch in dieser Wissenschaft beginnen wir mit etwas Abstractem, — nämlich mit dem Begriff des Willens; — schreiten dann in der in einem äußerlichen Daseyn erfolgenden Veräußerung des noch abstracten Willens, zur Sphäre des formellen Rechtes fort; — gehen darauf in dem aus dem äußeren Daseyn in sich reflectirten Willen, dem Gebiete der Moralität über; — und kommen endlich dritthalb zu dem diese beiden abstracten Momente in sich vereinigenden und darum concreten, sittlichen Willen. — In der Sphäre der Sittlichkeit selber fangen wir dann wieder von einem Unmittelbaren, von der na-

türlichen, unentwickelten Gestalt an, welche der sittliche Geist in der Familie hat; — kommen darauf zu der in der bürgerlichen Gesellschaft erfolgenden Entzweiung der sittlichen Substanz; — und gelangen endlich zu der im Staate vorhandenen Einheit und Wahrheit jener beiden einseitigen Formen des sittlichen Geistes. — Aus diesem Gange unserer Betrachtung folgt jedoch nicht im Mindesten, daß wir die Sittlichkeit zu etwas der Zeit nach Späterem, als das Recht und die Moralität machen, — oder die Familie und die bürgerliche Gesellschaft für etwas dem Staate in der Wirklichkeit Vorangehendes erklären wollten. Vielmehr wissen wir sehr wohl, daß die Sittlichkeit die Grundlage des Rechtes und der Moralität ist, — sowie, daß die Familie und die bürgerliche Gesellschaft mit ihren wohlgeordneten Unterschieden schon das Vorhandensein des Staates voraussetzen. In der philosophischen Entwicklung des Sittlichen können wir jedoch nicht mit dem Staate beginnen, da in diesem jenes sich zu seiner concretesten Form entfaltet, der Anfang dagegen nothwendigerweise etwas Abstractes ist. Aus diesem Grunde muß auch das Moralische vor dem Sittlichen betrachtet werden, obgleich jenes gewissermaaßen nur als eine Krankheit an diesem sich hervorthut. Aus dem nämlichen Grunde haben wir aber auch in dem anthropologischen Gebiete die Verrücktheit, da dieselbe, — wie wir gesehen, — in einer gegen das concrete, objective Bewußtsein des Verrückten festgehaltenen Abstraction besteht, vor diesem Bewußtsein zu erörtern gehabt.

Hiermit wollen wir die Bemerkungen schließen, die wir über den Begriff der Verrücktheit überhaupt hier zu machen hatten.

Was aber die besonderen Arten des verrückten Zustandes anbelangt, so unterscheidet man dieselben gewöhnlich nicht sowohl nach einer inneren Bestimmtheit, als vielmehr nach den Aeußerungen dieser Krankheit. Daß ist für die philosophische

Betrachtung nicht geeignet. Liegen die Verrücktheit hätten wir als ein gar nothwendiges und in jedem vernünftigen Wesen in sich Unterschiedenes zu erkennen. Eine nothwendige Unterscheidung dieses Selbstbewußtseins läßt sich aber nicht von dem besonderten Inhalt, sie in der Verrücktheit verhandelnden formellen Gehalt der Subjectivität und Objectivität behaften, denn dieser Inhalt ist etwas wesentlich Mannigfaltiges und somit Zufälliges. Wir müssen daher im Gegentheil die an der Verrücktheit hervortretenden ganz allgemeinen Formunterschiede in's Auge fassen. Zu dem Zweck haben wir darauf einfach zu reflectiren, daß die Verrücktheit im Objekt als eine Verschlossenheit des Geistes, als ein In-sich-versunkensein bezeichnet werden ist, dessen Eigenthümlichkeit, — im Gegensatze gegen das im Selbstbewußtsein verhaftete In-sich-sein des Geistes, — darin besteht, mit der Wirklichkeit nicht mehr in unmittelbarem Zusammenhange sich zu befinden, sondern sich von derselben entschieden abgetrennt zu haben.

Das In-sich-versunkensein ist nun einerseits das Allgemeine in jeder Art der Verrücktheit; andererseits bildet dasselbe, — wenn es bei jener Unbestimmtheit, bei jener Leerheit bleibt, — eine besondere Art des verrückten Zustandes. Wir müssen daher erst die Betrachtung der verschiedenen Arten von Verrücktheit beginnen.

Wenn aber jenes ganz unbestimmte In-sich-sein einen bestimmten Inhalt bekommt, sich an eine blos subjective besondere Vorstellung hängt und diese für etwas Objectives nimmt, — dann liegt die zweite Form des verrückten Zustandes.

Es tritt uns hier Hauptform jener Krankheit vor Augen, wenn Lächerliches, was dem Wahne der Seele entgegenstreitet, gleichfalls für Tiefsinn hält, wenn der Verrückte seine blos subjective Vorstellung mit seinem objectiven Bewußtsein vergleicht, den zwischen beiden befindlichen schneidenden Gegensatz entdeckt, und somit zu dem unglücklichen

Gleichheit seines Wesensgrundes mit sich selber gelangt. Hier sehen wir die Seele in dem mehr oder weniger verunreinigenden Stoffen, sich aus dem schon in der zweiten Form der Verrücktheit verhandenen, dort aber kaum oder gar nicht gefühlten Zwiespalt mit concretem Identität mit sich, zur innern Harmonie des in dem Einen Mittelpunkt seiner Wirklichkeit unerschütterlich behaupteten Selbstbewußtseyns wieder herstellen.

Betrachten wir jetzt die eben angegebenen drei Hauptformen der Verrücktheit etwas näher.

1. Der Blödsinn, die Zerstreutheit, die Faselei.

Die erste jener drei Hauptformen, — das ganz unbestimmte In-sich-versunkensein, — erscheint zunächst als

der Blödsinn.

Derselbe hat verschiedene Gestalten. Es gibt natürlichen Blödsinn. Dieser ist unheilbar. Vermöglich gehört hierher Dasjenige, was man Cretinismus nennt; — ein Zustand, der theils sporadisch vorkommt, theils in gewissen Gegenden, besonders in engen Thälern und an feuchten Orten endemisch ist. Die Cretins sind mißgestaltete, verkrüppelte, häufig mit Kropfen behaftete, durch völlig stupiden Gesichtsausdruck auffallende Menschen, deren unentwickelter Geist es oft nur zu ganz unartikulirten Tönen bringt. — Außer diesem natürlichen Blödsinn findet sich aber auch solcher Blödsinn, in welchen der Mensch durch unverschuldetes Unglück oder durch eigene Schuld verfällt. Nicht selten hat ersteren Anlaß selbst Pinel das Beispiel einer blödsinnig Gewordenen an, welche Zimmermannsfrau, wie man glaubte, von einem darüber heftigen Schreck betroffen, welchen ihre Mutter, während diese mit ihr schwanger war, gehabt hatte. Oft ist der Blödsinn eine Folge der Raserei; — in welchem Falle die Heilung höchst unwahrscheinlich wird; — oft entsteht auch die Epilepsie mit dem Zustande des Blödsinns. Der nämliche

Zustand wird aber nicht weniger häufig durch das Uebermaaß der Anstrengungen herbeigeführt. — In Betreff der Erscheinung des Blödsinns kann noch erwähnt werden, daß derselbe zuweilen als Starrsucht, als eine vollkommene Lähmung der körperlichen wie der geistigen Thätigkeit sich offenbart. — Der Blödsinn kommt übrigens nicht bloß als ein dauernder, sondern auch als ein vorübergehender Zustand vor. So verfiel z. B., ein Engländer in eine Interesselosigkeit an allen Dingen, erst an der Politik, dann an seinen Geschäften und an seiner Familie, — saß, vor sich hinsehend, still, — sprach Jahre lang kein Wort und zeigte eine Abgestumpftheit, die es zweifelhaft machte, ob er seine Frau und Kinder kenne oder nicht. Derselbe wurde dadurch geheilt, daß ein Anderer, genau so, wie er, gekleidet, sich ihm gegenüber setzte und ihm Alles nachmachte. Dieß brachte den Kranken in eine gewaltige Aufregung, durch welche dessen Aufmerksamkeit auf Aeußeres heraus gezwungen, der In sich versunkene dauernd aus sich heraus getrieben wurde.

Die Zerstreutheit.

Eine weitere Modification der in Rede stehenden ersten Hauptform des verrückten Zustandes ist die **Zerstreutheit**. Dieselbe besteht in einem **Nichtwissen von der unmittelbaren Gegenwart**. Oft bildet dieß Nichtwissen den Anfang des Wahnsinns; doch gibt es auch eine, vom Wahnsinn sehr entfernte, großartige Zerstreutheit. Diese kann eintreten, wenn der Geist durch tiefe Meditationen von der Beachtung alles vergleichungsweise Unbedeutenden abgezogen wird. So hatte Archimedes sich dermaaßen in eine geometrische Aufgabe vertieft, daß er während mehrerer Tage alle anderen Dinge vergessen zu haben schien, und aus dieser Concentration seines Geistes auf einen einzigen Punkt mit Gewalt heraus gerissen werden mußte. Die eigentliche Zerstreutheit aber ist ein Versinken in ganz abstractes Selbstgefühl, in eine Unthätigkeit des besonnenen, objectiven Bewußtseyns, in eine wissenlose Ungegenwart des

Geistes bei solchen Dingen, bei welchen derselbe gegenwärtig seyn sollte. Das in diesem Zustande befindliche Subject verwechselt im einzelnen Fall seine wahre Stellung mit einer falschen, und fasst die äußeren Umstände auf eine einseitige Weise, nicht nach der Totalität ihrer Beziehungen, auf. Ein ergötzliches Beispiel von diesem Seelenzustande ist, unter vielen anderen Beispielen, ein französischer Graf, der, als seine Perrücke am Kronleuchter hängen blieb, darüber mit den anderen Anwesenden herzlich lachte, und sich umschaute, um zu entdecken, wessen Perrücke fortgerissen sey, wer mit kahlem Kopfe dastehe. Ein anderes hierher gehöriges Beispiel liefert Newton; dieser Gelehrte soll einst den Finger einer Dame ergriffen haben, um denselben als Pfeifenstopfer zu gebrauchen. Solche Zerstreutheit kann Folge von vielem Studiren seyn; sie findet sich bei Gelehrten, — zumal bei den einer früheren Zeit angehörenden, — nicht selten. Häufig entsteht die Zerstreutheit jedoch auch dann, wenn Menschen sich überall ein hohes Ansehen geben wollen, folglich ihre Subjectivität beständig vor Augen haben und darüber die Objectivität vergessen.

Die Faselei.

Der Zerstreutheit steht die an Allem ein Interesse nehmende Faselei gegenüber. Dieselbe entspringt aus dem Unvermögen, die Aufmerksamkeit auf irgend etwas Bestimmtes zu fixiren, und besteht in der Krankheit des Taumelns von einem Gegenstande zum anderen. Dieß Uebel ist meistentheils unheilbar. Narren dieser Art sind die allerbeschwerlichsten. Pinel erzählt von einem solchen Subjecte, das ein vollkommenes Abbild des Chaos war. Er sagt: „Dieß Subject nähert sich mir und überschwemmt mich mit seinem Geschwätz. Gleich darauf macht dasselbe es mit einem Anderen ebenso. Kommt dieß Individuum in ein Zimmer, so kehrt es darin Alles um, schüttelt und versetzt Stühle und Tische, ohne dabei eine besondere Absicht zu verrathen. Kaum hat man das Auge weggewandt, so ist dieß Subject schon auf der benachbarten Promenade, und daselbst ebenso zweck-

los beschäftigt, wie im Zimmer plaudern, wüst Steine werfen, rupfen Kräuter aus, gehen weiter, und kehren um, ohne zu wissen, weshalb." — Immer entspringt die Zaghaftigkeit aus einer Schwäche der die Gesammtheit der Vorstellungen zusammenhaltenden Kraft des verständigen Bewusstseyns. Häufig haben die Zaghaften aber schon am Delirium, — also nicht blos am Nichtwissen, sondern an der bestimmten Verkehrung des unmittelbar Gegenwärtigen. So viel ist die erste Hauptform des verrückten Zustandes.

2. Die zweite Hauptform derselben, die eigentliche Narrheit

entsteht, wenn das eben in seinen verschiedenen Modificationen betrachtete In sich verschlossenseyn des natürlichen Geistes einen bestimmten Inhalt bekommt, und dieser Inhalt zur fixen Vorstellung dadurch wird, dass der seiner selbst noch nicht vollkommen mächtige Geist in denselben ebenso sehr versinkt, wie er beim Blödsinn in sich selber, in den Abgrund seiner Unbestimmtheit versunken ist. Wo die eigentliche Narrheit beginnt, ist schwer, mit Genauigkeit zu sagen. Man findet, zum Beispiel, in kleinen Städten Leute, besonders Weiber, die in einen äusserst beschränkten Kreis von particulären Interessen dermassen versunken sind, und sich in dieser ihrer Vermuthheit so behaglich fühlen, dass wir dergleichen Individuen mit Recht närrische Menschen nennen. Zur Narrheit im engeren Sinne des Wortes gehört aber, dass der Geist in einer einzelnen blos subjectiven Vorstellung stecken bleibt und dieselbe für ein Objectives hält. Dieser Seelenzustand rührt meistentheils davon her, dass der Mensch, aus Unzufriedenheit mit der Wirklichkeit, sich in seine Subjectivität verschliesst. Vornämlich ist die Leidenschaft der Eitelkeit und des Hochmuthes die Ursache dieses Sich in sich einsinnens der Seele. Der so in seine Innerlichkeit sich einmummende Geist verliert dann leicht das Verständniss der Wirk-

lichkeit und findet sich nur in seinen subjectiven Vorstellungen zu recht. Bei diesem Verhalten kann die völlige Narrheit bald eintreten. Denn, fallen in diesem einseitigen Bewußtseyn noch eine Lebendigkeit vorhanden ist, kommt dasselbe leicht dahin, sich irgend einen Inhalt aus sich zu schaffen, und dieß bloß Subjective als etwas Objectives anzusehen und zu fixiren. Während nämlich, wie wir gesehen haben, beim Blödsinn und auch bei der Faselei die Seele nicht die Kraft besitzt, etwas Bestimmtes festzuhalten, zeigt dagegen die eigentliche Narrheit dieß Vermögen, und beweist eben dadurch, daß sie noch Bewußtseyn ist, — daß somit in ihr noch eine Unterscheidung der Seele von ihrem festgewordenen Inhalte stattfindet. Obgleich daher das Bewußtseyn der Narren einerseits mit jenem Inhalt verwachsen ist, so transcendirt dasselbe doch andererseits, vermöge seiner allgemeinen Natur, den besonderen Inhalt der verrückten Vorstellung. Die Narren haben deßhalb, — neben ihrer Verrechtheit in Beziehung auf Einen Punkt, — zugleich ein gutes, consequentes Bewußtseyn, eine richtige Auffassung der Dinge und die Fähigkeit eines verständigen Handelns. Dadurch, und durch die mißtrauische Zurückhaltung der Narren wird es möglich, daß man mitunter einen Narren nicht sogleich als solchen erkennt, und daß man namentlich darüber Zweifel hat, ob die Heilung der Narrheit gelungen ist, die Loslassung des Geisteskranken daher erfolgen kann.

Der Unterschied der Narren unter einander wird hauptsächlich durch die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen bestimmt, die sich in ihnen fixiren.

Zur unbestimmtesten Narrheit kann der Lebensüberdruß gerechnet werden, wenn derselbe nicht durch den Verlust geliebter, achtungswerther Personen und sittlicher Verhältnisse veranlaßt wird. Der unbestimmte, grundlose Ekel am Leben ist nicht Gleichgültigkeit gegen dasselbe, — denn bei dieser erträgt man das Leben, — sondern vielmehr die Unfähigkeit,

es zu ertragen, — ein Hin- und Herschwanken zwischen der Neigung und der Abneigung gegen Alles, was der Wirklichkeit angehört, — ein Gefangensein an die fixe Vorstellung von der Bitterlichkeit des Lebens und zugleich ein Hinausstreben über diese Vorstellung. Von diesem, ohne allen vernünftigen Grund entstandenen Widerwillen gegen die Wirklichkeit, — wie auch von anderen Weisen der Narrheit, — werden vorzugsweise die Engländer befallen; — vielleicht um desswillen, weil bei dieser Nation das Verstocktsein in die subjective Besonderheit so verbreitet ist. Jener Lebensüberdruß erscheint bei den Engländern vornämlich als Melancholie, — als daß nicht zur Lebendigkeit des Denkens und des Handelns kommende beständige Hinbrüten des Geistes über seiner unglücklichen Verstellung. Aus diesem Seelenzustande entwickelt sich nicht selten ein unbezwingbarer Trieb zum Selbstmord; unweilen hat dieser Trieb nur dadurch vertilgt werden können, daß der Verzweiflungsvolle gewaltsam aus sich herausgerissen wurde. So erzählt man, zum Beispiel: ein Engländer sey, als er im Begriff war, sich in der Themse zu ersäufen, von Räubern angefallen worden, habe sich aufs Aeußerste gewehrt, und durch das plötzlich erwachende Gefühl von dem Werthe des Lebens alle selbstmörderischen Gedanken verloren. Ein anderer Engländer, der sich gehenkt hatte, bekam, als er von seinem Diener losgeschnitten war, nicht nur die Neigung zum Leben, sondern auch die Krankheit des Geistes wieder; denn er zog seinem Diener bei seiner Verabschiedung drei Pence ab, weil derselbe ohne den Befehl seines Herrn den Strick zerschnitten hatte.

Der eben geschilderten, alle Lebendigkeit abtödtenden unbestimmten Gestalt des verrückten Seelenzustandes steht eine mit lebendigen Interessen und sogar mit Leidenschaft verbundene unendliche Menge einzelnen Inhalt habender Narrheiten gegenüber. Dieser Inhalt hängt theils von der besonderen Leidenschaft ab, aus welcher die Narrheit der

vorgegangen ist; er kann jedoch auch zufälligerweise durch etwas Anderes bestimmt sein. Der erstere Fall wird, zum Beispiel, bei denjenigen Narren angenommen werden müssen, die sich für Gott, für Christus, oder für einen König gehalten haben. Der letztere Fall dagegen wird stattfinden, wenn, zum Beispiel, Narren ein Gerstenkorn oder ein Hund zu sein, oder einen Wagen im Leibe zu haben vermeinen. In beiden Fällen aber hat der bloße Narr kein bestimmtes Bewußtsein von dem zwischen seiner neuen Vorstellung und der Objectivität obwaltenden Widerspruche. Nur wir wissen von diesem Widerspruch; solcher Narr selbst wird von dem Gefühl seiner inneren Zerrissenheit nicht gequält.

Erst wenn

3. die dritte Hauptform des verrückten Zustandes, — die Tollheit oder der Wahnsinn

vorhanden ist, haben wir die Erscheinung, daß das verrückte Subject selber von seinem Auseinandergerissensein in zwei sich gegenseitig widersprechende Weisen des Bewußtseins weiß, — daß der Geisteskranke selber den Widerspruch zwischen seiner nur subjectiven Vorstellung und der Objectivität lebhaft fühlt, und dennoch von dieser Vorstellung nicht abzulassen vermag, sondern dieselbe durchaus zur Wirklichkeit machen, oder das Wirkliche vernichten will. In dem eben angegebenen Begriff der Tollheit liegt, daß dieselbe nicht aus einer leeren Einbildung zu entspringen braucht, sondern besonders durch das Betroffenwerden von großem Unglück, — durch eine Verrückung der intrinsitellen Welt eines Menschen, — oder durch die gewaltsame Umkehrung und das Aus den Angen Kommen des allgemeinen Weltzustandes bewirkt werden kann, falls das Individuum mit seinem Gemüthe ausschließlich in der Vergangenheit lebt und dadurch unfähig wird, sich in die Gegenwart zu finden, von welcher es sich zurückgestoßen und zugleich gedrungen fühlt. So

sind, zum Beispiel, in der französischen Revolution durch den Umsturz fast aller bürgerlichen Verhältnisse viele Menschen wahnsinnig geworden. Dieselbe Wirkung wird oft in der furchterlichsten Weise durch religiöse Ursachen bewirkt, wenn der Mensch in absolute Ungewißheit darüber, ob er von Gott zu Gnaden angenommen sey, versunken ist.

Das in den Wahnsinnigen vorhandene Gefühl ihrer inneren Zerrissenheit kann aber sowohl ein ruhiger Schmerz seyn, als auch zur Wuth der Vernunft gegen die Unvernunft und dieser gegen jene fortgehen, somit zur Raserei werden. Denn mit jenem unglücklichen Gefühle verbindet sich in den Wahnsinnigen sehr leicht, — nicht bloß eine von Einbildungen und Grillen gefesselte hypochondrische Stimmung, — sondern auch eine mißtrauische, falsche, neidische, tückische und boshafte Gesinnung, — eine Ergrimmtheit über ihr Gehemmtseyn durch die sie umgebende Wirklichkeit, über Diejenigen, von welchen sie eine Beschränkung ihres Willens erfahren; — wie denn auch umgekehrt verzogene Menschen, Individuen, die Alles zu ertrotzen gewohnt sind, — aus ihrer fasselnden Eigensinnigkeit leicht in Wahnsinn gerathen, wenn ihnen der das Allgemeine wollende vernünftige Wille einen Damm entgegensetzt, den ihre sich bäumende Subjectivität nicht zu überspringen oder zu durchbrechen im Stande ist. — In jedem Menschen kommen Anflüge von Bösartigkeit vor; der sittliche oder wenigstens kluge Mensch weiß dieselben jedoch zu unterdrücken. Im Wahnsinn aber, wo eine besondere Vornehmung über den vernünftigen Geist die Herrschaft an sich reißt, — da tritt überhaupt die Besonderheit des Subjects ungezügelt hervor, — da werfen somit die zu jener Besonderheit gehörenden natürlichen und durch Reflexion entwickelten Triebe das Joch der von dem wahrhaft allgemeinen Willen ausgehenden sittlichen Gesetze ab, — da werden folglich die finsteren, unterirdischen Mächte des Herzens frei. Die Ergrimmtheit der Wahnsinnigen

wird oft zu einer förmlichen Sucht, Anderen zu schaden, — ja sogar zu einer plötzlich erwachenden Mordlust, welche die davon Ergriffenen, — trotz des etwa in ihnen vorhandenen Abscheues vor dem Morde, — mit unwiderstehlicher Gewalt zwingt, selbst Diejenigen umzubringen, die von ihnen sonst zärtlich geliebt werden. — Wie so eben angedeutet, schließt jedoch die Bösartigkeit der Wahnsinnigen moralische und sittliche Gefühle nicht aus; vielmehr können diese Gefühle, — eben wegen des Unglücks der Wahnsinnigen, wegen des in diesen herrschenden unvermittelten Gegensatzes, — eine erhöhte Spannung haben. Pinel sagt ausdrücklich: er habe nirgends liebevollere Gatten und Väter gesehen, als im Tollhause.

Was die physische Seite des Wahnsinns betrifft, so zeigt sich häufig ein Zusammenhang der Erscheinung desselben mit allgemeinen Naturveränderungen, namentlich mit dem Lauf der Sonne. Sehr heiße und sehr kalte Jahreszeit übt in dieser Beziehung besonderen Einfluß aus. Auch hat man wahrgenommen, daß bei Annäherungen von Stürmen und bei großen Witterungswechseln vorübergehende Beunruhigungen und Aufwallungen der Wahnsinnigen erfolgen. In Ansehung der Lebensperioden aber ist die Beobachtung gemacht worden, daß der Wahnsinn vor dem funfzehnten Jahre nicht einzutreten pflegt. Rücksichtlich der sonstigen körperlichen Verschiedenheiten weiß man, daß bei starken, muskulösen Menschen mit schwarzen Haaren die Anfälle von Raserei gewöhnlich heftiger sind, als bei blonden Personen. — In wiefern aber die Verrücktheit mit einer Ungesundheit des Nervensystems zusammenhängt, — Dieß ist ein Punkt, welcher dem Blick des von außen betrachtenden Arztes, wie des Anatomen, entgeht.

Die Heilung der Verrücktheit.

Der letzte Punkt, den wir in Betreff des Wahnsinns, wie der Verrücktheit, zu besprechen haben, bezieht sich auf das gegen beide Krankheitszustände anzuwendende Heilverfahren. Dasselbe

ist theils physische, theils psychisch. Die erstere Seite kann zuweilen für sich allein ausreichen; meistens wird jedoch dabei die Zuhülfenahme der psychischen Behandlung nöthig, die ihrerseits gleichfalls mitunter für sich allein zu genügen vermag. Etwas ganz allgemein Anwendbares läßt sich für die physische Seite der Heilung nicht angeben. Das dabei zur Anwendung kommende Medicinische geht im Gegentheil sehr in's Empirische, somit in's Unsichere. So viel steht indessen fest, daß das früher in Bedlam gebrauchte Verfahren von allen das schlechteste ist, da dasselbe auf ein vierteljährlich veranstaltetes allgemeines Durcheinanderlaufenlassen der Wahnsinnigen beschränkt war. — Auf physischem Wege sind übrigens Geisteskranke mitunter gerade durch Dasjenige geheilt worden, was im Stande ist, die Verrücktheit bei Denen, die sie nicht haben, hervorzubringen, — nämlich durch heftiges Fallen auf den Kopf. So soll, z. B., der berühmte Montfaucon in seiner Jugend auf jene Weise von Stumpfsinnigkeit befreit worden seyn.

Die Hauptsache bleibt immer die psychische Behandlung. Während diese gegen den Blödsinn nichts auszurichten vermag, kann dieselbe gegen die eigentliche Narrheit und den Wahnsinn häufig mit Erfolg wirken, weil bei diesen Seelenzuständen noch eine Lebendigkeit des Bewußtseyns stattfindet, und neben der auf eine besondere Vorstellung sich beziehenden Verrücktheit noch ein in seinen übrigen Vorstellungen vernünftiges Bewußtseyn besteht, das ein geschickter Seelenarzt in einer Gewalt über jene Besonderheit zu entwickeln fähig ist. (Diesen in den Narren und in den Wahnsinnigen vorhandenen Rest von Vernunft als die Grundlage der Heilung aufgefaßt und nach dieser Auffassung die Behandlung jener Geisteskranken eingerichtet zu haben, ist besonders das Verdienst Pinel's, dessen Schrift über den fraglichen Gegenstand für das Beste erklärt werden muß, das in diesem Fache existirt.)

Vor allen Dingen kommt es beim psychischen Heilverfahren

darauf an, daß man das Zutrauen der Irren gewinnt. Daß selbe kann erworben werden, weil die Verrückten noch sittliche Wesen sind. Am sichersten aber wird man in den Besitz ihres Vertrauens dann gelangen, wenn man gegen sie zwar ein offenes Benehmen beobachtet, jedoch diese Offenheit nicht in einen directen Angriff auf die verrückte Vorstellung ausarten läßt. Ein Beispiel von dieser Behandlungsweise und von deren glücklichem Erfolge erzählt Pinel. Ein sonst gutmüthiger Mensch wurde verrückt, mußte, — da er tolles, Anderen möglicherweise schädliches Zeug machte, — eingesperrt werden, gerieth darüber in Wuth, ward deßhalb gebunden, verfiel aber in einen noch höheren Grad von Raserei. Man brachte ihn daher nach einem Tollhause. Hier ließ sich der Aufseher mit dem Ankömmling in ein ruhiges Gespräch ein, gab dessen verkehrten Aeußerungen nach, besänftigte ihn dadurch, befahl dann das Lösen seiner Banden, führte selber ihn in seine neue Wohnung, und heilte diesen Geisteskranken durch Fortsetzung eines solchen Verfahrens in ganz kurzer Zeit. — Nachdem man das Vertrauen der Irren sich erworben hat, muß man über sie eine gerechte Autorität zu gewinnen und in ihnen das Gefühl zu erwecken suchen, daß es überhaupt etwas Wichtiges und Würdiges gibt. Die Verrückten fühlen ihre geistige Schwäche, ihre Abhängigkeit von den Vernünftigen. Dadurch ist es den Letzteren möglich, sich bei Jenen in Respect zu setzen. Indem der Verrückte den ihn Behandelnden achten lernt, bekommt er die Fähigkeit, seiner mit der Objectivität in Widerspruch befindlichen Subjectivität Gewalt anzuthun. So lange er Dieß noch nicht vermag, haben Andere diese Gewalt gegen ihn auszuüben. Wenn daher Verrückte sich, zum Beispiel, weigern, irgend Etwas zu essen, oder wenn sie sogar die Dinge um sich her zerstören; so versteht es sich, daß so Etwas nicht geduldet werden kann. Besonders muß man, — was bei vornehmen Personen, z. B., bei Georg III., oft sehr schwierig ist, — den Eigendünkel der Hochmuthsnarren da-

durch bringen, daß man diesen ihre Abhängigkeit fühlbar macht. Von diesem Fall und dem dabei zu beobachtenden Verfahren finden sich bei Pinel folgendes mittheilenswerthe Beispiel. Ein Mensch, der sich für Mahomet hielt, kam stolz und aufgeblasen nach dem Irrenhause, verlangte Huldigung, hielte täglich eine Menge Versammlungen und Predigten, und lebte auf eine sonderbare Weise. Obgleich man nun seinem Wahne nicht widersprach, so untersagte man ihm doch das Leben als etwas Unsittliches, sperrte ihn, da er nicht gehorchte, ein und machte ihm über sein Betragen Vorhaltungen. Er versprach sich zu bessern, wurde losgelassen, verfiel aber wieder in Tobsucht. Jetzt führt man diesen Mahomet heftig an, sperrte ihn von Neuem ein, und erklärte ihm, daß er kein Erbarmen mehr zu hoffen habe. Abgeredetermaaßen ließ sich jedoch die Frau des Aufsehers von ihm durch sein flehentliches Bitten um Freiheit erweichen, forderte von ihm das feste Versprechen, seine Freiheit nicht durch Toben zu mißbrauchen, weil er ihr dadurch Unannehmlichkeiten verursachen würde, und machte ihn los, nachdem er jenes Versprechen geleistet hatte. Von diesem Augenblick an betrug er sich gut. Bekam er noch einen Anfall von Wuth, so war ein Blick der Aufseherin hinreichend, ihn in seine Kammer zu treiben, um dort sein Toben zu verbergen. Diese seine Achtung vor jener Frau und sein Wille, über seine Tobsucht zu siegen, stellten ihn in sechs Monaten wieder her.

Wie in dem eben erzählten Fall geschehen ist, muß man überhaupt, bei aller bisweilen gegen die Verrückten nothwendig werdenden Strenge, immer bedenken, daß dieselben wegen ihrer noch nicht gänzlich zerrütteten Vernünftigkeit eine rücksichtsvolle Behandlung verdienen. Die gegen diese Unglücklichen anzuwendende Gewalt darf deshalb niemals eine andere seyn, als eine solche, die zugleich die moralische Bedeutung einer gerechten Strafe hat. Die Irren haben noch ein Gefühl von dem, was recht und gut ist; sie wissen, z. B., daß man Anderen nicht schaden

soll. Daher kann ihnen das Schlechte, das sie begangen haben, vorgestellt, zugerechnet und an ihnen bestraft, die Gerechtigkeit der gegen sie verhängten Strafe ihnen faßlich gemacht werden. Dadurch erweitert man ihr besseres Selbst, und, indem Dieß geschieht, gewinnen sie Zutrauen zu ihrer eigenen sittlichen Kraft. Zu diesem Punkt gelangt, werden sie fähig, durch den Umgang mit guten Menschen völlig zu genesen. Durch eine harte, hochmüthige, verächtliche Behandlung dagegen kann das moralische Selbstgefühl der Verrückten leicht so stark verletzt werden, daß sie in die höchste Wuth und Tobsucht gerathen. — Auch darf man nicht die Unvorsichtigkeit begehen, den Verrückten, — namentlich den religiösen Narren, — irgend Etwas, das ihrer Verdrehtheit zur Bestärkung dienen könnte, nahe kommen zu lassen. Im Gegentheil muß man sich bemühen, die Verrückten auf andere Gedanken zu bringen und sie darüber ihre Grille vergessen zu machen. Dieß Flüssigwerden der fixen Vorstellung wird besonders dadurch erreicht, daß man die Irren nöthigt, sich geistig und vornämlich körperlich zu beschäftigen; durch die Arbeit werden sie aus ihrer kranken Subjectivität heraus gerissen und zu dem Wirklichen hingetrieben. Daher ist der Fall vorgekommen, daß in Schottland ein Pächter wegen der Heilung der Narren berühmt wurde, obgleich sein Verfahren einzig und allein darin bestand, daß er die Narren zu halben Dutzenden vor einen Pflug spannte und bis zur höchsten Ermüdung arbeiten ließ. — Unter den zunächst auf den Leib wirkenden Mitteln hat sich vorzüglich die Schaukel bei Verrückten, — namentlich bei Tobsüchtigen, — als heilsam erwiesen. Durch das Sich-Hin und Herbewegen auf der Schaukel wird der Wahnsinnige schwindelig und seine fixe Vorstellung schwankend. — Sehr viel kann aber auch durch plötzliches und starkes Einwirken auf die Vorstellung der Verrückten für deren Wiederherstellung geleistet werden. Zwar sind die Narren höchst mißtrauisch, wenn sie merken, daß man darnach trachtet, sie von ihrer fixen Vorstellung abzubringen. Zugleich

ſind ſie jedoch dumm und laſſen ſich leicht überraſchen. Man kann ſie daher nicht ſelten dadurch heilen, daß man in ihre Verdrehtheit einzugehen ſich den Schein gibt, und dann plötzlich Etwas thut, worin der Verrückte eine Befreiung von ſeinem eingebildeten Uebel erblickt. So wurde bekanntlich ein Engländer, der einen Heuwagen mit vier Pferden im Leibe zu haben glaubte, von dieſem Wahne durch einen Arzt befreit, der durch die Verſicherung, daß er jenen Wagen und jene Pferde fühle, das Zutrauen des Verrückten gewann, — ihm dann einredete, ein Mittel zur Verkleinerung jener vermeintlich im Magen ſich befindenden Dinge zu beſitzen, — zuletzt dem Geiſteskranken ein Brechmittel gab und ihn zum Fenſter hinausbrechen ließ, als, auf Veranſtaltung des Arztes, unten zum Hauſe hinaus ein Heuwagen fuhr, welchen der Verrückte ausgebrochen zu haben meinte. — Eine andere Weiſe, auf die Verrücktheit heilend zu wirken, beſteht darin, daß man die Narren bewegt, Handlungen zu vollbringen, die eine unmittelbare Widerlegung der *eigenthümlichen* Narrheit ſind, von welcher ſie geplagt werden. So wurde, z. B., Jemand, der ſich einbildete, gläſerne Füße zu haben, durch einen verſtellten Raubanfall geheilt, da er bei demſelben ſeine Füße zur Flucht höchſt brauchbar fand. Ein Anderer, der ſich für todt hielt, bewegungslos war und nichts eſſen wollte, erlangte ſeinen Verſtand auf *die* Weiſe wieder, daß man, ſcheinbar in ſeine Narrheit eingehend, ihn in einen Sarg legte und in eine Gruft brachte, in welcher ſich ein zweiter Sarg und in demſelben ein anderer Menſch befand, der anfangs ſich todt ſtellte, bald aber, nachdem er mit jenem Verrückten allein gelaſſen war, ſich aufrichtete, dieſem ſein Behagen darüber ausdrückte, daß er jetzt Geſellſchaft im Tode habe, — endlich aufſtand, von vorhandenen Speiſen aß, und dem ſich darüber verwundernden Verrückten ſagte: er ſey ſchon lange todt und wiſſe daher, wie es die Todten machen. Der Verrückte beruhigte ſich bei dieſer Verſicherung, aß und trank gleichfalls, und wurde geheilt. — Mitunter kann die Narrheit

auch durch das unmittelbar auf die Vorstellung wirkende Wort, — durch einen Witz, — geheilt werden. So genas, z. B., ein sich für den heiligen Geist haltender Narr dadurch, daß ein anderer Narr zu ihm sagte: wie kannst denn Du der heilige Geist seyn? der bin ja ich. Ein ebenso interessantes Beispiel ist ein Uhrmacher, der sich einbildete: er sey unschuldig guillotinirt worden, — der darüber Reue empfindende Richter habe befohlen, ihm seinen Kopf wieder zu geben, — durch eine unglückliche Verwechselung sey ihm aber ein fremder, viel schlechterer, äußerst unbrauchbarer Kopf aufgesetzt worden. Als dieser Narr einst die Legende vertheidigte, nach welcher der heilige Dionysius seinen eigenen abgeschlagenen Kopf geküßt hat, — da entgegnete ihm ein anderer Narr: Du Erznarr, — womit soll denn der heilige Dionysius geküßt haben, — etwa mit seiner Ferse? — Diese Frage erschütterte jenen verrückten Uhrmacher dermaaßen, daß er von seiner Marotte völlig genas. Solcher Witz wird jedoch die Narrheit nur in dem Fall gänzlich vernichten, wenn diese Krankheit bereits an Intensität verloren hat.

γ) Die Gewohnheit.

§. 409.

Das Selbstgefühl, in die Besonderheit der Gefühle (einfacher Empfindungen, wie der Begierden, Triebe, Leidenschaften und deren Befriedigungen) versenkt, ist ununterschieden von ihnen. Aber an sich ist das Selbst einfache Beziehung der Idealität auf sich, formelle Allgemeinheit, (und diese ist die Wahrheit jenes Besondern); — als diese Allgemeinheit ist das Selbst in diesem Gefühlsleben zu setzen; so ist es die von der Besonderheit sich unterscheidende für sich-seyende Allgemeinheit. Diese ist nicht die gehaltvolle Wahrheit der bestimmten Empfindungen, Begierden u. s. f.; denn der Inhalt derselben kommt hier noch nicht in Betracht. Die Besonderheit ist in dieser Bestimmung ebenso formell, und nur das besondere Seyn oder die Un-

mittelbarkeit der Seele gegen ihr selbst formelles abstractes Fürsichseyn. Dies besondere Seyn der Seele ist das Moment ihrer Leiblichkeit, aus welcher sie hier bricht, sich davon als deren einfaches Seyn unterscheidet und als ideelle, subjective Substantialität dieser Leiblichkeit ist, wie sie in ihrem an sich seyenden Begriff (§. 389) nur die Substanz derselben als solche war.

Dieses abstracte Fürsichseyn der Seele in ihrer Leiblichkeit ist noch nicht Ich, nicht die Existenz des für das Allgemeine seyenden Allgemeinen. Es ist die auf ihre reine Idealität zurückgesetzte Leiblichkeit, welche so der Seele als solcher zukommt. — Das heißt: Wie Raum und Zeit, als das abstracte Außereinander, also als leerer Raum und leere Zeit nur subjective Formen, reines Anschauen sind, — so ist jenes reine Seyn, welches, (indem in ihm die Besonderheit der Leiblichkeit, d. i. die unmittelbare Leiblichkeit als solche aufgehoben worden), Fürsichseyn ist, das ganz reine bewußtlose Anschauen, aber die Grundlage des Bewußtseyns, zu welchem es in sich geht, indem es die Leiblichkeit, deren subjective Substanz es, und welche für dasselbe noch als Schranke ist, in sich aufgehoben hat, und so als Subject für sich gesetzt ist.

§. 410.

Das die Seele sich so zum abstracten allgemeinen Seyn macht, und das Besondere der Gefühle (auch des Bewußtseyns) zu einer nur seyenden Bestimmung an ihr heruntert, ist die Gewohnheit. Die Seele hat den Inhalt auf diese Weise in Besitz, und enthält ihn so an ihr, daß sie in solchen Bestimmungen nicht als empfindend ist, nicht von ihnen sich unterscheidend im Verhältnisse zu ihnen steht, noch in sie versenkt ist, sondern sie empfindungs- und bewußtlos an ihr hat und in ihnen sich bewegt. Sie ist in sofern frei von ihnen, als sie sich in ihnen nicht interessirt und beschäftigt; indem sie in diesen Formen als ihrem Reize erstarrt, — ist sie zugleich für die weitere Thätigkeit

und Beschäftigung, — der Empfindung so wie des Bewußtseyns des Geistes überhaupt, — offen.

Dieses Sicheinbilden des Besondern oder Leiblichen der Gefühlsbestimmungen in das Seyn der Seele erscheint als eine Wiederholung derselben und die Erregung der Gewohnheit als eine Uebung. Denn dieß Seyn als abstracte Allgemeinheit in Beziehung auf das natürlich Besondere, das in diese Form gesetzt wird, ist die Reflexions-Allgemeinheit (§. 175), — ein und dasselbe als äußerlich Vieles des Empfindens auf seine Einheit reducirt, diese abstracte Einheit als gesetzt.

Die Gewohnheit ist, wie das Gedächtniß, ein schwerer Punkt in der Organisation des Geistes; die Gewohnheit ist der Mechanismus des Selbstgefühls, wie das Gedächtniß der Mechanismus der Intelligenz. Die natürlichen Qualitäten und Veränderungen des Alters, des Schlafens und Wachens sind unmittelbar natürlich; die Gewohnheit dagegen ist die zu einem Natürlichseyenden, Mechanischen gemachte Bestimmtheit des Gefühls, auch der Intelligenz, des Willens u. s. f., in sofern sie zum Selbstgefühl gehören. Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden, — Natur, denn sie ist ein unmittelbares Seyn der Seele, — eine zweite, denn sie ist eine von der Seele gesetzte Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs-Willens-Bestimmtheiten, als verleiblichten, (§. 401) zukommt.

Der Mensch ist in der Gewohnheit in der Weise von Natur-Existenz, und darum in ihr unfrei, aber in sofern frei, als die Naturbestimmtheit der Empfindung durch die Gewohnheit zu seinem bloßen Seyn herabgesetzt, er nicht mehr in Differenz und damit nicht mehr in Interesse, Beschäftigung und in Abhängigkeit gegen dieselbe ist. Die Unfreiheit in der Gewohnheit ist theils bloß formell, als nur in das Seyn der Seele gehörig; theils nur relativ, in sofern sie eigentlich bloß

bei übeln Gewohnheiten Statt findet, oder in seinem einer Gewohnheit überhaupt ein anderer Zweck entgegengesetzt ist, wogegen die Gewohnheit des Rechten überhaupt, des Sittlichen, den Inhalt der Freiheit hat. — Die wesentliche Bestimmung ist die Reinigung, die der Mensch von den Empfindungen, indem er von ihnen afficirt ist, durch die Gewohnheit gewinnt. Es können die unterschiedenen Formen derselben so bestimmt werden: α) Die unmittelbare Empfindung als negirt, als gleichgültig gesetzt. Die Abhärtung gegen äußerliche Empfindungen, (Frost, Hitze, Müdigkeit der Glieder u. s. f., Wohlgeschmack u. s. f.), so wie die Abhärtung des Gemüths gegen Unglück, ist eine Stärke, die darin besteht, daß, obgleich der Frost u. s. f., das Unglück von dem Menschen empfunden wird, solche Affectionen zu einer Aeußerlichkeit und Unmittelbarkeit herabgesetzt ist, — das allgemeine Seyn der Seele sich als abstract für sich darin erhält, und das Selbstgefühl als solches, Bewußtseyn, Reflexion, sonstiger Zweck und Thätigkeit, nicht mehr damit verwickelt ist. β) Gleichgültigkeit gegen die Befriedigung; die Begierden, Triebe werden durch die Gewohnheit ihrer Befriedigung abgestumpft; dieß ist die vernünftige Reinigung von denselben; die mönchische Entsagung und Gewaltsamkeit bessert nicht von ihnen, noch ist sie dem Inhalte nach vernünftig; — es versteht sich dabei, daß die Triebe, nach ihrer Natur als endliche Bestimmtheiten gehalten, und sie, wie ihre Befriedigung, als Momente der Vernünftigkeit des Willens untergeordnet sind. γ) In der Gewohnheit als Geschicklichkeit soll nicht nur das abstracte Seyn der Seele für sich festgehalten werden, sondern als ein subjectiver Zweck in der Leiblichkeit gesetzt gemacht, diese ihm unterworfen und ganz durchgängig werden. Gegen solche innerliche Bestimmung der subjectiven Seele ist die Leiblichkeit als unmittelbares äußerliches Seyn und Schranke bestimmt; — der bestimmtere Bruch der Seele als einfachen Insichseyns in sich selbst gegen

ihre Natürlichkeit, die damit nicht mehr in unmittelbarer Idealität ist, sondern, als äußerlich, erst dazu herabgesetzt werden muß. Die Verleiblichung der bestimmten Empfindungen ist ferner selbst eine bestimmte (§. 401), und die unmittelbare Leiblichkeit eine besondere Möglichkeit, — (eine besondere Seite ihrer Unterschiedenheit an ihr, ein besonderes Organ ihres organischen Systems), — für einen bestimmten Zweck. Das Einbilden solchen Zwecks darein ist Dieß, daß die an sich seyende Idealität des Materiellen überhaupt, und der bestimmten Leiblichkeit, als Idealität gesetzt werde, damit die Seele nach der Bestimmtheit ihres Vorstellens und Wollens als Substanz in ihrer Leiblichkeit existire. In der Geschicklichkeit ist die Leiblichkeit auf solche Weise durchgängig und zum Instrumente gemacht, daß, sowie die Vorstellung (z. B. eine Reihe von Noten), in mir ist, auch widerstandslos und flüssig, der Körper sie richtig äußert.

Die Form der Gewohnheit umfaßt alle Arten und Stufen der Thätigkeit des Geistes; die äußerlichste, die räumliche Bestimmung des Individuums, daß es aufrecht steht, ist durch seinen Willen zur Gewohnheit gemacht, eine unmittelbare, bewußtlose Stellung, die immer Sache seines fortdauernden Willens bleibt; der Mensch steht nur, weil und sofern er stehen will, und nur so lang als er es bewußtlos will. Ebenso Sehen und so fort ist die concrete Gewohnheit, welche unmittelbar die vielen Bestimmungen der Empfindung, des Bewußtseyns, der Anschauung, des Verstandes u. s. f. in Einem einfachen Act vereint. Das ganz freie, in dem reinen Elemente seiner selbst thätige Denken bedarf ebenfalls der Gewohnheit und Geläufigkeit, dieser Form der Unmittelbarkeit, wodurch es ungehindertes, durchgedrungenes Eigenthum meines einzelnen Selbsts ist. Erst durch diese Gewohnheit existire Ich als denkendes für mich. Selbst diese Unmittelbarkeit des denkenden Bei-sich-seyns enthält Leiblichkeit; (Ungewohn-

heit und lange Fortsetzung des Denkens macht Kopfweh; die Gewohnheit vermindert diese Empfindung, indem sie die natürliche Bestimmung zu einer Unmittelbarkeit der Seele macht. — Zu unterscheiden sind im Gefühle als solchem beharrende Gewohnheit und die Erinnerung und das Gedächtniß, und weiter unten zu handeln.

Die Gewohnheit ist eine [illegible] genommen zu werden. Dann unmittelbar Inhalt in allerlei der Form der Gewohnheit, wie hier gesetzt, sinnig, und es ist die Gewohnheit des Leibes, welche den Ort bestimmt, eine, — wenn ganz abstract, — der Ort leicht ist. Aber zugleich ist sie für die Existenz alles Geistigen im individuellen Subjecte das Wesentlichste, damit das Subject als concrete Unmittelbarkeit, als seelische Realität sei, — damit der Inhalt, religiöser, moralischer u. s. f. Art als sein Selbst, ihm als tiefer Seele angehöre, in ihm weder bloß an sich (als Anlage), noch als vorübergehende Empfindung oder Vorstellung, noch als abstracte, von Thun und Wirklichkeit abgeschiedene Innerlichkeit, sondern in seinem Sein sei. In wissenschaftlichen Betrachtungen der Seele und des Geistes pflegt die Gewohnheit unter die etwas Verächtliches übergangen zu werden, eine vulgäre und viel zu tief in den schlechten Bestimmungen gehört.

Zusatz. Wir sind an die Betrachtung der Gewohnheit gewiesen; indem in die Bestimmung der Begriffe selbst schwierig. Aus einem Grunde weilen wir hier noch einige Erläuterungen und Beispiele geben.

Insofern nun die Nothwendigkeit des qualitativen Fortgangs von der (§. 409 beschriebenen) Betroffenheit in der (in den §§. 409 und 410 abgehandelten) Gewohnheit gesetzt werden. So kann Gutes genannt werden, daß im Wahnsinn die Seele das Bewußtsein hat, daß aus dem gewissen Grun

objectiven Bewußtſeyn und ihrer ihren Vorſtellung vorhandenen Widerſpruch zur vollkommenen inneren Harmonie des Geiſtes wieder herzuſtellen. Dieſe Wiederherſtellung kann ebenſo wohl mißlingen, wie erfolgen. Für die einzelne Seele erſcheint ſomit das Gelangen zum freien, in ſich harmoniſchen Selbſtgefühl als etwas Zufälliges. An ſich aber iſt das abſolute Freiwerden des Selbſtgefühls, — das ungeſtörte Beiſichſeyn der Seele in aller Beſonderheit ihres Inhalts, — etwas durchaus Nothwendiges; denn an ſich iſt die Seele die abſolute Idealität, das Uebergreifende über alle ihre Beſtimmtheiten; und in ihrem Begriffe liegt es, daß ſie ſich durch Aufhebung der in ihr feſtgewordenen Beſonderheiten als die unbeſchränkte Macht über dieſelben erweiſt, — daß ſie das noch Unmittelbare, Sevende in ihr zu einer bloßen Eigenſchaft, zu einem bloßen Momente herabſetzt, um durch dieſe abſolute Negation als freie Individualität für ſich ſelber zu werden. Nun haben wir zwar ſchon in dem Verhältniß der menſchlichen Seele zu ihrem Genius ein Fürſichſeyn des Selbſtes zu betrachten gehabt. Dort hatte jedoch dieß Fürſichſeyn noch die Form der Aeußerlichkeit, der Trennung in zwei Individualitäten, in ein beherrſchendes und ein beherrſchtes Selbſt; und zwiſchen dieſen beiden Seiten fand noch kein entſchiedener Gegenſatz, kein Widerſpruch ſtatt, ſo daß der Genius, dieſe beſtimmte Innerlichkeit, ungehindert ſich in dem menſchlichen Individuum zur Erſcheinung brachte. Auf der Stufe dagegen, bis zu welcher wir jetzt die Entwicklung des ſubjectiven Geiſtes fortgeführt haben, kommen wir zu einem Fürſichſeyn der Seele, das vom Begriff derſelben durch Ueberwindung des in der Verſchiedenheit vorhandenen inneren Widerſpruchs des Geiſtes, durch Aufhebung der gänzlichen Zerriſſenheit des Selbſtes zu Stande gebracht iſt. Dieß Bei-ſich-ſelber-ſeyn nennen wir die Gewohnheit. In dieſer hat die nicht mehr an eine nur ſubjective beſchränkte Vorſtellung gebannte und durch dieſelbe aus dem Mittelpunkt ihrer concreten

Wirklichkeit herausgerissene Seele, den an sie gekommenen neuen Inhalten und verwandten Zuständen in der Realität so selbständig aufgenommen und sich in sie so völlig eingewebt, daß sie sich in ihm mit Arbeit bewegt. Während nämlich bei der bloßen Gewöhnung noch unklug mit Lust, bald Lust abwechselnd, und bei Gewohnheiten, — wie auch bei andern gewissen Zuständen, so lange sie dem Subject noch einen Widerspruch hat, — die Seele in einer Indolenz verharrt, sich in ihnen verliert, nicht ihr eigenes Selbst empfindet, — verhält sich dagegen in der Gewissheit der Mensch nicht in einer zufälligen einzelnen Empfindung, Vorstellung, Objecte u. s. f., sondern zu sich selber, zu einer seine Subjectivität ausmachenden, durch ihn selbst gesetzten und ihm eigen gewordenen allgemeinen Weise des Thuns, und erscheint darin zugleich als frei. Das Allgemeine, auf welches sich die Seele in der Gewissheit bezieht, ist jetzt, — im Unterschiede von dem sich für das seine Denken verhaltenden, sich selbst bestimmenden, concreten Allgemeinen, — nur die aus der Wiederholung vieler Einzelnheiten durch Reflexion hervorgebrachte abstracte Allgemeinheit. Nur in dieser Form des Allgemeinen kann sie mit dem Unmittelbaren, also dem Einzelnen, sich beschäftigende natürliche Seele gelangen. Das auf die einzelnen sinnlichen Einzelnheiten bezogene Allgemeine ist aber das Nothwendige. Obgleich daher der Mensch durch die Gewissheit überhaupt nur weiß, so macht ihn dasselbe doch zugleich in diesen Schranken, und ist eine zwar nicht unmittelbare, aber, wie die Gewissheit der Empfindungen beherrschte, nächste Sphäre der Seele gesetzt, zweite Natur, — aber doch immer eine Natur, — in die Weise eines Unmittelbaren angenommene Bestimmtheit, — ein selbst noch mit der Form des Innen behaftete Realität des Innen ten, — folglich etwas dem freien Geiste Nichtentsprechendes, etwas dies Antidrepelegisches.

Indem die Seele auf die eben angegebene Art durch Ueber-

wortung ihrer Zerrissenheit, ihres innern Widerspruchs in sich auf sich beruhenden Realität geworden ist, hat sie ihre vorher unmittelbar mit ihr identische Leiblichkeit von sich abgeschieden, und ist ungleich an dem sie zur Unmittelbarkeit entlassenen Leiblichen die Macht ihrer Idealität aus. Auf diesem Standpunkt haben wir daher nicht die unbestimmte Anerkennung eines Innern überhaupt von einer vorgefundenen Welt, sondern das Umgewendetwerden einer Leiblichkeit unter die Herrschaft der Seele zu betrachten. Diese Bemächtigung der Leiblichkeit bildet die Betätigung des Selbstgefühls der Seele, ihres Gelangens zum objectiven Bewußtsein. Allerdings ist die individuelle Seele an sich schon körperlich abgeschlossen; als lebendig habe ich einen organischen Körper; und dieser ist mir nicht ein Fremdes; er gehört vielmehr zu meiner Idee, ist das unmittelbare, äußerliche Dasein meines Begriffs, macht mein einzelnes Naturleben aus. Man muß daher, — beiläufig gesagt, — für vollkommen leer die Vorstellung Derer erklären, welche meinen: eigentlich sollte der Mensch keinen organischen Leib haben, weil er durch denselben zur Sorge für die Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse genöthigt, somit von seinem rein geistigen Leben abgezogen und zur wahren Freiheit unfähig werde. Von dieser hohlen Ansicht halte sich der unbefangene religiöse Mensch fern, indem er die Befriedigung seiner leiblichen Bedürfnisse für würdig hält, Gegenstand seiner an Gott, den ewigen Geist, gerichteten Bitte zu werden. Die Philosophie aber hat zu erkennen, wie der Geist nur dadurch für sich selber ist, daß er sich das Materielle, — theils als seine eigene Leiblichkeit, theils als eine Außenwelt überhaupt, — entgegensetzt, und dies so Unterschiedene in der durch den Gegensatz und durch Aufhebung desselben vermittelten Einheit mit sich zurückführt. Zwischen dem Geiste und dessen eigenem Leibe findet naturnothwendig eine noch innigere Verbindung statt, als zwischen der sonstigen Außenwelt und dem Geiste. Eben wegen dieses nothwendigen Zusammenhangs meines Leibes mit

meiner Seele ist sie nur der letzten gegen den äußeren gemeinen Sinn gerichteten Einsicht dem entsprechend, dem das negative Interesse meiner Seele und meines Leibes in unmittelbarer Harmonie steht, — [illegible] ist, [illegible] Seelenlehre [illegible] Seelenkunde [illegible] Leibe [illegible] Wissenschaft [illegible] — [illegible] Seele [illegible] Leibe [illegible] Seele [illegible] Leibe [illegible] Seele [illegible] Leibe

Natur gebracht; unmittelbar thut derselbe nichts mehr als das animalischen Leben Gemäße. Die bloß organischen Verrichtungen sind aber noch nicht auf Veranlassung meines Geistes vollbrachte Verrichtungen. In diesem Sinne muß mein Leib erst gebildet werden. Während bei den Thieren der Leib, diesen Instinkte gehorchend, allen durch die Sinne des Thieres Lichtgewirkten unmittelbar vollbringt, hat dagegen der Mensch sich durch seine eigene Thätigkeit zum Herrn seines Leibes erst zu machen. Anfangs durchdringt die menschliche Seele ihren Körper nur auf ganz unbestimmt allgemeine Weise. Damit diese Durchdringung eine bestimmte werde, — dazu ist Bildung erforderlich. Zunächst zeigt sich hierbei der Körper gegen die Seele ungefügig, hat keine Sicherheit der Bewegungen, gibt ihnen eine für den aufzuführenden bestimmten Zweck bald zu große, bald zu geringe Stärke. Das richtige Maß dieser Kraft kann nur dadurch erreicht werden, daß der Mensch auf alle die mannigfaltigen Umstände des Aeußerlichen, in welchem er seine Zwecke verwirklichen will, eine besondere Reflexion richtet, und nach jenen Umständen alle einzelnen Bewegungen seines Körpers abmißt. Dabei vermag selbst das entschiedenste Talent, nur in seinen eigenthümlich gebildet ist, jederzeit immer das Richtige zu treffen.

Wenn die im Kinde des Geistes zu vollbringenden Thätigkeiten des Leibes einmal wiederholt werden, erhalten sie einen immer höheren Grad der Angemessenheit, weil die Seele aus allen dabei in bedeutenden Umständen eine immer größere Vertrautheit erlangt, in ihren Aeußerungen somit immer heimischer wird, folglich in einer stets wachsenden Fülligkeit der unmittelbaren Verwirklichung aller sittlichen Bestimmungen gelangt, und somit den Leib immer mehr zu ihrem Eigenthum, zu einem brauchbaren Werkzeug umbildet; so daß zuletzt ein magisches Verhältniß, ein unmittelbares Einwirken des Geistes auf den Leib entsteht.

Indem aber die einzelnen Thätigkeiten des Menschen durch

weiterbin Uebung den Charakter der Gewohnheit, die Form selbst in die Erinnerung, in die Allgemeinheit des geistigen Daseins Aufgenommen erhalten, bringt die Seele in ihre Aeußerungen eine auch Anderen in überlieferte allgemeine Weise des Thuns, eine Regel. Dies Allgemeine ist ein Verhalten zur Einfachheit in sich, Zusammengehaltensein, das ist nur in Momenten der besonderen Unterschiede meines einzelnen Existirens nicht mehr bewußt da. Das Lernen ist so, sehen wir, zum Beispiel, am Schreiben. Wenn wir schreiben lernen, müssen wir zuerst unsere Aufmerksamkeit auf alles Einzelne, auf eine unabsehbare Menge von Vermittlungen richten. Zu uns dagegen die Thätigkeit des Schreibens zur Gewohnheit geworden, dann hat unser Selbst sich aller betreffenden Einzelnheiten so vollständig bemeistert, sie so sehr mit seiner Allgemeinheit angefüllt, daß dieselben uns als Einzelnheiten nicht mehr gegenwärtig sind, und wir nur deren Allgemeines im Auge behalten. So sehen wir folglich, daß in der Gewohnheit unser Bewußtsein in gleicher Zeit in der Sache gegenwärtig, für dieselbe interessirt, und umgekehrt doch von ihr abwesend, gegen sie gleichgültig ist, — daß unser Selbst ebenso sehr die Sache sich aneignet, wie im Gegentheil sich aus ihr zurückzieht, — daß die Seele einerseits ganz in ihre Aeußerungen eindringt, und andererseits dieselben verläßt, ihnen somit die Gestalt eines Mechanischen, einer bloßen Naturwirkung gibt.

C.

Die wirkliche Seele.

§. 411.

Die Seele ist in ihrer nunmehr gesetzten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit als einzelnes Subject für sich, und die Leiblichkeit ist so die Aeußerlichkeit als Prädicat, in welchem das Subject sich nur auf sich bezieht. Diese Aeußerlichkeit stellt nicht sich vor, sondern die Seele, und ist deren Zeichen. Die

Seele ist als diese Identität des Innern mit dem Aeußern, das jenem unterworfen ist, wirklich; sie hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie sich fühlt und sich zu fühlen giebt, die als das Kunstwerk der Seele menschlichen, pathognomischen und physiognomischen Ausdruck hat.

Zum menschlichen Ausdruck gehört z. B. die aufrechte Gestalt überhaupt, insbesondere die Bildung der Hand, als des absoluten Werkzeugs, des Mundes, Lachen, Weinen u. s. w. und der über das Ganze ausgegossene geistige Ton, welcher den Körper unmittelbar als Aeußerlichkeit einer höhern Natur kund giebt. Dieser Ton ist eine so leichte, unbestimmte und unsagbare Motification, weil die Gestalt nach ihrer Aeußerlichkeit ein Unmittelbares und Natürliches ist, und darum nur ein unbestimmtes und ganz unvollkommenes Zeichen für den Geist seyn kann, und ihn nicht, wie er für sich selbst als allgemeines ist, vorzustellen vermag. Für das Thier ist die menschliche Gestalt das Höchste, wie der Geist demselben erscheint. Aber für den Geist ist sie nur die erste Erscheinung desselben, die Sprache dagegen sein vollkommener Ausdruck. Die Gestalt ist zwar seine nächste Existenz, aber zugleich in ihrer physiognomischen und pathognomischen Bestimmtheit ein Zufälliges für ihn. Die Physiognomik, vollends aber die Kranioskopie zu Wissenschaften erheben zu wollen, war daher einer der kecksten Einfälle, noch kecker, als eine signatura rerum, wenn aus der Gestalt der Pflanzen ihre Heilkraft erkannt werden sollte.

Zusatz. Wie schon im Paragraph 390 versicherungsweise im Voraus angegeben werden ist, bildet die wirkliche Seele den dritten und letzten Hauptabschnitt der Anthropologie. Wir haben die anthropologische Betrachtung mit der nur fühlenden, von ihrer Naturbestimmtheit noch ungetrennten Seele begonnen; — sind dann im zweiten Hauptabschnitt zu der ihr unmittelbares Seyn von sich abscheidenden und in

deſſen Beſtimmtheiten auf abſtracte Weiſe für ſich ſeyenden, — das heißt, — fühlenden Seele übergegangen; — und kommen jetzt im dritten Hauptabſchnitt, — wie ſchon angedeutet, — in der aus jener Trennung nur vermittelten Einheit mit ihrer Natürlichkeit verentwickelten, in ihrer Leiblichkeit auf concrete Weiſe für ſich ſeyenden, ſomit wirklichen Seele. Den Uebergang in dieſer Entwicklungsſtufe macht der im vorigen Paragraphen betrachtete Begriff der Gewohnheit. Denn, wie wir geſehen haben, erhalten in der Gewohnheit die ideellen Beſtimmungen der Seele die Form eines Seyenden, eines Sich ſelber äußerlichen, und wird umgekehrt die Leiblichkeit überſetzt in etwas von der Seele widerſtandslos Durchdrungenes, in einem der freiwerdenden Macht ihrer Idealität Unterworfenes. So entſteht eine durch die Trennung der Seele von ihrer Leiblichkeit und durch die Aufhebung dieſer Trennung vermittelte Einheit jenes Inneren und jenes Aeußeren. Dieſe aus einer hervorgebrachten in einer unmittelbaren werdende Einheit nennen wir die Wirklichkeit der Seele.

Auf dem hiermit erreichten Standpunkt kommt der Leib nicht mehr nach der Seite ſeines organiſchen Proceſſes, ſondern nur inſofern in Betracht, als er ein ſelbſt in ſeinem Daſeyn ideell geſetztes Aeußerliches iſt, und ſich in ihm die nicht mehr auf die unwillkürliche Verleiblichung ihrer inneren Empfindungen beſchränkte Seele mit ſoviel Freiheit im Erſcheinung bringt, wie ſie durch Ueberwindung der ihrer Idealität Widerſprechenden bis jetzt errungen hat.

Die am Schluß des erſten Hauptabſchnittes der Anthropologie §. 401 betrachtete unfreiwillige Verleiblichung der inneren Empfindungen iſt zum Theil etwas dem Menſchen mit den Thieren Gemeinſames. Die jetzt in Betracht kommende, mit Freiheit geſchehende Verleiblichung dagegen erhalten dem menſchlichen Leibe ein ſo eigenthümliches geiſtiges Gepräge, daß er ſich durch

dasselbe weit mehr, als durch irgend eine bloße Naturbestimmtheit, von den Thieren unterscheidet. Nach seiner rein leiblichen Seite ist der Mensch nicht sehr vom Affen unterschieden; aber durch das geistdurchdrungene Ansehen seines Leibes unterscheidet er sich von jenem Thiere vermaaßen, daß zwischen dessen Erscheinung und der eines Vogels eine geringere Verschiedenheit herrscht, als zwischen dem Leibe des Menschen und dem des Affen.

Der geistige Ausdruck fällt aber vornämlich in das Gesicht, weil der Kopf der eigentliche Sitz des Geistigen ist. Zu dem mehr oder weniger der Natürlichkeit als selber angehörenden und deßhalb bei den gesitteten Völkern aus Scham bekleideten übrigen Leibe offenbart sich das Geistige besonders durch die Haltung des Körpers. Diese ist daher, — beiläufig gesagt, — von den Künstlern der Alten bei ihren Darstellungen ganz besonders beachtet worden, da sie den Geist vorzugsweise in seiner Ergossenheit in die Leiblichkeit zur Anschauung brachten. — Soweit der geistige Ausdruck von den Gesichtsmuskeln hervorgebracht wird, nennt man ihn bekanntlich das Mienenspiel; die Gebehrden im engeren Sinne des Wortes gehen vom übrigen Körper aus. — Die absolute Gebehrde des Menschen ist die aufrechte Stellung; nur er zeigt sich derselben fähig; wogegen selbst der Orang-Utang bloß an einem Stocke aufrecht zu stehen vermag. Der Mensch ist nicht von Natur, von Hause aus aufgerichtet; er selber richtet sich durch die Energie seines Willens auf; und obgleich sein Stehen, nachdem es zur Gewohnheit geworden ist, keiner ferneren angestrengten Willensthätigkeit bedarf, so muß dasselbe doch immer von unserem Willen durchdrungen bleiben, wenn wir nicht augenblicklich zusammensinken sollen. — Der Arm und besonders die Hand des Menschen sind gleichfalls etwas ihm Eigenthümliches; kein Thier hat ein so bewegliches Werkzeug der Thätigkeit nach außen. Die Hand des Menschen, — dieß Werkzeug der Werkzeuge, ist zu einer unendlichen Menge von Willensäußerungen zu dienen geeignet. Zu

der Regel machen wir die Gebärden zunächst mit der Hand, dann mit dem ganzen Arm und dem übrigen Körper.

Der Ausdruck durch die Mienen und Gebärden bietet einen mannigfachen Gegenstand der Betrachtung dar. Es ist jedoch mit unter nicht ganz leicht, den Grund der bestimmten symbolischen Kraft mancher Mienen und Gebärden, den Zusammenhang ihrer Bedeutung mit dem, was sie an sich sind, aufzufinden. Oft werden hier nicht alle, sondern nur die gewöhnlichsten darüber gebräuchlichen Erklärungen bestehen. Das Kopfnicken, um mit diesem anzufangen, bedeutet eine Bejahung, denn wir geben damit eine Art von Unterwerfung zu erkennen. Die Achtungsbezeugung des Sichverbeugens geschieht bei uns Europäern in allen Fällen nur mit dem ehrfurchtsvollen Körper, da wir dabei unsere Selbstständigkeit nicht aufgeben wollen. Die Orientalen dagegen drücken ihre Ehrfurcht vor dem Herrn dadurch aus, daß sie sich vor ihm auf die Erde werfen; sie dürfen ihm nicht ins Auge sehen, weil sie damit ihr Ansehen beeinträchtigen würden, aber nur der Herr hat über den Diener und Sklaven hinwegsehen das Recht hat. — Das Kopfschütteln ist ein Verneinen; denn dadurch drehen wir ein Wankelmachen, ein Umstoßen an. — Das Kopfaufwerfen drückt Verachtung, ein Sichverbeugen über Jemand aus. — Das Nasenrümpfen bezeichnet einen Ekel wie vor etwas Unleidlichem. — Das Stirnrunzeln verhindert ein Vorsehen, ein Sich in sich setzen gegen Anfall. Ein langes Gesicht machen wir, wenn wir uns in unserer Erwartung getäuscht sehen; denn in diesem Falle fallen wir uns gleichsam aufgelöst. — Die ausdrucksvollen Gebärden haben ihren Sitz am Munde und in der Umgebung desselben, da von dem die Aussprache des Gedankens ausgeht und sich mannigfache Modificationen der Rede mit sich führt. Wenn die Hände betroffen, so ist das ein Erstaunen ausdrückende Zusammenschlagen derselben über den Kopf gewissermaßen ein Ver-

sucht, sich über sich selber zusammenzuhalten. — Das Händeclatschen beim Versprechen aber zeigt, wie man leicht einsieht, ein Einiggewordenseyn an. — Auch die Bewegung der unteren Gemüthstheile, der Gang, ist sehr bezeichnend. Vor allen Dingen muß derselbe gebildet seyn, — die Seele in ihm ihre Herrschaft über den Körper verrathen. Doch nicht bloß Bildung oder Ungebildetheit, sondern auch, — einerseits Nachlässigkeit, affectirtes Wesen, Eitelkeit, Heuchelei u. s. w., — andererseits Ordentlichkeit, Bescheidenheit, Beständigkeit, Offenherzigkeit u. s. w. drücken sich in der eigenthümlichen Art des Gehens aus; so daß man die Menschen am Gange leicht von einander zu unterscheiden vermag.

Uebrigens hat der Gebildete ein weniger lebhaftes Mienen- und Gebärdenspiel, als der Ungebildete. Wie Jener dem inneren Sturme seiner Leidenschaften Ruhe gebietet, so beobachtet er auch äußerlich eine ruhige Haltung, und ertheilt der freiwilligen Verleiblichung seiner Empfindungen ein gewisses mittleres Maaß; wogegen der Ungebildete, ohne Macht über sein Inneres, nicht anders, als durch einen Turnus von Mienen und Gebärden sich verständlich machen zu können glaubt, — dadurch aber mitunter sogar zum Grimassenschneiden verleitet wird, und auf diese Weise ein komisches Ansehen bekommt, weil in der Grimasse das Innere sich folglich ganz äußerlich macht, und der Mensch dabei ganz einzelne Empfindung in sein ganzes Dasein übergehen läßt, folglich, — fast wie ein Thier, — ausschließlich in diese bestimmte Empfindung versinkt. Der Gebildete hat nicht nöthig, mit Mienen und Gebärden verständlich zu seyn; in der Rede besitzt er das wirksame und geeignete Mittel, sich auszudrücken; denn die Sprache vermag alle Modificationen der Vorstellung unmittelbar aufzunehmen und wiederzugeben, weshalb die Alten sogar in dem Systeme fortgegangen sind, ihre Schauspieler mit Masken vor dem Gesicht auftreten zu lassen, und so, — mit dieser unbeweglichen Charaktervorbezeichnung sich begnügend, —

auf das lebendige Mienenspiel der Tafeller gänzlich zu verzichten.

Wie nun die hier besprochenen freiwilligen Verleiblichungen des Geistigen durch Gewohnheit zu etwas Mechanischem, zu etwas seiner besonderen Willensanstrengung Entrücktem werden; so können auch umgekehrt einige der im §. 401. betrachteten unwillkürlichen Verleiblichungen des von der Seele Empfundenen zugleich mit Bewußtseyn und Freiheit erfolgen. Dahin gehört vor Allem die menschliche Stimme: — indem die selbe zur Sprache wird, hört sie auf, eine unwillkürliche Aeußerung der Seele zu seyn. Ebenso wird das Lachen, in der Form des Auslachens, zu etwas mit Freiheit Hervorgebrachtem. Auch das Seufzen ist weniger etwas Unterlaßbares, als vielmehr etwas Willkürliches. — Hierin liegt die Rechtfertigung der Besprechung der ebenerwähnten Seelenäußerungen an zweien Orten, — sowohl bei der bloß empfindenden, als bei der wirklichen Seele. Schon im §. 401. wurde deßhalb auch darauf hingedeutet, daß unter den unwillkürlichen Verleiblichungen des Geistigen manche sind, die „gegen das" im obenstehenden §. 411 wiederum zu behandelnde „Pathognomische und Physiognomische zu liegen." Der Unterschied zwischen diesen beiden Bestimmungen ist der, daß der pathognomische Ausdruck sich mehr auf vorübergehende Leidenschaften bezieht, — der physiognomische Ausdruck hingegen den Charakter, — also etwas Bleibendes, — betrifft. Das Pathognomische wird jedoch zum Physiognomischen, wenn die Leidenschaften in einem Menschen nicht bloß vorübergehend, sondern dauernd herrschen. So gräbt sich zum Beispiel die bleibende Leidenschaft des Zornes fest in das Gesicht ein: — so prägt sich auch frömmlerisches Wesen allmälig auf unvertilgbare Weise im Gesicht und in der ganzen Haltung des Körpers aus.

Jeder Mensch hat ein physiognomisches Ansehen, — erscheint auf den ersten Blick als eine angenehme oder unangenehme, starke

oder ſchwache Perſönlichkeit. Nach dieſem Scheine fällt man aus einem gewiſſen Inſtinkte ein erſtes allgemeines Urtheil über Andere. Dabei iſt indeß Irrthum leicht möglich, weil jenes überwiegend mit dem Charakter der Unmittelbarkeit behaftete Aeußerliche dem Geiſte nicht vollkommen, ſondern nur in einem höheren oder geringeren Grade entſpricht, das ungünſtige wie das günſtige Aeußere daher etwas Anderes hinter ſich haben kann, als daſſelbe zunächſt vermuthen läßt. Der bibliſche Ausſpruch: Hüte Dich vor Dem, den Gott gezeichnet hat, wird deßhalb häufig gemißbraucht; und das auf den phyſiognomiſchen Ausdruck begründete Urtheil hat ſonach nur den Werth eines unmittelbaren Urtheils, das eben ſowohl unwahr, wie wahr ſeyn kann. Aus dieſem Grunde iſt man mit Recht von der übertriebenen Achtung zurückgekommen, die man für die Phyſiognomik früherhin hegte, wo Lavater mit derſelben Spuk trieb, und wo man ſich von ihr den allererflecklichſten Gewinn für die hochgeprieſene Menſchenkennerei verſprach. Der Menſch wird viel weniger aus ſeiner äußeren Erſcheinung, als vielmehr aus ſeinen Handlungen erkannt. Selbſt die Sprache iſt dem Schickſal ausgeſetzt, ſo gut zur Verhüllung, wie zur Offenbarung der menſchlichen Gedanken zu dienen.

§. 412.

An ſich hat die Materie keine Wahrheit in der Seele; als für ſich ſeyende ſcheidet dieſe ſich von ihrem unmittelbaren Seyn, und ſtellt ſich daſſelbe als Leiblichkeit gegenüber, die ihrem Einbilden in ſie keinen Widerſtand leiſten kann. Die Seele, die ihr Seyn ſich entgegengeſetzt, es aufgehoben und als das ihrige beſtimmt hat, hat die Bedeutung der Seele, der Unmittelbarkeit des Geiſtes, verloren. Die wirkliche Seele in der Gewohnheit des Empfindens und ihres concreten Selbſtgefühls iſt an ſich die für ſich ſeyende Idealität ihrer Beſtimmtheiten, in ihrer Aeußerlichkeit erinnert in ſich und unendliche Beziehung auf ſich. Dieß Für ſich ſeyn der freien Allgemeinheit iſt das hö-

bere Erwachen der Seele zum Ich, — der abstracten Allgemeinheit, insofern sie nur die abstracte Allgemeinheit ist, die so Denken und Subject für sich und zwar bestimmt Subject des Urtheils ist, in welchem das Ich die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Object, eine ihm äußere Welt, von sich ausschließt und sich darauf bezieht, so daß es in derselben unmittelbar in sich reflectirt ist, — das Erwachen.

Zusatz. Die in den beiden vorhergehenden Paragraphen betrachtete Hineinbildung der Seele in ihre Leiblichkeit ist keine absolute, — keine den Unterschied der Seele und des Leibes völlig aufhebende. Die Natur der Alles aus sich entwickelnden logischen Idee fordert vielmehr, daß dieser Unterschied sein Recht behalte. Einiges in der Leiblichkeit bleibt daher rein organisch, folglich der Macht der Seele entzogen; dergestalt, daß die Hineinbildung der Seele in ihren Leib nur die Eine Seite desselben ist. Indem die Seele zum Gefühl dieser Beschränktheit ihrer Macht gelangt, reflectirt sie sich in sich und wirft die Leiblichkeit als ein ihr Fremdes aus sich hinaus. Durch diese Reflexion-in-sich vollendet der Geist seine Befreiung von der Form des Seyns, gibt er sich die Form des Wesens, und wird zum Ich. Zwar ist die Seele, insofern sie Subjectivität oder Selbstlichkeit ist, schon an sich Ich. Zur Wirklichkeit des Ich gehört aber mehr, als die unmittelbare, natürliche Subjectivität der Seele; denn das Ich ist das Allgemeine, das Einfache, das in Wahrheit sich kann existirt, wenn es sich selber zum Gegenstande hat, — wenn es zum Für sich seyn des Einfachen im Einfachen, zur Beziehung des Allgemeinen auf das Allgemeine gewirkt ist. Das sich auf sich beziehende Allgemeine existirt nirgends außer im Ich. In der äußeren Natur kommt, — wie schon in der Einleitung zur Lehre vom subjectiven Geist gesagt wurde, — das Allgemeine nur durch Vernichtung des einzelnen Daseyns zur höchsten Bethätigung seiner Macht, sonach nicht zum wirklichen Für-sich-seyn. Auch die natürliche

Seele ist zunächst nur die reale Möglichkeit dieses Für sich-seyns. Erst im Ich wird diese Möglichkeit zur Wirklichkeit. In ihm erfolgt somit ein Erwachen höherer Art, als das auf das bloße Empfinden des Einzelnen beschränkte natürliche Erwachen; denn das Ich ist der durch die Naturseele schlagende und ihre Natürlichkeit verzehrende Blitz; im Ich wird daher die Idealität der Natürlichkeit, also das Wesen der Seele für die Seele.

Zu diesem Ziele drängt die ganze anthropologische Entwicklung des Geistes hin. Indem wir auf dieselbe hier zurückblicken, erinnern wir uns, wie die Seele des Menschen, — im Unterschiede von der in die Einzelnheit und Beschränktheit der Empfindung versenkt bleibenden thierischen Seele, — sich über den, ihrer an sich unendlichen Natur widersprechenden, beschränkten Inhalt des Empfundenen erhoben, — denselben ideell gesetzt, — besonders in der Gewohnheit ihn zu etwas Allgemeinem, Erinnertem, Totalem, zu einem Seyn gemacht, — eben dadurch aber den zunächst leeren Raum ihrer Innerlichkeit mit einem durch seine Allgemeinheit ihr gemäßen Inhalt erfüllt, in sich selber das Seyn gesetzt, wie andererseits ihren Leib zum Abbild ihrer Idealität, ihrer Freiheit, umgestaltet hat, — und somit dahin gekommen ist, das im Ich vorhandene, sich auf sich selber beziehende, individuell bestimmte Allgemeine, eine von der Leiblichkeit befreite für-sich-seyende abstracte Totalität zu seyn. Während in der Sphäre der bloß empfindenden Seele das Selbst in der Gestalt des Genius als eine auf die daseyende Individualität wie nur von außen und zugleich wie nur von innen wirkende Macht erscheint; hat sich dagegen auf der jetzt erreichten Entwicklungsstufe der Seele, wie früher gezeigt, das Selbst in dem Daseyn der Seele, in ihrer Leiblichkeit verwirklicht, und umgekehrt in sich selber das Seyn gesetzt; so daß jetzt das Selbst oder das Ich in seinem Anderen sich selber anschaut und dieß Sichanschauen ist.

B.
Die Phänomenologie des Geiſtes.

Das Bewußtſeyn.

§. 413.

Das Bewußtſeyn macht die Stufe der Reflexion oder des Verhältniſſes des Geiſtes, ſeiner als Erſcheinung, aus. Ich iſt die unendliche Beziehung des Geiſtes auf ſich, aber als ſubjective, als Gewißheit ſeiner ſelbſt; die unmittelbare Identität der natürlichen Seele iſt zu dieſer reinen ideellen Identität mit ſich erhoben, der Inhalt von jener iſt für dieſe für-ſich-ſeyende Reflexion Gegenſtand. Die reine abſtracte Freiheit für ſich entläßt ihre Beſtimmtheit, das Naturleben der Seele, als eben ſo frei, als ſelbſtſtändiges Object, aus ſich; und von dieſem als ihm äußeren iſt es, daß Ich zunächſt weiß, und iſt ſo Bewußtſeyn. Ich, als dieſe abſolute Negativität, iſt an ſich die Identität in dem Andersſeyn; Ich iſt es ſelbſt und greift über das Object als ein an ſich aufgehobenes über, iſt Eine Seite des Verhältniſſes und das ganze Verhältniß, — das Licht, das ſich und noch Anderes manifeſtirt.

Zuſatz. Wie im Zuſatz zum vorhergehenden Paragraphen bemerkt wurde, muß das Ich als das individuell beſtimmte, in ſeiner Beſtimmtheit, in ſeinem Unterſchiede, ſich nur auf ſich ſelber beziehende Allgemeine gefaßt werden. Hierin liegt bereits, daß das Ich unmittelbar negative Beziehung auf ſich ſelbſt, — folglich das unvermittelte Gegentheil ſeiner von aller Beſtimmtheit abſtrahirten Allgemeinheit, — alſo die ebenſo abſtracte, einfache Einzelnheit iſt. Nicht bloß wir, — die Betrachtenden, — unterſcheiden ſo das Ich in ſeine entgegengeſetzten Momente, ſondern, kraft ſeiner in ſich allgemeinen, ſomit von ſich ſelbſt unterſchiedenen

Einzelnheit, ist das Ich selber dieß Sich von sich unterscheiden: denn als sich auf sich beziehend schließt seine ausschließende Einzelnheit sich von sich selber, also von der Einzelnheit, aus, und setzt sich dadurch als das mit ihr unmittelbar zusammengeschlossene Gegentheil ihrer selbst, als Allgemeinheit. Die dem Ich wesentliche Bestimmung der abstract allgemeinen Einzelnheit macht aber dessen Seyn aus. Ich und mein Seyn sind daher untrennbar mit einander verbunden; der Unterschied meines Seyns von mir ist ein Unterschied, der keiner ist. Einerseits muß zwar das Seyn als das absolut Unmittelbare, Unbestimmte, Ununterschiedene von dem sich selbst unterscheidenden und durch Aufhebung des Unterschiedes sich mit sich vermittelnden Denken, vom Ich unterschieden werden; andererseits ist jedoch das Seyn mit dem Denken identisch, weil dieses aus aller Vermittlung zur Unmittelbarkeit, aus aller seiner Selbstunterscheidung zur ungetrübten Einheit mit sich zurückkehrt. Das Ich ist daher Seyn, oder hat dasselbe als Moment in sich. Indem ich dies Seyn als ein gegen mich Anderes und zugleich mit mir Identisches setze, bin ich Wissen und habe die absolute Gewißheit meines Seyns. Diese Gewißheit darf nicht, — wie von Seiten der bloßen Vorstellung geschieht, — als eine Art von Eigenschaft des Ich, als eine Bestimmung an der Natur desselben betrachtet werden; sondern ist als die Natur selber des Ich zu fassen; denn dieses kann nicht existiren, ohne sich von sich zu unterscheiden und in dem von ihm Unterschiedenen bei sich selber zu seyn, — das heißt eben, — ohne von sich zu wissen, ohne die Gewißheit seiner selbst zu haben und zu seyn. Die Gewißheit verhält sich demnach zum Ich, wie die Freiheit zum Willen. Wie jene die Natur des Ich ausmacht; so diese die Natur des Willens. Zunächst ist jedoch die Gewißheit nur mit der subjectiven Freiheit, mit der Willkür, zu vergleichen; erst die objective Gewißheit, die Wahrheit, entspricht der echten Freiheit des Willens.

Das ſeiner ſelbſt gewiſſe Ich iſt ſonach im Anfang noch das ganz einfach Subjective, das ganz abſtract Freie, die vollkommen unbeſtimmte Totalität oder Negativität aller Beſchränkten. Sich von ſich ſelber abſtoßend, kommt daher das Ich zuerſt nur zu einem formellen, nicht wirklich von ihm Unterſchiedenen. Wie in der Logik gezeigt wird, muß aber der an ſich ſeyende Unterſchied auch geſetzt, zu einem wirklichen Unterſchiede entwickelt werden. Dieſe Entwicklung erfolgt in Betreff des Ich auf die Weiſe, daß daſſelbe, — nicht in das Anthropologiſche, in die bewußtloſe Einheit des Geiſtigen und Natürlichen zurückfällt, ſondern ſeiner ſelbſt gewiß bleibend und in ſeiner Freiheit ſich erhaltend, — ſein Anderes zu einer der Totalität des Ich gleichen Totalität ſich entfalten und eben dadurch aus einem der Seele angehörenden Leiblichen zu etwas ihr ſelbſtändig Gegenübertretendem, zu einem Gegenſtande, im eigentlichen Sinne dieſes Wortes, werden läßt. Weil das Ich nur erſt das ganz abſtract Subjective, das bloß formelle, inhaltsloſe Sich von ſich unterſcheiden iſt; ſo findet ſich der wirkliche Unterſchied, der beſtimmte Inhalt außerhalb des Ich, gehört allein den Gegenſtänden an. Da aber an ſich das Ich den Unterſchied ſchon in ſich ſelber hat, oder — mit anderen Worten — da es an ſich die Einheit ſeiner und ſeines Anderen iſt; ſo iſt es auf den in dem Gegenſtande exiſtirenden Unterſchied nothwendig bezogen und aus dieſem ſeinem Anderen unmittelbar in ſich reflectirt. Das Ich greift alſo über das wirklich von ihm Unterſchiedene über, iſt in dieſem ſeinem Anderen bei ſich ſelber, und bleibt, in aller Anſchauung, ſeiner ſelbſt gewiß. Nur indem ich dahin komme, mich als Ich zu erfaſſen, wird das Andere mir gegenſtändlich, tritt mir gegenüber, und wird zugleich in mir ideell geſetzt, kommt zur Einheit mit mir zurückgeführt. Deshalb iſt im obigen Paragraphen das Ich mit dem Licht verglichen worden. Wie das Licht die Manifeſtation ſeiner ſelbſt und ſeines Anderen, des Dunke-

len ist und sich nur dadurch offenbaren kann, daß es jenes Andere offenbart; so ist auch das Ich nur insofern sich selber offenbar, als ihm sein Anderes in der Gestalt eines von ihm Unabhängigen offenbar wird.

Aus dieser allgemeinen Auseinandersetzung der Natur des Ich erhellt schon zur Genüge, daß dasselbe, — weil es mit den äußeren Gegenständen in Kampf sich begiebt, — etwas Höheres ist, als die in — so zu sagen — knabhafter Einheit mit der Welt befangene, ohnmächtige natürliche Seele, in welche, eben wegen ihrer Ohnmacht, die früher von uns betrachteten geistigen Krankheitszustände fallen.

§ 414.

Die Identität des Geistes mit sich, wie sie zunächst als Ich gesetzt ist, ist nur seine abstracte, formelle Idealität. Als Seele in der Form substantieller Allgemeinheit, ist er nun, als die subjective Reflexion-in-sich, auf diese Substantialität als auf das Negative seiner, ihm Jenseitige und Dunkle bezogen. Das Bewußtseyn ist daher, wie das Verhältniß überhaupt, der Widerspruch der Selbstständigkeit beider Seiten, und ihrer Identität, in welcher sie aufgehoben sind. Der Geist ist als Ich Wesen, aber indem die Realität in der Sphäre des Wesens als unmittelbar seyend und zugleich als ideell gesetzt ist, ist er als das Bewußtseyn nur das Erscheinen des Geistes.

Zusatz. Die Negativität, welche das ganz abstracte Ich, oder das bloße Bewußtseyn, an seinem Anderen ausübt, ist eine noch durchaus unbestimmte, oberflächliche, nicht absolute. Daher entsteht auf diesem Standpunkt der Widerspruch, daß der Gegenstand einerseits in mir ist, und andererseits außer mir ein ebenso selbstständiges Bestehen hat, wie das Dunkele außer dem Licht. Dem Bewußtseyn erscheint der Gegenstand nicht als ein durch das Ich gesetzter, sondern als ein unmittelbarer, seyender, gegebener; denn dasselbe weiß noch nicht, daß der Gegenstand an sich mit dem Geiste identisch und

nur durch eine Selbſttheilung des Geiſtes zu ſcheinbar vollkommener Unabhängigkeit entlaſſen iſt. Daß dem ſo iſt, wiſſen nur wir, die wir zur Idee des Geiſtes vorgedrungen ſind und ſomit über die abſtracte, formelle Identität des Ich uns erhoben haben.

§. 415.

Da Ich für ſich nur als formelle Identität iſt, ſo iſt die dialektiſche Bewegung des Begriffs, die Fortbeſtimmung des Bewußtſeyns ihm nicht als ſeine Thätigkeit, ſondern ſie iſt an ſich, und für daſſelbe Veränderung des Objects. Das Bewußtſeyn erſcheint daher verſchieden beſtimmt nach der Verſchiedenheit des gegebenen Gegenſtandes, und ſeine Fortbildung als eine Veränderung der Beſtimmungen ſeines Objects. Ich, das Subject des Bewußtſeyns, iſt Denken; die logiſche Fortbeſtimmung des Objects iſt das in Subject und Object Identiſche, ihr abſoluter Zuſammenhang, Dasjenige, wonach das Object das Seinige des Subjects iſt.

Die Kantiſche Philoſophie kann am beſtimmteſten ſo betrachtet werden, daß ſie den Geiſt als Bewußtſeyn aufgefaßt hat, und ganz nur Beſtimmungen der Phänomenologie, nicht der Philoſophie deſſelben, enthält. Sie betrachtet Ich als Beziehung auf ein Jenſeitsliegendes, das in ſeiner abſtracten Beſtimmung das Ding-an-ſich heißt, und nur nach dieſer Endlichkeit faßt ſie ſowohl die Intelligenz als den Willen. Wenn ſie im Begriffe der reflectirenden Urtheilskraft zwar auf die Idee des Geiſtes, die Subject-Objectivität, einen anſchauenden Verſtand u. ſ. f., wie auch auf die Idee der Natur kommt, ſo wird dieſe Idee ſelbſt wieder zu einer Erſcheinung, nämlich einer ſubjectiven Maxime, herabgeſetzt (ſ. §. 58. Einl.). Es iſt daher für einen richtigen Sinn dieſer Philoſophie anzuſehen, daß ſie von Reinhold als eine Theorie des Bewußtſeyns, unter dem Namen Vorſtellungsvermögen, aufgefaßt worden iſt. Die Fichteſche Philoſophie hat denſelben Stand-

punkt, und Nicht-Ich iſt nur als Gegenſtand des Ich, nur im Bewußtſeyn beſtimmt; es bleibt als unendlicher Anſtoß, d. i. als Ding an ſich. Beide Philoſophien zeigen daher, daß ſie nicht zum Begriffe und nicht zum Geiſte, wie er an und für ſich iſt, ſondern nur, wie er in Beziehung auf ein Anderes iſt, gekommen ſind.

In Beziehung auf den Spinozismus iſt dagegen zu bemerken, daß der Geiſt in dem Urtheile, wodurch er ſich als Ich, als freie Subjectivität gegen die Beſtimmtheit conſtituirt, aus der Subſtanz, und die Philoſophie, indem ihr dieß Urtheil abſolute Beſtimmung des Geiſtes iſt, aus dem Spinozismus heraustritt.

Zuſatz 1. Obgleich die Fortbeſtimmung des Bewußtſeyns aus deſſen eigenem Inneren hervorgeht und auch eine negative Richtung gegen das Object hat, dieſes alſo vom Bewußtſeyn verändert wird; ſo erſcheint dieſe Veränderung dem Bewußtſeyn doch als eine ohne ſeine ſubjective Thätigkeit zu Stande kommende, und gelten ihm die Beſtimmungen, die es in den Gegenſtand ſetzt, als nur dieſem angehörige, als ſeyende.

Zuſatz 2. Bei Fichte herrſcht immer die Noth, wie das Ich mit dem Nicht-Ich fertig werden ſoll. Es kommt hier zu keiner wahrhaften Einheit dieſer beiden Seiten; dieſe Einheit bleibt immer nur eine ſeyn ſollende, weil von Hauſe aus die falſche Vorausſetzung gemacht iſt, daß Ich und Nicht-Ich in ihrer Getrenntheit, in ihrer Endlichkeit, etwas Abſolutes ſeyen.

§. 416.

Das Ziel des Geiſtes als Bewußtſeyn iſt, dieſe ſeine Erſcheinung mit ſeinem Weſen identiſch zu machen, die Gewißheit ſeiner ſelbſt zur Wahrheit zu erheben. Die Exiſtenz, die er im Bewußtſeyn hat, hat darin ihre Endlichkeit, daß ſie die formelle Beziehung auf ſich, nur Gewißheit iſt. Weil das Object nur abſtract als das Seinige beſtimmt oder er in demſelben

nur als abſtractes Ich in ſich reflectirt iſt, ſo hat dieſe Exiſtenz noch einen Inhalt, der nicht als der ſeinige iſt.

Zuſatz. Die bloße Vorſtellung unterſcheidet nicht zwiſchen Gewißheit und Wahrheit. Was ihr gewiß iſt, — was ſie für ein mit dem Object übereinſtimmendes Subjectives hält, — das nennt ſie wahr, — ſo geringfügig und ſchlecht auch der Inhalt dieſes Subjectiven ſeyn mag. Die Philoſophie dagegen muß den Begriff der Wahrheit weſentlich von der bloßen Gewißheit unterſcheiden; denn die Gewißheit, welche auf dem Standpunkt des bloßen Bewußtſeyns der Geiſt von ſich ſelber hat, iſt noch etwas Unwahres, Sich-ſelber-widerſprechendes, da der Geiſt hier, neben der abſtracten Gewißheit, bei ſich ſelber zu ſeyn, die geradezu entgegengeſetzte Gewißheit hat, ſich zu einem weſentlich gegen ihn Anderen zu verhalten. Dieſer Widerſpruch muß aufgehoben werden; in ihm ſelber liegt der Trieb, ſich aufzulöſen. Die ſubjective Gewißheit darf an dem Object keine Schranke behalten; ſie muß wahrhafte Objectivität bekommen; und umgekehrt muß der Gegenſtand ſeinerſeits nicht bloß auf abſtracte Weiſe, ſondern nach allen Seiten ſeiner concreten Natur zu dem Meinigen werden. Dieß Ziel wird von der an ſich ſelber glaubenden Vernunft ſchon geahnt, aber erſt vom Wiſſen der Vernunft, vom begreifenden Erkennen erreicht.

§. 417.

Die Stufen dieſer Erhebung der Gewißheit zur Wahrheit ſind, daß er

a) Bewußtſeyn überhaupt iſt, welches einen Gegenſtand als ſolchen hat,

b) Selbſtbewußtſeyn, für welches Ich der Gegenſtand iſt.

c) Einheit des Bewußtſeyns und Selbſtbewußtſeyns, daß der Geiſt den Inhalt des Gegenſtandes als ſich ſelbſt, und ſich ſelbſt, als an und für ſich beſtimmt anſchaut; — Vernunft, der Begriff des Geiſtes.

Zuſatz. Die im obigen Paragraphen angegebenen drei Stufen der Erhebung des Bewußtſeyns zur Vernunft ſind durch die ſowohl im Subject, wie im Object, thätige Macht des Begriffs beſtimmt, und können deßhalb als eben ſo viele Urtheile betrachtet werden. Hiervon weiß aber, wie ſchon früher bemerkt, das abſtracte Ich, das bloße Bewußtſeyn, noch nichts. Indem daher das dem Bewußtſeyn zunächſt als ſelbſtſtändig geltende Nicht-Ich durch die an dieſem ſich bethätigende Macht des Begriffes aufgehoben, dem Object ſtatt der Form der Unmittelbarkeit, Aeußerlichkeit und Einzelnheit die Form eines Allgemeinen, eines Innerlichen gegeben wird, und das Bewußtſeyn dieß Erinnerte in ſich aufnimmt; ſo erſcheint dem Ich ſein eben dadurch zu Stande kommendes eigenes Innerlichwerden als eine Innerlichmachung des Objects. — Erſt, wenn das Object zum Ich verinnerlicht iſt, und das Bewußtſeyn ſich auf dieſe Weiſe zum Selbſtbewußtſeyn entwickelt hat, weiß der Geiſt die Macht ſeiner eigenen Innerlichkeit als eine in dem Object gegenwärtige und wirkſame. Was alſo in der Sphäre des bloßen Bewußtſeyns nur für uns, die Betrachtenden, iſt, — das wird in der Sphäre des Selbſtbewußtſeyns für den Geiſt ſelbſt. Das Selbſtbewußtſeyn hat das Bewußtſeyn zu ſeinem Gegenſtande, ſtellt ſich ſomit demſelben gegenüber. Zugleich iſt aber das Bewußtſeyn auch als ein Moment im Selbſtbewußtſeyn ſelber erhalten. Das Selbſtbewußtſeyn geht daher nothwendig dazu fort, durch Abſtoßung ſeiner von ſich ſelbſt, ſich ein anderes Selbſtbewußtſeyn gegenüberzuſtellen und in demſelben ſich ein Object zu geben, welches mit ihm identiſch und doch zugleich ſelbſtſtändig iſt. Dieß Object iſt zunächſt ein unmittelbares, einzelnes Ich. Wird daſſelbe aber von der ihm ſo noch anhaftenden Form der einſeitigen Subjectivität befreit und als eine von der Subjectivität des Begriffs durchdrungene Realität, folglich als Idee, gefaßt; ſo ſchreitet das Selbſtbewußtſeyn aus ſeinem Ge-

genſatze gegen das Bewußtſeyn zur vermittelten Einheit mit demſelben fort und wird dadurch zum concreten Für-ſich-ſeyn des Ich, zu der in der objectiven Welt ſich ſelbſt erkennenden, abſolut freien Vernunft.

Es bedarf hierbei kaum der Bemerkung, daß die in unſerer Betrachtung als das Dritte und Letzte erſcheinende Vernunft nicht ein bloß Letztes, ein aus etwas ihr Fremdem hervorgehendes Reſultat, ſondern vielmehr das dem Bewußtſeyn und dem Selbſtbewußtſeyn Zugrundeliegende, alſo das Erſte iſt und ſich durch Aufhebung dieſer beiden einſeitigen Formen als deren urſprüngliche Einheit und Wahrheit erweiſt.

B.

Das Bewußtſeyn, als ſolches.

a) Das ſinnliche Bewußtſeyn.

§. 418.

Das Bewußtſeyn iſt zunächſt das unmittelbare, ſeine Beziehung auf den Gegenſtand daher die einfache, unvermittelte Gewißheit deſſelben; der Gegenſtand ſelbſt iſt daher ebenſo als unmittelbarer, als ſeyender und in ſich reflectirter, weiter als unmittelbar Einzelner beſtimmt; — ſinnliches Bewußtſeyn.

Das Bewußtſeyn als Verhältniß enthält nur die dem abſtracten Ich oder formellen Denken angehörigen Kategorien, die ihm Beſtimmungen des Objects ſind (§. 415.). Das ſinnliche Bewußtſeyn weiß daher von dieſem nur als einem Seyenden, Etwas, exiſtirenden Dinge, Einzelnem und ſofort. Es erſcheint als das reichſte an Inhalt, iſt aber das ärmſte an Gedanken. Jene reiche Erfüllung machen die Gefühlsbeſtimmungen aus; ſie ſind der Stoff des Bewußtſeyns, (§. 414.) das Subſtantielle und Qualitative, das in der anthropologiſchen Sphäre die Seele iſt und in ſich findet. Dieſen Stoff trennt die Reflexion der Seele in ſich, Ich, von ſich ab, und giebt ihm zunächſt die Beſtimmung des

Seyns. — Die räumliche und zeitliche Einzelnheit, Hier und Jetzt, wie ich in der Phänomenologie des Geistes S. 75 ff. den Gegenstand des sinnlichen Bewußtseyns bestimmt habe, gehört eigentlich dem Anschauen an. Das Object ist hier zunächst nur nach dem Verhältnisse zu nehmen, welches es in dem Bewußtseyn hat, nämlich ein demselben Aeußerliches, noch nicht als an ihm selbst Aeußerliches oder als Außer sich seyn bestimmt zu seyn.

Zusatz. Die erste der im vorigen Paragraphen genannten drei Entwicklungsstufen des phänomenologischen Geistes, — nämlich das Bewußtseyn, — hat in sich selber die drei Stufen

1) des sinnlichen,
2) des wahrnehmenden und
3) des verständigen Bewußtseyns.

In dieser Folge offenbart sich ein logischer Fortgang.

1) Zuerst ist das Object ein ganz unmittelbares, seyendes; — so erscheint es dem sinnlichen Bewußtseyn. Aber diese Unmittelbarkeit hat keine Wahrheit; von ihr muß zu dem wesentlichen Seyn des Objects fortgegangen werden.

2) Wenn das Wesen der Dinge Gegenstand des Bewußtseyns wird, so ist dieses nicht mehr sinnliches, sondern wahrnehmendes Bewußtseyn. Auf diesem Standpunkt werden die einzelnen Dinge auf ein Allgemeines bezogen, — aber auch nur bezogen; es kommt daher hier noch keine wahrhafte Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen, sondern nur eine Vermischung dieser beiden Seiten zu Stande. Dann liegt ein Widerspruch, der im dritten Stufe des Bewußtseyns,

3) im verständigen Bewußtseyn fortreibt, und daselbst seine Lösung insofern findet, als dort der Gegenstand zur Erscheinung eines für sich seyenden Inneren herabgesetzt oder erhoben wird. Solche Erscheinung ist das Lebendige. An

der Betrachtung deſſelben findet ſich das Selbſtbewußtſeyn an; denn in dem Lebendigen ſchlägt das Object in das Subjective um, — da entdeckt das Bewußtſeyn ſich ſelber als das Weſentliche des Gegenſtandes, reflectirt ſich aus dem Gegenſtande in ſich ſelbſt, wird ſich ſelber gegenſtändlich.

Nach dieſer allgemeinen Ueberſicht der drei Entwicklungsſtufen des Bewußtſeyns, wenden wir uns jetzt zuvörderſt näher zu dem

ſinnlichen Bewußtſeyn.

Dieſes iſt von den anderen Weiſen des Bewußtſeyns nicht dadurch unterſchieden, daß bei ihm allein das Object durch die Sinne an mich käme, ſondern vielmehr dadurch, daß auf dem Standpunkt deſſelben das Object, — möge dieſes nun ein äußerliches oder ein innerliches ſeyn, — noch weiter gar keine Gedankenbeſtimmung hat, als die, erſtens überhaupt zu ſeyn, und zweitens ein ſelbſtſtändiges Anderes gegen mich, ein Inſichreflectirtes, ein Einzelnes gegen mich als Einzelnen, Unmittelbaren zu ſeyn. Der beſondere Inhalt des Sinnlichen, zum Beiſpiel, Geruch, Geſchmack, Farbe, u. ſ. w., fällt, wie wir §. 401. geſehen haben, der Empfindung anheim. Die dem Sinnlichen eigenthümliche Form aber, — das Sich-ſelber-äußerlich-ſeyn, das Außereinandertreten in Raum und Zeit, — iſt die, wie wir §. 448. ſehen werden, — von der Anſchauung erfaßte Beſtimmung des Objects; — dergeſtalt, daß für das ſinnliche Bewußtſeyn als ſolches nur die obengenannte Denkbeſtimmung übrig bleibt, kraft welcher der vielfache beſondere Inhalt der Empfindungen ſich zu einem außer mir ſeyenden Eins zuſammennimmt, das auf dieſem Standpunkte von mir auf unmittelbare, vereinzelte Weiſe gewußt wird, — zufällig jetzt in mein Bewußtſeyn kommt und dann wieder daraus verſchwindet, — überhaupt ſowohl ſeiner Exiſtenz wie ſeiner Beſchaffenheit nach für mich ein Gegebenes, alſo ein Solches iſt, von welchem ich nicht weiß, wo es herkommt, warum es dieſe beſtimmte Natur hat und ob es ein Wahres iſt.

Aus dieser kurzen Angabe der Natur des unmittelbaren oder sinnlichen Bewußtseyns erhellt, daß dasselbe eine für den an- und für-sich allgemeinen Inhalt des Rechtes, des Sittlichen und der Religion durchaus unangemessene, solchen Inhalt verderbende Form ist, da in jenem Bewußtseyn dem absolut Nothwendigen, Ewigen, Unendlichen, Innerlichen, die Gestalt eines Endlichen, Vereinzelten, Sich-selber-äußerlichen gegeben wird. // Wenn man daher in neueren Zeiten bloß ein unmittelbares Wissen von Gott hat zugestehen wollen; so hat man sich auf ein Wissen berufen, welches von Gott nur Dieß auszusagen vermag, daß er ist, — daß er außer uns existirt, — und daß er der Empfindung diese und diese Eigenschaften zu besitzen scheint. Solches Bewußtseyn bringt es zu weiter nichts, als zu einem sich für religiös haltenden Pochen und Dickthun mit seinen zufälligen Versicherungen in Betreff der Natur des ihm jenseitigen Göttlichen.

§. 419.

Das Sinnliche als Etwas wird ein Anderes; die Reflexion des Etwas in sich, das Ding, hat viele Eigenschaften, und als Einzelnes in seiner Unmittelbarkeit mannigfaltige Prädicate. Das viele Einzelne der Sinnlichkeit wird daher ein Breites, — eine Mannigfaltigkeit von Beziehungen, Reflexionsbestimmungen und Allgemeinheiten. — Dieß sind logische Bestimmungen, durch das Denkende, d. i. hier durch das Ich gesetzt. Aber für dasselbe als erscheinend hat der Gegenstand sich so verändert. Das sinnliche Bewußtseyn ist in dieser Bestimmung des Gegenstandes Wahrnehmen.

Zusatz. Der Inhalt des sinnlichen Bewußtseyns ist an sich selber dialektisch. Er soll das Einzelne seyn; aber eben damit ist er nicht Ein Einzelnes, sondern alles Einzelne; und gerade, — indem der einzelne Inhalt Anderes von sich ausschließt, — bezieht er sich auf Anderes, erweist er sich als über

sich hinausgehend, als abhängig von Anderem, als durch dasselbe vermittelt, als in sich selber Anderes habend. Die nächste Wahrheit des unmittelbar Einzelnen ist also sein Bezogenwerden auf Anderes. Die Bestimmungen dieser Beziehung sind Dasjenige, was man Reflexionsbestimmungen nennt, und das diese Bestimmungen auffassende Bewußtseyn ist das Wahrnehmen.

β) Das Wahrnehmen.

§. 420.

Das Bewußtseyn, das über die Sinnlichkeit hinausgegangen, will den Gegenstand in seiner Wahrheit nehmen, nicht als blos unmittelbaren, sondern als vermittelten, in sich reflectirten und allgemeinen. Er ist somit eine Verbindung von sinnlichen und von erweiterten Gedankenbestimmungen concreter Verhältnisse und Zusammenhänge. Damit ist die Identität des Bewußtseyns mit dem Gegenstand nicht mehr die abstracte der Gewißheit, sondern die bestimmte, ein Wissen.

Die nähere Stufe des Bewußtseyns, auf welcher die Kantische Philosophie den Geist auffaßt, ist das Wahrnehmen, welches überhaupt der Standpunkt unsers gewöhnlichen Bewußtseyns und mehr oder weniger der Wissenschaften ist. Es wird von sinnlichen Gewißheiten einzelner Apperceptionen oder Beobachtungen ausgegangen, die dadurch zur Wahrheit erhoben werden sollen, daß sie in ihrer Beziehung betrachtet, über sie reflectirt, überhaupt daß sie nach bestimmten Kategorien zugleich zu etwas Nothwendigem und Allgemeinem, zu Erfahrungen, werden.

Zusatz. Obgleich das Wahrnehmen von der Beobachtung des sinnlichen Stoffes ausgeht, so bleibt dasselbe doch nicht bei dieser stehen, — so beschränkt es sich doch nicht auf das Riechen, Schmecken, Sehen, Hören und Fühlen, — sondern schreitet nothwendig dazu fort, das Sinnliche auf ein nicht un-

einander zu beobachtendes Allgemeines zu beziehen, — jedes Vereinzelte als ein in sich selber Zusammenhangendes zu erkennen, — zum Beispiel, in der Kraft alle Aeußerungen derselben zusammenzuschauen, — und die zwischen den einzelnen Dingen stattfindenden Beziehungen und Vermittelungen aufzusuchen. Während daher das bloß sinnliche Bewußtsein die Dinge nur weiß, — das heißt, — bloß in ihrer Unmittelbarkeit faßt; — ersetzt dagegen das Wahrnehmen den Zusammenhang der Dinge, — thut dar, daß, wenn diese Umstände vorhanden sind, Dieses daraus folgt, — und beginnt so, die Dinge als wahr zu erweisen. Dies Erweisen ist indeß noch ein mangelhaftes, kein letztes. Denn Dasjenige, durch welches hierbei Etwas erwiesen werden soll, ist selber ein Vorausgesetztes, folglich des Erweises Bedürftiges; — so daß man auf diesem Felde von Voraussetzungen zu Voraussetzungen kommt und in den Progreß ins Unendliche hinein gerät. — Auf diesem Standpunkt steht die Erfahrung. Alles muß erfahren werden. Wenn aber von Philosophie die Rede sein soll, so muß man sich von jenem an Voraussetzungen gebundenen bleibenden Erweisen des Empirismus zum Beweisen der absoluten Nothwendigkeit der Dinge erheben.

Schon bei Paragraph 415 ist übrigens gesagt worden, daß die Ausbildung des Bewußtseins als eine Verbreiterung der Bestimmungen seines Objekts erscheint. Mit Bezug auf diesen Punkt kann hier noch erwähnt werden, daß, indem das wahrnehmende Bewußtsein die Einzelnheit der Dinge aufhebt, ideell setzt und somit die Aeußerlichkeit der Beziehung des Gegenstandes auf das Ich negirt, — dieses in sich selber geht, selber an Innerlichkeit gewinnt, — daß aber das Bewußtsein dies Insichgehen als in das Object fallend betrachtet.

§. 421.

Diese Verknüpfung des Einzelnen und Allgemeinen ist Vermischung, weil das Einzelne zu Grunde liegendes Seyn und

feſt gegen das Allgemeine bleibt, auf welches es zugleich bezogen iſt. Sie iſt daher der vielſeitige Widerſpruch, — überhaupt der einzelnen Dinge der ſinnlichen Apperception, die den Grund der allgemeinen Erfahrung ausmachen ſollen, und der Allgemeinheit, die vielmehr das Weſen und der Grund ſeyn ſoll, — der Einzelnheit, welche die Selbſtſtändigkeit in ihrem concreten Inhalte genommen ausmacht, und der mannichfaltigen Eigenſchaften, die vielmehr frei von dieſem negativen Bande und von einander, ſelbſtſtändige allgemeine Materien ſind, (ſ. §. 123. ff.) u. ſ. f. Es fällt hierin eigentlich der Widerſpruch des Endlichen durch alle Formen der logiſchen Sphären, am concreteſten, inſofern das Etwas als Object beſtimmt iſt (§. 194. ff.).

β) Der Verſtand.

§. 422.

Die nächſte Wahrheit des Wahrnehmens iſt, daß der Gegenſtand vielmehr Erſcheinung und ſeine Reflexion-in-ſich ein dagegen für ſich ſeyendes Inneres und Allgemeines iſt. Das Bewußtſeyn dieſes Gegenſtandes iſt der Verſtand. — Jenes Innere iſt einerſeits die aufgehobene Mannichfaltigkeit des Sinnlichen, und auf dieſe Weiſe die abſtracte Identität, andererſeits enthält es jedoch deswegen die Mannichfaltigkeit auch, aber als innern einfachen Unterſchied, welcher in dem Wechſel der Erſcheinungen mit ſich identiſch bleibt. Dieſer einfache Unterſchied iſt das Reich der Geſetze der Erſcheinung, ihr ruhiges allgemeines Abbild.

Zuſatz. Der im vorigen Paragraphen bezeichnete Widerſpruch erhält ſeine erſte Auflöſung dadurch, daß die gegen einander und gegen die innere Einheit jedes einzelnen Dinges ſelbſtſtändigen mannichfaltigen Beſtimmungen des Sinnlichen zur Erſcheinung eines für ſich ſeyenden Inneren herabgeſetzt werden, und der Gegenſtand ſomit aus dem Widerſpruch ſeiner

Reflexion in sich und seiner Reflexion in Anderes zum wesentlichen Verhältniß seiner zu sich selber fortentwickelt wird. Indem sich aber das Bewußtseyn von der Beobachtung der unmittelbaren Einzelnheit und von der Vermischung des Einzelnen und des Allgemeinen zur Auffassung des Innern des Gegenstandes erhebt, — den Gegenstand also auf eine dem Ich gleiche Weise bestimmt; so wird dieses zum verständigen Bewußtseyn. Erst an jenem unsinnlichen Innern glaubt der Verstand das Wahrhafte zu haben. Zunächst ist dies Innere jedoch ein abstract Identisches, in sich Ununterschiedenes; — ein solches Innere haben wir in der Kategorie der Kraft und der Ursache vor uns. Das wahrhafte Innere dagegen muß als concret, als in sich selber unterschieden bezeichnet werden. So aufgefaßt, ist dasselbe Dasjenige, was wir Gesetz nennen. Denn das Wesen des Gesetzes, — möge dieses sich nun auf die äußere Natur, oder auf die sittliche Weltordnung beziehen, — besteht in einer untrennbaren Einheit, in einem nothwendigen inneren Zusammenhange unterschiedener Bestimmungen. So ist durch das Gesetz mit dem Verbrechen nothwendigerweise Strafe verbunden; dem Verbrecher kann diese zwar als etwas ihm Fremdes erscheinen; im Begriff des Verbrechens liegt aber wesentlich dessen Gegentheil, die Strafe. Ebenso muß, — was die äußere Natur betrifft, — zum Beispiel, das Gesetz der Bewegung der Planeten, (nach welchem bekanntlich die Quadrate der Umlaufszeiten sich wie die Cubi der Entfernungen verhalten), als eine innere nothwendige Einheit unterschiedener Bestimmungen gefaßt werden. Diese Einheit wird allerdings erst von dem speculativen Denken der Vernunft begriffen, aber schon von dem verständigen Bewußtseyn in der Mannichfaltigkeit der Erscheinungen entdeckt. Die Gesetze sind die Bestimmungen des der Welt selber innewohnenden Verstandes; in ihnen findet daher das verständige Bewußtseyn seine eigene Natur wieder und wird somit sich selber gegenständlich.

§. 423.

Das Gesetz, zunächst das Verhältniß allgemeiner, bleibender Bestimmungen, hat, in sofern sein Unterschied der innere ist, seine Nothwendigkeit an ihm selbst; die eine der Bestimmungen, als nicht äußerlich von der andern unterschieden, liegt unmittelbar selbst in der andern. Der innere Unterschied ist aber auf diese Weise, was er in Wahrheit ist, der Unterschied an ihm selbst, oder der Unterschied, der keiner ist. — In dieser Formbestimmung überhaupt ist an sich das Bewußtseyn, welches als solches die Selbstständigkeit des Subjects und Objects gegen einander enthält, verschwunden: Ich hat als urtheilend einen Gegenstand, der nicht von ihm unterschieden ist, — sich selbst; — Selbstbewußtseyn.

Zusatz. Was im ebenstehenden Paragraphen von dem das Wesen des Gesetzes ausmachenden inneren Unterschiede gesagt worden, — Daß nämlich dieser Unterschied ein Unterschied sey, der keiner ist, — das gilt ebenso sehr von dem Unterschiede, welcher in dem sich selber gegenständlichen Ich existirt. **Wie das Gesetz ein nicht bloß gegen etwas Anderes, sondern in sich selber Unterschiedenes, ein in seinem Unterschiede mit sich Identisches ist; so auch das sich selbst zum Gegenstand habende, von sich selber wissende Ich.** Indem daher das Bewußtseyn, als Verstand, von den Gesetzen weiß; so verhält dasselbe sich zu einem Gegenstande, in welchem das Ich das Gegenbild seines eigenen Selbstes wiederfindet und somit auf dem Sprunge steht, sich zum Selbstbewußtseyn als solchem zu entwickeln. Da aber, wie schon im Zusatz zu §. 422. bemerkt wurde, das bloß verständige Bewußtseyn noch nicht dahin gelangt, die im Gesetz verhandene Einheit der unterschiedenen Bestimmungen zu begreifen, — das heißt, — aus der einen dieser Bestimmungen deren entgegengesetzte dialektisch zu entwickeln; so bleibt diese Einheit jenem Bewußtseyn noch etwas Todtes, folglich mit der Thätigkeit des Ich Nicht-

übereinstimmendes. Im Lebendigen dagegen schaut das Bewußtseyn den Proceß selber des Setzens und des Aufhebens der unterschiedenen Bestimmungen an, — nimmt wahr, daß der Unterschied kein Unterschied, — das heißt, — kein absolut fester Unterschied ist. Denn das Leben ist dasjenige Innere, das nicht ein abstract Inneres bleibt, sondern ganz in seine Aeußerung eingeht; — es ist ein durch die Negation des Unmittelbaren, des Aeußerlichen, Vermitteltes, das diese seine Vermittlung selber zur Unmittelbarkeit aufhebt, — eine sinnliche, äußerliche und zugleich schlechthin innerliche Existenz, — ein Materielles, in welchem das Außereinander der Theile aufgehoben, das Einzelne zu etwas Ideellem, zum Moment, zum Gliede des Ganzen herabgesetzt erscheint; — kurz, das Leben muß als Selbstzweck gefaßt werden, — als ein Zweck, der in sich selber sein Mittel hat, — als eine Totalität, in welcher jedes Unterschiedene zugleich Zweck und Mittel ist. Am Bewußtseyn dieser dialektischen, dieser lebendigen Einheit des Unterschiedenen entzündet sich daher das Selbstbewußtseyn, — das Bewußtseyn von dem sich selber gegenständlichen, also in sich selbst unterschiedenen einfachen Ideellen, — das Wissen von der Wahrheit des Natürlichen, vom Ich.

b.

Das Selbstbewußtseyn.

§ 424.

Die Wahrheit des Bewußtseyns ist das Selbstbewußtseyn, und dieses der Grund von jenem, so daß in der Existenz alles Bewußtseyn eines andern Gegenstandes Selbstbewußtseyn ist; Ich weiß von dem Gegenstande als dem Meinigen (er ist meine Vorstellung), Ich weiß daher darin von mir. — Der Ausdruck vom Selbstbewußtseyn ist Ich=Ich; — abstracte Freiheit, reine Idealität. — So ist es ohne Realität; denn

es ſelbſt, das Gegenſtand ſeiner iſt, iſt nicht ein ſolcher, da kein Unterſchied deſſelben und ſeiner vorhanden iſt.

Zuſatz. In dem Ausdruck Ich=Ich iſt das Princip der abſoluten Vernunft und Freiheit ausgeſprochen. Die Freiheit und die Vernunft beſteht darin, daß ich mich zu der Form des Ich=Ich erhebe, — daß ich Alles als das Meinige, als Ich erkenne, — daß ich jedes Object als ein Glied in dem Syſteme Desjenigen faſſe, was ich ſelbſt bin, — kurz darin, daß ich in Einem und demſelben Bewußtſeyn Ich und die Welt habe, in der Welt mich ſelber wiederfinde, und umgekehrt in meinem Bewußtſeyn Das habe, was iſt, was Objectivität hat. Dieſe das Princip des Geiſtes ausmachende Einheit des Ich und des Objects iſt jedoch nur erſt auf abſtracte Weiſe im unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn vorhanden, und wird nur von uns, — den Betrachtenden, — noch nicht vom Selbſtbewußtſeyn ſelber erkannt. Das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn hat noch nicht das Ich=Ich, ſondern nur das Ich zum Gegenſtande, — iſt deshalb nur für uns, nicht für ſich ſelber frei, — weiß noch nicht von ſeiner Freiheit und hat nur die Grundlage derſelben in ſich, aber noch nicht die wahrhaft wirkliche Freiheit.

§. 425.

Das abſtracte Selbſtbewußtſeyn iſt die erſte Negation des Bewußtſeyns, daher auch behaftet mit einem äußerlichen Object, formell mit der Negation ſeiner; es iſt ſomit zugleich die vorhergehende Stufe, Bewußtſeyn, und iſt der Widerſpruch ſeiner als Selbſtbewußtſeyns und ſeiner als Bewußtſeyns. Indem letzteres und die Negation überhaupt im Ich=Ich an ſich ſchon aufgehoben iſt, ſo iſt es, als dieſe Gewißheit ſeiner ſelbſt gegen das Object, der Trieb, Das zu ſetzen, was es an ſich iſt, — d. i. dem abſtracten Wiſſen von ſich Inhalt und Objectivität zu geben, und umgekehrt ſich von ſeiner Sinnlichkeit zu befreien, die gegebene Objectivität aufzuheben und mit ſich identiſch zu ſetzen;

beides in Ein und Dasselbe; — die Identificirung seines Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns.

Zusatz. Der Mangel des abstracten Selbstbewußtseyns liegt darin, daß dasselbe und das Bewußtseyn noch Zweierlei gegeneinander sind, — daß beide sich noch nicht gegenseitig ausgeglichen haben. — Im Bewußtseyn sehen wir den ungeheuren Unterschied des Ich, — dieses ganz Einfachen, — auf der einen Seite, und der unendlichen Mannichfaltigkeit der Welt, auf der anderen Seite. Dieser hier noch nicht zur wahrhaften Vermittlung kommende Gegensatz des Ich und der Welt macht die Endlichkeit des Bewußtseyns aus. — Das Selbstbewußtseyn dagegen hat seine Endlichkeit in seiner noch ganz abstracten Identität mit sich selber. Im Ich = Ich des unmittelbaren Selbstbewußtseyns ist nur ein verschwindender, noch kein gesetzter, noch kein wirklicher Unterschied vorhanden.

Dieser Zwiespalt zwischen dem Selbstbewußtseyn und dem Bewußtseyn bildet einen inneren Widerspruch des Selbstbewußtseyns mit sich selbst, weil das letztere zugleich die ihm zunächst vorangegangene Stufe, — Bewußtseyn, — folglich das Gegentheil seiner selber ist. Da nämlich das abstracte Selbstbewußtseyn nur die erste, somit noch bedingte Negation der Unmittelbarkeit des Bewußtseyns, und nicht schon die absolute Negativität, — das heißt, — die Negation jener Negation, die unendliche Affirmation ist; so hat es selber noch die Form eines Jenseitigen, eines Unmittelbaren, eines trotz — oder vielmehr — gerade wegen seiner unterschiedslosen Innerlichkeit noch von der Aeußerlichkeit Erfüllten; es enthält daher die Negation nicht bloß in sich, sondern auch außer sich, — als ein äußerliches Object, — als ein Nicht-Ich, — und ist eben dadurch Bewußtseyn.

Der hier geschilderte Widerspruch muß gelöst werden, und Dies geschieht auf die Weise, daß das Selbstbewußtseyn, welches

ſich als Bewußtſeyn, als Ich, zum Gegenſtande hat, die einfache Idealität des Ich zum realen Unterſchiede fortentwickelt, ſomit ſeine einſeitige Subjectivität aufhebend, ſich Objectivität giebt, — ein Proceß, der identiſch iſt mit dem umgekehrten, durch welchen zugleich das Object vom Ich ſubjectiv geſetzt, in die Innerlichkeit des Selbſtes verſenkt und ſo die im Bewußtſeyn vorhandene Abhängigkeit des Ich von einer äußerlichen Realität vernichtet wird. So gelangt das Selbſtbewußtſeyn dahin, nicht neben ſich das Bewußtſeyn zu haben, nicht äußerlich mit dieſem verbunden zu ſeyn, ſondern daſſelbe wahrhaft zu durchdringen und als ein aufgelöſtes in ſich ſelber zu enthalten.

Um dies Ziel zu erreichen, hat das Selbſtbewußtſeyn drei Entwicklungsſtufen zu durchlaufen. —

1) Die erſte dieſer Stufen ſtellt uns das unmittelbare, einfach mit ſich identiſche, und zugleich, — im Widerſpruch hiermit, — auf ein äußerliches Object bezogene, einzelne Selbſtbewußtſeyn dar. — So beſtimmt, iſt das Selbſtbewußtſeyn die Gewißheit ſeiner als des Seyenden, gegen welches der Gegenſtand die Beſtimmung eines nur ſcheinbar Selbſtſtändigen, in der That aber Nichtigen hat. — Das begehrende Selbſtbewußtſeyn.

2) Auf der zweiten Stufe bekommt das objective Ich die Beſtimmung eines anderen Ich, und entſteht ſomit das Verhältniß eines Selbſtbewußtſeyns zu einem anderen Selbſtbewußtſeyn, zwiſchen dieſen beiden aber der Proceß des Anerkennens. Hier iſt das Selbſtbewußtſeyn nicht mehr bloß einzelnes Selbſtbewußtſeyn, ſondern in ihm beginnt ſchon eine Vereinigung von Einzelnheit und Allgemeinheit.

3) Indem dann ferner das Andersſeyn der einander gegenüberſtehenden Selbſte ſich aufhebt und dieſe in ihrer Selbſtſtändigkeit doch mit einander identiſch werden, tritt die dritte jener Stufen hervor, — das allgemeine Selbſtbewußtſeyn

a) Die Begierde.

§. 426.

Das Selbſtbewußtſeyn in ſeiner Unmittelbarkeit iſt Einzelnes und Begierde, — der Widerſpruch ſeiner Abſtraction, welche objectiv ſeyn ſoll, oder ſeiner Unmittelbarkeit, welche die Geſtalt eines äußeren Objectes hat und ſubjectiv ſeyn ſoll. Für die aus dem Aufheben des Bewußtſeyns hervorgegangene Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt das Object, und für die Beziehung des Selbſtbewußtſeyns auf das Object iſt ſeine abſtracte Idealität ebenſo als ein Nichtiges beſtimmt.

Zuſatz. Wie ſchon im Zuſatz zum vorhergehenden Paragraphen bemerkt wurde, iſt die Begierde diejenige Form, in welcher das Selbſtbewußtſeyn auf der erſten Stufe ſeiner Entwicklung erſcheint. Die Begierde hat hier, im zweiten Haupttheil der Lehre vom ſubjectiven Geiſte, noch keine weitere Beſtimmung, als die des Triebes, inſofern derſelbe ohne durch das Denken beſtimmt zu ſeyn, auf ein äußerliches Object gerichtet iſt, in welchem er ſich zu befriedigen ſucht. Daß aber der ſo beſtimmte Trieb im Selbſtbewußtſeyn exiſtirt, — davon liegt die Nothwendigkeit darin, daß das Selbſtbewußtſeyn, (wie wir gleichfalls ſchon im Zuſatz zum vorhergehenden Paragraphen bemerklich gemacht haben), zugleich ſeine ihm zunächſt vorangegangene Stufe, nämlich Bewußtſeyn iſt und von dieſem inneren Widerſpruche weiß. Wo ein mit ſich Identiſches einen Widerſpruch in ſich trägt und von dem Gefühl ſeiner an ſich ſeyenden Identität mit ſich ſelber ebenſo wie von dem entgegengeſetzten Gefühl ſeines inneren Widerſpruchs erfüllt iſt, — da tritt nothwendig der Trieb hervor, dieſen Widerſpruch aufzuheben. Das Nichtlebendige hat keinen Trieb, weil es den Widerſpruch nicht zu ertragen vermag, ſondern zu Grunde geht, wenn das Andere ſeiner ſelbſt in es eindringt. Das Beſeelte hingegen und der Geiſt haben nothwendig Trieb, da weder die Seele noch der Geiſt ſeyn kann, ohne den Widerſpruch in ſich zu haben und

ihn entweder zu fühlen oder von ihm zu wiſſen. In dem unmittelbaren, daher natürlichen, einzelnen, ausſchließenden Selbſtbewußtſeyn hat aber, wie bereits oben angedeutet, der Widerſpruch die Geſtalt, daß das Selbſtbewußtſeyn, — deſſen Begriff darin beſteht, ſich zu ſich ſelber zu verhalten, Ich=Ich zu ſeyn, — im Gegentheil zugleich noch zu einem unmittelbaren, nicht ideell geſetzten Anderen, zu einem äußerlichen Object, zu einem Nicht-Ich ſich verhält und ſich ſelber äußerlich iſt, da es, — obgleich an ſich Totalität, Einheit des Subjectiven und des Objectiven, — dennoch zunächſt als Einſeitiges, als ein nur Subjectives exiſtirt, das erſt durch die Befriedigung der Begierde dahin kommt, an und für ſich Totalität zu ſeyn. — Trotz jenes inneren Widerſpruchs bleibt jedoch das Selbſtbewußtſeyn ſich ſeiner abſolut gewiß, weil daſſelbe weiß, daß das unmittelbare, äußerliche Object keine wahrhafte Realität hat, vielmehr ein Nichtiges gegen das Subject, ein bloß ſcheinbar Selbſtſtändiges, in der That aber ein Solches iſt, das nicht verdient und nicht vermag, für ſich zu beſtehen, ſondern durch die reale Macht des Subjects untergehen muß.

§. 427.

Das Selbſtbewußtſeyn weiß ſich daher an ſich im Gegenſtande, der in dieſer Beziehung dem Triebe gemäß iſt. In der Negation der beiden einſeitigen Momente als der eigenen Thätigkeit des Ich, wird für daſſelbe dieſe Identität. Der Gegenſtand kann dieſer Thätigkeit keinen Widerſtand leiſten, als an ſich und für das Selbſtbewußtſeyn das Selbſtloſe; die Dialektik, welche ſeine Natur iſt, ſich aufzuheben, exiſtirt hier als jene Thätigkeit des Ich. Das gegebene Object wird hierin eben ſo ſubjectiv geſetzt, wie die Subjectivität ſich ihrer Einſeitigkeit entäußert und ſich objectiv wird.

Zuſatz. Das ſelbſtbewußte Subject weiß ſich als an ſich mit dem äußerlichen Gegenſtande identiſch, — weiß, daß dieſer die Möglichkeit der Befriedigung der Begierde enthält,

— daß der Gegenstand also der Begierte gemäß ist, — und daß eben deßwegen diese durch ihn erregt wird. Die Beziehung auf das Object ist dem Subject daher nothwendig. Das letztere schaut in dem ersteren seinen eigenen Mangel, seine eigene Einseitigkeit an, — sieht im Object etwas zu seinem eigenen Wesen Gehöriges und dennoch ihm Fehlendes. Diesen Widerspruch ist das Selbstbewußtseyn aufzuheben im Stande, da dasselbe kein Seyn, sondern absolute Thätigkeit ist; und es hebt ihn auf, indem es sich des selbstständig zu seyn gleichsam nur vorgebenden Gegenstandes bemächtigt, — durch Verzehrung desselben sich befriedigt, — und, — da es Selbstzweck ist, — in diesem Proceß sich erhält. Das Object muß dabei zu Grunde gehen; denn beide, — das Subject und das Object, — sind hier Unmittelbare, und diese können nicht anders in Einem seyn, als so, daß die Unmittelbarkeit, — und zwar zunächst die des selbstlosen Objects, — negirt wird. Durch die Befriedigung der Begierde wird die an-sich-seyende Identität des Subjects und des Objects gesetzt, die Einseitigkeit der Subjectivität und die scheinbare Selbstständigkeit des Objects aufgehoben. Indem aber der Gegenstand von dem begehrenden Selbstbewußtseyn vernichtet wird, kann er einer durchaus fremden Gewalt zu unterliegen scheinen. Dies ist jedoch nur ein Schein. Denn das unmittelbare Object muß sich seiner eigenen Natur, seinem Begriffe nach, aufheben, da es in seiner Einzelnheit der Allgemeinheit seines Begriffes nicht entspricht. Das Selbstbewußtseyn ist der erscheinende Begriff des Objectes selber. In der Vernichtung des Gegenstandes durch das Selbstbewußtseyn geht dieser daher durch die Macht seines eigenen, ihm nur innerlichen und eben deßhalb nur von außen an ihn zu kommen scheinenden Begriffes unter. — So wird das Object subjectiv gesetzt. Aber durch diese Aufhebung des Objectes hebt, wie schon bemerkt, das Subject auch seinen eigenen Mangel, sein Zerfallen in ein unterschiedsloses Ich = Ich und in ein auf ein äußerliches Object bezogenes Ich auf und gibt

ebenſo ſehr ſeiner Subjectivität Objectivität, wie es ſein Object ſubjectiv macht.

§. 428.

Das Product dieſes Proceſſes iſt, daß Ich ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt und hiedurch für ſich befriedigt, Wirkliches iſt. Nach der äußerlichen Seite bleibt es in dieſer Rückkehr zunächſt als Einzelnes beſtimmt und hat ſich als ſolches erhalten, weil es ſich auf das ſelbſtloſe Object nur negativ bezieht, dieſes in ſofern nur aufgezehrt wird. Die Begierde iſt ſo in ihrer Befriedigung überhaupt zerſtörend, wie ihrem Inhalte nach ſelbſtſüchtig; und da die Befriedigung nur im Einzelnen geſchehen, dieſes aber vorübergehend iſt, ſo erzeugt ſich in der Befriedigung wieder die Begierde.

Zuſatz. Das Verhältniß der Begierde zum Gegenſtande iſt noch durchaus das des ſelbſtſüchtigen Zerſtörens, — nicht das des Bildens. Inſofern das Selbſtbewußtſeyn als bildende Thätigkeit ſich auf den Gegenſtand bezieht, bekommt dieſer nur die in ihm ein Beſtehen gewinnende Form des Subjectiven, wird aber ſeinem Stoffe nach erhalten. Durch die Befriedigung des in der Begierde befangenen Selbſtbewußtſeyns hingegen wird, — da dieſes das Andere als ein Unabhängiges noch nicht zu ertragen die Kraft beſitzt, — die Selbſtſtändigkeit des Objectes zerſtört; ſo daß die Form des Subjectiven in demſelben zu keinem Beſtehen gelangt.

Wie der Gegenſtand der Begierde und dieſe ſelber, ſo iſt aber nothwendiger Weiſe auch die Befriedigung der Begierde etwas Einzelnes, Vorübergehendes, der immer von Neuem erwachenden Begierde Weichendes, — eine mit der Allgemeinheit des Subjectes beſtändig in Widerſpruch bleibende und gleichwohl durch den gefühlten Mangel der unmittelbaren Subjectivität immer wieder angeregte Objectivirung, die niemals ihr Ziel abſolut erreicht, ſondern nur den Progreß in's Unendliche herbeiführt.

§. 429.

Aber das Selbstgefühl, das dem Ich in der Befriedigung wird, bleibt nach der inneren Seite oder an sich nicht im abstracten Fürsichseyn oder in seiner Einzelnheit, sondern als die Negation der Unmittelbarkeit und der Einzelnheit enthält das Resultat die Bestimmung der Allgemeinheit, und der Identität des Selbstbewußtseyns mit seinem Gegenstande. Das Urtheil oder die Tirmtion dieses Selbstbewußtseyns ist das Bewußtseyn eines freien Objects, in welchem Ich das Wissen seiner als Ich hat, das aber auch noch außer ihm ist.

Zusatz. Nach der äußerlichen Seite bleibt, wie im Zusatze zum vorhergehenden Paragraphen bemerkt wurde, das unmittelbare Selbstbewußtseyn in dem in's Unendliche sich fortsetzenden langweiligen Wechsel der Begierde und der Befriedigung derselben, — in der aus ihrer Objectivirung immer wieder in sich zurückfallenden Subjectivität befangen. Nach der inneren Seite dagegen, — oder dem Begriffe nach, — hat das Selbstbewußtseyn, durch Aufhebung seiner Subjectivität und des äußerlichen Gegenstandes, seine eigene Unmittelbarkeit, den Standpunkt der Begierde negirt, — sich mit der Bestimmung des Anderseyns gegen sich selber gesetzt, — das Andere mit dem Ich erfüllt, aus etwas Selbstlosem zu einem freien, zu einem selbstischen Object, zu einem anderen Ich gemacht, — somit sich als ein unterschiedenes Ich sich selber gegenübergestellt, — dadurch aber sich über die Selbstsucht der bloß zerstörenden Begierde erhoben.

β) Das anerkennende Selbstbewußtseyn.

§. 430.

Es ist ein Selbstbewußtseyn für ein Selbstbewußtseyn, zunächst unmittelbar, als ein Anderes für ein Anderes. Ich schaue in ihm als Ich mich selbst an, aber auch darin ein unmittelbar daseyendes, als Ich absolut gegen mich selbstständiges anderes

Object. Das Aufheben der Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns war das erſte Aufheben; es iſt damit nur als beſonderes beſtimmt. Dieſer Widerſpruch gibt den Trieb, ſich als freies Selbſt zu zeigen, und für den Anderen als ſolches da zu ſeyn, — den Proceß des Anerkennens.

Zuſatz. Die in der Ueberſchrift des obigen Paragraphen bezeichnete zweite Entwicklungsſtufe des Selbſtbewußtſeyns hat mit dem, die erſte Entwicklungsſtufe deſſelben bildenden, in der Begier befangenen Selbſtbewußtſeyn zunächſt auch noch die Beſtimmung der Unmittelbarkeit gemein. In dieſer Beſtimmung liegt der ungeheure Widerſpruch, daß — da Ich das ganz Allgemeine, abſolut Durchgängige, durch keine Grenze Unterbrochene, das allen Menſchen gemeinſame Weſen iſt, — die beiden ſich hier auf einander beziehenden Selbſte Eine Identität, — ſo zu ſagen, — Ein Licht ausmachen, und dennoch zugleich Zweie ſind, die, in vollkommener Starrheit und Sprödigkeit gegen einander, jedes als ein In-ſich-reflectirtes, von dem Anderen abſolut Unterſchiedenes und Undurchbrechbares beſtehen.

§. 431.

Er iſt ein Kampf; denn Ich kann mich im Andern nicht als mich ſelbſt wiſſen, in ſofern das Andere ein unmittelbares anderes Daſeyn für mich iſt; Ich bin daher auf die Aufhebung dieſer ſeiner Unmittelbarkeit gerichtet. Eben ſo ſehr kann Ich nicht als unmittelbares anerkannt werden, ſondern nur in ſofern Ich an mir ſelbſt die Unmittelbarkeit aufhebe und dadurch meiner Freiheit Daſeyn gebe. Aber dieſe Unmittelbarkeit iſt zugleich die Leiblichkeit des Selbſtbewußtſeyns, in welcher es als in ſeinem Zeichen und Werkzeug, ſein eignes Selbſtgefühl ſowie ſein Seyn für Andere, und ſeine es mit ihnen vermittelnde Beziehung hat.

Zuſatz. Die nähere Geſtalt des im Zuſatz zum vorher-

gebenden Paragraphen angegebenen Widerspruchs ist die, daß die beiden sich zu einander verhaltenden selbstbewußten Subjecte, — weil sie unmittelbares Daseyn haben, — natürliche, leibliche sind, also in der Weise eines, fremder Gewalt unterworfenen Dinges existiren und als ein solches aneinander kommen, — zugleich aber schlechthin freie sind und nicht als ein nur unmittelbar Daseyendes, — nicht als ein bloß Natürliches, von einander behandelt werden dürfen. Um diesen Widerspruch zu überwinden, — dazu ist nöthig, daß die beiden einander gegenüberstehenden Selbste in ihrem Daseyn, in ihrem Seyn-für-Anderes, sich als Das setzen und sich als Das anerkennen, was sie an sich oder ihrem Begriffe nach sind, — nämlich nicht bloß natürliche, sondern freie Wesen. Nur so kommt die wahre Freiheit zu Stande; denn, da diese in der Identität meiner mit dem Anderen besteht, so bin ich wahrhaft frei nur dann, wenn auch der Andere frei ist und von mir als frei anerkannt wird. Diese Freiheit des Einen im Anderen vereinigt die Menschen auf innerliche Weise; wogegen das Bedürfniß und die Noth dieselben nur äußerlich zusammenbringt. Die Menschen müssen sich daher in einander wiederfinden wollen. Dies kann aber nicht geschehen, so lange dieselben in ihrer Unmittelbarkeit, in ihrer Natürlichkeit befangen sind; denn diese ist eben Dasjenige, was sie von einander ausschließt und sie verhindert, als freie für einander zu seyn. Die Freiheit fordert daher, daß das selbstbewußte Subject weder seine eigene Natürlichkeit bestehen lasse, noch die Natürlichkeit Anderer dulde, sondern vielmehr, gleichgültig gegen das Daseyn, in einzelnen unmittelbaren Händeln, das eigene und das fremde Leben für die Erringung der Freiheit auf das Spiel setze. Nur durch Kampf kann also die Freiheit erworben werden; die Versicherung, frei zu seyn, genügt dazu nicht; nur dadurch, daß der Mensch sich selber, wie Andere, in die Gefahr des Todes bringt, beweist er auf diesem Standpunkt seine Fähigkeit zur Freiheit.

§. 432.

Der Kampf des Anerkennens geht alſo auf Leben und Tod; jedes der beiden Selbſtbewußtſeyn bringt das Leben des Andern in Gefahr und begiebt ſich ſelbſt darein, — aber nur als in Gefahr; denn ebenſo iſt jedes auf die Erhaltung ſeines Lebens, als des Daſeyns ſeiner Freiheit gerichtet. Der Tod des Einen, der durch die abſtracte, daher rohe Negation der Unmittelbarkeit, den Widerſpruch nach einer Seite auflöſt, iſt ſo nach der weſentlichen Seite, — dem Daſeyn des Anerkennens, welches darin zugleich aufgehoben wird, — ein neuer Widerſpruch, und der höhere, als der erſte.

Zuſatz. Der abſolute Beweis der Freiheit im Kampfe um die Anerkennung iſt der Tod. Schon indem die Kämpfenden ſich in die Gefahr des Todes begeben, ſetzen ſie ihr beiderſeitiges natürliches Seyn als ein Negatives, — beweiſen ſie, daß ſie daſſelbe als ein Nichtiges anſehen. Durch den Tod aber wird die Natürlichkeit thatſächlich negirt und dadurch zugleich deren Widerſpruch mit dem Geiſtigen, mit dem Ich, aufgelöſt. Dieſe Auflöſung iſt jedoch nur ganz abſtract, — nur von negativer, — nicht von poſitiver Art. Denn, wenn von den beiden um ihre gegenſeitige Anerkennung mit einander Kämpfenden auch nur der Eine untergeht, ſo kommt keine Anerkennung zu Stande, — ſo exiſtirt der Uebriggebliebene ebenſo wenig, wie der Todte, als ein Anerkannter. Folglich entſteht durch den Tod der neue und größere Widerſpruch, daß Diejenigen, welche durch den Kampf ihre innere Freiheit bewieſen haben, dennoch zu keinem anerkannten Daſeyn ihrer Freiheit gelangt ſind.

Um etwanigen Mißverſtändniſſen rückſichtlich des ſo eben geſchilderten Standpunktes vorzubeugen, haben wir hier noch die Bemerkung zu machen, daß der Kampf um die Anerkennung in der angegebenen bis zum Aeußerſten getriebenen Form, bloß im Naturzuſtande, — wo die Menſchen nur als Einzelne ſind, — ſtattfinden kann, dagegen der bürgerlichen Geſellſchaft

und dem Staate fern bleibt; weil daselbst Dasjenige, was das Resultat jenes Kampfes ausmacht, — nämlich das Anerkanntseyn, — bereits vorhanden ist. Denn, obgleich der Staat auch durch Gewalt entstehen kann, so beruht er doch nicht auf ihr; die Gewalt hat in seiner Hervorbringung nur ein an und für sich Berechtigtes, — die Gesetze, die Verfassung, — zur Existenz gebracht. Im Staate sind der Geist des Volkes, — die Sitte, — das Gesetz, — das Herrschende. Da wird der Mensch als vernünftiges Wesen, als frei, als Person anerkannt und behandelt; und der Einzelne seinerseits macht sich dieser Anerkennung dadurch würdig, daß er, mit Ueberwindung der Natürlichkeit seines Selbstbewußtseyns, einem Allgemeinen, dem an-und-für-sich-seyenden Willen, dem Gesetze gehorcht, — also gegen Andere sich auf eine allgemein-gültige Weise benimmt, — sie als Das anerkennt, wofür er selber gelten will, — als frei, als Person. Im Staate erhält der Bürger seine Ehre durch das Amt, das er bekleidet, durch das von ihm betriebene Gewerbe und durch seine sonstige arbeitende Thätigkeit. Seine Ehre hat dadurch einen substanziellen, allgemeinen, objectiven, nicht mehr von der leeren Subjectivität abhängigen Inhalt; dergleichen im Naturzustande noch fehlt, wo die Individuen, — wie sie auch seyn und was sie auch thun mögen, — sich Anerkennung erzwingen wollen.

Aus dem eben Gesagten erhellt aber, daß mit jenem, ein nothwendiges Moment in der Entwicklung des menschlichen Geistes ausmachenden Kampfe um Anerkennung der Zweikampf durchaus nicht verwechselt werden darf. Der Letztere fällt nicht, — wie der Erstere, — in den Naturzustand der Menschen, sondern in eine schon mehr oder weniger ausgebildete Form der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. Seine eigentliche weltgeschichtliche Stelle hat der Zweikampf im Feudalsystem, welches ein rechtlicher Zustand seyn sollte, es aber nur in sehr geringem Grade war. Da wollte der Ritter, — was er auch begangen

haben mochte, — dafür gelten, ſich nichts vergeben zu haben, vollkommen fleckenlos zu ſeyn. Dies ſollte der Zweikampf beweiſen. Obgleich das Fauſtrecht in gewiſſe Formen gebracht war, ſo hatte daſſelbe doch die Selbſtſucht zur abſoluten Grundlage; durch ſeine Ausübung wurde daher nicht ein Beweis vernünftiger Freiheit und wahrhaft ſtaatsbürgerlicher Ehre, ſondern vielmehr ein Beweis von Rohheit und häufig von der Unverſchämtheit eines — trotz ſeiner Schlechtigkeit — auf äußerliche Ehre Anſpruch machenden Sinnes gegeben. Bei den antiken Völkern kommt der Zweikampf nicht vor; denn ihnen war der Formalismus der leeren Subjectivität, — das Geltenwollen des Subjects in ſeiner unmittelbaren Einzelnheit, — durchaus fremd; ſie hatten ihre Ehre nur in ihrer gediegenen Einheit mit dem ſittlichen Verhältniß, welches der Staat iſt. In unſeren modernen Staaten aber iſt der Zweikampf kaum für etwas Anderes zu erklären, als für ein gemachtes Sichzurückverſetzen in die Rohheit des Mittelalters. Allenfalls konnte bei dem ehemaligen Militär der Zweikampf einen leidlich vernünftigen Sinn haben, — nämlich den, —; daß das Individuum beweiſen wollte: es habe noch einen höheren Zweck, als ſich um des Groſchens willen todt ſchlagen zu laſſen.

§. 433.

Indem das Leben eben ſo weſentlich wie die Freiheit iſt, ſo endigt ſich der Kampf zunächſt als einſeitige Negation mit der Ungleichheit, daß das eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, ſich als einzelnes Selbſtbewußtſeyn erhält, ſein Anerkanntſeyn jedoch aufgiebt, das Andere aber an ſeiner Beziehung auf ſich ſelbſt feſthält und vom Erſten als dem Unterworfenen anerkannt wird: — das Verhältniß der Herrſchaft und Knechtſchaft.

Der Kampf des Anerkennens und die Unterwerfung unter einen Herrn iſt die Erſcheinung, aus welcher das Zuſammenleben der Menſchen, als ein Beginnen der Staaten,

hervorgegangen ist. Die Gewalt, welche in dieser Erscheinung Grund ist, ist darum nicht Grund des Rechts, sondern nur das nothwendige und berechtigte Moment im Uebergange des Zustandes des in die Begierde und Einzelnheit versenkten Selbstbewußtseyns in den Zustand des allgemeinen Selbstbewußtseyns. Jene Gewalt ist der äußerliche oder erscheinende Anfang der Staaten, nicht ihr substantielles Princip.

Zusatz. Das Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft enthält nur ein relatives Aufheben des Widerspruchs zwischen der in sich reflectirten Besonderheit und der gegenseitigen Identität der unterschiedenen selbstbewußten Subjecte. Denn in diesem Verhältniß wird die Unmittelbarkeit des besonderen Selbstbewußtseyns zunächst nur auf der Seite des Knechtes aufgehoben, dagegen auf der Seite des Herrn erhalten. Während die Natürlichkeit des Lebens auf diesen beiden Seiten bestehen bleibt, gibt sich der Eigenwille des Knechtes an den Willen des Herren auf, — bekommt zu seinem Inhalte den Zweck des Gebieters, der seinestheils in sein Selbstbewußtseyn nicht den Willen des Knechtes, sondern bloß die Sorge für die Erhaltung der natürlichen Lebendigkeit desselben aufnimmt; dergestalt, daß in diesem Verhältniß die gesetzte Identität des Selbstbewußtseyns der auseinander bezogenen Subjecte nur auf einseitige Weise zu Stande kommt.

Was das Geschichtliche des in Rede stehenden Verhältnisses betrifft, so kann hier bemerkt werden, daß die antiken Völker, — die Griechen und Römer, — sich noch nicht zum Begriff der absoluten Freiheit erhoben hatten, da sie nicht erkannten, daß der Mensch als solcher, — als dieses allgemeine Ich, — als vernünftiges Selbstbewußtseyn, — zur Freiheit berechtigt ist. Bei ihnen wurde vielmehr der Mensch nur dann für frei gehalten, wenn er als ein Freier geboren war. Die Freiheit hatte also bei ihnen noch die Bestimmung der Natürlich-

keit. Deßhalb gab es in ihren Freiſtaaten Sclaverei, und entſtanden bei den Römern blutige Kriege, in denen die Sclaven ſich frei zu machen, — zur Anerkennung ihrer ewigen Menſchenrechte zu gelangen ſuchten.

§. 434.

Dies Verhältniß iſt einerſeits, da das Mittel der Herrſchaft, der Knecht, in ſeinem Leben gleichfalls erhalten werden muß, Gemeinſamkeit des Bedürfniſſes und der Sorge für deſſen Befriedigung. An die Stelle der rohen Zerſtörung des unmittelbaren Objects tritt die Erwerbung, Erhaltung und Formirung deſſelben als des Vermittelnden, worin die beiden Extreme der Selbſtſtändigkeit und Unſelbſtſtändigkeit ſich zuſammenſchließen; — die Form der Allgemeinheit in Befriedigung des Bedürfniſſes iſt ein dauerndes Mittel und eine die Zukunft berückſichtigende und ſichernde Vorſorge.

§. 435.

Zweitens nach dem Unterſchiede hat der Herr in dem Knechte und deſſen Dienſte die Anſchauung des Geltens ſeines einzelnen Fürſichſeyns; und zwar vermittelſt der Aufhebung des unmittelbaren Fürſichſeyns, welche aber in einen Anderen fällt. — Dieſer, der Knecht, aber arbeitet ſich im Dienſte des Herrn ſeinen Einzel- und Eigenwillen ab, hebt die innere Unmittelbarkeit der Begierde auf, und macht in dieſer Entäußerung und der Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, — den Uebergang zum allgemeinen Selbſtbewußtſeyn.

Zuſatz. Indem der Knecht für den Herren, folglich nicht im ausſchließlichen Intereſſe ſeiner eigenen Einzelnheit arbeitet, ſo erhält ſeine Begierde die Breite, nicht nur die Begierde eines Dieſen zu ſeyn, ſondern zugleich die eines Anderen in ſich zu enthalten. Demnach erhebt ſich der Knecht über die ſelbſtiſche Einzelnheit ſeines natürlichen Willens und ſteht inſofern, ſeinem Werthe nach, höher, als der in ſeiner Selbſtſucht befangene, im Knechte nur ſeinen unmittelbaren Willen anſchauende, von einem

unfreien Bewußtſeyn auf formelle Weiſe anerkannte Herr. Jene Unterwerfung der Selbſtſucht des Knechtes bildet den Beginn der wahrhaften Freiheit des Menſchen. Das Erzittern der Einzelnheit des Willens, — das Gefühl der Nichtigkeit der Selbſtſucht, — die Gewohnheit des Gehorſams, — iſt ein nothwendiges Moment in der Bildung jedes Menſchen. Ohne dieſe, den Eigenwillen brechende Zucht erfahren zu haben, wird Niemand frei, vernünftig und zum Befehlen fähig. Um frei zu werden, — um die Fähigkeit zur Selbſtregierung zu erlangen, haben daher alle Völker erſt durch die ſtrenge Zucht der Unterwürfigkeit unter einen Herren hindurchgehen müſſen. So war es, zum Beiſpiel, nothwendig, daß, nachdem Solon den Athenienſern demokratiſche, freie Geſetze gegeben hatte, Piſiſtratus ſich eine Gewalt verſchaffte, durch welche er die Athenienſer zwang, jenen Geſetzen zu gehorchen. Erſt als dieſer Gehorſam Wurzel gefaßt hatte, wurde die Herrſchaft der Piſiſtratiden überflüſſig. So mußte auch Rom die ſtrenge Regierung der Könige durchleben, deren durch Brechung der natürlichen Selbſtſucht jene bewunderungswürdige römiſche Tugend der zu allen Opfern bereiten Vaterlandsliebe entſtehen konnte. — Die Knechtſchaft und die Tyrannei ſind alſo in der Geſchichte der Völker eine nothwendige Stufe und ſomit etwas beziehungsweiſe Berechtigtes. Denen, die Knechte bleiben, geſchieht kein abſolutes Unrecht; denn wer für die Erringung der Freiheit das Leben zu wagen den Muth nicht beſitzt, — Der verdient, Sclave zu ſein; — und wenn dagegen ein Volk frei ſeyn zu wollen ſich nicht bloß einbildet, ſondern wirklich den energiſchen Willen der Freiheit hat, wird keine menſchliche Gewalt faktiſch in der Knechtſchaft des dies wollenden Regierwerdens zurückhalten vermögen.

Jener knechtiſche Gehorſam bildet, — wie geſagt, — nur den Anfang der Freiheit, weil Dasjenige, welchem ſich dabei die natürliche Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns unterwirft, nicht der an- und für-ſich ſeyende, wahrhaft allgemeine, der

nünftige Wille, ſondern der einzelne, zufällige Wille eines anderen Subjectes iſt. So tritt hier bloß das Eine Moment der Freiheit, — die Negativität der ſelbſtſüchtigen Einzelnheit, — hervor; wogegen die poſitive Seite der Freiheit erſt dann Wirklichkeit erhält, wenn — einerſeits das knechtiſche Selbſtbewußtſeyn, ebenſowohl von der Einzelnheit des Herren wie von ſeiner eigenen Einzelnheit ſich losmachend, das an-und-für-ſich-Vernünftige in deſſen von der Beſonderheit der Subjecte unabhängigen Allgemeinheit erfaßt, — und wenn andererſeits das Selbſtbewußtſeyn des Herren durch die zwiſchen ihm und dem Knechte ſtattfindende Gemeinſamkeit des Bedürfniſſes und der Sorge für die Befriedigung deſſelben, ſo wie durch die Anſchauung der ihm im Knechte gegenſtändlichen Aufhebung des unmittelbaren einzelnen Willens dahin gebracht wird, dieſe Aufhebung auch in Bezug auf ihn ſelber, als das Wahrhafte zu erkennen und demnach ſeinen eigenen ſelbſtiſchen Willen dem Geſetze des an-und-für-ſich-ſeyenden Willens zu unterwerfen.

γ) Das allgemeine Selbſtbewußtſeyn.

§. 436.

Das allgemeine Selbſtbewußtſeyn iſt das affirmative Wiſſen ſeiner ſelbſt im andern Selbſt, deren jedes als freie Einzelnheit abſolute Selbſtſtändigkeit hat, aber, vermöge der Negation ſeiner Unmittelbarkeit oder Begierde, ſich nicht vom andern unterſcheidet, allgemeines Selbſtbewußtſeyn und objectiv iſt und die reelle Allgemeinheit als Gegenſeitigkeit inſofern hat, als es im freien Andern ſich anerkannt weiß, und dies weiß, inſofern es das andere anerkennt und daſſelbe frei weiß.

Dies allgemeine Wiedererſcheinen des Selbſtbewußtſeyns, — der Begriff, der ſich in ſeiner Objectivität als mit ſich identiſche Subjectivität und darum allgemein weiß, — iſt die Form des Bewußtſeyns der Subſtanz jeder weſentlichen Geiſtigkeit, — der Familie, des Vaterlandes, des Staats, ſo wie aller

Tugenden, der Liebe, Freundschaft, Tapferkeit, der Ehre, des Ruhms. — Aber dies Erscheinen des Substantiellen kann auch vom Substantiellen getrennt und für sich in gehaltleerer Ehre, eitlem Ruhm, u. s. f. festgehalten werden.

Zusatz. Das durch den Begriff des Geistes hervorgeführte Resultat des Kampfes um Anerkennung ist das die dritte Stufe in dieser Sphäre bildende allgemeine Selbstbewußtseyn, — das heißt, — derjenige freie Selbstbewußtseyn, für welches das ihm gegenständliche andere Selbstbewußtseyn nicht mehr, — wie auf der zweiten Stufe, — ein unfreies, sondern ein gleichfalls selbstständiges ist. Auf diesem Standpunkte haben sich also die auf einander bezogenen selbstbewußten Subjecte, durch Aufhebung ihrer ungleichen besonderen Einzelnheit, zu dem Bewußtseyn ihrer reellen Allgemeinheit, — ihrer Allen zukommenden Freiheit — und damit zur Anschauung ihrer bestimmten Identität mit einander erhoben. Der dem Knecht gegenüberstehende Herr war noch nicht wahrhaft frei; denn er schaute im Anderen noch nicht durchaus sich selber an. Erst durch das Freiwerden des Knechtes wird folglich auch der Herr vollkommen frei. In dem Zustande dieser allgemeinen Freiheit bin ich, indem ich in mich reflectirt bin, unmittelbar in den Anderen reflectirt, und umgekehrt beziehe ich mich, indem ich mich auf den Anderen beziehe, unmittelbar auf mich selber. Wir haben dabei hier die gewöhnige Einsicht des Geistes in verschiedene Selbst, die an und für sich und für einander vollkommen frei, selbstständig, absolut gerade, widerstandleistend, — und doch zugleich mit einander identisch, somit nicht selbstständig, nicht unterschiedlich, sondern gleichsam zusammengeflossen sind. Das Verhältniß ist durchaus speculativer Art; und wenn man meint: das Speculative sei etwas Armes und Unsinniges, so braucht man nur den Inhalt jenes Verhältnisses zu betrachten, um sich von der Grundlosigkeit jener Meinung zu überzeugen. Das Speculative oder Vernünftige und Wahre besteht in der

Einheit des Begriffs oder des Subjectiven und der Objectivität. Dieſe Einheit iſt auf dem fraglichen Standpunkt offenbar vorhanden. Sie bildet die Subſtanz der Sittlichkeit, — namentlich der Familie, — der geſchlechtlichen Liebe (da hat jene Einheit die Form der Beſonderheit), — der Vaterlandsliebe, dieſes Wollens der allgemeinen Zwecke und Intereſſen des Staats, — der Liebe zu Gott, — auch der Tapferkeit, wenn dieſe ein Daranſetzen des Lebens an eine allgemeine Sache iſt, — und endlich auch der Ehre, falls dieſelbe nicht die gleichgültige Einzelnheit des Individuums, ſondern etwas Subſtanzielles, wahrhaft Allgemeines, zu ihrem Inhalte hat.

§. 437.

Dieſe Einheit des Bewußtſeyns und des Selbſtbewußtſeyns enthält zunächſt die Einzelnen *als* in einander ſcheinende. Aber ihr Unterſchied iſt in dieſer Identität die ganz unbeſtimmte Verſchiedenheit, oder vielmehr ein Unterſchied, der keiner iſt. Ihre Wahrheit iſt daher die an-und-für-ſich ſeyende Allgemeinheit und Objectivität des Selbſtbewußtſeyns, — die Vernunft.

Die Vernunft, *als* die Idee (§. 213), erſcheint hier in der Beſtimmung, daß der Gegenſatz des Begriffs und der Realität überhaupt, deren Einheit ſie iſt, hier die nähere Form des für ſich exiſtirenden Begriffs, des Bewußtſeyns und des demſelben gegenüber äußerlich vorhandenen Objectes gehabt hat.

Zuſatz. Was wir im vorigen Paragraphen das allgemeine Selbſtbewußtſeyn genannt haben, — Das iſt in ſeiner Wahrheit der Begriff der Vernunft, — der Begriff, inſofern er nicht *als* bloß logiſche Idee, ſondern *als* die zum Selbſtbewußtſeyn entwickelte Idee exiſtirt. Denn, wie wir aus der Logik wiſſen, beſteht die Idee in der Einheit des Subjectiven oder des Begriffs und der Objectivität. Als ſolche Einheit hat ſich uns aber das allgemeine Selbſtbewußtſeyn gezeigt, da wir geſehen haben, daß daſſelbe, in ſeinem abſoluten Unterſchiede von ſeinem Anderen, doch zugleich abſolut identiſch mit demſelben iſt.

Diese Identität der Subjectivität und der Objectivität macht aber die jetzt vom Selbstbewußtsein erreichte Allgemeinheit aus, welche über jene beiden Seiten oder Besonderheiten übergreift und in welche diese sich auflösen. Indem aber das Selbstbewußtsein in dieser Allgemeinheit gesetzt ist, ist es auf Selbstbewußtsein im eigentlichen oder engeren Sinne des Wortes zu sehen, weil zum Selbstbewußtsein als solchem gehört, das Fürsichsein in der Besonderheit des Selbstes gesetzt. Und das Aufgeben dieser Besonderheit wird das Selbstbewußtsein zur Vernunft. Der Name „Vernunft" hat an dieser Stelle nur den Sinn der zunächst noch abstracten oder formellen Einheit des Selbstbewußtseins mit seinem Object. Diese Einheit begreifet Dasjenige, was man, im bestimmten Unterschiede von dem Wahrhaften, das bloß Richtige nennen muß. Richtig ist meine Vorstellung durch ihre bloße Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, — auch wenn dieser seinem Begriffe äußerst wenig entspricht und somit sich gar keine Wahrheit hat. Erst, wenn mir der wahrhafte Inhalt gegenständlich wird, erhält meine Intelligenz in concretem Sinne die Bedeutung der Vernunft. In dieser Bedeutung wird die Vernunft am Schlusse der Entwicklung des theoretischen Geistes (§. 467) zu betrachten sein, wo wir, von einem weiter, als bis jetzt, entwickelten Gegensatze des Subjectiven und Objectiven herkommend, die Vernunft als die inhaltvolle Einheit dieser Gegensätze erkennen werden.

c.

Die Vernunft.

§. 438.

Die an und für sich seyende Wahrheit, welche die Vernunft ist, ist die einfache Identität der Subjectivität des Begriffs und seiner Objectivität und Allgemeinheit. Die Allgemeinheit der Vernunft hat dabei eben so sehr die Bedeutung des im Vorstehenden als solchem nur gesetzten, aber nun selbst allge-

meinen, das Ich durchdringenden und befaſſenden Objects, als des reinen Ich, der über das Object übergreifenden und es in ſich befaſſenden reinen Form.

§. 439.

Das Selbſtbewußtſeyn ſo die Gewißheit, daß ſeine Beſtimmungen eben ſo ſehr gegenſtändlich, Beſtimmungen des Weſens der Dinge, als ſeine eigenen Gedanken ſind, — iſt die Vernunft, welche als dieſe Identität nicht nur die abſolute Subſtanz, ſondern die Wahrheit als Wiſſen iſt. Denn ſie hat hier zur eigenthümlichen Beſtimmtheit, zur immanenten Form den für ſich ſelbſt exiſtirenden reinen Begriff, Ich, die Gewißheit ſeiner ſelbſt als unendliche Allgemeinheit. — Die wiſſende Wahrheit iſt der Geiſt.

C.

Psychologie.

Der Geist.

§. 440.

Der Geist hat sich zur Wahrheit der Seele und des Bewußtseyns bestimmt, — jener einfachen unmittelbaren Totalität, und dieses Wissens, welches nun als unendliche Form von jenem Inhalte nicht beschränkt, nicht im Verhältnisse zu ihm als Gegenstande steht, sondern Wissen der substantiellen weder subjectiven noch objectiven Totalität ist. Der Geist fängt daher nur von seinem eigenen Seyn an und verhält sich nur zu seinen eigenen Bestimmungen.

Die Psychologie betrachtet deshalb die Vermögen oder allgemeinen Thätigkeitsweisen des Geistes als solchen, — Anschauen, Vorstellen, Erinnern u. s. f., Begierden u. s. f. — theils ohne den Inhalt, der nach der Erscheinung sich im empirischen Vorstellen, auch im Denken, wie in der Begierde und im Willen findet, theils ohne die beiden Formen, in der Seele als Naturbestimmung, in dem Bewußtseyn selbst als ein für sich vorhandener Gegenstand desselben, zu seyn. Dies ist jedoch nicht eine willkürliche Abstraction; der Geist ist selbst Dies, über die Natur und natürliche Bestimmtheit, wie über die Verwicklung mit einem äußerlichen Gegenstande, d. i. über das Materielle überhaupt erhoben zu seyn; wie sein Begriff sich ergeben hat. Er hat jetzt nur Dies zu thun, diesen Begriff seiner Freiheit zu realisiren, d. i. nur die Form der Unmittelbarkeit, mit der es wieder anfängt, aufzuheben. Der Inhalt, der zu Anschauungen erhoben wird, hat seine

Empfindungen, — wie reine Anſchauungen, welche in Vorſtellungen, — und ſofort Vorſtellungen, die in Gedanken verändert werden u. ſ. w.

Zuſatz. Der freie Geiſt oder der Geiſt als ſolcher iſt die Vernunft, wie ſich dieſelbe einerſeits in die reine, unendliche Form, in das ſchrankenloſe Wiſſen — und andererſeits in das mit dieſem identiſche Object trennt. Dies Wiſſen hat hier noch keinen weiteren Inhalt, als ſich ſelber, — mit der Beſtimmung, daß daſſelbe alle Objectivität in ſich befaſſe, — daß folglich das Object nicht etwas von außen an den Geiſt Kommendes und ihm Unfaßbares ſey. So iſt der Geiſt die ſchlechthin allgemeine, durchaus gegenſatzloſe Gewißheit ſeiner ſelbſt. Er beſitzt daher die Zuverſicht, daß er in der Welt ſich ſelber finden werde, — daß dieſe ihm befreundet ſeyn müſſe, — daß, — wie Adam von Eva ſagt, ſie ſey Fleiſch von ſeinem Fleiſche, — ſo er in der Welt Vernunft von ſeiner eigenen Vernunft zu ſuchen habe. Die Vernunft hat ſich uns als die Einheit des Subjectiven und Objectiven, — des für ſich ſelber exiſtirenden Begriffs und der Realität, — ergeben. Indem daher der Geiſt abſolute Gewißheit ſeiner ſelbſt, — Wiſſen der Vernunft iſt; ſo iſt er Wiſſen der Einheit des Subjectiven und Objectiven, — Wiſſen, daß ſein Object der Begriff, und der Begriff objectiv iſt. Dadurch zeigt ſich der freie Geiſt als die Einheit der im erſten und im zweiten Haupttheile der Lehre vom ſubjectiven Geiſte betrachteten beiden allgemeinen Entwicklungsſtufen, — nämlich der Seele, dieſer einfachen geiſtigen Subſtanz oder des unmittelbaren Geiſtes, — und des Bewußtſeyns, oder des erſcheinenden Geiſtes, des Sichtrennens jener Subſtanz. Denn die Beſtimmungen des freien Geiſtes haben mit den ſeelenhaften das Subjective, — mit denen des Bewußtſeyns hingegen das Objective gemein. Das Princip des freien Geiſtes iſt, — das Seyende des Bewußtſeyns als ein Seelenhaftes zu ſetzen, — und

umgekehrt das Seelenhafte zu einem Objectiven zu machen. Er steht, wie das Bewußtseyn, als Eine Seite dem Object gegenüber, und ist zugleich beide Seiten, also Totalität, wie die Seele. Während demnach die Seele die Wahrheit nur als unmittelbare, bewußtlose Totalität war, — und während dagegen im Bewußtseyn diese Totalität in das Ich und das ihm äußerliche Object getrennt wurde, das Wissen also dort noch keine Wahrheit hatte, — ist der freie Geist als die sich wissende Wahrheit zu erkennen.*)

Das Wissen der Wahrheit hat jedoch zunächst selber nicht die Form der Wahrheit; denn dasselbe ist auf der jetzt erreichten Entwicklungsstufe noch etwas Abstractes, — die formelle Identität des Subjectiven und Objectiven. Erst, wenn diese Identität zum wirklichen Unterschiede fortentwickelt ist und sich zur Identität ihrer selbst und ihres Unterschiedes gemacht hat, — wenn somit der Geist als bestimmt in sich unterschiedene Totalität hervortritt, — erst dann ist jene Gewißheit zu ihrer Bewahrheitung gekommen.

§. 441.

Die Seele ist endlich, in sofern sie unmittelbar oder von

*) Wenn daher die Menschen behaupten: man könne die Wahrheit nicht erkennen, so ist Dies die äußerste Lästerung. Die Menschen wissen dabei nicht, was sie sagen. Wüßten sie es, sie verdienten sie, daß ihnen die Wahrheit entzogen würde. Die meterne Verzweiflung an der Erkennbarkeit der Wahrheit ist aller speculativen Philosophie, wie aller echten Religiosität, fremd. Ein ebenso religiöser wie denkender Dichter, — Dante, drückt seinen Glauben an die Erkennbarkeit der Wahrheit auf eine so enagnante Weise aus, daß wir uns erlauben, seine Worte hier mitzutheilen. Er sagt im vierten Gesange des Paradieses, Vers 124—130:

Io veggio ben, che giammai non si sazia
Nostro intelletto, se 'l Ver non lo illustra,
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso, come fera in lustra,
Tosto che giunto l'ha; e giungere 'l puollo; —
Se non, ciascun disio sarebbe frustra.

Natur beſtimmt iſt; — das Bewußtſeyn, in ſofern es einen Gegenſtand hat; — der Geiſt, in ſofern er zwar nicht mehr einen Gegenſtand, aber eine Beſtimmtheit in ſeinem Wiſſen hat, nämlich durch ſeine Unmittelbarkeit, oder — was daſſelbe iſt, — dadurch, daß er ſubjectiv oder als der Begriff iſt. Es iſt dabei gleichgültig, was als ſein Begriff und was als deſſen Realität beſtimmt wird. Die ſchlechthin unendliche objective Vernunft als ſein Begriff geſetzt, ſo iſt die Realität das Wiſſen oder die Intelligenz; — oder das Wiſſen als der Begriff genommen, ſo iſt deſſen Realität dieſe Vernunft und die Realiſirung des Wiſſens beſteht darin, ſich dieſelbe anzueignen. Die Endlichkeit des Geiſtes iſt daher darin zu ſetzen, daß das Wiſſen das An- und Fürſichſeyn ſeiner Vernunft nicht erfaßt, — oder eben ſo ſehr darin, daß dieſe ſich nicht zur vollen Manifeſtation im Wiſſen gebracht hat. Die Vernunft iſt nur in ſofern die unendliche, als ſie die abſolute Freiheit iſt, daher ſich ihrem Wiſſen vorausſetzt und ſich dadurch verendlicht, und zugleich die ewige Bewegung iſt, dieſe Unmittelbarkeit aufzuheben, ſich ſelbſt zu begreifen und Wiſſen der Vernunft zu ſeyn.

Zuſatz. Der freie Geiſt iſt, wie wir geſehen haben, ſeinem Begriffe nach, vollkommene Einheit des Subjectiven und Objectiven, der Form und des Inhalts, folglich abſolute Totalität und ſomit unendlich, ewig. Wir haben ihn als Wiſſen der Vernunft erkannt. Weil er Dies iſt, — weil er das Vernünftige zu ſeinem Gegenſtande hat, muß er als das unendliche Fürſichſeyn der Subjectivität bezeichnet werden. Zum Begriffe des Geiſtes gehört daher, daß in ihm die abſolute Einheit des Subjectiven und Objectiven nicht bloß an ſich, ſondern auch für ſich, alſo Gegenſtand des Wiſſens ſey. Wegen dieſer zwiſchen dem Wiſſen und ſeinem Gegenſtande, — zwiſchen der Form und dem Inhalte, — herrſchenden, alle Trennung und damit alle Veränderung ausſchließenden bewußten Harmonie kann man den Geiſt, ſeiner Wahrheit nach, das Ewige, wie das

vollkommen Selige und Heilige nennen. Denn heilig darf nur Dasjenige genannt werden, was vernünftig ist und vom Vernünftigen weiß. Deshalb hat weder die äußere Natur, noch die bloße Empfindung auf jenen Namen ein Recht. Die unmittelbare, nicht durch das vernünftige Wissen gereinigte Empfindung ist mit der Bestimmtheit des Natürlichen, Zufälligen, des Sich-selber äußerlich seyns, des Auseinanderfallens behaftet. An dem Inhalte der Empfindung und der natürlichen Dinge besitzt daher die Unendlichkeit nur in etwas Formellem, Abstractem. Der Geist dagegen ist, — seinem Begriffe oder seiner Wahrheit nach, — unendlich oder ewig in diesem concreten und realen Sinne, daß er in seinem Unterschiede absolut mit sich identisch bleibt. Darum muß der Geist für das Ebenbild Gottes, — für die Göttlichkeit des Menschen erklärt werden.

In seiner Unmittelbarkeit, — denn auch der Geist als solcher giebt sich zunächst die Form der Unmittelbarkeit, — ist aber der Geist noch nicht wahrhaft Geist; — da steht vielmehr seine Existenz mit seinem Begriffe, mit dem göttlichen Urbilde, nicht in absoluter Uebereinstimmung, — da ist das Göttliche in ihm nur das erst zur vollkommenen Erscheinung herauszubildende Wesen. Unmittelbar hat folglich der Geist seinen Begriff noch nicht erfaßt, — ist er nur vernünftiges Wissen, — weiß sich aber noch nicht als solches. So ist der Geist, wie schon im Zusatze zum vorigen Paragraphen gesagt wurde, zunächst nur die unbestimmte Gewißheit der Vernunft, der Einheit des Subjectiven und Objectiven. Daher fehlt ihm hier noch die bestimmte Erkenntniß der Vernünftigkeit des Gegenstandes. Um zu dieser zu gelangen, muß der Geist den an sich vernünftigen Gegenstand von der demselben unächt anhaftenden Form der Zufälligkeit, Einzelnheit und Aeußerlichkeit befreien und dadurch sich selber von der Beziehung auf ein ihm Aeußeres frei machen. In den Weg dieser Befreiung fällt die Endlichkeit des Geistes. Denn, so lange dieser sein Ziel noch nicht erreicht hat, weiß er sich noch nicht

abſolut identiſch mit ſeinem Gegenſtande, ſondern findet ſich durch denſelben beſchränkt.

Die Endlichkeit des Geiſtes darf aber nicht für etwas abſolut Feſtes gehalten, ſondern muß als eine Weiſe der Erſcheinung des nichtsdeſtoweniger ſeinem Weſen nach unendlichen Geiſtes erkannt werden. Darin liegt, daß der endliche Geiſt unmittelbar ein Widerſpruch, ein Unwahres — und zugleich der Proceß iſt, dieſe Unwahrheit aufzuheben. Dies Ringen mit dem Endlichen, das Ueberwinden der Schranke, macht das Gepräge des Göttlichen im menſchlichen Geiſte aus und bildet eine nothwendige Stufe des ewigen Geiſtes. Wenn man daher von den Schranken der Vernunft ſpricht, ſo iſt Dies noch ärger, als ein Sprechen von hölzernem Eiſen ſeyn würde. Es iſt der unendliche Geiſt ſelber, der ſich als Seele, wie als Bewußtſeyn ſich ſelbſt vorausſetzt und dadurch verendlicht, aber ebenſo dieſe ſelbſtgemachte Vorausſetzung, — dieſe Endlichkeit, — den an ſich aufgehobenen Gegenſatz des Bewußtſeyns einerſeits gegen die Seele und andererſeits gegen ein äußerliches Object, — als aufgehoben ſetzt. Dieſe Aufhebung hat im freien Geiſte eine andere Form, als im Bewußtſeyn. Während für dieſes die Fortbeſtimmung des Ich den Schein einer, von deſſen Thätigkeit unabhängigen Veränderung des Objectes annimmt, — folglich die logiſche Betrachtung dieſer Veränderung beim Bewußtſeyn noch allein in uns fiel; — iſt es für den freien Geiſt, daß er ſelber die ſich entwickelnden und verändernden Beſtimmungen des Objectes aus ſich hervorbringt, — daß er ſelber die Objectivität ſubjectiv und die Subjectivität objectiv macht. Die von ihm gewußten Beſtimmungen ſind allerdings dem Objecte inwohnend, aber zugleich durch ihn geſetzt. Nichts iſt in ihm ein nur Unmittelbares. Wenn man daher von „Thatſachen des Bewußtſeyns“ ſpricht, die für den Geiſt das Erſte wären und ein Unvermitteltes, bloß Gegebenes für ihn bleiben müßten; ſo iſt darüber zu bemerken, daß ſich auf dem Standpunkte des Be-

wußtſeyns allerdings vieles ſolches Gegebene findet, — daß aber der freie Geiſt dieſe Thatſachen nicht als ihm gegebene, ſelbſtſtändige Sachen zu belaſſen, ſondern als Thaten des Geiſtes, — als einen durch ihn geſetzten Inhalt, — zu erweiſen und ſomit zu erklären hat.

§. 442.

Das Fortſchreiten des Geiſtes iſt Entwicklung, in ſofern ſeine Exiſtenz, das Wiſſen, in ſich ſelbſt das An- und für ſich beſtimmtſeyn, d. i. das Vernünftige zum Gehalte und Zweck hat, alſo die Thätigkeit des Ueberſetzens dieſes Zweckes in die Wirklichkeit rein nur der formelle Uebergang in die Manifeſtation und darin Rückkehr in ſich iſt. In ſofern das Wiſſen mit ſeiner erſten Beſtimmtheit behaftet, nur erſt abſtract oder formell iſt, iſt das Ziel des Geiſtes, die objective Erfüllung und damit zugleich die Freiheit ſeines Wiſſens hervorzubringen.

Es iſt hiebei nicht an die mit der anthropologiſchen zuſammenhängende Entwicklung des Individuums zu denken, nach welcher die Vermögen und Kräfte als nach einander hervortretend und in der Exiſtenz ſich äußernd betrachtet werden, — ein Fortgang, auf deſſen Erkenntniß eine zeitlang (von der Condillacſchen Philoſophie) ein großer Werth gelegt worden iſt, als ob ſolches vermeintliches natürliches Hervorgeben das Entſtehen dieſer Vermögen aufſtellen und dieſelben erklären ſollte. Es iſt hierin die Richtung nicht zu verkennen, die mannichfaltigen Thätigkeitsweiſen des Geiſtes bei der Einheit deſſelben begreiflich zu machen, und einen Zuſammenhang der Nothwendigkeit aufzuweiſen. Allein die dabei gebrauchten Kategorien ſind dürftiger Art. Die dabei herrſchende Beſtimmung iſt vornehmlich die, daß das Sinnliche zwar mit Recht als das Erſte, als anfangende Grundlage genommen wird, daß aber von dieſem Ausgangspunkte die weitern Beſtimmungen nur auf affirmative Weiſe hervorgehend erſcheinen, und das Negative der Thätigkeit des Geiſtes, wodurch

jener Stoff vergeiſtigt und als Sinnliches aufgehoben wird, verkannt und überſehen iſt. Das Sinnliche iſt in jener Stellung nicht blos das empiriſche Erſte, ſondern bleibt ſo, daß es die wahrhaft ſubſtantielle Grundlage ſeyn ſolle.

Ebenſo, wenn die Thätigkeiten des Geiſtes nur als Aeußerungen, Kräfte überhaupt, etwa mit der Beſtimmung von Nützlichkeit, d. h. als zweckmäßig für irgend ein anderes Intereſſe der Intelligenz oder des Gemüths betrachtet werden, ſo iſt kein Endzweck vorhanden. Dieſer kann nur der Begriff ſelbſt ſeyn, und die Thätigkeit des Begriffs nur ihn ſelbſt zum Zwecke haben, — d. h. — die Form der Unmittelbarkeit oder der Subjectivität aufzuheben, ſich zu erreichen und zu faſſen, ſich zu ſich ſelbſt zu befreien. Auf dieſe Weiſe ſind die ſogenannten Vermögen des Geiſtes in ihrer Unterſchiedenheit nur als Stufen dieſer Befreiung zu betrachten. Und Dies iſt allein für die vernünftige Betrachtungsweiſe des Geiſtes und ſeiner verſchiedenen Thätigkeiten zu halten.

Zuſatz. Die Exiſtenz des Geiſtes, das Wiſſen, iſt die abſolute Form, — das heißt, — die den Inhalt in ſich ſelber habende Form, — oder der als Begriff exiſtirende, ſeine Realität ſich ſelber gebende Begriff. Daß der Inhalt oder Gegenſtand dem Wiſſen ein gegebener, ein von außen an daſſelbe kommender ſey, iſt daher nur ein Schein, durch deſſen Aufhebung der Geiſt ſich als Das erweiſt, was er an ſich iſt, — nämlich das abſolute Sichſelbſtbeſtimmen, die unendliche Negativität des ihm- und ſich ſelber Aeußerlichen, das alle Realität aus ſich hervorbringende Ideelle. Das Fortſchreiten des Geiſtes hat folglich nur den Sinn, daß jener Schein aufgehoben werde, — daß das Wiſſen ſich als die allen Inhalt aus ſich entwickelnde Form bewähre. Weit entfernt alſo, daß die Thätigkeit des Geiſtes auf ein bloßes Aufnehmen des Gegebenen beſchränkt ſey, hat man vielmehr dieſelbe eine ſchaffende zu nennen, wenngleich die Productionen des Geiſtes in-

sofern er nur der subjective ist, noch nicht die Form unmittelbarer Wirklichkeit erhalten, sondern mehr oder weniger ideelle bleiben.

§. 443.

Wie das Bewußtseyn zu seinem Gegenstande die vorhergehende Stufe, — die natürliche Seele — hat (§. 413); so hat oder macht vielmehr der Geist das Bewußtseyn zu seinem Gegenstande; — d. i. während dieses nur an sich die Identität des Ich mit seinem Andern ist (§. 415), so setzt sie der Geist für sich, daß nun Er sie wisse, diese concrete Einheit. Seine Productionen sind nach der Vernunftbestimmung, daß der Inhalt sowohl der an sich seyende, als nach der Freiheit der seinige sey. Somit, indem er in seinem Anfange bestimmt ist, ist diese Bestimmtheit die gedoppelte, — die des Seyenden und die des Seinigen; — nach jener etwas als seyend in sich zu finden, nach dieser es nur als das Seinige zu setzen. Der Weg des Geistes ist daher:

a) theoretisch zu seyn, — es mit dem Vernünftigen als seiner unmittelbaren Bestimmtheit zu thun zu haben und dasselbe nun als das Seinige zu setzen; — oder das Wissen von der Voraussetzung und damit von seiner Abstraction zu befreien, und die Bestimmtheit subjectiv zu machen. Indem die Bestimmtheit als die seinige gesetzt, — das Wissen folglich als in sich an-und-für-sich-bestimmt, hiemit als freie Intelligenz ist, so ist es

b) Wille, praktischer Geist, welcher zunächst gleichfalls formell ist, einen Inhalt als nur den seinigen hat, unmittelbar will und nun seine Willensbestimmung von ihrer Subjectivität als der einseitigen Form seines Inhalts befreit, so daß er

c) sich als freier Geist gegenständlich wird, in welchem jene gedoppelte Einseitigkeit aufgehoben ist.

Zusatz. Während man vom Bewußtseyn, — da dasselbe das Object unmittelbar hat, — nicht wohl sagen kann,

daß es Trieb habe; muß dagegen der Geiſt als Trieb gefaßt werden, weil er weſentlich Thätigkeit, und zwar zunächſt

1) diejenige Thätigkeit iſt, durch welche das ſcheinbar fremde Object, ſtatt der Geſtalt eines Gegebenen, Vereinzelten und Zufälligen, die Form eines Erinnerten, Subjectiven, Allgemeinen, Nothwendigen und Vernünftigen erhält. Dadurch daß der Geiſt dieſe Veränderung mit dem Objecte vornimmt, reagirt er gegen die Einſeitigkeit des auf die Objecte als auf unmittelbar ſeyende ſich beziehenden, dieſelben nicht als ſubjectiv wiſſenden Bewußtſeyns, — und iſt ſo theoretiſcher Geiſt. In dieſem herrſcht der Trieb des Wiſſens, — der Drang nach Kenntniſſen. Vom Inhalt der Kenntniſſe weiß ich, daß er iſt, Objectivität hat, — und zugleich, daß er in mir, alſo ſubjectiv iſt. Das Object hat alſo hier nicht mehr, — wie auf dem Standpunkt des Bewußtſeyns, — die Beſtimmung eines Negativen gegen das Ich.

2) Der praktiſche Geiſt nimmt den umgekehrten Ausgangspunkt; er fängt nicht, — wie der theoretiſche Geiſt, — vom ſcheinbar ſelbſtſtändigen Objecte, ſondern von ſeinen Zwecken und Intereſſen, alſo von ſubjectiven Beſtimmungen an, und ſchreitet erſt dazu fort, dieſelben zu einem Objectiven zu machen. Indem er Dies thut, reagirt er ebenſo gegen die einſeitige Subjectivität des in ſich verſchloſſenen Selbſtbewußtſeyns, wie der theoretiſche Geiſt gegen das von einem gegebenen Gegenſtand abhängige Bewußtſeyn.

Der theoretiſche und der praktiſche Geiſt integriren ſich daher gegenſeitig, eben weil ſie auf die angegebene Weiſe von einander unterſchieden ſind. Dieſer Unterſchied iſt jedoch kein abſoluter; denn auch der theoretiſche Geiſt hat es mit ſeinen eigenen Beſtimmungen, mit Gedanken zu thun; und umgekehrt ſind die Zwecke des vernünftigen Willens nicht etwas dem beſondern Subject Angehöriges, ſondern etwas An-und-für-ſich-ſeyendes. Beide Weiſen des Geiſtes ſind Formen

der Vernunft; denn sowohl im theoretischen wie im praktischen Geiste wird, — obgleich auf verschiedenen Wegen, — Dasjenige hervorgebracht, worin die Vernunft besteht, — eine Einheit des Subjectiven und Objectiven. — Zugleich haben jedoch jene beyden Formen des subjectiven Geistes mit einander den Mangel gemein, daß in beiden von der scheinbaren Getrenntheit des Subjectiven und Objectiven ausgegangen wird und die Einheit dieser entgegengesetzten Bestimmungen erst hervorgebracht werden soll; — ein Mangel, der in der Natur des Geistes liegt, da dieser nicht ein Seyendes, unmittelbar Vollendetes, sondern vielmehr das Sichselbsthervorbringende, — die reine Thätigkeit, — Aufheben der an sich von ihm selbst gemachten Voraussetzung des Gegensatzes vom Subjectiven und Objectiven ist.

§. 444.

Der theoretische sowohl wie der praktische Geist sind noch in der Sphäre des subjectiven Geistes überhaupt. Sie sind nicht als passiv und activ zu unterscheiden. Der subjective Geist ist hervorbringend; aber seine Productionen sind formell. — Nach innen ist die Production des theoretischen Geistes nur seine ideelle Welt und das Gewinnen der abstracten Selbstbestimmung in sich. — Der praktische Geist hat es zwar nur mit Selbstbestimmungen, seinem eigenen aber ebenfalls noch formellen Stoffe, folglich mit beschränktem Inhalte zu thun, für den er die Form der Allgemeinheit gewinnt. — Nach außen, — indem der subjective Geist Einheit der Seele und des Bewußtseyns, hiemit auch seyende, in Einem anthropologische und dem Bewußtseyn gemäße Realität ist, — sind seine Producte, im theoretischen das Wort, und im praktischen (noch nicht That und Handlung) Genuß.

Die Psychologie gehört, wie die Logik, zu denjenigen Wissenschaften, die in neuern Zeiten von der allgemeinern Bildung des Geistes und dem tiefern Begriffe der Vernunft noch am wenigsten Nutzen gezogen haben, und befindet sich

noch immer in einem höchſt ſchlechten Zuſtande. Es iſt ihr zwar durch die Wendung der Kantiſchen Philoſophie eine größere Wichtigkeit beigelegt worden, — ſogar die, daß ſie, — und zwar in ihrem empiriſchen Zuſtande, — die Grundlage der Metaphyſik ausmachen ſolle, da dieſe Wiſſenſchaft in nichts Anderem beſtehe, als darin, die Thatſachen des menſchlichen Bewußtſeyns, — und zwar als Thatſachen, wie ſie gegeben ſind, — empiriſch aufzufaſſen und ſie zu zergliedern. Mit dieſer Stellung der Pſychologie, wobei ſie mit Formen aus dem Standpunkte des Bewußtſeyns und mit Anthropologie vermiſcht wird, hat ſich für ihren Zuſtand ſelbſt nichts verändert, ſondern nur Dies hinzugefügt, daß auch für die Metaphyſik und die Philoſophie überhaupt, wie für den Geiſt als ſolchen, auf die Erkenntniß der Nothwendigkeit Deſſen, was an-und-für-ſich iſt, — auf den Begriff und die Wahrheit, — Verzicht geleiſtet worden iſt.

Zuſatz. Nur die Seele iſt paſſiv, — der freie Geiſt aber weſentlich activ, producirend. Man irrt daher, wenn man mitunter den theoretiſchen Geiſt vom praktiſchen auf die Weiſe unterſcheidet, daß man den erſteren als das Paſſive, den letzteren hingegen als das Active bezeichnet. Der Erſcheinung nach, hat dieſer Unterſchied allerdings ſeine Richtigkeit. Der theoretiſche Geiſt ſcheint nur aufzunehmen, was vorhanden iſt; wogegen der praktiſche Geiſt etwas noch nicht äußerlich Vorhandenes hervorbringen ſoll. In Wahrheit iſt aber, wie ſchon im Zuſatz zu §. 442 angedeutet wurde, der theoretiſche Geiſt nicht ein bloß paſſives Aufnehmen eines Anderen, eines gegebenen Objects, ſondern zeigt ſich als activ dadurch, daß er den an ſich vernünftigen Inhalt des Gegenſtandes aus der Form der Aeußerlichkeit und Einzelnheit in die Form der Vernunft erhebt. Umgekehrt hat aber auch der praktiſche Geiſt eine Seite der Paſſivität, da ihm ſein Inhalt zunächſt, — obſchon nicht von außen, — doch innerlich gegeben, ſomit ein unmittelbarer,

nicht durch die Thätigkeit des vernünftigen Willens gesetzter ist und zu einem solchen Gesetzten erst vermittelst des denkenden Wissens, also vermittelst des theoretischen Geistes, gemacht werden soll.

Für nicht weniger unwahr, als die ebenbesprochene Unterscheidung des Theoretischen und Praktischen, muß die Unterscheidung erklärt werden, nach welcher die Intelligenz das Beschränkte, der Wille dagegen das Unbeschränkte seyn soll. Gerade umgekehrt kann der Wille für das Beschränktere erklärt werden, weil derselbe sich mit der äußerlichen, widerstandleistenden Materie, mit der ausschließenden Einzelnheit des Wirklichen, in Kampf einläßt und zugleich anderen menschlichen Willen sich gegenüber hat; während die Intelligenz als solche in ihrer Aeußerung nur bis zum Worte, — dieser flüchtigen, verschwindenden, in einem widerstandslosen Element erfolgenden, ganz ideellen Realisation, — fortgeht, also in ihrer Aeußerung vollkommen bei sich bleibt, — sich in sich selber befriedigt, — sich als Selbstzweck, als das Göttliche erweist, und — in der Form des begreifenden Erkennens — die unbeschränkte Freiheit und Versöhnung des Geistes mit sich selber zu Stande bringt.

Beide Weisen des subjectiven Geistes, — die Intelligenz sowohl wie der Wille, — haben indeß zunächst nur formelle Wahrheit. Denn in beiden entspricht der Inhalt nicht unmittelbar der innerlichen Form des Wissens, so daß also diese Form noch nicht wahrhaft erfüllt ist.

Im Theoretischen wird der Gegenstand wohl einerseits subjectiv, andererseits bleibt aber zunächst noch ein Inhalt des Gegenstandes außerhalb der Einheit mit der Subjectivität zurück. Deshalb bildet hier das Subjective nur eine das Object nicht absolut durchdringende Form und ist somit das Object nicht durch und durch ein vom Geiste Gesetztes. — In der praktischen Sphäre dagegen hat das Subjective unmittelbar noch keine wahrhafte Objectivität, da dasselbe in seiner Unmittelbarkeit nicht etwas

absolut Allgemeines, An-und-für-sich-seyendes, sondern etwas der Einzelnheit des Individuums Angehöriges ist.

Wenn der Geist seinen eben dargestellten Mangel überwunden hat, — wenn also sein Inhalt nicht mehr mit seiner Form in Zwiespalt steht, — die Gewißheit der Vernunft, der Einheit des Subjectiven und Objectiven nicht mehr formell, vielmehr erfüllt ist, — wenn demnach die Idee den alleinigen Inhalt des Geistes bildet, — dann hat der subjective Geist sein Ziel erreicht und geht in den objectiven Geist über. Dieser weiß seine Freiheit, — erkennt, daß seine Subjectivität in ihrer Wahrheit die absolute Objectivität selbst ausmacht, — und erfaßt sich nicht bloß in sich als Idee, sondern bringt sich als eine äußerlich vorhandene Welt der Freiheit hervor.

a.

Der theoretische Geist.

§. 445.

Die Intelligenz findet sich bestimmt; Dies ist ihr Schein, von dem sie in ihrer Unmittelbarkeit ausgeht. Als Wissen aber ist sie Dies, das Gefundene als ihr Eigenes zu setzen. Ihre Thätigkeit hat es mit der leeren Form zu thun, die Vernunft zu finden; und ihr Zweck ist, daß ihr Begriff für sie sey, d. i. für sich Vernunft zu seyn; womit in Einem der Inhalt für sie vernünftig wird. Diese Thätigkeit ist Erkennen. Das formelle Wissen der Gewißheit erhebt sich, da die Vernunft concret ist, zum bestimmten und begriffgemäßen Wissen. Der Gang dieser Erhebung ist selbst vernünftig, und ein durch den Begriff bestimmter, nothwendiger Uebergang einer Bestimmung der intelligenten Thätigkeit (eines sogenannten Vermögens des Geistes) in die andere. Die Widerlegung des Scheines, das Vernünftige zu finden, die das Erkennen ist, geht aus von der Gewißheit, — d. i. — dem Glauben der Intelligenz an ihre Fähigkeit, ver-

nünftig zu wissen, — an die Möglichkeit, sich die Vernunft anzueignen zu können, die sie und der Inhalt an sich ist.

Die Unterscheidung der Intelligenz von dem Willen hat oft den unrichtigen Sinn, daß beide als eine für, von einander getrennte Existenz genommen werden, so daß das Wollen ohne Intelligenz, oder die Thätigkeit der Intelligenz willenlos seyn könne. Die Möglichkeit, daß, — wie es genannt wird, — der Verstand ohne das Herz, und das Herz ohne den Verstand gebildet werden könne, — daß es auch einseitigerweise verstandlose Herzen, und herzlose Verstande gibt, — zeigt auf jeden Fall nur Dies an, daß schlechte, in sich unwahre Existenzen Statt haben. Aber die Philosophie ist es nicht, welche solche Unwahrheiten des Daseyns und der Vorstellung für die Wahrheit, — das Schlechte für die Natur der Sache, — nehmen soll. — Eine Menge sonstiger Formen, die von der Intelligenz gebraucht werden, — daß sie Eindrücke von Außen empfange, sie aufnehme, — daß die Vorstellungen durch Einwirkungen äußerlicher Dinge als der Ursachen entstehen u. s. f. — gehören einem Standpunkte von Kategorien an, der nicht der Standpunkt des Geistes und der philosophischen Betrachtung ist.

Eine beliebte Reflexionsform ist die der Kräfte und Vermögen der Seele, der Intelligenz oder des Geistes. — Das Vermögen ist, wie die Kraft, die fixirte Bestimmtheit eines Inhalts, als Reflexion-in-sich vorgestellt. Die Kraft (§. 136) ist zwar die Unendlichkeit der Form, des Innern und des Aeußern; aber ihre wesentliche Endlichkeit enthält die Gleichgültigkeit des Inhalts gegen die Form (ebendas. Anm.). Hierin liegt das Vernunftlose, das durch diese Reflexions-Form und die Betrachtung des Geistes als einer Menge von Kräften in denselben, so wie auch in die Natur, gebracht wird. Was an seiner Thätigkeit unterschieden werden kann, wird als eine selbstständige Be-

ſtimmtheit feſtgehalten, und der Geiſt auf dieſe Weiſe zu einer verknöcherten, mechaniſchen Sammlung gemacht. Es macht dabei ganz und gar keinen Unterſchied, ob ſtatt der Vermögen und Kräfte der Andern Thätigkeiten gebraucht wird. Das Iſoliren der Thätigkeiten macht den Geiſt ebenſo nur zu einem Aggregatweſen, und betrachtet das Verhältniß derſelben als eine äußerliche, zufällige Beziehung.

Das Thun der Intelligenz als theoretiſchen Geiſtes iſt Erkennen genannt worden, — nicht in dem Sinne, daß ſie unter Anderem auch erkenne, außerdem aber auch anſchaue, vorſtelle, ſich erinnere, einbilde u. ſ. f. Eine ſolche Stellung hängt zunächſt mit dem ſo eben gerügten Iſoliren der Geiſtesthätigkeiten, — aber ferner hängt damit auch die große Frage neuerer Zeit zuſammen, ob wahrhaftes Erkennen, d. i. die Erkenntniß der Wahrheit möglich ſey; ſo daß, wenn wir einſehen, ſie ſey nicht möglich, wir das Beſtreben danach aufzugeben haben. Die vielen Seiten, Gründe und Kategorien, mit welchen eine äußerliche Reflexion den Umfang dieſer Frage anſchwellt, finden ihre Erledigung an ihrem Orte; je äußerlicher der Verſtand ſich dabei verhält, deſto diffuſer wird ihm ein einfacher Gegenſtand. Hier iſt die Stelle des einfachen Begriffs des Erkennens, welcher dem ganz allgemeinen Geſichtspunkt jener Frage entgegentritt, — nämlich dem, die Möglichkeit des wahrhaften Erkennens überhaupt in Frage zu ſtellen, und es für eine Möglichkeit und Willkür auszugeben, das Erkennen zu treiben oder aber es zu unterlaſſen. Der Begriff des Erkennens hat ſich als die Intelligenz ſelbſt, — als die Gewißheit der Vernunft ergeben; die Wirklichkeit der Intelligenz iſt nun das Erkennen ſelbſt. Daraus folgt, daß es ungereimt iſt, von der Intelligenz und doch zugleich von der Möglichkeit oder Willkür des Erkennens zu ſprechen. Wahrhaft aber iſt das Erkennen, eben in ſofern ſie es verwirklicht, d. i. den Begriff deſſelben für ſich ſetzt. Dieſe for-

nelle Bestimmung hat ihren concreten Sinn in Demselben, worin das Erkennen ihn hat. Die Momente seiner realisirenden Thätigkeit sind Anschauen, Vorstellen, Erinnern u. s. f.; diese Thätigkeiten haben keinen andern immanenten Sinn; ihr Zweck ist allein der Begriff des Erkennens (s. Anm. §. 445). Nur wenn sie isolirt werden, so wird theils vorgestellt, daß sie für etwas Anderes, als für das Erkennen nützlich seyen, theils daß sie die Befriedigung desselben für sich selbst gewähren, und dabei wird das Genußreiche des Anschauens, der Erinnerung, des Phantasirens u. s. f. gerühmt. Auch isolirtes, d. i., geistloses Anschauen, Phantasiren u. s. f. kann freilich Befriedigung gewähren; was in der physischen Natur die Grundbestimmtheit ist, — nämlich das Außersichseyn, die Momente der immanenten Vernunft außereinander darzustellen, — Das vermag in der Intelligenz theils die Willkür, theils geschieht es ihr, insofern sie selbst nur natürlich, ungebildet ist. Die wahre Befriedigung aber, — Das giebt man zu, — gewährt nur von ein Verstand und Geist durchdrungenes Anschauen, vernünftiges Vorstellen, von Vernunft durchdrungene, Ideen darstellende Productionen der Phantasie u. s. f., d. i. erkennendes Anschauen, Vorstellen u. s. f. Das Wahre, das solcher Befriedigung zugeschrieben wird, liegt darin, daß das Anschauen, Vorstellen u. s. w. nicht isolirt, sondern nur als Moment der Totalität, des Erkennens selbst, vorhanden ist.

Zusatz. Wie schon im Zusatz zu Paragraph 411 bemerkt wurde, hat auch der durch die Negation der Seele und des Bewußtseyns vermittelte Geist selber zunächst noch die Form der Unmittelbarkeit, — folglich den Schein, sich äußerlich zu seyn, — sich, gleich dem Bewußtseyn, auf das Vernünftige als auf ein außer ihm Seyendes, nur Vorgefundenes, nicht durch ihn Vermitteltes zu beziehen. Durch Aufhebung jener ihm vorangegangenen beiden Hauptentwicklungsstufen, — dieser von ihm sich selber gemachten Voraussetzungen, —

hat ſich uns aber der Geiſt bereits als das Sich-mit-ſich-ſelbſt-vermittelnde, — als das aus ſeinem Anderen ſich in ſich Zurücknehmende, — als Einheit des Subjectiven und des Objectiven gezeigt. Die Thätigkeit des zu ſich ſelber gekommenen, das Object an ſich ſchon als ein aufgehobenes in ſich enthaltenden Geiſtes geht daher nothwendig darauf aus, auch jenen Schein der Unmittelbarkeit ſeiner ſelbſt und ſeines Gegenſtandes, — die Form des bloßen Findens des Objectes, — aufzuheben. — Zunächſt erſcheint ſonach allerdings die Thätigkeit der Intelligenz als eine formelle, unerfüllte, — der Geiſt folglich als unwiſſend; und es handelt ſich zuvörderſt darum, dieſe Unwiſſenheit wegzubringen. Zu dem Ende erfüllt ſich die Intelligenz mit dem ihr unmittelbar gegebenen Objecte, welches, — eben wegen ſeiner Unmittelbarkeit, — mit aller Zufälligkeit, Nichtigkeit und Unwahrheit des äußerlichen Daſeyns behaftet iſt. Bei dieſer Aufnahme des unmittelbar ſich darbietenden Inhaltes der Gegenſtände bleibt aber die Intelligenz nicht ſtehen; ſie reinigt vielmehr den Gegenſtand von Dem, was an ihm als rein äußerlich, als zufällig und nichtig ſich zeigt. Während alſo dem Bewußtſeyn, wie wir geſehen haben, ſeine Fortbildung von der für ſich erfolgenden Veränderung der Beſtimmungen ſeines Objectes auszugehen ſcheint; — iſt die Intelligenz dagegen als diejenige Form des Geiſtes geſetzt, in welcher er ſelber den Gegenſtand verändert und durch die Entwicklung deſſelben auch ſich zur Wahrheit fortentwickelt. Indem die Intelligenz den Gegenſtand von einem Aeußerlichen zu einem Innerlichen macht, verinnerlicht ſie ſich ſelbſt. Dies Beides, — die Innerlichmachung des Gegenſtandes und die Erinnerung des Geiſtes iſt Ein und Daſſelbe. Dasjenige, von welchem der Geiſt ein vernünftiges Wiſſen hat, wird ſomit eben dadurch, daß es auf vernünftige Weiſe gewußt wird, zu einem vernünftigen Inhalt. — Die Intelligenz ſtreift alſo die Form der Zufälligkeit dem Gegenſtande ab, erkennt deſſen vernünftige Natur, ſetzt dieſelbe ſomit

ſubjectiv, — und bildet dadurch zugleich umgekehrt die Subjectivität zur Form der objectiven Vernünftigkeit aus. — So wird das zuerſt abſtracte, formelle Wiſſen zum concreten, mit dem wahrhaften Inhalt angefüllten, alſo objectiven Wiſſen. Wenn die Intelligenz zu dieſem, durch ihren Begriff ihr geſetzten Ziele gelangt, iſt ſie in Wahrheit Das, was ſie zunächſt nur ſeyn ſoll, — nämlich das Erkennen. Daſſelbe muß vom bloßen Wiſſen wohl unterſchieden werden. Denn ſchon das Bewußtſeyn iſt Wiſſen. Der freie Geiſt aber begnügt ſich nicht mit dem einfachen Wiſſen; er will erkennen, — das heißt, — er will nicht nur wiſſen, daß ein Gegenſtand iſt und was derſelbe überhaupt, ſo wie, ſeinen zufälligen, äußerlichen Beſtimmungen nach iſt, — ſondern er will wiſſen, worin die beſtimmte ſubſtanzielle Natur des Gegenſtandes beſteht. Dieſer Unterſchied des Wiſſens und des Erkennens iſt etwas dem gebildeten Denken ganz Geläufiges. So ſagt man, — zum Beiſpiel: Wir wiſſen zwar, daß Gott iſt, aber wir vermögen ihn nicht zu erkennen. Der Sinn dieſer Behauptung iſt der, daß wir wohl eine unbeſtimmte Vorſtellung von dem abſtracten Weſen Gottes haben, dagegen deſſen beſtimmte, concrete Natur zu begreifen außer Stande ſeyn ſollen. Diejenigen, die ſo ſprechen, können — für ihre eigene Perſon — vollkommen Recht haben. Denn, obgleich auch diejenige Theologie, die Gott für unerkennbar erklärt, um denſelben herum exegetiſch, kritiſch und hiſtoriſch ſich ſehr viel zu ſchaffen macht, und ſich auf dieſe Weiſe zu einer weitläuftigen Wiſſenſchaft aufſchwellt; ſo bringt ſie es doch nur zu einem Wiſſen von Aeußerlichem, — externirt dagegen den ſubſtanziellen Inhalt ihres Gegenſtandes als etwas für ihren ſchwachen Geiſt Unverdauliches, und verzichtet ſonach auf die Erkenntniß Gottes, da, wie geſagt, zum Erkennen das Wiſſen von äußerlichen Beſtimmtheiten nicht ausreicht, ſondern dazu das Erfaſſen der ſubſtanziellen Beſtimmtheit des Gegenſtandes nothwendig iſt. (Solche

Wiſſenſchaft, wie die eben genannte, ſteht auf dem Standpunkt des Bewußtſeyns, — nicht auf dem der wahrhaften Intelligenz, die man mit Recht ſonſt auch Erkenntnißvermögen nannte; nur daß der Ausdruck Vermögen die ſchiefe Bedeutung einer bloßen Möglichkeit hat.

Behufs der Ueberſichtlichkeit wollen wir jetzt verſicherungsweiſe den formellen Gang der Entwicklung der Intelligenz zum Erkennen im Voraus angeben. Derſelbe iſt folgender:

Zuerſt hat die Intelligenz ein unmittelbares Object,

Dann zweitens einen in ſich reflectirten, erinnerten Stoff,

Endlich drittens einen ebenſowohl ſubjectiven wie objectiven Gegenſtand.

So entſtehen die drei Stufen:

α) des auf ein unmittelbar einzelnes Object bezogenen, ſtoffartigen Wiſſens, — oder der Anſchauung,

β) der aus dem Verhältniß zur Einzelnheit des Objectes ſich in ſich zurücknehmenden und das Object auf ein Allgemeines beziehenden Intelligenz, — oder der Vorſtellung,

γ) der das concret Allgemeine der Gegenſtände begreifenden Intelligenz, — oder des Denkens in dem beſtimmten Sinne, daß Dasjenige, was wir denken, auch iſt, — auch Objectivität hat.

α) Die Stufe der Anſchauung,

des unmittelbaren Erkennens, oder des mit der Beſtimmung der Vernünftigkeit geſetzten, von der Gewißheit des Geiſtes durchdrungenen Bewußtſeyns zerfällt wieder in drei Unterabtheilungen:

1) Die Intelligenz fängt hier von der Empfindung des unmittelbaren Stoffes an;

2) entwickelt sich dann zu dgr das Object ebenso von sich abtrennenden wie fixirenden Aufmerksamkeit,
3) und wird auf diesem Wege zu der das Object als ein Sichselber-äußerliches setzenden eigentlichen Anschauung.

β) Die zweite Hauptstufe der Intelligenz aber, — die Vorstellung umfaßt die drei Stufen:
αα) der Erinnerung,
ββ) der Einbildungskraft,
γγ) des Gedächtnisses.

γ) Endlich die dritte Hauptstufe in dieser Sphäre, das Denken hat zum Inhalt:
1) den Verstand,
2) das Urtheil und
3) die Vernunft.

α) Anschauung.

§. 445.

Der Geist, der als Seele natürlich bestimmt, — als Bewußtseyn im Verhältniß zu dieser Bestimmtheit als zu einem äußern Objecte ist, — als Intelligenz aber sich selbst so bestimmt findet, — ist 1) sein dumpfes Wähnen in sich, worin er sich stoffartig ist und den ganzen Stoff seines Wissens hat. Um der Unmittelbarkeit willen, in welcher er so zunächst ist, ist er darin schlechthin nur als ein einzelner und gemein-subjectiver, und erscheint so als fühlender.

Wenn schon früher (§. 399. f.) das Gefühl als eine Existenzweise der Seele verlam, so hat das Finden oder die Unmittelbarkeit daselbst wesentlich die Bestimmung des natürlichen Seyns oder der Leiblichkeit, hier aber nur abstract die der Unmittelbarkeit überhaupt.

Zusatz. Wir haben schon zweimal vom Gefühl zu sprechen gehabt; jedoch jedesmal in einer verschiedenen Beziehung.

Zuerſt hatten wir daſſelbe bei der Seele — und zwar näher da — zu betrachten, wo dieſelbe, aus ihrem in ſich verſchloſſenen Naturleben erwachend, die Inhaltsbeſtimmungen ihrer ſchlafenden Natur in ſich ſelber findet und eben dadurch empfindend iſt, durch Aufhebung der Beſchränktheit der Empfindung aber zum Gefühl ihres Selbſtes, ihrer Totalität gelangt und endlich, ſich als Ich erfaſſend, zum Bewußtſeyn erwacht. — Auf dem Standpunkte des Bewußtſeyns wurde zum zweiten Male vom Gefühl geſprochen. Da waren aber die Gefühlsbeſtimmungen der von der Seele abgetrennte, in der Geſtalt eines ſelbſtſtändigen Objectes erſcheinende Stoff des Bewußtſeyns. — Jetzt endlich drittens hat das Gefühl die Bedeutung, diejenige Form zu ſeyn, welche der die Einheit und Wahrheit der Seele und des Bewußtſeyns bildende Geiſt als ſolcher zunächſt ſich gibt. In dieſem iſt der Inhalt des Gefühls von der zwiefachen Einſeitigkeit befreit, welche derſelbe — einerſeits auf dem Standpunkt der Seele und andererſeits auf dem des Bewußtſeyns — hatte. Denn nun hat jener Inhalt die Beſtimmung, an ſich ebenſowohl objectiv wie ſubjectiv zu ſeyn; und die Thätigkeit des Geiſtes richtet ſich jetzt nur darauf, ihn als Einheit des Subjectiven und des Objectiven zu ſetzen.

§. 447

Die Form des Gefühls iſt, daß es zwar eine beſtimmte Affection, aber dieſe Beſtimmtheit einfach iſt. Darum hat das Gefühl, wenn ſein Inhalt auch der gediegenſte und wahrſte iſt, die Form zufälliger Particularität, — außerdem, daß der Inhalt eben ſowohl der dürftigſte und unwahrſte ſeyn kann.

Daß der Geiſt in ſeinem Gefühle den Stoff ſeiner Vorſtellungen hat, iſt eine ſehr allgemeine Vorausſetzung, aber gewöhnlich in dem entgegengeſetzten Sinne von dem, den dieſer Satz hier hat. Gegen die Einfachheit des Gefühls pflegt vielmehr das Urtheil überhaupt, — die Unterſcheidung des Bewußtſeyns in ein Subject und Object, — als das Urſprüng-

nicht vorausgesetzt zu werden; — so wird dann die Bestimmtheit der Empfindung von einem selbstständigen äußerlichen oder innerlichen Gegenstande abgeleitet. Hier in der Wahrheit des Geistes ist dieser seinem Inhalte nach entgegengesetzte Standpunkt des Bewußtseyns untergegangen, und der Stoff des Gefühls vielmehr bereits als dem Geiste immanent gesetzt. — In Betreff des Inhalts ist es gewöhnliches Vorurtheil, daß im Gefühl mehr sey, als im Denken; insbesondere wird Dies in Ansehung der moralischen und religiösen Gefühle behauptet. Der Stoff, der sich der Geist als Gefühl ist, hat sich hier als das An-und-für-sich-Bestimmtseyn der Vernunft ergeben; es tritt darum aller vernünftige und näher auch aller geistige Inhalt in das Gefühl ein. Aber die Form der selbstischen Einzelnheit, die der Geist im Gefühle hat, ist die unterste und schlechteste, in der er nicht als freies, als unendliche Allgemeinheit, — sein Gehalt und Inhalt vielmehr als ein Zufälliges, Subjectives, Particuläres ist. Gebildete, wahrhafte Empfindung ist die Empfindung eines gebildeten Geistes, der sich das Bewußtseyn von bestimmten Unterschieden, wesentlichen Verhältnissen, wahrhaften Bestimmungen u. s. f. erworben, und bei dem dieser bestimmte Stoff es ist, der in sein Gefühl tritt, d. i. diese Form erhält. Das Gefühl ist die unmittelbare, gleichsam repräsentirte Form, in der sich das Subject zu einem gegebenen Inhalt verhält; dieses negirt gegen denselben zuerst mit seinem besondern Selbstgefühle, welches wohl geringerer und unbestimmter, als ein einseitiger Verstandesgesichtspunkt, jedoch eben so sehr auch beschränkt und schlecht seyn kann, auf jenen Fall aber die Form des Particulären und Subjectiven ist. Wenn ein Mensch sich über Gottes nicht auf die Natur und den Begriff der Sache oder wenigstens auf Gründe, — die Verhandlungsgemeinheit, — sondern auf sein Gefühl beruft; so ist nichts Anderes zu thun, als ihn stehen zu lassen, weil er sich dadurch der Gemeinschaft der Vernünf-

tigkeit verweigert, sich in seine isolirte Subjectivität, — die Particularität, — einschließt.

Zusatz. In der Empfindung ist die ganze Vernunft, — der gesammte Stoff des Geistes vorhanden. Alle unsere Vorstellungen, Gedanken und Begriffe von der äußeren Natur, vom Rechtlichen, vom Sittlichen und vom Inhalt der Religion entwickeln sich aus unserer empfindenden Intelligenz, wie dieselben auch umgekehrt, nachdem sie ihre völlige Auslegung erhalten haben, in die einfache Form der Empfindung concentrirt werden. Mit Recht hat deshalb ein Alter gesagt, daß die Menschen aus ihren Empfindungen und Leidenschaften sich ihre Götter gebildet haben. Jene Entwicklung des Geistes aus der Empfindung heraus pflegt aber so verstanden zu werden, als ob die Intelligenz ursprünglich durchaus leer sey und daher allen Inhalt als einen ihr gänzlich fremden von außen empfange. Dies ist ein Irrthum. Denn Dasjenige, was die Intelligenz von außen aufzunehmen scheint, ist in Wahrheit nichts Anderes, als das Vernünftige, folglich mit dem Geiste identisch und ihm immanent. Die Thätigkeit des Geistes hat daher keinen anderen Zweck, als den, durch Aufhebung des scheinbaren Sich-selber-äußerlich-seyns des an sich vernünftigen Objectes auch den Schein zu widerlegen, als ob der Gegenstand ein dem Geiste äußerlicher sey.

§. 448.

2) In der Direction dieses unmittelbaren Findens ist das eine Moment, nämlich die abstracte identische Richtung des Geistes, im Gefühle wie in allen anderen seiner weiteren Bestimmungen, die Aufmerksamkeit, ohne welche nichts für ihn ist; — die thätige Erinnerung, das Moment des Seinigen, aber als die noch formelle Selbstbestimmung der Intelligenz. — Das andere Moment ist, daß sie gegen diese ihre Innerlichkeit die Gefühlsbestimmtheit als ein Seyendes, aber als ein Negatives, als das abstracte Andere seiner selbst setzt. Die In-

telligenz bestimmt hiemit den Inhalt der Empfindung als Außer-sich-seyendes, — wirft ihn in Raum und Zeit hinaus, welches die Formen sind, worin sie anschauend ist. Nach dem Bewußtseyn ist der Stoff nur Gegenstand desselben, relatives Anderes; von dem Geiste aber erhält er die vernünftige Bestimmung, das Andere seiner selbst zu seyn (vgl. §. 247. 254.)

Zusatz. Die in der Empfindung und im Gefühl vorhandene unmittelbare, also unentwickelte Einheit des Geistes mit dem Object ist noch geistlos. Die Intelligenz hebt daher die Einfachheit der Empfindung auf, — bestimmt das Empfundene als ein gegen sie Negatives, — trennt dasselbe somit von sich ab, — und setzt es in seiner Abgetrenntheit zugleich doch als das Ihrige. Erst durch diese doppelte Thätigkeit des Aufhebens und des Wiederherstellens der Einheit zwischen mir und dem Anderen komme ich dahin, den Inhalt der Empfindung zu erfassen. Dies geschieht zunächst in der Aufmerksamkeit. Ohne dieselbe ist daher kein Auffassen des Objectes möglich; erst durch sie wird der Geist in der Sache gegenwärtig, — erhält derselbe — zwar noch nicht Erkenntniß, — denn dazu gehört eine weitere Entwicklung des Geistes, — aber doch Kenntniß von der Sache. Die Aufmerksamkeit macht daher den Anfang der Bildung aus. Näher muß aber das Aufmerken so gefaßt werden, daß dasselbe ein Sicherfüllen mit einem Inhalte ist, welcher die Bestimmung hat, sowohl objectiv wie subjectiv zu seyn, — oder mit anderen Worten, — nicht nur für mich zu seyn, sondern auch selbstständiges Seyn zu haben. Bei der Aufmerksamkeit findet also nothwendig eine Trennung und eine Einheit des Subjectiven und des Objectiven statt, — ein Sich-in-sich-reflectiren des freien Geistes und zugleich eine identische Richtung desselben auf den Gegenstand. Darin liegt schon, daß die Aufmerksamkeit etwas von meiner Willkür Abhangendes ist, — daß ich also nur dann aufmerksam bin, wenn ich es seyn will. Hieraus folgt aber

nicht, daß die Aufmerkſamkeit etwas Leichtes ſey. Sie erfordert vielmehr eine Anſtrengung, da der Menſch, wenn er den Einen Gegenſtand erfaſſen will, von allem Anderen, von allen den tauſend in ſeinem Kopfe ſich bewegenden Dingen, von ſeinen ſonſtigen Intereſſen, ſogar von ſeiner eigenen Perſon abſtrahiren — und, mit Unterdrückung ſeiner die Sache nicht zu Worte kommen laſſenden, ſondern vorſchnell darüber aburtheilenden Eitelkeit, ſtarr ſich in die Sache vertiefen, dieſelbe, — ohne mit ſeinen Reflexionen darein zu fahren, — in ſich walten laſſen oder ſich auf ſie fixiren muß. Die Aufmerkſamkeit enthält alſo die Negation des eigenen Sichgeltendmachens und das Sich-Hingeben an die Sache, — zwei Momente, die zur Tüchtigkeit des Geiſtes ebenſo nothwendig ſind, wie dieſelben für die ſogenannte vornehme Bildung als unnöthig betrachtet zu werden pflegen, da zu dieſer gerade das Fertigſeyn mit Allem, — das Hinausſeyn über Alles, — gehören ſoll. Dies Hinausſeyn führt gewiſſermaßen zum Zuſtand der Wildheit zurück. Der Wilde iſt faſt auf Nichts aufmerkſam; er läßt Alles an ſich vorübergehen, ohne ſich darauf zu fixiren. Erſt durch die Bildung des Geiſtes bekommt die Aufmerkſamkeit Stärke und Erfüllung. Der Botaniker, zum Beiſpiel, bemerkt an einer Pflanze in derſelben Zeit unvergleichlich viel mehr, als ein in der Botanik unwiſſender Menſch. Daſſelbe gilt natürlicherweiſe in Bezug auf alle übrigen Gegenſtände des Wiſſens. Ein Menſch von großem Sinne und von großer Bildung hat ſogleich eine vollſtändige Anſchauung des Vorliegenden; bei ihm trägt die Empfindung durchgängig den Charakter der Erinnerung.

Wie wir im Obigen geſehen haben, findet in der Aufmerkſamkeit eine Trennung und eine Einheit des Subjectiven und des Objectiven ſtatt. Inſofern jedoch die Aufmerkſamkeit zunächſt beim Gefühl hervortritt, iſt in ihr die Einheit des Subjectiven und des Objectiven das Ueberwiegende, — der Unterſchied dieſer beiden Seiten daher noch etwas Unbeſtimmtes. Die

Intelligenz schreitet aber nothwendig dazu fort, diesen Unterschied zu entwickeln, — das Object auf bestimmte Weise vom Subject zu unterscheiden. Die erste Form, in welcher sie Dies thut, ist die Anschauung. In dieser überwiegt ebenso sehr der Unterschied des Subjectiven und des Objectiven, wie in der formellen Aufmerksamkeit die Einheit dieser entgegengesetzten Bestimmungen.

Die in der Anschauung erfolgende Objectivirung des Empfundenen haben wir hier nun näher zu erörtern. In dieser Beziehung sind sowohl die inneren wie die äußeren Empfindungen zu besprechen.

Was die ersteren betrifft, so gilt es besonders von ihnen, daß in der Empfindung der Mensch der Gewalt seiner Affectionen unterwürfig ist, — daß er sich aber dieser Gewalt entzieht, wenn er seine Empfindungen sich zur Anschauung zu bringen vermag. So wissen wir, zum Beispiel, daß, wenn Jemand im Stande ist, die ihn überwältigenden Gefühle der Freude oder des Schmerzes, etwa in einem Gedichte, sich anschaulich zu machen, er Das, was seinen Geist beengte, von sich abtrennt und sich dadurch Erleichterung oder völlige Freiheit verschafft. Denn, wiewohl er durch Betrachtung der vielen Seiten seiner Empfindungen die Gewalt derselben zu vermehren scheint; so vermindert er doch diese Gewalt in der That dadurch, daß er seine Empfindungen zu etwas ihm Gegenüberstehenden, — zu etwas ihm Aeußerlichwerdenden macht. Daher hat namentlich Göthe, besonders durch seinen Werther, sich selbst erleichtert, während er die Leser dieses Romans der Macht der Empfindung unterwarf. Der Gebildete fühlt, — da er das Empfundene nach allen sich dabei darbietenden Gesichtspunkten betrachtet, — tiefer, als der Ungebildete, — ist diesem aber zugleich in der Herrschaft über das Gefühl überlegen, weil er sich vorzugsweise in dem über die Beschränktheit der Empfindung erhabenen Elemente des vernünftigen Denkens bewegt.

Die inneren Empfindungen ſind alſo, wie eben angedeutet, je nach dem Grade der Stärke des reflectirenden und des vernünftigen Denkens mehr oder weniger abtrennlich von uns.

Bei den äußerlichen Empfindungen dagegen iſt die Verſchiedenheit ihrer Abtrennlichkeit von dem Umſtande abhängig, ob ſie ſich auf das Object als auf ein beſtehendes, oder als auf ein verſchwindendes beziehen. Nach dieſer Beſtimmung ordnen ſich die fünf Sinne dergeſtalt, daß auf der einen Seite der Geruch und der Geſchmack, — auf der anderen dagegen das Geſicht und das Gefühl, in der Mitte aber das Gehör zu ſtehen kommt. — Der Geruch hat es mit der Verflüchtigung oder Verduftung, — der Geſchmack mit der Verzehrung des Objectes zu thun. Dieſen beiden Sinnen bietet ſich alſo das Object in ſeiner ganzen Unſelbſtſtändigkeit, nur in ſeinem materiellen Verſchwinden dar. Hier fällt daher die Anſchauung in die Zeit und wird die Verſetzung des Empfundenen aus dem Subjecte in das Object weniger leicht, als bei dem ſich vornämlich auf das Widerſtandleiſtende des Gegenſtandes beziehenden Sinne des Gefühls, ſo wie bei dem eigentlichen Sinne der Anſchauung, — beim Geſicht, das mit dem Objecte als einem überwiegend Selbſtſtändigen, ideell und materiell Beſtehenden ſich beſchäftigt, — zu ihm nur eine ideelle Beziehung hat, — nur deſſen ideelle Seite, die Farbe, vermittelſt des Lichtes empfindet, — die materielle Seite aber am Object unberührt läßt. — Für das Gehör endlich iſt der Gegenſtand ein materiell beſtehender, jedoch ideell verſchwindender; im Tone vernimmt das Ohr das Erzittern, — das heißt, — die nur ideelle, nicht reale Negation der Selbſtſtändigkeit des Objectes. Daher zeigt ſich beim Gehör die Abtrennlichkeit der Empfindung zwar geringer, als beim Geſicht, aber größer, als beim Geſchmack und beim Geruch. Wir müſſen den den Ton hören, weil derſelbe vom Gegenſtande ſich ablöſend auf uns eindringt, und wir weiſen ihn ohne große Schwie-

rigkeit an dieses oder jenes Object, weil dasselbe bei seinem Erinnern sich selbstständig erhält.

Die Thätigkeit der Anschauung bringt sonach zunächst überhaupt ein Begreifen der Empfindung von uns, — eine Umgestaltung des Empfundenen in ein außer uns vorhandenes Object hervor. Durch diese Veränderung wird der Inhalt der Empfindung nicht verändert; derselbe ist vielmehr hier im Geiste und in äußeren Gegenstande nach Ein und derselbe; so daß also der Geist hier noch keinen ihm eigenthümlichen Inhalt hat, den er mit dem Inhalte der Anschauung vergleichen könnte. Was somit durch die Anschauung zu Stande kommt, ist bloß die Umwandlung der Form der Innerlichkeit in die Form der Aeußerlichkeit. Dies bildet die erste, selbst noch formelle Weise, wie die Intelligenz bestimmend wird. — Ueber die Bedeutung jener Aeußerlichkeit muß aber Zweierlei bemerkt werden; — erstens, daß das Empfundene, indem es zu einem der Innerlichkeit des Geistes äußerlichem Objecte wird, die Form eines Sich-selber-äußerlichen erhält, da das Geistige oder Vernünftige die eigene Natur der Gegenstände ausmacht. — Für's Zweite haben wir zu bemerken, daß, da jene Umgestaltung des Empfundenen vom Geiste als solchem ausgeht, das Empfundene dadurch eine geistige, — das heißt, — eine abstracte Aeußerlichkeit, — und durch dieselbe diejenige Allgemeinheit bekommt, welche dem Aeußerlichen unmittelbar zu Theil werden kann, — nämlich eine noch ganz formelle, inhaltslose Allgemeinheit. Die Form des Begriffs fällt aber in dieser abstracten Aeußerlichkeit selber auseinander. Die letztere hat daher die doppelte Form des Raumes und der Zeit. (Vergleiche §. 254—259.) Die Empfindungen werden also durch die Anschauung räumlich und zeitlich gesetzt. Das Räumliche stellt sich als die Form des gleichgültigen Nebeneinanderseins und ruhigen Bestehens dar; — das Zeitliche dagegen als die Form der Unruhe, des in sich selbst Negativen, des

Nacheinanderseyns, des Entstehens und Verschwindens, so daß das Zeitliche ist, indem es nicht ist, und nicht ist, indem es ist. Beide Formen der abstracten Aeußerlichkeit sind aber darin mit einander identisch, daß sowohl die eine, wie die andere, in sich schlechthin discret und zugleich schlechthin continuirlich ist. Ihre, die absolute Discretion in sich schließende Continuität besteht eben in der vom Geiste kommenden abstracten, noch zu keiner wirklichen Vereinzelung entwickelten Allgemeinheit des Aeußerlichen.

Wenn wir aber gesagt haben, daß das Empfundene vom anschauenden Geiste die Form des Räumlichen und Zeitlichen erhalte; so darf dieser Satz nicht so verstanden werden, als ob Raum und Zeit nur subjective Formen seyen. Zu „solchen" hat Kant den Raum und die Zeit machen wollen. Die Dinge sind jedoch in Wahrheit selber räumlich und zeitlich; jene doppelte Form des Außereinander wird ihnen nicht einseitigerweise von unserer Anschauung angethan, sondern ist ihnen von dem an-sich-seyenden unendlichen Geiste, von der schöpferischen ewigen Idee, schon ursprünglich angeschaffen. Indem daher unser anschauender Geist den Bestimmungen der Empfindung die Ehre erweist, ihnen die abstracte Form des Raumes und der Zeit zu geben und sie dadurch ebenso sehr zu eigentlichen Gegenständen zu machen, wie dieselben sich zu assimiliren; so geschieht dabei durchaus nicht Dasjenige, was nach der Meinung des subjectiven Idealismus dabei geschieht, — daß wir nämlich nur die subjective Weise unseres Bestimmens und nicht dem Objecte selber eigene Bestimmungen erhielten. — Uebrigens aber muß Denen, welche der Frage nach der Realität des Raumes und der Zeit eine ganz absonderliche Wichtigkeit beizulegen die Bornirtheit haben, geantwortet werden; daß „Raum und Zeit höchst dürftige und oberflächliche Bestimmungen sind, — daß daher die Dinge an diesen Formen sehr wenig haben, also auch durch deren Verlust, — wäre dieser anders möglich, — sehr wenig verlören.

Das erkennende Denken hält sich bei jenen Formen nicht auf; es erfaßt die Dinge in ihrem, den Raum und die Zeit als ein Aufgehobenes in sich enthaltenden Begriffe. Wie in der äußeren Natur Raum und Zeit durch die ihnen immanente Dialektik des Begriffs sich selber zur Materie (§. 261) als ihrer Wahrheit aufheben; so ist die freie Intelligenz die für sich-seyende Dialektik jener Formen des unmittelbaren Außereinander.

§. 449.

3) Die Intelligenz als diese concrete Einheit der beiden Momente, und zwar mit der Bestimmung, unmittelbar in diesem äußerlich-seyenden Stoffe in sich erinnert und in ihrer Erinnerung in sich in das Außersichseyn versenkt zu seyn, ist Anschauung.

Zusatz. Die Anschauung darf weder mit der erst später zu betrachtenden eigentlichen Vorstellung, noch mit dem bereits erörterten bloß phänomenologischen Bewußtseyn verwechselt werden.

Was zuvörderst das Verhältniß der Anschauung zur Vorstellung betrifft, so hat die Erstere mit der Letzteren nur Dies gemein, daß in beiden Geistesformen das Object sowohl von mir abgetrennt, wie zugleich das Meinige ist. Daß aber das Object den Charakter des Meinigen hat, — Dies ist in der Anschauung nur an sich vorhanden und wird erst in der Vorstellung gesetzt. In der Anschauung überwiegt die Gegenständlichkeit des Inhalts. Erst, wenn ich die Reflexion mache, daß ich es bin, der die Anschauung hat, — erst dann trete ich auf den Standpunkt der Vorstellung.

In Bezug aber auf das Verhältniß der Anschauung zum Bewußtseyn haben wir Folgendes zu bemerken. Im weiteren Sinne des Wortes könnte man allerdings schon dem §. 418 betrachteten unmittelbaren oder sinnlichen Bewußtseyn den Namen der Anschauung geben. Soll aber dieser Name, — wie er es denn vernünftigerweise muß, — in seiner eigentlichen

Bedeutung genommen werden; ſo hat man zwiſchen jenem Bewußtſeyn und der Anſchauung den weſentlichen Unterſchied zu machen, daß das Erſtere in unvermittelter, ganz abſtracter Gewißheit ſeiner ſelbſt auf die unmittelbare, in mannigfache Seiten auseinanderfallende Einzelnheit des Objectes ſich bezieht, — die Anſchauung dagegen ein von der Gewißheit der Vernunft erfülltes Bewußtſeyn iſt, deſſen Gegenſtand die Beſtimmung hat, ein Vernünftiges, folglich nicht ein in verſchiedene Seiten auseinandergeriſſenes Einzelnes, ſondern eine Totalität, eine zuſammengehaltene Fülle von Beſtimmungen zu ſeyn. In dieſem Sinne ſprach Schelling früherhin von intellectueller Anſchauung. Geiſtloſe Anſchauung iſt bloß ſinnliches, dem Gegenſtande äußerlich bleibendes Bewußtſeyn. Geiſtvolle, wahrhafte Anſchauung dagegen erfaßt die gediegene Subſtanz des Gegenſtandes. Ein talentvoller Geſchichtsſchreiber, z. B., hat das Ganze der von ihm zu ſchildernden Zuſtände und Begebenheiten in lebendiger Anſchauung vor ſich; wer dagegen kein Talent zur Darſtellung der Geſchichte beſitzt, — der bleibt bei Einzelnheiten ſtehen und überſieht darüber das Subſtanzielle. Mit Recht hat man daher in allen Zweigen des Wiſſens, — namentlich auch in der Philoſophie, — darauf gedrungen, daß aus der Anſchauung der Sache geſprochen werde. Dazu gehört, daß der Menſch mit Geiſt, mit Herz und Gemüth, — kurz in ſeiner Ganzheit, — ſich zur Sache verhält, im Mittelpunkt derſelben ſteht und ſie gewähren läßt. Nur wenn die Anſchauung der Subſtanz des Gegenſtandes dem Denken feſt zu Grunde liegt, kann man, — ohne daß man aus dem Wahren heraustritt, — zur Betrachtung des in jener Subſtanz wurzelnden, in der Abtrennung von derſelben aber zu leerem Stroh werdenden Beſonderen fortſchreiten. Fehlt hingegen die gediegene Anſchauung des Gegenſtandes von Hauſe aus, oder verſchwindet dieſelbe wieder; dann verliert ſich das reflectirende Denken in die Betrachtung der mannigfachen, an dem Objecte vorkommenden

vereinzelten Bestimmungen und Verhältnisse, — dann reißt der trennende Verstand den Gegenstand, — auch wenn dieser das Lebendige, eine Pflanze oder ein Thier ist, — durch seine einseitigen, endlichen Kategorien von Ursache und Wirkung, von äußerem Zweck und Mittel u. s. w. auseinander, und kommt auf diese Weise, trotz seiner vielen Gescheidtheiten nicht dazu, die concrete Natur des Gegenstandes zu begreifen, — das alle Einzelnheiten zusammenhaltende geistige Band zu erkennen.

Daß aber aus der bloßen Anschauung herausgetreten werden muß, — davon liegt die Nothwendigkeit darin, daß die Intelligenz ihrem Begriffe nach Erkennen, — die Anschauung dagegen noch nicht erkennendes Wissen ist, weil sie als solche nicht zur immanenten Entwicklung der Substanz des Gegenstandes gelangt, sondern sich vielmehr auf das Erfassen der noch mit dem Beiwesen des Aeußerlichen und Zufälligen umgebenen, unentfalteten Substanz beschränkt. Die Anschauung ist daher nur der Beginn des Erkennens. Auf diese ihre Stellung bezieht sich der Ausspruch des Aristoteles: Daß alle Erkenntniß von der Verwunderung anfange. Denn, da die subjective Vernunft als Anschauung die Gewißheit — aber auch nur die unbestimmte Gewißheit — hat, in dem zunächst mit der Form der Unvernunft behafteten Objecte sich selber wiederzufinden; so flößt ihr die Sache Verwunderung und Ehrfurcht ein. Das philosophische Denken aber muß sich über den Standpunkt der Verwunderung erheben. Es ist ein völliger Irrthum, zu meinen, daß man die Sache schon wahrhaft erkenne, wenn man von ihr eine unmittelbare Anschauung habe. Die vollendete Erkenntniß gehört nur dem reinen Denken der begreifenden Vernunft an; und nur Derjenige, welcher sich zu diesem Denken erhoben hat, besitzt eine vollkommen bestimmte wahrhafte Anschauung; bei ihm bildet die Anschauung bloß die geeignete Form, in welche seine vollständig entwickelte Erkenntniß sich wieder zusammendrängt. In der

unmittelbaren Anſchauung habe ich zwar die ganze Sache vor mir; aber erſt in der zur Form der einfachen Anſchauung zurückkehrenden, allſeitig entfalteten Erkenntniß ſteht die Sache als eine in ſich gegliederte, ſyſtematiſche Totalität vor meinem Geiſte. Ueberhaupt hat erſt der gebildete Menſch eine, von der Maſſe des Zufälligen befreite, mit einer Fülle des Vernünftigen ausgerüſtete Anſchauung. Ein ſinnvoller gebildeter Menſch kann, — wenn er auch nicht philoſophirt, — das Weſentliche, den Mittelpunkt der Sache in einfacher Beſtimmtheit erfaſſen. Dazu iſt jedoch immer Nachdenken nothwendig. Man bildet ſich oft ein, der Dichter, wie der Künſtler überhaupt, müſſe bloß anſchauend verfahren. Dies iſt durchaus nicht der Fall. Ein echter Dichter muß vielmehr vor und während der Ausführung ſeines Werkes nachſinnen und nachdenken; nur auf dieſem Wege kann er hoffen, daß er das Herz oder die Seele der Sache aus allen ſie verhüllenden Aeußerlichkeiten herausheben und eben dadurch ſeine Anſchauung organiſch entwickeln werde.

§. 450.

Auf und gegen dies eigene Außerſichſeyn richtet die Intelligenz ebenſo weſentlich ihre Aufmerkſamkeit, und iſt das Erwachen zu ſich ſelbſt in dieſer ihrer Unmittelbarkeit, — ihre Erinnerung in ſich in derſelben; — ſo iſt die Anſchauung, — dies Concrete des Stoffs und ihrer ſelbſt, — das Ihrige; ſo daß ſie dieſe Unmittelbarkeit und das Finden des Inhalts nicht mehr nöthig hat. —

Zuſatz. Auf dem Standpunkte der bloßen Anſchauung ſind wir außer uns, — in der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, dieſen beiden Formen des Außereinander. Die Intelligenz iſt hier in den äußerlichen Stoff verſenkt, — Eins mit ihm und hat keinen anderen Inhalt, als den des angeſchauten Objectes. Daher können wir in der Anſchauung höchſt unfrei werden. Wie ſchon im Zuſatz zu §. 448 bemerkt wurde, — iſt aber die Intelligenz die für-ſich-ſeyende Dialektik

jenes unmittelbaren Außereinander. Demnach setzt der Geist die Anschauung als die seinige, — durchdringt sie, — macht sie zu etwas Innerlichem, — erinnert sich in ihr, — wird sich in ihr gegenwärtig — und somit frei. Durch dies Insichgehen erhebt sich die Intelligenz auf die Stufe der Vorstellung. Der vorstellende Geist hat die Anschauung; dieselbe ist in ihm aufgehoben, — nicht verschwunden, nicht ein nur Vergangenes. Wenn von einer zur Vorstellung aufgehobenen Anschauung die Rede ist, sagt daher auch die Sprache durchaus richtig: ich habe Dies gesehen. Damit wird keine bloße Vergangenheit, vielmehr zugleich die Gegenwärtigkeit ausgedrückt; die Vergangenheit ist hierbei eine bloß relative, — sie findet nur statt im Vergleich der unmittelbaren Anschauung mit Dem, was wir jetzt in der Vorstellung haben. Das beim Perfectum gebrauchte Wort haben hat aber ganz eigentlich die Bedeutung der Gegenwärtigkeit; — was ich gesehen habe, ist Etwas, das ich nicht bloß hatte, sondern noch habe, — also etwas in mir Gegenwärtiges. Man kann in diesem Gebrauch des Wortes Haben ein allgemeines Zeichen der Innerlichkeit des modernen Geistes sehen, der nicht bloß darauf reflectirt, daß das Vergangene nach seiner Unmittelbarkeit vergangen, — sondern auch darauf, daß dasselbe im Geiste noch erhalten ist. —

β) Die Vorstellung.

§. 451.

Die Vorstellung ist als die erinnerte Anschauung die Mitte zwischen dem unmittelbaren Sich-bestimmt-finden der Intelligenz und zwischen derselben in ihrer Freiheit, dem Denken. Die Vorstellung ist das Ihrige der Intelligenz noch mit einseitiger Subjectivität, indem dies Ihrige noch bedingt durch die Unmittelbarkeit, nicht an ihm selbst das Seyn ist. Der Weg der Intelligenz in der Vorstellung ist, die Unmittelbarkeit ebenso innerlich zu machen, sich in sich selbst anschauend zu setzen,

wie die Subjectivität der Innerlichkeit aufzuheben, in ihr selbst ihrer sich zu entäußern, und in ihrer eigenen Aeußerlichkeit in sich zu seyn. Aber indem das Vorstellen von der Anschauung und deren gefundenem Stoffe anfängt, so ist diese Thätigkeit mit dieser Differenz noch behaftet und ihre concreten Productionen in ihr sind noch Synthesen, die erst im Denken zu der concreten Immanenz des Begriffes werden.

Zusatz. Die verschiedenen Formen des auf dem Standpunkt der Vorstellung stehenden Geistes pflegen noch mehr, als Dies bei der vorhergehenden Stufe der Intelligenz geschieht, — für vereinzelte, von einander unabhängige Kräfte oder Vermögen angesehen zu werden. Man spricht neben dem Vorstellungsvermögen überhaupt, von Einbildungskraft und von Gedächtnißkraft, und betrachtet dabei die gegenseitige Selbstständigkeit dieser Geistesformen als etwas völlig Ausgemachtes. Die wahrhaft philosophische Auffassung besteht aber gerade darin, daß der zwischen jenen Formen vorhandene vernünftige Zusammenhang begriffen, — die in ihnen erfolgende organische Entwicklung der Intelligenz erkannt wird.

Die Stufen dieser Entwicklung wollen wir hier nun, um die Uebersicht derselben zu erleichtern, auf allgemeine Weise in Voraus bezeichnen.

αα) Die erste dieser Stufen nennen wir die Erinnerung im eigenthümlichen Sinne des Wortes, wonach dieselbe in dem unwillkürlichen Hervorrufen eines Inhalts besteht, welcher bereits der unsrige ist. Die Erinnerung bildet die abstracteste Stufe der in Vorstellungen sich bethätigenden Intelligenz. Hier ist der vorgestellte Inhalt noch derselbe, wie in der Anschauung; er erhält an dieser seine Bewährung, wie umgekehrt der Inhalt der Anschauung sich an meiner Vorstellung bewährt. Wir haben folglich auf diesem Standpunkt einen Inhalt, der nicht nur als seyender angeschaut, sondern zugleich

erinnert, als der meinige gesetzt wird. So bestimmt, ist der Inhalt Dasjenige, was wir Bild heißen.

ββ) Die zweite Stufe in dieser Sphäre ist die Einbildungskraft. Hier tritt der Gegensatz zwischen meinem subjectiven oder vorgestellten Inhalte und dem angeschauten Inhalte der Sache ein. Die Einbildungskraft erarbeitet sich einen ihr eigenthümlichen Inhalt dadurch, daß sie sich gegen den angeschauten Gegenstand denkend verhält, — das Allgemeine desselben heraushebt, — und ihm Bestimmungen giebt, die dem Ich zukommen. Auf diese Weise hört die Einbildungskraft auf, bloß formelle Erinnerung zu seyn, und wird zu der den Inhalt betreffenden, ihn verallgemeinernden, somit allgemeine Vorstellungen schaffenden Erinnerung. Weil auf diesem Standpunkt der Gegensatz des Subjectiven und Objectiven herrscht, kann die Einheit dieser Bestimmungen hier keine unmittelbare, — wie auf der Stufe der bloßen Erinnerung, — sondern nur eine wiederhergestellte seyn. Diese Wiederherstellung geschieht auf die Art, daß der angeschaute äußerliche Inhalt dem zur Allgemeinheit erhobenen vorgestellten Inhalte unterworfen, zu einem Zeichen des Letzteren herabgesetzt, dieser aber eben dadurch objectiv, äußerlich gemacht, verbildlicht wird.

γγ) Das Gedächtniß ist die dritte Stufe der Vorstellung. Hier wird einerseits das Zeichen erinnert, in die Intelligenz aufgenommen, — andererseits dieser eben dadurch die Form eines Aeußerlichen, Mechanischen gegeben, — und auf diesem Wege eine Einheit des Subjectiven und Objectiven hervorgebracht, welche den Uebergang zum Denken als solchem bildet.

αα) Die Erinnerung.

§. 452.

Als die Anschauung zunächst erinnernd setzt die Intelligenz den Inhalt des Gefühls in ihre Innerlichkeit, — in ihren eigenen Raum und in ihre eigene Zeit. So ist er 1) Bild

— von seiner ersten Unmittelbarkeit und abstracten Einzelnheit gegen Anderes befreit, als in die Allgemeinheit des Ich aufgenommen. Das Bild hat nicht mehr die vollständige Bestimmtheit, welche die Anschauung hat, und ist willkürlich oder zufällig, überhaupt isolirt von dem äußerlichen Orte, der Zeit und dem unmittelbaren Zusammenhang, in dem jene stand.

Zusatz. Da die Intelligenz, ihrem Begriffe nach, die fürsich-seyende unendliche Idealität oder Allgemeinheit ist, so ist der Raum und die Zeit der Intelligenz der allgemeine Raum und die allgemeine Zeit. Indem ich daher den Inhalt des Gefühls in die Innerlichkeit der Intelligenz setze und dadurch zur Vorstellung mache, hebe ich denselben aus der Besonderheit der Zeit und des Raumes heraus, an welche er selber in seiner Unmittelbarkeit gebunden ist und von welcher auch ich in der Empfindung und in der Anschauung abhängig bin. Daraus folgt erstens, daß, während zur Empfindung und Anschauung die unmittelbare Gegenwart der Sache nöthig ist, ich mir dagegen allenthalben, wo ich bin, Etwas, — auch das mir dem äußeren Raume und der äußeren Zeit nach Fernste, — vorstellen kann. Zweitens aber ergiebt sich aus dem oben Gesagten, daß Alles, was geschieht, erst durch seine Aufnahme in die vorstellende Intelligenz für uns Dauer erhält, — daß dagegen Begebenheiten, die von der Intelligenz dieser Aufnahme nicht gewürdigt worden sind, zu etwas völlig Vergangenem werden. — Das Vorgestellte gewinnt jedoch jene Unvergänglichkeit nur auf Kosten der Klarheit und Frische der unmittelbaren, nach allen Seiten fest bestimmten Einzelnheit des Angeschauten; die Anschauung verdunkelt und verwischt sich, indem sie zum Bilde wird.

Was die Zeit betrifft, so kann über den subjectiven Charakter, welchen dieselbe in der Vorstellung erhält, hier noch bemerkt werden, daß in der Anschauung die Zeit uns kurz wird, wenn wir Vieles anschauen, — lang dagegen, wenn der Mangel gegebenen Stoffes uns auf die Betrachtung unserer

inhaltslosen Subjectivität hintreibt; — daß aber umgekehrt in der Vorſtellung diejenigen Zeiten, in denen wir auf vielfache Weiſe beſchäftigt geweſen ſind, uns lang vorkommen, während diejenigen, wo wir wenig Beſchäftigung gehabt haben, uns kurz zu ſeyn ſcheinen. Hier, — in der Erinnerung, — faſſen wir unſere Subjectivität, unſere Innerlichkeit, in's Auge und beſtimmen das Maaß der Zeit nach dem Intereſſe, welches dieſelbe für uns gehabt hat. Dort, — in der Anſchauung, — ſind wir in die Betrachtung der Sache verſenkt; da erſcheint uns die Zeit kurz, wenn ſie eine immer abwechſelnde Erfüllung bekommt, — lang dagegen, wenn ihre Gleichförmigkeit durch Nichts unterbrochen wird.

§. 453.

2) Das Bild für ſich iſt vorübergehend, und die Intelligenz ſelbſt iſt als Aufmerkſamkeit die Zeit und auch der Raum, das Wann und Wo, deſſelben. Die Intelligenz iſt aber nicht nur das Bewußtſeyn und Daſeyn, ſondern als ſolche das Subject und das Anſich ihrer Beſtimmungen. So in ihr erinnert, iſt das Bild, nicht mehr exiſtirend, bewußtlos aufbewahrt.

Die Intelligenz als dieſen nächtlichen Schacht, in welchem eine Welt unendlich vieler Bilder und Vorſtellungen aufbewahrt iſt, ohne daß ſie im Bewußtſeyn wären, zu faſſen, iſt einerſeits die allgemeine Forderung, den Begriff als concret, z. B. wie den Keim ſo zu faſſen, daß er alle Beſtimmtheiten, welche erſt in der Entwicklung des Baumes zur Exiſtenz kommen, in virtueller Möglichkeit, affirmativ enthält. Die Unfähigkeit, dies in ſich concrete und doch einfach bleibende Allgemeine zu faſſen, iſt es, welche das Gerede vom Aufbewahren der beſondern Vorſtellungen in beſondern Fibern und Plätzen veranlaßt hat; das Verſchiedene ſoll weſentlich auch eine vereinzelte räumliche Exiſtenz haben. — Der Keim kommt aus den exiſtirenden Beſtimmtheiten nur in einem Andern, dem Keime der Frucht, zur Rückkehr in ſeine Ein-

fachheit, wieder zur Exiſtenz des Anſichſeyns. Aber die Intelligenz iſt als ſolche die freie Exiſtenz des in ſeiner Entwicklung ſich in ſich erinnernden Anſichſeyns. Es iſt alſo andrerſeits die Intelligenz als dieſer bewußtloſe Schacht, d. i. als das exiſtirende Allgemeine, in welchem das Verſchiedene noch nicht als discret geſetzt iſt, zu faſſen. Und zwar iſt dieſes Anſich die erſte Form der Allgemeinheit, die ſich im Vorſtellen darbietet.

Zuſatz. Das Bild iſt das Meinige, es gehört mir an; aber zunächſt hat daſſelbe noch weiter keine Homogeneität mit mir; denn es iſt noch nicht gedacht, noch nicht in die Form der Vernünftigkeit erhoben; zwiſchen ihm und mir beſteht vielmehr noch ein von dem Standpunkt der Anſchauung herrührendes, nicht wahrhaft freies Verhältniß, nach welchem ich nur das Innerliche bin, das Bild aber das mir Aeußerliche iſt. Daher habe ich zunächſt noch nicht die volle Macht über die im Schacht meiner Innerlichkeit ſchlafenden Bilder, — vermag noch nicht, dieſelben willkürlich wiederhervorzurufen. Niemand weiß, welche unendliche Menge von Bildern der Vergangenheit in ihm ſchlummert; zufälligerweiſe erwachen ſie wohl dann und wann; aber man kann ſich, — wie man ſagt, — nicht auf ſie beſinnen. So ſind die Bilder nur auf formelle Weiſe das Unſerige.

§. 454.

3) Solches abſtract aufbewahrte Bild bedarf zu ſeinem Daſeyn einer daſeyenden Anſchauung; die eigentliche ſogenannte Erinnerung iſt die Beziehung des Bildes auf eine Anſchauung und zwar als Subſumtion der unmittelbaren einzelnen Anſchauung unter das der Form nach Allgemeine, unter die Vorſtellung, die derſelbe Inhalt iſt; ſo daß die Intelligenz in der beſtimmten Empfindung und deren Anſchauung ſich innerlich iſt, und ſie als das bereits Ihrige erkennt, ſo wie ſie zugleich ihr zunächſt nur inneres Bild, nun auch als unmittelbaren Inhalt

der Anschauung, und an solcher als bewährt weiß. — Das Bild, das im Schachte der Intelligenz nur ihr Eigenthum war, ist, mit der Bestimmung der Aeußerlichkeit, nun auch im Besitze derselben. Es ist damit zugleich als unterscheidbar von der Anschauung und trennbar von der einfachen Nacht, in die es zunächst versenkt ist, gesetzt. Die Intelligenz ist so die Gewalt, ihr Eigenthum äußern zu können, und für dessen Existenz in ihr nicht mehr der äußeren Anschauung zu bedürfen. Diese Synthese des innerlichen Bildes mit dem erinnerten Daseyn ist die eigentliche Vorstellung; indem das innere nun auch an ihm die Bestimmung hat, vor die Intelligenz gestellt werden zu können, in ihr Daseyn zu haben.

Zusatz. Zu unserem wirklichen Besitzthum werden die in der dunkelen Tiefe unseres Inneren verborgen liegenden Bilder der Vergangenheit dadurch, daß sie in der lichtvollen, plastischen Gestalt einer daseyenden Anschauung gleichen Inhalts vor die Intelligenz treten, und daß wir sie, mit Hülfe dieser gegenwärtigen Anschauung, als bereits von uns gehabte Anschauungen erkennen. So geschieht es, zum Beispiel, daß wir einen Menschen, dessen Bild sich in unserem Geiste schon völlig verdunkelt hat, unter Hunderttausenden herauserkennen, sobald er selber uns wieder zu Gesichte kommt. Wenn ich also Etwas in der Erinnerung behalten soll, so muß ich die Anschauung desselben wiederholentlich haben. Anfangs wird allerdings das Bild nicht sowohl durch mich selbst, als vielmehr durch die entsprechende unmittelbare Anschauung wiedererweckt. Durch öftere solche Wiederhervorrufung erhält aber das Bild in mir eine so große Lebendigkeit und Gegenwärtigkeit, daß ich der äußeren Anschauung nicht mehr bedarf, um mich desselben zu erinnern. Auf diesem Wege kommen die Kinder von der Anschauung zur Erinnerung. Je gebildeter ein Mensch ist, desto mehr lebt er nicht in der unmittelbaren Anschauung, sondern — bei allen seinen Anschauungen — zugleich in Erinnerungen; so daß er wenig

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51128-0
HEGEL, G.W.F. FN. 01468/014

durchaus Neues ſieht, der ſubſtanzielle Gehalt des meiſten Neuen ihm vielmehr ſchon etwas Bekanntes iſt. Ebenſo begnügt ſich ein gebildeter Menſch vornehmlich mit ſeinen Bildern, und fühlt ſelten das Bedürfniß der unmittelbaren Anſchauung. Das neugierige Volk dagegen läuft immer wieder dahin, wo Etwas zu begaffen iſt.

ββ) Die Einbildungskraft.

§. 455.

1) Die in dieſem Beſitz thätige Intelligenz iſt die reproductive Einbildungskraft, das Hervorgehen der Bilder aus der eigenen Innerlichkeit des Ich, welches nunmehr deren Macht iſt. Die nächſte Beziehung der Bilder iſt die ihres mit aufbewahrten äußerlichen, unmittelbaren Raums und Zeit. — Aber das Bild hat im Subjecte, worin es aufbewahrt iſt, allein die Individualität, in der die Beſtimmungen ſeines Inhalts zuſammengeknüpft ſind; ſeine unmittelbare, d. i. zunächſt nur räumliche und zeitliche Concretion, welche es als Eines im Anſchauen hat, iſt dagegen aufgelöſt. Der reproducirte Inhalt, als der mit ſich identiſchen Einheit der Intelligenz angehörend, und aus deren allgemeinem Schachte hervorgeſtellt, hat eine allgemeine Vorſtellung zur aſſociirenden Beziehung der Bilder, der nach ſonſtigen Umſtänden mehr abſtracten oder mehr concreten Vorſtellungen.

Die ſogenannten Geſetze der Ideen-Aſſociation haben beſonders in der mit dem Verfall der Philoſophie gleichzeitigen Blüthe der empiriſchen Pſychologie ein großes Intereſſe gehabt. Fürs Erſte ſind es keine Ideen, welche aſſociirt werden. Fürs Andere ſind dieſe Beziehungsweiſen keine Geſetze, — eben darum ſchon, weil ſo viele Geſetze über dieſelbe Sache ſind; wodurch Willkür und Zufälligkeit, das Gegentheil eines Geſetzes, vielmehr Statt hat; es iſt zufällig, ob das Verknüpfende ein Bildliches oder eine Verſtandes-Kategorie,

wie Gleichheit und Ungleichheit, Grund und Folge u. s. f. ist. Das Fortgehen an Bildern und Vorstellungen nach der angeeigneten Einbildung ist überhaupt das Spiel eines gedankenlosen Vorstellens, in welchem die Bestimmung der Intelligenz noch formelle Allgemeinheit überhaupt, der Inhalt aber der in den Bildern gegebene ist. — Bild und Vorstellung sind, — insofern von der angegebenen genauern Formbestimmung abgesehen wird, — dem Inhalte nach dadurch unterschieden, daß jenes die sinnlich concretere Vorstellung ist; die Vorstellung, — der Inhalt mag ein bildliches oder Begriff und Idee seyn, — hat überhaupt den Charakter, ob zwar ein der Intelligenz Angehöriges, doch ihrem Inhalte nach ein Gegebenes und Unmittelbares zu seyn. Das Seyn, das Sich-bestimmt-Finden der Intelligenz klebt der Vorstellung noch an, und die Allgemeinheit, welche jener Stoff durch das Vorstellen erhält, ist noch die abstracte. Die Vorstellung ist die Mitte in dem Schlusse der Erhebung der Intelligenz; die Verknüpfung der beiden Bedeutungen der Beziehung-auf-sich, nämlich des Seyns und der Allgemeinheit, die im Bewußtseyn als Object und Subject bestimmt sind. Die Intelligenz ergänzt das Gefundene durch die Bedeutung der Allgemeinheit, und das Eigne, Innere, durch die des aber von ihr gesetzten Seyns. Ueber den Unterschied von Vorstellungen und Gedanken vergl. Einl. §. 20. Anm.

Die Abstraction, welche in der vorstellenden Thätigkeit Statt findet, wodurch allgemeine Vorstellungen producirt werden, (die Vorstellungen als solche haben schon die Form der Allgemeinheit an ihnen), wird häufig als ein Aufeinanderfallen vieler ähnlicher Bilder ausgedrückt und soll auf diese Weise begreiflich werden. Damit dies Aufeinanderfallen nicht ganz der Zufall, das Begriffslose sey, müßte eine Attractionskraft der ähnlichen Bilder oder Dergleichen angenommen werden, welche zugleich die negative

Macht wäre, das noch Ungleiche derselben an einander abzureiben. Diese Kraft ist in der That die Intelligenz selbst, das mit sich identische Ich, welches durch seine Erinnerung ihnen unmittelbar Allgemeinheit giebt, und die einzelne Anschauung unter das bereits innerlich gemachte Bild subsumirt. (§. 453.)

Zusatz. Die zweite Entwickelungsstufe der Vorstellung ist, — wie wir im Zusatz zu §. 451 bereits im Voraus angegeben haben, — die Einbildungskraft. Zu dieser erhebt sich die erste Form des Vorstellens, — die Erinnerung, — dadurch, daß die Intelligenz aus ihrem abstracten In-sich-seyn in die Bestimmtheit heraustretend, die den Schatz ihrer Bilder verhüllende nächtliche Finsterniß zertheilt und durch die lichtvolle Klarheit der Gegenwärtigkeit verscheucht.

Die Einbildungskraft hat aber in sich selber wieder drei Formen, in denen sie sich entfaltet. Sie ist überhaupt das Bestimmende der Bilder.

Zuerst thut sie jedoch weiter Nichts, als daß sie die Bilder in's Daseyn zu treten bestimmt. So ist sie die nur reproductive Einbildungskraft. Diese hat den Charakter einer bloß formellen Thätigkeit.

Zweitens aber ruft die Einbildungskraft die in ihr vorhandenen Bilder nicht bloß wieder hervor, sondern bezieht dieselben aufeinander und erhebt sie auf diese Weise zu allgemeinen Vorstellungen. Auf dieser Stufe erscheint sonach die Einbildungskraft als die Thätigkeit des Associirens der Bilder.

Die dritte Stufe in dieser Sphäre ist diejenige, auf welcher die Intelligenz ihre allgemeinen Vorstellungen mit dem Besonderen des Bildes identisch setzt, somit ihnen ein bildliches Daseyn giebt. Dies sinnliche Daseyn hat die doppelte Form des Symbols und des Zeichens; so daß diese dritte Stufe die symbolisirende und die zeichenmachende Phantasie umfaßt, welche letztere den Uebergang zum Gedächtniß bildet.

Die reproductive Einbildungskraft.

Das Erste ist also das Formelle des Reproducirens der Bilder. Zwar können auch reine Gedanken reproducirt werden; die Einbildungskraft hat jedoch nicht mit ihnen, sondern nur mit Bildern zu thun. Die Reproduction der Bilder geschieht aber von Seiten der Einbildungskraft mit **Willkür** und ohne die Hilfe einer unmittelbaren Anschauung. Dadurch unterscheidet sich diese Form der versenkten Intelligenz von der bloßen **Erinnerung**, welche nicht blos Selbstthätige ist, sondern einer gegenwärtigen Anschauung bedarf und **unwillkürlich** die Bilder hervortreten läßt.

Die associirende Einbildungskraft.

Eine höhere Thätigkeit, als das bloße Reproduciren, ist das **Beziehen der Bilder aufeinander**. Der Inhalt der Bilder hat, wegen seiner Unmittelbarkeit oder Sinnlichkeit, die Form der **Endlichkeit, der Beziehung auf Anderes**. Indem ich nun hier überhaupt das Bestimmende oder Setzende bin, so setze ich auch diese Beziehung. Durch dieselbe giebt die Intelligenz den Bildern, statt ihres **objectiven** Bandes, ein **subjectives** Band. Das Letztere hat aber zum Theil noch die Gestalt der Aeußerlichkeit gegen das dadurch Verknüpfte. Ich habe, zum Beispiel, das Bild eines Gegenstandes vor mir: an dies Bild knüpft sich ganz äußerlich das Bild von Personen, mit denen ich über jenen Gegenstand gesprochen habe oder die denselben besitzen u. s. w. Oft ist nur der Raum und die Zeit Dasjenige, was die Bilder aneinandertreibt. Die gewöhnliche gesellschaftliche Unterhaltung stimmt sich meistentheils auf eine sehr äußerliche und zufällige Weise von der einen Vorstellung zur anderen fort. Nur, wenn man beim Gespräch einen bestimmten Zweck hat, bekommt die Unterhaltung festeren Zusammenhang. Die verschiedenen Gemüthsstimmungen geben allen Vorstellungen eine eigenthümliche Beziehung, — die heiteren eine heitere, — die traurі-

gen eine traurige. Noch mehr gilt Dies von den Leidenſchaften. Auch das Maaß der Intelligenz bringt eine Verſchiedenheit des Beziehens der Bilder hervor; geiſtreiche, witzige Menſchen unterſcheiden ſich daher auch in dieſer Beziehung von gewöhnlichen Menſchen; ein geiſtreicher Menſch geht ſolchen Bildern nach, die etwas Gediegenes und Tiefes enthalten. Der Witz verbindet Vorſtellungen, die, — obgleich weit auseinanderliegend, — dennoch in der That einen inneren Zuſammenhang haben. Auch das Wortſpiel iſt in dieſe Sphäre zu rechnen; die tiefſte Leidenſchaft kann ſich dieſem Spiele hingeben; denn ein großer Geiſt weiß, — ſogar in den unglücklichſten Verhältniſſen, — Alles, was ihm begegnet, mit ſeiner Leidenſchaft in Beziehung zu ſetzen.

§. 456.

Auch die Aſſociation der Vorſtellungen iſt daher als Subſumtion der einzelnen unter eine allgemeine, welche deren Zuſammenhang ausmacht, zu faſſen. Die Intelligenz iſt aber an ihr nicht nur allgemeine Form, ſondern ihre Innerlichkeit iſt in ſich beſtimmte, concrete Subjectivität von eigenem Gehalt, der aus irgend einem Intereſſe, an-ſich-ſeyendem Begriffe oder Idee ſtammt, inſofern von ſolchem Inhalte anticipirend geſprochen werden kann. Die Intelligenz iſt die Macht über den Vorrath der ihr angehörigen Bilder und Vorſtellungen, und ſo 2) freies Verknüpfen und Subſumiren dieſes Vorraths unter den ihr eigenthümlichen Inhalt. So iſt ſie in jenem in ſich beſtimmt erinnert, und ihn dieſem ihrem Inhalte einbildend, — Phantaſie, ſymboliſirende, allegoriſirende oder dichtende-Einbildungskraft. Dieſe mehr oder weniger concreten, individualiſirten Gebilde ſind noch Syntheſen, inſofern der Stoff, in dem der ſubjective Gehalt ſich ein Daſeyn giebt, von dem Gefundenen der Anſchauung herkommt.

Zuſatz. Schon die Bilder ſind allgemeiner, als die Anſchauungen; ſie haben indeß noch einen ſinnlich-concreten Inhalt, deſſen Beziehung auf anderen ſolchen Inhalt ich bin.

Indem ich nun aber meine Aufmerksamkeit auf diese Beziehung richte; so komme ich zu allgemeinen Vorstellungen — oder zu Vorstellungen im eigentlichen Sinne dieses Wortes. Dann Dasjenige, wodurch die einzelnen Völker sich auf einander beziehen, besteht [illegible] dem ihnen Gemeinsamen. Das Gemeinsame ist — entweder irgend eine in die Form der Allgemeinheit erhobene besondere Seite des Gegenstandes, wie, z. B., an der Rose die rothe Farbe, — oder das concrete Allgemeine, die Gattung, z. B. an der Rose, die Pflanze, — in jedem Falle aber eine Vorstellung, die durch die von der Intelligenz ausgehende Auflösung des empirischen Zusammenhangs der mannigfaltigen Bestimmungen des Gegenstandes zu Stande kommt. Bei der Erzeugung der allgemeinen Vorstellungen verhält sich die Intelligenz also selbstthätig; es ist daher ein geistloser Irrthum, anzunehmen, die allgemeinen Vorstellungen entstünden — ohne Zuthun des Geistes, — dadurch, daß viele ähnliche Bilder aufeinanderfielen, — daß, zum Beispiel, die rothe Farbe der Rose das Roth anderer in meinem Kreise befindlicher Bilder aufsuchte und so — mit bloß Zusehendem — die allgemeine Vorstellung des Rothen betrachte. Allerdings ist das dem Bilde angehörende Besondere ein Gegebenes: die Zerlegung der concreten Einzelnheit des Bildes und die dadurch entstehende Form der Allgemeinheit kommt aber, wie bemerkt, von mir her.

Abstracte Vorstellungen nennt man, — beiläufig gesagt, — häufig Begriffe. Die Kriesische Philosophie besteht wesentlich aus solchen Vorstellungen. Wenn behauptet wird, daß man durch Vergleichen zur Erkenntniß der Wahrheit komme, so muß gesagt werden, daß gerade das Gegentheil stattfindet, und daß daher der sinnige Mensch, an dem Concreten der Bilder sich haltend, mit Recht solche leere Schulweisheit verwirft. Diesen Punkt haben wir jedoch hier nicht weiter zu erörtern. Ebenso wenig geht uns hier die nähere Beschaffenheit des — entweder vom Aeußerlichen, — oder vom Vernünftigen, dem Rech-

lichen, Sittlichen und Religiöſen herrührenden Inhaltes etwas an. Vielmehr handelt es ſich hier nur überhaupt um die Allgemeinheit der Vorſtellung. Von dieſem Geſichtspunkt aus, haben wir Folgendes zu bemerken.

In der ſubjectiven Sphäre, in welcher wir uns hier befinden, iſt die allgemeine Vorſtellung das Innerliche, — das Bild hingegen das Aeußerliche. Dieſe beiden hier einander gegenüberſtehenden Beſtimmungen fallen zunächſt noch auseinander, ſind aber in ihrer Trennung etwas Einſeitiges. Jener fehlt die Aeußerlichkeit, die Bildlichkeit, — dieſem das Erhobenſeyn zum Ausdruck eines beſtimmten Allgemeinen. Die Wahrheit dieſer beiden Seiten iſt daher die Einheit derſelben. Dieſe Einheit, — die Verbildlichung des Allgemeinen und die Verallgemeinerung des Bildes kommt näher dadurch zu Stande, daß die allgemeine Vorſtellung ſich nicht zu einem neutralen, — ſo zu ſagen, — chemiſchen Producte mit dem Bilde vereinigt, ſondern ſich als die ſubſtanzielle Macht über das Bild bethätigt und bewährt, — daſſelbe als ein Accidentelles ſich unterwirft, — ſich zu deſſen Seele macht, — in ihm für ſich wird, ſich erinnert, ſich ſelber manifeſtirt. Indem die Intelligenz dieſe Einheit des Allgemeinen und des Beſonderen, — des Innerlichen und des Aeußerlichen, — der Vorſtellung und der Anſchauung hervorbringt und auf dieſe Weiſe die in der letzteren vorhandene Totalität als eine bewährte wiederherſtellt; vollendet ſich die vorſtellende Thätigkeit in ſich ſelber, inſofern ſie productive Einbildungskraft iſt. Dieſe bildet das Formelle der Kunſt; denn die Kunſt ſtellt das wahrhaft Allgemeine oder die Idee in der Form des ſinnlichen Daſeyns, — des Bildes, — dar.

§. 457.

Die Intelligenz iſt in der Phantaſie zur Selbſtanſchauung in ſoweit vollendet, als ihr aus ihr ſelbſt genommener Gehalt bildliche Exiſtenz hat. Dies Gebilde ihres Selbſtanſchauens iſt ſub-

jectiv; — das Moment des Seyenden fehlt noch. Aber in dessen Einheit des inneren Gehalts und des Stoffes ist die Intelligenz ebenso zur identischen Beziehung auf sich als Unmittelbarkeit an sich zurückgekehrt. Wie sie als Vernunft davon ausgeht, sich das in sich gefundene Unmittelbare anzueignen (§. 445. Vgl. §. 455 Anm.), d. i. es als Allgemeines zu bestimmen; so ist ihr Thun als Vernunft (§. 438) von dem nunmehrigen Punkte aus darauf gerichtet, das in ihr zur concreten Selbstanschauung Vollendete als Seyendes zu bestimmen, d. h. sich selbst zum Seyn, zur Sache zu machen. In dieser Bestimmung thätig, ist sie sich äußernd, Anschauung producirend, — 3) Zeichen machende Phantasie.

Die Phantasie ist der Mittelpunkt, in welchem das Allgemeine und das Seyn, das Eigene und das Gefundenseyn, das Innere und Aeußere vollkommen in Eins geschaffen sind. Die vorhergehenden Synthesen der Anschauung, Erinnerung u. s. f. sind Vereinigungen derselben Momente; aber es sind Synthesen; erst in der Phantasie ist die Intelligenz nicht als der unbestimmte Schacht und das Allgemeine, sondern als Einzelnheit, d. i. als concrete Subjectivität, in welcher die Beziehung auf sich eben so zum Seyn, als zur Allgemeinheit bestimmt ist. Für solche Vereinigungen des Eigenen oder Innern des Geistes, und des Anschaulichen werden die Gebilde der Phantasie allenthalben anerkannt; ihr weiter bestimmter Inhalt gehört andern Gebieten an. Hier ist diese innere Werkstätte nur nach jenen abstracten Momenten zu fassen. — Als die Thätigkeit dieser Einigung ist die Phantasie Vernunft, aber die nur formelle Vernunft, insofern der Gehalt der Phantasie als solcher gleichgültig ist, die Vernunft aber als solche auch den Inhalt zur Wahrheit bestimmt.

Es ist noch Dies besonders herauszuheben, daß, indem die Phantasie den innern Gehalt zum Bild und zur Anschauung bringt, und Dies ausgedrückt wird, daß sie denselben

als ſeyend beſtimmt, der Ausdruck auch nicht auffallend ſcheinen muß, daß die Intelligenz ſich ſeyend, ſich zur Sache mache; denn ihr Gehalt iſt ſie ſelbſt, und ebenſo die ihm von ihr gegebene Beſtimmung. Das von der Phantaſie producirte Bild iſt nur ſubjectiv anſchaulich; im Zeichen fügt ſie eigentliche Anſchaulichkeit hinzu; im mechaniſchen Gedächtniß vollendet ſie dieſe Form des Seyns an ihr.

Zuſatz. Wie wir im Zuſatz zum vorhergehenden Paragraphen geſehen haben, macht in der Phantaſie die allgemeine Vorſtellung das Subjective aus, das ſich im Bilde Objectivität giebt und ſich dadurch bewährt. Dieſe Bewährung iſt jedoch unmittelbar ſelber noch eine ſubjective, inſofern die Intelligenz den gegebenen Inhalt der Bilder zunächſt noch reſpectirt, — ſich bei der Verbildlichung ihrer allgemeinen Vorſtellungen nach ihm richtet. Die auf dieſe Weiſe noch bedingte, nur relativ freie Thätigkeit der Intelligenz nennen wir die ſymboliſirende Phantaſie. Dieſe wählt zum Ausdruck ihrer allgemeinen Vorſtellungen keinen anderen ſinnlichen Stoff, als denjenigen, deſſen ſelbſtſtändige Bedeutung dem beſtimmten Inhalt des zu verbildlichenden Allgemeinen entſpricht. So wird, zum Beiſpiel, die Stärke Jupiters durch den Adler dargeſtellt, weil dieſer dafür gilt, ſtark zu ſeyn. — Die Allegorie drückt mehr durch ein Ganzes von Einzelnheiten das Subjective aus. — Die dichtende Phantaſie endlich gebraucht zwar den Stoff freier, als die bildenden Künſte; doch darf auch ſie nur ſolchen ſinnlichen Stoff wählen, welcher dem Inhalt der darzuſtellenden Idee adäquat iſt.

Von der im Symbol vorhandenen ſubjectiven, durch das Bild vermittelten Bewährung ſchreitet aber die Intelligenz nothwendig zur objectiven, an- und für ſich ſeyenden Bewährung der allgemeinen Vorſtellung fort. Denn, da der Inhalt der zu bewährenden allgemeinen Vorſtellung in dem Inhalte des zum Symbol dienenden Bildes ſich nur mit ſich

selber zusammenschließt; so schlägt die Form des Vermitteltseyns jener Bewährung, — jener Einheit des Subjectiven und Objectiven, — in die Form der Unmittelbarkeit um. Durch diese dialektische Bewegung kommt somit die allgemeine Vorstellung dahin, zu ihrer Bewährung nicht mehr den Inhalt des Bildes nöthig zu haben, sondern an und für sich selber bewährt zu seyn, also unmittelbar zu gelten. Indem nun die von dem Inhalte des Bildes freigewordene allgemeine Vorstellung sich in einem willkürlich von ihr gewählten äußerlichen Stoffe zu etwas Anschaubaren macht; so bringt sie Dasjenige hervor, was man, — im bestimmten Unterschiede vom Symbol, — Zeichen zu nennen hat. Das Zeichen muß für etwas Großes erklärt werden. Wenn die Intelligenz Etwas bezeichnet hat, so ist sie mit dem Inhalte der Anschauung fertig geworden und hat dem sinnlichen Stoff eine ihm fremde Bedeutung zur Seele gegeben. So bedeutet, zum Beispiel, eine Cocarde oder eine Flagge oder ein Grabstein etwas ganz Anderes, als Dasjenige, was sie unmittelbar anzeigen. Die hier hervortretende Willkürlichkeit der Verbindung des sinnlichen Stoffes mit einer allgemeinen Vorstellung hat zur nothwendigen Folge, daß man die Bedeutung der Zeichen erst lernen muß. Dies gilt namentlich von den Sprachzeichen.

§. 458.

In dieser von der Intelligenz ausgehenden Einheit selbstständiger Vorstellung und einer Anschauung ist die Materie der letztern zunächst wohl ein Aufgenommenes, etwas Unmittelbares oder Gegebenes (z. B. die Farbe der Cocarde u. dgl.). Die Anschauung gilt aber in dieser Identität nicht als positiv und sich selbst, sondern etwas Anderes vorstellend. Sie ist ein Bild, das eine selbstständige Vorstellung der Intelligenz als Seele, als seine Bedeutung in sich empfangen hat. Diese Anschauung ist das Zeichen.

Das Zeichen ist irgend eine unmittelbare Anschauung,

die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat; — die Pyramide, in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist. Das Zeichen ist vom Symbol verschieden, einer Anschauung, deren eigene Bestimmtheit ihrem Wesen und Begriffe nach mehr oder weniger der Inhalt ist, den sie als Symbol ausdrückt; beim Zeichen als solchem hingegen geht der eigene Inhalt der Anschauung, und der, dessen Zeichen sie ist, einander nichts an. Als bezeichnend beweist daher die Intelligenz eine freiere Willkür und Herrschaft im Gebrauch der Anschauung, denn als symbolisirend.

Gewöhnlich wird das Zeichen und die Sprache irgendwo als Anhang in die Psychologie oder auch in die Logik eingeschoben, ohne daß an ihre Nothwendigkeit und Zusammenhang in dem Systeme der Thätigkeit der Intelligenz gedacht würde. Die wahrhafte Stelle des Zeichens ist die aufgezeigte, daß die Intelligenz, — welche als anschauend, die Form der Zeit und des Raums erzeugt, aber den sinnlichen Inhalt als aufnehmend und aus diesem Stoffe sich Vorstellungen bildend erscheint, — nun ihren selbstständigen Vorstellungen ein bestimmtes Daseyn aus sich giebt, den erfüllten Raum und Zeit, die Anschauung als die ihrige gebraucht, deren unmittelbaren und eigenthümlichen Inhalt tilgt, und ihr einen andern Inhalt zur Bedeutung und Seele giebt. — Diese Zeichen erschaffende Thätigkeit kann das productive Gedächtniß (die zunächst abstracte Mnemosyne) vornemlich genannt werden, indem das Gedächtniß, das im gemeinen Leben oft mit Erinnerung, auch Vorstellung und Einbildungskraft verwechselt und gleichbedeutend gebraucht wird, es überhaupt nur mit Zeichen zu thun hat.

§. 459.

Die Anschauung, — als unmittelbar zunächst ein Gegebenes und Räumliches, — erhält, insofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird, die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehobene

zu seyn. Die Intelligenz ist diese ihre Negativität; so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung, die ein Zeichen ist, ein Daseyn in der Zeit, — ein Verschwinden des Daseyns, indem es ist, — und nach seiner weitern äußerlichen, psychischen Bestimmtheit ein von der Intelligenz aus ihrer (anthropologischen) eigenen Natürlichkeit hervorgebrachtes Gesetztseyn, der Ton, die erfüllte Aeußerung der sich kund gebenden Innerlichkeit. Der für die bestimmten Vorstellungen sich weiter articulirende Ton, die Rede und ihr System, die Sprache, gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites, höheres, als ihr unmittelbares Daseyn, überhaupt eine Existenz, die im Reiche des Vorstellens gilt.

Die Sprache kommt hier nur nach der eigenthümlichen Bestimmtheit, als das Product der Intelligenz, deren Vorstellungen in einem äußerlichen Elemente zu manifestiren, in Betracht. Wenn von der Sprache auf concrete Weise gehandelt werden sollte, so wäre für das Material (das Lexicalische) derselben der anthropologische, näher der psychisch physiologische (§. 401) Standpunkt zurückzurufen, für die Form (die Grammatik) der des Verstandes zu anticipiren. Für das elementarische Material der Sprache hat sich einerseits die Vorstellung bloßer Zufälligkeit verloren, andererseits das Princip der Nachahmung auf seinen geringen Umfang, — tönende Gegenstände, — beschränkt. Doch kann man noch die deutsche Sprache über ihren Reichthum wegen der vielen besondern Ausdrücke rühmen hören, die sie für besondere Töne besitzt, z. B. Rauschen, Sausen, Knarren u. s. f.; man hat deren vielleicht mehr, als hundert gesammelt; die augenblickliche Laune erschafft deren, wenn es beliebt, neue. Ein solcher Ueberfluß im Sinnlichen und Unbedeutenden ist nicht zu dem zu rechnen, was den Reichthum einer gebildeten Sprache ausmachen soll. Das eigenthümlich Elementarische selbst beruht nicht sowohl auf einer auf äußere Objecte sich beziehenden, als auf

innerer Symbolik, nämlich der anthropologiſchen Articulation gleichſam als einer Gebehrde der leiblichen Sprech-Aeußerung. Man hat ſo für jeden Vocal und Conſonanten, wie für deren abſtractere Elemente (Lippengebehrde, Gaumen-, Zungengebehrde), und dann für ihre Zuſammenſetzungen die eigenthümliche Bedeutung geſucht. Aber dieſe bewußtloſen dumpfen Anfänge werden durch weitere Momente, — ſowohl Aeußerlichkeiten als Bildungs-Bedürfniſſe, — zur Unſcheinbarkeit und Uebedeutenheit modificirt, — weſentlich dadurch, daß ſie als ſinnliche Anſchauungen ſelbſt zu Zeichen herabgeſetzt, und dadurch ihre eigene urſprüngliche Bedeutung verkümmert und ausgelöſcht wird. — Das Formelle der Sprache aber iſt das Werk des Verſtandes, der ſeine Kategorien in ſie einbildet; dieſer logiſche Inſtinkt bringt das Grammatiſche derſelben hervor. Das Studium von urſprünglich gebliebenen Sprachen, die man in neuern Zeiten erſt gründlich kennen zu lernen angefangen hat, hat hierüber gezeigt, daß ſie eine ſehr ins Einzelne ausgebildete Grammatik enthalten und Unterſchiede ausdrücken, die in Sprachen gebildeterer Völker mangeln oder verwiſcht worden ſind. Es ſcheint, daß die Sprache der gebildetſten Völker die unvollkommnere Grammatik, und dieſelbe Sprache bei einem ungebildeteren Zuſtande ihres Volkes eine vollkommnere, als bei dem höher gebildeten hat. Vergl. Hrn. W. v. Humboldts Schrift über den Dualis §. 10. 11.

Bei der Tonſprache, als der urſprünglichen, kann auch der Schriftſprache, jedoch hier nur im Vorbeigehn, erwähnt werden; ſie iſt bloß eine weitere Fortbildung im beſondern Gebiete der Sprache, welche eine äußerlich praktiſche Thätigkeit zu Hülfe nimmt. Die Schriftſprache geht zum Felde des unmittelbaren räumlichen Anſchauens fort, in welchem ſie die Zeichen (§. 454) nimmt und hervorbringt. Näher bezeichnet die Hieroglyphenſchrift die Vorſtellungen durch räumliche Figuren, die Buchſtabenſchrift hingegen Töne, welche

selbst schon Zeichen sind. Diese besteht daher aus Zeichen der Zeichen, — und zwar so, daß sie die concreten Zeichen der Tonsprache, die Worte, in ihre einfachen Elemente auflöst, und diese Elemente bezeichnet. — Leibnitz hat sich durch seinen Verstand verführen lassen, eine vollständige Schriftsprache, auf hieroglyphische Weise gebildet, — was wohl partiell auch bei Buchstabenschrift (wie in unsern Zeichen der Zahlen, der Planeten, der chemischen Stoffe u. dgl.) Statt findet, — als eine allgemeine Schriftsprache für den Verkehr der Völker und insbesondere der Gelehrten für sehr wünschenswerth zu halten. Man darf aber dafür halten, daß der Verkehr der Völker (was vielleicht in Phönicien der Fall war, und gegenwärtig in Canton geschieht — s. Macartney's Reise von Staunton) vielmehr das Bedürfniß der Buchstabenschrift und deren Entstehung herbeigeführt hat. Ohnehin ist nicht an eine umfassende fertige Hieroglyphen-Sprache zu denken; sinnliche Gegenstände sind zwar festbleibender Zeichen fähig, aber für Zeichen vom Geistigen führt der Fortgang der Gedankenbildung, die fortschreitende logische Entwicklung veränderte Ansichten über ihre innern Verhältnisse und damit über ihre Natur herbei, so daß damit auch eine andere hieroglyphische Bestimmung einträte. Geschieht Dies doch schon bei sinnlichen Gegenständen, daß ihre Zeichen in der Tonsprache, ihre Namen häufig verändert werden, wie z. B. bei den chemischen, auch mineralogischen. Seitdem man vergessen hat, was Namen als solche sind, — nämlich für sich sinnlose Aeußerlichkeiten, die erst als Zeichen eine Bedeutung haben, — seitdem man statt eigentlicher Namen den Ausdruck einer Art von Definition fordert und dieselbe sogar häufig auch wieder nach Willkür und Zufall formirt, — ändert sich die Benennung, d. i. nur die Zusammensetzung aus Zeichen ihrer Gattungsbestimmung oder anderer charakteristisch seyn sollender Eigenschaften, nach der Verschiedenheit der Ansicht, die man von der Gattung oder

ſonſt einer ſpecifiſch ſeyn ſollenden Eigenſchaft faßt. — Nur dem Statariſchen der chineſiſchen Geiſtesbildung iſt die hieroglyphiſche Schriftſprache dieſes Volkes angemeſſen; dieſe Art von Schriftſprache kann ohnehin nur der Antheil des geringern Theils eines Volkes ſeyn, der ſich in ausſchließendem Beſitze geiſtiger Cultur hält. — Die Ausbildung der Tonſprache hängt aufs genaueſte mit der Gewohnheit der Buchſtabenſchrift zuſammen, durch welche die Tonſprache allein die Beſtimmtheit und Reinheit ihrer Articulation gewinnt. Die Unvollkommenheit der chineſiſchen Tonſprache iſt bekannt; eine Menge ihrer Worte hat mehrere ganz verſchiedene Bedeutungen — ſelbſt bis auf zehn, ja zwanzig, — ſo daß im Sprechen der Unterſchied blos durch die Betonung, Intenſität, leiſeres Sprechen oder Schreien bemerklich gemacht wird. Europäer, welche anfangen, chineſiſch zu ſprechen, fallen, ehe ſie ſich dieſe abſurden Feinheiten der Accentuation zu eigen gemacht haben, in die lächerlichſten Mißverſtändniſſe. Die Vollkommenheit beſteht hier in dem Gegentheil von dem parler sans accent, was mit Recht in Europa für ein gebildetes Sprechen gefordert wird. Es fehlt um der hieroglyphiſchen Schriftſprache willen der chineſiſchen Tonſprache an der objectiven Beſtimmtheit, welche in der Articulation durch die Buchſtabenſchrift gewonnen wird.

Die Buchſtabenſchrift iſt an und für ſich die intelligentere; in ihr iſt das Wort, die der Intelligenz eigenthümliche würdigſte Art der Aeußerung ihrer Vorſtellungen, zum Bewußtſeyn gebracht, zum Gegenſtande der Reflexion gemacht. Es wird in dieſer Beſchäftigung der Intelligenz mit demſelben analyſirt, d. i. dies Zeichenmachen wird auf ſeine einfachen, wenigen Elemente (die Urgebehrden des Articulirens) reducirt; ſie ſind das Sinnliche der Rede auf die Form der Allgemeinheit gebracht, welches in dieſer elementariſchen Weiſe zugleich völlige Beſtimmtheit und Reinheit erlangt. Die Buchſtabenſchrift behält damit auch den Vortheil der Tonſprache, daß in ihr wie

in dieser, die Vorstellungen eigentliche Namen haben; der Name ist das einfache Zeichen für die eigentliche, d. i. einfache, nicht in ihre Bestimmungen aufgelöste und aus ihnen zusammengesetzte Vorstellung. Die Hieroglyphensprache entsteht nicht aus der unmittelbaren Analyse der sinnlichen Zeichen, wie die Buchstabenschrift, sondern aus der vorangehenden Analyse der Vorstellungen: woraus dann leicht der Gedanke gefaßt wird, daß alle Vorstellungen auf ihre Elemente, auf die einfachen logischen Bestimmungen zurückgeführt werden könnten, so daß aus den hierfür gewählten Elementarzeichen (wie bei den chinesischen Koua der einfache gerade und der in zwei Theile gebrochene Strich) durch ihre Zusammensetzung die Hieroglyphensprache erzeugt würde. Dieser Umstand der analytischen Bezeichnung der Vorstellungen bei der hieroglyphischen Schrift, welcher Leibnitz verführt hat, diese für vorzüglicher zu halten, als die Buchstabenschrift, ist es vielmehr, der dem Grundbedürfnisse der Sprache überhaupt, dem Namen, widerspricht, für die unmittelbare Vorstellung, welche, — so reich ihr Inhalt in sich gefaßt werden möge, — für den Geist im Namen einfach ist, auch ein einfaches unmittelbares Zeichen zu haben, das als ein Seyn für sich nichts zu denken giebt, und nur die Bestimmung hat, die einfache Vorstellung als solche zu bedeuten und sinnlich vorzustellen. Nicht nur die vorstellende Intelligenz thut Dies, sowohl bei der Einfachheit der Vorstellungen zu verweilen, als auch sie aus den abstracteren Momenten, in welche sie analysirt worden, wieder zusammen zu fassen; sondern auch das Denken resumirt den concreten Inhalt aus der Analyse, in welcher derselbe zu einer Verbindung vieler Bestimmungen geworden, in die Form eines einfachen Gedankens. Für beide ist es Bedürfniß, auch solche in Ansehung der Bedeutung einfache Zeichen zu haben, die, aus mehrern Buchstaben oder Silben bestehend und auch darein zergliedert, doch nicht eine Verbindung von mehrern Vorstel-

lungen darſtellen. — Das Angeführte macht die Grundbeſtimmung für die Entſcheidung über den Werth der Schriftſprachen aus. Alsdann ergiebt ſich auch, daß bei der Hieroglyphenſchrift die Beziehungen concreter geiſtiger Vorſtellungen nothwendig verwickelt und verworren werden müſſen, und ohnehin die Analyſe derſelben, deren nächſte Producte ebenſo wieder zu analyſiren ſind, auf die mannichfaltigſte und abweichendſte Weiſe möglich erſcheint. Jede Abweichung in der Analyſe brächte eine andere Bildung des Schriftnamens hervor, wie in neuern Zeiten, nach der vorhin gemachten Bemerkung ſogar in dem ſinnlichen Gebiete die Salzſäure auf mehrfache Weiſe ihren Namen verändert hat. Eine hieroglyphiſche Schriftſprache erforderte eine ebenſo ſtatariſche Philoſophie, wie die Bildung der Chineſen überhaupt iſt.

Es folgt noch aus dem Geſagten, daß Leſen- und Schreibenlernen einer Buchſtabenſchrift für ein nicht genug geſchätztes, unendliches Bildungsmittel zu achten iſt, indem es den Geiſt von dem ſinnlich Concreten zu der Aufmerkſamkeit auf das Formellere, — das tönende Wort und deſſen abſtracte Elemente, — bringt, und den Boden der Innerlichkeit im Subjecte zu begründen und rein zu machen ein Weſentliches thut. — Die erlangte Gewohnheit tilgt auch ſpäter die Eigenthümlichkeit der Buchſtabenſchrift, im Intereſſe des Sehens als ein Umweg durch die Hörbarkeit zu den Vorſtellungen zu erſcheinen, und macht ſie für uns zur Hieroglyphenſchrift, ſo daß wir beim Gebrauche derſelben die Vermittlung der Töne nicht im Bewußtſeyn vor uns zu haben bedürfen; Leute dagegen, die eine geringe Gewohnheit des Leſens haben, ſprechen das Geleſene laut vor, um es in ſeinem Tönen zu verſtehen. Außerdem daß bei jener Fertigkeit, welche die Buchſtabenſchrift in Hieroglyphen verwandelt, die durch jene erſte Einübung gewonnene Abſtractions-Fähigkeit bleibt, iſt das hieroglyphiſche Leſen für ſich ſelbſt ein taubes Leſen und ein ſtummes Schreiben. Das

Hörbare oder Zeitliche und das Sichtbare oder Räumliche hat zwar jedes seine eigene Grundlage zunächst von gleichem Gelten mit der andern; bei der Buchstabenschrift aber ist nur Eine Grundlage und zwar in dem richtigen Verhältnisse, daß die sichtbare Sprache zu der tönenden nur als Zeichen sich verhält, die Intelligenz äußert sich unmittelbar und unbedingt durch Sprechen. — Die Vermittlung der Vorstellungen durch das Unsinnlichere der Töne zeigt sich weiter für den folgenden Uebergang von dem Vorstellen zum Denken, — das Gedächtniß, — in eigenthümlicher Wesentlichkeit.

§. 460.

Der Name als Verknüpfung der von der Intelligenz producirten Anschauung und ihrer Bedeutung ist zunächst eine einzelne vorübergehende Production, und die Verknüpfung der Vorstellung als eines Innern mit der Anschauung als einem Aeußerlichen, ist selbst äußerlich. Die Erinnerung dieser Aeußerlichkeit ist das Gedächtniß.

77) Gedächtniß.

§. 461.

Die Intelligenz durchläuft als Gedächtniß gegen die Anschauung des Worts dieselben Thätigkeiten des Erinnerns, wie als Vorstellung überhaupt gegen die erste unmittelbare Anschauung §. 451 ff. — 1) Jene Verknüpfung, die das Zeichen ist, zu dem ihrigen machend, erhebt sie durch diese Erinnerung die einzelne Verknüpfung zu einer allgemeinen, d. i. bleibenden Verknüpfung, in welcher Name und Bedeutung objectiv für sie verbunden sind, und macht die Anschauung, welche der Name zunächst ist, zu einer Vorstellung; so daß der Inhalt, die Bedeutung, und das Zeichen identificirt, Eine Vorstellung sind, und das Vorstellen in seiner Innerlichkeit concret, der Inhalt als dessen Daseyn ist; — des Namen behaltende Gedächtniß.

Zuſatz. Das Gedächtniß betrachten wir unter den drei Formen

erſtens, des namenbehaltenden,
zweitens, des reproductiven
drittens, des mechaniſchen Gedächtniſſes.

Das Erſte iſt hier alſo Dies, daß wir die Bedeutung der Namen behalten, — daß wir fähig werden, bei den Sprachzeichen uns der mit denſelben objectiv verknüpften Vorſtellungen zu erinnern. So wird uns beim Hören oder Sehen eines, einer fremden Sprache angehörenden Wortes wohl deſſen Bedeutung gegenwärtig; aber wir vermögen deshalb noch nicht, umgekehrt für unſere Vorſtellungen die entſprechenden Wortzeichen jener Sprache zu produciren; wir lernen das Sprechen und Schreiben einer Sprache ſpäter, als das Verſtehen derſelben.

§. 462.

Der Name iſt ſo die Sache, wie ſie im Reiche der Vorſtellung vorhanden iſt und Gültigkeit hat. Das 2) reproducirende Gedächtniß hat und erkennt im Namen die Sache, und mit der Sache den Namen, ohne Anſchauung und Bild. Der Name als Exiſtenz des Inhalts in der Intelligenz iſt die Aeußerlichkeit ihrer ſelbſt in ihr, und die Erinnerung des Namens als der von ihr hervorgebrachten Anſchauung iſt zugleich die Entäußerung, in der ſie innerhalb ihrer ſelbſt ſich ſetzt. Die Aſſociation der beſondern Namen liegt in der Bedeutung der Beſtimmungen der empfindenden, vorſtellenden oder denkenden Intelligenz, von denen ſie Reihen als empfindend u. ſ. f. in ſich durchläuft.

Bei dem Namen Löwe bedürfen wir weder der Anſchauung eines ſolches Thieres, noch auch ſelbſt des Bildes, ſondern der Name, indem wir ihn verſtehen, iſt die bildloſe einfache Vorſtellung. Es iſt in Namen, daß wir denken.

Die vor einiger Zeit wieder aufgewärmte und billig wieder vergeſſene Mnemonik der Alten beſteht darin, die Namen

in Bilder zu verwandeln, und hiermit das Gedächtniß wieder zur Einbildungskraft herabzusetzen. Die Stelle der Kraft des Gedächtnisses vertritt ein in der Einbildungskraft befestigtes, bleibendes Tableau einer Reihe von Bildern, an welche dann der auswendig zu lernende Aufsatz, die Folge seiner Vorstellungen, angeknüpft wird. Bei der Heteregeneität des Inhalts dieser Vorstellungen und jener permanenten Bilder, wie auch wegen der Geschwindigkeit, in der dies Anknüpfen geschehen soll, muß dasselbe nicht anders, als durch schaale, alberne, ganz zufällige Zusammenhänge geschehen. Nicht nur wird der Geist auf die Folter gesetzt, sich mit verrücktem Zeuge zu plagen; sondern das auf solche Weise Auswendiggelernte ist eben deswegen schnell wieder vergessen, indem ohnehin dasselbe Tableau für das Auswendiglernen jeder andern Reihe von Vorstellungen gebraucht, und daher die vorher daran geknüpften wieder weggewischt werden. Das mnemonisch Eingeprägte wird nicht, wie das im Gedächtniß Behaltene, auswendig, d. h. eigentlich von Innen heraus, aus dem tiefen Schachte des Ich hervorgebracht und so hergesagt, sondern es wird von dem Tableau der Einbildungskraft, so zu sagen, abgelesen. — Die Mnemonik hängt mit den gewöhnlichen Vorurtheilen zusammen, die man von dem Gedächtniß im Verhältniß zur Einbildungskraft hat, als ob diese eine höhere, geistigere Thätigkeit wäre, als das Gedächtniß. Vielmehr hat das Gedächtniß nicht mehr mit dem Bilde zu thun, welches aus dem unmittelbaren, ungeistigen Bestimmtseyn der Intelligenz, aus der Anschauung, hergenommen ist, sondern mit einem Daseyn, welches das Product der Intelligenz selbst ist, einem solchen Auswendigen, welches in das Inwendige der Intelligenz eingeschlossen bleibt, und nur innerhalb ihrer selbst deren auswendige, existirende Seite ist.

Zusatz. Das Wort als tönendes verschwindet in der Zeit; diese erweist sich somit an jenem als abstracte, — das

heißt, -- nur vernichtende Negativität. Die wahrhafte, concrete Negativität des Sprachzeichens iſt aber die Intelligenz, weil durch dieſelbe jenes aus einem Aeußerlichen in ein Innerliches verändert und in dieſer umgeſtalteten Form aufbewahrt wird. So werden die Worte zu einem vom Gedanken belebten Daſeyn. Dies Daſeyn iſt unſeren Gedanken abſolut nothwendig. Wir wiſſen von unſeren Gedanken nur dann, — haben nur dann beſtimmte, wirkliche Gedanken, wenn wir ihnen die Form der Gegenſtändlichkeit, des Unterſchiedenſeyns von unſerer Innerlichkeit, — alſo die Geſtalt der Aeußerlichkeit geben, — und zwar einer ſolchen Aeußerlichkeit, die zugleich das Gepräge der höchſten Innerlichkeit trägt. Ein ſo innerliches Aeußerliches iſt allein der articulirte Ton, das Wort. Ohne Worte denken zu wollen, — wie Mesmer einmal verſucht hat, — erſcheint daher als eine Unvernunft, die jenen Mann, ſeiner Verſicherung nach, beinahe zum Wahnſinn geführt hätte. Es iſt aber auch lächerlich, das Gebundenſeyn des Gedankens an das Wort für einen Mangel des Erſteren und für ein Unglück anzuſehen; denn, obgleich man gewöhnlich meint, das Unausſprechliche ſey gerade das Vortrefflichſte, ſo hat dieſe von der Eitelkeit gehegte Meinung doch gar keinen Grund, da das Unausſprechliche in Wahrheit nur etwas Trübes, Gährendes iſt, das erſt, wenn es zu Worte zu kommen vermag, Klarheit gewinnt. Das Wort giebt demnach den Gedanken ihr würdigſtes und wahrhafteſtes Daſeyn. Allerdings kann man ſich auch, — ohne die Sache zu erfaſſen, — mit Worten herumſchlagen. Dies iſt aber nicht die Schuld des Wortes, ſondern die eines mangelhaften, unbeſtimmten, gehaltloſen Denkens. Wie der wahrhafte Gedanke die Sache iſt, ſo auch das Wort, wenn es vom wahrhaften Denken gebraucht wird. Indem ſich daher die Intelligenz mit dem Worte erfüllt, nimmt ſie die Natur der Sache in ſich auf. Dieſe Aufnahme hat aber zugleich den Sinn, daß ſich die Intelligenz dadurch zu

einem Sächlichen macht; dergestalt daß die Subjectivität, — in ihrem Unterschiede von der Sache, — zu etwas ganz Leerem, zum geistlosen Behälter der Worte, — also zum mechanischen Gedächtniß wird. Auf diese Weise schlägt — so zu sagen — das Uebermaaß der Erinnerung des Wortes in die höchste Entäußerung der Intelligenz um. Je vertrauter ich mit der Bedeutung des Wortes werde, — je mehr dieses sich also mit meiner Innerlichkeit vereint, — desto mehr kann die Gegenständlichkeit und somit die Bestimmtheit der Bedeutung desselben verschwinden, — desto mehr folglich das Gedächtniß selber, mit dem Worte zugleich, zu etwas Geistverlassenem werden.

§. 463.

3) Insofern der Zusammenhang der Namen in der Bedeutung liegt, ist die Verknüpfung derselben mit dem Seyn als Namen noch eine Synthese und die Intelligenz in dieser ihrer Aeußerlichkeit nicht einfach in sich zurückgekehrt. Aber die Intelligenz ist das Allgemeine, die einfache Wahrheit ihrer besondern Entäußerungen, und ihr durchgeführtes Aneignen ist das Aufheben jenes Unterschiedes der Bedeutung und des Namens; diese höchste Erinnerung des Vorstellens ist ihre höchste Entäußerung, in der sie sich als das Seyn, den allgemeinen Raum der Namen als solcher, d. i. sinnloser Worte setzt. Ich, welches dies abstracte Seyn ist, ist als Subjectivität zugleich die Macht der verschiedenen Namen, das leere Band, welches Reihen derselben in sich befestigt und in fester Ordnung behält. In sofern sie nur seyend sind, und die Intelligenz in sich hier selbst dies ihr Seyn ist, ist sie diese Macht als ganz abstracte Subjectivität, — das Gedächtniß, das um der gänzlichen Aeußerlichkeit willen, in der die Glieder solcher Reihen gegeneinander sind, und weil es selbst diese obgleich subjective Aeußerlichkeit ist, mechanisch (§. 195) genannt wird.

Man weiß bekanntlich einen Aufsatz erst dann recht auswendig, wenn man keinen Sinn bei den Worten hat. Das

Herſagen ſolches Auswendiggewußten wird darum von ſelbſt accentlos. Der richtige Accent, der hineingebracht wird, geht auf den Sinn; die Bedeutung, Vorſtellung, die herbeigerufen wird, ſtört aber den mechaniſchen Zuſammenhang und verwirrt daher leicht das Herſagen. Das Vermögen, Reihen von Worten, in deren Zuſammenhang kein Verſtand iſt, oder die ſchon für ſich ſinnlos ſind (eine Reihe von Eigennamen) auswendig zu behalten, iſt darum ſo höchſt wunderbar, weil der Geiſt weſentlich Dies iſt, bei ſich ſelbſt zu ſeyn, hier aber derſelbe als in ihm ſelbſt entäußert, ſeine Thätigkeit als ein Mechanismus iſt. Der Geiſt aber iſt nur bei ſich als Einheit der Subjectivität und der Objectivität; hier nun, — nachdem er in der Anſchauung zunächſt als Aeußerliches ſo iſt, daß er die Beſtimmungen findet, und in der Vorſtellung dieſes Gefundene in ſich erinnert und zu dem Seinigen macht, — macht er ſich als Gedächtniß in ihm ſelbſt zu einem Aeußerlichen, ſo daß das Seinige als ein Gefundenwerdendes erſcheint. Das eine der Momente des Denkens, die Objectivität, iſt hier als Qualität der Intelligenz ſelbſt in ihr geſetzt. — Es liegt nahe, das Gedächtniß als eine mechaniſche, als eine Thätigkeit des Sinnloſen zu faſſen, wobei es etwa nur durch ſeinen Nutzen, vielleicht ſeine Unentbehrlichkeit für andere Zwecke und Thätigkeiten des Geiſtes gerechtfertigt wird. Damit wird aber ſeine eigene Bedeutung, die es im Geiſte hat, überſehen.

§. 464.

Das Seyende als Name bedarf eines Andern, der Bedeutung der vorſtellenden Intelligenz, um die Sache, die wahre Objectivität, zu ſeyn. Die Intelligenz iſt als mechaniſches Gedächtniß in Einem jene äußerliche Objectivität ſelbſt und die Bedeutung. Sie iſt ſo als die Exiſtenz dieſer Identität geſetzt, d. i. ſie iſt für ſich als ſolche Identität, welche ſie als Vernunft an ſich iſt, thätig. Das Gedächtniß iſt auf dieſe Weiſe der

Uebergang in die Thätigkeit des Gedankens, der keine Bedeutung mehr hat, d. i. von dessen Objectivität nicht mehr das Subjective ein Verschiedenes ist, so wie diese Innerlichkeit an ihr selbst seyend ist.

Schon unsere Sprache giebt dem Gedächtniß, — von dem es zum Vorurtheil geworden ist, verächtlich zu sprechen, — die hohe Stellung der unmittelbaren Verwandtschaft mit dem Gedanken. — Die Jugend hat nicht zufälligerweise ein besseres Gedächtniß, als die Alten, und ihr Gedächtniß wird nicht nur um der Nützlichkeit willen geübt; sondern sie hat das gute Gedächtniß, weil sie sich noch nicht nachdenkend verhält, und es wird absichtlich oder unabsichtlich geübt, um den Boden ihrer Innerlichkeit zum reinen Seyn, zum reinen Raume zu ebnen, in welchem die Sache, der an-sich-seyende Inhalt ohne den Gegensatz gegen eine subjective Innerlichkeit, gewähren und sich erviciren könne. Ein gründliches Talent pflegt mit einem guten Gedächtnisse in der Jugend verbunden zu seyn. Aber dergleichen empirische Angaben helfen nichts dazu, Das zu erkennen, was das Gedächtniß an ihm selbst ist. Es ist einer der bisher ganz unbeachteten und in der That der schwersten Punkte in der Lehre vom Geiste, in der Systematisirung der Intelligenz die Stellung und Bedeutung des Gedächtnisses zu fassen, und dessen organischen Zusammenhang mit dem Denken zu begreifen. Das Gedächtniß als solches ist selbst die nur äußerliche Weise, das einseitige Moment der Existenz des Denkens; der Uebergang ist für uns oder an sich die Identität der Vernunft und der Weise der Existenz; welche Identität macht, daß die Vernunft nun im Subjecte existirt, als seine Thätigkeit ist; so ist sie Denken.

γ) Das Denken.

§. 465.

Die Intelligenz iſt wiedererkennend; — ſie erkennt eine Anſchauung, in ſofern dieſe ſchon die ihrige iſt (§. 454); — ferner im Namen die Sache (§. 462); — nun aber iſt für ſie ihr Allgemeines in der gedoppelten Bedeutung des Allgemeinen als ſolchen und deſſelben als Unmittelbaren oder Seyenden, ſomit als das wahrhafte Allgemeine, welches die übergreifende Einheit ſeiner ſelbſt über ſein Anderes, das Seyn, iſt. So iſt die Intelligenz für ſich an ihr ſelbſt erkennend; — an ihr ſelbſt das Allgemeine; ihr Product, der Gedanke iſt die Sache; einfache Identität des Subjectiven und Objectiven; — für ſich; ſie weiß, daß, was gedacht iſt, iſt; und daß was iſt, nur iſt, in ſofern es Gedanke iſt (vergl. §. 5. 21); das Denken der Intelligenz iſt Gedanken haben; ſie ſind als ihr Inhalt und Gegenſtand.

Zuſatz. Das Denken iſt die dritte und letzte Hauptentwicklungsſtufe der Intelligenz; denn in ihm wird die in der Anſchauung vorhandene, unmittelbare, an-ſich-ſeyende Einheit des Subjectiven und Objectiven, aus dem in der Vorſtellung erfolgenden Gegenſatze dieſer beiden Seiten, als eine um dieſen Gegenſatz bereicherte, ſomit an- und-für-ſich-ſeyende wiederhergeſtellt, — dies Ende demnach in jenen Anfang zurückgebogen. Während alſo auf dem Standpunkte der Vorſtellung die, — theils durch die Einbildungskraft, — theils durch das mechaniſche Gedächtniß bewirkte Einheit des Subjectiven und Objectiven, — obgleich ich bei der Letzteren meiner Subjectivität Gewalt anthue, — noch etwas Subjectives bleibt; ſo erhält dagegen im Denken jene Einheit die Form einer ſowohl objectiven wie ſubjectiven Einheit, da dieſes ſich ſelber als die Natur der Sache weiß. Diejenigen, welche von der Philoſophie nichts verſtehen, ſchlagen zwar die Hände

über den Kopf zusammen, wenn sie den Satz vernehmen: Das Denken ist das Seyn. Dennoch liegt allem unseren Thun die Voraussetzung der Einheit des Denkens und des Seyns zu Grunde. Diese Voraussetzung machen wir als vernünftige, als denkende Wesen. Es ist jedoch wohl zu unterscheiden, ob wir nur denkende sind, — oder ob wir uns als denkende auch wissen. Das Erstere sind wir unter allen Umständen; — das Letztere hingegen findet auf vollkommene Weise nur dann statt, wenn wir uns zum reinen Denken erhoben haben. Dieses erkennt, daß es selber allein, — und nicht die Empfindung oder die Vorstellung, — im Stande ist, die Wahrheit der Dinge zu erfassen, — und daß daher die Behauptung Epikur's: das Empfundene sey das Wahrhafte, für eine völlige Verkehrung der Natur des Geistes erklärt werden muß. Freilich darf aber das Denken nicht abstractes, formelles Denken bleiben, — denn dieses zerreißt den Inhalt der Wahrheit, — sondern es muß sich zum concreten Denken, zum begreifenden Erkennen entwickeln.

§. 466.

Das denkende Erkennen ist aber gleichfalls zunächst formell; die Allgemeinheit und ihr Seyn ist die einfache Subjectivität der Intelligenz. Die Gedanken sind so nicht als an und für sich bestimmt und die zum Denken erinnerten Vorstellungen in ihnen noch der gegebene Inhalt.

Zusatz. Zunächst weiß das Denken die Einheit des Subjectiven und Objectiven als eine ganz abstracte, unbestimmte, nur gewisse, nicht erfüllte, nicht bewährte. Die Bestimmtheit des vernünftigen Inhalts ist daher dieser Einheit noch eine äußerliche, folglich eine gegebene, — und das Erkennen somit formell. Da aber an sich jene Bestimmtheit in dem denkenden Erkennen enthalten ist, so widerspricht demselben jener Formalismus und wird deswegen vom Denken aufgehoben.

§. 467.

An dieſem Inhalte iſt es α) formell identiſcher Verſtand, welcher die erinnerten Vorſtellungen zu Gattungen, Arten, Geſetzen, Kräften u. ſ. f., überhaupt zu den Kategorien verarbeitet, in dem Sinne, daß der Stoff erſt in dieſen Denkformen die Wahrheit ſeines Seyns habe. Als in ſich unendliche Negativität iſt das Denken β) weſentlich Diremtion, — Urtheil, das den Begriff jedoch nicht mehr in den vorigen Gegenſatz von Allgemeinheit und Seyn auflöſt, ſondern nach den eigenthümlichen Zuſammenhängen des Begriffs unterſcheidet; und γ) hebt das Denken die Formbeſtimmung auf und ſetzt zugleich die Identität der Unterſchiede; — formelle Vernunft, ſchließender Verſtand. — Die Intelligenz erkennt als denkend; und zwar erklärt α) der Verſtand das Einzelne aus ſeinen Allgemeinheiten (den Kategorien), ſo heißt er ſich begreifend; β) erklärt er daſſelbe für ein Allgemeines (Gattung, Art), im Urtheil; in dieſen Formen erſcheint der Inhalt als gegeben; δ) im Schluſſe aber beſtimmt er aus ſich den Inhalt, indem er jenen Formunterſchied aufhebt. In der Einſicht in die Nothwendigkeit iſt die letzte Unmittelbarkeit, die dem formellen Denken noch anhängt, verſchwunden.

In der Logik iſt das Denken, wie es erſt an ſich iſt, und ſich die Vernunft in dieſem gegenſatzloſen Elemente entwickelt. Im Bewußtſeyn kommt es gleichfalls als eine Stufe vor (ſ. §. 437 Anm.). — Hier iſt die Vernunft als die Wahrheit des Gegenſatzes, wie er ſich innerhalb des Geiſtes ſelbſt beſtimmt hatte. — Das Denken tritt in dieſen verſchiedenen Theilen der Wiſſenſchaft deswegen immer wieder hervor, weil dieſe Theile nur durch das Element und die Form des Gegenſatzes verſchieden, das Denken aber dieſes Eine Centrum iſt, in welches als in ihre Wahrheit die Gegenſätze zurückgehen.

Zuſatz. Vor Kant hat man bei uns keinen beſtimmten

Unterschied zwischen Verstand und Vernunft gemacht. Will man aber nicht in das die unterschiedenen Formen des reinen Denkens plumperweise verwischende vulgäre Bewußtseyn herunter sinken; so muß zwischen Verstand und Vernunft der Unterschied festgesetzt werden, daß für die Letztere der Gegenstand das An und für sich bestimmte, Identität des Inhalts und der Form, des Allgemeinen und des Besonderen ist, — für den Ersteren hingegen in die Form und den Inhalt, in das Allgemeine und das Besondere, in ein leeres An sich und in die von außen an dieses herankommende Bestimmtheit zerfällt, — daß also im verständigen Denken der Inhalt gegen seine Form gleichgültig ist, während er im vernünftigen oder begreifenden Erkennen aus sich selber seine Form hervorbringt.

Obgleich aber der Verstand den eben angegebenen Mangel an sich hat, so ist er doch ein nothwendiges Moment des vernünftigen Denkens. Seine Thätigkeit besteht überhaupt im Abstrahiren. Trennt er nun das Zufällige vom Wesentlichen ab, so ist er durchaus in seinem Rechte und erscheint als Das, was er in Wahrheit seyn soll. Daher nennt man Denjenigen, welcher einen wesentlichen Zweck verfolgt, einen Mann von Verstand. Ohne Verstand ist auch keine Charakterfestigkeit möglich, da zu dieser gehört, daß der Mensch an seiner individuellen Wesenheit festhält. Jedoch kann der Verstand auch umgekehrt einer einseitigen Bestimmung die Form der Allgemeinheit geben und dadurch das Gegentheil des mit dem Sinn für das Wesentliche begabten, gesunden Menschenverstandes werden.

Das zweite Moment des reinen Denkens ist das Urtheilen. Die Intelligenz, welche als Verstand die verschiedenen, in der concreten Einzelnheit des Gegenstandes unmittelbar vereinten abstracten Bestimmungen auseinander reißt und vom Gegenstande abtrennt, geht nothwendig zunächst dazu fort, den Gegenstand auf diese allgemeinen Denk

bestimmungen zu beziehen, — ihn somit als Verhältniß, — als einen objectiven Zusammenhang, — als eine Totalität zu betrachten. Diese Thätigkeit der Intelligenz nennt man häufig schon Begreifen, — aber mit Unrecht. Denn auf diesem Standpunkt wird der Gegenstand noch als ein Gegebenes, — als etwas von einem Anderen Abhängiges, durch dasselbe Bedingtes gefaßt. Die Umstände, welche eine Erscheinung bedingen, gelten hier noch für selbstständige Existenzen. Somit ist die Identität der aufeinander bezogenen Erscheinungen noch eine bloß innere und eben deshalb bloß äußerliche. Der Begriff zeigt sich daher hier noch nicht in seiner eigenen Gestalt, sondern in der Form der begriffslosen Nothwendigkeit.

Erst auf der dritten Stufe des reinen Denkens wird der Begriff als solcher erkannt. Diese Stufe stellt also das eigentliche Begreifen dar. Hier wird das Allgemeine als sich selber besonderud und aus der Besonderung zur Einzelnheit zusammennehmend erkannt, — oder, — was Dasselbe ist, — das Besondere aus seiner Selbstständigkeit zu einem Momente des Begriffs herabgesetzt. Demnach ist hier das Allgemeine nicht mehr eine dem Inhalt äußerliche, sondern die wahrhafte, aus sich selber den Inhalt hervorbringende Form, — der sich selber entwickelnde Begriff der Sache. Das Denken hat folglich auf diesem Standpunkte keinen anderen Inhalt, als sich selber, — als seine eigenen, den immanenten Inhalt der Form bildenden Bestimmungen; es sucht und findet im Gegenstande nur sich selbst. Der Gegenstand ist daher hier vom Denken nur dadurch unterschieden, daß er die Form des Seyns, des Für-sich-Bestehens hat. Somit steht das Denken hier zum Object in einem vollkommen freien Verhältnisse.

In diesem, mit seinem Gegenstande identischen Denken erreicht die Intelligenz ihre Vollendung, ihr Ziel; denn nun ist sie in der That Das, was sie in ihrer Unmittelbarkeit nur seyn sollte, — die sich wissende Wahrheit, die sich selbst

erkennende Vernunft. Das Wissen macht jetzt die Subjectivität der Vernunft aus, und die objective Vernunft ist als Wissen gesetzt. Dies gegenseitige Sichdurchdringen der denkenden Subjectivität und der objectiven Vernunft ist das Endresultat der Entwicklung des theoretischen Geistes durch die dem reinen Denken vorangehenden Stufen der Anschauung und der Vorstellung hindurch.

§. 468.

Die Intelligenz, die als theoretische sich die unmittelbare Bestimmtheit aneignet, ist nach vollendeter Besitznahme nun in ihrem Eigenthume; durch die letzte Negation der Unmittelbarkeit ist an sich gesetzt, daß für sie der Inhalt durch sie bestimmt ist. Das Denken, als der freie Begriff, ist nun auch vom Inhalte nach frei. Die Intelligenz sich wissend als das Bestimmende des Inhalts, der ebenso der ihrige, wie als jenem bestimmt ist, ist Wille.

Zusatz. Das reine Denken ist zunächst ein unbefangenes, in die Sache versenktes Verhalten. Dies Thun wird aber nothwendig auch sich selbst gegenständlich. Da das begreifende Erkennen im Gegenstande absolut bei sich selber ist, so muß es erkennen, daß seine Bestimmungen Bestimmungen der Sache, und daß umgekehrt die objectiv gültigen, jenenden Bestimmungen seine Bestimmungen sind. Durch diese Erinnerung, — durch dies In-sich-gehen der Intelligenz wird dieselbe zum Willen. Für das gewöhnliche Vorstellen ist dieser Uebergang allerdings nicht vorhanden; der Vorstellung fallen vielmehr das Denken und der Wille auseinander. In Wahrheit aber ist, wie wir so eben gesehen haben, das Denken das sich selbst zum Willen Bestimmende, und bildet das Letztere die Substanz des Ersteren; so daß ohne Denken kein Wille sein kann und auch der ungebildetste Mensch nur insofern Wille ist, als er gedacht hat, — das Thier dagegen, weil es nicht denkt, auch keinen Willen zu haben vermag.

b.

Der praktiſche Geiſt.

§. 469.

Der Geiſt als Wille weiß ſich als ſich in ſich beſchließend, und ſich aus ſich erfüllend. Dies erfüllte Fürſichſeyn oder Einzelnheit macht die Seite der Exiſtenz oder Realität von der Idee des Geiſtes aus; als Wille tritt der Geiſt in Wirklichkeit, als Wiſſen iſt er in dem Boden der Allgemeinheit des Begriffs. — Als ſich ſelbſt den Inhalt gebend iſt der Wille bei ſich, frey überhaupt; Dies iſt ſein beſtimmter Begriff. — Seine Endlichkeit beſteht in dem Formalismus, daß ſein Durch-ſich-Erfülltſeyn zunächſt nur die abſtracte Beſtimmtheit, die ſeinige überhaupt, aber mit der entwickelten Vernunft noch nicht identificirt iſt. Die Beſtimmung des an ſich ſeyenden Willens iſt, die Freiheit in dem formellen Willen zur Exiſtenz zu bringen, und ſomit der Zweck des letztern, ſich mit ſeinem Begriffe zu erfüllen, d. i. die Freiheit zu ſeiner Beſtimmtheit, zu ſeinem Inhalte und Zwecke wie zu ſeinem Daſeyn zu machen. Dieſer Begriff, die Freiheit, iſt weſentlich nur als Denken; der Weg des Willens, ſich zum objectiven Geiſte zu machen, iſt ſich zum denkenden Willen zu erheben, — ſich den Inhalt zu geben, den er nur als ſich denkender haben kann.

Die wahre Freiheit iſt als Sittlichkeit Dies, daß der Wille nicht ſubjective, d. i. eigenſüchtige Intereſſen, ſondern allgemeinen Inhalt zu ſeinen Zwecken hat; ſolcher Inhalt iſt aber nur im Denken und durchs Denken; es iſt nichts Geringeres, als abſurd, aus der Sittlichkeit, Religioſität, Rechtlichkeit u. ſ. f. das Denken ausſchließen zu wollen.

Zuſatz. Die Intelligenz hat ſich uns als der aus dem Objecte in ſich gehende, in ihm ſich erinnernde und ſeine Innerlichkeit für das Objective erkennende Geiſt erwieſen. Umgekehrt geht nun der Wille auf die Objectivirung ſeiner

noch mit der Form der Subjectivität behafteten Innerlichkeit aus. Wir haben diese Aeußerlichmachung jedoch hier, — in der Sphäre des *subjectiven* Geistes, — nur bis zu dem Punkte zu verfolgen, wo die wollende Intelligenz zum *objectiven* Geiste wird, — das heißt, — bis dahin, wo das Product des Willens aufhört, bloß der *Genuß* zu seyn, und anfängt, *That* und *Handlung* zu werden.

Der Entwicklungsgang des praktischen Geistes ist nun im Allgemeinen folgender.

Zunächst erscheint der Wille in der Form der *Unmittelbarkeit*; er hat sich noch nicht als frei und objectiv bestimmende Intelligenz *gesetzt*, sondern *findet* sich nur als solches objectives Bestimmen. So ist er 1) *praktisches Gefühl*, hat einen *einzelnen* Inhalt und ist selbst *unmittelbar einzelner*, *subjectiver* Wille, der sich zwar, wie so eben gesagt, als objectiv bestimmend fühlt, aber des von der Form der Subjectivität befreiten, *wahrhaft objectiven*, an- und *für sich allgemeinen* Inhalts noch entbehrt. Deshalb ist der Wille zunächst nur *an sich* oder seinem *Begriffe* nach, frei. Zur *Idee* der Freiheit gehört dagegen, daß der Wille seinen *Begriff*, — die *Freiheit selber*, — zu seinem Inhalte oder Zwecke macht. Wenn er Dies thut, wird er *objectiver Geist*, baut sich eine Welt seiner Freiheit auf und giebt somit seinem wahrhaften Inhalte ein selbstständiges Daseyn. Zu diesem Ziele gelangt aber der Wille nur dadurch, daß er seine Einzelnheit abarbeitet, — daß er seine in dieser nur *an sich* seyende Allgemeinheit zum *an- und für sich* allgemeinen Inhalte entwickelt.

Den *nächsten* Schritt auf diesem Wege thut der Wille, indem er 2) als *Trieb* dazu fortgeht, die im Gefühl nur *gegebene* Uebereinstimmung seiner innerlichen Bestimmtheit mit der Objectivität zu einer solchen zu machen, die erst durch ihn *gesetzt* werden soll.

Das Weitere besteht 3) darin, daß die *besonderen* Triebe

einem Allgemeinen, — der Glückſeligkeit, — untergeordnet werden. Da dies Allgemeine aber nur eine Reflexions-Allgemeinheit iſt, — ſo bleibt daſſelbe etwas dem Beſonderen der Triebe Aeußerliches und wird nur durch den ganz abſtract einzelnen Willen, — durch die Willkür, — auf jenes Beſondere bezogen.

Sowohl das unbeſtimmte Allgemeine der Glückſeligkeit, wie die unmittelbare Beſonderheit der Triebe und die abſtracte Einzelnheit der Willkür ſind in ihrer gegenſeitigen Aeußerlichkeit etwas Unwahres, und gehen deshalb in den, das conret Allgemeine, den Begriff der Freiheit, wollenden Willen zuſammen, welcher, wie ſchon bemerkt, das Ziel der Entwicklung des praktiſchen Geiſtes bildet.

§. 470.

Der praktiſche Geiſt enthält zunächſt als formeller oder unmittelbarer Wille ein gedoppeltes Sollen, — 1) in dem Gegenſatze der aus ihm geſetzten Beſtimmtheit gegen das damit wieder eintretende unmittelbare Beſtimmtſeyn, gegen ſein Daſeyn und Zuſtand, was im Bewußtſeyn ſich zugleich zum Verhältniſſe gegen äußere Objecte entwickelt. 2) Jene erſte Selbſtbeſtimmung iſt, als ſelbſt unmittelbare, zunächſt nicht in die Allgemeinheit des Denkens erhoben, welche daher an ſich das Sollen gegen jene ſowohl der Form nach ausmacht, als dem Inhalte nach ausmachen kann; — ein Gegenſatz, der zunächſt nur für uns iſt.

α) Das praktiſche Gefühl.

§. 471.

Der praktiſche Geiſt hat ſeine Selbſtbeſtimmung in ihm zuerſt auf unmittelbare Weiſe, damit formell, ſo daß er ſich findet als in ſeiner innerlichen Natur beſtimmte Einzelnheit. Er iſt ſo praktiſches Gefühl. Darin hat er, da er an ſich mit der Vernunft einfach identiſche Subjectivität iſt, wohl den Inhalt der Vernunft, aber als unmittelbar einzel-

nen, hiermit auch als natürlichen, zufälligen und subjectiven Inhalt, der eben sowohl aus der Particularität des Bedürfnisses, des Meinens u. s. f., und aus der gegen das Allgemeine sich für sich setzenden Subjectivität sich bestimmt, als er an sich der Vernunft angemessen seyn kann.

Wenn an das Gefühl von Recht und Moralität, wie von Religion, das der Mensch in sich habe, — an seine wohlwollenden Neigungen u. s. f. — an sein Herz überhaupt, d. i. an das Subject, in sofern in ihm alle die verschiedenen praktischen Gefühle vereinigt sind, appellirt wird; so hat Dies 1) den richtigen Sinn, daß diese Bestimmungen seine eigenen immanenten sind, 2) und dann, in sofern das Gefühl dem Verstande entgegengesetzt wird, daß es gegen dessen einseitige Abstractionen die Totalität seyn kann. Aber ebenso kann das Gefühl einseitig, unwesentlich, schlecht seyn. Das Vernünftige, das als Gedachtes in der Gestalt der Vernünftigkeit ist, ist derselbe Inhalt, den das gute praktische Gefühl hat, aber in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit, in seiner Objectivität und Wahrheit.

Deswegen ist es einerseits thöricht, zu meinen, als ob im Uebergange vom Gefühl zum Recht und der Pflicht an Inhalt und Vortrefflichkeit verloren werde; dieser Uebergang bringt erst das Gefühl zu seiner Wahrheit. Eben so thöricht ist es, die Intelligenz dem Gefühle, Herzen und Willen für überflüssig, ja schädlich zu halten; die Wahrheit — und was Dasselbe ist — die wirkliche Vernünftigkeit des Herzens und Willens kann allein in der Allgemeinheit der Intelligenz, nicht in der Einzelnheit des Gefühles als solchen Statt finden. Wenn die Gefühle wahrhafter Art sind, sind sie es durch ihre Bestimmtheit, d. i. ihren Inhalt, und dieser ist wahrhaft nur, in sofern er in sich allgemein ist, d. h. den denkenden Geist zu seiner Quelle hat. Die Schwierigkeit besteht für den Verstand darin, sich von der Trennung, die er sich einmal zwischen den

Seelenvermögen, dem Gefühle, dem denkenden Geiſte willkürlich gemacht hat, loszumachen und zu der Vorſtellung zu kommen, daß im Menſchen nur Eine Vernunft, im Gefühl, Wollen und Denken iſt. Damit zuſammenhängend wird eine Schwierigkeit darin gefunden, daß die Ideen, die allein dem denkenden Geiſte angehören, — Gott, Recht, Sittlichkeit — auch gefühlt werden können. Das Gefühl iſt aber nichts Anderes, als die Form der unmittelbaren eigenthümlichen Einzelnheit des Subjects, in die jener Inhalt, wie jeder andere objective Inhalt, dem das Bewußtſeyn auch Gegenſtändlichkeit zuſchreibt, geſetzt werden kann.

Andererſeits iſt es verdächtig, und ſehr wohl mehr als Dies, am Gefühle und Herzen gegen die gedachte Vernünftigkeit, — Recht, Pflicht, Geſetz, — feſtzuhalten, weil das, was Mehr in jenen, als in dieſer iſt, nur die beſondere Subjectivität, das Eitle und die Willkür, iſt. — Aus demſelben Grunde iſt es ungeſchickt, ſich bei der wiſſenſchaftlichen Betrachtung der Gefühle auf mehr, als auf ihre Form einzulaſſen, und ihren Inhalt zu betrachten, da dieſer als gedacht, vielmehr die Selbſtbeſtimmungen des Geiſtes in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die Rechte und Pflichten, ausmacht. Für die eigenthümliche Betrachtung der praktiſchen Gefühle wie der Neigungen blieben nur die ſelbſtſüchtigen, ſchlechten und böſen; denn nur ſie gehören der ſich gegen das Allgemeine feſthaltenden Einzelnheit an; ihr Inhalt iſt das Gegentheil von dem der Rechte und Pflichten; eben damit erhalten ſie aber nur im Gegenſatze gegen dieſe ihre nähere Beſtimmtheit.

§. 472.

Das praktiſche Gefühl enthält das Sollen, ſeine Selbſtbeſtimmung als an ſich ſeyend, bezogen auf eine ſeyende Einzelnheit, die nur in der Angemeſſenheit zu jener als gültig ſey. Da beiden in dieſer Unmittelbarkeit noch objective Beſtimmung

fehlt, so ist diese Beziehung des Bedürfnisses auf das Daseyn das ganz subjective und oberflächliche Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen.

Vergnügen, Freude, Schmerz u. s. f., Scham, Reue, Zufriedenheit u. s. w. sind theils nur Modificationen des formellen praktischen Gefühls überhaupt, theils aber durch ihren Inhalt, der die Bestimmtheit des Sollens ausmacht, verschieden.

Die berühmte Frage nach dem Ursprunge des Uebels in der Welt, tritt, — wenigstens in sofern unter dem Uebel zunächst nur das Unangenehme und der Schmerz verstanden wird, — auf diesem Standpunkte des formellen Praktischen ein. Das Uebel ist nichts Anders, als die Unangemessenheit des Seyns zu dem Sollen. Dieses Sollen hat viele Bedeutungen, und da die zufälligen Zwecke gleichfalls die Form des Sollens haben, unendlich viele. In Ansehung ihrer ist das Uebel nur das Recht, das an der Eitelkeit und Nichtigkeit ihrer Einbildung ausgeübt wird. Sie selbst sind schon das Uebel. — Die Endlichkeit des Lebens und des Geistes fällt in ihr Urtheil, in welchem sie das von ihnen abgesonderte Andere zugleich als ihr Negatives in ihnen haben, und so als der Widerspruch sind, der das Uebel heißt. Im Todten ist kein Uebel noch Schmerz, weil der Begriff in der unorganischen Natur seinem Daseyn nicht gegenüber tritt, und nicht in dem Unterschiede zugleich dessen Subject bleibt. Im Leben schon und noch mehr im Geiste ist diese immanente Unterscheidung vorhanden, und tritt hiermit ein Sollen ein; und diese Negativität, Subjectivität, Ich, die Freiheit, sind die Principien des Uebels und des Schmerzes. — Jacob Böhm hat die Ichheit als die Pein und Qual und als die Quelle der Natur und des Geistes gefaßt.

Zusatz. Obgleich im praktischen Gefühl der Wille die Form der einfachen Identität mit sich selber hat; so ist in dieser Identität doch schon die Differenz vorhanden; denn das

praktiſche Gefühl weiß ſich zwar einerſeits als objectivgiltiges Selbſtbeſtimmen, als ein An-und-für-ſich-beſtimmtes, zugleich aber andererſeits als unmittelbar oder von außen beſtimmt, als der ihm fremden Beſtimmtheit der Affectionen unterworfen. Der fühlende Wille iſt daher das Vergleichen ſeines von außen kommenden, unmittelbaren Beſtimmtſeyns, mit ſeinem durch ſeine eigene Natur geſetzten Beſtimmtſeyn. Da das Letztere die Bedeutung Deſſen hat, was ſeyn ſoll; ſo macht der Wille an die Affection die Forderung, mit jenem übereinzuſtimmen. Dieſe Uebereinſtimmung iſt das Angenehme, — die Nichtübereinſtimmung das Unangenehme.

Weil aber jene innere Beſtimmtheit, auf welche die Affection bezogen wird, eine ſelbſt noch unmittelbare, meiner natürlichen Einzelnheit angehörige, noch ſubjective, nur gefühlte iſt; ſo kann das durch jene Beziehung zu Stande kommende Urtheil nur ein ganz oberflächliches und zufälliges ſeyn. Bei wichtigen Dingen erſcheint daher der Umſtand, daß mir Etwas angenehm oder unangenehm iſt, als höchſt gleichgültig.

Das praktiſche Gefühl erhält jedoch noch weitere Beſtimmungen, als die eben beſprochenen oberflächlichen.

Es giebt nämlich zweitens Gefühle, welche, — da ihr Inhalt von der Anſchauung oder von der Vorſtellung herkommt, — das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen an Beſtimmtheit übertreffen. Zu dieſer Klaſſe von Gefühlen gehört, zum Beiſpiel, das Vergnügen, die Freude, die Hoffnung, die Furcht, die Angſt, der Schmerz u. ſ. w. — Die Freude beſteht in dem Gefühl des einzelnen Zuſtimmens meines An-und-für-ſich-beſtimmtſeyns zu einer einzelnen Begebenheit, einer Sache oder Perſon. — Die Zufriedenheit dagegen iſt mehr eine dauernde, ruhige Zuſtimmung ohne Intenſität. — In der Heiterkeit zeigt ſich ein lebhafteres Zuſtimmen. — Die Furcht iſt das Gefühl meines Selbſtes und zugleich eines, mein

Selbstgefühl zu zerstörenden drohenden Uebels. — Im Schrecken empfinde ich die plötzliche Nichtübereinstimmung eines Aeußerlichen mit meinem positiven Selbstgefühl.

Alle diese Gefühle haben keinen ihnen immanenten, zu ihrer eigenthümlichen Natur gehörenden Inhalt; derselbe kommt in sie von außen.

Endlich entsteht eine dritte Art von Gefühlen dadurch, daß auch der aus dem Denken stammende, substanzielle Inhalt des Rechtlichen, Moralischen, Sittlichen und Religiösen in den fühlenden Willen aufgenommen wird. Indem Dies geschieht, bekommen wir mit Gefühlen zu thun, die sich durch den, ihnen eigenthümlichen Inhalt von einander unterscheiden und durch diesen ihre Berechtigung erhalten. — Zu dieser Klasse gehört auch die Scham und die Reue; denn beide haben in der Regel eine sittliche Grundlage. — Die Reue ist das Gefühl der Nichtübereinstimmung meines Thuns mit meiner Pflicht oder auch nur mit meinem Vortheil, — in jedem Falle also, — mit etwas An-und-für-sich-bestimmtem.

Wenn wir aber gesagt haben, daß die zuletzt besprochenen Gefühle einen, ihnen eigenthümlichen Inhalt haben; so darf Dies nicht so verstanden werden, als ob der rechtliche, sittliche und religiöse Inhalt nothwendig im Gefühle wäre. Daß jener Inhalt mit dem Gefühle nicht unzertrennlich verwachsen ist, — Das sieht man empirischerweise daraus, daß selbst über eine gute That Reue empfunden werden kann. Es ist auch durchaus nicht absolut nothwendig, daß ich bei der Beziehung meiner Handlung auf die Pflicht in die Unruhe und Hitze des Gefühls gerathe; ich kann vielmehr jene Beziehung auch im vorstellenden Bewußtseyn abmachen und somit bei der ruhigen Betrachtung die Sache bewenden lassen.

Ebenso wenig braucht bei der oben besprochenen zweiten Art von Gefühlen der Inhalt in das Gefühl einzudringen. Ein besonnener Mensch, — ein großer Charakter, — kann Etwas

ſeinem Willen gemäß finden, ohne in das Gefühl der Freude auszubrechen, — und umgekehrt ein Unglück erleiden, ohne dem Gefühl des Schmerzes ſich hinzugeben. Wer ſolchen Gefühlen anheimfällt, Der iſt mehr oder weniger in der Eitelkeit befangen, eine beſondere Wichtigkeit darauf zu legen, daß gerade Er, — dieſes beſondere Ich, — entweder ein Glück oder ein Unglück erfährt.

β) Die Triebe und die Willkür.

§. 473.

Das praktiſche Sollen iſt reelles Urtheil. Die unmittelbare, nur vorgefundene Angemeſſenheit der ſeyenden Beſtimmtheit zum Bedürfniß iſt für die Selbſtbeſtimmung des Willens, eine Negation und ihr unangemeſſen. Damit der Wille, d. i. die an ſich ſeyende Einheit der Allgemeinheit und der Beſtimmtheit, ſich befriedige, d. i. für ſich ſey, ſoll die Angemeſſenheit ſeiner innern Beſtimmung und des Daſeyns durch ihn geſetzt ſeyn. Der Wille iſt der Form des Inhalts nach zunächſt noch natürlicher Wille, — als unmittelbar identiſch mit ſeiner Beſtimmtheit, — Trieb und Neigung; — inſofern aber die Totalität des praktiſchen Geiſtes ſich in eine einzelne der mit dem Gegenſatze überhaupt geſetzten vielen beſchränkten Beſtimmungen legt, — Leidenſchaft.

Zuſatz. Im praktiſchen Gefühl iſt es zufällig, ob die unmittelbare Affection mit der inneren Beſtimmtheit des Willens übereinſtimmt oder nicht. Dieſe Zufälligkeit, — dies Abhängigſeyn von einer äußeren Objectivität, — widerſpricht dem ſich als das An-und-für-ſich-beſtimmte erkennenden, die Objectivität in ſeiner Subjectivität enthalten wiſſenden Willen. Dieſer kann deshalb nicht dabei ſtehen bleiben, ſeine immanente Beſtimmtheit mit einem Aeußerlichen zu vergleichen und die Uebereinſtimmung dieſer beiden Seiten nur zu finden, — ſondern er muß dazu fortſchreiten, die Objectivität als ein Mo-

ment seiner Selbstbestimmung zu setzen, jene Uebereinstimmung, — seine Befriedigung, — also selber hervorzubringen. Dadurch entwickelt sich die wollende Intelligenz zum Triebe. Dieser ist eine subjective Willensbestimmung, die sich selber ihre Objectivität giebt.

Der Trieb muß von der bloßen Begierde unterschieden werden. Die Letztere gehört, wie wir §. 426 gesehen haben, dem Selbstbewußtseyn an und steht somit auf dem Standpunkt des noch nicht überwundenen Gegensatzes zwischen dem Subjectiven und dem Objectiven. Sie ist etwas Einzelnes und sucht nur das Einzelne zu einer einzelnen, augenblicklichen Befriedigung. Der Trieb hingegen, — da er eine Form der wollenden Intelligenz ist, — geht von dem aufgehobenen Gegensatze des Subjectiven und des Objectiven aus, und umfaßt eine Reihe von Befriedigungen, — somit etwas Ganzes, Allgemeines. Zugleich ist jedoch der Trieb, — als von der Einzelnheit des praktischen Gefühls herkommend und nur die erste Negation derselben bildend, — noch etwas Besonderes. Deshalb erscheint der Mensch, — insofern er in die Triebe versunken ist, — als unfrei.

§. 474.

Die Neigungen und Leidenschaften haben dieselben Bestimmungen zu ihrem Inhalte, wie die praktischen Gefühle, und gleichfalls die vernünftige Natur des Geistes einerseits zu ihrer Grundlage, andererseits aber sind sie, als dem noch subjectiven, einzelnen Willen angehörig, mit Zufälligkeit behaftet, und scheinen, als besondere, zum Individuum wie zu einander äußerlich und hiermit nach unfreier Nothwendigkeit sich zu verhalten.

Die Leidenschaft enthält in ihrer Bestimmung Dies, daß sie auf eine Besonderheit der Willensbestimmung beschränkt ist, in welche sich die ganze Subjectivität des Individuums versenkt, — der Gehalt jener Bestimmung mag sonst seyn, welcher er will. Um dieses Formellen willen aber ist

die Leidenſchaft weder gut noch böſe; dieſe Form drückt nur Dies aus, daß ein Subject das ganze lebendige Intereſſe ſeines Geiſtes, Talentes, Charakters, Genuſſes in Einen Inhalt gelegt habe. Es iſt nichts Großes ohne Leidenſchaft vollbracht worden, noch kann es ohne ſolche vollbracht werden. Es iſt nur eine todte, ja zu oft heuchleriſche Moralität, welche gegen die Form der Leidenſchaft als ſolche loszieht.

Aber bei den Neigungen wird unmittelbar die Frage gemacht, welche gut und böſe, — ingleichen bis zu welchem Grade die guten gut bleiben, — und, weil ſie beſondere gegen einander und ihrer viele ſind, — wie ſie, da ſie ſich doch in Einem Subjecte befinden und ſich nach der Erfahrung nicht wohl alle befriedigen laſſen, gegen einander wenigſtens einſchränken müſſen. Es hat mit dieſen vielen Trieben und Neigungen zunächſt dieſelbe Bewandniß, wie mit den Seelenkräften, deren Sammlung der theoretiſche Geiſt ſeyn ſoll; — eine Sammlung, welche nun mit der Menge von Trieben vermehrt wird. Die formelle Vernünftigkeit des Triebes und der Neigung beſteht nur in ihrem allgemeinen Triebe, nicht als Subjectives zu ſeyn, ſondern durch die Thätigkeit des Subjects ſelbſt die Subjectivität aufzuheben, realiſirt zu werden. Ihre wahrhafte Vernünftigkeit kann ſich nicht in einer Betrachtung der äußeren Reflexion ergeben, welche ſelbſtſtändige Naturbeſtimmungen und unmittelbare Triebe vorausſetzt, und damit des Einen Princips und Endzwecks für dieſelbe ermangelt. Es iſt aber die immanente Reflexion des Geiſtes ſelbſt, über ihre Beſonderheit, wie über ihre natürliche Unmittelbarkeit hinauszugehen, und ihrem Inhalte Vernünftigkeit und Objectivität zu geben, worin ſie als nothwendige Verhältniſſe, Rechte und Pflichten ſind. Dieſe Objectivirung iſt es denn, welche ihren Gehalt, ſo wie ihr Verhältniß zu einander, überhaupt ihre Wahrheit

aufzeigt; — wie Plato, was die Gerechtigkeit an und für sich sey, mit wahrhaftem Sinne, auch in sofern er unter dem Rechte des Geistes seine ganze Natur befaßte, — nur in der objectiven Gestalt der Gerechtigkeit, nämlich der Construction des Staates als des sittlichen Lebens, darstellen zu können zeigte.

Die Untersuchung also, welches die guten, vernünftigen Neigungen und deren Unterordnung sey, verwandelt sich in die Darstellung, welche Verhältnisse der Geist hervorbringt, indem er als objectiver Geist sich entwickelt; — eine Entwickelung, in welcher der Inhalt der Selbstbestimmung die Zufälligkeit oder Willkür verliert. Die Abhandlung der Triebe, Neigungen und Leidenschaften nach ihrem wahrhaften Gehalte ist daher wesentlich die Lehre von den rechtlichen, moralischen und sittlichen Pflichten.

§. 475.

Das Subject ist die Thätigkeit der Befriedigung der Triebe, der formellen Vernünftigkeit, nämlich der Uebersetzung aus der Subjectivität des Inhalts, der in sofern Zweck ist, in die Objectivität, in welcher es sich mit sich selbst zusammenschließt. Daß, in sofern der Inhalt des Triebes als Sache von dieser seiner Thätigkeit unterschieden wird, die Sache, welche zu Stande gekommen ist, das Moment der subjectiven Einzelnheit und deren Thätigkeit enthält, ist das Interesse. Es kommt daher nichts ohne Interesse zu Stande.

Eine Handlung ist ein Zweck des Subjects und ebenso ist sie seine Thätigkeit, welche diesen Zweck ausführt; nur durch Dies, daß das Subject auf diese Weise auch in der uneigennützigsten Handlung ist, d. h. durch sein Interesse, ist ein Handeln überhaupt. — Den Trieben und Leidenschaften setzt man einerseits die schaale Träumerei eines Naturglücks gegenüber, durch welches die Bedürfnisse ohne die Thätigkeit des Subjects, die Angemessenheit der unmittelbaren Existenz und seiner innern

Beſtimmungen hervorzubringen, ihre Befriedigung finden ſollen. Andererſeits wird ihnen ganz überhaupt, die Pflicht um der Pflicht willen, die Moralität entgegengeſetzt. Aber Trieb und Leidenſchaft iſt nichts Anderes, als die Lebendigkeit des Subjects, nach welcher es ſelbſt in ſeinem Zwecke und deſſen Ausführung iſt. Das Sittliche betrifft den Inhalt, der als ſolcher das Allgemeine, ein Unthätiges, iſt, und an dem Subjecte ſein Bethätigendes hat; Dies, daß er dieſem immanent iſt, iſt das Intereſſe, — und die ganze wirkſame Subjectivität in Anſpruch nehmend, die Leidenſchaft.

Zuſatz. Selbſt im reinſten rechtlichen, ſittlichen und religiöſen Willen, der nur ſeinen Begriff, die Freiheit, zu ſeinem Inhalte hat, liegt zugleich die Vereinzelung zu einem Dieſen, zu einem Natürlichen. Dies Moment der Einzelnheit muß in der Ausführung auch der objectiveſten Zwecke ſeine Befriedigung erhalten; ich als dieſes Individuum will und ſoll in der Ausführung des Zwecks nicht zu Grunde gehen. Dies iſt mein Intereſſe. Daſſelbe darf mit der Selbſtſucht nicht verwechſelt werden; denn dieſe zieht ihren beſonderen Inhalt dem objectiven Inhalte vor.

§. 476.

Der Wille als denkend und an ſich frei, unterſcheidet ſich ſelbſt von der Beſonderheit der Triebe und ſtellt ſich als einfache Subjectivität des Denkens über deren mannichfaltigen Inhalt; ſo iſt er reflectirender Wille.

§. 477.

Eine ſolche Beſonderheit des Triebs iſt auf dieſe Weiſe nicht mehr unmittelbar, ſondern erſt die ſeinige, indem er ſich mit ihr zuſammenſchließt und ſich dadurch beſtimmte Einzelnheit und Wirklichkeit giebt. Er iſt auf dem Standpunkt, zwiſchen Neigungen zu wählen, und iſt Willkür.

§. 478.

Der Wille iſt als Willkür für ſich frei, indem er als die

Negativität ſeines nur unmittelbaren Selbſtbeſtimmens in ſich reflectirt iſt. Jedoch in ſofern der Inhalt, in welchem ſich dieſe ſeine formelle Allgemeinheit zur Wirklichkeit beſchließt, noch kein anderer, als der der Triebe und Neigungen iſt, iſt er nur als ſubjectiver und zufälliger Wille wirklich. Als der Widerſpruch, ſich in einer Beſonderheit zu verwirklichen, welche zugleich für ihn eine Nichtigkeit iſt, und eine Befriedigung in ihr zu haben, aus der er zugleich heraus iſt, iſt er zunächſt der Proceß der Zerſtreuung und des Aufhebens einer Neigung oder Genuſſes durch eine andere und der Befriedigung, die Dies eben ſo ſehr nicht iſt, durch eine andere ins Unendliche. Aber die Wahrheit der beſondern Befriedigungen iſt die allgemeine, die der denkende Wille als Glückſeligkeit ſich zum Zwecke macht.

γ) Die Glückſeligkeit.

§. 479.

In dieſer durch das reflectirende Denken hervorgebrachten Vorſtellung einer allgemeinen Befriedigung ſind die Triebe nach ihrer Beſonderheit als negativ geſetzt, und ſollen theils einer dem andern zum Behufe jenes Zwecks, theils direct demſelben ganz oder zum Theil aufgeopfert werden. Ihre Begränzung durch einander iſt einerſeits eine Vermiſchung von qualitativer und quantitativer Beſtimmung, andererſeits da die Glückſeligkeit den affirmativen Inhalt allein in den Trieben hat, liegt in ihnen die Entſcheidung, und es iſt das ſubjective Gefühl und Belieben, was den Ausſchlag geben muß, worein es die Glückſeligkeit ſetze.

§. 480.

Die Glückſeligkeit iſt die nur vorgeſtellte, abſtracte Allgemeinheit des Inhalts, welche nur ſeyn ſoll. Die Wahrheit aber der beſondern Beſtimmtheit, welche eben ſo ſehr iſt, als aufgehoben iſt, und der abſtracten Einzelnheit, der Will-

für, welche sich in der Glückseligkeit eben so sehr einen Zweck giebt als nicht giebt, ist die allgemeine Bestimmtheit des Willens an ihm selbst, d. i. sein Selbstbestimmen selbst, die Freiheit. Die Willkür ist auf diese Weise der Wille nur als die reine Subjectivität, welche dadurch rein und concret zugleich ist, daß sie zu ihrem Inhalt und Zweck nur jene unendliche Bestimmtheit, die Freiheit selbst, hat. In dieser Wahrheit seiner Selbstbestimmung, worin Begriff und Gegenstand identisch ist, ist der Wille, — wirklich freier Wille.

c.

Der freie Geist.

§. 481.

Der wirkliche freie Wille ist die Einheit des theoretischen und des praktischen Geistes; — freier Wille, der für sich als freier Wille ist, indem der Formalismus, die Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen praktischen Inhalts sich aufgehoben hat. Durch das Aufheben der Vermittlung, die darin enthalten war, ist er die durch sich gesetzte unmittelbare Einzelnheit, welche aber ebenso zur allgemeinen Bestimmung, der Freiheit selbst, gereinigt ist. Diese allgemeine Bestimmung hat der Wille als seinen Gegenstand und Zweck, nur indem er sich denkt, diesen seinen Begriff weiß, Wille als freie Intelligenz ist.

§. 482.

Der Geist, der sich als frei weiß und sich als diesen seinen Gegenstand will, d. i. sein Wesen zur Bestimmung und zum Zwecke hat, ist zunächst überhaupt der vernünftige Wille, oder an sich die Idee, darum nur der Begriff des absoluten Geistes. Als abstracte Idee ist sie wieder nur im unmittelbaren Willen existirend; daher ist die Seite des Daseyns der Vernunft, der einzelne Wille als Wissen jener seiner Bestimmung, die seinen Inhalt und Zweck ausmacht und deren nur

formelle Thätigkeit er ist. Die Idee erscheint so nur im Willen, der ein endlicher, aber die Thätigkeit ist, sie zu entwickeln und ihren sich entfaltenden Inhalt als Daseyn, welches als Daseyn der Idee Wirklichkeit ist, zu setzen, — objectiver Geist.

Von keiner Idee weiß man so allgemein, daß sie unbestimmt, vieldeutig, der größten Mißverständnisse fähig und ihnen deswegen wirklich unterworfen ist, wie von der Idee der Freiheit, und keine ist mit so wenigem Bewußtseyn geläufig. Indem der freie Geist der wirkliche Geist ist, so sind die Mißverständnisse über denselben von den ungeheuersten praktischen Folgen, da nichts Anderes, wenn die Individuen und Völker den abstracten Begriff der für-sich seyenden Freiheit einmal in ihre Vorstellung gefaßt haben, diese unbezwingliche Stärke hat, eben weil sie das eigene Wesen des Geistes und zwar als seine Wirklichkeit selbst ist. Ganze Welttheile, Africa und der Orient, haben diese Idee nie gehabt und haben sie noch nicht: die Griechen und Römer, Plato und Aristoteles, auch die Stoiker haben sie nicht gehabt; sie wußten im Gegentheil nur, daß der Mensch durch Geburt (als athenienſischer, spartanischer u. s. f. Bürger) oder durch Charakterstärke, Bildung, Philosophie (der Weise ist auch als Sklave und in Ketten frei) wirklich frei sey. Diese Idee ist durch das Christenthum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum als solches einen unendlichen Werth hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, und somit dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältniß, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d. i. daß der Mensch an sich zur höchsten Freiheit bestimmt ist. Wenn in der Religion als solcher der Mensch das Verhältniß zum absoluten Geiste als sein Wesen weiß; so hat er weiterhin den göttlichen Geist auch als in die Sphäre der weltlichen Existenz tretend gegenwärtig, — als die Substanz des Staats, der Familie u. s. f. Diese Verhältnisse werden durch jenen Geist eben so

ausgebildet und ihm angemeſſen conſtituirt, als dem Einzelnen durch ſolche Exiſtenz die Geſinnung der Sittlichkeit inwohnend wird, und er dann in dieſer Sphäre der beſondern Exiſtenz, des gegenwärtigen Empfindens und Wollens *wirklich frei* iſt.

Wenn das Wiſſen von der Idee, — d. i. von dem Wiſſen der Menſchen, daß ihr Weſen, Zweck und Gegenſtand die Freiheit iſt, — ſpeculativ iſt; ſo iſt dieſe Idee ſelbſt als ſolche die Wirklichkeit der Menſchen, nicht die ſie darum *haben*, ſondern ſie *ſind*. Das Chriſtenthum hat es in ſeinen Anhängern zu ihrer Wirklichkeit gemacht, z. B. nicht Sclave zu ſeyn; wenn ſie zu Sclaven gemacht, — wenn die Entſcheidung über ihr Eigenthum in das Belieben, nicht in Geſetze und Gerichte gelegt würde, ſo fänden ſie die Subſtanz ihres Daſeyns verletzt. Es iſt dies Wollen der Freiheit nicht mehr ein Trieb, der ſeine Befriedigung fodert, ſondern der Charakter, — das zum triebloſen *Seyn* gewordene geiſtige Bewußtſeyn. — Aber dieſe Freiheit, die den Inhalt und Zweck der Freiheit hat, iſt ſelbſt zunächſt nur Begriff, Princip des Geiſtes und Herzens und ſich zur Gegenſtändlichkeit zu entwickeln beſtimmt, zur rechtlichen, ſittlichen und religiöſen, wie wiſſenſchaftlichen Wirklichkeit.

Zweite Abtheilung der Philosophie des Geistes.

Der objective Geist.

§. 483.

Der objective Geist ist die absolute Idee, aber nur an sich seyend; indem er damit auf dem Boden der Endlichkeit ist, behält seine wirkliche Vernünftigkeit die Seite äußerlichen Erscheinens an ihr. Der freie Wille hat unmittelbar zunächst die Unterschiede an ihm, daß die Freiheit seine innere Bestimmung und Zweck ist, und sich auf eine äußerliche vorgefundene Objectivität bezieht, welche sich spaltet — in das Anthropologische der particulären Bedürfnisse, — in die äußern Naturdinge, die für das Bewußtseyn sind, — und in das Verhältniß von einzelnen zu einzelnen Willen, welche ein Selbstbewußtseyn ihrer als verschiedener und particulärer sind; — diese Seite macht das äußerliche Material für das Daseyn des Willens aus.

§. 484.

Die Zweckthätigkeit aber dieses Willens ist, seinen Begriff, die Freiheit, in der äußerlich objectiven Seite zu realisiren, so daß sie als eine durch jenen bestimmte Welt, und er in ihr bei sich selbst, mit sich selbst zusammengeschlossen, der Begriff hiermit zur Idee vollendet sey. Die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet, erhält die Form von Nothwendigkeit, deren substantieller Zusammenhang das System der Freiheits-Bestimmungen, und deren erscheinender Zusammenhang als die Macht, das Anerkanntseyn, d. i. ihr Gelten im Bewußtseyn ist.

§. 485.

Diese Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen, welcher das unmittelbare und eigenthümliche Element der

Bethätigung des erſtern iſt, macht die einfache Wirklichkeit der Freiheit aus. Da ſie und ihr Inhalt dem Denken angehört und das an ſich Allgemeine iſt; ſo hat der Inhalt ſeine wahrhafte Beſtimmtheit nur in der Form der Allgemeinheit. In dieſer für das Bewußtſeyn der Intelligenz geſetzt, mit der Beſtimmung als geltende Macht, iſt er das Geſetz; — befreit von der Unreinheit und Zufälligkeit, die er im praktiſchen Gefühle ſo wie im Triebe hat, und gleichfalls nicht mehr in deren Form, ſondern in ſeiner Allgemeinheit dem ſubjectiven Willen eingebildet, als deſſen Gewohnheit, Sinnesart und Charakter, iſt er als Sitte.

§. 486.

Dieſe Realität überhaupt, als Daſeyn des freien Willens, iſt das Recht, welches nicht nur als das beſchränkte juriſtiſche Recht, ſondern als das Daſeyn aller Beſtimmungen der Freiheit umfaſſend zu nehmen iſt. Dieſe Beſtimmungen ſind in Beziehung auf den ſubjectiven Willen, in welchem ſie als allgemeine ihr Daſeyn haben ſollen und allein haben können, ſeine Pflichten, wie ſie als Gewohnheit und Sinnesart in demſelben Sitte ſind. Daſſelbe, was ein Recht iſt, iſt auch eine Pflicht, und was eine Pflicht iſt, iſt auch ein Recht. Denn ein Daſeyn iſt ein Recht nur auf den Grund des freien ſubſtantiellen Willens; dieſer ſelbe Inhalt iſt es, der in Beziehung auf den als ſubjectiv und einzeln ſich unterſcheidenden Willen Pflicht iſt. Die Endlichkeit des objectiven Willens iſt in ſofern der Schein des Unterſchieds der Rechte und der Pflichten.

Im Felde der Erſcheinung ſind Recht und Pflicht zunächſt ſo Correlata, daß einem Rechte von meiner Seite eine Pflicht in einem Andern entſpricht. Aber dem Begriffe nach, iſt mein Recht an eine Sache nicht blos Beſitz, ſondern als Beſitz einer Perſon, iſt es Eigenthum, rechtlicher Beſitz, und es iſt Pflicht, Sachen als Eigenthum zu beſitzen, d. i. als Perſon zu ſeyn; was in das Verhältniß der Erſcheinung, der

Beziehung auf eine andere Person, gesetzt, sich zur Pflicht des Andern, mein Recht zu respectiren, entwickelt. Die moralische Pflicht überhaupt ist in mir, als freiem Subject, zugleich ein Recht meines subjectiven Willens, meiner Gesinnung. Aber im Moralischen tritt die Differenz von nur innerer Willensbestimmung (Gesinnung, Absicht), die ihr Dasein nur in mir hat, und nur subjective Pflicht ist, gegen deren Wirklichkeit ein, hiermit auch eine Zufälligkeit und Unvollkommenheit, welche die Einseitigkeit des blos moralischen Standpunktes ausmacht. Im Sittlichen ist beides zu seiner Wahrheit, zu seiner absoluten Einheit gelangt, obgleich auch, als in der Weise der Nothwendigkeit, Pflicht und Recht durch Vermittlung in einander zurückkehren und sich zusammenschließen. Die Rechte des Familienvaters über die Mitglieder sind eben so sehr Pflichten gegen sie, wie die Pflicht des Gehorsams der Kinder ihr Recht, zu freien Menschen erzogen zu werden, ist. Die Strafgerechtigkeit der Regierung, ihre Rechte der Verwaltung u. s. f. sind zugleich Pflichten derselben, zu strafen, zu verwalten u. s. f., wie die Leistungen der Staatsangehörigen an Abgaben, Kriegsdiensten u. s. f., Pflichten und ebenso ihr Recht an den Schutz ihres Privateigenthums und des allgemeinen substantiellen Lebens sind, in dem sie ihre Wurzel haben; alle Zwecke der Gesellschaft und des Staats sind die eigenen der Privaten; aber der Weg der Vermittlung, durch welche ihre Pflichten als Ausübung und Genuß von Rechten an sie zurückkommen, bringt den Anschein der Verschiedenheit hervor; — wozu die Weise kommt, in welcher der Werth bei dem Austausche mannichfaltige Gestalten erhält, ob er gleich an sich derselbe ist. Aber wesentlich gilt es, daß wer keine Rechte hat, keine Pflichten hat, und umgekehrt.

Eintheilung.

§. 487.

Der freie Wille iſt:

A. ſelbſt zunächſt unmittelbar, und daher als einzelner, — die Perſon; das Daſeyn, welches dieſe ihrer Freiheit giebt, iſt das Eigenthum. Das Recht als ſolches iſt das formelle, abſtracte Recht;

B. in ſich reflectirt, ſo daß er ſein Daſeyn innerhalb ſeiner hat, und hierdurch zugleich als particulärer beſtimmt iſt, — das Recht des ſubjectiven Willens, die Moralität.

C. der ſubſtantielle Wille als die ſeinem Begriffe gemäße Wirklichkeit im Subjecte und Totalität der Nothwendigkeit, — die Sittlichkeit, in Familie, bürgerlichen Geſellſchaft und Staat.

Da ich dieſen Theil der Philoſophie in meinen Grundlinien des Rechts (Berlin 1821) ausgeführt habe, ſo kann ich mich hier kürzer, als über die andern Theile faſſen.

A.

Das Recht.

a. Eigenthum.

§. 488.

Der Geiſt in der Unmittelbarkeit ſeiner für ſich ſelbſt ſeyenden Freiheit iſt, einzelner, aber der ſeine Einzelnheit als abſolut freien Willen weiß; er iſt Perſon, das Sich-Wiſſen dieſer Freiheit, welches, als in ſich abſtract und leer, ſeine Beſonderheit und Erfüllung noch nicht an ihm ſelbſt, ſondern an einer äußerlichen Sache hat. Dieſe iſt gegen die Subjectivität der Intelligenz und der Willkür als ein Willenloſes ohne Recht,

und wird von ihr zu ihrem Accidens, der äußerlichen Sphäre ihrer Freiheit gemacht, — Besitz.

§. 489.

Das für sich blos praktische Prädicat des Meinigen, welches die Sache durch das Urtheil des Besitzes zunächst in der äußerlichen Bemächtigung erhält, hat aber hier die Bedeutung, daß Ich meinen persönlichen Willen in sie hineinlege. Durch diese Bestimmung ist der Besitz Eigenthum, der als Besitz Mittel, als Daseyn der Persönlichkeit aber Zweck ist.

§. 490.

In dem Eigenthum ist die Person mit sich selbst zusammengeschlossen. Aber die Sache ist eine abstract äußerliche und Ich bin darin abstract äußerlich. Die concrete Rückkehr meiner in mich in der Aeußerlichkeit ist, daß Ich, die unendliche Beziehung meiner auf mich, als Person die Repulsion meiner von mir selbst bin, und in dem Seyn anderer Personen, in meiner Beziehung auf sie, und im Anerkanntseyn von ihnen, das gegenseitig ist, das Daseyn meiner Persönlichkeit habe.

§. 491.

Die Sache ist die Mitte, durch welche die Extreme, — die in dem Wissen ihrer Identität als freier zugleich gegeneinander selbstständigen Personen — sich zusammenschließen. Mein Wille hat für sie sein bestimmtes erkennbares Daseyn in der Sache durch die unmittelbare körperliche Ergreifung des Besitzes, oder durch die Formirung, oder auch durch die bloße Bezeichnung derselben.

§. 492.

Die zufällige Seite am Eigenthum ist, daß ich in diese Sache meinen Willen lege; in sofern ist mein Wille Willkür, so daß ich ihn eben so gut darein legen kann oder nicht, und herausziehen kann oder nicht. In sofern aber mein Wille in einer Sache liegt, kann nur Ich selbst ihn herausziehen, und sie kann nur mit meinem Willen an einen andern übergehen,

deſſen Eigenthum ſie ebenſo nur mit ſeinem Willen wird; — Ver'rag.

b. Vertrag.

§. 493.

Die zwei Willen und deren Uebereinkunft im Vertrage ſind als Innerliches verſchieden von deſſen Realiſirung, der Leiſtung. Die relativ-ideelle Aeußerung in der Stipulation enthält das wirkliche Aufgeben eines Eigenthums von dem einen, den Uebergang und die Aufnahme in den andern Willen. Der Vertrag iſt an und für ſich gültig und wird es nicht erſt durch die Leiſtung des einen oder des andern; was einen unendlichen Regreß oder unendliche Theilung der Sache, der Arbeit, und der Zeit in ſich ſchlöſſe. Die Aeußerung in der Stipulation iſt vollſtändig und erſchöpfend. Die Innerlichkeit des das Eigenthum aufgebenden und des daſſelbe aufnehmenden Willens iſt im Reiche des Vorſtellens, und das Wort iſt in dieſem That und Sache (§. 462), und die vollgültige That, da der Wille hier nicht als moraliſcher (ob es ernſtlich oder betrügeriſch gemeint ſey) in Betracht kommt, vielmehr nur Wille über eine äußerliche Sache iſt.

§. 494.

Wie in der Stipulation ſich das Subſtantielle des Vertrags von der Leiſtung als der reellen Aeußerung, die zur Folge herabgeſetzt iſt, unterſcheidet; ſo wird damit in die Sache oder Leiſtung der Unterſchied der unmittelbaren ſpecifiſchen Beſchaffenheit derſelben von dem Subſtantiellen derſelben, dem Werthe, geſetzt, in welchem jenes Qualitative ſich in quantitative Beſtimmtheit verändert; ein Eigenthum wird ſo vergleichbar mit einem andern und kann qualitativ ganz heterogenem gleichgeſetzt werden. So wird es überhaupt als abſtracte, allgemeine Sache geſetzt.

§. 495.

Der Vertrag, als eine aus der Willkür entſtandene Ueber-

einkunft und über eine zufällige Sache enthält zugleich das Entgegensetzen des accidentellen Willens; dieser ist dem Rechte eben sowohl auch nicht angemessen und bringt so Unrecht hervor; wodurch aber das Recht, welches an und für sich ist, nicht aufgehoben wird, sondern nur ein Verhältniß des Rechts zum Unrecht entsteht.

c. Das Recht gegen das Unrecht.

§. 496.

Das Recht als Daseyn der Freiheit im Aeußerlichen, fällt in eine Mehrheit von Beziehungen auf dies Aeußerliche und auf die andern Personen (§. 491, 493 f.). Dadurch giebt es 1) mehrere Rechtsgründe, von denen, indem das Eigenthum sowohl nach der Seite der Person als der Sache ausschließend individuell ist, nur Einer das Rechte ist, die aber, weil sie gegeneinander sind, gemeinschaftlich als Schein des Rechts gesetzt werden, gegen welchen dieses nun als das Recht an sich bestimmt ist.

§. 497.

Indem gegen diesen Schein das Eine Recht an sich, noch in unmittelbarer Einheit mit den verschiedenen Rechtsgründen, als affirmativ gesetzt, gewollt und anerkannt wird, liegt die Verschiedenheit nur darin, daß diese Sache durch den besondern Willen dieser Personen unter das Recht subsumirt wird; — das unbefangene Unrecht. — Dieses Unrecht ist ein einfaches negatives Urtheil, welches den bürgerlichen Rechtsstreit ausdrückt, zu dessen Schlichtung ein drittes Urtheil eintreten muß, das, als das Urtheil des Rechts an sich, ohne Interesse bei der Sache, und die Macht ist, sich gegen jenen Schein Daseyn zu geben.

§. 498.

2) Wird aber der Schein des Rechts als solcher gegen das Recht an sich von dem besondern Willen gewollt, der hiermit

böſe wird; ſo wird die äußerliche Anerkennung des Rechts von deſſen Werthe getrennt und nur jene reſpectirt, indem dieſes verletzt wird. Dies giebt das Unrecht des Betrugs; — das unendliche Urtheil als identiſches (§. 173), — die beibehaltene formelle Beziehung mit Weglaſſung des Gehaltes.

§. 499.

3) In ſofern endlich der beſondere Wille ſich dem Recht-an-ſich in der Negation ſowohl deſſelben ſelbſt als deſſen Anerkennung oder Scheins entgegenſtellt, (— negativ unendliches Urtheil §. 173, in welchem ſowohl die Gattung als die beſondere Beſtimmtheit, hier die erſcheinende Anerkennung negirt wird) — iſt er gewaltthätig-böſer Wille, der ein Verbrechen begeht.

§. 500.

Solche Handlung iſt als Verletzung des Rechts an und für ſich nichtig. Als Wille und Denkendes ſtellt in ihr der Handelnde ein, aber formelles und nur von ihm anerkanntes Geſetz auf, ein Allgemeines, das für ihn gilt, und unter welches er durch ſeine Handlung zugleich ſich ſelbſt ſubſumirt hat. Die dargeſtellte Nichtigkeit dieſer Handlung, die Ausführung in Einem dieſes formellen Geſetzes und des Rechts-an-ſich, zunächſt durch einen ſubjectiven einzelnen Willen, iſt die Rache, welche, weil ſie von dem Intereſſe unmittelbarer particulärer Perſönlichkeit ausgeht, zugleich eine neue Verletzung, ins Unendliche fort, iſt. Dieſer Progreß hebt ſich gleichfalls in einem dritten Urtheil, das ohne Intereſſe iſt, der Strafe, auf.

§. 501.

Das ſich Geltendmachen des Rechts-an-ſich iſt vermittelt — α) dadurch, daß ein beſonderer Wille, - - der Richter, dem Rechte angemeſſen iſt und gegen das Verbrechen ſich zu richten das Intereſſe hat, (was zunächſt in der Rache zufällig iſt,) — und β) durch die (zunächſt gleichfalls zufällige) Macht der Ausführung, die durch den Verbrecher geſetzte Negation des Rechts zu negiren. Dieſe Negation des Rechts hat im Willen des Ver-

brechers ihre Existenz; die Rache oder Strafe wendet sich daher 1) an die Person oder das Eigenthum des Verbrechers, 2) und übt Zwang gegen denselben aus. Der Zwang findet in dieser Sphäre des Rechts überhaupt, schon gegen die Sache in der Ergreifung und in Behauptung derselben gegen die Ergreifung eines Andern, Statt, da in dieser Sphäre der Wille sein Daseyn unmittelbar in einer äußerlichen Sache (als solcher oder der Leiblichkeit) hat, und nur an dieser ergriffen werden kann. — Mehr nicht, als möglich, aber ist der Zwang, in sofern Ich mich als frei aus jeder Existenz, ja aus dem Umfange derselben, dem Leben, herausziehen kann. Rechtlich ist er nur als das Aufheben eines ersten, unmittelbaren Zwangs.

§. 502.

Es hat sich ein Unterschied vom Recht und vom subjectiven Willen entwickelt. Die Realität des Rechts, welche sich der persönliche Wille zunächst auf unmittelbare Weise giebt, zeigt sich durch den subjectiven Willen, — das dem Rechte an sich Daseyn gebende oder auch von demselben sich abscheidende und ihm entgegensetzende Moment, — vermittelt. Umgekehrt ist der subjective Wille in dieser Abstraction, die Macht über das Recht zu seyn, für sich ein Nichtiges; er hat wesentlich nur Wahrheit und Realität, indem er in ihm selbst als das Daseyn des vernünftigen Willens ist, — Moralität.

Der Ausdruck Naturrecht, der für die philosophische Rechtslehre gewöhnlich gewesen ist, enthält die Zweideutigkeit, ob das Recht als ein in unmittelbarer Naturweise vorhandenes, oder ob es so gemeint sey, wie es durch die Natur der Sache, d. i. den Begriff, sich bestimme. Jener Sinn ist der vormals gewöhnlich gemeinte; so daß zugleich ein Naturzustand erdichtet worden ist, in welchem das Naturrecht gelten solle, wogegen der Zustand der Gesellschaft und des Staates vielmehr eine Beschränkung der Freiheit und eine Aufopferung natürlicher Rechte fodere und mit sich bringe. In

der That aber gründen ſich das Recht und alle ſeine Beſtimmungen allein auf die freie Perſönlichkeit, — eine Selbſtbeſtimmung, welche vielmehr das Gegentheil der Naturbeſtimmung iſt. Das Recht der Natur iſt darum das Daſeyn der Stärke und das Geltendmachen der Gewalt, und ein Naturzuſtand, ein Zuſtand der Gewaltthätigkeit und des Unrechts, von welchem nichts Wahreres geſagt werden kann, als daß aus ihm herauszugehen iſt. Die Geſellſchaft iſt dagegen vielmehr der Zuſtand, in welchem allein das Recht ſeine Wirklichkeit hat; was zu beſchränken und aufzuopfern iſt, iſt eben die Willkür und Gewaltthätigkeit des Naturzuſtandes.

B.

Die Moralität.

§. 503.

Das freie Individuum, im (unmittelbaren) Rechte nur Perſon, iſt nun als Subject beſtimmt, — in ſich reflectirter Wille, ſo daß die Willensbeſtimmtheit überhaupt, als Daſeyn in ihm, als die ſeinige, unterſchieden ſey von dem Daſeyn der Freiheit in einer äußerlichen Sache. Damit, daß die Willensbeſtimmtheit ſo im Innern geſetzt iſt, iſt der Wille zugleich als ein beſonderer, und es treten die weitern Beſonderungen deſſelben und deren Beziehungen auseinander ein. Die Willensbeſtimmtheit iſt theils als die an-ſich-ſeyende, — der Vernunft des Willens, das an ſich Rechtliche (und Sittliche), — theils als das in der thätlichen Aeußerung vorhandene, ſich begebende und mit derſelben in Verhältniß kommende Daſeyn. Der ſubjective Wille iſt in ſofern moraliſch frei, als dieſe Beſtimmungen innerlich als die ſeinigen geſetzt und von ihm gewollt werden. Seine thätliche Aeußerung mit dieſer Freiheit iſt Handlung,

in deren Aeußerlichkeit er nur Dasjenige als das Seinige anerkennt und sich zurechnen läßt, was er davon gewußt und gewollt hat.

Diese subjective oder moralische Freiheit ist es vornehmlich, welche im europäischen Sinne Freiheit heißt. Vermöge des Rechts derselben muß der Mensch eine Kenntniß vom Unterschiede des Guten und Bösen überhaupt eigens besitzen; die sittlichen wie die religiösen Bestimmungen sollen nicht nur als äußerliche Gesetze und Vorschriften einer Autorität den Anspruch an ihn machen, von ihm befolgt zu werden, sondern in seinem Herzen, Gesinnung, Gewissen, Einsicht u. s. f., ihre Zustimmung, Anerkennung oder selbst Begründung haben. Die Subjectivität des Willens in ihm selbst ist Selbstzweck, schlechthin wesentliches Moment.

Das Moralische muß in dem weitern Sinne genommen werden, in welchem es nicht bloß das moralisch-Gute bedeutet. La Moral in der französischen Sprache ist dem Physique entgegengesetzt und bedeutet das Geistige, Intellectuelle überhaupt. Das Moralische hat hier aber die Bedeutung einer Willensbestimmtheit, in sofern sie im Innern des Willens überhaupt ist, und besaßt daher den Vorsatz und die Absicht in sich, wie das moralisch-Böse.

a. Der Vorsatz.

§. 504.

In sofern die Handlung unmittelbar das Daseyn betrifft, so ist das Meinige in sofern formell, als das äußerliche Daseyn auch selbstständig gegen das Subject ist. Diese Aeußerlichkeit kann dessen Handlung verkehren und Anderes zum Vorschein bringen, als in dieser gelegen hat. Obgleich alle Veränderung als solche, welche durch die Thätigkeit des Subjects gesetzt wird, That desselben ist; so erkennt es dieselbe darum nicht als seine Handlung, sondern nur dasjenige Daseyn in der That,

was in ſeinem Wiſſen und Willen lag, was ſein Vorſatz war, als das Seinige, — als ſeine Schuld, an.

b. Die Abſicht und das Wohl.

§. 505.

Die Handlung hat 1) nach ihrem empiriſch-concreten Inhalt eine Mannichfaltigkeit beſonderer Seiten und Zuſammenhänge; das Subject muß, der Form nach, die Handlung nach ihrer weſentlichen, dieſe Einzelnheiten in ſich befaſſenden Beſtimmung gewußt und gewollt haben; — Recht der Abſicht. — Der Vorſatz betrifft nur das unmittelbare Daſeyn, die Abſicht aber das Subſtantielle und den Zweck deſſelben. 2) Das Subject hat eben ſo das Recht, daß die Beſonderheit des Inhalts in der Handlung, der Materie nach, nicht eine ihm äußerliche ſey, ſondern die eigene Beſonderheit des Subjects, ſeine Bedürfniſſe, Intereſſen und Zwecke enthalte, welche, in Einen Zweck gleichfalls zuſammengefaßt, wie in der Glückſeligkeit (§. 479), ſein Wohl ausmachen; — das Recht des Wohls. Die Glückſeligkeit iſt vom Wohl nur dadurch unterſchieden, daß erſtere als ein unmittelbares Daſeyn überhaupt, letzteres aber als berechtigt in Beziehung auf die Moralität vorgeſtellt wird.

§. 506.

Aber die Weſentlichkeit der Abſicht iſt zunächſt die abſtracte Form der Allgemeinheit, und an der empiriſch-concreten Handlung kann die Reflexion dieſe und jene beſondere Seite in dieſe Form ſetzen und damit als weſentlich zur Abſicht machen oder die Abſicht auf ſie einſchränken, wodurch die gemeinte Weſentlichkeit der Abſicht und die wahrhafte der Handlung in den größten Widerſpruch (wie eine gute Abſicht bei einem Verbrechen) geſetzt werden können. — Ebenſo iſt das Wohl abſtract, und kann in Dies oder Jenes geſetzt werden; es iſt, als dieſem Subjecte angehörig, überhaupt etwas Beſonderes.

c. Das Gute und das Böse.

§. 507.

Die Wahrheit dieser Besonderheiten und das Concrete ihres Formalismus ist der Inhalt des allgemeinen, an und für sich seyenden Willens, das Gesetz und die Substanz aller Bestimmtheit, — das an und für sich Gute daher der absolute Endzweck der Welt, und die Pflicht für das Subject, welches die Einsicht in das Gute haben, dasselbe sich zur Absicht machen und durch seine Thätigkeit hervorbringen soll.

§. 508.

Aber das Gute ist zwar das an ihm selbst bestimmte Allgemeine des Willens, und schließt so die Besonderheit in sich; in sofern jedoch diese zunächst selbst noch abstract ist, ist kein Princip der Bestimmung vorhanden; das Bestimmen tritt daher auch außerhalb jenes Allgemeinen auf, und als Bestimmen des freien, gegen dasselbe für sich seyenden Willens erwacht hier der tiefste Widerspruch. α) Um des unbestimmten Bestimmens des Guten willen giebt es überhaupt mancherlei Gutes und vielerlei Pflichten, deren Verschiedenheit dialektisch gegen einander ist, und sie in Collision bringt. Zugleich sollen sie in Uebereinstimmung stehen um der Einheit des Guten willen, und dennoch ist jede, — ob sie schon eine besondere ist, — als Pflicht und als Gut absolut. Das Subject soll die Dialektik seyn, welche eine Verbindung derselben mit Ausschließung der andern und sonach mit Aufhebung dieses absoluten Geltens beschließe.

§. 509.

β) Dem Subject, das im Daseyn seiner Freiheit wesentlich als ein Besonderes ist, soll um dieses Daseyns seiner Freiheit willen sein Interesse und Wohl wesentlicher Zweck und darum Pflicht seyn. Zugleich aber im Zwecke des Guten, welches das nicht Besondere, sondern nur Allgemeine des Willens ist,

ſoll das beſondere Intereſſe kein Moment ſeyn. Um dieſer Selbſtſtändigkeit beider Beſtimmungen willen iſt es gleichfalls zufällig, ob ſie harmoniren. Aber ſie *ſollen* harmoniren, weil überhaupt das Subject als Einzelnes und Allgemeines *an ſich* Eine Identität iſt.

γ) Das Subject iſt aber nicht nur in ſeinem Daſeyn Beſonderes überhaupt, ſondern eine Form ſeines Daſeyns iſt auch, *abſtracte* Gewißheit ſeiner ſelbſt, abſtracte Reflexion der Freiheit in ſich zu ſeyn. So iſt es von der Vernunft des Willens unterſchieden und fähig, ſich das Allgemeine ſelbſt zu einem Beſondern und damit zu einem Scheine zu machen. Das Gute iſt ſo als ein Zufälliges für das Subject geſetzt, welches ſich hiernach zu einem, dem Guten Entgegengeſetzten entſchließen, — *böſe* ſeyn kann.

§. 510.

δ) Die äußere Objectivität, gleichfalls nach dem eingetretenen Unterſchiede des ſubjectiven Willens (§. 503) macht gegen die innerlichen Beſtimmungen des Willens das andere ſelbſtſtändige Extrem, eine eigenthümliche Welt für ſich aus. Es iſt daher zufällig, ob ſie mit den ſubjectiven Zwecken zuſammenſtimmt, ob das *Gute* ſich in ihr realiſirt und das *Böſe*, der an und für ſich nichtige Zweck, in ihr nichtig iſt; — ferner ob das Subject ſein Wohl in ihr findet, und näher ob das *gute* Subject in ihr *glücklich*, und das *böſe* *unglücklich* wird. Zugleich aber *ſoll* die Welt das Weſentliche, die gute Handlung in ſich ausführen laſſen, wie dem *guten* Subjecte die Befriedigung ſeines beſondern Intereſſes gewähren, dem *böſen* aber verſagen, ſo wie das Böſe ſelbſt zu nichte machen.

§. 511.

Der allſeitige Widerſpruch, welchen dieſes vielfache *Sollen*, — das abſolute Seyn, welches doch zugleich nicht iſt, — ausdrückt, enthält die abſtracteſte Analyſe des Geiſtes in ihm ſelbſt, ſein tiefſtes In-ſich-gehen. Die Beziehung der ſich wider-

sprechenden Bestimmungen aufeinander ist nur die abstracte Gewißheit seiner selbst, und für diese Unendlichkeit der Subjectivität ist der allgemeine Wille, das Gute, Recht und Pflicht eben sowohl, als auch nicht; sie ist es, welche sich als das Wählende und Entscheidende weiß. Diese sich auf ihre Spitze stellende reine Gewißheit seiner selbst erscheint in den zwei unmittelbar in einander übergehenden Formen, des Gewissens und des Bösen. — Jenes ist der Wille des Guten, welches aber in dieser reinen Subjectivität das nicht Objective, nicht Allgemeine, das Unsagbare ist, und über welches das Subject sich in seiner Einzelnheit entscheidend weiß. — Das Böse aber ist dieses selbe Wissen seiner Einzelnheit als des Entscheidenden, in sofern sie nicht in dieser Abstraction bleibt, sondern gegen das Gute sich den Inhalt eines subjectiven Interesses giebt.

§. 512.

Diese höchste Spitze des Phänomens des Willens, der bis zu dieser absoluten Eitelkeit, — einem nicht-objectiven, sondern nur seiner selbst gewissen Gutseyn, und einer Gewißheit seiner selbst in der Nichtigkeit des Allgemeinen, — verflüchtigt ist, sinkt unmittelbar in sich zusammen. Das Böse als die innerste Reflexion der Subjectivität in sich gegen das Objective und Allgemeine, das ihr nur Schein ist, ist Dasselbe, was die gute Gesinnung des abstracten Guten, welche der Subjectivität die Bestimmung desselben vorbehält; — das ganz abstracte Scheinen, das unmittelbare Verkehren und Vernichten seiner selbst. Das Resultat, die Wahrheit dieses Scheinens, ist nach seiner negativen Seite die absolute Nichtigkeit dieses Wollens, das für sich gegen das Gute, wie des Guten, das nur abstract seyn soll; nach der affirmativen Seite im Begriffe ist, so in sich zusammenfallend, jenes Scheinen dieselbe einfache Allgemeinheit des Willens, welche das Gute ist. Die Subjectivität in dieser ihrer Identität mit demselben ist nur die unendliche Form, dessen Bethätigung und Entwicklung; es ist damit der Standpunkt des

bloßen Verhältniſſes beider gegeneinander und des Sollens verlaſſen, und zur Sittlichkeit übergegangen.

C.

Die Sittlichkeit.

§. 513.

Die Sittlichkeit iſt die Vollendung des objectiven Geiſtes, die Wahrheit des ſubjectiven und des objectiven Geiſtes ſelbſt. Die Einſeitigkeit von dieſem iſt, ſeine Freiheit theils unmittelbar in der Realität, daher im Aeußern, der Sache, theils in dem Guten als einem abſtract-Allgemeinen zu haben; — die Einſeitigkeit des ſubjectiven Geiſtes iſt, gleichfalls abſtract gegen das Allgemeine in ſeiner innerlichen Einzelnheit ſelbſtbeſtimmend zu ſeyn. Dieſe Einſeitigkeiten aufgehoben, — ſo iſt die ſubjective Freiheit als der an- und für ſich allgemeine vernünftige Wille, der in dem Bewußtſeyn der einzelnen Subjectivität ſein Wiſſen von ſich und die Geſinnung, wie ſeine Bethätigung und unmittelbare allgemeine Wirklichkeit zugleich als Sitte hat, — die ſelbſtbewußte Freiheit zur Natur geworden.

§. 514.

Die frei ſich wiſſende Subſtanz, in welcher das abſolute Sollen eben ſo ſehr Seyn iſt, hat als Geiſt eines Volkes Wirklichkeit. Die abſtracte Diremtion dieſes Geiſtes iſt die Vereinzelung in Perſonen, von deren Selbſtſtändigkeit er die innere Macht und Nothwendigkeit iſt. Die Perſon aber weiß als denkende Intelligenz jene Subſtanz als ihr eigenes Weſen, — hört in dieſer Geſinnung auf, Accidenz derſelben zu ſeyn, — ſchaut ſie als ihren abſoluten Endzweck in der Wirklichkeit ſowohl als erreichtes Dieſſeits an, als ſie denſelben durch ihre Thä-

tigkeit hervorbringt, aber als Etwas, das vielmehr schlechthin ist; so vollbringt sie ohne die wählende Reflexion ihre Pflicht als das Ihrige und als Seyendes und hat in dieser Nothwendigkeit sich selbst und ihre wirkliche Freiheit.

§. 515.

Weil die Substanz die absolute Einheit der Einzelnheit und der Allgemeinheit der Freiheit ist, so ist die Wirklichkeit und Thätigkeit jedes Einzelnen für sich zu seyn und zu sorgen, sowohl durch das vorausgesetzte Ganze bedingt, in dessen Zusammenhang allein vorhanden, — als auch ein Uebergehen in ein allgemeines Product. — Die Gesinnung der Individuen ist das Wissen der Substanz und der Identität aller ihrer Interessen mit dem Ganzen; — und daß die andern Einzelnen gegenseitig sich nicht nur in dieser Identität wissen und wirklich sind, ist das Vertrauen, — die wahrhafte, sittliche Gesinnung.

§. 516.

Die Beziehungen des Einzelnen in den Verhältnissen, zu denen sich die Substanz besondert, machen seine sittlichen Pflichten aus. Die sittliche Persönlichkeit, d. i. die Subjectivität, die von dem substantiellen Leben durchdrungen ist, ist Tugend. In Beziehung auf äußerliche Unmittelbarkeit, auf ein Schicksal, ist die Tugend ein Verhalten zum Seyn als nicht Negativem, und dadurch ruhiges Beruhen in sich selbst; — in Beziehung auf die substantielle Objectivität, auf das Ganze der sittlichen Wirklichkeit, ist sie Vertrauen, absichtliches Wirken für dieselbe und Fähigkeit, für sie sich aufzuopfern; — in Beziehung auf die Zufälligkeit der Verhältnisse mit Anderen, zuerst Gerechtigkeit und dann wohlwollende Neigung; in welcher Sphäre wie im Verhalten zu ihrem eigenen Daseyn und Leiblichkeit die Individualität ihren besondern Charakter, Temperament u. s. f. als Tugenden ausdrückt.

§. 517.

Die sittliche Substanz ist

AA. als unmittelbarer oder natürlicher Geist, — die Familie;

BB. die relative Totalität der Beziehungen der Individuen als selbstständiger Personen auf einander in einer formellen Allgemeinheit, — die bürgerliche Gesellschaft.

CC. die selbstbewußte Substanz als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte Geist, — die Staatsverfassung.

AA.
Die Familie.

§. 518.

Der sittliche Geist, in seiner Unmittelbarkeit, enthält das natürliche Moment, daß das Individuum in seiner natürlichen Allgemeinheit, der Gattung, sein substantielles Daseyn hat, — das Geschlechtsverhältniß, aber erhoben in geistige Bestimmung; — die Einigkeit der Liebe und der Gesinnung des Zutrauens; — der Geist ist als Familie empfindender Geist.

§. 519.

1) Der Unterschied der natürlichen Geschlechter erscheint ebenso zugleich als ein Unterschied der intellectuellen und sittlichen Bestimmung. Die Persönlichkeiten verbinden sich hier nach ihrer ausschließenden Einzelnheit zu Einer Person; die subjective Innigkeit, zu substantieller Einheit bestimmt, macht diese Vereinung zu einem sittlichen Verhältnisse, — zur Ehe. Die substantielle Innigkeit macht die Ehe zu einem ungetheilten Bande der Personen, — zu monogamischer Ehe; die körperliche Vereinigung ist Folge des sittlich geknüpften Bandes. Die fernere Folge ist die Gemeinsamkeit der persönlichen und particulären Interessen.

§. 520.

2) Das Eigenthum der Familie als Einer Person erhält durch die Gemeinschaft, in der in Beziehung auf dasselbe gleichfalls die verschiedenen, die Familie ausmachenden Individuen stehen, — wie der Erwerb, die Arbeit und Vorsorge, — ein sittliches Interesse.

§. 521.

Die mit der natürlichen Erzeugung der Kinder verbundene, zunächst als ursprünglich (§. 519) im Schließen der Ehe gesetzte Sittlichkeit realisirt sich in der zweiten Geburt der Kinder, der geistigen, — der Erziehung derselben zu selbstständigen Personen.

§. 522.

3) Durch diese Selbstständigkeit treten die Kinder aus der concreten Lebendigkeit der Familie, der sie ursprünglich angehören, sind für sich geworden, aber bestimmt, eine neue solche wirkliche Familie zu stiften. Der Auflösung geht die Ehe wesentlich durch das natürliche Moment, das in ihr enthalten ist, — den Tod der Ehegatten, — zu; aber auch die Innigkeit, als die nur empfindende Substantialität, ist an sich dem Zufall und der Vergänglichkeit unterworfen. Nach dieser Zufälligkeit gerathen die Mitglieder der Familie in das Verhältniß von Personen gegen einander, und damit erst treten, — was diesem Punkte an sich fremd ist, — rechtliche Bestimmungen in dasselbe ein.

BB.

Die bürgerliche Gesellschaft.

§. 523.

Die Substanz, als Geist sich abstract in viele Personen (die Familie ist nur Eine Person), in Familien oder Einzelne besonternd, die in selbstständiger Freiheit und als Besondere für sich sind, verliert zunächst ihre sittliche Bestimmung, indem diese Personen als solche nicht die absolute Einheit, sondern ihre

eigene Besonderheit und ihr Fürsichseyn in ihrem Bewußtseyn und zu ihrem Zwecke haben, — das System der Atomistik. Die Substanz wird auf diese Weise nur zu einem allgemeinen, vermittelnden Zusammenhange von selbstständigen Extremen und von deren besondern Interessen; die in sich entwickelte Totalität dieses Zusammenhangs ist der Staat als bürgerliche Gesellschaft, oder als äußerer Staat.

a. Das System der Bedürfnisse.

§. 524.

α) Die Besonderheit der Personen begreift zunächst ihre Bedürfnisse in sich. Die Möglichkeit der Befriedigung derselben ist hier in den gesellschaftlichen Zusammenhang gelegt, welcher das allgemeine Vermögen ist, aus dem alle ihre Befriedigung erlangen. Die unmittelbare Besitzergreifung (§. 488) von äußern Gegenständen, als Mitteln hiezu, findet in dem Zustande, worin dieser Standpunkt der Vermittlung realisirt ist, nicht mehr oder kaum Statt; die Gegenstände sind Eigenthum. Deren Erwerb ist einerseits durch den Willen der Besitzer, der als besonderer die Befriedigung der mannichfaltig bestimmten Bedürfnisse zum Zwecke hat, bedingt und vermittelt, so wie andererseits durch die immer sich erneuernde Hervorbringung austauschbarer Mittel durch eigene Arbeit; diese Vermittelung der Befriedigung durch die Arbeit Aller macht das allgemeine Vermögen aus.

§. 525.

β) In die Besonderheit der Bedürfnisse scheint die Allgemeinheit zunächst so, daß der Verstand an ihnen unterscheidet und dadurch sie selbst, wie die Mittel für diese Unterschiede, ins Unbestimmte vervielfältigt, und beides immer abstracter macht; diese Vereinzelung des Inhalts durch Abstraction giebt die Theilung der Arbeit. Die Gewohnheit dieser Abstraction im Genusse, Kenntniß, Wissen und Benehmen macht die Bildung in dieser Sphäre, — überhaupt die formelle Bildung aus.

§. 526.

Die damit zugleich abstractere Arbeit führt einerseits durch ihre Einförmigkeit auf die Leichtigkeit der Arbeit und die Vermehrung der Production, andererseits zur Beschränkung auf Eine Geschicklichkeit und damit zur unbedingten Abhängigkeit von dem gesellschaftlichen Zusammenhange. Die Geschicklichkeit selbst wird auf diese Weise mechanisch und bekommt die Fähigkeit, an die Stelle menschlicher Arbeit die Maschine treten zu lassen.

§. 527.

γ) Die concrete Theilung aber des allgemeinen Vermögens, das ebenso ein allgemeines Geschäft ist, in die besondern, nach den Momenten des Begriffs bestimmten Massen, welche eine eigenthümliche Subsistenzbasis und im Zusammenhange damit entsprechende Weisen der Arbeit, der Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung, ferner der Zwecke und Interessen, so wie der geistigen Bildung und Gewohnheit besitzen, — macht den Unterschied der Stände. — Die Individuen theilen sich denselben nach natürlichem Talent, nach Geschicklichkeit, Willkür und Zufall zu. Solcher bestimmten, festen Sphäre angehörig, haben sie ihre wirkliche Existenz, welche als Existenz wesentlich eine besondere ist, — und in derselben ihre Sittlichkeit als Rechtschaffenheit, ihr Anerkanntsein und ihre Ehre.

Wo bürgerliche Gesellschaft und damit Staat vorhanden ist, treten die Stände in ihrem Unterschiede ein; denn die allgemeine Substanz als lebendig existirt, nur insofern sie sich organisch besondert; die Geschichte der Verfassungen ist die Geschichte der Ausbildung dieser Stände, der rechtlichen Verhältnisse der Individuen zu denselben, und ihrer zu einander und zu ihrem Mittelpunkte.

§. 528.

Der substantielle, natürliche Stand hat an dem fruchtbaren Grund und Boden ein natürliches und festes Vermögen, seine Thätigkeit erhält ihre Richtung und Inhalt durch

Naturbeſtimmungen, und ſeine Sittlichkeit gründet ſich auf Glauben und Vertrauen. — Der zweite, der reflectirte Stand, — iſt auf das Vermögen der Geſellſchaft, auf das in Vermittlung, Vorſtellung und in ein Zuſammen der Zufälligkeiten geſtellte Element, und das Individuum auf ſeine ſubjective Geſchicklichkeit, Talent, Verſtand und Fleiß angewieſen. — Der dritte, — der denkende Stand — hat die allgemeinen Intereſſen zu ſeinem Geſchäfte; wie der zweite, hat er eine durch die eigene Geſchicklichkeit vermittelte und, wie der erſte, eine aber durch das Ganze der Geſellſchaft geſicherte Subſiſtenz.

b. Die Rechtspflege.

§. 529.

Das Princip der zufälligen Beſonderheit, ausgebildet zu dem durch natürliches Bedürfniß und freie Willkür vermittelten Syſteme allgemeiner Verhältniſſe deſſelben und einem Gange äußerlicher Nothwendigkeit, hat in ihm als die für ſich feſte Beſtimmung der Freiheit zunächſt das formelle Recht. 1) Die dem Rechte in dieſer Sphäre verſtändigen Bewußtſeyns zukommende Verwirklichung iſt, daß es als das feſte Allgemeine zum Bewußtſeyn gebracht, in ſeiner Beſtimmtheit gewußt und geſetzt ſey als das Geltende; — das Geſetz.

Das Poſitive der Geſetze betrifft zunächſt nur ihre Form, überhaupt als gültige und gewußte zu ſeyn; womit zugleich die Möglichkeit gegeben iſt, von Allen auf gewöhnliche, äußerliche Weiſe gewußt zu werden. Der Inhalt kann dabei an ſich vernünftig oder auch unvernünftig und damit unrecht ſeyn. Aber indem das Recht, als im beſtimmten Daſeyn begriffen, ein entwickeltes iſt und ſein Inhalt ſich, um die Beſtimmtheit zu gewinnen, analyſirt; ſo verfällt dieſe Analyſe wegen der Endlichkeit des Stoffes in den Progreß der ſchlechten Unendlichkeit; die ſchließliche Beſtimmtheit, die ſchlechthin weſentlich iſt und dieſen Progreß der Unwirklichkeit

abbricht, kann in dieser Sphäre des Endlichen nur auf eine mit Zufälligkeit und Willkür verbundene Weise erhalten werden; ob drei Jahre, 10 Thaler u. s. f. oder nur $2\frac{1}{2}$, $2\frac{3}{4}$, $2\frac{4}{5}$ u. s. f. Jahre, und so fort ins Unendliche, das Gerechte wäre, läßt sich auf keine Weise durch den Begriff entscheiden, und doch ist das Höhere, daß entschieden wird. So tritt von selbst, aber freilich nur an den Enden des Bestimmens, an der Seite des äußerlichen Daseyns, das Positive als Zufälligkeit und Willkürlichkeit in das Recht ein. Es geschieht Dies und ist in allen Gesetzgebungen von jeher von selbst geschehen; es ist nur nöthig, ein bestimmtes Bewußtseyn hierüber zu haben gegen das vermeinte Ziel und Gerede, als ob nach allen Seiten hin das Gesetz durch Vernunft oder rechtlichen Verstand, durch lauter vernünftige und verständige Gründe, bestimmt werden könnte und sollte. Es ist die leere Meinung von Vollkommenheit, solche Erwartung und Forderung an die Sphäre des Endlichen zu machen.

Diejenigen, welchen Gesetze sogar ein Uebel und Unheiliges sind, und die das Regieren und Regiertwerden aus natürlicher Liebe, angestammter Göttlichkeit oder Adeligkeit, durch Glauben und Vertrauen für den ächten, die Herrschaft der Gesetze aber für den verderbenen und ungerechten Zustand halten, — Die übersehen den Umstand, daß die Gestirne u. s. f., wie auch das Vieh, nach Gesetzen und zwar gut regiert werden, — Gesetzen, welche jedoch in diesen Gegenständen nur innerlich, nicht für sie selbst, nicht als gesetzte Gesetze sind, — daß der Mensch aber Dies ist, sein Gesetz zu wissen, und daß er darum wahrhaft nur solchem gewußten Gesetze gehorchen kann, wie sein Gesetz nur als gewußtes, ein gerechtes Gesetz seyn kann, sonst aber schon nach dem wesentlichen Inhalt Zufälligkeit und Willkür, oder wenigstens damit vermischt und verunreinigt seyn muß.

Dieselbe leere Forderung der Vollkommenheit wird für das

Gegentheil des Obigen, nämlich für die Meinung der Unmöglichkeit oder Unthunlichkeit eines Gesetzbuches gebraucht. Es tritt dabei der weitere Gedankenmangel ein, die wesentlichen und allgemeinen Bestimmungen mit dem besondern Detail in Eine Classe zu setzen. Der endliche Stoff ist ins Schlechtunendliche fort bestimmbar; aber dieser Fortgang ist nicht, wie er im Raume z. B. vorgestellt wird, ein Erzeugen von Raumbestimmungen derselben Qualität wie die vorhergehenden, sondern ein Fortgehen in Specielleres und immer Specielleres durch den Scharfsinn des analysirenden Verstandes, der neue Unterscheidungen erfindet, welche neue Entscheidungen nöthig machen. Wenn die Bestimmungen dieser Art gleichfalls den Namen neuer Entscheidungen oder neuer Gesetze erhalten, so nimmt im Verhältnisse des Weitergehens dieser Entwicklung das Interesse und der Gehalt dieser Bestimmungen ab. Sie fallen innerhalb der bereits bestehenden substantiellen, allgemeinen Gesetze; wie Verbesserungen an einem Boden, einer Thüre u. s. f. innerhalb des Hauses fallen und wohl etwas Neues, aber nicht ein Haus sind. Hat die Gesetzgebung eines ungebildeten Zustandes bei einzelnen Bestimmungen angefangen und diese ihrer Natur nach immerfort vermehrt; so entsteht im Fortgange dieser Menge im Gegentheil das Bedürfniß eines einfacheren Gesetzbuches, d. h. des Zusammenfassens jener Menge von Einzelnheiten in ihre allgemeinen Bestimmungen, welche zu finden und auszusprechen zu wissen dem Verstande und der Bildung eines Volkes ziemt; — wie in England diese Fassung der Einzelnheiten in allgemeine Formen, welche in der That erst den Namen von Gesetzen verdienen, kürzlich vom Minister Peel, der sich dadurch den Dank, ja die Bewunderung seiner Landsleute gewonnen, nach einigen Seiten hin angefangen worden ist.

§. 530.

2) Die positive Form der Gesetze, als Gesetze ausge-

ſprochen und bekannt gemacht zu ſeyn, iſt Bedingung der *äußerlichen Verbindlichkeit* gegen dieſelben, indem ſie als Geſetze des ſtrengen Rechts nur den abſtracten, (d. i. ſelbſt an ſich äußerlichen), nicht den moraliſchen oder ſittlichen Willen betreffen. Die Subjectivität, auf welche der Wille nach dieſer Seite ein Recht hat, iſt hier nur das Bekanntſeyn. Dies ſubjective Daſeyn iſt als Daſeyn des An und für ſich ſeyenden in dieſer Sphäre, — des Rechts, — zugleich äußerlich *objectives* Daſeyn, als allgemeines Gelten und Nothwendigkeit.

Das Rechtliche des Eigenthums und der Privathandlungen über daſſelbe erhält nach der Beſtimmung, daß das Rechtliche ein Geſetztes, Anerkanntes und dadurch Gültiges ſey, durch die *Förmlichkeiten* ſeine *allgemeine Garantie*.

§. 531.

3) Die *Nothwendigkeit*, zu welcher das objective Daſeyn ſich beſtimmt, erhält das Rechtliche in der *Rechtspflege*. Das Recht-an-ſich hat ſich dem *Gerichte*, dem individualiſirten Rechte, als *bewieſen* darzuſtellen; wobei das Recht an ſich von dem beweisbaren unterſchieden ſeyn kann. Das Gericht erkennt und handelt im Intereſſe des Rechts als ſolchen, benimmt der Exiſtenz deſſelben ſeine Zufälligkeit und verwandelt insbeſondere dieſe Exiſtenz, wie ſie als Rache iſt, in *Strafe*. (§. 500.)

Die Vergleichung der beiden Arten oder vielmehr Momente der Ueberzeugung der Richter über den Thatbeſtand einer Handlung in Beziehung auf den Angeklagten, — entweder durch die bloßen Umſtände und Zeugniſſe Anderer, — oder durch das ferner geforderte Hinzukommen des Geſtändniſſes des Beklagten, macht die Hauptſache in der Frage über die ſogenannten *Geſchwornengerichte* aus. Es iſt eine weſentliche Beſtimmung, daß die beiden Beſtandtheile eines richterlichen Erkenntniſſes, — das Urtheil über *den Thatbeſtand*, und das Urtheil als *Anwendung* des Geſetzes auf denſelben, — weil ſie an ſich verſchiedene Seiten ſind, als *verſchie-*

dene Functionen ausgeübt werden. Durch die genannte Inſtitution ſind ſie ſogar verſchieden qualificirten Collegien zugetheilt; von denen das eine ausdrücklich nicht aus Individuen, die zum Fache der amtlichen Richter gehören, beſtehen ſoll. Jenen Unterſchied der Functionen bis zu dieſer Trennung in den Gerichten zu treiben, beruht mehr auf außerweſentlichen Rückſichten; die Hauptſache bleibt nur die abgeſonderte Ausübung jener an ſich verſchiedenen Seiten. — Wichtiger iſt, ob das Eingeſtändniß des eines Verbrechens Beſchuldigten zur Bedingung eines Strafurtheils zu machen ſey oder nicht. Die Inſtitution des Geſchwornengerichts abſtrahirt von dieſer Bedingung. Worauf es ankommt, iſt, daß die Gewißheit, vollends in dieſem Boden, von der Wahrheit unzertrennlich iſt; das Geſtändniß aber iſt als die höchſte Spitze der Vergewiſſerung anzuſehen, welche ihrer Natur nach ſubjectiv iſt; die letzte Entſcheidung liegt daher in demſelben; an dieſen Punkt hat der Beklagte daher ein abſolutes Recht für die Schließlichkeit des Beweiſes und der Ueberzeugung der Richter. — Unvollſtändig iſt dies Moment, weil es nur Ein Moment iſt; aber noch unvollkommener iſt das andere eben ſo abſtract genommen, das Beweiſen aus bloßen Umſtänden und Zeugniſſen; und die Geſchwornen ſind weſentlich Richter, und ſprechen ein Urtheil. Inſofern ſie auf ſolche objective Beweiſe angewieſen ſind, zugleich aber die unvollſtändige Gewißheit, in ſofern ſie nur in ihnen iſt, zugelaſſen wird, enthält das Geſchwornengericht die (eigentlich barbariſchen Zeiten angehörige) Vermengung und Verwechslung von objectiven Beweiſen und von ſubjectiver, ſogenannter moraliſcher, Ueberzeugung. — Extraordinäre Strafen für eine Ungereimtheit zu erklären iſt leicht, und vielmehr zu flach, ſich ſo an den bloßen Namen zu ſtoßen. Der Sache nach enthält dieſe Beſtimmung den Unterſchied von objectiven Beweiſen mit oder ohne das

Moment jener absoluten Vergewisserung, die im Eingeständnisse liegt.

§. 532.

Die Rechtspflege hat die Bestimmung, nur die abstracte Seite der Freiheit der Person in der bürgerlichen Gesellschaft zur Nothwendigkeit zu bethätigen. Aber diese Bethätigung beruht zunächst auf der particulären Subjectivität des Richters, indem deren selbst nothwendige Einheit mit dem Recht-an-sich hier noch nicht vorhanden ist. Umgekehrt ist die blinde Nothwendigkeit des Systems der Bedürfnisse noch nicht in das Bewußtseyn des Allgemeinen erhoben und von solchem aus bethätigt.

c. Die Polizei und die Corporation.

§. 533.

Die Rechtspflege schließt von selbst das nur der Besonderheit Angehörige der Handlungen und Interessen aus und überläßt der Zufälligkeit sowohl das Geschehen von Verbrechen als die Rücksicht auf die Wohlfahrt. In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Befriedigung des Bedürfnisses und zwar zugleich, als des Menschen, auf eine feste allgemeine Weise, d. i. die Sicherung dieser Befriedigung, der Zweck. In der Mechanik aber der Nothwendigkeit der Gesellschaft ist auf die mannichfaltigste Weise die Zufälligkeit dieser Befriedigung vorhanden, sowohl in Rücksicht der Wandelbarkeit der Bedürfnisse selbst, an denen Meinung und subjectives Belieben einen großen Antheil haben, als durch die Localitäten, die Zusammenhänge eines Volkes mit andern, durch Irrthümer und Täuschungen, welche in einzelne Theile des ganzen Räderwerks gebracht werden können und dasselbe in Unordnung zu bringen vermögen, wie auch insbesondere durch die bedingte Fähigkeit des Einzelnen, aus jenem allgemeinen Vermögen für sich zu erwerben. Der Gang jener Nothwendigkeit giebt die Besonderheiten, durch die er bewirkt wird, zugleich auch preis, enthält nicht für sich den affirmativen Zweck der Sicherung der

Befriedigung der Einzelnen, sondern kann in Ansehung derselben sowohl angemessen seyn wie auch nicht; und die Einzelnen sind sich hier der moralisch berechtigte Zweck.

§. 534.

Das Bewußtseyn des wesentlichen Zwecks, die Kenntniß der Wirkungsweise der Mächte und wandelbaren Ingredienzien, aus denen jene Nothwendigkeit zusammengesetzt ist, und das Festhalten jenes Zwecks in ihr und gegen sie, hat zum Concreten der bürgerlichen Gesellschaft einerseits das Verhältniß einer äußerlichen Allgemeinheit; diese Ordnung ist als thätige Macht der äußerliche Staat, welcher, in sofern sie in dem Höhern, dem substantiellen Staate wurzelt, als Staats-Polizei erscheint. Andererseits bleibt in dieser Sphäre der Besonderheit der Zweck substantieller Allgemeinheit und deren Bethätigung auf das Geschäft besonderer Zweige und Interessen beschränkt: — die Corporation, in welcher der besondere Bürger als Privatmann die Sicherung seines Vermögens findet, eben so sehr als er darin aus seinem einzelnen Privatinteresse heraustritt, und eine bewußte Thätigkeit für einen relativ-allgemeinen Zweck, wie in den rechtlichen und Standespflichten seine Sittlichkeit, hat.

CC.

Der Staat.

§. 535.

Der Staat ist die selbstbewußte sittliche Substanz, — die Vereinigung des Princips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft; dieselbe Einheit, welche in der Familie als Gefühl der Liebe ist, ist sein Wesen, das aber zugleich durch das zweite Princip des wissenden und aus sich thätigen Wollens die Form gewußter Allgemeinheit erhält, welche — so wie deren im Wissen sich entwickelnde Bestimmungen — die wissende Subjectivität zum Inhalte und absoluten Zwecke hat, so daß diese für sich dies Vernünftige will.

§. 536.

Der Staat ist α) zunächst seine innere Gestaltung als sich auf sich beziehende Entwicklung, — das innere Staatsrecht oder die Verfassung; er ist β) besonderes Individuum, so im Verhältnisse zu andern besondern Individuen, — das äußere Staatsrecht; γ) aber diese besondern Geister sind nur Momente in der Entwicklung der allgemeinen Idee des Geistes in seiner Wirklichkeit, — die Weltgeschichte.

a. Inneres Staatsrecht.

§. 537.

Das Wesen des Staates ist das an- und für sich Allgemeine, das Vernünftige des Willens, — aber, als sich wissend und bethätigend, schlechthin Subjectivität und als Wirklichkeit Ein Individuum. Sein Werk überhaupt besteht, in Beziehung auf das Extrem der Einzelnheit als der Menge der Individuen, in dem gekoppelten, — einmal sie als Personen zu erhalten, somit das Recht zur nothwendigen Wirklichkeit zu machen, und dann ihr Wohl, das zunächst Jeder für sich besorgt, das jedoch schlechthin eine allgemeine Seite hat, zu befördern, die Familie zu schützen und die bürgerliche Gesellschaft zu leiten, — das andremal aber beides und die ganze Gesinnung und Thätigkeit des Einzelnen, als der für sich ein Centrum zu sein strebt, in das Leben der allgemeinen Substanz zurückzuführen, und in diesem Sinne als freie Macht jenen ihr untergeordneten Sphären Abbruch zu thun, und sie in substantieller Immanenz zu erhalten.

§. 538.

Die Gesetze sprechen die Inhalts-Bestimmungen der objectiven Freiheit aus. Erstens für das unmittelbare Subject, dessen selbstständige Willkür und besonderes Interesse, sind sie Schranken. Aber sie sind zweitens absoluter Endzweck und das allgemeine Werk; — so werden sie durch die Functionen der verschiedenen, sich aus der allgemeinen Besonderung weiter

vereinzelnden Stände, und durch alle Thätigkeit und Privat-Sorge der Einzelnen hervorgebracht; — und drittens sind sie die Substanz ihres darin freien Wollens und ihrer Gesinnung, und so als geltende Sitte vorgestellt.

§. 539.

Der Staat ist als lebendiger Geist schlechthin nur als ein organisirtes, in die besondern Wirksamkeiten unterschiedenes Ganzes, die von dem Einen, wenn gleich nicht als Begriff gewußten, Begriffe des vernünftigen Willens ausgehend, denselben als ihr Resultat fortdauernd produciren. Die Verfassung ist diese Gliederung der Staatsmacht. Sie enthält die Bestimmungen, auf welche Weise der vernünftige Wille, in sofern er in den Individuen nur an sich der allgemeine ist, theils zum Bewußtsein und Verständniß seiner selbst komme und gefunden werde, theils durch die Wirksamkeit der Regierung und ihrer besonderen Zweige in Wirklichkeit gesetzt, darin erhalten und ebenso gegen deren zufällige Subjectivität, wie gegen die der Einzelnen geschützt werde. Sie ist die existirende Gerechtigkeit als die Wirklichkeit der Freiheit in der Entwicklung aller ihrer vernünftigen Bestimmungen.

Freiheit und Gleichheit sind die einfachen Kategorien, in welche häufig Das zusammengefaßt worden ist, was die Grundbestimmung und das letzte Ziel und Resultat der Verfassung ausmachen sollte. So wahr Dies ist, so sehr ist das Mangelhafte dieser Bestimmungen zunächst, daß sie ganz abstract sind; in dieser Form der Abstraction festgehalten, sind sie es, welche das Concrete, d. i. eine Gliederung des Staats, d. i. eine Verfassung und Regierung überhaupt nicht aufkommen lassen oder sie zerstören. Mit dem Staate tritt Ungleichheit, der Unterschied von regierenden Gewalten und von Regierten, Obrigkeiten, Behörden, Vorständen u. s. f. ein. Das consequente Princip der Gleichheit verwirft alle Unterschiede und läßt so keine Art von Staatszustand bestehen. —

Zwar sind jene Bestimmungen die Grundlagen dieser Sphäre, aber, als die abstractesten, auch die oberflächlichsten und eben darum leicht die gläubigsten; es hat daher Interesse, sie noch etwas näher zu betrachten. — Was zunächst die Gleichheit betrifft, so enthält der gläubige Satz, daß alle Menschen von Natur gleich sind, den Widersinn, daß Natürliche mit dem Begriffe zu verwechseln; es muß gesagt werden, daß von Natur die Menschen vielmehr nur ungleich sind. Aber der Begriff der Freiheit, wie er ohne weitere Bestimmung und Entwicklung zunächst als solcher existirt, ist die abstracte Subjectivität als Person, die des Eigenthums fähig ist, §. 188; diese einfache abstracte Bestimmung der Persönlichkeit macht die wirkliche Gleichheit der Menschen aus. Daß aber diese Gleichheit vorhanden, — daß es der Mensch ist, (und nicht wie in Griechenland, Rom u. s. f. nur Einige Menschen,) welcher als Person anerkannt ist und gesetzlich gilt, — Dies ist so wenig von Natur, daß es vielmehr nur Product und Resultat von dem Bewußtsein des freien Princips des Geistes und von der Allgemeinheit und Ausbildung dieses Bewußtseins ist. — Daß die Bürger vor dem Gesetze gleich sind, enthält eine hohe Wahrheit, die aber, so ausgedrückt, eine Tautologie ist; denn es ist damit nur der gesetzliche Inhalt überhaupt, daß die Gesetze herrschen, ausgesprochen. Aber in Rücksicht auf das Concrete sind die Bürger, außer der Persönlichkeit, vor dem Gesetze nur in Verhältnissen gleich, worin sie sonst außerhalb reflectiren gleich sind. Nur die sonst, — auf welche Weise es sey, — zufällig vorhandene Gleichheit der Vermögens, des Rangs, der ehrlichen Arbeit, des Talents, der Geschicklichkeiten u. s. f. oder auch der Verbrechen u. s. f. kann nur fest einer gleichen Behandlung vor dem Gesetze — in Rücksicht auf Abgaben, Militärdienstpflicht, Zulassung zu Staatsämtern u. s. f. — Bestrafung u. s. f. — im Concreten fähig machen. Die Gesetze selbst, außer in seltenen Fä

jenen engen Kreis der Persönlichkeit betreffen, setzen die ungleichen Zustände voraus, und bestimmen die daraus hervorgehenden ungleichen rechtlichen Zuständigkeiten und Pflichten.

Was die Freiheit betrifft, so wird dieselbe am nächsten theils im negativen Sinne gegen fremde Willkür und gesetzlose Behandlung, theils im affirmativen Sinne der subjectiven Freiheit genommen; dieser Freiheit aber wird eine große Breite, sowohl in Bezug auf die eigene Willkür und Thätigkeit für seine besonderen Zwecke, als in Betreff des Anspruchs der eigenen Einsicht, Geschäftigkeit und Theilnahme an allgemeinen Angelegenheiten gegeben. Ehemals sind die gesetzlich bestimmten Rechte, — sowohl Privat- als öffentliche Rechte einer Nation, Stadt u. s. f., — die Freiheiten derselben genannt worden. In der That ist jedes wahrhafte Gesetz eine Freiheit; denn es enthält eine Vernunftbestimmung des objectiven Geistes, somit einen Inhalt der Freiheit. Dagegen ist nichts geläufiger geworden, als die Vorstellung, daß jeder seine Freiheit in Beziehung auf die Freiheit der Andern beschränken müsse, — daß der Staat der Zustand dieses gegenseitigen Beschränkens und die Gesetze die Beschränkungen seyen. In solchen Vorstellungen ist Freiheit nur als zufälliges Belieben und Willkür aufgefaßt. — So ist auch gesagt worden, daß die modernen Völker nur, oder mehr der Gleichheit, als der Freiheit, fähig seyen, und zwar wohl aus keinem andern Grunde, als weil man mit einer angenommenen Bestimmung der Freiheit (hauptsächlich der Theilnahme Aller an den Angelegenheiten und Handlungen des Staats) doch in der Wirklichkeit nicht zurechtkommen konnte, da diese vernünftiger und zugleich mächtiger ist, als abstracte Voraussetzungen. — Im Gegentheil ist zu sagen, daß eben die hohe Entwicklung und Ausbildung der modernen Staaten die höchste concrete Ungleichheit der Individuen in der Wirklichkeit hervorbringt, hingegen durch die tiefere Vernünftigkeit der Gesetze und Befestigung des gesetz-

lichen Zustandes um so größere und begründetere Freiheit bewirkt, und sie zulassen und vertragen kann. Schon die oberflächliche Unterscheidung, die in den Worten Freiheit und Gleichheit liegt, deutet darauf hin, daß die erstere auf die Ungleichheit geht; die ganz und gaben Begriffe von Freiheit führen jedoch umgekehrt nur auf Gleichheit zurück. Aber je mehr die Freiheit als Sicherheit des Eigenthums, als Möglichkeit, seine Talente und guten Eigenschaften zu entwickeln und geltend zu machen u. s. f. befestigt ist; desto mehr scheint sie sich von selbst zu verstehen; das Bewußtseyn und die Schätzung der Freiheit wendet sich dann vornehmlich nach dem subjectiven Sinne derselben. Diese subjective Freiheit der nach allen Seiten sich versuchenden und für besondere wie für allgemeine geistige Interessen nach eigner Lust sich ergehenden Thätigkeit, — die Unabhängigkeit der individuellen Particularität, wie die innere Freiheit, in der das Subject Grundsätze, eigene Einsicht und Ueberzeugung hat und hiernach moralische Selbstständigkeit gewinnt, — enthält theils für sich die höchste Ausbildung der Besonderheit Dessen, worin die Menschen ungleich sind und sich durch diese Bildung noch ungleicher machen, theils erwächst sie nur unter der Bedingung jener objectiven Freiheit, und ist und konnte nur in den modernen Staaten zu dieser Höhe erwachsen. Wenn mit dieser Ausbildung der Besonderheit die Menge von Bedürfnissen und die Schwierigkeit sie zu befriedigen, das Räsonniren und Besserwissen und dessen unbefriedigte Eitelkeit sich ins Unbestimmbare vergrößert; so gehört Dies der preisgegebenen Particularität an, der es überlassen bleibt, sich in ihrer Sphäre alle möglichen Verwicklungen zu erzeugen und sich mit ihnen abzufinden. Diese Sphäre ist dann freilich zugleich das Feld der Beschränkungen, weil die Freiheit befangen in der Natürlichkeit, dem Belieben und der Willkür ist, und sich also zu beschränken hat, und zwar wohl auch nach

der Natürlichkeit, dem Belieben und der Willkür der Andern, aber vornehmlich und wesentlich nach der vernünftigen Freiheit.

Was aber die politische Freiheit betrifft, nämlich im Sinne einer förmlichen Theilnahme des Willens und der Geschäftigkeit auch derjenigen Individuen, welche sich sonst zu ihrer Hauptbestimmung die particulären Zwecke und Geschäfte der bürgerlichen Gesellschaft machen, an den öffentlichen Angelegenheiten des Staates; so ist es zum Theil üblich geworden, Verfassung nur die Seite des Staats zu nennen, welche eine solche Theilnahme jener Individuen an den allgemeinen Angelegenheiten betrifft, und einen Staat, in welchem sie nicht förmlich Statt hat, als einen Staat ohne Verfassung anzusehen. Es ist über diese Bedeutung zunächst nur Dies zu sagen, daß unter Verfassung die Bestimmung der Rechte, d. i., der Freiheiten überhaupt, und die Organisation der Verwirklichung derselben verstanden werden muß, und die politische Freiheit auf jeden Fall nur einen Theil derselben ausmachen kann; von derselben wird in den folg. §§. die Rede seyn.

§. 540.

Die Garantie einer Verfassung, d. i. die Nothwendigkeit, daß die Gesetze vernünftig und ihre Verwirklichung gesichert sey, liegt in dem Geiste des gesammten Volkes, nämlich in der Bestimmtheit, nach welcher es das Selbstbewußtseyn seiner Vernunft hat, (die Religion ist dies Bewußtseyn in seiner absoluten Substantialität), — und dann zugleich in der demselben gemäßen wirklichen Organisation als Entwicklung jenes Princips. Die Verfassung setzt jenes Bewußtseyn des Geistes voraus, und umgekehrt der Geist die Verfassung; denn der wirkliche Geist selbst hat das bestimmte Bewußtseyn seiner Principien, nur in sofern dieselben für ihn als existirend vorhanden sind.

Die Frage, wem, welcher und wie organisirten Autorität die Gewalt zukomme, eine Verfassung zu machen, ist dieselbe mit der, wer den Geist eines Volkes zu machen habe.

Trennt man die Vorstellung einer Verfassung von der des Geistes so, als ob dieser wohl existire oder existirt habe, ohne eine Verfassung, die ihm gemäß ist, zu besitzen; so beweist solche Meinung nur die Oberflächlichkeit des Gedankens über den Zusammenhang des Geistes, seines Bewußtseyns über sich, mit seiner Wirklichkeit. Was man so eine Constitution machen nennt, ist, um dieser Unzertrennlichkeit willen, in der Geschichte niemals vorgekommen, eben so wenig als das Machen eines Gesetzbuches; eine Verfassung hat sich aus dem Geiste nur identisch mit dessen eigner Entwicklung entwickelt und zugleich mit ihm die durch den Begriff nothwendigen Bildungsstufen und Veränderungen durchlaufen. Es ist der inwohnende Geist und die Geschichte, — und zwar ist die Geschichte nur seine Geschichte, — von welchen die Verfassungen gemacht worden sind und gemacht werden.

§. 541.

Die lebendige Totalität, die Erhaltung, d. i. die fortdauernde Hervorbringung des Staats überhaupt und seiner Verfassung, ist die Regierung. Die natürlich nothwendige Organisation ist die Entstehung der Familie und der Stände der bürgerlichen Gesellschaft. Die Regierung ist der allgemeine Theil der Verfassung, d. i. derjenige, welcher die Erhaltung jener Theile zum absichtlichen Zwecke hat, aber zugleich die allgemeinen Zwecke des Ganzen faßt und bethätigt, die über der Bestimmung der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft stehen. Die Organisation der Regierung ist gleichfalls ihre Unterscheidung in Gewalten, deren Eigenthümlichkeiten durch den Begriff bestimmt sind, aber in dessen Subjectivität zur wirklichen Einheit sich durchdringen.

Da die nächsten Kategorien des Begriffs die der Allgemeinheit und der Einzelnheit sind, und deren Verhältniß das der Subsumtion der Einzelnheit unter die Allgemeinheit ist; so ist es geschehen, daß im Staate gesetzgebende

und ausübende Gewalt, aber so unterschieden worden sind, daß jene für sich als die schlechthin oberste existire, die letztere sich wieder in Regierungs- oder administrative Gewalt und in richterliche Gewalt theile, nach der Anwendung der Gesetze auf allgemeine oder auf Privat-Angelegenheiten. Für das wesentliche Verhältniß ist die Theilung dieser Gewalten angesehen worden, im Sinne ihrer Unabhängigkeit von einander in der Existenz, aber mit dem erwähnten Zusammenhange der Subsumtion der Gewalten des Einzelnen unter die Gewalt des Allgemeinen. Es sind in diesen Bestimmungen die Elemente des Begriffs nicht zu verkennen, aber sie sind von dem Verstande zu einem Verhältniß der Unvernunft, statt zu dem Sich-mit-sich-selbst-Zusammenschließen des lebendigen Geistes, verbunden. Daß die Geschäfte der allgemeinen Interessen des Staats in ihrem nothwendigen Unterschiede auch von einander geschieden organisirt seyen, diese Theilung ist das eine absolute Moment der Tiefe und Wirklichkeit der Freiheit; denn diese hat nur in sofern Tiefe, als sie in ihre Unterschiede entwickelt und zu deren Existenz gelangt ist. Das Geschäft des Gesetzgebens aber (und vollends mit der Vorstellung, als ob irgend wann eine Verfassung und die Grundgesetze, — in einem Zustande, worein eine schon vorhandene Entwicklung der Unterschiede gelegt wird, — erst zu machen wären) zur selbstständigen Gewalt und zwar zur ersten, mit der nähern Bestimmung der Theilnahme Aller daran, und die Regierungsgewalt zur davon abhängigen, nur ausführenden zu machen, — Dies setzt den Mangel der Erkenntniß voraus, daß die wahre Idee, und damit die lebendige und geistige Wirklichkeit der sich mit sich zusammenschließende Begriff, und sonach die Subjectivität ist, welche die Allgemeinheit als nur eines ihrer Momente in ihr enthält. Die Individualität ist die erste und die höchste durchdringende Bestimmung in der Organisation des Staates. Nur durch die Regierungs-

gewalt und dadurch, daß sie die besondern Geschäfte, (wozu auch das selbst besondere, für sich abstracte Gesetzgebungs-Geschäft gehört,) in sich begreift, ist der Staat Einer. — So wesentlich und allein wahr ist auch hier das vernünftige Verhältniß des Logischen, gegen das äußere Verhältniß des Verstandes, der nur zum Subsumiren des Einzelnen und Besondern unter das Allgemeine kommt. Was die Einheit des Logisch-vernünftigen desorganisirt, desorganisirt ebenso die Wirklichkeit.

§. 542.

In der Regierung als organischer Totalität ist a) die Subjectivität, als die in der Entwicklung des Begriffs unendliche Einheit desselben mit sich selbst, der Alles haltende, beschließende Wille des Staats, die höchste Spitze desselben, die Alles durchdringende Einheit, — die fürstliche Regierungsgewalt. In der vollkommenen Form des Staats, in der alle Momente des Begriffs ihre freie Existenz erlangt haben, ist diese Subjectivität nicht eine sogenannte moralische Person, oder ein aus einer Majorität hervorgehendes Beschließen, — Formen, in welchen die Einheit des beschließenden Willens nicht eine wirkliche Existenz hat, — sondern als wirkliche Individualität, Wille Eines beschließenden Individuums; — Monarchie. Die monarchische Verfassung ist daher die Verfassung der entwickelten Vernunft; alle andere Verfassungen gehören niedrigern Stufen der Entwicklung und Realisirung der Vernunft an.

Die Vereinigung aller concreten Staatsgewalten in Eine Existenz, — wie im patriarchalischen Zustande, oder wie in der demokratischen Verfassung, der Theilnahme Aller an allen Geschäften, — widerstreitet für sich dem Princip der Theilung der Gewalten, d. i. der entwickelten Freiheit der Momente der Idee. Aber eben so sehr muß die Theilung, die zur freien Totalität fortgegangene Ausbildung der Momente, in ideelle Einheit, d. i. in Subjectivität zurückgeführt

ſeyn. Die gebildete Unterſchiedenheit, die Realiſirung der Idee enthält weſentlich Dies, daß dieſe Subjectivität als reales Moment, zu wirklicher Exiſtenz gediehen ſey, und dieſe Wirklichkeit iſt allein Individualität des Monarchen, — die in Einer Perſon vorhandene Subjectivität des abſtracten, letzten Entſcheidens. Allen jenen Formen von einem gemeinſamen Beſchließen und Wollen, das aus der Atomiſtik der einzelnen Willen demokratiſch oder ariſtokratiſch hervorgehen und hervorgezählt werden ſoll, klebt die Unwirklichkeit eines Abſtractums an. Es kommt nur auf die zwei Beſtimmungen, Nothwendigkeit eines Begriffsmoments und die Form der Wirklichkeit deſſelben an. Wahrhaft kann nur die Natur des ſpeculativen Begriffs ſich darüber verſtändigen. — Jene Subjectivität, indem ſie das Moment des abſtracten Entſcheidens überhaupt iſt, geht theils zu der Beſtimmung fort, daß der Name des Monarchen als das äußere Band und die Sanction erſcheint, unter der überhaupt Alles in der Regierung geſchieht, theils daß ſie als die einfache Beziehung auf ſich die Beſtimmung der Unmittelbarkeit und damit der Natur an ihr hat, hiemit die Beſtimmung der Individuen für die Würde der fürſtlichen Gewalt durch die Erblichkeit feſtgeſtellt wird.

§. 543.

b) In der beſondern Regierungsgewalt thut ſich theils die Theilung des Staatsgeſchäfts in ſeine ſonſt beſtimmten Zweige, die geſetzgebende Gewalt, die Gerechtigkeitspflege oder richterliche, die polizeiliche Gewalt u. ſ. f., und damit die Vertheilung derſelben an beſondere Behörden hervor, welche für ihre Geſchäfte an die Geſetze angewieſen, hiezu und deswegen ſowohl Unabhängigkeit ihrer Wirkſamkeit beſitzen als zugleich unter höherer Beaufſichtigung ſtehen; — theils tritt die Theilnahme Mehrerer an dem Staatsgeſchäfte ein, die zuſammen den allgemeinen Stand (§. 528) ausmachen, in ſofern ſie zur

wesentlichen Bestimmung ihres particulären Lebens ein Geschäft der allgemeinen Zwecke machen, an welchem individuell Theil nehmen zu können, die weitere Bedingung die Ausbildung und die Geschicklichkeit hiefür ist.

§. 311.

c) Die ständische Behörde betrifft eine Theilnahme aller Solcher, welche der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt angehören und in sofern Privatpersonen sind, an der Regierungsgewalt und zwar an der Gesetzgebung, nämlich an dem Allgemeinen der Interessen, welche nicht das Auftreten und Handeln des Staats als Individuums betreffen (wie Krieg und Frieden) und daher nicht ausschließlich der Natur der fürstlichen Gewalt angehören. Vermöge dieser Theilnahme kann die subjective Freiheit und Einbildung und deren allgemeine Meinung sich in einer existirenden Wirksamkeit zeigen und die Befriedigung, Etwas zu gelten, genießen.

Die Eintheilung der Verfassungen in Demokratie, Aristokratie und Monarchie giebt noch immer deren Unterschied in Beziehung auf die Staatsgewalt am bestimmtesten an. Sie müssen zugleich als nothwendige Gestaltungen in dem Entwicklungsgange, also in der Geschichte des Staats, angesehen werden. Deswegen ist es oberflächlich und thöricht, sie als einen Gegenstand der Wahl vorzustellen. Die reinen Formen ihrer Nothwendigkeit hängen theils, in sofern sie endlich und vorübergehend sind, mit Formen ihrer Ausartung, Ochlokratie u. s. f. theils mit frühern Durchgangsgestalten zusammen; welche beide Formen nicht mit jenen wahrhaften Gestaltungen zu verwechseln sind. So wird etwa, um der Gleichheit willen, daß der Wille Eines Individuums an der Spitze des Staates steht, der orientalische Despotismus unter dem vagen Namen Monarchie befaßt, wie auch die Feudalmonarchie, welcher sogar der beliebte Name constitutioneller Monarchie nicht versagt werden kann. Der wahre Unterschied dieser Formen von der

wahrhaften Monarchie beruht auf dem Gehalt der geltenden Rechtsprincipien, die in der Staatsgewalt ihre Wirklichkeit und Garantie haben. Diese Principien sind die in den frühern Sphären entwickelten der Freiheit des Eigenthums und ohnehin der persönlichen Freiheit, der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer Industrie und der Gemeinden, und der regulirten, von den Gesetzen abhängigen Wirksamkeit der besondern Behörden.

Die Frage, die am meisten besprochen worden, ist, in welchem Sinne die Theilnahme der Privatpersonen an den Staatsangelegenheiten zu fassen sey. Denn als Privatpersonen sind die Mitglieder von Ständeversammlungen zunächst zu nehmen, — sie seyen als Individuen für sich, oder als Repräsentanten Vieler oder des Volkes geltend. Das Aggregat der Privaten pflegt nämlich häufig das Volk genannt zu werden; als solches Aggregat ist es aber vulgus, nicht populus; und in dieser Beziehung ist der alleinige Zweck des Staates, daß ein Volk nicht als solches Aggregat zur Existenz, zur Gewalt und Handlung komme. Solcher Zustand eines Volks ist der Zustand der Unrechtlichkeit, Unsittlichkeit, der Unvernunft überhaupt; das Volk wäre in demselben nur als eine unförmliche, wüste, blinde Gewalt, wie die des aufgeregten, elementarischen Meeres, welches selbst jedoch sich nicht zerstört, wie das Volk als geistiges Element thun würde. Man hat solchen Zustand oft als den der wahren Freiheit vorstellen hören können. Damit es einen Verstand habe, sich auf die Frage der Theilnahme der Privatpersonen an den allgemeinen Angelegenheiten einzulassen, muß nicht das Unvernünftige, sondern schon ein organisirtes Volk, d. i. in welchem eine Regierungsgewalt vorhanden ist, vorausgesetzt werden. — Das Interesse solcher Theilnahme aber ist weder in den Vorzug besonderer Einsicht zu setzen, welchen die Privatpersonen vor den Staatsbeamten besitzen

sollen, — es ist nothwendig das Gegentheil der Fall; — noch in den Vorzug des guten Willens für das allgemeine Beste, — die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sind vielmehr Solche, welche ihr besonderes Interesse und (wie vornehmlich im Feudalzustande) das ihrer privilegirten Corporation, zu ihrer nächsten Bestimmung machen. Wie z. B. von England, dessen Verfassung als die freieste angesehen wird, weil die Privatpersonen eine überwiegende Theilnahme an dem Staatsgeschäfte haben, die Erfahrung zeigt, daß dies Land in der bürgerlichen und peinlichen Gesetzgebung, dem Rechte und der Freiheit des Eigenthums, den Veranstaltungen für Kunst und Wissenschaft u. s. f., gegen die andern gebildeten Staaten Europa's am weitesten zurück, und die objective Freiheit, d. i. vernünftiges Recht, vielmehr der formellen Freiheit und dem besondern Privatinteresse (Dies sogar in den der Religion gewidmet seyn sollenden Veranstaltungen und Besitzthümern) aufgeopfert ist. — Das Interesse eines Antheils der Privaten an den öffentlichen Angelegenheiten ist zum Theil in die concretere und daher dringendere Empfindung allgemeiner Bedürfnisse zu setzen, wesentlich aber in das Recht, daß der gemeinsame Geist auch zu der Erscheinung eines äußerlich allgemeinen Willens in einer geordneten und ausdrücklichen Wirksamkeit für die öffentliche Angelegenheit gelange, durch diese Befriedigung ebenso eine Belebung für sich selbst empfange, wie eine solche auf die Verwaltungsbehörden einfließt, welchen es hiedurch in gegenwärtigem Bewußtseyn erhalten ist, daß sie, so sehr sie Pflichten zu fordern, ebenso wesentlich Rechte vor sich haben. Die Bürger sind im Staate die unverhältnißmäßig größere Menge, und eine Menge von Solchen, die als Personen anerkannt sind. Die wollende Vernunft stellt daher ihre Existenz in ihnen als Vielheit von Freien oder als Reflexions-Allgemeinheit dar, welcher in einem Antheil an der Staatsgewalt ihre Wirklichkeit gewährt wird. Es ist aber

bereits als Moment der bürgerlichen Gesellschaft bemerklich gemacht (§. 527, 534), daß die Einzelnen sich aus der äußerlichen in die substantielle Allgemeinheit, nämlich als *besondere* Gattung, — *die Stände*, erheben; und es ist nicht in der unorganischen Form von Einzelnen als solchen (auf *demokratische* Weise des Wählens), sondern als organische Momente, als Stände, daß sie in jenen Antheil eintreten; eine Macht oder Thätigkeit im Staate muß nie in formloser, unorganischer Gestalt, d. i. aus dem Princip der Vielheit und der Menge erscheinen und handeln.

Die Ständeversammlungen sind schon um deßwillen mit Unrecht als die *gesetzgebende Gewalt* bezeichnet worden, weil sie nur Einen Zweig dieser Gewalt ausmachen, an dem die besondern Regierungsbehörden wesentlichen Antheil haben und die fürstliche Gewalt den absoluten der schließlichen Entscheidung hat. Ohnehin kann ferner in einem gebildeten Staate das Gesetzgeben nur ein Fortbilden der bestehenden Gesetze und können sogenannte neue Gesetze nur Extreme von Detail und Particularitäten (vgl. §. 529. Anm.) seyn, deren Inhalt durch die Praxis der Gerichtshöfe schon vorbereitet oder selbst vorläufig entschieden worden ist. — Das sogenannte *Finanzgesetz*, in sofern es zur Mitbestimmung der Stände kommt, ist wesentlich *eine Regierungsangelegenheit*; es heißt nur uneigentlich ein *Gesetz*, in dem allgemeinen Sinne, daß es einen weiten, ja den ganzen Umfang der äußern Mittel der Regierung umfaßt. Die Finanzen betreffen, wenn auch den Complex, doch ihrer Natur nach nur die *besondern*, immer neu sich erzeugenden veränderlichen Bedürfnisse. Würde dabei der Hauptbestandtheil des Bedarfs als bleibend angesehen, — wie er es denn auch wohl ist, — so würde die Bestimmung über ihn mehr die Natur eines Gesetzes haben; aber um ein Gesetz zu seyn, müßte es ein für allemal gegeben, und nicht jährlich oder nach wenigen Jahren

immer von Neuem zu geben seyn. Die nach Zeit und Umständen veränderliche Parthie betrifft in der That den kleinsten Theil des Betrags, und die Bestimmung über ihn hat um so weniger den Charakter eines Gesetzes; und doch ist es und kann es nur dieser geringe veränderliche Theil seyn, der disputabel ist und einer veränderlichen, jährlichen Bestimmung unterworfen werden kann, welche damit fälschlich den hochklingenden Namen der Bewilligung des Budgets, d. i. des Ganzen der Finanzen, führt. Ein für Ein Jahr und jährlich zu gebendes Gesetz leuchtet auch dem gemeinen Menschensinne als unangemessen ein, welcher das an- und für sich Allgemeine als Inhalt eines wahrhaften Gesetzes, von einer Reflexions-Allgemeinheit, die nur äußerlich ein seiner Natur nach Vieles befaßt, unterscheidet. Der Name eines Gesetzes für die jährliche Festsetzung des Finanzbedarfs dient nur dazu, bei der vorausgesetzten Trennung der gesetzgebenden von der Regierungsgewalt, die Täuschung zu unterhalten, als ob diese Trennung wirklich Statt finde, und es zu verstecken, daß die gesetzgebende Gewalt in der That mit eigentlichem Regierungsgeschäfte, indem sie über die Finanzen beschließt, befaßt ist. — Das Interesse aber, welches in die Fähigkeit, den Finanzetat immer wieder von Neuem zu bewilligen, gelegt wird, — daß nämlich die Ständeversammlung daran ein Zwangsmittel gegen die Regierung und hiemit eine Garantie gegen Unrecht und Gewaltthätigkeit besitze, — dies Interesse ist einerseits ein oberflächlicher Schein, indem die für den Bestand des Staats nothwendige Veranstaltung der Finanzen nicht nach irgend andern Umständen bedingt, noch der Bestand des Staates in jährlichen Zweifel gesetzt werden kann; so wenig als die Regierung die Veranstaltung der Rechtspflege, z. B., nur immer auf eine beschränkte Zeit zugeben und anordnen könnte, um an der Drohung, die Thätigkeit solcher Anstalt zu suspendiren, und an der Furcht eines eintretenden Raubzustandes sich ein

Zwangsmittel gegen die Privaten vorzubehalten. Andererſeits aber beruhen Vorſtellungen von einem Verhältniſſe, für welches Zwangsmittel in Händen zu haben nützlich und erforderlich ſeyn könnte, theils auf der falſchen Vorſtellung eines Vertragsverhältniſſes zwiſchen Regierung und Volk, theils ſetzen ſie die Möglichkeit einer ſolchen Divergenz des Geiſtes beider voraus, bei welcher überhaupt an Verfaſſung und Regierung nicht mehr zu denken iſt. Stellt man ſich die leere Möglichkeit, durch ſolches Zwangsmittel zu *helfen*, in Exiſtenz getreten vor; ſo wäre ſolche Hülfe vielmehr Zerrüttung und Auflöſung des Staats, in der ſich keine Regierung mehr, ſondern nur Partheien befänden, und der nur Gewalt und Unterdrückung der einen Parthei durch die andere abhülfe. — Die Einrichtung des Staats als eine bloße Verſtandes-Verfaſſung, d. i. als den Mechanismus eines Gleichgewichts in ihrem Innern einander äußerlicher Mächte ſich vorzuſtellen, geht gegen die Grundidee Deſſen, was ein Staat iſt.

§. 545.

Der Staat hat endlich die Seite, die unmittelbare Wirklichkeit eines *einzelnen* und *natürlich* beſtimmten Volkes zu ſeyn. Als einzelnes Individuum iſt er *ausſchließend* gegen *andere* eben ſolche Individuen. In ihrem *Verhältniſſe* zu einander hat die Willkür und Zufälligkeit Statt, weil das *Allgemeine* des Rechts, um der autonomiſchen Totalität dieſer Perſonen willen, zwiſchen ihnen nur ſeyn *ſoll*, nicht *wirklich* iſt. Dieſe Unabhängigkeit macht den Streit zwiſchen ihnen zu einem Verhältniſſe der Gewalt, einem *Zuſtande des Krieges*, für welchen der allgemeine Stand ſich zu dem beſondern Zwecke der Erhaltung der Selbſtſtändigkeit des Staats gegen andere, zum *Stande der Tapferkeit*, beſtimmt.

§. 546.

Dieſer Zuſtand zeigt die Subſtanz des Staates in ihrer zur abſtracten Negativität fortgehenden Individualität, als die Macht,

in welcher die besondere Selbstständigkeit der Einzelnen und der Zustand ihres Versenktseyns in das äußerliche Daseyn des Besitzes und in das natürliche Leben sich als ein Nichtiges fühlt, und welche die Erhaltung der allgemeinen Substanz durch die in der Gesinnung derselben geschehende Aufopferung dieses natürlichen und besondern Daseyns, die Bereitung des dagegen Eiteln vermittelt.

β. Das äußere Staatsrecht.

§. 547.

Durch den Zustand des Krieges wird die Selbstständigkeit der Staaten auf das Spiel gesetzt, nach Einer Seite aber die gegenseitige Anerkennung der freien Völkerindividuen bewirkt (§. 430.), und durch Friedens-Vergleiche, die ewig dauern sollen, sowohl diese allgemeine Anerkennung, als die besondern Befugnisse der Völker gegeneinander festgesetzt. Das äußere Staatsrecht beruht, — theils auf diesen positiven Tractaten, enthält aber in sofern nur Rechte, denen die wahrhafte Wirklichkeit abgeht (§. 545.); — theils auf dem sogenannten Völkerrechte, dessen allgemeines Princip das vorausgesetzte Anerkanntseyn der Staaten ist, daher die sonst ungebundenen Handlungen gegen einander so beschränkt, daß die Möglichkeit des Friedens bleibt; — auch die Individuen als Privatpersonen vom Staate unterscheidet; und überhaupt auf den Sitten beruht.

γ. Die Weltgeschichte.

§. 548.

Der bestimmte Volksgeist, da er wirklich und seine Freiheit als Natur ist, hat nach dieser Naturseite das Moment geographischer und klimatischer Bestimmtheit; er ist in der Zeit und hat dem Inhalte nach wesentlich ein besonderes Princip und eine dadurch bestimmte Entwicklung seines Bewußtseyns und seiner Wirklichkeit zu durchlaufen; — er hat eine Geschichte innerhalb

seiner. Als beschränkter Geist ist seine Selbstständigkeit ein Untergeordnetes; er geht in die allgemeine Weltgeschichte über, deren Begebenheiten die Dialektik der besondern Völkergeister, das Weltgericht, darstellen.

§. 549.

Diese Bewegung ist der Weg der Befreiung der geistigen Substanz, — die That, wodurch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt, der nur erst an sich seyende Geist sich zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an-und-für-sich-seyenden Wesens bringt, und sich auch zum äußerlich allgemeinen, zum Weltgeist, wird. Indem diese Entwicklung in der Zeit und im Daseyn, und somit als Geschichte ist, sind deren einzelne Momente und Stufen die Völkergeister; jeder als einzelner und natürlicher in einer qualitativen Bestimmtheit, ist nur Eine Stufe auszufüllen und nur Ein Geschäft der ganzen That zu vollbringen bestimmt.

Daß die Voraussetzung eines an-und-für-sich-seyenden Zweckes und der sich aus ihm nach dem Begriffe entwickelnden Bestimmungen bei der Geschichte gemacht wird, ist eine a priorische Betrachtung derselben genannt und der Philosophie über a priorisches Geschichtschreiben Vorwurf gemacht worden; es ist hierüber und über Geschichtschreibung überhaupt eine nähere Bemerkung zu machen. Daß der Geschichte und zwar wesentlich der Weltgeschichte ein Endzweck an-und-für-sich zum Grunde liege und derselbe wirklich in ihr realisirt worden sey und werde, — der Plan der Vorsehung, — daß überhaupt Vernunft in der Geschichte sey, muß für sich selbst philosophisch und damit als an-und-für-sich nothwendig ausgemacht werden. Tadel kann es nur verdienen, willkürliche Vorstellungen oder Gedanken vorauszusetzen und solchen die Begebenheiten und Thaten angemessen finden und vorstellen zu wollen. Dergleichen a priorischer Verfahrungsweise haben sich aber heut zu Tage vornehmlich Solche

schuldig gemacht, welche reine Historiker seyn zu wollen vorgeben und zugleich gelegentlich ausdrücklich gegen das Philosophiren, — theils überhaupt, theils in der Geschichte, — sich erklären; die Philosophie ist ihnen eine lästige Nachbarin, weil sie dem Willkürlichen und den Einfällen entgegen ist. Dergleichen a priorisches Geschichtschreiben ist zuweilen von einer Seite, woher man es am wenigsten erwarten sollte, nehmlich von der philologischen her, und in Deutschland mehr, als in Frankreich und England eingerissen, wo die Geschichtschreibung sich zu einem festern und reifern Charakter gereinigt hat. Erdichtungen zu machen, wie die, — von einem Urzustande und dessen Urvolk, das sich im Besitze der wahrhaften Gotteserkenntniß und aller Wissenschaften befunden habe, — von Priestervölkern, — und in Speciellerem z. B. von einem römischen Epos, welches die Quelle der für historisch geltenden Nachrichten über die ältere Geschichte Roms gewesen sey u. s. f., — Das ist an die Stelle der pragmatisirenden Erfindungen von psychologischen Gründen und Zusammenhängen getreten, und es scheint in einem weiten Kreise für das Erforderniß einer, aus den Quellen schöpfenden, gelehrten und geistreichen Geschichtschreibung angesehen zu werden, solche hohle Vorstellungen auszuhecken und sie aus einem gelehrten Ausfehrigt entfernter äußerlicher Umstände, der beglaubigtsten Geschichte zum Trotz, keck zu combiniren.

Wenn wir diese subjective Behandlung der Geschichte bei Seite stellen, so ist die eigentlich entgegengesetzte Forderung, daß die Geschichte nicht nach einem objectiven Zwecke betrachtet werde, im Ganzen mit der noch mehr berechtigt scheinenden gleichbedeutend, daß der Geschichtschreiber mit Unpartheilichkeit verfahre. Diese Forderung pflegt insbesondere an die Geschichte der Philosophie gemacht zu werden, als in welcher keine Zuneigung zu einer Vorstellung und Meinung sich zeigen dürfe, wie ein Richter für keine der beiden streitenden Partheien ein besonderes Interesse haben soll. Bei einem Richter wird zugleich an-

genommen, daß er sein Amt albern und schlecht verwalten würde, wenn er nicht ein Interesse, ja das ausschließende Interesse für das Recht, es nicht zum Zwecke und alleinigen Zwecke hätte, und wenn er sich des Urtheilens enthielte. Dies Erforderniß an den Richter kann man Partheilichkeit für das Recht nennen und weiß diese hier sehr wohl von einer subjectiven Partheilichkeit zu unterscheiden. Bei der von dem Geschichtschreiber geforderten Unpartheilichkeit aber wird in dem nüchternen, selbstgefälligen Gerede jener Unterschied verlöscht und werden beide Arten von Interesse verworfen, wenn verlangt wird, der Geschichtschreiber solle keinen bestimmten Zweck und Ansicht, nach welcher er die Begebenheiten aussondere, stelle und beurtheile, mitbringen, sondern sie gerade in der zufälligen Weise, wie er sie vorfindet, in ihrer beziehungs- und gedankenlosen Particularität erzählen. So viel wird zugestanden, daß eine Geschichte einen Gegenstand haben müsse, z. B. Rom, dessen Schicksale, oder den Verfall der Größe des römischen Reichs. Es gehört wenig Ueberlegung dazu, um einzusehen, daß Dies der vorausgesetzte Zweck ist, welcher den Begebenheiten selbst, so wie der Beurtheilung zum Grunde liegt, welche derselben eine Wichtigkeit, d. h. nähere oder entferntere Beziehung auf ihn haben. Eine Geschichte ohne solchen Zweck und ohne solche Beurtheilung wäre nur ein schwachsinniges Ergehen des Vorstellens, nicht einmal ein Kindermährchen; denn selbst die Kinder fordern in den Erzählungen ein Interesse, d. i. einen wenigstens zu ahnen gegebenen Zweck und die Beziehung der Begebenheiten und Handlungen auf denselben. In dem Daseyn eines Volkes ist der substantielle Zweck, ein Staat zu seyn und als solcher sich zu erhalten; ein Volk ohne Staatsbildung (eine Nation als solche) hat eigentlich keine Geschichte, wie die Völker vor ihrer Staatsbildung existirten und andere noch jetzt als wilde Nationen existiren. Was einem Volke geschieht und innerhalb desselben vorgeht, hat in der Beziehung auf den Staat seine wesentliche Bedeutung; die bloßen Particularitäten der In-

viduen sind am entferntesten von jenem der Geschichte angehörigen Gegenstand. Wenn in dem Charakter der ausgezeichneten Individuen einer Periode sich der allgemeine Geist einer Zeit überhaupt abdrückt, und auch ihre Particularitäten die entferntern und trübern Medien sind, in welchen er noch in geschwächten Farben spielt, — wenn sogar oft Einzelheiten eines kleinen Ereignisses, eines Wortes, nicht eine subjective Besonderheit, sondern eine Zeit, Volk, Bildung in schlagender Anschaulichkeit und Kürze aussprechen (dergleichen auszuwählen nur die Sache eines geistreichen Geschichtschreibers ist); so ist dagegen die Masse der sonstigen Einzelnheiten eine überflüssige Masse, durch deren getreue Auffammlung die der Geschichte würdigen Gegenstände gedrückt und verdunkelt werden; die wesentliche Charakteristik des Geistes und seiner Zeit ist immer in den großen Begebenheiten enthalten. Es hat ein richtiger Sinn darauf geführt, dergleichen Schilderein des Particulären und das Auflesen der Züge desselben in den Roman (wie die Walter-Scottschen und dergl. sind) zu verweisen; es ist für guten Geschmack zu halten, die Gemälde der unwesentlichen, particulären Lebendigkeit mit einem unwesentlichen Stoffe zu verbinden, wie ihn der Roman aus den Privatereignissen und subjectiven Leidenschaften nimmt. Im Interesse der sogenannten Wahrheit aber die individuellen Kleinigkeiten der Zeit und der Personen in die Vorstellung der allgemeinen Interessen einzuweben, ist nicht nur gegen Urtheil und Geschmack, sondern gegen den Begriff objectiver Wahrheit, in deren Sinne dem Geist nur Substantielles, nicht aber die Gehaltlosigkeit äußerlicher Existenzen und Zufälligkeiten das Wahre, und es vollkommen gleichgültig ist, ob solche Unbedeutendheiten förmlich beglaubigt, oder aber, wie im Romane, charakteristisch erdichtet und diesem oder jenem Namen und Umständen zugeschrieben sind. — Das Interesse der Biographie, — um diese hiebei zu erwähnen, — scheint direct einem allgemeinen Zwecke gegenüber zu stehen; aber sie selbst hat die historische Welt zum Hinter-

grunde, mit welchem das Individuum verwickelt iſt; ſelbſt das Subjektiv-Originelle, Humoriſtiſche u. ſ. f. ſpielt an jenen Gehalt an, und erhöht ſein Intereſſe dadurch; das nur Gemüthliche aber hat einen andern Boden und Intereſſe, als die Geſchichte.

Die Anforderung der Unpartheilichkeit an die Geſchichte der Philoſophie, — wie auch an die Geſchichte der Religion theils überhaupt, theils an die Kirchengeſchichte, — pflegt die noch ausdrücklichere Ausſchließung der Vorausſetzung von einem objectiven Zwecke zu enthalten. Wie vorhin der Staat als die Sache genannt war, auf welchen das Urtheil die Begebenheiten in der politiſchen Geſchichte zu beziehen hätte; ſo müßte hier die Wahrheit der Gegenſtand ſeyn, auf welche die einzelnen Thaten und Begebenheiten des Geiſtes zu beziehen wären. Es wird aber vielmehr die entgegengeſetzte Vorausſetzung gemacht, daß jene Geſchichten nur ſubjective Zwecke, d. i. nur Meinungen und Vorſtellungen, nicht den an- und für-ſich ſeyenden Gegenſtand, die Wahrheit, zum Inhalt haben ſollen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil es keine Wahrheit gebe. Nach dieſer Annahme erſcheint das Intereſſe für die Wahrheit gleichfalls nur als eine Partheilichkeit im gewöhnlichem Sinne, nämlich für Meinungen und Vorſtellungen, die von gleicher Gehaltloſigkeit ſämmtlich für indifferent gelten. Die geſchichtliche Wahrheit ſelbſt hat damit den Sinn nur von Richtigkeit, genauem Berichte des Aeußerlichen, ohne anderes Urtheil, als über dieſe Richtigkeit ſelbſt; womit bloß qualitative und quantitative, keine Urtheile der Nothwendigkeit und des Begriffs, (vergl. Anm. zu §. 172. und 178.) zugelaſſen ſind. In der That aber, wenn in der politiſchen Geſchichte Rom oder das deutſche Reich u. ſ. f. ein wirklicher und wahrhafter Gegenſtand und der Zweck iſt, auf welchen die Erſcheinungen zu beziehen und nach dem ſie zu beurtheilen ſind; ſo iſt noch mehr in der allgemeinen Geſchichte der allgemeine Geiſt ſelbſt, das Bewußtſeyn ſeiner und ſeines Weſens, ein wahrhafter und wirklicher Gegenſtand, Inhalt und ein Zweck,

dem an- und für-sich alle andern Erscheinungen dienen, so daß sie durch das Verhältniß zu ihm, d. h. das Urtheil, in welchem sie unter ihn subsumirt sind und er ihnen inhärirt, allein ihren Werth, so wie sogar ihre Existenz haben. Daß in dem Gange des Geistes (und der Geist ist es, der nicht nur über der Geschichte wie über den Wassern schwebt, sondern in ihr webt und allein das Bewegende ist) die Freiheit, d. i., die durch seinen Begriff bestimmte Entwicklung das Bestimmende und nur sein Begriff sich der Endzweck, d. i. die Wahrheit, sey, da der Geist Bewußtseyn ist, — oder mit andern Worten, — daß Vernunft in der Geschichte sey, — wird theils wenigstens ein plausibler Glaube seyn, theils aber ist es Erkenntniß der Philosophie.

§. 550.

Diese Befreiung des Geistes, in der er zu sich selbst zu kommen und seine Wahrheit zu verwirklichen geht, und das Geschäft derselben ist das höchste und absolute Recht. Das Selbstbewußtsein eines besondern Volkes ist Träger der diesmaligen Entwicklungsstufe des allgemeinen Geistes in seinem Daseyn, und die objective Wirklichkeit, in welche er seinen Willen legt. Gegen diesen absoluten Willen ist der Wille der andern besondern Volksgeister rechtlos, jenes Volk ist das weltbeherrschende; ebenso aber schreitet er über sein jedesmaliges Eigenthum als über eine besondere Stufe hinaus, und übergiebt es dann seinem Zufall und Gericht.

§. 551.

Indem solches Geschäft der Wirklichkeit als Handlung und damit als ein Werk Einzelner erscheint, so sind diese in Rücksicht auf den substantiellen Inhalt ihrer Arbeit Werkzeuge, und ihre Subjectivität, die ihr Eigenthümliches ist, ist die leere Form der Thätigkeit. Was sie daher durch den intentionellen Antheil, den sie an dem substantiellen, von ihnen unabhängig bereiteten und bestimmten Geschäfte genommen, für sich erlangt haben, ist eine formelle Allgemeinheit subjectiver Vorstellung, — der Ruhm, der ihre Belohnung ist.

§. 552.

Der Volksgeiſt enthält Natur-Nothwendigkeit, und ſteht in äußerlichem Daſeyn (§. 483.); ſeine in ſich unendliche ſittliche Subſtanz iſt für ſich eine beſondere und beſchränkte (§. 549. u. 550.), und ihre ſubjective Seite mit Zufälligkeit behaftet, bewußtloſe Sitte, und Bewußtſeyn ihres Inhaltes als eines zeitlich Vorhandenen und im Verhältniſſe gegen eine äußerliche Natur und Welt. Aber es iſt der in der Sittlichkeit denkende Geiſt, welcher die Endlichkeit, die er als Volksgeiſt in ſeinem Staate und deſſen zeitlichen Intereſſen, dem Syſteme der Geſetze und der Sitten hat, in ſich aufhebt, und ſich zum Wiſſen ſeiner in ſeiner Weſentlichkeit erhebt; — ein Wiſſen, das jedoch ſelbſt die immanente Beſchränktheit des Volksgeiſtes hat. Der denkende Geiſt der Weltgeſchichte aber, indem er zugleich jene Beſchränktheiten der beſondern Volksgeiſter und ſeine eigene Weltlichkeit abſtreift, erfaßt ſeine concrete Allgemeinheit, und erhebt ſich zum Wiſſen des abſoluten Geiſtes, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wiſſende Vernunft frei für ſich iſt, und die Nothwendigkeit, Natur und Geſchichte nur ſeiner Offenbarung dienend und Gefäße ſeiner Ehre ſind.

Von dem Formellen der Erhebung des Geiſtes zu Gott iſt in der Einleitung zur Logik (vergl. insbeſondere §. 51. Anm.) geſprochen worden. — In Anſehung der Ausgangspunkte dieſer Erhebung hat Kant im Allgemeinen in ſofern den richtigſten ergriffen, als er den Glauben an Gott aus der praktiſchen Vernunft hervorgehend betrachtet. Denn der Ausgangspunkt enthält implicite den Inhalt oder Stoff, welcher den Inhalt des Begriffs von Gott ausmacht. Der wahrhafte concrete Stoff iſt aber weder das Seyn (wie im kosmologiſchen), noch nur die zweckmäßige Thätigkeit (wie im phyſikotheologiſchen Beweiſe), ſondern der Geiſt, deſſen abſolute Beſtimmung, die wirkſame Vernunft, d. i. der ſich beſtimmende und realiſirende Begriff ſelbſt, — die Freiheit iſt.

Daß die in dieser Bestimmung geschehende Erhebung des subjectiven Geistes zu Gott in der Kantischen Darstellung wieder zu einem Postulate, einem bloßen Sollen herabgesetzt wird, ist die früher erörterte Schiefheit, den Gegensatz der Endlichkeit, dessen Aufheben zur Wahrheit jene Erhebung selbst ist, unmittelbar als wahr und gültig wieder herzustellen.

Es ist früher von der Vermittlung, welche die Erhebung zu Gott ist, gezeigt worden (§. 192. vergl. §. 204. Anm.), daß das Moment der Negation, durch welche der wesentliche Inhalt des Ausgangspunktes von seiner Endlichkeit gereinigt wird und hiedurch frei hervortritt, vornehmlich zu beachten ist. Dies in der logischen Form abstracte Moment hat nun seine concreteste Bedeutung erhalten. Das Endliche, von dem hier ausgegangen wird, ist das reelle sittliche Selbstbewußtseyn; die Negation, durch welche es seinen Geist zu seiner Wahrheit erhebt, ist die in der sittlichen Welt wirklich vollbrachte Reinigung seines Wissens von der subjectiven Meinung und die Befreiung seines Willens von der Selbstsucht der Begierde. Die wahrhafte Religion und wahrhafte Religiosität geht nur aus der Sittlichkeit hervor und ist die denkende, d. i. der freien Allgemeinheit ihres concreten Wesens bewußtwerdende Sittlichkeit. Nur aus ihr und von ihr aus wird die Idee von Gott als freier Geist gewußt; außerhalb des sittlichen Geistes ist es daher vergebens wahrhafte Religion und Religiosität zu suchen.

Aber dieses Hervorgehen giebt sich zugleich selbst, — wie überall im Speculativen, — die Bedeutung, daß das zunächst als Folgendes und Hervorgegangenes Gesetzte vielmehr das absolute Prius Dessen ist, durch das es als vermittelt erscheint, und hier im Geist als dessen Wahrheit auch gewußt wird.

Es ist somit hier der Ort, auf das Verhältniß von Staat und Religion näher einzugehen, und dabei Kategorien zu beleuchten, die hierüber gäng und gäbe sind. Die un-

mittelbare Folge des Vorhergehenden iſt, daß die Sittlichkeit der auf ſein ſubſtantielles Inneres zurückgeführte Staat, dieſer die Entwicklung und Verwirklichung derſelben, — die Subſtantialität aber der Sittlichkeit ſelbſt und des Staats die Religion iſt. Der Staat beruht nach dieſem Verhältniß auf der ſittlichen Geſinnung und dieſe auf der religiöſen. Indem die Religion das Bewußtſeyn der abſoluten Wahrheit iſt; ſo kann Das, was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Geſetz, d. i. als wahr in der Welt des freien Willens gelten ſoll, nur in ſofern gelten, als es Theil an jener Wahrheit hat, unter ſie ſubſumirt iſt und aus ihr folgt. Daß aber das wahrhafte Sittliche Folge der Religion ſey, dazu wird erfordert, daß die Religion den wahrhaften Inhalt habe, d. i. die in ihr gewußte Idee Gottes die wahrhafte ſey. Die Sittlichkeit iſt der göttliche Geiſt als inwohnend dem Selbſtbewußtſeyn in deſſen wirklicher Gegenwart als eines Volkes und der Individuen deſſelben; dieſes Selbſtbewußtſeyn aus ſeiner empiriſchen Wirklichkeit in ſich gehend und ſeine Wahrheit zum Bewußtſeyn bringend, hat in ſeinem Glauben und in ſeinem Gewiſſen nur Das, was es in der Gewißheit ſeiner ſelbſt, in ſeiner geiſtigen Wirklichkeit hat. Beides iſt untrennbar; es kann nicht zweierlei Gewiſſen, — ein religiöſes und ein dem Gehalte und Inhalte nach davon verſchiedenes ſittliches, — geben. Aber der Form nach, d. i. für das Denken und Wiſſen, — und Religion und Sittlichkeit gehören der Intelligenz an und ſind ein Denken und Wiſſen, — kommt dem religiöſen Inhalte, als der reinen an-und-für-ſich ſeyenden, alſo höchſten Wahrheit die Sanctionirung der in empiriſcher Wirklichkeit ſtehenden Sittlichkeit zu; ſo iſt die Religion für das Selbſtbewußtſeyn die Baſis der Sittlichkeit und des Staates. Es iſt der ungeheure Irrthum unſerer Zeiten geweſen, dieſe Untrennbaren als von einander trennbar, ja ſelbſt als gleichgültig gegen einander anſehen zu wollen. So iſt das Verhält-

nis der Religion zum Staate so betrachtet werden, als ob dieser für sich sonst schon und aus irgend einer Macht und Gewalt existire, und das Religiöse als das Subjective der Intrivituen nur zu seiner Befestigung etwa als etwas Wünschenswerthes hinzukommen habe, aber auch gleichgültig sey, und die Sittlichkeit des Staates, d. i. vernünftiges Recht und Verfassung für sich auf ihrem eigenen Grunde stünde. Bei der angegebenen Unterscheidung der beiden Seiten hat es Interesse, die Trennung bemerklich zu machen, die auf der Seite der Religion erscheint. Sie betrifft zunächst die Form, d. i. das Verhältniß des Selbstbewußtseyns zu dem Inhalt der Wahrheit. Indem dieser die Substanz als immanenter Geist des Selbstbewußtseyns in seiner Wirklichkeit ist; so hat dieses die Gewißheit seiner selbst in diesem Inhalte und ist frei in demselben. Es kann aber das Verhältniß der Unfreiheit, der Form nach, Statt finden, obgleich der an-sich-seyende Inhalt der Religion der absolute Geist ist. Dieser große Unterschied, — um das Bestimmtere anzuführen, — findet sich innerhalb der christlichen Religion selbst, in welcher nicht das Naturelement den Inhalt des Gottes ausmacht, noch auch ein solches in den Gehalt desselben als Moment eintritt, sondern Gott, der im Geist und in der Wahrheit gewußt wird, der Inhalt ist. Und doch wird in der katholischen Religion dieser Geist in der Wirklichkeit dem selbstbewußten Geiste stets gegenüber gestellt. Zunächst wird in der Hostie Gott als äußerliches Ding der religiösen Andetung präsentirt (wogegen in der lutherischen Kirche die Hostie, als solche, erst — und nur allein im Genusse, d. i. in der Vernichtung der Aeußerlichkeit derselben, und im Glauben, d. i. in dem zugleich freien, seiner selbst gewissen Geiste, exponirt und zum gegenwärtigen Gotte erhoben wird). Aus jenem ersten und höchsten Verhältniß der Aeußerlichkeit fließen alle die andern äußerlichen, damit unfreien, engherzigen und abergläubischen Verhältnisse; namentlich ein

Laienſtand, der das Wiſſen der göttlichen Wahrheit, wie die Direction des Willens und Gewiſſens von außenher, d. i. von einem andern Stande empfängt, welcher ſelbſt zum Beſitze jenes Wiſſens nicht auf geiſtige Weiſe allein gelangt, ſondern weſentlich dafür einer äußerlichen Conſecration bedarf. Weiteres iſt, die, — theils für ſich nur die Lippen bewegende, — theils darin geiſtloſe Weiſe des Betens, daß das Subject auf die directe Richtung zu Gott Verzicht leiſtet, und Andere um das Beten bittet; — die Richtung der Andacht an wunderthätige Bilder, ja ſelbſt an Knochen, und die Erwartung von Wundern durch ſie; — überhaupt die Gerechtigkeit durch äußerliche Werke, ein Verdienſt, das durch die Handlungen ſoll erworben, ja ſogar auf Andere übergetragen werden können, u. ſ. f. — Alles dieſes bindet den Geiſt unter ein Außer-ſich-ſeyn, wodurch ſein Begriff im Innerſten verkannt und verkehrt wird, und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewiſſen, Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben ſind.

Solchem Princip und dieſer Entwicklung der Unfreiheit d[illegible]eiſtes im Religiöſen entſpricht nur eine Geſetzgebung und Verfaſſung der rechtlichen und ſittlichen Unfreiheit, und ein Zuſtand der Unrechtlichkeit und Unſittlichkeit im wirklichen Staate. Conſequenterweiſe iſt die katholiſche Religion ſo laut als diejenige geprieſen worden und wird noch oft geprieſen, bei welcher allein die Feſtigkeit der Regierungen geſichert ſey, — in der That ſolcher Regierungen, welche mit Inſtitutionen zuſammenhängen, die ſich auf die Unfreiheit des rechtlich und ſittlich frei ſeyn ſollenden Geiſtes, d. h. auf Inſtitutionen des Unrechts und einen Zuſtand ſittlicher Verdorbenheit und Barbarei gründen. Dieſe Regierungen wiſſen aber nicht, daß ſie am Fanatismus die furchtbare Macht haben, welche nur ſo lange und nur unter der Bedingung nicht feindſelig gegen ſie auftritt, daß ſie unter der Knecht-

ſchaft des Unrechts und der Immoralität befangen bleiben. Aber in dem Geiſte iſt noch eine andere Macht vorhanden; gegen jenes Außerſich- und Zerriſſenſeyn ſammelt ſich das Bewußtſeyn in ſeine innere freie Wirklichkeit; es erwacht die Weltweisheit im Geiſte der Regierungen und der Völker, d. h. die Weisheit über Das, was in der Wirklichkeit an- und für-ſich recht und vernünftig iſt. Mit Recht iſt die Production des Denkens und beſtimmter die Philoſophie Weltweisheit genannt worden; denn das Denken vergegenwärtigt die Wahrheit des Geiſtes, führt ihn in die Welt ein, und befreit ihn ſo in ſeiner Wirklichkeit und an ihm ſelbſt.

Damit giebt ſich der Inhalt eine ganz andere Geſtalt. Die Unfreiheit der Form, d. i. des Wiſſens und der Subjectivität, hat für den ſittlichen Inhalt die Folge, daß das Selbſtbewußtſeyn ihm als nicht immanent, — daß er als demſelben entrückt vorgeſtellt wird; ſo daß er nur wahrhaft ſeyn ſolle, als negativ gegen deſſen Wirklichkeit. In dieſer Unwahrheit heißt der ſittliche Gehalt ein Heiliges. Aber durch das Sich-einführen des göttlichen Geiſtes in die Wirklichkeit, durch die Befreiung der Wirklichkeit zu ihm, wird Das, was in der Welt Heiligkeit ſeyn ſoll, durch die Sittlichkeit verdrängt. Statt des Gelübdes der Keuſchheit, gilt nun erſt die Ehe als das Sittliche, und damit als das Höchſte in dieſer Seite des Menſchen die Familie; — ſtatt des Gelübdes der Armuth (dem ſich in Widerſpruch verwickelnd, das Verdienſt des Wegſchenkens der Habe an die Armen, d. i. die Bereicherung derſelben entſpricht) gilt die Thätigkeit des Selbſterwerbs durch Verſtand und Fleiß, und die Rechtſchaffenheit in dieſem Verkehr und Gebrauch des Vermögens, die Sittlichkeit in der bürgerlichen Geſellſchaft; — ſtatt des Gelübdes blinden Gehorſams gilt der Gehorſam gegen das Geſetz und die geſetzlichen Staatseinrichtungen, welcher Gehorſam ſelbſt die wahrhafte Freiheit

ist, weil der Staat die eigene, sich verwirklichende Vernunft ist; die Sittlichkeit im Staate. So kann dann erst Recht und Moralität vorhanden seyn. Es ist nicht genug, daß in der Religion geboten ist: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist; denn es handelt sich eben darum, zu bestimmen, was der Kaiser sey, d. i. was dem weltlichen Regimente gehöre; und es ist bekannt genug, was auch das weltliche Regiment in Willkür sich Alles angemaßt hat, wie seinerseits das geistliche Regiment. Der göttliche Geist muß das Weltliche immanent durchdringen, — so ist die Weisheit concret darin und seine Berechtigung an ihm selbst bestimmt. Jenes concrete Inwohnen aber sind die angeführten Gestaltungen der Sittlichkeit, — die Sittlichkeit der Ehe gegen die Heiligkeit des ehelosen Standes, — die Sittlichkeit der Vermögens- und Erwerbsthätigkeit gegen die Heiligkeit der Armuth und ihres Müßiggangs, — die Sittlichkeit des dem Rechte des Staates gewidmeten Gehorsams gegen die Heiligkeit des pflicht- und rechtlosen Gehorsams, der Knechtschaft des Gewissens. Mit dem Bedürfnisse des Rechtes und der Sittlichkeit und der Einsicht in die freie Natur des Geistes tritt der Zwist derselben gegen die Religion der Unfreiheit ein. Es hälfe nichts, daß die Gesetze und die Staatsordnung zur vernünftigen Rechtsorganisation umgeschaffen würden, wenn nicht in der Religion das Princip der Unfreiheit aufgegeben wird. Beides ist unverträglich mit einander; es ist eine thörichte Vorstellung, dem Staat und der Religion ein getrenntes Gebiet anweisen zu wollen, in der Meinung, ihre Verschiedenheit werde sich gegenseitig ruhig verhalten und nicht zum Widerspruch und Kampf ausschlagen. Grundsätze der rechtlichen Freiheit können nur abstract und oberflächlich und daraus hergeleitete Staatsinstitutionen müssen für sich unhaltbar seyn, wenn die Weisheit jener Principien die Religion so sehr mißkennt, um nicht zu wissen, daß die Grund-

sätze der Vernunft der Wirklichkeit ihre letzte und höchste Bewährung in dem religiosen Gewissen, in der Subsumtion unter das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit, haben. Wenn, — auf welche Weise es geschehe, — so zu sagen a priori, eine Gesetzgebung, welche die Vernunftgrundsätze zu ihrer Grundlage hätte, im Widerspruche mit der auf Principien der geistigen Unfreiheit basirten Landesreligion entstanden wäre; so läge die Bethätigung der Gesetzgebung in den Individuen der Regierung als solcher und der ganzen sich durch alle Glassen verzweigenden Verwaltung, und wäre es nur eine abstracte, leere Vorstellung, sich als möglich vorzuspiegeln, daß die Individuen nur nach dem Sinne oder Buchstaben der Gesetzgebung und nicht nach dem Geiste ihrer Religion, in der ihr innerstes Gewissen und höchste Verpflichtung liegt, handeln würden. Die Gesetze erscheinen in diesem Gegensatz gegen Das, was von der Religion für heilig erklärt wird, als ein von Menschen Gemachtes: sie könnten, wenn sie auch sanctionirt und äußerlich eingeführt wären, dem Widerspruche und den Angriffen des religiösen Geistes gegen sie keinen dauerhaften Widerstand leisten. So scheitern solche Gesetze, wenn ihr Inhalt auch der wahrhafte wäre, an dem Gewissen, dessen Geist verschieden von dem Geiste der Gesetze ist und diese nicht sanctionirt. Es ist nur für eine Thorheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, der Staatsverfassung und Gesetzgebung derselben ohne Veränderung der Religion umzuändern, — eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben, — zu meinen, mit der alten Religion und ihren Heiligkeiten könne eine ihr entgegengesetzte Staatsverfassung Ruhe und Harmonie in sich haben, und durch äußere Garantien, z. B. sogenannte Kammern und die ihnen gegebene Gewalt, den Finanzetat zu bestimmen (vgl. §. 541. Anm.) u. dgl. den Gesetzen Stabilität verschafft werden. Es ist für nicht mehr, als für eine Nothhülfe anzusehen, die Rechte und Gesetze von der Religion tren-

ankommt. Der erste besteht darin, daß in den natürlichen Dingen die Substanz derselben, die Gattung, verschieden ist von ihrer Existenz, in welcher sie als Subject ist; diese subjective Existenz der Gattung ist aber ferner von derjenigen unterschieden, welche die Gattung oder überhaupt das Allgemeine, als solches für sich herausgehoben, in dem Vorstellenden Denkenden bekommt. Diese weitere Individualität, — der Boden der freien Existenz der allgemeinen Substanz, — ist das Selbst des denkenden Geistes. Der Gehalt der natürlichen Dinge erhält die Form der Allgemeinheit und Wesentlichkeit nicht durch sich; und ihre Individualität ist nicht selbst die Form, welche nur das subjective Denken für sich ist, das jenem allgemeinen Gehalte in der Philosophie Existenz für sich giebt. Der menschliche Gehalt hingegen ist der freie Geist selbst und kommt in seinem Selbstbewußtseyn zur Existenz. Dieser absolute Gehalt, der in sich concrete Geist ist eben Dieß, die Form, das Denken, selbst zu seinem Inhalte zu haben; — zu der Höhe des denkenden Bewußtseyns dieser Bestimmung hat sich Aristoteles in seinem Begriffe der Entelechie des Denkens, welches νοήσεως νόησις ist, über die Platonische Idee (die Gattung, das Substantielle) emporgehoben. Das Denken aber überhaupt enthält, und zwar um der angegebenen Bestimmung selbst willen, eben so das unmittelbare Für-sich-seyn der Subjectivität, wie die Allgemeinheit; und die wahrhafte Idee des in sich concreten Geistes ist eben so wesentlich in der einen seiner Bestimmungen, — des subjectiven Bewußtseyns, — wie in der andern, — der Allgemeinheit, und ist in der einen, wie in der andern, derselbe substantielle Inhalt. Zu jener Form aber gehört Gefühl, Anschauung, Vorstellung, und es ist vielmehr nothwendig, daß das Bewußtseyn der absoluten Idee der Zeit nach zuerst in dieser Gestalt gefaßt werde, und als Religion in seiner unmittelbaren Wirklichkeit früher da sey, denn als Philosophie.

Dieſe entwickelt ſich nun erſt wieder aus jener Grundlage, ſo gut wie die griechiſche Philoſophie ſpäter iſt, als die griechiſche Religion, und eben nur darin ihre Vollendung erreicht hat, daß ſie das Princip des Geiſtes, der ſich zuerſt in der Religion manifeſtirt, in ſeiner ganzen beſtimmten Weſenheit faßte und begriff. Aber die griechiſche Philoſophie konnte ſich ihrer Religion nur entgegengeſetzt aufſtellen, und die Einheit des Gedankens und die Subſtantialität der Idee ſich gegen die Vielgötterei der Phantaſie, die heitere und frivole Scherzhaftigkeit dieſes Dichtens, nur feindlich verhalten. Die Form in ihrer unendlichen Wahrheit, die Subjectivität des Geiſtes, brach nur erſt als ſubjectives freies Denken hervor, das noch nicht mit der Subſtantialität ſelbſt identiſch war, ſo daß dieſe noch nicht als abſoluter Geiſt gefaßt wurde. So konnte die Religion nur erſt durch das reine für-ſich-ſeyende Denken, durch die Philoſophie gereinigt erſcheinen; aber die dem Subſtantiellen immanente Form, welche von dieſer bekämpft wurde, war jene dichtende Phantaſie. Der Staat, der ſich auf gleiche Weiſe, aber früher als die Philoſophie, aus der Religion entwickelt, ſtellt die Einſeitigkeit, welche ſeine an ſich wahrhafte Idee an ihr hat, in der Wirklichkeit als Verdorbenheit dar. Plato, gemeinſchaftlich mit allen ſeinen denkenden Zeitgenoſſen, dieſe Verdorbenheit der Demokratie und die Mangelhaftigkeit ſelbſt ihres Princips erkennend, hob das Subſtantielle hervor, vermochte aber nicht, ſeiner Idee des Staats die unendliche Form der Subjectivität einzubilden, die noch vor ſeinem Geiſte verborgen war; ſein Staat iſt deswegen an ihm ſelbſt ohne die ſubjective Freiheit (§. 503. Anm. 513. u. ſ. f.). Die Wahrheit, welche dem Staate inwohnen, ihn verfaſſen und beherrſchen ſollte, faßt er darum nur in der Form der gedachten Wahrheit, der Philoſophie, und that ſo jenen Ausſpruch: So lange nicht die Philoſophen in den Staaten regieren, oder Diejenigen, die jetzt Könige und

Herrscher genannt werden, nicht gründlich und umfassend philosophiren, — so lange werde dem Staate keine Befreiung von den Uebeln werden, noch dem menschlichen Geschlechte; — so lange könne die Idee seiner Staatsverfassung nicht zur Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen. Plato war es nicht verliehen, dahin fortgehen zu können, zu sagen, daß so lange nicht die wahrhafte Religion in der Welt hervortritt und in den Staaten herrschend wird, das wahrhafte Princip des Staates nicht in die Wirklichkeit gekommen ist. So lange aber konnte dies Princip auch nicht in den Gedanken kommen, von diesem nicht die wahrhafte Idee des Staates erfaßt werden, — der substantiellen Sittlichkeit, mit welcher die Freiheit des für-sich-seyenden Selbstbewußtseyns identisch ist. Nur in dem Princip des sein Wesen wissenden, des an sich absolut freien und in der Thätigkeit seines Befreiens seine Wirklichkeit habenden Geistes, ist die absolute Möglichkeit und Nothwendigkeit vorhanden, daß Staatsmacht, Religion und die Principien der Philosophie in Eins zusammenfallen, — die Versöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiste, des Staats mit dem religiösen Gewissen, ingleichen dem philosophischen Wissen, sich vollbringt. Indem die für-sich-seyende Subjectivität absolut identisch ist mit der substantiellen Allgemeinheit, enthält die Religion als solche, wie der Staat als solcher, — als Formen, in denen das Princip existirt, — in ihnen die absolute Wahrheit, so daß diese, indem sie als Philosophie ist, selbst nur in einer ihrer Formen ist. Aber indem auch die Religion in der Entwicklung ihrer selbst die in der Idee enthaltenen Unterschiede (§. 566. ff.) entwickelt; so kann, — ja muß das Daseyn, — in seiner ersten unmittelbaren, d. h., selbst einseitigen Weise erscheinen, und ihre Existenz zu sinnlicher Aeußerlichkeit und damit weiterhin zur Unterdrückung der Freiheit des Geistes und zur Verkehrtheit des politischen Lebens verderben werden. Aber das Princip enthält die unendliche

Elaſticität der abſoluten Form, dies Verderben ihrer Formbeſtimmungen und des Inhalts durch dieſelben, zu überwinden, und die Verſöhnung des Geiſtes in ihm ſelbſt zu bewirken. So wird zuletzt das Princip des religiöſen und des ſittlichen Gewiſſens ein- und daſſelbe, in dem proteſtantiſchen Gewiſſen — der freie Geiſt in ſeiner Vernünftigkeit und Wahrheit ſich wiſſend. Die Verfaſſung und Geſetzgebung wie deren Bethätigungen haben zu ihrem Inhalt das Princip und die Entwicklung der Sittlichkeit, welche aus der, zu ihrem urſprünglichen Princip hergeſtellten und damit erſt als ſolcher wirklichen Wahrheit der Religion hervorgeht und daraus allein hervorgehen kann. Die Sittlichkeit des Staates und die religiöſe Geiſtigkeit des Staates ſind ſich ſo die gegenſeitigen feſten Garantien.

Dritte Abtheilung der Philoſophie des Geiſtes.

Der abſolute Geiſt.

§. 553.

Der Begriff des Geiſtes hat ſeine Realität im Geiſt. Daß dieſe in der Identität mit jenem als das Wiſſen der abſoluten Idee ſey, hierin iſt die nothwendige Seite, daß die an ſich freie Intelligenz in ihrer Wirklichkeit zu ihrem Begriffe befreit ſey, um die deſſen würdige Geſtalt zu ſeyn. Der ſubjective und der objective Geiſt ſind als der Weg anzuſehen, auf welchem ſich dieſe Seite der Realität oder der Exiſtenz ausbildet.

§. 554.

Der abſolute Geiſt iſt eben ſo ewig in-ſich-ſeyende, wie in ſich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; die Eine und allgemeine Subſtanz als geiſtige, das Urtheil in ſich und in ein Wiſſen, für welches ſie als ſolche iſt. Die Religion, wie dieſe höchſte Sphäre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, — iſt eben ſo ſehr als vom Subjecte ausgehend und in demſelben ſich befindend, wie als objectiv von dem abſoluten Geiſte ausgehend zu betrachten, der als Geiſt in ſeiner Gemeinde iſt.

Daß hier nicht und daß überhaupt Glaube dem Wiſſen nicht entgegengeſetzt, ſondern Glauben vielmehr ein Wiſſen iſt, und jenes nur eine beſondere Form von dieſem, iſt eben §. 63. Anm. bemerkt worden. — Daß heutigestags ſo wenig von Gott gewußt und bei ſeinem objectiven Weſen ſich aufgehalten, deſto mehr aber von Religion, d. i. dem Inwohnen deſſelben in der ſubjectiven Seite, geſprochen und ſie, nicht die Wahrheit als ſolche, gefordert wird, — Dies enthält wenigſtens dieſe richtige

Bestimmung, daß Gott als Geist in seiner Gemeinde aufgefaßt werden muß.

§. 555.

Das subjective Bewußtseyn des absoluten Geistes ist wesentlich in sich Proceß, dessen unmittelbare und substantielle Einheit der Glaube in dem Zeugniß des Geistes als die Gewißheit von der objectiven Wahrheit ist. Der Glaube, zugleich diese unmittelbare Einheit und sie als das Verhältniß jener unterschiedenen Bestimmungen enthaltend, ist in der Andacht, dem impliciten oder explicitern Cultus, in den Proceß übergegangen, den Gegensatz zur geistigen Befreiung aufzuheben, durch diese Vermittlung jene erste Gewißheit zu bewähren, und die concrete Bestimmung derselben, nämlich die Versöhnung, die Wirklichkeit des Geistes zu gewinnen.

A.
Die Kunst.

§. 556.

Die Gestalt dieses Wissens ist als unmittelbar, — (das Moment der Endlichkeit der Kunst) — einerseits ein Zerfallen in ein Werk von äußerlichem gemeinem Daseyn, in das dasselbe producirende und in das anschauende und verehrende Subject; andererseits ist sie die concrete Anschauung und Vorstellung des an sich absoluten Geistes als des Ideals, — der aus dem subjectiven Geiste gebornen concreten Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur Zeichen der Idee, zu deren Ausdruck durch den einbildenden Geist so verklärt ist, daß die Gestalt sonst nichts Anderes an ihr zeigt; — die Gestalt der Schönheit.

§. 557.

Die sinnliche Aeußerlichkeit an dem Schönen, die Form der Unmittelbarkeit als solcher ist zugleich Inhaltsbestimmtheit und der Gott hat bei seiner geistigen zugleich in ihm noch die Bestimmung eines natürlichen Elements oder Daseyns. —

Er enthält die sogenannte Einheit der Natur und des Geistes, — d. i. die unmittelbare, die Form der Anschauung; — somit nicht die geistige Einheit, in welcher das Natürliche nur als Ideelles, Aufgehobenes gesetzt und der geistige Inhalt nur in Beziehung auf sich selbst wäre; es ist nicht der absolute Geist, welcher in dies Bewußtseyn eintritt. — Nach der subjectiven Seite ist die Gemeinte wohl eine sittliche, weil sie ihr Wesen als geistiges weiß, und ihr Selbstbewußtseyn und Wirklichkeit hierin zur substantiellen Freiheit erhoben ist. Aber behaftet mit der Unmittelbarkeit, ist die Freiheit des Subjects nur Sitte, ohne die unendliche Reflexion in sich, ohne die subjective Innerlichkeit des Gewissens; hiernach ist auch in weiterer Entwicklung die Andacht und der Cultus der Religion der schönen Kunst bestimmt.

§. 558.

Die Kunst bedarf zu den von ihr zu producirenten Anschauungen nicht nur eines äußerlichen gegebenen Materials, worunter auch die subjectiven Bilder und Vorstellungen gehören, sondern für den Ausdruck des geistigen Gehalts auch der gegebenen Naturformen nach deren Bedeutung, welche die Kunst ahnen und inne haben muß (vergl. §. 411). Unter den Gestaltungen ist die menschliche die höchste und wahrhafte, weil nur in ihr der Geist seine Leiblichkeit und hiermit anschaubaren Ausdruck haben kann.

Es erledigt sich hierdurch das Princip der Nachahmung der Natur in der Kunst, über welche keine Verständigung mit einem eben so abstracten Gegensatze möglich ist, so lange das Natürliche nur in seiner Aeußerlichkeit, nicht als den Geist bedeutende, charakteristische, sinnvolle Naturform genommen wird.

§. 559.

Der absolute Geist kann nicht in solcher Einzelnheit des Gestaltens explicirt werden; der Geist der schönen Kunst ist darum ein beschränkter Volksgeist, dessen an sich seyende Allgemeinheit,

indem zur weitern Beſtimmung ihres Reichthums fortgegangen wird, in eine unbeſtimmte Vielgötterei zerfällt. Mit der weſentlichen Beſchränktheit des Inhalts wird die Schönheit überhaupt nur zur Durchdringung der Anſchauung oder des Bildes durch das Geiſtige, — zu etwas Formellem; ſo daß der Inhalt des Gedankens oder die Vorſtellung wie der Stoff, den er zu ſeiner Einbildung gebraucht, von der verſchiedenſten und ſelbſt unweſentlichſten Art, und das Werk doch etwas Schönes und ein Kunſtwerk ſeyn kann.

§. 560.

Die Einſeitigkeit der Unmittelbarkeit an dem Ideale enthält (§. 556.) die entgegengeſetzte, daß es ein vom Künſtler Gemachtes iſt. Das Subject iſt das Formelle der Thätigkeit, und das Kunſtwerk nur dann Ausdruck des Gottes, wenn kein Zeichen von ſubjectiver Beſonderheit darin, ſondern der Gehalt des inwohnenden Geiſtes ſich ohne Beimiſchung und von deren Zufälligkeit unbefleckt empfangen und herausgeboren hat. Aber indem die Freiheit nur bis zum Denken fortgeht, iſt die mit dieſem inwohnenden Gehalte erfüllte Thätigkeit, — die Begeiſterung des Künſtlers, — wie eine ihm fremde Gewalt, als ein unfreies Pathos; das Produciren hat an ihm ſelbſt die Form natürlicher Unmittelbarkeit, kommt dem Genie als dieſem beſondern Subjecte zu, — und iſt zugleich ein mit techniſchem Verſtande und mechaniſchen Aeußerlichkeiten beſchäftigtes Arbeiten. Das Kunſtwerk iſt daher eben ſo ſehr ein Werk der freien Willkür, und der Künſtler der Meiſter des Gottes.

§. 561.

In jenem Erfülltſeyn erſcheint die Verſöhnung ſo als Anfang, daß ſie unmittelbar in dem ſubjectiven Selbſtbewußtſeyn vollbracht ſey, welches ſo in ſich ſicher und heiter, ohne die Tiefe und ohne Bewußtſeyn ſeines Gegenſatzes gegen das an-und-für-ſich-ſeyende Weſen iſt. Jenſeits der in ſolcher Verſöhnung geſchehenen Vollendung der Schönheit in der claſſiſchen

Kunſt, liegt die Kunſt der Erhabenheit; die ſymboliſche, worin die der Idee angemeſſene Geſtaltung noch nicht gefunden iſt, vielmehr der Gedanke als hinausgehend und ringend mit der Geſtalt, als ein negatives Verhalten zu derſelben, der er ungleich ſich einzubilden bemüht iſt, dargeſtellt wird. Die Bedeutung, der Inhalt zeigt eben damit, die unendliche Form noch nicht erreicht zu haben, noch nicht als freier Geiſt gewußt und ſich bewußt zu ſeyn. Der Inhalt iſt nur als der abſtracte Gott des reinen Denkens, oder ein Streben nach demſelben, das ſich raſtlos und unverſöhnt in allen Geſtaltungen herumwirft, indem es ſein Ziel nicht finden kann.

§. 562.

Die andere Weiſe aber der Unangemeſſenheit der Idee und der Geſtaltung iſt, daß die unendliche Form, die Subjectivität, nicht wie in jenem Extreme nur oberflächliche Perſönlichkeit, ſondern das Innerſte iſt, und der Gott nicht als ſeine Geſtalt bloß ſuchend oder in äuſſerer ſich befriedigend, ſondern ſich nur in ſich findend, hiermit im Geiſtigen allein ſeine adäquate Geſtalt ſich gebend, gewußt wird. So giebt die — romantiſche — Kunſt es auf, ihn als ſolchen in der äußern Geſtalt und durch die Schönheit zu zeigen; ſie ſtellt ihn als zur Erſcheinung ſich nur herablaſſend, und das Göttliche als Innigkeit in der Aeußerlichkeit, dieſer ſelbſt ſich entnehmend dar, welche daher hier in Zufälligkeit gegen ihre Bedeutung erſcheinen darf.

Die Philoſophie der Religion hat die logiſche Nothwendigkeit in dem Fortgange der Beſtimmungen des als das Abſolute gewußten Weſens zu erkennen; welchen Beſtimmungen zunächſt die Art des Cultus entſpricht; wie ferner das weltliche Selbſtbewußtſeyn, das Bewußtſeyn über Das, was die höchſte Beſtimmung im Menſchen ſey, und hiermit die Natur der Sittlichkeit eines Volkes, das Princip ſeines Rechts, ſeiner wirklichen Freiheit und ſeiner Verfaſſung, wie ſeiner Kunſt und Wiſſenſchaft, dem Princip entſprechen, welches die Subſtanz

einer Religion ausmacht. Daß alle dieſe Momente der Wirklichkeit eines Volkes Eine ſyſtematiſche Totalität ausmachen und Ein Geiſt ſie erſchafft und einbildet, dieſe Einſicht liegt der weitern zum Grunde, daß die Geſchichte der Religionen mit der Weltgeſchichte zuſammenfällt.

Ueber den engen Zuſammenhang der Kunſt mit den Religionen iſt die nähere Bemerkung zu machen, daß die ſchöne Kunſt nur denjenigen Religionen angehören kann, in welchen die concrete in ſich frei gewordene, aber noch nicht abſolute Geiſtigkeit Princip iſt. In den Religionen, in welchen die Idee noch nicht in ihrer freien Beſtimmtheit offenbar geworden und gewußt wird, thut ſich wohl das Bedürfniß der Kunſt hervor, um in Anſchauung und Phantaſie die Vorſtellung des Weſens zum Bewußtſeyn zu bringen, ja die Kunſt iſt ſogar das einzige Organ, in welchem der abſtracte, in ſich unklare, aus natürlichen und geiſtigen Elementen verworrene Inhalt ſich zum Bewußtſeyn zu bringen ſtreben kann. Aber dieſe Kunſt iſt mangelhaft; weil ſie einen ſo mangelhaften Gehalt hat, iſt es auch die Form; denn jener iſt es dadurch, daß er die Form nicht immanent in ihm ſelbſt hat. Die Darſtellung behält eine Seite von Geſchmack- und Geiſtloſigkeit, weil das Innere ſelbſt noch mit Geiſtloſigkeit behaftet iſt, daher nicht die Macht hat, das Aeußere frei zur Bedeutung und zur Geſtaltung zu durchdringen. Die ſchöne Kunſt dagegen hat das Selbſtbewußtſeyn des freien Geiſtes, — damit das Bewußtſeyn der Unſelbſtſtändigkeit des Sinnlichen und blos Natürlichen gegen denſelben, — zur Bedingung; ſie macht dieſes ganz nur zum Ausdruck deſſelben; es iſt die innere Form, die nur ſich ſelbſt äußert. — Damit hängt die weitere, höhere Betrachtung zuſammen, daß das Eintreten der Kunſt den Untergang einer an ſinnliche Aeußerlichkeit noch gebundenen Religion anzeigt. Indem die Kunſt der Religion die höchſte Verklärung, Ausdruck und Glanz zu geben ſcheint, hat ſie dieſelbe

zugleich über ihre Beschränktheit hinausgehoben. Das Genie des Künstlers und der Zuschauer ist in der erhabenen Göttlichkeit, deren Ausdruck vom Kunstwerk erreicht ist, mit dem eignen Sinne und Empfindung einheimisch, befriedigt und befreit; das Anschauen und Bewußtseyn des freien Geistes ist gewährt und erreicht. Die schöne Kunst hat von ihrer Seite Dasselbe geleistet, was die Philosophie, — die Reinigung des Geistes von der Unfreiheit. Jene Religion, in welcher sich das Bedürfniß der schönen Kunst und eben deswegen erst erzeugt, hat in ihrem Princip ein gedankenloses und sinnliches Jenseits; die andächtig verehrten Bilder sind die unschönen Götzenbilder, als wunderthätige Talismane, die auf eine jenseitige geistlose Objectivität gehen, und Knechten thun denselben oder selbst bessern Dienst, als solche Bilder. Aber die schöne Kunst ist nur eine Befreiungs-Stufe, nicht die höchste Befreiung selbst. — Die wahrhafte Objectivität, welche nur im Elemente des Gedankens ist, dem Elemente, in welchem allein der reine Geist für den Geist, die Befreiung zugleich mit der Ehrfurcht ist, mangelt auch in dem Sinnlich-schönen des Kunstwerks, noch mehr in jener äußerlichen, unschönen Sinnlichkeit.

§. 563.

Die schöne Kunst (wie deren eigenthümliche Religion) hat ihre Zukunft in der wahrhaften Religion. Der beschränkte Gehalt der Idee geht an und für sich in die mit der unendlichen Form identische Allgemeinheit, — die Anschauung, das unmittelbare, an Sinnlichkeit gebundene Wissen, in das sich in sich vermittelnde Wissen, in ein Daseyn, das selbst das Wissen ist, in das Offenbaren, über; so daß der Inhalt der Idee die Bestimmung der freien Intelligenz zum Princip hat, und als absoluter Geist für den Geist ist.

B.

Die geoffenbarte Religion.

§. 564.

Es liegt weſentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, d. i. derjenigen, deren Inhalt der abſolute Geiſt iſt, daß ſie geoffenbart und zwar von Gott geoffenbart ſey. Denn indem das Wiſſen, — das Princip, wodurch die Subſtanz Geiſt iſt, — als die unendliche für-ſich-ſeyende Form das Selbſtbeſtimmende iſt, iſt es ſchlechthin Manifeſtiren; der Geiſt iſt nur Geiſt, in ſofern er für den Geiſt iſt; und in der abſoluten Religion iſt es der abſolute Geiſt, der nicht mehr abſtracte Momente ſeiner, ſondern ſich ſelbſt manifeſtirt.

Der alten Vorſtellung der Nemeſis, nach welcher das Göttliche und ſeine Wirkſamkeit in der Welt nur als gleichmachende Macht, die das Hohe und Große zertrümmere, vom noch abſtracten Verſtande gefaßt wurde, ſetzten Plato und Ariſtoteles entgegen, daß Gott nicht neidiſch iſt. Man kann Dies gleichfalls den neuen Verſicherungen entgegenſetzen, daß der Menſch Gott nicht erkennen könne; — dieſe Verſicherungen, (denn mehr ſind dieſe Behauptungen nicht), ſind um ſo inconſequenter, wenn ſie innerhalb einer Religion gemacht werden, welche ausdrücklich die geoffenbarte heißt, ſo daß ſie nach jenen Verſicherungen vielmehr die Religion wäre, in der von Gott nichts offenbar wäre, in der er ſich nicht geoffenbaret hätte, und die ihr ſo angehörigen „die Heiden“ wären, „die von Gott nichts wiſſen.“ Wenn es mit dem Worte Gottes überhaupt in der Religion Ernſt iſt, ſo darf und muß die Beſtimmung auch von ihm, dem Inhalte und Princip der Religion, anfangen, und wenn ihm das Sichoffenbaren abgeſprochen wird, ſo bliebe von einem Inhalte deſſelben nur Dies übrig, ihm Neid zuzuſchreiben. Wenn aber vollends das Wort Geiſt einen Sinn haben ſoll, ſo enthält derſelbe das Offenbaren ſeiner.

Bedenkt man die Schwierigkeit der Erkenntniß Gottes als Geistes, die es nicht bei den schlichten Vorstellungen des Glaubens bewenden läßt, sondern zum Denken, — zunächst zum reflectirenden Verstande fortgeht, aber zum begreifenden Denken fortgehen soll; so mag es fast nicht zu verwundern sein, daß so Viele, — besonders die Theologen, als näher aufgefordert, sich mit diesen Ideen zu beschäftigen, — darauf verfallen sind, leichter damit abzukommen und so willig Das aufgenommen haben, was ihnen zu diesem Behufe geboten worden; das Allerleichteste ist das angegebene Resultat: daß der Mensch von Gott nichts wisse. Was Gott als Geist ist, — Dies richtig und bestimmt im Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Speculation erfordert. Es sind zunächst die Sätze darin enthalten: Gott ist Gott nur in sofern er sich selber weiß; sein sich Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen, und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen in Gott. — Siehe die gründliche Erläuterung dieser Sätze in der Schrift, aus der sie genommen: Aphorismen über Wissen und Nicht-wissen u. s. f. von C. F. G....l. Berlin 1829.

§. 565.

Der absolute Geist in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens, ist dem Inhalte nach der an- und für-sich-seyende Geist der Natur und des Geistes, der Form nach ist er zunächst für das subjective Wissen der Vorstellung. Diese giebt den Momenten seines Inhalts einerseits Selbstständigkeit und macht sie gegen einander zu Voraussetzungen, und zu einander folgenden Erscheinungen und zu einem Zusammenhang des Geschehens nach endlichen Reflexionsbestimmungen; andererseits wird solche Form endlicher Vorstellungsweise in dem Glauben an den Einen Geist und in der Andacht des Cultus aufgehoben.

§. 566.

In diesem Trennen scheidet sich die Form von dem Inhalte, und in jener die unterschiedenen Momente des Begriffs zu besondern Sphären oder Elementen ab, in deren jedem sich der absolute Inhalt darstellt, — α) als in seiner Manifestation bei sich selbst bleibender, ewiger Inhalt; — β) als Unterscheidung des ewigen Wesens von seiner Manifestation, welche durch diesen Unterschied die Erscheinungswelt wird, in die der Inhalt tritt; — γ) als unendliche Rückkehr und Versöhnung der entäußerten Welt mit dem ewigen Wesen, das Zurückgehen desselben aus der Erscheinung in die Einheit seiner Fülle.

§. 567.

α) In dem Momente der Allgemeinheit, — der Sphäre des reinen Gedankens oder dem abstracten Elemente des Wesens, — ist es also der absolute Geist, welcher zuerst das Vorausgesetzte, jedoch nicht Verschlossen-bleibende, sondern als substantielle Macht in der Resterionsbestimmung der Causalität, Schöpfer Himmels und der Erde ist, — aber in dieser ewigen Sphäre vielmehr nur sich selbst als seinen Sohn erzeugt, — ebenso in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen bleibt, als diese Bestimmung, das von dem allgemeinen Wesen Unterschiedene zu seyn, sich ewig aufhebt, und durch diese Vermittlung der sich aufhebenden Vermittlung, die erste Substanz wesentlich als concrete Einzelnheit und Subjectivität, — der Geist ist.

§. 568.

β) Im Momente der Besonderheit aber des Urtheils, ist dies concrete ewige Wesen das Vorausgesetzte, und seine Bewegung die Erschaffung der Erscheinung, das Zerfallen des ewigen Moments der Vermittlung, des einigen Sohnes, in den selbstständigen Gegensatz, einerseits des Himmels und der Erde, der elementarischen und concreten Natur, andererseits des Geistes als mit ihr im Verhältniß stehenden, somit endlichen Gei-

stes, welcher als das Extrem der in sich seyenden Negativität sich zum Bösen verselbstständigt, solches Extrem durch seine Beziehung auf eine gegenüberstehende Natur und durch seine damit gesetzte eigene Natürlichkeit ist, in dieser als denkend zugleich auf das Ewige gerichtet, aber damit in äußerlicher Beziehung steht.

§. 569.

γ) Im Momente der Einzelnheit als solcher, nämlich der Subjectivität und des Begriffes selbst, als des in seinen identischen Grund zurückgekehrten Gegensatzes der Allgemeinheit und der Besonderheit, stellt sich 1) als Voraussetzung, die allgemeine Substanz aus ihrer Abstraction zum einzelnen Selbstbewußtseyn verwirklicht, und dieses als unmittelbar identisch mit dem Wesen, jenen Sohn der ewigen Sphäre in die Zeitlichkeit versetzt, und in ihm das Böse als an sich aufgehoben dar; aber ferner diese unmittelbare und damit sinnliche Existenz des absolut Concreten sich in das Urtheil setzend und in dem Schmerz der Negativität ersterbend, in welcher es als unendliche Subjectivität identisch mit sich, somit aus derselben als absolute Rückkehr und allgemeine Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit für sich geworden ist, — die Idee des ewigen, aber lebendigen, und in der Welt gegenwärtigen Geistes.

§. 570.

2) Diese objective Totalität ist die an-sich-seyende Voraussetzung für die endliche Unmittelbarkeit des einzelnen Subjects, für dasselbe daher zunächst ein Anderes und Angeschautes, aber die Anschauung der an-sich-seyenden Wahrheit; durch welches Zeugniß des Geistes in ihm es wegen seiner unmittelbaren Natur zunächst sich für sich als das Richtige und Böse bestimmt, und weiter nach dem Beispiel seiner Wahrheit, vermittelst des Glaubens an die darin an sich vollbrachte Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit, auch die Bewegung ist, seiner unmittelbaren Natürbestimmtheit und des eignen

Willens ſich zu entäußern, und mit jenem Beiſpiel und ſeinem Anſich in dem Schmerze der Negativität ſich zuſammen zu ſchließen und ſo als vereint mit dem Weſen ſich zu erkennen, welches 3) durch dieſe Vermittlung ſich als inwohnend im Selbſtbewußtſeyn bewirkt, und die wirkliche Gegenwärtigkeit des an- und für-ſich-ſeyenden Geiſtes als des allgemeinen iſt.

§. 571.

Dieſe drei Schlüſſe, die den Einen Schluß der abſoluten Vermittlung des Geiſtes mit ſich ſelbſt ausmachen, ſind die Offenbarung deſſelben, welche deſſen Leben in dem Kreislaufe concreter Geſtalten der Vorſtellung explicirt. Aus ihrem Auseinandertreten und zeitlichem und äußerlichem Aufeinanderfolgen nimmt ſich die Entfaltung der Vermittlung in ihrem Reſultat, dem Zuſammenſchließen des Geiſtes mit ſich ſelbſt, nicht nur zur Einfachheit des Glaubens und der Gefühlsandacht zuſammen, ſondern auch zum Denken, in deſſen immanenter Einfachheit ebenſo die Entfaltung ihre Ausbreitung hat, aber gewußt als ein untrennbarer Zuſammhang des allgemeinen, einfachen und ewigen Geiſtes in ſich ſelbſt. In dieſer Form der Wahrheit iſt die Wahrheit der Gegenſtand der Philoſophie.

Wird das Reſultat, der für-ſich-ſeyende Geiſt, in welchem alle Vermittlung ſich aufgehoben hat, in nur formellem, inhaltsloſem Sinne genommen, ſo daß der Geiſt nicht zugleich als an-ſich-ſeyender und objectiv ſich entfaltender gewußt wird; ſo iſt jene unendliche Subjectivität das nur formelle, ſich in ſich als abſolut wiſſende Selbſtbewußtſeyn, die Ironie, welche allen objectiven Gehalt ſich zu nichte, zu einem eitlen zu machen weiß, ſomit ſelbſt die Gehaltloſigkeit und Eitelkeit iſt, die ſich aus ſich einen zufälligen und beliebigen Inhalt zur Beſtimmung giebt, Meiſter darüber bleibt, durch ihn nicht gebunden iſt, und mit der Verſicherung, auf der höchſten Spitze der Religion und der Philoſophie zu ſtehen, vielmehr in die hohle Willkür zurückfällt. Nur indem die reine

unendliche Form, — die bei sich-seyende Selbstmanifestation, — die Einseitigkeit des Subjectiven, worin sie die Eitelkeit des Denkens ist, ablegt, ist sie das freie Denken, welches seine unendliche Bestimmung zugleich als absoluten, an und für sich seyenden Inhalt, und ihn als Object hat, in welchem es ebenso frei ist. Das Denken ist in sofern selbst nur das Formelle des absoluten Inhalts.

C.

Die Philosophie.

§. 572.

Diese Wissenschaft ist in sofern die Einheit der Kunst und der Religion, als die der Form nach äußerliche Anschauungsweise der ersteren, deren subjectives Produciren und Zersplittern des substantiellen Inhalts in viele selbstständige Gestalten, in der Totalität der zweiten, — in deren in der Vorstellung sich entfaltendem Auseinandergehen und Vermitteln des Entfalteten, nicht nur zu einem Ganzen zusammengehalten, sondern auch in die einfache geistige Anschauung vereint und dann zum selbstbewußten Denken erhoben ist. Dies Wissen ist damit der denkend erkannte Begriff der Kunst und der Religion, in welchem das in dem Inhalte Verschiedene als nothwendig, und dies Nothwendige als frei erkannt ist.

§. 573.

Die Philosophie bestimmt sich hiernach zu einem Erkennen von der Nothwendigkeit des Inhalts der absoluten Vorstellung, so wie von der Nothwendigkeit der beiden Formen, — einerseits der unmittelbaren Anschauung und ihrer Poesie, so wie der voraussetzenden Vorstellung, der objectiven und äußerlichen Offenbarung, — andererseits zuerst des subjectiven Insichgehens, dann der subjectiven Hinbewegung und des Identisirens des Glaubens mit der Voraussetzung. Dies Erkennen ist so das Anerkennen dieses Inhalts und seiner Form und

die Befreiung von der Einseitigkeit der Formen, Erhebung derselben in die absolute Form, die sich selbst zum Inhalte bestimmt, identisch mit ihm bleibt und darin das Erkennen jener an- und-für-sich-seyenden Nothwendigkeit ist. Diese Bewegung, welche die Philosophie ist, findet sich schon vollbracht, indem sie am Schluß ihren eigenen Begriff erfaßt, d. i. nur auf ihr Wissen zurücksieht.

Es könnte hier der Ort zu seyn scheinen, das Verhältniß der Philosophie zur Religion in einer bestimmten Auseinandersetzung abzuhandeln. Worauf es dabei ganz allein ankommt, ist der Unterschied der Formen des speculativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes. Es ist aber der ganze Verlauf der Philosophie und der Logik insbesondere, welcher diesen Unterschied nicht nur zu erkennen gegeben, sondern auch beurtheilt oder vielmehr die Natur desselben an diesen Kategorien selbst sich hat entwickeln und richten lassen. Nur auf den Grund dieser Erkenntniß der Formen läßt sich die wahrhafte Ueberzeugung, um die es sich handelt, gewinnen, daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist, abgesehen von dem weitern Inhalte der äußern Natur und des endlichen Geistes, was nicht in den Umkreis der Religion fällt. Aber die Religion ist die Wahrheit für alle Menschen, der Glaube beruht auf dem Zeugniß des Geistes, der als zeugend der Geist im Menschen ist. Dies Zeugniß, an sich substantiell, faßt sich, in sofern es sich zu expliciren getrieben ist, zunächst in diejenige Bildung, welche die sonstige seines weltlichen Bewußtseyns und Verstandes ist; hierdurch verfällt die Wahrheit in die Bestimmungen und Verhältnisse der Endlichkeit überhaupt. Dies hindert nicht, daß der Geist seinen Inhalt, der als religiös wesentlich speculativ ist, selbst im Gebrauche sinnlicher Vorstellungen und der endlichen Kategorien des Denkens gegen dieselbe festhalte, ihnen Gewalt anthue, und inconsequent gegen sie

sen. Durch diese Inconsequenz corrigirt er das Mangelhafte derselben; es ist darum dem Verstande nichts leichter, als Widersprüche in der Exposition des Glaubens aufzuzeigen, und so seinem Principe, der formellen Identität, Triumphe zu bereiten. Sucht der Geist dieser endlichen Richtung nach, welche sich Vernunft und Philosophie (— Rationalismus) genannt hat; so verwirklicht er den religiösen Inhalt, und macht ihn in der That zunichte. Die Religion hat dann ihr vollkommenes Recht, gegen solche Vernunft und Philosophie sich zu verwahren und feindselig zu erklären. Ein Anderes aber ist es, wenn sie sich gegen die begreifende Vernunft und gegen Philosophie überhaupt und bestimmt auch gegen eine solche setzt, deren Inhalt speculativ und damit religiös ist. Solche Entgegensetzung beruht auf dem Mangel an Einsicht in die Natur des angegebenen Unterschieds und des Werths der geistigen Formen überhaupt und besonders der Denkformen, und am bestimmtesten an Einsicht in den Unterschied des Inhalts von jenen Formen, der in beiden derselbe sein kann. Es ist auf den Grund der Form, daß die Philosophie von der religiösen Seite her, und umgekehrt wegen ihres speculativen Inhalts, daß sie von einer sich so nennenden Philosophie, ingleichen von einer inhaltlosen Frömmigkeit, Vorwürfe und Beschuldigungen erfahren hat; — für jene hätte sie von Gott zu wenig in ihr, — für diese zu viel.

Die Beschuldigung des Atheismus, den man sonst häufig der Philosophie gemacht hat, — daß sie zu wenig von Gott habe, ist selten geworden, jedes vernünftige Wort ist die Beschuldigung des Pantheismus, — daß sie zu viel von ihm habe; so sehr, daß Dies nicht sowohl für eine Beschuldigung, als für ein erwiesenes, eher selbst seines Beweises bedürftiges, für ein factum gilt. Befangen in Frömmigkeit, die in ihrer frommen Betrachtung sich des Denkens ebenso entäußert glaubt, überläßt sie im Einklange mit der letzten Be-

ſtandesphiloſophie, (der ſie ſo ſehr entgegengeſetzt ſeyn will, obgleich ſie in der That ganz auf dieſer Bildung beruht,) ſich der Verſicherung, gleichſam als nur der Erwähnung einer bekannten Sache, daß die Philoſophie die All-Eins-Lehre oder Pantheismus ſey. Man muß ſagen, daß es der Frömmigkeit und der Theologie ſelbſt mehr Ehre gemacht hat, ein philoſophiſches Syſtem, z. B. den Spinozismus des Atheismus, als des Pantheismus zu beſchuldigen, obgleich jene Beſchuldigung auf den erſten Anblick härter und individiöſer ausſieht (vergl. §. 71 Anm.). Die Beſchuldigung des Atheismus ſetzt doch eine beſtimmte Vorſtellung von einem inhaltsvollen Gott voraus, und entſteht daher, daß die Vorſtellung die eigenthümlichen Formen, an welche ſie gebunden iſt, in den philoſophiſchen Begriffen nicht wieder findet. Zwar kann nämlich die Philoſophie ihre eigenen Formen in den Kategorien der religiöſen Vorſtellungsweiſe, ſo wie hiermit ihren eigenen Inhalt in dem religiöſen Inhalte erkennen und dieſem Gerechtigkeit widerfahren laſſen, aber nicht umgekehrt, da die religiöſe Vorſtellungsweiſe auf ſich ſelbſt nicht die Kritik des Gedankens anwendet und ſich nicht begreift, in ihrer Unmittelbarkeit daher ausſchließend iſt. Die Beſchuldigung des Pantheismus ſtatt des Atheismus gegen die Philoſophie fällt vornehmlich in die neuere Bildung, in die neue Frömmigkeit und neue Theologie, welcher die Philoſophie zu viel Gott hat, — ſo ſehr, daß er ihrer Verſicherung nach ſogar Alles, und Alles Gott ſeyn ſolle. Denn dieſe neue Theologie, welche die Religion nur zu einem ſubjectiven Gefühle macht und die Erkenntniß der Natur Gottes leugnet, behält damit weiter nichts, als einen Gott überhaupt ohne objective Beſtimmungen. Ohne eigenes Intereſſe für den concreten, erfüllten Begriff Gottes, betrachtet ſie ſolchen nur als ein Intereſſe, welches Andere einmal gehabt haben, und behandelt deswegen Das, was zur Lehre von der concreten Natur Gottes gehört, bloß als etwas Hiſtori-

sches. Der unbestimmte Gott ist in allen Religionen zu finden; jede Art von Frömmigkeit (§. 72), — die indische gegen Affen, Kühe u. s. f., oder gegen den Dalai Lama, — die ägyptische gegen den Ochsen u. s. w. — ist immer Verehrung eines Gegenstandes, der bei seinen abjuncten Bestimmungen auch das Abstracte der Gattung, des Gottes überhaupt, enthält. Wenn jener Ansicht solcher Gott hinlänglich ist, um Gott in Allem, was Religion genannt wird, zu finden; so muß sie solchen wenigstens auch in der Philosophie anerkannt finden, und kann diese nicht wohl des Atheismus mehr berüchtigen. Die Milderung des Vorwurfs des Atheismus in den des Pantheismus hat daher nur in der Oberflächlichkeit der Vorstellung ihren Grund, zu welcher diese Mildigkeit sich Gott verdünnt und ausgeleert hat. Indem nun jene Vorstellung an ihrer abstracten Allgemeinheit festhält, außerhalb welcher alle Bestimmtheit fällt; so ist die Bestimmtheit nur das Ungöttliche, die weltliche Existenz der Dinge, welche hierdurch in fester ungestörter Substantialität verbleibt. Mit solcher Voraussetzung wird auch bei der an-und-für-sich-seyenden Allgemeinheit, welche von Gott in der Philosophie behauptet wird, und in welcher das Seyn der äußerlichen Dinge keine Wahrheit hat, vor wie nach dabei geblieben, daß die weltlichen Dinge doch ihr Seyn behalten, und daß sie es sind, welche das Bestimmte an der göttlichen Allgemeinheit ausmachen. So machen sie jene Allgemeinheit zu derjenigen, welche sie pantheistische nennen, — das Alles, d. h. die empirischen Dinge ohne Unterschied, die höher geachteten wie die gemeinen, sey, Substantialität besitze, und dies Seyn der weltlichen Dinge sey Gott. — Es ist nur die eigene Gedankenlosigkeit und eine daraus hervorgehende Verfälschung der Begriffe, welche die Vorstellung und Versicherung von dem Pantheismus erzeugt.

Aber wenn diejenigen, welche irgend eine Philosophie

für Pantheismus ausgeben, Dies einzusehen nicht fähig und willens sind, — denn eben die Einsicht von Begriffen ist es, was sie nicht wollen; — so hätten sie es vor Allem aus nur als Factum zu constatiren, daß irgend ein Philosoph oder irgend ein Mensch in der That den Allen Dingen an-und-für-sich-seyende Realität, Substantialität zugeschrieben und sie für Gott angesehen habe, daß irgend einem Menschen solche Vorstellung in den Kopf gekommen sey außer ihnen selbst allein. Dieses Factum will ich noch in dieser exoterischen Betrachtung beleuchten; was nicht anders geschehen kann, als daß die Facta selbst vor Augen gelegt werden. Wollen wir den sogenannten Pantheismus in seiner poetischen, erhabensten, oder wenn man will, crassesten Gestalt nehmen; so hat man sich dafür bekanntlich in den morgenländischen Dichtern umzusehen, und die breitesten Darstellungen finden sich in dem Indischen. Unter dem Reichthum, der uns hierüber geöffnet ist, wähle ich aus der uns am authentischsten vorliegenden Bhagavad-Gita und unter ihren zum Ueberdruß ausgeführten und wiederholten Tiraden etliche der sprechendsten Stellen aus. In der zehnten Lection (bei Schlegel S. 162) sagt Krischnas von sich:

Ich bin der Odem, der in dem Leibe der Lebendigen inwohnt; ich bin der Anfang, die Mitte der Lebendigen, ingleichen ihr Ende. — Ich bin unter den Gestirnen die strahlende Sonne, unter den lunarischen Zeichen der Mond. Unter den heiligen Büchern das Buch der Hymnen, unter den Sinnen der Sinn, der Verstand der Lebendigen u. s. f. Unter den Rudrus bin ich Sivas, Meru unter den Gipfeln der Berge, unter den Bergen Himalayas u. s. f., unter den Thieren der Löwe u. s. f., unter den Buchstaben bin ich A, unter den Jahreszeiten bin ich der Frühling u. s. f. Ich bin der Saame aller Dinge, es giebt keines, das ohne mich ist u. s. f.

Selbst in diesen ganz sinnlichen Schilderein giebt sich

Krischnas (und man muß nicht meinen, außer Krischnas sey hier noch sonst Gott oder ein Gott; wie er vorhin sagte, er sey Sivas, auch Indras, so ist von ihm nachher (11. Lect. S. 150) gesagt, daß auch Brahma in ihm sey: nur für das Vortrefflichste von Allem, aber nicht für Alles aus; es ist überall der Unterschied gemacht zwischen äußerlichen, unwesentlichen Existenzen und einer wesentlichen unter ihnen, die Er sey. Auch wenn es zu Anfang der Stelle heißt, er sey der Anfang, die Mitte und das Ende der Lebendigen; so ist diese Totalität von den Lebendigen selbst als einzelnen Existenzen unterschieden. Man kann hiermit selbst solche, die Göttlichkeit in ihrer Existenz weit ausdehnende Schilderung noch nicht Pantheismus nennen; man müßte vielmehr nur sagen, die unendlich vielfache empirische Welt, das Alles, sey auf eine beschränktere Menge von wesentlichen Existenzen, auf einen Polytheismus, reducirt. Aber es liegt schon im Angeführten, daß selbst auch diese Substantialitäten des Aeußerlichexistirenden nicht die Selbstständigkeit behalten, um Götter genannt werden zu können; — sogar Sivas, Indras u. s. f. lösen sich in dem Einen Krischnas auf.

Zu dieser Reduction geht es ausdrücklicher in folgender Schilderung (7. Lect. S. 7 ff.) fort; Krischnas spricht: Ich bin der Ursprung der ganzen Welt, und ihre Auflösung. Vortrefflicher, als mich, giebt es nichts. An mir hängt das Universum, wie an einer Schnur die Reihen der Perlen. Ich bin der Geschmack in den Wassern, der Glanz in Sonne und Mond, der mystische Name in allen heiligen Büchern u. s. f., das Leben in allem Lebendigen u. s. w., der Verstand der Verständigen, die Kraft der Starken u. s. f. Er fügt dann hinzu, daß durch die Maya (Schlegel: Magia), die auch nichts Selbstständiges, sondern nur die seinige ist, — durch die eigenthümlichen Qualitäten, — die Welt getäuscht, ihn den höhern, den unwandelbaren nicht erkenne, daß diese Maya schwer

zu durchbrechen sey; die aber Theil an ihm haben, haben sie überwunden u. s. f. — Die Vorstellung faßt sich dann in den einfachen Ausdruck zusammen; am Ende vieler Wiedergeburten, sagt Krischnas, schreitet der mit der Wissenschaft Begabte zu mir fort: Vasudevas (d. i. Krischnas) ist das All; wer diese Ueberzeugung hat, dieser Großsinnige ist schwer zu finden. Andere wenden sich zu andern Göttern; ich belohne sie nach ihrem Glauben, aber der Lohn solcher wenig Einsichtigen ist beschränkt. Die Thoren halten mich für sichtbar, — mich den unsichtbaren, unvergänglichen, u. s. f." Dieses All, als welches sich Krischnas ausspricht, ist eben so wenig, wie das Eleatische Eine und die spinozistische Substanz, das Alles. Dies Alles vielmehr, die unendlich-viele sinnliche Vielheit des Endlichen ist in allen diesen Vorstellungen, als das Accidentelle bestimmt, das nicht an-und-für-sich ist, sondern seine Wahrheit an der Substanz, dem Einem hat, welches verschieden von jenem Accidentellen allein das Göttliche und Gott sey. Die indische Religion geht ohnehin zur Vorstellung des Brahma fort, der reinen Einheit des Gedankens in sich selbst, worin das empirische Alles der Welt, wie auch jene nächste Substantialitäten, welche Götter heißen, verschwinden. Colebroke und viele Andere haben darum die indische Religion in ihrem Wesentlichen als Monotheismus bestimmt. Daß diese Bestimmung nicht unrichtig ist, geht aus dem wenigen Angeführten hervor. Aber diese Einheit Gottes und zwar geistigen Gottes ist so wenig concret in sich, — so zu sagen, — so kraftlos, daß die indische Religion die ungeheure Verwirrung ist, eben so sehr der tollste Polytheismus zu seyn. Jedoch ist die Abgötterei des elenden Indiers, indem er den Affen oder was sonst anbetet, immer noch nicht jene elende Vorstellung des Pantheismus, daß Alles Gott, Gott Alles sey. Der indische Monotheismus ist übrigens selbst ein Beispiel, wie wenig mit dem bloßen Monotheismus gethan ist,

wenn die Idee Gottes nicht tief in ihr selbst bestimmt ist. Denn jene Einheit, in ihrem Sein abstract in sich und hiermit leer ist, führt es sogar selbst herbei, außer ihr das Concrete überhaupt, — als eine Menge von Göttern oder von empirischen, weltlichen Einzelnheiten, — selbstständig zu haben. Jenen Pantheismus sogar könnte man consequent nach der falschen Vorstellung desselben noch einen Monotheismus nennen; denn wenn nach derselben Gott identisch mit der Welt ist, gäbe es, da es nur Eine Welt giebt, somit in diesem Pantheismus auch nur Einen Gott. Die leere numerische Einheit muß wohl von der Welt prädicirt werden; aber diese abstracte Bestimmung hat weiter kein besonderes Interesse, — vielmehr ist diese numerische Einheit eben Dies, in ihrem Inhalte die unendliche Vielheit und Mannichfaltigkeit der Endlichkeiten zu seyn. Es ist aber jene Täuschung mit der leeren Einheit, welche allein die schlechte Vorstellung eines Pantheismus möglich macht und herbeiführt. Nur die im unbestimmten Blauen schwebende Vorstellung von der Welt, als Einem Dinge, dem All, konnte man etwa mit Gott verknüpfbar ansehen; nur daraus wurde es möglich, daß man dafür hielt, daß gemeint worden sey, Gott sey die Welt; denn wäre die Welt wie sie ist, als Alles, als die endlose Menge der empirischen Existenzen genommen worden; so hätte man es doch wohl nicht auch nur für möglich gehalten, daß es einen Pantheismus gegeben, der von solchem Inhalte behauptet habe, er sey Gott.

Will man, um noch einmal auf das Factische zurückzukommen, das Bewußtseyn des Einen, nicht nach der indischen Spaltung einestheils in die bestimmungslose Einheit des abstracten Denkens, anderntheils in die ermüdende, selbst klauderartig werdende Durchführung am Besondern, sondern es in der schönsten Reinheit und Erhabenheit sehen, so muß man sich bei den Mohammedanern umsehen. Wenn z. B. bei dem vortrefflichen Dschelaleddin Rumi insbesondere die Einheit

der Seele mit dem Einen, auch dieſe Einheit als Liebe hervorgehoben wird; ſo iſt dieſe geiſtige Einheit eine Erhebung über das Endliche und Gemeine, eine Verklärung des Natürlichen und Geiſtigen, in welcher eben das Aeußerliche, Vergängliche des unmittelbaren Natürlichen, wie des empiriſchen, weltlichen Geiſtigen, ausgeſchieden und abſorbirt wird. *)

*) Ich kann mich nicht enthalten, zum Behuf einer nähern Vorſtellung etliche Stellen hier anzuführen, die zugleich eine Vorſtellung von der bewundernswürdigen Kunſt der Uebertragung des Herrn Rückert, aus der ſie genommen ſind, geben mögen:

III. Ich ſah empor, und ſah in allen Räumen Eines,
Hinab, und ſah in allen Wellenſchäumen Eines.

Ich ſah in's Herz, es war ein Meer, ein Raum der Welten
Voll tauſend Träumen, ich ſah in allen Träumen Eines.

Luft, Feuer, Erd und Waſſer ſind in Eins geſchmolzen
In deiner Furcht, daß dir nicht wagt zu bäumen Eines.

Der Herzen alles Lebens zwiſchen Erd und Himmel
Anbetung dir zu ſchlagen ſoll nicht ſäumen Eines.

V. Obgleich die Sonn' ein Scheinchen iſt deines Scheines nur,
Doch iſt mein Licht und deines, urſprünglich Eines nur.

Ob Staub zu deinen Füßen der Himmel iſt, der kreiſt;
Doch Eines iſt und Eines mein Seyn und deines nur.

Der Himmel wird zum Staube, zum Himmel wird der Staub,
Und Eines bleibt und Eines, dein Weſen meines nur.

Wie kommen Lebensworte, die durch den Himmel geh'n
Zu ruhn in engen Räumen des Herzensſchreines nur?

Wie bergen Sonnenſtrahlen, um heller aufzublühn,
Sich in die ſpröden Hüllen des Edelſteines nur?

Wie darf Erdmoder ſpriſend und trinkend Waſſerſchlamm,
Sich bilden die Verklärung des Roſenhaines nur?

Wie ward, was als ein Tröpflein die ſtumme Muſchel ſog,
Als Perlenglanz die Wonne des Sonnenſcheines nur?

Herz, ob du ſchwimmſt in Fluthen, ob du in Gluthen glimmſt;
Fluth iſt und Gluth Ein Waſſerz ſey deines, reines nur.

Ich enthalte mich, die Beispiele von den religiösen und poetischen Vorstellungen zu vermehren, die man pantheistisch

---

IX. Ich sage dir, wie aus dem Thone der Mensch geformt ist:
Weil Gott dem Thone blies den Odem ein der Liebe.

Ich sage dir, warum die Himmel immer kreisen:
Weil Gottes Thron sie hält mit Widerschein der Liebe.

Ich sage dir, warum die Morgenwinde blasen:
Frisch aufzublattern stets den Rosenbaum der Liebe.

Ich sage dir, warum die Nacht den Schleier umhängt:
Die Welt zu einem Brautzelt einzuweih'n der Liebe.

Ich kann die Räthsel alle dir der Schöpfung sagen:
Denn aller Räthsel Lösung ist allein die Liebe.

XV. Wohl enden Tor des Lebens Noth,
Doch schauert Leben vor dem Tod.
So schauert vor der Lieb' ein Herz,
Als ob es sey vom Tod bedroht.

Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt
Das Ich, der dunkele Despot.
Du laß ihn sterben in der Nacht
Und athme frei im Morgenroth.

Wer wird in dieser, über das Aeußerliche und Sinnliche sich aufschwingenden Poesie die prosaische Vorstellung erkennen, die von dem sogenannten Pantheismus gemacht wird, und die vielmehr das Göttliche in das Aeußerliche und Sinnliche herabversetzt? Die reichen Mittheilungen, welche uns Herr Tholuck in seiner Schrift: Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik, von den Gedichten Dschelaleddins und Anderer giebt, sind eben in dem Gesichtspunkte gemacht, von welchem hier die Rede ist. In der Einleitung beweist Herr Th., wie tief sein Gemüth die Mystik erfaßt hat: er bestimmt daselbst auch näher den Charakter der morgenländischen, und den der abendländischen und christlichen gegen dieselbe. Bei ihrer Verschiedenheit haben sie die gemeinschaftliche Bestimmung, Mystik zu seyn. Die Verbindung der Mystik mit dem sogenannten Pantheismus, sagt er S. 33, enthält die innere Lebendigkeit des Gemüths und Geistes, welche wesentlich darin besteht, jenes äußerliche Alles, das dem Pantheismus zugeschrieben zu werden pflegt, zu vernichten. Sonst läßt Herr Th. es bei der gewöhnlichen unklaren Vorstellung von Pantheismus bewenden; eine gründlichere Erörterung derselben hatte zunächst für den Gesichtspunkt des Herrn Verf. kein Interesse; man sieht ihn selbst

zu nennen gewohnt ist. Von den Philosophien, welchen man eben diesen Namen gegeben, z. B. der Eleatischen oder Spinozistischen ist schon früher (§. 50. Anm.) erinnert worden, wie sie so wenig Gott mit der Welt identificiren und endlich machen, daß in diesen Philosophien dies Alles vielmehr keine Wahrheit hat, und daß man sie richtiger als Monotheismen und in Beziehung auf die Vorstellung von der Welt, als Akosmismen zu bezeichnen hätte. Am genauesten würden sie als die Systeme bestimmt, welche das Absolute nur als die Substanz fassen. Von den orientalischen, insbesondere muhammedanischen Vorstellungsweisen kann man mehr sagen, daß das Absolute als die schlechthin allgemeine Gattung erscheint, welche den Arten, den Existenzen, einwohnt, aber so, daß diesen keine wirkliche Realität zukommt. Der Mangel dieser sämmtlichen Vorstellungsweisen und Systeme ist, nicht zur Bestimmung der Substanz als Subject und als Geist fortzugehen.

Diese Vorstellungsweisen und Systeme gehen von dem Einen und gemeinschaftlichen Bedürfnisse aller Philosophien wie aller Religionen aus, eine Vorstellung von Gott und dann von dem Verhältniß desselben zu der Welt zu fassen. In der Philosophie wird es näher erkannt, daß aus der Bestimmung der Natur Gottes sich sein Verhältniß zur Welt bestimmt. Der reflectirende Verstand fängt damit an, die Vorstellungsweisen und Systeme des Gemüths, der Phantasie und der Speculation zu verwerfen, welche den Zusammenhang Gottes und der Welt ausdrücken, und um Gott rein im Glauben oder Bewußtseyn zu haben, wird er als das Wesen

---

aber durch eine, nach dem gewöhnlichen Ausdruck ganz pantheistisch zu nennende Mystik von wunderbarer Begeisterung ergriffen. Wo er jedoch sich auf das Philosophiren einläßt (S. 12 f.), kommt er über den gewöhnlichen Standpunkt der Verstandes-Metaphysik und ihre unkritischen Kategorien nicht hinaus.

von der Erscheinung, als der Unendliche von dem Endlichen geschieden. Nach dieser Scheidung tritt aber die Ueberzeugung auch von der Beziehung der Erscheinung auf das Wesen, des Endlichen auf den Unendlichen, und so fort, und damit die nun reflectirende Frage nach der Natur dieser Beziehung ein. Es ist in der Form der Reflexion über sie, wo die ganze Schwierigkeit der Sache liegt. Diese Beziehung ist es, welche das Unbegreifliche von Jenen, die von Gottes Natur nichts wissen wollen, genannt wird. Am Schlusse der Philosophie ist nicht mehr der Ort, auch überhaupt nicht in einer exoterischen Betrachtung, ein Wort darüber zu verlieren, was Begreifen heisse. Da aber mit dem Auffassen dieser Beziehung das Auffassen der Wissenschaft überhaupt und alle Beschuldigungen gegen dieselbe zusammenhängen; so mag noch Dies darüber erinnert werden, daß, indem die Philosophie es allerdings mit der Einheit, aber nicht mit der abstracten Einheit, der bloßen Identität und dem leeren Absoluten, sondern mit der concreten Einheit (dem Begriffe) zu thun und in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein es damit zu thun hat, — daß jede Stufe des Fortgangs eine eigenthümliche Bestimmung dieser concreten Einheit ist, und die tiefste und letzte der Bestimmungen der Einheit die des absoluten Geistes ist. Denjenigen nun, welche über die Philosophie urtheilen und sich über sie äußern wollen, wäre zuzumuthen, daß sie sich auf diese Bestimmungen der Einheit einließen und sich um die Kenntniß derselben bemühten, wenigstens so viel wüßten, daß dieser Bestimmungen eine große Vielheit und daß eine große Verschiedenheit unter ihnen ist. Sie zeigen aber so wenig eine Kenntniß hievon und noch weniger eine Bemühung damit, daß sie vielmehr, so wie sie von Einheit, — und die Beziehung enthält sogleich Einheit, — hören, bei der ganz abstracten, unbestimmten Einheit stehen bleiben, und von Dem, worin allein alles Interesse

fällt, nämlich der Weiſe der Beſtimmtheit der Einheit, abſtrahiren. So wiſſen ſie nichts über die Philoſophie auszuſagen, als daß die trockne Identität ihr Princip und Reſultat, und daß ſie das Identitätsſyſtem ſey. An dieſem begriffloſen Gedanken der Identität ſich haltend, haben ſie gerade von der concreten Einheit, dem Begriffe und dem Inhalte der Philoſophie, gar nichts, ſondern vielmehr ſein Gegentheil gefaßt. Sie verfahren in dieſem Felde, wie in dem phyſiſchen die Phyſiker, welche gleichfalls wohl wiſſen, daß ſie mannigfaltige ſinnliche Eigenſchaften und Stoffe, — oder gewöhnlich nur Stoffe (denn die Eigenſchaften verwandeln ſich ihnen gleichfalls in Stoffe), — vor ſich haben, und daß dieſe Stoffe auch in Beziehung auf einander ſtehen. Nun iſt die Frage, welcher Art dieſe Beziehung ſey, und die Eigenthümlichkeit und der ganze Unterſchied aller natürlichen, unorganiſchen und lebendigen Dinge, beruht allein auf der verſchiedenen Beſtimmtheit dieſer Einheit. Statt aber dieſe Einheit in ihren verſchiedenen Beſtimmtheiten zu erkennen, faßt die gewöhnliche Phyſik (die Chemie mit eingeſchloſſen) nur die eine, die äußerlichſte, ſchlechteſte auf, nämlich die Zuſammenſetzung, wendet nur ſie in der ganzen Reihe der Naturgebilde an, und macht es ſich damit unmöglich, irgend eines derſelben zu faſſen. — Jener ſchaale Pantheismus geht ſo unmittelbar aus jener ſchaalen Identität hervor; Diejenigen, welche dies ihr eigenes Erzeugniß zur Beſchuldigung der Philoſophie gebrauchen, vernehmen aus der Betrachtung der Beziehung Gottes auf die Welt, daß von dieſer Kategorie, Beziehung, das Eine, aber auch nur das Eine Moment, und zwar das Moment der Unbeſtimmtheit die Identität iſt; nun bleiben ſie in dieſer Halbheit der Auffaſſung ſtehen, und verſichern factiſch falſch, die Philoſophie behaupte die Identität Gottes und der Welt, und indem ihnen zugleich Beides, — die Welt ſo ſehr als Gott, — feſte Subſtantiali-

tät hat, ſo bringen ſie heraus, daß in der philoſophiſchen Idee Gott zuſammengeſetzt ſey aus Gott und der Welt; und Dies iſt dann die Vorſtellung, welche ſie vom Pantheismus machen, und welche ſie der Philoſophie zuſchreiben. Die, welche in ihrem Denken und Auffaſſen der Gedanken nicht über ſolche Kategorien hinauskommen, und von denſelben aus, die ſie in die Philoſophie, allwo dergleichen nicht vorhanden iſt, hineintragen, ihr die Krätze anhängen, um ſie kratzen zu können, vermeiden alle Schwierigkeiten, die ſich beim Auffaſſen der Beziehung Gottes auf die Welt hervorthun, ſogleich und ſehr leicht dadurch, daß ſie eingeſtehen, dieſe Beziehung enthalte für ſie einen Widerſpruch, von dem ſie nichts verſtehen; daher ſie es bei der ganz unbeſtimmten Vorſtellung ſolcher Beziehung und ebenſo der nähern Weiſen derſelben z. B. der Allgegenwart, Vorſehung u. ſ. f., bewenden laſſen müſſen. Glauben heißt in dieſem Sinne nichts Anderes, als, nicht zu einer beſtimmten Vorſtellung fortgehen, auf den Inhalt ſich weiter nicht einlaſſen wollen. Daß Menſchen und Stände von ungebildetem Verſtande mit unbeſtimmten Vorſtellungen befriedigt ſind, iſt zuſammenſtimmend; aber wenn gebildeter Verſtand und Intereſſe für die reflectirende Betrachtung in Dem, was für höheres und das höchſte Intereſſe anerkannt wird, mit unbeſtimmten Vorſtellungen ſich begnügen will, ſo iſt ſchwer zu unterſcheiden, ob es dem Geiſte mit dem Inhalt in der That Ernſt iſt. Wenn es aber Denen, die an dem angegebenen kahlen Verſtande hängen, z. B. mit der Behauptung der Allgegenwart Gottes in dem Sinne Ernſt würde, daß ſie den Glauben daran in beſtimmter Vorſtellung ſich präſent machten, — in welche Schwierigkeit würde der Glaube, den ſie an wahrhafte Realität der ſinnlichen Dinge haben, ſie verwickeln? Sie würden Gott nicht wohl, wie Epikur, in den Zwiſchenräumen der Dinge, d. i. in den Poren der Phyſiker, wohnen laſſen

wollen, als welche Poren das Negative ſind, was neben dem Materiell-reellen ſeyn ſoll. Schon in dieſem Neben würden ſie ihren Pantheismus der Räumlichkeit haben, — ihr Alles, als das Außereinander des Raumes beſtimmt. Indem ſie aber Gott eine Wirkſamkeit auf und in dem erfüllten Raum, auf und in der Welt, in ſeiner Beziehung auf ſie, zuſchreiben würden; ſo hätten ſie die unendliche Zerſplitterung göttlicher Wirklichkeit in die unendliche Materialität, — ſie hätten die ſchlechte Vorſtellung, welche ſie Pantheismus oder All-Eins-Lehre nennen, in der That nur als die eigene nothwendige Conſequenz ihrer ſchlechten Vorſtellungen von Gott und der Welt. Dergleichen, wie die vielbeſprochene Einheit oder Identität aber der Philoſophie aufzubürden, iſt eine ſo große Sorgloſigkeit um Gerechtigkeit und Wahrheit, daß ſie nur durch die Schwierigkeit, ſich Gedanken- und Begriffe, d. h. nicht die abſtracte Einheit, ſondern die vielgeſtalteten Weiſen ihrer Beſtimmtheit, in den Kopf zu ſchaffen, begreiflich gemacht werden könnte. Wenn factiſche Behauptungen aufgeſtellt werden, und die Facta Gedanken und Begriffe ſind, ſo iſt es unerläßlich dergleichen zu faſſen. Aber auch die Erfüllung dieſer Anfoderung hat ſich dadurch überflüſſig gemacht, daß es längſt zu einem ausgemachten Vorurtheil geworden iſt, die Philoſophie ſey Pantheismus, Identitätsſyſtem, All-Einslehre, ſo daß Derjenige, der dies Factum nicht wüßte, entweder nur als unwiſſend über eine bekannte Sache, oder als um irgend eines Zwecks willen Ausflüchte ſuchend, behandelt würde. — Um dieſes Chorus willen habe ich geglaubt, mich weitläuftiger und eroteriſch über die äußere und innere Unwahrheit dieſes angeblichen Factums erklären zu müſſen; denn über die äußerliche Faſſung von Begriffen als bloßen Factis, wodurch eben die Begriffe in ihr Gegentheil verkehrt werden, läßt ſich zunächſt auch nur eroteriſch ſprechen. Die eſoteriſche Betrach-

tung aber Gottes und der Identität, wie des Erkennens und der Begriffe, ist die Philosophie selbst.

§. 574.

Dieser Begriff der Philosophie ist die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit (§. 236), das Logische mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logische so ihr Resultat als das Geistige, daß es aus dem voraussetzenden Urtheilen, worin der Begriff nur an sich und der Anfang ein Unmittelbares war, hiemit aus der Erscheinung, die es darin an ihm hatte, in sein reines Princip, zugleich als in sein Element, sich erhoben hat.

§. 575.

Es ist dieses Erscheinen, welches zunächst die weitere Entwicklung begründet. Die erste Erscheinung macht der Schluß aus, welcher das Logische zum Grunde als Ausgangspunkt, und die Natur zur Mitte hat, die den Geist mit demselben zusammenschließt. Das Logische wird zur Natur, und die Natur zum Geiste. Die Natur, die zwischen dem Geiste und seinem Wesen steht, trennt sie zwar nicht zu Extremen endlicher Abstraction, noch sich von ihnen zu einem Selbstständigen, das als Anderes nur Andere zusammenschlösse; denn der Schluß ist in der Idee und die Natur wesentlich nur als Durchgangspunkt und negatives Moment bestimmt und an sich die Idee; aber die Vermittlung des Begriffs hat die äußerliche Form des Uebergehens, und die Wissenschaft die des Ganges der Nothwendigkeit, so daß nur in dem einen Extreme die Freiheit des Begriffs als sein Zusammenschließen mit sich selbst gesetzt ist.

§. 576.

Diese Erscheinung ist im zweiten Schlusse insoweit aufgehoben, als dieser bereits der Standpunkt des Geistes selbst ist, welcher das Vermittelnde des Processes ist, die Natur vor-

ausſetzt und ſie mit dem Logiſchen zuſammenſchließt. Es iſt der Schluß der geiſtigen Reflexion in der Idee; die Wiſſenſchaft erſcheint als ein ſubjectives Erkennen, deſſen Zweck die Freiheit und das ſelbſt der Weg iſt, ſich dieſelbe hervorzubringen.

§. 577.

Der dritte Schluß iſt die Idee der Philoſophie, welche die ſich wiſſende Vernunft, das abſolut-Allgemeine zu ihrer Mitte hat, die ſich in Geiſt und Natur entzweit, jenen zur Vorausſetzung als den Proceß der ſubjectiven Thätigkeit der Idee, und dieſe zum allgemeinen Extreme macht, als den Proceß der an ſich, objectiv, ſeyenden Idee. Das Sich-Urtheilen der Idee in die beiden Erſcheinungen (§. 575. 6) beſtimmt dieſelben als ihre (der ſich wiſſenden Vernunft) Manifeſtationen, und es vereinigt ſich in ihr, daß die Natur der Sache, — der Begriff, — es iſt, die ſich fortbewegt und entwickelt, und dieſe Bewegung ebenſo ſehr die Thätigkeit des Erkennens iſt, — die ewige an- und für ſich ſeyende Idee ſich ewig als abſoluter Geiſt bethätigt, erzeugt und genießt.

Ariſtoteles Metaphyſik. XI. 7.

Ἡ δὲ νοήσις ἡ καθ' αὑτήν, τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου· καὶ ἡ μάλιστα, τοῦ μάλιστα.

Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ. νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν. ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν· τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας, νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν· καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτε, ὁ θεὸς

ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον· ἔχει δὲ οὕτε.

Καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει. ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια, ζωή· ἐκείνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον, ἄριστον· ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. Τοῦτο γὰρ ὁ θεός.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Grundlinien

der

Philosophie des Rechts,

oder

Naturrecht und Staatswissenschaft

im Grundrisse.

Herausgegeben

von

Dr. Eduard Gans.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Heßischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1833.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollſtändige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förſter.

Achter Band.

Τὰληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1833.
Verlag von Duncker und Humblot.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Vorrede des Herausgebers.

Das ungemeine Misverhältniß, welches zwiſchen dem ſubſtantiellen Werthe des vorliegenden Buches und ſeiner Anerkennung und Verbreitung liegt, nöthigt mich, bei dieſer vermehrten Ausgabe einen Punkt zu berühren, den ich lieber den Fortſchritten philoſophiſcher Einſicht überlaſſen hätte, und bei welchem ich weder die im Auge habe, die ſich längſt der ernſten Wiſſenſchaft zugewandt, noch auch jene ehrenwerthe Klaſſe, die mehr durch unmittelbaren Inſtinkt, als durch klares Bewußtſeyn, von den großartigen Formen des Hegelſchen Syſtems ſich angezogen fühlte, und ohne ſich weitere Rechenſchaft darüber zu geben, gern und willig in dem Kreiſe deſſelben verharrte.

Der Werth dieſer dem Publikum zum zweiten Mal übergebenen Rechtsphiloſophie beſteht nicht ſowohl in der Begründung und Bodenlegung, welche ſchon am Ende des vorigen Jahrhunderts von Rouſſeau und Kant bewirkt wurde, obgleich ſie von Hegel tiefer und mit jener eiſernen

Kraft zu Stande gebracht worden, die vor Allem unſern Freund auszeichnete, wohl aber in der Ausführung, Anordnung und in der ganz wunderbaren Architektonik, mit der jede Seite und jeder Raum behandelt, in dem Fleiße, der jedem Winkel des Gebäudes zugewandt iſt, in dem einen ebenmäßigen und doch wieder verſchiedenen Style, der von der Spitze bis zur Grundlage ſich bemerken läßt, und der das Ganze jenen Bauten des Mittelalters an die Seite ſetzt, die auch auf beſchränkten und engen Plätzen errichtet, trotz dem durch ihre Erhabenheit von der Umgebung abziehen, und nach ihren Höhen den Sinn zu richten wiſſen. Denn was hat der deutſche Geiſt nicht alles begründet, oder zu begründen verſucht? mit der Schaufel und dem Spaten iſt man bei uns immer bei der Hand, Riſſe zu künftigen Gebäuden werden wohl auch verfertigt, und ihre Ausführung dem Enkel, der nicht mehr daran denkt, überlaſſen, aber ſelten ſind die Gedanken, welche die Abſtraktion abſchwörend, auch Geſtalten werden, ſeltener der unermüdliche Geiſt, der in jede weitergeſchrittene Verdichtung ſeines Stoffes die Friſche des Anfangs und den vermehrten Reichthum des durchlaufenen Kreiſes bringt.

Ein anderer und nicht minder bedeutender Werth der vorliegenden Rechtsphiloſophie liegt in der definitiven Aufhebung des Unterſchiedes, den die Abſtraktion des ſiebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts zwiſchen Staatsrecht

und Politik gemacht hatte. Heut zu Tage verſtehen noch Viele unter Staatsrecht, ſey es nun poſitives oder natürliches, das anatomiſche Skelett der Staatsformen, aus denen das Leben und die Bewegung gewichen, und das, wie es einmal da liegt, durch Betaſtung zu erkennen und dem Gedächtniß einzuverleiben iſt. Dagegen nennen ſie Politik jene bewegtere Staatswiſſenſchaft, die mit der Funktion des Lebens ſich über die einzelnen Theile verbreitet, die daher eine mehr oder minder willkürliche Ausdehnung, je nach den Kräften des Staatslebens, empfangen. Die Politik iſt ſo zu ſagen mehr die Phyſiologie des Staates. Dem Alterthum waren dieſe Abtheilungen und Unterſcheidungen unbekannt: es hatte nur mit einem großen Ganzen, mit einer Allgemeinheit zu thun, und die Republik des Plato, wie die Politik des Ariſtoteles, ſind Naturrecht und Politik, Principien und lebensvolle Ausführung derſelben zugleich. Denn wo der Staat das ganze Leben der Freiheit iſt, ſo daß das Außerſtaatliche nur als Barbarei erſcheint, können jene Unterſcheidungen nur inwendig, nicht aber als ganz beſondere Theile und Betrachtungsweiſen vorkommen. Erſt dem aus den Partikularitäten des Mittelalters hervortretenden Staate des ſiebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts mußte es vorbehalten bleiben, in ſeiner erſten und rohen Beſchäftigung mit ſich ſelbſt, die einzelnen Unterſchiede und Abſtraktionen

hervorzuheben, und die Bewegung, die meiſt auf geſchichtlichem Grunde beruhte, und die Wiſſenſchaft des praktiſchen Staatsmanns war, von den Grundlagen zu trennen, die unlebendig zuſammenſchrumpften, und das Erbtheil der Juriſten wurden. Der neuere Staat iſt aber, was die allgemeine Bedeutung deſſelben und das Intereſſe für ſeinen Inhalt betrifft, durch eine tauſendjährige Geſchichte bereichert, zu dem Standpunkte des Alterthums zurückgekehrt. Indem er die Wirklichkeit der ſittlichen Idee, der offenbare ſittliche Geiſt geworden, indem er Alles in ſich enthält und bewahrt, was vor ihm nur abſtrakt und vereinzelt auftritt, muß er auch alle Unterſcheidungen nur als ſeine inwendigen Theile, nicht aber als ihn von außenher ergreifende erkennen, und was die vergangenen Jahrhunderte trennten, muß ſich jetzt wieder zuſammenthun und organiſch auszubilden ſuchen. Drum iſt in dem vorliegenden Buche nichts ausgelaſſen worden, was ſich auf den Staat beziehen könnte; die politiſchen Fragen ſind ausführlich behandelt, und ſogar die Wiſſenſchaft der National-Oekonomie hat in der bürgerlichen Geſellſchaft ihre angemeſſene Stellung und Abhandlung gefunden.

Ein dritter großartiger, und man kann wohl ſagen, der bedeutendſte Werth des gegenwärtigen Buches iſt, daß dem Naturrechte nicht bloß ein Anfang und eine Grundlegung in einer vorangehenden Wiſſenſchaft, ſondern

auch ein Ausfluß und eine Mündung in eine nachfolgende gegeben worden. Die bisherigen Naturrechtslehrer hatten übersehen, daß das Naturrecht nicht bloß aufhört, sondern in etwas aufhört, daß wie es vom Boden des subjektiven Geistes ausgeht, es ebenso in die Weltströmungen der Geschichte hineinfällt, und daß ihm als einer mittleren und verbindenden Disciplin nicht bloß ein abgebrochenes, sondern ein sich bestimmt verlaufendes Ende ertheilt werden muß. Welches ungeheure Schauspiel ist aber diesem Buche als Schluß beigegeben! Von der Höhe des Staates aus sieht man die einzelnen Staaten, als ebenso viele Flüsse sich in das Weltmeer der Geschichte stürzen, und der kurze Abriß der Entwickelung derselben ist nur die Ahnung der wichtigeren Interessen, die diesem Boden anheimfallen.

Trotz allen diesen Vorzügen, trotz der granitnen Grundlage, die diesem Baue gegeben worden, trotz dem viclvermögenden Griffel, womit die Ausschmückungen gezeichnet sind, ist man durch Mißverstand und falsche Auslegung dazu gekommen, das vorliegende Buch nicht allein dem deutschen Publikum abwendig zu machen und vor demselben zu sekretiren, sondern es als ein servilcs zu bezeichnen, von dessen Grundsätzen und Lehren sich jeder freiheitsliebende Mann entfernt halten müsse. Dieses Resultat hat man nicht etwa durch Auflegung des darin Ent-

haltenen, das sogleich die Unwahrheit kund gegeben hätte, erlangt, sondern hauptsächlich durch Ausstellung eines einzigen Satzes der Vorrede: „Was vernünftig ist, „das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist „vernünftig." Dieser Satz, der eigentlich platt auseinandergelegt, wie es sich für die sich Beklagenden gebührt hätte, nichts sagen will, als daß das wahrhaft Vernünftige, um seiner Natur gemäß zu seyn, sich stets in die Welt einbildet und Gegenwart gewinnt, und daß dasjenige, was in der Welt wahrhaft besteht, auch darin die Rechtfertigung einer ihm inwohnenden Vernünftigkeit trägt, ist nun mit großem Geschrei aufgegriffen und allen Vorübergehenden als Abmahnung vor dem Eingehen in den Inhalt des Buches vorgezeigt worden. Die meisten dieser Abmahner hatten sich alsdann, um konsequent bei ihrer Lehre zu bleiben, mit dem was weiter das Werk enthielt selbst nichts zu schaffen gemacht. Die aufgewiesene Phrase genügte, um die Lesenden und Anstrebenden abzuschrecken, um die Herantretenden zu entfernen und um den Eindruck hervorzubringen, als wenn die Worte der Danteschen Hölle: Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate, über dem Buche geschrieben ständen. Was fand aber der, welcher trotz dem Geschrei und seiner zischenden Verbreitung sich näherte und einging? Fand er nicht das ganze Werk aus dem einen Metalle der Freiheit errichtet, fand er irgend einen wider-

ſtrebenden Zug, irgend eine rückgängige, in den heutigen Verhältniſſen dem Mittelalter huldigende, und der Zeit etwa unzuſagende Bewegung? Hatte der Verfaſſer, wir wollen nur von Einigem reden, nicht in einer ſchwierigen Zeit die Oeffentlichkeit der Gerichte und der Ständeverhandlungen, ſo wie die Geſchwornengerichte, als der Vernünftigkeit einzig und allein entſprechend aufgeſtellt, hatte er den Monarchen anders, als die nothwendige und gedankenmäßige Spitze des Staates aufgefaßt, hat er ihn bloß als aus der Poſitivität und der Geſchichtlichkeit hervorgehend begriffen? Wenn wir von der Freiheit nicht bloß als von dem Grundelemente, ſondern als von dem einzigen Stoffe dieſes Buches ſprechen, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß darunter nicht jene ſubjektiv-laute, jene enthuſiaſtiſch und raketenmäßig emporziſchende, ſondern vielmehr die zur Sättigung, aber auch dadurch zu größerer Feſtigkeit gediehene, gemeint iſt. Der Freiheit geht es häufig ſo, daß, wo ſie nicht als Gegenſatz erſcheint, ſie auch nicht als anweſend geachtet wird. In dem Hegelſchen Geiſte lag aber vor Allem die Wandelung, daß alles Subjektive ſich gleich in Weſenheit umſetzte, und daß daher ſelbſt beiläufige Bemerkungen ſofort die Natur eines kernigen Niederſchlags gewannen. Wer ſich indeſſen davon nicht abſchrecken ließ, ſondern denſelben unterſuchte, konnte über ſeinen Inhalt nicht zweifelhaft ſeyn. Mir,

dem dieſes Buch zuerſt den Muth gab, einen neuen Standpunkt für die Rechtswiſſenſchaft aufzuſtellen, und der die Freiheit ſtets neben der Wiſſenſchaft als liebe Gefährtin begrüßte, hat die neue Durcharbeitung dieſes Werks nur den ſtärkendſten Genuß und die feſtere Beſtätigung aller früheren Gedanken gewährt.

Soll ich nun gar von den Gegnern nicht bloß der Rechtsphiloſophie, ſondern des ganzen philoſophiſchen Standpunktes ſprechen, aus dem ſie hervorgeht? Wir Alle, die wir uns der neueren Philoſophie ergaben, um unſere Specialwiſſenſchaften dadurch zu befruchten, oder zu erheben, haben niemals anders als mit der tiefſten Ehrfurcht den Namen Schellings ausgeſprochen. Er iſt uns einer, der neben Plato und Ariſtoteles, neben Carteſius und Spinoza, neben Leibniz, Kant und Fichte ſeinen Platz einnimmt. Er iſt uns der jugendliche Entdecker des Standpunktes der neueren Philoſophie, der Columbus, der die Inſeln und Küſten einer Welt auffand, deſſen Feſtland Anderen zu erobern überlaſſen blieb. Aber wie es ſo häufig geht, daß diejenigen, die in der Unmittelbarkeit ihres Geiſtes einen großen Schritt vorwärts gethan, nicht mehr ſo viel von dieſer Kraft beſitzen, um die Ausführungen und Einarbeitungen zu Stande zu bringen: ſo iſt auch dieſe Philoſophie in ihrer logiſchen Entwickelung, und der dieſer entſprechenden dialektiſchen Methode, an einen An-

dern übergegangen, der nicht ſo ſehr, wie Schelling, das leichte Hinwerfen des Genies, als vielmehr im höheren Grade die gründliche Ausdauer des Mannesalters und die ſubſtantielle Kraft ſich über den ganzen Reichthum der Welt zu verbreiten beſaß. Es iſt nun wohl natürlich, und auch menſchlich zu erklären, daß der ſeit nunmehr fünf und zwanzig Jahren Zurückgetretene über den Fortſchritt, der auch ihn als weſentlich Ueberſchrittenen bezeichnet, unmuthig wird, und ſich dagegen wie gegen eine logiſche Feſſel, die die Freiheit und das Leben ertödtet, ſperrt. Aber weniger zu erklären iſt es, wenn es verlautet, daß der große Urheber der Identitätsphiloſophie von dem, was ihn auszeichnete, von ſeinem Principe abgewichen ſey, und in dem wiſſenſchaftlich undurchdrungenen Glauben und in der Geſchichte ein Aſyl geſucht habe, unter dem ſich nun ſeine neue Philoſophie, die den Namen der „Geſchichtlichen“ neuerdings angenommen, unterzuſtellen und ſich von dieſem als abhängig zu erweiſen habe. Soll auch, wie es faſt ſcheint, die geſchichtliche Juriſtenſchule mit in dieſen Kreis hineingezogen werden, ſo würde ihr freilich die Ehre widerfahren, daß ſie, nicht wiſſend wie, zu einer Philoſophie käme; wir aber müßten von denen, die alſo zu Werke gehen, Folgendes ſagen. Sie ärgern ſich, ſobald ſie in das Syſtem der logiſchen Philoſophie getreten ſind, daß ſie nicht auch zu gleicher Zeit draußen ſeyn können;

sie jammern über die Fessel, welche doch nur die Vernunft der Sache ist oder seyn soll, sie möchten noch nebenbei und drumherum auf ihre willkürliche Weise, wie sie sonst gepflegt, denken, singen und beten können. Sie möchten Gott gern fassen, aber sie fürchten dann ihm selber zu nahe zu kommen, und es ergreift sie inmitten die Angst vor diesem Wagnisse: sie wollen neben der Philosophie noch Trost haben außer der Philosophie, und bei allem dem mitreden über die Philosophie. Aber Systeme können nur durch Systeme widerlegt werden, und so lange ihr uns kein wissenschaftliches zu bereiten gedenkt, müssen wir bei dem bleiben, welches wir haben.

Doch ich komme nunmehr zu der Beantwortung der Hauptfrage, aus welchen Mitteln und Grundsätzen ich die Bearbeitung des vorliegenden Naturrechts übernommen habe. Hegel hat über sein Compendium dreimal in den Winter-Semestern $18\frac{21}{22}$, $18\frac{22}{23}$ und $18\frac{24}{25}$ Vorlesungen gehalten. Als er im Winter 1831 wieder einmal zu diesem Kollegium zurückgekehrt war, übereilte ihn, nach einigen Stunden, der Tod. Es versteht sich daher von selbst, daß gerade hier, Theils dadurch, daß die gehaltenen Vorlesungen der Publikation des Buches schnell gefolgt waren, Theils dadurch, daß sie späterhin abgebrochen wurden, nicht in dem Maaße, wie bei anderen Gegenständen, ein wachsender Reichthum des Stoffes, und ein weiteres Sich-

ten und Verändern in den Abtheilungen anzutreffen iſt, wie dieß ſonſt bei Hegel überall einzutreten pflegte. Nur in der leichteren Darſtellung, welche Vorleſungen vor einem Buche voraus haben, in der Art und Weiſe dem gewöhnlichen Sinne näher zu treten, der ſich darin findet, liegt der eigentliche Gewinn, welcher dem größeren Publikum daraus erwächſt. Nun aber iſt eine eigene Schwierigkeit vorhanden, Vorleſungen mit dem buchlichen Charakter eines Werks ſo in Verbindung zu bringen, daß das Heterogene beider nicht als zu ſehr abſtechend erſcheint. Man kann, namentlich, wenn ein Buch zu Grunde liegt, deswegen nicht Alles mittheilen, was die Vorleſungen enthalten, weil hier das Buch noch einmal, obgleich zerſtampft und anders bereitet, vorkommt, und das Wiedergeben des Geſagten öftere Wiederholungen unerläßlich machte. Es muß daher der vorhandene Stoff geſichtet, und ein Kern daraus genommen werden, der wenn auch nicht grade Neues, doch Erläuterndes und Näherbringendes enthält. Dieß iſt hier in Form von Zuſätzen geſchehen, von denen dieſe Ausgabe nahe an 200 zählt. Oft erklären dieſe durch Beiſpiele das in dem Paragraphen Gegebene, oft ſagen ſie daſſelbe, nur deutlicher und populairer, und öfter noch machen ſie einen erleichternden Uebergang in das gemeine Bewußtſeyn. Die Derbheit, welche in dem Buche überall zu finden iſt, wird dadurch

abgestumpfter, und in den schweren und harten Stoff eine Bresche gemacht, durch die eine große Masse bisher Ausgeschlossener ihren Einzug halten kann. Das in den Zusätzen Enthaltene ist von Hegel gegeben, und ich kann im Nothfall dieß aus meinen Quellen beweisen: es findet sich weder eine Ausführung von mir, noch eine Entstellung des Ausgeführten. Nur die stylistische Anordnung, die Verbindung der Sätze, und bisweilen ebenso die Auswahl der Worte rühren von mir her. Die Quellen, die dieser Bearbeitung zu Grunde lagen, waren zunächst zwei Hefte, das eine aus dem Winter-Semester $18\frac{24}{25}$, das von meinem Freunde Hotho, das andere aus dem Halbenjahre $18\frac{24}{25}$, das von Herrn Hauptmann von Griesheim nachgeschrieben wurde. Weniger ist es leider vergönnt gewesen, auf die eigenen Noten Hegels in dem durchschossenen Exemplar seiner Rechtsphilosophie Rücksicht zu nehmen. Es sind nämlich meist nur einzelne Worte, die, wo der Zusammenhang nicht klar war, willkürlich gedeutet oder falsch bezogen werden konnten. Doch haben sie in den Fällen, wo sie sicher anzuwenden waren, vortreffliche Dienste geleistet.

Indem ich dem Publikum somit dieses Buch, mit der treuen Angabe, wie es entstanden ist, überreiche, bleibt mir nur noch übrig, von seinem künftigen Schicksal zu sprechen. Als Theil des Hegelschen Systems wird es

mit diesem zu stehen und zu fallen haben: es wird auch vielleicht noch innerhalb desselben großer Erläuterungen, nüancirterer Ausarbeitungen und bestimmterer Deutlichkeit fähig seyn. Vielleicht wird es, wie das ganze System, nach vielen Jahren in die Vorstellung und das allgemeinere Bewußtseyn übergehen: seine unterscheidende Kunstsprache wird sich verlieren, und seine Tiefen werden ein Gemeingut werden. Dann ist seine Zeit philosophisch um, und es gehört der Geschichte an. Eine neue aus denselben Grundprincipien hervorgehende fortschreitende Entwickelung der Philosophie thut sich hervor, eine andere Auffassung der auch veränderten Wirklichkeit. Dieses Zukünftige wollen wir mit Ehrfurcht begrüßen, und uns dagegen von den geschiedenen Gespenstern nicht beängstigen lassen, die uns unangenehm berühren, aber nicht hemmen können.

Berlin, den 29sten Mai 1833.

Eduard Gans.

Inhalts-Verzeichniß.

Vorrede.

Einleitung. Begriff der Philoſophie des Rechts, des Willens, der Freiheit und des Rechts. §. 1—32. Eintheilung. §. 33.

Erſter Theil.

Das abſtrakte Recht.

§. 34—104.

Erſter Abſchnitt. Das Eigenthum. §. 41—71.

a. Beſitznahme. §. 54—58.

b. Gebrauch der Sache. §. 59—64.

c. Entäußerung des Eigenthums. §. 65—70. Uebergang vom Eigenthum zum Vertrag. §. 71.

Zweiter Abſchnitt. Der Vertrag. §. 72—80.

Dritter Abſchnitt. Das Unrecht. §. 82—104.

a. Unbefangenes (Civil-) Unrecht. §. 84—86.

b. Betrug. §. 87—89.

c. Zwang und Verbrechen. §. 90—103. Uebergang vom Recht zur Moralität. §. 104.

Zweiter Theil.

Die Moralität.

§. 105—141.

Erſter Abſchnitt. Der Vorſatz und die Schuld. §. 105—118.

Zweiter Abſchnitt. Die Abſicht und das Wohl. §. 119—128.

Dritter Abſchnitt. Das Gute und das Gewiſſen. §. 129—141.

Moraliſche Formen des Böſen. Heuchelei, Probabilismus, gute Abſicht, Ueberzeugung, Ironie, Anm. zu §. 140. Uebergang der Moralität zur Sittlichkeit. §. 141.

Dritter Theil
Die Sittlichkeit.

§. 142 — 360.

Erſter Abſchnitt. Die Familie. §. 158 — 181.
A. Die Ehe. §. 161 — 169.
B. Das Vermögen der Familie. §. 170 — 172.
C. Die Erziehung der Kinder und die Auflöſung der Familie. §. 173 — 181.

Zweiter Abſchnitt. Die bürgerliche Geſellſchaft. §. 182 — 256.
A. Das Syſtem der Bedürfniſſe. §. 189 — 208.
a. Die Art des Bedürfniſſes und der Befriedigung. §. 190 — 195.
b. Die Art der Arbeit. §. 196 — 198.
c. Das Vermögen und die Stände. §. 199 — 208.
B. Die Rechtspflege. §. 209 — 229.
a. Das Recht als Geſetz. §. 211 — 214.
b. Das Daſeyn des Geſetzes. §. 215 — 218.
c. Das Gericht. §. 219 — 229.
C. Die Polizei und Korporation. §. 230 — 256.
a. Die Polizei. §. 231 — 249.
b. Die Korporation. §. 250 — 256.

Dritter Abſchnitt. Der Staat. §. 257 — 360.
A. Das innere Staatsrecht. §. 260 — 329.
I. Innere Verfaſſung für ſich. §. 272 — 320.
a. Die fürſtliche Gewalt. §. 275 — 286.
b. Die Regierungs-Gewalt. §. 287 — 297.
c. Die geſetzgebende Gewalt. §. 298 — 320.
II. Die Souverainetät gegen Außen. §. 321 — 329.
B. Das äußere Staatsrecht. §. 330 — 340.
C. Die Weltgeſchichte. §. 341 — 360.

Naturrecht und Staatswissenschaft.

Vorrede.

Die unmittelbare Veranlassung zur Herausgabe dieses Grundrisses ist das Bedürfniß, meinen Zuhörern einen Leitfaden zu den Vorlesungen in die Hände zu geben, welche ich meinem Amte gemäß über die Philosophie des Rechts halte. Dieses Lehrbuch ist eine weitere, insbesondere mehr systematische Ausführung derselben Grundbegriffe, welche über diesen Theil der Philosophie in der von mir sonst für meine Vorlesungen bestimmten Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Heidelberg 1817) bereits enthalten sind.

Daß dieser Grundriß aber im Druck erscheinen sollte, hiemit auch vor das größere Publikum kommt, wurde die Veranlassung, die Anmerkungen, die zunächst in kurzer Erwähnung die verwandten oder abweichenden Vorstellungen, weitern Folgen und dergleichen andeuten sollten, was in den Vorlesungen seine gehörige Erläuterung erhalten würde, manchmal schon hier weiter auszuführen, um den abstraktern Inhalt des Textes zuweilen zu verdeutlichen, und auf nahe liegende in dermaliger Zeit gäng und gäbe Vorstellungen eine ausgedehntere Rücksicht zu nehmen. So ist eine Anzahl weitläuftigerer Anmerkungen entstanden, als der Zweck und Styl eines Kompendiums sonst mit sich bringt. Ein eigentliches Kompendium jedoch hat den für fertig angesehenen Umkreis einer Wissenschaft zum Gegenstande, und das ihm Eigenthümliche ist, vielleicht einen kleinen

Zusatz hie und da ausgenommen, vornehmlich die Zusammenstellung und Ordnung der wesentlichen Momente eines Inhalts, der längst ebenso zugegeben und bekannt ist, als jene Form ihre längst ausgemachten Regeln und Manieren hat. Von einem philosophischen Grundriß erwartet man diesen Zuschnitt schon etwa darum nicht, weil man sich vorstellt, das, was die Philosophie vor sich bringe, sey ein so übernächtiges Werk, als das Gewebe der Penelope, das jeden Tag von Vorne angefangen werde.

Allerdings weicht dieser Grundriß zunächst von einem gewöhnlichen Kompendium durch die Methode ab, die darin das Leitende ausmacht. Daß aber die philosophische Art des Fortschreitens von einer Materie zu einer andern und des wissenschaftlichen Beweisens, diese spekulative Erkenntnißweise überhaupt, wesentlich sich von anderer Erkenntnißweise unterscheidet, wird hier vorausgesetzt. Die Einsicht in die Nothwendigkeit einer solchen Verschiedenheit kann es allein seyn, was die Philosophie aus dem schmählichen Verfall, in welchen sie in unsern Zeiten versunken ist, herauszureißen vermögen wird. Man hat wohl die Unzulänglichkeit der Formen und Regeln der vormaligen Logik, des Definirens, Eintheilens und Schließens, welche die Regeln der Verstandeserkenntniß enthalten, für die spekulative Wissenschaft erkannt, oder mehr nur gefühlt als erkannt, und dann diese Regeln nur als Fesseln weggeworfen, um aus dem Herzen, der Phantasie, der zufälligen Anschauung willkürlich zu sprechen; und da denn doch auch Reflexion und Gedanken-Verhältnisse eintreten müssen, verfährt man bewußtlos in der verachteten Methode des ganz gewöhnlichen Folgerns und Raisonnements. — Die Natur des spekulativen Wissens habe ich in meiner *Wissenschaft der Logik* ausführlich entwickelt; in diesem Grundriß ist darum nur hier und da eine Erläuterung über Fortgang und Methode hinzugefügt worden. Bei der konkreten und in sich so mannigfaltigen Beschaffenheit des

Gegenſtandes iſt es zwar vernachläſſigt worden, in allen und jeden Einzelnheiten die logiſche Fortleitung nachzuweiſen und herauszuheben. Theils konnte dieß, bei vorausgeſetzter Bekanntſchaft mit der wiſſenſchaftlichen Methode für überflüſſig gehalten werden, Theils wird aber es von ſelbſt auffallen, daß das Ganze wie die Ausbildung ſeiner Glieder auf dem logiſchen Geiſte beruht. Von dieſer Seite möchte ich auch vornehmlich, daß dieſe Abhandlung gefaßt und beurtheilt würde. Denn das, um was es in derſelben zu thun iſt, iſt die Wiſſenſchaft, und in der Wiſſenſchaft iſt der Inhalt weſentlich an die Form gebunden.

Man kann zwar von denen, die es am gründlichſten zu nehmen ſcheinen, hören, die Form ſey etwas Aeußeres und für die Sache Gleichgültiges, es komme nur auf dieſe an; man kann weiter das Geſchäft des Schriftſtellers, insbeſondere des philoſophiſchen darein ſetzen, Wahrheiten zu entdecken, Wahrheiten zu ſagen, Wahrheiten und richtige Begriffe zu verbreiten. Wenn man nun betrachtet, wie ſolches Geſchäft wirklich betrieben zu werden pflegt, ſo ſieht man eines Theils denſelben alten Kohl immer wieder aufkochen und nach allen Seiten hin ausgeben — ein Geſchäft, das wohl auch ſein Verdienſt um die Bildung und Erweckung der Gemüther haben wird, wenn es gleich mehr als ein vielgeſchäftiger Ueberfluß angeſehen werden könnte — „denn ſie haben Moſen und die Propheten, laß ſie dieſelbigen hören.“ Vornehmlich hat man vielfältige Gelegenheit, ſich über den Ton und die Prätenſion, die ſich dabei zu erkennen giebt, zu verwundern, nämlich als ob es der Welt nur noch an dieſen eifrigen Verbreitern von Wahrheiten gefehlt hätte, und als ob der aufgewärmte Kohl neue und unerhörte Wahrheiten brächte, und vornehmlich immer „in jetziger Zeit“ hauptſächlich zu beherzigen wäre. Andern Theils aber ſieht man, was von ſolchen Wahrheiten von der einen Seite her ausgegeben wird, durch eben dergleichen von andern

Seiten her ausgespendete Wahrheiten verdrängt und weggeschwemmt werden. Was nun in diesem Gedränge von Wahrheiten weder Altes noch Neues, sondern Bleibendes sey, wie soll dieses aus diesen formlos hin und her gehenden Betrachtungen sich herausheben — wie anders sich unterscheiden und bewähren, als durch die Wissenschaft?

Ohnehin über Recht, Sittlichkeit, Staat ist die Wahrheit eben so sehr alt, als in den öffentlichen Gesetzen, der öffentlichen Moral und Religion offen dargelegt und bekannt. Was bedarf diese Wahrheit weiter, insofern der denkende Geist sie in dieser nächsten Weise zu besitzen nicht zufrieden ist, als sie auch zu begreifen, und dem schon an sich selbst vernünftigen Inhalt auch die vernünftige Form zu gewinnen, damit er für das freie Denken gerechtfertigt erscheine, welches nicht bei dem Gegebenen, es sey durch die äußere positive Autorität des Staats oder der Uebereinstimmung der Menschen, oder durch die Autorität des innern Gefühls und Herzens und das unmittelbar beistimmende Zeugniß des Geistes unterstützt, stehen bleibt, sondern von sich ausgeht und eben damit fordert, sich im Innersten mit der Wahrheit geeint zu wissen?

Das einfache Verhalten des unbefangenen Gemüthes ist, sich mit zutrauensvoller Ueberzeugung an die öffentlich bekannte Wahrheit zu halten, und auf diese feste Grundlage seine Handlungsweise und feste Stellung im Leben zu bauen. Gegen dieses einfache Verhalten thut sich etwa schon die vermeinte Schwierigkeit auf, wie aus den unendlich verschiedenen Meinungen sich das, was darin das allgemein Anerkannte und Gültige sey, unterscheiden und herausfinden lasse; und man kann diese Verlegenheit leicht für einen rechten und wahrhaften Ernst um die Sache nehmen. In der That sind aber die, welche sich auf diese Verlegenheit etwas zu Gute thun, in dem Falle, den Wald vor den Bäumen nicht zu sehen, und es ist nur die Verle-

genheit und Schwierigkeit vorhanden, welche ſie ſelbſt veranſtalten; ja dieſe ihre Verlegenheit und Schwierigkeit iſt vielmehr der Beweis, daß ſie etwas anderes als das allgemein Anerkannte und Geltende, als die Subſtanz des Rechten und Sittlichen wollen. Denn iſt es darum wahrhaft, und nicht um die Eitelkeit und Beſonderheit des Meinens und Seyns zu thun, ſo hielten ſie ſich an das ſubſtantielle Rechte, nämlich an die Gebote der Sittlichkeit und des Staats, und richteten ihr Leben darnach ein. — Die weitere Schwierigkeit aber kommt von der Seite, daß der Menſch denkt und im Denken ſeine Freiheit und den Grund der Sittlichkeit ſucht. Dieſes Recht, ſo hoch, ſo göttlich es iſt, wird aber in Unrecht verkehrt, wenn nur dieß für Denken gilt und das Denken nur dann ſich frei weiß, inſofern es vom Allgemein-Anerkannten und Gültigen abweiche und ſich etwas Beſonderes zu erfinden gewußt habe.

Am feſteſten konnte in unſerer Zeit die Vorſtellung, als ob die Freiheit des Denkens und des Geiſtes überhaupt ſich nur durch die Abweichung, ja Feindſchaft gegen das öffentlich Anerkannte beweiſe, in Beziehung auf den Staat eingewurzelt, und hiernach abſonderlich eine Philoſophie über den Staat weſentlich die Aufgabe zu haben ſcheinen, auch eine Theorie und eben eine neue und beſondere zu erfinden und zu geben. Wenn man dieſe Vorſtellung und das ihr gemäße Treiben ſieht, ſo ſollte man meinen, als ob noch kein Staat und Staatsverfaſſung in der Welt geweſen, noch gegenwärtig vorhanden ſey, ſondern als ob man jetzt — und dieß Jetzt dauert immer fort — ganz von Vorne anzufangen, und die ſittliche Welt nur auf ein ſolches jetziges Ausdenken und Ergründen und Begründen gewartet habe. Von der Natur giebt man zu, daß die Philoſophie ſie zu erkennen habe, wie ſie iſt, daß der Stein der Weiſen irgendwo, aber in der Natur ſelbſt verborgen liege, daß ſie in ſich vernünftig ſey

und das Wiſſen dieſe in ihr gegenwärtige, wirkliche Vernunft, nicht die auf der Oberfläche ſich zeigenden Geſtaltungen und Zufälligkeiten, ſondern ihre ewige Harmonie, aber als ihr immanentes Geſetz und Weſen zu erforſchen und begreifend zu faſſen habe. Die ſittliche Welt dagegen, der Staat, ſie, die Vernunft, wie ſie ſich im Elemente des Selbſtbewußtſeyns verwirklicht, ſoll nicht des Glücks genießen, daß es die Vernunft iſt, welche in der That in dieſem Elemente ſich zur Kraft und Gewalt gebracht habe, darin behaupte und inwohne.*) Das

*) Es giebt zweierlei Arten von Geſetzen, Geſetze der Natur und des Rechts: die Geſetze der Natur ſind ſchlechthin, und gelten ſo, wie ſie ſind: ſie leiden an keiner Verkümmerung, obgleich man ſich in einzelnen Fällen dagegen vergehen kann. Um zu wiſſen was das Geſetz der Natur iſt, müſſen wir dieſelbe kennen lernen, denn dieſe Geſetze ſind richtig: nur unſere Vorſtellungen davon können falſch ſeyn. Der Maaßſtab dieſer Geſetze iſt außer uns, und unſer Erkennen thut nichts zu ihnen hinzu, befördert ſie nicht: nur unſere Erkenntniß über ſie kann ſich erweitern. Die Kenntniß des Rechts iſt einer Seits ebenſo, anderer Seits nicht. Wir lernen die Geſetze ebenſo kennen wie ſie ſchlechthin da ſind: ſo hat ſie mehr oder weniger der Bürger, und der poſitive Jurist bleibt nicht minder bei dem was gegeben iſt ſtehen. Aber der Unterſchied iſt, daß bei den Rechtsgeſetzen ſich der Geiſt der Betrachtung erhebt, und ſchon die Verſchiedenheit der Geſetze darauf aufmerkſam macht, daß ſie nicht abſolut ſind. Die Rechtsgeſetze ſind Geſetztes von Menſchen Herkommendes. Mit dieſem kann nothwendig die innere Stimme in Kollision treten, oder ſich ihm anſchließen. Der Menſch bleibt bei dem Daſeienden nicht ſtehen, ſondern behauptet in ſich den Maaßſtab zu haben von dem, was recht iſt: er kann der Nothwendigkeit und der Gewalt äußerer Autorität unterworfen ſeyn, aber niemals wie der Nothwendigkeit der Natur, denn ihm ſagt immer ſein Inneres, wie es ſeyn ſolle, und in ſich ſelbſt findet er die Bewährung oder Nichtbewährung deſſen was gilt. In der Natur iſt die höchſte Wahrheit, daß ein Geſetz überhaupt iſt: in den Geſetzen des Rechts gilt die Sache nicht weil ſie iſt, ſondern jeder fordert, ſie ſolle ſeinem eigenen Kriterium entſprechen. Hier alſo iſt ein Widerſtreit möglich deſſen, was iſt, und deſſen, was ſeyn ſoll, des an und für ſich ſeienden Rechts, welches unverändert bleibt, und der Willkürlichkeit der Beſtimmung deſſen, was als Recht gelten ſolle. Solche Trennung und ſolcher Kampf findet ſich nur auf dem Boden des Geiſtes, und weil der Vorzug des Geiſtes ſomit zum Unfrieden und zur Unſeligkeit zu führen ſcheint, ſo wird man häufig zur Betrachtung der Natur aus der Wüſte des Lebens zurückverwieſen, und ſoll ſich an derſelben ein Muſter

geiſtige Univerſum ſoll vielmehr dem Zufall und der Willkür preisgegeben, es ſoll Gottverlaſſen ſeyn, ſo daß nach dieſem Atheismus der ſittlichen Welt das Wahre ſich außer ihr befinde, und zugleich, weil doch auch Vernunft darin ſeyn ſoll, das Wahre nur ein Problema ſey. Hierin aber liege die Berechtigung, ja die Verpflichtung für jedes Denken, auch ſeinen Anlauf zu nehmen, doch nicht um den Stein der Weiſen zu ſuchen, denn durch das Philoſophiren unſerer Zeit iſt das Suchen erſpart und Jeder gewiß, ſo wie er ſteht und geht, dieſen Stein in ſeiner Gewalt zu haben. Nun geſchieht es freilich, daß diejenigen, welche in dieſer Wirklichkeit des Staats leben und ihr Wiſſen und Wollen darin befriedigt finden, — und deren ſind Viele, ja mehr als es meinen und wiſſen, denn im Grunde ſind es Alle, — daß alſo wenigſtens diejenigen,

---

nehmen. Gerade in dieſen Gegenſätzen aber des an und für ſich ſeyenden Rechts, und deſſen, was die Willkür als Recht geltend macht, liegt das Bedürfniß, gründlich das Rechte erkennen zu lernen. Seine Vernunft muß dem Menſchen im Rechte entgegenkommen; er muß alſo die Vernünftigkeit des Rechts betrachten und dieß iſt die Sache unſerer Wiſſenſchaft, im Gegenſatz der poſitiven Jurisprudenz, die es oft nur mit Widerſprüchen zu thun hat. Die gegenwärtige Welt hat dazu noch ein dringenderes Bedürfniß, denn vor alten Zeiten war noch Achtung und Ehrfurcht vor dem beſtehenden Geſetz da: jetzt aber hat die Bildung der Zeit eine andere Wendung genommen, und der Gedanke hat ſich an die Spitze alles deſſen geſtellt, was gelten ſoll. Theorien ſtellen ſich dem Daſeyenden gegenüber, und wollen als an und für ſich richtig und nothwendig erſcheinen. Nunmehr wird es ſpecielleres Bedürfniß, die Gedanken des Rechts zu erkennen und zu begreifen. Da ſich der Gedanke zur weſentlichen Form erhoben hat, ſo muß man auch das Recht als Gedanken zu faſſen ſuchen. Dieß ſcheint zufälligen Meinungen Thür und Thor zu öffnen, wenn der Gedanke über das Recht kommen ſoll; aber der wahrhafte Gedanke iſt keine Meinung über die Sache, ſondern der Begriff der Sache ſelbſt. Der Begriff der Sache kommt uns nicht von Natur. Jeder Menſch hat Finger, kann Pinſel und Farben haben, darum aber iſt er noch kein Maler. Ebenſo iſt es mit dem Denken. Der Gedanke des Rechts iſt nicht etwa, was jedermann aus erſter Hand hat, ſondern das richtige Denken iſt das Kennen und Erkennen der Sache, und unſere Erkenntniß ſoll daher wiſſenſchaftlich ſeyn.

welche mit Bewußtſeyn ihre Befriedigung im Staate haben, jener Anläufe und Verſicherungen lachen und ſie für ein bald luſtigeres oder ernſteres, ergötzliches oder gefährliches, leeres Spiel nehmen. Jenes unruhige Treiben der Reflexion und Eitelkeit, ſo wie die Aufnahme und Begegnung, welche ſie erfähret, wäre nun eine Sache für ſich, die ſich auf ihre Weiſe in ſich entwickelt; aber es iſt die Philoſophie überhaupt, welche ſich durch jenes Getreibe in mannigfaltige Verachtung und Mißkredit geſetzt hat. Die ſchlimmſte der Verachtungen iſt dieſe, daß wie geſagt jeder, wie er ſo ſteht und geht, über die Philoſophie überhaupt Beſcheid zu wiſſen und abzuſprechen im Stande zu ſeyn überzeugt iſt. Keiner andern Kunſt und Wiſſenſchaft wird dieſe letzte Verachtung bezeigt, zu meinen, daß man ſie geradezu inne habe.

In der That, was wir von der Philoſophie der neuern Zeit mit der größten Prätenſion über den Staat haben ausgehen ſehen, berechtigte wohl jeden, der Luſt hatte mitzuſprechen, zu dieſer Ueberzeugung, eben ſolches von ſich aus geradezu machen zu können und damit ſich den Beweis, im Beſitz der Philoſophie zu ſeyn, zu geben. Ohnehin hat die ſich ſo nennende Philoſophie es ausdrücklich ausgeſprochen, daß das Wahre ſelbſt nicht erkannt werden könne, ſondern daß dieß das Wahre ſey, was jeder über die ſittlichen Gegenſtände, vornehmlich über Staat, Regierung und Verfaſſung, ſich aus ſeinem Herzen, Gemüth und Begeiſterung aufſteigen laſſe. Was iſt darüber nicht alles der Jugend insbeſondere zum Munde geredet worden? Die Jugend hat es ſich denn auch wohl geſagt ſeyn laſſen. Den Seinen giebt Er's ſchlafend, — iſt auf die Wiſſenſchaft angewendet worden, und damit hat jeder Schlafende ſich zu den Seinen gezählt; was er ſo im Schlafe der Begriffe bekommen, war denn freilich auch Waare darnach. — Ein Heerführer dieſer Seichtigkeit, die ſich Philoſophiren nennt,

Herr Fries, *) hat ſich nicht entblödet bei einer feierlichen, berüchtigt gewordenen öffentlichen Gelegenheit in einer Rede, über den Gegenſtand von Staat und Staatsverfaſſung die Vorſtellung zu geben: „in dem Volke, in welchem ächter Gemeingeiſt herrſche, würde jedem Geſchäft der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von unten aus dem Volke kommen, würden jedem einzelnen Werke der Volksbildung und des volksthümlichen Dienſtes, ſich lebendige Geſellſchaften weihen, durch die heilige Kette der Freundſchaft unverbrüchlich vereinigt," und dergleichen. — Dieß iſt der Hauptſinn der Seichtigkeit, die Wiſſenſchaft ſtatt auf die Entwickelung des Gedankens und Begriffs, vielmehr auf die unmittelbare Wahrnehmung und die zufällige Einbildung zu ſtellen, ebenſo die reiche Gliederung des Sittlichen in ſich, welche der Staat iſt, die Architektonik ſeiner Vernünftigkeit, die durch die beſtimmte Unterſcheidung der Kreiſe des öffentlichen Lebens und ihrer Berechtigungen und durch die Strenge des Maaßes, in dem ſich jeder Pfeiler, Bogen und Strebung hält, die Stärke des Ganzen aus der Harmonie ſeiner Glieder hervorgehen macht, — dieſen gebildeten Bau in den Brei des „Herzens, der Freundſchaft und Begeiſterung" zuſammenfließen zu laſſen. Wie nach Epikur die Welt überhaupt, ſo iſt freilich nicht, aber ſo ſollte, die ſittliche Welt nach ſolcher Vorſtellung, der ſubjektiven Zufälligkeit des Meinens und der Willkür übergeben werden. Mit dem einfachen Hausmittel, auf das Gefühl das zu ſtellen, was die und zwar mehrtauſendjährige Arbeit der Vernunft und ihres Verſtandes iſt, iſt freilich alle die Mühe der von dem denkenden Begriffe geleiteten Vernunfteinſicht und Erkenntniß erſpart. Mephiſtopheles bei Göthe, — eine gute Autorität, — ſagt darüber ungefähr, was ich auch ſonſt angeführt:

*) Von der Seichtigkeit ſeiner Wiſſenſchaft habe ich ſonſt Zeugniß gegeben; ſ. Wiſſenſchaft der Logik (Nürnberg 1812) Einl. S. XVII.

„Verachte nur Verſtand und Wiſſenſchaft,
des Menſchen allerhöchſte Gaben —
ſo haſt dem Teufel dich ergeben
und mußt zu Grunde gehn."

Unmittelbar nahe liegt es, daß ſolche Anſicht ſich auch die Geſtalt der Frömmigkeit annimmt; denn mit was Allem hat dieſes Getriebe ſich nicht zu autoriſiren verſucht! Mit der Gottſeligkeit und der Bibel aber hat es ſich die höchſte Berechtigung, die ſittliche Ordnung und die Objektivität der Geſetze zu verachten, zu geben vermeint. Denn wohl iſt es auch die Frömmigkeit, welche die in der Welt zu einem organiſchen Reiche auseinander geſchloſſene Wahrheit zur einfachern Anſchauung des Gefühls einwickelt. Aber ſofern ſie rechter Art iſt, giebt ſie die Form dieſer Regionen auf, ſobald ſie aus dem Innern heraus in den Tag der Entfaltung und des großartigen Reichthums der Idee eintritt, und bringt aus ihrem innern Gottesdienſt die Verehrung gegen eine an und für ſich ſeyende, über die ſubjektive Form des Gefühls erhabene, Wahrheit und Geſetze mit.

Die beſondere Form des üblen Gewiſſens, welche ſich in der Art der Beredſamkeit, zu der ſich jene Seichtigkeit aufſpreizt, kund thut, kann hierbei bemerklich gemacht werden; und zwar zunächſt, daß ſie da, wo ſie am geiſtloſeſten iſt, am meiſten vom Geiſte ſpricht, wo ſie am todteſten und lebernſten redet, das Wort Leben und ins Leben einführen, wo ſie die größte Selbſtſucht des leeren Hochmuths kund thut, am meiſten das Wort Volk im Munde führt. Das eigenthümliche Wahrzeichen aber, das ſie an der Stirne trägt, iſt der Haß gegen das Geſetz. Daß Recht und Sittlichkeit, und die wirkliche Welt des Rechts und des Sittlichen ſich durch den Gedanken erfaßt, durch Gedanken ſich die Form der Vernünftigkeit, nämlich Allgemeinheit und Beſtimmtheit giebt, dieß, das Geſetz, iſt es, was jenes ſich das Belieben vorbehaltende Gefühl, jenes das Rechte in die ſubjektive Ueberzeugung ſtellende Gewiſſen, mit

Grund als das ſich feindſeligſte anſieht. Die Form des Rechten als einer Pflicht und als eines Geſetzes wird von ihm als ein todter, kalter Buchſtabe und als eine Feſſel empfunden; denn es erkennt in ihm nicht ſich ſelbſt, ſich in ihm ſomit nicht frei, weil das Geſetz die Vernunft der Sache iſt, und dieſe dem Gefühle nicht verſtattet, ſich an der eignen Partikularität zu wärmen. Das Geſetz iſt darum, wie im Lauſe dieſes Lehrbuchs irgendwo angemerkt worden, vornehmlich das Schiboleth, an dem die falſchen Brüder und Freunde des ſogenannten Volkes ſich entdecken.

Indem nun die Kabuliſterei der Willkür ſich des Namens der Philoſophie bemächtigt und ein großes Publikum in die Meinung zu verſetzen vermocht hat, als ob dergleichen Treiben Philoſophie ſey, ſo iſt es faſt gar zur Unehre geworden, über die Natur des Staats noch philoſophiſch zu ſprechen; und es iſt rechtlichen Männern nicht zu verargen, wenn ſie in Ungeduld gerathen, ſobald ſie von philoſophiſcher Wiſſenſchaft des Staats reden hören. Noch weniger iſt ſich zu verwundern, wenn die Regierungen auf ſolchen Philoſophieen endlich die Aufmerkſamkeit gerichtet haben, da ohnehin bei uns die Philoſophie nicht wie etwa bei den Griechen, als eine private Kunſt exercirt wird, ſondern ſie eine öffentliche, das Publikum berührende Exiſtenz, vornehmlich oder allein im Staatsdienſte, hat. Wenn die Regierungen ihren dieſem Fache gewidmeten Gelehrten das Zutrauen bewieſen haben, ſich für die Ausbildung und den Gehalt der Philoſophie auf ſie gänzlich zu verlaſſen, — wäre es hier und da, wenn man will, nicht ſo ſehr Zutrauen, als Gleichgültigkeit gegen die Wiſſenſchaft ſelbſt geweſen, und das Lehramt derſelben nur traditionell beibehalten worden (— wie man denn, ſo viel mir bekannt iſt, in Frankreich die Lehrſtühle der Metaphyſik wenigſtens, hat eingehen laſſen) — ſo iſt ihnen vielfältig jenes Zutrauen ſchlecht vergolten worden, oder wo man, im andern Fall, Gleichgültigkeit ſtehen wollte, ſo wäre der Erfolg, das

Verkommen gründlicher Erkenntniß, als ein Büßen dieſer Gleichgültigkeit anzuſehen. Zunächſt ſcheint wohl die Seichtigkeit etwa am allerverträglichſten, wenigſtens mit äußerer Ordnung und Ruhe zu ſeyn, weil ſie nicht dazu kommt, die Subſtanz der Sachen zu berühren, ja nur zu ahnden; ſie würde ſomit zunächſt wenigſtens polizeilich nichts gegen ſich haben, wenn nicht der Staat noch das Bedürfniß tieferer Bildung und Einſicht in ſich ſchlöſſe und die Befriedigung deſſelben von der Wiſſenſchaft forderte. Aber die Seichtigkeit führt von ſelbſt in Rückſicht des Sittlichen, des Rechts und der Pflicht überhaupt, auf diejenigen Grundſätze, welche in dieſer Sphäre das Seichte ausmachen, auf die Principien der Sophiſten, die wir aus Plato ſo entſchieden kennen lernen, — die Principien, welche das, was Recht iſt, auf die ſubjektiven Zwecke und Meinungen, auf das ſubjektive Gefühl und die partikuläre Ueberzeugung ſtellen, — Principien, aus welchen die Zerſtörung ebenſo der innern Sittlichkeit und des rechtſchaffenen Gewiſſens, der Liebe und des Rechts unter den Privatperſonen, als die Zerſtörung der öffentlichen Ordnung und der Staatsgeſetze folgt. Die Bedeutung, welche dergleichen Erſcheinungen für die Regierungen gewinnen müſſen, wird ſich nicht etwa durch den Titel abweiſen laſſen, der ſich auf das geſchenkte Zutrauen ſelbſt und auf die Autorität eines Amtes ſtützte, um an den Staat zu fordern, daß er das, was die ſubſtantielle Quelle von den Thaten, die allgemeinen Grundſätze, verdirbt, und ſogar deſſen Trotz, als ob es ſich ſo gehörte, gewähren und walten laſſen ſolle. Wem Gott ein Amt giebt, dem giebt er auch Verſtand, — iſt ein alter Scherz, den man wohl in unſern Zeiten nicht gar für Ernſt wird behaupten wollen.

In der Wichtigkeit der Art und Weiſe des Philoſophirens, welche durch die Umſtände bei den Regierungen aufgefriſcht worden iſt, läßt ſich das Moment des Schutzes und Vorſchubs nicht verkennen, deſſen das Studium der Philoſophie nach vie-

len andern Seiten hin bedürftig geworden zu ſeyn ſcheint. Denn lieſt man in ſo vielen Produktionen aus dem Fache der poſitiven Wiſſenſchaften, ingleichen der religiöſen Erbaulichkeit und anderer unbeſtimmter Literatur, wie darin nicht nur die vorhin erwähnte Verachtung gegen die Philoſophie bezeigt iſt, daß ſolche, die zugleich beweiſen, daß ſie in der Gedankenbildung völlig zurück ſind und Philoſophie ihnen etwas ganz fremdes iſt, doch ſie als etwas bei ſich Abgethanes behandeln, — ſondern wie daſelbſt ausdrücklich gegen die Philoſophie losgezogen und ihr Inhalt, die begreifende Erkenntniß Gottes und der phyſiſchen und geiſtigen Natur, die Erkenntniß der Wahrheit als für eine thörichte, ja ſündhafte Anmaßung erklärt, wie die Vernunft, und wieder die Vernunft, und in unendlicher Wiederholung die Vernunft angeklagt, herabgeſetzt und verdammt, — oder wie wenigſtens zu erkennen gegeben wird, wie unbequem bei einem großen Theile des wiſſenſchaftlich ſeyn ſollenden Treibens die doch unabwendbaren Anſprüche des Begriffes fallen, — wenn man, ſage ich, dergleichen Erſcheinungen vor ſich hat, ſo möchte man beinahe dem Gedanken Raum geben, daß von dieſer Seite die Tradition nicht mehr ehrwürdig, noch hinreichend wäre, dem philoſophiſchen Studium die Toleranz und die öffentliche Exiſtenz zu ſichern.*) — Die zu unſerer Zeit gäng und gäben Deklamationen und Anmaßun-

*) Dergleichen Anſichten fielen mir bei einem Briefe Joh. v. Müllers (Werke Theil VIII. S. 56.) ein, wo es vom Zuſtande Roms im Jahre 1803, als dieſe Stadt unter franzöſiſcher Herrſchaft ſtand, unter anderem heißt: „Befragt, wie es um die öffentlichen Lehranſtalten ſtehe, antwortete ein Profeſſor: On les tolère comme les bordels.“ — Die ſogenannte Vernunftlehre, nämlich die Logik, kann man wohl ſogar noch empfehlen hören, etwa mit der Ueberzeugung, daß man ſich mit ihr als trockener und unfruchtbarer Wiſſenſchaft entweder ohnehin nicht mehr beſchäftige, oder wenn dieß hin und wieder geſchehe, man in ihr nur inhaltloſe, alſo nichtsgebende und nichtsverderbende Formeln erhalte, daß ſomit die Empfehlung auf keinen Fall ſchaden, ſowie nichts nützen werde.

gen gegen die Philoſophie bieten das ſonderbare Schauſpiel dar, daß ſie durch jene Seichtigkeit, zu der dieſe Wiſſenſchaft degradirt worden iſt, einer Seits ihr Recht haben, und anderer Seits ſelbſt in dieſem Elemente wurzeln, gegen das ſie undankbar gerichtet ſind. Denn indem jenes ſich ſo nennende Philoſophiren die Erkenntniß der Wahrheit für einen thörichten Verſuch erklärt hat, hat es, wie der Despotismus der Kaiſer Roms Adel und Sklaven, Tugend und Laſter, Ehre und Unehre, Kenntniß und Unwiſſenheit gleichgemacht hat, alle Gedanken und alle Stoffe nivellirt, — ſo daß die Begriffe des Wahren, die Geſetze des Sittlichen auch weiter nichts ſind als Meinungen und ſubjektive Ueberzeugungen, und die verbrecheriſchſten Grundſätze als Ueberzeugungen mit jenen Geſetzen in gleiche Würde geſtellt ſind, und daß ebenſo jede noch ſo kahle und partikulare Objekte und noch ſo ſtroherne Materien in gleiche Würde geſtellt ſind mit dem, was das Intereſſe aller denkenden Menſchen und die Bänder der ſittlichen Welt ausmacht.

Es iſt darum als ein Glück für die Wiſſenſchaft zu achten, — in der That iſt es, wie bemerkt, die Nothwendigkeit der Sache, — daß jenes Philoſophiren, das ſich als eine Schulweisheit in ſich fortſpinnen mochte, ſich in näheres Verhältniß mit der Wirklichkeit geſetzt hat, in welcher es mit den Grundſätzen der Rechte und der Pflichten Ernſt iſt, und welche im Tage des Bewußtſeyns derſelben lebt, und daß es ſomit zum öffentlichen Bruche gekommen iſt. Es iſt eben dieſe Stellung der Philoſophie zur Wirklichkeit, welche die Mißverſtändniſſe betreffen, und ich kehre hiermit zu dem zurück, was ich vorhin bemerkt habe, daß die Philoſophie, weil ſie das Ergründen des Vernünftigen iſt, eben damit das Erfaſſen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufſtellen eines Jenſeitigen iſt, das Gott weiß wo ſeyn ſollte, — oder von dem man in der That wohl zu ſagen weiß, wo es iſt, nämlich in dem Irrthum eines einſeitigen, lee-

ren Raisonnirens. Im Verlaufe der folgenden Abhandlung habe ich bemerkt, daß ſelbſt die platoniſche Republik, welche als das Sprichwort eines leeren Ideals gilt, weſentlich nichts aufgefaßt hat, als die Natur der griechiſchen Sittlichkeit, und daß dann im Bewußtſeyn des in ſie einbrechenden tiefern Princips, das an ihr unmittelbar nur als eine noch unbefriedigte Sehnſucht und damit nur als Verderben erſcheinen konnte, Plato aus eben der Sehnſucht die Hülfe dagegen hat ſuchen müſſen, aber ſie, die aus der Höhe kommen mußte, zunächſt nur in einer äußern beſondern Form jener Sittlichkeit ſuchen konnte, durch welche er jenes Verderben zu gewältigen ſich ausdachte, und wodurch er ihren tiefern Trieb, die freie unendliche Perſönlichkeit, gerade am tiefſten verletzte. Dadurch aber hat er ſich als der große Geiſt bewieſen, daß eben das Princip, um welches ſich das Unterſcheidende ſeiner Idee dreht, die Angel iſt, um welche die damals bevorſtehende Umwälzung der Welt ſich gedreht hat.

Was vernünftig iſt, das iſt wirklich;
und was wirklich iſt, das iſt vernünftig.

In dieſer Ueberzeugung ſteht jedes unbefangene Bewußtſeyn, wie die Philoſophie, und hiervon geht dieſe ebenſo in Betrachtung des geiſtigen Univerſums aus, als des natürlichen. Wenn die Reflexion, das Gefühl oder welche Geſtalt das ſubjektive Bewußtſeyn habe, die Gegenwart für ein Eitles anſieht, über ſie hinaus iſt und es beſſer weiß, ſo befindet es ſich im Eiteln, und weil es Wirklichkeit nur in der Gegenwart hat, iſt es ſo ſelbſt nur Eitelkeit. Wenn umgekehrt die Idee für das gilt, was nur ſo eine Idee, eine Vorſtellung in einem Meinen iſt, ſo gewährt hingegen die Philoſophie die Einſicht, daß nichts wirklich iſt als die Idee. Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Subſtanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig iſt, zu erkennen. Denn das Vernünftige, was ſynonym iſt mit der

Idee, indem es in ſeiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Exiſtenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichthum von Formen, Erſcheinungen und Geſtaltungen hervor, und umzieht ſeinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtſeyn zunächſt hauſt, welche der Begriff erſt durchdringt, um den innern Puls zu finden und ihn ebenſo in den äußern Geſtaltungen noch ſchlagend zu fühlen. Die unendlich mannigfaltigen Verhältniſſe aber, die ſich in dieſer Aeußerlichkeit, durch das Scheinen des Weſens in ſie, bilden, dieſes unendliche Material und ſeine Regulirung, iſt nicht Gegenſtand der Philoſophie. Sie miſchte ſich damit in Dinge, die ſie nicht angehen; guten Rath darüber zu ertheilen, kann ſie ſich erſparen; Plato konnte es unterlaſſen, den Ammen anzuempfehlen, mit den Kindern nie ſtillezuſtehen, ſie immer auf den Armen zu ſchaukeln, ebenſo Fichte die Vervollkommnung der Paßpolizei bis dahin, wie man es nannte, zu konſtruiren, daß von den Verdächtigen nicht nur das Signalement in den Paß geſetzt ſondern das Portrait darin gemahlt werden ſolle. In dergleichen Ausführungen iſt von Philoſophie keine Spur mehr zu ſehen, und ſie kann dergleichen Ultraweisheit um ſo mehr laſſen, als ſie über dieſe unendliche Menge von Gegenſtänden gerade am liberalſten ſich zeigen ſoll. Damit wird die Wiſſenſchaft auch von dem Haſſe, den die Eitelkeit des Beſſerwiſſens auf eine Menge von Umſtänden und Inſtitutionen wirft, — ein Haß, in welchem ſich die Kleinlichkeit am meiſten gefällt, weil ſie nur dadurch zu einem Selbſtgefühl kommt, — ſich am entfernteſten zeigen.

So ſoll denn dieſe Abhandlung, inſofern ſie die Staatswiſſenſchaft enthält, nichts anders ſeyn, als der Verſuch, den Staat als ein in ſich Vernünftiges zu begreifen und darzuſtellen. Als philoſophiſche Schrift muß ſie am entfernteſten davon ſeyn, einen Staat, wie er ſeyn ſoll, konſtruiren zu ſollen; die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er ſeyn ſoll,

ſondern vielmehr, wie er, das ſittliche Univerſum, erkannt werden ſoll.

Ἰδοὺ Ῥόδος, ἰδοὺ καὶ τὸ πήδημα.

Hic Rhodus, *hic* saltus.

Das was iſt zu begreifen, iſt die Aufgabe der Philoſophie, denn das was iſt, iſt die Vernunft. Was das Individuum betrifft, ſo iſt ohnehin jedes ein Sohn ſeiner Zeit; ſo iſt auch die Philoſophie, ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Es iſt eben ſo thöricht zu wähnen, irgend eine Philoſophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überſpringe ſeine Zeit, ſpringe über Rhodus hinaus. Geht ſeine Theorie in der That drüber hinaus, baut es ſich eine Welt, wie ſie ſeyn ſoll, ſo exiſtirt ſie wohl, aber nur in ſeinem Meinen, — einem weichen Elemente, dem ſich alles Beliebige einbilden läßt.

Mit weniger Veränderung würde jene Redensart lauten:

Hier iſt die Roſe, hier tanze.

Was zwiſchen der Vernunft als ſelbſtbewußtem Geiſte und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, was jene Vernunft von dieſer ſcheidet und in ihr nicht die Befriedigung finden läßt, iſt die Feſſel irgend eines Abſtraktums, das nicht zum Begriffe befreit iſt. Die Vernunft als die Roſe im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieſer ſich zu erfreuen, dieſe vernünftige Einſicht iſt die Verſöhnung mit der Wirklichkeit, welche die Philoſophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen iſt, zu begreifen, und in dem, was ſubſtantiell iſt, ebenſo die ſubjektive Freiheit zu erhalten, ſo wie mit der ſubjektiven Freiheit nicht in einem Beſondern und Zufälligen, ſondern in dem, was an und für ſich iſt, zu ſtehen.

Dieß iſt es auch, was den konkretern Sinn deſſen ausmacht, was oben abſtrakter als Einheit der Form und des Inhalts bezeichnet worden iſt, denn die Form in ihrer konkreteſten Bedeutung iſt die Vernunft als begreifendes Erkennen,

und der Inhalt die Vernunft als das substantielle Wesen der sittlichen, wie der natürlichen Wirklichkeit; die bewußte Identität von beidem ist die philosophische Idee. — Es ist ein großer Eigensinn, der Eigensinn, der dem Menschen Ehre macht, nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist, — und dieser Eigensinn ist das Charakteristische der neuern Zeit, ohnehin das eigenthümliche Princip des Protestantismus. Was Luther als Glauben im Gefühl und im Zeugniß des Geistes begonnen, es ist dasselbe, was der weiterhin gereifte Geist im Begriffe zu fassen, und so in der Gegenwart sich zu befreien, und dadurch in ihr sich zu finden bestrebt ist. Wie es ein berühmtes Wort geworden ist, daß eine halbe Philosophie von Gott abführe, — und es ist dieselbe Halbheit, die das Erkennen in eine Annäherung zur Wahrheit setzt, — die wahre Philosophie aber zu Gott führe, so ist es dasselbe mit dem Staate. So wie die Vernunft sich nicht mit der Annäherung, als welche weder kalt noch warm ist und darum ausgespien wird, begnügt, ebenso wenig begnügt sie sich mit der kalten Verzweiflung, die zugiebt, daß es in dieser Zeitlichkeit wohl schlecht oder höchstens mittelmäßig zugehe, aber eben in ihr nichts besseres zu haben und nur darum Frieden mit der Wirklichkeit zu halten sey; es ist ein wärmerer Friede mit ihr, den die Erkenntniß verschafft.

Um noch über das Belehren, wie die Welt seyn soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsproceß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dieß, was der Begriff lehrt, zeigt nothwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau mahlt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt ge-

worden, und mit Grau in Grau läßt ſie ſich nicht verjüngen, ſondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erſt mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.

Doch es iſt Zeit, dieſes Vorwort zu ſchließen; als Vorwort kam ihm ohnehin nur zu, äußerlich und ſubjektiv von dem Standpunkt der Schrift, der es vorangeſchickt iſt, zu ſprechen. Soll philoſophiſch von einem Inhalte geſprochen werden, ſo verträgt er nur eine wiſſenſchaftliche, objektive Behandlung, wie denn auch dem Verfaſſer Widerrede anderer Art als eine wiſſenſchaftliche Abhandlung der Sache ſelbſt, nur für ein ſubjektives Nachwort und beliebige Verſicherung gelten und ihm gleichgültig ſeyn muß.

Berlin, den 25. Juni 1820.

Einleitung.

§. 1.

Die philosophische Rechtswissenschaft hat die Idee des Rechts, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande.

Die Philosophie hat es mit Ideen, und darum nicht mit dem, was man bloße Begriffe zu heißen pflegt, zu thun, sie zeigt vielmehr deren Einseitigkeit und Unwahrheit auf, so wie daß der Begriff, (nicht das, was man oft so nennen hört, aber nur eine abstrakte Verstandesbestimmung ist) allein es ist, was Wirklichkeit hat und zwar so, daß er sich diese selbst giebt. Alles, was nicht diese durch den Begriff selbst gesetzte Wirklichkeit ist, ist vorübergehendes Daseyn, äußerliche Zufälligkeit, Meinung, wesenlose Erscheinung, Unwahrheit, Täuschung u. s. f. Die Gestaltung, welche sich der Begriff in seiner Verwirklichung giebt, ist zur Erkenntniß des Begriffes selbst, das andere von der Form, nur als Begriff zu seyn, unterschiedene wesentliche Moment der Idee.

Zusatz. Der Begriff und seine Existenz sind zwei Seiten, geschieden und einig, wie Seele und Leib. Der Körper ist dasselbe Leben, als die Seele, und dennoch können beide als auseinanderliegende genannt werden. Eine Seele ohne Leib wäre nichts Lebendiges, und ebenso um-

gekehrt. So iſt das Daſeyn des Begriffs ſein Körper, ſo wie dieſer der Seele, die ihn hervorbrachte, gehorcht. Die Keime haben den Baum in ſich und enthalten ſeine ganze Kraft, obgleich ſie noch nicht er ſelbſt ſind. Der Baum entſpricht ganz dem einfachen Bilde des Keimes. Entſpricht der Körper nicht der Seele, ſo iſt es eben etwas Elendes. Die Einheit des Daſeyns und des Begriffs, des Körpers und der Seele iſt die Idee. Sie iſt nicht nur Harmonie, ſondern vollkommene Durchdringung. Nichts lebt, was nicht auf irgend eine Weiſe Idee iſt. Die Idee des Rechts iſt die Freiheit, und um wahrhaft aufgefaßt zu werden, muß ſie in ihrem Begriff, und in deſſen Daſeyn zu erkennen ſeyn.

§. 2.

Die Rechtswiſſenſchaft iſt ein Theil der Philoſophie. Sie hat daher die Idee, als welche die Vernunft eines Gegenſtandes iſt, aus dem Begriffe zu entwickeln, oder, was daſſelbe iſt, der eigenen immanenten Entwickelung der Sache ſelbſt zuzuſehen. Als Theil hat ſie einen beſtimmten Anfangspunkt, welcher das Reſultat und die Wahrheit von dem iſt, was vorhergeht, und was den ſogenannten Beweis deſſelben ausmacht. Der Begriff des Rechts fällt daher ſeinem Werden nach außerhalb der Wiſſenſchaft des Rechts, ſeine Deduktion iſt hier vorausgeſetzt und er iſt als gegeben aufzunehmen.

Zuſatz. Die Philoſophie bildet einen Kreis: ſie hat ein Erſtes, Unmittelbares, da ſie überhaupt anfangen muß, ein nicht Erwieſenes, das kein Reſultat iſt. Aber womit die Philoſophie anfängt, iſt unmittelbar relativ, indem es an einem andern Endpunkt als Reſultat erſcheinen muß. Sie iſt eine Folge, die nicht in der Luft hängt, nicht ein unmittelbar Anfangendes, ſondern ſie iſt ſich rundend.

Nach der formellen, nicht philoſophiſchen Methode der Wiſſenſchaften wird zuerſt die Definition, wenigſtens um

der äußern wissenschaftlichen Form wegen, gesucht und verlangt. Der positiven Rechtswissenschaft kann es übrigens auch darum nicht sehr zu thun seyn, da sie vornehmlich darauf geht, anzugeben, *was* Rechtens ist, d. h. welches die besondern gesetzlichen Bestimmungen sind, weswegen man zur Warnung sagte: omnis definitio in jure civili periculosa. Und in der That, je unzusammenhängender und widersprechender in sich die Bestimmungen eines Rechtes sind, desto weniger sind Definitionen in demselben möglich, denn diese sollen vielmehr allgemeine Bestimmungen enthalten, diese aber machen unmittelbar das Widersprechende, hier das Unrechtliche, in seiner Blöße sichtbar. So z. B. wäre für das römische Recht keine Definition vom *Menschen* möglich, denn der Sklave ließe sich darunter nicht subsumiren, in seinem Stand ist jener Begriff vielmehr verletzt; ebenso perikulös würde die Definition von Eigenthum und Eigenthümer für viele Verhältnisse erscheinen. — Die Deduktion aber der Definition wird etwa aus der Etymologie, vornehmlich daraus geführt, daß sie aus den besondern Fällen abstrahirt und dabei das Gefühl und die Vorstellung der Menschen zum Grunde gelegt wird. Die Richtigkeit der Definition wird dann in die Uebereinstimmung mit den vorhandenen Vorstellungen gesetzt. Bei dieser Methode wird das, was allein wissenschaftlich wesentlich ist, in Ansehung des Inhalts, die *Nothwendigkeit der Sache* an und für sich selbst (hier des Rechts), in Ansehung der Form aber, die Natur des Begriffs, bei Seite gestellt. Vielmehr ist in der philosophischen Erkenntniß die *Nothwendigkeit* eines Begriffs die Hauptsache, und der Gang, als *Resultat*, geworden zu seyn, sein Beweis und Deduktion. Indem so sein *Inhalt für sich* nothwendig ist, so ist das Zweite, sich umzusehen, was in den Vorstellungen und in der Sprache demselben entspricht.

Wie aber dieſer Begriff für ſich in ſeiner Wahrheit und wie er in der Vorſtellung iſt, dieß kann nicht nur verſchieden von einander, ſondern muß es auch der Form und Geſtalt nach ſeyn. Wenn jedoch die Vorſtellung nicht auch ihrem Inhalte nach falſch iſt, kann wohl der Begriff, als in ihr enthalten und, ſeinem Weſen nach, in ihr vorhanden aufgezeigt, d. h. die Vorſtellung zur Form des Begriffs erhoben werden. Aber ſie iſt ſo wenig Maaßſtab und Kriterium des für ſich ſelbſt nothwendigen und wahren Begriffs, daß ſie vielmehr ihre Wahrheit aus ihm zu nehmen, ſich aus ihm zu berichtigen und zu erkennen hat. — Wenn aber jene Weiſe des Erkennens mit ihren Förmlichkeiten von Definitionen, Schließen, Beweiſen und dergleichen, einer Seits mehr oder weniger verſchwunden iſt, ſo iſt es dagegen ein ſchlimmer Erſatz, den ſie durch eine andere Manier erhalten hat, nämlich die Ideen überhaupt, ſo auch die des Rechts und deſſen weiterer Beſtimmungen als Thatſachen des Bewußtſeyns unmittelbar aufzugreifen und zu behaupten, und das natürliche oder ein geſteigertes Gefühl, die eigne Bruſt und die Begeiſterung zur Quelle des Rechts zu machen. Wenn dieſe Methode die bequemſte unter allen iſt, ſo iſt ſie zugleich die unphiloſophiſchſte, — andere Seiten ſolcher Anſicht hier nicht zu erwähnen, die nicht bloß auf das Erkennen, ſondern unmittelbar auf das Handeln Beziehung hat. Wenn die erſte zwar formelle Methode doch noch die Form des Begriffes in der Definition, und im Beweiſe die Form einer Nothwendigkeit des Erkennens fordert, ſo macht die Manier des unmittelbaren Bewußtſeyns und Gefühls die Subjektivität, Zufälligkeit und Willkür des Wiſſens zum Princip. — Worin das wiſſenſchaftliche Verfahren der Philoſophie beſtehe, iſt hier aus der philoſophiſchen Logik vorauszuſetzen.

§. 3.

Das Recht iſt poſitiv überhaupt a) durch die Form, in einem Staate Gültigkeit zu haben, und dieſe geſetzliche Autorität iſt das Princip für die Kenntniß deſſelben, die poſitive Rechtswiſſenſchaft. b) Dem Inhalte nach erhält dieß Recht ein poſitives Element α) durch den beſondern Nationalcharakter eines Volkes, die Stufe ſeiner geſchichtlichen Entwickelung und den Zuſammenhang aller der Verhältniſſe, die der Naturnothwendigkeit angehören, β) durch die Nothwendigkeit, daß ein Syſtem eines geſetzlichen Rechts die Anwendung des allgemeinen Begriffes auf die beſondere von Außen ſich gebende Beſchaffenheit der Gegenſtände und Fälle enthalten muß, — eine Anwendung, die nicht mehr ſpekulatives Denken und Entwickelung des Begriffes, ſondern Subſumtion des Verſtandes iſt; γ) durch die für die Entſcheidung in der Wirklichkeit erforderlichen letzten Beſtimmungen.

Wenn dem poſitiven Rechte und den Geſetzen das Gefühl des Herzens, Neigung und Willkür entgegengeſetzt wird, ſo kann es wenigſtens nicht die Philoſophie ſeyn, welche ſolche Autoritäten anerkennt. — Daß Gewalt und Tyrannei ein Element des poſitiven Rechts ſeyn kann, iſt demſelben zufällig und geht ſeine Natur nicht an. Es wird ſpäterhin §. 211 — 214. die Stelle aufgezeigt werden, wo das Recht poſitiv werden muß. Hier ſind die daſelbſt ſich ergeben werdenden Beſtimmungen nur angeführt worden, um die Grenze des philoſophiſchen Rechts zu bezeichnen, und um ſogleich die etwaige Vorſtellung oder gar Forderung zu beſeitigen, als ob durch deſſen ſyſtematiſche Entwickelung ein poſitives Geſetzbuch, d. i. ein ſolches, wie der wirkliche Staat eines bedarf, herauskommen ſolle. — Daß das Naturrecht oder das philoſophiſche Recht vom poſitiven verſchieden iſt, dieß darein zu verkehren, daß ſie einander

entgegengesetzt und widerstreitend sind, wäre ein großes Misverständniß; jenes ist zu diesem vielmehr im Verhältniß von Institutionen zu Pandekten. — In Ansehung des im Paragraphen zuerst genannten geschichtlichen Elements im positiven Rechte hat Montesquieu die wahrhafte historische Ansicht, den ächt philosophischen Standpunkt, angegeben, die Gesetzgebung überhaupt und ihre besondern Bestimmungen nicht isolirt und abstrakt zu betrachten, sondern vielmehr als abhängiges Moment Einer Totalität, im Zusammenhange mit allen übrigen Bestimmungen, welche den Charakter einer Nation und einer Zeit ausmachen; in diesem Zusammenhange erhalten sie ihre wahrhafte Bedeutung, so wie damit ihre Rechtfertigung. — Das in der Zeit erscheinende Hervortreten und Entwickeln von Rechtsbestimmungen zu betrachten, — diese rein geschichtliche Bemühung, so wie die Erkenntniß ihrer verständigen Konsequenz, die aus der Vergleichung derselben mit bereits vorhandenen Rechtsverhältnissen hervorgeht, hat in ihrer eigenen Sphäre ihr Verdienst und ihre Würdigung und steht außer dem Verhältniß mit der philosophischen Betrachtung, insofern nämlich die Entwickelung aus historischen Gründen sich nicht selbst verwechselt mit der Entwickelung aus dem Begriffe, und die geschichtliche Erklärung und Rechtfertigung nicht zur Bedeutung einer an und für sich gültigen Rechtfertigung ausgedehnt wird. Dieser Unterschied, der sehr wichtig und wohl festzuhalten ist, ist zugleich sehr einleuchtend; eine Rechtsbestimmung kann sich aus den Umständen und vorhandenen Rechts-Institutionen als vollkommen gegründet und konsequent zeigen lassen und doch an und für sich unrechtlich und unvernünftig seyn, wie eine Menge der Bestimmungen des römischen Privatrechts, die aus solchen Institutionen, als die römische väterliche Gewalt, der römische Ehe-

ſtand, ganz konſequent floſſen. Es ſeyen aber auch die Rechtsbeſtimmungen rechtlich und vernünftig, ſo iſt es etwas ganz anderes, dieß von ihnen aufzuzeigen, was allein durch den Begriff wahrhaftig geſchehen kann, und ein anderes, das Geſchichtliche ihres Hervortretens darzuſtellen, die Umſtände, Fälle, Bedürfniſſe und Begebenheiten, welche ihre Feſtſtellung herbeigeführt haben. Ein ſolches Aufzeigen und (pragmatiſches) Erkennen aus den nähern oder entfernten geſchichtlichen Urſachen heißt man häufig: Erklären oder noch lieber Begreifen, in der Meinung, als ob durch dieſes Aufzeigen des Geſchichtlichen Alles oder vielmehr das Weſentliche, worauf es allein ankomme, geſchehe, um das Geſetz oder die Rechts-Inſtitution zu begreifen; während vielmehr das wahrhaft Weſentliche, der Begriff der Sache, dabei gar nicht zur Sprache gekommen iſt. — Man pflegt ſo auch von den römiſchen, germaniſchen Rechtsbegriffen, von Rechtsbegriffen, wie ſie in dieſem oder jenem Geſetzbuche beſtimmt ſeyen, zu ſprechen, während dabei nichts von Begriffen, ſondern allein allgemeine Rechtsbeſtimmungen, Verſtandesſätze, Grundſätze, Geſetze und dergl. vorkommen. — Durch Hintanſetzung jenes Unterſchiedes gelingt es, den Standpunkt zu verrücken und die Frage nach der wahrhaften Rechtfertigung in eine Rechtfertigung aus Umſtänden, Konſequenz aus Vorausſetzungen, die für ſich etwa eben ſo wenig taugen u. ſ. f., hinüber zu ſpielen und überhaupt das Relative an die Stelle des Abſoluten, die äußerliche Erſcheinung an die Stelle der Natur der Sache zu ſetzen. Es geſchieht der geſchichtlichen Rechtfertigung, wenn ſie das äußerliche Entſtehen mit dem Entſtehen aus dem Begriffe verwechſelt, daß ſie dann bewußtlos das Gegentheil deſſen thut, was ſie beabſichtigt. Wenn das Entſtehen einer Inſtitution unter ihren beſtimmten Umſtänden ſich vollkommen zweckmäßig

und nothwendig erweiſt und hiermit das geleiſtet iſt, was der hiſtoriſche Standpunkt erfordert, ſo folgt, wenn dieß für eine allgemeine Rechtfertigung der Sache ſelbſt gelten ſoll, vielmehr das Gegentheil, daß nämlich, weil ſolche Umſtände nicht mehr vorhanden ſind, die Inſtitution hiermit vielmehr ihren Sinn und ihr Recht verloren hat. So, wenn z. B. für Aufrechthaltung der Klöſter ihr Verdienſt um Urbarmachung und Bevölkerung von Wüſteneien, um Erhaltung der Gelehrſamkeit durch Unterricht und Abſchreiben u. ſ. f. geltend gemacht und dieß Verdienſt als Grund und Beſtimmung für ihr Fortbeſtehen angeſehen worden iſt, ſo folgt aus demſelben vielmehr, daß ſie unter den ganz veränderten Umſtänden, in ſo weit wenigſtens, überflüſſig und unzweckmäßig geworden ſind. — Indem nun die geſchichtliche Bedeutung, das geſchichtliche Aufzeigen und Begreiflichmachen des Entſtehens, und die philoſophiſche Anſicht gleichfalls des Entſtehens und Begriffes der Sache in verſchiedenen Sphären zu Hauſe ſind, ſo können ſie inſofern eine gleichgültige Stellung gegen einander behalten. Indem ſie aber, auch im Wiſſenſchaftlichen, dieſe ruhige Stellung nicht immer behalten, ſo führe ich noch etwas dieſe Berührung Betreffendes an, wie es in Herrn Hugo's Lehrbuch der Geſchichte des römiſchen Rechts erſcheint, woraus zugleich eine weitere Erläuterung jener Manier des Gegenſatzes hervorgehen kann. Herr Hugo führt daſelbſt (5te Auflage §. 53.) an, „daß Cicero die zwölf Tafeln, mit einem Seitenblicke auf die Philoſophen, lobe," „der Philoſoph Phavorinus aber ſie ganz ebenſo behandle, wie ſeitdem ſchon mancher große Philoſoph das poſitive Recht behandelt habe." Herr Hugo ſpricht ebendaſ. die ein für allemal fertige Erwiderung auf ſolche Behandlung in dem Grunde aus, „weil Phavorinus die zwölf Tafeln ebenſo wenig, als die Philoſophen

das poſitive Recht verſtanden." — Was die Zurechtweiſung des Philoſophen Phavorinus durch den Rechtsgelehrten Sertus Cäcilius bei Gellius noct. Attic. XX. 1. betrifft, ſo ſpricht ſie zunächſt das bleibende und wahrhafte Princip der Rechtfertigung des ſeinem Gehalte nach bloß Poſitiven aus. Non ignoras, ſagt Cäcilius ſehr gut zu Phavorinus, legum *opportunitates* et medelas pro *temporum* moribus et pro rerum publicarum *generibus*, ac pro utilitatum *praesentium* rationibus, proque *vitiorum*, quibus medendum est, *fervoribus*, *mutari* ac *flecti*, *neque uno statu consistere*, quin, ut facies coeli et maris, ita *rerum* atque *fortunae tempestatibus varientur*. Quid salubrius visum est rogatione illa Stolonis etc. quid utilius plebiscito Voconio etc. quid tam necessarium existimatum est, quam lex Licinia etc.? Omnia *tamen* haec *obliterata* et *operta* sunt civitatis opulentia etc. — Dieſe Geſetze ſind inſofern poſitiv, als ſie ihre Bedeutung und Zweckmäßigkeit in den Umſtänden, ſomit nur einen hiſtoriſchen Werth überhaupt haben, deswegen ſind ſie auch vergänglicher Natur. Die Weisheit der Geſetzgeber und Regierungen in dem, was ſie für vorhandene Umſtände gethan und für Zeitverhältniſſe feſtgeſetzt haben, iſt eine Sache für ſich und gehört der Würdigung der Geſchichte an, von der ſie um ſo tiefer anerkannt werden wird, je mehr eine ſolche Würdigung von philoſophiſchen Geſichtspunkten unterſtützt iſt. — Von den fernern Rechtfertigungen der zwölf Tafeln gegen den Phavorinus aber will ich ein Beiſpiel anführen, weil Cäcilius dabei den unſterblichen Betrug der Methode des Verſtandes und ſeines Raiſonnirens anbringt, nämlich für eine ſchlechte Sache einen guten Grund anzugeben und zu meinen, ſie damit gerechtfertigt zu haben. Für das abſcheuliche Geſetz,

welches dem Gläubiger nach den verlaufenen Friſten das Recht gab, den Schuldner zu tödten oder ihn als Sklaven zu verkaufen, ja wenn der Gläubiger mehrere waren, von ihm ſich Stücke abzuſchneiden und ihn ſo unter ſich zu theilen, und zwar ſo, daß, wenn einer zu viel oder zu wenig abgeſchnitten hätte, ihm kein Rechtsantheil daraus entſtehen ſollte, (eine Klauſel, welche Shakeſpeare's Shylok, im Kaufmann von Venedig, zu Gute gekommen und von ihm dankbarſt acceptirt worden wäre) — führt Cäcilius den guten Grund an, daß Treu und Glauben dadurch um ſo mehr geſichert und es eben, um der Abſcheulichkeit des Geſetzes willen, nie zur Anwendung deſſelben habe kommen ſollen. Seiner Gedankenloſigkeit entgeht dabei nicht bloß die Reflexion, daß eben durch dieſe Beſtimmung jene Abſicht, die Sicherung der Treu und des Glaubens, vernichtet wird, ſondern daß er ſelbſt unmittelbar darauf ein Beiſpiel von der durch ſeine unmäßige Strafe verfehlten Wirkung des Geſetzes über die falſchen Zeugniſſe anführt. — Was aber Herr Hugo damit will, daß Phavorinus das Geſetz nicht verſtanden habe, iſt nicht abzuſehen; jeder Schulknabe iſt wohl fähig, es zu verſtehen und am beſten würde der genannte Shylok auch noch die angeführte für ihn ſo vortheilhafte Klauſel verſtanden haben; — unter Verſtehen müßte Herr Hugo nur diejenige Bildung des Verſtandes meinen, welche ſich bei einem ſolchen Geſetze durch einen guten Grund beruhigt. — Ein anderes ebendaſelbſt dem Phavorinus vom Cäcilius nachgewieſenes Nichtverſtehen kann übrigens ein Philoſoph ſchon, ohne eben ſchaamroth zu werden, eingeſtehen, — daß nämlich jumentum, welches nur „und nicht eine arcera," nach dem Geſetze einem Kranken, um ihn als Zeugen vor Gericht zu bringen, zu leiſten ſey.

nicht nur ein Pferd, ſondern auch eine Kutſche oder Wagen bedeutet haben ſoll. Cäcilius konnte aus dieſer geſetzlichen Beſtimmung einen weitern Beweis von der Vortrefflichkeit und Genauigkeit der alten Geſetze ziehen, daß ſie ſich nämlich ſogar darauf einließen, für die Siſtirung eines kranken Zeugen vor Gericht die Beſtimmung nicht bloß bis zum Unterſchiede von einem Pferde und einem Wagen, ſondern von Wagen und Wagen, einem bedeckten und ausgefütterten, wie Cäcilius erläutert, und einem, der nicht ſo bequem iſt, — zu treiben. Man hätte hiermit die Wahl zwiſchen der Härte jenes Geſetzes oder zwiſchen der Unbedeutenheit ſolcher Beſtimmungen, — aber die Unbedeutenheit, von ſolchen Sachen und vollends von den gelehrten Erläuterungen derſelben auszuſagen, würde einer der größten Verſtöße gegen dieſe und andere Gelehrſamkeit ſeyn.

Herr Hugo kommt aber auch im angeführten Lehrbuche auf die Vernünftigkeit, in Anſehung des römiſchen Rechts zu ſprechen; was mir davon aufgeſtoßen iſt, iſt folgendes. Nachdem derſelbe in der Abhandlung des Zeitraums von Entſtehung des Staats bis auf die zwölf Tafeln §. 38. und 39. geſagt, „daß man (in Rom) viele Bedürfniſſe gehabt und genöthigt war, zu arbeiten, wobei man als Gehülfen Zug- und Laſtthiere brauchte, wie ſie bei uns vorkommen, daß der Boden eine Abwechſelung von Hügeln und Thälern war, und die Stadt auf einem Hügel lag u. ſ. w. — Anführungen, durch welche vielleicht der Sinn Montesquieu's hat erfüllt ſeyn ſollen, wodurch man aber ſchwerlich ſeinen Geiſt getroffen finden wird, — ſo führt er nun §. 40. zwar an, daß der rechtliche Zuſtand noch ſehr weit davon entfernt war, den höchſten Forderungen der Vernunft ein Genüge zu thun," (ganz richtig; das römiſche Familienrecht,

die Sklaverei u. ſ. f. thut auch ſehr geringen Forderungen der Vernunft kein Genüge) aber bei den folgenden Zeiträumen vergißt Herr Hugo anzugeben, in welchem und ob in irgend einem derſelben das römiſche Recht den höchſten Forderungen der Vernunft Genüge geleiſtet habe. Jedoch von den juriſtiſchen Klaſſikern, in dem Zeitraume der höchſten Ausbildung des römiſchen Rechts, als Wiſſenſchaft, wird §. 289 geſagt, „daß man ſchon lange bemerkt, daß die juriſtiſchen Klaſſiker durch Philoſophie gebildet waren;“ aber „wenige wiſſen, (durch die vielen Auflagen des Lehrbuchs des Herrn Hugo wiſſen es nun doch mehrere), daß es keine Art von Schriftſtellern giebt, die im konſequenten Schließen aus Grundſätzen ſo ſehr verdienten, den Mathematikern und in einer ganz auffallenden Eigenheit der Entwickelung der Begriffe dem neuern Schöpfer der Metaphyſik an die Seite geſetzt zu werden, als gerade die römiſchen Rechtsgelehrten: letzteres belege der merkwürdige Umſtand, daß nirgend ſo viele Trichotomien vorkommen, als bei den juriſtiſchen Klaſſikern und bei Kant.“ — Jene von Leibnitz gerühmte Konſequenz iſt gewiß eine weſentliche Eigenſchaft der Rechtswiſſenſchaft, wie der Mathematik und jeder anderen verſtändigen Wiſſenſchaft; aber mit der Befriedigung der Forderungen der Vernunft und mit der philoſophiſchen Wiſſenſchaft hat dieſe Verſtandes-Konſequenz noch nichts zu thun. Außerdem iſt aber wohl die Inkonſequenz der römiſchen Rechtsgelehrten und der Prätoren als eine ihrer größten Tugenden zu achten, als durch welche ſie von ungerechten und abſcheulichen Inſtitutionen abwichen, aber ſich genöthiget ſahen, *callide* leere Wortunterſchiede, (wie das, was doch auch Erbſchaft war, eine Bonorum possessio zu nennen) und eine ſelbſt alberne Ausflucht (und Albernheit iſt gleichfalls eine Inkonſequenz) zu erſinnen, um den

Buchstaben der Tafeln zu retten, wie durch die fictio, ἐπίκρισις, eine filia patroni sey ein filius: (Heineec. Antiq. Rom. lib. I. tit. II. §. 24). — Possierlich aber ist es, die juristischen Klassiker wegen einiger trichotomischer Eintheilungen — vollends nach den daselbst Anmerk. 5. angeführten Beispielen — mit Kant zusammengestellt und so etwas Entwickelung der Begriffe geheißen zu sehen.

§. 4.

Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.

Zusatz. Die Freiheit des Willens ist am Besten durch eine Hinweisung auf die physische Natur zu erklären. Die Freiheit ist nämlich ebenso eine Grundbestimmung des Willens, wie die Schwere eine Grundbestimmung der Körper ist. Wenn man sagt, die Materie ist schwer, so könnte man meinen, dieses Prädikat sey nur zufällig: es ist es aber nicht, denn nichts ist unschwer an der Materie: diese ist vielmehr die Schwere selbst. Das Schwere macht den Körper aus und ist der Körper. Ebenso ist es mit der Freiheit und dem Willen, denn das Freie ist der Wille. Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort, so wie die Freiheit nur als Wille, als Subjekt wirklich ist. Was aber den Zusammenhang des Willens mit dem Denken betrifft, so ist darüber Folgendes zu bemerken. Der Geist ist das Denken überhaupt, und der Mensch unterscheidet sich vom Thier durch das Denken. Aber man muß sich nicht vorstellen, daß der Mensch einer Seits denkend, anderer Seits wollend sey, und daß er in der einen Tasche das Denken, in der anderen das Wollen habe, denn dieß wäre eine leere

Vorſtellung. Der Unterſchied zwiſchen Denken und Willen iſt nur der zwiſchen dem theoretiſchen und praktiſchen Verhalten, aber es ſind nicht etwa zwei Vermögen, ſondern der Wille iſt eine beſondere Weiſe des Denkens: das Denken als ſich überſetzend ins Daſeyn, als Trieb ſich Daſeyn zu geben. Dieſer Unterſchied zwiſchen Denken und Willen kann ſo ausgedrückt werden. Indem ich einen Gegenſtand denke, mache ich ihn zum Gedanken, und nehme ihm das Sinnliche: ich mache ihn zu etwas, das weſentlich und unmittelbar das Meinige iſt: denn erſt im Denken bin ich bei mir, erſt das Begreifen iſt das Durchbohren des Gegenſtandes, der nicht mehr mir gegenüber ſteht, und dem ich das Eigene genommen habe, das er für ſich gegen mich hatte. Wie Adam zu Eva ſagt, du biſt Fleiſch von meinem Fleiſch, und Bein von meinem Bein, ſo ſagt der Geiſt, dieß iſt Geiſt von meinem Geiſt und die Fremdheit iſt verſchwunden. Jede Vorſtellung iſt eine Veralllgemeinerung, und dieſe gehört dem Denken an. Etwas allgemein machen, heißt, es denken. Ich iſt das Denken und ebenſo das Allgemeine. Wenn ich Ich ſage, ſo laſſe ich darin jede Beſonderheit fallen, den Charakter, das Naturell, die Kenntniſſe, das Alter. Ich iſt ganz leer, punktuell, einfach, aber thätig in dieſer Einfachheit. Das bunte Gemälde der Welt iſt vor mir: ich ſtehe ihm gegenüber und hebe bei dieſem Verhalten den Gegenſatz auf, mache dieſen Inhalt zu dem meinigen. Ich iſt in der Welt zu Hauſe, wenn es ſie kennt, noch mehr, wenn es ſie begriffen hat. So weit das theoretiſche Verhalten. Das praktiſche Verhalten fängt dagegen beim Denken, beim Ich ſelbſt an, und erſcheint zuvörderſt als entgegengeſetzt, weil es nämlich gleich eine Trennung aufſtellt. Indem ich praktiſch, thätig bin, das heißt handele, beſtimme ich mich, und mich beſtimmen heißt, eben einen Unterſchied ſetzen. Aber dieſe Unterſchiede,

die ich ſetze, ſind dann wieder die meinigen, die Beſtimmungen kommen mir zu, und die Zwecke, wozu ich getrieben bin, gehören mir an. Wenn ich nun auch dieſe Beſtimmungen und Unterſchiede herausloſe, das heißt in die ſogenannte Außenwelt ſetze, ſo bleiben ſie doch die meinigen: ſie ſind das, was ich gethan, gemacht habe, ſie tragen die Spur meines Geiſtes. Wenn dieſes nun der Unterſchied des theoretiſchen und praktiſchen Verhaltens iſt, ſo iſt nunmehr das Verhältniß beider anzugeben. Das Theoretiſche iſt weſentlich im Praktiſchen enthalten: es geht gegen die Vorſtellung, daß beide getrennt ſind, denn man kann keinen Willen haben ohne Intelligenz. Im Gegentheil, der Wille hält das Theoretiſche in ſich: der Wille beſtimmt ſich; dieſe Beſtimmung iſt zunächſt ein Inneres: was ich will, ſtelle ich mir vor, iſt Gegenſtand für mich. Das Thier handelt nach Inſtinkt, wird durch ein Inneres getrieben, und iſt ſo auch praktiſch, aber es hat keinen Willen, weil es ſich das nicht vorſtellt, was es begehrt. Ebenſo wenig kann man ſich aber ohne Willen theoretiſch verhalten, oder denken, denn indem wir denken, ſind wir eben thätig. Der Inhalt des Gedachten erhält wohl die Form des Seyenden, aber dieß Seyende iſt ein Vermitteltes, durch unſere Thätigkeit Geſetztes. Dieſe Unterſchiede ſind alſo untrennbar: ſie ſind Eines und daſſelbe, und in jeder Thätigkeit, ſowohl des Denkens als Wollens, finden ſich beide Momente.

In Anſehung der Freiheit des Willens kann an die vormalige Verfahrungsart des Erkennens erinnert werden. Man ſetzte nämlich die Vorſtellung des Willens voraus und verſuchte aus ihr eine Definition deſſelben herauszubringen und feſtzuſetzen; dann wurde nach der Weiſe der vormaligen empiriſchen Pſychologie aus den verſchiedenen Empfindungen und Erſcheinungen des gewöhnlichen

Bewußtſeyns, als Reue, Schuld und dergleichen, als welche ſich nur aus dem freien Willen ſollen erklären laſſen, der ſogenannte Beweis geführt, daß der Wille frei ſey. Bequemer iſt es aber, ſich kurzweg daran zu halten, daß die Freiheit als eine Thatſache des Bewußtſeyns gegeben ſey und an ſie geglaubt werden müſſe. Daß der Wille frei und was Wille und Freiheit iſt — die Deduktion hiervon kann, wie ſchon bemerkt iſt (§. 2.), allein im Zuſammenhange des Ganzen Statt finden. Die Grundzüge dieſer Prämiſſe, — daß der Geiſt zunächſt Intelligenz und daß die Beſtimmungen, durch welchen ſie in ihrer Entwicklung fortgeht, vom Gefühl, durch Vorſtellen, zum Denken, der Weg ſind, ſich als Wille hervorzubringen, welcher, als der praktiſche Geiſt überhaupt, die nächſte Wahrheit der Intelligenz iſt, — habe ich in meiner Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften (Heidelberg, 1817) dargeſtellt und hoffe, deren weiterer Ausführung dereinſt geben zu können. Es iſt mir um ſo mehr Bedürfniß, dadurch, wie ich hoffe, zu gründlicherer Erkenntniß der Natur des Geiſtes das Meinige beigetragen, da ſich, wie daſelbſt bemerkt iſt, nicht leicht eine philoſophiſche Wiſſenſchaft in ſo vernachläſſigtem und ſchlechtem Zuſtande befindet, als die Lehre vom Geiſte, die man gewöhnlich Pſychologie nennt. — In Anſehung der in dieſem und in den folgenden Paragraphen der Einleitung angegebenen Momente des Begriffs des Willens, welche das Reſultat jener Prämiſſe ſind, kann ſich übrigens zum Behuf des Vorſtehens auf das Selbſtbewußtſeyn eines jeden berufen werden. Jeder wird zunächſt in ſich finden, von Allem, was es ſey, abſtrahiren zu können und ebenſo ſich ſelbſt beſtimmen, jeden Inhalt durch ſich in ſich ſetzen zu können, und ebenſo für

die weiteren Bestimmungen das Beispiel in seinem Selbstbewußtseyn haben.

§. 5.

Der Wille enthält α) das Element der reinen Unbestimmtheit oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandener, oder, wodurch es sey, gegebener und bestimmter Inhalt aufgelöst ist; die schrankenlose Unendlichkeit der absoluten Abstraktion oder Allgemeinheit, das reine Denken seiner selbst.

Diejenigen, welche das Denken als ein besonderes, eigenthümliches Vermögen, getrennt vom Willen, als einem gleichfalls eigenthümlichen Vermögen, betrachten und weiter gar das Denken als dem Willen, besonders dem guten Willen für nachtheilig halten, zeigen sogleich von vorn herein, daß sie gar nichts von der Natur des Willens wissen; eine Bemerkung, die über denselben Gegenstand noch öfters zu machen seyn wird. — Wenn die Eine hier bestimmte Seite des Willens, — diese absolute Möglichkeit von jeder Bestimmung, in der Ich mich finde, oder die Ich in mich gesetzt habe, abstrahiren zu können, die Flucht aus allem Inhalte als einer Schranke, es ist, wozu der Wille sich bestimmt, oder die für sich von der Vorstellung als die Freiheit festgehalten wird, so ist dieß die negative oder die Freiheit des Verstandes. — Es ist die Freiheit der Leere, welche zur wirklichen Gestalt und zur Leidenschaft erhoben und zwar, bloß theoretisch bleibend, im Religiösen der Fanatismus der indischen reinen Beschauung, aber zur Wirklichkeit sich wendend, im Politischen wie im Religiösen der Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung, und die Hinwegräumung der einer Ordnung verdächtigen Individuen, wie die Vernichtung jeder sich wieder hervorthun wollenden

Organiſation wird. Nur, indem er etwas zerſtört, hat dieſer negative Wille das Gefühl ſeines Daſeyns; er meint wohl etwa irgend einen poſitiven Zuſtand zu wollen, z. B. den Zuſtand allgemeiner Gleichheit oder allgemeinen religiöſen Lebens, aber er will in der That nicht die poſitive Wirklichkeit deſſelben, denn dieſe führt ſogleich irgend eine Ordnung, eine Beſonderung ſowohl von Einrichtungen, als von Individuen herbei, die Beſonderung und objektive Beſtimmung iſt es aber, aus deren Vernichtung dieſer negativen Freiheit ihr Selbſtbewußtſeyn hervorgeht. So kann das, was ſie zu wollen meint, für ſich ſchon nur eine abſtrakte Vorſtellung, und die Verwirklichung derſelben nur die Furie des Zerſtörens ſeyn.

Zuſatz. In dieſem Elemente des Willens liegt, daß ich mich von Allem losmachen, alle Zwecke aufgeben, von Allem abſtrahiren kann. Der Menſch allein kann Alles fallen laſſen, auch ſein Leben: er kann einen Selbſtmord begehen: das Thier kann dieſes nicht; es bleibt immer nur negativ; in einer ihm fremden Beſtimmung, an die es ſich nur gewöhnt. Der Menſch iſt das reine Denken ſeiner ſelbſt, und nur denkend iſt der Menſch dieſe Kraft, ſich Allgemeinheit zu geben, das heißt alle Beſonderheit, alle Beſtimmtheit zu verlöſchen. Dieſe negative Freiheit oder dieſe Freiheit des Verſtandes iſt einſeitig, aber dieß Einſeitige enthält immer eine weſentliche Beſtimmung in ſich: es iſt daher nicht wegzuwerfen, aber der Mangel des Verſtandes iſt, daß er eine einſeitige Beſtimmung zur einzigen und höchſten erhebt. Geſchichtlich kommt dieſe Form der Freiheit häufig vor. Bei den Indern z. B. wird es für das Höchſte gehalten, bloß in dem Wiſſen ſeiner einfachen Identität mit ſich zu verharren, in dieſem leeren Raum ſeiner Innerlichkeit zu verbleiben, wie das farbloſe Licht in der reinen Anſchauung, und jeder Thätigkeit des Lebens,

jedem Zweck, jeder Vorſtellung zu entſagen. Auf dieſe Weiſe wird der Menſch zu Brahm: es iſt kein Unterſchied des endlichen Menſchen und des Brahm mehr: jede Differenz iſt vielmehr in dieſer Allgemeinheit verſchwunden. Konkreter erſcheint dieſe Form im thätigen Fanatismus des politiſchen wie des religiöſen Lebens. Dahin gehört z. B. die Schreckenszeit der franzöſiſchen Revolution, in welcher aller Unterſchied der Talente, der Autorität aufgehoben werden ſollte. Dieſe Zeit war eine Erzitterung, ein Erbeben, eine Unverträglichkeit gegen jedes Beſondere; denn der Fanatismus will ein Abſtraktes, keine Gegliederung: wo ſich Unterſchiede hervorthun, findet er dieſes ſeiner Unbeſtimmtheit zuwider und hebt ſie auf. Deswegen hat auch das Volk in der Revolution die Inſtitutionen, die es ſelbſt gemacht hatte, wieder zerſtört, weil jede Inſtitution dem abſtrakten Selbſtbewußtſeyn der Gleichheit zuwider iſt.

§. 6.

β) Ebenſo iſt Ich das Uebergehen aus unterſchiedsloſer Unbeſtimmtheit zur Unterſcheidung, Beſtimmen und Setzen einer Beſtimmtheit als eines Inhalts und Gegenſtands. — Dieſer Inhalt ſey nun weiter als durch die Natur gegeben oder aus dem Begriffe des Geiſtes erzeugt. Durch dieß Setzen ſeiner ſelbſt als eines beſtimmten tritt Ich in das Daſeyn überhaupt; — das abſolute Moment der Endlichkeit oder Beſonderung des Ich.

Dieß zweite Moment der Beſtimmung iſt ebenſo Negativität, Aufheben als das erſte — es iſt nämlich das Aufheben der erſten abſtrakten Negativität. — Wie das Beſondere überhaupt im Allgemeinen, ſo iſt deswegen dieß zweite Moment im erſten ſchon enthalten und nur ein Setzen deſſen, was das erſte ſchon an ſich iſt; — das erſte Moment, als erſtes für ſich nämlich iſt nicht die wahrhafte Unendlichkeit, oder konkrete Allgemeinheit, der

Begriff, — ſondern nur ein Beſtimmtes, Einſeitiges; nämlich weil es die Abſtraktion von aller Beſtimmtheit iſt, iſt es ſelbſt nicht ohne die Beſtimmtheit; und als ein Abſtraktes, Einſeitiges zu ſeyn, macht ſeine Beſtimmtheit, Mangelhaftigkeit und Endlichkeit aus. — Die Unterſcheidung und Beſtimmung der zwei angegebenen Momente findet ſich in der Fichteſchen Philoſophie, ebenſo in der Kantiſchen u. ſ. f.; nur, um bei der Fichteſchen Darſtellung ſtehen zu bleiben, iſt Ich als das Unbegrenzte (im erſten Satze der Fichteſchen Wiſſenſchaftslehre) ganz nur als Poſitives genommen, (ſo iſt es die Allgemeinheit und Identität des Verſtandes) ſo daß dieſes abſtrakte Ich für ſich das Wahre ſeyn ſoll, und daß darum ferner die Beſchränkung, — das Negative überhaupt, ſey es als eine gegebene, äußere Schranke oder als eigene Thätigkeit des Ich — (im zweiten Satze) hinzukommt. — Die im Allgemeinen oder Identiſchen, wie im Ich, immanente Negativität aufzufaſſen, war der weitere Schritt, den die ſpekulative Philoſophie zu machen hatte; — ein Bedürfniß, von welchem diejenigen nichts ahnen, welche den Dualismus der Unendlichkeit und Endlichkeit nicht einmal in der Immanenz und Abſtraktion, wie Fichte, auffaſſen.

Zuſatz. Dieſes zweite Moment erſcheint als das entgegengeſetzte: es iſt in ſeiner allgemeinen Weiſe aufzufaſſen: es gehört zur Freiheit, macht aber nicht die ganze Freiheit aus. Das Ich geht hier aus unterſchiedsloſer Unbeſtimmtheit zur Unterſcheidung, zum Setzen einer Beſtimmtheit, als eines Inhalts und Gegenſtandes über. Ich will nicht bloß, ſondern ich will etwas. Ein Wille, der, wie im vorigen Paragraphen auseinandergeſetzt iſt, nur das abſtrakt Allgemeine will, will nichts, und iſt deswegen kein Wille. Das Beſondere, was der Wille will, iſt eine Beſchrän-

kung, denn der Wille muß, um Wille zu seyn, sich überhaupt beschränken. Daß der Wille etwas will, ist die Schranke, die Negation. Die Besonderung ist so das, was in der Regel Endlichkeit genannt wird. Gewöhnlich hält die Reflexion das erste Moment, nämlich das Unbestimmte, für das Absolute und Höhere, dagegen das Beschränkte für eine bloße Negation dieser Unbestimmtheit. Aber diese Unbestimmtheit ist selbst nur eine Negation gegen das Bestimmte, gegen die Endlichkeit: Ich ist diese Einsamkeit und absolute Negation. Der unbestimmte Wille ist insofern ebenso einseitig, als der bloß in der Bestimmtheit stehende.

§. 7.

γ) Der Wille ist die Einheit dieser beiden Momente; — die in sich reflektirte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit; — Einzelnheit; die Selbstbestimmung des Ich, in Einem, sich als das Negative seiner selbst, nämlich als bestimmt, beschränkt zu setzen und bei sich d. i. in seiner Identität mit sich und Allgemeinheit zu bleiben, und in der Bestimmung sich nur mit sich selbst zusammen zu schließen. — Ich bestimmt sich, insofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist; als diese Beziehung auf sich ist es ebenso gleichgültig gegen diese Bestimmtheit, weiß sie als die seinige und ideelle, als eine bloße Möglichkeit, durch die es nicht gebunden ist, sondern in der es nur ist, weil es sich in derselben setzt. — Dieß ist die Freiheit des Willens, welche seinen Begriff oder Substantialität, seine Schwere so ausmacht, wie die Schwere die Substantialität des Körpers.

Jedes Selbstbewußtseyn weiß sich als Allgemeines, — als die Möglichkeit, von allem Bestimmten zu abstrahiren, — als Besonderes mit einem bestimmten Gegenstande, Inhalt, Zweck. Diese beiden Momente sind jedoch nur Ab-

ſtraktionen; das Konkrete und Wahre (und alles Wahre iſt konkret) iſt die Allgemeinheit, welche zum Gegenſatze das Beſondere hat, das aber durch ſeine Reflexion in ſich mit dem Allgemeinen ausgeglichen iſt. — Dieſe Einheit iſt die Einzelnheit, aber ſie nicht in ihrer Unmittelbarkeit als Eins, wie die Einzelnheit in der Vorſtellung iſt, ſondern nach ihrem Begriffe, (Encykl. der philoſoph. Wiſſenſchaften §. 112 — 114.) — oder dieſe Einzelnheit iſt eigentlich nichts anders, als der Begriff ſelbſt. Jene beiden erſten Momente, daß der Wille von Allem abſtrahiren könne und daß er auch beſtimmt ſey — durch ſich oder Anderes — werden leicht zugegeben und gefaßt, weil ſie für ſich unwahre und Verſtandes-Momente ſind; aber das dritte, das Wahre und Spekulative (und alles Wahre, inſofern es begriffen wird, kann nur ſpekulativ gedacht werden), iſt es, in welches einzugehen, ſich der Verſtand weigert, der immer gerade den Begriff das Undegreifliche nennt. Der Erweis und die nähere Erörterung dieſes Innerſten der Spekulation, der Unendlichkeit, als ſich auf ſich beziehender Negativität, dieſes letzten Quellpunktes aller Thätigkeit, Lebens und Bewußtſeyns, gehört der Logik, als der rein ſpekulativen Philoſophie an. — Es kann hier nur noch bemerklich gemacht werden, daß wenn man ſo ſpricht: der Wille iſt allgemein, der Wille beſtimmt ſich, man den Willen ſchon als vorausgeſetztes Subjekt, oder Subſtrat ausdrückt, aber er iſt nicht ein Fertiges und Allgemeines vor ſeinem Beſtimmen und vor dem Aufheben und der Idealität dieſes Beſtimmens, ſondern er iſt erſt Wille als dieſe ſich in ſich vermittelnde Thätigkeit und Rückkehr in ſich.

Zuſatz. Das, was wir eigentlich Willen nennen, enthält die beiden vorigen Momente in ſich. Ich iſt zuvörderſt als ſolches reine Thätigkeit, das Allgemeine, das bei

ſich iſt; aber dieſes Allgemeine beſtimmt ſich, und inſofern iſt es nicht mehr bei ſich, ſondern ſetzt ſich als ein Anderes, und hört auf das Allgemeine zu ſeyn. Das Dritte iſt nun, daß es in ſeiner Beſchränkung, in dieſem Anderen bei ſich ſelbſt ſey, daß indem es ſich beſtimmt, es dennoch bei ſich bleibe und nicht aufhöre das Allgemeine feſtzuhalten: dieſes iſt dann der konkrete Begriff der Freiheit, während die beiden vorigen Momente durchaus abſtrakt und einſeitig befunden worden ſind. Dieſe Freiheit haben wir aber ſchon in der Form der Empfindung, z. B. in der Freundſchaft und Liebe. Hier iſt man nicht einſeitig in ſich, ſondern man beſchränkt ſich gern in Beziehung auf ein Anderes, weiß ſich aber in dieſer Beſchränkung, als ſich ſelbſt. In der Beſtimmtheit ſoll ſich der Menſch nicht beſtimmt fühlen, ſondern indem man das Andere als Anderes betrachtet, hat man darin erſt ſein Selbſtgefühl. Die Freiheit liegt alſo weder in der Unbeſtimmtheit, noch in der Beſtimmtheit, ſondern ſie iſt Beides. Den Willen, der ſich auf ein Dieſes lediglich beſchränkt, hat der Eigenſinnige, welcher unfrei zu ſeyn vermeint, wenn er dieſen Willen nicht hat. Der Wille iſt aber nicht an ein Beſchränktes gebunden, ſondern muß weiter gehen, denn die Natur des Willens iſt nicht dieſe Einſeitigkeit und Gebundenheit, ſondern die Freiheit iſt ein Beſtimmtes zu wollen, aber in dieſer Beſtimmtheit bei ſich zu ſeyn, und wieder in das Allgemeine zurückzukehren.

§. 8.

Das weiter Beſtimmte der Beſonderung (§. §. 6.) macht den Unterſchied der Formen des Willens aus: a) inſofern die Beſtimmtheit der formelle Gegenſatz von Subjektivem und Objektivem als äußerlicher unmittelbarer Exiſtenz iſt, ſo iſt dieß der formale Wille als Selbſtbewußtſeyn, welcher eine Außenwelt vorfindet, und als die in der Beſtimmtheit in ſich

zurückkehrende Einzelnheit der Proceß iſt, den *ſubjektiven Zweck* durch die Vermittelung der Thätigkeit und eines Mittels in die *Objektivität zu überſetzen*. Im Geiſte, wie er an und für ſich iſt, als in welchem die Beſtimmtheit ſchlechthin die *ſeinige* und wahrhafte iſt (Encyklop. §. 363.), macht das Verhältniß des Bewußtſeyns nur *die Seite der Erſcheinung* des Willens aus, welche hier nicht mehr für ſich in Betrachtung kommt.

Zuſatz. Die Betrachtung der Beſtimmtheit des Willens gehört dem Verſtande an, und iſt zunächſt nicht ſpekulativ. Der Wille iſt überhaupt nicht nur im Sinne des Inhalts, ſondern auch im Sinne der Form beſtimmt. Die Beſtimmtheit der Form nach iſt der Zweck, und die Ausführung des Zweckes: der Zweck iſt zunächſt nur ein mir Innerliches, *Subjektives*, aber er ſoll auch *objektiv* werden, den Mangel der bloßen Subjektivität abwerfen. Man kann hier fragen, warum iſt er dieſer Mangel. Wenn das was Mangel hat nicht zugleich über ſeinem Mangel ſteht, ſo iſt der Mangel für daſſelbe kein Mangel. Für uns iſt das Thier ein Mangelhaftes, für ſich nicht. Der Zweck, inſofern er nur erſt unſer iſt, iſt für uns ein Mangel, denn Freiheit und Wille ſind uns Einheit des Subjektiven und Objektiven. Der Zweck iſt alſo objektiv zu ſetzen, und kommt dadurch nicht in eine neue einſeitige Beſtimmung, ſondern nur zu ſeiner Realiſation.

§. 9.

b) Inſofern die Willensbeſtimmungen die *eigenen* des Willens, ſeine *in ſich* reflektirte Beſonderung überhaupt ſind, ſind ſie *Inhalt*. Dieſer Inhalt als Inhalt des Willens iſt ihm nach der in a) angegebenen Form *Zweck*, theils innerlicher oder ſubjektiver in dem vorſtellenden Wollen, theils durch die Vermittelung der das Subjektive in die Objektivität überſetzenden Thätigkeit verwirklichter, ausgeführter Zweck.

§. 10.

Dieſer Inhalt oder die unterſchiedene Willensbeſtimmung iſt zunächſt unmittelbar. So iſt der Wille nur an ſich frei, oder für uns, oder es iſt überhaupt der Wille in ſeinem Begriffe. Erſt indem der Wille ſich ſelbſt zum Gegenſtande hat, iſt er für ſich was er an ſich iſt.

Die Endlichkeit beſteht nach dieſer Beſtimmung darin, daß, was etwas an ſich oder ſeinem Begriffe nach iſt, eine von dem verſchiedene Exiſtenz oder Erſcheinung iſt, was es für ſich iſt; ſo iſt z. B. das abſtrakte Außereinander der Natur an ſich der Raum, für ſich aber die Zeit. Es iſt hierüber das Gedoppelte zu bemerken, erſtens, daß, weil das Wahre nur die Idee iſt, wenn man einen Gegenſtand oder Beſtimmung, nur wie er an ſich oder im Begriffe iſt, erfaßt, man ihn noch nicht in ſeiner Wahrheit hat; alsdann, daß etwas, wie es als Begriff oder an ſich iſt, gleichfalls exiſtirt und dieſe Exiſtenz eine eigene Geſtalt des Gegenſtandes iſt, (wie vorhin der Raum) die Trennung des Anſich- und Fürſichſeyns, die im Endlichen vorhanden iſt, macht zugleich ſein bloßes Daſeyn oder Erſcheinung aus, — (wie unmittelbar ein Beiſpiel am natürlichen Willen und dann formellen Rechte u. ſ. f. vorkommen wird). Der Verſtand bleibt bei dem bloßen Anſichſeyn ſtehen und nennt ſo die Freiheit nach dieſem Anſichſeyn ein Vermögen, wie ſie denn ſo in der That nur die Möglichkeit iſt. Aber er ſieht dieſe Beſtimmung als abſolute und perennirende an und nimmt ihre Beziehung auf das, was ſie will, überhaupt auf ihre Realität, nur für eine Anwendung auf einen gegebenen Stoff an, die nicht zum Weſen der Freiheit ſelbſt gehöre; er hat es auf dieſe Weiſe nur mit dem Abſtraktum, nicht mit ihrer Idee und Wahrheit zu thun.

Zuſatz. Der Wille, der bloß dem Begriffe nach

Wille iſt, iſt an ſich frei, aber auch zugleich unfrei, denn wahrhaft frei wäre er erſt als wahrhaft beſtimmter Inhalt dann iſt er für ſich frei, hat die Freiheit zum Gegenſtande, iſt die Freiheit. Was nur erſt nach ſeinem Begriffe iſt, was an ſich bloß iſt, iſt nur unmittelbar, nur natürlich. Dieß iſt uns auch in der Vorſtellung bekannt. Das Kind iſt an ſich Menſch, hat erſt an ſich Vernunft, iſt erſt Möglichkeit der Vernunft und der Freiheit, und iſt nur ſo dem Begriff nach frei. Was nun ſo erſt an ſich iſt, iſt nicht in ſeiner Wirklichkeit. Der Menſch, der an ſich vernünftig iſt, muß ſich durch die Produktion ſeiner ſelbſt durcharbeiten durch das Hinausgehen, aus ſich, aber ebenſo durch das Hineinbilden in ſich, daß er es auch für ſich werde.

§. 11.

Der nur erſt an ſich freie Wille iſt der unmittelbare oder natürliche Wille. Die Beſtimmungen des Unterſchieds, welchen der ſich ſelbſt beſtimmende Begriff im Willen ſetzt, erſcheinen im unmittelbaren Willen ein unmittelbar vorhandener Inhalt, — es ſind die Triebe, Begierden, Neigungen, durch die ſich der Wille von Natur beſtimmt findet. Dieſer Inhalt nebſt deſſen entwickelten Beſtimmungen kommt zwar von der Vernünftigkeit des Willens her und iſt ſo an ſich vernünftig, aber in ſolche Form der Unmittelbarkeit ausgelaſſen, iſt er noch nicht in Form der Vernünftigkeit. Dieſer Inhalt iſt zwar für mich der Meinige überhaupt; dieſe Form und jener Inhalt ſind aber noch verſchieden, — der Wille iſt ſo in ſich endlicher Wille.

Die empiriſche Pſychologie erzählt und beſchreibt dieſe Triebe und Neigungen und die ſich darauf gründenden Bedürfniſſe, wie ſie dieſelben in der Erfahrung vorfindet oder vorzufinden vermeint und ſucht auf die gewöhnliche Weiſe dieſen gegebenen Stoff zu klaſſificiren. Was das Ob-

jektive dieſer Triebe und wie daſſelbe in ſeiner Wahrheit ohne die Form der Unvernünftigkeit, in der es Trieb iſt, und wie es zugleich in ſeiner Exiſtenz geſtaltet iſt, davon unten.

Zuſatz. Triebe, Begierden, Neigungen hat auch das Thier, aber das Thier hat keinen Willen, und muß dem Triebe gehorchen, wenn nichts Aeußeres es abhält. Der Menſch ſteht aber als das ganz Unbeſtimmte über den Trieben und kann ſie als die ſeinigen beſtimmen und ſetzen. Der Trieb iſt in der Natur, aber daß ich ihn in dieſes Ich ſetze, hängt von meinem Willen ab, der ſich alſo darauf, daß er in der Natur liegt, nicht berufen kann.

§. 12.

Das Syſtem dieſes Inhalts, wie es ſich im Willen unmittelbar vorfindet, iſt nur als eine Menge und Mannigfaltigkeit von Trieben, deren jeder der Meinige überhaupt neben andern, und zugleich ein Allgemeines und Unbeſtimmtes iſt, das vielerlei Gegenſtände und Weiſen der Befriedigung hat. Daß der Wille ſich in dieſer gedoppelten Unbeſtimmtheit die Form der Einzelnheit giebt, (§. 7.) iſt er beſchließend und nur als beſchließender Wille überhaupt iſt er wirklicher Wille.

Statt etwas beſchließen, d. h. die Unbeſtimmtheit, in welcher der eine ſowohl als der andere Inhalt zunächſt nur ein möglicher iſt, aufheben, hat unſere Sprache auch den Ausdruck: ſich entſchließen, indem die Unbeſtimmtheit des Willens ſelbſt, als das Neutrale aber unendlich befruchtete, der Urkeim alles Daſeyns, in ſich die Beſtimmungen und Zwecke enthält und ſie nur aus ſich hervorbringt.

§. 13.

Durch das Beſchließen ſetzt der Wille ſich als Willen eines beſtimmten Individuums und als ſich hinaus gegen Anderes unterſcheidenden. Außer dieſer Endlichkeit als Bewußtſeyn

(§. 8.) ist der unmittelbare Wille aber um des Unterschieds seiner Form und seines Inhalts (§. 11.) willen formell, es kommt ihm nur das abstrakte Beschließen, als solches, zu, und der Inhalt ist noch nicht der Inhalt und das Werk seiner Freiheit.

Der Intelligenz als denkend bleibt der Gegenstand und Inhalt Allgemeines, sie selbst verhält sich als allgemeine Thätigkeit. Im Willen hat das Allgemeine zugleich wesentlich die Bedeutung des Meinigen, als Einzelnheit und im unmittelbaren d. i. formellen Willen als der abstrakten, noch nicht mit seiner freien Allgemeinheit erfüllten Einzelnheit. Im Willen beginnt daher die eigene Endlichkeit der Intelligenz und nur dadurch, daß der Wille sich zum Denken wieder erhebt, und seinen Zwecken die immanente Allgemeinheit giebt, hebt er den Unterschied der Form und des Inhalts auf und macht sich zum objektiven, unendlichen Willen. Diejenigen verstehen daher wenig von der Natur des Denkens und Wollens, welche meinen, im Willen überhaupt sey der Mensch unendlich, im Denken aber sey er oder gar die Vernunft beschränkt. Insofern Denken und Wollen noch unterschieden sind, ist vielmehr das Umgekehrte das Wahre und die denkende Vernunft ist als Wille dieß, sich zur Endlichkeit zu entschließen.

Zusatz. Ein Wille, der nichts beschließt, ist kein wirklicher Wille; der Charakterlose kommt nie zum Beschließen. Der Grund des Zauderns kann auch in einer Zärtlichkeit des Gemüths liegen, welches weiß, daß im Bestimmen es sich mit der Endlichkeit einläßt, sich eine Schranke setzt, und die Unendlichkeit aufgiebt: es will aber nicht der Totalität entsagen, die es beabsichtigt. Ein solches Gemüth ist ein todtes, wenn es auch ein schönes seyn will. Wer Großes will, sagt Göthe, muß sich beschränken

können. Durch das Beſchließen allein tritt der Menſch in die Wirklichkeit, wie ſauer es ihm auch wird, denn die Trägheit will aus dem Brüten in ſich nicht herausgehen, in der ſie ſich eine allgemeine Möglichkeit beibehält. Aber Möglichkeit iſt noch nicht Wirklichkeit. Der Wille, der ſeiner ſicher iſt, verliert ſich darum im Beſtimmten noch nicht.

§. 14.

Der endliche Wille, als nur nach der Seite der Form ſich in ſich reflektirendes und bei ſich ſelbſt ſeyendes unendliches Ich (§. 5.) ſteht über dem Inhalt, den unterſchiedenen Trieben, ſo wie über den weitern einzelnen Arten ihrer Verwirklichung und Befriedigung, wie es zugleich, als nur formell unendliches, an dieſen Inhalt, als die Beſtimmungen ſeiner Natur und ſeiner äußern Wirklichkeit, jedoch als unbeſtimmtes nicht an dieſen oder jenen Inhalt, gebunden iſt (§. 6. 11.). Derſelbe iſt inſofern für die Reflexion des Ich in ſich nur ein Möglicher, als der Meinige zu ſeyn oder auch nicht, und Ich die Möglichkeit, mich zu dieſem oder einem andern zu beſtimmen, — unter dieſen für daſſelbe nach dieſer Seite äußern Beſtimmungen zu wählen.

§. 15.

Die Freiheit des Willens iſt nach dieſer Beſtimmung Willkür — in welcher dieß beides enthalten iſt, die freie von allem abſtrahirende Reflexion und die Abhängigkeit von dem innerlich oder äußerlich gegebenen Inhalte und Stoffe. Weil dieſer an ſich als Zweck nothwendige Inhalt zugleich gegen jene Reflexion als Möglicher beſtimmt iſt, ſo iſt die Willkür die Zufälligkeit, wie ſie als Wille iſt.

Die gewöhnlichſte Vorſtellung, die man bei der Freiheit hat, iſt die der Willkür, — die Mitte der Reflexion zwiſchen dem Willen als bloß durch die natürlichen Triebe beſtimmt, und dem an und für ſich freien Willen. Wenn

man ſagen hört, die Freiheit überhaupt ſey dieß, daß man thun könne, was man wolle, ſo kann ſolche Vorſtellung nur für gänzlichen Mangel an Bildung des Gedankens genommen werden, in welcher ſich von dem, was der an und für ſich freie Wille, Recht, Sittlichkeit u. ſ. f. iſt, noch keine Ahnung findet. Die Reflexion, die formelle Allgemeinheit und Einheit des Selbſtbewußtſeyns, iſt die abſtrakte Gewißheit des Willens von ſeiner Freiheit, aber ſie iſt noch nicht die Wahrheit derſelben, weil ſie ſich noch nicht ſelbſt zum Inhalte und Zwecke hat, die ſubjektive Seite alſo noch ein anderes iſt, als die gegenſtändliche; der Inhalt dieſer Selbſtbeſtimmung bleibt deswegen auch ſchlechthin nur ein Endliches. Die Willkür iſt, ſtatt der Wille in ſeiner Wahrheit zu ſeyn, vielmehr der Wille als der Widerſpruch. — In dem zur Zeit der Wolfiſchen Metaphyſik vornehmlich geführten Streit, ob der Wille wirklich frei, oder ob das Wiſſen von ſeiner Freiheit nur eine Täuſchung ſey, war es die Willkür, die man vor Augen gehabt. Der Determinismus hat mit Recht der Gewißheit jener abſtrakten Selbſtbeſtimmung den Inhalt entgegengehalten, der als ein vorgefundener nicht in jener Gewißheit enthalten und daher ihr von Außen kommt, obgleich dieß Außen der Trieb, Vorſtellung, überhaupt das, auf welche Weiſe es ſey, ſo erfüllte Bewußtſeyn iſt, daß der Inhalt nicht das Eigene der ſelbſt beſtimmenden Thätigkeit als ſolcher iſt. Indem hiermit nur das formelle Element der freien Selbſtbeſtimmung in der Willkür immanent, das andere Element aber ein ihr gegebenes iſt, ſo kann die Willkür allerdings, wenn ſie die Freiheit ſeyn ſoll, eine Täuſchung genannt werden. Die Freiheit in aller Reflexionsphiloſophie, wie in der Kantiſchen und dann der Frieſiſchen vollendeten Verſeichti-

gung der Kantischen, ist nichts anders, als jene formale Selbstthätigkeit.

Zusatz. Da ich die Möglichkeit habe, mich hier oder dort zu bestimmen, das heißt, da ich wählen kann, so besitze ich Willkür, was man gewöhnlich Freiheit nennt. Die Wahl, die ich habe, liegt in der Allgemeinheit des Willens, daß ich Dieses oder Jenes zu dem Meinigen machen kann. Dieß Meinige ist als besonderer Inhalt mir nicht angemessen, ist also getrennt von mir, und nur in der Möglichkeit das Meinige zu seyn, so wie ich die Möglichkeit bin, mich mit ihm zusammenzuschließen. Die Wahl liegt daher in der Unbestimmtheit des Ich, und in der Bestimmtheit eines Inhalts. Der Wille ist also dieses Inhalts willen nicht frei, obgleich er die Seite der Unendlichkeit formell an sich hat; ihm entspricht keiner dieser Inhalte: in keinem hat er wahrhaft sich selbst. In der Willkür ist das enthalten, daß der Inhalt nicht durch die Natur meines Willens bestimmt ist der Meinige zu seyn, sondern durch Zufälligkeit: ich bin also ebenso abhängig von diesem Inhalt, und dieß ist der Widerspruch, der in der Willkür liegt. Der gewöhnliche Mensch glaubt frei zu seyn, wenn ihm willkürlich zu handeln erlaubt ist, aber gerade in der Willkür liegt, daß er nicht frei ist. Wenn ich das Vernünftige will, so handle ich nicht als partikulares Individuum, sondern nach den Begriffen der Sittlichkeit überhaupt: in einer sittlichen Handlung mache ich mich nicht selbst, sondern die Sache geltend. Der Mensch aber, indem er etwas Verkehrtes thut, läßt seine Partikularität am Meisten hervortreten. Das Vernünftige ist die Landstraße, wo jeder geht, wo niemand sich auszeichnet. Wenn große Künstler ein Werk vollenden, so kann man sagen: so muß es seyn: das heißt, des Künstlers Partikularität ist ganz verschwunden und keine Manier erscheint darin.

Phidias hat keine Manier; die Gestalt selbst lebt und tritt hervor. Aber je schlechter der Künstler ist, desto mehr sieht man ihn selbst, seine Partikularität und Willkür. Bleibt man bei der Betrachtung in der Willkür stehen, daß der Mensch dieses oder jenes wollen könne, so ist dieß allerdings seine Freiheit, aber hält man die Ansicht fest, daß der Inhalt ein gegebener sey, so wird der Mensch dadurch bestimmt und ist eben nach dieser Seite hin nicht mehr frei.

§. 16.

Das im Entschluß Gewählte (§. 14.) kann der Wille ebenso wieder aufgeben (§. 5.). Mit dieser Möglichkeit aber ebenso über jeden andern Inhalt, den er an die Stelle setzt, und ins Unendliche fort hinauszugehen, kommt er nicht über die Endlichkeit hinaus, weil jeder solcher Inhalt ein von der Form Verschiedenes, hiermit ein Endliches, und das Entgegengesetzte der Bestimmtheit, die Unbestimmtheit, — Unentschlossenheit oder Abstraktion, nur das andere gleichfalls einseitige Moment ist.

§. 17.

Der Widerspruch, welcher die Willkür ist (§. 15.) hat als Dialektik der Triebe und Neigungen die Erscheinung, daß sie sich gegenseitig stören, die Befriedigung des Einen die Unterordnung oder Aufopferung der Befriedigung des Andern fordert u. s. f. und indem der Trieb nur einfache Richtung seiner Bestimmtheit ist, das Maaß somit nicht in sich selbst hat, so ist dieß unterordnende oder aufopfernde Bestimmen das zufällige Entscheiden der Willkür, sie verfahre nun dabei mit berechnendem Verstande, bei welchem Triebe mehr Befriedigung zu gewinnen sey, oder nach welcher andern beliebigen Rücksicht.

Zusatz. Die Triebe und Neigungen sind zunächst Inhalt des Willens, und nur die Reflexion steht über denselben; aber diese Triebe werden selbst treibend, drängen einander, stören sich, und wollen alle befriedigt werden. Wenn

ich nun mit Hintenanſetzung aller anderen mich bloß in einen derſelben hineinlege, ſo befinde ich mich in einer zerſtörenden Beſchränktheit, denn ich habe meine Allgemeinheit eben dadurch aufgegeben, welche ein Syſtem aller Triebe iſt. Ebenſo wenig iſt aber mit einem bloßen Unterordnen der Triebe geholfen, worauf der Verſtand gewöhnlich kommt, weil hier kein Maaß dieſer Anordnung zu geben iſt, und die Forderung daher gewöhnlich in die Langweiligkeit allgemeiner Redensarten ausläuft.

§. 18.

In Anſehung der Beurtheilung der Triebe hat die Dialektik die Erſcheinung, daß als immanent, ſomit poſitiv, die Beſtimmungen des unmittelbaren Willens gut ſind; der Menſch heißt ſo von Natur gut. Inſofern ſie aber Naturbeſtimmungen, alſo der Freiheit und dem Begriffe des Geiſtes überhaupt entgegen und das Negative ſind, ſind ſie auszurotten; der Menſch heißt ſo von Natur böſe. Das Entſcheidende für die eine oder die andere Behauptung iſt auf dieſem Standpunkte gleichfalls die ſubjektive Willkür.

Zuſatz. Die chriſtliche Lehre, daß der Menſch von Natur böſe ſey, ſteht höher wie die andere, die ihn für gut hält; ihrer philoſophiſchen Auslegung zufolge iſt ſie alſo zu faſſen. Als Geiſt iſt der Menſch ein freies Weſen, das die Stellung hat, ſich nicht durch Naturimpulſe beſtimmen zu laſſen. Der Menſch, als im unmittelbaren und ungebildeten Zuſtande, iſt daher in einer Lage, in der er nicht ſeyn ſoll und von der er ſich befreien muß. Die Lehre von der Erbſünde, ohne welche das Chriſtenthum nicht die Religion der Freiheit wäre, hat dieſe Bedeutung.

§. 19.

In der Forderung der Reinigung der Triebe liegt die allgemeine Vorſtellung, daß ſie von der Form ihrer unmittelbaren Naturbeſtimmtheit und von dem Subjektiven und Zufäl-

ligen des Inhalts befreit und auf ihr substantielles Wesen zurückgeführt werden. Das Wahrhafte dieser unbestimmten Forderung ist, daß die Triebe als das vernünftige System der Willensbestimmung seyen; sie so aus dem Begriffe zu fassen, ist der Inhalt der Wissenschaft des Rechts.

Der Inhalt dieser Wissenschaft kann nach allen seinen einzelnen Momenten z. B. Recht, Eigenthum, Moralität, Familie, Staat u. s. f. in der Form vorgetragen werden, daß der Mensch von Natur den Trieb zum Recht, auch den Trieb zum Eigenthum, zur Moralität, auch den Trieb der Geschlechtsliebe, den Trieb zur Geselligkeit u. s. f. habe. Will man statt dieser Form der empirischen Psychologie vornehmer Weise eine philosophische Gestalt haben, so ist diese nach dem, was, wie vorhin bemerkt worden, in neuerer Zeit für Philosophie gegolten hat und noch gilt wohlfeil damit zu bekommen, daß man sagt, der Mensch finde als Thatsache seines Bewußtseyns in sich, daß er das Recht, Eigenthum, den Staat u. s. f. wolle. Weiterhin wird eine andere Form desselben Inhalts, der hier in Gestalt von Trieben erscheint, nämlich die von Pflichten, eintreten.

§. 20.

Die auf die Triebe sich beziehende Reflexion bringt, als sie vorstellend, berechnend, sie unter einander und dann mit ihren Mitteln, Folgen u. s. f. und mit einem Ganzen der Befriedigung — der Glückseligkeit — vergleichend, die formelle Allgemeinheit an diesen Stoff, und reiniget denselben auf diese äußerliche Weise von seiner Rohheit und Barbarei. Dieß Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens ist der absolute Werth der Bildung (vergl. §. 187).

Zusatz. In der Glückseligkeit hat der Gedanke schon eine Macht über die Naturgewalt der Triebe, indem er nicht mit dem Augenblicklichen zufrieden ist, sondern ein

Ganzes von Glück erheischt. Es hängt dieses insofern mit der Bildung zusammen, als letztere es ebenfalls ist, welche ein Allgemeines geltend macht. In dem Ideal von Glückseligkeit liegen aber zwei Momente: erstens ein Allgemeines, das höher ist als alle Besonderheiten: da nun aber der Inhalt dieses Allgemeinen wiederum der nur allgemeine Genuß ist, so tritt hier noch einmal das Einzelne und Besondere, also ein Endliches auf, und es muß auf den Trieb zurückgegangen werden. Indem der Inhalt der Glückseligkeit in der Subjektivität und Empfindung eines Jeden liegt, ist dieser allgemeine Zweck seiner Seits partikular, und in ihm also noch keine wahre Einheit des Inhalts und der Form vorhanden.

§. 21.

Die Wahrheit aber dieser formellen, für sich unbestimmten und ihre Bestimmtheit an jenem Stoffe vorfindenden Allgemeinheit, ist die sich selbst bestimmende Allgemeinheit, der Wille, die Freiheit. Indem er die Allgemeinheit, sich selbst, als die unendliche Form zu seinem Inhalte, Gegenstande und Zweck hat, ist er nicht nur der an sich, sondern ebenso der für sich freie Wille — die wahrhafte Idee.

Das Selbstbewußtseyn des Willens, als Begierde, Trieb ist sinnlich, wie das Sinnliche überhaupt die Aeußerlichkeit und damit das Außersichseyn des Selbstbewußtseyns bezeichnet. Der reflektirende Wille hat die zwei Elemente, jenes Sinnliche und die denkende Allgemeinheit; der an und für sich seyende Wille hat den Willen selbst als solchen, hiermit sich in seiner reinen Allgemeinheit, zu seinem Gegenstande — der Allgemeinheit, welche eben dieß ist, daß die Unmittelbarkeit der Natürlichkeit und die Partikularität, mit welcher ebenso die Natürlichkeit behaftet, als sie von der Reflexion hervorgebracht wird, in ihr aufgehoben ist. Dieß Aufheben

aber und Erheben ins Allgemeine iſt das, was die Thätigkeit des Denkens heißt. Das Selbſtbewußtſeyn, das ſeinen Gegenſtand, Inhalt und Zweck bis zu dieſer Allgemeinheit reinigt und erhebt, thut dieß als das im Willen ſich durchſetzende Denken. Hier iſt der Punkt, auf welchem es erhellt, daß der Wille nur als denkende Intelligenz wahrhafter, freier Wille iſt. Der Sklave weiß nicht ſein Weſen, ſeine Unendlichkeit, die Freiheit, er weiß ſich nicht als Weſen; — und er weiß ſich ſo nicht, das iſt, er denkt ſich nicht. Dieß Selbſtbewußtſeyn, das durch das Denken ſich als Weſen erfaßt, und damit eben ſich von dem Zufälligen und Unwahren abthut, macht das Princip des Rechts, der Moralität und aller Sittlichkeit aus. Die, welche philoſophiſch vom Recht, Moralität, Sittlichkeit ſprechen, und dabei das Denken ausſchließen wollen, und an das Gefühl, Herz und Bruſt, an die Begeiſterung verweiſen, ſprechen damit die tiefſte Verachtung aus, in welche der Gedanke und die Wiſſenſchaft gefallen iſt, indem ſo die Wiſſenſchaft ſogar ſelbſt, über ſich in Verzweiflung und in die höchſte Mattigkeit verſunken, die Barbarei und das Gedankenloſe ſich zum Princip macht und ſo viel an ihr wäre, dem Menſchen alle Wahrheit, Werth und Würde raubte.

Zuſatz. Wahrheit in der Philoſophie heißt das, daß der Begriff der Realität entſpreche. Ein Leib iſt z. B. die Realität: die Seele der Begriff: Seele und Leib ſollen ſich aber angemeſſen ſeyn: ein todter Menſch iſt daher noch eine Exiſtenz, aber keine wahrhafte mehr, ein begriffloſes Daſeyn: deswegen verfault der todte Körper. So iſt der wahrhafte Wille, daß das, was er will, ſein Inhalt, identiſch mit ihm ſey, daß alſo die Freiheit die Freiheit wolle.

§. 22.

Der an und für ſich ſeyende Wille iſt wahrhaft un-

endlich, weil sein Gegenstand er selbst, hiermit derselbe für ihn nicht ein Anderes noch Schranke, sondern er darin vielmehr nur in sich zurückgekehrt ist. Er ist ferner nicht bloße Möglichkeit, Anlage, Vermögen (potentia), sondern das Wirklich-Unendliche (infinitum actu), weil das Daseyn des Begriffs, oder seine gegenständliche Aeußerlichkeit das Innerliche selbst ist.

Wenn man daher nur vom freien Willen, als solchem, spricht, ohne die Bestimmung, daß er der an und für sich freie Wille ist, so spricht man nur von der Anlage der Freiheit, oder von dem natürlichen und endlichen Willen (§. 11.) und eben damit, der Worte und der Meinung unerachtet, nicht vom freien Willen. — Indem der Verstand das Unendliche nur als Negatives und damit als ein Jenseits faßt, meint er dem Unendlichen um so mehr Ehre anzuthun, je mehr er es von sich weg in die Weite hinausschiebt und als ein Fremdes von sich entfernt. Im freien Willen hat das wahrhaft Unendliche Wirklichkeit und Gegenwart, — er selbst ist diese in sich gegenwärtige Idee.

Zusatz. Man hat mit Recht die Unendlichkeit unter dem Bilde eines Kreises vorgestellt, denn die gerade Linie geht hinaus und immer weiter hinaus, und bezeichnet die bloß negative schlechte Unendlichkeit, die nicht wie die wahre eine Rückkehr in sich selbst hat. Der freie Wille ist wahrhaft unendlich, denn er ist nicht bloß eine Möglichkeit und Anlage, sondern sein äußerliches Daseyn ist seine Innerlichkeit, er selbst.

§. 23.

Nur in dieser Freiheit ist der Wille schlechthin bei sich, weil er sich auf nichts, als auf sich selbst bezieht, so wie damit alles Verhältniß der Abhängigkeit von etwas Anderem hinwegfällt. — Er ist wahr oder vielmehr die Wahrheit selbst, weil sein Bestimmen darin besteht, in seinem Daseyn, d. i. als sich gegenüberstehendes zu seyn, was sein Begriff ist,

oder der reine Begriff die Anſchauung ſeiner ſelbſt zu ſeinem Zwecke und Realität hat.

§. 24.

Er iſt allgemein, weil in ihm alle Beſchränkung und beſondere Einzelnheit aufgehoben iſt, als welche allein in der Verſchiedenheit des Begriffes und ſeines Gegenſtandes oder Inhalts, oder nach anderer Form, in der Verſchiedenheit ſeines ſubjektiven Fürſichſeyns — und ſeines Anſichſeyns, ſeiner ausſchließenden und beſchließenden Einzelnheit — und ſeiner Allgemeinheit ſelbſt, liegt.

Die verſchiedenen Beſtimmungen der Allgemeinheit ergeben ſich in der Logik (ſ. Encyklop. der philoſ. Wiſſenſchaften §. 118 — 126). Bei dieſem Ausdruck fällt dem Vorſtellen zunächſt die abſtrakte und äußerliche ein; aber bei der an und für ſich ſeyenden Allgemeinheit, wie ſie ſich hier beſtimmt hat, iſt weder an die Allgemeinheit der Reflexion, die Gemeinſchaftlichkeit oder die Allheit zu denken, noch an die abſtrakte Allgemeinheit, welche außer dem Einzelnen auf der anderen Seite ſteht, die abſtrakte Verſtandes-Identität (§. 6. Anm.). Es iſt die in ſich konkrete und ſo für ſich ſeyende Allgemeinheit, welche die Subſtanz, die immanente Gattung oder immanente Idee des Selbſtbewußtſeyns iſt; — der Begriff des freien Willens, als das über ſeinen Gegenſtand übergreifende, durch ſeine Beſtimmung hindurchgehende Allgemeine, das in ihr mit ſich identiſch iſt. — Das an und für ſich ſeyende Allgemeine iſt überhaupt das, was man das Vernünftige nennt und was nur auf dieſe ſpekulative Weiſe gefaßt werden kann.

§. 25.

Das Subjektive heißt in Anſehung des Willens überhaupt die Seite ſeines Selbſtbewußtſeyns, der Einzelnheit (§. 7.) im Unterſchiede von ſeinem an ſich ſeyenden Begriffe, da-

her heißt ſeine Subjektivität α) die reine Form, die abſolute Einheit des Selbſtbewußtſeyns mit ſich, in der es als Ich = Ich ſchlechthin innerlich und abſtraktes Beruhen auf ſich iſt — die reine Gewißheit ſeiner ſelbſt, unterſchieden von der Wahrheit; β) die Beſonderheit des Willens als die Willkür und der zufällige Inhalt beliebiger Zwecke; γ) überhaupt die einſeitige Form (§. 8.), inſofern das Gewollte, wie es ſeinem Inhalte nach ſey, nur erſt ein dem Selbſtbewußtſeyn angehöriger Inhalt und unausgeführter Zweck iſt.

§. 26.

Der Wille α) inſofern er ſich ſelbſt zu ſeiner Beſtimmung hat und ſo ſeinem Begriffe gemäß und wahrhaftig iſt, iſt der ſchlechthin objektive Wille, β) der objektive Wille aber, als ohne die unendliche Form des Selbſtbewußtſeyns iſt der in ſein Objekt oder Zuſtand, wie er ſeinem Inhalte nach beſchaffen ſey, verſenkte Wille — der kindliche, ſittliche, wie der ſklaviſche, abergläubiſche u. ſ. f. — γ) Die Objektivität iſt endlich die einſeitige Form im Gegenſatze der ſubjektiven Willensbeſtimmung, hiermit die Unmittelbarkeit des Daſeyns, als äußerliche Exiſtenz; der Wille wird ſich in dieſem Sinne erſt durch die Ausführung ſeiner Zwecke objektiv.

Dieſe logiſchen Beſtimmungen von Subjektivität und Objektivität ſind hier in der Abſicht beſonders aufgeführt worden, um in Anſehung ihrer, da ſie in der Folge oft gebraucht werden, ausdrücklich zu bemerken, daß es ihnen wie andern Unterſchieden und entgegengeſetzten Reflexionsbeſtimmungen geht, um ihrer Endlichkeit und daher ihrer dialektiſchen Natur willen in ihr Entgegengeſetztes überzugehen. Andern ſolchen Beſtimmungen des Gegenſatzes bleibt jedoch ihre Bedeutung feſt für Vorſtellung und Verſtand, indem ihre Identität noch als ein Innerliches iſt. Im Willen hingegen führen ſolche Gegenſätze, welche abſtrakte und zugleich Beſtimmungen von ihm, der nur als das

Konkrete gewußt werden kann, ſetzen ſollen, von ſelbſt auf dieſe ihre Identität und auf die Verwechslung ihrer Bedeutungen; — eine Verwechslung, die dem Verſtande bewußtlos nur beigegen. — So iſt der Wille, als die in ſich ſetzende Freiheit, die Subjektivität ſelbſt, dieſe iſt damit ſein Begriff und ſo ſeine Objektivität; Endlichkeit aber iſt ſeine Subjektivität, im Gegenſatze gegen die Objektivität; aber eben in dieſem Gegenſatze iſt der Wille nicht bei ſich, mit dem Objekte verwickelt und ſeine Endlichkeit beſteht eben ſowohl darin, nicht ſubjektiv zu ſeyn u. ſ. f. — Was daher im Folgenden das Subjektive oder Objektive des Willens für eine Bedeutung haben ſoll, hat jedesmal aus dem Zuſammenhang zu erhellen, der ihre Stellung in Beziehung auf die Totalität enthält.

Zuſatz. Gewöhnlich glaubt man das Subjektive und Objektive ſtehe ſich feſt einander gegenüber. Dieß iſt aber nicht der Fall, da es vielmehr in einander übergeht, denn es ſind keine abſtrakten Beſtimmungen, wie poſitiv und negativ, ſondern ſie haben ſchon eine konkretere Bedeutung. Betrachten wir zunächſt den Ausdruck ſubjektiv, ſo kann dieß heißen ein Zweck, der nur der eines beſtimmten Subjekts iſt. In dieſem Sinne iſt ein ſehr ſchlechtes Kunſtwerk, das die Sache nicht erreicht, ein bloß ſubjektives. Es kann aber auch ferner dieſer Ausdruck auf den Inhalt des Willens gehen und iſt dann ungefähr mit Willkürlichem gleichbedeutend: der ſubjektive Inhalt iſt der, welcher bloß dem Subjekte angehört. So ſind z. B. ſchlechte Handlungen bloß ſubjektive. Dann kann aber ebenſo jenes reine leere Ich ſubjektiv genannt werden, das nur ſich als Gegenſtand hat, und von allem weiteren Inhalt zu abſtrahieren die Kraft beſitzt. Die Subjektivität hat alſo, Theils eine ganz partikulare, Theils eine hochberechtigte Bedeutung, indem alles, was ich anerkennen ſoll, auch die Aufgabe hat,

ein Meiniges zu werden, und in mir Geltung zu erlangen. Dieß iſt die unendliche Habſucht der Subjektivität, Alles in dieſer einfachen Quelle des reinen Ich zuſammenzufaſſen und zu verzehren. Nicht minder kann das Objektive verſchieden gefaßt werden. Wir können darunter Alles verſtehen, was wir uns gegenſtändlich machen, ſeyen es wirkliche Exiſtenzen, oder bloße Gedanken, die wir uns gegenüber ſtellen: ebenſo begreift man aber auch darunter die Unmittelbarkeit des Daſeyns, in dem der Zweck ſich realiſiren ſoll: wenn der Zweck auch ſelbſt ganz partikular und ſubjektiv iſt, ſo nennen wir ihn doch objektiv, wenn er erſcheint. Aber der objektive Wille iſt auch derjenige, in welchem Wahrheit iſt. So iſt Gottes Wille, der ſittliche Wille ein objektiver. Endlich kann man auch den Willen objektiv heißen, der ganz in ſein Objekt verſenkt iſt, den kindlichen, der im Zutrauen, ohne ſubjektive Freiheit ſteht, und den ſklaviſchen, der ſich noch nicht als frei weiß, und deswegen ein willenloſer Wille iſt. Objektiv iſt in dieſem Sinne ein jeder Wille, der durch fremde Autorität geleitet, handelt und noch nicht die unendliche Rückkehr in ſich vollendet hat.

§. 27.

Die abſolute Beſtimmung oder, wenn man will, der abſolute Trieb des freien Geiſtes (§. 21.), daß ihm ſeine Freiheit Gegenſtand ſey — objektiv ſowohl in dem Sinne, daß ſie als das vernünftige Syſtem ſeiner ſelbſt, als in dem Sinne, daß dieß unmittelbare Wirklichkeit ſey (§. 26.) — um für ſich, als Idee zu ſeyn, was der Wille an ſich iſt; — der abſtrakte Begriff der Idee des Willens iſt überhaupt *der freie Wille*, der *den freien Willen will*.

§. 28.

Die Thätigkeit des Willens, den Widerſpruch der Subjektivität und Objektivität aufzuheben und ſeine Zwecke aus je-

ner Bestimmung in diese überzusetzen und in der Objektivität zugleich bei sich zu bleiben, ist außer der formalen Weise des Bewußtseyns (§. 8.), worin die Objektivität nur als unmittelbare Wirklichkeit ist, die wesentliche Entwickelung des substantiellen Inhalts der Idee (§. 21.), eine Entwickelung, in welcher der Begriff die zunächst selbst abstrakte Idee zur Totalität ihres Systems bestimmt, die als das Substantielle unabhängig von dem Gegensatze eines bloß subjektiven Zwecks und seiner Realisirung, dasselbe in diesen beiden Formen ist.

§. 29.

Dieß, daß ein Daseyn überhaupt, Daseyn des freien Willens ist, ist das Recht. — Es ist somit überhaupt die Freiheit, als Idee.

Die Kantische (Kants Rechtslehre Einl.) und auch allgemeiner angenommene Bestimmung, worin „die Beschränkung meiner Freiheit oder Willkür, daß sie mit Jedermanns Willkür nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, das Hauptmoment ist“ — enthält Theils nur eine negative Bestimmung, die der Beschränkung, Theils läuft das Positive, das allgemeine oder sogenannte Vernunftgesetz, die Uebereinstimmung der Willkür des einen mit der Willkür des andern, auf die bekannte formelle Identität und den Satz des Widerspruchs hinaus. Die angeführte Definition des Rechts enthält die seit Rousseau vornehmlich verbreitete Ansicht, nach welcher der Wille, nicht als an und für sich seyender, vernünftiger, der Geist nicht als wahrer Geist, sondern als besonderes Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigenthümlichen Willkür, die substantielle Grundlage und das Erste seyn soll. Nach diesem einmal angenommenen Princip kann das Vernünftige freilich nur als beschränkend für diese Freiheit, so wie auch nicht als immanent Vernünftiges, sondern nur als ein äußeres, formelles Allge-

meines herauskommen. Jene Anſicht iſt ebenſo ohne allen ſpekulativen Gedanken und von dem philoſophiſchen Begriffe verworfen, als ſie in den Köpfen und in der Wirklichkeit Erſcheinungen hervorgebracht hat, deren Fürchterlichkeit nur an der Seichtigkeit der Gedanken, auf die ſie ſich gründeten, eine Parallele hat.

§. 30.

Das Recht iſt etwas Heiliges überhaupt, allein weil es das Daſeyn des abſoluten Begriffes, der ſelbſtbewußten Freiheit iſt. — Der Formalismus des Rechts aber (und weiterhin der Pflicht) entſteht aus dem Unterſchiede der Entwickelung des Freiheitsbegriffs. Gegen Formelleres, d. i. abſtrakteres und darum beſchränkteres Recht, hat die Sphäre und Stufe des Geiſtes, in welcher er die weiteren in ſeiner Idee enthaltenen Momente zur Beſtimmung und Wirklichkeit in ſich gebracht hat, als die konkretere in ſich reichere und wahrhafter allgemeine eben damit auch ein höheres Recht.

Jede Stufe der Entwickelung der Idee der Freiheit hat ihr eigenthümliches Recht, weil ſie das Daſeyn der Freiheit in einer ihrer eigenen Beſtimmungen iſt. Wenn vom Gegenſatze der Moralität, der Sittlichkeit gegen das Recht geſprochen wird, ſo iſt unter dem Rechte nur das erſte, formelle der abſtrakten Perſönlichkeit verſtanden. Die Moralität, die Sittlichkeit, das Staatsintereſſe iſt jedes ein eigenthümliches Recht, weil jede dieſer Geſtalten Beſtimmung und Daſeyn der Freiheit iſt. In Kolliſion können ſie nur kommen, inſofern ſie auf gleicher Linie ſtehen, Rechte zu ſeyn; wäre der moraliſche Standpunkt des Geiſtes nicht auch ein Recht, die Freiheit in einer ihrer Formen, ſo könnte ſie gar nicht in Kolliſion mit dem Rechte der Perſönlichkeit oder einem anderen kommen, weil ein ſolches den Freiheitsbegriff, die höchſte Beſtimmung des Geiſtes, in ſich enthält, gegen welchen Anderes ein ſubſtanzloſes

iſt. Aber die Kolliſion enthält zugleich dieß andere Moment, daß ſie beſchränkt und damit auch eins dem anderen untergeordnet iſt; nur das Recht des Weltgeiſtes iſt das uneingeſchränkt Abſolute.

§. 31.

Die Methode, wie in der Wiſſenſchaft der Begriff ſich aus ſich ſelbſt entwickelt und nur ein immanentes Fortſchreiten und Hervorbringen ſeiner Beſtimmungen iſt — der Fortgang nicht durch die Verſicherung, daß es verſchiedene Verhältniſſe gebe, und dann durch das Anwenden des Allgemeinen auf ſolchen von ſonſt her aufgenommenen Stoff geſchieht, iſt hier gleichfalls aus der Logik vorausgeſetzt.

Das bewegende Princip des Begriffs, als die Beſonderungen des Allgemeinen nicht nur auflöſend, ſondern auch hervorbringend, heiße ich die Dialektik, — Dialektik alſo nicht in dem Sinne, daß ſie einen dem Gefühl, dem unmittelbaren Bewußtſeyn überhaupt gegebenen Gegenſtand, Satz u. ſ. f. auflöſt, verwirrt, herüber und hinüber führt und es nur mit Herleiten ſeines Gegentheils zu thun hat, — eine negative Weiſe, wie ſie häufig auch bei Plato erſcheint. Sie kann ſo das Gegentheil einer Vorſtellung, oder entſchieden wie der alte Skepticismus den Widerſpruch derſelben, oder auch matter Weiſe eine Annäherung zur Wahrheit, eine moderne Halbheit, als ihr letztes Reſultat anſehen. Die höhere Dialektik des Begriffes iſt, die Beſtimmung nicht bloß als Schranke und Gegentheil, ſondern aus ihr den poſitiven Inhalt und Reſultat hervorzubringen und aufzufaſſen, als wodurch ſie allein Entwickelung und immanentes Fortſchreiten iſt. Dieſe Dialektik iſt dann nicht äußeres Thun eines ſubjektiven Denkens, ſondern die eigene Seele des Inhalts, die organiſch ihre Zweige und Früchte hervortreibt. Dieſer Entwickelung der Idee als eigener Thätigkeit ihrer Vernunft ſieht das Denken als

ſubjektives, ohne ſeiner Seits eine Zuthat hinzu zu fügen, nur zu. Etwas vernünftig betrachten heißt, nicht an den Gegenſtand von Außen her eine Vernunft hinzubringen und ihn dadurch bearbeiten, ſondern der Gegenſtand iſt für ſich ſelbſt vernünftig; hier iſt es der Geiſt in ſeiner Freiheit, die höchſte Spitze der ſelbſtbewußten Vernunft, die ſich Wirklichkeit giebt und als exiſtirende Welt erzeugt; die Wiſſenſchaft hat nur das Geſchäft, dieſe eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewußtſeyn zu bringen.

§. 32.

Die Beſtimmungen in der Entwickelung des Begriffs ſind einer Seits ſelbſt Begriffe, anderer Seits, weil der Begriff weſentlich als Idee iſt, ſind ſie in der Form des Daſeyns, und die Reihe der ſich ergebenden Begriffe iſt damit zugleich eine Reihe von Geſtaltungen; ſo ſind ſie in der Wiſſenſchaft zu betrachten.

In ſpekulativerem Sinn iſt die Weiſe des Daſeyns eines Begriffes und ſeine Beſtimmtheit Eins und daſſelbe. Es iſt aber zu bemerken, daß die Momente, deren Reſultat eine weiter beſtimmte Form iſt, ihm als Begriffsbeſtimmungen in der wiſſenſchaftlichen Entwickelung der Idee vorangehen, aber nicht in der zeitlichen Entwickelung als Geſtaltungen ihm vorausgehen. So hat die Idee, wie ſie als Familie beſtimmt iſt, die Begriffsbeſtimmungen zur Vorausſetzung, als deren Reſultat ſie im Folgenden dargeſtellt werden wird. Aber daß dieſe inneren Vorausſetzungen auch für ſich ſchon als Geſtaltungen, als Eigenthumsrecht, Vertrag, Moralität u. ſ. f. vorhanden ſeyen, dieß iſt die andere Seite der Entwickelung, die nur in höher vollendeter Bildung es zu dieſem eigenthümlich geſtalteten Daſeyn ihrer Momente gebracht hat.

Zuſatz. Die Idee muß ſich immer weiter in ſich beſtimmen, da ſie im Anfange nur erſt abſtrakter Begriff iſt.

Dieſer anfängliche abſtrakte Begriff wird aber nie aufgegeben, ſondern er wird nur immer in ſich reicher, und die letzte Beſtimmung iſt ſomit die reichſte. Die früher nur an ſich ſeyenden Beſtimmungen kommen dadurch zu ihrer freien Selbſtſtändigkeit, ſo aber, daß der Begriff die Seele bleibt, die Alles zuſammenhält, und die nur durch ein immanentes Verfahren zu ihrem eigenen Unterſchieden gelangt. Man kann daher nicht ſagen, daß der Begriff zu etwas Neuem komme, ſondern die letzte Beſtimmung fällt in der Einheit mit der erſten wieder zuſammen. Wenn auch ſo der Begriff in ſeinem Daſeyn auseinander gegangen ſcheint, ſo iſt dieſes eben nur ein Schein, der ſich im Fortgange als ſolcher aufweiſt, indem alle Einzelnheiten in den Begriff des Allgemeinen ſchließlich wieder zurückkehren. In den empiriſchen Wiſſenſchaften analyſirt man gewöhnlich das, was in der Vorſtellung gefunden wird, und wenn man nun das Einzelne auf das Gemeinſchaftliche zurückgebracht hat, ſo nennt man dieſes alsdann den Begriff. So verfahren wir nicht, denn wir wollen nur zuſehen, wie ſich der Begriff ſelbſt beſtimmt und thun uns die Gewalt an, Nichts von unſerem Meinen und Denken hinzuzugeben. Was wir auf dieſe Weiſe erhalten, iſt aber eine Reihe von Gedanken, und eine andere Reihe daſeyender Geſtalten, bei denen es ſich fügen kann, daß die Ordnung der Zeit in der wirklichen Erſcheinung zum Theil anders iſt, als die Ordnung des Begriffes. So kann man z. B. nicht ſagen, daß das Eigenthum vor der Familie da geweſen ſey, und trotz dem wird es vor derſelben abgehandelt. Man könnte hier alſo die Frage aufwerfen, warum wir nicht mit dem Höchſten, das heißt mit dem konkret Wahren beginnen. Die Antwort wird ſeyn, weil wir eben das Wahre in Form eines Reſultates ſehen wollen, und dazu weſentlich gehört, zuerſt den abſtrakten Begriff ſelbſt zu begreifen.

Das, was wirklich iſt, die Geſtalt des Begriffes, iſt uns ſomit erſt das Folgende und Weitere, wenn es auch in der Wirklichkeit ſelbſt das Erſte wäre. Unſer Fortgang iſt der, daß die abſtrakten Formen ſich nicht als für ſich beſtehend, ſondern als unwahre aufweiſen.

Eintheilung.

§. 33.

Nach dem Stufengange der Entwickelung der Idee des an und für ſich freien Willens iſt der Wille

A. unmittelbar; ſein Begriff daher abſtrakt, — die Perſönlichkeit, und ſein Daſeyn eine unmittelbare äußerliche Sache; — die Sphäre des abſtrakten oder formellen Rechts.

B. der Wille aus dem äußeren Daſeyn in ſich reflektirt, als ſubjektive Einzelnheit beſtimmt gegen das Allgemeine, — daſſelbe, Theils als Inneres, das Gute, Theils als Aeußeres, eine vorhandene Welt und dieſe beiden Seiten der Idee als nur durch einander vermittelt; die Idee in ihrer Entzweiung oder beſondern Exiſtenz, das Recht des ſubjektiven Willens im Verhältniß zum Recht der Welt und zum Recht der, aber nur an ſich ſeyenden, Idee; die Sphäre der Moralität.

C. die Einheit und Wahrheit dieſer beiden abſtrakten Momente, — die gedachte Idee des Guten realiſirt in dem in ſich reflektirten Willen und in äußerlicher Welt; — ſo daß die Freiheit als die Subſtanz, ebenſo ſehr als Wirklichkeit und Nothwendigkeit exiſtirt, wie als ſubjektiver Wille; — die Idee in ihrer an und für ſich allgemeinen Exiſtenz; die Sittlichkeit.

Die ſittliche Subſtanz aber iſt gleichfalls

a. natürlicher Geiſt; — die Familie,

b. in ihrer Entzweiung und Erscheinung; — die bürgerliche Gesellschaft,

c. der Staat, als die in der freien Selbstständigkeit des besondern Willens ebenso allgemeine und objektive Freiheit; — welcher wirkliche und organische Geist α. eines Volks sich β. durch das Verhältniß der besondern Volksgeister hindurch, γ. in der Weltgeschichte zum allgemeinen Weltgeiste wirklich wird und offenbart, dessen Recht das Höchste ist.

Daß eine Sache oder Inhalt, der erst seinem Begriffe nach, oder wie er an sich ist, gesetzt ist, die Gestalt der Unmittelbarkeit oder des Seyns hat, ist aus der spekulativen Logik vorausgesetzt; ein Anderes ist der Begriff, der in der Form des Begriffs für sich ist; dieser ist nicht mehr ein Unmittelbares. — Gleicherweise ist das die Eintheilung bestimmende Princip vorausgesetzt. Die Eintheilung kann auch als eine historische Vorausangabe der Theile angesehen werden, denn die verschiedenen Stufen müssen als Entwickelungsmomente der Idee sich aus der Natur des Inhalts selbst hervorbringen. Eine philosophische Eintheilung ist überhaupt nicht eine äußerliche, nach irgend einem oder mehreren aufgenommenen Eintheilungsgründen gemachte äußere Klassificirung eines vorhandenen Stoffes, sondern das immanente Unterscheiden des Begriffes selbst. — Moralität und Sittlichkeit, die gewöhnlich etwa als gleichbedeutend gelten, sind hier in wesentlich verschiedenem Sinne genommen. Inzwischen scheint auch die Vorstellung sie zu unterscheiden; der kantische Sprachgebrauch bedient sich vorzugsweise des Ausdrucks Moralität, wie denn die praktischen Principien dieser Philosophie sich durchaus auf diesen Begriff beschränken, den Standpunkt der Sittlichkeit sogar unmöglich machen, ja selbst sie ausdrücklich zernichten und empören. Wenn

aber Moralität und Sittlichkeit, ihrer Etymologie nach, auch gleichbedeutend wären, so hinderte dieß nicht, diese einmal verschiedenen Worte für verschiedene Begriffe zu benutzen.

Zusatz. Wenn wir hier vom Rechte sprechen, so meinen wir nicht bloß das bürgerliche Recht, das man gewöhnlich darunter versteht, sondern Moralität, Sittlichkeit und Weltgeschichte, die ebenfalls hierher gehören, weil der Begriff die Gedanken der Wahrheit nach zusammenbringt. Der freie Wille muß sich zunächst, um nicht abstrakt zu bleiben, ein Daseyn geben, und das erste sinnliche Material dieses Daseyns sind die Sachen, das heißt die äußeren Dinge. Diese erste Weise der Freiheit ist die, welche wir als Eigenthum kennen sollen, die Sphäre des formellen und abstrakten Rechts, wozu nicht minder das Eigenthum in seiner vermittelten Gestalt als Vertrag, und das Recht in seiner Verletzung als Verbrechen und Strafe gehören. Die Freiheit, die wir hier haben, ist das, was wir Person nennen, das heißt das Subjekt, das frei und zwar für sich frei ist, und sich in den Sachen ein Daseyn giebt. Diese bloße Unmittelbarkeit des Daseyns aber ist der Freiheit nicht angemessen, und die Negation dieser Bestimmung ist die Sphäre der Moralität. Ich bin nicht mehr bloß frei in dieser unmittelbaren Sache, sondern ich bin es auch in der aufgehobenen Unmittelbarkeit, das heißt ich bin es in mir selbst, im Subjektiven. In dieser Sphäre ist es, wo es auf meine Einsicht und Absicht und auf meinen Zweck ankommt, indem die Aeußerlichkeit als gleichgültig gesetzt wird. Das Gute, das hier der allgemeine Zweck ist, soll aber nicht bloß in meinem Inneren bleiben, sondern es soll sich realisiren. Der subjektive Wille nämlich fordert, daß sein Inneres, das heißt sein Zweck äußeres Daseyn erhalte, daß also das Gute in der äußerlichen Existenz solle

vollbracht werden. Die Moralität, wie das frühere Moment des formellen Rechts, ſind beide Abſtraktionen, deren Wahrheit erſt die Sittlichkeit iſt. Die Sittlichkeit iſt ſo die Einheit des Willens in ſeinem Begriffe, und des Willens des Einzelnen, das heißt des Subjekts. Ihr erſtes Daſeyn iſt wiederum ein Natürliches, in Form der Liebe und Empfindung, die Familie: das Individuum hat hier ſeine ſpröde Perſönlichkeit aufgehoben, und befindet ſich mit ſeinem Bewußtſeyn in einem Ganzen. Aber auf der folgenden Stufe iſt der Verluſt der eigentlichen Sittlichkeit, und der ſubſtantiellen Einheit zu ſehen: die Familie zerfällt, und die Glieder verhalten ſich als ſelbſtſtändige zu einander, indem nur das Band des gegenſeitigen Bedürfniſſes ſie umſchlingt. Dieſe Stufe der bürgerlichen Geſellſchaft hat man häufig für den Staat angeſehen. Aber der Staat iſt erſt das Dritte, die Sittlichkeit, und der Geiſt, in welchem die ungeheure Vereinigung der Selbſtſtändigkeit der Individualität, und der allgemeinen Subſtantialität ſtatt findet. Das Recht des Staates iſt daher höher, als andere Stufen: es iſt die Freiheit in ihrer konkreteſten Geſtaltung, welche nur noch unter die höchſte abſolute Wahrheit des Weltgeiſtes fällt.

Erſter Theil.

Das abſtrakte Recht.

§. 34.

Der an und für ſich freie Wille, wie er in ſeinem abſtrakten Begriffe iſt, iſt in der Beſtimmtheit der Unmittelbarkeit. Nach dieſer iſt er ſeine gegen die Realität negative, nur ſich abſtrakt auf ſich beziehende Wirklichkeit, — in ſich einzelner Wille eines Subjekts. Nach dem Momente der Beſonderheit des Willens hat er einen weitern Inhalt beſtimmter Zwecke und als ausſchließende Einzelnheit dieſen Inhalt zugleich als eine äußere, unmittelbar vorgefundene Welt vor ſich.

Zuſatz. Wenn geſagt wird, der an und für ſich freie Wille, wie er in ſeinem abſtrakten Begriffe iſt, ſey in der Beſtimmtheit der Unmittelbarkeit, ſo muß darunter Folgendes verſtanden werden. Die vollendete Idee des Willens wäre der Zuſtand, in welchem der Begriff ſich völlig realiſirt hätte, und in welchem das Daſeyn deſſelben nichts als die Entwickelung ſeiner ſelbſt wäre. Im Anfange iſt der Begriff aber abſtrakt, das heißt alle Beſtimmungen ſind zwar in ihm enthalten, aber auch nur enthalten: ſie ſind nur an ſich, und noch nicht zur Totalität in ſich ſelbſt entwickelt. Wenn ich ſage, ich bin frei, ſo iſt Ich noch dieſes gegenſatzloſe Inſichſeyn, dagegen im Moraliſchen

ſchon ein Gegenſatz iſt, denn da bin ich als einzelner Wille, und das Gute iſt das Allgemeine, obgleich es in mir ſelbſt iſt. Hier hat der Wille alſo ſchon die Unterſchiede von Einzelnheit und Allgemeinheit in ſich ſelbſt, und iſt ſomit beſtimmt. Aber im Anfang iſt ein ſolcher Unterſchied nicht vorhanden, denn in der erſten abſtrakten Einheit iſt noch kein Fortgang und keine Vermittelung: der Wille iſt ſo in der Form der Unmittelbarkeit, des Seyns. Die weſentliche Einſicht, die hier zu erlangen wäre, iſt nun, daß dieſe erſte Unbeſtimmtheit ſelbſt eine Beſtimmtheit iſt. Denn die Unbeſtimmtheit liegt darin, daß zwiſchen dem Willen und ſeinem Inhalt noch kein Unterſchied iſt: aber ſie ſelbſt, dem Beſtimmten entgegengeſetzt, fällt in die Beſtimmung ein Beſtimmtes zu ſeyn: die abſtrakte Identität iſt es, welche hier die Beſtimmtheit ausmacht: der Wille wird dadurch einzelner Wille — die Perſon.

§. 35.

Die Allgemeinheit dieſes für ſich freien Willens iſt die formelle, die ſelbſtbewußte ſonſt inhaltsloſe einfache Beziehung auf ſich in ſeiner Einzelnheit, — das Subjekt iſt inſofern Perſon. In der Perſönlichkeit liegt, daß ich als Dieſer vollkommen nach allen Seiten (in innerlicher Willkür, Trieb und Begierde, ſo wie nach unmittelbarem äußerlichen Daſeyn) beſtimmte und endliche, doch ſchlechthin reine Beziehung auf mich bin und in der Endlichkeit mich ſo als das Unendliche, Allgemeine und Freie weiß.

Die Perſönlichkeit fängt erſt da an, inſofern das Subjekt nicht bloß ein Selbſtbewußtſeyn überhaupt von ſich hat als konkretem auf irgend eine Weiſe beſtimmtem, ſondern vielmehr ein Selbſtbewußtſeyn von ſich als vollkommen abſtraktem Ich, in welchem alle konkrete Beſchränktheit und Gültigkeit negirt und ungültig iſt. In der Perſönlichkeit iſt daher das Wiſſen ſeiner als Gegenſtandes, aber als

durch das Denken in die einfache Unendlichkeit erhobenen und dadurch mit sich rein-identischen Gegenstandes. Individuen und Völker haben noch keine Persönlichkeit, insofern sie noch nicht zu diesem reinen Denken und Wissen von sich gekommen sind. Der an und für sich seyende Geist unterscheidet sich dadurch von dem erscheinenden Geiste, daß in derselben Bestimmung, worin dieser nur Selbstbewußtseyn, — Bewußtseyn von sich, aber nur nach dem natürlichen Willen und dessen noch äußerlichen Gegensätzen ist, der Geist sich als abstraktes und zwar freies Ich zum Gegenstande und Zwecke hat und so Person ist.

Zusatz. Der für sich seyende oder abstrakte Wille ist die Person. Das Höchste des Menschen ist Person zu seyn, aber trotz dem ist die bloße Abstraktion Person schon im Ausdruck etwas Verächtliches. Vom Subjekte ist die Person wesentlich verschieden, denn das Subjekt ist nur die Möglichkeit der Persönlichkeit, da jedes Lebendige überhaupt ein Subjekt ist. Die Person ist also das Subjekt, für das diese Subjektivität ist, denn in der Person bin ich schlechthin für mich: sie ist die Einzelnheit der Freiheit im reinen Fürsichseyn. Als diese Person weiß ich mich frei in mir selbst und kann von Allem abstrahiren, da nichts vor mir als die reine Persönlichkeit steht, und doch bin ich als Dieser ein ganz Bestimmtes: so alt, so groß, in diesem Raume, und was Alles für Partikularitäten noch seyn mögen. Die Person ist also in Einem das Hohe und das ganz Niedrige; es liegt in ihr diese Einheit des Unendlichen und schlechthin Endlichen, der bestimmten Grenze und des durchaus Grenzenlosen. Die Hoheit der Person ist es, welche diesen Widerspruch aushalten kann, der nichts Natürliches in sich hat oder ertragen könnte.

§. 36.

1) Die Persönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit

und macht den Begriff und die ſelbſt abſtrakte Grundlage des abſtrakten und daher formellen Rechtes aus. Das Rechtsgebot iſt daher: ſey eine Perſon und reſpektire die andern als Perſonen.

§. 37.

2) Die Beſonderheit des Willens iſt wohl Moment des ganzen Bewußtſeyns des Willens (§. 34.), aber in der abſtrakten Perſönlichkeit als ſolcher noch nicht enthalten. Sie iſt daher zwar vorhanden, aber als von der Perſönlichkeit, der Beſtimmung der Freiheit, noch verſchieden, Begierde, Bedürfniß, Triebe, zufälliges Belieben u. ſ. f. — Im formellen Rechte kommt es daher nicht auf das beſondere Intereſſe, meinen Nutzen oder mein Wohl an — ebenſo wenig auf den beſondern Beſtimmungsgrund meines Willens, auf die Einſicht und Abſicht.

Zuſatz. Weil die Beſonderheit in der Perſon noch nicht als Freiheit vorhanden iſt, ſo iſt Alles, was auf die Beſonderheit ankommt, hier ein Gleichgültiges. Hat jemand kein Intereſſe, als ſein formelles Recht, ſo kann dieſes reiner Eigenſinn ſeyn, wie es einem beſchränkten Herzen und Gemüthe oft zukommt, denn der rohe Menſch ſteift ſich am Meiſten auf ſein Recht, indeß der großartige Sinn darauf ſieht, was die Sache ſonſt noch für Seiten hat. Das abſtrakte Recht iſt alſo nur erſt bloße Möglichkeit, und inſofern gegen den ganzen Umfang des Verhältniſſes etwas Formelles. Deshalb giebt die rechtliche Beſtimmung eine Befugniß, aber es iſt nicht abſolut nothwendig, daß ich mein Recht verfolge, weil es nur eine Seite des ganzen Verhältniſſes iſt. Möglichkeit iſt nämlich Seyn, das die Bedeutung hat, auch nicht zu ſeyn.

§. 38.

In Beziehung auf die konkrete Handlung und moraliſche und ſittliche Verhältniſſe iſt gegen deren weitern Inhalt das abſtrakte Recht nur eine Möglichkeit, die rechtliche Beſtim-

mung daher nur eine Erlaubniß oder Befugniß. Die Nothwendigkeit dieſes Rechts beſchränkt ſich aus demſelben Grunde ſeiner Abſtraktion auf das Negative, die Perſönlichkeit und das daraus Folgende nicht zu verletzen. Es giebt daher nur Rechtsverbote, und die poſitive Form von Rechtsgeboten hat ihrem letzten Inhalte nach das Verbot zu Grunde liegen.

§. 39.

3) Die beſchließende und unmittelbare Einzelnheit der Perſon verhält ſich zu einer vorgefundenen Natur, welcher hiermit die Perſönlichkeit des Willens als ein Subjektives gegenüberſteht, aber dieſer als in ſich unendlich und allgemein iſt die Beſchränkung, nur ſubjektiv zu ſeyn, widerſprechend und nichtig. Sie iſt das Thätige, ſie aufzuheben und ſich Realität zu geben, oder, was daſſelbe iſt, jenes Daſeyn als das ihrige zu ſetzen.

§. 40.

Das Recht iſt zuerſt das unmittelbare Daſeyn, welches ſich die Freiheit auf unmittelbare Weiſe giebt,

a) Beſitz, welcher Eigenthum iſt; — die Freiheit iſt hier die des abſtrakten Willens überhaupt, oder eben damit einer einzelnen ſich nur zu ſich verhaltenden Perſon.

b) Die Perſon, ſich von ſich unterſcheidend, verhält ſich zu einer andern Perſon und zwar haben beide nur als Eigenthümer für einander Daſeyn. Ihre an ſich ſeyende Identität erhält Exiſtenz durch das Uebergehen des Eigenthums des Einen in das des Andern mit gemeinſamen Willen und Erhaltung ihres Rechts, — im Vertrag.

c) Der Wille als (a) in ſeiner Beziehung auf ſich, nicht von einer andern Perſon (b), ſondern in ſich ſelbſt unterſchieden, iſt er, als beſonderer Wille von ſich als an und für ſich ſeyendem verſchieden und entgegengeſetzt, — Unrecht und Verbrechen.

Die Eintheilung des Rechts in Perſonen-Sachen-Recht und das Recht zu Aktionen hat, ſo wie die vielen andern dergleichen Eintheilungen, zunächſt den Zweck, die Menge des vorliegenden unorganiſchen Stoffs in eine äuſſerliche Ordnung zu bringen. Es liegt in dieſem Eintheilen vornehmlich die Verwirrung, Rechte, welche ſubſtantielle Verhältniſſe, wie Familie und Staat, zu ihrer Vorausſetzung haben, und ſolche, die ſich auf die bloße abſtrakte Perſönlichkeit beziehen, kunterbunt zu vermiſchen. In dieſe Verwirrung gehört die kantiſche und ſonſt beliebt gewordene Eintheilung in ſächliche, perſönliche und dinglichperſönliche Rechte. Das Schiefe und Begriffloſe der Eintheilung in Perſonen- und Sachenrecht, das in dem römiſchen Rechte zu Grunde liegt, zu entwickeln, (das Recht zu Aktionen betrifft die Rechtspflege und gehört nicht in dieſe Ordnung) würde zu weit führen. Hier erhellt ſchon ſo viel, daß nur die Perſönlichkeit ein Recht an Sachen giebt und daher das perſönliche Recht weſentlich Sachenrecht iſt, — Sache im allgemeinen Sinne als das der Freiheit überhaupt Aeußerliche, wozu auch mein Körper, mein Leben gehört. Dieß Sachenrecht iſt das Recht der Perſönlichkeit als ſolcher. Was aber das im römiſchen Rechte ſogenannte Perſonenrecht betrifft, ſo ſoll der Menſch erſt, mit einem gewiſſen *status* betrachtet, eine Perſon ſeyn; (Heineccii Elem. Jur. Civ. §. LXXV.) im römiſchen Rechte iſt hiermit ſogar die Perſönlichkeit ſelbſt, als gegenüber der Sklaverei, nur ein Stand, Zuſtand. Der Inhalt des römiſchen ſogenannten Perſonenrechtes betrifft dann außer dem Recht an Sklaven, wozu ungefähr auch die Kinder gehören, und dem Zuſtande der Rechtloſigkeit (capitis diminutio) die Familienverhältniſſe. Bei Kant ſind vollends die Familienverhältniſſe, die auf dingliche Weiſe per-

ſönlichen Rechte. — Das römiſche Perſonenrecht iſt daher nicht das Recht der Perſon als ſolcher, ſondern wenigſtens der beſondern Perſon; — ſpäterhin wird ſich zeigen, daß das Familienverhältniß vielmehr das Aufgeben der Perſönlichkeit zu ſeiner ſubſtantiellen Grundlage hat. Es kann nun nicht anders als verkehrt erſcheinen, das Recht der beſonders beſtimmten Perſon vor dem allgemeinen Rechte der Perſönlichkeit abzuhandeln. — Die perſönlichen Rechte bei Kant ſind die Rechte, die aus einem Vertrage entſtehen, daß Ich etwas gebe, leiſte — das *jus ad rem* im römiſchen Recht, das aus einer Obligatio entſpringt. Es iſt allerdings nur eine Perſon, die aus einem Vertrage zu leiſten hat, ſo wie auch nur eine Perſon, die das Recht an eine ſolche Leiſtung erwirbt, aber ein ſolches Recht kann man darum nicht ein perſönliches nennen; jede Art von Rechten kommt nur einer Perſon zu und objektiv iſt ein Recht aus dem Vertrage nicht Recht an eine Perſon, ſondern nur an ein ihr Aeußerliches, oder etwas von ihr zu Veräußerndes, immer an eine Sache.

Erſter Abſchnitt.

Das Eigenthum.

§. 41.

Die Perſon muß ſich eine äußere Sphäre ihrer Freiheit geben, um als Idee zu ſeyn. Weil die Perſon der an und für ſich ſeyende unendliche Wille in dieſer erſten noch ganz abſtrakten Beſtimmung iſt, ſo iſt dieß von ihm Unterſchiedene, was die Sphäre ſeiner Freiheit ausmachen kann, gleichfalls

als das von ihm unmittelbar Verſchiedene und Trennbare beſtimmt.

Zuſatz. Das Vernünftige des Eigenthums liegt nicht in der Befriedigung der Bedürfniſſe, ſondern darin, daß ſich die bloße Subjektivität der Perſönlichkeit aufhebt. Erſt im Eigenthume iſt die Perſon als Vernunft. Wenn auch die erſte Realität meiner Freiheit in einer äußerlichen Sache, ſomit eine ſchlechte Realität iſt, ſo kann die abſtrakte Perſönlichkeit eben in ihrer Unmittelbarkeit kein anderes Daſeyn, als in der Beſtimmung der Unmittelbarkeit haben.

§. 42.

Das von dem freien Geiſte unmittelbar Verſchiedene iſt für ihn und an ſich das Aeußerliche überhaupt, — eine Sache, ein Unfreies, Unperſönliches und Rechtloſes.

Sache hat wie das Objektive die entgegengeſetzten Bedeutungen, das eine Mal, wenn man ſagt: das iſt die Sache, es kommt auf die Sache, nicht auf die Perſon an, — die Bedeutung des Subſtantiellen; das andere Mal gegen die Perſon, (nämlich nicht das beſondere Subjekt) iſt die Sache das Gegentheil des Subſtantiellen, das ſeiner Beſtimmung nach nur Aeußerliche. — Was für den freien Geiſt, der vom bloßen Bewußtſeyn wohl unterſchieden werden muß, das Aeußerliche iſt, iſt es an und für ſich, darum iſt die Begriffsbeſtimmung der Natur dieß, das Aeußerliche an ihr ſelbſt zu ſeyn.

Zuſatz. Da der Sache die Subjektivität abgeht, iſt ſie nicht bloß dem Subjekte, ſondern ſich ſelbſt das Aeußerliche. Raum und Zeit ſind auf dieſe Weiſe äußerlich. Ich als ſinnlich, bin ſelbſt äußerlich, räumlich und zeitlich. Ich, indem ich ſinnliche Anſchauungen habe, habe ſie von Etwas, das ſich ſelbſt äußerlich iſt. Das Thier kann anſchauen, aber die Seele des Thieres hat nicht die Seele, nicht ſich ſelbſt zum Gegenſtand, ſondern ein Aeußerliches.

§. 43.

Die Perſon hat als der unmittelbare Begriff und damit auch weſentlich Einzelne eine natürliche Exiſtenz, Theils an ihr ſelbſt, Theils als eine ſolche, zu der ſie als einer Außenwelt ſich verhält. — Nur von dieſen Sachen, als die es unmittelbar, nicht von Beſtimmungen, die es durch die Vermittelung des Willens zu werden fähig ſind, iſt hier bei der Perſon, die ſelbſt noch in ihrer erſten Unmittelbarkeit iſt, die Rede.

Geiſtige Geſchicklichkeiten, Wiſſenſchaften, Künſte, ſelbſt Religiöſes (Predigten, Meſſen, Gebete, Seegen in geweihten Dingen), Erfindungen u. ſ. f. werden Gegenſtände des Vertrags, anerkannten Sachen in Weiſe des Kaufens, Verkaufens u. ſ. f. gleichgeſetzt. Man kann fragen, ob der Künſtler, der Gelehrte, u. ſ. f. im juriſtiſchen Beſitze ſeiner Kunſt, Wiſſenſchaft, ſeiner Fähigkeit, eine Predigt zu halten, Meſſe zu leſen u. ſ. w. ſey, d. i. ob dergleichen Gegenſtände Sachen ſeyen. Man wird Anſtand nehmen, ſolche Geſchicklichkeiten, Kenntniſſe, Fähigkeiten u. ſ. f. Sachen zu nennen: da über dergleichen Beſitz einer Seits als über Sachen verhandelt und kontrahirt wird, er anderer Seits aber ein Inneres und Geiſtiges iſt, kann der Verſtand über die juriſtiſche Qualifikation deſſelben in Verlegenheit ſeyn, da ihm nur der Gegenſatz: daß Etwas entweder Sache oder Nicht-Sache, wie das Entweder unendlich, Oder endlich), vorſchwebt. Kenntniſſe, Wiſſenſchaften, Talente u. ſ. f. ſind freilich dem freien Geiſte eigen und ein Innerliches deſſelben, nicht ein Aeußerliches, aber ebenſo ſehr kann er ihnen durch die Aeußerung ein äußerliches Daſeyn geben und ſie veräußern, (ſ. unten) wodurch ſie unter die Beſtimmung von Sachen geſetzt werden. Sie ſind alſo nicht zuerſt ein Unmittelbares, ſondern werden es erſt durch die Vermittelung des Geiſtes, der ſein Inneres zur Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit

herabſetzt. — Nach der unrechtlichen und unſittlichen Beſtimmung des römiſchen Rechts waren die Kinder Sachen für den Vater und dieſer hiermit im juriſtiſchen Beſitze ſeiner Kinder, und doch wohl ſtand er auch im ſittlichen Verhältniſſe der Liebe zu ihnen, (das freilich durch jenes Unrecht ſehr geſchwächt werden mußte). Es fand darin alſo eine, aber ganz unrechtliche Vereinigung der beiden Beſtimmungen von Sache und Nicht-Sache Statt. — Im abſtrakten Rechte, das nur die Perſon als ſolche, ſomit auch das Beſondere, was zum Daſeyn und Sphäre ihrer Freiheit gehört, nur inſofern zum Gegenſtande hat, als es als ein von ihr Trennbares und unmittelbar Verſchiedenes iſt, dieß mache ſeine weſentliche Beſtimmung aus, oder es könne ſie nur erſt vermittelſt des ſubjektiven Willens erhalten, kommen geiſtige Geſchicklichkeiten, Wiſſenſchaften u. ſ. f. allein nach ihrem juriſtiſchen Beſitze in Betracht; der Beſitz des Körpers und des Geiſtes, der durch Bildung, Studium, Gewöhnung u. ſ. f. erworben wird, und als ein inneres Eigenthum des Geiſtes iſt, iſt hier nicht abzuhandeln. Von dem Uebergange aber eines ſolchen geiſtigen Eigenthums in die Aeußerlichkeit, in welcher es unter die Beſtimmung eines juriſtiſch-rechtlichen Eigenthums fällt, iſt erſt bei der Veräußerung zu ſprechen.

§. 44.

Die Perſon hat das Recht, in jede Sache ihren Willen zu legen, welche dadurch die Meinige iſt, zu ihrem ſubſtantiellen Zwecke, da ſie einen ſolchen nicht in ſich ſelbſt hat, ihrer Beſtimmung und Seele meinen Willen erhält, — abſolutes Zueignungsrecht des Menſchen auf alle Sachen.

Diejenige ſogenannte Philoſophie, welche den unmittelbaren einzelnen Dingen, dem Unperſönlichen, Realität im Sinne von Selbſtſtändigkeit und wahrhaftem Für- und Inſichſeyn zuſchreibt, ebenſo diejenige, welche verſichert, der

Geist könne die Wahrheit nicht erkennen und nicht wissen, was das Ding an sich ist, wird von dem Verhalten des freien Willens gegen diese Dinge unmittelbar widerlegt. Wenn für das Bewußtseyn, für das Anschauen und Vorstellen die sogenannten Außendinge den Schein von Selbstständigkeit haben, so ist dagegen der freie Wille der Idealismus, die Wahrheit solcher Wirklichkeit.

Zusatz. Alle Dinge können Eigenthum des Menschen werden, weil dieser freier Wille, und als solcher an und für sich ist, das Entgegenstehende aber diese Eigenschaft nicht hat. Jeder hat also das Recht seinen Willen zur Sache zu machen, oder die Sache zu seinem Willen, das heißt mit anderen Worten, die Sache aufzuheben und zu der seinigen umzuschaffen; denn die Sache als Aeußerlichkeit hat keinen Selbstzweck, ist nicht die unendliche Beziehung ihrer auf sich selbst, sondern sich selbst ein Aeußerliches. Ein solches Aeußerliche ist auch das Lebendige (das Thier), und insofern selber eine Sache. Nur der Wille ist das Unendliche, gegen alles andere Absolute, während das Andere seiner Seits nur relativ ist. Sich zueignen heißt im Grunde somit nur die Hoheit meines Willens gegen die Sache manifestiren, und aufweisen, daß diese nicht an und für sich, nicht Selbstzweck ist. Diese Manifestation geschieht dadurch, daß ich in die Sache einen anderen Zweck lege, als sie unmittelbar hatte: ich gebe dem Lebendigen als meinem Eigenthum eine andere Seele, als es hatte; ich gebe ihm meine Seele. Der freie Wille ist somit der Idealismus, der die Dinge nicht, wie sie sind, für an und für sich hält, während der Realismus dieselben für absolut erklärt, wenn sie sich auch nur in der Form der Endlichkeit befinden. Schon das Thier hat nicht mehr diese realistische Philosophie, denn es zehrt die Dinge

auf, und beweiſt dadurch, daß ſie nicht abſolut ſelbſtſtändig ſind.

§. 45.

Daß Ich etwas in meiner ſelbſt äußeren Gewalt habe, macht den Beſitz aus, ſo wie die beſondere Seite, daß Ich etwas aus natürlichem Bedürfniſſe, Triebe und der Willkür zu dem Meinigen mache, das beſondere Intereſſe des Beſitzes iſt. Die Seite aber, daß Ich als freier Wille mir im Beſitze gegenſtändlich und hiermit auch erſt wirklicher Wille bin, macht das Wahrhafte und Rechtliche darin, die Beſtimmung des Eigenthums aus.

Eigenthum zu haben, erſcheint in Rückſicht auf das Bedürfniß, indem dieſes zum Erſten gemacht wird, als Mittel; die wahrhafte Stellung aber iſt, daß vom Standpunkte der Freiheit aus das Eigenthum als das erſte Daſeyn derſelben, weſentlicher Zweck für ſich iſt.

§. 46.

Da mir im Eigenthum mein Wille als perſönlicher, ſomit als Wille des Einzelnen objektiv wird, ſo erhält es den Charakter von Privateigenthum, und gemeinſchaftliches Eigenthum, das ſeiner Natur nach vereinzelt beſeſſen werden kann, die Beſtimmung von einer an ſich auflösbaren Gemeinſchaft, in der meinen Antheil zu laſſen, für ſich Sache der Willkür iſt.

Die Benutzung elementariſcher Gegenſtände iſt, ihrer Natur nach, nicht fähig, zu Privatbeſitz partikulariſirt zu werden. — Die agrariſchen Geſetze in Rom enthalten einen Kampf zwiſchen Gemeinſamkeit und Privateigenthümlichkeit des Grundbeſitzes; die letztere mußte als das vernünftigere Moment, obgleich auf Koſten andern Rechts, die Oberhand behalten. — Familien-Fideikommiſſariſches Eigenthum enthält ein Moment, dem das Recht der Perſönlichkeit und damit des Privateigenthums entgegenſteht. Aber die Beſtimmungen, die das Privateigenthum

betreffen, können höhern Sphären des Rechts, einem Gemeinweſen, dem Staate untergeordnet werden müſſen, wie in Rückſicht auf Privateigenthümlichkeit beim Eigenthum einer ſogenannten moraliſchen Perſon, Eigenthum in todter Hand, der Fall iſt. Jedoch können ſolche Ausnahmen nicht im Zufall, in Privatwillkür, Privatnutzen, ſondern nur in dem vernünftigen Organismus des Staats begründet ſeyn. — Die Idee des platoniſchen Staats enthält das Unrecht gegen die Perſon, des Privateigenthums unfähig zu ſeyn, als allgemeines Princip. Die Vorſtellung von einer formalen oder freundſchaftlichen und ſelbſt erzwungenen Verbrüderung der Menſchen mit Gemeinſchaft der Güter und der Verbannung des privateigenthümlichen Princips kann ſich der Geſinnung leicht darbieten, welche die Natur der Freiheit des Geiſtes und des Rechts verkennt und ſie nicht in ihren beſtimmten Momenten erfaßt. Was die moraliſche oder religiöſe Rückſicht betrifft, ſo hielt Epikur ſeine Freunde, wie ſie, einen ſolchen Bund der Gütergemeinſchaft zu errichten, verhatten, gerade aus dem Grunde davon ab, weil dieß ein Mißtrauen beweiſe, und die einander mißtrauen, nicht Freunde ſeyen. (Diog. Laërt. l. X. n. VI.)

Zuſatz. Im Eigenthum iſt mein Wille perſönlich, die Perſon iſt aber ein Dieſes: alſo wird das Eigenthum das Perſönliche dieſes Willens. Da ich meinem Willen Daſeyn durch das Eigenthum gebe, ſo muß das Eigenthum auch die Beſtimmung haben, das Dieſe, das Meine zu ſeyn. Dieß iſt die wichtige Lehre von der Nothwendigkeit des Privateigenthums. Wenn Ausnahmen durch den Staat gemacht werden können, ſo iſt es doch dieſer allein, der ſie machen kann: häufig iſt aber von demſelben, namentlich in unſerer Zeit, das Privateigenthum wieder hergeſtellt worden. So haben z. B. viele Staaten mit

Recht die Sklaven aufgehoben, weil ein Gemeinweſen ſittlich kein ſolches Recht am Eigenthum hat, als die Perſon.

§. 47.

Die Perſon bin Ich ſelbſt unmittelbar Einzelner, — dieß heißt in ſeiner weitern Beſtimmung zunächſt: Ich bin lebendig in dieſem organiſchen Körper, welcher mein dem Inhalte nach allgemeines ungetheiltes äußeres Daſeyn, die reale Möglichkeit alles weiter beſtimmten Daſeyns iſt. Aber als Perſon habe ich zugleich mein Leben und Körper, wie andere Sachen, nur inſofern es mein Wille iſt.

Daß Ich nach der Seite, nach welcher Ich nicht als der für ſich ſeyende, ſondern als der unmittelbare Begriff exiſtire, lebendig bin und einen organiſchen Körper habe, beruht auf dem Begriffe des Lebens und dem des Geiſtes als Seele, — auf Momenten, die aus der Naturphiloſophie aufgenommen ſind. —

Ich habe dieſe Glieder, das Leben nur, inſofern ich will, das Thier kann ſich nicht ſelbſt beſtimmen oder umbringen, aber der Menſch.

Zuſatz. Die Thiere haben ſich zwar im Beſitz: ihre Seele iſt im Beſitz ihres Körpers, aber ſie haben kein Recht auf ihr Leben, weil ſie es nicht wollen.

§. 48.

Der Körper, inſofern er unmittelbares Daſeyn iſt, iſt er dem Geiſte nicht angemeſſen; um williges Organ und beſeeltes Mittel deſſelben zu ſeyn, muß er erſt von ihm in Beſitz genommen werden. (§. 57.) — Aber für Andere bin ich weſentlich ein Dritter in meinem Körper, wie ich ihn unmittelbar habe.

Nur weil Ich als Dritter im Körper lebendig bin, darf dieſer lebendige Daſeyn nicht zum Laſtthiere mißbraucht werden. Inſofern Ich lebe, iſt meine Seele (der Begriff und höher das Dritte) und der Leib nicht geſchieden, dieſer

ist das Daseyn der Freiheit und Ich empfinde in ihm. Es ist daher nur ideeloser, sophistischer Verstand, welcher die Unterscheidung machen kann, daß das Ding an sich, die Seele, nicht berührt oder angegriffen werde, wenn der Körper mißhandelt und die Existenz der Person der Gewalt eines Andern unterworfen wird. Ich kann mich aus meiner Existenz in mich zurückziehen und sie zur äußerlichen machen, — die besondere Empfindung aus mir hinaushalten und in den Fesseln frei seyn. Aber dieß ist mein Wille, für den Andern bin Ich in meinem Körper; frei für den Andern bin ich nur als frei im Daseyn, ist ein identischer Satz. Meinem Körper von Andern angethane Gewalt ist Mir angethane Gewalt.

Daß, weil Ich empfinde, die Berührung und Gewalt gegen meinen Körper mich unmittelbar als wirklich und gegenwärtig berühret, macht den Unterschied zwischen persönlicher Beleidigung und zwischen Verletzung meines äußern Eigenthums, als in welchem mein Wille nicht in dieser unmittelbaren Gegenwart und Wirklichkeit ist.

§. 49.

Im Verhältnisse zu äußerlichen Dingen ist das Vernünftige, daß Ich Eigenthum besitze; die Seite des Besonderen aber begreift die subjektiven Zwecke, Bedürfnisse, die Willkür, die Talente, äußere Umstände u. s. f. (§. 45.); hiervon hängt der Besitz bloß als solcher ab, aber diese besondere Seite ist in dieser Sphäre der abstrakten Persönlichkeit noch nicht identisch mit der Freiheit gesetzt. Was und wie viel Ich besitze, ist daher eine rechtliche Zufälligkeit.

In der Persönlichkeit sind die Mehrern Personen, wenn man hier von Mehrern sprechen will, wo noch kein solcher Unterschied Statt findet, gleich. Dieß ist aber ein leerer tautologischer Satz; denn die Person ist als das Abstrakte eben das noch nicht Besonderte und in bestimm-

tem Unterſchiede Geſetzte. — *Gleichheit* iſt die abſtrakte Identität des Verſtandes, auf welche das reflektirende Denken und damit die Mittelmäßigkeit des Geiſtes überhaupt, zunächſt verfällt, wenn ihm die Beziehung der Einheit auf einen Unterſchied vorkommt. Hier wäre die Gleichheit nur Gleichheit der abſtrakten Perſonen als ſolcher, *außer welcher* eben damit Alles, was den Beſitz betrifft, dieſer *Boden der Ungleichheit*, fällt. — Die bisweilen gemachte Forderung der *Gleichheit* in Austheilung des Erdbodens oder gar des weiter vorhandenen Vermögens, iſt ein um ſo leererer und oberflächlicherer Verſtand, als in dieſe Beſonderheit nicht nur die äußere Naturzufälligkeit, ſondern auch der ganze Umfang der geiſtigen Natur in ihrer unendlichen Beſonderheit und Verſchiedenheit, ſo wie in ihrer zum Organismus entwickelten Vernunft fällt. — Von einer *Ungerechtigkeit der Natur* über ungleiches Austheilen des Beſitzes und Vermögens kann nicht geſprochen werden, denn die Natur iſt nicht frei, und darum weder gerecht, noch ungerecht. Daß alle Menſchen ihr Auskommen für ihre Bedürfniſſe haben ſollen, iſt Theils ein moraliſcher und, in dieſer Unbeſtimmtheit ausgeſprochen, zwar wohlgemeinter, aber, wie das bloß Wohlgemeinte überhaupt, nichts Objektives ſetzender *Wunſch*, Theils iſt Auskommen etwas Anderes als *Beſitz* und gehört einer andern Sphäre, der bürgerlichen Geſellſchaft, an.

Zuſatz. Die Gleichheit, die man etwa in Beziehung auf die Vertheilung der Güter einführen möchte, würde, da das Vermögen vom Fleiß abhängt, ohnehin in kurzer Zeit wieder zerſtört werden. Was ſich aber nicht ausführen läßt, das ſoll auch nicht ausgeführt werden. Denn die Menſchen ſind freilich gleich, aber nur als Perſonen, das heißt, rückſichtlich der Quelle ihres Beſitzes. Demzufolge müßte jeder Menſch Eigenthum haben. Will man dabei

von Gleichheit ſprechen, ſo iſt es dieſe Gleichheit, die man betrachten muß. Außer derſelben fällt aber die Beſtimmung der Beſonderheit, die Frage, wie viel ich beſitze. Hier iſt die Behauptung falſch, daß die Gerechtigkeit fordere, das Eigenthum eines Jeden ſolle gleich ſeyn; denn dieſe fordert nur, daß jeder Eigenthum haben ſolle. Vielmehr iſt die Beſonderheit, das, wo gerade die Ungleichheit ihren Platz hat, und die Gleichheit wäre hier Unrecht. Es iſt ganz richtig, daß die Menſchen häufig nach den Gütern der Anderen Luſt bekommen; dieß iſt aber eben das Unrecht, denn das Recht iſt das, was gleichgültig gegen die Beſonderheit bleibt.

§. 50.

Daß die Sache dem in der Zeit zufällig Erſten, der ſie in Beſitz nimmt, angehört, iſt, weil ein Zweiter nicht in Beſitz nehmen kann, was bereits Eigenthum eines Andern iſt, eine ſich unmittelbar verſtehende, überflüſſige Beſtimmung.

Zuſatz. Die bisherigen Beſtimmungen betrafen hauptſächlich den Satz, daß die Perſönlichkeit Daſeyn im Eigenthum haben müſſe. Daß nun der erſte Beſitzergreifende auch Eigenthümer ſey, geht aus dem Geſagten hervor. Der Erſte iſt nicht dadurch rechtlicher Eigenthümer, weil er der Erſte iſt, ſondern weil er freier Wille iſt, denn erſt dadurch, daß ein Anderer nach ihm kommt, wird er der Erſte.

§. 51.

Zum Eigenthum als dem Daſeyn der Perſönlichkeit, iſt meine innerliche Vorſtellung und Wille, daß Etwas mein ſeyn ſolle, nicht hinreichend, ſondern es wird dazu die Beſitzergreifung erfordert. Das Daſeyn, welches jenes Wollen hierdurch erhält, ſchließt die Erkennbarkeit für Andere in ſich. — Daß die Sache, von der Ich Beſitz nehmen kann, herrenlos ſey, iſt (wie §. 50.) eine ſich von ſelbſt verſtehende negative

Bedingung, oder bezieht ſich vielmehr auf das anticipirte Verhältniß zu Andern.

Zuſatz. Daß die Perſon ihren Willen in eine Sache legt, iſt erſt der Begriff des Eigenthums und das Weitere iſt eben die Realiſation deſſelben. Mein innerer Willensakt, welcher ſagt, daß Etwas mein ſey, muß auch für Andere erkennbar werden. Mache ich eine Sache zur meinigen, ſo gebe ich ihr dieſes Prädikat, das an ihr in äußerlicher Form erſcheinen, und nicht bloß in meinem inneren Willen ſtehen bleiben muß. Unter Kindern pflegt es zu geſchehen, daß dieſe gegen die Beſitzergreifung Anderer, das frühere Wollen hervorheben: für Erwachſene iſt aber dieſes Wollen nicht hinreichend, denn die Form der Subjektivität muß entfernt werden, und ſich zur Objektivität herausarbeiten.

§. 52.

Die Beſitzergreifung macht die Materie der Sache zu meinem Eigenthum, da die Materie für ſich nicht ihr eigen iſt.

Die Materie leiſtet mir Widerſtand (und ſie iſt nur dieß, mir Widerſtand zu leiſten), d. i. ſie zeigt mir ihr abſtraktes Fürſichſeyn nur als abſtraktem Geiſte, nämlich als ſinnlichem (verkehrter Weiſe hält das ſinnliche Vorſtellen das ſinnliche Seyn des Geiſtes für das Konkrete und das Vernünftige für das Abſtrakte), aber in Beziehung auf den Willen und Eigenthum hat dieß Fürſichſeyn der Materie keine Wahrheit. Das Beſitzergreifen als äußerliches Thun, wodurch das allgemeine Zueignungsrecht der Naturdinge verwirklicht wird, tritt in die Bedingungen der phyſiſchen Stärke, der Liſt, der Geſchicklichkeit, der Vermittelung überhaupt, wodurch man körperlicherweiſe etwas habhaft wird. Nach der qualitativen Verſchiedenheit der Naturdinge hat deren Bemächtigung und Beſitznahme einen unendlich vielfachen Sinn und eine ebenſo unendliche Be-

schränkung und Zufälligkeit. Ohnehin ist die Gattung und das Elementarische, als solches, nicht Gegenstand der persönlichen Einzelnheit; um dieß zu werden und ergriffen werden zu können, muß es erst vereinzelt werden (ein Athemzug der Luft, — ein Schluck Wassers). An der Unmöglichkeit, eine äußerliche Gattung als solche und das Elementarische in Besitz nehmen zu können, ist nicht die äußerliche physische Unmöglichkeit als das Letzte zu betrachten, sondern daß die Person als Wille sich als Einzelnheit bestimmt und als Person zugleich unmittelbare Einzelnheit ist, hiermit sich auch als solche zum Aeußerlichen als zu Einzelnheiten verhält. (§. 13. Anm. §. 43.) — Die Bemächtigung und das äußerliche Besitzen wird daher auch auf unendliche Weise mehr oder weniger unbestimmt und unvollkommen. Immer aber ist die Materie nicht ohne wesentliche Form und nur durch diese ist sie Etwas. Je mehr ich mir diese Form aneigne, desto mehr komme ich auch in den wirklichen Besitz der Sache. Das Verzehren von Nahrungsmitteln ist eine Durchdringung und Veränderung ihrer qualitativen Natur, durch die sie vor dem Verzehren das sind, was sie sind. Die Ausbildung meines organischen Körpers zu Geschicklichkeiten, so wie die Bildung meines Geistes ist gleichfalls eine mehr oder weniger vollkommene Besitznahme und Durchdringung; der Geist ist es, den ich mir am vollkommensten zu eigen machen kann. Aber diese Wirklichkeit der Besitzergreifung ist verschieden von dem Eigenthum, als solchem, welches durch den freien Willen vollendet ist. Gegen ihn hat die Sache nicht ein Eigenthümliches für sich zurückbehalten, wenn schon im Besitze, als einem äußerlichen Verhältniß, noch eine Aeußerlichkeit zurückbleibt. Ueber das leere Abstraktum einer Materie ohne Eigenschaften, welches im Eigenthum

außer mir und der Sache eigen bleiben ſoll, muß der Gedanke Meiſter werden.

Zuſatz. Fichte hat die Frage aufgeworfen, ob, wenn ich die Materie formire, dieſelbe auch mein ſey. Es muß, nach ihm, wenn ich aus Gold einen Becher verfertigt habe, einem Anderen freiſtehen, das Gold zu nehmen, wenn er nur dadurch meine Arbeit nicht verletzt. So trennbar dieß auch in der Vorſtellung iſt, ſo iſt in der That dieſer Unterſchied eine leere Spitzfindigkeit; denn wenn ich ein Feld in Beſitz nehme und beackere, ſo iſt nicht nur die Furche mein Eigenthum, ſondern das Weitere, die Erde, die dazu gehört. Ich will nämlich dieſe Materie, das Ganze in Beſitz nehmen: ſie bleibt daher nicht herrenlos, nicht ihr eigen. Denn wenn die Materie auch außerhalb der Form bleibt, die ich dem Gegenſtande gegeben habe, ſo iſt die Form eben ein Zeichen, daß die Sache mein ſeyn ſoll: ſie bleibt daher nicht außer meinem Willen, nicht außerhalb deſſen, was ich gewollt habe. Es iſt daher nichts da, was von einem Anderen in Beſitz zu nehmen wäre.

§. 53.

Das Eigenthum hat ſeine näheren Beſtimmungen im Verhältniſſe des Willens zur Sache; dieſes iſt α) unmittelbar Beſitznahme, inſofern der Wille in der Sache, als einem Poſitiven, ſein Daſeyn hat, β) inſofern ſie ein Negatives gegen ihn iſt, hat er ſein Daſeyn in ihr als einem zu Negirenden, — Gebrauch, γ) die Reflexion des Willens in ſich aus der Sache — Veräußerung; — poſitives, negatives und unendliches Urtheil des Willens über die Sache.

A. Beſitznahme.

§. 54.

Die Beſitznahme iſt Theils die unmittelbare körperliche

Ergreifung, Theils die Formirung, Theils die bloße Bezeichnung.

Zusatz. Diese Weisen der Besitznahme enthalten den Fortgang von der Bestimmung der Einzelnheit zu der der Allgemeinheit. Die körperliche Ergreifung kann nur an der einzelnen Sache Statt finden, dagegen die Bezeichnung die Besitznahme durch die Vorstellung ist. Ich verhalte mich dabei vorstellend, und meine, daß die Sache nach ihrer Ganzheit mein sey, nicht bloß der Theil, den ich körperlich in Besitz nehmen kann.

§. 55.

α) Die körperliche Ergreifung ist nach der sinnlichen Seite, indem Ich in diesem Besitzen unmittelbar gegenwärtig bin und damit mein Wille ebenso erkennbar ist, die vollständigste Weise; aber überhaupt nur subjektiv, temporär und dem Umfange nach, so wie auch durch die qualitative Natur der Gegenstände höchst eingeschränkt. — Durch den Zusammenhang, in den ich Etwas mit anderwärts mir schon eigenthümlichen Sachen bringen kann, oder Etwas sonst zufälliger Weise kommt, durch andere Vermittelungen wird der Umfang dieser Besitznahme etwas ausgedehnt.

Mechanische Kräfte, Waffen, Instrumente erweitern den Bereich meiner Gewalt. — Zusammenhänge, wie des meinen Boden bespülenden Meeres, Stromes, eines zur Jagd, Weide, und anderer Benutzung tauglichen Bodens, der an mein festes Eigenthum angrenzt, der Steine und anderer Mineralienlager unter meinem Acker, Schätze in oder unter meinem Grundeigenthum u. s. f. — oder Zusammenhänge, die erst in der Zeit und zufällig erfolgen (wie ein Theil der sogenannten natürlichen Accessionen, Alluvion und dergleichen, auch Strandung —), die Foetura ist wohl eine Accession zu meinem Vermögen, aber, als ein organisches Verhältniß, kein äußerliches Hinzukom-

men zu einer andern von mir besessenen Sache und daher von ganz anderer Art, als die sonstigen Accessionen, — sind Theils leichtere zum Theil ausschließende Möglichkeiten, etwas in Besitz zu nehmen oder zu benutzen für einen Besitzer gegen einen andern, Theils kann das Hinzugekommene als ein unselbstständiges Accidens der Sache, zu der es hinzugekommen, angesehen werden. Es sind dieß überhaupt äußerliche Verknüpfungen, die nicht den Begriff und die Lebendigkeit zu ihrem Bande haben. Sie fallen daher dem Verstande für Herbeibringung und Abwägung der Gründe und Gegengründe und der positiven Gesetzgebung zur Entscheidung, nach einem Mehr oder Weniger von Wesentlichkeit oder Unwesentlichkeit der Beziehungen, anheim.

Zusatz. Die Besitznahme ist ganz vereinzelter Art: ich nehme nicht mehr in Besitz, als ich mit meinem Körper berühre, aber das Zweite ist sogleich, daß die äußeren Dinge eine weitere Ausdehnung haben, als ich fassen kann. Indem ich so was in Besitz habe, ist auch damit ein Anderes in Verbindung. Ich übe die Besitznahme durch die Hand, aber der Bereich derselben kann erweitert werden. Die Hand ist dieses große Organ, das kein Thier hat, und was ich mit ihr fasse, kann selbst ein Mittel werden, womit ich weiter greife. Wenn ich etwas besitze, so geht der Verstand gleich dahin über, daß nicht bloß das unmittelbar Besessene, sondern das damit Zusammenhängende mein sey. Hier muß das positive Recht seine Feststellungen machen, denn aus dem Begriffe läßt sich Nichts weiter herleiten.

§. 56.

β) Durch die Formirung erhält die Bestimmung, daß Etwas das Meinige ist, eine für sich bestehende Aeußerlichkeit und hört auf, auf meine Gegenwart in diesem Raum und in dieser Zeit und auf die Gegenwart meines Wissens und Wollens beschränkt zu seyn.

Das Formiren ist insofern die der Idee angemessenste Besitznahme, weil sie das Subjektive und Objektive in sich vereinigt, übrigens nach der qualitativen Natur der Gegenstände und nach der Verschiedenheit der subjektiven Zwecke unendlich verschieden. — Es gehört hierher auch das Formiren des Organischen, an welchem das, was ich an ihm thue, nicht als ein Aeußerliches bleibt, sondern assimilirt wird; Bearbeitung der Erde, Kultur der Pflanzen, Bezähmen, Füttern und Hegen der Thiere; — weiter vermittelnde Veranstaltungen zur Benutzung elementarischer Stoffe oder Kräfte, veranstaltete Einwirkung eines Stoffes auf einen andern u. s. f.

Zusatz. Diese Formirung kann empirisch die verschiedenartigsten Gestalten annehmen. Der Acker, den ich bebaue, wird dadurch formirt. In Beziehung auf das Unorganische ist die Formirung nicht immer direkt. Wenn ich z. B. eine Windmühle baue, so habe ich die Luft nicht formirt, aber ich mache eine Form zur Benutzung der Luft, die mir deswegen nicht genommen werden darf, weil ich sie selbst nicht formirt habe. Auch, daß ich Wild schone, kann als eine Weise der Formirung angesehen werden, denn es ist ein Benehmen in Rücksicht auf die Erhaltung des Gegenstandes. Nur ist freilich die Dressur der Thiere eine direktere, mehr von mir ausgehende Formirung.

§. 57.

Der Mensch ist nach der unmittelbaren Existenz an ihm selbst ein Natürliches, seinem Begriffe Aeußeres; erst durch die Ausbildung seines eigenen Körpers und Geistes, wesentlich dadurch, daß sein Selbstbewußtseyn sich als freies erfaßt, nimmt er sich in Besitz und wird das Eigenthum seiner selbst und gegen Andere. Dieses Besitznehmen ist umgekehrt ebenso dieß, das, was er seinem Begriffe nach (als eine Möglichkeit, Vermögen, Anlage) ist, in die Wirklichkeit zu

setzen, wodurch es ebenso wohl erst als das Seinige gesetzt, als auch als Gegenstand und vom einfachen Selbstbewußtseyn unterschieden und dadurch fähig wird, die Form der Sache zu erhalten (vergl. Anm. zu §. 43).

Die behauptete Berechtigung der Sklaverei (in allen ihren näheren Begründungen durch die physische Gewalt, Kriegsgefangenschaft, Rettung und Erhaltung des Lebens, Ernährung, Erziehung, Wohlthaten, eigene Einwilligung u. s. f.), so wie die Berechtigung einer Herrschaft, als bloßer Herrenschaft überhaupt und alle historische Ansicht über das Recht der Sklaverei und der Herrenschaft beruht auf dem Standpunkt, den Menschen als Naturwesen überhaupt nach einer Existenz, (wozu auch die Willkür gehört,) zu nehmen, die seinem Begriffe nicht angemessen ist. Die Behauptung des absoluten Unrechts der Sklaverei hingegen hält am Begriffe des Menschen als Geistes, als des an sich freien, fest und ist einseitig darin, daß sie den Menschen als von Natur frei, oder, was dasselbe ist, den Begriff als solchen in seiner Unmittelbarkeit, nicht die Idee, als das Wahre nimmt. Diese Antinomie beruht, wie alle Antinomie, auf dem formellen Denken, das die beiden Momente einer Idee, getrennt, jedes für sich, damit der Idee nicht angemessen und in seiner Unwahrheit, festhält und behauptet. Der freie Geist ist eben dieses (§. 21.) nicht als der bloße Begriff oder an sich zu seyn, sondern diesen Formalismus seiner selbst und damit die unmittelbare natürliche Existenz aufzuheben und sich die Existenz nur als die seinige, als freie Existenz, zu geben. Die Seite der Antinomie, die den Begriff der Freiheit behauptet, hat daher den Vorzug, den absoluten Ausgangspunkt, aber auch nur den Ausgangspunkt für die Wahrheit zu enthalten, während die andere Seite, welche bei der begrifflosen Existenz stehen bleibt, den Gesichtspunkt von Vernünftigkeit

und Recht gar nicht enthält. Der Standpunkt des freien Willens, womit das Recht und die Rechtswiſſenſchaft anfängt, iſt über den unwahren Standpunkt, auf welchem der Menſch als Naturweſen und nur als ſich ſeyender Begriff, der Sklaverei daher fähig iſt, ſchon hinaus. Dieſe frühere unwahre Erſcheinung betrifft den Geiſt, welcher nur erſt auf dem Standpunkte ſeines Bewußtſeyns iſt, die Dialektik des Begriffs und des nur erſt unmittelbaren Bewußtſeyns der Freiheit, bewirkt daſelbſt den Kampf des Anerkennens und das Verhältniß der Herrenſchaft und der Knechtſchaft. Daß aber der objektive Geiſt, der Inhalt des Rechts, nicht ſelbſt wieder nur in ſeinem ſubjektiven Begriffe, und damit, daß dieß, daß der Menſch an und für ſich nicht zur Sklaverei beſtimmt ſey, nicht wieder als ein bloßes Sollen aufgefaßt werde, dieß findet allein in der Erkenntniß Statt, daß die Idee der Freiheit wahrhaft nur als der Staat iſt.

Zuſatz. Hält man die Seite feſt, daß der Menſch an und für ſich frei ſey, ſo verdammt man damit die Sklaverei. Aber daß jemand Sklave iſt, liegt in ſeinem eigenen Willen, ſo wie es im Willen eines Volkes liegt, wenn es unterjocht wird. Es iſt ſomit nicht bloß ein Unrecht derer, welche Sklaven machen, oder welche unterjochen, ſondern der Sklaven und Unterjochten ſelbſt. Die Sklaverei fällt in den Uebergang von der Natürlichkeit der Menſchen zum wahrhaft ſittlichen Zuſtande: ſie fällt in eine Welt, wo noch ein Unrecht Recht iſt. Hier gilt das Unrecht, und befindet ſich ebenſo nothwendig an ſeinem Platz.

§. 58.

γ) Die für ſich nicht wirkliche, ſondern meinen Willen nur vorſtellende Beſitznahme iſt ein Zeichen an der Sache, deſſen Bedeutung ſeyn ſoll, daß Ich meinen Willen in ſie gelegt

habe. Dieſe Beſitznahme iſt nach dem gegenſtändlichen Umfang und der Bedeutung ſehr unbeſtimmt.

Zuſatz. Die Beſitznahme durch die Bezeichnung iſt die vollkommenſte von allen, denn auch die übrigen Arten haben mehr oder minder die Wirkung des Zeichens an ſich. Wenn ich eine Sache ergreife, oder formire, ſo iſt die letzte Bedeutung ebenfalls ein Zeichen, und zwar für Andere, um dieſe auszuſchließen, und um zu zeigen, daß ich meinen Willen in die Sache gelegt habe. Der Begriff des Zeichens iſt nämlich, daß die Sache nicht gilt, als das, was ſie iſt, ſondern als das, was ſie bedeuten ſoll. Die Kokarde bedeutet z. B. das Bürgerſeyn in einem Staate, obgleich die Farbe mit der Nation keinen Zuſammenhang hat, und nicht ſich, ſondern die Nation darſtellt. Darin, daß der Menſch ein Zeichen geben, und durch dieſes erwerben kann, zeigt er eben ſeine Herrſchaft über die Dinge.

B. Der Gebrauch der Sache.

§. 59.

Durch die Beſitznahme erhält die Sache das Prädikat die meinige zu ſeyn, und der Wille hat eine poſitive Beziehung auf ſie. In dieſer Identität iſt die Sache ebenſo ſehr als ein Negatives geſetzt und mein Wille in dieſer Beſtimmung ein beſonderer, Bedürfniß, Belieben u. ſ. f. Aber mein Bedürfniß als Beſonderheit eines Willens iſt das Poſitive, welches ſich befriedigt, und die Sache, als das an ſich Negative, iſt nur für daſſelbe und dient ihm. — Der Gebrauch iſt dieſe Realiſirung meines Bedürfniſſes durch die Veränderung, Vernichtung, Verzehrung der Sache, deren ſelbſtloſe Natur dadurch geoffenbart wird und die ſo ihre Beſtimmung erfüllt.

Daß der Gebrauch die reelle Seite und Wirklichkeit des Eigenthums iſt, ſchwebt der Vorſtellung vor, wenn ſie

Eigenthum, von dem kein Gebrauch gemacht wird, für todtes und herrenloſes anſieht und bei unrechtmäßiger Bemächtigung deſſelben es als Grund, daß es vom Eigenthümer nicht gebraucht worden ſey, anführt. — Aber der Wille des Eigenthümers, nach welchem eine Sache die ſeinige iſt, iſt die erſte ſubſtantielle Grundlage, von der die weitere Beſtimmung, der Gebrauch, nur die Erſcheinung und beſondere Weiſe iſt, die jener allgemeinen Grundlage nachſteht.

Zuſatz. Wenn ich im Zeichen die Sache überhaupt auf allgemeine Weiſe in Beſitz nehme, ſo liegt im Gebrauche noch ein allgemeineres Verhältniß, indem die Sache alsdann nicht in ihrer Beſonderheit anerkannt, ſondern von mir negirt wird. Die Sache iſt zum Mittel der Befriedigung meines Bedürfniſſes herabgeſetzt. Wenn ich und die Sache zuſammenkommen, ſo muß, damit wir identiſch werden, einer ſeine Qualität verlieren. Ich bin aber lebendig, der Wollende und wahrhaft Affirmative; die Sache dagegen iſt das Natürliche. Dieſe muß alſo zu Grunde gehen und ich erhalte mich, was überhaupt der Vorzug und die Vernunft des Organiſchen iſt.

§. 60.

Die Benutzung einer Sache in unmittelbarer Ergreifung iſt für ſich eine einzelne Beſitznahme. Inſofern aber die Benutzung ſich auf ein fortdauerndes Bedürfniß gründet und wiederholte Benutzung eines ſich erneuernden Erzeugniſſes iſt, etwa auch zum Behufe der Erhaltung dieſer Erneuerung ſich beſchränkt, ſo machen dieſe und andere Umſtände jene unmittelbare einzelne Ergreifung zu einem Zeichen, daß ſie die Bedeutung einer allgemeinen Beſitznahme, damit der Beſitznahme der elementariſchen oder organiſchen Grundlage oder der ſonſtigen Bedingungen ſolcher Erzeugniſſe haben ſoll.

§. 61.

Da die Subſtanz der Sache für ſich, die mein Eigenthum iſt, ihre Aeußerlichkeit d. i. ihre Nichtſubſtantialität iſt, — ſie iſt gegen mich nicht Endzweck in ſich ſelbſt (§. 42.) — und dieſe realiſirte Aeußerlichkeit der Gebrauch oder die Benutzung, die ich von ihr mache, iſt, ſo iſt der ganze Gebrauch oder Benutzung, die Sache in ihrem ganzen Umfange, ſo daß, wenn jener mir zuſteht, Ich der Eigenthümer der Sache bin, von welcher über den ganzen Umfang des Gebrauchs hinaus nichts übrig bleibt, was Eigenthum eines Anderen ſeyn könnte.

Zuſatz. Das Verhältniß des Gebrauchs zum Eigenthum iſt daſſelbe, wie von der Subſtanz zum Accidentellen, vom Inneren zum Äußeren, von der Kraft zu der Aeußerung derſelben. Dieß Letztere iſt nur inſofern ſie ſich äußert, der Acker iſt nur Acker, inſofern er Ertrag hat. Wer alſo den Gebrauch eines Ackers hat, iſt der Eigenthümer des Ganzen und es iſt eine leere Abſtraktion, noch ein anderes Eigenthum am Gegenſtand ſelbſt anzuerkennen.

§. 62.

Nur ein theilweiſer oder temporärer Gebrauch, ſo wie ein theilweiſer oder temporärer Beſitz (als die ſelbſt theilweiſe oder temporäre Möglichkeit, die Sache zu gebrauchen) der mir zuſteht, iſt daher vom Eigenthume der Sache ſelbſt unterſchieden. Wenn der ganze Umfang des Gebrauches Mein wäre, das abſtrakte Eigenthum aber eines Anderen ſeyn ſollte, ſo wäre die Sache als die meinige von meinem Willen gänzlich durchdrungen (vorh. §. und §. 52.), und zugleich darin ein für mich Undurchdringliches, der und zwar leere Wille eines Anderen, — Ich mir in der Sache als poſitiver Wille objektiv und zugleich nicht objektiv, — das Verhältniß eines abſoluten Widerſpruchs. — Das Eigenthum iſt daher weſentlich freies, volles Eigenthum.

Die Unterscheidung unter dem Rechte auf den ganzen Umfang des Gebrauches und unter abstraktem Eigenthum gehört dem leeren Verstande, dem die Idee, hier als Einheit des Eigenthums oder auch des persönlichen Willens überhaupt, und der Realität desselben, nicht das Wahre ist, sondern dem diese beiden Momente in ihrer Absonderung von einander für etwas Wahres gelten. Diese Unterscheidung ist daher als wirkliches Verhältniß das einer leeren Herrenschaft, das (wenn die Verrücktheit nicht nur von der bloßen Vorstellung des Subjekts und seiner Wirklichkeit, die in unmittelbarem Widerspruche in einem sind, gesagt würde) eine Verrücktheit der Persönlichkeit genannt werden könnte, weil das Mein in Einem Objekte unvermittelt mein einzelner ausschließender Wille und ein anderer einzelner ausschließender Wille seyn sollte. — In den Institut. libr. II. tit. IV. ist gesagt: ususfructus est jus *alienis* rebus utendi, fruendi salva rerum *substantia*. Weiterhin heißt es ebendaselbst: ne tamen in universum *inutiles* essent proprietates, *semper* abscendente usufructu: *placuit* certis modis extingui usumfructum et ad proprietatem reverti. — Placuit — als ob es erst ein Belieben oder Beschluß wäre, jener leeren Unterscheidung durch diese Bestimmung einen Sinn zu geben. Eine proprietas *semper* abscendente usufructu wäre nicht nur inutilis, sondern keine proprietas mehr. — Andere Unterscheidungen des Eigenthums selbst, wie in res mancipi und nec mancipi, das dominium Quiritarium und Bonitarium und dergleichen zu erörtern, gehört nicht hierher, da sie sich auf keine Begriffsbestimmung des Eigenthums beziehen, und bloß historische Delikatessen dieses Rechts sind; — aber die Verhältnisse des dominii directi und des dominii utilis, der emphyteutische Vertrag und die weiteren Verhältnisse von Lehngütern mit ihren

Erb- und anderen Zinsen, Gilten, Handlohn u. s. f. in ihren mancherlei Bestimmungen, wenn solche Lasten unablösbar sind, enthalten einerseits die obige Unterscheidung, andererseits auch nicht, eben insofern mit dem dominio utili Lasten verbunden sind, wodurch das dominium directum zugleich ein dominium utile wird. Enthielten solche Verhältnisse nichts, als nur jene Unterscheidung in ihrer strengen Abstraktion, so stünden darin eigentlich nicht zwei Herren (domini), sondern ein Eigenthümer und ein leerer Herr gegeneinander über. Um der Lasten willen aber sind es zwei Eigenthümer, welche im Verhältnisse stehen. Jedoch sind sie nicht im Verhältnisse eines gemeinschaftlichen Eigenthums. Zu solchem Verhältnisse liegt der Uebergang von jenem am nächsten; — ein Uebergang, der dann darin schon begonnen hat, wenn an dem dominium directum der Ertrag berechnet und als das Wesentliche angesehen, somit das Unberechenbare der Herrenschaft über ein Eigenthum, welche etwa für das Edle gehalten worden, dem Utile, welches hier das Vernünftige ist, nachgesetzt wird.

Es ist wohl an die anderthalb tausend Jahre, daß die Freiheit der Person durch das Christenthum zu erblühen angefangen hat und unter einem übrigens kleinen Theile des Menschengeschlechts allgemeines Princip geworden ist. Die Freiheit des Eigenthums aber ist seit gestern, kann man sagen, hier und da als Princip anerkannt worden. — Ein Beispiel aus der Weltgeschichte über die Länge der Zeit, die der Geist braucht, in seinem Selbstbewußtseyn fortzuschreiten — und gegen die Ungeduld des Meinens.

§. 63.

Die Sache im Gebrauch ist eine einzelne nach Qualität und Quantität bestimmte und in Beziehung auf ein specifisches Bedürfniß. Aber ihre specifische Brauchbarkeit ist zugleich als

quantitativ bestimmt vergleichbar mit anderen Sachen von derselben Brauchbarkeit, so wie das specifische Bedürfniß, dem sie dient, zugleich Bedürfniß überhaupt und darin nach seiner Besonderheit ebenso mit anderen Bedürfnissen vergleichbar ist, und darnach auch die Sache mit solchen, die für andere Bedürfnisse brauchbar sind. Diese ihre Allgemeinheit, deren einfache Bestimmtheit aus der Partikularität der Sache hervorgeht, so daß von dieser specifischen Qualität zugleich abstrahirt wird, ist der Werth der Sache, worin ihre wahrhafte Substantialität bestimmt und Gegenstand des Bewußtseyns ist. Als voller Eigenthümer der Sache bin ich es eben so von ihrem Werthe, als von dem Gebrauche derselben.

Der Lehnsträger hat den Unterschied in seinem Eigenthum, daß er nur der Eigenthümer des Gebrauchs, nicht des Werths der Sache seyn soll.

Zusatz. Das Qualitative verschwindet hier in der Form des Quantitativen. Indem ich nämlich vom Bedürfniß spreche, ist dieses der Titel, worunter die vielfachsten Dinge sich bringen lassen, und die Gemeinsamkeit derselben macht, daß ich sie alsdann messen kann. Der Fortgang des Gedankens ist hier somit von der specifischen Qualität der Sache zur Gleichgültigkeit dieser Bestimmtheit, also zur Quantität. Aehnliches kommt in der Mathematik vor. Definire ich z. B. was der Kreis, was die Ellipse und Parabel sind, so sehen wir, daß sie specifisch verschieden gefunden werden. Trotz dem bestimmt sich der Unterschied dieser verschiedenen Kurven bloß quantitativ so nämlich, daß es nur auf einen quantitativen Unterschied ankommt, der sich auf den Koefficienten, allein, auf die bloß empirische Größe bezieht. Im Eigenthum ist die quantitative Bestimmtheit, die aus der qualitativen hervortritt, der Werth. Das Qualitative giebt hier das Quantum für die Quantität, und ist als solches ebenso erhalten, wie

aufgehoben. Betrachtet man den Begriff des Werths, so wird die Sache selbst nur als ein Zeichen angesehen und sie gilt nicht, als sie selber, sondern als das, was sie werth ist. Ein Wechsel z. B. stellt nicht seine Papiernatur vor, sondern ist nur ein Zeichen eines anderen Allgemeinen, des Werthes. Der Werth einer Sache kann sehr verschiedenartig seyn in Beziehung auf das Bedürfniß, wenn man aber nicht das Specifische, sondern das Abstrakte des Werthes ausdrücken will, so ist dieses das Geld. Das Geld repräsentirt alle Dinge, aber indem es nicht das Bedürfniß selbst darstellt, sondern nur ein Zeichen für dasselbe ist, wird es selbst wieder von dem specifischen Werthe regiert, den es als Abstraktes nur ausdrückt. Man kann überhaupt Eigenthümer einer Sache seyn, ohne zugleich der ihres Werths zu werden. Eine Familie, die ihr Gut nicht verkaufen oder verpfänden kann, ist nicht Herrin des Werthes. Da diese Form des Eigenthums aber dem Begriffe desselben unangemessen ist, so sind solche Beschränkungen (Lehen, Fideikommisse) meistens im Verschwinden.

§. 64.

Die dem Besitze gegebene Form und das Zeichen sind selbst äußere Umstände, ohne die subjektive Gegenwart des Willens, die allein deren Bedeutung und Werth ausmacht. Diese Gegenwart aber, die der Gebrauch, Benutzung oder sonstiges Aeußern des Willens ist, fällt in die Zeit, in Rücksicht welcher die Objektivität die Fortdauer dieses Aeußerns ist. Ohne diese wird die Sache, als von der Wirklichkeit des Willens und Besitzes verlassen, herrenlos; Ich verliere oder erwerbe daher Eigenthum durch Verjährung.

Die Verjährung ist daher nicht bloß aus einer äußerlichen dem strengen Recht zuwider laufenden Rücksicht in das Recht eingeführt worden, der Rücksicht, die Streitigkeiten und Verwirrungen abzuschneiden, die durch alte Ansprüche

in die Sicherheit des Eigenthums kommen würden u. ſ. f. Sondern die Verjährung gründet ſich auf die Beſtimmung der Realität des Eigenthums, der Nothwendigkeit, daß der Wille, etwas zu haben, ſich äußere. — Oeffentliche Denkmale ſind National-Eigenthum oder eigentlich, wie die Kunſtwerke überhaupt in Rückſicht auf Benutzung, gelten ſie durch die ihnen inwohnende Seele der Erinnerung und der Ehre, als lebendige und ſelbſtſtändige Zwecke; verlaſſen von dieſer Seele, werden ſie nach dieſer Seite für eine Nation herrenlos und zufälliger Privat-Beſitz, wie z. B. die griechiſchen, aegyptiſchen Kunſtwerke in der Türkei. — Das Privateigenthumsrecht der Familie eines Schriftſtellers an deſſen Produktionen verjährt ſich aus ähnlichem Grunde; ſie werden in dem Sinne herrenlos, daß ſie (auf entgegengeſetzte Weiſe, wie jene Denkmale) in allgemeines Eigenthum übergehen und nach ihrer beſonderen Benutzung der Sache in zufälligen Privat-Beſitz. — Bloßes Land, zu Gräbern oder auch für ſich auf ewige Zeiten zum Nichtgebrauch geweiht, enthält eine leere ungegenwärtige Willkür, durch deren Verletzung nichts Wirkliches verletzt wird, deren Achtung daher auch nicht garantirt werden kann.

Zuſatz. Die Verjährung beruht auf der Vermuthung, daß ich aufgehört habe, die Sache als die meinige zu betrachten. Denn dazu, daß etwas das Meinige bleibe, gehört Fortdauer meines Willens, und dieſe zeigt ſich durch Gebrauch oder Aufbewahrung. — Der Verluſt des Werthes öffentlicher Denkmale hat ſich in der Reformation häufig bei den Meßſtiftungen erwieſen. Der Geiſt der alten Konfeſſion, das heißt der Meßſtiftungen war entflogen, und ſie konnten daher als Eigenthum in Beſitz genommen werden.

C. Entäußerung des Eigenthums.

§. 65.

Meines Eigenthums kann ich mich **entäußern**, da es das meinige nur ist, insofern ich meinen Willen darin lege, — so daß ich meine Sache überhaupt von mir als herrenlos lasse, (derelinquire) oder sie dem Willen eines Anderen zum Besitzen überlasse, — aber nur insofern die Sache **ihrer Natur** nach ein **Aeußerliches** ist.

Zusatz. Wenn die Verjährung eine Entäußerung mit nicht direkt erklärtem Willen ist, so ist die wahre Entäußerung eine Erklärung des Willens, daß ich die Sache nicht mehr als die meinige ansehen will. Das Ganze kann auch so gefaßt werden, daß die Entäußerung eine wahre Besitzergreifung sey. Die unmittelbare Besitznahme ist das erste Moment des Eigenthums. Durch den Gebrauch wird ebenfalls Eigenthum erworben, und das dritte Moment ist alsdann die Einheit beider, Besitzergreifung durch Entäußerung.

§. 66.

Unveräußerlich sind daher diejenigen Güter, oder vielmehr substantiellen Bestimmungen, so wie das Recht an sie **unverjährbar**, welche meine eigenste Person und das allgemeine Wesen meines Selbstbewußtseyns ausmachen, wie meine Persönlichkeit überhaupt, meine allgemeine Willensfreiheit, Sittlichkeit, Religion.

Daß das, was der Geist seinem Begriffe nach oder **an sich** ist, auch im Daseyn und für sich sey, (somit Person, des Eigenthums fähig sey, Sittlichkeit, Religion habe) — diese Idee ist selbst sein Begriff; (als causa sui, das ist, als freie Ursache, ist er solches, cujus natura non potest concipi nisi existens. Spinoza Eth. S. I. Def. I.). In eben diesem Begriffe, **nur durch sich selbst** und als

unendliche Rückkehr in ſich aus der natürlichen Unmittelbarkeit ſeines Daſeyns, das zu ſeyn, was er iſt, liegt die Möglichkeit des Gegenſatzes zwiſchen dem, was er nur an ſich und nicht auch für ſich iſt, (§. 57.) ſo wie umgekehrt zwiſchen dem, was er nur für ſich, nicht an ſich iſt (im Willen das Böſe); — und hierin die Möglichkeit der Entäußerung der Perſönlichkeit und ſeines ſubſtantiellen Seyns — dieſe Entäußerung geſchehe auf eine bewußtloſe oder ausdrückliche Weiſe. — Beiſpiele von Entäußerung der Perſönlichkeit ſind die Sklaverei, Leibeigenſchaft, Unfähigkeit Eigenthum zu beſitzen, die Unfreiheit deſſelben u. ſ. f., Entäußerung der intelligenten Vernünftigkeit, Moralität, Sittlichkeit, Religion kommt vor im Aberglauben, in der Anderen eingeräumten Autorität und Vollmacht, mir, was ich für Handlungen begehen ſolle, (wenn einer ſich ausdrücklich zum Raube, Morde u. ſ. f. oder zur Möglichkeit von Verbrechen verdingt) mir, was Gewiſſenspflicht, religiöſe Wahrheit ſey u. ſ. f. zu beſtimmen und vorzuſchreiben. — Das Recht an ſolches Unveräußerliche iſt unverjährbar, denn der Akt, wodurch ich von meiner Perſönlichkeit und ſubſtantiellem Weſen Beſitz nehme, mich zu einem Rechts- und Zurechnungsfähigen, Moraliſchen, Religiöſen mache, entnimmt dieſe Beſtimmungen eben der Aeußerlichkeit, die allein ihnen die Fähigkeit gab, im Beſitz eines Anderen zu ſeyn. Mit dieſem Aufheben der Aeußerlichkeit fällt die Zeitbeſtimmung und alle Gründe weg, die aus meinem früheren Conſens oder Gefallenlaſſen genommen werden können. Dieſe Rückkehr meiner in mich ſelbſt, wodurch Ich mich als Idee, als rechtliche und moraliſche Perſon exiſtirend mache, hebt das bisherige Verhältniß und das Unrecht auf, das Ich und der Andere meinem Begriff und Vernunft angethan hat, die unendliche Exiſtenz des Selbſtbewußtſeyns als ein Aeußerliches behandeln laſſen und

behandelt zu haben. — Dieſe Rückkehr in mich deckt den Widerſpruch auf, Anderen meine Rechtsfähigkeit, Sittlichkeit, Religioſität in Beſitz gegeben zu haben, was ich ſelbſt nicht beſaß, und was, ſobald ich es beſitze, eben weſentlich nur als das Meinige und nicht als ein Aeußerliches exiſtirt.

Zuſatz. Es liegt in der Natur der Sache, daß der Sklave ein abſolutes Recht hat, ſich frei zu machen, daß wenn jemand ſeine Sittlichkeit zu Raub und Mord verdungen hat, dieſes an und für ſich nichtig iſt, und jeder die Befugniß beſitzt, dieſen Vertrag zurückzunehmen. Ebenſo verhält es ſich mit der Verdingung der Religioſität an einen Prieſter, der mein Beichtvater iſt, denn ſolche Innerlichkeit hat der Menſch mit ſich allein abzumachen. Eine Religioſität, bei welcher der eine Theil in die Hand eines Anderen gelegt wird, iſt keine Religioſität, denn der Geiſt iſt nur Einer, und er ſoll in mir wohnen: mir ſoll die Vereinigung des An- und Fürſichſeyns angehören.

§. 67.

Von meinen beſonderen, körperlichen und geiſtigen Geſchicklichkeiten und Möglichkeiten der Thätigkeit kann ich einzelne Produktionen und einen in der Zeit beſchränkten Gebrauch von einem Anderen veräußern, weil ſie nach dieſer Beſchränkung ein äußerliches Verhältniß zu meiner Totalität und Allgemeinheit erhalten. Durch die Veräußerung meiner ganzen durch die Arbeit konkreten Zeit und der Totalität meiner Produktion würde ich das Subſtantielle derſelben, meine allgemeine Thätigkeit und Wirklichkeit, meine Perſönlichkeit zum Eigenthum eines Anderen machen.

Es iſt daſſelbe Verhältniß, wie eben §. 61 zwiſchen der Subſtanz der Sache und ihrer Benutzung; wie dieſe, nur inſofern ſie beſchränkt iſt, von jener verſchieden iſt, ſo iſt auch der Gebrauch meiner Kräfte von ihnen ſelbſt und damit von mir nur unterſchieden, inſofern er quantitativ

beſchränkt iſt; — die Totalität der Aeußerungen einer Kraft iſt die Kraft ſelbſt, — der Accidenzen die Subſtanz, — der Veränderungen das Allgemeine.

Zuſatz. Der hier auseinandergeſetzte Unterſchied iſt der zwiſchen einem Sklaven, und dem heutigen Geſinde, oder einem Taglöhner. Der athenäiſche Sklave hatte vielleicht leichtere Verrichtung und geiſtigere Arbeit, als in der Regel unſere Dienſtboten, aber er war dennoch Sklave, weil der ganze Umfang ſeiner Thätigkeit dem Herrn veräußert war.

§. 68.

Das Eigenthümliche an der geiſtigen Produktion kann durch die Art und Weiſe der Aeußerung unmittelbar in ſolche Aeußerlichkeit einer Sache umſchlagen, die nun ebenſo von Anderen producirt werden kann; ſo daß mit deren Erwerb der unmittelbare Eigenthümer, außerdem daß er damit ſich die mitgetheilten Gedanken oder die techniſche Erfindung zu eigen machen kann, welche Möglichkeit zum Theil (bei ſchriftſtelleriſchen Werken) die einzige Beſtimmung und den Werth des Erwerbs ausmacht, zugleich in den Beſitz der allgemeinen Art und Weiſe, ſich ſo zu äußern und ſolche Sachen vielfältig hervorzubringen, kommt.

Bei Kunſtwerken iſt die den Gedanken in einem äußerlichen Material verbildlichende Form als Ding ſo ſehr das Eigenthümliche des producirenden Individuums, daß ein Nachmachen derſelben weſentlich das Produkt der eigenen geiſtigen und techniſchen Geſchicklichkeit iſt. Bei einem ſchriftſtelleriſchen Werke iſt die Form, wodurch es eine äußerliche Sache iſt, ſo wie bei der Erfindung einer techniſchen Verrichtung, mechaniſcher Art, — dort, weil der Gedanke nur in einer Reihe vereinzelter abſtrakter Zeichen, nicht in konkreter Bildnerei dargeſtellt wird, hier, weil er überhaupt einen mechaniſchen Inhalt hat, — und die Art

und Werth, ſolche Sachen als Sachen zu produciren, gehört unter die gewöhnlichen Fertigkeiten. — Zwiſchen den Extremen des Kunſtwerks und der handwerksmäßigen Produktion giebt es übrigens Uebergänge, die bald mehr, bald weniger von dem Einen oder dem Anderen an ſich haben.

§. 69.

Indem der Erwerber eines ſolchen Produkts an dem Exemplar als Einzelnem den vollen Gebrauch und Werth deſſelben beſitzt, ſo iſt er vollkommener und freier Eigenthümer deſſelben als eines Einzelnen, obgleich der Verfaſſer der Schrift oder der Erfinder der techniſchen Verrichtung Eigenthümer der allgemeinen Art und Weiſe bleibt, dergleichen Produkte und Sachen zu vervielfältigen, als welche allgemeine Art und Weiſe er nicht unmittelbar veräußert hat, ſondern ſich dieſelbe als eigenthümliche Veräußerung vorbehalten kann.

Das Subſtantielle des Rechts des Schriftſtellers und Erfinders iſt zunächſt nicht darin zu ſuchen, daß er bei der Entäußerung des einzelnen Exemplars es willkürlich zur Bedingung macht, daß die damit in den Beſitz des Anderen kommende Möglichkeit, ſolche Produkte nunmehr als Sachen gleichfalls hervorzubringen, nicht Eigenthum des Anderen werde, ſondern Eigenthum des Erfinders bleibe. Die erſte Frage iſt, ob eine ſolche Trennung des Eigenthums der Sache von der mit ihr gegebenen Möglichkeit, ſie gleichfalls zu produciren, im Begriffe zuläſſig iſt und das volle, freie Eigenthum (§. 67) nicht aufhebt, — worauf es erſt in der Wirklichkeit bei erſten gelingen Produceuten kommt, dieſe Möglichkeit für ſich zu behalten, oder als einen Werth zu veräußern oder für ſich einen Werth darauf zu legen und mit der einzelnen Sache auch ſie preis zu geben. Dieſe Möglichkeit hat nämlich das Eigene, an der Sache die Seite zu ſein, wonach dieſe nicht nur eine Beſitzung, ſondern ein Vermögen iſt (ſ. unten §. 170 f.).

so daß dieß in der besonderen Art und Weise des äußeren Gebrauchs liegt, der von der Sache gemacht wird, und von dem Gebrauche, zu welchem die Sache unmittelbar bestimmt ist, verschieden und trennbar ist (er ist nicht, wie man es heißt, eine solche accessio naturalis, wie die foetura). Da nun der Unterschied in das seiner Natur nach Theilbare, in den äußerlichen Gebrauch fällt, so ist die Zurückbehaltung des einen Theils bei Veräußerung des anderen Theils des Gebrauchs nicht der Vorbehalt einer Herrenschaft ohne Utile. — Die bloß negative, aber allererste Beförderung der Wissenschaften und Künste ist, diejenigen, die darin arbeiten, gegen Diebstahl zu sichern und ihnen den Schutz ihres Eigenthums angedeihen zu lassen; wie die allererste und wichtigste Beförderung des Handels und der Industrie war, sie gegen die Räuberei auf den Landstraßen sicher zu stellen. — Indem übrigens das Geistesprodukt die Bestimmung hat, von anderen Individuen aufgefaßt und ihrer Vorstellung, Gedächtniß, Denken u. s. f. zu eigen gemacht zu werden und ihre Aeußerung, wodurch sie das Gelernte (denn Lernen heißt nicht nur, mit dem Gedächtniß die Worte auswendig lernen — die Gedanken Anderer können nur durch Denken aufgefaßt werden, und dieß Nach-denken ist auch Lernen) gleichfalls zu einer veräußerbaren Sache machen, hat immer leicht irgend eine eigenthümliche Form, so daß sie das daraus erwachsende Vermögen als ihr Eigenthum betrachten und für sich das Recht solcher Produktion daraus behaupten können. Die Fortpflanzung der Wissenschaften überhaupt und das bestimmte Lehrgeschäft insbesondere ist, seiner Bestimmung und Pflicht nach, am bestimmtesten bei positiven Wissenschaften, der Lehre einer Kirche, der Jurisprudenz u. s. f. die Repetition festgesetzter, überhaupt schon geäußerter und von Außen aufgenommener Gedanken, somit auch in

Schriften, welche dieß Lehrgeschäft und die Fortpflanzung und Verbreitung der Wissenschaften zum Zweck haben. In wiefern nun die in der wiederholenden Aeußerung sich ergebende Form den vorhandenen wissenschaftlichen Schatz und insbesondere die Gedanken solcher Anderer, die noch im äußerlichen Eigenthum ihrer Geistesprodukte sind, in ein specielles geistiges Eigenthum des reproducirenden Individuums verwandle, und ihm hiermit das Recht, sie auch zu seinem äußerlichen Eigenthum zu machen, gebe oder in wiefern nicht, — in wiefern solche Wiederholung in einem schriftstellerischen Werke ein Plagiat werde, läßt sich nicht durch eine genaue Bestimmung angeben und hiermit nicht rechtlich und gesetzlich festsetzen. Das Plagiat müßte daher eine Sache der Ehre seyn und von dieser zurückgehalten werden. — Gesetze gegen den Nachdruck erfüllen daher ihren Zweck, das Eigenthum der Schriftsteller und der Verleger rechtlich zu sichern, zwar in dem bestimmten, aber sehr beschränkten Umfange. Die Leichtigkeit, absichtlich an der Form etwas zu ändern oder ein Modifikätschen an einer großen Wissenschaft, an einer umfassenden Theorie, welche das Werk eines Anderen ist, zu erfinden, oder schon die Unmöglichkeit, im Vortrage des Aufgefaßten bei den Worten des Urhebers zu bleiben, führen für sich außer den besonderen Zwecken, für welche eine solche Wiederholung nöthig wird, die unendliche Vielfachheit von Veränderungen herbei, die dem fremden Eigenthum den mehr oder weniger oberflächlichen Stempel des Seinigen aufdrücken; wie die hundert und aber hundert Kompendien, Auszüge, Sammlungen u. s. f. Rechenbücher, Geometrien, Erbauungsschriften u. s. f. zeigen, wie jeder Einfall einer kritischen Zeitschrift, Musenalmanachs, Konversationslexikons u. s. f. sogleich ebenfalls unter demselben oder einem veränderten Titel wiederholt, aber als etwas Eigenthümliches behauptet

werden kann; — wodurch denn leicht dem Schriftſteller oder erfindenden Unternehmer der Gewinn, den ihm ſein Werk oder Einfall verſprach, zu Nichte gemacht oder gegenſeitig heruntergebracht oder allein ruinirt wird. — Was aber die Wirkung der Ehre gegen das Plagiat betrifft, ſo iſt dabei dieß auffallend, daß der Ausdruck Plagiat oder gar gelehrter Diebſtahl nicht mehr gehört wird — es ſey, entweder daß die Ehre ihre Wirkung gethan, das Plagiat zu verdrängen, oder daß es aufgehört hat, gegen die Ehre zu ſeyn und das Gefühl hierüber verſchwunden iſt, oder daß ein Einfällchen und Veränderung einer äußeren Form ſich als Originalität und ſelbſtdenkendes Produciren ſo hoch anſchlägt, um den Gedanken an ein Plagiat gar nicht in ſich aufkommen zu laſſen.

§. 70.

Die umfaſſende Totalität der äußerlichen Thätigkeit, das Leben, iſt gegen die Perſönlichkeit, als welche ſelbſt Dieſe und unmittelbar iſt, kein Aeußerliches. Die Entäußerung oder Aufopferung deſſelben iſt vielmehr das Gegentheil, als das Daſeyn dieſer Perſönlichkeit. Ich habe daher zu jener Entäußerung überhaupt kein Recht, und nur eine ſittliche Idee, als in welcher dieſe unmittelbar einzelne Perſönlichkeit an ſich untergegangen, und die deren wirkliche Macht iſt, hat ein Recht darauf, ſo daß zugleich wie das Leben als ſolches unmittelbar, auch der Tod die unmittelbare Negativität deſſelben iſt, daher er von Außen, als eine Naturſache, oder im Dienſte der Idee, von fremder Hand empfangen werden muß.

Zuſatz. Die einzelne Perſon iſt allerdings ein Untergeordnetes, das dem ſittlichen Ganzen ſich weihen muß. Wenn der Staat daher das Leben fordert, ſo muß das Individuum es geben, aber darf der Menſch ſich ſelbſt das Leben nehmen? Man kann das ſich Tödten zuvörderſt als eine Tapferkeit anſehen, aber als eine ſchlechte von Schuci-

dern und Mägden. Dann kann es wiederum als ein Unglück betrachtet werden, indem Zerriſſenheit des Inneren dazu führt, aber die Hauptfrage iſt, habe ich ein Recht dazu? Die Antwort wird ſeyn, daß ich als dieß Individuum nicht Herr über mein Leben bin, denn die umfaſſende Totalität der Thätigkeit, das Leben, iſt gegen die Perſönlichkeit, die ſelbſt dieſe unmittelbar iſt, kein Aeußerliches. Spricht man alſo von einem Recht, das die Perſon über ihr Leben habe, ſo iſt dieß ein Widerſpruch, denn es hieße, die Perſon habe ein Recht über ſich. Dieſes hat ſie aber nicht, denn ſie ſteht nicht über ſich, und kann ſich nicht richten. Wenn Herkules ſich verbrannte, wenn Brutus ſich in ſein Schwerdt ſtürzte, ſo iſt dieſes das Benehmen des Heroen gegen ſeine Perſönlichkeit; aber wenn vom einfachen Recht, ſich zu tödten, gehandelt wird, ſo darf dieß auch den Heroen abgeſprochen werden.

Uebergang vom Eigenthum zum Vertrage.

§. 71.

Das Daſeyn iſt als beſtimmtes Seyn weſentlich Seyn für anderes; (ſiehe oben Anmerk. zu §. 48) das Eigenthum, nach der Seite, daß es ein Daſeyn als äußerliche Sache iſt, iſt für andere Aeußerlichkeiten und im Zuſammenhange dieſer Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Aber als Daſeyn des Willens iſt es als für anderes nur für den Willen einer anderen Perſon. Dieſe Beziehung von Willen auf Willen iſt der eigenthümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freiheit Daſeyn hat. Dieſe Vermittelung, Eigenthum nicht mehr nur vermittelſt einer Sache und meines ſubjektiven Willens zu haben, ſondern ebenſo vermittelſt eines anderen Willens, und hiermit in einem gemeinſamen Willen zu haben, macht die Sphäre des Vertrags aus.

Es iſt durch die Vernunft ebenſo nothwendig, daß die Menſchen in Vertrags-Verhältniſſe eingehen, — ſchenken, tauſchen, handeln u. ſ. f., als daß ſie Eigenthum beſitzen (§. 45 Anm.). Wenn für ihr Bewußtſeyn das Bedürfniß überhaupt, das Wohlwollen, der Nutzen u. ſ. f. es iſt, was ſie zu Verträgen führt, ſo iſt es an ſich die Vernunft, nämlich die Idee des reellen (d. i. nur im Willen vorhandenen) Daſeyns der freien Perſönlichkeit. — Der Vertrag ſetzt voraus, daß die darin Tretenden ſich als Perſonen und Eigenthümer anerkennen; da er ein Verhältniß des objektiven Geiſtes iſt, ſo iſt das Moment der Anerkennung ſchon in ihm enthalten und vorausgeſetzt (vergl. §. 35, 57 Anmerk.).

Zuſatz. Im Vertrage habe ich Eigenthum durch gemeinſamen Willen: es iſt nämlich das Intereſſe der Vernunft, daß der ſubjektive Wille allgemeiner werde und ſich zu dieſer Verwirklichung erhebe. Die Beſtimmung dieſes Willens bleibt alſo im Vertrage, aber in Gemeinſamkeit mit einem anderen Willen. Der allgemeine Wille dagegen tritt hier nur noch in der Form und Geſtalt der Gemeinſamkeit auf.

Zweiter Abſchnitt.

Der Vertrag.

§. 72.

Das Eigenthum, von dem die Seite des Daſeyns oder der Aeußerlichkeit nicht mehr nur eine Sache iſt, ſondern das Moment eines (und hiermit anderen) Willens in ſich enthält, kommt durch den Vertrag zu Stande, — als den Proceß, in welchem der Widerſpruch, daß Ich für mich ſeyender,

den andern Willen ausſchließender Eigenthümer inſofern bin und bleibe, als Ich in einem mit dem andern identiſchen Willen aufhöre, Eigenthümer zu ſeyn, ſich darſtellt und vermittelt.

§. 73.

Ich kann mich eines Eigenthums nicht nur (§. 65) als einer äußerlichen Sache entäußern, ſondern muß durch den Begriff mich deſſelben als Eigenthums entäußern, damit mir mein Wille, als daſeyend, gegenſtändlich ſey. Aber nach dieſem Momente iſt mein Wille als entäußerter zugleich ein Anderer. Dieß ſomit, worin dieſe Nothwendigkeit des Begriffes reell iſt, iſt die Einheit unterſchiedener Willen, in der alſo ihre Unterſchiedenheit und Eigenthümlichkeit ſich aufgiebt. Aber in dieſer Identität ihres Willens iſt (auf dieſer Stufe) ebenſo dieß enthalten, daß jeder ein mit dem anderen nicht identiſcher, für ſich eigenthümlicher Wille ſey und bleibe.

§. 74.

Dieß Verhältniß iſt ſomit die Vermittelung eines in der abſoluten Unterſcheidung fürſichſeyender Eigenthümer identiſchen Willens, und enthält, daß jeder mit ſeinem und des Anderen Willen, aufhört Eigenthümer zu ſeyn, es bleibt und es wird; — die Vermittelung des Willens, ein und zwar einzelnes Eigenthum aufzugeben und des Willens, ein ſolches, hiermit das eines Anderen, anzunehmen, und zwar in dem identiſchen Zuſammenhange, daß das eine Wollen nur zum Entſchluß kommt, inſofern das andere Wollen vorhanden iſt.

§. 75.

Da die beiden kontrahirenden Theile als unmittelbare ſelbſtſtändige Perſonen ſich zu einander verhalten, ſo geht der Vertrag α) von der Willkür aus; β) der identiſche Wille, der durch den Vertrag in das Daſeyn tritt, iſt nur ein durch ſie geſetzter, ſomit nur gemeinſamer, nicht an und für ſich allgemeiner; γ) der Gegenſtand des Vertrags iſt eine einzelne

äußerliche Sache, denn nur eine solche ist ihrer bloßen Willkür, sie zu entäußern (§. 65 ff.) unterworfen.

Unter den Begriff vom Vertrag kann daher die Ehe nicht subsumirt werden; diese Subsumtion ist in ihrer — Schändlichkeit, muß man sagen, — bei Kant (Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre S. 106 ff.) aufgestellt. — Ebenso wenig liegt die Natur des Staats im Vertragsverhältnisse, ob der Staat als ein Vertrag Aller mit Allen, oder als ein Vertrag dieser Aller mit dem Fürsten und der Regierung genommen werde. — Die Einmischung dieses, so wie der Verhältnisse des Privat-Eigenthums überhaupt, in das Staats-Verhältniß, hat die größten Verwirrungen im Staatsrecht und in der Wirklichkeit hervorgebracht. Wie in früheren Perioden die Staatsrechte und Staatspflichten als ein unmittelbares Privat-Eigenthum besonderer Individuen gegen das Recht des Fürsten und Staats angesehen und behauptet worden, so sind in einer neueren Zeit-Periode die Rechte des Fürsten und des Staats als Vertragsgegenstände und auf ihn gegründet, als ein bloß Gemeinsames des Willens und aus der Willkür der in einen Staat Vereinigten Hervorgegangenes, betrachtet worden. — So verschieden einer Seits jene beiden Standpunkte sind, so haben sie dieß gemein, die Bestimmungen des Privat-Eigenthums in eine Sphäre übergetragen zu haben, die von ganz anderer und höherer Natur ist. — Siehe unten: Sittlichkeit und Staat. —

Zusatz. In neuerer Zeit ist es sehr beliebt gewesen, den Staat als Vertrag Aller mit Allen anzusehen. Alle schlössen, sagt man, mit dem Fürsten einen Vertrag, und dieser wieder mit den Unterthanen. Diese Ansicht kommt daher, daß man oberflächlicher Weise nur an eine Einheit verschiedener Willen denkt. Im Vertrage aber sind zwei identische Willen, die beide Personen sind, und Eigenthümer

bleiben wollen, der Vertrag geht alſo von der Willkür der Perſon aus, und dieſen Ausgangspunkt hat die Ehe ebenfalls mit dem Vertrage gemein. Beim Staat aber iſt dieß gleich anders, denn es liegt nicht in der Willkür der Individuen, ſich vom Staate zu trennen, da man ſchon Bürger deſſelben nach der Naturſeite hin iſt. Die vernünftige Beſtimmung des Menſchen iſt, im Staate zu leben, und iſt noch kein Staat da, ſo iſt die Forderung der Vernunft vorhanden, daß er gegründet werde. Ein Staat muß eben die Erlaubniß dazu geben, daß man in ihn trete, oder ihn verlaſſe: dieß iſt alſo nicht von der Willkür der Einzelnen abhängig, und der Staat beruht ſomit nicht auf Vertrag, der Willkür vorausſetzt. Es iſt falſch, wenn man ſagt, es ſey in der Willkür Aller einen Staat zu gründen: es iſt vielmehr für jeden abſolut nothwendig, daß er im Staate ſey. Der große Fortſchritt des Staats in neuerer Zeit iſt, daß derſelbe Zweck an und für ſich bleibt, und nicht jeder in Beziehung auf denſelben, wie im Mittelalter nach ſeiner Privatſtipulation verfahren darf.

§. 76.

Formell iſt der Vertrag, inſofern die beiden Einwilligungen, wodurch der gemeinſame Wille zu Stande kommt, das negative Moment der Entäußerung einer Sache und das Poſitive der Annahme derſelben, an die beiden Kontrahenten vertheilt ſind; — Schenkungsvertrag. — Reell aber kann er genannt werden, inſofern jeder der beiden kontrahirenden Willen die Totalität dieſer vermittelnden Momente iſt, ſomit darin ebenſo Eigenthümer wird und bleibt; — Tauſchvertrag.

Zuſatz. Zum Vertrag gehören zwei Einwilligungen über zwei Sachen: ich will nämlich Eigenthum erwerben und aufgeben. Der reelle Vertrag iſt der, wo jeder das Ganze thut, Eigenthum aufgiebt und erwirbt, und im Auf-

geben Eigenthümer bleibt: der formelle Vertrag ist, wo nur einer Eigenthum erwirbt oder aufgiebt.

§. 77.

Indem jeder im reellen Vertrage *dasselbe* Eigenthum behält, mit welchem er eintritt und welches er zugleich aufgiebt, so unterscheidet sich jenes *identisch* bleibende als das im Vertrage *an sich* seyende Eigenthum von den äußerlichen Sachen, welche im Tausche ihren Eigenthümer verändern. Jenes ist der *Werth*, in welchem die Vertragsgegenstände bei aller qualitativen äußern Verschiedenheit der Sachen einander *gleich* sind, das *Allgemeine* derselben. (§. 63.)

Die Bestimmung, daß eine laesio enormis die im Vertrag eingegangene Verpflichtung aufhebe, hat somit ihre Quelle im Begriffe des Vertrags und näher in dem Momente, daß der Kontrahirende durch die Entäußerung seines Eigenthums, *Eigenthümer* und in näherer Bestimmung, quantitativ derselbe *bleibt*. Die Verletzung aber ist nicht nur enorm (als eine solche wird sie angenommen, wenn sie die *Hälfte* des Werths übersteigt), sondern *unendlich*, wenn über ein *unveräußerliches* Gut (§. 66) ein Vertrag oder Stipulation überhaupt zu ihrer Veräußerung eingegangen wäre. — Eine *Stipulation* übrigens ist zunächst ihrem Inhalte nach vom Vertrage unterschieden, daß sie irgend einen einzelnen Theil oder Moment des ganzen Vertrags bedeutet, dann auch daß sie die *förmliche* Festsetzung desselben ist, wovon nachher. Sie enthält nach jener Seite nur die formelle Bestimmung des Vertrags, die Einwilligung des Einen, etwas zu leisten, und die Einwilligung des Anderen zu seyn, es anzunehmen; sie ist darum zu den sogenannten *einseitigen* Verträgen gezählt worden. Die Unterscheidung der Verträge in einseitige und zweiseitige, so wie andere Eintheilungen derselben im römischen Rechte sind Theils oberflächliche Zusammenstellungen nach einer

einzelnen oft äußerlichen Rücksicht, wie der Art und Weise ihrer Förmlichkeit, Theils vermischen sie unter anderen auch Bestimmungen, welche die Natur des Vertrags selbst betreffen, und solche, welche sich erst auf die Rechtspflege (actiones) und die rechtlichen Wirkungen nach dem positiven Gesetze beziehen, oft aus ganz äußerlichen Umständen herstammen und den Begriff des Rechts verletzen.

§. 78.

Der Unterschied von Eigenthum und Besitz, der substantiellen und der äußerlichen Seite (§. 45), wird im Vertrag zu dem Unterschiede des gemeinsamen Willens als Uebereinkunft, und der Verwirklichung derselben durch die Leistung. Jene zu Stande gekommene Uebereinkunft ist, für sich im Unterschiede von der Leistung, ein Vorgestelltes, welchem daher nach der eigenthümlichen Weise des Daseyns der Vorstellungen in Zeichen, (Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften) ein besonderes Daseyn, in dem Ausdrucke der Stipulation durch Förmlichkeiten der Gebehrden und anderer symbolischer Handlungen, insbesondere in bestimmter Erklärung durch die Sprache, dem der geistigen Vorstellung würdigsten Elemente, zu geben ist.

Die Stipulation ist nach dieser Bestimmung zwar die Form, wodurch der im Vertrag abgeschlossene Inhalt als ein erst vorgestellter sein Daseyn hat. Aber das Vorstellen ist nur Form und hat nicht den Sinn, als ob damit der Inhalt noch ein Subjektives, so oder so zu Wünschendes und zu Wollendes sey, sondern der Inhalt ist die durch den Willen vollbrachte Abschließung hierüber.

Zusatz. Wie wir in der Lehre vom Eigenthum den Unterschied zwischen Eigenthum und Besitz, zwischen dem Substantiellen und bloß Aeußerlichen hatten, so haben wir im Vertrage die Differenz zwischen dem gemeinsamen Willen als Uebereinkunft, und dem besonderen als Leistung.

In der Natur des Vertrags liegt es, daß ſowohl der gemeinſame als auch der beſondere Wille ſich äußere, weil hier Wille ſich zu Willen verhält. Die Uebereinkunft, die ſich in einem Zeichen manifeſtirt, und die Leiſtung liegen daher bei gebildeten Völkern aus einander, während ſie bei rohen zuſammenfallen können. In den Wäldern von Ceylon giebt es ein handeltreibendes Volk, das ſein Eigenthum hinlegt, und ruhig erwartet, bis Andere kommen, das Ihrige dagegen zu ſetzen: hier iſt die ſtumme Erklärung des Willens von der Leiſtung nicht verſchieden.

§. 79.

Die Stipulation enthält die Seite des Willens, daher das Subſtantielle des Rechtlichen im Vertrage, gegen welches der, inſofern der Vertrag noch nicht erfüllt iſt, noch beſtehende Beſitz für ſich nur das Aeußerliche iſt, das ſeine Beſtimmung allein in jener Seite hat. Durch die Stipulation habe ich ein Eigenthum und beſondere Willkür darüber aufgegeben und es iſt bereits Eigenthum des Anderen geworden, ich bin daher durch ſie unmittelbar zur Leiſtung rechtlich verbunden.

Der Unterſchied von einem bloßen Verſprechen und einem Vertrag liegt darin, daß in jenem das, was ich ſchenken, thun, leiſten wolle, als ein Zukünftiges ausgeſprochen iſt und noch eine ſubjektive Beſtimmung meines Willens bleibt, die ich hiermit noch ändern kann. Die Stipulation des Vertrags hingegen iſt ſchon ſelbſt das Daſeyn meines Willensbeſchluſſes in dem Sinne, daß ich meine Sache hiermit veräußert, ſie jetzt aufgehört habe, mein Eigenthum zu ſeyn und daß ich ſie bereits als Eigenthum des Anderen anerkenne. Die römiſche Unterſcheidung zwiſchen pactum und contractus iſt von ſchlechter Art. — Fichte hat einſt die Behauptung aufgeſtellt, daß die Verbindlichkeit, den Vertrag zu halten, nur erſt mit der beginnenden Leiſtung des Anderen für mich an-

fange, weil ich vor der Leiſtung in der Unwiſſenheit darüber ſey, ob der Andere es ernſtlich mit ſeiner Aeußerung gemeint habe; die Verbindlichkeit vor der Leiſtung ſey daher nur moraliſcher, nicht rechtlicher Natur. Allein die Aeußerung der Stipulation iſt nicht eine Aeußerung überhaupt, ſondern enthält den zu Stande gekommenen gemeinſamen Willen, in welchem die Willkür der Geſinnung und ihrer Aenderung ſich aufgehoben hat. Es handelt ſich deswegen nicht um die Möglichkeit, ob der Andere innerlich anders geſinnt geweſen oder geworden ſey, ſondern ob er das Recht dazu habe. Wenn der Andere auch zu leiſten anfängt, bleibt mir gleichfalls die Willkür des Unrechts. Jene Anſicht zeigt ihre Richtigkeit gleich dadurch, daß das Rechtliche des Vertrags auf die ſchlechte Unendlichkeit, den Proceß ins Unendliche, geſtellt wäre, auf die unendliche Theilbarkeit der Zeit, der Materie, des Thuns u. ſ. f. Das Daſeyn, das der Wille in der Förmlichkeit der Gebehrde, oder in der für ſich beſtimmten Sprache hat, iſt ſchon ſein als des intellektuellen, vollſtändiges Daſeyn, von dem die Leiſtung nur die ſelbſtloſe Folge iſt. — Daß es übrigens im poſitiven Rechte ſogenannte Real-Kontrakte giebt, zum Unterſchiede von ſogenannten Konſenſual-Kontrakten in dem Sinne, daß jene nur für vollgültig angeſehen werden, wenn zu der Einwilligung die wirkliche Leiſtung (res, traditio rei) hinzukommt, thut nichts zur Sache. Jene ſind Theils die beſonderen Fälle, wo mich dieſe Uebergabe erſt in den Stand ſetzt, meinerſeits leiſten zu können, und meine Verbindlichkeit, zu leiſten, ſich allein auf die Sache inſofern ich ſie in die Hände erhalten, bezieht, wie beim Darlehn, Leih-Kontrakt und Depoſitum, (was auch noch bei anderen Verträgen der Fall ſeyn kann); — ein Umſtand, der nicht die Natur des Verhältniſſes der Stipulation zur Leiſtung, ſon-

dern die Art und Weise des Leistens betrifft — Theils bleibt es überhaupt der Willkür überlassen, in einem Vertrag zu stipuliren, daß die Verbindlichkeit des Einen zur Leistung nicht im Vertrage als solchem selbst liegen, sondern erst von der Leistung des Anderen abhängig seyn solle.

§. 80.

Die Eintheilung der Verträge und eine darauf gegründete verständige Abhandlung ihrer Arten ist nicht von äußerlichen Umständen, sondern von Unterschieden, die in der Natur des Vertrags selbst liegen, herzunehmen. — Diese Unterschiede sind der von formellem und von reellem Vertrag, dann von Eigenthum und von Besitz und Gebrauch, Werth und von specifischer Sache. Es ergeben sich demnach folgende Arten: (Die hier gegebene Eintheilung trifft im Ganzen mit der kantischen Eintheilung Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre S. 120. ff. zusammen, und es wäre längst zu erwarten gewesen, daß der gewöhnliche Schlendrian der Eintheilung der Verträge in Real- und Konsensual- genannte und ungenannte Kontrakte u. s. f. gegen die vernünftige Eintheilung aufgegeben worden wäre.)

A) Schenkungsvertrag, und zwar

1) einer Sache; eigentlich sogenannte Schenkung,
2) das Leihen einer Sache, als Verschenkung eines Theils oder des beschränkten Genusses und Gebrauchs derselben, der Verleiher bleibt hierbei Eigenthümer der Sache; (mutuum und commodatum ohne Zinsen). Die Sache ist dabei entweder eine specifische, oder aber wird sie, wenn sie auch eine solche ist, doch als eine allgemeine angesehen oder gilt (wie Geld) als eine für sich allgemeine.
3) Schenkung einer Dienstleistung überhaupt, z. B. der bloßen Aufbewahrung eines Eigenthums (depositum); — die Schenkung einer Sache mit der besonderen Bedin-

Univ. Bibl. München

gung, daß der Andere erſt Eigenthümer wird auf den Zeitpunkt des Todes des Schenkenden d. h. auf den Zeitpunkt, wo dieſer ohnehin nicht mehr Eigenthümer iſt, die teſtamentariſche Dispoſition, liegt nicht im Begriffe des Vertrags, ſondern ſetzt die bürgerliche Geſellſchaft und eine poſitive Geſetzgebung voraus.

B) Tauſchvertrag,

1) Tauſch als ſolcher:

α) einer Sache überhaupt d. i. einer ſpecifiſchen Sache gegen eine andere desgleichen.

β) Kauf oder Verkauf (emtio venditio); Tauſch einer ſpecifiſchen Sache gegen eine, die als die allgemeine beſtimmt iſt, d. i. welche nur als der Werth ohne die andere ſpecifiſche Beſtimmung zur Benutzung gilt, — gegen Geld.

2) Vermiethung (locatio conductio), Veräußerung des temporären Gebrauchs eines Eigenthums gegen Miethzins, und zwar

α) einer ſpecifiſchen Sache, eigentliche Vermiethung — oder

β) einer allgemeinen Sache, ſo daß der Verleiher nur Eigenthümer dieſer, oder, was daſſelbe iſt, des Werthes bleibt, — Anleihe (mutuum, jenes auch commodatum mit einem Miethzins; — die weitere empiriſche Beſchaffenheit der Sache, ob ſie ein Stock, Geräthe, Haus u. ſ. f. res fungibilis oder non fungibilis iſt, bringt (wie im Verleihen als Schenken No. 2) andere beſondere, übrigens aber nicht wichtige Beſtimmungen herbei.)

3) Lohnvertrag (locatio operae), Veräußerung meines Producirens oder Dienſtleiſtens, inſofern es nämlich veräußerlich iſt, auf eine beſchränkte Zeit oder nach ſonſt einer Beſchränkung (ſ. §. 67).

Verwandt ist hiermit das Mandat und andere Verträge, wo die Leistung auf Charakter und Zutrauen oder auf höhern Talenten beruht und eine Incommensurabilität des Geleisteten gegen einen äußern Werth (der hier auch nicht Lohn, sondern Honorar heißt) eintritt.

C) Vervollständigung eines Vertrags (cautio) durch Verpfändung.

Bei den Verträgen, wo Ich die Benutzung einer Sache veräußere, bin ich nicht im Besitz, aber noch Eigenthümer derselben; (wie bei der Vermiethung). Ferner kann ich bei Tausch-, Kauf- auch Schenkungsverträgen Eigenthümer geworden seyn, ohne noch im Besitz zu seyn, so wie überhaupt in Ansehung irgend einer Leistung, wenn nicht: Zug um Zug, statt findet, diese Trennung eintritt. Daß ich nun auch im wirklichen Besitze des Werths, als welcher noch oder bereits mein Eigenthum ist, in dem einen Falle bleibe, oder in dem anderen Falle darein gesetzt werde, ohne daß ich im Besitze der specifischen Sache bin, die ich überlasse oder die mir werden soll, dieß wird durch das Pfand bewirkt, — eine specifische Sache, die aber nur nach dem Werthe meines zum Besitz überlassenen oder des mir schuldigen Eigenthums, mein Eigenthum ist, nach ihrer specifischen Beschaffenheit und Mehrwerthe aber Eigenthum des Verpfändenden bleibt. Die Verpfändung ist daher nicht selbst ein Vertrag, sondern nur eine Stipulation (§. 77), das einen Vertrag in Rücksicht auf den Besitz des Eigenthums vervollständigende Moment. — Hypothek, Bürgschaft sind besondere Formen hiervon.

Zusatz. Beim Vertrage wurde der Unterschied gemacht, daß durch die Uebereinkunft (Stipulation) zwar das Eigenthum mein wird, ich aber den Besitz nicht habe, und diesen durch Leistung erst erhalten soll. Bin ich nun schon

von Hauſe aus Eigenthümer der Sache, ſo iſt die Abſicht der Verpfändung, daß ich zu gleicher Zeit auch in den Beſitz des Werthes des Eigenthums komme, und ſomit ſchon in der Uebereinkunft die Leiſtung geſichert werde. Eine beſondere Art der Verpfändung iſt die Bürgſchaft, bei welcher jemand ſein Verſprechen, ſeinen Kredit für meine Leiſtung einſetzt. Hier wird durch die Perſon bewirkt, was bei der Verpfändung nur ſachlich geſchieht.

§. 81.

Im Verhältniß unmittelbarer Perſonen zu einander überhaupt iſt ihr Wille, ebenſo ſehr wie an ſich identiſch und im Vertrage von ihnen gemeinſam geſetzt, ſo auch ein beſonderer. Es iſt, weil ſie unmittelbare Perſonen ſind, zufällig, ob ihr beſonderer Wille mit dem an ſich ſeyenden Willen übereinſtimmend ſey, der durch jenen allein ſeine Exiſtenz hat. Als beſonderer für ſich vom allgemeinen verſchieden, tritt er in Willkür und Zufälligkeit der Einſicht und des Wollens gegen das auf, was an ſich Recht iſt, — das Unrecht.

Den Uebergang zum Unrecht macht die logiſche höhere Nothwendigkeit, daß die Momente des Begriffs, hier das Recht an ſich, oder der Wille als allgemeiner, und das Recht in ſeiner Exiſtenz, welche eben die Beſonderheit des Willens iſt, als für ſich verſchieden geſetzt ſeyen, was zur abſtrakten Realität des Begriffs gehört. — Dieſe Beſonderheit des Willens für ſich aber iſt Willkür und Zufälligkeit, die ich im Vertrage nur als Willkür über eine einzelne Sache, nicht als die Willkür und Zufälligkeit des Willens ſelbſt aufgegeben habe.

Zuſatz. Im Vertrage hatten wir das Verhältniß zweier Willen, als eines gemeinſamen. Dieſer identiſche Wille iſt aber nur relativ allgemeiner, geſetzter allgemeiner Wille, und ſomit noch im Gegenſatz gegen den beſonderen Willen. In dem Vertrage, in der Uebereinkunft liegt al-

lerdings das Recht, die Leistung zu verlangen: diese ist aber wiederum Sache des besonderen Willens, der als solcher dem an sich seyenden Recht zuwider handeln kann. Hier also kommt die Negation, die früher schon im an sich seyenden Willen lag, zum Vorschein, und diese Negation ist eben das Unrecht. Der Gang überhaupt ist, den Willen von seiner Unmittelbarkeit zu reinigen, und so aus der Gemeinsamkeit desselben die Besonderheit hervorzurufen, die gegen sie auftritt. Im Vertrage behalten die Uebereinkommenden noch ihren besonderen Willen, der Vertrag ist also aus der Stufe der Willkür noch nicht heraus, und bleibt somit dem Unrechte preisgegeben.

Dritter Abschnitt.

Das Unrecht.

§. 82.

Im Vertrage ist das Recht an sich als ein Gesetztes, seine innere Allgemeinheit als ein Gemeinsames der Willkür und besonderen Willens. Diese Erscheinung des Rechts, in welchem dasselbe und sein wesentliches Daseyn, der besondere Wille, unmittelbar d. i. zufällig übereinstimmen, geht im Unrecht zum Schein fort, — zur Entgegensetzung des Rechts an sich und des besonderen Willens, als in welchem es ein besonderes Recht wird. Die Wahrheit dieses Scheins aber ist, daß er nichtig ist und daß das Recht durch das Negiren dieser seiner Negation sich wieder herstellt, durch welchen Proceß seiner Vermittelung, aus seiner Negation zu sich zurück zu kehren, es sich als Wirkliches und Geltendes bestimmt, da es zuerst nur an sich und etwas Unmittelbares war.

Zuſatz. Das Recht an ſich, der allgemeine Wille, als weſentlich beſtimmt durch den beſonderen iſt in Beziehung auf ein Unweſentliches. Es iſt das Verhältniß des Weſens zu ſeiner Erſcheinung. Iſt die Erſcheinung auch dem Weſen gemäß, ſo iſt ſie von anderer Seite angeſehen demſelben wieder nicht gemäß, denn die Erſcheinung iſt die Stufe der Zufälligkeit, das Weſen in Beziehung auf Unweſentliches. Im Unrecht aber geht die Erſcheinung zum Scheine fort. Schein iſt Daſeyn, das dem Weſen unangemeſſen iſt, das leere Abtrennen und Geſetztſeyn des Weſens, ſo daß an beiden der Unterſchied als Verſchiedenheit iſt. Der Schein iſt daher das Unwahre, welches verſchwindet, indem es für ſich ſeyn will, und an dieſem Verſchwinden hat das Weſen ſich als Weſen, das heißt als Macht des Scheins gezeigt. Das Weſen hat die Negation ſeiner negirt, und iſt ſo das Bekräftigte. Das Unrecht iſt ein ſolcher Schein, und durch das Verſchwinden deſſelben erhält das Recht die Beſtimmung eines Feſten und Geltenden. Was wir eben Weſen nannten, iſt das Recht an ſich, dem gegenüber der beſondere Wille als unwahr ſich aufhebt. Wenn es früher nur ein unmittelbares Seyn hatte, ſo wird es jetzt wirklich, indem es aus ſeiner Negation zurückkehrt; denn Wirklichkeit iſt das, was wirkt, und ſich in ſeinem Andersſeyn erhält, während das Unmittelbare noch für die Negation empfänglich iſt.

§. 83.

Das Recht, das als ein Beſonderes und damit Mannigfaltiges gegen ſeine an ſich ſeyende Allgemeinheit und Einfachheit die Form eines Scheines erhält, iſt ein ſolcher Schein Theils an ſich oder unmittelbar, Theils wird es durch das Subjekt als Schein, Theils ſchlechthin als nichtig geſetzt, — unbefangenes oder bürgerliches Unrecht, Betrug und Verbrechen.

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-0
FN. 01467/015

Zusatz. Das Unrecht ist also der Schein des Wesens, der sich als selbstständig setzt. Ist der Schein nur an sich und nicht auch für sich, das heißt, gilt mir das Unrecht für Recht, so ist dasselbe hier unbefangen. Der Schein ist hier für das Recht, nicht aber für mich. Das zweite Unrecht ist der Betrug. Hier ist das Unrecht kein Schein für das Recht an sich, sondern es findet so statt, daß ich dem Anderen einen Schein vormache. Indem ich betrüge, ist für mich das Recht ein Schein. Im ersten Falle war für das Recht das Unrecht ein Schein. Im zweiten ist mir selber, als dem Unrecht, das Recht nur ein Schein. Das dritte Unrecht ist endlich das Verbrechen. Dieß ist an sich und für mich Unrecht: ich will aber hier das Unrecht, und gebrauche auch den Schein des Rechts nicht. Der Andere, gegen den das Verbrechen geschieht, soll das an und für sich seyende Unrecht nicht als Recht ansehen. Der Unterschied zwischen Verbrechen und Betrug ist, daß in diesem in der Form des Thuns noch eine Anerkennung des Rechts liegt, was bei dem Verbrechen ebenfalls fehlt.

A. Unbefangenes Unrecht.

§. 84.

Die Besitznahme (§. 54.) und der Vertrag für sich und nach ihren besondern Arten, zunächst verschiedene Aeußerungen und Folgen meines Willens überhaupt, sind, weil der Wille das in sich Allgemeine ist, in Beziehung auf das Anerkennen anderer Rechtsgründe. In ihrer Aeußerlichkeit gegen einander und Mannigfaltigkeit liegt es, daß sie in Beziehung auf eine und dieselbe Sache verschiedenen Personen angehören können, deren jede aus ihrem besonderen Rechtsgrunde die Sache für ihr Eigenthum ansieht; womit Rechts-Kollisionen entstehen.

§. 85.

Dieſe Kolliſion, in der die Sache aus einem Rechtsgrunde angeſprochen wird, und welche die Sphäre des bürgerlichen Rechtsſtreits ausmacht, enthält die Anerkennung des Rechts als des Allgemeinen und Entſcheidenden, ſo daß die Sache dem gehören ſoll, der das Recht dazu hat. Der Streit betrifft nur die Subſumtion der Sache unter das Eigenthum des Einen oder des Anderen; — ein ſchlechtweg negatives Urtheil, wo im Prädikate des Meinigen nur das Beſondere negirt wird.

§. 86.

In den Partheien iſt die Anerkennung des Rechts mit dem entgegengeſetzten beſonderen Intereſſe und eben ſolcher Anſicht verbunden. Gegen dieſen Schein tritt zugleich in ihm ſelbſt (vorherg. §.) das Recht an ſich als vorgeſtellt und gefordert hervor. Es iſt aber zunächſt nur als ein Sollen, weil der Wille noch nicht als ein ſolcher vorhanden iſt, der ſich von der Unmittelbarkeit des Intereſſes befreit, als beſonderer den allgemeinen Willen zum Zwecke hätte; noch iſt er hier als eine ſolche anerkannte Wirklichkeit beſtimmt, gegen welche die Partheien auf ihre beſondere Anſicht und Intereſſe Verzicht zu thun hätten.

Zuſatz. Was an ſich Recht iſt, hat einen beſtimmten Grund, und mein Unrecht, das ich für Recht halte, vertheidige ich auch aus irgend einem Grunde. Es iſt die Natur des Endlichen und Beſonderen, Zufälligkeiten Raum zu geben: Kolliſionen müſſen alſo hier ſtatt finden, denn wir ſind hier auf der Stufe des Endlichen. Dieß erſte Unrecht negirt nur den beſonderen Willen, während das allgemeine Recht reſpektirt wird, es iſt alſo das leichteſte Unrecht überhaupt. Wenn ich ſage, eine Roſe ſey nicht roth, ſo erkenne ich doch noch an, daß ſie Farbe habe, ich läugne daher die Gattung nicht, und negire nur das Beſondere,

das Rothe. Ebenso wird hier das Recht anerkannt, jede Person will das Rechte, und ihr soll nur werden, was das Rechte ist; ihr Unrecht besteht nur darin, daß sie das, was sie will, für das Recht hält.

B. Betrug.

§. 87.

Das Recht an sich in seinem Unterschiede von dem Recht als besonderem und daseyenden, ist als ein gefordertes, zwar als das Wesentliche bestimmt, aber darin zugleich nur ein gefordertes, nach dieser Seite etwas bloß subjektives, damit unwesentliches und bloß scheinendes. So das Allgemeine von dem besonderen Willen zu einem nur Scheinenden, — zunächst im Vertrage zur nur äußerlichen Gemeinsamkeit des Willens herabgesetzt, ist es der Betrug.

Zusatz. Der besondere Wille wird in dieser zweiten Stufe des Unrechts respektirt, aber das allgemeine Recht nicht. Im Betruge wird der besondere Wille nicht verletzt, indem dem Betrogenen aufgebürdet wird, daß ihm Recht geschehe. Das geforderte Recht ist also als ein subjektives und bloß scheinendes gesetzt, was den Betrug ausmacht.

§. 88.

Im Vertrage erwerbe ich ein Eigenthum um der besonderen Beschaffenheit der Sache willen, und zugleich nach ihrer inneren Allgemeinheit Theils nach dem Werthe, Theils als aus dem Eigenthum des Anderen. Durch die Willkür des Anderen kann mir ein falscher Schein hierüber vorgebracht werden, so daß es mit dem Vertrage als beiderseitiger freier Einwilligung des Tausches über diese Sache, nach ihrer unmittelbaren Einzelnheit, seine Richtigkeit hat, aber die Seite des an sich seyenden Allgemeinen darin fehlt. (Das unendliche Urtheil nach seinem positiven Ausdrucke oder identischen Bedeutung. (s. Encyklop. der philosoph. Wissensch.))

§. 89.

Daß gegen dieſe Annahme der Sache bloß als dieſer, und gegen den bloß meinenden, ſo wie den willkürlichen Willen, das Objektive oder Allgemeine Theils als Werth, erkennbar, Theils als Recht geltend ſey, Theils die gegen das Recht ſubjektive Willkür aufgehoben werde, — iſt hier zunächſt gleichfalls nur eine Forderung.

Zuſatz. Auf das bürgerliche und unbefangene Unrecht iſt keine Strafe geſetzt, denn ich habe hier nichts gegen das Recht gewollt. Beim Betruge hingegen treten Strafen ein, weil es ſich hier um das Recht handelt, das verletzt iſt.

C. Zwang und Verbrechen.

§. 90.

Daß mein Wille im Eigenthum ſich in eine äußerliche Sache legt, darin liegt, daß er ebenſo ſehr als er in ihr reflektirt wird, an ihr ergriffen und unter die Nothwendigkeit geſetzt wird. Er kann darin Theils Gewalt überhaupt leiden, Theils kann ihm durch die Gewalt zur Bedingung irgend eines Beſitzes oder poſitiven Seyns eine Aufopferung oder Handlung gemacht, — Zwang angethan werden.

Zuſatz. Das eigentliche Unrecht iſt das Verbrechen, wo weder das Recht an ſich, noch, wie es mir ſcheint, reſpektirt wird, wo alſo beide Seiten, die objektive und ſubjektive, verletzt ſind.

§. 91.

Als Lebendiges kann der Menſch wohl bezwungen d. h. ſeine phyſiſche und ſonſt äußerliche Seite unter die Gewalt Anderer gebracht, aber der freie Wille kann an und für ſich nicht gezwungen werden (§. 5.), als nur ſofern er ſich ſelbſt aus der Aeußerlichkeit, an der er feſtgehalten wird, oder aus deren Vorſtellung nicht zurückzieht (§. 7.). Es kann nur der zu etwas gezwungen werden, der ſich zwingen laſſen will.

§. 92.

Weil der Wille, nur inſofern er Daſeyn hat, Idee oder wirklich frei und das Daſeyn, in welches er ſich gelegt hat, Seyn der Freiheit iſt, ſo zerſtört Gewalt oder Zwang in ihrem Begriff ſich unmittelbar ſelbſt, als Aeußerung eines Willens, welche die Aeußerung oder Daſeyn eines Willens aufhebt. Gewalt oder Zwang iſt daher, abſtrakt genommen, unrechtlich.

§. 93.

Der Zwang hat davon, daß er ſich in ſeinem Begriffe zerſtört, die reelle Darſtellung darin, daß Zwang durch Zwang aufgehoben wird; er iſt daher nicht nur bedingt rechtlich, ſondern nothwendig, — nämlich als zweiter Zwang, der ein Aufheben eines erſten Zwanges iſt.

Verletzung eines Vertrages durch Nichtleiſtung des Stipulirten, oder der Rechts-Pflichten gegen die Familie, Staat, durch Thun oder Unterlaſſen, iſt inſofern erſter Zwang oder wenigſtens Gewalt, als ich ein Eigenthum, das eines Anderen iſt, oder eine ſchuldige Leiſtung demſelben vorenthalte oder entziehe. — Pädagogiſcher Zwang, oder Zwang gegen Wildheit und Rohheit ausgeübt, erſcheint zwar als erſter nicht auf Vorangehung eines erſten erfolgend. Aber der nur natürliche Wille iſt an ſich Gewalt gegen die an ſich ſeyende Idee der Freiheit, welche gegen ſolchen ungebildeten Willen in Schuz zu nehmen und in ihm zur Geltung zu bringen iſt. Entweder iſt ein ſittliches Daſeyn in Familie oder Staat ſchon geſezt, gegen welche jene Natürlichkeit eine Gewaltthätigkeit iſt, oder es iſt nur ein Naturzuſtand, — Zuſtand der Gewalt überhaupt vorhanden, ſo begründet die Idee gegen dieſen ein Herrenrecht.

Zuſaz. Im Staat kann es keine Heroen mehr geben: dieſe kommen nur im ungebildeten Zuſtande vor. Der Zweck derſelben iſt ein rechtlicher, nothwendiger und ſtaat-

licher, und dieſen führen ſie, als ihre Sache, aus. Die Heroen, die Staaten ſtifteten, Ehe und Ackerbau einführten, haben dieſes freilich nicht als anerkanntes Recht gethan, und dieſe Handlungen erſcheinen noch als ihr beſonderer Wille, aber als das höhere Recht der Idee gegen die Natürlichkeit iſt dieſer Zwang der Heroen ein rechtlicher, denn in Güte läßt ſich gegen die Gewalt der Natur wenig ausrichten.

§. 94.

Das abſtrakte Recht iſt Zwangsrecht, weil das Unrecht gegen daſſelbe eine Gewalt gegen das Daſeyn meiner Freiheit in einer äußerlichen Sache iſt; die Erhaltung dieſes Daſeyns gegen die Gewalt hiermit ſelbſt als eine äußerliche Handlung und eine jene erſte aufhebende Gewalt iſt.

Das abſtrakte oder ſtrenge Recht ſogleich von vorn herein als ein Recht definiren, zu dem man zwingen dürfe, — heißt es an einer Folge auffaſſen, welche erſt in dem Umwege des Unrechts eintritt.

Zuſatz. Hier iſt der Unterſchied zwiſchen dem Rechtlichen und Moraliſchen hauptſächlich zu berückſichtigen. Bei dem Moraliſchen, das heißt, bei der Reflexion in mich iſt auch eine Zweiheit, denn das Gute iſt mir Zweck, und nach dieſer Idee ſoll ich mich beſtimmen. Das Daſeyn des Guten iſt mein Entſchluß, und ich verwirkliche daſſelbe in mir, aber dieſes Daſeyn iſt ganz innerlich, und es kann daher kein Zwang ſtattfinden. Die Staatsgeſetze können ſich alſo auf die Geſinnung nicht erſtrecken wollen, denn im Moraliſchen bin ich für mich ſelbſt, und die Gewalt hat hier keinen Sinn.

§. 95.

Der erſte Zwang als Gewalt von dem Freien ausgeübt, welche das Daſeyn der Freiheit in ſeinem konkreten Sinne, das Recht als Recht verletzt, iſt Verbrechen, — ein negativ-

unendliches Urtheil in seinem vollständigen Sinne, durch welches nicht nur das Besondere, die Subsumtion einer Sache unter meinen Willen (§. 85), sondern zugleich das Allgemeine, Unendliche im Prädikate des Meinigen, die Rechtsfähigkeit und zwar ohne die Vermittelung meiner Meinung (wie im Betrug) (§. 88), ebenso gegen diese negirt wird, — die Sphäre des peinlichen Rechts.

Das Recht, dessen Verletzung das Verbrechen ist, hat zwar bis hierher nur erst die Gestaltungen, die wir gesehen haben, das Verbrechen hiermit auch zunächst nur die auf diese Bestimmungen sich beziehende nähere Bedeutung. Aber das in diesen Formen Substantielle ist das Allgemeine, das in seiner weiteren Entwickelung und Gestaltung dasselbe bleibt und daher ebenso dessen Verletzung, das Verbrechen, seinem Begriffe nach. Den besonderen, weiter bestimmten Inhalt, z. B. in Meineid, Staatsverbrechen, Münz-, Wechsel-Verfälschung u. s. f. betrifft daher auch die im folgenden §. zu berücksichtigende Bestimmung.

§. 96.

Insofern es der daseyende Wille ist, welcher allein verletzt werden kann, dieser aber im Daseyn in die Sphäre eines quantitativen Umfangs, so wie qualitativer Bestimmungen eingetreten, somit darnach verschieden ist, so macht es eben so einen Unterschied für die objektive Seite der Verbrechen aus, ob solches Daseyn und dessen Bestimmtheit überhaupt in ihrem ganzen Umfang, hiermit in der ihrem Begriffe gleichen Unendlichkeit, (wie in Mord, Sklaverei, Religionszwang u. s. f.) oder nur nach einem Theile, so wie nach welcher qualitativen Bestimmung verletzt ist.

Die stoische Ansicht, daß es nur Eine Tugend und Ein Laster giebt, die drakonische Gesetzgebung, die jedes Verbrechen mit dem Tode bestraft, wie die Rohheit der formellen Ehre, welche die unendliche Persönlichkeit in jede

Verletzung legt, haben dieß gemein, daß ſie bei dem abſtrakten Denken des freien Willens und der Perſönlichkeit ſtehen bleiben, und ſie nicht in ihrem konkreten und beſtimmten Daſeyn, das ſie als Idee haben muß, nehmen. — Der Unterſchied von Raub und Diebſtahl bezieht ſich auf das Qualitative, daß bei jenem Ich auch als gegenwärtiges Bewußtſeyn, alſo als dieſe ſubjektive Unendlichkeit verletzt und perſönliche Gewalt gegen mich verübt iſt. — Manche qualitative Beſtimmungen, wie die Gefährlichkeit für die öffentliche Sicherheit, haben in den weiter beſtimmten Verhältniſſen ihren Grund, aber ſind auch öfters erſt auf dem Umwege der Folgen, ſtatt aus dem Begriffe der Sache, aufgefaßt; — wie eben das gefährlichere Verbrechen für ſich in ſeiner unmittelbaren Beſchaffenheit, eine dem Umfange oder der Qualität nach ſchwerere Verletzung iſt. — Die ſubjektive moraliſche Qualität bezieht ſich auf den höheren Unterſchied, in wiefern ein Ereigniß und That überhaupt eine Handlung iſt, und betrifft deren ſubjektive Natur ſelbſt, wovon nachher.

Zuſatz. Wie ein jedes Verbrechen zu beſtrafen ſey, läßt ſich durch den Gedanken nicht angeben, ſondern hierzu ſind poſitive Beſtimmungen nothwendig. Durch das Fortſchreiten der Bildung werden indeſſen die Anſichten über die Verbrechen milder, und man beſtraft heut zu Tage lange nicht mehr ſo hart, als man es vor hundert Jahren gethan. Nicht gerade die Verbrechen oder die Strafen ſind es, die anders werden, aber ihr Verhältniß.

§. 97.

Die geſchehene Verletzung des Rechts als Rechts iſt zwar eine poſitive, äußerliche Exiſtenz, die aber in ſich nichtig iſt. Die Manifeſtation dieſer ihrer Nichtigkeit iſt die ebenſo in die Exiſtenz tretende Vernichtung jener Verletzung, — die

Wirklichkeit des Rechts, als seine sich mit sich durch Aufhebung seiner Verletzung vermittelnde Nothwendigkeit.

Zusatz. Durch ein Verbrechen wird irgend etwas verändert, und die Sache existirt in dieser Veränderung, aber diese Existenz ist das Gegentheil ihrer selbst, und insofern in sich nichtig. Das Nichtige ist dieß, das Recht als Recht aufgehoben zu haben. Das Recht nämlich als Absolutes ist unaufhebbar, also ist die Aeußerung des Verbrechens an sich nichtig, und diese Nichtigkeit ist das Wesen der Wirkung des Verbrechens. Was aber nichtig ist, muß sich als solches manifestiren, das heißt, sich als selbst verletzbar hinstellen. Die That des Verbrechens ist nicht ein Erstes, Positives, zu welchem die Strafe als Negation käme, sondern ein Negatives, so daß die Strafe nur Negation der Negation ist. Das wirkliche Recht ist nun Aufhebung dieser Verletzung, das eben darin seine Gültigkeit zeigt, und sich als ein nothwendiges vermitteltes Daseyn bewährt.

§. 98.

Die Verletzung als nur an dem äußerlichen Daseyn oder Besitze ist ein Uebel, Schaden an irgend einer Weise des Eigenthums oder Vermögens; die Aufhebung der Verletzung als einer Beschädigung ist die civile Genugthuung als Ersatz, insofern ein solcher überhaupt Statt finden kann.

In dieser Seite der Genugthuung muß schon an die Stelle der qualitativen specifischen Beschaffenheit des Schadens, insofern die Beschädigung eine Zerstörung und überhaupt unwiederherstellbar ist, die allgemeine Beschaffenheit derselben, als Werth, treten.

§. 99.

Die Verletzung aber, welche dem an sich seyenden Willen (und zwar hiermit ebenso diesem Willen des Verletzers, als des Verletzten und Aller) widerfahren, hat an diesem an sich sey-

enden Willen als ſolchem keine *poſitive Exiſtenz*, ſo wenig als an dem bloßen Produkte. *Für ſich* iſt dieſer an ſich ſeyende Wille (das Recht, Geſetz an ſich) vielmehr das nicht äußerlich Exiſtirende und inſofern das Unverletzbare. Ebenſo iſt die Verletzung für den beſonderen Willen des Verletzten und der Uebrigen nur etwas Negatives. Die *poſitive Exiſtenz der Verletzung* iſt nur als der *beſondere Wille des Verbrechers*. Die Verletzung dieſes als eines daſeyenden Willens alſo iſt das Aufheben des Verbrechens, *das ſonſt gelten würde* und iſt die Wiederherſtellung des Rechts.

Die Theorie der Strafe iſt eine der Materien, die in der poſitiven Rechtswiſſenſchaft neuerer Zeit am ſchlechteſten weggekommen ſind, weil in dieſer Theorie der Verſtand nicht ausreicht, ſondern es weſentlich auf den Begriff ankommt. — Wenn das Verbrechen und deſſen Aufhebung, als welche ſich weiterhin die Strafe beſtimmt, nur als ein *Uebel* überhaupt betrachtet wird, ſo kann man es freilich als unvernünftig anſehen, ein Uebel bloß deswegen zu wollen, *weil ſchon ein anderes Uebel vorhanden iſt*. (Klein Grundſ. des peinlichen Rechts §. 9 f.). Dieſer oberflächliche Charakter eines *Uebels* wird in den verſchiedenen Theorien über die Strafe der Verhütungs-, Abſchreckungs-, Androhungs-, Beſſerungs- u. ſ. w. Theorie, als das Erſte vorausgeſetzt, und was dagegen herauskommen ſoll, iſt ebenſo oberflächlich als ein *Gutes* beſtimmt. Es iſt aber weder bloß um ein Uebel, noch um dieß oder jenes Gute zu thun, ſondern es handelt ſich beſtimmt um *Unrecht* und um *Gerechtigkeit*. Durch jene oberflächlichen Geſichtspunkte aber wird die objektive Betrachtung der *Gerechtigkeit*, welche der erſte und ſubſtantielle Geſichtspunkt bei dem Verbrechen iſt, bei Seite geſtellt, und es folgt von ſelbſt, daß der moraliſche Geſichtspunkt, die ſubjektive Seite des Verbrechens, vermiſcht mit trivialen pſy-

chologischen Vorstellungen von den Reizen und der Stärke sinnlicher Triebfedern gegen die Vernunft, von psychologischem Zwang und Einwirkung auf die Vorstellung (als ob eine solche nicht durch die Freiheit ebenso wohl zu etwas nur Zufälligem herabgesetzt würde) — zum Wesentlichen wird. Die verschiedenen Rücksichten, welche zu der Strafe als Erscheinung und ihrer Beziehung auf das besondere Bewußtseyn gehören, und die Folgen auf die Vorstellung (abzuschrecken, zu bessern u. s. f.) betreffen, sind an ihrer Stelle, und zwar vornehmlich bloß in Rücksicht der Modalität der Strafe, wohl von wesentlicher Betrachtung, aber setzen die Begründung voraus, daß das Strafen an und für sich gerecht sey. In dieser Erörterung kommt es allein darauf an, daß das Verbrechen und zwar nicht als die Hervorbringung eines Uebels, sondern als Verletzung des Rechts als Rechts aufzuheben ist, und dann welches die Existenz ist, die das Verbrechen hat und die aufzuheben ist; sie ist das wahrhafte Uebel, das wegzuräumen ist, und worin sie liege, der wesentliche Punkt; so lange die Begriffe hierüber nicht bestimmt erkannt sind, so lange muß Verwirrung in der Ansicht der Strafe herrschen.

Zusatz. Die Feuerbachische Straftheorie begründet die Strafe auf Androhung und meint, wenn jemand trotz derselben ein Verbrechen begehe, so müsse die Strafe erfolgen, weil sie der Verbrecher früher gekannt habe. Wie steht es aber mit der Rechtlichkeit der Drohung? Dieselbe setzt den Menschen als nicht Freien voraus, und will durch die Vorstellung eines Uebels zwingen. Das Recht und die Gerechtigkeit müssen aber ihren Sitz in der Freiheit und im Willen haben, und nicht in der Unfreiheit, an welche sich die Drohung wendet. Es ist mit der Begründung der Strafe auf diese Weise, als wenn man gegen einen Hund den Stock erhebt, und der Mensch wird nicht nach

ſeiner Ehre und Freiheit, ſondern wie ein Hund behandelt. Aber die Drohung, die im Grunde den Menſchen empören kann, daß er ſeine Freiheit gegen dieſelbe beweiſt, ſtellt die Gerechtigkeit ganz bei Seite. Der pſychologiſche Zwang kann ſich nur auf den qualitativen und quantitativen Unterſchied des Verbrechens beziehen, nicht auf die Natur des Verbrechens ſelbſt, und die Geſetzbücher, die etwa aus dieſer Lehre hervorgegangen ſind, haben ſomit des eigentlichen Fundaments entbehrt.

§. 100.

Die Verletzung, die dem Verbrecher widerfährt, iſt nicht nur an ſich gerecht, — als gerecht iſt ſie zugleich ſein an ſich ſeyender Wille, ein Daſeyn ſeiner Freiheit, ſein Recht; ſondern ſie iſt auch ein Recht an den Verbrecher ſelbſt, d. i. in ſeinem daſeyenden Willen, in ſeiner Handlung geſetzt. Denn in ſeiner als eines Vernünftigen Handlung liegt, daß ſie etwas Allgemeines, daß durch ſie ein Geſetz aufgeſtellt iſt, das er in ihr für ſich anerkannt hat, unter welches er alſo, als unter ſein Recht ſubſumirt werden darf.

Beccaria hat dem Staate das Recht zur Todesſtrafe bekanntlich aus dem Grunde abgeſprochen, weil nicht praeſumirt werden könne, daß im geſellſchaftlichen Vertrage die Einwilligung der Individuen, ſich tödten zu laſſen, enthalten ſey, vielmehr das Gegentheil angenommen werden müſſe. Allein der Staat iſt überhaupt nicht ein Vertrag (ſ. §. 75.), noch iſt der Schutz und die Sicherung des Lebens und Eigenthums der Individuen als Einzelner ſo unbedingt ſein ſubſtantielles Weſen, vielmehr iſt er das Höhere, welches dieſes Leben und Eigenthum ſelbſt auch in Anſpruch nimmt und die Aufopferung deſſelben fordert. — Ferner iſt nicht nur der Begriff des Verbrechens, das Vernünftige deſſelben an und für ſich, mit oder ohne Einwilligung der Einzelnen, was der Staat geltend zu machen hat, ſon-

dern auch die formelle Vernünftigkeit, das Wollen des Einzelnen, liegt in der Handlung des Verbrechers. Daß die Strafe darin als sein eigenes Recht enthaltend, angesehen wird, darin wird der Verbrecher als Vernünftiges geehrt. — Diese Ehre wird ihm nicht zu Theil, wenn aus seiner That selbst nicht der Begriff und der Maßstab seiner Strafe genommen wird; — ebenso wenig auch, wenn er nur als schädliches Thier betrachtet wird, das unschädlich zu machen sey, oder in den Zwecken der Abschreckung und Besserung. — Ferner in Rücksicht auf die Weise der Existenz der Gerechtigkeit ist ohnehin die Form, welche sie im Staate hat, nämlich als Strafe, nicht die einzige Form und der Staat nicht die bedingende Voraussetzung der Gerechtigkeit an sich.

Zusatz. Was Beccaria verlangt, daß der Mensch nämlich seine Einwilligung zur Bestrafung geben müsse, ist ganz richtig, aber der Verbrecher ertheilt sie schon, durch seine That. Es ist ebenso wohl die Natur des Verbrechens, wie der eigene Wille des Verbrechers, daß die von ihm ausgehende Verletzung aufgehoben werde. Trotz dem hat diese Bemühung Beccaria's, die Todesstrafe aufheben zu lassen, vortheilhafte Wirkungen hervorgebracht. Wenn auch weder Joseph II., noch die Franzosen, die gänzliche Abschaffung derselben jemals haben durchsetzen können, so hat man doch einzusehen angefangen, was todeswürdige Verbrechen seyen, und was nicht. Die Todesstrafe ist dadurch seltener geworden, wie diese höchste Spitze der Strafe es auch verdient.

§. 101.

Das Aufheben des Verbrechens ist insofern Wiedervergeltung, als sie dem Begriffe nach Verletzung der Verletzung ist und dem Daseyn nach das Verbrechen einen bestimmten, qualitativen und quantitativen Umfang, hiermit auch dessen Re-

gation als Daſeyn einen eben ſolchen hat. Dieſe auf dem Begriffe beruhende Identität iſt aber nicht die Gleichheit in der ſpecifiſchen, ſondern in der an ſich ſeyenden Beſchaffenheit der Verletzung, — nach dem Werthe derſelben.

Da in der gewöhnlichen Wiſſenſchaft die Definition einer Beſtimmung, hier der Strafe, aus der allgemeinen Vorſtellung der pſychologiſchen Erfahrung des Bewußtſeyns genommen werden ſoll, ſo würde dieſe wohl zeigen, daß das allgemeine Gefühl der Völker und Individuen bei dem Verbrechen iſt und geweſen iſt, daß es Strafe verdiene und dem Verbrecher geſchehen ſolle, wie er gethan hat. Es iſt nicht abzuſehen, wie dieſe Wiſſenſchaften, welche die Quelle ihrer Beſtimmungen in der allgemeinen Vorſtellung haben, das andere Mal einer ſolchen auch ſogenannten allgemeinen Thatſache des Bewußtſeyns widerſprechende Sätze annehmen. — Eine Hauptſchwierigkeit hat aber die Beſtimmung der Gleichheit in die Vorſtellung der Wiedervergeltung hereingebracht; die Gerechtigkeit der Strafbeſtimmungen nach ihrer qualitativen und quantitativen Beſchaffenheit iſt aber ohnehin ein Späteres, als das Subſtantielle der Sache ſelbſt. Wenn man ſich auch für dieſes weitere Beſtimmen nach anderen Principien umſehen müßte, als für das Allgemeine der Strafe, ſo bleibt dieſes, was es iſt. Allein der Begriff ſelbſt muß überhaupt das Grundprincip auch für das Beſondere enthalten. Dieſe Beſtimmung des Begriffs iſt aber eben jener Zuſammenhang der Nothwendigkeit, daß das Verbrechen als der an ſich nichtige Wille, ſomit ſeine Vernichtung, — die als Strafe erſcheint, in ſich ſelbſt enthält. Die innere Identität iſt es, die am äußerlichen Daſeyn ſich für den Verſtand als Gleichheit reflektirt. Die qualitative und quantitative Beſchaffenheit des Verbrechens und ſeines Aufhebens fällt nun in die Sphäre der Aeußerlichkeit; in dieſer iſt

ohnehin keine absolute Bestimmung möglich; (vergl. §. 49) diese bleibt im Felde der Endlichkeit nur eine Forderung, die der Verstand immer mehr zu begrenzen hat, was von der höchsten Wichtigkeit ist, die aber ins Unendliche fortgeht und nur eine Annäherung zuläßt, die perennirend ist. — Uebersieht man nicht nur diese Natur der Endlichkeit, sondern bleibt man auch vollends bei der abstrakten, specifischen Gleichheit stehen, so entsteht nicht nur eine unübersteigliche Schwierigkeit, die Strafen zu bestimmen (vollends wenn noch die Psychologie die Größe der sinnlichen Triebfedern, und die damit verbundene, — wie man will, entweder um so größere Stärke des bösen Willens, oder auch die um so geringere Stärke und Freiheit des Willens überhaupt herbeibringt), sondern es ist sehr leicht, die Wiedervergeltung der Strafe, (als Diebstahl um Diebstahl, Raub um Raub, Aug um Aug, Zahn um Zahn, wobei man sich vollends den Thäter als einäugig oder zahnlos vorstellen kann,) als Absurdität darzustellen, mit der aber der Begriff nichts zu thun hat, sondern die allein jener herbeigebrachten specifischen Gleichheit zu Schulden kommt. Der Werth als das innere Gleiche von Sachen, die in ihrer Existenz specifisch ganz verschieden sind, ist eine Bestimmung, die schon bei den Verträgen (s. oben) ingleichen in der Civilklage gegen Verbrechen (§. 95) vorkommt, und wodurch die Vorstellung aus der unmittelbaren Beschaffenheit der Sache in das Allgemeine hinübergehoben wird. Bei dem Verbrechen, als in welchem das Unendliche der That die Grundbestimmung ist, verschwindet das bloß äußerlich Specifische um so mehr und die Gleichheit bleibt nur die Grundregel für das Wesentliche, was der Verbrecher verdient hat, aber nicht für die äußere specifische Gestalt dieses Lohns. Nur nach der letzteren sind Diebstahl, Raub und Geld-, Gefängnißstrafe u.

ſ. ſ. ſchlechthin Ungleiche, aber nach ihrem Werthe, ihrer allgemeinen Eigenſchaft, Verletzungen zu ſeyn, ſind ſie Vergleichbare. Es iſt dann, wie bemerkt, die Sache des Verſtandes, die Annäherung an die Gleichheit dieſes ihres Werthes zu ſuchen. Wird der an ſich ſeyende Zuſammenhang des Verbrechens und ſeiner Vernichtung und dann der Gedanke des Werthes und der Vergleichbarkeit beider nach dem Werthe nicht gefaßt, ſo kann es dahin kommen, daß man (Klein Grundſ. des peinl. Rechts §. 9) in einer eigentlichen Strafe eine nur willkürliche Verbindung eines Uebels mit einer unerlaubten Handlung ſieht.

Zuſatz. Die Wiedervergeltung iſt der innere Zuſammenhang und die Identität zweier Beſtimmungen, die als verſchieden erſcheinen, und auch eine verſchiedene äußere Exiſtenz gegen einander haben. Indem dem Verbrecher vergolten wird, hat dieß das Anſehn einer fremden Beſtimmung, die ihm nicht angehört, aber die Strafe iſt doch nur, wie wir geſehen haben, Manifeſtation des Verbrechens, das heißt, die andere Hälfte, die die eine nothwendig vorausſetzt. Was die Wiedervergeltung zunächſt gegen ſich hat, iſt, daß ſie als etwas Unmoraliſches, als Rache erſcheint, und daß ſie ſo für ein Perſönliches gelten kann. Aber nicht das Perſönliche, ſondern der Begriff führt die Wiedervergeltung ſelbſt aus. Die Rache iſt mein, ſagt Gott in der Bibel, und wenn man in dem Worte Wiedervergeltung etwa die Vorſtellung eines beſonderen Beliebens des ſubjektiven Willens haben wollte, ſo muß geſagt werden, daß es nur die Umkehrung der Geſtalt ſelbſt des Verbrechens gegen ſich bedeutet. Die Eumeniden ſchlafen, aber das Verbrechen weckt ſie, und ſo iſt es die eigene That, die ſich geltend macht. Wenn nun bei der Vergeltung nicht auf ſpecifiſche Gleichheit gegangen werden kann, ſo iſt dieß doch anders beim Morde, worauf nothwendig die Todesſtrafe ſteht.

Denn da das Leben der ganze Umfang des Daseyns ist, so kann die Strafe nicht in einem Werthe, den es dafür nicht giebt, sondern wiederum nur in der Entziehung des Lebens bestehen.

§. 102.

Das Aufheben des Verbrechens ist in dieser Sphäre der Unmittelbarkeit des Rechts zunächst Rache, dem Inhalte nach gerecht, insofern sie Wiedervergeltung ist. Aber der Form nach ist sie die Handlung eines subjektiven Willens, der in jede geschehene Verletzung seine Unendlichkeit legen kann und dessen Gerechtigkeit daher überhaupt zufällig, so wie er auch für den Anderen nur als besonderer ist. Die Rache wird hierdurch, daß sie als positive Handlung eines besonderen Willens ist, eine neue Verletzung: sie verfällt als dieser Widerspruch in den Progreß ins Unendliche und erbt sich von Geschlechtern zu Geschlechtern ins Unbegrenzte fort.

Wo die Verbrechen nicht als crimina publica, sondern privata (wie bei den Juden, bei den Römern Diebstahl, Raub, bei den Engländern noch in einigem u. s. f.) verfolgt und bestraft werden, hat die Strafe wenigstens noch einen Theil von Rache an sich. Von der Privat-Rache ist die Racheübung der Heroen, abenteuernder Ritter u. s. f. verschieden, die in die Entstehung der Staaten fällt.

Zusatz. In einem Zustande der Gesellschaft, wo weder Richter noch Gesetze sind, hat die Strafe immer die Form der Rache, und diese bleibt insofern mangelhaft, als sie die Handlung eines subjektiven Willens, also nicht dem Inhalte gemäß ist. Die Personen des Gerichts sind zwar auch Personen, aber ihr Wille ist der allgemeine des Gesetzes, und sie wollen nichts in die Strafe hineinlegen, was nicht in der Natur der Sache sich vorfindet. Dagegen erscheint dem Verletzten das Unrecht nicht in seiner quantita-

tiven und qualitativen Begrenzung, ſondern nur als Unrecht überhaupt, und in der Vergeltung kann er ſich übernehmen, was wieder zu neuem Unrechte führen würde. Bei ungebildeten Völkern iſt die Rache eine unſterbliche, wie bei den Arabern, wo ſie nur durch höhere Gewalt oder Unmöglichkeit der Ausübung unterdrückt werden kann, und in mehreren heutigen Geſetzgebungen iſt noch ein Reſt von Rache übrig geblieben, indem es den Individuen überlaſſen bleibt, ob ſie eine Verletzung vor Gericht bringen wollen oder nicht.

§. 103.

Die Forderung, daß dieſer Widerſpruch, (wie der Widerſpruch beim andern Unrecht) (§. 86, 89) der hier an der Art und Weiſe des Aufhebens des Unrechts vorhanden iſt, aufgelöſt ſey, iſt die Forderung einer vom ſubjektiven Intereſſe und Geſtalt, ſo wie von der Zufälligkeit der Macht befreiten, ſo nicht rächenden, ſondern ſtrafenden Gerechtigkeit. Darin liegt zunächſt die Forderung eines Willens, der als beſonderer ſubjektiver Wille das Allgemeine als ſolches wolle. Dieſer Begriff der Moralität aber iſt nicht nur ein Geſordertes, ſondern in dieſer Bewegung ſelbſt hervorgegangen.

Uebergang vom Recht in Moralität.

§. 104.

Das Verbrechen und die rächende Gerechtigkeit ſtellt nämlich die Geſtalt der Entwickelung des Willens, als in die Unterſcheidung des allgemeinen an ſich und des einzelnen für ſich gegen jenen ſeyenden, hinausgegangen dar und ferner, daß der an ſich ſeyende Wille durch Aufheben dieſes Gegenſatzes in ſich zurückgekehrt und damit ſelbſt für ſich und wirklich geworden iſt. So iſt und gilt das Recht, gegen den bloß für ſich ſeyenden einzelnen Willen bewährt, als durch ſeine Nothwendigkeit wirklich. — Dieſe Geſtaltung iſt ebenſo zugleich die fortgebildete innere Begriffsbeſtimmtheit des Willens.

Nach seinem Begriffe ist seine Verwirklichung an ihm selbst dieß, das Ansichseyn und die Form der Unmittelbarkeit, in welcher er zunächst ist und diese als Gestalt am abstrakten Rechte hat, aufgehoben, (§. 21) — somit sich zunächst in dem Gegensatze des allgemeinen an sich und des einzelnen für sich seyenden Willens zu setzen, und dann durch das Aufheben dieses Gegensatzes, die Negation der Negation, sich als Wille in seinem Daseyn, daß er nicht nur freier Wille an sich, sondern für sich selbst ist, als sich auf sich beziehende Negativität zu bestimmen. Seine Persönlichkeit, als welche der Wille im abstrakten Rechte nur ist, hat derselbe so nunmehr zu seinem Gegenstande; die so für sich unendliche Subjektivität der Freiheit macht das Princip des moralischen Standpunkts aus.

Sehen wir näher auf die Momente zurück, durch welche der Begriff der Freiheit sich aus der zunächst abstrakten zur sich auf sich selbst beziehenden Bestimmtheit des Willens, hiermit zur Selbstbestimmung der Subjektivität fortbildet, so ist diese Bestimmtheit im Eigenthum das abstrakte Meinige und daher in einer äußerlichen Sache, — im Vertrage das durch Willen vermittelte und nur gemeinsame Meinige, — im Unrecht ist der Wille der Rechtssphäre, sein abstraktes Ansichseyn oder Unmittelbarkeit als Zufälligkeit durch den einzelnen selbst zufälligen Willen gesetzt. Im moralischen Standpunkt ist sie so überwunden, daß diese Zufälligkeit selbst als in sich reflektirt und mit sich identisch die unendliche in sich seyende Zufälligkeit des Willens, seine Subjektivität ist.

Zusatz. Zur Wahrheit gehört, daß der Begriff sey, und daß dieses Daseyn demselben entspreche. Im Recht hat der Wille sein Daseyn in einem Aeußerlichen; das Weitere ist aber, daß der Wille dasselbe in ihm selbst, in einem Innerlichen habe: er muß für sich selbst, Subjektivität seyn,

und ſich ſich ſelbſt gegenüber haben. Dieß Verhalten zu ſich iſt das Affirmative, aber dieß kann er nur durch Aufhebung ſeiner Unmittelbarkeit erlangen. Die im Verbrechen aufgehobene Unmittelbarkeit führt ſo durch die Strafe, das heißt, durch die Nichtigkeit dieſer Nichtigkeit zur Affirmation — zur Moralität.

Zweiter Theil.

Die Moralität.

§. 105.

Der moralische Standpunkt ist der Standpunkt des Willens, insofern er nicht bloß an sich, sondern für sich unendlich ist. (vorh. §.) Diese Reflexion des Willens in sich und seine für sich seyende Identität gegen das Ansichseyn und die Unmittelbarkeit und die darin sich entwickelnden Bestimmtheiten bestimmt die Person zum Subjekte.

§. 106.

Indem die Subjektivität nunmehr die Bestimmtheit des Begriffs ausmacht und von ihm als solchem, dem an sich seyenden Willen, unterschieden und zwar indem der Wille des Subjekts als des für sich seyenden Einzelnen zugleich ist, (die Unmittelbarkeit auch noch an ihm hat,) macht sie das Daseyn des Begriffs aus. — Es hat sich damit für die Freiheit ein höherer Boden bestimmt; an der Idee ist jetzt die Seite der Existenz oder ihr reales Moment, die Subjektivität des Willens. Nur im Willen, als subjektivem, kann die Freiheit oder der an sich seyende Wille wirklich seyn.

Die zweite Sphäre, die Moralität, stellt daher im Ganzen die reale Seite des Begriffs der Freiheit dar, und der Proceß dieser Sphäre ist, den zunächst nur für sich seyen-

den Willen, der unmittelbar nur an ſich identiſch iſt mit dem an ſich ſeyenden oder allgemeinen Willen, nach dieſem Unterſchiede, in welchem er ſich in ſich vertieft, aufzuheben, und ihn für ſich als identiſch mit dem an ſich ſeyenden Willen zu ſetzen. Dieſe Bewegung iſt ſonach die Bearbeitung dieſes nunmehrigen Bodens der Freiheit, der Subjektivität, die zunächſt abſtrakt nämlich vom Begriffe unterſchieden iſt, ihm gleich und dadurch für die Idee ihre wahrhafte Realiſation zu erhalten, — daß der ſubjektive Wille ſich zum ebenſo objektiven hiermit wahrhaft konkreten beſtimmt.

Zuſatz. Beim ſtrengen Recht kam es nicht darauf an, was mein Grundſatz, oder meine Abſicht war. Dieſe Frage nach der Selbſtbeſtimmung und Triebfeder des Willens, wie nach dem Vorſatze, tritt hier nun beim Moraliſchen ein. Indem der Menſch nach ſeiner Selbſtbeſtimmung beurtheilt ſeyn will, iſt er in dieſer Beziehung frei, wie die äußeren Beſtimmungen ſich auch verhalten mögen. In dieſe Ueberzeugung des Menſchen in ſich kann man nicht einbrechen; ihr kann keine Gewalt geſchehen, und der moraliſche Wille iſt daher unzugänglich. Der Werth des Menſchen wird nach ſeiner inneren Handlung geſchätzt, und ſomit iſt der moraliſche Standpunkt, die für ſich ſeyende Freiheit.

§. 107.

Die Selbſtbeſtimmung des Willens iſt zugleich Moment ſeines Begriffs und die Subjektivität nicht nur die Seite ſeines Daſeyns, ſondern ſeine eigene Beſtimmung (§. 104). Der als ſubjektiv beſtimmte, für ſich freie Wille, zunächſt als Begriff, hat, um als Idee zu ſeyn, ſelbſt Daſeyn. Der moraliſche Standpunkt iſt daher in ſeiner Geſtalt das Recht des ſubjektiven Willens. Nach dieſem Rechte anerkennt und iſt

der Wille nur etwas, insofern es das Seinige, er darin sich als Subjektives ist.

Derselbe Proceß des moralischen Standpunkts (s. Anmerkung zum vor. §.) hat nach dieser Seite die Gestalt, die Entwickelung des Rechts des subjektiven Willens zu seyn — oder der Weise seines Daseyns, — so daß er das, was er als das Seinige in seinem Gegenstande erkennt, dazu fortbestimmt, sein wahrhafter Begriff, das Objektive im Sinne seiner Allgemeinheit zu seyn.

Zusatz. Diese ganze Bestimmung der Subjektivität des Willens ist wieder ein Ganzes, das als Subjektivität auch Objektivität haben muß. Am Subjekt kann sich erst die Freiheit realisiren, denn es ist das wahrhafte Material zu dieser Realisation; aber dieses Daseyn des Willens, welches wir Subjektivität nannten, ist verschieden von dem an und für sich seyenden Willen. Von dieser anderen Einseitigkeit der bloßen Subjektivität muß sich der Wille nämlich befreien, um an und für sich seyender Wille zu werden. In der Moralität ist es das eigenthümliche Interesse des Menschen, das in Frage kommt, und dieß ist eben der hohe Werth desselben, daß dieser sich selbst als absolut weiß, und sich bestimmt. Der ungebildete Mensch läßt sich von der Gewalt der Stärke und von Naturbestimmtheiten Alles auferlegen, die Kinder haben keinen moralischen Willen, sondern lassen sich von ihren Eltern bestimmen; aber der gebildete, innerlich werdende Mensch, will, daß er selbst in Allem sey, was er thut.

§. 108.

Der subjektive Wille als unmittelbar für sich und von dem an sich seyenden unterschieden (§. 106 Anmerk.) ist daher abstrakt, beschränkt und formell. Die Subjektivität ist aber nicht nur formell, sondern macht als das unendliche Selbstbestimmen des Willens das Formelle desselben aus. Weil es

in diesem seinem ersten Hervortreten am einzelnen Willen noch nicht als identisch mit dem Begriffe des Willens gesetzt ist, so ist der moralische Standpunkt der Standpunkt des Verhältnisses und des Sollens oder der Forderung. — Und indem die Differenz der Subjektivität ebenso die Bestimmung gegen die Objektivität als äußerliches Daseyn enthält, so tritt hier auch der Standpunkt des Bewußtseyns ein, (§. 8) — überhaupt der Standpunkt der Differenz, Endlichkeit und Erscheinung des Willens.

Das Moralische ist zunächst nicht schon als das dem Unmoralischen Entgegengesetzte bestimmt, wie das Recht nicht unmittelbar das dem Unrecht Entgegengesetzte, sondern es ist der allgemeine Standpunkt des Moralischen sowohl, als des Unmoralischen, der auf der Subjektivität des Willens beruht.

Zusatz. Das Selbstbestimmen ist in der Moralität als die reine Unruhe und Thätigkeit zu denken, die noch zu keinem was ist kommen kann. Erst im Sittlichen ist der Wille identisch mit dem Begriff des Willens, und hat nur diesen zu seinem Inhalte. Im Moralischen verhält sich der Wille noch zu dem was an sich ist: es ist also der Standpunkt der Differenz, und der Proceß dieses Standpunkts ist die Identifikation des subjektiven Willens mit dem Begriff desselben. Das Sollen, welches daher noch in der Moralität ist, ist erst im Sittlichen erreicht, und zwar ist dieses Andere, zu dem der subjektive Wille in einem Verhältniß steht, ein Doppeltes, einmal das Substantielle des Begriffs, und dann das äußerlich Daseyende. Wenn das Gute auch im subjektiven Willen gesetzt wäre, so wäre es damit noch nicht ausgeführt.

§. 109.

Dieses Formelle enthält seiner allgemeinen Bestimmung nach zuerst die Entgegensetzung der Subjektivität und Objektivität

und die ſich darauf beziehende Thätigkeit (§. 8), deren Momente näher dieſe ſind: Daſeyn und Beſtimmtheit iſt im Begriffe identiſch (vergl. §. 104) und der Wille als ſubjektiv iſt ſelbſt dieſer Begriff, — Beides und zwar für ſich zu unterſcheiden und ſie als identiſch zu ſetzen. Die Beſtimmtheit iſt im ſich ſelbſt beſtimmenden Willen α) zunächſt als durch ihn ſelbſt in ihm geſetzt; — die Beſonderung ſeiner in ihm ſelbſt, ein Inhalt, den er ſich giebt. Dieß iſt die erſte Negation und deren formelle Grenze, nur ein Geſetztes, Subjektives zu ſeyn. Als die unendliche Reflexion in ſich iſt dieſe Grenze für ihn ſelbſt und er β) das Wollen, dieſe Schranke aufzuheben, — die Thätigkeit, dieſen Inhalt aus der Subjektivität in die Objektivität überhaupt, in ein unmittelbares Daſeyn zu überſetzen. γ) Die einfache Identität des Willens mit ſich in dieſer Entgegenſetzung iſt der ſich in beiden gleichbleibende, und gegen dieſe Unterſchiede der Form gleichgültige Inhalt, der Zweck.

§. 110.

Dieſe Identität des Inhalts erhält aber auf dem moraliſchen Standpunkt, wo die Freiheit, dieſe Identität des Willens mit ſich, für ihn iſt, (§. 105) die nähere eigenthümliche Beſtimmung.

a) Der Inhalt iſt für mich als der meinige ſo beſtimmt, daß er in ſeiner Identität nicht nur als mein innerer Zweck, ſondern auch, inſofern er die äußerliche Objektivität erhalten hat, meine Subjektivität für mich enthalte.

Zuſatz. Der Inhalt des ſubjektiven oder moraliſchen Willens enthält eine eigene Beſtimmung: er ſoll nämlich, wenn er auch die Form der Objektivität erlangt hat, dennoch meine Subjektivität immerfort enthalten, und die That ſoll nur gelten, inſofern ſie innerlich von mir beſtimmt, mein Vorſatz, meine Abſicht war. Mehr als in meinem ſubjektiven Willen lag, erkenne ich nicht in der

Aeußerung als das Meinige an, und ich verlange in derſelben mein ſubjektives Bewußtſeyn wieder zu ſehen.

§. 111.

b) Der Inhalt, ob er zwar ein Beſonderes enthält (dieß ſey ſonſt genommen, woher es wolle), hat als Inhalt des in ſeiner Beſtimmtheit in ſich reflektirten, hiermit mit ſich identiſchen und allgemeinen Willens, α) die Beſtimmung in ihm ſelbſt, dem an ſich ſeyenden Willen angemeſſen zu ſeyn oder die Objektivität des Begriffes zu haben, aber β) indem der ſubjektive Wille als für ſich ſeyender zugleich noch formell iſt (§. 108), iſt dieß nur Forderung, und er enthält ebenſo die Möglichkeit, dem Begriffe nicht angemeſſen zu ſeyn.

§. 112.

c) Indem ich meine Subjektivität in Ausführung meiner Zwecke erhalte (§. 110), hebe ich darin als der Objektivirung derſelben dieſe Subjektivität zugleich als unmittelbare, ſomit als dieſe meine einzelne auf. Aber die ſo mit mir identiſche äußerliche Subjektivität iſt der Wille Anderer (§. 73). — Der Boden der Exiſtenz des Willens iſt nun die Subjektivität (§. 106) und der Wille Anderer die zugleich, mir andere, Exiſtenz, die ich meinem Zwecke gebe. — Die Ausführung meines Zwecks hat daher dieſe Identität meines und Anderer Willen in ſich, — ſie hat eine poſitive Beziehung auf den Willen Anderer.

Die Objektivität des ausgeführten Zwecks ſchließt daher die drei Bedeutungen in ſich, oder enthält vielmehr in Einem die drei Momente: α) Aeußerliches unmittelbares Daſeyn (§. 109), β) dem Begriffe angemeſſen (§. 112), γ) allgemeine Subjektivität zu ſeyn. Die Subjektivität, die ſich in dieſer Objektivität erhält, iſt α) daß der objektive Zweck der meinige ſey, ſo daß Ich mich als Dieſen darin erhalte (§. 110); β) und γ) der Subjektivität iſt ſchon mit den Momenten β) und γ) der

Objektivität zusammengefallen. — Daß diese Bestimmungen so, auf dem moralischen Standpunkte sich unterscheidend, nur zum *Widerspruche* vereinigt sind, macht näher das *Erscheinende* oder die *Endlichkeit* dieser Sphäre aus (§. 108) und die Entwicklung dieses Standpunkts ist die Entwicklung dieser Widersprüche und deren Auflösungen, die aber innerhalb desselben nur *relativ* seyn können.

Zusatz. Beim formellen Rechte war gesagt worden, daß es nur Verbote enthalte, daß die streng rechtliche Handlung also eine nur negative Bestimmung in Rücksicht des Willens Anderer habe. Im Moralischen dagegen ist die Bestimmung meines Willens in Beziehung auf den Willen Anderer positiv, das heißt der subjektive Wille hat in dem, was er realisirt, den an sich seyenden Willen, als ein Innerliches. Es ist hier eine Hervorbringung, oder eine Veränderung des Daseyns vorhanden, und dieses hat eine Beziehung auf den Willen Anderer. Der Begriff der Moralität ist das innerliche Verhalten des Willens zu sich selbst. Aber hier ist nicht nur *ein* Wille, sondern die Objektivirung hat zugleich die Bestimmung in sich, daß der einzelne Wille in derselben sich aufhebt und damit also eben, indem die Bestimmung der Einseitigkeit wegfällt, zwei Willen, und eine positive Beziehung derselben auf einander gesetzt sind. Im Rechte kommt es nicht darauf an, ob der Wille der Anderen etwas möchte in Beziehung auf meinen Willen, der sich Daseyn im Eigenthum giebt. Im Moralischen dagegen handelt es sich um das Wohl auch Anderer, und diese positive Beziehung kann erst hier eintreten.

§. 113.

Die Aeußerung des Willens als *subjektiven* oder *moralischen* ist *Handlung*. Die Handlung enthält die aufgezeigten Bestimmungen, α) von mir in ihrer Aeußerlichkeit als die meinige gewußt zu werden, β) die wesentliche Beziehung

auf den Begriff als ein Sollen und γ) auf den Willen Anderer zu ſeyn.

Erſt die Aeußerung des moraliſchen Willens iſt Handlung. Das Daſeyn, das der Wille im formellen Rechte ſich giebt, iſt in einer unmittelbaren Sache, iſt ſelbſt unmittelbar und hat für ſich zunächſt keine ausdrückliche Beziehung auf den Begriff, der als noch nicht gegen den ſubjektiven Willen, von ihm nicht unterſchieden iſt, noch eine poſitive Beziehung auf den Willen Anderer; das Rechtsgebot iſt ſeiner Grundbeſtimmung nach nur Verbot (§. 38.). Der Vertrag und das Unrecht fangen zwar an, eine Beziehung auf den Willen Anderer zu haben — aber die Uebereinſtimmung, die in jenem zu Stande kommt, gründet ſich auf die Willkür und die weſentliche Beziehung, die darin auf den Willen des Andern iſt, iſt als rechtliche das Negative, mein Eigenthum (dem Werthe nach) zu behalten und dem Andern das Seinige zu laſſen. Die Seite des Verbrechens dagegen als aus dem ſubjektiven Willen kommend und nach der Art und Weiſe, wie es in ihm ſeine Exiſtenz hat, kommt hier erſt in Betracht. — Die gerichtliche Handlung (actio), als mir nicht nach ihrem Inhalt, der durch Vorſchriften beſtimmt iſt, imputabel, enthält nur einige Momente der moraliſchen eigentlichen Handlung und zwar in äußerlicher Weiſe; eigentliche moraliſche Handlung zu ſeyn iſt daher eine von ihr als gerichtlicher unterſchiedene Seite.

§. 114.

Das Recht des moraliſchen Willens enthält die drei Seiten:

a) Das abſtrakte oder formelle Recht der Handlung, daß, wie ſie ausgeführt in unmittelbarem Daſeyn iſt, ihr Inhalt überhaupt der meinige, daß ſie ſo Vorſatz des ſubjektiven Willens ſey.

b) Das Beſondere der Handlung iſt ihr innerer In-

halt, α) wie für mich, deſſen allgemeiner Charakter beſtimmt iſt, was den Werth der Handlung und das, wonach ſie für mich gilt, — die Abſicht, ausmacht; — β) ihr Inhalt, als mein beſonderer Zweck meines partikulären ſubjektiven Daſeyns, — iſt das Wohl.

c) Dieſer Inhalt als Inneres zugleich in ſeine Allgemeinheit, als in die an und für ſich ſeyende Objektivität erhoben, iſt der abſolute Zweck des Willens, das Gute, in der Sphäre der Reflexion mit dem Gegenſatze der ſubjektiven Allgemeinheit, Theils des Böſen, Theils des Gewiſſens.

Zuſatz. Jede Handlung muß, um moraliſch zu ſeyn, zunächſt mit meinem Vorſatze übereinſtimmen, denn das Recht des moraliſchen Willens iſt, daß im Daſeyn deſſelben nur anerkannt werde, was innerlich als Vorſatz beſtand. Der Vorſatz betrifft nur das Formelle, daß der äußerliche Wille auch als Innerliches in mir ſey. Dagegen wird in dem zweiten Momente nach der Abſicht der Handlung gefragt, das heißt nach dem relativen Werthe der Handlung in Beziehung auf mich: das dritte Moment iſt endlich nicht bloß der relative, ſondern der allgemeine Werth der Handlung, das Gute. Der erſte Bruch der Handlung iſt der des Vorgeſetzten und des Daſeyenden und Vorgedachten, der zweite Bruch iſt zwiſchen dem, was äußerlich als allgemeiner Wille da iſt, und der innerlichen beſonderen Beſtimmung, die ich ihm gebe, das Dritte endlich iſt, daß die Abſicht auch der allgemeine Inhalt ſey. Das Gute iſt die Abſicht, erhoben zu dem Begriffe des Willens.

Erſter Abſchnitt.

Der Vorſatz und die Schuld.

§. 115.

Die Endlichkeit des ſubjektiven Willens in der Unmit-

telbarkeit des Handelns beſteht unmittelbar darin, daß er für ſein Handeln einen vorausgeſetzten äußerlichen Gegenſtand mit mannigfaltigen Umſtänden hat. Die That ſetzt eine Veränderung an dieſem vorliegenden Daſeyn und der Wille hat Schuld überhaupt daran, inſofern in dem veränderten Daſeyn das abſtrakte Prädikat des Meinigen liegt.

Eine Begebenheit, ein hervorgegangener Zuſtand iſt eine konkrete äußerliche Wirklichkeit, die deswegen unbeſtimmbar viele Umſtände an ihr hat. Jedes einzelne Moment, das ſich als Bedingung, Grund, Urſache eines ſolchen Umſtandes zeigt, und ſomit das Seinige beigetragen hat, kann angeſehen werden, daß es Schuld daran ſey oder wenigſtens Schuld daran habe. Der formelle Verſtand hat daher bei einer reichen Begebenheit (z. B. der franzöſiſchen Revolution) an einer unzähligen Menge von Umſtänden die Wahl, welchen er als einen, der Schuld ſey, behaupten will.

Zuſatz. Zugerechnet kann mir das werden, was in meinem Vorſatz gelegen hat, und beim Verbrechen kommt es vornehmlich darauf an. Aber in der Schuld liegt nur noch die ganz äußerliche Beurtheilung, ob ich etwas gethan habe, oder nicht, und daß ich Schuld an etwas bin, macht noch nicht, daß mir die Sache imputirt werden könne.

§. 116.

Meine eigene That iſt es zwar nicht, wenn Dinge, deren Eigenthümer ich bin, und die als äußerliche in mannigfaltigem Zuſammenhange ſtehen und wirken (wie es auch mit mir ſelbſt als mechaniſchem Körper oder als Lebendigem der Fall ſeyn kann), Andern dadurch Schaden verurſachen. Dieſer fällt mir aber mehr oder weniger zur Laſt, weil jene Dinge überhaupt die meinigen, jedoch auch nach ihrer eigenthümlichen Natur nur mehr oder weniger meiner Herrſchaft, Aufmerkſamkeit u. ſ. f. unterworfen ſind.

§. 117.

Der selbst handelnde Wille hat in seinem auf das vorliegende Daseyn gerichteten Zwecke die Vorstellung der Umstände desselben. Aber weil er, um dieser Voraussetzung willen, endlich ist, ist die gegenständliche Erscheinung für ihn zufällig und kann in sich etwas Anderes enthalten, als in seiner Vorstellung. Das Recht des Willens aber ist, in seiner That nur dieß als seine Handlung anzuerkennen, und nur an dem Schuld zu haben, was er von ihren Voraussetzungen in seinem Zwecke weiß, was davon in seinem Vorsatze lag. — Die That kann nur als Schuld des Willens zugerechnet werden; — das Recht des Wissens.

Zusatz. Der Wille hat ein Daseyn vor sich, auf welches er handelt; um dieß aber zu können, muß er eine Vorstellung desselben haben, und wahrhafte Schuld ist nur in mir, insofern das vorliegende Daseyn in meinem Wissen lag. Der Wille, weil er eine solche Voraussetzung hat, ist endlich, oder vielmehr, weil er endlich ist, hat er eine solche Voraussetzung. Insofern ich vernünftig denke und will, bin ich nicht auf diesem Standpunkte der Endlichkeit, denn der Gegenstand, auf den ich handle, ist nicht ein Anderes gegen mich, aber die Endlichkeit hat die stete Grenze und Beschränktheit an sich. Ich habe ein Anderes gegenüber, das nur ein Zufälliges, ein bloß äußerlich Nothwendiges ist, und das mit mir zusammenfallen, oder davon verschieden seyn kann. Ich bin aber nur, was in Beziehung auf meine Freiheit ist, und die That ist nur Schuld meines Willens, insofern ich darum weiß. Oedipus, der seinen Vater erschlagen, ohne es zu wissen, ist nicht als Vatermörder anzuklagen, aber in den alten Gesetzgebungen hat man auf das Subjektive, auf die Zurechnung nicht so viel Werth gelegt, als heute. Darum entstanden bei den Alten die

Aſyle, damit der der Rache Entfliehende geſchützt und aufgenommen werde.

§. 118.

Die Handlung ferner als in äußerliches Daſeyn verſetzt, das ſich nach ſeinem Zuſammenhange in äußerer Nothwendigkeit nach allen Seiten entwickelt, hat mannigfaltige Folgen. Die Folgen, als die Geſtalt, die den Zweck der Handlung zur Seele hat, ſind das Ihrige (das der Handlung Angehörige), — zugleich aber iſt ſie, als der in die Aeußerlichkeit geſetzte Zweck, den äußerlichen Mächten preis gegeben, welche ganz Anderes daran knüpfen, als ſie für ſich iſt und ſie in entfernte, fremde Folgen fortwälzen. Es iſt ebenſo das Recht des Willens, ſich nur das Erſtere zuzurechnen, weil nur ſie in ſeinem Vorſatze liegen.

Was zufällige und was nothwendige Folgen ſind, enthält die Unbeſtimmtheit dadurch, daß die innere Nothwendigkeit am Endlichen als äußere Nothwendigkeit, als ein Verhältniß von einzelnen Dingen zu einander ins Daſeyn tritt, die als ſelbſtſtändige gleichgültig gegen einander und äußerlich zuſammen kommen. Der Grundſatz: bei den Handlungen die Konſequenzen verachten, und der andere: die Handlungen aus den Folgen beurtheilen, und ſie zum Maaßſtabe deſſen, was recht und gut ſey, zu machen — iſt Beides gleich abſtrakter Verſtand. Die Folgen, als die eigene immanente Geſtaltung der Handlung, manifeſtiren nur deren Natur und ſind nichts Anderes als ſie ſelbſt; die Handlung kann ſie daher nicht verläugnen und verachten. Aber umgekehrt iſt unter ihnen ebenſo das äußerlich Eingreifende und zufällig Hinzukommende begriffen, was die Natur der Handlung ſelbſt nichts angeht. — Die Entwickelung des Widerſpruchs, den die Nothwendigkeit des Endlichen enthält, iſt im Daſeyn eben das Umſchlagen von Nothwendigkeit in Zufälligkeit und umgekehrt.

Handeln heißt daher nach dieser Seite, sich diesem Gesetze preis geben. — Hierin liegt, daß es dem Verbrecher, wenn seine Handlung weniger schlimme Folgen hat, zu Gute kommt, so wie die gute Handlung es sich muß gefallen lassen, keine oder weniger Folgen gehabt zu haben, und daß dem Verbrechen, aus dem sich die Folgen vollständiger entwickelt haben, diese zur Last fallen. — Das heroische Selbstbewußtseyn (wie in den Tragödien der Alten, Oedips u. s. f.) ist aus seiner Gediegenheit noch nicht zur Reflexion des Unterschiedes von That und Handlung, der äußerlichen Begebenheit und dem Vorsatze und Wissen der Umstände, so wie zur Zersplitterung der Folgen fortgegangen, sondern übernimmt die Schuld im ganzen Umfange der That.

Zusatz. Darin, daß ich nur anerkenne, was meine Vorstellung war, liegt der Uebergang zur Absicht. Nur das nämlich, was ich von den Umständen wußte, kann mir zugerechnet werden. Aber es giebt nothwendige Folgen, die sich an jede Handlung knüpfen, wenn ich auch nur ein Einzelnes, Unmittelbares hervorbringe, und die insofern das Allgemeine sind, das es in sich hat. Die Folgen, die gehemmt werden könnten, kann ich zwar nicht voraussehen, aber ich muß die allgemeine Natur der einzelnen That kennen. Die Sache ist hier nicht das Einzelne, sondern das Ganze, das sich nicht auf das Bestimmte der besonderen Handlung bezieht, sondern auf die allgemeine Natur derselben. Der Uebergang vom Vorsatze zur Absicht ist nun, daß ich nicht bloß meine einzelne Handlung, sondern das Allgemeine, das mit ihr zusammenhängt, wissen soll. So auftretend ist das Allgemeine das von mir Gewollte. meine Absicht.

Zweiter Abſchnitt.

Die Abſicht und das Wohl.

§. 119.

Das äußerliche Daſeyn der Handlung iſt ein mannigfaltiger Zuſammenhang, der, unendlich in Einzelnheiten getheilt, betrachtet werden kann und die Handlung ſo, daß ſie nur eine ſolche Einzelnheit zunächſt berührt habe. Aber die Wahrheit des Einzelnen iſt das Allgemeine und die Beſtimmtheit der Handlung iſt für ſich nicht ein zu einer äußerlichen Einzelnheit iſolirter, ſondern den mannigfaltigen Zuſammenhang in ſich enthaltender allgemeiner Inhalt. Der Vorſatz, als von einem Denkenden ausgehend, enthält nicht bloß die Einzelnheit, ſondern weſentlich jene allgemeine Seite, — die Abſicht.

Abſicht enthält etymologiſch die Abſtraktion, Theils die Form der Allgemeinheit, Theils das Herausnehmen einer beſondern Seite der konkreten Sache. Das Bemühen der Rechtfertigung durch die Abſicht iſt das Iſoliren einer einzelnen Seite überhaupt, die als das ſubjektive Weſen der Handlung behauptet wird. — Das Urtheil über eine Handlung als äußerliche That noch ohne die Beſtimmung ihrer rechtlichen oder unrechtlichen Seite, ertheilt derſelben ein allgemeines Prädikat, daß ſie Brandſtiftung, Tödtung u. ſ. f. iſt. — Die vereinzelte Beſtimmtheit der äußerlichen Wirklichkeit zeigt das, was ihre Natur iſt, als äußerlichen Zuſammenhang. Die Wirklichkeit wird zunächſt nur an einem einzelnen Punkte berührt, (wie die Brandſtiftung nur einen kleinen Punkt des Holzes unmittelbar trifft, was nur einen Satz, kein Urtheil giebt) aber die allgemeine Natur dieſes Punktes enthält ſeine Ausdehnung. Im Lebendigen iſt das Einzelne unmittelbar nicht

als Theil, sondern als Organ, in welchem das Allgemeine als solches gegenwärtig existirt, so daß beim Morde nicht ein Stück Fleisch, als etwas Einzelnes, sondern darin selbst das Leben verletzt wird. Es ist eines Theils die subjektive Reflexion, welche die logische Natur des Einzelnen und Allgemeinen nicht kennt, die sich in die Zersplitterung in Einzelnheiten und Folgen einläßt, anderer Seits ist es die Natur der endlichen That selbst, solche Absonderungen der Zufälligkeiten zu enthalten. — Die Erfindung des dolus indirectus hat in dem Betrachteten ihren Grund.

Zusatz. Es ist allerdings der Fall, daß bei einer Handlung mehr oder weniger Umstände zuschlagen können: es kann bei einer Brandstiftung das Feuer nicht auskommen: oder auf der anderen Seite dasselbe weiter greifen, als der Thäter es wollte. Trotz dem ist hier keine Unterscheidung von Glück und Unglück zu machen, denn der Mensch muß sich handelnd mit der Aeußerlichkeit abgeben. Ein altes Sprichwort sagt mit Recht: der Stein, der aus der Hand geworfen wird, ist des Teufels. Indem ich handele, setze ich mich selbst dem Unglück aus: dieses hat also ein Recht an mich, und ist ein Daseyn meines eigenen Wollens.

§. 120.

Das Recht der Absicht ist, daß die allgemeine Qualität der Handlung nicht nur an sich sey, sondern von dem Handelnden gewußt werde, somit schon in seinem subjektiven Willen gelegen habe; so wie umgekehrt, das Recht der Objektivität der Handlung, wie es genannt werden kann, ist, sich vom Subjekt als Denkendem als gewußt und gewollt zu behaupten.

Dieß Recht zu dieser Einsicht führt die gänzliche oder geringere Zurechnungsunfähigkeit der Kinder, Blödsinnigen, Verrückten u. s. f. bei ihren Handlungen mit sich.

— Wie aber die Handlungen nach ihrem äußerlichen Daſeyn Zufälligkeiten der Folgen in ſich ſchließen, ſo enthält auch das ſubjektive Daſeyn die Unbeſtimmtheit, die ſich auf die Macht und Stärke des Selbſtbewußtſeyns und der Beſonnenheit bezieht, — eine Unbeſtimmtheit, die jedoch nur in Anſehung des Blödſinns, der Verrücktheit, u. dergleichen wie des Kindesalters in Rückſicht kommen kann, — weil nur ſolche entſchiedene Zuſtände den Charakter des Denkens und der Willensfreiheit aufheben und es zulaſſen, den Handelnden nicht nach der Ehre, ein Denkendes und ein Wille zu ſeyn, zu nehmen.

121.

Die allgemeine Qualität der Handlung iſt der auf die einfache Form der Allgemeinheit zurückgebrachte, mannigfaltige Inhalt der Handlung überhaupt. Aber das Subjekt hat als in ſich reflektirtes, ſomit gegen die objektive Beſonderheit Beſonderes, in ſeinem Zwecke, ſeinen eigenen beſonderen Inhalt, der die beſtimmende Seele der Handlung iſt. Daß dieß Moment der Beſonderheit des Handelnden in der Handlung enthalten und ausgeführt iſt, macht die ſubjektive Freiheit in ihrer konkreteren Beſtimmung aus, das Recht des Subjekts, in der Handlung ſeine Befriedigung zu finden.

Zuſatz. Ich für mich, in mich reflektirt, bin noch ein Beſonderes gegen die Aeußerlichkeit meiner Handlung. Mein Zweck macht den beſtimmenden Inhalt derſelben aus. Mord und Brand, zum Beiſpiel, ſind als Allgemeines noch nicht der poſitive Inhalt meiner, als des Subjekts. Hat jemand dergleichen Verbrechen begangen, ſo fragt man, warum er ſie verübt hat. Es iſt nicht der Mord des Mordes wegen geſchehen, ſondern es war dabei noch ein beſonderer poſitiver Zweck. Würden wir aber ſagen, der Mord geſchah aus Mordluſt, ſo wäre die Luſt ſchon der poſitive Inhalt des Subjekts als ſolcher, und die That iſt alsdann

die Befriedigung des Wollens desselben. Der Beweggrund einer That ist somit näher das, was man das Moralische nennt, und dieses hat insofern den gedoppelten Sinn des Allgemeinen im Vorsatze, und des Besonderen der Absicht. In den neueren Zeiten ist es vornehmlich eingetreten, daß man bei den Handlungen immer nach den Beweggründen fragt, während man sonst bloß fragte: Ist dieser Mann rechtschaffen? thut er, was seine Pflicht ist? Man will jetzt auf das Herz sehen, und setzt dabei einen Bruch des Objektiven der Handlungen und des Inneren, des Subjektiven der Beweggründe voraus. Allerdings ist die Bestimmung des Subjekts zu betrachten: es will etwas, das in ihm begründet ist; es will seine Lust befriedigen, seiner Leidenschaft Genüge thun. Aber das Gute und Rechte ist auch ein solcher nicht bloß natürlicher, sondern durch meine Vernünftigkeit gesetzter Inhalt: meine Freiheit zum Inhalt meines Willens gemacht, ist eine reine Bestimmung meiner Freiheit selbst. Der höhere moralische Standpunkt ist daher, in der Handlung die Befriedigung zu finden, und nicht bei dem Bruche zwischen dem Selbstbewußtseyn des Menschen und der Objektivität der That stehen zu bleiben, welche Auffassungsweise jedoch, sowohl in der Weltgeschichte als in der Geschichte der Individuen ihre Epochen hat.

§. 122.

Durch dieß Besondere hat die Handlung subjektiven Werth, Interesse für mich. Gegen diesen Zweck, die Absicht dem Inhalte nach, ist das Unmittelbare der Handlung in ihrem weiteren Inhalte zum Mittel herabgesetzt. Insofern solcher Zweck ein Endliches ist, kann er wieder zum Mittel für eine weitere Absicht u. s. f. ins Unendliche herabgesetzt werden.

§. 123.

Für den Inhalt dieser Zwecke ist hier nur α) die formelle

Thätigkeit ſelbſt vorhanden, — daß das Subjekt bei dem, was es als ſeinen Zweck anſehen und befördern ſoll, mit ſeiner Thätigkeit ſey; — wofür ſich die Menſchen als für das Ihrige intereſſiren oder intereſſiren ſollen, dafür wollen ſie thätig ſeyn. β) Weiter beſtimmten Inhalt aber hat die noch abſtrakte und formelle Freiheit der Subjektivität nur an ihrem natürlichen ſubjektiven Daſeyn, Bedürfniſſen, Neigungen, Leidenſchaften, Meinungen, Einfällen u. ſ. f. Die Befriedigung dieſes Inhalts iſt das Wohl oder die Glückſeligkeit in ihren beſonderen Beſtimmungen und im Allgemeinen, die Zwecke der Endlichkeit überhaupt.

Es iſt dieß als der Standpunkt des Verhältniſſes (§. 108), auf dem das Subjekt zu ſeiner Unterſchiedenheit beſtimmt, ſomit als Beſonderes gilt, der Ort, wo der Inhalt des natürlichen Willens (§. 11) eintritt; er iſt hier aber nicht, wie er unmittelbar iſt, ſondern dieſer Inhalt iſt als dem in ſich reflektirten Willen angehörig, zu einem allgemeinen Zwecke, des Wohls oder der Glückſeligkeit erhoben, — dem Standpunkt des, den Willen noch nicht in ſeiner Freiheit erfaſſenden, ſondern über ſeinen Inhalt als einen natürlichen und gegebenen reflektirenden Denkens, — wie z. B. zu Kröſus und Solons Zeit.

Zuſatz. Inſofern die Beſtimmungen der Glückſeligkeit vorgefunden ſind, ſind ſie keine wahren Beſtimmungen der Freiheit, welche erſt in ihrem Selbſtzwecke im Guten ſich wahrhaft iſt. Hier können wir die Frage aufwerfen: hat der Menſch ein Recht ſich ſolche unfreie Zwecke zu ſetzen, die allein darauf beruhen, daß das Subjekt ein Lebendiges iſt? Daß der Menſch ein Lebendiges iſt, iſt aber nicht zufällig, ſondern vernunftgemäß, und inſofern hat er ein Recht, ſeine Bedürfniſſe zu ſeinem Zweck zu machen. Es iſt nichts Herabwürdigendes darin, daß jemand lebt, und ihm ſteht keine höhere Geiſtigkeit gegenüber, in der

man existiren könnte. Nur das Heraufheben des Vorgefundenen zu einem aus sich Erschaffen, giebt den höheren Kreis des Guten, welche Unterschiedenheit indessen keine Unverträglichkeit beider Seiten in sich schließt.

§. 124.

Indem auch die *subjektive* Befriedigung des Individuums selbst (darunter die Anerkennung seiner in Ehre und Ruhm) in der Ausführung *an und für sich geltender* Zwecke enthalten ist, so ist Beides die Forderung, daß nur ein solcher als gewollt und erreicht erscheine, wie die Ansicht, als ob die objektiven und die subjektiven Zwecke einander im Wollen ausschließen, eine leere Behauptung des abstrakten Verstandes. Ja sie wird zu etwas Schlechtem, wenn sie darein übergeht, die subjektive Befriedigung, weil solche (wie *immer* in einem vollbrachten Werke) vorhanden, als die *wesentliche Absicht* des Handelnden und den objektiven Zweck als ein solches zu behaupten, das ihm nur ein *Mittel* zu jener gewesen sey. — Was das Subjekt ist, *ist die Reihe seiner Handlungen*. Sind diese eine Reihe werthloser Produktionen, so ist die Subjektivität des Wollens ebenso eine werthlose; ist dagegen die Reihe seiner Thaten substantieller Natur, so ist es auch der innere Wille des Individuums.

Das Recht der *Besonderheit* des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der *subjektiven Freiheit* macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des *Alterthums* und der *modernen* Zeit. Dieß Recht in seiner Unendlichkeit ist im Christenthum ausgesprochen und zum allgemeinen wirklichen Princip einer neuen Form der Welt gemacht worden. Zu dessen näheren Gestaltungen gehören die Liebe, das Romantische, der Zweck der ewigen Seligkeit des Individuums, u. s. f. — alsdann die Moralität und das Gewissen, ferner die anderen Formen, die Theils im Folgenden als Prin-

cip der bürgerlichen Geſellſchaft und als Momente der politiſchen Verfaſſung ſich hervorthun werden, Theils aber überhaupt in der Geſchichte, insbeſondere in der Geſchichte der Kunſt, der Wiſſenſchaften und der Philoſophie auftreten. — Dieß Princip der Beſonderheit iſt nun allerdings ein Moment des Gegenſatzes, und zunächſt wenigſtens ebenſo wohl identiſch mit dem Allgemeinen, als unterſchieden von ihm. Die abſtrakte Reflexion fixirt aber dieß Moment in ſeinem Unterſchiede und Entgegenſetzung gegen das Allgemeine und bringt ſo eine Anſicht der Moralität hervor, daß dieſe nur als feindſeliger Kampf gegen die eigene Befriedigung perennire, — die Forderung

„mit Abſcheu zu thun was die Pflicht gebeut."

Eben dieſer Verſtand bringt diejenige pſychologiſche Anſicht der Geſchichte hervor, welche alle große Thaten und Individuen damit klein zu machen und herabzuwürdigen verſteht, daß ſie Neigungen und Leidenſchaften, die aus der ſubſtantiellen Wirkſamkeit gleichfalls ihre Befriedigung fanden, ſo wie Ruhm und Ehre und andere Folgen, überhaupt die beſondere Seite, welche er vorher zu etwas für ſich Schlechtem dekretirte, zur Haupt-Abſicht und wirkenden Triebfeder der Handlungen umſchafft; — er verſichert, weil große Handlungen und die Wirkſamkeit, die in einer Reihe ſolcher Handlungen beſtand, Großes in der Welt hervorgebracht, und für das handelnde Individuum die Folge der Macht, der Ehre und des Ruhms gehabt, ſo gehöre nicht jenes Große, ſondern nur dieß Beſondere und Aeußerliche, das davon auf das Individuum fiel, dieſem an; weil dieß Beſondere Folge, ſo ſey es darum auch als Zweck, und zwar ſelbſt als einziger Zweck geweſen. — Solche Reflexion hält ſich an das Subjektive der großen Individuen, als in welchem ſie ſelbſt ſteht und überſieht in dieſer ſelbſtgemachten Eitelkeit das Subſtantielle derſelben; — es

ist die Ansicht „der psychologischen Kammerdiener, für welche es keine Helden giebt, nicht, weil diese keine Helden, sondern, weil jene nur die Kammerdiener sind."

Zusatz. In magnis voluisse sat est hat den richtigen Sinn, daß man etwas Großes wollen solle, aber man muß auch das Große ausführen können: sonst ist es ein nichtiges Wollen. Die Lorbeeren des bloßen Wollens sind trockene Blätter, die niemals gegrünt haben.

§. 125.

Das Subjektive mit dem besonderen Inhalte des Wohls steht als in sich Reflektirtes, Unendliches zugleich in Beziehung auf das Allgemeine, den an sich seyenden Willen. Dieß Moment, zunächst an dieser Besonderheit selbst gesetzt, ist es das Wohl auch Anderer, — in vollständiger, aber ganz leerer Bestimmung, das Wohl Aller. Das Wohl vieler anderer Besonderer überhaupt ist dann auch wesentlicher Zweck und Recht der Subjektivität. Indem sich aber das von solchem besonderen Inhalt unterschiedene, an und für sich seyende Allgemeine hier weiter noch nicht bestimmt hat, denn als das Recht, so können jene Zwecke des Besonderen von diesem verschieden, demselben gemäß seyn, aber auch nicht.

§. 126.

Meine so wie der Anderen Besonderheit ist aber nur überhaupt ein Recht, insofern ich ein Freies bin. Sie kann sich daher nicht im Widerspruch dieser ihrer substantiellen Grundlage behaupten und eine Absicht meines Wohls, so wie des Wohls Anderer, — in welchem Falle sie insbesondere eine moralische Absicht genannt wird, — kann nicht eine unrechtliche Handlung rechtfertigen.

Es ist vorzüglich eine der verderbten Maximen unserer Zeit, die Theils aus der vorkantischen Periode des guten Herzens herstammt, und z. B. die Quintessenz bekannter rührender dramatischer Darstellungen ausmacht, bei

unrechtlichen Handlungen für die ſogenannte moraliſche Abſicht zu intereſſiren und ſchlechte Subjekte mit einem ſeynſollenden guten Herzen, d. i. einem ſolchen, welches ſein eigenes Wohl und etwa auch das Wohl Anderer will, vorzuſtellen; Theils aber iſt dieſe Lehre in geſteigerter Geſtalt wieder aufgewärmt und die innere Begeiſterung und das Gemüth, d. i. die Form der Beſonderheit als ſolche, zum Kriterium deſſen, was recht, vernünftig und vortrefflich ſey, gemacht worden, ſo daß Verbrechen und deren leitende Gedanken, wenn es die plattſten, hohlſten Einfälle und thörichtſten Meinungen ſeyen, darum rechtlich, vernünftig und vortrefflich wären, weil ſie aus dem Gemüth und aus der Begeiſterung kommen; das Nähere ſ. unten §. 140 Anm. — Es iſt übrigens der Standpunkt zu beachten, auf dem Recht und Wohl hier betrachtet ſind, nämlich als formelles Recht und als beſonderes Wohl des Einzelnen; das ſogenannte allgemeine Beſte, das Wohl des Staates, d. i. das Recht des wirklichen konkreten Geiſtes, iſt eine ganz andere Sphäre, in der das formelle Recht ebenſo ein untergeordnetes Moment iſt, als das beſondere Wohl und die Glückſeligkeit des Einzelnen. Daß es einer der häufigen Mißgriffe der Abſtraktion iſt, das Privatrecht wie das Privatwohl, als an und für ſich gegen das Allgemeine des Staats geltend zu machen, iſt ſchon oben bemerkt.

Zuſatz. Hierher gehört die berühmte Antwort, die dem Libelliſten, der ſich mit einem il faut donc que je vive entſchuldigte, gegeben wurde: je n'en vois pas la necessité. Das Leben iſt nicht nothwendig gegen das Höhere der Freiheit. Wenn der heilige Krispinus Leder zu Schuhen für die Armen ſtiehlt, ſo iſt die Handlung moraliſch und unrechtlich, und ſomit ungültig.

§. 127.

Die Besonderheit der Interessen des natürlichen Willens in ihre einfache Totalität zusammengefaßt, ist das persönliche Daseyn als Leben. Dieses in der letzten Gefahr und in der Kollision mit dem rechtlichen Eigenthum eines Andern hat ein Nothrecht (nicht als Billigkeit, sondern als Recht) anzusprechen, indem auf der einen Seite die unendliche Verletzung des Daseyns und darin die totale Rechtlosigkeit, auf der andern Seite nur die Verletzung eines einzelnen beschränkten Daseyns der Freiheit steht, wobei zugleich das Recht als solches und die Rechtsfähigkeit des nur in diesem Eigenthum Verletzten anerkannt wird.

Aus dem Nothrecht fließt die Wohlthat der Kompetenz, daß einem Schuldner Handwerkszeuge, Ackergeräthe, Kleider, überhaupt von seinem Vermögen, d. i. vom Eigenthum der Gläubiger so viel gelassen wird, als zur Möglichkeit seiner — sogar standesmäßigen Ernährung dienend, angesehen wird.

Zusatz. Das Leben, als Gesammtheit der Zwecke, hat ein Recht gegen das abstrakte Recht. Wenn es z. B. durch Stehlen eines Brodes gefristet werden kann, so ist dadurch zwar das Eigenthum eines Menschen verletzt, aber es wäre unrecht, diese Handlung als gewöhnlichen Diebstahl zu betrachten. Sollte dem am Leben gefährdeten Menschen nicht gestattet seyn, so zu verfahren, daß er sich erhalte, so würde er als rechtlos bestimmt seyn, und indem ihm das Leben abgesprochen würde, wäre seine ganze Freiheit negirt. Zur Sicherung des Lebens gehört freilich ein Mannigfaches, und sehen wir auf die Zukunft, so müssen wir uns auf diese Einzelnheiten einlassen. Aber nothwendig ist es nur, jetzt zu leben, die Zukunft ist nicht absolut und bleibt der Zufälligkeit anheimgestellt. Daher kann nur die Noth der unmittelbaren Gegenwart zu einer unrechtlichen Hand-

lung berechtigen, weil in ihrer Unterlaſſung ſelbſt wieder das Begehen eines, und zwar des höchſten Unrechts, läge, nämlich die totale Negation des Daſeyns der Freiheit; — das beneficium competentiae hat hier ſeine Stelle, indem in verwandtſchaftlichen Beziehungen, oder in anderen Verhältniſſen der Nähe, das Recht liegt, zu verlangen, daß man nicht gänzlich dem Rechte hingeopfert werde.

§. 128.

Die Noth offenbart ſowohl die Endlichkeit und damit die Zufälligkeit des Rechts als des Wohls, — des abſtrakten Daſeyns der Freiheit, ohne daß es als Exiſtenz der beſondern Perſon iſt, und der Sphäre des beſondern Willens ohne die Allgemeinheit des Rechts. Ihre Einſeitigkeit und Idealität iſt damit *geſetzt*, wie ſie an ihnen ſelbſt im Begriffe ſchon beſtimmt iſt; das Recht hat bereits (§. 106) ſein *Daſeyn* als den beſondern Willen beſtimmt, und die Subjektivität in ihrer umfaſſenden Beſonderheit iſt ſelbſt das Daſeyn der Freiheit (§. 127), ſo wie ſie an ſich als unendliche Beziehung des Willens auf ſich das Allgemeine der Freiheit iſt. Die beiden Momente an ihnen ſo zu ihrer Wahrheit, ihrer Identität, integrirt, aber zunächſt noch in *relativer* Beziehung auf einander, ſind das *Gute*, als das *erfüllte*, an und für ſich beſtimmte Allgemeine, und das *Gewiſſen*, als die in ſich wiſſende und in ſich den Inhalt beſtimmende unendliche Subjektivität.

Dritter Abſchnitt.

Das Gute und das Gewiſſen.

§. 129.

Das *Gute* iſt die Idee, als Einheit des *Begriffs* des Willens und des *beſondern* Willens, — in welcher das ab-

ſtrakte Recht, wie das Wohl und die Subjektivität des Wiſſens und die Zufälligkeit des äußerlichen Daſeyns, als für ſich ſelbſtſtändig aufgehoben, damit aber ihrem Weſen nach darin enthalten und erhalten ſind, — die realiſirte Freiheit, der abſolute Endzweck der Welt.

Zuſatz. Jede Stufe iſt eigentlich die Idee, aber die früheren enthalten ſie nur in abſtrakterer Form. So iſt z. B. Ich als Perſönlichkeit auch ſchon die Idee, aber in abſtrakteſter Geſtalt. Das Gute iſt daher die weiter beſtimmte Idee, die Einheit des Begriffs des Willens und des beſonderen Willens. Es iſt nicht ein abſtrakt Rechtliches, ſondern ein Inhaltvolles, deſſen Gehalt ſowohl das Recht, als das Wohl ausmacht.

§. 130.

Das Wohl hat in dieſer Idee keine Gültigkeit für ſich als Daſeyn des einzelnen beſondern Willens, ſondern nur als allgemeines Wohl und weſentlich als allgemein an ſich, d. i. nach der Freiheit; — das Wohl iſt nicht ein Gutes ohne das Recht. Ebenſo iſt das Recht nicht das Gute ohne das Wohl (fiat justitia ſoll nicht pereat mundus zur Folge haben). Das Gute hiermit, als die Nothwendigkeit, wirklich zu ſeyn durch den beſondern Willen und zugleich als die Subſtanz deſſelben, hat das abſolute Recht gegen das abſtrakte Recht des Eigenthums und die beſondern Zwecke des Wohls. Jedes dieſer Momente, inſofern es von dem Guten unterſchieden wird, hat nur Gültigkeit, inſofern es ihm gemäß und ihm untergeordnet iſt.

§. 131.

Für den ſubjektiven Willen iſt das Gute ebenſo das ſchlechthin Weſentliche und er hat nur Werth und Würde, inſofern er in ſeiner Einſicht und Abſicht demſelben gemäß iſt. Inſofern das Gute hier noch dieſe abſtrakte Idee des Guten iſt, ſo iſt der ſubjektive Wille noch nicht als in daſſelbe aufge-

nommen und ihm gemäß geſetzt; er ſteht ſomit in einem Verhältniß zu demſelben und zwar in dem, daß das Gute für denſelben das Subſtantielle ſeyn, — daß er daſſelbe zum Zwecke machen und vollbringen ſoll, — wie das Gute ſeinerſeits nur im ſubjektiven Willen die Vermittelung hat, durch welche es in Wirklichkeit tritt.

Zuſatz. Das Gute iſt die Wahrheit des beſonderen Willens, aber der Wille iſt nur das, wozu er ſich ſetzt: er iſt nicht von Hauſe aus gut, ſondern kann, was er iſt, nur durch ſeine Arbeit werden. Anderer Seits iſt das Gute, ohne den ſubjektiven Willen ſelbſt nur eine Abſtraktion ohne Realität, die ihm erſt durch denſelben kommen ſoll. Die Entwickelung des Guten enthält demgemäß die drei Stufen: 1) Daß das Gute für mich, als wollenden, beſonderer Wille ſey, und daß ich daſſelbe wiſſe, 2) daß man ſage, was gut ſey, und die beſonderen Beſtimmungen des Guten entwickele, 3) endlich das Beſtimmen des Guten für ſich, die Beſonderheit des Guten als unendliche, für ſich ſeyende Subjektivität. Dieſes innerliche Beſtimmen iſt das Gewiſſen.

§. 132.

Das Recht des ſubjektiven Willens iſt, daß das, was er als gültig anerkennen ſoll, von ihm als gut eingeſehen werde, und daß ihm eine Handlung, als der in die äußerliche Objektivität tretende Zweck, nach ſeiner Kenntniß von ihrem Werthe, den ſie in dieſer Objektivität, als rechtlich oder unrechtlich, gut oder böſe, geſetzlich oder ungeſetzlich zugerechnet werde.

Das Gute iſt überhaupt das Weſen des Willens in ſeiner Subſtantialität und Allgemeinheit, — der Wille in ſeiner Wahrheit; — es iſt deswegen ſchlechthin nur im Denken und durch das Denken. Die Behauptung daher, daß der Menſch das Wahre nicht erkennen könne, ſondern es nur mit Erſcheinungen zu thun habe, —

daß das Denken dem guten Willen schade, diese und dergleichen Vorstellungen nehmen, wie den intellektuellen, ebenso allen sittlichen Werth und Würde aus dem Geiste hinweg. — Das Recht, nichts anzuerkennen, was Ich nicht als vernünftig einsehe, ist das höchste Recht des Subjekts, aber durch seine subjektive Bestimmung zugleich formell, und das Recht des Vernünftigen als des Objektiven an das Subjekt bleibt dagegen fest stehen. — Wegen ihrer formellen Bestimmung ist die Einsicht ebenso wohl fähig, wahr, als bloße Meinung und Irrthum zu seyn. Daß das Individuum zu jenem Rechte seiner Einsicht gelange, dieß gehört nach dem Standpunkte der noch moralischen Sphäre, seiner besondern subjektiven Bildung an. Ich kann an mich die Forderung machen, und es als ein subjektives Recht in mir ansehen, daß Ich eine Verpflichtung aus guten Gründen einsehe und die Ueberzeugung von derselben habe, und noch mehr, daß ich sie aus ihrem Begriffe und Natur erkenne. Was ich für die Befriedigung meiner Ueberzeugung von dem Guten, Erlaubten oder Unerlaubten einer Handlung und damit von ihrer Zurechnungsfähigkeit in dieser Rücksicht, fordere, thut aber dem Rechte der Objektivität keinen Eintrag. — Dieses Recht der Einsicht in das Gute ist unterschieden vom Recht der Einsicht (§. 117) in Ansehung der Handlung als solcher; das Recht der Objektivität hat nach dieser die Gestalt, daß da die Handlung eine Veränderung ist, die in einer wirklichen Welt existiren soll, also in dieser anerkannt seyn will, sich dem, was darin gilt, überhaupt gemäß seyn muß. Wer in dieser Wirklichkeit handeln will, hat sich eben damit ihren Gesetzen unterworfen, und das Recht der Objektivität anerkannt. — Gleicherweise hat im Staate, als der Objektivität des Vernunftbegriffs, die gerichtliche Zurechnung nicht bei dem stehen zu bleiben, was einer seiner

Vernunft gemäß hält, oder nicht, nicht bei der ſubjektiven Einſicht in die Rechtlichkeit oder Unrechtlichkeit, in das Gute oder Böſe, und bei den Forderungen, die er für die Befriedigung ſeiner Ueberzeugung macht. In dieſem objektiven Felde gilt das Recht der Einſicht als Einſicht in das Geſetzliche oder Ungeſetzliche, als in das geltende Recht, und ſie beſchränkt ſich auf ihre nächſte Bedeutung, nämlich Kenntniß als Bekanntſchaft mit dem zu ſeyn, was geſetzlich und inſofern verpflichtend iſt. Durch die Oeffentlichkeit der Geſetze und durch die allgemeinen Sitten benimmt der Staat dem Rechte der Einſicht die formelle Seite und die Zufälligkeit für das Subjekt, welche dieß Recht auf dem dermaligen Standpunkte noch hat. Das Recht des Subjekts, die Handlung in der Beſtimmung des Guten oder Böſen, des Geſetzlichen oder Ungeſetzlichen zu kennen, hat bei Kindern, Blödſinnigen, Verrückten die Folge, auch nach dieſer Seite die Zurechnungsfähigkeit zu vermindern oder aufzuheben. Eine beſtimmte Grenze läßt ſich jedoch für dieſe Zuſtände und deren Zurechnungsfähigkeit nicht feſtſetzen. Verblendung des Augenblicks aber, Gereiztheit der Leidenſchaft, Betrunkenheit, überhaupt was man die Stärke ſinnlicher Triebfedern nennt (inſofern das, was ein Nothrecht (§. 120) begründet, ausgeſchloſſen iſt), zu Gründen in der Zurechnung und der Beſtimmung des Verbrechens ſelbſt und ſeiner Strafbarkeit zu machen, und ſolche Umſtände anzuſehen, als ob durch ſie die Schuld des Verbrechens hinweggenommen werde, heißt ihn gleichfalls (vergl. §. 100, 119 Anm.) nicht nach dem Rechte und der Ehre des Menſchen behandeln, als deſſen Natur eben dieß iſt, weſentlich ein Allgemeines, nicht ein abſtrakt-Augenblickliches und Vereinzeltes des Wiſſens zu ſeyn. — Wie der Mordbrenner nicht dieſe zollgroße Fläche eines Holzes, die er mit dem Lichte berührte,

als isolirt, sondern in ihr das Allgemeine, das Haus, in Brand gesteckt hat, so ist er als Subjekt nicht das Einzelne dieses Augenblicks oder diese isolirte Empfindung der Hitze der Rache; so wäre er ein Thier, das wegen seiner Schädlichkeit und der Unsicherheit, Anwandlungen der Wuth unterworfen zu seyn, vor den Kopf geschlagen werden müßte. — Daß der Verbrecher im Augenblick seiner Handlung sich das Unrecht und die Strafbarkeit derselben deutlich müsse vorgestellt haben, um ihm als Verbrechen zugerechnet werden zu können — diese Forderung, die ihm das Recht seiner moralischen Subjektivität zu bewahren scheint, spricht ihm vielmehr die innewohnende intelligente Natur ab, die in ihrer thätigen Gegenwärtigkeit nicht an die wolfisch-psychologische Gestalt von deutlichen Vorstellungen gebunden, und nur im Falle des Wahnsinns so verrückt ist, um von dem Wissen und Thun einzelner Dinge getrennt zu seyn. — Die Sphäre, wo jene Umstände als Milderungsgründe der Strafe in Betracht kommen, ist eine andere als die des Rechts, die Sphäre der Gnade.

§. 133.

Das Gute hat zu dem besondern Subjekte das Verhältniß, das Wesentliche seines Willens zu seyn, der hiermit darin schlechthin seine Verpflichtung hat. Indem die Besonderheit von dem Guten unterschieden ist und in den subjektiven Willen fällt, so hat das Gute zunächst nur die Bestimmung der allgemeinen abstrakten Wesentlichkeit, — der Pflicht; — um dieser ihrer Bestimmung willen soll die Pflicht um der Pflicht willen gethan werden.

Zusatz. Das Wesentliche des Willens ist mir Pflicht: wenn ich nun nichts weiß, als daß das Gute mir Pflicht ist, so bleibe ich noch beim Abstrakten derselben stehen. Die Pflicht soll ich um ihrer selbst willen thun, und es ist meine eigene Objektivität im wahrhaften Sinne, die ich in der

Pflicht vollbringe: indem ich ſie thue, bin ich bei mir ſelbſt und frei. Es iſt das Verdienſt und der hohe Standpunkt der Kantiſchen Philoſophie im Praktiſchen geweſen, dieſe Bedeutung der Pflicht hervorgehoben zu haben.

§. 134.

Weil das Handeln für ſich einen beſondern Inhalt und beſtimmten Zweck erfordert, das Abſtraktum der Pflicht aber noch keinen ſolchen enthält, ſo entſteht die Frage: was iſt Pflicht? Für dieſe Beſtimmung iſt zunächſt noch nichts vorhanden, als dieß: Recht zu thun und für das Wohl, ſein eigenes Wohl und das Wohl in allgemeiner Beſtimmung, das Wohl Anderer, zu ſorgen (ſ. §. 119).

Zuſatz. Es iſt dieß dieſelbige Frage, die an Jeſus gerichtet wurde, als man von ihm wiſſen wollte, was gethan werden ſolle, das ewige Leben zu erlangen; denn das Allgemeine des Guten, das Abſtrakte iſt als Abſtraktes nicht zu vollbringen, und es muß dazu noch die Beſtimmung der Beſonderheit erhalten.

§. 135.

Dieſe Beſtimmungen ſind aber in der Beſtimmung der Pflicht ſelbſt nicht enthalten, ſondern indem beide bedingt und beſchränkt ſind, führen ſie eben damit den Uebergang in die höhere Sphäre des Unbedingten, der Pflicht, herbei. Der Pflicht ſelbſt, inſofern ſie im moraliſchen Selbſtbewußtſeyn, das Weſentliche oder Allgemeine deſſelben iſt, wie es ſich innerhalb ſeiner auf ſich nur bezieht, bleibt damit nur die abſtrakte Allgemeinheit, hat die inhaltloſe Identität, oder das Abſtrakte Poſitive, das Beſtimmungsloſe zu ihrer Beſtimmung.

So weſentlich es iſt, die reine unbedingte Selbſtbeſtimmung des Willens als die Wurzel der Pflicht herauszuheben, wie denn die Erkenntniß des Willens erſt durch die Kantiſche Philoſophie ihren feſten Grund und Ausgangspunkt durch den Gedanken ſeiner unendlichen Autono-

mie gewonnen hat (§. 133), ſo ſehr ſetzt die Feſthaltung des bloß moraliſchen Standpunkts, der nicht in den Begriff der Sittlichkeit übergeht, dieſen Gewinn zu einem leeren Formalismus und die moraliſche Wiſſenſchaft zu einer Rednerei von der Pflicht um der Pflicht willen herunter. Von dieſem Standpunkt aus iſt keine immanente Pflichtenlehre möglich; man kann von Außen her wohl einen Stoff hereinnehmen, und dadurch auf beſondere Pflichten kommen, aber aus jener Beſtimmung der Pflicht, als dem Mangel des Widerſpruchs, der formellen Uebereinſtimmung mit ſich, welche nichts Anderes iſt, als die Feſtſetzung der abſtrakten Unbeſtimmtheit, kann nicht zur Beſtimmung von beſonderen Pflichten übergegangen werden, noch wenn ein ſolcher beſonderer Inhalt für das Handeln zur Betrachtung kommt, liegt ein Kriterium in jenem Princip, ob er eine Pflicht ſey oder nicht. — Im Gegentheil kann alle unrechtliche und unmoraliſche Handlungsweiſe auf dieſe Weiſe gerechtfertigt werden. — Die weitere Kantiſche Form, die Fähigkeit einer Handlung, als allgemeine Maxime vorgeſtellt zu werden, führt zwar die konkretere Vorſtellung eines Zuſtandes herbei, aber enthält für ſich kein weiteres Princip, als jenen Mangel des Widerſpruchs und die formelle Identität. — Daß kein Eigenthum Statt findet, enthält für ſich ebenſo wenig einen Widerſpruch, als daß dieſes oder jenes einzelne Volk, Familie u. ſ. f. nicht exiſtire, oder daß überhaupt keine Menſchen leben. Wenn es ſonſt für ſich feſt und vorausgeſetzt iſt, daß Eigenthum und Menſchenleben ſeyn und reſpektirt werden ſoll, dann iſt es ein Widerſpruch, einen Diebſtahl oder Mord zu begehen; ein Widerſpruch kann ſich nur mit Etwas ergeben, das iſt, mit einem Inhalt, der als feſtes Princip zum Voraus zu Grunde liegt. In Beziehung auf ein ſolches iſt erſt eine Handlung entweder

damit übereinſtimmend, oder im Widerſpruch. Aber die Pflicht, welche nur als ſolche, nicht um eines Inhalts willen, gewollt werden ſoll, die formelle Identität iſt eben dieß, allen Inhalt und Beſtimmung auszuſchließen.

Die weiteren Antinomien und Geſtaltungen des perennirenden Sollens, in welchen ſich der bloß moraliſche Standpunkt des Verhältniſſes nur herumtreibt, ohne ſie löſen und über das Sollen hinauskommen zu können, habe ich in der Phänomenologie des Geiſtes entwickelt.

Zuſatz. Wenn wir auch oben den Standpunkt der Kantiſchen Philoſophie hervorhoben, der, inſofern er das Gemäßſeyn der Pflicht mit der Vernunft aufſtellt, ein erhabener iſt, ſo muß doch hier der Mangel aufgedeckt werden, daß dieſem Standpunkte alle Gliederung fehlt. Denn der Satz: Betrachte ob deine Maxime könne als ein allgemeiner Grundſatz aufgeſtellt werden, wäre ſehr gut, wenn wir ſchon beſtimmte Principien über das hätten, was zu thun ſey. Indem wir nämlich von einem Principe verlangen, es ſolle auch Beſtimmung einer allgemeinen Geſetzgebung ſeyn können, ſo ſetzt eine ſolche einen Inhalt ſchon voraus, und wäre dieſer da, ſo müßte die Anwendung leicht werden. Hier aber iſt der Grundſatz ſelbſt noch nicht vorhanden, und das Kriterium, daß kein Widerſpruch ſeyn ſolle, erzeugt nichts, da, wo nichts iſt, auch kein Widerſpruch ſeyn kann.

§. 136.

Um der abſtrakten Beſchaffenheit des Guten willen fällt das andere Moment der Idee, die Beſonderheit überhaupt, in die Subjektivität, die in ihrer in ſich reflektirten Allgemeinheit die abſolute Gewißheit ihrer ſelbſt in ſich, das Beſonderheit Setzende, das Beſtimmende und Entſcheidende iſt, — das Gewiſſen.

Zuſatz. Man kann von der Pflicht ſehr erhaben ſprechen, und dieſes Reden ſtellt den Menſchen höher, und

macht ſein Herz weit, aber wenn es zu keiner Beſtimmung fortgeht, wird es zuletzt langweilig: der Geiſt fordert eine Beſonderheit, zu der er berechtigt iſt. Dagegen iſt das Gewiſſen dieſe tiefſte innerliche Einſamkeit mit ſich, wo alles Aeußerliche, und alle Beſchränktheit verſchwunden iſt, dieſe durchgängige Zurückgezogenheit in ſich ſelbſt. Der Menſch iſt als Gewiſſen von den Zwecken der Beſonderheit nicht mehr gefeſſelt, und dieſes iſt ſomit ein hoher Standpunkt, ein Standpunkt der modernen Welt, welche erſt zu dieſem Bewußtſeyn, zu dieſem Untergange in ſich gekommen iſt. Die vorangegangenen ſinnlicheren Zeiten haben ein Aeußerliches und Gegebenes vor ſich, ſey es Religion oder Recht: aber das Gewiſſen weiß ſich ſelbſt als das Denken, und daß dieſes mein Denken das allein für mich Verpflichtende iſt.

§. 137.

Das wahrhafte Gewiſſen iſt die Geſinnung, das, was an und für ſich gut iſt, zu wollen; es hat daher feſte Grundſätze; und zwar ſind ihm dieſe, die für ſich objektiven Beſtimmungen und Pflichten. Von dieſem, ſeinem Inhalte, der Wahrheit, unterſchieden iſt es nur die *formelle Seite* der Thätigkeit des Willens, der als *dieſer* keinen eigenthümlichen Inhalt hat. Aber das objektive Syſtem dieſer Grundſätze und Pflichten und die Vereinigung des ſubjektiven Wiſſens mit demſelben, iſt erſt auf dem Standpunkte der Sittlichkeit vorhanden. Hier auf dem formellen Standpunkte der Moralität iſt das Gewiſſen ohne dieſen objektiven Inhalt, ſo für ſich die unendliche formelle Gewißheit ſeiner ſelbſt, die eben darum zugleich als die Gewißheit *dieſes* Subjekts iſt.

Das *Gewiſſen* drückt die abſolute Berechtigung des ſubjektiven Selbſtbewußtſeyns aus, nämlich *in ſich* und *aus ſich ſelbſt* zu wiſſen, was Recht und Pflicht iſt, und nichts anzuerkennen, als was es ſo als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, daß was es ſo weiß und will,

in Wahrheit Recht und Pflicht iſt. Das Gewiſſen iſt als dieſe Einheit des ſubjektiven Wiſſens, und deſſen was an und für ſich iſt, ein Heiligthum, welches anzutaſten Frevel wäre. Ob aber das Gewiſſen eines beſtimmten Individuums, dieſer Ider des Gewiſſens gemäß iſt, ob das, was es für gut hält oder ausgiebt, auch wirklich gut iſt, dieß erkennt ſich allein aus dem Inhalt dieſes Gutſeynſollenden. Was Recht und Pflicht iſt, iſt als das an und für ſich Vernünftige der Willensbeſtimmungen, weſentlich weder das beſondere Eigenthum eines Individuums, noch in der Form von Empfindung oder ſonſt einem einzelnen, d. i. ſinnlichen Wiſſen, ſondern weſentlich von allgemeinen, gedachten Beſtimmungen, d. i. in der Form von Geſetzen und Grundſätzen. Das Gewiſſen iſt daher dieſem Urtheil unterworfen, ob es wahrhaft iſt oder nicht, und ſeine Berufung nur auf ſein Selbſt iſt unmittelbar dem entgegen, was es ſeyn will, die Regel einer vernünftigen, an und für ſich gültigen allgemeinen Handlungsweiſe. Der Staat kann deswegen das Gewiſſen in ſeiner eigenthümlichen Form, d. i. als ſubjektives Wiſſen nicht anerkennen, ſo wenig als in der Wiſſenſchaft die ſubjektive Meinung, die Verſicherung und Berufung auf eine ſubjektive Meinung, eine Gültigkeit hat. Was im wahrhaften Gewiſſen nicht unterſchieden iſt, iſt aber unterſcheidbar, und es iſt die beſtimmende Subjektivität des Wiſſens und Wollens, welche ſich von dem wahrhaften Inhalte trennen, ſich für ſich ſetzen und denſelben zu einer Form und Schein herabſetzen kann. Die Zweideutigkeit in Anſehung des Gewiſſens liegt daher darin, daß es in der Bedeutung jener Identität des ſubjektiven Wiſſens und Wollens und des wahrhaften Guten vorausgeſetzt, und ſo als ein Heiliges behauptet und anerkannt wird, und ebenſo als die nur ſubjektive Reflexion des Selbſtbewußtſeyns in ſich,

doch auf die Berechtigung Anſpruch macht, welche jener Identität ſelbſt nur vermöge ihres an und für ſich gültigen vernünftigen Inhalts zukommt. In den moraliſchen Standpunkt, wie er in dieſer Abhandlung von dem ſittlichen unterſchieden wird, fällt nur das formelle Gewiſſen, das wahrhafte iſt nur erwähnt worden, um ſeinen Unterſchied anzugeben und das mögliche Mißverſtändniß zu beſeitigen, als ob hier, wo nur das formelle Gewiſſen betrachtet wird, von dem wahrhaften die Rede wäre, welches in der, in der Folge erſt vorkommenden ſittlichen Geſinnung enthalten iſt. Das religiöſe Gewiſſen gehört aber überhaupt nicht in dieſen Kreis.

Zuſatz. Sprechen wir vom Gewiſſen, ſo kann leicht gedacht werden, daß daſſelbe um ſeiner Form willen, welche das abſtrakt Innerliche iſt, ſchon an und für ſich das Wahrhafte ſey. Aber das Gewiſſen als Wahrhaftes iſt dieſe Beſtimmung ſeiner ſelbſt, das zu wollen, was an und für ſich das Gute und die Pflicht iſt. Hier aber haben wir erſt mit dem abſtrakt Guten zu thun, und das Gewiſſen iſt noch ohne dieſen objektiven Inhalt, iſt nur erſt die unendliche Gewißheit ſeiner ſelbſt.

§. 138.

Dieſe Subjektivität als die abſtrakte Selbſtbeſtimmung und reine Gewißheit nur ihrer ſelbſt, verflüchtigt ebenſo alle Beſtimmtheit des Rechts, der Pflicht und des Daſeyns in ſich, als ſie die urtheilende Macht iſt, für einen Inhalt nur aus ſich zu beſtimmen, was gut iſt und zugleich die Macht, welcher das zuerſt nur vorgeſtellte und ſeyn ſollende Gute eine Wirklichkeit verdankt.

Das Selbſtbewußtſeyn, das überhaupt zu dieſer abſoluten Reflexion in ſich gekommen iſt, weiß ſich in ihr als ein ſolches, dem alle vorhandene und gegebene Beſtimmung nichts anhaben kann noch ſoll. Als allgemeinere Geſtal-

tung in der Geſchichte (bei Sokrates, den Stoikern u. ſ. f.) erſcheint die Richtung, nach Innen in ſich zu ſuchen und aus ſich zu wiſſen und zu beſtimmen, was recht und gut iſt, in Epochen, wo das, was als das Rechte und Gute in der Wirklichkeit und Sitte gilt, den beſſeren Willen nicht befriedigen kann; wenn die vorhandene Welt der Freiheit ihm ungetreu geworden, findet er ſich in den geltenden Pflichten nicht mehr, und muß die in der Wirklichkeit verlorene Harmonie nur in der ideellen Innerlichkeit zu gewinnen ſuchen. Indem ſo das Selbſtbewußtſeyn ſein formelles Recht erfaßt und erworben, kommt es nun darauf an, wie der Inhalt beſchaffen iſt, den es ſich giebt.

Zuſatz. Betrachten wir dieſes Verflüchtigen näher, und ſehen wir, daß in dieſen einfachen Begriff alle Beſtimmungen aufgehen, und von ihm wieder ausgehen müſſen, ſo beſteht es zunächſt darin, daß Alles, was wir als Recht oder als Pflicht anerkennen, vom Gedanken als ein Nichtiges, Beſchränktes und durchaus nicht Abſolutes kann aufgewieſen werden. Dagegen darf die Subjektivität, wie ſie allen Inhalt in ſich verflüchtigt, auch wiederum denſelben aus ſich entwickeln. Alles was in der Sittlichkeit entſteht, wird durch dieſe Thätigkeit des Geiſtes hervorgebracht. Anderer Seits iſt der Mangel dieſes Standpunkts, daß er ein bloß abſtrakter iſt. Wenn ich meine Freiheit als Subſtanz in mir weiß, ſo bin ich thatlos und handele nicht. Gehe ich aber zu Handlungen fort, ſuche ich nach Grundſätzen, ſo greife ich nach Beſtimmungen, und die Forderung iſt alsdann, daß dieſe aus dem Begriff des freien Willens abgeleitet ſeyen. Wenn es daher recht iſt, das Recht und die Pflicht in die Subjektivität zu verflüchtigen, ſo iſt es anderer Seits unrecht, wenn dieſe abſtrakte Grundlage ſich nicht wiederum entwickelt. Nur in Zeiten, wo die Wirklichkeit eine hohle geiſt- und haltungsloſe Exiſtenz iſt, mag es dem

Individuum gestattet seyn, aus der wirklichen in die innerliche Lebendigkeit zurückzufliehen. Sokrates stand in der Zeit des Verderbens der atheniensischen Demokratie auf: er verflüchtigte das Daseyende, und floh in sich zurück, um dort das Rechte und Gute zu suchen. Auch in unserer Zeit findet es mehr oder weniger Statt, daß die Ehrfurcht vor dem Bestehenden nicht mehr vorhanden ist, und daß der Mensch das Geltende als seinen Willen, als das von ihm Anerkannte haben will.

§. 139.

Das Selbstbewußtseyn in der Eitelkeit aller sonst geltenden Bestimmungen und in der reinen Innerlichkeit des Willens, ist ebenso sehr die Möglichkeit, das an und für sich Allgemeine, als die Willkür, die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Principe zu machen, und sie durch Handeln zu realisiren — böse zu seyn.

Das Gewissen ist als formelle Subjektivität schlechthin dieß, auf dem Sprunge zu seyn, ins Böse umzuschlagen; an der für sich seyenden, für sich wissenden und beschließenden Gewißheit seiner selbst haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel.

Der Ursprung des ‚Bösen überhaupt liegt in dem Mysterium, d. i. in dem Spekulativen der Freiheit, ihrer Nothwendigkeit, aus der Natürlichkeit des Willens herauszugehen, und gegen sie innerlich zu seyn. Es ist diese Natürlichkeit des Willens, welche als der Widerspruch seiner selbst, und mit sich unverträglich in jenem Gegensatz zur Existenz kommt, und es ist so diese Besonderheit des Willens selbst, welche sich weiter als das Böse bestimmt. Die Besonderheit ist nämlich nur als das Gedoppelte, hier der Gegensatz der Natürlichkeit gegen die Innerlichkeit des Willens, welche in diesem Gegensatze nur ein relatives und formelles Fürsichseyn ist, das seinen Inhalt allein aus

den Beſtimmungen des natürlichen Willens, der Begierde, Trieb, Neigung u. ſ. f. ſchöpfen kann. Von dieſen Begierden, Trieben u. ſ. f. heißt es nun, daß ſie gut-oder auch böſe ſeyn können. Aber indem der Wille ſie in dieſer Beſtimmung von Zufälligkeit, die ſie als natürliche haben, und damit die Form, die er hier hat, die Beſonderheit ſelbſt zur Beſtimmung ſeines Inhalts macht, ſo iſt er de. Allgemeinheit, als dem inneren Objektiven, dem Guten, welches zugleich mit der Reflexion des Willens in ſich und dem erkennenden Bewußtſeyn, als das andere Extrem zur unmittelbaren Objektivität, dem bloß Natürlichen, eintritt, entgegengeſetzt, und ſo iſt dieſe Innerlichkeit des Willens böſe. Der Menſch iſt daher zugleich ſowohl an ſich oder von Natur, als durch ſeine Reflexion in ſich, böſe, ſo daß weder die Natur als ſolche, d. i. wenn ſie nicht Natürlichkeit des in ihrem beſonderen Inhalte bleibenden Willens wäre, noch die in ſich gehende Reflexion, das Erkennen überhaupt, wenn es ſich nicht in jenem Gegenſatz hielte, für ſich das Böſe iſt. — Mit dieſer Seite der Nothwendigkeit des Böſen iſt eben ſo abſolut vereinigt, daß dieß Böſe beſtimmt iſt als das, was nothwendig nicht ſeyn ſoll, — d. i. daß es aufgehoben werden ſoll, nicht daß jener erſte Standpunkt der Entzweiung überhaupt nicht hervortreten ſolle, — er macht vielmehr die Scheidung des unvernünftigen Thieres und des Menſchen aus, — ſondern daß nicht auf ihm ſtehen geblieben, und die Beſonderheit nicht zum Weſentlichen gegen das Allgemeine feſtgehalten, daß er als nichtig überwunden werde. Ferner bei dieſer Nothwendigkeit des Böſen iſt es die Subjektivität, als die Unendlichkeit dieſer Reflexion, welche dieſen Gegenſatz vor ſich hat und in ihm iſt; wenn ſie auf ihm ſtehen bleibt, d. i. böſe iſt, ſo iſt ſie ſomit für ſich, hält ſich als Einzelne und iſt ſelbſt dieſe Willkür. Das

einzelne Subjekt als solches hat deswegen schlechthin die Schuld seines Bösen.

Zusatz. Die abstrakte Gewißheit, die sich selbst als Grundlage von Allem weiß, hat die Möglichkeit in sich, das Allgemeine des Begriffs zu wollen, aber auch die, einen besonderen Inhalt zum Principe zu machen, und zu realisiren. Zum Bösen, welches dieses Letztere ist, gehört somit immer die Abstraktion der Gewißheit seiner selbst und nur der Mensch, und zwar insofern er auch böse seyn kann, ist gut. Das Gute und das Böse sind untrennbar, und ihre Untrennbarkeit liegt darin, daß der Begriff sich gegenständlich wird, und als Gegenstand unmittelbar die Bestimmung des Unterschiedes hat. Der böse Wille will ein der Allgemeinheit des Willens Entgegengesetztes, der gute dagegen verhält sich seinem wahrhaften Begriffe gemäß. Die Schwierigkeit bei der Frage, wie der Wille auch könne böse seyn, kommt gewöhnlich daher, daß man sich den Willen nur in positivem Verhältniß zu sich selbst denkt, und als ein Bestimmtes, das für ihn ist, als das Gute, vorstellt. Aber die Frage nach dem Ursprunge des Bösen hat nun den näheren Sinn, wie kommt in das Positive das Negative hinein? Wird bei der Erschaffung der Welt Gott als das absolut Positive vorausgesetzt, dann mag man sich drehen, wie man will, das Negative ist in diesem Positiven nicht zu erkennen: denn will man ein Zulassen von Seiten Gottes annehmen, so ist solches passives Verhältniß ein ungenügendes und nichtssagendes. In der mythologisch religiösen Vorstellung wird der Ursprung des Bösen nicht begriffen, das heißt, das Eine wird nicht in dem Anderen erkannt, sondern es giebt nur eine Vorstellung von einem Nacheinander und Nebeneinander, so daß von Außen her das Negative an das Positive kommt. Dieß kann aber dem Gedanken nicht genügen, welcher nach ei-

nem Grunde, und nach einer Nothwendigkeit verlangt und im Poſitiven das Negative als ſelbſt wurzelnd auffaſſen will. Die Auflöſung nun, wie der Begriff dieß faßt, iſt im Begriffe ſchon enthalten: denn der Begriff, oder konkreter geſprochen, die Idee hat weſentlich das an ſich, ſich zu unterſcheiden, und ſich negativ zu ſetzen. Bleibt man bloß beim Poſitiven, das heißt beim rein Guten ſtehen, das gut in ſeiner Urſprünglichkeit ſeyn ſoll, ſo iſt dieß eine leere Beſtimmung des Verſtandes, der ſolch Abſtraktes und Einſeitiges feſthält, und dadurch, daß er die Frage ſtellt, dieſelbe eben zu einer ſchwierigen erhebt. Von dem Standpunkte aber des Begriffes aus wird die Poſitivität ſo aufgefaßt, daß ſie Thätigkeit und Unterſcheidung ihrer von ſich ſelbſt iſt. Das Böſe hat alſo, wie das Gute im Willen ſeinen Urſprung, und der Wille iſt in ſeinem Begriffe ſowohl gut als böſe. Der natürliche Wille iſt an ſich der Widerſpruch, ſich von ſich ſelbſt zu unterſcheiden, für ſich und innerlich zu ſeyn. Wenn man nun ſagte, das Böſe enthält die nähere Beſtimmung, daß der Menſch böſe iſt, inſofern er natürlicher Wille iſt, ſo würde dieß der gewöhnlichen Vorſtellung entgegengeſetzt ſeyn, welche ſich gerade den natürlichen Willen, als den unſchuldigen und guten denkt. Aber der natürliche Wille ſteht dem Inhalte der Freiheit gegenüber, und das Kind, der ungebildete Menſch, die dieſen erſteren haben, ſind deswegen einem minderen Grad von Zurechnungsfähigkeit unterworfen. Wenn man nun vom Menſchen ſpricht, ſo meint man nicht das Kind, ſondern den ſelbſtbewußten Menſchen; wenn man vom Guten redet, ſo meint man das Wiſſen deſſelben. Nun iſt freilich das Natürliche an ſich unbefangen, weder gut noch böſe, aber das Natürliche bezogen auf den Willen als Freiheit, und als Wiſſen derſelben, enthält die Beſtimmung des Nichtfreien, und iſt daher böſe. Inſofern der Menſch das

Natürliche will, ist dieses nicht mehr das bloß Natürliche, sondern das Negative gegen das Gute, als den Begriff des Willens. — Wenn man nun aber sagen wollte, daß, weil das Böse im Begriffe liegt und nothwendig ist, der Mensch ohne Schuld wäre, wenn er es ergriffe: so muß erwiedert werden, daß die Entschließung des Menschen eigenes Thun, das Thun seiner Freiheit und seiner Schuld ist. Im religiösen Mythos wird gesagt, dadurch sey der Mensch gottähnlich, daß er die Erkenntniß vom Guten und Bösen habe, und die Gottähnlichkeit ist allerdings vorhanden, indem die Nothwendigkeit hier keine Naturnothwendigkeit, sondern die Entschließung eben die Aufhebung dieses Gedoppelten des Guten und Bösen ist. Ich habe, da das Gute wie das Böse mir entgegensteht, die Wahl zwischen beiden, kann mich zu beiden entschließen, und das Eine, wie das Andere in meine Subjektivität aufnehmen. Es ist also die Natur des Bösen, daß der Mensch es wollen kann, aber nicht nothwendig wollen muß.

§. 140.

Indem das Selbstbewußtseyn an seinem Zwecke eine positive Seite (§. 135), deren er nothwendig hat, weil er dem Vorsatze des konkreten wirklichen Handelns angehört, herauszubringen weiß, vermag es um solcher, als einer Pflicht und vortrefflichen Absicht willen, die Handlung, deren negativer wesentlicher Inhalt zugleich in ihm, als in sich Reflektirten, somit des Allgemeinen des Willens sich Bewußten, in der Vergleichung mit diesem stehet, für Andere und sich selbst als gut zu behaupten, — Andere, so ist es die Heuchelei, sich selbst, — so ist es die noch höhere Spitze der sich als das Absolute behauptenden Subjektivität.

Diese letzte abstruseste Form des Bösen, wodurch das Böse in Gutes, und das Gute in Böses verkehrt wird, das Bewußtseyn sich als diese Macht, und deswegen sich als

abſolut weiß, — iſt die höchſte Spitze der Subjektivität im moraliſchen Standpunkte, die Form, zu welcher das Böſe in unſerer Zeit und zwar durch die Philoſophie d. h. eine Seichtigkeit des Gedankens, welche einen tiefen Begriff in dieſe Geſtalt verrückt hat, und ſich den Namen der Philoſophie, ebenſo wie ſie dem Böſen den Namen des Guten anmaßt, gediehen iſt. Ich will in dieſer Anmerkung die Hauptgeſtalten dieſer Subjektivität, die gäng und gebe geworden ſind, kurz angeben. Was

a) die Heuchelei betrifft, ſo ſind in ihr die Momente enthalten α) das Wiſſen des wahrhaften Allgemeinen, es ſey in Form nur des Gefühls von Recht und Pflicht, oder in Form weiterer Kenntniß und Erkenntniß davon; β) das Wollen des dieſem Allgemeinen widerſtrebenden Beſonderen und zwar γ) als vergleichendes Wiſſen beider Momente, ſo daß für das wollende Bewußtſeyn ſelbſt ſein beſonderes Wollen als Böſes beſtimmt iſt. Dieſe Beſtimmungen drücken das Handeln mit böſem Gewiſſen aus, noch nicht die Heuchelei als ſolche. — Es iſt eine zu einer Zeit ſehr wichtig gewordene Frage geweſen, ob eine Handlung nur inſofern böſe ſey, als ſie mit böſem Gewiſſen geſchehen, d. h. mit dem entwickelten Bewußtſeyn der ſo eben angegebenen Momente. — Pascal zieht (Les Provinc. 4e lettre) ſehr gut die Folge aus der Bejahung der Frage: Ils seront tous damnés ces demi-pécheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francs-pécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas: ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner. *) — Das ſubjektive Recht

*) Pascal führt daſelbſt auch die Fürbitte Chriſti am Kreuze für ſeine Feinde an: Vater vergieb ihnen, denn ſie wiſſen nicht,

des Selbstbewußtseyns, daß es die Handlung unter der Bestimmung wie sie an und für sich gut oder böse ist, wisse, muß mit dem absoluten Rechte der Objektivität dieser Bestimmung nicht so in Kollision gedacht werden, daß beide als trennbar gleichgültig und zufällig gegen einander vorgestellt werden, welches Verhältniß insbesondere auch bei den vormaligen Fragen über die wirksame Gnade zu Grunde gelegt wurde. Das Böse ist nach der formellen Seite das Eigenste des Individuums, indem es eben seine sich schlechthin für sich eigen setzende Subjektivität ist, und damit schlechthin seine Schuld, (s. §. 139 und Anm. zu vorhergeh. §.) und nach der objektiven Seite ist der Mensch, seinem Begriffe nach als Geist, Vernünftiges überhaupt, und hat die Bestimmung der sich wissenden Allgemeinheit schlechthin in sich. Es heißt ihn daher nicht nach der Ehre seines Begriffes behandeln, wenn die Seite des Guten und damit die Bestimmung seiner bösen Handlung als einer bösen von ihm getrennt, und sie ihm nicht als

---

was sie thun; — eine überflüssige Bitte, wenn der Umstand, daß sie nicht gewußt, was sie gethan, ihrer Handlung die Qualität entheilt hatte, nicht böse zu seyn, somit der Vergebung nicht zu bedürfen. Ingleichen führt er die Ansicht des Aristoteles an: (die Stelle steht Eth. Nicom. III, 2) welcher unterscheidet, ob der Handelnde οὐκ εἰδὼς oder ἀγνοῶν sey; in jenem Falle der Unwissenheit handelt er unfreiwillig (diese Unwissenheit bezieht sich auf die äußern Umstände) (s. oben §. 117) und die Handlung ist ihm nicht zuzurechnen. Ueber den andern Fall aber sagt Aristoteles: „Jeder Schlechte erkennt nicht was zu thun und was zu lassen ist, und eben dieser Mangel (ἁμαρτία) ist es, was die Menschen ungerecht und überhaupt böse macht. Die Nichterkenntniß der Wahl des Guten und Bösen macht nicht, daß eine Handlung unfreiwillig ist (nicht zugerechnet werden kann), sondern nur, daß sie schlecht ist." Aristoteles hatte freilich eine tiefere Einsicht in den Zusammenhang des Erkennens und Wollens, als in einer flachen Philosophie gäng und gebe geworden ist, welche lehrt, daß das Nichterkennen, das Gemüth und die Begeisterung die wahrhaften Principien des sittlichen Handelns seyen.

böſe zugerechnet würde. Wie beſtimmt oder in welchem Grade der Klarheit oder Dunkelheit das Bewußtſeyn jener Momente in ihrer Unterſchiedenheit zu einem Erkennen entwickelt, und inwiefern eine böſe Handlung mehr oder weniger mit förmlichem böſen Gewiſſen vollbracht ſey, dieß iſt die gleichgültigere, mehr das Empiriſche betreffende Seite.

b) Böſe aber und mit böſem Gewiſſen handeln iſt noch nicht die Heuchelei, in dieſer kommt die formelle Beſtimmung der Unwahrheit hinzu, das Böſe zunächſt für Andere als gut zu behaupten, und ſich überhaupt äußerlich als gut, gewiſſenhaft, fromm und dergl. zu ſtellen, was auf dieſe Weiſe nur ein Kunſtſtück des Betrugs für Andere iſt. Der Böſe kann aber ferner in ſeinem ſonſtigen Gutesthun oder Frömmigkeit, überhaupt in guten Gründen, für ſich ſelbſt eine Berechtigung zum Böſen finden, indem er durch ſie es für ſich zum Guten verkehrt. Dieſe Möglichkeit liegt in der Subjektivität, welche als abſtrakte Negativität alle Beſtimmungen ſich unterwerfen, und aus ihr kommend weiß. Zu dieſer Verkehrung iſt

c) diejenige Geſtalt zunächſt zu rechnen, welche als der Probabilismus bekannt iſt. Er macht zum Princip, daß eine Handlung, für die das Bewußtſeyn irgend einen guten Grund aufzutreiben weiß, es ſey auch nur die Autorität eines Theologen, und wenn es auch andere Theologen von deſſen Urtheil noch ſo ſehr abweichend weiß, — erlaubt iſt, und daß das Gewiſſen darüber ſicher ſeyn kann. Selbſt bei dieſer Vorſtellung iſt noch dieß richtige Bewußtſeyn vorhanden, daß ein ſolcher Grund und Autorität nur Probabilität gebe, obgleich dieß zur Sicherheit des Gewiſſens hinreiche; es iſt darin zugegeben, daß ein guter Grund nur von ſolcher Beſchaffenheit iſt, daß es neben ihm andere, wenigſtens ebenſo gute Gründe geben könne.

Auch diese Spur von Objektivität ist noch hierbei zu erkennen, daß es ein Grund seyn soll, der bestimme. Indem aber die Entscheidung des Guten oder Bösen auf die vielen guten Gründe, worunter auch jene Autoritäten begriffen sind, gestellt ist, dieser Gründe aber so viele und entgegengesetzte sind, so liegt hierin zugleich dieß, daß es nicht diese Objektivität der Sache, sondern die Subjektivität ist, welche zu entscheiden hat, — die Seite, wodurch Belieben und Willkür über gut und böse zum Entscheidenden gemacht wird, und die Sittlichkeit, wie die Religiosität, untergraben ist. Daß es aber die eigene Subjektivität ist, in welche die Entscheidung fällt, dieß ist noch nicht als das Princip ausgesprochen, vielmehr wird, wie bemerkt, ein Grund als das Entscheidende ausgegeben, der Probabilismus ist soweit noch eine Gestalt der Heuchelei.

d) Die nächst höhere Stufe ist, daß der gute Wille darin bestehen soll, daß er das Gute will; dieß Wollen des abstrakt-Guten soll hinreichen, ja die einzige Erforderniß seyn, damit die Handlung gut sey. Indem die Handlung als bestimmtes Wollen einen Inhalt hat, das abstrakte Gute aber nichts bestimmt, so ist es der besondern Subjektivität vorbehalten, ihm seine Bestimmung und Erfüllung zu geben. Wie im Probabilismus für den, der nicht selbst ein gelehrter Révérend Père ist, es die Autorität eines solchen Theologen ist, auf welche die Subsumtion eines bestimmten Inhalts unter die allgemeine Bestimmung des Guten gemacht werden kann, so ist hier jedes Subjekt unmittelbar in diese Würde eingesetzt, in das abstrakte Gute den Inhalt zu legen, oder was dasselbe ist, einen Inhalt unter ein Allgemeines zu subsumiren. Dieser Inhalt ist an der Handlung als konkreter überhaupt eine Seite, deren sie mehrere hat, Seiten, welche ihr vielleicht sogar das Prädikat einer verbrecherischen und schlechten ge-

ben können. Jene meine ſubjektive Beſtimmung des Guten aber iſt das in der Handlung von mir gewußte Gute, die gute Abſicht (§. 111). Es tritt hiermit ein Gegenſatz von Beſtimmungen ein, nach deren einer die Handlung gut, nach anderen aber verbrecheriſch iſt. Damit ſcheint auch die Frage bei der wirklichen Handlung einzutreten, ob denn die Abſicht wirklich gut ſey. Daß aber das Gute wirkliche Abſicht iſt, dieß kann nun nicht nur überhaupt, ſondern muß auf dem Standpunkte, wo das Subjekt das abſtrakte Gute zum Beſtimmungsgrund hat, ſogar immer der Fall ſeyn können. Was durch eine ſolche nach anderen Seiten ſich als verbrecheriſch und böſe beſtimmende Handlung von der guten Abſicht verletzt wird, iſt freilich auch gut, und es ſchiene darauf anzukommen, welche unter dieſen Seiten die weſentlichſte wäre. Aber dieſe objektive Frage fällt hier hinweg, oder vielmehr iſt es die Subjektivität des Bewußtſeyns ſelbſt, deren Entſcheidung das Objektive allein ausmacht. Weſentlich und gut ſind ohnehin gleichbedeutend; jenes iſt eine eben ſolche Abſtraktion, wie dieſes; gut iſt, was in Rückſicht des Willens weſentlich iſt, und das Weſentliche in dieſer Rückſicht ſoll eben das ſeyn, daß eine Handlung für mich als gut beſtimmt iſt. Die Subſumtion aber jeden beliebigen Inhalts unter das Gute ergiebt ſich für ſich unmittelbar daraus, daß dieß abſtrakte Gute, da es gar keinen Inhalt hat, ſich ganz nur darauf reducirt, überhaupt etwas Poſitives zu bedeuten, — etwas, das in irgend einer Rückſicht gilt, und nach ſeiner unmittelbaren Beſtimmung auch als ein weſentlicher Zweck gelten kann; — z. B. Armen Gutes thun, für mich, für mein Leben, für meine Familie ſorgen u. ſ. f. Ferner wie das Gute das Abſtrakte iſt, ſo iſt damit auch das Schlechte das Inhaltloſe, das von meiner Subjektivität ſeine Beſtimmung erhält; und es ergiebt ſich nach dieſer Seite auch der mo-

ralische Zweck, das unbestimmte Schlechte zu hassen und auszurotten. — Diebstahl, Feigheit, Mord u. s. f., haben als Handlungen, d. i. überhaupt als von einem subjektiven Willen vollbrachte, unmittelbar die Bestimmung, die Befriedigung eines solchen Willens, hiermit ein Positives zu seyn, und um die Handlung zu einer guten zu machen, kommt es nur darauf an, diese positive Seite als meine Absicht bei derselben zu wissen, und diese Seite ist für die Bestimmung der Handlung, daß sie gut ist, die wesentliche, darum weil ich sie als das Gute in meiner Absicht weiß. Diebstahl, um den Armen Gutes zu thun, Diebstahl, Entlaufen aus der Schlacht, um der Pflicht willen für sein Leben, für seine (vielleicht auch dazu arme) Familie zu sorgen — Mord, aus Haß und Rache, d. i. um das Selbstgefühl seines Rechts, des Rechts überhaupt, und das Gefühl der Schlechtigkeit des Andern, seines Unrechts gegen mich oder gegen Andere, gegen die Welt oder das Volk überhaupt, durch die Vertilgung dieses schlechten Menschen, der das Schlechte selbst in sich hat, womit zum Zwecke der Ausrottung des Schlechten wenigstens ein Beitrag geliefert wird, zu befriedigen, sind auf diese Weise, um der positiven Seite ihres Inhalts willen, zur guten Absicht und damit zur guten Handlung gemacht. Es reicht eine höchst geringe Verstandesbildung dazu hin, um, wie jene gelehrten Theologen, für jede Handlung eine positive Seite, und damit einen guten Grund und Absicht herauszufinden. — So hat man gesagt, daß es eigentlich keinen Bösen gebe, denn er will das Böse nicht um des Bösen willen, d. i. nicht das rein Negative als solches, sondern er will immer etwas Positives, somit nach diesem Standpunkte ein Gutes. In diesem abstrakten Guten ist der Unterschied von gut und böse, und alle wirklichen Pflichten verschwunden; deswegen bloß das Gute wollen, und bei einer Hand-

lung eine gute Abſicht haben, dieß iſt ſo vielmehr das Böſe, inſofern das Gute nur in dieſer Abſtraktion gewollt, und damit die Beſtimmung deſſelben der Willkür des Subjekts vorbehalten wird.

An dieſe Stelle gehört auch der berüchtigte Satz: der Zweck heiligt die Mittel. — So für ſich zunächſt iſt dieſer Ausdruck trivial und nichts ſagend. Man kann ebenſo unbeſtimmt erwiedern, daß ein heiliger Zweck wohl die Mittel heilige, aber ein unheiliger Zweck ſie nicht heilige. Wenn der Zweck recht iſt, ſo ſind es auch die Mittel, iſt inſofern ein tautologiſcher Ausdruck, als das Mittel eben das iſt, was nichts für ſich, ſondern um eines Andern willen iſt, und darin, in dem Zwecke, ſeine Beſtimmung und Werth hat, — wenn es nämlich in Wahrheit ein Mittel iſt. — Es iſt aber mit jenem Satze nicht der bloß formelle Sinn gemeint, ſondern es wird darunter etwas Beſtimmteres verſtanden, daß nämlich für einen guten Zweck etwas als Mittel zu gebrauchen, was für ſich ſchlechthin kein Mittel iſt, etwas zu verletzen, was für ſich heilig iſt, ein Verbrechen alſo zum Mittel eines guten Zwecks zu machen, erlaubt, ja auch wohl Pflicht ſey. Es ſchwebt bei jenem Satze einer Seits das unbeſtimmte Bewußtſeyn von der Dialektik des vorhin bemerkten Poſitiven in vereinzelten rechtlichen oder ſittlichen Beſtimmungen, oder ſolcher ebenſo unbeſtimmten allgemeinen Sätze vor, wie: du ſollt nicht tödten, oder: du ſollt für dein Wohl, für das Wohl deiner Familie ſorgen. Die Gerichte, Krieger haben nicht nur das Recht, ſondern die Pflicht, Menſchen zu tödten, wo aber genau beſtimmt iſt, wegen welcher Qualität Menſchen und unter welchen Umſtänden dieß erlaubt und Pflicht ſey. So muß auch mein Wohl, meiner Familie Wohl höheren Zwecken nach- und ſomit zu Mitteln herabgeſetzt werden. Was ſich aber als Ver-

brechen bezeichnet, iſt nicht ſo eine unbeſtimmt gelaſſene Allgemeinheit, die noch einer Dialektik unterläge, ſondern hat bereits ſeine beſtimmte objektive Begrenzung. Was ſolcher Beſtimmung nun in dem Zwecke, der dem Verbrechen ſeine Natur benehmen ſollte, entgegengeſtellt wird, der heilige Zweck, iſt nichts Anders, als die *ſubjektive Meinung* von dem, was gut und beſſer ſey. Es iſt daſſelbe, was darin geſchieht, daß das Wollen beim abſtrakt Guten ſtehen bleibt, daß nämlich alle an und für ſich ſeyende und geltende Beſtimmtheit des Guten und Schlechten, des Rechts und Unrechts, aufgehoben, und dem Gefühl, Vorſtellen und Belieben des Individuums dieſe Beſtimmung zugeſchrieben wird. — Die *ſubjektive Meinung* wird endlich ausdrücklich als die Regel des Rechts und der Pflicht ausgeſprochen, indem

e) *die Ueberzeugung, welche etwas für recht hält*, es ſeyn ſoll, wodurch die ſittliche Natur einer Handlung beſtimmt werde. Das Gute, das man will, hat noch keinen Inhalt, das Princip der Ueberzeugung enthält nun dieß Nähere, daß die Subſumtion einer Handlung unter die Beſtimmung des Guten dem *Subjekte* zuſtehe. Hiermit iſt auch der Schein von einer ſittlichen Objektivität vollends verſchwunden. Solche Lehre hängt unmittelbar mit der öfters erwähnten ſich ſo nennenden Philoſophie zuſammen, welche die Erkennbarkeit des *Wahren*, — und das Wahre des wollenden Geiſtes, ſeine Vernünftigkeit, inſofern er ſich verwirklicht, ſind die ſittlichen Gebote, — läugnet. Indem ein ſolches Philoſophiren die Erkenntniß des Wahren für eine leere, den Kreis des Erkennens, der nur das Scheinende ſey, überfliegende Eitelkeit ausgiebt, muß es unmittelbar auch das Scheinende in Anſehung des Handelns zum Princip machen und das Sittliche ſomit in die *eigenthümliche* Weltanſicht des Individuums und ſeine be-

ſondere Ueberzeugung ſetzen. Die Degradation, in welche ſo die Philoſophie herabgeſunken iſt, erſcheint freilich zunächſt vor der Welt als eine höchſt gleichgültige Begebenheit, die nur dem müßigen Schulgeſchwätze widerfahren ſey, aber nothwendig bildet ſich ſolche Anſicht in die Anſicht des Sittlichen, als in einen weſentlichen Theil der Philoſophie hinein, und dann erſt erſcheint an der Wirklichkeit und für ſie, was an jenen Anſichten iſt. — Durch die Verbreitung der Anſicht, daß die ſubjektive Ueberzeugung es ſey, wodurch die ſittliche Natur einer Handlung allein beſtimmt werde, iſt es geſchehen, daß wohl vormals viel, aber heutiges Tags wenig mehr von Heuchelei die Rede iſt; denn die Qualificirung des Böſen als Heuchelei hat zu Grunde liegen, daß gewiſſe Handlungen an und für ſich Vergehen, Laſter und Verbrechen ſind, daß, der ſie begehe, ſie nothwendig als ſolche wiſſe, inſofern er die Grundſätze und äußern Handlungen der Frömmigkeit und Rechtlichkeit eben in dem Scheine, zu dem er ſie mißbraucht, wiſſe und anerkenne. Oder in Anſehung des Böſen überhaupt galt die Vorausſetzung, daß es Pflicht ſey, das Gute zu erkennen, und es vom Böſen zu unterſcheiden zu wiſſen. Auf allen Fall aber galt die abſolute Forderung, daß der Menſch keine laſterhafte und verbrecheriſche Handlungen begehe, und daß ſie ihm, inſofern er ein Menſch und kein Vieh iſt, als ſolche zugerechnet werden müſſen. Wenn aber das gute Herz, die gute Abſicht und die ſubjektive Ueberzeugung für das erklärt wird, was den Handlungen ihren Werth gebe, ſo giebt es keine Heuchelei und überhaupt kein Böſes mehr, denn was Einer thut, weiß er durch die Reflexion der guten Abſichten und Bewegungsgründe zu etwas Gutem zu machen, und durch das Moment ſeiner Ueberzeugung iſt es gut. *)

*) „Daß er ſich vollkommen überzeugt fühle, daran zweifle ich nicht im Mindeſten. Aber wie viele Menſchen beginnen nicht aus einer

So giebt es nicht mehr Verbrechen und Laster an und für sich, und an die Stelle des oben angeführten frank und freien, verhärteten, ungetrübten Sündigens ist das Bewußtseyn der vollkommenen Rechtfertigung durch die Absicht und Ueberzeugung getreten. Meine Absicht des Guten bei meiner Handlung, und meine Ueberzeugung davon, daß es gut ist, macht sie zum Guten. Insofern von einem Beurtheilen und Richten der Handlung die Rede wird, ist es vermöge dieses Princips nur nach der Absicht und Ueberzeugung des Handelnden, nach seinem Glauben, daß er gerichtet werden solle, — nicht in dem Sinne, wie Christus einen Glauben an die objektive Wahrheit fordert, so daß für den, der einen schlechten Glauben hat, d. h. eine ihrem Inhalte nach böse Ueberzeugung, auch das Urtheil schlecht, d. h. diesem bösen Inhalte gemäß ausfalle, sondern nach dem Glauben im Sinn der Ueberzeugungstreue, ob der Mensch in seinem Handeln seiner Ueberzeugung treu geblieben, der formellen subjektiven Treue, welche allein das Pflichtmäßige enthalte. — Bei diesem Princip der Ueberzeugung, weil sie zugleich als ein Subjektives bestimmt ist, muß sich zwar auch der Gedanke an die Möglichkeit eines Irrthums aufdringen, worin somit die Voraussetzung eines an und für sich seyenden Gesetzes liegt. Aber das Gesetz handelt nicht, es ist nur der wirkliche

---

solchen gefühlten Ueberzeugung die ärgsten Frevel. Also, wenn dieser Grund überall entschuldigen mag, so giebt es kein vernünftiges Urtheil mehr über gute und böse, ehrwürdige und verächtliche Entschließungen; der Wahn hat dann gleiche Rechte mit der Vernunft, oder die Vernunft hat dann überhaupt keine Rechte, kein gültiges Ansehen mehr; ihre Stimme ist ein Unding; wer nur nicht zweifelt, der ist in der Wahrheit!

Mir schaudert vor den Folgen einer solchen Toleranz, die eine ausschließende zum Vortheil der Unvernunft wäre."

Fr. H. Jacobi an den Grafen Holmer. Eutin 5. Aug. 1800. über Gr. Stolbergs Rel. Veränderung (Brennus. Berlin Aug. 1802).

Menſch, der handelt, und bei dem Werthe der menſchlichen Handlungen kann es nach jenem Principe nur darauf ankommen, inwiefern er jenes Geſetz in ſeine Ueberzeugung aufgenommen hat. Wenn es aber ſonach nicht die Handlungen ſind, die nach jenem Geſetze zu beurtheilen, d. h. überhaupt darnach zu bemeſſen ſind, ſo iſt nicht abzuſehen, zu was jenes Geſetz noch ſeyn und dienen ſoll. Solches Geſetz iſt zu einem nur äußern Buchſtaben, in der That einem leeren Wort heruntergeſetzt, denn erſt durch meine Ueberzeugung wird es zu einem Geſetze, einem mich Verpflichtenden und Bindenden, gemacht. — Daß ſolches Geſetz die Autorität Gottes, des Staats, für ſich hat, auch die Autorität von Jahrtauſenden, in denen es das Band war, in welchem die Menſchen und alles ihr Thun und Schickſal ſich zuſammenhält und Beſtehen hat, — Autoritäten, welche eine Unzahl Ueberzeugungen von Individuen in ſich ſchließen, — und daß Ich dagegen die Autorität meiner einzelnen Ueberzeugung ſetze, — als meine ſubjektive Ueberzeugung iſt ihre Gültigkeit nur Autorität, — dieſer zunächſt ungeheuer ſcheinende Eigendünkel iſt durch das Princip ſelbſt beſeitigt, als welches die ſubjektive Ueberzeugung zur Regel macht. — Wenn nun zwar durch die höhere Konſequenz, welche die durch ſeichte Wiſſenſchaft und ſchlechte Sophiſterei unvertreibliche Vernunft und Gewiſſen hereinbringen, die Möglichkeit eines Irrthums zugegeben wird, ſo iſt damit, daß das Verbrechen und das Böſe überhaupt ein Irrthum ſey, der Fehler auf ſein Geringſtes reducirt. Denn Irren iſt menſchlich, — wer hätte ſich nicht über dieß und jenes, ob ich geſtern Kohl oder Kraut zu Mittag gegeſſen habe, und über Unzähliges, Unwichtigeres und Wichtigeres, geirrt? Jedoch der Unterſchied von Wichtigem und Unwichtigem fällt hinweg, wenn es allein die Subjektivität der Ueberzeugung und das

Beharren bei derſelben iſt, worauf es ankommt. Jene höhere Inkonſequenz von der Möglichkeit eines Irrthums aber, die aus der Natur der Sache kommt, ſetzt ſich in der Wendung, daß eine ſchlechte Ueberzeugung nur ein Irrthum iſt, in der That nur in die andere Inkonſequenz der Unredlichkeit um; das eine Mal ſoll es die Ueberzeugung ſeyn, auf welche das Sittliche und der höchſte Werth des Menſchen geſtellt iſt, ſie wird hiermit für das Höchſte und Heilige erklärt; und das andere Mal iſt es weiter nichts, um das es ſich handelt, als ein Irren, mein Ueberzeugtſeyn ein geringfügiges und zufälliges, — eigentlich etwas Aeußerliches, das mir *ſo oder ſo begegnen* kann. In der That iſt mein Ueberzeugtſeyn etwas höchſt Geringfügiges, wenn ich nichts Wahres erkennen kann; ſo iſt es gleichgültig, *wie* ich denke, und es bleibt mir zum Denken jenes leere Gute, das Abſtraktum des Verſtandes. — Es ergiebt ſich übrigens, um dieß noch zu bemerken, nach dieſem Princip der Berechtigung aus dem Grunde der Ueberzeugung die Konſequenz für die Handlungsweiſe Anderer gegen mein Handeln, daß indem ſie nach *ihrem* Glauben und Ueberzeugung meine Handlungen für *Verbrechen* halten, ſie *ganz recht daran thun*; — eine Konſequenz, bei der ich nicht nur nichts zum Voraus behalte, ſondern im Gegentheil nur von dem Standpunkte der Freiheit und Ehre in das Verhältniß der Unfreiheit und Unehre herabgeſetzt bin, nämlich in der Gerechtigkeit, welche an ſich auch das Meinige iſt, nur eine fremde ſubjektive Ueberzeugung zu erfahren, und in ihrer Ausübung mich nur von einer äußern Gewalt behandelt zu meinen.

f) Die höchſte Form endlich, in welcher dieſe Subjektivität ſich vollkommen erfaßt und ausſpricht, iſt die Geſtalt, die man mit einem vom *Plato* erborgten Namen *Ironie* genannt hat; — denn nur der Name iſt von

Plato genommen, der ihn von einer Weiſe des Sokrates brauchte, welche dieſer in einer perſönlichen Unterredung gegen die Einbildung des ungebildeten und des ſophiſtiſchen Bewußtſeyns zum Behuf der Idee der Wahrheit und Gerechtigkeit anwandte, aber nur jenes Bewußtſeyn, die Idee ſelbſt nicht, ironiſch behandelte. Die Ironie betrifft nur ein Verhalten des Geſprächs gegen Perſonen; ohne die perſönliche Richtung iſt die weſentliche Bewegung des Gedankens die Dialektik, und Plato war ſo weit entfernt, das Dialektiſche für ſich oder gar die Ironie für das Letzte und für die Idee ſelbſt zu nehmen, daß er im Gegentheil das Herüber- und Hinübergehen des Gedankens vollends einer ſubjektiven Meinung in die Subſtantialität der Idee verſenkte und endigte.*) — Die hier noch zu betrachtende

*) Mein verſtorbener Kollege, Profeſſor Solger, hat zwar den vom Herrn Fried. v. Schlegel in einer frühern Periode ſeiner ſchriftſtelleriſchen Laufbahn aufgebrachten und bis zu jener ſich ſelbſt als das Höchſte wiſſenden Subjektivität geſteigerten Ausdruck der Ironie aufgenommen, aber ſein von ſolcher Beſtimmung entfernter beſſerer Sinn und ſeine philoſophiſche Einſicht hat darin nur vornehmlich die Seite des eigentlichen Dialektiſchen, des bewegenden Pulſes der ſpekulativen Betrachtung ergriffen und feſtgehalten. Ganz klar aber kann ich das nicht finden, noch mit den Begriffen übereinſtimmen, welche derſelbe noch in ſeiner letzten, gehaltvollen Arbeit, einer ausführlichen Kritik über die Vorleſungen des Herrn Auguſt Wilhelm v. Schlegel über dramatiſche Kunſt und Literatur (Wiener Jahrb. Bd. VII, S. 90 ff.) entwickelt. „Die wahre Ironie, ſagt Solger daſelbſt S. 92, geht von dem Geſichtspunkt aus, daß der Menſch, ſo lange er in dieſer gegenwärtigen Welt lebt, ſeine Beſtimmung auch im höchſten Sinne des Worts nur in dieſer Welt erfüllen kann. Alles, womit wir über endliche Zwecke hinauszugehen glauben, iſt eitle und leere Einbildung. — Auch das Höchſte iſt für unſer Handeln nur in begrenzter endlicher Geſtaltung da.“ Dieß iſt, richtig verſtanden, platoniſch und ſehr wahr gegen das daſelbſt vorher erwähnte leere Streben in das (abſtrakte) Unendliche geſagt. Daß aber das Höchſte in begrenzter endlicher Geſtaltung iſt, wie das Sittliche, und das Sittliche iſt weſentlich als Wirklichkeit und Handlung, dieß iſt ſehr verſchieden davon, daß es ein endlicher Zweck ſey; die Geſtaltung, die Form des Endlichen, benimmt dem Inhalt, dem Sitt-

Spitze der ſich als das Letzte erfaſſenden Subjektivität kann nur dieß ſeyn, ſich noch als jenes Beſchließen und Entſcheiden über Wahrheit, Recht und Pflicht zu wiſſen, welches

---

lichen nichts von ſeiner Subſtantialität und der Unendlichkeit, die es in ſich ſelbſt hat. Es heißt weiter: „Und eben deswegen iſt es (das Höchſte) an uns ſo nichtig, als das Geringſte, und gehet nothwendig mit uns und unſerm nichtigen Sinne unter, denn in Wahrheit iſt es nur da in Gott, und in dieſem Untergange verklärt es ſich als ein Göttliches, an welchem wir nicht Theil haben würden, wenn es nicht eine unmittelbare Gegenwart dieſes Göttlichen gäbe, die ſich eben im Verſchwinden unſerer Wirklichkeit offenbart; die Stimmung aber, welcher dieſes unmittelbar in den menſchlichen Begebenheiten ſelbſt einleuchtet, iſt die tragiſche Ironie.“ Auf den willkürlichen Namen Ironie käme es nicht an, aber darin liegt etwas Unklares, daß es das Höchſte ſey, was mit unſerer Nichtigkeit untergehe, und daß erſt im Verſchwinden unſerer Wirklichkeit das Göttliche ſich offenbare, wie es auch S. 91 ebendaſelbſt heißt: „wir ſehen die Helden irre werden an dem Edelſten und Schönſten in ihren Geſinnungen und Gefühlen, nicht bloß in Rückſicht des Erfolgs, ſondern auch ihrer Quelle und ihres Werthes, ja wir erheben uns an dem Untergange des Beſten ſelbſt.“ Daß der tragiſche Untergang höchſt ſittlicher Geſtalten nur inſofern intereſſiren, (der gerechte Untergang aufgeſpreizter reiner Schurken und Verbrecher, wie z. B. der Held in einer modernen Tragödie, der Schuld, einer iſt, hat zwar ein kriminaljuriſtiſches Intereſſe, aber keines für die wahre Kunſt, von der hier die Rede iſt), erheben und mit ſich ſelbſt verſöhnen kann, als ſolche Geſtalten gegen einander mit gleich berechtigten unterſchiedenen ſittlichen Mächten, welche durch Unglück in Kolliſion gekommen, auftreten und ſo nun durch dieſe ihre Entgegenſetzung gegen ein Sittliches Schuld haben, woraus das Recht und das Unrecht beider, und damit die wahre ſittliche Idee gereinigt und triumphirend über dieſe Einſeitigkeit, ſomit verſöhnt in uns hervorgeht, daß ſonach nicht das Höchſte in uns es iſt, welches untergeht, und wir uns nicht am Untergange des Beſten, ſondern im Gegentheile am Triumphe des Wahren erheben, — daß dieß das wahrhafte rein ſittliche Intereſſe der antiken Tragödie iſt (in der romantiſchen erleidet dieſe Beſtimmung noch eine weitere Modifikation), habe ich in der Phänomenologie des Geiſtes ausgeführt. Die ſittliche Idee aber ohne jenes Unglück der Kolliſion und den Untergang der in dieſem Unglück befangenen Individuen, iſt in der ſittlichen Welt wirklich und gegenwärtig und daß dieß Höchſte ſich nicht in ſeiner Wirklichkeit als ein Nichtiges darſtellt, dieß iſt es, was die reale ſittliche Exiſtenz, der Staat, bezweckt und bewirkt, und was in ihm das ſittliche Selbſtbewußtſeyn beſitzt, anſchaut und weiß, und das denkende Erkennen begreift.

in den vorhergehenden Formen ſchon an ſich vorhanden iſt. Sie beſteht alſo darin, das ſittlich Objektive wohl zu wiſſen, aber nicht ſich ſelbſt vergeſſend und auf ſich Verzicht thuend in den Ernſt deſſelben ſich zu vertiefen und aus ihm zu handeln, ſondern in der Beziehung darauf daſſelbe zugleich von ſich zu halten, und ſich als das zu wiſſen, welches ſo will und beſchließt, und auch ebenſo gut anders wollen und beſchließen kann. — Ihr nehmt ein Geſetz in der That und ehrlicherweiſe als an und für ſich ſeyend, Ich bin auch dabei und darin, aber auch noch weiter als Ihr, ich bin auch darüber hinaus und kann es ſo oder ſo machen. Nicht die Sache iſt das Vortreffliche, ſondern Ich bin der Vortreffliche, und bin der Meiſter über das Geſetz und die Sache, der damit, als mit ſeinem Belieben, nur ſpielt, und in dieſem ironiſchen Bewußtſeyn, in welchem Ich das Höchſte untergehen laſſe, nur mich genießt. — Dieſe Geſtalt iſt nicht nur die Eitelkeit alles ſittlichen Inhalts der Rechte, Pflichten, Geſetze, — das Böſe, und zwar das in ſich ganz allgemeine Böſe, ſondern ſie thut auch die Form, die ſubjektive Eitelkeit, hinzu, ſich ſelbſt als dieſe Eitelkeit alles Inhalts zu wiſſen, und in dieſem Wiſſen ſich als das Abſolute zu wiſſen. — In wiefern dieſe abſolute Selbſtgefälligkeit nicht ein einſamer Gottesdienſt ſeiner ſelbſt bleibt, ſondern etwa auch eine Gemeinde bilden kann, deren Band und Subſtanz etwa auch die gegenſeitige Verſicherung von Gewiſſenhaftigkeit, guten Abſichten, das Erfreuen über dieſe wechſelſeitige Reinheit, vornehmlich aber das Laben an der Herrlichkeit dieſes ſich-Wiſſens und Ausſprechens, und an der Herrlichkeit dieſes Hegens und Pflegens iſt, — inwiefern das, was ſchöne Seele genannt worden, die in der Eitelkeit aller Objektivität und damit in der Unwirklichkeit ihrer ſelbſt verglimmende edlere Subjektivität, ferner andere Geſtaltun-

gen, mit der betrachteten Stufe verwandte Wendungen ſind, — habe ich Phänomenologie des Geiſtes abgehandelt, wo der ganze Abſchnitt das Gewiſſen, insbeſondere auch in Rückſicht des Uebergangs in eine — dort übrigens anders beſtimmte, höhere Stufe überhaupt, verglichen werden kann.

Zuſatz. Die Vorſtellung kann weiter gehen, und ſich den böſen Willen in den Schein des Guten verkehren. Wenn ſie das Böſe auch ſeiner Natur nach nicht verändern kann, ſo kann ſie demſelben doch den Schein verleihen, als ſey es das Gute. Denn jede Handlung hat ein Poſitives, und indem ſich die Beſtimmung des Guten gegen das Böſe ebenfalls auf das Poſitive reducirt, kann ich die Handlung in Beziehung auf meine Abſicht als gute behaupten. Alſo nicht bloß im Bewußtſeyn, ſondern auch von der poſitiven Seite ſteht das Böſe mit dem Guten in Verbindung. Giebt das Selbſtbewußtſeyn die Handlung nur für Andere als gut aus, ſo iſt dieſe Form die Heuchelei, vermag es aber die That für ſich ſelbſt als gut zu behaupten, ſo iſt dieß die noch höhere Spitze der ſich als das Abſolute wiſſenden Subjektivität, für die das Gute und Böſe, an und für ſich verſchwunden iſt, und die dafür ausgeben kann, was ſie will und vermag. Dieß iſt der Standpunkt der abſoluten Sophiſterei, die ſich als Geſetzgeberin aufwirft und den Unterſchied von gut und böſe auf ihre Willkür bezieht. Was nun die Heuchelei betrifft, ſo gehören z. B. vornehmlich die religiöſen Heuchler (die Tartüffes) dahin, die ſich allen Ceremonien unterwerfen, auch für ſich fromm ſeyn mögen, nach der anderen Seite aber Alles thun, was ſie wollen. Heut zu Tage ſpricht man wenig mehr von Heuchlern, weil einer Seits dieſe Beſchuldigung eine zu harte ſcheint, anderer Seits aber die Heuchelei mehr oder weniger in ihrer unmittelbaren Geſtalt verſchwunden iſt. Dieſe baare Lüge, dieſe Verdeckung des Guten iſt jetzt

zu durchſichtig geworden, als daß man ſie nicht durchſchauen ſollte, und die Trennung, daß man auf der einen Seite das Gute, auf der anderen das Böſe thut, iſt nicht mehr ſo vorhanden, ſeitdem die zunehmende Bildung die entgegengeſetzten Beſtimmungen ſchwankend gemacht hat. Die feinere Geſtalt dagegen, die die Heuchelei jetzt angenommen hat, iſt die des Probabilismus, die das enthält, daß man eine Uebertretung als etwas Gutes für das eigene Gewiſſen verſtellig zu machen ſucht. Sie kann nur eintreten, wo das Moraliſche und Gute durch eine Autorität beſtimmt iſt, ſo daß es ebenſo viel Autoritäten als Gründe giebt, das Böſe als Gutes zu behaupten. Kaſuiſtiſche Theologen, beſonders Jeſuiten, haben ſolche Gewiſſensfälle bearbeitet und ſie ins Unendliche vermehrt.

Indem dieſe Fälle nun zur höchſten Subtilität gebracht werden, entſtehen viele Kolliſionen, und die Gegenſätze des Guten und Böſen werden ſo ſchwankend, daß ſie ſich in Beziehung auf die Einzelheit als umſchlagend beweiſen. Was man verlangt, iſt nur das Probable, das heißt das ſich annähernde Gute, das mit irgend einem Grunde, oder irgend einer Autorität belegt werden kann. Dieſer Standpunkt hat alſo die eigenthümliche Beſtimmung, daß er nur ein Abſtraktes enthält und der konkrete Inhalt als etwas Unweſentliches aufgeſtellt wird, der vielmehr der bloßen Meinung überlaſſen bleibt. So kann alſo jemand ein Verbrechen begangen, und das Gute gewollt haben: Wenn z. B. ein Böſer gemordet wird, ſo kann für die poſitive Seite das angegeben werden, daß man dem Böſen habe widerſtehen und es habe vermindern wollen. Der weitere Fortgang vom Probabilismus iſt nun, daß es nicht mehr auf die Autorität und die Behauptung eines Andern, ſondern auf das Subjekt ſelbſt ankommt, das heißt auf ſeine Ueberzeugung, und daß nur etwas durch ſie gut werden

kann. Das Mangelhafte ist hier, daß es bloß auf die Ueberzeugung sich beziehen soll, und daß es kein an und für sich seyendes Recht mehr giebt, für welches diese Ueberzeugung nur die Form wäre. Es ist allerdings nicht gleichgültig, ob ich etwas aus Gewohnheit und Sitte, oder von der Wahrheit desselben durchdrungen thue, aber die objektive Wahrheit ist von meiner Ueberzeugung auch verschieden; denn diese letztere hat den Unterschied von gut und böse gar nicht, da Ueberzeugung stets Ueberzeugung ist, und schlecht nur das wäre, von dem ich nicht überzeugt bin. Indem dieser Standpunkt nun ein höchster, das Gute und Böse auslöschender ist, wird dabei zugegeben, dieses Höchste sey auch der Irrung ausgesetzt, und insofern wird es von seiner Höhe herab wieder zufällig, und scheint keine Achtung zu verdienen. Diese Form nun ist die Ironie, das Bewußtseyn, daß es mit solchem Princip der Ueberzeugung nicht weit her sey, und daß in diesem höchsten Kriterium nur Willkür herrsche. Dieser Standpunkt ist eigentlich aus der Fichteschen Philosophie hervorgegangen, die das Ich als das Absolute ausspricht, das heißt als die absolute Gewißheit, als die allgemeine Ichheit, die durch die weitere Entwickelung zur Objektivität fortgeht. Von Fichte ist eigentlich nicht zu sagen, daß er im Praktischen die Willkür des Subjekts zum Princip gemacht habe, aber späterhin ist im Sinne der besonderen Ichheit von Friedrich v. Schlegel dieses Besondere selbst in Betreff des Guten und Schönen als Gott aufgestellt worden, so daß das objektiv Gute nur ein Gebilde meiner Ueberzeugung sey, nur durch mich einen Halt bekommt, und daß ich es als Herr und Meister hervortreten und verschwinden lassen kann. Indem ich mich zu etwas Objektivem verhalte, ist es zugleich für mich untergegangen, und so schwebe ich über einem ungeheuren Raume, Gestalten hervorrufend und zerstörend. Dieser höchste Stand-

punkt der Subjektivität kann nur in einer Zeit hoher Bildung entſtehen, wo der Ernſt des Glaubens zu Grunde gegangen iſt, und nur noch in der Eitelkeit aller Dinge ſein Weſen hat.

Uebergang von der Moralität in Sittlichkeit.

§. 141.

Für das Gute, als das ſubſtantielle Allgemeine der Freiheit, aber noch Abſtrakte ſind daher ebenſo ſehr Beſtimmungen überhaupt und das Princip derſelben, aber als mit ihm identiſch, gefordert, wie für das Gewiſſen, das nur abſtrakte Princip des Beſtimmens die Allgemeinheit und Objektivität ſeiner Beſtimmungen gefordert iſt. Beide, jedes ſo für ſich zur Totalität geſteigert, werden zum Beſtimmungsloſen, das beſtimmt ſeyn ſoll. — Aber die Integration beider relativen Totalitäten zur abſoluten Identität, iſt ſchon an ſich vollbracht, indem eben dieſe für ſich in ihrer Eitelkeit verſchwebende Subjektivität der reinen Gewißheit ſeiner ſelbſt identiſch iſt mit der abſtrakten Allgemeinheit des Guten; — die, ſomit konkrete, Identität des Guten und des ſubjektiven Willens, die Wahrheit derſelben iſt die Sittlichkeit.

Das Nähere über einen ſolchen Uebergang des Begriffs macht ſich in der Logik verſtändlich. Hier nur ſo viel, daß die Natur des Beſchränkten und Endlichen, — und ſolches ſind hier das abſtrakte, nur ſeyn ſollende Gute und die ebenſo abſtrakte, nur gut ſeyn ſollende Subjektivität, an ihnen ſelbſt ihr Gegentheil, das Gute ſeine Wirklichkeit, und die Subjektivität (das Moment der Wirklichkeit des Sittlichen) das Gute, haben, aber daß ſie als einſeitige, noch nicht geſetzt ſind als das was ſie an ſich ſind. Dieß Geſetztwerden erreichen ſie in ihrer Negativität, darin daß ſie, wie ſie ſich einſeitig, jedes das nicht an ihnen haben zu ſollen, was an ſich an ihnen

iſt, — das Gute ohne Subjektivität und Beſtimmung, und das Beſtimmende, die Subjektivität ohne das Anſichſeyende — als Totalitäten für ſich konſtituiren, ſich aufheben und dadurch zu Momenten herabſetzen, — zu Momenten des Begriffs, der als ihre Einheit offenbar wird und eben durch dieß Geſetztſeyn ſeiner Momente Realität erhalten hat, ſomit nun als Idee iſt, — Begriff, der ſeine Beſtimmungen zur Realität herausgebildet und zugleich in ihrer Identität als ihr an ſich ſeyendes Weſen iſt. — Das Daſeyn der Freiheit, welches unmittelbar als das Recht war, iſt in der Reflexion des Selbſtbewußtſeyns zum Guten beſtimmt; das Dritte, hier in ſeinem Uebergange als die Wahrheit dieſes Guten und der Subjektivität, iſt daher ebenſo ſehr die Wahrheit dieſer und des Rechts. — Das Sittliche iſt ſubjektive Geſinnung, aber des an ſich ſeyenden Rechts; — daß dieſe Idee die Wahrheit des Freiheitsbegriffs iſt, dieß kann nicht ein Vorausgeſetztes, aus dem Gefühl oder woher ſonſt Genommenes, ſondern — in der Philoſophie, — nur ein Bewieſenes ſeyn. Dieſe Deduktion deſſelben iſt allein darin enthalten, daß das Recht und das moraliſche Selbſtbewußtſeyn an ihnen ſelbſt ſich zeigen, darein als in ihr Reſultat zurückzugehen. — Diejenigen, welche des Beweiſens und Deducirens in der Philoſophie entübrigt ſeyn zu können glauben, zeigen, daß ſie von dem erſten Gedanken deſſen, was Philoſophie iſt, noch entfernt ſind und mögen wohl ſonſt reden, aber in der Philoſophie haben die kein Recht mitzureden, die ohne Begriff reden wollen.

Zuſatz. Beide Principien, die wir bisher betrachtet haben, das abſtrakte Gute ſowohl, wie das Gewiſſen ermangeln ihres Entgegengeſetzten: das abſtrakte Gute verflüchtigt ſich zu einem vollkommen Kraftloſen, in das ich allen Inhalt bringen kann, und die Subjektivität des Gei-

ſtes wird nicht minder gehaltlos, indem ihr die objektive Bedeutung abgeht. Es kann daher die Sehnſucht nach einer Objektivität entſtehen, in welcher der Menſch ſich lieber zum Knechte und zur vollendeten Abhängigkeit erniedrigt, um nur der Qual der Leerheit und der Negativität zu entgehen. Wenn neuerlich manche Proteſtanten zur katholiſchen Kirche übergegangen ſind, ſo geſchah es, weil ſie ihr Inneres gehaltlos fanden, und nach einem Feſten, einem Halt, einer Autorität griffen, wenn es auch eben nicht die Feſtigkeit des Gedankens war, die ſie erhielten. Die Einheit des ſubjektiven und des objektiven an und für ſich ſeyenden Guten iſt die Sittlichkeit, und in ihr iſt dem Begriffe nach die Verſöhnung geſchehen. Denn, wenn die Moralität die Form des Willens überhaupt nach der Seite der Subjektivität iſt, ſo iſt die Sittlichkeit nicht bloß die ſubjektive Form, und die Selbſtbeſtimmung des Willens, ſondern das, ihren Begriff, nämlich die Freiheit zum Inhalte zu haben. Das Rechtliche und das Moraliſche kann nicht für ſich exiſtiren, und ſie müſſen das Sittliche zum Träger und zur Grundlage haben, denn dem Rechte fehlt das Moment der Subjektivität, das die Moral wiederum für ſich allein hat, und ſo haben beide Momente für ſich keine Wirklichkeit. Nur das Unendliche, die Idee iſt wirklich: das Recht exiſtirt nur als Zweig eines Ganzen, als ſich anrankende Pflanze eines an und für ſich feſten Baumes.

Dritter Theil.

Die Sittlichkeit.

§. 142.

Die Sittlichkeit iſt die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute, das in dem Selbſtbewußtſeyn ſein Wiſſen, Wollen, und durch deſſen Handeln ſeine Wirklichkeit, ſo wie dieſes an dem ſittlichen Seyn ſeine an und für ſich ſeyende Grundlage und bewegenden Zweck hat, — der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbſtbewußtſeyns gewordene Begriff der Freiheit.

§. 143.

Indem dieſe Einheit des Begriffs des Willens und ſeines Daſeyns, welches der beſondere Wille iſt, Wiſſen iſt, iſt das Bewußtſeyn des Unterſchiedes dieſer Momente der Idee vorhanden, aber ſo, daß nunmehr jedes für ſich ſelbſt die Totalität der Idee iſt, und ſie zur Grundlage und Inhalt hat.

§. 144.

α) Das objektive Sittliche, das an die Stelle des abſtrakten Guten tritt, iſt die durch die Subjektivität als unendliche Form konkrete Subſtanz. Sie ſetzt daher Unterſchiede in ſich, welche hiermit durch den Begriff beſtimmt ſind, und wodurch das Sittliche einen feſten Inhalt hat, der für ſich nothwendig und ein über das ſubjektive Meinen und Belieben erhabenes Be-

ſtehen iſt, die an und für ſich ſeyenden Geſetze und Einrichtungen.

Zuſatz. Im Ganzen der Sittlichkeit iſt ſowohl das objektive, als das ſubjektive Moment vorhanden: beide ſind aber nur Formen derſelben. Das Gute iſt hier Subſtanz, das heißt Erfüllung des Objektiven mit der Subjektivität. Betrachtet man die Sittlichkeit von dem objektiven Standpunkt, ſo kann man ſagen, der ſittliche Menſch ſey ſich unbewußt. In dieſem Sinne verkündet Antigone, Niemand wiſſe, woher die Geſetze kommen; ſie ſeyen ewig: das heißt, ſie ſind die an und für ſich ſeyende, aus der Natur der Sache fließende Beſtimmung. Aber nicht minder hat dieſes Subſtantielle auch ein Bewußtſeyn, obgleich dieſem immer nur die Stellung eines Moments zukommt.

§. 145.

Daß das Sittliche das Syſtem dieſer Beſtimmungen der Idee iſt, macht die Vernünftigkeit deſſelben aus. Es iſt auf dieſe Weiſe die Freiheit oder der an und für ſich ſeyende Wille als das Objektive, Kreis der Nothwendigkeit, deſſen Momente die ſittlichen Mächte ſind, welche das Leben der Individuen regieren und in dieſen als ihren Accidenzen, ihre Vorſtellung, erſcheinende Geſtalt und Wirklichkeit haben.

Zuſatz. Weil die ſittlichen Beſtimmungen den Begriff der Freiheit ausmachen, ſind ſie die Subſtantialität oder das allgemeine Weſen der Individuen, welche ſich dazu nur als ein Accidentelles verhalten. Ob das Individuum ſey, gilt der objektiven Sittlichkeit gleich, welche allein das Bleibende und die Macht iſt, durch welche das Leben der Individuen regiert wird. Die Sittlichkeit iſt daher den Völkern als die ewige Gerechtigkeit, als an und für ſich ſeyende Götter vorgeſtellt worden, gegen die das eitle Treiben der Individuen nur ein anwogendes Spiel bleibt.

§. 146.

β) Die Substanz ist in diesem ihrem wirklichen Selbstbewußtseyn sich wissend und damit Objekt des Wissens. Für das Subjekt haben die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten einer Seits als Gegenstand das Verhältniß, daß sie sind, im höchsten Sinne der Selbstständigkeit, — eine absolute, unendlich festere Autorität und Macht, als das Seyn der Natur.

Die Sonne, Mond, Berge, Flüsse, überhaupt die umgebenden Naturobjekte sind, sie haben für das Bewußtseyn die Autorität nicht nur überhaupt zu seyn, sondern auch eine besondere Natur zu haben, welche es gelten läßt, nach ihr in seinem Verhalten zu ihnen, seiner Beschäftigung mit ihnen und ihrem Gebrauche sich richtet. Die Autorität der sittlichen Gesetze ist unendlich höher, weil die Naturdinge nur auf die ganz äußerliche und vereinzelte Weise die Vernünftigkeit darstellen, und sie unter die Gestalt der Zufälligkeit verbergen.

§. 147.

Anderer Seits sind sie dem Subjekte nicht ein Fremdes, sondern es giebt das Zeugniß des Geistes von ihnen als von seinem eigenen Wesen, in welchem es sein Selbstgefühl hat, und darin als seinem von sich ununterschiedenen Elemente lebt, — ein Verhältniß, das unmittelbar noch identischer, als selbst Glaube und Zutrauen ist.

Glaube und Zutrauen gehören der beginnenden Reflexion an und setzen eine Vorstellung und Unterschied voraus; — wie es z. B. verschieden wäre, an die heidnische Religion glauben, und ein Heide seyn. Jenes Verhältniß oder vielmehr verhältnißlose Identität, in der das Sittliche die wirkliche Lebendigkeit des Selbstbewußtseyns ist, kann allerdings in ein Verhältniß des Glaubens und der Ueberzeugung, und in ein durch weitere Reflexion vermitteltes übergehen, in eine Einsicht durch Gründe, die auch von

irgend besonderen Zwecken, Interessen und Rücksichten, von Furcht oder Hoffnung, oder von geschichtlichen Voraussetzungen anfangen können. Die adäquate Erkenntniß derselben aber gehört dem denkenden Begriffe an.

§. 148.

Als diese substantiellen Bestimmungen sind sie für das Individuum, welches sich von ihnen als das Subjektive und in sich Unbestimmte oder als besonders Bestimmte unterscheidet, hiermit im Verhältnisse zu ihnen als zu seinem Substantiellen steht, — Pflichten für seinen Willen bindend.

Die ethische Pflichtenlehre, d. i. wie sie objektiv ist, nicht in dem leeren Princip der moralischen Subjektivität befaßt seyn soll, als welches vielmehr nichts bestimmt (§. 134) — ist daher die in diesem dritten Theile folgende systematische Entwickelung des Kreises der sittlichen Nothwendigkeit. Der Unterschied dieser Darstellung von der Form einer Pflichtenlehre liegt allein darin, daß in dem Folgenden die sittlichen Bestimmungen sich als die nothwendigen Verhältnisse ergeben, hierbei stehen geblieben und nicht zu jeder derselben noch der Nachsatz gefügt wird, also ist diese Bestimmung für den Menschen eine Pflicht. — Eine Pflichtenlehre, insofern sie nicht philosophische Wissenschaft ist, nimmt aus den Verhältnissen als Vorhandenen ihren Stoff, und zeigt den Zusammenhang desselben mit den eigenen Vorstellungen, allgemein sich vorfindenden Grundsätzen und Gedanken, Zwecken, Trieben, Empfindungen u. s. f., und kann als Gründe die weiteren Folgen einer jeden Pflicht in Beziehung auf die andern sittlichen Verhältnisse, so wie auf das Wohl und die Meinung hinzufügen. Eine immanente und konsequente Pflichtenlehre kann aber nichts anders seyn, als die Entwickelung der Verhältnisse, die durch die Idee der Freiheit

nothwendig, und daher wirklich in ihrem ganzen Umfange, im Staat sind.

§. 149.

Als Beschränkung kann die bindende Pflicht nur gegen die unbestimmte Subjektivität oder abstrakte Freiheit, und gegen die Triebe des natürlichen, oder das sein unbestimmtes Gute aus seiner Willkür bestimmenden moralischen Willens erscheinen. Das Individuum hat aber in der Pflicht vielmehr seine Befreiung, Theils von der Abhängigkeit, in der es in dem bloßen Naturtriebe stehet, so wie von der Gedrücktheit, in der es als subjektive Besonderheit in den moralischen Reflexionen des Sollens und Mögens ist, Theils von der unbestimmten Subjektivität, die nicht zum Daseyn und der objektiven Bestimmtheit des Handelns kommt, und in sich und als eine Unwirklichkeit bleibt. In der Pflicht befreit das Individuum sich zur substantiellen Freiheit.

Zusatz. Die Pflicht beschränkt nur die Willkür der Subjektivität, und stößt nur gegen das abstrakte Gute an welches die Subjektivität festhält. Wenn die Menschen sagen, wir wollen frei seyn, so heißt das zunächst nur, wir wollen abstrakt frei seyn, und jede Bestimmung und Gliederung im Staate gilt für eine Beschränkung dieser Freiheit. Die Pflicht ist insofern nicht Beschränkung der Freiheit, sondern nur der Abstraktion derselben, das heißt der Unfreiheit: sie ist das Gelangen zum Wesen, das Gewinnen der affirmativen Freiheit.

§. 150.

Das Sittliche, insofern es sich an dem individuellen durch die Natur bestimmten Charakter als solchem reflektirt, ist die Tugend, die, insofern sie nichts zeigt, als die einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse, denen es angehört, Rechtschaffenheit ist.

Was der Mensch thun müsse, welches die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat, um tugendhaft zu seyn, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen, — es ist nichts Anderes von ihm zu thun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist. Die Rechtschaffenheit ist das Allgemeine, was an ihn Theils rechtlich, Theils sittlich gefordert werden kann. Sie erscheint aber für den moralischen Standpunkt leicht als etwas Untergeordneteres, über das man an sich und Andere noch mehr fordern müsse; denn die Sucht, etwas Besonderes zu seyn, genügt sich nicht mit dem, was das An- und Fürsichseyende und Allgemeine ist; sie findet erst in einer Ausnahme das Bewußtseyn der Eigenthümlichkeit. — Die verschiedenen Seiten der Rechtschaffenheit können ebenso gut auch Tugenden genannt werden, weil sie ebenso sehr Eigenthum, — obwohl in der Vergleichung mit Andern nicht besonderes, — des Individuums sind. Das Reden aber von der Tugend grenzt leicht an leere Deklamation, weil damit nur von einem Abstrakten und Unbestimmten gesprochen wird, so wie auch solche Rede mit ihren Gründen und Darstellungen sich an das Individuum als an eine Willkür und subjektives Belieben wendet. Unter einem vorhandenen sittlichen Zustande, dessen Verhältnisse vollständig entwickelt und verwirklicht sind, hat die eigentliche Tugend nur in außerordentlichen Umständen und Kollisionen jener Verhältnisse ihre Stelle und Wirklichkeit; — in wahrhaften Kollisionen, denn die moralische Reflexion kann sich allenthalben Kollisionen erschaffen und sich das Bewußtseyn von etwas Besonderem und von gebrachten Opfern geben. Im ungebildeten Zustande der Gesellschaft und des Gemeinwesens kommt deswegen mehr die Form der Tugend als solcher vor, weil hier das Sittliche und dessen Verwirklichung mehr ein individuelles Be-

lieben und eine eigenthümliche geniale Natur des Individuums ist, wie denn die Alten besonders von Herkules die Tugend prädicirt haben. Auch in den alten Staaten, weil in ihnen die Sittlichkeit nicht zu diesem freien System einer selbstständigen Entwickelung und Objektivität gedihen war, mußte es die eigenthümliche Genialität der Individuen seyn, welche diesen Mangel ersetzte. — Die Lehre von den Tugenden, insofern sie nicht bloß Pflichtenlehre ist, somit das Besondere, auf Naturbestimmtheit Gegründete des Charakters umfaßt, wird hiermit eine geistige Naturgeschichte seyn.

Indem die Tugenden das Sittliche in der Anwendung auf das Besondere, und nach dieser subjektiven Seite ein Unbestimmtes sind, so tritt für ihre Bestimmung das Quantitative des Mehr und Weniger ein; ihre Betrachtung führt daher die gegenüberstehenden Mängel oder Laster herbei, wie bei Aristoteles, der die besondere Tugend daher seinem richtigen Sinne nach als die Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig bestimmte. — Derselbe Inhalt, welcher die Form von Pflichten und dann von Tugenden annimmt, ist es auch, der die Form von Trieben hat (§. 19 Anm.). Auch sie haben denselben Inhalt zu ihrer Grundlage, aber weil er in ihnen noch dem unmittelbaren Willen und der natürlichen Empfindung angehört, und zur Bestimmung der Sittlichkeit nicht heraufgebildet ist, so haben sie mit dem Inhalte der Pflichten und Tugenden nur den abstrakten Gegenstand gemein, der als bestimmungslos in sich selbst, die Grenze des Guten oder Bösen für sie nicht enthält, — oder sie sind nach der Abstraktion des Positiven gut, und umgekehrt nach der Abstraktion des Negativen böse (§. 18).

Zusatz. Wenn ein Mensch dieses oder jenes Sittliche thut, so ist er nicht gerade tugendhaft, aber wohl dann,

wenn dieſe Weiſe des Benehmens eine Stetigkeit ſeines Charakters iſt. Die Tugend iſt mehr die ſittliche Virtuoſität, und wenn man heutzutage nicht ſo viel von Tugend ſpricht als ſonſt, ſo hat dieß ſeinen Grund darin, daß die Sittlichkeit nicht mehr ſo ſehr die Form eines beſonderen Individuums iſt. Die Franzoſen ſind hauptſächlich dasjenige Volk, das am Meiſten von Tugend ſpricht, weil bei ihnen das Individuum mehr Sache ſeiner Eigenthümlichkeit und einer natürlichen Weiſe des Handelns iſt. Die Deutſchen dagegen ſind mehr denkend, und bei ihnen gewinnt derſelbe Inhalt die Form der Allgemeinheit.

§. 151.

Aber in der einfachen Identität mit der Wirklichkeit der Individuen erſcheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweiſe derſelben — als Sitte, — die Gewohnheit deſſelben als eine zweite Natur, die an die Stelle des erſten bloß natürlichen Willens geſetzt, und die durchdringende Seele, Bedeutung und Wirklichkeit ihres Daſeyns iſt, der als eine Welt lebendige und vorhandene Geiſt, deſſen Subſtanz ſo erſt als Geiſt iſt.

Zuſatz. Wie die Natur ihre Geſetze hat, wie das Thier, die Bäume, die Sonne ihr Geſetz vollbringen, ſo iſt die Sitte das dem Geiſt der Freiheit Angehörende. Was das Recht und die Moral noch nicht ſind, das iſt die Sitte, nämlich Geiſt. Denn im Rechte iſt die Beſonderheit noch nicht die des Begriffs, ſondern nur des natürlichen Willens. Ebenſo iſt auf dem Standpunkte der Moralität das Selbſtbewußtſeyn noch nicht geiſtiges Bewußtſeyn. Es iſt dabei nur um den Werth des Subjekts in ſich ſelbſt zu thun, das heißt das Subjekt, was ſich nach dem Guten gegen das Böſe beſtimmt, hat noch die Form der Willkür. Hier hingegen auf dem ſittlichen Standpunkt iſt der Wille als Wille des Geiſtes, und hat einen ſubſtantiellen ſich ent-

sprechenden Inhalt. Die Pädagogik ist die Kunst, die Menschen sittlich zu machen: sie betrachtet den Menschen als natürlich, und zeigt den Weg ihn wiederzugebären, seine erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln, so daß dieses Geistige in ihm zur Gewohnheit wird. In ihr verschwindet der Gegensatz des natürlichen und subjektiven Willens, der Kampf des Subjekts ist gebrochen, und insofern gehört zum Sittlichen die Gewohnheit, wie sie auch zum philosophischen Denken gehört, da dieses erfordert, daß der Geist gegen willkürliche Einfälle gebildet sey, und diese gebrochen und überwunden seyen, damit das vernünftige Denken freien Weg hat. Der Mensch stirbt auch aus Gewohnheit, das heißt, wenn er sich ganz im Leben eingewohnt hat, geistig und physisch stumpf geworden, und der Gegensatz von subjektivem Bewußtseyn und geistiger Thätigkeit verschwunden ist, denn thätig ist der Mensch nur, insofern er etwas nicht erreicht hat, und sich in Beziehung darauf produciren und geltend machen will. Wenn dieß vollbracht ist, verschwindet die Thätigkeit und Lebendigkeit, und die Interesselosigkeit, die alsdann eintritt, ist geistiger oder physischer Tod.

§. 152.

Die sittliche Substantialität ist auf diese Weise zu ihrem Rechte und dieses zu seinem Gelten gekommen, daß in ihr nämlich die Eigenwilligkeit und das eigene Gewissen des Einzelnen, das für sich wäre und einen Gegensatz gegen sie machte, verschwunden, indem der sittliche Charakter das unbewegte, aber in seinen Bestimmungen zur wirklichen Vernünftigkeit aufgeschlossene Allgemeine als seinen bewegenden Zweck weiß, und seine Würde, so wie alles Bestehen der besondern Zwecke in ihm gegründet erkennt und wirklich darin hat. Die Subjektivität ist selbst die absolute Form und die existirende Wirklichkeit der Substanz, und der Unterschied des Subjekts von

ihr als seinem Gegenstande, Zwecke und Macht ist nur der zugleich ebenso unmittelbar verschwundene Unterschied der Form.

Die Subjektivität, welche den Boden der Existenz für den Freiheitsbegriff ausmacht (§. 106) und auf dem moralischen Standpunkte noch im Unterschiede von diesem ihrem Begriff ist, ist im Sittlichen die ihm adäquate Existenz desselben.

§. 153.

Das Recht der Individuen für ihre subjektive Bestimmung zur Freiheit hat darin, daß sie der sittlichen Wirklichkeit angehören, seine Erfüllung, indem die Gewißheit ihrer Freiheit in solcher Objektivität ihre Wahrheit hat, und sie im Sittlichen ihr eigenes Wesen, ihre innere Allgemeinheit wirklich besitzen (§. 147).

Auf die Frage eines Vaters, nach der besten Weise seinen Sohn sittlich zu erziehen, gab ein Pythagoräer (auch Anderen wird sie in den Mund gelegt) die Antwort: wenn du ihn zum Bürger eines Staats von guten Gesetzen machst.

Zusatz. Die pädagogischen Versuche, den Menschen dem allgemeinen Leben der Gegenwart zu entziehen und auf dem Lande heranzubilden (Rousseau im Emile), sind vergeblich gewesen, weil es nicht gelingen kann, den Menschen den Gesetzen der Welt zu entfremden. Wenn auch die Bildung der Jugend in Einsamkeit geschehen muß, so darf man ja nicht glauben, daß der Duft der Geisterwelt nicht endlich durch diese Einsamkeit wehe, und daß die Gewalt des Weltgeistes zu schwach sey, um sich dieser entlegenen Theile zu bemächtigen. Darin, daß es Bürger eines guten Staates ist, kommt erst das Individuum zu seinem Recht.

§. 154.

Das Recht der Individuen an ihre Besonderheit ist

ebenso in der sittlichen Substantialität enthalten, denn die Besonderheit ist die äußerlich erscheinende Weise, in welcher das Sittliche existirt.

§. 155.

In dieser Identität des allgemeinen und besondern Willens fällt somit Pflicht und Recht in Eins, und der Mensch hat durch das Sittliche insofern Rechte, als er Pflichten, und Pflichten insofern er Rechte hat. Im abstrakten Rechte habe Ich das Recht, und ein Anderer die Pflicht gegen dasselbe, — im Moralischen soll nur das Recht meines eigenen Wissens und Wollens, so wie meines Wohls mit den Pflichten geeint und objektiv seyn.

Zusatz. Der Sklave kann keine Pflichten haben, und nur der freie Mensch hat solche. Wären auf einer Seite alle Rechte, auf der anderen alle Pflichten, so würde das Ganze sich auflösen, denn nur die Identität ist die Grundlage, die wir hier festzuhalten haben.

§. 156.

Die sittliche Substanz, als das für sich seyende Selbstbewußtseyn mit seinem Begriffe geeint enthaltend, ist der wirkliche Geist einer Familie und eines Volks.

Zusatz. Das Sittliche ist nicht abstrakt, wie das Gute, sondern in intensivem Sinne wirklich. Der Geist hat Wirklichkeit, und die Accidenzen derselben sind die Individuen. Beim Sittlichen sind daher immer nur die zwei Gesichtspunkte möglich, daß man entweder von der Substantialität ausgeht, oder atomistisch verfährt und von der Einzelnheit als Grundlage hinaufsteigt: dieser letztere Gesichtspunkt ist geistlos, weil er nur zu einer Zusammensetzung führt, der Geist aber nichts Einzelnes ist, sondern Einheit des Einzelnen und Allgemeinen.

§. 157.

Der Begriff dieser Idee ist nur als Geist, als sich Wissen-

des und Wirkliches, indem er die Objektivirung ſeiner ſelbſt, die Bewegung durch die Form ſeiner Momente iſt. Er iſt daher:

A) der unmittelbare oder natürliche ſittliche Geiſt; — die Familie.

Dieſe Subſtantialität geht in den Verluſt ihrer Einheit, in die Entzweiung und in den Standpunkt des Relativen über, und iſt ſo

B) bürgerliche Geſellſchaft, eine Verbindung der Glieder als ſelbſtſtändiger Einzelner in einer ſomit formellen Allgemeinheit, durch ihre Bedürfniſſe, und durch die Rechtsverfaſſung als Mittel der Sicherheit der Perſonen und des Eigenthums und durch eine äußerliche Ordnung für ihre beſondern und gemeinſamen Intereſſen, welcher äußerliche Staat ſich

C) in den Zweck und die Wirklichkeit des ſubſtantiellen Allgemeinen, und des demſelben gewidmeten öffentlichen Lebens, — in die Staatsverfaſſung zurück und zuſammen nimmt.

Erſter Abſchnitt.

Die Familie.

§. 158.

Die Familie hat als die unmittelbare Subſtantialität des Geiſtes, ſeine ſich empfindende Einheit, die Liebe, zu ihrer Beſtimmung, ſo daß die Geſinnung iſt, das Selbſtbewußtſeyn ſeiner Individualität in dieſer Einheit als an und für ſich ſeyender Weſentlichkeit zu haben, um in ihr nicht als eine Perſon für ſich, ſondern als Mitglied zu ſeyn.

Zuſatz. Liebe heißt überhaupt das Bewußtſeyn meiner Einheit mit einem Anderen, ſo daß ich für mich nicht

isolirt bin, sondern mein Selbstbewußtseyn nur als Aufgebung meines Fürsichseyns gewinne, und durch das mich Wissen, als der Einheit meiner mit dem Anderen, und des Anderen mit mir. Die Liebe ist aber Empfindung, das heißt die Sittlichkeit in Form des Natürlichen: im Staate ist sie nicht mehr: da ist man sich der Einheit als des Gesetzes bewußt, da muß der Inhalt vernünftig seyn, und ich muß ihn wissen. Das erste Moment in der Liebe ist, daß ich keine selbstständige Person für mich seyn will, und daß, wenn ich dieß wäre, ich mich mangelhaft und unvollständig fühle. Das zweite Moment ist, daß ich mich in einer anderen Person gewinne, daß ich in ihr gelte, was sie wiederum in mir erreicht. Die Liebe ist daher der ungeheuerste Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann, indem es nichts Härteres giebt, als diese Punktualität des Selbstbewußtseyns, die negirt wird, und die ich doch als affirmativ haben soll. Die Liebe ist das Hervorbringen und die Auflösung des Widerspruchs zugleich: als die Auflösung ist sie die sittliche Einigkeit.

§. 159.

Das Recht, welches dem Einzelnen auf den Grund der Familien-Einheit zukommt, und was zunächst sein Leben in dieser Einheit selbst ist, tritt nur insofern in die Form Rechtens als des abstrakten Moments der bestimmten Einzelnheit hervor, als die Familie in die Auflösung übergeht, und die, welche als Glieder seyn sollen, in ihrer Gesinnung und Wirklichkeit, als selbstständige Personen werden, und was sie in der Familie für ein bestimmtes Moment ausmachten, nun in der Absonderung, also nur nach äußerlichen Seiten (Vermögen, Alimentation, Kosten der Erziehung u. dergl.) erhalten.

Zusatz. Das Recht der Familie besteht eigentlich darin, daß ihre Substantialität Daseyn haben soll: es ist also ein Recht gegen die Aeußerlichkeit, und gegen das

Heraustreten aus dieſer Einheit. Dagegen iſt aber wieder die Liebe eine Empfindung, ein Subjektives, gegen das die Einigkeit ſich nicht geltend machen kann. Wenn alſo die Einigkeit gefordert wird, ſo kann ſie es nur in Beziehung auf ſolche Dinge, die ihrer Natur nach äußerlich ſind, und nicht durch die Empfindung bedingt werden.

§. 160.

Die Familie vollendet ſich in den drei Seiten:

a) in der Geſtalt ihres unmittelbaren Begriffes als Ehe,

b) in dem äußerlichen Daſeyn, dem Eigenthum und Gut der Familie und der Sorge dafür;

c) in der Erziehung der Kinder und der Auflöſung der Familie.

A. Die Ehe.

§. 161.

Die Ehe enthält, als das unmittelbare ſittliche Verhältniß, erſtens das Moment der natürlichen Lebendigkeit, und zwar als ſubſtantielles Verhältniß die Lebendigkeit in ihrer Totalität, nämlich als Wirklichkeit der Gattung und deren Proceß. Aber im Selbſtbewußtſeyn wird zweitens die nur innerliche oder an ſich ſeyende und eben damit in ihrer Exiſtenz nur äußerliche Einheit der natürlichen Geſchlechter, in eine geiſtige, in ſelbſtbewußte Liebe, umgewandelt.

Zuſatz. Die Ehe iſt weſentlich ein ſittliches Verhältniß. Früher iſt, beſonders in den meiſten Naturrechten, dieſelbe nur, nach der phyſiſchen Seite hin, angeſehen worden, nach demjenigen, was ſie von Natur iſt. Man hat ſie ſo nur als ein Geſchlechtsverhältniß betrachtet, und jeder Weg zu den übrigen Beſtimmungen der Ehe blieb verſchloſſen. Ebenſo roh iſt es aber, die Ehe bloß als einen bürgerlichen Kontrakt zu begreifen, eine Vorſtellung, die auch noch bei Kant vorkommt, wo denn die gegenſeitige Willkür

über die Individuen sich verträgt, und die Ehe zur Form eines gegenseitigen vertragsmäßigen Gebrauchs herabgewürdigt wird. Die dritte ebenso zu verwerfende Vorstellung ist die, welche die Ehe nur in die Liebe setzt, denn die Liebe, welche Empfindung ist, läßt die Zufälligkeit in jeder Rücksicht zu, eine Gestalt, welche das Sittliche nicht haben darf. Die Ehe ist daher näher so zu bestimmen, daß sie die rechtlich sittliche Liebe ist, wodurch das Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive derselben aus ihr verschwindet.

§. 162.

Als subjektiver Ausgangspunkt der Ehe kann mehr die *besondere Neigung* der beiden Personen, die in dieß Verhältniß treten, oder die *Vorsorge* und Veranstaltung der Eltern u. s. f. erscheinen; der objektive Ausgangspunkt aber ist die freie Einwilligung der Personen und zwar dazu, *Eine Person auszumachen*, ihre natürliche und einzelne Persönlichkeit in jener Einheit aufzugeben, welche nach dieser Rücksicht eine Selbstbeschränkung, aber eben, indem sie in ihr ihr substantielles Selbstbewußtseyn gewinnen, ihre Befreiung ist.

Die objektive Bestimmung, somit die sittliche Pflicht, ist, in den Stand der Ehe zu treten. Wie der äußerliche Ausgangspunkt beschaffen ist, ist seiner Natur nach zufällig, und hängt insbesondere von der Bildung der Reflexion ab. Die Extreme hierin sind das eine, daß die Veranstaltung der wohlgesinnten Eltern den Anfang macht, und in den zur Vereinigung der Liebe für einander bestimmt werdenden Personen hieraus, daß sie sich, als hierzu bestimmt, bekannt werden, die Neigung entsteht, — das andere, daß die Neigung in den Personen, als in *diesen* unendlich Partikularisirten zuerst erscheint. — Jenes Extrem oder überhaupt der Weg, worin der Entschluß zur Verehelichung den Anfang macht, und die Neigung zur Folge hat, so daß bei der wirklichen Verheirathung nun Beides vereinigt ist, kann selbst

als der ſittlichere Weg angeſehen werden. — In dem andern Extrem iſt es die unendlich beſondere Eigenthümlichkeit, welche ihre Prätenſionen geltend macht und mit dem ſubjektiven Princip der modernen Welt (ſ. oben §. 124 Anm.) zuſammenhängt. — In die modernen Dramen und anderen Kunſtdarſtellungen aber, wo die Geſchlechterliebe das Grundintereſſe ausmacht, wird das Element von durchdringender Froſtigkeit, das darin angetroffen wird, in die Hitze der dargeſtellten Leidenſchaft durch die damit verknüpfte gänzliche Zufälligkeit, dadurch nämlich gebracht, daß das ganze Intereſſe als nur auf dieſen beruhend vorgeſtellt wird, was wohl für dieſe von unendlicher Wichtigkeit ſeyn kann, aber es an ſich nicht iſt.

Zuſatz. Bei Völkern, wo das weibliche Geſchlecht in geringer Achtung ſteht, verfügen die Eltern über die Ehe nach ihrer Willkür ohne die Individuen zu fragen, und dieſe laſſen es ſich gefallen, da die Beſonderheit der Empfindung noch keine Prätenſion macht. Dem Mädchen iſt es nur um einen Mann, dieſem um eine Frau überhaupt zu thun. In anderen Zuſtänden können Rückſichten des Vermögens, der Konnexion, politiſche Zwecke das Beſtimmende ſeyn. Hier können große Härten vorfallen, indem die Ehe zum Mittel für andere Zwecke gemacht wird. In den modernen Zeiten wird dagegen der ſubjektive Ausgangspunkt, das Verliebtſeyn, als der allein wichtige angeſehen. Man ſtellt ſich hier vor, jeder müſſe warten, bis ſeine Stunde geſchlagen hat, und man könne nur einem beſtimmten Individuum ſeine Liebe ſchenken.

§. 163.

Das Sittliche der Ehe beſteht in dem Bewußtſeyn dieſer Einheit als ſubſtantiellen Zweckes, hiermit in der Liebe, dem Zutrauen und der Gemeinſamkeit der ganzen individuellen Exiſtenz, — in welcher Geſinnung und Wirklichkeit der natürliche

Trieb zur Modalität eines Naturmoments, das eben in seiner Befriedigung zu erlöschen bestimmt ist, herabgesetzt wird, das geistige Band in seinem Rechte als das Substantielle, hiermit als das über die Zufälligkeit der Leidenschaften und des zeitlichen besondern Beliebens erhabene, an sich unauflösliche sich heraushebt.

Daß die Ehe nicht das Verhältniß eines Vertrags über ihre wesentliche Grundlage ist, ist oben bemerkt worden (§. 75), denn sie ist gerade dieß, vom Vertrags-Standpunkte der in ihrer Einzelnheit selbstständigen Persönlichkeit auszugehen, um ihn aufzuheben. Die Identificirung der Persönlichkeiten, wodurch die Familie Eine Person ist, und die Glieder derselben Accidenzen (die Substanz ist aber wesentlich das Verhältniß von ihr selbst von Accidenzen (s. Encyklop. der philos. Wissensch.)) ist der sittliche Geist, der für sich, abgestreift von der mannigfaltigen Aeußerlichkeit, die er in seinem Daseyn, als in diesen Individuen und den in der Zeit und auf mancherlei Weisen bestimmten Interessen der Erscheinung hat, — als eine Gestalt für die Vorstellung herausgehoben, als die Penaten u. s. f. verehrt worden ist, und überhaupt das ausmacht, worin der religiöse Charakter der Ehe und Familie, die Pietät liegt. Es ist eine weitere Abstraktion, wenn das Göttliche, Substantielle von seinem Daseyn getrennt, und so auch die Empfindung und das Bewußtseyn der geistigen Einheit, als fälschlich sogenannte platonische Liebe fixirt worden ist; diese Trennung hängt mit der mönchischen Ansicht zusammen, durch welche das Moment der natürlichen Lebendigkeit als das schlechthin Negative bestimmt, und ihm eben durch diese Trennung eine unendliche Wichtigkeit für sich gegeben wird.

Zusatz. Die Ehe unterscheidet sich vom Konkubinat, daß es bei diesem letzteren hauptsächlich auf die Be-

friedigung des Naturtriebes ankommt, während dieſer bei der Ehe zurückgedrängt iſt. Deswegen wird bei der Ehe ohne Erröthen von natürlichen Ereigniſſen geſprochen, die bei unehelichen Verhältniſſen ein Schamgefühl hervorbrächten. Darum iſt aber auch die Ehe an ſich für unauflöslich zu achten; denn der Zweck der Ehe iſt der ſittliche, der ſo hoch ſteht, daß alles Andere dagegen gewaltlos und ihm unterworfen erſcheint. Die Ehe ſoll nicht durch Leidenſchaft geſtört werden, denn dieſe iſt ihr untergeordnet. Aber ſie iſt nur an ſich unauflöslich, denn wie Chriſtus ſagt: Nur um ihres Herzens Härtigkeit iſt die Scheidung zugeſtanden. Weil die Ehe das Moment der Empfindung enthält, iſt ſie nicht abſolut, ſondern ſchwankend, und hat die Möglichkeit der Auflöſung in ſich. Aber die Geſetzgebungen müſſen dieſe Möglichkeit aufs Höchſte erſchweren, und das Recht der Sittlichkeit gegen das Belieben aufrecht erhalten.

§. 164.

Wie die Stipulation des Vertrags ſchon für ſich den wahrhaften Uebergang des Eigenthums enthält (§. 79), ſo macht die feierliche Erklärung der Einwilligung zum ſittlichen Bande der Ehe und die entſprechende Anerkennung und Beſtätigung deſſelben durch die Familie und Gemeinde (daß in dieſer Rückſicht die Kirche eintritt, iſt eine weitere hier nicht auszuführende Beſtimmung) — die förmliche Schließung und Wirklichkeit der Ehe aus, ſo daß dieſe Verbindung nur durch das Vorangehen dieſer Ceremonie als der Vollbringung des Subſtantiellen durch das Zeichen, die Sprache, als das geiſtigſte Daſeyn des Geiſtigen (§. 78), als ſittlich konſtituirt iſt. Damit iſt das ſinnliche, der natürlichen Lebendigkeit angehörige Moment in ſein ſittliches Verhältniß als eine Folge und Accidentalität geſetzt, welche dem äußerlichen Daſeyn der ſittlichen Verbindung angehört, die auch in der gegenſeitigen Liebe und Beihülfe allein erſchöpft ſeyn kann.

Wenn darnach gefragt wird, was als der Hauptzweck der Ehe angesehen werden müsse, um daraus die gesetzlichen Bestimmungen schöpfen oder beurtheilen zu können, so wird unter diesem Hauptzwecke verstanden, welche von den einzelnen Seiten ihrer Wirklichkeit als die vor den andern wesentliche angenommen werden müsse. Aber keine für sich macht den ganzen Umfang ihres an und für sich seyenden Inhalts, des Sittlichen, aus, und die eine oder die andere Seite ihrer Existenz kann, unbeschadet des Wesens der Ehe, fehlen. — Wenn das Schließen der Ehe als solches, die Feierlichkeit, wodurch das Wesen dieser Verbindung als ein über das Zufällige der Empfindung und besonderer Neigung erhabenes Sittliches ausgesprochen und konstatirt wird, für eine äußerliche Formalität und ein sogenanntes bloß bürgerliches Gebot genommen wird, so bleibt diesem Akte nichts übrig, als etwa den Zweck der Erbaulichkeit und der Vergewissigung des bürgerlichen Verhältnisses zu haben, oder gar die bloß positive Willkür eines bürgerlichen oder kirchlichen Gebotes zu seyn, das der Natur der Ehe nicht nur gleichgültig sey, sondern das auch, insofern von dem Gemüth von wegen des Gebots ein Werth auf dieß förmliche Schließen gelegt, und als voranzugehende Bedingung der gegenseitigen vollkommenen Hingebung angesehen werde, die Gesinnung der Liebe verunreinige und als ein Fremdes der Innigkeit dieser Einigung zuwiderlaufe. Solche Meinung, indem sie den höchsten Begriff von der Freiheit, Innigkeit und Vollendung der Liebe zu geben die Prätension hat, läugnet vielmehr das Sittliche der Liebe, die höhere Hemmung und Zurücksetzung des bloßen Naturtriebs, welche schon auf eine natürliche Weise in der Scham enthalten ist, und durch das bestimmtere geistige Bewußtseyn zur Keuschheit und Zucht erhoben ist. Näher ist durch jene Ansicht die sitt-

liche Beſtimmung verworfen, die darin beſteht, daß das Bewußtſeyn ſich aus ſeiner Natürlichkeit und Subjectivität zum Gedanken des Subſtantiellen ſammelt, und ſtatt ſich das Zufällige und die Willkür der ſinnlichen Neigung immer noch vorzubehalten, die Verbindung dieſer Willkür entnimmt und dem Subſtantiellen, den Penaten ſich verpflichtend, übergiebt, und das ſinnliche Moment zu einem von dem Wohlgefallen und Sittlichen des Verhältniſſes und der Anerkennung der Verbindung als einer ſittlichen, nur bedingten herabſetzt. — Es iſt die Frechheit und der ſie unterſtützende Verſtand, welcher die ſpeculative Natur des ſubſtantiellen Verhältniſſes nicht zu faſſen vermag, der aber das ſittliche unverderbene Gemüth, wie die Geſetzgebungen chriſtlicher Völker entſprechend ſind.

Zuſatz. Daß die Ceremonie der Schließung der Ehe überflüſſig, und eine Formalität ſey, die weggelaſſen werden könnte, weil die Liebe das Subſtantielle iſt, und ſogar durch dieſe Feierlichkeit an Werth verliert, iſt von Friedrich v. Schlegel in der Lucinde, und von einem Nachtreter deſſelben in den Briefen eines Ungenannten (Lübeck und Leipzig 1800) aufgeſtellt worden. Die ſinnliche Hingebung wird dort vorgeſtellt als gefordert für den Beweis der Freiheit und Innigkeit der Liebe, eine Argumentation, die Verführern nicht fremd iſt. Es iſt über das Verhältniß von Mann und Frau zu bemerken, daß das Mädchen in der ſinnlichen Hingebung ihre Ehre aufgiebt, was bei dem Manne, der noch ein anderes Feld ſeiner ſittlichen Thätigkeit als die Familie hat, nicht ſo der Fall iſt. Die Beſtimmung des Mädchens beſteht weſentlich nur im Verhältniß der Ehe; die Forderung iſt alſo, daß die Liebe die Geſtalt der Ehe erhalte, und daß die verſchiedenen Momente, die in der Liebe ſind, ihr wohlgefällig vernünftiges Verhältniß zu einander bekommen.

§. 165.

Die natürliche Bestimmtheit der beiden Geschlechter erhält durch ihre Vernünftigkeit intellektuelle und sittliche Bedeutung. Diese Bedeutung ist durch den Unterschied bestimmt, in welchen sich die sittliche Substantialität als Begriff an sich selbst dirimirt, um aus ihm ihre Lebendigkeit als konkrete Einheit zu gewinnen.

§. 166.

Das Eine ist daher das Geistige, als das sich Entzweiende in die für sich seyende persönliche Selbstständigkeit und in das Wissen und Wollen der freien Allgemeinheit, das Selbstbewußtseyn des begreifenden Gedankens und Wollen des objektiven Endzwecks; — das Andere das in der Einigkeit sich erhaltende Geistige als Wissen und Wollen des Substantiellen in Form der konkreten Einzelnheit und der Empfindung; — jenes im Verhältniß nach Außen das Mächtige und Bethätigende, dieses das Passive und Subjektive. Der Mann hat daher sein wirkliches substantielles Leben im Staate, der Wissenschaft und dergleichen, und sonst im Kampfe und der Arbeit mit der Außenwelt und mit sich selbst, so daß er nur aus seiner Entzweiung die selbstständige Einigkeit mit sich erkämpft, deren ruhige Anschauung und die empfindende subjektive Sittlichkeit er in der Familie hat, in welcher die Frau ihre substantielle Bestimmung und in dieser Pietät ihre sittliche Gesinnung hat.

Die Pietät wird daher in einer der erhabensten Darstellungen derselben, der sophokleischen Antigone, vorzugsweise als das Gesetz des Weibes ausgesprochen, und als das Gesetz der empfindenden subjektiven Substantialität, der Innerlichkeit, die noch nicht ihre vollkommene Verwirklichung erlangt, als das Gesetz der alten Götter, des Unterirdischen, als ewiges Gesetz, von dem Niemand weiß, von wannen es erschien, und im Gegensatz gegen das offenbare,

das Geſetz des Staates dargeſtellt; — ein Gegenſatz, der der höchſte ſittliche und darum der höchſte tragiſche, und in der Weiblichkeit und Männlichkeit daſelbſt individualiſirt iſt.

Zuſatz. Frauen können wohl gebildet ſeyn, aber für die höheren Wiſſenſchaften, die Philoſophie und für gewiſſe Produktionen der Kunſt, die ein Allgemeines fordern, ſind ſie nicht gemacht. Frauen können Einfälle, Geſchmack, Zierlichkeit haben, aber das Ideale haben ſie nicht. Der Unterſchied zwiſchen Mann und Frau iſt der des Thieres und der Pflanze: das Thier entſpricht mehr dem Charakter des Mannes, die Pflanze mehr dem der Frau, denn ſie iſt mehr ruhiges Entfalten, das die unbeſtimmtere Einigkeit der Empfindung zu ſeinem Principe erhält. Stehen Frauen an der Spitze der Regierung, ſo iſt der Staat in Gefahr, denn ſie handeln nicht nach den Anforderungen der Allgemeinheit, ſondern nach zufälliger Neigung und Meinung. Die Bildung der Frauen geſchieht, man weiß nicht wie, gleichſam durch die Atmoſphäre der Vorſtellung, mehr durch das Leben, als durch das Erwerben von Kenntniſſen, während der Mann ſeine Stellung nur durch die Errungenſchaft des Gedankens und durch viele techniſche Bemühungen erlangt.

§. 167.

Die Ehe iſt weſentlich Monogamie, weil die Perſönlichkeit, die unmittelbare ausſchließende Einzelnheit es iſt, welche ſich in dieß Verhältniß legt und hingiebt, deſſen Wahrheit und Innigkeit (die ſubjektive Form der Subſtantialität) ſomit nur aus der gegenſeitigen ungetheilten Hingebung dieſer Perſönlichkeit hervorgeht; dieſe kommt zu ihrem Rechte, im Andern ihrer ſelbſt bewußt zu ſeyn, nur inſofern das Andere als Perſon, d. i. als atome Einzelnheit in dieſer Identität iſt.

Die Ehe, und weſentlich die Monogamie, iſt eines der

absoluten Principien, worauf die Sittlichkeit eines Gemeinwesens beruht; die Stiftung der Ehe wird daher als eines der Momente der göttlichen oder heroischen Gründung der Staaten aufgeführt.

§. 168.

Weil es ferner diese sich selbst unendlich eigene Persönlichkeit der beiden Geschlechter ist, aus deren freien Hingebung die Ehe hervorgeht, so muß sie nicht innerhalb des schon natürlich-identischen, sich bekannten und in aller Einzelheit vertraulichen Kreises, in welchem die Individuen nicht eine sich selbst eigenthümliche Persönlichkeit gegen einander haben, geschlossen werden, sondern aus getrennten Familien und ursprünglich verschiedener Persönlichkeit sich finden. Die Ehe unter Blutsverwandten ist daher dem Begriffe, welchem die Ehe als eine sittliche Handlung der Freiheit, nicht als eine Verbindung unmittelbarer Natürlichkeit und deren Triebe ist, somit auch wahrhafter natürlicher Empfindung zuwider.

Wenn man die Ehe selbst als nicht im Naturrecht, sondern bloß als im natürlichen Geschlechtstrieb gegründet und als einen willkürlichen Vertrag betrachtet, ebenso, wenn man für die Monogamie äußere Gründe sogar aus dem physischen Verhältnisse der Anzahl der Männer und Weiber, ebenso für das Verbot der Ehe unter Blutsverwandten nur dunkele Gefühle angegeben hat: so lag dabei die gewöhnliche Vorstellung von einem Naturzustande und einer Natürlichkeit des Rechts, und der Mangel am Begriffe der Vernünftigkeit und Freiheit, zum Grunde.

Zusatz. Zunächst ist die Ehe zwischen Blutsverwandten schon dem Gefühle der Scham entgegengesetzt, aber dieses Zurückschauern ist im Begriffe der Sache gerechtfertigt. Was nämlich schon vereinigt ist, kann nicht erst durch die Ehe vereinigt werden. Von der Seite des bloß natürlichen Verhältnisses ist es bekannt, daß die Begattungen

unter einer Familie von Thieren ſchwächlichere Früchte erzeugen, denn was ſich vereinigen ſoll, muß ein vorher Getrenntes ſeyn; die Kraft der Zeugung, wie des Geiſtes iſt deſto größer, je größer auch die Gegenſätze ſind, aus denen ſie ſich wiederherſtellt. Die Vertraulichkeit, Bekanntſchaft, Gewohnheit des gemeinſamen Thuns ſoll noch nicht vor der Ehe ſeyn: ſie ſoll erſt in derſelben gefunden werden, und dieß Finden hat um ſo höheren Werth, je reicher es iſt, und je mehr Theile es hat.

§. 169.

Die Familie hat als Perſon ihre äußerliche Realität in einem Eigenthum, in dem ſie das Daſeyn ihrer ſubſtantiellen Perſönlichkeit nur als in einem Vermögen hat.

B. Das Vermögen der Familie.

§. 170.

Die Familie hat nicht nur Eigenthum, ſondern für ſie als allgemeine und fortdauernde Perſon tritt das Bedürfniß und die Beſtimmung eines bleibenden und ſichern Beſitzes, eines Vermögens ein. Das im abſtrakten Eigenthum willkürliche Moment des beſondern Bedürfniſſes des bloß Einzelnen und die Eigenſucht der Begierde verändert ſich hier in die Sorge und den Erwerb für ein Gemeinſames, in ein Sittliches.

Einführung des feſten Eigenthums erſcheint mit Einführung der Ehe in den Sagen von den Stiftungen der Staaten, oder wenigſtens eines geſelligen geſitteten Lebens, in Verbindung. — Worin übrigens jenes Vermögen beſtehe, und welches die wahrhafte Weiſe ſeiner Befeſtigung ſey, ergiebt ſich in der Sphäre der bürgerlichen Geſellſchaft.

§. 171.

Die Familie als rechtliche Perſon gegen Andere hat der Mann als ihr Haupt zu vertreten. Ferner kommt ihm vorzüg-

nothwendig, daß nur die männlichen Glieder dazu gerechnet wurden, und daß das Ganze der Familie für die Hauptſache galt, während die neugebildete dagegen verſchwand. Trotz dem iſt jede neue Familie das Weſentlichere gegen den weiteren Zuſammenhang der Blutsverwandtſchaft, und Ehegatten und Kinder bilden den eigentlichen Kern, im Gegenſatz deſſen, was man im gewiſſen Sinne auch Familie nennt. Das Vermögensverhältniß der Individuen muß daher einen weſentlicheren Zuſammenhang mit der Ehe, als mit der weiteren Blutsverwandtſchaft haben.

C. Die Erziehung der Kinder und die Auflöſung der Familie.

§. 173.

In den Kindern wird die Einheit der Ehe, welche als ſubſtantiell nur Innigkeit und Geſinnung, als exiſtirend aber in den beiden Subjekten geſondert iſt, als Einheit ſelbſt eine für ſich ſeyende Exiſtenz und Gegenſtand, den ſie als ihre Liebe, als ihr ſubſtantielles Daſeyn, lieben. — Der natürlichen Seite nach wird die Vorausſetzung unmittelbar vorhandener Perſonen, — als Eltern, — hier zum Reſultate, — ein Fortgang, der ſich in den unendlichen Progreß der ſich erzeugenden und vorausſetzenden Geſchlechter verläuft, — die Weiſe, wie in der endlichen Natürlichkeit der einfache Geiſt der Penaten ſeine Exiſtenz als Gattung darſtellt.

Zuſatz. Zwiſchen Mann und Frau iſt das Verhältniß der Liebe noch nicht objektiv; denn wenn die Empfindung auch die ſubſtantielle Einheit iſt, ſo hat dieſe noch keine Gegenſtändlichkeit. Eine ſolche erlangen die Eltern erſt in ihren Kindern, in welchen ſie das Ganze der Vereinigung vor ſich haben. Die Mutter liebt im Kinde den Gatten, dieſer darin die Gattin; beide haben in ihm ihre Liebe vor ſich. Während im Vermögen die Einheit nur in einer

äußerlichen Sache ist, ist sie in den Kindern in einem Geistigen, in dem die Eltern geliebt werden, und das sie lieben.

§. 174.

Die Kinder haben das Recht, aus dem gemeinsamen Familienvermögen ernährt und erzogen zu werden. Das Recht der Eltern auf die Dienste der Kinder als Dienste, gründet und beschränkt sich auf das Gemeinsame der Familiensorge überhaupt. Ebenso bestimmt sich das Recht der Eltern über die Willkür der Kinder durch den Zweck, sie in Zucht zu halten und zu erziehen. Der Zweck von Bestrafungen ist nicht die Gerechtigkeit als solche, sondern subjektiver, moralischer Natur, Abschreckung der noch in Natur befangenen Freiheit und Erhebung des Allgemeinen in ihr Bewußtseyn und ihren Willen.

Zusatz. Was der Mensch seyn soll, hat er nicht aus Instinkt, sondern er hat es sich erst zu erwerben. Darauf begründet sich das Recht des Kindes, erzogen zu werden. Ebenso ist es mit den Völkern bei väterlichen Regierungen: hier werden die Menschen aus Magazinen ernährt und nicht als Selbstständige und Majorenne angesehen. Die Dienste, die von den Kindern gefordert werden dürfen, können daher nur den Zweck der Erziehung haben, und sich auf dieselbe beziehen: sie müssen nicht für sich etwas seyn wollen, denn das unsittlichste Verhältniß überhaupt ist das Sklavenverhältniß der Kinder. Ein Hauptmoment der Erziehung ist die Zucht, welche den Sinn hat, den Eigenwillen des Kindes zu brechen, damit das bloß Sinnliche und Natürliche ausgerottet werde. Hier muß man nicht meinen, bloß mit Güte auszukommen; denn gerade der unmittelbare Wille handelt nach unmittelbaren Einfällen und Gelüsten, nicht nach Gründen und Vorstellungen. Legt man den Kindern Gründe vor, so überläßt man es denselben, ob sie diese wollen gelten lassen, und stellt daher Alles in ihr Belieben. Daran, daß die Eltern das Allgemeine

und Wesentliche ausmachen, schließt sich das Bedürfniß des Gehorsams der Kinder an. Wenn das Gefühl der Unterordnung bei den Kindern, das die Sehnsucht, groß zu werden, hervorbringt, nicht genährt wird, so entsteht vorlautes Wesen und Naseweisheit.

§. 175.

Die Kinder sind an sich Freie, und das Leben ist das unmittelbare Daseyn nur dieser Freiheit, sie gehören daher weder Anderen, noch den Eltern als Sachen an. Ihre Erziehung hat die in Rücksicht auf das Familienverhältniß positive Bestimmung, daß die Sittlichkeit in ihnen zur unmittelbaren, noch Gegensatzlosen Empfindung gebracht, und das Gemüth darin als dem Grunde des sittlichen Lebens, in Liebe, Zutrauen und Gehorsam sein erstes Leben gelebt habe, — dann aber die in Rücksicht auf dasselbe Verhältniß negative Bestimmung, die Kinder aus der natürlichen Unmittelbarkeit, in der sie sich ursprünglich befinden, zur Selbstständigkeit und freien Persönlichkeit und damit zur Fähigkeit, aus der natürlichen Einheit der Familie zu treten, zu erheben.

Das Sklavenverhältniß der römischen Kinder ist eine der diese Gesetzgebung befleckendsten Institutionen, und diese Kränkung der Sittlichkeit in ihrem innersten und zartesten Leben ist eins der wichtigsten Momente, den weltgeschichtlichen Charakter der Römer und ihre Richtung auf den Rechts-Formalismus zu verstehen. — Die Nothwendigkeit, erzogen zu werden, ist in den Kindern als das eigene Gefühl, in sich, wie sie sind, unbefriedigt zu seyn, — als der Trieb, der Welt der Erwachsenen, die sie als ein Höheres ahnen, anzugehören, der Wunsch, groß zu werden. Die spielende Pädagogik nimmt das Kindische schon selbst als etwas, das an sich gelte, giebt es den Kindern so und setzt ihnen das Ernsthafte und sich selbst in kindische, von den Kindern selbst gering geachtete Form herab. Indem sie so

dieſelben in der Unfertigkeit, in der ſie ſich fühlen, vielmehr als fertig vorzuſtellen und darin befriedigt zu machen beſtrebt iſt, — ſtört und verunreinigt ſie deren wahres eigenes beſſeres Bedürfniß, und bewirkt Theils die Intereſſeloſigkeit und Stumpfheit für die ſubſtantiellen Verhältniſſe der geiſtigen Welt, Theils die Verachtung der Menſchen, da ſich ihnen als Kindern dieſelbe ſelbſt kindiſch und verächtlich vorgeſtellt haben, und dann die ſich an der eigenen Vortrefflichkeit weidende Eitelkeit und Eigendünkel.

Zuſatz. Als Kind muß der Menſch im Kreiſe der Liebe und des Zutrauens bei den Eltern geweſen ſeyn, und das Vernünftige muß als ſeine eigenſte Subjektivität in ihm erſcheinen. Vorzüglich iſt in der erſten Zeit die Erziehung der Mutter wichtig, denn die Sittlichkeit muß als Empfindung in das Kind gepflanzt worden ſeyn. Es iſt zu bemerken, daß im Ganzen die Kinder die Eltern weniger lieben, als die Eltern die Kinder, denn ſie gehen der Selbſtſtändigkeit entgegen und erſtarken, haben alſo die Eltern hinter ſich, während die Eltern in ihnen die objektive Gegenſtändlichkeit ihrer Verbindung beſitzen.

§. 176.

Weil die Ehe nur erſt die unmittelbare ſittliche Idee iſt, hiermit ihre objektive Wirklichkeit in der Innigkeit der ſubjektiven Geſinnung und Empfindung hat, ſo liegt darin die erſte Zufälligkeit ihrer Exiſtenz. So wenig ein Zwang ſtattfinden kann, in die Ehe zu treten, ſo wenig giebt es ſonſt ein nur rechtliches poſitives Band, das die Subjekte bei entſtandenen widrigen und feindſeligen Geſinnungen und Handlungen zuſammen zu halten vermöchte. Es iſt aber eine dritte ſittliche Autorität gefordert, welche das Recht der Ehe, der ſittlichen Subſtantialität, gegen die bloße Meinung von ſolcher Geſinnung und gegen die Zufälligkeit bloß temporärer Stimmung u. ſ. f. feſthält, dieſe von der totalen Entfremdung unterſcheidet, und

die letztere konſtatirt, um erſt in dieſem Falle die Ehe ſcheiden zu können.

Zuſatz. Weil die Ehe nur auf der ſubjektiven zufälligen Empfindung beruht, ſo kann ſie geſchieden werden. Der Staat dagegen iſt der Trennung nicht unterworfen, denn er beruht auf dem Geſetz. Die Ehe ſoll allerdings unauflöslich ſeyn, aber es bleibt hier auch nur beim Sollen. Indem ſie aber etwas Sittliches iſt, kann ſie nicht durch Willkür, ſondern nur durch eine ſittliche Autorität geſchieden werden, ſey dieſe nun die Kirche oder das Gericht. Iſt eine totale Entfremdung, wie z. B. durch Ehebruch geſchehen, dann muß auch die religiöſe Autorität die Eheſcheidung erlauben.

§. 177.

Die ſittliche Auflöſung der Familie liegt darin, daß die Kinder zur freien Perſönlichkeit erzogen, in der Volljährigkeit anerkannt werden, als rechtliche Perſonen und fähig zu ſeyn, Theils eigenes freies Eigenthum zu haben, Theils eigene Familien zu ſtiften, — die Söhne als Häupter, und die Töchter als Frauen, — eine Familie, in welcher ſie nunmehr ihre ſubſtantielle Beſtimmung haben, gegen die ihre erſte Familie als nur erſter Grund und Ausgangspunkt zurücktritt, und noch mehr das Abſtraktum des Stammes keine Rechte hat.

§. 178.

Die natürliche Auflöſung der Familie durch den Tod der Eltern, insbeſondere des Mannes, hat die Erbſchaft in Anſehung des Vermögens zur Folge; ihrem Weſen nach ein Eintreten in den eigenthümlichen Beſitz des an ſich gemeinſamen Vermögens, — ein Eintreten, das mit den entfernten Graden der Verwandtſchaft und im Zuſtande der die Perſonen und Familien verſelbſtſtändigenden Zerſtreuung der bürgerlichen Geſellſchaft um ſo unbeſtimmter wird, als die Geſinnung der Einheit ſich um ſo mehr verliert, und als jede Ehe das Aufgeben der

vorigen Familienverhältnisse und die Stiftung einer neuen selbstständigen Familie wird.

Der Einfall, als Grund der Erbschaft den Umstand anzusehen, daß durch den Tod das Vermögen herrenloses Gut werde, und als solches dem, der sich zuerst in Besitz setzt, zufalle, diese Besitzergreifung aber wohl meistens von den Verwandten, als der gewöhnlich nächsten Umgebung, werde vorgenommen werden, — welcher gewöhnliche Zufall dann durch die positiven Gesetze der Ordnung wegen zur Regel erhoben werde, — dieser Einfall läßt die Natur des Familienverhältnisses unberücksichtigt.

§. 179.

Es entstehet durch dieß Auseinanderfallen die Freiheit für die Willkür der Individuen, Theils überhaupt ihr Vermögen mehr nach Belieben, Meinungen und Zwecken der Einzelnheit zu verwenden, Theils gleichsam einen Kreis von Freunden, Bekannten u. s. f. statt einer Familie anzusehen und diese Erklärung mit den rechtlichen Folgen der Erbschaft in einem Testamente zu machen.

In die Bildung eines solchen Kreises, worin die sittliche Berechtigung des Willens zu einer solchen Disposition über das Vermögen läge, tritt, besonders insofern sie schon die Beziehung auf das Testiren mit sich führt, so viele Zufälligkeit, Willkür, Absichtlichkeit für selbstsüchtige Zwecke u. s. f. ein, daß das sittliche Moment etwas sehr Vages ist, und die Anerkennung der Befugniß der Willkür, zu testiren, viel leichter für Verletzung sittlicher Verhältnisse und für niederträchtige Bemühungen und eben solche Abhängigkeiten Veranlassung wird, wie sie auch thörichter Willkür und der Heimtücke, an die sogenannten Wohlthaten und Geschenke, die auf den Fall des Todes, in welchem mein Eigenthum ohnehin aufhört, mein zu seyn, Bedingungen der Eitelkeit

und einer herriſchen Quälerei zu knüpfen, Gelegenheit und Berechtigung giebt.

§. 180.

Das Princip, daß die Glieder der Familie zu ſelbſtſtändigen rechtlichen Perſonen werden (§. 177), läßt innerhalb des Kreiſes der Familie etwas von dieſer Willkür und Unterſcheidung unter den natürlichen Erben eintreten, die aber nur höchſt beſchränkt ſtattfinden kann, um das Grundverhältniß nicht zu verletzen.

Die bloße direkte Willkür des Verſtorbenen kann nicht zum Princip für das Recht, zu teſtiren, gemacht werden, insbeſondere nicht inſofern ſie dem ſubſtantiellen Rechte der Familie gegenüber ſtehet, deren Liebe, Verehrung gegen ihr ehemaliges Mitglied es doch vornehmlich nur ſeyn könnte, welche deſſen Willkür nach ſeinem Tode beachtete. Eine ſolche Willkür enthält für ſich nichts, das höher als das Familienrecht ſelbſt zu reſpektiren wäre; im Gegentheil. Das ſonſtige Gelten einer Letzten-Willens-Dispoſition läge allein in der willkürlichen Anerkennung der Andern. Ein ſolches Gelten kann ihr vornehmlich nur eingeräumt werden, inſofern das Familienverhältniß, in welchem ſie abſorbirt iſt, entfernter und unwirkſamer wird. Unwirkſamkeit deſſelben aber, wo es wirklich vorhanden iſt, gehört zum Unſittlichen, und die ausgedehnte Gültigkeit jener Willkür gegen ein ſolches enthält die Schwächung ſeiner Sittlichkeit in ſich. — Dieſe Willkür aber innerhalb der Familie zum Haupt-Princip der Erbfolge zu machen, gehörte zu der vorhin bemerkten Härte und Unſittlichkeit der römiſchen Geſetze, nach denen der Sohn auch vom Vater verkauft werden konnte, und wenn er von Andern freigelaſſen wurde, in die Gewalt des Vaters zurückkehrte, und erſt auf die dritte Freilaſſung aus der Sklaverei wirklich frei wurde, — nach denen der Sohn überhaupt nicht de jure volljährig und

eine rechtliche Perſon wurde und nur den Kriegsraub, peculium castrense, als Eigenthum beſitzen konnte, und wenn er durch jenen dreimaligen Verkauf und Losſagung aus der väterlichen Gewalt trat, nicht mit denen, die noch in der Familienknechtſchaft geblieben waren, ohne Teſtamentseinſetzung erbte, — ebenſo daß die Frau (inſofern ſie nicht in die Ehe als in ein Sklavenverhältniß, in manum conveniret, in mancipio esset, ſondern als Matrone trat) nicht ſo ſehr der Familie, die ſie durch die Heirath an ihrem Theile geſtiftet und die nunmehr wirklich die ihrige iſt, als vielmehr der, aus der ſie abſtammte, angehörig blieb, und daher vom Erben des Vermögens der wirklich ihrigen ebenſo ausgeſchloſſen, als die Gattin und Mutter von dieſen nicht beerbt wurde. — Daß das Unſittliche ſolcher und anderer Rechte bei weiterhin erwachendem Gefühle der Vernünftigkeit im Wege der Rechtspflege, z. B. mit Beihülfe des Ausdrucks: von bonorum possessio (daß hiervon wieder possessio bonorum unterſchieden iſt, gehört zu ſolchen Kenntniſſen, die den gelehrten Juriſten ausmachen) ſtatt hereditas, durch die Fiktion, eine filia in einen filius umzutaufen, eludirt wurde, iſt oben ſchon (§. 3 Anm.) als die traurige Nothwendigkeit für den Richter bemerkt worden, das Vernünftige pfiffigerweiſe gegen ſchlechte Geſetze, wenigſtens in einigen Folgen einzuſchwärzen. Die fürchterliche Inſtabilität der wichtigſten Inſtitutionen und ein tumultuariſches Geſetzgeben gegen die Ausbrüche der daraus entſpringenden Uebel, hängt damit zuſammen. — Welche unſittliche Folgen dieß Recht der Willkür im Teſtamentmachen bei den Römern hatte, iſt ſattſam aus der Geſchichte und Lucians und anderer Schilderungen bekannt. — Es liegt in der Natur der Ehe ſelbſt, als der unmittelbaren Sittlichkeit die Vermiſchung vom ſubſtantiellen Verhältniß, natürlicher Zufälligkeit und innerer Willkür;

— wenn nun der Willkür durch das Knechtſchaftsverhältniß der Kinder und die andern bemerkten und ſonſt damit zuſammenhängenden Beſtimmungen, vollends auch durch die Leichtigkeit der Eheſcheidungen bei den Römern, gegen das Recht des Subſtantiellen der Vorzug eingeräumt wird, ſo daß ſelbſt Cicero, und wie viel Schönes hat er nicht über das Honestum und Decorum in ſeinen Officiis und allenthalben anderwärts geſchrieben! die Spekulation machte, ſeine Gattin fortzuſchicken, um durch das Heirathsgut einer neuen ſeine Schulden zu bezahlen, — ſo iſt dem Verderben der Sitten ein geſetzlicher Weg gebahnt, oder vielmehr die Geſetze ſind die Nothwendigkeit deſſelben.

Die Inſtitution des Erbrechts, zur Erhaltung und zum Glanz der Familie durch Subſtitutionen und Familien-Fidei-Kommiſſe, entweder die Töchter zu Gunſten der Söhne, oder zu Gunſten des älteſten Sohnes die übrigen Kinder von der Erbſchaft auszuſchließen, oder überhaupt eine Ungleichheit eintreten zu laſſen, verletzt Theils das Princip der Freiheit des Eigenthums (§. 62), Theils beruhet ſie auf einer Willkür, die an und für ſich kein Recht hat, anerkannt zu werden, — näher auf dem Gedanken, dieſen Stamm oder Haus, nicht ſowohl dieſe Familie aufrecht erhalten zu wollen. Aber nicht dieſes Haus oder Stamm, ſondern die Familie als ſolche iſt die Idee, die ſolches Recht hat, und durch die Freiheit des Vermögens und die Gleichheit des Erbrechts wird ebenſo wohl die ſittliche Geſtaltung erhalten, als die Familien vielmehr als durch das Gegentheil erhalten werden. — In ſolchen Inſtitutionen iſt, wie in den römiſchen, das Recht der Ehe (§. 172) überhaupt verkannt, daß ſie die vollſtändige Stiftung einer eigenthümlichen wirklichen Familie iſt, und gegen ſie das, was Familie überhaupt heißt, stirps, gens, nur ein ſich mit den Generationen immer weiter ent-

fernendes und sich verunwirklichendes Abstraktum wird (§. 177). Die Liebe, das sittliche Moment der Ehe, ist als Liebe Empfindung für wirkliche, gegenwärtige Individuen, nicht für ein Abstraktum. — Daß sich die Verstandes-Abstraktion als das weltgeschichtliche Princip des Römerreichs zeigt, s. unten §. 356. — Daß aber die höhere politische Sphäre ein Recht der Erstgeburt und ein eisernes Stammvermögen, doch nicht als eine Willkür, sondern als aus der Idee des Staates nothwendig herbeiführt, davon unten §. 306.

Zusatz. Bei den Römern konnte in früheren Zeiten der Vater seine Kinder enterben, wie er sie auch tödten konnte: späterhin war Beides nicht mehr gestattet. Diese Inkonsequenz des Unsittlichen und der Versittlichung desselben hat man in ein System zu bringen gesucht, und das Festhalten daran macht das Schwierige und Fehlerhafte in unserem Erbrechte aus. Testamente können allerdings gestattet werden, aber der Gesichtspunkt hierbei muß seyn, daß dieses Recht der Willkür mit dem Auseinanderfallen und der Entfernung der Familienglieder entsteht oder größer wird, und daß die sogenannte Familie der Freundschaft, welche das Testament hervorbringt, nur in Ermangelung der näheren Familie der Ehe und der Kinder eintreten kann. Mit dem Testamente überhaupt ist etwas Widriges und Unangenehmes verbunden, denn ich erkläre in demselben, wer die seyen, denen ich geneigt bin. Die Zuneigung ist aber willkürlich; sie kann auf diese oder jene Weise erschlichen werden, an diesen oder jenen läppischen Grund geknüpft seyn, und es kann gefordert werden, daß ein Eingesetzter sich deshalb den größten Niedrigkeiten unterwerfe. In England, wo überhaupt viel Marotten einheimisch sind, werden unendlich viel läppische Einfälle an Testamente geknüpft.

Uebergang der Familie in die bürgerliche Geſellſchaft.

§. 181.

Die Familie tritt auf natürliche Weiſe, und weſentlich durch das Princip der Perſönlichkeit in eine Vielheit von Familien auseinander, welche ſich überhaupt als ſelbſtſtändige konkrete Perſonen und daher äußerlich zu einander verhalten. Oder die in der Einheit der Familie als der ſittlichen Idee, als die noch in ihrem Begriffe iſt, gebundenen Momente, müſſen von ihm zur ſelbſtſtändigen Realität entlaſſen werden; — die Stufe der Differenz. Zunächſt abſtrakt ausgedrückt giebt dieß die Beſtimmung der Beſonderheit, welche ſich zwar auf die Allgemeinheit bezieht, ſo daß dieſe die, aber nur noch innerliche, Grundlage und deswegen auf formelle in das Beſondere nur ſcheinende Weiſe iſt. Dieß Reflexions-Verhältniß ſtellt daher zunächſt den Verluſt der Sittlichkeit dar, oder, da ſie als das Weſen nothwendig ſcheinend iſt, macht es die Erſcheinungswelt des Sittlichen, die bürgerliche Geſellſchaft aus.

Die Erweiterung der Familie als Uebergehen derſelben in ein anderes Princip iſt in der Exiſtenz Theils die ruhige Erweiterung derſelben zu einem Volke, — einer Nation, die ſomit einen gemeinſchaftlichen natürlichen Urſprung hat, Theils die Verſammlung zerſtreuter Familiengemeinden, entweder durch herriſche Gewalt, oder durch freiwillige von den verknüpfenden Bedürfniſſen und der Wechſelwirkung ihrer Befriedigung eingeleitete Vereinigung.

Zuſatz. Die Allgemeinheit hat hier zum Ausgangspunkt die Selbſtſtändigkeit der Beſonderheit, und die Sittlichkeit ſcheint ſomit auf dieſem Standpunkte verloren, denn für das Bewußtſeyn iſt eigentlich die Identität der Familie das Erſte, Göttliche und Pflichtgebietende. Jetzt aber tritt

das Verhältniß ein, daß das Besondere das erste für mich Bestimmende seyn soll, und somit ist die sittliche Bestimmung aufgehoben. Aber ich bin eigentlich darüber nur im Irrthum, denn indem ich das Besondere festzuhalten glaube, bleibt doch das Allgemeine und die Nothwendigkeit des Zusammenhangs das Erste und Wesentliche: ich bin also überhaupt auf der Stufe des Scheins, und indem meine Besonderheit mir das Bestimmende bleibt, das heißt der Zweck, diene ich damit der Allgemeinheit, welche eigentlich die letzte Macht über mich behält.

Zweiter Abschnitt.

Die bürgerliche Gesellschaft.

§. 182.

Die konkrete Person, welche sich als Besondere Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnothwendigkeit und Willkür, ist das eine Princip der bürgerlichen Gesellschaft, — aber die besondere Person als wesentlich in Beziehung auf andere solche Besonderheit, so daß jede durch die andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der Allgemeinheit, das andere Princip, vermittelt sich geltend macht und befriedigt.

Zusatz. Die bürgerliche Gesellschaft ist die Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt, wenn auch die Ausbildung derselben später als die des Staates erfolgt; denn als die Differenz setzt sie den Staat voraus, den sie als Selbstständiges vor sich haben muß, um zu bestehen. Die Schöpfung der bürgerlichen Gesellschaft gehört übrigens der modernen Welt an, welche allen Bestimmungen der Idee erst ihr Recht widerfahren läßt. Wenn der Staat

vorgeſtellt wird als eine Einheit verſchiedener Perſonen, als eine Einheit, die nur Gemeinſamkeit iſt, ſo iſt damit nur die Beſtimmung der bürgerlichen Geſellſchaft gemeint. Viele der neueren Staatsrechtslehrer haben es zu keiner andern Anſicht vom Staate bringen können. In der bürgerlichen Geſellſchaft iſt jeder ſich Zweck, alles Andere iſt ihm Nichts. Aber ohne Beziehung auf Andere kann er den Umfang ſeiner Zwecke nicht erreichen: dieſe Andern ſind daher Mittel zum Zweck des Beſonderen. Aber der beſondere Zweck giebt ſich durch die Beziehung auf Andere die Form der Allgemeinheit und befriedigt ſich, indem er zugleich das Wohl des Andern mit befriedigt. Indem die Beſonderheit an die Bedingung der Allgemeinheit gebunden iſt, iſt das Ganze der Boden der Vermittelung, wo alle Einzelnheiten, alle Anlagen, alle Zufälligkeiten der Geburt und des Glücks ſich frei machen, wo die Wellen aller Leidenſchaften ausſtrömen, die nur durch die hineinſcheinende Vernunft regiert werden. Die Beſonderheit, beſchränkt durch die Allgemeinheit, iſt allein das Maaß, wodurch jede Beſonderheit ihr Wohl befördert.

§. 183.

Der ſelbſtſüchtige Zweck in ſeiner Verwirklichung, ſo durch die Allgemeinheit bedingt, begründet ein Syſtem allſeitiger Abhängigkeit, daß die Subſiſtenz und das Wohl des Einzelnen und ſein rechtliches Daſeyn in die Subſiſtenz, das Wohl und Recht Aller verflochten, darauf gegründet und nur in dieſem Zuſammenhange wirklich und geſichert iſt. — Man kann dieß Syſtem zunächſt als den äußeren Staat, — Noth- und Verſtandes-Staat anſehen.

§. 184

Die Idee in dieſer ihrer Entzweiung ertheilt den Momenten eigenthümliches Daſeyn, der Beſonderheit — das Recht, ſich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen,

und der Allgemeinheit das Recht, ſich als Grund und nothwendige Form der Beſonderheit, ſo wie als die Macht über ſie und ihren letzten Zweck zu erweiſen. — Es iſt das Syſtem der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit, was das abſtrakte Moment der Realität der Idee ausmacht, welche hier nur als die relative Totalität und innere Nothwendigkeit an dieſer äußern Erſcheinung iſt.

Zuſatz. Das Sittliche iſt hier in ſeine Extreme verloren und die unmittelbare Einheit der Familie iſt in eine Vielheit zerfallen. Die Realität iſt hier Aeußerlichkeit, Auflöſung des Begriffs, Selbſtſtändigkeit der freigewordenen daſeyenden Momente. Indem in der bürgerlichen Geſellſchaft Beſonderheit und Allgemeinheit auseinander gefallen ſind, ſind ſie dennoch beide wechſelſeitig gebunden und bedingt. Indem das Eine gerade das dem Andern Entgegengeſetzte zu thun ſcheint, und nur ſeyn zu können vermeint, indem es ſich das Andere vom Leibe hält, hat jedes das Andere doch zu ſeiner Bedingung. So ſehen die Meiſten z B. die Bezahlung von Abgaben für ein Verletzen ihrer Beſonderheit an, für ein ihnen Feindſeliges, das ihren Zweck verkümmert: aber ſo wahr dieß ſcheint, ſo kann doch die Beſonderheit des Zwecks nicht befriedigt werden, ohne das Allgemeine, und ein Land, worin keine Abgaben bezahlt werden, dürfte ſich auch nicht durch die Erkräftigung der Beſonderheit auszeichnen. Ebenſo könnte es ſcheinen, die Allgemeinheit verhielte ſich beſſer, wenn ſie die Kräfte der Beſonderheit an ſich zieht, wie dieß zum Beiſpiel im platoniſchen Staate ausgeführt iſt; aber auch dieſes iſt wiederum nur ein Schein, indem beide nur durch und für einander ſind, und in einander umſchlagen. Meinen Zweck befördernd, befördere ich das Allgemeine, und dieſes befördert wiederum meinen Zweck.

§. 185.

Die Beſonderheit für ſich, einer Seits als ſich nach allen Seiten auslaſſende Befriedigung ihrer Bedürfniſſe, zufälliger Willkür und ſubjektiven Beliebens, zerſtört in ihren Genüſſen ſich ſelbſt und ihren ſubſtantiellen Begriff; anderer Seits als unendlich erregt, und in durchgängiger Abhängigkeit von äußerer Zufälligkeit und Willkür, ſo wie von der Macht der Allgemeinheit beſchränkt, iſt die Befriedigung des nothwendigen, wie des zufälligen Bedürfniſſes zufällig. Die bürgerliche Geſellſchaft bietet in dieſen Gegenſätzen und ihrer Verwickelung das Schauſpiel ebenſo der Ausſchweifung, des Elends und des beiden gemeinſchaftlichen phyſiſchen und ſittlichen Verderbens dar.

Die ſelbſtſtändige Entwickelung der Beſonderheit (vergl. §. 124 Anm.) iſt das Moment, welches ſich in den alten Staaten als das hereinbrechende Sittenverderben und der letzte Grund des Untergangs derſelben zeigt. Dieſe Staaten, Theils im patriarchaliſchen und religiöſen Princip, Theils im Princip einer geiſtigern, aber einfachern Sittlichkeit, — überhaupt auf urſprüngliche natürliche Anſchauung gebaut, konnten die Entzweiung derſelben und die unendliche Reflexion des Selbſtbewußtſeyns in ſich nicht aushalten, und erlagen dieſer Reflexion, wie ſie ſich hervorzuthun anfing, der Geſinnung und dann der Wirklichkeit nach, weil ihrem noch einfachen Princip die wahrhaft unendliche Kraft mangelte, die allein in derjenigen Einheit liegt, welche den Gegenſatz der Vernunft zu ſeiner ganzen Stärke auseinandergehen läßt, und ihn überwältigt hat, in ihm ſomit ſich erhält, und ihn in ſich zuſammenhält. — Plato in ſeinem Staate ſtellt die ſubſtantielle Sittlichkeit in ihrer idealen Schönheit und Wahrheit dar, er vermag aber mit dem Princip der ſelbſtſtändigen Beſonderheit, das in ſeiner Zeit in die griechiſche Sittlichkeit hereingebrochen war, nicht anders fertig

zu werden, als daß er ihm seinen nur substantiellen Staat entgegenstellte und dasselbe bis in seine Anfänge hinein, die es im Privat-Eigenthum (§. 46 Anm.) und in der Familie hat, und dann in seiner weiteren Ausbildung als die eigene Willkür und Wahl des Standes u. s. f., ganz ausschloß. Dieser Mangel ist es, der auch die große substantielle Wahrheit seines Staates verkennen und denselben gewöhnlich für eine Träumerei des abstrakten Gedankens, für das, was man oft gar ein Ideal zu nennen pflegt, ansehen macht. Das Princip der selbstständigen in sich unendlichen Persönlichkeit des Einzelnen, der subjektiven Freiheit, das innerlich in der christlichen Religion und äußerlich daher mit der abstrakten Allgemeinheit verknüpft in der römischen Welt aufgegangen ist, kommt in jener nur substantiellen Form des wirklichen Geistes nicht zu seinem Rechte. Dieß Princip ist geschichtlich später als die griechische Welt, und ebenso ist die philosophische Reflexion, die bis zu dieser Tiefe hinabsteigt, später als die substantielle Idee der griechischen Philosophie.

Zusatz. Die Besonderheit für sich ist das Ausschweifende und Maaßlose, und die Formen dieser Ausschweifung selbst sind maaßlos. Der Mensch erweitert durch seine Vorstellungen und Reflexionen seine Begierden, die kein beschlossener Kreis, wie der Instinkt des Thieres sind, und führt sie in das schlecht Unendliche. Ebenso ist aber auf der anderen Seite die Entbehrung und Noth ein Maaßloses, und die Verworrenheit dieses Zustandes kann nur zu seiner Harmonie durch den ihn gewältigenden Staat kommen. Wenn der platonische Staat die Besonderheit ausschließen wollte, so ist damit nicht zu helfen, denn solche Hülfe würde dem unendlichen Rechte der Idee widersprechen, die Besonderheit frei zu lassen. In der christlichen Religion ist vornehmlich das Recht der Subjektivität auf-

gegangen, wie die Unendlichkeit des Für-ſich-Seyns, und hierbei muß die Ganzheit zugleich die Stärke erhalten, die Beſonderheit in Harmonie mit der ſittlichen Einheit zu ſetzen.

§. 186.

Aber das Princip der Beſonderheit geht eben damit, daß es ſich für ſich zur Totalität entwickelt, in die Allgemeinheit über, und hat allein in dieſer ſeine Wahrheit und das Recht ſeiner poſitiven Wirklichkeit. Dieſe Einheit, die wegen der Selbſtſtändigkeit beider Principien auf dieſem Standpunkte der Entzweiung (§. 184.) nicht die ſittliche Identität iſt, iſt eben damit nicht als Freiheit, ſondern als Nothwendigkeit, daß das Beſondere ſich zur Form der Allgemeinheit erhebe, in dieſer Form ſein Beſtehen ſuche und habe.

§. 187.

Die Individuen ſind als Bürger dieſes Staates Privatperſonen, welche ihr eigenes Intereſſe zu ihrem Zwecke haben. Da dieſer durch das Allgemeine vermittelt iſt, das ihnen ſomit als Mittel erſcheint, ſo kann er von ihnen nur erreicht werden, inſofern ſie ſelbſt ihr Wiſſen, Wollen und Thun auf allgemeine Weiſe beſtimmen, und ſich zu einem Gliede der Kette dieſes Zuſammenhangs machen. Das Intereſſe der Idee hierin, das nicht im Bewußtſeyn dieſer Mitglieder der bürgerlichen Geſellſchaft als ſolcher liegt, iſt der Proceß, die Einzelnheit und Natürlichkeit derſelben durch die Naturnothwendigkeit ebenſo als durch die Willkür der Bedürfniſſe, zur formellen Freiheit und formellen Allgemeinheit des Wiſſens und Wollens zu erheben, die Subjektivität in ihrer Beſonderheit zu bilden.

Es hängt mit den Vorſtellungen von der Unſchuld des Naturzuſtandes, von Sitten-Einfalt ungebildeter Völker einer Seits, und anderer Seits mit dem Sinne, der die Bedürfniſſe, deren Befriedigung, die Genüſſe und Bequem-

lichkeiten des partikularen Lebens u. ſ. f. als abſolute Zwecke betrachtet, zuſammen, wenn die Bildung dort als etwas nur Aeußerliches, dem Verderben Angehöriges, hier als bloſſes Mittel für jene Zwecke betrachtet wird; die eine wie die andere Anſicht zeigt die Unbekanntſchaft mit der Natur des Geiſtes und dem Zwecke der Vernunft. Der Geiſt hat ſeine Wirklichkeit nur dadurch, daß er ſich in ſich ſelbſt entzweit, in den Naturbedürfniſſen und in dem Zuſammenhange dieſer äußeren Nothwendigkeit ſich dieſe Schranke und Endlichkeit giebt, und eben damit, daß er ſich in ſie hinein bildet, ſie überwindet und darin ſein objektives Daſeyn gewinnt. Der Vernunftzweck iſt deswegen weder jene natürliche Sittenreinfalt, noch in der Entwickelung der Beſonderheit die Genüſſe als ſolche, die durch die Bildung erlangt werden, ſondern daß die Naturreinfalt, d. i. Theils die paſſive Selbſtloſigkeit, Theils die Rohheit des Wiſſens und Wollens, d. i. die Unmittelbarkeit und Einzelnheit, in die der Geiſt verſenkt iſt, weggearbeitet werde und zunächſt dieſe ſeine Aeußerlichkeit die Vernünftigkeit, der ſie fähig iſt, erhalte, nämlich die Form der Allgemeinheit, die Verſtändigkeit. Auf dieſe Weiſe nur iſt der Geiſt in dieſer Aeußerlichkeit als ſolcher einheimiſch und bei ſich. Seine Freiheit hat ſo in derſelben ein Daſeyn, und er wird in dieſem ſeiner Beſtimmung zur Freiheit an ſich fremden Elemente für ſich, hat es nur mit ſolchem zu thun, dem ſein Siegel aufgedrückt und von ihm producirt iſt. — Eben damit kommt denn die Form der Allgemeinheit für ſich im Gedanken zur Exiſtenz, — die Form, welche allein das würdige Element für die Exiſtenz der Idee iſt. — Die Bildung iſt daher in ihrer abſoluten Beſtimmung die Befreiung und die Arbeit der höheren Befreiung, nämlich der abſolute Durchgangspunkt zu

der, nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, ſondern geiſtigen, ebenſo zur Geſtalt der Allgemeinheit erhobenen unendlich ſubjektiven Subſtantialität der Sittlichkeit. — Dieſe Befreiung iſt im Subjekt die harte Arbeit gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde, ſo wie gegen die ſubjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens. Daß ſie dieſe harte Arbeit iſt, macht einen Theil der Ungunſt aus, der auf ſie fällt. Durch dieſe Arbeit der Bildung iſt es aber, daß der ſubjektive Wille ſelbſt in ſich die Objektivität gewinnt, in der er ſeiner Seits allein würdig und fähig iſt, die Wirklichkeit der Idee zu ſeyn. — Ebenſo macht zugleich dieſe Form der Allgemeinheit, zu der ſich die Beſonderheit verarbeitet und herauf gebildet hat, die Verſtändigkeit, daß die Beſonderheit zum wahrhaften Fürſichſeyn der Einzelnheit wird, und indem ſie der Allgemeinheit den erfüllenden Inhalt und ihre unendliche Selbſtbeſtimmung giebt, ſelbſt in der Sittlichkeit als unendlich fürſichſeyende, freie Subjektivität iſt. Dieß iſt der Standpunkt, der die Bildung als immanentes Moment des Abſoluten, und ihren unendlichen Werth erweiſt.

Zuſatz. Unter gebildeten Menſchen kann man zunächſt ſolche verſtehen, die Alles machen können, was Andere thun, und die ihre Partikularität nicht herauskehren, während bei ungebildeten Menſchen gerade dieſe ſich zeigt, indem das Benehmen ſich nicht nach den allgemeinen Eigenſchaften des Gegenſtandes richtet. Ebenſo kann im Verhältniß zu anderen Menſchen der Ungebildete ſie leicht kränken, indem er ſich nur gehen läßt, und keine Reflexionen für die Empfindungen der Andern hat. Er will Andere nicht verletzen, aber ſein Betragen iſt mit ſeinem Willen nicht in Einklang. Bildung alſo iſt Glättung der Beſonderheit, daß ſie ſich nach der Natur der Sache benimmt.

Die wahre Originalität verlangt, als die Sache hervorbringend, wahre Bildung, während die unwahre Abgeschmacktheiten annimmt, die nur Ungebildeten einfallen.

§. 188.

Die bürgerliche Gesellschaft enthält die drei Momente:

A) Die Vermittelung des Bedürfnisses und die Befriedigung des Einzelnen durch seine Arbeit und durch die Arbeit und Befriedigung der Bedürfnisse aller Uebrigen, — das System der Bedürfnisse.

B) Die Wirklichkeit des darin enthaltenen Allgemeinen der Freiheit, der Schutz des Eigenthums durch die Rechtspflege.

C) Die Vorsorge gegen die in jenen Systemen zurückbleibende Zufälligkeit und die Besorgung des besonderen Interesses als eines Gemeinsamen, durch die Polizei und Korporation.

A. Das System der Bedürfnisse.

§. 189.

Die Besonderheit zunächst als das gegen das Allgemeine des Willens überhaupt Bestimmte (§. 60) ist subjektives Bedürfniß, welches seine Objektivität d. i. Befriedigung durch das Mittel α) äußerer Dinge, die nun ebenso das Eigenthum und Produkt anderer Bedürfnisse und Willen sind, und β) durch die Thätigkeit und Arbeit, als das die beiden Seiten Vermittelnde erlangt. Indem sein Zweck die Befriedigung der subjektiven Besonderheit ist, aber in der Beziehung auf die Bedürfnisse und die freie Willkür Anderer die Allgemeinheit sich geltend macht, so ist dieß Scheinen der Vernünftigkeit in diese Sphäre der Endlichkeit der Verstand die Seite, auf die es in der Betrachtung ankommt, und welche das Versöhnende innerhalb dieser Sphäre selbst ausmacht.

Die Staats-Oekonomie ist die Wissenschaft, die

von dieſen Geſichtspunkten ihren Ausgang hat, dann aber das Verhältniß und die Bewegung der Maſſen in ihrer qualitativen und quantitativen Beſtimmtheit und Verwickelung darzulegen hat. — Es iſt dieß eine der Wiſſenſchaften, die in neuerer Zeit als ihrem Boden entſtanden iſt. Ihre Entwickelung zeigt das Intereſſante, wie der Gedanke (ſ. Smith, Say, Ricardo) aus der unendlichen Menge von Einzelnheiten, die zunächſt vor ihm liegen, die einfachen Principien der Sache, den in ihr wirkſamen und ſie regierenden Verſtand herausfindet. — Wie es einer Seits das Verſöhnende iſt, in der Sphäre der Bedürfniſſe dieß in der Sache liegende und ſich bethätigende Scheinen der Vernünftigkeit zu erkennen, ſo iſt umgekehrt dieß das Feld, wo der Verſtand der ſubjektiven Zwecke und moraliſchen Meinungen ſeine Unzufriedenheit und moraliſche Verdrießlichkeit ausläßt. —

Zuſatz. Es giebt gewiſſe allgemeine Bedürfniſſe, wie Eſſen, Trinken, Kleidung u. ſ. w., und es hängt durchaus von zufälligen Umſtänden ab, wie dieſe befriedigt werden. Der Boden iſt hier oder dort mehr oder weniger fruchtbar, die Jahre ſind in ihrer Ergiebigkeit verſchieden, der eine Menſch iſt fleißig, der andere faul, aber dieſes Wimmeln von Willkür erzeugt aus ſich allgemeine Beſtimmungen, und dieſes anſcheinend Zerſtreute und Gedankenloſe wird von einer Nothwendigkeit gehalten, die von ſelbſt eintritt. Dieſes Nothwendige hier aufzufinden iſt Gegenſtand der Staatsökonomie, einer Wiſſenſchaft, die dem Gedanken Ehre macht, weil ſie zu einer Maſſe von Zufälligkeiten die Geſetze findet. Es iſt ein intereſſantes Schauſpiel, wie alle Zuſammenhänge hier rückwirkend ſind, wie die beſonderen Sphären ſich gruppiren, auf Andere Einfluß haben, und von ihnen ihre Beförderung oder Hinderung erfahren. Dieß Ineinandergehen, an das man zunächſt nicht glaubt, weil

Alles der Willkür des Einzelnen anheimgestellt scheint, ist vor Allem bemerkenswerth und hat eine Aehnlichkeit mit dem Planetensystem, das immer dem Auge nur unregelmäßige Bewegungen zeigt, aber dessen Gesetze doch erkannt werden können.

a) Die Art des Bedürfnisses und der Befriedigung.

§. 190.

Das Thier hat einen beschränkten Kreis von Mitteln und Weisen der Befriedigung seiner gleichfalls beschränkten Bedürfnisse. Der Mensch beweist auch in dieser Abhängigkeit zugleich sein Hinausgehen über dieselbe und seine Allgemeinheit, zunächst durch die Vervielfältigung der Bedürfnisse und Mittel, und dann durch Zerlegung und Unterscheidung des konkreten Bedürfnisses in einzelne Theile und Seiten, welche verschiedene partikularisirte, damit abstraktere Bedürfnisse werden.

Im Rechte ist der Gegenstand die Person, im moralischen Standpunkte das Subjekt, in der Familie das Familienglied, in der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt der Bürger (als bourgeois) — hier auf dem Standpunkte der Bedürfnisse (vergl. §. 123 Anm.) ist es das Konkretum der Vorstellung, das man Mensch nennt; es ist also erst hier und auch eigentlich nur hier vom Menschen in diesem Sinne die Rede.

Zusatz. Das Thier ist ein Partikulares, es hat seinen Instinkt, und die abgegrenzten nicht zu übersteigenden Mittel der Befriedigung. Es giebt Insekten, die an eine bestimmte Pflanze gebunden sind, andere Thiere, die einen weitern Kreis haben, in verschiedenen Klimaten leben können, aber es tritt immer ein Beschränktes gegen den Kreis ein, welcher für den Menschen ist. Das Bedürfniß der Wohnung und Kleidung, die Nothwendigkeit, die Nahrung nicht mehr roh zu lassen, sondern sie sich adäquat zu ma-

chen, und ihre natürliche Unmittelbarkeit zu zerſtören, macht, daß es der Menſch nicht ſo bequem hat, wie das Thier, und es als Geiſt auch nicht ſo bequem haben darf. Der Verſtand, der die Unterſchiede auffaßt, bringt Vervielfältigung in dieſe Bedürfniſſe, und indem Geſchmack und Nützlichkeit Kriterien der Beurtheilung werden, ſind auch die Bedürfniſſe ſelbſt davon ergriffen. Es iſt zuletzt nicht mehr der Bedarf, ſondern die Meinung, die befriedigt werden muß, und es gehört eben zur Bildung das Konkrete in ſeine Beſonderheiten zu zerlegen. In der Vervielfältigung der Bedürfniſſe liegt gerade eine Hemmung der Begierde, denn wenn die Menſchen Vieles gebrauchen, iſt der Drang nach einem, deſſen ſie bedürftig wären, nicht ſo ſtark, und es iſt ein Zeichen, daß die Noth überhaupt nicht ſo gewaltig iſt.

§. 191.

Ebenſo theilen und vervielfältigen ſich die Mittel für die partikulariſirten Bedürfniſſe und überhaupt die Weiſen ihrer Befriedigung, welche wieder relative Zwecke und abſtrakte Bedürfniſſe werden; — eine ins Unendliche fortgehende Vervielfältigung, welche in eben dem Maaße eine Unterſcheidung dieſer Beſtimmungen und Beurtheilung der Angemeſſenheit der Mittel zu ihren Zwecken, — die Verfeinerung, iſt.

Zuſatz. Das was die Engländer comfortable nennen, iſt etwas durchaus Unerſchöpfliches und ins Unendliche Fortgehendes, denn jede Bequemlichkeit zeigt wieder ihre Unbequemlichkeit, und dieſe Erfindungen nehmen kein Ende. Es wird ein Bedürfniß daher, nicht ſowohl von denen, welche es auf unmittelbare Weiſe haben, als vielmehr durch ſolche hervorgebracht, welche durch ſein Entſtehen einen Gewinn ſuchen.

§. 192.

Die Bedürfniſſe und die Mittel werden als reelles Daſeyn

ein Seyn für Andere, durch deren Bedürfnisse und Arbeit die Befriedigung gegenseitig bedingt ist. Die Abstraktion, die eine Qualität der Bedürfnisse und der Mittel wird (s. vorherg. §.), wird auch eine Bestimmung der gegenseitigen Beziehung der Individuen auf einander; diese Allgemeinheit als Anerkanntseyn ist das Moment, welches sie in ihrer Vereinzelung und Abstraktion zu konkreten als gesellschaftlichen Bedürfnissen, Mitteln und Weisen der Befriedigung macht.

Zusatz. Dadurch, daß ich mich nach dem Anderen richten muß, kommt hier die Form der Allgemeinheit herein. Ich erwerbe von Anderen die Mittel der Befriedigung und muß demnach ihre Meinung annehmen. Zugleich aber bin ich genöthigt Mittel für die Befriedigung Anderer hervorzubringen. Das Eine also spielt in das Andere und hängt damit zusammen: alles Partikulare wird insofern ein Gesellschaftliches; in der Art der Kleidung, in der Zeit des Essens liegt eine gewisse Konvenienz, die man annehmen muß, weil es in diesen Dingen nicht der Mühe werth ist seine Einsicht zeigen zu wollen, sondern es am klügsten ist, darin wie Andere zu verfahren.

§. 193.

Dieß Moment wird so eine besondere Zweckbestimmung für die Mittel für sich und deren Besitz, so wie für die Art und Weise der Befriedigung der Bedürfnisse. Es enthält ferner unmittelbar die Forderung der Gleichheit mit den Anderen hierin; das Bedürfniß dieser Gleichheit einer Seits und das Sich-gleich-machen, die Nachahmung, wie anderer Seits das Bedürfniß der darin ebenso vorhandenen Besonderheit, sich durch eine Auszeichnung geltend zu machen, wird selbst eine wirkliche Quelle der Vervielfältigung der Bedürfnisse und ihrer Verbreitung.

§. 194.

Indem im gesellschaftlichen Bedürfnisse, als der Verknüp-

ſung vom unmittelbaren oder natürlichen und vom geiſtigen Bedürfniſſe der Vorſtellung, das Letztere ſich als das Allgemeine zum Ueberwiegenden macht, ſo liegt in dieſem geſellſchaftlichen Momente die Seite der Befreiung, daß die ſtrenge Naturnothwendigkeit des Bedürfniſſes verſteckt wird, und der Menſch ſich zu ſeiner, und zwar einer allgemeinen Meinung und einer nur ſelbſtgemachten Nothwendigkeit, ſtatt nur zu äuſſerlicher, zu innerer Zufälligkeit, zur Willkür, verhält.

Die Vorſtellung als ob der Menſch in einem ſogenannten Naturzuſtande, worin er nur ſogenannte einfache Naturbedürfniſſe hätte, und für ihre Befriedigung nur Mittel gebrauchte, wie eine zufällige Natur ſie ihm unmittelbar gewährte, in Rückſicht auf die Bedürfniſſe in Freiheit lebte, iſt, noch ohne Rückſicht des Moments der Befreiung, die in der Arbeit liegt, wovon nachher, — eine unwahre Meinung, weil das Naturbedürfniß als ſolches und deſſen unmittelbare Befriedigung nur der Zuſtand der in die Natur verſenkten Geiſtigkeit und damit der Rohheit und Unfreiheit wäre, und die Freiheit allein in der Reflexion des Geiſtigen in ſich, ſeiner Unterſcheidung von dem Natürlichen und ſeinem Reflexe auf dieſes, liegt.

§. 195.

Dieſe Befreiung iſt formell, indem die Beſonderheit der Zwecke der zu Grunde liegende Inhalt bleibt. Die Richtung des geſellſchaftlichen Zuſtandes auf die unbeſtimmte Vervielfältigung und Specificirung der Bedürfniſſe, Mittel und Genüſſe, welche, ſo wie der Unterſchied zwiſchen natürlichem und ungebildetem Bedürfniſſe, keine Grenzen hat, — der Luxus iſt eine ebenſo unendliche Vermehrung der Abhängigkeit und Noth, welche es mit einer den unendlichen Widerſtand leiſtenden Materie, nämlich mit äuſſeren Mitteln von der beſonderen Art, Eigenthum des freien Willens zu ſeyn, dem ſomit abſolut Harten, zu thun hat.

Zuſatz. Diogenes in ſeiner ganzen cyniſchen Geſtalt iſt eigentlich nur ein Produkt des athenienſiſchen geſellſchaftlichen Lebens, und was ihn determinirte, war die Meinung, gegen welche ſeine Weiſe überhaupt agirte. Sie iſt daher nicht unabhängig, ſondern nur durch dieſes Geſellſchaftliche entſtanden, und ſelbſt ein unartiges Produkt des Luxus. Wo auf der einen Seite derſelbe ſich auf ſeiner Höhe befindet, da iſt auch die Noth und Verworfenheit auf der anderen Seite ebenſo groß, und der Cynismus wird dann durch den Gegenſatz der Verfeinerung hervorgebracht.

b) Die Art der Arbeit.

§. 196.

Die Vermittelung, den partikularisirten Bedürfniſſen angemeſſene ebenſo partikulariſirte Mittel zu bereiten und zu erwerben iſt die Arbeit, welche das von der Natur unmittelbar gelieferte Material für dieſe vielfachen Zwecke durch die mannigfaltigſten Proceſſe ſpecificirt. Dieſe Formirung giebt nun dem Mittel den Werth und ſeine Zweckmäßigkeit, ſo daß der Menſch in ſeiner Konſumtion ſich vornehmlich zu menſchlichen Produktionen verhält und ſolche Bemühungen es ſind, die er verbraucht.

Zuſatz. Das unmittelbare Material, das nicht verarbeitet zu werden braucht, iſt nur gering: ſelbſt die Luft hat man ſich zu erwerben, indem man ſie warm zu machen hat; nur etwa das Waſſer kann man ſo trinken, wie man es vorfindet. Menſchenſchweiß und Menſchenarbeit erwirbt dem Menſchen die Mittel des Bedürfniſſes.

§. 197.

An der Mannigfaltigkeit der intereſſirenden Beſtimmungen und Gegenſtände entwickelt ſich die theoretiſche Bildung, nicht nur eine Mannigfaltigkeit von Vorſtellungen und Kenntniſſen, ſondern auch eine Beweglichkeit und Schnelligkeit des

Vorſtellens und des Uebergehens von einer Vorſtellung zur andern, das Faſſen verwickelter und allgemeiner Beziehungen u. ſ. f. — die Bildung des Verſtandes überhaupt damit auch der Sprache. — Die praktiſche Bildung durch die Arbeit beſteht in dem ſich erzeugenden Bedürfniß und der Gewohnheit der Beſchäftigung überhaupt, dann der Beſchränkung ſeines Thuns Theils nach der Natur des Materials, Theils aber vornehmlich nach der Willkür Anderer, und einer durch dieſe Zucht ſich erwerbenden Gewohnheit objektiver Thätigkeit und allgemeingültiger Geſchicklichkeiten.

Zuſatz. Der Barbar iſt faul, und unterſcheidet ſich vom Gebildeten dadurch, daß er in der Stumpfheit vor ſich hin brütet, denn die praktiſche Bildung beſteht eben in der Gewohnheit und in dem Bedürfen der Beſchäftigung. Der Ungeſchickte bringt immer etwas Anderes heraus, als er will, weil er nicht Herr über ſein eigenes Thun iſt, während der Arbeiter geſchickt genannt werden kann, der die Sache hervorbringt, wie ſie ſeyn ſoll, und der keine Sprödigkeit in ſeinem ſubjektiven Thun gegen den Zweck findet.

§. 198.

Das Allgemeine und Objektive in der Arbeit liegt aber in der Abſtraktion, welche die Specificirung der Mittel und Bedürfniſſe bewirkt, damit ebenſo die Produktion ſpecificirt und die Theilung der Arbeiten hervorbringt. Das Arbeiten des Einzelnen wird durch die Theilung einfacher und hierdurch die Geſchicklichkeit in ſeiner abſtrakten Arbeit, ſo wie die Menge ſeiner Produktionen größer. Zugleich vervollſtändigt dieſe Abſtraktion der Geſchicklichkeit und des Mittels die Abhängigkeit und die Wechſelbeziehung der Menſchen für die Befriedigung der übrigen Bedürfniſſe zur gänzlichen Nothwendigkeit. Die Abſtraktion des Producirens macht das Arbeiten ferner immermehr mechaniſch und damit am Ende fähig, daß der

Mensch davon wegtreten und an seine Stelle die Maschine eintreten lassen kann.

c) Das Vermögen.

§. 199.

In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller Andern um, — in die Vermittelung des Besondern durch das Allgemeine als dialektische Bewegung, so daß indem jeder für sich erwirbt, producirt und genießt, er eben damit für den Genuß der Uebrigen producirt und erwirbt. Diese Nothwendigkeit, die in der allseitigen Verschlingung der Abhängigkeit Aller liegt, ist nunmehr für jeden das allgemeine, bleibende Vermögen (s. §. 170), das für ihn die Möglichkeit enthält, durch seine Bildung und Geschicklichkeit daran Theil zu nehmen, um für seine Subsistenz gesichert zu seyn, — so wie dieser durch seine Arbeit vermittelte Erwerb das allgemeine Vermögen erhält und vermehrt.

§. 200.

Die Möglichkeit der Theilnahme an dem allgemeinen Vermögen, das besondere Vermögen, ist aber bedingt, Theils durch eine unmittelbare eigene Grundlage (Kapital), Theils durch die Geschicklichkeit, welche ihrer Seits wieder selbst durch jenes, dann aber durch die zufälligen Umstände bedingt ist, deren Mannigfaltigkeit die Verschiedenheit in der Entwickelung der schon für sich ungleichen natürlichen körperlichen und geistigen Anlagen hervorbringt, — eine Verschiedenheit, die in dieser Sphäre der Besonderheit nach allen Richtungen und von allen Stufen sich hervorthut und mit der übrigen Zufälligkeit und Willkür die Ungleichheit des Vermögens und der Geschicklichkeiten der Individuen zur nothwendigen Folge hat.

Dem in der Idee enthaltenen objektiven Rechte der

Beſonderheit des Geiſtes, welches die von der Natur — dem Elemente der Ungleichheit — geſetzte Ungleichheit der Menſchen, in der bürgerlichen Geſellſchaft nicht nur nicht aufhebt, ſondern aus dem Geiſte producirt, ſie zu einer Ungleichheit der Geſchicklichkeit, des Vermögens und ſelbſt der intellektuellen und moraliſchen Bildung erhebt, — die Forderung der Gleichheit entgegenſetzen, gehört dem leeren Verſtande an, der dieß ſein Abſtraktum und ſein Sollen für das Reelle und Vernünftige nimmt. Dieſe Sphäre der Beſonderheit, die ſich das Allgemeine einbildet, behält in dieſer nur relativen Identität mit demſelben ebenſo ſehr die natürliche als willkürliche Beſonderheit, damit den Reſt des Naturzuſtandes, in ſich. Ferner iſt es die im Syſteme menſchlicher Bedürfniſſe und ihrer Bewegung immanente Vernunft, welche daſſelbe zu einem organiſchen Ganzen von Unterſchieden gliedert; ſ. folg. §.

§. 201.

Die unendlich mannigfachen Mittel und deren ebenſo unendlich ſich verſchränkende Bewegung in der gegenſeitigen Hervorbringung und Austauſchung ſammelt durch die ihrem Inhalte inwohnende Allgemeinheit und unterſcheidet ſich in allgemeinen Maſſen, ſo daß der ganze Zuſammenhang ſich zu beſonderen Syſtemen der Bedürfniſſe, ihrer Mittel und Arbeiten, der Arten und Weiſen der Befriedigung und der theoretiſchen und praktiſchen Bildung, — Syſtemen, denen die Individuen zugetheilt ſind, — zu einem Unterſchiede der Stände, ausbildet.

Zuſatz. Die Art und Weiſe der Theilnahme am allgemeinen Vermögen iſt jeder Beſonderheit der Individuen überlaſſen, aber die allgemeine Verſchiedenheit der Beſonderung der bürgerlichen Geſellſchaft iſt ein Nothwendiges. Wenn die erſte Baſis des Staats die Familie iſt, ſo ſind die Stände die zweite. Dieſe iſt um deſſentwillen ſo wich-

tig, weil die Privatperſonen, obgleich ſelbſtſüchtig, die Nothwendigkeit haben nach Anderen ſich herauszuwenden. Hier iſt alſo die Wurzel, durch die die Selbſtſucht ſich an das Allgemeine, an den Staat knüpft, deſſen Sorge es ſeyn muß, daß dieſer Zuſammenhang ein gediegener und feſter ſey.

§. 202.

Die Stände beſtimmen ſich nach dem Begriffe als der ſubſtantielle oder unmittelbare, der reflektirende oder formelle, und dann als der allgemeine Stand.

§. 203.

a) Der ſubſtantielle Stand hat ſein Vermögen an den Naturprodukten eines Bodens, — den er bearbeitet, eines Bodens, der ausſchließendes Privat-Eigenthum zu ſeyn fähig iſt und nicht nur unbeſtimmte Abnutzung, ſondern eine objektive Formirung erfordert. Gegen die Anknüpfung der Arbeit und des Erwerbs an einzelne feſte Natur-Epochen und die Abhängigkeit des Ertrags von der veränderlichen Beſchaffenheit des Natur-Proceſſes macht ſich der Zweck des Bedürfniſſes zu einer Vorſorge auf die Zukunft, behält aber durch ihre Bedingungen die Weiſe einer weniger durch die Reflexion und eigenen Willen vermittelten Subſiſtenz, und darin überhaupt die ſubſtantielle Geſinnung einer unmittelbaren auf dem Familienverhältniſſe und dem Zutrauen beruhenden Sittlichkeit.

Mit Recht iſt der eigentliche Anfang und die erſte Stiftung der Staaten in die Einführung des Ackerbaues, nebſt der Einführung der Ehe geſetzt worden, indem jenes Princip das Formiren des Bodens und damit ausſchließendes Privat-Eigenthum mit ſich führt (vergl. §. 170 Anm.), und das im Schweifenden ſeine Subſiſtenz ſuchende, ſchweifende Leben des Wilden zur Ruhe des Privat-Rechts und zur Sicherheit der Befriedigung des Bedürfniſſes zurückführt, womit ſich die Beſchränkung der Geſchlechterliebe zur

Ehe, und damit die Erweiterung dieſes Bandes zu einem fortdauernden in ſich allgemeinen Bunde, des Bedürfniſſes zur Familienſorge und des Beſitzes zum Familiengute verknüpft. Sicherung, Befeſtigung, Dauer der Befriedigung der Bedürfniſſe u. ſ. f. — Charaktere, wodurch ſich dieſe Inſtitutionen zunächſt empfehlen, ſind nichts Anderes als Formen der Allgemeinheit und Geſtaltungen, wie die Vernünftigkeit, der abſolute Endzweck, ſich in dieſen Gegenſtänden geltend macht. — Was kann für dieſe Materie intereſſanter ſeyn, als meines ſehr verehrten Freundes, Herrn Creuzers, ebenſo geiſtreiche als gelehrte Aufſchlüſſe, die derſelbe insbeſondere im vierten Band ſeiner Mythologie und Symbolik, über die agronomiſchen Feſte, Bilder und Heiligthümer der Alten uns gegeben hat, welche ſich der Einführung des Ackerbaues und der damit zuſammenhängenden Inſtitutionen als göttlicher Thaten bewußt worden ſind, und ihnen ſo religiöſe Verehrung widmeten.

Daß der ſubſtantielle Charakter dieſes Standes von Seiten der Geſetze des Privat-Rechts, insbeſondere der Rechtspflege, ſo wie von Seiten des Unterrichts und der Bildung, auch der Religion, Modifikationen, nicht in Anſehung des ſubſtantiellen Inhalts, aber in Anſehung der Form und Reflexions-Entwickelung nach ſich zieht iſt eine weitere Folge, die ebenſo in Anſehung der anderen Stände ſtatt hat.

Zuſatz. In unſerer Zeit wird die Oekonomie auch auf reflektirende Weiſe, wie eine Fabrik betrieben, und nimmt dann einen ihrer Natürlichkeit widerſtrebenden Charakter des zweiten Standes an. Indeſſen wird dieſer erſte Stand immer mehr die Weiſe des patriarchaliſchen Lebens und die ſubſtantielle Geſinnung deſſelben behalten. Der Menſch nimmt hier mit unmittelbarer Empfindung das

Gegebene und Empfangene auf, ist Gott dafür dankbar, und lebt im gläubigen Zutrauen, das diese Güte fortdauern werde. Was er bekommt, reicht ihm hin: er braucht es auf, denn es kommt ihm wieder. Dieß ist die einfache, nicht auf Erwerbung des Reichthums gerichtete Gesinnung: man kann sie auch die altadelige nennen, die, was da ist, verzehrt. Bei diesem Stande thut die Natur die Hauptsache, und der eigene Fleiß ist dagegen das Untergeordnete, während beim zweiten Stande gerade der Verstand das Wesentliche ist, und das Naturprodukt nur als Material betrachtet werden kann.

§. 204.

b) Der Stand des Gewerbs hat die Formirung des Natur-Produkts zu seinem Geschäfte, und ist für die Mittel seiner Subsistenz an seine Arbeit, an die Reflexion und den Verstand, so wie wesentlich an die Vermittelung mit den Bedürfnissen und den Arbeiten Anderer angewiesen. Was er vor sich bringt und genießt, hat er vornehmlich sich selbst, seiner eigenen Thätigkeit zu danken. — Sein Geschäft unterscheidet sich wieder als Arbeit für einzelne Bedürfnisse in konkreterer Weise, und auf Verlangen Einzelner in den Handwerksstand, — als abstraktere Gesammtmasse der Arbeit für einzelne Bedürfnisse aber eines allgemeinen Bedarfs, in den Fabrikantenstand; — und als Geschäft des Tausches der vereinzelten Mittel gegen einander vornehmlich durch das allgemeine Tauschmittel, das Geld, in welchem der abstrakte Werth aller Waaren wirklich ist, — in den Handelsstand.

Zusatz. Das Individuum im Stande des Gewerbes ist an sich gewiesen, und dieses Selbstgefühl hängt mit der Forderung eines rechtlichen Zustandes aufs Engste zusammen. Der Sinn für Freiheit und Ordnung ist daher hauptsächlich in den Städten aufgegangen. Der erste Stand hat dagegen wenig selbst zu denken: was er erwirbt, ist Gabe

eines Fremden, der Natur: dieß Gefühl der Abhängigkeit iſt bei ihm ein Erſtes, und damit verbindet ſich leicht auch dieß von Menſchen, über ſich das ergehen zu laſſen, was da kommen mag: der erſte Stand iſt daher mehr zur Unterwürfigkeit, der zweite mehr zur Freiheit geneigt.

§. 205.

c) Der allgemeine Stand hat die allgemeinen Intereſſen des geſellſchaftlichen Zuſtandes zu ſeinem Geſchäfte; der direkten Arbeit für die Bedürfniſſe muß er daher entweder durch Privat-Vermögen oder dadurch enthoben ſeyn, daß er vom Staat, der ſeine Thätigkeit in Anſpruch nimmt, ſchadlos gehalten wird, ſo daß das Privat-Intereſſe in ſeiner Arbeit für das Allgemeine ſeine Befriedigung findet.

§. 206.

Der Stand, als die ſich objektiv gewordene Beſonderheit, theilt ſich ſo einer Seits nach dem Begriffe in ſeine allgemeinen Unterſchiede. Anderer Seits aber, welchem beſonderen Stande das Individuum angehöre, darauf haben Naturell, Geburt und Umſtände ihren Einfluß, aber die letzte und weſentliche Beſtimmung liegt in der ſubjektiven Meinung und der beſondern Willkür, die ſich in dieſer Sphäre ihr Recht, Verdienſt und ihre Ehre giebt, ſo daß, was in ihr durch innere Nothwendigkeit geſchieht, zugleich durch die Willkür vermittelt iſt und für das ſubjektive Bewußtſeyn die Geſtalt hat, das Werk ſeines Willens zu ſeyn.

Auch in dieſer Rückſicht thut ſich in Bezug auf das Princip der Beſonderheit und der ſubjektiven Willkür der Unterſchied in dem politiſchen Leben des Morgenlands und Abendlands, und der antiken und der modernen Welt hervor. Die Eintheilung des Ganzen in Stände erzeugt ſich bei jenen zwar objektiv von ſelbſt, weil ſie an ſich vernünftig iſt, aber das Princip der ſubjektiven Beſonderheit erhält dabei nicht zugleich ſein Recht, indem z. B. die

Zutheilung der Individuen zu den Ständen den Regenten, wie in dem *platonischen Staate* (de Rep. III, p. 320 ed. Bip. T. VI.), oder der *bloßen Geburt*, wie in den *indischen Kasten* überlassen ist. So in die Organisation des Ganzen nicht aufgenommen, und in ihm nicht versöhnt, zeigt sich deswegen die subjektive Besonderheit, weil sie als wesentliches Moment gleichfalls hervortritt, als Feindseliges, als Verderben der gesellschaftlichen Ordnung (s. §. 185 Anm.), entweder als sie über den Haufen werfend, wie in den griechischen Staaten und in der römischen Republik, oder wenn diese als Gewalt habend oder etwa als religiöse Autorität sich erhält, als innere Verdorbenheit und vollkommene Degradation, — wie gewissermaßen bei den *Lacedämoniern* und jetzt am vollständigsten bei den *Indiern* der Fall ist. — Von der objektiven Ordnung aber, in Angemessenheit mit ihr und zugleich in ihrem Recht erhalten, wird die subjektive Besonderheit zum Princip aller Belebung der bürgerlichen Gesellschaft, der Entwickelung der denkenden Thätigkeit, des Verdiensts und der Ehre. Die Anerkennung und das Recht, daß, was in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate durch die Vernunft nothwendig ist, zugleich *durch die Willkür vermittelt* geschehe, ist die nähere Bestimmung dessen, was vornehmlich in der allgemeinen Vorstellung *Freiheit* heißt. (§. 121).

§. 207.

Das Individuum giebt sich nur Wirklichkeit, indem es in das *Daseyn* überhaupt, somit in *die bestimmte Besonderheit* tritt, hiermit *ausschließend* sich auf eine der *besondern* Sphären des Bedürfnisses beschränkt. Die sittliche Gesinnung in diesem Systeme ist daher die *Rechtschaffenheit* und die *Standesehre*, sich und zwar aus eigener Bestimmung durch seine Thätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit zum Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft zu

machen und als ſolches zu erhalten, und nur durch dieſe Vermittelung mit dem Allgemeinen für ſich zu ſorgen, ſo wie dadurch in ſeiner Vorſtellung und der Vorſtellung Anderer anerkannt zu ſeyn. — Die Moralität hat ihre eigenthümliche Stelle in dieſer Sphäre, wo die Reflexion auf ſein Thun, der Zweck der beſondern Bedürfniſſe und des Wohls herrſchend iſt, und die Zufälligkeit in Befriedigung derſelben auch eine zufällige und einzelne Hülfe zur Pflicht macht.

Daß das Individuum ſich zunächſt (d. i. beſonders in der Jugend) gegen die Vorſtellung ſträubt, ſich zu einem beſondern Stand zu entſchließen und dieß als eine Beſchränkung ſeiner allgemeinen Beſtimmung und als eine bloß äußerliche Nothwendigkeit anſieht, liegt in dem abſtrakten Denken, das an dem Allgemeinen und damit Unwirklichen ſtehen bleibt, und nicht erkennt, daß um dazuſeyn, der Begriff überhaupt in den Unterſchied des Begriffs und ſeiner Realität, und damit in die Beſtimmtheit und Beſonderheit tritt (ſ. §. 7), und daß es nur damit Wirklichkeit und ſittliche Objektivität gewinnen kann.

Zuſatz. Darunter, daß der Menſch etwas ſeyn müſſe, verſtehen wir, daß er einem beſtimmten Stande angehöre; denn dieß etwas will ſagen, daß er alsdann etwas Subſtantielles iſt. Ein Menſch ohne Stand iſt eine bloße Privatperſon und ſteht nicht in wirklicher Allgemeinheit. Von der anderen Seite kann ſich der Einzelne in ſeiner Beſonderheit für das Allgemeine halten, und vermeinen, daß wenn er in einen Stand ginge, er ſich einem Niedrigeren hingebe. Dieß iſt die falſche Vorſtellung, daß wenn etwas ein Daſeyn, das ihm nöthig iſt, gewinnt, es ſich dadurch beſchränke und aufgebe.

§. 208.

Das Princip dieſes Syſtems der Bedürfniſſe hat als die eigene Beſonderheit des Wiſſens und des Wollens die an und

für ſich ſeyende Allgemeinheit, die Allgemeinheit der Freiheit nur abſtrakt, ſomit als Recht des Eigenthums in ſich, welches aber hier nicht mehr nur an ſich, ſondern in ſeiner geltenden Wirklichkeit, als Schutz des Eigenthums durch die Rechtspflege, iſt.

B. Die Rechtspflege.

§. 209.

Das Relative der Wechſelbeziehung der Bedürfniſſe und der Arbeit für ſie hat zunächſt ſeine Reflexion in ſich, überhaupt in der unendlichen Perſönlichkeit, dem (abſtrakten) Rechte. Es iſt aber dieſe Sphäre des Relativen, als Bildung, ſelbſt, welche dem Rechte das Daſeyn giebt, als allgemein Anerkanntes, Gewußtes und Gewolltes zu ſeyn, und vermittelt durch dieß Gewußt- und Gewolltſeyn Gelten und objektive Wirklichkeit zu haben.

Es gehört der Bildung, dem Denken als Bewußtſeyn des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß Ich als allgemeine Perſon aufgefaßt werde, worin Alle identiſch ſind. Der Menſch gilt ſo, weil er Menſch iſt, nicht weil er Jude, Katholik, Proteſtant, Deutſcher, Italiener u. ſ. f. iſt, — dieß Bewußtſeyn, dem der Gedanke gilt, iſt von unendlicher Wichtigkeit, — nur dann mangelhaft, wenn es etwa als Kosmopolitismus ſich dazu fixirt, dem konkreten Staatsleben gegenüber zu ſtehen.

Zuſatz. Einer Seits iſt es durch das Syſtem der Partikularität, daß das Recht äußerlich nothwendig wird als Schutz für die Beſonderheit. Wenn es auch aus dem Begriffe kommt, ſo tritt es doch nur in die Exiſtenz, weil es nützlich für die Bedürfniſſe iſt. Damit man den Gedanken des Rechts habe, muß man zum Denken gebildet ſeyn und nicht mehr im bloß Sinnlichen verweilen: man muß den Gegenſtänden die Form der Allgemeinheit anpaſ-

ſen und ſich ebenſo im Willen nach einem Allgemeinen richten. Erſt nachdem die Menſchen ſich vielfache Bedürfniſſe erfunden haben, und die Erwerbung derſelben ſich in der Befriedigung verſchlingt, vermögen ſich Geſetze zu bilden.

§. 210.

Die objektive Wirklichkeit des Rechts iſt, Theils für das Bewußtſeyn zu ſeyn, überhaupt gewußt zu werden, Theils die Macht der Wirklichkeit zu haben und zu gelten und damit auch als allgemein Gültiges gewußt zu werden

a) Das Recht als Geſetz.

§. 211.

Was an ſich Recht iſt, iſt in ſeinem objektiven Daſeyn geſetzt, d. i. durch den Gedanken für das Bewußtſeyn beſtimmt, und als das, was Recht iſt und gilt, bekannt, das Geſetz; und das Recht iſt durch dieſe Beſtimmung poſitives Recht überhaupt.

Etwas als Allgemeines ſetzen, d. i. es als Allgemeines zum Bewußtſeyn bringen — iſt bekanntlich denken (vergl. oben §. 13 Anm. und §. 21 Anm.); indem es ſo den Inhalt auf ſeine einfachſte Form zurückbringt, giebt es ihm ſeine letzte Beſtimmtheit. Was Recht iſt, erhält erſt damit, daß es zum Geſetze wird, nicht nur die Form ſeiner Allgemeinheit, ſondern ſeine wahrhafte Beſtimmtheit. Es iſt darum bei der Vorſtellung des Geſetzgebens nicht bloß das eine Moment vor ſich zu haben, daß dadurch etwas als die für alle gültige Regel des Benehmens ausgeſprochen werde; ſondern das innere weſentliche Moment iſt vor dieſem anderen die Erkenntniß des Inhalts in ſeiner beſtimmten Allgemeinheit. Gewohnheitsrechte ſelbſt, da nur die Thiere ihr Geſetz als Inſtinkt haben, nur die Menſchen aber es ſind, die es als Gewohnheit haben, enthalten das Moment, als Gedanken zu ſeyn und gewußt zu werden. Ihr Unterſchied von Ge-

setzen bestehet nur darin, daß sie auf eine subjektive und zufällige Weise gewußt werden, daher für sich unbestimmter und die Allgemeinheit des Gedankens getrübter, außerdem die Kenntniß des Rechts nach dieser und jener Seite und überhaupt ein zufälliges Eigenthum Weniger ist. Daß sie durch ihre Form, als Gewohnheiten zu seyn, den Vorzug haben sollen, ins Leben übergegangen zu seyn (— man spricht heutiges Tages übrigens gerade da am meisten vom Leben und vom Uebergehen ins Leben, wo man in dem todtesten Stoffe und in den todtesten Gedanken versirt —) ist eine Täuschung, da die geltenden Gesetze einer Nation dadurch, daß sie geschrieben und gesammelt sind, nicht aufhören, seine Gewohnheiten zu seyn. Wenn die Gewohnheitsrechte dazu kommen, gesammelt und zusammengestellt zu werden, was bei einem nur zu einiger Bildung gediehenen Volke bald geschehen muß, so ist dann diese Sammlung das Gesetzbuch, das sich freilich, weil es bloße Sammlung ist, durch seine Unförmlichkeit, Unbestimmtheit und Lückenhaftigkeit auszeichnen wird. Es wird sich vornehmlich von einem eigentlich sogenannten Gesetzbuche dadurch unterscheiden, daß dieses die Rechts-Principien in ihrer Allgemeinheit und damit in ihrer Bestimmtheit denkend auffaßt und ausspricht. Englands Landrecht oder gemeines Recht ist bekanntlich in Statuten (förmlichen Gesetzen) und in einem sogenannten ungeschriebenen Gesetze enthalten; dieses ungeschriebene Gesetz ist übrigens ebenso gut geschrieben, und dessen Kenntniß kann und muß durch Lesen allein (der vielen Quartanten, die es ausfüllt) erworben werden. Welche ungeheure Verwirrung aber auch in der dortigen Rechtspflege sowohl, als in der Sache liegt, schildern die Kenner derselben. Insbesondere bemerken sie den Umstand, daß, da dieß ungeschriebene Gesetz in den Decisionen der Gerichtshöfe und Richter

enthalten iſt, die Richter damit fortdauernd die Geſetzgeber machen, daß ſie auf die Autorität ihrer Vorgänger, als die nichts gethan als das ungeſchriebene Geſetz ausgeſprochen haben, ebenſo angewieſen ſind, als nicht angewieſen ſind, da ſie ſelbſt das ungeſchriebene Geſetz in ſich haben, und daraus das Recht haben, über die vorhergegangenen Entſcheidungen zu urtheilen, ob ſie demſelben angemeſſen ſind oder nicht. — Gegen eine ähnliche Verwirrung, die in der ſpätern römiſchen Rechtspflege aus den Autoritäten aller der verſchiedenen berühmten Juriskonſulten entſtehen konnte, wurde von einem Kaiſer das ſinnreiche Auskunftsmittel getroffen, das den Namen Citirgeſetz führt und eine Art von kollegialiſcher Einrichtung unter den längſt verſtorbenen Rechtsgelehrten, mit Mehrheit der Stimmen und einem Präſidenten, einführte (ſ. Herrn Hugo's röm. Rechtsgeſchichte §. 354). — Einer gebildeten Nation oder dem juriſtiſchen Stande in derſelben die Fähigkeit abzuſprechen, ein Geſetzbuch zu machen, — da es nicht darum zu thun ſeyn kann, ein Syſtem ihrem Inhalte nach neuer Geſetze zu machen, ſondern den vorhandenen geſetzlichen Inhalt in ſeiner beſtimmten Allgemeinheit zu erkennen, d. i. ihn denkend zu faſſen, — mit Hinzufügung der Anwendung aufs Beſondere, — wäre einer der größten Schimpfe, der einer Nation oder jenem Stande angethan werden könnte. —

Zuſatz. Die Sonne wie die Planeten haben auch ihre Geſetze, aber ſie wiſſen ſie nicht: Barbaren werden durch Triebe, Sitten, Gefühle regiert, aber ſie haben kein Bewußtſeyn davon. Dadurch, daß das Recht geſetzt und gewußt iſt, fällt alles Zufällige der Empfindung, des Meinens, die Form der Rache, des Mitleids, der Eigenſucht fort, und ſo erlangt das Recht erſt ſeine wahrhafte Beſtimmtheit und kommt zu ſeiner Ehre. Erſt durch die Zucht des Auffaſſens

wird es der Allgemeinheit fähig. Daß es bei der Anwendung der Geſetze Kolliſionen giebt, wo der Verſtand des Richters ſeinen Platz hat, iſt durchaus nothwendig, weil ſonſt eben die Ausführung etwas durchaus Maſchinenmäßiges würde. Wenn man darauf gekommen iſt, die Kolliſionen dadurch abzuſchaffen, daß man Vieles dem Gutdünken der Richter überlaſſen will, ſo iſt ein ſolcher Ausweg weit ſchlechter, weil auch die Kolliſion dem Gedanken, dem denkenden Bewußtſeyn und ſeiner Dialektik angehört, die bloße Entſcheidung durch den Richter aber Willkür wäre. Man führt in der Regel für das Gewohnheitsrecht an, daß es lebendig ſey, aber dieſe Lebendigkeit, das heißt die Identität der Beſtimmung mit dem Subjekte macht das Weſen der Sache noch nicht aus; das Recht muß denkend gewußt werden, es muß ein Syſtem in ſich ſelbſt ſeyn, und nur als ſolches kann es bei gebildeten Nationen gelten. Wenn man in der neueſten Zeit den Völkern den Beruf zur Geſetzgebung abgeſprochen hat, ſo iſt dieß nicht allein ein Schimpf, ſondern enthält das Abgeſchmackte, daß bei der unendlichen Menge vorhandener Geſetze nicht einmal den Einzelnen die Geſchicklichkeit zugetraut wird, dieſelben in ein konſequentes Syſtem zu bringen, während gerade das Syſtematiſiren, das heißt das Erheben ins Allgemeine der unendliche Drang der Zeit iſt. Ebenſo hat man Sammlungen von Deciſionen, wie ſie ſich im Corpus juris vorfinden, für vorzüglicher, wie ein im allgemeinſten Sinne ausgearbeitetes Geſetzbuch gehalten, weil in ſolchen Deciſionen immer noch eine gewiſſe Beſonderheit und eine geſchichtliche Erinnerung feſtgehalten wird, von der man nicht laſſen will. Wie arg ſolche Sammlungen ſind, zeigt zur Genüge die Praxis des engliſchen Rechts.

§. 212.

In dieſer Identität des Anſichſeyns und des Geſetzt-

ſeyns hat nur das als Recht Verbindlichkeit, was Geſetz iſt. Indem das Geſetztſeyn die Seite des Daſeyns ausmacht, in der auch das Zufällige des Eigenwillens und anderer Beſonderheit eintreten kann, ſo kann das, was Geſetz iſt, in ſeinem Inhalte noch von dem verſchieden ſeyn, was an ſich Recht iſt.

Im poſitiven Rechte iſt daher das, was geſetzmäßig iſt, die Quelle der Erkenntniß deſſen, was Recht iſt, oder eigentlich, was Rechtens iſt; — die poſitive Rechtswiſſenſchaft iſt inſofern eine hiſtoriſche Wiſſenſchaft, welche die Autorität zu ihrem Princip hat. Was noch übriges geſchehen kann, iſt Sache des Verſtandes und betrifft die äußere Ordnung, Zuſammenſtellung, Konſequenz, weitere Anwendung und dergl. Wenn der Verſtand ſich auf die Natur der Sache ſelbſt einläßt, ſo zeigen die Theorien, z. B. des Kriminal-Rechts, was er mit ſeinem Raiſonnement aus Gründen anrichtet. — Indem die poſitive Wiſſenſchaft einer Seits nicht nur das Recht, ſondern auch die nothwendige Pflicht hat, ſowohl die hiſtoriſchen Fortgänge, als die Anwendungen und Zerſpaltungen der gegebenen Rechtsbeſtimmungen in alle Einzelnheiten aus ihren poſitiven Datis zu deduciren und ihre Konſequenz zu zeigen, ſo darf ſie auf der andern Seite ſich wenigſtens nicht abſolut verwundern, wenn ſie es auch als eine Querfrage für ihre Beſchäftigung anſieht, wenn nun gefragt wird, ob denn nach allen dieſen Beweiſen eine Rechtsbeſtimmung vernünftig iſt. — Vergl. über das Verſtehen §. 3 Anm.

§. 213.

Das Recht, indem es in das Daſeyn zunächſt in der Form des Geſetztſeyns tritt, tritt auch dem Inhalte nach als Anwendung in die Beziehung auf den Stoff der in der bürgerlichen Geſellſchaft ins Unendliche ſich vereinzelnden und verwickelnden Verhältniſſe und Arten des Eigenthums und der Verträge, — ferner der auf Gemüth, Liebe und Zutrauen be-

ruhenden ſittlichen Verhältniſſe, jedoch dieſer nur inſofern ſie die Seite des abſtrakten Rechts enthalten (§. 159); die moraliſche Seite und moraliſchen Gebote, als welche den Willen nach ſeiner eigenſten Subjektivität und Beſonderheit betreffen, können nicht Gegenſtand der poſitiven Geſetzgebung ſeyn. Weitern Stoff liefern die aus der Rechtspflege ſelbſt, aus dem Staat u. ſ. f. fließenden Rechte und Pflichten.

Zuſatz. An den höheren Verhältniſſen der Ehe, Liebe, Religion, des Staats, können nur die Seiten Gegenſtand der Geſetzgebung werden, die ihrer Natur nach fähig ſind, die Aeußerlichkeit an ſich zu haben. Indeſſen macht hierbei die Geſetzgebung verſchiedener Völker einen großen Unterſchied. Bei den Chineſen iſt es z. B. Staatsgeſetz, daß der Mann ſeine erſte Frau mehr lieben ſoll, als die anderen Weiber, die er hat. Wird er überführt, das Gegentheil gethan zu haben, ſo beſtraft man ihn mit Prügeln. Ebenſo finden ſich in älteren Geſetzgebungen viel Vorſchriften über Treue und Redlichkeit, die der Natur des Geſetzes unangemeſſen ſind, weil ſie ganz in das Innerliche fallen. Nur beim Eide, wo die Dinge dem Gewiſſen anheimgeſtellt ſind, muß Redlichkeit und Treue als Subſtantielles berückſichtigt werden.

§. 214.

Außer der Anwendung auf das Beſondere ſchließt aber das Geſetztſeyn des Rechts die Anwendbarkeit auf den einzelnen Fall in ſich. Damit tritt es in die Sphäre des durch den Begriff unbeſtimmten Quantitativen (des Quantitativen für ſich oder als Beſtimmung des Werths bei Tauſch eines Qualitativen gegen eines andern Qualitativen). Die Begriffsbeſtimmtheit giebt nur eine allgemeine Grenze, innerhalb deren noch ein Hin- und Hergehen ſtattfindet. Dieſes muß aber zum Behuf der Verwirklichung abgebrochen werden, womit eine innerhalb jener Grenze zufällige und willkürliche Entſcheidung eintritt.

In dieſer Anſpitzung des Allgemeinen, nicht nur zum Beſonderen, ſondern zur Vereinzelung, d. i. zur unmittelbaren Anwendung, iſt es vornehmlich, wo das rein Poſitive der Geſetze liegt. Es läßt ſich nicht vernünftig beſtimmen, noch durch die Anwendung einer aus dem Begriffe herkommenden Beſtimmtheit entſcheiden, ob für ein Vergehen eine Leibesſtrafe von vierzig Streichen oder von vierzig weniger eins, noch ob eine Geldſtrafe von fünf Thalern oder aber von vier Thalern und drei und zwanzig n. ſ. f. Groſchen, noch ob eine Gefängnißſtrafe von einem Jahre oder von dreihundert und vier und ſechzig n. ſ. f. oder von einem Jahre und einem, zwei oder drei Tagen, das Gerechte ſey. Und doch iſt ſchon Ein Streich zuviel, Ein Thaler oder Ein Groſchen, Eine Woche, Ein Tag Gefängniß zuviel oder zu wenig eine Ungerechtigkeit. — Die Vernunft iſt es ſelbſt, welche anerkennt, daß die Zufälligkeit, der Widerſpruch und Schein ihrer, aber beſchränkte, Sphäre und Recht hat, und ſich nicht bemüht, dergleichen Widerſprüche ins Gleiche und Gerechte zu bringen; hier iſt allein noch das Intereſſe der Verwirklichung, das Intereſſe, daß überhaupt beſtimmt und entſchieden ſey, es ſey, auf welche Weiſe es (innerhalb einer Grenze) wolle, vorhanden. Dieſes Entſcheiden gehört der formellen Gewißheit ſeiner ſelbſt, der abſtracten Subjectivität an, welche ſich ganz nur daran halten mag, daß ſie, — innerhalb jener Grenze, nur abbreche und ſetze, damit feſtgeſetzt ſey, — oder auch an ſolche Beſtimmungsgründe, wie eine runde Zahl iſt, oder als die Zahl Vierzig weniger Eins enthalten mag. — Daß das Geſetz etwa nicht dieſe letzte Beſtimmtheit, welche die Wirklichkeit erfordert, feſtſetzt, ſondern ſie dem Richter zu entſcheiden überläßt, und ihn nur durch ein Minimum und Maximum beſchränkt, thut nichts zur Sache, denn dieß Minimum und Maximum iſt

jedes ſelbſt eine ſolche runde Zahl, und hebt es nicht auf, daß von dem Richter alsdann eine ſolche endliche, rein poſitive Beſtimmung gefaßt werde, ſondern geſteht es demſelben, wie nothwendig, zu.

Zuſatz. Es iſt weſentlich eine Seite an den Geſetzen und der Rechtspflege, die eine Zufälligkeit enthält, und die darin liegt, daß das Geſetz eine allgemeine Beſtimmung iſt, die auf den einzelnen Fall angewandt werden ſoll. Wollte man ſich gegen dieſe Zufälligkeit erklären, ſo würde man eine Abſtraktion ausſprechen. Das Quantitative einer Strafe kann z. B. keiner Begriffsbeſtimmung adäquat gemacht werden, und was auch entſchieden wird, iſt nach dieſer Seite zu immer eine Willkür. Dieſe Zufälligkeit aber iſt ſelbſt nothwendig, und wenn man daraus etwa gegen ein Geſetzbuch überhaupt argumentirt, daß es nicht vollkommen ſey, ſo überſieht man eben die Seite, woran eine Vollendung nicht zu erreichen iſt, und die daher genommen werden muß, wie ſie liegt.

b) Das Daſeyn des Geſetzes.

§. 215.

Die Verbindlichkeit gegen das Geſetz ſchließt von den Seiten des Rechts des Selbſtbewußtſeyns (§. 132 mit der Anm.) die Nothwendigkeit ein, daß die Geſetze allgemein bekannt gemacht ſeyen.

Die Geſetze ſo hoch aufhängen, wie Dionyſius der Tyrann that, daß ſie kein Bürger leſen konnte, — oder aber ſie in den weitläufigen Apparat von gelehrten Büchern, Sammlungen, von Deciſionen abweichender Urtheile und Meinungen, — Gewohnheiten u. ſ. f. und noch dazu in einer fremden Sprache vergraben, ſo daß die Kenntniß des geltenden Rechts nur denen zugänglich iſt, die ſich gelehrt darauf legen, — iſt ein und daſſelbe Unrecht. — Die Regenten, welche ihren Völkern, wenn auch nur eine unform-

liche Sammlung, wie Justinian, noch mehr aber ein Landrecht, als geordnetes und bestimmtes Gesetzbuch, gegeben haben, sind nicht nur die größten Wohlthäter derselben geworden und mit Dank dafür von ihnen gepriesen worden, sondern sie haben damit einen großen Akt der Gerechtigkeit exercirt.

Zusatz. Der Juristenstand, der die besondere Kenntniß der Gesetze hat, hält dieß oft für sein Monopol, und wer nicht vom Metier ist, soll nicht mitsprechen. So haben die Physiker Goethe's Farbenlehre übel genommen, weil er nicht vom Handwerk war, und noch dazu ein Dichter. Aber so wenig Jemand Schuhmacher zu seyn braucht, um zu wissen, ob ihm die Schuhe passen, ebenso wenig braucht er überhaupt zum Handwerk zu gehören, um über Gegenstände, die von allgemeinem Interesse sind, Kenntniß zu haben. Das Recht betrifft die Freiheit, dieß Würdigste und Heiligste im Menschen, was er selbst, insofern es für ihn verbindlich seyn soll, kennen muß.

§. 216.

Für das öffentliche Gesetzbuch sind einer Seits einfache allgemeine Bestimmungen zu fordern, anderer Seits führt die Natur des endlichen Stoffs auf endlose Fortbestimmung. Der Umfang der Gesetze soll einer Seits ein fertiges geschlossenes Ganzes seyn, anderer Seits ist das fortgehende Bedürfniß neuer gesetzlichen Bestimmungen. Da diese Antinomie aber in die Specialisirung der allgemeinen Grundsätze fällt, welche festbestehen bleiben, so bleibt dadurch das Recht an ein fertiges Gesetzbuch ungeschmälert, so wie daran, daß diese allgemeinen einfachen Grundsätze für sich, unterschieden von ihrer Specialisirung, faßlich und aufstellbar sind.

Eine Hauptquelle der Verwickelung der Gesetzgebung ist zwar, wenn in die ursprünglichen ein Unrecht enthaltenden, somit bloß historischen Institutionen, mit der Zeit das

Vernünftige, an und für sich Rechtliche eindringt, wie bei den römischen oben (§. 180 Anm.) bemerkt worden, dem alten Lehensrechte u. s. f. Aber es ist wesentlich einzusehen, daß die Natur des endlichen Stoffes selbst es mit sich bringt, daß an ihm die Anwendung auch der an und für sich vernünftigen, der in sich allgemeinen Bestimmungen auf den Progreß ins Unendliche führt. — An ein Gesetzbuch die Vollendung zu fordern, daß es ein absolut fertiges, keiner weitern Fortbestimmung fähiges seyn solle, — eine Forderung, welche vornehmlich eine deutsche Krankheit ist, — und aus dem Grunde, weil es nicht so vollendet werden könne, es nicht zu etwas sogenannten Unvollkommenen, d. h. nicht zur Wirklichkeit, kommen zu lassen, beruht Beides auf der Mißkennung der Natur endlicher Gegenstände, wie das Privat-Recht ist, als in denen die sogenannte Vollkommenheit das Perenniren der Annäherung ist, und auf der Mißkennung des Unterschiedes des Vernunft-Allgemeinen und des Verstandes-Allgemeinen und dessen Anwenden auf den ins Unendliche gehenden Stoff der Endlichkeit und Einzelnheit. — Le plus grand ennemi du Bien c'est le Meilleur, — ist der Ausdruck des wahrhaften gesunden Menschenverstandes gegen den eitlen raisonnirenden und reflektirenden.

Zusatz. Vollständigkeit heißt die vollendete Sammlung alles Einzelnen, was in eine Sphäre gehört, und in diesem Sinne kann keine Wissenschaft und Kenntniß vollständig seyn. Wenn man nun sagt, die Philosophie oder irgend eine Wissenschaft sey unvollständig, so liegt die Ansicht nahe, daß man warten müsse, bis sie sich ergänzt habe, denn das Beste könne noch fehlen. Aber auf diese Weise wird nichts vorwärts gebracht, weder die geschlossen scheinende Geometrie, in der dennoch neue Bestimmungen hervortreten, noch die Philosophie, die es freilich mit der all-

gemeinen Idee zu thun hat, aber dennoch immer weiter ſpecialiſirt werden kann. Das allgemeine Geſetz waren ſonſt immer die zehn Gebote: darum nun, weil ein Geſetzbuch nicht vollſtändig ſeyn kann, das Geſetz, Du ſollſt nicht tödten, nicht aufſtellen, erhellt ſogleich als eine Abſurdität, Jedes Geſetzbuch könnte noch beſſer ſeyn, die müßige Reflexion darf dieß behaupten, denn das Herrlichſte, Höchſte, Schönſte kann noch herrlicher, höher und ſchöner gedacht werden. Aber ein großer alter Baum verzweigt ſich mehr und mehr, ohne deshalb ein neuer Baum zu werden; thöricht wäre es jedoch, keinen Baum der neuen Zweige wegen, die kommen könnten, pflanzen zu wollen.

§. 217.

Wie in der bürgerlichen Geſellſchaft das Recht an ſich zum Geſetze wird, ſo geht auch das vorhin unmittelbare und abſtrakte Daſeyn meines einzelnen Rechts in die Bedeutung des Anerkanntſeyns als eines Daſeyns in dem exiſtirenden allgemeinen Willen und Wiſſen über. Die Erwerbungen und Handlungen über Eigenthum müſſen daher mit der Form, welche ihnen jenes Daſeyn giebt, vorgenommen und ausgeſtattet werden. Das Eigenthum beruht nun auf Vertrag und auf den daſſelbe des Beweiſes fähig und rechtskräftig machenden Förmlichkeiten.

Die urſprünglichen d. i. unmittelbaren Erwerbungsarten und Titel (§. 54 ff.) fallen in der bürgerlichen Geſellſchaft eigentlich hinweg und kommen nur als einzelne Zufälligkeiten oder beſchränkte Momente vor. — Es iſt Theils das im Subjektiven ſtehende bleibende Gefühl, Theils die Reflexion, die am Abſtraktum ihrer Weſentlichkeiten hält, welche die Förmlichkeiten verwirft, die ſeiner Seits wieder der todte Verſtand gegen die Sache feſthalten und ins Unendliche vermehren kann. — Uebrigens liegt es im Gange der Bildung, von der ſinnlichen und unmittelbaren Form

eines Inhaltes, mit langer und harter Arbeit zur Form seines Gedankens und damit einem ihm gemäßen einfachen Ausdruck zu gelangen, daß im Zustande einer nur erst beginnenden Rechtsbildung die Solennitäten und Formalitäten von großer Umständlichkeit und mehr als Sache selbst, denn als das Zeichen gelten; woher denn auch im römischen Rechte eine Menge von Bestimmungen und besonders von Ausdrücken aus den Solennitäten beibehalten worden sind, statt durch Gedankenbestimmungen und deren adäquaten Ausdruck ersetzt worden zu seyn.

Zusatz. Das Gesetz ist das Recht, als das gesetzt, was es an sich war. Ich besitze etwas, habe ein Eigenthum, das ich als herrenlos ergriffen habe: dieß muß nun noch als das Meinige anerkannt und gesetzt werden. In der Gesellschaft kommen deswegen in Beziehung auf das Eigenthum Förmlichkeiten vor: man setzt Grenzsteine zum Zeichen für das Anerkenntniß Anderer: man legt Hypothekenbücher, Verzeichnisse des Eigenthums an. Das meiste Eigenthum in der bürgerlichen Gesellschaft beruht auf Vertrag, dessen Förmlichkeiten fest und bestimmt sind. Man kann nun gegen solche Förmlichkeiten einen Widerwillen haben, und meinen, sie sehen nur da, um der Obrigkeit Geld einzubringen; man kann sie sogar als etwas Beleidigendes und als Zeichen des Mißtrauens ansehen, in[illegible]m der Satz nicht mehr gelte, ein Mann ein Wort: aber das Wesentliche der Form ist, daß das, was an sich Recht ist, auch als solches gesetzt sey. Mein Wille ist ein vernünftiger, er gilt, und dieß Gelten soll von dem Anderen anerkannt seyn. Hier muß nun meine Subjektivität und die des Anderen hinwegfallen, und der Wille muß eine Sicherheit, Festigkeit und Objektivität erlangen, welche er nur durch die Form erhalten kann.

§. 218.

Indem Eigenthum und Perſönlichkeit in der bürgerlichen Geſellſchaft geſetzliche Anerkennung und Gültigkeit haben, ſo iſt das Verbrechen nicht mehr nur Verletzung eines ſubjektiv-Unendlichen, ſondern der allgemeinen Sache, die eine in ſich feſte und ſtarke Exiſtenz hat. Es tritt damit der Geſichtspunkt der Gefährlichkeit der Handlung für die Geſellſchaft ein, wodurch einer Seits die Größe des Verbrechens verſtärkt wird, anderer Seits aber ſetzt die ihrer ſelbſt ſicher gewordene Macht der Geſellſchaft die äußerliche Wichtigkeit der Verletzung herunter, und führt daher eine größere Milde in der Ahndung deſſelben herbei.

Daß in Einem Mitgliede der Geſellſchaft die anderen Alle verletzt ſind, verändert die Natur des Verbrechens nicht nach ſeinem Begriffe, ſondern nach der Seite der äußern Exiſtenz, der Verletzung, die nun die Vorſtellung und das Bewußtſeyn der bürgerlichen Geſellſchaft, nicht nur das Daſeyn des unmittelbar Verletzten trifft. In den Heroen-Zeiten (ſiehe die Tragödien der Alten) ſehen ſich die Bürger durch die Verbrechen, welche die Glieder der Königshäuſer gegen einander begehen, nicht als verletzt an. — Indem das Verbrechen, an ſich eine unendliche Verletzung, als ein Daſeyn nach qualitativen und quantitativen Unterſchieden bemeſſen werden muß (§. 96), welches nun weſentlich als Vorſtellung und Bewußtſeyn von dem Gelten der Geſetze beſtimmt iſt, ſo iſt die Gefährlichkeit für die bürgerliche Geſellſchaft eine Beſtimmung ſeiner Größe, oder auch eine ſeiner qualitativen Beſtimmungen. — Dieſe Qualität nun oder Größe iſt aber nach dem Zuſtande der bürgerlichen Geſellſchaft veränderlich, und in ihm liegt die Berechtigung, ſowohl einen Diebſtahl von etlichen Sous oder einer Rübe mit dem Tode, als einen Diebſtahl, der das Hundert- und Mehr-

sache von dergleichen Werthen beträgt, mit einer gelinden Strafe zu belegen. Der Gesichtspunkt der Gefährlichkeit für die bürgerliche Gesellschaft, indem er die Verbrechen zu aggraviren scheint, ist es vielmehr vornehmlich, der ihre Ahndung vermindert hat. Ein Strafkodex gehört darum vornehmlich seiner Zeit und dem Zustand der bürgerlichen Gesellschaft in ihr an.

Zusatz. Der Umstand, daß das in der Gesellschaft verübte Verbrechen ein größeres erscheint und trotz dem milder bestraft wird, scheint sich zu widersprechen. Wenn es aber einer Seits für die Gesellschaft unmöglich wäre, das Verbrechen unbestraft zu lassen, weil es alsdann als Recht gesetzt würde, so ist doch, weil die Gesellschaft ihrer selbst sicher ist, das Verbrechen immer nur eine Einzelnheit gegen sie, ein Unfestes und Isolirtes. Durch die Festigkeit der Gesellschaft selbst erhält das Verbrechen die Stellung eines bloß Subjektiven, das nicht so aus dem besonnenen Willen als aus natürlichen Antrieben entsprungen scheint. Durch diese Ansicht erhält das Verbrechen eine mildere Stellung, und die Strafe wird deswegen auch milder. Ist die Gesellschaft noch an sich wankend, dann müssen durch Strafen Exempel statuirt werden, denn die Strafe ist selbst ein Exempel gegen das Exempel des Verbrechens. In der Gesellschaft aber, die in sich fest ist, ist das Gesetztseyn des Verbrechens so schwach, daß hiernach auch die Aufhebung dieses Gesetztseyns zu messen seyn muß. Harte Strafen sind also an und für sich nichts Ungerechtes, sondern stehen im Verhältniß mit dem Zustande der Zeit: ein Kriminal-Kodex kann nicht für alle Zeiten gelten, und Verbrechen sind Scheinexistenzen, die eine größere oder geringere Abweisung nach sich ziehen können.

c) Das Gericht.

§. 219.

Das Recht in der Form des Gesetzes in das Daseyn getreten, ist für sich, steht dem besondern Wollen und Meinen vom Rechte selbstständig gegenüber und hat sich als Allgemeines geltend zu machen. Diese Erkenntniß und Verwirklichung des Rechts im besondern Falle, ohne die subjektive Empfindung des besondern Interesses, kommt einer öffentlichen Macht, dem Gerichte, zu.

Die historische Entstehung des Richters und der Gerichte mag die Form des patriarchalischen Verhältnisses, oder der Gewalt, oder der freiwilligen Wahl gehabt haben; für den Begriff der Sache ist dieß gleichgültig. Die Einführung des Rechtsprechens von Seiten der Fürsten und Regierungen als bloße Sache einer beliebigen Gefälligkeit und Gnade anzusehen, wie Herr von Haller (in seiner Restauration der Staatswissenschaft) thut, gehört zu der Gedankenlosigkeit, die davon nichts ahnet, daß beim Gesetz und Staate davon die Rede sey, daß ihre Institutionen überhaupt als vernünftig an und für sich nothwendig sind, und die Form, wie sie entstanden und eingeführt worden, das nicht ist, um das es sich bei Betrachtung ihres vernünftigen Grundes handelt. — Das andere Extrem zu dieser Ansicht ist die Rohheit, die Rechtspflege, wie in den Zeiten des Faustrechts, für ungehörige Gewaltthätigkeit, Unterdrückung der Freiheit und Despotismus zu achten. Die Rechtspflege ist so sehr als Pflicht wie als Recht der öffentlichen Macht anzusehen, das ebenso wenig auf einem Belieben der Individuen, eine Macht damit zu beauftragen oder nicht, beruhet.

§. 220.

Das Recht gegen das Verbrechen in der Form der Rache (§. 102) ist nur Recht an sich, nicht in der Form Rechtens,

d. i. nicht in seiner Existenz gerecht. Statt der verletzten Parthei tritt das verletzte Allgemeine auf, das im Gerichte eigenthümliche Wirklichkeit hat, und übernimmt die Verfolgung und Ahndung des Verbrechens, welche damit die nur subjektive und zufällige Wiedervergeltung durch Rache zu seyn aufhört, und sich in die wahrhafte Versöhnung des Rechts mit sich selbst, in Strafe verwandelt, — in objektiver Rücksicht, als Versöhnung des durch Aufheben des Verbrechens sich selbst wiederherstellenden und damit als gültig verwirklichenden Gesetzes, und in subjektiver Rücksicht des Verbrechers, als seines von ihm gewußten und für ihn und zu seinem Schutze gültigen Gesetzes, in dessen Vollstreckung an ihm er somit selbst die Befriedigung der Gerechtigkeit, nur die That des Seinigen, findet.

§. 221.

Das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft hat das Recht, im Gericht zu stehen, so wie die Pflicht, sich vor Gericht zu stellen, und sein streitiges Recht nur von dem Gericht zu nehmen.

Zusatz. Weil jedes Individuum das Recht hat im Gericht zu stehen, muß es auch die Gesetze kennen, denn sonst würde ihm diese Befugniß nichts helfen. Aber das Individuum hat auch die Pflicht sich vor Gericht zu stellen. Im Feudalzustande stellte oft der Mächtige sich nicht, forderte das Gericht heraus, und behandelte es als ein Unrecht des Gerichts, den Mächtigen vor sich zu fordern. Dieß sind aber Zustände, die dem, was ein Gericht seyn soll, widersprechen. In der neueren Zeit muß der Fürst in Privatsachen die Gerichte über sich erkennen, und gewöhnlich gehen in freien Staaten die Processe desselben verloren.

§. 222.

Vor den Gerichten erhält das Recht die Bestimmung, ein erweisbares seyn zu müssen. Der Rechtsgang setzt die

Partheien in den Stand, ihre Beweismittel und Rechtsgründe geltend zu machen, und den Richter ſich in die Kenntniß der Sache zu ſetzen. Dieſe Schritte ſind ſelbſt Rechte, ihr Gang muß ſomit geſetzlich beſtimmt ſeyn und ſie machen auch einen weſentlichen Theil der theoretiſchen Rechtswiſſenſchaft aus.

Zuſatz. Es mag den Menſchen empören, daß er weiß ein Recht zu haben, das ihm als ein unerweisbares abgeſprochen wird, aber das Recht, das ich habe, muß zugleich ein Geſetztes ſeyn: ich muß es darſtellen, erweiſen können, und nur dadurch, daß das Anſichſeyende auch geſetzt wird, kann es in der Geſellſchaft gelten.

§. 223.

Durch die Zerſplitterung dieſer Handlungen in immer mehr vereinzelte Handlungen und deren Rechte, die in ſich keine Grenze enthält, tritt der Rechtsgang, an ſich ſchon Mittel, als etwas Aeußerliches ſeinem Zwecke gegenüber. — Indem den Partheien das Recht, ſolchen weitläufigen Formalismus durchzumachen, der ihr Recht iſt, zuſteht, ſo iſt, indem er ebenſo zu einem Uebel und ſelbſt Werkzeuge des Unrechts gemacht werden kann, es ihnen von Gerichts wegen, um die Partheien und das Recht ſelbſt als die ſubſtantielle Sache, worauf es ankommt, gegen den Rechtsgang und deſſen Mißbrauch in Schutz zu nehmen, — zur Pflicht zu machen, einem einfachen Gerichte, (Schieds-Friedensgericht) und dem Verſuche des Vergleichs ſich zu unterwerfen, ehe ſie zu jenem ſchreiten.

Die Billigkeit enthält einen dem formellen Rechte aus moraliſchen oder andern Rückſichten geſchehenen Abbruch, und bezieht ſich zunächſt auf den Inhalt des Rechtsſtreits. Ein Billigkeitsgerichtshof aber wird die Bedeutung haben, daß er über den einzelnen Fall, ohne ſich an die Formalitäten des Rechtsganges und insbeſondere an die objektiven Beweismittel, wie ſie geſetzlich gefaßt werden können, zu halten, ſo wie auch dem eigenen In-

tereſſe des einzelnen Falles als dieſes, nicht im Intereſſe einer allgemeinen zu machenden geſetzlichen Dispoſition, entſcheidet.

§. 224.

Wie die öffentliche Bekanntmachung der Geſetze unter die Rechte des ſubjektiven Bewußtſeyns fällt (§. 215), ſo auch die Möglichkeit, die Verwirklichung des Geſetzes im beſondern Falle, nämlich den Verlauf von äußerlichen Handlungen, von Rechtsgründen u. ſ. f. zu kennen, indem dieſer Verlauf an ſich eine allgemein gültige Geſchichte iſt, und der Fall ſeinem beſonderen Inhalte nach zwar nur das Intereſſe der Partheien, der allgemeine Inhalt aber das Recht darin und deſſen Entſcheidung das Intereſſe Aller betrifft, — Oeffentlichkeit der Rechtspflege.

Deliberationen der Mitglieder des Gerichts über das zu fällende Urtheil unter ſich ſind Aeußerungen der noch beſonderen Meinungen und Anſichten, alſo ihrer Natur nach nichts Oeffentliches.

Zuſatz. Die Oeffentlichkeit der Rechtspflege nimmt der gerade Menſchenſinn für das Rechte und Richtige. Ein großer Grund dagegen war ewig die Vornehmheit der Gerichtsherren, die ſich nicht jedem zeigen wollen, und ſich als Horte des Rechts anſehen, in das die Laien nicht eindringen ſollen. Es gehört zum Rechte aber namentlich das Zutrauen, das die Bürger zu demſelben haben, und dieſe Seite iſt es, welche die Oeffentlichkeit des Rechtſprechens fordert. Das Recht der Oeffentlichkeit beruht darauf, daß der Zweck des Gerichts das Recht iſt, welches als eine Allgemeinheit auch vor die Allgemeinheit gehört; dann aber auch darauf, daß die Bürger die Ueberzeugung gewinnen, daß wirklich Recht geſprochen wird.

§. 225.

In dem Geſchäfte des Rechtſprechens als der Anwendung

des Geſetzes auf den einzelnen Fall unterſcheiden ſich die zwei Seiten, erſtens die Erkenntniß der Beſchaffenheit des Falls nach ſeiner unmittelbaren Einzelnheit, ob ein Vertrag u. ſ. f. vorhanden, eine verletzende Handlung begangen, und wer deren Thäter ſey, und im peinlichen Rechte die Reflexion als Beſtimmung der Handlung nach ihrem ſubſtantiellen, verbrecheriſchen Charakter (§. 119 Anm.) — zweitens die Subſumtion des Falles unter das Geſetz der Wiederherſtellung des Rechts, worunter im Peinlichen die Strafe begriffen iſt. Die Entſcheidungen über dieſe beiden verſchiedenen Seiten ſind verſchiedene Funktionen.

In der römiſchen Gerichtsverfaſſung kam die Unterſcheidung dieſer Funktionen darin vor, daß der Prätor ſeine Entſcheidung gab, im Fall ſich die Sache ſo oder ſo verhalte, und daß er zur Unterſuchung dieſes Verhaltens einen beſondern Juder beſtellte. — Die Charakteriſirung einer Handlung nach ihrer beſtimmten verbrecheriſchen Qualität (ob z. B. ein Mord oder Tödtung) iſt im engliſchen Rechtsverfahren der Einſicht oder Willkür des Anklägers überlaſſen, und das Gericht kann keine andere Beſtimmung faſſen, wenn es jene unrichtig findet.

§. 226.

Vornehmlich die Leitung des ganzen Ganges der Unterſuchung, dann der Rechtshandlungen der Partheien, als welche ſelbſt Rechte ſind (§. 222), dann auch die zweite Seite des Rechtsurtheils (ſ. vorherg. §.) iſt ein eigenthümliches Geſchäft des juriſtiſchen Richters, für welchen als Organ des Geſetzes der Fall zur Möglichkeit der Subſumtion vorbereitet, d. i. aus ſeiner erſcheinenden empiriſchen Beſchaffenheit heraus, zur anerkannten Thatſache und zur allgemeinen Qualifikation erhoben worden ſeyn muß.

§. 227.

Die erſtere Seite, die Erkenntniß des Falles in ſeiner

unmittelbaren Einzelnheit und seine Qualificirung enthält für sich kein Rechtsprechen. Sie ist eine Erkenntniß, wie sie jedem gebildeten Menschen zusteht. Insofern für die Qualifikation der Handlung das subjektive Moment der Einsicht und Absicht des Handelnden (s. II. Th.) wesentlich ist, und der Beweis ohnehin nicht Vernunft- oder abstrakte Verstandesgegenstände, sondern nur Einzelnheiten, Umstände und Gegenstände sinnlicher Anschauung und subjektiver Gewißheit betrifft, daher keine absolut objektive Bestimmung in sich enthält, so ist das Letzte in der Entscheidung die subjektive Ueberzeugung und das Gewissen (animi sententia), wie in Ansehung des Beweises, der auf Aussagen und Versicherungen Anderer beruht, der Eid die zwar subjektive, aber letzte Bewährung ist.

Bei dem in Rede stehenden Gegenstand ist es eine Hauptsache, die Natur des Beweisens, auf welches es hier ankommt, ins Auge zu fassen und es von dem Erkennen und Beweisen anderer Art zu unterscheiden. Eine Vernunftbestimmung, wie der Begriff des Rechts selbst ist, zu beweisen, d. i. ihre Nothwendigkeit zu erkennen, erfordert eine andere Methode, als der Beweis eines geometrischen Lehrsatzes. Ferner bei Letzterem ist die Figur vom Verstande bestimmt und einem Gesetze gemäß bereits abstrakt gemacht; aber bei einem empirischen Inhalt, wie eine Thatsache ist, ist der Stoff des Erkennens die gegebene sinnliche Anschauung und die sinnliche subjektive Gewißheit und das Aussprechen und Versichern von solcher, — woran nun das Schließen und Kombiniren aus solchen Aussagen, Zeugnissen, Umständen u. dergl. thätig ist. Die objektive Wahrheit, welche aus solchem Stoffe und der ihm gemäßen Methode, bei dem Versuche sie für sich objektiv zu bestimmen, auf halbe Beweise und in weiterer wahrhafter Konsequenz, die zugleich eine formelle Inkonsequenz in sich enthält, auf außerordentliche Strafen führt, hervor-

geht, hat einen ganz andern Sinn, als die Wahrheit einer Vernunftbeſtimmung oder eines Satzes, deſſen Stoff ſich der Verſtand bereits abſtrakt beſtimmt hat. Daß nun ſolche empiriſche Wahrheit einer Begebenheit zu erkennen, in der eigentlich juriſtiſchen Beſtimmung eines Gerichts, daß in dieſer eine eigenthümliche Qualität hierfür und damit ein ausſchließendes Recht an ſich und Nothwendigkeit liege, dieß aufzuzeigen machte einen Hauptgeſichtspunkt bei der Frage aus, inwiefern den förmlichen juriſtiſchen Gerichtshöfen das Urtheil über das Faktum wie über die Rechtsfrage zuzuſchreiben ſey.

Zuſatz. Es iſt kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß der juriſtiſche Richter allein den Thatbeſtand feſtſtellen ſolle, da dieß die Sache jeder allgemeinen Bildung iſt, und nicht einer bloß juriſtiſchen: die Beurtheilung des Thatbeſtandes geht von empiriſchen Umſtänden aus, von Zeugniſſen über die Handlung und dergleichen Anſchauungen, dann aber wieder von Thatſachen, aus denen man auf die Handlung ſchließen kann, und die ſie wahrſcheinlich oder unwahrſcheinlich machen. Es ſoll hier eine Gewißheit erlangt werden, keine Wahrheit im höheren Sinne, welche etwas durchaus Ewiges iſt: dieſe Gewißheit iſt hier die ſubjektive Ueberzeugung, das Gewiſſen, und die Frage iſt, welche Form ſoll dieſe Gewißheit im Gericht erhalten. Die Forderung des Eingeſtändniſſes, abſeiten des Verbrechers, welche ſich gewöhnlich im deutſchen Rechte vorfindet, hat das Wahre, daß dem Recht des ſubjektiven Selbſtbewußtſeyns dadurch ein Genüge geſchieht: denn das, was die Richter ſprechen, muß im Bewußtſeyn nicht verſchieden ſeyn, und erſt, wenn der Verbrecher eingeſtanden hat, iſt kein Fremdes mehr gegen ihn in dem Urtheil. Hier tritt nun aber die Schwierigkeit ein, daß der Verbrecher läugnen kann, und dadurch das Intereſſe der Gerechtigkeit gefähr-

det wird. Soll nun wieder die subjektive Ueberzeugung des Richters gelten, so geschieht abermals eine Härte, indem der Mensch nicht mehr als Freier behandelt wird. Die Vermittelung ist nun, daß gefordert wird, der Ausspruch der Schuld oder Unschuld solle aus der Seele des Verbrechers gegeben seyn, — das Geschwornengericht.

§. 228.

Das Recht des Selbstbewußtseyns der Parthei ist im Richterspruch, nach der Seite, daß er die Subsumtion des qualificirten Falles unter das Gesetz ist, in Ansehung des Gesetzes dadurch bewahrt, daß das Gesetz bekannt und damit das Gesetz der Parthei selbst, und in Ansehung der Subsumtion, daß der Rechtsgang öffentlich ist. Aber in Ansehung der Entscheidung über den besondern, subjektiven und äußerlichen Inhalt der Sache, dessen Erkenntniß in die ersten der §. 225 angegebenen Seiten fällt, findet jenes Recht in dem Zutrauen zu der Subjektivität der Entscheidenden seine Befriedigung. Dieß Zutrauen gründet sich vornehmlich auf die Gleichheit der Parthei mit denselben nach ihrer Besonderheit, dem Stande, und dergleichen.

Das Recht des Selbstbewußtseyns, das Moment der subjektiven Freiheit, kann als der substantielle Gesichtspunkt in der Frage über Nothwendigkeit der öffentlichen Rechtspflege und der sogenannten Geschwornengerichte angesehen werden. Auf ihn reducirt sich das Wesentliche, was in der Form der Nützlichkeit für diese Institutionen vorgebracht werden kann. Nach anderen Rücksichten und Gründen von diesen oder jenen Vortheilen oder Nachtheilen, kann herüber und hinüber gestritten werden, sie sind wie alle Gründe des Raisonnements sekondär und nicht entscheidend, oder aber aus andern vielleicht höhern Sphären genommen. Daß die Rechtspflege an sich von rein juristischen Gerichten gut, vielleicht besser als mit an-

dern Institutionen, ausgeübt werden könne, um diese Möglichkeit handelt es sich insofern nicht, als, wenn sich auch diese Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit, ja selbst zur Nothwendigkeit steigern ließe, es von der andern Seite immer das Recht des Selbstbewußtseyns ist, welches dabei seine Ansprüche behält und sie nicht befriedigt findet. — Wenn die Kenntniß des Rechtes durch die Beschaffenheit dessen, was die Gesetze in ihrem Umfange ausmacht, ferner des Ganges der gerichtlichen Verhandlungen, und die Möglichkeit das Recht zu verfolgen, Eigenthum eines auch durch Terminologie, die für die, um deren Recht es geht, eine fremde Sprache ist, sich ausschließend machenden Standes ist, so sind die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft, die für die Subsistenz auf ihre Thätigkeit, ihr eigenes Wissen und Wollen angewiesen sind, gegen das nicht nur Persönlichste und Eigenste, sondern auch das Substantielle und Vernünftige darin, das Recht, fremde gehalten und unter Vormundschaft, selbst in eine Art von Leibeigenschaft gegen solchen Stand, gesetzt. Wenn sie wohl das Recht haben, im Gerichte leiblich, mit den Füßen, zugegen zu seyn (in judicio stare), so ist dieß wenig, wenn sie nicht geistig, mit ihrem eigenen Wissen gegenwärtig seyn sollen, und das Recht, das sie erlangen, bleibt ein äußerliches Schicksal für sie.

§. 229.

In der Rechtspflege führt sich die bürgerliche Gesellschaft, in der sich die Idee in der Besonderheit verloren und in die Trennung des Innern und Aeußern auseinandergegangen ist, zu deren Begriffe, der Einheit des an sich seyenden Allgemeinen mit der subjektiven Besonderheit zurück, jedoch diese im einzelnen Falle und jenes in der Bedeutung des abstrakten Rechts. Die Verwirklichung dieser Einheit in der Ausdehnung auf den ganzen Umfang der Besonderheit, zunächst als relativer Verei-

nigung, macht die Bestimmung der Polizei, und in beschränkter, aber konkreter Totalität, die Korporation aus.

Zusatz. In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Allgemeinheit nur Nothwendigkeit: im Verhältniß der Bedürfnisse ist nur das Recht als solches das Feste. Aber dieß Recht, ein bloß beschränkter Kreis, bezieht sich nur auf die Beschützung dessen, was ich habe: dem Rechte als solchem ist das Wohl ein Aeußerliches. Dieses Wohl ist jedoch in dem System der Bedürfnisse eine wesentliche Bestimmung. Das Allgemeine also, das zunächst nur das Recht ist, hat sich über das ganze Feld der Besonderheit auszudehnen. Die Gerechtigkeit ist ein Großes in der bürgerlichen Gesellschaft: gute Gesetze werden den Staat blühen lassen, und freies Eigenthum ist eine Grundbedingung des Glanzes desselben; aber indem ich ganz in die Besonderheit verflochten bin, habe ich ein Recht zu fordern, daß in diesem Zusammenhang auch mein besonderes Wohl gefördert werde: es soll auf mein Wohl, auf meine Besonderheit Rücksicht genommen werden, und dieß geschieht durch die Polizei und Korporation.

C. Die Polizei und Korporation.

§. 230.

Im System der Bedürfnisse ist die Subsistenz und das Wohl jedes Einzelnen als eine Möglichkeit, deren Wirklichkeit durch seine Willkür und natürliche Besonderheit, ebenso als durch das objektive System der Bedürfnisse bedingt ist; durch die Rechtspflege wird die Verletzung des Eigenthums und der Persönlichkeit getilgt. Das in der Besonderheit wirkliche Recht enthält aber sowohl, daß die Zufälligkeiten gegen den einen und den anderen Zweck aufgehoben seyen, und die ungestörte Sicherheit der Person und des Eigenthums bewirkt, als daß die Sicherung der Subsistenz und des Wohls

der Einzelnen, — daß das besondere Wohl als Recht behandelt und verwirklicht sey.

a) Die Polizei.

§. 231.

Die sichernde Macht des Allgemeinen bleibt zunächst, insofern für den einen oder anderen Zweck der besondere Wille noch das Princip ist, Theils auf den Kreis der Zufälligkeiten beschränkt, Theils eine äußere Ordnung.

§. 232.

Außer den Verbrechen; welche die allgemeine Macht zu verhindern oder zur gerichtlichen Behandlung zu bringen hat, — der Zufälligkeit als Willkür des Bösen, — hat die erlaubte Willkür für sich rechtlicher Handlungen und des Privatgebrauchs des Eigenthums, auch äußerliche Beziehungen auf andere Einzelne, so wie auf sonstige öffentliche Veranstaltungen eines gemeinsamen Zwecks. Durch diese allgemeine Seite werden Privathandlungen eine Zufälligkeit, die aus meiner Gewalt tritt, und den andern zum Schaden und Unrecht gereichen kann oder gereicht.

§. 233.

Dieß ist zwar nur eine Möglichkeit des Schadens, aber daß die Sache nichts schadet, ist als eine Zufälligkeit gleichfalls nicht mehr; dieß ist die Seite des Unrechts, die in solchen Handlungen liegt, somit der letzte Grund der polizeilichen Strafgerechtigkeit.

§. 234.

Die Beziehungen des äußerlichen Daseyns fallen in die Verstandes-Unendlichkeit; es ist daher keine Grenze an sich vorhanden, was schädlich oder nicht schädlich, auch in Rücksicht auf Verbrechen, was verdächtig oder unverdächtig sey, was zu verbieten oder zu beaufsichtigen, oder mit Verboten, Beaufsichtigung und Verdacht, Nachfrage und Rechenschaftgebung verschont zu lassen sey. Es sind die Sitten, der Geist der übrigen

Verfaſſung, der jedesmalige Zuſtand, die Gefahr des Augenblicks u. ſ. f., welche die näheren Beſtimmungen geben.

Zuſatz. Es ſind hier keine feſten Beſtimmungen zu geben und keine abſoluten Grenzen zu ziehen. Alles iſt hier perſönlich, das ſubjektive Meinen tritt ein, und der Geiſt der Verfaſſung, die Gefahr der Zeit haben die näheren Umſtände mitzutheilen. In Kriegszeiten iſt z. B. manches ſonſt Unſchädliche als ſchädlich anzuſehen. Durch dieſe Seiten der Zufälligkeit und willkürlichen Perſönlichkeit erhält die Polizei etwas Gehäſſiges. Sie kann bei ſehr gebildeter Reflexion die Richtung nehmen, alles Mögliche in ihr Bereich zu ziehen: denn in Allem läßt ſich eine Beziehung finden, durch die etwas ſchädlich werden könnte. Darin kann die Polizei ſehr pedantiſch zu Werke gehen, und das gewöhnliche Leben der Individuen geniren. Aber, welcher Uebelſtand dieß auch iſt, eine objektive Grenzlinie kann hier nicht gezogen werden.

§. 235.

In der unbeſtimmten Vervielfältigung und Verſchränkung der täglichen Bedürfniſſe ergeben ſich in Rückſicht auf die Herbeiſchaffung und den Umtauſch der Mittel ihrer Befriedigung, auf deren ungehinderte Möglichkeit ſich jeder verläßt, ſo wie in Rückſicht der darüber ſo ſehr als möglich abzukürzenden Unterſuchungen und Verhandlungen, Seiten, die ein gemeinſames Intereſſe ſind, und zugleich für Alle das Geſchäft von Einem, — und Mittel und Veranſtaltungen, welche für gemeinſchaftlichen Gebrauch ſeyn können. Dieſe allgemeinen Geſchäfte und gemeinnützigen Veranſtaltungen fordern die Aufſicht und Vorſorge der öffentlichen Macht.

§. 236.

Die verſchiedenen Intereſſen der Producenten und Konſumenten können in Kolliſion mit einander kommen, und wenn ſich zwar das richtige Verhältniß im Ganzen von ſelbſt her-

ſtellt, ſo bedarf die Ausgleichung auch einer über beiden ſtehenden mit Bewußtſeyn vorgenommenen Regulirung. Das Recht zu einer ſolchen für das Einzelne (z. B. Taxation der Artikel der gemeinſten Lebensbedürfniſſe) liegt darin, daß das öffentliche Ausſtellen von Waaren, die von ganz allgemeinem, alltäglichen Gebrauche ſind, nicht ſowohl einem Individuum als ſolchem, ſondern ihm als Allgemeinen, dem Publikum angeboten werden, deſſen Recht, nicht betrogen zu werden, und die Unterſuchung der Waaren, als ein gemeinſames Geſchäft von einer öffentlichen Macht vertreten und beſorgt werden kann. — Vornehmlich aber macht die Abhängigkeit großer Induſtriezweige von auswärtigen Umſtänden und entfernten Kombinationen, welche die an jene Sphären angewieſenen und gebundenen Individuen in ihrem Zuſammenhang nicht überſehen können, eine allgemeine Vorſorge und Leitung nothwendig.

Gegen die Freiheit des Gewerbes und Handels in der bürgerlichen Geſellſchaft iſt das andere Extrem die Verſorgung, ſo wie die Beſtimmung der Arbeit Aller durch öffentliche Veranſtaltung, — wie etwa auch die alte Arbeit der Pyramiden und der andern ungeheuren ägyptiſchen und aſiatiſchen Werke, welche für öffentliche Zwecke ohne die Vermittelung der Arbeit des Einzelnen durch ſeine beſondere Willkür und ſein beſonderes Intereſſe hervorgebracht wurden. Dieſes Intereſſe ruft jene Freiheit gegen die höhere Regulirung an, bedarf aber, je mehr es blind in den ſelbſtſüchtigen Zweck vertieft, um ſo mehr einer ſolchen, um zum Allgemeinen zurückgeführt zu werden, und um die gefährlichen Zuckungen und die Dauer des Zwiſchenraumes, in welchem ſich die Kolliſionen auf dem Wege bewußtloſer Nothwendigkeit ausgleichen ſollen, abzukürzen und zu mildern.

Zuſatz. Die polizeiliche Aufſicht und Vorſorge hat den Zweck, das Individuum mit der allgemeinen Möglichkeit zu vermitteln, die zur Erreichung der individuellen

Zwecke vorhanden iſt. Sie hat für Straßenbeleuchtung, Brückenbau, Taxation der täglichen Bedürfniſſe, ſo wie für die Geſundheit Sorge zu tragen. Hier ſind nun zwei Hauptanſichten herrſchend. Die eine behauptet, daß der Polizei die Aufſicht über Alles gebühre, die andere, daß die Polizei hier nichts zu beſtimmen habe, indem Jeder ſich nach dem Bedürfniß des Anderen richten werde. Der Einzelne muß freilich ein Recht haben, ſich auf dieſe oder jene Weiſe ſein Brot zu verdienen, aber auf der anderen Seite hat auch das Publikum ein Recht zu verlangen, daß das Nöthige auf gehörige Weiſe geleiſtet werde. Beide Seiten ſind zu befriedigen, und die Gewerbefreiheit darf nicht von der Art ſeyn, daß das allgemeine Beſte in Gefahr kommt.

§. 237.

Wenn nun die Möglichkeit der Theilnahme an dem allgemeinen Vermögen für die Individuen vorhanden und durch die öffentliche Macht geſichert iſt, ſo bleibt ſie, ohnehin daß dieſe Sicherung unvollſtändig bleiben muß, noch von der ſubjektiven Seite den Zufälligkeiten unterworfen und um ſo mehr, je mehr ſie Bedingungen der Geſchicklichkeit, Geſundheit, Kapital u. ſ. w. vorausſetzt.

§. 238.

Zunächſt iſt die Familie das ſubſtantielle Ganze, dem die Vorſorge für dieſe beſondere Seite des Individuums ſowohl in Rückſicht der Mittel und Geſchicklichkeiten, um aus dem allgemeinen Vermögen ſich erwerben zu können, als auch ſeiner Subſiſtenz und Verſorgung im Falle eintretender Unfähigkeit, angehört. Die bürgerliche Geſellſchaft reißt aber das Individuum aus dieſem Bande heraus, entfremdet deſſen Glieder einander, und anerkennt ſie als ſelbſtſtändige Perſonen; ſie ſubſtituirt ferner ſtatt der äußern unorganiſchen Natur und des väterlichen Bodens, in welchem der Einzelne ſeine Subſiſtenz hatte, den ihrigen, und unterwirft das Beſtehen der ganzen Familie

ſelbſt, der Abhängigkeit von ihr, der Zufälligkeit. So iſt das Individuum Sohn der bürgerlichen Geſellſchaft geworden, die ebenſo ſehr Anſprüche an ihn, als er Rechte auf ſie hat.

Zuſatz. Die Familie hat allerdings für das Brot der Einzelnen zu ſorgen, aber ſie iſt in der bürgerlichen Geſellſchaft ein Untergeordnetes und legt nur den Grund: ſie iſt nicht mehr von ſo umfaſſender Wirkſamkeit. Die bürgerliche Geſellſchaft iſt vielmehr die ungeheure Macht, die den Menſchen an ſich reißt, von ihm fordert, daß er für ſie arbeite, und daß er Alles durch ſie ſey und vermittelſt ihrer thue. Soll der Menſch ſo ein Glied der bürgerlichen Geſellſchaft ſeyn, ſo hat er ebenſo Rechte und Anſprüche an ſie, wie er ſie in der Familie hatte. Die bürgerliche Geſellſchaft muß ihr Mitglied ſchützen, ſeine Rechte vertheidigen, ſo wie der Einzelne den Rechten der bürgerlichen Geſellſchaft verpflichtet iſt.

§. 239.

Sie hat in dieſem Charakter der allgemeinen Familie die Pflicht und das Recht gegen die Willkür und Zufälligkeit der Eltern, auf die Erziehung, inſofern ſie ſich auf die Fähigkeit, Mitglied der Geſellſchaft zu werden, bezieht, vornehmlich wenn ſie nicht von den Eltern ſelbſt, ſondern von Anderen zu vollenden iſt, Aufſicht und Einwirkung zu haben, — ingleichen inſofern gemeinſame Veranſtaltungen dafür gemacht werden können, dieſe zu treffen.

Zuſatz. Die Grenze zwiſchen den Rechten der Eltern und der bürgerlichen Geſellſchaft iſt hier ſehr ſchwer zu ziehen. Die Eltern meinen gewöhnlich in Betreff auf Erziehung volle Freiheit zu haben, und Alles machen zu können, was ſie nur mögen. Bei aller Oeffentlichkeit der Erziehung kommt die Hauptoppoſition gewöhnlich von den Eltern her, und ſie ſind es, die über Lehrer und Anſtalten ſchreien und reden, weil ſich ihr Belieben gegen dieſelben

ſetzt. Trotz dem hat die Geſellſchaft ein Recht, nach ihren geprüften Anſichten hierbei zu verfahren, die Eltern zu zwingen ihre Kinder in die Schule zu ſchicken, ihnen die Pocken impfen zu laſſen u. ſ. w. Die Streitigkeiten, die in Frankreich zwiſchen der Forderung des freien Unterrichts, das heißt des Belieben der Eltern, und der Aufſicht des Staates beſtehen, gehören hierher.

§. 240.

Gleicher Weiſe hat ſie die Pflicht und das Recht über die, welche durch Verſchwendung die Sicherheit ihrer und ihrer Familie Subſiſtenz vernichten, in Vormundſchaft zu nehmen und an ihrer Stelle den Zweck der Geſellſchaft und den ihrigen auszuführen.

Zuſatz. In Athen war es Geſetz, daß jeder Bürger darüber Rechenſchaft geben mußte, wovon er lebe: jetzt hat man die Anſicht, daß dieß Niemanden etwas angehe. Allerdings iſt jedes Individuum einer Seits für ſich, anderer Seits aber iſt es auch Mitglied im Syſtem der bürgerlichen Geſellſchaft, und inſofern jeder Menſch von ihr das Recht hat, die Subſiſtenz zu verlangen, muß ſie ihn auch gegen ſich ſelbſt ſchützen. Es iſt nicht allein das Verhungern, um was es zu thun iſt, ſondern der weitere Geſichtspunkt iſt, daß kein Pöbel entſtehen ſoll. Weil die bürgerliche Geſellſchaft ſchuldig iſt die Individuen zu ernähren, hat ſie auch das Recht dieſelben anzuhalten, für ihre Subſiſtenz zu ſorgen.

§. 241.

Aber ebenſo als die Willkür, können zufällige, phyſiſche und in den äußeren Verhältniſſen (§. 200.) liegende Umſtände Individuen zur Armuth herunter bringen, einem Zuſtande, der ihnen die Bedürfniſſe der bürgerlichen Geſellſchaft läßt, und der, indem ſie ihnen zugleich die natürlichen Erwerbmittel (§. 217.) entzogen und das weitere Band der Familie als eines Stam-

mes aufhebt, (§. 181.) dagegen ſie aller Vortheile der Geſellſchaft, Erwerbsfähigkeit von Geſchicklichkeiten und Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege, Geſundheitsſorge, ſelbſt oft des Troſtes der Religion, u. ſ. f. mehr oder weniger verluſtig macht. Die allgemeine Macht übernimmt die Stelle der Familie bei den Armen, ebenſo ſehr in Rückſicht ihres unmittelbaren Mangels, als der Geſinnung der Arbeitsſcheu, Böswilligkeit, und der weiteren Laſter, die aus ſolcher Lage und dem Gefühl ihres Unrechts entſpringen.

§. 242.

Das Subjektive der Armuth und überhaupt der Noth aller Art, der ſchon in ſeinem Naturkreiſe jedes Individuum ausgeſetzt iſt, erfordert auch eine ſubjektive Hülfe ebenſo in Rückſicht der beſonderen Umſtände als des Gemüths und der Liebe. Hier iſt der Ort, wo bei aller allgemeinen Veranſtaltung, die Moralität genug zu thun findet. Weil aber dieſe Hülfe für ſich und in ihren Wirkungen von der Zufälligkeit abhängt, ſo geht das Streben der Geſellſchaft dahin, in der Nothdurft und ihrer Abhülfe das Allgemeine herauszufinden und zu veranſtalten, und jene Hülfe entbehrlicher zu machen.

Das Zufällige des Almoſens, der Stiftungen, wie des Lampenbrennens bei Heiligenbildern u. ſ. f. wird ergänzt durch öffentliche Armenanſtalten, Krankenhäuſer, Straßenbeleuchtung u. ſ. w. Der Mildthätigkeit bleibt noch genug für ſich zu thun übrig, und es iſt eine falſche Anſicht, wenn ſie der Beſonderheit des Gemüths und der Zufälligkeit ihrer Geſinnung und Kenntniß dieſe Abhülfe der Noth allein vorbehalten wiſſen will, und ſich durch die verpflichtenden allgemeinen Anordnungen und Geboie verletzt und gekränkt fühlt. Der öffentliche Zuſtand iſt im Gegentheil für um ſo vollkommener zu achten, je weniger dem Individuum für ſich nach ſeiner beſondern Meinung,

in Vergleich mit dem, was auf allgemeine Weise veranstaltet ist, zu thun übrig bleibt.

§. 243.

Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet, so ist sie innerhalb ihrer selbst in *fortschreitender Bevölkerung* und *Industrie* begriffen. — Durch die *Verallgemeinerung* des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse, und der Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeizubringen, vermehrt sich die *Anhäufung der Reichthümer*, denn aus dieser gedoppelten Allgemeinheit wird der größte Gewinn gezogen, — auf der einen Seite, wie auf der andern Seite die *Vereinzelung* und *Beschränktheit* der besondern Arbeit und damit die *Abhängigkeit* und *Noth* der an diese Arbeit gebundenen Klasse, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Freiheiten und besonders der geistigen Vortheile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt.

§. 244.

Das Herabsinken einer großen Masse unter das Maaß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft nothwendige regulirt, — und damit zum Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Thätigkeit und Arbeit zu bestehen, — bringt die Erzeugung des *Pöbels* hervor, die hinwiederum zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnißmäßige Reichthümer in wenige Hände zu koncentriren, mit sich führt.

Zusatz. Die niedrigste Weise der Subsistenz, die des Pöbels, macht sich von selbst: dieß Minimum ist jedoch bei verschiedenen Völkern sehr verschieden. In England glaubt auch der Aermste sein Recht zu haben: dieß ist etwas Anderes, als womit in anderen Ländern die Armen zufrieden sind. Die Armuth an sich macht Keinen zum Pöbel: dieser wird erst bestimmt durch die mit der Armuth

ſich verknüpfende Geſinnung, durch die innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Geſellſchaft, die Regierung u. ſ. w. Ferner iſt damit verbunden, daß der Menſch, der auf die Zufälligkeit angewieſen iſt, leichtſinnig und arbeitsſcheu wird, wie z. B. die Lazzaronis in Neapel. Somit entſteht im Pöbel das Böſe, daß er die Ehre nicht hat, ſeine Subſiſtenz durch ſeine Arbeit zu finden, und doch ſeine Subſiſtenz zu finden als ſein Recht anſpricht. Gegen die Natur kann kein Menſch ein Recht behaupten, aber im Zuſtande der Geſellſchaft gewinnt der Mangel ſogleich die Form eines Unrechts, was dieſer oder jener Klaſſe angethan wird. Die wichtige Frage, wie der Armuth abzuhelfen ſey, iſt eine vorzüglich die modernen Geſellſchaften bewegende und quälende.

§. 245.

Wird der reichern Klaſſe die direkte Laſt aufgelegt, oder es wären in anderem öffentlichen Eigenthum (reichen Hospitälern, Stiftungen, Klöſtern) die direkten Mittel vorhanden, die der Armuth zugehende Maſſe auf dem Stande ihrer ordentlichen Lebensweiſe zu erhalten, ſo würde die Subſiſtenz der Bedürftigen geſichert, ohne durch die Arbeit vermittelt zu ſeyn, was gegen das Princip der bürgerlichen Geſellſchaft und des Gefühls ihrer Individuen von ihrer Selbſtſtändigkeit und Ehre wäre, oder ſie würde durch Arbeit (durch Gelegenheit dazu) vermittelt, ſo würde die Menge der Produktionen vermehrt, in deren Ueberfluß und dem Mangel der verhältnißmäßigen ſelbſt produktiven Konſumenten, gerade das Uebel beſtehet, das auf beide Weiſen ſich nur vergrößert. Es kommt hierin zum Vorſchein, daß bei dem *Uebermaaße des Reichthums* die bürgerliche Geſellſchaft *nicht reich genug* iſt, d. h. an dem ihr eigenthümlichen Vermögen nicht genug beſitzt, dem Uebermaaße der Armuth und der Erzeugung des Pöbels zu ſteuern.

Dieſe Erſcheinungen laſſen ſich im Großen an Englands Beiſpiel ſtudiren, ſo wie näher die Erfolge, welche die Armentaxe, unermeßliche Stiftungen und ebenſo unbegrenzte Privatwohlthätigkeit, vor allem auch dabei das Aufheben der Korporationen gehabt haben. Als das direkteſte Mittel hat ſich daſelbſt (vornehmlich in Schottland) gegen Armuth ſowohl als insbeſondere gegen die Abwerfung der Scham und Ehre, der ſubjektiven Baſen der Geſellſchaft, und gegen die Faulheit und Verſchwendung u. ſ. f. woraus der Pöbel hervorgeht, dieß erprobt, die Armen ihrem Schickſal zu überlaſſen und ſie auf den öffentlichen Bettel anzuweiſen.

§. 246.

Durch dieſe ihre Dialektik wird die bürgerliche Geſellſchaft über ſich hinausgetrieben, zunächſt dieſe beſtimmte Geſellſchaft, um außer ihr in anderen Völkern, die ihr an den Mitteln, woran ſie Ueberfluß hat, oder überhaupt an Kunſtfleiß u. ſ. f. nachſtehen, Konſumenten und damit die nöthigen Subſiſtenzmittel zu ſuchen.

§. 247.

Wie für das Princip des Familienlebens die Erde feſter Grund und Boden, Bedingung iſt, ſo iſt für die Induſtrie das nach Außen ſie belebende natürliche Element, das Meer. In der Sucht des Erwerbs, dadurch, daß ſie ihn der Gefahr ausſetzt, erhebt ſie ſich zugleich über ihn und verſetzt das Feſtwerden an der Erdſcholle und den begrenzten Kreiſen des bürgerlichen Lebens, ſeine Genüſſe und Begierden, mit dem Elemente der Flüſſigkeit, der Gefahr und des Unterganges. So bringt ſie ferner durch dieß größte Medium der Verbindung entfernte Länder in die Beziehung des Verkehrs, eines den Vertrag einführenden rechtlichen Verhältniſſes, in welchem Verkehr ſich zugleich das größte Bildungsmittel, und der Handel ſeine welthiſtoriſche Bedeutung findet.

Daß die Flüſſe keine natürlichen Grenzen ſind, für welche ſie in neueren Zeiten haben ſollen geltend gemacht werden, ſondern ſie und ebenſo die Meere vielmehr die Menſchen verbinden, daß es ein unrichtiger Gedanke iſt, wenn Horaz ſagt (Carm. I, 3):

— — deus abscidit
Prudens Oceano dissociabili
Terras, — —

zeigen nicht nur die Baſſins der Flüſſe, die von einem Stamme oder Volke bewohnt werden, ſondern auch z. B. die ſonſtigen Verhältniſſe Griechenlands, Joniens und Großgriechenlands, — Bretagne's und Britanniens, Dänemarks und Norwegens, Schwedens, Finnlands, Livlands u. ſ. f., — vornehmlich auch im Gegenſatze des geringern Zuſammenhangs der Bewohner des Küſtenlandes mit denen des innern Landes. — Welches Bildungsmittel aber in dem Zuſammenhange mit dem Meere liegt, dafür vergleiche man das Verhältniß der Nationen, in welchen der Kunſtfleiß aufgeblüht iſt, zum Meere, mit denen, die ſich die Schifffahrt unterſagt, und wie die Aegypter, die Indier, in ſich verdumpft und in den fürchterlichſten und ſchmählichſten Aberglauben verſunken ſind, und wie alle großen, in ſich ſtrebenden Nationen ſich zum Meere drängen.

§. 248.

Dieſer erweiterte Zuſammenhang bietet auch das Mittel der Koloniſation, zu welcher — einer ſporadiſchen oder ſyſtematiſchen — die ausgebildete bürgerliche Geſellſchaft getrieben wird, und wodurch ſie Theils einem Theil ihrer Bevölkerung in einem neuen Boden die Rückkehr zum Familienprincip, Theils ſich ſelbſt damit einen neuen Bedarf und Feld ihres Arbeitsfleißes verſchafft.

Zuſatz. Die bürgerliche Geſellſchaft wird dazu getrieben, Kolonien anzulegen. Die Zunahme der Bevölke-

rung hat ſchon für ſich dieſe Wirkung, beſonders aber entſteht eine Menge, die die Befriedigung ihrer Bedürfniſſe nicht durch ihre Arbeit gewinnen kann, wenn die Produktion das Bedürfniß der Konſumtion überſteigt. Sporadiſche Koloniſation findet beſonders in Deutſchland Statt. Die Koloniſten ziehen nach Amerika, Rußland, bleiben ohne Zuſammenhang mit ihrem Vaterlande, und gewähren ſo dieſem keinen Nutzen. Die zweite und ganz von der erſten verſchiedene Koloniſation iſt die ſyſtematiſche. Sie wird von dem Staate veranlaßt, mit dem Bewußtſeyn und der Regulirung der gehörigen Weiſe der Ausführung. Dieſe Art der Koloniſation iſt vielfältig bei den Alten, und namentlich bei den Griechen vorgekommen, bei denen harte Arbeit nicht die Sache des Bürgers war, deſſen Thätigkeit vielmehr den öffentlichen Dingen ſich zuwendete. Wenn nun die Bevölkerung ſo anwuchs, daß Noth entſtehen konnte für ſie zu ſorgen, dann wurde die Jugend in eine neue Gegend geſchickt, die Theils beſonders gewählt, Theils dem Zufall des Findens überlaſſen war. In den neueren Zeiten hat man den Kolonien nicht ſolche Rechte, wie den Bewohnern des Mutterlandes zugeſtanden, und es ſind Kriege und endlich Emancipationen aus dieſem Zuſtande hervorgegangen, wie die Geſchichte der engliſchen und ſpaniſchen Kolonien zeigt. Die Befreiung der Kolonien erweiſt ſich ſelbſt als der größte Vortheil für den Mutterſtaat, ſo wie die Freilaſſung der Sklaven als der größte Vortheil für den Herrn.

§. 249.

Die polizeiliche Vorſorge verwirklicht und erhält zunächſt das Allgemeine, welches in der Beſonderheit der bürgerlichen Geſellſchaft enthalten iſt, als eine äußere Ordnung und Veranſtaltung zum Schutz und Sicherheit der Maſſen von beſonderen Zwecken und Intereſſen, als welche in dieſem Allge-

meinen ihr Beſtehen haben, ſo wie ſie als höhere Leitung Vorſorge für die Intereſſen (§. 246), die über dieſe Geſellſchaft hinausführen, trägt. Indem nach der Idee die Beſonderheit ſelbſt dieſes Allgemeine, das in ihren immanenten Intereſſen iſt, zum Zweck und Gegenſtand ihres Willens und ihrer Thätigkeit macht, ſo kehrt das Sittliche als ein Immanentes in die bürgerliche Geſellſchaft zurück; dieß macht die Beſtimmung der Korporation aus.

b) Die Korporation.

§. 250.

Der ackerbauende Stand hat an der Subſtantialität ſeines Familien- und Naturlebens in ihm ſelbſt unmittelbar ſein konkretes Allgemeines, in welchem er lebt, der allgemeine Stand hat in ſeiner Beſtimmung das Allgemeine für ſich zum Zwecke ſeiner Thätigkeit und zu ſeinem Boden. Die Mitte zwiſchen beiden, der Stand des Gewerbes, iſt auf das Beſondere weſentlich gerichtet und ihm iſt daher vornehmlich die Korporation eigenthümlich.

§. 251.

Das Arbeitsweſen der bürgerlichen Geſellſchaft zerfällt nach der Natur ſeiner Beſonderheit in verſchiedene Zweige. Indem ſolches an ſich Gleiche der Beſonderheit als Gemeinſames in der Genoſſenſchaft zur Exiſtenz kommt, faßt und bethätigt der auf ſein Beſonderes gerichtete, ſelbſtſüchtige Zweck zugleich ſich als allgemeinen, und das Mitglied der bürgerlichen Geſellſchaft iſt, nach ſeiner beſondern Geſchicklichkeit, Mitglied der Korporation, deren allgemeiner Zweck damit ganz konkret iſt und keinen weitern Umfang hat, als der im Gewerbe, dem eigenthümlichen Geſchäfte und Intereſſe, liegt.

§. 252.

Die Korporation hat nach dieſer Beſtimmung unter der Aufſicht der öffentlichen Macht das Recht, ihre eigenen innerhalb ihrer eingeſchloſſenen Intereſſen zu beſorgen, Mitglieder nach der objek-

tiven Eigenschaft ihrer Geschicklichkeit und Rechtschaffenheit, in einer durch den allgemeinen Zusammenhang sich bestimmenden Anzahl anzunehmen und für die ihr Angehörigen die Sorge gegen die besonderen Zufälligkeiten, so wie für die Bildung zur Fähigkeit, ihr zugetheilt zu werden, zu tragen — überhaupt für sie als zweite Familie einzutreten, welche Stellung für die allgemeine, von den Individuen und ihrer besondern Nothdurft entferntere bürgerliche Gesellschaft unbestimmter bleibt.

Der Gewerbsmann ist verschieden vom Tagelöhner, wie von dem, der zu einem einzelnen zufälligen Dienst bereit ist. Jener, der Meister, oder der es werden will, ist Mitglied der Genossenschaft nicht für einzelnen zufälligen Erwerb, sondern für den ganzen Umfang, das Allgemeine seiner besondern Subsistenz. — Privilegien als Rechte eines in eine Korporation gefaßten Zweigs der bürgerlichen Gesellschaft, und eigentliche Privilegien nach ihrer Etymologie, unterscheiden sich dadurch von einander, daß die letzteren Ausnahmen vom allgemeinen Gesetze nach Zufälligkeit sind, jene aber nur gesetzlich gemachte Bestimmungen, die in der Natur der Besonderheit eines wesentlichen Zweigs der Gesellschaft selbst liegen.

§. 253.

In der Korporation hat die Familie nicht nur ihren festen Boden als die durch Befähigung bedingte Sicherung der Subsistenz, ein festes Vermögen (§. 170), sondern Beides ist auch anerkannt, so daß das Mitglied einer Korporation seine Tüchtigkeit und sein ordentliches Aus- und Fortkommen, daß es Etwas ist, durch keine weitere äußere Bezeigungen darzulegen nöthig hat. So ist auch anerkannt, daß es einem Ganzen, das selbst ein Glied der allgemeinen Gesellschaft ist, angehört und für den uneigennützigern Zweck dieses Ganzen Interesse und Bemühungen hat: — es hat so in seinem Stande seine Ehre.

Die Inſtitution der Korporation entſpricht durch ihre Sicherung des Vermögens inſofern der Einführung des Ackerbaues und des Privateigenthums in einer andern Sphäre (§. 203 Anm.). — Wenn über Luxus und Verſchwendungsſucht der gewerbtreibenden Klaſſen, womit die Erzeugung des Pöbels (§. 244.) zuſammenhängt, Klagen zu erheben ſind, ſo iſt bei den anderen Urſachen (z. B. das immer mehr mechaniſch Werdende der Arbeit) — der ſittliche Grund, wie er im Obigen liegt, nicht zu überſehen. Ohne Mitglied einer berechtigten Korporation zu ſeyn, (und nur als berechtigt iſt ein Gemeinſames eine Korporation) iſt der Einzelne ohne Standesehre, durch ſeine Iſolirung auf die ſelbſtſüchtige Seite des Gewerbs reducirt, ſeine Subſiſtenz und Genuß nichts Stehendes. Er wird ſomit ſeine Anerkennung durch die äußerlichen Darlegungen ſeines Erfolgs in ſeinem Gewerbe zu erreichen ſuchen, — Darlegungen, welche unbegrenzt ſind, weil ſeinem Stande gemäß zu leben nicht ſtattfindet, da der Stand nicht exiſtirt — denn nur das Gemeinſame exiſtirt in der bürgerlichen Geſellſchaft, was geſetzlich konſtituirt und anerkannt iſt — ſich alſo auch keine ihm angemeſſene allgemeinere Lebensweiſe macht. — In der Korporation verliert die Hülfe, welche die Armuth empfängt, ihr Zufälliges, ſo wie ihr mit Unrecht Demüthigendes, und der Reichthum in ſeiner Pflicht gegen ſeine Genoſſenſchaft, den Hochmuth und den Neid, den er, und zwar in ſeinem Beſitzer, dieſen in den Anderen erregen kann, — die Rechtſchaffenheit erhält ihre wahrhafte Anerkennung und Ehre.

§. 254.

In der Korporation liegt nur inſofern eine Beſchränkung des ſogenannten natürlichen Rechts, ſeine Geſchicklichkeit auszuüben und damit zu erwerben, was zu erwerben iſt, als ſie

darin zur Vernünftigkeit bestimmt, nämlich von der eigenen Meinung und Zufälligkeit, der eigenen Gefahr wie der Gefahr für Andere, befreit, anerkannt, gesichert und zugleich zur bewußten Thätigkeit für einen gemeinsamen Zweck erhoben wird.

§. 255.

Zur Familie macht die Korporation die zweite, die in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete sittliche Wurzel des Staats aus. Die erstere enthält die Momente der subjektiven Besonderheit und der objektiven Allgemeinheit in substantieller Einheit; die zweite aber diese Momente, die zunächst in der bürgerlichen Gesellschaft zur in sich reflektirten Besonderheit des Bedürfnisses und Genusses und zur abstrakten rechtlichen Allgemeinheit entzweit sind, auf innerliche Weise vereinigt, so daß in dieser Vereinigung das besondere Wohl als Recht und verwirklicht ist.

Heiligkeit der Ehe, und die Ehre in der Korporation sind die zwei Momente, um welche sich die Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft dreht.

Zusatz. Wenn man in neueren Zeiten die Korporationen aufgehoben hat, so hat dieß den Sinn, daß der Einzelne für sich sorgen solle. Kann man dieses aber auch zugeben, so wird durch die Korporation die Verpflichtung des Einzelnen, seinen Erwerb zu schaffen, nicht verändert. In unseren modernen Staaten haben die Bürger nur beschränkten Antheil an den allgemeinen Geschäften des Staates: es ist aber nothwendig, dem sittlichen Menschen außer seinem Privatzwecke eine allgemeine Thätigkeit zu gewähren. Dieses Allgemeine, das ihm der moderne Staat nicht immer reicht, findet er in der Korporation. Wir sahen früher, daß das Individuum für sich in der bürgerlichen Gesellschaft sorgend, auch für Andere handelt. Aber diese bewußtlose Nothwendigkeit ist nicht genug: zu einer gewußten und denkenden Sittlichkeit wird sie erst in der Korporation.

Freilich muß über dieser die höhere Aufsicht des Staates seyn, weil sie sonst verknöchern, sich in sich verhausen und zu einem elenden Zunftwesen herabsinken würde. Aber an und für sich ist die Korporation keine geschlossene Zunft: sie ist vielmehr die Versittlichung des einzeln stehenden Gewerbes und sein Hinaufnehmen in einen Kreis, in dem es Stärke und Ehre gewinnt.

§. 256.

Der Zweck der Korporation als beschränkter und endlicher hat seine Wahrheit, — so wie die in der polizeilichen äußerlichen Anordnung vorhandene Trennung und deren relative Identität, — in dem an und für sich allgemeinen Zwecke und dessen absoluter Wirklichkeit; die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft geht daher in den Staat über.

Stadt und Land, jene der Sitz des bürgerlichen Gewerbes, der in sich aufgehenden und vereinzelnden Reflexion, — dieses der Sitz der auf der Natur ruhenden Sittlichkeit, — die im Verhältniß zu anderen rechtlichen Personen ihre Selbsterhaltung vermittelnden Individuen, und die Familie, machen die beiden noch ideellen Momente überhaupt aus, aus denen der Staat als ihr wahrhafter Grund hervorgehet. — Diese Entwickelung der unmittelbaren Sittlichkeit durch die Entzweiung der bürgerlichen Gesellschaft hindurch, zum Staate, der als ihren wahrhaften Grund sich zeigt, und nur eine solche Entwickelung ist der wissenschaftliche Beweis des Begriffs des Staats. — Weil im Gange des wissenschaftlichen Begriffs der Staat als Resultat erscheint, indem er sich als wahrhafter Grund ergiebt, so hebt jene Vermittelung und jener Schein sich ebenso sehr zur Unmittelbarkeit auf. In der Wirklichkeit ist darum der Staat überhaupt vielmehr das Erste, innerhalb dessen sich erst die Familie zur bürgerlichen Gesellschaft ausbildet, und es ist die Idee des Staates

selbſt, welche ſich in dieſe beiden Momente dirimirt; in der Entwickelung der bürgerlichen Geſellſchaft gewinnt die ſittliche Subſtanz ihre unendliche Form, welche die beiden Momente in ſich enthält: 1) der unendlichen Unterſcheidung bis zum für-ſich-ſeyenden Inſichſeyn des Selbſtbewußtſeyns, und 2) der Form der Allgemeinheit, welche in der Bildung iſt, der Form des Gedankens, wodurch der Geiſt ſich in Geſetzen und Inſtitutionen, ſeinem gedachten Willen, als organiſche Totalität objektiv und wirklich iſt.

Dritter Abſchnitt.

Der Staat.

§. 257.

Der Staat iſt die Wirklichkeit der ſittlichen Idee, — der ſittliche Geiſt, als der offenbare, ſich ſelbſt deutliche, ſubſtantielle Wille, der ſich denkt und weiß und das was er weiß, und inſofern er es weiß, vollführt. An der Sitte hat er ſeine unmittelbare, und an dem Selbſtbewußtſeyn des Einzelnen, dem Wiſſen und Thätigkeit deſſelben ſeine vermittelte Exiſtenz, ſo wie dieſes durch die Geſinnung in ihm, als ſeinem Weſen, Zweck und Produkte ſeiner Thätigkeit, ſeine ſubſtantielle Freiheit hat.

Die Penaten ſind die inneren, unteren Götter, der Volksgeiſt (Athene) das ſich wiſſende und wollende Göttliche; die Pietät die Empfindung und in Empfindung ſich benehmende Sittlichkeit — die politiſche Tugend das Wollen des an und für ſich ſeyenden gedachten Zweckes.

§. 258.

Der Staat iſt als die Wirklichkeit des ſubſtantiellen Willens, die er in dem zu ſeiner Allgemeinheit erhobenen beſonderen Selbſtbewußtſeyn hat, das an und für ſich Vernünftige. Dieſe ſubſtantielle Einheit iſt abſoluter unbewegter Selbſtzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchſten Recht kommt, ſo wie dieſer Endzweck das höchſte Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchſte Pflicht es iſt, Mitglieder des Staats zu ſeyn.

Wenn der Staat mit der bürgerlichen Geſellſchaft verwechſelt und ſeine Beſtimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigenthums und der perſönlichen Freiheit geſetzt wird, ſo iſt das Intereſſe der Einzelnen als ſolcher der letzte Zweck, zu welchem ſie vereinigt ſind, und es folgt hieraus ebenſo, daß es etwas Beliebiges iſt, Mitglied des Staates zu ſeyn. — Er hat aber ein ganz anderes Verhältniß zum Individuum; indem er objektiver Geiſt iſt, ſo hat das Individuum ſelbſt nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied deſſelben iſt. Die Vereinigung als ſolche iſt ſelbſt der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Beſtimmung der Individuen iſt ein allgemeines Leben zu führen; ihre weitere beſondere Befriedigung, Thätigkeit, Weiſe des Verhaltens hat dieß Subſtantielle und Allgemeingültige zu ſeinem Ausgangspunkte und Reſultate. — Die Vernünftigkeit beſteht, abſtrakt betrachtet, überhaupt in der ſich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelnheit, und hier konkret dem Inhalte nach in der Einheit der objektiven Freiheit d. i. des allgemeinen ſubſtantiellen Willens und der ſubjektiven Freiheit als des individuellen Wiſſens und ſeines beſondere Zwecke ſuchenden Willens — und deswegen der Form nach in einem nach gedachten, d. h. allgemeinen Geſetzen und Grundſätzen ſich beſtimmenden Handeln. — Dieſe Idee

iſt das an und für ſich ewige und nothwendige Seyn des Geiſtes. — Welches nun aber der hiſtoriſche Urſprung des Staates überhaupt, oder vielmehr jedes beſondern Staates, ſeiner Rechte und Beſtimmungen ſey oder geweſen ſey, ob er zuerſt aus patriarchaliſchen Verhältniſſen, aus Furcht oder Zutrauen, aus der Korporation u. ſ. f. hervorgegangen, und wie ſich das, worauf ſich ſolche Rechte gründen, im Bewußtſeyn als göttliches, poſitives Recht, oder Vertrag, Gewohnheit und ſofort gefaßt und befeſtigt habe, geht die Idee des Staates ſelbſt nicht an, ſondern iſt in Rückſicht auf das wiſſenſchaftliche Erkennen, von dem hier allein die Rede iſt, als die Erſcheinung eine hiſtoriſche Sache; in Rückſicht auf die Autorität eines wirklichen Staates, inſofern ſie ſich auf Gründe einläßt, ſind dieſe aus den Formen des in ihm gültigen Rechts genommen. — Die philoſophiſche Betrachtung hat es nur mit dem Inwendigen von Allem dieſem, dem gedachten Begriffe zu thun. In Anſehung des Aufſuchens dieſes Begriffes hat Rouſſeau das Verdienſt gehabt, ein Princip, das nicht nur ſeiner Form nach, (wie etwa der Socialitätstrieb, die göttliche Autorität) ſondern dem Inhalte nach Gedanke iſt, und zwar das Denken ſelbſt iſt, nämlich den Willen als Princip des Staats aufgeſtellt zu haben. Allein indem er den Willen nur in beſtimmter Form des einzelnen Willens (wie nachher auch Fichte) und den allgemeinen Willen, nicht als das an und für ſich Vernünftige des Willens, ſondern nur als das Gemeinſchaftliche, das aus dieſem einzelnen Willen als bewußtem hervorgehe, faßte: ſo wird die Vereinigung der Einzelnen im Staat zu einem Vertrag, der ſomit ihre Willkür, Meinung und beliebige, ausdrückliche Einwilligung zur Grundlage hat, und es folgen die weiteren bloß verſtändigen, das an und für ſich ſeyende Göttliche und deſſen abſolute Autorität

und Majeſtät zerſtörenden Konſequenzen. Zur Gewalt gediehen, haben dieſe Abſtraktionen deswegen wohl einer Seits das, ſeit wir vom Menſchengeſchlechte wiſſen, erſte ungeheuere Schauſpiel hervorgebracht, die Verfaſſung eines großen wirklichen Staates mit Umſturz alles Beſtehenden und Gegebenen, nun ganz von Vorne und vom Gedanken anzufangen, und ihr bloß das vermeinte Vernünftige zur Baſis geben zu wollen, anderer Seits, weil es nur ideenloſe Abſtraktionen ſind, haben ſie den Verſuch zur fürchterlichſten und grellſten Begebenheit gemacht. — Gegen das Princip des einzelnen Willens iſt an den Grundbegriff zu erinnern, daß der objektive Wille das an ſich in ſeinem Begriffe Vernünftige iſt, ob es von Einzelnen erkannt und von ihrem Belieben gewollt werde oder nicht; — daß das Entgegengeſetzte, die Subjektivität der Freiheit, das Wiſſen und Wollen, die in jenem Princip allein feſtgehalten iſt, nur das eine, darum einſeitige Moment der Idee des vernünftigen Willens enthält, der dieß nur dadurch iſt, daß er ebenſo an ſich, als daß er für ſich iſt. — Das andere Gegentheil von dem Gedanken, den Staat in der Erkenntniß als ein für ſich Vernünftiges zu faſſen, iſt, die Aeußerlichkeit der Erſcheinung, der Zufälligkeit der Noth, der Schutzbedürftigkeit, der Stärke, des Reichthums u. ſ. f. nicht als Momente der hiſtoriſchen Entwickelung, ſondern für die Subſtanz des Staates zu nehmen. Es iſt hier gleichfalls die Einzelnheit der Individuen, welche das Princip des Erkennens ausmacht, jedoch nicht einmal der Gedanke dieſer Einzelnheit, ſondern im Gegentheil die empiriſchen Einzelnheiten nach ihren zufälligen Eigenſchaften, Kraft und Schwäche, Reichthum und Armuth u. ſ. f. Solcher Einfall, das an und für ſich Unendliche und Vernünftige im Staat zu überſehen und den Gedanken aus dem Auffaſſen ſeiner innern Natur zu ver-

bannen, iſt wohl nie ſo unvermiſcht aufgetreten, als in Herrn v. Hallers Reſtauration der Staatswiſſenſchaft, — unvermiſcht, denn in allen Verſuchen, das Weſen des Staats zu faſſen, wenn auch die Principien noch ſo einſeitig oder oberflächlich ſind, führt dieſe Abſicht ſelbſt, den Staat zu begreifen, Gedanken, allgemeine Beſtimmungen mit ſich; hier aber iſt mit Bewußtſeyn auf den vernünftigen Inhalt, der der Staat iſt, und auf die Form des Gedankens nicht nur Verzicht gethan, ſondern es wird gegen das Eine und gegen das Andere mit leidenſchaftlicher Hitze geſtürmt. Einen Theil der, wie Hr. v. Haller verſichert, ausgebreiteten Wirkung ſeiner Grundſätze verdankt dieſe Reſtauration wohl dem Umſtande, daß er in der Darſtellung aller Gedanken ſich abzuthun gewußt, und das Ganze ſo aus Einem Stücke gedankenlos zu halten gewußt hat, denn auf dieſe Weiſe fällt die Verwirrung und Störung hinweg, welche den Eindruck einer Darſtellung ſchwächt, in der unter das Zufällige Anmahnung an das Subſtantielle, unter das bloß Empiriſche und Aeußerliche eine Erinnerung an das Allgemeine und Vernünftige gemiſcht, und ſo in der Sphäre des Dürftigen und Gehaltloſen an das Höhere, Unendliche erinnert wird. — Konſequent iſt darum dieſe Darſtellung gleichfalls, denn indem ſtatt des Subſtantiellen die Sphäre des Zufälligen als das Weſen des Staats genommen wird, ſo beſteht die Konſequenz bei ſolchem Inhalt eben in der völligen Inkonſequenz einer Gedankenloſigkeit, die ſich ohne Rückblick fortlaufen läßt und ſich in dem Gegentheil deſſen, was ſie ſo eben gebilligt, ebenſo gut zu Hauſe findet. *)

*) Das genannte Buch iſt um des angegebenen Charakters willen von origineller Art. Der Unmuth des Verf. könnte für ſich etwas Edles haben, indem derſelbe ſich an den vorhin erwähnten, von Rouſſeau vornehmlich ausgegangenen falſchen Theorien und hauptſächlich an deren

Zuſatz. Der Staat an und für ſich iſt das ſittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit, und es iſt abſolu-

---

verſuchter Realiſirung entzündet hat. Aber der Herr v. Haller hat ſich, um ſich zu retten, in ein Gegentheil geworfen, das ein völliger Mangel an Gedanken iſt, und bei dem deswegen von Gehalt nicht die Rede ſeyn kann; — nämlich in den bitterſten Haß gegen alle Geſetze, Geſetzgebung, alles förmlich und geſetzlich beſtimmte Rechte. Der Haß des Geſetzes, geſetzlich beſtimmten Rechts iſt das Schiboleth, an dem ſich der Fanatismus, der Schwachſinn und die Heuchelei der guten Abſichten offenbaren und unfehlbar zu erkennen geben, was ſie ſind, ſie mögen ſonſt Kleider umnehmen welche ſie wollen. — Eine Originalität, wie die von Hallerſche, iſt immer eine merkwürdige Erſcheinung und für diejenigen meiner Leſer, welche das Buch noch nicht kennen, will ich Einiges zur Probe anführen. Nachdem Hr. v. H. (Seite 342 ff. 1. Bd.) ſeinen Hauptgrundſatz aufgeſtellt, „daß nämlich wie im Unbelebten das Größere das Kleinere, das Mächtige das Schwache verdrängt, u. ſ. f., ſo auch unter den Thieren, und dann unter den Menſchen daſſelbe Geſetz, unter edleren Geſtalten (oft wohl auch unter unedlen?) wiederkomme," und „daß dieß alſo die ewige unabänderliche Ordnung Gottes ſey, daß der Mächtigere herrſche, herrſchen müſſe und immer herrſchen werde;" — man ſieht ſchon hieraus und ebenſo aus dem Folgenden, in welchem Sinne hier die Macht gemeint iſt, nicht die Macht des Gerechten und Sittlichen, ſondern die zufällige Naturgewalt; — ſo belegt er dieß nun weiterhin, und unter anderen Gründen auch damit (S. 365 f.), daß die Natur es mit bewundernswürdiger Weisheit alſo geordnet, daß gerade das Gefühl eigener Ueberlegenheit unwiderſtehlich den Charakter veredelt und die Entwickelung eben derjenigen Tugenden begünſtigt, welche für die Untergebenen am nothwendigſten ſind. Er fragt mit vieler ſchulrhetoriſchen Ausführung, ob es im Reiche der Wiſſenſchaften die Starken oder Schwachen ſind, welche Autorität und Zutrauen mehr zu niedrigen eigennützigen Zwecken und zum Verderben der gläubigen Menſchen mißbrauchen, ob unter den Rechtsgelehrten die Meiſter in der Wiſſenſchaft die Leguleſen und Rabuliſten ſind, welche die Hoffnung gläubiger Klienten betrügen, die das Weiße ſchwarz, das Schwarze weiß machen, die die Geſetze zum Vehikel des Unrechts mißbrauchen, ihre Schutzbedürftigen dem Bettelſtab entgegenführen und wie hungrige Geyer das unſchuldige Lamm zerfleiſchen," u. ſ. f. Hier vergißt Hr. v. H., daß er ſolche Rhetorik gerade zur Unterſtützung des Satzes anführt, daß die Herrſchaft des Mächtigern ewige Ordnung Gottes ſey, die Ordnung, nach welcher der Geyer das unſchuldige Lamm zerfleiſcht, daß alſo die durch Geſetzes-Kenntniß Mächtigeren ganz recht daran thun, die gläubigen Schutzbedürftigen als die Schwachen zu plündern. Es wäre aber zuviel gefordert, daß da zwei Gedanken zuſammengebracht wären, wo ſich

ter Zweck der Vernunft, daß die Freiheit wirklich ſey. Der Staat iſt der Geiſt, der in der Welt ſteht und ſich in der

---

nicht einer findet. — Daß Hr. v. Haller ein Feind von Geſetzbüchern iſt, verſteht ſich von ſelbſt; die bürgerlichen Geſetze ſind nach ihm überhaupt eines Theils „unnöthig, indem ſie aus dem natürlichen Geſetze ſich von ſelbſt verſtehen," es wäre, ſeit es Staaten giebt, viele Mühe erſpart worden, die auf das Geſetzgeben und die Geſetzbücher verwandt worden, und die noch darauf und auf das Studium des geſetzlichen Rechts verwendet wird, wenn man ſich von je bei dem gründlichen Gedanken, das ſich alles das von ſelbſt verſtehe, beruhigt hätte, — „andern Theils werden die Geſetze eigentlich nicht den Privatperſonen gegeben, ſondern als Inſtruktionen für die Unterrichter, um ihnen den Willen des Gerichtsherrn bekannt zu machen. Die Gerichtsbarkeit iſt ohnehin (1. B. S. 297; 1. Th. S. 254 und allerwärts) nicht eine Pflicht des Staats, ſondern eine Wohlthat, nämlich eine Hülfleiſtung von Mächtigern, und bloß ſuppletoriſch; unter den Mitteln zur Sicherung des Rechts iſt ſie nicht das vollkommenſte, vielmehr unſicher und ungewiß, das Mittel, das uns unſere neueren Rechtsgelehrten allein laſſen, und uns die drei anderen Mittel rauben, gerade diejenigen, die am ſchnellſten und ſicherſten zum Ziele führen, und die außer jenem dem Menſchen die freundliche Natur zur Sicherung ſeiner rechtlichen Freiheit gegeben hat" — und dieſe drei ſind (was meint man wohl?) 1) eigene Befolgung und Einſchärfung des natürlichen Geſetzes, 2) Widerſtand gegen Unrecht, 3) Flucht, wo keine Hülfe mehr zu finden." (Wie unfreundlich ſind doch die Rechtsgelehrten in Vergleich der freundlichen Natur!) „Das natürliche göttliche Geſetz aber, das (1. B. S. 292) die allgütige Natur jedem gegeben, iſt: Ehre in jedem deines Gleichen (nach dem Princip des Verfaſſers müßte es heißen: Ehre der nicht deines Gleichen, ſondern der der Mächtigere iſt); beleidige Niemand, der dich nicht beleidigt; fordere nichts, was er dir nicht ſchuldig iſt, (was iſt er aber ſchuldig?) ja noch mehr: Liebe deinen Nächſten und nütze ihm wo du kannſt." — Die Einpflanzung dieſes Geſetzes ſoll es ſeyn, was Geſetzgebung und Verfaſſung überflüſſig mache. Es wäre merkwürdig zu ſehen, wie Hr. v. H. es ſich begreiflich macht, daß dieſer Einpflanzung ungeachtet, doch Geſetzgebungen und Verfaſſungen in die Welt gekommen ſind! — In Bd. 3. S. 362 f. kommt der Herr Verf. auf die „ſogenannten Nationalfreiheiten" — d. i. die Rechts- und Verfaſſungs-Geſetze der Nationen; jedes geſetzlich beſtimmte Recht hieß in dieſem großen Sinne eine Freiheit; — er ſagt von dieſen Geſetzen unter andern „daß ihr Inhalt gewöhnlich ſehr unbedeutend ſey, ob man gleich in Büchern auf dergleichen urkundliche Freiheiten einen großen Werth ſetzen möge." Wenn man dann ſieht, daß es die Nationalfreiheiten der deutſchen Reichsſtände, der engliſchen Nation

ſelben mit Bewußtſeyn realiſirt, während er ſich in der Natur nur als das Andere ſeiner, als ſchlafender Geiſt ver-

— die Charta magna, „die aber wenig geleſen und wegen der veralteten Ausdrücke noch weniger verſtanden wird," die bill of rights u. ſ. f. — der hungariſchen Nation u. ſ. f. ſind, von welchen der Verfaſſer ſpricht: ſo wundert man ſich zu erfahren, daß dieſe ſonſt für ſo wichtig gehaltenen Beſitzthümer etwas Unbedeutendes ſind, und daß bei dieſen Nationen auf ihre Geſetze, die zu jedem Stück Kleidung, das die Individuen tragen, zu jedem Stück Brot, das ſie eſſen, konkurrirt haben und täglich und ſtündlich in Allem konkurriren, bloß in Büchern ein Werth gelegt werde. — Auf das preußiſche allgemeine Geſetzbuch, um noch dieß anzuführen, iſt H. v. H. beſonders übel zu ſprechen (1. B. S. 185 ff.), weil die unphiloſophiſchen Irrthümer (wenigſtens noch nicht die Kantiſche Philoſophie, auf welche Hr. v. Haller am erbittertſten iſt) dabei ihren unglaublichen Einfluß bewieſen haben, unter anderen vornehmlich, weil darin vom Staate, Staatsvermögen, dem Zwecke des Staats, vom Oberhaupte des Staats, von Pflichten des Oberhaupts, Staatsdienern u. ſ. f. die Rede ſey. Am ärgſten iſt dem Hrn. v. H. „das Recht, zur Beſtreitung der Staatsbedürfniſſe das Privatvermögen der Perſonen, ihr Gewerbe, Produkte oder Konſumtion mit Abgaben zu belegen; — weil ſomit der König ſelbſt, da das Staatsvermögen nicht als Privateigenthum des Fürſten, ſondern als Staatsvermögen qualificirt wird, ſo auch die preußiſchen Bürger nichts Eigenes mehr haben, weder ihren Leib noch ihr Gut, und alle Unterthanen geſetzlich Leibeigene ſeyen, denn — ſie dürfen ſich dem Dienſt des Staats nicht entziehen."

Zu aller dieſer unglaublichen Krudität könnte man die Rührung am poſſierlichſten finden, mit der Hr. v. Haller das unausſprechliche Vergnügen über ſeine Entdeckungen beſchreibt (1. B. Vorrede) — „eine Freude wie nur der Wahrheitsfreund ſie fühlen kann, wenn er nach redlichem Forſchen die Gewißheit erhält, daß er gleichſam (ja wohl, gleichſam!) den Ausſpruch der Natur, das Wort Gottes ſelbſt, getroffen habe" (das Wort Gottes unterſcheidet vielmehr ſeine Offenbarungen von den Ausſprüchen der Natur und des natürlichen Menſchen ſehr ausdrücklich), — „wie er vor lauter Bewunderung hätte niederſinken mögen, ein Strom von freudigen Thränen ſeinen Augen entquoll, und die lebendige Religioſität von da in ihm entſtanden iſt." — Hr. v. H. hätte es aus Religioſität vielmehr als das härteſte Strafgericht Gottes beweinen müſſen, denn es iſt das Härteſte, was dem Menſchen widerfahren kann, — vom Denken und der Vernünftigkeit, von der Verehrung der Geſetze und von der Erkenntniß, wie unendlich wichtig, göttlich es iſt, daß die Pflichten des Staats und die Rechte der Bürger, wie die Rechte des Staats und die Pflichten der Bürger geſetzlich beſtimmt ſind, — ſoweit abgekommen zu ſeyn, daß ſich ihm das Abſurde für das Wort Gottes unterſchiebt.

wirklicht. Nur als im Bewußtſeyn vorhanden, ſich ſelbſt als exiſtirender Gegenſtand wiſſend, iſt er der Staat. Bei der Freiheit muß man nicht von der Einzelnheit, vom einzelnen Selbſtbewußtſeyn ausgehen, ſondern nur vom Weſen des Selbſtbewußtſeyns, denn der Menſch mag es wiſſen oder nicht, dieß Weſen realiſirt ſich als ſelbſtſtändige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente ſind: es iſt der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat iſt: ſein Grund iſt die Gewalt der ſich als Wille verwirklichenden Vernunft. Bei der Idee des Staats muß man nicht beſondere Staaten vor Augen haben, nicht beſondere Inſtitutionen, man muß vielmehr die Idee, dieſen wirklichen Gott, für ſich betrachten. Jeder Staat, man mag ihn auch nach den Grundſätzen, die man hat, für ſchlecht erklären, man mag dieſe oder jene Mangelhaftigkeit daran erkennen, hat immer, wenn er namentlich zu den ausgebildeten unſerer Zeit gehört, die weſentlichen Momente ſeiner Exiſtenz in ſich. Weil es aber leichter iſt, Mängel aufzufinden, als das Affirmative zu begreifen, verfällt man leicht in den Fehler, über einzelne Seiten den inwendigen Organismus des Staates ſelbſt zu vergeſſen. Der Staat iſt kein Kunſtwerk, er ſteht in der Welt, ſomit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrthums, übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten deſiguriren. Aber der häßlichſte Menſch, der Verbrecher, ein Kranker und Krüppel iſt immer noch ein lebender Menſch: das Affirmative, das Leben, beſteht trotz des Mangels, und um dieſes Affirmative iſt es hier zu thun.

§. 259.

Die Idee des Staats hat: a) unmittelbare Wirklichkeit und iſt der individuelle Staat als ſich auf ſich beziehender Organismus, Verfaſſung oder inneres Staatsrecht;

b) geht ſie in das Verhältniß des einzelnen Staates zu anderen Staaten über, — äußeres Staatsrecht;

c) iſt ſie die allgemeine Idee als Gattung und abſolute Macht gegen die individuellen Staaten, der Geiſt, der ſich im Proceſſe der Weltgeſchichte ſeine Wirklichkeit giebt.

Zuſatz. Der Staat als wirklich iſt weſentlich individueller Staat, und weiter hinaus noch beſonderer Staat. Die Individualität iſt von der Beſonderheit zu unterſcheiden: ſie iſt Moment der Idee des Staates ſelbſt, während die Beſonderheit der Geſchichte angehört. Die Staaten, als ſolche, ſind unabhängig von einander, und das Verhältniß kann alſo nur ein äußerliches ſeyn, ſo daß ein drittes Verbindendes über ihnen ſeyn muß. Dieß Dritte iſt nun der Geiſt, der ſich in der Weltgeſchichte Wirklichkeit giebt, und den abſoluten Richter über ſie ausmacht. Es können zwar mehrere Staaten als Bund gleichſam ein Gericht über andere bilden, es können Staatenverbindungen eintreten, wie z. B. die heilige Allianz, aber dieſe ſind immer nur relativ und beſchränkt, wie der ewige Frieden. Der alleinige abſolute Richter, der ſich immer und gegen das Beſondere geltend macht, iſt der an und für ſich ſeyende Geiſt, der ſich als das Allgemeine und als die wirkende Gattung in der Weltgeſchichte darſtellt.

A. Das innere Staatsrecht.

§. 260.

Der Staat iſt die Wirklichkeit der konkreten Freiheit; die konkrete Freiheit aber beſteht darin, daß die perſönliche Einzelnheit und deren beſondere Intereſſen ſowohl ihre vollſtändige Entwickelung und die Anerkennung ihres Rechts für ſich (im Syſteme der Familie und der bürgerlichen Geſellſchaft) haben, als ſie durch ſich ſelbſt in das Intereſſe des Allgemeinen Theils übergehen, Theils mit Wiſſen und Willen

daſſelbe und zwar als ihren eigenen ſubſtantiellen Geiſt anerkennen und für daſſelbe als ihren Endzweck thätig ſind, ſo daß weder das Allgemeine ohne das beſondere Intereſſe, Wiſſen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatperſonen leben, und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieſes Zwecks bewußte Wirkſamkeit haben. Das Princip der modernen Staaten hat dieſe ungeheuere Stärke und Tiefe, das Princip der Subjektivität ſich zum ſelbſtſtändigen Extreme der perſönlichen Beſonderheit vollenden zu laſſen, und zugleich es in die ſubſtantielle Einheit zurückzuführen und ſo in ihm ſelbſt dieſe zu erhalten.

Zuſatz. Die Idee des Staats in neuer Zeit hat die Eigenthümlichkeit, daß der Staat die Verwirklichung der Freiheit nicht nach ſubjektivem Belieben, ſondern nach dem Begriffe des Willens, d. h. nach ſeiner Allgemeinheit und Göttlichkeit iſt. Die unvollkommenen Staaten ſind die, in denen die Idee des Staats noch eingehüllt iſt, und wo die beſonderen Beſtimmungen derſelben nicht zu freier Selbſtſtändigkeit gekommen ſind. In den Staaten des klaſſiſchen Alterthums findet ſich allerdings ſchon die Allgemeinheit vor, aber die Partikularität war noch nicht losgebunden und freigelaſſen, und zur Allgemeinheit, d. h. zum allgemeinen Zweck des Ganzen zurückgeführt. Das Weſen des neuen Staates iſt, daß das Allgemeine verbunden ſey mit der vollen Freiheit der Beſonderheit und dem Wohlergehen der Individuen, daß alſo das Intereſſe der Familie und bürgerlichen Geſellſchaft ſich zum Staate zuſammennehmen muß, daß aber die Allgemeinheit des Zwecks nicht ohne das eigene Wiſſen und Wollen der Beſonderheit, die ihr Recht behalten muß, fortſchreiten kann. Das Allgemeine muß alſo bethätigt ſeyn, aber die Subjektivität auf der anderen Seite ganz und lebendig entwickelt werden. Nur

dadurch, daß beide Momente in ihrer Stärke beſtehen, iſt der Staat als ein gegliederter und wahrhaft organiſirter anzuſehen.

§. 261.

Gegen die Sphären des Privatrechts und Privatwohls, der Familie und der bürgerlichen Geſellſchaft, iſt der Staat einer Seits eine äußerliche Nothwendigkeit und ihre höhere Macht, deren Natur ihre Geſetze, ſo wie ihre Intereſſen untergeordnet und davon abhängig ſind; aber anderer Seits iſt er ihr immanenter Zweck und hat ſeine Stärke in der Einheit ſeines allgemeinen Endzwecks und des beſonderen Intereſſes der Individuen, darin, daß ſie inſofern Pflichten gegen ihn haben, als ſie zugleich Rechte haben (§. 155).

Daß den Gedanken der Abhängigkeit insbeſondere auch der privatrechtlichen Geſetze von dem beſtimmten Charakter des Staats, und die philoſophiſche Anſicht, den Theil nur in ſeiner Beziehung auf das Ganze zu betrachten, — vornehmlich Montesquieu in ſeinem berühmten Werke: Der Geiſt der Geſetze, ins Auge gefaßt, und auch ins Einzelne auszuführen verſucht hat, iſt ſchon oben §. 3 Anm. bemerkt worden. — Da die Pflicht zunächſt das Verhalten gegen etwas für mich Subſtantielles, an und für ſich Allgemeines iſt, das Recht dagegen das Daſeyn überhaupt dieſes Subſtantiellen iſt, damit die Seite ſeiner Beſonderheit und meiner beſondern Freiheit iſt, ſo erſcheint Beides auf den formellen Stufen an verſchiedene Seiten oder Perſonen vertheilt. Der Staat, als Sittliches, als Durchdringung des Subſtantiellen und des Beſonderen, enthält, daß meine Verbindlichkeit gegen das Subſtantielle zugleich das Daſeyn meiner beſonderen Freiheit d. i. in ihm Pflicht und Recht in einer und derſelben Beziehung vereinigt ſind. Weil aber ferner zugleich im Staate die unterſchiedenen Momente zu ihrer eigenthüm-

lichen Geſtaltung und Realität kommen, hiermit der Unterſchied von Recht und Pflicht wieder eintritt, ſo ſind ſie, indem ſie an ſich, d. i. formell identiſch ſind, zugleich ihrem Inhalte nach verſchieden. Im Privatrechtlichen und Moraliſchen fehlt die wirkliche Nothwendigkeit der Beziehung, und damit iſt nur die abſtrakte Gleichheit des Inhalts vorhanden; was in dieſen abſtrakten Sphären dem Einen Recht iſt, ſoll auch dem Andern Recht, und was dem Einen Pflicht iſt, ſoll auch dem Andern Pflicht ſeyn. Jene abſolute Identität der Pflicht und des Rechts findet nur als gleiche Identität des Inhalts Statt, in der Beſtimmung, daß dieſer Inhalt ſelbſt der ganz allgemeine, nämlich das Eine Princip der Pflicht und des Rechts, die perſönliche Freiheit des Menſchen iſt. Sklaven haben deswegen keine Pflichten, weil ſie keine Rechte haben; und umgekehrt — (von religiöſen Pflichten iſt hier nicht die Rede). — Aber in der konkreten, ſich in ſich entwickelnden Idee unterſcheiden ſich ihre Momente und ihre Beſtimmtheit wird zugleich ein verſchiedener Inhalt; in der Familie hat der Sohn nicht Rechte deſſelben Inhalts als er Pflichten gegen den Vater, und der Bürger nicht Rechte deſſelben Inhalts als er Pflichten gegen Fürſt und Regierung hat. — Jener Begriff von Vereinigung von Pflicht und Recht iſt eine der wichtigſten Beſtimmungen und enthält die innere Stärke der Staaten. — Die abſtrakte Seite der Pflicht bleibt dabei ſtehen, das beſondere Intereſſe als ein unweſentliches, ſelbſt unwürdiges Moment zu überſehen und zu verbannen. Die konkrete Betrachtung, die Idee, zeigt das Moment der Beſonderheit ebenſo weſentlich und damit ſeine Befriedigung als ſchlechthin nothwendig; das Individuum muß in ſeiner Pflichterfüllung auf irgend eine Weiſe zugleich ſein eigenes Intereſſe, ſeine Befriedigung oder Rechnung finden, und ihm aus ſeinem

Verhältniß im Staat ein Recht erwachſen, wodurch die allgemeine Sache ſeine eigene beſondere Sache wird. Das beſondere Intereſſe ſoll wahrhaft nicht bei Seite geſetzt oder gar unterdrückt, ſondern mit dem Allgemeinen in Uebereinſtimmung geſetzt werden, wodurch es ſittlich und das Allgemeine erhalten wird. Das Individuum, nach ſeinen Pflichten Unterthan, findet als Bürger in ihrer Erfüllung den Schutz ſeiner Perſon und Eigenthums, die Berückſichtigung ſeines beſonderen Wohls, und die Befriedigung ſeiner ſubſtantiellen Weiſen, das Bewußtſeyn und das Selbſtgefühl, Mitglied dieſes Ganzen zu ſeyn, und in dieſer Vollbringung der Pflichten als Leiſtungen und Geſchäfte für den Staat hat dieſer ſeine Erhaltung und ſein Beſtehen. Nach der abſtrakten Seite wäre das Intereſſe des Allgemeinen nur, daß ſeine Geſchäfte, die Leiſtungen, die es erfordert, als Pflichten vollbracht werden.

Zuſatz. Auf die Einheit der Allgemeinheit und Beſonderheit im Staate kommt Alles an. In den alten Staaten war der ſubjektive Zweck mit dem Willen des Staates ſchlechthin Eins, in den modernen Zeiten dagegen fordern wir eine eigene Anſicht, ein eigenes Wollen und Gewiſſen. Die Alten hatten keines in dieſem Sinne: das Letzte war ihnen der Staatswille. Während in den aſiatiſchen Despotien das Individuum keine Innerlichkeit und keine Berechtigung in ſich hat, will der Menſch in der modernen Welt in ſeiner Innerlichkeit geehrt ſeyn. Die Verbindung von Pflicht und Recht hat die gedoppelte Seite, daß das was der Staat als Pflicht fordert, auch das Recht der Individualität ausmachen ſey, indem es nichts eben iſt, als Organiſation der Begriffe der Freiheit. Die Beſtimmungen des individuellen Willens ſind durch den Staat in ein objektives Daſeyn gebracht, und kommen durch ihn erſt zu ihrer Wahrheit und Verwirklichung. Der Staat iſt

die alleinige Bedingung der Erreichung des besonderen Zwecks und Wohls.

§. 262.

Die wirkliche Idee, der Geist, der sich selbst in die zwei ideellen Sphären seines Begriffs, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, als in seine Endlichkeit scheidet, um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu seyn, theilt somit diesen Sphären das Material dieser seiner endlichen Wirklichkeit, die Individuen als die Menge zu, so daß diese Zutheilung am Einzelnen durch die Umstände, die Willkür und eigene Wahl seiner Bestimmung vermittelt erscheint (§. 185 und Anm. daf.).

Zusatz. Im platonischen Staate gilt die subjektive Freiheit noch nichts, indem die Obrigkeit noch den Individuen die Geschäfte zuweist. In vielen orientalischen Staaten geschieht diese Zuweisung durch die Geburt. Die subjektive Freiheit, die berücksichtigt werden muß, fordert aber freie Wahl der Individuen.

§. 263.

In diesen Sphären, in denen seine Momente, die Einzelnheit und Besonderheit, ihre unmittelbare und reflektirte Realität haben, ist der Geist als ihre in sie scheinende objektive Allgemeinheit, als die Macht des Vernünftigen in der Nothwendigkeit (§. 184), nämlich als die im Vorherigen betrachteten Institutionen.

Zusatz. Der Staat als Geist unterscheidet sich in die besonderen Bestimmungen seines Begriffs, seiner Weise zu seyn. Wollen wir hier ein Beispiel aus der Natur beibringen, so ist das Nervensystem das eigentlich empfindende System: es ist das abstrakte Moment, bei sich selbst zu seyn und die Identität seiner selbst darin zu haben. Die Analyse der Empfindung giebt aber nun zwei Seiten an, und theilt sich so, daß die Unterschiede als ganze Systeme er-

ſcheinen? das erſte iſt das abſtrakte Fühlen, das Beiſichbehalten, die dumpfe Bewegung in ſich, die Reproduktion, das innerliche Sichnähren, Produciren und Verdauen. Das zweite Moment iſt, daß dieß Beiſichſelbſtſeyn das Moment der Differenz, das Nachaußengehen ſich gegenüber hat. Dieſes iſt die Irritabilität, das Nachaußengehen der Empfindung. Dieſe macht ein eigenes Syſtem aus, und es giebt niedrige Thierklaſſen, die nur dieſes ausgebildet haben, nicht die ſeelenvolle Einheit der Empfindung in ſich. Vergleichen wir dieſe Naturbeziehungen mit denen des Geiſtes, ſo iſt die Familie mit der Senſibilität, die bürgerliche Geſellſchaft mit der Irritabilität zuſammenzuſtellen. Das Dritte iſt nun der Staat, das Nervenſyſtem für ſich, in ſich organiſirt, aber es iſt nur lebendig, inſofern beide Momente, hier die Familie und bürgerliche Geſellſchaft, in ihm entwickelt ſind. Die Geſetze, die ſie regieren, ſind die Inſtitutionen des in ſie ſcheinenden Vernünftigen. Der Grund, die letzte Wahrheit dieſer Inſtitutionen iſt aber der Geiſt, der ihr allgemeiner Zweck und gewußter Gegenſtand iſt. Die Familie iſt zwar auch ſittlich, allein der Zweck iſt nicht als gewußter; in der bürgerlichen Geſellſchaft dagegen iſt die Trennung das Beſtimmende.

§. 264.

Die Individuen der Menge, da ſie ſelbſt geiſtige Naturen und damit das gedoppelte Moment, nämlich das Extrem der *für ſich* wiſſenden und wollenden *Einzelnheit* und das Extrem der das Subſtantielle wiſſenden und wollenden *Allgemeinheit* in ſich enthalten, und daher zu dem Rechte dieſer beiden Seiten nur gelangen, inſofern ſie ſowohl als Privat- wie als ſubſtantielle Perſonen wirklich ſind; — erreichen in jenen Sphären Theils unmittelbar das Erſtere, Theils das Andere ſo, daß ſie in den Inſtitutionen, als dem an ſich ſeyenden *Allgemeinen* ihrer beſonderen Intereſſen ihr weſentliches Selbſt-

bewußtſeyn haben, Theils daß ſie ihnen ein auf einen allgemeinen Zweck gerichtetes Geſchäft und Thätigkeit in der Korporation gewähren.

§. 265.

Dieſe Inſtitutionen machen die Verfaſſung, d. i. die entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit, im Beſonderen aus, und ſind darum die feſte Baſis des Staats, ſo wie des Zutrauens und der Geſinnung der Individuen für denſelben, und die Grundſäulen der öffentlichen Freiheit, da in ihnen die beſondere Freiheit realiſirt und vernünftig, damit in ihnen ſelbſt an ſich die Vereinigung der Freiheit und Nothwendigkeit vorhanden iſt.

Zuſatz. Schon früher iſt bemerkt worden, daß die Heiligkeit der Ehe und die Inſtitutionen, worin die bürgerliche Geſellſchaft als ſittlich erſcheint, die Feſtigkeit des Ganzen ausmache, das heißt das Allgemeine ſey zugleich die Sache eines Jeden als Beſonderen. Worauf es ankommt iſt, daß ſich das Geſetz der Vernunft und der beſonderen Freiheit durchdringe, und mein beſonderer Zweck identiſch mit dem Allgemeinen werde, ſonſt ſteht der Staat in der Luft. Das Selbſtgefühl der Individuen macht ſeine Wirklichkeit aus, und ſeine Feſtigkeit iſt die Identität jener beiden Seiten. Man hat oft geſagt, der Zweck des Staates ſey das Glück der Bürger; dieß iſt allerdings wahr: iſt ihnen nicht wohl, iſt ihr ſubjektiver Zweck nicht befriedigt, finden ſie nicht, daß die Vermittelung dieſer Befriedigung der Staat als ſolcher iſt, ſo ſteht derſelbe auf ſchwachen Füßen.

§. 266.

Aber der Geiſt iſt nicht nur als dieſe Nothwendigkeit und als ein Reich der Erſcheinung, ſondern als die Idealität derſelben, und als ihr Inneres ſich objektiv und wirklich; ſo iſt dieſe ſubſtantielle Allgemeinheit ſich ſelbſt Gegenſtand und

Zweck, und jene Nothwendigkeit hierdurch ſich ebenſo ſehr in Geſtalt der Freiheit.

§. 267.

Die Nothwendigkeit in der Idealität iſt die Entwickelung der Idee innerhalb ihrer ſelbſt; ſie iſt als ſubjektive Subſtantialität die politiſche Geſinnung, als objektive in Unterſcheidung von jener der Organismus des Staats, der eigentlich politiſche Staat und ſeine Verfaſſung.

Zuſatz. Die Einheit der ſich wollenden und wiſſenden Freiheit iſt zunächſt als Nothwendigkeit. Das Subſtantielle iſt nun hier als ſubjektive Exiſtenz der Individuen; die andere Weiſe der Nothwendigkeit iſt aber der Organismus, das heißt der Geiſt iſt ein Proceß in ſich ſelbſt, gliedert ſich in ſich, ſetzt Unterſchiede in ſich, durch die er ſeinen Kreislauf macht.

§. 268.

Die politiſche Geſinnung, der Patriotismus überhaupt, als die in Wahrheit ſtehende Gewißheit (bloß ſubjektive Gewißheit gehet nicht aus der Wahrheit hervor, und iſt nur Meinung) und das zur Gewohnheit gewordene Wollen iſt nur Reſultat der im Staate beſtehenden Inſtitutionen, als in welchem die Vernünftigkeit wirklich vorhanden iſt, ſo wie ſie durch das ihnen gemäße Handeln ihre Bethätigung erhält. — Dieſe Geſinnung iſt überhaupt das Zutrauen (das zu mehr oder weniger gebildeter Einſicht übergehen kann,) — das Bewußtſeyn, daß mein ſubſtantielles und beſonderes Intereſſe, im Intereſſe und Zwecke eines Andern (hier des Staats) als im Verhältniß zu mir als Einzelnen bewahrt und enthalten iſt, — womit eben dieſer unmittelbar kein Anderer für mich iſt und Ich in dieſem Bewußtſeyn frei bin.

Unter Patriotismus wird häufig nur die Aufgelegtheit zu außerordentlichen Aufopferungen und Handlungen

verſtanden. Weſentlich aber iſt er die Geſinnung, welche in dem gewöhnlichen Zuſtande und Lebensverhältniſſe das Gemeinweſen für die ſubſtantielle Grundlage und Zweck zu wiſſen gewohnt iſt. Dieſes bei dem gewöhnlichen Lebensgange ſich in allen Verhältniſſen bewährende Bewußtſeyn iſt es dann, aus dem ſich auch die Aufgelegtheit zu außergewöhnlicher Anſtrengung begründet. Wie aber die Menſchen häufig lieber großmüthig als rechtlich ſind, ſo überreden ſie ſich leicht, jenen außerordentlichen Patriotismus zu beſitzen, um ſich dieſe wahrhafte Geſinnung zu erſparen, oder ihren Mangel zu entſchuldigen. — Wenn ferner die Geſinnung als das angeſehen wird, das für ſich den Anfang machen, und aus ſubjektiven Vorſtellungen und Gedanken hervorgehen könne, ſo wird ſie mit der Meinung verwechſelt, da ſie bei dieſer Anſicht ihres wahrhaften Grundes, der objektiven Realität, entbehrt.

Zuſatz. Ungebildete Menſchen gefallen ſich im Raiſonniren und Tadeln, denn Tadel finden iſt leicht, ſchwer aber das Gute und die innere Nothwendigkeit deſſelben zu kennen. Beginnende Bildung fängt immer mit dem Tadel an, vollendete aber ſieht in jedem das Poſitive. In der Religion iſt ebenſo bald geſagt, dieß oder jenes ſey Aberglauben, aber es iſt unendlich ſchwerer die Wahrheit davon zu begreifen. Die erſcheinende politiſche Geſinnung iſt alſo von dem zu unterſcheiden, was die Menſchen wahrhaft wollen, denn ſie wollen eigentlich innerlich die Sache, aber ſie halten ſich an Einzelnheiten und gefallen ſich in der Eitelkeit des Beſſerverſtehenwollens. Das Zutrauen haben die Menſchen, daß der Staat beſtehen müſſe und in ihm nur das beſondere Intereſſe könne zu Stande kommen, aber die Gewohnheit macht das unſichtbar, worauf unſere ganze Exiſtenz beruht. Geht jemand zur Nachtzeit ſicher auf der Straße, ſo fällt es ihm nicht ein, daß dieſes an-

ders ſeyn könne, denn dieſe Gewohnheit der Sicherheit iſt zur andern Natur geworden, und man denkt nicht gerade nach, wie dieß erſt die Wirkung beſonderer Inſtitutionen ſey. Durch die Gewalt, meint die Vorſtellung oft, hänge der Staat zuſammen, aber das Haltende iſt allein das Grundgefühl der Ordnung, das Alle haben.

§. 269.

Ihrem beſonders beſtimmten Inhalt nimmt die Geſinnung aus den verſchiedenen Seiten des Organismus des Staats. Dieſer Organismus iſt die Entwickelung der Idee zu ihren Unterſchieden und zu deren objektiven Wirklichkeit. Dieſe unterſchiedenen Seiten ſind ſo die verſchiedenen Gewalten, und deren Geſchäfte und Wirkſamkeiten, wodurch das Allgemeine ſich fortwährend, und zwar indem ſie durch die Natur des Begriffes beſtimmt ſind, auf nothwendige Weiſe hervorbringt, und indem es ebenſo ſeiner Produktion vorausgeſetzt iſt, ſich erhält; — dieſer Organismus iſt die politiſche Verfaſſung.

Zuſatz. Der Staat iſt Organismus, das heißt Entwickelung der Idee zu ihren Unterſchieden. Dieſe unterſchiedenen Seiten ſind ſo die verſchiedenen Gewalten und deren Geſchäfte und Wirkſamkeiten, wodurch das Allgemeine ſich fortwährend auf nothwendige Weiſe hervorbringt, und indem es eben in ſeiner Produktion vorausgeſetzt iſt, ſich erhält. Dieſer Organismus iſt die politiſche Verfaſſung: ſie geht ewig aus dem Staate hervor, wie er ſich durch ſie erhält: fallen beide auseinander, machen ſich die unterſchiedenen Seiten frei, ſo iſt die Einheit nicht mehr geſetzt, die ſie hervorbringt. Es paßt auf ſie die Fabel vom Magen und den übrigen Gliedern. Es iſt die Natur des Organismus, daß wenn nicht alle Theile zur Identität übergehen, wenn ſich einer als ſelbſtſtändig ſetzt, alle zu Grunde gehen müſſen. Mit Prädikaten, Grundſätzen u. ſ. w. kommt man

bei der Beurtheilung des Staates nicht fort, der als Organismus gefaßt werden muß, ebenso wenig wie durch Prädikate die Natur Gottes begriffen wird, dessen Leben ich vielmehr in sich selber anschauen muß.

§. 270.

Daß der Zweck des Staates das allgemeine Interesse als solches und darin als ihrer Substanz die Erhaltung der besonderen Interessen ist, ist seine 1) abstrakte Wirklichkeit oder Substantialität; aber sie ist 2) seine Nothwendigkeit, als sie sich in die Begriffs-Unterschiede seiner Wirksamkeit dirimirt, welche durch jene Substantialität ebenso wirkliche feste Bestimmungen, Gewalten sind; 3) eben diese Substantialität ist aber der als durch die Form der Bildung hindurch gegangene sich wissende und wollende Geist. Der Staat weiß daher, was er will, und weiß es in seiner Allgemeinheit, als Gedachtes; er wirkt und handelt deswegen nach gewußten Zwecken, gekannten Grundsätzen, und nach Gesetzen, die es nicht nur an sich, sondern für's Bewußtseyn sind; und ebenso, insofern seine Handlungen sich auf vorhandene Umstände und Verhältnisse beziehen, nach der bestimmten Kenntniß derselben.

Es ist hier der Ort, das Verhältniß des Staats zur Religion zu berühren, da in neueren Zeiten so oft wiederholt worden ist, daß die Religion die Grundlage des Staates sey, und da diese Behauptung auch mit der Prätension gemacht wird, als ob mit ihr die Wissenschaft des Staats erschöpft sey, — und keine Behauptung mehr geeignet ist, so viele Verwirrung hervorzubringen, ja die Verwirrung selbst zur Verfassung des Staats, zur Form, welche die Erkenntniß haben solle, zu erheben. — Es kann zunächst verdächtig scheinen, daß die Religion vornehmlich auch für die Zeiten öffentlichen Elends, der Zerrüttung und Unterdrückung empfohlen und gesucht, und an sie für Trost gegen das Unrecht und für Hoffnung zum Ersatz

des Verluſtes gewieſen wird. Wenn es dann ferner als eine Anweiſung der Religion angeſehen wird, gegen die weltlichen Intereſſen, den Gang und die Geſchäfte der Wirklichkeit gleichgültig zu ſeyn, der Staat aber der Geiſt iſt, der in der Welt ſteht: ſo ſcheint die Hinweiſung auf die Religion entweder nicht geeignet, das Intereſſe und Geſchäft des Staats zum weſentlichen ernſtlichen Zweck zu erheben, oder ſcheint anderer Seits im Staatsregiment Alles für Sache gleichgültiger Willkür auszugeben, es ſey, daß nur die Sprache geführt werde, als ob im Staate die Zwecke der Leidenſchaften, unrechtlicher Gewalt u. ſ. f. das Herrſchende wären, oder daß ſolches Hinweiſen auf die Religion weiter für ſich allein gelten, und das Beſtimmen und Handhaben des Rechten in Anſpruch nehmen will. Wie es für Hohn angeſehen würde, wenn alle Empfindung gegen die Tyrannei damit abgewieſen würde, daß der Unterdrückte ſeinen Troſt in der Religion finde: ſo iſt ebenſo nicht zu vergeſſen, daß die Religion eine Form annehmen kann, welche die härteſte Knechtſchaft unter den Feſſeln des Aberglaubens und die Degradation des Menſchen unter das Thier (wie bei den Aegyptiern und Indiern, welche Thiere als ihre höhere Weſen verehren) zur Folge hat. Dieſe Erſcheinung kann wenigſtens darauf aufmerkſam machen, daß nicht von der Religion ganz überhaupt zu ſprechen ſey, und gegen ſie, wie ſie in gewiſſen Geſtalten iſt, vielmehr eine rettende Macht gefordert iſt, die ſich der Rechte der Vernunft und des Selbſtbewußtſeyns annehme. — Die weſentliche Beſtimmung aber über das Verhältniß von Religion und Staat ergiebt ſich nur, indem an ihren Begriff erinnert wird. Die Religion hat die abſolute Wahrheit zu ihrem Inhalt, und damit fällt auch das Höchſte der Geſinnung in ſie. Als Anſchauung, Gefühl, vorſtellende Erkenntniß, die ſich mit Gott, als der

uneingeschränkten Grundlage und Ursache, an der Alles hängt, beschäftigt, enthält sie die Forderung, daß Alles auch in dieser Beziehung gefaßt werde und in ihr seine Bestätigung, Rechtfertigung, Vergewisserung erlange. Staat und Gesetze, wie die Pflichten, erhalten in diesem Verhältniß für das Bewußtseyn die höchste Bewährung und die höchste Verbindlichkeit; denn selbst Staat, Gesetze und Pflichten sind in ihrer Wirklichkeit ein Bestimmtes, das in eine höhere Sphäre als in seine Grundlage übergeht. (s. Encyklop. der philos. Wissensch.) Deswegen enthält die Religion auch den Ort, der in aller Veränderung und in dem Verlust wirklicher Zwecke, Interessen und Besitzthümer, das Bewußtseyn des Unwandelbaren und der höchsten Freiheit und Befriedigung gewährt. *) Wenn nun die Religion so die Grundlage ausmacht, welche das Sittliche überhaupt und näher die Natur des Staats als den göttlichen Willen enthält, so ist es zugleich nur Grundlage, was sie ist, und hier ist es, worin beide auseinander gehen. Der Staat ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist. — Diejenigen, die bei der Form der Religion gegen den Staat stehen bleiben

*) Die Religion hat, wie die Erkenntniß und Wissenschaft, eine eigenthümliche von der des Staates verschiedene Form zu ihrem Princip; sie treten daher in den Staat ein, Theils im Verhältniß von Mitteln der Bildung und Gesinnung, Theils, insofern sie wesentlich Selbstzwecke sind, nach der Seite, daß sie äußerliches Daseyn haben. In beiden Rücksichten verhalten sich die Principien des Staates anwendend auf sie; in einer vollständig konkreten Abhandlung vom Staate müssen jene Sphären, so wie die Kunst, die bloß natürlichen Verhältnisse, u. s. f. gleichfalls in der Beziehung und Stellung, die sie im Staate haben, betrachtet werden; aber hier in dieser Abhandlung, wo es das Princip des Staats ist, das in seiner eigenthümlichen Sphäre nach seiner Idee durchgeführt wird, kann von ihren Principien und der Anwendung des Rechts des Staats auf sie nur beiläufig gesprochen werden.

wollen, verhalten ſich wie die, welche in der Erkenntniß das Rechte zu haben meinen, wenn ſie nur immer beim Weſen bleiben und von dieſem Abſtraktum nicht zum Daſeyn fortgehen, oder wie die (ſ. oben §. 140 Anm.), welche nur das abſtrakte Gute wollen, und der Willkür das, was gut iſt, zu beſtimmen vorbehalten. Die Religion iſt das Verhältniß zum Abſoluten in Form des Gefühls, der Vorſtellung, des Glaubens, und in ihrem Alles enthaltenden Centrum iſt Alles nur als ein Accidentelles, auch Verſchwindendes. Wird an dieſer Form auch in Beziehung auf den Staat ſo feſtgehalten, daß ſie auch für ihn das weſentlich Beſtimmende und Gültige ſey, ſo iſt er, als der zu beſtehenden Unterſchieden, Geſetzen und Einrichtungen entwickelte Organismus, dem Schwanken, der Unſicherheit und Zerrüttung Preis gegeben. Das Objektive und Allgemeine, die Geſetze, anſtatt als beſtehend und gültig beſtimmt zu ſeyn, erhalten die Beſtimmung eines Negativen gegen jene alles Beſtimmte einhüllende und eben damit zum Subjektiven werdende Form, und für das Betragen der Menſchen ergiebt ſich die Folge: dem Gerechten iſt kein Geſetz gegeben, ſeyd fromm, ſo könnt ihr ſonſt treiben, was ihr wollt, — ihr könnt der eigenen Willkür und Leidenſchaft euch überlaſſen und die Anderen, die Unrecht dadurch erleiden, an den Troſt und die Hoffnung der Religion verweiſen, oder noch ſchlimmer, ſie als irreligiös verwerfen und verdammen. Inſofern aber dieß negative Verhalten nicht bloß eine innere Geſinnung und Anſicht bleibt, ſondern ſich an die Wirklichkeit wendet und in ihr ſich geltend macht, entſteht der religiöſe Fanatismus, der, wie der politiſche, alle Staatseinrichtung und geſetzliche Ordnung als beengende der innern, der Unendlichkeit des Gemüths unangemeſſene Schranken, und ſomit Privateigenthum, Ehe, die Verhältniſſe und Arbeiten der bürgerlichen

Gesellschaft u. s. f. als der Liebe und der Freiheit des Gefühls unwürdig verbannt. Da für wirkliches Daseyn und Handeln jedoch entschieden werden muß, so tritt dasselbe ein, wie bei der sich als das Absolute wissenden Subjektivität des Willens überhaupt (§. 140), daß aus der subjektiven Vorstellung, d. i. dem Meinen und dem Belieben der Willkür entschieden wird. — Das Wahre aber gegen dieses in die Subjektivität des Fühlens und Vorstellens sich einhüllende Wahre ist der ungeheure Ueberschritt des Innern in das Aeußere, der Einbildung der Vernunft in die Realität, woran die ganze Weltgeschichte gearbeitet, und durch welche Arbeit die gebildete Menschheit die Wirklichkeit und das Bewußtseyn des vernünftigen Daseyns, der Staatseinrichtungen und der Gesetze gewonnen hat. Von denen, die den Herrn suchen, und in ihrer ungebildeten Meinung Alles unmittelbar zu haben sich versichern, statt sich die Arbeit aufzulegen, ihre Subjektivität zur Erkenntniß der Wahrheit und zum Wissen des objektiven Rechts und der Pflicht zu erheben, kann nur Zertrümmerung aller sittlichen Verhältnisse, Albernheit und Abscheulichkeit ausgehen, — nothwendige Konsequenzen der auf ihrer Form ausschließend bestehenden und sich so gegen die Wirklichkeit und die in Form des Allgemeinen, der Gesetze, vorhandene Wahrheit wendenden Gesinnung der Religion. Doch ist nicht nothwendig, daß diese Gesinnung so zur Verwirklichung fortgehe, sie kann mit ihrem negativen Standpunkt allerdings auch als ein Inneres bleiben, sich den Einrichtungen und Gesetzen fügen und es bei der Ergebung und dem Seufzen oder dem Verachten und Wünschen bewenden lassen. Es ist nicht die Kraft, sondern die Schwäche, welche in unseren Zeiten die Religiosität zu einer polemischen Art von Frömmigkeit gemacht hat, sie hänge nun mit einem wahren Bedürfniß, oder auch bloß

mit nicht befriedigter Eitelkeit zuſammen. Statt ſein Meinen mit der Arbeit des Studiums zu bezwingen und ſein Wollen der Zucht zu unterwerfen und es dadurch zum freien Gehorſam zu erheben, iſt es das Wohlfeilſte, auf die Erkenntniß objektiver Wahrheit Verzicht zu thun, ein Gefühl der Gedrücktheit und damit den Eigendünkel zu bewahren, und an der Gottſeligkeit bereits alle Erforderniß zu haben, um die Natur der Geſetze und der Staatseinrichtungen zu durchſchauen, über ſie abzuſprechen und wie ſie beſchaffen ſeyn ſollten und müßten anzugeben, und zwar, weil ſolches aus einem frommen Herzen komme, auf eine unfehlbare und unantaſtbare Weiſe; denn dadurch, daß Abſichten und Behauptungen die Religion zur Grundlage machen, könne man ihnen weder nach ihrer Seichtigkeit, noch nach ihrer Unrechtlichkeit etwas anhaben.

Inſofern aber die Religion, wenn ſie wahrhafter Art iſt, ohne ſolche negative und polemiſche Richtung gegen den Staat iſt, ihn vielmehr anerkennt und beſtätigt, ſo hat ſie ferner für ſich ihren *Zuſtand* und ihre *Aeußerung*. Das Geſchäft ihres Kultus beſteht in *Handlungen* und *Lehre*; ſie bedarf dazu *Beſitzthümer* und *Eigenthums*, ſo wie dem *Dienſte* der Gemeinde gewidmeter *Individuen*. Es entſteht damit ein Verhältniß von Staat und Kirchengemeinde. Die Beſtimmung dieſes Verhältniſſes iſt einfach. Es iſt in der Natur der Sache, daß der Staat eine Pflicht erfüllt, der Gemeinde für ihren religiöſen Zweck allen Vorſchub zu thun und Schutz zu gewähren, ja, indem die Religion das ihn für das Tiefſte der Geſinnung integrirende Moment iſt, von allen ſeinen Angehörigen zu fordern, daß ſie ſich zu einer Kirchengemeinde halten, — übrigens zu irgend einer, denn auf den Inhalt, inſofern er ſich auf das Innere der Vorſtellung bezieht, kann ſich der Staat nicht einlaſſen. Der in ſeiner

Organisation ausgebildete und darum starke Staat kann sich hierin desto liberaler verhalten, Einzelnheiten, die ihn berührten, ganz übersehen, und selbst Gemeinden (wobei es freilich auf die Anzahl ankommt) in sich aushalten, welche selbst die direkten Pflichten gegen ihn religiös nicht anerkennen, indem er nämlich die Mitglieder derselben der bürgerlichen Gesellschaft unter deren Gesetzen überläßt und mit passiver, etwa durch Verwandelung und Tausch vermittelter, Erfüllung der direkten Pflichten gegen ihn zufrieden ist. *) — Insofern aber die kirchliche Gemeinde

*) Von Quäkern, Wiedertäufern u. s. f. kann man sagen, daß sie nur aktive Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sind, und als Privatpersonen nur im Privatverkehr mit Anderen stehen, und selbst in diesem Verhältnisse hat man ihnen den Eid erlassen; die direkten Pflichten gegen den Staat erfüllen sie auf eine passive Weise und von einer der wichtigsten Pflichten, ihn gegen Feinde zu vertheidigen, die sie direkt verläugnen, wird etwa zugegeben, sie durch Tausch gegen andere Leistung zu erfüllen. Gegen solche Sekten ist es im eigentlichen Sinne der Fall, daß der Staat Toleranz ausübt; denn da sie die Pflichten gegen ihn nicht anerkennen, können sie auf das Recht, Mitglieder desselben zu seyn, nicht Anspruch machen. Als einst im nordamerikanischen Kongreß die Abschaffung der Sklaverei der Neger mit größerm Nachdruck betrieben wurde, machte ein Deputirter aus den südlichen Provinzen die treffende Erwiederung: „Gebt uns die Neger zu, wir geben euch die Quäker zu.“ — Nur durch seine sonstige Stärke kann der Staat solche Anomalien übersehen und dulden, und sich dabei vornehmlich auf die Macht der Sitten und der innern Vernünftigkeit seiner Institutionen verlassen, daß diese, indem er seine Rechte hierin nicht strenge geltend macht, die Unterscheidung vermindern und überwinden werde. So formelles Recht man etwa gegen die Juden in Ansehung der Verleihung selbst von bürgerlichen Rechten gehabt hätte, indem sie sich nicht bloß als eine besondere Religionsparthei, sondern als einem fremden Volke angehörig ansehen sollten, so sehr hat das auf diesen und andern Gesichtspunkten erhebene Geschrei übersehen, daß sie zu allererst Menschen sind und daß dieß nicht nur eine flache, abstrakte Qualität ist (z. 209 Anm.), sondern daß darin liegt, daß durch die zugestandenen bürgerlichen Rechte vielmehr das Selbstgefühl, als rechtliche Personen in der bürgerlichen Gesellschaft zu gelten, und aus dieser unendlichen von allem Andern freien Wurzel die verlangte Ausgleichung der Denkungsart und Gesinnung zu Stande kommt. Die den Juden vorgeworfene Trennung hätte sich vielmehr erhalten und wäre dem aus-

Eigenthum beſitzt, ſonſtige Handlungen des Kultus ausübt, und Individuen dafür im Dienſte hat, tritt ſie aus dem Innern in das Weltliche und damit in das Gebiet des Staats herüber und ſtellt ſich dadurch unmittelbar unter ſeine Geſetze. Der Eid, das Sittliche überhaupt, wie das Verhältniß der Ehe führen zwar die innere Durchdringung und die Erhebung der Geſinnung mit ſich, welche durch die Religion ihre tiefſte Vergewiſſerung erhält; indem die ſittlichen Verhältniſſe weſentlich Verhältniſſe der wirklichen Vernünftigkeit ſind, ſo ſind es die Rechte dieſer, welche darin zuerſt zu behaupten ſind, und zu welchen die kirchliche Vergewiſſerung als die nur innere, abſtraktere Seite hinzutritt. — In Anſehung weiterer Aeußerungen, die von der kirchlichen Vereinigung ausgehen, ſo iſt bei der Lehre das Innere gegen das Aeußere das Ueberwiegendere als bei den Handlungen des Kultus und anderen damit zuſammenhängenden Benehmungen, wo die rechtliche Seite wenigſtens ſogleich für ſich als Sache des Staats erſcheint; (wohl haben ſich Kirchen auch die Exemtion ihrer Diener und ihres Eigenthums von der Macht und Gerichtsbarkeit des Staates, ſogar die Gerichtsbarkeit über weltliche Perſonen in Gegenſtänden, bei denen wie Eheſcheidungsſachen, Eidesangelegenheiten u. ſ. f. die Religion konkurrirt, genommen). — Die polizeiliche Seite in Rückſicht ſolcher Handlungen iſt freilich unbeſtimmter, aber dieß liegt in der Natur dieſer Seite ebenſo auch gegen andere ganz bürgerliche Handlungen (ſ. oben §. 234). Inſofern die religiöſe Gemeinſchaftlichkeit von Individuen ſich

ſchließenden Staate mit Recht zur Schuld und Vorwurf geworden; denn er hätte damit ſein Princip, die objektive Inſtitution und deren Macht verkannt (vergl. §. 268 Anm. am Ende). Die Behauptung dieſer Ausſchließung, indem ſie aufs Höchſte Recht zu haben vermeinte, hat ſich auch in der Erfahrung am thörichtſten, die Handlungsart der Regierungen hingegen als das Weiſe und Würdige erwieſen. —

zu einer Gemeinde, einer Korporation erhebt, ſteht ſie überhaupt unter der oberpolizeilichen Oberaufſicht des Staats. — Die Lehre ſelbſt aber hat ihr Gebiet in dem Gewiſſen, ſtehet in dem Rechte der ſubjektiven Freiheit des Selbſtbewußtſeyns, — der Sphäre der Innerlichkeit, die als ſolche nicht das Gebiet des Staates ausmacht. Jedoch hat auch der Staat eine Lehre, da ſeine Einrichtungen und das ihm Geltende überhaupt über das Rechtliche, Verfaſſung u. ſ. f. weſentlich in der Form des Gedankens als Geſetz iſt, und indem er kein Mechanismus, ſondern das vernünftige Leben der ſelbſtbewußten Freiheit, das Syſtem der ſittlichen Welt iſt, ſo iſt die Geſinnung, ſodann das Bewußtſeyn derſelben in Grundſätzen ein weſentliches Moment im wirklichen Staate. Hinwiederum iſt die Lehre der Kirche nicht bloß ein Inneres des Gewiſſens, ſondern als Lehre vielmehr Aeußerung, und Aeußerung zugleich über einen Inhalt, der mit den ſittlichen Grundſätzen und Staatsgeſetzen aufs innigſte zuſammenhängt oder ſie unmittelbar ſelbſt betrifft. Staat und Kirche treffen alſo hier direkt zuſammen oder gegen einander. Die Verſchiedenheit beider Gebiete kann von der Kirche zu dem ſchroffen Gegenſatz getrieben werden, daß ſie als den abſoluten Inhalt der Religion in ſich enthaltend, das Geiſtige überhaupt und damit auch das ſittliche Element als ihren Theil betrachtet, den Staat aber als ein mechaniſches Gerüſte für die ungeiſtigen äußerlichen Zwecke, ſich als das Reich Gottes oder wenigſtens als den Weg und Vorplatz dazu, den Staat aber als das Reich der Welt, d. i. des Vergänglichen und Endlichen, ſich damit als den Selbſtzweck, den Staat aber nur als bloßes Mittel begreift. Mit dieſer Prätenſion verbindet ſich dann in Anſehung des Lehrens die Forderung, daß der Staat die Kirche darin nicht nur mit vollkommener Freiheit gewähren laſſe, ſondern unbedingten Re-

ſpekt vor ihrem Lehren, wie es auch beſchaffen ſeyn möge, denn dieſe Beſtimmung komme nur ihr zu, als Lehren habe. Wie die Kirche zu dieſer Prätenſion aus dem ausgedehnten Grunde, daß das geiſtige Element überhaupt ihr Eigenthum ſey, kommt, die Wiſſenſchaft und Erkenntniß überhaupt aber gleichfalls in dieſem Gebiete ſteht, für ſich wie eine Kirche ſich zur Totalität von eigenthümlichem Principe ausbildet, welche ſich auch als an die Stelle der Kirche ſelbſt noch mit größerer Berechtigung tretend betrachten kann, ſo wird dann für die Wiſſenſchaft dieſelbe Unabhängigkeit vom Staate, der nur als ein Mittel für ſie als einen Selbſtzweck zu ſorgen habe, verlangt. — Es iſt für dieſes Verhältniß übrigens gleichgültig, ob die dem Dienſte der Gemeinde ſich widmenden Individuen und Vorſteher es etwa zu einer vom Staate ausgeſchiedenen Exiſtenz getrieben haben, ſo daß nur die übrigen Mitglieder dem Staate unterworfen ſind, oder ſonſt im Staate ſtehen und ihre kirchliche Beſtimmung nur eine Seite ihres Standes ſey, welche ſie gegen den Staat getrennt halten. Zunächſt iſt zu bemerken, daß ein ſolches Verhältniß mit der Vorſtellung vom Staat zuſammenhängt, nach welcher er ſeine Beſtimmung nur hat im Schutz und Sicherheit des Lebens, Eigenthums und der Willkür eines Jeden, inſofern ſie das Leben und Eigenthum und die Willkür der Anderen nicht verletzt, und der Staat ſo nur als eine Veranſtaltung der Noth betrachtet wird. Das Element des höhern Geiſtigen, des an und für ſich Wahren, iſt auf dieſe Weiſe als ſubjektive Religioſität oder als theoretiſche Wiſſenſchaft jenſeits des Staates geſtellt, der als der Laie an und für ſich, nur zu reſpektiren habe, und das eigentliche Sittliche fällt ſo bei ihm ganz aus. Daß es nun geſchichtlich Zeiten und Zuſtände von Barbarei gegeben, wo alles höhere Geiſtige in der Kirche ſeinen Sitz hatte, und der Staat nur ein welt-

liches Regiment der Gewaltthätigkeit, der Willkür und Leidenschaft, und jener abstrakte Gegensatz das Hauptprincip der Wirklichkeit war, (s. §. 358) gehört in die Geschichte. Aber es ist ein zu blindes und seichtes Verfahren, diese Stellung als die wahrhaft der Idee gemäße anzugeben. Die Entwickelung dieser Idee hat vielmehr dieß als die Wahrheit erwiesen, daß der Geist als frei und vernünftig, an sich sittlich ist, und die wahrhafte Idee die wirkliche Vernünftigkeit, und diese es ist, welche als Staat existirt. Es ergab sich ferner aus dieser Idee ebenso sehr, daß die sittliche Wahrheit in derselben für das denkende Bewußtseyn, als in die Form der Allgemeinheit verarbeiteter Inhalt, als Gesetz, ist, — der Staat überhaupt seine Zwecke weiß, sie mit bestimmtem Bewußtseyn und nach Grundsätzen erkennt und bethätigt. Wie oben bemerkt ist, hat nun die Religion das Wahre zu ihrem allgemeinen Gegenstande, jedoch als einen gegebenen Inhalt, der in seinen Grundbestimmungen nicht durch Denken und Begriffe erkannt ist; ebenso ist das Verhältniß des Individuums zu diesem Gegenstande eine auf Autorität gegründete Verpflichtung, und das Zeugniß des eigenen Geistes und Herzens, als worin das Moment der Freiheit enthalten ist, ist Glaube und Empfindung. Es ist die philosophische Einsicht, welche erkennt, daß Kirche und Staat nicht im Gegensatze des Inhalts der Wahrheit und Vernünftigkeit, aber im Unterschied der Form stehen. Wenn daher die Kirche in das Lehren übergeht (es giebt und gab auch Kirchen, die nur einen Kultus haben; andere, worin er die Hauptsache und das Lehren und das gebildetere Bewußtseyn nur Nebensache ist) und ihr Lehren objektive Grundsätze, die Gedanken des Sittlichen und Vernünftigen betrifft, so geht sie in dieser Aeußerung unmittelbar in das Gebiet des Staats herüber. Gegen ihren Glauben und

ihre Autorität über das Sittliche, Recht, Geſetze, Inſtitutionen, gegen ihre ſubjektive Ueberzeugung iſt der Staat vielmehr das Wiſſende; in ſeinem Princip bleibt weſentlich der Inhalt nicht in der Form des Gefühls und Glaubens ſtehen, ſondern gehört dem beſtimmten Gedanken an. Wie der an und für ſich ſeyende Inhalt, in der Geſtalt der Religion als beſonderer Inhalt, als die der Kirche als religiöſer Gemeinſchaft eigenthümlichen Lehren, erſcheint, ſo bleiben ſie außer dem Bereiche des Staats (im Proteſtantismus giebt es auch keine Geiſtlichkeit, welche ausſchließender Depoſitär der kirchlichen Lehre wäre, weil es in ihm keine Laien giebt); indem ſich die ſittlichen Grundſätze und die Staatsordnung überhaupt in das Gebiet der Religion herüberziehen und nicht nur in Beziehung darauf ſetzen laſſen, ſondern auch geſetzt werden ſollen, ſo giebt dieſe Beziehung einer Seits dem Staate ſelbſt die religiöſe Beglaubigung; anderer Seits bleibt ihm das Recht und die Form der ſelbſtbewußten, objektiven Vernünftigkeit, das Recht, ſie geltend zu machen und gegen Behauptungen, die aus der ſubjektiven Geſtalt der Wahrheit entſpringen, mit welcher Verſicherung und Autorität ſie ſich auch umgebe, zu behaupten. Weil das Princip ſeiner Form als Allgemeines weſentlich der Gedanke iſt, ſo iſt es auch geſchehen, daß von ſeiner Seite die Freiheit des Denkens und der Wiſſenſchaft ausgegangen iſt, (und eine Kirche hat vielmehr den Jordanus Bruno verbrannt, den Galilei wegen der Darſtellung des kopernikaniſchen Sonnenſyſtems auf den Knieen Abbitte thun laſſen u. ſ. f.) *) Auf ſeiner Seite hat darum auch die Wiſ-

*) Laplace Darſtellung des Weltſyſtems, Vtes Buch 4tes Kap. „Da Galilei die Entdeckungen (zu denen ihm das Teleskop verhalf, die Lichtgeſtalten der Venus u. ſ. f.) bekannt machte, zeigte er zugleich, daß ſie die Bewegungen der Erde unwiderſprechlich bewieſen.

ſenſchaft ihre Stelle; denn ſie hat daſſelbe Element der Form, als der Staat, ſie hat den Zweck des Erkennens, und zwar der gedachten objektiven Wahrheit und Vernünftigkeit. Das denkende Erkennen kann zwar auch aus der Wiſſenſchaft in das Meinen, und in das Raiſonniren aus Gründen herunterfallen, ſich auf ſittliche Gegenſtände

---

Aber die Vorſtellung dieſer Bewegung wurde durch eine Verſammlung der Kardinäle für ketzeriſch erklärt, Galilei, ihr berühmteſter Vertheidiger, vor das Inquiſitionsgericht gefordert, und genöthigt, ſie zu widerrufen, um einem harten Gefängniß zu entgehen. Bei dem Manne von Geiſt iſt die Leidenſchaft für die Wahrheit eine der ſtärkſten Leidenſchaften. — Galilei, durch ſeine eigenen Beobachtungen von der Bewegung der Erde überzeugt, dachte lange Zeit auf ein neues Werk, worin er alle Beweiſe dafür zu entwickeln ſich vorgenommen hatte. Aber um ſich zugleich der Verfolgung zu entziehen, deren Opfer er hätte werden müſſen, wählte er die Auskunft, ſie in der Form von Dialogen zwiſchen drei Perſonen darzuſtellen; man ſieht wohl, daß der Vortheil auf der Seite des Vertheidigers des kopernikaniſchen Syſtems war; da aber Galilei nicht zwiſchen ihnen entſchied, und den Einwürfen der Anhänger des Ptolemäus ſo viel Gewicht gab, als nur möglich war, ſo durfte er wohl erwarten, im Genuſſe der Ruhe, die ſein hohes Alter und ſeine Arbeiten verdienten, nicht geſtört zu werden. Er wurde in ſeinem ſiebzigſten Jahre aufs neue vor das Inquiſitions-Tribunal gefordert; man ſchloß ihn in ein Gefängniß ein, wo man eine zweite Widerrufung ſeiner Meinungen von ihm forderte, unter Androhung der für die wieder abgefallenen Ketzer beſtimmten Strafe. Man ließ ihn folgende Abſchwörungsformel unterſchreiben: „Ich „Galilei, der ich in meinem ſiebzigſten Jahre mich perſönlich vor dem „Gerichte eingefunden, auf den Knieen liegend, und die Augen auf die „heiligen Evangelien, die ich mit meinen Händen berühre, gerichtet, „ſchwöre ab, verfluche und verwünſche mit redlichem Herzen und wahrem „Glauben die Ungereimtheit, Falſchheit und Ketzerei der Lehre von der „Bewegung der Erde u. ſ. f.“ Welch ein Anblick war das, einen ehrwürdigen Greis, berühmt durch ein langes, der Erforſchung der Natur einzig gewidmetes Leben, gegen das Zeugniß ſeines eigenen Gewiſſens die Wahrheit, die er mit Ueberzeugungskraft erwieſen hatte, auf den Knieen abſchwören zu ſehen. Ein Urtheil der Inquiſition verdammte ihn zu immerwährender Gefangenſchaft. Ein Jahr hernach wurde er, auf die Verwendung des Großherzogs von Florenz, in Freiheit geſetzt. — Er ſtarb 1642. Seinen Verluſt betrauerte Europa, das durch ſeine Arbeiten erleuchtet, und über das von einem verhaßten Tribunale gegen einen ſo großen Mann gefällte Urtheil aufgebracht war.“

und die Staats-Organiſation wendend in Widerſpruch gegen deren Grundſätze ſich ſetzen, und dieß etwa auch mit denſelben Prätenſionen, als die Kirche für ihr Eigenthümliches macht, auf dieß Meinen als auf Vernunft und das Recht des ſubjektiven Selbſtbewußtſeyns, in ſeiner Meinung und Ueberzeugung frei zu ſeyn. Das Princip dieſer Subjektivität des Wiſſens iſt oben (§. 140 Anm.) betrachtet worden; hierher gehört nur die Bemerkung, daß nach einer Seite der Staat gegen das Meinen, eben inſofern es nur Meinung, ein ſubjektiver Inhalt iſt und darum, es ſpreize ſich noch ſo hoch auf, keine wahre Kraft und Gewalt in ſich hat, ebenſo, wie die Maler, die ſich auf ihrer Palette an die drei Grundfarben halten, gegen die Schulweisheit von den ſieben Grundfarben, eine unendliche Gleichgültigkeit ausüben kann. Nach der andern Seite aber hat der Staat gegen dieß Meinen ſchlechter Grundſätze, indem es ſich zu einem allgemeinen und die Wirklichkeit anfreſſenden Daſeyn macht, ohnehin inſofern der Formalismus der unbedingten Subjektivität, der den wiſſenſchaftlichen Ausgangspunkt zu ſeinem Grunde nehmen und die Lehrveranſtaltungen des Staates ſelbſt zu der Prätenſion einer Kirche gegen ihn erheben und kehren wollte, die objektive Wahrheit und die Grundſätze des ſittlichen Lebens in Schutz zu nehmen, ſo wie er im Ganzen gegen die, eine unbeſchränkte und unbedingte Autorität anſprechende, Kirche umgekehrt das formelle Recht des Selbſtbewußtſeyns an die eigene Einſicht, Ueberzeugung und überhaupt Denken deſſen, was als objektive Wahrheit gelten ſoll, geltend zu machen hat.

Die Einheit des Staats und der Kirche, eine auch in neuen Zeiten viel beſprochene und als höchſtes Ideal aufgeſtellte Beſtimmung, kann noch erwähnt werden. Wenn die weſentliche Einheit derſelben iſt die der Wahr-

heit der Grundſätze und Geſinnung, ſo iſt ebenſo weſentlich, daß mit dieſer Einheit der Unterſchied, den ſie in der Form ihres Bewußtſeyns haben, zur beſondern Exiſtenz gekommen ſey. Im orientaliſchen Despotismus iſt jene ſo oft gewünſchte Einheit der Kirche und des Staats, — aber damit iſt der Staat nicht vorhanden, — nicht die ſelbſtbewußte, des Geiſtes allein würdige Geſtaltung in Recht, freier Sittlichkeit und organiſcher Entwickelung. — Damit ferner der Staat als die ſich wiſſende, ſittliche Wirklichkeit des Geiſtes zum Daſeyn komme, iſt ſeine Unterſcheidung von der Form der Autorität und des Glaubens nothwendig; dieſe Unterſcheidung tritt aber nur hervor, inſofern die kirchliche Seite in ſich ſelbſt zur Trennung kommt; nur ſo, über den beſonderen Kirchen, hat der Staat die Allgemeinheit des Gedankens, das Princip ſeiner Form, gewonnen und bringt ſie zur Exiſtenz; um dieß zu erkennen, muß man wiſſen, nicht nur was die Allgemeinheit an ſich, ſondern was ihre Exiſtenz iſt. Es iſt daher ſo weit gefehlt, daß für den Staat die kirchliche Trennung ein Unglück wäre oder geweſen wäre, daß er nur durch ſie hat werden können, was ſeine Beſtimmung iſt, die ſelbſtbewußte Vernünftigkeit und Sittlichkeit. Ebenſo iſt es das Glücklichſte, was der Kirche für ihre eigene und was dem Gedanken für ſeine Freiheit und Vernünftigkeit hat widerfahren können.

Zuſatz. Der Staat iſt wirklich, und ſeine Wirklichkeit beſteht darin, daß das Intereſſe des Ganzen ſich in die beſonderen Zwecke realiſirt. Wirklichkeit iſt immer Einheit der Allgemeinheit und Beſonderheit, das Auseinandergelegtſeyn der Allgemeinheit in die Beſonderheit, die eine ſelbſtſtändige erſcheint, obgleich ſie nur im Ganzen getragen und gehalten wird. Inſofern dieſe Einheit nicht vorhanden iſt, iſt etwas nicht wirklich, wenn auch Exiſtenz an-

genommen werden dürfte. Ein ſchlechter Staat iſt ein ſolcher, der bloß exiſtirt, ein kranker Körper exiſtirt auch, aber er hat keine wahrhafte Realität. Eine Hand, die abgehauen iſt, ſieht auch noch aus wie eine Hand, und exiſtirt, doch ohne wirklich zu ſeyn; die wahrhafte Wirklichkeit iſt Nothwendigkeit: was wirklich iſt, iſt in ſich nothwendig. Die Nothwendigkeit beſteht darin, daß das Ganze in die Begriffsunterſchiede dirimirt ſey, und daß dieſes Dirimirte eine feſte und aushaltende Beſtimmtheit abgebe, die nicht todtfeſt iſt, ſondern in der Auflöſung ſich immer erzeugt. Zum vollendeten Staat gehört weſentlich das Bewußtſeyn, das Denken; der Staat weiß daher, was er will, und weiß es als ein Gedachtes. Indem das Wiſſen nun im Staate ſeinen Sitz hat, hat ihn auch die Wiſſenſchaft hier, und nicht in der Kirche. Trotz dem iſt in neueren Zeiten viel davon geſprochen worden, daß der Staat aus der Religion hervorzuſteigen habe. Der Staat iſt der entwickelte Geiſt und ſtellt ſeine Momente an den Tag des Bewußtſeyns heraus: dadurch, daß das, was in der Idee liegt, heraus in die Gegenſtändlichkeit tritt, erſcheint der Staat als ein Endliches, und ſo zeigt ſich derſelbe als ein Gebiet der Weltlichkeit, während die Religion ſich als ein Gebiet der Unendlichkeit darſtellt. Der Staat ſcheint ſomit das Untergeordnete, und weil das Endliche nicht für ſich beſtehen kann, ſo, heißt es, brauche daſſelbe die Baſis der Kirche. Als Endliches habe es keine Berechtigung, und erſt durch die Religion werde es heilig und dem Unendlichen angehörend. Aber dieſe Betrachtung der Sache iſt nur höchſt einſeitig. Der Staat iſt allerdings weſentlich weltlich und endlich, hat beſondere Zwecke und beſondere Gewalten, aber daß der Staat weltlich iſt, iſt nur die eine Seite, und nur der geiſtloſen Wahrnehmung iſt der Staat bloß endlich. Denn der Staat hat eine belebende Seele, und dieß Be-

ſtellende iſt die Subjektivität, die eben Erſchaffen der Unterſchiede, aber anderer Seits das Erhalten in der Einheit iſt. Im religiöſen Reiche ſind auch Unterſchiede und Endlichkeiten. Gott, heißt es, ſey dreieinig: da ſind alſo drei Beſtimmungen, deren Einheit erſt der Geiſt iſt. Wenn man daher die göttliche Natur konkret faßt, ſo iſt dieß auch nur durch Unterſchiede der Fall. Im göttlichen Reiche kommen alſo Endlichkeiten wie im Weltlichen vor, und daß der weltliche Geiſt, das heißt der Staat, nur ein endlicher ſey, iſt eine einſeitige Anſicht, denn die Wirklichkeit iſt nichts Unvernünftiges. Ein ſchlechter Staat freilich iſt nur weltlich und endlich, aber der vernünftige Staat iſt unendlich in ſich. Das Zweite iſt, daß man ſagt, der Staat habe ſeine Rechtfertigung in der Religion zu nehmen. Die Idee, als in der Religion, iſt Geiſt im Innern des Gemüthes, aber dieſelbe Idee iſt es, die ſich in dem Staate Weltlichkeit giebt, und ſich im Wiſſen und Wollen ein Daſeyn und eine Wirklichkeit verſchafft. Sagt man nun, der Staat müſſe auf Religion ſich gründen, ſo kann dieß heißen, derſelbe ſolle auf Vernünftigkeit beruhen und aus ihr hervorgehen. Aber dieſer Satz kann auch ſo mißverſtanden werden, daß die Menſchen, deren Geiſt durch eine unfreie Religion gebunden iſt, dadurch zum Gehorſam am Geſchicktſten ſeyen. Die chriſtliche Religion aber iſt die Religion der Freiheit. Dieſe kann freilich wieder eine Wendung bekommen, daß die freie zur unfreien verkehrt wird, indem ſie vom Aberglauben behaftet iſt. Meint man nun dieß, daß die Individuen Religion haben müſſen, damit ihr gebundener Geiſt im Staate deſto mehr unterdrückt werden könne, ſo iſt dieß der ſchlimme Sinn des Satzes; meint man, daß die Menſchen Achtung vor dem Staat, vor dieſem Ganzen, deſſen Zweige ſie ſind, haben ſollen, ſo geſchieht dieß freilich am Beſten durch die philoſophiſche Einſicht in das We-

ſen deſſelben; aber es kann in Ermangelung dieſer auch die religiöſe Geſinnung dahin führen. So kann der Staat der Religion und des Glaubens beraubt ſeyn. Weſentlich aber bleibt der Staat von der Religion dadurch unterſchieden, daß was er fordert die Geſtalt einer rechtlichen Pflicht hat, und daß es gleichgültig iſt, in welcher Gemüthsweiſe geleiſtet wird. Das Feld der Religion dagegen iſt die Innerlichkeit, und ſo wie der Staat, wenn er auf religiöſe Weiſe forderte, das Recht der Innerlichkeit gefährden würde, ſo artet die Kirche, die wie ein Staat handelt und Strafen auferlegt, in eine theokratiſche Religion aus. Ein dritter Unterſchied, der hiermit zuſammenhängt, iſt, daß der Inhalt der Religion ein eingehüllter iſt und bleibt, und ſomit Gemüth, Empfindung und Vorſtellung der Boden iſt, worauf er ſeinen Platz hat. Auf dieſem Boden hat Alles die Form der Subjektivität, der Staat hingegen verwirklicht ſich und giebt ſeinen Beſtimmungen feſtes Daſeyn. Wenn nun die Religioſität im Staate ſich geltend machen wollte, wie ſie gewohnt iſt auf ihrem Boden zu ſeyn, ſo würde ſie die Organiſation des Staates umwerfen, denn im Staate haben die Unterſchiede eine Breite des Auseinander: in der Religion dagegen iſt immer Alles auf die Totalität bezogen. Wollte nun dieſe Totalität alle Beziehungen des Staates ergreifen, ſo wäre ſie Fanatismus; ſie wollte in jedem Beſonderen das Ganze haben, und könnte es nicht anders als durch Zerſtörung des Beſonderen, denn der Fanatismus iſt nur das, die beſonderen Unterſchiede nicht gewähren zu laſſen. Wenn man ſich ſo ausdrückt: „den Frommen ſey kein Geſetz gegeben,“ ſo iſt dieß weiter nichts als der Ausſpruch jenes Fanatismus. Denn die Frömmigkeit, wo ſie an die Stelle des Staates tritt, kann das Beſtimmte nicht enthalten und zertrümmert es. Damit hängt ebenſo zuſammen, wenn die Frömmigkeit das Gewiſſen, die In-

nerlichkeit, entscheiden läßt, und nicht von Gründen bestimmt wird. Diese Innerlichkeit entwickelt sich nicht zu Gründen, und giebt sich keine Rechenschaft. Soll also die Frömmigkeit als Wirklichkeit des Staates gelten, so sind alle Gesetze über den Haufen geworfen, und das subjektive Gefühl ist das gesetzgebende. Dieses Gefühl kann bloße Willkür seyn, und ob dieß sey, muß lediglich aus den Handlungen erkannt werden: aber insofern sie Handlungen, Gebote werden, nehmen sie die Gestalt von Gesetzen an, was gerade jenem subjektivem Gefühl widerspricht. Gott, der der Gegenstand dieses Gefühls ist, könnte man auch zum Bestimmenden machen, aber Gott ist die allgemeine Idee, und in diesem Gefühl das Unbestimmte, das nicht dahin gereift ist, das zu bestimmen, was im Staate als entwickelt da ist. Gerade daß im Staate Alles fest und gesichert ist, ist die Schanze gegen die Willkür und die positive Meinung. Die Religion als solche darf also nicht das Regierende seyn.

§. 271.

Die politische Verfassung ist *fürs Erste*: die Organisation des Staates und der Proceß seines organischen Lebens *in Beziehung auf sich selbst*, in welcher er seine Momente innerhalb seiner selbst unterscheidet und sie zum *Bestehen* entfaltet.

Zweitens ist er als eine Individualität *ausschließendes* Eins, welches sich damit zu *Anderen* verhält, seine Unterscheidung also *nach Außen* kehrt und nach dieser Bestimmung seine bestehenden Unterschiede innerhalb seiner selbst in ihrer *Idealität* setzt.

Zusatz. Wie die Irritabilität im lebendigen Organismus selbst nach einer Seite ein Innerliches, dem Organismus als solchem Angehörendes ist, so ist auch hier der Bezug nach Außen eine Richtung auf die Innerlichkeit. Der innerliche Staat als solcher ist die Civilgewalt, die

Richtung nach Außen die Militairgewalt, die aber im Staate eine beſtimmte Seite in ihm ſelbſt iſt. Daß nun beide Seiten im Gleichgewichte ſich befinden, macht eine Hauptſache in der Geſinnung des Staates aus. Bisweilen iſt die Civilgewalt ganz erloſchen und beruht nur auf der Militairgewalt, wie zur Zeit der römiſchen Kaiſer und der Prätorianer, bisweilen iſt, wie in modernen Zeiten, die Militairgewalt nur aus der Civilgewalt hervorgehend, wenn alle Bürger waffenpflichtig ſind.

I. Innere Verfaſſung für ſich.

§. 272.

Die Verfaſſung iſt vernünftig, inſofern der Staat ſeine Wirkſamkeit *nach der Natur des Begriffs* in ſich *unterſcheidet* und beſtimmt, und zwar ſo, daß *jede* dieſer *Gewalten* ſelbſt in ſich die *Totalität* dadurch iſt, daß ſie die anderen Momente in ſich wirkſam hat und enthält, und daß ſie, weil ſie den Unterſchied des Begriffs ausdrücken, ſchlechthin in ſeiner Idealität bleiben und nur *Ein individuelles* Ganzes ausmachen.

Es iſt über Verfaſſung, wie über die Vernunft ſelbſt, in neueren Zeiten unendlich viel Geſchwätze, und zwar in Deutſchland das ſchaalſte durch diejenigen in die Welt gekommen, welche ſich überredeten, es am Beſten und ſelbſt mit Ausſchluß aller Anderen und am Erſten der Regierungen zu verſtehen, was Verfaſſung ſey, und die unabweisliche Berechtigung darin zu haben meinten, daß die Religion und die Frömmigkeit die Grundlage aller dieſer ihrer Seichtigkeiten ſeyn ſollte. Es iſt kein Wunder, wenn dieſes Geſchwätze die Folge gehabt hat, daß vernünftigen Männern die Worte Vernunft, Aufklärung, Recht u. ſ. f. wie Verfaſſung und Freiheit ekelhaft geworden ſind, und man ſich ſchämen möchte, noch über politiſche Verfaſſung

auch mitzusprechen. Wenigstens aber mag man von diesem Ueberdrusse die Wirkung hoffen, daß die Ueberzeugung allgemeiner werde, daß eine philosophische Erkenntniß solcher Gegenstände nicht aus dem Raisonnement, aus Zwecken, Gründen und Nützlichkeiten, noch viel weniger aus dem Gemüth, der Liebe und der Begeisterung, sondern allein aus dem Begriffe hervorgehen könne, und daß diejenigen, welche das Göttliche für unbegreiflich und die Erkenntniß des Wahren für ein nichtiges Unternehmen halten, sich enthalten müssen, mitzusprechen. Was sie aus ihrem Gemüthe und ihrer Begeisterung an unverdautem Gerede oder an Erbaulichkeit hervorbringen, Beides kann wenigstens nicht die Prätension auf philosophische Beachtung machen.

Von den kursirenden Vorstellungen ist in Beziehung auf den §. 269 die von der nothwendigen Theilung der Gewalten des Staats zu erwähnen, — einer höchst wichtigen Bestimmung, welche mit Recht, wenn sie nämlich in ihrem wahren Sinne genommen worden wäre, als die Garantie der öffentlichen Freiheit betrachtet werden konnte, — einer Vorstellung, von welcher aber gerade die, welche aus Begeisterung und Liebe zu sprechen meinen, nichts wissen und nichts wissen wollen; — denn in ihr ist es eben, wo das Moment der vernünftigen Bestimmtheit liegt. Das Princip der Theilung der Gewalten enthält nämlich das wesentliche Moment des Unterschiedes, der realen Vernünftigkeit; aber wie es der abstrakte Verstand faßt, liegt darin Theils die falsche Bestimmung der absoluten Selbstständigkeit der Gewalten gegeneinander, Theils die Einseitigkeit, ihr Verhältniß zu einander als ein Negatives, als gegenseitige Beschränkung aufzufassen. In dieser Ansicht wird es eine Feindseligkeit, eine Angst vor jeder, was jede gegen die Andere als gegen ein Uebel hervorbringt, mit der Bestimmung sich ihr entgegenzusetzen

und durch dieſe Gegengewichte ein allgemeines Gleichgewicht, aber nicht eine lebendige Einheit zu bewirken. Nur die Selbſtbeſtimmung des Begriffs in ſich, nicht irgend andere Zwecke und Nützlichkeiten, iſt es, welche den abſoluten Urſprung der unterſchiedenen Gewalten enthält, und um derentwillen allein die Staats-Organiſation als das in ſich Vernünftige und das Abbild der ewigen Vernunft iſt. — Wie der Begriff, und dann in konkreter Weiſe die Idee ſich an ihnen ſelbſt beſtimmen und damit ihre Momente abſtrakt der Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelnheit ſetzen, iſt aus der Logik, — freilich nicht der ſonſt gäng und gäben — zu erkennen. Ueberhaupt das Negative zum Ausgangspunkt zu nehmen, und das Wollen des Böſen und das Mißtrauen dagegen zum Erſten zu machen, und von dieſer Vorausſetzung aus nun pfiffiger Weiſe Dämme auszuklügeln, die als eine Wirkſamkeit nur gegenſeitiger Dämme bedürfen, charakteriſirt dem Gedanken nach den negativen Verſtand und der Geſinnung nach die Anſicht des Pöbels. (S. oben §. 244) — Mit der Selbſtſtändigkeit der Gewalten, z. B. der, wie ſie genannt worden ſind, exekutiven und der geſetzgebenden Gewalt, iſt, wie man dieß auch im Großen geſehen hat, die Zertrümmerung des Staats unmittelbar geſetzt, oder, inſofern der Staat ſich weſentlich erhält, der Kampf, daß die eine Gewalt die andere unter ſich bringt, dadurch zunächſt die Einheit, wie ſie ſonſt beſchaffen ſey, bewirkt und ſo allein das Weſentliche, das Beſtehen des Staats rettet.

Zuſatz. Im Staate muß man nichts haben wollen, als was ein Ausdruck der Vernünftigkeit iſt. Der Staat iſt die Welt, die der Geiſt ſich gemacht hat: er hat daher einen beſtimmten an und für ſich ſeyenden Gang. Wie oft ſpricht man nicht von der Weisheit Gottes in der Natur: Man muß aber ja nicht glauben, daß die phyſiſche

Naturwelt ein Höheres ſey, wie die Welt des Geiſtes, denn ſo hoch der Geiſt über der Natur ſteht, ſo hoch ſteht der Staat über dem phyſiſchen Leben. Man muß daher den Staat wie ein Irdiſch-Göttliches verehren, und einſehen, daß, wenn es ſchwer iſt die Natur zu begreifen, es noch unendlich herber iſt den Staat zu faſſen. Es iſt höchſt wichtig, daß man in neueren Zeiten beſtimmte Anſchauungen über den Staat im Allgemeinen gewonnen hat, und daß man ſich ſo viel mit dem Sprechen und Machen von Verfaſſungen beſchäftigte. Damit iſt es aber noch nicht abgemacht; es iſt nöthig, daß man zu einer vernünftigen Sache auch die Vernunft der Anſchauung mitbringe, daß man wiſſe, was das Weſentliche ſey, und daß nicht immer das Auffallende das Weſentliche ausmache. Die Gewalten des Staates müſſen ſo allerdings unterſchieden ſeyn, aber jede muß an ſich ſelbſt ein Ganzes bilden und die anderen Momente in ſich enthalten. Wenn man von der unterſchiedenen Wirkſamkeit der Gewalten ſpricht, muß man nicht in den ungeheuren Irrthum verfallen, dieß ſo anzunehmen, als wenn jede Gewalt für ſich abſtrakt daſtehen ſollte, da die Gewalten vielmehr nur als Momente des Begriffs unterſchieden ſeyn ſollen. Beſtehen die Unterſchiede dagegen abſtrakt für ſich, ſo liegt am Tage, daß zwei Selbſtſtändigkeiten keine Einheit ausmachen können, wohl aber Kampf hervorbringen müſſen, wodurch entweder das Ganze zerrüttet wird, oder die Einheit durch Gewalt ſich wieder herſtellt. So hat in der franzöſiſchen Revolution bald die geſetzgebende Gewalt die ſogenannte exekutive, bald die exekutive die geſetzgebende Gewalt verſchlungen, und es bleibt abgeſchmackt, hier etwa die moraliſche Forderung der Harmonie zu machen. Denn wirft man die Sache aufs Gemüth, ſo hat man freilich ſich alle Mühe erſpart, aber wenn das ſittliche Gefühl auch nothwendig iſt, ſo hat es

nicht aus ſich die Gewalten des Staates zu beſtimmen. Worauf es alſo ankommt iſt, daß indem die Beſtimmungen der Gewalten an ſich das Ganze ſind, ſie auch alle in der Exiſtenz den ganzen Begriff ausmachen. Wenn man gewöhnlich von dreien Gewalten, der geſetzgebenden, der exekutiven und der richterlichen redet, ſo entſpricht die erſte der Allgemeinheit, die zweite der Beſonderheit, aber die richterliche iſt nicht das Dritte des Begriffs, denn ihre Einzelnheit liegt auſſer jenen Sphären.

§. 273.

Der politiſche Staat diriminirt ſich ſomit in die ſubſtantiellen Unterſchiede:

a) die Gewalt, das Allgemeine zu beſtimmen und feſtzuſetzen, die geſetzgebende Gewalt,

b) der Subſumtion der beſonderen Sphären und einzelnen Fälle unter das Allgemeine, — die Regierungsgewalt,

c) Der Subjektivität als der letzten Willensentſcheidung, die fürſtliche Gewalt, — in der die unterſchiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zuſammen gefaßt ſind, die alſo die Spitze und der Anfang des Ganzen, — der konſtitutionellen Monarchie, iſt.

Die Ausbildung des Staats zur konſtitutionellen Monarchie iſt das Werk der neuern Welt, in welcher die ſubſtantielle Idee die unendliche Form gewonnen hat. Die Geſchichte dieſer Vertiefung des Geiſtes der Welt in ſich, oder was daſſelbe iſt, dieſe freie Ausbildung, in der die Idee ihre Momente — und nur ihre Momente ſind es — als Totalitäten aus ſich entläßt, und ſie eben damit in der idealen Einheit des Begriffs enthält, als worin die reelle Vernünftigkeit beſteht, — die Geſchichte dieſer wahrhaften Geſtaltung des ſittlichen Lebens iſt die Sache der allgemeinen Weltgeſchichte.

Die alte Eintheilung der Verfaſſungen in Monar-

chie, Ariſtokratie und Demokratie, hat die noch ungetrennte ſubſtantielle Einheit zu ihrer Grundlage, welche zu ihrer innern Unterſcheidung (einer entwickelten Organiſation in ſich) und damit zur Tiefe und konkreten Vernünftigkeit noch nicht gekommen iſt. Für jenen Standpunkt der alten Welt iſt daher dieſe Eintheilung die wahre und richtige; denn der Unterſchied als an jener noch ſubſtantiellen nicht zur abſoluten Entfaltung in ſich gediehenen Einheit iſt weſentlich ein äußerlicher und erſcheint zunächſt als Unterſchied der Anzahl derjenigen, in welchen jene ſubſtantielle Einheit immanent ſeyn ſoll. Dieſe Formen, welche auf ſolche Weiſe verſchiedenen Ganzen angehören, ſind in der konſtitutionellen Monarchie zu Momenten herabgeſetzt; der Monarch iſt Einer; mit der Regierungsgewalt treten Einige und mit der geſetzgebenden Gewalt tritt die Vielheit überhaupt ein. Aber ſolche bloß quantitative Unterſchiede ſind, wie geſagt, nur oberflächlich und geben nicht den Begriff der Sache an. Es iſt gleichfalls nicht paſſend, wenn in neuerer Zeit ſoviel vom demokratiſchen, ariſtokratiſchen Elemente in der Monarchie geſprochen worden iſt; denn dieſe dabei gemeinten Beſtimmungen, eben inſofern ſie in der Monarchie Statt finden, ſind nicht mehr Demokratiſches und Ariſtokratiſches. — Es giebt Vorſtellungen von Verfaſſungen, wo nur das Abſtraktum von Staat oben hin geſtellt iſt, welches regiere und befehle, und es unentſchieden gelaſſen und als gleichgültig angeſehen wird, ob an der Spitze dieſes Staates Einer oder Mehrere oder Alle ſtehen. — „Alle dieſe Formen, ſagt ſo Fichte in ſ. Naturrecht, 1. Th. S. 196, ſind, wenn nur ein Ephorat, (ein von ihm erfundenes, ſeyn ſollendes Gegengewicht gegen die oberſte Gewalt) vorhanden, rechtsgemäß und können allgemeines Recht im Staate hervor-

bringen und erhalten." — Eine ſolche Anſicht (wie auch jene Erfindung eines Ephorats) ſtammt aus der vorhin bemerkten Seichtigkeit des Begriffes vom Staate. Bei einem ganz einfachen Zuſtande der Geſellſchaft haben dieſe Unterſchiede freilich wenig oder keine Bedeutung, wie denn Moſes in ſeiner Geſetzgebung für den Fall, daß das Volk einen König verlange, weiter keine Abänderung der Inſtitutionen, ſondern nur für den König das Gebot hinzufügt, daß ſeine Kavallerie, ſeine Frauen und ſein Gold und Silber nicht zahlreich ſeyn ſolle (5. B. Moſe 17, 16 ff.). — Man kann übrigens in einem Sinne allerdings ſagen, daß auch für die Idee jene drei Formen (die monarchiſche mit eingeſchloſſen in der beſchränkten Bedeutung nämlich, in der ſie neben die ariſtokratiſche und demokratiſche geſtellt wird) gleichgültig ſind, aber in dem entgegengeſetzten Sinne, weil ſie insgeſammt der Idee in ihrer vernünftigen Entwickelung (§. 272) nicht gemäß ſind und dieſe in keiner derſelben ihr Recht und Wirklichkeit erlangen könnte. Deswegen iſt es auch zur ganz müßigen Frage geworden, welche die vorzüglichſte unter ihnen wäre; — von ſolchen Formen kann nur hiſtoriſcher Weiſe die Rede ſeyn. — Sonſt aber muß man auch in dieſem Stücke, wie in ſo vielen anderen, den tiefen Blick Montesquieu's in ſeiner berühmt gewordenen Angabe der Principien dieſer Regierungsformen anerkennen, aber dieſe Angabe, um ihre Richtigkeit anzuerkennen, nicht mißverſtehen. Bekanntlich gab er als Princip der Demokratie die Tugend an; denn in der That beruht ſolche Verfaſſung auf der Geſinnung, als der nur ſubſtantiellen Form, in welcher die Vernünftigkeit des an und für ſich ſeyenden Willens in ihr noch exiſtirt. Wenn Montesquieu aber hinzufügt, daß England im ſiebzehnten Jahrhundert das ſchöne Schauſpiel gegeben habe, die Anſtrengungen, eine Demokratie zu

errichten, als unmächtig zu zeigen, da die Tugend in den Führern gemangelt habe, — und wenn er ferner hinzusetzt, daß wenn die Tugend in der Republik verschwindet, der Ehrgeiz sich derer, deren Gemüth desselben fähig ist, und die Habsucht sich Aller bemächtigt, und der Staat alsdann, eine allgemeine Beute, seine Stärke nur in der Macht einiger Individuen und in der Ausgelassenheit Aller habe, — so ist darüber zu bemerken, daß bei einem ausgebildetern Zustande der Gesellschaft und bei der Entwickelung und dem Freiwerden der Mächte der Besonderheit, die Tugend der Häupter des Staats unzureichend und eine andere Form des vernünftigen Gesetzes, als nur die der Gesinnung erforderlich wird, damit das Ganze die Kraft, sich zusammenzuhalten und den Kräften der entwickelten Besonderheit ihr positives wie ihr negatives Recht angedeihen zu lassen, besitze. Gleicher Weise ist das Mißverständniß zu entfernen, als ob damit, daß in der demokratischen Republik die Gesinnung der Tugend die substantielle Form ist, in der Monarchie diese Gesinnung für entbehrlich oder gar für abwesend erklärt, und vollends als ob Tugend und die in einer gegliederten Organisation gesetzlich bestimmte Wirksamkeit einander entgegengesetzt und unverträglich wäre. — Daß in der Aristokratie die Mäßigung das Princip sey, bringt die hier beginnende Abscheidung der öffentlichen Macht und des Privat-Interesses mit sich, welche zugleich sich so unmittelbar berühren, daß diese Verfassung in sich auf dem Sprunge steht, unmittelbar zum härtesten Zustande der Tyrannei oder Anarchie (man sehe die römische Geschichte) zu werden und sich zu vernichten. — Daß Montesquieu die Ehre als das Princip der Monarchie erkennt, daraus ergiebt sich für sich schon, daß er nicht die patriarchalische oder antike überhaupt, noch die zu objektiver Verfassung gebildete, sondern die Feudal-Monarchie

und zwar inſofern die Verhältniſſe ihres innern Staatsrechts zu rechtlichem Privat-Eigenthume und Privilegien von Individuen und Korporationen befeſtigt ſind, verſteht. Indem in dieſer Verfaſſung das Staatsleben auf privilegirter Perſönlichkeit beruht, in deren Belieben ein großer Theil deſſen gelegt iſt, was für das Beſtehen des Staats gethan werden muß, ſo iſt das Objektive dieſer Leiſtungen nicht auf Pflichten, ſondern auf Vorſtellung und Meinung geſtellt, ſomit ſtatt der Pflicht nur die Ehre das, was den Staat zuſammenhält.

Eine andre Frage bietet ſich leicht dar: wer die Verfaſſung machen ſoll? Dieſe Frage ſcheint deutlich, zeigt ſich aber bei näherer Betrachtung ſogleich ſinnlos. Denn ſie ſetzt voraus, daß keine Verfaſſung vorhanden, ſomit ein bloßer atomiſtiſcher Haufen von Individuen beiſammen ſey. Wie ein Haufen, ob durch ſich oder Andere, durch Güte, Gedanken oder Gewalt, zu einer Verfaſſung kommen würde, müßte ihm überlaſſen bleiben, denn mit einem Haufen hat es der Begriff nicht zu thun. — Setzt aber jene Frage ſchon eine vorhandene Verfaſſung voraus, ſo bedeutet das Machen nur eine Veränderung, und die Vorausſetzung einer Verfaſſung enthält es unmittelbar ſelbſt, daß die Veränderung nur auf verfaſſungsmäßigem Wege geſchehen könne. — Ueberhaupt aber iſt es ſchlechthin weſentlich, daß die Verfaſſung, obgleich in der Zeit hervorgegangen, nicht als ein Gemachtes angeſehen werde; denn ſie iſt vielmehr das ſchlechthin an und für ſich Seyende, das darum als das Göttliche und Beharrende, und als über der Sphäre deſſen, was gemacht wird, zu betrachten iſt.

Zuſatz. Das Princip der neuern Welt überhaupt iſt Freiheit der Subjektivität, daß alle weſentliche Seiten, die in der geiſtigen Totalität vorhanden ſind, zu ihrem Rechte kommend ſich entwickeln. Von dieſem Standpunkte

ausgehend, kann man kaum die müßige Frage aufwerfen, welche Form, die Monarchie oder die Demokratie die beſſere ſey. Man darf nur ſagen, die Formen aller Staatsverfaſſungen ſind einſeitige, die das Princip der freien Subjektivität nicht in ſich zu ertragen vermögen und einer ausgebildeten Vernunft nicht zu entſprechen wiſſen.

§. 274.

Da der Geiſt nur als das wirklich iſt, als was er ſich weiß, und der Staat, als Geiſt eines Volkes, zugleich das alle ſeine Verhältniſſe durchdringende Geſetz, die Sitte und das Bewußtſeyn ſeiner Individuen iſt, ſo hängt die Verfaſſung eines beſtimmten Volkes überhaupt von der Weiſe und Bildung des Selbſtbewußtſeyns deſſelben ab; in dieſem liegt ſeine ſubjektive Freiheit, und damit die Wirklichkeit der Verfaſſung.

Einem Volke eine, wenn auch ihrem Inhalte nach mehr oder weniger vernünftige Verfaſſung a priori geben zu wollen, — dieſer Einfall überſähe gerade das Moment, durch welches ſie mehr als ein Gedankending wäre. Jedes Volk hat deswegen die Verfaſſung, die ihm angemeſſen iſt, und für daſſelbe gehört.

Zuſatz. Der Staat muß in ſeiner Verfaſſung alle Verhältniſſe durchdringen. Napoleon hat z. B. den Spaniern eine Verfaſſung a priori geben wollen, was aber ſchlecht genug ging. Denn eine Verfaſſung iſt kein bloß Gemachtes: ſie iſt die Arbeit von Jahrhunderten, die Idee und das Bewußtſeyn des Vernünftigen, in wie weit es in einem Volk entwickelt iſt. Keine Verfaſſung wird daher bloß von Subjekten geſchaffen. Was Napoleon den Spaniern gab, war vernünftiger, als was ſie früher hatten, und doch ſtießen ſie es zurück, als ein ihnen Fremdes, da ſie noch nicht bis dahinauf gebildet waren. Das Volk muß zu ſeiner Verfaſſung das Gefühl ſeines Rechts und

ſeines Zuſtandes haben, ſonſt kann ſie zwar äußerlich vorhanden ſeyn, aber ſie hat keine Bedeutung und keinen Werth. Freilich kann oft in Einzelnen ſich das Bedürfniß und die Sehnſucht nach einer beſſeren Verfaſſung vorfinden, aber daß die ganze Maſſe von einer ſolchen Vorſtellung durchdrungen werde, iſt etwas ganz Anderes und folgt erſt ſpäter nach. Das Princip der Moralität, der Innerlichkeit des Sokrates iſt in ſeinen Tagen nothwendig erzeugt, aber dazu, daß es zum allgemeinen Selbſtbewußtſeyn geworden iſt, gehörte Zeit.

a) Die fürſtliche Gewalt.

§. 275.

Die fürſtliche Gewalt enthält ſelbſt die drei Momente der Totalität in ſich (§. 272), die Allgemeinheit der Verfaſſung und der Geſetze, die Berathung als Beziehung des Beſondern auf das Allgemeine, und das Moment der letzten Entſcheidung, als der Selbſtbeſtimmung, in welche alles Uebrige zurückgeht, und wovon es den Anfang der Wirklichkeit nimmt. Dieſes abſolute Selbſtbeſtimmen macht das unterſcheidende Princip der fürſtlichen Gewalt als ſolcher aus, welches zuerſt zu entwickeln iſt.

Zuſatz. Wir fangen mit der fürſtlichen Gewalt, das heißt mit dem Momente der Einzelnheit an, denn dieſe enthält die drei Momente des Staats als eine Totalität in ſich. Ich iſt nämlich zugleich das Einzelnſte und das Allgemeinſte. In der Natur iſt auch zunächſt ein Einzelnes, aber die Realität, die Nicht-Idealität, das Außereinander iſt nicht das Beiſichſeyende, ſondern die verſchiedenen Einzelnheiten beſtehen neben einander. Im Geiſte iſt dagegen alles Verſchiedene nur als Ideelles und als eine Einheit. Der Staat iſt ſo als Geiſtiges die Auslegung aller ſeiner Momente, aber die Einzelnheit iſt zugleich die Seelenhaf-

tigkeit und das belebende Princip, die Souverainetät, die alle Unterſchiede in ſich enthält.

§. 276.

1) Die Grundbeſtimmung des politiſchen Staats iſt die ſubſtantielle Einheit als Idealität ſeiner Momente, in welcher α) die beſonderen Gewalten und Geſchäfte deſſelben ebenſo aufgelöſt als erhalten, und nur ſo erhalten ſind, als ſie keine unabhängige, ſondern allein eine ſolche und ſo weit gehende Berechtigung haben, als in der Idee des Ganzen beſtimmt iſt, von ſeiner Macht ausgehen und flüſſige Glieder deſſelben als ihres einfachen Selbſts ſind.

Zuſatz. Mit dieſer Idealität der Momente iſt es, wie mit dem Leben im organiſchen Körper: es iſt in jedem Punkte: es giebt nur ein Leben in allen Punkten und es iſt kein Widerſtand dagegen. Getrennt davon iſt jeder Punkt todt. Dieß iſt auch die Idealität aller einzelnen Stände, Gewalten und Korporationen, ſo ſehr ſie auch den Trieb haben, zu beſtehen und für ſich zu ſeyn. Es iſt damit wie mit dem Magen im Organiſchen, der ſich auch für ſich ſetzt, aber zugleich aufgehoben und ſakrificirt wird, und in das Ganze übergeht.

§. 277.

β) Die beſonderen Geſchäfte und Wirkſamkeiten des Staats ſind als die weſentlichen Momente deſſelben ihm eigen, und an die Individuen, durch welche ſie gehandhabt und bethätigt werden, nicht nach deren unmittelbaren Perſönlichkeit, ſondern nur nach ihren allgemeinen und objektiven Qualitäten geknüpft und daher mit der beſonderen Perſönlichkeit als ſolcher, äußerlicher und zufälligerweiſe verbunden. Die Staatsgeſchäfte und Gewalten können daher nicht Privat-Eigenthum ſeyn.

Zuſatz. Die Wirkſamkeit des Staats iſt an Individuen geknüpft: ſie ſind aber nicht durch ihre natürliche Weiſe berechtigt, die Geſchäfte zu beſorgen, ſondern nach ihrer ob-

jektiven Qualität. Fähigkeit, Geſchicklichkeit, Charakter gehört zur Beſonderheit des Individuums: es muß erzogen und zu einem beſonderen Geſchäfte gebildet ſeyn. Daher kann ein Amt weder verkauft noch vererbt werden. In Frankreich waren die Parlaments-Stellen ehemals verkäuflich, in der engliſchen Armee ſind es die Officier-Stellen bis zu einem gewiſſen Grade noch heute, aber dieß hing oder hängt noch mit der mittelalterigen Verfaſſung gewiſſer Staaten zuſammen, die jetzt allmählich im Verſchwinden iſt.

§. 278.

Dieſe beiden Beſtimmungen, daß die beſonderen Geſchäfte und Gewalten des Staats weder für ſich, noch in dem beſondern Willen von Individuen ſelbſtſtändig und feſt ſind, ſondern in der Einheit des Staats als ihrem einfachen Selbſt ihre letzte Wurzel haben, macht die Souverainetät des Staats aus.

Dieß iſt die Souverainetät nach Innen, ſie hat noch eine andere Seite, die nach Außen ſ. unten. — In der ehemaligen Feudal-Monarchie war der Staat wohl nach Außen, aber nach Innen war nicht etwa nur der Monarch nicht, ſondern der Staat nicht ſouverain. Theils waren (vergl. §. 273 Anm.) die beſonderen Geſchäfte und Gewalten des Staats und der bürgerlichen Geſellſchaft in unabhängigen Korporationen und Gemeinden verfaßt, das Ganze daher mehr ein Aggregat als ein Organismus, Theils waren ſie Privat-Eigenthum von Individuen, und damit was von denſelben in Rückſicht auf das Ganze gethan werden ſollte, in deren Meinung und Belieben geſtellt. — Der Idealismus, der die Souverainetät ausmacht, iſt dieſelbe Beſtimmung, nach welcher im animaliſchen Organismus die ſogenannten Theile deſſelben nicht Theile, ſondern Glieder, organiſche Momente ſind, und deren Iſoliren und Für-ſich-beſtehen die Krankheit iſt, daſſelbe Princip, das im abſtrakten Begriffe des Willens

(ſ. folg. §. Anm.) als die ſich auf ſich beziehende Negativität und damit zur Einzelnheit ſich beſtimmende Allgemeinheit vorkam (§. 7), in welcher alle Beſonderheit und Beſtimmtheit eine aufgehobene iſt, der abſolute ſich ſelbſt beſtimmende Grund; um ſie zu faſſen, muß man überhaupt den Begriff deſſen, was die Subſtanz und die wahrhafte Subjektivität des Begriffes iſt, inne haben. — Weil die Souverainetät die Idealität aller beſonderen Berechtigung iſt, ſo liegt der Mißverſtand nahe, der auch ſehr gewöhnlich iſt, ſie für bloße Macht und leere Willkür und Souverainetät für gleichbedeutend mit Despotismus zu nehmen. Aber der Despotismus bezeichnet überhaupt den Zuſtand der Geſetzloſigkeit, wo der beſondere Wille als ſolcher, es ſey nun eines Monarchen oder eines Volks (Ochlokratie), als Geſetz oder vielmehr ſtatt des Geſetzes gilt, da hingegen die Souverainetät gerade im geſetzlichen, konſtitutionellen Zuſtande das Moment der Idealität der beſondern Sphären und Geſchäfte ausmacht, daß nämlich eine ſolche Sphäre nicht ein Unabhängiges, in ihren Zwecken und Wirkungsweiſen Selbſtſtändiges und ſich nur in ſich Vertiefendes, ſondern in dieſen Zwecken und Wirkungsweiſen vom Zwecke des Ganzen (den man im Allgemeinen mit einem unbeſtimmteren Ausdrucke das Wohl des Staats genannt hat) beſtimmt und abhängig ſey. Dieſe Idealität kommt auf die gedoppelte Weiſe zur Erſcheinung. — Im friedlichen Zuſtande gehen die beſonderen Sphären und Geſchäfte den Gang der Befriedigung ihrer beſonderen Geſchäfte und Zwecke fort, und es iſt Theils nur die Weiſe der bewußtloſen Nothwendigkeit der Sache, nach welcher ihre Selbſtſucht in den Beitrag zur gegenſeitigen Erhaltung und zur Erhaltung des Ganzen umſchlägt (ſ. §. 183), Theils aber iſt es die direkte Einwirkung von oben, wodurch ſie ſowohl zu dem Zwecke des Ganzen fortdauernd zurück-

geführt und darnach beſchränkt (ſ. Regierungsgewalt §. 289), als angehalten werden, zu dieſer Erhaltung direkte Leiſtungen zu machen; — im Zuſtande der Noth aber, es ſey innerer oder äußerlicher, iſt es die Souverainetät, in deren einfachen Begriff der dort in ſeinen Beſonderheiten beſtehende Organismus zuſammengeht, und welcher die Rettung des Staats mit Aufopferung dieſes ſonſt Berechtigten anvertraut iſt, wo denn jener Idealismus zu ſeiner eigenthümlichen Wirklichkeit kommt (ſ. unten §. 321).

§. 279.

2) Die Souverainetät, zunächſt nur der allgemeine Gedanke dieſer Idealität, exiſtirt nur als die ihrer ſelbſt gewiſſe Subjektivität und als die abſtrakte, inſofern grundloſe Selbſtbeſtimmung des Willens, in welcher das Letzte der Entſcheidung liegt. Es iſt dieß das Individuelle des Staats als ſolches, der ſelbſt nur darin Einer iſt. Die Subjektivität aber iſt in ihrer Wahrheit nur als Subjekt, die Perſönlichkeit nur als Perſon, und in der zur reellen Vernünftigkeit gediehenen Verfaſſung hat jedes der drei Momente des Begriffes ſeine für ſich wirkliche ausgeſonderte Geſtaltung. Dieß abſolut entſcheidende Moment des Ganzen iſt daher nicht die Individualität überhaupt, ſondern Ein Individuum, der Monarch.

Die immanente Entwickelung einer Wiſſenſchaft, die Ableitung ihres ganzen Inhalts aus dem einfachen Begriffe (— ſonſt verdient eine Wiſſenſchaft wenigſtens nicht den Namen einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft) zeigt das Eigenthümliche, daß der eine und derſelbe Begriff, hier der Wille, der anfangs, weil es der Anfang iſt, abſtrakt iſt, ſich erhält, aber ſeine Beſtimmungen und zwar ebenſo nur durch ſich ſelbſt verdichtet und auf dieſe Weiſe einen konkreten Inhalt gewinnt. So iſt es das Grundmoment der zuerſt im unmittelbaren Rechte abſtrakten Perſönlichkeit, welches ſich durch ſeine verſchiedenen Formen von Subjekti-

vität fortgebildet hat, und hier im abſoluten Rechte, dem Staate, der vollkommen konkreten Objektivität des Willens, die Perſönlichkeit des Staats iſt, ſeine Gewißheit ſeiner ſelbſt — dieſes Letzte, was alle Beſonderheiten in dem einfachen Selbſt aufhebt, das Abwägen der Gründe und Gegengründe, zwiſchen denen ſich immer herüber und hinüber ſchwanken läßt, abbricht, und ſie durch das: Ich will, beſchließt, und alle Handlung und Wirklichkeit anfängt. — Die Perſönlichkeit und die Subjektivität überhaupt hat aber ferner, als unendliches ſich auf ſich Beziehendes, ſchlechthin nur Wahrheit und zwar ſeine nächſte unmittelbare Wahrheit als Perſon, für ſich ſeyendes Subjekt, und das für ſich Seyende iſt ebenſo ſchlechthin Eines. Die Perſönlichkeit des Staates iſt nur als eine Perſon, der Monarch, wirklich. — Perſönlichkeit drückt den Begriff als ſolchen aus, die Perſon enthält zugleich die Wirklichkeit deſſelben, und der Begriff iſt nur mit dieſer Beſtimmung Idee, Wahrheit. — Eine ſogenannte moraliſche Perſon, Geſellſchaft, Gemeinde, Familie, ſo konkret ſie in ſich iſt, hat die Perſönlichkeit nur als Moment, abſtrakt in ihr; ſie iſt darin nicht zur Wahrheit ihrer Exiſtenz gekommen, der Staat aber iſt eben dieſe Totalität, in welcher die Momente des Begriffs zur Wirklichkeit nach ihrer eigenthümlichen Wahrheit gelangen. — Alle dieſe Beſtimmungen ſind ſchon für ſich und in ihren Geſtaltungen im ganzen Verlauf dieſer Abhandlung erörtert, aber hier darum wiederholt worden, weil man ſie zwar in ihren beſondern Geſtaltungen leicht zugiebt, aber da ſie gerade nicht wieder erkennt und auffaßt, wo ſie in ihrer wahrhaften Stellung, nicht vereinzelt, ſondern nach ihrer Wahrheit, als Momente der Idee vorkommen. — Der Begriff des Monarchen iſt deswegen der ſchwerſte Begriff für das Raiſonnement, d. h. für die reflektirende Verſtandesbetrachtung, weil

es in den vereinzelten Beſtimmungen ſtehen bleibt, und darum dann auch nur Gründe, endliche Geſichtspunkte und das Ableiten aus Gründen kennt. So ſtellt es dann die Würde des Monarchen als etwas nicht nur der Form, ſondern ihrer Beſtimmung nach Abgeleitetes dar; vielmehr iſt ſein Begriff, nicht ein Abgeleitetes, ſondern das ſchlechthin aus ſich Anfangende zu ſeyn. Am nächſten trifft daher hiermit die Vorſtellung zu, das Recht des Monarchen als auf göttliche Autorität gegründet zu betrachten, denn darin iſt das Unbedingte deſſelben enthalten. Aber es iſt bekannt, welche Mißverſtändniſſe ſich hieran geknüpft haben, und die Aufgabe der philoſophiſchen Betrachtung iſt, eben dieß Göttliche zu begreifen.

Volks-Souverainetät kann in dem Sinn geſagt werden, daß ein Volk überhaupt nach Außen ein Selbſtſtändiges ſey und einen eigenen Staat ausmache, wie das Volk von Großbritannien, aber das Volk von England, oder Schottland, Irland, oder von Venedig, Genua, Ceylon u. ſ. f. kein ſouveraines Volk mehr ſey, ſeitdem ſie aufgehört haben, eigene Fürſten oder oberſte Regierungen für ſich zu haben. — Man kann ſo auch von der Souverainetät nach Innen ſagen, daß ſie im Volke reſidire, wenn man nur überhaupt vom Ganzen ſpricht, ganz ſo wie vorhin (§. 277, 278) gezeigt iſt, daß dem Staate Souverainetät zukomme. Aber Volks-Souverainetät als im Gegenſatze gegen die im Monarchen exiſtirende Souverainetät genommen, iſt der gewöhnliche Sinn, in welchem man in neueren Zeiten von Volks-Souverainetät zu ſprechen angefangen hat, — in dieſem Gegenſatze gehört die Volks-Souverainetät zu den verworrenen Gedanken, denen die wüſte Vorſtellung des Volkes zu Grunde liegt. Das Volk, ohne ſeinen Monarchen und die eben damit nothwendig und unmittelbar zuſammenhän-

gende Gliederung des Ganzen genommen, iſt die formloſe Maſſe, die kein Staat mehr iſt und der keine der Beſtimmungen, die nur in dem in ſich geformten Ganzen vorhanden ſind, — Souverainetät, Regierung, Gerichte, Obrigkeit, Stände und was es ſey, mehr zukommt. Damit daß ſolche auf eine Organiſation, das Staatsleben, ſich beziehende Momente in einem Volke hervortreten, hört es auf, dieß unbeſtimmte Abſtraktum zu ſeyn, das in der bloß allgemeinen Vorſtellung Volk heißt. — Wird unter der Volks-Souverainetät die Form der Republik und zwar beſtimmter der Demokratie verſtanden (denn unter Republik begreift man ſonſtige mannigfache empiriſche Vermiſchungen, die in eine philoſophiſche Betrachtung ohnehin nicht gehören), ſo iſt Theils oben (bei §. 273 in der Anmerkung) das Nöthige geſagt, Theils kann gegen die entwickelte Idee nicht mehr von ſolcher Vorſtellung die Rede ſeyn. — In einem Volke, das weder als ein patriarchaliſcher Stamm, noch in dem unentwickelten Zuſtande, in welchem die Formen der Demokratie oder Ariſtokratie möglich ſind (ſ. Anm. ebend.), noch ſonſt in einem willkürlichen und unorganiſchen Zuſtande vorgeſtellt, ſondern als eine in ſich entwickelte, wahrhaft organiſche Totalität gedacht wird, iſt die Souverainetät als die Perſönlichkeit des Ganzen, und dieſe in der ihrem Begriffe gemäßen Realität, als die Perſon des Monarchen.

Auf der vorhin bemerkten Stufe, auf welcher die Eintheilung der Verfaſſungen in Demokratie, Ariſtokratie und Monarchie gemacht worden iſt, dem Standpunkte der noch in ſich bleibenden ſubſtantiellen Einheit, die noch nicht zu ihrer unendlichen Unterſcheidung und Vertiefung in ſich gekommen iſt, tritt das Moment der letzten ſich ſelbſt beſtimmenden Willensentſcheidung nicht als immanentes organiſches Moment des Staates für ſich in ei-

genthümliche Wirklichkeit heraus. Immer muß zwar auch in jenen unausgebildeteren Geſtaltungen des Staats eine individuelle Spitze, entweder wie in den dahin gehörenden Monarchien, für ſich vorhanden ſeyn, oder wie in den Ariſtokratien, vornehmlich aber in den Demokratien, ſich in den Staatsmännern, Feldherren, nach Zufälligkeit und dem beſonderen Bedürfniß der Umſtände erheben; denn alle Handlung und Wirklichkeit hat ihren Anfang und ihre Vollführung in der entſchiedenen Einheit eines Anführers. Aber eingeſchloſſen in die gediegen bleibende Vereinung der Gewalten, muß ſolche Subjektivität des Entſcheidens Theils ihrem Entſtehen und Hervortreten nach zufällig, Theils überhaupt untergeordnet ſeyn; nicht anderswo daher als jenſeits ſolcher bedingten Spitzen konnte das unvermiſchte, reine Entſcheiden, ein von außen her beſtimmendes Fatum, liegen. Als Moment der Idee mußte es in die Exiſtenz treten, aber außerhalb der menſchlichen Freiheit und ihres Kreiſes, den der Staat befaßt, wurzelnd. — Hier liegt der Urſprung des Bedürfniſſes, von Orakeln, dem Dämon (beim Sokrates), aus Eingeweiden der Thiere, dem Freſſen und Fluge der Vögel u. ſ. f. die letzte Entſcheidung über die großen Angelegenheiten und für die wichtigen Momente des Staats zu holen — eine Entſcheidung, welche die Menſchen, noch nicht die Tiefe des Selbſtbewußtſeyns erfaſſend, und aus der Gediegenheit der ſubſtantiellen Einheit zu dieſem Fürſichſeyn gekommen, noch nicht innerhalb des menſchlichen Seyns zu ſehen die Stärke hatten. — Im Dämon des Sokrates (vergl. oben §. 138) können wir den Anfang ſehen, daß der ſich vorher nur jenſeits ſeiner ſelbſt verſetzende Wille ſich in ſich verlegte und ſich innerhalb ſeiner erkannte, — der Anfang der ſich wiſſenden und damit wahrhaften Freiheit. Dieſe reelle Freiheit der Idee, da ſie eben dieß iſt, jedem der Momente

der Vernünftigkeit ſeine eigene, gegenwärtige, ſelbſtbewußte Wirklichkeit zu geben, iſt es, welche ſomit die letzte ſich ſelbſt beſtimmende Gewißheit, die die Spitze im Begriffe des Willens ausmacht, der Funktion eines Bewußtſeyns zutheilt. Dieſe letzte Selbſtbeſtimmung kann aber nur inſofern in die Sphäre der menſchlichen Freiheit fallen, als ſie die Stellung der für ſich abgeſonderten, über alle Beſonderung und Bedingung erhabenen Spitze hat; denn nur ſo iſt ſie nach ihrem Begriffe wirklich.

Zuſatz. Bei der Organiſation des Staats, das heißt hier bei der konſtitutionellen Monarchie, muß man Nichts vor ſich haben, als die Nothwendigkeit der Idee in ſich: alle anderen Geſichtspunkte müſſen verſchwinden. Der Staat muß als ein großes architektoniſches Gebäude, als eine Hieroglyphe der Vernunft, die ſich in der Wirklichkeit darſtellt, betrachtet werden. Alles, was ſich alſo bloß auf Nützlichkeit, Aeußerlichkeit u. ſ. w. bezieht, iſt von der philoſophiſchen Behandlung auszuſchließen. Daß nun der Staat der ſich ſelbſt beſtimmende und vollkommen ſouveraine Wille, das letzte ſich Entſchließen iſt, begreift die Vorſtellung leicht. Das Schwerere iſt, daß dieſes Ich will als Perſon gefaßt werde. Hiermit ſoll nicht geſagt ſeyn, daß der Monarch willkürlich handeln dürfe; vielmehr iſt er an den konkreten Inhalt der Berathungen gebunden, und wenn die Konſtitution feſt iſt, ſo hat er oft nicht mehr zu thun, als ſeinen Namen zu unterſchreiben. Aber dieſer Name iſt wichtig: es iſt die Spitze, über die nicht hinausgegangen werden kann. Man könnte ſagen, eine organiſche Gliederung ſey ſchon in der ſchönen Demokratie Athens vorhanden, aber wir ſehen ſogleich, daß die Griechen die letzte Entſcheidung aus ganz äußeren Erſcheinungen genommen haben, aus den Orakeln, den Eingeweiden der Opferthiere, aus dem Fluge der Vögel, und daß ſie ſich zur Natur, als

zu einer Macht verhalten haben, die da verkündet und ausſpricht, was den Menſchen gut ſey. Das Selbſtbewußtſeyn iſt in dieſer Zeit noch nicht zu der Abſtraktion der Subjektivität gekommen, noch nicht dazu, daß über das zu Entſcheidende ein Ich will vom Menſchen ſelbſt ausgeſprochen werden muß. Dieſes Ich will macht den großen Unterſchied der alten und modernen Welt aus, und ſo muß es in dem großen Gebäude des Staats ſeine eigenthümliche Exiſtenz haben. Leider wird aber dieſe Beſtimmung nur als äußere und beliebige angeſehen.

a. §. 280.

3) Dieſes letzte Selbſt des Staatswillens iſt in dieſer ſeiner Abſtraktion einfach und daher unmittelbare Einzelnheit; in ſeinem Begriffe ſelbſt liegt hiermit die Beſtimmung der Natürlichkeit; der Monarch iſt daher weſentlich als dieſes Individuum, abſtrahirt von allem anderen Inhalte, und dieſes Individuum auf unmittelbare natürliche Weiſe, durch die natürliche Geburt, zur Würde des Monarchen beſtimmt.

Dieſer Uebergang vom Begriff der reinen Selbſtbeſtimmung in die Unmittelbarkeit des Seyns und damit in die Natürlichkeit iſt rein ſpekulativer Natur, ſeine Erkenntniß gehört daher der logiſchen Philoſophie an. Es iſt übrigens im Ganzen derſelbe Uebergang, welcher als die Natur des Willens überhaupt bekannt und der Proceß iſt, einen Inhalt aus der Subjektivität (als vorgeſtellten Zweck) in das Daſeyn zu überſetzen (§. 8). Aber die eigenthümliche Form der Idee und des Ueberganges, der hier betrachtet wird, iſt das unmittelbare Umſchlagen der reinen Selbſtbeſtimmung des Willens (des einfachen Begriffes ſelbſt) in ein Dieſes und natürliches Daſeyn, ohne die Vermittelung durch einen beſondern Inhalt — (einen Zweck im Handeln). — Im ſogenannten ontologiſchen Beweiſe vom Daſeyn Gottes iſt es daſſelbe Umſchla-

gen des abſoluten Begriffes in das Seyn, was die Idee der Idee in der neuern Zeit ausgemacht hat, was aber in der neueſten Zeit für das Unbegreifliche ausgegeben worden iſt, — wodurch man denn, weil nur die Einheit des Begriffs und des Daſeyns (§. 23) die Wahrheit iſt, auf das Erkennen der Wahrheit Verzicht geleiſtet hat. Indem das Bewußtſeyn des Verſtandes dieſe Einheit nicht in ſich hat und bei der Trennung der beiden Momente der Wahrheit ſtehen bleibt, giebt es etwa bei dieſem Gegenſtande noch einen Glauben an jene Einheit zu. Aber indem die Vorſtellung des Monarchen, als dem gewöhnlichen Bewußtſeyn ganz anheimfallend angeſehen wird, ſo bleibt hier um ſo mehr der Verſtand bei ſeiner Trennung und den daraus fließenden Ergebniſſen ſeiner raiſonnirenden Beſchränktheit ſtehen, und läugnet dann, daß das Moment der letzten Entſcheidung im Staate an und für ſich (d. i. im Vernunftbegriff) mit der unmittelbaren Natürlichkeit verbunden ſey; woraus zunächſt die Zufälligkeit dieſer Verbindung, und indem die abſolute Verſchiedenheit jener Momente als das Vernünftige behauptet wird, weiter die Unvernünftigkeit ſolcher Verbindung gefolgert wird, ſo daß hieraus ſich die anderen, die Idee des Staats zerrüttenden, Conſequenzen knüpfen.

Zuſatz. Wenn man oft gegen den Monarchen behauptet, daß es durch ihn von der Zufälligkeit abhänge, wie es im Staate zugehe, da der Monarch übel gebildet ſeyn könne, da er vielleicht nicht werth ſey, an der Spitze deſſelben zu ſtehen, und daß es widerſinnig ſey, daß ein ſolcher Zuſtand als ein vernünftiger exiſtiren ſolle: ſo iſt eben die Vorausſetzung hier nichtig, daß es auf die Beſonderheit des Charakters ankomme. Es iſt bei einer vollendeten Organiſation nur um die Spitze formellen Entſcheidens zu thun, und man braucht zu einem Monarchen nur

einen Menſchen, der „Ja“ ſagt und den Punkt auf das I ſetzt; denn die Spitze ſoll ſo ſeyn, daß die Beſonderheit des Charakters nicht das Bedeutende iſt. Was der Monarch noch über dieſe letzte Entſcheidung hat, iſt etwas, das der Partikularität anheimfällt, auf die es nicht ankommen darf. Es kann wohl Zuſtände geben, in denen dieſe Partikularität allein auftritt, aber alsdann iſt der Staat noch kein völlig ausgebildeter, oder kein wohl konſtruirter. In einer wohlgeordneten Monarchie kommt dem Geſetz allein die objektive Seite zu, welchem der Monarch nur das ſubjektive „Ich will“ hinzuzufügen hat.

§. 281.

Beide Momente in ihrer ungetrennten Einheit, das letzte grundloſe Selbſt des Willens und die damit ebenſo grundloſe Exiſtenz, als der Natur anheimgeſtellte Beſtimmung, — dieſe Über des von der Willkür Unbewegten macht die Majeſtät des Monarchen aus. In dieſer Einheit liegt die wirkliche Einheit des Staats, welche nur durch dieſe ihre innere und äußere Unmittelbarkeit, der Möglichkeit, in die Sphäre der Beſonderheit, deren Willkür, Zwecke und Anſichten herabgezogen zu werden, dem Kampf der Faktionen gegen Faktionen um den Thron, und der Schwächung und Zerrüttung der Staatsgewalt, entnommen iſt.

Geburts- und Erbrecht machen den Grund der Legitimität als Grund nicht eines bloß poſitiven Rechts, ſondern zugleich in der Idee aus. — Daß durch die feſtbeſtimmte Thronfolge, d. i. die natürliche Succeſſion, bei der Erledigung des Throns den Faktionen vorgebeugt iſt, iſt eine Seite, die mit Recht für die Erſprießlichkeit deſſelben längſt geltend gemacht worden iſt. Dieſe Seite iſt jedoch nur Folge, und zum Grunde gemacht zieht ſie die Majeſtät in die Sphäre des Raiſonnements herunter, und giebt ihr, deren Charakter hier grundloſe Unmittelbarkeit und daß

letzte Insichseyn ist, nicht die ihr immanente Idee des Staates, sondern etwas außer ihr, einen von ihr verschiedenen Gedanken, etwa das Wohl des Staates oder Volkes zu ihrer Begründung. Aus solcher Bestimmung kann wohl die Erblichkeit durch medios terminos gefolgert werden; sie läßt aber auch andere medios terminos und damit andere Konsequenzen zu, — und es ist nur zu bekannt, welche Konsequenzen aus diesem Wohl des Volkes (salut du peuple) gezogen worden sind. — Deswegen darf auch nur die Philosophie diese Majestät denkend betrachten, denn jede andere Weise der Untersuchung, als die spekulative der unendlichen, in sich selbst begründeten Idee, hebt an und für sich die Natur der Majestät auf. — Das Wahlreich scheint leicht die natürlichste Vorstellung zu seyn, d. h. sie liegt der Seichtigkeit des Gedankens am nächsten; weil es die Angelegenheit und das Interesse des Volks sey, das der Monarch zu besorgen habe, so müsse es auch der Wahl des Volkes überlassen bleiben, wen es mit der Besorgung seines Wohls beauftragen wolle, und nur aus dieser Beauftragung entstehe das Recht zur Regierung. Diese Ansicht, wie die Vorstellungen vom Monarchen, als obersten Staatsbeamten, von einem Vertragsverhältnisse zwischen demselben und dem Volke u. s. f. geht von dem Willen, als Belieben, Meinung und Willkür der Vielen aus, — einer Bestimmung, die, wie längst betrachtet worden, in der bürgerlichen Gesellschaft als erste gilt, oder vielmehr sich nur geltend machen will, aber weder das Princip der Familie, noch weniger des Staats ist, überhaupt der Idee der Sittlichkeit entgegensteht. — Daß das Wahlreich vielmehr die schlechteste der Institutionen ist, ergiebt sich schon für das Raisonnement aus den Folgen, die für dasselbe übrigens nur als etwas Mögliches und Wahrscheinliches erscheinen, in der That aber wesentlich in die-

ſer Inſtitution liegen. Die Verfaſſung wird nämlich in einem Wahlreich durch die Natur des Verhältniſſes, daß in ihm der partikulaire Wille zum letzten Entſcheidenden gemacht iſt, zu einer Wahl-Kapitulation, d. h. zu einer Ergebung der Staatsgewalt auf die Diskretion des partikulairen Willens, woraus die Verwandlung der beſonderen Staatsgewalten in Privat-Eigenthum, die Schwächung und der Verluſt der Souverainetät des Staats, und damit ſeine innere Auflöſung und äußere Zertrümmerung, hervorgeht.

Zuſatz. Wenn man die Idee des Monarchen erfaſſen will, ſo kann man ſich nicht damit begnügen, zu ſagen, daß Gott die Könige eingeſetzt habe, denn Gott hat Alles, auch das Schlechteſte gemacht. Auch vom Geſichtspunkte des Nutzens aus kommt man nicht weit, und es laſſen ſich immer wieder Nachtheile aufweiſen. Ebenſo wenig hilft es, wenn man den Monarchen als poſitives Recht betrachtet. Daß ich Eigenthum habe, iſt nothwendig, aber dieſer beſondere Beſitz iſt zufällig, und ſo erſcheint auch das Recht, daß einer an der Spitze ſtehen muß, wenn man es als abſtrakt und poſitiv betrachtet. Aber dieſes Recht iſt als gefühltes Bedürfniß und als Bedürfniß der Sache an und für ſich vorhanden. Die Monarchen zeichnen ſich nicht gerade durch körperliche Kräfte, oder durch Geiſt aus, und doch laſſen ſich Millionen von ihnen beherrſchen. Wenn man nun ſagt, die Menſchen ließen ſich wider ihre Intereſſen, Zwecke, Abſichten regieren, ſo iſt dieß ungereimt, denn ſo dumm ſind die Menſchen nicht: es iſt ihr Bedürfniß, es iſt die innere Macht der Idee, die ſie ſelbſt gegen ihr anſcheinendes Bewußtſeyn dazu nöthigt und in dieſem Verhältniß erhält. Wenn ſo der Monarch, als Spitze und Theil der Verfaſſung auftritt, ſo muß man ſagen, daß ein erobertes Volk nicht in der Verfaſſung identiſch mit dem

Fürſten iſt. Wenn in einer im Kriege eroberten Provinz ein Aufſtand geſchieht, ſo iſt dieß etwas Anderes als eine Empörung in einem wohlorganiſirten Staat. Die Eroberten ſind nicht im Aufſtande gegen ihren Fürſten, ſie begehen kein Staatsverbrechen, denn ſie ſind mit dem Herrn nicht im Zuſammenhang der Idee, nicht in der inneren Nothwendigkeit der Verfaſſung: es iſt nur ein Kontrakt, kein Staatsverband vorhanden. Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître, erwiderte Napoleon den Erfurter Abgeordneten.

§. 282.

Aus der Souverainetät des Monarchen fließt das Begnadigungsrecht der Verbrecher, denn ihr nur kommt die Verwirklichung der Macht des Geiſtes zu, das Geſchehene ungeſchehen zu machen, und im Vergeben und Vergeſſen das Verbrechen zu vernichten.

Das Begnadigungsrecht iſt eine der höchſten Anerkennungen der Majeſtät des Geiſtes. — Dieß Recht gehört übrigens zu den Anwendungen oder Reflexen der Beſtimmungen der höheren Sphäre auf eine vorhergehende. — Dergleichen Anwendungen aber gehören der beſonderen Wiſſenſchaft an, die ihren Gegenſtand in ſeinem empiriſchen Umfange abzuhandeln hat (vergl. §. 270 Anm. *). — Zu ſolchen Anwendungen gehört auch, daß die Verletzungen des Staats überhaupt, oder der Souverainetät, Majeſtät und der Perſönlichkeit des Fürſten, unter den Begriff des Verbrechens, der früher (§. 95 bis 102) vorgekommen iſt, ſubſumirt, und zwar als die höchſten Verbrechen, die beſondere Verfahrungsart u. ſ. f. beſtimmt werden.

Zuſatz. Die Begnadigung iſt die Erlaſſung der Strafe, die aber das Recht nicht aufhebt. Dieſes bleibt vielmehr, und der Begnadigte iſt nach wie vor ein Verbrecher; die Gnade ſpricht nicht aus, daß er kein Verbrechen

begangen habe. Dieſe Aufhebung der Strafe kann durch die Religion vor ſich gehen, denn das Geſchehen kann vom Geiſt im Geiſt ungeſchehen gemacht werden. Inſofern dieſes in der Welt vollbracht wird, hat es ſeinen Ort aber nur in der Majeſtät und kann nur der grundloſen Entſcheidung zukommen.

§. 283.

Das zweite in der Fürſtengewalt Enthaltene iſt das Moment der Beſonderheit, oder des beſtimmten Inhalts und der Subſumtion deſſelben unter das Allgemeine. Inſofern es eine beſondere Exiſtenz erhält, ſind es oberſte berathende Stellen und Individuen, die den Inhalt der vorkommenden Staatsangelegenheiten oder der aus vorhandenen Bedürfniſſen nöthig werdenden geſetzlichen Beſtimmungen, mit ihren objektiven Seiten, den Entſcheidungsgründen, darauf ſich beziehenden Geſetzen, Umſtänden u. ſ. f. zur Entſcheidung vor den Monarchen bringen. Die Erwählung der Individuen zu dieſem Geſchäfte wie deren Entfernung fällt, da ſie es mit der unmittelbaren Perſon des Monarchen zu thun haben, in ſeine unbeſchränkte Willkür.

§. 284.

Inſofern das Objektive der Entſcheidung, die Kenntniß des Inhalts und der Umſtände, die geſetzlichen und andere Beſtimmungsgründe, allein der Verantwortung, d. i. des Beweiſes der Objektivität fähig iſt und daher einer von dem perſönlichen Willen des Monarchen als ſolchem unterſchiedenen Berathung zukommen kann, ſind dieſe berathenden Stellen oder Individuen allein der Verantwortung unterworfen, die eigenthümliche Majeſtät des Monarchen, als die letzte entſcheidende Subjektivität, iſt aber über alle Verantwortlichkeit für die Regierungshandlungen erhoben.

§. 285.

Das dritte Moment der fürſtlichen Gewalt betrifft das

an und für ſich Allgemeine, welches in ſubjektiver Rückſicht in dem Gewiſſen des Monarchen, in objektiver Rückſicht im Ganzen der Verfaſſung und in den Geſetzen beſteht; die fürſtliche Gewalt ſetzt inſofern die anderen Momente voraus, wie jedes von dieſen ſie vorausſetzt.

§. 286.

Die objektive Garantie der fürſtlichen Gewalt, der rechtlichen Succeſſion nach der Erblichkeit des Thrones u. ſ. f. liegt darin, daß wie dieſe Sphäre ihre von den anderen durch die Vernunft beſtimmten Momenten ausgeſchiedene Wirklichkeit hat, ebenſo die anderen für ſich die eigenthümlichen Rechte und Pflichten ihrer Beſtimmung haben; jedes Glied, indem es ſich für ſich erhält, erhält im vernünftigen Organismus eben damit die anderen in ihrer Eigenthümlichkeit.

Die monarchiſche Verfaſſung zur erblichen nach Primogenitur feſtbeſtimmten Thronfolge herausgearbeitet zu haben, ſo daß ſie hiermit zum patriarchaliſchen Princip, von dem ſie geſchichtlich ausgegangen iſt, aber in der höheren Beſtimmung als die abſolute Spitze eines organiſch entwickelten Staats zurück geführt worden; iſt eines der ſpäteren Reſultate der Geſchichte, das für die öffentliche Freiheit und vernünftige Verfaſſung am wichtigſten iſt, obgleich es, wie vorhin bemerkt, wenn ſchon reſpektirt, doch häufig am wenigſten begriffen wird. Die ehemaligen bloßen Feudalmonarchien, ſo wie die Despotien zeigen in der Geſchichte darum dieſe Abwechſelung von Empörungen, Gewaltthaten der Fürſten, innerlichen Kriegen, Untergang fürſtlicher Individuen und Dynaſtien, und die daraus hervorgehende innere und äußere, allgemeine Verwüſtung und Zerſtörung, weil in ſolchem Zuſtand die Theilung des Staatsgeſchäfts, indem ſeine Theile Vaſallen, Paſcha's u. ſ. f. übertragen ſind, nur mechaniſch, nicht ein Unterſchied der Beſtimmung und Form, ſondern nur ein Unter-

ſchied größerer oder geringerer Gewalt iſt. So erhält und bringt jeder Theil, indem er ſich erhält, nur ſich und darin nicht zugleich die anderen hervor, und hat zur unabhängigen Selbſtſtändigkeit alle Momente vollſtändig an ihm ſelbſt. Im organiſchen Verhältniſſe, in welchem Glieder, nicht Theile, ſich zu einander verhalten, erhält jedes die anderen, indem es ſeine eigene Sphäre erfüllt; jedem iſt für die eigene Selbſterhaltung, ebenſo die Erhaltung der anderen Glieder ſubſtantieller Zweck und Produkt. Die Garantien, nach denen gefragt wird, es ſey für die Feſtigkeit der Thronfolge, der fürſtlichen Gewalt überhaupt, für Gerechtigkeit, öffentliche Freiheit, u. ſ. f. ſind Sicherungen durch Inſtitutionen. Als ſubjektive Garantien können Liebe des Volks, Charakter, Eide, Gewalt u. ſ. f. angeſehen werden, aber ſo wie von Verfaſſung geſprochen wird, iſt die Rede nur von objektiven Garantien, den Inſtitutionen, d. i. den organiſch verſchränkten und ſich bedingenden Momenten. So ſind ſich öffentliche Freiheit überhaupt, und Erblichkeit des Thrones gegenſeitige Garantien, und ſtehen im abſoluten Zuſammenhang, weil die öffentliche Freiheit die vernünftige Verfaſſung iſt, und die Erblichkeit der fürſtlichen Gewalt das, wie gezeigt, in ihrem Begriffe liegende Moment.

b. Die Regierungsgewalt.

§. 287.

Von der Entſcheidung iſt die Ausführung und Anwendung der fürſtlichen Entſcheidungen, überhaupt das Fortführen und im Stande Erhalten des bereits Entſchiedenen, der vorhandenen Geſetze, Einrichtungen, Anſtalten für gemeinſchaftliche Zwecke u. dergl. unterſchieden. Dieß Geſchäft der Subſumtion überhaupt begreift die Regierungsgewalt in ſich, worunter ebenſo die richterlichen und polizeilichen Gewalten

begriffen ſind, welche unmittelbarer auf das Beſondere der bürgerlichen Geſellſchaft Beziehung haben, und das allgemeine Intereſſe in dieſen Zwecken geltend machen.

§. 288.

Die gemeinſchaftlichen beſonderen Intereſſen, die in die bürgerliche Geſellſchaft fallen, und außer dem an und für ſich ſeyenden Allgemeinen des Staats ſelbſt liegen (§. 256), haben ihre Verwaltung in den Korporationen (§. 251) der Gemeinden und ſonſtiger Gewerbe und Stände, und deren Obrigkeiten, Vorſteher, Verwalter und dergleichen. Inſofern dieſe Angelegenheiten, die ſie beſorgen, einer Seits das Privateigenthum und Intereſſe dieſer beſondern Sphären ſind, und nach dieſer Seite ihre Autorität mit auf dem Zutrauen ihrer Standesgenoſſen und Bürgerſchaften beruht, anderer Seits dieſe Kreiſe den höheren Intereſſen des Staats untergeordnet ſeyn müſſen, wird ſich für die Beſetzung dieſer Stellen im Allgemeinen eine Miſchung von gemeiner Wahl dieſer Intereſſenten und von einer höheren Beſtätigung und Beſtimmung ergeben.

§. 289.

Die Feſthaltung des allgemeinen Staatsintereſſes und des Geſetzlichen in dieſen beſonderen Rechten und die Zurückführung derſelben auf jenes erfordert eine Beſorgung durch Abgeordnete der Regierungsgewalt, die exekutiven Staatsbeamten und die höheren berathenden inſofern kollegialiſch konſtituirten Behörden, welche in den oberſten, den Monarchen berührenden Spitzen, zuſammenlaufen.

Wie die bürgerliche Geſellſchaft der Kampfplatz des individuellen Privatintereſſes Aller gegen Alle iſt, ſo hat hier der Konflikt deſſelben gegen die gemeinſchaftlichen beſonderen Angelegenheiten, und dieſer zuſammen mit jenem gegen die höheren Geſichtspunkte und Anordnungen des Staats, ſeinen Sitz. Der Korporationsgeiſt, der ſich in der Berechtigung der beſondern Sphären erzeugt, ſchlägt

in ſich ſelbſt zugleich in den Geiſt des Staats um, indem er an dem Staate das Mittel der Erhaltung der beſonderen Zwecke hat. Dieß iſt das Geheimniß des Patriotismus der Bürger nach dieſer Seite, daß ſie den Staat als ihre Subſtanz wiſſen, weil er ihre beſondern Sphären, deren Berechtigung und Autorität wie deren Wohlfahrt, erhält. In dem Korporationsgeiſt, da er die Einwurzelung des Beſonderen in das Allgemeine unmittelbar enthält, iſt inſofern die Tiefe und die Stärke des Staates, die er in der Geſinnung hat.

Die Verwaltung der Korporations-Angelegenheiten durch ihre eigenen Vorſteher wird, da ſie zwar ihre eigenthümlichen Intereſſen und Angelegenheiten, aber unvollſtändiger den Zuſammenhang der entfernteren Bedingungen und die allgemeinen Geſichtspunkte kennen und vor ſich haben, häufig ungeſchickt ſeyn — außerdem daß weitere Umſtände dazu beitragen, z. B. die nahe Privat-Berührung und ſonſtige Gleichheit der Vorſteher mit den ihnen untergeordnet ſeyn Sollenden, ihre mannigfachere Abhängigkeit u. ſ. f. Dieſe eigene Sphäre kann aber als dem Moment der formellen Freiheit überlaſſen angeſehen werden, wo das eigene Erkennen, Beſchließen und Ausführen, ſo wie die kleinen Leidenſchaften und Einbildungen einen Tummelplatz haben ſich zu ergehen, — und dieß um ſo mehr, je weniger der Gehalt der Angelegenheit, die dadurch verdorben, weniger gut, mühſeliger u. ſ. f. beſorgt wird, für das Allgemeinere des Staats von Wichtigkeit iſt, und je mehr die mühſelige oder thörichte Beſorgung ſolcher geringfügiger Angelegenheit in direktem Verhältniſſe mit der Befriedigung und Meinung von ſich ſteht, die daraus geſchöpft wird.

§. 290.

In dem Geſchäfte der Regierung findet ſich gleichfalls die Theilung der Arbeit (§. 198) ein. Die Organiſation

der Behörden hat insofern die formelle, aber schwierige Aufgabe, daß von unten, wo das bürgerliche Leben konkret ist, dasselbe auf konkrete Weise regiert werde, daß dieß Geschäft aber in seine abstrakte Zweige getheilt sey, die von eigenthümlichen Behörden als unterschiedenen Mittelpunkten behandelt werden, deren Wirksamkeit nach unten, so wie in der obersten Regierungsgewalt in eine konkrete Uebersicht wieder zusammenlaufe.

Zusatz. Der hauptsächliche Punkt, worauf es bei der Regierungsgewalt ankommt, ist die Theilung der Geschäfte: sie hat es mit dem Uebergang vom Allgemeinen ins Besondere und Einzelne zu thun, und ihre Geschäfte sind nach den verschiedenen Zweigen zu trennen. Das Schwere ist aber, daß sie nach oben und unten auch wieder zusammenkommen. Denn Polizeigewalt und richterliche Gewalt z. B. laufen zwar auseinander, aber sie treffen in irgend einem Geschäft doch wieder zusammen. Die Auskunft, die man hier anwendet, besteht häufig darin, daß man Staatskanzler, Premierminister, Ministerkonseils ernennt, damit die obere Leitung sich vereinfache. Aber dadurch kann auch Alles wieder von oben und von der ministeriellen Gewalt ausgehen, und die Geschäfte, wie man sich ausdrückt, centralisirt seyn. Hiermit ist die größte Leichtigkeit, Schnelligkeit, Wirksamkeit für das, was für das allgemeine Staats-Interesse geschehen soll, verbunden. Dieses Regiment wurde von der französischen Revolution eingeführt, von Napoleon ausgearbeitet, und besteht heute noch in Frankreich. Dagegen entbehrt Frankreich der Korporationen und Kommunen, das heißt der Kreise, wo die besonderen und allgemeinen Interessen zusammenkommen. Im Mittelalter hatten freilich diese Kreise eine zu große Selbstständigkeit gewonnen, waren Staaten im Staate, und gerirten sich auf harte Weise als für sich bestehende Körperschaften; aber wenn dieses auch nicht der Fall seyn muß, so darf man

doch ſagen, daß in den Gemeinden die eigentliche Stärke der Staaten liegt. Hier trifft die Regierung auf berechtigte Intereſſen, die von ihr reſpektirt werden müſſen, und inſofern die Adminiſtration ſolchen Intereſſen nur beförderlich ſeyn kann, ſie aber auch beaufſichtigen muß, findet das Individuum den Schutz für die Ausübung ſeiner Rechte, und ſo knüpft ſich ſein partikulaires Intereſſe an die Erhaltung des Ganzen. Man hat ſeit einiger Zeit immer von oben her organiſirt und dieß Organiſiren iſt die Hauptbemühung geweſen, aber das Untere, das Maſſenhafte des Ganzen iſt leicht mehr oder weniger unorganiſch gelaſſen; und doch iſt es höchſt wichtig, daß es organiſch werde, denn nur ſo iſt es Macht, iſt es Gewalt, ſonſt iſt es nur ein Haufen, eine Menge von zerſplitterten Atomen. Die berechtigte Gewalt iſt nur im organiſchen Zuſtande der beſonderen Sphären vorhanden.

§. 291.

Die Regierungsgeſchäfte ſind *objektiver*, für ſich ihrer Subſtanz nach bereits entſchiedener Natur (§. 287) und durch *Individuen* zu vollführen und zu verwirklichen. Zwiſchen beiden liegt keine unmittelbare natürliche Verknüpfung; die Individuen ſind daher nicht durch die natürliche Perſönlichkeit und die Geburt dazu beſtimmt. Für ihre Beſtimmung zu demſelben iſt das objektive Moment die Erkenntniß und der Erweis ihrer Befähigung, — ein Erweis, der dem Staate ſein Bedürfniß, und als die einzige Bedingung zugleich jedem Bürger die Möglichkeit, ſich dem allgemeinen Stande zu widmen, ſichert.

§. 292.

Die ſubjektive Seite, daß *dieſes* Individuum aus Mehreren, deren es, da hier das Objektive nicht (wie z. B. bei der Kunſt) in Genialität liegt, nothwendig unbeſtimmt *Mehrere* giebt, unter denen der Vorzug nichts abſolut Beſtimmbares iſt, zu einer Stelle gewählt und ernannt und zur Führung des öf-

sentlichen Geschäfts bevollmächtigt wird, diese Verknüpfung des Individuums und des Amtes, als zweier für sich gegeneinander immer zufälligen Seiten, kommt der fürstlichen als der entscheidenden und souverainen Staatsgewalt zu.

§. 293.

Die besonderen Staatsgeschäfte, welche die Monarchie den Behörden übergiebt, machen einen Theil der objektiven Seite der dem Monarchen innewohnenden Souverainetät aus; ihr bestimmter Unterschied ist ebenso durch die Natur der Sache gegeben; und wie die Thätigkeit der Behörden eine Pflichterfüllung, so ist ihr Geschäft auch ein der Zufälligkeit entnommenes Recht.

§. 294.

Das Individuum, das durch den souverainen Akt (§. 292) einem amtlichen Berufe verknüpft ist, ist auf seine Pflichterfüllung, das Substantielle seines Verhältnisses, als Bedingung dieser Verknüpfung angewiesen, in welcher es als Folge dieses substantiellen Verhältnisses das Vermögen und die gesicherte Befriedigung seiner Besonderheit (§. 264) und Befreiung seiner äußern Lage und Amtsthätigkeit von sonstiger subjektiver Abhängigkeit und Einfluß findet.

Der Staat zählt nicht auf willkürliche, beliebige Leistungen (eine Rechtspflege z. B., die von fahrenden Rittern ausgeübt wurde), eben weil sie beliebig und willkürlich sind, und sich die Vollführung der Leistungen nach sujektiven Ansichten, ebenso wie die beliebige Nichtleistung und die Ausführung subjektiver Zwecke vorbehalten. Das andere Extrem zum fahrenden Ritter wäre in Beziehung auf den Staatsdienst das des Staatsbedienten, der bloß nach der Noth, ohne wahrhafte Pflicht und ebenso ohne Recht seinem Dienste verknüpft wäre. — Der Staatsdienst fordert vielmehr die Aufopferung selbstständiger und beliebiger Befriedigung subjektiver Zwecke, und giebt eben damit

das Recht, ſie in der pflichtmäßigen Leiſtung aber nur in ihr zu finden. Hierin liegt nach dieſer Seite die Verknüpfung des allgemeinen und beſonderen Intereſſes, welche den Begriff und die innere Feſtigkeit des Staats ausmacht (§. 260). — Das Amtsverhältniß iſt gleichfalls kein Vertragsverhältniß (§. 75), obgleich ein gedoppeltes Einwilligen und ein Leiſten von beiden Seiten vorhanden iſt. Der Bedienſtete iſt nicht für eine einzelne zufällige Dienſtleiſtung berufen, wie der Mandatarius, ſondern legt das Hauptintereſſe ſeiner geiſtigen und beſonderen Exiſtenz in dieß Verhältniß. Ebenſo iſt es nicht eine ihrer Qualität nach äußerliche, nur beſondere Sache, die er zu leiſten hätte und die ihm anvertraut wäre; der Werth einer ſolchen iſt als Inneres von ihrer Aeußerlichkeit verſchieden und wird bei der Nichtleiſtung des Stipulirten noch nicht verletzt (§. 77). Was aber der Staatsdiener zu leiſten hat, iſt wie es unmittelbar iſt, ein Werth an und für ſich. Das Unrecht durch Nichtleiſtung oder poſitive Verletzung (dienſtwidrige Handlung, und Beides iſt eine ſolche) iſt daher Verletzung des allgemeinen Inhalts ſelbſt, (vergleiche §. 95 ein negativ unendliches Urtheil,) deswegen Vergehen oder auch Verbrechen. — Durch die geſicherte Befriedigung des beſonderen Bedürfniſſes iſt die äußere Noth gehoben, welche, die Mittel dazu auf Koſten der Amtsthätigkeit und Pflicht zu ſuchen, veranlaſſen kann. In der allgemeinen Staatsgewalt finden die mit ſeinen Geſchäften Beauftragten Schutz gegen die andere ſubjektive Seite, gegen die Privatleidenſchaften der Regierten, deren Privatintereſſe u. ſ. f. durch das Geltendmachen des Allgemeinen dagegen beleidigt wird.

§. 295.

Die Sicherung des Staats und der Regierten gegen den Mißbrauch der Gewalt von Seiten der Behörden und ihrer Beamten liegt einer Seits unmittelbar in ihrer Hierarchie und

Verantwortlichkeit, anderer Seits in der Berechtigung der Gemeinden, Korporationen, als wodurch die Einmiſchung ſubjektiver Willkür in die den Beamten anvertraute Gewalt für ſich gehemmt und die in das einzelne Benehmen nicht reichende Kontrolle von Oben, von Unten ergänzt wird.

Im Benehmen und in der Bildung der Beamten liegt der Punkt, wo die Geſetze und Entſcheidungen der Regierung die Einzelnheit berühren und in der Wirklichkeit geltend gemacht werden. Dieß iſt ſomit die Stelle, von welcher die Zufriedenheit und das Zutrauen der Bürger zur Regierung, ſo wie die Ausführung oder Schwächung und Vereitelung ihrer Abſichten nach der Seite abhängt, daß die Art und Weiſe der Ausführung von der Empfindung und Geſinnung leicht ſo hoch angeſchlagen wird, als der Inhalt des Auszuführenden ſelbſt, der ſchon für ſich eine Laſt enthalten kann. In der Unmittelbarkeit und Perſönlichkeit dieſer Berührung liegt es, daß die Kontrolle von Oben von dieſer Seite unvollſtändiger ihren Zweck erreicht, der auch an dem gemeinſchaftlichen Intereſſe der Beamten als eines gegen die Untergebenen und gegen die Obern ſich zuſammenſchließenden Standes, Hinderniſſe finden kann, deren Beſeitigung insbeſondere bei etwa ſonſt noch unvollkommenern Inſtitutionen, das höhere Eingreifen der Souverainetät (wie z. B. Friedrichs II. in der berüchtigt-gemachten Müller Arnoldſchen Sache) erfordert und berechtigt.

§. 296.

Daß aber die Leidenſchaftloſigkeit, Rechtlichkeit und Milde des Benehmens Sitte werde, hängt Theils mit der direkten ſittlichen und Gedankenbildung zuſammen, welche dem, was die Erlernung der ſogenannten Wiſſenſchaften der Gegenſtände dieſer Sphären, die erforderliche Geſchäftseinübung, die wirkliche Arbeit u. ſ. f. von Mechanismus und dergleichen in ſich hat, das geiſtige Gleichgewicht hält; Theils iſt die Größe

des Staats ein Hauptmoment, wodurch ſowohl das Gewicht von Familien- und anderen Privat-Verbindungen geſchwächt, als auch Rache, Haß und andere ſolche Leidenſchaften ohnmächtiger und damit ſtumpfer werden; in der Beſchäftigung mit den in dem großen Staate vorhandenen großen Intereſſen gehen für ſich dieſe ſubjektiven Seiten unter und erzeugt ſich die Gewohnheit allgemeiner Intereſſen, Anſichten und Geſchäfte.

§. 297.

Die Mitglieder der Regierung und die Staatsbeamten machen den Haupttheil des Mittelſtandes aus, in welchen die gebildete Intelligenz und das rechtliche Bewußtſeyn der Maſſe eines Volkes fällt. Daß er nicht die iſolirte Stellung einer Ariſtokratie nehme, und Bildung und Geſchicklichkeit nicht zu einem Mittel der Willkür und einer Herrenſchaft werde, wird durch die Inſtitutionen der Souverainetät von Oben herab, und der Korporations-Rechte von Unten herauf, bewirkt.

So hatte ſich vormals die Rechtspflege, deren Objekt das eigenthümliche Intereſſe aller Individuen iſt, dadurch, daß die Kenntniß des Rechts ſich in Gelehrſamkeit und fremde Sprache und die Kenntniß des Rechtsganges in verwickelten Formalismus verhüllte, in ein Inſtrument des Gewinns und der Beherrſchung verwandelt.

Zuſatz. In dem Mittelſtande, zu dem die Staatsbeamten gehören, iſt das Bewußtſeyn des Staates und die hervorſtechendſte Bildung. Deswegen macht er auch die Grundſäule deſſelben in Beziehung auf Rechtlichkeit und Intelligenz aus. Der Staat, in dem kein Mittelſtand vorhanden iſt, ſteht deswegen noch auf keiner hohen Stufe. So z. B. Rußland, das eine Maſſe hat, welche leibeigen iſt, und eine andere, welche regiert. Daß dieſer Mittelſtand gebildet werde, iſt ein Hauptintereſſe des Staates, aber dieß kann nur in einer Organiſation, wie die iſt, welche wir geſehen haben, geſchehen, nämlich durch die Be-

rechtigung beſonderer Kreiſe, die relativ unabhängig ſind, und durch eine Beamtenwelt, deren Willkür ſich an ſolchen Berechtigten bricht. Das Handeln nach allgemeinem Rechte und die Gewohnheit dieſes Handelns iſt eine Folge des Gegenſatzes, den die für ſich ſelbſtſtändigen Kreiſe bilden.

c. Die geſetzgebende Gewalt.

§. 298.

Die geſetzgebende Gewalt betrifft die Geſetze als ſolche, inſofern ſie weiterer Fortbeſtimmung bedürfen, und die ihrem Inhalte nach ganz allgemeinen inneren Angelegenheiten. Dieſe Gewalt iſt ſelbſt ein Theil der Verfaſſung, welche ihr vorausgeſetzt iſt und inſofern an und für ſich außer deren direkten Beſtimmung liegt, aber in der Fortbildung der Geſetze und in dem fortſchreitenden Charakter der allgemeinen Regierungsangelegenheiten ihre weitere Entwickelung erhält.

Zuſatz. Die Verfaſſung muß an und für ſich der feſte geltende Boden ſeyn, auf dem die geſetzgebende Gewalt ſteht, und ſie muß deswegen nicht erſt gemacht werden. Die Verfaſſung iſt alſo, aber ebenſo weſentlich wird ſie, das heißt, ſie ſchreitet in der Bildung fort. Dieſes Fortſchreiten iſt eine Veränderung, die unſcheinbar iſt, und nicht die Form der Veränderung hat. Wenn z. B. das Vermögen der Fürſten und ihrer Familien in Deutſchland zunächſt Privatgut war, dann aber ohne Kampf und Widerſtand ſich in Domainen, das heißt in Staatsvermögen verwandelte, ſo kam dieß daher, weil die Fürſten das Bedürfniß der Ungetheiltheit der Güter fühlten, von Land und Landſtänden die Garantie derſelben forderten, und ſo dieſe mit in die Art und Weiſe des Beſtehens des Vermögens verwickelten, über das ſie nun nicht mehr alleinige Dispoſition hatten. Auf ähnliche Weiſe war früher der Kaiſer Richter und zog im Reiche Recht ſprechend umher. Durch

den bloß ſcheinbaren Fortgang der Bildung iſt es äußerlich nothwendig geworden, daß der Kaiſer mehr und mehr Anderen dieß Richteramt überließ, und ſo machte ſich der Uebergang der richterlichen Gewalt von der Perſon des Fürſten auf Kollegien. So iſt alſo die Fortbildung eines Zuſtandes eine ſcheinbar ruhige und unbemerkte. Nach langer Zeit kommt auf dieſe Weiſe eine Verfaſſung zu einem ganz anderen Zuſtande als vorher.

§. 299.

Dieſe Gegenſtände beſtimmen ſich in Beziehung auf die Individuen näher nach den zwei Seiten: α) was durch den Staat ihnen zu Gute kommt, und ſie zu genießen und β) was ſie demſelben zu leiſten haben. Unter jenem ſind die privatrechtlichen Geſetze überhaupt, die Rechte der Gemeinden und Korporationen und ganz allgemeine Veranſtaltungen und indirekt (§. 298) das Ganze der Verfaſſung begriffen. Das zu Leiſtende aber kann nur, indem es auf Geld, als den exiſtirenden allgemeinen Werth der Dinge und der Leiſtungen, reducirt wird, auf eine gerechte Weiſe und zugleich auf eine Art beſtimmt werden, daß die beſonderen Arbeiten und Dienſte, die der Einzelne leiſten kann, durch ſeine Willkür vermittelt werden.

Was Gegenſtand der allgemeinen Geſetzgebung und was der Beſtimmung der Adminiſtrativ-Behörden und der Regulirung der Regierung überhaupt anheim zu ſtellen ſey, läßt ſich zwar im Allgemeinen ſo unterſcheiden, daß in jene nur das dem Inhalte nach ganz Allgemeine die geſetzlichen Beſtimmungen, in dieſe aber das Beſondere und die Art und Weiſe der Exekution falle. Aber völlig beſtimmt iſt dieſe Unterſcheidung ſchon dadurch nicht, daß das Geſetz, damit es Geſetz, nicht ein bloßes Gebot überhaupt ſey, (wie „du ſollſt nicht tödten,“ vergl. mit Anm. zum §. 140 S. 195) in ſich beſtimmt ſeyn muß; je beſtimmter es aber iſt, deſto mehr nähert ſich ſein Inhalt der Fähigkeit,

so wie es ist, ausgeführt zu werden. Zugleich aber würde die so weit gehende Bestimmung den Gesetzen eine empirische Seite geben, welche in der wirklichen Ausführung Abänderungen unterworfen werden müßte, was dem Charakter von Gesetzen Abbruch thäte. In der organischen Einheit der Staatsgewalten liegt es selbst, daß es Ein Geist ist, der das Allgemeine festsetzt, und der es zu seiner bestimmten Wirklichkeit bringt und ausführt. — Es kann im Staate zunächst auffallen, daß von den vielen Geschicklichkeiten, Besitzthümern, Thätigkeiten, Talenten, und darin liegenden unendlich mannigfaltigen lebendigen *Vermögen*, die zugleich mit Gesinnung verbunden sind, der Staat keine direkte Leistung fordert, sondern nur das *eine* Vermögen in Anspruch nimmt, das als *Geld* erscheint. — Die Leistungen, die sich auf die Vertheidigung des Staats gegen Feinde beziehen, gehören erst zu der Pflicht der folgenden Abtheilung. In der That ist das Geld aber nicht ein *besonderes* Vermögen neben den übrigen, sondern es ist das Allgemeine derselben, insofern sie sich zu der Aeußerlichkeit des Daseyns produciren, in der sie als eine *Sache* gefaßt werden können. Nur an dieser äußerlichsten Spitze ist die *quantitative* Bestimmtheit und damit die Gerechtigkeit und Gleichheit der Leistungen möglich. — *Plato* läßt in seinem Staate die Individuen den besonderen Ständen durch die Obern zutheilen und ihnen ihre *besonderen* Leistungen auflegen (vergl. §. 185 Anm.); in der Feudal-Monarchie hatten Vasallen ebenso unbestimmte Dienste, aber auch in ihrer *Besonderheit* z. B. das Richteramt u. s. f. zu leisten; die Leistungen im Orient, Aegypten für die unermeßlichen Architekturen u. s. f. sind ebenso von *besonderer* Qualität u. s. f. In diesen Verhältnissen mangelt das Princip *der subjektiven Freiheit*, daß das substantielle Thun des Individuums, das

in ſolchen Leiſtungen ohnehin ſeinem Inhalte nach ein Beſonderes iſt, durch ſeinen *beſonderen Willen* vermittelt ſey; — ein Recht, das allein durch die Forderung der Leiſtungen in der Form des allgemeinen Werthes möglich, und das der Grund iſt, der dieſe Verwandelung herbeigeführt hat.

Zuſatz. Die zwei Seiten der Verfaſſung beziehen ſich auf die Rechte und Leiſtungen der Individuen. Was nun die Leiſtungen betrifft, ſo reduciren ſie ſich jetzt faſt alle auf Geld. Die Militairpflicht iſt jetzt faſt nur die einzige perſönliche Leiſtung. In früheren Zeiten hat man das Konkrete der Individuen weit mehr in Anſpruch genommen, und man rief dieſelben nach ihrer Geſchicklichkeit zur Arbeit auf. Bei uns *kauft* der Staat, was er braucht, und dieß kann zunächſt als abſtrakt, todt und gemüthlos erſcheinen, und es kann auch ausſehen, als wenn der Staat dadurch heruntergeſunken wäre, daß er ſich mit abſtrakten Leiſtungen befriedigt. Aber es liegt in dem Principe des neueren Staates, daß Alles, was das Individuum thut, durch ſeinen Willen vermittelt ſey. Durch Geld kann aber die Gerechtigkeit der Gleichheit weit beſſer durchgeführt werden. Der Talentvolle würde ſonſt mehr beſteuert ſeyn, als der Talentloſe, wenn es auf die konkrete Fähigkeit ankäme. Nun aber wird eben dadurch Reſpekt vor der ſubjektiven Freiheit an den Tag gelegt, daß man jemanden nur an dem ergreift, an welchem er ergriffen werden kann.

§. 300.

In der geſetzgebenden Gewalt als Totalität ſind zunächſt die zwei andern Momente wirkſam, das *monarchiſche* als dem die höchſte Entſcheidung zukommt, — *die Regierungsgewalt* als das, mit der konkreten Kenntniß und Ueberſicht des Ganzen in ſeinen vielfachen Seiten und den darin feſtgewordenen wirklichen Grundſätzen, ſo wie mit der Kenntniß der

Bedürfniſſe der Staatsgewalt insbeſondere, berathende Moment, — endlich das ſtändiſche Element.

Zuſatz. Es gehört zu den falſchen Anſichten vom Staate, wenn man die Regierungsmitglieder, wie etwa die konſtituirende Verſammlung that, von den geſetzgebenden Körpern ausſchließen will. In England müſſen die Miniſter Mitglieder des Parlaments ſeyn, und dieß iſt inſofern richtig, als die Theilnehmer an der Regierung im Zuſammenhange und nicht im Gegenſatze mit der geſetzgebenden Gewalt ſtehen ſollen. Die Vorſtellung von der ſogenannten Unabhängigkeit der Gewalten hat den Grundirrthum in ſich, daß die unabhängigen Gewalten dennoch einander beſchränken ſollen. Aber durch dieſe Unabhängigkeit wird die Einheit des Staates aufgehoben, die vor Allem zu verlangen iſt.

§. 301.

Das ſtändiſche Element hat die Beſtimmung, daß die allgemeine Angelegenheit nicht nur an ſich, ſondern auch für ſich, d. i. daß das Moment der ſubjektiven formellen Freiheit, das öffentliche Bewußtſeyn als empiriſche Allgemeinheit der Anſichten und Gedanken der Vielen, darin zur Exiſtenz komme.

Der Ausdruck: die Vielen (οἱ πολλοί) bezeichnet die empiriſche Allgemeinheit richtiger, als das gäng und gäbe: Alle. Denn wenn man ſagen wird, daß es ſich von ſelbſt verſtehe, daß unter dieſen Allen zunächſt wenigſtens die Kinder, Weiber u. ſ. f. nicht gemeint ſeyen, ſo verſteht es ſich hiermit noch mehr von ſelbſt, daß man den ganz beſtimmten Ausdruck: Alle nicht gebrauchen ſollte, wo es ſich um noch etwas ganz Unbeſtimmtes handelt. — Es ſind überhaupt ſo unſäglich viele ſchiefe und falſche Vorſtellungen und Redensarten über Volk, Verfaſſung und Stände in den Umlauf der Meinung gekommen, daß es eine ver-

gebliche Mühe wäre, ſie aufführen, erörtern und berichtigen zu wollen. Die Vorſtellung, die das gewöhnliche Bewußtſeyn über die Nothwendigkeit oder Nützlichkeit der Konkurrenz von Ständen zunächſt vor ſich zu haben pflegt, iſt vornehmlich etwa, daß die Abgeordneten aus dem Volk oder gar das Volk es am Beſten verſtehen müſſe, was zu ſeinem Beſten diene, und daß es den ungezweifelt beſten Willen für dieſes Beſte habe. Was das Erſtere betrifft, ſo iſt vielmehr der Fall, daß das Volk, inſofern mit dieſem Worte ein beſonderer Theil der Mitglieder eines Staats bezeichnet iſt, den Theil ausdrückt, der nicht weiß, was er will. Zu wiſſen, was man will, und noch mehr was der an und für ſich ſeyende Wille, die Vernunft, will, iſt die Frucht tiefer Erkenntniß und Einſicht, welche eben nicht die Sache des Volks iſt. — Die Gewährleiſtung, die für das allgemeine Beſte und die öffentliche Freiheit in den Ständen liegt, findet ſich bei einigem Nachdenken nicht in der beſonderen Einſicht derſelben — denn die höchſten Staatsbeamten haben nothwendig tiefere und umfaſſendere Einſicht in die Natur der Einrichtungen und Bedürfniſſe des Staats, ſo wie die größere Geſchicklichkeit und Gewohnheit dieſer Geſchäfte und können ohne Stände das Beſte thun, wie ſie auch fortwährend bei den ſtändiſchen Verſammlungen das Beſte thun müſſen, — ſondern ſie liegt Theils wohl in einer Zuthat von Einſicht der Abgeordneten, vornehmlich in das Treiben der den Augen der höheren Stellen ferner ſtehenden Beamten, und insbeſondere in dringendere und ſpeciellere Bedürfniſſe und Mängel, die ſie in konkreter Anſchauung vor ſich haben, Theils aber in derjenigen Wirkung, welche die zu erwartende Cenſur Vieler und zwar eine öffentliche Cenſur mit ſich führt, ſchon im Voraus die beſte Einſicht auf die Geſchäfte und vorzulegenden Entwürfe zu verwenden und ſie nur den tüchtigſten

Motiven gemäß einzurichten — eine Nöthigung, die ebenſo für die Mitglieder der Stände ſelbſt wirkſam iſt. Was aber den vorzüglich guten Willen der Stände für das allgemeine Beſte betrifft, ſo iſt ſchon oben (§. 272 Anm.) bemerkt worden, daß es zu der Anſicht des Pöbels, dem Standpunkte des Negativen überhaupt gehört, bei der Regierung einen böſen oder weniger guten Willen vorauszuſetzen; — eine Vorausſetzung, die zunächſt, wenn in gleicher Form geantwortet werden ſollte, die Rekrimination zur Folge hätte, daß die Stände, da ſie von der Einzelnheit, dem Privat-Standpunkt und den beſonderen Intereſſen herkommen, für dieſe auf Koſten des allgemeinen Intereſſes ihre Wirkſamkeit zu gebrauchen geneigt ſeyen, da hingegen die anderen Momente der Staatsgewalt ſchon für ſich auf den Standpunkt des Staates geſtellt, und dem allgemeinen Zwecke gewidmet ſind. Was hiermit die Garantie überhaupt betrifft, welche beſondere in den Ständen liegen ſoll, ſo theilt auch jede andere der Staats-Inſtitutionen dieß mit ihnen, eine Garantie des öffentlichen Wohls und der vernünftigen Freiheit zu ſeyn, und es giebt darunter Inſtitutionen, wie die Souverainetät des Monarchen, die Erblichkeit der Thronfolge, Gerichtsverfaſſung u. ſ. f., in welchen dieſe Garantie noch in viel ſtärkerem Grade liegt. Die eigenthümliche Begriffsbeſtimmung der Stände iſt deshalb darin zu ſuchen, daß in ihnen das ſubjektive Moment der allgemeinen Freiheit, die eigene Einſicht und der eigene Wille der Sphäre, die in dieſer Darſtellung bürgerliche Geſellſchaft genannt worden iſt, in Beziehung auf den Staat zur Exiſtenz kommt. Daß dieß Moment eine Beſtimmung der zur Totalität entwickelten Idee iſt, dieſe innere Nothwendigkeit, welche nicht mit äußeren Nothwendigkeiten und Nützlichkeiten zu verwechſeln iſt, folgt, wie überall, aus dem philoſophiſchen Geſichtspunkte.

Zuſatz. Die Stellung der Regierung zu den Ständen ſoll keine weſentlich feindliche ſeyn, und der Glaube an die Nothwendigkeit dieſes feindſeligen Verhältniſſes iſt ein trauriger Irrthum. Die Regierung iſt keine Partei, der eine andere gegenüberſteht, ſo daß beide ſich viel abzugewinnen und abzuringen hätten, und wenn ein Staat in eine ſolche Lage kommt, ſo iſt dieß ein Unglück, kann aber nicht als Geſundheit bezeichnet werden. Die Steuern, die die Stände bewilligen, ſind ferner nicht wie ein Geſchenk anzuſehen, das dem Staate gegeben wird, ſondern ſie werden zum Beſten der Bewilligenden ſelbſt bewilligt. Was die eigentliche Bedeutung der Stände ausmacht, iſt, daß der Staat dadurch in das ſubjektive Bewußtſeyn des Volks tritt, und daß es an demſelben Theil zu haben anfängt.

§. 302.

Als vermittelndes Organ betrachtet, ſtehen die Stände zwiſchen der Regierung überhaupt einer Seits, und dem in die beſonderen Sphären und Individuen aufgelöſten Volke anderer Seits. Ihre Beſtimmung fordert an ſie ſo ſehr den Sinn und die Geſinnung des Staats und der Regierung, als der Intereſſen der beſonderen Kreiſe und der Einzelnen. Zugleich hat dieſe Stellung die Bedeutung einer mit der organiſirten Regierungsgewalt gemeinſchaftlichen Vermittelung, daß weder die fürſtliche Gewalt als Extrem iſolirt, und dadurch als bloße Herrſchergewalt und Willkür erſcheine, noch daß die beſonderen Intereſſen der Gemeinden, Korporationen und der Individuen ſich iſoliren, oder noch mehr daß die Einzelnen nicht zur Darſtellung einer Menge und eines Haufens, zu einem ſomit unorganiſchen Meinen und Wollen, und zur bloß maſſenhaften Gewalt gegen den organiſchen Staat kommen.

Es gehört zu den wichtigſten logiſchen Einſichten, daß ein beſtimmtes Moment, das als im Gegenſatze ſtehend die Stellung eines Extrems hat, es dadurch zu ſeyn aufhört

und organiſches Moment iſt, daß es zugleich Mitte iſt. Bei dem hier betrachteten Gegenſtand iſt es um ſo wichtiger, dieſe Seite herauszuheben, weil es zu den häufigen aber höchſt gefährlichen Vorurtheilen gehört, Stände hauptſächlich im Geſichtspunkte des Gegenſatzes gegen die Regierung, als ob dieß ihre weſentliche Stellung wäre, vorzuſtellen. Organiſch, d. i. in die Totalität aufgenommen, beweiſt ſich das ſtändiſche Element nur durch die Funktion der Vermittelung. Damit iſt der Gegenſatz ſelbſt zu einem Schein herabgeſetzt. Wenn er, inſofern er ſeine Erſcheinung hat, nicht bloß die Oberfläche beträfe, ſondern wirklich ein ſubſtantieller Gegenſatz würde, ſo wäre der Staat in ſeinem Untergange begriffen. — Das Zeichen, daß der Widerſtreit nicht dieſer Art iſt, ergiebt ſich der Natur der Sache nach dadurch, wenn die Gegenſtände deſſelben nicht die weſentlichen Elemente des Staats-Organismus, ſondern ſpeciellere und gleichgültigere Dinge betreffen, und die Leidenſchaft, die ſich doch an dieſen Inhalt knüpft, zur Parteiſucht um ein bloß ſubjektives Intereſſe, etwa um die höheren Staatsſtellen, wird.

Zuſatz. Die Verfaſſung iſt weſentlich ein Syſtem der Vermittelung. In despotiſchen Staaten, wo es nur Fürſten und Volk giebt, wirkt das letztere, wenn es wirkt, bloß als zerſtörende Maſſe gegen die Organiſation. Organiſch aber eintretend ſetzt der Haufen ſeine Intereſſen auf recht- und ordnungsmäßige Weiſe durch. Iſt dieſes Mittel dagegen nicht vorhanden, ſo wird das ſich Ausſprechen der Maſſe immer ein wildes ſeyn. In despotiſchen Staaten ſchreit der Despot deswegen das Volk und ſeine Wuth trifft immer nur die Umgebung. Ebenſo bezahlt auch das Volk in demſelben nur wenig Abgaben, die ſich in einem verfaſſungsmäßigen Staate durch das eigene Bewußtſeyn des Volkes

erheben. In keinem Lande werden ſo viele Abgaben, als gerade in England bezahlt.

§. 303.

Der allgemeine, näher dem Dienſt der Regierung ſich widmende Stand hat unmittelbar in ſeiner Beſtimmung, das Allgemeine zum Zwecke ſeiner weſentlichen Thätigkeit zu haben; in dem ſtändiſchen Elemente der geſetzgebenden Gewalt kommt der Privatſtand zu einer politiſchen Bedeutung und Wirkſamkeit. Derſelbe kann nun dabei weder als bloße ungeſchiedene Maſſe, noch als eine in ihre Atome aufgelöſte Menge erſcheinen, ſondern als das, was er bereits iſt, nämlich unterſchieden in den auf das ſubſtantielle Verhältniß, und in den auf die beſonderen Bedürfniſſe und die ſie vermittelnde Arbeit ſich gründenden Stand (§. 201 f.). Nur ſo knüpft ſich in dieſer Rückſicht wahrhaft das im Staate wirkliche Beſondere an das Allgemeine an.

Dieß geht gegen eine andere gangbare Vorſtellung, daß, indem der Privat-Stand zur Theilnahme an der allgemeinen Sache in der geſetzgebenden Gewalt erhoben wird, er dabei in Form der Einzelnen erſcheinen müſſe, ſey es, daß ſie Stellvertreter für dieſe Funktion wählen, oder daß gar jeder eine Stimme dabei exercire ſolle. Dieſe atomiſtiſche, abſtrakte Anſicht verſchwindet ſchon in der Familie wie in der bürgerlichen Geſellſchaft, wo der Einzelne nur als Mitglied eines Allgemeinen zur Erſcheinung kommt. Der Staat aber iſt weſentlich eine Organiſation von ſolchen Gliedern, die für ſich Kreiſe ſind, und in ihm ſoll ſich kein Moment als eine unorganiſche Menge zeigen. Die Vielen als Einzelne, was man gerne unter Volk verſteht, ſind wohl ein Zuſammen, aber nur als die Menge, — eine formloſe Maſſe, deren Bewegung und Thun eben damit nur elementariſch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre. Wie man in Beziehung auf Verfaſſung

noch vom Volke, dieſer unorganiſchen Geſammtheit, ſprechen hört, ſo kann man ſchon zum Voraus wiſſen, daß man nur Allgemeinheiten und ſchiefe Deklamationen zu erwarten hat. — Die Vorſtellung, welche die in jenen Kreiſen ſchon vorhandenen Gemeinweſen, wo ſie ins Politiſche, d. i. in den Standpunkt der höchſten konkreten Allgemeinheit eintreten, wieder in eine Menge von Individuen auflöſt, hält eben damit das bürgerliche und das politiſche Leben von einander getrennt, und ſtellt dieſes, ſo zu ſagen, in die Luft, da ſeine Baſis nur die abſtrakte Einzelnheit der Willkür und Meinung, ſomit das Zufällige, nicht eine an und für ſich feſte und berechtigte Grundlage ſeyn würde. — Obgleich in den Vorſtellungen ſogenannter Theorien die Stände der bürgerlichen Geſellſchaft überhaupt, und die Stände in politiſcher Bedeutung weit auseinander liegen, ſo hat doch die Sprache noch dieſe Vereinigung erhalten, die früher ohnehin vorhanden war.

§. 304.

Den in den früheren Sphären bereits vorhandenen Unterſchied der Stände enthält das politiſch-ſtändiſche Element zugleich in ſeiner eigenen Beſtimmung. Seine zunächſt abſtrakte Stellung, nämlich des Extrems der empiriſchen Allgemeinheit gegen das fürſtliche oder monarchiſche Princip überhaupt, — in der nur die Möglichkeit der Uebereinſtimmung, und damit ebenſo die Möglichkeit feindlicher Entgegenſetzung liegt, — dieſe abſtrakte Stellung wird nur dadurch zum vernünftigen Verhältniſſe (zum Schluſſe, vergl. Anm. zu §. 302), daß ihre Vermittelung zur Exiſtenz kommt. Wie von Seiten der fürſtlichen Gewalt die Regierungsgewalt (§. 300) ſchon dieſe Beſtimmung hat, ſo muß auch von der Seite der Stände aus ein Moment derſelben nach der Beſtimmung gekehrt ſeyn, weſentlich als das Moment der Mitte zu exiſtiren.

§. 305.

Der eine der Stände der bürgerlichen Geſellſchaft enthält das Princip, das für ſich fähig iſt, zu dieſer politiſchen Beziehung konſtituirt zu werden, der Stand der natürlichen Sittlichkeit nämlich, der das Familienleben und in Rückſicht der Subſiſtenz den Grundbeſitz zu ſeiner Baſis, ſomit in Rückſicht ſeiner Beſonderheit ein auf ſich beruhendes Wollen, und die Naturbeſtimmung, welche das fürſtliche Element in ſich ſchließt, mit dieſem gemein hat.

§. 306.

Für die politiſche Stellung und Bedeutung wird er näher konſtituirt, inſofern ſein Vermögen ebenſo unabhängig vom Staatsvermögen, als von der Unſicherheit des Gewerbes, der Sucht des Gewinns und der Veränderlichkeit des Beſitzes überhaupt, — wie von der Gunſt der Regierungsgewalt ſo von der Gunſt der Menge, und ſelbſt gegen die eigene Willkür dadurch feſtgeſtellt iſt, daß die für dieſe Beſtimmung berufenen Mitglieder dieſes Standes, des Rechts der anderen Bürger, Theils über ihr ganzes Eigenthum frei zu disponiren, Theils es nach der Gleichheit der Liebe zu den Kindern, an ſie übergehend zu wiſſen, entbehren; — das Vermögen wird ſo ein unveräußerliches, mit dem Majorate belaſtetes Erbgut.

Zuſatz. Dieſer Stand hat ein mehr für ſich beſtehendes Wollen. Im Ganzen wird der Stand der Güterbeſitzer ſich in den gebildeten Theil deſſelben, und in den Bauernſtand unterſcheiden. Indeſſen beiden Arten ſteht der Stand des Gewerbes, als der vom Bedürfniß abhängige und darauf hingewieſene, und der allgemeine Stand, als vom Staat weſentlich abhängig, gegenüber. Die Sicherheit und Feſtigkeit dieſes Standes kann noch durch die Inſtitution des Majorats vermehrt werden, welche jedoch nur in politiſcher Rückſicht wünſchenswerth iſt, denn es iſt damit ein Opfer für den politiſchen Zweck verbunden, daß

der Erſtgeborene unabhängig leben könne. Die Begründung des Majorats liegt darin, daß der Staat nicht auf bloße Möglichkeit der Geſinnung, ſondern auf ein Nothwendiges rechnen ſoll. Nun iſt die Geſinnung freilich an ein Vermögen nicht gebunden, aber der relativ nothwendige Zuſammenhang iſt, daß wer ein ſelbſtſtändiges Vermögen hat, von äußeren Umſtänden nicht beſchränkt iſt, und ſo ungehemmt auftreten und für den Staat handeln kann. Wo indeſſen politiſche Inſtitutionen fehlen, iſt die Gründung und Begünſtigung von Majoraten nichts als eine Feſſel, die der Freiheit des Privat-Rechts angelegt iſt, zu welcher entweder der politiſche Sinn hinzutreten muß, oder die ihrer Auflöſung entgegen geht.

§. 307.

Das Recht dieſes Theils des ſubſtantiellen Standes iſt auf dieſe Weiſe zwar einer Seits auf das Natur-Princip der Familie gegründet, dieſes aber zugleich durch harte Aufopferungen für den politiſchen Zweck verkehrt, womit dieſer Stand weſentlich an die Thätigkeit für dieſen Zweck angewieſen, und gleichfalls in Folge hiervon ohne die Zufälligkeit einer Wahl durch die Geburt dazu berufen und berechtigt iſt. Damit hat er die feſte, ſubſtantielle Stellung zwiſchen der ſubjektiven Willkür oder Zufälligkeit der beiden Extreme, und wie er (ſ. vorherg. §.) ein Gleichniß des Moments der fürſtlichen Gewalt in ſich trägt, ſo theilt er auch mit dem anderen Extreme die im Uebrigen gleichen Bedürfniſſe und gleichen Rechte, und wird ſo zugleich Stütze des Thrones und der Geſellſchaft.

§. 308.

In den andern Theil des ſtändiſchen Elements fällt die bewegliche Seite der bürgerlichen Geſellſchaft, die äußerlich wegen der Menge ihrer Glieder, weſentlich aber wegen der Natur ihrer Beſtimmung und Beſchäftigung, nur durch Abgeordnete eintreten kann. Inſofern dieſe von der bürgerlichen

Geſellſchaft abgeordnet werden, liegt es unmittelbar nahe, daß dieß dieſe thut *als das, was ſie iſt*, — ſomit nicht als in die Einzelnen atomiſtiſch aufgelöſt und nur für einen einzelnen und temporairen Akt ſich auf einen Augenblick ohne weitere Haltung verſammelnd, ſondern als in ihre ohnehin konſtituirten Genoſſenſchaften, Gemeinden und Korporationen gegliedert, welche auf dieſe Weiſe einen politiſchen Zuſammenhang erhalten. In ihrer Berechtigung zu ſolcher von der fürſtlichen Gewalt aufgerufenen Abordnung, wie in der Berechtigung des erſten Standes zur Erſcheinung (§. 307) findet die Exiſtenz der Stände und ihrer Verſammlung eine konſtituirte, eigenthümliche Garantie.

Daß *Alle* einzeln an der Berathung und Beſchließung über die allgemeinen Angelegenheiten des Staats Antheil haben ſollen, weil dieſe Alle, Mitglieder des Staats und deſſen Angelegenheiten die Angelegenheiten *Aller* ſind, bei denen ſie mit ihrem Wiſſen und Willen zu ſeyn ein *Recht* haben, — dieſe Vorſtellung, welche das *demokratiſche* Element *ohne alle vernünftige Form* in den Staats-Organismus, der nur durch ſolche Form es iſt, ſetzen wollte, liegt darum ſo nahe, weil ſie bei der *abſtrakten* Beſtimmung, Mitglied des Staats zu ſeyn, ſtehen bleibt, und das oberflächliche Denken ſich an Abſtraktionen hält. Die vernünftige Betrachtung, das Bewußtſeyn der Idee, iſt *konkret*, und trifft inſofern mit dem wahrhaften *praktiſchen* Sinne, der ſelbſt nichts Anderes als der vernünftige Sinn, der Sinn der Idee iſt, zuſammen, — der jedoch nicht mit bloßer Geſchäfts-Routine und dem Horizonte einer beſchränkten Sphäre zu verwechſeln iſt. Der konkrete Staat iſt das *in ſeine beſonderen Kreiſe gegliederte Ganze*; das Mitglied des Staates iſt ein *Mitglied eines ſolchen Standes*; nur in dieſer ſeiner objektiven Beſtimmung kann es im Staate in Betracht kommen. Seine allgemeine Beſtimmung überhaupt enthält das gedoppelte

Moment, Privat-Perſon und als denkendes ebenſo ſehr Bewußtſeyn und Wollen des Allgemeinen zu ſeyn; dieſes Bewußtſeyn und Wollen aber iſt nur dann nicht leer, ſondern erfüllt und wirklich lebendig, wenn es mit der Beſonderheit, — und dieſe iſt der beſondere Stand und Beſtimmung, — erfüllt iſt; oder das Individuum iſt Gattung, hat aber ſeine immanente allgemeine Wirklichkeit als nächſte Gattung. — Seine wirkliche und lebendige Beſtimmung für das Allgemeine erreicht es daher zunächſt in ſeiner Sphäre der Korporation, Gemeinde u. ſ. f. (§. 251), wobei ihm offen gelaſſen iſt, durch ſeine Geſchicklichkeit in jede, für die es ſich befähigt, worunter auch der allgemeine Stand gehört, einzutreten. Eine andere Vorausſetzung, die in der Vorſtellung, daß Alle an den Staats-Angelegenheiten Theil haben ſollen, liegt, daß nämlich Alle ſich auf dieſe Angelegenheiten verſtehen, iſt ebenſo abgeſchmackt, als man ſie deſſen ungeachtet häufig hören kann. In der öffentlichen Meinung (ſ. §. 316) aber iſt jedem der Weg offen, auch ſein ſubjektives Meinen über das Allgemeine zu äußern und geltend zu machen. —

§. 309.

Da die Abordnung zur Berathung und Beſchließung über die allgemeinen Angelegenheiten geſchieht, hat ſie den Sinn, daß durch das Zutrauen ſolche Individuen dazu beſtimmt werden, die ſich beſſer auf dieſe Angelegenheiten verſtehen, als die Abordnenden, wie auch, daß ſie nicht das beſondere Intereſſe einer Gemeinde, Korporation gegen das allgemeine, ſondern weſentlich dieſes geltend machen. Sie haben damit nicht das Verhältniß, kommittirte oder Inſtruktionen überbringende Mandatarien zu ſeyn, um ſo weniger als die Zuſammenkunft die Beſtimmung hat, eine lebendige, ſich gegenſeitig unterrichtende und überzeugende, gemeinſam berathende Verſammlung zu ſeyn.

Zuſatz. Führt man Repräſentation ein, ſo liegt darin, daß die Einwilligung nicht unmittelbar durch Alle, ſondern durch Bevollmächtigte geſchehen ſoll, denn der Einzelne konkurriert nun nicht mehr als unendliche Perſon. Repräſentation gründet ſich auf Zutrauen, Zutrauen aber iſt etwas Anderes, als ob ich als dieſer meine Stimme gebe. Die Majorität der Stimmen iſt ebenſo dem Grundſatze zuwider, daß bei dem, was mich verpflichten muß, ich als dieſer zugegen ſeyn ſoll. Man hat Zutrauen zu einem Menſchen, indem man ſeine Einſicht dafür anſieht, daß er meine Sache als ſeine Sache, nach ſeinem beſten Wiſſen und Gewiſſen, behandeln wird. Das Princip des einzelnen ſubjektiven Willens fällt alſo fort, denn das Zutrauen geht auf eine Sache, auf die Grundſätze eines Menſchen, ſeines Vernehmens, ſeines Handelns, auf ſeinen konkreten Sinn überhaupt. Es iſt daher darum zu thun, daß der, welcher in ein ſtändiſches Element eintritt, einen Charakter, eine Einſicht und einen Willen habe, der ſeiner Aufgabe zu allgemeinen Angelegenheiten zugezogen zu werden entſpricht. Es kommt nämlich nicht darauf an, daß das Individuum als abſtrakt Einzelnes zum Sprechen kommt, ſondern daß ſeine Intereſſen ſich in einer Verſammlung geltend machen, wo über das Allgemeine gehandelt wird. Daß dieſes der Abgeordnete vollbringe und befördere, dazu bedarf es für die Wählenden der Garantie.

§. 310.

Die Garantie der dieſem Zweck entſprechenden Eigenſchaften und der Geſinnung, — da das unabhängige Vermögen ſchon in dem erſten Theile der Stände ſein Recht verlangt, — zeigt ſich bei dem zweiten Theile, der aus dem beweglichen und veränderlichen Elemente der bürgerlichen Geſellſchaft hervorgeht, vornehmlich in der, durch wirkliche Geſchäftsführung, in obrigkeitlichen oder Staatsämtern erworbenen und durch die

That bewährten Gesinnung, Geschicklichkeit und Kenntniß der Einrichtungen und Interessen des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft, und dem dadurch gebildeten und erprobten obrigkeitlichen Sinn und Sinn des Staats.

Die subjektive Meinung von sich findet leicht die Forderung solcher Garantien, wenn sie in Rücksicht auf das sogenannte Volk gemacht wird, überflüssig, ja selbst etwa beleidigend. Der Staat hat aber das Objektive, nicht eine subjektive Meinung und deren Selbstzutrauen zu seiner Bestimmung; die Individuen können nur das für ihn seyn, was an ihnen objektiv erkennbar und erprobt ist, und er hat hierauf bei diesem Theile des ständischen Elements um so mehr zu sehen, als derselbe seine Wurzel in den auf das Besondere gerichteten Interessen und Beschäftigungen hat, wo die Zufälligkeit, Veränderlichkeit und Willkür ihr Recht sich zu ergehen hat. — Die äußere Bedingung, ein gewisses Vermögen, erscheint bloß für sich genommen als das einseitige Extrem der Aeußerlichkeit gegen das andere ebenso einseitige, das bloß subjektive Zutrauen und die Meinung der Wählenden. Eins wie das Andere macht in seiner Abstraktion einen Kontrast gegen die konkreten Eigenschaften, die zur Berathung von Staatsgeschäften erforderlich, und die in den im §. 302 angedeuteten Bestimmungen enthalten sind. — Ohnehin hat bei der Wahl zu obrigkeitlichen und anderen Aemtern der Genossenschaften und Gemeinden die Eigenschaft des Vermögens schon die Sphäre, wo sie ihre Wirkung hat ausüben können, besonders wenn manche dieser Geschäfte unentgeldlich verwaltet werden, und direkt in Rücksicht auf das ständische Geschäft, wenn die Mitglieder keinen Gehalt beziehen. —

§ 311.

Die Abordnung, als von der bürgerlichen Gesellschaft ausgehend, hat ferner den Sinn, daß die Abgeordneten mit deren

ſpeciellen Bedürfniſſen, Hinderniſſen, beſonderen Intereſſen bekannt ſeyen, und ihnen ſelbſt angehören. Indem ſie nach der Natur der bürgerlichen Geſellſchaft von ihren verſchiedenen Korporationen ausgeht (§. 308), und die einfache Weiſe dieſes Ganges nicht durch Abſtraktionen und die atomiſtiſchen Vorſtellungen geſtört wird, ſo erfüllt ſie damit unmittelbar jenen Geſichtspunkt, und Wählen iſt entweder überhaupt etwas Ueberflüſſiges oder reducirt ſich auf ein geringes Spiel der Meinung und der Willkür. —

Es bietet ſich von ſelbſt das Intereſſe dar, daß unter den Abgeordneten ſich für jeden beſonderen großen Zweig der Geſellſchaft, z. B. für den Handel, für die Fabriken u. ſ. f. Individuen befinden, die ihn gründlich kennen und ihm ſelbſt angehören; — in der Vorſtellung eines loſen unbeſtimmten Wählens iſt dieſer wichtige Umſtand nur der Zufälligkeit preis gegeben. Jeder ſolcher Zweig hat aber gegen den andern gleiches Recht, repräſentirt zu werden. Wenn die Abgeordneten als *Repräſentanten* betrachtet werden, ſo hat dieß einen organiſch vernünftigen Sinn nur dann, daß ſie nicht *Repräſentanten* als von *Einzelnen*, von einer Menge ſeyen, ſondern *Repräſentanten* einer der weſentlichen *Sphären* der Geſellſchaft, Repräſentanten ihrer großen Intereſſen. Das Repräſentiren hat damit auch nicht mehr die Bedeutung, daß Einer an *der Stelle eines Andern* ſey, ſondern das Intereſſe ſelbſt iſt in ſeinem Repräſentanten *wirklich gegenwärtig*, ſo wie der Repräſentant für ſein eigenes objektives Element da iſt. — Von dem Wählen durch die vielen Einzelnen kann noch bemerkt werden, daß nothwendig beſonders in großen Staaten die *Gleichgültigkeit* gegen das Geben ſeiner Stimme, als die in der Menge eine unbedeutende Wirkung hat, eintritt, und die Stimmberechtigten, dieſe Berechtigung mag ihnen als etwas noch ſo Hohes angeſchlagen und vorgeſtellt

werden, eben zum Stimmgeben nicht erscheinen; — so daß aus solcher Institution vielmehr das Gegentheil ihrer Bestimmung erfolgt, und die Wahl in die Gewalt Weniger, einer Partei, somit des besondern, zufälligen Interesses fällt, das gerade neutralisirt werden sollte.

§. 312.

Von den zwei im ständischen Elemente enthaltenen Seiten (§. 305, 308) bringt jede in die Berathung eine besondere Modifikation; und weil überdem das eine Moment die eigenthümliche Funktion der Vermittelung innerhalb dieser Sphäre und zwar zwischen Existirenden hat, so ergiebt sich für dasselbe gleichfalls eine abgesonderte Existenz; die ständische Versammlung wird sich somit in *zwei Kammern* theilen.

§. 313.

Durch diese Sonderung erhält nicht nur die Reife der Entschließung vermittelst einer Mehrheit von *Instanzen* ihre größere Sicherung, und wird die Zufälligkeit einer Stimmung des Augenblicks, wie die Zufälligkeit, welche die Entscheidung durch die Mehrheit der Stimmenanzahl annehmen kann, entfernt, sondern vornehmlich kommt das ständische Element weniger in den Fall, der Regierung direkt gegenüber zu stehen, oder im Falle das vermittelnde Moment sich gleichfalls auf der Seite des zweiten Standes befindet, wird das Gewicht seiner Ansicht um so mehr verstärkt, als sie so unpartheiischer und sein Gegensatz neutralisirt erscheint.

§. 314.

Da die Institution von Ständen nicht die Bestimmung hat, daß durch sie die Angelegenheit des Staats *an sich* aufs beste berathen und beschlossen werde, von welcher Seite sie nur einen Zuwachs ausmachen (§. 301), sondern ihre unterscheidende Bestimmung darin besteht, daß in ihrem Mitwissen, Mitberathen und Mitbeschließen über die allgemeinen Angelegenheiten, in Rücksicht der an der Regierung nicht theilhabenden Glieder

der bürgerlichen Geſellſchaft, das Moment der formellen Freiheit ſein Recht erlange, ſo erhält zunächſt das Moment der allgemeinen Kenntniß durch die Oeffentlichkeit der Ständeverhandlungen ſeine Ausdehnung.

§. 315.

Die Eröffnung dieſer Gelegenheit von Kenntniſſen hat die allgemeinere Seite, daß ſo die öffentliche Meinung erſt zu wahrhaften Gedanken und zur Einſicht in den Zuſtand und Begriff des Staates und deſſen Angelegenheiten, und damit erſt zu einer Fähigkeit, darüber vernünftiger zu urtheilen, kommt; ſodann auch die Geſchäfte, die Talente, Tugenden und Geſchicklichkeiten der Staatsbehörden und Beamten kennen und achten lernt. Wie dieſe Talente an ſolcher Oeffentlichkeit eine mächtige Gelegenheit der Entwickelung und einen Schauplatz hoher Ehre erhalten, ſo iſt ſie wieder das Heilmittel gegen den Eigendünkel der Einzelnen und der Menge, und ein Bildungsmittel für dieſe und zwar eines der größten.

Zuſatz. Die Oeffentlichkeit der Ständeverſammlungen iſt ein großes, die Bürger vorzüglich bildendes Schauſpiel, und das Volk lernt daran am Meiſten das Wahrhafte ſeiner Intereſſen kennen. Es herrſcht in der Regel die Vorſtellung, daß Alle ſchon wiſſen, was dem Staate gut ſey, und daß es in der Ständeverſammlung nur zur Sprache komme; aber in der That findet gerade das Gegentheil ſtatt: erſt hier entwickeln ſich Tugenden, Talente, Geſchicklichkeiten, die zu Muſtern zu dienen haben. Freilich ſind ſolche Verſammlungen beſchwerlich für die Miniſter, die ſelbſt mit Witz und Beredſamkeit angethan ſeyn müſſen, um den Angriffen zu begegnen, die hier gegen ſie gerichtet werden; aber dennoch iſt die Oeffentlichkeit das größte Bildungsmittel für die Staats-Intereſſen überhaupt. In einem Volke, wo dieſe ſtatt findet, zeigt ſich eine ganz andere Lebendigkeit in Beziehung auf den Staat, als da, wo die

Ständeversammlung fehlt oder nicht öffentlich ist. Erst durch diese Bekanntwerdung eines jeden ihrer Schritte hängen die Kammern mit dem Weiteren der öffentlichen Meinung zusammen, und es zeigt sich, daß es ein Anderes ist, was sich jemand zu Hause bei seiner Frau, oder seinen Freunden einbildet, und wieder ein Anderes, was in einer großen Versammlung geschieht, wo eine Gescheidtheit die andere auffrißt.

§. 316.

Die formelle subjektive Freiheit, daß die Einzelnen als solche ihr eigenes Urtheilen, Meinen und Rathen über die allgemeinen Angelegenheiten haben und äußern, hat in dem Zusammen, welches öffentliche Meinung heißt, ihre Erscheinung. Das an und für sich Allgemeine, das Substantielle und Wahre, ist darin mit seinem Gegentheile, dem für sich Eigenthümlichen und Besonderen des Meinens der Vielen verknüpft; diese Existenz ist daher der vorhandene Widerspruch ihrer selbst, das Erkennen als Erscheinung; die Wesentlichkeit ebenso unmittelbar als die Unwesentlichkeit.

Zusatz. Die öffentliche Meinung ist die unorganische Weise, wie sich das, was ein Volk will und meint, zu erkennen giebt. Was sich wirklich im Staate geltend macht, muß sich freilich auf organische Weise bethätigen, und dieß ist in der Verfassung der Fall. Aber zu allen Zeiten war die öffentliche Meinung eine große Macht, und ist es besonders in unserer Zeit, wo das Princip der subjektiven Freiheit diese Wichtigkeit und Bedeutung hat. Was jetzt gelten soll, gilt nicht mehr durch Gewalt, wenig durch Gewohnheit und Sitte, wohl aber durch Einsicht und Gründe.

§. 317.

Die öffentliche Meinung enthält daher in sich die ewigen substantiellen Principien der Gerechtigkeit, den wahrhaften Inhalt und das Resultat der ganzen Verfassung, Gesetzgebung

und des allgemeinen Zuſtandes überhaupt, in Form des geſunden Menſchenverſtandes, als der durch alle in Geſtalt von Vorurtheilen hindurch gehenden ſittlichen Grundlage, ſo wie die wahrhaften Bedürfniſſe und richtigen Tendenzen der Wirklichkeit. — Zugleich wie dieß Innere ins Bewußtſeyn tritt und in allgemeinen Sätzen zur Vorſtellung kommt, Theils für ſich, Theils zum Behuf des konkreten Raiſonnirens über Begebenheiten, Anordnungen und Verhältniſſe des Staats und gefühlte Bedürfniſſe, ſo tritt die ganze Zufälligkeit des Meinens, ſeine Unwiſſenheit und Verkehrung, falſche Kenntniß und Beurtheilung ein. Indem es dabei um das Bewußtſeyn der Eigenthümlichkeit der Anſicht und Kenntniß zu thun iſt, ſo iſt eine Meinung, je ſchlechter ihr Inhalt iſt, deſto eigenthümlicher; denn das Schlechte iſt das in ſeinem Inhalte ganz Beſondere und Eigenthümliche, das Vernünftige dagegen das an und für ſich Allgemeine, und das Eigenthümliche iſt das, worauf das Meinen ſich etwas einbildet.

Es iſt darum nicht für eine Verſchiedenheit ſubjektiver Anſicht zu halten, wenn es das Einemal heißt:

Vox populi, vox dei;

und das andere Mal (bei Arioſto *) z. B.):

Che'l Volgare ignorante ogn' un riprenda
E parli più di quel che meno intenda.

Beides liegt zumal in der öffentlichen Meinung; — indem in ihr Wahrheit und endloſer Irrthum ſo unmittelbar vereinigt iſt, ſo iſt es mit dem Einen oder dem Andern nicht wahrhafter Ernſt. Womit es Ernſt iſt, dieß kann ſchwer zu unterſcheiden ſcheinen; in der That wird es

*) Oder bei Göthe:

Zuſchlagen kann die Maſſe,
Da iſt ſie reſpektabel;
Urtheilen gelingt ihr miſerabel.

dieß auch ſeyn, wenn man ſich an die unmittelbare Aeußerung der öffentlichen Meinung hält. Indem aber das Subſtantielle ihr Inneres iſt, ſo iſt es nur mit dieſem wahrhaft Ernſt; dieß kann aber nicht aus ihr, ſondern eben darum, weil es das Subſtantielle iſt, nur aus und für ſich ſelbſt erkannt werden. Welche Leidenſchaft in das Gemeinte auch gelegt ſey, und wie ernſthaft behauptet oder angegriffen und geſtritten werde, ſo iſt dieß kein Kriterium über das, um was es in der That zu thun ſey; aber dieß Meinen würde am allerwenigſten ſich darüber verſtändigen laſſen, daß ſeine Ernſthaftigkeit nichts Ernſtliches ſey. — Ein großer Geiſt hat die Frage zur öffentlichen Beantwortung aufgeſtellt, ob es erlaubt ſey, ein Volk zu täuſchen? Man mußte antworten, daß ein Volk über ſeine ſubſtantielle Grundlage, das Weſen und beſtimmten Charakter ſeines Geiſtes ſich nicht täuſchen laſſe, aber über die Weiſe, wie es dieſen weiß, und nach dieſer Weiſe ſeine Handlungen, Ereigniſſe u. ſ. f. beurtheilt, — von ſich ſelbſt getäuſcht wird. —

Zuſatz. Das Princip der modernen Welt fordert, daß, was jeder anerkennen ſoll, ſich ihm als ein Berechtigtes zeige. Außerdem aber will jeder noch mitgeſprochen und gerathen haben. Hat er ſeine Schuldigkeit, das heißt ſein Wort dazu gethan, ſo läßt er ſich nach dieſer Befriedigung ſeiner Subjektivität gar Vieles gefallen. In Frankreich hat die Freiheit der Rede immer weit weniger gefährlich als das Stummſeyn geſchienen, weil das Letztere fürchten ließ, man werde das, was man gegen eine Sache habe, bei ſich behalten, während das Raiſonnement den Ausgang und die Befriedigung nach einer Seite enthält, wodurch im Uebrigen die Sache leichter ihren Gang fortzugehen vermag.

§. 318.

Die öffentliche Meinung verdient daher eben ſo geachtet, als verachtet zu werden, dieſes nach ihrem konkreten Bewußtſeyn und Aeußerung, jenes nach ihrer weſentlichen Grundlage, die, mehr oder weniger getrübt, in jenes Konkrete nur ſcheint. Da ſie in ihr nicht den Maaßſtab der Unterſcheidung noch die Fähigkeit hat, die ſubſtantielle Seite zum beſtimmten Wiſſen in ſich heraufzuheben, ſo iſt die Unabhängigkeit von ihr die erſte formelle Bedingung zu etwas Großem und Vernünftigem (in der Wirklichkeit wie in der Wiſſenſchaft). Dieſes kann ſeiner Seits ſicher ſeyn, daß ſie es ſich in der Folge gefallen laſſen, anerkennen und es zu einem ihrer Vorurtheile machen werde.

Zuſatz. In der öffentlichen Meinung iſt alles Falſche und Wahre, aber das Wahre in ihr zu finden iſt die Sache des großen Mannes. Wer, was ſeine Zeit will und ausſpricht, ihr ſagt und vollbringt, iſt der große Mann der Zeit. Er thut, was das Innere und Weſen der Zeit iſt, verwirklicht ſie, und wer die öffentliche Meinung, wie er ſie hier und da hört, nicht zu verachten verſteht, wird es nie zu Großem bringen.

§. 319.

Die Freiheit der öffentlichen Mittheilung — (deren eines Mittel, die Preſſe, was es an weitreichender Berührung vor dem andern, der mündlichen Rede, voraus hat, ihm dagegen an der Lebendigkeit zurückſteht), — die Befriedigung jenes prickelnden Triebes, ſeine Meinung zu ſagen und geſagt zu haben, hat ihre direkte Sicherung in den ihre Ausſchweifungen Theils verhindernden, Theils beſtrafenden polizeilichen und Rechtsgeſetzen und Anordnungen; die indirekte Sicherung aber in der Unſchädlichkeit, welche vornehmlich in der Vernünftigkeit der Verfaſſung, der Feſtigkeit der Regierung, dann auch in der Oeffentlichkeit der Ständeverſammlungen begründet iſt, — in Letzterem, inſofern ſich in dieſen Verſammlungen die gediegene

und gebildete Einsicht über die Interessen des Staats ausspricht, und Anderen wenig Bedeutendes zu sagen übrig läßt, hauptsächlich die Meinung ihnen benommen wird, als ob solches Sagen von eigenthümlicher Wichtigkeit und Wirkung sey; — ferner aber in der Gleichgültigkeit und Verachtung gegen seichtes und gehässiges Reden, zu der es sich nothwendig bald herunter gebracht hat.

Preßfreiheit definiren als die Freiheit, zu reden und zu schreiben, was man will, stehet dem parallel, wenn man die Freiheit überhaupt als die Freiheit angiebt, zu thun, was man will. — Solches Reden gehört der noch ganz ungebildeten Rohheit und Oberflächlichkeit des Vorstellens an. Es ist übrigens der Natur der Sache nach nirgends, daß der Formalismus so hartnäckig festhält und so wenig sich verständigen läßt, als in dieser Materie. Denn der Gegenstand ist das Flüchtigste, Zufälligste, Besonderste, Zufälligste des Meinens in unendlicher Mannigfaltigkeit des Inhalts und der Wendungen; über die direkte Aufforderung zum Diebstahl, Mord, Aufruhr u. s. f. hinaus liegt die Kunst und Bildung der Aeußerung, die für sich als ganz allgemein und unbestimmt erscheint, aber Theils zugleich auch eine ganz bestimmte Bedeutung versteckt, Theils mit Konsequenzen zusammenhängt, die nicht wirklich ausgedrückt sind, und von denen es unbestimmbar ist, sowohl ob sie richtig folgen, als auch ob sie in jener Aeußerung enthalten seyn sollen. Diese Unbestimmbarkeit des Stoffes und der Form läßt die Gesetze darüber diejenige Bestimmtheit nicht erreichen, welche vom Gesetz gefordert wird, und macht das Urtheil, indem Vergehen, Unrecht, Verletzung hier die besonderste subjektiveste Gestalt haben, gleichfalls zu einer ganz subjektiven Entscheidung. Außerdem ist die Verletzung an die Gedanken, die Meinung und den Willen der Anderen gerichtet, diese

ſind das Element, in welchem ſie eine Wirklichkeit erlangt; dieſes Element gehört aber der Freiheit der Anderen an, und es hängt daher von dieſen ab, ob jene verletzende Handlung eine wirkliche That iſt. — Gegen die Geſetze kann daher ſowohl ihre Unbeſtimmtheit aufgezeigt werden, als ſich für die Aeußerung Wendungen und Formirungen des Ausdrucks erfinden laſſen, wodurch man die Geſetze umgeht oder die richterliche Entſcheidung als ein ſubjektives Urtheil behauptet wird. Ferner kann dagegen, wenn die Aeußerung als eine *verletzende That* behandelt wird, behauptet werden, daß es keine That, ſondern ſowohl nur ein *Meinen* und *Denken* als nur ein *Sagen* ſey; ſo wird in einem Athem aus der bloßen Subjektivität des Inhalts und der Form, aus der *Unbedeutenheit* und *Unwichtigkeit* eines bloßen Meinens und Sagens die *Strafloſigkeit* deſſelben, und für eben dieſes Meinen als für mein und zwar *geiſtigſtes* Eigenthum und für das Sagen als für die Aeußerung und Gebrauch dieſes meines Eigenthums, der *hohe Reſpekt* und *Achtung* gefordert. — Das Subſtantielle aber iſt und bleibt, daß Verletzung der Ehre von Individuen überhaupt, Verläumdung, Schmähung, Verächtlichmachung der Regierung, ihrer Behörden und Beamten, der Perſon des Fürſten insbeſondere, Verhöhnung der Geſetze, Aufforderung zum Aufruhr u. ſ. f. Verbrechen, Vergehen mit den mannigfaltigſten Abſtufungen ſind. Die größere Unbeſtimmbarkeit, welche ſolche Handlungen durch das Element erhalten, worin ſie ihre Aeußerung haben, hebt jenen ihren ſubſtantiellen Charakter nicht auf, und hat deswegen nur die Folge, daß der *ſubjektive* Boden, auf welchem ſie begangen werden, auch die *Natur* und *Geſtalt* der *Reaktion* beſtimmt; dieſer Boden des Vergehens ſelbſt iſt es, welcher in der Reaktion, ſey ſie nun als polizeiliche Verhinderung der Ver-

brechen, oder als eigentliche Strafe bestimmt, die Subjektivität der Ansicht, Zufälligkeit u. dergl. zur Nothwendigkeit macht. Der Formalismus legt sich hier, wie immer darauf, aus einzelnen Seiten, die der äußerlichen Erscheinung angehören, und aus Abstraktionen, die er daraus schöpft, die substantielle und konkrete Natur der Sache weg zu raisonniren. — Die Wissenschaften aber, da sie, wenn sie nämlich anders Wissenschaften sind, sowohl sich überhaupt nicht auf dem Boden des Meinens und subjektiver Ansichten befinden, als auch ihre Darstellung nicht in der Kunst der Wendungen, des Anspielens, halben Aussprechens und Versteckens, sondern in dem unzweideutigen, bestimmten und offenen Aussprechen der Bedeutung und des Sinnes besteht, fallen nicht unter die Kategorie dessen, was die öffentliche Meinung ausmacht (§. 316). — Uebrigens indem, wie vorhin bemerkt, das Element, in welchem die Ansichten und deren Aeußerungen, als solche zu einer ausgeführten Handlung werden und ihre wirkliche Existenz erreichen, die Intelligenz, Grundsätze, Meinungen Anderer sind, so hängt diese Seite der Handlungen, ihre eigentliche Wirkung und die Gefährlichkeit für die Individuen, die Gesellschaft und den Staat (vergl. §. 218), auch von der Beschaffenheit dieses Bodens ab, wie ein Funke auf einen Pulverhaufen geworfen eine ganz andere Gefährlichkeit hat, als auf feste Erde, wo er spurlos vergeht. — Wie daher die wissenschaftliche Aeußerung ihr Recht, und ihre Sicherung in ihrem Stoffe und Inhalt hat, so kann das Unrecht der Aeußerung auch eine Sicherung, oder wenigstens eine Duldung in der Verachtung erhalten, in welche sie sich versetzt hat. Ein Theil solcher für sich auch gesetzlich strafbaren Vergehen, kann auf die Rechnung derjenigen Art von Nemesis kommen, welche die innere Ohnmacht, die sich durch die überwiegenden Talente

und Tugenden gedrückt fühlt, auszuüben gedrungen iſt, um gegen ſolche Uebermacht zu ſich ſelbſt zu kommen, und der eigenen Nichtigkeit ein Selbſtbewußtſeyn wiederzugeben, wie die römiſchen Soldaten an ihren Imperatoren im Triumphzug, für den harten Dienſt und Gehorſam, vornehmlich dafür daß ihr Name in jener Ehre nicht zum Zählen kam, durch Spottlieder eine harmloſere Nemeſis ausübten und ſich in eine Art von Gleichgewicht mit ihnen ſetzten. Jene ſchlechte und gehäſſige Nemeſis wird durch die Verachtung um ihren Effekt gebracht, und dadurch, wie das Publikum, das etwa einen Kreis um ſolche Geſchäftigkeit bildet, auf die bedeutungsloſe Schadenfreude und die eigene Verdammniß, die ſie in ſich hat, beſchränkt.

§. 320.

Die Subjektivität, welche als Auflöſung des beſtehenden Staatslebens in dem ſeine Zufälligkeit geltend machen wollenden, und ſich ebenſo zerſtörenden Meinen und Raiſonniren, ihre äußerlichſte Erſcheinung hat, hat ihre wahrhafte Wirklichkeit in ihrem Gegentheile, der Subjektivität, als identiſch mit dem ſubſtantiellen Willen, welche den Begriff der fürſtlichen Gewalt ausmacht, und welche als Idealität des Ganzen in dem Bisherigen noch nicht zu ihrem Rechte und Daſeyn gekommen iſt.

Zuſatz. Wir haben die Subjektivität ſchon einmal als die Spitze des Staates im Monarchen betrachtet. Die andere Seite iſt, wie ſie willkürlich in der öffentlichen Meinung, als der äußerſten Erſcheinung ſich zeigt. Die Subjektivität des Monarchen iſt an ſich abſtrakt, aber ſie ſoll ein Konkretes und als ſolches die Idealität ſeyn, die ſich über das Ganze ausgießt. Der Staat des Friedens iſt der, wo alle Zweige des bürgerlichen Lebens beſtehen, aber dieſes Beſtehen neben und außer einander aus der Idee des

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-0
FN. 01468/016

Ganzen hervorgehend haben. Dieses Hervorgehen muß auch als die Idealität des Ganzen zur Erscheinung kommen.

II. Die Souverainetät gegen Außen.

§. 321.

Die Souverainetät nach Innen (§. 278) ist diese Idealität insofern, als die Momente des Geistes und seiner Wirklichkeit, des Staates, in ihrer Nothwendigkeit entfaltet sind, und als Glieder desselben bestehen. Aber der Geist als in der Freiheit unendlich negative Beziehung auf sich, ist ebenso wesentlich Für-sich-seyn, das den bestehenden Unterschied in sich aufgenommen hat, und damit ausschließend ist. Der Staat hat in dieser Bestimmung Individualität, welche wesentlich als Individuum, und im Souverain als wirkliches, unmittelbares Individuum ist (§. 279).

§. 322.

Die Individualität, als ausschließendes Für-sich-seyn, erscheint als Verhältniß zu anderen Staaten, deren jeder selbstständig gegen die anderen ist. Indem in dieser Selbstständigkeit das Für-sich-seyn des wirklichen Geistes sein Daseyn hat, ist sie die erste Freiheit und die höchste Ehre eines Volkes.

Diejenigen, welche von Wünschen einer Gesammtheit, die einen mehr oder weniger selbstständigen Staat ausmacht und ein eigenes Centrum hat, sprechen, — von Wünschen, diesen Mittelpunkt und seine Selbstständigkeit zu verlieren, um mit einem Anderen ein Ganzes auszumachen, wissen wenig von der Natur einer Gesammtheit und dem Selbstgefühl, das ein Volk in seiner Unabhängigkeit hat. — Die erste Gewalt, in welcher Staaten geschichtlich auftreten, ist daher diese Selbstständigkeit überhaupt, wenn sie auch ganz abstrakt ist, und keine weitere innere Entwickelung hat; es gehört deswegen zu dieser ursprünglichen Erscheinung, daß

ein Individuum an ihrer Spitze ſteht, Patriarch, Stammeshaupt u. ſ. f.

§. 323.

Im Daſeyn erſcheint ſo dieſe negative Beziehung des Staates auf ſich, als Beziehung eines Andern auf ein Anderes, und als ob das Negative ein Aeußerliches wäre. Die Exiſtenz dieſer negativen Beziehung hat darum die Geſtalt eines Geſchehens und der Verwickelung mit zufälligen Begebenheiten, die von Außen kommen. Aber ſie iſt ſein höchſtes eigenes Moment, — ſeine wirkliche Unendlichkeit als die Idealität alles Endlichen in ihm, — die Seite, worin die Subſtanz als die abſolute Macht gegen alles Einzelne und Beſondere, gegen das Leben, Eigenthum und deſſen Rechte, wie gegen die weiteren Kreiſe, die Nichtigkeit derſelben zum Daſeyn und Bewußtſeyn bringt.

§. 324.

Dieſe Beſtimmung, mit welcher das Intereſſe und das Recht der Einzelnen als ein verſchwindendes Moment geſetzt iſt, iſt zugleich das Poſitive nämlich ihrer nicht zufälligen und veränderlichen, ſondern an und für ſich ſeyenden Individualität. Dieß Verhältniß und die Anerkennung deſſelben iſt daher ihre ſubſtantielle Pflicht, — die Pflicht, durch Gefahr und Aufopferung ihres Eigenthums und Lebens, ohnehin ihres Meinens und alles deſſen, was von ſelbſt in dem Umfange des Lebens begriffen iſt, dieſe ſubſtantielle Individualität, die Unabhängigkeit und Souverainetät des Staats zu erhalten.

Es giebt eine ſehr ſchiefe Berechnung, wenn bei der Forderung dieſer Aufopferung der Staat nur als bürgerliche Geſellſchaft, und als ſein Endzweck nur die Sicherung des Lebens und Eigenthums der Individuen betrachtet wird; denn dieſe Sicherheit wird nicht durch die Aufopferung deſſen erreicht, was geſichert werden ſoll; — im Gegentheil. — In dem Angegebenen liegt das ſittliche

Moment des Krieges, der nicht als absolutes Uebel und als eine bloß äußerliche Zufälligkeit zu betrachten ist, welche, sey es in was es wolle, in den Leidenschaften der Machthabenden oder der Völker, in Ungerechtigkeiten u. s. f. überhaupt in solchem, das nicht seyn soll, seinen somit selbst zufälligen Grund habe. Was von der Natur des Zufälligen ist, dem widerfährt das Zufällige, und dieses Schicksal eben ist somit die Nothwendigkeit, — wie überhaupt der Begriff und die Philosophie den Gesichtspunkt der bloßen Zufälligkeit verschwinden macht und in ihr, als dem Schein, ihr Wesen, die Nothwendigkeit, erkennt. Es ist nothwendig, daß das Endliche, Besitz und Leben als Zufälliges gesetzt werde, weil dieß der Begriff des Endlichen ist. Diese Nothwendigkeit hat einer Seits die Gestalt von Naturgewalt und alles Endliche ist sterblich und vergänglich. Im sittlichen Wesen aber, dem Staate, wird der Natur diese Gewalt abgenommen, und die Nothwendigkeit zum Werke der Freiheit, einem Sittlichen erhoben; — jene Vergänglichkeit wird ein gewolltes Vorübergehen, und die zum Grunde liegende Negativität zur subjectiellen eigenen Individualität des sittlichen Wesens. — Der Krieg als der Zustand, in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge, die sonst eine erbauliche Redensart zu seyn pflegt, Ernst gemacht wird, ist hiermit das Moment, worin die Idealität des Besonderen ihr Recht erhält und Wirklichkeit wird; — er hat die höhere Bedeutung, daß durch ihn, wie ich es anderwärts ausgedrückt habe, „die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulniß bewahrt, in welche sie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Friede versetzen würde." — Daß dieß übrigens

nur philosophische Idee, oder wie man es anders auszudrücken pflegt, eine Rechtfertigung der Vorsehung ist, und daß die wirklichen Kriege noch einer anderen Rechtfertigung bedürfen, davon hernach. — Daß die Idealität, welche im Kriege als in einem zufälligen Verhältnisse nach Außen liegend, zum Vorschein kommt, und die Idealität, nach welcher die inneren Staatsgewalten organische Momente des Ganzen sind, — dieselbe ist, kommt in der geschichtlichen Erscheinung unter andern in der Gestalt vor, daß glückliche Kriege innere Unruhen verhindert und die innere Staatsmacht befestigt haben. Daß Völker die Souverainetät nach Innen nicht ertragen wollend oder fürchtend, von Anderen unterjocht werden, und mit um so weniger Erfolg und Ehre sich für ihre Unabhängigkeit bemüht haben, je weniger es nach Innen zu einer ersten Einrichtung der Staatsgewalt kommen konnte (— ihre Freiheit ist gestorben an der Furcht zu sterben —); — daß Staaten, welche die Garantie ihrer Selbstständigkeit nicht in ihrer bewaffneten Macht, sondern in anderen Rücksichten haben (wie z. B. gegen Nachbarn unverhältnißmäßig kleine Staaten), bei einer innern Verfassung bestehen können, die für sich weder Ruhe nach Innen, noch nach Außen verbürgte u. s. f. — sind Erscheinungen, die eben dahin gehören.

Zusatz. Im Frieden dehnt sich das bürgerliche Leben mehr aus, alle Sphären hausen sich ein, und es ist auf die Länge ein Versumpfen der Menschen; ihre Particularitäten werden immer fester und verknöchern. Aber zur Gesundheit gehört die Einheit des Körpers, und wenn die Theile in sich hart werden, so ist der Tod da. Ewiger Friede wird häufig als ein Ideal gefordert, worauf die Menschheit zugehen müsse. Kant hat so einen Fürstenbund vorgeschlagen, der die Streitigkeiten der Staaten schlichten sollte, und die heilige Allianz hatte die Absicht ungefähr

ein solches Institut zu seyn. Allein der Staat ist Individuum und in der Individualität ist die Negation wesentlich enthalten. Wenn also auch eine Anzahl von Staaten sich zu einer Familie macht, so muß sich dieser Verein als Individualität einen Gegensatz kreiren und einen Feind erzeugen. Aus den Kriegen gehen die Völker nicht allein gestärkt hervor, sondern Nationen, die in sich unverträglich sind, gewinnen durch Kriege nach Außen Ruhe im Inneren. Allerdings kommt durch den Krieg Unsicherheit ins Eigenthum, aber diese reale Unsicherheit ist nichts als die Bewegung, die nothwendig ist. Man hört so viel auf den Kanzeln von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstätigkeit zeitlicher Dinge sprechen, aber jeder denkt dabei, so gerührt er auch ist, ich werde doch das Meinige behalten. Kommt nun aber diese Unsicherheit in Form von Husaren mit blanken Säbeln wirklich zur Sprache und ist es Ernst damit, dann wendet sich jene gerührte Erbaulichkeit, die Alles verhersagte, dazu, Flüche über die Eroberer auszusprechen. Trotz dem aber finden Kriege, wo sie in der Natur der Sache liegen, Statt; die Saaten schießen wieder auf, und das Gerede verstummt vor den ernsten Wiederholungen der Geschichte.

§. 325.

Indem die Aufopferung für die Individualität des Staates das substantielle Verhältniß Aller und hiermit allgemeine Pflicht ist, so wird es zugleich als die Eine Seite der Idealität gegen die Realität des besondern Bestehens, selbst zu einem besondern Verhältniß, und ihm ein eigener Stand, der Stand der Tapferkeit gewidmet.

§. 326.

Zwiste der Staaten mit einander können irgend eine besondere Seite ihres Verhältnisses zum Gegenstand haben; für diese Zwiste hat auch der besondere, der Vertheidigung des

Staats gewidmete, Theil ſeine Hauptbeſtimmung. Inſofern aber der Staat als ſolcher, ſeine Selbſtſtändigkeit, in Gefahr kommt, ſo ruft die Pflicht alle ſeine Bürger zu ſeiner Vertheidigung auf. Wenn ſo das Ganze zur Macht geworden und aus ſeinem innern Leben in ſich [illegible] iſt, ſo geht damit der Vertheidigungskrieg in Eroberungskrieg über.

Daß die bewaffnete Macht des Staats, ein ſtehendes Heer, und die Beſtimmung für das beſondere Geſchäft ſeiner Vertheidigung zu einem Stande wird, iſt dieſelbe Nothwendigkeit, durch welche die anderen beſonderen Momente, Intereſſen und Geſchäfte zu einer Ehe, zu Gewerbs-, Staats-, Geſchäfts- u. ſ. f. Ständen werden. Das Raiſonnement, das an Gründen herüber und hinüber geht, ergeht ſich in Betrachtungen über die größern Vortheile oder über die größern Nachtheile der Einführung ſtehender Heere, und die Meinung entſcheidet ſich gern für das Letztere, weil der Begriff der Sache ſchwerer zu faſſen iſt als einzelne und äußerliche Seiten, und dann weil die Intereſſen und Zwecke der Beſonderheit (die Koſten mit ihren Folgen, größern Auflagen u. ſ. f) in dem Bewußtſeyn der bürgerlichen Geſellſchaft für höher angeſchlagen werden, als das an und für ſich Nothwendige, das auf dieſe Weiſe nur als ein Mittel für jene gilt.

§. 327.

Die Tapferkeit iſt für ſich eine formelle Tugend, weil ſie die höchſte Abſtraktion der Freiheit von allen beſonderen Zwecken, Beſitzen, Genuß und Leben, aber dieſe Negation auf eine äußerlich-wirkliche Weiſe, und die Entäußerung, als Vollführung, an ihr ſelbſt nicht geiſtiger Natur iſt, die innere Geſinnung dieſer oder jener Grund, und ihr wirkliches Reſultat auch nicht für ſich und nur für Andere ſeyn kann.

Zuſatz. Der Militairſtand iſt der Stand der Allgemeinheit, dem die Vertheidigung des Staates zukommt,

und der die Pflicht hat, die Idealität an sich selbst zur Existenz zu bringen, das heißt sich aufzuopfern. Die Tapferkeit ist freilich verschieden. Der Muth des Thieres, des Räubers, die Tapferkeit für die Ehre, die ritterliche Tapferkeit sind noch nicht die wahren Formen. Die wahre Tapferkeit gebildeter Völker ist das Bereitseyn zur Aufopferung im Dienste des Staates, so daß das Individuum nur Eines unter Vielen ausmacht. Nicht der persönliche Muth, sondern die Einordnung in das Allgemeine ist hier das Wichtige. In Indien siegten fünfhundert Mann über zwanzigtausend, die nicht feig waren, die aber nur nicht diese Gesinnung hatten in der Vereinigung mit Anderen geschlossen zu wirken.

§. 328.

Der Gehalt der Tapferkeit als Gesinnung liegt in dem wahrhaften absoluten Endzweck, der Souverainetät des Staates; — die Wirklichkeit dieses Endzwecks als Werk der Tapferkeit hat das Hingeben der persönlichen Wirklichkeit zu ihrer Vermittelung. Diese Gestalt enthält daher die Härte der höchsten Gegensätze, die Entäußerung selbst aber als Existenz der Freiheit; — die höchste Selbstständigkeit des Fürsichseyns, deren Existenz zugleich in dem Mechanischen einer äußern Ordnung und des Dienstes ist, — gänzlichen Gehorsam und Abthun des eigenen Meinens und Raisonnirens, so Abwesenheit des eigenen Geistes, und intensivste und umfassende augenblickliche Gegenwart des Geistes und Entschlossenheit, — das feindseligste und dabei persönlichste Handeln gegen Individuen, bei vollkommen gleichgültiger, ja guter Gesinnung gegen sie als Individuen.

Das Leben daran setzen, ist freilich mehr als den Tod nur fürchten, aber ist sonach das bloß Negative, und hat darum keine Bestimmung und Werth für sich; — das Positive, der Zweck und Inhalt giebt diesem Muthe erst die

Bedeutung; Räuber, Mörder, mit einem Zwecke, welcher Verbrechen iſt, Abentheurer mit einem ſich in ſeiner Meinung gemachten Zwecke u. ſ. f. haben auch jenen Muth, das Leben daran zu ſetzen. — Das Princip der modernen Welt, der Gedanke und das Allgemeine, hat der Tapferkeit die höhere Geſtalt gegeben, daß ihre Aeußerung mechaniſcher zu ſeyn ſcheint und nicht als Thun dieſer beſondern Perſon, ſondern nur als Glieder eines Ganzen, — ebenſo daß ſie als nicht gegen einzelne Perſonen, ſondern gegen ein feindſeliges Ganze überhaupt gekehrt, ſomit der perſönliche Muth als ein nicht perſönlicher erſcheint. Jenes Princip hat darum das Feuergewehr erfunden, und nicht eine zufällige Erfindung dieſer Waffe hat die bloß perſönliche Geſtalt der Tapferkeit in die abſtraktere verwandelt.

§. 329.

Seine Richtung nach Außen hat der Staat darin, daß er ein individuelles Subjekt iſt. Sein Verhältniß zu Anderen fällt daher in die fürſtliche Gewalt, der es deswegen unmittelbar und allein zukommt, die bewaffnete Macht zu beſehligen, die Verhältniſſe mit den anderen Staaten durch Geſandte u. ſ. f. zu unterhalten, Krieg und Frieden, und andere Traktate zu ſchließen.

Zuſatz. In faſt allen europäiſchen Ländern iſt die individuelle Spitze die fürſtliche Gewalt, die die Verhältniſſe nach Außen zu beſorgen hat. Wo ſtändiſche Verfaſſungen ſind, kann die Frage entſtehen, ob nicht Krieg und Frieden von den Ständen geſchloſſen werden ſolle, und jedenfalls werden ſie ihren Einfluß, beſonders in Hinſicht der Geldmittel behalten. In England kann zum Beiſpiel kein unpopulairer Krieg geführt werden. Wenn man aber meint, Fürſten und Kabinette ſeyen mehr der Leidenſchaft als Kammern unterworfen, und deswegen in die Hände der letzteren die Entſcheidung über Krieg und Frieden zu

spielen sucht, so muß gesagt werden, daß oft ganze Nationen noch mehr wie ihre Fürsten enthusiasmirt und in Leidenschaft gesetzt werden können. In England hat mehrmals das ganze Volk auf Krieg gedrungen, und gewissermaßen die Minister genöthigt ihn zu führen. Die Popularität von Pitt kam daher, daß er das, was die Nation damals wollte, zu treffen wußte. Erst späterhin hat hier die Abkühlung das Bewußtseyn hervorgebracht, daß der Krieg unnütz und unnöthig war, und ohne Berechnung der Mittel angefangen worden. Der Staat ist überdieß nicht nur mit einem andern im Verhältniß, sondern mit mehreren; und die Verwickelungen der Verhältnisse werden so delikat, daß sie nur von der Spitze aus behandelt werden können.

B. Das äußere Staatsrecht.

§. 330.

Das äußere Staatsrecht geht von dem Verhältnisse selbstständiger Staaten aus; was an und für sich in demselben ist, erhält daher die Form des Sollens, weil, daß es wirklich ist, auf unterschiedenen souverainen Willen beruht.

Zusatz. Staaten sind keine Privatpersonen, sondern vollkommen selbstständige Totalitäten an sich, und so stellt sich ihr Verhältniß anders, als ein bloß moralisches und privatrechtliches. Man hat oft die Staaten privatrechtlich und moralisch haben wollen, aber bei Privatpersonen ist die Stellung so, daß sie über sich ein Gericht haben, das das, was an sich Recht ist, realisirt. Nun soll ein Staatsverhältniß zwar auch an sich rechtlich seyn, aber in der Weltlichkeit soll das Ansichseyende auch Gewalt haben. Da nun keine Gewalt vorhanden ist, welche gegen den Staat entscheidet, was an sich Recht ist, und die diese

Entſcheidung verwirklicht, ſo muß es in dieſer Beziehung immer beim Sollen bleiben. Das Verhältniß von Staaten iſt das von Selbſtſtändigkeiten, die zwiſchen ſich ſtipuliren, aber zugleich über dieſen Stipulationen ſtehen.

§. 331.

Das Volk als Staat iſt der Geiſt in ſeiner ſubſtantiellen Vernünftigkeit und unmittelbaren Wirklichkeit, daher die abſolute Macht auf Erden; ein Staat iſt folglich gegen den andern in ſouverainer Selbſtſtändigkeit. Als ſolcher für den andern zu ſeyn, d. i. von ihm anerkannt zu ſeyn, iſt ſeine erſte abſolute Berechtigung. Aber dieſe Berechtigung iſt zugleich nur formell, und die Forderung dieſer Anerkennung des Staats, bloß weil er ein ſolcher ſey, abſtrakt; ob er ein ſo an und für ſich Seyendes in der That ſey, kommt auf ſeinen Inhalt, Verfaſſung, Zuſtand an, und die Anerkennung, als eine Identität beider enthaltend, beruht ebenſo auf der Anſicht und dem Willen des Andern.

So wenig der Einzelne eine wirkliche Perſon iſt ohne Relation zu anderen Perſonen (§. 71 u. ſonſt); ſo wenig iſt der Staat ein wirkliches Individuum ohne Verhältniß zu anderen Staaten (§. 322). Die Legitimität eines Staats und näher, inſofern er nach Außen gekehrt iſt, ſeiner fürſtlichen Gewalt, iſt einer Seits ein Verhältniß, das ſich ganz nach Innen bezieht (ein Staat ſoll ſich nicht in die inneren Angelegenheiten des anderen miſchen) — anderer Seits muß ſie ebenſo weſentlich durch die Anerkennung der anderen Staaten vervollſtändigt werden. Aber dieſe Anerkennung fordert eine Garantie, daß er die anderen, die ihn anerkennen ſollen, gleichfalls anerkenne, d. i. ſie in ihrer Selbſtſtändigkeit reſpektiren werde, und ſomit kann es ihnen nicht gleichgültig ſeyn, was in ſeinem Innern vorgeht. — Bei einem nomadiſchen Volke z. B., überhaupt bei einem ſolchen, das auf einer niedern Stufe der Kultur

ſteht, tritt ſogar die Frage ein, in wiefern es als ein Staat betrachtet werden könne. Der religiöſe Geſichtspunkt (ehemahls bei dem jüdiſchen Volke, den mahomedaniſchen Völkern) kann noch eine höhere Entgegenſetzung enthalten, welche die allgemeine Identität, die zur Anerkennung gehört, nicht zuläßt.

Zuſatz. Wenn Napoleon vor dem Frieden von Campoformio ſagte: „Die franzöſiſche Republik bedarf keiner Anerkennung, ſo wenig wie die Sonne anerkannt zu werden braucht," ſo liegt in dieſen Worten weiter nichts, als eben die Stärke der Exiſtenz, die ſchon die Gewähr der Anerkennung mit ſich führt, ohne daß ſie ausgeſprochen wurde.

§. 332.

Die unmittelbare Wirklichkeit, in der die Staaten zu einander ſind, beſondert ſich zu mannigfaltigen Verhältniſſen, deren Beſtimmung von der beiderſeitigen ſelbſtſtändigen Willkür ausgeht, und ſomit die formelle Natur von Verträgen überhaupt hat. Der Stoff dieſer Verträge iſt jedoch von unendlich geringerer Mannigfaltigkeit, als in der bürgerlichen Geſellſchaft, in der die Einzelnen nach den vielfachſten Rückſichten in gegenſeitiger Abhängigkeit ſtehen, da hingegen ſelbſtſtändige Staaten vornehmlich ſich in ſich befriedigende Ganze ſind.

§. 333.

Der Grundſatz des Völkerrechts, als des allgemeinen, an und für ſich zwiſchen den Staaten gelten ſollenden Rechts, zum Unterſchiede von dem beſondern Inhalt der poſitiven Traktate, iſt, daß die Traktate, als auf welchen die Verbindlichkeiten der Staaten gegen einander beruhen, gehalten werden ſollen. Weil aber deren Verhältniß ihre Souverainetät zum Princip hat, ſo ſind ſie inſofern im Naturzuſtande gegen einander, und ihre Rechte haben nicht in einem allgemeinen zur Macht über ſie konſtituirten, ſondern in ihrem beſondern

Willen ihre Wirklichkeit. Jene allgemeine Beſtimmung bleibt daher beim Sollen und der Zuſtand wird eine Abwechſelung von dem den Traktaten gemäßen Verhältniſſe, und von der Aufhebung deſſelben.

Es giebt keinen Prätor, höchſtens Schiedsrichter und Vermittler zwiſchen Staaten, und auch dieſe nur zufälligerweiſe, d. i. nach beſondern Willen. Die Kantiſche Vorſtellung eines ewigen Friedens durch einen Staatenbund, welcher jeden Streit ſchlichtete, und als eine von jedem einzelnen Staate anerkannte Macht jede Mißhelligkeit beilegte, und damit die Entſcheidung durch Krieg unmöglich machte, ſetzt die Einſtimmung der Staaten voraus, welche auf moraliſchen, religiöſen oder welchen Gründen und Rückſichten, überhaupt immer auf beſondern ſouverainen Willen beruhte, und dadurch mit Zufälligkeit behaftet bliebe.

§. 334.

Der Streit der Staaten kann deswegen, inſofern die beſonderen Willen keine Uebereinkunft finden, nur durch Krieg entſchieden werden. Welche Verletzungen aber, deren in ihrem weit umfaſſenden Bereich und bei den vielſeitigen Beziehungen durch ihre Angehörigen, leicht und in Menge vorkommen können, als beſtimmter Bruch der Traktate oder Verletzung der Anerkennung und Ehre anzuſehen ſeyen, bleibt ein an ſich Unbeſtimmbares, indem ein Staat ſeine Unendlichkeit und Ehre in jede ſeiner Einzelnheiten legen kann, und um ſo mehr zu dieſer Reizbarkeit geneigt iſt, je mehr eine kräftige Individualität durch lange innere Ruhe dazu getrieben wird, ſich einen Stoff der Thätigkeit nach Außen zu ſuchen und zu ſchaffen.

§. 335.

Ueberdem kann der Staat als Geiſtiges überhaupt nicht dabei ſtehen bleiben, bloß die Wirklichkeit der Verletzung beachten zu wollen, ſondern es kommt die Vorſtellung von einer ſolchen als einer von einem andern Staate drohenden Ge-

fahr, mit dem Herauf- und Hinabgehen an größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeiten, Vermuthungen der Absichten u. s. f. als Ursache von Zwisten hinzu.

§. 336.

Indem die Staaten in ihrem Verhältnisse der Selbstständigkeit als besondere Willen gegen einander sind, und das Gelten der Traktate selbst hierauf beruht, der besondere Wille des Ganzen aber nach seinem Inhalte sein Wohl überhaupt ist, so ist dieses das höchste Gesetz in seinem Verhalten zu anderen, um so mehr, als die Idee des Staats eben dieß ist, daß in ihr der Gegensatz von dem Rechte als abstrakter Freiheit, und vom erfüllenden besondern Inhalte, dem Wohl, aufgehoben sey, und die erste Anerkennung der Staaten (§. 331) auf sie als konkrete Ganze geht.

§. 337.

Das substantielle Wohl des Staats ist sein Wohl als eines besondern Staats in seinem bestimmten Interesse und Zustande und den ebenso eigenthümlichen äußeren Umständen nebst dem besonderen Traktaten-Verhältnisse; die Regierung ist somit eine besondere Weisheit, nicht die allgemeine Vorsehung (vergl. §. 324 Anm.) — so wie der Zweck im Verhältnisse zu anderen Staaten und das Princip für die Gerechtigkeit der Kriege und Traktate nicht ein allgemeiner (philanthropischer) Gedanke, sondern das wirklich gekränkte oder bedrohte Wohl in seiner bestimmten Besonderheit ist.

Es ist zu einer Zeit der Gegensatz von Moral und Politik, und die Forderung, daß die zweite der erstern gemäß sey, viel besprochen worden. Hierher gehört nur, darüber überhaupt zu bemerken, daß das Wohl eines Staats eine ganz andere Berechtigung hat als das Wohl des Einzelnen, und die sittliche Substanz, der Staat, ihr Daseyn d. i. ihr Recht unmittelbar in einer nicht abstrakten sondern in konkreter Existenz hat, und daß nur diese konkrete Existenz,

nicht einer der vielen für moraliſche Gebote gehaltenen allgemeinen Gedanken, Princip ihres Handelns und Benehmens ſeyn kann. Die Anſicht von dem vermeintlichen Unrechte, das die Politik immer in dieſem vermeintlichen Gegenſatze haben ſoll, beruht noch vielmehr auf der Seichtigkeit der Vorſtellungen von Moralität, von der Natur des Staats und deſſen Verhältniſſe zum moraliſchen Geſichtspunkte.

§. 338.

Darin, daß die Staaten ſich als ſolche gegenſeitig anerkennen, bleibt auch im Kriege, dem Zuſtande der Rechtloſigkeit, der Gewalt und Zufälligkeit, ein Band, in welchem ſie an und für ſich ſeyend für einander gelten, ſo daß im Kriege ſelbſt der Krieg als ein Vorübergehenſollendes beſtimmt iſt. Er enthält damit die völkerrechtliche Beſtimmung, daß in ihm die Möglichkeit des Friedens erhalten, ſomit z. B. die Geſandten reſpektirt, und überhaupt, daß er nicht gegen die inneren Inſtitutionen und das friedliche Familien- und Privat-Leben, nicht gegen die Privat-Perſonen geführt werde.

Zuſatz. Die neueren Kriege werden daher menſchlich geführt, und die Perſon iſt nicht in Haß, der Perſon gegenüber. Höchſtens treten perſönliche Feindſeligkeiten bei Vorpoſten ein, aber in dem Heere als Heer iſt die Feindſchaft etwas Unbeſtimmtes, das gegen die Pflicht, die jeder an dem Anderen achtet, zurücktritt.

§. 339.

Sonſt beruht das gegenſeitige Verhalten im Kriege (z. B. daß Gefangene gemacht werden) und was im Frieden ein Staat den Angehörigen eines Andern an Rechten für den Privat-Verkehr einräumt u. ſ. f., vornehmlich auf den Sitten der Nationen, als der innern unter allen Verhältniſſen ſich erhaltenden Allgemeinheit des Betragens.

Zuſatz. Die europäiſchen Nationen bilden eine Familie nach dem allgemeinen Principe ihrer Geſetzgebung, ihrer Sitten, ihrer Bildung und ſo modificirt ſich hiernach das völkerrechtliche Betragen in einem Zuſtande, wo ſonſt das gegenſeitige Zufügen von Uebeln das Herrſchende iſt. Das Verhältniß von Staaten zu Staaten iſt ſchwankend: es iſt kein Prätor vorhanden, der da ſchlichtet: der höhere Prätor iſt allein der allgemeine an und für ſich ſeyende Geiſt, der Weltgeiſt.

§. 340.

In das Verhältniß der Staaten gegeneinander, weil ſie darin als beſondere ſind, fällt das höchſt bewegte Spiel der innern Beſonderheit der Leidenſchaften, Intereſſen, Zwecke, der Talente und Tugenden, der Gewalt, des Unrechts und der Laſter, wie der äußern Zufälligkeit, in den größten Dimenſionen der Erſcheinung, — ein Spiel, worin das ſittliche Ganze ſelbſt, die Selbſtſtändigkeit des Staats, der Zufälligkeit ausgeſetzt wird. Die Principien der Volksgeiſter ſind um ihrer Beſonderheit willen, in der ſie als exiſtirende Individuen, ihre objektive Wirklichkeit und ihr Selbſtbewußtſeyn haben, überhaupt beſchränkte, und ihre Schickſale und Thaten in ihrem Verhältniſſe zu einander ſind die erſcheinende Dialektik der Endlichkeit dieſer Geiſter, aus welcher der allgemeine Geiſt, der Geiſt der Welt, als unbeſchränkt ebenſo ſich hervorbringt, als er es iſt, der ſein Recht, — und ſein Recht iſt das allerhöchſte, — an ihnen in der Weltgeſchichte, als dem Weltgerichte, ausübt.

C. Die Weltgeſchichte.

§. 341.

Das Element des Daſeyns des allgemeinen Geiſtes, welches in der Kunſt Anſchauung und Bild, in der Religion Gefühl und Vorſtellung, in der Philoſophie der reine, freie Gedanke iſt — iſt in der Weltgeſchichte die geiſtige Wirklichkeit

in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Aeußerlichkeit. Sie iſt ein Gericht, weil in ſeiner an und für ſich ſeyenden Allgemeinheit das Beſondere, die Penaten, die bürgerliche Geſellſchaft und die Völkergeiſter in ihrer bunten Wirklichkeit, nur als Ideelles ſind, und die Bewegung des Geiſtes in dieſem Elemente iſt, dieß darzuſtellen.

§. 342.

Die Weltgeſchichte iſt ferner nicht das bloße Gericht ſeiner Macht, d. i. die abſtrakte und vernunftloſe Nothwendigkeit eines blinden Schickſals, ſondern weil er an und für ſich Vernunft, und ihr Für-ſich-ſeyn im Geiſte Wiſſen iſt, iſt ſie die aus dem Begriffe nur ſeiner Freiheit nothwendige Entwickelung der Momente der Vernunft und damit ſeines Selbſtbewußtſeyns und ſeiner Freiheit, — die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geiſtes.

§. 343.

Die Geſchichte des Geiſtes iſt ſeine That, denn er iſt nur, was er thut, und ſeine That iſt, ſich und zwar hier als Geiſt ſich zum Gegenſtande ſeines Bewußtſeyns zu machen, ſich für ſich ſelbſt auslegend zu erfaſſen. Dieß Erfaſſen iſt ſein Seyn und Princip, und die Vollendung eines Erfaſſens iſt zugleich ſeine Entäußerung und ſein Uebergang. Der, formell ausgedrückt, von Neuem dieß Erfaſſen erfaſſende, und was daſſelbe iſt, aus der Entäußerung in ſich gehende Geiſt, iſt der Geiſt der höhern Stufe gegen ſich, wie er in jenem erſtern Erfaſſen ſtand.

Die Frage über die Perfektibilität und Erziehung des Menſchengeſchlechts fällt hierher. Diejenigen, welche dieſe Perfektibilität behauptet haben, haben etwas von der Natur des Geiſtes geahnet, ſeiner Natur, *Γνῶθι σεαυτὸν* zum Geſetze ſeines Seyns zu haben, und indem er das erfaßt, was er iſt, eine höhere Geſtalt als dieſe, die ſein Seyn ausmachte, zu ſeyn. Aber denen, welche dieſen Gedanken verwerfen, iſt der Geiſt ein leeres Wort

geblieben, so wie die Geschichte ein oberflächliches Spiel zufälliger sogenannter nur menschlicher Bestrebungen und Leidenschaften. Wenn sie dabei auch in den Ausdrücken von Vorsehung und Plan der Vorsehung den Glauben eines höhern Waltens aussprechen, so bleiben dieß unerfüllte Vorstellungen, indem sie auch ausdrücklich den Plan der Vorsehung für ein ihnen Unerkennbares und Unbegreifliches ausgeben.

§. 344.

Die Staaten, Völker und Individuen in diesem Geschäfte des Weltgeistes stehen in ihrem besondern bestimmten Principe auf, das an ihrer Verfassung und der ganzen Breite ihres Zustandes seine Auslegung und Wirklichkeit hat, deren sie sich bewußt und in deren Interesse vertieft, sie zugleich bewußtlose Werkzeuge und Glieder jenes innern Geschäfts sind, worin diese Gestalten vergehen, der Geist an und für sich aber sich den Uebergang in seine nächste höhere Stufe vorbereitet und erarbeitet.

§. 345.

Gerechtigkeit und Tugend, Unrecht, Gewalt und Laster, Talente und ihre Thaten, die kleinen und die großen Leidenschaften, Schuld und Unschuld, Herrlichkeit des individuellen und des Volkslebens, Selbstständigkeit, Glück und Unglück der Staaten und der Einzelnen haben in der Sphäre der bewußten Wirklichkeit ihre bestimmte Bedeutung und Werth, und finden darin ihr Urtheil und ihre, jedoch unvollkommene, Gerechtigkeit. Die Weltgeschichte fällt außer diesen Gesichtspunkten; in ihr erhält dasjenige nothwendige Moment der Idee des Weltgeistes, welches gegenwärtig seine Stufe ist, sein absolutes Recht, und das darin lebende Volk und dessen Thaten erhalten ihre Vollführung, und Glück und Ruhm.

§. 346.

Weil die Geschichte die Gestaltung des Geistes in Form

des Geſchehens, der unmittelbaren natürlichen Wirklichkeit iſt, ſo ſind die Stufen der Entwickelung als unmittelbare natürliche Principien vorhanden, und dieſe, weil ſie natürliche ſind, ſind als eine Vielheit außer einander, ſomit ferner ſo, daß Einem Volke eines derſelben zukommt, — ſeine geographiſche und anthropologiſche Exiſtenz.

§. 347.

Dem Volke, dem ſolches Moment als natürliches Princip zukommt, iſt die Vollſtreckung deſſelben in dem Fortgange des ſich entwickelnden Selbſtbewußtſeyns des Weltgeiſtes übertragen. Dieſes Volk iſt in der Weltgeſchichte, für dieſe Epoche, — und es kann (§. 346) in ihr nur Einmal Epoche machen, das Herrſchende. Gegen dieß ſein abſolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwickelungsſtufe des Weltgeiſtes zu ſeyn, ſind die Geiſter der andern Völker rechtlos, und ſie, wie die, deren Epoche vorbei iſt, zählen nicht mehr in der Weltgeſchichte.

Die ſpecielle Geſchichte eines welthiſtoriſchen Volks enthält Theils die Entwickelung ſeines Princips von ſeinem kindlichen eingehüllten Zuſtande aus bis zu ſeiner Blüthe, wo es zum freien ſittlichen Selbſtbewußtſeyn gekommen, nun in die allgemeine Geſchichte eingreift — Theils auch die Periode des Verfalls und Verderbens; — denn ſo bezeichnet ſich an ihm das Hervorgehen eines höheren Princips als nur des Negativen ſeines eigenen. Damit wird der Uebergang des Geiſtes in jenes Princip und ſo der Weltgeſchichte an ein anderes Volk angedeutet, — eine Periode, von welcher aus jenes Volk das abſolute Intereſſe verloren hat, das höhere Princip zwar dann auch poſitiv in ſich aufnimmt und ſich hineinbildet, aber darin als in einem Empfangenen nicht mit immanenter Lebendigkeit und Friſche ſich verhält, — vielleicht ſeine Selbſtſtändigkeit verliert, vielleicht auch ſich als beſonderer Staat oder ein Kreis

von Staaten, fortsetzt oder fortschleppt, und in mannigfaltigen innern Versuchen und äußern Kämpfen nach Zufall herumschlägt.

§. 348.

An der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen, stehen Individuen als die das Substantielle verwirklichenden Subjektivitäten (§. 279 Anm. S. 369). Als diesen Lebendigkeiten der substantiellen That des Weltgeistes und so unmittelbar identisch mit derselben, ist sie ihnen selbst verborgen und nicht Objekt und Zweck (§. 344); sie haben auch die Ehre derselben und Dank nicht bei ihrer Mitwelt (ebendas.), noch bei der öffentlichen Meinung der Nachwelt, sondern als formelle Subjektivitäten nur bei dieser Meinung ihren Theil als unsterblichen Ruhm.

§. 349.

Ein Volk ist zunächst noch kein Staat, und der Uebergang einer Familie, Horde, Stammes, Menge u. s. f. in den Zustand eines Staats macht die formelle Realisirung der Idee überhaupt in ihm aus. Ohne diese Form ermangelt es als sittliche Substanz, die es an sich ist, der Objektivität, in Gesetzen, als gedachten Bestimmungen, ein allgemeines und allgemeingültiges Daseyn für sich und für die Anderen zu haben, und wird daher nicht anerkannt; seine Selbstständigkeit, als ohne objektive Gesetzlichkeit und für sich feste Vernünftigkeit nur formell, ist nicht Souverainetät.

Auch in der gewöhnlichen Vorstellung nennt man einen patriarchalischen Zustand nicht eine Verfassung, noch ein Volk in diesem Zustande einen Staat, noch seine Unabhängigkeit Souverainetät. Vor den Anfang der wirklichen Geschichte fällt daher einer Seits die interesselose, dumpfe Unschuld, anderer Seits die Tapferkeit des formellen Kampfs des Anerkennens und der Rache (vergl. §. 331 u. S. 96).

§. 350.

In geſetzlichen Beſtimmungen und in objektiven Inſtitutionen, von der Ehe und dem Ackerbau ausgehend (ſ. §. 203 Anm.), hervorzutreten, iſt das abſolute Recht der Idee, es ſey, daß die Form dieſer ihrer Verwirklichung als göttliche Geſetzgebung und Wohlthat, oder als Gewalt und Unrecht erſcheine; — dieß Recht iſt das Heroenrecht zur Stiftung von Staaten.

§. 351.

Aus derſelben Beſtimmung geſchieht, daß civiliſirte Nationen andere, welche ihnen in den ſubſtantiellen Momenten des Staats zurückſtehen, (Viehzuchttreibende die Jägervölker, die Ackerbauenden beide u. ſ. f.) als Barbaren mit dem Bewußtſeyn eines ungleichen Rechts, und deren Selbſtſtändigkeit als etwas Formelles betrachten und behandeln.

In den Kriegen und Streitigkeiten, die unter ſolchen Verhältniſſen entſpringen, macht daher das Moment, daß ſie Kämpfe des Anerkennens in Beziehung auf einen beſtimmten Gehalt ſind, den Zug aus, der ihnen eine Bedeutung für die Weltgeſchichte giebt.

§. 352.

Die konkreten Ideen, die Völkergeiſter, haben ihre Wahrheit und Beſtimmung in der konkreten Idee, wie ſie die abſolute Allgemeinheit iſt, — dem Weltgeiſt, um deſſen Thron ſie als die Vollbringer ſeiner Verwirklichung, und als Zeugen und Zierrathen ſeiner Herrlichkeit ſtehen. Indem er als Geiſt nur die Bewegung ſeiner Thätigkeit iſt, ſich abſolut zu wiſſen, hiermit ſein Bewußtſeyn von der Form der natürlichen Unmittelbarkeit zu befreien und zu ſich ſelbſt zu kommen, ſo ſind die Principien der Geſtaltungen dieſes Selbſtbewußtſeyns in dem Gange ſeiner Befreiung, — der welthiſtoriſchen Reiche, Viere.

§. 353.

In der erſten als unmittelbaren Offenbarung hat er

zum Princip die Gestalt des *substantiellen* Geistes, als der Identität, in welcher die Einzelnheit in ihr Wesen versenkt und für sich unberechtigt bleibt. —

Das *zweite* Princip ist das Wissen dieses substantiellen Geistes, so daß er der positive Inhalt und Erfüllung und das *Fürsichseyn* als die lebendige *Form* desselben ist, die *schöne* sittliche Individualität. —

Das *dritte* ist das in sich Vertiefen des wissenden Fürsichseyns zur *abstrakten Allgemeinheit* und damit zum unendlichen *Gegensatze* gegen die somit ebenso Geist-verlassene Objektivität. —

Das Princip der *vierten* Gestaltung ist das Umschlagen dieses Gegensatzes des Geistes, in seiner Innerlichkeit seine Wahrheit und konkretes Wesen zu empfangen und in der Objektivität einheimisch und versöhnt zu seyn, und weil dieser zur ersten Substantialität zurückgekommene Geist der *aus dem unendlichen Gegensatze zurückgekehrte* ist, diese seine Wahrheit als Gedanke und als Welt gesetzlicher Wirklichkeit zu erzeugen und zu wissen.

§. 354.

Nach diesen vier Principien sind der welthistorischen Reiche die Viere: 1) das *orientalische*, 2) das *griechische*, 3) das *römische*, 4) das *germanische*.

§. 355.

1) *Das orientalische Reich.*

Dieß erste Reich ist die vom patriarchalischen Naturganzen ausgehende, in sich ungetrennte, substantielle Weltanschauung, in der die weltliche Regierung Theokratie, der Herrscher auch Hoherpriester oder Gott, Staatsverfassung und Gesetzgebung zugleich Religion, so wie die religiösen und moralischen Gebote oder vielmehr Gebräuche ebenso Staats- und Rechtsgesetze sind. In der Pracht dieses Ganzen geht die individuelle Persönlichkeit rechtlos unter, die äußere Natur ist unmittelbar göttlich

oder ein Schmuck des Gottes, und die Geſchichte der Wirklichkeit Poeſie. Die nach den verſchiedenen Seiten der Sitten, Regierung und des Staats hin ſich entwickelnden Unterſchiede werden, an der Stelle der Geſetze, bei einfacher Sitte, ſchwerfällige, weitläufige, abergläubiſche Ceremonien, — Zufälligkeiten perſönlicher Gewalt und willkürlichen Herrſchens, und die Gegliederung in Stände eine natürliche Feſtigkeit von Kaſten. Der orientaliſche Staat iſt daher nur lebendig in ſeiner Bewegung, welche, da in ihm ſelbſt nichts ſtät und, was feſt iſt, verſteinert iſt, nach Außen geht, ein elementariſches Toben und Verwüſten wird. Die innerliche Ruhe iſt ein Privatleben und Verſinken in Schwäche und Ermattung.

Das Moment der noch ſubſtantiellen, natürlichen Geiſtigkeit in der Staatsbildung, das als Form in der Geſchichte jedes Staats den abſoluten Ausgangspunkt macht, iſt an den beſonderen Staaten geſchichtlich zugleich mit tiefem Sinn und mit Gelehrſamkeit, in der Schrift: Vom Untergange der Naturſtaaten. Berlin 1812. (vom Hrn. Dr. Stuhr) hervorgehoben und nachgewieſen, und damit der vernünftigen Betrachtung der Geſchichte der Verfaſſung und der Geſchichte überhaupt der Weg gebahnt. Das Princip der Subjektivität und ſelbſtbewußten Freiheit iſt dort gleichfalls in der germaniſchen Nation aufgezeigt, jedoch, indem die Abhandlung nur bis zum Untergang der Naturſtaaten geht, auch nur bis dahin geführt, wo es Theils als unruhige Beweglichkeit, menſchliche Willkür und Verderben, Theils in ſeiner beſondern Geſtalt als Gemüth erſcheint, und ſich nicht bis zur Objektivität der ſelbſtbewußten Subſtantialität, zu organiſcher Geſetzlichkeit, entwickelt hat.

§. 356.

2) Das griechiſche Reich.

Dieſes hat jene ſubſtantielle Einheit des Endlichen und

Unendlichen, aber nur zur myſteriöſen, in dumpfe Erinnerung, in Höhlen und in Bilder der Tradition zurückgedrängten Grundlage, welche aus dem ſich unterſcheidenden Geiſte zur individuellen Geiſtigkeit und in den Tag des Wiſſens herausgeboren, zur Schönheit und zur freien und heitern Sittlichkeit gemäßigt und verklärt iſt. In dieſer Beſtimmung geht ſomit das Princip perſönlicher Individualität ſich auf, noch als nicht in ſich ſelbſt befangen, ſondern in ſeiner idealen Einheit gehalten; — Theils zerfällt das Ganze darum in einen Kreis beſonderer Volksgeiſter, Theils iſt einer Seits die letzte Willensentſchließung noch nicht in die Subjektivität des für ſich ſeyenden Selbſtbewußtſeyns, ſondern in eine Macht, die höher und außerhalb deſſelben ſey, gelegt (vergl. §. 279 Anm.), und anderer Seits iſt die dem Bedürfniſſe angehörige Beſonderheit noch nicht in die Freiheit aufgenommen, ſondern an einen Sklavenſtand ausgeſchloſſen.

§. 357.

3) Das römiſche Reich.

In dieſem Reiche vollbringt ſich die Unterſcheidung zur unendlichen Zerreißung des ſittlichen Lebens in die Extreme perſönlichen privaten Selbſtbewußtſeyns und abſtrakter Allgemeinheit. Die Entgegenſetzung, ausgegangen von der ſubſtantiellen Anſchauung einer Ariſtokratie gegen das Princip freier Perſönlichkeit in demokratiſcher Form, entwickelt ſich nach jener Seite zum Aberglauben und zur Behauptung kalter, habſüchtiger Gewalt, nach dieſer zur Verdorbenheit eines Pöbels, und die Auflöſung des Ganzen endigt ſich in das allgemeine Unglück und den Tod des ſittlichen Lebens, worin die Völker-Individualitäten in der Einheit eines Pantheons erſterben, alle Einzelne zu Privatperſonen und zu Gleichen mit formellem Rechte herabſinken, welche hiermit nur eine abſtrakte ins Ungeheure ſich treibende Willkür zuſammenhält.

§. 358.

4) Das germaniſche Reich.

Aus dieſem Verluſte ſeiner ſelbſt und ſeiner Welt und dem unendlichen Schmerz deſſelben, als deſſen Volk das iſraelitiſche bereit gehalten war, erfaßt der in ſich zurückgedrängte Geiſt in dem Extreme ſeiner abſoluten Negativität, dem an und für ſich ſeyenden Wendepunkt, die unendliche Poſitivität dieſes ſeines Innern, das Princip der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur, die Verſöhnung als der innerhalb des Selbſtbewußtſeyns und der Subjektivität erſchienenen objektiven Wahrheit und Freiheit, welche dem nordiſchen Princip der germaniſchen Völker zu vollführen übertragen wird.

§. 359.

Die Innerlichkeit des Princips, als die noch abſtrakte, in Empfindung als Glauben, Liebe und Hoffnung exiſtirende, Verſöhnung und Löſung alles Gegenſatzes, entfaltet ihren Inhalt, ihn zur Wirklichkeit und ſelbſtbewußten Vernünftigkeit zu erheben, zu einem vom Gemüthe, der Treue und Genoſſenſchaft Freier ausgehenden weltlichen Reiche, das in dieſer ſeiner Subjektivität ebenſo ein Reich der für ſich ſeyenden rohen Willkür und der Barbarei der Sitten iſt — gegenüber einer jenſeitigen Welt, einem intellektuellen Reiche, deſſen Inhalt wohl jene Wahrheit ſeines Geiſtes, aber als noch ungedacht in die Barbarei der Vorſtellung gehüllt iſt, und als geiſtige Macht über das wirkliche Gemüth, ſich als eine unfreie fürchterliche Gewalt gegen daſſelbe verhält.

§. 360.

Indem in dem harten Kampfe dieſer im Unterſchiede, der hier ſeine abſolute Entgegenſetzung gewonnen, ſtehenden und zugleich in Einer Einheit und Idee wurzelnden Reiche, — das Geiſtliche die Exiſtenz ſeines Himmels zum irdiſchen Diesſeits und zur gemeinen Weltlichkeit, in der Wirklichkeit und in der

Vorſtellung, degradirt, — das Weltliche dagegen ſein abſtraktes Fürſichſeyn zum Gedanken und dem Principe vernünftigen Seyns und Wiſſens, zur Vernünftigkeit des Rechts und Geſetzes hinaufbildet, iſt an ſich der Gegenſatz zur markloſen Geſtalt geſchwunden; die Gegenwart hat ihre Barbarei und unrechtliche Willkür und die Wahrheit hat ihr Jenſeits und ihre zufällige Gewalt abgeſtreift, ſo daß die wahrhafte Verſöhnung objektiv geworden, welche den Staat zum Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet, worin das Selbſtbewußtſeyn die Wirklichkeit ſeines ſubſtantiellen Wiſſens und Wollens in organiſcher Entwickelung, wie in der Religion das Gefühl und die Vorſtellung dieſer ſeiner Wahrheit als idealer Weſenheit, in der Wiſſenſchaft aber die freie begriffene Erkenntniß dieſer Wahrheit als Einer und derſelben in ihren ſich ergänzenden Manifeſtationen, dem Staate, der Natur und der ideellen Welt, findet.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Bücher,

welche in demselben Verlage erschienen sind:

Beiträge zur Revision der Preußischen Gesetzgebung;

herausgegeben von Eduard Gans.

(Erster Band in 6 Abtheilungen.) 1830 — 1832. 3½ Rthlr.

Der Herr Herausgeber sagt unter anderm in der Anzeige, welche er über die Herausgabe dieses Werkes erließ:

„Wir stehen nun am Vorabend einer neuen Umarbeitung oder Umschmelzung unserer Gesetzgebung. Männer, die mit praktischer Einsicht Gelehrsamkeit und redlichen Willen verbinden, sind durch das Vertrauen des Königs zu dem wichtigen Werke berufen worden. Was von der großen Arbeit stehen bleiben wird, welche die Väter vollendeten, wie das Neue dem Alten sich einfügen und einordnen kann, ob zur größeren Fülle des Inhalts auch die strengere Schärfe der Form sich mag gesellen lassen, ob die Lücken und Ueberflüssigkeiten, welche die Erfahrung angegeben, ihre Ausfüllung oder Beseitigung finden, ob endlich die vielfachen Bereicherungen, die uns die Geschichte auch anderer Völker zugeführt, eine Berücksichtigung zu erwarten haben: diese Fragen sind es, welche das Vaterland, und vor Allem seine Juristen beschäftigen.

Bei der Wichtigkeit dieser Gegenstände kann es daher nicht für unbescheiden gehalten werden, wenn sich auch die Theorie derselben bemächtigt: sie macht weder Anspruch auf unmittelbaren Erfolg, noch daß sie mit ihren Vorschlägen und Arbeiten gehört werde: sie bescheidet sich bloß, für sich zu seyn, und wenn sie es unternimmt, die großen Fragen, welche die Zeit erfüllen, auch vor das Forum der Wissenschaft zu bringen, so geschieht es, weil diese wesentlich allgemein ist, ihre Allgemeinheit aber einbüßen würde, wenn sie keinen lebendigen Antheil an Demjenigen nähme, was als das nächste Interesse betrachtet wird.

Aus dem angegebenen Gesichtspunkte hat sich der Unterzeichnete zur Herausgabe einer fortlaufenden und in Abtheilungen auszugebenden Schrift entschlossen, welche die Kritik und Revision der verschiedenen Seiten der Preußischen Gesetzgebung zu ihrem Gegenstande haben soll. Ein Freund seiner Zeit, und der Gegenwart überhaupt, hat der Unterzeichnete niemals begreifen können, warum die Rechtswissenschaft sich bisher so fern von derselben gehalten, und es vorgezogen hat, dem Gewesenen alle ihre Kräfte zuzuwenden. Unsere Zustände und Verhältnisse dürfen wenigstens eben so sehr darauf Anspruch machen, wissenschaftlich betrachtet zu werden, als das, was die entferntere Vergangenheit darbietet.

Die angekündigte Schrift wird sich über das Civilrecht,

wie über den Proceß, über das Criminalrecht und Staatsrecht verbreiten; sie unterscheidet sich von den ehrenwerthen Arbeiten, die bereits über das Preußische Recht erscheinen, vornehmlich durch ihre beständige Hinsicht auf die Gesetzgebung; es sollen nicht sowohl historische Abhandlungen, die das bestehende Recht aus sich erläutern, aufgenommen werden, als Urtheile über die Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit der heutigen Gesetzgebung. Das historische Moment ist nicht ausgeschlossen, aber zum erläuternden Mittel herabgesetzt.

Trotz dem soll weder der Form noch dem Inhalte eine Fessel angelegt werden. Ob man in größeren Abhandlungen, oder in kleineren mehr aphoristischen Bemerkungen sich aussprechen wolle, ob man die verschiedenen Ansichten philosophisch oder historisch zu begründen geneigt sey, wird bei der Aufnahme gleichgeachtet werden. Es ist die Mannigfaltigkeit und der frischeste Wechsel gerade das Wünschenswerthe. Weitläuftigere Auseinandersetzungen sollen durch Kritiken über das Geleistete abgelöst, und diese wiederum durch Vorschläge, die mehr die stylistische Fassung zum Gegenstande haben, unterbrochen werden."

Die sechs Abtheilungen des ersten Bandes enthalten folgende Aufsätze:

Abth. I. Vom Herausgeber: Einleitung. — Vom Finden. — Vom unrechtfertigen Besitz. — Von der Culpa lata des bonae fidei possessor. — Ueber die bona fides bei der Verjährung durch non usus. — Die Richter als Geschworne. — Ferner: Ueber die Handlungsfirmen (ein Gutachten).

Abth. II. Vom Herausgeber: Ueber die Einleitung zum Preuß. Landrecht. — Von der Ehe mit einer Resolutivbedingung. — Von der Stellung und dem Princip des Preuß. Erbrechts. — Von der testamentifactio der Verschwender. — Von den unmöglichen Bedingungen bei letztwilligen Verordnungen. — Von der Beute. — Ueber Spiele und Wetten. — Ferner: Ueber Actien-Gesellschaften (ein Gutachten). — Ueber das Preuß. Criminalrecht, von — y —.

Abth. III. Ueber die wahrhaft geschichtliche Entstehung und Bedeutung des Preuß. Rechts in materieller und formeller Beziehung. Ein Wink für die Revisoren, vom Oberlandesgerichtsrath Bornemann in Greifswald. — Ueber die Preuß. Städteordnung; eine Recension vom Herausgeber.

Abth. IV. Vom Herausgeber: Ueber das Amt der Referendarien und Auskultatoren. — Ueber die Provinzialgesetze. — Ueber das Recht zur Aufführung gedruckter Theaterstücke. — Ferner: Ueber die Rechte des Fiskus, von — r —. Die Preußische Gesetzgebung in Forstsachen. Von dem Ober-Forstrathe Hrn. Dr. Pfeil. — Nachtrag zu dem Aufsatze des Hrn. Bornemann.

Abth. V. Vom dinglichen und persönlichen Recht. Vom Kammergerichts-Rath Bornemann. — Ueber den Ehevertrag. Vom Landgerichts-Präsident Artois. — Bemerkungen zur Lehre vom Eigenthum und von den Sachen. — Ueber die Untersuchungsmaxime des Preuß. Civilprocesses. (Eine Recension). — Von den Darlehnen der Schauspieler.

Abth. VI. Ueber das gesetzliche Pfandrecht des Vermiethers an den invectis et illatis des Miethers. Vom Kammerger.-Referendar. Gärtner. — Bemerkungen zu den §§. 7 bis 15 des Th. II. des Tit. 26 des A. P. L. R. Von — g. — Einige Bemerkungen zum Tit. 19 der Proceß-Ordnung, namentlich in Bezug auf §. 359 A. L. R. Th. I. Tit. 16. Von — n.

Ancillon, F., einige akademische Gelegenheitsschriften, nämlich: Denkschrift auf E. Fd. Klein. — Ueber die Philosophie der Gesetzgebung. — Ueber wahre Größe. gr. 8. 1815. ⅓ Rthlr.

Ancillon, F., über Souverainität und Staatsverfassungen. Ein Versuch zur Berichtigung einiger politischen Grundbegriffe. 2te Aufl. gr. 8. 1816. geh. ⅓ Rthlr.

Ancillon, F., über die Staatswissenschaft.

(Abhandlungen über: den Zweck des Staats; die Form des Staats; die bewegenden Principien des Staats.) gr. 8. 1820. geh. ⅔ Rthlr.

Ancillon, F., über den Geist der Staatsverfassungen und dessen Einfluß auf die Gesetzgebung.

(Erster Band.) gr. 8. 1825. geh. 1⅓ Rthlr.

F. Ancillon

Zur Vermittlung der Extreme in den Meinungen.

Erster Theil: Geschichte und Politik. gr. 8. 1828. 1⅔ Rthlr.

Zweiter Theil: Philosophie und Poesie. gr. 8. 1831. 1⅔ Rthlr.

In beiden Bänden finden sich folgende Aufsätze:

Bd. I. Einwirkung der klimatischen Verhältnisse auf den Menschen. — Ueber die Verdienste des Mittelalters. — Ueber

den Charakter und die Fortschritte des jetzigen Zeitalters. — Von der Gewalt der öffentlichen Meinung. — Ueber die Gesetzgebung der Presse. — Die Perfectibilität der bürgerlichen Gesellschaft, ihre Bedingungen und Triebfedern. — Begriff und Beurtheilung der politischen Revolutionen. — Ueber die vorbereitenden und bewirkenden Ursachen der französischen Revolution. — Einfluß der Freiheit auf den Flor der Litteratur und der Künste. — Von dem Begriff der Rechtmäßigkeit, im Staatswesen und in der Gesetzgebung. — Ueber die politischen Constitutionen. — Ueber die Beurtheilungen der englischen Verfassung.

Bd. II. Ueber die Grenzen der Wirksamkeit des Staats. — Ueber das Verhältniß des Idealen und der Wirklichkeit. — Ueber die classische und romantische Poesie, oder über die Leistungen der Poesie in den letzten Decennien. — Ueber das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern in der menschlichen Erkenntniß. — Ueber Idealismus, Materialismus und Dualismus. — Ueber das Absolute und Relative. — Ueber Freiheit und Nothwendigkeit. — Ueber Eudämonismus und Ethik. — Ueber eigennützige und reine Liebe. — Ueber Glauben und Unglauben. — Ueber italienische und spanische Poesie in den fünf letzten Decennien.

Duncker, J. F. Ly., Standpunkte für die Philosophie und Critik der Ordnung und Gesetzgebung, zur Sicherstellung des unabänderlichen Grundgesetzes aller Staats-Vereine. 8. 1829. geh. 1 Rthlr.

Duncker, J. F. Ly., das Recht, aus dem Gesetz des Lebens als Leitfaden eines Gesetzbuchs entwickelt. 8. 1831. 2 Rthlr.

Gärtner, Gst. F., Kritik des Untersuchungs-Princips des Preußischen Civil-Processes. gr. 8. 1832. geh. 1 Rthlr.

„Noch niemals ist, glauben wir, eine Schrift über Preußisches Recht erschienen, worin das kritische Messer so tief angesetzt worden wäre, worin mit so vielem Scharfsinn und solcher dialektischen Kraft die Grundlagen einer Rechtsmaterie so wesentlich untergraben worden wären, als in der vorliegenden." Prof. Gans, Beiträge ꝛc. Bd. I. Abth. 5.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Philosophie der Geschichte.

Herausgegeben

von

D. Eduard Gans.

Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung denkbar.

Wilhelm von Humboldt.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1837.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollſtändige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förſter.

Neunter Band.

Τάληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγον.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1837.
Verlag von Duncker und Humblot.

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Vorrede des Herausgebers.

Die Publikation einer neuen Philosophie der Geschichte verlangt zuvörderst eine Rechenschaft darüber, daß unter allen Theilen der sogenannten praktischen Philosophie gerade dieser der am spätesten angebaute und am dürftigsten behandelte ist. Denn erst mit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts beginnt in Vico das Bestreben, der bis dahin Theils als eine Aufeinanderfolge zufälliger Begebenheiten, Theils als ein geglaubtes, aber unerkanntes Werk Gottes betrachteten Geschichte, den Gedanken ursprünglicher Gesetze und einer Vernunft unterzulegen, der die Freiheit des Menschengeschlechts so weit entfernt ist zu widersprechen, daß sie vielmehr den Boden ausmacht, auf dem jene sich erst hervorthun kann.

Diese Auseinandersetzung kann aber in wenigen und kurzen Angaben gefaßt werden. Die Gesetze des Seyns und Denkens, die Einrichtungen der Natur, die Erscheinungen der menschlichen Seele, selbst die Rechts- und Staatsformen; nicht minder die Gestalten der Kunst, und Gottes in dieser oder in jener Weise anerkanntes Daseyn haben von jeher den Menschen als etwas, wenn auch nicht in der Ansicht darüber, doch im Objekte, Festes und

Unwandelbares gegolten. Anders verhält es sich mit den Bewegungen der Geschichte. Die äußere Zufälligkeit des Emporkommens, oder Unterganges, die Siege, welche oft das Laster über die Tugend feiert, das abgedrungene Geständniß: Verbrechen seyen bisweilen der Menschheit von den ersprießlichsten Folgen gewesen, die Veränderlichkeit überhaupt, welche als die Hauptbegleiterin der Menschenschicksale betrachtet werden muß, lassen die Geschichte lange auf einem solchen Boden wechselvoller Willkühr erbaut glauben, auf einem solchen unsicheren und feuerspeienden Vulkane, daß man jede Bemühung, hier Regeln, Gedanken, Göttliches und Ewiges zu finden, für hineingetragene Spitzfindigkeit, für Seifenblasen aprioriſcher Konstruktion, oder für ein Spiel der Phantasie wird halten dürfen. Während man nicht ansteht Gott in den natürlichen Gegenständen zu bewundern, hält man es fast für eine Lästerung, ihn in Menschenschöpfungen und Menschenwerken zu erkennen; man glaubt Einzelnes und Willkührliches, das ja bei anderer Willkühr ganz anders hätte fallen können, über die Gebühr zu erheben, wenn man ihm einen Sinn zu Grunde legt, den es in der Leidenschaft seiner Urheber nicht hätte haben sollen, kurz man schaudert davor zurück, Werke der Freiheit und des menschlichen Geistes für Ewiges zu erklären, weil sie nur *diese* Festigkeit besitzen, in ihrer beständigen Veränderlichkeit reicher und entwickelter zu werden. Es gehört schon ein bedeutender Fortschritt des Denkens dazu, eine Ausfüllung des „breiten Grabens" zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, ehe man daran gehen konnte, in dem *härtesten* Elemente, weil es eben kein *stehendes*

iſt, ein Lenken nicht bloß auszuſprechen, ſondern aufzuzeigen, eine Weltregierung in der Weltgeſchichte nicht bloß zu behaupten, ſondern anſchaulich zu machen, und den Geiſt als eben ſo unverlaſſen von Gott anzuſehen, wie die Natur. Dann aber muß auch in der That eine Reihe von Jahrtauſenden vorübergezogen ſeyn: das Werk des Menſchengeiſtes muß einen hohen Grad von Vollendung erreicht haben, ehe man den Standpunkt gewinnen kann, der eine Ueberſicht dieſes Verlaufes gewährt. Erſt heute, wo das Chriſtenthum ſeine Innerlichkeit zur Aeußerlichkeit gebildeter und freier Staaten ausgearbeitet hat, iſt die Zeit nicht bloß der Geſchichte aus Philoſophie, ſondern der Philoſophie der Geſchichte gekommen.

Noch eine Bemerkung darf nicht vorenthalten werden, welche vielleicht geeignet iſt auch Gegner der Philoſophie zu verſöhnen, und ſie wenigſtens davon zu überzeugen, daß in der Faſſung der Geſchichte in Gedanken weder die urſprünglichen Thatſachen verändert, noch ihnen irgend Gewalt angethan werden ſolle. Es bezieht ſich dieſes eben auf dasjenige, was als Philoſophiſches in den Begebenheiten erkannt wird. Nicht jede geringe Thatſache, nicht jede mehr der Sphäre des Einzellebens als dem Gange des Weltgeiſtes angehörige Erſcheinung ſoll ſogenannter Weiſe konſtruirt und durch die tödtende Formel ihrem lebensvollen Gehalte entzogen werden. Es giebt nichts Geiſtloſeres, und dadurch auch Lächerlicheres als jenes Herabſteigen in die Mikrologie des Gleichgültigen, als das Vernothwendigen deſſen, was ſo oder ſo hätte entſchieden werden können, und was der Konſtrukter auch ſo oder ſo

würde ausgelegt haben. Die Philosophie wird durch diesen Handwerksgebrauch ihrer edelsten Organe entwürdigt, und ein Friede mit den Bearbeitern der Empirie wird dadurch unmöglich. Was der Philosophie als ein ihr Gehöriges nachzuweisen bleibt, besteht nicht in dem Aufzeigen der Nothwendigkeit aller Ereignisse, bei welchen sie vielmehr oft einer bloß erzählenden Darstellung sich befleißigen darf, sondern vielmehr in der enthüllenden Offenbarung, daß keine große Völkergruppe, daß kein wichtiges Stadium der Geschichte ohne den zu Grunde liegenden Gedanken ist, daß alle Uebergänge und Entwickelungen aus den vorangegangenen Thatsachen sich nachweisen lassen. In dieser künstlerischen Verbindung des bloß beschreibenden, und dann wieder, des in die Spekulation sich erhebenden Moments wird der Werth einer Philosophie der Geschichte liegen.

Die seit nunmehr hundert Jahren erfolgten Bearbeitungen der Philosophie der Geschichte sind aber wieder je nach dem Standpunkte verschieden, je nach dem nationalen Charakter der Autoren von einander abweichend, und sind endlich oft mehr bloße Andeutungen zur Philosophie der Geschichte, als wirkliche Ausführungen derselben gewesen. Denn es sind zuvörderst von den Philosophien die Theosophien abzuscheiden, welche die Begebenheiten in Gott zurücknehmen, während die ersteren Gott in der Wirklichkeit explicitren; es ist nicht zu verkennen, daß bei den Italiänern und Franzosen die Philosophien der Geschichte weniger mit einem allgemeinen Denksysteme, deren Theil jene nur ausmachten, zusammenhängen, und daß die

Ansichten, wenn auch oft richtig und schlagend, sich doch über die Nothwendigkeit ihrer Existenz nicht ausweisen können; es ist endlich oft Vieles in die Philosophie der Geschichte hineingezogen worden, was mehr mystisch, rhapsodisch, eine flüchtige Andeutung, ein unausgeführter Grundgedanke geblieben ist, und wenn ihm auch großes Verdienst oft nicht abgesprochen werden kann, dennoch nur in die Vorhalle unserer Wissenschaft zu setzen wäre. Wir wollen gewiß nicht bestreiten, daß unter den Deutschen Leibnitz, Lessing, Weguelin, Iselin, Kant, Fichte, Schelling, Schiller, Wilhelm von Humboldt*), Görres, Steffens, Rosenkranz**) Tiefes, Geistreiches und Nachhaltiges Theils über den geschichtlichen Grund, Theils über das Band, in welchem die Thatsache mit dem darin nachzuweisenden Geiste steht, gesagt haben; wer könnte bei den Franzosen in Bossuet die elegante kirchliche und teleologische Richtung, die die Weltgeschichte wie eine große Landkarte betrachtet, in Montesquieu das ungeheure Talent nicht bewundern wollen, daß ihm die Thatsachen sofort zu Gedanken anwachsen, oder in Ballanche und Michelet die Seherkraft durch die Oberfläche der Begebenheiten, nach den verborgenen Kräften derselben zu schauen? Wenn man aber von wirklich ausgearbeiteten Philosophien der Geschichte sprechen will, so kommen nur vier Männer zum

*) In der stylistisch ebenso meisterhaften, als dem Inhalte nach tiefen akademischen Abhandlung „über die Aufgabe des Geschichtsschreibers."

**) In der warmen und lebendig geistreichen Abhandlung „das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte."

Vorſchein, Vico, Herder, Fr. v. Schlegel, und endlich der Philoſoph, deſſen Werk wir hier zu bevorworten haben.

Vico's Leben und ſchriftſtelleriſche Arbeiten fallen in eine Zeit, wo die alten Philoſophien von der carteſianiſchen verdrängt werden; aber dieſe iſt noch nicht über die Grundlagen des Seyns und Denkens hinausgekommen, ſie iſt noch nicht dazu angethan, in die konkrete Welt der Geſchichte niederzuſteigen und ſich ihrer zu bemächtigen. Vico, wenn er in der scienza nuova die Principien der Geſchichte aufweiſen möchte, kann dieß nur an der Hand der Alten thun, nur durch die klaſſiſchen Philoſopheme der Vorzeit; er wird daher in ſeinen Unterſuchungen mehr an die alten Vorgänge als an die neuen gewieſen ſeyn; die Feudalität und ihre Geſchichte iſt mehr eine Beilage zu der Entwickelung Griechenlands und Roms, als ein ſich ſpecifiſch davon Unterſcheidendes. Wenn er von der chriſtlichen Religion am Ende ſeines Buches behauptet, daß ſie auch in Beziehung auf menſchliche Abſichten die vorzüglichſte unter allen Religionen der Welt ſey, ſo gelangt er nicht dazu dieſer Behauptung irgend eine Ausführung zu geben. Wie ſich das Mittelalter von der neuen Zeit ſcheidet und unterſcheidet kann gar nicht hervortreten, da der Reformation und ihren Wirkungen keine Stelle gegönnt werden darf. Dann aber hat er ſich auch noch mit den Grundlagen des menſchlichen Geiſtes, mit der Sprache, mit der Dichtkunſt, mit Homer zu beſchäftigen, er hat als Juriſt in die Tiefen des römiſchen Rechts zu ſteigen und dieſe zu betrachten, und alles dieſes, Urgedanke, Epiſode, Ausführung und Zurückkommen auf das Princip, iſt mit

einer Luſt zu Etymologien und zu Worterklärungen verbrämt, die ſich oft mehr hemmend als ſtörend den wahrſten Sachentwickelungen entgegenſetzen. Die Meiſten werden ſo durch Aeußerlichkeiten von Tiefen abgehalten, weil ſie nicht reinlich genug auf der Oberfläche ausgelegt ſind, und die Golderze werden mit den Schlacken weggeworfen, die ſie umhüllen.

In Herder treten nun große Vorzüge auf, deren Vico entbehrt. Er iſt ſelbſt ein Dichter und dichteriſch für die Geſchichte geſtimmt; er hat ferner ſich nicht erſt um die Gründe und Vorhallen der Hiſtorie, die Dichtkunſt, die Sprache, das Recht zu bekümmern: er fängt gleich mit Klimatiſchem und Geographiſchem an; dann liegt die ganze Geſchichte vor ihm aufgedeckt: ſeine allgemeine proteſtantiſche Weltbildung giebt ihm Zutritt zu allen Nationen und Anſichten, und macht ihn zu jeder Erhebung über das Hergebrachte fähig. Bisweilen trifft er auch ſchlagend das rechte Wort, ſein teleologiſcher Grundgedanke hält ihn nicht von der Würdigung der Verſchiedenheiten ab, und in der Vergleichung der Zeiten entgeht ihm ihre Aehnlichkeit mit den Menſchenaltern nicht. Aber dieſe Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit widerſprechen ihrem Titel ſchon dadurch, daß nicht bloß alle metaphyſiſchen Kategorien abgeſchnitten ſind, ſondern daß ſie ſich ſogar im Haß gegen die Metaphyſik bewegen. Die Philoſophie der Geſchichte wird ſomit, losgeriſſen von ihrer Begründung, ein geiſtreiches, oft treffendes, oft auch fehlendes Raiſonnement, eine Theodicee mehr des Gemüthes und Verſtandes als der Vernunft. Dieſe Verlegung der eigentlichen

Wurzel führt alsdann zu einer oft ſtörenden Begeiſterung, zu Interjektionen der Bewunderung, ſtatt zu dem Ringen der Begründung. Der Theolog, der geiſtreiche Prediger, der Anſtauner der Thaten Gottes erſcheint mit ſeinen ſubjektiven Eigenſchaften ſehr oft inmitten der Objektivität der Geſchichte.

In Friedrich von Schlegels Philoſophie der Geſchichte finden wir, wenn wir wollen, einen Grundgedanken, den man einen philoſophiſchen nennen kann. Es iſt nämlich der, daß der Menſch frei erſchaffen geweſen ſey, daß zwei Wege vor ihm gelegen hätten, von denen er den einen oder den anderen hätte wählen können, den in die Höhe, und den in die niedere Tiefe. Wäre er dem erſten von Gott ausgegangenen Willen feſt und treu geblieben, ſo wäre ſeine Freiheit die der ſeligen Geiſter geweſen, wobei es denn ganz irrig ſey, wenn man ſich dieſen paradieſiſchen Zuſtand als den des ſeligen Müßigganges vorſtellt. Da der Menſch aber den zweiten Weg unglücklicher Weiſe gewählt habe, ſo ſey nunmehr ein göttlicher und ein natürlicher Wille in ihm, und die Aufgabe ſey für das einzelne Menſchenleben wie für das ganze Menſchengeſchlecht den niederen, irdiſch natürlichen Willen immer mehr in den höheren göttlichen umzuwenden und umzuwandeln. Dieſe Philoſophie der Geſchichte fängt alſo ganz eigentlich mit dem ungeheuren Bedauern an, daß es überhaupt eine Geſchichte gebe, und daß es nicht vielmehr bei dem ungeſchichtlichen Zuſtande der ſeligen Geiſter verblieben ſey. Die Geſchichte iſt Abfall, Verdunkelung des reinen und göttlichen Seyns, und ſtatt daß Gott darin

erkannt werden soll, ist es vielmehr das Negative Gottes, was sich darin spiegelt. Ob es dem Menschengeschlecht endlich gelingen werde, sich ganz und vollständig zu Gott zurückzuwenden, ist somit eigentlich nur eine Erwartung und Hoffnung, die, nachdem sich dasselbige nochmals durch den Protestantismus verdunkelt hat, Friedrich von Schlegel wenigstens zweifelhaft erscheinen mußte In den Ausführungen der einzelnen Völkerbegriffe und Völkergeschichten findet sich überall, wo dieser Grundgedanke ein wenig in den Hintergrund gestellt ist, eine geistreichflache Entwickelung, die in einer glatten Sprache Ersatz für den oft ausgehenden Gedanken sucht. Ein Wunsch sich zu beruhigen, sich zu rechtfertigen und den katholischen Standpunkt gegen die Forderungen der neuen Welt festzuhalten, giebt der Behandlung etwas Gesuchtes und Prämeditirtes, das die Fakta nicht in ihrer Wesenheit läßt, sondern ihnen den Beigeschmack dessen, wozu sie eigentlich dienen sollen, verleiht.

Die Hegelschen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, zu denen wir nunmehr kommen, haben vor den Arbeiten der Vorgänger zuvörderst, und ohne daß wir uns hier unterfangen wollen von ihrem Inhalt zu sprechen, einen gewaltigen Vorsprung. Sie hängen vor allen Dingen mit einem logischen und bis in die einzelsten Glieder ausgeführten Gedankensysteme zusammen: sie machen Anspruch darauf den Logos der Geschichte darzustellen, grade wie es einen Logos der Natur, der Seele, des Rechts, der Kunst u. s. w. giebt. Es ist also hier nicht von Einfällen und Raisonnement, von geistreichen oder ungeistreichen Anschauungen,

ſondern vielmehr von einem Suchen der logiſchen Philoſophie innerhalb des Stoffes der Menſchenwerke die Rede. Die Kategorien ſind bereits in anderen Theilen der Philoſophie erwieſen, und es kommt nur darauf an, ob ſie ſich auch in dem anſcheinend widerſtrebenden Elemente menſchlicher Willkühr bewahrheiten. Damit dieſes Verfahren aber eine Bewährung ſeiner Richtigkeit, und ich möchte zugleich ſagen ſeiner Ehrlichkeit in ſich trage, werden die Begebenheiten ſelber nicht durch den Gedanken umgeſtellt, anders als ſie ſind aufgewieſen, oder überhaupt verändert. Die Thatſachen bleiben wie ſie waren, wie ſie durch die geſchichtliche Tradition der Jahrhunderte erſcheinen: die Idee iſt ihr Erläuterer, aber nicht ihr Umſetzer. Soll nun aber auf dieſe Weiſe die Philoſophie der Geſchichte das bloße Verinwendigen des äußerlich Erſcheinenden enthalten, ſo wird die philoſophiſche Kunſt eben darin beſtehen, zu wiſſen, in welchem Theile dieſer Aeußerlichkeit ein Nervengeflecht von Ideen liegt, was man als ſolches angeben und aufzeigen müſſe, ſie wird, wie man in der Natur nicht jeden Halm, jedes Thier und jeden Stein konſtruiren kann, auch erkennen, wo ſie ſich in die ſpekulative Höhe, oder wo, wie dieß ſchon oben geſagt worden iſt, ſie ſich in die Oberfläche der daran grenzenden Erſcheinung verlieren darf; ſie wird wiſſen, was demonſtrirbar iſt, und was ſich als Gemälde und Charakteriſtik bloß an die Demonſtration anzulehnen hat, ſie wird, ihrer Würde und ihrer Macht ſich bewußt, nicht an gleichgültige Umſtände ihre Arbeit verſchwenden wollen.

Dieß eben iſt ein Hauptverdienſt der gegenwärtigen Vorleſungen, daß ſie bei aller ſpekulativen Kraft doch der

Empirie und Erſcheinung ihr Recht widerfahren laſſen, daß ſie ſich gleich entfernt halten von einem bloß ſubjektiven Raiſonnement, wie von einem Einthun alles Geſchichtlichen in die Formelbüchſe, daß ſie die Idee ebenſo in der logiſchen Entwickelung wie in der loſe ſcheinenden Geſchichtserzählung ergreifen, aber ohne daß dieſes in der letzteren bemerklich werde. Das ſogenannte Apriorifche, von dem man in der That annimmt, es beſtehe darin auch ohne alle Hülfe von den Begebenheiten die Geſchichte zu machen, iſt ſo von dem hier Vorgetragenen durchaus verſchieden: der Autor wollte nicht ein Gott ſeyn, der die Geſchichte ſchafft, ſondern ein Menſch, der die geſchaffene, vernünftige, ideenreiche betrachtet.

Der Charakter der Vorleſungen verleiht dem Buche nun außerdem einen Vorzug, den es vielleicht nicht hätte, wenn es von Vorne herein in buchlicher Abſicht und mit der ganzen Energie und Gediegenheit dieſer Abſicht geſchrieben wäre. Als Vorleſungen muß es das Beſtreben haben an das unmittelbare Verſtändniß ſich zu wenden, junge Zuhörer zu bewegen und das zu Sagende mit dem was ſie ſchon wiſſen in Verbindung zu ſetzen. Da nun unter allen Stoffen, die etwa philoſophiſch zu behandeln ſind, die Geſchichte derjenige bleibt, deſſen Gegenſtand am früheſten mehr oder minder jungen Männern mitgetheilt iſt, ſo wird auch die Philoſophie der Geſchichte dazu kommen müſſen, an das Bekannte anzuknüpfen, und nicht ſowohl den Stoff und ſeine Gedanken zu lehren, wie dieß z. B. in der Aeſthetik der Fall iſt, als vielmehr das Werk zu unternehmen, an dem vorausgeſetzten Inhalt die Be-

wegung der Idee aufzuweiſen. Geſchieht dieſes nun auf eine Theils konſtruirende, Theils bloß charakteriſirende Weiſe, ſo wird zugleich der Vortheil errungen ſeyn, daß man ein lesbares, dem gewöhnlichen Bewußtſeyn ſich anſchließendes, oder wenigſtens ein nicht ſehr davon entfernt liegendes Werk gefördert hat. Dieſe Vorleſungen dürften ſomit, und wir können, ohne Furcht widerſprochen zu werden, dieß bemerken, der leichteſte Anknüpfungspunkt an die Hegelſche Philoſophie werden, vielleicht noch mehr wie die Rechtsphiloſophie, die doch gewiſſe Rechtsbegriffe ſchon als ihre Vorausſetzung verlangt. Wie aber das Werk den Vortheil der Vorleſungen mit ſich führt, ſo iſt zugleich auch dadurch ihr Nachtheil gegeben. Das Bedürfniß zu entwickeln, und dabei ebenſo das Andere, vollſtändig zu ſeyn und fertig zu werden, müſſen eine Inkongruenz zwiſchen den erſten und letzteren Theilen der Arbeit verurſachen. Der Sachreichthum des Mittelalters und der Ideenreichthum der neueren Zeit könnten ſich vielleicht in dem vorliegenden Buche über die Aufmerkſamkeit beſchweren, die z. B., weil es der Anfang iſt, dem Oriente zugewendet wird.

Dieß führt nun von ſelbſt zu den Grundſätzen, welche die Bearbeitung geleitet haben, und zwar werde ich erſt von der Sache, und dann von der Form ſprechen. In einer Vorleſung ſucht der Lehrer das, was er weiß und beſitzt, zu individualiſiren: er haucht ihm durch das Moment des Vortrags ein Leben ein, das ein bloßes Buch nicht in ſich tragen kann. Abſchweifungen, Ausführungen, Zurückkommen auf ſchon Geſagtes, Hineinziehungen von

Aehnlichem, das aber zu dem eigentlichen Gegenſtande weniger gehört, ſind in jeder Vorleſung nicht allein an ihrem Platz, ſondern ohne dieſe Ingredienzien würde ein Vortrag todt und leblos werden. Daß Hegel dieſe Gabe des Lehrens, trotz allen Vorurtheilen die dagegen gehegt wurden, beſeſſen hat, dürfte ſchon allein durch ſeine Manuſcripte bewieſen werden können, in denen nicht der ganze Inhalt des Mitgetheilten enthalten iſt, dann aber auch durch die zahlreichen Veränderungen und Umgeſtaltungen, die ſich bei jedem nochmaligen Vornehmen des alten Vortrags finden. Oft aber war in einer Lektion das Erzählte in gar keinem Verhältniſſe zur Spekulation: oft war der Anfang (und bloß weil es dieſer war) ſo weit ausgeführt, daß wenn man alle Erzählungen, Beſchreibungen, Anekdoten, mit hätte aufnehmen wollen, dem Eindrucke des Buches ein weſentlicher Schade wäre zugefügt worden. In dem erſten Vortrage, den Hegel über Philoſophie der Geſchichte hielt, wandte er ein gutes Drittel ſeiner Zeit auf die Einleitung und auf China, das mit einer ermüdenden Weitläuftigkeit ausgeführt wurde. Wenn er auch in ſpäteren Vorträgen etwas weniger umſtändlich in Beziehung auf dieſes Reich wurde, ſo mußte die Darſtellung doch von dem Bearbeiter zu dem Maaße zurückgeführt werden, daß der chineſiſche Theil nicht als ein übergreifender, und eben dadurch ſtörender, ſich zu den übrigen Ausführungen verhalte. Was im höchſten Grade von dieſem Theile geſagt werden muß, gilt auch in geringerer Weiſe von allen übrigen. Der Bearbeiter hatte hier Vorleſungen als ein Buch zu übergeben: er mußte aus Ge-

sprochenem Lesbares machen, er hatte Hefte aus verschiedenen Jahren, sowie Manuscripte vor sich, er hatte die Pflicht, die Längen der Vorträge abzukürzen, die Erzählungen in Einklang mit den spekulativen Betrachtungen des Urhebers zu setzen, dafür zu sorgen, daß die letzteren von den ersteren nicht gedrückt würden, und daß diesen ersteren wiederum der Charakter der Selbstständigkeit und des Fürsichseyns genommen werde; anderer Seits durfte er nicht einen Augenblick vergessen, daß das Buch Vorlesungen enthalte; die Naivität, das sich Hingeben, die Unbekümmertheit um eigentliche Vollendung mußten, wie sie sich fanden, gelassen werden, und sogar öftere Wiederholungen, da wo sie nicht allzu störend und ermüdend waren, konnte man nicht ganz ausmerzen. Trotz allen diesen der Bearbeitung durch die Natur der Sache zufallenden Rechten und Pflichten darf doch die Versicherung gegeben werden, daß den Hegelschen Gedanken keine eigenen des Herausgebers untergeschoben worden sind, daß der Leser hier ein eigenes durchaus unverfälschtes Werk des großen Philosophen erhält, und daß, wenn der Bearbeiter anders verfahren wäre, er eben nur die Wahl gehabt hätte, etwas als Buch ganz Ungenießbares zu produciren, oder anderer Seits zuviel Eigenes an die Stelle des Vorgefundenen zu setzen.

Was nun die Stylisirung des Werkes betrifft, so war der Bearbeiter genöthigt, es vom Anfange bis zum Ende niederzuschreiben. Indessen fand er von Vorne herein für einen Theil der Einleitung (bis zu Seite 73 des Buches) eine von Hegel im Jahre 1830 begonnene Aus-

arbeitung, die, wenn sie auch nicht gerade zum Drucke bestimmt war, doch augenscheinlich an die Stelle der früheren Einleitungen treten sollte. Der Herausgeber, hier nicht gerade im Einverständniß mit allen seinen Freunden, glaubte da, wo sich ein Hegelscher Torso vorfand, aller eigenmächtigen Einschaltungen und aller Bearbeitung selbst sich enthalten zu müssen. Er wollte die geschlossene Phalanx des Hegelschen Styles nicht durch Aufstellungen anderer Natur und Art korrumpiren, selbst auf die Gefahr hin, hierdurch einer gewissen Einheit des Ausdrucks entsagen zu müssen. Er dachte, daß es dem Leser nicht unangenehm seyn könnte, durch einen Theil des Buches dem starken, markigen und bisweilen knorrigen Style des Urhebers zu begegnen; er wollte ihm die Freude gönnen, an seiner manchmal nicht gelenken, aber immer sicheren und energischen Hand sich durch die Gedankenkrümmungen durchzuwinden. Von dem Augenblicke an, wo diese ausgearbeiteten Bruchstücke aufhörten, trat nun freilich die Aufgabe ein, ein Ganzes abzufassen, doch wurde diese immer mit Rücksicht auf die eigenthümlichen Wendungen, welche sich in den Manuscripten und an den Heften vorfanden, vollführt; der Herausgeber entsagte gern den Worten, die sich seiner Feder darboten, wenn ihm andere, die er vielleicht nicht würde gewählt haben, die ihm aber für den Urheber charakteristischer schienen, vorfand; er wollte nur da, wo es absolut nothwendig wäre, ergänzen, ausfüllen, nachhelfen, er wollte wo möglich den eigenthümlichen Typus der Abfassung auf keine Weise verändern, und nicht sein Buch, sondern das eines Anderen dem

Publikum vorlegen. Deswegen kann der Herausgeber auch nicht für den Ausdruck, wie für seinen eigenen, verantwortlich gemacht werden; es handelte sich darum ein fremdes Material darzustellen, fremde Ideenzüge mitzutheilen, dabei sich auch wo möglich nicht aus den Kreisen der eigenthümlichen Bezeichnung zu entfernen. Nur innerhalb dieser gegebenen und vorausgesetzten Bedingungen, die für einen freien Styl zugleich Hemmungen sind, kann man von dem Herausgeber eine Rechenschaft verlangen.

Als Quellen bei der Bearbeitung dienten zunächst die Hegelschen Manuscripte. Oft enthalten diese nur einzelne bisweilen durch Striche verbundene Worte und Namen, augenscheinlich um dem Gedächtnisse beim Lehren nachzuhelfen; dann aber wieder längere Sätze, bisweilen Ausarbeitungen von der Länge einer Seite oder mehr. Diesem letzteren Theile des Manuscriptes konnte mancher schlagende Ausdruck, manche energische Bezeichnung entnommen werden: die Hefte empfingen in diesem ihre Rektifikation, und man muß sich wundern, mit welcher nachhaltigen Ausdauer hier immer wieder auf schon länger Gedachtes zurückgekommen wurde. Hegel erscheint in ihnen als der fleißigste, sorgsamste Docent, der immer bedacht ist Flüchtiges zu vertiefen, und das, was sich verlaufen möchte, mit den Klammern der Idee zu befestigen. || Was nun den zweiten Bestandtheil der Quellen, die Hefte, betrifft, so habe ich welche aus allen fünf Jahrgängen dieser Vorlesung, aus den Jahren $18\frac{22}{23}$, $18\frac{24}{25}$, $18\frac{26}{27}$, $18\frac{28}{29}$, $18\frac{30}{31}$, vor mir gehabt, und

zwar in den Nachschriften der Herren Geh. Ober-Regierungsrath Schulze, des Herrn Hauptmanns von Griesheim, des Herrn Professors Hotho, des Herrn Dr. Werder, des Herrn Dr. Helmann, und des Sohnes des Philosophen, des Herrn Carl Hegel. Erst in dem Jahrgange $18\frac{30}{31}$ kam Hegel dazu, etwas weitläuftiger von dem Mittelalter und der neueren Zeit zu handeln, und die Darstellung im Buche ist meist diesem letzteren Vortrage entlehnt. Vielen meiner Herren Collegen und Freunde, die ich gern namhaft machte, wenn ich annehmen dürfte, daß sie es mir gestatten, bin ich für Verbesserungen, Zusätze und Hülfe jeder Art verbunden. Ohne sie würde das Buch im Thatsächlichen weit unvollkommener seyn, als es jetzt vielleicht ist.

Mit dieser hier erscheinenden Philosophie der Geschichte, mit der in wenigen Monaten vollendeten Aesthetik, und mit der Encyklopädie, die ebenfalls in ihrer neuen Gestalt und Weise nicht mehr lange auf sich warten lassen wird, ist alsdann das ganze Werk der Herausgabe Hegelscher Schriften abgeschlossen. Für unseren Freund und Lehrer wird es ein Denkmal des Ruhms, für die Herausgeber ein Denkmal der Pietät seyn, deren Ehre und Wahrheit nicht in weibischem Bedauern, sondern in dem wieder zu Thaten sich erhebenden Schmerze liegt. Dafür hat sie aber auch keine andere Anerkennung zu verlangen, als welche jeder schon in dem vollendeten Pflichtgefühle selber besitzt, und wenn Lebendverstorbene uns wegen der Geringheit unserer Mittel bezüchtigen zu können glauben, so dürfen wir, wegen der Fülle unserer

Geſinnung, einen Ablaß verhoffen. Die Hegelſchen vier Weltalter ſind wenigſtens erſchienen.

Berlin, den 8. Juni 1837.

Eduard Gans.

Inhalt.

Seite.

Einleitung 3
Geographische Grundlage der Weltgeschichte 75
Eintheilung 101

Erster Theil.

Die orientalische Welt 108
Erster Abschnitt. China und die Mongolen 113
Erstes Kapitel. China 113
Zweites Kapitel. Die Religion des Fo oder Buddha und die Mongolen 130
Zweiter Abschnitt. Indien 145
Dritter Abschnitt. Persien 176
Erstes Kapitel. Das Zendvolk 179
Zweites Kapitel. Die Assyrier, Babylonier, Meder und Perser 186
Drittes Kapitel. Das persische Reich u. seine Bestandtheile 192
Persien 194
Syrien und das semitische Vorderasien 197
Judäa 201
Aegypten 206
Uebergang zur griechischen Welt 229

Zweiter Theil.

Die griechische Welt 232
Erster Abschnitt. Die Elemente des griechischen Geistes 234
Zweiter Abschnitt. Die Gestaltungen der schönen Individualität 251
Erstes Kapitel. Das subjektive Kunstwerk 254
Zweites Kapitel. Das objektive Kunstwerk 253

Seite.
Drittes Kapitel. Das politische Kunstwerk 260
Die Kriege mit den Perſern 265
Athen 267
Sparta 270
Der peloponneſiſche Krieg 275
Das macedoniſche Reich 281
Dritter Abſchnitt. Der Untergang des griechiſchen Geiſtes 286

Dritter Theil.

Die römiſche Welt 289
Erſter Abſchnitt. Rom bis zum zweiten puniſchen Kriege 294
Zweiter Abſchnitt. Rom vom zweiten puniſchen Kriege bis zum Kaiſerthum 315
Dritter Abſchnitt. Rom in der Kaiſerperiode 324
Das Chriſtenthum 328
Das byzantiniſche Reich 348

Vierter Theil.

Die germaniſche Welt 353
Erſter Abſchnitt. Die Elemente der chriſtlich germaniſchen Welt 356
Erſtes Kapitel. Die Völkerwanderungen 356
Zweites Kapitel. Der Muhamedanismus 361
Drittes Kapitel. Das Reich Karls des Großen 365
Zweiter Abſchnitt. Die Feudalität und das Mittelalter 372
Die Kreuzzüge 395
Der Uebergang der Feudalherrſchaft in die Monarchie 403
Wiſſenſchaft und Kunſt als Auflöſung des Mittelalters ... 413
Dritter Abſchnitt. Die neue Zeit 416
Erſtes Kapitel. Die Reformation 416
Zweites Kapitel. Wirkung der Reformation auf die Staatsbildung 427
Drittes Kapitel. Die Aufklärung und Revolution 435

Philosophie der Geschichte.

Einleitung.

M. H. H.

Der Gegenstand dieser Vorlesung ist die philosophische Weltgeschichte, das heißt es sind nicht allgemeine Reflexionen über dieselbe, welche wir aus ihr gezogen hätten, und aus ihrem Inhalte als Beispiele erläutern wollten, sondern es ist die Weltgeschichte selbst.*) Damit nun zuvörderst klar werde, was sie sey, scheint es vor allen Dingen nöthig die andern Weisen der Geschichtsbehandlung durchzugehen. Der Arten die Geschichte zu betrachten giebt es überhaupt drei:

a) die ursprüngliche Geschichte,
b) die reflektirte Geschichte,
c) die philosophische.

a) Was die erste betrifft, so meine ich dabei, um durch Nennung von Namen sogleich ein bestimmtes Bild zu geben, z. B. Herodot, Thucydides und andre ähnliche Geschichtsschreiber, welche vornämlich die Thaten, Begebenheiten und Zustände beschrieben, die sie vor sich gehabt, deren Geiste sie selbst zugehört haben, und das, was äußerlich vorhanden war, in das Reich der geistigen Vorstellung übertrugen. Die äußerliche Erscheinung wird so in die innerliche Vorstellung übersetzt. So ar-

*) Ich kann kein Kompendium dabei zu Grunde legen; in meinen Grundlinien der Philosophie des Rechts §. 341—360. habe ich übrigens bereits den näheren Begriff solcher Weltgeschichte angegeben, wie auch die Principien oder Perioden, in welche deren Betrachtung zerfällt.

beitet der Dichter z. B. den Stoff, den er in seiner Empfindung hat, für die sinnliche Darstellung aus. Freilich haben auch diese unmittelbaren Geschichtsschreiber Berichte und Erzählungen anderer vorgefunden; (es ist nicht möglich, daß ein Mensch alles allein sehe,) aber doch nur, wie der Dichter auch die gebildete Sprache, der er so vieles verdankt, als Ingrediens besitzt. Was flüchtig in der Erinnerung aufbewahrt ist, komponirt der Geschichtsschreiber zu einem Ganzen, stellt es in dem Tempel der Mnemosyne auf, und giebt ihm somit unsterbliche Dauer. Sagen, Volkslieder, Ueberlieferungen sind von solcher ursprünglichen Geschichte auszuschließen, denn sie sind noch trübe Weisen, und daher den Vorstellungen trüber Völker eigen. Der Boden angeschauter oder anschaubarer Wirklichkeit giebt einen festeren Grund, als der der Vergänglichkeit, auf dem jene Sagen und Dichtungen gewachsen sind, welche nicht mehr das Historische von Völkern machen, die zu fester Individualität gediehen sind.

Solche ursprüngliche Geschichtsschreiber nun schaffen die ihnen gegenwärtigen Begebenheiten, Thaten und Zustände in ein Werk der Vorstellung um. Der Inhalt solcher Geschichten kann daher nicht von großem äußerem Umfange seyn (man betrachte Herodot, Thucydides, Guicciardini): was gegenwärtig und lebendig in ihrer Umgebung ist, ist ihr wesentlicher Stoff: die Bildung des Autors und die der Begebenheiten, welche er zum Werke erschafft, der Geist des Verfassers und der Geist der Handlungen, von denen er erzählt, ist einer und derselbe. Er beschreibt, was er mehr oder weniger mitgemacht, wenigstens mitgelebt hat. Es sind kurze Zeiträume, individuelle Gestaltungen von Menschen und Begebenheiten: es sind die einzelnen unreflektirten Züge, aus denen er sein Gemälde versammelt, um das Bild so bestimmt, als er es in der Anschauung oder in anschaulichen Erzählungen vor sich hatte, vor die Vorstellung der Nachwelt zu bringen. Er hat es nicht mit Reflexionen zu thun, denn er lebt im Geiste der Sache, und ist noch nicht über sie

hinaus; gehört er sogar, wie Cäsar dem Stande der Heerführer oder Staatsmänner an, so sind seine Zwecke es selbst, die als geschichtliche auftreten. Wenn hier gesagt wird, daß ein solcher Geschichtsschreiber nicht reflektire, sondern daß die Personen und Völker selbst vorkommen, so scheinen die Reden dagegen zu sprechen, welche zum Beispiel bei Thucydides gelesen werden, und von denen man behaupten kann, daß sie sicherlich nicht so gehalten worden sind. Reden aber sind Handlungen unter Menschen, und zwar sehr wesentlich wirksame Handlungen. Freilich sagen die Menschen oft, es seyen nur Reden gewesen, und wollen insofern die Unschuld derselben darthun. Solche Reden sind lediglich Geschwätz, und Geschwätz hat den wichtigen Vortheil unschuldig zu seyn. Aber Reden von Völkern zu Völkern, oder an Völker und Fürsten sind integrirende Bestandtheile der Geschichte. Wären nun solche Reden, wie z. B. die des Perikles, des tiefgebildetsten, echtesten, edelsten Staatsmannes, auch von Thucydides ausgearbeitet, so sind sie dem Perikles doch nicht fremd. In diesen Reden sprechen diese Menschen die Maximen ihres Volkes, ihrer eigenen Persönlichkeit, das Bewußtseyn ihrer politischen Verhältnisse, wie ihrer sittlichen und geistigen Natur, die Grundsätze ihrer Zwecke und Handlungsweisen aus. Was der Geschichtsschreiber sprechen läßt, ist nicht ein geliehenes Bewußtseyn, sondern der Sprechenden eigene Bildung.

Dieser Geschichtsschreiber, in welche man sich hineinstudieren und bei denen man verweilen muß, wenn man mit den Nationen leben, und sich in sie versenken möchte, dieser Historiker, in denen man nicht bloß Gelehrsamkeit, sondern tiefen und echten Genuß zu suchen hat, giebt es nicht so viele, als man vielleicht denken möchte; Herodot, der Vater, das heißt der Urheber der Geschichte, und Thucydides sind schon genannt worden. Xenophon's Rückzug der Zehntausend ist ein eben so ursprüngliches Buch; Cäsar's Kommentare sind das einfache Meisterwerk

eines großen Geistes. Im Alterthume waren diese Geschichtsschreiber nothwendig große Kapitaine und Staatsmänner; im Mittelalter, wenn wir die Bischöfe ausnehmen, die im Mittelpunkte der Staatshandlungen standen, gehören hierher die Mönche als naive Chronikenschreiber, welche ebenso isolirt waren, als jene Männer des Alterthums im Zusammenhange sich befanden. In neuerer Zeit haben sich alle Verhältnisse geändert. Unsere Bildung ist wesentlich auffassend, und verwandelt sogleich alle Begebenheiten für die Vorstellung in Berichte. Deren haben wir vortreffliche, einfache, bestimmte, über Kriegsvorfälle namentlich, die denen Cäsar's wohl an die Seite gesetzt werden können, und wegen des Reichthums ihres Inhalts, und der Angabe der Mittel und Bedingungen noch belehrender sind. Auch gehören hierher die französischen Memoires. Sie sind oft von geistreichen Köpfen über kleine Zusammenhänge geschrieben, und enthalten häufig viel Anekdotisches, so daß ihnen ein dürftiger Boden zu Grunde liegt, aber oft sind es auch wahre historische Meisterwerke, wie die des Kardinals von Retz; diese zeigen ein größeres geschichtliches Feld. In Deutschland finden sich solche Meister selten; Friedrich der Große (histoire de mon temps) macht hiervon eine rühmliche Ausnahme. Hoch gestellt müssen eigentlich solche Männer seyn. Nur, wenn man oben steht, kann man die Sachen recht übersehen und jegliches erblicken, nicht wenn man von unten herauf durch eine dürftige Oeffnung geschaut hat.

b) Die zweite Art der Geschichte können wir die reflektirende nennen. Es ist die Geschichte, deren Darstellung, nicht in Beziehung auf die Zeit, sondern rücksichtlich des Geistes über die Gegenwart hinaus ist. In dieser zweiten Gattung sind ganz verschiedene Arten zu unterscheiden.

aa) Man verlangt überhaupt die Uebersicht der ganzen Geschichte eines Volkes oder eines Landes, oder der Welt, kurz das, was wir allgemeine Geschichts schreiben nennen. Hierbei

iſt die Verarbeitung des hiſtoriſchen Stoffes die Hauptſache, an den der Arbeiter mit ſeinem Geiſte kommt, der verſchieden iſt von dem Geiſte des Inhalts. Dazu werden beſonders die Principien wichtig ſeyn, die ſich der Verfaſſer theils von dem Inhalte und Zwecke der Handlungen und Begebenheiten ſelbſt macht, die er beſchreibt, theils von der Art, wie er die Geſchichte anfertigen will. Bei uns Deutſchen iſt die Reflexion und Geſcheidtheit dabei ſehr mannigfach, jeder Geſchichtsſchreiber hat hier ſeine eigene Art und Weiſe beſonders ſich in den Kopf geſetzt. Die Engländer und Franzoſen wiſſen im Allgemeinen, wie man Geſchichte ſchreiben müſſe: ſie ſtehen mehr auf der Stufe allgemeiner und nationeller Bildung; bei uns klügelt ſich jeder eine Eigenthümlichkeit aus, und ſtatt Geſchichte zu ſchreiben beſtreben wir uns immer zu ſuchen, wie Geſchichte geſchrieben werden müſſe. Dieſe erſte Art der reflektirten Geſchichte ſchließt ſich zunächſt an die vorhergegangene an, wenn ſie weiter keinen Zweck hat, als das Ganze der Geſchichte eines Landes darzuſtellen. Solche Kompilationen (es gehören dahin die Geſchichten des Livius, Diodor's von Sicilien, Joh. von Müller's Schweizergeſchichte) ſind, wenn ſie gut gemacht ſind, höchſt verdienſtlich. Am beſten iſt es freilich, wenn ſich die Hiſtoriker denen der erſten Gattung nähern, und ſo anſchaulich ſchreiben, daß der Leſer die Vorſtellung haben könne, er höre Zeitgenoſſen und Augenzeugen die Begebenheiten erzählen. Aber der eine Ton, den ein Individuum, das einer beſtimmten Bildung angehört, haben muß, wird häufig durch die Zeiten, welche eine ſolche Geſchichte durchläuft, modificirt, und der Geiſt, der aus dem Schriftſteller ſpricht, iſt ein anderer, als der Geiſt dieſer Zeiten. So läßt Livius die alten Könige Roms, die Conſuln und Heerführer Reden halten, wie ſie nur einem gewandten Advokaten der Livianiſchen Zeit zukommen, und welche wieder aufs ſtärkſte mit echten aus dem Alterthum erhaltenen Sagen, z. B. der Fabel des Menenius Agrippa, kontraſtiren. So gibt

uns derselbe Beschreibungen von Schlachten, als ob er sie mit angesehen hätte, deren Züge man aber für die Schlachten aller Zeiten gebrauchen kann, und deren Bestimmtheit wieder mit dem Mangel an Zusammenhang und mit der Inkonsequenz kontrastirt, welche in andren Stücken oft über Hauptverhältnisse herrscht. Was der Unterschied eines solchen Kompilators und eines ursprünglichen Historikers ist, erkennt man am Besten, wenn man den Polybius mit der Art vergleicht, wie Livius dessen Geschichte in den Perioden, in welchen des Polybius Werk aufbehalten ist, benutzt, auszieht und abkürzt. Johannes von Müller hat seiner Geschichte in dem Bestreben den Zeiten, die er beschreibt, treu in seiner Schilderung zu seyn, ein hölzernes, hohlfeierliches, pedantisches Ansehen gegeben. Man liest in dem alten Tschudy dergleichen viel lieber: alles ist naiver und natürlicher, als in einer solchen bloß gemachten affektirten Alterthümlichkeit.

Eine Geschichte der Art, welche lange Perioden, oder die ganze Weltgeschichte überschauen will, muß die individuelle Darstellung des Wirklichen in der That aufgeben, und sich mit Abstraktionen abkürzen, nicht bloß in dem Sinne, daß Begebenheiten und Handlungen wegzulassen sind, sondern in dem anderen, daß der Gedanke der mächtigste Epitomator bleibt. Eine Schlacht, eine großer Sieg, eine Belagerung sind nicht mehr sie selbst, sondern werden in einfache Bestimmungen zusammengezogen. Wenn Livius von den Kriegen mit den Volskern erzählt, so sagt er bisweilen kurz genug: Dieses Jahr ist mit den Volskern Krieg geführt worden.

bb) Eine zweite Art der reflektirten Geschichte ist alsdann die pragmatische. Wenn wir mit der Vergangenheit zu thun haben, und wir uns mit einer entfernten Welt beschäftigen, so thut sich eine Gegenwart für den Geist auf, die dieser aus seiner eigenen Thätigkeit zum Lohn für seine Bemühung hat. Die Begebenheiten sind verschieden, aber das Allgemeine und Innere, der Zusammenhang einer. Dies hebt die Vergangenheit auf,

und macht die Begebenheit gegenwärtig. Pragmatische Reflexionen, so sehr sie abstrakt sind, sind so in der That das Gegenwärtige, und die Erzählungen der Vergangenheit beleben zu heutigem Leben. Ob nun solche Reflexionen wirklich interessant und belebend seyen, das kommt auf den eigenen Geist des Schriftstellers an. Es ist hier auch besonders der moralischen Reflexionen Erwähnung zu thun, und der durch die Geschichte zu gewinnenden moralischen Belehrung, auf welche hin dieselbe oft bearbeitet wurde. Wenn auch zu sagen ist, daß Beispiele des Guten das Gemüth erheben und beim moralischen Unterricht der Kinder, um ihnen das Vortreffliche eindringlich zu machen, anzuwenden wären, so sind doch die Schicksale der Völker und Staaten, deren Interessen, Zustände und Verwickelungen ein andres Feld. Man verweis't Regenten, Staatsmänner, Völker vornehmlich an die Belehrung durch die Erfahrung der Geschichte. Was die Erfahrung aber und die Geschichte lehren ist dieses, daß Völker und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren, die aus derselben zu ziehen gewesen wären, gehandelt hätten. Jede Zeit hat so eigenthümliche Umstände, ist ein so individueller Zustand, daß in ihm aus ihm selbst entschieden werden muß, und allein entschieden werden kann. Im Gedränge der Weltbegebenheiten hilft nicht ein allgemeiner Grundsatz, nicht das Erinnern an ähnliche Verhältnisse, denn so etwas, wie eine fahle Erinnerung, hat keine Kraft gegen die Lebendigkeit und Freiheit der Gegenwart. Nichts ist in dieser Rücksicht schaaler, als die oft wiederkehrende Berufung auf griechische und römische Beispiele, wie diese in der Revolutionszeit bei den Franzosen so häufig vorgekommen ist. Nichts ist verschiedener, als die Natur dieser Völker und die Natur unserer Zeiten. Johannes von Müller, der bei seiner allgemeinen, wie bei seiner Schweizergeschichte solche moralische Absichten hatte, für die Fürsten, Regierungen und Völker, besonders für das Schweizervolk solche Lehren zuzubereiten (er hat

eine eigene Lehren- und Reflexionen-Sammlung gemacht, und giebt öfters in seinem Briefwechsel die genaue Anzahl von Reflexionen an, die er in der Woche verfertigt hat), darf dieses nicht zu dem Besten, was er geleistet hat, rechnen. Es ist nur die gründliche, freie, umfassende Anschauung der Situationen und der tiefe Sinn der Idee (wie z. B. bei Montesquieus Geist der Gesetze), der den Reflexionen Wahrheit und Interesse geben kann. Deswegen lös't auch eine reflektirende Geschichte die andere ab; jedem Schreiber stehen die Materialien offen, jeder kann sich leicht für fähig, sie zu ordnen und zu verarbeiten, halten, und seinen Geist als den Geist der Zeiten in ihnen geltend machen. Im Ueberdruß an solchen reflektirenden Geschichten ist man häufig zurückgegangen nach dem aus allen Gesichtspunkten umschriebenen Bilde einer Begebenheit. Diese sind allerdings etwas werth, aber sie bieten meistens nur Material dar. Wir Deutsche sind damit zufrieden; die Franzosen bilden dagegen geistreich sich eine Gegenwart, und beziehen die Vergangenheit auf den gegenwärtigen Zustand.

cc) Die dritte Weise der reflektirten Geschichte ist die kritische: sie ist mehr Geschichte der Geschichte, Beurtheilung der Erzählungen und Untersuchung ihrer Wahrheit und Glaubwürdigkeit. Das Außerordentliche, das hierin liegt und namentlich liegen soll, besteht in dem Scharfsinn des Schriftstellers, der den Erzählungen etwas abdingt, nicht in den Sachen. Der Abstand eben zwischen dem, was früher galt und jetzt gelten soll, erhebt einen solchen kritischen Geschichtsforscher, und man bringt dagegen oft nicht in Rechnung, daß es die willkührlichsten Vorstellungen und Kombinationen sind, denen sich derselbe hingab.

dd) Die letzte Art der reflektirten Geschichte ist nun die, welche sich sogleich als etwas Theilweises ausgiebt. Sie ist zwar abstrahirend, bildet aber, weil sie allgemeine Gesichtspunkte (z. B. die Geschichte der Kunst, des Rechts, der Religion) besitzt, einen Uebergang zur philosophischen Weltgeschichte. In unserer Zeit

iſt dieſe Weiſe der Begriffsgeſchichte mehr ausgebildet und hervorgehoben worden. Solche Zweige ſtehen in einem Verhältniß zum Ganzen einer Volksgeſchichte, und es kommt nur darauf an, ob der Zuſammenhang des Ganzen aufgezeigt, oder bloß in äußerlichen Verhältniſſen geſucht wird. Im letztern Falle erſcheinen ſie als ganz zufällige Einzelnheiten der Völker.

c) Die dritte Gattung der Geſchichte iſt endlich die philoſophiſche. Wenn wir rückſichtlich der beiden vorangegangenen Arten nichts erſt aufzuklären hatten, weil ſich ihr Begriff von ſelbſt verſtand, ſo iſt es anders mit dieſer letzten, denn dieſe ſcheint in der That einer Erläuterung oder Rechtfertigung zu bedürfen. Das Allgemeine iſt jedoch, daß die Philoſophie der Geſchichte nichts Anderes, als die denkende Betrachtung derſelben bedeutet. Das Denken können wir aber einmal nicht unterlaſſen; dadurch unterſcheiden wir uns von dem Thier, und in der Empfindung, in der Kenntniß und Erkenntniß, in den Trieben und im Willen, ſofern ſie menſchlich ſind, iſt ein Denken. Dieſe Berufung auf das Denken kann aber deswegen hier als ungenügend erſcheinen, weil in der Geſchichte das Denken dem Gegebenen und Seyenden untergeordnet iſt, daſſelbe zu ſeiner Grundlage hat und davon geleitet wird, der Philoſophie im Gegentheil aber eigene Gedanken zugeſchrieben werden, welche die Spekulation aus ſich ohne Rückſicht auf das, was iſt, hervorbringe. Gehe ſie mit ſolchen an die Geſchichte, ſo behandle ſie ſie wie ein Material, laſſe ſie nicht wie ſie iſt, ſondern richte ſie nach dem Gedanken ein, konſtruire ſie daher, wie man ſagt, a priori. Da die Geſchichte nun aber bloß aufzufaſſen hat, was iſt und geweſen iſt, die Begebenheiten und Thaten, und um ſo wahrer bleibt, je mehr ſie ſich an das Gegebene hält, ſo ſcheint mit dieſem Treiben das Geſchäft der Philoſophie in Widerſpruch zu ſtehen, und dieſer Widerſpruch und der daraus für die Spekulation entſpringende Vorwurf ſoll hier erklärt und widerlegt werden, ohne daß wir uns deswegen in Be-

richtigungen der unendlich vielen und speciellen schiefen Vorstellungen einlassen wollen, die über den Zweck, die Interessen und die Behandlungen des Geschichtlichen und seines Verhältnisses zur Philosophie im Gange sind, oder immer wieder neu erfunden werden.

Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sey. Diese Ueberzeugung und Einsicht ist eine Voraussetzung in Ansehung der Geschichte als solcher überhaupt; in der Philosophie selbst ist dieß keine Voraussetzung. Durch die spekulative Erkenntniß in ihr wird es erwiesen, daß die Vernunft — bei diesem Ausdrucke können wir hier stehen bleiben, ohne die Beziehung und das Verhältniß zu Gott näher zu erörtern — die Substanz wie die unendliche Macht, sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens, wie die unendliche Form, die Bethätigung dieses ihres Inhalts ist. Die Substanz ist sie, nämlich das, wodurch und worin alle Wirklichkeit ihr Seyn und Bestehen hat — die unendliche Macht, indem die Vernunft nicht so ohnmächtig ist, es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen zu bringen, und nur außerhalb der Wirklichkeit, wer weiß wo, als etwas Besonderes in den Köpfen einiger Menschen vorhanden zu seyn; der unendliche Stoff aller Wesenheit und Wahrheit, denn sie bedarf nicht, wie endliches Thun, der Bedingungen eines äußerlichen Materials gegebener Mittel, aus denen sie Nahrung und Gegenstände ihrer Thätigkeit empfinge; sie zehrt aus sich und ist sich selbst das Material — die unendliche Form — denn nur in ihrer Gestalt, und von ihr berechtigt, treten die Erscheinungen auf und beginnen zu leben. Daß sie sich in der Welt offenbart, und nichts in ihr sich offenbart als sie, ihre Ehre und Herrlichkeit, das ist es, was, wie

gesagt, in der Philosophie bewiesen, und hier so als bewiesen vorausgesetzt wird.

Diejenigen unter Ihnen, meine Herren, welche mit der Philosophie noch nicht bekannt sind, könnte ich nun etwa darum ansprechen, mit dem Glauben an die Vernunft, mit dem Verlangen, mit dem Durste nach ihrer Erkenntniß zu diesem Vortrag der Weltgeschichte hinzuzutreten: und es ist allerdings das Verlangen nach vernünftiger Einsicht, nach Erkenntniß, nicht bloß nach einer Sammlung von Kenntnissen, was als subjektives Bedürfniß bei dem Studium der Wissenschaften vorausgesetzt werden müßte. In der That aber habe ich solchen Glauben nicht zum Voraus in Anspruch zu nehmen. Was ich vorläufig gesagt habe, und noch sagen werde, ist nicht bloß auch in Rücksicht unserer Wissenschaft, nicht als Voraussetzung, sondern als Uebersicht des Ganzen zu nehmen, als das Resultat der von uns aufzustellenden Betrachtung, ein Resultat, das mir bekannt ist, weil ich bereits das Ganze kenne. Es hat sich also erst aus der Betrachtung der Weltgeschichte selbst zu ergeben, daß es vernünftig in ihr zugegangen sey, daß sie der vernünftige, nothwendige Gang des Weltgeistes gewesen, des Geistes, dessen Natur zwar immer ein und dieselbe ist, aber in dem Weltdaseyn diese seine eine Natur explicirt. Dieß muß, wie gesagt, das Ergebniß der Geschichte seyn. Die Geschichte aber haben wir zu nehmen, wie sie ist: wir haben historisch, empirisch zu verfahren; unter anderem müssen wir uns nicht durch die Historiker vom Fach verführen lassen, denn diese, namentlich Deutsche, welche eine große Autorität besitzen, machen das, was sie den Philosophen vorwerfen, nämlich a priorische Erdichtungen in der Geschichte. Es ist z. B. eine weit verbreitete Erdichtung, daß ein erstes und ältestes Volk gewesen sey, unmittelbar von Gott belehrt, in vollkommener Einsicht und Weisheit, in durchdringender Kenntniß aller Naturgesetze und geistiger Wahrheit, oder daß es diese und jene Priestervölker gegeben, oder um

etwas Specielles anzuführen, daß es ein römisches Epos gegeben, aus welchem die römischen Geschichtsschreiber die älteste Geschichte geschöpft haben u. s. f. Dergleichen Autoritäten wollen wir den geistlichen Historikern von Fach überlassen, unter denen sie bei uns nicht ungewöhnlich sind. Als die erste Bedingung könnten wir somit aussprechen, daß wir das Historische getreu auffassen; allein in solchen allgemeinen Ausdrücken, wie treu und auffassen, liegt die Zweideutigkeit. Auch der gewöhnliche und mittelmäßige Geschichtsschreiber, der etwa meint und vorgiebt, er verhalte sich nur aufnehmend, nur dem Gegebenen sich hingebend, ist nicht passiv mit seinem Denken, und bringt seine Kategorien mit, und sieht durch sie das Vorhandene: bei allem insbesondere, was wissenschaftlich seyn soll, darf die Vernunft nicht schlafen, und muß Nachdenken angewandt werden; wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an: Beides ist in Wechselbestimmung. Aber die unterschiedenen Weisen des Nachdenkens, der Gesichtspunkte, der Beurtheilung schon über bloße Wichtigkeit und Unwichtigkeit der Thatsachen, welches die am Nächsten liegenden Kategorien setzen, gehörten nicht hierher.

Nur an zwei Formen und Gesichtspunkte über die allgemeine Ueberzeugung, daß Vernunft in der Welt und ebenso in der Weltgeschichte geherrscht habe, und herrsche, will ich erinnern, weil sie uns zugleich Veranlassung geben, den Hauptpunkt, der die Schwierigkeit ausmacht, näher zu berühren, und auf das hinzudeuten, was wir weiter zu erwähnen haben.

A. Das Eine ist das Geschichtliche, daß der Grieche Anaxagoras zuerst gesagt habe, daß der νοῦς, der Verstand überhaupt, oder die Vernunft, die Welt regiere, — nicht eine Intelligenz als selbstbewußte Vernunft — nicht ein Geist als solcher — beides müssen wir sehr wohl von einander unterscheiden. Die Bewegung des Sonnensystems erfolgt nach unveränderlichen Gesetzen: diese Gesetze sind die Vernunft desselben, aber weder die

Sonne, noch die Planeten, die in dieſen Geſetzen um ſie kreiſen, haben ein Bewußtſeyn darüber. So ein Gedanke, daß Vernunft in der Natur iſt, daß ſie von allgemeinen Geſetzen unabänderlich regiert wird, frappirt uns nicht: wir ſind dergleichen gewohnt und machen nicht viel daraus: ich habe auch darum jenes geſchichtlichen Umſtandes erwähnt, um bemerklich zu machen, daß die Geſchichte lehrt, daß dergleichen, was uns trivial ſcheinen kann, nicht immer in der Welt geweſen, daß ſolcher Gedanke vielmehr Epoche in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes macht. Ariſtoteles ſagt von Anaragoras, als vom Urheber jenes Gedankens: er ſey wie ein Nüchterner unter Trunkenen erſchienen. Von Anaragoras hat Sokrates dieſen Gedanken aufgenommen, und er iſt zunächſt in der Philoſophie mit Ausnahme des Epikur's, der dem Zufall alle Ereigniſſe zuſchrieb, der herrſchende geworden: ich freute mich deſſelben, läßt Plato ihn ſagen, und hoffte einen Lehrer gefunden zu haben, der mir die Natur nach der Vernunft auslegen, in dem Beſonderen ſeinen beſonderen Zweck, in dem Ganzen den allgemeinen Zweck aufzeigen würde: ich hätte dieſe Hoffnung um Vieles nicht weggegeben. Aber wie ſehr wurde ich getäuſcht, als ich nun die Schriften des Anaragoras ſelbſt eifrig vornahm, und fand, daß er nur äußerliche Urſachen, als Luft, Aether, Waſſer und dergleichen ſtatt der Vernunft aufführt. Man ſieht das Ungenügende, welches Sokrates an dem Princip des Anaragoras fand, betrifft nicht das Princip ſelbſt, ſondern den Mangel an Anwendung deſſelben auf die konkrete Natur, daß dieſe nicht aus jenem Princip verſtanden, begriffen iſt, daß überhaupt jenes Princip abſtrakt gehalten blieb, daß die Natur nicht als eine Entwickelung deſſelben, nicht als eine aus der Vernunft hervorgebrachte Organiſation gefaßt iſt. Ich mache auf dieſen Unterſchied hier gleich von Anfang an aufmerkſam, ob eine Beſtimmung, ein Grundſatz, eine Wahrheit nur abſtrakt feſtgehalten, oder aber zur näheren Determination und zur konkreten

Entwickelung fortgegangen wird. Dieser Unterschied ist durchgreifend, und unter Anderem werden wir vornehmlich auf diesen Umstand am Schlusse unserer Weltgeschichte in dem Erfassen des neuesten politischen Zustandes zurückkommen.

Das Weitere ist, daß diese Erscheinung des Gedankens, daß die Vernunft die Welt regiere, mit einer weiteren Anwendung zusammenhängt, die uns wohl bekannt ist — die Form der religiösen Wahrheit nämlich, daß die Welt nicht dem Zufall, und äußerlichen zufälligen Ursachen preisgegeben sey, sondern eine Vorsehung die Welt regiere. Ich erklärte vorhin, daß ich nicht auf Ihren Glauben an das angegebene Princip Anspruch machen wolle, jedoch an den Glauben daran, in dieser religiösen Form, dürfte ich appelliren, wenn nicht überhaupt die Eigenthümlichkeit der Wissenschaft der Philosophie es nicht zuließe, daß Voraussetzungen gelten, oder von einer anderen Seite gesprochen, weil die Wissenschaft, welche wir abhandeln wollen, selbst erst den Beweis obzwar nicht der Wahrheit, aber der Richtigkeit jenes Grundsatzes geben soll. Die Wahrheit nun, daß eine, und zwar die göttliche Vorsehung den Begebenheiten der Welt vorstehe, entspricht dem angegebenen Principe, denn die göttliche Vorsehung ist ~~der~~ zu Weisheit und ~~noch~~ unendliche Macht, welche ihre Zwecke, das ist, den absoluten, vernünftigen Endzweck der Welt verwirklicht: die Vernunft ist das ganz frei sich selbst bestimmende Denken. Aber weiterhin thut sich nun auch die Verschiedenheit, ja der Gegensatz dieses Glaubens und unseres Princips gerade auf dieselbe Weise hervor, wie die Forderung des Sokrates bei dem Grundsatze des Anaxagoras. Jener Glaube ist nämlich gleichfalls unbestimmt, ist was man Glaube an die Vorsehung überhaupt nennt, und geht nicht zum Bestimmten, zur Anwendung auf das Ganze, auf den umfassenden Verlauf der Weltgeschichte fort. Die Geschichte erklären aber heißt, die Leidenschaften des Menschen, ihr Genie, ihre wirkenden Kräfte enthüllen, und diese Bestimmtheit

der Vorſehung nennt man gewöhnlich ihren Plan. Dieſer Plan aber iſt es, welcher vor unſeren Augen verborgen ſeyn ſoll, ja welchen es Vermeſſenheit ſeyn ſoll, erkennen zu wollen. Die Unwiſſenheit des Anaxagoras darüber, wie der Verſtand ſich in der Wirklichkeit offenbare, war unbefangen; das Bewußtſeyn des Gedankens war in ihm, und überhaupt in Griechenland noch nicht weiter gekommen; er vermochte noch nicht ſein allgemeines Princip auf das Konkrete anzuwenden, dieſes aus jenem zu erkennen, denn Sokrates hat erſt einen Schritt darin, die Vereinigung des Konkreten mit dem Allgemeinen zu erfaſſen, gethan. Anaxagoras war ſomit nicht polemiſch gegen ſolche Anwendung; jener Glaube an die Vorſehung aber iſt es wenigſtens gegen die Anwendung im Großen, oder gegen die Erkenntniß des Plans der Vorſehung. Denn im Beſonderen läßt man es hie und da wohl gelten, wenn fromme Gemüther in einzelnen Vorfallenheiten nicht blos Zufälliges, ſondern Gottes Schickungen erkennen, wenn z. B. einem Individuum in großer Verlegenheit und Noth unerwartet eine Hülfe gekommen iſt, aber dieſe Zwecke ſelbſt ſind beſchränkter Art, ſind nur die beſonderen Zwecke dieſes Individuums. Wir haben es aber in der Weltgeſchichte mit Individuen zu thun, welche Völker, mit Ganzen, welche Staaten ſind: wir können alſo nicht bei jener, ſo zu ſagen, Kleinkrämerei des Glaubens an die Vorſehung ſtehen bleiben, und eben ſo wenig bei dem blos abſtrakten, unbeſtimmten Glauben, der nur zu dem Allgemeinen, daß es eine Vorſehung gebe, fortgehen will, aber nicht zu den beſtimmteren Thaten derſelben. Wir haben vielmehr Ernſt damit zu machen, die Wege der Vorſehung, die Mittel und Erſcheinungen in der Geſchichte zu erkennen, und wir haben dieſe auf jenes allgemeine Princip zu beziehen. Aber ich habe mit der Erwähnung der Erkenntniß des Plans der göttlichen Vorſehung überhaupt an eine in unſeren Zeiten an Wichtigkeit obenanſtehende Frage erinnert, an die nämlich, über die Möglichkeit Gott zu erkennen,

oder vielmehr, indem es aufgehört hat eine Frage zu seyn, an die zum Vorurtheil gewordene Lehre, daß es unmöglich sey, Gott zu erkennen. Dem geradezu entgegengesetzt, was in der heiligen Schrift als höchste Pflicht geboten wird, nicht bloß Gott zu lieben, sondern auch zu erkennen, herrscht jetzt das Geläugne dessen vor, was ebendaselbst gesagt ist, daß der Geist es sey, der in die Wahrheit einführe, daß er alle Dinge erkenne, selbst die Tiefen der Gottheit durchdringe. Ich hatte die Erwähnung, daß unser Satz, die Vernunft regiere die Welt und habe sie regiert, mit der Frage von der Möglichkeit der Erkenntniß Gottes zusammenhängt, nicht unterlassen wollen, um nicht den Verdacht zu vermeiden, als ob die Philosophie sich scheue, oder zu scheuen habe, an die religiösen Wahrheiten zu erinnern, und denselben aus dem Wege ginge, und zwar, weil sie gegen dieselben, so zu sagen, kein gutes Gewissen habe. Vielmehr ist es in neueren Zeiten so weit gekommen, daß die Philosophie sich des religiösen Inhalts gegen manche Art von Theologie anzunehmen hatte. In der christlichen Religion hat Gott sich geoffenbart, das heißt, er hat dem Menschen zu erkennen gegeben, was er ist, so daß er nicht mehr ein Verschlossenes, Geheimes ist; es ist uns mit dieser Möglichkeit, Gott zu erkennen, die Pflicht dazu auferlegt, und die Entwickelung des denkenden Geistes, welche aus dieser Grundlage der Offenbarung des göttlichen Wesens ausgegangen ist, muß dazu endlich gedeihen, das was dem fühlenden und vorstellenden Geiste zunächst vorgelegt worden, auch mit dem Gedanken zu erfassen; es muß endlich an der Zeit seyn, auch diese reiche Produktion der schöpferischen Vernunft zu begreifen, welche die Weltgeschichte ist. Unsere Erkenntniß geht darauf, die Einsicht zu gewinnen, daß das von der ewigen Weisheit Bezweckte, wie auf dem Boden der Natur, so auf dem Boden des in der Welt wirklichen und thätigen Geistes, herausgekommen ist. Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibnitz metaphysisch

auf seine Weise in noch unbestimmten, abstrakten Kategorien versucht hat, so daß das Uebel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte. In der That liegt nirgend eine größere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntniß als in der Weltgeschichte. Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntniß des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Ueberwundenen verschwindet, durch das Bewußtseyn, Theils was in Wahrheit der Endzweck der Welt sey, Theils daß derselbe in ihr verwirklicht worden sey, und nicht das Böse neben ihm sich geltend gemacht habe. Die Vernunft, von der gesagt worden, daß sie in der Welt regiere, ist ein ebenso unbestimmtes Wort, als die Vorsehung — man spricht immer von der Vernunft, ohne eben angeben zu können, was denn ihre Bestimmung, ihr Inhalt ist, wonach wir beurtheilen können, ob etwas vernünftig ist, ob unvernünftig. Die Vernunft in ihrer Bestimmung gefaßt, dies ist erst die Sache; das Andere, wenn man ebenso bei der Vernunft überhaupt stehen bleibt, das sind nur Worte. Mit diesen Angaben gehen wir zu dem zweiten Gesichtspunkte über, den wir in dieser Einleitung betrachten wollen.

B. Was die Bestimmung der Vernunft an ihr selbst betrifft, und insofern sie in Beziehung auf die Welt genommen wird, so ist es dieselbe Frage, was der Endzweck der Welt ist; näher liegt in diesem Ausdruck, daß derselbe realisirt, verwirklicht werden soll. Es ist daran zweierlei zu erwägen, der Inhalt dieses Endzwecks, die Bestimmung selbst als solche und die Verwirklichung derselben.

Zuerst müssen wir beachten, daß unser Gegenstand, die Weltgeschichte, auf dem geistigen Boden vorgeht. Welt begreift die physische und psychische Natur in sich; die physische Natur greift gleichfalls in die Weltgeschichte ein, und wir werden schon im Anfange auf diese Grundverhältnisse der Naturbestimmung aufmerksam machen. Aber der Geist und der Verlauf

seiner Entwickelung iſt das Subſtantielle. Die Natur haben wir hier nicht zu betrachten, wie ſie an ihr ſelbſt gleichfalls ein Syſtem der Vernunft ſey, in einem beſonderen, eigenthümlichen Elemente, ſondern nur relativ auf den Geiſt. Der Geiſt iſt aber auf dem Theater, auf dem wir ihn betrachten, in der Weltgeſchichte, in ſeiner konkreteſten Wirklichkeit; deſſenungeachtet aber, oder vielmehr um dieſer Weiſe ſeiner konkreten Wirklichkeit wegen, müſſen wir der Natur des Geiſtes zuvörderſt einige abſtrakte Beſtimmungen vorausſchicken. Was in einer Einleitung geſagt werden kann, iſt überhaupt als hiſtoriſch, wie ſchon bemerkt, als eine Vorausſetzung zu nehmen, die entweder anderwärts ihre Ausführung und ihren Erweis erhalten hat, der aber in der Folge der Abhandlung der Wiſſenſchaft der Geſchichte erſt ſeine Beglaubigung empfangen ſoll.

Wir haben alſo hier anzugeben:

a) die abſtrakten Beſtimmungen der Natur des Geiſtes;

b) welche Mittel der Geiſt braucht, um ſeine Idee zu realiſiren;

c) die Geſtalt, welche die vollſtändige Realiſirung des Geiſtes im Daſeyn iſt — was eben die Staaten ſind.

a) Die Natur des Geiſtes iſt leicht durch den vollkommenen Gegenſatz deſſelben zu erkennen, welches nämlich die Materie iſt. Die Subſtanz der Materie iſt die Schwere, welche nur das iſt, ſchwer zu ſeyn; die Subſtanz, das Weſen des Geiſtes dagegen iſt die Freiheit. Jedem iſt es unmittelbar glaublich, daß der Geiſt auch unter anderen Eigenſchaften die Freiheit beſitze, die Philoſophie aber lehrt uns, daß alle Eigenſchaften des Geiſtes nur durch die Freiheit beſtehen, alle nur Mittel für die Freiheit ſind, alle nur dieſe ſuchen und hervorbringen; es iſt dieß eine Erkenntniß der ſpekulativen Philoſophie, daß die Freiheit das einzige Wahrhafte des Geiſtes ſey. Die Materie iſt inſofern ſchwer, als ſie nach einem Mittelpunkte treibt: ſie iſt

wesentlich zusammengesetzt, sie besteht außereinander, sie sucht ihre Einheit und sucht also sich selbst aufzuheben, sucht ihr Gegentheil; wenn sie dieses erreichte, so wäre sie keine Materie mehr, sondern sie wäre untergegangen; sie strebt nach Idealität, denn in der Einheit ist sie ideell. Der Geist im Gegentheil ist eben das, in sich den Mittelpunkt zu haben, er hat nicht die Einheit außer sich, sondern er hat sie gefunden; er ist in sich selbst und bei sich selbst. Die Materie hat ihre Substanz außer ihr; der Geist ist das bei-sich-selbst-Seyn. Dieß eben ist die Freiheit, denn wenn ich abhängig bin, so beziehe ich mich auf ein Anderes, das ich nicht bin; ich kann nicht seyn ohne ein Aeußeres; frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin. Dieses Beisichselbstseyn des Geistes ist Selbstbewußtseyn, das Bewußtseyn von sich selbst. Zweierlei ist hier zu unterscheiden, erstens, daß ich weiß, und zweitens, was ich weiß. Beim Selbstbewußtseyn fällt Beides aber zusammen, denn der Geist weiß sich selbst: er ist das Beurtheilen seiner eigenen Natur. In diesem Sinne können wir sagen, daß die Weltgeschichte die Darstellung ist, wie der Geist zu dem Bewußtseyn dessen kommt, was er an sich bedeutet, und wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmack, die Form der Früchte in sich trägt, so enthalten auch schon die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte. Die Orientalen wissen es noch nicht, daß der Geist, oder der Mensch als solcher an sich frei ist; weil sie es nicht wissen, sind sie es nicht; sie wissen nur, daß einer frei ist, aber ebendarum ist solche Freiheit nur Willkühr, Wildheit, Stumpfheit der Leidenschaft, oder auch eine Milde, Zahmheit derselben, die selbst nur ein Naturzufall, oder eine Willkühr ist. — Dieser Eine ist darum nur ein Despot, nicht ein freier Mann. In den Griechen ist erst das Bewußtseyn der Freiheit aufgegangen, und darum sind sie frei gewesen, aber sie, wie auch die Römer, nur wußten allein, daß Einige frei sind, nicht der Mensch, als solcher. Dieß wußte selbst Plato und Aristoteles nicht. Darum

haben die Griechen nicht nur Sklaven gehabt, und ist ihr Leben, und der Bestand ihrer schönen Freiheit daran gebunden gewesen, sondern auch ihre Freiheit war selbst Theils nur eine zufällige, vergängliche und beschränkte Blume, Theils zugleich eine harte Knechtschaft des Menschlichen, des Humanen. — Erst die germanischen Nationen sind im Christenthume zum Bewußtseyn gekommen, daß der Mensch als Mensch frei, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht; dieß Bewußtseyn ist zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen; aber dieses Princip auch in das weltliche Wesen einzubilden, das war eine weitere Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere lange Arbeit der Bildung erfordert. Mit der Annahme der christlichen Religion hat z. B. nicht unmittelbar die Sklaverei aufgehört, noch weniger ist damit sogleich in den Staaten die Freiheit herrschend, sind die Regierungen und Verfassungen auf eine vernünftige Weise organisirt oder gar auf das Princip der Freiheit gegründet worden. Diese Anwendung des Princips auf die Weltlichkeit: die Durchbildung und Durchdringung des weltlichen Zustandes durch dasselbe ist der lange Verlauf, welcher die Geschichte selbst ausmacht. Auf diesen Unterschied des Princips als eines solchen, und seiner Anwendung, das ist, Einführung und Durchführung in der Wirklichkeit des Geistes und Lebens, habe ich schon aufmerksam gemacht; er ist eine Grundbestimmung in unserer Wissenschaft, und wesentlich im Gedanken festzuhalten. Wie nun dieser Unterschied in Ansehung des christlichen Princips des Selbstbewußtseyns, der Freiheit, hier vorläufig herausgehoben worden, so findet er auch wesentlich Statt in Ansehung des Princips der Freiheit überhaupt. Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtseyn der Freiheit, — ein Fortschritt, den wir in seiner Nothwendigkeit zu erkennen haben.

Mit dem, was ich im Allgemeinen über den Unterschied des Wissens von der Freiheit gesagt habe, und zwar zunächst

in der Form, daß die Orientalen nur gewußt haben, daß Einer frei, die griechische und römische Welt aber, daß Einige frei sind, daß wir aber wissen, alle Menschen an sich, das heißt der Mensch als Mensch sey frei, ist auch zugleich die Eintheilung der Weltgeschichte, und die Art, in der wir sie abhandeln werden, angegeben. Dieß ist jedoch nur im Vorbeigehen vorläufig bemerkt; wir haben vorher noch einige Begriffe zu explicieren.

Es ist also, als die Bestimmung der geistigen Welt, und indem diese die substantielle Welt ist, und die physische ihm untergeordnet bleibt, oder im spekulativen Ausdruck, keine Wahrheit gegen die erste hat — als der Endzweck der Welt, das Bewußtseyn des Geistes von seiner Freiheit, und ebendamit erst als die Wirklichkeit seiner Freiheit angegeben worden. Daß aber diese Freiheit, wie sie angegeben wurde, selbst noch unbestimmt ein unendlich vieldeutiges Wort sey, daß sie, indem sie das Höchste ist, unendlich viele Mißverständnisse, Verwirrungen und Irrthümer mit sich führt, und alle möglichen Ausschweifungen in sich begreift, dieß ist etwas, was man nie besser gewußt und erfahren hat, als in jetziger Zeit, aber wir lassen es hier zunächst bei jenen allgemeinen Bestimmungen bewenden. Ferner wurde auf die Wichtigkeit des unendlichen Unterschieds zwischen dem Princip, zwischen dem, was nur erst an sich, und zwischen dem, was wirklich ist, aufmerksam gemacht. Zugleich ist die Freiheit in ihr selbst, welche die unendliche Nothwendigkeit in sich schließt, eben sich zum Bewußtseyn, — denn sie ist, ihrem Begriff nach, Wissen von sich, — und damit zur Wirklichkeit zu bringen: sie ist sich der Zweck, den sie ausführt, und der einzige Zweck des Geistes. Die jetzt aufzuwerfende unmittelbare Frage kann nun die seyn: welche Mittel gebraucht sie? Dieß ist das Zweite, was hier zu betrachten ist.

b) Diese Frage nach den Mitteln, wodurch sich die Freiheit zu einer Welt hervorbringt, führt uns in die Erscheinung

der Geschichte selbst. Wenn die Freiheit als solche zunächst der innere Begriff ist, so sind die Mittel dagegen ein Aeußerliches, das Erscheinende, das in der Geschichte unmittelbar vor die Augen tritt und sich darstellt. Die nächste Ansicht der Geschichte überzeugt uns, daß die Handlungen der Menschen von ihren Bedürfnissen, ihren Leidenschaften, ihren Interessen, ihren Charakteren und Talenten ausgehen, und zwar so, daß es in diesem Schauspiel der Thätigkeit nur diese Bedürfnisse, Leidenschaften, Interessen sind, welche als die Triebfedern erscheinen, und als das Hauptwirksame vorkommen. Wohl liegen darin auch allgemeine Zwecke, ein Gutes wollen, edle Vaterlandsliebe; aber diese Tugenden und dieses Allgemeine stehen in einem unbedeutenden Verhältnisse zur Welt und zu dem, was sie erschafft. Wir können wohl die Vernunftbestimmung in diesen Subjekten selbst, und in den Kreisen ihrer Wirksamkeit realisirt sehen, aber sie sind in einem geringen Verhältniß zu der Masse des Menschengeschlechts; ebenso ist der Umfang des Daseyns, den ihre Tugenden haben, ebenso relativ von geringer Ausdehnung. Theils aber sind die Leidenschaften, Zwecke des partikularen Interesses, die Befriedigung der Selbstsucht, das Gewaltigste; sie haben ihre Macht darin, daß sie keine der Schranken achten, welche das Recht und die Moralität ihnen setzen wollen, und daß diese Naturgewalten dem Menschen unmittelbar näher liegen, als die künstliche und langwierige Zucht zur Ordnung und Mäßigung, zum Rechte und zur Moralität. Wenn wir dieses Schauspiel der Leidenschaften betrachten, und die Folgen ihrer Gewaltthätigkeit, des Unverstandes erblicken, der sich nicht nur zu ihnen, sondern selbst auch, und sogar vorzüglich zu dem, was gute Absichten, rechtliche Zwecke sind, gesellt, wenn wir daraus das Uebel, das Böse, den Untergang der blühendsten Reiche, die der Menschengeist hervorgebracht hat, sehen, so können wir nur mit Trauer über diese Vergänglichkeit überhaupt erfüllt werden, und indem dieses Hervorgehen nicht nur ein Werk

der Natur, ſondern des Willens der Menſchen iſt, mit einer moraliſchen Betrübniß, mit einer Empörung des guten Geiſtes, wenn ein ſolcher in uns iſt, über ſolches Schauſpiel enden. Man kann jene Erfolge ohne rednteriſche Uebertreibung, blos mit richtiger Zuſammenſtellung des Unglücks, den das Herrlichſte an Völkern und Staatengeſtaltungen, wie an Privattugenden erlitten hat, zu dem furchtbarſten Gemälde erheben, und ebenſo damit die Empfindung zur tiefſten, rathloſeſten Trauer ſteigern, welcher kein verſöhnendes Reſultat das Gegengewicht hält, und gegen die wir uns etwa nur dadurch befeſtigen, oder dadurch aus ihr heraustreten, indem wir denken: es iſt nun einmal ſo geweſen; es iſt ein Schickſal; es iſt nichts daran zu ändern, und dann, daß wir aus der Langenweile, welche uns jene Reflexion der Trauer machen könnte, zurück in unſer Lebensgefühl, in die Gegenwart unſerer Zwecke und Intereſſen, kurz in die Selbſtſucht zurücktreten, welche am ruhigen Ufer ſteht, und von da aus ſicher des fernen Anblicks der verworrenen Trümmermaſſe genießt. Aber auch indem wir die Geſchichte als dieſe Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten, und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden, ſo entſteht dem Gedanken nothwendig auch die Frage, wem, welchem Endzwecke dieſe ungeheuerſten Opfer gebracht worden ſind. Von hier aus geht gewöhnlich die Frage nach dem, was wir zum allgemeinen Anfange unſerer Betrachtung gemacht; von demſelben aus haben wir die Begebenheiten, die uns jenes Gemälde für die trübe Empfindung und für die darüber ſinnende Reflexion darbieten, ſogleich als das Feld beſtimmt, in welchem wir nur die Mittel ſehen wollen für das, was wir behaupten, daß es die ſubſtantielle Beſtimmung, der abſolute Endzweck, oder was daſſelbe iſt, daß es das wahrhafte Reſultat der Weltgeſchichte ſey. Wir haben es von Anfang an überhaupt verſchmäht, den Weg der Reflexionen einzuſchlagen, von jenem Bilde des Beſondern zum Allgemeinen

aufzutreiben; ohnehin ist es auch nicht das Interesse jener gefühlvollen Reflexionen selbst, sich wahrhaft über diese Empfindungen zu erheben, und die Räthsel der Vorsehung, welche in jenen Betrachtungen aufgegeben worden sind, zu lösen. Es ist vielmehr das Wesen derselben, sich in den leeren, unfruchtbaren Erhabenheiten jenes negativen Resultats trübselig zu gefallen. Wir kehren also zum Standpunkte, den wir genommen, zurück, und die Momente, die wir darüber anführen wollen, werden auch die wesentlichen Bestimmungen für die Beantwortung der Fragen, die aus jenem Gemälde hervorgehen können, enthalten.

Das Erste, was wir bemerken, ist das, was wir schon oft gesagt haben, was aber, sobald es auf die Sache ankommt, nicht oft genug wiederholt werden kann, daß das, was wir Princip, Endzweck, Bestimmung, oder die Natur und den Begriff des Geistes genannt haben, nur ein Allgemeines, Abstraktes ist. Ein Princip, so auch Grundsatz, Gesetz ist ein Inneres, das als solches, so wahr es auch in ihm ist, nicht vollständig wirklich ist. Was an sich ist, ist eine Möglichkeit, ein Vermögen, aber noch nicht aus seinem Inneren zur Existenz gekommen. Es muß ein zweites Moment für ihre Wirklichkeit hinzukommen und dieß ist die Bethätigung, Verwirklichung, und deren Princip ist der Wille, die Thätigkeit des Menschen überhaupt. Es ist nur durch diese Thätigkeit, daß jener Begriff sowie die an sich seyenden Bestimmungen realisirt, verwirklicht werden, denn sie gelten nicht unmittelbar durch sich selbst. Die Thätigkeit, welche sie ins Werk und Daseyn setzt, ist des Menschen Bedürfniß, Trieb, Neigung und Leidenschaft. Daran, daß ich etwas zur That und zum Daseyn bringe, ist mir viel gelegen: ich muß dabei seyn; ich will durch die Vollführung befriedigt werden. Ein Zweck, für welchen ich thätig seyn soll, muß auf irgend eine Weise auch mein Zweck seyn; ich muß meinen Zweck zugleich dabei befriedigen, wenn der Zweck, für welchen ich thätig bin, auch noch viele andere Seiten hat, nach denen er mich

nichts angeht. Dieß iſt das unendliche Recht des Subjekts, daß es ſich ſelbſt in ſeiner Thätigkeit und Arbeit befriedigt findet. Wenn die Menſchen ſich für etwas intereſſiren ſollen, ſo müſſen ſie ſich ſelbſt darin haben, und ihr eigenes Selbſtgefühl darin befriedigt finden. Man muß einen Mißverſtand hierbei vermeiden: man tadelt es, und ſagt in einem übeln Sinne mit Recht von einem Individuum: es ſey überhaupt intereſſirt, das heißt, es ſuche nur ſeinen Privatvortheil Wenn wir dieſes tadeln, ſo meinen wir, es ſuche dieſen Privatvortheil ohne Geſinnung für den allgemeinen Zweck, bei deſſen Gelegenheit er ſich um jenen abmüht, oder gar, indem er das Allgemeine aufopfert; aber wer thätig für eine Sache iſt, der iſt nicht nur intereſſirt überhaupt, ſondern intereſſirt dabei. Die Sprache drückt dieſen Unterſchied richtig aus. Es geſchieht daher nichts, wird nichts vollbracht, ohne daß die Individuen, die dabei thätig ſind, auch ſich befriedigen; ſie ſind partikulare Menſchen, das heißt, ſie haben beſondere, ihnen eigenthümliche Bedürfniſſe, Triebe, Intereſſen überhaupt; unter dieſen Bedürfniſſen iſt nicht nur das des eignen Bedürfniſſes und Willens, ſondern auch der eigenen Einſicht, Ueberzeugung, oder wenigſtens des Dafürhaltens der Meinung, wenn anders ſchon das Bedürfniß des Raiſonnements, des Verſtandes, der Vernunft erwacht iſt. Dann verlangen die Menſchen auch, daß wenn ſie für eine Sache thätig ſeyn ſollen, daß die Sache ihnen überhaupt zuſage, daß ſie mit ihrer Meinung, es ſey von der Güte derſelben, ihrem Rechte, Vortheil, ihrer Nützlichkeit, dabei ſeyn können. Dieß iſt beſonders ein weſentliches Moment unſerer Zeit, wo die Menſchen wenig mehr durch Zutrauen und Autorität zu etwas herbeigezogen werden, ſondern mit ihrem eigenen Verſtande, ſelbſtſtändiger Ueberzeugung und Dafürhalten den Antheil ihrer Thätigkeit einer Sache widmen wollen.

So ſagen wir alſo, daß überhaupt Nichts ohne das Intereſſe derer, welche durch ihre Thätigkeit mitwirkten, zu Stande

gekommen ist, und indem wir ein Interesse, eine Leidenschaft nennen, insofern die ganze Individualität mit Hintenansetzung aller anderen Interessen und Zwecke, die man auch hat und haben kann, mit allen ihr inwohnenden Adern von Wollen sich in einen Gegenstand legt, in diesen Zweck alle ihre Bedürfnisse und Kräfte koncentrirt, so müssen wir überhaupt sagen, daß nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden ist. Leidenschaft ist die subjektive, insofern formelle Seite der Energie, des Willens und der Thätigkeit, wobei der Inhalt oder Zweck noch unbestimmt bleibt. Ebenso ist es bei dem eigenen Ueberzeugtseyn, bei der eigenen Einsicht und bei dem eigenen Gewissen; es kommt immer hier darauf an, welchen Inhalt meine Ueberzeugung hat, welchen Zweck meine Leidenschaft, ob der eine oder der andere wahrhafter Natur ist. Aber umgekehrt, wenn er dieß ist, so gehört dazu, daß er in die Existenz trete, wirklich sey.

Aus dieser Erläuterung über das zweite wesentliche Moment geschichtlicher Wirklichkeit eines Zwecks überhaupt, geht hervor, indem wir im Vorbeigehen Rücksicht auf den Staat nehmen, daß nach dieser Seite ein Staat wohlbestellt und kraftvoll in sich selbst ist, wenn mit seinem allgemeinen Zwecke das Privatinteresse der Bürger vereinigt, eins in dem anderen seine Befriedigung und Verwirklichung findet — ein für sich höchst wichtiger Satz. Aber im Staate bedarf es vieler Veranstaltungen, Erfindungen, von zweckgemäßen Einrichtungen, und zwar von langen Kämpfen des Verstandes begleitet, bis er zum Bewußtseyn bringt, was das Zweckgemäße sey, sowie Kämpfe mit dem partikularen Interesse und den Leidenschaften, eine schwere und langwierige Zucht derselben, bis jene Vereinigung zu Stande gebracht wird. Der Zeitpunkt solcher Vereinigung macht die Periode seiner Blüthe, seiner Tugend, seiner Kraft und seines Glückes aus. Aber die Weltgeschichte beginnt nicht mit irgend einem bewußten Zwecke, wie bei den besonderen Kreisen der

Menſchen. Der einfache Trieb des Zuſammenlebens derſelben hat ſchon den bewußten Zweck der Sicherung ihres Lebens und Eigenthums, und indem dieſes Zuſammenleben zu Stande gekommen iſt, erweitert ſich dieſer Zweck. Die Weltgeſchichte fängt mit ihrem allgemeinen Zwecke, daß der Begriff des Geiſtes befriedigt werde, nur an ſich an, das heißt, als Natur; er iſt der innere, der innerſte bewußtloſe Trieb, und das ganze Geſchäft der Weltgeſchichte iſt, wie ſchon überhaupt erinnert, die Arbeit ihn zum Bewußtſeyn zu bringen. So in Geſtalt des Naturweſens, des Naturwillens auftretend, iſt das, was die ſubjektive Seite genannt worden iſt, das Bedürfniß, der Trieb, die Leidenſchaft, das partikulare Intereſſe, wie die Meinung und ſubjektive Vorſtellung ſogleich für ſich ſelbſt vorhanden. Dieſe unermeßliche Maſſe von Wollen, Intereſſen und Thätigkeiten ſind die Werkzeuge und Mittel des Weltgeiſtes ſeinen Zweck zu vollbringen, ihn zum Bewußtſeyn zu erheben und zu verwirklichen: und dieſer iſt nur ſich zu finden, zu ſich ſelbſt zu kommen, und ſich als Wirklichkeit anzuſchauen. Daß aber jene Lebendigkeiten der Individuen und der Völker, indem ſie das ihrige ſuchen und befriedigen, zugleich die Mittel und Werkzeuge eines Höheren und Weiteren ſind, von dem ſie nichts wiſſen, das ſie bewußtlos vollbringen, das iſt es, was zur Frage gemacht werden könnte, auch gemacht worden, und was ebenſo vielfältig geläugnet worden, wie als Träumerei und Philoſophie verſchrien und verachtet worden iſt. Darüber aber habe ich gleich von Anfang an mich erklärt, und unſere Vorausſetzung und unſeren Glauben (was aber auch nur Reſultat ſeyn zu ſollen, geſagt worden iſt), daß die Vernunft die Welt regiert, und ſo auch die Weltgeſchichte regiert hat, behauptet. Gegen dieſes an und für ſich Allgemeine und Subſtantielle iſt alles Andere untergeordnet, ihm dienend, und Mittel für daſſelbe. Aber ferner iſt dieſe Vernunft immanent in dem geſchichtlichen Daſeyn, und vollbringt ſich in demſelben, und durch daſſelbe. Die Vereinigung

des Allgemeinen, an und für sich Seyenden überhaupt, und des Einzelnen, des Subjektiven, daß sie allein die Wahrheit sey, dieß ist spekulative Natur, und wird in dieser allgemeinen Form in der Logik abgehandelt. Aber im Gange der Weltgeschichte selbst, als noch im Fortschreiten begriffenen Gange, ist der reine letzte Zweck der Geschichte noch nicht der Inhalt des Bedürfnisses und Interesses, und indem dieses bewußtlos darüber ist, ist das Allgemeine dennoch in den besonderen Zwecken, und vollbringt sich durch dieselbe. Da, wie gesagt, die spekulative Seite dieses Zusammenhangs in die Logik gehört, so kann ich hier nicht den Begriff derselben geben und entwickeln, das heißt, denselben, wie man es nennt, begreiflich machen, aber ich kann versuchen, ihn durch Beispiele etwa vorstelliger und deutlicher zu machen. Jener Zusammenhang enthält nämlich dieß, daß in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas Anderes überhaupt herauskomme, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen; sie vollbringen ihr Interesse, aber es wird noch ein Ferneres damit zu Stande gebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewußtseyn und in ihrer Absicht lag. Als ein analoges Beispiel führen wir einen Menschen an, der aus Rache, die vielleicht gerecht ist, das heißt, wegen einer ungerechten Verletzung, sich ins Werk setzt, einem Anderen das Haus anzündet; hiebei schon thut sich ein Zusammenhang der unmittelbaren That mit weiteren, jedoch selbst äußerlichen Umständen hervor, die nicht zu jener ganz für sich unmittelbar genommenen That gehören. Diese ist als solche, das Hinhalten etwa einer kleinen Flamme an eine kleine Stelle eines Balkens. Was damit noch nicht gethan worden, macht sich weiter durch sich selbst; die angezündete Stelle des Balkens hängt mit den ferneren Stellen desselben, dieser mit dem Gebälke des ganzen Hauses, und dieses mit anderen Häusern zusammen, und eine weite Feuersbrunst, die vieler anderer Menschen, als gegen die die Rache gerichtet

war, Eigenthum und Habe verzehrt, ja vielen Menſchen das Leben koſtet, entſteht. Dieß lag weder in der allgemeinen That, noch in der Abſicht deſſen, der ſolches anfing. Aber ferner enthält die Handlung noch eine weitere allgemeine Beſtimmung: in dem Zwecke des Handelnden war ſie nur eine Rache gegen ein Individuum durch Zerſtörung ſeines Eigenthums; aber ſie iſt noch weiter ein Verbrechen, und dieß enthält ferner die Strafe deſſelben. Dieß mag nicht im Bewußtſeyn, noch weniger im Willen des Thäters gelegen haben, aber dieß iſt ſeine That an ſich, das Allgemeine, Subſtantielle derſelben, das durch ſie ſelbſt vollbracht wird. Es iſt an dieſem Beiſpiel eben nur dieß feſtzuhalten, daß in der unmittelbaren Handlung etwas Weiteres liegen kann, als in dem Willen und Bewußtſeyn des Thäters. Die Subſtanz der Handlung, und damit überhaupt die Handlung ſelbſt, kehrt ſich hier um gegen den, der ſie vollbracht, ſie wird ein Rückſchlag gegen ihn, der ihn zertrümmert. Was die Handlung als Verbrechen iſt, darauf haben wir hier kein Gewicht zu legen; ſie ſollte nur ein analoges Beiſpiel dafür ſeyn, wie in dem beſtimmten Handeln etwas Anderes liegen könne, als der zunächſt gewollte Zweck des Handelns.

Doch will ich noch Eines beibringen, das ſpäterhin an ſeinem Orte vorkommen wird, und, als ſelbſt geſchichtlich, jene Vereinigung des Allgemeinen und Beſonderen, einer für ſich nothwendigen Beſtimmung, und eines als zufällig erſcheinenden Zwecks in der eigenthümlichen Form enthält, in der ſie uns weſentlich angeht. Cäſar in Gefahr, die Stellung, wenn auch etwa noch nicht des Uebergewichts, doch wenigſtens der Gleichheit, zu der er ſich neben den Anderen, die an der Spitze des Staates ſtanden, erhoben hatte, zu verlieren, und denen, die im Uebergange ſich befanden ſeine Feinde zu werden, zu unterliegen, gehört weſentlich hieher. Dieſe Feinde, welche zugleich die Seite ihrer perſönlichen Zwecke beabſichtigten, hatten die formelle Staatsverfaſſung und die Macht des rechtlichen Scheins für ſich.

Cäsar kämpfte im Interesse, sich seine Stellung, Ehre und Sicherheit zu erhalten, und der Sieg über seine Gegner wurde zugleich die Eroberung des ganzen Reichs: so wurde er mit Belassung der Form der Staatsverfassung der individuelle Gewalthaber im Staate. Was ihm so die Ausführung seines zunächst negativen Zwecks erwarb, die Alleinherrschaft Roms, war aber zugleich an sich nothwendige Bestimmung in Roms und in der Welt Geschichte, so daß sie nicht nur sein partikularer Gewinn, sondern ein Instinkt war, der das vollbrachte, was an und für sich in der Zeit lag. Dieß sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikulare Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist. Dieser Gehalt ist ihre wahrhafte Macht; er ist in dem allgemeinen bewußtlosen Instinkt der Menschen; sie sind innerlich dazu getrieben und haben keine weitere Haltung, dem, welcher die Ausführung solchen Zwecks in seinem Interesse übernommen hat, Widerstand zu leisten. Die Völker sammeln sich vielmehr um sein Panier: er zeigt ihnen, und führt das aus, was ihr eigener immanenter Zweck ist.

Werfen wir weiter einen Blick auf das Schicksal dieser welthistorischen Individuen, so haben sie das Glück gehabt, die Geschäftsführer eines Zwecks zu seyn, der eine Stufe in dem Fortschreiten des allgemeinen Geistes war. Indem sich die Vernunft dieser Werkzeuge bedient, können wir es eine List derselben nennen, denn sie läßt sie mit aller Wuth der Leidenschaft ihre eigenen Zwecke vollführen, und erhält sich nicht nur unbeschädigt, sondern bringt sich selbst hervor. Das Partikulare ist meistens zu gering gegen das Allgemeine: die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Weltgeschichte stellt sich somit als der Kampf der Individuen vor, und in dem Felde dieser Besonderheit geht es ganz natürlich zu. Wie in der thierischen Natur die Erhaltung des Lebens Zweck und Instinkt des Einzelnen ist, wie aber doch hier die Vernunft, das Allgemeine

vorherrscht, und die Einzelnen fallen, so geht es auch in der geistigen Welt zu. Die Leidenschaften zerstören sich gegenseitig; die Vernunft allein wacht, verfolgt ihren Zweck, und macht sich geltend.

Wenn wir es uns nun gefallen lassen, die Individualitäten, ihre Zwecke und deren Befriedigung aufgeopfert, ihr Glück überhaupt dem Reiche der Zufälligkeit, dem es angehört, preisgegeben zu sehen, und die Individuen überhaupt unter der Kategorie der Mittel zu betrachten, so ist doch eine Seite in ihnen, die wir Anstand nehmen auch gegen das Höchste nur in diesem Gesichtspunkte zu fassen, weil es ein schlechthin nicht Untergeordnetes, sondern ein in ihnen sowohl wie an ihm selbst Ewiges, Göttliches sey. Dieß ist die Moralität, Sittlichkeit, Religiosität. Schon indem von der Bethätigung des Vernunftzwecks durch die Individuen überhaupt gesprochen worden ist, ist die subjektive Seite derselben, ihr Interesse, das ihrer Bedürfnisse und Triebe, ihres Dafürhaltens und ihrer Einsicht, als die formelle Seite zwar angegeben worden, aber welche selbst ein unendliches Recht habe, befriedigt werden zu müssen. Wenn wir von einem Mittel sprechen, so stellen wir uns dasselbe zunächst als ein dem Zweck nur äußerliches vor, das keinen Theil an ihm habe. In der That aber müssen schon die natürlichen Dinge überhaupt, selbst die gemeinste leblose Sache, die als Mittel gebraucht wird, von der Beschaffenheit seyn, daß sie dem Zwecke entsprechen, in ihnen etwas haben, das ihnen mit diesem gemein ist. In jenem ganz äußerlichen Sinne verhalten sich die Menschen am Wenigsten als Mittel zum Vernunftzwecke; nicht nur befriedigen sie zugleich mit diesem, und bei Gelegenheit desselben, die dem Inhalt nach von ihm verschiedenen Zwecke ihrer Partikularität, sondern sie haben Theil an jenem Vernunftzweck selbst, und sind eben dadurch Selbstzwecke, — Selbstzwecke nicht nur formell, wie die Lebendigen überhaupt, deren individuelles Leben selbst, seinem Gehalte nach, ein schon dem menschlichen Leben Unter-

geordnetes ist, und mit Recht als Mittel verbraucht wird, sondern die Menschen sind auch Selbstzwecke dem Inhalte des Zweckes nach. In diese Bestimmung fällt eben jenes, was wir der Kategorie eines Mittels entnommen zu seyn verlangen, Moralität, Sittlichkeit, Religiosität. Zweck in ihm selbst nämlich ist der Mensch nur durch das Göttliche, das in ihm ist, durch das, was von Anfang an Vernunft, und insofern sie thätig und selbstbestimmend ist, Freiheit genannt wurde, und wir sagen, ohne hier in weitere Entwickelung eingehen zu können, daß eben Religiosität, Sittlichkeit u. s. f. hierin ihren Boden und ihre Quelle haben, und hiermit selbst über die äußere Nothwendigkeit und Zufälligkeit an sich erhoben sind. Aber es ist hier zu sagen, daß die Individuen, insofern sie ihrer Freiheit anheimgegeben sind, Schuld an dem sittlichen und religiösen Verderben und an der Schwächung der Sittlichkeit und Religion haben. Dieß ist das Siegel der absoluten hohen Bestimmung des Menschen, daß er wisse, was gut und was böse ist, und daß eben sie das Wollen sey, entweder des Guten, oder des Bösen, — mit einem Wort, daß er Schuld haben kann, Schuld nicht nur am Bösen, sondern auch am Guten, und Schuld nicht bloß an Diesem, Jenem und Allem, sondern Schuld an dem seiner individuellen Freiheit angehörigen Guten und Bösen. Nur das Thier allein ist wahrhaft unschuldig. Aber es erfordert eine weitläuftige Auseinandersetzung, eine so weitläuftige als die über die Freiheit selbst, um alle Mißverständnisse, die sich hierüber zu ergeben pflegen, daß das, was Unschuld genannt sey, die Unwissenheit selbst des Bösen bedeute, abzuschneiden oder zu beseitigen.

Aber bei Betrachtung nicht jener Litanei, sondern des Schicksals, welches die Tugend, Sittlichkeit, auch Religiosität in der Geschichte haben, müssen wir nicht in jene Klagen verfallen, daß es den Guten und Frommen in der Welt oft, oder gar meist schlecht, den Bösen und Schlechten dagegen gut gehe. Unter

dem Gutgehen pflegt man sehr Mancherlei zu verstehen, auch Reichthum, äußerliche Ehre und dergleichen. Aber wenn von solchem die Rede ist, was an und für sich seyender Zweck wäre, kann solches sogenanntes Gut- oder Schlechtgehen von diesen oder jenen einzelnen vernünftigen Individuen nicht zu einem Momente der Weltordnung gemacht werden sollen. Aber mit mehr Recht, als nur Glück, Glücksumstände von Individuen, wird an den Weltzweck gefordert, daß gute, sittliche, rechtliche Zwecke unter ihm, und in ihm, ihre Ausführung und Sicherung suchen. Was die Menschen moralisch unzufrieden macht (und dieß ist eine Unzufriedenheit, auf die sie sich was zu Gute thun), ist, daß sie für Zwecke, welche sie für das Rechte und Gute halten (namentlich für Staatseinrichtungen), die Gegenwart nicht entsprechend finden; sie setzen solchem Daseyn ihr Sollen dessen, was das Recht der Sache sey, entgegen. Hier ist es nicht das partikulare Interesse, nicht die Leidenschaft, welche Befriedigung verlangt, sondern die Vernunft, das Recht, die Freiheit, und mit diesem Titel ausgerüstet trägt diese Forderung das Haupt hoch, und ist leicht nicht nur unzufrieden über den Weltzustand, sondern empört dagegen. Um solches Gefühl und diese Ansichten zu würdigen, müßte in Untersuchung der aufgestellten Forderungen, der sehr assertorischen Meinungen eingegangen werden. Zu keiner Zeit, wie in der unsrigen, sind hierüber allgemeine Sätze und Gedanken mit größerer Prätension aufgestellt worden. Wenn die Geschichte sonst sich als ein Kampf der Leidenschaften darzustellen scheint, so zeigt sie in unserer Zeit, obgleich die Leidenschaften nicht fehlen, Theils überwiegend den Kampf berechtigender Gedanken unter einander, Theils den Kampf der Leidenschaften und subjektiven Interessen, wesentlich nur unter dem Titel solcher höheren Berechtigungen. Diese im Namen dessen, was als die Bestimmung der Vernunft angegeben worden ist, bestehen sollenden Rechtsforderungen gelten eben damit als absolute Zwecke, ebenso wie Religion, Sitt-

lichkeit, Moralität. Auf den Staat, auf welchen ſich jene Forderungen beziehen, kommen wir ſogleich. Was aber die Verkümmerung, Verletzung und den Untergang von religiöſen, ſittlichen und moraliſchen Zwecken und Zuſtänden überhaupt betrifft, ſo muß geſagt werden, daß dieſe zwar ihrem Innerlichen nach unendlich und ewig ſind, daß aber ihre Geſtaltungen beſchränkter Art ſeyn können, daß dieſe im Naturzuſammenhange und unter dem Gebote der Zufälligkeit ſtehen. Darum ſind ſie vergänglich und der Verkümmerung und Verletzung ausgeſetzt. Die Religion und Sittlichkeit haben eben als die in ſich allgemeinen Weſenheiten, die Eigenſchaft, ihrem Begriffe gemäß, ſomit wahrhaftig, in der individuellen Seele vorhanden zu ſeyn, wenn ſie in derſelben auch nicht die Ausdehnung der Bildung, nicht die Anwendung auf entwickelte Verhältniſſe haben. Die Religioſität, die Sittlichkeit eines beſchränkten Lebens — eines Hirten, eines Bauern, in ihrer koncentrirten Innigkeit, und Beſchränktheit auf wenige und ganz einfache Verhältniſſe des Lebens, hat unendlichen Werth, und denſelben Werth als die Religioſität und Sittlichkeit einer ausgebildeten Erkenntniß, und eines an Umfang der Beziehungen und Handlungen reichen Daſeyns. Dieſer innere Mittelpunkt, dieſe einfache Region des Rechts der ſubjektiven Freiheit, der Heerd des Wollens, Entſchließens und Thuns, der abſtrakte Inhalt des Gewiſſens, das, worin Schuld und Werth des Individuums eingeſchloſſen iſt, bleibt unangetaſtet, und iſt dem lauten Lärm der Weltgeſchichte, und den nicht nur äußerlichen und zeitlichen Veränderungen, ſondern auch denjenigen, welche die abſolute Nothwendigkeit des Freiheitsbegriffes ſelbſt mit ſich bringt, ganz entnommen. Im Allgemeinen iſt aber dieß feſtzuhalten, daß was in der Welt als Edles und Herrliches berechtigt iſt, auch ein Höheres über ſich hat. Das Recht des Weltgeiſtes geht über alle beſonderen Berechtigungen; es theilt ſelbſt dieſe, aber nur bedingt, inſofern

ſie ſeinem Gehalte zwar angehören, aber zugleich mit Beſonderheit behaftet ſind.

Dieß mag genug ſeyn über dieſen Geſichtspunkt der Mittel, deren der Weltgeiſt ſich zur Realiſirung ſeines Begriffes bedient. Einfach und abſtrakt iſt es die Thätigkeit der Subjekte, in welchen die Vernunft als ihr an ſich ſeyendes ſubſtantielles Weſen vorhanden, aber ihr zunächſt noch dunkler, ihnen verborgener Grund iſt. Aber der Gegenſtand wird verwickelter und ſchwieriger, wenn wir die Individuen nicht bloß als thätig, ſondern konkreter mit beſtimmtem Inhalt ihrer Religion und Sittlichkeit nehmen, Beſtimmungen, welche Antheil an der Vernunft, damit auch an ihrer abſoluten Berechtigung haben. Hier fällt das Verhältniß eines bloßen Mittels zum Zwecke hinweg, und die Hauptgeſichtspunkte, die dabei über das Verhältniß des abſoluten Zweckes des Geiſtes angeregt werden, ſind kurz in Betracht gezogen worden.

C. Das Dritte nun aber iſt, welches der durch dieſe Mittel auszuführende Zweck ſey, das iſt, ſeine Geſtaltung in der Wirklichkeit. Es iſt von Mitteln die Rede geweſen, aber bei der Ausführung eines ſubjektiven endlichen Zweckes haben wir auch noch das Moment eines *Materials*, was für die Verwirklichung derſelben vorhanden oder herbeigeſchafft werden muß. So wäre die Frage: welches iſt das Material, in welchem der vernünftige Endzweck ausgeführt werde? Es iſt zunächſt das Subjekt wiederum ſelbſt, die Bedürfniſſe des Menſchen, die Subjektivität überhaupt. Im menſchlichen Wiſſen und Wollen, als im Material, kommt das Vernünftige zu ſeiner Exiſtenz. Das Material ſoll dem Zweck angemeſſen ſeyn, der Zweck aber ſoll zur Exiſtenz gebracht werden. Nun iſt aber das Material bereits vorhanden, und es kommt nur darauf an, den ſubjektiven Zweck zu objektiviren, und dem Einſeitigen allgemeine Subſtanz zu verleihen. Das Material iſt nun die Exiſtenz; der Menſch, der Geiſt realiſirt ſich nur in ſich ſelbſt. Wir haben

hier zwei Seiten aufzustellen: die eine ist der absolute Endzweck, die an und für sich seyende Bestimmtheit, das Ewige in einfacher Substantialität; die andere ist die subjektive Seite, die Seite des Wissens und Wollens, und auf diese Seite fällt die Lebendigkeit, die Bewegung und Thätigkeit. Wenn wir auch beide Seiten trennen und unterscheiden, so ist wohl zu bemerken, daß sie genau zusammenhängen, und daß dieser Zusammenhang in jeder von beiden liegt, wenn wir sie einzeln betrachten. Wir haben das Vernünftige in seiner Bestimmtheit erkannt, das ist, als die sich wissende, sich bestimmende und sich wollende Freiheit, die nur sich zum Zweck hat, das ist der einfache Begriff der Vernunft zugleich, aber es ist ebenso das, was wir als das Subjekt genannt haben, das Selbstbewußtseyn, der in der Welt existirende Geist. Dieß sind nicht organische Lebendigkeiten, sondern der Mensch selbst; der Mensch hat das Denken mit der Bestimmung des Göttlichen gemein: es fällt hiemit das Auseinandertreten des Zwecks und des Mittels weg; der Geist des Menschen ist dem Zweck selbst immanent. Betrachten wir nun anderer Seits die Subjektivität, so finden wir, daß das subjektive Wissen und Wollen das Denken ist: daher ist es das Wissen und Wollen eines Zwecks. Der Mensch weiß nicht nur einen Zweck überhaupt, sondern wesentlich einen allgemeinen Gegenstand. Als wollend ist mir der Zweck der an und für sich allgemeine Zweck, und indem ich denkend weiß und will, will ich den allgemeinen Gegenstand. Dieß ist das Substantielle des an und für sich Vernünftigen. Wenn wir die Thätigkeit der Realisation die subjektive Seite genannt haben, so gehört der Begriff dennoch ebenfalls dieser subjektiven Seite an. Wir sehen somit eine Vereinigung, die an sich ist, zwischen der objektiven Seite, dem Begriffe und der subjektiven Seite. Nun ist anzugeben, wie diese Vereinigung in der Existenz erscheint, wie sie hervorgebracht wird, denn alles geistige Thun hat nur diesen Zweck, sich dieser Vereinigung bewußt zu werden, das heißt,

seiner Freiheit; sie erscheint als vom Subjekt hervorgebracht, und von diesem ausgehend. Unter den Gestalten dieser Vereinigung steht die Religion an der Spitze. In ihr wird der existirende Geist, der weltliche Geist sich des absoluten Geistes bewußt, und in diesem Bewußtseyn des an und für sich seyenden Wesens entsagt der Wille des Menschen seinem besonderen Interesse; er legt dieses in der Andacht auf die Seite, in welcher es ihm nicht mehr um Partikulares zu thun seyn kann. Ist seine Andacht wahrhaft durchdringend, so weiß er jenes als untergeordnet. Diese Koncentration des Gemüths erscheint als Gefühl, jedoch tritt sie auch in das Nachdenken über; der Kultus ist eine Aeußerung des Nachdenkens; alle diese Aeußerungen haben nur die Bestimmung und Bedeutung, jene innige Vereinigung herbeizuführen, den Geist auf dieselbe zu leiten. Durch das Opfer drückt der Mensch aus, daß er seines Eigenthums, seines Willens, seiner besonderen Empfindungen sich entäußere. Die Religion ist also die erste Gestalt der Vereinigung des Objektiven und Subjektiven. Die zweite Gestalt ist die Kunst: sie tritt mehr in die Weltlichkeit und Sinnlichkeit, als die Religion; in ihrer würdigsten Haltung hat sie darzustellen, zwar nicht den Geist Gottes, aber den Gott; dann Göttliches und Geistiges überhaupt. Das Göttliche soll durch sie deutlicher werden: sie stellt es der Phantasie und der Anschauung dar. Das Wahre gelangt aber endlich nicht nur zu der Vorstellung, zum Gefühl, wie in der Religion, und zur Anschauung, wie in der Kunst, sondern auch zum denkenden Geist: dadurch erhalten wir die dritte Gestalt der Vereinigung, die Philosophie: diese ist insofern die höchste, freieste und reinste Gestaltung. Wir können nicht die Absicht haben, diese drei Gestaltungen hier näher zu betrachten; sie haben nur genannt werden müssen, weil sie sich auf demselben Boden befinden, als der Gegenstand, den wir zu entwickeln haben. Die Gestaltung, welche unser Zweck ist, ist der Staat.

Dieſe giebt zu erkennen, daß das an und für ſich Seyende ſich in der Geſchichte zeige, und zwar auf dem Boden der gegenwärtigen Intereſſen der Menſchen, innerhalb der Erſcheinungswelt des Geiſtes; in dieſer Erſcheinungswelt führt ſich der abſolute Endzweck aus; wenn auch der unmittelbare Zweck nicht gewußt wird, ſo iſt doch hier das Subſtantielle und Vernünftige wirkſam. Dieß Subſtantielle als Berechtigtes iſt auch im Wiſſen und Wollen der Menſchen. Die ſubjektive Freiheit will zugleich damit befriedigt werden, und dieſes kann nicht ohne die Thätigkeit des ſubjektiven Willens realiſirt werden. Die Menſchen können ihren Zwecken keinen Beſtand geben, wenn ſie nicht berechtigt ſind. Das Subſtantielle und Wahrhafte im Willen der Menſchen iſt das, was wir Sittlichkeit und Recht nennen; es iſt dieß das Göttliche im äußerlichen Gegenſtand der Geſchichte. Antigone beim Sophokles ſagt: Die göttlichen Gebote ſind nicht von Geſtern noch von Heute, nein ſie leben ohne Ende, und niemand wüßte, von woher, und wann ſie kamen. Die Geſetze der Sittlichkeit ſind nicht zufällig, ſondern das Vernünftige ſelbſt. Daß nun das Subſtantielle im wirklichen Thun und in der Geſinnung der Menſchen gelte, vorhanden ſey, und ſich ſelbſt erhalte, das iſt es, was wir den Staat nennen. Es muß hier erinnert werden, daß in unſerer Zeit mannigfaltige Irrthümer darüber im Umlaufe ſind, welche für ausgemachte Wahrheiten gelten, und zu Vorurtheilen geworden ſind; wir wollen nur wenige davon anführen, und vornehmlich ſolche, die in Beziehung auf den Zweck unſerer Geſchichte ſtehen.

Was uns zuerſt begegnet iſt das direkte Gegentheil unſeres Begriffes, daß der Staat die Verwirklichung der Freiheit ſey, die Anſicht nämlich, daß der Menſch von Natur frei ſey, in der Geſellſchaft aber, und in dem Staate, worein er natürlich trete, dieſe natürliche Freiheit beſchränken müſſe. Daß der Menſch von Natur frei iſt, iſt in dem Sinne ganz richtig, daß er dieß ſeinem Begriffe, aber eben damit nur ſeiner Beſtimmung

nach, das ist nur an sich ist; die Natur eines Gegenstandes heißt allerdings soviel als sein Begriff. Aber zugleich wird damit auch die Weise verstanden und in jenen Begriff hineingenommen, wie der Mensch in seiner nur natürlichen unmittelbaren Existenz ist. In diesem Sinne wird ein Naturzustand überhaupt angenommen, in welchem der Mensch, als in dem Besitze seiner natürlichen Rechte in der unbeschränkten Ausübung und in dem Genusse seiner Freiheit vorgestellt wird. Diese Annahme gilt nicht gerade dafür, daß sie etwas Geschichtliches sey, es würde auch, wenn man Ernst mit ihr machen wollte, schwer seyn, solchen Zustand nachzuweisen, daß er in gegenwärtiger Zeit existire, oder in der Vergangenheit irgendwo existirt habe. Zustände der Wildheit kann man freilich nachweisen, aber sie zeigen sich mit den Leidenschaften der Roheit und Gewaltthaten verknüpft, und selbst sogleich, wenn sie auch noch so ausgebildet sind, mit sogenannten gesellschaftlichen für die Freiheit beschränkenden Einrichtungen verknüpft. Jene Annahme ist eines von jenen nebelhaften Gebilden, wie die Theorie sie hervorbringt, eine aus ihr fließende nothwendige Vorstellung, welcher sie dann auch eine Existenz unterschiebt, ohne sich jedoch hierüber auf geschichtliche Art zu rechtfertigen.

Wie wir solchen Naturzustand in der Existenz empirisch finden, so ist er auch seinem Begriffe nach. Die Freiheit als Idealität des Unmittelbaren und Natürlichen ist nicht als ein Unmittelbares und Natürliches, sondern muß vielmehr erworben und erst gewonnen werden, und zwar durch eine unendliche Vermittelung der Zucht des Wissens und des Wollens. Daher ist der Naturzustand vielmehr der Zustand des Unrechts, der Gewalt, des ungebändigten Naturtriebs unmenschlicher Thaten und Empfindungen. Es findet allerdings Beschränkung durch die Gesellschaft und den Staat statt, aber eine Beschränkung jener stumpfen Empfindungen und rohen Triebe, der Willkühr und Leidenschaft. Dieses Beschränken fällt in die Vermittelung, durch

welche das Bewußtſeyn und das Wollen der Freiheit, wie ſie wahrhaft, das iſt, vernünftig und ihrem Begriffe nach iſt, erſt hervorgebracht wird. Nach ihrem Begriffe gehört ihr das Recht und die Sittlichkeit an, und dieſe ſind an und für ſich allgemeine Weſenheiten, Gegenſtände und Zwecke, welche nur von der Thätigkeit des von der Sinnlichkeit ſich unterſcheidenden und ihr gegenüber ſich entwickelnden Denkens gefunden, und wieder dem zunächſt ſinnlichen Willen und zwar gegen ihn ſelbſt eingebildet und einverleibt werden müſſen. Das iſt der ewige Mißverſtand der Freiheit, ſie nur in formellem, ſubjektiven Sinne zu wiſſen, abſtrahirt von ihren weſentlichen Gegenſtänden und Zwecken; ſo wird die Beſchränkung des Triebes, der Begierde, der Leidenſchaft, welche nur den partikularen Individuen als ſolchen angehörig iſt, der Willkühr und des Beliebens für eine Beſchränkung der Freiheit genommen. Vielmehr iſt ſolche Beſchränkung ſchlechthin die Bedingung, aus welcher die Befreiung hervorgeht, und Geſellſchaft und Staat ſind die Zuſtände, in welchen die Freiheit vielmehr verwirklicht wird.

Zweitens iſt eine andere Vorſtellung zu erwähnen, welche gegen die Ausbildung überhaupt des Rechts zur geſetzlichen Form geht. Der patriarchaliſche Zuſtand wird entweder für das Ganze, oder wenigſtens für einige einzelne Zweige, als das Verhältniß angeſehen, in welchem mit dem Rechtlichen zugleich das ſittliche und gemüthliche Element ſeine Befriedigung finden, und die Gerechtigkeit ſelbſt nur in Verbindung mit dieſen auch ihrem Inhalte nach wahrhaft ausgeübt werde. Dem patriarchaliſchen Zuſtande liegt das Familienverhältniß zu Grunde, welches die allererſte Sittlichkeit, zu der der Staat, als die zweite, kommt, mit Bewußtſeyn entwickelt. Das patriarchaliſche Verhältniß iſt der Zuſtand eines Uebergangs, in welchem die Familie bereits zu einem Stamme oder Volke gedieh, und das daher bereits aufgehört hat, nur ein Band der Liebe und des Zutrauens zu ſeyn, und zu einem Zuſammenhange des Dienſtes geworden iſt.

Es iſt hier zunächſt von der Familienſittlichkeit zu ſprechen. Die Familie iſt nur eine Perſon, die Mitglieder derſelben haben ihre Perſönlichkeit entweder gegen einander aufgegeben (die Eltern), oder dieſelbe noch nicht erreicht (die Kinder, die zunächſt in dem vorhin angeführten Naturzuſtande ſind). Sie ſind damit in einer Einheit des Gefühls, der Liebe, dem Zutrauen, Glauben gegen einander; in der Liebe hat ein Individuum das Bewußtſeyn ſeiner in dem Bewußtſeyn des Anderen, iſt ſich entäußert, und in dieſer gegenſeitigen Entäußerung hat es ſich (ebenſoſehr das Andere wie ſich ſelbſt als mit dem Anderen eines) gewonnen. Die weiteren Intereſſen der Bedürfniſſe, der äußeren Angelegenheiten des Lebens, wie die Ausbildung innerhalb ihrer ſelbſt, in Anſehung der Kinder, machen einen gemeinſamen Zweck aus. Der Geiſt der Familie, die Penaten ſind ebenſo ein ſubſtantielles Weſen, als der Geiſt eines Volkes im Staate, und die Sittlichkeit beſteht in Beidem, in dem Gefühle, dem Bewußtſeyn und dem Wollen nicht der individuellen Perſönlichkeit und Intereſſen, ſondern der allgemeinen aller Glieder derſelben. Aber dieſe Einheit iſt in der Familie weſentlich eine empfundene, innerhalb der Naturweiſe ſtehen bleibende; die Pietät der Familie iſt von dem Staate aufs Höchſte zu reflektiren; durch ſie hat er zu ſeinen Angehörigen ſolche Individuen, die ſchon als ſolche für ſich ſittlich ſind (denn als Perſonen ſind ſie dieß nicht) und die für den Staat die gediegene Grundlage, ſich als eines mit einem Ganzen zu empfinden, mitbringen. Die Erweiterung der Familie aber zu einem patriarchaliſchen Ganzen geht über das Band der Blutsverwandtſchaft, die Naturſeiten der Grundlage hinaus, und jenſeits dieſer müſſen die Individuen in den Stand der Perſönlichkeit treten. Das patriarchaliſche Verhältniß in ſeinem weiteren Umfang zu betrachten würde namentlich auch dahin führen, die Form der Theokratie zu erwägen; das Haupt des patriarchaliſchen Stammes iſt wohl auch der Prieſter deſſelben. Wenn die Familie noch überhaupt nicht von der Geſellſchaft

und dem Staate geschieden ist, so ist auch die Abtrennung der Religion von ihr noch nicht geschehen, und um so weniger, als ihre Pietät selbst eine Innerlichkeit des Gefühls ist. Man sagt endlich noch, das Recht und der Freiheitsbegriff liegen in dem allgemeinen Willen, und hier fällt der Verstand sogleich auf eine Reflexionsbestimmung, die die Allheit genannt werden kann. Der Wille ist der allgemeine heißt: er ist die Quelle aller Einzelnen, und wenn nun als Freiheit gesetzt wird, daß die Einzelnen ihre Einwilligung geben, so läßt sich leicht herausbringen, daß hier nur das subjektive Moment gemeint ist. Es kommt auf eine Majorität und Minorität hinaus, und schon J. J. Rousseau hat bemerkt, daß dann keine Freiheit mehr sey, denn der Wille der Minorität wird nicht mehr geachtet. Auf dem polnischen Reichstage mußte jeder Einzelne seine Einwilligung geben, und um dieser Freiheit willen ist der Staat zu Grunde gegangen, denn jede Faktion des Volkes kann sich ebensogut als Volk aufwerfen, und was den Staat ausmacht, ist die Sache der gebildeten Erkenntniß und nicht des Volkes.

Der Staat als solcher ist weder ein Natürliches, noch in seiner höchsten Ausbildung ein Patriarchalisches, noch allgemeiner Wille, sondern vielmehr ein sittliches Ganzes; die Lebendigkeit des Staates in den Individuen ist die Sittlichkeit genannt worden. Der Staat, seine Gesetze, seine Einrichtungen sind der Staatsindividuen Rechte, ihr äußerliches Eigenthum, und seine Natur, sein Boden, seine Berge, Luft und Gewässer, sind ihr Land, ihr Vaterland, die Geschichte dieses Staates, ihre Thaten, und das was ihre Vorfahren hervorbrachten gehört ihnen, und lebt in ihrer Erinnerung. Alles ist ihr Besitz ebenso, wie sie von ihm besessen werden, denn es macht ihre Substanz, ihr Seyn aus. Ihre Vorstellung ist damit erfüllt und ihr Wille ist das Wollen dieser Gesetze und dieses Vaterlandes. Es ist diese geistige Gesammtheit, welche ein Wesen, der Geist eines Volkes ist. Ihm gehören die Individuen an: jeder Einzelne

ist der Sohn seines Volks und zugleich, insofern sein Staat in Entwickelung begriffen ist, der Sohn seiner Zeit; keiner bleibt hinter derselben zurück, noch weniger überspringt er dieselbe: dieß geistige Wesen ist das seinige, er ist ein Repräsentant desselben, es ist das, woraus er hervorgeht und worin er steht. Bei den Athenäern hatte Athene eine doppelte Bedeutung, zuerst bezeichnete sie die Gesammtheit der Einrichtungen, dann aber die Göttin, welche den Geist des Volkes, die Einheit darstellte.

Dieser Geist eines Volks ist ein bestimmter Geist, und, wie so eben gesagt, auch nach der geschichtlichen Stufe seiner Entwickelung bestimmt. Dieser Geist macht denn die Grundlage und den Inhalt in den anderen Formen des Bewußtseyns seiner aus, die angeführt worden sind. Er ist eine Individualität, die in ihrer Wesentlichkeit vorgestellt, verehrt und genossen wird, in der Religion, als Bild und Anschauung dargestellt wird, in der Kunst, erkannt und als Gedanken begriffen wird, in der Philosophie. Der ursprünglichen Dieselbigkeit ihrer Substanz, ihres Inhalts und Gegenstandes willen, sind die Gestaltungen in unzertrennlicher Einheit mit dem Geiste des Staats; nur mit dieser Religion kann diese Staatsform vorhanden seyn, sowie in diesem Staate nur diese Philosophie und diese Kunst. Diese Bemerkung ist vornehmlich wichtig in Ansehung der Thorheit unserer Zeiten, Staatsverfassungen unabhängig von der Religion erfinden und ausführen zu wollen; die katholische Konfession, obgleich mit der protestantischen gemeinschaftlich innerhalb der christlichen Religion, läßt die innere Gerechtigkeit und Sittlichkeit des Staates nicht zu, die in der Innigkeit des protestantischen Princips liegt; jenes Losreißen des Staatsrechtlichen, der Verfassung, ist um der Eigenthümlichkeit jener Religion willen, die das Recht und die Sittlichkeit nicht als an sich seyend, als substantiell anerkennt, nothwendig, aber so losgerissen von der Innerlichkeit, von dem letzten Heiligthume des Gewissens, von demselben Orte, wo die Religion ihren Sitz hat, kommen die

staatsrechtlichen Principien und Einrichtungen ebensowohl nicht zu einem wirklichen Mittelpunkte, als sie in der Abstraktion und Unbestimmtheit bleiben.

Ein allgemeiner Grundsatz ist es daher, daß diese Wesenheiten zusammengehören, und daß Fremdes keinen Eingang haben kann in eine Welt, die für sich geschlossen ist. So ist die griechische Kunst ein Gewächs der griechischen Religion und Verfassung, und keiner kann sie bei uns einführen. Mit der griechischen Philosophie ist es ebenso, und wenn wir auch viel aus ihr lernen können, so kann sie uns doch nicht genügen. Der Geist hat die Form der Allgemeinheit, und wenn auch die Bildung im Staate hervorgebracht werden kann, wenn dieß eben seine Aufgabe ist, so muß sie sich doch den Gesetzen desselben fügen. Das Gesetz als die sich bestimmende Freiheit ist die Objektivität des Geistes selbst, daher ist es nur ein wahrhaftes Wollen, der Wille in seiner Wahrheit, der dem Gesetze gehorcht, denn er gehorcht alsdann nur sich selbst: er ist bei sich selbst und frei; dieses ist die Freiheit im Staate, für die der Bürger thätig ist, und die ihn beseelt. Indem der Staat, das Vaterland eine Gemeinsamkeit des Daseyns ausmacht, indem sich der subjektive Wille des Menschen den Gesetzen unterwirft, verschwindet der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit. Nothwendig ist das Vernünftige, das wir als Gesetz anerkannt haben, und frei sind wir, indem wir dem Vernünftigen folgen: der objektive und subjektive Wille sind also ausgesöhnt. Denn die Sittlichkeit des Staates ist nicht die moralische, die reflektirte, wobei die Ueberzeugung waltet, und die von ihr abhängig ist; diese ist mehr der modernen Welt zugänglich, während die wahre und antike darin wurzelt, daß jeder in seiner Pflicht steht. Ein athenäischer Bürger that gleichsam aus Instinkt dasjenige, was ihm zukam; reflektire ich aber über den Gegenstand meines Thuns, so muß ich das Bewußtseyn haben, daß mein Wille erst hinzugekommen sey. Die Sittlichkeit aber ist die Pflicht, das

ſubſtantielle Recht, die zweite Natur, wie man ſie mit Recht genannt hat, denn die erſte Natur des Menſchen iſt ſein unmittelbares thieriſches Seyn.

Die bisher erwähnten Punkte haben die abſtrakten Momente betroffen, die bei dem Begriffe des Staates vorkommen. Will man demſelben aber Ausführung geben, und Einrichtungen auf die Weiſe treffen, daß was innerhalb des Staates geſchieht, ihm gemäß ſey, ſo wird dieß durch die Verfaſſung gethan. Wenn das Princip des einzelnen Willens als einzige Beſtimmung der Staatsfreiheit zu Grunde gelegt wird, daß zu allem, was vom Staat und für ihn geſchehe, alle Einzelnen ihre Zuſtimmung geben ſollen, ſo iſt eigentlich gar keine Verfaſſung vorhanden. Die einzige Einrichtung, der es bedürfte, wäre nur der Mechanismus der Zuſammenlaufung der Einzelnen, ihres Stimmgebens, und der arithmetiſchen Operation des Abzählens und Vergleichens der Menge von Stimmen für die verſchiedenen Propoſitionen, womit die Entſcheidung ſchon beſtimmt wäre. Der Staat iſt ein Abſtraktum, der ſeine ſelbſt nur allgemeine Realität in den Bürgern hat, aber er iſt wirklich, und die nur allgemeine Exiſtenz muß ſich zu individuellem Willen und Thätigkeit beſtimmen: es tritt das Bedürfniß von Regierung und Staatsverwaltung überhaupt ein; eine Vereinzelung und Ausſonderung ſolcher, welche das Ruder der Staatsangelegenheiten zu führen haben, darüber beſchließen und die Art der Ausführung beſtimmen. Beſchließt z. B. auch in Demokratien das Volk einen Krieg, ſo muß doch ein General an die Spitze geſtellt werden, welcher dem Heere kommandire. Die Staatsverfaſſung iſt es erſt, wodurch das Abſtraktum des Staates zu Leben und Wirklichkeit kommt, aber damit tritt auch der Unterſchied von Befehlenden und Gehorchenden ein. Gehorchen aber ſcheint der Freiheit nicht gemäß zu ſeyn, und die befehlen ſcheinen ſelbſt das Gegentheil von dem zu thun, was der Grundlage des Staates, dem Freiheitsbegriff entſpreche.

Wenn nun einmal der Unterschied von Befehlen und Gehorchen nothwendig sey, weil die Sache sonst nicht gehen könne, und zwar scheint dieses nur eine Noth, eine der Freiheit, wenn diese abstrakt festgehalten wird, äußerliche, und selbst ihr zuwiderlaufende Nothwendigkeit zu seyn, so müsse die Einrichtung wenigstens so getroffen werden, daß so wenig als möglich von den Bürgern bloß gehorcht, und den Befehlen so wenig Willkühr als möglich überlassen werde, der Inhalt dessen, wofür das Befehlen nothwendig wird, selbst der Hauptsache nach vom Volke, dem Willen vieler oder aller Einzelnen bestimmt und beschlossen sey, und doch wieder der Staat als Wirklichkeit, als individuelle Einheit Kraft und Stärke habe; die allererste Bestimmung ist überhaupt: der Unterschied von Regierenden und Regierten, und mit Recht hat man die Verfassungen im Allgemeinen in Monarchie, Aristokratie und Demokratie eingetheilt, wobei nur bemerkt werden soll, daß die Monarchie selbst wieder in Despotismus und in die Monarchie als solche unterschieden werden muß, daß bei allen aus dem Begriffe geschöpften Eintheilungen nur die Grundbestimmung herausgehoben, und damit nicht gemeint ist, daß dieselbe als eine Gestalt, Gattung oder Art in ihrer konkreten Ausführung erschöpft seyn solle, vornehmlich aber auch, daß eine Menge von besonderen Modifikationen, nicht nur jener allgemeinen Ordnungen an ihnen selber, sondern auch solche zugelassen werden müssen, welche Vermischungen mehrerer dieser wesentlichen Ordnungen sind. Die Frage in dieser Kollision ist daher, welches die beste Verfassung sey, das ist, durch welche Einrichtung, Organisation oder Mechanismus der Staatsgewalt der Zweck des Staates am Sichersten erreicht werde. Dieser Zweck kann nun freilich auf verschiedene Weise gefaßt werden, zum Beispiel als ruhiger Genuß des bürgerlichen Lebens, als allgemeine Glückseligkeit. Solche Zwecke haben die sogenannten Ideale von Staatsregierungen, und dabei namentlich Ideale von Erziehung der Fürsten (Fenelon) oder der Regierenden,

überhaupt der Ariſtokratie (Plato) veranlaßt, denn die Hauptſache iſt dabei auf die Beſchaffenheit der Subjekte, die an der Spitze ſtehen, geſetzt worden, und bei dieſen Idealen an den Inhalt der organiſchen Staatseinrichtungen gar nicht gedacht worden. Die Frage nach der beſten Verfaſſung wird häufig in dem Sinne gemacht, als ob nicht nur die Theorie hierüber eine Sache der ſubjektiven freien Ueberzeugung, ſondern auch die wirkliche Einführung einer nun als die beſte, oder die beſſere erkannten Verfaſſung die Folge eines ſo ganz theoretiſch gefaßten Entſchluſſes, die Art der Verfaſſung eine Sache ganz freier und weiter nicht als durch die Ueberlegung beſtimmter Wahl ſeyn könne. In dieſem ganz naiven Sinne berathſchlagten zwar nicht das perſiſche Volk, aber die perſiſchen Großen, die ſich zum Sturz des falſchen Smerdis und der Magier verſchworen hatten, nach der gelungenen Unternehmung, und da von der Königsfamilie kein Sprößling mehr vorhanden war, welche Verfaſſung ſie in Perſien einführen wollten, und Herodot erzählt ebenſo naiv dieſe Berathſchlagung. X

So ganz der freien Wahl anheimgegeben wird heutiges Tages die Verfaſſung eines Landes und Volkes nicht dargeſtellt. Die zu Grunde liegende aber abſtrakt gehaltene Beſtimmung der Freiheit hat zur Folge, daß ſehr allgemein in der Theorie die Republik für die einzige gerechte und wahrhafte Verfaſſung gilt, und ſelbſt eine Menge von Männern, welche in monarchiſchen Verfaſſungen hohe Stellen der Staatsverwaltung einnehmen, ſolcher Anſicht nicht widerſtehen, ſondern ihr zugethan ſind, nur ſehen ſie ein, daß ſolche Verfaſſung, ſo ſehr ſie die beſte wäre, in der Wirklichkeit nicht allenthalben eingeführet werden könne, und wie die Menſchen einmal ſeyen, man mit weniger Freiheit vorlieb nehmen müſſe, ſo ſehr, daß die monarchiſche Verfaſſung unter dieſen gegebenen Umſtänden, und dem moraliſchen Zuſtande des Volks nach die nützlichſte ſey. Auch in dieſer Anſicht wird die Nothwendigkeit einer beſtimmten Staatsverfaſſung

von dem Zustande, als einer nur äußeren Zufälligkeit, abhängig gemacht. Solche Vorstellung gründet sich auf die Trennung, welche die Verstandesreflexion zwischen dem Begriffe und der Realität desselben macht, indem sie sich nur an einen abstrakten und damit unwahren Begriff hält, die Idee nicht erfaßt, oder, was dem Inhalt, wenn auch nicht der Form nach, dasselbe, nicht eine konkrete Anschauung von einem Volke und einem Staate hat. Es ist schon früher bemerkt worden, daß die Verfassung eines Volkes mit seiner Religion, mit seiner Kunst und Philosophie, oder wenigstens mit seinen Vorstellungen und Gedanken, seiner Bildung überhaupt, um die weiteren äußerlichen Mächte, sowie das Klima, die Nachbarn, die Weltstellung nicht weiter zu erwähnen, eine Substanz, einen Geist ausmache. Ein Staat ist eine individuelle Totalität, von der nicht eine besondere, obgleich höchst wichtige Seite, wie die Staatsverfassung, für sich allein herausgenommen, darüber nach einer nur sie betreffenden Betrachtung isolirt berathschlagt, und gewählt werden kann. Nicht nur ist die Verfassung ein mit jenen anderen geistigen Mächten so innig zusammen Seyendes und von ihnen Abhängiges, sondern die Bestimmtheit der ganzen geistigen Individualität, mit Inbegriff aller Mächte derselben, ist nur ein Moment in der Geschichte des Ganzen, und in dessen Gange verhältnißmäßig, was die höchste Sanktion der Verfassung, sowie deren höchste Nothwendigkeit ausmacht. Der Geist des Volkes, aus dem Alles im Staate hervorgeht, muß begriffen werden; er entwickelt sich für sich, und in seiner Entwickelung unterscheiden sich bestimmte Perioden, und in jeder von diesen ist eine bestimmte Verfassung nothwendig, die nicht Sache der Wahl ist, sondern die dem Geiste des Volks angemessen seyn muß. Am Besten und am Ausführlichsten zeigt sich dieß am römischen Volke, das von Königen zur Aristokratie, von dieser zur Demokratie, und endlich zum Despotismus überging; jede dieser Formen war nothwendig und konnte keine andere seyn. Das Andere und

Weitere iſt, daß die Verfaſſung nicht nur in dem Geiſt des Volkes beſtimmt iſt, ſondern daß dieſer Geiſt des Volkes ſelbſt ein Glied in dem Entwickelungsgange des Weltgeiſtes iſt, in welchem nun die beſonderen Verfaſſungen hervortreten. Die Weltgeſchichte zeigt nur, wie der Geiſt allmählig zum Bewußtſeyn und zum Wollen der Wahrheit kommt: es dämmert in ihm; er findet Hauptpunkte, am Ende gelangt er zum vollen Bewußtſeyn. Wir aber betrachten die Entwickelung der Freiheit und ſtudiren die unterſchiedenen Verfaſſungen in Rückſicht auf ſie.

Nachdem wir nun die abſtrakten Beſtimmungen der Natur des Geiſtes, die Mittel, welche der Geiſt braucht, um ſeine Idee zu realiſiren, und die Geſtalt kennen gelernt haben, welche die vollſtändige Realiſirung des Geiſtes im Daſeyn iſt, nämlich die Staaten, bleibt uns nur für dieſe Einleitung übrig, den Gang der Weltgeſchichte zu betrachten. Die abſtrakte Veränderung überhaupt, welche in der Geſchichte vorgeht, iſt längſt in einer allgemeinen Weiſe gefaßt worden, ſo daß ſie zugleich einen Fortgang zum Aeußeren, Vollkommneren enthalte. Die Veränderungen in der Natur, ſo unendlich mannigfaltig ſie ſind, zeigen nur einen Kreislauf, der ſich immer wiederholt; in der Natur geſchieht nichts Neues unter der Sonne, und inſofern führt das vielformige Spiel ihrer Geſtaltungen eine Langeweile mit ſich. Nur in den Veränderungen, die auf dem geiſtigen Boden vorgehen, kommt Neues hervor. Dieſe Erſcheinung am Geiſtigen ließ in dem Menſchen eine andere Beſtimmung überhaupt ſehen, als in den bloß natürlichen Dingen, in welchen ſich ein für allemal ein und derſelbe ſtabile Charakter kund giebt, eine Beſtimmung, die die Veränderungsfähigkeit, den Trieb der Perfektibilität einſchließt. Dieſes Princip, welches die Veränderung ſelbſt zu einer geſetzlichen macht, iſt von den Religionen, wie von der katholiſchen, ingleichen von den Staaten, als welche ſtatariſch oder wenigſtens ſtabil zu ſeyn, als ihr wahrhaftes Recht behaupten, übel aufgenommen worden. Wenn im Allgemeinen

die Veränderlichkeit weltlicher Dinge, wie der Staaten zugegeben wird, so wird Theils die Religion, als die Religion der Wahrheit davon ausgenommen, Theils bleibt es offen, Veränderungen, Umwälzungen und Zerstörungen berechtigter Zustände den Zufälligkeiten, Ungeschicklichkeiten, vornehmlich aber dem Leichtsinn und den bösen Leidenschaften der Menschen zuzuschreiben. In der That ist die Perfektibilität beinahe etwas so Bestimmungloses als die Veränderlichkeit überhaupt; sie ist ohne Zweck und Ziel: das Bessere, das Vollkommnere, worauf sie gehen soll, ist ein ganz Unbestimmtes.

Das Princip der Entwickelung enthält das Weitere, daß eine innere Bestimmung, eine an sich vorhandene Voraussetzung zu Grunde liege, die sich zur Existenz bringe. Diese formelle Bestimmung ist wesentlich der Geist, welcher die Weltgeschichte zu seinem Schauplatze, Eigenthum und Felde seiner Verwirklichung hat. Er ist nicht ein solcher, der sich in dem äußerlichen Spiel von Zufälligkeiten herumtriebe, sondern er ist vielmehr schlechthin fest gegen die Zufälligkeiten, die er zu seinem Gebrauch verwendet. Den organischen Naturdingen kommt aber gleichfalls die Entwickelung: ihre Existenz stellt sich nicht als eine nur unmittelbare, nur von Außen veränderliche dar, sondern als eine, die aus sich von einem inneren unveränderlichen Princip ausgeht, aus einer einfachen Wesenheit, deren Existenz als Keim zunächst einfach ist, dann aber Unterschiede aus sich zum Daseyn bringt, welche sich mit anderen Dingen einlassen, und damit einen fortdauernden Proceß von Veränderungen leben, welcher aber ebenso in das Gegentheil verkehrt, und vielmehr in die Erhaltung des organischen Princips und seiner Gestaltung umgewandelt wird. So producirt das organische Individuum sich selbst: es macht sich zu dem, was es an sich ist; ebenso ist der Geist nur das, zu was er sich selbst macht, und er macht sich zu dem, was er an sich ist. Aber jene Entwickelung macht sich unmittelbarer, gegensatzloser, ungehinderter Weise.

Zwiſchen den Begriff und deſſen Realiſirung, die an ſich beſtimmte Natur des Keimes, und die Angemeſſenheit der Exiſtenz zu derſelben kann ſich nichts eindrängen. Im Geiſte aber iſt es anders. Der Uebergang ſeiner Beſtimmung in ihre Verwirklichung iſt vermittelt durch Bewußtſeyn und Willen: dieſe ſelbſt ſind zunächſt in ihr unmittelbares natürliches Leben verſenkt, Gegenſtand und Zweck iſt ihnen zunächſt ſelbſt die natürliche Beſtimmung als ſolche, die dadurch, daß es der Geiſt iſt, der ſie beſeelt, ſelbſt von unendlichem Anſpruche, Reichthum und von unendlicher Stärke iſt. So iſt der Geiſt in ihm ſelbſt ſich entgegen; er hat ſich ſelbſt als das wahre feindſelige Hinderniß ſeiner ſelbſt zu überwinden; die Entwickelung, die in der Natur ein ruhiges Hervorgehen iſt, iſt im Geiſt ein harter unendlicher Kampf gegen ſich ſelbſt. Was der Geiſt will, iſt, ſeinen eigenen Begriff zu erreichen, aber er ſelbſt verdeckt ſich denſelben, iſt ſtolz und voll von Genuß, in dieſer Entfremdung ſeiner ſelbſt.

Die Entwickelung iſt auf dieſe Weiſe nicht das harm- und kampfloſe bloße Hervorgehen, wie die des organiſchen Lebens, ſondern die harte unwillige Arbeit gegen ſich ſelbſt: und ferner iſt ſie nicht das bloß Formelle des ſich Entwickelns überhaupt, ſondern das Hervorbringen eines Zwecks von beſtimmtem Inhalte. Dieſen Zweck haben wir von Anfang an feſtgeſtellt; es iſt der Geiſt, und zwar nach ſeinem Weſen, dem Begriff der Freiheit. Dieß iſt der Grundgegenſtand, und darum auch das leitende Princip der Entwickelung, das, wodurch dieſe ihren Sinn und ihre Bedeutung erhält, ſowie in der römiſchen Geſchichte Rom der Gegenſtand, und damit das die Betrachtung des Geſchehenden Leitende; zugleich aber umgekehrt das Geſchehene nur aus dieſem Gegenſtande hervorgegangen iſt, und nur in der Beziehung auf denſelben einen Sinn und an ihm ſeinen Gehalt hat. Es giebt in der Weltgeſchichte mehrere große Perioden der Entwickelung, die vorübergegangen ſind, ohne daß ſie ſich fortgeſetzt zu haben ſcheinen, nach welchen vielmehr der

ganze ungeheure Gewinn der Bildung vernichtet werden, und unglücklicher Weise wieder von Vorne angefangen werden mußte, um mit einiger Beihülfe, etwa von geretteten Trümmern jener Schätze, mit erneuertem unermeßlichen Aufwand von Kräften und Zeit, von Verbrechen und von Leiden, wieder eine der längst gewonnen gewesenen Regionen jener Bildung zu erreichen. Ebenso giebt es fortbestehende Entwickelungen, reiche nach allen Seiten hin ausgebaute Gebäude und Systeme von Bildung in eigenthümlichen Elementen. Das formelle Princip der Entwickelung kann weder der einen Weise einen Vorzug vor der anderen zusprechen, noch den Zweck jenes Unterganges älterer Entwickelungsperioden begreiflich machen, sondern muß solche Vorgänge oder insbesondere darin die Rückgänge als äußerliche Zufälligkeiten betrachten, und kann die Vorzüge nur nach unbestimmten Gesichtspunkten, welche eben damit, daß die Entwickelung das Letzte ist, relative und nicht absolute Zwecke sind, beurtheilen.

Die Weltgeschichte stellt nun den Stufengang der Entwickelung des Princips, dessen Gehalt das Bewußtseyn der Freiheit ist, dar. Die nähere Bestimmung dieser Stufen ist in ihrer allgemeinen Natur logisch, in ihrer konkreten aber in der Philosophie des Geistes anzugeben. Es ist hier nur anzuführen, daß die erste Stufe das schon vorhin angegebene Versenktseyn des Geistes in die Natürlichkeit, die zweite das Heraustreten desselben in das Bewußtseyn seiner Freiheit ist. Dieses erste Losreißen ist aber unvollkommen und partiell, indem es von der unmittelbaren Natürlichkeit hervorkommt, hiermit auf sie bezogen, und mit ihr, als einem Momente, noch behaftet ist. Die dritte Stufe ist die Erhebung aus dieser noch besondern Freiheit in die reine Allgemeinheit derselben, in das Selbstbewußtseyn, und Selbstgefühl des Wesens der Geistigkeit. Diese Stufen sind die Grundprincipien des allgemeinen Processes; wie aber jede innerhalb ihrer selbst wieder ein Proceß ihres Gestaltens, wie

Menſchen, der ſchon früher von Theologen nach ihrer Weiſe, z. B. daß Gott mit Adam hebräiſch geſprochen habe, ausgebildet wurde, wieder aufgenommen, aber anderen Bedürfniſſen entſprechend geſtaltet worden. Die hohe Autorität, welche hiebei zunächſt in Anſpruch genommen wird, iſt die bibliſche Erzählung. Dieſe aber ſtellt den primitiven Zuſtand, Theils nur in den wenigen bekannten Zügen, Theils nur in dem einen Menſchenpaare vorhanden und vollendet dar. Weder liegt darin die Berechtigung zur Vorſtellung eines Volkes und eines geſchichtlichen Zuſtandes deſſelben, welcher in jener primitiven Geſtalt exiſtirt habe, noch weniger aber zu der Ausbildung einer reinen Erkenntniß Gottes und der Natur. Die Natur, wird erdichtet, habe Anfangs wie ein heller Spiegel der Schöpfung Gottes offen und durchſichtig vor dem klaren Auge des Menſchen geſtanden, *) und die göttliche Wahrheit ſey ihm ebenſo offen geweſen; es wird zwar darauf hingedeutet, aber doch zugleich in einem unbeſtimmten Dunkel gelaſſen, daß dieſer erſte Zuſtand ſich im Beſitze einer beſtimmten in ſich ſchon ausgedehnten Erkenntniß religiöſer und zwar von Gott unmittelbar geoffenbarter Wahrheiten befunden habe. Von dieſem Zuſtande aus ſeyen nun ebenſo im geſchichtlichen Sinne alle Religionen ausgegangen, ſo aber, daß ſie zugleich jene erſte Wahrheit mit Ausgeburten des Irrthums und der Verkehrtheit verunreinigt und verdeckt haben. In allen den Mythologien des Irrthums aber ſeyen Spuren jenes Urſprungs und jener erſten Religionslehren der Wahrheit vorhanden und zu erkennen. Der Erforſchung der alten Völkergeſchichte wird daher weſentlich dieß Intereſſe gegeben, in ihnen ſoweit aufzuſteigen, um bis zu einem Punkte zu gelangen, wo ſolche Fragmente der erſten geoffenbarten Erkenntniß noch in größerer Reinheit anzutreffen ſeyen. **). Wir ha-

*) Fr. v. Schlegel's Philoſophie der Geſchichte I. S. 44.

**) Wir haben dieſem Intereſſe viel Schätzenswerthes an Entdeckungen über orientaliſche Literatur, und ein erneuertes Studium der früher ſchon

ben dem Intereſſe dieſer Forſchungen ſehr viel Schätzenswerthes zu danken, aber dieſes Forſchen zeugt unmittelbar gegen ſich ſelbſt, denn es geht darauf, dasjenige erſt geſchichtlich zu bewähren, was von ihm als ein Geſchichtliches vorausgeſetzt wird. Weder jener Zuſtand der Gotteserkenntniß, auch ſonſtiger wiſſenſchaftlicher, z. B. aſtronomiſcher Kenntniſſe (wie ſie den Indiern angefabelt worden ſind), noch, daß ein ſolcher Zuſtand an der Spitze der Weltgeſchichte geſtanden habe, oder daß von einem ſolchen die Religionen der Völker einen traditionellen Ausgangspunkt genommen hätten, und durch Ausartung und Verſchlechterung (wie in dem roh aufgefaßten ſogenannten Emanationsſyſtem vorgeſtellt wird) in der Ausbildung fortgeſchritten ſind,— Alles dieſes ſind Vorausſetzungen, die weder eine hiſtoriſche Begründung haben, noch, indem wir ihrem beliebigen, aus

---

aufgezeichneten Schätze über altaſiatiſche Zuſtände, Mythologie, Religionen und Geſchichte zu danken. Die katholiſche Regierung hat ſich in gebildeten Ländern den Anforderungen des Gedankens nicht länger entſchlagen, und das Bedürfniß gefühlt, ſich in einen Bund mit Gelehrſamkeit und Philoſophie zu ſetzen. Beredt und impoſant hat der Abbé Lamenais unter den Kriterien der wahrhaften Religion aufgezählt, daß ſie die allgemeine, das heißt katholiſche, und die älteſte ſeyn müſſe, und die Kongregation hat in Frankreich eifrig und fleißig dahin gearbeitet, daß dergleichen Behauptungen nicht mehr, wie es wohl ſonſt genügte, für Kanzeltiraden und Autoritätsverſicherungen gelten ſollten. Insbeſondere hat die ſo ungeheuer ausgebreitete Religion des Buddha, eines Gottmenſchen, die Aufmerkſamkeit auf ſich gezogen. Die indiſche Trimurti, wie die chineſiſche Abſtraktion der Dreiheit war ihrem Inhalte nach für ſich klarer. Die Gelehrten, Herr Abel Remuſat und Herr Saint Martin, haben in der chineſiſchen, und von dieſer aus dann in der mongoliſchen, und wenn es ſeyn könnte, in der tibetaniſchen Literatur ihrer Seits die verdienſtvollſten Unterſuchungen angeſtellt, wie Baron von Eckſtein, ſeiner Seits auf ſeine Weiſe, das iſt mit oberflächlichen aus Deutſchland geſchöpften naturphiloſophiſchen Vorſtellungen und Manieren in Art und Nachahmung Fr. von Schlegels, doch geiſtreicher als dieſer, in ſeinem Journal le Catholique jenem primitiven Katholicismus Vorſchub that, insbeſondere aber die Unterſtützung der Regierung auch auf die gelehrte Seite der Kongregation hinleitete, daß ſie ſogar Reiſen in den Orient veranſtaltete um die für die Sache des Katholicismus wichtigen Aufſchlüſſe über den Buddhismus finden zu laſſen.

dem subjektiven Meinen hervorgegangenen Ursprung den Begriff entgegenstellen dürfen, je eine solche erlangen können.

Der philosophischen Betrachtung ist es nur angemessen und würdig, die Geschichte da aufzunehmen, wo die Vernünftigkeit in weltliche Existenz zu treten beginnt, nicht wo sie noch erst eine Möglichkeit nur an sich ist, wo ein Zustand vorhanden, in dem Bewußtseyn, Willen und That auftritt. Der unorganische Geist, die der Freiheit, das ist des Guten und des Bösen und damit der Gesetze bewußtlose Stumpfheit, oder wenn man will, Vortrefflichkeit ist selbst nicht Gegenstand der Geschichte. Die natürliche auch zugleich religiöse Sittlichkeit ist die Familienpietät. Das Sittliche besteht in dieser Gesellschaft eben darin, daß die Mitglieder nicht als Individuen von freiem Willen gegen einander, nicht als Personen sich verhalten; eben darum ist diese Familie in sich dieser Entwickelung entnommen, aus welcher die Geschichte erst entsteht. Tritt die geistige Einheit aber über diesen Kreis der Empfindung und natürlichen Liebe heraus, und gelangt sie zum Bewußtseyn der Persönlichkeit, so ist dieser finstere spröde Mittelpunkt vorhanden, in welchem weder Natur noch Geist offen und durchsichtig ist, und für welche Natur und welchen Geist erst durch die Arbeit fernerer Bildung eine Durchsichtigkeit entstehen kann. Das Bewußtseyn allein ist ja das Offene, und das, für welches Gott und irgend Etwas sich offenbaren kann, und in seiner Wahrheit, in seiner an und für sich seyenden Allgemeinheit kann es sich nur dem kund gewordenen Bewußtseyn offenbaren. Die Freiheit ist nur das, solche allgemeine substantielle Gegenstände, wie das Recht und das Gesetz zu wissen und zu wollen, und eine Wirklichkeit hervorzubringen, die ihnen gemäß ist, — den Staat.

Völker können ohne Staat ein langes Leben fortgeführt haben, ehe sie dazu kommen, diese ihre Bestimmung zu erreichen, und darin selbst eine bedeutende Ausbildung nach gewissen Richtungen hin erlangt haben. Diese Vorgeschichte liegt nach

dem Angegebenen ohnehin außer unserem Zweck; es mag darauf eine wirkliche Geschichte gefolgt, oder die Völker gar nicht zu einer Staatsbildung gekommen seyn. Es ist die große Entdekkung von einer neuen Welt in der Geschichte, die seit etlichen und zwanzig Jahren vermittelst der Sanskritsprache und des Zusammenhanges der europäischen Sprachen mit derselben gemacht worden ist. Diese Vergleichung hat insbesondere eine Ansicht über die Verbindung der germanischen Völkerschaften mit den indischen gegeben, eine Ansicht, die so große Sicherheit mit sich führt, als in solchen Materien nur gefordert werden kann. Noch gegenwärtig wissen wir von Völkerschaften, welche kaum eine Gesellschaft, viel weniger einen Staat bilden, aber schon lange als existirend bekannt sind; von anderen, deren gebildeter Zustand uns vornehmlich interessiren muß, reicht die Tradition über die Stiftungsgeschichte ihres Staates hinaus, und viele Veränderungen sind jenseits dieser Epoche mit ihnen vorgegangen. In dem angeführten Zusammenhange der Sprachen der Völker haben wir ein Resultat voraus, welches uns die Verbreitung dieser Nationen von Asien aus, und die zugleich so disparate Ausbildung einer uranfänglichen Verwandtschaft als ein unwidersprechliches Faktum zeigt, das nicht aus der beliebten raisonnirenden Kombination von Umständen und Umständchen hervorgeht, welche die Geschichte mit so vielen für Fakta ausgegebene Erdichtungen bereichert hat, und immerfort bereichern wird. Jenes in sich so weitläuftig scheinende Geschehene aber fällt außerhalb der Geschichte: es ist derselben vorangegangen.

Geschichte vereinigt in unserer Sprache die objektive sowohl, als subjektive Seite, und bedeutet ebensogut die historiam rerum gestarum, als die res gestas selbst; sie ist das Geschehene nicht minder, wie die Geschichtserzählung. Diese Vereinigung der beiden Bedeutungen müssen wir für höherer Art, als für eine bloß äußerliche Zufälligkeit ansehen: es ist dafür zu halten, daß Geschichtserzählung mit eigentlich geschichtlichen Thaten und

Begebenheiten gleichzeitig erscheine; es ist eine innerliche gemeinsame Grundlage, welche sie zusammen hervortreibt. Familienandenken, patriarchalische Traditionen haben ein Interesse innerhalb der Familie und des Stammes; der gleichförmige Verlauf ihres Zustandes ist kein Gegenstand für die Erinnerung, aber sich unterscheidende Thaten oder Wendungen des Schicksals mögen die Mnemosyne zur Fassung solcher Bilder erregen, wie Liebe und religiöse Empfindung die Phantasie zum Gestalten solchen gestaltlos beginnenden Dranges auffordern. Aber der Staat erst führt einen Inhalt herbei, der für die Prosa der Geschichte nicht nur geeignet ist, sondern sie selbst mit erzeugt. Statt nur subjektiver, für das Bedürfniß des Augenblicks genügender Befehle des Regierens erfordert ein festwerdendes, zum Staate sich erhebendes Gemeinwesen Gebote, Gesetze, allgemeine und allgemeingültige Bestimmungen, und erzeugt damit sowohl einen Vortrag als ein Interesse von verständigen, in sich bestimmten dauernden Thaten und Begebenheiten, welchem die Mnemosyne, zum Behuf des perennirenden Zweckes dieser Gestaltung und Beschaffenheit des Staates, die Dauer des Andenkens hinzuzufügen getrieben ist. Die tiefere Empfindung überhaupt, wie die der Liebe, und dann die religiöse Anschauung und deren Gebilde sind an ihnen selbst ganz gegenwärtig und befriedigend, aber die bei ihren vernünftigen Gesetzen und Sitten zugleich äußerliche Existenz des Staates ist eine unvollständige Gegenwart, deren Verstand zu ihrer Integrirung des Bewußtseyns der Vergangenheit bedarf.

Die Zeiträume, wir mögen sie uns von Jahrhunderten oder Jahrtausenden vorstellen, welche den Völkern vor der Geschichtschreibung verflossen sind, und mit Revolutionen, mit Wanderungen, mit den wildesten Veränderungen mögen angefüllt gewesen seyn, sind darum ohne objektive Geschichte, weil sie keine subjektive, keine Geschichtserzählung aufweisen. Nicht wäre diese nur zufällig über solche Zeiträume untergegangen, sondern

weil sie nicht vorhanden seyn können, haben wir keine darüber. Erst im Staate mit dem Bewußtseyn von Gesetzen sind klare Thaten vorhanden, und mit ihnen die Klarheit eines Bewußtseyns über sie, welche die Fähigkeit und das Bedürfniß giebt, sie so aufzubewahren. Auffallend ist es jedem, der mit den Schätzen der indischen Literatur bekannt zu werden anfängt, daß dieses an geistigen und zwar in das Tiefste gehenden Produktionen so reiche Land keine Geschichte hat, und darin aufs Stärkste sogleich gegen China kontrastirt, welches Reich eine so ausgezeichnete, auf die ältesten Zeiten zurückgehende Geschichte besitzt. Indien hat nicht allein alte Religionsbücher und glänzende Werke der Dichtkunst, sondern auch alte Gesetzbücher, was vorhin als eine Bedingung der Geschichtsbildung gefordert wurde, und doch keine Geschichte. Aber in diesem Lande ist die zu Unterschieden der Gesellschaft beginnende Organisation sogleich zu Naturbestimmungen in den Kasten versteinert, so daß die Gesetze zwar die Civilrechte betreffen, aber diese selbst von den natürlichen Unterschieden abhängig machen, und vornehmlich Zuständigkeiten (nicht sowohl Rechte als Unrechte) dieser Stände gegen einander, d. i. der Höheren gegen die Niederen bestimmen. Damit ist aus der Pracht des indischen Lebens und aus seinen Reichen das Element der Sittlichkeit verbannt. Ueber jener Unfreiheit der naturfesten Ständigkeit von Ordnung ist alle Zusammenhang der Gesellschaft wilde Willkühr, vergängliches Treiben, oder vielmehr Wüthen ohne einen Endzweck des Fortschreitens und der Entwickelung: so ist kein denkendes Andenken, kein Gegenstand für die Mnemosyne vorhanden, und eine, wenn auch tiefere, doch nur wüste Phantasie treibt sich auf dem Boden herum, um sich der Geschichte fähig zu machen, die Wirklichkeit und zugleich einen der substantiellen Freiheit angehörigeren Zweck hätte haben müssen.

Um solcher Bedingung einer Geschichte willen ist es auch geschehen, daß jenes so reiche, ja unermeßliche Werk der Zu-

nahme von Familien zu Stämmen, der Stämme zu Völkern, und deren durch diese Ausdehnung herbeigeführte Ausbreitung, welche selbst so viele Verwickelungen, Kriege, Umstürze, Untergänge vermuthen läßt, ohne Geschichte sich nur zugetragen hat; noch mehr, daß die damit verbundene Verbreitung und Ausbildung des Reichs der Laute selbst stumm geblieben, und schleichend geschehen ist. Es ist ein Faktum der Monumente, daß die Sprachen im ungebildeten Zustande der Völker, die sie gesprochen, höchst ausgebildet geworden sind, daß der Verstand sich sinnvoll entwickelnd ausführlich in diesen theoretischen Boden geworfen hatte. Die ausgedehnte konsequente Grammatik ist das Werk des Denkens, das seine Kategorien darin bemerklich macht. Es ist ferner ein Faktum, daß mit fortschreitender Civilisation der Gesellschaft und des Staats diese systematische Ausführung des Verstandes sich abschleift und die Sprache hieran ärmer und ungebildeter wird — ein eigenthümliches Phänomen, daß das in sich geistiger werdende, die Vernünftigkeit heraustreibende und bildende Fortschreiten, jene verständige Ausführlichkeit und Verständigkeit vernachlässigt, hemmend findet und entbehrlich macht. Die Sprache ist die That der theoretischen Intelligenz im eigentlichen Sinne, denn es ist die äußerliche Aeußerung derselben. Die Thätigkeiten der Erinnerung und der Phantasie sind ohne die Sprache unmittelbare Aeußerungen. Aber diese theoretische That überhaupt, wie deren weitere Entwickelung, und das damit verbundene Konkretere der Völkerverbreitung, ihrer Abtrennung von einander, Verwickelung, Wanderung bleibt in das Trübe einer stummen Vergangenheit eingehüllt; es sind nicht Thaten des selbstbewußtwerdenden Willens, nicht der sich andere Aeußerlichkeit, eigentliche Wirklichkeit gebenden Freiheit. Diesem wahrhaften Elemente nicht angehörend haben jene Völker ihrer Sprachentwickelung ungeachtet keine Geschichte erlangt. Die Vorzeitigkeit der Sprache, und das Vorwärts- und Auseinandertreiben der Nationen hat erst Theils in Berührung mit Staaten,

Theils durch eigenen Beginn der Staatsbildung Bedeutung und Interesse für die konkrete Vernunft gewonnen.

Nach diesen Bemerkungen, welche die Form des Anfanges der Weltgeschichte und das aus ihr auszuschließende Vorgeschichtliche betroffen haben, ist die Art des Ganges derselben näher anzugeben; doch hier nur von der formellen Seite. Die Fortbestimmung des konkreten Inhalts ist Angabe der Eintheilung.

Sie stellt, wie früher bestimmt worden ist, die Entwickelung des Bewußtseyns, des Geistes von seiner Freiheit, und der von solchem Bewußtseyn hervorgebrachten Verwirklichung dar. Die Entwickelung führt es mit sich, daß sie im Stufengang eine Reihe weiterer Bestimmungen der Freiheit ist, welche durch den Begriff der Sache hervorgehen. Die logische, und noch mehr die dialektische Natur des Begriffes überhaupt, daß er sich selbst bestimmt, Bestimmungen in sich setzt und dieselben wieder aufhebt, und durch dieses Aufheben selbst eine affirmative und zwar reichere, konkretere Bestimmung gewinnt, — diese Nothwendigkeit, und die nothwendige Reihe der reinen abstrakten Begriffsbestimmungen wird in der Philosophie erkannt. Hier haben wir nur dieses aufzunehmen, daß jede Stufe als verschieden von der anderen ihr bestimmtes eigenthümliches Princip hat. Solches Princip ist in der Geschichte Bestimmtheit des Geistes, eines Volks. In dieser drückt es als konkret alle Seiten seines Bewußtseyns und Wollens, seiner ganzen Wirklichkeit aus; sie ist das gemeinschaftliche Gepräge seiner Religion, seiner politischen Verfassung, seiner Sittlichkeit, seines Rechtssystems, seiner Sitten, auch seiner Wissenschaft, Kunst und technischen Geschicklichkeit. Diese speciellen Eigenthümlichkeiten sind aus jener allgemeinen Eigenthümlichkeit, dem besonderen Principe eines Volkes zu verstehen, sowie umgekehrt aus dem in der Geschichte vorliegenden faktischen Detail, jenes Allgemeine der Besonderheit herauszufinden ist. Daß eine bestimmte Besonderheit in der That das eigenthümliche Princip eines Volkes ausmacht, dieß

iſt die Seite, welche empiriſch aufgenommen und auf geſchichtliche Weiſe erwieſen werden muß. Dieß zu leiſten ſetzt nicht nur eine geübte Abſtraktion, ſondern auch ſchon eine vertraute Bekanntſchaft mit den Ideen voraus; man muß mit dem Kreiſe deſſen, worin die Principien fallen, wenn man es ſo nennen will, a priori vertraut ſeyn, ſo gut als, um den größten Mann in dieſer Erkennungsweiſe zu nennen, Keppler mit den Ellipſen, mit Kuben und Quadraten, und mit den Gedanken von Verhältniſſen derſelben a priori ſchon vorher bekannt ſeyn mußte, ehe er aus den empiriſchen Daten ſeine unſterblichen Geſetze, welche aus Beſtimmungen jener Kreiſe von Vorſtellungen beſtehen, erfinden konnte. Derjenige, der in dieſen Kenntniſſen der allgemeinen Elementarbeſtimmungen unwiſſend iſt, kann jene Geſetze, und wenn er den Himmel und die Bewegungen ſeiner Geſtirne noch ſo lange anſchaut, ebenſowenig verſtehen, als er ſie hätte erfinden können. Von dieſer Unbekanntſchaft mit den Gedanken des ſich entwickelnden Geſtaltens der Freiheit rührt ein Theil der Vorwürfe her, welche einer philoſophiſchen Betrachtung über eine empiriſch ſich haltende Wiſſenſchaft, wegen der ſogenannten Apriorität, und des Hineintragens von Ideen in jenen Stoff gemacht werden. Solche Gedankenbeſtimmungen erſcheinen dann als etwas Fremdartiges, nicht in dem Gegenſtande Liegendes. Der ſubjektiven Bildung, welche nicht die Bekanntſchaft und Gewohnheit von Gedanken hat, ſind ſie wohl etwas Fremdartiges, und liegen nicht in der Vorſtellung und dem Verſtande, den ſolcher Mangel ſich von dem Gegenſtande macht. Es folgt daraus der Ausdruck, daß die Philoſophie ſolche Wiſſenſchaften nicht verſtehe. Sie muß in der That zugeben, daß ſie den Verſtand, der in jenen Wiſſenſchaften herrſchend iſt, nicht habe, nicht nach den Kategorien ſolchen Verſtandes verfahre, ſondern nach Kategorien der Vernunft, wobei ſie jenen Verſtand aber, auch deſſen Werth und Stellung kennt. Es gilt in ſolchem Verfahren des wiſſenſchaftlichen Verſtandes

gleichfalls, daß das Wesentliche von dem sogenannten Unwesentlichen geschieden und herausgehoben werden müsse. Um dieß aber zu vermögen, muß man das Wesentliche kennen, und dieses, wenn die Weltgeschichte im Ganzen betrachtet werden soll, ist, wie früher angegeben worden, das Bewußtseyn der Freiheit, und in den Entwickelungen desselben die Bestimmtheiten dieses Bewußtseyns. Die Richtung auf diese Kategorie ist die Richtung auf das wahrhaft Wesentliche.

Von den Instanzen der direkten Art, von Widerspruch gegen eine in ihrer Allgemeinheit aufgefaßte Bestimmtheit kommt gewöhnlich auch ein Theil auf den Mangel, Ideen zu fassen und zu verstehen. Wenn in der Naturgeschichte gegen die entschieden sich ergebenden Gattungen und Klassen, ein monströses, verunglücktes Exemplar oder Mischlingsgeschöpf als Instanz vorgewiesen wird, so kann man das anwenden, was oft ins Unbestimmte hin gesagt wird, daß die Ausnahme die Regel bestätige, das heißt, daß an ihr es sey, die Bedingungen, unter denen sie Statt findet, oder das Mangelhafte, Zwitterhafte, das in der Abweichung von dem Normalen liegt, zu zeigen. Die Ohnmacht der Natur vermag ihre allgemeinen Klassen und Gattungen nicht gegen andere elementarische Momente festzuhalten. Aber z. B. wenn die Organisation des Menschen in ihrer konkreten Gestaltung aufgefaßt wird, und zu seinem organischen Leben Gehirn, Herz und dergleichen als wesentlich gehörig angegeben werden, so kann etwa eine traurige Mißgeburt vorgezeigt werden, welche eine menschliche Gestalt im Allgemeinen, oder Theile derselben in sich hat, auch in einem menschlichen Leibe erzeugt worden, darin gelebt und geathmet habe, in der sich aber kein Gehirn und kein Herz befinde. Gebraucht man eine solche Instanz gegen die allgemeine Beschaffenheit des Menschen, bei dessen Namen und dessen oberflächlicher Bestimmung man etwa stehen bleibt, so zeigt sich, daß ein wirklicher, konkreter

Mensch freilich etwas Anderes ist: ein solcher muß Gehirn im Kopfe und Herz in der Brust haben.

Auf ähnliche Weise wird verfahren, wenn richtig gesagt wird, daß Genie, Talent, moralische Tugenden und Empfindungen, Frömmigkeit unter allen Zonen, Verfassungen und politische Zustände Statt finden können, wovon es an beliebiger Menge von Beispielen nicht fehlen kann. Wenn mit solcher Aeußerung die Unterschiede in denselben als unrichtig, oder als unwesentlich verworfen werden, so bleibt die Reflexion bei abstrakten Kategorien stehen, und thut auf den bestimmten Inhalt Verzicht, für welchen in solchen Kategorien allerdings kein Princip vorhanden ist. Der Standpunkt der Bildung, der sich in solchen formellen Gesichtspunkten bewegt, gewährt ein unermeßliches Feld für scharfsinnige Fragen, gelehrte Ansichten und auffallende Vergleichungen, sowie für Deklamationen, die um so glänzender werden können, jemehr ihnen das Unbestimmte zu Gebote steht, und um so mehr immer erneuert und abgeändert werden können, je weniger in ihren Bemühungen große Resultate zu gewinnen sind, und es zu etwas Festem und Vernünftigem kommen kann. In diesem Sinne können die bekannten indischen Epopöen mit den homerischen verglichen, und etwa, weil die Größe der Phantasie das sey, wodurch sich das dichterische Genie beweis't, über sie gestellt werden, wie man sich durch die Aehnlichkeit einzelner phantastischer Züge oder Attribute der Göttergestalten für berechtigt gehalten hat, Figuren der griechischen Mythologie in indischen zu erkennen. In ähnlichem Sinne ist chinesische Philosophie, insofern sie das Eine zu Grunde legt, für dasselbe ausgegeben worden, was später als eleatische Philosophie und als spinozistisches System erschienen sey. Weil sie sich auch in abstrakten Zahlen und Linien ausdrückt, hat man Pythagoräisches und Christliches in ihr gesehen. Beispiele von Tapferkeit, ausharrendem Muthe, Züge des Edelmuths, der Selbstverläugnung und Selbstaufopferung, die sich unter den

wildeſten, wie unter den ſchwachmüthigſten Nationen finden, werden für hinreichend angeſehen, um dafür zu halten, daß in denſelben ebenſoſehr und leicht auch mehr Sittlichkeit und Moralität ſich finde, als in den gebildetſten chriſtlichen Staaten u. ſ. f. Man hat in dieſer Rückſicht die Frage des Zweifels aufgeworfen, ob die Menſchen im Fortſchreiten der Geſchichte und der Bildung aller Art beſſer geworden ſeyen, ob ihre Moralität zugenommen habe, indem dieſe nur auf der ſubjektiven Abſicht und Einſicht beruhe, auf dem, was der Handelnde für Recht oder für Verbrechen, für gut und böſe anſehe, nicht auf einem ſolchen, das an und für ſich, oder in einer beſonderen, für wahrhaft geltenden Religion für recht und gut, oder für Verbrechen und böſe angeſehen werde.

Wir können hier überhoben ſeyn, den Formalismus und Irrthum ſolcher Betrachtungsweiſe zu beleuchten, und die wahrhaften Grundſätze der Moralität oder vielmehr der Sittlichkeit gegen die falſche Moralität feſtzuſetzen. Denn die Weltgeſchichte bewegt ſich auf einem höheren Boden, als der iſt, auf dem die Moralität ihre eigentliche Stätte hat, welche die Privatgeſinnung, das Gewiſſen der Individuen, ihr eigenthümlicher Wille und ihre Handlungsweiſe iſt; dieſe haben ihren Werth, Imputation, Lohn oder Beſtrafung für ſich. Was der an und für ſich ſeyende Endzweck des Geiſtes fordert und vollbringt, was die Vorſehung thut, liegt über den Verpflichtungen und der Imputationsfähigkeit und Zumuthung, welche auf die Individualität in Rückſicht ihrer Sittlichkeit fällt. Die, welche demjenigen, was der Fortſchritt der Idee des Geiſtes nothwendig macht, in ſittlicher Beſtimmung und damit edler Geſinnung widerſtanden haben, ſtehen in moraliſchem Werthe höher als diejenigen, deren Verbrechen in einer höheren Ordnung zu Mitteln verkehrt worden iſt, den Willen dieſer Ordnung ins Werk zu ſetzen. Aber bei Umwälzungen dieſer Art ſtehen überhaupt beide Parthien nur innerhalb deſſelben Kreiſes des Verderbens, und es

iſt damit nur ein formelles, vom lebendigen Geiſt und von Gott verlaſſenes Recht, was die ſich für berechtigt haltenden Auftretenden vertheidigen. Die Thaten der großen Menſchen, welche Individuen der Weltgeſchichte ſind, erſcheinen ſo nicht nur in ihrer inneren bewußtloſen Bedeutung gerechtfertigt, ſondern auch auf dem weltlichen Standpunkte. Aber von dieſem aus müſſen gegen welthiſtoriſche Thaten und deren Vollbringer ſich nicht moraliſche Anſprüche erheben, denen ſie nicht angehören. Die Litanei von Privattugenden der Beſcheidenheit, Demuth, Menſchenliebe und Mildthätigkeit muß nicht gegen ſie erhoben werden. Die Weltgeſchichte könnte überhaupt dem Kreiſe, worein Moralität und der ſo oft ſchon beſprochene Unterſchied zwiſchen Moral und Politik fällt, ganz ſich entheben, nicht nur dadurch, daß ſie ſich der Urtheile enthielte — ihre Principien aber, und die nothwendige Beziehung der Handlungen auf dieſelben, ſind ſchon für ſich ſelbſt das Urtheil, ſondern indem ſie die Individuen ganz aus dem Spiele und unerwähnt ließen, denn was ſie zu berichten hat, ſind die Thaten des Geiſtes der Völker, und die individuellen Geſtaltungen, welche derſelbe auf dem äußerlichen Boden der Wirklichkeit angezogen, könnten der eigentlichen Geſchichtſchreibung überlaſſen bleiben.

Derſelbe Formalismus treibt ſich mit den Unbeſtimmtheiten von Genie, Poeſie, auch Philoſophie herum, und findet dieſe auf gleiche Weiſe allenthalben; es ſind dieſes Produkte der denkenden Reflexion, und in ſolchen Allgemeinheiten, welche weſentliche Unterſchiede heraufheben und bezeichnen, ſich mit Fertigkeit bewegen, ohne in die wahre Tiefe des Inhalts hinabzuſteigen, iſt Bildung überhaupt; ſie iſt etwas Formelles, inſofern ſie nur darauf geht, den Inhalt, ſey er welcher er wolle, in ſeinen Beſtandtheilen zu zergliedern, und dieſelben in ihren Denkbeſtimmungen und Denkgeſtaltungen zu faſſen; es iſt nicht freie Allgemeinheit, welche für ſich zum Gegenſtand des Bewußtſeyns zu machen erforderlich iſt. Solches Bewußtſeyn über das Denken

ſelbſt, und ſeine von einem Stoffe iſolirten Formen, iſt die Philoſophie, die freilich die Bedingung ihrer Exiſtenz in der Bildung hat; dieſe aber iſt das, den vorhandenen Inhalt mit der Form der Allgemeinheit zugleich zu bekleiden, ſo daß ihr Beſitz Beides ungetrennt enthält, und ſo ſehr ungetrennt, daß ſie ſolchen Inhalt, der durch die Analyſe einer Vorſtellung in eine Menge von Vorſtellungen zu einem unberechenbaren Reichthum erweitert wird, für bloß empiriſchen Inhalt nimmt, an dem das Denken keinen Theil habe. Es iſt aber ebenſowohl That des Denkens, und zwar des Verſtandes, einen Gegenſtand, der in ſich ein konkreter, reicher Inhalt iſt, zu einer einfachen Vorſtellung (wie Erde, Menſch, oder Alexander und Cäſar) zu machen und mit einem Worte zu bezeichnen, als dieſelbe aufzulöſen, die darin Enthaltenen ebenſo in der Vorſtellung zu iſoliren, und ihnen beſondere Namen zu geben. In Beziehung aber auf die Anſicht, von der die Veranlaſſung zu dem eben Geſagten ausging, wird ſo viel erhellen, daß, ſowie die Reflexion die Allgemeinheiten von Genie, Talent, Kunſt, Wiſſenſchaft hervorbringt, die Bildung auf jeder Stufe der geiſtigen Geſtaltungen nicht nur gedeihen und zu einer hohen Blüthe gelangen kann, ſondern auch muß, indem ſolche Stufe ſich zu einem Staate ausbildet, und in dieſer Grundlage der Civiliſation zu der Verſtandesreflexion, und wie zu Geſetzen, ſo für Alles zu Formen der Allgemeinheit fortgeht. Im Staatsleben als ſolchem liegt die Nothwendigkeit der formellen Bildung, und damit der Entſtehung der Wiſſenſchaften, ſowie einer gebildeten Poeſie und Kunſt überhaupt. Die unter dem Namen der bildenden Künſte begriffenen Künſte erfordern ohnehin ſchon von der techniſchen Seite das civiliſirte Zuſammenleben der Menſchen. Die Dichtkunſt, die die äußerlichen Bedürfniſſe und Mittel weniger nöthig hat, und das Element unmittelbaren Daſeyns, die Stimme, zu ihrem Material hat, tritt in hoher Kühnheit und mit gebildetem Ausdruck ſchon in Zuſtänden eines nicht zu einem rechtlichen

Leben vereinten Volkes hervor, da, wie früher bemerkt worden, die Sprache für sich jenseits der Civilisation eine hohe Verstandesbildung erreicht.

Auch die Philosophie muß erst in dem Staatsleben zum Vorschein kommen, indem das, wodurch ein Inhalt ein gebildeter ist, wie so eben angeführet wurde, die dem Denken angehörige Form ist, die Philosophie aber nur das Bewußtseyn dieser Form selbst, das Denken des Denkens ist: hiermit das eigenthümliche Material für ihr Gebäude schon in der allgemeinen Bildung zubereitet worden. Wie in der Entwickelung des Staates selbst Perioden eintreten müssen, durch welche der Geist edlerer Naturen zur Flucht aus der Gegenwart in die idealen Regionen getrieben wird, um in denselben die Versöhnung mit sich zu finden, welche er in der entzweiten Wirklichkeit nicht mehr genießen kann, indem der reflektirende Verstand alles Heilige und Tiefe, das auf unbefangene Weise in die Religion, Gesetze und Sitten der Völker gelegt war, angreift und in abstrakte götterlose Allgemeinheiten verflacht und verflüchtigt, so kann das Denken zu denkender Vernunft hingenöthigt werden, um in seinem eigenen Elemente die Wiederherstellung aus dem Verderben zu versuchen, zu dem es gebracht worden ist.

Es giebt also freilich in allen welthistorischen Völkern Dichtkunst, bildende Kunst, Wissenschaft, auch Philosophie, aber nicht nur ist Styl und Richtung überhaupt, sondern noch vielmehr der Gehalt verschieden, und dieser Gehalt betrifft den höchsten Unterschied der Vernünftigkeit. Es hilft nichts, daß eine sich hochstellende ästhetische Kritik fordert, daß das Stoffartige, das ist das Substantielle des Inhalts, unser Gefallen nicht bestimmen solle, sondern die schöne Form als solche, die Größe der Phantasie; dergleichen sey es, was die schöne Kunst bezwecke und von einem liberalen Gemüthe beachtet und genossen werden müsse. Der gesunde Menschensinn gestattet doch solche Abstraktionen nicht, und eignet sich die Werke der genannten Gattung nicht an.

Möchte man so die indischen Epopöen den homerischen um einer Menge jener formellen Eigenschaften, Größen der Erfindung und Einbildungskraft, Lebhaftigkeit der Bilder und Empfindungen, Schönheit der Diktion willen gleichsetzen wollen, so bleibt der Unterschied des Gehalts und somit das Substantielle, und das Interesse der Vernunft, das schlechthin auf das Bewußtseyn des Freiheitsbegriffes und dessen Ausprägung in den Individuen geht. Es giebt nicht nur eine klassische Form, sondern auch einen klassischen Inhalt, und ferner sind Form und Inhalt im Kunstwerke so eng verbunden, daß jene nur klassisch seyn kann, insofern es dieser ist. Mit phantastischem, sich nicht in sich begränzendem Inhalte, — und das Vernünftige ist eben, was Maaß und Ziel in sich hat, — wird die Form zugleich maaß- und formlos, oder kleinlich und peinlich. In der Vergleichung der verschiedenen Philosopheme, von der wir früher schon gesprochen haben, wird das übersehen, worauf es allein ankommt, nämlich die Bestimmtheit der Einheit, die man zusammen in der chinesischen, eleatischen, spinozistischen Philosophie findet, und der Unterschied, ob jene Einheit abstrakt oder konkret sey, und zwar ob dieses Konkrete bis zum Konkretesten, nämlich bis zum Geiste geht. Jenes Gleichstellen aber beweis't eben, daß es nur so die abstrakte Einheit kennt, und indem es über Philosophie urtheilt, in demjenigen unwissend ist, was das Interesse der Philosophie ausmacht.

Es giebt aber auch Kreise, welche, in aller Verschiedenheit des substantiellen Inhalts einer Bildung, dieselben bleiben. Die genannte Verschiedenheit betrifft die denkende Vernunft, die Freiheit, deren Selbstbewußtseyn diese ist, und welche dieselbe eine Wurzel mit dem Denken hat. Wie nicht das Thier, sondern nur der Mensch denkt, so hat auch nur er, und nur, weil er denkend ist, Freiheit. Sein Bewußtseyn enthält dieß, daß das Individuum sich als Person, das ist, in seiner Einzelheit sich, als in sich Allgemeines der Abstraktion, des Aufgebens von allem

Besonderen, Zähliges, sich somit als in sich Unendliches erfaßt. Kreise somit, die außerhalb dieser Erfassung liegen, sind ein Gemeinschaftliches jener substantiellen Unterschiede. Selbst die Moral, welche mit dem Freiheitsbewußtseyn so nahe zusammenhängt, kann bei dem noch vorhandenen Mangel desselben sehr rein seyn, insofern sie nämlich nur die allgemeinen Pflichten und Rechte als objektive Gebote ausspricht, oder auch insofern sie bei der formellen Erhebung, dem Aufgeben des Sinnlichen und aller sinnlichen Motive, als einem bloß Negativen stehen bleibt. Die chinesische Moral hat, seitdem die Europäer mit derselben und den Schriften des Confucius bekannt wurden, das größte Lob und ruhmwürdige Anerkennung ihrer Vortrefflichkeit von denen, die mit der christlichen Moral vertraut sind, erlangt. Ebenso ist die Erhabenheit anerkannt, mit welcher die indische Religion und Poesie (wozu man jedoch beisetzen muß, die höhere), und insbesondere ihre Philosophie, die Entfernung und Aufopferung des Sinnlichen aussprechen und fordern. Diese beiden Nationen ermangeln jedoch, man muß sagen gänzlich, des wesentlichen Bewußtseyns des Freiheitsbegriffes. Aber den Chinesen sind ihre moralischen Gesetze wie Naturgesetze, äußerliche positive Gebote, Zwangsrechte und Zwangspflichten, oder Regeln der Höflichkeit gegen einander. Die Freiheit, durch welche die substantiellen Vernunftbestimmungen erst zu sittlicher Gesinnung werden, fehlt; die Moral ist Staatssache und wird durch Regierungsbeamte und die Gerichte gehandhabt. Ihre Werke darüber, welche nicht Staatsgesetzbücher sind, sondern allerdings an den subjektiven Willen und die Gesinnung gerichtet werden, lesen sich, wie die moralischen Schriften der Stoiker, als eine Reihe von Geboten, welche zum Ziele der Glückseligkeit nothwendig seyen, so daß die Willkühr ihnen gegenüber stehend erscheint, welche sich zu solchen Geboten entschließen, sie befolgen kann, oder auch nicht, wie denn die Vorstellung eines abstrakten Subjekts, des Weisen

bei den chinesischen wie bei den stoischen Moralisten die Spitze solcher Lehren ausmacht.

Wenn wir nun schließlich die Weltgeschichte von der Kategorie aus ansehen, von welcher aus sie angesehen werden muß, so haben wir ein unendliches Gemälde menschlicher Lebendigkeit, Thätigkeit unter den mannigfaltigsten Umständen, Zwecken aller Art, der verschiedenartigsten Erhebungen und Schicksale vor uns. In allen diesen Begebenheiten und Zufällen sehen wir menschliches Thun und Treiben oben auf; überall Anstriges, und darum überall Reizung unseres Interesses dafür oder dawider. Bald zieht es durch Schönheit, Freiheit und Reichthum an, bald durch Energie, bald weiß selbst das Laster sich bedeutsam zu machen. Oft giebt es die umfassende Masse eines allgemeinen Interesses, das sich schwer fortbewegt, öfter ein unendliches Aufgebot von kleinen Kräften, die aus unbedeutend Scheinendem Ungeheures hervorbringen; überall das bunteste Schauspiel, und wenn eines entflieht, tritt Anderes wieder an seine Stelle.

Der nächste Erfolg aber dieser Betrachtung, so anziehend sie ist, ist die Ermüdung, die auf das Durchlaufen eines mannigfaltigsten Schauspiels, einer laterna magica folgt, und wenn wir auch jeder einzelnen Repräsentation ihr Verdienst zugestehen, so erweckt sich doch die Frage in uns, was ist denn das Ende von allen diesen Einzelnheiten, ist jede in ihrem besonderen Zwecke erschöpft, oder ist nicht vielmehr ein Endzweck aller dieser Geschichten zu denken; ist hinter dem lauten Lärmen dieser Oberfläche nicht die Arbeit und Förderung eines Werkes vorhanden, eines inneren, stillen, geheimen Werkes, in dem die wesentliche Kraft aller jener vorübergehenden Erscheinungen aufbewahrt ist? Wenn man aber nicht den Gedanken, die Erkenntniß der Vernunft schon mit zur Weltgeschichte mitbringt, muß man wenigstens den festen unüberwindlichen Glauben mitbringen, daß Vernunft in derselben ist, und wenigstens den, daß die Welt der Intelligenz und des selbstbewußten Wollens nicht dem Zufalle

anheimgegeben ſey, ſondern in dem Lichte der ſich wiſſenden Idee ſich zeigen möchte.

Wenn wir nun noch fragen wollen, welche eine Art von Beziehung die weltgeſchichtlichen Völker zu einander haben, ſo iſt dieß eine Reihe, welche in ſich eine Totalität ausmacht, aber die Art und Weiſe, wie die Völker zuſammenhängen, iſt eine andere Beziehung, eine innere nach der Seite des Begriffs. Wir begreifen ſie, aber den handelnden Völkern war ſie unbekannt. Ihre Größe, ihr Einfluß erſchien ihnen nur als eine Zufälligkeit, als eine äußere Nothwendigkeit, und die Berührung mit dem folgenden Volke ſtellt erſt den Geiſt des vorangegangenen ins gehörige Licht. Bisweilen erſcheint dieſer Geiſt nicht offenbar, ſondern treibt ſich, wie die Franzoſen ſagen, sous terre herum. Hamlet ſagt vom Geiſte, der ihn bald hier- bald dorthin ruft: „du biſt mir ein wackrer Maulwurf“, denn der Geiſt gräbt oft wie ein Maulwurf unter der Erde fort und vollendet ſein Werk. Wo aber das Princip der Freiheit ſich erhebt, da tritt eine Unruhe, ein Treiben nach Außen, ein Erſchaffen des Gegenſtandes ein, an dem ſich der Geiſt zu erarbeiten hat. Dadurch daß ſich die Freiheit noch als ein Unfreies vorausſetzt und ſich mit dieſer Geſtaltung einläßt, entſteht eine äußerliche Beziehung und ein äußerlicher Zuſammenhang.

Wenn auch der Nutzen der Betrachtung der Weltgeſchichte gleichſam eine empiriſche Beſtätigung des Vernunftbegriffes iſt, der ſich auf eine Weiſe bewährt, die zunächſt ganz unvernünftig ausſieht, ſo kann doch von einem Nutzen eigentlich nicht die Rede ſeyn. Denn die Vernunft erkennt ſich ſelber und bedarf keiner äußeren Bewährung; ſie genießt ſich ſelbſt, indem ſie ſich in dieſem Medium der Aeußerlichkeit findet und erkennt.

Geographische Grundlage der Weltgeschichte.

Gegen die Allgemeinheit des sittlichen Ganzen und seine einzelne handelnde Individualität gehalten ist der Naturzusammenhang des Volksgeistes ein Aeußerliches, aber insofern wir ihn als Boden, auf welchem sich der Geist bewegt, betrachten müssen, ist er wesentlich und nothwendig eine Grundlage. Wir gingen von der Behauptung aus, daß in der Weltgeschichte die Idee des Geistes in der Wirklichkeit, als eine Reihe äußerlicher Gestalten erscheint, deren jede sich als wirklich existirendes Volk kund giebt. Die Seite dieser Existenz fällt aber sowohl in die Zeit als in den Raum, in der Weise natürlichen Seyns, und das besondere Princip, das jedes welthistorische Volk an sich trägt, hat es zugleich als Naturbestimmtheit in sich. Der Geist, der sich in diese Weise der Natürlichkeit kleidet, läßt seine besonderen Gestaltungen auseinander fallen, denn das Auseinander ist die Form der Natürlichkeit. Diese Naturunterschiede müssen nun zuvörderst auch als besondere Möglichkeiten angesehen werden, aus welchen sich der Geist hervortreibt, und geben so die geographische Grundlage. Die Natur darf nicht zu hoch und nicht zu niedrig angeschlagen werden; der milde jonische Himmel hat sicherlich viel zur Anmuth der homerischen Gedichte beigetragen, doch kann er allein keine Homere erzeugen; auch erzeugt er sie nicht immer; unter türkischer Botmäßigkeit erhoben sich keine Sänger. Zunächst ist hier nun auf die Natürlichkeiten Rücksicht zu nehmen, die ein für allemal von der weltgeschichtlichen Bewegung auszuschließen wären: in der kalten und in der heißen Zone kann der Boden weltgeschichtlicher Völker nicht seyn. Denn das erwachende Bewußtseyn ist anfänglich nur in der Natur, und jede Entwickelung desselben ist die Reflexion

des Geistes in sich, gegen die natürliche Unmittelbarkeit. In diese Besonderung fällt nun das Moment der Natur mit hinein; sie ist der erste Standpunkt, aus dem der Mensch eine Freiheit in sich gewinnen könne, und diese Befreiung muß nicht durch die natürliche Macht erschwert werden. Die Natur ist gegen den Geist gehalten ein Quantitatives, dessen Gewalt nicht so groß seyn muß, sich allein als allmächtig zu setzen. Der Frost zieht die Esquimos zusammen, die Gluthhitze erschlafft den Neger; in diesen Zonen kann der Mensch zu keiner freien Bewegung kommen, Kälte und Hitze sind hier zu mächtige Gewalten, als daß sie dem Geist erlaubten, für sich eine Welt zu erbauen Aristoteles sagt schon: wenn die Noth des Bedürfnisses befriedigt ist, wendet sich der Mensch zum Allgemeinen und Höheren. Aber in jenem Extrem der Zonen kann die Noth wohl nie aufhören, und niemals abgewendet werden: der Mensch ist beständig darauf angewiesen, seine Aufmerksamkeit auf die Natur zu richten, auf die glühenden Strahlen der Sonne, und den eisigen Frost. Der wahre Schauplatz für die Weltgeschichte ist daher die gemäßigte Zone, und zwar ist es der nördliche Theil derselben, weil sie sich hier kontinental verhält, und eine breite Brust hat, wie die Griechen sagen. Im Süden dagegen vertheilt sie sich und läuft in mannigfache Spitzen auseinander. Dasselbe Moment zeigt sich in den Naturprodukten. Der Norden hat sehr viele Gattungen von Thieren und Pflanzen gemeinschaftlich; im Süden, wo das Land sich in Spitzen theilt, da individualisiren sich auch die Naturgestalten gegen einander.

Die Welt wird in die alte und neue getheilt, und zwar ist der Namen der neuen daher gekommen, weil Amerika und Australien uns so spät bekannt geworden sind. Aber diese Welttheile sind nicht nur relativ neu, sondern absolut, wegen ihrer ganz veränderten physischen und geistigen Beschaffenheit: das Inselmeer zwischen Südamerika und Asien zeigt eine physische Unreife, der größte Theil der Inseln ist so beschaffen, daß sie

gleichsam nur eine Erdbedeckung für Felsen sind, die aus der bodenlosen Tiefe heraustauchen und den Charakter eines spät Entstandenen tragen. Eine nicht mindere geographische Unreife zeigt Neuholland; denn wenn man hier von den Besitzungen der Engländer aus tiefer ins Land geht, so entdeckt man ungeheure Ströme, die noch nicht dazu gekommen sind, sich ein Bett zu graben, sondern in Schilfebenen ausgehen. Von Amerika und seiner Kultur, namentlich in Mexiko und Peru, haben wir zwar Nachrichten, aber bloß die, daß dieselbe eine ganz natürliche war, die untergehen mußte, sowie der Geist sich ihr näherte. Physisch und geistig ohnmächtig hat sich Amerika immer gezeigt und zeigt sich noch so. Löwen, Tiger, Krokodille werden zwar erzeugt, aber ganz schwach, klein, schmächtig und kraftlos. Daß die Hausthiere nicht so nährend seyen wie in der alten Welt, ist oft versichert worden, und es gilt an manchen Orten für einen Lekkerbissen, europäisches Fleisch zu essen. Auf jeden Fall steht das amerikanische Thierleben gegen das afrikanische und asiatische zurück. Zur Thierwelt gehört auch das Menschengeschlecht, welches gleichfalls schwach ist. Denn die Eingeborenen sind, nachdem die Europäer in Amerika landeten, allmählig an dem Hauche der europäischen Thätigkeit untergegangen. In den nordamerikanischen Freistaaten sind alle Bürger europäische Abkömmlinge, mit denen sich die alten Einwohner nicht vermischen konnten, sondern zurückgedrängt wurden. Einige Künste haben die Eingebornen allerdings von den Europäern angenommen, unter anderen die des Branntweintrinkens, die eine zerstörende Wirkung auf sie hervorbrachte. Im Süden wurden die Eingebornen viel gewaltthätiger behandelt, und zu harten Diensten verwendet, denen ihre Kräfte wenig gewachsen waren. Sanftmuth und Triebloſigkeit, Demuth und kriechende Unterwürfigkeit gegen einen Kreolen und mehr noch gegen einen Europäer sind der Hauptcharakter der Amerikaner, und es wird noch lange dauern, bis die Europäer dahin kommen, einiges Selbstgefühl in sie zu

legen. Die Inferiorität dieser Individuen in jeder Rücksicht, selbst in Hinsicht der Größe, giebt sich in Allem zu erkennen; nur die ganz südlichen Stämme in Patagonien sind kräftigere Naturen, aber noch ganz in dem natürlichen Zustande der Rohheit und Wildheit. Als die Jesuiten und die katholische Geistlichkeit die Indianer an europäische Kultur und Sitten gewöhnen wollten (und bekanntlich haben sie einen Staat in Paraguay, Klöster in Mexiko und Kalifornien gehabt), begaben sie sich unter sie, und schrieben ihnen, wie Unmündigen, die Geschäfte des Tages vor, die sie sich auch, wie träge sie auch sonst waren, von der Autorität der Väter gefallen ließen. Diese Vorschriften (Mitternachts mußte sogar eine Glocke sie an ihre ehelichen Pflichten erinnern) haben ganz richtig zunächst zur Erweckung von Bedürfnissen geführt, den Triebfedern der Thätigkeit des Menschen überhaupt. Die Schwäche des amerikanischen Naturells war ein Hauptgrund dazu, die Neger nach Amerika zu bringen, um durch deren Kräfte die Arbeiten verrichten zu lassen, denn die Neger sind weit empfänglicher für europäische Kultur, als die Indianer, und ein englischer Reisender hat Beispiele angeführt, daß Neger geschickte Geistliche, Aerzte u. s. w. geworden sind (ein Neger hat zuerst die Anwendung der Chinarinde gefunden), während ihm nur ein einziger Eingeborner bekannt ist, der es dahin brachte, zu studieren, aber bald am Uebergenusse des Branntweins gestorben war. Zu der Schwäche der amerikanischen Menschenorganisation gesellt sich dann noch der Mangel der absoluten Organe, wodurch eine gegründete Macht herbeizuführen ist, der Mangel nämlich des Pferdes und des Eisens, Mittel, wodurch besonders die Amerikaner besiegt wurden.

Da nun die ursprüngliche Nation geschwunden, oder so gut wie geschwunden ist, so kommt die wirksame Bevölkerung meist von Europa her, und was in Amerika geschieht, geht von Europa aus. Europa warf seinen Ueberfluß nach Amerika hinüber,

ungefähr, wie aus den Reichsſtädten, wo das Gewerbe vorherrſchend war, und ſich verſteinerte, Viele in andere Städte entflohen, die einen ſolchen Zwang nicht aufzuweiſen hatten, und wo die Laſt der Abgaben nicht ſo ſchwer war. So entſtand neben Hamburg Altona, neben Frankfurt Offenbach, Fürth bei Nürnberg, Carouge neben Genf. In gleicher Weiſe verhält ſich namentlich Nordamerika zu Europa. Viele Engländer haben ſich daſelbſt feſtgeſetzt, wo Laſten und Abgaben fortfallen, und wo die Anhäufung europäiſcher Mittel und europäiſcher Geſchicklichkeit fähig waren, dem großen noch brach liegenden Boden etwas abzugewinnen. In der That bietet dieſe Auswanderung viele Vortheile dar, denn die Auswandernden haben vieles abgeſtreift, was ihnen in der Heimath beengend ſeyn konnte, und für die, welche anſtrengend arbeiten wollen, und in Europa die Quellen dazu nicht fanden, iſt in Amerika allerdings ein Schauplatz eröffnet.

Es iſt aber noch der Unterſchied von Nordamerika und Südamerika zu zeigen. In Nordamerika ſehen wir das Gedeihen, ſowohl durch ein Zunehmen von Induſtrie und Bevölkerung, durch bürgerliche Ordnung und eine feſte Freiheit: die ganze Föderation macht nur einen Staat aus, und hat ihre politiſchen Mittelpunkte. Dagegen beruhen in Südamerika die Republiken nur auf militairiſcher Gewalt, die ganze Geſchichte iſt ein fortdauernder Umſturz: föderirte Staaten fallen auseinander, andere verbinden ſich wieder, und alle dieſe Veränderungen werden durch militairiſche Revolutionen begründet. Die näheren Unterſchiede beider Theile Amerika's zeigen uns zwei entgegengeſetzte Richtungen: der eine Ausgangspunkt iſt der politiſche, der andere die Religion; Südamerika, wo die Spanier ſich niederließen und die Oberherrſchaft behaupteten, iſt katholiſch, Nordamerika, obgleich ein Land der Sekten überhaupt, doch den Grundzügen nach proteſtantiſch. Eine weitere Abweichung iſt die, daß Südamerika erobert, Nordamerika aber koloniſirt wor-

den iſt. Die Spanier bemächtigten ſich Südamerika's, um zu herrſchen und reich, ſowohl durch politiſche Aemter als Erpreſſungen, zu werden. Von einem ſehr entfernten Mutterlande abhängend fand ihre Willkühr einen größeren Spielraum, und durch Macht, Geſchicklichkeit und Selbſtgefühl gewannen ſie ein großes Uebergewicht über die Indianer. Die nordamerikaniſchen Freiſtaaten ſind dagegen ganz von Europäern kolonisirt worden. Da in England Puritaner, Epiſkopalen und Katholiken in beſtändigem Widerſtreit begriffen waren, und bald die Einen, bald die Anderen die Oberhand hatten, wanderten Viele aus, um in einem fremden Welttheile die Freiheit der Religion zu ſuchen. Es waren induſtriöſe Europäer, die ſich des Ackerbaus, des Tabak- und Baumwollenbaus u. ſ. w. befleißigten. Bald trat eine allgemeine Richtung auf die Arbeit ein, und die Subſtanz des Ganzen waren die Bedürfniſſe, die Ruhe, die bürgerliche Gerechtigkeit, Sicherheit, Freiheit, und ein Gemeinweſen, das von den Atomen der Individuen ausging, ſo daß der Staat nur ein Aeußerliches zum Schutze des Eigenthums war. Von der proteſtantiſchen Religion ging das Zutrauen der Individuen gegen einander aus, das Vertrauen auf ihre Geſinnung, denn in der proteſtantiſchen Kirche ſind die religiöſen Werke das ganze Leben, die Thätigkeit deſſelben überhaupt. Dagegen kann bei den Katholiken die Grundlage eines ſolchen Zutrauens nicht Statt finden, denn in weltlichen Angelegenheiten herrſcht nur die Gewalt und freiwillige Unterwerfenheit, und die Formen, die man hier Konſtitutionen nennt, ſind nur eine Nothhülfe und ſchützen gegen Mißtrauen nicht.

Vergleichen wir Nordamerika noch mit Europa, ſo finden wir dort das perennirende Beiſpiel einer republikaniſchen Verfaſſung. Die ſubjektive Einheit iſt vorhanden, denn es ſteht ein Präſident an der Spitze des Staates, der zur Sicherheit gegen etwaigen monarchiſchen Ehrgeiz nur auf vier Jahre gewählt wird. Allgemeiner Schutz des Eigenthums und beinahe Abgabenloſigkeit

sind Thatsachen, die beständig angelobt werden. Damit ist aber auch die Hauptsache angegeben, welche in dem Sinne des Privatmanns auf den Erwerb und Gewinn besteht, in dem Ueberwiegenden des partikularen Interesses, das sich dem Allgemeinen nur zum Behufe des eigenen Genusses zuwendet. Es finden allerdings rechtliche Zustände, ein formelles Rechtsgesetz Statt, aber diese Rechtlichkeit ist ohne Rechtschaffenheit, und so stehen denn die amerikanischen Kaufleute in dem üblen Rufe, durch das Recht geschützt zu betrügen. Wenn einer Seits die protestantische Kirche das Wesentliche des Zutrauens hervorruft, wie wir schon gesagt haben, so enthält sie anderer Seits eben dadurch das Gelten des Gefühlsmoments, das in das mannigfaltigste Belieben übergehen darf. Jeder, sagt man von diesem Standpunkte, könne eine eigene Weltanschauung, also auch eine eigene Religion haben. Daher das Zerfallen in so viele Sekten, die sich bis zum Extreme der Verrücktheit steigern, und deren viele einen Gottesdienst haben, der sich in Verzückungen und mitunter in den sinnlichsten Ausgelassenheiten kund giebt. Dieses gänzliche Belieben ist so ausgebildet, daß die verschiedenen Gemeinden sich Geistliche annehmen, und ebenso wieder fortschicken, wie es ihnen gefällt: denn die Kirche ist nicht ein an und für sich Bestehendes, die eine substantielle Geistigkeit und äußere Einrichtung hätte, sondern das Religiose wird nach besonderen Zwecken zurecht gemacht. In Nordamerika herrscht die ungebändigtste Wildheit aller Einbildungen, und es fehlt jene religiöse Einheit, die sich in den europäischen Staaten erhalten hat, wo die Abweichungen sich nur auf wenige Konfessionen beschränken. Was nun das Politische in Nordamerika betrifft, so ist der allgemeine Zweck noch nicht als etwas Festes für sich gesetzt, und das Bedürfniß eines festen Zusammenhaltens ist noch gar nicht vorhanden, denn ein wirklicher Staat und eine wirkliche Staatsregierung entstehen nur, wenn bereits ein Unterschied der Stände da ist, wenn Reichthum und Armuth

sehr groß werden und ein solches Verhältniß eintritt, daß eine große Menge ihre Bedürfnisse nicht mehr auf eine Weise, wie sie es gewohnt sind, befriedigen kann. Aber Amerika geht dieser Spannung noch nicht entgegen, denn es hat unaufhörlich den Ausweg der Kolonisation in hohem Grade offen, und es strömen beständig eine Menge Menschen in die Ebenen des Missisippi. Durch dieses Mittel ist die Hauptquelle der Unzufriedenheit geschwunden, und das Fortbestehen des jetzigen bürgerlichen Zustandes wird verbürgt. Eine Vergleichung der nordamerikanischen Freistaaten mit europäischen Ländern ist daher unmöglich, denn in Europa ist ein solcher natürlicher Abfluß der Bevölkerung, trotz aller Auswanderungen, nicht vorhanden: hätten die Wälder Germaniens noch existirt, so wäre freilich die französische Revolution nicht ins Leben getreten. Mit Europa könnte Nordamerika erst verglichen werden, wenn der unermeßliche Raum, den dieser Staat darbietet, ausgefüllt und die bürgerliche Gesellschaft in sich zurückgedrängt wäre. Denn die nordamerikanischen Freistaaten haben keinen Nachbarstaat, gegen den sie in einem Verhältniß wären, wie es die europäischen Staaten unter sich sind, den sie mit Mißtrauen zu beobachten, und gegen welchen sie ein stehendes Heer zu halten hätten. Canada und Mexiko sind für dasselbige nicht furchtbar, und England hat seit funfzig Jahren in Erfahrung gebracht, daß das freie Amerika ihm nützlicher ist, als das abhängige. Die Milizen des nordamerikanischen Freistaats haben sich allerdings im Befreiungskriege so tapfer erwiesen, als die Holländer unter Philipp II., aber überall, wo nicht die zu erringende Selbstständigkeit auf dem Spiele, zeigt sich weniger Kraft ist, und so haben im Jahre 1814 die Milizen schlecht gegen die Engländer bestanden.

Amerika ist somit das Land der Zukunft, in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten, etwa im Streite von Nord- und Südamerika die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll: es ist ein Land der Sehnsucht für alle die, welche die historische

Rüſtkammer des alten Europa langweilt. Napoleon ſoll geſagt haben: Cette vieille Europe m'ennuie, aber deswegen hat Amerika auch von dem Boden auszuſcheiden, auf welchem ſich bis heute die Weltgeſchichte begab; es iſt in der Perſpektive zu zeigen und aufzunehmen, aber, was bis jetzt ſich hier ereignet, iſt nur der Wiederhall der alten Welt, und der Ausdruck fremder Lebendigkeit.

Wir gehen nun zur alten Welt über, das heißt zum Schauplatze der Weltgeſchichte, und haben nun zuvörderſt auf die Naturmomente und die Naturbeſtimmungen aufmerkſam zu machen. Amerika iſt in zwei Theile getheilt, welche zwar durch eine Landenge zuſammenhängen, die aber nur einen ganz äußerlichen Zuſammenhang bildet. Die alte Welt dagegen, welche Amerika gegenüberliegt, und von demſelben durch den atlantiſchen Ocean getrennt iſt, liegt in ihren drei Welttheilen in einem Kreiſe herum, durch eine tiefe Bucht, das mittelländiſche Meer, geſchieden. Um dieſes herum ſind die Welttheile gelagert, und faſt die ganze Weltgeſchichte dreht ſich auch um daſſelbige. Denn in Syrien iſt Jeruſalem der Mittelpunkt des Judenthums und des Chriſtenthums, ſüdöſtlich davon liegt Mekka und Medina, der Urſitz des muſelmänniſchen Glaubens, gegen Weſten liegt Delphi, Athen, und weſtlicher noch Rom; dann liegen noch am mittelländiſchen Meere Alexandria und Karthago. Das weite öſtliche Aſien iſt vom Proceſſe der Weltgeſchichte entfernt und greift nicht in dieſelbige ein; ebenſo das nördliche Europa, welches erſt ſpäter in die Weltgeſchichte eintrat, und im Alterthume keinen Antheil an derſelben hatte; denn dieſe beſchränkte ſich durchaus auf die um das mittelländiſche Meer herumliegenden Länder. Julius Cäſar's Ueberſchreiten der Alpen, die Eroberung Galliens, und die Beziehung, in welche die Germanen dadurch mit dem römiſchen Reiche kamen, macht daher Epoche in der Weltgeſchichte, denn dadurch überſchreitet dieſelbe nunmehr auch die Alpen. Die Abtheilung der alten Welt in drei Welttheile iſt

nicht willkürlich: der Geist hat diese Unterschiede gemacht, denn Meere wie Ströme sind nicht dirimirend, sondern vielmehr vereinend. England und die Bretagne, Schweden und Finnland, Dänemark und Norwegen waren verbunden. Trotz dem ist schon in physischer wie in geistiger Hinsicht ein absolut nothwendiger Unterschied vorhanden. Schon die Farbe der Haut sezt ihn. Die Afrikaner haben eine schwarze, die Asiaten eine gelbe, die Europäer eine schöne weiße Oberhaut.

Die näheren geographischen Unterschiede sind nunmehr festzuhalten, und zwar als wesentliche des Gedankens gegen das vielfach Zufällige betrachtet. Dieser charakteristischen Unterschiede giebt es namentlich drei:

1) das wasserlose Hochland mit seinen großen Steppen und Ebenen,
2) die Thalebenen, das Land des Ueberganges, welche von großen Strömen durchschnitten und bewässert werden,
3) das Uferland, das in unmittelbarem Verhältnisse mit dem Meere steht.

Diese drei Momente sind die wesentlichen, und nach ihnen werden wir jeden Welttheil sich in drei Theile theilen sehen. Das eine ist das gediegene, indifferente, metallische Hochland, unbildsam in sich abgeschlossen, aber wohl fähig Impulse von sich auszuschicken; das zweite bildet Mittelpunkte der Kultur, ist die noch unaufgeschlossene Selbstständigkeit; das dritte hat den Weltzusammenhang darzustellen und zu erhalten.

1) Das Hochland. Wir sehen solches Hochland in dem von den Mongolen (das Wort im allgemeinen Sinne genommen) bewohnten Mittelasien; vom kaspischen Meere aus ziehen sich eben solche Steppen nördlich gegen das schwarze Meer herüber; desgleichen sind hier anzuführen die Wüsten in Arabien, die Wüsten der Berberei in Afrika, in Amerika um den Orinoko herum, und in Südamerika in Paraguay. Das Eigenthümliche der Bewohner solchen Hochlandes, das bisweilen nur durch

Regen, oder durch Austreten eines Flusses (wie die Ebenen des Orinoko) bewässert wird, ist das patriarchalische Leben, das Zerfallen in einzelne Familien. Der Boden, auf dem sie sich befinden, ist unfruchtbar, oder nur momentan fruchtbar; die Bewohner haben ihr Vermögen nicht im Acker, aus dem sie nur einen geringen Ertrag ziehen, sondern in den Thieren, die mit ihnen wandern. Eine Zeit lang finden diese ihre Weide in den Ebenen, und wenn diese abgeweidet sind, zieht man in andere Gegenden. Man ist sorglos und sammelt nicht für den Winter, weswegen dann auch oft die Hälfte der Heerde zu Grunde geht. Unter diesen Bewohnern des Hochlandes giebt es kein Rechtsverhältniß, und es zeigen sich daher bei ihnen die Extreme von Gastfreundschaft und Räuberei, die letztere namentlich, wenn sie von Kulturländern umgeben sind, wie die Araber, die darin von ihren Pferden und Kameelen unterstützt werden. Die Mongolen nähren sich von Pferdemilch, und so ist ihnen das Pferd zugleich Nahrung und Waffe. Wenn dieses die Gestalt ihres patriarchalischen Lebens ist, so geschieht es doch aber oft, daß sie sich in großen Massen zusammenhalten, und durch irgend einen Impuls in eine äußere Bewegung gerathen. Früher friedlich gestimmt fallen sie alsdann wie ein verwüstender Strom über Kulturländer, und die Revolution, die jetzt hereinbricht, hat kein anderes Resultat, als Zerstörung und Einöde. In solche Bewegung geriethen die Völker unter Tschengiskhan und Tamerlan: sie zertraten alles, verschwanden dann wieder, wie ein verheerender Waldstrom abläuft, weil er kein eigentliches Princip der Lebendigkeit besitzt. Von den Hochländern herab geht es in die Engthäler: da wohnen ruhige Gebirgsvölker, Hirten, die auch nebenbei Ackerbau treiben, wie die Schweizer. Asien hat deren auch: sie sind aber im Ganzen unbedeutender.

2) Die Thalebenen. Es sind dieses Ebenen, von Flüssen durchschnitten, und die ihre ganze Fruchtbarkeit den Strömen, von denen sie gebildet sind, verdanken. Eine solche Thalebene

iſt China, Indien, welches der Indus und Ganges durchſchneidet, Babylonien, wo der Euphrat und Tigris fließt, Egypten, das der Nil bewäſſert. In dieſen Ländern entſtehen große Reiche, und die Stiftung großer Staaten beginnt. Denn der Ackerbau, der hier als erſtes Princip der Subſiſtenz der Individuen vorwaltet, iſt an die Regelmäßigkeit der Jahreszeit, an die demgemäß geordneten Geſchäfte gewieſen: es beginnt das Grundeigenthum und die ſich darauf beziehenden Rechtsverhältniſſe; das heißt, die Baſen und Unterlagen des Staates, der erſt in ſolchen Verhältniſſen möglich wird.

3) Das Uferland. Der Fluß theilt Landſtriche von einander, noch mehr aber das Meer, und man iſt gewohnt, das Waſſer als das Trennende anzuſehen; beſonders hat man in den letzten Zeiten behaupten wollen, daß die Staaten nothwendig durch Naturelemente getrennt ſeyn müßten; dagegen iſt weſentlich zu ſagen, daß nichts ſo ſehr vereinigt als das Waſſer, denn die Länder ſind nichts als Gebiete von Strömen. So iſt Schleſien das Oderthal, Böhmen und Sachſen das Elbthal, Egypten das Nilthal. Mit dem Meere iſt dieß nicht minder der Fall, wie dieß ſchon oben angedeutet wurde. Nur Gebirge trennen. So ſcheiden die Pyrenäen Spanien ganz beſtimmt von Frankreich. Mit Amerika und Oſtindien haben die Europäer in fortwährender Verbindung geſtanden, aber ins Innere von Afrika und Aſien ſind ſie kaum eingedrungen, weil das Zuſammenkommen zu Land viel ſchwieriger iſt, als zu Waſſer. Nur dadurch, daß es Meer iſt, hat das mittelländiſche Meer Mittelpunkt zu ſeyn vermocht. Sehen wir jetzt auf den Charakter der Völker dieſes dritten Moments.

Das Meer giebt uns die Vorſtellung des Unbeſtimmten, Unbeſchränkten und Unendlichen, und indem der Menſch ſich in dieſem Unendlichen fühlt, ſo ermuthigt dieß ihn zum Hinaus über das Beſchränkte; das Meer ladet den Menſchen zur Eroberung, zum Raub, aber ebenſo zum Gewinn und zum Erwerbe

ein; das Land, die Thalebene fixirt den Menschen an den Boden; er kommt dadurch in eine unendliche Menge von Abhängigkeiten, aber das Meer führt ihn über diese beschränkten Kreise hinaus, denn das Mittel, wodurch hier einer allein erwerben kann, ist die Gefahr, also grade das Gegentheil von dem, was bezweckt wird. Muth muß nun innerhalb des Gewerbes eintreten, und Tapferkeit ist zugleich mit der Klugheit verbunden. Wenn das Meer einer Seits nachgebend und seine Oberfläche beweglich ist, so wechselt es dann wieder mit elementarischer Furchtbarkeit ab. Der Mensch setzt ihm lediglich ein einfaches Stück Holz entgegen, verläßt sich bloß auf seinen Muth und seine Geistesgegenwart, und geht so vom Festen auf ein Haltungsloses über, seinen gemachten Boden selbst mit sich führend. Die Erfindung der Schiffahrt macht ebenso der Kühnheit des Menschen, als seinem Verstande die größte Ehre. Dieses Hinaus aus der Beschränktheit des Erdbodens, um zu erwerben, oder um zu rauben, fehlt den asiatischen Prachtgebäuden von Staaten, obgleich sie selbst an das Meer angrenzen, wie zum Beispiel China. Die Thätigkeit, zu welcher das Meer einladet, ist eine ganz eigenthümliche: daher findet es sich dann, daß die Küstenländer meist immer von den Binnenländern sich absondern, wenn sie auch durch einen Strom mit diesen zusammenhängen. Holland hat sich so von Deutschland, Portugal von Spanien abgesondert.

Nach diesen Angaben sind nunmehr die drei Welttheile zu betrachten, und zwar kommen hier die drei Momente auf bedeutendere oder mindere Weise zum Vorschein.

In Afrika haben wir Egypten, wo der Nil das Bestimmende ist, als Thalebene. Das eigentliche oder innere Afrika stellt sich uns als ein Dreieck dar. Die nördliche Küste von Afrika wird von dem Inneren durch die Wüste Sahara und den Niger abgeschnitten. Die beiden andern Seiten bilden die Ufer von Afrika, nach Westen und nach Osten. Das westliche Ufer

biegt sich ein und bildet die Bucht von Guinea. Afrika hat schmale Küstenstrecken, hinter welchen sich hohe Gebirge erheben, von denen herab sich große Ströme ins Meer ergießen, und außer Egypten findet sich keine Thalebene. Das innere Afrika ist das Hochland, doch ist uns dieß fast ganz unbekannt, und die Ströme, die von jenen das Uferland vom Inneren abschließenden Gebirgen herabfließen, erleichtern diese Bekanntschaft nicht, wie man erwarten könnte. Der nördliche Theil von Afrika, wenn wir Egypten und die Südspitze auslassen, hat sich allein mit Europa in Verbindung gesetzt, so daß man es oft zu Europa rechnete, ungefähr, wie man Spanien das afrikanische Europa nannte. Schon Karthago stand in dieser ungeheuren Handelsverbindung mit der ganzen bekannten Erde.

Asien ist ebenso in drei Theile unterschieden, das asiatische Hochland ist der Sitz der Reitervölker, dann kommen die Thalebenen, deren wir schon Erwähnung thaten, China, Indien, Mesopotamien u. s. w.; das Küstenland, als das Land der Beziehung, ist hauptsächlich Syrien: doch ist der Küstensaum schmal und hat hinter sich Gebirge. Tyrus und Sidon sind die großen Handelsstädte Syriens, die sich schon frühzeitig dem Hinaus des Meeres ergeben hatten. Außerdem sind freilich noch andere Küstensäume in Asien; auch China treibt Schiffahrt, aber diese ist unbedeutend und untergeordnet.

Europa theilt sich auch so in diese drei Formen, aber nicht auf so abstrakte Weise, wie die beiden anderen Theile der alten Welt. Die Bestimmung der Naturgewalt ist hier nicht so mächtig, die Naturformen sind mehr vermischt, und diese Vermischung, und das Bezwingen der Natur durch den Geist, macht eben das Ausgezeichnete des europäischen Lebens aus. Wir gehen nun zur Entwickelung des hier vorläufig Angegebenen in den drei Welttheilen über.

Afrika ist im Ganzen das in sich gedrungene und in sich bleibende Land. Das eigentliche Afrika ist der Wohnsitz der

Neger, ein Theil, der hart in ſich verſchloſſen geblieben iſt ſowohl für die Geſchichte, als für den Zuſammenhang der übrigen Welt. Es iſt das Kinderland derſelben, das verſchloſſene Goldland. Die nördliche Seite hat die große Wüſte, Sand und Stein zur Grenze. An der Weſtküſte ziehen ſich die großen Gebirge, denen der Senegal, der Gambia entſpringen. Die weitere Hauptbeſtimmung ſcheint dieſe zu ſeyn, daß das Land ein Hochland iſt, das nach allen Seiten einen Küſtenſtrich hat, der aber nur wenig bewohnbar iſt. Die Gebirge ſind durch Ströme durchbrochen, welche weiterhin in ſanfteren Abhängen hüglige Thäler bilden, und dann große Flächen durchlaufen, bis ſie ſich in weiterer Entfernung ins Meer ſtürzen. Die Küſtenſtriche um die Gebirge ſind zum Theil ſehr ſchmal, und ſehr ſpät überſchritten. Im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhundert haben die Portugieſen die ſüdlichen Küſten von Afrika entdeckt, wie die Spanier Amerika, und da ſie den letzteren weder an Muth noch an Tapferkeit nachſtanden, haben ſie ſowohl vom Süden als auch vom Weſten aus ins Innere zu dringen geſucht; aber es iſt ihnen nur ſehr wenige Afrikaner zu unterjochen gelungen, denn der Charakter derſelben iſt das ganz Unbändige; keine Kultur ſchließt ſich in ihrem Inneren auf, und von Außen laſſen ſie nichts an ſich herankommen; der Tag des Bewußtſeyns hat dieſe dunkle Nacht, die ſchwarz wie die Farbe der Bewohner iſt, noch nicht erleuchtet. Der zweite Theil von Afrika iſt das Stromgebiet des Nils, Egypten, welches dazu beſtimmt war, ein großer Mittelpunkt ſelbſtſtändiger Kultur zu werden, und daher ebenſo iſolirt und vereinzelt in Afrika daſteht, als Afrika ſelbſt im Verhältniß zu den anderen Welttheilen erſcheint. Der nördliche Theil von Afrika, der vorzugsweiſe der des Ufergebietes genannt werden kann, denn Egypten iſt häufig vom Mittelmeer in ſich zurückgedrängt worden, liegt am Mittel- und atlantiſchen Meer, ein herrlicher Erdſtrich, auf dem einſt Karthago lag, wo jetzt Marokko,

Algier, Tunis und Tripolis ſind. Dieſen Theil ſollte und mußte man zu Europa herüber ziehen, wie dieß die Franzoſen denn jetzt eben glücklich verſucht haben: er iſt wie Vorderaſien zu Europa hingewendet; hier haben wechſelweiſe Karthager, Römer und Byzantiner, Muſelmänner, Araber gehauſt, und die Intereſſen Europa's haben immer hinüberzugreifen geſtrebt.

Der allgemeine afrikaniſche Charakter zeigt ſich nach den wenigen Beobachtungen, welche auf ihn gewandt ſind, auf folgende Weiſe. Dieſer Geiſt iſt darum ſchwer zu faſſen, weil wir ganz auf das Verzicht leiſten müſſen, was bei uns in jeder Vorſtellung mitunter läuft, die Kategorie der Allgemeinheit. Bei den Negern iſt nämlich das Charakteriſtiſche grade, daß ihr Bewußtſeyn noch nicht zur Anſchauung irgend einer feſten Objektivität gekommen iſt, wie zum Beiſpiel Gott, Geſetz, bei welcher der Menſch mit ſeinem Willen wäre, und darin die Anſchauung ſeines Weſens hätte. Zu dieſer Unterſcheidung ſeiner als des Einzelnen, und ſeiner weſentlichen Allgemeinheit iſt der Afrikaner in ſeiner unterſchiedsloſen gedrungenen Einheit noch nicht gekommen, wodurch ganz das Wiſſen von einem abſoluten Weſen, das ein Anderes, Höheres gegen das Selbſt wäre, fehlt. Der Neger ſtellt, wie ſchon geſagt worden iſt, den natürlichen Menſchen in ſeiner ganzen Wildheit und Unbändigkeit dar: von aller Ehrfurcht und Sittlichkeit, von dem was Gefühl heißt muß man abſtrahiren, wenn man ihn richtig auffaſſen will; es iſt nichts an das Menſchliche Anklingende in dieſem Charakter zu finden. Die weitläuftigen Berichte der Miſſionarien beſtätigen dieſes vollkommen, und nur der Mohammedanismus ſchien das Einzige zu ſeyn, was die Neger noch einigermaßen der Bildung annähert. Die Mohammedaner verſtehen es auch beſſer, wie die Europäer, ins Innere des Landes einzudringen. Dieſe Stufe der Kultur läßt ſich dann auch näher in der Religion erkennen. Das Erſte, was wir uns bei dieſer vorſtellen, iſt das Bewußtſeyn des Menſchen von einer höheren

Macht (wenn dieſe auch nur als Naturmacht gefaßt wird), gegen die der Menſch ſich als ein Schwächeres, Niedrigeres ſtellt. Die Religion beginnt mit dem Bewußtſeyn, daß es etwas Höheres gebe als der Menſch. Die Neger aber hat ſchon Herodot Zauberer genannt, denn in der Zauberei liegt eben nicht die Vorſtellung von einem Gott, von einem ſittlichen Glauben, ſondern dieſe ſtellt dar, daß der Menſch die höchſte Macht iſt, daß er ſich allein befehlend gegen die Naturmacht verhält. Es iſt alſo nicht von einer geiſtigen Verehrung Gottes, noch von einem Reiche des Rechts die Rede; Gott donnert, und wird nicht erkannt: für den Geiſt des Menſchen muß Gott mehr als ein Donnerer ſeyn; bei den Negern aber iſt dieß nicht der Fall. Obgleich ſie ſich der Abhängigkeit vom Natürlichen bewußt ſeyn müſſen, denn ſie bedürfen des Gewitters, des Regens, des Aufhörens der Regenzeit, ſo führt ſie dieſes doch nicht zum Bewußtſeyn eines Höheren; ſie ſind es, die den Elementen Befehle ertheilen, und dieß eben nennt man Zauberei. Die Könige haben eine Klaſſe von Miniſtern, durch welche ſie die Naturveränderungen anbefehlen laſſen, und jeder Ort beſitzt auf eben dieſe Weiſe ſeine Zauberer, die beſondere Ceremonien, mit allerhand Bewegungen, Tänzen, Lärm und Geſchrei ausführen, und inmitten dieſer Betäubung ihre Anordnungen treffen. Das zweite Moment ihrer Religion iſt alsdann, daß ſie ſich dieſe ihre Macht zur Anſchauung bringen, ſich äußerlich ſetzen, und ſich Bilder davon machen. Das, was ſie ſich als ihre Macht vorſtellen, iſt ſomit nichts Objektives, in ſich Feſtes und von ihnen Verſchiedenes, ſondern ganz gleichgültig, der erſte beſte Gegenſtand, den ſie zum Genius erheben. Dieß iſt der Fetiſchdienſt, ein Wort, welches die Portugieſen zuerſt in Umlauf gebracht, und welches von fetisso, Zauberklotz, oder von fetiezeira, Zauberin, abſtammt. Hier im Fetiſche ſcheint nun zwar die Selbſtſtändigkeit gegen die Willkühr des Individui aufzutreten, aber da eben dieſe Gegenſtändlichkeit nichts Anderes iſt, als die zur

Selbſtanſchauung ſich bringende individuelle Willkühr, ſo bleibt dieſe auch Meiſter ihres Bildes. Begegnet nämlich etwas Unangenehmes, was der Fetiſch nicht abgewendet hat, ſo zerſtören ſie ihn, oder ſchaffen ihn ab, indem ſie ſich zugleich einen anderen kreiren. Es hat ein ſolcher Fetiſch weder die religiöſe Selbſtſtändigkeit, noch weniger die künſtleriſche; er bleibt lediglich ein Geſchöpf, das die Willkühr des Schaffenden ausdrückt und das immer in ſeinen Händen verharrt. Was aber auf etwas Höheres bei den Negern hinweiſt, iſt der Todtendienſt, in welchem ihre verſtorbenen Voreltern und ihre Vorfahren ihnen als eine Macht gegen die Lebendigen gelten; ſie haben dabei die Vorſtellung, daß dieſe ſich rächen und dem Menſchen dieſes oder jenes Unheil zufügen könnten, in eben dem Sinne, wie dieſes im Mittelalter von den Hexen geglaubt wurde: doch iſt die Macht der Todten nicht über die der Lebendigen geachtet, denn die Neger befehlen ihren Todten und bezaubern ſie; auf dieſe Weiſe bleibt das Subſtantielle immer in der Gewalt des Subjekts. Der Tod ſelbſt iſt den Negern kein allgemeines Naturgeſetz; auch dieſer, meinen ſie, komme von übelgeſtimmten Zauberern her. Es liegt allerdings darin die Hoheit des Menſchen über die Natur; ebenſo, daß der zufällige Wille des Menſchen höher ſteht, als das Natürliche,*) daß er dieſes als das Mittel anſieht, dem er nicht die Ehre anthut es nach ſeiner Weiſe zu behandeln, ſondern dem er befiehlt. Da dieſe Gegenſtändlichkeit nichts Anderes iſt, als die zur Selbſtanſchauung ſich bringende individuelle Willkühr, ſo bleibt dieſe auch Meiſter ihres Bildes. Daraus aber, daß der Menſch als das Höchſte geſetzt iſt, folgt, daß er keine Achtung vor ſich ſelber hat, denn erſt mit dem Bewußtſeyn eines höheren Weſens erlangt der Menſch einen Standpunkt, der ihm eine wahre Achtung gewährt. Denn wenn die Willkühr das Abſolute iſt, die einzige feſte Stufe, die zur Anſchauung kommt,

*) S. Hegels Vorleſungen über die Philoſophie der Religion I. 226.

ſo kann auch in Beziehung auf den Menſchen von keiner Allgemeinheit gewußt werden. Die Neger beſitzen daher dieſe vollkommene Verachtung der Menſchen, welche eigentlich nach der Seite des Rechts und der Sittlichkeit hin die Grundbeſtimmung bildet. Die Werthloſigkeit der Menſchen geht ins Unglaubliche; die Tyrannei gilt für kein Unrecht, und es iſt als etwas ganz Verbreitetes und Erlaubtes betrachtet, Menſchenfleiſch zu eſſen. Bei uns hält der Inſtinkt davon ab, wenn man überhaupt beim Menſchen vom Inſtinkte ſprechen kann. Aber bei dem Neger iſt dieß nicht der Fall, und einen Menſchen zu verzehren hängt mit dem afrikaniſchen Princip überhaupt zuſammen. Die Menſchen haben dort nicht jene Scheu gegen einander, und für den ſinnlichen Neger iſt das Menſchenfleiſch nur Sinnliches, Fleiſch überhaupt. Bei dem Tode eines Königs werden wohl Hunderte geſchlachtet und verzehrt; Gefangene werden gemordet und ihr Fleiſch auf den Märkten verkauft; der Sieger frißt in der Regel das Herz des getödteten Feindes. Bei den Zaubereien geſchieht es gar häufig, daß der Zauberer den erſten Beſten ermordet und ihn zum Fraße an die Menge vertheilt. Etwas anderes Charakteriſtiſches in der Betrachtung der Neger iſt die bei ihnen angetroffene Sklaverei. Die Neger werden von den Europäern in die Sklaverei geführt und nach Amerika hin verkauft. Trotz dem iſt ihr Loos im eigenen Lande faſt noch ſchlimmer, denn dieß iſt die Grundlage der Sklaverei überhaupt, daß der Menſch das Bewußtſeyn ſeiner Freiheit noch nicht hat, und ſomit zu einer Sache, zu einem Werthloſen herabſinkt. Bei den Negern ſind aber die ſittlichen Empfindungen in der Familie vollkommen ſchwach, oder beſſer geſagt, gar nicht vorhanden. Die Eltern verkaufen ihre Kinder, und umgekehrt ebenſo dieſe jene, je nachdem man einander habhaft werden kann. Durch das Durchgreifende der Sklaverei ſind alle Bande ſittlicher Achtung, die wir vor einander haben, geſchwunden, und es fällt den Negern nicht ein, ſich zuzumuthen, was wir von einander

fordern dürfen. Es iſt alſo nicht ſowohl eine Verachtung des Todes, als eine Nichtachtung des Lebens, die das Charakteriſtiſche ausmacht. Das Leben nämlich hat nur einen Werth, wo es ein Würdiges zu ſeinem Zwecke hat. Dieſer Nichtachtung des Lebens iſt auch die große von ungeheurer Körperſtärke unterſtützte Tapferkeit der Neger zuzuſchreiben. Die Polygamie der Neger hat häufig den Zweck, viel Kinder zu erzielen, die ſammt und ſonders zu Sklaven verkauft werden könnten, und ſehr oft hört man naive Klagen, wie z. B. die eines Negers in London, der darüber wehklagte, daß er nun ein ganz armer Menſch ſey, weil er alle ſeine Verwandten bereits verkauft habe.

Gehn wir nun zu den Grundzügen der Verfaſſung über, ſo geht eigentlich aus der Natur des Ganzen hervor, daß es keine ſolche geben kann. Der Standpunkt dieſer Stufe iſt ſinnliche Willkühr mit Energie des Willens; denn die allgemeinen Beſtimmungen des Geiſtes, z. B. Familienſittlichkeit, können hier noch keine Geltung gewinnen, da alle Allgemeinheit hier nur die Innerlichkeit der Willkühr iſt. Der politiſche Zuſammenhalt kann daher auch nicht den Charakter haben, daß freie Geſetze den Staat zuſammenfaſſen, denn dieſe werden durch Vielweiberei, Gleichgültigkeit der Eltern gegen die Kinder, und dieſer gegen jene, unmöglich gemacht. Was den Staat einen Augenblick beſtehen laſſen kann, iſt daher lediglich die äußere Gewalt. Es ſteht ein Herr an der Spitze, denn ſinnliche Roheit kann nur durch deſpotiſche Gewalt gebändigt werden. Weil nun aber die Untergebenen Menſchen von ebenſo wildem Sinne ſind, ſo halten ſie den Herrn wiederum in Schranken. Unter dem Häuptling ſtehen viele andere Häuptlinge, mit denen ſich der erſte, den wir König nennen wollen, berathet, und er muß, will er einen Krieg unternehmen, oder einen Tribut auferlegen, ihre Einwilligung zu gewinnen ſuchen. Dabei kann er mehr oder weniger Autorität entwickeln und dieſen oder jenen Häuptling bei Gelegenheit mit Liſt oder Gewalt aus dem Wege ſchaffen. Außerdem

beſitzen die Könige noch gewiſſe Vorrechte. Bei den Aſchantees erbt der König alles hinterlaſſene Gut ſeiner Unterthanen, in anderen Orten gehören alle Mädchen dem Könige, und wer eine Frau haben will, muß ſie demſelbigen abkaufen. Sind die Neger mit ihrem König unzufrieden, ſo ſetzen ſie ihn ab und bringen ihn um. In Dahomey iſt die Sitte, daß die Neger, wenn ſie nicht mehr zufrieden ſind, ihrem Könige Papageyeneier zuſchicken, was ein Zeichen ihres Ueberdruſſes an ſeiner Regierung iſt. Bisweilen wird ihm auch eine Deputation zugefertigt, welche ihm ſagt: die Laſt der Regierung müſſe ihn ſehr beſchwert haben, er möge ein wenig ausruhen. Der König dankt dann den Unterthanen, geht in ſeine Gemächer, und läßt ſich von den Weibern erdroſſeln. In früherer Zeit haben ſich ein Weiberſtaat beſonders durch ſeine Eroberungen berühmt gemacht: es war ein Staat, an deſſen Spitze eine Frau ſtand; die ſchwangeren Frauen mußten ſich außerhalb des Lagers begeben, und, hatten ſie einen Sohn geboren, dieſen entfernen. Dieſer berüchtigte Staat hat ſich ſpäterhin verloren. Neben dem Könige befindet ſich in den Negerſtaaten beſtändig der Scharfrichter, welches Amt für höchſt wichtig gehalten wird, und durch den der König ebenſoſehr die Verdächtigen aus dem Wege räumen läßt, als er ſelbſt wiederum von ihm umgebracht werden kann, wenn die Großen es verlangen. Der Fanatismus, der überhaupt unter den Negern, trotz ihrer ſonſtigen Sanftmüthigkeit, rege gemacht werden kann, überſteigt allen Glauben. Im funfzehnten und ſechszehnten Jahrhundert ſtürzten ſie ſich von innen heraus auf die Küſtenländer und wütheten hier auf das Gräßlichſte. Ein engliſcher Reiſender erzählt: wenn in Aſchanter ein Krieg beſchloſſen iſt, ſo werden erſt feierliche Ceremonien vorausgeſchickt: zu dieſen gehört, daß die Gebeine der Mutter des Königs mit Menſchenblut abgewaſchen werden. Als Vorſpiel des Krieges beſchließt der König einen Ausfall auf ſeine eigene Hauptſtadt, um ſich gleichſam in Wuth zu ſetzen. Der König ließ dem

Engländer sagen: „Christ, wach' über deine Familie, denn der „Todesengel ist ausgeschickt worden. Wenn dir's gefällt, so „komm zu mir und du hast nichts zu fürchten." Die Trommel ward geschlagen und ein furchtbares Blutbad begann: alles, was den durch die Straßen wüthenden Negern aufstieß, wurde durchbohrt. Bei solchen Gelegenheiten läßt nun der König alles ermorden, was ihm verdächtig ist, und diese That nimmt alsdann noch den Charakter einer heiligen Handlung an. Jede Vorstellung, die in die Neger geworfen wird, wird mit der ganzen Energie des Willens ergriffen und verwirklicht, alles aber zugleich in dieser Verwirklichung zertrümmert. Diese Völker sind lange Zeit ruhig, aber plötzlich gähren sie auf, und dann sind sie ganz außer sich gesetzt. Die Zertrümmerung, welche eine Folge ihres Aufbrausens ist, hat darin ihren Grund, daß es kein Inhalt und kein Gedanke ist, der diese Bewegungen hervorruft, sondern mehr ein physischer als ein geistiger Fanatismus.

Wenn der König stirbt, so sind gleich die Bande der Gesellschaft zerrissen; in seinem Palaste fängt die allgemeine Zerstörung und Auflösung an: sämmtliche Weiber des Königs (in Dahomey ist ihre bestimmte Zahl 3333) werden ermordet, und in der ganzen Stadt beginnt nun eine allgemeine Plünderung und ein durchgängiges Gemetzel. Die Weiber des Königs sehen in diesem ihrem Tode eine Nothwendigkeit, denn sie gehen geschmückt zu demselben. Die hohen Beamten müssen sich aufs höchste beeilen den neuen Regenten auszurufen, damit nur dem Metzeleien ein Ende gemacht werde.

Aus allen diesen verschiedentlich angeführten Zügen geht hervor, daß es die Unbändigkeit ist, welche den Charakter der Neger bezeichnet. Dieser Zustand ist keiner Entwickelung und Bildung fähig, und wie wir sie heut sehen, so sind sie immer gewesen. Der einzige wesentliche Zusammenhang, den die Neger mit den Europäern gehabt haben und noch haben, ist der der Sklaverei. In dieser sehen die Neger nichts ihnen Unan-

gemessenes, und grade die Engländer, welche das Meiste zur Abschaffung des Sklavenhandels und der Sklaverei gethan haben, werden von ihnen selbst als Feinde behandelt. Denn es ist ein Hauptmoment für die Könige, ihre gefangenen Feinde oder auch ihre eigenen Unterthanen zu verkaufen, und die Sklaverei hat insofern mehr Menschliches unter den Negern geweckt. Die Sklaverei ist an und für sich Unrecht, denn das Wesen des Menschen ist die Freiheit, doch zu dieser muß er erst reif werden. Es ist also die allmählige Abschaffung der Sklaverei etwas Angemessenes und Richtigeres, als ihre plötzliche Aufhebung.

Wir lassen somit hier von Afrika ab, um hinfüro keine Erwähnung mehr zu thun. Denn es ist kein geschichtlicher Welttheil, er hat keine Bewegung und Entwickelung aufzuweisen, und was etwa in ihm, das heißt in seinem Norden geschehen ist, gehört der asiatischen und europäischen Welt zu. Karthago war dort ein wichtiges und vorübergehendes Moment, aber als phönicische Kolonie fällt es Asien zu. Egypten wird im Uebergange des Menschengeistes von Osten nach Westen betrachtet werden, aber es ist nicht dem afrikanischen Geiste zugehörig; was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist, und das hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden mußte.

Wir befinden uns jetzt erst, nachdem wir dieses von uns geschoben haben, auf dem wirklichen Theater der Weltgeschichte.

Wenn wir von Afrika, als im Vorzimmer der Geschichte liegend, abstehen, so bleibt uns nur noch übrig, die geographische Grundlage Asiens und Europa's vorläufig anzugeben. Europa ist schlechthin der Westen, das Ende der Weltgeschichte. Asien der Osten und Anfang. Zunächst finden wir in Asien ein Hochland mit einem ungeheuren Gebirgszug, und die Berge werden jetzt hier für höher als die amerikanischen angenommen, die man sonst für die höchsten hielt. Die Züge dieses Gebirgszugs sind

folgende. Im Norden der Alai mit östlichen und westlichen Ausläufungen, dessen nördliche Abdachung Sibirien ist, welches zwar große sich ins Nordmeer ergießende Ströme enthält, aber uns als nördliche Zone nichts angeht, weil diese, wie schon gesagt ist, außerhalb der Geschichte fällt. Gegen Osten zu, nach Süden herunter, ist ein großer Gebirgstyg, von welchem östlich der Bassin des Amur sich befindet. Weiter herab gegen Süden ziehen sich diese Gebirge westlich hin, und dieser Zug hat China im Süden, weiter Siam und die östliche Halbinsel von Indien. Parallel zieht das Himalaja-Gebirge, und südlich von diesem liegt Indien. Weiter westlich vom Himalaja liegt die Tartarei, die Bucharei, das Hochland von Persien, welches sich gegen das kaspische Meer bewegt.

Von diesen Gebirgen laufen nun ungeheure Ströme ab, die große Thalebenen bilden. Diese sind üppig fruchtbar und Mittelpunkte eigenthümlicher Kultur. Sich von den europäischen Thalebenen unterscheidend nehmen sie unermeßliche Räume ein. Die erste ist die, welche der Hoango und Yantsi-Kiang, der gelbe und blaue Strom bilden, nämlich die chinesische Thalebene; die zweite, welche von dem Ganges ausgemacht wird, nämlich die von Indien; die dritte bildet endlich der Tigris und Euphrat, welche zwischen dem kaspischen und schwarzen Meere entspringen und mit den nördlichen Gebirgen Persiens zusammenhängen, die sich an's kaspische Meer hinziehn. Westlich an den persischen Gebirgen hin fließen jene beiden Ströme. In den Araxes ergießen sich der Cyrus und Araxes in's kaspische Meer. Diese Ebene ist von geringerem Umfang. — Das Hochland und die Ebenen sind von einander zu unterscheiden; das Dritte aber ist ihre Vermischung, welche in Vorderasien auftritt, und welche ein lebendiges Ganzes bildet, nicht aber isolirt steht. Dazu gehört Arabien

das Land der Wüste, das Hochland der Fläche, das Reich des Fanatismus: dazu gehört Syrien und Kleinasien, das mit dem Meere in Verbindung ist, und in immerwährendem Zusammenhang mit Europa sich befindet.

Wir wollen nunmehr, nachdem wir die physikalische Beschaffenheit angegeben haben, einen Augenblick zu dem ethnographischen Momente übergehen. Wenn wir die Beschäftigungen und Gewerbszweige der drei geographischen Abtheilungen kurz bezeichnen wollen, so ist die Viehzucht die Beschäftigung des Hochlandes, der Ackerbau und die Bildung zum Gewerbe die Arbeit der Thalebenen, der Handel aber endlich und die Schiffahrt das, was das dritte Princip erschafft. Im Hochlande ist neben der Viehzucht, der Zucht der Pferde, Kameele und Schafe, wiederum das ruhige Nomadenleben sowohl, als auch das sich Erheben der Nomaden, und das Schweifende und Unstäte ihrer Eroberung zu unterscheiden. Zuerst sind sie ruhig, dann gehen sie auf Raub aus, und endlich stürzen sie sich auf die Stromebenen. Dadurch kommt die Bildung in sie hinein, und sie verlieren ihren eigenthümlichen Charakter. Diese Völker, ohne sich selbst zur Geschichte zu entwickeln, besitzen doch schon einen mächtigen Impuls zur Veränderung ihrer Gestalt, und wenn sie auch noch nicht einen historischen Inhalt haben, so ist doch der Anfang der Geschichte aus ihnen zu nehmen. Interessanter freilich sind die Völker der Thalebenen. In dem Ackerbau allein liegt schon das Aufhören der Unstätigkeit: er verlangt Vorsorge und Bekümmerniß um die Zukunft. Somit ist die Reflexion auf ein Allgemeines erwacht, und hierin liegt schon das Princip des Eigenthums und des Gewerbes. Zu Kulturländern dieser Art erheben sich China, Indien, Babylonien. Aber da sich die Völker, die in diesen Ländern wohnten, in sich beschlossen haben, und das Princip das Meeres sich nicht zu eigen machten, oder doch nur in der Periode ihrer eben werdenden Bildung, und wenn sie es beschifften, dieß ohne Wirkung auf ihre

Kultur blieb, so konnte von ihnen nur insofern ein Zusammenhang mit der weiteren Geschichte vorhanden seyn, als sie selbst aufgesucht und erforscht wurden. Dieß Princip der Thalebenen unterscheidet Asien von Afrika. Asien ist überhaupt der Gegensatz von Thalebenen und Gebirgsvolk, von Tag und Nacht. Beide Momente in einem hat Vorderasien und bezieht sich deshalb auf Europa, denn was darin hervorragend ist, hat dieses Land nicht bei sich behalten, sondern nach Europa entsendet. Den Aufgang aller religiösen und aller staatlichen Principien stellt es dar, aber in Europa ist erst die Entwickelung derselben geschehen. An dem Mittelmeer hat es eigentlich seine Bedeutung, und in den Kreis der Länder, von denen hier die Rede ist, fallen Arabien, die syrische Küste, Palästina und Tyrus, Kleinasien und Troja, Kolchis am schwarzen Meere, das hinter sich Armenien hat.

Europa, zu dem wir nunmehr gelangen, hat die terrestrischen Unterschiede nicht, wie wir sie bei Asien und Afrika auszeichneten. Der europäische Charakter ist der, daß die früheren Unterschiede ihren Gegensatz auslöschend, oder denselben doch nicht scharf festhaltend, die mildere Natur des Uebergangs annehmen. Wir haben in Europa keine Hochländer den Ebenen gegenüberstehend. Die drei Theile Europa's haben daher einen anderen Bestimmungsgrund.

Der erste Theil ist das südliche Europa, gegen das Mittelmeer gekehrt. Nördlich von den Pyrenäen ziehen sich durch Frankreich Gebirge, die in Zusammenhang mit den Alpen stehen, welche Italien von Frankreich und Deutschland trennen und abschließen. Auch Griechenland gehört zu diesem Theile von Europa. In Griechenland und Italien ist lange das Theater der Weltgeschichte gewesen, und als die Mitte und der Norden von Europa unkultivirt waren, hat hier der Weltgeist seine Heimath gefunden.

Der zweite Theil ist das Herz Europa's, das Cäsar, Gal-

lien erobernd, aufschloß. Diese That ist die Mannesthat des römischen Feldherrn, im Gegensatz zu der Jünglingsthat Alexanders, der das Morgenland abendländisch zu machen unternahm, woraus die geschichtliche Bedeutung des Abendlandes hervorgeht.

Den dritten Theil endlich bilden die nördlichen Staaten Europa's, Polen, Rußland und die nördlichen Reiche. Sie kommen erst spät in die Reihe der geschichtlichen Staaten, und bilden und unterhalten beständig den Zusammenhang mit Asien. Was das Physikalische der früheren Unterschiede betrifft, so sind sie, wie schon gesagt, nicht auffallend vorhanden, sondern verschwinden gegen einander.

Eintheilung.

In der geographischen Uebersicht ist im Allgemeinen der Zug der Weltgeschichte gegeben worden. Die Sonne, das Licht geht im Morgenlande auf. Das Licht ist aber die einfache Beziehung auf sich: das in sich selbst allgemeine Licht ist zugleich in der Sonne, als Subjekt. Man hat oft die Scene geschildert, wenn ein Blinder plötzlich sehend würde, die Morgendämmerung schaute, das werdende Licht, und die aufflammende Sonne. Das unendliche Vergessen seiner selbst in dieser reinen Klarheit ist das Erste, die vollendete Bewunderung. Doch ist die Sonne heraufgestiegen, dann wird diese Bewunderung geringer; die Gegenstände umher werden erschaut, und von ihnen in's eigene Innere gestiegen, und dadurch wird der Fortschritt zum Verhältniß beider gemacht. Da geht der Mensch dann aus thatlosem Beschauen zur Thätigkeit heraus, und hat am Abend ein Gebäude gebaut, das er aus seiner innern Sonne bildete. Und wenn er dieses am Abend nun anschaut, so achtet er es höher, als die erste äußerliche Sonne. Denn jetzt steht er im Verhältniß

zu seinem Geiste, und deshalb in freiem Verhältniß. Halten wir dieß Bild fest, so liegt schon darin der Gang der Weltgeschichte, das größte Tagewerk des Geistes.

Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang. Für die Weltgeschichte ist ein Osten κατ' ἐξοχήν vorhanden, da der Osten für sich etwas ganz Relatives ist; denn obgleich die Erde eine Kugel bildet, so macht die Geschichte doch keinen Kreis um sie herum, sondern sie hat vielmehr einen bestimmten Osten und das ist Asien. Hier geht die äußerliche physische Sonne auf, und im Westen geht sie unter: dafür ersteigt aber hier die innere Sonne des Selbstbewußtseyns, die einen höheren Glanz verbreitet. Die Weltgeschichte ist die Zucht von der Unbändigkeit des natürlichen Willens zum Allgemeinen, zur subjektiven Freiheit. Der Orient wußte und weiß nur, daß einer frei ist, die griechische und römische Welt, daß einige frei seyen, die germanische Welt weiß, daß alle frei sind. Die erste Form, die wir daher in der Weltgeschichte sehen, ist der Despotismus, die zweite ist die Demokratie und Aristokratie, die dritte ist die Monarchie.

In Rücksicht auf das Verständniß dieser Eintheilung ist zu bemerken, daß die substantielle Freiheit von der subjektiven Freiheit zu unterscheiden ist. Die substantielle Freiheit ist die Vernunft des Willens, welche weiter hervorgeht, indem sie sich im Staate entwickelt. Bei dieser Bestimmung der Vernunft ist aber noch nicht die eigene Einsicht und das eigene Wollen, das heißt, die subjektive Freiheit vorhanden, welche erst in dem Individuum sich selbst bestimmt, und das Reflektiren des Individuums in seinem Gewissen ausmacht. Bei der bloß substantiellen Freiheit sind die Gebote und Gesetze ein an und für sich Festes, wogegen sich die Subjekte in vollkommener Dienstbarkeit verhalten. Diese Gesetze brauchen nun dem eigenen Willen gar nicht zu entsprechen, und es finden sich die Subjekte somit den Kindern

gleich, die ohne eigenen Willen und ohne eigene Einſicht den Eltern gehorchen. Wie aber die ſubjektive Freiheit aufkommt, und der Menſch aus der äuſeren Wirklichkeit in ſeinen Geiſt heruntersteigt, ſo tritt der Gegenſatz der Reflexion ein, welcher in ſich die Negation der Wirklichkeit enthält. Das Zurückziehen nämlich von der Gegenwart bildet ſchon in ſich einen Gegenſatz, deſſen eine Seite Gott, das Göttliche, die andere aber das Subjekt, als Beſonderes iſt. Im unmittelbaren Bewußtſeyn des Orients iſt Beides ungetrennt. Das Subſtantielle unterſcheidet ſich auch gegen das Einzelne, aber der Gegenſatz iſt noch nicht in den Geiſt gelegt.

Das Erſte, womit wir anzufangen haben, iſt daher der Orient. Dieſer Welt liegt das unmittelbare Bewußtſeyn, die ſubſtantielle Geiſtigkeit zu Grunde, zu welcher ſich der ſubjektive Wille zunächſt als Glaube, Zutrauen, Gehorſam verhält. Im Staatsleben finden wir daſelbſt die realiſirte vernünftige Freiheit, welche ſich entwickelt, ohne zur ſubjektiven Freiheit in ſich fortzugehen. Als die beſte Vergleichung kann uns hier ſchon das patriarchaliſche Verhältniß der Familie einfallen. In der Familie hat das Subjekt ein Ganzes vor ſich, in dem es iſt, das es als gemeinſamen Zweck weiß, und der ſeine eigenthümliche Exiſtenz ausdrückt. Die Selbſtſtändigkeit derſelben liegt in dem Familienvater und Patriarchen, welcher der beſchließende wiſſende Wille dieſes Zwecks iſt. Nicht anders verhält es ſich in der orientaliſchen Welt. Es iſt das Kindesalter der Geſchichte. Subſtantielle Geſtaltungen bilden die Prachtgebäude der orientaliſchen Reiche, in welchen alle vernünftigen Beſtimmungen vorhanden ſind, aber ſo, daß die Subjekte nur Accidenzien bleiben. Dieſe drehen ſich um einen Mittelpunkt, um den Herrſcher, der als Patriarch, nicht aber als Despot im Sinne des römiſchen Kaiſerreiches an der Spitze ſteht. Denn er hat das Sittliche und Subſtantielle geltend zu machen: er hat die weſentlichen Gebote, welche ſchon vorhanden ſind, aufrecht zu er-

halten, und was bei uns durchaus zur subjektiven Freiheit gehört, das geht hier von dem Ganzen und Allgemeinen aus. Die Pracht orientalischer Anschauung ist das eine Subjekt als Substanz, der Alles angehört, so daß kein anderes Subjekt sich abscheidet, und in seine subjektive Freiheit sich reflektirt. Aller Reichthum der Phantasie und Natur ist dieser Substanz angeeignet, in welcher die subjektive Freiheit wesentlich versenkt ist, und ihre Ehre nicht in sich selbst, sondern in diesem absoluten Gegenstande hat. Aber, was in der Idee ist, ist auch vorhanden. Alle Momente des Staates, auch der Subjektivität sind da, aber noch unversöhnt mit der Substanz. Denn außerhalb der einen Macht, vor der nichts selbstständig sich geltend kann, ist nichts vorhanden, als gräuliche Willkühr, die außer derselben ungedeihlich umherschweift. Wir finden daher, die wilden Schwärme aus dem Hochlande hervorbrechend, in die Länder einfallen, sie verwüsten, oder in ihrem Inneren sich einhausend die Wildheit aufgeben, überhaupt aber resultatlos in der Substanz verstäuben. In der orientalischen Welt folgen für uns Staaten auf Staaten, aber innerhalb derselben ist der Staat selbst nicht der Zweck, denn das allgemeine Innere und Bethätigende desselben ist lediglich das Oberhaupt. Wir haben es hier also mit einem Reiche Gottes, mit einer Theokratie zu thun, gegen die alles Subjektive machtlos scheitern würde, wenn es überhaupt schon die Kraft hätte, nur zu bestehen.

Das zweite Moment ist das Jünglingsalter der Welt: es ist der griechische Geist. Hier muß sich zuerst das Princip der subjektiven Freiheit ergeben, aber noch nicht als wildes Verwüsten, sondern in die substantielle Freiheit eingebildet. Das Sittliche ist wie in Asien Princip, aber es ist die Sittlichkeit, welche der Individualität eingeprägt ist, und somit das freie Wollen der Individuen bedeutet. Hier ist also die Vereinigung des Sittlichen und des subjektiven Willens, oder das Reich der schönen Freiheit, denn die Idee ist mit einer plastischen Gestalt

vereinigt: sie ist noch nicht abstrakt für sich auf der einen Seite, sondern unmittelbar mit dem Wirklichen verbunden, wie in einem schönen Kunstwerke das Sinnliche das Gepräge und den Ausdruck des Geistigen trägt. Dieses Reich ist demnach wahre Harmonie, die Welt der schönsten, aber einer vergänglichen oder schnell vorübergehenden Blüthe: es ist die unbefangene Sittlichkeit, noch nicht Moralität, sondern freier Wille des Subjekts; dieser will das Rechte und das Gesetz. Das Subjekt ist daher hier in unbefangener, selbst nur natürlicher Einheit mit dem allgemeinen Zweck. Die getrennten Principe sind vereint, aber unmittelbar, und deshalb zugleich der höchste Widerspruch in sich selbst. Was im Orient in zwei Extreme vertheilt ist, kommt hier zusammen. Denn die schöne Sittlichkeit ist noch nicht durch den Kampf der subjektiven Freiheit, die sich wiedergeboren hätte, herausgerungen, sie ist noch nicht zur freien Sittlichkeit heraufgereinigt.

Das dritte Moment ist der Beginn der Reflexion und des Gegensatzes, das Reich der abstrakten Allgemeinheit: es ist das römische Reich, die saure Arbeit des Mannesalters der Geschichte. Der Staat fängt an sich abstrakt herauszuheben, und zu einem Zwecke zu bilden, an dem die Individuen auch Antheil haben, aber nicht einen durchgehenden und konkreten. Die freien Individuen werden nämlich der Härte des Zwecks aufgeopfert, dem sie in diesem Dienste für das Allgemeine sich hingeben müssen. Dieses aber ist gegen sie selber abstrakt. Das römische Reich ist nicht mehr das Reich der Individuen, wie es die Stadt Athen war. Hier ist keine Frohheit und Freudigkeit mehr, sondern harte und saure Arbeit. Das Interesse löst sich ab von den Individuen, diese aber gewinnen an ihnen selbst die abstrakte formelle Allgemeinheit. Das Allgemeine unterjocht die Individuen, sie haben sich in demselben aufzugeben, aber dafür erhalten sie die Allgemeinheit ihrer selbst, das heißt, die Persönlichkeit: sie werden rechtliche Personen als Privaten. In eben

dem Sinne, wie die Individuen dem abstrakten Begriffe der Person einverleibt werden, haben auch die Völkerindividuen dieß Schicksal zu erfahren: unter dieser Allgemeinheit werden ihre konkreten Gestalten zerdrückt: Rom wird ein Pantheon aller Götter, und alles Geistigen, aber ohne daß diese Götter, und dieser Geist ihre eigenthümliche Lebendigkeit behalten. Die Ausbildung dieses Reiches geht nach zweien Seiten hin. Der Gegensatz ist ursprünglich zwischen dem Zwecke des Staates und der abstrakten Person vorhanden; als aber dann im Verlaufe der Geschichte die Persönlichkeit das Ueberwiegende wird, und ihr Zerfallen in Atome nur äußerlich zusammengehalten werden kann, da tritt die Gewalt, als zu dieser Aufgabe berufen, hervor, und in einem entwickelten Privatrecht sucht der Geist Trost für die verlorne Freiheit. Aber nun wird auch der Schmerz über den Despotismus fühlbar, und der Geist in seine innersten Tiefen zurückgetrieben verläßt die gottlose Welt, sucht in sich selber die Versöhnung, und beginnt nun das Leben seiner Innerlichkeit, einer erfüllten konkreten Innerlichkeit, die zugleich eine Substantialität besitzt, welche nicht allein im äußerlichen Daseyn wurzelt. Indem der absolute Wille und der Wille des Subjekts, die bisher verschieden waren, nunmehr eins werden, ist das Princip der Versöhnung des Geistes mit sich selbst ausgesprochen.

Das vierte Moment ist das Germanische, wie wir gesagt haben, das Moment der Versöhnung, das Wissen der Wahrhaftigkeit des Geistes. Diese vierte Gestalt ist selbst wieder gedoppelt. Denn der Geist als Bewußtseyn einer innerlichen Welt ist im Anfange selber noch abstrakt: die Weltlichkeit ist dadurch der Rohheit und Willkühr überlassen; dieser Rohheit und Willkühr tritt auf der anderen Seite das mohamedanische Princip, die Verklärung der orientalischen Welt entgegen. Es ist später und rascher ausgebildet, wie das Christenthum, denn dieses bedarf acht Jahrhunderte, um sich zu einer Weltgestalt emporzubilden.

Die zweite Form dieſes vierten Moments iſt nun weiter, daß das Princip ſich zu konkreter Wirklichkeit formirt, und die Ausbilder deſſelben ſind die germaniſchen Nationen. Allerdings iſt hier der Endzweck, daß die Subjektivität mit der Subſtanz des Geiſtes vereinigt ſey, daß die Freiheit des Subjekts ſich als Sichſelbſtgleichheit ſeiner mit der Subſtanz darſtelle, aber um dieſes zu realiſiren, muß das Princip mit dem abſoluten Gegenſatz beginnen. Dieſer Gegenſatz hat zu ſeinen beiden Seiten das geiſtige Princip, als geiſtliches, und zweitens die rohe, wilde Weltlichkeit. Die Weltlichkeit ſoll dem geiſtigen Princip angemeſſen ſeyn, aber ſoll es nur: die geiſtesverlaſſene weltliche Macht muß zunächſt gegen die geiſtliche verſchwinden; indem ſich aber dieſe letztere in die erſte verſenkt, verliert ſie mit ihrer Beſtimmung auch ihre Macht. Aus dieſem Verderben der geiſtlichen Seite, das heißt, der Kirche, geht die höhere Form des vernünftigen Gedankens hervor: der in ſich abermals zurückgedrängte Geiſt producirt ſein Werk in denkender Geſtalt, und iſt fähig geworden, aus dem Princip der Weltlichkeit allein das Vernünftige zu realiſiren. So geſchieht es, daß durch die Wirkſamkeit allgemeiner Beſtimmungen, die das Princip des Geiſtes zur Grundlage haben, das Reich des Gedankens zur Wirklichkeit herausgeboren wird. Die Gegenſätze von Staat und Kirche verſchwinden; der Geiſt findet ſich in die Weltlichkeit und bildet dieſe, als ein in ſich organiſches Daſeyn aus. Der Staat ſteht der Kirche nicht mehr nach, und iſt ihr nicht mehr untergeordnet; dieſe letztere behält kein Vorrecht, und das Geiſtige iſt dem Staate nicht mehr fremd. Die Freiheit hat die Handhabe gefunden, ihren Begriff, wie ihre Wahrheit zu realiſiren. Dieſes iſt das Ziel der Weltgeſchichte, und wir haben den langen Weg zu machen, der eben überſichtlich angegeben iſt. Doch Länge der Zeit iſt etwas durchaus Relatives und der Geiſt gehört der Ewigkeit an. Eine eigentliche Länge giebt es für ihn nicht.

Erster Theil.

Die orientalische Welt.

Wir haben die Aufgabe, mit der orientalischen Welt zu beginnen, und zwar, insofern wir Staaten in derselben sehen. Die Verbreitung der Sprache und die Ausbildung der Völkerschaften liegt jenseits der Geschichte, welche sowohl die Thatsachen selbst (res gestae), als die Erzählung derselben (historia rerum gestarum) bedeutet. Die Geschichte ist prosaisch, und Mythen enthalten noch keine Geschichte. Das Bewußtseyn des äußerlichen Daseyns tritt erst ein mit abstrakten Bestimmungen, und sowie die Fähigkeit vorhanden ist Gesetze auszudrücken, so tritt auch die Möglichkeit ein die Gegenstände prosaisch aufzufassen. Indem das Vorgeschichtliche das ist, was dem Staatsleben vorangeht, liegt es jenseits des selbstbewußten Lebens, und wenn Ahnungen und Vermuthungen hier aufgestellt werden, so sind dieses noch keine Fakta. Die orientalische Welt hat als ihr näheres Princip die Substantialität des Sittlichen. Es ist die erste Bemächtigung der Willkühr, die in dieser Substantialität versinkt. Die sittlichen Bestimmungen sind als Gesetze ausgesprochen, aber so, daß der subjektive Wille von den Gesetzen, als von einer äußerlichen Macht regirt wird, daß alles Innerliche, Gesinnung, Gewissen, formelle Freiheit nicht vorhanden ist, und daß insofern die Gesetze nur auf eine äußerliche Weise ausgeübt werden, und nur als Zwangsrecht bestehen. Unser Civilrecht enthält zwar auch Zwangspflichten: ich kann

zum Herausgeben eines fremden Eigenthums, zum Halten eines geſchloſſenen Vertrages angehalten werden; aber das Sittliche liegt doch bei uns nicht allein im Zwange, ſondern im Gemüthe und in der Mitempfindung. Dieſes wird im Oriente ebenfalls äußerlich anbefohlen, und wenn auch der Inhalt der Sittlichkeit ganz richtig angeordnet iſt, ſo iſt doch das Innerliche äußerlich gemacht. Es fehlt nicht an dem Willen, der es befiehlt, wohl aber an dem, welcher es thut, weil es innerlich geboten iſt. Weil der Geiſt die Innerlichkeit noch nicht erlangt hat, ſo zeigt er ſich überhaupt nur als natürliche Geiſtigkeit. Wie Aeußerliches und Innerliches, Geſetz und Einſicht noch eins ſind, ſo iſt es auch die Religion und der Staat. Die Verfaſſung iſt im Ganzen Theokratie, und das Reich Gottes iſt ebenſo weltliches Reich, als das weltliche Reich nicht minder göttlich iſt. Was wir Gott nennen iſt im Orient noch nicht zum Bewußtſeyn gekommen, denn unſer Gott tritt erſt in der Erhebung zum Ueberſinnlichen ein, und wenn wir gehorchen, weil wir das, was wir thun, aus uns ſelbſt nehmen, ſo iſt dort das Geſetz das Geltende an ſich, ohne dieſes ſubjektiven Dazutretens zu bedürfen. Der Menſch hat darin nicht die Anſchauung ſeines eigenen, ſondern eines ihm durchaus fremden Wollens.

Zuvörderſt müſſen wir, indem wir die einzelnen Theile Aſiens angeben, das abſcheiden, was uns nichts weiter angeht. Wenn die Hochgebirge in der Mitte liegen, ſo befindet ſich in der nördlichen Abplattung Sibirien, das ganz ohne welthiſtoriſche Bedeutung iſt. Ebenſo ſind die Bewohner Hochaſiens Nomaden, die den großen Thälern gegenüberſtehen, in welche ſie von Zeit zu Zeit einbrechen, dann aber wieder eine Einöde hinter ſich laſſend zurückkehren; oder auch in geſchichtlichen Boden ſich vertiefend eine Niederlaſſung begründen. China und Indien ſind die beiden Welten, mit denen wir es zunächſt zu thun haben.

Mit China und den Mongolen, dem Reiche der theokratischen Herrschaft, beginnt die Geschichte. Beide haben den Patriarchalismus zu ihrem Grundsatze, und zwar auf die Weise, daß er in China zu einem organisirten Systeme weltlichen Staatslebens entwickelt ist, während er bei den Mongolen sich in die Einfachheit eines geistigen, religiösen Reiches zusammennimmt. In China ist der Monarch Chef als Patriarch: die Staatsgesetze sind theils rechtliche, theils moralische, so daß das innerliche Gesetz, das Wissen des Subjekts vom Inhalte seines Wollens, als seiner eigenen Innerlichkeit, selbst als ein äußerliches Rechtsgebot vorhanden ist. Die Sphäre der Innerlichkeit kommt daher hier nicht zur Reife, da die moralischen Gesetze wie Staatsgesetze behandelt werden, und das Rechtliche seinerseits den Schein des Moralischen erhält. Alles was wir Subjektivität nennen, ist in dem Staatsoberhaupt zusammengenommen, der, was er bestimmt, zum Besten, Heil und Frommen des Ganzen thut. Diesem weltlichen Reiche steht nun als Geistliches das Mongolische gegenüber, dessen Oberhaupt der Lama ist, der als Gott verehrt wird. In diesem Reiche des Geistigen kommt es zu keinem weltlichen Staatsleben.

In der zweiten Gestalt, dem indischen Reiche, sehen wir die Einheit des Staatsorganismus, die vollendete Maschinerie, wie sie in China besteht, zunächst aufgelöst: die besonderen Mächte erscheinen als losgebunden und frei gegen einander. Die verschiedenen Kasten sind freilich fixirt, aber durch die Religion, welche sie setzt, werden sie zu natürlichen Unterschieden. Dadurch werden die Individuen noch selbstloser, obgleich es scheinen könnte, als wenn sie durch das Freiwerden der Unterschiede gewönnen, denn indem der Organismus des Staates nicht mehr, wie in China, von dem einen substantiellen Subjekt bestimmt und gegliedert wird, fallen die Unterschiede der Natur anheim, und werden Kastenunterschiede. Die Einheit, in welche diese Abtheilungen am Ende zusammenkommen müssen, ist eine religiöse,

und ſo entſteht theokratiſche Ariſtokratie und ihr Despotismus. Es beginnt hier nun zwar ebenſo der Unterſchied des geiſtigen Bewußtſeyns gegen weltliche Zuſtände, aber wie die Losgebundenheit der Unterſchiede die Hauptſache iſt, ſo findet ſich auch in der Religion das Princip der Iſolirung der Momente der Idee, welches die höchſten Extreme, nämlich die Vorſtellung des abſtrakt einen und einfachen Gottes und der allgemein ſinnlichen Naturmächte enthält. Der Zuſammenhang beider iſt nur ein ſteter Wechſel, ein nie beruhigtes Schweifen von einem Extrem zu dem anderen herüber, ein wilder konſequenzloſer Taumel, der geregeltem verſtändigem Bewußtſeyn als Verrücktheit erſcheinen muß.

Die dritte große Geſtalt, die nun gegen das bewegungsloſe Eine China's, und die ſchweifende, ungebundene indiſche Unruhe auftritt, iſt das perſiſche Reich. China iſt ganz eigenthümlich orientaliſch; Indien könnten wir mit Griechenland, Perſien dagegen mit Rom paralleliſiren. In Perſien nämlich tritt das Theokratiſche als Monarchie auf. Nun iſt die Monarchie eine ſolche Verfaſſung, die ihre Gliederung wohl in der Spitze eines Oberhauptes zuſammennimmt, aber dieſes weder als das ſchlechthin allgemein Beſtimmende, noch als das willkührlich Herrſchende auf dem Throne ſtehen ſieht, ſondern ſo, daß ſein Wille als Geſetzlichkeit vorhanden iſt, die es mit ſeinen Unterthanen theilt. So haben wir ein allgemeines Princip, ein Geſetz, das Allem zu Grunde liegt, aber das ſelbſt noch als natürlich mit dem Gegenſatze behaftet iſt. Daher iſt die Vorſtellung, die der Geiſt von ſich ſelbſt hat, auf dieſer Stufe noch eine ganz natürliche, das Licht. Dieſes allgemeine Princip iſt ebenſo die Beſtimmung für den Monarchen, als für jeden der Unterthanen, und der perſiſche Geiſt iſt ſo der reine, gelichtete, die Idee eines Volkes in reiner Sittlichkeit, wie in einer heiligen Gemeine lebend. Dieſe aber hat Theils als natürliche Gemeine den Gegenſatz unüberwunden an ihr, und ihre Heiligkeit erhält

diese Bestimmung des Sollens, Theils aber zeigt sich in Persien dieser Gegensatz als das Reich feindlicher Völker, sowie als der Zusammenhang der verschiedensten Nationen. Die persische Einheit ist nicht die abstrakte des chinesischen Reiches, sondern sie ist bestimmt, über viele unterschiedene Völkerschaften zu herrschen, die es unter der milden Gewalt seiner Allgemeinheit vereinigt, und eine segnende Sonne über alle hinwegzuleuchten, erweckend und wärmend. Alles Besondere läßt diese Allgemeinheit, die nur die Wurzel ist, frei aus sich herausschlagen, und sich, wie es mag, ausbreiten und verzweigen. Im Systeme daher dieser besonderen Völker sind auch alle verschiedenen Principien vollständig auseinandergelegt, und existiren nebeneinander fort. Wir finden in dieser Völkerzahl schweifende Nomaden, dann sehen wir in Babylonien und Syrien Handel und Gewerbe ausgebildet, die tollste Sinnlichkeit, den ausgelassensten Taumel. Durch die Küsten kommt die Beziehung nach Außen. Mitten in diesem Pfuhl tritt uns der geistige Gott der Juden entgegen, der nur wie Bram für den Gedanken ist, doch eifrig, und alle Besonderheit des Unterschiedes, der in anderen Religionen freigelassen ist, aus sich ausschließend und aufhebend. Dieses persische Reich also, weil es die besonderen Principien frei für sich kann gewähren lassen, hat den Gegensatz lebendig in sich selbst, und nicht abstrakt und ruhig, wie China und Indien in sich beharrend, macht es einen wirklichen Uebergang in der Weltgeschichte.

Wenn Persien den äußerlichen Uebergang in das griechische Leben macht, so ist der innerliche durch Aegypten vermittelt. Hier werden die abstrakten Gegensätze durchdrungen, eine Durchdringung, die eine Auflösung derselben ist. Diese nur an sich setzende Versöhnung stellt vielmehr den Kampf der widersprechendsten Bestimmungen dar, die ihre Vereinigung noch nicht herauszugebären vermögen, sondern diese Gebiete sich als Aufgabe setzend sich selbst und anderen ein Räthsel sind, dessen Lösung erst die griechische Welt ist.

Erſter Abſchnitt.

China und die Mongolen.

Erſtes Kapitel.

China.

Mit dem Reiche China hat die Geſchichte zu beginnen, denn es iſt das älteſte, und zwar iſt ſein Princip von ſolcher Subſtantialität, daß das älteſte auch zugleich das neueſte iſt. Früh ſehen wir ſchon dieſes Reich zu dem Zuſtande heranwachſen, in welchem es ſich heute befindet, denn da der Gegenſatz von objektivem Seyn und ſubjektiver Daranbewegung noch fehlt, ſo iſt jede Veränderlichkeit ausgeſchloſſen, und das Statariſche, das ewig wieder erſcheint, erſetzt das, was wir das Geſchichtliche nennen würden. China und Indien liegen gleichſam noch außer der Weltgeſchichte, als die Vorausſetzung der Momente, deren Zuſammenſchließung erſt ihr lebendiger Fortgang wird. Die Verbindung des Gegenſatzes von Subſtantialität und ſubjektiver Freiheit iſt ſo feſt und ununterſcheidbar, daß eben dadurch die Subſtanz nicht vermag zur Reflexion in ſich, zur Subjektivität zu gelangen. Das Subſtantielle, das als Sittliches erſcheint, herrſcht ſomit nicht als Geſinnung des Subjekts, ſondern als Despotie des Oberhauptes.

Kein Volk hat eine ſo beſtimmte zuſammenhängende Zahl von Geſchichtſchreibern, wie das chineſiſche. Auch andere aſiatiſche Völker haben uralte Traditionen, aber keine Geſchichte. Die Vedas der Indier ſind eine ſolche nicht; die Ueberlieferungen der Araber ſind uralt, aber ſie beruhen nicht auf einem Staat und ſeiner Entwickelung. Dieſer beſteht aber in China und hat ſich hier eigenthümlich herausgeſtellt. Die beſtimmte chineſiſche Geſchichte ſteigt bis auf 2900 Jahre vor Chriſti Geburt hinauf, und der Schu-king, das Grundbuch derſelben, welches mit

der Regierung des Yao beginnt, setzt dieselbe 2350 Jahre vor Christi Geburt. Beiläufig mag hier bemerkt werden, daß auch die anderen asiatischen Reiche in der Zeitrechnung weit hinauf führen; so geht die ägyptische Geschichte z. B. bis auf 2207 Jahre vor Christus, die assyrische bis auf 2227, die indische bis auf 2204 Jahre hinauf. Also bis auf ungefähr 2300 Jahre vor Christi Geburt steigen die Sagen in Ansehung der Hauptreiche des Orients. Wenn wir dieses mit der Geschichte des alten Testaments vergleichen, so finden wir, daß von der noachischen Sündfluth bis auf Christus 2400 Jahre verflossen sind. Johannes von Müller hat aber gegen diese Zahl bedeutende Einwendungen gemacht. Er setzt die Sündfluth in das Jahr 3473 vor Christus, also ungefähr um 1000 Jahre früher, und richtet sich dabei nach der alexandrinischen Uebersetzung der mosaischen Bücher. Es kommen nach dieser Rechnung zwischen Adam und Abraham 1376 Jahre, und außerdem ist es wahrscheinlich, daß zwischen der Sündfluth und Abraham 300 Jahre verflossen sind, wenn man annehmen darf, daß damals schon die Erde nach dieser Erdrevolution so beschaffen seyn konnte, als sie uns beschrieben wird.

Die Chinesen haben Ur- und Grundbücher, aus denen ihre Geschichte, ihre Verfassung und Religion erkannt werden kann. Die Vedas, die mosaischen Urkunden sind ähnliche Bücher, und auch die homerischen Gesänge gehören hierher. Bei den Chinesen führen diese Bücher den Namen der King's und machen die Grundlage aller ihrer Studien aus. Der Schu-king hat zu seinem Inhalte die Geschichte, handelt von der Regierung der alten Könige, und enthält die Befehle, die von diesem oder jenem Könige ausgegangen sind. Der Y-king ist ein Auszug des Schu-king. Es heißt das Buch der Schicksale und besteht aus Figuren, die man als Grundlagen der chinesischen Schrift angesehen hat, sowie man auch dieses Buch als Grundlage der chinesischen Meditation betrachtet. Denn es fängt mit den Al-

straktionen der Einheit und Zweiheit an, und handelt dann von konkreten Existenzen solcher abstrakten Gedankenformen. Der Schi-king endlich ist das Buch der Lieder, der Gedichte, die beim Gottesdienst und bei Hochzeiten üblich sind. Alle hohen Beamten hatten früher den Auftrag, bei dem Jahresfeste alle in ihrer Provinz im Jahre gemachten Gedichte mitzubringen. Der Kaiser inmitten seines Tribunals war der Richter dieser Gedichte, und die für gut erkannten erhielten öffentliche Sanktion. Außer diesen drei Grundbüchern, die besonders verehrt und studirt werden, giebt es noch zwei andere, weniger wichtige, die aber auch King's genannt werden, nämlich der Li-king (gewöhnlich Li-ki), welcher die Gebräuche und das Ceremonial gegen den Kaiser und die Beamten enthält, und der Yo-king, welcher von der Musik handelt. Diese Bücher sind die Grundlage der Geschichte, der Sitten und der Gesetze China's.

Dieses Reich hat schon früh die Aufmerksamkeit der Europäer auf sich gezogen, wenngleich im Anfange nur unbestimmte Sagen vorhanden waren. Im dreizehnten Jahrhunderte ergründete es ein Venetianer (Marco Polo) zum ersten Male, allein man hielt seine Aussagen für fabelhaft. Späterhin fand es sich allerdings bestätigt, daß Alles, was über seine Ausdehnung und Größe ausgesagt worden war, sich vollkommen so verhielt, wie man berichtet hatte: man bewunderte ein Land, das aus sich entstanden war, und gar keinen Zusammenhang mit dem Auslande zu haben schien. Nach der geringsten Annahme nämlich würde China 150 Millionen Menschen enthalten; nach einer andern 200, und nach der höchsten sogar 300 Millionen. Vom hohen Norden erstreckt es sich gegen Süden bis nach Indien, im Osten wird es durch das große Weltmeer begrenzt, und gegen Westen verbreitet es sich bis nach Persien nach dem kaspischen Meere zu. Das eigentliche China ist übervölkert. An den beiden Strömen Hoang-ho und Yang-dsö-kiang halten sich mehrere Millionen Menschen auf, die auf Flößen, ganz nach ihrer Bequemlichkeit

ringerichtet, leben. Dieſe Bevölkerung, die, wie es ſchien, organiſirte und bis in die kleinſten Details hineingearbeitete Staatsverwaltung hat die Europäer in Erſtaunen geſetzt, und hauptſächlich verwunderte die Genauigkeit, mit der die Geſchichtswerke ausgeführt waren. Hier gehören nämlich die Geſchichtsſchreiber zu den höchſten Beamten: zwei ſich beſtändig in der Umgebung des Kaiſers befindende Miniſter haben den Auftrag, Alles, was der Kaiſer thut, befiehlt und ſpricht, auf Zettel zu ſchreiben, die dann von den Geſchichtsſchreibern verarbeitet und benutzt werden. Wir können uns freilich in die Einzelnheiten dieſer Geſchichte weiter nicht einlaſſen, die, da ſie ſelbſt nichts entwickelt, uns in unſerer Entwickelung hemmen würde. Sie geht in die ganz alten Zeiten hinauf, wo als der Kulturſpender Fohi genannt wird, der zuerſt eine Civiliſation über China verbreitete. Er ſoll im 29ſten Jahrhundert vor Chriſtus gelebt haben, alſo vor der Zeit, in welcher der Schu-king anfängt; aber das Mythiſche und Vorgeſchichtliche wird von den chineſiſchen Geſchichtsſchreibern ganz wie etwas Geſchichtliches behandelt. Der erſte Boden der chineſiſchen Geſchichte iſt der nordweſtliche Winkel, das eigentliche China, gegen den Punkt hin, wo der Hoang-ho von dem Gebirge herunterkommt, und erſt ſpäterhin erweitert ſich derſelbe gegen Süden, nach dem Yang-dſö-kiang zu. Die Erzählung beginnt mit dem Zuſtande, wo die Menſchen in der Wildheit, das heißt in Wäldern gelebt, ſich von den Früchten der Erde genährt und mit den Fellen wilder Thiere bekleidet haben. Keine Kenntniß von beſtimmten Geſetzen war unter ihnen. Dem Fohi (wohl zu unterſcheiden von Fo, dem Stifter einer neuen Religion) wird es zugeſchrieben, daß er die Menſchen gelehrt habe, ſich Hütten zu bauen und Wohnungen zu machen; er habe ihre Aufmerkſamkeit auf den Wechſel der Jahreszeiten und namentlich auf ihre Wiederkehr gelenkt, Tauſch und Handel eingeführt, das Ehegeſetz begründet; er habe gelehrt, daß die Vernunft vom Himmel komme, und Unterricht in der

Seidenzucht, im Brückenbau, und in dem Gebrauch von Laſtthieren ertheilt. Ueber alle dieſe Anfänge laſſen ſich die chineſiſchen Geſchichtsſchreiber ſehr weitläufig aus. Die weitere Geſchichte iſt dann die Ausbreitung der entſtandenen Geſittung, und das Beginnen eines Staates und einer Regierung nach Süden zu. Das große Reich, das ſich ſo nach und nach gebildet hatte, zerfiel bald in mehrere Provinzen, die lange Kriege mit einander führten, und ſich dann wieder zu einem Ganzen vereinigten. Die Dynaſtien haben in China oft gewechſelt, und die jetzt herrſchende wird in der Regel als die 22ſte bezeichnet. Mit dem Auf- und Abgehen dieſer Herrſchergeſchlechter hängen auch die verſchiedenen Hauptſtädte zuſammen, die ſich in dieſem Reiche fanden. Lange Zeit war Nanking die Hauptſtadt, jetzt iſt es Peking, früher waren es noch andere Städte. Viele Kriege hat China mit den Tartaren führen müſſen, die weit ins Land eindrangen. Den Einfällen der nördlichen Nomaden wurde die von Schi-hoang-ti erbaute lange Mauer entgegengeſetzt, welche immer als Wunderwerk betrachtet worden iſt. Dieſer Fürſt hat das ganze Reich in 36 Provinzen getheilt, und namentlich die Geſchichtsbücher und die geſchichtlichen Beſtrebungen überhaupt verfolgt. Es geſchah dieſes in der Abſicht, die eigene Dynaſtie zu befeſtigen, die durch das verwiſchte Andenken der früheren ſteigen ſollte. Nachdem die Geſchichtsbücher zuſammengehäuft und verbrannt waren, flüchteten ſich mehrere hundert Gelehrte auf die Berge, um das, was ihnen an Werken noch übrig blieb, zu erhalten. Jeder, der von ihnen aufgegriffen wurde, hatte ein gleiches Schickſal, wie die Bücher. Dieſes Bücherverbrennen iſt ein ſehr wichtiger Umſtand, denn trotz demſelben haben ſich die eigentlichen kanoniſchen Bücher dennoch erhalten, wie dieß überall der Fall iſt. Die Verbindung China's mit dem Abendlande fällt ungefähr in das Jahr 64 nach Chriſti Geburt. Damals ſandte, ſo heißt es, ein chineſiſcher Kaiſer Geſandte ab, die Weiſen des Abendlandes zu beſuchen; dieſe brachten dann die Religion

des Fo zurück. Zwanzig Jahre später sey ein chinesischer General bis Judäa vorgedrungen; im Anfange des achten Jahrhunderts nach Christi Geburt seyen die ersten Christen nach China gekommen, wovon spätere Ankömmlinge noch Spuren und Denkmale gefunden haben wollen. Ein im Norden China's bestehendes tartarisches Königreich sey von den Chinesen zerstört und überwunden worden, was jedoch den Tartaren gestattet habe, festen Fuß in China zu fassen. Auf gleiche Weise habe man den Mandschu's Wohnsitze eingeräumt, mit denen man im sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert in Kriege gerieth, in Folge welcher sich die jetzige Dynastie des Thrones bemächtigte. Eine weitere Veränderung hat jedoch diese neue Herrscherfamilie im Lande nicht hervorgebracht. Die Mandschu's, die in China leben, müssen sich genau in die chinesischen Gesetze und Wissenschaften einstudiren.

Wir gehen nunmehr von diesen wenigen Daten der chinesischen Geschichte zur Betrachtung des Geistes der immer gleich gebliebenen Verfassung über. Er geht aus dem allgemeinen Principe hervor. Dieses ist nämlich die unmittelbare Einheit des substantiellen Geistes und des Individuellen, das heißt aber des Familiengeistes. Er ist hier auf das volkreichste Land ausgedehnt. Das Moment der Subjektivität, das will sagen, das sich in sich Reflektiren des einzelnen Willens gegen seine unmittelbare Einheit mit dem Substantiellen, als seine es verzehrende Macht, oder als seine durch es selbst gesetzte Wesenheit, in der es sich frei weiß, ist hier noch nicht vorhanden. Der allgemeine Wille bethätigt sich unmittelbar durch den einzelnen: dieser hat gar kein Wissen seiner gegen die Substanz, die er sich also nicht als Macht gegen sich setzt, wie z. B. im Judenthum der eifrige Gott als die Negation des Einzelnen gewußt wird. Der allgemeine Wille sagt hier in China unmittelbar, was der Einzelne thun solle, und dieser folgt und gehorcht ebenso reflexions- und selbstlos. Gehorcht er nicht, tritt er somit aus der Substanz

heraus, ſo wird er, da dieſes Heraustreten nicht durch ein Inſichgehen vermittelt iſt, auch nicht in der Strafe an der Innerlichkeit erfaßt, ſondern an der äußerlichen Exiſtenz. Das Moment der Subjektivität fehlt daher dieſem Staatsganzen ebenſoſehr, als es auch anderer Seits gar nicht auf Geſinnung baſirt iſt. Denn die Subſtanz iſt unmittelbar ein Subjekt, der Kaiſer, deſſen Geſetz die Geſinnung ausmacht. Trotz dem iſt dieſer Mangel an Geſinnung nicht Willkühr, welche ſelber ſchon wieder geſinnungsvoll, das heißt, ſubjektiv und beweglich wäre, ſondern es iſt das Allgemeine, die Subſtanz, die noch undurchweicht ſich ſelber allein gleich iſt.

Dieſes Verhältniß nun näher und der Vorſtellung gemäßer ausgedrückt iſt die Familie. Auf dieſer ſittlichen Verbindung allein beruht der chineſiſche Staat, und die objektive Familienpietät iſt es, welche ihn bezeichnet. Die Chineſen wiſſen ſich als zu ihrer Familie gehörig und dann als Söhne des Staates. In der Familie ſelbſt ſind ſie keine Perſonen, denn die ſubſtantielle Einheit, in welcher ſie ſich befinden, iſt die Einheit des Bluts und der Natürlichkeit. Ein patriarchaliſches Verhältniß iſt vorherrſchend; die Regierung beruht auf einer Organiſation und Theilung, auf der Ausübung der väterlichen Vorſorge des Kaiſers, der Alles in Ordnung hält. Dieſe Grundverhältniſſe ſind hochgehet und unwandelbar, und werden ſchon im Schuking als Quellen der fünf Grundverpflichtungen angegeben. Dieſe Pflichten ſind: 1) die des Kaiſers und des Volkes gegen einander, 2) des Vaters und der Kinder, 3) des älteren und des jüngeren Bruders, 4) des Mannes und der Frau, 5) des Freundes gegen den Freund. Es mag hier gelegentlich bemerkt werden, daß die Zahl fünf überhaupt bei den Chineſen etwas Feſtes iſt, und ebenſo oft wie bei uns die Zahl drei vorkommt: ſie haben fünf Naturelemente, Luft, Waſſer, Erde, Metall und Holz; ſie nehmen vier Himmelsgegenden und die Mitte an;

heilige Orte, wo Altäre errichtet ſind, beſtehen aus vier Hügeln und einem in der Mitte.

Die Pflichten der Familie gelten ſchlechthin, und es wird geſetzlich auf dieſelben gehalten. Der Sohn darf den Vater nicht anreden, wenn er in den Saal tritt; er muß ſich an der Seite der Thüre gleichſam eindrücken, und kann die Stube nicht ohne Erlaubniß des Vaters verlaſſen. Wenn der Vater ſtirbt, ſo muß der Sohn drei Jahre lang trauren, ohne Fleiſchſpeiſe und Wein zu ſich zu nehmen; die Geſchäfte, denen er ſich widmete, ſelbſt die Staatsgeſchäfte ſtocken, denn er muß ſich von denſelben entfernen; der eben zur Regierung kommende Kaiſer ſelbſt widmet ſich während dieſer Zeit ſeinen Regierungsarbeiten nicht. Keine Heirath darf während der Trauerzeit in der Familie geſchloſſen werden. Erſt das funfzigſte Lebensjahr befreit von der überaus großen Strenge der Trauer, damit der Leidtragende nicht mager werde; das ſechzigſte mildert ſie noch mehr, und das ſiebzigſte beſchränkt ſie gänzlich auf die Farbe der Kleider. Die Mutter wird ebenſoſehr wie der Vater verehrt. Als Lord Macartney den Kaiſer ſah, war dieſer acht und ſechzig Jahr alt (ſechzig Jahr iſt bei den Chineſen eine feſte runde Zahl, wie bei uns hundert), deſſenungeachtet beſuchte er ſeine Mutter alle Morgen zu Fuß, um ihr ſeine Ehrfurcht zu beweiſen. Die Neujahrsgratulationen finden ſogar bei der Mutter des Kaiſers ſtatt: dieſe huldigt dem Sohne zuerſt, und dann erſt folgen die übrigen Großen. Die Mutter bleibt ſtets die erſte und beſtändige Rathgeberin des Kaiſers, und Alles, was die Familie betrifft, wird in ihrem Namen bekannt gemacht. Die Verdienſte des Sohnes werden nicht dieſem, ſondern dem Vater zugerechnet. Als ein Premierminiſter einſt den Kaiſer bat, ſeinem Vater Ehrentitel zu geben, ſo ließ der Kaiſer eine Urkunde ausſtellen, wonach der Vater weiſe, klug und gerecht heißen ſollte, und zwar wegen der Verdienſte, welche alle Thaten des Sohnes waren. Auf dieſe Weiſe gelangen die Voreltern (umgekehrt, wie

bei uns) durch ihre Nachkommen zu Ehrentiteln. Dafür iſt aber auch jeder Familienvater für die Vergehen ſeiner Descendenten verantwortlich; es giebt Pflichten von unten nach oben, aber keine eigentlich von oben nach unten. Würde ein Sohn den Vater verklagen, und wäre auch die Klage gegründet, ſo würde dieſe Anmaßung mit hundert Bambusſchlägen und drei Jahren Exil beſtraft.

Ein Hauptbeſtreben der Chineſen iſt es allerdings, Kinder zu haben, die ihnen die Ehre des Begräbniſſes erweiſen können, das Gedächtniß nach dem Tode ehren und das Grab ſchmücken. Wenn auch ein Chineſe mehrere Frauen haben darf, ſo iſt die erſte derſelben die Hausfrau, und die Kinder der Nebenfrauen haben dieſe durchaus als Mutter zu ehren. Liebte der Mann eine Nebenfrau mehr als die erſte, ſo bekäme er funfzig Bambusſchläge. Nur in dem Falle, daß ein Chineſe von allen ſeinen Frauen keine Kinder erzielte, würde er zur Adoption ſchreiten können. Denn es iſt eine unerläßliche Bedingung, daß das Grab der Eltern jährlich beſucht werde. Hier werden alljährig die Wehklagen erneut, und einige, um ihrem Schmerz vollen Lauf zu laſſen, verweilen bisweilen ein bis zwei Monate daſelbſt. Der Leichnam des eben verſtorbenen Vaters wird oft drei bis vier Monate im Hauſe behalten, und während dieſer Zeit darf keiner ſich auf einen Stuhl ſetzen und im Bette ſchlafen. Jede Familie in China hat einen Saal der Vorfahren, wo ſich alle Mitglieder derſelben alle Jahre verſammeln; daſelbſt ſind die Bildniſſe derer aufgeſtellt, die hohe Würden bekleidet haben, und die Namen der Männer und Frauen, welche weniger wichtig für die Familie waren, ſind auf Täfelchen geſchrieben; die ganze Familie ſpeiſt dann zuſammen, und die Aermeren werden von den Reicheren bewirthet. Man erzählt, daß als ein Mandarin, der Chriſt geworden war, ſeine Voreltern auf dieſe Weiſe zu ehren aufgehört hatte, derſelbe ſich großen Verfolgungen von Seiten ſeiner Familie ausſetzte. Ebenſo genau wie die Verhältniſſe

zwischen dem Vater und den Kindern, sind auch die zwischen dem älteren Bruder und den jüngeren Brüdern bestimmt. Die ersteren haben, obgleich im minderen Grade, doch Ansprüche auf Verehrung.

Diese Familiengrundlage ist auch die Grundlage der Verfassung, wenn man von einer solchen sprechen will. Denn obschon der Kaiser das Recht des Vaters hat, so übt er es doch in der Gestalt und Weise eines Monarchen aus, der an der Spitze eines Staatsganzen steht. Er ist Patriarch, und auf ihn gehäuft ist Alles, was im Staate auf Ehrfurcht Anspruch machen kann. Denn der Kaiser ist ebenso Chef der Religion. Dadurch ist die Religion wesentlich Staatsreligion, das Selbstbewußtseyn, das seine Welt, die Welt seines Daseyns, die Welt des objektiven Geistes als sein Wesen, als sein Abhängiges weiß. Wir kommen obenhin weiter unten auf die religiöse Seite des chinesischen Staates zurück, und müssen dahin verweisen. In einem ähnlichen Verhältnisse, wie zur Religion, steht er zur Wissenschaft, was auch an seinem Orte hervorgehoben wird.

Univ. Bibl. München

Die höchste Ehrfurcht muß dem Kaiser erwiesen werden. Durch sein Verhältniß ist er persönlich zu regieren genöthigt, muß selbst die Gesetze und Angelegenheiten des Reiches kennen und leiten, wenn auch die Tribunale die Geschäfte erleichtern. Trotz dem hat seine bloße Willkühr wenig Spielraum, denn Alles geschieht auf der Grundlage alter Reichsmaximen, und seine fortwährend wachende Aufsicht ist nicht minder nothwendig. Ließe der Kaiser einmal den Zügel fahren, so wären alle Bande gelöst. Die kaiserlichen Prinzen werden daher aufs Strengste erzogen, ihr Körper wird abgehärtet, und die Wissenschaften sind von früh auf ihre Beschäftigung. Unter der Aufsicht des Kaisers wird ihre Erziehung geleitet, und früh wird ihnen gepredigt, daß der Kaiser das Haupt des Reiches sey, und in Allem auch als der Erste und Beste erscheinen müsse. Jährlich werden die

Prinzen geprüft, und darüber eine weitläufige Deklaration an das ganze Reich erlaſſen, welches den ungemeinſten Antheil an dieſen Angelegenheiten nimmt. So iſt China dazu gekommen, die größten und beſten Regenten zu erhalten, auf welche der Ausdruck: ſalomoniſche Weisheit, anwendbar wäre. Denn auf Gerechtigkeit und Thätigkeit des Kaiſers beruht der ganze Zuſammenhalt des Staates, und die jetzige Mandſchudynaſtie hat ſich beſonders durch Geiſt und körperliche Geſchicklichkeit ausgezeichnet. Außer dem Kaiſer giebt es eigentlich keinen ausgezeichneten Stand, keinen Adel bei den Chineſen. Nur die Prinzen vom Hauſe und die Söhne der Miniſter haben einigen Vorrang, mehr durch ihre Stellung, als durch ihre Geburt. Sonſt gelten alle gleich, und nur diejenigen haben Antheil an der Verwaltung, die die Geſchicklichkeit dazu beſitzen. Die Würden werden ſo von den wiſſenſchaftlich Gebildetſten bekleidet. Daher iſt uns oft der chineſiſche Staat als ein Ideal aufgeſtellt worden, das uns ſogar zum Muſter dienen ſollte.

Das Weitere iſt zur Reichsverwaltung überzugehen. Von einer Verfaſſung kann hier nicht geſprochen werden, denn darunter wäre zu verſtehen, daß Individuen und Korporationen ſelbſtſtändige Rechte hätten, Theils in Beziehung auf ihre beſonderen Intereſſen, Theils in Beziehung auf den ganzen Staat. Dieſes Moment muß hier fehlen, und es kann nur von einer Reichsverwaltung die Rede ſeyn. In China iſt das Reich der abſoluten Gleichheit, und alle Unterſchiede, die beſtehen, ſind nur vermittelſt der Reichsverwaltung möglich und durch die Würdigkeit, die ſich jeder in dieſer Verwaltung giebt, eine hohe Stufe zu erreichen. Weil in China Gleichheit aber keine Freiheit herrſcht, iſt der Despotismus die nothwendige gegebene Regierungsweiſe. Bei uns ſind die Menſchen nur vor dem Geſetz und in der Beziehung gleich, daß ſie Eigenthum haben; außerdem haben ſie noch viele Intereſſen und viele Beſonderheiten, die garantirt ſeyn müſſen, wenn Freiheit für uns vorhanden ſeyn

soll. Im chinesischen Reiche sind aber diese besonderen Interessen nicht für sich berechtigt, und die Regierung geht lediglich vom Kaiser aus, der sie als eine Hierarchie von Beamten oder Mandarinen bethätigt. Von diesen giebt es zweierlei Arten, gelehrte und Kriegsmandarinen, welche letztere unsere Offiziere sind. Die gelehrten Mandarinen sind die höhern, denn der Civilstand überragt in China den Militairstand. Die Beamten werden auf den Schulen gebildet; es giebt Elementarschulen für die Erlangung von Elementarkenntnissen eingerichtet. Anstalten für die höhere Bildung, wie bei uns die Universitäten, sind wohl nicht vorhanden. Die, welche zu hohen Staatsämtern gelangen wollen, müssen mehrere Prüfungen bestehen, in der Regel drei, bei denen zum Theil der Kaiser selbst gegenwärtig ist. Zum dritten Examen kann nur zugelassen werden, wer das erste und zweite gut bestanden hat, und die Belohnung, wenn man durch dasselbe glücklich gekommen wäre, ist die sofortige Zulassung in das höchste Reichskollegium. Die Wissenschaften, deren Kenntniß besonders verlangt wird, sind die Reichsgeschichte, die Rechtswissenschaft, und die Kenntniß der Sitten und Gebräuche, sowie die Organisation und Administration. Außerdem sollen die Mandarine das Talent der Dichtkunst in äußerster Feinheit besitzen. Man kann dieß besonders aus dem von Abel Remüsat übersetzten Romane, die beiden Cousinen, ersehen; es wird hier ein junger Mensch vorgeführt, der seine Studien absolvirt hat, und sich nun anstrengt, um zu hohen Würden zu gelangen. Auch die Offiziere in der Armee müssen Kenntnisse besitzen; auch sie werden geprüft, aber die Civilbeamten stehen, wie schon gesagt worden ist, in weit höherem Ansehen. Bei den großen Festen erscheint der Kaiser mit einer Begleitung von zweitausend Doktoren, das heißt, Civilmandarinen, und ebensoviel Kriegsmandarinen. (Im ganzen chinesischen Staate sind nämlich gegen 15000 Civil- und 20000 Kriegsmandarine.) Die Mandarine, die noch keine Anstellung erhalten haben, gehören dennoch zum

Hofe, und bei den großen Feſten, im Frühjahr und im Herbſt, wo der Kaiſer ſelbſt die Furche zieht, müſſen ſie erſcheinen. Dieſe Beamten ſind in acht Klaſſen getheilt. Die erſten ſind die um den Kaiſer ſtehenden: dann folgen die Vicekönige und ſo weiter. Der Kaiſer regiert durch die Behörden, welche meiſt aus Mandarinen zuſammengeſetzt ſind. Das Reichskollegium iſt die oberſte Behörde: es beſteht aus den gelehrteſten und geiſtreichſten Männern. Daraus werden die Präſidenten der anderen Kollegia gewählt. Für die Aufſicht der Landſtraßen, der Flüſſe, der Meeresufer ſind Beamte angeſtellt: Alles iſt auf's Genaueſte angeordnet; beſonders wird auf die Flüſſe große Sorgfalt verwendet. Im Schu-king finden ſich viele Verordnungen der Kaiſer in dieſer Hinſicht, um das Land vor den Ueberſchwemmungen zu ſichern. Die Thore jeder Stadt ſind mit Wachen beſetzt, und die Straßen werden alle Nacht geſperrt. In den Regierungsangelegenheiten herrſcht die größte Oeffentlichkeit: die Beamten berichten an das Reichskollegium und dieſes legt dem Kaiſer die Sache vor, deſſen Entſcheidung alsdann in der Hofzeitung bekannt gemacht wird. Oft klagt ſich auch der Kaiſer ſelbſt wegen der Fehler an, die er begangen hat; wenn ſeine Prinzen ſchlecht im Examen beſtanden haben, ſo tadelt er ſie laut. In jedem Miniſterium, und in den verſchiedenen Theilen des Reichs iſt ein Cenſor Ko-tao, der an den Kaiſer über Alles Bericht erſtatten muß: dieſe Cenſoren werden nicht abgeſetzt, und ſind ſehr gefürchtet: ſie führen über Alles, was die Regierung betrifft, eine ſtrenge Aufſicht, und haben allein das Recht, dem Kaiſer Vorſtellungen zu machen. Die chineſiſche Geſchichte liefert viele Beiſpiele von dem Adel der Geſinnung und dem Muthe dieſer Ko-tao. So hatte ein Cenſor einem tyranniſchen Kaiſer Vorſtellungen gemacht, war aber hart zurückgewieſen worden. Er ließ ſich indeſſen nicht irre machen, ſondern verfügte ſich abermals zum Kaiſer, um ſeine Vorſtellungen zu erneuern. Seinen Tod aber vorausſehend, ließ er ſich

zugleich den Sarg mit hintragen, in dem er begraben seyn wollte. Von anderen Censoren wird erzählt, daß sie von den Henkersknechten ganz zerfleischt, unvermögend einen Laut hervorzubringen, noch mit Blut ihre Bemerkungen in den Sand schrieben. Die Ko-tao sind jedoch auch verantwortlich für Alles, was sie im Nothfall unterlassen haben. Wenn eine Hungersnoth, Krankheit, Verschwörung, religiöse Unruhe ausbricht, so haben die Ko-tao zu berichten, aber nicht auf weitere Befehle der Regierung zu warten, sondern sogleich thätig einzugreifen. Diese Censoren bilden unter sich selber ein Tribunal. Das Ganze dieser Verwaltung ist also mit einem Netz von Beamten überspannt, die immer dem höheren Kollegium Rechenschaft schuldig sind. Jeder Mandarin hat ohnehin die Pflicht, alle fünf Jahre seine begangenen Fehler anzuzeigen, und die Treue seiner Darstellung wird durch das kontrollirende Institut der Censoren verbürgt. Bei jedem groben unangegebenen Vergehen werden ohnehin die Mandarine mit ihrer Familie auf das Härteste bestraft.

Aus allem diesem erhellt, daß der Kaiser der Mittelpunkt ist, um den sich Alles dreht, und zu dem Alles zurückkehrt, und von dem Kaiser hängt somit das Wohl des Landes und des Volkes ab. In den europäischen Staaten kommt es, weil die Individualitäten der Regierten erstarkt sind, weniger auf die Individualität des Fürsten an. Bisweilen finden wir aber auch in China Kaiser, die zwar edel waren, aber nicht Charakterstärke genug, um zu regieren, besaßen. Bei der Revolution in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts war der letzte Kaiser der damals herrschenden Dynastie sehr sanftmüthig und edel, aber bei seinem milden Charakter erschlafften bald die Zügel der Regierung, und es entstanden nothwendiger Weise Empörungen. Die Aufrührer riefen die Mandschu in's Land. Der Kaiser selbst entleibte sich um den Feinden nicht in die Hände zu fallen, und mit seinem Blute schrieb er noch an dem Saum des Kleides seiner Tochter einige Worte, in welchen er sich über

das Unrecht ſeiner Unterthanen ſich beklagt. Ein Mandarin, der bei ihm war, begrub ihn, und brachte ſich dann auf ſeinem Grabe um. Daſſelbe thaten die Kaiſerin und ihr Gefolge; der letzte Prinz des kaiſerlichen Hauſes, welcher in einer entfernten Provinz belagert wurde, fiel in die Hände der Feinde und wurde hingerichtet. Alle noch um ihn ſeyenden Mandarine ſtarben einen freiwilligen Tod. Wenn nämlich die Beaufſichtigung von oben erſchlafft, ſo iſt kein Princip mehr vorhanden, das die Beamten zur Rechtſchaffenheit anhielte; es iſt nicht das eigene Gewiſſen, die eigene Ehre, die gebietet, ſondern das Moraliſche iſt nur im äußerlichen Gebot, und als ſolches wird es feſtgehalten und befolgt.

Gehen wir nun von der Reichsverwaltung zum *Rechtszuſtande* über, ſo ſind durch das Princip der patriarchaliſchen Regierung die Unterthanen für unmündig erklärt. Keine ſelbſtſtändigen Klaſſen oder Stände, wie in Indien, haben für ſich Intereſſen zu beſchützen, denn Alles wird von oberher geleitet und beaufſichtigt. Alle Verhältniſſe ſind durch rechtliche Normen feſt beſtimmt: die freie Empfindung, der moraliſche Standpunkt ſind dadurch gründlich getilgt; das bei uns Freie iſt dort ein äußerliches Gebot. Wie die Familienglieder in ihren Empfindungen zu einander zu ſtehen haben iſt förmlich durch Geſetze beſtimmt, und die Uebertretung zieht zum Theil ſchwere Strafen nach ſich. Das zweite hier zu berückſichtigende Moment iſt die Aeußerlichkeit, welche faſt Sklaverei wird. Jeder kann ſich und ſeine Kinder verkaufen, jeder Chineſe kauft ſeine Frau. Nur die erſte Frau iſt eine Freie, die Konkubinen dagegen ſind Sklavinnen, und können, wie die Kinder, wie jede andere Sache bei der Konfiskation in Beſchlag genommen werden. Ein drittes Moment iſt das, daß die Strafen meiſt körperliche Züchtigungen ſind. Bei uns wäre dieſes entehrend, aber nicht ſo in China, wo das Gefühl der Ehre noch nicht iſt. Thiere und Kinder werden bei uns durch Schläge gezogen, aber der Gebildete

will nicht bei uns für einen sinnlich Berührbaren gehalten werden, sondern hat andere Seiten der Empfindlichkeit, an welchen er gefaßt zu werden verlangt. Jeder Mandarin kann dagegen in China zwanzig Bambusschläge austheilen, und selbst die Höchsten und Vornehmsten, die Minister, Vicekönige, ja die Lieblinge des Kaisers selbst werden mit Bambusschlägen gezüchtigt. Hinterher ist der Kaiser ebensosehr wie früher ihr Freund, und sie selbst schienen davon gar nicht ergriffen zu seyn. Als die letzte englische Gesandtschaft in China zugelassen wurde, und, da Mißhelligkeiten entstanden, nach Hause von den Prinzen und ihrem Gefolge geführt wurde, so hieb der Ceremonienmeister, um sich Platz zu machen, ohne Weiteres auf alle Pagen und Vornehme mit Peitschenhieben ein. — Was die Imputation betrifft, so findet der Unterschied von Vorsatz bei der That, und kulposem oder zufälligem Geschehen nicht statt, denn der Zufall ist ebenso imputabel als der Vorsatz, und der Tod wird verhängt, wenn man die zufällige Ursache des Todes eines Menschen ist. Dieses Nichtunterscheiden des Zufälligen und Vorsätzlichen veranlaßt die meisten Zwistigkeiten zwischen Engländern und Chinesen, denn wenn die Engländer von Chinesen angegriffen werden, wenn ein Kriegsschiff, das sich angegriffen glaubt, sich vertheidigt und ein Chinese umkommt, so verlangen die Chinesen in der Regel, daß der schießende Engländer das Leben verlieren solle. Jeder, der mit dem Verbrecher auf irgend eine Weise zusammenhängt, wird, zumal bei Verbrechen gegen den Kaiser, mit ins Verderben gerissen: die ganze nähere Familie wird zu Tode gemartert, ja die Sache berührt auch den weiteren Zusammenhang. Die Drucker einer verwerflichen Schrift, wie die, welche sie lesen, unterliegen auf gleiche Weise der Rache des Gesetzes. Es ist eigenthümlich, welche Wendung aus solchem Verhältniß die Privatrachsucht nimmt. Von den Chinesen kann gesagt werden, daß sie gegen Beleidigungen höchst empfindlich und rachsüchtig seyen. Um seine Rache zu befriedigen kann man

der Beleidigte nicht ſeinen Gegner ermorden, weil ſonſt die ganze Familie des Verbrechers hingerichtet würde; er thut ſich alſo ſelbſt ein Leid an, um dadurch den Anderen ins Verderben zu ſtürzen. Man hat in vielen Städten die Brunnenöffnungen verengen müſſen, damit die Menſchen ſich nicht mehr darin erſäufen. Denn wenn Jemand ſich umgebracht hat, ſo befehlen die Geſetze, daß die ſtrengſte Unterſuchung angeſtellt werde, was die Urſache ſey. Alle Feinde des Selbſtmörders werden eingezogen und torquirt, und wird endlich der Beleidiger ausgemittelt, ſo wird er und ſeine ganze Familie hingerichtet. Der Chineſe tödtet ſich in ſolchem Falle lieber, wie ſeinen Gegner, da er doch ſterben muß, in dem erſten Falle aber noch die Ehre des Begräbniſſes hat, und die Hoffnung hegen darf, daß ſeine Familie das Vermögen des Gegners erhalten wird. Dieß iſt das fürchterliche Verhältniß bei der Imputation oder Nichtimputation, daß alle ſubjektive Freiheit und moraliſche Gegenwart bei einer Handlung negirt wird. In den moſaiſchen Geſetzen, wo auch dolus, culpa und casus noch nicht genau unterſchieden werden, iſt doch für den kulpoſen Todſchläger eine Freiſtatt eröffnet, in welche er ſich begeben könne. Ebenſo iſt in China zwiſchen der Bedeutung des höheren Ranges und dem niedrigen keine Abſtufung vorhanden. Ein Feldherr des Reiches, der ſich ſehr ausgezeichnet hatte, wurde beim Kaiſer verleumdet, und er bekam zur Strafe des Vergehens, deſſen man ihn beſchuldigte, das Amt aufzupaſſen, wer den Schnee in den Gaſſen nicht wegkehre. — Wir haben oben von dem Familienprincip und ſeiner äußerlichen Geſetzlichkeit gehandelt. Die Vergehen in dieſem Verhältniß werden nicht minder auf äußerliche Weiſe beſtraft. Die Söhne, die es gegen den Vater und die Mutter, die Frau, die es gegen den Mann, die jüngeren Brüder, die es gegen die älteren an Ehrerbietung fehlen laſſen, bekommen Stockprügel, und wenn ſich ein Sohn beſchweren wollte, daß ihm von ſeinem Vater, oder ein jüngerer Bruder, daß ihm von ſeinem älteren Unrecht widerfahren

sey, so erhält er hundert Bambusschläge, oder wird auf drei Jahre verbannt, wenn das Recht auf seiner Seite ist; hat er aber Unrecht, so wird er strangulirt. Würde ein Sohn die Hand gegen seinen Vater aufheben, so ist er dazu verurtheilt, daß ihm das Fleisch mit glühenden Zangen vom Leibe gerissen werde. Das Verhältniß zwischen Mann und Frau ist, wie alle anderen Familienverhältnisse, sehr hoch geachtet, und die Untreue wird hart gerügt. Eine ähnliche Rüge findet statt, wenn ein Chinese zu einer seiner Nebenfrauen mehr Zuneigung als zu seiner eigentlichen Hausfrau zeigt, und diese ihn darob verklagt. Bei den Rechtsverhältnissen muß auch noch die in China existirende Sklaverei erwähnt werden, da es interessant ist zu sehen, wie hier dieselbe eingeführt wurde, und welche Veränderungen im Eigenthumsrechte vorgegangen sind. Der Grund und Boden, worin das Hauptvermögen der Chinesen besteht, wurde erst spät als Staatseigenthum betrachtet. Seit dieser Zeit wurde es festgesetzt, daß der neunte Theil alles Güterertrags dem Kaiser zukomme. Später erhob sich auch die Leibeigenschaft, deren Einsetzung man dem Kaiser Schi-hoang-ti zugeschrieben hat, demselben, der im Jahre 213 v. Chr. Geb. die Mauer erbaute, der alle Schriften verbrennen ließ, welche die alten Rechte der Chinesen enthielten, der viele unabhängige Fürstenthümer des Reiches unter seine Botmäßigkeit brachte. Seine Kriege eben machten, daß die eroberten Länder Privateigenthum wurden, und deren Einwohner leibeigen. Doch ist nothwendig in China der Unterschied zwischen der Sklaverei und Freiheit nicht groß, da vor dem Kaiser Alle gleich, das heißt, Alle gleich degradirt sind. Indem keine Ehre vorhanden ist, und Keiner ein besonderes Recht vor dem Anderen hat, so wird das Bewußtseyn der Erniedrigung vorherrschend, das selbst leicht in ein Bewußtseyn der Verworfenheit übergeht. Mit dieser Verworfenheit hängt die große Immoralität der Chinesen zusammen; sie sind dafür bekannt, zu betrügen, wo sie nur irgend können: der Freund

betrügt den Freund, und keiner nimmt es dem Anderen übel, wenn etwa der Betrug nicht gelang, oder zu ſeiner Kenntniß kommt. Sie verfahren dabei auf eine liſtige und abgefeimte Weiſe, ſo daß ſich die Europäer im Verkehr mit ihnen gewaltig in Acht zu nehmen haben. Das Bewußtſeyn der moraliſchen Verworfenheit zeigt ſich auch darin, daß die Religion des Fo ſo ſehr verbreitet iſt, welche als das Höchſte und Abſolute, als Gott, das Nichts anſieht, und die Verachtung des Individui als die höchſte Vollendung aufſtellt. Bei dieſer Unſelbſtſtändigkeit der Individualität iſt es denn nothwendig, daß ein ungeheurer Aberglaube bei den Chineſen herrſchend ſey, der ſich ja auch ſelbſt da findet, wo man eine höhere Stufe der Freiheit errungen hat. Eine Anzahl Stäbchen wird in China in die Luft geworfen, und aus der Art, wie ſie fallen, das Schickſal vorherbeſtimmt. Bei jedem wichtigen Unternehmen werden die Wahrſager um Rath gefragt, und im Y-king ſind gewiſſe Linien angegeben, die die Grundformen und Grundkategorien bezeichnen, weshalb auch dieſes Buch das Buch der Schickſale genannt wird. Der Kombination von ſolchen Linien wird eine gewiſſe Bedeutung zugeſchrieben, und die Prophezeiung dieſer Grundlage entnommen.

Wir kommen nun zur Betrachtung der religiöſen Seite des chineſiſchen Staates. Der Kaiſer iſt, wie das Staatsoberhaupt, ſo auch Chef der Religion. Aber dadurch iſt hier die Religion weſentlich Staatsreligion. Von ihr muß man den Lamaismus unterſcheiden, indem dieſes Verhältniß nicht zum Staate ausgebildet iſt, ſondern die Religion als freies, geiſtiges, unintereſſirtes, abſolutes Bewußtſeyn enthält. Jene chineſiſche Religion kann daher das nicht ſeyn, was wir Religion nennen. Denn uns iſt dieſelbe die Innerlichkeit des Geiſtes in ſich, indem er ſich ſein Weſen und das Verhältniß zu demſelben vorſtellt. In dieſen Sphären iſt alſo der Menſch auch dem Staatsverhältniß entzogen, und vermag in die Innerlichkeit hinflüchtend ſich der

Gewalt weltlichen Regiments zu entwinden. Auf dieser Stufe aber steht die Religion in China nicht, denn der wahre Glaube ist erst da, wo die Individuen in sich selbst, für sich unabhängig von einer äußeren treibenden Gewalt sind. In China hat das Individuum keine Seite dieser Unabhängigkeit: es ist daher auch in der Religion abhängig, und zwar von Naturwesen, von welchen das Höchste der Himmel ist. Von diesen hängt Erndte, Jahreszeit, Gedeihen, Miswachs ab. Der Kaiser, als die Spitze, als die Macht, nähert sich allein dem Himmel, nicht die Individuen als solche. Er ist es, der an den vier Festen die Opfer darbringt, an der Spitze des Hofes für die Erndte dankt, und Segen für die Saaten herabfleht. Dieser Himmel nun könnte im Sinne unseres Gottes in der Bedeutung des Herrn der Natur genommen werden (wir sagen z. B. der Himmel behüte uns), aber so ist das Verhältniß in China noch nicht, denn hier ist das einzelne Selbstbewußtseyn, als substantielles, der Kaiser selbst die Macht. Der Himmel hat daher nur die Bedeutung der Natur. Die Jesuiten gaben zwar in China nach, den christlichen Gott Himmel, Thien, zu nennen, sie wurden aber deshalb beim Pabst von anderen christlichen Orden verklagt, und der Pabst sandte einen Kardinal hin, der dort starb; ein Bischof, der nachgeschickt wurde, verordnete: statt Himmel solle Herr des Himmels gesagt werden. Das Verhältniß zum Thien wird nun auch so vorgestellt, als bringe das Wohlverhalten der Individuen und des Kaisers den Segen, ihre Vergehungen aber Noth und alles Uebel herbei. Insofern liegt in der chinesischen Religion noch das Moment der Zauberei, als das Benehmen des Menschen das absolut Determinirende ist. Verhält sich der Kaiser gut, so kann es nicht anders als gut gehen: der Himmel muß Gutes geschehen lassen. Eine zweite Seite dieser Religion ist, daß wie im Kaiser die allgemeine Seite des Verhältnisses zum Himmel liegt, derselbe auch die besondere Beziehung ganz in seinen Händen hat. Dieß ist

die partikulare Wohlfahrt der Individuen und Provinzen. Dieſe haben Genien, welche dem Kaiſer unterworfen ſind, der nur die allgemeine Macht des Himmels verehrt, während die einzelnen Geiſter des Naturreichs ſeinen Geſetzen folgen. So wird er alſo auch zugleich der eigentliche Geſetzgeber für den Himmel. Die Genien ſind als Skulpturbilder eingeſetzt, und werden auf ihre Weiſe verehrt. Es ſind ſcheußliche Götzenbilder, die noch nicht Gegenſtand der Kunſt ſind, weil nichts Geiſtiges darin ſich darſtellt. Sie ſind daher nur erſchreckend furchtbar, negativ, und wachen, wie bei den Griechen die Flußgötter, die Nymphen und Dryaden, über die einzelnen Elemente und Naturgegenſtände. Jedes der fünf Elemente hat ſeinen Genius, und dieſer iſt durch eine beſondere Farbe unterſchieden. Auch die Herrſchaft der den Thron von China behauptenden Dynaſtie hängt von einem Genius ab, und zwar hat dieſer die gelbe Farbe. Aber nicht minder beſitzt jede Provinz und Stadt, jeder Berg und Fluß einen beſtimmten Genius. Alle dieſe Geiſter ſtehen unter dem Kaiſer, und in dem jährlich erſcheinenden Reichsadreßbuche ſind die Beamten, wie die Genien verzeichnet, denen dieſer Bach, dieſer Fluß u. ſ. w. anvertraut worden iſt. Geſchieht ein Unglück, ſo wird der Genius wie ein Mandarin abgeſetzt. Bei den Götzenbildern der Genien finden ſich eine Menge von Prieſtern und Klöſtern. Dieſe Bonzen leben unverheirathet, und werden in allen Nöthen von den Chineſen um Rath gefragt. Außerdem aber werden weder ſie, noch die Tempel ſehr geehrt. Die engliſche Geſandtſchaft des Lord Macartney wurde ſogar in die Tempel einquartiert, da man dieſelben wie Wirthshäuſer braucht. Ein Kaiſer hat viele Tauſende ſolcher Klöſter ſekulariſirt, die Bonzen ins bürgerliche Leben zurückzukehren genöthigt, und die Güter mit Abgaben belegt. Die Bonzen ſagen wahr und beſchwören. Deswegen iſt die Lage des Hauſes den Chineſen ſehr wichtig; nicht minder die Anlage des Begräbnißplatzes. Die Bonzen müſſen opfern helfen, die Genien anflehn, Unglück abzuwenden. Was

uns als zufällig gilt, als natürlicher Zusammenhang, das suchen die Chinesen durch Zauberei abzuleiten oder zu erreichen, und so spricht sich auch hier ihre Geistlosigkeit aus.

Wie an der Spitze der Religion, so steht auch der Kaiser an der Spitze der Wissenschaften. Er hat mehrere Tribunale, denen die Verbreitung derselben aufgetragen ist. So giebt es zum Beispiel ein Tribunal der Astronomie, worin, da die Chinesen wenig davon verstehen, christliche Geistliche früher aufgenommen waren. Das Hauptgeschäft dieses Tribunals ist die Abfassung des Kalenders, zu welcher Arbeit allein die Astronomie verwandt wird. Wenn ein Astronom die Tage falsch bestimmt hat, so muß er mit dem Tode dafür büßen. Ein eigenes Kollegium redigirt die Dekrete des Kaisers, damit sie im besten Style verfaßt seyen, und so ist dieses denn auch eine wichtige Staatssache. Dieselbe Vollkommenheit des Styls müssen die Mandarine bei Bekanntmachungen beobachten, und auch das wird gefordert, daß der Inhalt der Form entspreche. Eine der höchsten Staatsbehörden ist die Akademie der Wissenschaften. Die Mitglieder prüft der Kaiser selbst; sie wohnen im Palaste, sind Theils Sekretaire, Theils Reichsgeschichtsschreiber, Physiker, Geographen. Wird irgend ein Vorschlag zu einem neuen Gesetz gemacht, so muß die Akademie ihre Berichte einreichen. Sie muß die Geschichte der alten Einrichtungen einleitend geben, oder wenn die Sache mit dem Auslande in Verbindung steht, so wird eine Beschreibung dieser Länder erfordert. Zu den Werken, die hier verfaßt werden, macht der Kaiser selbst die Vorreden. Unter den letzten Kaisern hat sich besonders Kien-long durch wissenschaftliche Kenntnisse ausgezeichnet: er selbst hat viel geschrieben, sich aber bei weitem mehr noch durch die Herausgabe der Hauptwerke China's hervorgethan. An der Spitze der Kommission, welche die Druckfehler verbessern mußte, stand ein kaiserlicher Prinz, und wenn das Werk durch alle Hände ge-

gangen war, ſo kam es nochmals an den Kaiſer zurück, der jeden Fehler, der begangen wurde, hart beſtrafte.

Was nun die Wiſſenſchaften betrifft, die beſonders getrieben werden, ſo ſind ſie hier näher anzugeben. Die Geſchichte der Chineſen begreift nur die ganz beſtimmten Fakta in ſich, ohne alles Urtheil und Raiſonnement. Die Rechtswiſſenſchaft giebt ebenſo nur die beſtimmten Geſetze, und die Moral die beſtimmten Pflichten an, ohne daß es um eine innere Begründung derſelben zu thun wäre. Die Chineſen haben jedoch auch eine Philoſophie, deren Grundbeſtimmungen ſehr alt ſind, wie denn ſchon der Y-king, das Buch der Schickſale, von dem Entſtehen und Vergehen handelt. In dieſem Buche finden ſich die ganz abſtrakten Ideen der Einheit und Zweiheit, und ſomit ſcheint die Philoſophie der Chineſen von denſelben Grundgedanken, wie die pythagoräiſche Lehre, auszugehen. *). Das Princip iſt die Vernunft, Tao. Dieſe Allem zu Grunde liegende Vernunft, dieſe Weſenheit, die Alles bewirkt, und ihre Formen kennen zu lernen, gilt auch bei den Chineſen als die höchſte Wiſſenſchaft. Deſſenungeachtet hat ſie keinen Zuſammenhang mit den Disciplinen, die den Staat näher betreffen. Die Werke des Lao-tſe und namentlich ſein Werk Tao-te-king ſind berühmt. Confucius beſuchte im ſechſten Jahrhundert vor Chriſtus dieſen Philoſophen, um ihm ſeine Ehrerbietung zu bezeugen. Wenn es nun auch im Belieben der Chineſen ſteht, dieſe philoſophiſchen Werke zu ſtudiren, ſo giebt es doch dazu eine beſondere Sekte, die ſich Tao-ſſe nennt, oder Verehrer der Vernunft. Dieſe ſondern ſich von dem bürgerlichen Leben aus, und es miſcht ſich viel Schwärmeriſches und Myſtiſches in ihre Vorſtellungsweiſe. Sie glauben nämlich, wer die Vernunft kenne, der beſitze ein allgemeines Mittel, das ſchlechthin für mächtig angeſehen werden

*) S. Hegel's Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie I. S. 138 u. fg.

könne und eine übernatürliche Macht ertheile, so daß man dadurch fähig wäre, sich zum Himmel zu erheben, und niemals dem Tode unterliege (ungefähr wie man bei uns einmal von einer Universallebenstinktur sprach). Mit den Werken des Confucius sind wir nun auch näher bekannt geworden; ihm verdankt China die Redaktion der Kings; außerdem aber viele eigene Werke über Moral, die die Grundlage für die Lebensweise und das Betragen der Chinesen bilden. In dem Hauptwerke des Confucius, welches ins Englische übersetzt wurde, finden sich zwar richtige, moralische Aussprüche, aber es ist ein Herumreden, eine Reflexion und ein sich Herumwenden darin, welche sich nicht über das Gewöhnliche erheben. — Was die übrigen Wissenschaften anbelangt, so werden sie nicht als solche, sondern vielmehr als Kenntnisse zum Behufe von nützlichen Zwecken angesehen. Die Chinesen sind weit in der Mathematik, Physik und Astronomie zurück, so groß auch ihr Ruhm früher darin war. Ueberhaupt haben sie Vieles gekannt, als die Europäer es noch nicht entdeckt hatten, aber sie haben keine Anwendung davon zu machen verstanden. So z. B. den Magnet, so die Buchdruckerkunst, allein namentlich in Beziehung auf die letztere bleiben sie dabei stehen, die Buchstaben in hölzerne Tafeln zu graviren und dann abzudrucken: von den beweglichen Lettern wiss'n sie nichts. Auch das Pulver wollten sie früher wie die Europäer erfunden haben, aber die Jesuiten mußten ihnen die ersten Kanonen gießen. Was die Mathematik anbetrifft, so verstehen sie sehr wohl zu rechnen, aber die höhere Seite der Wissenschaft ist ihnen unbekannt. Auch als große Astronomen haben die Chinesen lange gegolten, aber La Place hat ihre Kenntnisse darin untersucht, und gefunden, daß sie einige alte Nachrichten und Notizen von Mond- und Sonnenfinsternissen besitzen, was freilich die Wissenschaft noch nicht konstituirt. Auch sind die Notizen so unbestimmt, daß sie eigentlich gar nicht als Kenntnisse gelten können. Im Schu-king sind nämlich in einem Zeitraum von 1500 Jahren zwei Son-

nenfinſterniſſe erwähnt, und der beſte Beweis, wie es mit der Wiſſenſchaft der Aſtronomie bei den Chineſen ſteht, iſt, daß ſchon ſeit mehreren hundert Jahren die Kalender dort von den Europäern gemacht werden. In früheren Zeiten, als noch chineſiſche Aſtronomen den Kalender verfaßten, kam es oft vor, daß falſche Angaben von Mond- und Sonnenfinſterniſſen gemacht wurden, und die Hinrichtung der Verfertiger nach ſich zogen. Die Fernröhre, welche die Chineſen von den Europäern zum Geſchenk erhielten, ſind zwar zum Schmucke aufgeſtellt, aber ſie wiſſen weiter keinen Gebrauch davon zu machen. Auch die Medicin wird von den Chineſen getrieben, aber als etwas bloß Empiriſches, woran ſich der größte Aberglaube knüpft. Ueberhaupt hat dieſes Volk eine ungemeine Geſchicklichkeit in der Nachahmung, welche nicht bloß im täglichen Leben, ſondern auch in der Kunſt ausgeübt wird. Das Schöne als Schönes darzuſtellen iſt ihm noch nicht gelungen, denn in der Malerei fehlt ihm die Perſpektive und der Schatten, und wenn es auch europäiſche Bilder wie Alles überhaupt gut kopirt, wenn auch ein chineſiſcher Maler genau weiß, wieviel Schuppen ein Karpfen hat, wieviel Einſchnitte in den Blättern ſind, wie die Geſtalt der verſchiedenen Bäume, und die Biegung ihrer Zweige beſchaffen iſt, ſo iſt doch das Erhabene, Ideale und Schöne nicht der Boden ſeiner Kunſt und Geſchicklichkeit. Die Chineſen ſind anderer Seits zu ſtolz, um etwas von den Europäern zu lernen, obgleich ſie oft deren Vorzüge anerkennen müſſen. So ließ ein Kaufmann in Canton ein europäiſches Schiff bauen, aber auf Befehl des Statthalters wurde es ſofort zerſtört. Die Europäer werden als Bettler behandelt, da ſie genöthigt wären ihre Heimath zu verlaſſen, und ſich ihren Unterhalt anderswo als im eigenen Lande zu ſuchen. Dagegen haben wohl auch die Europäer, eben weil ſie Geiſt haben, noch nicht vermocht, die äußerliche und vollkommen natürliche Geſchicklichkeit der Chineſen nachzuahmen. Denn die Firniſſung ihrer Lacke, die Bearbeitung ihrer Metalle, und

namentlich die Kunſt, dieſelben beim Gießen äußerſt dünn zu halten, die Bereitung der Porcellane nebſt vielem Anderen ſind noch unerreicht geblieben. — Die Sprache der Chineſen iſt die Hieroglyphenſchrift und die Zahl der unterſchiedenen Zeichen giebt man auf achtzigtauſend an. Beſonders zu Leibnitz Zeiten iſt man darauf aufmerkſam geworden, denn dieſer achtete die Hieroglyphenſchrift ſehr hoch und meinte, es würde ein großer Gewinn ſeyn, wenn man dieſelbe in Europa einführte. Dieſe Vorſtellung zeigt ſich jedoch als ſehr oberflächlich, denn eben die bei uns ſtattfindende Einfachheit, welche in einige zwanzig Töne die ganze Sprache legt, iſt etwas weit Höheres. Bei den Chineſen kommt es ſehr auf den Ton an, mit dem ein Wort ausgeſprochen wird, und es macht einen großen Unterſchied, ob ein Wort langſamer oder ſchneller, lauter oder leiſer geſprochen wird, wobei noch vielfache Modifikationen ſind. Manche Worte haben, je nachdem ſie ausgeſprochen werden, zehn bis zwölf verſchiedene Bedeutungen, denn der Accent entſcheidet allein, während es bei uns in Europa zum guten Sprechen gehört, keinen Accent hören zu laſſen. So will Dſchü, wenn es im hohen Tone geſprochen wird, Meiſter und Herr bedeuten, im tieferen Tone ein Schwein, kurz abgebrochen eine Küche, im ſtarken Tone eine Säule. Po heißt zugleich Glas, ſieden, brechen, ſpalten, ein altes Weib, Sklave, kluge Perſon, ein wenig.

Dieß iſt der Charakter des chineſiſchen Volks nach allen Seiten hin. Das Ausgezeichnete davon iſt, daß Alles, was zum Geiſt gehört, freie Sittlichkeit, Moralität, Gemüth, innere Religion, Wiſſenſchaft und eigentliche Kunſt entfernt iſt. Der Kaiſer ſpricht immer mit Majeſtät und väterlicher Güte und Zartheit zum Volke, das jedoch nur das ſchlechteſte Selbſtgefühl über ſich ſelber hat, und nur geboren zu ſeyn glaubt, den Wagen der Macht der kaiſerlichen Majeſtät zu ziehen. Die Laſt, die es zu Boden drückt, ſcheint ihm ſein nothwendiges Schickſal zu ſeyn, und es iſt ihm nicht ſchrecklich, ſich als Sklaven zu

verkaufen und das saure Brod der Knechtschaft zu essen. Der Selbstmord als Werk der Rache, die Aussetzung der Kinder, als gewöhnliche und tägliche Begebenheit, zeigt von der geringen Achtung, die man vor sich selbst, wie vor dem Menschen hat, und wenn kein Unterschied der Geburt vorhanden ist und jeder zur höchsten Würde gelangen kann, so ist eben diese Gleichheit nicht die durchgekämpfte Bedeutung des inneren Menschen, sondern das niedrige, noch nicht zu Unterschieden gelangte Selbstgefühl. Die christlichen Missionaire haben in China viele Menschen gerettet und aufgenommen, die erbarmungslos hätten hinsterben müssen, und in dem Reiche, wo der Mensch noch als solcher nicht hervortritt, den Menschen vindicirt.

Zweites Kapitel.

Die Religion des Fo oder Buddha und die Mongolen. *)

Als Integration des Geistes der Chinesen, oder vielmehr ihrer Geistlosigkeit, ist ein anderes Moment zu betrachten, das Theils in China selbst, in welchem es erst später aufgenommen

*) Anmerkung des Herausgebers. Es stellt sich durch neuere Forschungen über das Wesen des Buddhaismus und des Brahmanismus heraus, daß der erstere bedeutend jünger als der letztere ist, und erst aus Brahmanischen Anschauungen hervorging. (Vgl. P. F. Stuhr die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients. Berlin 1836. S. 137, 139, 164, 165.) Aber diese historische Thatsache ist dem Verfasser nicht unbekannt gewesen, wie aus den Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. S. 255 am Ende und S. 259 hervorgeht. Wenn er trotz dem die Religion des Fo und der Mongolen vor der Religion der Phantasie abhandelt, so liegt der Grund wohl darin, daß die Bewegungen der Zeit nicht gerade immer aufs Genaueste mit den Bewegungen des Gedankens zusammentreffen, und daß manche Thatsache, die chronologisch viel später ist, als Integration eines früheren Moments angesehen werden darf. Auf keinen Fall habe ich diesen Theil der Darstellung auslassen zu können geglaubt, obgleich er in der letzten Vorlesung über Philosophie der Geschichte, die im Wintersemester 18$\frac{3}{4}$ gehalten wurde, nicht mehr vorkommt.

wurde, Theils außerhalb fällt, und eigentlich das mongoliſche Princip genannt werden kann. Sein Zuſammenhang mit dem, was wir früher als chineſiſchen Geiſt bezeichnet haben, beſteht in Folgendem. Wie in China der ſubſtantielle Geiſt, ſtatt der Freiheit, das Verhältniß ſteter Abhängigkeit hat, und daher ſeine Grundlage eben geiſtlos bleibt, ſo iſt die Religion auch eine ſolche der Abhängigkeit, die zu Geiſtigem kein Verhältniß hat. Ihr fehlt das Moment der Freiheit, denn ihr Gegenſtand war das Naturprincip, der Himmel, die allgemeine Materie, und näher die Natureinzelnheiten als Genien, die nicht ſelbſtſtändig, ſondern vom Kaiſer geſetzt ſind. Die Wahrheit des Außerſichſeyns des Geiſtes wäre eben die ſubſtantielle geiſtige Einheit, die Erhebung über die Endlichkeit und über das Auseinanderſeyn des Verſtandes, die Rückkehr des Bewußtſeyns in das Innere, und das Erkennen des Geiſtigen als Geiſtigen. Dieſe Erhebung wäre ſomit das integrirende Moment und hätte ihre Nothwendigkeit darin, daß die chineſiſche Abhängigkeit ihre Wahrheit nicht in ſich ſelbſt hat. Dieſes Inſichſchlagen des Geiſtes kann nicht bei den Afrikanern eintreten, welche nur ſchlechtweg Zauberer ſind, wohl aber bei den Chineſen, wo dieſe Abhängigkeit auf dem Standpunkte ſich befindet ihre Geiſtloſigkeit zu empfinden. Die Erhebung der Geiſtloſigkeit zum Inneren geſchieht aber auf gedoppelte Weiſe, wovon die eine negativer, die andere affirmativer Art iſt.

Was die negative Erhebung anbetrifft, ſo iſt dieſe die Sammlung des Geiſtes zum Unendlichen, und muß zuerſt in religiöſen Beſtimmungen vorkommen. Es iſt der Glaube des Fo oder Fohi, auch Buddha, oder Gautama. Fo wird in geſchichtlicher Weiſe als Lehrer vorgeſtellt, und eine Hauptdoktrin iſt die der Metempſychoſe. Aber was uns hier näher angeht iſt das Grunddogma, daß das Nichts das Princip aller Dinge ſey, daß Alles aus dem Nichts hervorgegangen wäre und auch dahin zurückgehe. Die Unterſchiede ſind eben nur Modifikationen des

Hervorgehens. Verſuchte Jemand die verſchiedenen Geſtalten zu zerlegen, ſo würden ſie ihre Qualität verlieren, denn an ſich ſind alle Dinge ein und daſſelbe, untrennbar, und dieſe Subſtanz iſt das Nichts. Der Zuſammenhang der Metempſychoſe iſt hieraus zu erklären: weil Alles nur eine Aenderung der Form iſt. Die Unendlichkeit des Geiſtes in ſich, die unendliche konkrete Selbſtſtändigkeit iſt hiervon ganz entfernt. Das abſtrakte Nichts iſt eben das Jenſeits der Endlichkeit, was wir wohl auch das höchſte Weſen nennen. Dieſes wahre Princip, ſagt man, ſey in ewiger Ruhe und in ſich unveränderlich: ſein Weſen beſtehe eben darin, ohne Thätigkeit und Willen zu ſeyn. Denn das Nichts iſt das abſtrakt mit ſich Eine. Um glücklich zu ſeyn, muß der Menſch durch beſtändige Siege über ſich dieſem Princip ſich gleichzumachen ſuchen, und deswegen nichts thun, nichts wollen, nichts verlangen; es kann daher in dieſem glückſeligen Zuſtande weder vom Laſter noch von der Tugend die Rede ſeyn, denn die eigentliche Seligkeit iſt die Einheit mit dem Nichts. Je mehr der Menſch zur Beſtimmungsloſigkeit kommt, deſto mehr vervollkommt er ſich, und in der Vernichtung aller Thätigkeit, in der reinen Paſſivität iſt er eben dem Fo gleich. Die leere Einheit iſt nicht bloß das Zukünftige, das Jenſeits des Geiſtes, ſondern auch das Heutige, die Wahrheit, die für den Menſchen iſt, und in ihm zur Exiſtenz kommen ſoll. In Ceylon und im birmaniſchen Reiche, wo dieſer buddhiſtiſche Glaube wurzelt, herrſcht die Anſchauung, daß der Menſch durch Meditation dazu gelangen könne, der Krankheit, dem Alter, dem Tode nicht mehr unterworfen zu ſeyn.

Wenn dieſes aber die negative Weiſe der Erhebung des Geiſtes aus ſeiner Aeußerlichkeit zu ſich ſelbſt iſt, ſo geht die poſitive Art der Integration des chineſiſchen Princips zum Bewußtſeyn eines Affirmativen fort. Deswegen iſt die Form des Geiſtes hier weſentlich zu betrachten. Sprechen wir vom Geiſte als allgemeinen, ſo wiſſen wir, daß er für uns nur in der in-

nerlichen Vorſtellung iſt; daß es aber dahin komme, ihn nur in der Innerlichkeit des Denkens und Vorſtellens zu haben, iſt ſelbſt erſt in Folge eines weiteren Weges der Bildung geſchehen. Wo wir jetzt in der Geſchichte ſtehen, iſt die Form des Geiſtes noch die Unmittelbarkeit. Gott iſt in unmittelbarer Form, nicht in der Form des Gedankens gegenſtändlich. Dieſe unmittelbare Form iſt aber die menſchliche Geſtalt. Die Sonne, die Sterne ſind noch nicht der Geiſt, wohl aber der Menſch, welcher als affirmative Integration hier in der Geſtalt des Dalai-Lama auftritt. Der abſtrakte Verſtand wendet ſich gewöhnlich gegen ſolche Vorſtellung eines Gottmenſchen, deren Mangelhaftes das ſeyn ſoll, daß die Form des Geiſtes ein Unmittelbares, und zwar der Menſch, als dieſer, ſey. Mit der religiöſen Richtung iſt aber hier der Charakter eines ganzen Volkes verbunden. Die Mongolen, welche ſich durch ganz Mittelaſien bis nach Sibirien hin erſtrecken, wo ſie den Ruſſen unterworfen ſind, verehren den Lama, und mit dieſer Anbetung iſt ein einfacher politiſcher Zuſtand, ein patriarchaliſches Leben verbunden; denn ſie ſind eigentlich Nomaden, und nur zuweilen gähren ſie auf, kommen außer ſich und verurſachen Völkerausbrüche und Ueberſchwemmungen. Der Lama's giebt es überhaupt drei: der bekannteſte iſt der Dalai-Lama, welcher ſeinen Sitz in Hlaſſa im Reiche Tibet hat, der andere der Tiſchu-Lama, und der dritte reſidirt im ſüdlichen Sibirien. Dieſes ſind aber nur die Hauptlamen der einen Sekte, und neben ihr ſteht eine andere, welche ihre Prieſter in rothe Farbe kleidet, während ſie ſelber die gelbe trägt. Die gelben Kappenträger haben bei den Geiſtlichen das Cölibat eingeführt, während die rothfarbigen die Ehe der Prieſter erlaubten. Beſonders mit dem Tiſchu-Lama haben die Engländer eine Bekanntſchaft angeknüpft und uns Schilderungen von ihm entworfen.

Die Form überhaupt, in welcher das Geiſtige der lamaiſchen Entwickelung des Buddhaismus ſteht, iſt die eines gegenwärtigen

Menſchen, während es im urſprünglichen Buddhaismus ein verſtorbener iſt. Gemeinſchaftlich haben beide das Verhältniß zu einem Menſchen überhaupt. Daß nun ein Menſch als Gott verehrt wird, namentlich ein lebendiger, hat in ſich etwas Widerſtreitendes und Empörendes, man muß aber dabei näher Folgendes vor Augen haben. Es liegt im Begriffe des Geiſtes ein Allgemeines in ſich ſelbſt zu ſeyn. Dieſe Beſtimmung muß hervorgehoben werden, und in der Anſchauung der Völker ſich zeigen, daß dieſe Allgemeinheit ihnen vorſchwebt. Nicht eben die Einzelnheit des Subjekts iſt das Verehrte, ſondern das Allgemeine in ihm, welches bei den Tibetanern, Indiern, und den Aſiaten überhaupt, als das Alles Durchwandernde betrachtet wird. Dieſe ſubſtantielle Einheit des Geiſtes kommt im Lama zur Anſchauung, welcher nichts als die Geſtalt iſt, in der ſich der Geiſt manifeſtirt, und dieſe Geiſtigkeit nicht als ſein beſonderes Eigenthum hat, ſondern nur als theilnehmend an derſelben gedacht wird, um ſie für die Anderen zur Darſtellung zu bringen, auf daß dieſe die Anſchauung der Geiſtigkeit erhalten und zur Frömmigkeit und Seligkeit geführt werden. Die Individualität als ſolche, die ausſchließende Einzelnheit iſt hier alſo überhaupt gegen jene Subſtantialität untergeordnet. Das Zweite, was in dieſer Vorſtellung weſentlich hervortritt, iſt die Unterſcheidung von der Natur. Der chineſiſche Kaiſer war die Macht über die Naturkräfte, die er beherrſcht, während hier gerade die geiſtige Macht unterſchieden von der Naturmacht iſt. Den Lamadienern fällt nicht ein vom Lama zu verlangen, daß er ſich als Herr der Natur beweiſe, zaubere und Wunder thue, denn von dem, was ſie Gott nennen, wollen ſie nur geiſtiges Thun, das Spenden geiſtiger Wohlthaten. Buddha heißt z. B. der Heiland der Seelen, das Meer der Tugend, der große Lehrer. Die den Tſchu-Lama kannten, ſchildern ihn nach dieſer Seite als den vortrefflichſten, ruhigſten und der Meditation ergebenſten Mann. So ſehen ihn auch die Lamadiener an. Sie finden in

ihm einen Mann, der beſtändig mit der Religion beſchäftigt iſt, und der, wenn er ſeine Aufmerkſamkeit auf das Menſchliche wendet, nur dazu da iſt, Troſt und Erhebung zu verbreiten, und durch die Ausübung zu Barmherzigkeit und Verzeihung aufzufordern. Dieſe Lamen führen ein durchaus abgeſchnittenes und iſolirtes Leben, und haben faſt mehr weibliche als männliche Bildung. Früh, aus den Armen der Eltern geriſſen, iſt der Lama in der Regel ein wohlgebildetes und ſchönes Kind. In vollkommener Stille und Einſamkeit, in einer Art von Gefängniß wird er erzogen: er wird wohlgenährt, bleibt ohne Bewegung und Kinderſpiel, und ſo iſt es kein Wunder, daß die ſtille empfangende weibliche Richtung in ihm vorherrſchend iſt. Die großen Lamas haben unter ſich, als Vorſteher der großen Genoſſenſchaften, die niederen Lamas. Jeder Vater, der in Tibet vier Söhne hat, muß einen dem Kloſterleben widmen. Die Mongolen, die hauptſächlich vom Lamaismus, dieſer Modifikation des Buddhaismus ergriffen ſind, haben großen Reſpekt vor allem Lebendigen. Sie leben vornehmlich von Vegetabilien und ſcheuen ſich vor der Tödtung des Thieriſchen, ſogar einer Laus. Dieſer Dienſt der Lamas hat das Schamanenthum verdrängt, das heißt, die Religion der Zauberei. Denn die ſchamaniſchen Prieſter betäuben ſich durch Getränke und Tanz, zaubern in Folge dieſer Betäubung, fallen erſchöpft nieder und ſprechen Worte aus, die für Orakel gelten. Seitdem der Buddhaismus und Lamaismus an die Stelle der ſchamaniſchen Religion getreten iſt, iſt das Leben der Mongolen einfach, ſubſtantiell und patriarchaliſch geweſen, und wo ſie in die Geſchichte eingreifen, da haben ſie nur hiſtoriſch elementariſche Anſtöße verurſacht. Daher iſt auch von der politiſchen Staatsführung der Lamen wenig zu ſagen. Ein Vezier führt die weltliche Herrſchaft und berichtet Alles an den Lama: die Regierung iſt einfach und milde, und die Verehrung, welche die Mongolen dem Lama darbringen, äußert ſich hauptſächlich darin, daß ſie ihn in politiſchen Angelegenheiten um Rath fragen.

Zweiter Abſchnitt.

Indien.

Indien, wie China, iſt ebenſo eine frühe, wie eine noch gegenwärtige Geſtalt, die ſtatariſch und feſt geblieben iſt, aber in der vollſtändigſten Ausbildung nach Innen ſich vollendet hat. Es iſt immer das Land der Sehnſucht geweſen, und erſcheint uns noch als ein Wunderreich, als eine verzauberte Welt, und zwar im Gegenſatz zum chineſiſchen Staate, der voll des proſaiſchſten Verſtandes in allen ſeinen Einrichtungen iſt. Es iſt Indien das Land der Phantaſie und Empfindung. Seine Schönheit iſt mit jener zarten einer Frau zu vergleichen, deren Wangen mit einer feinen Röthe, gleichſam einem geiſtigen Anhauch von Innen heraus überzogen ſind, und deren Geſichtszüge wie die Haltung des Mundes weich und angenehmt bleiben. Dieſe eigenthümliche Schönheit, welche ſich bei Frauen einen Tag nach ihrer Niederkunft zeigt, wenn aus ihnen die Freude, ein Kind geboren zu haben, hervorleuchtet, oder im Somnambulismus, wenn ſie in Gefühlen einer andern Welt, als in der ihres Daſeyns ſchweigen, dieſer ſchöne Ausdruck, welchen Schoreel ſeinem berühmten Gemälde, der ſterbenden Maria, verliehen hat, deren Geiſt ſich ſchon zu den ſeligen Räumen emporhebt, und noch einmal ihr ſterbendes Antlitz gleichſam zum Abſchiedskuſſe beugt, iſt der eigentliche Typus, den wir in Indien erblicken. Es iſt allerdings das Reich der Träume und der weichen Empfindung, jener molluskenartigen, die uns gar ſehr beſtechen kann. Würden wir aber dieſes Blumenleben näher ins Auge faſſen, und mit dem Begriff der Würdigkeit des Menſchen und der Freiheit daran treten, ſo dürften wir, je mehr uns der erſte Anblick beſtochen hat, deſto ſtärkere Verwerflichkeit nach allen Seiten finden.

Indien hat äußerlich weltgeſchichtliche Beziehungen nach mancherlei Seiten hin. Man hat in neueren Zeiten die Entdeckung gemacht, daß die Sanskritſprache allen weiteren Entwickelungen europäiſcher Sprachen zu Grunde liege, zum Beiſpiel dem Griechiſchen, Lateiniſchen, Deutſchen. Indien iſt ferner der Ausgangspunkt für die ganze weſtliche Welt, aber dieſe äußere weltgeſchichtliche Beziehung iſt mehr nur ein natürliches Auseinanderlaufen der Völker von hier aus. Wenn auch in Indien die Elemente künftiger Entwickelungen zu finden wären, und, wenn wir auch Spuren hätten, daß ſie nach Weſten herübergekommen ſind, ſo iſt dieſe Ueberſiedelung doch ſo abſtrakt, daß das, was für uns bei ſpäteren Völkern Intereſſe haben kann, nicht mehr das iſt, was ſie von Indien übernahmen, ſondern vielmehr ein Konkretes, das ſie ſich ſelbſt gebildet haben, und wobei ſie am Beſten thaten, die indiſchen Elemente zu vergeſſen. Das ſich Verlieren des Indiſchen iſt vorgeſchichtlich, denn Geſchichte iſt nur das, was in der Entwickelung des Geiſtes eine weſentliche Epoche ausmacht. Nun iſt aber Indien nie vorgeſchritten, ſondern bilder nur ſeiner Größe und ſeines Reichthums wegen geſucht worden. Und ſowie ſummarer Weiſe Nordindien ein Ausgangspunkt natürlicher Verbreitung iſt, ſo iſt Indien überhaupt ein geſuchtes Land ein weſentliches Moment der ganzen Geſchichte. Die Diamanten und Gewänder, die Wohlgerüche, das Kokosöl und die Elephanten haben von jeher gereizt, und dieſe Vorſtellung iſt häufig von dem Glauben an die indiſche Weisheit durchwirkt worden. Von Indien aus iſt nie eine Eroberung ausgegangen, ſondern es iſt ſtets immer erobert worden. Von Alexander dem Großen ab bis in die neueſten Zeiten hat ſich dieſe Sehnſucht nach Indien hin immer wieder auf das Stärkſte bewährt. Nur Alexander gelang es, zu Lande nach Indien vorzudringen, aber er hat es auch nur berührt und nicht betreten. In den direkten Zuſammenhang mit dieſem Wunderlande zu ſetzen, iſt den Europäern nur dadurch gelungen, daß ſie hinten herum gekom-

men ſind, und zwar auf dem Meere, das, wie geſagt, überhaupt das Verbindende iſt. Die Engländer, oder vielmehr die oſtindiſche Kompagnie ſind Herren des Landes, denn es iſt das nothwendige Schickſal der aſiatiſchen Reiche, den Europäern unterworfen zu ſeyn, und China wird auch einmal dieſem Schickſale ſich fügen müſſen. Die Anzahl der Einwohner iſt zwiſchen 120 und 140 Millionen, wovon 80 bis 90 Millionen den Engländern direkt unterworfen ſind. Die übrigen Fürſten haben an ihren Höfen engliſche Agenten, und engliſche Truppen befinden ſich in ihrem Sold. Seitdem das Land der Maratten von den Engländern bezwungen worden iſt, iſt nichts mehr ſelbſtſtändig gegen ihre Macht, die ſchon im birmaniſchen Reiche Fuß gefaßt und den Buramputr, der Indien im Oſten begrenzt, überſchritten hat. Das eigentliche Indien iſt das Land diesſeits des Ganges, welches die Engländer in zwei große Theile zerlegen: in Dekan, die große Halbinſel, die öſtlich den Meerbuſen von Bengalen und weſtlich das indiſche Meer hat, und in Hindoſtan, das vom Gangesthal gebildet wird und ſich gegen Perſien hinzieht. Gegen Nordoſten wird Hindoſtan vom Himálaya begrenzt, welches von den Europäern als das höchſte Gebirge der Erde anerkannt worden iſt, denn ſeine Gipfel liegen 26000 Fuß über der Meeresfläche. Jenſeits dieſer Berge fällt das Land wieder ab; die Herrſchaft der Chineſen erſtreckt ſich bis dahin, und als die Engländer zu dem Dalai-Lama in Hlaſſa wollten, wurden ſie von den Chineſen aufgehalten. Gegen Weſten in Indien fließt der Indus, in dem ſich die fünf Flüſſe vereinigen, die das Pentjáb genannt werden, und bis zu welchen Alexander der Große vorgedrungen iſt. Die Herrſchaft der Engländer dehnt ſich nicht bis an den Indus aus; es hält ſich dort die Sekte der Seiks auf, deren Verfaſſung durchaus demokratiſch iſt, und die ſich ſowohl von der indiſchen als von der muhamedaniſchen Religion losgeriſſen haben, und die Mitte zwiſchen beiden halten, indem ſie nur ein höchſtes Weſen anerkennen. Sie ſind

ein mächtiges Volk und haben sich Kabul und Kaschmir unterworfen. Außer diesen wohnen den Indus entlang echt indische Stämme aus der Kaste der Krieger. Zwischen dem Indus und seinem Zwillingsbruder, dem Ganges, sind große Ebenen, und der Ganges bildet wieder große Reiche um sich her, in welchen die Wissenschaften sich bis auf einen so hohen Grad ausgezeichnet haben, daß die Länder um den Ganges noch in höherem Rufe stehen, als die um den Indus. Besonders blühend ist das Reich der Bengalen, in welches die Engländer auch erst vor wenigen Jahren eindrangen. Der Nerbuda macht die Grenzscheide zwischen Dekan und Hindostan, aber die Halbinsel bietet noch eine weit größere Mannigfaltigkeit dar, und die andern Flüsse haben fast eine ebenso große Heiligkeit als der Indus und der Ganges, der ein ganz allgemeiner Name für alle Flüsse in Indien geworden ist, oder der Fluß κατ' ἐξοχήν. Wir nennen die Bewohner des großen Landes, das wir jetzt zu betrachten haben, vom Flusse Indus her Inder (die Engländer heißen sie Hindu). Sie selbst haben dem Ganzen nie einen Namen gegeben, denn es ist nie ein Reich gewesen, und doch betrachten wir es als solches.

Was nun das politische und religiöse Leben betrifft, so ist das Nächste, was hier zu betrachten wäre, der Fortschritt gegen das chinesische Princip gehalten. In China war die Gleichheit aller Individuen vorherrschend, und deshalb das Regiment im Mittelpunkte, so daß das Besondere zu keiner Selbstständigkeit und subjektiven Freiheit gelangte. Der nächste Fortgang dieser Einheit ist, daß der Unterschied sich hervorthut und in seiner Besonderheit selbstständig gegen die Alles beherrschende Einheit wird. Zu einem organischen Leben gehört einer Seits die eine Seele, und das Ausgebreitetseyn in die Unterschiede, welche sich gliedern und in ihrer Partikularität zu einem ganzen System sich ausbilden, so aber, daß ihre Thätigkeit die eine Seele rekonstruire. Diese Freiheit der Besonderung, diese Selbstständigkeit

der Unterſchiede fehlt in China, denn der Mangel iſt eben, daß die Verſchiedenheiten nicht zu ſich ſelbſt gelangen können. Hier iſt der Fortſchritt von Indien, denn aus der Einheit des Despoten bilden ſich jetzt ſelbſtſtändige Glieder. Doch dieſe Unterſchiede fallen in die Natur zurück; ſtatt im organiſchen Leben der Seele das Eine zu bethätigen, und aus ihr frei daſſelbe hervorzubringen, verſteinern und erſtarren ſie, und verdammen durch ihre Feſtigkeit das indiſche Volk zur entwürdigendſten Knechtſchaft des Geiſtes. Dieſe Unterſchiede ſind die Kaſten. In jedem unſerer Staaten ſind Unterſchiede, die hervortreten müſſen: Individuen gelangen zur ſubjektiven Freiheit, und ſetzen das, was in ihnen liegt. In Indien iſt aber von Freiheit und innerer Sittlichkeit noch nicht die Rede, denn die erſten Unterſchiede, die ſich hervorthun, ſind nur die der Beſchäftigungen, die Stände. Auch dieſe bilden in jedem Staate beſondere Kreiſe, welche in ihrer Bethätigung ſich ſo verſammeln, daß die Individuen darin ihre beſondere Freiheit erhalten, doch in Indien kommt es hier nur zum Unterſchied der Maſſen, welcher aber das ganze politiſche Leben und das religiöſe Bewußtſeyn ergreift. Wir gehen von China nach Indien, von dem einen Extrem der ſubſtantiellen Allgemeinheit zum anderen Extreme der Einzelnheit der Atome, die Perſonen ſind, über; aber das Eine iſt ſo wenig wie das Andere die organiſche Freiheit. Das Leben iſt der Proceß der verſchiedenen Funktionen der Theile des Körpers: ſo iſt auch die Tiefe des Geiſtes das Reſultat des unendlichen Gegenſatzes und Unterſchiedes; aber wie das untere animaliſche Leben z. B. bei den Polypen ſo gegliedert iſt, daß ſie nur eine einfache thieriſche Gallerte ſind, die kaum einen Anfang der Empfindung hat, ſo ſind die Staatsunterſchiede in Indien auf der gleichen urſprünglichen Stufe der Subſtantialität. Wenn wir nach dem Begriffe des Staates fragen, ſo iſt das erſte weſentliche Geſchäft dasjenige, deſſen Zweck das ganz Allgemeine wäre, deſſen ſich der Menſch zunächſt in der Religion bewußt wird.

Gott, das Göttliche iſt das ſchlechthin Allgemeine. Der erſte Stand wird daher der objektiv Göttliche ſelbſt ſeyn, wodurch dieſes nämlich hervorgebracht und bethätigt wird, der Stand der Brahmanen. Das zweite Moment, oder der zweite Stand, wird die ſubjektive Kraft und Tapferkeit darſtellen. Die Kraft muß ſich nämlich geltend machen, damit das Ganze beſtehen könne und gegen andre Ganze oder Staaten zuſammengehalten werde. Dieſer Stand iſt der der Krieger und Regenten, Kſchatriya, obgleich auch oft Brahmanen zur Regierung gelangen. Das dritte Geſchäft hat zum Zweck die Beſonderheit des Lebens, die Subſiſtenz, und begreift in ſich Gewerbe und Handel, die Klaſſe der Waiſyas. Das vierte Moment endlich iſt der Stand des Dienens, der des Mittels, deſſen Geſchäft iſt, für Andre um einen Lohn zu kurzer Subſiſtenz zu arbeiten, der Stand der Sudras. Gegen ſolche Stände regt ſich namentlich in neuerer Zeit der Gedanke, daß man den Staat lediglich von der rechtlichen Seite betrachtet, und daraus folgert: es müſſe kein Unterſchied der Stände ſtattfinden. Vor dem Geſetz gelten allerdings alle Individuen gleich, aber Gleichheit im Staatsleben iſt etwas völlig Unmögliches; denn es tritt zu jeder Zeit der individuelle Unterſchied des Geſchlechts und Alters ein, und ſelbſt wenn man ſagt: alle Bürger ſollen gleichen Antheil an der Regierung haben, ſo übergeht man ſofort die Weiber und Kinder, welche ausgeſchloſſen bleiben. Der Unterſchied von Armuth und Reichthum, der Einfluß von Geſchicklichkeit und Talent iſt eben ſo wenig abzuweiſen, und widerlegt von Hauſe aus jene abſtrakten Behauptungen. Wenn wir aber aus dieſem Princip heraus die Verſchiedenheit der Beſchäftigungen und der damit beauftragten Stände uns gefallen laſſen, ſo ſtoßen wir hier in Indien gegen die Eigenthümlichkeit, daß das Individuum weſentlich durch Geburt einem Stande angehört und daran gebunden bleibt. Dadurch fällt eben hier die konkrete Lebendigkeit, die wir entſtehen ſehen, in den Tod zurück, und die Feſſel hemmt

das Leben, das eben hervorbrechen möchte. Was die Geburt geſchieden hat, ſoll die Willkühr nicht wieder an einander bringen: deswegen ſollen ſich die Kaſten urſprünglich nicht mit einander vermiſchen und verheirathen. Doch zählt Arrian (Ind. 11.) ſchon ſieben Kaſten, und in neueren Zeiten hat man über dreißig herausgebracht, die dennoch alſo durch die Verbindung der verſchiedenen Stände entſtanden ſind. Die Vielweiberei muß nothwendig dazu führen. Einem Brahmanen werden z. B. drei Weiber aus den drei anderen Kaſten geſtattet, wenn er nur eine Frau zuvörderſt aus ſeiner eigenen nahm. Die Kinder, die aus ſolcher Vermiſchung der Kaſten hervorgingen, gehörten urſprünglich keiner an, aber ein König ſuchte ein Mittel, um dieſe Kaſtenloſen einzurangiren, und fand ein ſolches, welches zugleich der Anfang der Künſte und Manufakturen ward. Die Kinder wurden nämlich zu beſtimmten Gewerben zugelaſſen: eine Abtheilung ward Weber, eine andre arbeitete in Eiſen, und ſo traten aus den verſchiedenen Beſchäftigungen verſchiedene Stände hervor. Die vornehmſte dieſer Miſchlingskaſten iſt die, welche aus der Verbindung eines Brahmanen mit einer Frau aus der Kriegerkaſte entſteht; die niedrigſte iſt die der Chandâlas, welche gewöhnlich den Parias faſt gleich geſtellt werden, und Leichname wegſchleppen, Verbrecher hinrichten, überhaupt alles Unreine beſorgen müſſen. Dieſe Kaſte iſt ausgeſchloſſen und verhaßt, muß abgeſchieden wohnen und fern von der Gemeinſchaft mit Anderen. Einem Höheren müſſen die Parias aus dem Wege gehen, und jedem Brahmanen iſt es erlaubt, den nicht ſich Entfernenden niederzuſtoßen. Trinkt ein Paria aus einem Teich, ſo iſt er verunreinigt und muß von Neuem eine Weihe empfangen.

Das Verhältniß dieſer Kaſten iſt es, was wir zunächſt zu betrachten haben. Fragen wir nach ihrer Entſtehung, ſo muß dieſe, wie ſie der Mythos erzählt, mitgetheilt werden. Dieſer nämlich ſagt, die Brahmanenkaſte ſey aus dem Munde des Brahma, die Kriegerkaſte aus ſeinen Armen, die Gewerbtreibenden aus

seiner Hüfte, die Dienenden aus seinem Fuße entsprungen. Manche Historiker haben die Hypothese aufgestellt, die Brahmanen hätten ein eigenes Priestervolk ausgemacht, und diese Erdichtung kommt vornehmlich von den Brahmanen selbst her. Ein Volk von reinen Priestern ist sicherlich die größte Absurdität, denn a priori erkennen wir, daß ein Unterschied von Ständen zwar innerhalb eines Volkes stattfinden kann, aber es ist wesentlich, daß ein Stand den andern voraussetzt, und daß die Entstehung der Kasten überhaupt erst Resultat des Zusammenlebens sey. Stände können sich nicht äußerlich zusammenfinden, sondern nur aus dem Innern heraus gliedern; sie kommen von Innen heraus, aber nicht von Außen herein. Dadurch, daß jeder der Geburt nach einer besonderen Kaste angehört, ist es klar, daß sie nur in einem schon organisirten Staate haben gemacht werden können. Wie im platonischen Staate die Vorsteher und Wächter die Individuen den Ständen zutheilen, so übernimmt hier die Natur dieses Geschäft. Sie ist der Vorsteher in Indien. Dieser Umstand brauchte noch nicht zu dem Grade der Entwürdigung zu führen, den wir hier erblicken, wenn die Unterschiede lediglich auf die Beschäftigung mit Irdischem, auf Gestaltungen des objektiven Geistes beschränkt wären. Im Feudalwesen des Mittelalters waren die Individuen auch an einen bestimmten Stand geknüpft, aber allen stand die Freiheit zu, in den geistlichen überzugehen. Dieß ist der hohe Unterschied, daß die Religion für Alle ein Gleiches ist, und daß, wenn auch der Sohn des Handwerkers Handwerker, der Sohn des Landmanns Landmann wird, und die freie Wahl oft von manchen zwingenden Umständen abhängt, das religiöse Moment zu Allen in demselben Verhältniß steht, und somit auch den religiösen Stand von herangebornen Mitgliedern befreit. Ein andrer Unterschied zwischen den Ständen der christlichen Welt und denen der indischen wäre nun freilich die sittliche Würdigkeit, welche bei uns in jedem Stande ist, und das ausmacht, was der Mensch in und

durch ſich ſelbſt haben ſoll. Die Oberen ſind darin den Unteren gleich, und indem die Religion die höhere Sphäre iſt, in der ſich Alle ſonnen, iſt die Gleichheit vor dem Geſetz, Recht der Perſon und des Eigenthums jedem Stande erworben. Dadurch daß in Indien aber, wie ſchon geſagt worden iſt, die Unterſchiede ſich nur auf die Objektivität des Geiſtes erſtrecken und ſo alle Verhältniſſe deſſelben erſchöpfen, iſt weder Sittlichkeit, noch Gerechtigkeit, noch Religioſität vorhanden.

Jede Kaſte hat ihre beſonderen Pflichten und Rechte; die Pflichten und Rechte ſind daher nicht die des Menſchen überhaupt, ſondern die einer beſtimmten Klaſſe. Wenn wir ſagen würden, Tapferkeit iſt eine Tugend, ſo ſagen die Indier dagegen: Tapferkeit iſt die Tugend der Kſchatriyas. Menſchlichkeit überhaupt, menſchliche Pflicht und menſchliches Gefühl iſt durchaus eine Pflicht der Kaſte der Brahmanen. Alles iſt in die Unterſchiede verſteinert, und über dieſer Verſteinerung herrſcht die Willkühr. Sittlichkeit und menſchliche Würde iſt nicht vorhanden, die böſen Leidenſchaften gehen darüber; der Geiſt wandert in die Welt des Traumes, und das Höchſte iſt die Vernichtung.

Um näher zu verſtehen, was Brahmanen ſind, und was ſie gelten, ſo müſſen wir uns weiter auf die Religion und ihre Vorſtellungen einlaſſen, auf die wir noch unten weiter zurückkommen, denn der Zuſtand der Rechte der Kaſten gegen einander iſt auch der in Anſehung des religiöſen Verhältniſſes. Brahmă (neutr.) iſt das Höchſte in der Religion, außerdem ſind aber noch Hauptgottheiten Brahmă (masc.), Wiſchnu, oder Kriſchna, in unendlich vielen Geſtalten, und Siwa; dieſe Dreiheit gehört zuſammen. Brahmă iſt das Oberſte, aber Wiſchnu oder Kriſchna, Siwa, ſowie Sonne, Luft u. ſ. w. ſind auch Brahm, d. i. ſubſtantielle Einheit. Dem Brahm ſelbſt werden keine Opfer gebracht, es wird nicht verehrt; aber zu allen andern Idolen wird gebetet. Brahm ſelbſt iſt die ſubſtantielle Einheit von Allem. Das religiöſe Verhältniß des Menſchen nun iſt, daß er ſich zum Brahm erhebe.

Fragt man einen Brahmanen, was ist das Brahm, so antwortet der erste: wenn ich mich in mich zurückziehe und alle äußeren Sinne verschließe, und in mir Óm spreche, so ist dieß das Brahm. Die abstrakte Einheit wird in dieser Abstraktion des Menschen zur Existenz gebracht. Eine Abstraktion kann Alles unverändert lassen, wie die Andacht, die momentan in jemandem hervorgerufen wird; der Inder erschafft sich aber erst in derselben, und das Höchste ist somit diese Erhebung. Die Brahmanen, die derselben fähig sind, werden zweimal gezeugte (Dwijás) genannt, die anderen Kasten können ebenfalls der Wiedergeburt theilhaftig werden, indem sie sich der Abstraktion widmen und von allen andern Lebensverhältnissen ausscheiden. Die Verachtung des Lebens und des lebendigen Menschen, das ist der Grundzug dieser Existenz. Die Braminen sind dafür geboren, die Nichtbraminen können sich dazu erheben, und ein großer Theil, man nennt sie Yogi, trachtet danach. Ein Engländer, der auf der Reise nach Tibet zum Dalai-Lama einem solchen Yogi begegnete, erzählt Folgendes: der Yogi befand sich schon auf der zweiten Stufe, um zu der Macht eines Brahmanen zu gelangen. Die erste Stufe hatte er durchgemacht, indem er sich zwölf Jahre fortwährend auf den Beinen gehalten, ohne sich je niederzusetzen oder zu liegen. Anfangs hatte er sich mit einem Strick an einen Baum festgebunden, bis er sich daran gewöhnt hatte, stehend zu schlafen. Die zweite Stufe machte er so durch, daß er zwölf Jahre beständig die Hände über dem Kopf zusammenfaltete, und schon waren ihm die Nägel fast in die Hände hineingewachsen. Die dritte Stufe wird nicht immer auf gleiche Weise vollbracht; gewöhnlich muß der Yogi einen Tag zwischen fünf Feuern zubringen, das heißt, zwischen vier Feuern nach allen Himmelsgegenden und der Sonne; dazu kommt dann das Schwenken über dem Feuer, welches drei und dreiviertel Stunden dauert. Engländer, welche diesem Akt einmal beiwohnten, erzählen, daß dem Individuum nach einer halben Stunde das Blut aus allen

Theilen des Körpers herausſtrömte; es wurde abgenommen und ſtarb gleich darauf. Hat aber einer auch dieſe Prüfung überſtanden, ſo wird er zuletzt noch lebendig begraben, das heißt, ſtehend in die Erde geſenkt und ganz zugeſchüttet; nach drei und dreiviertel Stunden wird er herausgezogen, und nun endlich hat er, wenn er noch lebt, die innere Macht des Brahmanen erlangt.

Die Gewalt und Hoheit derſelben wird, in Beziehung auf dieſe Prüfungen, beſonders in dem Gedichte Ramayana hervorgehoben: es wird dort nämlich als Epiſode die Geſchichte des Königs Wiswamitra, der den Rama begleitet, vorgetragen. Der König kommt zu einem Brahmanen und ſieht da eine Kuh, welche von den Indern beſonders hoch verehrt wird; er wünſcht ſie zu beſitzen, aber der Brahmane verweigert ſie. Nun will der König ſie mit Gewalt wegnehmen, aber die Kuh gewährt dem Brahmanen eine immer höhere Macht. Der König ſchickt Heere, Elephanten, doch der Brahmane hat ihm immer größere Heere entgegenzuſetzen. Endlich unterwirft ſich der König einer Prüfung zwölftauſend Jahre hindurch: den Göttern ſelbſt wird bange vor der Macht, die er nun erlangen würde, und ſie ſchicken ihm ein ſchönes Mädchen zu, das ihn verführt: doch Wiswamitra erwacht aus dem Taumel, beginnt ſeine Prüfung von Neuem, betet zu Brahma, der ihm ſagt, daß er ein heiliger Mann ſey, nie aber, daß er die Macht eines Brahmanen habe. Zuletzt nach vielen beſtandenen Prüfungen gelangt der König dennoch zum Brahmanenthum. Alſo nur durch ſolche Negation ſeiner Exiſtenz kommt man zur Macht eines Brahmanen; dieſe beſteht aber in dem dumpfen Bewußtſeyn, es zu einer vollkommenen Regungsloſigkeit, zur Vernichtung aller Empfindung und alles Wollens gebracht zu haben, ein Zuſtand, der auch bei den Buddhiſten als das Höchſte gilt. So feige und ſchwächlich die Inder ſonſt ſind, ſo wenig koſtet es ſie, ſich dem Höchſten, der Vernichtung aufzuopfern, und die Sitte zum Beiſpiel, daß die Weiber ſich nach dem Tode ihres Mannes verbrennen, hängt mit dieſer

Ansicht zusammen. Würde ein Weib sich dieser hergebrachten Ordnung widersetzen, so schiede man sie aus aller Gesellschaft aus und ließe sie in der Einsamkeit verkommen. Ein Engländer erzählt, daß er auch eine Frau sich verbrennen sah, weil sie ihr Kind verloren hatte; er that alles Mögliche, um sie von ihrem Vorsatze abzubringen; er wendete sich endlich an den dabeistehenden Mann, aber dieser zeigte sich vollkommen gleichgültig und meinte, er habe noch mehr Frauen zu Hause. So sieht man denn bisweilen zwanzig Weiber sich auf einmal in den Ganges stürzen, und auf dem Himálayagebirge fand ein Engländer drei Frauen, die die Quelle des Ganges aufsuchten, um ihrem Leben in diesem heiligen Flusse ein Ende zu machen. Beim Gottesdienst in dem berühmten Tempel des Jagannátha am bengalischen Meerbusen in Orissa, wo Millionen von Indern zusammenkommen, wird das Bild des Gottes Wischnu auf einem Wagen herumgefahren; gegen fünfhundert Menschen setzen denselben in Bewegung, und Viele schmeißen sich vor die Räder desselben hin und lassen sich zerquetschen. Der ganze Strand des Meeres ist schon mit Gebeinen von so Geopferten bedeckt. Auch der Kindermord ist in Indien sehr häufig. Die Mütter werfen ihre Kinder in den Ganges oder lassen sie an den Strahlen der Sonne verschmachten. Das Moralische, das in der Achtung eines Menschenlebens liegt, ist bei den Indiern nicht vorhanden. Solcher Lebensweisen, die auf die Vernichtung hingehen, giebt es nun noch unendliche Modifikationen. Dahin gehören z. B. die Gymnosophisten, wie sie die Griechen nannten. Nackte Fakirs laufen ohne irgend eine Beschäftigung gleich den katholischen Bettelmönchen herum, leben von den Gaben Anderer, und haben den Zweck, die Hoheit der Abstraktion zu erreichen, die vollkommene Verdumpfung des Bewußtseyns, von wo aus der Uebergang zum physischen Tode nicht mehr sehr groß ist.

Diese von Anderen erst mühsam zu erwerbende Hoheit besitzen nun die Brahmanen, wie schon gesagt worden ist, durch die

Geburt. Der Inder einer anderen Kaſte hat daher den Brahmanen als einen Gott zu verehren, vor ihm niederzufallen und zu ſprechen: du biſt Gott. Und zwar kann die Würdigkeit nicht in ſittlichen Handlungen beſtehen, ſondern vielmehr, da alle Innerlichkeit fehlt, in einem Wuſt von Gebräuchen, welche auch für das äußerliche unbedeutendſte Thun Vorſchriften ertheilen. Die Brahmanen ſind der gegenwärtige Gott, aber ihre Geiſtigkeit iſt noch nicht in ſich gegen die Natürlichkeit reflektirt, und ſo hat das Gleichgültige abſolute Wichtigkeit. Die Geſchäfte des Brahmanen beſtehen hauptſächlich im Leſen der Vêdas: nur ſie dürfen ſie eigentlich leſen, denn dieſes Leſen iſt der Zuſtand des Brahmſeyns. Wenn ein Sudra die Vêdas läſe, oder ſie leſen hörte, ſo würde er hart beſtraft werden, und glühendes Oel müßte ihm in die Ohren gegoſſen werden. Die religiöſen Arbeiten der Brahmanen beſtehen zwar nur in dem Leſen der Vêdas, aber deſſen, was ſie äußerlich zu beobachten haben, giebt es ungeheuer viel, und die Geſetze des Manu handeln davon, wie von dem weſentlichſten Theile des Rechtes. Ihre Haare und Nägel müſſen geſchnitten ſeyn; darauf folgt, daß ſie die Leidenſchaften in Zügel halten ſollen, denn ſie tragen weiße Mäntel und breite goldene Ohrringe. Alles was ſie zu ſprechen haben, wenn ſie aus dem Bette ſteigen, und wenn ſie in daſſelbe ſchreiten, nach welcher Seite ſie ſich wenden ſollen, iſt ihnen vorgeſchrieben. Die Brahmanen dürfen ferner nicht in die Sonne ſehen, weder wenn ſie aufgeht, noch wenn ſie niedergeht, noch wenn ſie im Mittag ſteht; ſie dürfen nicht über einen Strick treten, an dem ein Kalb feſtgebunden iſt, nicht ausgehen wenn es regnet, nicht ihr eigenes Bild im Waſſer ſehen. Wenn ſie bei einer Kuh, bei einem Götzenbild, bei einem Topf voll Honig und geſchmolzener Butter vorbeigehen, oder bei einer Stelle, wo vier Wege zuſammentreffen, bei einem Baum, und andern Dingen mehr, müſſen ſie ſich bemühen, dieſe Gegenſtände zur rechten Hand zu haben. Der Brahmane darf nicht mit ſeiner

Frau eſſen, noch minder darf er ſie eſſen, niesen und gähnen ſehen. Wie weit dieſe Vorſchriften gehen, läßt ſich insbeſondere aus den Anordnungen beurtheilen, welche die Brahmanen bei der Verrichtung ihrer Nothdurft zu beobachten haben. Sie dürfen ſich ihrer weder entledigen auf einer großen Straße, auf Aſche, auf gepflügtem Grunde, noch auf einem Berge, auf einem Neſt von weißen Ameiſen, auf Holz, das zum Verbrennen beſtimmt iſt, auf einem Graben, im Gehen und Stehen am Ufer eines Fluſſes u. ſ. w. Bei der Verrichtung dürfen ſie nicht nach der Sonne, nach dem Waſſer und nach Thieren ſehen. Sie müſſen überhaupt das Geſicht bei Tage gegen Norden kehren, bei Nacht aber gegen Süden; nur im Schatten ſteht es in ihrem Belieben, wohin ſie ſich wenden wollen. Einem jeden, der ſich ein langes Leben wünſcht, iſt es verboten, auf Scherben, Samen von Baumwolle, Aſche, Korngarben, oder auf ſeinen Urin zu treten. In der Epiſode Nala aus dem Gedichte Mahabharata wird erzählt, wie eine Jungfrau in ihrem 24ſten Jahre, in dem Alter, in welchem die Mädchen ſelbſt das Recht haben einen Mann zu wählen, unter ihren Freiern ſich einen ausſucht. Es ſind ihrer fünf; die Jungfrau bemerkt aber, daß vier nicht feſt auf ihren Füßen ſtehen, und ſchließt ganz richtig daraus, daß es Götter ſeyen. Sie wählt alſo den fünften, der ein wirklicher Menſch iſt. Außer den vier verſchmähten Göttern ſind aber noch zwei boshafte, welche die Wahl verſäumt hatten, und ſich deshalb rächen wollen; ſie paſſen daher dem Gemahl ihrer Geliebten bei allen ſeinen Schritten und Handlungen auf, in der Abſicht, ihm Schaden zuzufügen, wenn er in irgend etwas fehlen ſollte. Der verfolgte Gemahl begeht nichts, was ihm zur Laſt fallen könnte, bis er endlich aus Unvorſichtigkeit auf ſeinen Urin tritt. Nun hat der Genius das Recht in ihn hineinzufahren; er plagt ihn mit der Spielſucht und ſtürzt ihn ſomit in den Abgrund. Wenn nun die Brahmanen dergleichen Beſtimmungen und Vorſchriften unterworfen ſind, ſo iſt ihr Leben dagegen getheiligt. Für Verbrechen wird es nicht

haften: ebenſowenig kann ihr Gut in Beſchlag genommen werden. Alles, was der Fürſt gegen ſie verhängen kann, läuft auf die Landesverweiſung hinaus. Die Engländer wollten ein Geſchwornengericht in Indien einſetzen, das zur Hälfte aus Europäern, zur Hälfte aus Indern zuſammengeſetzt ſeyn ſollte, und legten den Indern, die darüber ein Gutachten abgeben ſollten, die den Geſchwornen zu ertheilenden Vollmachten vor. Die Inder machten nun eine Menge von Ausnahmen und Bedingungen, und ſagten unter Anderem, ſie könnten nicht ihre Zuſtimmung darin ertheilen, daß ein Brahmane zum Tode verurtheilt werden dürfe, anderer Einwendungen, zum Beiſpiel, daß ſie einen todten Körper nicht ſehen und unterſuchen dürften, nicht zu gedenken. Wenn der Zinsfuß bei einem Krieger drei Procent, bei einem Waiſya vier Procent, bei einem Sudra fünf Procent hoch ſeyn darf, ſo überſteigt er bei einem Brahmanen nie die Höhe von zweien Procenten. Das Land der Brahmanen iſt ebenſo frei von allen Abgaben. Der Brahmane beſitzt eine ſolche Macht, daß den König der Blitz des Himmels treffen würde, der Hand an denſelben oder an ſeine Güter zu legen wagte, denn der geringſte Brahmane ſteht ſo hoch über dem König, daß er ſich verunreinigen würde, wenn er mit ihm ſpricht, und daß er entehrt wäre, wenn ſeine Tochter ſich einen Fürſten erwählte. In Manus Geſetzbuch heißt es: Will Jemand den Brahmanen in Anſehung ſeiner Pflicht belehren, ſo ſoll der König befehlen, daß dem Belehrenden heißes Oel in die Ohren und in den Mund gegoſſen werde; wenn ein nur einmal Geborner einen zweimal Gebornen mit Schmähungen überhäuft, ſo ſoll jenem ein glühender Eiſenſtab von zehn Zoll Länge in den Mund geſtoßen werden. Dagegen wird einem Sudra glühendes Eiſen in den Hintern angebracht, wenn er ſich auf den Stuhl eines Brahmanen ſetzte, und der Fuß oder die Hand abgehauen, wenn er einen Brahmanen mit den Händen oder mit den Füßen ſtößt. Es iſt ſogar falſches Zeugniß abzulegen und vor Gericht zu lügen

geſtattet, falls nur dadurch ein Brahmane von der Verurtheilung gerettet wird.

Sowie die Brahmanen Vorzüge vor den anderen Kaſten haben, ſo haben auch die folgenden einen Schritt über die voraus, welche ihr untergeordnet ſind. Wenn ein Sudra von einem Paria durch Berührung verunreinigt wurde, ſo hat er das Recht, ihn auf der Stelle niederzuſtoßen. Die Menſchenliebe einer höheren Kaſte gegen eine niedere iſt durchaus verboten, und einem Brahmanen wird es nimmermehr einfallen, dem Mitgliede einer anderen Kaſte, ſelbſt wenn es in Gefahr wäre, beizuſtehen. Die anderen Kaſten halten es für eine große Ehre, wenn ein Brahmane ihre Töchter zu Weibern nimmt, was ihm urſprünglich, wie ſchon geſagt worden, nur dann geſtattet iſt, wenn er ſchon ein Weib aus der eigenen Kaſte beſitzt. Daher die Freiheit der Brahmanen ſich Frauen zu nehmen. Bei den großen religiöſen Feſten gehen ſie unter das Volk und wählen ſich die Weiber, die ihnen am Beſten gefallen; ſie ſchicken ſie aber auch wieder weg, wie es ihnen beliebt.

Wenn ein Brahmane oder ein Mitglied irgend einer anderen Kaſte die oben angedeuteten Geſetze und Vorſchriften übertritt, ſo iſt er auch von ſelbſt aus ſeiner Kaſte ausgeſchloſſen, und um wieder aufgenommen zu werden, muß er ſich einen Haken durch die Hüfte bohren und daran mehremale in die Luft herumſchwenken laſſen. Auch andre Formen der Wiederzulaſſung finden ſtatt. Ein Raja, der ſich von einem engliſchen Statthalter beeinträchtigt glaubte, ſchickte zwei Brahmanen nach England, um ſeine Beſchwerden auseinanderzuſetzen. Den Indern iſt es aber verboten über das Meer zu gehen: ſie ſind von der belebenden Kraft deſſelben ausgeſchloſſen, und als dieſe Geſandten daher zurückkamen, wurden ſie als aus ihrer Kaſte geſchieden erklärt, und ſollten, um wieder eintreten zu können, noch einmal aus einer goldenen Kuh geboren werden. Die Totalität der Aufgabe wurde ihnen inſoweit erlaſſen, daß nur die Theile

der Kuh golden zu ſeyn brauchten, aus welchen ſie herauskriechen mußten. Das Uebrige durfte aus Holz beſtehen. Dieſe vielfachen Gebräuche und religiöſen Angewöhnungen, denen jede Kaſte unterworfen iſt, haben den Engländern, namentlich bei der Anwerbung ihrer Soldaten, große Noth verurſacht. Anfänglich nahm man ſie aus der Sudrakaſte, die nicht ſo vielen Verrichtungen unterworfen iſt: mit dieſen war aber nichts zu machen, daher ging man zu der Klaſſe der Kſchatriya über; aber dieſe hat unendlich viel zu beſorgen: ſie darf kein Fleiſch eſſen, keinen todten Körper berühren, aus einem Teiche nicht trinken, aus dem Vieh oder Europäer getrunken haben, das nicht eſſen, was Andre kochten u. ſ. w. Jeder Indier thut nur ein Beſtimmtes, ſo daß man unendlich viele Bedienten haben muß, und ein Lieutenant dreißig, ein Major ſechzig beſitzt. Jede Kaſte hat alſo ihre eigenen Pflichten; je niedriger die Kaſte, deſto weniger iſt für ſie zu beobachten, und wenn jedem Individuum durch die Geburt ſein Standpunkt angewieſen iſt, ſo ſteht über dieſem Willkühr und Gewaltthat. Im Geſetzbuch des Manu ſteigen die Strafen mit der Niedrigkeit der Kaſten, und der Unterſchied kommt auch in anderen Rückſichten vor. Verklagt ein Mann aus einer höheren Klaſſe einen Niedrigen ohne Beweis, ſo wird der Höhere nicht beſtraft; im umgekehrten Falle iſt die Strafe ſehr hart. Nur beim Diebſtahl findet die Ausnahme ſtatt, daß die höhere Kaſte ſchwerer büßen muß.

In Anſehung des Eigenthums ſind die Brahmanen ſehr im Vortheil. Der Punkt iſt äußerſt wichtig, ob in Indien überhaupt das bebaute Land Eigenthum des Bebauers, oder eines ſogenannten Lehnsherrn iſt, und die Engländer haben darüber ſelbſt ſchwer ins Reine kommen können. Als ſie Bengalen eroberten, hatten ſie nämlich ein großes Intereſſe, die Art der Abgaben vom Eigenthum zu beſtimmen, und mußten erfahren, ob ſie dieſe den Bauern oder den Oberherren aufzulegen hätten. Sie thaten das Letztere; aber nun erlaubten ſich die Herren die

größten Willkührlichkeiten: sie jagten die Bauern weg, und erlangten unter der Angabe, daß so und so viel Land unbebaut sey, eine Verminderung des Tributs. Die fortgejagten Bauern nahmen sie dann wieder für ein Geringes als Tagelöhner an, und ließen das Land für sich selbst kultiviren. Der ganze Ertrag eines jeden Dorfes wird in zwei Theile getheilt, wovon der eine dem Räja, der andere den Bauern zukommt; dann aber erhalten noch außerdem verhältnißmäßige Portionen die Beamten des Dorfes, der Richter, der Aufseher über das Wasser, der Astrolog (der ein Brahmane ist, und die glücklichen und unglücklichen Tage angiebt), der Schmidt, der Zimmermann, der Wäscher, der Barbier, der Arzt, die Tänzerinnen, der Musikus, der Poet. Alle politischen Revolutionen gehen daher gleichgültig an dem gemeinen Inder vorüber, denn sein Loos verändert sich nicht.

Diese weitläufige Darstellung des Kastenverhältnisses führt nun unmittelbar zu einer kurzen Betrachtung der religiösen Gedanken, die sich daran knüpfen. Die Fesseln der Kasten sind nicht bloß weltlich, sondern wesentlich religiös, und die Brahmanen in ihrer Hoheit sind selbst die Götter in leiblicher Gegenwart. Sie sind weder Diener Gottes noch seiner Gemeine, sondern den übrigen Kasten selber der Gott, welches Verhältniß eben die Verkehrtheit des indischen Geistes ausmacht. Diese Verrücktheit, daß der ideelle Unterschied durch und durch zu einem natürlichen wird, zeigt sich noch stärker darin, daß das Höchste der Idee zum Vorschein kommt, aber zum Niedrigsten gemacht wird, und umgekehrt das Endliche zum Unendlichen, ohne konkrete Einheit beider, weder des Schönen noch des Wahren. Beide Seiten bleiben selbstständig und sind zugleich vermischt. Es ist schwer aufzufinden, was die Indier unter Brahm verstehen. Wir bringen die Vorstellung des höchsten Gottes, des Einen, des Schöpfers des Himmels und der Erden, mit, und lassen diese Gedanken dem indischen Brahm zufließen. Von

Brahm unterſchieden iſt nun Brahma, der eine Perſon gegen Wiſchnu und Siwa bildet. Deswegen nennen Viele das höchſte Weſen über jenen Parabrahma. Die Engländer haben ſich viele Mühe gegeben, herauszubringen, was eigentlich Brahm ſey. Es iſt von den Forſchern behauptet worden, es gebe zwei Himmel in der indiſchen Vorſtellung: der erſte ſey das irdiſche Paradies, der zweite, der Himmel, den wir im Auge haben. Um dieſe zu erreichen gebe es zwei Weiſen des Kultus. Die eine enthalte äußerliche Gebräuche, Götzendienſt; die andere erforderte, daß man das höchſte Weſen im Geiſte verehre. Opfer, Abwaſchungen, Wallfahrten ſeyen hier nicht mehr nöthig. Man finde wenig Inder, welche den zweiten Weg zu gehen bereit ſeyen, weil ſie nicht faſſen können, worin das Vergnügen des zweiten Himmels beſtehe. Frage man einen Hindu, ob er Idole verehre, ſo ſage jeder: ja; auf die Frage aber, betet ihr zum höchſten Weſen? antworte jeder: nein. Wenn man nun weiter fragt: was thut ihr denn, was bedeutet das ſchweigende Meditiren, deſſen einige Gelehrte Erwähnung thun? ſo iſt die Erwiederung: wenn ich zur Ehre eines der Götter bete, ſetze ich mich nieder, die Füße wechſelweis über die Schenkel geſchlagen, ſchaue gen Himmel, ruhig die Gedanken erhebend und ſprachlos die Hände gefalten; dann ſage ich, ich bin Brahm, das höchſte Weſen. Brahm zu ſeyn, werden wir durch die weltliche Täuſchung uns nicht bewußt, aber es iſt verboten, zu ihm zu beten und ihm ſelbſt Opfer zu bringen, denn dieß hieße uns ſelbſt anbeten. Alſo können es immer nur Emanationen Brahms ſeyn, welche wir anflehen. Nach der Ueberſetzung in unſern Gedankengang iſt alſo Brahm die reine Einheit des Gedankens in ſich ſelbſt, der in ſich einfache Gott. Ihm ſind keine Tempel geweiht, und er hat keinen Kultus. Gleichartig ſind auch in der katholiſchen Religion die Kirchen nicht Gott zugeſchrieben, ſondern den Heiligen. Andere Engländer, welche ſich der Erforſchung des Gedankens Brahms hingaben, meinten, Brahm ſey ein nichtsſa-

gendes Epitheton, das auf alle Götter angewendet werde: Wiſchnu ſage: ich bin Brahm; auch die Sonne, die Luft, die Meere werden Brahm genannt. Brahm ſey ſo die einfache Subſtanz, welche ſich weſentlich in das Wilde der Verſchiedenheit auseinanderſchlägt. Denn dieſe Abſtraktion, dieſe reine Einheit iſt das Allem zu Grunde Liegende, die Wurzel aller Beſtimmtheit. Beim Wiſſen dieſer Einheit fällt alle Gegenſtändlichkeit weg, denn das rein Abſtrakte iſt eben das Wiſſen ſelbſt in ſeiner äußerſten Leerheit. Dieſen Tod des Lebens ſchon im Leben zu erreichen, dieſe Abſtraktion zu ſetzen, dazu iſt das Verſchwinden alles ſittlichen Thuns und Wollens, wie auch des Wiſſens nöthig, wie dieſes in der Religion des Fo in äußerſter Weiſe vollbracht iſt.

Das Weitere zu der Abſtraktion Brahms wäre nun der konkrete Inhalt, denn das Princip der indiſchen Religion iſt das Hervortreten der Unterſchiede. Dieſe nun fallen außer jener abſtrakten Gedankeneinheit, und ſind als das von ihr Abweichende ſinnliche Unterſchiede, oder die Gedankenunterſchiede in unmittelbarer ſinnlicher Geſtalt. Auf dieſe Weiſe iſt der konkrete Inhalt geiſtlos und wild zerſtreut, ohne in die reine Idealität Brahms zurückgenommen zu ſeyn. So ſind die übrigen Götter alle ſinnlichen Dinge: Berge, Ströme, die Sonne, der Mond, die Ganga, die Thiere. Dieſe wilde Mannigfaltigkeit iſt dann auch zu ſubſtantiellen Unterſchieden zuſammengefaßt, und als göttliche Subjekte aufgefaßt. Wiſchnu, Siwa, Mahädewa unterſcheiden ſich auf dieſe Weiſe von Brahma. In der Geſtalt des Wiſchnu treten die Inkarnationen auf, wenn Gott als Menſch erſchien, und dieſe Menſchwerdungen ſind immer geſchichtliche Perſonen, die Veränderungen und neue Epochen bewirkten. Die Zeugungskraft iſt ebenſo eine ſubſtantielle Geſtalt, und in den Exkavationen, den Grotten, den Pagoden der Inder findet man immer das Lingam, als die männliche, und den Lotos als weibliche Zeugungskraft.

Dieſem Gedoppelten, der abſtrakten Einheit und abſtrakten ſinnlichen Beſonderheit entſpricht auch ein gedoppelter Kultus, als das Verhalten des Selbſts zum Gott. Die eine Seite dieſes Kultus beſteht in der Abſtraktion des reinen ſich Aufhebens, in dem Vernichten des realen Selbſtbewußtſeyns, welche Negativität alſo in der ſtumpfen Bewußtloſigkeit einer Seits, anderer Seits in dem Selbſtmorde, und dem Vernichten der Lebendigkeit durch ſelbſtauferlegte Qualen zur Erſcheinung kommt. Die andere Seite des Kultus beſteht in dem wilden Taumel der Ausſchweifung, in der Selbſtloſigkeit des Bewußtſeyns durch Verſenkung in die Natürlichkeit, mit der das Selbſt ſich auf dieſe Weiſe identiſch ſetzt, indem es das Bewußtſeyn des ſich Unterſcheidens von der Natürlichkeit aufhebt. Bei allen Pagoden werden daher Buhlerinnen und Tänzerinnen gehalten, welche die Brahmanen aufs Sorgfältigſte im Tanzen, in den ſchönen Stellungen und Gebehrden unterrichten, und die um einen beſtimmten Preis ſich jedem Wollenden ergeben müſſen. Von einer Lehre, von Beziehung der Religion auf Sittlichkeit kann hier im Entfernteſten nicht mehr die Rede ſeyn. Nur im Siwadienſte geſchieht eines Unterſchiedes des zwiefachen Weges Erwähnung, des zur Rechten, und des zur Linken, wovon der eine gemäßigten Kultus herbeiführt, während der andere geſtattet, ausgelaſſenſter Ausſchweifung ſich zu übergeben. Liebe, Himmel, genug alles Geiſtige wird von der Phantaſie des Inders einer Seits vorgeſtellt, aber anderer Seits iſt ihm das Gedachte ebenſo ſinnlich da, und er verſenkt ſich durch Betäubung in dieſes Natürliche. Die religiöſen Gegenſtände ſind ſo entweder von der Kunſt hervorgebrachte ſcheußliche Geſtalten oder natürliche Dinge. Jeder Vogel, jeder Affe iſt der gegenwärtige Gott, ein ganz allgemeines Weſen. Die Inder ſind nämlich unfähig, einen Gegenſtand in verſtändigen Beſtimmungen feſtzuhalten, denn dazu gehört ſchon Reflexion. Indem das Allgemeine zu ſinnlicher Gegenſtändlichkeit verkehrt wird, wird dieſe auch aus ihrer Beſtimmt-

heit zur Allgemeinheit herausgetrieben, wodurch ſie ſich haltungslos zur Maaßloſigkeit erweitert.

Fragen wir nun weiter, in wie weit die Religion die Sittlichkeit der Inder erſcheinen laſſe, ſo iſt zu antworten, die erſtere ſey ebenſo weit von der letzteren abgeſchnitten, wie Brahm von ſeinem konkreten Inhalt. Die Religion iſt uns das Wiſſen des Weſens, das eigentlich unſer Weſen iſt, und daher die Subſtanz unſeres Wiſſens und Wollens, das die Beſtimmung erhält, ein Spiegel dieſer Grundſubſtanz zu ſeyn. Aber dazu gehört, daß dieſes Weſen ſelbſt in ſich unterſchieden, überhaupt ſelbſt Subjekt mit göttlichen Zwecken ſey, welche der Inhalt des menſchlichen Handels werden können. Solcher Begriff aber einer Beziehung des Weſens Gottes als allgemeine Subſtanz menſchlichen Handelns, ſolche Sittlichkeit kann ſich bei den Indern nicht finden, denn ſie nimmt nicht das Geiſtige zum Inhalt. Einer Seits beſteht ihre Tugend in dem Abſtrahiren von allem Thun im Brahmſeyn, aber dieſe Verbrämung, dieſer höchſte Schmuck iſt ein Todtenmantel verſtorbener Lebendigkeit, die Vollendung der Innerlichkeitsloſigkeit; anderer Seits iſt jedes Thun bei ihnen vorgeſchriebener äußerlicher Gebrauch, nicht freies Thun durch die Vermittelung innerlicher Selbſtigkeit, und ſo zeigt ſich denn der ſittliche Zuſtand der Inder, wie ſchon geſagt worden iſt, als der verwerfenſte. Darin ſtimmen alle Engländer überein. Man kann ſich in ſeinem Urtheile über die Moralität der Inder leicht durch die Beſchreibung der Milde, der Zartheit, der ſchönen und empfindungsvollen Phantaſie beſtechen laſſen, doch müſſen wir bedenken, daß es in ganz verdorbenen Nationen Seiten giebt, die man zart und edel nennen dürfte. Wir haben chineſiſche Gedichte, worin die zarteſten Verhältniſſe der Liebe geſchildert werden, worin ſich Zeichnungen von tiefer Empfindung, Demuth, Schaam, Beſcheidenheit befinden, und die man mit dem, was vom Beſten in der europäiſchen Litteratur vorkommt, vergleichen kann. Daſſelbe begegnet uns in vielen indiſchen

Poeſien, aber Sittlichkeit, Moralität, Freiheit des Geiſtes, Bewußtſeyn des eigenen Rechts ſind ganz davon getrennt. Es giebt hier nur Pflichten der Kaſten, nicht Pflichten der Menſchen; die Vernichtung der geiſtigen und phyſiſchen Exiſtenz hat nichts Konkretes in ſich, und das Verſenken in die abſtrakte Allgemeinheit hat keinen Zuſammenhang mit dem Wirklichen. Liſt und Verſchlagenheit iſt der Grundcharakter des Inders; Betrügen, Stehlen, Rauben, Morden liegt in ſeinen Sitten; demüthig kriechend und niederträchtig zeigt er ſich dem Sieger und Herrn, vollkommen rückſichtslos und grauſam dem Ueberwundenen und Untergebenen. Die Menſchlichkeit des Inders charakteriſirend iſt es, daß er kein Thier tödtet, reiche Hospitäler für Thiere, beſonders für alte Kühe und Affen ſtiftet und unterhält, daß aber im ganzen Lande keine einzige Anſtalt für kranke und altersſchwache Menſchen zu finden iſt. Auf Ameiſen treten die Inder nicht, aber arme Wanderer laſſen ſie gleichgültig verſchmachten. Beſonders unſittlich ſind die Brahmanen. Sie eſſen und ſchlafen nur, erzählen die Engländer. Wenn ihnen etwas nicht durch ihre Gebräuche verboten iſt, ſo laſſen ſie ſich ganz durch ihre Triebe leiten; wo ſie ins öffentliche Leben eingreifen, zeigen ſie ſich habſüchtig, betrügeriſch, wollüſtig; ſie behandeln die mit Demuth, welche ſie zu fürchten haben, und laſſen es ihre Untergebenen entgelten. Ein rechtſchaffener Mann, ſagt ein Engländer, iſt mir unter ihnen nicht bekannt. Die Kinder haben vor den Eltern keine Achtung: der Sohn mißhandelt die Mutter.

Die Kunſt und Wiſſenſchaft der Inder hier ausführlich zu erwähnen, würde zu weit führen. Es iſt aber im Allgemeinen zu ſagen, daß bei genauerer Kenntniß des Werthes derſelben das viele Gerede von indiſcher Weisheit um ein Bedeutendes iſt verringert worden. Nach dem indiſchen Principe der reinen ſelbſtloſen Idealität und des Unterſchiedes, der ebenſo ſinnlich iſt, zeigt es ſich, wie nur abſtraktes Denken und Phantaſie

können ausgebildet ſeyn. So iſt z. B. die Grammatik zu großer Fertigkeit gediehen; aber ſobald es in den Wiſſenſchaften und Kunſtwerken auf ſubſtantiellen Stoff ankommt, iſt derſelbe hier nicht zu ſuchen. Nachdem die Engländer Herren des Landes wurden, hat man die Entdeckung indiſcher Bildung wieder zu machen angefangen, und William Jones hat zuerſt die Gedichte des goldenen Zeitalters wieder aufgeſucht. Die Engländer führten in Kalkutta Schauſpiele auf: da zeigten die Brahmanen auch Dramen vor, z. B. die Sakuntala von Kalidaſa u. ſ. w. In dieſer Freude der Entdeckung ſchlug man nun die Bildung der Inder ſehr hoch an, und wie man gewöhnlich bei neu aufgefundenen Schätzen auf die, welche man beſitzt, verachtend herabſieht, ſo ſollte indiſche Dichtkunſt und Philoſophie die griechiſche weit überragen. Am Wichtigſten ſind für uns die Ur- und Grundbücher der Inder, beſonders die Védas; ſie enthalten mehrere Abtheilungen, wovon die vierte ſpäteren Urſprungs iſt. Der Inhalt derſelben beſteht Theils aus religiöſen Gebeten, Theils aus Vorſchriften, was die Menſchen zu beobachten haben. Einige Handſchriften dieſer Vedas ſind nach Europa gekommen, doch vollſtändig ſind ſie außerordentlich ſelten. Die Schrift iſt auf Palmblätter mit einer Nadel eingekratzt. Die Vedas ſind ſehr ſchwer zu verſtehen, da ſie ſich aus dem höchſten Alterthum herſchreiben, und die Sprache ein viel älteres Sanskrit iſt. Nur Colebrooke hat einen Theil überſetzt, aber dieſer ſelbſt iſt vielleicht aus einem Kommentar genommen, deren es ſehr viele giebt.*) Auch zwei große epiſche Gedichte, Ramayana und Mahabharata, ſind nach Europa gekommen. Drei Quartbände von erſterem ſind gedruckt worden, der zweite Band iſt aber äußerſt ſelten. **) Außer dieſen Werken ſind noch beſonders die Pu-

*) Erſt jetzt hat ſich Profeſſor Roſen in London ganz in die Sache hineinſtudirt, und kürzlich ein Specimen des Textes mit einer Ueberſetzung gegeben, Rig-Vedae Specimen ed. Fr. Rosen. Lond. 1830

**) Anm. des Herausgeb. A. W. v. Schlegel hat den erſten

renus zu bemerken. Die Puranas enthalten die Geſchichte eines Gottes, oder eines Tempels. Dieſe ſind vollkommen phantaſtiſch. Ein Grundbuch der Inder iſt ferner das Geſetzbuch des Manu. Man hat dieſen indiſchen Geſetzgeber mit dem kretiſchen Minos, welcher Name auch bei den Aegyptern vorkommt, verglichen, und gewiß iſt es merkwürdig und nicht zufällig, daß dieſer Name ſo durchgeht. Manu's Sittenbuch (herausgegeben zu Calkutta mit engliſcher Ueberſetzung des Sir. W. Jones) macht die Grundlage der indiſchen Geſetzgebung aus. Es fängt mit einer Theogonie an, die nicht nur, wie natürlich, von den mythologiſchen Vorſtellungen anderer Völker ganz verſchieden iſt, ſondern auch weſentlich von den indiſchen Traditionen ſelbſt abweicht. Denn auch in dieſen ſind nur einige Grundzüge durchgreifend, ſonſt iſt Alles der Willkühr und dem Belieben eines Jeden überlaſſen, daher man immer wieder die verſchiedenartigſten Traditionen, Geſtaltungen und Namen vorfindet. Auch die Zeit, in welcher Manu's Geſetzbuch entſtanden iſt, iſt völlig unbekannt und unbeſtimmt. Die Traditionen gehen bis über drei und zwanzig Jahrhunderte vor Chriſti Geburt: es wird von einer Dynaſtie der Sonnenkinder, auf die eine ſolche der Mondeskinder folgte, geſprochen, aber die Nachrichten über Manu ſind ganz ohne Genauigkeit. Soviel iſt aber gewiß, daß das Geſetzbuch von hoher Wichtigkeit iſt, und daß deſſen Kenntniß für die Engländer von der größten Wichtigkeit war, da ihre Einſicht in das Recht davon abhängt.

Was nun aber die indiſche Geſchichte betrifft, ſo tritt der Unterſchied zwiſchen China und Indien hier am Deutlichſten und am Auffallendſten hervor. Die Chineſen haben die genaueſte Geſchichte ihres Landes, und es iſt ſchon bemerkt worden, welche Anſtalten in China getroffen werden, daß Alles genau in die Geſchichtsbücher verzeichnet werde. Das Gegentheil iſt in

Band herausgegeben; vom Mahabharata ſind die wichtigſten Epiſoden von F. Bopp bekannt gemacht; jetzt erſcheint eine Geſammtausgabe zu Calkutta, und der erſte Theil, durch H. Brockhaus beſorgt, zu Berlin.

Indien der Fall. Wenn wir in der neueren Zeit mit den Schätzen der indischen Literatur bekannt worden sind, wenn wir gefunden haben, daß die Inder großen Fleiß in der Geometrie, Astronomie und Algebra erlangten, daß sie es in der Philosophie weit brachten, und daß das grammatische Studium so angebaut worden ist, daß keine Sprache als ausgebildeter zu betrachten ist, als das Sanskrit, so finden wir die Seite der Geschichte ganz vernachlässigt, oder vielmehr gar nicht vorhanden. Die indische Empfindung und Phantasie ist unfähig ein bestimmtes Daseyn, das Daseyn in seiner Objectivität aufzufassen; sie verflüchtigt sich vielmehr in Duft, Theilt in Träume, Theilt in Mythologie. Hierin zeigt sich eben der Gegensatz von den Chinesen, denn die Geschichte erfordert Verstand, die Kraft, den Gegenstand für sich festzuhalten und ihn in seinem verständigen Zusammenhange aufzufassen. Die Chinesen gehen nach dem, zu was sie sich im großen Ganzen des Staates gemacht haben. Indem sie auf diese Weise zu einem Festhalten gelangen, lassen sie auch die Gegenstände frei, und fassen dieselben auf, wie sie vorliegen, in ihrer Bestimmtheit und in ihrem Zusammenhange. Die Inder dagegen sind durch Geburt einer substantiellen Bestimmtheit entgehen, und zugleich ist ihr Geist durch die Idealität des morgenländischen Princips durchgegangen, so daß sie der Widerspruch sind, die feste verständige Bestimmtheit in ihrer Idealität aufzuheben, und anderer Seits dieselbe zur sinnlichen Unterschiedenheit herabzusetzen. Dieß macht sie zur Geschichtschreibung unfähig. Die Geschichte ist aber immer für ein Volk von großer Wichtigkeit, denn dadurch kommt es zum Bewußtseyn des Ganges seines Geistes, der sich in Gesetzen, Sitten und Thaten ausspricht. Die indische Geschichte hat aber einer Seits keine Entwickelung, anderer Seits keine Substantialität, da ihr Gemälde nur ein buntes Durcheinander von Kampf und Streit der Willkühr darzustellen vermag. Es sind in der indischen Geschichte Zeitalter angegeben, und auch

Zahlen, die aber oft von aſtronomiſcher Bedeutung und noch öfter von gar keiner ſind. So heißt es von Königen, ſie hätten ſiebentauſend Jahr oder mehr regiert. Brahma, die erſte Figur in der Kosmogonie, die ſich ſelbſt erzeugt hat, hat zwanzigtauſend Millionen Jahre gelebt u. ſ. w. Man würde verkehrt ſeyn, wollte man dieſe Zahlen als etwas Geſchichtliches annehmen; ſie drücken vielmehr nur aſtronomiſche Verhältniſſe aus. In den Gedichten iſt häufig die Rede von Königen: es ſind dieß wohl hiſtoriſche Figuren geweſen, aber ſie verſchwinden gänzlich in Fabel, denn ſie gehen ſehr viele Zuſtände durch; ſie ziehen ſich z. B. ganz von der Welt zurück und erſcheinen dann wieder, nachdem ſie zehntauſend Jahre in der Einſamkeit zugebracht haben. Die Zahlen haben alſo nicht den Werth und verſtändigen Sinn, den ſie bei uns beſitzen.

Die älteſten und ſicherſten Quellen der indiſchen Geſchichte ſind daher die Notizen der griechiſchen Schriftſteller, indem Alexander der Große den Weg nach Indien eröffnet hatte. Daraus wiſſen wir, daß ſchon damals alle Einrichtungen, wie ſie heute ſind, vorhanden waren: Santarakottus (Chandragupta) wird als ein ausgezeichneter Herrſcher im nördlichen Theile von Indien hervorgehoben, bis wohin ſich das baktriſche Reich erſtreckte. Eine andere Quelle bieten die mahomedaniſchen Geſchichtsſchreiber dar, denn ſchon im zehnten Jahrhundert begannen die Mahomedaner ihre Einfälle. Ein türkiſcher Sklave iſt der Stammvater der Ghaznawiden; ſein Sohn Mahmud brach in Hindoſtan ein und eroberte faſt das ganze Land. Die Reſidenz ſchlug er weſtlich von Kabul auf, und an ſeinem Hofe lebte der Dichter Ferduſi. Die ghaznawidiſche Dynaſtie wurde bald durch die Afghanen, und ſpäter durch die Mongolen völlig ausgerottet. In neueren Zeiten iſt faſt ganz Indien den Europäern unterworfen worden. Was man alſo von der indiſchen Geſchichte weiß, iſt meiſt durch Fremde bekannt geworden, und die einheimiſche Litteratur giebt nur unbeſtimmte Data an. Die Europäer verſichern die Un-

möglichkeit, den Morast indischer Nachrichten zu durchwaten. Das Bestimmtere wäre aus Inschriften und Dokumenten zu nehmen, besonders aus den schriftlichen Schenkungen von einem Stück Land an Pagoden, und an Gottheiten, aber diese Auskunft gewährt auch nur bloße Namen. Eine andere Quelle wären die astronomischen Schriften, die von hohem Alterthum sind. Colebrooke hat diese Schriften genau studirt, doch ist es sehr schwierig, Manuskripte zu bekommen, da die Brahmanen sehr geheim damit thun, und überdies sind die Handschriften durch die größten Interpolationen entstellt: es ergiebt sich, daß die Angaben von Konstellationen sich oft widersprechen, und daß die Brahmanen Umstände ihrer Zeit in diese alten Werke einschieben. Die Inder besitzen zwar Listen und Aufzählungen ihrer Könige, aber hier ist auch die größte Willkühr sichtbar, weil man oft in einer Liste zwanzig Könige mehr, als in der andern findet, und selbst in dem Falle, wo diese Listen richtig wären, sie noch keine Geschichte konstituiren könnten. Die Brahmanen sind ganz gewissenlos in Ansehung der Wahrheit. Kapitain Wilford hatte mit großer Mühe und vielem Aufwand sich von allen Seiten her Manuskripte verschafft; er versammelte mehrere Brahmanen um sich und gab ihnen auf, Auszüge aus diesen Werken zu machen, und Nachforschungen über gewisse berühmte Begebenheiten, über Adam und Eva, die Sündfluth u. s. w. anzustellen. Die Brahmanen, um ihrem Herrn zu gefallen, brauten ihm dergleichen, was aber gar nicht in den Handschriften stand, zusammen. Wilford schrieb nun mehrere Abhandlungen, bis er endlich den Betrug merkte und seine Mühe als vergeblich erkannte. Die Inder haben allerdings eine bestimmte Aera: sie zählen von Wikramâditya an, an dessen glänzendem Hofe Kalidasa, der Verfasser der Sacuntala, lebte. Um dieselbige Zeit lebten überhaupt die vorzüglichsten Dichter. Es seyen neun Perlen am Hofe des Wikramâditya gewesen, sagen die Brahmanen, es ist aber nicht zu erforschen, wann

dieſer Glanz exiſtirt hat. Aus verſchiedenen Angaben hat man das Jahr 1491 vor Chr. Geb. erhalten, Andere nehmen das Jahr 56 vor Chr. an, und dieß iſt das Gewöhnliche. Bentley endlich hat durch ſeine Unterſuchungen den Wikramâditya in das zwölfte Jahrhundert vor Chr. geſetzt. Zuletzt iſt noch entdeckt worden, daß es fünf, ja acht bis neun Könige dieſes Namens in Indien gegeben hat, daher iſt man auch hier wieder in vollkommener Ungewißheit. Schließlich wollen wir hier anführen, was ein Europäer von den Indern ſagte: ihr Zweck iſt immer ein gedoppelter: ſie lügen, wie die Geſchichte ihnen lügt.

Eben weil nur die Energie des Wollens das Zuſammenhaltende iſt, iſt Indien nie ein Reich geweſen. Die Europäer, als ſie mit Indien Bekanntſchaft machten, fanden eine Menge von kleinen Reichen, an deren Spitze mahomedaniſche und indiſche Fürſten ſtanden. Der Zuſtand war beinahe lehnsmäßig organiſirt, denn die Reiche zerfielen in Diſtrikte, die zu Vorſtehern Mahomedaner oder Leute aus der Kriegerkaſte hatten. Das Geſchäft dieſer Vorſteher beſtand darin, Abgaben einzuziehen und Kriege zu führen, und ſie bildeten ſo gleichſam eine Ariſtokratie, einen Rath des Fürſten. Aber nichts wurde hier ohne Gewalt geleiſtet; nur inſofern ſie gefürchtet werden und Furcht erregen, haben ſie Macht. So lange es dem Fürſten nicht an Geld fehlt, ſo lange hat er Truppen, und die benachbarten Fürſten, wenn ſie ihm an Gewalt nachſtehen, müſſen oft Abgaben leiſten, die ſie jedoch nur, inſofern ſie eingetrieben werden können, bezahlen. So iſt der ganze Zuſtand nicht der der Ruhe, ſondern eines ſteten Kampfes, ohne aber, daß durch dieſen etwas entwickelt oder gefördert wird. Es iſt der Kampf eines energiſchen Fürſtenwillens gegen einen ohnmächtigern, die Geſchichte der Herrſcherdynaſtien, aber nicht der Völker, eine Reihe immer wechſelnder Intriguen und Empörungen, und zwar nicht der Unterthanen gegen ihre Beherrſcher, ſondern des fürſtlichen Sohnes gegen den Vater, der Brüder, der Onkel und Neffen

untereinander, und der Beamten gegen ihren Herrn. Man könnte nun glauben, daß, wenn die Europäer einen solchen Zustand vorfanden, dieß ein Resultat der Auflösung früherer besserer Organisationen gewesen sey, aber soweit man in die Geschichte hinaufsteigen mag, so findet sich nur die stete Wiederholung desselben Gemäldes, denn der Zustand geht aus dem angegebenen Begriffe des indischen Lebens und seiner Nothwendigkeit hervor. Die Kriege der Sekten, der Brahmanen und Buddhisten, der Anhänger des Wischnu und Siwa tragen zu dieser Verwirrung noch bei, die noch größer wird, wenn man bedenkt, daß man in dem einen indischen Staate der größten Weichlichkeit begegnet, in dem anderen dagegen auf ungeheure Kraft und Grausamkeit trifft.

Wie eine Geschichte so aus der Natur des indischen Geistes heraus nicht möglich ist, so ist auch im Staate ihre Grundlage daselbst nicht wahrhaft vorhanden. In China ist der kaiserliche Wille die Substanz, welche zugleich alle Unterschiede bestimmt, und unter sich subsumirt, doch durch diese Gliederung in sich die zufällige Willkühr abstreift und nur das Ganze und sein Bestes im Auge hat. Bei den Indern dagegen ist nicht diese Einheit, sondern die Unterschiedenheit derselben das Substantielle: Religion, Krieg, Gewerbe, Handel, ja die geringsten Beschäftigungen werden zu einer festen Unterscheidung, welche die Substanz des unter sie subsumirten einzelnen Willens ausmachen, und das Erschöpfende für ihn sind. Bei der Festigkeit nun dieser Unterschiede bleibt für den allgemeinen einen Staatswillen, dessen Idealität alle selbstständigen Kreise aus ihrer Selbstischheit herausgehen ließe, nichts übrig. Dieser Wille ist daher das Leere, Substanzlose, das rein sich auf sich in seiner Einzelnheit Beziehende der Willkühr. Von einem allgemeinen Staatszweck daher, von substantiellem Inhalt, von einer sittlichen Einheit wird man vergebens in Indien Spuren aufsuchen. Gegen die allgewaltige, um sich greifende Willkühr

vermag nur die Subſtantialität des Kaſtenunterſchiedes rettend zu ſchützen, und wenn das Denken des Griechen zum Beiſpiel ſich auf ein beſtimmtes weſenhaftes Daſeyn bezieht, ſo liegt in dem indiſchen Denken dagegen, das man oft das reine genannt hat, die Flucht aus dem Ekel der Natürlichkeit, ohne daß man je des Gegenſatzes und der Feſſel entledigt würde.

Dritter Abschnitt.

Persien.

Asien zerfällt in zwei Theile: in Vorder- und Hinterasien, die wesentlich von einander verschieden sind. Während die Chinesen und Inder, die beiden grossen Nationen von Hinterasien, welche wir betrachtet haben, zur eigentlich asiatischen, nämlich zur mongolischen Race gehören, und somit einen ganz eigenthümlichen, von uns abweichenden Charakter haben, gehören die Nationen Vorderasiens zum kaukasischen, das heißt, zum europäischen Stamme. Sie stehen in Beziehung zum Westen, während die hinterasiatischen Völker ganz allein für sich sind. Der Europäer, der von Persien nach Indien kommt, bemerkt daher einen ungeheuern Kontrast, und während er sich im ersteren Lande noch einheimisch findet, daselbst auf europäische Gesinnungen, menschliche Tugenden und menschliche Leidenschaften stößt, begegnet er, sowie er den Indus überschreitet, im letzteren Reiche dem ungeheuersten Widerspruch, der durch alle Züge der Natur geht.

Mit dem persischen Reiche treten wir erst in den Zusammenhang mit der Geschichte. Die Perser sind das erste weltgeschichtliche Volk, Persien ist das erste Reich, das vergangen ist. Während China und Indien stationär bleiben und ein natürliches vegetatives Daseyn fristen, ist dieses Land den Entwickelungen und Umwälzungen unterworfen, welche allein einen geschichtlichen Zustand verrathen. Das chinesische und indische Reich können nur an sich und für uns in den Zusammenhang der Geschichte kommen. Hier aber in Persien geht zuerst das Licht auf, welches scheint und Anderes beleuchtet, denn erst Zoroasters Licht gehört der Welt des Bewußtseyns an, dem Geist als Beziehung

auf Anderes. Die reine erhabene Einheit, die das Beſondere in ſich ſelbſt freiläßt, der Lichtkörper, der es erregt, ſeine Partikularität geltend zu machen, die Sonne, die gleich über Gerechte und Ungerechte ſcheint, und im Gegenſatz zur Finſterniß ſteht, ſo daß erſt das Princip des Lebens und der Thätigkeit aufgeht, iſt hier zuvörderſt zu ſchauen.

Der Uebergang, den wir zu machen haben, iſt alſo nur im Begriffe, nicht im äußerlichen geſchichtlichen Zuſammenhang. Das Princip deſſelben iſt dieſes, daß das Allgemeine, welches wir in Brahm geſehen haben, nun zum Bewußtſeyn kommt, ein Gegenſtand wird, und eine affirmative Bedeutung für den Menſchen gewinnt. Brahm wird von den Indern nicht verehrt, ſondern er iſt nur ein Zuſtand des Individuums, ein religiöſes Gefühl, eine ungegenſtändliche Exiſtenz, ein Verhältniß, das für die konkrete Lebendigkeit Vernichtung iſt, und nichts Affirmatives enthält. Indem nun aber dieſes Allgemeine etwas Gegenſtändliches wird, bekommt es eine affirmative Natur: der Menſch wird frei und tritt ſo dem Höchſten, das ihm ein Objektives iſt, gegenüber. Dieſe Allgemeinheit ſehen wir in Perſien hervortreten, ein ſich Unterſcheiden von und zugleich ein ſich identiſch Machen des Individuums mit dem Allgemeinen. Im chineſiſchen und indiſchen Princip iſt dieſes Unterſcheiden nicht vorhanden, ſondern nur Einheit des Geiſtigen und Natürlichen. Der Geiſt aber, der noch im Natürlichen iſt, hat die Aufgabe, ſich von demſelben zu befreien. Rechte und Pflichten ſind in Indien an Stände gebunden, und damit nur etwas Partikulares, dem der Menſch durch die Natur angehört; in China iſt auch in der Form der Väterlichkeit dieſe Einheit vorhanden: der Menſch iſt daher nicht frei, er iſt ohne moraliſches Moment, indem er identiſch mit dem äußerlichen Befehle iſt. In dem perſiſchen Principe hebt ſich zuerſt die Einheit aus dem Unterſchiede, aus dem bloß Natürlichen hervor; es iſt die Regirung dieſes nur unmittelbaren, den Willen nicht vermittelnden Ver-

hältniſſes. Die Einheit im perſiſchen Principe iſt das Licht, das allgemeine natürliche Licht, das allgemeinſte Phyſikaliſche, denn Raum, Zeit, Bewegung ſind nichts Phyſikaliſches. Das Licht iſt aber nicht bloß Licht als ſolches, ſondern das Reine des Geiſtes, das Gute, und hierin iſt das Beſondere, das Gebundenſeyn an die beſchränkte Natur abgethan. Das Licht im phyſiſchen und geiſtigen Sinne gilt alſo als die Erhebung, die Freiheit von dem Natürlichen, der Menſch verhält ſich zu dem Licht, dem Guten, als zu einem Objektiven, das aus ſeinem Willen anerkannt, verehrt und bethätigt wird. Blicken wir nun noch einmal, und es kann nicht zu oft wiederholt werden, auf die Geſtalten, die wir bis zu dieſer, welche wir vor uns haben, durchliefen, zurück, ſo ſahen wir in China die Totalität eines ſittlichen Ganzen, aber ohne Subjektivität, dieſes Ganze gegliedert, aber ohne Selbſtſtändigkeit der Seiten. Nur eine äußerliche Ordnung dieſes Einen fanden wir vor. Im Indiſchen dagegen trat die Trennung hervor, aber ſelbſt als geiſtlos, als das beginnende Inſichſeyn, mit der Beſtimmung, daß der Unterſchied ſelbſt unüberwindlich, und der Geiſt in der Beſchränktheit der Natürlichkeit gebunden bleibe, daher als das Verkehrte ſeiner ſelbſt. Ueber dieſer Trennung der Kaſten ſteht nun in Perſien die Reinheit des Lichts, das Gute, dem ſich Alle auf gleiche Weiſe zu nähern, in dem ſich Alle gleich zu heiligen vermögen. Die Einheit daher iſt zum Erſtenmale ein Princip, nicht ein äußeres Band geiſtloſer Ordnung. Dadurch daß Jeder Theil an dem Principe hat, erwirbt dieſes Werth für ſich ſelbſt.

Was zuerſt das Geographiſche betrifft, ſo ſehen wir China und Indien, als dumpfe Ausbrütung des Geiſtes, in fruchtbaren Ebenen, davon getrennt aber die hohen Gebirgsgurte. Die Völker der Höhen veränderten in ihrer Herrſchaft den Geiſt der Ebenen nicht, ſondern bekehrten ſich zu demſelben. Aber in Perſien ſind dieſe Principien in ihrer Unterſchiedenheit, und die Gebirgsvölker wurden mit dem Ihrigen das Ueberwiegende. Zu

Parſen gehören die Gebirge, die ſich gegen Weſten nach dem Tigris und Euphrat hinziehen, und an dieſen Strömen ſich verlaufen; öſtlich längs dem Indus dehnt ſich das ſolimaniſche Gebirge aus; im Norden iſt der große Gebirgszug Hindu-kuſch, von dem öſtlich die Chineſen und Mongolen wohnen, eine Fortſetzung des Himalayagebirges, der bis ins kaſpiſche Meer hinaufgeht. Nördlich von dieſem fließt in derſelben Richtung von Oſten nach Weſten der Oxus, an dem die Landſchaft Baktrien liegt; mehr nördlich iſt das alte Sogdiana. Südweſtlich liegen die Thalebenen des Euphrat und Tigris; ſüdlich davon die Wüſteneien Arabiens; weſtlich vom Euphrat die Wüſten nach dem mittelländiſchen Meere zu. Kleinaſien, Aegypten, Armenien gehörten dann auch zum großen perſiſchen Reiche. Wir haben jetzt die Aufgabe, die einzelnen Momente, welche das perſiſche Reich bilden, zu betrachten, um nachher zu einer Zuſammenfaſſung deſſelben überzugehen.

Erſtes Kapitel.

Das Zendvolk.

Das Zendvolk wird von ſeiner Sprache ſo genannt, in welcher die Zendbücher geſchrieben ſind, die Grundbücher nämlich, auf welchen die Religion der alten Parſen beruht. Von dieſer Religion der Parſen oder Feueranbeter ſind noch Spuren vorhanden. In Bombay exiſtirt eine Kolonie derſelben, und am kaſpiſchen Meere befinden ſich einige zerſtreute Familien, die dieſen Kultus beibehalten haben. Im Ganzen ſind ſie durch die Mahomedaner vernichtet worden. Der große Zerduſcht, von den Griechen Zoroaſter genannt, ſchrieb ſeine Religionsbücher in der Zendſprache. Bis gegen das letzte Drittel des vorigen Jahrhunderts war dieſe Sprache, und mithin auch alle

Bücher, die darin verfaßt sind, den Europäern völlig unbekannt, bis endlich der berühmte Franzose Anquetil du Perron uns diese reichen Schätze eröffnete. Erfüllt von Enthusiasmus für die orientalische Natur ließ er sich, da er arm an Vermögen war, unter ein französisches Corps anwerben, das nach Indien verschifft werden sollte. So gelangte er nach Bombay, wo er auf die alten Parsen stieß, und sich auf ihre Religionsideen einließ. Mit unsäglicher Mühe gelang es ihm, sich ihre Religionsbücher zu verschaffen; er drang in diese Literatur ein und eröffnete ein ganz neues und weites Feld.

Wo das Zendvolk, von dem in den Religionsbüchern des Zoroaster die Rede ist, gewohnt habe, ist sehr schwer zu bestimmen. In Medien und in Persien war die Religion des Zoroaster herrschend, und Xenophon erzählt, Cyrus habe sie angenommen, aber keines dieser Länder war der eigentliche Wohnsitz des Zendvolks. Zoroaster selbst nennt ihn das reine Ariene; einen ähnlichen Namen finden wir bei Herodot, denn er sagt, die Meder hätten früher Arier geheißen, ein Name, womit denn auch die Bezeichnung von Iran zusammenhängt. Soviel scheint gewiß zu seyn, daß die Zendsprache, die mit dem Sanskrit in Verbindung steht, die Sprache der Perser, Meder und Baktrer gewesen ist. Aus den Gesetzen und Einrichtungen des Volkes selbst, wie sie in den Zendbüchern angegeben sind, geht hervor, daß dieselben höchst einfach waren. Vier Stände werden genannt: Priester, Krieger, Ackerbauer und Gewerbtreibende. Vom Handel allein wird nicht gesprochen, woraus hervorzugehen scheint, daß das Volk noch isolirt für sich war. Vorsteher von Bezirken, Städten, Straßen kommen vor, so daß Alles sich noch auf bürgerliche Gesetze, nicht auf politische bezieht, und daß Nichts auf einen Zusammenhang mit anderen Staaten deutet.

Südlich vom Oxus zieht sich aber im alten Baktrien ein Gebirgszug hin, mit welchem die Hochebenen anfangen, welche von Medern, Parthern, Hyrkaniern bewohnt waren. In der

Gegend des oberſten Oxus ſoll Baktra, wahrſcheinlich das heutige Balk, gelegen haben, von welchem ſüdlich Kabul und Kaſchmir nur etwa acht Tagereiſen entfernt iſt. Hier um Baktra herum, in Baktrien überhaupt, ſcheint der Wohnſitz des Zendvolks geweſen zu ſeyn. Denn in der Zeit des Cyrus finden wir den reinen und urſprünglichen Glauben, und die alten, in den Zendbüchern uns beſchriebenen Zuſtände nicht mehr vollkommen vor. Weſentlich iſt gleich, wenn wir die bürgerlichen Einrichtungen betrachten, daß wir in Iran keine Kaſten, ſondern nur Stände finden, daß keine Verbote der Verheirathung unter dieſen verſchiedenen Ständen vorkommen, obgleich die Zendſchriften bürgerliche Geſetze und Strafen neben den religiöſen Vorſchriften mittheilen.

Die Hauptſache, die uns hier beſonders angeht, iſt die Lehre des Zoroaſter. Der Geiſt erhebt ſich in ihr aus der ſubſtantiellen Einheit der Natur, aus dieſer ſubſtantiellen Inhaltsloſigkeit, wo noch nicht der Bruch geſchehen iſt, der Geiſt noch nicht für ſich beſteht, dem Objekte gegenüber. Dieſem Volke nämlich kam zum Bewußtſeyn, daß die abſolute Wahrheit die Form der Allgemeinheit, der Einheit haben müſſe. Dieß Allgemeine, Ewige, Unendliche enthält zunächſt keine Beſtimmung, als die ſchrankenloſe Identität. Eigentlich iſt dieſes, und wir haben es ſchon mehreremale wiederholt, auch die Beſtimmung Brahms. Aber den Perſern wurde dieſes Allgemeine zum Gegenſtande und ihr Geiſt wurde das Bewußtſeyn dieſes ſeines Weſens, wogegen bei den Indern dieſe Gegenſtändlichkeit nur die natürliche der Brahmanen iſt und als reine Allgemeinheit nur durch Vernichtung des Bewußtſeyns Objekt deſſelben wird. Dieſes negative Verhalten iſt bei den Perſern zum poſitiven geworden, und der Menſch hat eine Beziehung zum Allgemeinen auf die Weiſe, daß er ſich darin poſitiv bleibt. Dieſes Eine, Allgemeine iſt freilich noch nicht das freie Eine des Gedankens, noch nicht im Geiſt und in der Wahrheit angebetet,

sondern ist noch mit der Gestalt des Lichts angethan. Aber das Licht ist nicht Lama, nicht Brahmane, nicht Berg, nicht Thier, nicht die Existenz, sondern es ist die sinnliche Allgemeinheit selbst, die einfache Manifestation. Die persische Religion ist somit kein Götzendienst, verehrt nicht einzelne Naturdinge, sondern das Allgemeine selbst. Das Licht hat die Bedeutung zugleich des Geistigen; es ist die Gestalt des Guten und Wahren, die Substantialität des Wissens und Wollens sowohl, wie auch aller natürlichen Dinge. Das Licht setzt den Menschen in den Stand, daß er wählen könne, und wählen kann er nur, wenn er aus der Versenktheit heraus ist. Das Licht hat aber in sich sogleich einen Gegensatz, nämlich die Finsterniß, gleichwie dem Guten das Böse gegenübersteht. Wie das Gute für den Menschen nicht vorhanden ist, wenn das Böse nicht da wäre, und wie er nur wahrhaft gut seyn kann, wenn er das Böse kennt, so ist auch das Licht nicht ohne die Finsterniß. Ormuzd und Ahriman bilden bei den Persern diesen Gegensatz. Ormuzd ist der Herr des Lichtreiches, des Guten, Ahriman der der Finsterniß, des Bösen. Dann giebt es aber noch ein Höheres, woraus beide hervorgegangen sind: ein gegensatzloses Allgemeines, genannt Zernane-Akerene, die unbegrenzte Zeit. Die Zeit ist nämlich etwas ganz Abstraktes, sie existirt nicht für sich, und hat den Ormuzd und Ahriman hervorgebracht. Dieser Dualismus wird gewöhnlich dem Orient als Mangel angerechnet, und insofern bei den Gegensätzen, als absoluten verharrt wird, ist es allerdings der irreligiöse Verstand, der sie festhält. Aber der Geist muß den Gegensatz haben, das Princip des Dualismus gehört daher zum Begriffe des Geistes, der, als konkret, den Unterschied zu seinem Wesen hat. Bei den Persern ist das Reine zum Bewußtseyn gekommen, wie das Unreine, und der Geist, damit er sich selber erfasse, muß wesentlich dem allgemeinen Positiven das besondere Negative gegenüberstellen. Erst durch die Ueberwindung dieses Gegensatzes ist der Geist der

zweimal Geborene, und wenn wir, wie ſchon geſagt, dieſe Einheit des Geiſtes bei den Perſern auch finden, ſo iſt der Mangel nur, daß ſie bloß das ſchlechthin Erſte iſt, und den Unterſchied nicht zu ſich zurückbringt. Ormuzd ſchafft ſelbſtbeſtimmend, aber auch nach dem Rathſchluß des Zerwane-Akerene. Die Darſtellung iſt ſchwankend, und die Verſöhnung des Gegenſatzes beſteht nur darin, daß Ormuzd den Ahriman überwinden, aber ewig mit ihm kämpfen ſolle. Ormuzd iſt Herr des Lichts und ſchuf alles Schöne und Herrliche der Welt, die ein Reich der Sonne iſt. Er iſt das Vortreffliche, das Gute, das Poſitive in allem natürlichen und geiſtigen Daſeyn. Das Licht iſt der Körper des Ormuzd: daher entſteht der Feuerdienſt, weil Ormuzd in allem Licht gegenwärtig iſt, aber er iſt nicht die Sonne, der Mond ſelber, ſondern in dieſen verehren die Perſer nur das Licht, welches Ormuzd iſt. Zoroaſter frägt den Ormuzd, wer er ſey; er antwortet: Mein Name iſt Grund und Mittelpunkt aller Weſen, Fülle der Seligkeit, reiner Wille u. ſ. w. Was von Ormuzd kommt iſt lebendig, das Wort iſt ein Zeugniß deſſelben; die Gebete ſind ſeine Produktionen. Finſterniß iſt dagegen der Körper des Ahriman, aber ein ewiges Feuer vertreibt ihn aus den Tempeln. Der Zweck eines Jeden iſt, ſich rein zu halten und dieſe Reinheit um ſich zu verbreiten, deren Vorſchriften daher ſehr weitläufig ſind. Die moraliſchen Beſtimmungen ſind mild; es heißt: wenn ein Menſch dich mit Schmähungen überhäuft, dich beſchimpft, und ſich dann demüthigt, ſo nenne ihn Freund. Die Opfer beſtehen aus Blumen und Wohlgerüchen. Wie der Menſch des Himmels Geſchöpf iſt, ſo wird er, wenn er ſich verunreinigt hat, wieder rein durch die Heiligung der Gedanken, des Worts und der That. Was iſt reiner Gedanke? „der, welcher auf der Dinge Anfang geht.“ Was iſt reines Wort? „das iſt Ormuzd, das Wort iſt ſo perſonificirt.“ Was iſt reine That? „das reine Anrufen der himmliſchen Heerſchaaren.“ Es wird ſomit hier erfordert, daß

der Mensch gut sey: der eigene Wille, die subjektive Freiheit wird vorausgesetzt. Neben dem Ormuzd stehen aber die Diener desselben, es sind die sieben Amschaspands. Diese großen Mächte sind ebenfalls Gegenstand der Verehrung, vor allem die Sonne, der Mond und noch fünf andere Namen, die uns an die Planeten erinnern: unter diesen ist auch Mitra genannt; man kann aber ebensowenig, wie bei den anderen Namen, angeben, welcher Stern darin bezeichnet sey. Der Mitra steht in den Zendbüchern unter den anderen Sternen, und hat keinen Vorzug, obgleich er später eine große Bedeutung als Mittler zwischen Ormuzd und dem Menschen bekommen hat. Schon Herodot erwähnt den Mitradienst; in Rom wurde er später als ein geheimer sehr allgemein, und selbst bis weit ins Mittelalter finden sich Spuren davon. Außer den angeführten giebt es ferner noch andere Schutzgeister, die unter den Amschaspands, als ihren Oberhäuptern, stehen. Der Rath der sieben Großen, welche der persische Monarch um sich hatte, ist ebenso in Nachahmung der Umgebung des Ormuzd veranstaltet. Als Sohn des Ormuzd kommt der Name Dschemschid vor; es scheint dieß derselbe zu seyn, den die Griechen Achemenes nennen, dessen Nachkommen Pischtadier heißen, zu denen auch Cyrus gezählt wurde. In den späteren Zeiten scheinen die Perser von den Römern mit dem Namen der Achemenäer bezeichnet worden zu seyn (Horatii carm. III. 1.). Jeder Dschemschid, heißt es, habe mit dem goldenen Dolche die Erde durchstochen, was weiter nichts bedeutet, als daß er den Ackerbau eingeführt habe; er sey dann die Länder durchzogen, habe Quellen und Flüssen den Ursprung gegeben, dadurch Länderstriche fruchtbar gemacht, die Thäler mit Thieren bevölkert u. s. w. In dem Zendavesta wird auch oft der Name Gustasp erwähnt, den manche Neuere mit Darius Hystaspes haben zusammenstellen wollen, was sich aber von Hause aus als verwerflich zeigt, denn ohne Zweifel gehört dieser Gustasp dem alten Zendvolke, den Zeiten vor Cyrus an.

Auch der Turanier, das heißt der Nomaden im Norden, und der Inder geschieht in den Zendbüchern Erwähnung, ohne daß sich etwas Historisches daraus abnehmen ließe.

Die irdische Welt, insofern sie positiv ist, ist allerdings von Ormuzd geschaffen, doch in ihrer Individualität wird sie von der anderen der Feruer, der Genien verschieden seyn. Die Religion des Ormuzd als Kultus ist, daß die Menschen sich dem Lichtreich gemäß verhalten sollen; die allgemeine Vorschrift ist daher, wie schon gesagt, geistige und körperliche Reinheit, welche in vielen Gebeten zum Ormuzd besteht. Den Persern ist besonders zur Pflicht gemacht, das Lebendige zu erhalten, Bäume zu pflanzen, Quellen zu graben, Wüsten zu befruchten, damit überall Leben, Positives, Reines sich ergehe, und Ormuzds Reich nach allen Seiten hin verbreitet werde. Der äußeren Reinheit ist es zuwider, ein todtes Thier zu berühren, und es giebt viele Vorschriften, wie man sich davon zu reinigen habe. Vom Cyrus wird erzählt, daß als er gegen Babylon zog, und einen Fluß besetzt hatte, der ein Roß des Sonnenwagens verschlang, er diesen ein Jahr lang zu bestrafen beschäftigt war, indem er ihn, um ihn seiner Gewalt zu berauben, in kleine Kanäle ableiten ließ. Xerxes ließ so, als ihm das Meer seine Brücken zertrümmerte, dem Bösen und Verderblichen, dem Ahriman Ketten anlegen. Im Zendavesta wird auch das Paradies dargestellt, mit Thieren und einer üppigen Vegetation: daher ist es überhaupt bei den Persern etwas Religiöses, Parke zu unterhalten. Von dem jüngeren Cyrus finden wir angegeben, daß er sich täglich in seine Parke begeben habe und da die Bäume und Pflanzen gepflegt hätte.

Zweites Kapitel.

Die Aſſyrier, Babylonier, Meder und Perſer.

Sowie das Zendvolk das höhere geiſtige Element des perſiſchen Reiches war, ſo ſind die Aſſyrier das Element des äußeren Reichthums, der Ueppigkeit des Handels. Ihre Sagen gehen bis in die älteſten Zeiten der Geſchichte hinauf: ſie ſind aber an und für ſich dunkel und zum Theil widerſprechend, und dieſer Widerſpruch iſt um ſo weniger aufzuhellen, als dem Volke Grundbücher und einheimiſche Werke abgehen. Der griechiſche Hiſtoriker Kteſias ſoll zwar aus den Archiven der perſiſchen Könige ſelbſt geſchöpft haben, indeſſen ſind nur noch wenige Bruchſtücke vorhanden. Herodot giebt viele Nachrichten über Aſſyrien; außerdem ſind auch die Erzählungen in der Bibel höchſt wichtig und merkwürdig, denn die Hebräer ſtanden in unmittelbarer Beziehung mit den Babyloniern. Es kann hier noch, namentlich in Beziehung auf die Perſer überhaupt, die Epopöe, Schanameh von Ferduſi, erwähnt werden, ein Heldenbuch in 60000 Diſtichen, wovon Görres einen weitläufigen Auszug gegeben hat. Ferduſi lebte im Anfange des eilften Jahrhunderts nach Chr. Geb. am Hofe Mahmud des Großen zu Ghasna, öſtlich von Kabul und Kandahar. Die berühmte eben genannte Epopöe hat die alten Heldenſagen Irans (das iſt des eigentlichen Weſtperſiens) zu ihrem Gegenſtande, kann aber nicht für eine hiſtoriſche Quelle gelten, da ihr Inhalt poetiſch und ihr Verfaſſer ein Mahomedaner iſt. Der Kampf von Iran und Turan wird in dem Heldengedicht beſchrieben. Iran iſt das eigentliche Perſien, das Gebirgsland im Süden vom Orus, Turan die Ebenen des Orus, und die zwiſchen demſelben und dem alten Jaxartes liegenden. Ein Held, Ruſtan, macht die Hauptfigur im Gedichte, aber die Erzählungen ſind ganz fabelhaft, oder vollkommen entſtellt. Alexanders geſchieht Erwähnung, und er wird Iſchkander oder Skander von Rum genannt. Rum iſt das türkiſche Reich

(noch jetzt heißt eine Provinz deſſelben Rumelien), aber ebenſo das römiſche, und im Gedichte wird nicht minder Alexanders Reich Rum geheißen. Dergleichen Vermiſchungen gehören ganz der mahomedaniſchen Anſchauung an. Es wird in dem Gedichte erzählt, der König von Iran habe Krieg geführt mit Philipp, und dieſer letztere ſey geſchlagen worden. Der König habe ihm, dem Philipp, dann ſeine Tochter zur Frau abgefordert; nachdem er aber eine Zeitlang mit ihr gelebt hätte, habe er ſie fortgeſchickt, weil ſie übel aus dem Munde gerochen habe. Als ſie nun zu ihrem Vater zurückgekommen ſey, habe ſie dort einen Sohn Skander geboren, der nach Iran geeilt wäre, um nach dem Tode ſeines Vaters den Thron in Beſitz zu nehmen. Aus dieſem Wenigen läßt ſich ſchon abnehmen, was auf das Geſchichtliche des Gedichts zu halten ſey.

Was nun Aſſyrien anbetrifft, ſo iſt das mehr ein unbeſtimmter Name. Das eigentliche Aſſyrien iſt ein Theil von Meſopotamien, im Norden von Babylon. Als Hauptſtädte dieſes Reiches werden angegeben, Atur oder Aſſur am Tigris, ſpäter Ninive, das vom Ninus, dem Stifter des aſſyriſchen Reiches, begründet und erbaut worden ſeyn ſoll. In jenen Zeiten machte eine Stadt das ganze Reich aus: ſo Ninive, ſo auch Ekbatana in Medien, das ſieben Mauern gehabt haben ſoll, zwiſchen welchen Umſchließungen Ackerbau getrieben wurde; innerhalb der mittelſten Mauer befand ſich der Pallaſt des Herrſchers. So ſoll nun auch Ninive drei Tagereiſen im Umfange gehabt haben, auf den Mauern von hundert Fuß Höhe waren dreizehn hundert Thürme, innerhalb welcher ſich eine ungeheure Volksmaſſe aufhielt. Eine nicht minder unermeßliche Population ſchloß Babylon in ſich, und dieſe war durch die Nothwendigkeit hervorgebracht, daß man nur innerhalb der Städte vor den Nomaden Schutz finden konnte. (Heute wird auf dieſe Weiſe Bagdad von ſtreifenden Nomaden umſchwärmt.) Ninive ſoll 2050 Jahre v. Chr. Geb. erbaut worden ſeyn, und ſoweit hinauf

alsv wird die Begründung des assyrischen Reiches gestellt. Ninus unterwarf sich alsdann Babylonien, Medien und Baktrien, und insbesondere wird die Erwerbung des letzteren Landes als eine Aeußerung der größten Anstrengung angegeben, denn Ktesias schätzt die Truppenzahl, die Ninus mit sich geführt haben soll, auf sieben Millionen Fußgänger und eine verhältnißmäßige Anzahl von Reitern. Baktra wurde sehr lange belagert, und die Eroberung desselben wird der Semiramis zugeschrieben, die mit einer muthigen Schaar den steilen Abhang eines Berges erstiegen haben soll, und deren Person überhaupt zwischen mythologischen und historischen Vorstellungen schwankt. Ihr wird auch der Thurmbau Babels zugeschrieben, von dem wir in der Bibel Nachricht erhalten haben, und welches eine der ältesten Sagen bildet. — Babylon lag südlich am Euphrat in einer höchst fruchtbaren und für Ackerbau sehr geeigneten Ebene. Auf dem Euphrat und Tigris wurde große Schiffahrt getrieben: Theils kamen die Schiffe von Armenien, Theils vom Süden nach Babylon, und führten in diese Stadt einen unermeßlichen Reichthum zusammen. Das Land um Babylon herum war von unzähligen Kanälen durchschnitten, mehr im Interesse des Ackerbaus, um das Land zu bewässern und die Ueberschwemmungen zu hindern, als im Interesse der Schiffahrt. Die Prachtgebäude der Semiramis in Babylon selbst sind berühmt, besonders die hängenden Gärten. Es wird angegeben, daß Babylon ein Viereck gewesen sey, mitten durch den Strom durchschnitten; auf der einen Seite des Stroms sey der Tempel des Bel gewesen, auf der anderen die großen Paläste der Monarchen; die Stadt habe hundert eherne (d. i. kupferne) Thore gehabt, ihre Mauern seyen hundert Fuß hoch und fünf und siebenzig breit gewesen, mit zweihundert und funfzig Thürmen versehen. Die Straßen in der Stadt, die auf den Strom zugingen, wurden jede Nacht mit goldenen Thoren geschlossen. Ker Porter, ein Engländer, bereiste vor ungefähr zwölf Jahren (seine ganze Reise dauerte von 1817—1820)

die Gegenden, wo das alte Babylon gelegen war; auf einer Erhöhung glaubte er noch Reſte des alten Thurms zu Babel zu entdecken; er wollte Spuren von den vielen Gängen finden, die ſich um den Thurm herumwanden und in deren höchſtem Geſchoſſe das Bild des Bel aufgeſtellt war; außerdem noch viele Hügel mit Reſten von alten Gebäulichkeiten. Die Backſteine zeigen ſich ſo, wie ſie in der Bibel beim Thurmbau beſchrieben ſind; eine ungeheure Ebene iſt von einer unzähligen Menge ſolcher Backſteine bedeckt, obgleich ſchon ſeit mehreren tauſend Jahren beſtändig von dort welche geholt werden, und die ganze Stadt Hilla, die in der Nähe des alten Babylon liegt, von denſelben gebaut wurde. Herodot giebt einige merkwürdige Sittenzüge der Babylonier an, woraus hervorzugehen ſcheint, daß ſie ein friedliches, gut nachbarliches Volk geweſen ſind. Wenn einer in Babylon krank wurde, ſo brachte man ihn auf einen freien Platz, damit jeder Vorübergehende ihm ſeinen Rath ertheilen könne. Die Töchter wurden in den Jahren der Mannbarkeit verſteigert, und der hohe Preis, der für die Schöne geboten ward, wurde zum Heirathsgut der Häßlichen beſtimmt. Dieß hinderte nicht, daß jede Frau einmal in ihrem Leben im Tempel der Mylitta ſich preisgegeben haben mußte. Wie dieß mit den Religionsbegriffen zuſammengehängt habe, iſt ſchwer zu ermitteln, doch ſagt Herodot, daß Sittenloſigkeit erſt ſpät eingeriſſen ſey, als Babylon ärmer geworden wäre. Auch deutet der Umſtand, daß die Schönen die Häßlichen dotirten, auf die Verſorge für Alle hin, ſowie das öffentliche Ausſtellen der Kranken auf eine gewiſſe Gemeinſamkeit.

Es iſt hier nur noch der Meder Erwähnung zu thun. Sie waren, wie die Perſer, ein Bergvolk, deſſen Wohnſitze ſich um das kaſpiſche Meer, beſonders ſüdweſtlich von demſelben befanden. Medien zog ſich dann noch weiter nach Armenien herüber, gegen das heutige ſüdliche Grusien hin. Unter dieſen Medern werden dann auch die Magier aufgeführt, als einer der ſechs

Stämme, die das mediſche Volk bildeten, deſſen Haupteigenſchaften Wildheit, Rohheit und kriegeriſcher Muth waren. Die Hauptſtadt Ekbatana wurde erſt ſpäter vom Arbaces erbaut, der zuerſt die Meder zu einem großen Unternehmen, zum Sturz des aſſyriſch-babyloniſchen Reiches vereinigte, dem Medien, wie die anderen angrenzenden Reiche, unterworfen war.

Das aſſyriſch-babyloniſche Reich nun, das ſo viele Völker unter ſich hatte, ſoll tauſend oder anderthalb tauſend Jahre beſtanden haben. Der letzte Herrſcher war Sardanapal, ein großer Wollüſtling, wie er beſchrieben wird. Arbaces, der Satrap von Medien, regte die übrigen Satrapen gegen ihn auf, führte mit denſelben die Truppen, welche ſich alle Jahre zu Ninive zur Zählung verſammelten, gegen Sardanapal. Dieſer, wenn er auch mehrere Siege erfocht, wurde doch endlich genöthigt, der Uebermacht zu weichen, ſich in Ninive einzuſchließen, und als er zuletzt keinen Widerſtand mehr leiſten konnte, ſich mit allen ſeinen Schätzen daſelbſt zu verbrennen. Nach Einigen ſoll dieſes 820 Jahre v. Chr. Geb., nach Anderen am Ende des achten Jahrhunderts geſchehen ſeyn. Nach dieſer Kataſtrophe löſte ſich das ganze Reich auf: es zerfiel in ein aſſyriſches und in ein babyloniſches Reich, wozu auch die Chaldäer, ein Bergvolk aus dem Norden, das ſich mit den Babyloniern vermiſcht hatte, gehörten. Dieſe einzelnen Reiche hatten wieder verſchiedene Schickſale, doch herrſcht hier eine noch nicht aufgelöſte Verwirrung in den Nachrichten. In dieſen Zeiten beginnen auch die Berührungen mit den Juden und Aegyptern. Das jüdiſche Reich unterlag der überwiegenden Macht; die Juden wurden nach Babylon geführt, und von ihnen haben wir nun genaue Nachrichten über den Zuſtand dieſes Reiches. Nach den Angaben des Daniel war in Babylon eine ſorgfältige Geſchäftsorganiſation vorhanden. Er ſpricht von Magiern, denen die Erklärung der Schriften oblag, von Wahrſagern, Aſtrologen, Gelehrten, auch von Chaldäern, die die Träume auslegten. Die Propheten

überhaupt erzählen viel von dem großen Handel in Babylon, entwerfen aber auch ein ſchreckliches Bild von der dort herrſchenden Sittenloſigkeit. — Was nun die Religion der Meder betrifft, ſo nennen die Griechen überhaupt alle orientaliſchen Prieſter Magier, doch iſt eben deswegen dieſer Name vollkommen unbeſtimmt. Soviel geht allerdings aus allem hervor, daß bei den Magiern ein näherer Zuſammenhang mit der Zenderligion zu ſuchen iſt, deren Sitz in Baktrien war, aber daß, wenn auch die Magier Bewahrer und Verbreiter derſelben waren, dieſe doch große Modifikationen durch den Uebergang auf die verſchiedenen Völker erlitt. Xenophon ſagt, daß Cyrus zuerſt auf die Weiſe der Magier Gott opferte; die Meder waren ſomit ein Mittelvolk zur Fortpflanzung der Zenderligion.

Die wahre Spitze des perſiſchen Reiches iſt nun das eigentliche Perſervolk, das ganz Vorderaſien in ſich vereinend mit den Griechen in Berührung trat. Die Perſer ſind im nächſten und früheſten Zuſammenhang mit den Medern, und der Uebergang der Herrſchaft an die Perſer macht keinen weſentlichen Unterſchied, denn Cyrus war ſelbſt ein Verwandter des perſiſchen Königs, und der Name Perſien und Medien verſchmilzt. An der Spitze der Meder bekriegte Cyrus Lydien und deſſen König Kröſus. Herodot erzählt, daß ſchon vordem Kriege zwiſchen Lydien und Medien geweſen ſeyen, die aber durch die Vermittelung des babyloniſchen Königs beigelegt worden wären. Wir erkennen darin ein Staatsſyſtem von Lydien, Medien und Babylonien; letzteres war überwiegend geworden, und ſeine Herrſchaft erſtreckte ſich ſchon bis ans mittelländiſche Meer. Herodot ſagt ferner, die Meder, ehe ſie Lydien erobert hätten, ſeyen arm geweſen, und erſt durch die Eroberung dieſes vermögenden Landes ſeyen ſie reich geworden. Lydien erſtreckte ſich öſtlich bis an den Halys; auch der Saum der Weſtküſte von Kleinaſien, die ſchönen griechiſchen Kolonien, waren ihm unterworfen; es war alſo ſchon ein hoher Grad von Bildung im lydiſchen Reiche

vorhanden. Kunst und Poesie blühten daselbst durch die Griechen. Schon vor der Unterwerfung der ionischen Kolonien hatten weise Männer, wie Bias, den Bewohnern derselben den Rath gegeben, sich zu einem festen Bund zu vereinigen, oder ihre Städte mit ihren Habseligkeiten zu verlassen, und sich andere Wohnsitze zu suchen. Aber zu dieser Verbindung konnte es unter Städten, die von der höchsten Eifersucht beseelt waren und in beständigem Zwiste lebten, nicht kommen, und zu jenem heroischen Entschlusse, für die Freiheit ihren Heerd zu verlassen, waren sie im Taumel des Ueberflusses nicht fähig. Erst als sie auf dem Punkte standen, von den Lydiern unterworfen zu werden, gaben einige Städte für das höchste Gut, die Freiheit, das Gewisse für das Ungewisse preis. Von dem Kriege gegen die Lydier sagt Herodot, daß er die Perser die Bequemlichkeit des Lebens und der Bildung kennen lehrte. Darauf unterjochte Cyrus Babylon, und mit demselben kam er in Besitz von Syrien und Palästina, entließ die Juden aus der Gefangenschaft und gestattete ihnen, ihren Tempel wieder aufzubauen. Darauf zog er gegen die Massageten, bekriegte diese Völker in den Steppen zwischen dem Oxus und Jaxartes, unterlag ihnen aber, indem er den Tod des Kriegers und Eroberers fand. Er starb so in seinem Beruf, welcher die Vereinigung Vorderasiens in eine Herrschaft ohne weiteren Zweck war.

Dritter Abschnitt.

Das persische Reich und seine Bestandtheile.

Das persische Reich ist ein Reich im modernen Sinne, wie das ehemalige deutsche Reich, und das große Kaiserreich unter Napoleon, denn es besteht aus einer Menge Staaten, die zwar in Abhängigkeit sind, die aber ihre eigene Individualität, ihre

Sitten und Rechte beibehalten haben. Die allgemeinern Geſetze, denen ſie alle unterworfen ſind, haben ihren beſondern Zuſtänden keinen Eintrag gethan, ſondern ſie ſogar beſchützt und erhalten, und ſo hat jedes dieſer Völker, die das Ganze ausmachen, ſeine eigene Form der Verfaſſung. Wie das Licht Alles erleuchtet, jedem eine eigenthümliche Lebendigkeit ertheilt, ſo behat ſich die perſiſche Herrſchaft über eine Menge von Nationen aus, und läßt jeder ihr Beſonderes. Einige haben ſogar eigene Könige, jede eine verſchiedene Sprache, Bewaffnung, Lebensweiſe, Sitte. Dieß Alles beſteht ruhig unter dem allgemeinen Lichte. Das perſiſche Reich hat alle drei geographiſche Momente in ſich, die wir früher von einander geſchieden haben. Zuerſt die Hochlande von Perſien und Medien, dann die Thalebenen des Euphrat und Tigris, deren Bewohner ſich zu einem gebildeten Kulturleben vereinigt haben, ſowie Aegypten, die Thalebenen des Nils, wo Ackerbau, Gewerbe und Wiſſenſchaften blühten, endlich das dritte Element, nämlich die Nationen, welche ſich in die Gefahr des Meeres begeben, die Syrier, Phönicier, die Einwohner der griechiſchen Kolonien und griechiſchen Uferſtaaten in Kleinaſien. Perſien vereinigte alſo die drei natürlichen Principien in ſich, während China und Indien der See fremd geblieben ſind. Hier in China haben auch die Bergvölker ihr natürliches Princip eingebüßt und ihren urſprünglichen Charakter verloren, ſowie in Indien die Mahomedaner dem indiſchen Weſen einverleibt wurden. Wie das Licht die indiſchen Geſtalten, über welche es herrſcht, frei gewähren läßt, ſo die Regierung in Perſien. Wir haben hier weder das ſubſtantielle Ganze von China, noch das indiſche Weſen, wo ein und dieſelbe Anarchie der Willkühr herrſcht, ſondern die Regierung in Perſien iſt nur in ihrer allgemeinen Einheit ein Völkerverein, der die zuſammengefaßten Völker frei beſtehen läßt. Dadurch iſt der Grauſamkeit, der Wildheit, mit welcher ſonſt die Völker ſich zerfleiſchten, Einhalt gethan, wovon das Buch der Könige

und das Buch Samuel hinreichenden Zeugniß geben. Das Wehklagen und die Verwünſchungen der Propheten über den Zuſtand vor der Eroberung geben das Elend, die Nacktheit und das Blöße deſſelben zu erkennen, zugleich mit dem Glück, welches Cyrus über die vorderaſiatiſche Welt brachte.

Perſien.

Die Perſer, ein freies Berg- und Nomadenvolk, über reichere, gebildetere und üppigere Länder herrſchend, behielten doch im Ganzen die Grundzüge ihrer alten Lebensweiſe bei, ſie ſtanden mit einem Fuß in ihrem Stammlande, mit dem anderen im Ausland. In dem Stammlande war der König Freund unter Freunden und wie unter Seinesgleichen; außer demſelben der Herr, dem Alle unterworfen ſind und ſich durch Tribut ihm ungehörend beweiſen. Der Zendreligion treu, üben ſich die Perſer in der Reinheit, was die ſchon oft erwähnte Anlegung von Parken beweiſt. Die Gräber der Könige waren im eigentlichen Perſien, und ſo mußte bisweilen der König ſeine Landestheile beſuchen, mit denen er in einem ganz einfachen Verhältniß lebte. Er brachte ihnen Geſchenke mit, während bei allen anderen Nationen dieſe dem Könige Geſchenke geben mußten. Am Hofe des Monarchen befand ſich eine Abtheilung perſiſcher Reiterei, welche den Kern der ganzen Armee ausmachte, mit einander Hülfe und überhaupt ſehr gut disciplinirt war. Sie zeichnete ſich durch Tapferkeit rühmlich aus, und auch die Griechen erkannten in den mediſchen Kriegen ihren Muth mit Achtung an. Wenn das ganze perſiſche Heer, zu dem dieſe Abtheilung gehörte, ausziehen ſollte, ſo wurde zuvörderſt ein Aufgebot an alle aſiatiſche Völkerſchaften erlaſſen. Sonderten ſich die Krieger zuſammen, ſo wurde der Zug alsdann mit jenem Charakter der Unruhe und ſchweifenden Lebensweiſe unternommen, der das Eigenthümliche der Perſer ausmachte. So ging man nach Aegypten, nach Scythien, nach Thracien, ſo endlich nach Griechenland, wo dieſe

ungeheure Macht gebrochen werden ſollte. Ein ſolcher Aufbruch erſchien faſt wie eine Völkerwanderung, die Familien zogen mit: die Völker erſchienen in ihrer Beſonderheit mit ihrer Bewaffnung und wälzten ſich haufenweiſe fort; jedes hatte eine andere Ordnung und eine andere Art zu kämpfen. Herodot entwirft uns bei dem großen Völkermarſch des Xerxes (es ſollen drei Millionen Menſchen mit ihm gezogen ſeyn) ein glänzendes Bild von dieſer Mannigfaltigkeit; doch da dieſe Völkerſchaften ſo ungleich disciplinirt waren, ſo verſchieden an Kraft und Tapferkeit, ſo wird es leicht begreiflich, daß die kleinen, disciplinirten, von einem Muth beſeelten Heere der Griechen, unter trefflicher Anführung, jenen unermeßlichen aber ungeordneten Streitkräften Widerſtand leiſten konnten. Die Provinzen hatten für den Unterhalt der perſiſchen Reiterei, die ſich im Mittelpunkte des Reiches aufhielt, zu ſorgen. Babylon hatte von dieſem Unterhalt den dritten Theil zu geben, und erſcheint ſomit als die bei weitem reichſte Provinz. Sonſt mußte jedes Volk nach der Eigenthümlichkeit ſeiner Produkte davon das Vorzüglichſte liefern. So gab Arabien den Weihrauch, Syrien den Purpur u. ſ. w. Dieſen Unterhalt des Stammheeres hatten die unterworfenen Völker allein zu beſorgen; erſt Darius Codomannus legte eine Steuer auf Grundſtücke.

Die Erziehung der Prinzen, beſonders aber des Thronerben, war äußerſt ſorgfältig. Bis zu ihrem ſiebenten Jahre bleiben die Söhne des Königs unter den Frauen, und kommen alsdann nicht vor das Angeſicht des Herrſchers. Von dem ſiebenten Jahre an werden ſie in der Jagd, im Reiten, im Bogenſchießen u. ſ. w. unterrichtet, ſowie im Sprechen der Wahrheit. Einmal wird auch angegeben, daß der Prinz in der Magie des Zoroaſter Unterricht empfangen habe. Vier der edelſten Perſer erziehen den Prinzen. Die Großen überhaupt bilden eine Art von Reichstag. Unter ihnen befanden ſich auch Magier. Sie ſind freie Männer, voll edler Treue und Patriotismus. So

erscheinen die sieben Großen, das Abbild der Amschaspands, die um den Ormuzd stehen, nachdem der falsche Smerdis, der sich nach dem Tode des Königs Cambyses als dessen Bruder ausgab, entlarvt worden war, um zu berathschlagen, welche Regierungsform eigentlich die beste sey. Ganz leidenschaftslos, und ohne einen Ehrgeiz zu beweisen, kommen sie dahin überein, daß die Monarchie für das persische Reich allein passend wäre. Bei der Größe des persischen Reiches mußten die Provinzen durch Statthalter, Satrapen, beherrscht werden, und diese zeigten oft sehr viele Willkühr gegen die ihnen untergebenen Provinzen, und Haß und Neid gegen einander, woraus freilich viel Unheil entsprang. Diese Satrapen waren nur Oberaufseher und ließen gewöhnlich die unterworfenen Könige der Länder in ihrer Eigenthümlichkeit. Dem großen Könige der Perser gehörte alles Land und alles Wasser; Land und Wasser forderten Darius Hystaspes und Xerxes von den Griechen. Aber er war nur der abstrakte Herr: der Genuß verblieb den Völkern, deren Leistungen darin bestanden, den Hof und den Satrapen zu unterhalten, und das Köstlichste, was sie besaßen, zu liefern. Gleichförmige Abgaben kommen erst unter der Regierung des Darius Hystaspes vor. Wenn der König im Reiche herumreiste, so mußten ebenfalls Geschenke geliefert werden, und aus der Größe dieser Gaben sieht man den Reichthum der nicht ausgesogenen Provinzen. So ist die Herrschaft der Perser auf keine Weise unterdrückend, weder in Ansehung des Weltlichen noch des Religiösen. Die Perser, sagt Herodot, hatten zwar keine Götzenbilder, indem sie die anthropomorphistischen Darstellungen der Götter verlachten, aber sie duldeten jede Religion, obgleich einzelne Ausbrüche des Zorns gegen die Abgöttereien sich finden. Griechische Tempel wurden zerstört und die Bilder der Götter zertrümmert.

Syrien und das semitische Vorderasien.

Ein Element, das Küstenland, das dem persischen Reiche auch angehörte, stellt sich besonders in Syrien dar. Es war besonders wichtig für das persische Reich, denn, wenn der Kontinent von Persien zu einer großen Unternehmung ausbrach, so wurde er von phönicischen wie auch von griechischen Kriegsflotten begleitet. Die phönicische Küste ist nur ein sehr schmaler Saum, oft nur zwei Stunden breit, der im Osten das hohe Gebirge des Libanon hat. An der Meeresküste lag eine Knotenreihe von herrlichen und reichen Städten, wie Tyrus, Sidon, Biblus, Berytus, die großen Handel und große Schiffahrt trieben, welche jedoch mehr isolirt und im Interesse des eigenen Landes war, als daß sie in den ganzen persischen Staat eingegriffen hätte. Die Hauptrichtung des Handels ging in das mittelländische Meer, und von hier reichte er weit in den Westen hinüber. Durch den Verkehr mit so vielen Nationen erreichte Syrien bald eine hohe Bildung: die schönsten Arbeiten in Metallen und Edelsteinen wurden daselbst verfertigt, die wichtigsten Erfindungen, wie die des Glases und Purpurs, dort gemacht. Von weit her wurde der Bernstein geholt. Die Schriftsprache empfing hier ihre erste Ausbildung, denn bei dem Verkehr mit verschiedenen Völkern tritt sehr bald das Bedürfniß derselben ein. (So hat z. B. Lord Macartney bemerkt, daß in Canton selbst die Chinesen das Bedürfniß einer leichten Schriftsprache gefühlt hätten.) Die Phönicier entdeckten und beschifften zuerst den atlantischen Ocean; auf Cypern und Creta siedelten sie sich an; auf Thasos, einer weit von ihnen gelegenen Insel, bebauten sie Goldbergwerke; im südlichen und südwestlichen Spanien legten sie Silberbergwerke an; in Afrika gründeten sie die Kolonien Utika und Karthago; von Gades aus schifften sie weit an der afrikanischen Küste herunter, und sollen nach Einigen sogar ganz Afrika umsegelt haben; aus Britannien holten sie sich Zinn und aus der Ostsee den preußischen Bernstein. Auf diese Weise

ergiebt sich ein ganz neues Princip. Die Unthätigkeit hört auf, und die mit der Industrie vereinte Kühnheit, die See zu befahren, beginnt. Naturgegenstände werden zum Gebrauche und zum Schmucke bearbeitet, und das Individuum lernt nun auf sich zu bauen, und sich auf sich zu verlassen. Babylonien hatte seinen bestimmten Boden, und die Subsistenz war durch den Lauf der Sonne und durch den Naturgang überhaupt bedingt. Aber der Seemann vertraut auf sich selbst im Wechsel der Wellen, und Auge und Herz müssen immer offen seyn. Ebenso enthält das Princip der Industrie das Entgegengesetzte dessen, was man von der gütigen Natur erhält. In der Industrie ist der Mensch sich selber Zweck, und behandelt die Natur als ein ihm Unterworfenes, dem er das Siegel aufdrückt. Der Verstand ist hier die Tapferkeit, und die Geschicklichkeit ist besser als der nur natürliche Muth. Wir sehen die Völker hier befreit von der Furcht der Natur und ihrem sklavischen Dienst.

Vergleichen wir hiermit die religiösen Vorstellungen dieser Völker, so sehen wir in Babylon, in den syrischen Völkerschaften, in Phrygien zunächst einen rohen, gemeinen, sinnlichen Götzendienst, dessen Beschreibung uns hauptsächlich in den Propheten gegeben wird. Es wird freilich hier nur von Götzendienst gesprochen, und dieß ist etwas Unbestimmtes. Die Chinesen, die Inder, die Griechen haben Götzendienst, auch die Katholiken verehren die Bilder. Aber in dem Kreise, in welchem wir uns jetzt befinden, sind die Mächte der Natur und der Erzeugung überhaupt das Verehrte, und der Kultus ist Ueppigkeit und Wohlleben. Die Propheten geben die gräulichsten Schilderungen, deren Schrecklichkeit jedoch zum Theil auf den Haß der Juden gegen die Nachbarvölker muß geschoben werden. Besonders im Buche der Weisheit sind die Darstellungen ausführlich. Nicht nur die Verehrung der natürlichen Dinge fand statt, sondern auch die der allgemeinen Naturmacht, der Astarte und Cybele, der Diana von Ephesus. Der Kultus war sinnlicher Taumel,

Ausſchweifung und Ueppigkeit: Sinnlichkeit und Grauſamkeit ſind die beiden charakteriſtiſchen Züge. „Halten ſie Feiertage, ſo thun ſie wie wüthend," ſagt das Buch der Weisheit (14, 28). Mit dem ſinnlichen Leben, als einem Bewußtſeyn, das zum Allgemeinen nicht kommt, iſt die Grauſamkeit verknüpft, weil die Natur als ſolche das Höchſte, ſo daß der Menſch keinen, oder nur den geringſten Werth hat. In ſolchem Götterdienſt liegt ferner, daß der Geiſt, inſofern er ſich mit der Natur zu identificiren ſtrebt, ſein Bewußtſeyn und überhaupt das Geiſtige aufhebt. So ſehen wir Kinder opfern, die Prieſter der Cybele ſich ſelber verſtümmeln, die Männer ſich zu Eunuchen machen, die Weiber ſich im Tempel preisgeben. Als ein Zug des babyloniſchen Hofes verdient bemerkt zu werden, daß, als Daniel am Hofe erzogen ward, nicht von ihm gefordert wurde, an den Religionsübungen Theil zu nehmen, und ferner, daß ihm reine Speiſen gereicht wurden; er wurde beſonders dazu verwandt, die Träume des Königs zu deuten, weil er den Geiſt der heiligen Götter habe. Ueber das ſinnliche Leben will der König durch Träume, als Deutungen des Höheren, ſich erheben. Es zeigt ſich alſo überhaupt, daß das Band der Religion locker war, und daß hier keine Einheit zu finden iſt. Wir ſehen nämlich auch Anbetungen von Bildern der Könige; die Naturmacht und der König als geiſtige Macht ſind das Höchſte, und ſo zeigt ſich in dieſem Götzendienſt der vollkommene Gegenſatz gegen die perſiſche Reinheit.

Dagegen finden wir bei den Phöniciern, jenem kühnen Seevolke, etwas Anderes. Herodot erzählt uns, daß zu Tyrus der Herkules verehrt worden ſey. Iſt dieſes auch nicht die griechiſche Gottheit, ſo muß doch darunter eine verſtanden werden, die mit den Begriffen jener ungefähr übereinſtimmt. Dieſe Verehrung iſt außerordentlich bezeichnend für den Charakter des Volkes, denn Herkules iſt es ja, von dem die Griechen ſagen, daß er ſich durch menſchliche Tapferkeit und Kühnheit in den

Olymp geſchwungen habe. Dem Herkules liegt wohl in ſeinen zwölf Arbeiten die Vorſtellung der Sonne zu Grunde, doch bezeichnet dieſe Grundlage nicht die Hauptbeſtimmung, welche vielmehr bleibt, daß Herkules der Götterſohn iſt, der durch ſeine Tugend und Arbeit ſich zum Gott durch menſchlichen Muth und Tapferkeit emporſchwingt, und, ſtatt Unthätigkeit, in Mühſeligkeit und Arbeit ſein Leben verbringt. Ein zweites religiöſes Moment iſt der Dienſt des Adonis, der ſich in den Küſtenſtädten findet, worüber eine Hauptſtelle in dem Buche der Weisheit (14, 13 fg.), in welcher es heißt: „die Götzen waren nicht von Anfang an, — ſondern ſind durch die eitle Ehre der Menſchen erdacht, weil dieſe kurzen Lebens ſind.“ Das Feſt des Adonis war ungefähr, wie der Dienſt des Oſiris, die Feier ſeines Todes, ein Leichenfeſt, bei dem die Frauen in die ausſchweifendſten Klagen über den verlornen Gott ausbrachen. In Indien verſtummt die Klage im Heroismus der Stumpfheit, hier aber wird der menſchliche Schmerz ein Moment des Kultus, ein Moment der Verehrung; der Tod wird dem Göttlichen immanent, denn Gott ſtirbt. Bei den Perſern ſahen wir Licht und Finſterniß mit einander im Kampf; hier aber ſind beide Principien in einem Gegenſtand, dem Abſoluten geeint. Dieſes Negative iſt denn auch nur das Natürliche, aber als Tod nicht nur das Beſchränkte eines Beſtimmten, ſondern die reine Negativität ſelbſt. Dieſer Punkt iſt nämlich wichtig, weil das Göttliche überhaupt als Geiſt gefaßt werden ſoll, worin liegt, daß es konkret ſeyn und das Moment der Negativität in ſich haben muß. Die Beſtimmungen der Weisheit, der Macht ſind auch konkrete Beſtimmungen, aber nur als Prädikate, ſo daß Gott die abſtrakte ſubſtantielle Einheit bleibt, worin die Unterſchiede ſelber verſchwinden und nicht Momente dieſer Einheit werden. Hier aber iſt das Negative ſelbſt Moment des Gottes, das Natürliche, der Tod, deſſen Kultus der Schmerz iſt. In der Feier alſo des Todes des Adonis, und ſeines Auferſtehens iſt es, daß das Konkrete zum Bewußtſeyn

kommt. Adonis iſt ein Jüngling, der den Eltern entriſſen wird, und zu früh ſtirbt. In China, im Dienſte der Voreltern, genießen dieſe letzteren göttliche Ehre; aber Eltern bezahlen im Tode nur die Schuld der Natur. Den Jüngling rafft der Tod dagegen als ein Nichtſeynſollen hin, und während der Schmerz über den Tod der Eltern kein gerechter Schmerz iſt, iſt im Jüngling der Tod ein Widerſpruch. Und dieß eben iſt das Tiefe, daß im Gott das Negative, der Widerſpruch zur Anſchauung kommt, und daß der Kultus beide Momente, den Schmerz über den Hingerafften, und die Freude über den wiedergefundenen Gott enthält.

Judäa.

Das andere zum perſiſchen Reiche im weiteren Verbande gehörende Volk dieſer Küſte iſt das jüdiſche. Wir finden bei demſelben wieder ein Grundbuch, das alte Teſtament, in welchem die Anſchauungen dieſes Volkes, deſſen Princip dem eben Dargeſtellten geradezu gegenüberſteht, hervortreten. Wenn das Geiſtige im phöniciſchen Volke noch beſchränkt war, ſo zeigt ſich dagegen dieſes Element bei den Juden vollkommen gereinigt; das reine Produkt des Denkens, das Sichdenken kommt zum Bewußtſeyn, und das Geiſtige entwickelt ſich in ſeiner extremen Beſtimmtheit gegen die Natur, in welcher der Geiſt nicht frei wird. Wir ſahen früher wohl den reinen Brahm, aber den Unterſchied gegenüber, und zwar ſo, daß Brahm nicht ſelbſt Gegenſtand des Bewußtſeyns wird; wir ſahen ihn bei den Perſern zum Gegenſtand deſſelben werden, aber als einer der ſinnlich iſt, als das Licht. Das Licht aber iſt nunmehr Jehovah, das reine Eine. Dadurch geſchieht der Bruch zwiſchen Oſten und Weſten; der Geiſt geht in ſich nieder, erfaßt das abſtrakte Grundprincip für das Geiſtige, welches ungeheure Princip, in ſeiner weiteren Beſtimmtheit betrachtet, das ausſchließende Eine iſt. Dieſe Religion muß nothwendig das Moment der Ausſchließung gewinnen.

Von Gott wird gewußt, er sey Schöpfer aller Menschen und Völker, wie der ganzen Natur, sowie die absolute Wirksamkeit überhaupt, und die Ausschließung besteht wesentlich darin, daß nur das eine Volk den einen erkennt, und von ihm anerkannt wird. Gegen diesen Gott sind alle anderen Götter falsche, und zwar ist der Unterschied von wahr und falsch ganz abstrakt. Denn bei den falschen Göttern ist nicht anerkannt, daß ein Schein des Göttlichen in sie hineinblicke. Nun ist aber jede geistige Wirksamkeit, und um so mehr jede Religion so beschaffen, daß, wie sie auch sey, ein affirmatives Moment in ihr enthalten ist. So sehr eine Religion irrt, hat sie doch die Wahrheit, wenn auch auf verkümmerte Weise. In jeder Religion ist göttliche Gegenwart, ein göttliches Verhältniß, und eine Philosophie der Geschichte hat in den verkümmertsten Gestalten ein Moment des Geistigen aufzusuchen. Darum aber, weil sie Religion ist, ist sie als solche noch nicht gut; man muß nicht in die Schlaffheit verfallen, zu sagen, daß es auf den Inhalt nicht ankomme, sondern lediglich auf die Form. Diese Schlaffheit hat nun die jüdische Religion nicht, indem sie absolut ausschließt. Das Geistige sagt sich hier vom Sinnlichen unmittelbar los, und die Natur wird zu einem Aeußerlichen und Ungöttlichen herabgesetzt. Dieß ist eigentlich die Wahrheit der Natur, denn erst später kann die Idee in dieser ihrer Aeußerlichkeit zur Versöhnung gelangen: ihr erster Ausspruch wird gegen die Natur seyn. Denn der Geist, welcher bisher entwürdigt war, erhält erst hier seine Würde, sowie die Natur ihre rechte Stellung wieder. Die Natur ist sich selbst äußerlich, sie ist das Gesetzte, sie ist erschaffen, und diese Vorstellung, daß Gott Herr und Schöpfer der Natur sey, bringt die Stellung Gottes als des Erhabenen herbei, indem die ganze Natur Gottes Schmuck, und gleichsam verwandt zu seinem Dienste ist. Gegen diese Erhabenheit gehalten, ist die indische nur die des Maaßlosen. Durch die Geistigkeit überhaupt wird nun das Sinnliche und Unsittliche nicht mehr privilegirt,

ſondern als das Ungöttliche herabgeſetzt. Nur das Eine, der Geiſt, das Unſinnliche iſt die Wahrheit; der Gedanke iſt frei für ſich, und wahrhafte Moralität und Rechtlichkeit kann nunmehr auftreten, ſowie zum Erſtenmale hier eine geſchichtliche Anſicht erſcheinen darf. Damit iſt die Exiſtenz der Proſa verbunden, welche den Gegenſtand in ſeiner wahren Beſtimmung der Aeußerlichkeit ergreift, und Erzählungen hervorruft, deren zum Beiſpiel die Inder ganz unfähig wären. In der Geſchichte des jüdiſchen Volkes finden wir den Uebergang aus einem patriarchaliſchen in einen ackerbauenden Zuſtand, und dieſe Geſchichte iſt lediglich durch das geheiligte Ausſchließen der anderen Volksgeiſter, durch Mangel an Bildung und durch Aberglauben herabgeſetzt, der durch die Vorſtellung des hohen Werthes der Eigenthümlichkeit der Nation herbeikommt.

Wir ſehen noch bei dieſem Volke den harten Dienſt, als Verhältniß zum reinen Gedanken. Das Subjekt als konkretes wird nicht frei, weil das Abſolute ſelbſt nicht als der konkrete Geiſt aufgefaßt iſt, weil der Geiſt noch als geiſtlos geſetzt erſcheint. Die Innerlichkeit haben wir wohl vor uns, das reine Herz, die Büßung, die Andacht, aber es iſt nicht auch das beſondere konkrete Subjekt zu ſeiner Gegenſtändlichkeit im Abſoluten geworden, und es bleibt daher ſtreng an den Dienſt der Ceremonie und des Rechtes gebunden, deſſen Grund eben die reine Freiheit als abſtrakte iſt. Die Juden haben, was ſie ſind, durch den Einen: dadurch hat das Subjekt keine Freiheit für ſich ſelbſt. Spinoza ſieht das Geſetzbuch Moſis ſo an, als habe es Gott den Juden zur Strafe, zur Zuchtruthe gegeben. Das Subjekt kommt nie zum Bewußtſeyn ſeiner Selbſtſtändigkeit: deswegen finden wir bei den Juden keinen Glauben an die Unſterblichkeit der Seele, denn das Subjekt iſt nicht an und für ſich ſeyend. Wenn das Subjekt aber im Judenthume werthlos iſt, ſo iſt dagegen die Familie ſelbſtſtändig, denn an die Familie iſt der Dienſt Jehovahs gebunden, und dieſe ſomit das Subſtantielle.

Der Staat ist aber das dem Princip Unangemessene, und der Gesetzgebung Mosis Fremde. In der Vorstellung der Juden ist Jehovah der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der sie aus Aegypten ausziehn hieß, und ihnen das Land Kanaan gab. Die Geschichte hat große Züge: die Darstellung der Erzväter zieht uns an, obgleich in die Erzählungen im Ganzen gehässige Züge dadurch hineinkommen, daß dieses Volk in seinem harten Dienste sich gegen alle Völker erhaben fühlte und die Einwohner Kanaans vertilgen sollte. Auch Wunder sehen wir diese Geschichte verunreinigen, denn insofern das konkrete Bewußtseyn nicht frei ist, ist auch das Konkrete der Einsicht nicht frei; die Natur ist entgöttert, aber ihr Verstand ist noch nicht da. Moses hat neun Plagen über die Aegypter gebracht, aber dieses konnten die Aegypter auch bewerkstelligen; nur Läuse hervorzubringen war dem Moses eigenthümlich.

Die Familie war durch die Eroberung Kanaans zu einem Volke herangewachsen, hat ein Land in Besitz genommen und in Jerusalem einen allgemeinen Tempel errichtet. Ein eigentliches Staatsband war aber nicht vorhanden. Bei einer Gefahr erhoben sich Helden, die sich an die Spitze der Heereshaufen stellten, doch war das Volk meist unterjocht. Später wurden Könige erwählt, und erst diese machten die Juden selbstständig. David ging sogar zu Eroberungen über. In ihrer Ursprünglichkeit geht die Gesetzgebung aber nur auf die Familie, doch sieht Moses schon den Wunsch nach einem Könige voraus. Die Priester sollen ihn wählen; er soll nicht Ausländer seyn, nicht Reiterei in großen Haufen und wenig Weiber haben. Nach kurzem Glanze zerfiel das Reich in sich selbst, theilte sich, und ward den Babyloniern unterworfen, gleich unglücklich in äußeren und inneren Kriegen. Durch Cyrus wurde den Israeliten erlaubt heimzukehren und nach eigenen Gesetzen zu leben.

Aegypten.

Das perſiſche Reich iſt ein vorübergegangenes, und nur traurige Reſte ſind von ſeiner Blüthe geblieben. Die ſchönſten und reichſten Städte deſſelben, wie Babylon, Suſa, Perſepolis, ſind gänzlich zerfallen und nur wenige Ruinen zeigen uns ihre alte Stelle. Selbſt in den neueren großen Städten Perſiens, Ispahan, Schiras, iſt die Hälfte zur Ruine geworden, und keine neue Lebendigkeit iſt wie im alten Rom aus denſelben hervorgetreten, ſondern ſie ſind faſt ganz in dem Andenken der ſie umgebenden Völker verſchwunden. Außer den übrigen zum perſiſchen Reiche bereits gezählten Ländern tritt nun aber Aegypten auf, das Land der Ruinen überhaupt, das von Alters her als ein ganz wunderbares gegolten hat, und auch in neueren Zeiten das größte Intereſſe auf ſich zog. Seine Ruinen, das endliche Reſultat einer unermeßlichen Arbeit, überbieten im Rieſenhaften und Ungeheuren Alles was uns aus dem Alterthum geblieben iſt.

In Aegypten ſehen wir die Momente, welche in der perſiſchen Monarchie als einzelne galten, zuſammengefaßt, die Verehrung des Naturweſens als Licht, das Verſenktſeyn ins Sinnliche, und das Bewußtſeyn des Geiſtes als Konkreten. Dieſe widerſtrebenden Elemente zu vereinen iſt die Aufgabe, und als Aufgabe iſt auch dieſes Reſultat in Aegypten vorhanden. Aus den Darſtellungen, die wir im ägyptiſchen Alterthume finden, muß beſonders eine Figur herausgehoben werden, nämlich die Sphinx, an und für ſich ein Räthſel, ein doppelſinniges Gebilde, halb Thier, halb Menſch. Man kann die Sphinx als ein Symbol für den ägyptiſchen Geiſt anſehen; ſie ſtellt den Geiſt vor, wie er anfängt ſich aus dem Natürlichen zu erheben, ſich dieſem zu entreißen, und ſchon freier um ſich zu blicken, ohne ſich jedoch ganz von den Feſſeln zu befreien. Die unendlichen Bauwerke der Aegypter ſind halb unter der Erde, halb ſteigen ſie über ihr in die Lüfte. Die koloſſale Bildſäule des

Memnon läßt die junge Morgensonne durch ihren ersten Blick erklingen, doch es ist noch nicht das vollkommene freie Bewußtseyn des Geistes, welches erklingt. — Die alte Schriftsprache der Aegypter ist hieroglyphisch; die Hieroglyphen haben das Eigenthümliche, daß sie nicht die Laute, noch die Sylben, sondern Vorstellungen ausdrücken; sie sind für uns mehr oder weniger Räthsel, und der Inhalt selbst ist ein Räthsel, das heißt, wir erkennen darin einen Geist, der sich gedrängt fühlt, sich äußert, aber nur auf sinnliche Weise.

Aegypten ist von jeher das Land der Wunder gewesen, und es auch noch geblieben. Besonders von den Griechen erhalten wir über dasselbige Nachricht, und vor allen Anderen von Herodot. Dieser sinnige Geschichtsschreiber besuchte selbst das Land, von dem er Nachricht geben wollte, und setzte sich an den Hauptorten in Bekanntschaft mit den ägyptischen Priestern. Alles, was er gesehen und gehört hat, berichtet er genau, oft sagt er aber auch, wenn er etwas berührt: es sey dieses ein Heiliges, und er könne nicht davon, wie von einem Aeußerlichen, sprechen. Außer ihm ist noch Diodorus Siculus von großer Wichtigkeit, und unter den jüdischen Geschichtsschreibern Josephus.

Durch die Hieroglyphen der ägyptischen Schriftsprache hat sich das Denken und Vorstellen ausgedrückt, aber auf eine lautlose Weise. Die Aegypter haben selbst kein Nationalwerk gehabt, und sind nicht zu dem Verständniß ihres Zustandes, ihres religiösen Gefühls gekommen, so daß sie dasselbe in ein Grundbuch hätten niederlegen können; es war auch keine ägyptische Geschichte vorhanden, bis endlich Ptolemäus, derselbe, der die heiligen Bücher der Juden ins Griechische übersetzen ließ, den Oberpriester Manetho veranlaßte, eine ägyptische Geschichte zu schreiben. Von dieser haben wir nur Auszüge, Reihen von Königen, die jedoch die allergrößten Schwierigkeiten und Widersprüche veranlaßt haben. Um Aegypten kennen zu lernen, sind wir überhaupt nur auf die Nachrichten der Alten und auf die

ungeheuren Monumente, die uns übrig geblieben ſind, angewieſen. Man findet nun eine Menge Granitwände, in die Hieroglyphen eingegraben ſind, und die Alten haben uns Aufſchlüſſe über einige derſelben gegeben, welche aber vollkommen unzureichend ſind. In neuerer Zeit iſt man beſonders wieder darauf aufmerkſam geworden, und auch nach vielen Bemühungen dahin gelangt, die hieroglyphiſche Schrift wenigſtens großentheils entziffern zu können. Der berühmte Engländer Thomas Young hat zuerſt den Gedanken dazu gefaßt, und darauf aufmerkſam gemacht, daß ſich nämlich kleine Flächen finden, die abgeſchloſſen von den anderen Hieroglyphen ſind, und wobei die griechiſche Ueberſetzung bemerkt iſt. Durch Vergleichung hat nun Young drei Namen, Berenice, Kleopatra und Ptolemäus, herausbekommen, und ſo den erſten Anfang zur Entzifferung gemacht. Man hat ſpäterhin gefunden, daß ein großer Theil der Hieroglyphen phonetiſch iſt, das heißt Laute angiebt. So bedeutet die Figur des Auges zuerſt das Auge ſelbſt, dann aber auch den Anfangsbuchſtaben des ägyptiſchen Wortes, das Auge heißt (wie im Hebräiſchen die Figur ב das Haus bezeichnet, dann aber den Buchſtaben b, mit dem das Wort בית beginnt). Der berühmte Champollion der Jüngere hat zunächſt darauf aufmerkſam gemacht, daß die phonetiſchen Hieroglyphen mit ſolchen, die Vorſtellungen bezeichnen, untermiſcht ſind, ſodann die verſchiedenen Arten der Hieroglyphen geordnet und beſtimmte Principien zu ihrer Entzifferung aufgeſtellt. So iſt es ihm gelungen, Vieles zu erklären.

Es iſt ſchon bemerkt worden, daß Aegypten das Land des Räthſels iſt, das ſich ſelbſt ſymboliſch in der Sphinx darſtellt. Das Durchdringen, die Löſung dieſes Räthſels war dem griechiſchen Geiſte aufbehalten, und dieſer allein konnte es zur Klarheit bringen. Oedipus, heißt es, habe das Räthſel gelöſt, und der Inhalt deſſelben ſey der Menſch geweſen. Die Freiheit des Geiſtes, welche dunkel im ägyptiſchen Principe lag, war aber dennoch ſchon in demſelben enthalten: es umfaßt das aſiatiſche

und afrikanische Element, aber auch den bestimmten Uebergang vom Asiatischen zum Europäischen.

Die Geschichte von Aegypten, wie sie vor uns liegt, ist voll von den größten Widersprüchen. Mythisches und Historisches ist unter einander gemischt, und die Angaben sind im höchsten Grade verschieden. Die europäischen Gelehrten haben begierig die Verzeichnisse des Manetho aufgesucht und sind diesen gefolgt; auch sind durch die neueren Entdeckungen eine Menge Namen von Königen bestätigt worden. Herodot sagt, es hätten früher Götter über Aegypten geherrscht, und bis zum Könige Sethos seyen 341 Menschenalter, das heißt, 11340 Jahre verflossen gewesen; der erste menschliche Herrscher aber wäre Menes (die Aehnlichkeit des Namens mit dem griechischen Minos und dem indischen Manu ist hier auffallend). Aegypten habe einen See gebildet, außer Thebais, dem südlichsten Theile desselben, und vom Delta scheint es übrigens gewiß zu seyn, daß es ein aus dem Schlamm des Nils hervorgebrachtes Gebilde ist. Damit hängt nun zusammen, daß Aegypten von Aethiopien aus wohl seine Bildung erhalten hat, hauptsächlich von der Insel Meroe, auf welcher nach neueren Hypothesen ein Priestervolk gehaust haben soll. Herodot sagt uns, daß Menes Memphis gebaut habe. Unter den späteren Königen ist besonders Sesostris hervorzuheben, der auch nach Champollion für Rhamses den Großen gehalten werden muß. Von diesem schreiben sich besonders eine Menge Denkmäler und Gemälde her, auf welchen seine Siegeszüge und Triumphe, die Gefangenen, die er machte, und zwar von den verschiedensten Nationen, dargestellt sind. Herodot erzählt von seinen Eroberungen in Syrien, bis nach Kolchis hin, und findet außerdem noch eine große Aehnlichkeit zwischen den Sitten der Kolchier und denen der Aegypter: diese beiden Völker hätten allein die Beschneidung eingeführt gehabt. Herodot sagt ferner, Sesostris habe die vielen Abtheilungen vereinigt; er habe durch ganz Aegypten ungeheure Kanäle graben

laſſen, die dazu dienten, das Waſſer des Nils überall hinzuverbreiten. Ueberhaupt je ſorgfältiger die Regierung in Aegypten war, deſtomehr ſah ſie auf die Erhaltung der Kanäle, während bei nachläſſigen Regierungen die Wüſte die Oberhand gewann, denn Aegypten ſtand in dem beſtändigen Kampf mit der Glut der Hitze und dem Waſſer des Nils. Herodot ſagt, das Land ſey unbrauchbar geworden für die Reiterei: dieß konnte nur aus jener Vernachläſſigung herrühren, denn es geht aus den Büchern Moſis hervor, wie berühmt für die Reiterei Aegypten einſt geweſen iſt. Moſes ſagt, wenn die Juden einen König verlangten, ſo ſollte dieſer nicht zu viele Frauen heirathen, und keine Pferde aus Aegypten holen laſſen. Jeder Aegypter erhielt eine Portion Land und mußte dafür eine Abgabe entrichten.

Nach Seſoſtris ſind noch die Könige Cheops und Cheſren hervorzuheben. Dieſe haben ungeheure Pyramiden erbaut und die Tempel der Prieſter geſchloſſen; ein Sohn des Cheops, Mykerinos, ſoll ſie wieder eröffnet haben; nach dieſem fielen die Aethiopier ins Land, und ihr König Sabakos machte ſich zum König in Aegypten. Anyſis aber, ein Nachfolger des Mykerinos, floh in die Moräſte, dem Ausfluß des Nils zu, und nach dem Abzug der Aethiopier erſchien er wieder. Auf ihn folgte Sethos, der ein Prieſter des Phta (den man als Heſäſtos anſieht) geweſen war; unter deſſen Regierung fiel Sanherib, König der Aſſyrer, ins Land ein. Sethos hatte die Kriegerkaſte immer mit großer Geringſchätzung behandelt, und ſie ſelbſt ihrer Aecker beraubt; als er ſie nunmehr aufrief, ſtand ſie ihm nicht bei. Sethos mußte daher einen allgemeinen Aufruf an die Aegypter erlaſſen, und brachte ein Heer aus Kaufleuten, Handwerkern und Bauern zuſammen. In der Bibel heißt es, die Feinde ſeyen geflohen und die Engel hätten ſie aufs Haupt geſchlagen, aber Herodot erzählt, die Ratzen und Mäuſe wären in der Nacht gekommen und hätten die Köcher und Bogen der Feinde zernagt, ſo daß dieſe, keine Waffen mehr habend, zur

Flucht genöthigt wurden. Nach dem Tode des Sethos hielten sich die Aegypter, wie Herodot sagt, für frei und erwählten sich zwölf Könige, die in Verbindung mit einander standen, als Zeichen für welche sie das Labyrinth bauten, das aus einer ungeheuern Anzahl von Zimmern und Hallen, sowohl über als unter der Erde, bestand. Einer dieser Könige, Psammetichos, vertrieb dann im Jahre 650 v. Chr. Geb. mit Hülfe der Jonier und Karier, denen er Land im unteren Aegypten versprach, die eilf übrigen Könige. Ihm folgte Nekos, welcher einen Kanal zu graben begann, der den Nil mit dem rothen Meere verbinden sollte, und der erst unter Darius seine Vollendung erhielt. Das Unternehmen, das mittelländische Meer mit dem arabischen Meerbusen und dem großen Ocean zu vereinigen, ist nicht von solchem Nutzen, als man wohl glauben möchte, weil in dem ohnehin sehr schwer zu beschiffenden rothen Meere ungefähr neun Monate lang ein beständiger Nordwind herrscht, und somit nur drei Monate von Süden nach Norden gereist werden kann. Auf den Nekos folgten Psammis und Apries; letzterer bekämpfte mit Flotten Tyrus und Sidon, und unternahm einen Zug gegen die Cyrenäer. Die Aegypter empörten sich aber gegen ihn, und gaben ihm Schuld, er wolle sie ins Verderben führen; wahrscheinlich war aber der Aufstand durch die Begünstigung hervorgebracht, die die Karier und Jonier empfingen. Amasis stellte sich an die Spitze der Empörer, besiegte den König, und setzte sich an dessen Stelle auf den Thron. Von Herodot wird er als ein humoristischer Monarch geschildert, der aber nicht immer die Würde des Thrones behauptet habe. Von einem sehr geringen Stande hatte er sich durch seine Geschicklichkeit, seine Verschlagenheit und seinen Geist auf den Thron geschwungen, und den scharfen Verstand, der ihm zu Gebote stand, hat er nach Herodot auch bei allen ferneren Gelegenheiten bewiesen. Des Morgens habe er zu Gericht gesessen und die Klagen des Volkes angehört; des Nachmittags aber habe er geschmauset und sich

einem lustigen Leben überlassen. Den Freunden, die ihm darüber Vorwürfe machten, und ihm bemerkten, daß er sich den ganzen Tag den Geschäften widmen müsse, antwortete er: Wenn der Bogen immerfort gespannt bleibt, so wird er untauglich werden oder zerbrechen. Als ihn die Aegypter seiner niedrigen Abkunft wegen nicht sehr hoch hielten, ließ er aus einem goldenen Nachttopf ein Götterbild formen, welchem die Aegypter große Verehrung bewiesen, woran er aber sein eigenes Beispiel aufwies. Herodot erzählt ferner, er habe als Privatmann sehr lustig gelebt und sein ganzes Vermögen durchgebracht, dann aber gestohlen, und so hätte er es noch als König getrieben. Aegypten ist das erste Land, wo wir einen solchen Kontrast in den Königen erblicken.

Amasis zog den Unwillen des Königs Cambyses auf sich. Cyrus hatte nämlich von den Aegyptern einen Augenarzt verlangt, denn damals schon waren die ägyptischen Augenärzte hochberühmt, und ihre Nothwendigkeit stellte sich durch die vielen ägyptischen Augenkrankheiten heraus. Dieser Augenarzt, um sich dafür zu rächen, daß man ihn außer Landes geschickt hatte, gab dem Cambyses den Rath, die Tochter des Amasis zu verlangen, wohl wissend, daß Amasis entweder unglücklich seyn würde indem er sie gäbe, oder den Zorn des Cambyses auf sich zöge, indem er sie verweigerte. Amasis wollte dem Cambyses seine Tochter nicht geben, weil sie dieser zur zweiten Gemahlin verlangte (denn die erste mußte eine Perserin seyn), schickte ihm aber unter dem Namen seiner Tochter die des Apries, welche sich später dem Cambyses entdeckte. Dieser war über den Betrug so entrüstet, daß er gegen Aegypten zog, das nach dem Tode des Amasis Psammenitos beherrschte, das Land eroberte und mit dem persischen Reiche verband.

Was den ägyptischen Geist betrifft, so ist hier anzuführen, daß Herodot die Aegypter die weisesten der Menschen nennt. Sie waren in Kasten wie die Inder getheilt, und die Kinder übernahmen immer das Gewerbe und das Geschäft der Eltern. Deswegen haben sich auch die Künste hier so sehr ausgebildet,

und die Erblichkeit bewirkte bei der Art und Weise der Aegypter nicht denselben Nachtheil wie in Indien. Herodot giebt folgende sieben Kasten an, die Priester, die Krieger, die Rinderhirten, die Schweinehirten, die Kaufleute oder Gewerbtreibende überhaupt, die Dollmetscher, welche erst später einen eigenen Stand ausgemacht zu haben scheinen, endlich die Schiffsleute. Diodor und Strabo geben diese Kastenabtheilungen verschieden an. Es werden nur Priester, Krieger, Hirten, Ackerbautreibende und Künstler genannt, zu welchen letzteren denn wohl auch die Gewerbtreibenden gehören. Herodot sagt von den Priestern, daß sie vorzüglich Ackerland erhielten, und es auf Zins bebauen ließen, denn das Land überhaupt war im Besitze der Priester, Krieger und Könige. Joseph war nach der heiligen Schrift Minister des Königs, und führte sein Geschäft so, daß der König Herr alles Grundeigenthums ward. Die Beschäftigungen überhaupt aber blieben nicht so fest, wie bei den Indern, da wir die Israeliten, die ursprünglich Hirten waren, auch als Handwerker wiederfinden, und da ein König, wie schon gesagt wurde, ein Heer aus lauter Handwerkern bildete. Die Kasten sind nicht erstorben, sondern sie sind im Kampf und in Berührung mit einander: wir finden oft eine Auflösung und ein Widerstreben derselben. Die Kriegerkaste, einmal unzufrieden aus ihren Wohnsitzen gegen Nubien hin nicht abgelöst zu werden, und in Verzweiflung darüber ihre Aecker nicht benutzen zu können, flüchtet sich nach Meroe, und fremde Miethsoldaten werden ins Land gezogen.

Ueber die Lebensweise der Aegypter giebt uns Herodot sehr ausführliche Nachricht, und erzählt hauptsächlich alles, was ihm abweichend von den griechischen Sitten erscheint. So z. B., daß die Aegypter besondere Aerzte für besondere Krankheiten hätten, daß die Weiber die Geschäfte außer dem Hause besorgten, die Männer aber zu Hause blieben und webten. In einem Theile Aegyptens herrschte Vielweiberei, in einem anderen Mono-

gamie; die Weiber haben ein Kleid, die Männer zwei; ſie waſchen und baden ſich viel, und purgiren monatlich. Alles dieſes zeigt auf Verſunkenheit in friedliche Zuſtände. Was die Einrichtungen der Polizei anbetrifft, ſo war feſtgeſetzt, daß jeder Aegypter ſich in einer gewiſſen Zeit bei ſeinem Vorſteher melden ſollte, und anzugeben hatte, woher er ſeinen Lebensunterhalt ziehe; konnte er dieſes nicht, ſo wurde er mit dem Tode beſtraft; jedoch iſt dieſes Geſetz erſt ſpät in der Zeit des Amaſis gegeben. Es wurde ferner die größte Sorgfalt bei Vertheilung des Saatlandes beobachtet, ſowie bei Anlegung von Kanälen und Dämmen; unter Sabakos, dem äthiopiſchen Könige, ſagt Herodot, ſetzen viele Städte durch Dämme erhöht worden.

Die Gerichte wurden ſehr ſorgfältig gehalten, und beſtanden aus von der Gemeinde ernannten Richtern, die ſich ihren Präſidenten ſelber erwählten. Die Richter ſprachen ihr Urtheil auf eine ſtumme und hieroglyphiſche Weiſe aus. Herodot ſagt, ſie hätten das Zeichen der Wahrheit auf der Bruſt gehabt, und daſſelbe nach der Seite hingekehrt, welcher der Sieg zugeſprochen werden ſollte, oder auch ſie hätten es der ſiegenden Partei umgehängt. Der König ſelbſt mußte ſich täglich mit richterlichen Geſchäften befaſſen. Vom Diebſtahle wird gemeldet, daß er zwar verboten geweſen ſey, doch lautete das Geſetz, die Diebe ſollten ſich ſelbſt angeben. Gab der Dieb den Diebſtahl an, ſo wurde er nicht beſtraft, ſondern behielt vielmehr ein Viertel des Geſtohlenen; vielleicht ſollte dieſes die Liſt, wegen welcher die Aegypter ſo berühmt waren, noch mehr in Anregung und Uebung erhalten. Von den Prieſtern wird erzählt, daß ſie eine ſehr geordnete Lebensweiſe führten und die Geſchäfte des Tempels zu beſorgen hatten; es iſt wahrſcheinlich, daß Pythagoras von der Anſchauung des ägyptiſchen Prieſterlebens die Vorſtellung ſeines Ordens aufnahm, denn das ägyptiſche Leben wurde überhaupt von den Griechen als genau geregelt angeſehen.

Die Verſtändigkeit der geſetzlichen Einrichtungen erſcheint

überwiegend bei den Aegyptern; dieſe Verſtändigkeit, die ſich im Praktiſchen zeigt, erkennen wir denn auch in den Erzeugniſſen der Kunſt und Wiſſenſchaft. Die Aegypter haben das Jahr in zwölf Monate getheilt und jeden Monat in dreißig Tage. Am Ende des Jahres ſchalteten ſie noch 5 Tage ein, und Herodot ſagt, ſie machten es darin beſſer wie die Griechen. Wir haben die Verſtändigkeit der Aegypter beſonders in der Mechanik zu bewundern: die mächtigen Bauten, die kein anderes Volk aufzuweiſen hat, und die Alles an Feſtigkeit und an Größe übertreffen, beweiſen hinlänglich ihre Kunſtfertigkeit, der ſie ſich überhaupt hingeben konnten, weil die unteren Kaſten ſich um Politik nicht bekümmerten. Diodor von Sicilien ſagt, die Aegypter ſeyen das einzige Volk, das keinen Antheil an den öffentlichen Dingen nähme, und ein Grieche und Römer mußte beſonders über ſolchen Zuſtand erſtaunt ſeyn. Aber weil die Aegypter noch in die Natur verſenkt ſind, kann die wahrhafte Kunſt als ſolche nicht exiſtiren. Daß ſie hervortreten könne, dazu gehört das Bewußtſeyn des Geiſtigen, das Bedürfniß und die Vorſtellung deſſelbigen. Wo dieß Geiſtige als das Eine gefaßt wird, gehört die Kunſt noch nicht hin, denn das Bewußtſeyn des Einen kann nur in der inneren Vorſtellung vorkommen. Die Kunſt iſt nur Bedürfniß, wo das Bewußtſeyn des Geiſtigen ſelbſt noch nicht geiſtig iſt, ſondern dieſe Vorſtellung noch als ein Aeußerliches vor ſich haben muß, und noch mit Natürlichem behaftet iſt. Die natürliche Weiſe des Anſchauens, ein Aeußerliches, als Ausdruck und Produkt des Geiſtes zur Anſchauung ſeiner iſt dann nothwendig. In Aegypten aber kann die Kunſt noch nicht klaſſiſch ſeyn, weil das Geiſtige noch nicht dem Principe nach als Geiſt gefaßt iſt, ſondern noch als im Kampf, im Ringen mit dem Natürlichen. Dieſe Gährung des Inhalts iſt im ſubjektiven Bewußtſeyn, wie in deſſen Produkt, der ägyptiſchen Kunſt. Der ägyptiſche Geiſt iſt der ungeheure Werkmeiſter, der mit dem unmittelbar Sinnlichen nicht zufrieden daſs-

ſelbe verarbeitet; aber, was er in ſeinem Werke zum Bewußtſeyn bringt, iſt das Räthſel, nämlich das ſich ſelbſt nicht Klarſeyn, denn dieſe Unklarheit iſt der Inhalt des Ringens. In der Anſchauung des ägyptiſchen Geiſtes ſehen wir Verſenktheit ins Natürliche, das aber wieder zu einem Symbol, zu einem dieß Bedeutenden verkehrt iſt, wodurch die Anſchauung nothwendig herabgeſetzt wird. Am Natürlichen ſehen wir dieſen Zwieſpalt hervorgebracht, und die Werke der Aegypter ſtellen ſelbſt dieß Zwieſpaltige in ſich dar: der natürliche Gegenſtand gilt nicht als natürlicher, ſondern auch als ein Geiſtiges. Wenn wir dafür halten, der Löwe, das Krokodil ſeyen nur Symbole geweſen, ſo legen wir eine weitere Empfindung hinein, als hineingelegt werden darf; wenn man aber ſagt, die Aegypter hätten den Apis nicht als natürliches Thier verehrt, ſondern ihre Vorſtellung, ihr Gefühl habe noch etwas Weiteres damit gemeint, ſo iſt dieß an und für ſich nothwendig, denn die Menſchen haben niemals Dinge als ſolche verehrt, weil ſie das Gefühl ihrer Hoheit überhaupt haben. Wenn wir die ägyptiſchen Bilder erklären, ſo iſt das eine Erklärung, die wir geben. Die Bedeutung, welche wir ihnen unterlegen, iſt unſer Gedanke, aber in den ägyptiſchen Darſtellungen iſt die Bedeutung und das Gegenſtändliche mit einander verbunden, und kann nicht getrennt gedacht werden.*) Die Aegypter haben dieß klar dargelegt, daß ſie noch etwas Anderes mit dem Gegenſtande meinen, als dargeſtellt iſt. Dieß beweiſt die Sphinx, der ſchon Erwähnung geſchehen iſt, der Thierleib mit einem Menſchenkopfe. Darin zeigt ſich die Verkehrung des Natürlichen: der Uebergang zum Geiſtigen iſt objektiv ausgedrückt; die Erklärung ſelbſt iſt dargeſtellt und giebt ſich als Räthſel zu erkennen. Die Eigenthümlichkeit des Räthſels beſteht eben darin, daß die Prädikate einander Eintrag thun, und daß dieſer Widerſpruch einer Auflöſung be-

*) S. Hegel's Vorleſungen über die Aeſthetik I. S. 426 u. fg.

darf und zu derſelben reizt. In der griechiſchen Schönheit und Freiheit iſt nun der Sinn der Realität und Gegenſtändlichkeit entſprechend gemacht worden, in den ägyptiſchen hingegen iſt noch nicht dieſes Entſprechen, ſondern nur die Einheit in der Entzweiung der Momente, die Vielbeutigkeit des mit einander Verbundenen angegeben. Die Aegypter haben ein grandioſes Reich von Thaten im Kunſtgebiete zurückgelaſſen, deren Trümmer uns noch in Erſtaunen verſetzen: das Entgegengeſetzte wird gewaltſam und verſchwungslos verknüpft, und bei der Trübheit des Inhalts ſehen wir anderer Seits die Kunſt als mechaniſche auf der höchſten Stufe. Die kalte trockene Verſtändlichkeit iſt gegen den gährenden Inhalt das Extreme, denn die Extreme ſehen wir hier immer auflöſungslos zuſammen.

Aus dem, was hier über den Charakter, die Geſchichte, die Abtheilungen und Einrichtungen, ſowie die Kunſt des ägyptiſchen Volkes geſagt worden iſt, geht nun auch der Zuſtand deſſelben hervor. Herodot erzählt, der Norden von Aegypten ſey erſt ſpäter entſtanden, und in früheren Zeiten vom Meere überſchwemmt geweſen, welches ſich aber ſpäterhin hinweggezogen habe. Wie die Holländer ihr Land dem Meere entriſſen, ihren Boden von der Natur erobert haben, und ſich darauf zu erhalten wußten, ſo haben die Aegypter die Fruchtbarkeit ihres Landes durch Kanäle und Seen hervorgerufen. Der Mittelpunkt des Reiches zieht ſich allmählig vom Süden nach Norden; Theben, das zuerſt die Reſidenz der ägyptiſchen Könige war, iſt ſchon zu Herodot's Zeiten in Verfall geweſen; die Ruinen dieſer Stadt ſind das Ungeheuerſte der ägyptiſchen Architektur, das wir kennen: ſie ſind für die Länge der Zeit auch jetzt noch vortrefflich erhalten, wenn der immer wolkenloſe Himmel dieſes Landes beitragen mag. Der Mittelpunkt des Reiches wurde aber nach Memphis verlegt, nicht weit von dem heutigen Kairo, und zuletzt dann nach Saïs in dem eigentlichen Delta. Die Gebäulichkeiten, welche ſich in der Gegend dieſer Stadt befanden,

ſind von viel ſpäterem Datum und am wenigſten erhalten. Der Nil iſt die Grundbeſtimmung des Landes überhaupt; außerhalb des Nilthals beginnt die Wüſte; gegen Norden wird es vom Meer und im Süden von Gluthhitze eingeſchloſſen. Der erſte arabiſche Feldherr, welcher Aegypten eroberte, ſchreibt an den Kalifen Omar: Aegypten iſt zuerſt ein ungeheures Sandfeld, dann ein ſüßes Waſſermeer, und zuletzt ein großes Blumengefilde; es regnet daſelbſt nie; gegen Ende Juli fällt Thau; und dann fängt der Nil zu überſchwemmen an und Aegypten gleicht einem Inſelmeer. (Herodot vergleicht Aegypten in dieſem Zeitraum mit dem ägeiſchen Meere.) Der Nil läßt eine unendliche Menge von Gethier zurück: es iſt dann ein unermeßliches Gewürm und Gekrieche; bald aber darauf fängt der Menſch zu ſäen an, und die Erndte iſt alsdann ſehr ergiebig. Die Exiſtenz des Aegyptiers hängt alſo nicht von der Sonnenhelle oder vom Regen ab, ſondern es ſind für ihn nur dieſe ganz einfachen Bedingungen, welche die Grundlage der Lebensweiſe und Lebensthätigkeit bilden. Es iſt ein geſchloſſener phyſiſcher Verlauf, den der Nil annimmt und der mit dem Lauf der Sonne zuſammenhängt: dieſe geht auf, tritt auf ihre Höhe und weicht dann wieder zurück. So auch der Nil.

Dieſer Zuſtand nun hängt mit der Religion genau zuſammen. Betrachten wir dieſelbe, ſo werden wir durch den Gegenſatz erſtaunt, den die wundervollen grotesken Erſcheinungen darbieten. Wir finden einen Geiſt voll des ungeheuerſten Drangs, der ſich auf die wildeſte Weiſe in das Entgegengeſetzteſte umherwirft. Ein Stoiker lernte die ägyptiſche Religion näher kennen, und erklärte ſie für Materialismus; den Gegenſatz davon machten die alexandriniſchen Philoſophen, welche Alles als Symbole einer geiſtigen Bedeutung nahmen, und zwar ſo, daß dieſe Religion reiner Idealismus geweſen ſey. Jede dieſer Vorſtellungen für ſich iſt einſeitig, wie ſchon angedeutet worden iſt. Die natürlichen und geiſtigen Mächte ſind aufs Engſte verbun-

den angesehen, aber noch nicht so, daß die ihrer geistigen Bedeutung hervorgetreten wäre, sondern auf die Weise, daß diese Gegensätze im bürgerlichen Widerspruche zusammengebunden waren. Wir haben eben von dem Nil, von der Sonne und von der daran abhängenden Vegetation gesprochen. Diese particularistische Naturanschauung giebt das Princip für die Religion, und der Inhalt derselben ist zunächst eine Geschichte. Der Nil und die Sonne sind die als unendlich vorgestellten Gottheiten, und der göttliche Verlauf, wie die göttliche Geschichte ist dasselbige. Im Winterolstitium hat die Kraft der Sonne am Meisten abgenommen und muß aufs Neue geboren werden. So erscheint auch Osiris als geboren, wird aber vom Typhon, dem Bruder und Feinde, dem Glutwind der Wüste, getödtet. Isis, die Erde, der die Kraft der Sonne und des Nils entzogen ist, schaut sich nach ihm; sie sammelt die zerstückelten Gebeine des Osiris und klagt um ihn, und ganz Aegypten beweint mit ihr den Tod des Osiris durch einen Gesang, den Herodot Maneros heißt, und der das einzige Lied ist, welches die Aegypter haben. Es wird hier wieder der Schmerz als etwas Göttliches angesehen, und es widerfährt ihm hier dieselbige Ehre, welche ihm bei den Phrygiern angethan wird. Hermes balsamirt dann den Osiris ein, und an verschiedenen Orten wird das Grab desselben aufgezeigt. Osiris ist jetzt Todtenrichter und Herr des Reiches der Unsichtbaren. Dieß sind die Grundvorstellungen. Osiris, die Sonne, der Nil, diese Dreifache ist in einem Knoten vereinigt. Die Sonne ist das Symbol, in dem Osiris und die Geschichte des Gottes gewußt wird, und ebenso ist der Nil dieses Symbol. Es sind aber darunter nicht nur die natürlichen Vorstellungen zu verstehen, sondern auch die geistigen. Osiris nämlich wird auch angesehen als der Erfinder der Mittel, das natürlich Nützliche zu gebrauchen: ihm wird die Erfindung des Pfluges, der Hacke u. s. w. zugeschrieben; er giebt den Menschen Gesetz, eine bürgerliche Ordnung und den Gottesdienst; er legt also die Mittel

zur Arbeit den Menſchen in die Hand und ſichert dieſelbe. Oſiris iſt dann auch das Bild der Saat, die in die Erde gelegt wird, das Bild des Verlaufs des Lebens. So iſt dieſes Heterogene, die Naturerſcheinung und das Geiſtige, in einen Knoten verwebt.

Die Zuſammenſtellung des menſchlichen Lebenslaufes mit dem Nil, der Sonne, dem Oſiris iſt nicht etwa als Gleichniß aufzufaſſen, als ob das Geborenwerden, das Zunehmen der Kraft, die höchſte Kräftigkeit und Fruchtbarkeit, die Abnahme und Schwäche ſich in dieſem Verſchiedenen auf gleiche oder ähnliche Weiſe darſtelle, ſondern die Phantaſie hat in dieſem Verſchiedenen ein Subjekt, eine Lebendigkeit geſehen; dieſe Einheit iſt jedoch ganz abſtrakt: das Heterogene zeigt ſich nur als drängend und treibend, und es iſt eine Unklarheit, die von der griechiſchen Klarheit ſehr abſticht. Oſiris ſtellt den Nil vor und die Sonne: Sonne und Nil wieder ſind Symbole des menſchlichen Lebens, jedes iſt Bedeutung, jedes Symbol, das Symbol verkehrt ſich zur Bedeutung und dieſe iſt Symbol des Symbols, das Bedeutung war. Keine Beſtimmung iſt Bild ohne nicht zugleich Bedeutung zu ſeyn, jede iſt jedes: aus einer erklärt ſich die andere. Bei den Griechen gelten, wie die Bedeutungen Symbole haben, ſo auch die Tempel als Wohnungen der Götter, als unorganiſche Umſchließungen; bei den Aegyptern hingegen bilden ſie ſelbſt mehr ein Symboliſches.*) Die Architektur kam von dem Drang, von dem Treiben her ſich herauszuſetzen: daher iſt an den Architekturwerken Alles ſymboliſch: die Anzahl der Treppen hat meiſt eine Beziehung auf die Monate oder Tage im Jahre; die Maaße und Zahlen drücken die Fuße aus, die der Nil ſteigt, oder die er zu ſteigen hat, wenn das Jahr recht fruchtbar werden ſoll. Eine ſolche Bedeutung haben auch die Anzahl der Säulen, ſowie die Gebilde, welche mehr der

*) S. Vorleſungen über die Philoſophie der Religion I. S. 374.

Skulptur angehören, die Memnonen, die Sphinxe u. ſ. w., die aber nicht allein Skulpturwerke, ſondern vielmehr Architekturarbeiten ſind, zu welchen ſie durch ihre koloſſale Struktur gehören. So hat man Sphinxe gefunden, deren Zehen die Größe eines Mannes hatten, welches Ungeheure dem Drange zuzuſchreiben iſt, das zu äußern, was im Inneren noch trübe war.

Außer dieſer Grundvorſtellung nun finden wir mehrere beſondere Götter, von denen Herodot drei Klaſſen zählt. In der erſten nennt er acht Götter, in der zweiten zwölf, in der dritten unbeſtimmt Viele, welche ſich aber zu der Einheit des Oſiris als Beſonderheiten verhalten. In der erſten Klaſſe kommt das Feuer und deſſen Benutzung vor, ſowie Knef, welcher als der gute Dämon auch vorgeſtellt wird. Aber umgekehrt gilt der Nil ſelbſt als dieſer Dämon, und ſo verkehren ſich die Abſtraktionen zu den konkreten Vorſtellungen. Eine große Gottheit iſt der Ammon, worin die Beſtimmung der Tag- und Nachtgleiche liegt; er iſt dann auch der Orakelgebende. Aber Oſiris wird ebenſo wieder als der Gründer des Orakels angeführt. So iſt die Zeugungskraft, von Oſiris vertrieben, als beſonderer Gott dargeſtellt. Oſiris iſt aber ebenſo ſelbſt dieſe Zeugungskraft, die Iſis iſt die Erde, der Mond, das Befruchtetwerden der Natur. Als ein beſonderes Moment des Oſiris iſt der Anubis (Thoth), der ägyptiſche Hermes herauszuheben: er iſt Freund und Begleiter des Oſiris, Erfinder der Schrift. Oſiris iſt aber auch die geiſtige Thätigkeit, und ſo wird die That des Anubis dem Oſiris ebenſo zugeſchrieben. Der Gott der Wiſſenſchaften, der geiſtige Gott, iſt ebenſo wieder Natürlichkeit, Hundekopf, Hundeſtern. Dieſe Vermengung von Geiſtigem und Natürlichem finden wir bei allen dieſen Darſtellungen. Die Medicin iſt ſo z. B. mit dem Aberglauben, der Aſtrologie vermengt. Man wird nie dazu kommen, eine genaue Vorſtellung und beſtimmte Bedeutung der ägyptiſchen Götter herauszuheben, weil jede Beſtimmt-

heit des Geiſtigen zum Natürlichen verkehrt iſt, und jedes Natürliche zum Geiſtigen.

Die beiden Extreme des Kultus ſind die Verehrung der Thiere und der Geſtorbenen: der Thierdienſt und der Todtendienſt.

Wir haben die Verbindung des Geiſtigen und Natürlichen geſehen: das Weitere und Höhere iſt, daß die Aegypter, ſowie ſie im Nil, in der Sonne, in der Saat die geiſtige Anſchauung gehabt haben, ſie ſo auch in dem Thierleben beſitzen. Für uns iſt der Thierdienſt widrig; wir können uns an die Anbetung des Himmels gewöhnen, aber die Verehrung der Thiere iſt uns fremd, denn die Abſtraktion des Naturelements erſcheint uns allgemeiner, und daher verehrlicher. Dennoch iſt es gewiß, daß die Völker, welche die Sonne und die Geſtirne verehrt haben, auf keine Weiſe höher zu achten ſind, als die, welche das Thier anbeten, ſondern umgekehrt, denn die Aegypter haben in der Thierwelt das Innere und Unbegreifliche angeſchaut. Das Thier iſt höher als die Geſtirne und die Sonne, denn es iſt lebendige Individualität. In den ägyptiſchen Bildwerken finden wir eine ungeheure Menge von Thieren dargeſtellt, die uns als bloße Symbole erſcheinen; wir nämlich unterſcheiden den ſinnlichen Gegenſtand und ſeine Bedeutung; der Sinn wäre aber die abſtrakte Vorſtellung, welche den Aegyptern nicht zukommt. Der Geier, der Sperber, der Ibis u. ſ. w. werden von uns auf dieſe Weiſe als Symbole ausgelegt: ſo erſcheint der Geier als Symbol der Weiſſagung des Jahres, ſtellt alſo ein Mehrdeutiges vor. Man muß indeſſen nicht glauben, daß dieß etwas Stehendes geweſen ſey, ebenſowenig, als bei uns die Gleichniſſe unſerer Dichter ſtehend ſind. Die Verehrung der Thiere war durchaus etwas Partikulariſirtes: jeder Bezirk hatte ſein eigenes Thier, die Katze, den Ibis, das Krokodill u. ſ. w.; große Stiftungen waren für dieſelben eingerichtet, man gab ihnen ſchöne Weibchen, und ſie wurden, wie die Menſchen, nach dem Tode einbalſa-

mirt. Die Stiere wurden begraben, aber ſo, daß die Hörner aus den Gräbern herausſchauten. Der Apis hatte prächtige Grabmäler, und einige Pyramiden waren als ſolche zu betrachten; in einer der geöffneten Pyramiden fand man im mittelſten Gemach einen ſchönen alabaſternen Sarg; bei näherer Unterſuchung fand es ſich, daß die eingeſchloſſenen Gebeine Ochſenknochen ſeyen. Dieſe Anbetung der Thiere iſt oft zur ſtumpfſinnigſten Härte übergegangen. Wenn ein Menſch ein Thier abſichtlich tödtete, ſo wurde er mit dem Tode beſtraft, aber ſelbſt eine unabſichtliche Tödtung gewiſſer Thiere konnte den Tod nach ſich ziehen. Es wird erzählt, daß als einſt ein Römer in Alexandrien eine Katze todtſchlug, darauf ein Aufſtand erfolgte, in dem die Aegypter jenen Römer ermordeten. So ließ man Menſchen bei einer Hungersnoth lieber umkommen, als daß man die heiligen Thiere getödtet oder ihre Vorräthe angegriffen hätte. Die Thiere wurden zwar unmittelbar verehrt, dann aber ſind ſie auch wiederum ſo dargeſtellt worden, daß ſie nicht für ſich gelten, indem das Thier nur einen Theil des Gebildes ausmacht und wie die Sphinx, die Löwenleiber u. ſ. w. mit Menſchenköpfen verſehen ſind. Umgekehrt ſind auch Menſchen wiederum mit einem Thiergeſicht oder Thierkopf dargeſtellt, ſo daß man es ſogleich der Skulptur anſieht, daß dieß nur Masken ſind. Wir haben Urſache zu glauben, daß auch bei religiöſen Feierlichkeiten die Menſchen mit ſolchen Thiermasken erſchienen ſind. Das Thieriſche diente auch dazu eine Partikularität zu bezeichnen. So wird der Chirurg, der dem Todten die Eingeweide herausnahm, fliehend, denn er hatte ſich am Lebendigen verſündigt, mit einem Thierkopf dargeſtellt; ebenſo die Einbalſamirer, die Schreiber. Die Aegypter waren in Kaſten eingetheilt; auch hatte ihnen die Natur eine beſtimmte Lebensweiſe angewieſen: dieß war ein Thieriſches und konnte unter dieſem Bilde bezeichnet werden. Wie wir aber nun die Thiere zur Bekleidung, zum Symbole herabgeſetzt ſehen, ſo ſehen wir auch aus der Thierge-

ſtalt ein Höheres ſich herauswinden. Die Seele des Thieres iſt das noch Innerliche, aber das Lebendige überhaupt iſt die Grundlage deſſelben. Die ägyptiſche Phantaſie hat ferner die Thiere in ihren Theilen zuſammengeſetzt, Schlangen mit Widder u. ſ. w.

In Aegypten erſcheint alſo das Geiſtige zwar als ſolches, aber immer als verſenkt ins Natürliche, und als ringend mit demſelben; es iſt dann aber auch der freie Geiſt zum Bewußtſeyn gekommen, und wir haben hier vor Allem das Wunderbare, das uns Herodot erzählt, anzuführen, daß nämlich die Aegypter die erſten geweſen ſeyen, welche an die Unſterblichkeit der Seele geglaubt hätten. Dieß aber, daß die Seele unſterblich iſt, ſoll heißen: ſie iſt ein Anderes als die Natur, der Geiſt iſt ſelbſtſtändig für ſich. Das Höchſte bei den Indern war das Uebergehen in die abſtrakte Einheit, in das Nichts; hingegen iſt das Subjekt, wenn es frei iſt, unendlich in ſich: das Reich des freien Geiſtes iſt dann das Reich des Unſichtbaren, wie bei den Griechen der Hades. Dieſes ſtellt ſich den Menſchen zunächſt als das Reich der Verſtorbenheit, den Aegyptern als das **Todtenreich** dar.

Die Vorſtellung, daß der Geiſt unſterblich iſt, enthält dieß, daß das menſchliche Individuum einen unendlichen Werth in ſich hat. Das bloß Natürliche erſcheint vereinzelt, iſt ſchlechthin abhängig von Anderem und hat ſeine Exiſtenz in Anderem: mit der Unſterblichkeit aber iſt es ausgeſprochen, daß der Geiſt in ſich ſelbſt unendlich iſt. Dieſe Vorſtellung wird zuerſt bei den Aegyptern gefunden. Wir können hier zunächſt ſagen, daß die Seele für die Aegypter nur vorerſt ein Atom geweſen iſt, und als ſolches gewußt wurde. Denn es knüpft ſich ſofort die Vorſtellung der Metempſychoſe daran an, die Vorſtellung, daß die menſchliche Seele auch einem Thierkörper inwohnen könne. Ariſtoteles ſpricht auch von jener Vorſtellung, und thut ſie mit wenigen Worten ab. Jedes Subjekt, ſagt er, habe ſeine eigenthümlichen Organe für ſeine Thätigkeit: ſo der Schmidt, der

Zimmermann für ſein Handwerk; ebenſo habe auch die menſchliche Seele ihre eigenthümlichen Organe, und ein thieriſcher Leib könne nicht der ihrige ſeyn. Nur einen menſchlichen Körper kann eine menſchliche Seele beleben, ohne daß man dabei die Vorſtellung der Seele als von einem Ding zu haben braucht, das einen beſtimmten Sitz im menſchlichen Körper einnehme. Pythagoras hat die Seelenwanderung in ſeine Lehre mit aufgenommen; ſie hat aber wenig Beifall bei den Griechen, die ſich an das Konkretere hielten, finden können. Die Inder haben nicht minder eine trübe Vorſtellung davon, indem das Letzte der Uebergang in die allgemeine Subſtanz iſt. Bei den Aegyptern iſt aber wenigſtens die Seele, der Geiſt ein Affirmatives, wenn auch abſtrakt Affirmatives. Die Periode der Wanderung war auf tauſend Jahre beſtimmt; ſie ſagen jedoch: eine Seele, die dem Oſiris treu geblieben wäre, ſey einer ſolchen Degradation (denn für das halten ſie es) nicht unterworfen.

Es iſt bekannt, daß die Aegypter ihre Todten einbalſamirten, und ihnen dadurch eine ſolche Dauer gegeben haben, daß ſie ſich bis zum heutigen Tage erhielten und noch mehrere Jahrtauſende ſo beſtehen können. Dieß nun ſcheint ihrer Vorſtellung von der Unſterblichkeit nicht entſprechend zu ſeyn, denn wenn die Seele für ſich beſteht, ſo iſt die Erhaltung des Körpers etwas Gleichgültiges. Dagegen nun kann man wiederum ſagen, daß wenn die Seele als fortdauernd gewußt wird, dem Körper, als ihrem alten Wohnſitze, Ehre erwieſen werden müſſe. Die Parſen ſetzen die Körper der Todten an freie Orte, damit ſie von den Vögeln verzehrt werden: bei ihnen wird aber die Seele als ins Allgemeine zerfließend vorgeſtellt. Wo ſie fortdauert, da muß gleichſam auch der Körper als dieſer Fortdauer angehörig betrachtet werden. Bei uns iſt freilich die Unſterblichkeit der Seele das Höhere: der Geiſt iſt an und für ſich ewig, ſeine Beſtimmung iſt die ewige Seligkeit. Herodot erzählt von den Aegyptern, daß bei dem Tode eines Menſchen die Weiber hin-

lend umherlaufen, aber die Vorſtellung einer Unſterblichkeit, wie bei uns, kommt nicht als Troſt hervor. Die Todten der Aegypter ſind in Gräbern aufbewahrt, aber nicht in dem Thale, das den Ueberſchwemmungen des Nils ausgeſetzt iſt, ſondern in der Hügelreihe, welche ſich längs dem Nile hinzieht. Im Delta, wo nur ebenes Land iſt, ſind ungeheure Vorrichtungen für die Gräber gemacht worden, die den Bergwerken neuerer Zeit ähnlich ſind, und das große Todtenfeld bei Sais mit Mauern und Gewölben, obgleich viel ſpäter als die anderen großen Werke, gehört zum Bewundernswürdigſten in Aegypten. In den Hügeln längs dem Nil findet man Aushöhlungen für die Aufbewahrung der Körper, ſogar in Beziehung auf beſondere Familien, und darunter auch Königsgräber, welche eine große Arbeit vorausſetzen. So hat Belzoni ein Königsgrab aufgefunden, das ſich durch eine ganze lange Hügelreihe hindurch erſtreckte, und deſſen Eingang vermauert war; jenes Grab beſtand aus einer unzählbaren Menge von Kammern, deren Wände mit Hieroglyphen und mit Gemälden bedeckt waren. Zu dieſen Grabmälern ſind ferner noch die Pyramiden zu rechnen, die von jeher die verdiente Bewunderung der Menſchen auf ſich gezogen haben. Man ſtellte früher vielerlei Meinungen über ihre Beſtimmung auf, aber ſchon Herodot und Diodor ſagen, ſie ſeyen für die Aufbewahrung des Königs oder auch des Apis nach ihrem Tode. In neueren Zeiten hat man mehrere Pyramiden geöffnet, einige hatten die Araber, welche darin Schätze ſuchten, bereits aufgeſchloſſen; es ſind keine organiſche Gebilde, vielmehr nur ein Kryſtall, welcher die Todten umſchließt.

Aus allem dieſen ſieht man, daß die Aegypter, beſonders aber ihre Könige, ſich's zum Geſchäft des Lebens gemacht haben, ſich ihr Grab zu bauen und ihrem Körper eine bleibende Stätte zu geben. Merkwürdig iſt es, daß dem Todten das, was er für die Geſchäfte ſeines Lebens nöthig hatte, mitgegeben wurde: ſo dem Handwerker z. B. ſeine Inſtrumente; Gemälde

auf dem Sarge stellen das Geschäft dar, dem sich der Todte gewidmet hatte, so daß man diesen in der ganzen Partikularität seines Standes und seiner Beschäftigung kennen lernt. Man hat ferner viele Mumien mit einer Papyrusrolle unter dem Arme gefunden, und hatte früher dieses als einen besonderen Schutz angesehen. Diese Rollen enthalten aber nur vielfache Darstellungen von Geschäften des Lebens, auch mitunter Schriften, die in der demotischen Sprache verfaßt sind; man hat sie entziffert und dann gefunden, daß es sämmtlich Kaufbriefe über Grundstücke und dergleichen sind, worin Alles auf das Genaueste angegeben ist, selbst die Abgaben bei der Kanzlei, die dabei entrichtet werden mußten. Was also ein Individuum in seinem Leben erkauft hat, das wird ihm bei seinem Tode in einer Urkunde mitgegeben. Auf diese monumentale Weise sind wir in den Stand gesetzt, das Privatleben der Aegypter, wie das der Römer durch die Ruinen von Pompeji und Herkulanum, kennen zu lernen.

Nach dem Tode eines Aegypters wurde über ihn Gericht gehalten: eine Hauptdarstellung auf Särgen ist nämlich das Gericht im Todtenreich. Osiris, hinter ihm Isis, wird mit der Wage dargestellt, während vor ihm die Seele des Verstorbenen steht. Aber nicht von dem Minos, von den Lebenden wurde ein Gericht bestellt, nicht bloß bei Privatpersonen, sondern sogar bei Königen. Man hat ein Königsgrab entdeckt, sehr groß und sorgfältig eingerichtet: in den Hieroglyphen ist der Name der Hauptperson ausgelöscht, in den Basreliefs, sowie den Gemälden, die Hauptfigur ausgemerzt, und man hat dieß ebenso erklärt, daß dem Könige im Todtengerichte die Ehre abgesprochen worden ist, auf diese Weise verewigt zu werden.

Wenn der Tod die Aegypter im Leben so sehr beschäftigte, so könnte man glauben, daß die Stimmung der Aegypter traurig gewesen sey; auch spricht Winckelmann von ihrer Trägheit, indem sie nicht zur Schönheit gekommen seyen. Daß sie aber

nicht träg geweſen ſeyn können, ſieht man aus den ungeheuern Produktionen, wie ſie bei keinem anderen Volke in dieſer Ausdehnung und Größe ſich zeigen. Ebenſowenig hat der Gedanke an den Tod Trauer unter ſie verbreitet. Bei Gaſtmalen hatten ſie Abbildungen von Todten, wie Herodot erzählt, mit der Ermahnung: iß und trink, ein ſolcher wirſt du werden, wenn du todt biſt. Der Tod war alſo für ſie vielmehr eine Aufforderung das Leben zu genießen. — Oſiris war der Vorſteher (ſpäter Serapis) dieſes Reiches der Unſichtbaren, wo jeder ſeiner Beſtimmung nach aufgenommen werden ſollte. Dieſe Aufnahme in das Reich des Oſiris hat dann den tieferen Sinn gehabt, daß das Individuum mit dem Oſiris vereinigt werde; daher ſieht man auch auf den Sargdeckeln die Vorſtellung, daß der Todte ſelbſt Oſiris geworden iſt, und nachdem man dazu gekommen war, die Hieroglyphen zu entziffern, hat man gefunden, daß die Könige Götter genannt werden. Das Menſchliche und Göttliche wird ſo als vereinigt dargeſtellt.

Nehmen wir nun ſchließlich zuſammen, was hier über die Eigenthümlichkeiten des ägyptiſchen Geiſtes nach allen Seiten hin geſagt worden iſt, ſo iſt die Grundanſchauung die Wirklichkeit eines in die Natur verſunkenen Geiſtes, und der Trieb zu ſeiner Befreiung. Wir ſehen den Widerſpruch der Natur und des Geiſtes, nicht die unmittelbare Einheit, nicht die konkrete, wo die Natur nur als Boden für die Manifeſtation des Geiſtes geſetzt iſt. Gegen die erſte und die zweite dieſer Einheiten ſteht die ägyptiſche als widerſprechende in der Mitte. Die Seiten dieſer Einheit ſind in abſtrakter Selbſtſtändigkeit, und ihre Einheit nur als Aufgabe vorgeſtellt. Wir haben daher auf der einen Seite Natürlichkeit, wilde Sinnlichkeit mit afrikaniſcher Härte, Thierdienſt, Genuß des Lebens. Es wird erzählt, eine Frau habe auf öffentlichem Markte mit einem Bocke Sodomiterei getrieben; Menſchenfleiſch und Blut, erzählt Juvenal, ſey aus Rache gegeſſen und getrunken worden. Die andere Seite

ist das Ringen des Geistes nach seiner Befreiung, die Phantasterei der Gebilde neben dem abstrakten Verstande der mechanischen Arbeiten zur Produktion dieser Gebilde. Derselbe Verstand herrscht in dem Staate, in der physikalischen Beschaffenheit des Landes, und sein Gegensatz ist der Aberglaube, dem der Mensch unerbittlich unterworfen ist. Mit dem Verstande des gegenwärtigen Lebens hängt das Extrem des Dranges, der Keckheit, der Gährung zusammen. In den Mährchen, die gewöhnlich tausend und eine Nacht genannt werden, ist zwar der Ort dieser Erzählungen Bagdad, aber es kommen so viele Zaubereien und phantastische Wesen vor, daß man ihren Ursprung in Aegypten suchen muß. So meint auch v. Hammer. Die Welt der Araber ist nicht die Zauberei, wohl aber die afrikanische.

Uebergang zur griechischen Welt.

Der ägyptische Geist stellt sich die Aufgabe der Lösung der Gegensätze, die darin besteht, daß das Natürliche nur Material des Geistes für seine Manifestation ist, so daß dasselbe ein relatives Gelten als Vergegenständlichung des Geistes habe, und dieser dadurch also seine Existenz erhalte. Was die geschichtlichen Andeutungen betrifft, in welchen der Uebergang der Auflösung vorgestellt ist, so finden wir sie in der berühmten Inschrift des Allerheiligsten der Göttin Neith zu Sais: „ich bin, „was da ist, was war, und seyn wird: niemand hat „meine Hülle gelüftet.“ Hierin ist ausgesprochen, was der ägyptische Geist sey, obgleich man oft die Meinung gehabt hat, es gelte dieser Satz für alle Zeiten. Vom Proklus wird hier noch der Zusatz angegeben: „die Frucht, die ich gebar, ist Helios.“ Das sich selbst Klare also ist das Resultat jener Aufgabe, die Lösung selbst. Dieses Klare ist der Geist, der Sohn der Neith, des allgebährenden Schooßes. In der ägyptischen Neith ist die Wahrheit noch verschlossen: der griechische Apoll ist

die Löſung; ſein Ausſpruch iſt: Menſch erkenne dich ſelbſt. In dieſem Spruche iſt nicht etwa die Selbſterkenntniß der Partikularitäten ſeiner Schwächen und Fehler gemeint: es iſt nicht der partikulare Menſch, der ſeine Beſonderheit erkennen ſoll, ſondern der Menſch überhaupt ſoll ſich ſelbſt erkennen. Dieſes Gebot iſt für die Griechen gegeben, und im griechiſchen Geiſt ſtellt ſich das Menſchliche in ſeiner Klarheit und in der Herausbildung deſſelben dar, aber auch zugleich in ſeiner Unbefangenheit, aus welcher der Menſch ſpäter heraustreten muß. In einer andern griechiſchen Erzählung iſt der Zuſammenhang noch deutlicher ausgeſprochen. Es wird berichtet, daß die Sphinx in Theben erſchienen ſey, und zwar mit den Worten: „Was iſt das, was Morgens auf vier Beinen geht, Mittags auf zweien, und Abends auf dreien?“ Oedipus mit der Löſung, daß dieß der Menſch ſey, ſtürzte die Sphinx vom Felſen; denn was der Menſch ſey, haben die Aegypter nicht gewußt.

Was den Uebergang dem Begriffe nach anbetrifft, ſo macht er ſich unmittelbar aus Aegypten her, geſchichtlich aus der Berührung des perſiſchen und griechiſchen Reiches. Wir ſind hier zuerſt bei einem geſchichtlichen Uebergang, das heißt, bei einem untergegangenen Reich. China und Indien ſind, wie wir ſchon geſagt haben, geblieben, Perſien nicht; der Uebergang zu Griechenland iſt zwar innerlich, hier aber wird er auch äußerlich, als Uebergang der Herrſchaft, eine Thatſache, die von nun an immer weiter eintritt. Denn die Griechen übergeben den Römern den Herrſcherſtab und die Kultur, und die Römer werden von den Germanen unterworfen. Betrachten wir dieſes Uebergehen näher, ſo frägt ſich zum Beiſpiel ſogleich bei Perſien, warum es ſank, während China und Indien dauern. Zuvörderſt muß hier das Vorurtheil entfernt werden, als wenn die Dauer etwas Vortrefflicheres gegen das Vergehen gehalten wäre: die unvergänglichen Berge ſind nicht vorzüglicher als die ſchnell entblätterte Roſe in ihrem verduftenden Leben. In Perſien beginnt

das Princip des freien Geistes gegen die Natürlichkeit, und diese natürliche Existenz also blüht ab, sinkt hin; das Princip der Trennung liegt im persischen Reiche, und es steht daher höher als jene im Natürlichen versenkten Welten. Aber die Nothwendigkeit des Fortschreitens hat sich dadurch aufgethan: der Geist hat sich erschlossen und muß sich vollbringen. Der Chinese hat erst als Verstorbener Geltung; der Inder tödtet sich selbst, versenkt sich in Brahm, ist lebendig todt im Zustande vollendeter Bewußtlosigkeit, oder ist gegenwärtiger Gott durch die Geburt; da ist keine Veränderung, kein Fortschreiten gesetzt, denn der Fortgang ist nur möglich durch das Hinstellen der Selbstständigkeit des Geistes. Mit dem Lichte der Perser beginnt die geistige Anschauung, und in derselben nimmt der Geist Abschied von der Natur. Daher finden wir auch hier zuerst, was schon oben bemerkt werden mußte, daß die Gegenständlichkeit frei bleibt, das heißt, daß die Völker nicht unterjocht, sondern in ihrem Reichthum, ihrer Verfassung, ihrer Religion belassen werden. Und zwar ist dieß die Seite, in welcher eben Persien gegen Griechenland sich schwach erwies. Denn wir sehen, daß die Perser kein Reich mit vollendeter Organisation errichten konnten, daß sie ihr Princip nicht in die eroberten Länder einbildeten, und daraus kein Ganzes, sondern nur ein Aggregat der verschiedensten Individualitäten hervorbrachten. Die Perser haben bei diesen Völkern keine innerliche Legitimität erhalten; sie haben ihre Rechte und Gesetze nicht geltend gemacht, und als sie sich selbst eine Ordnung gaben, sahen sie nur auf sich, und nicht auf die Größe ihres Reiches. Indem auf diese Weise Persien nicht politisch ein Geist war, erschien es gegen Griechenland schwach. Nicht die Weichlichkeit der Perser (obgleich sie Babylon wohl schwächte) ließ sie sinken, sondern das Massenhafte, Unorganisirte ihres Heeres gegen die griechische Organisation, das heißt, das höhere Princip überwand das untergeordnete. Das abstrakte Princip der Perser erschien in seinem

Mangel als unorganiſirte, nicht konkrete Einheit disparater Gegenſätze, während die Griechen dieſe Einheit hervortreten ließen und das Princip ſelbſtbewußter Freiheit entwickelten. Dieſes Princip enthält aber das, daß ein Zweck geſetzt wird, der allgemeiner Natur iſt, ſo aber, daß dieſer zugleich der ſubjektive der Individuen ſey. Für dieſen Zweck muß der Einzelne thätig ſeyn wollen und ſeinen Werth und ſeine Würde nur im Beſtehen und in der Verwirklichung dieſes Zweckes wiſſen. Auf dieſe Weiſe iſt der Geiſt des Individuums bei ſeinem Eigenthum, und die Griechen haben in der Anſchauung ihres Weſens das Bewußtſeyn des Verhaltens zu Geiſtigem.

Zweiter Theil.

Die griechische Welt.

Bei den Griechen fühlen wir uns sogleich heimathlich, denn wir sind auf dem Boden des Geistes, und wenn der nationelle Ursprung, sowie der Unterschied der Sprachen, sich weiter hin nach Indien verfolgen läßt, so ist doch das eigentliche Aufsteigen und die wahre Wiedergeburt des Geistes in Griechenland zu suchen. Hier ist das Jünglingsalter der Geschichte, wenn wir uns die Jugend überhaupt als einer ernsten Bestimmung entgegensehend denken, zu deren langen Arbeit sie sich befähigen soll. Das griechische Leben ist eine wahre Jünglingsthat und dasselbe ist von einem Jüngling eröffnet, von dem anderen beschlossen worden. Achilles, der poetische Jüngling (denn Homer ist ein Grundbuch der Griechen), hat das griechische Leben aufgeschlossen, und Alexander der Große, der wirkliche Jüngling, hat es zu Ende geführt. In beiden zeigt sich die schönste freieste Individualität: beide erscheinen im Kampf gegen Asien; Achilles als Hauptfigur im Nationalunternehmen der Griechen gegen Troja, wo diese zuerst als Gesammtheit auftreten; Alexander, der sich als Nachbild des Achilles an die Spitze der Griechen stellt, und die Rache, welche Asien zugeschworen war, erfüllte. Somit sehen wir hier zuerst den jugendlichen Geist auftreten, welcher aber nur frei ist, indem er sich frei zu machen weiß; er ist es nicht durch die Natur, denn diese muß er erst umbilden, sie sich aneignen, und zu seinen Zwecken bearbeiten. Der griechische

Geiſt erſcheint alſo zunächſt als bedingt, indem er etwas vorfindet, das er verändern muß. Aſien ſteht ihm voran, und gegen dieſes, ſowohl in ſeiner politiſchen Macht, als in ſeinen Vorſtellungen, iſt Griechenland gewendet. Staat, Familie, Recht, Religion wird hier zugleich Zweck der Individualität, welche nur durch dieſe Zwecke wird, was ſie iſt.

Wir haben nun in der griechiſchen Geſchichte drei Abſchnitte zu unterſcheiden: der erſte iſt der des Werdens der realen Individualität, der zweite der ihrer Selbſtſtändigkeit und ihres Glückes im Siege nach Außen, das heißt, die Berührung mit dem früheren weltgeſchichtlichen Volke, der dritte endlich die Periode des Sinkens und des Verfalles, das heißt, das Zuſammentreffen mit dem ſpäteren Organe der Weltgeſchichte. Die Individualität, indem ſie für ſich wird, tritt dadurch in den Gegenſatz gegen ihre Subſtanz, und hegt und pflegt das nächſte Princip der Römer ſchon in ſich. Demſelben Gang, wir können es ein für allemal ſagen, werden wir überhaupt in dem Leben eines jeden weltgeſchichtlichen Volkes begegnen.

Erster Abschnitt.

Die Elemente des griechischen Geistes.

Griechenland ist die Substanz, welche zugleich individuell ist: das Allgemeine als solches ist überwunden, das Versenktseyn in der Natur ist aufgehoben, und so ist es denn zugleich das Massenhafte, was sofort in Beziehung auf Geographisches verschwindet. Das Land besteht aus einem Erdreich, das auf vielfache Weise im Meere zerstreut ist, aus einer Menge von Inseln, und einem festen Lande, welches selbst inselartig ist, da nur durch eine schmale Erdzunge der Peloponnes mit demselben verbunden bleibt. Ganz Griechenland wird durch Buchten vielfach zerklüftet; Berge, schmale Ebenen, kleine Thäler und Flüsse treffen wir in diesem Lande an; es giebt dort keinen großen Strom und keine einfache Thalebene, sondern der Boden ist durch Berge und Flüsse verschieden getheilt, ohne daß eine einzige großartige Masse hervortrete. Wir finden nicht diese orientalische physische Macht, nicht einen Strom, wie den Ganges, den Indus, den Euphrat, Tigris u. s. w., durch den die Menschen auf eine einförmige Weise gebunden wären, sondern durchaus jene Vertheiltheit und Vielfältigkeit, die der mannigfachen Art griechischer Völkerschaften und der Beweglichkeit des griechischen Geistes vollkommen entsprechen.

Wir haben hier ferner zu bemerken, daß wir eine natürliche Mannigfaltigkeit und das Princip der Fremdartigkeit selbst in der Bildung der Völkerschaften sehen. Die früheren Staaten zeigen eine substantielle Gediegenheit und eine patriarchalische Einheit, wogegen in Griechenland die allergrößte Vermischung herrscht. Grade aber diese ursprüngliche Fremdartigkeit in den Elementen, die ein Volk konstituiren sollen, giebt (den Autochthonen entgegengesetzt) die Bedingung zur Lebendigkeit und

Regsamkeit. In den Familien, in den Stämmen, aus denen jene orientalischen patriarchalischen Staaten bestehen, ist die größte Einförmigkeit, welche keine Aufregung in sich zum Heraustreten aus der Beschränktheit hat. Die Griechen dagegen, wie die Römer, haben sich aus dieser colluvies, aus diesem Zusammenfluß der verschiedensten Nationen gebildet, und auch die verschiedenen europäischen Völker haben diesen Ursprung. Von der Menge von Völkerschaften, welche wir in Griechenland antreffen, ist nicht anzugeben, welche eigentlich die ursprünglich griechische gewesen, und welche aus fremden Ländern und Welttheilen eingewandert sey, denn die Zeit, von der wir hier sprechen, ist überhaupt eine Zeit des Ungeschichtlichen und Trüben. Ein Hauptvolk in Griechenland waren damals die Pelasger, und die verwirrten und sich widersprechenden Nachrichten, welche wir von ihnen haben, sind von den Gelehrten auf die mannigfaltigste Weise in Einklang gebracht worden, da eben eine trübe und dunkle Zeit ein besonderer Gegenstand und eine besondere Anspornung der Gelehrsamkeit ist. Es ist anzunehmen, daß die einzelnen Stämme und Individuen leicht ihr Land verließen, wenn eine zu große Menge von Einwohnern dasselbe überfüllte, daß somit die Stämme im Zustande des Wanderns und der gegenseitigen Beraubung sich befanden. Noch bis jetzt, sagt der sinnige Thucydides (lib. I. 5.), befinden sich die Lokrer, Akarnanier u. s. w. in solchem Zustande, und führen noch eine solche Lebensart: daher hat sich bei ihnen die Sitte, Waffen zu tragen, auch im Frieden erhalten. Thucydides (ib. c. 6.) rechnet es nämlich den Athenäern hoch an, daß sie die ersten waren, welche die Waffen im Frieden abgelegt hatten. Bei solchem Zustande wurde kein Ackerbau getrieben; die Einwohner hatten sich nicht nur gegen Räuber zu vertheidigen, sondern auch den Kampf mit wilden Thieren zu bestehen (noch zu Herodot's Zeit hauste eine Löwenbrut am Achelous in Akarnanien); später wurde besonders zahmes Vieh der Gegenstand der Plünderung, und selbst nachdem der Ackerbau

ſchon allgemeiner geworden war, wurden noch Menſchen geraubt und als Sklaven verkauft. Dieſer griechiſche Urzuſtand wird uns von Thucydides noch weiter ausgemalt.

Griechenland war alſo in dieſem Zuſtand der Unruhe, der Unſicherheit, der Räuberei, und ſeine Völkerſchaften fortwährend auf der Wanderung. Kreta wird als das Land gerühmt, wo zuerſt die Verhältniſſe feſt wurden (ib. c. 8.), und dem Minos wird die Unterdrückung der Seeräuberei zugeſchrieben. In Kreta trat früh der Zuſtand ein, welchen wir nachher in Sparta wiederfinden, nämlich eine herrſchende Parthei und eine, welche ihr zu dienen und die Arbeiten zu verrichten gezwungen iſt.

Wir kommen nunmehr zu dem dritten Elemente Griechenlands, zu dem Meere, zu welchem ſich das Volk der Hellenen früh gewandt hat. Die Natur ihres Landes brachte ſie zu dieſer Amphibienexiſtenz, und ließ ſie frei auf den Wellen ſchweben, wie ſie ſich frei auf dem Lande ausbreiteten, weder gleich den nomadiſchen Völkerſchaften umherſchweifend, noch wie die Völker der Flußgebiete verdumpfend. Die Seeräubereien, nicht der Handel machten den Hauptinhalt der Schiffahrt aus, und wie wir aus Homer ſehen, galten dieſe überhaupt noch gar nicht für eine Schande.

Wir haben ſo eben von der Fremdartigkeit als von einem Elemente des griechiſchen Geiſtes geſprochen, und es iſt bekannt, daß die Anfänge der Bildung von der Ankunft der Fremden in Griechenland abhängen. Dieſen Urſprung des ſittlichen Lebens haben die Griechen mit dankbarem Andenken in einem Bewußtſeyn, das wir mythologiſch nennen können, bewahrt: in der Mythologie hat ſich die beſtimmte Erinnerung der Einführung des Ackerbaues durch Triptolemus, der von der Ceres unterrichtet war, erhalten, ſowie die der Stiftung der Ehe u. ſ. w. Dem Prometheus, deſſen Vaterland nach dem Kaukaſus hin verlegt wird, iſt es zugeſchrieben, daß er die Menſchen zuerſt gelehrt habe das Feuer zu erzeugen und von demſelben Gebrauch zu

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-0
FN. 01469/017

machen. Die Einführung des Eiſens war den Griechen ebenfalls ſehr wichtig, und während Homer nur von Erz ſpricht, nennt Aeſchylus das Eiſen den ſcythiſchen Fremdling. Die Einführung des Oelbaumes, die Kunſt des Spinnens und Webens, die Erſchaffung des Pferdes durch Poſeidon gehören hierher.

Geſchichtlicher als dieſe Anfänge iſt dann die Ankunft der Fremden überhaupt; es wird angegeben, wie die verſchiedenen Staaten von Fremden geſtiftet worden ſind. So wird Athen vom Cekrops gegründet, einem Aegypter, deſſen Geſchichte aber ins Dunkel gehüllt iſt; viele Kolonien aus Aſien ſollen ſich in Griechenland niedergelaſſen haben; das Geſchlecht des Deukalion, des Sohnes des Prometheus, wird mit den unterſchiedenen Stämmen in Zuſammenhang gebracht; ferner wird Pelops, ein Lydier aus dem Geſchlecht des Tantalus, erwähnt; dann Danaus aus Aegypten: von ihm kommen Akriſius, Danae und Perſeus her; der erſte ſoll mit großem Reichthum nach Griechenland gekommen ſeyn, und ſich dadurch ein bedeutendes Anſehn und eine bedeutende Macht verſchafft haben. Danaus aber ſiedelte ſich in Argos an. Beſonders wichtig iſt ferner die Ankunft des Kadmus, phöniciſchen Urſprungs, mit dem die Buchſtabenſchrift nach Griechenland gekommen ſeyn ſoll; von ihr ſagt Herodot, daß ſie phöniciſch geweſen ſey, und alte, damals noch vorhandene Inſchriften werden angeführt, um die Behauptung zu unterſtützen. Kadmus ſoll, der Sage nach, Theben gegründet haben.

Wir ſehen alſo eine Koloniſation von gebildeten Völkern, die den Griechen in der Bildung ſchon weit voraus waren, doch kann man dieſe Koloniſation nicht mit der der Engländer in Nordamerika vergleichen, denn dieſe haben ſich nicht mit den Einwohnern vermiſcht, ſondern dieſelben verdrängt, während die Koloniſten Griechenlands Eingeführtes und Autochthoniſches zuſammenmiſchten. Die Zeit, in welche die Ankunft dieſer Kolonien geſetzt wird, ſteigt ſehr weit hinauf und fällt in das vierzehnte und funfzehnte Jahrhundert vor Chr. Geb. Kadmus ſoll

Theben gegen das Jahr 1409 gegründet haben, eine Zeit, die mit dem Auszug Mosis aus Aegypten (1500 Jahre v. Chr. Geb.) ungefähr zusammenfällt. Auch Amphiktyon wird unter den Stiftern in Hellas genannt: er soll in Thermopylä einen Bund zwischen mehreren kleinen Völkerschaften des eigentlichen Hellas und Thessaliens gestiftet haben, woraus später der große Amphiktyonenbund entstanden ist.

Diese Fremdlinge haben nun feste Mittelpunkte in Griechenland durch die Errichtung von Burgen und die Stiftung von Königshäusern gebildet, sie sind den Griechen als Geschlechter von höherer Natur erschienen, indem sie sich durch Reichthum, Geschicklichkeit, Bewaffnung und Tapferkeit auszeichneten. Die Mauerwerke, aus denen die von ihnen gegründeten alten Burgen bestanden, wurden cyklopische genannt; man hat dergleichen auch noch in neueren Zeiten gefunden, da sie wegen ihrer Festigkeit unzerstörbar sind. Die Mauersteine sind nicht glatt abgehauen, sondern sorgfältig in einander gefügt. Dahin gehört das Schatzhaus des Minyas, die Mauern von Orchomenos, die von Mycene, das Schatzhaus des Atreus daselbst. Gegenwärtig findet man z. B. noch Reste der Mauern von Mycene, und erkennt noch die Thore, nach der Beschreibung des Pausanias. Vom Prötus wird angegeben, daß er die Cyklopen, welche diese Mauern gebaut, aus Lydien mitgebracht habe. Diese Burgen wurden nun die Mittelpunkte für kleine Staaten: sie gaben eine größere Sicherheit für den Ackerbau, sie schützten den Verkehr gegen Räuberei. Dennoch wurden sie, wie Thucydides (I. 7.) berichtet, nicht unmittelbar am Meere angelegt, an welchem erst späterhin Städte erschienen. Von jenen Königshäusern ging also die erste Festigkeit eines Zusammenlebens aus. Das Verhältniß der Fürsten zu den Unterthanen, und zu einander selbst, erkennen wir am Besten aus dem Homer: es beruhte nicht auf einem gesetzlichen Zustand, sondern auf der Uebermacht des Reichthums, des Besitzes, der Bewaffnung, der persönlichen Tapferkeit: es

war ein Verhältniß des Zutrauens, mehr noch aber der Furcht. So ſehen wir im Homer die Freier der Penelope ſich in den Beſitz des abweſenden Odyſſeus ſetzen, ohne deſſen Sohn im Geringſten zu achten. Achilles erkundigt ſich nach ſeinem Vater, als Odyſſeus nach der Unterwelt kommt, und meint, da er alt ſey, würden ſie ihn wohl nicht mehr ehren. Die Sitten ſind noch ſehr einfach: die Fürſten bereiten ſich ſelbſt das Eſſen zu, und Odyſſeus zimmert ſich ſelber ſein Haus. In Homers Gemälde ſehen wir einen König der Könige, einen Chef der großen Nationalunternehmung, aber die anderen Mächtigen umgeben ihn als freien Rath; der Fürſt wird geehrt, aber er muß Alles ſo einrichten, daß es den Anderen gefalle; er erlaubt ſich Gewaltthätigkeit gegen den Achilles, aber dieſer ſagt ſich dafür auch von dem Unternehmen los. Ebenſo loſe iſt das Verhältniß der einzelnen Fürſten zur Menge, unter welcher ſich immer einzelne finden, welche Gehör und Achtung in Anſpruch nehmen. Eine vollkommene Aehnlichkeit mit dieſen Verhältniſſen bietet auch die Götterwelt dar. Zeus iſt der Vater der Götter, aber jeder von ihnen hat ſeinen eigenen Willen, Zeus reſpektirt ſie und dieſe ihn. Es iſt alſo auf der irdiſchen wie auf der olympiſchen Welt nur ein lockeres Band der Einheit beſtehend; das Königthum iſt noch keine Monarchie, denn das Bedürfniß derſelben findet ſich erſt in einer weiteren Geſellſchaft.

In dieſem Zuſtande, bei dieſen Verhältniſſen iſt das Auffallende und Große geſchehen, daß ganz Griechenland zu einer Nationalunternehmung, nämlich zum trojaniſchen Krieg, zuſammenkam, und daß damit eine weitere Verbindung mit Aſien begann, die für die Griechen ſehr folgereich war. Als Veranlaſſung dieſer gemeinſamen Angelegenheit wird angegeben, daß ein Fürſtenſohn aus Aſien ſich der Verletzung des Gaſtrechts durch Raub der Frau des Gaſtfreundes ſchuldig gemacht habe. Der Zug des Jaſon nach Kolchis, deſſen die Dichter ebenfalls Erwähnung thun, und der dieſem Unternehmen voranging, iſt dagegen ge-

halten etwas sehr Vereinzeltes gewesen. Agamemnon versammelte die Fürsten Griechenlands durch seine Macht und sein Ansehn, und Thucydides (lib. 1. c. 9.) schreibt seine Autorität der Herrschaft zur See (Hom. Il. 2, 108.), die er hatte, zu, woraus wenigstens hervorgeht, daß keine äußere Gewalt vorhanden war, und daß das Ganze sich auf eine einfache persönliche Weise zusammengefunden hatte. Die Hellenen sind dazu gekommen, sich als Gesammtheit zu wissen, da sie nie wieder nachher zu solcher Gemeinschaft vereint waren. Der Erfolg ihrer Anstrengungen war die Eroberung und Zerstörung von Troja, ohne daß sie die Absicht hatten, dasselbe zu einem bleibenden Besitze zu machen. Die Vorstellung der ewigen Jugend und des schönen Heldenthums ist ihnen geblieben, aber ein äußerliches Resultat der Niederlassung in diesen Gegenden ist nicht erfolgt. So sehen wir auch im Mittelalter die ganze Christenheit sich zu einem Zwecke, der Eroberung des heiligen Grabes verbinden, aber trotz allen Siegen am Ende ebenso erfolglos. Die Kreuzzüge sind der trojanische Krieg der eben erwachenden Christenheit gegen die einfache sich selbst gleiche Klarheit des Muhamedanismus.

Die Königshäuser gingen Theils durch individuelle Gräuel zu Grunde, Theils erloschen sie nach und nach; es war keine eigentliche sittliche Verbindung zwischen ihnen und den Völkern vorhanden. Diese Stellung z. B. haben das Volk und die Königshäuser in der Tragödie: das Volk ist der Chor, passiv, thatlos, die Heroen verrichten die Thaten und tragen die Schuld. Es ist nichts Gemeinschaftliches zwischen ihnen; das Volk appellirt nur an die Götter. Solche heroische Individualitäten, wie die der Fürsten, können daher Gegenstände der dramatischen Kunst seyn, da sie selbstständig und individuell sich entschließen, und nicht durch allgemeine Gesetze, die für jeden Bürger gelten, geleitet werden; ihre That und ihr Untergang ist individuell. Das Volk erscheint getrennt von den Königshäusern, und diese gelten als etwas Fremdartiges, als etwas Höheres, das seine

Schickſale in ſich auskämpft und ausleidet. Die Königshäuſer ſind iſolirt geblieben und haben ſich allen Leidenſchaften überlaſſen, wodurch ſie zu Grunde gingen. Gewaltthätigkeiten und andere äußere Urſachen ſtürzten ſie. Doch findet ſich in ſämmtlichen griechiſchen Staaten kein Haß gegen die Königshäuſer: man läßt die Familien der Herrſcher vielmehr im ruhigen Genuß ihres Vermögens, ein Zeichen, daß die darauf folgende Volksherrſchaft nicht als etwas abſolut Verſchiedenes betrachtet wird. Wie ſehr ſtechen dagegen die Geſchichten anderer Zeiten ab.

Dieſer Fall der Königshäuſer tritt nach dem trojaniſchen Kriege ein, und manche Veränderungen kommen nunmehr vor. Der Peloponnes wurde durch die Herakliden erobert, die einen berichtigteren Zuſtand herbeiführten, der nun nicht mehr durch die unaufhörlichen Wanderungen der Völkerſchaften unterbrochen wurde. Die Geſchichte tritt nun wieder mehr ins Dunkel zurück, und wenn die einzelnen Begebenheiten des trojaniſchen Krieges uns ſehr genau bekannt ſind, ſo ſind wir über die wichtigen Angelegenheiten der nächſtfolgenden Zeit um mehrere Jahrhunderte ungewiß. Kein gemeinſchaftliches Unternehmen zeichnet dieſelben aus, wenn wir nicht als ſolches anſehen wollen, wovon Thucydides erzählt, daß nämlich am Kriege der Chalcidier in Euböa mit den Eretriern mehrere Völkerſchaften Theil genommen haben. Die Städte vegetiren für ſich und zeichnen ſich höchſtens durch den Krieg mit den Nachbaren aus. Doch gedeihen dieſelben in dieſer Iſolirtheit beſonders durch den Handel: ein Fortſchritt, dem ihr Zerriſſenſeyn durch manche Partheikämpfe nicht entgegentritt. Auf gleiche Weiſe ſehen wir im Mittelalter die Städte Italiens, die ſowohl innerhalb, als nach außen zu im beſtändigen Kampfe begriffen waren, zu einem ſo hohen Flore gelangen. Das große Gedeihen der griechiſchen Städte in damaliger Zeit beweiſen auch, wie Thucydides ſagt, die nach allen Seiten hin verſchickten Kolonien: ſo beſetzte Athen mit ſeinen Kolonien Jonien und eine Menge Inſeln; vom Peloponnes aus ließen ſich

Kolonien in Italien und Sicilien nieder. Kolonien wurden dann wieder relative Mutterstädte, wie z. B. Milet, das viele Ortschaften an der thracischen Küste und am schwarzen Meere gründete. Diese Verschickung von Kolonien, besonders im Zeitraum nach dem trojanischen Kriege bis auf Cyrus, ist hier eine eigenthümliche Erscheinung. Man kann sie also erklären. In den einzelnen Städten hatte das Volk die Regierungsgewalt in Händen, indem es die Staatsangelegenheiten in höchster Instanz entschied. Durch die lange Ruhe nun nahm die Bevölkerung und Entwickelung sehr zu, und ihre nächste Folge war die Anhäufung eines großen Reichthums, mit welchem sich zugleich immer die Erscheinung von großer Noth und Armuth verbindet. Industrie war in unserem Sinne nicht vorhanden, und die Ländereien waren bald besetzt. Trotz dem ließ sich ein Theil der ärmeren Klasse nicht zur Lebensweise der Noth herabdrücken, denn jeder fühlte sich als freier Bürger. Das einzige Auskunftmittel blieb also die Kolonisation; in einem anderen Lande konnten sich die im Mutterlande Nothleidenden einen freien Boden suchen und als freie Bürger durch den Ackerbau bestehen. Die Kolonisation war somit ein Mittel, einigermaßen die Gleichheit unter den Bürgern zu erhalten; aber dieses Mittel ist nur ein Palliativ, indem die ursprüngliche Ungleichheit, welche auf der Verschiedenheit des Vermögens begründet ist, sofort wieder zum Vorschein kommt. Die alten Leidenschaften erstanden mit erneuter Kraft, und der Reichthum wurde bald zur Herrschaft benutzt: so erhoben sich in den Städten Griechenlands Tyrannen. Zur Zeit des Cyrus geht die eigentliche geschichtliche Periode in Griechenland wieder an; wir sehen die Kolonien nun in ihrer partikularen Bestimmtheit: in diese Zeit fällt auch die Ausbildung des unterschiedenen griechischen Geistes, Religion und Staatsverfassung entwickeln sich mit ihm, und diese wichtigen Momente sind es, welche uns jetzt beschäftigen müssen.

Wenn wir den Anfängen griechischer Bildung nachgehen,

ſo bemerken wir zunächſt, wie die Hellenen auf die Erſcheinungen der Natur lauſchen, die in ſo großer Mannigfaltigkeit um ſie herum vorhanden ſind. Die phyſiſche Beſchaffenheit ihres Landes nimmt, wie ſchon geſagt worden iſt, nicht eine ſolche charakteriſtiſche Einheit an, die eine gewaltige Macht über die Bewohner ausübt, ſondern iſt im Ganzen zerſtückelt, wodurch es ihr an entſcheidendem Einfluß fehlt. Wenn wir alſo einer Seits die Griechen nach allen Beziehungen hin angeregt, unſtät, zerſtreut und abhängig von den Zufällen der Außenwelt erblicken, ſo können ſie anderer Seits die Naturerſcheinungen geiſtig wahrnehmen, ſie ſich aneignen und ſich kräftig gegen ſie verhalten. Wir ſehen den Menſchen auf den perſönlichen Geiſt angewieſen, und dieſen allſeitig zu Abenteuerlichkeiten und Ueberwinden von Zufälligkeiten angeregt. Wenn wir den Anfängen ihrer Religion, der Grundlage ihrer mythiſchen Vorſtellungen nachgehen, ſo ſind das Naturgegenſtände, aber in ihrer Vereinzelung. Die Diana zu Epheſus (das iſt die Natur, als die allgemeine Mutter), die Cybele und Aſtarte in Syrien, dergleichen allgemeine Vorſtellungen ſind aſiatiſch geblieben und nicht nach Griechenland herübergekommen. Denn die Griechen *lauſchen*, wie geſagt, nur auf die Naturgegenſtände und *ahnen* ſie mit der innerlichen Frage nach ihrer Bedeutung. Wie Ariſtoteles meint, daß die Philoſophie von der Verwunderung ausgehe, ſo geht auch die griechiſche Naturanſchauung von dieſer Verwunderung aus. Damit iſt nicht gemeint, daß der Geiſt einem Außerordentlichen begegne, das er mit dem Gewöhnlichen vergleicht, welches als fertig daliegt, ſondern daß der griechiſche Sinn ſich nicht als Maſſe zu dem Natürlichen wendet, ſondern in ihm ein Fremdes und Nichtgeiſtiges ſieht, zu welchem er jedoch die ahnende Zuverſicht und den Glauben hat, als trage es etwas, das ihm freundlich ſey, zu dem er ſich poſitiv zu verhalten vermöge. Dieſe *Verwunderung* und dieſes *Ahnen* ſind hier die Grundkategorien, doch blieben die Hellenen bei dieſen Weiſen nicht ſte-

hen, ſondern ſtellten das Innere zu beſtimmter Vorſtellung, als Gegenſtand des Bewußtſeyns heraus. Das Natürliche als als durch den Geiſt durchgehend, der es vermittelt, nicht unmittelbar; der Menſch hat das Natürliche nur als anregend, und nur das, was er aus ihm Geiſtiges gemacht hat, kann ihm gelten. Dieſer geiſtige Anfang iſt denn auch nicht bloß als eine Erklärung zu faſſen, die wir nur machen, ſondern er iſt in einer Menge griechiſcher Vorſtellungen ſelbſt vorhanden. Das ahnungsvolle, lauſchende, auf die Bedeutung begierige Verhalten wird uns im Geſammtbilde des Pan vorgeſtellt. Pan welcher weiter für ſich entwickelt jene allgemeine Mutter Natur geben würde, iſt in Griechenland nicht das objektive Ganze, ſondern das Unbeſtimmte, das zugleich mit dem Momente des Subjektiven verbunden iſt: er iſt der allgemeine Schauer in der Stille der Wälder; daher iſt er beſonders in dem waldreichen Arkadien verehrt worden (ein paniſcher Schrecken iſt der gewöhnliche Ausdruck für einen grundloſen Schreck). Pan, dieſes Schauererweckende, wird dann als Flötenſpieler vorgeführt: er iſt alſo nicht das Objektive, das nur geahnet wird, ſondern er läßt ſich auf der ſiebenrohrigen Pfeife (was die Harmonie der ſieben Sphären andeutet) vernehmen. In dieſem Angegebenen haben wir einer Seits das Unbeſtimmte, anderer Seits das beſtimmte geiſtige Subjekt, deſſen Töne vernommen werden. Ebenſo horchten die Griechen auf das Gemurmel der Quellen, und fragten, was das zu bedeuten habe, und die Auslegung, die Erklärung dieſer natürlichen Veränderungen, des Sinnes, der Bedeutung des Geiſtigen, das iſt das Thun des ſubjektiven Geiſtes, was die Griechen mit dem Namen μαντεία belegten. Die meiſten griechiſchen Gottheiten ſind geiſtige Individuen: ihr Anfang aber war ein Naturmoment. So iſt z. B. bei den Muſen das zu Grunde Liegende die Quelle, dann die Najade, Nymphe der Quelle. Bei Apoll iſt das anfängliche Naturmoment die Sonne, aber Apoll iſt ſo ſehr dann die wiſſende

Gottheit geworden, daß neuere Archäologen ſogar behauptet haben, das Naturmoment der Sonne ſey gar nicht in ihr geweſen. Die Griechen haben auch von Gottheiten gewußt, in denen das Natürliche ganz zurückgedrängt war. Ueberall verlangten ſie nach einer Auslegung und Deutung des Natürlichen. Homer erzählt im letzten Buche der Odyſſee (50—55), daß als die Griechen, welche dem Achilles zu Ehren eine große Leichenfeier angeſtellt hatten, und noch ganz in Trauer verſenkt waren, ein großes Toſen und Stürmen des Meeres entſtanden ſey: die Griechen ſehen ſchon im Begriff geweſen, auseinander zu fliehen, da ſtand der erfahrene Neſtor auf und erklärte ihnen dieſe Erſcheinung. Die Thetis, ſagte er, komme mit ihren Nymphen, um den Tod ihres Sohnes zu beklagen. Als eine Peſt im Lager der Griechen wüthete, gab der Prieſter Kalchas ihnen die Auslegung: Apoll ſey erzürnt, daß man ſeinem Prieſter Chryſes die Tochter für das Löſegeld nicht zurückgegeben habe. Das Orakel hatte urſprünglich auch ganz dieſe Form der Auslegung. Nur im Traume, in der Begeiſterung hat der Menſch die Gabe der Weiſſagung; es gehört aber einer dazu, der ſeine Worte dann auszulegen weiß, und das iſt der *μάντις*. Das älteſte Orakel war zu Dodona (in der Gegend des heutigen Janina). Herodot ſagt, die erſten Prieſterinnen des Tempels daſelbſt ſeyen aus Aegypten geweſen, und doch wird dieſer Tempel als ein altgriechiſcher angegeben. Derſelbe war von alten Eichen umringt, und das Geſäuſel der Blätter war die Weiſſagung. Es waren daſelbſt auch metallene Becken aufgehängt; die Töne der zuſammenſchlagenden Becken waren aber ganz unbeſtimmt und hatten keinen objektiven Sinn, ſondern der Sinn, die Bedeutung kamen erſt durch die auffaſſenden Menſchen hinein. So gaben auch die delphiſchen Prieſterinnen, bewußtlos, beſinnungslos, im Taumel der Begeiſterung (*μανία*), unvernehmliche Töne von ſich, und erſt der *μάντις* legte eine beſtimmte Bedeutung hinein. In der Höhle des Trophonius hörte man das Geräuſch

von unterirdischen Gewässern, es stellten sich Gesichte dar: dieß Unbestimmte gewann aber auch erst eine Bedeutung durch den auslegenden auffassenden Geist. Im Anfang der Iliade braust Achill gegen den Agamemnon auf und ist im Begriff sein Schwerdt zu ziehen, aber schnell hemmt er die Bewegung seines Armes. Der Dichter legt dieses aus, indem er sagt: das sey die Pallas Athene (die Weisheit, die Besinnung) gewesen, die ihn aufgehalten habe. Diese Bedeutung ist so das Innere, der Sinn, das Wahrhafte, was gewußt wird, und die Dichter sind auf diese Weise die Lehrer der Griechen gewesen: vor allem aber war es Homer. Alle Künste und Wissenschaften haben sich an ihn angeschlossen, und aus ihm geschöpft, und die Malerei und Plastik hat reichlichen Stoff aus seinen Dichtungen erhalten. Herodot sagt, **Homer und Hesiodus haben den Griechen ihre Götter gemacht** — ein großer Ausspruch, welcher denen besonders beschwerlich ist, die die Wurzel und den Ursprung der griechischen Mythologie in asiatischen, indischen, ägyptischen Vorstellungen sehen.*) Nicht minder aber sagt Herodot, Griechenland habe seine Götter aus Aegypten bekommen, und die Griechen hätten in Dodona angefragt, ob sie diese Götter annehmen sollten. Dieses scheint sich zu widersprechen, ist aber dennoch ganz im Einklange, denn aus dem natürlich Empfangenen haben die Griechen das Geistige bereitet. Das Natürliche, das von den Menschen erklärt wird, das Innere, Wesentliche desselben ist der Anfang des Göttlichen überhaupt. Ebenso wie in der Kunst die Griechen technische Geschicklichkeiten besonders von Aegyptern herbekommen haben mögen, ebenso konnte ihnen auch der Anfang ihrer Religion von außen her kommen, aber durch ihren selbstständigen Geist haben sie das Eine wie das Andere umgebildet. Dieser Geist ist noch nicht ganz ohne Aberglauben, denn er ist selber noch der erst aus der Natur auftauchende, beschränkte, nicht

*) Creuzer hat sich viel mit diesem Ausspruche zu thun gemacht.

der abſolute Geiſt, und als erſter hat er noch Seiten der Abhängigkeit und nimmt aus dem Unfreien noch Beſtimmungen für ſich.

Es iſt ſchon lange eine Streitfrage geweſen, ob die Künſte bei den Griechen urſprünglich entſtanden ſeyen und ſich ſelbſtſtändig entwickelt hätten, oder ob ſie die Anregung von Außen her bekommen haben. Man kann einer Seits die griechiſche Kunſt und Mythologie als ſich ganz aus ſich bildend darſtellen, und ebenſo aufweiſen, daß viele Grundbeſtimmungen von Außen hereingekommen ſind. Wenn der Verſtand dieſen Streit führte, ſo würde er unauflöslich ſeyn, weil ſeine Natur überhaupt ſich als einſeitige und in der Einſeitigkeit verharrende aufweiſt. Der griechiſche Geiſt aber hat das Fremde zu dem Seinigen umgebildet. Spuren ſolcher fremden Anfänge kann man überall entdecken (Creuzer in ſeiner Symbolik geht beſonders darauf aus). Die Liebſchaften des Zeus erſcheinen zwar als etwas Einzelnes, Aeußerliches, Zufälliges, aber es läßt ſich nachweiſen, daß fremdartige, theogoniſche Vorſtellungen dabei zu Grunde liegen. Die Zeugung iſt bei den Indern ein aus Entgegengeſetztem Hervorgebrachtes; Eros iſt dagegen der älteſte Gott der Griechen, der das Getrennte vereinigt und dadurch konkrete Gebilde hervorruft. Die abſtrakte Vorſtellung wird daher bei den Griechen zu etwas Konkretem. Herkules iſt bei den Hellenen dieß geiſtig Menſchliche, das ſich durch eigene Thatkraft, durch die zwölf Arbeiten den Olymp erringt: die fremde zu Grunde liegende Idee iſt aber die Sonne, welche die Wanderung durch die zwölf Zeichen des Thierkreiſes vollbringt. Die Myſterien waren nur ſolche alte Anfänge, und enthielten ſicherlich keine größere Weisheit, als ſchon im Bewußtſeyn der Griechen lag. Alle Athenäer waren in die Myſterien eingeweiht, und nur Sokrates ließ ſich nicht initiiren, weil er wohl wußte, daß Wiſſenſchaft und Kunſt nicht aus den Myſterien hervorgehen,

und niemals im Geheimniß die Weisheit läge. Die wahre Wissenschaft ist vielmehr auf dem offenen Felde des Bewußtseyns.

Wollen wir nun das, was der griechische Geist ist, näher formuliren, so macht dieses die Grundbestimmung aus, daß die Freiheit des Geistes bedingt und in Beziehung auf ein Naturprincip ist. Die griechische Freiheit ist durch Anderes erregt, und dadurch frei, daß sie die Anregung aus sich verändert und producirt. Diese Bestimmung ist die Mitte zwischen der Selbstlosigkeit des Menschen, wie wir sie im asiatischen Principe erblicken, wo das Göttliche wesentlich mit Natureinheit behaftet ist und das Geistige nur auf natürliche Weise besteht, und der unendlichen Subjektivität als reiner Gewißheit seiner selbst, dem Gedanken, daß das Ich der Boden für Alles sey, was gelten soll. Der griechische Geist als Mitte geht von der Natur aus und verkehrt sie zum Gesetztseyn seiner aus sich; die Geistigkeit ist daher noch nicht absolut frei und noch nicht vollkommen aus sich selbst, Anregung ihrer selbst. Von Ahnung und Verwunderung geht der griechische Geist aus, und geht dann weiter zum Setzen der Bedeutung fort. Dieß letztere ist aber eben das Innere, Geistige und der Inhalt und die Grundlage der hellenischen Mythologie. Geistige Götter, sittliche geistige Mächte sind es, von denen die Griechen, als von den wahrhaften, gewußt haben: diesen haben sie, was sich zugetragen hat, zugeschrieben, und das, was äußerlich erschienen ist, erklärt. Auch wir wissen nichts Höheres, als daß der Geist die absolute Macht und Wahrheit ist; aber in der christlichen Religion ist dieß auf eine tiefere Weise zum Bewußtseyn gekommen. Die Griechen haben wohl erkannt, daß das wahrhafte Wesen das Geistige sey: sie haben dieses aber nur als zersplittert in mannigfache Partikularitäten gewußt. Die geistigen Mächte, welche sie kennen, sind nicht bloß abstrakt geblieben, sondern sind Subjekte und Individualitäten geworden; nicht leere Allegorien, wie in den modernen Dramen Liebe, Pflicht, Ehre u. s. w. Homer und Hesiod haben

den Griechen jene Mächte zum Bewußtſeyn gebracht, und es ſind keine Fabeln, welche ſie erfanden, ſondern das Wahrhafte ſelbſt. Mehr noch, als der Dichter, gab ihnen der Künſtler die beſtimmte Geſtaltung. Phidias hat den Griechen den olympiſchen Zeus gebildet, und als ſie ihn ſahen, ſagten ſie: das iſt der olympiſche Zeus. Das Geiſtige iſt ſo Subjekt, das ihnen in einem anſchaulichen Bilde klar werden konnte. Wie der ägyptiſche Geiſt der ungeheure Werkmeiſter war, ſo haben die Griechen durch ihre ſchöne Phantaſie ſich Bilder hinzuſtellen gewußt, und ſich durch ihre unerſchöpflichen Produktionen das Wahre klar zu machen geſucht, nicht aber unſer unaufhörliches Erklären und Expliciren gekannt. Indem nun die geiſtigen Mächte ihnen zum Bewußtſeyn kamen, haben ſie einen Olymp von Göttern, einen Kreis von Geſtaltungen des ſittlichen Lebens gehabt. Dieſe Vielheit forderte auf zur Einheit zu gehen: ſie mußte aber für die Griechen nothwendig abſtrakt bleiben, weil aller geiſtige und ſittliche Inhalt den beſonderen Geſtaltungen angehörte, ſo daß die Einheit, die über dieſen wäre, nur das Inhaltsloſe, das nicht Gebildete ſeyn durfte. Dieß iſt das Fatum. Die Götter ſind freundlich geſinnt, ſie befinden ſich in freundlichem Verhältniß zu den Menſchen, denn ſie ſind geiſtige Naturen; das Fatum aber iſt das Geiſtloſe, die abſtrakte Macht, die Nothwendigkeit, deren Trauer darin ihren Grund hat, daß ſie das Geiſtloſe ausmacht. Das Höhere, daß die Einheit als ein Subjekt, als der eine Geiſt gewußt wird, war den Griechen nicht bekannt: ihre ſittlichen Individuen drückten ſie in der Poeſie, in der Skulptur, in der Malerei durch die Phantaſie aus, und dieß iſt, was wir die klaſſiſche Kunſt nennen. Der griechiſche Geiſt iſt der plaſtiſche Künſtler, der das Natürliche zum Ausdruck des Geiſtes umkehrt, und nicht den Stein als Stein, den Geiſt aber als Heterogenes läßt, ſondern dem Steine den Geiſt einhaucht und den Geiſt in Stein darſtellt. Für ſeine geiſtige Konception braucht der Künſtler das ſinnliche Material; das Natürliche iſt

nicht eine selbstständige Seite, sondern es ist zum Zeichen herabgesetzt, eine Hülle, in die der Geist nicht eingeschlossen ist, sondern die ein Mittel ist, wodurch er sich erkennbar macht. Dadurch eben ist der griechische Geist heiter, weil er das Bewußtseyn seiner Freiheit im göttlichen Inhalte hat; die Ehre des Menschen ist verschlungen in die Ehre des Göttlichen: das Göttliche ist an und für sich, nicht minder aber das Werk des Menschen.

Nach dieser allgemeinen Grundlage der Elemente des griechischen Wesens sind die besonderen Strahlen des hellenischen Geistes zu betrachten: alle bilden aber Kunstwerke; wir können sie als ein dreifaches Gebilde fassen: als das subjektive Kunstwerk, das heißt, als die Bildung des Menschen selbst; als das objektive Kunstwerk, das heißt, als die Gestaltung der Götterwelt; endlich als das politische Kunstwerk, die Weise der Verfassung und der Individuen in ihr.

Zweiter Abſchnitt.

Die Geſtaltungen der ſchönen Individualität.

Erſtes Kapitel.

Das ſubjektive Kunſtwerk.

Der Menſch verhält ſich mit ſeinen Bedürfniſſen zur äußerlichen Natur auf praktiſche Weiſe; indem er durch dieſelbe ſich befriedigt, reibt er ſie auf, dabei vermittelnd zu Werke gehend. Die Naturgegenſtände nämlich ſind mächtig und leiſten mannigfachen Widerſtand. Um ſie zu bezwingen ſchiebt der Menſch andere Naturdinge ein, kehrt ſomit die Natur gegen die Natur ſelbſt, und erfindet Werkzeuge zu dieſem Zwecke. Dieſe menſchlichen Erfindungen gehören dem Geiſte an, und ſolches Werkzeug iſt höher zu achten, als der Naturgegenſtand. Auch ſehen wir, daß die Griechen ſie beſonders zu ſchätzen wiſſen, denn im Homer erſcheint recht auffallend die Freude des Menſchen über dieſelben. Beim Scepter des Agamemnon wird weitläufig ſeine Entſtehung erzählt; der Thüren, die ſich in Angeln drehen, der Rüſtungen und Geräthſchaften wird mit Behaglichkeit Erwähnung gethan. Die Ehre der menſchlichen Erfindung zur Bezwingung der Natur wird den Göttern zugeſchrieben.

Der Menſch gebraucht aber nun die Natur anderer Seits zum Schmuck, welcher den Sinn hat, nur ein Zeichen des Reichthums und deſſen zu ſeyn, was der Menſch aus ſich gemacht hat. Solch Intereſſe des Schmuckes ſehen wir bei den homeriſchen Griechen ſchon ſehr ausgebildet, und der höchſte iſt zunächſt die Kraft des menſchlichen Körpers ſelbſt, denn in ſeinem Leibe findet ſich der Menſch unmittelbar. Das nächſte

geistige Interesse ist daher, den Körper zum vollkommenen Organ für den Willen auszubilden, welche Geschicklichkeit einer Seits wieder Mittel für andere Zwecke seyn kann, anderer Seits selbst als Zweck erscheinen möchte. So ist es, daß der Mensch sich selbst als subjektives Kunstwerk darstellt. Die Griechen haben sich ihren Körper zu schönen Gestalten und zu Organen des Vollbringens ausgearbeitet, und zu dessen Belebung die Spiele aufgestellt. Die Spiele sind sehr alt, und diese menschlichen Kunstwerke, das heißt die den Menschen an sich selbst vorstellen, viel älter, als die in Stein oder in Farben hervorgebrachten. Homer spricht oft von solchen Wettkämpfen; er beschreibt auf eine herrliche Weise die Spiele Achills zu Ehren des Patroklus, aber in allen seinen Dichtungen findet sich keine Angabe von Bildsäulen der Götter, ohnerachtet er mehrere Male den Tempel zu Dodona, z. B. Ilias XVI. 233—35 und den des Apollo zu Delphi, Ilias IX. 404, erwähnt. Die Wettkämpfe waren eines der wenigen gemeinsamen Bande, welche die Griechen zusammenhielten, denn wenn auch Griechenland in politischer Hinsicht nicht verbunden war, so gab es mehrere solcher Vereinigungspunkte. Die Spiele gesellen sich in dieser Beziehung zu den Orakeln, welche, namentlich das von Delphi, ebenfalls durch ihre Wichtigkeit und Bedeutung, durch die zuströmenden Anfragen und Weihgeschenke hierher gehören. Neben den Orakeln und dem Amphiktyonenbunde zeichnen sich nun besonders die Spiele als ein Gemeinsames aus. Besonders berühmt sind die olympischen. Die Landschaft Elis, wo diese gefeiert wurden, galt als unantastbar; die Sieger wurden verzeichnet, und diese Listen gaben die Veranlassung nach Olympiaden zu zählen. Außer den olympischen Spielen sind noch die isthmischen, nemeischen und pythischen zu erwähnen. Sie bestanden in Wettkämpfen beim Lenken der Wagen und Rosse, beim Werfen mit dem Spieße oder Diskus, beim Ringen, Zweikampf, beim Laufen u. s. w. Einer solchen Versammlung trug Herodot seine

Geſchichten vor, ſo daß das Geiſtige ſich zur körperlichen Geſchicklichkeit geſellen durfte.

Betrachten wir nun die innere Natur dieſer Spiele, ſo iſt zuvörderſt das Spiel dem Ernſte, der Abhängigkeit und Noth entgegengeſetzt. Mit ſolchem Ringen, Laufen, Kämpfen war es kein Ernſt; es lag darin keine Noth des ſich Wehrens, kein Bedürfniß des Kampfes. Ernſt aber iſt die Beziehung auf das Bedürfniß: ich oder die Natur muß zu Grunde gehen: wenn das Eine beſtehen ſoll, muß das Andere fallen. Gegen dieſen Ernſt nun gehalten iſt aber das Spiel der höhere Ernſt, denn die Natur iſt dem Geiſte eingebildet, und wenn auch in dieſen Wettkämpfen das Subjekt bis zum höchſten Ernſte des Gedankens nicht fortgegangen iſt, ſo zeigt doch der Menſch in dieſer Uebung der Körperlichkeit ſeine Freiheit, daß er den Körper nämlich zum Organ des Geiſtes umgebildet habe. Die erſten Kunſtwerke ſind alſo nicht die der Götter, ſondern es ſind die Menſchen ſelbſt, die ihren Körper zur Schönheit und Geſchicklichkeit ausgearbeitet haben. In dem Uebergange des ſubjektiven Kunſtwerks zum objektiven nimmt wohl der Geſang die erſte Stelle ein, denn dieſer gehört der Stimme an, und ſie iſt das Element, worin das Geiſtige als ſolches ſeinen Ausdruck hat. Der Geſang fordert für ſich einen aus der Vorſtellung gebornen Inhalt, der erſt ſpäter ſich in objektiveren Kunſtwerken darſtellt.

Zweites Kapitel.

Das objektive Kunſtwerk.

Das objektive Kunſtwerk iſt der griechiſche Geiſt in ſeinem Weſen. Die Hellenen haben zuerſt die Naturmacht in ein Geiſtiges umgewandelt, ſo daß dieſe Macht nur noch als Anklang bleibt, der weſentliche Inhalt aber im Geiſtigen iſt. Wir kön-

nen den griechiſchen Gott nicht wie den indiſchen faſſen; daß der Inhalt irgend eine Naturmacht geweſen ſey, woran die menſchliche Geſtalt nur die äußerliche Form darſtelle, ſondern der Inhalt iſt das Geiſtige ſelbſt, und das Natürliche iſt nur der Ausgangspunkt. Anderer Seits müſſen wir wiederholen, daß der Gott der Griechen noch nicht der abſolute freie Geiſt war, ſondern der Geiſt in beſonderer Weiſe, in menſchlicher Beſchränkung, noch als eine beſtimmte Individualität von äußeren Bedingungen abhängend. Der Geiſt Gottes iſt ſo beſchaffen, daß er noch nicht ſelbſt als Geiſt für ſich iſt, ſondern da iſt, ſich noch ſinnlich manifeſtirt, ſo aber, daß das Sinnliche nicht ſeine Subſtanz, ſondern nur Element ſeiner Manifeſtation iſt. Dieſer Begriff muß für uns der leitende ſeyn, und iſt die nothwendige Form, welche der Geiſt in ſeiner Pilgerſchaft aus dem Oriente her annimmt: wir haben ihn gegen den abſtrakten Verſtand einer Seits und gegen die auflöſende Gelehrſamkeit anderer Seits feſtzuhalten.

Wir haben jetzt zweierlei Momente bekommen, Natur und Geiſt, in dem Verhältniß, daß die Natur nur den Ausgangspunkt bildet. Dieſe Herabſetzung der Natur iſt in der griechiſchen Mythologie als Wendepunkt des Ganzen, als der Götterkrieg ausgeſprochen, als Sturz der Titanen durch das Geſchlecht des Zeus. Der Uebergang vom orientaliſchen zum occidentaliſchen Geiſt iſt darin vorgeſtellt, denn die Titanen ſind das Natürliche, Naturweſen, denen die Herrſchaft entriſſen wird. Sie werden zwar nachher noch verehrt, doch nicht als die Regierenden, denn ſie ſind an den Saum der Erde gewieſen. Kronos iſt die Herrſchaft der abſtrakten Zeit, welche die Naturgeſtalten verzehrt; die wilde Erzeugungskraft iſt gehemmt, und Zeus das Haupt der neuen Götter, die geiſtige Bedeutung haben und ſelbſt Geiſt ſind. *).

*) S. Hegels Vorleſungen über die Philoſ. der Religion II. S. 87 fg.

Das Zweite iſt, daß das beſtimmte Verhältniß der Ueberwindung der Naturmächte durch die neuen Götter dadurch erhalten iſt, daß dieſe die Naturmomente, wie ſchon oben angedeutet worden iſt, in ſich aufbewahren. Zeus hat ſeine Blitze und Wolken, und Here iſt die Erzeugerin des Natürlichen, der werdenden Lebendigkeit; näher iſt Zeus aber der politiſche Gott, der Beſchützer des Sittlichen und der Gaſtfreundſchaft. Okeanos iſt als ſolcher nur die Naturmacht; Poſeidon aber hat zwar noch die Wildheit des Elements, iſt jedoch eine ſittliche Figur. Ebenſo Apollo, Helios hingegen iſt die Sonne als Naturelement. Dieſe iſt die Analogie des Geiſtigen, das Licht, das ſich zum Selbſtbewußtſeyn umwandelt. Seine Strahlen ſind das Wiſſen, das Hellmachen des Geiſtes überhaupt. Apoll iſt der vereinende, verſöhnende Gott, er hat keine Gattin, ſondern nur eine Schweſter; er iſt nicht in ſo viele ärgerliche Geſchichten wie Zeus verwickelt; er iſt der weiſſagende, das Verborgene ans Licht bringende Gott. Die Eumeniden, die alten unterirdiſchen Götter, die ſtrafenden, üben das harte ſtrenge Recht, die neuen Götter aber verſöhnen und vereinigen. Würde nun geſagt, daß dieſe Verwandlung des Natürlichen in Geiſtiges unſerem oder ſpäterem griechiſchen Allegoriſiren angehöre, ſo müſſen dagegen z. B. die Epigramme der Hellenen aufgeführt werden, die lauter ſolche Fortgänge vom Sinnlichen zum Geiſtigen enthalten. Nur der Verſtand weiß dieſe Einheit des Natürlichen und Geiſtigen nicht zu faſſen.

Das Weitere iſt, was auch ſchon bei den Elementen des griechiſchen Geiſtes angedeutet worden iſt, daß die Götter als Individualitäten, nicht als Abſtraktionen zu faſſen ſind, wie z. B. das Wiſſen, der Eine, die Zeit, der Himmel, die Nothwendigkeit. Solche Abſtraktionen ſind nicht der Inhalt dieſer Götter; ſie ſind keine Allegorien, keine abſtrakten mit vielfachen Attributen behängten Weſen. Ebenſowenig ſind die Götter Symbole, denn das Symbol iſt nur ein Zeichen, eine Bedeutung von etwas Anderem. Die griechiſchen Götter drücken an ihnen

selbst aus, was sie sind. Ein Apollokopf ist kein Symbol sinnender Klarheit, sondern eine sinnliche Erscheinung, welche selbst nichts als das Scheinen des Geistes ist. Die Götter sind Subjekte, konkrete Individualitäten, besondere Charaktere. Eine Bestimmung ist in dem Einen überwiegend, was man das Charakteristische nennt, und es wäre vergebens, sie in ein System bringen zu wollen. Zeus hat wohl die Bestimmung der Einheit der anderen Götter, aber nicht in wahrhafter Kraft: so ohnmächtig, daß die Besonderheiten freigelassen und nicht zur Einheit zurückgeführt sind. In Ansehung der Zufälligkeit, der Besonderheit wird man darauf hingewiesen zu fragen, wo der äußerliche Ursprung dieser Zufälligkeit zu suchen sey. Einer Seits kommt sie durch das Lokal herein, durch das Zerstreute des Anfangs des griechischen Lebens, das sich punktualisirt, und somit sogleich Lokalvorstellungen herbeiführt. Die Lokalgötter stehen allein und haben alles das in sich, was später an viele vertheilt ist, so daß jene Lokalgötter zu einem Beschränkten herabgesetzt werden, die indessen nach dem besonderen Bewußtseyn und den partikularen Begebenheiten der Gegenden bestimmt sind, in welchem sie erscheinen. Es giebt eine Menge Herkules und Zeus, die ihre Lokalgeschichte haben, ähnlich den indischen Göttern, die auch an verschiedenen Orten Tempel mit einer eigenthümlichen Historie besitzen. Bei den Griechen ist es aber nicht so wie bei den katholischen Heiligen und ihren Legenden, wo immer von der Mutter Gottes ausgegangen und dann zu der vielfältigsten Lokalität fortgeschritten wird, denn die Griechen erzählen von ihren Göttern selbst die heitersten anmuthigsten Geschichten, deren Grenze gar nicht zu ziehen ist, da die Einfälle im lebendigen Geiste der Griechen immer neu hervorsprudelten. — Eine zweite Quelle des Ursprungs der Besonderheiten ist die Naturreligion, deren Darstellungen einer Seits in den griechischen Mythen erhalten, sowie auch wiedergeboren und verkehrt sind. Das Erhalten der anfänglichen Mythen führt er auf das be-

rühmte Kapitel der Myſterien, deren wir ſchon oben Erwähnung thaten. Dieſe Myſterien der Griechen ſind etwas, was die Neugier aller Zeiten, hauptſächlich als Unbekanntes und Tiefes auf ſich zog. Zuvörderſt iſt zu bemerken, daß dieſes Alte und Anfängliche eben ſeines Anfangs wegen nicht das Vortreffliche, ſondern das Untergeordnete iſt, indem die reineren Wahrheiten in dieſen Geheimniſſen nicht ausgeſprochen waren, und nicht etwa, wie Viele meinten, die Einheit Gottes gegen die Vielheit der Götter gelehrt worden iſt. Die Myſterien waren vielmehr alte Gottesdienſte, und es iſt ebenſo ungeſchichtlich als thöricht, tiefe Philoſopheme hier finden zu wollen, da im Gegentheil nur Naturideen, rohere Vorſtellungen von der allgemeinen Umwandlung in der Natur und von der allgemeinen Lebendigkeit der Inhalt derſelben waren. Wenn man alles Hiſtoriſche, was hier hereinfällt, zuſammenſtellt, ſo wird das Reſultat nothwendig ſeyn, daß die Myſterien nicht ein Syſtem von Lehren ausmachen, ſondern ſinnliche Gebräuche und Darſtellungen ſind, die nur in Symbolen der allgemeinen Operationen der Natur beſtanden, als z. B. in dem Verhältniſſe der Erde zu den ſinnlichen Erſcheinungen. Den Gebilden der Ceres und Proſerpina, dem Bacchus und ſeinem Zuge lag als Hauptſache das Allgemeine der Natur zu Grunde, und das Weitere waren obſkure Geſchichten und Darſtellungen, deren Hauptintereſſe die Lebenskraft und ihre Veränderungen ſind. Obgleich eigentlich der Geiſt einen analogen Proceß, wie die Natur, zu beſtehen hat, und zweimal geboren ſeyn, das heißt, ſich in ſich ſelbſt negiren muß, ſo erinnerten die Darſtellungen in den Myſterien doch nur ſchwach an die Natur des Geiſtes, und hatten daher für die Griechen etwas Schauererweckendes. Denn der Menſch hat eine angeborne Scheu, wenn er ſieht, es ſey eine Bedeutung in einer Form, die als ſinnlich dieſe Bedeutung nicht ausſpricht, und daher abſtößt und anzieht, durch den durchklingenden Sinn Ahnungen erweckt, aber Schauder zugleich durch die abſchreckende

Form. Aeſchylus wurde angeklagt, in ſeinen Tragödien die Myſterien offenbart zu haben, denn die unbeſtimmten Vorſtellungen und Symbole der Myſterien, wo das Bedeutungsvolle nur grahnt iſt, ſind das den klaren reinen Geſtalten Heterogene und drohen denſelben den Untergang, weshalb die Götter der Kunſt von den Göttern der Myſterien getrennt bleiben müſſen, und beide Sphären ſtreng auseinandergehalten werden ſollen. Die meiſten Götter haben die Griechen aus der Fremde her erhalten, wie es Herodot ausdrücklich von Aegypten erzählt, aber dieſe fremden Mythen ſind von den Griechen umgebildet und vergeiſtigt worden, und was von den ausländiſchen Theogonien mit herüber kam, das wurde in dem Munde der Hellenen zu einer Geſchichte, die oft eine üble Nachrede für die Götter war, verarbeitet. So ſind auch die Thiere, die noch bei den Aegyptern als Götter gelten, bei den Griechen zu äußerlichen Zeichen herabgeſetzt, die neben den geiſtigen Gott treten. Mit den Beſonderheiten ihres Charakters zugleich werden die griechiſchen Götter als menſchlich vorgeſtellt, und oft wird dieſer Anthropomorphismus für ihren Mangel ausgegeben. Hiergegen iſt nun ſogleich zu ſagen, daß der Menſch, als das Geiſtige, das Wahrhafte an den griechiſchen Göttern ausmacht, wodurch ſie über alle Naturgötter und über alle Abſtraktionen des einen und höchſten Weſens zu ſtehen kommen. Von Anderen dagegen ſind oft die griechiſchen Götter als menſchlicher wie der chriſtliche Gott betrachtet worden. Schiller ſagt:

Da die Götter menſchlicher noch waren,
Waren Menſchen göttlicher.

Aber die griechiſchen Götter ſind nicht als menſchlicher wie der chriſtliche Gott anzuſehen. Chriſtus iſt vielmehr Menſch: er lebt, ſtirbt, leidet den Tod am Kreuze, was unendlich menſchlicher iſt, als der Menſch der griechiſchen Schönheit. Was nun aber die griechiſche und chriſtliche Religion gemeinſchaftlich betrifft, ſo iſt von beiden zu ſagen, daß wenn Gott erſcheinen ſoll, ſeine

Natürlichkeit die des Geiſtes ſeyn müſſe, was für die ſinnliche Vorſtellung weſentlich der Menſch iſt, denn keine andere Geſtalt vermag es, als Geiſtiges aufzutreten. Gott erſcheint zwar in der Sonne, in den Bergen, in den Bäumen, in allem Lebendigen, aber dieß natürliche Erſcheinen iſt nicht die Geſtalt des Geiſtes: Gott iſt dann vielmehr nur im Inneren des Subjekts wahrnehmbar. Soll Gott ſelbſt in einem entſprechenden Ausdruck auftreten, ſo kann dieſes nur die menſchliche Geſtalt ſeyn: denn aus dieſer ſtrahlt das Geiſtige hervor. Wenn man aber fragen wollte, muß Gott erſcheinen? ſo würde dieſes nothwendig bejaht werden müſſen, denn nichts iſt nothwendig, was nicht erſcheint. Der wahrhafte Mangel der griechiſchen Religion, gegen die chriſtliche gehalten, iſt nun, daß in der erſten die Erſcheinung die höchſte Weiſe des Göttlichen ausmacht, das Ganze überhaupt, während es in der letzteren nicht ſeine allgemeine Beſtimmung zu erſcheinen iſt, ſondern dieſes nur als ein Moment angenommen wird. Der erſcheinende Gott iſt geſtorben, iſt als ſich aufhebend geſetzt; erſt als geſtorben iſt Chriſtus ſitzend an der Rechten Gottes dargeſtellt. Der griechiſche Gott iſt dagegen für die Hellenen noch ein Jenſeits; als in der Erſcheinung perennirend iſt die wahrhafte Verſöhnung in ihm nicht vorhanden, denn die Erſcheinung iſt nicht als Moment der Subjektivität in Gott affirmativ geſetzt; der menſchliche Geiſt iſt daher noch nicht abſolut berechtigt, und da die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur erſt an ſich vorhanden iſt, ſo iſt auch die Subjektivität zu ihrer Tiefe noch nicht gekommen. Die menſchliche Subjektivität iſt daher nicht einmal politiſch ganz rein aus ſich beſchließend zu denken; ſie holt ihre Aufſchlüſſe von den Orakeln her, welche für ſie das ſind, was für die Götter das Fatum, das Schickſal ausmacht.

Drittes Kapitel.

Das politische Kunstwerk.

Der Staat vereinigt die beiden eben betrachteten Seiten des subjektiv- und objektiven Kunstwerks. In dem Staat ist der Geist nicht nur Gegenstand, sondern auch selbstbewußter Geist einzelner Individuen.

Nur die demokratische Verfassung war für diesen Geist und für diesen Staat geeignet. Wir haben den Despotismus im Orient in glänzender Ausbildung als eine dem Morgenland entsprechende Gestaltung gesehen; nicht minder aber ist die demokratische Form in Griechenland die welthistorische Bestimmung. In Griechenland ist nämlich die Freiheit des Subjekts, die Freiheit des Geistes vorhanden, aber sie ist noch nicht zu der Abstraktion gekommen, daß das Subjekt schlechthin vom Substantiellen abhängt, sondern in ihr ist der subjektive Wille in seiner ganzen Lebendigkeit vorhanden und die Subjektivität ist die Bethätigung des Substantiellen. In Rom werden wir dagegen die schroffe Herrschaft über die Individuen sehen, sowie im germanischen Reiche die Monarchie, in welcher das Individuum nicht nur am Monarchen, sondern an der ganzen monarchischen Organisation Theil nimmt.

Die Tugend ist die Grundlage der Demokratie, sagt Montesquieu; dieser Ausspruch ist ebenso wichtig als wahr in Rücksicht auf die Vorstellung, welche man sich gewöhnlich von der demokratischen Form macht. Der demokratische Staat ist nicht patriarchalisch, sondern es gehören Gesetze, sowie das Bewußtseyn der rechtlichen und sittlichen Grundlage dazu, sowie daß diese Gesetze als positiv gewußt werden. Zur Zeit der Könige war in Hellas noch kein politisches Leben, und also auch nur geringe Spuren von Gesetzgebung. In dem Zwischenraum aber, vom trojanischen Kriege bis gegen die Zeit des Cyrus, trat das Bedürfniß derselben ein. Die ersten Gesetzgeber sind unter

dem Namen der ſieben Weiſen bekannt, worunter noch keine Sophiſten und Lehrer der Weisheit zu verſtehen ſind, die mit Bewußtſeyn das Richtige und Wahre vorgetragen hätten, ſondern nur denkende Menſchen, deren Denken aber nicht bis zur eigentlichen Wiſſenſchaft fortgeſchritten war. Es ſind praktiſch politiſche Männer, und von einem derſelben, Bias, iſt ſchon oben erzählt worden, daß er den ioniſchen Städten den Rath ſich zu vereinigen gab. Solon wurde ſo von den Athenienſern beauftragt, ihnen Geſetze zu geben, da die vorhandenen nicht mehr genügten. Athen war zu jener Zeit in ſich zerfallen; ein alter Gegenſatz zwiſchen Reichen und Armen, und zwiſchen den alten und neuen Geſchlechtern war zu inneren bürgerlichen Zwiſtigkeiten gediehen. Es hatten ſich drei Partheien gebildet, die Bewohner der Ebene (*Πεδιαῖοι*), welche durch Ackerbau und Güterbeſitz zu großem Reichthum gekommen waren, ferner die Hügelbewohner (*Διάκριοι*), welche Oel und Wein pflanzten, die zahlreichſten und ärmſten waren endlich die Küſtenbewohner (*Πάραλοι*), welche ſich durch den Seehandel ernährten. Der Unterſchied der Stände beruht ſo auf der Verſchiedenheit der Lokalität. Solon gab nun den Athenäern eine Staatsverfaſſung, wodurch alle gleiche Rechte bekamen, ohne daß jedoch die Demokratie eine ganz abſtrakte geworden wäre. Das Hauptmoment der Demokratie iſt ſittliche Geſinnung, Tugend überhaupt: dem Individuum muß das Subſtantielle des Rechts, die Staatsangelegenheit, das allgemeine Intereſſe das Weſentliche ſeyn; dieſes aber iſt entgegengeſetzt der Reflexion, dem abſtrakten Gedanken, der ſubjektiven Einſicht und Meinung, und dem Belieben jedes Individuums. Dieſe Innerlichkeit, dieß Moraliſche der ſubjektiven Freiheit iſt erſt ſpäter eingetreten und war das Princip des Verderbens, des Unterganges für Griechenland.

Die Verfaſſung Griechenlands war alſo eine ſchöne politiſche Geſtalt (die neueren Zeiten erfordern etwas Tieferes als das Schöne): ſie war kein patriarchaliſcher Zuſtand des unge-

bildeten Vertrauens, sondern etwas durchweg Gesetzliches. Die Abstraktion eines Staates, der für unseren Verstand das Wesentliche ist, kannten die Griechen nicht, sondern ihnen war der Zweck das lebendige Vaterland: dieses Athen, dieses Sparta, diese Tempel, diese Altäre, diese Weise des Zusammenlebens, dieser Kreis von Bekannten, diese Sitten und Gewohnheiten. Dem Griechen war das Vaterland eine Nothwendigkeit, ohne die er nicht leben konnte; erst später, wie schon gesagt worden ist, wurden die Principien durch die Sophisten, die Lehrer der Weisheit, eingeführt: es kam die subjektive Reflexion, das moralische Selbstbewußtseyn auf, die Lehre, daß jeder nach seiner Ueberzeugung handeln müsse. Von dieser ersten und wahrhaften Gestalt der hellenischen Freiheit können wir daher behaupten, daß die Griechen kein Gewissen hatten: bei ihnen herrschte die Gewohnheit für das Vaterland zu leben, ohne weitere Reflexion, die reine Einheit mit dem subjektiven Geiste. Denn sobald die Reflexion eintritt, so hat jeder seine eigene Meinung, man untersucht, ob das Recht nicht verbessert werden könne, man findet, anstatt sich ans Bestehende zu halten, die Ueberzeugung in sich, und so beginnt eine subjektive unabhängige Freiheit, wo das Individuum im Stande ist, selbst gegen die bestehende Verfassung Alles an sein Gewissen zu setzen. Jeder ga[illegible]ue Principien, und wie er dafür hält, so ist er auch üb[illegible]gt, daß dieses das Beste sey und in die Wirklichkeit eingebildet werden müsse. Von diesem Verfalle schon spricht Thucydides, wenn er sagt, daß jeder meine, es gehe schlecht zu, wenn er nicht dabei sey.

Diesem Umstande, daß jeder sich ein Urtheil zumuthet, ist das Vertrauen in große Individuen zuwider. Wenn die Athenäer in früheren Zeiten dem Solon ihnen Gesetze zu geben auftragen, wenn Lykurg in Sparta als Gesetzgeber und Ordner erscheint, so liegt darin nicht, daß das Volk meint, das Rechte am Besten zu wissen. Später waren es freilich auch große plastische Gestalten,

in die das Volk sein Zutrauen setzte: Klisthenes, der die Verfassung noch demokratischer machte, Miltiades, Themistokles, Aristides, Cimon, die in den medischen Kriegen an der Spitze der Athenäer stehen, und Perikles, der große Glanzpunkt von Athen; aber sobald einer dieser großen Männer vollbracht hatte, was Noth that, trat der Neid, das heißt das Gefühl der Gleichheit in Ansehung des besonderen Talentes ein, und er wurde entweder ins Gefängniß geworfen oder verbannt. Endlich sind dann die Sykophanten im Volke aufgestanden, die alles Große von Individualität, und die Personen, die an der Spitze der Verwaltung standen, verunglimpften.

Es sind aber in den griechischen Republiken noch drei Umstände besonders hervorzuheben.

1. Wenn auch die griechischen Städte ohne eigentliche Oberherrscher waren und über alle Angelegenheiten des Vaterlandes berathschlagten und beschlossen, so haben sie dennoch, wenn wichtige Sachen vorlagen, die Orakel befragt. Zu dem aus sich selbst Beschließen gehört nämlich eine festgewordene Subjektivität des Willens, den überwiegende Gründe bestimmen; die Griechen aber hatten diese Kraft und Stärke desselben noch nicht. Bei Gelegenheit einer Kolonisation, bei der Aufnahme von fremden Göttern, wenn ein Feldherr eine Schlacht liefern wollte, befragte man die Orakel. Vor der Schlacht bei Platää schaute Pausanias die Opferthiere an, erhielt aber immer ungünstige Zeichen, und erst als diese sich zum Guten wendeten begann er die Schlacht. Die Griechen haben in ihren Privatangelegenheiten nicht sowohl durch sich selbst entschieden, als die Entscheidung von etwas Anderem hergenommen.

2. Ein anderer Umstand, welcher hier hervorzuheben ist, wäre die Sklaverei. Diese war nothwendige Bedingung einer schönen Demokratie, wo jeder Bürger, der ein Mitgenosse des Anderen war, das Recht hatte, auf öffentlichem Platze Vorträge über die Staatsverwaltung zu halten und anzuhören, in den

Gymnaſien ſich zu üben, Feſte mitzumachen. Die Bedingung dieſer Beſchäftigungen war nothwendig, daß der Bürger den Handwerksarbeiten entnommen ſey, und daß alſo, was bei uns den freien Bürgern zufällt, die Arbeit des täglichen Lebens von den Sklaven verrichtet werde. Die Gleichheit der Bürger brachte das Ausgeſchloſſenſeyn der Sklaven mit ſich.

3. Es muß noch drittens bemerkt werden, daß ſolche demokratiſche Verfaſſungen nur in kleinen Staaten möglich ſind, in Staaten, die den Umfang von Städten nicht viel überſteigen. Der ganze Staat der Athenäer iſt in der einen Stadt vereinigt: denn vom Theſeus wird erzählt, er habe die zerſtreuten Flecken zu einem Ganzen verbunden; zur Zeit des Perikles flüchtete ſich beim Anrücken der Spartaner die ſämmtliche Bevölkerung des athenäiſchen Gebiets in die Stadt. In ſolchen Städten nur kann das Intereſſe im Ganzen gleich ſeyn, wogegen in großen Reichen verſchiedene Intereſſen, die ſich widerſtreiten, zu finden ſind. Das Zuſammenleben in einer Stadt, der Umſtand, daß man ſich täglich ſieht, machen eine gemeinſame Bildung und eine lebendige Demokratie möglich. Die Einſicht, zu der ſich alle bekehren ſollen, muß durch Erwärmung der Individuen vermittelſt der Rede hervorgebracht werden. Geſchähe dieſe durch die Schrift auf abſtrakte, unlebendige Weiſe, ſo würden die Individuen nicht zur Wärme der Allgemeinheit angefeuert, und je größer die Menge ferner wäre, deſto weniger würde die Einzelheit der Stimme Gewicht haben. In der franzöſiſchen Revolution iſt deshalb niemals die republikaniſche Verfaſſung als eine Demokratie zu Stande gekommen, und die Tyrannei, der Despotismus erhob unter der Maske der Freiheit und Gleichheit ſeine Stimme.

Wir kommen aber zu der ſchönen Reiſe der griechiſchen Staaten, in welcher ſie ſich mit dem vorangegangenen welthiſtoriſchen Reiche berührten.

Die Kriege mit den Perſern.

Die Periode der Berührung mit dem vorangegangenen welthiſtoriſchen Volke iſt überhaupt ſchon als die zweite in der Geſchichte jeder Nation zu betrachten. Die Veranlaſſung der mediſchen Kriege war der Aufſtand der joniſchen Städte gegen die Perſer, indem die Athenäer und Eretrier denſelben Hülfe leiſteten. Was die Athenäer namentlich dazu beſtimmte war der Umſtand, daß der Sohn des Piſiſtratus, nachdem ſeine Verſuche in Griechenland, ſich der Herrſchaft über Athen wieder zu bemächtigen, fehlgeſchlagen waren, ſich an den König der Perſer gewandt hatte. Der Vater der Geſchichte hat uns nun von dieſen mediſchen Kriegen eine glänzende Beſchreibung gegeben, und für den Zweck, den wir hier verfolgen, brauchte er nicht weitläufiger zu ſeyn.

Lacedämon war zu Anfang der mediſchen Kriege im Beſitz der Hegemonie und hatte im Peloponnes beſonders großes Anſehn erlangt, Theils dadurch, daß es das freie Volk der Meſſenier unterjocht und zu Sklaven gemacht hatte, Theils weil es mehreren griechiſchen Staaten geholfen hatte ſeine Tyrannen zu vertreiben. Dadurch gereizt, daß die Griechen den Joniern gegen ihn beigeſtanden hatten, ſandte der Perſerkönig Herolde an die griechiſchen Städte, um ſie aufzufordern, ihm Waſſer und Erde zu geben, das heißt, ſeine Oberherrſchaft anzuerkennen. Die Geſandten wurden mit Verachtung zurückgewieſen, und die Lacedämonier ließen ſie ſogar in einen Brunnen werfen, was ſie aber ſpäter gereute, da ſie zur Sühne zwei Lacedämonier nach Suſa ſchickten. Der Perſerkönig ſandte darauf ein Heer gegen Griechenland. Gegen dieſe große Uebermacht fochten die Athenäer mit den Platäern allein bei Marathon unter Führung des Miltiades, und errangen den Sieg. Später iſt dann Xerres in Verbindung mit den Thebanern, Böotiern und Theſſaliern, die ſich den Perſern anſchloſſen, und

mit ſeinen ungeheuren Völkermaſſen gegen Griechenland herangezogen (Herodot beſchreibt dieſen Zug ausführlich), und zu der furchtbaren Landarmee geſellte ſich noch die nicht minder bedeutende Flotte. Thracien, Macedonien, Theſſalien wurden bald unterworfen, aber der Eingang ins eigentliche Griechenland, der Paß von Thermopylä, von dreihundert Spartanern, deren Schickſal bekannt iſt, vertheidigt. Das freiwillig verlaſſene Athen wurde verwüſtet, und die Götterbilder waren den Perſern, die das Geſtaltloſe und Ungeformte verehrten, ein Gräuel. Trotz dem wurde die perſiſche Flotte bei Salamis geſchlagen; an dem hohen Tage dieſes Sieges treffen die drei größten Tragiker Griechenlands merkwürdiger Weiſe zuſammen: denn Aeſchylus kämpfte mit und half den Sieg erringen, Sophokles tanzte beim Siegesfeſte und Euripides wurde geboren. Nachher wurde das Heer, welches unter dem Mardonius in Griechenland zurückblieb, bei Platää von Pauſanias geſchlagen und darauf die perſiſche Macht an verſchiedenen Punkten gebrochen.

So wurde Griechenland von der Laſt, welche es zu erdrücken drohte, befreit. Es ſind unſtreitig größere Schlachten geſchlagen worden: dieſe aber leben unſterblich im Angedenken der Geſchichte der Völker nicht allein, ſondern auch der Wiſſenſchaft und der Kunſt, des Edlen und Sittlichen überhaupt. Denn es ſind welthiſtoriſche Siege: ſie haben die Bildung und die geiſtige Macht feſtgehalten und dem aſiatiſchen Principe alle Kraft entzogen. Wie oft haben nicht ſonſt Menſchen für einen Zweck Alles hingegeben, wie oft ſind nicht Krieger für Pflicht und Vaterland geſtorben? Hier iſt aber nicht nur Tapferkeit, Genie und Muth zu bewundern, ſondern hier iſt es der Inhalt, die Wirkung, der Erfolg, die einzig in ihrer Art ſind. Alle andern Schlachten haben ein mehr partikulares Intereſſe; der unſterbliche Ruhm der Griechen aber iſt gerecht, wegen der hohen Sache, welche gerettet worden iſt. In der Weltgeſchichte hat

nicht die formelle Tapferkeit, ſondern die, welche in Einheit mit ihrem Inhalte iſt, das Recht zu gelten. Perikles ſagt dieſes ſehr würdig in ſeiner Trauerrede, wo er zeigt, für welchen Staat die Griechen geſtorben ſeyen. Er ſetzt den Ruhm darin, daß ſie für dieſe Stadt gekämpft und wenn auch ſelbſt mit ihrem Untergange, geſiegt hätten. Der große König von Aſien mit ſeinen vielen Völkern ſtand dieſer kleinen Stadt gegenüber; die geiſtige Kraft aber beſiegte die Maſſe, die der höheren Macht des Geiſtes nicht zu widerſtehen vermochte. Die Griechen waren an Anzahl gering, aber in einem Willen zuſammengehalten und von einem Geiſte beſeelt. Die Athenäer ſetzten ihre Eroberungskriege noch lange fort und ſind dadurch zu Wohlhabenheit gelangt, während ſich die Lacedämonier, die keine Seemacht hatten, ruhig verhielten. Der Gegenſatz von Athen und Sparta beginnt nunmehr, ein bereits altes Thema der hiſtoriſchen Behandlung. Man kann ſagen, das Urtheil, welchem dieſer beiden Staaten der Vorzug gebühre, ſey müßig, und man müſſe zeigen, wie jede für ſich eine nothwendige würdige Geſtalt wäre. Man kann z. B. viele Kategorien für Sparta anführen, man kann von Strenge der Sitten, von Gehorſam u. ſ. w. ſprechen, aber die Hauptidee in dieſem Staate iſt die politiſche Tugend, welche zwar Athen und Sparta gemein haben, welche aber in dem einen Staate ſich zu dem Kunſtwerke freier Individualität ausbildete, in dem anderen in der Subſtantialität ſich erhalten hat. Die Eiferſucht Spartas und Athens kam im peloponeſiſchen Kriege zum Ausbruch; wir aber haben den Grundcharakter beider Staaten näher zu zeigen, wie ſie ſich, in politiſcher und ſittlicher Hinſicht, unterſchieden haben.

Athen.

Wir haben Athen ſchon als eine Freiſtätte für die Einwohner der anderen Gegenden Griechenlands kennen gelernt, in der ſich ein ſehr vermiſchtes Volk zuſammenfand. Die unter-

schiedenen Richtungen der menschlichen Betriebsamkeit, Ackerbau, Gewerbe, Handel, vornehmlich zur See, vereinigten sich in Athen, gaben aber zu vielem Zwiespalte Anlaß. Die solonische Verfassung vereinigte dann diese Unterschiede der Lebensweisen durch die demokratische Verfassung. Merkwürdig ist es, daß noch zu Solons Lebzeiten, sogar bei seiner Anwesenheit, Pisistratus sich der Oberherrschaft bemächtigte; die Verfassung war gleichsam noch nicht in Blut und Leben übergegangen, sie war noch nicht die Gewohnheit der sittlichen und bürgerlichen Existenz geworden. Noch merkwürdiger aber ist, daß Pisistratus nichts an der Gesetzgebung änderte, daß er sich angeklagt selber vor den Areopag stellte. Die Herrschaft des Pisistratus und seiner Söhne scheint somit nothwendig gewesen zu seyn, um die Macht der Familien und Faktionen zu unterdrücken, um sie an Ordnung und Frieden, die Bürger aber an die solonische Gesetzgebung zu gewöhnen. Als dieses erreicht war, mußte die Herrschaft für überflüssig gelten und die Gesetze der Freiheit in Widerspruch mit der Macht der Pisistratiden treten. Die Pisistratiden wurden vertrieben, Hipparch getödtet und Hippias verbannt. Nun standen aber wieder Partheien auf: die Alkmäoniden, welche an der Spitze der Insurrektion standen, begünstigten die Demokratie; die Spartaner dagegen unterstützten die Gegenparthei, welche eine aristokratische Richtung verfolgte. Die Alkmäoniden, an ihrer Spitze Klisthenes, behielten die Oberhand. Dieser machte die Verfassung noch demokratischer als sie war; die φυλαί, die bisher aus vieren bestanden hatten, wurden auf zehn erweitert, und dieß hatte die Wirkung, daß der Vorzug der Geschlechter bei der Besetzung der Aemter vermindert wurde. Endlich hat Perikles die Staatsverfassung noch demokratischer gemacht, indem er den Areopag in seiner wesentlichen Bedeutung schmälerte, und die Geschäfte, welche demselben bisher angehört hatten, an das Volk und an die Gerichte brachte. Perikles war ein Staatsmann von plastischem antiken Charakter: als er

ſich dem Staatsleben widmete, that er auf das Privatleben Verzicht, von allen Feſten und Gelagen zog er ſich zurück, und verfolgte unaufhörlich ſeinen Zweck, dem Staate nützlich zu ſeyn, wodurch er zu ſo großem Anſehn gelangte, daß ihn Ariſtophanes den Zeus von Athen nennt. Wir können nicht umhin ihn aufs Höchſte zu bewundern: er ſtand an der Spitze eines leichtſinnigen, aber höchſt feinen und durchaus gebildeten Volkes; das einzige Mittel, Macht und Autorität über daſſelbige zu erlangen, war ſeine Perſönlichkeit und die Ueberzeugung, die er von ſich gab, daß er ein durchaus edler, allein auf das Wohl des Staates bedachter Mann ſey, ſowie daß er den übrigen durch Geiſt und Kenntniſſe überlegen wäre. Nach der Seite der Macht der Individualität hin können wir keinen Staatsmann ihm gleichſtellen.

In Athen war eine lebendige Freiheit vorhanden, und wenn Ungleichheit des Vermögens nicht ausbleiben konnte, ſo ging dieſelbe nicht zum Extreme über; denn im Ganzen waren die Momente des athenäiſchen Weſens Unabhängigkeit der Einzelnen, und eine Ausbildung beſeelt vom Geiſte der Schönheit. Auf die Veranſtaltung des Perikles hin ſind dieſe ewigen Denkmäler der Skulptur hervorgebracht worden, deren geringe Ueberreſte die Nachwelt in Erſtaunen ſetzen; vor dieſem Volke ſind die Dramen des Aeſchylus und Sophokles vorgeſtellt worden, ſowie ſpäter die des Euripides, welche aber nicht mehr dieſen plaſtiſchen ſittlichen Charakter an ſich tragen, und in denen ſich ſchon mehr das Princip des Verderbens zu erkennen giebt. An dieſes Volk waren die Reden des Perikles gerichtet, aus ihm erwuchs ein Kreis von Männern, die klaſſiſche Naturen für alle Jahrhunderte geworden ſind, denn zu ihnen gehören außer den genannten, Thucydides, Sokrates, Plato, ferner Ariſtophanes, der den ganzen politiſchen Ernſt ſeines Volkes zur Zeit des Verderbens in ſich bewahrte, und durchaus in dieſem Ernſt für das Wohl des Vaterlandes geſchrieben und gedichtet hat. Wir er-

kennen in den Athenäern eine große Betriebsamkeit, Regsamkeit, Ausbildung der Individualität innerhalb des Kreises eines sittlichen Geistes. Der Tadel, der sich bei Xenophon und Plato über dieselben vorfindet, geht mehr auf die späteren Zeiten, wo das Unglück und Verderben der Demokratie schon gegenwärtig war. Die gründlichste Schilderung von Athen legt Thucydides dem Perikles in den Mund bei Gelegenheit der Todtenfeier der im zweiten Jahre des peloponnesischen Krieges gefallenen Krieger. Er sagt, er wolle zeigen, für welche Stadt sie gestorben seyen, und für welches Interesse (auf diese Weise wendet sich der Redner sogleich auf das Wesentliche). Nun schildert er den Charakter Athens, und was er sagt, ist sowohl vom Tiefsinnigsten als auch vom Richtigsten und Wahrsten. „Wir lieben das Schöne," sagt er, „aber ohne Prunk, ohne Verschwendung; wir philosophiren, ohne uns darum zur Sorglosigkeit und Unthätigkeit verleiten zu lassen (denn wenn die Menschen ihren Gedanken nachhängen, so entfernen sie sich vom Praktischen, von der Thätigkeit fürs Oeffentliche, fürs Allgemeine); wir sind kühn und keck, und bei diesem Muthe geben wir uns doch aber Rechenschaft von dem, was wir unternehmen; wir haben ein Bewußtseyn darüber, bei Anderen dagegen hat der Muth seinen Grund in dem Mangel an Bildung; wir wissen am Besten zu beurtheilen, was das Angenehme und was das Schwere sey, dessenungeachtet entziehen wir uns den Gefahren nicht." Geistige Ausbildung der Individualität ist allerdings der Grundcharakter Athens.

Sparta.

Hier sehen wir dagegen die starre abstrakte Tugend, das Leben für den Staat, aber so, daß die Regsamkeit, die Freiheit der Individualität zurückgesetzt ist. Die Staatsbildung Spartas beruht auf Anstalten, welche vollkommen das Interesse des Staates sind, die aber nur die geistlose Gleichheit und nicht

die freie Bewegung zum Ziel haben. Schon die Anfänge Spartas ſind ſehr verſchieden von denen Athens. Die Spartaner waren Dorer, die Athenienſer Jonier, und dieſer nationale Unterſchied macht ſich auch rückſichtlich der Verfaſſung geltend. Was die Entſtehungsweiſe von Sparta betrifft, ſo drangen die Dorer mit den Herakliden in den Peloponnes ein, unterjochten die einheimiſchen Völkerſchaften und verdammten ſie zur Sklaverei, denn die Heloten waren ohne Zweifel dieſe Eingebornen. Was den Heloten widerfahren war, widerfuhr ſpäter den Meſſeniern, denn eine ſo unmenſchliche Härte lag in dem Charakter der Spartaner. Während die Athenäer ein Familienleben hatten, während die Sklaven bei ihnen Hausgenoſſen waren, war das Verhältniß der Spartaner zu den Unterjochten noch härter, als das der Türken gegen die Griechen; es war ein beſtändiger Kriegszuſtand in Lacedämon. Beim Antritt ihres Amtes gaben die Ephoren eine völlige Kriegserklärung gegen die Heloten, und dieſe waren fortwährend zu Kriegsübungen für die jüngeren Spartaner preisgegeben. Die Heloten wurden einige Male freigelaſſen und kämpften gegen die Feinde: es hielten ſich auch dieſelben in den Reihen der Spartaner außerordentlich tapfer; als ſie aber zurückkehrten, wurden ſie auf die feigſte und hinterliſtigſte Weiſe niedergemetzelt. Wie auf einem Sklavenſchiff die Beſatzung beſtändig bewaffnet iſt, und die größte Vorſicht gebraucht wird, um eine Empörung zu verhindern, ſo waren die Spartaner auf die Heloten immer aufmerkſam, ſtets in dem Zuſtande des Krieges, wie gegen Feinde.

Das Grundeigenthum wurde ſchon von Lykurg, wie man erzählt, in gleiche Theile getheilt, nämlich in 30000, wovon den Spartanern, das heißt den Einwohnern der Stadt, allein 9000 zukamen. Zu gleicher Zeit wurde zum Behufe der Erhaltung der Gleichheit feſtgeſetzt, daß die Grundſtücke nicht verkauft werden durften. Aber wie geringe Erfolge eine ſolche Veranſtaltung hat, beweiſt der Umſtand, daß Lacedämon in der

Folge besonders wegen der Ungleichheit des Besitzes herunterkam. Durch Heirath waren viele Güter in den Besitz weniger Familien gelangt, und zuletzt befand sich alles Grundeigenthum in den Händen einiger, gleichsam um zu zeigen, wie thöricht es sey, eine Gleichheit auf gezwungene Weise veranstalten zu wollen, welche, so wenig sie eine Wirksamkeit hat, noch dazu die wesentlichste Freiheit, nämlich die Disposition über das Eigenthum vernichtet. Ein anderes merkwürdiges Moment der lykurgischen Gesetzgebung ist, daß Lykurg alles andere Geld, als das von Eisen, verbot, was nothwendig eine Aufhebung alles Betriebes und Handels nach außen hin nach sich zog. Ebenso hatten die Spartaner keine Seemacht, die allein den Handel unterstützen und begünstigen konnte, und wenn sie einer solchen bedurften, so wandten sie sich an die Perser.

Zur Gleichheit der Sitten und zur näheren Bekanntschaft der Bürger unter einander sollte besonders beitragen, daß die Spartaner gemeinschaftlich speisten, durch welche Gemeinsamkeit aber das Familienleben zurückgesetzt war; denn Essen und Trinken ist eine Privatsache und gehört damit dem Inneren des Hauses an. So war es bei den Athenäern: bei ihnen war der Verkehr nicht materiell, sondern geistig, und selbst die Gastmale, wie wir aus Xenophon und Plato sehen, waren geistiger Art. Bei den Spartanern dagegen wurden die Kosten des gemeinschaftlichen Essens durch die Beiträge der Einzelnen gedeckt, und wer zu arm war einen Beitrag zu liefern, war dadurch ausgeschlossen.

Was nun die politische Verfassung Spartas betrifft, so war sie im Ganzen wohl demokratisch, aber doch mit manchen Modifikationen. An der Spitze des Staates standen zwei Könige; außer ihnen bestand ein Senat (γερουσία), der aus den Besten gewählt wurde und auch die Funktionen eines Gerichtshofes versah, wobei er mehr nach sittlichen und rechtlichen

Gewohnheiten, als nach geſchriebenen Geſetzen entſchied. *) Außerdem war die γερουσία auch noch die oberſte Regierungsbehörde, der Rath der Könige, dem die wichtigſten Angelegenheiten unterlagen. Endlich war eine der höchſten Magiſtraturen die der Ephoren, über deren Wahl wir keine beſtimmten Nachrichten erhalten haben. Ariſtoteles ſagt, ſie ſeyen durch Zufall gewählt worden: ob aber durch das Loos, oder die Stimmen der Bürger, das bleibt ungewiß. Plato und Ariſtoteles nennen ſie Tyrannen, und wir ſind davon unterrichtet, daß auch Leute ohne Adel, ohne Vermögen zu dieſer Magiſtratur gelangen konnten. Die Ephoren beſaßen die Vollmacht Volksverſammlungen zuſammenzuberufen, abſtimmen zu laſſen, Geſetze vorzuſchlagen, ungefähr wie die tribuni plebis in Rom. Ihre Gewalt war der ähnlich, welche Robespierre und ſeine Anhänger eine Zeit lang in Frankreich ausgeübt haben.

Indem die Lacedämonier durchaus ihren Geiſt auf den Staat richteten, war Geiſtesbildung, Kunſt und Wiſſenſchaft bei ihnen nicht einheimiſch. Die Spartaner erſchienen den übrigen Griechen als ſtarre, plumpe und ungeſchickte Menſchen, die ſchon ein wenig verwickelte Geſchäfte nicht durchführen konnten, oder ſich wenigſtens dabei ſehr unbehülflich nahmen. Thucydides ſagt, wenn die Spartaner ins Ausland kämen, ſo ſtächen ſie ſehr auffallend durch ihre Unſchlüſſigkeit, Schwachheit, Inkonſequenz und Ungewandtheit ab. Im einheimiſchen Verkehr waren ſie im Ganzen rechtlich; was aber das Verfahren gegen auswärtige Nationen anbetrifft, ſo erklärten ſie ſelbſt unverholen, daß ſie das Beliebige für löblich und das Nützliche für recht hielten. Es iſt bekannt, daß in Sparta (ähnlich wie in Aegypten)

*) Otfried Müller in ſeiner Geſchichte der Dorer ſtellt dieſes zu hoch; er ſagt: das Recht ſey im Inneren gleichſam eingeprägt geweſen. Doch ſolche Einprägung iſt immer etwas ſehr Unbeſtimmtes; es iſt nothwendig, daß die Geſetze geſchrieben ſeyen, damit beſtimmt gewußt werde, was verboten und was erlaubt iſt.

das Wegnehmen von Lebensbedürfnissen in gewissen Beziehungen erlaubt war, nur durfte der Dieb sich nicht entdecken lassen. So stehen sich beide Staaten, Athen und Sparta, gegenüber. Die Sittlichkeit des einen ist eine starre Richtung auf den Staat, in dem andern ist eben solche sittliche Beziehung zu finden, aber mit ausgebildetem Bewußtseyn und mit unendlicher Thätigkeit im Hervorbringen des Schönen und dann auch des Wahren.

In dieser Schönheit als Mittelpunkt des griechischen Geistes ist aber eben der Mangel desselben enthalten. Das Schöne ist nämlich das Geistige in einer ihm angemessenen Form dargestellt, und zeigt sich sowohl in Produktionen der Phantasie, wo die Form der Darstellung nur Ausdruck des Geistigen ist, als auch im Staate. Das Geistige existirt aber somit nur im Elemente des Aeußerlichen, und wird noch nicht als rein für sich bestehend gewußt. Das Geistige ist noch in der Vereinigung mit dem Sinnlichen, es ist noch nicht objektiv in reiner Wesenheit. Das Selbstbewußtseyn, das Bewußtseyn eigner Einsicht und eignen Willens hatte sich noch nicht befreit von dem Gebundenseyn an das andere Element der Realität überhaupt. Auf dem Standpunkte der schönen geistigen Einheit, wie wir sie so eben bezeichnet haben, konnte der Geist aber nur kurze Zeit stehen bleiben, und die Quelle des weiteren Fortschrittes war das Element der Subjektivität, der Moralität, der eigenen Reflexion und der Innerlichkeit. Die schönste Blüthe des griechischen Lebens dauerte ungefähr nur sechzig Jahre, von den medischen Kriegen 492 Jahre v. Chr. Geb. bis zum peloponnesischen 431 v. Chr. Geb. Das Princip der Moralität, das eintreten mußte, wurde der Anfang des Verderbens; es zeigte sich aber in Athen und Sparta in einer verschiedenen Gestalt. Die Athenäer erwiesen sich bei ihrem Untergange nicht nur liebenswürdig, sondern groß, edel, auf eine Weise, daß wir denselben bedauern müssen, wogegen bei den Spartanern das Princip der Subjek-

tivität zu einer gemeinen Habſucht und zu einem gemeinen Verderben fortgeht.

Der peloponneſiſche Krieg.

Das Princip des Verderbens offenbarte ſich zunächſt in der äußeren politiſchen Entwickelung, ſowohl in dem Kriege der griechiſchen Staaten gegeneinander, als im Kampfe der Faktionen innerhalb der Städte. Die griechiſche Sittlichkeit hatte Griechenland unfähig gemacht einen Staat zu bilden; denn die Abſonderung kleiner Staaten gegen einander, die Concentration in Städten, wo das Intereſſe, die geiſtige Ausbildung im Ganzen dieſelbe ſeyn konnten, war nothwendige Bedingung dieſer Freiheit. Nur eine momentane Vereinigung iſt im trojaniſchen Kriege vorhanden geweſen, und ſogar in den mediſchen Kriegen konnte dieſe Einheit nicht zu Stande kommen. Wenn auch eine Richtung nach derſelben zu erkennen iſt, ſo war ſie Theils ſchwach, Theils der Eiferſucht ausgeſetzt, und der Kampf wegen der Hegemonie brachte die Staaten gegen einander auf. Der allgemeine Ausbruch der Feindſeligkeiten erfolgte endlich im peloponneſiſchen Kriege. Vor demſelben und noch zu Anfang des Krieges ſtand Perikles an der Spitze der Athenäer, und eine tiefe Perſönlichkeit erhielt ihm ſeinen Standpunkt. Athen hatte ſeit den mediſchen Kriegen die Hegemonie: eine Menge von Bundesgenoſſen, Theils Inſeln, Theils Städte, mußten einen Beitrag zur Fortſetzung des Krieges gegen die Perſer liefern, und anſtatt in Flotten, oder in Truppen, wurde dieſe Beiſteuer in Gelde ausgezahlt. Dadurch concentrirte ſich eine ungeheure Macht in Athen; ein Theil des Geldes wurde auf große Architekturwerke verwendet, wovon die Bundesgenoſſen, als von Werken des Geiſtes, ebenſo einen Genuß hatten. Daß aber Perikles das Geld nicht allein in Kunſtwerken erſchöpfte, ſondern auch ſonſt für das Volk ſorgte, konnte man nach ſeinem Tode, wie Thucydides ſagt, aus der Menge von Vorräthen bemerken,

welche in vielen Magazinen, besonders aber im Seearsenale aufgehäuft waren. Xenophon sagt: wer bedarf nicht Athens? bedürfen seiner nicht alle Länder, die reich sind an Korn, Oel und Wein, nicht alle, die mit Geld wuchern wollen? u. s w.

Der Kampf des peloponnesischen Krieges war nun wesentlich zwischen Athen und Sparta. Thucydides hat uns die Geschichte des größten Theils desselben hinterlassen, und dieses unsterbliche Werk ist der absolute Gewinn, welchen die Menschheit von jenem Kampfe hat. Athen ließ sich zu den schwindelhaften Unternehmungen des Alcibiades hinreißen, und dadurch schon sehr geschwächt unterlag es den Spartanern, die die Verrätherei begingen, sich an Persien zu wenden, und von dem Könige Geld und eine Seemacht erlangten. Sie haben sich dann ferner einer weiteren Verrätherei schuldig gemacht, indem sie in Athen und in den Städten Griechenlands überhaupt die Demokratie aufhoben, und Faktionen das Uebergewicht gaben, welche die Oligarchie verlangten, aber nicht stark genug waren, sich durch sich selber zu halten. Im antalcidischen Frieden beging endlich Sparta den Hauptverrath, daß es die griechischen Städte in Kleinasien der persischen Herrschaft überließ.

Lacedämon hatte nun, sowohl durch die in den Ländern eingesetzten Oligarchien, als durch Besatzungen, welche es in einigen Städten, wie in Theben, unterhielt, ein großes Uebergewicht in Griechenland erlangt. Aber die griechischen Staaten waren nun weit empörter über die spartanische Unterdrückung, als sie es vorher über die athenäische Herrschaft gewesen waren: sie warfen das Joch ab, Theben stand an ihrer Spitze und wurde auf einen Moment hin das ausgezeichnetste Volk in Griechenland. Spartas Herrschaft wurde aufgelöst, und durch die Wiederherstellung des messenischen Staates Lacedämon eine bleibende Macht gegenübergestellt. Zwei Männer aber waren es namentlich, denen Theben seine ganze Macht verdankte, Pelopidas und Epaminondas, sowie denn überhaupt in jenem Staate

das Subjektive das Ueberwiegende war. Daher blühte hier beſonders die Lyrik, die Dichtkunſt des Subjektiven; eine Art von ſubjektiver Gemüthlichkeit zeigt ſich beſonders darin, daß dem Feldherrn eine auserleſene Schaar, welche die der Freunde hieß, zu ſeiner Beſchützung gegeben wurde, wie denn auch die Kraft der Subjektivität ſich hauptſächlich dadurch bewährte, daß nach dem Tode des Epaminondas Theben in ſeine alte Stellung zurückfiel. Das geſchwächte und zerrüttete Griechenland konnte nun keine Rettung mehr in ſich ſelbſt finden, und bedurfte einer Autorität, eines Anſtoßes von Außen. Wenn auch im Ganzen genommen der griechiſche Geiſt einer war, ſo waren doch die Griechen weit von der politiſchen Einheit entfernt: in den Städten gab es unaufhörliche Kämpfe, und die Bürger theilten ſich in Faktionen, wie in den italieniſchen Städten des Mittelalters. Der Sieg der einen zog die Verbannung der anderen nach ſich, und dieſe wandte ſich dann gemeiniglich an die Feinde ihrer Vaterſtadt, um dieſelbige zu bekriegen. Ein ruhiges Beſtehen der Staaten neben einander war nicht mehr möglich, ſie bereiteten ſich ſowohl gegenſeitig als in ſich ſelbſt den Untergang vor.

Wir haben nun das Verderben der griechiſchen Welt in ſeiner tieferen Bedeutung aufzufaſſen, und das Princip derſelben auszuſprechen als die für ſich frei werdende Innerlichkeit. Dieſe Innerlichkeit und Subjektivität ſtellt ſich in zweien Formen dar, zuerſt in dem Denken, in dem Bewußtſeyn, daß das Allgemeine das Weſentliche iſt, dann als Subjektivität der Partikularität, indem die beſonderen Intereſſen für die Individuen weſentlicher Zweck werden. Das Denken erſcheint alſo hier als das Princip des Verderbens, und zwar des Verderbens der ſubſtantiellen Sittlichkeit; denn es ſtellt einen Gegenſatz auf und macht weſentlich Vernunftprincipe geltend. In den orientaliſchen Staaten, in welchen die Gegenſatzloſigkeit vorhanden iſt, kann es nicht zu einer moraliſchen Freiheit kommen, da das höchſte Princip die Abſtraktion iſt. Indem aber das

Denken ſich affirmativ weiß, wie in Griechenland, ſo ſtellt es Principe auf, und dieſe ſtehen in einem weſentlichen Verhältniſſe zur vorhandenen Wirklichkeit. Denn die konkrete Lebendigkeit bei den Griechen iſt Sittlichkeit, Leben für die Religion, den Staat, ohne weiteres Nachdenken, ohne allgemeine Beſtimmungen, die ſich ſogleich von der konkreten Geſtaltung entfernen und ſich ihr gegenüberſtellen müſſen. Das Geſetz iſt vorhanden und der Geiſt in ihm. Sobald aber der Gedanke aufſteht, unterſucht er die Verfaſſungen: er bringt heraus, was das Beſſere ſey, und verlangt, daß das, was er dafür anerkannte, an die Stelle des Vorhandenen trete.

Wir ſehen das Princip des Denkens bei den Griechen vornehmlich zur Zeit des Cyrus **aufgehen**, und zwar zuerſt im Kreiſe der ſieben Weiſen, deren wir ſchon Erwähnung thaten. Dieſe fingen zuvörderſt an, allgemeine Sätze auszuſprechen, doch wurde zu jener Zeit die Weisheit noch mehr in die konkrete Einſicht geſetzt. Die **Ausbildung** des Gedankens geſchah erſt wahrhaft durch die Sophiſten. Das Denken für ſich, das Reflektiren über das Vorhandene, das Raiſonniren hat mit ihnen nämlich ſeinen Anfang genommen, und indem ſie die Meiſter in dieſer Gedankenbildung waren, haben ſie die Griechen in Erſtaunen geſetzt. Auf alle Fragen hatten ſie eine Antwort, für alle Intereſſen politiſchen und religiöſen Inhalts hatten ſie allgemeine Geſichtspunkte, und die weitere Ausbildung beſtand darin, Alles beweiſen zu können, in Allem eine zu rechtfertigende Seite aufzufinden. In der Demokratie iſt es das beſondere Bedürfniß, vor dem Volke zu ſprechen, ihm etwas vorſtellig zu machen, und dazu gehört, daß ihm der Geſichtspunkt, den es als weſentlichen anſehen ſoll, gehörig vor die Augen geführt werde. Hier iſt die Bildung des Geiſtes nothwendig, und dieſe **Gymnaſtik** haben die Griechen ſich bei ihren Sophiſten erworben. Es wurde aber nun dieſe Gedankenbildung das Mittel, ſeine Abſichten und Intereſſen bei dem Volke durchzuſetzen: der

geübte Sophiſt wußte den Gegenſtand nach dieſer und jener Seite hin zu wenden; und ſo war den Leidenſchaften Thür und Thor geöffnet. Ein Hauptprincip der Sophiſten hieß: „der Menſch iſt das Maaß aller Dinge"; hierin, wie in allen Ausſprüchen derſelben, liegt aber die Zweideutigkeit, daß der Menſch hier der Geiſt in ſeiner Tiefe und Wahrhaftigkeit, oder auch in ſeinem Belieben und beſonderen Intereſſen ſeyn kann.

In der Schönheit, als dem Principe der Griechen, war die konkrete Einheit des Geiſtes mit der Realität, mit Vaterland und Familie u. ſ. w. verbunden. Bei dieſer Einheit war noch kein feſter Standpunkt innerhalb des Geiſtes ſelbſt gefaßt, und der Gedanke, der ſich über die Einheit erhob, hatte noch das Belieben zu ſeinem Entſcheidenden. Schon Anaxagoras hatte als das Princip der Welt den νοῦς ausgeſprochen, aber auf ganz abſtrakt allgemeine Weiſe, während er bei Sokrates als in ſich beſtimmend, was recht und gut ſey, erſcheint. Sokrates ſetzt die Tugend in die Einſicht, indem dieſe allein das Gute unterſcheidet. Er beginnt ſo mit der Innerlichkeit, der Moralität. Der moraliſche Menſch iſt nicht der, welcher bloß das Rechte will und thut, nicht der unſchuldige Menſch, ſondern der, welcher das Bewußtſeyn ſeines Thuns hat.

Sokrates, indem er es der Einſicht der Ueberzeugung anheimgeſtellt hat, den Menſchen zum Handeln zu beſtimmen, hat das Subjekt als entſcheidend gegen Vaterland und Sitte geſetzt, und ſich ſomit zum Orakel im griechiſchen Sinne gemacht. Er ſagte, daß er ein δαιμόνιον in ſich habe, das ihm rathe, was er thun ſolle, und ihm offenbare, was ſeinen Freunden nützlich ſey. Deswegen, und weil er ſomit im Widerſpruche mit der griechiſchen Sittlichkeit ſtand, haben ihn die Athenäer verdammt. Der Schüler des Sokrates, Plato, verbannt aus ſeinem Staate den Homer und Heſiod, die Urheber der religiöſen Vorſtellungsart der Griechen, und anſtatt der plaſtiſchen Bildung der Hellenen, tritt ſubjektive Freiheit und Moralität an deren Stelle

Das Princip des Sokrates erweist sich als revolutionair gegen den athenäischen Staat: wenn er seine Freunde zum Nachdenken bringen will, so ist die Unterhaltung immer negativ, das heißt, er bringt sie zum Bewußtseyn, daß sie nicht wissen, was das Rechte sey. Wenn er nun aber, weil er das Princip, das nunmehr herankommen muß, ausspricht, zum Tode verurtheilt wird, so liegt eben auch in seinem Schicksal das Hochtragische, daß die Athenäer erfahren mußten, daß das, was sie im Sokrates verdammten, bei ihnen schon feste Wurzel gefaßt hatte, daß sie also ebenso mitschuldig oder ebenso freizusprechen seyen. In diesem Gefühle haben sie die Ankläger des Sokrates verdammt und diesen für unschuldig erklärt. In Athen entwickelte sich nunmehr das höhere Princip, welches das Verderben des substantiellen Bestehens des athenäischen Staates war, immer mehr und mehr: der Geist hatte den Hang sich selbst zu befriedigen, zum Nachdenken gewonnen. Die Athenäer fingen an sich vom Staate zurückzuziehen und sich auf die Kunst zu werfen, was man beileibe nicht als ein Glück anzusehen hat. Vielmehr ist dieß das höchste Unglück, weil hierin der Trieb liegt, etwas Anderes für die Anschauung zu produciren, als sich ihr unmittelbar darstellt.

Was nun bei diesem Verderben der griechischen Staaten, namentlich Athens, das Liebenswürdige und selbst im Tragischen Heitere ist, wäre die Munterkeit und der Leichtsinn, mit der die Athenäer ihre Sittlichkeit zu Grabe begleiteten. Wir erkennen darin das höhere Interesse der Bildung, daß sich das Volk über seine eigenen Thorheiten lustig machte und großes Vergnügen an den Komödien des Aristophanes fand, die eben die bitterste Verspottung zu ihrem Inhalte hatten, aber das Gepräge der ausgelassensten Lustigkeit an sich tragen.

In Sparta tritt dasselbe Verderben ein, daß das Subjekt sich für sich gegen das allgemeine sittliche Leben geltend zu machen sucht: aber da zeigt sich uns bloß die einzelne Seite der partikularen Subjektivität, das Verderben als solches, die blanke

Immoralität, die platte Selbſtſucht, Habſucht, Beſtechlichkeit. Alle dieſe Leidenſchaften thun ſich innerhalb Spartas und beſonders in den Perſonen ſeiner Feldherrn hervor, die meiſtens vom Vaterlande entfernt die Gelegenheit erhalten, auf Koſten des eigenen Staates ſowohl, als derer, welchen ſie zum Beiſtande geſchickt ſind, Vortheile zu erlangen.

Das macedoniſche Reich.

Nach Athens Unglück übernahm Sparta die Hegemonie, mißbrauchte aber, wie ſchon geſagt worden iſt, dieſelbe auf eine ſo ſelbſtſüchtige Weiſe, daß es allgemein verhaßt wurde. Theben konnte, wie nicht minder entwickelt worden iſt, die Rolle, Sparta zu demüthigen, nicht lange behaupten, und erſchöpfte ſich am Ende in dem Kriege mit den Phocenſern. Die Spartaner und Phocenſer waren nämlich, jene weil ſie die Burg von Theben überfallen, dieſe weil ſie ein dem delphiſchen Apoll gehöriges Landſtück beackert hatten, zu nahmhaften Geldſtrafen verurtheilt worden. Beide Staaten verweigerten aber die Bezahlung, denn das Amphiktyonengericht hatte eben nicht viel mehr Autorität, als der alte deutſche Reichstag, dem die deutſchen Fürſten gehorchten, ſoviel ſie eben wollten. Die Phocenſer ſollten nun von den Thebanern beſtraft werden, jene gelangten aber durch eine eigenthümliche Gewaltthat, nämlich durch Entweihung und Plünderung des Tempels zu Delphi, zu einer augenblicklichen Macht. Dieſe That vollendete den Untergang Griechenlands, denn der letzte Haltpunkt der Einheit wurde damit vernichtet, die Ehrfurcht für das, was in Griechenland gleichſam immer der letzte Wille, das monarchiſche Princip geweſen war, außer Augen geſetzt, verhöhnt und mit Füßen getreten.

Der weitere Fortgang iſt nun der ganz naive, daß nämlich an die Stelle des herabgeſetzten Orakels ein anderer entſcheidender Wille, ein wirkliches gewalthabendes Königthum auftritt. Der macedoniſche König Philipp übernahm es, die Ver-

letzung des Orakels zu bestrafen, und trat nun an die Stelle desselben, indem er sich zum Herrn von Griechenland machte. Philipp unterwarf sich die hellenischen Staaten, und brachte sie zu dem Bewußtseyn, daß es mit ihrer Unabhängigkeit aus sey, und daß sie sich nicht mehr selbstständig erhalten könnten. Die Kleinkrämerei, das Harte, Gewaltsame, politisch Betrügerische — dieß Gehässige, das dem Philipp so oft zum Vorwurf gemacht worden ist, fiel nicht mehr auf den Jüngling Alexander, als sich dieser an die Spitze der Griechen stellte. Dieser hatte es nicht nöthig, sich dergleichen zu Schulden kommen zu lassen; er brauchte sich nicht damit abzugeben, sich erst ein Heer zu bilden, denn er fand es schon vor. Gleichwie er den Bucephalus nur zu besteigen, denselben zu zügeln und seinem Willen folgsam zu machen brauchte, ebenso fand er jene macedonische Phalanx, jene starre geordnete Eisenmasse vor, deren kräftige Wirkung sich schon unter Philipp geltend gemacht, und die dieser dem Epaminondas nachgebildet hatte.

Von dem tiefsten und auch umfangreichsten Denker des Alterthums, von Aristoteles, war Alexander erzogen worden, und die Erziehung war des Mannes würdig, der sie übernommen hatte. Alexander wurde in die tiefste Metaphysik eingeführt: dadurch wurde sein Naturell vollkommen gereinigt und von den sonstigen Banden der Meinung, der Rohheit, des leeren Vorstellens befreit. Aristoteles hat diese große Natur so unbefangen gelassen, als sie war, ihr aber das tiefe Bewußtseyn von dem, was das Wahrhafte ist, eingeprägt.

Als ein so Ausgebildeter stellte sich Alexander an die Spitze der Hellenen, um Griechenland nach Asien hinüberzurichten. Ein zwanzigjähriger Jüngling führte er eine durch und durch erfahrene Armee, deren Feldherrn lauter bejahrte und in der Kriegskunst wohl bewanderte Männer waren. Alexanders Zweck war es, Griechenland für Alles, was ihm von Asien seit langer Zeit angethan worden war, zu rächen, und den alten Zwiespalt und

Kampf zwischen dem Osten und Westen endlich auszukämpfen. Wenn er dem Orient in diesem Kampfe Uebel zufügte, so hat er ihm ebenso viel Gutes gebracht, denn er hat dorthin die griechische Hoheit der Bildung verbreitet und das von ihm besetzte Asien gleichsam zu einem hellenischen Lande umgestempelt. Das Interesse dieses Werkes stand im Gleichgewicht mit seinem Genie, mit seiner eigenthümlichen jugendlichen Individualität, die wir in dieser Schönheit nicht wieder an der Spitze eines solchen Unternehmens gesehen haben. Denn in ihm waren nicht allein Feldherrngenie, der größte Muth und die größte Tapferkeit vereinigt, sondern alle diese Eigenschaften wurden durch schöne Menschlichkeit und Individualität erhöht. Trotz dem, daß ihm seine Feldherrn ergeben sind, waren sie doch auch Diener seines Vaters gewesen, und dieß macht seine Lage schwierig: denn seine Größe ist eine Demüthigung für sie, und jedesmal, wo eine darauf gegründete Opposition in Wuth überging, wurde auch Alexander, wie in der Sache des Klitus, zu großer Heftigkeit gezwungen.

Alexanders Zug nach Asien war zugleich ein Entdeckungszug, denn er hat zuerst den Europäern die orientalische Welt eröffnet, und ist in Länder, wie in Baktrien, Sogdiana, das nördliche Indien, die seitdem kaum wieder von den Europäern berührt worden sind, vorgedrungen. Die Art der Verfolgung des Zuges, nicht minder das militairische Genie in der Anordnung der Schlachten, in der Taktik überhaupt, wird immer ein Gegenstand der Bewunderung bleiben. Der Tod Alexanders, der im drei und dreißigsten Jahre seines Lebens zu Babylon erfolgte, giebt uns ein schönes Schauspiel seiner Größe und den Beweis von seinem Verhältnisse zum Heere: denn er nimmt von demselben mit dem vollkommenen Bewußtseyn seiner Würde Abschied.

Alexander hat das Glück gehabt zur gehörigen Zeit zu sterben; man kann es zwar ein Glück nennen, aber es ist vielmehr

eine Nothwendigkeit. Damit er als Jüngling für die Nachwelt dastehe, mußte ihn ein frühzeitiger Tod wegraffen. Sowie Achill, was schon oben bemerkt wurde, die griechische Welt beginnt, so beschließt sie Alexander, und diese Jünglinge geben nicht nur die schönste Anschauung von sich selbst, sondern liefern zu gleicher Zeit ein ganz vollendetes fertiges Bild des griechischen Wesens. Es wäre unrecht, und würde zu der großen weltgeschichtlichen Gestalt Alexanders nicht heranreichen, wenn man ihn, wie die neueren Philister unter den Historikern thun, nach einem modernen Maaßstab, dem der Tugend oder Moralität messen wollte. Es ist genug, wenn man von ihm sagt, er sey der Repräsentant Griechenlands, indem er diesem dazu verhalf, eine letzte würdige Existenz in der Weltgeschichte einzunehmen. Wenn man nun, etwa um dieses Verdienst zu verringern, anführte, er habe keinen Nachfolger gehabt und keine Dynastie hinterlassen, so sind eben die nach ihm in Asien sich bildenden griechischen Reiche seine Dynastie. Er selbst hat sich in Ländern aufgehalten, von wo aus er mit den Massageten und Scythen in Berührung kam; nach ihm aber sind viele griechische Reiche in Kleinasien, in Armenien, in Babylon, in Baktrien und in den Gegenden, wo das Zendvolk zu Hause war, entstanden. Von hier aus kamen die Griechen in Verbindung mit Indien und selbst mit China. Die griechische Herrschaft hat sich über das nördliche Indien ausgebreitet, und Santrakottus (Chandraguptas) wird als derjenige genannt, welcher sich zuerst davon befreit habe. Derselbe Name kommt zwar bei den Indern vor, aber aus Gründen, welche schon angeführt worden sind, kann man sich sehr wenig darauf verlassen. Besonders Aegypten ist aber unter den Reichen der Nachfolger Alexanders ein großer Mittelpunkt für Wissenschaft und Kunst geworden, denn eine große Menge von Architekturwerken fällt in die Zeit der Ptolemäer, wie man aus den entzifferten Inschriften herausgebracht hat. Alexandria wurde der Hauptmittelpunkt des Handels, der Vereinigungsort morgenländischer

Sitte und Tradition und weſtlicher Bildung. Außerdem blühten das macedoniſche Reich, das thraciſche bis über die Donau, ein illyriſches, ſyriſches, Epirus unter der Herrſchaft griechiſcher Fürſten.

Alexander ſelbſt war den Wiſſenſchaften außerordentlich zugethan, und wird nächſt Perikles als der freigebigſte Gönner der Künſte gerühmt. Als Alexander einſt verdrießlich darüber, daß Ariſtoteles das, was ſie miteinander getrieben hatten, ins Publikum brachte, demſelben darüber Vorwürfe machte, antwortete dieſer, ſein Buch ſey ebenſowohl bekannt als nicht bekannt. Meier ſagt in ſeiner Kunſtgeſchichte, daß dem Alexander nicht weniger ſeine verſtändige Kunſtliebe, als auch ſeine Eroberungen das ewige Andenken erhalten hätten.

Dritter Abschnitt.

Der Untergang des griechischen Geistes.

Diese dritte Periode der Geschichte der hellenischen Welt, welche die ausführliche Entwickelung des Unglücks Griechenlands enthält, interessirt uns weniger. Die ehemaligen Feldherrn Alexanders, nunmehr als Könige selbstständig auftretend, führten lange Kriege gegen einander und erfuhren fast alle die abentheuerlichsten Umwälzungen des Schicksals. Namentlich ausgezeichnet und hervorstechend unter Allen ist aber das Leben des Demetrius Poliorcetes.

In Griechenland waren die Staaten in ihrem Bestehen geblieben: von Philipp und Alexander zum Bewußtseyn ihrer Schwäche gebracht, fristeten sie noch ein scheinbares Leben und brüsteten sich mit einer unwahren Selbstständigkeit. Das Selbstgefühl, das die Unabhängigkeit giebt, konnten sie nicht haben, deswegen treten diplomatische Staatsmänner an die Spitze der Staaten, Redner, die nicht mehr zugleich Feldherrn, wie z. B. Perikles, waren. Die griechischen Länder treten nunmehr in ein mannigfaches Verhältniß zu den verschiedenen Königen, die sich noch immer um den Besitz der Herrschaft in den griechischen Staaten, zum Theil auch um ihre Gunst, besonders um die Athens bewarben, denn Athen imponirte immer noch, wenn auch nicht als Macht, doch als Mittelpunkt der höheren Künste und Wissenschaften. Es erhielt sich außerhalb der Schwelgerei, der Rohheit und der Leidenschaften, die in den anderen Staaten herrschten und sie verächtlich machten, und die syrischen und ägyptischen Könige rechneten es sich zur Ehre, Athen große Geschenke an Korn und sonstigen nützlichen Vorräthen zu machen. Die Befreiung Griechenlands war gleichsam das allge-

meine Schlagwort geworden, und für einen hohen Titel des Ruhms galt es, Befreier Griechenlands zu heißen. Geht man auf den inneren politiſchen Sinn dieſes Wortes ein, ſo ſollte damit gemeint ſeyn, daß kein einheimiſcher griechiſcher Staat zu einer bedeutenden Herrſchaft gelangen durfte, und daß es nothwendig ſchien, ſie insgeſammt in Ohnmacht zu erhalten.

In ſolchen Zeiten der Schwäche und des Elends wird die Nothwendigkeit eines ſich Verbindens klar. Die Völker des weſtlichen Griechenlands traten in den ätoliſchen Bund zuſammen, welcher ſich durch den Geiſt der Gewaltthätigkeit, des Betrugs, der Anmaaßung gegen andere Staaten auszeichnete. Dagegen trat ein anderer Bund, der achäiſche, durch ſeine Rechtlichkeit, durch den Sinn der Gemeinſamkeit hervor, war aber genöthigt, zu der verwickeltſten Politik ſeine Zuflucht zu nehmen. Die Staaten konnten ſich allein nicht mehr tragen und mußten ſich in die Abhängigkeit der Könige begeben; Sparta wurde von ſchändlichen Tyrannen und gehäſſigen Leidenſchaften beherrſcht, und die böotiſche Subjektivität war nach Erlöſchung des thebaniſchen Glanzes zu der gemeinen Sucht des rohen ſinnlichen Genuſſes herabgeſunken. In einem ſolchen Zuſtande treten Individuen auf, denn die Auflöſung des ſittlichen Geiſtes macht, daß die Partikularitäten und beſonderen Intereſſen gelten wollen. Dieſe Individuen ſetzen ihr Leben daran, das Vaterland zu heben: ſie erſcheinen als große tragiſche Charaktere, die durch ihr Genie und die angeſtrengteſte Bemühung die Uebel doch nicht auszurotten vermögen, und gehen im Kampfe unter, ohne die Befriedigung gehabt zu haben, dem Vaterlande Ruhe, Ordnung und Freiheit wiederzugeben. Livius ſagt in ſeiner Vorrede: *) „In unſeren Zeiten können wir weder unſere Fehler „länger tragen, noch haben wir Mittel gegen dieſelben.“ Dieß iſt aber ebenſowohl auf dieſe letzten der Griechen anzuwenden,

*) Donec ad haec tempora, quibus nec vitia nostra, nec remedia pati possumus, perventum est. Livius Praef.

welche ein Unternehmen begannen, das ebenso unvermeidlich war, als es die Gewißheit des Scheiterns in sich trug. Plutarch entwirft uns ein höchst charakteristisches Gemälde dieser Zeiten, indem er eine Vorstellung von der Bedeutung der Individuen in derselben giebt. Agis und Kleomenes, Aratus und Philopömen sind so ihrem Bestreben für das Beste ihrer Nation unterlegen.

Die dritte Periode der griechischen Geschichte enthält aber weiter noch die Berührung mit dem Volke, welches nach den Griechen das welthistorische seyn sollte, und der Haupttitel dieser Berührung war wie früher die Befreiung Griechenlands. Nachdem Perseus, der letzte macedonische König, im Jahre 168 vor Chr. Geb. von den Römern besiegt und im Triumph in Rom eingebracht worden war, wurde der achäische Bund angegriffen und vernichtet, und endlich Korinth im Jahre 146 v. Chr. Geb. zerstört. Wenn man Griechenland, wie Polybius es schildert, vor Augen hat, sieht man, wie eine edle Individualität über diesen Zustand verzweifeln, oder dafür handelnd nur sterben kann. Dieser Partikularität der Leidenschaft, dieser Zerrissenheit, die Gutes und Böses niederwirft, steht ein blindes Schicksal, eine eiserne Gewalt gegenüber, um diesen Zustand ehrlos zu machen und jammervoll zu zertrümmern, denn Heilung, Besserung und Trost ist unmöglich. Dieses zertrümmernde Schicksal sind aber die Römer.

Dritter Theil.

Die römiſche Welt.

Napoleon, als er einſt mit Göthe über die Natur der Tragödie ſprach, meinte, daß ſich die neuere von der alten weſentlich dadurch unterſchiede, daß wir kein Schickſal mehr hätten, dem die Menſchen unterlägen, und daß an die Stelle des alten Fatums die Politik getreten wäre. Dieſe müſſe ſomit als das neuere Schickſal für die Tragödie gebraucht werden, als die große Gewalt der Umſtände, der die Individualität ſich zu beugen habe. Dieſe Gewalt iſt die römiſche Welt, dazu auserkoren, die ſittlichen Individuen in Banden zu ſchlagen, ſowie alle Götter und alle Geiſter in dem Pantheon der Weltherrſchaft zu verſammeln, um daraus ein abſtrakt Allgemeines zu machen. Das eben iſt der Unterſchied des römiſchen und des perſiſchen Princips, daß das erſtere alle Lebendigkeit erſtickte, während das letztere dieſelbe im vollſten Maaße beſtehen ließ. Dadurch daß es der Zweck des Staates iſt, daß ihm die Individuen in ihrer individuellen Größe unterliegen müſſen, iſt die Welt in Trauer verſenkt: es iſt ihr das Herz gebrochen, und es iſt aus mit der Natürlichkeit des Geiſtes, die zum Gefühle der Unſeligkeit gelangt iſt. Später mußte eben dieſes Bedürfniſſes wegen das Princip des Chriſtenthums, der ſich wiſſende Geiſt, im Gegenſatz zur Natürlichkeit, hervortreten.

Im griechiſchen Princip haben wir die Geiſtigkeit in ihrer Freude, in ihrer Heiterkeit und in ihrem Genuſſe geſehen: der

Geiſt hatte ſich noch nicht in die Abſtraktion zurückgezogen, er war noch mit dem Naturelemente, mit der Partikularität der Individuen behaftet, weswegen die Tugenden der Individuen ſelbſt ſittliche Kunſtwerke wurden. Die abſtrakte allgemeine Perſönlichkeit war noch nicht vorhanden, denn der Geiſt mußte ſich erſt zu dieſer Form der Allgemeinheit, welche die harte Zucht über die Menſchheit ausgeübt hat, bilden. Hier in Rom finden wir nunmehr: dieſe freie Allgemeinheit, dieſe abſtrakte Freiheit, welche einer Seits den abſtrakten Staat, die Politik und die Gewalt über die konkrete Individualität ſetzt und dieſe durchaus unterordnet, anderer Seits dieſer Allgemeinheit gegenüber die Perſönlichkeit erſchafft; — die Freiheit des Ichs in ſich, welche wohl von der Individualität unterſchieden werden muß. Denn die Perſönlichkeit macht die Grundbeſtimmung des Rechts aus: ſie tritt hauptſächlich im Eigenthum ins Daſeyn, iſt aber gleichgültig gegen die konkreten Beſtimmungen des lebendigen Geiſtes, mit denen es die Individualität zu thun hat. Dieſe beiden Momente, welche Rom bilden, die politiſche Allgemeinheit für ſich und die abſtrakte Freiheit des Individuums in ſich ſelbſt, ſind zunächſt in der Form der Innerlichkeit ſelbſt befaßt. Dieſe Innerlichkeit, dieſes Zurückgehen in ſich ſelbſt, welches wir als das Verderben des griechiſchen Geiſtes geſehen, wird hier der Boden, auf welchem eine neue Seite der Weltgeſchichte aufgeht.

In Griechenland war die Demokratie die Grundbeſtimmung des politiſchen Lebens, wie im Orient der Despotismus; hier iſt es nun die Ariſtokratie, und zwar eine ſtarre, die dem Volke gegenüberſteht. Auch in Griechenland hat ſich die Demokratie, aber in Weiſe der Faktionen entzweit; in Rom ſind es Principien, die das Ganze getheilt halten, ſie ſtehen einander feindſelig gegenüber und kämpfen miteinander. Das Princip der Ariſtokratie und das der Demokratie, dieſer Dualismus iſt es, der eigentlich Roms innerſtes Weſen bedeutet.

Die Gelehrſamkeit hat die römiſche Geſchichte vom vielerlei

Gesichtspunkten aus betrachtet und sehr verschiedene und entgegengesetzte Ansichten aufgestellt: namentlich gilt dieses von der älteren, die von drei verschiedenen Klassen von Gelehrten bearbeitet wurde, von Geschichtsschreibern, Philologen und Juristen. Die Geschichtsschreiber halten sich an die großen Züge, und achten die Geschichte als solche, so daß man sich bei ihnen noch am Besten zurechtfindet, da sie entschiedene Begebenheiten gelten lassen. Ein Anderes ist es mit den Philologen, bei denen die allgemeinen Traditionen weniger bedeuten und die mehr auf Einzelnheiten, welche auf mannigfache Weise kombinirt werden können, gehen. Diese Kombinationen gelten zuerst als historische Hypothesen und bald darauf als ausgemachte Fakta. In nicht geringerem Grade, wie die Philologen, haben die Juristen bei Gelegenheit des römischen Rechts das Kleinlichste untersucht und mit Hypothesen vermischt. Das Resultat war, daß man die älteste römische Geschichte ganz und gar für Fabel erklärte, wodurch dieses Gebiet nun durchaus der Gelehrsamkeit anheimfiel, die da immer am Breitesten sich ausdehnt, wo am Wenigsten zu holen ist. Bei den Römern ist nämlich das Umgekehrte wie bei den Griechen zu finden. Während bei diesen die ältesten Zeiten in eine mythische Darstellung gefaßt sind, und diese nur historische Keime darbietet, steht bei den Römern Alles, was von ihrer ältesten Geschichte übrig ist, durchaus prosaisch aus. Dieses Prosaische verlangt man nun als etwas Mythisches anzusehen, und dem bisher als geschichtlich Angenommenen sollen Epopöen zu Grunde liegen.

Wir gehen nach diesen Vorerinnerungen zur Beschreibung der Lokalität über.

Die römische Welt hat ihren Mittelpunkt in Italien, welches Griechenland ganz ähnlich ist, eine Halbinsel wie dieses ausmacht, nur nicht so eingeschnitten sich darstellt. In diesem Lande bildete die Stadt Rom selber den Mittelpunkt des Mittelpunkts. Napoleon kommt in seinen Memoiren auf die Frage,

welche Stadt, wenn Italien ſelbſtſtändig wäre und ein Ganzes ausmachte, ſich am Beſten zur Hauptſtadt eignete. Rom, Venedig, Mailand können Anſprüche machen; aber es zeigt ſich ſogleich, daß keine dieſer Städte einen Mittelpunkt abgeben würde. Das nördliche Italien bildet einen Baſſin des Po und iſt ganz verſchieden von der eigentlichen Halbinſel; Venedig greift nur in Oberitalien, nicht in den Süden ein, und Rom kann anderer Seits wohl für Mittel- und Unteritalien ein Mittelpunkt ſeyn, aber nur künſtlich und gewaltſam für die Länder, die ihm in Oberitalien unterworfen waren. Der römiſche Staat beruht geographiſch wie auch hiſtoriſch auf dem Momente der Gewaltſamkeit.

Die Lokalität von Italien ſtellt alſo keine Einheit der Natur, wie das Nilthal vor; die Einheit war eine ſolche, wie ſie etwa Macedonien durch ſeine Herrſchaft Griechenland gegeben hat, doch ermangelte Italien jener geiſtigen Durchdringung, die Griechenland durch Gleichheit der Bildung beſaß, denn es wurde von ſehr verſchiedenen Völkern bewohnt. Niebuhr hat ſeiner römiſchen Geſchichte eine ſehr gelehrte Abhandlung über die Völker Italiens vorangeſchickt, woraus aber kein Zuſammenhang derſelben mit der römiſchen Geſchichte erſichtlich iſt.

Wir haben jetzt die Perioden, nach welchen wir die römiſche Geſchichte verfolgen werden, näher anzugeben. Es ſind ſchon früher die Geſchichten jedes welthiſtoriſchen Volkes in drei Perioden abgetheilt worden, und dieſelbe Angabe muß ſich auch hier bewahrheiten. Die erſte Periode begreift die Anfänge Roms und ſeine Fortbildung bis zur politiſchen Erſtarkung, welche die Selbſtſtändigkeit verleiht. Dieß erfolgte nach dem erſten puniſchen Kriege. Die zweite Periode bezieht ſich auf den zweiten puniſchen Krieg und die darauf folgenden Kämpfe. Es tritt hier nämlich ein, was überhaupt die zweite Periode eines weltgeſchichtlichen Volkes immer ausmacht, die Berührung mit dem Vorangegangenen. Es thut ſich ein weiterer Schauplatz

gegen Oſten auf, und der edle Polybius hat dieſen Gegenſtand behandelt. Dieſe zweite Periode iſt die der äußerlichen Größe Roms: Rom wurde erſt feſt in ſich, nachdem der lange Kampf zwiſchen Patriciern und Plebejern gekämpft worden war. Das römiſche Reich bekam nunmehr die welterobernde Ausdehnung, welche ſeinen Verfall vorbereitete, und zunächſt eine Veränderung in der Verfaſſung nothwendig machte. Die dritte Periode nimmt ihren Anfang mit dem Kaiſerreiche. Die römiſche Macht erſcheint hier prächtig, glänzend, mächtig, zugleich aber iſt ſie tief in ſich gebrochen, und die chriſtliche Religion, die mit dem Kaiſerreiche beginnt, erhält eine große Ausdehnung. In die dritte Periode fällt zuletzt noch die Berührung mit dem Norden und den germaniſchen Völkern, welche nun welthiſtoriſch werden ſollen.

Erster Abschnitt.

Rom bis zum zweiten punischen Kriege.

Wir haben hier zuvörderst von der Entstehung Roms zu sprechen und dieselbe zu untersuchen. Rom ist außer Landes entstanden, nämlich in einem Winkel, wo drei verschiedene Gebiete, das der Latiner, Sabiner und Etrusker, zusammenstießen; es hat sich nicht aus einem alten Stamme, einem natürlich patriarchalisch zusammen gehörenden, dessen Ursprung sich in alte Zeiten verliese, gebildet (wie es etwa bei den Persern der Fall gewesen, die doch auch dann über ein großes Reich geherrscht haben), sondern Rom war vom Hause aus etwas Gemachtes, Gewaltsames, nichts Ursprüngliches. Es wird erzählt, die Abkömmlinge der von Aeneas nach Italien geführten Trojaner hätten Rom gegründet, denn der Zusammenhang mit Asien ist etwas sehr Beliebtes gewesen, und es giebt in Italien, Frankreich und Deutschland selbst (Xanten) manche Städte, die ihren Ursprung auf die geflüchteten Trojaner zurückleiten. Livius spricht von den alten Tribus in Rom, den Ramnes, Titienses und Luceres; wenn man nun diese als verschiedene Nationen ansehen und behaupten will, daß sie eigentlich die Elemente, aus denen Rom gebildet wäre, seyen — eine Ansicht, die in neueren Zeiten sich sehr oft hat geltend machen wollen, so wirft man geradezu um, was durch die Geschichte konstatirt ist. Alle Geschichtsschreiber stimmen darin überein, daß schon früh auf den Hügeln Roms Hirten unter Oberhäuptern herumgestreift seyen, daß das erste Zusammensetzn Roms sich als Räuberstaat konstituirt habe, und daß mit Mühe die zerstreuten Bewohner der Umgegend zu einem gemeinsamen Leben vereinigt worden seyen. Es wird auch das Nähere aller dieser Umstände angegeben. Jene räuberischen Hirten nahmen Alles auf, was sich

zu ihnen ſchlagen wollte (Livius nennt es eine colluvies): aus allen drei Gebieten, zwiſchen welchen Rom lag, hat ſich das Geſindel in der neuen Stadt verſammelt. Die Geſchichtsſchreiber geben an, daß dieſer Punkt auf einem Hügel am Fluſſe ſehr wohl gewählt war, und ſehr geeignet, ihn zum Aſyl für alle Verbrecher zu machen. Ebenſo geſchichtlich iſt es, daß in dem neugebildeten Staate keine Weiber vorhanden waren, und daß die benachbarten Staaten keine connubia mit ihm eingehen wollten: beide Umſtände charakteriſiren ihn als eine Räuberverbindung, mit der die anderen Staaten keine Gemeinſchaft haben mochten. Auch ſchlagen ſie die Einladung zu den gottesdienſtlichen Feſten aus, und nur die Sabiner, ein einfaches landbauendes Volk, bei denen, wie Livius ſagt, eine tristis atque tetrica superstitio herrſchte, haben ſich Theils aus Aberglauben, Theils aus Furcht dabei eingefunden. Der Raub der Sabinerinnen iſt dann ein allgemein angenommenes geſchichtliches Faktum. Nachher kamen von vielen Seiten Fremde herbeigeſtrömt, wie z. B. die nachher ſo berühmte Familie der Claudier. Der Korinther Demaratus aus einer anſehnlichen Familie hatte ſich in Etrurien niedergelaſſen, wurde aber da als Verbannter und Fremder wenig geachtet; ſein Sohn konnte dieſe Unwürdigkeit nicht länger ertragen: er begab ſich nach Rom, ſagt Livius, weil da ein neues Volk und eine repentina nobilitas wäre. Lucumo gelangte auch ſogleich zu ſolchem Anſehn, daß er nachher König wurde.

Dieſe Stiftung des Staates iſt es, welche als die weſentliche Grundlage für die Eigenthümlichkeit Roms angeſehen werden muß. Denn ſie führt unmittelbar die härteſte Disciplin mit ſich, ſowie die Aufopferung für den Zweck des Bundes Ein Staat, der ſich ſelbſt erſt gebildet hat und auf Gewalt beruht, muß mit Gewalt zuſammengehalten werden. Es iſt da nicht ein ſittlicher, liberaler Zuſammenhang, ſondern ein gezwungener Zuſtand der Subordination, der ſich aus ſolchem Urſprunge herleitet. Die römiſche virtus iſt die Tapferkeit, aber

nicht bloß die persönliche, sondern die sich wesentlich im Zusammenhang der Genossen zeigt, welcher Zusammenhang für das Höchste gilt, und mit aller Gewaltthätigkeit verknüpft seyn kann. Wenn nun die Römer so einen geschlossenen Bund bildeten, so waren sie zwar nicht, wie die Lacedämonier, im Gegensatz innerhalb ihrer selbst, aber sie waren immer im Kampfe begriffen, Theils nach außen, Theils auch innerhalb ihrer selbst, durch den Unterschied in Patricier und Plebejer. Diese Unterscheidung hängt mit einem religiösen Momente zusammen; es ist aber zuvörderst die Frage, wie sich dieser Unterschied gemacht habe, zu beantworten. Es ist schon gesagt worden, daß Rom sich durch räuberische Hirten und den Zusammenlauf von allerlei Gesindel bildete: später wurden auch noch die Bewohner genommener und zerstörter Städte dahin geschleppt. Die Schwächern, Aermeren, die später Hinzugekommenen sind nothwendig im Verhältniß der Geringschätzung und Abhängigkeit gegen die, welche ursprünglich den Staat begründet hatten, und die, welche sich durch Tapferkeit und auch durch Reichthum auszeichneten. Man hat also nicht nöthig, zu einer in neuerer Zeit beliebten Hypothese seine Zuflucht zu nehmen, daß die Patricier ein eigenes Volk gewesen seyen. (Ueberhaupt muß Niebuhrs Geschichte nur als eine Kritik der römischen Geschichte betrachtet werden, denn sie besteht aus einer Reihe von Abhandlungen, die keineswegs die Einheit der Geschichte haben.)

Die Abhängigkeit der Plebejer von den Patriciern wird oft als eine vollkommen gesetzliche dargestellt, ja als eine heilige, weil die Patricier die sacra in den Händen gehabt hätten, die Plebs aber gleichsam götterlos gewesen wäre: man muß jedoch, wie schon gesagt, dieses Verhältniß auch so ansehen, daß die Armen und darum Hülflosen gezwungen waren, sich an die Reicheren und Angesehneren anzuschließen, und ihr patrocinium nachzusuchen: in diesem Schutzverhältniß der Reicheren heißen die Geschützten Clienten. Man findet aber sehr bald auch

wieder die plebs von den Clienten unterschieden. Bei den Zwistigkeiten zwischen den Patriciern und Plebejern hielten sich die Clienten an ihre Patrone, obgleich sie ebensogut zur plebs gehörten. Daß dieses Verhältniß der Clienten kein rechtliches, gesetzliches Verhältniß war, das geht daraus hervor, daß mit der Einführung und Kenntniß der Gesetze durch alle Stände das Clientelverhältniß allmählig verschwand, denn sobald die Individuen Schutz am Gesetze fanden, mußte jene augenblickliche momentane Noth aufhören.

In diesem Räuberanfang des Staates war nothwendig jeder Bürger Soldat, denn der Staat beruhte auf dem Krieg: diese Last war drückend, da jeder Bürger sich im Kriege selber unterhalten mußte. Es führte dieser Umstand nun eine ungeheure Verschuldung herbei, in welche die Plebs gegen die Patricier verfiel. Mit der Einführung der Gesetze mußte auch dieses willkührliche Verhältniß aufhören; doch fehlte viel, daß die Patricier sogleich geneigt gewesen wären, die Plebs aus dem Verhältnisse der Hörigkeit zu entlassen, vielmehr sollte noch immer die Abhängigkeit zu ihren Gunsten bestehen. Die Gesetze der zwölf Tafeln enthalten daher viel Unbestimmtes, und lange, nachdem sie gegeben waren, dauerte der Gegensatz zwischen Patriciern und Plebejern noch fort. Allmählig erst ersteigen die Plebejer alle Höhen und gelangen zu den Befugnissen, die früher allein den Patriciern zustanden.

Wir gehen nun zu dem Elemente der Religion über. Im vorigen Theile ist die griechische Religion näher betrachtet worden, und der gewöhnlichen Annahme nach wäre nur mit Namenveränderungen die römische Religion dieselbe wie die griechische gewesen. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch die größte Verschiedenheit. Es ist gesagt worden, daß in der griechischen Religion der Schauer der Natur zu etwas Geistigem, zu einer freien Anschauung und zu einem geistigen Phantasiebilde herausgebildet worden ist, daß der griechische Geist nicht bei der

inneren Furcht ſtehen geblieben iſt, ſondern das Verhältniß der Natur zu einem Verhältniß der Freiheit und Heiterkeit gemacht hat. Die Römer dagegen ſind bei einer ſtummen und ſtumpfen Innerlichkeit geblieben, und damit war das Aeußerliche ein Objekt, ein Anderes, ein Unverſöhntes. Der ſo bei der Innerlichkeit ſtehen gebliebene römiſche Geiſt kam in das Verhältniß der Gebundenheit und Abhängigkeit, wohin ſchon der Urſprung des Wortes religio (lig-are) deutet. Dieſe Innerlichkeit, welche unfrei und unausgebildet iſt, knüpft ſich bei den Römern an Alles an: bei allen Gelegenheiten iſt der Römer fromm geweſen, Alles hat ihn in ſich zurückgedrängt, und ſo iſt das Aeußerliche ein Objektives geblieben. Der Römer hatte immer mit einem Geheimen zu thun, in Allem glaubte und ſuchte er ein Verhülltes, und während in der griechiſchen Religion Alles offen, klar, gegenwärtig für Sinn und Anſchauung, nicht ein Jenſeits, ſondern ein Freundliches, ein Diesſeits iſt, ſtellt ſich bei den Römern Alles als ein Myſteriöſes und Gedoppeltes dar: ſie ſahen in dem Gegenſtand zuerſt ihn ſelbſt, und dann auch noch das, was in ihm verborgen liegt; ihre ganze Geſchichte kommt aus dieſem Gedoppelten nicht heraus. Die Römerſtadt hatte außer ihrem eigentlichen Namen noch einen geheimen, den nur Wenige kannten. Man glaubt es ſey Valentia, die lateiniſche Ueberſetzung von Roma, geweſen, Andere meinen, es ſey Amor (ſo heißt Rom rückwärts geleſen). Romulus, der Begründer des Staates, hatte auch noch einen heiligen Namen: Quirinus, unter dem er verehrt wurde; die Römer hießen ſo auch noch Quiriten. (Dieſer Name hängt mit dem Worte curia zuſammen: in der Ableitung iſt man ſogar auf die ſabiniſche Stadt Cures gekommen.)

Auf dieſe Weiſe hat ſich bei den Römern die Wichtigkeit und Feierlichkeit an Alles geknüpft. Die Gebräuche, die bald aufkamen und nach und nach feſt wurden, hießen bei den Römern sacra. Das Unbefangenſte bildete ſich alſobald zu einem

sacrum und verſteinerte gleichſam zu demſelben. Dahin gehört z. B. bei den ſtrengen Ehen die confarreatio, ferner die Augurien und Auſpicien. Dieſer proſaiſche Charakter einer ſtummen Innerlichkeit und Abhängigkeit knüpfte ſich an alle Verhältniſſe, und ebenſo damit an das Verhältniß der Patricier und Plebejer. Denn die Patricier hatten alle sacra in Händen: ſie beſtimmten die heiligen und unheiligen Tage und unterhielten den mannigfachen Aberglauben an die Augurien, den ſie ſehr wohl, wenn ſie irgend etwas durchſetzen wollten, zu nutzen wußten. Auch war derſelbe ſo feſt im römiſchen Charakter eingewurzelt, daß es ſonſt unbegreiflich wäre, wie die Plebs ſich ſo lange Zeit hat hintergehen laſſen können. Die alten Könige waren zugleich auch reges sacrorum. Nachdem die Königswürde abgeſchafft war, blieb doch noch ein rex sacrorum in dem pontifex maximus, der alle sacra leitete, und ihnen dieſe Starrheit und Feſtigkeit gab, daß es den Patriciern möglich wurde, ſich eben in dieſer religiöſen Gewalt ſo lange zu behaupten. Bei dieſem Verhältniß der Abhängigkeit und Unfreiheit iſt die Religion das ganz Proſaiſche geblieben. Da nun aber auf der anderen Seite der Menſch konkret iſt und ſeine beſtimmten Intereſſen hat, ſo war auch in dieſer Götterfurcht ein konkreter Inhalt des Intereſſes, und die Religion der Römer war nach dieſer Seite hin Religion der Nützlichkeit. Denn da bei den Römern das Verhältniß der inneren Unfreiheit, die kleinlichen Intereſſen und d.s Verſenktſeyn in die Bedürfniſſe ſo hervortraten, ſo war die Verehrung der Götter bei ihnen ebenſo Gefühl der Abhängigkeit und der ſubjektiven beſchränkten Intereſſen. Die Römer erwarteten aus dieſer Verehrung einen beſtimmten Nutzen, und nur um dieſen verehrten ſie die Götter. Wenn der Staat ſich in irgend einer Noth befand, ſo wurden ſolemne Gottesdienſte angeſtellt und zugleich auch neue eingeführt, in der Erwartung, daß dieſe neuen Götter beſſer helfen ſollten, als die alten. Dieſer ſofortige Nutzen tritt auch ſogar bei der Venen-

nung mancher Gottheiten schon hervor, insofern gewisse Zustände, die Schaden oder Nutzen bringend erscheinen, als göttliche Mächte angesehen werden. Die Febris galt den Römern als eine Gottheit; ebenso der Getreidebrand (Robigo), vorgestellt als die Macht des Verderbens des Getreides; es gab eine Gottheit Fornax, eine Dea Cloacina. Die Juno, welche unter mehreren Formen verehrt wird, erscheint bei den Römern auch als Juno Ossipagina, als die Gottheit, welche die Knochen des Embryo bildet, als Juno Unxia, welche die Thürangeln bei den Heirathen einsalbt (was auch zu den sacris gehört). Wie wenig haben diese prosaischen Vorstellungen mit der Schönheit der geistigen Mächte und Gottheiten der Griechen gemein.

Wir haben oben von den Spielen der Griechen gesprochen. Wie die Griechen aus Liebe zur Göttlichkeit als solcher schöne Tempel erbauten, so waren auch ihre Spiele Wettkämpfe menschlichen Talents und menschlicher Geschicklichkeit. Die Römer dagegen kämpften nicht selbst bei ihren Spielen: erst Nero hat dieß später und zwar der ganzen römischen Welt zum Aergerniß gethan. Wenn die Griechen es für das Höchste ansahen, den Kampfpreis errungen zu haben, so unterhielten dagegen die Römer Fechter, Gladiatoren, welche Sklaven waren und nur das Interesse am Siege hatten, dadurch ihr Leben zu retten, denn der Ueberwundene wurde vom Sieger getödtet. Mit dem wachsenden Luxus nahm der Geschmack sowohl an den Menschen-, als an den Thierhetzen zu; Tausende von Gladiatoren, beim Kaiser vorbeiziehend und rufend: die zum Tode Geweihten grüßen dich Imperator, metzelten sich in einem Kampfe gegenseitig nieder, und eine unermeßliche Menge von seltenen wilden Thieren wurde auf die Schlachtbank geführt. — Solche verächtliche Richtung hat jene schöne und freie Einrichtung der Griechen bei den Römern genommen.

Nur eine Seite der römischen Religion hat etwas Anziehendes, und zwar sind es die alten Sitten und Gebräuche, die

ſich aus dem früheſten ländlichen Zuſtande erhalten haben. Es ſind gleichſam Erinnerungen an die glücklichen Zeiten des Saturn, und es zeigt ſich hier ein Naturſinn der Römer, ein Zug von natürlichem Genuß in ländlichen Darſtellungen, wie eben bei den Saturnalien. Allerdings waren einige Züge der römiſchen Religion in Zuſammenhang mit griechiſchen Vorſtellungen; ſo iſt zum Beiſpiel die Mythologie der römiſchen Dichter gänzlich aus griechiſchen entnommen: aber ſelbſt bei den Dichtern der Römer werden die Götter gleichſam zu Maſchinerien; ſie werden auf äußerliche Weiſe gebraucht, und Alles, was von ihnen ausgeht, iſt etwas Wunderbares. Die griechiſche Mythologie iſt uns ein unerſchöpflicher Schatz für Sinn und Vernunft, ſie iſt ein Schatz nicht abzuläugnender Anmuth. Der römiſche Geiſt iſt dagegen bei den Göttern nicht mit eigenſter Kraft: ſie ſind äußerlich, todt und kalt, ohne friſche und geiſtige Regſamkeit aufgenommen, und uns iſt bei dem römiſchen Pathos zu Muthe, als wenn wir auf dem Theater von ſolchen Geſtalten reden hörten. Das Gemeinſchaftliche des Inhalts der griechiſchen und römiſchen Religion wird alſo in letzterer kalt und farblos. So wenig wie die ägyptiſche und griechiſche Religion eines ſind, ebenſowenig ſind es die griechiſche und die römiſche.

Wenn dieſe Grundzüge den Charakter der römiſchen Religion zeichnen, ſo könnte die Frage nur ſeyn: in welchen Händen iſt jener Formalismus der Innerlichkeit, denn das Heilige, Religioſe, als bloß Formelles, kann überhaupt in der Gewalt ſich befinden, während das wahrhaft Göttliche die konkrete Gewalt an ihm ſelbſt hat. Wo die bloße ohnmächtige Form herrſcht, da ſteht über ihr das Subjekt, der für ſich konkrete Wille, der ſie beſitzen kann und ſeine partikularen Zwecke als Meiſter über die Form ſetzen darf. Der Inhalt, den die konkrete Subjektivität dem Formellen geben kann, ſind beſondere menſchliche Zwecke: Reichthum, Gewalt, und es fragt ſich nur, ob ſolche Zwecke ſich die Geſtalt geben können, durch die religiöſe Form

privilegirt zu seyn, oder ob sie anderer Seits die Gestalt haben, nur überhaupt gewollt zu werden, Inhalt menschlicher Willkühr zu seyn. Derselbe Inhalt daher kann Inhalt frommer, religiöser, heiliger Willkühr seyn, oder die Gestalt rein menschlicher und somit unberechtigter Willkühr haben. Dieser Gegensatz macht nämlich eine wesentliche Grundbestimmung von dem aus, was der weiteren politischen Realität angehört, denn politische Rechte, Grundbesitz und dergleichen, alles dieses ist seiner Natur nach ein Weltliches, Aeußerliches, ein besonderer Besitz; aber im allgemeinen Principe abstrakter Selbstständigkeit liegt es, daß, indem sie die Form der Heiligkeit annimmt, und mit dieser Form in die Wirklichkeit tritt, sie sich Besonderheiten des Besitzes für sich herausnimmt, und die Inhaltslosigkeit ihrer selbst dadurch verdeckt. So tritt hier sogleich die Ungleichheit in das Heilige hinein, und dieß macht den Uebergang der Religion zur Wirklichkeit des Lebens im Staate. Die geheiligte Ungleichheit des Willens und des besonderen Besitzes, als die *Ungleichheit des geheiligten* und ungeheiligten Willens und Besitzes ist die Grundbestimmung. Darin sind die Principien für die Verfassung enthalten, welche den Römern nothwendig ist.

Zu diesen allgemeinen Bemerkungen über die römische Religion und ihre Beziehung auf den Staat ist noch Einiges über die Familienpietät der Römer hinzuzufügen. Wie die Pietät der Römer überhaupt den Charakter der Gebundenheit und Unfreiheit an sich trägt, so ist auch das Familienverhältniß nicht ein schönes freies Verhältniß der Liebe und der Empfindung, sondern an die Stelle des Zutrauens tritt bei den Römern das Princip der Härte, der Abhängigkeit und der Unterordnung. Die Ehe hatte eigentlich in ihrer strengen und förmlichen Gestalt ganz die Art und Weise eines dinglichen Verhältnisses: die Frau gehörte in den Besitz des Mannes (in manum conventio), und die Heirathsceremonie beruhte zum Theil auf einer coemtio, in der Form, wie sie auch bei jedem andern Kaufe vor-

kommen konnte. Der Mann bekam ein Recht über ſeine Frau, wie über ſeine Tochter, nicht minder über ihr Vermögen, und Alles, was ſie erwarb, erwarb ſie ihrem Mann. Eine nicht mindere Gewalt erlangte der Mann, wenn die Frau ihn auf dem Wege der confarreatio, von der ſchon oben geſprochen wurde, oder auf dem Wege des usus heirathete, das heißt, wenn die Frau im Hauſe des Mannes blieb, ohne in jedem Jahre ein trinoctium abweſend zu ſeyn. Hatte der Mann nicht in einer der Formen der in manum conventio geheirathet, ſo blieb die Frau entweder in der väterlichen Gewalt, oder unter der Vormundſchaft ihrer Agnaten, und ſie war dem Manne gegenüber ebenſo frei, als ſie in den Formen der manus demſelben unterworfen war. Wollte der Mann im freieren Rechte ſich von der Frau ſcheiden laſſen, ſo ſchickte er ſie eben fort. — Das Verhältniß der Söhne war ganz ähnlich: ſie waren einer Seits der väterlichen Gewalt in ähnlicher Weiſe ebenſo unterworfen, wie die Frau der ehelichen; ſie konnten kein Eigenthum haben, und es machte keinen Unterſchied, ob ſie im Staate ein hohes Amt bekleideten oder nicht (nur die peculia castrensia und adventitia begründen hier einen Unterſchied), anderer Seits aber waren ſie, wenn ſie emancipirt wurden, außer allem Zuſammenhang mit ihrem Vater und ihrer Familie. Als Zeichen, wie hier das kindliche Verhältniß mit dem ſklaviſchen zuſammengeſtellt wurde, kann wohl die imaginaria servitus (mancipium) dienen, durch welche die emancipirten Kinder zu paſſiren hatten. — In Beziehung auf die Erbſchaft wäre eigentlich das Sittliche, daß die Kinder die Erbſchaft auf gleiche Weiſe theilen. Bei den Römern tritt aber dagegen die Willkühr des Teſtirens in ſchroffſter Geſtalt hervor. Mit dieſem Verhältniß hängt weiter zuſammen, daß die römiſche Welt das ſtrenge Recht ausbildete, das heißt das Recht der Perſon und des Eigenthums. Im Orient, in Griechenland iſt die Qualität der Perſon und des Eigenthums mit der Familie oder mit dem Staate verknüpft.

In Rom aber muß die Vereinigung der Person mit dem konkreten sittlichen Menschen sich scheiden und das strenge Recht auf sein Element eingeschränkt werden. Nach allen Seiten sehen wir so die Sittlichkeit der Empfindung entartet. In der Familie war der Römer Despot, dagegen nach Außen hin war er schlechtweg gehorchend, dem Zwecke des Staates sich hingebend. Die starre Einheit der Individualität mit dem Staate ist die römische virtus, die römische Größe. Die militairische Subordination Roms weist sich schon im Ursprunge der Stadt aus.

Wir kommen nun näher zum Geschichtlichen, welches wir in der Verbindung mit der inneren Politik seinem Faden nach verfolgen werden. Im ersten Zeitraum unterscheiden sich von selbst mehrere Momente. Der römische Staat bekommt hier seine erste Ausbildung unter Königen, dann erhält er eine republikanische Verfassung, an deren Spitze Konsuln stehen. Es tritt der Kampf der Patricier und Plebejer ein, und nachdem dieser durch die Befriedigung der plebejischen Anforderungen geschlichtet worden, zeigt sich eine Zufriedenheit im Innern, und erst jetzt bekommt Rom seine Stärke, so daß es siegreich sich in den Kampf mit dem früheren weltgeschichtlichen Volke einlassen konnte. — Was die Nachrichten über die ersten römischen Könige anbetrifft, so sind sie höchst unsicher und unbestimmt: doch ist man zu weit gegangen, wenn man ihnen alle Glaubwürdigkeit hat absprechen wollen. Romulus wird der Stifter dieses Vereins von Räubern genannt: er organisirte denselben zu einem Kriegsstaat. Vom zweiten Könige Numa wird erzählt, er habe die religiösen Ceremonien eingeführt. Dieser Zug ist dadurch sehr merkwürdig, daß die Religion später als die Staatsverbindung auftritt, während bei anderen Völkern die religiösen Traditionen schon in den ältesten Zeiten und vor allen bürgerlichen Einrichtungen erscheinen. Im Ganzen werden sieben

Könige angegeben, und ſelbſt die höhere Kritik muß zugeſtehen, daß die letzten vollkommen geſchichtlich ſeyen.

Die Abſonderung der ausgezeichneten und mächtigen Bürger als Patricier geſchah unter den Königen. Romulus ſoll 100 patres eingeſetzt haben, woran jedoch die höhere Kritik zweifelt. In der Religion wurden zufällige Ceremonien zu feſten Unterſcheidungsmerkmalen und Eigenthümlichkeiten, auch kam allmählig eine innere Organiſation zu Stande. Livius ſagt, ſowie Numa alles Göttliche feſtgeſetzt habe, ſo habe Servius Tullius die verſchiedenen Stände und hauptſächlich den census eingeführt, nach welchem der Antheil an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten beſtimmt wurde. Die Patricier waren deswegen unzufrieden, beſonders aber darum, weil Servius Tullius einen Theil der Schulden der Plebejer tilgte und den Aermeren Staatsländereien ſchenkte, wodurch ſie zu Grundeigenthümern wurden. Er theilte das Volk in ſechs Klaſſen, wovon die erſte 98 Centurien hatte, die folgenden aber verhältnißmäßig weniger. Da nun nach Centurien abgeſtimmt wurde, ſo erhielt die erſte Klaſſe auch das größte Gewicht. Nun ſcheint es, daß in der früheren Zeit die Patricier die Gewalt allein in Händen hatten, nach der Eintheilung des Servius aber bloß das Uebergewicht behielten, was ihre Unzufriedenheit mit den Einrichtungen des Servius erklärt. Mit Servius wird die Geſchichte beſtimmter, und unter ihm und ſeinem Vorgänger, dem älteren Tarquinius, zeigen ſich Spuren von Blüthe. Die Selbſtſtändigkeit nach Außen wurde mit Ruhm erhalten und ebenſo geſchah viel Nützliches nach Innen durch große öffentliche Anſtalten und Bauten. Im Ganzen war die Plebs mit den Königen zufrieden, die ſie den erſten Schritt aus der vollkommenen Unterwerfung heraus thun ließen.

Faſt alle Könige waren Fremde, was gewiß den Urſprung Roms ſehr charakteriſirt. Romulus wird als der Stifter genannt, und wenn gleich die Sagen über ihn fabelhaft erſcheinen,

so enthalten sie doch nur, was im Geist des schon oben Angegebenen liegt. Numa war der Erzählung nach ein Sabiner, welches Volk sich schon unter Romulus vom Tatius geführt auf einem der römischen Hügel niedergelassen haben soll. Späterhin erscheint jedoch das Sabinerland noch als ein vom römischen Staat durchaus getrenntes Gebiet. Auf Numa folgte Tullus Hostilius, und schon der Name dieses Königs weist auf den fremden Ursprung hin. Ancus Martius, der vierte König, war der Enkel des Numa, Tarquinius Priscus stammte aus einem korinthischen Geschlechte, wie schon früher bei einer anderen Gelegenheit gesagt worden ist. Servius Tullius war aus Corniculum, einer eroberten lateinischen Stadt, Tarquinius Superbus stammt vom älteren Tarquinius ab. Unter diesem letzten Könige ist Rom zu einem großen Flor gediehen: schon damals soll ein Traktat mit den Karthagern über den Handel abgeschlossen worden seyn, und wenn man dieses als mythisch verwerfen wollte, so vergißt man den Zusammenhang, in dem Rom mit Etrurien und anderen angrenzenden Völkern, welche durch Handel und Seefahrt blühten, schon in jener Zeit stand. Die Römer kannten damals schon sehr wohl die Schreibkunst und hatten bereits jene verständige Auffassungsweise, die sie sehr auszeichnete, und zu jener klaren Geschichtsschreibung führte, die bei den Römern gepriesen werden muß.

Bei der Ausbildung des inneren Staatslebens waren die Patricier sehr herabgesetzt worden, und die Könige suchten, wie dieß auch in der mittleren europäischen Geschichte häufig vorkommt, öfters einen Anhaltungspunkt am Volke, um gegen die Patricier vorzuschreiten. So ließ, nach der Eroberung einer Stadt, Ancus Martius die Ländereien unter die Plebs vertheilen, und konnte später durch dieselben gehoben sich zur Königswürde emporschwingen. Die Plebs erhob sich allmählig aus einer nur zufälligen Unterdrückung, und dieser Umstand eben führte den Sturz der königlichen Regierung herbei. Der letzte

König, Tarquinius Superbus, fragte den Senat wenig in den Angelegenheiten des Staates um Rath, auch ergänzte er ihn nicht, wenn ein Mitglied ſtarb, und that überhaupt, als wenn er ihn gänzlich zuſammenſchmelzen laſſen wollte. Da trat eine Spannung ein, welche nur einer Veranlaſſung, um zum Ausbruch zu kommen, bedurfte. Die Verletzung der Ehre einer Frau, das Eindringen in dieſes verſchloſſene Heiligthum, deſſen ſich der Sohn des Königs ſchuldig machte, war dieſe Veranlaſſung. Die Könige wurden im Jahre 245 nach Erbauung Roms und 507 vor Chr. Geb. (wenn nämlich die Erbauung Roms in das Jahr 752 v. Chr. Geb. fällt) vertrieben, und die Königswürde für immer abgeſchafft.

Die Staatsverfaſſung wurde nun republikaniſch. Betrachten wir die Sache genauer, ſo zeigt ſich's (Livius II. 1.), daß im Grunde keine andere Veränderung vorgegangen iſt, als daß die Macht, welche vorher dem Könige als bleibende zuſtand, auf zwei einjährige Konſuln überging. Beide beſorgten mit gleicher Macht ſowohl die Kriegs-, als die Rechts- und Verwaltungsgeſchäfte, denn die Prätoren, als oberſte Richter, treten erſt ſpäter auf. Livius macht die Bemerkung (l. l.), Brutus habe den rechten Zeitpunkt für die Vertreibung der Könige gefunden, denn wenn ſie früher ſtattgefunden hätte, ſo würde der Staat zerfallen ſeyn. „Was würde geſchehen ſeyn," fragt er, „wenn dieſer heimathloſe Haufe früher losgelaſſen worden wäre, wo das Zuſammenleben noch nicht die Gemüther an einander gewöhnt hatte?"

Zunächſt waren noch alle Gewalten in den Händen der Konſuln; ſowohl nach Außen als nach Innen ging es im Anfange ſehr ſchlecht. Es tritt nämlich in der römiſchen Geſchichte eine ebenſo trübe Zeit ein, wie in der griechiſchen nach Untergang der königlichen Geſchlechter. Die Römer hatten zuerſt einen ſchweren Kampf mit ihrem vertriebenen Könige, der bei den Etruskern Hülfe geſucht und gefunden hatte, zu beſtehen. Und dieß iſt eben der Unterſchied des Aufhörens der griechiſchen

und römischen Könige, daß bei den Hellenen die königlichen Geschlechter ausgelöscht wurden, ohne daß das Volk sie mit ihrem Haß verfolgte, die Römer dagegen von der größten Wuth gegen ihre Könige erfüllt waren. In dem Kriege gegen den Porsena verloren die Römer alle ihre Eroberungen, ja sogar ihre Selbstständigkeit: sie wurden gezwungen, ihre Waffen abzulegen und Geißeln zu geben; nach einem Ausdruck des Tacitus sogar scheint es, als habe Porsena Rom genommen. Nach der Vertreibung der Könige beginnt der Kampf der Patricier und Plebejer, welche letzteren im Anfange vollkommen unterdrückt wurden. Sie empörten sich endlich, und begaben sich nur erst wieder zur Ordnung, nachdem man ihnen Volkstribunen bewilligt hatte, welche die Beschlüsse der Patricier aufheben konnten. Sie haben aber dadurch im Grunde nichts Anderes erreicht, als was sie vorher an den Königen gehabt hatten. Die Hauptveranlassung des Aufstandes der Plebejer waren die Schulden des armen Volkes und die Bedrückung der Patricier, welche die dürftigen Bürger zwangen, ihre Schuld durch Sklavenarbeit abzuverdienen.

Während dieser innerlichen Unruhen und dieser Zwistigkeiten kam Rom seiner äußeren Macht nach sehr zurück. Nachdem aber im Inneren die Gemüther einigermaßen beruhigt waren, führte Rom auch wieder glückliche Kriege und machte Eroberungen. Dann aber brechen die Gallier in Italien ein, kommen nach der Stadt selbst und plündern dieselbe. Alle obrigkeitliche Gewalt und alles Grundeigenthum befand sich um diese Zeit in den Händen der Patricier, dem Volke aber mangelte solcher Besitz; unaufhörlich in den Krieg hinausgerissen konnte es sich nicht mit friedlichen Beschäftigungen abgeben: die Gewerbe konnten nicht blühen, und der einzige Erwerb der Plebejer war der Antheil, den sie an der Beute hatten. Die Patricier ließen ihren Grund und Boden durch Sklaven bebauen, und gaben von ihrem Ackerbesitz an ihre Klienten, welche gegen Abgaben und Beisteuern, also

als Pächter, den Nießbrauch derſelben hatten. Die ganze Regierungsgewalt war, wie geſagt, in den Händen der Patricier, des Senats überhaupt: ſie waren im Beſitz aller Aemter, des Konſulats, nachher des Kriegstribunats und der Cenſur (errichtet a. c. 440), wodurch das praktiſche Regiment ſowohl, als auch die Aufſicht ihnen allein überlaſſen war. Die Patricier bildeten endlich auch den Senat. Sehr wichtig erſcheint die Frage, auf welche Weiſe derſelbe ergänzt wurde. Darin war aber eine große Unbeſtimmtheit. Vom Romulus wird erzählt, daß er den Senat, aus hundert Mitgliedern beſtehend, geſtiftet habe; die folgenden Könige vermehrten dieſe Anzahl, und Tarquinius Priscus ſetzte ſie auf dreihundert feſt. Junius Brutus ergänzte den Senat, welcher ſehr zuſammengeſchmolzen war, aufs Neue, und im zweiten puniſchen Kriege, im Jahre 536 a. u. c., wurde ein Diktator erwählt, welcher 177 neue Senatoren ernannte: er nahm dazu die, welche kuruliſche Würden bekleidet hatten, die plebejiſchen Aedilen, Volkstribunen und Quäſtoren, Bürger, welche die spolia opima davongetragen hatten. Unter Cäſar war die Anzahl der Senatoren auf achthundert geſtiegen, Auguſtus reducirte ſie auf ſechshundert.

Man kann es als eine große Nachläſſigkeit der römiſchen Geſchichtsſchreiber anſehen, daß ſie darüber ſo wenig Nachricht geben, aber dieſer Punkt, der für uns eine unendliche Wichtigkeit zu haben ſcheint, war den Römern überhaupt nicht ſo wichtig, ſie haben überhaupt nicht ſolche Bedeutung auf formelle Beſtimmungen gelegt, ſondern es kam ihnen am Meiſten darauf an, wie regiert werde. — Das Volk befand ſich in dieſem Zuſtand der Unterdrückung, wie z. B. die Irländer noch vor wenigen Jahren in Großbritannien waren, indem es zugleich ganz von der Regierung ausgeſchloſſen blieb. Mehrere Male hat es ſich empört und iſt aus der Stadt ausgezogen. Zuweilen hat es auch den Kriegsdienſt verweigert, doch bleibt es immer äußerſt auffallend, daß der Senat ſo lange einer durch Unterdrückung

gereizten und im Kriege geübten Mehrzahl habe Widerstand leisten können, denn der Hauptkampf hat über hundert Jahre gedauert. In dem Umstande, daß das Volk so lange im Zaum gehalten werden konnte, offenbart sich eben die Achtung desselben vor der gesetzlichen Ordnung und den sacris. Endlich aber mußte es dennoch eintreten, daß den Plebejern ihre rechtmäßigen Forderungen zugestanden und öfter ihre Schulden erlassen wurden. Auf das wiederholte Verlangen des Volkes wurden Decemvirn ernannt, die mit einer unumschränkten Macht, welche sie bekanntlich sehr mißbrauchten, bekleidet wurden, und den Auftrag erhielten, dem Staate Gesetze zu geben. Wir haben ferner schon bemerkt, daß das Volk Manches dadurch erreichte, daß ihm Volkstribunen zugestanden wurden, Beamte nämlich, welche die Macht erhielten, jeden Senatsbeschluß aufzuheben. Die Anzahl der Tribunen beschränkte sich Anfangs nur auf zwei, später waren es zehn, was indessen der Plebs eher schädlich war, denn es kam jetzt nur darauf an, daß der Senat einen der Tribunen gewann, da der Widerspruch eines Einzigen den Beschluß aller Uebrigen aufhob. Die Plebs erlangte dann ferner die Provokation ans Volk: bei jedem obrigkeitlichen Zwange nämlich konnte der Verurtheilte an die Entscheidung des Volks appelliren, ein unendlich wichtiges Vorrecht für die Plebs, welches die Patricier besonders aufbrachte. Nach und nach erreichten es die Plebejer, daß ihnen der Weg zu allen Würden und Aemtern offen stand, aber Anfangs war ein plebejischer Konsul, Aedil, Censor u. s. w. dem patricischen nicht gleich, wegen der sacra, welche dieser in Händen behielt; auch dauerte es sehr lange nach diesem Zugeständniß, bis ein Plebejer wirklich dazu kam, Konsul zu werden. Die Gesammtheit dieser Bestimmungen hat der Volkstribun Licinius festgestellt, und zwar in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts 390 a. u. c. Derselbe brachte hauptsächlich auch die lex agraria in Anregung, worüber so viel unter den neueren Gelehrten geschrieben und gestritten worden ist. Die Urheber

dieſes Geſetzes haben zu jeder Zeit die größten Bewegungen in Rom verurſacht. Die Plebejer waren faktiſch faſt von allem Grundbeſitz ausgeſchloſſen, und die agrariſchen Geſetze gingen darauf hin, ihnen Aecker Theils in der Nähe von Rom, Theils in den eroberten Gegenden einzuräumen, wohin dann Kolonien ausgeführt werden ſollten. Zur Zeit der Republik ſehen wir häufig, daß Feldherrn dem Volke Aecker anwieſen, aber jedesmal wurden ſie dann beſchuldigt, nach dem Königthume zu ſtreben, weil eben die Könige die Plebs gehoben hatten. Das agrariſche Geſetz verlangte, es ſollte kein Bürger über fünfhundert Morgen beſitzen: die Patricier mußten demnach einen großen Theil ihres Eigenthums herausgeben. Niebuhr hat beſonders weitläufige Unterſuchungen über die agrariſchen Geſetze angeſtellt und große und wichtige Entdeckungen zu machen geglaubt; er ſagt nämlich: man hätte niemals daran gedacht, das heilige Recht des Eigenthums zu verletzen, ſondern der Staat habe einen Theil des Landes der Plebs zur Benutzung angewieſen, ſo daß er darüber aber immer noch habe disponiren können. Höchſt auffallend erſcheint hier ſchon, daß die Data zu dieſer Behauptung aus dem Appian und Plutarch, das heißt, griechiſchen Geſchichtſchreibern entnommen ſind, von denen Niebuhr ſelbſt zugiebt, daß man nur im äußerſten Falle ſeine Zuflucht zu ihnen nehmen dürfe. Wie oft ſpricht nicht Livius über die agrariſchen Geſetze, wie oft nicht Cicero und Andere, und aus keinem der römiſchen Schriftſteller ſollte etwas Beſtimmtes genommen werden können. Die ganze Sache geht am Ende auf eine unnütze Rechtsfrage hinaus. Das Land, wo ſich die Kolonien niederließen, war urſprünglich Staatsland; es gehörte aber ſicherlich auch den Beſitzern, und es führt gar nicht weiter, wenn man behaupten will, es ſey immer Staatsland geblieben. Nicht minder iſt es falſch, in dem Feudalverhältniß eine Aehnlichkeit aufzufinden. Der Vaſall hatte immer noch einen Zins, eine Lehnwaare zu bezahlen; der Lehnsherr hatte noch ein dominium utile, und

konnte von dem Lehen als von seinem Eigenthume sprechen. Bei jener Entdeckung Niebuhrs handelt es sich nur um einen sehr unwesentlichen Unterschied, der wohl in seinen Gedanken, aber nicht in der Wirklichkeit vorhanden ist. — Das licinische Gesetz wurde zwar durchgesetzt, bald aber übertreten und gar nicht geachtet. Licinius Stolo selbst, der das Gesetz in Anregung gebracht hatte, wurde bestraft, weil er mehr Grundeigenthum besaß als erlaubt war, und die Patricier widersetzten sich der Ausführung des Gesetzes mit der größten Hartnäckigkeit. Wir müssen hier überhaupt auf den Unterschied, der zwischen den römischen, den griechischen und unsern Verhältnissen stattfindet, aufmerksam machen. Den Spartanern und Athenäern, welche die Abstraktion noch nicht so, wie die Römer, festgehalten haben, war es nicht nur um das Recht als solches zu thun, sondern sie verlangten, daß die Bürger die Subsistenzmittel hätten, und vom Staate forderten sie, daß er dafür sorgte.

Es ist dieß das Hauptmoment in der ersten Periode der römischen Geschichte, daß die Plebs zum Rechte, die höheren Staatswürden bekleiden zu können, gelangt ist, und daß durch einen Antheil, den auch sie an Grund und Boden bekam, die Subsistenz der Bürger gesichert war. Doch hatten die Patricier noch immer große Vorzüge, denn sie leiteten noch die wichtigsten Staatsangelegenheiten. Durch diese Vereinigung des Patriciats und der Plebs gelangte Rom erst zur wahren inneren Konsistenz, und erst von da ab hat es sich weiter nach Außen ausbreiten können. Die Römergröße kommt erst jetzt recht zum Vorschein: sie besteht in dem festen Zusammenhalten, in einer Tapferkeit, die wesentlich gehorchend ist, und deren Hauptseite die Kriegszucht ausmacht. Die römische Kriegskunst selbst hat gegen die griechische oder macedonische besondere Eigenthümlichkeiten. Die Stärke der Phalanx lag in der Masse und im Massenhaften. Die römischen Legionen waren auch geschlossen, zugleich aber in sich gegliedert: sie verbanden die beiden Extreme

des Maſſenhaften und des Zerſplitterns in leichte Truppen, indem ſie ſich feſt zuſammenhielten und zugleich ſich leicht entwickelten. Bogenſchützen und Schleuderer gingen beim Angriffe dem römiſchen Heere voran, um hernach dem Schwerdte die Entſcheidung zu laſſen.

Die Römer führten zunächſt viele und lange Kriege mit den angrenzenden Völkerſchaften, den Latinern, Etruskern, Volskern u. ſ. w. Das Charakteriſtiſche derſelben iſt die größte Gleichförmigkeit, die uns aber wenig Intereſſe abzugewinnen vermag, und merkwürdig iſt, was wir beſonders bei Livius ſehen, daß die Römer, gleichſam advokatenmäßig, ihre Sache bei allen Unterdrückungen und Gewaltthätigkeiten immer als die höchſt gerechte darſtellen, und ſelbſt bei ihrer Welteroberung immer noch ſcheinen wollen, als ſeyen ſie dazu gezwungen worden und als hätten ſie es nicht anders gekonnt. Die römiſchen Kriege ſind darum ſo wenig intereſſant, weil die Völker, mit denen Krieg geführt wird, überhaupt nur als Feinde bezeichnet werden; von ihrer Individualität werden gar keine oder nur äußerſt kümmerliche Nachrichten gegeben. So z. B. geben die Römer ſehr wenig Auskunft über die Etruſker, die doch, als ſie mit ihnen in Berührung kamen, ſchon bedeutend in der Kultur fortgeſchritten waren. (Der Kaiſer Claudius hat ein Werk über die Etruſker geſchrieben, das aber verloren gegangen iſt.) Ferner haben die Römer gegen anderthalb hundert Jahre mit den Liguriern Krieg geführt, und doch berichten ſie uns äußerſt wenig über ſie. Wie ganz anders ſteht es hier mit den griechiſchen Geſchichtsſchreibern. — Lange und ſchwierige Kämpfe hatten die Römer ferner mit den Samnitern, den Galliern in Oberitalien, den Marſern, Umbrern, Bruttiern in Unteritalien zu beſtehen, ehe ſie ſich zu Herren von ganz Italien machen konnten. Von da aus wandte ſich ihre Herrſchaft nach Süden: ſie faßten feſten Fuß in Sicilien, wo die Karthager ſchon ſehr lange Krieg führten; dann breiteten ſie ſich nach Weſten aus: von Sardinien

und Korſika gingen ſie nach Spanien. Sie kamen dann bald in häufige Berührung mit den Karthagern, und wurden gezwungen, gegen dieſelben eine Seemacht zu bilden. Dieſer Uebergang war in älteren Zeiten leichter, als er jetzt wohl ſeyn würde, wo vieljährige Uebung und höhere Kenntniſſe zum Seedienſt gefordert werden. Die Art des Seekrieges war damals nicht ſehr verſchieden vom Landkriege.

Wir haben hiermit die erſte Epoche der römiſchen Geſchichte beendigt und gehen zur folgenden über. Die römiſche Herrſchaft war im Ganzen nicht ſehr ausgedehnt: erſt wenige Kolonien hatten ſich jenſeits des Po niedergelaſſen, und im Süden ſtand eine große Macht der römiſchen gegenüber. Die Römer treten aber bald auf dem großen Welttheater auf und in dieſe ungeheure Berührung mit den mächtigſten vorhandenen Staaten. Der zweite puniſche Krieg iſt es, welcher dieſe Epoche macht, oder ihr gleichſam den Anſtoß giebt; durch ihn kamen die Römer in Berührung mit Macedonien, Aſien, Syrien und dann auch mit Aegypten. Des großen, weithinumfaſſenden Reiches Mittelpunkt blieb Italien und Rom, aber dieſer Mittelpunkt war, wie ſchon geſagt worden iſt, nicht weniger gewaltſam und erzwungen. Dieſe große Periode der Berührung Roms mit anderen Staaten, und der daraus entſtehenden mannigfachen Verwickelungen, hat Polybius, ein edler Achäer, beſchrieben, der zuſehen mußte, wie ſein Vaterland durch die Leidenſchaft der Griechen und die unerbittliche Konſequenz der Römer zu Grunde ging.

Zweiter Abſchnitt.

Rom vom zweiten puniſchen Kriege bis zum Kaiſerthum.

Die zweite Periode, nach unſerer Eintheilung, beginnt mit dem zweiten puniſchen Kriege, mit dieſem Punkte der Entſcheidung und Beſtimmung der römiſchen Herrſchaft. Im erſten puniſchen Kriege hatten die Römer gezeigt, daß ſie dem mächtigen Karthago, das einen großen Theil der Küſte von Afrika und das ſüdliche Spanien beſaß und in Sicilien und Sardinien feſten Fuß gefaßt hatte, gewachſen ſeyen. Der zweite puniſche Krieg warf Karthago's Macht darnieder. Das Element dieſes Staates war das Meer; er hatte aber kein urſprüngliches Gebiet, bildete keine Nation, und hatte keine Nationalarmee, ſondern ſein Heer war aus den Truppen unterworfener und verbündeter Nationen zuſammengeſetzt. Trotz dem brachte mit einem ſolchen, aus den verſchiedenſten Nationen gebildeten Heere der große Hannibal Rom dem Untergange nahe. Ohne irgend eine Unterſtützung hielt er ſich ſechszehn Jahre in Italien gegen die römiſche Ausdauer und Beharrlichkeit, während welcher Zeit freilich die Scipionen Spanien eroberten und mit den afrikaniſchen Fürſten Verbindungen eingingen. Endlich wurde Hannibal genöthigt, ſeinem bedrängten Vaterlande zu Hülfe zu eilen, er verlor die Schlacht von Zama im Jahre 551 ab urb. c., und ſah nach ſechs und dreißig Jahren ſeine Vaterſtadt wieder, der er jetzt ſelbſt zum Frieden rathen mußte. Der zweite puniſche Krieg begründete ſo in ſeinem Reſultate die unbeſtrittene Macht Roms über Karthago; durch ihn kamen die Römer in feindliche Berührung mit dem Könige von Macedonien, der fünf Jahre ſpäter beſiegt wurde. Nun kam die Reihe an den Antiochus, König von Syrien. Dieſer ſtellte den Römern eine ungeheure

Macht entgegen, wurde bei Thermopylä und bei Magnesia geschlagen und den Römern Kleinasien bis an den Taurus abzutreten gezwungen. Nach der Eroberung von Macedonien wurde dieses und Griechenland von den Römern für frei erklärt, eine Erklärung, über deren Bedeutung wir bei dem vorangegangenen weltgeschichtlichen Volke schon gehandelt haben. Nun erst kam es zum dritten punischen Kriege, denn Karthago hatte sich von Neuem gehoben und die Eifersucht der Römer rege gemacht. Es wurde nach langem Widerstande genommen und in Asche gelegt. Nicht lange aber konnte nunmehr der achäische Bund neben der römischen Herrschsucht bestehen: die Römer suchten den Krieg, zerstörten Korinth in demselben Jahre als Karthago, und machten Griechenland zur Provinz. Karthago's Fall und Griechenlands Unterwerfung waren die entscheidenden Momente, von welchen aus die Römer ihre Herrschaft ausdehnten.

Als Rom nun diese Stellung eingenommen hatte, daß ihm keine Nation mehr gewachsen war, so bildete sich der römische Staat zu einer Militairmacht. Der Zweck der Kriege war nun nicht mehr, die Stadt Rom als bürgerliche zu erhalten, denn dieser war hinlänglich durch Unterwerfung aller rivalisirenden Nationen erreicht, sondern er war die Herrschaft als solche, wodurch nothwendig die Gewalt in die Hände großer Feldherrn gelegt wird. Nachdem Rom seine großen Siege errungen hatte, hielt es stehende Heere in den eroberten Provinzen und an den Grenzen des Reiches. Prokonsuln und Prokonsuln wurden in die Provinzen als Statthalter geschickt, und nach allen Gegenden hin verbreiteten sich die Ritter, um die Zölle und Tribute, die sie gepachtet hatten, einzutreiben. Ein Netz von Pächtern (publicani) zog sich auf diese Weise um die ganze römische Welt.

Rom schien jetzt ganz gesichert zu seyn, keine auswärtige Macht stand ihm gegenüber: da tritt das große Schauspiel der fürchterlichsten Unruhen in Rom selbst und fortwährender bür-

gerlicher und einheimiſcher Kriege ein. Nachdem der Sinn des Vaterlandes, der herrſchende Trieb Roms befriedigt war, kommt nun das Verderben in Maſſen in den römiſchen Staat: wir ſehen von jetzt an den Gegenſatz Roms in ſich wieder in anderer Form hervorbrechen, und die Epoche, welche die zweite Periode ſchließt, iſt dann auch die zweite Vermittelung des Gegenſatzes. Wir ſehen früher den Gegenſatz in dem Kampfe der Patricier gegen die Plebejer beſtehen: jetzt giebt er ſich die Form partikularer Intereſſen gegen die patriotiſche Geſinnung, und der Sinn für den Staat hält dieſen Gegenſatz nicht mehr im nothwendigen Gleichgewicht. Wenn auf die Periode des äußeren Glücks der Waffen eine innere Befriedigung hätte folgen ſollen, ſo hätte auch gleichzeitig das Princip des geiſtigen Lebens der Römer konkreter ſeyn müſſen: es hätte ein Geiſt ſeyn müſſen, der nach Vollbringung ſeiner Wirklichkeit im Inneren ſich anſchaut und dieſe Anſchauung durch Bildung und Phantaſie zum Bewußtſeyn bringt. Aber ein ſo reicher Geiſt iſt der römiſche nicht. Der Uebergang der äußeren Befriedigung zur inneren hat daher eine andere Geſtalt angenommen, und zwar eine ſolche, daß, nachdem die Gefahr nach Außen hin überwunden iſt, die Tugend überhaupt erſchlafft. In den puniſchen Kriegen vereinigt die gemeinſame Noth die Gegenſätze zur Rettung Roms, deſſen Exiſtenz Hannibal in Gefahr bringt. In den Kriegen mit den Galliern und dergleichen ſtand die Rettung Roms immer im Hintergrunde. Doch nach der Demüthigung Macedoniens, als Roms Exiſtenz geſichert war, wurden die folgenden Kriege immer mehr die Konſequenz jener Siege. Die Heere wurden, wie ſchon geſagt worden iſt, für die beſonderen Unternehmungen der Politik gebraucht, zur Erwerbung des Reichthums, des Ruhms, der abſtrakten Herrſchaft. Und ſo beſtehen dieſe Heere größtentheils aus Bundesgenoſſen, welche Ruhm und Plünderung zur Abſicht hatten. Die nationale Individualität der Völker forderte die Römer noch nicht zum Reſpekte auf, wie dieß heutiges Ta-

ges der Fall iſt. Die Völker galten noch nicht als legitim, waren gegenſeitig noch nicht als weſentlich exiſtirend anerkannt, denn dazu wäre damals ein Staatenbund, wie in Griechenland beſtand, erfordert geweſen. Die griechiſchen Staaten waren unter dem delphiſchen Gotte, und durch dieſes Verhältniß gleichſam geheiligt. Bei den Römern herrſchte nur das Abſtraktum der Gewalt, und der ſelbſtſüchtige Wille galt als das Letzte. Cato ſagte nach jeder Berathung des Senats: Ceterum censeo Carthaginem esse delendam, und Cato war ein echter Römer.

Die erſte Veranlaſſung zur nunmehr ausbrechenden Zwiſtigkeit im Inneren war die Erbſchaft des Attalus, Königs von Pergamus, der ſeine Schätze dem römiſchen Staate vermacht hatte. Tiberius Grachus trat mit dem Vorſchlage auf, ſie unter die römiſchen Bürger zu vertheilen; ebenſo erneuerte er die licinischen Ackergeſetze, die bei der herrſchenden Uebermacht einzelner Individuen ganz und gar vernachläſſigt worden waren. Sein Hauptaugenmerk war, den freien Bürgern zu einem Eigenthum zu verhelfen, und Italien, ſtatt mit Sklaven, mit Bürgern zu bevölkern. Dieſer edle Römer unterlag indeſſen der habſüchtigen Nobilität, denn die römiſche Verfaſſung konnte nicht mehr durch die Verfaſſung ſelbſt gerettet werden. Cajus Grachus, der Bruder des Tiberius, verfolgte denſelben edlen Zweck, welchen ſein Bruder gehabt hatte, theilte aber daſſelbe Schickſal. Das Verderben brach nun ungehemmt ein, und da kein allgemeiner und in ſich weſentlicher Zweck für das Vaterland mehr vorhanden war, ſo mußten die Individualitäten und die Gewalt herrſchend werden. Die ungeheure Verdorbenheit Roms offenbart ſich im Kriege mit Jugurtha, der durch ſeine Beſtechungen den Senat gewonnen hatte, und ſo ungeſtraft ſich die größten Gewaltthätigkeiten und Verbrechen erlaubte. Eine allgemeine Aufregung erhielt Rom aber durch den Kampf gegen die den Staat bedrohenden Cimbrer und Teutonen. Mit großer Anſtrengung wurden dieſe in der Provence bei Aix geſchlagen,

jene in der Lombardei an der Etſch durch Marius, den Sieger des Jugurtha, vernichtet. Ein furchtbarer Feind ſtellte ſich darauf in Mithridates den Römern entgegen, und zugleich empörten ſich die Bundesgenoſſen in Italien, denen man auf ihr Verlangen das römiſche Bürgerrecht nicht einräumen wollte. Während die Römer in Italien ſelbſt den Kampf gegen eine ungeheure Macht zu beſtehen hatten, erhielten ſie die Nachricht, daß auf den Befehl des Mithridates achtzigtauſend Römer in Kleinaſien den Tod gefunden hatten. Mithridates war König von Pontus, beherrſchte Kolchis, die jetzige Krimm, die Völkerſchaften des Kaukaſus, Armenien, Meſopotamien, einen Theil von Syrien, und bot alle dieſe ungeheuren Streitkräfte gegen Rom auf. Sylla, der ſchon im Bundesgenoſſenkriege das römiſche Heer angeführt hatte, beſiegte ihn. Athen, das bis jetzt verſchont geblieben war, wurde belagert und eingenommen, aber der Väter wegen, wie Sylla ſich ausdrückte, nicht zerſtört. Dieſer kehrte dann nach Rom zurück, bezwang die Volkspartei unter Marius und Cinna, eroberte die Stadt und ordnete methodiſche Ermordungen angeſehener Römer an. Vierzig Senatoren und ſechzehnhundert Ritter opferte er ſeinem Ehrgeize und ſeiner Herrſchſucht.

Mithridates war zwar beſiegt, aber nicht überwunden, und konnte den Krieg von Neuem beginnen. Zu gleicher Zeit ſtand Sertorius, ein vertriebener Römer, in Spanien auf, bekämpfte dieſelben während acht Jahre und kam nur durch Verrätherei um. Der Krieg gegen Mithridates wurde durch Pompejus beendigt, und der König von Pontus ermordete ſich, nachdem ſeine Hülfsquellen erſchöpft waren. Gleichzeitig iſt der Sklavenkrieg in Italien. Eine ungeheure Menge Gladiatoren und Bergbewohner hatten ſich unter Spartakus verſammelt, erlagen aber dem Craſſus. Zu dieſer Verwirrung trat noch die große Seeräuberei, welche Pompejus, nachdem große Anſtalten gemacht waren, unterdrückte.

Wir sehen so die fürchterlichsten, gefährlichsten Mächte gegen Rom auftreten, aber die Militairmacht dieses Staates trägt den Sieg davon. Nun treten grose Individuen, wie Cäsar und Pompejus, gegen einander auf, und die Zeiten wachsen an Werth durch die Individualitäten, welche sich in denselben bewegen, was wir auch bei dem Verfalle Griechenlands bemerkt haben. Die plutarchischen Lebensbeschreibungen jener Individuen sind auch für diese Zeiten von gröstem Interesse. In dieser Zeit war das Verderben in Rom schon zum höchsten Punkte gediehen: allen Sinn für die Oeffentlichkeit hatte das römische Volk verloren, eine Folge der ungeheuren Ausdehnung des Reiches. Gewerbe und Industrie waren dem römischen Bürger fremd, und die Subsistenzmittel muſten ihm verschaft werden: er bekam daher das Korn, welches die römischen Provinzen lieferten, Theils unentgeltlich, Theils für einen sehr geringen Preis. Die römischen Bürger schlieſen sich an Individuen an, die ihnen schmeicheln, und welche dann in Faktionen auftreten, um die Herrschaft von Rom zu erringen. So sehen wir in Pompejus und Cäsar die beiden Glanzpunkte Roms einander gegenübertreten, auf der einen Seite Pompejus mit dem Senat, und darum scheinbar als Vertheidiger der Republik, auf der andern Cäsar mit seinen Legionen, und der Ueberlegenheit des Genies. Cäsar hatte in Gallien die römische Herrschaft befestigt, setzte selbst nach Britannien über, und schlos den Römern in Germanien einen neuen Kriegsschauplatz jenseits der Alpen auf. So wenig als Pompejus vermochte er es in den Privatstand zurückzukehren, und die kriegsgeübten Legionen entlassen hätte sich in die Hände der Feinde liefern gehieſen. Cäsar fing also den Bürgerkrieg an und eroberte die ganze römische Welt, wie er Gallien bereits erobert hatte. Dieser Kampf zwischen den zwei mächtigen Individualitäten konnte sich nicht zu Rom auf dem Forum entscheiden. Cäsar bemächtigte sich nach einander Italiens, Spaniens, Griechenlands, schlug seinen Feind bei Pharsalus,

funfzig Jahre vor Chr. Geb., aufs Haupt geſchlagen, verſicherte ſich Aſiens, und kehrte ſo als Sieger nach Rom zurück.

Die römiſche Weltherrſchaft wurde ſo einem Einzigen zu Theil. Dieſe wichtige Veränderung muß nicht als etwas Zufälliges angeſehen werden, ſondern ſie war nothwendig und durch die Umſtände bedingt. Die demokratiſche Verfaſſung konnte in Rom nicht mehr bewahrt, oder doch nur ſcheinbar gehalten werden. Cicero, der ſich durch ſein großes Rednertalent viel Anſehn verſchafft hatte, durch ſeine Gelehrſamkeit viel galt, ſetzt den Zuſtand des Verderbens der Republik immer in die Individuen und ihre Leidenſchaften. Plato, dem Cicero nachahmen wollte, hatte das vollkommene Bewußtſeyn, daß der athenäiſche Staat, wie er ſich denſelben darſtellte, nicht beſtehen konnte, und entwarf ſo nach ſeinen Anſichten eine vollkommene Staatsverfaſſung; Cicero hingegen denkt nicht daran, daß es unmöglich ſey, die römiſche Republik länger zu erhalten und ſucht für ſie immer nur eine momentane Nachhülfe; über die Natur des Staates und namentlich des römiſchen hat er kein Bewußtſeyn. Auch Cato ſagt von Cäſar: „Seine Tugenden ſollen verflucht ſeyn, denn ſie haben mein Vaterland ins Verderben geſtürzt.“ Aber es iſt nicht die Zufälligkeit Cäſars, welche die Republik geſtürzt hat, ſondern die Nothwendigkeit. Das römiſche Princip war ganz auf die Herrſchaft geſtellt: der Geiſt konnte ſich nicht in einem ideellen Staatsleben befriedigen, ſondern es lag dem Staatsprincipe eine Richtung, eine Spannung nach Außen zu Grunde, und der Zweck überhaupt, den Staat zu erhalten, hört auf, wenn er den ſubjektiven Trieb der Herrſchaft aufgenommen hat. Zu ſolchem abſtrakten Principe hatte ſich die römiſche Welt ausgebildet. Individuen wurden die Hauptſache, indem ſie ſich an die Spitze des Staates ſtellten, die Bürger aber wurden dem Staate fremd, denn ſie finden keine objektive geiſtige Befriedigung darin, das Ganze zerfiel in beſondere Intereſſen, aber auch dieſe nahmen nicht die

Richtung wie bei den Griechen, denn den griechischen Individuen selbst gehörte auch das Allgemeine an, und so haben sie die großen Kunstwerke in der Malerei, Plastik und Dichtkunst hervorgebracht, und die Wissenschaften und besonders die Philosophie ausgebildet. Dagegen war bei den Römern die Richtung der Individuen eine ganz verschiedene. Die Kunstwerke, welche sie aus Griechenland von allen Seiten herbeischleppten, waren nicht ihre eigenen Erzeugnisse, der Reichthum war nicht Frucht der Industrie, wie in Athen, sondern er war zusammengeraubt. Eleganz, Bildung war den Römern, als solchen fremd; von den Griechen suchten sie dieselben zu erhalten, und zu diesem Zwecke wurde eine große Masse von griechischen Sklaven nach Rom geschleppt. Delos war der Mittelpunkt dieses Sklavenhandels, und an einem Tage sollen daselbst oft zehntausend Sklaven gekauft worden seyn. Alle Häuser in Rom waren mit denselben angefüllt, besonders wurden sie als Erzieher der Kinder angestellt, und auf diese Weise besaßen die Römer die griechische Bildung.

Unmöglich konnte die Republik in Rom länger bestehen: die Freiheit der Subjekte war zu wilden Leidenschaften aller Art übergegangen: die Auctorität der Imperatoren bewirkte Alles. Besonders aus Cicero's Schriften lernt man und kommt zu dieser Anschauung, wie alle öffentlichen Angelegenheiten durch die Privatauctorität der Vornehmen, durch ihre Macht, ihren Reichthum entschieden wurde, wie Alles tumultuarisch geschehen ist. In der Republik war somit kein Halt mehr zu finden, und dieser konnte nur im Willen eines einzigen Individuums gesucht werden. Was solche Individuen in diesen Zeiten thun ist die höhere Gerechtigkeit des Weltgeistes, und dennoch ist das, was sie gegen das Geltende vollbringen, ein Verbrechen. Cäsar daher hat weltgeschichtlich das Rechte gethan, hat die Vermittelung und die Art und Weise des Zusammenhalts, der nothwendig war, hervorgebracht: er hat den inneren Gegensatz beschwichtigt,

und einen neuen hervorgerufen. Denn die Weltherrſchaft war bisher nur bis an den Kranz der Alpen gedrungen, Cäſar aber eröffnete einen neuen Schauplatz: er gründete das Theater, das jetzt der Mittelpunkt der Weltgeſchichte werden ſollte. Dann hat er ſich zum Herrſcher der Welt gemacht, durch einen Kampf, der nicht nur in Rom ſelbſt ſich entſchied, ſondern dadurch, daß die ganze römiſche Welt erobert wurde. Denn Cäſar ſtand freilich der Republik gegenüber, aber eigentlich nur ihrem Schatten, denn das war Alles, was von der Republik noch übrig war. Pompejus, und alle die, welche auf Seiten des Senats waren, haben ihre dignitas, auctoritas, die partikulare Herrſchaft, als Macht der Republik emporgehalten. Cäſar hat dieſem leeren Schalle ein Ende gemacht, ſich zum Herrn erhoben, und den Zuſammenhalt der römiſchen Welt durch die Gewalt gegen die Partikularität durchgeſetzt. Trotz dem ſehen wir, daß die edelſten Männer Roms dafür halten, die Herrſchaft Cäſars ſey etwas Zufälliges, und der ganze Zuſtand deſſelben ſey an ſeine Individualität gebunden: ſo Cicero, ſo Brutus und Caſſius: ſie glaubten, wenn dieß eine Individuum entfernt ſey, ſo ſey auch von ſelbſt die Republik wieder da. Durch dieſen merkwürdigen Irrthum befangen ermordeten Brutus und Caſſius, thatkräftiger als Cicero, den Mann, deſſen Tugenden ſie ſchätzten. Unmittelbar darauf aber zeigte es ſich, daß nur Einer den römiſchen Staat leiten könne, und jetzt mußten die Römer daran glauben. Ueberhaupt wird eine Staatsumwälzung gleichſam im Dafürhalten der Menſchen ſanktionirt, wenn ſie ſich wiederholt. So iſt Napoleon zweimal gefangen genommen worden, und zweimal vertrieb man die Bourbonen. Durch die Wiederholung wird das, was im Anfang nur als zufällig und möglich erſchien, zu einem Wirklichen und Beſtätigten.

Dritter Abſchnitt.

Rom in der Kaiſerperiode.

In dieſer Periode kommen die Römer in Berührung mit dem Volke, welches dazu beſtimmt iſt, nach ihnen das welthiſtoriſche zu werden, und wir haben dieſelbe nach zweien weſentlichen Seiten hin zu betrachten, nach der weltlichen und geiſtigen. In der weltlichen Seite ſind wiederum zwei Hauptmomente herauszuheben: zuerſt das des Herrſchers, und dann die Beſtimmung der Individuen als ſolcher zu Perſonen, die Rechtswelt.

Was nun zunächſt das Kaiſerthum betrifft, ſo iſt zu bemerken, daß die römiſche Herrſchaft ſo intereſſelos war, daß der große Uebergang in das Kaiſerthum an der Verfaſſung faſt nichts änderte. Dieſelbe war ſchon früher eine leere Form geweſen, und blieb es hinterher nicht minder. Die Volksverſammlungen allein paßten in die übrigen Glieder nicht mehr und verſchwanden. Der Kaiſer war princeps senatus, Cenſor, Conſul, Tribun: er vereinigte alle dieſe dem Namen nach noch bleibenden Würden in ſich; auch die militairiſche Macht, worauf es hier hauptſächlich ankam, war allein in ſeinen Händen. Die Verfaſſung war die ganz ſubſtanzloſe Form, und das Mittel, ſie als ſolche zu erhalten, waren die Legionen, die der Kaiſer beſtändig in der Nähe von Rom hielt. Die Staatsangelegenheiten wurden freilich vor den Senat gebracht, und der Kaiſer erſchien nur wie ein anderes Mitglied, aber der Senat mußte gehorchen, und wer widerſprach, wurde mit dem Tode beſtraft und ſein Vermögen konfiscirt. Daher kam es, daß die, welche ſchon dem gewiſſen Tode entgegenſahen, ſich ſelbſt tödteten, um der Familie doch wenigſtens das Vermögen zu erhalten. Am

Meiſten war Tiberius den Römern, und zwar wegen ſeiner Verſtellungskunſt, verhaßt: er wußte die Schlechtigkeit des Senats ſehr gut zu benutzen, um aus der Mitte deſſelben die, welche er fürchtete, zu verderben. Die Macht des Imperators beruhte, wie geſagt, auf der Armee und auf der prätorianiſchen Leibwache, die ihn umgab. Es dauerte aber nicht lange, ſo kamen die Legionen und beſonders die Prätorianer zum Bewußtſeyn ihrer Wichtigkeit, und maaßten ſich an, den Thron zu beſetzen. Im Anfang bewieſen ſie noch einige Ehrfurcht vor der Familie des Cäſar Auguſtus, ſpäter aber wählten die Legionen ihre Feldherrn, und zwar ſolche, die ſich ihre Zuneigung und Gunſt Theils durch Tapferkeit und Verſtand, Theils auch durch Geſchenke und Nachſicht in Hinſicht der Disciplin erworben hatten.

Die Kaiſer haben ſich bei ihrer Macht ganz naiv verhalten und ſich nicht auf orientaliſche Weiſe mit Macht und Glanz umgeben. Wir finden bei ihnen Züge der Einfachheit die erſtaunen machen. So z. B. ſchreibt Auguſtus an den Horaz einen Brief, worin er ihm den Vorwurf macht, daß er noch kein Gedicht an ihn adreſſirt habe, und ihn fragt, ob er denn glaube, daß ihm das bei der Nachwelt Schande machen würde. Einige Male wollte der Senat ſich wiederum Anſehn verſchaffen, indem er Kaiſer ernannte: aber dieſe konnten ſich entweder gar nicht halten, oder nur dadurch, daß ſie die Prätorianer durch Geſchenke gewannen. In ſpäteren Zeiten war die Wahl der Senatoren und die Bildung des Senats ganz der Willkühr des Kaiſers überlaſſen. Die politiſchen Inſtitutionen waren in der Perſon des Kaiſers vereinigt, kein ſittlicher Zuſammenhalt war mehr vorhanden, der Wille des Kaiſers ſtand über Allem, vor ihm war Alles gleich, was ſchon vorher als das Weſen des Despotismus angegeben worden iſt. Dieſe maaßloſe Willkühr ließ nämlich keinen Unterſchied vor ihr gelten, und anſtatt der Sklaven hatten die Kaiſer Freigelaſſene um ſich, welche durch den Einfluß, den ſie oft über die Imperatoren gewannen, ſehr

mächtig waren. Es war also durchaus kein sittliches Band, wodurch die Willkühr des Kaisers beschränkt worden wäre: nur der Tod machte derselben ein Ende, und gegen diesen war der Despot vollkommen gleichgültig, denn alle Genüsse hatte er erschöpft und nur etwa die Grausamkeit konnte ihm noch eine besondere Lust gewähren. So ist Nero formell einen Tod gestorben, dessen sich der Edelste nicht zu schämen hätte. Es hat aber auch Kaiser von edlem Charakter und edlem Naturell gegeben, die sich durch ihre Bildung besonders auszeichneten. Titus, Trajanus, die Antonine sind als solche, gegen sich selbst höchst strenge Charaktere bekannt: aber auch sie haben keine Veränderung im Staate hervorgebracht, nie ist bei ihnen die Rede davon gewesen, dem römischen Volke eine Organisation des freien Zusammenlebens zu geben: sie waren also nichts weiter als glückliche Zufälle. Auf die ruhmwürdigen Kaiser Vespasian und Titus folgte der roheste und verabscheuungswürdigste Tyrann Domitianus: dennoch heißt es bei den römischen Geschichtsschreibern, daß die römische Welt unter ihm ausgeruht habe. Jene einzelnen Lichtpunkte haben also nichts geändert; das ganze Reich unterlag dem Drucke der Abgaben wie der Plünderung, Italien wurde ganz entvölkert, die fruchtbarsten Länder lagen unbebaut: dieser Zustand lag wie ein Fatum über der römischen Welt.

Das zweite Moment, welches wir hervorzuheben haben, ist die Bestimmung der Individuen als solcher. Die Individuen waren durchaus nur Privatpersonen ohne irgend ein politisches Recht. Schon nach dem Bundesgenossenkriege wurden die Bewohner ganz Italiens den römischen Bürgern gleichgesetzt, und unter Caracalla wurde aller Unterschied zwischen den Unterthanen des ganzen römischen Reiches aufgehoben. Zugleich war aber das Individuum eine Person, und in dieser Rechtsbestimmung der Person als einer solchen, die Eigenthum haben kann, ist dem Individuum die abstrakte Freiheit zu Theil geworden. Wir sehen so auf der einen Seite dieses allgemeine

Schickſal, dieſe abſtrakte Allgemeinheit, auf der anderen die individuelle Abſtraktion, die Perſon, welche die Beſtimmung enthält, daß das Individuum an ſich etwas ſey, nicht nach ſeiner Lebendigkeit, nach einer erfüllten Individualität, ſondern als abſtraktes Individuum. Schon früher iſt das Moment der Innerlichkeit als charakteriſtiſch für die römiſche Welt angegeben worden. Dieſe trockene Individualität nun iſt in ihren Verzweigungen völlig nach und nach im römiſchen Rechte ausgebildet worden, das auch jetzt noch inſofern als das am Meiſten ausgebildete Privatrecht anerkannt wird. In der Abweſenheit eines ſittlichen Zuſtandes iſt nämlich nichts übrig als das abſtrakte Recht. Was vor dem Bewußtſeyn der Menſchen ſtand, war nicht das Vaterland, oder eine ſolche ſittliche Einheit, ſondern dieſe waren einzig und allein darauf verwieſen, ſich in das Fatum zu ergeben, und eine vollkommene Gleichgültigkeit des Lebens zu erringen; ſie waren auf den unmittelbaren ſinnlichen Genuß angewieſen: ihre Beſtimmung war ſomit gleichſam die Bemühung, ſich die Mittel zu demſelben Theils durch Erwerbung der Gunſt des Kaiſers, Theils durch Gewaltthätigkeit, Erbſchleicherei und Liſt zu verſchaffen. So war der Menſch entweder im Bruch mit dem Daſeyn, oder ganz dem ſinnlichen Daſeyn hingegeben. Ein Feſtes, an und für ſich Seyendes war nur in der Philoſophie zu finden, die ſich damals in den Syſtemen des Stoicismus, Epikuräismus und Skepticismus geltend machte, die obgleich in ſich entgegengeſetzt, doch auf daſſelbe hinausgingen, nämlich darauf, den Geiſt in ſich gleichgültig zu machen gegen Alles, was die Wirklichkeit darbietet. Dieſe Gleichgültigkeit und Ruhe fand nun der Geiſt im Denken, in dieſer Thätigkeit, welche das Allgemeine hervorbringt. Jene Philoſophien waren daher unter den Gebildeten ſehr ausgebreitet: ſie bewirkten die Unerſchütterlichkeit des Menſchen in ſich ſelbſt, die Ruhe des Geiſtes in ſich, gegen alle Gegenwart; aber es gehörte noch viel Uebung des Geiſtes dazu, bis er jenen

Standpunkt erreichte, der dem Geiſte das ruhige Beharren bei ſich giebt, bis er zu dieſer ganz abſtrakten Freiheit gelangt. Das Unglück, das den Menſchen aus dem Daſeyn in ſich getrieben hat, dieſer Schmerz iſt der Schmerz der römiſchen Welt geweſen: ſie hat ſich in einer gemeinſamen Sehnſucht nach einer Befriedigung, die nur im Geiſte innerlich erreicht werden konnte, befunden. Dieſes Fatum, dieſe Erdrückung aller Götter, alles heiteren Lebens in ihrem Dienſt, aller Lebendigkeit hat den Boden für das Aufgehen einer höheren geiſtigen Welt und einer geiſtigen Befriedigung bereitet. Die römiſche Welt war in ſich eine Totalität; ſie war in Ordnung, aber durch geiſtloſe Vermittelung blinder Herrſchaft, durch den Einen, der blinde Individuen beherrſchte, die zum Inhalte nur äußerlichen Beſitz hatten. Die formelle Verſöhnung durch die Philoſophie, wie wir ſie oben angegeben haben, die lediglich die Negativität alles Inhalts gewußt hat, konnte den lebendigen Geiſt nicht befriedigen. Daher heißt es: „Als die Zeit erfüllet war, ſandte Gott „ſeinen Sohn.“ *) Die Bedingungen, welche das Hervortreten des Geiſtes nothwendig machten, waren wirklich vorhanden, und wir wollen ſie jetzt entwickeln.

Das Chriſtenthum.

Die römiſche Welt iſt das Fatum geweſen, welches das Gemüth von aller Beſonderheit gereinigt hat, ſo daß Alles, was daſſelbe beſitzen konnte, zu etwas Zufälligem wurde. Damit entſteht eine Sehnſucht nach etwas Feſtem. Indem ein allgemeiner faktiſcher Skepticismus vorhanden iſt, eine Unſicherheit bei allem Rechtlichen, ſo erhebt ſich über dieſer Nichtigkeit aller Bande der Gegenwart die Negation des Beſonderen, das heißt das Allgemeine überhaupt, die Abſtraktion von Allem, die innerliche Freiheit. Oben iſt ſchon von dem gleichen Reſultate

*) Galater IV. 4.

geſprochen worden, welches alle Philoſopheme damaliger Zeit darboten. Der Stoicismus ſtellt als wahr dar das, was gedacht wird, inſofern es gedacht wird, der Skepticismus und Epikureismus dagegen enthalten, daß das Subjekt ſich als ein Denkendes zu den Gegenſtänden verhalte, und ein unerſchütterliches ſey. Wenn dem Gemüthe etwas heilig iſt, ſo kann es daran verletzt werden; wenn es ſich aber in die Allgemeinheit zurückzieht, ſo iſt nichts Beſonderes, woran es gehalten werden könnte. Indem der Geiſt nun auf dieſen Standpunkt gelangt iſt, ſo muß er auf allgemeine Weiſe wiſſen, was die Grundbeſtimmung der Allgemeinheit ſey, das heißt er muß an einen Gott glauben, der nur für Geiſt und Denken iſt. Die abſtrakte Allgemeinheit iſt mit der Einſeitigkeit behaftet, die Allgemeinheit muß daher auch als die konkrete gewußt werden, als die Macht über das Beſondere, als die allgemeine Macht, durch welche Alles geſetzt iſt, aber ſo, daß Alles auch nur ein Geſetztes iſt und unter der Hand der Macht ſchlechthin gehalten bleibt. Die allgemeine Macht erſcheint ſo als das Setzende von allem entfalteten Inhalt, ſo daß alles Daſeyn in dieſer Macht bleibt, nur ein momentanes Beſtehen hat, und von jener Macht abſorbirt wird. So wird dieſe Macht als Subjekt gewußt, als Gott, Schöpfer des Himmels und der Erden. Himmel und Erde ſind nur ein Geſetztes und bleiben in der Macht deſſen, der ſie geſetzt hat, ſo daß es nicht ein gegenſeitiges Beſtehen iſt, ſondern das Allgemeine in dieſem Anderen (Beſonderen) bei ſich ſelbſt bleibt. Ein Gott, der für den Gedanken und den Geiſt iſt (und nicht für die ſinnliche Vorſtellung, wie das Schöne), dieſer Gott rein nur für den Gedanken, das iſt das orientaliſche Element. Im Orient ſahen wir den Gegenſatz von Licht und Finſterniß in Perſien; weiter in Weſten zeigte ſich uns die Subſtantialität zur Allgemeinheit des Gedankens, und dieſes hohe Princip, das dem jüdiſchen Volke angehörte, wurde von demſelben aufbewahrt. Zu dieſer Allgemeinheit hatte ſich jetzt die ganze

römische Welt heraufgeschwungen. Der Gott, der wesentlich nur für den Gedanken ist, hat ein Verhältniß zum Subjekte in seiner Einzelheit, indem das Herz sich zu diesem Abstrakten bildet und dem Gedanken angemessen macht. Diesem Gott, den der Geist aufgefaßt hat, als nur im geistigen Lichte wohnend, und als das allein Wahrhafte, ist das Herz zuerst unangemessen: es entsteht also ein Kampf, eine Sehnsucht, und die Bestimmung dieses Kampfes ist, daß das Herz sich zu derselbigen Allgemeinheit reinige. Diese Sehnsucht des Herzens nach der Reinheit sehen wir in den Psalmen, in den Propheten: wir erkennen in dieser eigenthümlichen Lyrik die Sehnsucht der Seele, das Ringen nach der Göttlichkeit, nach einem neuen gewissen Geist. Es gehört aber nothwendig zur Befriedigung des Geistes, daß er als Geist gewußt werde, und nicht beim bloßen Ringen stehen bleibe, daß das Wesen der göttlichen und der menschlichen Natur identisch sey. Durch das Unglück der Welt ist der Geist zur Sehnsucht nach dem Frieden getrieben worden, und zwar nach dem Frieden im Geiste, wenn auch noch nicht in der Welt und in der äußeren Wirklichkeit. Der lebhafte Wunsch der Menschheit war, daß die Trennung des lebendigen Subjekts, seines Inneren, von dem an und für sich Allgemeinen aufgehoben werden möchte, und dieß konnte nur dadurch geschehen, daß das Subjekt es in sich aufnahm. Diese große Wahrheit erschien nun den Menschen: es erschien ein Mensch, der Gott ist, und ein Gott, der Mensch ist. So ist die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur Theils für die allgemeine Anschauung, Theils für die Vorstellung zum Bewußtseyn gebracht worden: Christus ist erschienen, und damit ist den Menschen die Versöhnung und der Friede geworden. Die menschliche Natur ist nun als nicht verschieden von der göttlichen dargestellt: der Mensch hat die Hoheit, ein Ebenbild Gottes zu seyn. Aber hierbei ist ein großes Gewicht auf die Bestimmung zu legen, daß das an sich so sey, daß es nicht

auf natürliche Weiſe iſt, ſondern erſt hervorgebracht werden müſſe, und nur inſofern es an ſich iſt, hervorgebracht werden kann. Zu dieſer Hervorbringung iſt aber der Proceß des Herzens nöthig. Denn die Erbſünde iſt die Natur des Menſchen, und inſofern ſie Natur iſt, iſt ſie das Böſe, welches nicht ſeyn ſoll. Das Thier ſoll natürlich bleiben, aber im Menſchen iſt das natürliche Wollen, die natürliche Begierde, das, was nicht ſeyn ſoll. Es iſt mithin der Proceß des Subjekts nothwendig, welches die Wahrheit ergreifen und unmittelbar glauben ſoll, daß es in Chriſtus verſöhnt ſey, daß der Geiſt Gottes in ihm wohne.

Dieſes Princip macht die Angel der Welt, denn an dieſer dreht ſich dieſelbe um. Bis hierher und von daher geht die Geſchichte. Gott iſt das Subjekt, Schöpfer Himmels und der Erden, aber in dieſer Macht liegt noch nicht die Offenbarung: ſie liegt darin, daß Gott ein Sohn geboren worden iſt, das heißt, daß er ſich von ſich ſelbſt unterſchieden hat. Der Geiſt iſt nämlich nur, indem er eines Gegenſtandes ſich bewußt wird, und ſich ſelbſt zum Gegenſtande hat. Ebenſo iſt das, was Gott außer ſich ſelbſt ſetzt, er ſelbſt, und darin, daß er in dem Anderen ſich ſelbſt anſchaut, iſt die Liebe, der Geiſt. Gott iſt ſo Geiſt, indem er als der dreieinige gewußt wird, und von dieſem Principe aus entwickelt ſich nun die Weltgeſchichte.

Wir haben ſchon oben in der griechiſchen Welt den Unterſchied der Religion der Schönheit und des Chriſtenthums angedeutet, aber hier iſt der Ort, wieder darauf zurückzukommen. Das griechiſche Princip war anthropomorphiſtiſch, aber nur oberflächlich, gleichſam nicht anthropomorphiſtiſch genug. Der chriſtliche Anthropomorphismus iſt der höhere, denn hier iſt es zum Bewußtſeyn gekommen, daß das Menſchliche die Inhaltsbeſtimmung des Göttlichen iſt. Die chriſtliche Religion iſt die Religion der Wahrheit, denn der Begriff iſt in ihr identiſch mit der Realität. Der griechiſche Staat war ein Staat der Freiheit,

und zwar der demokratischen, einer Freiheit des Glücks und des Genies. Die griechische Freiheit war eine natürliche Heiterkeit; jetzt tritt aber das Princip der absoluten Freiheit in Gott auf. Der Mensch verhält sich nur zur absoluten Macht, indem er sich selbst darin weiß: er ist jetzt bei sich selbst, und nicht mehr im Verhältnisse der Abhängigkeit, sondern der Liebe, in dem Bewußtseyn, daß er dem göttlichen Wesen angehöre. Freiheit ist so das allgemeine Grundprincip, und dieser christliche Grundsatz wird nothwendig ein politischer. Die griechische Freiheit war durch die Sklaven und die Orakel bedingt: diesen kam die letzte Entscheidung zu, weil der Geist noch nicht diese innerliche Freiheit in sich hatte; in der christlichen Religion kommt nun aber auch dem Geiste diese Freiheit des Entschlusses und des Willens zu.

Das Christenthum tritt in einer Welt auf, welche wesentlich Welt der Zucht ist. Die Zucht kommt von jeher zu etwas hin, und giebt die Bestimmung, wohin gezogen und zu was erzogen werden soll, damit man dem Ziele adäquat werde. Es ist ein Abthun, ein Abgewöhnen als Mittel der Hinführung zu einer absoluten Grundlage. Doch diese Zucht ist zunächst für den Gezogenen ein blindes Schicksal, dem die höhere Bestimmung fehlt, daß das Innere zur Sehnsucht komme, daß nicht nur der Mensch gezogen werde, sondern daß dieß Ziehen sich als ein Ziehen in sich hinein, zeige. Was rechtlicher Besitz bisher war, wird durch die Gewalt verdorben: dieses äußerliche Unglück aber muß, wie schon gesagt, zum Schmerze des Menschen in sich selbst werden: er muß sich als das Negative seiner selbst fühlen, er muß einsehen, daß sein Unglück das Unglück seiner Natur sey, daß er sich in sich selbst als das Getrennte und Entzweite setze. Diese Bestimmung der Zucht in sich selbst, des Schmerzes seiner eigenen Nichtigkeit, des eigenen Elendes, der Sehnsucht über diesen Zustand des Inneren hinaus ist das Höhere, das Princip, welches jetzt aufgeht. Ferner muß noch

bemerkt werden, daß in den jüdiſchen Büchern die Lehre vom Sündenfall alſo erzählt wird, daß der Menſch nach dem Ebenbild Gottes geſchaffen ſey, und in ſeiner Natur daſſelbe habe, was Gott hat. Der Menſch aber, wird geſagt, habe ſein abſolutes Befriedigtſeyn dadurch verloren, daß er von dem Baume des Erkenntniſſes des Guten und Böſen gegeſſen habe. Die Sünde beſteht hier nur in der Erkenntniß: ſie iſt das Sündhafte, und durch ſie hat der Menſch ſein natürliches Glück verſcherzt. Es iſt dieſes eine tiefe Wahrheit, daß das Böſe im Bewußtſeyn liegt, denn die Thiere ſind weder böſe noch gut: ebenſowenig der bloß natürliche Menſch. Erſt das Bewußtſeyn giebt die Trennung: das Ich, nach ſeiner unendlichen Freiheit als Willkühr, und den reinen Inhalt des Willens, das Gute. Das Erkennen als Aufhebung der natürlichen Einheit iſt der Sündenfall, der keine zufällige, ſondern die ewige Geſchichte des Geiſtes iſt. Denn der Zuſtand der Unſchuld, dieſer paradieſiſche Zuſtand iſt der thieriſche. Das Paradies iſt ein Park, wo nur die Thiere und nicht die Menſchen bleiben können. Denn das Thier iſt mit Gott eines, aber nur an ſich. Nur der Menſch iſt Geiſt, das heißt für ſich ſelbſt. Dieſes Fürſichſeyn, dieſes Bewußtſeyn iſt aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geiſt. Halte ich mich in meiner abſtrakten Freiheit gegen das Gute, ſo iſt dieß eben der Standpunkt des Böſen. Der Sündenfall iſt daher der ewige Mythus des Menſchen, wodurch er eben Menſch wird. Das Bleiben auf dieſem Standpunkte iſt jedoch das Böſe, und dieſe Empfindung des Schmerzes über ſich finden wir in den Geſinnungen Davids. Er ſingt: Herr ſchaffe mir ein reines Herz, einen neuen Geiſt. Dieſe Empfindung ſehen wir ſchon im Sündenfall vorhanden, wo jedoch noch nicht die Verſöhnung, ſondern das Verbleiben im Unglück ausgeſprochen wird. Doch iſt darin zugleich die Prophezeihung der Verſöhnung enthalten, namentlich in dem Satze: „Der Schlange ſoll der Kopf zertreten werden;“ aber noch tiefer

darin, daß als Gott sah, daß Adam von jenem Baume gegessen hatte, sagte: „Siehe Adam ist worden wie unser einer, wissend das Gute und das Böse.“ Gott bestätigt die Worte der Schlange. An und für sich ist also die Wahrheit, daß der Mensch durch den Geist, durch die Erkenntniß des Allgemeinen und Einzelnen Gott selbst erfaßt. Aber dieß spricht Gott erst, nicht der Mensch, welcher vielmehr in der Entzweiung bleibt. Die Befriedigung der Versöhnung ist für den Menschen noch nicht vorhanden, die absolute letzte Befriedigung des ganzen Wesens des Menschen ist noch nicht gefunden, sondern noch erst in Gott. Vor der Hand bleibt das Gefühl des Schmerzes über sich das Letzte des Menschen. Die Befriedigung des Menschen sind zunächst endliche Befriedigungen in der Familie und im Besitze des Landes Kanaan. In Gott ist er nicht befriedigt. Gott wird wohl im Tempel geopfert, ihm wird gebüßt durch äußerliche Opfer und innerliche Reue. Diese äußerliche Befriedigung in der Familie und im Besitze aber ist dem jüdischen Volke in der Zucht des römischen Reiches genommen worden. Die syrischen Könige unterdrückten es zwar schon, aber ohne seine Individualität zu verletzen, welche erst die Römer negirt haben. Der Tempel Zions ist zerstört, das Gott dienende Volk ist zerstäubt. Hier ist also jede Befriedigung genommen und das Volk auf den Standpunkt des ersten Mythus zurückgeworfen, auf den Standpunkt des Schmerzes der menschlichen Natur in ihr selbst. Die jüdische Empfindung bildet das Negative innerhalb ihrer selbst, weshalb sie wesentlich in sich den unendlichen Schmerz empfindet und sich vom Orient, der Einheit der Subjektivität und der Substanz unterscheidet. Das Reale ist zertrümmert, und die andere Seite daher, als die Empfindung des Negativen, des Sollens und des Schmerzes, vorhanden, da was seyn soll nicht ist. Diese Negativität ist aber wesentlich zugleich affirmativ, denn da aller Besitz, alle Realität verschwunden ist, so bleibt nichts wie die Subjektivität

ſelbſt als das Affirmative. Denn an ſich iſt das Unendliche, Subſtantielle und das Subjekt, das durch den Schmerz ſich geläutert hat, in Einheit, und das Bewußtſeyn dieſer Einheit iſt die unendliche Befriedigung die abſolute Verſöhnung. Dieſe Befriedigung iſt zunächſt für uns dadurch erlangt, daß die reine Subjektivität, eben weil ſie Negativität alles Beſonderen iſt, ſich ſelber zum Gegenſtande hat. Der unendliche Verluſt wird nur durch ſeine Unendlichkeit ausgeglichen, und dadurch unendlicher Gewinn. Die Identität des Subjekts und Gottes kommt in die Welt als die Zeit erfüllt war: das Bewußtſeyn dieſer Identität iſt das Erkennen Gottes in ſeiner Wahrheit. Der Inhalt der Wahrheit iſt der Geiſt ſelbſt, die lebendige Bewegung in ſich ſelbſt. Weiter iſt nun zu bemerken, daß in dieſer Wahrheit die Beziehung des Menſchen auf dieſe Wahrheit ſelbſt geſetzt iſt. Denn der Geiſt ſtellt ſich als ſein Anderes gegenüber, und iſt aus dieſem Unterſchiede Rückkehr in ſich ſelbſt. Das Andere in der reinen Idee aufgefaßt iſt der Sohn Gottes, aber dieß Andere in ſeiner Beſonderung iſt die Welt, die Natur und der endliche Geiſt: der endliche Geiſt iſt ſomit ſelbſt als ein Moment Gottes geſetzt. So iſt der Menſch alſo ſelbſt in dem Begriffe Gottes enthalten, und dieß Enthaltenſeyn kann ſo ausgedrückt werden, daß die Einheit des Menſchen und Gottes in der chriſtlichen Religion geſetzt ſey. Dieſe Einheit darf nicht flach aufgefaßt werden, als ob Gott nur Menſch, und der Menſch ebenſo Gott ſey, ſondern der Menſch iſt nur inſofern Gott, als er die Natürlichkeit und Endlichkeit ſeines Geiſtes aufhebt und ſich zu Gott erhebt. Für den Menſchen nämlich, der der Wahrheit theilhaftig iſt, und das weiß, daß er ſelbſt Moment der göttlichen Idee iſt, iſt zugleich das Aufgeben ſeiner Natürlichkeit geſetzt, denn das Natürliche iſt das Unfreie und Ungeiſtige. In dieſer Idee Gottes liegt nun auch die Verſöhnung des Schmerzes und des Unglücks des Menſchen in ſich. Denn das Unglück iſt ſelbſt nunmehr als ein nothwendiges

gewußt. Indem nun also dem Menschen das Bewußtseyn des Geistes wird, weiß er zugleich sein Verhältniß zu seinem Gegenstande, und das Anschauende der Einheit Gottes und des Menschen muß ebenso Inhalt der Welt, als Inhalt der Religion des Menschen werden.

Hierüber sind noch einige allgemeine Bemerkungen vorauszuschicken. Man hat von jeher einen Gegensatz zwischen der Vernunft und der Religion, wie zwischen Religion und Welt aufstellen wollen, aber näher betrachtet ist er nur ein Unterschied. Die Vernunft ist das Wesentliche der Natur des Geistes und ebenso das Wesen des Göttlichen. Der Unterschied ist nur, daß die Religion als solche im Gemüth und Herzen ist, daß sie ein Tempel der Freiheit in Gott ist, und daß nach der Vernunft der Staat ein Tempel der Freiheit vermöge eines Inhalts ist, der selbst der göttliche genannt werden kann. So ist die Freiheit im Staate bewährt und bethätigt durch die Religion, indem das sittliche Recht im Staate nur die Ausführung dessen bleibt, was das Grundprincip der Religion ausmacht. Das weitere Geschäft der Geschichte ist nun, daß die Religion als Vernunft erscheine, daß das religiöse Princip dem Herzen und dem Gemüthe der Menschen inwohne, und als weltliche Freiheit hervorgebracht werde. Die folgende Geschichte soll diese Entzweiung zwischen dem Inneren des Herzens und dem Daseyn aufheben, die Versöhnung möglich machen, damit das christliche Princip eine Realität sey.

Das Auftreten des christlichen Princips in der Welt hatte die Eigenthümlichkeit der Abstraktion des Entfernteseyns vom Vorhandenen an sich; es tritt in seiner ganzen Einfachheit als die Versöhnung des Herzens mit Gott in der Reinheit des Geistes auf. Mit einer unendlichen Partheſie steht Christus im jüdischen Volke auf. „Selig sind, die reinen Herzens „sind, denn sie werden Gott schauen," *) sagt er in

*) Matth. V. 8.

ſeiner Bergpredigt, ein Spruch der höchſten Einfachheit und Elaſticität gegen Alles, was dem menſchlichen Gemüthe von Aeußerlichen aufgebürdet werden kann. Das reine Herz iſt der Boden, auf dem Gott dem Menſchen gegenwärtig iſt: wer von dieſem Spruche durchdrungen iſt, iſt gegen alle fremde Bande und Aberglauben gewappnet. Dazu treten nun die anderen Sprüche: „Selig ſind die Friedfertigen, denn ſie werden Gottes Kinder heißen;“ *) und „Selig ſind, die um Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich iſt ihnen;“ **) und „Ihr ſollt vollkommen ſeyn, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen iſt.“ ***) Wir haben hier einen ganz beſtimmten Ausſpruch von Chriſtus, eine Forderung. Die unendliche Erhebung des Geiſtes in der einfachen Reinheit iſt an die Spitze als Grundlage geſtellt. Die Form der Vermittelung iſt noch nicht ausgeſprochen, ſondern es iſt ein abſolutes Gebot, das Ziel aufgeſtellt. Was nun ferner die Beziehung dieſes Standpunktes des Geiſtes auf das weltliche Daſeyn anbetrifft, ſo iſt auch da dieſe Reinheit als die ſubſtantielle Grundlage vorgetragen. „Trachtet am Erſten nach dem Reiche Gottes und nach ſeiner Gerechtigkeit, ſo wird euch Alles zufallen;“ †) die Leiden dieſer Zeit ſind nicht werth jener Herrlichkeit. Hier ſagt Chriſtus, daß die äußerlichen Leiden als ſolche nicht zu fürchten und zu fliehen ſind, denn ſie ſind nichts gegen jene Herrlichkeit. Weiter wird dann dieſe Lehre, eben weil ſie abſtrakt erſcheint, polemiſch. „Aergert dich dein rechtes Auge, ſo reiß es aus und wirf es von dir; ärgert dich deine rechte Hand, ſo haue ſie ab und wirf ſie von dir. Es iſt beſſer, daß eines deiner Glieder verderbe

*) Matth. V. 9.
**) Matth. V. 10.
***) Matth. V. 48.
†) Matth. VI. 33.

und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde." *) Was die Reinheit der Seele trüben könnte soll vernichtet werden. In Beziehung auf das Eigenthum und den Erwerb heißt es ebenso: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet, auch nicht für euren Leib, was ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr denn die Speise, und der Leib mehr denn die Kleidung? Sehet die Vögel unter dem Himmel an, sie säen nicht, sie erndten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen, und euer himmlischer Vater nähret sie doch. Seyd ihr denn nicht viel mehr denn sie?" **) Die Arbeit für die Subsistenz ist so verworfen. „Willt du vollkommen seyn, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gieb's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach." ***) Würde dieß so unmittelbar befolgt, so müßte eine Umkehrung entstehen: die Armen würden die Reichen werden. So hoch steht nämlich die Lehre Christi, daß alle Pflichten und sittlichen Bande dagegen gleichgültig sind. Zu einem Jüngling, der noch seinen Vater begraben will, sagt Christus: „Laß die Todten ihre Todten begraben und folge mir nach." „Wer Vater und Mutter mehr liebet denn mich, der ist mein nicht werth." Er sprach: „Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Und reckte die Hand aus über seine Jünger und sprach: Siehe da, das ist meine Mutter und meine Brüder. Denn wer den Willen thut meines Vaters im Himmel, derselbige ist mein Bruder, Schwester und Mutter." †) Ja es heißt sogar: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich kommen sey, Frieden zu

*) Matth. V. 29, 30.
**) Matth. VI. 25, 26.
***) Matth. XIX. 21.
†) Matth. VIII. 22. X. 37. XII. 46, 50.

senden auf Erden. Ich bin nicht kommen, Frieden zu senden, sondern das Schwerdt. Denn ich bin kommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater, und die Tochter wider ihre Mutter, und die Schnur wider ihre Schwieger." *) Hierin liegt eine Abstraktion von Allem, was zur Wirklichkeit gehört, selbst von den sittlichen Banden.

Das Weitere ist dann, daß dieses Princip sich entwickelt hat, und die ganze folgende Geschichte ist die Geschichte seiner Entwickelung. Die nächste Realität ist diese, daß die Freunde Christi eine Gesellschaft, eine Gemeinde bilden: insofern sie mit der Wahrheit erfüllt sind, ist diese bei ihnen eingekehrt, und diese Lehre und ihr Inhalt ist jetzt als Geist vorhanden. Ein wesentlicher Punkt ist es, daß erst nach Christus Tode seine Freunde haben zur Wahrheit kommen können; er selbst sagt: „Jetzt seyd ihr noch nicht in der Wahrheit, indem ihr mich vernehmet, indem ihr an mich, als an einen Gegenwärtigen glaubet: erst wenn ich entfernt bin, so kommt der Geist über euch." Erst nachdem Christus den schmähligsten Tod erlitten, ging der Geist der Wahrheit unter seinen Jüngern auf: sie kamen nun erst zum wahren Bewußtseyn des Verhältnisses des Menschen zu Gott, daß dieses ein affirmatives Verhältniß sey, insofern die göttliche und menschliche Natur an sich eines seyen. Das Bewußtseyn dieser Einheit hat den Jüngern nur kommen können, indem Christus nicht mehr sinnlich gegenwärtig war. In Indien wird durch den Dalailama die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur dargestellt, aber diese Vermittelung, daß die Natur des Geistes den Geist klar und anschaulich mache, fehlt. Gott macht sich selbst zum Gegenstand, und dazu gehört, daß er erscheint. Aber dieses Gegenständliche, dieß Andere muß ebenso aufgehoben werden, sonst

*) Matth. X. 34, 35.

bliebe es sich selbst gegenüber. Dieß Andere muß daher schwinden: ein äußerst fruchtbarer Gesichtspunkt, den zu erörtern nicht hierher gehört.

Die christliche Religion muß durchaus nicht bloß auf die Aussprüche Christi selbst zurückgeführt werden: in den Aposteln stellt sich erst die gesetzte, entwickelte Wahrheit dar. Dieser Inhalt hat sich in der christlichen Gemeinde entwickelt. Die Gemeinde befand sich so in einem doppelten Verhältnisse, einmal im Verhältnisse zur römischen Welt, und dann zur Wahrheit, deren Entwickelung ihr Ziel war. Wir wollen diese verschiedenen Beziehungen einzeln durchgehen.

Die Gemeinde befand sich in der römischen Welt, und die Ausbreitung der christlichen Religion sollte in dieser letzteren vor sich gehen. Es mußte sich nun die Gemeinde zunächst von aller Thätigkeit im Staate entfernt halten, für sich eine getrennte Gesellschaft ausmachen, und gegen die Staatsbeschlüsse, Ansichten und Handlungen nicht reagiren. Da sie aber vom Staate abgeschlossen war, und ebenso den Kaiser nicht für ihren unumschränkten Oberherrn hielt, so war sie der Gegenstand der Verfolgung und des Hasses. Da offenbarte sich nun diese unendliche innere Freiheit durch die große Standhaftigkeit, womit Leiden und Schmerzen um der höchsten Wahrheit willen geduldig ertragen wurden. Weniger sind es die Wunder der Apostel, welche dem Christenthum diese äußere Ausbreitung und innere Stärke gegeben haben, als der Inhalt, die Wahrheit der Lehre selbst. Christus selbst sagt: „Es werden Viel zu mir sagen an jenem Tage: Herr, Herr! haben wir nicht in deinem Namen geweissaget, haben wir nicht in deinem Namen Teufel ausgetrieben, haben wir nicht in deinem Namen viele Thaten gethan? Dann werde ich ihnen bekennen: ich habe euch noch nie erkannt, weichet alle von mir, ihr Uebelthäter.“ *) Der

*) Matth. VII. 22, 23.

Inhalt des Chriſtenthums hat den Menſchen zugeſagt, und ſo hat ſich die Lehre ſchnell verbreitet. Was die Organiſation der Gemeinde anbetrifft, ſo war ſie ganz demokratiſch: die Mitglieder wählten ſelbſt ihre Vorſteher.

Was nun die zweite Beziehung zur Wahrheit betrifft, ſo iſt es beſonders wichtig zu bemerken, daß das Dogma, das Theoretiſche unter der römiſchen Welt ausgebildet worden iſt, wogegen die Entwickelung des Staates aus dieſem Principe viel ſpäter iſt. Die Kirchenväter und die Koncilien haben das Dogma feſtgeſetzt, aber zu dieſer Aufſtellung war ein Hauptmoment, die vorhergegangene Ausbildung der Philoſophie. Die Philoſophie hatte ſich in Alexandria, da, wo Morgen- und Abendland ſich vereinigten, entwickelt: Griechenland hatte das Räthſel Aegyptens gelöſt. Das Wort des Räthſels war der Menſch; jetzt aber iſt im Chriſtenthum eine tiefere Löſung geſchehen: das Wort iſt der reine Geiſt. Die tiefen Denker zu Alexandria haben die Einheit der platoniſchen und ariſtoteliſchen Philoſophie begriffen, und ihr ſpekulativer Gedanke kam zu den abſtrakten Ideen, welche ebenſo der Grundinhalt der chriſtlichen Religion ſind. Dieſe philoſophiſche Ausbildung iſt nun an die Lehre der chriſtlichen Religion übergegangen, denn jede Religion muß eine Lehre haben, und ſchon die Juden, wie z. B. Philo, hatten den hohen Geiſt der griechiſchen Philoſophie aufgefaßt. Die Philoſophie hatte bei den Heiden ſchon die Richtung genommen, daß die Ideen, welche man als die wahren erkannte, als Forderungen an die heidniſche Religion gebracht wurden. Plato hatte die Mythologie gänzlich verworfen, und wurde mit ſeinen Anhängern des Atheismus angeklagt. Die Alexandriner dagegen verſuchten in den griechiſchen Götterbildern eine ſpekulative Wahrheit aufzuweiſen, und der Kaiſer Julianus Apoſtata hat dieſe Seite dann wieder aufgenommen, indem er behauptete, die heidniſchen Gottesdienſte ſeyen mit der Vernünftigkeit eng verbunden. Die Heiden wurden gleichſam dazu gezwungen, auch ihre Götter

nicht bloß als sinnliche Vorstellungen ansehen zu lassen, und so haben sie es versucht, dieselben zu vergeistigen. Auch ist soviel gewiß, daß die griechische Religion eine Vernunft enthält, denn die Substanz des Geistes ist die Vernunft, und sein Erzeugniß muß ein Vernünftiges seyn: nur ist ein Unterschied, ob die Vernunft in der Religion explicirt, oder ob nur dunkel und als Grundlage darin vorhanden sey. Wenn nun die Griechen ihre sinnlichen Götter so vergeistigt haben, so suchten die Christen ihrer Seits auch in dem Geschichtlichen ihrer Religion einen tieferen Sinn. Ebenso wie Philo in der mosaischen Urkunde ein Tieferes angedeutet fand, und das Aeußerliche der Erzählung idealisirte, thaten auch die Christen dasselbe, einer Seits in polemischer Rücksicht, anderer Seits noch mehr um der Sache selbst willen. Weil aber die Dogmen in die christliche Religion durch die Philosophie hereingekommen sind, darf man nicht behaupten, sie seyen dem Christenthume fremd und gingen dasselbige nichts an. Wo etwas hergekommen ist, das ist vollkommen gleichgültig. Die Frage ist nur: ist es wahr an und für sich, hat es eine feste Wurzel in dem, was als unbestritten dasteht? Viele glauben genug gethan zu haben, wenn sie sagen, etwas sey neuplatonisch, um es aus dem Christenthume zu verweisen. Das Hauptfundament des Christenthums aber ist der Geist: „der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten," sagt Christus, und von diesem muß man nothwendig ausgehen. Im nicäischen Koncilium wurde endlich (im Jahre 325 nach Chr. Geb.) ein festes Glaubensbekenntniß, an das wir uns jetzt noch halten, aufgestellt: dieses Bekenntniß hatte zwar keine spekulative Gestalt, aber das tief Spekulative ist aufs Innigste verwebt mit der Erscheinung Christi selbst. Schon bei Johannes (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) sehen wir den Anfang einer tieferen Auffassung: der tiefste Gedanke ist mit der Gestalt Christi, mit dem Geschichtlichen und Aeußerlichen vereinigt, und das ist eben das Große der christlichen

das Verhältniß des Subjekts in Beziehung auf die Wahrheit, sowie eine Auctorität des Aussprechens, daß das Individuum sich der Wahrheit gemäß betragen habe. Durch diesen Unterschied also entsteht im Reiche Gottes ein geistliches Reich. Derselbe ist wesentlich nothwendig, aber daß für das Geistige ein Regiment der Auctorität besteht, hat näher darin seinen Grund, daß sich die menschliche Subjektivität als solche noch nicht ausgebildet hat. Im Herzen ist der böse Wille zwar aufgegeben, aber noch nicht als göttlicher Wille von der Weltlichkeit durchgebildet. Der menschliche Wille ist daher nur abstrakt befreit, nicht in seiner konkreten Wirklichkeit, denn die ganze folgende Geschichte ist, wie schon gesagt wurde, erst die Realisation dieser konkreten Freiheit. Bisher ist die endliche Freiheit nur aufgehoben, um die unendlichte zu erreichen, und das Licht der unendlichen Freiheit hat noch nicht das Weltliche durchschienen. Die subjektive Freiheit gilt noch nicht als solche: die Einsicht steht nicht auf ihren Füßen, sondern besteht nur im Geiste einer fremden Auctorität. So hat sich denn dieß geistige Reich zu einem geistlichen fortbestimmt, als das Verhältniß der Substanz des Geistes zur menschlichen Freiheit. Die konkretere Weise dieser Entwickelung will nun, daß die Kirche sich eine Aeußerlichkeit gebe, einen Besitz empfange. Als Besitz der äußerlichen Welt steht derselbe unter besonderer Obhut, und die nächste Folge davon ist, daß die Kirche keine Staatsabgaben zu bezahlen hat, und daß die geistlichen Individuen der weltlichen Gerichtsbarkeit entzogen werden. Damit hängt zusammen, daß die Kirche ihr Regiment in Ansehung ihres Vermögens und ihrer Individualität selbst besorgt. So entsteht in der Kirche das kontrastirende Schauspiel, daß nur Privatpersonen und die Macht des Kaisers auf der weltlichen Seite stehen, auf der anderen die vollkommene Demokratie der Gemeinde, welche sich ihre Vorsteher wählt. Diese Demokratie geht jedoch bald in Aristokratie

über, welche Ausbildung aber hier ihren Ort nicht hat, ſondern erſt der ſpäteren Welt angehört.

Das Weitere zu der Stiftung der Gemeinde und der Erhebung der Kirche ſind die abſtrakten Principien, welche durch die chriſtliche Religion für das weltliche Reich gewonnen werden, namentlich für die Seite des Selbſtbewußtſeyns der Menſchen. Die Vorausſetzung des religiöſen Lebens nämlich iſt, daß der Menſch eine geiſtige Natur ſey, und um in dieſes Leben einzugehen, muß der Menſch dazu fähig werden. Dieſe Fähigkeit iſt die δύναμις für jene ἐνέργεια. Durch das Chriſtenthum iſt der Menſch weſentlich als Perſon beſtimmt, und darin liegt, daß die Sklaverei ſeinem Geiſte vollkommen entgegen und an und für ſich aufgehoben iſt. Denn der Menſch, ſeiner Beſtimmung nach, iſt ein Gegenſtand der Gnade Gottes und des göttlichen Endzwecks: Gott will, daß alle Menſchen ſelig werden. Ganz ohne alle Partikularität, an und für ſich hat alſo der Menſch, und zwar ſchon als Menſch unendlichen Werth, und eben dieſer unendliche Werth hebt alle Partikularität der Geburt und des Vaterlandes auf. — Das andere, zweite Princip iſt die Innerlichkeit des Menſchen in Beziehung auf das Zufällige. Die Menſchheit hat dieſen Boden freier Geiſtigkeit an und für ſich, und von ihm aus hat alles Andere auszugehen. Der Ort, wo der göttliche Geiſt inwohnend und gegenwärtig ſeyn ſoll, dieſer Boden iſt die geiſtige Innerlichkeit, und wird der Ort der Entſcheidung für alle Zufälligkeit. Hieraus folgt, daß, was wir früher bei den Griechen als Form der Sittlichkeit betrachteten, nicht mehr in derſelben Beſtimmung in der chriſtlichen Welt ſeinen Standpunkt hat, denn jene Sittlichkeit iſt die unreflektirte Gewohnheit, das chriſtliche Princip iſt aber die für ſich ſtehende Innerlichkeit, der Boden, auf dem das Wahrhafte aufwächſt. Eine unreflektirte Sittlichkeit kann nunmehr gegen das Princip der ſubjektiven Freiheit nicht ſtatt finden. In Anſehung der partikularen Zwecke beſtimmt der

Mensch sich selber jetzt und weiß sich als allgemeine Macht alles Endlichen. Alles Besondere tritt gegen den geistigen Boden der Innerlichkeit zurück, welche sich nur gegen den göttlichen Geist aufhebt. Dadurch fällt aller Aberglaube der Orakel und des Vögelfluges fort: der Mensch ist als die unendliche Macht des Entschließens anerkannt.

Diese beiden eben abgehandelten Principien sind es, welche dem Ansichseyn des Geistes jetzt zukommen. Der innere Ort hat einmal die Bestimmung Bürger des religiösen Lebens zu bilden, Gottes Geiste sich angemessen zu machen, anderer Seits ist dieser Ort der Ausgangspunkt für das weltliche Verhältniß und die Aufgabe für die christliche Geschichte. Die fromme Bekehrung darf nicht im Inneren des Gemüthes bleiben, sondern muß zu einer wirklichen gegenwärtigen Welt werden, die sich nach der Bestimmung jenes absoluten Geistes verhalte. Die Frömmigkeit des Gemüths schließt noch nicht in sich, daß der subjektive Wille, in seiner Beziehung nach Außen, dieser Frömmigkeit unterworfen sey, sondern wir sehen noch alle Leidenschaften in die Wirklichkeit um so mehr hineinwüthen, weil dieselbe als rechtlos und werthlos, von der Höhe der intelligibeln Welt herab bestimmt ist. Die Aufgabe ist daher die, daß die Idee des Geistes auch in die Welt der geistigen unmittelbaren Gegenwart eingebildet werde. Für diese Verwirklichung ist kein Hinderniß mehr, denn die Verfassung jetziger Welt hat die Fähigkeit, wahrhaft der Idee des Geistes angemessen zu werden. Doch ist dazu ein anderes Volk, oder andere Völker, die germanischen nämlich, nothwendig. Innerhalb des alten Roms selbst kann das Christenthum diesen seinen äußerlichen Boden nicht finden und ein Reich daraus gestalten.

Das byzantinische Reich.

Mit Constantin dem Großen kam die christliche Religion auf den Thron des Kaiserreichs; auf diesen folgt nun eine

Reihe von chriſtlichen Kaiſern, die nur durch Julian unterbrochen wird, der aber nur wenig für die geſunkene alte Religion thun konnte. Das römiſche Reich umfaßte die ganze gebildete Erde, vom weſtlichen Ocean bis an den Tigris, vom Inneren von Afrika bis an die Donau (Pannonien, Dacien). In dieſem ungeheuren Reiche war bald die chriſtliche Religion allgemein verbreitet. Rom war ſchon lange Zeit nicht mehr die abſolute Reſidenz der Kaiſer: mehrere Imperatoren vor Conſtantin hatten in Mailand oder an anderen Orten reſidirt, und dieſer errichtete eine zweite Reſidenz in dem alten Byzanz, welches den Namen Conſtantinopel annahm. Gleich von Anfang an beſtand hier die Bevölkerung aus Chriſten, und Conſtantin wandte Alles auf, um ſeine neue Reſidenz der alten an Pracht gleich zu machen. Das Reich beſtand noch immer in ſeiner Totalität, bis Theodoſius der Große die ſchon früher auf Zeiten ſtattgehabte Trennung bleibend machte und daſſelbe unter ſeine beiden Söhne vertheilte. Die Herrſchaft des Theodoſius trug den letzten Schimmer des Glanzes an ſich, der die römiſche Welt verherrlicht hatte. Unter ihm wurden die heidniſchen Tempel geſchloſſen, die Opfer und Ceremonien abgeſchafft, und die heidniſche Religion ſelbſt verboten: nach und nach iſt aber dieſe ganz von ſelbſt verſchwunden. Die heidniſchen Philoſophen dieſer Zeit können ihr Staunen und ihre Verwunderung nicht genug über den ungeheuren Kontraſt früherer und jetziger Zeit ausdrücken. „Unſere Tempel ſind zu Gräbern geworden. Die heiligen Orte, welche früher mit den heiligen Bildſäulen der Götter geſchmückt waren, ſind jetzt mit heiligen Knochen (die Reliquien der Märtyrer) bedeckt, Menſchen, die einen ſchmähligen Tod um ihrer Verbrechen wegen erduldet haben, deren Leiber mit Striemen bedeckt ſind, und deren Köpfe eingeſalzen worden ſind, ſind der Gegenſtand der Verehrung. Alles Verächtliche iſt erhaben, und Alles, was früher für hoch gehalten

worden iſt, in den Staub getreten.“ Dieſen ungeheuren Kontraſt ſprechen ſo die letzten Heiden mit tiefer Klage aus.

Das römiſche Reich wurde ſo unter die beiden Söhne des Theodoſius getheilt. Der ältere, Arcadius, erhielt das morgenländiſche Reich: das alte Griechenland, Kleinaſien, Syrien, Aegypten; der jüngere, Honorius, das abendländiſche: Italien, Afrika, Spanien, Gallien, Britannien. Unmittelbar nach dem Tode des Theodoſius trat Verwirrung ein, und die römiſchen Provinzen wurden von den auswärtigen Nationen überwältigt. Schon unter dem Kaiſer Valens hatten die Oſtgothen, von den Hunnen bedrängt, Wohnſitze diesſeits der Donau verlangt; ſie wurden ihnen zugeſtanden, indem ſie dafür die Grenzprovinzen des Reichs vertheidigen ſollten. Aber ſchlecht behandelt, empörten ſie ſich: Valens wurde geſchlagen und blieb auf dem Schlachtfelde. Die ſpäteren Kaiſer ſchmeichelten den Fürſten dieſer Gothen. Alarich, der kühne Gothenfürſt, wandte ſich gegen Italien. Stilicho, der Feldherr und Miniſter des Honorius, hielt ihn im Jahre 403 nach Chr. Geb. durch die Schlacht von Pollentia auf, ſowie auch den Radagaiſus, Heerführer der Alanen, Sueven und Anderer. Alarich wandte ſich nun gegen Gallien und Spanien, und kehrte dann wieder, indem Stilicho geſtürzt war, nach Italien um. Rom wurde ſo im Jahre 410 geſtürmt und geplündert. Später näherte ſich Attila mit der furchtbaren Macht der Hunnen und drang zuerſt in Gallien ein, wo ihm unter Aetius, im Jahre 450, bei Chalons an der Marne ein heftiger Widerſtand entgegengeſetzt wurde. Der Sieg blieb unentſchieden. Attila zog dann ſpäter nach Rom und ſtarb im Jahre 453. Bald darauf wurde aber Rom von den Vandalen unter Genſerich genommen und geplündert. Zuletzt wurde die Würde der weſtrömiſchen Kaiſer zur Farce, und dem letzten leeren Titel machte endlich Odoaker, König der Heruler, ein Ende.

Das öſtliche Kaiſerreich blieb noch lange beſtehen, und im weſtlichen bildete ſich ein neues Volk von Chriſten aus den

hereingekommenen barbariſchen Horden. Die chriſtliche Religion hatte ſich bisher von dem Staate entfernt gehalten, und die Ausbildung, die ſie bekam, betraf das Dogma und die innere Organiſation, die Diſciplin u. ſ. w. Jetzt aber war die chriſtliche Religion herrſchend geworden: ſie war nun eine politiſche Macht, ein politiſches Motiv. Nicht nur die Völker hatte ſie mit ihrem Geiſte durchdrungen, ſondern auch die Regierungen. Wir ſehen nun die chriſtliche Religion in zwei Formen. Auf der einen Seite barbariſche Nationen, die in aller Bildung in jeder Hinſicht von Vorne anzufangen haben, auf der anderen Seite gebildete Völker, im Beſitz griechiſcher Wiſſenſchaft und feinerer morgenländiſcher Bildung. Die bürgerliche Geſetzgebung war bei ihnen vollendet, wie ſie die großen römiſchen Rechtsgelehrten aufs Vollſtändigſte ausgebildet hatten, ſo daß die Sammlung, welche der Kaiſer Juſtinian davon veranſtaltete, noch heute die Bewunderung der Welt erregt. Unter demſelben Kaiſer breitete ſich das oſtrömiſche Reich wieder weit gegen Weſten durch die Eroberungen aus, welche Beliſar in Italien und Afrika machte.

Die beiden Reiche, von denen hier geſprochen worden iſt, bilden einen höchſt merkwürdigen Kontraſt. Einer Seits iſt die chriſtliche Religion in eine fertige Bildung geſetzt, und dem gegenüber giebt ſie erſt einer barbariſchen Menge die Bildung, die ihr abgeht. In dieſem großen Gegenſatze haben wir das große Beiſpiel von der Nothwendigkeit vor Augen, daß ein Volk im Sinne der chriſtlichen Religion ſeine Bildung hervorgebracht haben müſſe. Die Geſchichte des hochgebildeten oſtrömiſchen Reiches, wo, wie man glauben ſollte, der Geiſt des Chriſtenthums in ſeiner Wahrheit und Reinheit aufgefaßt werden konnte, ſtellt uns eine tauſendjährige Reihe von fortwährenden Verbrechen, Schwächen, Niederträchtigkeiten und Charakterloſigkeit dar, das ſchauderhafteſte und deswegen intereſſanteſte Bild. Es zeigt ſich daran, wie die chriſtliche Religion abſtrakt ſeyn kann, und als ſolche ſchwach iſt, eben weil ſie ſo rein und in ſich geiſtig iſt,

darum kann ſie auch ſo von der Welt getrennt ſeyn, wie im Mönchthum, das in Aegypten ſeinen Anfang genommen hat. Es iſt eine gewöhnliche Vorſtellung und Redensart, wenn man von der Macht der Religion als ſolcher über die Gemüther der Menſchen ſpricht, daß wenn die chriſtliche Liebe allgemein wäre, das Privatleben ſowohl als das politiſche vollkommen ſeyn möchte, und der Zuſtand durchaus rechtlich und ſittlich ſeyn dürfte. Dergleichen ſieht aus wie ein frommer Wunſch, aber er enthält nicht die Wahrheit, denn die Religion iſt ein Inneres, das lediglich dem Wiſſen angehört; dagegen ſtehen alle Leidenſchaften und Begierden gegenüber, und damit das Herz, der Wille, die Intelligenz wahrhaft werden, müſſen ſie durchbildet werden, das Rechte muß zur Sitte, zur Gewohnheit werden, die wirkliche Thätigkeit muß zu einem vernünftigen Tempel erhoben ſeyn, der Staat muß eine vernünftige Organiſation haben und dieſe macht erſt den Willen der Individuen zu einem wirklich rechtlichen. Das byzantiniſche Reich iſt ein großes Beiſpiel, wie die chriſtliche Religion bei einem gebildeten Volke abſtrakt bleiben kann, wenn nicht die ganze Organiſation des Staates, der Geſetze nach dem Principe derſelben rekonſtruirt wird. Das Chriſtenthum war zu Byzanz in den Händen des Abſchaums. Die pöbelhafte Wildheit einer Seits und dann die höfiſche Niederträchtigkeit auf der anderen Seite wirft ſich in die Religion und entweiht dieſe zu etwas Scheußlichem. Darin lag das große Verderben des oſtrömiſchen Reiches. Hinſichtlich der religiöſen Seite waren zwei Intereſſen vorwiegend: zuerſt die Beſtimmung des Lehrbegriffs und dann die Beſetzung der geiſtlichen Aemter. Die Beſtimmung des Lehrbegriffs fiel den Koncilien und Gemeindevorſtehern anheim, aber das Princip der chriſtlichen Religion iſt Freiheit, ſubjektive Einſicht: darum lagen die Streitigkeiten ebenſo in den Händen des Haufens, es entwickelten ſich heftige Bürgerkriege, und überall traf man auf Scenen von Mord, Brand und Raub, um chriſtlicher Dogmen willen. Eine

berühmte Abweichung in dem Dogma des Trisagion war zum Beiſpiel folgende. Die Worte lauten: „Heilig, heilig, heilig iſt der Herr Gott Zebaoth.“ Dazu machte nun eine Parthei zur Ehre Chriſti den Zuſatz: „der für uns gekreuzigt worden,“ eine andere wollte dieſen nicht gelten laſſen, und es kam zu blutigen Kämpfen. Die Beſetzung des Amtes der Patriarchen zu Conſtantinopel verurſachte, ſowie die Ehrſucht der Patriarchen zu Antiochien und Rom, ebenſo viele Bürgerkriege. Berühmt ſind auch die Bilderſtreitigkeiten, denn es geſchah oft, daß der Kaiſer für die Bilder Parthei nahm, der Patriarch aber dagegen war, und ſo auch wieder umgekehrt; ferner der Streit, ob Chriſtus ὁμοούσιος oder ὁμοιούσιος, das heißt von gleicher oder ähnlicher Beſchaffenheit mit Gott ſey. Dieſer eine Buchſtabe ι hat vielen Tauſenden das Leben gekoſtet. Zu allen dieſen religiöſen Streitigkeiten tritt nun das Intereſſe an den Gladiatoren und ihren Kämpfen, und die Gegenſätze der blauen und grünen Farbe, ein Zeichen der furchtbarſten Entwürdigung, ſchon aus dem Grunde, weil dadurch aufgewieſen iſt, daß aller Sinn für Wichtiges und Höheres verloren iſt, und daß der Wahnſinn religiöſer Leidenſchaftlichkeit ſich ſehr gut mit der Sucht nach untergeordneten und unkünſtleriſchen Spielen verträgt.

Die Hauptpunkte der chriſtlichen Religion wurden endlich nach und nach durch die Koncilien feſtgeſetzt; die Chriſten des byzantiniſchen Reiches blieben aber in dem Traum des Aberglaubens verſunken, im blinden Gehorſam gegen die Patriarchen und die Geiſtlichkeit verharrend. Der ſchon oben erwähnte Bilderdienſt veranlaßte die heftigſten Kämpfe und Stürme. Der tapfere Kaiſer Leo der Iſaurier verfolgte ihn beſonders mit der größten Hartnäckigkeit; endlich wurde er durch das zweite nicäiſche Koncilium im Jahre 786 feſtgeſetzt. Trotz dem dauerte der Streit noch einige Zeit fort, bis endlich Theodora den Beſchluß der Kirchenverſammlung durch energiſche Maaßregeln geltend machte und allen Widerſpruch hart rügte. Das Abendland

verwarf dagegen zu derselben Zeit den Bilderdienst in der Kirchenversammlung zu Frankfurt, und indem man die Bilder zwar beibehielt, verbot man doch die Verehrung derselben. Erst im späteren Mittelalter fand der Bilderdienst allgemeinen Eingang.

Das byzantinische Kaiserthum war so durch alle Leidenschaften in sich zerrissen: von außen her drängten die Barbaren, denen die Kaiser wenig entgegenzustellen hatten: das Reich war in einem fortdauernden Zustand von Ungewißheit und Unsicherheit. Aufruhr der Feldherrn, Sturz der Kaiser durch dieselben, oder durch Intriguen der Hofleute, Ermordung oder Vergiftung der Kaiser durch ihre eigenen Gemahlinnen und Söhne, Weiber, allen Lüsten und Schandthaten sich hingebend, — das sind die Bilder, welche die Geschichte uns hier vorüberführt, bis endlich das morsche Gebäude des oströmischen Reiches von den kräftigen Türken gegen die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts (1453) zertrümmert wird.

Vierter Theil.

Die germaniſche Welt.

Der germaniſche Geiſt iſt der Geiſt der neuen Welt, deren Zweck die Realiſirung der abſoluten Wahrheit als der unendlichen Selbſtbeſtimmung der Freiheit iſt, der Freiheit, die ihre abſolute Form ſelbſt zum Inhalte hat. Dieſe Idee ſoll nun in Gegenwart des Selbſtbewußtſeyns in die wirkliche Welt eingebildet werden. Das Princip des germaniſchen Reiches ſollte der chriſtlichen Religion angemeſſen ſeyn. Die Beſtimmung der Völker deſſelben iſt, Träger des chriſtlichen Princips abzugeben. Der Grundſatz der geiſtigen Freiheit, ſowohl in weltlicher als in religiöſer Hinſicht, das Princip der Verſöhnung wurde in die noch unbefangenen ungebildeten Gemüther jener Völker gelegt, und es wurde dieſen aufgegeben, im Dienſte des Weltgeiſtes den Begriff der wahrhaften Freiheit zur Subſtanz zu haben und ſich durch dieſen zu geſtalten, damit der wahrhafte Begriff in ihnen realiſirt werde.

Wir haben nunmehr die drei Perioden dieſer Welt zu beſchreiben.

Die erſte beginnt mit dem Auftreten der germaniſchen Nationen im römiſchen Reiche, mit der erſten Entwickelung dieſer Völker, welche ſich als chriſtliche nun in den Beſitz des Abendlandes geſetzt haben. Ihre Erſcheinung bietet bei dieſer Wildheit und Unbefangenheit kein großes Intereſſe dar. Es herrſcht zuerſt die rohe Einheit des Geiſtigen und Weltlichen, welche

unmittelbar und sehr verschieden von der aus dem Geiste hervorgebrachten ist. Diese Epoche geht bis auf Karl den Großen.

Jetzt fängt die zweite Periode an. Es beginnt nun schon die Bildung der Staaten in sich. Karl der Große hatte sich mit dem heiligen Stuhl gegen die Longobarden und die Adelsparteien in Rom verbunden: es kam so ein Verhältniß der geistlichen und weltlichen Macht zu Stande, und es sollte nun, nachdem die Versöhnung vollbracht war, sich ein Himmelreich auf Erden aufthun. Aber gerade in dieser Zeit erscheint uns statt des geistigen Himmelreichs die Innerlichkeit des christlichen Princips schlechthin, als nach Außen gewendet, und außer sich gekommen. Die christliche Freiheit ist zum Gegentheil ihrer selbst verkehrt, sowohl in religiöser als in weltlicher Hinsicht, einer Seits zur härtesten Knechtschaft, anderer Seits zur unsittlichsten Ausschweifung, und zur Rohheit aller Leidenschaften. Zur Bildung ist dieser Durchgangspunkt durch die Unterscheidung nothwendig: der Geist muß sich als ein Anderes wissen, das außer ihm ist. In dieser Periode sind besonders zwei Gesichtspunkte hervorzuheben: der eine ist die Bildung der Staaten, welche sich in einer Unterordnung des Gehorsams darstellen, so daß Alles ein festes partikulares Recht wird, ohne den Sinn der Allgemeinheit. Diese Unterordnung des Gehorsams erscheint im Feudalsystem. Der zweite Gesichtspunkt ist der Gegensatz von Kirche und Staat: dieser Gegensatz ist nur darum vorhanden, weil die Kirche, welche das Heilige zu verwalten hatte, selbst zu aller Weltlichkeit herabsinkt, und die Weltlichkeit nur um so verabscheuungswürdiger erscheint, als alle Leidenschaften sich die Berechtigungen der Religion geben.

Das Ende der zweiten und zugleich den Anfang der dritten Periode macht die Zeit der Regierung Karls des fünften, gegen den Anfang und die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts. Es erscheint nun die Weltlichkeit als in sich zum Bewußtseyn kommend, daß auch sie ein Recht habe in der Sittlichkeit, Recht-

lichkeit, Rechtschaffenheit und Thätigkeit des Menschen: eetritt das Bewußtseyn der Berechtigung seiner selbst durch die Wiederherstellung der christlichen Freiheit ein. Das christliche Princip hatte nun die fürchterliche Zucht der Bildung durchgemacht, und durch die Reformation wird ihm seine Wahrheit und Wirklichkeit zuerst gegeben. Diese dritte Periode der germanischen Welt geht von der Reformation bis auf unsere Zeiten. Das Princip des freien Geistes ist hier zum Panier der Welt gemacht, und aus diesem Principe entwickeln sich die allgemeinen Grundsätze der Vernunft. Das formelle Denken, der Verstand war schon ausgebildet worden, aber seinen wahren Gehalt erhielt das Denken erst durch die Reformation, durch das wiederauflebende konkrete Bewußtseyn des freien Geistes. Der Gedanke fing erst von daher an seine Bildung zu bekommen: aus ihm heraus wurden Grundsätze festgestellt, aus welchen die Staatsverfassung rekonstruirt werden mußte. Das Staatsleben soll nun mit Bewußtseyn, der Vernunft gemäß eingerichtet werden. Sitte, Herkommen gilt nicht mehr, die verschiedenen Rechte müssen sich legitimiren als auf vernünftigen Grundsätzen beruhend. So kommt die Freiheit des Geistes erst zur Realität.

Erster Abschnitt.

Die Elemente der christlich germanischen Welt.

Erstes Kapitel.

Die Völkerwanderungen.

Ueber diese erste Periode ist im Ganzen wenig zu sagen, denn sie bietet uns geringeren Stoff zum Nachdenken dar. Wir wollen die Germanen nicht in ihre Wälder zurückverfolgen, noch den Ursprung der Völkerwanderung aufsuchen. Jene Wälder haben immer als die Wohnsitze freier Völker gegolten, und Tacitus hat sein berühmtes Gemälde Germaniens mit einer gewissen Liebe und Sehnsucht, im Gegensatz zu der Verdorbenheit und Künstlichkeit der Welt entworfen, der er selbst angehörte. Wir können aber deswegen einen solchen Zustand der Wildheit nicht für einen hohen halten, und etwa in den Irrthum Rousseau's verfallen, der den Zustand der Wilden Amerika's als einen solchen vorgestellt hat, in welchem der Mensch im Besitz der wahren Freiheit sey. Allerdings kennt der Wilde ungeheuer viel Unglück und Schmerz gar nicht, aber das ist nur negativ, während die Freiheit wesentlich affirmativ seyn muß. Die Güter der affirmativen Freiheit sind erst die Güter des höchsten Bewußtseyns. Jedes Individuum besteht bei den Germanen als ein freies für sich, und trotz dem ist eine gewisse Gemeinsamkeit vorhanden, wenn auch noch nicht ein politischer Zustand. Wir sehen dann die Germanen das römische Reich überschwemmen, aber wir können die Untersuchung bei Seite lassen, was sie dazu bewogen habe. Theils haben sie die fruchtbaren Gegenden, Theils der Drang, sich andere Wohnsitze zu suchen angereizt. Trotz den Kriegen, in welchen sie mit den Römern sich befinden, versehen doch Einzelne und ganze Stämme Kriegsdienste bei denselben: schon

zu Cäſars Zeit focht germaniſche Reiterei auf den pharſaliſchen Feldern. Bei ſpäteren Auswanderungen blieben manche Nationen, einige ganz, andere nur zum Theil in ihrem Vaterlande zurück.

Sehr wichtig iſt hier zu bemerken, wie verſchieden der Gang der Ausbildung der Germanen von dem der Griechen und Römer war. Die Germanen haben den Trieb einer Entwickelung durch eine fremde Kultur erhalten: ihre Bildung, ihre Geſetze und Religion ſind fremd. Die Entwickelung hat alſo mit dem Aeußerlichen begonnen, und ſpäter erſt erfolgte das Inſichgehen. Allerdings hat auch die abendländiſche Welt in den Kreuzzügen, in der Entdeckung und Eroberung von Amerika ſich außerhalb begeben, aber ſie kam da nicht in Berührung mit einem ihnen vorangegangenen welthiſtoriſchen Volke, ſie verdrängte da nicht ein Princip, das bisher die Welt beherrſcht hätte. Die germaniſchen Völker, als ſie ſich über die römiſche Welt ausbreiteten, waren in der Kultur noch ganz zurück. Die Gemeinſchaft der Nationen war ſehr oberflächlich und die Hauptbedingung war die Selbſtſtändigkeit des Individuums. Die Politik war den Germanen ſo fremd, daß ſie auf die Aufforderung des Cäſar hin die Treviter, die doch ihrer Nation angehörten, bloß der Beute wegen überfielen. Daſſelbe bewog ſie aber auch die Römer in ihrem Lager anzugreifen.

Vom Norden her ſind uns noch mythiſche Traditionen erhalten worden, doch wiſſen wir nicht, wo dieſe Vorſtellungen eigentlich zu Hauſe ſind, und bis wohin ſie ſich erſtreckten. Wie wenig tief aber dieſe Religion in den Gemüthern wurzelte ſieht man daraus, daß die Germanen ſich leicht zur chriſtlichen Religion bekehren ließen. Zwar haben die Sachſen Karl dem Großen einen bedeutenden Widerſtand geleiſtet, aber dieſer Kampf war nicht ſowohl gegen die Religion, als gegen die Unterdrükkung überhaupt gerichtet. Die Religion war bei den Germanen nichts Tiefes, und ebenſowenig wie die *Rechtsbegriffe* feſtgewurzelt. Was dieſe betrifft, ſo hatte die Gemeinde keine Straf-

gewalt: von der Schuld des Todſchlags befreite man ſich durch eine an die Verwandten entrichtete Geldbuße. Der Mord als ſolcher hatte nicht den Charakter eines nothwendig durch den Staat zu tilgenden Verbrechens; die Blutrache der Orientalen war in Fehde und Kompoſition übergegangen, und das tiefe Gefühl von der Größe des Individuum war ihnen fremd. Die Heereszüge führte ein Einzelner, zu dem die Menge beſonderes Zutrauen hatte, und ſie entſtanden aus einer freiwilligen Genoſſenſchaft, aus einem Bande des Gemüths, deſſen Grundlage die Treue war.

Unter den germaniſchen Nationen haben wir ſolche zu unterſcheiden, welche in ihren alten Wohnſitzen geblieben ſind, und die, welche ſich über das römiſche Reich ausbreiteten, und ſich ſo mit den unterworfenen Nationen vermiſcht haben. In Weſten, in Spanien und Portugall laſſen ſich zuerſt die Sueven und Vandalen nieder, werden aber dann von den Weſtgothen unterworfen und verdrängt. Es bildete ſich ein großes weſtgothiſches Reich, zu dem Spanien, Portugall und ein Theil von Südfrankreich gehörte. Das zweite Reich iſt das der Franken, mit welchem gemeinſamen Namen die iſtaevoniſchen Stämme zwiſchen Rhein und Weſer ſeit dem Ende des zweiten Jahrhunderts genannt werden; ſie ſetzten ſich zwiſchen Moſel und Schelde feſt, und drangen unter ihrem Heerführer Chlodwig in Gallien bis an die Loire vor. Derſelbe unterwarf ſich dann noch die Franken am Niederrhein und die Alemannen am Oberrhein, und ſeine Söhne die Thüringer und Burgunder. Das dritte Reich iſt das der Oſtgothen in Italien, das von Theodorich geſtiftet wurde, und unter dieſem beſonders blühte. Die geleheten Römer Kaſſiodorus und Boethius waren die oberſten Staatsbeamten des Theodorich. Aber dieſes oſtgothiſche Reich beſtand nicht lange; es wurde von den Byzantinern unter Beliſarius zerſtört; in der zweiten Hälfte (570) des ſechſten Jahrhunderts rückten dann die Longobarden in Italien ein und herrſchten drei Jahrhunderte, bis auch dieſes Reich von Karl dem Großen dem fränkiſchen Scepter

unterworfen wurde. Später ſetzten ſich ferner die Normannen in Unteritalien feſt. Dann ſind die Burgunder zu erwähnen, die von den Franken bezwungen wurden, und deren Reich eine Art von Scheidewand zwiſchen Frankreich und Deutſchland bildet. Nach Britanien ſind die Angler und Sachſen gezogen und haben ſich daſſelbe unterworfen. Später kommen auch hier die Normannen herein.

Dieſe Länder, welche früher einen Theil des römiſchen Reichs bilden, haben ſo das Schickſal gehabt, von den Barbaren unterworfen zu werden. Augenblicklich ſtellte ſich ein großer Kontraſt zwiſchen den ſchon gebildeten Einwohnern jener Länder und den Siegern auf, aber dieſer Kontraſt endete in der Zwiternatur der nunmehr gebildeten neuen Nationen. Man hat dieſe Völker romaniſche Völker genannt. — Das eigentliche Deutſchland erhielt ſich dagegen rein von aller Vermiſchung, nur der ſüdliche und weſtliche Saum an der Donau und dem Rhein war den Römern unterworfen geweſen: der Theil zwiſchen Rhein und Elbe blieb durchaus volksthümlich. Dieſer Theil von Deutſchland wurde von mehreren Völkerſchaften bewohnt. Außer den rizuariſchen und den durch Chlodwig in den Maingegenden angeſiedelten Franken ſind noch vier Hauptſtämme, die Alemannen, die Bojoarier, die Thüringer und die Sachſen zu nennen. Die Skandinavier erhielten ſich ebenſo in ihrem Vaterlande rein von aller Vermiſchung: ſie machten ſich dann aber auch unter dem Namen der Normannen durch ihre Heereszüge berühmt. Dieſe dehnten ihre Ritterzüge faſt über alle Theile von Europa aus: ein Theil kam nach Rußland und gründete dort das ruſſiſche Reich, ein Theil ließ ſich in Nordfrankreich und Britannien nieder; ein anderer ſtiftete Fürſtenthümer in Unteritalien und Sicilien. So hat ein Theil der Skandinavier außerhalb Staaten begründet, ein anderer hat ſeine Nationalität am väterlichen Heerde bewahrt.

Wir finden nun außerdem im Oſten von Europa die große

ſlaviſche Nation, deren Wohnſitze ſich längs der Elbe ausdehnen, und die über Oeſterreich, Kärnthen, Krain, Steiermark verbreitet iſt. Alle dieſe Völker werden im achten Jahrhundert den Avaren unterthan, deren Hauptſitze in den Ebenen zwiſchen der Theiß und Donau begründet werden. Um die Mitte des neunten Jahrhunderts werden ſie von den Magyaren, einem Volke heimiſchen Stammes, verdrängt. Es haben zwar dieſe Völkerſchaften Königreiche gebildet, und muthige Kämpfe mit den verſchiedenen Nationen beſtanden, aber ſie müſſen aus unſerer Betrachtung ausbleiben, weil ſie ein Mittelweſen zwiſchen europäiſchem und aſiatiſchem Geiſt bilden, und weil, obgleich vielfach in die politiſche Geſchichte von Europa verflochten, und mächtig in dieſelbe eingreifend, ihr Einfluß auf den Stufengang der Fortbildung des Geiſtes nicht thätig und wichtig genug iſt.

Die germaniſche Nation hatte die Empfindung der natürlichen Totalität in ſich, und wir können dieſes Gemüth nennen. In dieſe Totalität wird nun der Geiſt gelegt, und dieſen zum Bewußtſeyn zu bringen und zu realiſiren iſt jetzt die Aufgabe. Zunächſt iſt nur der trübe Wille, in deſſen Hintergrund das Wahre und Unendliche liegt, vorhanden. Das Wahre iſt nur als Aufgabe, denn das Gemüth iſt noch nicht gereinigt, und wenn dieſe Reinigung das Princip iſt, ſo iſt ſie noch nicht in der Wirklichkeit vollbracht. Ein langer Proceß kann die Reinigung zum konkreten Geiſte erſt zu Stande bringen. Die Religion tritt zunächſt mit einer Forderung gegen die Gewaltthätigkeit der Leidenſchaften auf, und bringt dieſe bis zur Wuth: das Gewaltige der Leidenſchaften wird erbittert und zur Raſerei gebracht, zu der dieſe vielleicht nicht hätte kommen können, wenn ſie ohne Gegenſatz geblieben wäre. Wir ſehen nun das ſchreckliche Schauſpiel der furchtbarſten Losgebundenheit in allen Königshäuſern der damaligen Zeit. Chlodwig, der Stifter der fränkiſchen Monarchie, macht ſich der ärgſten Verbrechen ſchuldig. Härte und Grauſamkeit charakteriſirt die ganze folgende

Reihe der Merovinger; daſſelbe Schauſpiel wiederholt ſich aber in dem thüringiſchen und in den anderen Königshäuſern. Das chriſtliche Princip iſt allerdings die Aufgabe in den Gemüthern, und der lange Proceß der Weltgeſchichte iſt zu dieſer Reinigung zum konkreten Geiſte nothwendig. Denn dazu, daß der Geiſt konkret gereinigt werde, gehört die lange Bewegung des Herausgehens und des Erfaſſens ſeiner ſelbſt, wogegen die Reinigung zum abſtrakten Geiſte, wie wir ſie gleichzeitig im Oſten ſehen, ſchneller vollbracht iſt. Dieſe bedarf des langen Proceſſes nicht, und wir ſehen ſie ſchnell und plötzlich in der erſten Hälfte des ſiebenten Jahrhunderts im Muhamedanismus erſtehen.

Zweites Kapitel.

Der Muhamedanismus.

Wir haben ſchon früher die Natur des orientaliſchen Princips kennen gelernt, und geſehen, daß das Höchſte deſſelben nur negativ iſt, und daß das Affirmative das Herausfallen in die Natürlichkeit und die reale Knechtſchaft des Geiſtes bedeutet. Nur bei den Juden haben wir bemerkt, daß ſich das Princip der einfachen Einheit in den Gedanken erhoben habe, denn nur bei dieſen iſt der Eine, der für den Gedanken iſt, verehrt worden. Dieſe Einheit iſt nun in der Reinigung zum abſtrakten Geiſte geblieben, aber ſie iſt von der Partikularität, mit der der Jehovahdienſt behaftet war, befreit worden. Jehovah war nur der Gott dieſes einzelnen Volkes, der Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs: nur mit den Juden hat dieſer Gott einen Bund gemacht, nur dieſem Volke hat er ſich offenbart. Dieſe Partikularität des Verhältniſſes iſt im Muhamedanismus abgeſtreift worden. In dieſer geiſtigen Allgemeinheit, in dieſer Reinheit ohne Schranken und ohne Beſtimmung hat das Subjekt keinen anderen Zweck, als die Verwirklichung dieſer Allgemein-

heit und Reinheit. Allah hat den affirmativen beſchränkten Zweck des jüdiſchen Gottes nicht mehr. Die Verehrung des Einen iſt der einzige Endzweck des Muhamedanismus, und die Subjektivität hat nur dieſe Verehrung als Inhalt der Thätigkeit, ſowie die Abſicht, dem Einen die Weltlichkeit zu unterwerfen. Die Thätigkeit der Muhamedaner wird ſomit die unendlich formelle der Verbreitung der letzten Form. Das Eine hat allerdings die Beſtimmung des Geiſtes, doch weil die Subjektivität ſich in den Gegenſtand aufgehen läßt, fällt aus dieſem Einen alle konkrete Beſtimmung fort, und ſie ſelbſt wird weder für ſich geiſtig frei, noch iſt ihr Gegenſtand ſelber konkret. Der Muhamedanismus iſt nicht die indiſche, nicht die mönchiſche Verſenkung in das Abſtrakte, ſondern die Subjektivität iſt hier lebendig und unendlich, eine Thätigkeit, welche ins Weltliche tretend daſſelbe nur negirt, und nur wirkſam und vermittelnd auf die Weiſe iſt, daß die reine Verehrung des Einen exiſtiren ſoll. Der Gegenſtand des Muhamedanismus iſt rein intellektuell, kein Bild, keine Vorſtellung von Allah wird geduldet: Muhamed iſt Prophet oder Menſch und über des Menſchen Schwächen nicht erhaben. Die Grundzüge des Muhamedanismus enthalten dieß, daß in der Wirklichkeit nichts feſt werden kann, ſondern daß Alles thätig, lebendig in die unendliche Weite der Welt geht, ſo daß die Verehrung des Einen das einzige Band bleibt, welches Alles verbinden ſoll. In dieſer Weiſe, in dieſer Pracht verſchwinden alle Schranken, aller Nazional- und Kaſtenunterſchied, kein Stamm, kein politiſches Recht der Geburt und des Beſitzes hat einen Werth, ſondern der Menſch nur als Glaubender. Den Einen anzubeten, an ihn zu glauben, zu faſten, das leibliche Gefühl der Beſonderheit abzuthun, Almoſen zu geben, das heißt, ſich des partikularen Beſitzes zu entſchlagen: das ſind die einfachen Gebote; das höchſte Verdienſt aber iſt für den Glauben zu ſterben, und wer in der Schlacht dafür umkommt, iſt des Paradieſes gewiß.

Die muhamedaniſche Religion nahm ihren Urſprung bei den Arabern: hier iſt der Geiſt ein ganz einfacher, und der Sinn des Formloſen iſt hier zu Hauſe, denn in dieſen Wüſten iſt Nichts, was gebildet werden könnte. Von der Flucht Muhameds aus Mekka im Jahre 622 beginnt die Zeitrechnung der Muhamedaner. Noch bei Lebzeiten Muhameds unter ſeiner eigenen Führung, und dann beſonders nach ſeinem Tode unter der Leitung ſeiner Nachfolger haben die Araber dieſe ungeheuren Eroberungen gemacht. Sie warfen ſich zunächſt auf Syrien und eroberten den Hauptort Damaskus im Jahre 634; weiter zogen ſie dann über den Euphrat und Tigris und kehrten ihre Waffen gegen Perſien, das ihnen bald unterlag; in Weſten eroberten ſie Aegypten, das nördliche Afrika, Spanien, und drangen ins ſüdliche Frankreich bis an die Loire, wo ſie von Karl Martell bei Tours im Jahre 732 beſiegt wurden. So dehnte ſich die Herrſchaft der Araber im Weſten aus, im Oſten unterwarfen ſie ſich, wie geſagt, Perſien, Samarkand und den ſüdweſtlichen Theil von Kleinaſien nacheinander. Dieſe Eroberungen, wie die Verbreitung der Religion, geſchehen mit einer ungemeinen Schnelligkeit. Wer ſich zum Islam bekehrte, bekam völlig gleiche Rechte mit allen Muſelmännern. Was ſich nicht bekehrte, wurde in der erſten Zeit umgebracht; ſpäter verfuhren jedoch die Araber milder gegen die Beſiegten, welche, wenn ſie nicht zum Islam übergehen wollten, nur ein jährliches Kopfgeld zu entrichten hatten. Die Städte, welche ſich ſogleich ergaben, mußten dem Sieger ein Zehntel alles Beſitzes abgeben; die, welche erſt genommen werden mußten, ein Fünftel.

Die Abſtraktion beherrſchte die Muhamedaner: ihr Ziel war, den abſtrakten Dienſt geltend zu machen, und danach haben ſie mit der größten Begeiſterung geſtrebt. Dieſe Begeiſterung war aber **Fanatismus**, das iſt, eine Begeiſterung für ein Abſtraktes, für einen abſtrakten Gedanken, der negirend ſich zum Beſtehenden verhält. Der Fanatismus iſt weſentlich nur dadurch,

daß er verwüſtend, zerſtörend gegen das Konkrete ſich verhält, aber der muhamedaniſche war aller Erhabenheit fähig, und dieſe Erhabenheit iſt frei von allen kleinlichen Intereſſen und mit allen Tugenden der Großmuth und Tapferkeit verbunden. Ferner ſehen wir dieſe Eroberer zuerſt Alles, was die Kunſt und Wiſſenſchaft angeht, zerſtören: Omar ſoll die herrliche alexandriniſche Bibliothek vernichtet haben. Entweder enthalten dieſe Bücher, ſagte er, was im Koran ſteht, oder ihr Inhalt iſt ein anderer: in beiden Fällen ſind ſie überflüſſig. Bald darauf aber laſſen es ſich die Araber angelegen ſeyn, die Künſte und Wiſſenſchaften zu heben und überall zu verbreiten. Zur höchſten Blüthe kam das Reich unter dem Kalifen al-Manſur und Harun al-Raſchid. Große Städte entſtanden in allen Theilen des Reiches, wo Handel und Gewerbe blühten, prächtige Paläſte wurden erbaut und Schulen eingerichtet, die Gelehrten des Reiches fanden ſich am Hofe des Kalifen zuſammen, und ſo glänzte der Hof nicht bloß durch die äußerliche Pracht, ſondern vorzüglich durch die Blüthe der Dichtkunſt und aller Wiſſenſchaften. So ſchnell die Araber ihre Eroberungen gemacht hatten, ſo ſchnell erreichten auch bei ihnen die Künſte und Wiſſenſchaften ihre höchſte Blüthe. Anfangs behielten die Kalifen noch die ganze Einfachheit und Schlichtheit bei, welche den Arabern der Wüſte eigen war (beſonders wird der Kalif Abubekr in dieſer Hinſicht gerühmt); mit der größten Freimüthigkeit ſprachen die Araber zu ihren Kalifen. Aber die Kalifen hatten dennoch das Recht Jeden nach Willkühr hinrichten zu laſſen. Das Princip Robespierre's, daß, um die Tugend feſtzuhalten, der Schrecken nöthig ſey, war auch das der Muhamedaner.

Das große Reich der Kalifen hat nicht lange beſtanden, denn auf dem Boden der Allgemeinheit iſt nichts feſt. Das große arabiſche Reich iſt faſt um dieſelbe Zeit zerfallen als das fränkiſche: Throne wurden durch Sklaven und neu hereinbrechende Völker, die Seldſchucken und Mongolen, geſtürzt und neue Reiche

gegründet, neue Dynaſtien auf den Thron gehoben. Den Osmanen iſt es endlich gelungen, eine feſte Herrſchaft aufzuſtellen, und zwar früher dadurch, daß ſie ſich in den Janitſcharen einen feſten Mittelpunkt bildeten. Nachdem der Fanatismus ſich abgekühlt hatte, war kein ſittliches Princip in den Gemüthern geblieben. Im Kampfe mit den Saracenen hatte ſich der ritterliche Geiſt des weſtlichen Europas entzündet und aus demſelben war eine ſchöne Ritterſchaft hervorgegangen, das Ergebniß der Verbindung der weſtlichen Europäer mit den Arabern. Der Orient ſelbſt aber iſt, nachdem die Begeiſterung allmählig geſchwunden war, in die größte Laſterhaftigkeit verſunken: die häßlichſten Leidenſchaften wurden herrſchend, und da der ſinnliche Genuß ſchon in der erſten Geſtaltung der muhamedaniſchen Lehre ſelbſt liegt und als Belohnung im Paradieſe aufgeſtellt wird, ſo mußte derſelbe an die Stelle des Fanatismus treten. Nach Aſien und Afrika zurückgedrängt und nur in einem Winkel Europa's durch die Eiferſucht der chriſtlichen Mächte geduldet, verſchwindet nach den erſten Jahrhunderten ſeiner Exiſtenz der Islam von dem Boden der Weltgeſchichte, um in orientaliſche Gemächlichkeit und Ruhe zurückzutreten. Nie hat die ſubjektive Begeiſterung größere Werke wie im Islam vollbracht: ſie erſcheint hier in ihrer reinſten Geſtalt, bedarf nichts und wird durch nichts aufgehalten. Ebenſo iſt die poetiſche Anſchauung: nicht maaßlos aufgeſpreizt, wie die indiſche, ſondern als rückſichtsloſe Innigkeit erſcheinend, die für ihren Gegenſtand Alles verwendet.

Drittes Kapitel.

Das Reich Karls des Großen.

Das Reich der Franken wurde, wie ſchon oben geſagt worden iſt, von Chlodwig geſtiftet. Nach ſeinem Tode wurde es ge-

theilt, ſpäter wieder vereinigt und abermals getheilt. Durch die Eroberungen wurde die Macht der Könige vergrößert, welche von einer großen Dienſtmannſchaft umgeben waren, die von dem, dem König zugefallenen Lande erhielten und dem Könige dafür verbunden blieben. Denn die eroberten Länder gehörten eigentlich dem Könige, von deſſen Gunſt ſomit die Verleihung abhing. Dieſe Dienſtmannſchaft war dadurch von den freien Leuten unterſchieden, die eigentlich keine Verpflichtungen für den König hatten. An der Spitze der Dienſtmannſchaft ſtand der major domus: dieſe maaßten ſich bald alle Gewalt an, und zuletzt ging aus ihnen die Dynaſtie der Karolinger hervor. Pipin der Kurze, Karl Martells Sohn, wurde im Jahre 752 zum König der Franken erhoben. Der Pabſt Zacharias entband die Franken ihres Eides gegen den noch lebenden letzten Merovinger Childerich III., welcher die Tonſur erhielt. Die letzten Merovinger waren durchaus Weichlinge, welche ſich mit dem Namen ihrer Würde begnügten und ſich faſt nur dem Genuſſe hingaben, eine Erſcheinung, welche in den morgenländiſchen Herrſcherfamilien ganz gewöhnlich iſt, und ſich bei den letzten Karolingern ebenfalls wiederholt. Die majores domus dagegen waren in dieſer Energie des Emporſteigens, und befanden ſich einmal in jener engen Verkettung mit der Dienſtmannſchaft, daß es ihnen zuletzt leicht wurde den Thron zu erringen.

Die Päbſte waren aufs Aergſte von den longobardiſchen Königen bedrängt und ſuchten Schutz bei den Franken. Pipin übernahm es aus Dankbarkeit, Stephan II. zu vertheidigen: er zog zwei Male über die Alpen, und ſchlug zwei Male die Longobarden. Seine Siege gaben dem neuen Throne Glanz und dem Stuhle Peters ein anſehnliches Erbe. Im Jahre 800 nach Chr. Geb. wurde der Sohn Pipins, Karl der Große, vom Pabſte zum Kaiſer gekrönt, und hiermit beginnt eine feſte Verbindung der Karolinger mit dem päbſtlichen Stuhle. Das römiſche Reich hatte nämlich immer noch bei den Barbaren ein großes Anſehn:

es galt immer noch als der Mittelpunkt, von dem alle Würde und Macht ausgehe, und ſo ſuchten die Herrſcher eine römiſche Würde nach, um ihr Anſehn dadurch zu vergrößern. Karl Martell, nachdem er Europa von der Herrſchaft der Sarazenen befreit hatte, wurde, wie man erzählt, zum Patricier ernannt: Karl der Große aber wurde zum römiſchen Kaiſer gekrönt, und zwar vom Pabſte.

Es gab nunmehr zwei Kaiſerreiche, und allmählig trennte ſich durch dieſe die chriſtliche Religion in zwei Kirchen: in die griechiſche und römiſche. Der römiſche Kaiſer war der geborne Beſchützer der römiſchen Kirche, und durch dieſe Stellung des Kaiſers zum Pabſte war gleichſam ausgeſprochen: die fränkiſche Herrſchaft ſey nur eine Fortſetzung des römiſchen Reiches. Von der Schrift an haben die Barbaren durchaus alle Wiſſenſchaft, ſowie die Religion von den ihnen unterworfenen Völkern entlehnt, aber dem Empfangenen eine ſelbſtſtändige Umbildung gegeben; auch der römiſche Kaiſerthron innerhalb der fränkiſchen Königswürde war eine ſolche Erhebung eines Fremden in einen neuen und ihm gegenüberſtehenden Geiſt.

Das Reich Karls des Großen hatte einen ſehr großen Umfang. Das eigentliche Franken dehnte ſich vom Rhein bis zur Loire aus. Karl unterwarf ſich auch das von Neuem unabhängig gewordene Aquitanien; außerdem gehörte noch zu ſeinem Reiche: Burgund, Alemannien, das ſüdliche Deutſchland, zwiſchen dem Lech, Main und Rhein, Thüringen, das bis an die Saale ſich ausdehnte, ferner Baiern. Außerdem hat Karl die Sachſen, welche zwiſchen dem Rhein und der Weſer wohnten, beſiegt, und dem longobardiſchen Reiche ein Ende gemacht, wodurch er Herr Ober- und Mittelitaliens wurde.

Dieſes große Reich hat Karl der Große zu einem ſyſtematiſch geordneten Staate gebildet, und dem Frankenreiche feſte Einrichtungen, die daſſelbe zuſammenhielten, gegeben. Der König ſtand an der Spitze der Reichsbeamten und das Princip der Erblichkeit der Königswürde trat ſchon hervor. Der König

war ebenſo Herr der bewaffneten Macht, Obereigenthümer von Grund und Boden, und die höchſte Richtergewalt befand ſich nicht minder in ſeinen Händen. Die Kriegsverfaſſung beruhte auf dem Heerbann. Jeder Freie war verpflichtet, ſich zur Vertheidigung des Reiches zu bewaffnen, und jeder hatte auf gewiſſe Zeit für ſeinen Unterhalt ſelbſt zu ſorgen. Dieſe Landwehr, wie man ſie heute nennen würde, ſtand unter dem Befehle von Herzögen und Grafen, wovon die beſonderen Befehlshaber an den Grenzen des Reiches, die Grafen der Marken, die Markgrafen zu unterſcheiden ſind. Der allgemeinen Eintheilung nach war das Land in Gaue gebildet, deren jedem ein Graf vorſtand. Ueber dieſen ſtanden unter den ſpäteren Karolingern wieder Herzöge, deren Sitze groſſe Städte wie Köln, Aachen und dergleichen mehr waren. Nach ihnen war das Land in Herzogthümer eingetheilt: es gab ſo ein Herzogthum Elſaß, Lothringen, Friesland, Thüringen, Rhätien. Dieſe Herzöge wurden vom Kaiſer eingeſetzt. Völkerſchaften, welche ihre eigenen Stammfürſten nach ihrer Unterwerfung beibehalten hatten, verloren dieſes Vorrecht und bekamen Herzöge, ſobald ſie ſich empörten; ſo ging es Alemannien, Thüringen, Baiern und Sachſen. Es gab aber auch eine Art von ſtehendem Heere zur ſchnelleren Hülfe. Die Dienſtmannen des Kaiſers nämlich bekamen Güter zur Benutzung mit der Verpflichtung, Kriegsdienſte zu leiſten, wenn ſie Befehl erhielten. Um dieſe Einrichtungen nun aufrecht zu erhalten, wurden Gewaltboten (missi) vom Kaiſer abgeſchickt, welche die Aufſicht haben und Berichte erſtatten, auch das Gerichtsweſen und die königlichen Güter inſpiciren ſollten.

Nicht minder merkwürdig iſt die Verwaltung der Staatseinkünfte. In den Fiscus floſſen Theils die gerichtlichen Strafgelder, Theils die, welche ſolche zu entrichten hatten, die ſich auf den Anruf des Kaiſers nicht ſtellten. Auch diejenigen, welche Beneficien genoſſen, verloren dieſelben, ſobald ſie dieſe Pflicht verabſäumt hatten. Die Haupteinkünfte kamen aus den Kammer-

gütern, deren der Kaiſer eine große Menge beſaß, und wovon die größten Pfalzen hießen. Es war ſchon lange Sitte, daß die Könige in den Hauptlandſchaften herumreiſten, und ſich dann in jeder Pfalz eine Zeitlang aufhielten; die gehörigen Vorbereitungen für den Unterhalt des Hofes waren ſchon früher durch Marſchälle, Kämmerer u. ſ. w. getroffen.

Was nun die Gerichtsverfaſſung betrifft, ſo liegen die Angelegenheiten, welche Leib und Leben, ſowie das Grundeigenthum betreffen, in den Händen der Gemeindeverſammlungen, weniger wichtige wurden von den Grafen, im Beiſitz von ſieben bis acht freien Männern, was ſpäter die Schöffen waren, entſchieden. Die höchſten Gerichte waren die Hofgerichte, wo der König in der Pfalz den Vorſitz hatte: hier wurde die Dienſtmannſchaft und die Geiſtlichkeit gerichtet. Die königlichen Gewaltsboten, von denen ſchon oben geſprochen worden iſt, hatten bei ihren Inſpektionsreiſen auch beſonders das Gerichtsweſen zu unterſuchen, alle Klagen anzuhören und die Ungerechtigkeiten zu beſtrafen. Ein geiſtlicher und ein weltlicher Bote mußten vier Mal des Jahres ihre Sprengel bereiſen.

Zur Zeit Karls des Großen hatte die Geiſtlichkeit ſchon eine große Bedeutung erlangt. Die Biſchöfe hatten große Kathedralen unter ſich, mit denen zugleich Seminarien und Schulanſtalten verbunden waren. Karl ſuchte nämlich die faſt ganz untergegangene Wiſſenſchaftlichkeit wiederherzuſtellen, indem er verlangte, daß in Städten und Dörfern Schulen angelegt wurden. Fromme Gemüther glaubten ein gutes Werk zu thun und die Seligkeit zu erringen, wenn ſie der Geiſtlichkeit Geſchenke machten; auf dieſe Weiſe haben die wildeſten und roheſten Könige ihre Frevel abbüßen wollen. Die gewöhnlichſte Schenkung der Privatleute war in der Weiſe, daß ſie ihre Güter an Klöſter vermachten, und ſich den Nießbrauch nur für ihr Leben oder auf gewiſſe Zeiten ausbedungen. Oft geſchah es jedoch auch, daß die Großen die Güter der Geiſtlichkeit plünderten, denn die

Religion hatte damals noch nicht die Gewalt über die Gemüther, die Habsucht der Mächtigen zu zügeln. Zur Verwaltung ihrer Güter mußte die Geistlichkeit Wirthschafter und Meier anstellen; außerdem besorgten Vögte alle ihre weltlichen Angelegenheiten. So begann allmählig eine wichtige Veränderung, daß die Vögte von den Geistlichen auch die Gerichtsbarkeit über die Güter der Kirche bekamen, obgleich die gewöhnliche Jurisdiktion nur in den Händen königlicher Beamten, Grafen u. s. w. seyn sollte. Von den späteren Kaisern erlangte nun die Geistlichkeit die eigene Gerichtsbarkeit, nämlich die Immunität. Ohnehin wußte sie sich später von Staatslasten zu befreien, obschon sie eine vollkommene weltliche Macht geworden war. Bald wurden die Kirchen und Klöster Asyle, das heißt unverletzbare Freistätten für alle Verbrecher. Einer Seits war diese Einrichtung später sehr wohlthätig gegen die Gewaltthätigkeiten und Unterdrückungen, welche von dem Kaiser und den Großen ausgingen, aber anderer Seits artete sie in Ungestrafstheit der größten Verbrecher vor den Gesetzen aus. Zu Karls des Großen Zeiten mußte jeder noch von den Klöstern ausgeliefert werden. Die Bischöfe wurden von einer Behörde gerichtet, die aus Bischöfen bestand; als Dienstmannen waren sie eigentlich dem Hofgerichte unterworfen. Späterhin suchten sich die Klöster von der bischöflichen Gerichtsbarkeit zu befreien und machten sich so selbst von der Kirche unabhängig. Die Bischöfe wurden von den Geistlichen und den Gemeinden gewählt, allein insofern sie auch Dienstmannen des Königs waren, hatte auch dieser jene Würde zu verleihen. Der Streit wurde dahin ausgeglichen, daß ein Mann gewählt werden mußte, welcher dem Könige genehm war.

Die Reichsgerichte wurden in der Pfalz gehalten, wo der Kaiser sich aufhielt. Der König selbst hatte dabei den Vorsitz und berieth sich mit den Großen des Reiches; sie fanden statt vornehmlich bei Heerschauen im Mittelpunkte des Reiches, welchen damals der Rhein mit seinen Städten bildete. Da

wurden nun große Berathungen angeſtellt und Beſchlüſſe über Staats- und Kirchenangelegenheiten gefaßt. Auch die Hoftage, wozu die Dienſtmannen eingeladen waren, gaben Gelegenheit zu ſolchen Berathungen. Es war feſtgeſetzt, daß der König einmal im Jahre einen Ausſchuß von den höheren Staats- und Kirchenbeamten berufen ſollte, aber auch hier blieb dem Könige alle Entſcheidung. Dieſe Verſammlung iſt daher verſchieden von dem ſpäteren Reichstage, wo die Großen ſelbſtſtändiger auftreten.

So war das Frankenreich beſchaffen, dieſes erſte ſich Zuſammennehmen des Chriſtenthums zu einer ſtaatlichen Bildung, die rein aus ihm hervorging, während das römiſche Reich von dem Chriſtenthum verzehrt worden war. Aber ſolche Bildungen bedürfen, eben weil ſie plötzlich hervorſteigen, noch der Stärkung der Negativität in ſich ſelber: ſie bedürfen in jeder Weiſe der Reaktionen, welche in der folgenden Periode hervortreten.

Zweiter Abschnitt.

Die Feudalität und das Mittelalter.

Wenn die erste Periode der germanischen Welt glänzend mit einem mächtigen Reiche endet, so beginnt mit der zweiten die Reaktion der wilden ungebändigten Natur. Diese Reaktion ist zuerst die der besonderen Nationen gegen die allgemeine Herrschaft des Frankenreichs, welche sich in der Theilung des großen Reiches offenbart. Die zweite Reaktion ist die der Individuen gegen die gesetzliche Macht und Staatsgewalt, gegen die Subordination, den Heerbann, die Gerichtsverfassung. Sie hat das Isoliren der Individuen und daher die Schutzlosigkeit derselben hervorgebracht. Das Allgemeine der Staatsgewalt ist durch die Reaktion verschwunden: die Individuen haben bei den Gewaltigen Schutz gesucht, und diese sind die Unterdrücker geworden. So trat allmählig der Zustand einer allgemeinen Abhängigkeit ein, welches Schutzverhältniß sich dann zur Feudalverfassung systematisirt. Die dritte Reaktion ist die des weltlichen Princips überhaupt gegen die Geistlichkeit. Die weltliche Wildheit wurde durch die Kirche unterdrückt und gebändigt, aber diese ist dadurch selbst verweltlicht worden und hat den ihr gebührenden Standpunkt verlassen, von welchem Augenblicke an das Insichgehen des weltlichen Princips beginnt. Alle diese Verhältnisse und Reaktionen bilden die Geschichte der Feudalität, und der Kulminationspunkt dieser Periode sind die Kreuzzüge, denn mit ihnen entsteht eine allgemeine Schwankung, wodurch aber erst die Staaten zur inneren und äußeren Selbstständigkeit gelangen.

Die erste Reaktion ist die der besonderen Nationalität gegen die allgemeine fränkische Herrschaft. Es scheint zwar zu-

nächſt, daß das Frankenreich durch die Willkühr der Könige getheilt worden iſt; das andere Moment aber iſt, daß dieſe Theilung populär war und ebenſo durch die Völker behauptet worden iſt: ſie war alſo nicht bloß ein Familienakt, der unklug erſcheinen könnte, indem die Fürſten ihre eigene Macht dadurch geſchwächt haben. Ludwig der Fromme, Sohn Karls des Großen, theilte das Reich unter ſeine drei Söhne. Später aber erhielt er aus einer zweiten Ehe noch einen Sohn, Karl den Kahlen. Da er auch dieſem ein Erbtheil geben wollte, ſo entſtanden große Kriege und Streitigkeiten mit den andern Söhnen, welche des ſchon Erhaltenen beraubt werden ſollten. Dieſe Kriege hatten ſo zunächſt ein individuelles Intereſſe, aber die Nationen nehmen auch aus dem übrigen heraus daran Antheil. Die weſtlichen Franken hatten ſich bereits mit den Galliern identificirt, und von ihnen ging eine Reaktion gegen die deutſchen Franken aus, ſowie ſpäter eine von Italien gegen die Deutſchen. Durch den Verduner Vertrag im Jahre 843 wurde zwar eine Theilung unter den Nachkommen Karls des Großen gemacht, aber dennoch wurde ſpäter das ganze fränkiſche Reich mit Ausnahme einiger Provinzen auf einen Augenblick unter Karl dem Dicken wieder vereinigt. Nur kurze Zeit indeſſen vermochte dieſer ſchwache Fürſt das große Reich zuſammenzuhalten; es wurde in viele kleinere Reiche zerſplittert, die ſich ſelbſtſtändig ausbildeten und erhielten: in das Königreich Italien, die beiden burgundiſchen Reiche, Hochburgund, wovon die Hauptſtadt Genf war, und Niederburgund nördlich bis an den Jura, ſüdlich bis ans Mittelmeer; ferner das Königreich Lothringen, zwiſchen dem Rhein und der Maas, die Normandie u. a. m. Zwiſchen dieſen Reichen war das eigentliche Frankreich eingeſchloſſen, im Oſten von den Ardennen, im Weſten von der Bretagne, im Norden von Brabant begrenzt. So beſchränkt fand Hugo Capet das eigentliche Frankenreich vor als er den Thron beſtieg. Oſtfranken

Sachſen, Thüringen, Baiern, Schwaben blieb dem deutſchen Reiche. Alſo zerfiel die Einheit der fränkiſchen Monarchie.

Auch die inneren fränkiſchen Einrichtungen verſchwanden nach und nach gänzlich, beſonders die Organiſation der Kriegsmacht. Bald nach Karl dem Großen ſehen wir von vielen Seiten her die Normannen Einfälle in England, Frankreich und Deutſchland machen. In England regierten urſprünglich acht Dynaſtien angelſächſiſcher Könige, aber im Jahre 827 vereinigte Egbert ſämmtliche Herrſchaften in ein einziges Reich. Unter ſeinem Nachfolger machten die Dänen ſehr häufige Einfälle und plünderten das Land aus. Tapferen Widerſtand fanden ſie erſt unter Alfred dem Großen, aber der Dänenkönig Knut eroberte ſpäter ganz England. Gleichzeitig waren die Einfälle der Normannen in Frankreich. Sie fuhren auf leichten Kähnen die Seine und die Loire hinauf, plünderten die Städte, verheerten die Klöſter und zogen mit ihrer gemachten Beute davon; ſie belagerten ſelbſt Paris und die karolingiſchen Könige mußten ſchimpflich den Frieden erkaufen. Ebenſo verwüſteten ſie die an der Elbe liegenden Städte; vom Rhein aus plünderten ſie Aachen und Cöln, und machten ſich Lothringen zinsbar. Zwar ließ der Reichstag zu Worms 882 ein allgemeines Aufgebot an alle Unterthanen ergehen, dennoch mußte man ſich aber zu einem ſchimpflichen Vergleiche bequemen. Dieſe Stürme kamen von Norden und Weſten. Im Oſten brachen die Magyaren herein. Mit Weib und Kindern zogen dieſe barbariſchen Völker auf Wagen herum und verwüſteten das ganze ſüdliche Deutſchland. Durch Baiern, Schwaben, die Schweiz gelangten ſie ſogar bis nach Italien. Von Süden her drängten die Sarazenen. Sicilien befand ſich ſchon längſt in ihren Händen: von da aus faßten ſie feſten Fuß in Italien, bedrohten Rom, das durch einen Vergleich ſie von ſich abwendete, und waren der Schrecken Piemonts und der Provence.

So rückten dieſe drei Völker in großen Maſſen von allen

Seiten in das Reich ein, und ſtießen in ihren Verheerungszügen faſt zuſammen. Frankreich wurde von den Normännen bis an den Jura verwüſtet; die Ungarn kamen bis nach der Schweiz, und die Sarazenen bis nach Wallis. Denken wir an jene Organiſation des Heerbannes und betrachten wir dabei dieſen traurigen Zuſtand, ſo müſſen wir uns über die Wirkungsloſigkeit aller dieſer Einrichtungen verwundern, indem ſie nun gerade am wirkſamſten ſich hätten zeigen ſollen. Man könnte geneigt ſeyn die ganze Organiſation des fränkiſchen Reiches für eine leere Träumerei zu halten; dennoch hat ſie beſtanden, aber dieſe ganze Staatseinrichtung war nicht auf den Geiſt des Volkes gegründet, nicht lebendig in denſelben eingegangen, ſondern nur ein äußerlich Auferlegtes, eine apriorische Konſtitution, wie die, welche Napoleon Spanien gab, die ſogleich unterging, als ſie nicht mehr durch die Gewalt aufrecht erhalten wurde.

Die zweite Reaktion, mit der wir es hier zu thun haben, iſt die der Individuen gegen die geſetzliche Macht. Der Sinn für Geſetzlichkeit und Allgemeinheit iſt durchaus nicht vorhanden, iſt in den Völkern ſelbſt nicht lebendig. Die Verpflichtungen jedes freien Bürgers, die Befugniſſe des Richters, Recht zu ſprechen, die des Gaugrafen, Gericht zu halten, das Intereſſe für die Geſetze, als ſolche, zeigen ſich als unkräftig, ſobald die ſtarke Hand von Oben nicht mehr die Zügel ſtraff hält. Die glänzende Staatsverwaltung Karls des Großen war ſpurlos geſchwunden, und die nächſte Folge davon war die allgemeine Schutzbedürftigkeit der Individuen. Eine gewiſſe Schutzbedürftigkeit iſt ſicherlich in jedem wohlorganiſirten Staat: jeder Bürger kennt ſeine Rechte, und weiß auch, daß zur Sicherheit des Beſitzes der geſellſchaftliche Zuſtand überhaupt nothwendig iſt. Barbaren kennen dieſes Bedürfniß, einen Schutz am Anderen zu haben, noch nicht: ſie ſehen es als eine Beſchränkung ihrer Freiheit an, wenn ihre Rechte ihnen von Anderen zugeſichert werden ſollen. So war alſo der Drang nach einer feſten Or-

ganisation nicht vorhanden: die Menschen mußten erst in den Zustand der Schutzlosigkeit versetzt werden, um das nothwendige Erscheinen des Staates zu empfinden. Die Staatsbildung fing wieder von ganz Vorne an: das Allgemeine hatte durchaus keine Lebendigkeit und Festigkeit in sich und im Volke, und seine Schwäche offenbarte sich darin, daß es den Individuen keinen Schutz zu geben vermochte, diese mußten daher selbst ihre Zuflucht zu Individuen nehmen und wurden unter die Macht einiger Gewalthaber gestellt, welche aus der Auctorität, die früher dem Allgemeinen angehörte, einen Privatbesitz und eine persönliche Herrschaft bildeten. Die Grafen haben als Staatsbeamten bei ihren Untergebenen keinen Gehorsam gefunden, aber ebensowenig verlangt, sondern nur für sich haben sie denselben gewollt. Sie haben die Gewalt des Staates für sich selbst genommen und die ihnen verliehene Macht zu einem erblichen Besitze gemacht. Sowie früher der König, oder andere hohe Personen, Lehen zur Belohnung an ihre Dienstmannen gaben, so gaben nun umgekehrt die Schwächeren und Aermeren den Mächtigen ihr Besitzthum, um dadurch einen starken Schutz zu gewinnen. Die Aemter, die Verbindlichkeiten und Pflichten gegen den Staat hörten auf, dagegen trat ein Zustand der Abhängigkeit von wenigen Mächtigen ein, aus welchem eine große Tapferkeit hervorging, welche aber nicht für das Gemeinsame, sondern nur für den Einzelnen stritt. Auch die Habsucht trieb zur Tapferkeit. In allen Gegenden entstanden Burgen, wurden Befestigungen aufgerichtet und zwar zur Vertheidigung des Besitzes. Auf die eben angeführte Weise verschwand das Ganze in solchen Punkten der Einzelheit, als welche hauptsächlich die Sitze der Bischöfe und Erzbischöfe zu nennen sind. Die Bisthümer hatten die Immunität von den Gerichten und aller Amtswirksamkeit erhalten; die Bischöfe hielten sich Vögte und ließen denselben vom Kaiser die Gerichtsbarkeit übertragen, welche sonst die Grafen ausgeübt hatten. So gab es abgeschlossene

geiſtliche Territorien, Gemeinden, die einem Heiligen angehörten (Weichbilder). Ebenſo bildeten ſich ſpäterhin weltliche Herrſchaften aus. Freie Leute blieben wenig übrig; nur Dienſtleute, Vaſallen und Oberherren gab es. Die Gerichte ſelbſt wurden jetzt von den Lehnsherren gehalten, und die Vaſallen waren berechtigt bei Gericht zu ſitzen.

Die kaiſerliche Gewalt wurde im Ganzen für etwas ſehr Großes und Hohes ausgegeben: der Kaiſer galt für das weltliche Oberhaupt der geſammten Chriſtenheit; je größer aber dieſe Vorſtellung war, deſto weniger galt die Macht der Kaiſer in der Wirklichkeit. Frankreich gewann außerordentlich dadurch, daß es dieſe hohle Anmaßung von ſich entfernt hielt, während in Deutſchland das Fortſchreiten der Bildung durch jene Scheingewalt gehemmt wurde. Die Könige und Kaiſer waren nicht mehr Oberherrſcher im Staate, ſondern Fürſten wie die andern, die ihnen hätten untergeben ſeyn ſollen. Indem nun Alles auf partikulare Herrſchaft gegründet iſt, ſo könnte man glauben, daß eine Fortbildung zum Staate ſich nur ſo hätte machen können, daß jene partikularen Herrſchaften zu einer amtlichen Verbindung übergegangen wären. Dazu wäre aber eine Uebermacht erforderlich geweſen, welche nicht vorhanden war, denn die Dynaſten beſtimmten ſelbſt, inwiefern ſie noch abhängig ſeyen vom Allgemeinen. Es gilt keine Macht des Geſetzes und des Rechts mehr, ſondern nur die zufällige Gewalt, die eigenſinnige Rohheit des partikularen Rechts, und dieſe ſtrebt gegen die Gleichheit der Rechte und der Geſetze. Das Oberhaupt hat keine Macht vermöge wahrhafter Geſetze: die Dynaſten haben gegen ihn nur die Verpflichtungen als Vaſallen, und dieſe beruhen auf einem formellen Rechte, dem Lehnsrechte. Eine Ungleichheit der Rechte in der ganzen Zufälligkeit iſt vorhanden, und aus dieſer kann die Entwickelung der Monarchie nicht ſo geſchehen, daß das Oberhaupt als ſolches die beſonderen Gewalten unterdrückt hat, ſondern es ſind dieſe allmählig in ein Fürſtenthum über-

gegangen, mit dem Fürſtenthume des Oberhauptes vereinigt worden, und ſo hat ſich die Macht des Königs und der Staaten geltend gemacht. Während nun das Band der Einheit noch nicht vorhanden war, haben ſich die beſonderen Länder für ſich ausgebildet.

In Frankreich ging das Haus Karls des Großen wie das Chlodwigs durch die Schwäche der Regenten unter. Der letzte der Carolinger wurde gefangen genommen, und ſeine Herrſchaft war zuletzt nur auf die kleine Herrſchaft Laon beſchränkt. Der mächtige Hugo Capet, Herzog von Francien, wurde zum König ausgerufen. Der Titel König gab ihm jedoch keine wirkliche Gewalt, denn ſeine Macht war nur auf ſeinen Beſitz gegründet. Später wurden die Könige durch Kauf, Heirath, Ausſterben der Familien, Eigenthümer mehrerer Herrſchaften, und man fing beſonders an, ſich an ſie zu wenden, um vor den Gewaltthätigkeiten der Fürſten Schutz zu ſuchen. Die königliche Gewalt wurde in Frankreich früh erblich, weil die Lehnsherrſchaften erblich waren, doch haben im Anfange die Könige noch die Vorſicht gebraucht, ihre Söhne bei ihren Lebzeiten krönen zu laſſen. Frankreich war in viele Herrſchaften getheilt; in das Herzogthum Guyenne, Grafſchaft Flandern, Herzogthum Gascogne, Grafſchaft Toulouſe, Herzogthum Burgund; Lothringen hatte auch einige Zeit zu Frankreich gehört. Die Normandie war von den Königen von Frankreich den Normannen eingeräumt worden, um auf einige Zeit Ruhe vor ihnen zu haben. Von der Normandie aus ging Herzog Wilhelm nach England hinüber und eroberte daſſelbe im Jahre 1066. Er führte hier ein durchweg ausgearbeitetes Lehnsſyſtem ein, deſſen Netz zum großen Theile heute England noch umgarnt. Auf dieſe Weiſe ſtanden aber die Herzoge der Normandie mit einer großen Macht den ſchwachen Königen von Frankreich gegenüber. — Deutſchland war aus den großen Herzogthümern Sachſen, Thüringen, Schwaben, Baiern, Kärnthen u. ſ. w. zuſammenge-

ſetzt. Jedes dieſer Herzogthümer zerfiel wieder ebenſo in viele mehr oder weniger unabhängige Herrſchaften. Mehrere Male hatte es den Anſchein, als vereinigte der Kaiſer mehrere Herzogthümer unter ſeiner unmittelbaren Herrſchaft. Kaiſer Heinrich III. war bei ſeiner Thronbeſteigung Herr mehrerer großer Herzogthümer, aber er ſchwächte ſelbſt ſeine Macht, indem er dieſe wieder an Andere verlieh. Deutſchland beſtand aus mehreren ſelbſtſtändigen Ländern und war dennoch von ſich ſelbſt ein Wahlreich: die Fürſten ließen ſich das Recht nicht nehmen, ihr Oberhaupt ſelbſt zu wählen; bei jeder neuen Wahl machten ſie neue einſchränkende Bedingungen, ſo daß die kaiſerliche Macht zum leeren Schatten herabſank. Indem aber Deutſchland ein Wahlreich war, hatte es keinen feſten Mittelpunkt und zerfiel um ſo leichter. — In Italien war daſſelbe Verhältniß: die deutſchen Kaiſer hatten Anſprüche darauf, ihre Gewalt ging aber nur ſo weit, als ſie ſich durch unmittelbare Kriegsmacht verſchafften, und als die italieniſchen Städte und der Adel in der Unterwerfung einen eigenen Nutzen ſahen. Italien war wie Deutſchland in viele größere und kleinere Herzogthümer, Grafſchaften, Bisthümer und Herrſchaften getheilt. Der Pabſt vermochte äußerſt wenig, weder im Norden, noch im Süden, welcher lange Zeit im Beſitz der Griechen war, die ſpäterhin von den Normannen vertrieben wurden. — Spanien kämpfte während des ganzen Mittelalters, Theils ſich behauptend, Theils ſiegreich mit den Sarazenen, bis dieſe endlich der konkreteren Macht chriſtlicher Geſittung unterlagen.

Alles Recht verſchwand ſo vor der partikularen Macht, denn Gleichheit der Rechte, Vernünftigkeit der Geſetze, wo das Ganze, der Staat, Zweck iſt, war nicht vorhanden.

Die dritte Reaktion, der wir oben Erwähnung thaten, iſt die des weltlichen Princips gegen die Geiſtlichkeit, welche zwar im Anfange bändigt und erzieht, dann ſich aber ſelbſt ver-

äußerlicht und verweltlicht. In der Kirche stellt sich nämlich der Widerspruch dar, daß der Geist, wenn auch vom Absoluten zeugend, dennoch auch zugleich endlich und existirender Geist als Intelligenz und Wille ist. Seine Endlichkeit beginnt damit, in diesen Unterschied herauszutreten. Und hier fängt sogleich der Widerspruch und das Erscheinen der Entfremdung an. Diese Aeußerlichkeit des absoluten Inhalts bestimmt sich für das Bewußtseyn so, daß sie als sinnliches, äußerliches Ding, als gemeine äußerliche Existenz vorkommt, und doch auch hier als Absolutes gelten soll. Die andere Form des Widerspruchs betrifft das Verhältniß in der Kirche als solcher. Der wahrhafte Geist existirt im Menschen, ist sein Geist, und die Gewißheit dieser Identität mit dem Absoluten giebt sich das Individuum im Kultus, während die Kirche nur das Verhältniß einer Lehrerin und Anordnerin dieses Kultus besitzt. Aber anderer Seits blieb hier der geistliche Stand, wie die Brahmanen bei den Indern, im Besitze der Wahrheit, und dieser Besitz wird als ausschließender fixirt, so daß die Uebung allein nicht hinreichend ist, sondern nur eine äußerliche Weise, ein geistloser Besitztitel den Besitz als völlig und wirklich konstituirt. Diese äußerliche Weise ist die Priesterweihe, so daß die Konsekration wesentlich als sinnlich am Individuum haftet. Die dritte Art des Widerspruchs ist die Kirche, welche als eine äußerliche Existenz Besitzthümer und ein ungeheures Vermögen erhielt, was, da sie eigentlich den Reichthum verachtet, oder verachten soll, eine Lüge ist.

Diese Widersprüche in der Kirche können nur entsprechend den Widersprüchen gefunden werden, die wir im Staate sehen. Wir haben oben von einem Kaiserthum gesprochen, das der Kirche zur Seite stehen und ihr weltlicher Arm seyn soll. Aber diese anerkannte Macht hat den Widerspruch in sich, daß dieses Kaiserthum eine leere Ehre ist, ohne Ernst für den Kaiser selbst, oder die, welche durch ihn ihre ehrsüchtigen Zwecke erfüllen wollen, denn die Leidenschaft und Gewalt existiren für sich, un-

unterworfen durch jene bloß allgemein bleibende Vorſtellung. Zweitens iſt aber das Band an dieſem vorgeſtellten Staat, das wir Treue nennen, der Willkühr des Gemüths anheimgeſtellt, welches keine objektiven Pflichten anerkennt. Dadurch aber iſt dieſe Treue das Allerungetreueſte. Die deutſche Ehrlichkeit des Mittelalters iſt ſprichwörtlich geworden: betrachten wir ſie aber näher in der Geſchichte, ſo iſt ſie eine wahre punica fides, oder graeca fides zu nennen, denn dieſe Treue iſt nur ihren Leidenſchaften getreu, untreu aber dem Reich, dem Fürſten. Ein dritter Widerſpruch iſt der der Individuen in ſich, der der Frömmigkeit, der ſchönſten und innigſten Andacht, und dann der Barbarei der Intelligenz und des Willens. Es iſt Kenntniß der allgemeinen Wahrheit da, und die ungebildetſte, roheſte Vorſtellung über Weltliches und Geiſtiges vorhanden: grauſames Wüthen der Leidenſchaft und chriſtliche Heiligkeit, welche allem Weltlichem entſagt und ganz ſich dem Heiligen weiht. So widerſprechend, ſo betrugvoll iſt dieſes Mittelalter, und es iſt eine Abgeſchmacktheit unſerer Zeit die Vortrefflichkeit deſſelben zum Schlagwort machen zu wollen. Denn es bildet ein empörendes Schauſpiel, die Gegenſätze tiefſten Aberglaubens und heiliger Frömmigkeit zuſammengeſchloſſen zu ſehen, und es bedarf erſt des Begriffes der Sache, um dieſe Zeit zu rechtfertigen, denn nur dadurch kann man mit ſolchem Durchgang, mit ſolchem Entfremdetſeyn ſich verſöhnen. Der Geiſt iſt ſich hier nur erſt unmittelbar offenbar, und je tiefer die Wahrheit iſt, zu der er ſich an ſich verhält, deſto härter wird die Wirklichkeit dieſes Verhältniſſes, in welchem die Wahrheit nicht für ſich, das Fürſichſeyn nicht die Wahrheit iſt.

Wir kommen nunmehr nach Darlegung dieſer Grundzüge in die weitere Aufweiſung ihres Inhalts.

In dem Zuſtand vollkommener Vereinzelung, wo durchaus nur die Gewalt des Machthabers galt, haben die Menſchen zu keiner Ruhe kommen können, und gleichſam ein böſes Gewiſſen

hat die Chriſtenheit durchſchaudert. Gegen Ende des zehnten Jahrhunderts verbreitete ſich allgemein durch ganz Europa die Furcht vor dem herannahenden jüngſten Gericht und der Glaube daran. Dieſer Schauder treibt die Menſchen zu den widerſinnigſten Handlungen. Einige haben ihr ganzes Beſitzthum der Kirche geſchenkt und ihr Leben in beſtändiger Buße hingebracht, die Meiſten haben ſich der Schwelgerei ergeben und ihr Beſitzthum verpraßt. Faſt die Kirche allein gewann dabei an Reichthum durch Schenkungen und Vermächtniſſe. — Nicht minder rafften um dieſe Zeit fürchterliche Hungersnöthe die Menſchen dahin: auf den Märkten wurde öffentlich Menſchenfleiſch verkauft. In dieſem Zuſtande war nichts als Rechtsloſigkeit, Gewalt, Trug und Liſt bei den Menſchen anzutreffen. Am gräulichſten ſah es in Italien, dem Mittelpunkte des Chriſtenthums aus. Jede Tugend war dieſer Zeit fremd und ſo hatte virtus ſeine eigenthümliche Bedeutung verloren: es hieß im Gebrauch nichts Anderes als Gewalt und Zwang. In gleicher Verdorbenheit befand ſich die Geiſtlichkeit: ihre eigenen Vögte hatten ſich zu Herren auf den geiſtlichen Gütern gemacht und daſelbſt nach ihrem Belieben gehauſt, indem ſie den Mönchen und Geiſtlichen nur einen ſparſamen Unterhalt zukommen ließen. Klöſter, welche keine Vögte annehmen wollten, wurden dazu gezwungen, indem die Herren der Herrſchaft ſich ſelbſt oder ihre Söhne zu Vögten machen ließen. Nur Biſchöfe und Aebte erhielten ſich im Beſitz, indem ſie ſich Theils durch eigene Macht zu ſchützen wußten, Theils durch ihren Anhang, da ſie meiſt aus adeligen Familien waren.

Die Bisthümer waren weltliche Territorien, und ſomit auch zu Reichs- und Lehnsdienſten verpflichtet. Die Könige hatten die Biſchöfe einzuſetzen, und ihr Intereſſe erheiſchte es, daß dieſe Geiſtlichen ihnen zugethan ſeyen. Wer ein Bisthum wollte, hatte ſich deshalb an den König zu wenden, und ſo wurde ein förmlicher Handel mit den Bisthümern und Abteien getrieben.

Wucherer, welche dem Könige Geld vorgeſtreckt hatten, ließen ſich dadurch entſchädigen, und die ſchlechteſten Menſchen kamen ſo in Beſitz von geiſtlichen Stellen. Allerdings ſollten die Geiſtlichen von der Gemeinde gewählt werden und es gab immer mächtige Wahlberechtigte, aber dieſe zwang der König ſeine Befehle anzuerkennen. Nicht beſſer ging es mit dem päbſtlichen Stuhl: eine lange Reihe von Jahren hindurch beſetzten ihn die Grafen von Tuskulum bei Rom entweder mit Mitgliedern ihrer Familie, oder mit ſolchen, an welche ſie ihn für theures Geld verkauft hatten. Dieſer Zuſtand wurde am Ende zu arg, daß ſich Weltliche ſowohl, wie Geiſtliche von energiſchem Charakter demſelben widerſetzten. Kaiſer Heinrich III. machte dem Streite der Faktionen ein Ende, indem er ſelbſt römiſche Päbſte ernannte, die er, wenn ſie auch vom römiſchen Adel gehaßt wurden, dennoch durch ſeine Auctorität hinreichend unterſtützte. Durch Pabſt Nicolaus II. wurde beſtimmt, daß die Päbſte von den Kardinälen gewählt werden ſollten: da dieſe aber zum Theil aus herrſchenden Familien waren, ſo treten bei der Wahl immer noch ähnliche Zwiſtigkeiten der Faktionen ein. Gregor VII. (ſchon als Kardinal Hildebrand berühmt) ſuchte nun die Unabhängigkeit der Kirche in dieſem grauenvollen Zuſtande beſonders durch zwei Maaßregeln zu ſichern. Zuerſt ſetzte er das Cölibat der Geiſtlichkeit durch. Schon von den früheſten Zeiten an hatte man nämlich dafür gehalten, daß es gut und angemeſſen wäre, wenn die Geiſtlichen nicht verheirathet ſeyen. Doch melden die Geſchichtſchreiber und Chroniſten, daß dieſer Anforderung wenig Genüge geleiſtet wurde. Nicolaus II. hatte ſchon die verheiratheten Geiſtlichen für eine neue Sekte erklärt, Gregor VII. aber vollendete mit ſeltener Energie dieſe Maaßregel, indem er alle verheiratheten Geiſtlichen, und alle Laien, die bei dieſen Meſſe hören würden, in den Bann that. Auf dieſe Weiſe wurde die Geiſtlichkeit auf ſich angewieſen und von der Sittlichkeit des Staates ausgeſchloſſen. — Die zweite Maaßregel war gegen

die Simonie gerichtet, nämlich gegen den Verkauf, oder die willkührliche Beſetzung der Biſthümer oder des päbſtlichen Stuhles ſelbſt. Die geiſtlichen Stellen ſollten fortan nur von den ſie verdienenden Geiſtlichen beſetzt werden, eine Beſtimmung, welche die Geiſtlichen in großen Streit mit den weltlichen Herrſchaften bringen mußte.

Dieſe zwei großen Maaßregeln ſind es, durch welche Gregor die Kirche vom Zuſtande der Abhängigkeit und Gewaltthätigkeit befreien wollte. Gregor machte aber noch weitere Anforderungen an die weltliche Macht: es ſollten nämlich alle Beneficien nur durch die Ordination des kirchlichen Oberen dem Neueingeſetzten zufallen, und nur der Pabſt ſollte über das ungeheure Vermögen der Kirche zu disponiren haben. Die Kirche wollte als göttliche Macht die Herrſchaft über die weltliche, von dem abſtrakten Principe ausgehend, daß das Göttliche höher ſtehe als das Weltliche. Der Kaiſer mußte bei ſeiner Krönung, welche nur dem Pabſte zukam, einen Eid leiſten, daß er dem Pabſte und der Kirche immer gehorſam ſeyn wolle. Viele Länder, wie Neapel, Portugall kamen in einen förmlichen Lehnszuſtand zum Pabſte und zu der Kirche.

Die Kirche erhielt ſo eine ſelbſtſtändige Stellung: die Biſchöfe verſammelten in den verſchiedenen Ländern Synoden, und an dieſen Zuſammenberufungen hatte der Klerus einen fortdauernden Anhaltspunkt. Auf dieſe Weiſe kam die Kirche zum größten Einfluß in den weltlichen Angelegenheiten: ſie maaßte ſich die Entſcheidung über die Krone der Fürſten an, machte die Vermittlerin zwiſchen den Mächten in Krieg und Frieden. Die nähere Veranlaſſung, welche die Kirche zu dieſer Einmiſchung in die weltlichen Angelegenheiten hatte, war die Ehe. Es kam nämlich oft vor, daß die Fürſten von ihren Gemahlinnen geſchieden ſeyn wollten, und dazu bedurften ſie der Erlaubniß der Kirche. Dieſe nahm nun die Gelegenheit wahr, auf ihre ſonſtigen Forderungen zu beſtehen, und ſo ging ſie weiter

und wußte ihren Einfluß auf Alles auszudehnen. Auf ihr Betreiß wurde für gewiſſe Tage der Woche ein allgemeiner Waffenſtillſtand feſtgeſetzt, an denen alle Fehden aufhören und Beleidigungen und Beſchimpfungen nicht gerügt werden ſollten. Durch die weltlichen Beſitzungen kam aber die Kirche in ein ihr eigentlich fremdes Verhältniß zu den anderen weltlichen Fürſten und Herren, ſie bildete eine furchtbare weltliche Macht gegen dieſelbe, und war zunächſt ſo ein Mittelpunkt des Widerſtandes gegen Gewaltthätigkeit und Willkühr. Die Völker und die Herrſcher erkannten ſehr wohl, daß die Kirche bei dieſer Einmiſchung weltliche Zwecke im Auge habe; man kam allmählig zu einer Verachtung des Oberhauptes derſelben, und in Italien imponirte die Auctorität des Pabſtes am Wenigſten; der Schrecken des Bannes vermochte nichts mehr über die italiäniſchen Städte. Was ſo die Päbſte an Land und Gütern und an direkter Herrſchaft gewannen, verloren ſie an Anſehn und Achtung.

Wir haben nun weſentlich die geiſtige Seite der Kirche, die Form ihrer Macht zu betrachten. Das Weſen des chriſtlichen Princips iſt ſchon früher entwickelt worden, es iſt das Princip der Vermittelung. Der Menſch wird erſt als geiſtiges Weſen wirklich, wenn er ſeine natürlichen Begierden überwindet. Dieſe Ueberwindung wird nur durch die Vorausſetzung möglich, daß die menſchliche und göttliche Natur an und für ſich eins ſeyen, und daß der Menſch, inſofern er Geiſt iſt, auch die Weſentlichkeit und Subſtantialität hat, die dem Begriffe Gottes angehört. Die Vermittelung iſt eben durch das Bewußtſeyn dieſer Einheit bedingt, und die Anſchauung dieſer Einheit iſt dem Menſchen in Chriſto gegeben worden. Die Hauptſache nun iſt, daß der Menſch dieſes Bewußtſeyn ergreife und daß es beſtändig in ihm geweckt werde. Dieß ſollte in der Meſſe geſchehen: in der Hoſtie wird Chriſtus als gegenwärtig dargeſtellt, das Stückchen Brodt durch den Prieſter geweiht, iſt der gegenwärtige Gott, der zur Anſchauung kommt und ewig geopfert

wird. Christus wird als ein Gegenwärtiges dargestellt, und in dieser Lehre liegt die falsche Bestimmung, indem nämlich die Hostie als ein äußerliches Ding verehrt wird. Mit Recht ging die lutherische Reformation besonders gegen diese Lehre. Luther stellte den großen Satz auf, daß die Hostie nur etwas sey und daß Christus nur empfangen werde im Glauben an ihn; außerdem sey die Hostie nur ein äußerliches Ding, das keinen größeren Werth habe, als jedes Andere. Der Katholik aber fällt vor der Hostie nieder, und so ist das Aeußerliche zu einem Heiligen gemacht. Das Heilige als Ding hat den Charakter der Aeußerlichkeit, und insofern ist es fähig in Besitz genommen zu werden von einem Anderen gegen mich: es kann sich in fremder Hand befinden, weil der Proceß nicht im Geiste vorgeht, sondern durch die Dinglichkeit selbst vermittelt wird. Das höchste Gut des Menschen ist in anderen Händen. Hier tritt nun sogleich eine Trennung ein zwischen solchen, die dieses besitzen, und solchen, die es von Anderen zu empfangen haben, zwischen der Geistlichkeit und den Laien. Die Laien sind dem Göttlichen fremd, welches die absolute Entzweiung ist, in welcher die Kirche im Mittelalter befangen war: sie ist daraus entstanden, daß das Heilige als Aeußerliches gewußt wurde. Die Geistlichkeit stellte gewisse Bedingungen auf, unter welchen die Laien des Heiligen theilhaftig werden könnten. Die ganze Entwicklung der Lehre, die Einsicht, die Wissenschaft des Göttlichen ist durchaus im Besitz der Kirche: sie hat zu bestimmen und die Laien haben nur schlechtweg zu glauben: der Gehorsam ist ihre Pflicht, der Gehorsam des Glaubens, ohne eigene Einsicht.

Wie die Menschen so von der Kirche abgeschnitten sind, so sind sie es von allem Heiligen. Denn da der Klerus überhaupt das Vermittelnde zwischen den Menschen und zwischen Christus und Gott ist, so kann sich auch der Laie nicht unmittelbar zu demselben in seinem Gebeten wenden, sondern nur durch Mittelspersonen, durch vorstehende Menschen, Verstorbene, Todtenbeter —

die Heiligen. So kam die Verehrung der Heiligen auf, und zugleich dieſe Unmaſſe von Fabeln und Lügen, die Heiligen und ihre Geſchichte betreffend. Im Morgenlande war ſchon früh der Bilderdienſt herrſchend geweſen und hatte ſich nach langen Streitigkeiten behauptet; denn das Bild, das Gemälde gehört noch mehr der Vorſtellung an, aber die rohere abendländiſche Natur verlangte etwas Unmittelbareres für die Anſchauung, und ſo kam der Reliquiendienſt auf. Eine förmliche Auferſtehung der Todten erfolgte in den Zeiten des Mittelalters: jeder fromme Chriſt wollte im Beſitz ſolcher heiligen irdiſchen Ueberreſte ſeyn. Der Hauptgegenſtand der Verehrung unter den Heiligen war die Mutter Maria. Sie iſt allerdings das ſchöne Bild der reinen Liebe, der Mutterliebe, aber der Geiſt und das Denken iſt noch höher, und über dem Bilde ging die Anbetung Gottes im Geiſte verloren und ſelbſt Chriſtus iſt auf die Seite geſtellt worden. Das Vermittelnde zwiſchen Gott und dem Menſchen iſt alſo als etwas Aeußerliches aufgefaßt und gehalten worden: damit wurde durch die Verkehrung des Princips der Freiheit die abſolute Unfreiheit zum Geſetze. Die weiteren Beſtimmungen und Verhältniſſe ſind eine Folge dieſes Princips. Das Wiſſen, die Erkenntniß der Lehre iſt etwas, deſſen der Geiſt unfähig iſt, ſie iſt allein im Beſitze eines Standes, der das Wahre zu beſtimmen hat. Denn der Menſch iſt zu niedrig, um in einer direkten Beziehung zu Gott zu ſtehen, und, wie ſchon geſagt worden iſt, wenn er ſich an denſelben wendet, ſo bedarf er einer Mittelsperſon, eines Heiligen. Inſofern wird die an ſich ſeyende Einheit des Göttlichen und Menſchlichen geläugnet, indem der Menſch als ſolcher für unfähig erklärt wird das Göttliche zu erkennen und ſich demſelben zu nähern. Bei dieſer Trennung, in der der Menſch ſich vom Guten befindet, wird nicht auf eine Aenderung des Herzens als ſolche gedrungen, welches vorausſetzte, daß die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen im Menſchen befindlich wäre, ſondern es werden die Schrecken der Hölle mit

den furchtbarſten Farben dem Menſchen gegenübergeſtellt, nicht um ihnen etwa durch Beſſerung zu entgehen, ſondern vielmehr durch ein Aeußerliches — die Gnadenmittel. Dieſe jedoch ſind den Laien auch unbekannt, ein Anderer — der Beichtvater muß ſie ihnen an die Hand geben. Das Individuum hat zu beichten, muß die ganze Partikularität ſeines Thuns vor der Anſicht des Beichtvaters ausbreiten, und erfährt dann, wie es ſich zu verhalten habe. So hat die Kirche die Stelle des Gewiſſens vertreten: ſie hat die Individuen wie Kinder geleitet, und ihnen geſagt, daß der Menſch von den verdienten Qualen befreit werden könne nicht durch ſeine eigene Beſſerung, ſondern durch äußerliche Handlungen, opera operata — Handlungen nicht des guten Willens, ſondern die auf Befehl der Diener der Kirche verrichtet werden, als: Meſſe hören, Büßungen anſtellen, Gebete verrichten, Pilgern, Handlungen, die geiſtlos ſind, den Geiſt ſtumpf machen, und die nicht allein das an ſich tragen, daß ſie äußerlich verrichtet werden, ſondern die man noch dazu von Anderen verrichten laſſen kann. Man kann ſich ſogar von dem Ueberfluß der guten Handlungen, welche den Heiligen zugeſchrieben werden, einige erkaufen, und man erlangt damit das Heil, das dieſe mit ſich bringen. So iſt eine vollkommene Verrückung alles deſſen, was als gut und ſittlich in der chriſtlichen Kirche anerkannt wird, geſchehen: nur äußerliche Forderungen werden an den Menſchen gemacht und dieſen wird auf äußerliche Weiſe genügt. Das Verhältniß der abſoluten Unfreiheit iſt ſo in das Princip der Freiheit ſelbſt hineingebracht.

Mit dieſer Verkehrung hängt die abſolute Trennung des geiſtigen und weltlichen Princips überhaupt zuſammen. Das Göttliche in der Weltlichkeit und Wirklichkeit iſt das Sittliche. Dieſes iſt aber nun als ein Nichtiges aufgeſtellt worden, und zwar in ſeinen wahrhaften drei Hauptpunkten.

Eine Sittlichkeit iſt nämlich die der Liebe, der Empfindung in dem ehelichen Verhältniſſe. Die Ehe wurde nun

zwar von der Kirche zu den Sakramenten gerechnet, trotz dieſem Standpunkte aber degradirt, indem die Eheloſigkeit als das Heiligere gilt. Eine andere Sittlichkeit liegt in der Thätigkeit, in der Arbeit des Menſchen für ſeine Subſiſtenz. Darin liegt ſeine Ehre, daß er in Rückſicht auf ſeine Bedürfniſſe nur von ſeinem Fleiße, ſeinem Betragen und ſeinem Verſtande abhänge. Dieſem gegenüber wurde nun die Demuth, die Trägheit und Unthätigkeit als höher geſtellt, und das Unſittliche ſo zum Heiligen geweiht. Ein drittes Moment der Sittlichkeit aber iſt, daß der chriſtliche Gehorſam der gegen das Sittliche und Vernünftige ſey, der Gehorſam gegen die Geſetze, die ich als die rechten weiß, nicht aber der blinde und unbedingte, der nicht weiß was er thut und ohne Bewußtſeyn und Kenntniß in ſeinem Handeln herumtappt. Dieſer letztere Gehorſam aber gerade galt als der Gott wohlgefälligſte, wodurch alſo die Obedienz der Unfreiheit, welche die Willkühr der Kirche auferlegt, über den wahren Gehorſam der Freiheit geſetzt iſt.

Alſo ſind die drei Gelübde der Keuſchheit, der Armuth und des Gehorſams gerade das Umgekehrte deſſen, was ſie ſeyn ſollten, und in ihnen iſt alle Sittlichkeit degradirt worden. Die Kirche war keine geiſtige Gewalt mehr, ſondern eine geiſtliche, und die Weltlichkeit hatte zu ihr ein geiſtloſes, willenloſes und einſichtsloſes Verhältniß. Als Folge davon erblicken wir überall Laſterhaftigkeit, Gewiſſenloſigkeit, Schamloſigkeit, eine Zerriſſenheit, deren weitläufiges Bild die ganze Geſchichte der Zeit giebt.

Wir haben nun die Kirche als Reaktion des Geiſtigen gegen die vorhandene Weltlichkeit geſehen, aber dieſe Reaktion iſt in ſich ſo beſchaffen, daß ſie das, wogegen ſie reagirt, ſich nur unterthänig macht, nicht aber daſſelbe reformirt. Indem ſich das Geiſtige durch ein Princip der Verrückung ſeines eigenen Inhalts die Gewalt erwirbt, konſolidirt ſich auch eine weltliche Herrſchaft und erhebt ſich zu einem Syſtematiſchen, dem

Feudalsysteme. Da die Menschen nämlich durch ihre Isolirung auf individuelle Kraft und Macht reducirt sind, so wird jeder Punkt, auf welchem sie sich in der Weltlichkeit aufrecht erhalten, ein energischer. Wenn das Individuum auch nicht durch Gesetze, sondern nur durch seine eigene Kraftanstrengung geschützt ist, so ist doch eine allgemeine Lebendigkeit, Betriebsamkeit und Erregung vorhanden. Da die Menschen durch die Kirche der ewigen Seligkeit gewiß sind, und dazu ihr nur geistig gehorsam zu seyn brauchen, so wird anderer Seits ihre Sucht nach weltlichem Genuß um so größer, je weniger daraus für das geistige Heil irgend ein Schade entsteht, denn für alle Willkühr, allen Frevel, alle Laster ertheilt die Kirche Ablaß, wenn er verlangt wird.

Vom eilften bis zum dreizehnten Jahrhundert entstand ein Drang, der sich auf vielfache Weise äußerte. Einer Seits fingen die Gemeinden ungeheure Gotteshäuser zu erbauen an, Dome, errichtet zur Verherrlichung dessen, was geistig fertig war, anderer Seits tritt der große Seehandel der italiänischen Städte auf, die in diesen Zeiten fast den ausschließlichen Handel besaßen. Die Wissenschaften begannen einigermaaßen wieder aufzuleben: die Scholastik war im Schwunge, Rechtsschulen wurden zu Bologna und an andern Orten gestiftet, ebenso medicinische. Allen diesen Schöpfungen liegt als Hauptbedingung die Entstehung und wachsende Bedeutung der Städte zu Grunde; ein Thema, das in neueren Zeiten sehr beliebt geworden ist. Für dieses Entstehen der Städte war ein großes Bedürfniß vorhanden. Wie die Kirche stellen sich die Städte nämlich als Reaktionen gegen die Gewaltthätigkeit des Feudalwesens, gegen dieses Unrecht, das sich als positives Recht setzte, dar. Es ist schon früher des Umstandes Erwähnung geschehen, daß die Gewaltigen Andere zwangen, Schutz bei ihnen zu suchen. Solche Schutzpunkte waren Burgen, Kirchen und Klöster, um welche herum sich die Schutz-

bedürftigen, die nunmehr Bürger, Schutzpflichtige der Burgherrn und Klöſter wurden, verſammelten. So bildete ſich an vielen Orten ein feſtes Zuſammenſeyn. Aus den alten Römerzeiten hatten ſich noch viele Städte und Kaſtelle in Italien, im ſüdlichen Frankreich und in Deutſchland, am Rhein erhalten, welche anfänglich Municipalrechte hatten, ſpäterhin aber dieſelben unter der Herrſchaft der herrſchaftlichen Vögte verloren.

Aus dem Schutzverhältniß erwuchs jedoch nunmehr das Princip des freien Eigenthums, das heißt, aus der Unfreiheit die Freiheit. Die Dynaſten oder adliche Herren hatten eigentlich auch kein freies Eigenthum; ſie hatten alle Gewalt über ihre Untergebenen, zugleich waren ſie aber auch Vaſallen von Höheren und Mächtigeren, ſie hatten Verpflichtungen gegen dieſelben, die ſie freilich nur, wenn ſie gezwungen wurden, erfüllten. Die alten Germanen hatten nur von freiem Eigenthum gewußt, aber dieſes Princip hatte ſich zur vollkommenen Unfreiheit verkehrt, und jetzt erſt erblicken wir wenige ſchwache Anfänge eines wiedererwachenden Sinnes für Freiheit. Individuen, welche durch den Boden, den ſie bebauten, einander nahe gebracht waren, bildeten unter ſich eine Art von Bund, Konföderation oder Konjuration. Sie kamen überein für ſich das zu ſeyn und zu leiſten, was ſie früher allein dem Herrn geleiſtet hatten. Die erſte gemeinſame Unternehmung war, daß ein Thurm, in dem eine Glocke aufgehängt war, erbaut wurde: auf das Läuten der Glocke mußten ſich Alle einfinden, und die Beſtimmung des Vereins war, auf dieſe Weiſe eine Art Miliz zu bilden. Der weitere Fortgang iſt alsdann, daß ſich eine Obrigkeit von Schöppen, Geſchwornen, Konſuln, die Einrichtung einer gemeinſchaftlichen Kaſſe, die Erhebung von Abgaben, Zöllen u. ſ. w. mit einemmale findet. Gräben und Mauern wurden als gemeinſame Schutzmittel gezogen, und dem Einzelnen wird verboten, beſondere Befeſtigungen für ſich zu haben. In ſolcher Gemeinſamkeit ſind die Gewerbe, die ſich vom Ackerbau

unterscheiden, einheimisch. Die Gewerbtreibenden müssen bald einen nothwendigen Vorrang vor den Ackerbauern gewinnen, denn diese wurden mit Gewalt zur Arbeit getrieben; jene aber hatten eigene Thätigkeit, Fleiß und Interesse am Erwerb. Die Erlaubniß, ihre Arbeit zu verkaufen, und sich so etwas zu verdienen, mußten aber die Gewerbsleute auch erst von den Herren einholen: sie mußten ihnen für diese Freiheit des Marktes eine gewisse Summe entrichten, und außerdem bekamen die Herren noch immer einen Theil des Erworbenen. Diejenigen, welche eigene Häuser hatten, mußten einen beträchtlichen Erbzins dafür entrichten; von Allem, was ein- und ausging, erhoben die Herren große Zölle, und für die zugestandene Sicherheit der Wege bekamen sie Geleitsgeld. Als späterhin diese Gemeinheiten erstarkten, wurden den Herren alle Rechte abgekauft oder mit Gewalt abgenöthigt; die Städte erkauften sich allmählig die eigene Gerichtsbarkeit und befreiten sich ebenso von allen Abgaben, Zöllen, Zinsen. Am Längsten erhielt sich noch die Einrichtung, daß die Städte den Kaiser und sein ganzes Gefolge während seines Aufenthalts verpflegen mußten, und auf eben die Weise die kleinen Dynasten. Das Gewerbe theilte sich später in Zünfte, wovon jede besondere Rechte und Verpflichtungen erhielt. Die Faktionen, welche sich bei der Wahl der Bischöfe und anderen Gelegenheiten bildeten, haben den Städten sehr oft zu diesen Rechten verholfen. Wenn es nämlich oft geschah, daß zwei Bischöfe für einen gewählt wurden, so suchte jeder die Bürger in sein Interesse zu ziehen, indem er ihnen Privilegien und Befreiung von Abgaben zugestand. Späterhin traten auch manche Fehden mit der Geistlichkeit, den Bischöfen und Aebten ein. In einzelnen Städten erhielten sie sich als Herren, in anderen blieben die Bürger Meister und machten sich frei. So befreite sich zum Beispiel Köln von seinem Bischof, Mainz jedoch nicht. Nach und nach erstarkten die Städte zu freien Republiken: in Italien, ganz besonders dann in den

Niederlanden, in Deutſchland, Frankreich. Sie treten bald in ein eigenthümliches Verhältniß zum Adel. Dieſer vereinigte ſich mit den Korporationen der Städte und machte ſelbſt, wie z. B. in Bern, eine Zunft aus. Bald maaßte er ſich in den Korporationen der Städte eine beſondere Gewalt an und gelangte zur Herrſchaft: die Bürger lehnten ſich aber dagegen auf und erlangten für ſich die Regierung. Die reichen Bürger (populus crassus) ſchloſſen nun den Adel aus. Wie dieſer aber in Faktionen, beſonders in Ghibellinen und Guelfen, wovon jene ſich dem Kaiſer, dieſe dem Pabſte anſchloſſen, getheilt war, ſo zerfielen nun auch wiederum die Bürger in ſich. Die ſiegende Faktion ſchloß die unterliegende von der Regierung aus. Der patriciſche Adel, welcher im Gegenſatz des Adels der Dynaſten auftrat, entfernte das gemeine Volk von der Leitung des Staates, und machte es ſo nicht beſſer als der eigentliche Adel. Die Geſchichte der Städte iſt eine beſtändige Abwechſelung von Verfaſſungen, je nachdem dieſer Theil der Bürgerſchaft oder jener, dieſe oder jene Faktion die Oberhand bekam. Ein Ausſchuß von Bürgern wählte anfänglich die Magiſtratsperſonen, aber da bei dieſen Wahlen immer die ſiegende Faktion ſtets den größten Einfluß hatte, ſo blieb, um unpartheiiſche Beamte zu bekommen, kein anderes Mittel übrig, als daß man Fremde zu Richtern und Poteſtaten wählte. Häufig geſchah es auch, daß die Städte fremde Fürſten zu Oberhäuptern erwählten und ihnen die Signoria übergaben. Aber alle dieſe Einrichtungen waren nur von kurzer Dauer; die Fürſten mißbrauchten bald ihre Oberherrſchaft zu ehrgeizigen Planen und zur Befriedigung ihrer Leidenſchaften, und wurden nach wenigen Jahren ihrer Herrſchaft wiederum beraubt. — Die Geſchichte der Städte bietet ſo einer Seits in der Einzelheit der fürchterlichſten und ſchönſten Charaktere erſtaunlich viel Intereſſantes dar, anderer Seits hindert die chronikenartige Abfaſſung dieſer Geſchichte bisweilen die genaue Einſicht in ihre Zuſtände.

Betrachten wir dieses unruhige und veränderliche Treiben im Inneren der Städte, die fortwährenden Kämpfe der Faktionen, so erstaunen wir, wenn wir auf der anderen Seite die Industrie, den Handel zu Land und zu Wasser in der höchsten Blüthe sehen. Es ist dasselbe Princip der Lebendigkeit, das, gerade von dieser inneren Erregung genährt, diese Erscheinung hervorbringt.

Wir haben jetzt die Kirche, die ihre Gewalt über alle Reiche ausdehnte, und die Städte, wo ein rechtlicher Zustand zuerst wieder begann, als die gegen die Fürsten und Dynasten reagirenden Mächte gesehen. Gegen diese beiden sich feststellenden Gewalten erfolgte nun eine Reaktion der Fürsten; der Kaiser erscheint jetzt im Kampfe gegen den Pabst und die Städte. Der Kaiser wird vorgestellt als die Spitze der christlichen, das heißt der weltlichen Macht, der Pabst dagegen als die der geistlichen Macht, die nun aber ebenso eine weltliche geworden war. Es entstanden langwierige Kämpfe in Deutschland und in Italien unter der glänzenden Periode der Hohenstaufen. Individuen von großem Charakter behaupteten den Thron, wie Friedrich Barbarossa, in welchem sich die kaiserliche Macht in ihrer größten Herrlichkeit darstellte, und welcher durch seine Persönlichkeit auch die ihm untergebenen Fürsten an sich zu halten wußte. Aber diese Herrlichkeit war nur momentan; der Ehrgeiz trieb die deutschen Könige nach Italien, wo sie die Kaiserkrone und die eiserne Krone Italiens erringen wollten, aber wo ihre Macht sich zersplitterte und schwand. So glänzend die Geschichte der Hohenstaufen erscheint, so ist sie im Ganzen doch nur die große Tragödie des Mittelalters, und enthält den Kampf der Kaiser gegen den Pabst und die republikanische Freiheit der Städte, die sich in einer vollkommenen Unbändigkeit der Immoralität äußerte. Die Abgeordneten der italienischen Städte beschworen die Schlüsse des roncalischen Reichstags, aber sie hielten sie nur so lange, als sie dazu gezwungen waren. Die Verpflichtung hing nur von dem unmittelbaren Gefühle der Uebermacht ab. Als

Kaiſer Friedrich I., wie man erzählt, die Abgeordneten der Städte fragte, ob ſie die Friedensſchlüſſe nicht beſchworen hätten, da ſagten ſie: Ja, aber nicht, daß wir ſie halten wollen. In faſt allen Kämpfen ſind die Kaiſer unterlegen; merkwürdig iſt es, daß es ihnen nie einfiel die Städte gegen die Dynaſten zu unterſtützen. Im Coſtnitzer Frieden (1183) mußte Friedrich I. ihnen die Selbſtſtändigkeit ſo ziemlich einräumen, wenn er auch die Klauſel hinzufügte, unbeſchadet der Lehnspflichten gegen das deutſche Reich. — Von allgemeinem Intereſſe war lange Zeit hindurch der Inveſtiturſtreit zwiſchen den Kaiſern und den Päbſten geweſen: er wurde am Ende im Jahre 1122 zwiſchen Heinrich V. und dem Pabſte Kalixtus II. dahin entſchieden, daß der Kaiſer mit dem Scepter, der Papſt aber mit Ring und Stab belehnen ſollte; es ſollten die Wahlen der Biſchöfe durch die Kapitel in Gegenwart des Kaiſers oder kaiſerlicher Kommiſſarien geſchehen; alsdann ſollte der Kaiſer den Biſchof als weltlichen Lehnsträger mit den Temporalien belehnen, die geiſtliche Belehnung aber blieb dem Pabſte vorbehalten. So wurde dieſer langwierige Streit zwiſchen den weltlichen und geiſtlichen Fürſten beigelegt.

Die Kreuzzüge.

Bei allen dieſen Gegenſätzen und Entzweiungen der Chriſtenheit ſchimmert dennoch eine Gemeinſamkeit durch: die weltliche und geiſtige Macht vereinen ſich zu einem gemeinſamen Zweck, nämlich zur Verbreitung des Chriſtenthums und zur Bekämpfung der Feinde deſſelben; das Chriſtenthum ſoll ſich durch den weltlichen Arm ausbreiten und geltend machen. Die große geſchichtliche Begebenheit, welche dieſes verfolgte, ſind die **Kreuzzüge**. Hier tritt die Chriſtenheit mit den Waffen gegen ihre Feinde auf: dieſe waren Theils Nichtchriſten, Theils wurden als ſolche auch die ſogenannten Ketzer bezeichnet. Die Kämpfe waren hauptſächlich gegen die Sarazenen in Spanien und im

gelobten Lande gerichtet, dann aber auch gegen die ſlaviſchen Heiden im Oſten und Nordoſten von Europa, und gegen die Ketzer im ſüdlichen Frankreich. Der Hauptkampf aber war gegen die Sarazenen im gelobten Lande. Bei der ſinnlichen Richtung der Chriſtenheit auf das Aeußerliche, indem jeder fromme Chriſt nur in dem Beſitz vieler Reliquien ſein Glück ſuchte, war ihm bis jetzt noch das Höchſte in dieſer Art abgegangen. Von Chriſtus ſelbſt konnte es nicht, wie von den Heiligen, Reliquien geben, denn er war auferſtanden. Zwar hatte man Reliquien von ſeinem Kreuze, die Hauptreliquie blieb aber das Land, das ihn geboren, das Zeuge ſeiner Herrlichkeit geweſen, und das er ſelbſt betreten hatte, ſowie das Grab Chriſti, welches ſchon immer das Ziel von vielen Tauſenden von Pilgrimmen geweſen war. Chriſtus ſagte zu den Jüngern: Wo zwei oder drei verſammelt ſind in meinem Namen, da bin ich unter euch, und dieß iſt wirkliche Gegenwart Chriſti in der Gemeinde. Die Kirche aber in damaliger Zeit, die eine durchaus äußerliche Richtung hatte, ſuchte die Gegenwart Chriſti auch nur im Aeußerlichen und zwar im gelobten Lande. Dieſes höchſte Gut ſollte nun für das ganze Chriſtenthum errungen werden. Eine unendliche Menge von Pilgern wallte ſchon ſeit langen Zeiten nach dem heiligen Grabe, um zur Gegenwart dieſer heiligen, begnadigten Orte zu kommen. Aber dieſe Pilgrimſchaften waren immer noch etwas Vereinzeltes, das Land ſelbſt ſollte zum Eigenthum der Chriſten werden, und alle wunderthätigen Bilder und Reliquien verſchwanden in den Augen der Chriſten vor dieſer höchſten Reliquie. Die Klagen der Pilger über Unterdrückung, welche ihnen von Seiten der Sarazenen widerfuhren, waren zunächſt die äußerliche Veranlaſſung der großen Vereinigung der Chriſtenheit gegen die Sarazenen: das Abendland zog gegen das Morgenland. Dieſelbe Erſcheinung bietet ſich, wie zu ſeiner Zeit geſagt wurde, zwei Mal in der griechiſchen Geſchichte dar. Einmal zogen die vereinigten Griechen gegen Troja,

ein anderes Mal unter Alexander zur Eroberung des perſiſchen Reiches.

Wie in dem Zuge der Griechen nach Troja, ſo waren es auch jetzt lauter ſelbſtſtändige Dynaſten und Ritter, die gegen Morgen zogen, ohne nach einem gemeinſamen Plane geleitet zu ſeyn. Die Kreuzzüge fingen ſogleich unmittelbar im Abendlande ſelbſt an, viele Tauſende von Juden wurden getödtet und geplündert, — und nach dieſem fürchterlichen Anfange zog das Chriſtenvolk aus. Der Mönch, Peter der Einſiedler aus Amiens, ſchritt mit einem ungeheuren Haufen von Geſindel voran. Der Zug ging in der größten Unordnung durch Ungarn, überall wurde geraubt und geplündert, der Haufen ſelbſt aber ſchmolz ſehr zuſammen und nur Wenige erreichten Konſtantinopel. Denn von Vernunftgründen konnte nicht die Rede ſeyn; die Menge glaubte, Gott würde ſie unmittelbar führen und bewahren. Daß die Begeiſterung die Völker faſt zum Wahnwitz gebracht hatte, zeigt ſich am Meiſten darin, daß ſpäterhin Schaaren von Kindern ihren Eltern entliefen und nach Marſeille zogen, um ſich dort nach dem gelobten Lande einſchiffen zu laſſen. Wenige kamen an, und die anderen wurden von den Kaufleuten den Sarazenen als Sklaven verkauft.

Endlich haben mit vieler Mühe und ungeheurem Verluſte geordnetere Heere ihren Zweck erreicht: ſie ſehen ſich im Beſitz aller berühmten heiligen Orte, Bethlehems, Gethſemanes, Golgathas, ja des heiligen Grabes. In der ganzen Begebenheit, in allen Handlungen der Chriſten erſchien dieſer ungeheure Kontraſt, der überhaupt vorhanden war, daß von den größten Ausſchweifungen und Gewaltthätigkeiten das Chriſtenheer wieder zur höchſten Zerknirſchung und Niederwerfung überging. Noch triefend vom Blute der gemordeten Einwohnerſchaft Jeruſalems fielen die Chriſten am Grabe des Erlöſers auf ihr Angeſicht und richteten inbrünſtige Gebete an ihn.

So kam die Chriſtenheit in den Beſitz des höchſten Gutes.

Es wurde ein Königreich Jerusalem gestiftet und daselbst das ganze Lehnssystem eingeführt, welche Verfassung den Sarazenen gegenüber sicherlich die schlechteste war, die man finden konnte. Ein andres Kreuzheer hat im Jahre 1204 Konstantinopel erobert und daselbst ein lateinisches Königreich gestiftet. Die Christenheit hatte nun ihr religiöses Bedürfniß befriedigt, sie konnte jetzt in der That ungehindert in die Fußtapfen des Heilandes treten. Ganze Schiffsladungen von Erde wurden aus dem gelobten Lande nach Europa gebracht. Das Schweißtuch Christi, das Kreuz Christi, endlich das Grab Christi wurden die höchsten Reliquien. Aber im Grabe liegt wahrhaft der eigentliche Punkt der Umkehrung, im Grabe ist es, wo alle Eitelkeit des Sinnlichen untergeht. Es ist am Grabe Christi den Christen dasselbe geantwortet worden, als den Jüngern, welche daselbst den Leib desselben suchten: „Was suchet ihr den Lebendigen bei den Todten? Er ist nicht hier, er ist auferstanden.“ Das Princip eurer Religion habt ihr nicht im Sinnlichen, im Grabe bei den Todten zu suchen, sondern im lebendigen Geist bei euch selbst. Die ungeheure Idee der Verknüpfung des Endlichen und Unendlichen haben wir zum Geistlosen machen sehen, daß das Unendliche als dieses in einem ganz vereinzelten äußerlichen Dinge gesucht worden ist. Die Christenheit hat das leere Grab, nicht aber die Verknüpfung des Weltlichen und Ewigen gefunden, und das heilige Land deshalb verloren. Sie ist praktisch enttäuscht worden, und das Resultat, das sie mitbrachte, war von negativer Art: es war, daß nämlich für das Dieses, welches gesucht wurde, nur das subjektive Bewußtseyn und kein äußerliches Ding das natürliche Daseyn ist, daß das Dieses, als das Verknüpfende des Weltlichen und Ewigen, das geistige Fürsichseyn der Person ist. So gewinnt die Welt das Bewußtseyn, daß der Mensch das Dieses, welches göttlicher Art ist, in sich selbst suchen müsse: dadurch wird die Subjektivität absolut berechtigt und hat an sich selbst die

Beſtimmung des Verhältniſſes zum Göttlichen. Dieß aber war das abſolute Reſultat der Kreuzzüge. Von hier fängt dann die Zeit des Selbſtvertrauens, der Selbſtthätigkeit an; das Abendland hat vom Morgenlande am heiligen Grabe auf ewig Abſchied genommen, und ſein Princip der ſubjektiven unendlichen Freiheit erfaßt.

Kreuzzüge andrer Art, mehr Eroberungskriege, die aber auch das Moment religiöſer Beſtimmung hatten, waren die Kämpfe in Spanien gegen die Sarazenen auf der Halbinſel ſelbſt. Die Chriſten waren von den Arabern auf einen Winkel beſchränkt worden, wurden aber dadurch mächtig, daß die Sarazenen in Spanien und Afrika in vielfachem Kampf begriffen waren und unter ſich ſelbſt zerfielen. Die Spanier, verbunden mit fränkiſchen Rittern, unternahmen häufige Züge gegen die Sarazenen, und bei dieſem Zuſammentreffen der Chriſten mit dem Ritterthum des Orients, und mit ſeiner Freiheit und vollkommenen Unabhängigkeit der Seele, haben auch die Chriſten dieſe Freiheit angenommen. Das ſchönſte Bild von dem Ritterthum des Mittelalters giebt Spanien, und der Held deſſelben iſt der Cid. Im Morgenlande ſelbſt haben die Europäer den Geiſt freier Ritterlichkeit in ſich aufgenommen: der Muth, die Tapferkeit, die Großmuth eines Saladin mußten ihnen Bewunderung abgewinnen und ſie zur edlen Nacheiferung anſpornen. — Mehrere Kreuzzüge, die nur mit Abſcheu erfüllen können, wurden auch gegen das ſüdliche Frankreich unternommen. Es hatte ſich daſelbſt eine ſchöne Bildung entwickelt: durch die Troubadours war eine Freiheit der Sitte, ähnlich der unter den Hohenſtaufenſchen Kaiſern in Deutſchland, aufgeblüht, und nur mit dem Unterſchiede, daß jene etwas Affektirtes in ſich trug, dieſe aber innigerer Art war. Aber wie in Oberitalien, ſo hatten im ſüdlichen Frankreich ſchwärmeriſche Vorſtellungen von Reinigkeit Eingang gefunden; die Päbſte ließen daher gegen dieſes Land das Kreuz predigen. Der heilige Dominicus ging dahin, und

zahlreiche Heere, die auf die fürchterlichſte Weiſe Schuldige und Unſchuldige beraubten und ermordeten, und das herrliche Land gänzlich verwüſteten.

Durch die Kreuzzüge vollendete die Kirche ihre Auctorität: ſie hatte die Verrückung des göttlichen Geiſtes zu Stande gebracht, das Princip der geiſtigen Freiheit dazu verkehrend. In den Kreuzzügen ſtand der Pabſt an der Spitze der weltlichen Macht: der Kaiſer erſchien nur, wie die anderen Fürſten in untergeordneter Geſtalt und mußte dem Pabſte, als dem ſichtbaren Oberhaupt der Unternehmung, das Sprechen und das Handeln überlaſſen. Wir haben ſchon geſehen, wie die edlen Hohenſtaufen dieſer Gewalt entgegengetreten ſind, welche, elaſtiſch genug, jeden Widerſtand beſeitigte und von keiner Ausſöhnung wiſſen wollte. Der Untergang der Hohenſtaufen ging von innen heraus, vom Geiſte aus; durch dieſen Untergang wurde aber der Geiſt in ſich zurückgeworfen, und hier beginnt zugleich das Abnehmen der päbſtlichen Macht. Daß nämlich der hohe Zweck der Befriedigung durch den Genuß der ſinnlichen Gegenwart nicht erreicht wurde, mußte das päbſtliche Anſehn von vorn herein ſchwächen. Der Eifer für die heilige Sache war bei den Fürſten ermattet; mit unendlichem Schmerz ließen die Päbſte dringende Anforderungen an ſie ergehen, aber ſie vermochten nichts. Wir ſehen nun, daß die Chriſtenheit allmählig von dem falſchen Wege, ihre Befriedigung zu ſuchen, zurückkommt und von nun an eine Richtung auf höhere allgemeine Zwecke, die in ſich berechtigt und die Zwecke des Diesſeits, der Gegenwart ſind, nimmt. Die Erfahrung, daß die Befriedigung nicht am Grabe zu ſuchen ſey, hat den Geiſt in ſich zurückgetrieben: ſie hat ihn dazu angeregt, ſich auf das, was ihm am Nächſten liegt, auf ſeine Thätigkeit ſeine Einſicht zu wenden. Die Beſtrebungen, die hierher gehören, ſind nunmehr anzugeben: ſie ſind die Vorbereitungen für den Geiſt geweſen, den Zweck ſeiner Freiheit in der höheren Reinheit und Berechtigung aufzufaſſen.

Es gehören hierher zunächſt die Stiftungen von Mönchs- und Ritterorden, welche eine Ausführung deſſen ſeyn ſollten, was die Kirche beſtimmt ausgeſprochen hatte: es ſollte Ernſt gemacht werden mit dieſer Entſagung des Beſitzes, des Reichthums, der Genüſſe, des freien Willens, welche von der Kirche als das Höchſte aufgeſtellt worden war. Die Klöſter oder ſonſtigen Stiftungen, welchen dieſes Gelübde der Entſagung auferlegt war, waren ganz in das Verderben der Weltlichkeit verſunken. Jetzt aber ſuchte der Geiſt innerhalb des Princips der Negativität rein an ſich zu verwirklichen, was die Kirche aufgeſtellt hatte; die nähere Veranlaſſung dazu waren die vielen Ketzereien in Südfrankreich und Italien, die eine ſchwärmeriſche Richtung hatten, und der um ſich greifende Unglaube, der aber der Kirche mit Recht nicht ſo gefährlich als die Ketzereien zu ſeyn ſchien. Gegen dieſe Erſcheinungen erheben ſich nun neue Mönchsorden, hauptſächlich die Franciskaner, die Bettelmönche, deren Stifter, Franz von Aſſiſi, von der ungeheuerſten Begeiſterung und Extaſe beſeelt ſein Leben im beſtändigen Ringen nach der höchſten Reinheit zubrachte. Dieſelbe Richtung gab er ſeinem Orden; die äußerſte Verdächtigung, die Entſagung aller Genüſſe, im Gegenſatze gegen die einreißende Weltlichkeit der Kirche, die beſtändigen Büßübungen, die größte Armuth (die Franciskaner lebten von täglichen Allmoſen) waren demſelben daher beſonders eigen. Neben ihm erhob ſich faſt gleichzeitig der Dominicanerorden, vom heiligen Dominicus geſtiftet; ſein Geſchäft war beſonders das Predigen. Dieſe Bettelmönche verbreiteten ſich auf eine ganz unglaubliche Weiſe über die ganze Chriſtenheit; ſie waren einer Seits das ſtehende Apoſtelheer des Pabſtes, anderer Seits ſind ſie gegen ſeine Weltlichkeit ſtark aufgetreten; die Franziskaner waren ein ſtarker Beiſtand Ludwigs des Baiern gegen die päbſtlichen Anmaaßungen, auch ſoll von ihnen die Beſtimmung ausgegangen ſeyn, daß das allgemeine Kirchenconcilium über dem Pabſte ſtehe; ſpäter aber ſind auch ſie in

Stumpfheit und Unwiſſenheit verſunken. — Eine ähnliche Richtung des Strebens nach der Reinheit des Geiſtes hatten die geiſtlichen Ritterorden. Den Mitgliedern derſelben wurde dieſelbe mönchiſche Aufopferung auferlegt, die Entbehrung alles Weltlichen. Zugleich aber übernahmen ſie den Schutz der Pilgrimme: ihre Pflicht war demnach auch vor Allem ritterliche Tapferkeit; endlich waren ſie auch zur Verſorgung und Verpflegung der Armen und Kranken verpflichtet. Die Ritterorden theilten ſich in dieſe drei: in den Johanniterorden, Templerorden und deutſchen Orden. Dieſe Aſſociationen unterſchieden ſich weſentlich von dem ſelbſtſüchtigen Princip des Feudalweſens. Mit faſt ſelbſtmörderiſcher Tapferkeit opferten ſich die Ritter für das Gemeinſame auf. So treten dieſe Orden aus dem Kreiſe des Vorhandenen aus, und waren ein Netz der Verbrüderung über ganz Europa. Aber auch dieſe Ritter ſind zu den gewöhnlichen Intereſſen herabgeſunken und wurden in ſpäterer Zeit mehr eine Verſorgungsanſtalt für den Adel überhaupt. Dem Tempelorden gab man ſogar Schuld, daß er ſich eine eigene Religion gebildet, und angeregt vom orientaliſchen Geiſte in ſeiner Glaubenslehre Chriſtus geläugnet habe.

Eine weitere Richtung iſt nun aber die auf die Wiſſenſchaft. Die Ausbildung des Denkens, des abſtrakten Allgemeinen nahm ihren Anfang. Schon jene Verbrüderungen zu einem gemeinſamen Zwecke, dem die Glieder untergeordnet ſind, weiſen darauf hin, daß ein Allgemeines zu gelten anfing, welches allmählig eben zum Gefühle ſeiner Kraft gelangte. Es wendete ſich das Denken zuerſt an die Theologie, welche nunmehr Philoſophie unter dem Namen der ſcholaſtiſchen Theologie wurde. Denn die Philoſophie und Theologie haben das Göttliche zum gemeinſamen Gegenſtand, und wenn die Theologie der Kirche ein feſtgeſetztes Dogma iſt, ſo iſt nun die Bewegung entſtanden, dieſen Inhalt für den Gedanken zu rechtfertigen. Der berühmte Scholaſtiker Anſelmus ſagt: „Wenn man zum Glauben gekom-

men iſt, ſo iſt es eine Nachläſſigkeit, ſich nicht auch durch das Denken vom Inhalt des Glaubens zu überzeugen.“ Das Denken war aber auf dieſe Weiſe nicht frei, denn der Inhalt war ein gegebener: dieſen Inhalt zu beweiſen war die Richtung der Philoſophie. Aber das Denken führte auf eine Menge Beſtimmungen, die nicht unmittelbar im Dogma ausgebildet waren, und inſofern die Kirche Nichts darüber feſtgeſetzt hatte, war es erlaubt darüber zu ſtreiten. Wie Europa allgemein das Schauſpiel von Ritterkämpfen, Fehden und Turnieren darbot, ſo war es jetzt auch der Schauplatz des Turnierens der Gedanken. Es iſt nämlich unglaublich, wie weit die abſtrakten Formen des Denkens ausgeführt worden ſind, und wie groß die Fertigkeit der Individuen war, ſich darin zu bewegen. Die Philoſophie hieß eine ancilla fidei, denn ſie war dem feſten Inhalt unterworfen; aber auch der Gegenſatz des Denkens und Glaubens mußte ſich aufthun. — Wir ſehen in dieſer Zeit nach den Kreuzzügen auch ſchon Anfänge der Kunſt, der Malerei; ſchon während derſelben hatte ſich eine eigenthümliche Poeſie hervorgebracht. Der Geiſt, da er keine Befriedigung finden konnte, erzeugte ſich durch die Phantaſie ſchönere Gebilde und in einer ruhigeren freieren Weiſe, als ſie die Wirklichkeit darbot.

Der Uebergang der Feudalherrſchaft in die Monarchie.

Die vorangegangenen Richtungen waren Theils ſubjektiver, Theils theoretiſcher Art. Jetzt aber haben wir die praktiſchen Bewegungen im Staate näher zu betrachten. Der Fortſchritt iſt hier weſentlich negativ, und beſteht im Brechen der ſubjektiven Willkühr der Vereinzelung der Macht. Das Affirmative iſt das Hervorgehen einer Obergewalt, die ein Gemeinſames iſt, einer Staatsmacht als ſolcher, deren Angehörige gleiche Rechte erhalten, und worin der beſondere Wille dem ſubſtantiellen Zweck unterworfen iſt. Das iſt der Fortſchritt der Feudalherrſchaft zur

Monarchie. In der Feudalherrſchaft gilt nur das Princip der Dynaſten, und es ſind nur Verpflichtungen der Perſönlichkeit vorhanden: die Untergebenen werden zu ihrer Pflicht entweder mit Gewalt gezwungen, oder durch Vergünſtigungen dazu bewogen. Der Wille des Herrn iſt nur perſönliche Willkühr, das monarchiſche Princip dagegen iſt das Entgegengeſetzte: es iſt die Obergewalt über ſolche, die keine ſelbſtſtändige Macht für ihre Willkühr beſitzen; die Obergewalt der Monarchie iſt weſentlich eine Staatsgewalt und hat in ſich den ſubſtantiellen rechtlichen Zweck. Die Feudalherrſchaft iſt eine Polyarchie: es ſind lauter Herren und Knechte; in der Monarchie dagegen iſt einer Herr und keiner Knecht, denn die Knechtſchaft iſt durch ſie gebrochen, und in ihr gilt das Recht und das Geſetz; aus ihr geht die reelle Freiheit hervor. In der Monarchie wird alſo die Willkühr der Einzelnen unterdrückt und ein Geſammtweſen der Herrſchaft aufgeſtellt. Die Dynaſten werden Staatsbeamte und bilden ein Staatsweſen, das einen Zuſammenhang in ſich hat. Die Monarchie geht aus dem Feudalismus hervor und trägt zunächſt noch den Charakter deſſelben an ſich: die Individuen, welche dem Oberhaupte nahe ſtehen, gehen aus ihrer Einzelberechtigung in Stände und Korporationen über; die Vaſallen werden Stände; die Städte bilden Mächte im Gemeinweſen, und auf dieſe Weiſe kann die Macht des Herrſchers keine bloß willkührliche mehr ſeyn. Es bedarf der Einwilligung der Stände und Korporationen, und will der Fürſt dieſe haben, muß er nothwendig das Gerechte und Billige wollen.

Wir ſehen jetzt eine Staatenbildung beginnen, während die Feudalherrſchaft keine Staaten kennt. Der Uebergang von ihr zur Monarchie geſchieht auf dreifache Weiſe:

1) indem der Lehnsherr Meiſter über ſeine unabhängigen Vaſallen wird, indem er ihre partikulare Gewalt unterdrückt, ſo daß die Einzelnen nicht mehr als ſelbſtſtändig gelten;

2) indem die Fürſten ſich ganz vom Lehnsverhältniß frei

machen und selbst Landesherren über eigene Staaten werden, oder endlich

3) indem der oberste Lehnsherr auf eine wahrhaft friedliche Weise die besonderen Herrschaften mit seiner eigenen vereinigt und so Herrscher über das Ganze wird.

Die geschichtlichen Uebergänge sind zwar nicht immer so rein, wie sie hier vorgestellt worden sind: oft kommen mehrere zugleich vor; aber der eine oder der andere bildet immer das Ueberwiegende. Die Hauptsache ist, daß für solche Staatsbildung eine partikulare Nationalität erfordert wird, indem man eine bestimmte Nation seyn muß, um einen eigenthümlichen und unterschiedenen Staat vorzustellen.

Das Erste, was wir hier zu betrachten haben, ist das römische Kaiserreich, wozu Deutschland überhaupt und Italien gehört. Der Zusammenhang von Deutschland und Italien geht aus der Vorstellung des Kaiserreichs hervor: die weltliche Herrschaft sollte verbunden mit der geistlichen ein Ganzes ausmachen, aber diese Formation war immer mehr Kampf, als daß sie wirklich geschehen wäre. In Deutschland und Italien geschah der Uebergang vom Feudalverhältniß zur Monarchie, so daß das Feudalverhältniß gänzlich verdrängt wurde: die Vasallen wurden selbstständige Monarchen.

In Deutschland war schon immer eine große Verschiedenheit der Stämme gewesen: längs der Elbe hatten sich Wenden festgesetzt, in Oesterreich Slaven, Zechen u. s. w., so daß kein solcher Zusammenhalt wie in Frankenreich sich machen konnte. Ein ähnliches Verhältniß war in Italien. Longobarden hatten sich da festgesetzt, während die Griechen noch das Exarchat inne hatten; in Unteritalien bildeten die Normannen ein eigenes Reich und die Sarazenen behaupteten eine Zeit lang Sicilien. Nach dem Untergange der Hohenstaufen ist in Deutschland das allgemeine Zerfallen zur völligen Gewalt gekommen: es war Maxime der Kurfürsten, nur schwache Fürsten zu Kaisern zu wählen,

ja ſie haben die Kaiſerwürde an Ausländer verkauft. So verſchwand die Einheit des Staates der Sache nach. Es bildeten ſich eine Menge Punkte, deren jeder ein Raubſtaat war: das Feudalrecht iſt zur förmlichen Räuberei übergegangen und die mächtigen Fürſten haben ſich als Landesherren konſtituirt. Nach dem Interregnum wurde der Graf von Habsburg zum Kaiſer gewählt, und das habsburgiſche Geſchlecht behauptete nun mit wenigen Zwiſchenräumen den Kaiſerthron. Dieſe Kaiſer waren darauf reducirt, ſich eine Hausmacht anzuſchaffen, da die Fürſten ihnen keine Staatsmacht einräumen wollten. — Jene vollkommene Anarchie wurde aber endlich durch Aſſociationen für allgemeine Zwecke gebrochen. Kleinere Aſſociationen waren ſchon die Städte ſelbſt; jetzt aber bildeten ſich Städtebündniſſe im gemeinſchaftlichen Intereſſe gegen die Räuberei: ſo der Hanſebund im Norden, der rheiniſche Bund aus den Städten längs dem Rhein, der ſchwäbiſche Städtebund. Dieſe Bündniſſe waren ſämmtlich gegen die Dynaſten gerichtet, und ſelbſt Fürſten traten den Städten bei, um dem Fehdezuſtand entgegenzuarbeiten und den allgemeinen Landfrieden herzuſtellen. Welcher Zuſtand aus der Feudalherrſchaft hervorging, erhellt aus jener berüchtigten Aſſociation der Kriminaljuſtiz: es war eine Privatgerichtsbarkeit, welche unter dem Namen des Fehmgerichts geſchloſſene Sitzungen hielt; beſonders im nordweſtlichen Deutſchland war ſie anſäſſig. Viele von den Bauern hatten ſich in die Städte geflüchtet oder ſich als Freie in der Nähe der Städte angeſiedelt (Pfahlbürger); aber in der Schweiz bildete ſich eine Bauernverbrüderung: die Bauern von Uri, Schwyz und Unterwalden ſollten unter kaiſerlichen Vögten ſtehen; und dieſe Vogteien waren nicht Privateigenthum, ſondern Reichsämter, aber die Habsburger ſuchten ſie in Hauseigenthum zu verwandeln. Die Bauern gingen jedoch ſiegreich aus dem Kampfe gegen den Adel und deſſen Anmaaſſung hervor. Ungeachtet des ungeheuern Vorzugs, den die Ritter in Anſehung

der Bewaffnung vor den Bauern hatten, wurden ſie beſiegt. Es iſt alsdann gegen jene Uebermacht der Bewaffnung noch ein anderes techniſches Mittel gefunden worden, — das Schießpulver. Die Menſchheit bedurfte ſeiner und alſobald war es da. Es war ein Hauptmittel zur Befreiung von der phyſiſchen Gewalt. Zwar hat man bedauert, daß nun der Tapferſte und Edelſte ſein Leben wie jeder Andere ohne perſönlichen Widerſtand verliere, aber nur durch dieſes Mittel konnte eine wahre Tapferkeit hervorgehn, eine Tapferkeit ohne Leidenſchaft, ohne Rache, Zorn u. ſ. w. Mit vollkommener Ruhe geht nun der Krieger dem Tode entgegen und opfert ſich für das Allgemeine auf. Das iſt aber die Tapferkeit gebildeter Nationen, die nur weſentlich in Gemeinſchaft mit anderen wirkſam iſt. Auch die Feſtigkeit der Burgen hat das Schießpulver gebrochen.

In Italien widerholt ſich, wie oben ſchon geſagt iſt, daſſelbe Schauſpiel, das wir in Deutſchland geſehen, daß nämlich die einzelnen Punkte zur Selbſtſtändigkeit gelangt ſind. Das Kriegführen wurde dort durch die Condottieri zu einem förmlichen Handwerk. Die Städte mußten auf ihr Gewerbe ſehen und nahmen deshalb Söldner in Dienſt, deren Häupter häufig Dynaſten wurden; Verwirrung und Krieg war nicht minder wie in Deutſchland vorhanden. In Florenz wurden die Medici, eine Familie von Kaufleuten, herrſchend: ebenſo war es auch mit den anderen größeren Städten Italiens, aber jene großen Städte unterwarfen ſich wiederum eine Menge von kleineren und von Dynaſten. Ebenſo bildete ſich ein päbſtliches Gebiet. Auch hier hatten ſich eine unzählige Menge von Dynaſten unabhängig gemacht; nach und nach wurden ſie ſämmtlich der einen Herrſchaft des Pabſtes unterworfen. Wie zu dieſer Unterwerfung im ſittlichen Sinne durchaus ein Recht vorhanden war, erſieht man aus der berühmten Schrift Machiavellis „der Fürſt.“ Oft hat man dieſes Buch als mit den Maximen der grauſamſten Tyrannei erfüllt mit Abſcheu verworfen, aber in dem hohen

Sinne der Nothwendigkeit einer Staatsbildung hat Machiavelli die Grundſätze aufgeſtellt, nach welchen in jenen Umſtänden die Staaten gebildet werden ſollten. Die einzelnen Herren und Herrſchaften ſollten durchaus unterdrückt werden, und wenn wir mit unſerem Begriffe von Freiheit die Mittel, die er uns als die einzigen und vollkommen berechtigten zu erkennen giebt, nicht vereinigen können, weil zu ihnen die rückſichtsloſeſte Gewaltthätigkeit, alle Arten von Betrug, Mord u. ſ. w. gehörte, ſo müſſen wir doch geſtehen, daß die Dynaſten, die niederzuwerfen waren, nur ſo angegriffen werden konnten, da ihnen unbeugſame Gewiſſenloſigkeit und eine vollkommene Verworfenheit durchaus zu eigen waren. Durch ſo elende Häupter wurde Italien zerriſſen, unterdrückt und mit allen Gräueln angefüllt, bis ſich nach und nach ein beſſerer Zuſtand bildete.

In Frankreich iſt der umgekehrte Fall als in Deutſchland und Italien eingetreten. Mehrere Jahrhunderte hindurch beſaßen die Könige von Frankreich nur ein ſehr kleines Territorium, ſo daß viele der ihnen untergebenen Vaſallen mächtiger als ſie ſelbſt waren. Der König von Frankreich wurde deshalb auch vom Auslande geringgeſchätzt; aber ſehr vortheilhaft war es für die königliche Würde in Frankreich, daß ſie als erblich feſtgeſetzt war. Auch gewann ſie dadurch Anſehn, daß die Korporationen und Städte von dem Könige ihre Berechtigungen und Privilegien beſtätigen ließen, und die Berufungen an den oberſten Lehnhof, den Pairshof, aus zwölf Pairs beſtehend, immer häufiger wurden. Philipp der Schöne berief im Jahre 1302 zum Erſtenmale Repräſentanten der Städte zu Reichsverſammlungen, und befeſtigte durch eine beſſere Einrichtung des Gerichtsweſens ganz außerordentlich ſeine Macht. Auch kam der König in das Anſehn, daß bei ihm vor den Unterdrückern Schutz zu ſuchen ſey. Was aber dem Könige weſentlich auch bei den mächtigen Vaſallen zu Anſehn verhalf, war ſeine ſich vermehrende Hausmacht: auf mannigfache Weiſe durch Ver-

bung, durch Heirath, durch Gewalt der Waffen u. s. w. waren die Könige im Besitz vieler Grafschaften und mehrerer Herzogthümer gekommen. Die Herzöge der Normandie waren jedoch Könige von England geworden, und es stand so eine starke Macht Frankreich gegenüber, welcher durch die Normandie das Innere geöffnet war. Ebenso blieben mächtige Herzogthümer übrig; aber der König war trotz dem ein Landesherr geworden: er hatte eine Menge von Baronen und Städten unter sich, die seiner unmittelbaren Gerichtsbarkeit unterworfen waren, ja er hatte das Recht, seinen Städten Steuern aufzuerlegen. Die Barone und Städte erhoben sich alsdann zu Ständen. Wenn nämlich der König Geld brauchte und alle Mittel, wie Steuern und gezwungene Kontributionen aller Art erschöpft waren, so wandte er sich an die Städte. Wenn sie auch auf diese Weise nicht direkt an der Gesetzgebung Theil nahmen, so bekamen sie dennoch eine Bedeutung und Macht im Staate, und so auch einen Einfluß auf die Gesetzgebung. Besonders auffallend ist es, daß die Könige von Frankreich erklärten, daß die leibeigenen Bauern für ein Geringes in ihrem Kronlande sich freikaufen könnten. Auf diese Weise kamen die Könige von Frankreich sehr bald zu einer großen Macht, und die Blüthe der Naturpoesie durch die Troubadours, sowie die Ausbildung der scholastischen Theologie, deren eigentlicher Mittelpunkt Paris war, gaben Frankreich eine Bildung, welche es vor den übrigen europäischen Staaten voraus hatte, und welche denselben im Auslande Achtung verschaffte.

England wurde, wie schon bei Gelegenheit erwähnt worden ist, von Wilhelm dem Eroberer, Herzog der Normandie, unterworfen. Wilhelm führte daselbst die Lehnsherrschaft ein, und theilte das Königreich in Lehnsgüter, die er fast nur seinen Normannen verlieh. Er selbst behielt sich bedeutende Kronbesitzungen vor; die Vasallen waren verpflichtet in Krieg zu ziehen und bei Gericht zu sitzen; der König war Vormund der Minderjährigen

unter seinen Vasallen: sie durften sich nur nach erhaltener Zustimmung verheirathen. Erst nach und nach kamen die Barone und die Städte zu einer Bedeutsamkeit. Besonders bei den Streitigkeiten und Kämpfen um den Thron erlangten sie ein großes Gewicht. Als der Druck und die Auflagen von Seiten des Königs zu groß wurden, kam es zu Feindseligkeiten, selbst zum Kriege: die Barone zwangen den König Johann die magna charta, die Grundlage der englischen Freiheit, das heißt, besonders der Privilegien des Adels, zu beschwören. Unter diesen Freiheiten stand das Eigenthumsrecht oben an: keinem Engländer sollte es ohne ein gerichtliches Urtheil von seines Gleichen genommen werden. Der König sollte ferner keine Steuern auflegen, ohne Zustimmung der Vasallen, Grafen und Barone; auch den Städten wurden ihre alten Gewohnheiten und Freiheiten bestätigt. Dennoch war der König immer sehr mächtig, wenn er Charakterstärke besaß: seine Krongüter verschafften ihm ein gehöriges Ansehn; später jedoch wurden dieselben nach und nach veräußert, verschenkt, so daß der König dazu kam, vom Parlamente Subsidien zu verlangen.

Das Nähere und Geschichtliche, wie die Fürstenthümer den Staaten einverleibt worden sind, und die Mißverhältnisse und Kämpfe bei solchen Einverleibungen berühren wir hier nicht näher. Nur das ist noch zu sagen, daß die Könige, als sie durch die Schwächung der Lehnsverfassung zu einer größern Macht gelangten, diese nun gegeneinander im bloßen Interesse ihrer Herrschaft gebrauchten. So führten Frankreich und England hundertjährige Kriege gegen einander. Immer versuchten es die Könige nach Außen hin Eroberungen zu machen; die Städte, welche meist die Beschwerden und Auflagen zu tragen hatten, lehnten sich dawider auf, und die Könige räumten ihnen, um sie zu beschwichtigen, wichtige Vorrechte ein.

Bei allen diesen Mißhelligkeiten suchten die Päpste ihre Autorität einwirken zu lassen, aber das Interesse der Staats-

bildung war ſo feſt, daß die Päbſte mit ihrem eigenen Intereſſe einer abſoluten Auctorität wenig dagegen vermochten. Die deutſchen Kurfürſten, im Geſchäft der Bildung eines Gemeinweſens begriffen, und im Gefühle ihres Rechts und der Gerechtigkeit ihrer Sache, erklärten ſich im Jahre 1338 öffentlich gegen die päbſtliche Anmaaßung und behaupteten, ſie hätten in ihren Angelegenheiten die Zuſtimmung des Pabſtes nicht nöthig. Ebenſo hatte ſchon im Jahre 1302 bei einem Streite des Pabſtes Bonifacius mit Philipp dem Schönen die Reichsverſammlung, welche letzterer zuſammenberufen hatte, gegen den Pabſt geſtritten. Denn die Staaten und Gemeinweſen waren zum Bewußtſeyn gekommen, ein Selbſtſtändiges zu ſeyn. — Mannigfache Urſachen hatten ſich vereinigt die päbſtliche Auctorität zu ſchwächen: das große Schisma der Kirche, welches die Unfehlbarkeit des Pabſtes in Zweifel ſtellte, traf mit den Schlüſſen der Kirchenverſammlungen zu Koſtnitz und zu Baſel zuſammen, die ſich über den Pabſt ſtellten, und deshalb Päbſte abſetzten und ernannten. Viele Verſuche gegen das Syſtem der Kirche haben das Bedürfniß einer Reformation ſanktionirt. Arnold von Breſcia, Wiklef, Huß beſtritten mit Erfolg die päbſtliche Statthalterſchaft Chriſti und die groben Misbräuche der Hierarchie. Dieſe Verſuche waren jedoch immer nur etwas Partielles. Einer Seits war die Zeit noch nicht reif dazu, anderer Seits haben jene Männer die Sache nicht in ihrem Mittelpunkte angegriffen, ſondern ſich, namentlich die beiden letzteren, mehr auf die Gelehrſamkeit des Dogmas gewendet, was nicht ſo das Intereſſe des Volks erwecken konnte. — Mehr aber als dieß ſtand dem Principe der Kirche die beginnende Staatenbildung gegenüber: ein allgemeiner Zweck, ein in ſich vollkommen Berechtigtes iſt für die Weltlichkeit in der Staatenbildung aufgegangen, und dieſem Zwecke der Gemeinſchaftlichkeit hat ſich der Wille, die Begierde, die Willkühr des Einzelnen unterworfen. Die Härte des ſelbſtſüchtigen, auf ſeiner Einzelheit ſtehenden Gemüthes iſt ſo zerbrochen worden. Schon frü-

her hatte freilich die Kirche durch die ihr zu Gebote stehende eiserne Ruthe der Zucht, durch die härteste Knechtschaft dieses Gemüth wankend gemacht, aber da das Christenthum wesentlich ein geistiges Princip enthält, so konnte es niemals zu indischer Dumpfheit gebracht werden. Es ist hiermit vielmehr nur der Boden gereinigt worden, auf welchem das religiöse Princip Platz finden konnte, und den Menschen ist das Gefühl der wirklichen Versöhnung geworden. Diese Versöhnung wurde in der Wirklichkeit, im Staate nunmehr vollbracht, das Natürliche ist gefangen genommen worden, und der Mensch hat sich aus dem Mittelalter zu seiner Freiheit erhoben. Wir können aber nicht sowohl sagen, daß der Mensch aus der Knechtschaft befreit worden sey, als vielmehr durch die Knechtschaft. Denn die Rohheit, die Begierde, das Unrecht sind das Böse: der Mensch ist als in ihnen gefangen, der Sittlichkeit und Religiosität unfähig, und dieses gewaltthätige Wollen eben ist es, wovon die Zucht ihn befreit hat. Die Kirche hat den Kampf mit der rohen Sinnlichkeit durch die Schrecken der Hölle und die Waffen bestanden, denn nur durch das Mittel der eisernen Gewalt konnte jene bezähmt werden. Es wird in der Dogmatik ausgesprochen, daß diesen Kampf nothwendig jeder Mensch durchgemacht haben müsse, denn er ist von Natur böse, und erst durch seine innere Zerrissenheit hindurchgehend kommt er zur Gewißheit der Versöhnung. Wenn wir dieß einer Seits zugeben, so muß anderer Seits doch gesagt werden, daß die Form des Kampfes sehr verändert ist, wenn die Grundlage eine andere und die Versöhnung in der Wirklichkeit vollbracht wird. Der Weg der Qual ist als solcher hinweggefallen (er erscheint zwar auch noch später, aber in einer ganz andern Gestalt), denn wie das Bewußtseyn erwacht ist, befindet sich der Mensch in dem Elemente eines sittlichen Zustandes. Das Moment der Negation ist freilich ein nothwendiges im Menschen, aber er hat jetzt die ruhige Form der Erziehung erhalten, und somit schwindet alle Fürchterlichkeit des in-

neren Kampfes. Daß dieses aber geschehen könne, erfordert und setzt voraus, daß der Zustand der Religiosität und Rechtlichkeit bereits vorhanden sey.

Wir befinden uns jetzt auf einem höheren Standpunkte: das Höhere und Wahrhafte ist nun im Gefühle der verwirklichten Versöhnung vorhanden, und der Mensch ergeht sich in Thätigkeiten, die auf diesem Standpunkte nicht mehr fehlen können.

Wissenschaft und Kunst als Auflösung des Mittelalters.

Das Abendland wird nunmehr wieder empfänglich für das Studium des Alterthums (der Name humaniora ist sehr bezeichnend, denn in jenen Werken des Alterthums wird das Menschliche und die Menschenbildung gelehrt): es ist mit dem Wahrhaften, Ewigen der menschlichen Bethätigung bekannt geworden. Aeußerlich ist dieses Wiederaufleben der Wissenschaft durch den Untergang des byzantinischen Kaiserthums herbeigeführt worden. Eine Menge Griechen hat sich nach dem Abendlande geflüchtet und die griechische Litteratur daselbst hingebracht; aber sie brachten nicht allein die Kenntniß der griechischen Sprache mit, sondern auch die griechischen Werke selbst. Sehr wenig war davon in den Klöstern aufbewahrt geblieben, und die Kenntniß der griechischen Sprache war überhaupt gar nicht mehr vorhanden. Mit der römischen Litteratur war es anders, es herrschten hier noch alte Traditionen: Virgil galt als ein großer Zauberer (bei Dante ist er Führer in der Hölle, dem Fegefeuer und dem Paradiese). Durch den Einfluß der Griechen nun kam die alte griechische Litteratur wieder auf; das Abendland war fähig geworden sie zu genießen und anzuerkennen; es erschienen ganz andere Gestalten, eine andere Tugend, als es bisher kannte, es erhielt einen ganz anderen Maaßstab für das, was zu ehren, zu loben und nachzuahmen sey. Ganz andere Gebote der Moral stellten die Griechen in ihren Werken auf, als das Abend-

land kannte, an die Stelle des scholastischen Formalismus trat ein ganz anderer Inhalt: Plato wurde im Abendlande bekannt, und in diesem ging eine neue menschliche Welt auf. Die neuen Vorstellungen fanden ein Hauptmittel zu ihrer Verbreitung in der eben erfundenen Buchdruckerkunst, welche parallel zu dem Mittel des Schießpulvers steht. Insofern sich in dem Studium der Alten die Liebe zu menschlichen Thaten und Tugenden kund that, hat die Kirche daran noch kein Arges gehabt, und sie hat nicht bemerkt, daß in jenen fremden Werken ihr ein ganz fremdes Princip entgegentrat.

Zweitens. Es tritt eine Periode der Blüthe der schönen Künste ein in Italien, den Niederlanden und in Deutschland. Bilder hatte man schon lange: die Frömmigkeit bedurfte ihrer schon früh für ihre Andacht, aber sie brauchte keine schönen Bilder, ja diese waren ihr sogar störend. Im schönen Bilde ist auch ein Aeußerliches vorhanden, aber insofern es schön ist, spricht der Geist desselben den Menschen an; in jener Andacht aber ist das Verhältniß zu einem Dinge wesentlich, denn sie ist selbst nur ein geistloses Verdumpfen der Seele, wogegen in einem geistvollen Gemälde Seele zu Seele, Geist zu Geist spricht. Die schöne Kunst ist trotz dem in der Kirche selbst entstanden, und diese ist in der Herausbildung derselben soweit mitgegangen, obgleich auch die Kunst schon aus dem Principe der Kirche herausgetreten ist. Da sie aber nur sinnliche Darstellungen hat, so gilt sie als etwas Unbefangenes. Daher ist die Kirche ihr noch gefolgt, die sich selbst vom Sinnlichen und Schönen trennte, als es sich zum Gedanken und zur Wissenschaft erhob.

Eine dritte Haupterscheinung, die zu erwähnen ist, wäre dieses Hinaus des Geistes, diese Begierde des Menschen seine Erde kennen zu lernen. Der Rittergeist der portugiesischen und spanischen Seehelden hat einen neuen Weg nach Ostindien gefunden und Amerika entdeckt. Auch dieser Fortschritt ist noch innerhalb der Kirche geschehen. Der Zweck des Columbus war

auch beſonders ein religiöſer: die Schätze der reichen noch zu entdeckenden indiſchen Länder ſollten, ſeiner Anſicht nach, zu einem neuen Kreuzzuge verwendet und die heidniſchen Einwohner derſelben zum Chriſtenthume bekehrt werden. Der Menſch erkannte, daß die Erde rund, alſo ein für ihn Erſchöpftes ſey, und der Schiffahrt war das neu erfundene techniſche Mittel der Magnetnadel zu Gute gekommen, wodurch ſie aufhörte bloß Küſtenſchiffahrt zu ſeyn, denn das Techniſche findet ſich ein, wenn das Bedürfniß vorhanden iſt.

Dieſe drei Thatſachen der ſogenannten Reſtauration der Wiſſenſchaften, der Blüthe der ſchönen Künſte und der Entdeckung Amerikas und des Weges nach Oſtindien ſind der Morgenröthe zu vergleichen, die nach langen Stürmen zum Erſtenmale wieder einen ſchönen Tag verkündet. Dieſer Tag iſt der Tag der Allgemeinheit, welcher endlich nach der langen folgenreichen und furchtbaren Nacht des Mittelalters hereinbricht, ein Tag, der ſich durch Wiſſenſchaft, Kunſt und Entdeckungstrieb, das heißt durch das Edelſte und Höchſte bezeichnet, was der durch das Chriſtenthum freigewordene und durch die Kirche emancipirte Menſchengeiſt als ſeinen ewigen und wahren Inhalt darſtellt.

Dritter Abſchnitt.

Die neue Zeit.

Wir ſind hiermit zur dritten Periode des germaniſchen Reiches gekommen, und treten nunmehr in die Periode des Geiſtes, der ſich als freien weiß, indem er das Wahrhafte, Ewige, an und für ſich Allgemeine will.

In dieſer dritten Periode ſind wieder drei Abtheilungen zu machen. Zuerſt haben wir die Reformation als ſolche zu betrachten, die Alles verklärende Sonne, die auf jene Morgenröthe am Ende des Mittelalters folgt, dann die Entwickelung des Zuſtandes nach der Reformation und endlich die neueren Zeiten von dem Ende des vorigen Jahrhunderts an.

Erſtes Kapitel.

Die Reformation.

Die nähere Veranlaſſung der Reformation iſt hinlänglich bekannt. Es war der ſchaamloſe und ſchmähliche Handel der Ablaßkrämerei und die Sitte, das Böſe und die Sünde durch Geld zu ſühnen. Doch iſt im Ganzen die Veranlaſſung gleichgültig, wenn die Sache an und für ſich nothwendig iſt, und wenn der Geiſt in ſich fertig iſt, ſo kann ſie auf dieſe oder jene Weiſe in die Erſcheinung treten. Solche Begebenheit iſt auch nicht an ein Individuum gebunden, wie hier zum Beiſpiel an Luther, ſondern die großen Individuen werden durch die Zeit ſelbſt erzeugt. Das Ablaßgeld wurde zum Bau der Peterskirche verwendet (ſo hatte Athen das Geld ſeiner Bundesgenoſſen zu den herrlichſten Werken des Alterthums verbraucht), aber eben die Vollendung dieſes Baues, den Michael Angelo mit ſeinem

jüngſten Gericht geziert hat, führte das jüngſte Gericht der Kirche ſelbſt herbei. Nur die Innigkeit des deutſchen Volkes war der Boden der Reformation, und nur aus dieſer Einfachheit und Schlichtheit konnte das große Werk hervorgehen. Während andere Nationen auf weltliche Herrſchaft, Eroberungen und Entdeckungen aus waren, hat ein einfacher deutſcher Mönch in ſeinem Geiſt die Vollendung geſucht und ſie hervorgebracht.

In der einfachen lutheriſchen Lehre wird ausgeſprochen, was ſchon früher geſagt worden iſt, daß das Vermittelnde zwiſchen dem Menſchen und dem Weſen ſeines Geiſtes, mit Gott — Chriſtus nicht ein ſinnliches Diesſeits iſt, ſondern daß die Verſöhnung nur im Glauben und im Genuſſe enthalten ſey, denn der Proceß des Heils geht nur im Herzen und im Geiſte vor. In dieſer Lehre werden ſo alle dieſe Aeußerlichkeiten und die mannigfaltigen Formen und Zweige der Knechtſchaft des Geiſtes abgethan. Der einfache Unterſchied zwiſchen der lutheriſchen und katholiſchen Lehre liegt darin, daß geſagt wird: die Verſöhnung kann nicht durch ein bloß äußerliches Ding, die Hoſtie, vollbracht werden, ſondern nur im Glauben, das iſt, in der Richtung des Geiſtes darauf hin, und im Genuſſe, indem die Hoſtie zermalmt wird. Luther hat auch ganz Recht gehabt, daß er gegen die katholiſche und reformirte Kirche dieß Subſtantielle feſtgehalten hat (man hat dieß Beharren Luthers auf ſeiner Lehre gegen die reformirte Kirche oft als Eigenſinn hart getadelt). Luther konnte aber der reformirten Kirche nicht zugeben, daß Chriſtus ein bloßes Andenken, eine Erinnerung ſey, ſondern er ſtimmte darin vielmehr mit der katholiſchen Kirche überein, daß Chriſtus ein Gegenwärtiges ſey, aber im Glauben, im Geiſte. Der Geiſt Chriſti erfülle wirklich das menſchliche Herz, Chriſtus ſey alſo nicht bloß als hiſtoriſche Perſon zu nehmen, ſondern der Menſch habe zu ihm ein unmittelbares Verhältniß im Geiſte.

Indem das Individuum nun weiß, daß es mit dem göttl-

lichen Geiste erfüllt ist, so fallen damit alle Verhältnisse der Aeußerlichkeit weg: es giebt jetzt keinen Unterschied mehr zwischen Priester und Laien, es ist nicht eine Klasse ausschließlich im Besitz des Heiligen, sondern der göttliche Geist des Menschen überhaupt ist fähig das Göttliche zu wissen; es ist Freiheit der Einsicht und der Erkenntniß vorhanden: Jeder hat an sich selbst das Werk der Versöhnung zu vollbringen. Damit fällt alles äußerliche Thun, das man die Werke nennt, fort, und diese stellen sich als etwas Geistloses heraus. Nur die Gewißheit des Verhältnisses zu einem Geistigen ist festzuhalten, die äußerlichen Geschichten, Wunder u. s. w. sind bei einem wahrhaften Glauben unwesentlich.

Dieß ist der wesentliche Inhalt der Reformation; der Mensch ist durch sich selbst bestimmt frei zu seyn.

Die Reformation, welche sich zuerst ganz ruhig entwickelte, hat alsdann eine förmliche Trennung herbeigeführt. Luther dachte anfänglich selbst noch gar nicht daran: er verlangte Kirchenversammlungen und dergleichen; man darf den Protestanten nicht vorwerfen, gleich mit übertriebenen Forderungen aufgetreten zu seyn, und um sich davon zu überzeugen, hat man nur die offiziellen Berichte und Darstellungen nachzulesen, die von Katholiken selbst von der neuen Lehre gemacht worden sind. Der Widerstreit Luthers aber, der zuerst nur beschränkte Punkte betraf, dehnte sich bald auf die Dogmen aus, betraf nicht Individuen, sondern zusammenhängende Institutionen, das Klosterleben, die weltliche Herrschaft der Bischöfe u. s. w.; er betraf nicht bloß einzelne Aussprüche des Pabstes und der Konzilien, sondern die ganze Art und Weise dieser Aussprüche, nämlich die Auctorität der Kirche. Luther hat diese Auctorität verworfen und an ihre Stelle die Bibel und das Zeugniß des menschlichen Geistes gesetzt. Daß nun die Bibel selbst die Grundlage der christlichen Kirche geworden ist, bleibt von ungeheurer Wichtigkeit: Jeder soll sich nun selbst daraus belehren, Jeder sein Gewissen daraus

beſtimmen können. Hierin liegt eine große Veränderung der Principe: die ganze Auctorität der Kirche, die ganze Entzweiung iſt dadurch umgeſtoßen worden. Die Ueberſetzung, welche Luther von der Bibel gemacht hat, iſt eben von unſchätzbarem Werthe für das deutſche Volk geweſen. Dieſes hat dadurch ein Volksbuch erhalten, wie keine andere Nation der katholiſchen Welt ein ſolches hatte, denn dieſe hat wohl eine Unzahl von Gebetbüchlein, aber kein Grundbuch zur Belehrung. Trotz dem hat man in neueren Zeiten Streit deshalb erhoben, ob es zweckmäßig ſey, dem Volke die Bibel in die Hand zu geben; die wenigen Nachtheile, die dieſes hat, werden doch bei Weitem von den ungeheuren Vortheilen überwogen; die äußerlichen Geſchichten, die dem Herzen und Verſtande anſtößig ſeyn könnten, weiß der religiöſe Sinn ſehr wohl zu unterſcheiden, und ſich an das Subſtantielle haltend überwindet er ſie. Wenn auch endlich die Bücher, welche Volksbücher ſeyn ſollten, nicht ſo oberflächlich wären, als ſie es ſind, ſo gehört zu einem Volksbuche doch nothwendig, daß es das Anſehn des einzigen habe. In Frankreich hat man ſehr wohl das Bedürfniß eines Volksbuches gefühlt, es ſind große Preiſe darauf geſetzt worden, aber aus dem eben angegebenen Grunde iſt keines zu Stande gekommen. Daß es ein Volksbuch gebe, dazu iſt vor allen Dingen noch nöthig, daß das Volk leſen könne, was in den katholiſchen Ländern wenig der Fall iſt.

Durch die Verläugnung der Auctorität der Kirche wurde die Scheidung nothwendig. Das tridentiniſche Concilium ſetzte die Grundſätze der katholiſchen Kirche feſt, und nach dieſem Konzilium konnte von einer Vereinigung nicht mehr die Rede ſeyn. Die Kirchen wurden Partheien gegen einander, denn auch in Anſehung der weltlichen Ordnung trat ein auffallender Unterſchied ein. In den nicht katholiſchen Ländern wurden die Klöſter und Biſthümer aufgehoben und das Eigenthumsrecht derſelben nicht anerkannt; der Unterricht wurde anders organiſirt,

die Fasten, die heiligen Tage abgeschafft. So war auch eine weltliche Reform in Ansehung des äußerlichen Zustandes: denn auch gegen die weltliche Herrschaft empörte man sich an vielen Orten. Die Wiedertäufer verjagten in Münster den Bischof und richteten eine eigene Herrschaft ein, und die Bauern standen in Masse auf, um von dem Druck, der auf ihnen lastete, befreit zu werden. Auch auf die katholische Kirche hat die Reformation einen wesentlichen Einfluß gehabt: sie hat die Zügel fester angehalten, und hat das, was ihr am Meisten zur Schande gereichte, abgeschafft. Vieles, was außerhalb ihres Principes lag, und worin sie bisher unbefangen mitgegangen war, verwarf sie nun, sie trennte sich von der aufblühenden Wissenschaft, von der Philosophie und humanistischen Litteratur, und hatte bald Gelegenheit ihren Widerwillen gegen Wissenschaftliches kund zu geben. Der berühmte Kopernikus hatte gefunden, daß die Erde und die Planeten sich um die Sonne drehen, aber gegen diesen Fortschritt erklärte sich die Kirche. Galiläi, der in einem Dialoge die Gründe für und wider die neue Entdeckung des Kopernikus auseinandergelegt hatte (allerdings so, daß er sich für dieselbe erklärte), mußte auf seinen Knieen für dieses Verbrechen Abbitte thun. Die katholische Welt ist so in der Bildung zurückgeblieben und in größte Dumpfheit versunken. — So ist die Trennung auch äußerlich konstituirt worden.

Eine Hauptfrage, welche jetzt zu beantworten ist, wäre: warum die Reformation in ihrer Ausbreitung sich nur auf *einige Nationen* beschränkt hat, und warum sie nicht die ganze katholische Welt durchdrang. Die Reformation ist in Deutschland aufgegangen und auch nur von den rein germanischen Völkern erfaßt worden, denn außer Deutschland setzte sie sich auch in Skandinavien und England fest. Die romanischen und slavischen Nationen haben sich aber fern davon gehalten. Selbst Süddeutschland hat die Reform nur theilweise aufgenommen, sowie überhaupt der Zustand daselbst ein gemischter war. In

Schwaben, Franken und den Rheinländern waren eine Menge von Klöſtern und Biſthümern, ſowie viele freie Reichsſtädte, und an dieſe Exiſtenzen knüpfte ſich die Aufnahme oder die Verwerfung der Reformation, denn es wurde vorhin ſchon bemerkt, daß die Reform zugleich eine ins politiſche Leben eingreifende Veränderung war. Ferner iſt auch die Auctorität viel wichtiger als man zu glauben geneigt iſt. Es giebt gewiſſe Vorausſetzungen, die auf Auctorität angenommen werden, und ſo entſchied auch bloß die Auctorität oft für und wider die Annahme der Reformation. In Oeſterreich, in Baiern, in Böhmen hatte die Reformation ſchon große Fortſchritte gemacht, und obgleich man ſagt: wenn die Wahrheit einmal die Gemüther durchdrungen hat, ſo kann ſie ihnen nicht wieder entriſſen werden, ſo iſt ſie doch hier durch die Gewalt der Waffen, durch Liſt oder Ueberredung wieder erdrückt worden. Die ſlaviſchen Nationen waren ackerbauende. Dieſes Verhältniß führt aber das von Herren und Knechten mit ſich. Beim Ackerbau iſt das Treiben der Natur überwiegend; menſchliche Betriebſamkeit und ſubjektive Aktivität findet im Ganzen bei dieſer Arbeit weniger ſtatt. Die Slaven ſind daher langſamer und ſchwerer zum Grundgefühl des ſubjektiven Selbſts, zum Bewußtſeyn des Allgemeinen, zu dem, was wir früher Staatsmacht genannt haben, gekommen, und ſie haben deshalb auch nicht an der aufgehenden Freiheit Theil nehmen können. — Aber auch die romaniſchen Nationen, Italien, Spanien, Portugal und zum Theil auch Frankreich hat die Reformation nicht durchdrungen. Viel hat wohl die äußere Gewalt vermocht, doch darauf allein kann man ſich nicht berufen, denn wenn der Geiſt einer Nation etwas verlangt, ſo bändigt ihn keine Gewalt; man kann auch von dieſen Nationen nicht ſagen, daß es ihnen an Bildung gefehlt habe, im Gegentheil, ſie waren darin vielleicht den Deutſchen voraus. Es lag vielmehr im Grundcharakter dieſer Nationen, daß ſie die Reformation nicht angenommen haben. Was

iſt aber dieſes Eigenthümliche ihres Charakters, das ein Hinderniß der Freiheit des Geiſtes geweſen iſt? Die reine Innigkeit der germaniſchen Nation war der eigentliche Boden für die Befreiung des Geiſtes, die romaniſchen Nationen aber hatten dagegen den Grundcharakter der Entzweiung beibehalten: ſie waren aus der Vermiſchung der römiſchen und germaniſchen Welt hervorgegangen, behielten aber dieſes Heterogene immer noch in ſich. Der Deutſche kann es nicht läugnen, daß die Franzoſen, Italiener, Spanier mehr Charakterbeſtimmtheit beſitzen, einen feſten Zweck (mag dieſer nun auch eine fixe Vorſtellung zum Gegenſtande haben) mit vollkommenem Bewußtſeyn und der größten Aufmerkſamkeit verfolgen, einen Plan mit großer Beſonnenheit durchführen und die größte Entſchiedenheit in Anſehung beſtimmter Zwecke beweiſen. Noch auffallender iſt die Verſchiedenheit zwiſchen den Engländern und den romaniſchen Nationen: der Engländer hat das Gefühl der Freiheit im Beſonderen, und fühlt ſich um ſo mehr frei, je mehr das, was er thut oder thun kann, gegen den Verſtand iſt. Aber dann zeigt ſich ſogleich bei den romaniſchen Völkern, dieſe Trennung, das Feſthalten eines Abſtrakten, und damit nicht dieſe Totalität des Geiſtes, des Empfindens, die wir Gemüth heißen. Das Innerſte iſt beſtimmten Intereſſen verfallen und nicht als ein Ganzes vorhanden: der Geiſt iſt in dieſem Bewußtſeyn nicht ſein eigen. Gehen wir von dieſem Grundprincipe aus, ſo ſehen wir, daß dieſe Nationen nicht das Bedürfniß gefühlt haben, die Totalität des Geiſtes zu befriedigen, weil eben der Geiſt beſtimmten Intereſſen verfallen iſt und der Entzweiung überhaupt angehört. Das weltliche und geiſtige Intereſſe iſt jenen Nationen zweierlei: ſie gehen ihren ſinnlichen Bedürfniſſen einer Seits nach, und auf der anderen Seite üben ſie ihre religiöſen Pflichten aus. Der Selbſtwille, ſo von der Religion, und das Religiöſe, vom Selbſt des Menſchen getrennt, iſt das Entzweite, Unterworfene. Den Katholiken erſcheinen daher die Proteſtanten

als etwas Pedantiſches, als etwas Trauriges, kleinlich Moraliſches; ſie verfolgen ruhig ihre weltlichen Zwecke und laſſen ihre religiöſe Anſicht nicht hinzukommen, und ebenſo wird das Religiöſe äußerlich für ſich abgethan.

Es iſt ſchon oben von dem Verhältniß der neuen Kirche zur Weltlichkeit geſprochen worden, und jetzt iſt nur noch das Nähere anzugeben. Der Geiſt hat die Verſöhnung in ſich ſelbſt zu vollbringen, ſein Selbſt muß in dieſelbe eingehn, und zu dieſer Verſöhnung und Religioſität tritt nun auch die ſittliche Seite hinzu. Das Göttliche hört auf, die fixe Vorſtellung eines Jenſeits zu haben. Es wird gewußt, daß das Sittliche und Rechte, das Göttliche und das Gebot Gottes ſind, und daß es dem Inhalte nach kein Höheres, Heiligeres giebt. Daraus folgt, daß die Ehe nicht mehr die Eheloſigkeit über ſich hat. Luther hat eine Frau genommen, um zu zeigen, daß er die Ehe achte, die Verläumdungen, die ihm daraus entſtehen würden, nicht fürchtend. Es verſchwindet nun weſentlich auch das äußere Verhältniß der Laien und Geiſtlichen. Der Menſch tritt in der Gemeinſamkeit, in der ſittlichen Beziehung der Geſellſchaft auf, denn wie die Janitſcharen, getrennt aus der ſittlichen Geſellſchaft, die Grundlage der türkiſchen Macht ausmachten, ſo waren die Mönche das ſtehende Heer des Pabſtes. — Die Arbeitsloſigkeit hat nun auch nicht mehr als ein Heiliges gegolten, ſondern es wurde als das Höhere angeſehen, daß der Menſch in der Abhängigkeit durch Thätigkeit und Verſtand und Fleiß ſich ſelber unabhängig macht. Die Induſtrie, die Gewerbe ſind nunmehr ſittlich geworden, und die Hinderniſſe ſind verſchwunden, die ihnen von Seiten der Kirche entgegengeſetzt wurden. Die Kirche nämlich hatte es für eine Sünde erklärt, Geld gegen Intereſſen auszuleihen: die Nothwendigkeit der Sache aber führte gerade zum Gegentheil. Die Lombarden (daher auch der franzöſiſche Ausdruck lombard für Leihhaus) und beſonders die Mediciter haben den Fürſten in ganz Europa Geld vorgeſtreckt. —

Das dritte Moment der Heiligkeit in der katholiſchen Kirche, der blinde Gehorſam, iſt ebenſo aufgehoben worden. Es wurde jetzt der Gehorſam gegen die Staatsgeſetze als die Vernunft des Wollens und des Thuns zum Principe gemacht. In dieſem Gehorſam iſt der Menſch frei, denn die Beſonderheit gehorcht dem Allgemeinen. Der Menſch hat ſelbſt ein Gewiſſen und daher frei zu gehorchen. Damit iſt die Möglichkeit einer Entwickelung und Einführung der Vernunft und Freiheit geſetzt, und was die Vernunft iſt, das ſind nun auch die göttlichen Gebote. Die Fürſten können zwar immer noch ſchlecht ſeyn, aber ſie werden nicht mehr dazu von Seiten des religiöſen Gewiſſens berechtigt und aufgefordert. In der katholiſchen Kirche dagegen kann das Gewiſſen ſehr wohl den Staatsgeſetzen entgegengeſetzt werden. Königsmorde, Staatsverſchwörungen und dergleichen ſind von den Prieſtern oft unterſtützt und ausgeführt worden. — Die Geſetze der Freiheit haben ſich nun noch zu einem Syſteme von dem, was an und für ſich recht iſt, ausbilden müſſen. Der Geiſt tritt nach der Reformation nicht gleich in dieſer Vollendung auf, denn ſie beſchränkt ſich zunächſt auf unmittelbare Veränderungen, wie z. B. das Aufheben der Klöſter, Bisthümer u. ſ. w. Die Verſöhnung Gottes mit der Welt war zunächſt noch in abſtrakter Form, noch nicht zu einem Syſteme der ſittlichen Weltlichkeit entwickelt. Ueber die Erſcheinung dieſer abſtrakten Form iſt noch Einiges zu ſagen.

Die Verſöhnung ſoll zunächſt im Subjekte als ſolchem vorgehen, das Subjekt ſoll ſich deſſen verſichern, daß der göttliche Geiſt in ihm wohne und daß es in ihm zum Durchbruch der göttlichen Gnade gekommen iſt. Der Menſch iſt nicht von Natur wie er ſeyn ſoll; er kommt erſt durch den Proceß der Umbildung zur Wahrheit. Dieß iſt eben das Allgemeine und Spekulative, daß das menſchliche Herz nicht iſt was es ſeyn ſoll. Es iſt nun verlangt worden, daß das Subjekt deſſen, was es an ſich iſt, ſich bewußt werde, das heißt, die Dogmatik wollte,

daß der Menſch wiſſe, daß er böſe ſey. Aber das Individuum iſt erſt böſe, inſofern dieſes Böſe ungebrochen im Menſchen zur Exiſtenz kommt, und dennoch wird verlangt: er ſolle wiſſen, daß er böſe iſt, und daß der gute Geiſt in ihm wohne; er ſoll ſomit auf unmittelbare Weiſe haben, was erſt durch Aufhebung dieſer Unmittelbarkeit in ſpekulativer Weiſe in ihm zum Bewußtſeyn kommen kann. Indem die Verſöhnung nun dieſe abſtrakte Form angenommen hat, iſt der Menſch in dieſe Qual verſetzt worden, ſich als böſe zu wiſſen. Die unbefangenſten Gemüther und unſchuldigſten Naturen ſind grüblerischer Weiſe den geheimſten Regungen ihres Herzens gefolgt, um ſie genau zu beobachten. Mit dieſer Pflicht iſt auch die entgegengeſetzte verbunden worden, nämlich der Menſch ſoll auch wiſſen, daß der gute Geiſt in ihm wohne, daß die göttliche Gnade in ihm zum Durchbruch gekommen ſey. Man hat eben den großen Unterſchied nicht berückſichtigt: wiſſen, was an ſich iſt, und wiſſen, was in der Exiſtenz iſt. Es iſt die Qual der Ungewißheit, ob der gute Geiſt dem Menſchen inwohne, eingetreten, und der ganze Proceß der Umbildung hat im Subjekte ſelbſt gewußt werden ſollen. Einen Nachklang von dieſer Qual haben wir noch in vielen geiſtlichen Liedern aus jener Zeit: die Pſalmen Davids, welche einen ähnlichen Charakter an ſich tragen, waren damals auch als Kirchengeſänge eingeführt. Dieſe Angſt, dieſes grüblerische Weſen ſehen wir lange als den Grundcharakter der proteſtantiſchen Religioſität. — Aber auch in die katholiſche Kirche kam eine gebildete Reflexion über die Handlungen herein. Die Jeſuiten haben eben ſo grüblerisch den erſten Anfängen des Wollens (velleitas) nachgedacht; ſie haben aber die Kaſuiſtik beſeſſen, für Alles einen guten Grund zu finden, und ſomit das Böſe zu entfernen.

Hiermit hängt auch noch eine weitere Erſcheinung zuſammen. Der Menſch iſt ins Innerliche, Abſtrakte getrieben, und das Geiſtliche iſt als vom Weltlichen verſchieden gehalten worden. Dieſer Unterſchied kommt nun auch in der Erſcheinung als der

Glaube an eine Macht des inneren Bösen, an die innere Macht der Weltlichkeit vor. Diesen Glauben hatte die protestantische Kirche mit der katholischen gemein. Sowie man sich hier für Geld die ewige Seligkeit erkaufen konnte, so glaubte man nun, man könne für die ewige Verdammniß durch einen mit dem Teufel gemachten Bund den Reichthum der Welt und alle zeitliche Herrschaft erlangen. So ist jene berühmte Geschichte von Faust entstanden, der sich aus Ueberdruß der theoretischen Wissenschaft in die Welt gestürzt und mit Verlust seiner Seligkeit alle Herrlichkeit derselben erkauft habe. Man glaubte auch, daß der Mensch durch den Bösen die Macht erhalte, alle seine kleinlichen Leidenschaften zu befriedigen. In diesem Glauben an das Böse und an seine Macht sind in den katholischen sowohl, wie in den protestantischen Ländern eine unendliche Menge von Hexenprocessen eingeleitet worden. Man konnte den Angeklagten ihre Schuld nicht beweisen, man hatte sie nur in Verdacht: es war somit nur ein unmittelbares Wissen, worauf sich diese Wuth gegen das Böse gründete. Man sah sich allerdings genöthigt zu beweisen fortzugehen, aber die Grundlage der Processe war nur eben der Glaube, daß Personen die Macht des Bösen haben. Der Hauptgrund war die Verdächtigkeit. In gleicher Fürchterlichkeit erscheint dieses Princip des Verdachts unter der römischen Kaiserherrschaft und unter der Schreckensherrschaft Robespierre's, wo die Gesinnung als solche bestraft wurde. Bei den Katholiken waren es die Dominikaner vorzüglich, welche die Hexenprocesse mit fürchterlicher Wuth leiteten. Gegen sie schrieb der Pater Spee, ein edler Jesuit, eine Schrift (von ihm rührt auch eine Sammlung herrlicher Gedichte unter dem Titel Trutznachtigall her), aus welcher man in diesen Fällen die ganze Fürchterlichkeit der Kriminaljustiz kennen lernt. Die Tortur, welche nur einmal angewendet werden sollte, wurde so lange fortgesetzt, bis das Geständniß erfolgte. Wenn die angeklagte Person aus Schwäche bei der Tortur in Ohnmacht

verfiel, so hieß es, der Teufel gebe ihr einen Schlag; bekam sie Krämpfe, so sagte man, der Teufel lache aus ihr u. dergl. m. Wie eine epidemische Krankheit haben sich diese Verfolgungen über Italien, Frankreich, Spanien und Deutschland verbreitet. Der ernste Einspruch aufgeklärter Männer, als Spee's und Anderer, bewirkte schon sehr viel. Mit dem größten Erfolg widersetzte sich aber zuerst Thomasius, Professor zu Halle, diesem durchgreifenden Aberglauben. Die ganze Erscheinung ist an und für sich höchst wunderbar, wenn wir bemerken, wie es noch gar nicht lange ist, daß wir aus dieser furchtbaren Barbarei heraus sind (noch im Jahre 1780 wurde zu Glarus in der Schweiz eine Hexe öffentlich verbrannt). Bei den Katholiken war die Verfolgung ebensowohl gegen die Ketzer als gegen die Hexen gerichtet; Beides war ungefähr in eine Kategorie gestellt: der Unglaube der Ketzer galt ebenso schlechthin für das Böse.

Von dieser abstrakten Form der Innerlichkeit abgehend, haben wir jetzt die weltliche Seite zu betrachten, die Staatsbildung und das Aufgehen ins Allgemeine, die Befreiung im Gedanken. Dieß ist das andere und wesentliche Moment.

Zweites Kapitel.

Wirkung der Reformation auf die Staatsbildung.

Was die Staatsbildung anbetrifft, so sehen wir zunächst die Monarchie sich befestigen und den Monarchen mit der Staatsmacht angethan seyn. Der organisirte Staat kann als ein Individuum dargestellt werden: sein letzter entscheidender Wille darf eben nur einer seyn. Soll aber dieses Individuum das letzte entscheidende seyn, so muß es auf unmittelbare natürliche Weise, nicht nach Wahl, Einsicht u. dgl. bestimmt werden. Bei den Griechen war das Orakel die äußerliche Gewalt, die sie in ihren Hauptangelegenheiten bestimmte; hier ist nun die Geburt

das Orakel, ein Etwas, das unabhängig ist von aller Willkühr. Dadurch aber, daß die oberste Spitze einer Monarchie einer Familie angehört, erscheint die Herrschaft als Privateigenthum derselben. Nun wäre dieses aber theilbar; da jedoch die Theilbarkeit dem Begriffe des Staates widerspricht, so mußten die Rechte des Monarchen und der Familie desselben genauer bestimmt werden. Es gehörten die Domainen nicht dem einzelnen Oberhaupte, sondern der Familie als Fideikommisse, und die Garantie darüber hatten die Stände. Mit der Befestigung der Staatsgewalt war auch verbunden, daß das, was Privateigenthum gewesen war, nun Staatsbesitz wurde. Die Rechte der Dynasten und Barone sind unterdrückt worden, indem sie sich mit Staatsämtern begnügen mußten. Diese Umwandelung der Rechte der Vasallen in Staatspflichten hat sich in den verschiedenen Reichen auf verschiedene Weise gemacht.

In Frankreich z. B. wurden die großen Barone meist Gouverneurs der Provinzen. Der Begriff der Monarchie bringt es mit sich, daß sie, wenn sie selbstständig seyn will, eine unabhängige Macht habe: diese hat sie nun hier im stehenden Heere gefunden. Die Armeen waren höchst wichtig zur Befestigung des Mittelpunkts gegen die Aufstände der unterworfenen Individuen, und dienten ebensosehr in dieser Beziehung, als sie nach Außen hin wichtig waren. Die Abgaben hatten freilich noch keinen ganz allgemeinen Charakter, sondern mehr die Weise von Subsidien und Beiträgen, wofür auch anderer Seits bestimmte Berechtigungen der Zahlenden eintraten. — In Spanien hatte der Rittergeist eine höchst schöne und edle Gestalt gehabt. Dieser Rittergeist, diese Rittergröße, zu einer ziemlich thatlosen Ehre herabgesunken, ist hinreichend unter dem Namen der spanischen Grandezza bekannt. Die Granden haben für sich keine eigenen Truppen mehr unterhalten dürfen und sind auch von den Staatsämtern allmählich entfernt worden; ohne Macht haben sie sich als Privatpersonen mit einer leeren Ehre

begnügt. Das Mittel aber, wodurch die königliche Macht in Spanien ſich befeſtigte, war die Inquiſition. Dieſe, dazu eingeſetzt, heimliche Juden, Mauren und Ketzer zu verfolgen, nahm bald einen politiſchen Charakter an, indem ſie gegen die Staatsfeinde ſich richtete. Die Inquiſition machte ſo die despotiſche Macht der Könige erſtarken: ſie ſtand ſelbſt über Biſchöfen und Erzbiſchöfen, und durfte dieſe vor ihr Tribunal ziehen. Häufige Konfiskation der Güter, eine der am Meiſten verhängten Strafen, bereicherte bei dieſer Gelegenheit den Staatsſchatz. Die Inquiſition war noch dazu ein Gericht des Verdachts, und indem ſie ſomit eine furchtbare Gewalt gegen die Geiſtlichkeit ausübte, hatte ſie in dem Nationalſtolz ihre eigentliche Stütze. Jeder Spanier wollte nämlich von chriſtlichem Blute ſeyn, und dieſer Stolz fiel mit den Abſichten und der Richtung der Inquiſition wohl zuſammen. Einzelne Provinzen der ſpaniſchen Monarchie, wie z. B. Aragonien, hatten noch viele Einzelrechte und Privilegien, aber die ſpaniſchen Könige von Philipp II. abwärts unterdrückten dieſelben ganz.

Es würde zu weit führen, den Gang der Depreſſion der Ariſtokratie in den einzelnen Reichen näher zu verfolgen. Das Hauptintereſſe war, wie ſchon geſagt, daß die Privatrechte der Dynaſten geſchmälert worden ſind, und daß ihre Herrſchaftsrechte in Pflichten gegen den Staat ſich umſetzen mußten. Dieſes Intereſſe war dem Könige und dem Volke gemeinſchaftlich. Die mächtigen Barone ſchienen die Mitte zu ſeyn, welche die Freiheit behauptete, aber es waren eigentlich nur ihre Privilegien gegen die königliche Macht, und gegen die Bürger, welche ſie vertheidigten. Die Barone von England nöthigten dem Könige die magna charta ab, aber die Bürger gewannen durch dieſelbe nichts, vielmehr blieben ſie in ihrem früheren Zuſtande. Die polniſche Freiheit war ebenſo nichts Anderes als die Freiheit der Barone gegen den Monarchen, wobei die Nation zur abſoluten Knechtſchaft erniedrigt war. Das Volk

hatte ſomit daſſelbe Intereſſe gegen die Barone, wie die Könige, denn es iſt überall durch die Unterdrückung derſelben befreit worden. Man muß, wenn von Freiheit geſprochen wird, immer wohl Acht geben, ob es nicht eigentlich Privatintereſſen ſind, von denen geſprochen wird.

Es tritt jetzt auch weſentlich ein Staatenſyſtem und ein Verhältniß der Staaten gegen einander auf. Sie verwickeln ſich in mannigfaltige Kriege: die Könige, die ihre Staatsmacht vergrößert haben, wenden ſich nun nach Außen, Anſprüche aller Art geltend machend. Der Zweck und das eigentliche Intereſſe der Kriege iſt jetzt immer Eroberung. Ein ſolcher Gegenſtand der Eroberung war beſonders Italien geworden, das den Franzoſen, Spaniern und ſpäter auch den Oeſterreichern zum Objekte der Beute dienen mußte. Die abſolute Vereinzelung und Zerſplitterung iſt überhaupt immer der Grundcharakter der Bewohner Italiens geweſen, ſowohl im Alterthume, als auch in der neueren Zeit. Die Starrheit der Individualität iſt unter der Römerherrſchaft gewaltſam verbunden geweſen, aber, als dieſes Band zerſchnitten war, trat auch der urſprüngliche Charakter ſchroff heraus. Die Italiener ſind ſpäterhin, gleichſam darin eine Einheit findend, zum Genuſſe der ſchönen Kunſt gekommen: ſo iſt die Bildung, die Milderung der Selbſtſucht, nur zur Schönheit, nicht aber zur Vernünftigkeit, zur höheren Einheit des Gedankens gelangt. Deshalb iſt ſelbſt in Poeſie und Geſang die italieniſche Natur anders wie die unſrige. Die Italiener ſind improviſirende Naturen, ganz in Kunſt und in ſeligem Genuß ergoſſen. Bei ſolchem Kunſtnaturell muß der Staat zufällig ſeyn. — Aber auch die Kriege, die Deutſchland führte, waren nicht beſonders ehrenvoll für daſſelbe: es ließ ſich Burgund, Lothringen, Elſaß und Anderes entreißen. Aus dieſen Kriegen der Staatsmächte entſtanden gemeinſame Intereſſen, und der Zweck des Gemeinſamen war, das Beſondere feſtzuhalten, die beſonderen Staaten in ihrer Selbſtſtändigkeit

zu erhalten, oder das politiſche Gleichgewicht. Hierin lag ein ſehr reeller Beſtimmungsgrund, nämlich der, die beſonderen Staaten vor der Eroberung zu ſchützen. Die Verbindung der Staaten als das Mittel, die einzelnen Staaten von Gewaltthätigkeit zurückzuhalten, der Gleichgewichtszweck war jetzt an die Stelle des früheren allgemeinen Zweckes, einer Chriſtenheit, deren Mittelpunkt der Pabſt wäre, getreten. Zu dieſem neuen Zwecke geſellte ſich nothwendig ein diplomatiſches Verhältniß, worin die entfernteſten Glieder des Staatenſyſtems Alles, was einer Macht geſchah, mitfühlten. Dennoch ſchienen mehrere Fürſten nach einander das europäiſche Gleichgewicht ſchwankend zu machen. Gleich im Beginnen des Staatenſyſtems war Karl V. deutſcher Kaiſer und König von Spanien zugleich: die Niederlande und Italien gehörten ihm, und der ganze Reichthum Amerika's floß ihm zu. Mit dieſer ungeheuren Macht vermochte er jedoch nichts gegen Frankreich, ſelbſt nichts gegen die deutſchen Fürſten, und wurde vielmehr von Moritz von Sachſen zum Frieden gezwungen. Sein ganzes Leben brachte er damit zu, die ausgebrochenen Unruhen in allen Theilen ſeines Reiches zu dämpfen und die Kriege nach Außen zu leiten. — Eine ähnliche Uebermacht drohte Europa von Ludwig dem Vierzehnten. Durch die Depreſſion der Großen ſeines Reiches, welche Richelieu und ſpäter Mazarin vollendet hatten, war er unumſchränkter Herrſcher geworden; außerdem hatte auch Frankreich das Bewußtſeyn ſeiner geiſtigen Ueberlegenheit durch ſeine dem übrigen Europa voranſchreitende Bildung. Aber wie ſchon die großen Streitkräfte Philipps II. ſich an dem Widerſtand der Holländer gebrochen hatten, ſo ſcheiterten auch an demſelben heldenmüthigen Volke Ludwigs ehrgeizige Pläne. — Karl der Zwölfte war dann auch eine ſo außerordentliche Gefahr drohende Figur: ſein ganzer Ehrgeiz iſt aber mehr abenteuerlicher Natur, und weniger unterſtützt durch innere Stärke geweſen. Durch alle dieſe Stürme hindurch haben die Nationen ihre Individualität und Selbſt-

ſtändigkeit behauptet. Ein gemeinſames Intereſſe der europäiſchen Staaten war auch das gegen die Türken, gegen dieſe furchtbare Macht, die von Oſten her Europa zu überſchwemmen drohte. Es waren damals noch geſunde Naturen: die Blüthe der osmaniſchen Kraft, die Janitſcharen, chriſtliche im ſtrengſten Islam erzogene Knaben, waren den Europäern ein Schrecken. Die europäiſchen Mächte im Oſten mußten ihnen ſämmtlich entgegentreten, Oeſterreich, Ungarn, Venedig und Polen. Die Schlacht bei Lepanto rettete Italien, und vielleicht ganz Europa, vor der Ueberſchwemmung der Barbaren.

Wichtiger iſt das Intereſſe, das nun entſtand, nämlich der Kampf der proteſtantiſchen Kirche um eine politiſche Exiſtenz. Die proteſtantiſche Kirche griff nämlich zu ſehr ins Weltliche ein, als daß hier nicht ein Streit hätte entſtehen ſollen. Eine Menge von Proceſſionen und Gebräuchen wurde abgeſchafft, und dieß ſchärfte die Zwiſtigkeiten nur mehr. Den katholiſchen Fürſten wurde es zur Gewiſſensſache gemacht, die ſäkulariſirten Kirchengüter den Proteſtanten wieder abzunehmen und das verletzte Eigenthumsrecht der Kirche wieder geltend zu machen. Nur durch den Krieg konnte ſomit die Exiſtenz der proteſtantiſchen Kirche geſichert werden. Die proteſtantiſchen Fürſten Deutſchlands vereinigten ſich zu einem Vertheidigungsbunde: denn bei jeder Parthei war das Mißtrauen gegen die andere die vorwaltende Hauptbeſtimmung. Durch einen genialen Schlag zwang Moritz von Sachſen den Kaiſer Karl V. zum Frieden, worin die proteſtantiſche Kirche vorläufig anerkannt wurde. Das Mißtrauen war aber geblieben und die Sache mußte länger und gründlicher durchgekämpft werden. Dieß geſchah im dreißigjährigen Kriege, in welchem zuerſt Dänemark und dann Schweden die Sache der Freiheit übernahm. Erſteres war bald genöthigt vom Kampfplatze zu weichen, letzteres ſpielte aber unter dem ruhmwürdigen Guſtav Adolph eine um ſo glänzendere Rolle, als es ſelbſt ohne die Hülfe der proteſtantiſchen Reichsſtände

Deutſchlands den Krieg mit der ungeheuren Macht der Katholiken auszufechten begann. Daß die Proteſtanten außerdem von Richelieu, einem Kardinal der katholiſchen Kirche, unterſtützt wurden, der den franzöſiſchen Adel gedemüthigt und die Hugenotten unterdrückt hatte, kann nicht als politiſcher Widerſpruch angeſehen werden, denn im Intereſſe Frankreichs mußte Richelieu daran gelegen ſeyn, Oeſterreich zu ſchwächen, und die Kirchlichkeit war damals ſchon ſo weltlich geworden, daß weltliche Rückſichten jederzeit über Glaubensſachen den Sieg davon tragen mußten. Den Schluß des Krieges machte die vollkommene Ermattung beider Partheien, die gänzliche Verwüſtung, an der ſich alle Kräfte zerſchlagen hatten, und die Kraftloſigkeit, die die Partheien ſich zu ertragen lehrte.

Der weſtphäliſche Friede kam endlich zu Stande, eine ungeheure Schmach und Demüthigung für die katholiſche Kirche. Dieſer Frieden hat hinfüro für das Palladium Deutſchlands gegolten, obgleich die vollkommene Zerſplitterung darin noch förmlicher feſtgeſetzt worden iſt als ſie früher war. Die Deutſchen ſind immer dankbar gegen Richelieu geweſen, der ihre Macht zertrümmerte, während die Franzoſen ihn verfluchten, deren Kraft und Bedeutung er feſtgeſtellt hatte. Deutſchland verlor im Frieden ſeine Schutzprovinz, den Elſaß an Frankreich und erkannte die Unabhängigkeit der Schweiz und der Niederlande förmlich an. — Auch in England mußte ſich die proteſtantiſche Kirche durch den Krieg feſtſetzen: der Kampf war gegen die Könige gerichtet, denn dieſe hingen der katholiſchen Religion an, indem ſie darin das Princip der abſoluten Willkühr beſtätigt fanden. Gegen die Behauptung der abſoluten Machtvollkommenheit, nach welcher die Könige nur Gott (d. h. dem Beichtvater) Rechenſchaft zu geben ſchuldig ſeyen, ſtand das fanatiſirte Volk auf, und erreichte dem äußerlichen Katholicismus gegenüber im Puritanismus die Spitze der Innerlichkeit, welche in eine objektive Welt ausſchlagend, Theils fanatiſch erhoben, Theils lächerlich erſcheint.

Der König wurde enthauptet; da aber im Staate regiert werden muß, ſo ergriff Cromwell mit ſtarker Hand die Zügel der Regierung, ſchickte das betende Parlament fort und behauptete den Thron als Protektor mit großem Glanze. Mit ſeinem Tode jedoch ſchwand ſein Recht, und die alte Dynaſtie bemächtigte ſich wieder der Herrſchaft. — Das katholiſche Princip wurde noch beſonders von den Holländern in der ſpaniſchen Herrſchaft bekämpft. Belgien war der katholiſchen Religion noch zugethan und blieb unter ſpaniſcher Herrſchaft: der nördliche Theil dagegen, Holland, hat ſich heldenmüthig gegen ſeine Unterdrücker behauptet. Die gewerbtreibende Klaſſe, die Gilden und Schützengeſellſchaften haben die Miliz gebildet und die damals berühmte ſpaniſche Infanterie durch Heldenmuth überwunden. Wie die ſchweizeriſchen Bauern der Ritterſchaft Stand gehalten haben, ſo hier die gewerbtreibenden Städte den disciplinirten Truppen. Während deſſen haben die holländiſchen Seehäfen Flotten ausgerüſtet und den Spaniern ihre Kolonien, woher ihnen aller Reichthum floß, zum Theil genommen.

Durch den weſtphäliſchen Frieden iſt die proteſtantiſche Kirche als eine ſelbſtſtändige anerkannt worden, indem ſie als Kirche eine weltliche Exiſtenz hat und haben muß. Indeſſen fehlte dieſer Selbſtſtändigkeit noch der Umſtand, daß eine einzelne Macht gleichſam als Garantie und Sicherung derſelben auftrat. Dieſe Macht mußte mit dem Proteſtantismus neu entſtehen: es iſt Preußen, das am Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts auftretend in Friedrich dem Großen ſein, wenn nicht begründendes, doch feſt- und ſicherſtellendes Individuum, und im ſiebenjährigen Kriege den Kampf dieſer Feſt- und Sicherſtellung gefunden hat. Zwar war der ſiebenjährige Krieg an ſich kein Religionskrieg, aber er war es dennoch in ſeinem beſtimmten Ausgange, in der Geſinnung der Soldaten ſowohl als der Mächte. Der Sieg beſtritte den Degen des Feldmarſchalls Daun und der Hauptgegenſtand der koalitionirten Mächte war den preußiſchen

Staat als Schutz der proteſtantiſchen Kirche zu unterdrücken. Friedrich der Große war ein philoſophiſcher König, wie er in neueren Zeiten nie wieder geſehen wurde. Die engliſchen Könige waren ſpitzfindige Theologen geweſen, für das Princip des Abſolutismus ſtreitend: Friedrich dagegen faßte das proteſtantiſche Princip von der weltlichen Seite auf, und indem er anſcheinend den religiöſen Streitigkeiten abhold war, und ſich für dieſe und jene Meinung nicht entſchied, hatte er das Bewußtſeyn, daß der Geiſt ſeine letzte Tiefe erreicht, und zum Denken gekommen ſich denkend erfaßt habe.

Drittes Kapitel.

Die Aufklärung und Revolution.

In der proteſtantiſchen Kirche iſt das Princip der Innerlichkeit und der Befriedigung in ſich ſelbſt aufgegangen, und dieſelbe Beſchäftigung mit der Innerlichkeit des Geiſtes mußte auch in der katholiſchen Kirche Eingang finden. Durch die Jeſuiten kam eine Dialektik auf, wodurch alles Beſondere wankend gemacht wurde, ſo daß am Ende für das Bewußtſeyn nichts als die Form der Allgemeinheit übrig blieb. Dieſes Denken iſt jetzt das Panier, welches überall die Völker verſammelt hat, denn es enthält zugleich die Verſöhnung in ihrer ganz reinen Weſenheit, indem es an das Aeußerliche mit der Anforderung geht, daß es dieſelbe Vernunft in ſich habe, als das Subjekt. Das Denken iſt einer Seits das ganz abſtrakt Allgemeine, anderer Seits iſt es als das Ich, in der vollkommenen Abſtraktion aller Beſonderheit, das ſchlechthin Gegenwärtige. Die Form der Allgemeinheit liegt in mir: was mir Gegenſtand des Denkens iſt, muß in dieſer Form ſeyn. Indem ich denke, muß ich den Gegenſtand zur Allgemeinheit erheben, und ebenſo muß er ein Präſentes ſeyn. Das iſt ſchlechthin die

abſolute Freiheit, ſie läßt den Gegenſtand frei, denn das Denken iſt ſeiner Sache gewiß. Das praktiſche Intereſſe gebraucht die Gegenſtände, verzehrt ſie: das theoretiſche betrachtet ſie mit der Sicherheit, daß ſie an ſich nichts Verſchiedenes ſind. — Alſo: die lezte Spize der Innerlichkeit iſt das Denken; es iſt in ſich frei, indem es das Allgemeine, das ſich nur zu ſich verhält, zum Inhalte hat. Der Menſch iſt nicht frei, inſofern er nicht denkt, denn er verhält ſich dann zu einem Anderen und iſt bei dieſem. Dieſes Erfaſſen enthält unmittelbar die Verſöhnung: Ich, das ſchlechthin Allgemeine, dem das Beſondere ſubſumirt iſt.

Das Denken iſt jezt die Stufe, auf welche der Geiſt gelangt iſt; der Geiſt erkennt, daß die Natur, die Welt auch eine Vernunft an ihr haben müſſe, denn Gott hat ſie vernünftig geſchaffen. Es iſt nun ein allgemeines Intereſſe, die gegenwärtige Welt zu betrachten und kennen zu lernen, erſtanden. Das Allgemeine in der Natur ſind die Arten, die Gattungen, die Kraft, die Schwere, reducirt auf ihre Erſcheinungen u. ſ. w. Es iſt alſo die Erfahrung die Wiſſenſchaft der Welt geworden, denn die Erfahrung iſt einer Seits die Wahrnehmung, dann aber auch das Geſez. In den rein germaniſchen Nationen iſt das Bewußtſeyn des Geiſtes aufgegangen, in den romaniſchen wurde zuerſt die Abſtraktion erfaßt. Es war für die Menſchen, als habe Gott jezt erſt die Sonne, den Mond, die Geſtirne, die Pflanzen und Thiere geſchaffen, als ob die Geſeze jezt erſt beſtimmt worden wären, denn nun erſt haben die Menſchen ein Intereſſe daran gehabt, als ſie ihre Vernunft in jener Vernunft wiedererkannten. Mit den Naturgeſezen iſt man dem ungeheuren Aberglauben der Zeit entgegengetreten, ſowie allen Vorſtellungen von fremden gewaltigen Mächten, über die man nur durch Magie ſiegreich werden könne. Die Menſchen haben überall ebenſo geſagt, und zwar Katholiken nicht minder wie Proteſtanten. Das Aeußerliche, woran die Kirche das Höhere

knüpfen will, iſt eben nur äußerlich: die Hoſtie iſt nur Teig, die Reliquie nur Knochen. Gegen den Glauben auf Auctorität iſt die Herrſchaft des Subjekts durch ſich ſelbſt geſetzt worden, und die Naturgeſetze wurden als das einzig Verbindende des Aeußerlichen mit Aeußerlichem anerkannt. So wurde allen Wundern widerſprochen. Auch auf die geiſtige Seite hat ſich dann das Denken gerichtet: man hat Recht und Sittlichkeit als auf dem geprüften Boden des Willens des Menſchen gegründet betrachtet, da es früher nur als entferntes Gebot Gottes angeſehen wurde. Zuerſt hat man aus der Erfahrung empiriſch beobachtet (wie Grotius); dann hat man als Quelle des Vorhandenen die Triebe der Menſchen, welche die Natur ihnen ins Herz gepflanzt habe, angeſehen. Das Staatsrecht wurde ebenſo nach allgemeinen Beſtimmungen gefaßt. Friedrich der Große zeichnete ſich dadurch aus, daß er immer das Beſte ſeines Staates, als das letzte Princip, im Auge hatte: alle herkömmlichen Rechte, die noch auf privatrechtliche Weiſe galten, verloren ihre Gültigkeit, indem ſie dem allgemeinen Beſten untergeordnet wurden.

Die Geſetze der Natur und des Rechts hat man Vernunft genannt. Aufklärung hieß man das Gelten dieſer Geſetze. Von Frankreich kam ſie nach Deutſchland herüber, und eine neue Welt von Vorſtellungen ging darin auf. Luther hatte die geiſtige Freiheit und die konkrete Verſöhnung erworben: er hat ſiegreich feſtgeſtellt, was die ewige Beſtimmung des Menſchen ſey, müſſe in ihm ſelber vorgehen. Der Inhalt aber von dem, was in ihm vorgehen und welche Wahrheit in ihm lebendig werden müſſe, iſt von Luther angenommen worden ein Gegebenes zu ſeyn, ein durch die Religion Offenbartes. Jetzt iſt das Princip aufgeſtellt worden, daß dieſer Inhalt ein gegenwärtiger ſey, wovon ich mich innerlich überzeugen könne, und daß auf dieſen inneren Grund Alles zurückgeführt werden müſſe. Mit

dieſem Principe der Freiheit gehen wir zum letzten Stadium der Welthiſtorie, zur Geſchichte unſerer Tage.

Empfindung und Triebe bringen nur etwas Vorübergehendes hervor: was recht und ſittlich ſeyn ſoll, muß auch im Willen begründet ſeyn, aber in dem an ſich allgemeinen Willen. Man muß nun aber wiſſen, was der Wille iſt, denn die Triebe gehören auch dem Wollen an; ſie ſind aber ein beſtimmtes Wollen und können ſo in Gegenſatz mit einander kommen: ſie ſind ſelbſt Principien, aber untergeordnete. Die Frage iſt eben, welches iſt das letzte Princip, das nicht untergeordnet iſt und nicht beſonderes. Das Nichtbeſondere iſt der Wille an und für ſich, und dieſer Wille, indem er ein nicht beſonderer iſt, will nur ſich ſelbſt. Der Wille, der nur um des Willens iſt, iſt der reine freie Wille. Dieſes Princip iſt nun im Denken erfaßt worden, und der Wille, der ſich will, der freie Wille wurde als das Innerſte, Letzte erkannt, als die ſubſtantielle Grundlage alles Rechts. Der Wille will ein Seyendes produciren: in ſeiner Reinheit iſt er aber daſſelbe Allgemeine als Denken. Dieſes Princip wurde in Frankreich durch Rouſſeau aufgeſtellt. Der Menſch iſt Wille, und nur inſofern iſt er frei, als er will, was ſein Wille iſt. Dieſe theoretiſche Vernunft machte ſich dann auch in Deutſchland geltend. Hier wurde geſagt: der reelle Wille ſey die Vernunft des Willens, der Menſch ſolle nur ſeine Freiheit wollen, er ſoll die Pflicht, das Recht nur um der Pflicht und des Rechts willen thun. In meinem Willen iſt nichts Fremdes, nichts kann mir dagegen als Auctorität aufgeſtellt werden, in meinem Willen bin ich am reinſten zurückgezogen. Man könnte fragen, warum iſt die Freiheit zunächſt in dieſer abſtrakten Form aufgefaßt worden. Indem die Vernunft ſich erfaßt, ſo iſt das erſte, was ſie erfaßt, die unmittelbare Form, das iſt die Form der Abſtraktion. Der Menſch zur Selbſtſtändigkeit der Vernunft gekommen hat ſie zuerſt in dieſer Einfachheit aufgenommen.

Es entſteht hier wieder eine andere Frage: warum ſind die Franzoſen ſogleich vom Theoretiſchen zum Praktiſchen übergegangen, wogegen die Deutſchen beim Theoretiſchen ſtehen blieben und ſich mit demſelben begnügten. Man könnte ſagen: die Franzoſen ſind Hitzköpfe (ils ont la tête près du bonnet); der Grund liegt aber tiefer. Dem formellen Principe nämlich ſteht die konkrete Wirklichkeit gegenüber. Die Deutſchen haben ſich nur ruhig dabei verhalten können, indem ſie in der Wirklichkeit verſöhnt waren. Dabei iſt wohl zu bemerken, daß nur die Proteſtanten zur Beruhigung über die rechtliche und ſittliche Wirklichkeit gekommen ſeyn konnten. In Deutſchland war die Aufklärung auf Seiten der Theologie: in Frankreich nahm ſie ſogleich eine Richtung gegen die Kirche. In Deutſchland war in Anſehung der Weltlichkeit ſchon Alles durch die Reformation gebeſſert worden, jene verderblichen Inſtitutionen der Ehelosigkeit, der Armuth und Faulheit waren ſchon abgeſchafft, es war nicht mehr dieſes unſägliche Unrecht, nicht dieſe Forderungen der blinden Knechtſchaft des Geiſtes vorhanden. Das Königthum ſollte nicht mehr ein abſolut göttliches ſeyn, wie dieß in Frankreich durch die Salbung der Könige ausgedrückt war, ſondern es war legitim, inſofern das Wohl des Landes daſſelbe erforderte. So war das Princip des Denkens ſchon ſoweit verſöhnt; auch hatte die proteſtantiſche Welt in ihr das Bewußtſeyn, daß zur weiteren Ausbildung des Rechts die Quelle vorhanden ſey, und zwar in dem Principe der Verſöhnung, welches eine abſolute Auctoriſation als Princip der Religion ſchon erhalten hatte.

In dem Principe des freien Willens iſt das Weſen, daß der Wille wahrhaft ſey, denn ich kann in den Satz: ich will, weil ich will, Alles legen, mich darin feſthalten, und ſelbſt das Gute dagegen hintenanſetzen. Es iſt hiermit ein reines Gedankenprincip für den Staat gefunden worden, das kein Princip der Meinung und der Frömmigkeit iſt. Dieſe ungeheure Entdeckung, dieſes letzte Bewußtſeyn des Tiefſten iſt gemacht worden

Zunächſt iſt das Princip inhaltslos und der Stoff zu demſelben mußte in den natürlichen Trieben gefunden werden. Aber das Bewußtſeyn des Geiſtigen iſt jetzt weſentlich das Fundament, und die Herrſchaft iſt dadurch der Philoſophie geworden. Man hat geſagt, die franzöſiſche Revolution ſey von der Philoſophie ausgegangen, und nicht ohne Grund hat man die Philoſophie Weltweisheit genannt, denn ſie iſt nicht nur die Wahrheit an und für ſich, als reine Weſenheit, ſondern auch die Wahrheit, inſofern ſie in der Weltlichkeit lebendig wird. Man muß ſich alſo nicht dagegen erklären, wenn geſagt wird, daß die Revolution von der Philoſophie ihre erſte Anregung erhalten habe. Nur iſt das Princip des freien Willens im Aeußeren feſtgehalten worden und nicht auch zum Konkreten fortgegangen.

Das Princip der Freiheit des Willens nämlich hat ſich zunächſt gegen das vorhandene Recht geltend gemacht. Vor der franzöſiſchen Revolution ſind zwar ſchon durch Richelieu die Großen unterdrückt und ihre Privilegien aufgehoben worden, aber wie die Geiſtlichkeit behielten ſie alle ihre Rechte gegen die untere Klaſſe. Der ganze Zuſtand Frankreichs in der damaligen Zeit ſtellt das Gemälde der ungeheuerſten Verderbenheit dar. Der fürchterlich harte Druck, der auf dem Volke laſtete, die Verlegenheit der Regierung, dem Hofe die Mittel zur Ueppigkeit und zur Verſchwendung herbeizutreiben, gaben den erſten Anlaß zur Unzufriedenheit. Man ſah, daß die dem Schweiße des Volkes abgepreßten Summen nicht für den Staatszweck verwendet würden. Die Regierung wollte aber durch Umbildung der Verhältniſſe nicht ihrer Verlegenheit Abhülfe bringen: der Hof, die Kleriſei, der Adel wollte ihren Beſitz weder um der Noth, noch um des an und für ſich ſeyenden Rechtes willen aufgeben, und zwar darum, weil die Regierung eine katholiſche war, und da der Begriff der Freiheit nicht als letzte abſolute Verbindlichkeit galt, dieſe Rechte noch

heilig waren. Der Gedanke, der Begriff des Rechts machte ſich nun aber mit einemmale geltend, und dagegen konnte das alte Gerüſte des Unrechts keinen Widerſtand leiſten. Im Gedanken des Rechts iſt alſo jetzt eine Verfaſſung errichtet worden, und auf dieſem Grunde ſollte nunmehr Alles baſirt ſeyn. So lange die Sonne am Firmamente ſteht und die Planeten um ſie herum kreiſen, war das nicht geſehen worden, daß der Menſch ſich auf den Kopf, das iſt auf den Gedanken ſtellt und die Wirklichkeit nach dieſem erbaut. Anaxagoras hatte zuerſt geſagt, daß der νοῦς die Welt regiert; nun aber erſt iſt der Menſch dazu gekommen zu erkennen, daß der Gedanke die geiſtige Wirklichkeit regieren ſolle. Es war dieſes ſomit ein herrlicher Sonnenaufgang. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrſcht, ein Enthuſiasmus des Geiſtes hat die Welt durchſchauert, als ſey es zur wirklichen Verſöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erſt gekommen.

Folgende zwei Momente müſſen uns nunmehr beſchäftigen: 1) der Gang der Revolution in Frankreich, 2) wie dieſelbe auch welthiſtoriſch geworden iſt.

1) Es ſind hier wieder zwei Punkte zu unterſcheiden. Die Freiheit hat nämlich eine doppelte Beſtimmung an ſich: einer Seits iſt der Inhalt der Freiheit, die Objektivität derſelben, — die Sache ſelbſt zu betrachten, anderer Seits die Form der Freiheit, worin das Subjekt ſich thätig weiß. Die Forderung der Freiheit iſt, daß das Subjekt ſich darin wiſſe und das Seinige dabei thue, denn ſein iſt das Intereſſe, daß die Sache werde. Die näheren Momente der beiden angegebenen Punkte ſind:

a) Die Geſetze des Inhalts der Freiheit, die objektive oder die reelle Freiheit: hierher gehört Freiheit des Eigenthums und Freiheit der Perſon. Alle jene aus dem Feudalrecht hergekommenen Beſtimmungen, die Zehnten und Zinſen fallen hiermit weg. Zur reellen Freiheit gehört ferner die Freiheit der Gewerbe, daß es dem Menſchen erlaubt ſey, ſeine Kräfte zu ge-

brauchen, und er Zutritt zu allen Staatsämtern erhalten könne. Dieſes ſind die Momente der reellen Freiheit.

b) Die formelle Freiheit iſt das Machen und Verwirklichen der Geſetze. Die verwirklichende Thätigkeit der Geſetze iſt aber die Regierung überhaupt, der es zukommt die Geſetze auszuüben und feſtzuhalten. Hier tritt nun die Frage ein, welches ſoll der Wille ſeyn, der da entſcheidet. Iſt nämlich der Staat auf Freiheit gegründet, ſo wollen die vielen Willen der Individuen auch Antheil an dieſen Beſchlüſſen haben. Die *vielen* ſind aber *alle*, und es ſcheint ein leeres Auskunftsmittel und eine ungeheure Inkonſequenz, nur *Wenige* am Beſchließen Theil nehmen zu laſſen, da doch jeder mit ſeinem Willen bei dem dabei ſeyn will, was ihm Geſetz ſeyn ſoll. Die Wenigen ſollen die Vielen *vertreten*, aber oft *zertreten* ſie ſie nur. Nicht minder iſt die Herrſchaft der Majorität über die Minorität eine große Inkonſequenz.

Dieſe Kolliſion der ſubjektiven Willen führt dann noch auf ein drittes Moment, auf das Moment der *Geſinnung*, des inneren Willens. Diejenigen, welche die Geſetze zu bethätigen haben, ſind Individuen und haben ein Gewiſſen; was ſie entſcheiden, kommt aus ihrer Ueberzeugung, aus ihrem Inneren. Da iſt nun die weſentliche Beſtimmung, daß es in der Geſinnung nichts Höheres gebe als das Recht, nicht ein Anderes, das heiliger ſey, in Beziehung auf weltliche Dinge und Angelegenheiten. Dieſe Geſinnung iſt die letzte Garantie, welche Regierung und Volk haben.

Nach dieſen Hauptbeſtimmungen haben wir nun den Gang der franzöſiſchen Revolution und die Umbildung des Staates aus dem Begriffe des Rechts heraus zu verfolgen. Es wurden zunächſt nur die ganz abſtrakt philoſophiſchen Grundſätze aufgeſtellt: auf Geſinnung und Religion wurde gar nicht gerechnet. Die erſte Verfaſſung in Frankreich enthielt die abſoluten Rechtsprincipien in ſich: an der Spitze des Staates ſollte der Monarch

ſtehen, dem mit ſeinen Miniſtern die Ausübung zukommen ſollte; der geſetzgebende Körper hingegen ſollte die Geſetze machen. Hier mußte nun die Kolliſion der ſubjektiven Willen eintreten und ferner ſich der Gegenſatz der Geſinnung zeigen. Das Mißtrauen, der Verdacht erhielt eine fürchterliche Gewalt und brachte den Monarchen aufs Schaffot, deſſen ſubjektiver Wille eben das katholiſch religiöſe Gewiſſen war. Die Regierung kam nunmehr ans Volk, und es handelte ſich jetzt lediglich darum, welche Parthei die Regierung an ſich reißen würde. Damit hängen auch alle anderen Erſcheinungen zuſammen. Von Robespierre wurde das Princip der Tugend als das Höchſte aufgeſtellt, und man kann ſagen, es ſey dieſem Menſchen mit der Tugend Ernſt geweſen. Die Geſinnung kann aber nur von der Geſinnung beurtheilt und erkannt werden: es tritt demnach wieder ſchlechthin das Verhältniß des Verdachts ein, denn die Tugend, ſobald ſie verdächtig wird, iſt ſchon verurtheilt. Dabei iſt es ein unmittelbares Wiſſen, wer verdächtig ſey. Es herrſchen jetzt die Tugend und der Schrecken, denn die ſubjektive Tugend, die bloß von der Geſinnung aus regiert, bringt die fürchterlichſte Tyrannei mit ſich. Dieſe ging aber durch ſich ſelbſt vorüber, und eine organiſirte Regierung trat wieder an die Stelle. Die oberſte Gewalt gehörte Fünfen an, welche eine moraliſche, aber nicht, wie die Natur der Sache es verlangt, eine individuelle Einheit bildeten. In Napoleon ſtellte ſich dann wieder ein individueller Wille an die Spitze des Staates: er wußte zu herrſchen und wurde im Inneren bald fertig. Mit der ungeheuern Macht ſeines Charakters hat er ſich dann nach Außen gewendet, ganz Europa unterworfen und ſeine liberalen Einrichtungen überall verbreitet. Keine genialeren Siege ſind je geflegt, keine genievolleren Züge je ausgeführt worden; aber auch nie iſt die Ohnmacht des Sieges in einem helleren Lichte erſchienen, als damals. Die Individualität der Völker hat endlich dieſen Koloß geſtürzt, und in Frankreich iſt wiederum eine

konstitutionelle Monarchie, mit der Charte zu ihrer Grundlage, errichtet worden. Hier erschien aber wieder der Gegensatz der Gesinnung, und wenn auch die Charte das allgemeine Panier war, und beide Theile sie beschworen hatten, so war doch die Gesinnung auf der einen Seite eine katholische, welche es sich zur Gewissenssache machte, die vorhandenen Institutionen zu vernichten. Es ist so wieder ein Bruch geschehen, und die Regierung ist gestürzt worden. Endlich nach einer vierzigjährigen Verwirrung konnte man sich die Hoffnung machen, daß eine dauernde Versöhnung eintreten würde, aber einer Seits ist immer noch dieser Bruch gegen das katholische Princip vorhanden, anderer Seits der der subjektiven Willen. Die subjektiven Willen der Vielen sollen gelten: diese Abstraktion wird festgehalten und befindet sich immer im Gegensatz gegen das Vorhandene. Gegen die besonderen Verfügungen der Regierung ist sogleich die Freiheit, denn sie sind besonderer Wille, also Willkühr. Der Wille der Vielen stürzt das Ministerium, und die bisherige Opposition tritt nunmehr ein; aber diese, insofern sie jetzt Regierung ist, hat wieder die Vielen gegen sich. So geht die Bewegung und Unruhe fort. Diese Kollision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht, und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat.

2) Wir haben jetzt die französische Revolution als welthistorische zu betrachten, denn dem Gehalte nach ist diese Begebenheit welthistorisch, und der Kampf des Formalismus muß davon wohl unterschieden werden. Was die äußere Ausbreitung betrifft, so sind fast alle moderne Staaten erobert worden; namentlich hat der Liberalismus alle romanische Nationen: Italien, Spanien und Portugal durchlaufen: diese aber, schon durch den Katholicismus entzweit, sind wieder in den alten Zustand zurückgesunken. — Oesterreich trägt den Charakter eines Kaiserthums an sich, das heißt, es ist ein Aggregat von vielen Staaten, die selbst Königreiche sind. Diese Staaten sind

wenig berühmt und ſtehen hinter dem civiliſirten Europa an Bildung ſehr weit zurück: die Leibeigenſchaft iſt in Ungarn und Böhmen noch herrſchend. Die Großen Böhmens ſind ebenſo deprimirt von oben, als ſie ſelbſt ihre Untergebenen bedrücken. Die Großen Ungarns ſetzen ihre Freiheit in eine Gewaltherrſchaft. — England hat ſich mit großen Anſtrengungen auf alten Grundlagen erhalten; es hat die große Beſtimmung, auf den Handel begründet zu ſeyn, und durch den Handel die Civiliſation der rohen Naturvölker zu bewerkſtelligen. Die engliſche Verfaſſung iſt im Ganzen ſeit der Feudalherrſchaft dieſelbe geblieben, und beruht faſt nur auf alten Privilegien. Die formelle Freiheit in dem Beſprechen aller Staatsangelegenheiten iſt daſelbſt im höchſten Grade vorhanden. Gegen jenes Beſprechen ſteht die Partikularität der Rechte durch alle Klaſſen und Stände hindurch feſt. Das Parlament iſt die Regierung, wenn auch die Engländer ſelbſt es nicht dafür anſehen wollen. In Anſehung der wiſſenſchaftlichen Bildung iſt England weit zurück gegen andere Staaten, obgleich ihm die ungeheuren Mittel der induſtriellen Produktion zu Gebote ſtehen. Nicht minder zurück iſt England in Beziehung auf Privatrecht: das Eigenthum ſpielt eine große Rolle, eine faſt abſolute, denn bei den Parlamentswahlen ſogar verkaufen die Wähler ihre Stimmen. Aber auf dieſem Zuſtand der Partikularität beruht es allein, daß England eine Regierung beſitzt, wie Frankreich ſie nicht hat. Es iſt die Frage, ob, wenn die jetzt eingebrachte Reformbill paſſirt, dieſe Partikularitäten noch lange werden aushalten können. — Deutſchland wurde von den ſiegreichen franzöſiſchen Heeren durchzogen, aber die deutſche Nationalität ſchüttelte dieſen Druck ab. Ein Hauptmoment in Deutſchland ſind die Geſetze des Rechts, welche allerdings durch die franzöſiſche Unterdrückung veranlaßt wurden, indem die Mängel früherer Einrichtungen dadurch beſonders ans Licht kamen. Die Lehnsverbindlichkeiten ſind aufgehoben, die Principien der Freiheit

des Eigenthums und der Perſon ſind zu Grundprincipien gemacht worden. Was endlich die Geſinnung betrifft, ſo iſt ſchon geſagt worden, daß durch die proteſtantiſche Kirche die Verſöhnung der Religion mit dem Rechte zu Stande gekommen iſt. Es giebt kein heiliges, kein religiöſes Gewiſſen, das vom weltlichen Rechte getrennt oder ihm gar entgegengeſetzt wäre.

Bis hierher iſt das Bewußtſeyn gekommen, und dieß ſind die Hauptmomente der Form, in welcher das Princip der Freiheit ſich verwirklicht hat, denn die Weltgeſchichte iſt nichts als die Entwickelung des Begriffes der Freiheit. Die objektive Freiheit aber fordert die Unterwerfung des zufälligen Willens, denn dieſer iſt überhaupt formell. Wenn das Objektive an ſich vernünftig iſt, ſo muß die Einſicht dieſer Vernunft entſprechend ſeyn, und dann iſt auch das weſentliche Moment der ſubjektiven Freiheit vorhanden. Wir haben dieſen Fortgang des Begriffs allein betrachtet, und haben dem Reiz entſagen müſſen, das Glück, die Perioden der Blüthe der Völker, die Schönheit der Charaktere der Individuen, das Intereſſe ihres Schickſals in Leid und Freud näher zu ſchildern. Die Philoſophie hat es nur mit dem Glanze der Idee zu thun, die ſich in der Weltgeſchichte ſpiegelt. Aus dem Ueberdruß an den Bewegungen der unmittelbaren Leidenſchaften in der Wirklichkeit macht ſich die Philoſophie zur Betrachtung heraus; ihr Intereſſe iſt zu erkennen, inwiefern die gegenwärtige Wirklichkeit Reſultat dieſer Bewegungen iſt.

Die Entwickelung des Princips des Geiſtes iſt die wahrhafte Theodicee, denn ſie iſt die Einſicht, daß der Geiſt ſich nur im Elemente des Geiſtes befreien kann, und daß das, was geſchehen iſt und alle Tage geſchieht, nicht nur von Gott kommt, ſondern Gottes Werk ſelber iſt.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Druckfehler.

S. 16 Z. 21 von oben lies statt: der Weisheit nach unendliche Macht — die Weisheit und unendliche Macht.

S. 26 Z. 18 v. oben l. st.: ist eine Wirklichkeit — ist eine Möglichkeit.

S. 98 Z. 19 v. oben l. st.: Hantse-kiang — Yang-dsö-kiang; und st. Hoango — Hoang-ho.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Aesthetik.

Herausgegeben

von

D. H. G. Hotho.

Erster Band.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1835.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollſtändige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förſter.

Zehnter Band.

Erſte Abtheilung.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1835.

Verlag von Duncker und Humblot.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Vorrede des Herausgebers.

Es darf an diesem Orte ebensowenig mein Zweck seyn, den hiermit dem Publikum zum erstenmal dargebotenen Vorlesungen Hegel's über Aesthetik eine Lobrede voranzustellen, als es mein Wunsch seyn könnte, die etwaigen Mängel in Rücksicht auf die Gliederung des Ganzen oder die Ausführung einzelner Theile anzudeuten. Das tiefe Grund-Princip Hegel's, das auch in diesem Kreise der Philosophie seine Macht der Wahrheit von Neuem bewährt hat, wird das vorliegende Werk sich am besten durch sich selber Bahn brechen lassen. Ist dieß erst geschehen, so wird es sich bald genug für die Einsichtigen, sowohl im Angesichte der nahverwandten schelling'schen Anfänge einer spekulativen Aesthetik, als auch der zuwenig noch gewürdigten Verdienste Solger's, seine richtige Stellung geben, in welcher es alle frühere und gleichzeitige von wissenschaftlich untergeordneten Standpunkten aus mehr oder minder mißglückte Versuche in demselben Maaße überragt, in welchem es sich zugleich als ein bisher in seiner Basis unerschütterter Gipfel der Erkenntniß dem Sprudeln und Gähren jenes jugendlichen Uebermuths gegenüberstellt, der sich durch sein halbes Talent für künstlerische Produktion über den

Ernſt der Wiſſenſchaft erhoben meint, und in dem falſchen Glauben, ganz neue Bedürfniſſe hegen und befriedigen zu müſſen, ſich nun in dem doppelten Gebiete der Kunſt und der Philoſophie der Kunſt durch oberflächliche Vermiſchung beider um ſo freier hält, je weniger ihm die ächte Vertiefung in das eine oder andere gelingen will.

Bei dieſer Ueberzeugung bleibt dem Herausgeber nichts weiter übrig, als die Grundſätze kurz zu berühren, welche ihm das Geſchäft der anvertrauten Redaktion ebenſo erſchwert als erleichtert haben.

Die Verpflichtungen ſolcher Herausgabe laſſen ſich den Forderungen vergleichen, denen ein treugeſinnter Reſtaurator alter Gemälde Genüge leiſten möchte. Sie beſtehn auf der einen Seite in der ſubjektivitätsloſeſten Verſenkung in das überlieferte Werk, und deſſen Geiſt und Darſtellungsweiſe; auf der anderen in der konſequenteſten Beſcheidenheit, welche ſich nur das Nothwendigſte zu ergänzen erlaubt, um das Urſprüngliche, wo es ſich findet, durchweg zu ſchonen, das Hinzugefügte aber, wenn das Glück es vergönnt, überall zu dem angenäherten Werth des Erhaltenen und Aechten harmoniſch zu ſteigern bemüht iſt. Mit den gleichen Pflichten theilt nun aber leider die ähnliche Arbeit auch bei ihrem Gelingen das gleiche Schickſal: den Lohn der Belohnungsloſigkeit; indem Geduld, Fleiß, Verſtand, Sinn und Geiſt, wo ſie am meiſten das Ihrige gethan, und das Beſte, was zu leiſten war, vollbracht haben, nicht nur am meiſten verborgen bleiben, ſondern gerade auf der Spitze ihrer Vollendung durchaus unerkennbar werden, während die Mängel allein, ſelbſt da, wo ſie ſich dem Beſtand der Sache nach nicht umgehen ließen, auch für den ungeübteren Blick offen zu Tage liegen.

Ein ſolches Loos trifft den Herausgeber der gegenwärtigen Hefte um ſo unerläßlicher, als er ſich der Natur des Geſchäfts gemäß bald genug in immer bedeutendere Schwierigkeiten verwickelt ſah. Denn es handelte ſich nicht etwa darum, ein von Hegel ſelber ausgearbeitetes Manuſcript, oder irgend ein als treu beglaubigtes nachgeſchriebenes Heft mit einigen Styl-Veränderungen abdrucken zu laſſen, ſondern die verſchiedenartigſten oft widerſtrebenden Materialien zu einem wo möglich abgerundeten Ganzen mit größter Vorſicht und Scheu der Nachbeſſerung zu verſchmelzen.

Den ſicherſten Stoff lieferten hiefür Hegel's eigene Papiere, deren er ſich jedesmal bei dem mündlichen Vortrage bediente. Das älteſte Heft ſchreibt ſich aus Heidelberg her und trägt die Jahreszahl 1818. Nach Art der Encyklopädie und ſpäteren Rechts-Philoſophie in kurz zuſammengedrängte Paragraphen und ausführende Anmerkungen getheilt, hat es wahrſcheinlich zu Diktaten gedient, und mag vielleicht den Hauptzügen nach bereits in Nürnberg zum Zweck des philoſophiſchen Gymnaſial-Unterrichts entworfen worden ſeyn. Nach Berlin berufen muß es Hegel jedoch bei ſeinen erſten Vorträgen über Aeſthetik nicht mehr für genügend erachtet haben, denn ſchon im Oktober 1820 begann er eine durchgängig neue Umarbeitung, aus welcher das Heft entſtanden iſt, das von nun an die Grundlage für alle ſeine ſpäteren Vorleſungen über den gleichen Gegenſtand blieb, ſo daß die weſentlicheren Abänderungen aus den Sommer-Semeſtern 1823 und 1826, ſo wie aus dem Winter-Semeſter 18[illegible] nur auf einzelne Blätter und Bogen aufgeſchrieben und als Beilagen eingeſchoben ſind. Der Zuſtand dieſer verſchiedenen

Manuſkripte iſt von der mannigfaltigſten Art; die Einleitungen beginnen mit einer faſt durchgängigen ſtyliſtiſchen Ausführung, und auch in dem weiteren Verlauf zeigt ſich in einzelnen Abſchnitten eine ähnliche Vollſtändigkeit; der übrige größte Theil dagegen iſt entweder in ganz kurzen unzuſammenhängenden Sätzen, oder meiſt nur durch einzelne zerſtreute Wörter angedeutet, welche nur die Vergleichung mit den am ſorgſamſten nachgeſchriebenen Heften kann verſtändlich werden laſſen. Wie ſich übrigens Hegel ſelber auf dem Katheder aus dieſen Heften mit ihren lakoniſchen Kernwörtern und den verwirrend von Jahr zu Jahr gehäuften, bunt durcheinander geſchriebenen Randanmerkungen jedesmal mitten im Fluß des Vortrags hat zurecht finden können, iſt kaum begreiflich, da ſelbſt der eingeübteſte Leſer oft weder mit dem Suchen und Finden der Zeichen, die von Oben nach Unten, von der Linken nach der Rechten herüber und hinüber ſchicken, noch mit dem richtigen Zuſammenſtellen zu Stande zu kommen vermag.

Dieſe äußere Schwierigkeit jedoch wird durch eine andere innere noch bei Weitem überboten. Von dem lebendigen Intereſſe nämlich, mit welchem ſich Hegel beſtrebte, bei jedem neuen Vortrage ſeinen Gegenſtand tiefer zu durchdringen, philoſophiſch gründlicher einzutheilen, und das Ganze ſachgemäßer ſich ausbreiten und abrunden zu laſſen, oder die früher ſchon feſtgeſtellten Hauptpunkte und einzelnen Nebenſeiten durch neue Beleuchtungen in ein immer klareres Licht zu bringen, von dieſem nicht aus einer unzufriedenen Beſſerungsluſt, ſondern aus der Vertiefung in den Werth der Sache geſchöpften Eifer legen keine anderen Vorleſungen ein deutlicheres Zeugniß ab. Und in

der That war auch keine andere Disciplin solch einer, mit stets frischem Blick und verstärkter Kraft der Spekulation und erweiterten Uebersicht unternommenen, Umgestaltung bedürftiger als eben die Wissenschaft der Kunst. Die fremden Behandlungsweisen leisteten nur für einzelne Gebiete eine nützliche Hülfe, und bei diesem Mangel an Vorarbeiten konnte auch das früher selber Durchdachte später nur immer als eigene Vorarbeit gelten. Wie erfolgreich nun aber auch diese mehr als zehnjährigen Bemühungen gewesen sind, so möchte ich doch weder behaupten, daß sie sich jener Vollendung erfreut hätten, durch welche sich Hegel bei seiner Logik, Rechts-Philosophie und Geschichte der Philosophie belohnt sah, noch möchte ich, obschon mit dem Grund-Princip einverstanden, die Art der Gliedrung des Ganzen, oder jede einzelne Ansicht und Auffassung, bei welcher sich in der Kunst leichter als in anderen Gebieten Jugendeindrücke, subjektive Vorliebe und Abneigung u. s. f. geltend machen, unterschreiben. Um desto schwieriger war es daher aus den verschiedenartigsten Eintheilungen und deren immer erneuten Aenderung, gleichsam im stummen Einverständniß des hegel'schen Geistes selber, die ächte und wahre herauszufinden und als gültig hinzustellen. In dieser Beziehung muß ich mich sogleich nach einer Seite hin verwahren. Es konnte sich nämlich leicht ereignen, daß Zuhörer Hegel's, wenn sie die abgedruckten Vorlesungen mit ihrem eigenen Hefte aus diesem oder jenem Jahr in Vergleich bringen, und nun oft genug einen veränderten Gang und eine bedeutend verschiedene Ausführung finden, sich veranlaßt sähen, diesen Unterschied dem willkürlichen Besserwissenwollen des Herausgebers aufzubürden. Und doch ist dieser Mangel an Uebereinstimmung nur aus der Ueber-

ſicht über das geſammte Material entſtanden, welche mir die Pflicht auferlegte, nach innerſter Ueberzeugung das Beſte, wo ich es fand, jetzt aus den früheren, dann aus den ſpäteren Manuſkripten herauszuſuchen und in Einklang zu bringen. Im Ganzen glaube ich in dieſer Rückſicht, daß bei Hegel für die fortſchreitende Durcharbeitung ſeiner Vorleſungen über Natur-Philoſophie, Pſychologie, Aeſthetik, Philoſophie der Religion und Weltgeſchichte, im Allgemeinen der Zeitraum vom Jahre 1823 — 1827 etwa der an Erfolg gehaltreichſte geweſen ſey. Früher gleichmäßig mit dem Gedanken wie mit dem empiriſchen Inhalt ringend, war er in der vollen Macht und Klarheit ſeiner Spekulation in dieſer Zeit erſt des immer breiter angehäuften Stoffs, der orientaliſchen Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft vornehmlich, immer vollſtändiger Herr geworden, und die durchſichtige Tiefe des ſich dem Begriffe der Sache nach entfaltenden Gedankenganges intereſſirte ihn noch ganz ebenſo, als die lebendig ausfüllende Einreihung ſeiner reichen und vielſeitigen Anſchauungen und Kenntniſſe. In den ſpäteren Jahren ſcheint ihn manche bittere Erfahrung zu immer populäreren Darſtellungen veranlaßt zu haben, welche zwar ihren eigenthümlichen Zweck erreicht haben mögen, indem ſie oft die ſchwierigſten Punkte mit meiſterhafter Deutlichkeit entwickeln, in der Strenge jedoch der wiſſenſchaftlichen Methode merklich nachlaſſen. — Wenn es der Raum erlaubt, hoffe ich dem zunächſt erſcheinenden zweiten Bande der Aeſthetik eine gedrängte Charakteriſtik und Ueberſicht über die verſchiedenen Jahrgänge der Vorleſungen, und ihre unterrichtenden Abänderungen, zur Rechtfertigung der von mir auserwählten Gliederung, anfügen zu können.

Der eben angedeutete Zustand nun der hegel'schen Manuskripte machte die Beihülfe sorglich nachgeschriebener Hefte durchaus nothwendig. Beide verhalten sich wie Skizze und Ausführung. Auch in dieser Beziehung kann ich, statt über Mangel an Material Klage zu führen, nur für die gefundene bereitwillige Unterstützung bei dieser Gelegenheit öffentlich meinen besten Dank aussprechen. Der heidelberger Vorlesungen aus dem Jahre 1818 bedurfte ich nicht, da Hegel sich in seinen späteren Manuskripten nur ein oder zwei Mal ausführlicherer Beispiele wegen auf sie bezieht; in dem gleichen Maaße konnte ich der ersten berliner Vorträge im Winter-Semester 18^{19}_{20} entbehren. Für die darauf folgenden, wesentlich umgearbeiteten des Jahres 1823 gab mir ein eigenes in diesem Jahre nachgeschriebenes Heft eine sichere Auskunft. Ein Gleiches besaß ich für die Vorlesungen aus dem Jahre 1826, dem sich jedoch zur nöthigen Vervollständigung das ausführlich nachgeschriebene des Herrn Hauptmann von Griesheim, ein Aehnliches vom Referendarius Herrn M. Wolf, und ein kurz zusammengefaßtes vom Herrn D. Stieglitz anschließen. Derselbe Reichthum kam mir für die Wintervorträge 18^{27}_{28} zu Statten, für welche mir das ausführliche Heft meines Kollegen, des Herrn Licentiaten Bauer, sowie die Hefte des Herrn D. Heimann und Herrn Ludw. Geyer, und die gedrängteren meiner Kollegen, des Herrn Professor D. Droysen und Licentiaten Herrn Vatke, in genügendster Weise vor Augen lagen.

Die Hauptschwierigkeit nun bestand in der Ineinanderarbeitung und Verschmelzung dieser mannigfaltigen Materialien. Seit der Herausgabe der hegel'schen Vorlesungen über Religionsphilosophie und Geschichte der Philoso-

phie waren in dieſer Hinſicht bereits ganz entgegengeſetzte Anforderungen laut geworden. Auf der einen Seite hieß es, das Zweckmäßigſte ſey, den wirklichen mündlichen Vortrag, ſo viel als irgend möglich, beizubehalten, und denſelben nur etwas von den auffallendſten ſtyliſtiſchen Unebenheiten, von den häufigen Wiederholungen und ſonſtigen kleinen Mängeln zu befreien. Ich habe dieſe Anſicht nicht zu der meinigen machen können. Wer dem eigenthümlichen Vortrage Hegel's längere Zeit mit Einſicht und Liebe gefolgt iſt, wird als die Vorzüge deſſelben, außer der Macht und Fülle der Gedanken, hauptſächlich die unſchätzbare durch das Ganze hindurchleuchtende Wärme, ſowie die Gegenwärtigkeit der augenblicklichen Reproduktion anerkennen, aus welcher ſich die ſchärfſten Unterſchiede und vollſten Wiedervermittelungen, die grandioſeſten Anſchauungen, die reichſten Einzelheiten und weiteſten Ueberſichten gleichſam im lauten Selbſtgeſpräch des ſich in ſich und ſeine Wahrheit vertiefenden Geiſtes erzeugten, und zu den kernigſten, in ihrer Gewohnlichkeit immer doch neuen, in ihren Abſonderlichkeiten immer doch ehrwürdigen und alterthümlichen Worten verkörperten. Am wunderbarſten aber waren jene erſchütternd gründenden Blitze des Genius, zu denen ſich, meiſt unerwartet, Hegel's umfaſſendſtes Selbſt konzentrirte, und nun ſein Tiefſtes und Beſtes aus innerſtem Gemüthe eben ſo anſchauungsreich als gedankenklar für die, welche ihn ganz zu faſſen befähigt waren, mit unberechenbarer Wirkung entſtrömte. Die Außenſeite des Vortrags dagegen blieb nur für ſolche nicht hinderlich, denen ſie durch langes Hören bereits ſo ſehr zur Gewohnheit geworden war, daß ſie nur durch Leichtigkeit, Glätte und Eleganz ſich würden geſtört gefunden haben. — Wäre man nun

einen Blick auf die nachgeschriebenen Hefte, so fallen mehr oder weniger nur diese hemmenden Aeußerlichkeiten auf, aus denen jenes erquickende innere Leben entflohen ist. Das Bemühen aus ihnen, selbst mit Aushülfe der lebhaftesten eignen Erinnerung den ursprünglichen Vortrag wieder herzustellen, könnte zum Resultate nur immer das halbe Mißlingen haben, dem sich auch die geschicktesten Künstler nicht entwinden können, wenn ihnen aus der Todtenmaske die lebendigen Portrait-Züge eines Dahingeschiedenen wieder hervorzuzaubern die unerfüllbare Aufgabe zugemuthet wird.

Aus diesem Grunde war es von Anfang an mein Bestreben, den gegenwärtigen Vorlesungen bei ihrer Durcharbeitung einen buchlichen Charakter und Zusammenhang zu geben, ohne die lebendigere Läßigkeit des mündlichen Vortrags, dem es episodisch abzuschweifen und sich bald eng zusammenzuziehen, bald auszubreiten und in mannigfaltigen Beispielen bequem zu ergehn erlaubt ist, ganz zu zerstören. Denn Lesen und Hören sind verschiedene Dinge, und Hegel selbst hat, wie sich aus den Manuskripten ergiebt, nie so geschrieben wie er gesprochen hat. Ich habe mir deshalb häufig eine Veränderung in der Trennung, Verknüpfung und inneren Struktur der in den Heften vorgefundenen Sätze, Wendungen und Perioden nicht verboten; mit durchgängiger Treue dagegen bin ich bemüht gewesen, die specifischen Ausdrücke der Gedanken und Anschauungen Hegel's vollständig in ihrer eigensten Färbung wiederzugeben, und das Kolorit seiner Diktion, welches jedem lebendig sich einprägt, der sich dauernd mit Hegel's Schriften und Vorträgen bekannt gemacht hat, so viel ich es im Stande war, beizubehalten. Mein Hauptaugenmerk aber war darauf gerichtet, dem aus so vielarti-

gem Material mühsam zusammengestellten Text, so weit es diese Redaktions-Weise forderte und das Glück es zuließ, die Seele und innere Lebendigkeit wieder einzuhauchen, welche sich durch Alles hindurchzog, was Hegel sagte und schrieb.

Auf der anderen Seite nun haben entgegengesetzte Stimmen die Forderung geltend gemacht, die Herausgeber hegel'scher Vorlesungen müßten sich die schwierigere Aufgabe stellen, nicht nur die äußeren Mängel zu tilgen, sondern auch den inneren Gebrechen, wo sie sich fanden, Abhülfe zu verschaffen, und deshalb die Gliederung des Ganzen, wenn sie einer wissenschaftlichen Rechtfertigung entbehrte, umzugestalten, dialektische Uebergänge, fehlten sie, einzufügen, Allzuschwieriges zu erleichtern, lose Zusammenhangendes philosophisch fester zu verbinden, die Anführung von Kunstbeispielen zu vermehren, und überhaupt im Einzelnen wie im Allgemeinen darzuthun, was sie selber in dem gleichen Felde zu leisten im Stande wären. Dieser Ansicht habe ich noch weniger beipflichten können. Denn das Publikum hat das unbestreitbare Recht, auch in den nachgelassenen Vorträgen nicht diesen oder jenen Schüler, und gleichgesinnten Mitarbeiter Hegel's, sondern ihn selber mit seinen aus ihm allein entsprungenen Gedanken und Entwickelungen vor sich zu haben. In diesem Sinne würde selbst das Verbessern eine Fälschung und Sünde gegen die Treue und Wahrheit geschichtlicher Dokumente seyn.

Wie sehr ich nun aber von dieser letzteren Ueberzeugung durchdrungen bin, muß ich dennoch gestehen, derselben in gewissem Sinne im Einzelnen untreu geworden zu seyn. Indem es nämlich, um die vorliegenden Materialien vollständig auszuschöpfen, nothwendig war, einzelne Stel-

len und Ausführungen bald diesem bald jenem Jahrgange der verschiedenen Vorträge zu entnehmen, ließ es sich nicht vermeiden, hin und wieder außer den sprachlichen Ueberleitungen, kleine sachlich verbindende Mittelglieder selber zu finden und einzuflechten. Auch diese Eigenmächtigkeit würde ich mir nicht erlaubt haben, wenn Hegel nicht wechselnd in den verschiedenen Bearbeitungen jedesmal andere Kapitel vorzugsweise mit Liebe und Ausführlichkeit behandelt hätte. Sollten sie sich sämmtlich zu ein und demselben Ganzen zusammenschließen, so waren dergleichen Worte und Sätze nicht zu entbehren, und so schien mir der Vortheil der Vollständigkeit jenen Mißstand einer bei Nebendingen selbstständig sich einmischenden Redaktion bei Weitem zu überwiegen.

Außer den ebenerwähnten Hinzufügungen habe ich es mir gleichfalls zugestanden, auch in solchen Stellen, wo eine gewisse Verwirrung in der äußerlichen Anordnung des Stoffs und seiner Folge sich nur den Zufälligkeiten des mündlichen Vortrags zur Last legen ließ, eine übersichtlichere und klarere Ordnung aufzufinden. Wer auch hierin ein Unrecht sehen will, für den weiß ich zur Sicherstellung nichts als eine dreizehnjährige Vertrautheit mit der hegel'schen Philosophie, einen dauernden freundschaftlichen Umgang mit ihrem Urheber, und eine noch in nichts geschwächte Erinnerung an alle Nüancen seines Vortrags, entgegenzusetzen.

Was übrigens in der gegenwärtigen Redaktion gelungen seyn mag, was nicht, muß ich dem Urtheile derer überlassen, welche durch die Gunst ähnlicher Umstände zu kompetenten Richtern darüber berufen sind.

Dem größeren Publikum aber übergebe ich dieß Werk mit dem Wunsche eines vorurtheilfreien Blickes und jenes sich gründlich einarbeitenden Eifers, der allein befähigt, das Seltene und Große, in welcher Gestalt es auch erscheinen mag, zu würdigen und zu genießen.

Berlin, d. 26. Juni 1835.

H. G. Hotho.

Inhaltsverzeichniß.

Seite.

Einleitung 3
I. Begrenzung der Aesthetik, und Widerlegung einiger Einwürfe gegen die Philosophie der Kunst 4
II. Wissenschaftliche Behandlungsarten des Schönen und der Kunst 29
III. Begriff des Kunstschönen 30
Gewöhnliche Vorstellungen von der Kunst 34
1. Das Kunstwerk als Produkt menschlicher Thätigkeit 34
2. Das Kunstwerk als für den Sinn des Menschen dem Sinnlichen entnommen 43
3. Zweck der Kunst 55
Historische Deduktion des wahren Begriffs der Kunst 74
1. Die kantische Philosophie 74
2. Schiller, Winckelmann, Schelling 80
3. Die Ironie 84
Eintheilung 90

Erster Theil.

Die Idee des Kunstschönen oder das Ideal.

Stellung der Kunst im Verhältniß zur endlichen Wirklichkeit und zur Religion und Philosophie 119

Erstes Kapitel.

Begriff des Schönen überhaupt.

1. Die Idee 137
2. Das Daseyn der Idee 143
3. Die Idee des Schönen 144

Zweites Kapitel.
Das Naturschöne.

A. Das Naturschöne als solches 150
1. Die Idee als Leben 150
2. Die natürliche Lebendigkeit als schöne 160
3. Betrachtungsweisen derselben 167
B. Die äußere Schönheit der abstrakten Form und abstrakten Einheit des sinnlichen Stoffs 172
1. Die Regelmäßigkeit, Symmetrie, Gesetzmäßigkeit und Harmonie 173
2. Die abstrakte Einheit des sinnlichen Stoffs 192
C. Mangelhaftigkeit des Naturschönen 194
1. Das Innere im Unmittelbaren als nur Inneres 196
2. Die Abhängigkeit des unmittelbaren einzelnen Daseyns 199
3. Die Beschränktheit desselben 199

Drittes Kapitel.
Das Kunstschöne oder das Ideal.

A. Das Ideal als solches 197
1. Die schöne Individualität 197
2. Verhältniß des Ideals zur Natur 206
B. Die Bestimmtheit des Ideals 224
I. Die ideale Bestimmtheit als solche 225
1. Das Göttliche als Einheit und Allgemeinheit 225
2. als Einzelkreis 225
3. Ruhe des Ideals 226
II. Die Handlung 229
1. Der allgemeine Weltzustand 229
a. Die individuelle Selbstständigkeit; Heroenzeit 230
b. Gegensätzige, prosaische Zustände 248
c. Rekonstruktion der individuellen Selbstständigkeit 250
2. Die Situation 252
a. Die Situationsfähigkeit 257
b. Die bestimmte Situation in ihrer Harmlosigkeit 258
c. Die Kollision 262
3. Die Handlung 279
a. Die allgemeinen Mächte des Handelns 282
b. Die handelnden Individuen 289
c. Der Charakter 302

Seite.

III. Die äußerliche Beſtimmtheit des Ideals 313
1. Die abſtrakte Aeußerlichkeit als ſolche 316
2. Das Zuſammenſtimmen des konkreten Ideals mit ſeiner Aeußerlichkeit 324
3. Die Aeußerlichkeit des Ideals im Verhältniß zum Publikum 339
C. Der Künſtler 360
1. Phantaſie, Genie und Begeiſterung 361
2. Objektivität der Darſtellung 372
3. Manier, Styl und Originalität 375

Zweiter Theil.

Entwickelung des Ideals zu den beſonderen Formen des Kunſtſchönen.

Einleitung und Eintheilung 387

Erſter Abſchnitt.

Die ſymboliſche Kunſtform.

Vom Symbol überhaupt 391
Eintheilung 406

Erſtes Kapitel.

Die unbewußte Symbolik.

A. Unmittelbare Einheit von Bedeutung und Geſtalt 418
1. Die Religion Zoroaſters 419
2. Unſymboliſcher Typus derſelben 424
3. Unkünſtleriſche Auffaſſung und Darſtellung 427
B. Die phantaſtiſche Symbolik 429
1. Die indiſche Anſchauung von Brahman 432
2. Sinnlichkeit, Maaßloſigkeit und perſonificirende Thätigkeit der indiſchen Phantaſie 433
3. Anſchauung von Reinigung und Buße 446
C. Die eigentliche Symbolik 447
1. Aegyptiſche Anſchauung und Darſtellung der Todten; Pyramiden 457
2. Thierdienſt und Thiermasken 459
3. Vollſtändige Symbolik; Memnonen, Iſis und Oſiris, Sphinx 460

Seite.

Zweites Kapitel.

Die Symbolik der Erhabenheit.

A. Pantheismus der Kunst 469
1. Indische Poesie 471
2. Muhamedanische Poesie 473
3. Christliche Mystik 477
B. Die Kunst der Erhabenheit 478
1. Gott als der Schöpfer und Herr der Welt 480
2. Die entgötterte endliche Welt 481
3. Das menschliche Individuum 483

Drittes Kapitel.

Die bewußte Symbolik der vergleichenden Kunstform.

A. Vergleichungen, welche vom Aeußerlichen anfangen 491
1. Die Fabel 492
2. Parabel, Sprichwort, Apolog 502
3. Die Verwandlungen 505
B. Vergleichungen, welche in ihrer Verbildlichung mit der Bedeutung beginnen 508
1. Das Räthsel 510
2. Die Allegorie 512
3. Metapher, Bild, Gleichniß 517
C. Das Verschwinden der symbolischen Kunstform 540
1. Das Lehrgedicht 542
2. Die beschreibende Poesie 544
3. Das alte Epigramm 546

Einleitung

in die

Aesthetik.

Einleitung.

M. h. H.

Dieſe Vorleſungen ſind der Aeſthetik gewidmet; ihr Gegenſtand iſt das weite Reich des Schönen, und näher iſt die Kunſt und zwar die ſchöne Kunſt ihr Gebiet.

Für dieſen Gegenſtand freilich iſt der Name Aeſthetik eigentlich nicht ganz paſſend, denn „Aeſthetik“ bezeichnet genauer die Wiſſenſchaft des Sinnes, des Empfindens, und ſie hat inſofern als eine neue Wiſſenſchaft, oder vielmehr als etwas, das erſt eine philoſophiſche Disciplin werden ſollte, aus der wolfiſchen Schule zu der Zeit ihren Urſprung erhalten, als man in Deutſchland die Kunſtwerke mit Rückſicht auf die Empfindungen betrachtete, welche ſie hervorbringen ſollten, wie z. B. die Empfindungen des Angenehmen und der Bewunderung, der Furcht, des Mitleidens u. ſ. f. Um des Unpaſſenden oder eigentlicher um des Oberflächlichen dieſes Namens willen hat man denn auch andere, z. B. den Namen Kalliſtik für unſere Wiſſenſchaft zu bilden verſucht. Doch auch dieſer zeigt ſich als ungenügend, denn die Wiſſenſchaft, die gemeint iſt, betrachtet nicht das Schöne überhaupt, ſondern rein das Schöne der Kunſt. Wir wollen es deshalb bei dem Namen Aeſthetik bewenden laſſen, weil er als bloßer Name für uns gleichgültig und außerdem einſtweilen ſo in die gemeine Sprache übergegangen iſt, daß er als Name kann beibehalten werden. Der eigentliche Ausdruck jedoch für unſere Wiſſenſchaft iſt „Philoſophie der Kunſt,“ und beſtimmter „Philoſophie der ſchönen Kunſt.“

I. Durch diesen Ausdruck, nun schließen wir von der Wissenschaft des Kunstschönen sogleich das Naturschöne aus. Solche Begrenzung unseres Gegenstandes kann einer Seits als willkührliche Bestimmung erscheinen, wie denn jede Wissenschaft sich ihren Umfang beliebig abzumarken die Befugniß habe. In diesem Sinne aber dürfen wir die Beschränkung der Aesthetik auf das Schöne der Kunst nicht nehmen. Im gewöhnlichen Leben zwar ist man gewohnt von schöner Farbe, einem schönen Himmel, schönem Strome, ohnehin von schönen Blumen, schönen Thieren und noch mehr von schönen Menschen zu sprechen, doch läßt sich, obschon wir uns hier nicht in den Streit einlassen wollen, in wiefern solchen Gegenständen mit Recht die Qualität Schönheit beigelegt, und so überhaupt das Naturschöne neben das Kunstschöne gestellt werden dürfe, hiegegen zunächst schon behaupten, daß das Kunstschöne höher stehe als die Natur. Denn die Kunstschönheit ist die aus dem Geiste geborene und wiedergeborne Schönheit, und um soviel der Geist und seine Produktionen höher steht als die Natur und ihre Erscheinungen, um soviel auch ist das Kunstschöne höher als die Schönheit der Natur. Ja formell betrachtet ist selbst ein schlechter Einfall, wie er dem Menschen wohl durch den Kopf geht, höher als irgend ein Naturprodukt; denn in solchem Einfalle ist immer die Geistigkeit und Freiheit präsent. Dem Inhalt nach freilich erscheint z. B. die Sonne als ein absolut nothwendiges Moment, während ein schiefer Einfall als zufällig und vorübergehend verschwindet; aber für sich genommen ist solche Naturexistenz, wie die Sonne, indifferent, nicht in sich frei und selbstbewußt, und betrachten wir sie in dem Zusammenhange ihrer Nothwendigkeit mit Anderem, so betrachten wir sie nicht für sich, und somit nicht als schön.

Sagten wir nun überhaupt der Geist und seine Kunstschönheit stehe höher als das Naturschöne, so ist damit allerdings noch soviel als nichts festgestellt, denn höher ist ein ganz unbe-

ſtimmter Ausdruck, der Natur- und Kunſtſchönheit noch als im Raume der Vorſtellung nebeneinanderſtehend bezeichnet und nur einen quantitativen und dadurch äußerlichen Unterſchied angiebt. Das Höhere des Geiſtes und ſeiner Kunſtſchönheit, der Natur gegenüber, iſt aber nicht ein nur relatives, ſondern der Geiſt erſt iſt das Wahrhaftige, alles in ſich Befaſſende, ſo daß alles Schöne nur wahrhaft ſchön iſt, als dieſes Höheren theilhaftig, und durch daſſelbe erzeugt. In dieſem Sinne erſcheint das Naturſchöne nur als ein Reflex des dem Geiſte angehörigen Schönen, als eine unvollkommene, unvollſtändige Weiſe, eine Weiſe, die ihrer Subſtanz nach im Geiſte ſelber enthalten iſt. — Außerdem wird uns die Beſchränkung auf die ſchöne Kunſt ſehr natürlich vorkommen, denn ſoviel auch von Naturſchönheiten — weniger bei den Alten als bei uns — die Rede iſt, ſo iſt doch wohl noch Niemand auf den Einfall gekommen, den Geſichtspunkt der Schönheit der natürlichen Dinge herauszuheben, und eine Wiſſenſchaft, eine ſyſtematiſche Darſtellung dieſer Schönheiten machen zu wollen. Man hat wohl den Geſichtspunkt der Nützlichkeit herausgenommen, und hat z. B. eine Wiſſenſchaft der gegen die Krankheiten dienlichen natürlichen Dinge, eine materia medica, verfaßt, eine Beſchreibung der Mineralien, chemiſchen Produkte, Pflanzen, Thiere, welche für die Heilung nützlich ſind, aber aus dem Geſichtspunkte der Schönheit hat man die Reiche der Natur nicht zuſammengeſtellt und beurtheilt. Wir fühlen uns bei der Naturſchönheit zu ſehr im Unbeſtimmten ohne Kriterium zu ſeyn, und deshalb würde ſolche Zuſammenſtellung zu wenig Intereſſe darbieten ſie zu unternehmen.

Dieſe vorläufigen Bemerkungen über die Schönheit in der Natur und Kunſt, über das Verhältniß beider, und das Ausſchließen der erſteren aus dem Bereich unſeres eigentlichen Gegenſtandes ſollen die Vorſtellung entfernen, als falle die Beſchränkung unſerer Wiſſenſchaft nur der Willkür und Beliebig-

keit anheim. Bewieſen ſollte dieß Verhältniß hier noch nicht werden, denn die Betrachtung deſſelben fällt innerhalb unſerer Wiſſenſchaft ſelber, und iſt deshalb erſt ſpäter näher zu erörtern und zu beweiſen.

Begränzen wir nun aber vorläufig ſchon unſere Betrachtungen auf das Schöne der Kunſt, ſo ſtoßen wir bereits bei dieſem erſten Schritt ſogleich auf neue Schwierigkeiten.

Das Erſte nehmlich, was uns in dieſer Beziehung beifallen kann iſt die Bedenklichkeit, ob ſich auch die ſchöne Kunſt einer wiſſenſchaftlichen Behandlung würdig zeige. Denn das Schöne und die Kunſt zieht ſich wohl wie ein freundlicher Genius durch alle Geſchäfte des Lebens und ſchmückt heiter alle äußeren und inneren Umgebungen, indem ſie den Ernſt der Verhältniſſe, die Verwicklungen der Wirklichkeit mildert, die Müßigkeit auf eine unterhaltende Weiſe tilgt, und wo es nichts Gutes zu vollbringen giebt, die Stelle des Böſen wenigſtens immer beſſer als das Böſe einnimmt. Doch wenn ſich die Kunſt auch allenthalben, vom rohen Putze der Wilden an bis auf die Pracht der mit allem Reichthum des Schönen gezierten Tempel, mit ihren gefälligen Formen einmiſcht, ſo ſcheinen dennoch dieſe Formen ſelbſt außerhalb der wahrhaften Endzwecke des Lebens zu fallen, und wenn auch die Kunſtgebilde dieſen ernſten Zwecken nicht nachtheilig werden, ja ſie zuweilen ſelbſt, wenigſtens durch Abhalten des Uebles, zu befördern ſcheinen, ſo gehört doch die Kunſt mehr der Remiſſion, der Nachlaſſung des Geiſtes an, während die ſubſtantiellen Intereſſen des Lebens vielmehr ſeiner Anſtrengung bedürfen. Deshalb kann es den Anſchein haben, als wenn das, was nicht für ſich ſelbſt ernſter Natur iſt, mit wiſſenſchaftlichem Ernſte behandeln zu wollen unangemeſſen und pedantiſch ſeyn würde. Auf allen Fall erſcheint nach ſolcher Anſicht die Kunſt als ein Ueberfluß bei den weſentlichen Bedürfniſſen und Intereſſen, mag auch die Erweichung des Gemüths, welche die Beſchäftigung mit der Schönheit der Gegen-

ſtände bewirken kann, nicht eben als Verweichlichung dem Ernſte jener Intereſſen nachtheilig werden. Es hat in dieſer Rückſicht vielfach nöthig geſchienen, die ſchönen Künſte, von denen zugegeben wird, daß ſie ein Luxus ſeyen, in Betreff auf ihr Verhältniß zur praktiſchen Nothwendigkeit überhaupt, und näher zur Moralität und Frömmigkeit, in Schutz zu nehmen, und da ihre Unſchädlichkeit nicht zu erweiſen iſt, es wenigſtens glaublich zu machen, daß dieſer Luxus des Geiſtes etwa eine größere Summe von Vortheilen gewähre als von Nachtheilen. In dieſer Hinſicht hat man der Kunſt ſelbſt ernſte Zwecke zugeſchrieben, und ſie vielfach als eine Vermittlerin zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit, zwiſchen Neigung und Pflicht, als eine Verſöhnerin dieſer in ſo hartem Kampf und Widerſtreben aneinanderkommenden Elemente empfohlen. Aber man kann dafür halten, daß bei ſolchen zwar ernſteren Zwecken der Kunſt Vernunft und Pflicht dennoch nichts durch jenen Verſuch des Vermittelns gewönnen, weil ſie eben ihrer Natur nach als unvermiſchbar ſich ſolcher Transaktion nicht hergäben, und dieſelbe Reinheit forderten, welche ſie in ſich ſelbſt haben. Und außerdem ſey die Kunſt auch hierdurch der wiſſenſchaftlichen Erörterung nicht würdiger geworden, indem ſie doch immer nach zweien Seiten hin diene, und ebenſo Müßigkeit und Frivolität als höhere Zwecke befördere, ja überhaupt in dieſem Dienſte, ſtatt für ſich ſelber Zweck zu ſeyn, nur als Mittel erſcheinen könne. — Was endlich die Form dieſes Mittels anbetrifft, ſo ſcheint es ſtets eine nachtheilige Seite zu bleiben, daß wenn die Kunſt auch in der That ernſteren Zwecken ſich unterwirft, und ernſtere Wirkungen hervorbringt, das Mittel, das ſie ſelber hiezu gebraucht, die Täuſchung iſt. Denn das Schöne hat ſein Leben in dem Scheine. Wahrhafte Zwecke aber, wird man leicht anerkennen, müſſen nicht durch Täuſchung bewirkt werden, und wenn ſie auch etwa durch dieſelbe Förderung gewinnen, ſo mag dies doch nur auf beſchränkte Weiſe hie und da der Fall ſeyn; und ſelbſt

dann wird die Täuschung nicht für das rechte Mittel gelten können. Denn das Mittel soll der Würde des Zweckes entsprechend seyn, und nicht der Schein und die Täuschung, sondern nur das Wahrhafte vermag das Wahrhafte zu erzeugen. Wie auch die Wissenschaft die wahrhaften Interessen des Geistes nach der wahrhaften Weise der Wirklichkeit und der wahrhaften Weise ihrer Vorstellung wesentlich zu betrachten hat.

In diesen Beziehungen kann es den Anschein nehmen, als sey die schöne Kunst einer wissenschaftlichen Betrachtung unwerth, weil sie nur ein gefälliges Spiel bleibe, und wenn sie auch ernstere Zwecke verfolge, dennoch der Natur dieser Zwecke widerspreche, überhaupt aber nur im Dienste jenes Spiels wie dieses Ernstes stehe, und sich zum Elemente ihres Daseins wie zum Mittel ihrer Wirkungen nur der Täuschung und des Scheins bedienen kann.

Noch mehr aber zweitens kann es das Ansehn haben, als ob die schöne Kunst wohl überhaupt philosophischen Reflexionen sich darbiete, für eigentlich wissenschaftliche Betrachtung jedoch kein angemessener Gegenstand wäre. Denn die Kunstschönheit stellt sich dem Sinne, der Empfindung, Anschauung, Einbildungskraft dar, sie hat ein anderes Gebiet als der Gedanke, und die Auffassung ihrer Thätigkeit und ihrer Produkte erfordert ein anderes Organ, als das wissenschaftliche Denken. Ferner ist es gerade die Freiheit der Produktion und der Gestaltungen, welche wir in der Kunstschönheit geniessen, wir entfliehen, so scheint es, bei ihrer Hervorbringung und bei Anschauung derselben der Fessel der Regel und des Geregelten; vor der Strenge des Gesetzmäßigen und der finstern Innerlichkeit des Gedankens suchen wir Beruhigung und Belebung in den Gebilden der Kunst, gegen das Schattenreich der Idee, heitere, kräftige Wirklichkeit. Endlich ist die Quelle der schönen Werke der Kunst die freie Thätigkeit der Phantasie, welche in ihren Einbildungen selbst freier als die Natur ist. Der Kunst steht nicht nur der ganze

Reichthum der Naturgeſtaltungen in ihrem mannichfachen bunten Scheinen zu Gebot, ſondern die ſchöpferiſche Einbildungskraft vermag ſich darüber hinaus noch in eigenen Produktionen unerſchöpflich zu ergehen. Bei dieſer unermeßlichen Fülle der Phantaſie und ihrer freien Produkte ſcheint der Gedanke den Muth verlieren zu müſſen, dieſelben vollſtändig vor ſich zu bringen, zu beurtheilen, und ſie unter ſeine allgemeinen Formeln einzureihen.

Die Wiſſenſchaft dagegen, giebt man zu, habe es ihrer Form nach mit dem von der Maſſe der Einzelheiten abſtrahirenden Denken zu thun, wodurch einer Seits die Einbildungskraft und deren Zufall und Willkür, das Organ alſo der Kunſtthätigkeit und des Kunſtgenuſſes, von ihr ausgeſchloſſen bleibt. Anderer Seits, wenn die Kunſt gerade die lichtloſe dürre Trockenheit des Begriffs erheiternd belebe, ſeine Abſtraktionen und Entzweiung mit der Wirklichkeit verſöhne, den Begriff an der Wirklichkeit ergänze, ſo hebe ja eine nur denkende Betrachtung dieß Mittel der Ergänzung ſelbſt wieder auf, vernichte es, und führe den Begriff auf ſeine wirklichkeitloſe Einfachheit und ſchattenhafte Abſtraktion wieder zurück. Ihrem Inhalte nach beſchäftige ſich ferner die Wiſſenſchaft mit dem in ſich ſelbſt Nothwendigen. Legt nun die Aeſthetik das Naturſchöne bei Seite, ſo haben wir in dieſer Rückſicht ſcheinbar nicht nur nichts gewonnen, ſondern uns von dem Nothwendigen vielmehr noch weiter entfernt. Denn der Ausdruck Natur giebt uns ſchon die Vorſtellung von Nothwendigkeit und Geſetzmäßigkeit, von einem Verhalten alſo, das der wiſſenſchaftlichen Betrachtung näher zu ſein und ihr ſich darbieten zu können Hoffnung läßt. Im Geiſte aber überhaupt, am meiſten in der Einbildungskraft, ſcheint im Vergleich mit der Natur eigenthümlich die Willkür und das Geſetzloſe zu Hauſe, und dieſes entzieht ſich von ſelbſt aller wiſſenſchaftlichen Begründung.

Nach allen dieſen Seiten hin ſcheint daher die ſchöne Kunſt

ſowohl ihrem Urſprunge als auch ihrer Wirkung und ihrem Umfange nach, ſtatt ſich für die wiſſenſchaftliche Bemühung geeignet zu zeigen, vielmehr ſelbſtſtändig dem Reguliren des Gedankens zu widerſtreben, und der eigentlich wiſſenſchaftlichen Erörterung nicht gemäß zu ſeyn.

Dieſe und ähnliche Bedenklichkeiten gegen eine wahrhaft wiſſenſchaftliche Beſchäftigung mit der ſchönen Kunſt ſind aus gewöhnlichen Vorſtellungen, Geſichtspunkten und Betrachtungen hergenommen, an deren weitläufigeren Ausführung man ſich in älteren, beſonders franzöſiſchen, Schriften über das Schöne und die ſchönen Künſte überſatt leſen kann. Und zum Theil ſind Thatſachen darin enthalten, mit denen es ſeine Richtigkeit hat, zum Theil ſind Raiſonnements daraus gezogen, die ebenſo zunächſt plauſibel erſcheinen. So z. B. die Thatſache, daß die Geſtaltung des Schönen ſo mannichfaltig, als die Erſcheinung des Schönen allgemein verbreitet ſey, woraus, wenn man will, auch ferner auf einen allgemeinen Schönheitstrieb in der menſchlichen Natur geſchloſſen, und die weitere Folgerung gemacht werden kann, daß weil die Vorſtellungen vom Schönen ſo unendlich vielfach und damit zunächſt etwas Partikuläres ſind, es keine allgemeinen Geſetze des Schönen und des Geſchmacks geben könne.

Ehe wir uns nun von ſolchen Betrachtungen ab, nach unſerem eigentlichen Gegenſtande hinwenden können, wird unſer nächſtes Geſchäft in einer kurzen einleitenden Erörterung der erregten Bedenklichkeiten und Zweifel beſtehen müſſen.

Was erſtens die Würdigkeit der Kunſt betrifft, wiſſenſchaftlich betrachtet zu werden, ſo iſt es allerdings der Fall, daß die Kunſt als ein flüchtiges Spiel gebraucht werden kann dem Vergnügen und der Unterhaltung zu dienen, unſere Umgebung zu verzieren, dem Aeußeren der Lebensverhältniſſe Gefälligkeit zu geben, und durch Schmuck andere Gegenſtände herauszuheben. In dieſer Weiſe iſt ſie in der That nicht unabhängige, nicht

freie, sondern dienende Kunst. Was wir aber betrachten wollen ist die auch in ihrem Zwecke wie in ihren Mitteln freie Kunst. Daß die Kunst überhaupt auch anderen Zwecken dienen und dann ein bloßes Beiherspielen seyn kann, dieses Verhältniß hat sie übrigens gleichfalls mit dem Gedanken gemein, der einer Seits als dienende Wissenschaft sich ebenso sehr für endliche Zwecke und zufällige Mittel gebrauchen läßt, und als dienstbarer Verstand seine Bestimmung nicht aus sich, sondern durch Anderes erhält, als auch von diesem Dienste zu besonderen Zwecken unterschieden, in freier Selbstständigkeit aus sich selbst sich zur Wahrheit erhebt, und in ihr sich unabhängig nur mit seinen eigenen Zwecken erfüllt.

In dieser ihrer Freiheit nun ist die schöne Kunst erst wahrhafte Kunst, und löst dann erst ihre höchste Aufgabe, wenn sie sich in den gemeinschaftlichen Kreis mit der Religion und Philosophie gestellt hat, und nur eine Art und Weise ist, das Göttliche, die tiefsten Interessen des Menschen, die umfassendsten Wahrheiten des Geistes zum Bewußtseyn zu bringen und auszusprechen. In Kunstwerken haben die Völker ihre gehaltreichsten inneren Anschauungen und Vorstellungen niedergelegt, und für das Verständniß der Weisheit und Religion der Nationen macht die schöne Kunst oftmals, und bei manchen Völkern sie allein den Schlüssel aus. Diese Bestimmung hat die Kunst mit Religion und Philosophie gemein, jedoch in der eigenthümlichen Weise, daß sie auch das Höchste sinnlich darstellt, und damit der Natur und ihrer Art der Erscheinung, den Sinnen und der Empfindung näher bringt. Es ist die Tiefe einer übersinnlichen Welt, in welche der Gedanke dringt, und sie zunächst als ein Jenseits dem unmittelbaren Bewußtseyn und der gegenwärtigen Empfindung gegenüber aufstellt; es ist die Freiheit denkender Erkenntniß, welche sich dem Diesseits, das sinnliche Wirklichkeit und Endlichkeit heißt, enthebt. Diesen Bruch aber, zu welchem der Geist fortgeht, weiß er ebenso zu

heilen; er erzeugt aus sich selbst die Werke der schönen Kunst als das erste versöhnende Mittelglied zwischen dem bloß Aeußerlichen, Sinnlichen und Vergänglichen und zwischen dem reinen Gedanken, zwischen der Natur und endlichen Wirklichkeit und der unendlichen Freiheit des begreifenden Denkens.

Was aber die Unwürdigkeit des Kunstelementes im Allgemeinen, des Scheines nämlich und seiner Täuschungen angeht, so hätte es mit diesem Einwand allerdings seine Richtigkeit, wenn der Schein als das Nichtseynsollende dürfte angesprochen werden. Doch der Schein selbst ist dem Wesen wesentlich, die Wahrheit wäre nicht, wenn sie nicht schiene und erschiene, wenn sie nicht für Eines wäre, für sich selbst sowohl als auch für den Geist überhaupt. Deshalb kann nicht das Scheinen im Allgemeinen, sondern nur die besondere Art und Weise des Scheins, in welchem die Kunst dem in sich selbst Wahrhaftigen Wirklichkeit giebt, ein Gegenstand des Vorwurfs werden. Soll in dieser Beziehung der Schein, in welchem die Kunst ihre Konceptionen zum Daseyn erschafft, als Täuschung bestimmt werden, so erhält dieser Vorwurf zunächst seinen Sinn in Vergleichung mit der äußerlichen Welt der Erscheinungen, und ihrer unmittelbaren Materialität, so wie im Verhältniß zu unserer eigenen empfindenden, das ist der innerlich sinnlichen Welt, welchen beiden wir im empirischen Leben, im Leben unserer Erscheinung selber den Werth und Namen von Wirklichkeit, Realität und Wahrheit im Gegensatz der Kunst zu geben gewohnt sind, der solche Realität und Wahrheit fehle. Aber gerade diese ganze Sphäre der empirischen inneren und äußeren Welt ist, statt die Welt der Wirklichkeit, im strengerem Sinne als die Welt der Kunst, ein bloßer Schein und eine härtere Täuschung zu nennen. Erst jenseits der Unmittelbarkeit des Empfindens und der äußerlichen Gegenstände ist die wahrhafte Wirklichkeit zu finden. Denn wahrhaft wirklich ist nur das An- und Fürsichseyende, das Substantielle der Natur und des

Geiſtes, das ſich zwar Gegenwart und Daſeyn giebt, aber in dieſem Daſeyn das An- und Fürſichſeyende bleibt, und ſo erſt wahrhaft wirklich iſt. Das Walten dieſer allgemeinen Mächte iſt es gerade, was die Kunſt hervorhebt und erſcheinen läßt. In der gewöhnlichen äußeren und inneren Welt erſcheint die Weſenheit wohl auch, jedoch in der Geſtalt eines Chaos von Zufälligkeiten, verkümmert durch die Unmittelbarkeit des Sinnlichen, und durch die Willkühr in Zuſtänden, Begebenheiten, Charakteren u. ſ. f. Den Schein und die Täuſchung dieſer ſchlechten, vergänglichen Welt nimmt die Kunſt von jenem wahrhaften Gehalt der Erſcheinungen fort, und giebt ihnen eine höhere geiſtgeborene Wirklichkeit. Weit entfernt alſo bloſer Schein zu ſeyn, iſt den Erſcheinungen der Kunſt, der gewöhnlichen Wirklichkeit gegenüber, die höhere Realität und das wahrhaftigere Daſeyn zuzuſchreiben.

Ebenſo wenig ſind die Darſtellungen der Kunſt ein täuſchender Schein gegen die wahrhaftigeren Darſtellungen der Geſchichtsſchreibung zu nennen. Denn die Geſchichtsſchreibung hat auch nicht das unmittelbare Daſeyn, ſondern den geiſtigen Schein deſſelben zum Elemente ihrer Schilderungen, und ihr Inhalt bleibt mit der ganzen Zufälligkeit der gewöhnlichen Wirklichkeit und deren Begebenheiten, Verwickelungen, und Individualitäten behaftet, während das Kunſtwerk uns die in der Geſchichte waltenden ewigen Mächte ohne dieß Beiwerk der unmittelbar ſinnlichen Gegenwart und ihres haltloſen Scheines entgegenbringt.

Wird nun aber die Erſcheinungsweiſe der Kunſtgeſtalten eine Täuſchung genannt in Vergleichung mit dem Denken der Philoſophie, mit religiöſen und ſittlichen Grundſätzen, ſo iſt die Form der Erſcheinung, welche ein Inhalt in dem Bereiche des Denkens gewinnt, allerdings die wahrhaftigſte Realität; doch in Vergleich mit dem Schein der ſinnlichen unmittelbaren Exiſtenz und dem der Geſchichtsſchreibung hat der Schein der Kunſt den Vorzug, daß er ſelbſt durch ſich hindurchdeutet, und auf ein Ge-

tiges, welches durch ihn soll zur Vorstellung kommen, aus sich hinweist, da hingegen die unmittelbare Erscheinung sich selbst nicht als täuschend giebt, sondern vielmehr als das Wirkliche und Wahre, während doch das Wahrhafte durch das unmittelbar Sinnliche verunreinigt und versteckt wird. Die harte Rinde der Natur und gewöhnlichen Welt machen es dem Geiste sauerer zur Idee durchzudringen als die Werke der Kunst.

Wenn wir nun aber der Kunst einer Seits diese hohe Stellung geben, so ist anderer Seits ebenso sehr daran zu erinnern, daß die Kunst dennoch weder dem Inhalte noch der Form nach die höchste und absolute Weise sey, dem Geiste seine wahrhaften Interessen zum Bewußtseyn zu bringen. Denn eben ihrer Form wegen ist die Kunst auch auf einen bestimmten Inhalt beschränkt. Nur ein gewisser Kreis und Stufe der Wahrheit ist fähig im Elemente des Kunstwerks dargestellt zu werden; es muß noch in ihrer eigenen Bestimmung liegen, zu dem Sinnlichen herauszugehen und in demselben sich adaequat seyn zu können, um ächter Inhalt für die Kunst zu seyn, wie dieß z. B. bei den griechischen Göttern der Fall ist. Dagegen giebt es eine tiefere Fassung der Wahrheit, in welcher sie nicht mehr dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist, um von diesem Material in angemessener Weise aufgenommen und ausgedrückt werden zu können. Von solcher Art ist die christliche Auffassung der Wahrheit, und vor allem erscheint der Geist unserer heutigen Welt, oder näher unserer Religion und unserer Vernunftbildung als über die Stufe hinaus, auf welcher die Kunst die höchste Weise ausmacht sich des Absoluten bewußt zu seyn. Die eigenthümliche Art der Kunstproduktion und ihrer Werke füllt unser höchstes Bedürfniß nicht mehr aus; wir sind darüber hinaus Werke der Kunst göttlich verehren und sie anbeten zu können, der Eindruck, den sie machen, ist besonnenerer Art, und was durch sie in uns erregt wird, bedarf noch eines höheren Prüfsteins und anderweitiger Bewährung. Der Gedanke und die Reflexion hat

die ſchöne Kunſt überflügelt. Wenn man es liebt ſich in Klagen und Tadel zu gefallen, ſo kann man dieſe Erſcheinung für ein Verderbniß halten, und ſie dem Ueberwicht von Leidenſchaften und eigennützigen Intereſſen zuſchreiben, welche den Ernſt der Kunſt wie ihre Heiterkeit verſcheuchen; oder man kann die Noth der Gegenwart, den verwickelten Zuſtand des bürgerlichen und politiſchen Lebens anklagen, welche dem in kleinen Intereſſen befangenen Gemüth ſich zu den höheren Zwecken der Kunſt nicht zu befreien vergönne, indem die Intelligenz ſelbſt dieſer Noth und deren Intereſſen in Wiſſenſchaften dienſtbar ſey, welche nur für ſolche Zwecke Nützlichkeit haben, und ſich verführen laſſe, ſich in dieſe Trockenheit feſtzubannen.

Wie es ſich nun auch immer hiermit verhalten mag, ſo iſt es einmal der Fall, daß die Kunſt nicht mehr diejenige Befriedigung der geiſtigen Bedürfniſſe gewährt, welche frühere Zeiten und Völker in ihr geſucht und nur in ihr gefunden haben; eine Befriedigung, welche wenigſtens von Seiten der Religion auf's innigſte mit der Kunſt verknüpft war. Die ſchönen Tage der griechiſchen Kunſt wie die goldene Zeit des ſpäteren Mittelalters ſind vorüber. Die Reflexionsbildung unſeres heutigen Lebens macht es uns, ſowohl in Beziehung auf den Willen als auch auf das Urtheil, zum Bedürfniß, allgemeine Geſichtspunkte feſtzuhalten und danach das Beſondere zu regeln, ſo daß allgemeine Formen, Geſetze, Pflichten, Rechte, Maximen als Beſtimmungsgründe gelten, und das hauptſächlich Regierende ſind. Für das Kunſtintereſſe aber, wie für die Kunſtproduction fordern wir im Allgemeinen mehr eine Lebendigkeit, in welcher das Allgemeine nicht als Geſetz und Maxime vorhanden ſey, ſondern als mit dem Gemüthe und der Empfindung identiſch wirke, wie auch in der Phantaſie das Allgemeine und Vernünftige als mit einer konkreten ſinnlichen Erſcheinung in Einheit gebracht enthalten iſt. Deshalb iſt unſere Gegenwart ihrem allgemeinen Zuſtande nach der Kunſt nicht günſtig. Selbſt der ausübende Künſtler iſt

nicht etwa nur durch die um ihn her laut werdende Reflexion, durch die allgemeine Gewohnheit des Meinens und Urtheilens über die Kunst verleitet und angeflickt, in seine Arbeiten selbst mehr Gedanken hineinzubringen, sondern die ganze geistige Bildung ist von der Art, daß er selber innerhalb solcher reflektierenden Welt und ihrer Verhältnisse steht, und nicht etwa durch Willen und Entschluß davon abstrahieren, oder durch besondere Erziehung, oder Entfernung von den Lebensverhältnissen sich eine besondere, das Verlorene wieder ersetzende Einsamkeit erschaffen und zuwege bringen könnte.

In allen diesen Beziehungen ist und bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes. Damit hat sie für uns auch die ächte Wahrheit und Lebendigkeit verloren, und ist mehr in unsere Vorstellung verlegt, als daß sie in der Wirklichkeit ihre frühere Nothwendigkeit behauptete, und ihren höheren Platz einnähme. Was durch Kunstwerke jetzt in uns erregt wird, ist außer dem unmittelbaren Genuß zugleich unser Urtheil, indem wir den Inhalt, die Darstellungsmittel des Kunstwerks und die Angemessenheit und Unangemessenheit beider unserer denkenden Betrachtung unterwerfen. Die Wissenschaft der Kunst ist darum in unserer Zeit noch viel mehr Bedürfniß, als zu den Zeiten, in welchen die Kunst für sich als Kunst schon volle Befriedigung gewährte. Die Kunst ladet uns zur denkenden Betrachtung ein, und zwar nicht zu dem Zwecke Kunst wieder hervorzurufen, sondern was Kunst sey wissenschaftlich zu erkennen.

Wollen wir nun aber dieser Einladung Folge leisten, so begegnet uns die schon berührte Bedenklichkeit, daß die Kunst etwa wohl überhaupt für philosophisch reflektierende, jedoch nicht eigentlich für systematisch wissenschaftliche Betrachtungen einen angemessenen Gegenstand abgebe. Hierin jedoch liegt zunächst die falsche Vorstellung, als ob eine philosophische Betrachtung auch unwissenschaftlich seyn könne. Es ist über diesen Punkt

hier nur in der Kürze zu ſagen, daß welche Vorſtellungen man ſonſt von Philoſophie und von Philoſophiren haben möge, ich das Philoſophiren durchaus als von Wiſſenſchaftlichkeit untrennbar erachte. Denn die Philoſophie hat einen Gegenſtand nach der Nothwendigkeit zu betrachten, und zwar nicht nur nach der ſubjektiven Nothwendigkeit oder äußern Ordnung, Klaſſifikation u. ſ. f., ſondern ſie hat den Gegenſtand nach der Nothwendigkeit ſeiner eigenen innern Natur zu entfalten und zu beweiſen. Erſt dieſe Explikation macht überhaupt das Wiſſenſchaftliche einer Betrachtung aus. Inſofern aber die objektive Nothwendigkeit eines Gegenſtandes weſentlich in ſeiner logiſch-metaphyſiſchen Natur liegt, kann übrigens, ja es muß ſelbſt, bei der iſolirten Betrachtung der Kunſt, — die ſo viele Vorausſetzungen, Theils in Anſehung des Inhalts ſelbſt, Theils in Anſehung ihres Materials und Elementes hat, durch welches die Kunſt zugleich immer an die Zufälligkeit anſtreift, — von der wiſſenſchaftlichen Strenge nachgelaſſen werden, und es iſt nur in Betreff auf den weſentlichen innern Fortgang ihres Inhalts und ihrer Ausdrucksmittel an die Geſtaltung der Nothwendigkeit zu erinnern.

Was aber den Einwurf betrifft, daß die Werke der ſchönen Kunſt ſich der wiſſenſchaftlich denkenden Betrachtung entzögen, weil ſie aus der regelloſen Phantaſie und dem Gemüth ihren Urſprung nähmen, und unüberſehbar an Anzahl und Mannigfaltigkeit nur auf Empfindung und Einbildungskraft ihre Wirkung äußerten, ſo ſcheint dieſe Verlegenheit auch jetzt noch von Gewicht zu ſeyn. Denn in der That erſcheint das Kunſtſchöne in einer Form, die dem Gedanken ausdrücklich gegenüber ſteht, und die er, um ſich in ſeiner Weiſe zu bethätigen, zu zerſtören genöthigt iſt. Dieſe Vorſtellung hängt mit der Meinung zuſammen, daß das Reelle überhaupt, das Leben der Natur und des Geiſtes, durch das Begreifen verunſtaltet und getödtet, daß es ſtatt durch begriffmäßiges Denken uns nahe gebracht zu ſeyn, erſt recht entfernt werde, ſo daß der Menſch ſich durch das Den-

ten, als Mittel das Lebendige zu faſſen, ſich vielmehr um dieſen Zweck ſelber bringe. Erſchöpfend iſt hierüber an dieſer Stelle nicht zu ſprechen, ſondern nur der Geſichtspunkt anzugeben, aus welchem die Beſeitigung dieſer Schwierigkeit oder Unmöglichkeit und Ungeſchicklichkeit zu bewirken wäre. So viel wird man zunächſt zugeben, daß der Geiſt ſich ſelbſt zu betrachten, ein Bewußtſeyn und zwar ein denkendes über ſich ſelbſt und über alles, was aus ihm entſpringt, zu haben fähig ſey. Denn das Denken gerade macht die innerſte weſentliche Natur des Geiſtes aus. In dieſem denkenden Bewußtſeyn über ſich und ſeine Produkte, ſo viele Freiheit und Willkür dieſelben ſonſt auch immer haben mögen, wenn er nur wahrhaft darin iſt, verhält ſich der Geiſt ſeiner weſentlichen Natur gemäß. Die Kunſt nun und ihre Werke, als aus dem Geiſte entſprungen und erzeugt, ſind ſelber geiſtiger Art, wenn auch ihre Darſtellung den Schein der Sinnlichkeit in ſich aufnimmt und das Sinnliche mit Geiſt durchdringt. In dieſer Beziehung liegt die Kunſt dem Geiſte und ſeinem Denken ſchon näher als die nur äußere geiſtloſe Natur; er hat es in den Kunſtprodukten nur mit dem Seinigen zu thun. Und wenn auch die Kunſtwerke nicht Gedanken und Begriff, ſondern eine Entwickelung des Begriffs aus ſich ſelber, eine Entfremdung zum Sinnlichen hin ſind, ſo liegt die Macht des denkenden Geiſtes darin, nicht etwa nur ſich ſelbſt in ſeiner eigenthümlichen Form als Denken zu faſſen, ſondern ebenſo ſehr ſich in ſeiner Entäußerung zur Empfindung und Sinnlichkeit wieder zu erkennen, ſich in ſeinem Andern zu begreifen, indem er das Entfremdete zu Gedanken verwandelt, und ſo zu ſich zurückführt. Und der denkende Geiſt wird ſich in dieſer Beſchäftigung mit dem Anderen ſeiner ſelbſt nicht etwa ungetreu, ſo daß er ſich darin vergäße und aufgäbe, noch iſt er ſo unmächtig das von ihm Unterſchiedene nicht erfaſſen zu können, ſondern er begreift ſich und ſein Gegentheil. Denn der Begriff iſt das Allgemeine, das in ſeinen Beſonderungen ſich er-

hält, über ſich und ſein Anderes übergreift, und ſo die Entfremdung, zu der er fortgeht, ebenſo wieder aufzuheben die Macht und Thätigkeit iſt. So gehört auch das Kunſtwerk, in welchem der Gedanke ſich ſelbſt entäußert, zum Bereich des begreifenden Denkens, und der Geiſt, indem er es der wiſſenſchaftlichen Betrachtung unterwirft, befriedigt darin nur das Bedürfniß ſeiner eigenſten Natur. Denn weil das Denken ſein Weſen und Begriff iſt, iſt er letztlich nur befriedigt, wenn er alle Produkte ſeiner Thätigkeit auch mit dem Gedanken durchdrungen, und ſie ſo erſt wahrhaft zu den ſeinigen gemacht hat. Die Kunſt aber, weit entfernt, wie wir noch beſtimmter ſehen werden, die höchſte Form des Geiſtes zu ſeyn, erhält in der Wiſſenſchaft erſt ihre ächte Bewährung.

Ebenſo verweigert ſich die Kunſt nicht durch regelloſe Willkür der philoſophiſchen Betrachtung. Denn, wie bereits angedeutet, iſt ihre wahrhafte Aufgabe die höchſten Intereſſen des Geiſtes zum Bewußtſeyn zu bringen. Hieraus ergiebt ſich ſogleich nach der Seite des Inhalts, daß die ſchöne Kunſt nicht nur könne in wilder Feſſelloſigkeit der Phantaſie umherſchweifen, denn dieſe geiſtigen Intereſſen ſetzen ihr für ihren Inhalt beſtimmte Haltpunkte feſt, mögen die Formen und Geſtaltungen auch noch ſo mannigfaltig und unerſchöpflich ſeyn. Das Gleiche gilt für die Formen ſelbſt. Auch ſie ſind nicht dem bloßen Zufall anheimgegeben. Nicht jede Geſtaltung iſt fähig der Ausdruck und die Darſtellung jener Intereſſen zu ſeyn, ſie in ſich aufzunehmen und wiederzugeben, ſondern durch einen beſtimmten Inhalt iſt auch die ihm angemeſſene Form beſtimmt.

Von dieſer Seite her ſind wir denn auch fähig, uns in der ſcheinbar unüberſehbaren Maſſe der Kunſtwerke und Formen gedankenmäßig zu orientiren.

So hätten wir jetzt alſo erſtens den Inhalt unſerer Wiſſenſchaft, auf den wir uns beſchränken wollen, angegeben und geſehen, wie weder die ſchöne Kunſt einer philoſophiſchen Be-

trachtung unwürdig, noch die philosophische Betrachtung unfähig sey das Wesen der schönen Kunst zu erkennen.

II. Fragen wir nun nach der Art der wissenschaftlichen Betrachtung, so begegnen uns auch hier wieder zwei entgegengesetzte Behandlungsweisen, von welchen jede die andere auszuschließen und uns zu keinem wahren Resultat gelangen zu lassen scheint.

Einer Seits sehen wir die Wissenschaft der Kunst sich nur etwa außen herum an den wirklichen Werken der Kunst bemühen, sie zur Kunstgeschichte aneinander reihen, Betrachtungen über die vorhandenen Kunstwerke anstellen, oder Theorien entwerfen, welche die allgemeinen Gesichtspunkte für die Beurtheilung wie für die künstlerische Hervorbringung liefern sollen.

Anderer Seits sehen wir die Wissenschaft sich selbstständig für sich dem Gedanken über das Schöne überlassen, und nur Allgemeines, das Kunstwerk in seiner Eigenthümlichkeit nicht Treffendes, eine abstrakte Philosophie des Schönen hervorbringen.

1. Was die erste Behandlungsweise betrifft, welche das Empirische zum Ausgangspunkt hat, so ist sie der nothwendige Weg für denjenigen, der sich zum Kunstgelehrten zu bilden gedenkt. Und wie heut zu Tage Jeder, wenn er sich auch der Physik nicht widmet, dennoch mit den wesentlichsten physikalischen Kenntnissen ausgerüstet seyn will, so hat es sich mehr oder weniger zum Erforderniß eines gebildeten Mannes gemacht, einige Kunstkenntniß zu besitzen, und ziemlich allgemein ist die Prätension sich als ein Dilettant und Kunstkenner zu erweisen.

a) Sollen diese Kenntnisse aber wirklich als Gelehrsamkeit anerkannt werden, so müssen sie mannigfacher Art und von weitem Umfange seyn. Denn das erste Erforderniß ist die genaue Bekanntschaft mit dem unermeßlichen Bereich der individuellen Kunstwerke alter und neuer Zeit, Kunstwerke, die zum Theil in der Wirklichkeit schon untergegangen sind, zum Theil entfernten Ländern oder Welttheilen angehören, und welche die Ungunst

des Schickſals dem eigenen Anblick entzogen hat. Sodann gehört jedes Kunſtwerk ſeiner Zeit, ſeinem Volke, ſeiner Umgebung an, und hängt von beſonderen geſchichtlichen und anderen Vorſtellungen und Zwecken ab, weßhalb die Kunſtgelehrſamkeit ebenſo einen weiten Reichthum von hiſtoriſchen und zwar zugleich ſehr ſpeciellen Kenntniſſen erfordert, indem eben die individuelle Natur des Kunſtwerks ſich auf's Einzelne bezieht und das Specielle zu ſeinem Verſtändniß und Erläuterung nöthig hat. — Dieſe Gelehrſamkeit endlich bedarf nicht nur wie jede andere des Gedächtniſſes für die Kenntniſſe, ſondern auch einer ſcharfen Einbildungskraft, um die Bilder der Kunſtgeſtaltungen nach allen ihren verſchiedenen Zügen für ſich feſtzuhalten, und vornehmlich zur Vergleichung mit anderen Kunſtwerken präſent zu haben.

b) Innerhalb dieſer zunächſt geſchichtlichen Betrachtung ſchon ergeben ſich verſchiedene Geſichtspunkte, welche um aus ihnen die Urtheile zu faſſen, bei Betrachtung des Kunſtwerks nicht aus dem Auge zu verlieren ſind. Dieſe Geſichtspunkte nun, wie bei anderen Wiſſenſchaften, die einen empiriſchen Anfang haben, bilden, indem ſie für ſich herausgehoben und zuſammengeſtellt werden, allgemeine Kriterien und Sätze, und in noch weiterer formeller Verallgemeinerung die Theorien der Künſte. Die Literatur dieſer Art auszuführen iſt hier nicht am Orte, und es kann deshalb genügen, nur an einige Schriften im Allgemeinſten zu erinnern. So z. B. an die ariſtoteliſche Poetik, deren Theorie der Tragödie noch jetzt von Intereſſe iſt; und näher noch kann unter den Alten Horazens ars poetica und Longin's Schrift über das Erhabene eine allgemeine Vorſtellung von der Weiſe geben, in welcher ſolches Theoretiſiren gehandhabt worden iſt. Die allgemeinen Beſtimmungen, welche man abſtrahirte, ſollten insbeſondere für Vorſchriften und Regeln gelten, nach denen man vornehmlich in den Zeiten der Verſchlechterung der Poeſie und Kunſt, Kunſtwerke hervorzubringen habe; für Recepte, nach denen

zu verfahren ſey. Doch verſchrieben dieſe Aerzte der Kunſt für die Heilung der Kunſt noch weniger ſichere Recepte als die Aerzte für die Wiederherſtellung der Geſundheit.

Ich will über Theorien dieſer Art nur anführen, daß, obwohl ſie im Einzelnen viel Lehrreiches enthalten, dennoch ihre Bemerkungen von einem ſehr beſchränkten Kreiſe von Kunſtwerken abſtrahirt waren, welche gerade für die ächtſchönen galten, jedoch immer nur einen engen Umfang des Kunſtgebietes ausmachten. Auf der anderen Seite ſind ſolche Beſtimmungen zum Theil ſehr triviale Reflexionen, welche in ihrer Allgemeinheit zu keiner Feſtſtellung des Beſonderen führten, um das es doch vornehmlich zu thun iſt; wie die angeführte horaziſche Epiſtel voll davon und daher wohl ein Allerweltsbuch iſt, das aber eben deßwegen viel Nichtsſagendes enthält: omne tulit punctum etc. — ähnlich ſo vielen paränetiſchen Lehren — „Bleib' im Lande und nähre dich redlich" — welche in ihrer Allgemeinheit wohl richtig ſind, aber der konkreten Beſtimmungen entbehren, auf die es im Handeln ankommt. — Ein anderweitiges Intereſſe dieſer Art der Kunſtbetrachtung beſtand nicht in dem ausdrücklichen Zweck, direkt die Hervorbringung von ächten Kunſtwerken zu bewirken, ſondern es trat die Abſicht hervor, durch ſolche Theorien das Urtheil über Kunſtwerke, überhaupt den Geſchmack zu bilden, wie in dieſer Beziehung Home's Elements of criticism, die Schriften von Batteux, und Kamler's Einleitung in die ſchönen Wiſſenſchaften zu ihrer Zeit viel geleſene Werke geweſen ſind. Geſchmack in dieſem Sinne betrifft die Anordnung und Behandlung, das Schickliche und Ausgebildete deſſen, was zur äußeren Erſcheinung eines Kunſtwerks gehört. Ferner wurden zu den Grundſätzen des Geſchmacks noch Anſichten hinzugezogen, wie ſie der vormaligen Pſychologie angehörten, und den empiriſchen Betrachtungen der Seelenfähigkeiten und Thätigkeiten, der Leidenſchaften und ihrer wahrſcheinlichen Steigerung, Folge u. ſ. f. abgewerkt worden waren. Nun bleibt es aber

ewig der Fall, daß jeder Menſch Kunſtwerke oder Charaktere, Handlungen und Begebenheiten, nach dem Maaße ſeiner Einſichten und ſeines Gemüths auffaßt, und da jene Geſchmacksbildung nur auf das Aeußere und Dürftige ging, und außerdem ihre Vorſchriften gleichfalls nur aus einem engen Kreiſe von Kunſtwerken und aus beſchränkter Bildung des Verſtandes und Gemüthes hernahm, ſo war ihre Sphäre ungenügend und unfähig, das Innere und Wahre zu ergreifen, und den Blick für das Auffaſſen deſſelben zu ſchärfen.

Im Allgemeinen verfahren ſolche Theorien in der Art der übrigen nicht philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Der Inhalt, den ſie der Betrachtung unterwerfen, wird aus unſerer Vorſtellung als ein Vorhandenes aufgenommen; jetzt wird weiter nach der Beſchaffenheit dieſer Vorſtellung gefragt, indem ſich das Bedürfniß näherer Beſtimmungen hervorthut, welche gleichfalls in unſerer Vorſtellung angetroffen und aus ihr heraus in Definitionen feſtgeſtellt werden. Damit befinden wir uns aber ſogleich auf einem unſicheren, dem Streit unterworfenen Boden. Denn zunächſt könnte es zwar ſcheinen, als ſey das Schöne eine ganz einfache Vorſtellung. Doch ergiebt es ſich bald, daß in ihr ſich mehrfache Seiten auffinden laſſen, und ſo hebt denn der Eine dieſe, der Andere eine andere heraus, oder wenn auch die gleichen Geſichtspunkte berückſichtigt ſind, entſteht ein Kampf um die Frage, welche Seite nun als die weſentliche zu betrachten ſey.

In dieſer Hinſicht wird es zur wiſſenſchaftlichen Vollſtändigkeit gerechnet, die verſchiedenen Definitionen über das Schöne aufzuführen und zu kritiſiren. Wir wollen dies weder in hiſtoriſcher Vollſtändigkeit, um alle die vielerlei Feinheiten des Definirens kennen zu lernen, noch des hiſtoriſchen Intereſſes wegen thun, ſondern nur als Beiſpiel einige von den neueren intereſſanteren Betrachtungsweiſen herausſtellen, welche näher auf das hinzielen, was in der That in der Idee des Schönen liegt. Zu dieſem Zweck iſt vorzugsweiſe an die göthesche Beſtimmung

des Schönen zu erinnern, welche Meyer seiner „Geschichte der bildenden Künste in Griechenland" einverleibt hat, bei welcher Gelegenheit er, ohne Hirt zu nennen, die Betrachtungsweise desselben gleichfalls anführt.

Hirt, einer der größten wahrhaften Kunstkenner unserer Zeit, faßt in seinem Aufsatz über das Kunstschöne (Horen 1797, 7tes Stück), nachdem er von dem Schönen in den verschiedenen Künsten gesprochen hat, als Ergebniß zusammen, daß die Basis zu einer richtigen Beurtheilung des Kunstschönen und Bildung des Geschmacks der Begriff des Charakteristischen sey. Das Schöne nämlich stellt er fest als das „Vollkommene, welches ein Gegenstand des Auges, des Ohres oder der Einbildungskraft werden kann oder ist." Das Vollkommene dann weiter definirt er als das „Zweckentsprechende, was die Natur oder Kunst bei der Bildung des Gegenstandes — in seiner Gattung und Art — sich vorsetzte," weshalb wir denn also, um unser Schönheitsurtheil zu bilden, unser Augenmerk so viel als möglich auf die individuellen Merkmale, welche ein Wesen constituiren, richten müßten. Denn diese Merkmale machen gerade das Charakteristische desselben aus. Unter Charakter als Kunstgesetz versteht er demnach „jene bestimmte Individualität, wodurch sich Formen, Bewegung und Gebehrde, Miene und Ausdruck, Lokalfarbe, Licht und Schatten, Helldunkel und Haltung unterscheiden, und zwar so wie der vorgedachte Gegenstand es erfordert." Diese Bestimmung ist schon bezeichnender als sonstige Definitionen. Fragen wir nämlich weiter, was das Charakteristische sey, so gehört dazu erstens ein Inhalt, als z. B. bestimmte Empfindung, Situation, Begebenheit, Handlung, Individuum; zweitens die Art, wie dieser Inhalt zur Darstellung gebracht ist. Auf diese Art bezieht sich das Kunstgesetz des Charakteristischen, indem es fordert, daß alles Besondere in der Ausdrucksweise zur bestimmten Bezeichnung ihres Inhalts diene, und ein Glied in der Ausdrückung desselben sey. Die abstrakte Bestimmung des Charak-

teriſtiſchen geht alſo auf dieſe Zweckmäßigkeit des Beſonderen aus, den Inhalt, den es darſtellen ſoll, herauszuheben. Wenn wir dieſen Gedanken ganz populär erläutern wollen, ſo iſt die Beſchränkung, die in demſelben liegt, folgende. Im Dramatiſchen z. B. macht eine Handlung den Inhalt aus; das Drama ſoll darſtellen, wie dieſe Handlung geſchieht. Nun thun die Menſchen vielerlei; ſie reden mit ein, zwiſchen hinein eſſen ſie, ſchlafen, kleiden ſich an, ſprechen dieſes und jenes u. ſ. f. Was nun aber von alle dieſem nicht unmittelbar mit jener beſtimmten Handlung, als dem eigentlichen Inhalt in Verhältniß ſteht, ſoll ausgeſchloſſen ſeyn, ſo daß in Bezug auf ihn nichts bedeutungslos bleibe. Ebenſo könnten in ein Gemälde, das nur einen Moment jener Handlung ergreift, in der breiten Verzweigung der Auſſenwelt eine Menge Umſtände, Perſonen, Stellungen und ſonſtige Vorkommenheiten aufgenommen werden, welche in dieſem Momente keine Beziehung auf die beſtimmte Handlung haben, und nicht zum bezeichnenden Charakter derſelben dienlich ſind. Nach der Beſtimmung des Charakteriſtiſchen aber ſoll nur dasjenige mit in das Kunſtwerk eintreten, was zur Erſcheinung und weſentlich zum Ausdruck gerade nur dieſes Inhalts gehört; denn nichts ſoll ſich als müßig und überflüſſig zeigen. —

Es iſt dies eine ſehr wichtige Beſtimmung, welche ſich in gewiſſer Beziehung rechtfertigen läßt. Meyer jedoch in ſeinem angeführten Werke meint, dieſe Anſicht ſey ſpurlos vorübergegangen, und wie er dafür halte zum Beſten der Kunſt. Denn jene Vorſtellung hätte wahrſcheinlich zum Karrikaturmäßigen geleitet. Dies Urtheil enthält ſogleich das Schiefe, als ob es bei ſolchem Feſtſtellen des Schönen um das *Leiten* zu thun wäre. Die Philoſophie der Kunſt bemüht ſich nicht um Vorſchriften für die Künſtler, ſondern ſie hat auszumachen, was das Schöne überhaupt iſt und wie es ſich im Vorhandenen, in Kunſtwerken gezeigt hat, ohne dergleichen Regeln geben zu wollen. Was nun

außerdem jene Kritik betrifft, so faßt die hirt'sche Definition allerdings auch das Karrikaturmäßige in sich, denn auch das Karrikirte kann charakteristisch seyn, allein es ist dagegen sogleich zu sagen, daß in der Karrikatur der bestimmte Charakter zur Uebertreibung gesteigert, und gleichsam ein Ueberfluß des Charakteristischen ist. Der Ueberfluß ist aber nicht mehr das eigentlich zum Charakteristischen Erforderliche, sondern eine lästige Wiederholung, wodurch das Charakteristische selbst kann denaturirt werden. Zudem zeigt sich das Karrikaturmäßige ferner als die Charakteristik des Häßlichen, das allerdings ein Verzerren ist. Das Häßliche seiner Seits bezieht sich näher auf den Inhalt, so daß gesagt werden kann, daß mit dem Princip des Charakteristischen auch das Häßliche und die Darstellung des Häßlichen als Grundbestimmung angenommen sey. Ueber das, was im Kunstschönen charakterisirt werden soll und was nicht, über den Inhalt des Schönen allerdings giebt die hirt'sche Definition keine nähere Auskunft, sondern liefert in dieser Rücksicht nur eine rein formelle Bestimmung, welche jedoch in sich Wahrhaftes, wenn auch auf abstrakte Weise, enthält.

Was setzt Meyer nun aber, ergeht die weitere Frage, jenem Kunstprincipe Hirts entgegen, was zieht er vor? Er handelt zunächst nur von dem Princip in den Kunstwerken der Alten, das jedoch die Bestimmung des Schönen überhaupt enthalten muß. Bei dieser Gelegenheit kommt er auf Mengs und auf Winckelmann's Bestimmung des Ideals zu sprechen, und äußert sich dahin, daß er dies Schönheitsgesetz weder verwerfen noch ganz annehmen wolle, dagegen kein Bedenken trage, sich der Meinung eines erleuchteten Kunstrichters (Göthe's) anzuschließen, da sie bestimmend sey, und näher das Räthsel zu lösen scheine. Göthe sagt: „Der höchste Grundsatz der Alten war das Bedeutende, das höchste Resultat aber einer glücklichen Behandlung das Schöne.“ Sehen wir näher zu, was in diesem Ausspruche liegt, so haben wir darin wiederum zweierlei: den Inhalt, die

Sache, und die Art und Weiſe der Darſtellung. Bei einem Kunſtwerke fangen wir bei dem an, was ſich uns unmittelbar präſentirt, und fragen dann erſt was daran die Bedeutung oder Inhalt ſey. Jenes Aeußerliche gilt uns nicht unmittelbar, ſondern wir nehmen dahinter noch ein Inneres, eine Bedeutung an, durch welche die Außenerſcheinung begeiſtet wird. Auf dieſe ſeine Seele deutet das Aeußerliche hin. Denn eine Erſcheinung, die etwas bedeutet, ſtellt nicht ſich ſelber, und das, was ſie als äußere iſt vor, ſondern ein Anderes; wie das Symbol z. B. und deutlicher noch die Fabel, deren Moral und Lehre die Bedeutung ausmacht. Ja jedes Wort ſchon weiſt auf eine Bedeutung hin und gilt nicht für ſich ſelbſt. Ebenſo das menſchliche Auge, das Geſicht, Fleiſch, Haut, die ganze Geſtalt läßt Geiſt, Seele durch ſich hindurchſcheinen, und immer iſt hier die Bedeutung noch etwas Weiteres, als das, was ſich in der unmittelbaren Erſcheinung zeigt. In dieſer Weiſe ſoll das Kunſtwerk bedeutend ſeyn, und nicht nur in dieſen Linien, Krümmungen, Flächen, Aushöhlungen, Vertiefungen des Geſteins, in dieſen Farben, Tönen, Wortklängen, oder welches Material ſonſt benutzt iſt, erſchöpft erſcheinen, ſondern eine innere Lebendigkeit, Empfindung, Seele, einen Gehalt und Geiſt entfalten, den wir eben die Bedeutung des Kunſtwerks nennen.

Mit dieſer Forderung der Bedeutſamkeit eines Werks iſt daher nicht viel Weiteres oder Anderes als mit dem hirt'ſchen Princip des Charakteriſtiſchen geſagt.

Dieſer Auffaſſung nach haben wir alſo als die Elemente des Schönen ein Inneres, einen Inhalt, und ein Aeußeres, welches jenen Inhalt bedeutet, charakteriſirt; das Innere ſcheint im Aeußeren und giebt durch daſſelbe ſich zu erkennen, indem das Aeußere von ſich hinweg auf das Innere hinweiſt.

In das Nähere können wir jedoch nicht weiter eingehn.

c) Die frühere Manier dieſes Theoretiſirens wie jener praktiſchen Regeln iſt denn auch bereits in Deutſchland gewaltſam auf

die Seite geworfen worden — vornehmlich durch das Hervortreten von wahrhafter lebendiger Poesie — und das Recht des Genies, die Werke desselben und deren Effekte sind geltend gemacht worden gegen die Anmaßungen jener Gesetzlichkeiten und breiten Wasserströme von Theorien. Aus dieser Grundlage einer selbst ächten geistigen Kunst, wie der Mitempfindung und Durchdringung derselben ist die Empfänglichkeit und Freiheit entsprungen, auch die längst vorhandenen großen Kunstwerke, der modernen Welt, des Mittelalters oder auch ganz fremder Völker des Alterthums (die indischen z. B.) zu genießen und anzuerkennen, Werke, welche ihres Alters oder fremden Nationalität wegen für uns allerdings eine fremdartige Seite haben, doch bei ihrem solche Fremdartigkeit überbietenden, allen Menschen gemeinschaftlichen Gehalt nur durch das Vorurtheil der Theorie zu Produktionen eines barbarischen schlechten Geschmacks gestempelt werden konnten. Diese Anerkennung überhaupt von Kunstwerken, welche aus dem Kreise und Formen derjenigen heraustreten, die vornehmlich für die Abstraktionen der Theorie zu Grunde gelegt wurden, hat zunächst zur Anerkennung einer eigenthümlichen Art von Kunst — der romantischen Kunst — geführt, und es ist nöthig geworden den Begriff und die Natur des Schönen auf eine tiefere Weise zu fassen, als es jene Theorien vermocht hatten. Womit sich dies zugleich verbunden hat, daß der Begriff für sich selbst, der denkende Geist, sich nun auch seiner Seits in der Philosophie tiefer erkannte, und damit auch das Wesen der Kunst auf eine gründlichere Weise zu nehmen unmittelbar veranlaßt ward.

So ist denn selbst nach den Momenten dieses allgemeinern Verlaufs jene Art des Nachdenkens über die Kunst, jenes Theoretisiren, seinen Principien wie deren Durchführung nach, antiquirt worden. Nur die Gelehrsamkeit der Kunstgeschichte hat ihren bleibenden Werth behalten, und muß ihn um so mehr behalten, je mehr durch jene Fortschritte der geistigen Empfäng-

lichkeit ihr Geſichtskreis nach allen Seiten hin ſich erweitert hat. Ihr Geſchäft und Beſtimmung beſteht in der äſthetiſchen Würdigung der individuellen Kunſtwerke und Kenntniß der hiſtoriſchen, das Kunſtwerk äußerlich bedingenden Umſtände; eine Würdigung, die mit Sinn und Geiſt gemacht, durch die hiſtoriſchen Kenntniſſe unterſtützt, allein in die ganze Individualität eines Kunſtwerks eindringen läßt; wie z. B. Göthe viel über Kunſt und Kunſtwerke geſchrieben hat. Das eigentliche Theoretiſiren iſt nicht der Zweck dieſer Betrachtungsweiſe, obſchon ſich dieſelbe wohl auch häufig mit abſtrakten Principien und Kategorien zu thun macht, und bewußtlos darein verfallen kann, doch wenn man ſich hiervon nicht aufhalten läßt, ſondern nur jene konkreten Darſtellungen vor Augen behält, auf allen Fall für eine Philoſophie der Kunſt die anſchaulichen Belege und Beſtätigungen liefert, in deren hiſtoriſches beſonderes Detail ſich die Philoſophie nicht einlaſſen kann.

Das wäre die erſte Weiſe der Kunſtbetrachtung, welche vom Partikulären und Vorhandenen ausgeht.

2. Hiervon iſt weſentlich die entgegengeſetzte Seite zu unterſcheiden, nämlich die ganz theoretiſche Reflexion, welche das Schöne als Solches aus ſich ſelbſt zu erkennen und deſſen *Idee* zu ergründen bemüht iſt.

Bekanntlich hat Plato in tieferer Weiſe an die philoſophiſche Betrachtung die Forderung zu machen angefangen, daß die Gegenſtände nicht in ihrer *Beſonderheit*, ſondern in ihrer *Allgemeinheit*, in ihrer Gattung, ihrem An- und Fürſichſeyn erkannt werden ſollten, indem er behauptete, das Wahre ſeyen nicht die *einzelnen* guten Handlungen, wahren Meinungen, ſchönen Menſchen oder Kunſtwerke, ſondern das *Gute*, das *Schöne*, das *Wahre ſelbſt*. Wenn nun in der That das Schöne ſeinem Weſen und Begriff nach erkannt werden ſoll, ſo kann dies nur durch den denkenden Begriff geſchehen, durch welchen die logiſch metaphyſiſche Natur *der Idee überhaupt*,

so wie der besondern Idee des Schönen in's denkende Bewußtseyn tritt. Allein diese Betrachtung des Schönen für sich in seiner Idee kann wieder selbst zu einer abstrakten Metaphysik werden, und wenn auch Plato dabei zur Grundlage und zum Führer genommen wird, so kann uns doch die platonische Abstraktion, selbst für die logische Idee des Schönen, nicht mehr genügen. Wir müssen diese selbst tiefer und konkreter fassen, denn die Inhaltlosigkeit, welche der platonischen Idee anklebt, befriedigt die reicheren philosophischen Bedürfnisse unseres heutigen Geistes nicht mehr. Es ist also wohl der Fall, daß auch wir in der Philosophie der Kunst von der Idee des Schönen ausgehen müssen, aber es darf nicht der Fall seyn, daß wir nur jene abstrakte, das Philosophiren über das Schöne erst beginnende Weise platonischer Ideen festhalten.

3. Der philosophische Begriff des Schönen, um seine wahre Natur vorläufig wenigstens anzudeuten, muß die beiden angegebenen Extreme in sich vermittelt enthalten, indem er die metaphysische Allgemeinheit mit der Bestimmtheit realer Besonderheit vereinigt. Erst so ist er an und für sich in seiner Wahrheit gefaßt. Denn einer Seits ist er dann der Sterilität einseitiger Reflexion gegenüber aus sich selbst fruchtbar, da er sich seinem eigenen Begriffe nach zu einer Totalität von Bestimmungen zu entwickeln hat, und er selbst wie seine Auseinandersetzung die Nothwendigkeit seiner Besonderheiten so wie des Fortgangs und Uebergangs derselben zu einander enthält; anderer Seits tragen die Besonderheiten, zu denen übergeschritten wird, in sich die Allgemeinheit und Wesentlichkeit des Begriffs, als dessen eigene Besonderheiten sie erscheinen. Beides geht den bisher berührten Betrachtungsweisen ab, weshalb nur jener volle Begriff auf die substantiellen, nothwendigen und totalen Principien führt.

III. Nach diesen Vorerinnerungen treten wir nun unserem eigentlichen Gegenstande, der Philosophie des Kunstschönen, näher, und indem wir ihn wissenschaftlich zu behandeln unterneh-

men, haben wir mit dem Begriff desselben den Anfang zu machen. Erst wenn wir diesen Begriff festgestellt haben, können wir die Eintheilung und damit den Plan des Ganzen der Wissenschaft darlegen; denn eine Eintheilung, wenn sie nicht, wie es bei unphilosophischer Betrachtung geschieht, auf eine nur äußerliche Weise vorgenommen werden soll, muß ihr Princip in dem Begriff des Gegenstandes selbst finden.

Bei solcher Forderung nun aber tritt uns sogleich die Frage entgegen: woher wir diesen Begriff entnehmen? Beginnen wir mit dem Begriffe des Kunstschönen selbst, so wird derselbe dadurch unmittelbar zu einer Voraussetzung und bloßen Annahme; bloße Annahmen jedoch läßt die philosophische Methode nicht zu, sondern was ihr gelten soll, dessen Wahrheit muß bewiesen d. h. als nothwendig aufgezeigt seyn.

Ueber diese Schwierigkeit, welche die Einleitung in jede selbstständig für sich betrachtete philosophische Disciplin betrifft, wollen wir uns mit wenigen Worten verständigen.

Bei dem Gegenstande jeder Wissenschaft kommt zunächst zweierlei in Betracht: erstens, daß ein solcher Gegenstand ist, und zweitens was er ist.

Ueber den ersten Punkt pflegt sich in den gewöhnlichen Wissenschaften wenig Schwierigkeit zu erheben. Ja es könnte zunächst sogar lächerlich erscheinen, wenn sich die Forderung aufthäte, es solle z. B. in der Geometrie, daß es einen Raum, Dreiecke, Quadrate u. s. f., oder in der Astronomie und Physik, daß es eine Sonne, Gestirne, magnetische Erscheinungen u. s. w. gäbe, bewiesen werden. In diesen Wissenschaften, die es mit sinnlich Vorhandenem zu thun haben, werden die Gegenstände aus der äußeren Erfahrung genommen, und statt sie zu beweisen wird es für hinreichend gehalten, sie zu weisen. Doch schon innerhalb der nicht philosophischen Disciplinen können Zweifel über das Seyn ihrer Gegenstände aufkommen, wie z. B. in der Psychologie, der Lehre vom Geiste, der Zweifel ob es

eine Seele, einen Geist giebt, d. h. ein von dem Materiellen verschiedenes für sich selbstständiges Subjectives, oder in der Theologie, daß ein Gott ist. Wenn ferner die Gegenstände subjektiver Art d. h. nur im Geiste und nicht als äußerlich sinnliche Objekte vorhanden sind, so wissen wir, im Geiste sey nur was er durch seine Thätigkeit hervorgebracht hat. Hiermit tritt sogleich die Zufälligkeit ein, ob Menschen diese innere Vorstellung oder Anschauung in sich producirt haben oder nicht, und wenn auch das Erstere wirklich der Fall ist, ob sie solche Vorstellung nicht auch wieder verschwinden gemacht, oder dieselbe wenigstens zu einer bloß subjektiven Vorstellung herabgesetzt haben, deren Inhalte kein Seyn an und für sich selbst zukomme. Wie z. B. das Schöne häufig als nicht an und für sich in der Vorstellung nothwendig, sondern als ein bloß subjektives Gefallen, ein nur zufälliger Sinn ist angesehen worden. Schon unsere äußern Anschauungen, Beobachtungen und Wahrnehmungen sind oft täuschend und irrig, aber noch vielmehr sind es die inneren Vorstellungen, wenn sie auch die größte Lebendigkeit in sich haben und uns unwiderstehlich zur Leidenschaft fortreißen sollten.

Jener Zweifel nun, ob ein Gegenstand der inneren Vorstellung und Anschauung überhaupt sey oder nicht, wie jene Zufälligkeit, ob das subjektive Bewußtseyn ihn in sich erzeugt, und ob die Art und Weise, wie es ihn vor sich gebracht, dem Gegenstande, seinem An- und Fürsichseyn nach, auch entsprechend sey, erregt im Menschen gerade das höhere wissenschaftliche Bedürfniß, welches fordert, daß wenn uns auch so vorkomme, als ob ein Gegenstand sey, oder daß es einen solchen gäbe, derselbe dennoch müsse seiner Nothwendigkeit nach aufgezeigt oder bewiesen werden.

Mit diesem Beweise, wird er wahrhaft wissenschaftlich entwickelt, ist sodann zugleich der anderen Frage: was ein Gegenstand sey, Genüge geleistet. Dies auseinander zu setzen, würde

uns jedoch an diesem Orte zu weit führen, und es ist darüber nur Folgendes anzudeuten.

Wenn von unserem Gegenstande, dem Kunstschönen, die Nothwendigkeit aufgezeigt werden soll, so wäre zu beweisen, daß die Kunst oder das Schöne ein Resultat von Vorhergehendem sey, das seinem wahren Begriffe nach betrachtet, mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit zum Begriffe der schönen Kunst hinüberführt. Indem wir nun aber von der Kunst anfangen, ihren Begriff und dessen Realität, nicht aber das ihrem eigenen Begriff zufolge ihr Vorangehende in seinem Wesen abhandeln wollen, so hat die Kunst für uns als besonderer wissenschaftlicher Gegenstand eine Voraussetzung, die außerhalb unserer Betrachtung liegt, und ein anderer Inhalt ist, welcher als wissenschaftlich abgehandelt, einer anderen philosophischen Disciplin angehört. Es bleibt uns deshalb nichts übrig als den Begriff der Kunst so zu sagen *lemmatisch* aufzunehmen, was bei allen *besonderen* philosophischen Wissenschaften, wenn sie vereinzelt betrachtet werden sollen, der Fall ist. Denn erst die gesammte Philosophie ist die Erkenntniß des Universums als in sich *eine* organische Totalität, die sich aus ihrem eigenen Begriffe entwickelt, und in ihrer sich zu sich selbst verhaltenden Nothwendigkeit zum Ganzen in sich zurückgehend, sich mit sich als *eine* Welt der Wahrheit zusammenschließt. In der Krone dieser wissenschaftlichen Nothwendigkeit ist jeder einzelne Theil ebensosehr einer Seits ein in sich zurückkehrender Kreis, als er anderer Seits zugleich einen nothwendigen Zusammenhang mit anderen Gebieten hat, ein Rückwarts, aus dem er sich herleitet, wie ein Vorwarts, zu dem er selbst in sich sich weiter treibt, insofern er fruchtbar Anderes wieder aus sich erzeugt und für die wissenschaftliche Erkenntniß hervorgehen läßt. Die Idee des Schönen also, mit der wir anfangen, zu beweisen, d. h. sie aus den für die Wissenschaft vorangehenden Voraussetzungen, aus deren Schooße sie geboren wird, der Nothwendigkeit nach herzu-

leiten, ist nicht unser gegenwärtiger Zweck, sondern das Geschäft einer encyklopädischen Entwickelung der gesammten Philosophie und ihrer besonderen Disciplinen. Für uns ist der Begriff des Schönen und der Kunst eine durch das System der Philosophie gegebene Voraussetzung. Da wir aber dies System und den Zusammenhang der Kunst mit demselben hier nicht erörtern können, so haben wir den Begriff des Schönen noch nicht wissenschaftlich vor uns, sondern was für uns vorhanden ist, sind nur die Elemente und Seiten desselben, wie sie in den verschiedenen Vorstellungen vom Schönen und der Kunst schon im gewöhnlichen Bewußtseyn sich vorfinden, oder vormals gefaßt worden sind. Von hier aus wollen wir dann erst auf die gründlichere Betrachtung jener Ansichten übergehen, um dadurch den Vortheil zu erlangen, zunächst eine allgemeine Vorstellung von unserm Gegenstande, so wie durch die kurze Kritik eine vorläufige Bekanntschaft mit den höheren Bestimmungen zu bewirken, mit welchen wir es in der Folge zu thun haben werden. In dieser Weise wird unsere letzte einleitende Betrachtung gleichsam das Einläuten zum Vortrage der Sache selbst vorstellen, und eine allgemeine Sammlung und Richtung auf den eigentlichen Gegenstand bezwecken.

Was uns vom Kunstwerk zunächst als geläufige Vorstellung bekannt seyn kann, betrifft folgende drei Bestimmungen:

1) Das Kunstwerk sey kein Naturprodukt, sondern durch menschliche Thätigkeit zu Wege gebracht;
2) sey es wesentlich für den Menschen gemacht, und zwar für den Sinn desselben mehr oder weniger aus dem Sinnlichen entnommen;
3) habe es einen Zweck in sich.

1. Was den ersten Punkt betrifft, daß ein Kunstwerk ein Produkt menschlicher Thätigkeit sey, so ist aus dieser Ansicht

a) die Betrachtung hervorgegangen, daß diese Thätigkeit als bewußtes Produciren eines Aeußerlichen auch gewußt

und angegeben und von Andern gelernt und befolgt werden könne. Denn was der Eine macht, vermöchte auch, kann es scheinen, der Andere zu machen oder nachzumachen, wenn er nur erst die Art des Verfahrens kenne, so daß es bei allgemeiner Bekanntschaft mit den Regeln künstlerischer Produktion nur Sache des allgemeinen Beliebens wäre, in gleicher Art dasselbe zu exekutiren, und Kunstwerke hervorzubringen. In dieser Weise sind solche regelgebende Theorien und ihre auf praktische Befolgung berechneten Vorschriften, wie wir sie oben anführten, entstanden. Was nun aber nach solchen Angaben könnte zu Stande gebracht werden, kann nur etwas formell Regelmäßiges und Mechanisches seyn. Denn nur das Mechanische ist von so äußerlicher Art, daß um es in die Vorstellung aufzunehmen und auszuführen, nur eine ganz leere wollende Thätigkeit und Geschicklichkeit erforderlich bleibt, welche in sich selbst nichts Konkretes durch allgemeine Regeln nicht Vorzuschreibendes mitzubringen benöthigt ist. Dieß thut sich am lebendigsten hervor, wenn sich dergleichen Vorschriften nicht auf das rein Aeußerliche und Mechanische beschränken, sondern auf die inhaltsvoll geistige, künstlerische Thätigkeit ausdehnen. In diesem Gebiet enthalten die Regeln nur unbestimmte Allgemeinheiten, z. B. das Thema solle interessant seyn, man solle Jeden seinem Stande, Alter, Geschlecht, Lage gemäß sprechen lassen. Sollen hier Regeln genügen, so müßten ihre Vorschriften zugleich mit solcher Bestimmtheit eingerichtet seyn, daß sie ohne weitere eigene Geistesthätigkeit, ganz in der Art wie sie ausgedrückt sind auch ausgeführt werden könnten. Doch ihrem Inhalte nach abstrakt zeigen sich deshalb solche Regeln in ihrer Prätension, daß sie das Bewußtseyn des Künstlers auszufüllen geschickt wären, durchaus ungeschickt, indem die künstlerische Produktion nicht formelle Thätigkeit nach gegebenen Bestimmtheiten ist, sondern als geistige Thätigkeit aus sich selbst arbeiten und ganz anderen reicheren Gehalt und umfassendere individuelle Gebilde vor die geistige An-

ſchauung bringen muß. Zur Noth mögen daher jene Regeln, inſoweit ſie in der That etwas Beſtimmtes, und deshalb praktiſch Brauchbares enthalten, doch nur etwa Beſtimmungen für ganz äußerliche Umſtände abgeben.

b) So iſt man denn auch ganz von dieſer angedeuteten Richtung abgekommen, dafür jedoch ebenſo ſehr wieder in's Gegentheil gefallen. Denn das Kunſtwerk ward zwar nicht mehr als Produkt einer allgemein menſchlichen Thätigkeit angeſehen, ſondern als ein Werk eines ganz eigenthümlich begabten Geiſtes, welcher deshalb nun aber auch ſchlechthin nur ſeine Beſonderheit, wie eine ſpecifiſche Naturkraft, gewähren zu laſſen habe, und von der Richtung auf allgemein gültige Geſetze, wie von der Einmiſchung bewußter Reflexion in ſein inſtinktartiges Produciren ganz loszuſprechen, ja davor zu bewahren ſey, da ſeine Hervorbringungen durch ſolches Bewußtſeyn nur könnten verunreinigt und verderbt werden. Man hat nach dieſer Seite hin das Kunſtwerk als Produkt des Talents und Genies angeſprochen, und hauptſächlich die Naturſeite, welche Talent und Genius in ſich tragen, hervorgehoben. Zum Theil mit Recht. Denn Talent iſt ſpecifiſche, Genie allgemeine Befähigung, welche der Menſch ſich nicht nur durch eigene ſelbſtbewußte Thätigkeit zu geben die Macht hat; wovon noch ſpäter ausführlicher zu ſprechen iſt.

Hier haben wir nur die falſche Seite dieſer Anſicht zu erwähnen, daß nämlich bei der künſtleriſchen Produktion alles Bewußtſeyn über die eigene Thätigkeit nicht nur für überflüſſig, ſondern auch für nachtheilig gehalten worden iſt. Dann erſcheint die Hervorbringung des Talents und Genies nur als ein Zuſtand überhaupt, und näher als Zuſtand der Begeiſterung. Zu ſolchem Zuſtande, heißt es, werde das Genie Theils durch einen Gegenſtand erregt, Theils könne es ſich durch Willkür ſelber darein verſetzen, wobei denn auch des guten Dienſtes der Champagnerflaſche nicht vergeſſen ward. In Deutſchland that

ſich dieſe Meinung zur Zeit der ſogenannten Genie-Periode hervor, welche durch Göthe's erſte poetiſche Produkte herbeigeführt und dann durch die ſchillerſchen unterſtützt wurde. Dieſe Dichter haben bei ihren erſten Werken mit Hintanſetzung aller Regeln, die damals fabricirt waren, von vorne angefangen, und abſichtlich gegen jene Regeln gehandelt, worin ſie denn Andere noch bei Weitem überboten. Doch in die Verwirrungen, welche über den Begriff von Begeiſterung und Genie herrſchend geweſen und über das, was die Begeiſterung als ſolche ſchon alles vermöge, noch heutigen Tages herrſchend ſind, will ich nicht näher eingehen. Als weſentlich iſt nur die Anſicht feſtzuſtellen, daß wenn auch Talent und Genius des Künſtlers ein natürliches Moment in ſich hat, daſſelbe dennoch weſentlich der Bildung durch den Gedanken, der Reflexion auf die Weiſe ſeiner Hervorbringung, ſowie der Uebung und Fertigkeit im Producirn bedarf. Denn ohnehin iſt eine Hauptſeite dieſer Produktion eine äußerliche Arbeit, indem das Kunſtwerk eine rein techniſche Seite hat, die bis gegen das Handwerksmäßige ſich hinerſtreckt; am meiſten in der Architektur und Skulptur, weniger in der Malerei und Muſik, am wenigſten in der Poeſie. Zu einer Fertigkeit hierin verhilft keine Begeiſterung, ſondern nur Reflexion, Fleiß und Uebung. Solcher Fertigkeit aber iſt der Künſtler benöthigt, um des äußeren Materials ſich zu bemeiſtern, und durch die Sprödigkeit deſſelben nicht gehindert zu werden.

Je höher nun ferner der Künſtler ſteht, deſto gründlicher ſoll er die Tiefen des Gemüths und Geiſtes darſtellen, die nicht unmittelbar bekannt, ſondern nur durch die Richtung des eigenen Geiſtes auf die innere und äußere Welt zu ergründen ſind. So iſt es wiederum das Studium, wodurch der Künſtler dieſen Gehalt zu ſeinem Bewußtſeyn bringt und den Stoff und Gehalt ſeiner Konceptionen gewinnt.

Zwar bedarf in dieſer Beziehung die eine Kunſt mehr als die andere des Bewußtſeyns und der Erkenntniß ſolchen Ge-

halte. Die Musik z. B., welche es ſich nur mit der ganz unbeſtimmten Bewegung des geiſtigen Innern, mit dem Tönen gleichſam der gedankenleeren Empfindung zu thun macht, hat wenigen oder keinen geiſtigen Stoff im Bewußtſeyn von Nöthen. Das muſikaliſche Talent kündigt ſich darum auch am meiſten in ſehr früher Jugend, bei noch leerem Kopfe und wenig bewegtem Gemüthe an; — und kann bei Zeiten ſchon, ehe noch Geiſt und Leben ſich erfahren haben, zu ſehr bedeutender Höhe gelangt ſeyn; wie wir denn auch oft genug eine ſehr große Virtuoſität in muſikaliſcher Compoſition und Vortrage neben bedeutender Dürftigkeit des Geiſtes und Charakters beſtehen ſehen. — Anders hingegen iſt es in der Poeſie. In ihr kommt es auf inhalts- und gedankenvolle Darſtellung des Menſchen, ſeiner tieferen Intereſſen und der Mächte, die ihn bewegen, an, und ſo muß Geiſt und Gemüth ſelbſt durch Leben, Erfahrung und Nachdenken reich und tief gebildet ſeyn, ehe das Genie etwas Reifes, Gehaltvolles und in ſich Vollendetes zu Stande bringen kann. Die erſten Produkte Göthe's und Schiller's ſind von einer Unreife, ja ſelbſt von einer Rohheit und Barbarei, vor der man erſchrecken kann. Dieſe Erſcheinung, daß in den meiſten jener Verſuche eine überwiegende Maſſe durch und durch proſaiſcher zum Theil kalter und platter Elemente ſich findet, iſt es, welche vornehmlich gegen die gewöhnliche Meinung geht, als ob die Begeiſterung an das Jugendfeuer und die Jugendzeit gebunden ſey. Erſt das reife Mannesalter dieſer beiden Genien, welche, kann man ſagen, unſerer Nation erſt poetiſche Werke zu geben wußten, und unſere Nationaldichter ſind, hat uns tiefe, gediegene, aus wohlthätiger Begeiſterung hervorgegangene, und ebenſo in der Form durchgebildete Werke geſchenkt, wie erſt der Greis Homer ſeine ewig unſterblichen Geſänge ſich eingegeben und hervorgebracht hat.

c) Eine dritte Anſicht, welche die Vorſtellung vom Kunſtwerk als einem Produkte menſchlicher Thätigkeit betrifft, bezieht

ſich auf die Stellung des Kunſtwerks zu den äußern Erſcheinungen der Natur. Hier lag dem gewöhnlichen Bewußtſeyn die Meinung nahe, daß das Kunſtprodukt des Menſchen dem Naturprodukte nachſtehe. Denn das Kunſtwerk hat kein Gefühl in ſich, und iſt nicht das durch und durch Belebte, ſondern als äußerliches Objekt betrachtet, todt. Das Lebendige aber pflegen wir höher zu ſchätzen als das Todte. Daß das Kunſtwerk nicht in ſich ſelbſt bewegt und lebendig ſey, iſt freilich zuzugeben. Das natürlich Lebendige iſt nach Innen und Außen eine zweckmäßig bis in alle kleinſten Theile ausgeführte Organiſation, während das Kunſtwerk nur in ſeiner Oberfläche den Schein der Lebendigkeit erreicht, nach Innen aber gemeiner Stein oder Holz und Leinwand, oder wie in der Poeſie Vorſtellung iſt, die in Rede und Buchſtaben ſich äußert. Aber dieſe Seite äußerlicher Exiſtenz iſt es nicht, welche ein Werk zu einem Produkte der ſchönen Kunſt macht; Kunſtwerk iſt es nur, inſofern es, aus dem Geiſte entſprungen, nun auch dem Boden des Geiſtes angehört, die Taufe des Geiſtigen erhalten hat, und nur dasjenige darſtellt, was nach dem Anklange des Geiſtes gebildet iſt. Menſchliches Intereſſe, der geiſtige Werth, den eine Begebenheit, ein individueller Charakter, eine Handlung in ihrer Verwickelung und ihrem Ausgange hat, wird im Kunſtwerke aufgefaßt und reiner und durchſichtiger hervorgehoben, als es auf dem Boden der ſonſtigen unkünſtleriſchen Wirklichkeit möglich iſt. Dadurch ſteht das Kunſtwerk höher als jedes Naturprodukt, das dieſen Durchgang durch den Geiſt nicht gemacht hat. Wie z. B. durch die Empfindung und Einſicht, aus welcher heraus in der Malerei eine Landſchaft dargeſtellt wird, dies Geiſteswerk einen höhern Rang einnimmt, als die bloß natürliche Landſchaft. Denn alles Geiſtige iſt beſſer als jedes Naturerzeugniß. Ohnehin ſtellt kein Naturweſen göttliche Ideale dar, wie es die Kunſt vermag.

Was nun der Geiſt in Kunſtwerken ſeinem eigenen Innern entnimmt, dem weiß er auch nach Seiten der äußerlichen Exi-

ganz hin eine Dauer zu geben; die einzelne Naturlebendigkeit dagegen ist vergänglich, schwindend, und in ihrem Aeußern veränderlich, während das Kunstwerk sich erhält, wenn auch nicht die höchste Dauer, sondern das Herausgehobensein gewisser Verhältnisse seinen wahrhaftigen Vorzug, der natürlichen Wirklichkeit gegenüber, ausmacht.

Diese höhere Stellung des Kunstwerkes wird aber dennoch wieder von einer anderen Verhältnis des geistigen Bewußtseins bestritten. Denn die Natur und ihre Erzeugnisse, heißt es, seien ein Werk Gottes, durch seine Güte und Weisheit erschaffen, das Kunstprodukt dagegen sei nur ein Menschenwerk, nach menschlicher Einsicht von Menschenhänden gemacht. In dieser Entgegenstellung der Naturprodukten als eines göttlichen Schaffens und der menschlichen Thätigkeit als einer nur endlichen, liegt sogleich der Mißverstand, als ob Gott im Menschen nur durch den Menschen nicht wirke, sondern den Kreis dieser Wirksamkeit auf die Natur allein beschränkte. Diese falsche Meinung ist gänzlich zu entfernen, wenn man zum wahren Begriff der Kunst hindurchdringen will, ja es ist hierin Ansicht gegenüber die entgegengesetzte festzuhalten, daß Gott mehr Ehre von dem habe, was der Geist macht, als von den Erzeugnissen und Gebilden der Natur. Denn es ist nicht nur Göttliches im Menschen, sondern in ihm ist es in einer Form thätig, die in ganz anderer höherer Weise dem Wesen Gottes gemäß ist, als in der Natur. Gott ist Geist, und im Menschen allein hat das Medium, durch welches das Göttliche hindurchgeht, die Form des bewußten sich thätig hervortreibenden Geistes; in der Natur aber ist dies Medium das Bewußtlose, Sinnliche und Aeußerliche, das an Werth dem Bewußtsein bei weitem nachsteht. Bei der Kunstproduktion nun ist Gott ebenso wirksam wie bei den Erscheinungen der Natur, das Göttliche aber, wie es im Kunstwerk sich kund giebt, hat, als aus dem Geiste erzeugt, einen entsprechenden Durchgangspunkt für seine Existenz gewonnen, während

das Daſeyn in der bewußtloſen Sinnlichkeit der Natur keine dem Göttlichen angemeſſene Weiſe der Erſcheinung iſt.

d) Iſt nun das Kunſtwerk als Erzeugniß des Geiſtes vom Menſchen gemacht, ſo fragt es ſich ſchließlich, um aus dem Bisherigen ein tieferes Reſultat zu ziehen, welches das Bedürfniß des Menſchen ſey Kunſtwerke zu produciren. Auf der einen Seite kann dieſe Hervorbringung als ein bloßes Spiel des Zufalls und der Einfälle angeſehen werden, das ebenſo gut zu unterlaſſen als auszuführen ſey; denn es gäbe noch andere und ſelbſt beſſere Mittel das in's Werk zu richten, was die Kunſt bezwecke, und der Menſch trage noch höhere und wichtigere Intereſſen in ſich, als die Kunſt zu befriedigen die Fähigkeit habe. Auf der anderen Seite aber ſcheint die Kunſt aus einem höheren Triebe hervorzugehen, und höheren Bedürfniſſen, ja zu Zeiten den höchſten und abſoluten Genüge zu thun, indem ſie an die allgemeinſten Weltanſchauungen und die religiöſen Intereſſen ganzer Epochen und Völker gebunden iſt. — Dieſe Frage nach dem nicht zufälligen ſondern abſoluten Bedürfniß der Kunſt können wir vollſtändig noch nicht beantworten, indem ſie konkreter iſt, als die Antwort hier ſchon ausfallen könnte. Wir müſſen uns deshalb begnügen für jetzt nur Folgendes feſtzuſtellen.

Das allgemeine und abſolute Bedürfniß, aus dem die Kunſt (nach ihrer formellen Seite) quillt, findet ſeinen Urſprung darin, daß der Menſch denkendes Bewußtſeyn iſt, d. h. daß er, was er iſt und was überhaupt iſt, aus ſich ſelbſt für ſich macht. Die Naturdinge ſind nur unmittelbar und einmal, doch der Menſch als Geiſt verdoppelt ſich, indem er zunächſt wie die Naturdinge iſt, ſodann aber eben ſo ſehr für ſich iſt, ſich anſchaut, ſich vorſtellt, denkt, und nur durch dies thätige Fürſichſeyn Geiſt iſt. Dies Bewußtſeyn von ſich erlangt der Menſch in zweifacher Weiſe: Erſtens theoretiſch, inſofern er im Innern ſich ſelbſt ſich zum Bewußtſeyn bringen muß, was in der Menſchenbruſt ſich bewegt, was in ihr wühlt und treibt;

und überhaupt ſich anzuſchauen, vorzuſtellen, was der Gedanke als das Weſen findet ſich zu fixiren, und in dem aus ſich ſelbſt Hervorgerufenen wie in dem von Außen her Empfangenen nur ſich ſelber zu erkennen hat. — *Zweitens* wird der Menſch durch *praktiſche* Thätigkeit für ſich, indem er den Trieb hat in demjenigen, was ihm unmittelbar gegeben, was für ihn äußerlich vorhanden iſt; ſich ſelbſt hervorzubringen, und darin gleichfalls nun ſich ſelbſt zu erkennen. Dieſen Zweck vollführt er durch Veränderung der Außendinge, welchen er das Siegel ſeines Innern aufdrückt, und in ihnen nun ſeine eigenen Beſtimmungen wiederfindet. Der Menſch thut dies, um als freier auch der Außenwelt ihre ſpröde Fremdheit zu nehmen, und in der Geſtalt der Dinge nur eine äußere Realität ſeiner ſelbſt zu genießen. Schon der erſte Trieb des Kindes trägt dieſe praktiſche Veränderung der Außendinge in ſich; der Knabe wirft Steine in den Strom und bewundert nun die Kreiſe, die im Waſſer ſich ziehen, als ein Werk, worin er die Anſchauung des Seinigen gewinnt. Dieſes Bedürfniß geht durch die vielgeſtaltigſten Erſcheinungen durch bis zu der Weiſe der Produktion ſeiner ſelbſt in den Außendingen, wie ſie im Kunſtwerke vorhanden iſt. Und nicht nur mit den Außendingen verfährt der Menſch in dieſer Weiſe, ſondern ebenſo mit ſich ſelbſt, ſeiner eigenen Naturgeſtalt, die er nicht läßt, wie er ſie findet, ſondern die er abſichtlich verändert. Dies iſt die Urſache alles Putzes und Schmuckes, und wäre er noch ſo barbariſch, geſchmacklos, völlig verunſtaltend oder gar verderblich, wie die Frauenfüße der Chineſen, oder Einſchnitte in Ohren und Lippen. Denn nur beim Gebildeten geht die Veränderung der Geſtalt, des Benehmens und jeder Art und Weiſe der Aeußerung aus geiſtiger Bildung hervor.

Das allgemeine Bedürfniß zur Kunſt alſo iſt das vernünftige, daß der Menſch die innere und äußere Welt ſich zum geiſtigen Bewußtſeyn als einen Gegenſtand zu erheben hat, in welchem er ſein eigenes Selbſt wiedererkennt. Das Bedürfniß die-

ſer geiſtigen Freiheit befriedigt er, indem er einer Seits innerlich, was iſt für ſich macht, ebenſo aber dies Fürſichſeyn äußerlich realiſirt, und ſomit was in ihm iſt, für ſich und Andere in dieſer Verdoppelung ſeiner zur Anſchauung und Erkenntniß bringt. Dies iſt die freie Vernünftigkeit des Menſchen, in welcher wie alles Handeln und Wiſſen, ſo auch die Kunſt ihren Grund und nothwendigen Urſprung hat. Ihr ſpecifiſches Bedürfniß jedoch im Unterſchiede des ſonſtigen politiſchen und moraliſchen Handelns, der religiöſen Vorſtellung und wiſſenſchaftlichen Erkenntniß werden wir ſpäter ſehen.

2. Betrachteten wir nun bisher am Kunſtwerk die Seite, daß es vom Menſchen gemacht ſey, ſo haben wir jetzt zu der zweiten Beſtimmung überzugehen, daß es für den Sinn des Menſchen producirt und deshalb auch aus dem Sinnlichen mehr oder weniger hergenommen ſey.

a) Dieſe Reflexion hat zu der Betrachtung Veranlaſſung gegeben, daß die ſchöne Kunſt die Empfindung, und näher zwar die Empfindung, die wir uns gemäß finden, — die angenehme — zu erregen beſtimmt ſey. Man hat in dieſer Rückſicht die Unterſuchung der ſchönen Kunſt zu einer Unterſuchung der Empfindungen gemacht, und gefragt, welche Empfindungen denn nun wohl durch die Kunſt zu erregen ſeyen; Furcht z. B. und Mitleid, wie dieſe aber angenehm ſeyn, wie die Betrachtung eines Unglücks Befriedigung gewähren könne. Dieſe Richtung der Reflexion ſchreibt ſich beſonders aus Moſes Mendelsſohn's Zeiten her, und man kann in ſeinen Schriften viele ſolcher Betrachtungen finden. Doch führte ſolche Unterſuchung nicht weit, denn die Empfindung iſt die unbeſtimmte dumpfe Region des Geiſtes; was empfunden wird bleibt eingehüllt in der Form abſtrakteſter einzelner Subjektivität, und deshalb ſind auch die Unterſchiede der Empfindung ganz abſtrakte, keine Unterſchiede der Sache ſelbſt. Furcht z. B., Angſt, Beſorgniß, Schreck ſind freilich weitere Modifikationen ein und derſelben Empfindungsweiſe,

aber Theils nur quantitative Steigerungen, Theils Formen, welche ihren Inhalt ſelbſt nichts angehen, ſondern demſelben gleichgültig ſind. Bei der Furcht z. B. iſt eine Exiſtenz vorhanden, für welche das Subjekt Intereſſe hat, zugleich aber das Negative, das dieſe Exiſtenz zu zerſtören droht, nahen ſieht, und nun beides, dies Intereſſe und das Nahen jenes Negativen als widerſprechende Affektion ſeiner Subjektivität unmittelbar in ſich findet. Solche Furcht bedingt aber für ſich noch keinen Gehalt, ſondern kann das Verſchiedenſte und Entgegengeſetzteſte in ſich aufnehmen. Die Empfindung als ſolche iſt eine durchaus leere Form der ſubjektiven Affektion. Zwar kann dieſe Form Theils in ſich ſelbſt mannigfach ſeyn, wie Hoffnung, Schmerz, Freude, Vergnügen, Theils in dieſer Verſchiedenheit unterſchiedenen Inhalt befaſſen, wie es denn Rechtsgefühl, ſittliches Gefühl, erhabenes religiöſes Gefühl u. ſ. f. giebt, aber dadurch, daß ſolcher Inhalt in unterſchiedenen Formen des Gefühls vorhanden iſt, kommt noch ſeine weſentliche und beſtimmte Natur nicht zum Vorſchein, ſondern bleibt eine bloß ſubjektive Affektion meiner, in welcher die konkrete Sache, als in den abſtrakteſten Kreis zuſammengezogen, verſchwindet. Deshalb bleibt die Unterſuchung der Empfindungen, welche die Kunſt erregt oder erregen ſoll, ganz im Unbeſtimmten ſtehn, und iſt eine Betrachtung, welche gerade vom eigentlichen Inhalt und deſſen konkreten Weſen und Begriff abſtrahirt. Denn die Reflexion auf die Empfindung begnügt ſich mit der Beobachtung der ſubjektiven Affektion und deren Beſonderheit, ſtatt ſich in die Sache, das Kunſtwerk zu verſenken und zu vertiefen und darüber die bloße Subjektivität und deren Zuſtände fahren zu laſſen. Bei der Empfindung jedoch iſt gerade dieſe inhaltloſe Subjektivität nicht nur erhalten, ſondern die Hauptſache, und darum fühlen die Menſchen ſo gern. Deshalb wird aber auch ſolche Betrachtung ihrer Unbeſtimmtheit und Leerheit wegen langweilig, und durch die Aufmerkſamkeit auf die kleinen ſubjektiven Beſonderheiten widrig.

b) Da nun aber das Kunſtwerk nicht nur etwa überhaupt Empfindungen erregen ſoll, — denn dieſen Zweck hätte es dann ohne ſpecifiſchen Unterſchied mit Beredtſamkeit, Geſchichtsſchreibung, religiöſer Erbauung u. ſ. f. gemeinſchaftlich — ſondern nur inſofern es ſchön iſt, ſo verfiel die Reflexion darauf, für das Schöne nun auch eine eigenthümliche Empfindung des Schönen aufzuſuchen, und einen beſtimmten Sinn für daſſelbe herauszufinden. Hierbei zeigte ſich bald, daß ein ſolcher Sinn kein durch die Natur feſt beſtimmter und blinder Inſtinkt ſey, der ſchon an und für ſich das Schöne unterſcheide, und ſo ward dann für dieſen Sinn Bildung gefordert, und der gebildete Schönheitsſinn Geſchmack genannt, der, obſchon ein gebildetes Auffaſſen und Auffinden des Schönen, doch in der Weiſe unmittelbaren Empfindens bleiben ſolle. Wie abſtrakte Theorien ſolchen Geſchmacksſinn zu bilden unternahmen, und wie er ſelbſt äußerlich und einſeitig blieb, haben wir bereits berührt. Einer Seits in den allgemeinen Grundſätzen mangelhaft, hatte anderer Seits auch die beſondere Kritik einzelner Werke der Kunſt zur Zeit jener Standpunkte weniger die Richtung ein beſtimmteres Urtheil zu begründen, — denn hierzu war das Zeug noch nicht vorhanden, — als vielmehr den Geſchmack überhaupt in ſeiner Bildung zu fördern. Dieſe Bildung blieb deshalb gleichfalls im Unbeſtimmteren ſtehen, und bemühte ſich nur die Empfindung als Schönheitsſinn durch Reflexion ſo auszuſtatten, daß nun unmittelbar das Schöne wo und wie es vorhanden wäre, ſollte gefunden werden können. Doch die Tiefe der Sache blieb dem Geſchmack verſchloſſen, denn eine ſolche Tiefe nimmt nicht nur den Sinn und abſtrakte Reflexionen, ſondern die volle Vernunft und den gediegenen Geiſt in Anſpruch, während der Geſchmack nur auf die äußerliche Oberfläche, um welche die Empfindungen herſpielen, und woran einſeitige Grundſätze ſich geltend machen können, angewieſen war. Deshalb aber fürchtet ſich der ſogenannte gute Geſchmack vor allen

tieferen Wirkungen, und ſchweigt, wo die Sache zur Sprache kommt, und die Aeußerlichkeiten und Nebenſachen verſchwinden. Denn wo große Leidenſchaften und Bewegungen einer tiefen Seele ſich aufthun, handelt es ſich nicht mehr um die feinern Unterſchiede des Geſchmacks und ſeine Kleinigkeitskrämerei mit Einzelheiten; er fühlt den Genius über ſolchen Boden wegſchreiten, und vor der Macht deſſelben zurücktretend iſt es ihm nicht mehr geheuer, und weiß er ſich nicht mehr zu laſſen.

c) Man iſt deshalb auch davon zurückgekommen, bei Betrachtung von Kunſtwerken nur die Bildung des Geſchmacks im Auge zu behalten, und nur Geſchmack zeigen zu wollen; an die Stelle des Mannes oder Kunſtrichters von Geſchmack iſt der Kenner getreten. Die poſitive Seite der Kunſtkennerſchaft, inſoweit ſie die gründliche Bekanntſchaft mit dem ganzen Umkreis des Individuellen in einem Kunſtwerk betrifft, haben wir ſchon als für die Kunſtbetrachtung nothwendig ausgeſprochen. Denn das Kunſtwerk, um ſeiner zugleich materiellen und individuellen Natur willen, geht weſentlich aus beſonderen Bedingungen der mannigfachſten Art, wozu vorzüglich Zeit und Ort der Entſtehung, dann die beſtimmte Individualität des Künſtlers und hauptſächlich die techniſche Ausbildung der Kunſt gehört, hervor. Zur beſtimmten gründlichen Anſchauung und Kenntniß, ja ſelbſt zum Genuſſe eines Kunſtprodukts gehört die Beachtung aller dieſer Seiten, mit welchen ſich die Kennerſchaft vornehmlich beſchäftigt, und was ſie auf ihre Weiſe leiſtet iſt mit Dank anzunehmen. Indem nun zwar ſolche Gelehrſamkeit als etwas Weſentliches zu gelten berechtigt iſt, darf ſie jedoch nicht für das Einzige und Höchſte des Verhältniſſes gehalten werden, welches ſich der Geiſt zu einem Kunſtwerke und zur Kunſt überhaupt giebt. Denn die Kennerſchaft, und dies iſt ſodann ihre mangelhafte Seite, kann bei der Kenntniß bloß äußerlicher Seiten, des Techniſchen, Hiſtoriſchen u. ſ. f. ſtehen bleiben, und von der wahrhaften Natur des Kunſtwerks etwa nicht viel

ahnen oder gar nichts wiſſen; ja ſie kann ſelbſt von dem Werthe tieferer Betrachtungen in Vergleich mit den rein poſitiven, techniſchen und hiſtoriſchen Kenntniſſen geringſchäzig urtheilen, doch auch dann ſelbſt geht die Kennerſchaft, wenn ſie nur ächter Art iſt, wenigſtens auf beſtimmte Gründe und Kenntniſſe und verſtändiges Urtheil, womit denn auch die genauere Unterſcheidung der verſchiedenen, wenn auch zum Theil äußeren Seiten an einem Kunſtwerke und die Werthſchäzung derſelben verbunden iſt.

d) Nach dieſen Bemerkungen über die Betrachtungsweiſen, zu welchen die Seite des Kunſtwerks, als ſelbſt ſinnliches Objekt auf den Menſchen als ſinnlichen eine weſentliche Beziehung zu haben, Veranlaſſung gab, wollen wir jezt dieſe Seite in ihrem weſentlicheren Verhältniß zur Kunſt ſelbſt betrachten; und zwar α) Theils in Rückſicht auf das Kunſtwerk als Objekt, β) Theils in Rückſicht auf die Subjektivität des Künſtlers, ſein Genie, Talent u. ſ. f., ohne uns jedoch auf dasjenige einzulaſſen, was in dieſer Beziehung nur aus der Erkenntniß der Kunſt in ihrem allgemeinen Begriff hervorgehen kann. Denn wir befinden uns hier noch nicht wahrhaft auf wiſſenſchaftlichem Grund und Boden, ſondern ſtehen nur erſt auf dem Gebiete äußerlicher Reflexionen.

α) Das Kunſtwerk bietet ſich alſo allerdings für das ſinnliche Auffaſſen dar. Es iſt für die ſinnliche Empfindung, äußerliche oder innerliche, für die ſinnliche Anſchauung und Vorſtellung hingeſtellt, wie die äußere uns umgebende, oder wie unſere eigene innerliche empfindende Natur. Denn auch eine Rede z. B. kann für die ſinnliche Vorſtellung und Empfindung ſeyn. Deſſenohngeachtet iſt aber das Kunſtwerk nicht nur für die ſinnliche Auffaſſung, als ſinnlicher Gegenſtand, ſondern ſeine Stellung iſt von der Art, daß es als Sinnliches zugleich weſentlich für den Geiſt iſt, der Geiſt davon afficirt werden und irgend eine Befriedigung darin finden ſoll.

Dieſe Beſtimmung des Kunſtwerks giebt nun ſogleich Auf-

ſchluß darüber, daß daſſelbe in keiner Weiſe ein Naturprodukt ſeyn und ſeiner Naturſeite nach Naturlebendigkeit haben ſoll, es möchte nun das Naturprodukt niedriger oder höher zu ſchätzen ſeyn, als ein bloßes Kunſtwerk, wie man ſich wohl etwa im Sinne der Geringſchätzung auszudrücken pflegt.

Denn das Sinnliche des Kunſtwerks ſoll nur Daſeyn haben, inſofern es für den Geiſt des Menſchen, nicht aber inſofern es ſelbſt als Sinnliches für ſich ſelber exiſtirt.

Betrachten wir näher, in welcher Weiſe das Sinnliche für den Menſchen da iſt, ſo finden wir, was ſinnlich iſt kann auf verſchiedene Weiſe zu dem Geiſte ſich verhalten.

aa) Die ſchlechteſte, für den Geiſt am wenigſten geeignete Art iſt die bloß ſinnliche Auffaſſung. Sie beſteht zunächſt im bloßen Anſehen, Anhören, Anfühlen u. ſ. f., wie es in Stunden geiſtiger Abſpannung ja für Manchen überhaupt eine Unterhaltung ſeyn kann gedankenlos umherzugehen, und bloß hier zu hören, dort ſich umzublicken u. ſ. f. Bei dem bloßen Auffaſſen der Auſſendinge durch Geſicht und Gehör bleibt der Geiſt nicht ſtehen, er macht ſie für ſein Inneres, das zunächſt ſelbſt noch wieder in Form der Sinnlichkeit ſich in den Dingen zu realiſiren getrieben iſt, und ſich zu ihnen als Begierde verhält. In dieſer begierdevollen Beziehung auf die Außenwelt ſteht der Menſch als ſinnlich Einzelner den Dingen als gleichfalls Einzelnen gegenüber; er wendet ſich nicht als Denkender mit allgemeinen Beſtimmungen zu ihnen hinaus, ſondern verhält ſich nach einzelnen Trieben und Intereſſen zu den ſelbſt einzelnen Objekten, und erhält ſich in ihnen, indem er ſie gebraucht, verzehrt, und durch ihre Aufopferung ſeine Selbſtbefriedigung bethätigt. In dieſer negativen Beziehung verlangt die Begierde für ſich nicht nur den oberflächlichen Schein der Außendinge, ſondern ſie ſelbſt in ihrer ſinnlich konkreten Exiſtenz. Mit bloßen Gemälden des Holzes, das ſie gebrauchen, der Thiere, die ſie aufzehren möchte, wäre der Begierde nicht gedient. Ebenſo wenig vermag die

Begierde das Objekt in seiner Freiheit bestehen zu lassen, denn ihr Trieb drängt eben dahin, diese Selbstständigkeit und Freiheit der Außendinge aufzuheben, und zu zeigen, daß dieselben nur da seyen, um zerstört und verbraucht zu werden. Zu gleicher Zeit aber ist auch das Subjekt, als von den einzelnen beschränkten und nichtigen Interessen seiner Begierden befangen, weder in sich selbst frei, denn es bestimmt sich nicht aus der wesentlichen Allgemeinheit und Vernünftigkeit seines Willens, noch frei in Rücksicht auf die Außenwelt, denn die Begierde bleibt wesentlich durch die Dinge bestimmt und auf sie bezogen.

In solchem Verhältniß nun der Begierde steht der Mensch zum Kunstwerk nicht. Er läßt es als Gegenstand frei für sich existiren, und bezieht sich begierdelos darauf, als auf sein Objekt, das nur für die theoretische Seite des Geistes ist. Deshalb bedarf das Kunstwerk, obschon es sinnliche Existenz hat, in dieser Rücksicht dennoch eines sinnlich konkreten Daseyns und einer Naturlebendigkeit nicht, ja es darf sogar auf diesem Boden nicht stehen bleiben, insofern es nur geistige Interessen zu befriedigen und alle Begierde von sich auszuschließen die Bestimmung hat. Weshalb denn freilich die praktische Begierde die organischen und unorganischen einzelnen Naturdinge, welche ihr dienen können, höher achtet, als Kunstwerke, die sich ihrem Dienste unbrauchbar erweisen, und nur für andere Formen des Geistes genießbar sind.

ββ) Eine zweite Weise, in welcher das äußerlich Vorhandene für den Geist seyn kann, ist der einzelnen sinnlichen Anschauung und praktischen Begierde gegenüber das rein theoretische Verhältniß zur Intelligenz. Die theoretische Betrachtung der Dinge hat nicht das Interesse, dieselben in ihrer Einzelheit zu verzehren und sich sinnlich durch sie zu befriedigen und zu erhalten, sondern sie in ihrer Allgemeinheit kennen zu lernen, ihr inneres Wesen und Gesetz zu finden, und sie ihrem Begriff nach zu begreifen. Daher läßt das theoretische Interesse die ein-

zelnen Dinge gewähren, und tritt vor ihnen als ſinnlich Einzelnen zurück, da dieſe ſinnliche Einzelheit nicht das iſt, was die Betrachtung der Intelligenz ſucht. Denn die vernünftige Intelligenz gehört nicht dem einzelnen Subjekt als ſolchem wie die Begierde an, ſondern dem Einzelnen als zugleich in ſich Allgemeinem. Indem es dieſer Allgemeinheit nach zu den Dingen ſich verhält, iſt es ſeine allgemeine Vernunft, die in der Natur ſich ſelber zu finden und dadurch das innere Weſen der Dinge, welches die ſinnliche Exiſtenz, obſchon daſſelbe ihren Grund ausmacht, nicht unmittelbar zeigt, wiederherzuſtellen das Beſtreben hat. Dieß theoretiſche Intereſſe, deſſen Befriedigung die Arbeit der Wiſſenſchaft iſt, theilt die Kunſt nun aber in dieſer wiſſenſchaftlichen Form ebenſo wenig, als ſie mit den Trieben der nur praktiſchen Begierde gemeinſchaftliche Sache machte. Denn die Wiſſenſchaft kann zwar von dem Sinnlichen in ſeiner Einzelheit ausgehen, und eine Vorſtellung beſitzen, wie dies Einzelne unmittelbar in ſeiner einzelnen Farbe, Geſtalt vorhanden iſt. Doch hat dies vereinzelte Sinnliche als ſolches dann keine weitere Beziehung auf den Geiſt, inſofern das Intereſſe der Intelligenz auf das Allgemeine, das Geſetz, den Gedanken und Begriff des Gegenſtandes losgeht, und ihn deshalb nicht nur ſeiner unmittelbaren Einzelheit nach verläßt, ſondern ihn innerlich verwandelt, aus einem ſinnlich Konkreten ein Abſtraktum, ein Gedachtes, und ſomit weſentlich Anderes macht, als daſſelbe Objekt in ſeiner ſinnlichen Erſcheinung war. Dieß thut das Kunſtintereſſe in ſeinem Unterſchiede von der Wiſſenſchaft nicht. Wie das Kunſtwerk als äußeres Objekt in unmittelbarer Beſtimmtheit und ſinnlicher Einzelheit nach Seiten der Farbe, Geſtalt, Klanges oder als einzelne Anſchauung u. ſ. f. ſich kundgiebt, ſo iſt es auch für die Kunſtbetrachtung, ohne daß dieſelbe über die unmittelbare Gegenſtändlichkeit, die ihr dargeboten wird, ſoweit hinausginge, den Begriff dieſer Objektivität als allgemeinen Begriff erfaſſen zu wollen, wie es die Wiſſenſchaft thut.

Von dem praktiſchen Intereſſe der Begierde unterſcheidet ſich das Kunſtintereſſe dadurch, daß es ſeinen Gegenſtand frei für ſich beſtehn läßt, während die Begierde ihn für ihren Nutzen zerſtörend verwendet; von der theoretiſchen Betrachtung wiſſenſchaftlicher Intelligenz dagegen ſcheidet die Kunſtbetrachtung ſich in umgekehrter Weiſe ab, indem ſie für den Gegenſtand in ſeiner einzelnen Exiſtenz Intereſſe hegt, und denſelben nicht zu ſeinem allgemeinen Gedanken und Begriff zu verwandeln thätig iſt.

77) Hieraus nun folgt, daß das Sinnliche im Kunſtwerk freilich vorhanden ſeyn müſſe, aber nur als Oberfläche und *Schein* des Sinnlichen erſcheinen dürfe. Denn der Geiſt ſucht im Sinnlichen des Kunſtwerks weder die konkrete Materiatur, die empiriſche innere Vollſtändigkeit und Ausbreitung des Organismus, welche die Begierde verlangt, noch den allgemeinen nur ideellen Gedanken, ſondern er will ſinnliche Gegenwart, die zwar ſinnlich bleiben, aber ebenſo ſehr von dem Gerüſte ſeiner bloßen Materialität befreit werden ſoll. Deshalb iſt das Sinnliche im Kunſtwerk im Vergleich mit dem unmittelbaren Daſeyn der Naturdinge zum bloßen *Schein* erhoben, und das Kunſtwerk ſteht in der *Mitte* zwiſchen der unmittelbaren Sinnlichkeit einer Seits und dem ideellen Gedanken anderer Seits. Es iſt *noch nicht* reiner Gedanke, aber ſeiner Sinnlichkeit zum Trotz auch *nicht mehr* bloßes materielles Daſeyn, wie Steine, Pflanzen und organiſches Leben, ſondern das Sinnliche im Kunſtwerk iſt ſelbſt ein ideelles, das aber, als nicht das Ideelle des Gedankens, zugleich als Ding noch äußerlich vorhanden iſt. Dieſer Schein des Sinnlichen nun tritt für den Geiſt, wenn er die Gegenſtände frei ſeyn läßt, ohne jedoch in ihr weſentliches Inneres hinabzuſteigen (wodurch ſie gänzlich aufhören würden, für ihn als einzelne äußerlich zu exiſtiren) nach Außen hin als die Geſtalt, das Ausſehen, Klingen der Dinge auf. Deshalb bezieht ſich das Sinnliche der Kunſt nur auf die beiden *theoretiſchen* Sinne des *Geſichts* und *Gehörs*, während Geruch, Geſchmack

und Gefühl vom Kunstgenuß ausgeschlossen bleiben. Denn Geruch, Geschmack und Gefühl haben es mit dem Materiellen als solchem und den unmittelbar sinnlichen Qualitäten desselben zu thun; Geruch mit der materiellen Verflüchtigung durch die Luft, Geschmack mit der materiellen Auflösung der Gegenstände, und Gefühl mit Wärme, Kälte, Glätte u. s. f. Aus diesem Grunde können es diese Sinne nicht mit den Gegenständen der Kunst zu thun haben, welche sich in ihrer realen Selbstständigkeit erhalten sollen und kein nur sinnliches Verhältniß zulassen. Das für diese Sinne Angenehme ist nicht das Schöne der Kunst. Die Kunst bringt deshalb von Seiten des Sinnlichen her absichtlich nur eine Schattenwelt von Gestalten, Tönen und Anschauungen hervor, und es kann gar nicht die Rede davon seyn, daß der Mensch, indem er Kunstwerke ins Daseyn ruft, aus bloßer Unmacht und um seiner Beschränktheit willen nur eine Oberfläche des Sinnlichen, nur Schemen darzubieten wisse. Denn diese sinnlichen Gestalten und Töne treten in der Kunst nicht nur ihrer selbst und ihrer unmittelbaren Gestalt wegen auf, sondern mit dem Zweck, in dieser Gestalt höheren geistigen Interessen Befriedigung zu gewähren, da sie von allen Tiefen des Bewußtseyns einen Anklang und Wiederklang im Geiste hervorzurufen mächtig sind. In dieser Weise ist das Sinnliche in der Kunst *vergeistigt*, da das *Geistige* in ihr als versinnlicht erscheint.

β) Deshalb gerade aber ist ein Kunstprodukt nur vorhanden, insofern es seinen Durchgangspunkt durch den Geist genommen hat, und aus geistiger producirender Thätigkeit entsprungen ist. Dieß führt uns auf die andere Frage, die wir zu beantworten haben, wie nämlich die der Kunst nothwendige sinnliche Seite in dem Künstler als hervorbringender Subjektivität wirksam ist. — Diese Art und Weise der Produktion enthält als subjektive Thätigkeit ganz dieselben Bestimmungen in sich, welche wir objektiv im Kunstwerk fanden; sie muß geistige Thätigkeit seyn, welche jedoch zugleich das Moment der Sinnlichkeit und Unmit-

telbarkeit in ſich hat. Doch iſt ſie weder auf der einen Seite nur mechaniſche Arbeit, als bloße bewußtloſe Fertigkeit in ſinnlichen Handgriffen, oder formelle Thätigkeit nach feſten einzulernenden Regeln, noch iſt ſie auf der anderen Seite eine wiſſenſchaftliche Produktion, die vom Sinnlichen zu abſtrakten Vorſtellungen und Gedanken übergeht, oder ſich ganz im Elemente des reinen Denkens bethätigt, ſondern die Seiten des Geiſtigen und Sinnlichen müſſen im künſtleriſchen Produciren eins ſeyn. So könnte man z. B. bei poetiſchen Hervorbringungen ſo verfahren wollen, daß man das Darzuſtellende ſchon vorher als proſaiſchen Gedanken auffaßte, und dieſen dann in Bilder, Reime u. ſ. f. brächte, ſo daß nun das Bildliche bloß als Zier und Schmuck den abſtrakten Reflexionen angehängt würde. Doch möchte ſolches Verfahren nur eine ſchlechte Poeſie zu Wege bringen, denn hier würde das als getrennte Thätigkeit wirkſam ſeyn, was bei der künſtleriſchen Produktivität nur in ſeiner ungetrennten Einheit Gültigkeit hat. Dieß ächte Produciren macht die Thätigkeit der künſtleriſchen Phantaſie aus. Sie iſt das Vernünftige, das als Geiſt nur iſt, inſofern es ſich zum Bewußtſeyn hervorzutreiben thätig iſt, doch, was es enthält, noch erſt in ſinnlicher Form vor ſich hinſtellt. Dieſe Thätigkeit hat alſo geiſtigen Gehalt, den ſie aber ſinnlich geſtaltet, weil ſie nur in dieſer ſinnlichen Weiſe deſſelben bewußt zu werden vermag. Es kann dieß mit der Art und Weiſe ſchon eines lebenserfahrnen, auch eines geiſtreichen, witzigen Mannes verglichen werden, der, ob er gleich vollſtändig weiß, worauf es im Leben ankommt, was als Subſtanz die Menſchen zuſammenhält, was ſie bewegt, und die Macht in ihnen iſt, dennoch dieſen Inhalt weder ſich ſelber in allgemeine Regeln gefaßt hat, noch ihn Anderen in allgemeinen Reflexionen zu expliciren weiß, ſondern was ſein Bewußtſeyn erfüllt, immer in beſondern Fällen, wirklichen oder erfundenen, in adäquaten Beiſpielen u. ſ. f. ſich und Anderen klar macht; denn für ſeine Vorſtellung geſtaltet ſich alles und jedes

zu konkreten nach Zeit und Ort bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußerliche Umstände nicht fehlen dürfen. Doch eine solche Art der Einbildungskraft beruht mehr auf Erinnerung erlebter Zustände, gemachter Erfahrungen, als daß sie selber erzeugend wäre. Die Erinnerung bewahrt und erneut die Einzelheit und äußere Art des Geschehens solcher Ergebnisse mit allen Umständen und läßt dagegen nicht das Allgemeine für sich heraustreten. Die künstlerische produktive Phantasie aber ist die Phantasie eines großen Geistes und Gemüths, das Auffassen und Erzeugen von Vorstellungen und Gestalten, und zwar von den tiefsten und allgemeinsten menschlichen Interessen in bildlicher völlig bestimmter sinnlicher Darstellung. Hieraus folgt nun sogleich, daß deshalb die Phantasie von einer Seite her auf Naturgabe, Talent überhaupt beruhe, weil ihr Produciren eine Seite der Sinnlichkeit in sich trägt. Man spricht zwar ebenso sehr von wissenschaftlichen Talenten, aber die Wissenschaften setzen nur die allgemeine Befähigung zum Denken voraus, welches, statt sich zugleich auf natürliche Weise wie die Phantasie zu verhalten, gerade von aller Naturthätigkeit abstrahirt, und so kann man richtiger sagen, es gebe kein specifisches wissenschaftliches Talent im Sinne einer bloßen Naturgabe. Die Phantasie dagegen hat eine Weise zugleich instinktartiger Produktion, indem nämlich die wesentliche Bildlichkeit und Sinnlichkeit im Kunstwerk subjektiv im Künstler als Naturanlage und Naturtrieb vorhanden und als bewußtloses Wirken auch der Naturseite des Menschen angehört. Zwar füllt die Naturfähigkeit nicht das ganze Talent und Genie aus, da die Kunstproduktion ebenso geistiger, selbstbewußter Art ist, sondern die Geistigkeit hat ein Moment natürlichen Bildens und Gestaltens in sich. Deshalb kann es zwar bis auf einen gewissen Grad hin fast jeder in einer Kunst bringen, doch um diesen Punkt, wo die Kunst eigentlich erst anfängt, zu überschreiten, ist angebornes höheres Kunsttalent nothwendig.

Als Naturanlage kündigt ſich ſolches Talent denn auch meiſtentheils ſchon in früherer Jugend an, und äußert ſich in der treibenden Unruhe, lebhaft und rührig ſogleich in einem beſtimmten ſinnlichen Material zu geſtalten, und dieſe Art der Aeußerung und Mittheilung als die einzige oder hauptſächlichſte und gemäßeſte zu ergreifen. Und ſo iſt denn auch die frühe bis auf einen gewiſſen Grad hin müheloſe Geſchicklichkeit im Techniſchen ein Zeichen angebornen Talents. Dem Bildhauer verwandelt ſich Alles zu Geſtalten, und von früh an ſchon ergreift er Thon, um ihn zu formiren, und was überhaupt ſolche Talente in der Vorſtellung haben, was ſie innerlich erregt und bewegt, wird ſogleich zur Figur, Zeichnung, Melodie oder Gedicht.

γ) Drittens nun endlich iſt in der Kunſt in gewiſſer Rückſicht auch der Inhalt aus dem Sinnlichen hergenommen, aus der Natur, oder in jedem Fall, wenn der Inhalt auch geiſtiger Art iſt, wird er dennoch nur ſo ergriffen, daß er das Geiſtige, wie menſchliche Verhältniſſe, in Geſtalt äußerlich realer Erſcheinungen darſtellt.

3. Da fragt es ſich nun, welches das Intereſſe, der Zweck ſey, den ſich der Menſch bei Produktion ſolchen Inhalts in Form von Kunſtwerken vorſetzt. Dieß war der dritte Geſichtspunkt, den wir in Rückſicht auf das Kunſtwerk aufſtellten und deſſen nähere Erörterung uns endlich zu dem wahren Begriff der Kunſt ſelbſt hinüberführen wird.

Werfen wir in dieſer Beziehung einen Blick auf das gewöhnliche Bewußtſeyn, ſo iſt eine nächſte Vorſtellung, die uns einfallen kann,

a) das Princip von der Nachahmung der Natur. Dieſer Anſicht nach ſoll die Nachahmung als die Geſchicklichkeit, Naturgeſtalten wie ſie vorhanden ſind auf eine ganz entſprechende Weiſe nachzubilden den weſentlichen Zweck der Kunſt ausmachen, und das Gelingen dieſer der Natur entſprechenden Darſtellung die volle Befriedigung geben. α) In dieſer Beſtimmung liegt

zunächſt nur der ganz formelle Zweck, daß was ſonſt ſchon in der Außenwelt und wie es da iſt, nun auch vom Menſchen darnach, ſo gut er es mit ſeinen Mitteln vermag, zum zweiten Male gemacht werde. Dieß Wiederholen kann aber ſogleich als eine αα) überflüſſige Bemühung angeſehen werden, da wir, was Gemälde, Theateraufführungen u. ſ. f. nachahmend darſtellen, Thiere, Naturſcenen, menſchliche Begebenheiten ſonſt ſchon in unſeren Gärten oder im eigenen Hauſe, oder in Fällen aus dem engeren und weiteren Bekanntenkreiſe haben. Und näher kann dieß überflüſſige Bemühen ſogar als ein übermüthiges Spiel angeſehen werden, das ββ) hinter der Natur zurückbleibt. Denn die Kunſt iſt beſchränkt in ihren Darſtellungsmitteln, und kann nur einſeitige Täuſchungen, z. B. nur für einen Sinn den Schein der Wirklichkeit hervorbringen, und giebt in der That, wenn ſie nur den formellen Zweck bloßer Nachahmung hat, ſtatt wirklicher Lebendigkeit überhaupt nur die Heuchelei des Lebens. Wie denn auch die Türken als Muhamedaner bekanntlich keine Gemälde, Nachbildungen von Menſchen u. ſ. f. dulden, und James Bruce auf ſeiner Reiſe nach Abyſſinien, als er einem Türken gemalte Fiſche vorzeigte, ihn zunächſt zwar in Erſtaunen ſetzte, doch bald genug die Antwort erhielt: „wenn dieſer Fiſch am jüngſten Tage gegen dich aufſtehen und ſagen wird, du haſt mir wohl einen Leib gemacht aber keine lebendige Seele, wie wirſt du dich dann gegen dieſe Anklage rechtfertigen?“ Auch der Prophet, wie es in der Sunna heißt, ſagte ſchon zu den beiden Frauen Ommi Habiba und Ommi Selma, die ihm von Bildern in äthiopiſchen Kirchen erzählten: „dieſe Bilder werden ihre Urheber verklagen am Tage des Gerichts.“ —

Zwar giebt es ebenſo Beiſpiele vollendet täuſchender Nachbildung. Die gemalten Weintrauben des Zeuxis ſind von Alters her für den Triumph der Kunſt, und zugleich für den Triumph des Princips von der Nachahmung der Natur ausgegeben worden, weil lebende Tauben dieſelben ſollen angepickt haben. Zu

dieſem alten Beiſpiele könnte man das neuere von Büttner's Affen hinzufügen, der einen gemalten Maikäfer aus Röſel's Inſektenbeluſtigungen zernagte, und von ſeinem Herrn, dem er doch auf dieſe Weiſe das ſchöne Exemplar des koſtbaren Werkes verdarb, zugleich um dieſes Beweiſes von der Trefflichkeit der Abbildungen willen Verzeihung erhielt. Aber bei ſolchen und anderen Beiſpielen muß uns wenigſtens ſogleich beifallen, daß ſtatt Kunſtwerke zu loben, weil ſie ſogar Tauben und Affen getäuſcht, gerade nur die zu tadeln ſind, welche das Kunſtwerk zu erheben gedenken, wenn ſie nur eine ſo niedrige Wirkung von demſelben als da Letzte und Höchſte zu praediciren wiſſen. Im Ganzen iſt aber überhaupt zu ſagen, daß bei bloßer Nachahmung die Kunſt im Wettſtreit mit der Natur nicht wird beſtehen können, und das Anſehn eines Wurms erhält, der es unternimmt einem Elephanten nachzukriechen. — γγ) Bei ſolchem ſtets relativen Mißlingen des Nachbildens, dem Vorbilde der Natur gegenüber, bleibt als Zweck nichts als das Vergnügen an dem Kunſtſtück übrig, etwas der Natur Aehnliches hervorzubringen. Und allerdings kann der Menſch ſich freuen, was ſonſt ſchon vorhanden iſt, nun auch durch ſeine eigene Aebeit, Geſchicklichkeit und Emſigkeit zu produciren. Aber auch dieſe Freude und Bewunderung wird für ſich, gerade je ähnlicher das Nachbild dem natürlichen Vorbild iſt, deſto eher froſtig und kalt, oder verkehrt ſich in Ueberdruß und Widerwillen. Es giebt Portraits, welche, wie geiſtreich iſt geſagt worden, bis zur Ekelhaftigkeit ähnlich ſind, und Kant führt in Bezug auf dieſes Gefallen am Nachgeahmten als ſolchem ein anderes Beiſpiel an, daß wir nämlich einen Menſchen, der den Schlag der Nachtigall vollkommen nachzuahmen wiſſe — und es giebt deren — bald ſatt haben, und ſobald es ſich entdeckt, daß ein Menſch der Urheber iſt, ſogleich ſolchen Geſanges überdrüſſig ſind. Wir erkennen darin dann nichts als ein Kunſtſtück, weder die freie Produktion der Natur, noch ein Kunſtwerk; denn von der freien Produktionskraft des Men-

schen erwarten wir noch ganz Anderes, als eine solche Musik, die uns nur interessirt, wenn sie, wie beim Schlage der Nachtigall, absichtslos, dem Ton menschlicher Empfindung ähnlich, aus eigenthümlicher Lebendigkeit hervorbricht. Ueberhaupt kann diese Freude über die Geschicklichkeit im Nachahmen nur immer beschränkt seyn, und es steht dem Menschen besser an, Freude an dem zu haben, was er aus sich selber hervorbringt. In diesem Sinne hat die Erfindung jedes unbedeutenden technischen Werkes höheren Werth, und der Mensch kann stolzer darauf seyn, den Hammer, den Nagel u. s. f. erfunden zu haben, als Kunststücke der Nachahmung zu fertigen. Denn dieser abstrakt nachbildende Wetteifer ist dem Kunststück Jenes gleichzuachten, der sich ohne zu fehlen Linsen durch eine kleine Oeffnung zu werfen eingelernt hatte. Er ließ sich vor Alexander mit dieser Geschicklichkeit sehen, Alexander aber beschenkte ihn zum Lohn für diese Kunst ohne Nutzen und Gehalt mit einem Scheffel Linsen.

β) Indem nun ferner das Princip von der Nachahmung ganz formell ist, so verschwindet, wenn es zum Zwecke gemacht wird, darin das objektive Schöne selbst. Denn es handelt sich sodann nicht mehr darum, wie das beschaffen sey, was nachgebildet werden soll, sondern nur darum, daß es richtig nachgeahmt werde. Der Gegenstand und Inhalt des Schönen ist als das ganz Gleichgültige angesehen. Wenn man nämlich auch außerdem wohl bei Thieren, Menschen, Gegenden, Handlungen, Charakteren von einem Unterschiede des Schönen und Häßlichen spricht, so bleibt dieß jedoch bei jenem Principe ein Unterschied, welcher nicht der Kunst eigenthümlich angehört, für die man allein das abstrakte Nachahmen übrig gelassen hat. Da kann denn in Rücksicht auf die Auswahl der Gegenstände und ihren Unterschied der Schönheit und Häßlichkeit bei dem erwähnten Mangel an einem Kriterium für die unendlichen Formen der Natur nur der subjektive Geschmack das Letzte seyn, der sich keine Regel festsetzen, und nicht über sich disputiren lasse. Und in der

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-0
FN. 01470/018

That, wenn man bei der Auswahl der darzuſtellenden Objekte von dem, was die Menſchen ſchön und häßlich und darum nachahmungswürdig für die Kunſt finden, — von ihrem Geſchmack ausgeht, ſo ſtehen alle Kreiſe der Naturgegenſtände offen, deren nicht leicht einer ſeinen Liebhaber vermiſſen wird. Denn unter den Menſchen z. B. iſt es der Fall, daß wenn auch nicht jeder Ehemann ſeine Frau, doch wenigſtens jeder Bräutigam ſeine Braut — und zwar etwa ſogar ausſchließlich — ſchön findet, und daß der ſubjektive Geſchmack für dieſe Schönheit keine feſte Regel hat, kann man ein Glück für beide Theile nennen. Blicken wir vollends weiter über die einzelnen Individuen und ihren zufälligen Geſchmack auf den Geſchmack der Nationen, ſo iſt auch dieſer von der höchſten Verſchiedenheit und Entgegenſetzung. Wie oft hört man ſagen, daß eine europäiſche Schönheit einem Chineſen oder gar einem Hottentotten mißfallen würde, indem dem Chineſen ein ganz anderer Begriff von Schönheit inwohne als dem Neger, und dieſem wieder ein anderer als dem Europäer u. ſ. f. Ja betrachten wir die Kunſtwerke jener außer-europäiſchen Völker, ihre Götterbilder z. B., die als verehrungswürdig und erhaben aus ihrer Phantaſie entſprungen ſind, ſo können ſie uns als die ſcheußlichſten Götzenbilder vorkommen, und ihre Muſik als die abſcheulichſte in die Ohren klingen, während ſie ihrer Seits unſere Skulpturen, Malereien, Muſiken für unbedeutend oder häßlich halten werden.

γ) Abſtrahiren wir nun aber auch von einem objektiven Princip für die Kunſt, wenn das Schöne auf den ſubjektiven und partikulären Geſchmack geſtellt bleiben ſoll, ſo finden wir dennoch bald von Seiten der Kunſt ſelbſt, daß die Nachahmung des Natürlichen, welche doch ein allgemeines Princip und zwar ein durch große Autorität bewährtes Princip zu ſeyn ſchien, wenigſtens in dieſer allgemeinen ganz abſtrakten Form nicht zu nehmen ſey. Denn ſehen wir auf die verſchiedenen Künſte, ſo wird man ſogleich zugeben, daß wenn auch die Malerei, die

Skulptur uns Gegenstände darstellt, welche den natürlichen ähnlich erscheinen, oder deren Typus wesentlich von der Natur genommen ist, dagegen Werke der Architektur, die auch zu den schönen Künsten gehört, ebenso wenig als Werke der Poesie, insofern diese sich nicht etwa auf bloße Beschreibung beschränken, keine Nachahmungen der Natur zu nennen sind. Wenigstens sähe man sich genöthigt, wenn man bei den letzteren diesen Gesichtspunkt noch gelten lassen wollte, große Umwege zu machen, indem man den Satz auf vielfache Weise bedingen und die sogenannte Wahrheit wenigstens auf Wahrscheinlichkeit herabstimmen müßte. Bei der Wahrscheinlichkeit aber träte wieder eine große Schwierigkeit bei Bestimmung dessen ein, was wahrscheinlich ist und was nicht, und man würde doch außerdem die ganz willkürlichen, vollkommen phantastischen Erdichtungen nicht alle von der Poesie ausschließen wollen und können.

Der Zweck der Kunst muß deshalb noch in etwas Anderem als in der bloß formellen Nachahmung des Vorhandenen liegen, welche in allen Fällen nur technische Kunststücke, nicht aber Kunstwerke zu Tage fördern kann. Freilich ist es ein dem Kunstwerke wesentliches Moment, daß es die Naturgestaltung zur Grundlage habe, weil es in Form äußerer und somit auch zugleich natürlicher Erscheinung darstellt. Für die Malerei z. B. ist es ein wichtiges Studium, die Farben in ihrem Verhältnisse zu einander, die Lichteffekte, Reflexe u. s. f., ebenso die Formen und Gestalten der Gegenstände bis in ihre kleinsten Nüancen, genau zu kennen und nachzubilden, und in dieser Beziehung hat sich denn auch hauptsächlich in neuerer Zeit das Princip von der Nachahmung der Natur und Natürlichkeit überhaupt wieder aufgethan, um die in's Schwache, Nebulose zurückgesunkene Kunst zu der Kräftigkeit und Bestimmtheit der Natur zurückzuführen, oder um auf der anderen Seite gegen das bloß willkürlich Gemachte und Konventionelle, eigentlich sowohl Kunst- als Naturlose, wozu sich die Kunst verirrt hatte, die gesetzmäßige, unmit-

telbare und für ſich feſte Konſequenz der Natur in Anſpruch zu nehmen. Wie ſehr nun aber in dieſem Streben nach einer Seite hin etwas Richtiges liegt, ſo iſt dennoch dieſe geforderte Natürlichkeit als ſolche nicht das Subſtantielle und Erſte, welches der Kunſt zu Grunde liegt, und wenn alſo auch das äußere Erſcheinen in ſeiner Natürlichkeit eine weſentliche Beſtimmung ausmacht, ſo iſt dennoch weder die vorhandene Natürlichkeit die Regel, noch die bloße Nachahmung der äußeren Erſcheinungen als äußerer der Zweck der Kunſt.

b) Deshalb fragt es ſich weiter, was denn nun der Inhalt für die Kunſt und weshalb dieſer Inhalt darzuſtellen ſey. In dieſer Beziehung begegnet uns in unſerem Bewußtſeyn die gewöhnliche Meinung, daß es die Aufgabe und Zweck der Kunſt ſey, Alles was im Menſchengeiſt Platz habe an unſeren Sinn, unſere Empfindung und Begeiſterung zu bringen. Jenen bekannten Satz nihil humani a me alienum puto ſoll die Kunſt in uns verwirklichen. — Ihr Zweck wird daher darin geſetzt: die ſchlummernden Gefühle, Neigungen und Leidenſchaften aller Art zu wecken und zu beleben, das Herz zu erfüllen, und den Menſchen, entwickelt oder noch unentwickelt, Alles durchfühlen zu laſſen, was das menſchliche Gemüth in ſeinem Innerſten und Geheimſten tragen, erfahren und hervorbringen kann, was die Menſchenbruſt in ihrer Tiefe und ihren mannigfaltigen Möglichkeiten und Seiten zu bewegen und aufzuregen vermag, und was ſonſt der Geiſt in ſeinem Denken und in der Idee Weſentliches und Hohes habe, die Herrlichkeit des Edlen, Ewigen und Wahren dem Gefühle und der Anſchauung zum Genuſſe darzureichen; ebenſo das Unglück und Elend, dann das Böſe und Verbrecheriſche begreiflich zu machen, das menſchliche Herz alles Gräßliche und Schauderhafte, wie alle Luſt und Seligkeit im Innerſten theilen, und die Phantaſie endlich in müßigen Spielen der Einbildungskraft ſich dahingehen, wie im verführeriſchen Zauber ſinnlich reizender Anſchauungen und Empfindungen ſchwel-

gen zu lassen. Diesen allseitigen Reichthum des Inhalts soll die Kunst einer Seits ergreifen, um die natürliche Erfahrung unseres äußerlichen Lebens zu ergänzen, und anderer Seits jene Leidenschaften überhaupt erregen, damit die Erfahrungen des Lebens uns nicht ungerührt lassen, und wir nun für alle Erscheinungen die Empfänglichkeit erlangen möchten. Solch' eine Erregung geschieht nun aber in diesem Gebiete nicht durch die wirkliche Erfahrung selbst, sondern nur durch den Schein derselben, indem die Kunst ihre Produktionen täuschend an die Stelle der Wirklichkeit setzt. Die Möglichkeit dieser Täuschung durch den Schein der Kunst beruht darauf, daß alle Wirklichkeit beim Menschen das Medium der Anschauung und Vorstellung hindurchgehen muß, und durch dieß Medium erst in sein Gemüth und Willen eindringt. Hierbei nun ist es gleichgültig, ob die unmittelbare äußere Wirklichkeit ihn in Anspruch nimmt, oder ob es durch einen anderen Weg geschieht, nämlich durch Bilder, Zeichen und Vorstellungen, welche den Inhalt der Wirklichkeit in sich haben und darstellen. Der Mensch kann sich Dinge, welche nicht wirklich sind, vorstellen als wenn sie wirklich wären. Ob es daher die äußere Wirklichkeit oder nur der Schein derselben ist, durch welche eine Lage, ein Verhältniß, irgend ein Lebensinhalt überhaupt an uns gebracht wird, es bleibt für unser Gemüth dasselbe, um uns dem Wesen eines solchen Gehaltes gemäß zu betrüben und zu erfreuen, zu rühren und zu erschüttern, und uns die Gefühle und Leidenschaften des Zorns, Hasses, Mitleidens, der Angst, Furcht, Liebe, Achtung und Bewunderung, der Ehre und des Ruhms durchlaufen zu machen.

Diese Erweckung aller Empfindungen in uns, das Hindurchziehen unseres Gemüths durch jeden Lebensinhalt, das Verwirklichen aller dieser inneren Bewegungen durch eine nur täuschende äußere Gegenwart, ist es vornehmlich, was in dieser Beziehung als die eigenthümliche ausgezeichnete Macht der Kunst angesehen wird.

Indem nun aber die Kunſt auf dieſe Weiſe Gutes und Schlechtes dem Gemüth und der Vorſtellung einzuprägen, und zum Edelſten zu ſtärken, wie zu den ſinnlichſten eigennützigſten Gefühlen der Luſt zu entnerven die Beſtimmung haben ſoll, ſo iſt ihr damit noch eine ganz formelle Aufgabe geſtellt, und ohne für ſich feſten Zweck gäbe ſie dann nur die leere Form für jede mögliche Art des Inhalts und Gehalts ab.

c) In der That hat die Kunſt auch dieſe formelle Seite, daß ſie alle mögliche Stoffe vor die Anſchauung und Empfindung bringen und ausſchmücken kann, wie der raiſonnirende Gedanke ebenſo alle mögliche Gegenſtände und Handlungsweiſen bearbeiten und ſie mit Gründen und Rechtfertigungen auszuſtatten vermag. Bei ſolcher Mannigfaltigkeit des Inhalts aber drängt ſich ſogleich die Bemerkung auf, daß die verſchiedenen Empfindungen und Vorſtellungen, welche die Kunſt anregen oder befeſtigen ſoll, ſich durchkreuzen, widerſprechen und wechſelſeitig aufheben. Ja nach dieſer Seite hin iſt die Kunſt, jemehr ſie gerade zu Entgegengeſetztem begeiſtert, nur die Vergrößerung des Widerſpruchs der Gefühle und Leidenſchaften, und macht uns bacchantiſch umhertaumeln oder geht ebenſo ſehr wie das Raiſonnement zur Sophiſterei und Skepſis fort. Dieſe Mannigfaltigkeit des Stoffs ſelbſt nöthigt uns deshalb bei einer ſo formellen Beſtimmung nicht ſtehen zu bleiben, indem die Vernünftigkeit, welche in dieſe bunte Verſchiedenheit eindringt, die Forderung macht, aus ſo widerſprechenden Elementen dennoch einen höheren in ſich allgemeineren Zweck hervorgehen zu ſehen und erreicht zu wiſſen. So giebt man wohl auch für das Zuſammenleben der Menſchen und den Staat den Endzweck an, daß ſich alle menſchlichen Vermögen und alle individuellen Kräfte nach allen Seiten und Richtungen hin entwickeln und zur Aeußerung bringen ſollen. Aber gegen eine ſo formelle Anſicht erhebt ſich bald genug die Frage, in welche Einheit ſich dieſe mancherlei Bildungen zuſammenfaſſen, welches eine Ziel ſie zu ihrem

Grundbegriff und letzten Zweck haben müſſen. Wie beim Begriffe des Staats entſteht auch beim Begriffe der Kunſt das Bedürfniß Theils nach einem den beſondern Seiten gemeinſamen, Theils aber nach einem höheren ſubſtantiellen Zwecke.

Als ein ſolcher ſubſtantieller Zweck nun liegt der Reflexion die Betrachtung zunächſt, daß die Kunſt die Wildheit der Begierden zu mildern die Fähigkeit und den Beruf habe.

α) In Rückſicht auf dieſe erſte Anſicht iſt nur zu ermitteln: in welcher der Kunſt eigenthümlichen Seite denn die Möglichkeit liege, das Rohe aufzuheben, und die Triebe, Neigungen und Leidenſchaften zu bändigen und zu bilden. Rohheit überhaupt findet ihren Grund in einer direkten Selbſtſucht der Triebe, welche geradezu und ausſchließlich nur auf die Befriedigung ihrer Begierlichkeit losgehen. Die Begierde aber iſt um ſo roher und herriſcher, je mehr ſie als einzelne und beſchränkte den ganzen Menſchen einnimmt, ſo daß er ſich als Allgemeines nicht von dieſer Beſtimmtheit loszutrennen und als Allgemeines für ſich zu werden die Macht behält. Und ſagt der Menſch auch etwa in ſolchem Falle: die Leidenſchaft iſt mächtiger als Ich, ſo iſt zwar für das Bewußtſeyn das abſtrakte Ich von der beſonderen Leidenſchaft geſchieden, aber nur ganz formell, indem mit dieſer Trennung nur ausgeſagt iſt, daß gegen die Gewalt der Leidenſchaft das Ich als allgemeines in gar keinen Betracht komme. Die Wildheit der Leidenſchaft beſteht alſo in der Einheit des Ich als Allgemeinen mit dem beſchränkten Inhalt ſeiner Begierde, ſo daß der Menſch keinen Willen mehr außerhalb dieſer einzelnen Leidenſchaft hat. Solche Rohheit und ungezähmte Kraft der Leidenſchaftlichkeit nun mildert die Kunſt zunächſt ſchon, inſofern ſie, was der Menſch in ſolchem Zuſtande fühlt und vollbringt, dem Menſchen vorſtellig macht. Und wenn ſich die Kunſt auch nur darauf beſchränkt, der Anſchauung Gemälde der Leidenſchaften hinzuſtellen, ja wenn ſie ſogar denſelben ſchmeicheln ſollte, ſo liegt auch hierin bereits eine Kraft der

Milderung, indem wenigſtens dadurch dem Menſchen, was er ſonſt nur unmittelbar iſt, zum Bewußtſeyn gebracht wird. Denn nun betrachtet der Menſch ſeine Triebe und Neigungen und während ſie ihn ſonſt reflexionslos fortriſſen, ſteht er ſie jetzt außerhalb ſeiner und beginnt bereits, da ſie ihm als Objektives gegenüberſtehen, in Freiheit gegen ſie zu kommen. Deswegen kann es beim Künſtler häufig der Fall ſeyn, daß er von Schmerz befallen, die Intenſität ſeiner eigenen Empfindung durch ihre Darſtellung für ſich ſelber mildert und abſchwächt. Ja ſelbſt in den Thränen ſchon liegt ein Troſt; der Menſch, zunächſt in Schmerz ganz verſunken und koncentrirt, vermag dann wenigſtens dieß nur Innerliche in unmittelbarer Weiſe zu äußern. Noch erleichternder aber iſt das Ausſprechen des Innern in Worten, Bildern, Tönen und Geſtalten. Deshalb war es eine gute alte Sitte bei Todesfällen und Beſtattungen Klageweiber anzuſtellen, um den Schmerz zur Anſchauung in ſeiner Aeußerung zu bringen, oder überhaupt ſein Beileid zu bezeugen. Denn darin wird dem Menſchen der Inhalt ſeines Unglücks vorgehalten, er muß bei dem vielen Beſprechen deſſelben darüber reflektiren, und wird dadurch erleichtert. Und ſo iſt ſich auszuweinen, ſich auszuſprechen von jeher als Mittel betrachtet ſich von der erdrückenden Laſt des Kummers zu befreien, oder doch wenigſtens das Herz zu erleichtern. Die Milderung der Gewalt der Leidenſchaften findet daher ihren allgemeinen Grund darin, daß der Menſch aus der unmittelbaren Befangenheit in einer Empfindung losgelöſt, derſelben als eines ihm Aeußeren bewußt wird, zu dem er ſich nun auf ideelle Weiſe verhalten muß. Die Kunſt durch ihre Darſtellungen befreit innerhalb der ſinnlichen Sphäre zugleich von der Macht der Sinnlichkeit. Zwar kann man vielfach die beliebte Redensart vernehmen, der Menſch habe mit der Natur in unmittelbarer Einheit zu bleiben, aber ſolche Einheit in ihrer Abſtraktion iſt gerade nur Rohheit und Wildheit, und die Kunſt eben, inſoweit ſie dieſe Einheit für den Menſchen auf-

löst, hebt ihn mit milden Händen über die Naturbefangenheit hinweg. Denn die Beschäftigung mit ihren Gegenständen bleibt rein theoretisch, und bildet dadurch, wenn auch zunächst nur die Aufmerksamkeit auf die Darstellungen überhaupt, dennoch weiterhin ebenso sehr die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung derselben, die Vergleichung mit anderem Inhalt und die Offenheit für Allgemeinheit der Betrachtung und deren Gesichtspunkte.

β) Hieran schließt sich nun ganz konsequent die zweite Bestimmung, welche man der Kunst als ihren wesentlichen Zweck untergelegt hat, die Reinigung nämlich der Leidenschaften, die Belehrung und die moralische Vervollkommnung. Denn die Bestimmung: die Kunst solle die Rohheit zügeln, die Leidenschaften bilden, blieb ganz formell und allgemein, so daß es sich wieder um eine bestimmte Art und um ein wesentliches Ziel dieser Bildung handelte. *αα*) Zwar leidet die Ansicht von der Reinigung der Leidenschaft noch an demselben Mangel als die vorige von der Milderung der Begierden, jedoch hebt sie wenigstens schon näher heraus, daß die Darstellungen der Kunst eines Maaßstabes bedürften, an welchem ihre Würdigkeit und Unwürdigkeit zu messen wäre. Dieser Maaßstab ist eben die Wirksamkeit, in den Leidenschaften das Reine von dem Unreinen abzuscheiden. Sie bedarf deshalb eines Inhalts, der diese reinigende Kraft zu äußern im Stande ist, und insofern solche Wirkung hervorzubringen den substantiellen Zweck der Kunst ausmachen soll, wird der reinigende Inhalt nach seiner Allgemeinheit und Wesentlichkeit in's Bewußtseyn zu bringen seyn. Von dieser letzteren Seite her ist es als Zweck der Kunst ausgesprochen worden, daß sie *ββ*) belehren solle. Einer Seits also besteht das Eigenthümliche der Kunst in der Bewegung der Gefühle und der Befriedigung, welche in dieser Bewegung, selbst in der Furcht, dem Mitleiden, der schmerzlichen Rührung und Erschütterung, liegt — also in dem befriedigenden Interessiren der Gefühle und Leidenschaften, und insofern in einem Wohl-

gefallen, Vergnügen und Ergötzen an den Kunſtgegenſtänden, ihrer Darſtellung und Wirkung; anderer Seits aber ſoll dieſer Zweck ſeinen höheren Maaßſtab nur in dem Belehrenden, in dem „fabula docet“ und ſomit in dem Nutzen haben, den das Kunſtwerk auf das Subjekt zu äußern vermag. In dieſer Rückſicht enthält der horaziſche Kernſpruch:

Et *prodesse* volunt *et delectare* poetae

in wenigen Worten das koncentrirt, was ſpäter in unendlichem Grade ausgeführt, verwäſſert und zur flachſten Anſicht von der Kunſt in ihrem äußerſten Extrem geworden iſt. — In Betreff auf ſolche Belehrung nun iſt ſogleich zu fragen, ob ſie direkt oder indirekt, explicite oder implicite im Kunſtwerk enthalten ſeyn ſoll. — Wenn es überhaupt in der Kunſt um einen allgemeinen und nicht zufälligen Zweck zu thun iſt, ſo kann dieſer Endzweck, bei der weſentlichen Geiſtigkeit derſelben, nur ſelber ein geiſtiger ſeyn, und zwar ein nicht ſelber zufälliger, ſondern an und für ſich ſeyender. Dieſer Zweck in Rückſicht auf das Lehren könnte nur darin liegen, an und für ſich weſentlichen geiſtigen Gehalt durch das Kunſtwerk an's Bewußtſeyn zu bringen. Von dieſer Seite her iſt zu behaupten, daß die Kunſt, je höher ſie ſich ſtellt, deſto mehr ſolchen Inhalt in ſich aufzunehmen habe, und in ſeinem Weſen erſt den Maaßſtab finde, ob das Ausgedrückte gemäß oder nicht gemäß ſey. Die Kunſt iſt in der That die erſte Lehrerin der Völker geworden.

Wird nun aber der Zweck der Belehrung ſo ſehr als Zweck behandelt, daß die allgemeine Natur des dargeſtellten Gehaltes als abſtrakter Satz, proſaiſche Reflexion, allgemeine Lehre für ſich direkt hervortreten und explicirt werden, und nicht nur indirekt in der konkreten Kunſtgeſtalt implicite enthalten ſeyn ſoll, dann iſt durch ſolche Trennung die ſinnliche, bildliche Geſtalt, die das Kunſtwerk erſt gerade zum Kunſtwerk macht, nur ein müßiges Beiweſen, eine Hülle, die als bloße Hülle, ein Schein, der als bloßer Schein ausdrücklich geſetzt iſt. Damit

aber ist die Natur des Kunstwerks selbst entstellt. Denn das Kunstwerk soll einen Inhalt nicht in seiner Allgemeinheit als solchen, sondern diese Allgemeinheit schlechthin individualisirt, sinnlich vereinzelt vor die Anschauung stellen. Geht das Kunstwerk nicht aus diesem Principe hervor, sondern stellt es die Allgemeinheit mit dem Zweck abstrakter Lehre heraus, dann ist das Bildliche und Sinnliche nur ein äußerlicher und überflüssiger Schmuck und das Kunstwerk ein in ihm selbst gebrochenes, in welchem Form und Inhalt nicht mehr als in einander verwachsen erscheinen. Denn das sinnlich Einzelne und das geistig Allgemeine sind sodann einander äußerlich geworden. — Ist nun ferner der Zweck der Kunst in diesen Lehrnutzen gesetzt, so wird die andere Seite, die nämlich des Wohlgefallens, Unterhaltens, Ergötzens für sich als unwesentlich ausgegeben, und soll ihre Substanz nur in der Nützlichkeit der Lehre haben, deren Begleiterin sie ist. Damit aber ist zugleich ausgesprochen, daß die Kunst hiernach nicht in sich selbst ihre Bestimmung und ihren Endzweck trage, sondern daß ihr Begriff in etwas Anderem liege, dem sie als Mittel diene. Die Kunst ist in diesem Falle nur eines unter den mehreren Mitteln, welche um den Zweck der Belehrung zu erreichen brauchbar sind und angewendet werden. Dadurch aber sind wir bis zu der Grenze gekommen, an welcher die Kunst aufhören soll für sich selber Zweck zu seyn, indem sie entweder zu einem bloßen Spiel der Unterhaltung oder zu einem bloßen Mittel der Belehrung der Subjekte herabgesetzt ist. — Am schärfsten tritt diese Grenzlinie hervor, wenn nun wiederum nach einem höchsten Ziel und Zweck gefragt wird, dessentwegen die Leidenschaften zu reinigen, die Menschen zu belehren seyen. Als dieses Ziel ist in neuerer Zeit häufig γγ) die moralische Besserung angegeben, und der Zweck der Kunst darein gesetzt worden, daß sie die Neigungen und Triebe für die moralische Vollkommenheit vorbereiten und zu diesem Endziele hinzuführen habe. In dieser Vorstellung ist Belehrung und Reinigung vereinigt,

indem die Kunſt durch die Einſicht in das wahrhaft moraliſche Gute, und ſomit durch Belehrung zugleich zur Reinigung auffordere und ſo erſt die Beſſerung des Menſchen als ihren Nutzen und höchſten Zweck bewerkſtelligen ſoll.

Was nun die Kunſt in Beziehung auf dieſen Zweck der Beſſerung betrifft, ſo läßt ſich darüber zunächſt daſſelbe als über den Zweck der Belehrung ſagen. Daß die Kunſt in ihrem Princip nicht das Immoraliſche und deſſen Beförderung zum Zweck haben dürfe, iſt leicht zuzugeben. Aber ein Anderes iſt, ſich die Immoralität, ein Anderes, ſich nicht das Moraliſche zum ausdrücklichen Zwecke der Darſtellung zu machen. Aus jedem ächten Kunſtwerke läßt ſich eine gute Moral ziehen, doch kommt es dabei allerdings auf eine Erklärung und deshalb auf den an, welcher die Moral herauszieht. So kann man die unſittlichſten Schilderungen damit vertheidigen hören, daß man das Böſe, die Sünde kennen müſſe, um moraliſch handeln zu können, umgekehrt hat man geſagt, die Darſtellung der Maria Magdalena, der ſchönen Sünderin, die nachher Buße gethan, habe ſchon Viele zur Sünde verführt, weil es die Kunſt ſo ſchön erſcheinen laſſe Buße zu thun, wozu denn gehöre vorher geſündigt zu haben. — Die Lehre von der moraliſchen Beſſerung nun aber, konſequent verfolgt, wird nicht damit zufrieden ſeyn, daß aus einem Kunſtwerk auch eine Moral herausgedeutet werden könne, ſondern ſie wird im Gegentheil die moraliſche Lehre deutlich als den ſubſtantiellen Zweck des Kunſtwerks hervorleuchten laſſen wollen, ja ſelber ausdrücklich nur moraliſche Gegenſtände, moraliſche Charaktere, Handlungen und Begebenheiten für die Darſtellung erlauben. Denn die Kunſt hat die Wahl bei ihren Gegenſtänden im Unterſchiede der Geſchichtsſchreibung oder der Wiſſenſchaften, denen ihr Stoff gegeben iſt.

Um nach dieſer Seite hin die Anſicht von dem moraliſchen Zwecke der Kunſt gründlich beurtheilen zu können, fragt es ſich vor allem nach dem beſtimmten Standpunkte des Moraliſchen, der von dieſer Anſicht prätendirt wird. Faſſen wir den Stand-

punkt der Moral, wie wir dieſelbe heutigen Tages im beſten Sinne des Wortes zu nehmen haben, näher in's Auge, ſo ergiebt ſich bald, daß ihr Begriff nicht mit dem, was wir ſonſt ſchon überhaupt Tugend, Sittlichkeit, Rechtſchaffenheit u. ſ. f. nennen, unmittelbar zuſammenfalle. Ein ſittlich tugendhafter Menſch iſt darum nicht auch ſchon moraliſch. Denn zur Moral gehört die Reflexion und das beſtimmte Bewußtſeyn über das, was das Pflichtgemäße iſt, und das Handeln aus dieſem vorhergegangenen Bewußtſeyn. Die Pflicht ſelbſt iſt das Geſetz des Willens, das der Menſch jedoch frei aus ſich feſtſtellt, und nun zu dieſer Pflicht der Pflicht und ihrer Erfüllung wegen ſich entſchließen ſoll, indem er das Gute nur thut aus der gewonnenen Ueberzeugung heraus, daß es das Gute ſey. Dieß Geſetz nun aber, die Pflicht, welche um der Pflicht willen zur Richtſchnur aus freier Ueberzeugung und innerem Gewiſſen gewählt und ausgeführt wird, iſt für ſich das abſtrakt Allgemeine des Willens, das ſeinen direkten Gegenſatz an der Natur, den ſinnlichen Trieben, den eigenſüchtigen Intereſſen, den Leidenſchaften- und an allem hat, was man zuſammengefaßt Gemüth und Herz nennt. In dieſem Gegenſatze iſt die eine Seite ſo betrachtet, daß ſie die andere aufhebt, und da ſie beide als entgegengeſetzt im Subjekt vorhanden ſind, ſo hat daſſelbe, als ſich aus ſich entſchließend, die Wahl der einen oder der anderen zu folgen. Moraliſch aber wird ſolcher Entſchluß und die ihm gemäß vollführte Handlung nach dieſem Standpunkte nur durch die freie Ueberzeugung von der Pflicht einer Seits, und durch die Beſiegung nicht nur des beſondern Willens, der natürlichen Triebfedern, Neigungen, Leidenſchaften u. ſ. f., ſondern auch der edlen Gefühle und höheren Triebe anderer Seits. Denn die moderne moraliſche Anſicht geht von dem feſten Gegenſatze des Willens in ſeiner geiſtigen Allgemeinheit und ſeiner ſinnlichen natürlichen Beſonderheit aus, und beſteht nicht in der vollendeten Vermittelung dieſer entgegengeſetzten

Seiten, ſondern in ihrem wechſelſeitigen Kampfe gegen einander, welcher die Forderung mit ſich führt, daß die Triebe, in ihrem Widerſtreit gegen die Pflicht, derſelben weichen ſollten.

Dieſer Gegenſatz nun tritt für das Bewußtſeyn nicht nur in dem beſchränkten Gebiete des moraliſchen Handelns auf, ſondern thut ſich als eine durchgreifende Scheidung und Entgegenſetzung deſſen hervor, was an und für ſich, und deſſen, was äußere Realität und Daſeyn iſt. Ganz abſtrakt gefaßt iſt es der Gegenſatz des Allgemeinen, inſofern es für ſich gegen das Beſondere, wie dieſes ſeiner Seits gegen das Allgemeine fixirt wird; konkreter erſcheint er in der Natur als der Gegenſatz des abſtrakten Geſetzes gegen die Fälle der einzelnen für ſich auch eigenthümlichen Erſcheinungen; im Geiſt als das Sinnliche und Geiſtige im Menſchen, als der Kampf des Geiſtes gegen das Fleiſch, der Pflicht um der Pflicht willen, des kalten Gebotes mit dem beſonderen Intereſſe, warmen Gemüth, den ſinnlichen Neigungen und Antrieben, dem Individuellen überhaupt; als der harte Gegenſatz der inneren Freiheit und der äußeren Naturnothwendigkeit; ferner als der Widerſpruch des todten in ſich leeren Begriffs im Angeſicht der vollen konkreten Lebendigkeit, der Theorie, des ſubjektiven Denkens, dem objektiven Daſeyn und der Erfahrung gegenüber.

Dieß ſind Gegenſätze, die nicht etwa der Witz der Reflexion, oder die Schulanſicht der Philoſophie ſich erfunden, ſondern die von jeher in mannigfacher Form das menſchliche Bewußtſeyn beſchäftigt und beunruhigt haben, wenn ſie auch am ſchärfſten durch die neuere Bildung erſt ausgebildet und auf die Spitze des härteſten Widerſpruchs hinaufgetrieben ſind. Die geiſtige Bildung, der moderne Verſtand bringt im Menſchen dieſen Gegenſatz hervor, der ihn zur Amphibie macht, indem er nun in zweien Welten zu leben hat, die ſich widerſprechen, ſo daß in dieſem Widerſpruch nun auch das Bewußtſeyn ſich umhertreibt, und von der einen Seite herübergeworfen zu der an-

dern unfähig iſt, ſich für ſich in der einen wie in der andern zu befriedigen. Denn einer Seits ſehen wir den Menſchen in der gemeinen Wirklichkeit und irdiſchen Zeitlichkeit befangen, von dem Bedürfniß und der Noth bedrückt, von der Natur bedrängt, in die Materie, ſinnlichen Zwecke und deren Genuß verſtrickt, von Naturtrieben und Leidenſchaften beherrſcht und fortgeriſſen, anderer Seits erhebt er ſich zu ewigen Ideen, zu einem Reiche des Gedankens und der Freiheit, giebt ſich als Wille allgemeine Geſetze und Beſtimmungen, entkleidet die Welt von ihrer belebten, blühenden Wirklichkeit, und löſt ſie zu Abſtraktionen auf, indem der Geiſt ſein Recht und ſeine Würde nun allein in der Rechtloſigkeit und Mißhandlung der Natur behauptet, der er die Noth und Gewalt heimgiebt, welche er von ihr erfahren hat. Mit dieſer Zwieſpaltigkeit des Lebens und Bewußtſeyns iſt nun aber für die moderne Bildung und ihren Verſtand die Forderung vorhanden, daß ſolch ein Widerſpruch ſich auflöſe. Indem jedoch der Verſtand von der Feſtigkeit der Gegenſätze ſich nicht losſagen kann, bleibt die Löſung für das Bewußtſeyn ein bloßes Sollen, und die Gegenwart und Wirklichkeit bewegt ſich nur in der Unruhe des Herüber und Hinüber, das eine Verſöhnung nur ſucht ohne ſie zu finden. Da ergeht denn die Frage, ob ſolch allſeitiger durchgreifender Gegenſatz, der über das bloße Sollen und Poſtulat der Auflöſung nicht hinauskommt, das an und für ſich Wahre und der höchſte Endzweck überhaupt ſey. Iſt die allgemeine Bildung in dergleichen Widerſpruch hineingerathen, ſo wird es die Aufgabe der Philoſophie die Gegenſätze aufzuheben d. i. zu zeigen, weder der eine in ſeiner Abſtraktion noch der andere in gleicher Einſeitigkeit hätten Wahrheit, ſondern ſeyen das Sichſelbſtauflöſende; die Wahrheit liege erſt in der Verſöhnung und Vermittelung Beider, und dieſe Vermittelung ſey keine bloße Forderung, ſondern das an und für ſich Vollbrachte und ſtets ſich Vollbringende. Dieſe Einſicht ſtimmt mit dem unbefangenen Glauben und Wollen unmittelbar zuſammen,

das gerade dieſen aufgelöſten Gegenſatz ſtets vor der Vorſtellung hat und ſich im Handeln zum Zwecke ſetzt und ausführt. Die Philoſophie giebt nur die denkende Einſicht in das Weſen des Gegenſatzes, inſofern ſie zeigt, wie das was Wahrheit iſt nur die Auflöſung deſſelben iſt, und zwar in der Weiſe, daß nicht etwa der Gegenſatz und ſeine Seiten gar nicht, ſondern daß ſie in Verſöhnung ſind.

Indem wir nun als letzten Endzweck, der für die Kunſt angegeben wurde, die moraliſche Beſſerung fanden, deren Princip aber auf einen höheren Standpunkt hindeutete, ſo werden wir dieſen höheren Standpunkt uns auch für die Kunſt vindiciren müſſen. Dadurch fällt für die Kunſt ſogleich die ſchon bemerklich gemachte falſche Stellung fort, daß ſie als Mittel für moraliſche Zwecke und den moraliſchen Endzweck der Welt überhaupt durch Belehrung und Beſſerung zu dienen, und ſomit ihren ſubſtantiellen Zweck nicht in ſich, ſondern in einem Anderen habe. Wenn wir deshalb jetzt noch von einem Endzweck der Kunſt zu ſprechen fortfahren, ſo iſt zunächſt die ſchiefe Vorſtellung zu entfernen, welche in der Frage nach einem Zwecke die Nebenbedeutung der Frage nach einem Nutzen feſthält. Das Schiefe liegt hier darin, daß ſich das Kunſtwerk ſodann auf ein Anderes beziehen ſoll, das als das Weſentliche, Seynſollende für das Bewußtſeyn hingeſtellt iſt, ſo daß nun das Kunſtwerk nur als ein nützliches Werkzeug zur Realiſation dieſes außerhalb des Kunſtbereichs ſelbſtſtändig für ſich geltenden Zwecks Gültigkeit haben würde. Hiegegen ſteht zu behaupten, daß die Kunſt die Wahrheit in Form der ſinnlichen Kunſtgeſtaltung zu enthüllen, jenen verſöhnten Gegenſatz darzuſtellen berufen ſey, und ſomit ihren Endzweck in ſich, in dieſer Darſtellung und Enthüllung ſelber habe. Denn andere Zwecke wie Belehrung, Reinigung, Beſſernng, Gelderwerb, Streben nach Ruhm und Ehre, gehen das Kunſtwerk als ſolches nichts an, und beſtimmen nicht den Begriff deſſelben.

Von diesem Standpunkt aus, in welchen sich die Reflexionsbetrachtung der Kunst auflöst, ist es nun, daß wir den Begriff der Kunst seiner innern Nothwendigkeit nach erfassen müssen, wie denn auch von diesem Standpunkt ebenso geschichtlich die wahre Achtung und Erkenntniß der Kunst ausgegangen ist. Denn jener Gegensatz, den wir berührten, machte sich nicht nur innerhalb der allgemeinen Reflexionsbildung, sondern ebenso sehr in der Philosophie als solcher geltend, und nur erst nachdem die Philosophie diesen Gegensatz gründlich zu überwinden verstand, hat sie ihren eigenen Begriff und eben damit auch den Begriff der Natur und Kunst erfaßt.

So ist dieser Standpunkt wie die Wiedererweckung der Philosophie im Allgemeinen, so auch die Wiedererweckung der Wissenschaft der Kunst, ja dieser Wiedererweckung verdankt eigentlich die Aesthetik als Wissenschaft erst ihre wahrhafte Entstehung, und die Kunst ihre höhere Würdigung.

Ich will deshalb das Geschichtliche von diesem Uebergange, das ich im Sinne habe, kurz berühren, Theils des Geschichtlichen willen, Theils weil damit die Standpunkte näher bezeichnet sind, auf welche es ankommt, und auf deren Grundlage wir fortbauen wollen. Diese Grundlage ihrer allgemeinsten Bestimmung nach besteht darin, daß das Kunstschöne als eine der Mitten erkannt worden ist, welche jenen Gegensatz und Widerspruch des in sich abstrakt beruhenden Geistes und der Natur — sowohl der äußerlich erscheinenden, als auch der innerlichen des subjektiven Gefühls und Gemüths — auflösen und zur Einheit zurückführen.

Es ist schon die kantische Philosophie, welche diesen Vereinigungspunkt nicht nur seinem Bedürfnisse nach gefühlt, sondern denselben auch bestimmt erkannt und vor die Vorstellung gebracht hat. Ueberhaupt machte Kant, für die Intelligenz wie für den Willen, die sich auf sich beziehende Vernünftigkeit, die Freiheit, das sich in sich als unendlich findende und wissende

Selbſtbewußtſeyn zur Grundlage, und dieſe Erkenntniß der Abſolutheit der Vernunft in ſich ſelbſt, welche den Wendepunkt der Philoſophie in der neueren Zeit herbeigeführt hat, dieſer abſolute Ausgangspunkt, mag man auch die kantiſche Philoſophie für ungenügend erklären, iſt anzuerkennen und an ihr nicht zu widerlegen. Indem aber Kant in den feſten Gegenſatz von ſubjektivem Denken und objektiven Gegenſtänden, von abſtrakter Allgemeinheit und ſinnlicher Einzelheit des Willens wieder zurückfiel, ward er es vornehmlich, welcher den vorhin berührten Gegenſatz der Moralität als das Höchſte hervortrieb, da er außerdem die praktiſche Seite des Geiſtes über die theoretiſche hinaushob. Bei dieſer durch das verſtändige Denken erkannten Feſtigkeit des Gegenſatzes war für ihn deshalb nichts übrig, als die Einheit nur in Form ſubjektiver Ideen der Vernunft auszuſprechen, für welche eine adäquate Wirklichkeit nicht könnte nachgewieſen werden, ſo wie als Poſtulate, welche aus der praktiſchen Vernunft zwar zu deduciren ſeyen, deren weſentliches Anſich aber für ihn durch das Denken nicht erkennbar, und deren praktiſche Erfüllung ein bloßes ſtets in die Unendlichkeit hinausgeſchobenes Sollen blieb. Und ſo hat denn Kant den verſöhnten Widerſpruch wohl in die Vorſtellung gebracht, doch deſſen wahrhaftes Weſen weder wiſſenſchaftlich entwickeln noch als das wahrhaft und allein Wirkliche darthun können. Weiter drang freilich Kant noch vorwärts, inſoweit er die geforderte Einheit in dem wiederfand, was er den intuitiven Verſtand nannte, aber auch hier bleibt er wieder beim Gegenſatz des Subjektiven und der Objektivität ſtehen, ſo daß er wohl die abſtrakte Auflöſung des Gegenſatzes von Begriff und Realität, Allgemeinheit und Beſonderheit, Verſtand und Sinnlichkeit, und ſomit die Idee angiebt, aber dieſe Auflöſung und Verſöhnung ſelber wiederum zu einer nur ſubjektiven macht, nicht zu einer an und für ſich wahren und wirklichen. In dieſer Beziehung iſt ſeine Kritik der Urtheilskraft, in welcher er die äſthetiſche und

die teleologiſche Urtheilskraft betrachtet, belehrend und merkwürdig. Die ſchönen Gegenſtände der Natur und Kunſt, die zweckmäßigen Naturprodukte, durch welche Kant näher auf den Begriff des Organiſchen und Lebendigen kommt, betrachtet er nur von Seiten der ſubjektiv ſie beurtheilenden Reflexion. Und zwar definirt Kant die Urtheilskraft überhaupt „als das Vermögen das Beſondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken,“ und nennt die Urtheilskraft reflektirend, „wenn ihr nur das Beſondere gegeben iſt, wozu ſie das Allgemeine finden ſoll.“ Dazu bedarf ſie eines Geſetzes, eines Principes, das ſie ſich ſelbſt zu geben hat, und als dieſes Geſetz ſtellt Kant die Zweckmäßigkeit auf. Beim Freiheitsbegriff der praktiſchen Vernunft bleibt die Erfüllung des Zwecks im bloßen Sollen ſtehen, im teleologiſchen Urtheil nun aber über das Lebendige kommt Kant darauf den lebendigen Organismus ſo zu betrachten, daß der Begriff, das Allgemeine, hier noch das Beſondere enthalte, und als Zweck das Beſondere und Aeußere, die Beſchaffenheit der Glieder, nicht von Außen her, ſondern von Innen heraus und in der Weiſe beſtimme, daß das Beſondere von ſelbſt dem Zweck entſpreche. Doch ſoll mit ſolchem Urtheil wieder nicht die objektive Natur des Gegenſtandes erkannt, ſondern nur eine ſubjektive Reflexionsweiſe ausgeſprochen werden. Aehnlich faßt Kant das äſthetiſche Urtheil ſo auf, daß es weder hervorgehe aus dem Verſtande als ſolchem, als dem Vermögen der Begriffe, noch aus der ſinnlichen Anſchauung und deren bunten Mannigfaltigkeit als ſolchen, ſondern aus dem freien Spiele des Verſtandes und der Einbildungskraft. In dieſer Einhelligkeit der Erkenntnißvermögen wird der Gegenſtand auf das Subjekt und deſſen Gefühl der Luſt und des Wohlgefallens bezogen.

1. Dieß Wohlgefallen nun aber ſoll erſtens ohne alles Intereſſe, d. h. ohne Beziehung auf unſer Begehrungsvermögen ſeyn. Wenn wir ein Intereſſe der Neugier z. B., oder ein ſinnliches für unſer ſinnliches Bedürfniß, eine Begierde

des Beſitzes und Gebrauchs haben, ſo ſind uns die Gegenſtände wichtig nicht um ihrer ſelbſt, ſondern um unſeres Bedürfniſſes willen. Dann hat das Daſeyende einen Werth nur in Beziehung auf ſolch eine Bedürftigkeit, und das Verhältniß iſt von der Art, daß auf der einen Seite der Gegenſtand, auf der andern eine Beſtimmung ſteht, die von ihm verſchieden iſt, worauf wir ihn aber beziehen. Wenn ich den Gegenſtand z. B., um mich davon zu ernähren, verzehre, ſo liegt dieſes Intereſſe nur in mir, und bleibt dem Objekte ſelber fremd. Das Verhältniß zum Schönen nun, behauptet Kant, ſey nicht von dieſer Art. Das äſthetiſche Urtheil läßt das äußerlich Vorhandene frei für ſich beſtehen, und geht aus einer Luſt hervor; der das Objekt ſeiner ſelbſt wegen zuſagt, indem ſie dem Gegenſtande ſeinen Zweck in ſich ſelber zu haben vergönnt. Dieß iſt, wie wir bereits oben ſahen, eine wichtige Betrachtung.

2. Das Schöne *zweitens*, ſagt Kant, ſoll dasjenige ſeyn, was ohne Begriff, d. h. ohne Kategorie des Verſtandes, als Objekt eines *allgemeinen* Wohlgefallens vorgeſtellt wird. Um das Schöne zu würdigen bedarf es eines gebildeten Geiſtes; der Menſch wie er geht und ſteht hat kein Urtheil über das Schöne, indem dieß Urtheil auf allgemeine Gültigkeit Anſpruch macht. Das Allgemeine zunächſt iſt zwar als ſolches ein Abſtraktum, das aber, was an und für ſich wahr iſt, trägt die Beſtimmung und Forderung in ſich auch allgemein zu gelten. In dieſem Sinne ſoll auch das Schöne allgemein anerkannt ſeyn, obſchon den bloßen Verſtandesbegriffen kein Urtheil darüber zuſteht. Das Gute, das Rechte z. B. in einzelnen Handlungen wird unter allgemeine Begriffe ſubſumirt, und die Handlung gilt für gut, wenn ſie dieſen Begriffen zu entſprechen vermag. Das Schöne dagegen ſoll ohne dergleichen Beziehung unmittelbar ein allgemeines Wohlgefallen erwecken. Dieß heißt nichts anderes, als daß wir uns bei Betrachtung des Schönen des Begriffs und der Subſumtion unter denſelben nicht bewußt werden, und die Tren-

nung des einzelnen Gegenſtandes und allgemeinen Begriffs, welche im Urtheil ſonſt vorhanden iſt, nicht vor ſich gehen laſſen.

3. Drittens ſoll das Schöne die Form der Zweckmäßigkeit inſofern haben, als die Zweckmäßigkeit an dem Gegenſtande ohne Vorſtellung eines Zwecks wahrgenommen wird. Im Grunde iſt damit nur das eben Erörterte wiederholt. Irgend ein Naturprodukt z. B., eine Pflanze, ein Thier iſt zweckmäßig organiſirt, und iſt in dieſer Zweckmäßigkeit unmittelbar ſo für uns da, daß wir keine Vorſtellung des Zwecks für ſich abgetrennt und verſchieden von der gegenwärtigen Realität deſſelben haben. In dieſer Weiſe ſoll uns auch das Schöne als Zweckmäßigkeit erſcheinen. In der endlichen Zweckmäßigkeit bleiben Zweck und Mittel einander äußerlich, indem der Zweck zum Material ſeiner Ausführung in keiner weſentlichen innern Beziehung ſteht. In dieſem Falle unterſcheidet ſich die Vorſtellung des Zwecks für ſich von dem Gegenſtande, in welchem derſelbe als realiſirt erſcheint. Das Schöne dagegen exiſtirt als zweckmäßig in ſich ſelbſt, ohne daß Mittel und Zweck ſich als verſchiedene Seiten getrennt zeigen. Der Zweck der Glieder z. B. des Organismus iſt die Lebendigkeit, die in den Gliedern ſelber als wirklich exiſtirt; abgelöſt hören ſie auf Glieder zu ſeyn. Denn im Lebendigen ſind Zweck und Materiatur des Zwecks ſo unmittelbar vereinigt, daß die Exiſtenz nur inſofern iſt, als ihr Zweck ihr einwohnt. Von dieſer Seite her betrachtet ſoll das Schöne die Zweckmäßigkeit nicht als eine äußere Form an ſich tragen, ſondern das zweckmäßige Entſprechen des Inneren und Aeußeren ſoll die immanente Natur des ſchönen Gegenſtandes ſeyn.

4. Endlich ſtellt die kantiſche Betrachtung das Schöne viertens in der Weiſe feſt, daß es ohne Begriff als Gegenſtand eines nothwendigen Wohlgefallens anerkannt werde. Nothwendigkeit iſt eine abſtrakte Kategorie, und deutet ein innerlich weſentliches Verhältniß zweier Seiten an; wenn das Eine iſt und weil das Eine iſt, iſt auch das Andere. Das Eine ent-

hält in ſeiner Beſtimmung zugleich das Andere, wie Urſach z. B. keinen Sinn hat ohne Wirkung. Solch eine Nothwendigkeit des Wohlgefallens hat das Schöne ganz ohne Beziehung auf Begriffe, d. h. auf Kategorien des Verſtandes in ſich. So gefällt uns z. B. das Regelmäßige wohl, das nach einem Verſtandesbegriffe gemacht iſt, obſchon Kant für das Gefallen noch mehr fordert als die Einheit und Gleichheit ſolches Verſtandesbegriffes.

Was wir nun in allen dieſen kantiſchen Sätzen finden, iſt eine Ungetrenntheit deſſen, was ſonſt in unſerem Bewußtſeyn als geſchieden vorausgeſetzt iſt. Dieſe Trennung findet ſich im Schönen aufgehoben, indem ſich Allgemeines und Beſonderes, Zweck und Mittel, Begriff und Gegenſtand vollkommen durchdringen. So ſieht Kant denn auch das Kunſtſchöne als eine Zuſammenſtimmung an, in welcher das Beſondere ſelber dem Begriffe gemäß iſt. Das Beſondere als ſolches iſt zunächſt gegen einander ſowohl als auch gegen das Allgemeine zufällig, und dieß Zufällige gerade, Sinn, Gefühl, Gemüth, Neigung, wird nun im Kunſtſchönen nicht nur unter allgemeine Verſtandes-Kategorien ſubſumirt und von dem Freiheitsbegriff in ſeiner abſtrakten Allgemeinheit beherrſcht, ſondern ſo mit dem Allgemeinen verbunden, daß es ſich demſelben innerlich und an und für ſich adäquat zeigt. Dadurch iſt im Kunſtſchönen der Gedanke verkörpert, und die Materie von ihm nicht äußerlich beſtimmt, ſondern exiſtirt ſelber frei, indem das Natürliche, Sinnliche, Gemüth u. ſ. f. in ſich ſelbſt Maaß, Zweck und Uebereinſtimmung hat, und die Anſchauung und Empfindung ebenſo in geiſtige Allgemeinheit erhoben iſt, als der Gedanke ſeiner Feindſchaft gegen die Natur nicht nur entſagt, ſondern ſich in ihr erheitert und Empfindung, Luſt und Genuß berechtigt und geheiligt iſt, ſo daß Natur und Freiheit, Sinnlichkeit und Begriff in Einem ihr Recht und Befriedigung finden. Aber auch dieſe anſcheinend vollendete Ausſöhnung ſoll ſchließlich dennoch nur ſubjektiv

in Rückſicht auf die Beurtheilung wie auf das Hervorbringen, nicht aber das an und für ſich Wahre und Wirkliche ſelbſt ſeyn.

Dieß wären die Hauptreſultate der kantiſchen Kritik, inſoweit ſie uns hier intereſſiren kann. Sie macht den Ausgangspunkt für das wahre Begreifen des Kunſtſchönen, doch konnte dieſes Begreifen ſich nur durch die Ueberwindung der kantiſchen Mängel als das höhere Erfaſſen der wahren Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit, Beſonderem und Allgemeinem, Sinnlichem und Vernünftigem geltend machen.

Da iſt denn einzugeſtehen, daß der Kunſtſinn eines tiefen zugleich philoſophiſchen Geiſtes zuerſt gegen jene abſtrakte Unendlichkeit des Gedankens, jene Pflicht um der Pflicht willen, jenen geſtaltloſen Verſtand, — welcher die Natur und Wirklichkeit, Sinn und Empfindung nur als eine Schranke, ein ſchlechthin Feindliches faßt und ſich zuwider findet, — früher ſchon die Totalität und Verſöhnung gefordert und ausgeſprochen hat, als ſie von der Philoſophie als ſolcher aus iſt erkannt worden. Es muß Schillern das große Verdienſt zugeſtanden werden, die kantiſche Subjektivität und Abſtraktion des Denkens durchbrochen und den Verſuch gewagt zu haben, über ſie hinaus die Einheit und Verſöhnung denkend als das Wahre zu faſſen und künſtleriſch zu verwirklichen. Denn Schiller hat bei ſeinen äſthetiſchen Betrachtungen nicht nur an der Kunſt und ihrem Intereſſe, unbekümmert um das Verhältniß zur eigentlichen Philoſophie, feſtgehalten, ſondern er hat ſein Intereſſe des Kunſtſchönen mit den philoſophiſchen Principien verglichen, und iſt erſt von dieſen aus und mit dieſen in die tiefere Natur und den Begriff des Schönen eingedrungen. Ebenſo fühlt man es einer Periode ſeiner Werke an, daß er — mehr ſelbſt als für die unbefangene Schönheit des Kunſtwerks erſprießlich iſt, — mit dem Gedanken ſich beſchäftigt hat. Die Abſichtlichkeit abſtrakter Reflexionen und ſelbſt das Intereſſe des philoſophiſchen Begriffs ſind in manchen ſeiner Gedichte bemerkbar. Man hat ihm dar-

aus einen Vorwurf gemacht, beſonders um ihn gegen die ſtets ſich gleichbleibende vom Begriff ungetrübte Unbefangenheit und Objektivität Göthe's zu tadeln und zurückzuſetzen. Aber Schiller hat in dieſer Beziehung als Dichter nur die Schuld ſeiner Zeit bezahlt, und es war eine Verwicklung in Schuld, welche dieſer erhabenen Seele und tiefem Gemüthe nur zur Ehre, und der Wiſſenſchaft und Erkenntniß nur zum Vortheil gereicht hat. — Zu gleicher Zeit entzog auch Göthe'n dieſelbe wiſſenſchaftliche Anregung ſeiner eigentlichen Sphäre, der Dichtkunſt; doch wie Schiller ſich in die Betrachtung der innern Tiefen *des Geiſtes* verſenkte, ſo führte Göthe'n ſein Eigenthümliches zur *natürlichen* Seite der Kunſt, zur äußeren Natur, zu den Pflanzen- und Thier-Organismen, zu den Kriſtallen, der Wolkenbildung und den Farben. Für dieſe wiſſenſchaftliche Betrachtung brachte Göthe ſeinen großen Sinn mit, der in dieſen Gebieten die bloße Verſtandesbetrachtung und deren Irrthum ebenſo über den Haufen geworfen hat, als Schiller auf der anderen Seite gegen die Verſtandesbetrachtung des Wollens und Denkens die Idee der freien Totalität der Schönheit geltend zu machen verſtand. Eine Reihe von ſchillerſchen Produktionen gehört dieſer Einſicht in die Natur der Kunſt an, vornehmlich die *Briefe über äſthetiſche Erziehung*. Schiller geht darin von dem Hauptpunkte aus, daß jeder individuelle Menſch in ſich die Anlage zu einem idealiſchen Menſchen trage. Dieſer wahrhafte Menſch werde repräſentirt durch den Staat, der die objektive, allgemeine, gleichſam kanoniſche Form ſey, in der die Mannigfaltigkeit der einzelnen Subjekte ſich zur Einheit zuſammenzufaſſen und zu vereinen trachte. Nun ließen ſich zweierlei Arten vorſtellen, wie der Menſch in der Zeit mit dem Menſchen in der Idee zuſammentreffe; einer Seits nämlich in der Weiſe, daß der Staat als die Gattung des Sittlichen, Rechtlichen, Intelligenten die Individualität aufhebe, anderer Seits ſo, daß das Individuum ſich zur Gattung erhebe, und der Menſch der Zeit

ſich zu dem der Idee veredle. Die Vernunft nun fordere die Einheit als ſolche, das Gattungsmäßige, die Natur aber Mannigfaltigkeit und Individualität, und von beiden Legislaturen werde der Menſch gleichmäßig in Anſpruch genommen. Bei dem Konflikt dieſer entgegengeſetzten Seiten ſoll nun die äſthetiſche Erziehung gerade die Forderung ihrer Vermittlung und Verſöhnung verwirklichen, denn ſie geht nach Schiller darauf, die Neigung, Sinnlichkeit, Trieb und Gemüth ſo auszubilden, daß ſie in ſich ſelbſt vernünftig werden, und ſomit auch die Vernunft, Freiheit und Geiſtigkeit aus ihrer Abſtraktion heraustrete, und mit der in ſich vernünftigen Naturſeite vereinigt, in ihr Fleiſch und Blut erhalte. Das Schöne iſt alſo als die Ineinsbildung des Vernünftigen und Sinnlichen und dieſe Ineinsbildung als das wahrhaft Wirkliche ausgeſprochen. Im Allgemeinen iſt dieſe ſchillerſche Anſicht ſchon in Anmuth und Würde, wie in ſeinen Gedichten darin zu erkennen, daß er das Lob der Frauen beſonders zu ſeinem Gegenſtande macht, als in deren Charakter er eben die von ſelbſt vorhandene Vereinigung des Geiſtigen und Natürlichen erkannte und hervorhob.

Dieſe Einheit nun des Allgemeinen und Beſonderen, der Freiheit und Nothwendigkeit, der Geiſtigkeit und des Natürlichen, welche Schiller als Princip und Weſen der Kunſt wiſſenſchaftlich erfaßte, und durch Kunſt und äſthetiſche Bildung in's wirkliche Leben zu rufen unabläſſig bemüht war, iſt ſodann als Idee ſelbſt zum Princip der Erkenntniß und des Daſeyns gemacht, und die Idee als das allein Wahrhafte und Wirkliche erkannt worden. Dadurch erſtieg mit Schelling die Wiſſenſchaft ihren abſoluten Standpunkt, und wenn die Kunſt bereits ihre eigenthümliche Natur und Würde in Beziehung auf die höchſten Intereſſen des Menſchen zu behaupten angefangen hatte, ſo ward jezt nun auch der Begriff und die wiſſenſchaftliche Stelle der Kunſt gefunden, und ſie, wenn auch nach einer Seite hin noch in ſchiefer Weiſe (was hier zu erörtern nicht der Ort

iſt) dennoch in ihrer hohen und wahrhaften Beſtimmung aufgenommen. Ohnehin war früher ſchon Winckelmann durch die Anſchauung der Ideale der Alten in einer Weiſe begeiſtert, durch welche er einen neuen Sinn für die Kunſtbetrachtung aufgethan, ſie den Geſichtspunkten gemeiner Zwecke und bloßen Naturnachahmung entriſſen, und in den Kunſtwerken und der Kunſtgeſchichte die Kunſtidee zu finden mächtig aufgefordert hat. Denn Winckelmann iſt als einer der Menſchen anzuſehen, welche im Felde der Kunſt für den Geiſt ein neues Organ und ganz neue Betrachtungsweiſen zu erſchließen wußten. Doch auf die Theorie und wiſſenſchaftliche Erkenntniß der Kunſt hat ſeine Anſicht weniger Einfluß gehabt.

In der Nachbarſchaft nun der Wiedererweckung der philoſophiſchen Idee, eigneten ſich (um den Verlauf der weiteren Entwicklung kurz zu berühren) Aug. Wilh. und Friedr. v. Schlegel, nach Neuem in der Sucht nach Auszeichnung und Auffallendem begierig, von der philoſophiſchen Idee ſoviel an, als ihre ſonſt eben nicht philoſophiſchen, ſondern weſentlich kritiſchen Naturen aufzunehmen fähig waren. Denn auf den Ruf ſpekulativen Denkens kann Keiner von Beiden Anſpruch machen. Sie aber waren es, die ſich mit ihrem kritiſchen Talent in die Nähe des Standpunkts der Idee ſtellten, und ſich nun mit großer Parrheſie und Kühnheit der Neuerung, wenn auch mit dürftigen philoſophiſchen Ingredienzien, in geiſtvoller Polemik gegen die bisherigen Anſichtsweiſen wendeten, und ſo in verſchiedene Zweige der Kunſt allerdings einen neuen Maaßſtab der Beurtheilung und Geſichtspunkte einführten, welche höher als die angefeindeten waren. Da nun aber ihre Kritik nicht von der gründlich philoſophiſchen Erkenntniß ihres Maaßſtabes begleitet wurde, ſo behielt dieſer Maaßſtab etwas Unbeſtimmtes und Schwankendes, ſo daß ſie bald zu viel bald zu wenig thaten. Wie ſehr es ihnen deshalb auch als Verdienſt anzurechnen iſt, daß ſie Veraltetes und von der Zeit gering Geſchätztes, wie

die ältere italienische und niederländische Malerei, die Nibelungen u. s. f., mit Liebe wieder hervorzogen und erhoben, und wenig Bekanntes, wie die indische Poesie und Mythologie, mit Eifer kennen zu lernen und zu lehren suchten, so legten sie doch bald solchen Epochen einen zu hohen Werth bei, bald verfielen sie selbst darein, Mittelmäßiges, z. B. die holbergschen Lustspiele, zu bewundern, und nur relativ Werthvollem eine allgemeine Würde beizulegen, oder sich gar mit Keckheit für eine schiefe Richtung und untergeordnete Standpunkte als für das Höchste enthusiasmirt zu zeigen.

Aus dieser Richtung, und besonders den Gesinnungen und Doktrinen Friedrich's von Schlegel, entwickelte sich ferner in mannigfacher Gestalt die sogenannte Ironie. Ihren tieferen Grund fand dieselbe, nach einer ihrer Seiten hin, in der fichteschen Philosophie, insofern die Principien dieser Philosophie auf die Kunst angewendet wurden. Friedrich von Schlegel wie Schelling gingen von dem fichteschen Standpunkt aus, Schelling um ihn durchaus zu überschreiten, Friedrich v. Schlegel um ihn eigenthümlich auszubilden, und sich ihm zu entreißen. Was nun den näheren Zusammenhang fichtescher Sätze mit der einen Richtung der Ironie angeht, so brauchen wir in dieser Beziehung nur den folgenden Punkt herauszuheben, daß Fichte zum absoluten Princip alles Wissens, aller Vernunft und Erkenntniß das Ich feststellt, und zwar das durchaus abstrakt und formell bleibende Ich. Dies Ich ist nun dadurch zweitens schlechthin in sich einfach, und einer Seits jede Besonderheit, Bestimmtheit, jeden Inhalt in demselben negirt — denn alle Sache geht in diese abstrakte Freiheit und Einheit unter — anderer Seits ist jeder Inhalt, der dem Ich gelten soll, nur als durch das Ich gesetzt und anerkannt. Was ist, ist nur durch das Ich, und was durch mich ist, kann Ich ebenso sehr auch wieder vernichten.

Wenn nun bei diesen ganz leeren Formen, welche aus der Absolutheit des abstrakten Ich ihren Ursprung nehmen, stehen

geblieben wird, ſo iſt nichts an und für ſich und in ſich ſelbſt werthvoll betrachtet, ſondern nur als durch die Subjektivität des Ich hervorgebracht. Dann aber kann auch das Ich Herr und Meiſter über Alles bleiben, und in keiner Sphäre der Sittlichkeit, Rechtlichkeit, des Menſchlichen und Göttlichen, Profanen und Heiligen giebt es etwas, das nicht durch Ich erſt zu ſetzen wäre, und deshalb von Ich ebenſo ſehr könnte zunichte gemacht werden. Dadurch iſt alles An- und Fürſichſeyende nur ein Schein, nicht ſeiner ſelbſt wegen und durch ſich ſelbſt wahrhaft und wirklich, ſondern ein bloßes Scheinen durch das Ich, in deſſen Gewalt und Willkür es zu freiem Schalten bleibt. Das Geltenlaſſen und Aufheben ſteht rein im Belieben des in ſich ſelbſt als Ich ſchon abſoluten Ich.

Das Ich nun drittens iſt lebendiges, thätiges Individuum, und ſein Leben beſteht darin, ſeine Individualität für ſich wie für Andere zu machen, ſich zu äußern und zur Erſcheinung zu bringen. Denn jeder Menſch, indem er lebt, ſucht ſich zu realiſiren und realiſirt ſich. In Rückſicht auf das Schöne und die Kunſt nun erhält dieß den Sinn, als Künſtler zu leben, und ſein Leben künſtleriſch zu geſtalten. Als Künſtler aber, dieſem Princip gemäß, lebe ich, wenn all mein Handeln und Aeußern überhaupt, inſoweit es irgend einen Inhalt betrifft, nur ein Schein für mich bleibt, und eine Geſtalt annimmt, die ganz in meiner Macht ſteht. Dann iſt es mir weder mit dieſem Inhalt noch ſeiner Aeußerung und Verwirklichung überhaupt wahrhafter Ernſt. Denn wahrhafter Ernſt kommt nur durch ein ſubſtantielles Intereſſe, eine in ſich ſelbſt gehaltvolle Sache, Wahrheit, Sittlichkeit u. ſ. f. herein, durch einen Inhalt, der mir als ſolcher ſchon als weſentlich gilt, ſo daß ich mir für mich ſelber nur weſentlich werde, inſofern ich in ſolchen Gehalt mich verſenkt habe, und ihm in meinem ganzen Wiſſen und Handeln gemäß geworden bin. Auf dem Standpunkte, auf welchem das Alles aus ſich ſetzende und auflöſende Ich der

Künſtler iſt, dem kein Inhalt das Bewußtſeyn als abſolut und an und für ſich, ſondern als ſelbſt gemachter zernichtbarer Schein erſcheint, kann ſolcher Ernſt keine Stätte finden, da nur dem Formalismus des Ich Gültigkeit zugeſchrieben iſt. — Für Andre zwar kann meine Erſcheinung, in welcher ich mich ihnen gebe, ein Ernſt ſeyn, indem ſie mich ſo nehmen, als ſey es mir in der That um die Sache zu thun, — aber ſie ſind damit nur getäuſcht, dauvre bornirte Subjekte, ohne Organ und Fähigkeit, die Höhe meines Standpunktes zu erfaſſen und zu erreichen. Dadurch zeigt es ſich mir, daß nicht jeder ſo frei (d. i. formell frei) iſt, in allem, was dem Menſchen ſonſt noch Werth, Würde und Heiligkeit hat, nur ein Produkt der eigenen Macht des Beliebens zu ſehen, dergleichen gelten, mich beſtimmen und erfüllen zu laſſen oder auch nicht. Und nun erfaßt ſich dieſe Virtuoſität eines ironiſch künſtleriſchen Lebens als eine *göttliche Genialität*, für welche alles und jedes nur ein weſenloſes Geſchöpf iſt, an das der freie Schöpfer, der von allem ſich los und ledig weiß, ſich nicht bindet, indem er daſſelbe vernichten wie ſchaffen kann. Wer auf ſolchem Standpunkte göttlicher Genialität ſteht, blickt dann vornehm auf alle übrige Menſchen nieder, die für beſchränkt und platt erklärt ſind, inſofern ihnen Recht, Sittlichkeit u. ſ. f. noch als feſt, verpflichtend und weſentlich gelten. So giebt ſich denn das Individuum, das ſo als Künſtler lebt, wohl Verhältniſſe zu Anderen, es lebt mit Freunden, Geliebten u. ſ. f., aber als Genie iſt ihm dieß Verhältniß zu ſeiner beſtimmten Wirklichkeit, ſeinen beſonderen Handlungen wie zum an und für ſich Allgemeinen zugleich ein Nichtiges, und es verhält ſich ironiſch dagegen.

Dieß iſt die allgemeine Bedeutung der genialen göttlichen Ironie, als dieſer Koncentration des Ich in ſich, für welches alle Bande gebrochen ſind, und das nur in der Seligkeit des Selbſtgenuſſes leben mag. Dieſe Ironie hat Herr Fr. v. Schle-

gel erſunden, und viele Andere haben ſie nachgeſchwatzt, oder ſchwatzen ſie von Neuem wieder nach.

Die nächſte Form dieſer Negativität der Ironie iſt nun einer Seits die Eitelkeit alles Sachlichen, Sittlichen und in ſich Gehaltvollen, die Nichtigkeit alles Objektiven und an und für ſich Geltenden. Bleibt das Ich auf dieſem Standpunkte ſtehen, ſo erſcheint ihm Alles als nichtig und eitel, die eigene Subjektivität ausgenommen, die dadurch hohl und leer und die ſelber eitle wird. Umgekehrt aber kann ſich auf der anderen Seite das Ich in dieſem Selbſtgenuß auch nicht befriedigt finden, ſondern ſich ſelber mangelhaft werden, ſo daß es nun den Durſt nach Feſtem und Subſtantiellem, nach beſtimmten und weſentlichen Intereſſen empfindet. Dadurch kommt dann das Unglück und der Widerſpruch hervor, daß das Subjekt einer Seits wohl in die Wahrheit hinein will, und nach Objektivität Verlangen trägt, aber ſich anderer Seits dieſer Einſamkeit und Zurückgezogenheit in ſich nicht zu entſchlagen, dieſer unbefriedigten abſtrakten Innigkeit nicht zu entwinden vermag, und nun von der Sehnſüchtigkeit befallen wird, die wir ebenfalls aus der fichteſchen Philoſophie haben hervorgehn ſehen. Die Befriedigungsloſigkeit dieſer Stille und Unkräftigkeit, die nicht handeln und nichts berühren mag, um nicht die innere Harmonie aufzugeben, und mit dem Verlangen nach Realität und Abſolutem dennoch unwirklich und leer, wenn auch in ſich rein bleibt — läßt die krankhafte Schönſeligkeit und Sehnſüchtigkeit entſtehen. Denn eine wahrhaft ſchöne Seele handelt und iſt wirklich. Jenes Sehnen aber iſt nur das Gefühl der Nichtigkeit des leeren eitlen Subjekts, dem es an Kraft gebricht, dieſer Eitelkeit entrinnen und mit ſubſtantiellem Inhalt ſich erfüllen zu können.

Inſofern nun aber die Ironie iſt zur Kunſtform gemacht worden, blieb ſie nicht dabei ſtehen, nur das eigene Leben und die beſondre Individualität des ironiſchen Subjekts künſtleriſch heraus zu geſtalten, ſondern außer dem Kunſtwerk der eigenen

Handlungen u. ſ. f. ſollte der Künſtler auch äuſsere Kunſtwerke als Produkte der Phantaſie zu Stande bringen. Das Princip dieſer Produktionen, die nur in der Poeſie vornehmlich hervorgehen können, iſt nun wiederum die Darſtellung des Göttlichen als des Ironiſchen. Das Ironiſche aber als die geniale Individualität liegt in dem Sich-Vernichten des Herrlichen, Großen, Vortrefflichen, und ſo werden auch die objektiven Kunſtgeſtalten nur das Princip der ſich abſoluten Subjektivität darzuſtellen haben, indem ſie, was dem Menſchen Werth und Würde hat, als Nichtiges in ſeinem Sich-Vernichten zeigen. Darin liegt denn, daſs es nicht nur nicht Ernſt ſey mit dem Rechten, Sittlichen, Wahrhaften, ſondern daſs an dem Hohen und Beſten nichts iſt, indem es ſich in ſeiner Erſcheinung in Individuen, Charakteren, Handlungen ſelbſt widerlegt und vernichtet, und ſo die Ironie über ſich ſelbſt iſt. Dieſe Form, abſtrakt genommen, kreiſt nahe an das Princip des Komiſchen heran, doch muſs das Komiſche in dieſer Verwandtſchaft weſentlich von dem Ironiſchen unterſchieden werden. Denn das Komiſche muſs darauf beſchränkt ſeyn, daſs alles, was ſich vernichtet, ein an ſich ſelbſt Nichtiges, eine falſche und widerſprechende Erſcheinung, eine Grille z. B., ein Eigenſinn, eine beſondere Kapricе, gegen eine mächtige Leidenſchaft, oder auch ein vermeintlich haltbarer Grundſatz und feſte Maxime ſey. Ganz etwas Anderes aber iſt es, wenn nun in der That Sittliches und Wahrhaftes, ein in ſich ſubſtantieller Inhalt überhaupt, in einem Individuum und durch daſſelbe ſich als Nichtiges darthut. Dann iſt ſolch Individuum in ſeinem Charakter nichtig und verächtlich, und auch die Schwäche und Charakterloſigkeit iſt zur Darſtellung gebracht. Es kommt deshalb bei dieſem Unterſchiede des Ironiſchen und Komiſchen weſentlich auf den Gehalt deſſen an, was zerſtört wird. Das aber ſind ſchlechte, untaugliche Subjekte, die nicht bei ihrem feſten und gewichtigen Zwecke bleiben können, ſondern ihn wieder aufgeben und in ſich zerſtören laſſen. Solche Ironie der Charakterloſigkeit liebt die Ironie. Denn zum wahren Charakter gehört einer Seits ein

weſentlicher Gehalt der Zwecke, anderer Seits das Feſthalten ſolchen Zwecks, ſo daß der Individualität ihr ganzes Daſeyn verloren wäre, wenn ſie davon ablaſſen und ihn aufgeben müßte. Dieſe Feſtigkeit und Subſtantialität macht den Grundton des Charakters aus. Kato kann nur als Römer und Republikaner leben. Wird nun aber die Ironie zum Grundton der Darſtellung genommen, ſo iſt dadurch das Allerunkünſtleriſchſte für das wahre Princip des Kunſtwerks genommen, denn Theils kommen dadurch platte Figuren herein, Theils gehalt- und haltungsloſe, indem das Subſtantielle ſich in ihnen als das Nichtige erweiſt Theils treten endlich noch jene Sehnſüchtigkeiten und unaufgelöſten Widerſprüche des Gemüths hinzu. Solche Darſtellungen können kein wahrhaftes Intereſſe erwecken. Deshalb denn auch von Seiten der Ironie die ſteten Klagen über Mangel an tiefem Sinn, Kunſtanſicht und Genie im Publikum, das dieſe Höhe der Ironie nicht verſtehe; d. h. dem Publikum gefalle dieſe Gemeinheit, und das zum Theil Läppiſche, zum Theil Charakterloſe nicht. Und es iſt gut, daß dieſe gehaltloſen, ſehnſüchtigen Naturen nicht gefallen, es iſt ein Troſt, daß dieſe Unredlichkeit und Heuchelei nicht zuſagt, und den Menſchen dagegen ebenſo ſehr nach vollen und wahrhaften Intereſſen verlangt, als nach Charakteren, die ihrem gewichtigen Gehalte treu verbleiben.

Als geſchichtliche Bemerkung wäre noch beizufügen, daß vornehmlich Solger und Ludwig Tieck die Ironie als höchſtes Princip der Kunſt aufgenommen haben.

Von Solger, wie er es verdient, ausführlich zu ſprechen iſt hier der Ort nicht, und ich muß mich mit wenigen Andeutungen begnügen. Solger war nicht wie die Uebrigen mit oberflächlicher philoſophiſcher Bildung zufrieden, ſondern ſein ächt ſpekulatives innerſtes Bedürfniß drängte ihn in die Tiefe der philoſophiſchen Idee hinabzuſteigen. Hier kam er auf das dialektiſche Moment der Idee, auf den Punkt, den ich „unendliche abſolute Negativität“ nenne, auf die Thätigkeit der Idee, ſich als das Unendliche und Allgemeine zu negiren zur Endlichkeit

und Besonderheit, und diese Negation ebenso sehr wieder aufzuheben, und somit das Allgemeine und Unendliche im Endlichen und Besondern wieder herzustellen. An dieser Negativität hielt Solger fest, und allerdings ist sie ein Moment in der spekulativen Idee, doch als diese bloße dialektische Unruhe und Auflösung des Unendlichen wie des Endlichen gefaßt, auch nur ein Moment, nicht aber, wie Solger es will, die ganze Idee. Solger's Leben ist leider zu frühe abgebrochen, als daß er hätte zur konkreten Ausführung der philosophischen Idee kommen können. So ist er bei dieser Seite der Negativität, die mit dem ironischen Auflösen des Bestimmten wie des in sich Substantiellen Verwandtschaft hat, und in welcher er auch das Princip der Kunstthätigkeit erblickte, stehen geblieben. Doch in der Wirklichkeit seines Lebens war er bei der Festigkeit, dem Ernst und der Tüchtigkeit seines Charakters, weder selber in der obengeschilderten Weise ein ironischer Künstler, noch sein tiefer Sinn für wahrhafte Kunstwerke, den das dauernde Studium der Kunst groß gezogen hatte, in dieser Beziehung von ironischer Natur. Soviel zur Rechtfertigung Solgers, der es in Rücksicht auf Leben, Philosophie und Kunst verdient von den bisher bezeichneten Aposteln der Ironie unterschieden zu werden.

Was Ludwig Tieck angeht, so stammt seine Bildung auch aus jener Periode her, deren Mittelpunkt eine Zeit hindurch Jena war. Tieck und Andere von diesen vornehmen Leuten thun nun zwar ganz familiär mit solchen Ausdrücken, ohne jedoch zu sagen was sie bedeuten. So fordert Tieck zwar stets Ironie; doch geht er nun selber an die Beurtheilung großer Kunstwerke, so ist seine Anerkennung und Schilderung ihrer Größe freilich vortrefflich, wenn man aber glaubt, hier finde sich die beste Gelegenheit zu zeigen, was die Ironie in solchem Werke wie z. B. Julie und Romeo sey, so ist man betrogen, — von der Ironie kommt nichts mehr vor.

Eintheilung.

Nach den bisherigen Vorausschickungen ist es nun Zeit an die Betrachtung unseres Gegenstandes selber heranzugehen. Die Einleitung aber, in welcher wir uns noch befinden, kann in dieser Beziehung nichts weiteres leisten, als daß sie eine Uebersicht über den gesammten Verlauf unserer nachfolgenden wissenschaftlichen Betrachtungen für die Vorstellung hinzeichnet. Doch da wir von der Kunst als aus der absoluten Idee selber hervorgehend gesprochen, ja als ihren Zweck die sinnliche Darstellung des Absoluten selber angegeben haben, so werden wir bei dieser Uebersicht schon so verfahren müssen, daß es sich im Allgemeinen wenigstens zeigt, wie die besonderen Theile aus dem Begriffe des Kunstschönen überhaupt ihren Ursprung nehmen. Deshalb müssen wir auch von diesem Begriffe im Allgemeinsten eine Vorstellung zu erwecken suchen.

Es ist bereits gesagt, daß der Inhalt der Kunst die Idee, die Form ihrer Darstellung die sinnliche bildliche Gestaltung sey. Diese beiden Seiten nun hat die Kunst zu freier versöhnter Totalität zu vermitteln. Die erste Bestimmung, die hierin liegt, ist die Forderung, daß der Inhalt, der zur Kunstdarstellung kommen soll, in sich selbst dieser Darstellung sich fähig zeige. Denn sonst erhalten wir nur eine schlechte Verbindung, indem ein für sich der Bildlichkeit und äußeren Erscheinung ungefügiger Inhalt diese Form annehmen, ein für sich selbst prosaischer Stoff

in der ſeiner Natur entgegengeſetzten Form gerade die ihm angemeſſene Erſcheinungsweiſe finden ſoll.

Die zweite Forderung, welche aus dieſer erſten ſich herleitet, erheiſcht von dem Inhalt der Kunſt, daß er kein Abſtraktum in ſich ſelber ſey, und zwar nicht nur im Sinne des Sinnlichen als des Konkreten im Gegenſatze alles Geiſtigen und Gedachten, als des in ſich Einfachen und Abſtrakten. Denn alles Wahrhaftige des Geiſtes ſowohl als der Natur iſt in ſich konkret, und hat der Allgemeinheit ohnerachtet dennoch Subjektivität und Beſonderheit in ſich. Sagen wir z. B. von Gott, er ſey der einfach Eine, das höchſte Weſen als ſolches, ſo haben wir damit nur eine todte Abſtraktion des unvernünftigen Verſtandes ausgeſprochen. Solch ein Gott, wie er ſelbſt nicht in ſeiner konkreten Wahrheit gefaßt iſt, wird auch für die Kunſt, beſonders für die bildende, keinen Inhalt abgeben. Die Juden und Türken haben deshalb ihren Gott, der nicht einmal nur ſolche Verſtandesabſtraktion iſt, nicht durch die Kunſt in der poſitiven Weiſe darſtellen können, als die Chriſten. Denn im Chriſtenthume iſt Gott in ſeiner Wahrheit und deshalb als in ſich durchaus konkret, als Perſon, als Subjekt und in näherer Beſtimmtheit als Geiſt vorgeſtellt. Was er als Geiſt iſt, explicirt ſich für die religiöſe Auffaſſung als Dreiheit der Perſonen, die für ſich zugleich als Eine ſind. Hier iſt Weſenheit, Allgemeinheit und Beſondrung, ſo wie deren verſöhnte Einheit, und ſolche Einheit erſt iſt das Konkrete. Wie nun ein Inhalt, um überhaupt wahr zu ſeyn, ſo konkreter Art ſeyn muß, fordert auch die Kunſt die gleiche Konkretion, weil das nur abſtrakt Allgemeine in ſich ſelbſt nicht die Beſtimmung hat, zur Beſonderung und Erſcheinung und zur Einheit mit ſich in derſelben fortzuſchreiten.

Soll nun einem wahrhaften und deshalb konkreten Inhalt eine ſinnliche Form und Geſtaltung entſprechen, ſo muß dieſe drittens gleichfalls ein individuelles in ſich vollſtändig Kon-

kretes und Einzelnes ſeyn. Daß das Konkrete den beiden Seiten der Kunſt, dem Inhalte wie der Darſtellung, zukommt, iſt gerade der Punkt, in welchem Beide zuſammenfallen und einander entſprechen können, wie die Naturgeſtalt des menſchlichen Körpers z. B. ein ſo ſinnlich Konkretes iſt, das den in ſich konkreten Geiſt darzuſtellen und ihm ſich gemäß zu machen fähig iſt. Deshalb iſt denn auch die Vorſtellung zu entfernen, als ob es eine bloße Zufälligkeit ſey, daß für ſolche wahre Geſtalt eine wirkliche Erſcheinung der Außenwelt genommen wird. Denn die Kunſt ergreift dieſe Form nicht etwa, weil ſie ſich ſo vorfindet, noch weil es keine andere gäbe, ſondern in dem konkreten Inhalt liegt ſelber das Moment auch äußerer und wirklicher, ja ſelbſt ſinnlicher Erſcheinung. Dafür iſt denn aber dieſes ſinnlich Konkrete, in welchem ein ſeinem Weſen nach geiſtiger Gehalt ſich ausprägt, auch weſentlich für das Innre, und das Aeußerliche ſeiner Geſtalt, wodurch er anſchaubar und vorſtellbar wird, hat den Zweck nur für unſer Gemüth und Geiſt da zu ſeyn. Nur zu dieſem Zweck ſind Inhalt und Kunſtgeſtalt ineinander gebildet. Das nur ſinnlich Konkrete, die äußere Natur als ſolche, hat dieſen Zweck nicht zu ihrem alleinigen Urſprung. Das bunte farbenreiche Gefieder der Vögel glänzt auch ungeſehen, ihr Geſang verklingt ungehört; die Fackeldiſtel, die nur eine Nacht blüht, verwelkt ohne bewundert zu werden in den Wildniſſen der ſüdlichen Wälder, und dieſe Wälder, Verſchlingungen ſelber der ſchönſten und üppigſten Vegetationen, mit den wohlriechendſten, gewürzreichſten Düften, verderben und verfallen ebenſo ungenoſſen. Das Kunſtwerk aber iſt nicht ſo unbefangen für ſich, ſondern es iſt weſentlich eine Frage, eine Anrede an die widerklingende Bruſt, ein Ruf an die Gemüther und Geiſter. — Obſchon die Kunſtverſinnlichung in dieſer Beziehung nicht zufällig iſt, ſo iſt ſie doch umgekehrt auch nicht die höchſte Weiſe das geiſtig Konkrete zu faſſen. Die höhere Form, der Darſtellung durch das ſinnlich Konkrete gegenüber, iſt das Denken, das zwar

in relativem Sinne abſtrakt, aber nicht einſeitiges ſondern konkretes Denken ſeyn muß, um wahrhaftiges und vernünftiges Denken zu ſeyn. Der Unterſchied, in wie weit ein beſtimmter Inhalt die ſinnliche Kunſtdarſtellung zu ſeiner gemäßen Form hat, oder ſeiner Natur nach weſentlich eine höhere geiſtigere fordert, zeigt ſich ſogleich z. B. in der Vergleichung der griechiſchen Götter mit Gott, wie ihn die chriſtliche Vorſtellung auffaßt. Der griechiſche Gott iſt nicht abſtrakt, ſondern individuell, und ſteht der Naturgeſtalt zunächſt; der chriſtliche iſt zwar auch konkrete Perſönlichkeit, aber als reine Geiſtigkeit, und ſoll als Geiſt und im Geiſt gewußt werden. Sein Element des Daſeyns iſt dadurch weſentlich das innere Wiſſen, und nicht die äußere Naturgeſtalt, durch die er nur unvollkommen, nicht aber der ganzen Tiefe ſeines Begriffs nach, darſtellbar ſeyn wird.

Indem nun aber die Kunſt die Aufgabe hat, die Idee für die unmittelbare Anſchauung in ſinnlicher Geſtalt und nicht in Form des Denkens und der reinen Geiſtigkeit überhaupt darzuſtellen, und dieſes Darſtellen ſeinen Werth und Würdigkeit in dem Entſprechen und der Einheit beider Seiten der Idee und ihrer Geſtalt hat, ſo wird die Höhe und Vortrefflichkeit der Kunſt, und die ihrem Begriff gemäße Realität von dem Grade der Innigkeit und Einigkeit abhängen, zu welcher Idee und Geſtalt ineinander gearbeitet erſcheinen.

In dieſem Punkte der höheren Wahrheit als der Geiſtigkeit, welche ſich die dem Begriff des Geiſtes gemäße Geſtaltung errungen hat, liegt der Eintheilungsgrund für die Wiſſenſchaft der Kunſt. Denn der Geiſt, ehe er zum wahren Begriffe ſeines abſoluten Weſens gelangt, hat einen in dieſem Begriffe ſelbſt begründeten Verlauf von Stufen durchzugehen, und dieſem Verlaufe des Inhalts, den er ſich giebt, entſpricht ein unmittelbar damit zuſammenhängender Verlauf von Geſtaltungen der Kunſt, in deren Form der Geiſt als künſtleriſcher ſich das Bewußtſeyn von ſich ſelber giebt.

Dieſer Verlauf nun innerhalb des Kunſtgeiſtes hat ſelber wieder ſeiner eigenen Natur nach zwei Seiten. *Erſtens* nämlich iſt dieſe Entwicklung ſelbſt eine *geiſtige* und *allgemeine*, indem die Stufenfolge beſtimmter *Weltanſchauungen* als des beſtimmten aber umfaſſenden Bewußtſeyns des Natürlichen, Menſchlichen und Göttlichen ſich künſtleriſch geſtaltet; *zweitens* hat dieſe innere Kunſtentwicklung ſich unmittelbare Exiſtenz und ſinnliches Daſeyn zu geben, und die beſtimmten Weiſen des ſinnlichen Kunſtdaſeyns ſind ſelbſt eine Totalität nothwendiger Unterſchiede der Kunſt — die *beſonderen Künſte*. Die Kunſtgeſtaltung und ihre Unterſchiede ſind zwar einer Seits als geiſtige allgemeinerer Art, und nicht an *ein* Material gebunden, und das ſinnliche Daſeyn iſt ſelbſt mannigfach unterſchieden, indem es aber an ſich wie der Geiſt den Begriff zu ſeiner innern Seele hat, ſo erhält dadurch anderer Seits ein beſtimmtes ſinnliches Material ein näheres Verhältniß und geheimes Zuſammenſtimmen mit den geiſtigen Unterſchieden und Formen der Kunſtgeſtaltung.

Nach dieſen Seiten hin theilt ſich unſere Wiſſenſchaft in drei Hauptglieder.

Erſtens erhalten wir einen *allgemeinen Theil*. Er hat die allgemeine Idee des Kunſtſchönen als des *Ideals*, ſo wie das nähere Verhältniß deſſelben zur Natur auf der einen, zur ſubjektiven Kunſtproduktion auf der anderen Seite zu ſeinem Inhalt und Gegenſtande.

Zweitens entwickelt ſich aus dem Begriffe des Kunſtſchönen ein *beſonderer Theil*, inſofern ſich die weſentlichen Unterſchiede, welche dieſer Begriff in ſich enthält, zu einem Stufengange beſonderer Geſtaltungsformen entfalten.

Drittens ergiebt ſich ein *letzter Theil*, welcher die Vereinzlung des Kunſtſchönen zu betrachten hat, indem die Kunſt zur ſinnlichen Realiſation ihrer Gebilde fortſchreitet und zu ei-

nem System der einzelnen Künste und deren Gattungen und Arten sich abrundet.

Was zunächst den ersten und zweiten Theil angeht, so ist, um das Nachfolgende verständlich zu machen, sogleich wieder daran zu erinnern, daß die Idee als das Kunstschöne nicht die Idee als solche ist, wie sie eine metaphysische Logik als das Absolute aufzufassen hat, sondern die Idee, insofern sie zur Wirklichkeit fortgestaltet, und mit dieser Wirklichkeit in unmittelbar entsprechende Einheit getreten ist. Denn die Idee als solche ist zwar das an und für sich Wahre selbst, aber das Wahre erst seiner noch nicht objektivirten Allgemeinheit nach, die Idee als das Kunstschöne aber ist die Idee mit der näheren Bestimmung, wesentlich individuelle Wirklichkeit zu seyn, so wie eine individuelle Gestaltung der Wirklichkeit mit der Bestimmung, in sich wesentlich die Idee erscheinen zu lassen. Hiernach ist schon die Forderung ausgesprochen, daß die Idee und ihre Gestaltung als konkrete Wirklichkeit einander vollendet adäquat gemacht seyen. So gefaßt ist die Idee als ihrem Begriff gemäß gestaltete Wirklichkeit das Ideal. Die Aufgabe solchen Entsprechens nun könnte zunächst ganz formell in dem Sinne verstanden werden, daß die Idee diese oder jene Idee seyn dürfte, wenn nur die wirkliche Gestalt, gleichgültig welche, gerade diese bestimmte Idee darstellte. Die geforderte Wahrheit des Ideals ist dann aber mit der bloßen Richtigkeit verwechselt, welche darin besteht, daß irgend eine Bedeutung auf gehörige Weise ausgedrückt und ihr Sinn deshalb in der Gestalt unmittelbar wieder zu finden sey. In diesem Sinne ist das Ideal nicht zu nehmen. Denn irgend ein Inhalt kann dem Maaßstabe seines Wesens nach ganz adäquat zur Darstellung kommen, ohne auf die Kunstschönheit des Ideals Anspruch machen zu dürfen. Ja im Vergleich mit idealer Schönheit wird die Darstellung sogar mangelhaft erscheinen. In dieser Beziehung ist im Voraus zu bemerken, was erst später erwiesen werden kann,

daß die Mangelhaftigkeit des Kunſtwerks nicht nur etwa ſtets als ſubjektive Ungeſchicklichkeit anzuſehn iſt, ſondern daß die Mangelhaftigkeit der Form auch von der Mangelhaftigkeit des Inhalts herrührt. Wie z. B. die Chineſen, Inder, Aegypter bei ihren Kunſtgeſtalten, Götterbildern und Götzen formlos oder von ſchlechter unwahrer Beſtimmtheit der Form blieben und der wahren Schönheit ſich nicht bemächtigen konnten, weil ihre mythologiſchen Vorſtellungen, der Inhalt und Gedanke ihrer Kunſtwerke, noch in ſich unbeſtimmt, oder von ſchlechter Beſtimmtheit, nicht aber der in ſich ſelbſt abſolute Inhalt war. Je vortrefflicher in dieſem Sinne die Kunſtwerke werden, von deſto tieferer innerer Wahrheit iſt auch ihr Inhalt und Gedanke. Und dabei iſt dann nicht nur etwa an die größere oder geringere Geſchicklichkeit zu denken, die Naturgeſtalten, wie ſie in der äußeren Wirklichkeit vorhanden ſind, aufzufaſſen und nachzubilden. Denn auf gewiſſen Stufen des Kunſtbewußtſeyns und der Darſtellung iſt das Verlaſſen und Verzerren der Naturgebilde nicht unabſichtliche techniſche Uebungsloſigkeit und Ungeſchicklichkeit, ſondern abſichtliches Verändern, welches vom Inhalt, der im Bewußtſeyn iſt, ausgeht, und von demſelben gefordert wird. So giebt es von dieſer Seite her unvollkommene Kunſt, die in techniſcher und ſonſtiger Hinſicht in ihrer beſtimmten Sphäre ganz vollendet ſeyn kann, doch dem Begriff der Kunſt ſelbſt und dem Ideal gegenüber als mangelhaft erſcheint. Nur in der höchſten Kunſt iſt die Idee und Darſtellung in dem Sinne einander wahrhaft entſprechend, daß die Geſtalt der Idee in ſich ſelbſt die an und für ſich wahre Geſtalt iſt, weil die Idee, welche ſie ausdrückt, ſelber die wahrhaftige iſt. Dazu gehört, wie ſchon angedeutet worden, daß die Idee in ſich und durch ſich ſelbſt als konkrete Totalität beſtimmt ſey, und dadurch an ſich ſelbſt das Princip und Maaß ihrer Beſonderung und Beſtimmtheit der Erſcheinung habe. Die chriſtliche Phantaſie z. B. wird Gott nur in menſchlicher Geſtalt und deren

geiſtigem Ausdruck darſtellen können, weil Gott ſelber hier vollſtändig in ſich als Geiſt gewußt iſt. Die Beſtimmtheit iſt gleichſam die Brücke zur Erſcheinung. Wo dieſe Beſtimmtheit nicht Totalität iſt, die aus der Idee ſelbſt herfließt, wo die Idee nicht als die ſich ſelbſt beſtimmende und beſondernde vorgeſtellt iſt, bleibt ſie abſtrakt, und hat die Beſtimmtheit und ſomit das Princip für die beſondere ihr allein gemäße Erſcheinungsweiſe nicht in ſich ſelbſt, ſondern außerhalb ihrer. Deshalb hat denn die noch abſtrakte Idee auch die Geſtalt noch als nicht durch ſie geſetzte, äußerliche. Die in ſich konkrete Idee dagegen trägt das Princip ihrer Erſcheinungsweiſe in ſich ſelbſt, und iſt dadurch ihr eigenes freies Geſtalten. So bringt erſt die wahrhaft konkrete Idee die wahre Geſtalt hervor, und dieſes Entſprechen beider iſt das Ideal.

Weil nun aber die Idee in dieſer Weiſe konkrete Einheit iſt, ſo kann dieſe Einheit erſt durch die Auseinanderbreitung und Wiedervermittelung der Beſonderheiten der Idee in's Kunſtbewußtſeyn treten, und durch dieſe Entwickelung erhält die Kunſtſchönheit eine Totalität beſonderer Stufen und Formen. Nachdem wir alſo das Kunſtſchöne an und für ſich betrachtet haben, müſſen wir ſehen, wie das ganze Schöne ſich in ſeine beſonderen Beſtimmungen zerſetzt. Dieß giebt, als den zweiten Theil, die Lehre von den Kunſtformen. Ihren Urſprung finden dieſe Formen in der unterſchiedenen Art die Idee zu erfaſſen, wodurch eine Unterſchiedenheit der Geſtaltung, in welcher ſie erſcheint, bedingt iſt. Die Kunſtformen ſind deshalb nichts als die verſchiedenen Verhältniſſe der Idee und Geſtalt, Verhältniſſe, welche aus der Idee ſelbſt hervorgehn, und dadurch den wahren Eintheilungsgrund dieſer Sphäre geben. Denn die Eintheilung muß immer in dem Begriffe liegen, deſſen Beſonderung und Eintheilung ſie iſt.

Wir haben hier drei Verhältniſſe der Idee zu ihrer Geſtaltung zubetrachten.

Den Anfang nämlich erſtens macht die Idee, inſofern ſie ſelbſt noch in ihrer Unbeſtimmtheit und Unklarheit oder in ſchlechter unwahrer Beſtimmtheit zum Gehalt der Kunſtgeſtalten gemacht wird. Als unbeſtimmt hat ſie an ſich ſelbſt noch nicht diejenige Individualität, welche das Ideal erheiſcht; ihre Abſtraktion und Einſeitigkeit läßt die Geſtalt äußerlich mangelhaft und zufällig. Dieſe erſte Kunſtform iſt deshalb mehr ein bloßes Suchen der Verbildlichung als ein Vermögen wahrhafter Darſtellung, weil die Idee die Form noch in ſich ſelber nicht gefunden hat, und ſomit nur das Ringen und Streben darnach bleibt. Wir können dieſe Form im Allgemeinen die ſymboliſche Kunſtform nennen. Die abſtrakte Idee hat in dieſer Form ihre Geſtalt außerhalb ihrer in dem natürlichen ſinnlichen Stoff, von welchem nun das Geſtalten ausgeht und daran gebunden erſcheint. Die Gegenſtände der Naturanſchauungen werden einer Seits zunächſt gelaſſen, wie ſie ſind, doch zugleich die ſubſtantielle Idee als ihre Bedeutung in ſie hineingelegt, ſo daß ſie nun dieſelbe auszudrücken den Beruf erhalten, und ſo interpretirt werden ſollen, als ob in ihnen die Idee ſelbſt gegenwärtig wäre. Dazu gehört, daß die Gegenſtände der Wirklichkeit in ſich eine Seite haben, nach welcher hin ſie eine allgemeine Bedeutung darzuſtellen im Stande ſind. Da aber ein vollſtändiges Entſprechen noch nicht möglich iſt, ſo kann dieß Beziehen nur eine abſtrakte Beſtimmtheit betreffen, wie wenn im Löwen z. B. die Stärke gemeint iſt.

Bei dieſer Abſtraktion der Beziehung kommt anderer Seits ebenſo die Fremdheit der Idee und der Naturerſcheinungen in's Bewußtſeyn, und wenn ſich nun auch die Idee, welche keine andere Wirklichkeit zu ihrem Ausdruck hat, in allen dieſen Geſtalten ergeht, in ihrer Unruhe und Maaßloſigkeit in ihnen ſich ſucht, aber ſie dennoch ſich nicht adäquat findet, ſo ſteigert ſie nun die Naturgeſtalten und Erſcheinungen der Wirklichkeit ſelber in's Unbeſtimmte und Maaßloſe, ſie taumelt in ihnen herum,

ſie braut und gähret in ihnen, thut ihnen Gewalt an, verzerrt und ſprengt ſie unnatürlich auf, und verſucht durch Zerſtreuung, Unermeßlichkeit und Pracht der Gebilde die Erſcheinung zur Idee zu erheben. Denn die Idee iſt hier noch das mehr oder weniger Unbeſtimmte, Ungeſtaltbare, die Naturgegenſtände aber in ihrer Geſtalt ſind durchweg beſtimmt.

Bei der Unangemeſſenheit beider gegen einander wird das Verhältniß der Idee zur Gegenſtändlichkeit daher ein *negatives*, denn ſie als Inneres iſt ſelbſt unzufrieden mit ſolcher Aeußerlichkeit, und ſetzt ſich als deren innere allgemeine Subſtanz über alle dieſe ihr nicht entſprechende Geſtaltenfülle *erhaben* fort. In dieſer Erhabenheit wird dann freilich die Naturerſcheinung und menſchliche Geſtalt und Begebenheit genommen und gelaſſen, wie ſie iſt, doch zugleich als unangemeſſen gegen ihre Bedeutung erkannt, welche ſich weit über allen Weltinhalt hinaushebt.

Dieſe Seiten machen im Allgemeinen den Charakter des erſten Kunſtpantheismus des Morgenlandes aus, der einer Seits auch in die ſchlechteſten Gegenſtände die abſolute Bedeutung hineinlegt, anderer Seits die Erſcheinungen gewaltſam zum Ausdruck ſeiner Weltanſchauung zwingt, und dadurch bizarr, grotesk und geſchmacklos wird, oder die unendliche aber abſtrakte Freiheit der Subſtanz verachtend gegen alle Erſcheinungen, als nichtige und verſchwindende kehrt. Dadurch kann die Bedeutung dem Ausdruck nicht vollendet eingebildet werden, und bei allem Streben und Verſuchen bleibt die Unangemeſſenheit von Idee und Geſtalt dennoch unüberwunden beſtehen. — Dieß wäre die erſte Kunſtform, die ſymboliſche mit ihrem Suchen, ihrer Gährung, Räthſelhaftigkeit und Erhabenheit.

In der *zweiten* Kunſtform nun, welche wir als die *klaſſiſche* bezeichnen wollen, iſt der zwiefache Mangel der ſymboliſchen getilgt. Die ſymboliſche Geſtalt iſt unvollkommen, weil einer Seits in ihr die Idee nur in *abſtrakter* Beſtimmtheit oder Unbeſtimmtheit in's Bewußtſeyn tritt, und anderer Seits

dadurch die Uebereinſtimmung von Bedeutung und Geſtalt ſtets mangelhaft und ſelber nur abſtrakt bleiben muß. Als Auflöſung dieſes gedoppelten Mangels iſt die klaſſiſche Kunſtform die freie adäquate Einbildung der Idee in die der Idee ſelber eigenthümlich ihrem Begriff nach zugehörige Geſtalt, mit welcher ſie deshalb in freien vollendeten Einklang zu kommen vermag. Somit giebt erſt die klaſſiſche Form die Produktion und Anſchauung des vollendeten Ideals, und ſtellt daſſelbe als verwirklicht hin.

Die Angemeſſenheit nun aber von Begriff und Realität im Klaſſiſchen muß ebenſo wenig, als es beim Ideal der Fall ſeyn durfte, in dem bloß formellen Sinne der Uebereinſtimmung eines Inhalts mit ſeiner äußeren Geſtaltung genommen werden. Sonſt wäre jedes Portrait der Natur, jede Geſichtsbildung, Gegend, Blume, Scene u. ſ. f., die den Zweck und Inhalt der Darſtellung ausmacht, durch ſolche Kongruenz von Inhalt und Form ſchon klaſſiſch. Die Eigenthümlichkeit des Inhalts beſteht im Gegentheil im Klaſſiſchen darin, daß er ſelbſt konkrete Idee iſt, und als ſolche das konkret Geiſtige; denn nur das Geiſtige iſt das wahrhaft Innere. Für ſolchen Inhalt ſodann iſt unter dem Natürlichen dasjenige zu erfragen, welches für ſich ſelbſt dem Geiſtigen an und für ſich angemeſſen iſt. Der urſprüngliche Begriff ſelber muß es ſeyn, der die Geſtalt für die konkrete Geiſtigkeit erfunden hat, ſo daß jetzt der ſubjektive Begriff — hier der Geiſt der Kunſt — ſie nur gefunden und als natürliches geſtaltetes Daſeyn der freien individuellen Geiſtigkeit gemäß gemacht hat. Dieſe Geſtalt, welche die Idee als geiſtige und zwar die individuell beſtimmte Geiſtigkeit an ſich ſelbſt hat, wenn ſie ſich in zeitliche Erſcheinung herausmachen ſoll, iſt die menſchliche Geſtalt. Dieß Perſonificiren und Vermenſchlichen hat man zwar häufig als eine Degradation des Geiſtigen verläumdet, die Kunſt aber, inſofern ſie das Geiſtige in ſinnlicher Weiſe zur Anſchauung zu bringen hat, muß zu dieſer Vermenſchlichung fortgehen, da der Geiſt nur in ſeinem Leibe

in gemäßer Art ſinnlich erſcheint. Die Seelenwanderung iſt in dieſer Beziehung eine abſtrakte Vorſtellung, und die Phyſiologie müßte es zu einem ihrer Hauptſätze machen, daß die Lebendigkeit nothwendig in ihrer Entwickelung zur Geſtalt des Menſchen fortzugehen habe, als der einzig für den Geiſt gemäßen ſinnlichen Erſcheinung.

Der menſchliche Körper in ſeinen Formen gilt nun aber in der klaſſiſchen Kunſtform nicht mehr bloß als ſinnliches Daſeyn, ſondern nur als Daſeyn und Naturgeſtalt des Geiſtes, und muß deshalb aller Bedürftigkeit des nur Sinnlichen und der zufälligen Endlichkeit des Erſcheinens entnommen ſeyn. Iſt in dieſer Weiſe die Geſtalt gereinigt, um den ihr gemäßen Inhalt in ſich auszudrücken, ſo muß auf der anderen Seite, wenn die Uebereinſtimmung von Bedeutung und Geſtalt vollendet ſeyn ſoll, ebenſo ſehr auch die Geiſtigkeit, welche den Inhalt ausmacht, von der Art ſeyn, daß ſie vollſtändig in der menſchlichen Naturgeſtalt ſich auszudrücken im Stande iſt, ohne über dieſen Ausdruck im Sinnlichen und Leiblichen hinauszuragen. Dadurch iſt der Geiſt hier zugleich als partikulärer beſtimmt, als menſchlicher, nicht als ſchlechthin abſoluter und ewiger, indem dieſer nur als Geiſtigkeit ſelbſt ſich kund zu geben und auszudrücken fähig iſt.

Dieſer letzte Punkt wird wiederum der Mangel, an welchem die klaſſiſche Kunſtform ſich auflöſt, und den Uebergang in eine höhere dritte fordert, nämlich in die romantiſche.

Die romantiſche Kunſtform hebt die vollendete Einigung der Idee und ihrer Realität wieder auf, und ſezt ſich ſelbſt, wenn auch auf höhere Weiſe, in den Unterſchied und Gegenſaz beider Seiten zurück, der in der ſymboliſchen Kunſt unüberwunden geblieben war. Die klaſſiſche Kunſtform nämlich hat das Höchſte erreicht, was die Verſinnlichung der Kunſt zu leiſten vermag, und wenn an ihr etwas mangelhaft iſt, ſo iſt es nur die Kunſt ſelber, und die Beſchränktheit der Kunſtſphäre. Dieſe Beſchränktheit iſt darin zu ſezen, daß die Kunſt überhaupt das

seinem Begriff nach unendliche konkrete Allgemeine, den Geist, in sinnlich konkreter Form zum Gegenstande macht, und im Klassischen die vollendete Ineinsbildung des geistigen und des sinnlichen Daseyns als Entsprechen beider hinstellt. Bei diesem Verschmolzenseyn aber kommt in der That der Geist nicht seinem wahren Begriffe nach zur Darstellung. Denn der Geist ist die unendliche Subjektivität der Idee, die als absolute Innerlichkeit sich nicht frei für sich herauszugestalten vermag, wenn sie im Leiblichen als in ihrem gemäßen Daseyn ergossen bleiben soll. Aus diesem Princip heraus hebt die romantische Kunstform jene ungetrennte Einheit der klassischen wieder auf, weil sie einen Inhalt gewonnen hat, der über die klassische Kunstform, und deren Ausdrucksweise hinaus geht. Dieser Inhalt, um an bekannte Vorstellungen zu erinnern, fällt mit dem zusammen, was das Christenthum von Gott, als Geist aussagt, im Unterschiede des griechischen Götterglaubens, welcher den wesentlichen und angemessensten Inhalt für die klassische Kunst ausmacht. In dieser ist der konkrete Inhalt an sich die Einheit menschlicher und göttlicher Natur, eine Einheit, welche eben weil sie nur unmittelbar und an sich ist, auch auf unmittelbare und sinnliche Weise zur adäquaten Manifestation kommt. Der griechische Gott ist für die unbefangene Anschauung und sinnliche Vorstellung, und deshalb seine Gestalt die leibliche des Menschen, der Kreis seiner Macht und seines Wesens ein individuell besonderer, und dem Subjekt gegenüber eine Substanz und Macht, mit der das subjektive Innere nur an sich in Einheit ist, nicht aber diese Einheit als innerliches subjektives Wissen selber hat. Die höhere Stufe nun ist das Wissen dieser an sich seyenden Einheit, wie die klassische Kunstform dieselbe zu ihrem im Leiblichen vollendet darstellbaren Gehalte hat. Dieß Erheben aber des Ansich in's selbstbewußte Wissen bringt einen ungeheuren Unterschied hervor. Es ist der unendliche Unterschied, der z. B. den Menschen überhaupt vom Thiere trennt.

Der Menſch iſt Thier, doch ſelbſt in ſeinen thieriſchen Funktionen bleibt er nicht als in einem Anſich ſtehen, wie das Thier, ſondern wird ihrer bewußt, erkennt ſie und erhebt ſie, wie z. B. den Prozeß der Verdauung, zu ſelbſtbewußter Wiſſenſchaft. Dadurch löſt der Menſch die Schranke ſeiner anſichſeyenden Unmittelbarkeit auf, ſo daß er deshalb gerade, weil er weiß, daß er Thier iſt, aufhört Thier zu ſeyn, und ſich das Wiſſen ſeiner als Geiſt giebt. — Wird nun in ſolcher Weiſe das Anſich der vorigen Stufe, die Einheit menſchlicher und göttlicher Natur, aus einer unmittelbaren zu einer bewußten Einheit erhoben, ſo iſt das wahre Element für die Realität dieſes Inhalts nicht mehr das ſinnliche unmittelbare Daſeyn des Geiſtigen, die leibliche menſchliche Geſtalt, ſondern die ſelbſtbewußte Innerlichkeit. Deshalb tritt nun das Chriſtenthum, weil es Gott als Geiſt, und nicht als individuellen beſonderen Geiſt, ſondern als abſoluten, im Geiſt und in der Wahrheit zur Vorſtellung bringt, von der Sinnlichkeit des Vorſtellens in die geiſtige Innerlichkeit zurück, und macht dieſe und nicht das Leibliche zum Material und Daſeyn ihres Gehaltes. Ebenſo iſt die Einheit der menſchlichen und göttlichen Natur eine gewußte und nur durch das geiſtige Wiſſen und im Geiſt zu realiſirende Einheit. Der neue dadurch errungene Inhalt iſt deswegen nicht an die ſinnliche Darſtellung, als entſprechende, gebunden, ſondern befreit von dieſem unmittelbaren Daſeyn, welches negativ geſetzt, überwunden und in die geiſtige Einheit reflektirt werden muß. In dieſer Weiſe iſt die romantiſche Kunſt das Hinausgehen der Kunſt über ſich ſelbſt, doch innerhalb ihres eigenen Gebiets und in Form der Kunſt ſelber.

Wir können deshalb kurz dabei ſtehen bleiben, daß auf dieſer dritten Stufe die freie konkrete Geiſtigkeit, die als Geiſtigkeit für das geiſtige Innere erſcheinen ſoll, den Gegenſtand ausmacht. Die Kunſt, dieſem Gegenſtande gemäß, kann daher einer Seits nicht für die ſinnliche Anſchauung ar-

beiten, ſondern für die mit ihrem Gegenſtande einfach als mit ſich ſelbſt zuſammengehende Innerlichkeit, für die ſubjektive Innigkeit, das Gemüth, die Empfindung, welche als geiſtige zur Freiheit in ſich ſelber hinſtrebt, und ihre Verſöhnung nur im innern Geiſte ſucht und hat. Dieſe innere Welt macht den Inhalt des Romantiſchen aus, und wird deshalb als dieſes Innere und im Schein dieſer Innigkeit zur Darſtellung gebracht werden müſſen. Die Innerlichkeit feiert ihren Triumph über das Aeußere, und läßt im Aeußern ſelbſt und an demſelben dieſen Sieg erſcheinen, durch welchen das ſinnlich Erſcheinende zur Werthloſigkeit herniederſinkt.

Anderer Seits aber bedarf auch dieſe Form, wie alle Kunſt, der Aeußerlichkeit zu ihrem Ausdrucke. Indem nun die Geiſtigkeit ſich in ſich ſelbſt aus dem Aeußeren und der unmittelbaren Einheit mit demſelben zurückgezogen hat, ſo wird die ſinnliche Aeußerlichkeit des Geſtaltens eben deswegen wie im Symboliſchen, als unweſentliche, vorübergehende, und in gleicher Weiſe der ſubjektive endliche Geiſt und Wille bis zur Partikularität und Willkür der Individualität, des Charakters, Thuns u. ſ. f., der Begebenheit, Verwickelung u. ſ. f. aufgenommen und zur Darſtellung gebracht. Die Seite des äußeren Daſeyns iſt der Zufälligkeit überantwortet und den Abentheuern der Phantaſie preisgegeben, deren Willkür ebenſo das Vorhandene, wie es vorhanden iſt, wiederſpiegeln, als auch die Geſtalten der Außenwelt durcheinanderwürfeln und frazzenhaft verziehen kann. — Denn dieß Aeußere hat ſeinen Begriff und Bedeutung nicht mehr, wie im Klaſſiſchen, in ſich und an ſich ſelber, ſondern im Gemüth, das ſeine Erſcheinung, ſtatt im Aeußeren und deſſen Form der Realität, in ſich ſelber findet, und dieß Verſöhntſeyn mit ſich in allem Zufall, allem für ſich ſich geſtaltenden Accidentellen, allem Unglück und Schmerz, ja im Verbrechen ſelber zu bewahren oder wieder zu gewinnen vermag.

Dadurch kommt die Gleichgültigkeit, Unangemeſſenheit und

Trennung von Idee und Geſtalt, wie im Symboliſchen, von neuem hervor, doch mit dem weſentlichen Unterſchiede, daß im Romantiſchen die Idee, deren Mangelhaftigkeit im Symbol die Mängel des Geſtaltens herbeiführte, nun als Geiſt und Gemüth in ſich vollendet zu erſcheinen hat, und aus dem Grunde dieſer höhern Vollendung ſich der entſprechenden Vereinigung mit dem Aeußeren entzieht, indem ſie ihre wahre Realität und Erſcheinung nur in ſich ſelber ſuchen und vollbringen kann.

Dieß wäre im Allgemeinen der Charakter der ſymboliſchen, klaſſiſchen und romantiſchen Kunſtform, als der drei Verhältniſſe der Idee zu ihrer Geſtalt im Gebiete der Kunſt. Sie beſtehen im Erſtreben, Erreichen und Ueberſchreiten des Ideals, als der wahren Idee der Schönheit.

Was nun dieſen beiden Theilen gegenüber, den dritten angeht, ſo ſetzt derſelbe den Begriff des Ideals und die allgemeinen Kunſtformen voraus, indem er nur die Realiſation derſelben in beſtimmtem ſinnlichen Material iſt. Wir haben es deshalb jetzt nicht mehr mit der innern Entwickelung der Kunſtſchönheit ihren allgemeinen Grundbeſtimmungen nach zu thun, ſondern zu betrachten, wie dieſe Beſtimmungen in's Daſeyn treten, ſich nach Außen unterſcheiden, und jedes Moment im Begriffe der Schönheit ſelbſtſtändig für ſich als Kunſtwerk, nicht als nur allgemeine Form verwirklichen. Da es nun aber die eigenen der Idee der Schönheit immanenten Unterſchiede ſind, welche ſie in's äußere Daſeyn hinüberſetzt, ſo müſſen ſich in dieſem dritten Theile für die Gliederung und Feſtſtellung der einzelnen Künſte die allgemeinen Kunſtformen gleichfalls als Grundbeſtimmung zeigen, oder die Arten der Kunſt haben dieſelben weſentlichen Unterſchiede in ſich, die wir als die allgemeinen Kunſtformen kennen lernten. Die äußere Objektivität nun, in welche dieſe Formen ſich durch ein ſinnliches und deshalb beſonderes Material hineinbegeben, läßt dieſe Formen zu beſtimmten Weiſen ihrer Realiſation, den beſonderen Künſten,

selbſtſtändig auseinanderfallen, inſofern jede Form ihren beſtimmten Charakter auch in einem beſtimmten äußeren Material und in deſſen Darſtellungsweiſe ihre adäquate Verwirklichung findet. Auf der anderen Seite aber greifen jene Kunſtformen, als die in ihrer Beſtimmtheit allgemeinen Formen auch über die beſondere Realiſirung durch eine beſtimmte Kunſtart über, und gewinnen durch die anderen Künſte gleichfalls, wenn auch in untergeordneter Weiſe, ihr Daſeyn. Deshalb gehören die beſonderen Künſte einer Seits ſpecifiſch einer der allgemeinen Kunſtformen an, und bilden deren gemäße äußere Kunſtwirklichkeit, anderer Seits ſtellen ſie in ihrer Weiſe der äußeren Geſtaltung die Totalität der Kunſtformen dar.

Im Allgemeinen alſo haben wir es in dem dritten Haupttheile mit dem Kunſtſchönen zu thun, wie es ſich zu einer Welt verwirklichter Schönheit in den Künſten und deren Werken entfaltet. Der Inhalt dieſer Welt iſt das Schöne, und das wahre Schöne, wie wir ſahen, die geſtaltete Geiſtigkeit, das Ideal, und näher der abſolute Geiſt, die Wahrheit ſelber. Dieſe Region der künſtleriſch für die Anſchauung und Empfindung dargeſtellten göttlichen Wahrheit bildet den Mittelpunkt der ganzen Kunſtwelt, als die ſelbſtſtändige, freie, göttliche Geſtalt, welche das Aeußerliche der Form und des Materials ſich vollſtändig angeeignet hat, und nur als Manifeſtation ihrer ſelbſt an ſich trägt. Da ſich das Schöne jedoch hier als objektive Wirklichkeit entwickelt und ſomit auch zur ſelbſtſtändigen Beſonderheit der einzelnen Seiten und Momente unterſcheidet, ſo ſtellt nun dieſes Centrum ſeine Extreme als zu eigenthümlicher Wirklichkeit reaſirt ſich gegenüber. Das Eine dieſer Extreme bildet dadurch die noch geiſtloſe Objektivität, die bloße Naturumgebung des Gottes. Hier wird das Aeußerliche als ſolches, das ſeinen geiſtigen Zweck und Inhalt nicht in ſich ſelbſt ſondern in einem Andern hat, geſtaltet.

Das andere Extrem hingegen iſt das Göttliche, als Inne-

res, Gewußtes, als das vielfältig besonderte subjektive Daseyn der Gottheit; die Wahrheit, wie sie im Sinn, Gemüth und Geist der einzelnen Subjekte wirksam und lebendig ist, und nicht ergossen bleibt in seine Außengestalt, sondern in's subjektive einzelne Innere zurückkehrt. Dadurch ist das Göttliche als solches zugleich im Unterschiede von seiner reinen Manifestation als Gottheit, und tritt damit selbst in die Partikularität, welche zu jedem einzelnen subjektiven Wissen, Fühlen, Schauen und Empfinden gehört. In dem analogen Gebiete der Religion, mit welcher die Kunst auf ihrer höchsten Stufe in unmittelbarem Zusammenhange steht, fassen wir denselben Unterschied in der Weise, daß für uns auf der einen Seite das irdische natürliche Leben in seiner Endlichkeit steht, sodann aber zweitens das Bewußtseyn sich Gott zum Gegenstande macht, bei welchem der Unterschied von Objektivität und Subjektivem fortfällt, bis wir endlich drittens von Gott als solchem zur Andacht der Gemeinde fortschreiten, als zu Gott, wie er im subjektiven Bewußtseyn lebendig und präsent ist. Diese drei Hauptunterschiede treten auch in der Welt der Kunst in selbstständiger Entwicklung hervor.

Die erste der besonderen Künste, mit welcher wir dieser Grundbestimmung nach zu beginnen haben, ist die schöne Architektur. Ihre Aufgabe besteht darin, die äußere unorganische Natur so zurecht zu arbeiten, daß dieselbe dem Geist als kunstgemäße Außenwelt verwandt wird. Ihr Material ist selbst das Materielle in seiner unmittelbaren Aeußerlichkeit als mechanische schwere Masse, und ihre Formen bleiben die Formen der unorganischen Natur, nach den abstrakten Verstandesverhältnissen des Symmetrischen geordnet. Da in diesem Material und Formen das Ideal als konkrete Geistigkeit sich nicht realisiren läßt, und die dargestellte Realität somit der Idee als Aeußeres undurchdrungen oder nur zu abstrakter Beziehung gegenüber bleibt, so ist der Grundtypus der Baukunst die symbolische Kunstform.

Denn die Architektur bahnt der adäquaten Wirklichkeit des Gottes erſt den Weg, und müht ſich in ſeinem Dienſt mit der objektiven Natur ab, um ſie aus dem Geſtrüppe der Endlichkeit und der Mißgeſtalt des Zufalls herauszuarbeiten. Dadurch ebnet ſie den Platz für den Gott, formt ſeine äußere Umgebung, und baut ihm ſeinen Tempel, als den Raum für die innere Sammlung und Richtung auf die abſoluten Gegenſtände des Geiſtes. Sie läßt eine Umſchließung emporſteigen für die Verſammlung der Geſammelten, als Schutz gegen das Drohen des Sturms, gegen Regen, Ungewitter und wilde Thiere, und offenbart jenes Sichſammelnwollen, wenn zwar auf äußerliche doch auf kunſtgemäße Weiſe. Dieſe Bedeutung kann ſie ihrem Material und deſſen Formen mehr oder weniger eindilden, je bedeutender oder bedeutungsloſer, je konkreter oder abſtrakter, je tiefer in ſich ſelbſt hinabgeſtiegen, oder je trüber und oberflächlicher die Beſtimmtheit des Gehaltes iſt, für den ſie ihre Arbeit übernimmt. Ja ſie kann in dieſer Beziehung ſelbſt ſo weit gehen wollen, in ihren Formen und Material jenem Gehalt ein adäquates Kunſtdaſeyn zu verſchaffen, dann aber hat ſie ſchon ihr eigenes Gebiet überſchritten, und ſchwankt zu ihrer höheren Stufe, der Skulptur, hinüber. Denn ihre Schranke liegt eben darin, das Geiſtige als Inneres ihren äußeren Formen gegenüber zu behalten, und ſomit auf das Seelenvolle nur als auf ein Anderes hinzuweiſen.

So iſt denn aber durch die Architektur die unorganiſche Außenwelt gereinigt, ſymmetriſch geordnet, dem Geiſte verwandt gemacht und der Tempel des Gottes, das Haus ſeiner Gemeinde, ſteht fertig da. In dieſen Tempel *zweitens* tritt ſodann der Gott ſelber ein, indem der Blitz der Individualität in die träge Maſſe ſchlägt, ſie durchdringt, und die unendliche, nicht mehr bloß ſymmetriſche, Form des Geiſtes ſelber die Leiblichkeit koncentrirt und geſtaltet. Dieß iſt die Aufgabe der *Skulptur*. Inſofern in ihr das geiſtige Innere, auf welches die Architektur nur hinzudeuten im Stande iſt, ſich in die ſinnliche Geſtalt und

deren äußeres Material hineinwohnt, und beide Seiten ſich in der Weiſe ineinander bilden, daß keine überwiegt, erhält die Skulptur die klaſſiſche Kunſtform zu ihrem Grundtypus. Deshalb bleibt dem Sinnlichen für ſich kein Ausdruck mehr, welcher nicht der des Geiſtigen ſelber wäre, wie umgekehrt für die Skulptur kein geiſtiger Inhalt vollkommen darſtellbar iſt, der ſich nicht durchaus in leiblicher Geſtalt gemäß veranſchaulichen läßt. Denn durch die Skulptur ſoll der Geiſt in ſeiner leiblichen Form in unmittelbarer Einheit ſtill und ſelig daſtehn, und die Form durch den Inhalt geiſtiger Individualität verlebendigt werden. So wird das äußere ſinnliche Material auch nicht mehr weder nach ſeiner mechaniſchen Qualität allein, als ſchwere Maſſe, noch in Formen des Unorganiſchen, noch als gleichgültig gegen Färbung u. ſ. f. verarbeitet, ſondern in den idealen Formen der menſchlichen Geſtalt, und zwar in der Totalität der räumlichen Dimenſionen. In dieſer letztern Beziehung nämlich müſſen wir für die Skulptur feſthalten, daß in ihr zuerſt das Innere und Geiſtige in ſeiner ewigen Ruhe und weſentlichen Selbſtſtändigkeit zur Erſcheinung kommt. Dieſer Ruhe und Einheit mit ſich entſpricht nur dasjenige Aeußere, welches ſelbſt noch in dieſer Einheit und Ruhe beharrt. Dieß iſt die Geſtalt nach ihrer abſtrakten Räumlichkeit. Der Geiſt, den die Skulptur darſtellt, iſt der in ſich ſelbſt gediegene, nicht in das Spiel der Zufälligkeiten und Leidenſchaften mannigfaltig zerſplitterte; ſie läßt deshalb auch nicht das Aeußerliche zu dieſer Mannigfaltigkeit der Erſcheinung los, ſondern faßt daran nur dieſe eine Seite, die abſtrakte Räumlichkeit in deren Totalität der Dimenſionen auf.

Hat nun die Architektur den Tempel aufgeführt, und die Hand der Skulptur die Bildſäule des Gottes hineingeſtellt, ſo ſteht dieſem ſinnlich gegenwärtigen Gott in den weiten Hallen ſeines Hauſes drittens die Gemeinde gegenüber. Sie iſt die geiſtige Reflexion in ſich jenes ſinnlichen Daſeyns, die be-

ſeelende Subjektivität und Innerlichkeit, mit welcher deshalb für den Kunſtinhalt wie für das äußerlich darſtellende Material die Partikularisation, Vereinzelung und deren Subjektivität das beſtimmende Prinzip wird. Die gediegene Einheit in ſich des Gottes in der Skulptur zerſchlägt ſich in die Vielheit vereinzelter Innerlichkeit, deren Einheit keine ſinnliche, ſondern ſchlechthin ideell iſt. Und ſo erſt iſt Gott ſelber als dieſes Herüber und Hinüber, als dieſer Wechſel ſeiner Einheit in ſich und Verwirklichung im ſubjektiven Wiſſen und deſſen Beſonderung, wie der Allgemeinheit und Vereinigung der Vielen, wahrhaft Geiſt — der Geiſt in ſeiner Gemeinde. In dieſer iſt Gott ſowohl der Abſtraktion unaufgeſchloſſener Identität mit ſich, als auch der unmittelbaren Verſenkung in die Leiblichkeit, wie die Skulptur ihn darſtellt, entnommen und in die Geiſtigkeit und das Wiſſen, in dieſen Gegenſchein erhoben, der weſentlich innerlich und als Subjektivität erſcheint. Dadurch iſt der höhere Inhalt jetzt das Geiſtige und zwar als abſolutes, aber durch jene Zerſplitterung erſcheint daſſelbe zugleich als beſondere Geiſtigkeit, partikuläres Gemüth, und da nicht die bedürfnißloſe Ruhe des Gottes in ſich, ſondern das Scheinen überhaupt, das Sein für Anderes, das Manifeſtiren ſich als Hauptſache hervorthut, ſo wird jetzt auch die mannigfaltigſte Subjektivität in ihrer lebendigen Bewegung und Thätigkeit, als menſchliche Leidenſchaft, Handlung und Begebniß, überhaupt das weite Bereich menſchlichen Empfindens, Wollens und Unterlaſſens für ſich ſelber Gegenſtand der künſtleriſchen Darſtellung. — Dieſem Inhalt gemäß hat ſich nun das ſinnliche Element der Kunſt gleichfalls an ſich ſelbſt partikuläriſirt und der ſubjektiven Innerlichkeit angemeſſen zu zeigen. Solches Material bietet die Farbe, der Ton und endlich der Ton als bloße Bezeichnung für innere Anſchauungen und Vorſtellungen dar, und als die Realiſationsweiſen jenes Gehaltes durch dieſes Material erhalten wir die Malerei, Muſik und Poeſie. Da hier der ſinnliche Stoff an ſich ſelbſt beſondert

und überall ideell geſetzt erſcheint, ſo entſpricht er am meiſten dem überhaupt geiſtigen Gehalt der Kunſt, und der Zuſammenhang von geiſtiger Bedeutung und ſinnlichem Material gedeiht zu höherer Innigkeit, als dieß in der Architektur und Skulptur möglich war. Doch iſt dieß eine innigere Einheit, welche ganz auf die ſubjektive Seite tritt, und inſofern ſich Form und Inhalt partikulariſiren und ideell ſetzen müſſen, nur auf Koſten der objektiven Allgemeinheit des Gehaltes wie der Verſchmelzung mit dem unmittelbar Sinnlichen zu Stande kommt.

Wie nun Form und Inhalt ſich zur Idealität erheben, indem ſie die ſymboliſche Architektur und das klaſſiſche Ideal der Skulptur verlaſſen, ſo entnehmen dieſe Künſte ihren Typus von der romantiſchen Kunſtform, deren Geſtaltungsweiſe ſie am angemeſſenſten auszuprägen geſchickt ſind. Eine Totalität von Künſten aber ſind ſie, weil das Romantiſche ſelbſt die in ſich konkreteſte Form iſt.

Die innere Gliederung dieſer dritten Sphäre der einzelnen Künſte iſt folgendermaaßen feſtzuſtellen.

Die erſte Kunſt, der Skulptur zunächſt ſtehend, iſt die Malerei. Sie gebraucht zum Material für ihren Inhalt und deſſen Geſtaltung die Sichtbarkeit als ſolche, inſofern ſich dieſelbe zugleich an ihr ſelbſt partikulariſirt, d. h. ſich zur Farbe fortbeſtimmt. Das Material der Architektur und Skulptur iſt zwar gleichfalls ſichtbar und gefärbt, aber es iſt nicht wie in der Malerei das Sichtbarmachen *als ſolches*, wie das in ſich einfache Licht, das an ſeinem Gegenſatz dem Dunkeln ſich ſpecificirend und in Verein mit demſelben zur Farbe wird. Dieſe ſo in ſich ſubjektivirte und ideellgeſetzte Sichtbarkeit bedarf nicht mehr, weder des abſtrakt mechaniſchen Maſſenunterſchiedes der ſchweren Materialität wie in der Architektur, noch der Totalität ſinnlicher Räumlichkeit, wie die Skulptur dieſelbe, wenn auch koncentrirt und in organiſchen Formen, beibehält, ſondern die Sichtbarkeit und das Sichtbarmachen der Malerei hat ihre Un-

terſchiede als ideellere, als die Beſonderheit der Farben, und befreit die Kunſt von der ſinnlich räumlichen Vollſtändigkeit des Materiellen, indem ſie ſich auf die Dimenſion der Fläche beſchränkt.

Auf der anderen Seite gewinnt auch der Inhalt die weiteſte Partikulariſation. Was in der Menſchenbruſt als Empfindung, Vorſtellung, Zweck Raum gewinnen mag, was ſie zur That herauszugeſtalten befähigt iſt, all dieſes Vielfache kann den bunten Inhalt der Malerei ausmachen. Das ganze Reich der Beſonderheit, vom höchſten Gehalt des Geiſtes bis herunter zum vereinzelteſten Naturgegenſtande, erhält ſeine Stelle. Denn auch die endliche Natur in ihren beſonderen Scenen und Erſcheinungen kann hier auftreten, wenn nur irgend eine Anſpielung auf ein Element des Geiſtes ſie dem Gedanken und der Empfindung näher verſchwiſtert.

Die zweite Kunſt, durch welche das Romantiſche ſich verwirklicht, iſt der Malerei gegenüber die Muſik. Ihr Material, obſchon noch ſinnlich, geht zu noch tieferer Subjektivität und Beſonderung fort. Das Ideellſetzen des Sinnlichen durch die Muſik beſteht nämlich darin, das gleichgültige Auseinander des Raumes, deſſen totalen Schein die Malerei noch beſtehen ließ und abſichtlich erheuchelte, nun gleichfalls aufzuheben und in das individuelle Eins des Punktes zu idealiſiren. Als dieſes Aufheben aber iſt der Punkt in ſich konkret und thätiges Aufheben innerhalb der Materialität, als Bewegung und Erzittern des materiellen Körpers in ſich ſelber in ſeinem Verhältniß zu ſich ſelbſt. Solche beginnende Idealität der Materie, die nicht mehr als räumlich, ſondern als zeitliche Idealität erſcheint, iſt der Ton, das negativ geſetzte Sinnliche, deſſen abſtrakte Sichtbarkeit ſich zur Hörbarkeit umgewandelt hat, indem der Ton das Ideelle gleichſam aus ſeiner Befangenheit im Materiellen loslöſt. — Dieſe erſte Innigkeit und Beſeelung nun der Materie giebt das Material für die ſelbſt noch unbeſtimmte Innigkeit

und Seele des Geiſtes ab, und läßt in ihren Klängen das Gemüth mit der ganzen Skala ſeiner Empfindungen und Leidenſchaften klingen und verklingen. In ſolcher Weiſe bildet die Muſik, wie die Skulptur als das Centrum zwiſchen Architektur und den Künſten der romantiſchen Subjektivität daſteht, den Mittelpunkt wiederum der romantiſchen Künſte, und macht den Durchgangspunkt zwiſchen der abſtrakten räumlichen Sinnlichkeit der Malerei und der abſtrakten Geiſtigkeit der Poeſie. In ſich hat die Muſik im Gegenſatz der Empfindung und deren unaufgeſchloſſenen Innerlichkeit, wie die Architektur, ein verſtändiges Verhältniß der Quantität und deren geordneten Figurationen.

Was endlich die dritte geiſtigſte Darſtellung der romantiſchen Kunſtform anbetrifft, ſo haben wir dieſelbe in der Poeſie zu ſuchen. Ihre charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit liegt in der Macht, mit welcher ſie das ſinnliche Element, von dem ſchon Muſik und Malerei die Kunſt zu befreien begannen, dem Geiſte und ſeinen Vorſtellungen unterwirft. Denn der Ton, das letzte äußere Material der Poeſie, iſt in ihr nicht mehr die tönende Empfindung ſelber, ſondern ein für ſich bedeutungsloſes Zeichen, und zwar der in ſich konkret gewordenen Vorſtellung, nicht aber nur der unbeſtimmten Empfindung und ihrer Nüancen und Gradationen. Der Ton wird dadurch zum Wort als in ſich artikulirtem Tone, deſſen Sinn es iſt, Vorſtellungen und Gedanken zu bezeichnen, indem der in ſich negative Punkt, zu welchem die Muſik ſich fortbewegte, jetzt als der vollendet konkrete Punkt, als Punkt des Geiſtes, als das ſelbſtbewußte Individuum hervortritt, das aus ſich ſelbſt heraus den unendlichen Raum der Vorſtellung mit der Zeit des Tons verbindet. Doch iſt dieß ſinnliche Element, das in der Muſik noch unmittelbar eins mit der Empfindung war, hier von dem Inhalte des Bewußtſeyns losgetrennt, während der Geiſt dieſen Inhalt ſich für ſich und in ſich ſelbſt zur Vorſtellung beſtimmt, zu deren Ausdruck er ſich zwar des Tones, doch nur als eines für ſich werth- und

inhaltlosen Zeichens bedient. Der Ton kann demnach ebenso gut auch bloßer Buchstabe sein, denn das Hörbare ist wie das Sichtbare zur bloßen Andeutung des Geistes herabgesunken. Dadurch ist das eigentliche Element poetischer Darstellung die poetische Vorstellung und geistige Veranschaulichung selber, und indem dieß Element allen Kunstformen gemeinschaftlich ist, so zieht sich auch die Poesie durch alle hindurch, und entwickelt sich selbstständig in ihnen. Die Dichtkunst ist die allgemeine Kunst des in sich freigewordenen nicht an das äußerlich sinnliche Material zur Realisation gebundenen Geistes, der nur im inneren Raume und der inneren Zeit der Vorstellungen und Empfindungen sich ergeht. Doch gerade auf dieser höchsten Stufe steigt nun die Kunst auch über sich selbst hinaus, indem sie das Element versöhnter Versinnlichung des Geistes verläßt und aus der Poesie der Vorstellung in die Prosa des Denkens hinübertritt.

Dieß wäre die gegliederte Totalität der besonderen Künste: die äußerliche Kunst der Architektur, die objektive der Skulptur, und die subjektive Kunst der Malerei, Musik und Poesie. Man hat zwar noch vielfach andere Eintheilungen versucht, denn das Kunstwerk bietet solchen Reichthum von Seiten dar, daß man wie es oft geschehen ist, bald diese bald jene zum Eintheilungsgrunde machen kann. Wie z. B. das sinnliche Material. Die Architektur ist dann die Krystallisation, die Skulptur die organische Figuration der Materie in ihrer sinnlich räumlichen Totalität; die Malerei die gefärbte Fläche und Linie; während in der Musik der Raum überhaupt zu dem in sich erfüllten Punkt der Zeit übergeht, bis das äußere Material endlich in der Poesie ganz zur Werthlosigkeit herabgesetzt ist. Oder man hat diese Unterschiede auch nach ihrer ganz abstrakten Seite der Räumlichkeit und Zeitlichkeit gefaßt. Solche abstrakte Besonderheit aber des Kunstwerks wie das Material läßt sich zwar in seiner Eigenthümlichkeit konsequent verfolgen, doch als das letztlich Begründende nicht durchführen, da solche Seite selber aus einem

höheren Principe ihren Urſprung herleitet, und ſich deshalb demſelben zu unterwerfen hat.

Als dieß Höhere haben wir die Kunſtformen des Symboliſchen, Klaſſiſchen und Romantiſchen geſehn, welche die allgemeinen Momente der Idee der Schönheit ſelber ſind.

Ihr Verhältniß zu den einzelnen Künſten in ſeiner konkreten Geſtalt iſt von der Art, daß die Künſte das reale Daſeyn der Kunſtformen ausmachen. Denn die *ſymboliſche Kunſt* erlangt ihre gemäßeſte Wirklichkeit und größte Anwendung in der *Architektur*, wo ſie ihrem vollſtändigen Begriff nach waltet, und noch nicht zur unorganiſchen Natur gleichſam einer anderen Kunſt herabgeſetzt iſt; für die *klaſſiſche Kunſtform* dagegen iſt die *Skulptur* die unbedingte Realität, während ſie die Architektur nur als Umſchließendes aufnimmt, und Malerei und Muſik noch nicht als abſolute Formen für ihren Inhalt auszubilden vermag; die *romantiſche* Kunſtform endlich bemächtigt ſich des maleriſchen und muſikaliſchen Ausdrucks in ſelbſtſtändiger und unbedingter Weiſe, ſo wie gleichmäßig der poetiſchen Darſtellung; die Poeſie aber iſt allen Formen des Schönen gemäß und dehnt ſich über alle aus, weil ihr eigentliches Element die ſchöne Phantaſie iſt, und Phantaſie für jede Produktion der Schönheit, welcher Form ſie auch angehören mag, nothwendig iſt.

Was nun alſo die beſonderen Künſte in vereinzelten Kunſtwerken realiſiren, ſind dem Begriff nach nur die allgemeinen Formen der ſich entfaltenden Idee der Schönheit, als deren äußere Verwirklichung das weite Pantheon der Kunſt emporſteigt, deſſen Bauherr und Werkmeiſter der ſich ſelbſterfaſſende Geiſt des Schönen iſt, das aber die Weltgeſchichte erſt in ihrer Entwickelung der Jahrtauſende vollenden wird.

Aeſthetik.

Erſter Theil.

Die Idee deß Kunſtſchönen oder daß Ideal.

Indem wir aus der Einleitung in die wiſſenſchaftliche Betrachtung unſeres Gegenſtandes hineintreten, iſt es vorerſt die allgemeine Stellung des Kunſtſchönen im Gebiete der Wirklichkeit überhaupt, ſowie der Aeſthetik im Verhältniß zu anderen philoſophiſchen Disciplinen, welche wir kurz zu bezeichnen haben, um den Punkt auszumachen, von welchem eine wahre Wiſſenſchaft des Schönen ausgehen müſſe.

Da könnte es zweckmäßig ſcheinen, zunächſt von den verſchiedenen Verſuchen, das Schöne denkend zu faſſen, eine Erzählung zu geben, und dieſe Verſuche zu zergliedern und zu beurtheilen. Doch iſt dieß Theils in der Einleitung bereits geſchehen, Theils kann es überhaupt einer wahrhaften Wiſſenſchaftlichkeit nicht darauf ankommen *nur* nachzuſehen, was Andere recht oder unrecht gemacht haben, oder von ihnen nur zu lernen. Eher ſchon ließe ſich umgekehrt noch einmal darüber ein Wort vorausſchicken, daß Viele der Meinung ſind, das Schöne ließe ſich überhaupt, eben darum weil es das Schöne ſey, nicht in Begriffe faſſen, und bleibe daher für das Denken ein unbegreifliſcher Gegenſtand. Auf ſolche Behauptung iſt an dieſer Stelle kurz zu erwiedern, daß wenn auch heutiges Tages alles Wahre für unbegreiflich und nur die Endlichkeit der Erſcheinung und die zeitliche Zufälligkeit für begreiflich ausgegeben wird, gerade das Wahre allein ſchlechthin *begreiflich* iſt, weil es den abſoluten *Begriff* und näher die Idee zu ſeiner Grundlage hat. Die Schönheit aber iſt nur eine beſtimmte Weiſe der Aeußerung

und Darſtellung des Wahren, und ſteht deshalb dem begreifenden Denken, wenn es wirklich mit der Macht des Begriffes ausgerüſtet iſt, durchaus nach allen Seiten hin offen. Freilich iſt es in neuerer Zeit keinem Begriffe ſchlechter gegangen als dem Begriffe ſelber, dem Begriffe an und für ſich, denn unter Begriff pflegt man gewöhnlich eine abſtrakte Beſtimmtheit und Einſeitigkeit des Vorſtellens oder des verſtändigen Denkens zu verſtehen, mit welcher natürlich weder die Totalität des Wahren, noch die in ſich konkrete Schönheit denkend kann zum Bewußtſeyn gebracht werden. Denn die Schönheit, wie bereits geſagt und ſpäter noch auszuführen iſt, iſt nicht ſolche Abſtraktion des Verſtandes, ſondern der in ſich ſelbſt konkrete abſolute Begriff und beſtimmter gefaßt die abſolute Idee.

Wenn wir, was die abſolute Idee in ihrer wahrhaftigen Wirklichkeit ſey, kurz bezeichnen wollen, ſo müſſen wir ſagen, ſie ſey Geiſt, und zwar nicht etwa der Geiſt in ſeiner endlichen Befangenheit und Beſchränktheit, ſondern der allgemeine unendliche und abſolute Geiſt, der aus ſich ſelber beſtimmt, was wahrhaft das Wahre iſt. Fragen wir nur unſer gewöhnliches Bewußtſeyn, ſo drängt ſich freilich vom Geiſt die Vorſtellung auf, als ob er der Natur gegenüberſtehe, der wir dann die gleiche Würde zuſchreiben. Doch in dieſem Nebeneinander und Bezogenſeyn der Natur und des Geiſtes als gleich weſentlicher Gebiete iſt der Geiſt nur in ſeiner Endlichkeit und Schranke, nicht in ſeiner Unendlichkeit und Wahrheit betrachtet. Dem abſoluten Geiſte nämlich ſteht die Natur weder als von gleichem Werthe, noch als Grenze gegenüber, ſondern erhält die Stellung durch ihn geſetzt zu ſeyn, wodurch ſie ein Produkt wird, dem die Macht einer Grenze und Schranke genommen iſt. Zugleich iſt der abſolute Geiſt nur als die abſolute Thätigkeit zu faſſen, ſich in ſich ſelbſt zu unterſcheiden. Dieß Andere nun, als das er ſich von ſich unterſcheidet, iſt einer Seits eben die Natur, und der Geiſt die Güte, dieſem Anderen ſeiner ſelbſt die ganze Fülle ſei-

nes eigenen Weſens zu geben. Die Natur haben wir deshalb ſelber als die abſolute Idee in ſich tragend zu begreifen, aber ſie iſt die Idee in der Form: durch den abſoluten Geiſt als das Andere des Geiſtes geſetzt zu ſeyn. Wir nennen ſie inſofern ein Geſchaffenes. Ihre Wahrheit aber iſt deshalb das Setzende ſelber, der Geiſt, als die Idealität und Negativität, indem er ſich zwar in ſich beſondert und negirt, aber dieſe Beſonderung und Negation ſeiner als die durch ihn geſetzte ebenſo aufhebt, und ſtatt darin eine Grenze und Schranke zu haben, mit ſeinem Anderen ſich in freier Allgemeinheit mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt. Dieſe Idealität und unendliche Negativität macht den tiefen Begriff der Subjektivität des Geiſtes aus. Als Subjektivität nun aber iſt der Geiſt zunächſt nur erſt an ſich die Wahrheit der Natur, indem er ſeinen wahren Begriff noch nicht für ſich ſelber gemacht hat. Die Natur ſteht ihm ſomit nicht als das durch ihn geſetzte Andere, in welchem er zu ſich ſelber zurückkehrt, gegenüber, ſondern als unüberwundenes beſchränkendes Andersſeyn, auf welches, als auf eine vorgefundene Objektivität, der Geiſt als das Subjektive in ſeiner Exiſtenz des Wiſſens und Wollens bezogen bleibt, und nur die andere Seite zur Natur zu bilden vermag. In dieſe Sphäre fällt die Endlichkeit des theoretiſchen ſowohl als des praktiſchen Geiſtes, die Beſchränktheit im Erkennen und das bloße Sollen im Realiſiren des Guten. Auch hier wie in der Natur iſt die Erſcheinung ihrem wahrhaften Weſen ungleich, und wir erhalten noch den verwirrenden Anblick von Geſchicklichkeiten, Leidenſchaften, Zwecken, Anſichten und Talenten, die ſich ſuchen und fliehen, für und gegen einander arbeiten und ſich durchkreuzen, während ſich bei ihrem Wollen und Beſtreben, Meinen und Denken die mannigfaltigſten Geſtalten des Zufalls fördernd oder ſtörend einmiſchen. Dieß iſt der Standpunkt des nur endlichen zeitlichen, widerſprechenden und dadurch vergänglichen, unbefriedigten und unſeligen Geiſtes. Denn die Befriedigungen, die dieſe Sphäre bietet, ſind in der

Geſtalt ihrer Endlichkeit ſelbſt immer noch beſchränkt und verkümmert, relativ und vereinzelt. Der Blick, das Bewußtſeyn, Wollen und Denken erhebt ſich deshalb über ſie und ſucht und findet ſeine wahre Allgemeinheit, Einheit und Befriedigung anderswo: im Unendlichen und Wahren. Dieſe Einheit und Befriedigung, zu welcher die treibende Vernünftigkeit des Geiſtes den Stoff ſeiner Endlichkeit hinaufhebt, iſt dann erſt die wahre Enthüllung deſſen, was die Erſcheinungswelt ihrem Begriff nach iſt. Der Geiſt erfaßt die Endlichkeit ſelber als das Negative ſeiner, und erringt ſich dadurch ſeine Unendlichkeit. Dieſe Wahrheit des endlichen Geiſtes iſt der abſolute Geiſt. — In dieſer Form nun aber wird der Geiſt nur wirklich als abſolute Negativität; er ſetzt in ſich ſelber ſeine Endlichkeit und hebt ſie auf. Dadurch macht er ſich in ſeinem höchſten Gebiete für ſich ſelbſt zum Gegenſtande ſeines Willens. Das Abſolute ſelber wird *Objekt* des Geiſtes, indem der Geiſt auf die Stufe des *Bewußtſeyns* tritt, und ſich in ſich als *Wiſſendes* und dieſem gegenüber als abſoluter *Gegenſtand* des Wiſſens *unterſcheidet*. Von dem früheren Standpunkte der Endlichkeit des Geiſtes aus, iſt der Geiſt, der von dem Abſoluten als *gegenüberſtehendem* unendlichen Objekte weiß, dadurch als das davon unterſchiedene *Endliche* beſtimmt. In der höheren ſpekulativen Betrachtung aber iſt es der *abſolute Geiſt ſelber*, der um für ſich das Wiſſen ſeiner ſelbſt zu ſeyn, ſich *in ſich* unterſcheidet, und dadurch die Endlichkeit des Geiſtes ſetzt, innerhalb welcher er ſich abſoluter Gegenſtand des Wiſſens ſeiner ſelber wird. So iſt er abſoluter Geiſt in ſeiner Gemeinde, das als Geiſt und Wiſſen ſeiner wirkliche Abſolute.

Dieß iſt der Punkt, bei welchem wir in der Philoſophie der Kunſt zu beginnen haben. Denn das Kunſtſchöne iſt weder die *logiſche Idee*, der abſolute Gedanke, wie er im reinen Elemente des Denkens ſich entwickelt, noch iſt es umgekehrt die *natürliche Idee*, ſondern es gehört dem *geiſtigen* Gebiete

an, ohne jedoch bei den Erkenntniſſen und Thaten des endlichen Geiſtes ſtehen zu bleiben. Das Reich der ſchönen Kunſt iſt das Reich des abſoluten Geiſtes. Daß dieß der Fall ſey, können wir hier nur andeuten; der wiſſenſchaftliche Beweis fällt den vorangehenden philoſophiſchen Disciplinen anheim; der Logik, deren Inhalt die abſolute Idee als ſolche iſt, der Naturphiloſophie, wie der Philoſophie der endlichen Sphären des Geiſtes. Denn in dieſen Wiſſenſchaften hat ſich darzuthun wie die logiſche Idee ihrem eigenen Begriff nach ſich ebenſo ſehr in das Daſeyn der Natur umzuſetzen, als aus dieſer Aeußerlichkeit zum Geiſt und aus der Endlichkeit deſſelben wiederum zum Geiſt in ſeiner Ewigkeit und Wahrheit zu befreien hat.

Aus dieſem Standpunkte, welcher der Kunſt in ihrer höchſten wahrhaften Würde gebührt, erhellt ſogleich, daß ſie mit Religion und Philoſophie ſich auf demſelben Gebiete befindet. In allen Sphären des abſoluten Geiſtes enthebt der Geiſt ſich den beengenden Schranken ſeines Daſeyns, indem er ſich aus den zufälligen Verhältniſſen ſeiner Weltlichkeit und dem endlichen Gehalte ſeiner Zwecke und Intereſſen zu der Betrachtung ſeines An- und Fürſichſeyns erſchließt.

Dieſe Stellung der Kunſt im Geſammtgebiete des natürlichen und geiſtigen Lebens können wir zum näheren Verſtändniß konkreter in folgender Weiſe auffaſſen.

Ueberblicken wir den totalen Inhalt unſers Daſeyns, ſo finden wir ſchon in unſerem gewöhnlichen Bewußtſeyn die größte Mannigfaltigkeit der Intereſſen und ihrer Befriedigung. Zunächſt das weite Syſtem der phyſiſchen Bedürfniſſe, für welche die großen Kreiſe der Gewerbe in ihrem breiten Betrieb und Zuſammenhang, Handel, Schifffahrt und die techniſchen Künſte arbeiten; höher hinauf die Welt des Rechts, der Geſetze, das Leben in der Familie, die Sonderung der Stände, das ganze umfaſſende Gebiet des Staats; ſodann das Bedürfniß der Religion, das ſich in jedem Gemüthe findet, und in dem kirchlichen

Leben ſeine Befriedigung erhält; endlich die vielfach geſchiedene und verſchlungene Thätigkeit in der Wiſſenſchaft, die Geſammtheit der Kenntniß und Erkenntniß, welche Alles in ſich faßt. Innerhalb dieſer Kreiſe thut ſich nun auch die Thätigkeit in der Kunſt, das Intereſſe für die Schönheit und die geiſtige Befriedigung in deren Gebilden hervor. Da fragt es ſich nun nach der innern Nothwendigkeit ſolch eines Bedürfniſſes im Zuſammenhange der übrigen Lebens- und Weltgebiete. Zunächſt finden wir dieſe Sphären nur überhaupt als vorhandene vor. Der wiſſenſchaftlichen Forderung nach handelt es ſich aber um die Einſicht in ihren weſentlichen innern Zuſammenhang und ihre wechſelſeitige Nothwendigkeit. Denn ſie ſtehen nicht etwa nur im Verhältniß des bloßen Nutzens zu einander, ſondern vervollſtändigen ſich, inſofern in dem einen Kreiſe höhere Weiſen der Thätigkeit liegen als in dem anderen, weshalb der untergeordnetere über ſich ſelbſt hinausdrängt, und nun durch tiefere Befriedigung weitergreifender Intereſſen das ergänzt wird, was in einem früheren Gebiete keine Erledigung finden kann. Erſt dieß giebt die Nothwendigkeit eines innern Zuſammenhanges.

Erinnern wir uns desjenigen, was wir ſchon über den Begriff des Schönen und der Kunſt feſtgeſtellt haben, ſo fanden wir darin Gedoppeltes: erſtens einen Inhalt, Zweck, Bedeutung, ſodann den Ausdruck, die Erſcheinung und Realität dieſes Inhalts, und beide Seiten drittens ſo von einander durchdrungen, daß das Aeußere, Beſondere nur ausſchließend als Darſtellung des Innern und ſonſt nichts vorhanden iſt, als was weſentliche Beziehung auf den Inhalt hat und ihn ausdrückt. Was wir den Inhalt, die Bedeutung nannten, iſt das in ſich Einfache, die Sache ſelbſt auf ihre einfachſten wenn auch umfaſſenden Beſtimmungen zurückgebracht, im Unterſchiede der Ausführung. So läßt z. B. ſich der Inhalt eines Buches in ein paar Worten oder Sätzen anzeigen, und es darf nichts andres im Buche vorkommen als wovon im Inhalt das Allgemeine bereits angegeben

iſt. Dieß Einfache, dieß Thema gleichſam, das die Grundlage für die Ausführung bildet, iſt das Abſtrakte, die Ausführung dagegen erſt das Konkrete.

Beide Seiten nun aber dieſes Gegenſatzes haben nicht die Beſtimmung gleichgültig und äußerlich neben einander zu bleiben, — wie z. B. einer mathematiſchen Figur, Dreieck, Ellipſe, als dem in ſich einfachen Inhalt, in der äußeren Erſcheinung die beſtimmte Größe, Farbe u. ſ. f. gleichgültig iſt, — ſondern die als bloßer Inhalt ihrer Form nach abſtrakte Bedeutung hat in ſich ſelbſt die Beſtimmung zur Ausführung zu kommen, und ſich dadurch konkret zu machen. Damit tritt weſentlich ein Sollen ein. Wie ſehr auch ein Gehalt für ſich ſelber gelten kann, ſo ſind wir doch mit dieſer abſtrakten Form nicht zufrieden, und verlangen nach Weiterem. Zunächſt iſt dieß nur ein unbefriedigtes Bedürfniß und im Subjekt als etwas Ungenügendes, das ſich aufzuheben und zur Befriedigung fortzuſchreiten ſtrebt. Wir können in dieſem Sinne ſagen, der Inhalt ſey zunächſt ſubjektiv, ein nur Inneres; dem gegenüber das Objektive ſteht, ſo daß nun die Forderung darauf hinausläuft, dieß Subjektive zu objektiviren. Solch ein Gegenſatz des Subjektiven und der gegenüber liegenden Objektivität, ſo wie das Sollen ihn aufzuheben, iſt eine ſchlechthin allgemeine Beſtimmung, welche ſich durch Alles hindurchzieht. Schon unſere phyſiſche Lebendigkeit und mehr noch die Welt unſerer geiſtigen Zwecke und Intereſſen beruht auf der Forderung, was zunächſt nur ſubjektiv und innerlich da iſt durchzuführen durch die Objektivität, und dann erſt in dieſem vollſtändigen Daſeyn ſich befriedigt zu finden. Indem nun der Inhalt der Intereſſen und Zwecke zunächſt nur in der einſeitigen Form des Subjektiven vorhanden und die Einſeitigkeit eine Schranke iſt, erweiſt ſich dieſer Mangel zugleich als eine Unruhe, ein Schmerz, als etwas Negatives, das ſich als Negatives aufzuheben hat, und deshalb dem empfundenen Mangel abzuhelfen, die gewußte, gedachte Schranke

zu überſchreiten treibt. Und zwar nicht in dem Sinne, daß dem Subjektiven überhaupt nur die andere Seite, das Objektive, abgehe, ſondern in dem beſtimmteren Zuſammenhange, daß dieß Fehlen im Subjektiven ſelbſt und für daſſelbe ein Mangel und eine Negation in ihm ſelber ſey, welche es wieder zu negiren ſtrebt. An ſich ſelbſt nämlich, ſeinem Begriffe nach, iſt das Subjekt das Totale, nicht das Innere allein, ſondern ebenſo auch die Realiſation dieſes Innern am Aeußern und in demſelben. Exiſtirt es nun einſeitig nur in der einen Form, ſo geräth es dadurch gerade in den Widerſpruch, dem Begriff nach das Ganze, ſeiner Exiſtenz nach aber nur die eine Seite zu ſeyn. Erſt durch das Aufheben ſolcher Negation in ſich ſelbſt wird ſich daher das Leben affirmativ. Dieſen Prozeß des Gegenſatzes, Widerſpruches und der Löſung des Widerſpruches durchzumachen, iſt das höhere Vorrecht lebendiger Naturen; was von Hauſe aus nur affirmativ iſt und bleibt, iſt und bleibt ohne Leben. Das Leben geht zur Negation und deren Schmerz fort, und iſt erſt durch die Tilgung des Gegenſatzes und Widerſpruches für ſich ſelbſt affirmativ. Bleibt es freilich beim bloßen Widerſpruche, ohne ihn zu löſen, ſtehen, dann geht es an dem Widerſpruch zu Grunde.

Dieß wären in ihrer Abſtraktion betrachtet die Beſtimmungen, deren wir an dieſer Stelle bedürfen.

Den höchſten Inhalt nun, welchen das Subjektive in ſich zu befaſſen vermag, können wir kurzweg die Freiheit nennen. Die Freiheit iſt die höchſte Beſtimmung des Geiſtes. Zunächſt ihrer ganz formellen Seite nach beſteht ſie darin, daß das Subjekt in dem, was demſelben gegenüber ſteht, nichts Fremdes, keine Grenze und Schranke hat, ſondern ſich ſelber darin findet. Schon dieſer formellen Beſtimmung nach iſt dann alle Noth und jedes Unglück verſchwunden, das Subjekt mit der Welt ausgeſöhnt, in ihr befriedigt und jeder Gegenſatz und Widerſpruch gelöſt. Näher aber hat die Freiheit das Vernünftige

überhaupt zu ihrem Gehalte; die Sittlichkeit z. B. im Handeln, die Wahrheit im Denken. Indem nun aber die Freiheit ſelbſt zunächſt nur ſubjektiv und nicht ausgeführt iſt, ſteht dem Subjekt das Unfreie, das nur Objektive als die Naturnothwendigkeit gegenüber, und es entſteht ſogleich die Forderung, dieſen Gegenſatz zur Verſöhnung zu bringen. Auf der andern Seite findet ſich im Innern und Subjektiven ſelbſt ein ähnlicher Gegenſatz. Zur Freiheit gehört einer Seits das in ſich ſelbſt Allgemeine und Selbſtſtändige, die allgemeinen Geſetze des Rechts, des Guten, Wahren u. ſ. f., auf der anderen Seite ſtellen ſich die Triebe des Menſchen, die Empfindungen, die Neigungen, Leidenſchaften und alles was das konkrete Herz des Menſchen als einzelnen in ſich faßt. Auch dieſer Gegenſatz geht zum Kampfe, zum Widerſpruche fort, und in dieſem Streite entſteht dann alle Sehnſucht, der tiefſte Schmerz, die Plage und Befriedigungsloſigkeit überhaupt. Die Thiere leben in Frieden mit ſich und den Dingen um ſie her, doch die geiſtige Natur des Menſchen treibt die Zweiheit und Zerriſſenheit hervor, in deren Widerſpruch er ſich herumſchlägt. Denn in dem Innern als ſolchen, in dem reinen Denken, in der Welt der Geſetze und deren Allgemeinheit kann der Menſch nicht aushalten, ſondern bedarf auch des ſinnlichen Daſeyns, des Gefühls, Herzens, Gemüths u. ſ. f. Die Philoſophie denkt den Gegenſatz, der dadurch hereinkommt, wie er iſt, ſeiner durchgreifenden Allgemeinheit nach, und geht auch zur Aufhebung deſſelben in gleich allgemeiner Weiſe fort; der Menſch aber in der Unmittelbarkeit des Lebens dringt auf eine unmittelbare Befriedigung. Solche Befriedigung durch das Auflöſen jenes Gegenſatzes finden wir am nächſten im Syſtem der ſinnlichen Bedürfniſſe. Hunger, Durſt, Müdigkeit, Eſſen, Trinken, Sattigkeit, Schlaf u. ſ. f. ſind in dieſer Sphäre Beiſpiele ſolch eines Widerſpruchs und ſeiner Löſung. Doch in dieſem Naturgebiete des menſchlichen Daſeyns iſt der Inhalt der Befriedigungen endlicher und be-

ſchränkter Art; die Befriedigung iſt nicht abſolut und geht deshalb auch zu neuer Bedürftigkeit raſtlos wieder fort; das Eſſen, die Sättigung, das Schlafen hilft nichts, der Hunger, die Müdigkeit fangen morgen von vorn wieder an. Weiter ſodann im Elemente des Geiſtigen erſtrebt der Menſch eine Befriedigung und Freiheit im Wiſſen und Wollen, in Kenntniſſen und Handlungen. Der Unwiſſende iſt unfrei, denn ihm gegenüber ſteht eine fremde Welt, ein Drüben und Draußen, von welchem er abhängt, ohne daß er dieſe fremde Welt für ſich ſelber gemacht hätte und dadurch in ihr als in dem Seinigen bei ſich ſelber wäre. Der Trieb der Wißbegierde, der Drang nach Kenntniß, von der unterſten Stufe an bis zur höchſten Staffel philoſophiſcher Einſicht hinauf, geht nur aus dem Streben hervor, jenes Verhältniß der Unfreiheit aufzuheben, und ſich die Welt in der Vorſtellung und im Denken zu eigen zu machen. In der umgekehrten Weiſe geht die Freiheit im Handeln darauf aus, daß die Vernunft des Willens Wirklichkeit erlange. Dieſe Vernunft verwirklicht der Wille im Staatsleben. Im wahrhaft vernünftig gegliederten Staat ſind alle Geſetze und Einrichtungen nichts als eine Realiſation der Freiheit nach deren weſentlichen Beſtimmungen. Iſt dies der Fall, ſo findet die einzelne Vernunft in dieſen Inſtitutionen nur die Wirklichkeit ihres eigenen Weſens, und geht, wenn ſie dieſen Geſetzen gehorcht, nicht mit dem ihr Fremden, ſondern nur mit ihrem Eigenen zuſammen. Willkür heißt man zwar oft gleichfalls Freiheit; doch Willkür iſt nur die unvernünftige Freiheit, das Wählen und Selbſtbeſtimmen nicht aus der Vernunft des Willens, ſondern aus zufälligen Trieben und deren Abhängigkeit von Sinnlichem und Aeußerem.

Die phyſiſchen Bedürfniſſe, das Wiſſen und Wollen des Menſchen erhalten nun alſo in der That eine Befriedigung in der Welt, und löſen den Gegenſatz von Subjektivem und Objektivem, von innerer Freiheit und äußerlich vorhandener Nothwendigkeit, in freier Weiſe auf. Der Inhalt aber dieſer Frei-

heit und Befriedigung bleibt dennoch beſchränkt, und ſo behält auch die Freiheit und das Sichſelbſtgenügen eine Seite der Endlichkeit. Wo aber Endlichkeit iſt, da bricht auch der Gegenſatz und Widerſpruch ſtets wieder von Neuem durch, und die Befriedigung kommt über das Relative nicht hinaus. Im Recht und ſeiner Wirklichkeit z. B. iſt zwar meine Vernünftigkeit, mein Wille und deſſen Freiheit anerkannt, ich gelte als Perſon und werde als ſolche reſpektirt; ich habe Eigenthum und es ſoll mir zu eigen bleiben, kommt es in Gefahr, ſo verſchafft mir das Gericht mein Recht. Dieſe Anerkennung aber und Freiheit betrifft nur immer wieder einzelne relative Seiten und deren einzelne Objekte; dies Haus, dieſe Summe Geldes, dies beſtimmte Recht, Geſetz u. ſ. f., dieſe einzelne Handlung und Wirklichkeit. Was das Bewußtſeyn darin vor ſich hat, ſind Einzelheiten, welche ſich wohl zu einander verhalten und eine Geſammtheit der Beziehungen ausmachen, aber in ſelbſt nur relativen Kategorien, und unter mannigfachen Bedingniſſen, bei deren Herrſchaft die Befriedigung ebenſo ſehr momentan eintreten als auch ausbleiben kann. Nun bildet zwar weiter hinauf das Staatsleben als Ganzes eine in ſich vollendete Totalität, Fürſt, Regierung, Gerichte, Militair, Einrichtung der bürgerlichen Geſellſchaft, Geſelligkeit u. ſ. f., die Rechte und Pflichten, die Zwecke und ihre Befriedigung, die vorgeſchriebenen Handlungsweiſen, die Leiſtungen, wodurch dies Ganze ſeine ſtete Wirklichkeit bewerkſtelligt und behält, dieſer geſammte Organismus iſt in einem ächten Staate rund, vollſtändig und ausgeführt in ſich. Das Princip ſelbſt aber, als deſſen Wirklichkeit das Staatsleben da iſt, und worin der Menſch ſeine Befriedigung ſucht, iſt, wie mannigfaltig es auch in ſeiner innern und äußern Gliederung ſich entfalten mag, dennoch ebenſo ſehr wieder einſeitig und abſtrakt in ſich ſelbſt. Es iſt nur die vernünftige Freiheit des Willens, welche darin ſich explicirt, es iſt nur der Staat, und wiederum nur dieſer einzelne Staat, und dadurch ſelbſt

wieder eine beſondere Sphäre des Daſeyns und deren vereinzelte Realität, in welcher die Freiheit wirklich wird. So fühlt der Menſch auch, daß die Rechte und Verpflichtungen in dieſen Gebieten, und ihrer weltlichen und ſelbſt wieder endlichen Weiſe des Daſeyns nicht ausreichend ſind; daß ſie in ihrer Objektivität wie in Beziehung auf das Subjekt noch einer höheren Bewährung und Sanktionirung bedürfen.

Was der in dieſer Beziehung von allen Seiten her in Endlichkeit verſtrickte Menſch ſucht, iſt die Region einer höheren ſubſtantielleren Wahrheit, in welcher alle Gegenſätze und Widerſprüche des Endlichen ihre letzte Löſung, und die Freiheit ihre volle Befriedigung finden könnten. Dieß iſt die Region der Wahrheit an ſich ſelbſt, nicht des relativ Wahren. Die höchſte Wahrheit, die Wahrheit als ſolche, iſt die Auflöſung des höchſten Gegenſatzes und Widerſpruchs. In ihr hat der Gegenſatz von Freiheit und Nothwendigkeit, von Geiſt und Natur, von Wiſſen und Gegenſtand, Geſetz und Trieb, der Gegenſatz und Widerſpruch überhaupt, welche Form er auch annehmen möge, als Gegenſatz und Widerſpruch keine Geltung und Macht mehr. Durch ſie erweiſt ſich, daß weder die Freiheit für ſich als ſubjektive, abgeſondert von der Nothwendigkeit, abſolut ein Wahres ſey, noch ebenſo der Nothwendigkeit, für ſich iſolirt, Wahrhaftigkeit dürfe zugeſchrieben werden. Das gewöhnliche Bewußtſeyn dagegen kommt über dieſen Gegenſatz nicht hinaus, und verzweifelt entweder in dem Widerſpruch, oder wirft ihn fort und hilft ſich ſonſt auf andere Weiſe. Die Philoſophie aber tritt mitten in die ſich widerſprechenden Beſtimmungen hinein, erkennt ſie ihrem Begriff nach, d. h. als in ihrer Einſeitigkeit nicht abſolut, ſondern ſich auflöſend, und ſetzt ſie in die Harmonie und Einheit, welche die Wahrheit iſt. Dieſen Begriff der Wahrheit zu faſſen iſt die Aufgabe der Philoſophie. Nun erkennt zwar die Philoſophie den Begriff in allem, und iſt dadurch allein begreifendes wahrhaftiges Denken, doch ein Andres iſt der Begriff,

die Wahrheit an ſich, und die ihr entſprechende oder nichtentſprechende Exiſtenz. In der endlichen Wirklichkeit erſcheinen die Beſtimmungen, welche der Wahrheit zugehören, als ein Außereinander, als eine Trennung deſſen, was ſeiner Wahrheit nach untrennbar iſt. So iſt das Lebendige z. B. Individuum, tritt aber als Subjekt ebenſo ſehr in Gegenſatz gegen eine umgebende unorganiſche Natur. Nun enthält der Begriff allerdings dieſe Seiten, doch als ausgeſöhnte, die endliche Exiſtenz aber treibt ſie auseinander, und iſt dadurch eine dem Begriff und der Wahrheit ungemäße Realität. In dieſer Weiſe iſt der Begriff wohl überall, der Punkt jedoch, auf welchen es ankommt, beſteht darin, ob der Begriff auch ſeiner Wahrheit nach in dieſer Einheit wirklich wird, in welcher die beſondern Seiten und Gegenſätze in keiner realen Selbſtſtändigkeit und Feſtigkeit gegen einander verharren, ſondern nur noch als ideelle, zu freiem Einklang verſöhnte Momente gelten. Die Wirklichkeit dieſer höchſten Einheit erſt iſt die Region der Wahrheit, Freiheit und Befriedigung. Wir können das Leben in dieſer Sphäre, dieſen Genuß der Wahrheit, welcher als Empfindung Seligkeit, als Denken Erkenntniß iſt, im Allgemeinen als das Leben in der Religion bezeichnen. Denn die Religion iſt die allgemeine Sphäre, in welcher die eine konkrete Totalität dem Menſchen als ſein eigenes Weſen und als das der Natur zum Bewußtſeyn kommt, und dieſe eine wahrhaftige Wirklichkeit allein ſich ihm als die höchſte Macht über das Beſondre und Endliche erweiſt, durch welche alles ſonſt Zertrennte und Entgegengeſetzte zur höheren und abſoluten Einheit zurückgebracht wird.

Durch die Beſchäftigung mit dem Wahren, als dem abſoluten Gegenſtande des Bewußtſeyns, gehört nun auch die Kunſt der abſoluten Sphäre des Geiſtes an, und ſteht deshalb mit der Religion im ſpecielleren Sinne des Worts wie mit der Philoſophie, ihrem Inhalte nach, auf ein und demſelben Boden. Denn auch die Philoſophie hat keinen andern Gegenſtand als Gott,

und ist so wesentlich rationelle Theologie, und als im Dienste der Wahrheit fortdauernder Gottesdienst.

Bei dieser Gleichheit des Inhalts sind die drei Reiche des absoluten Geistes nur durch die Formen unterschieden, in welchen sie ihr Objekt, das Absolute, zum Bewußtseyn bringen.

Die Unterschiede dieser Formen liegen im Begriff des absoluten Geistes selber. Der Geist als wahrer Geist ist an und für sich, und dadurch kein der Gegenständlichkeit abstrakt jenseitiges Wesen, sondern innerhalb derselben im endlichen Geiste die Erinnerung des Wesens aller Dinge; das Endliche in seiner Wesentlichkeit sich ergreifend und somit selber wesentlich und absolut. Die erste Form nun dieses Erfassens ist ein unmittelbares und eben darum sinnliches Wissen, ein Wissen in Form und Gestalt des Sinnlichen und Objektiven selber, in welchem das Absolute zur Anschauung und Empfindung kommt. Die zweite Form sodann ist das vorstellende Bewußtseyn, die dritte endlich das freie Denken des absoluten Geistes.

Die Form der sinnlichen Anschauung nun gehört der Kunst an, so daß die Kunst es ist, welche die Wahrheit in Weise sinnlicher Gestaltung für das Bewußtseyn hinstellt, und zwar einer sinnlichen Gestaltung, welche in dieser ihrer Erscheinung selbst einen höheren tieferen Sinn und Bedeutung hat, ohne jedoch durch das sinnliche Medium hindurch den Begriff als solchen in seiner Allgemeinheit erfaßbar machen zu wollen; denn gerade die Einheit desselben mit der individuellen Erscheinung ist das Wesen des Schönen und dessen Produktion durch die Kunst. Nun vollbringt sich diese Einheit allerdings in der Kunst auch im Elemente der Vorstellung und nicht nur in dem sinnlicher Aeußerlichkeit, besonders in der Poesie; doch auch in dieser geistigsten Kunst ist die Einigung von Bedeutung und individueller Gestaltung derselben, wenn auch für das vorstellende Bewußtseyn, vorhanden, und jeder Inhalt in unmittelbarer Weise gefaßt und an die Vorstellung gebracht. Ueberhaupt

iſt ſogleich feſtzuſtellen, daß die Kunſt, da ſie das Wahre, den Geiſt, zu ihrem eigentlichen Gegenſtande hat, die Anſchauung deſſelben nicht durch die beſonderen Naturgegenſtände als ſolche, durch Sonne z. B., Mond, Erde, Geſtirne u. ſ. w. zu geben vermag. Dergleichen ſind freilich ſinnliche Exiſtenzen, aber vereinzelte, welche für ſich genommen die Anſchauung des Geiſtigen nicht gewähren.

Wenn wir der Kunſt nun dieſe abſolute Stellung geben, ſo laſſen wir dadurch ausdrücklich die oben bereits erwähnte Vorſtellung bei Seite liegen, welche die Kunſt als zu vielfach anderweitigem Inhalt und ſonſtigen ihr fremden Intereſſen brauchbar annimmt. Dagegen bedient ſich die Religion häufig genug der Kunſt, um die religiöſe Wahrheit der Empfindung näher zu bringen oder für die Phantaſie zu verbildlichen, und dann ſteht die Kunſt allerdings in dem Dienſte eines von ihr unterſchiedenen Gebiets. Wo die Kunſt jedoch in ihrer höchſten Vollendung vorhanden iſt, da enthält ſie gerade in ihrer bildlichen Weiſe die dem Gehalt der Wahrheit entſprechendſte und weſentlichſte Art der Expoſition. So war bei den Griechen z. B. die Kunſt die höchſte Form, in welcher das Volk die Götter ſich vorſtellte, und ſich ein Bewußtſeyn von der Wahrheit gab. Darum ſind die Dichter und Künſtler den Griechen die Schöpfer ihrer Götter geworden, d. h. die Künſtler haben der Nation die beſtimmte Vorſtellung vom Thun, Leben, Wirken des Göttlichen, alſo den beſtimmten Inhalt der Religion gegeben. Und zwar nicht in der Art, daß dieſe Vorſtellungen und Lehren bereits vor der Poeſie in abſtrakter Weiſe des Bewußtſeyns als allgemeine religiöſe Sätze und Beſtimmungen des Denkens vorhanden geweſen, und von den Künſtlern ſodann erſt in Bilder eingekleidet und mit dem Schmuck der Dichtung äußerlich umgeben worden wären, ſondern die Weiſe des künſtleriſchen Producirens war die, daß jene Dichter, was in ihnen gährte nur in dieſer Form der Kunſt und Poeſie herauszuarbeiten vermochten. Auf anderen

Stufen des religiöſen Bewußtſeyns, auf welchen der religiöſe Gehalt ſich der künſtleriſchen Darſtellung weniger zugänglich zeigt, behält die Kunſt in dieſer Beziehung einen beſchränkteren Spielraum.

Dieß wäre die urſprüngliche wahre Stellung der Kunſt als höchſtes Intereſſe des Geiſtes.

Wie nun aber die Kunſt in der Natur und den endlichen Gebieten des Lebens ihr Vor hat, ebenſo hat ſie auch ein Nach; d. h. einen Kreis, der wiederum ihre Auffaſſungs- und Darſtellungsweiſe des Abſoluten überſchreitet. Denn die Kunſt hat noch in ſich ſelbſt eine Schranke, und geht deshalb in höhere Formen des Bewußtſeyns über. Dieſe Beſchränkung beſtimmt denn auch die Stellung, welche wir jetzt in unſerem heutigen Leben der Kunſt anzuweiſen gewohnt ſind. Uns gilt die Kunſt nicht mehr als die höchſte Weiſe, in welcher die Wahrheit ſich Exiſtenz verſchafft. Im Ganzen hat ſich der Gedanke früh ſchon gegen die Kunſt als verſinnlichende Vorſtellung des Göttlichen gerichtet; bei den Juden und Muhamedanern z. B., ja ſelbſt bei den Griechen, wie ſchon Plato ſich ſtark genug gegen die Götter des Homerus und Heſiodus opponirte. Bei fortgehender Bildung tritt überhaupt bei jedem Volke eine Zeit ein, in welcher die Kunſt über ſich ſelbſt hinaus weiſt. So haben z. B. die hiſtoriſchen Elemente des Chriſtenthums, Chriſti Erſcheinen, ſein Leben und Sterben der Kunſt als Malerei vornehmlich mannigfaltige Gelegenheit ſich auszubilden gegeben, und die Kirche ſelbſt hat die Kunſt großgezogen oder gewähren laſſen, als aber der Trieb des Wiſſens und Forſchens, und das Bedürfniß innerer Geiſtigkeit die Reformation hervortrieben, ward auch die religiöſe Vorſtellung von dem ſinnlichen Elemente abgerufen, und auf die Innerlichkeit des Gemüths und Denkens zurückgeführt. In dieſer Weiſe beſteht das Nach der Kunſt darin, daß dem Geiſt das Bedürfniß einwohnt, ſich nur in ſeinem eigenen Innern als der wahren Form für die Wahr-

heit zu befriedigen. Die Kunſt in ihren Anfängen läßt noch Myſteriöſes, ein geheimnißvolles Ahnen und eine Sehnſucht übrig, weil ihre Gebilde noch ihren vollen Gehalt nicht vollendet für die bildliche Anſchauung herausgeſtellt haben. Iſt aber der vollkommene Inhalt vollkommen in Kunſtgeſtalten hervorgetreten, ſo wendet ſich der weiterblickende Geiſt von dieſer Objektivität in ſein Inneres zurück und löſt ſie von ſich fort. Solch eine Zeit iſt die unſrige. Man kann wohl hoffen, daß die Kunſt immer mehr ſteigen und ſich vollenden werde, aber ihre Form hat aufgehört, das höchſte Bedürfniß des Geiſtes zu ſeyn. Mögen wir die griechiſchen Götterbilder noch ſo vortrefflich finden, und Gott Vater, Chriſtus, Maria noch ſo würdig und vollendet dargeſtellt ſehen, es hilft nichts, unſer Knie beugen wir doch nicht mehr.

Das nächſte Gebiet nun, welches das Reich der Kunſt überragt, iſt die Religion. Die Religion hat die Vorſtellung zur Form ihres Bewußtſeyns, indem das Abſolute aus der Gegenſtändlichkeit der Kunſt in die Innerlichkeit des Subjekts hineinverlegt, und nun für die Vorſtellung auf ſubjektive Weiſe gegeben iſt, ſo daß Herz und Gemüth, überhaupt die innere Subjektivität, ein Hauptmoment werden. Dieſen Fortſchritt von der Kunſt zur Religion kann man ſo bezeichnen, daß man ſagt, die Kunſt ſey für das religiöſe Bewußtſeyn nur die eine Seite. Wenn nämlich das Kunſtwerk die Wahrheit, den Geiſt, als Objekt in ſinnlicher Weiſe hinſtellt, und dieſe Form des Abſoluten als die gemäße ergreift, ſo bringt die Religion die Andacht des zu dem abſoluten Gegenſtande ſich verhaltenden Innern hinzu. Denn der Kunſt als ſolcher gehört die Andacht nicht an. Sie kommt erſt dadurch hervor, daß nun das Subjekt eben dasjenige, was die Kunſt als äußere Sinnlichkeit objektiv macht, in das Gemüth eindringen läßt, und ſich ſo damit identificirt, daß dieſe innere Gegenwart in Vorſtellung und Innigkeit der Empfindung das weſentliche Element für das

Daſeyn des Abſoluten wird. Die Andacht iſt dieſer Kultus der Gemeinde in ſeiner reinſten, innerlichſten, ſubjektivſten Form; ein Kultus, in welchem die Objektivität gleichſam verzehrt und verdaut, und deren Inhalt nun ganz eigner dieſe Objektivität zum Eigenthum des Herzens und Gemüths geworden iſt.

Die dritte Form endlich des abſoluten Geiſtes iſt die Philoſophie. Denn die Religion, in welcher Gott zunächſt dem Bewußtſeyn ein äußerer Gegenſtand iſt, indem erſt geſetzet werden muß was Gott ſey, und wie er ſich geoffenbart habe und offenbare, verſirt ſodann zwar im Elemente des Innern, treibt und erfüllt die Gemeinde, aber die Innerlichkeit der Andacht des Gemüths und der Vorſtellung iſt nicht die höchſte Form der Innerlichkeit. Als dieſe reinſte Form des Wiſſens iſt das freie Denken anzuerkennen, in welchem die Wiſſenſchaft ſich den gleichen Inhalt zum Bewußtſeyn bringt, und dadurch zu jenem geiſtigſten Kultus wird, durch das Denken ſich dasjenige anzueignen und begreifend zu wiſſen, was ſonſt nur Inhalt ſubjektiver Empfindung oder Vorſtellung iſt. In ſolcher Weiſe ſind in der Philoſophie die beiden Seiten der Kunſt und Religion vereinigt: die Objektivität der Kunſt, welche hier zwar die äußere Sinnlichkeit verlieren, aber deshalb mit der höchſten Form des Objektiven, mit der Form des Gedankens vertauſcht hat; und die Subjektivität der Religion, welche zur Subjektivität des Denkens gereinigt iſt. Denn das Denken einer Seits iſt die innerſte eigenſte Subjektivität, und der wahre Gedanke, die Idee, zugleich die ſachlichſte und objektivſte Allgemeinheit, welche erſt im Denken ſich in der Form ihrer ſelbſt erfaſſen kann.

Mit dieſer Andeutung des Unterſchiedes von Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft müſſen wir uns hier begnügen.

Die ſinnliche Weiſe des Bewußtſeyns iſt die frühere für den Menſchen, und ſo waren denn auch die früheren Stufen der Religion eine Religion der Kunſt und ihrer ſinnlichen Darſtellung. Erſt in der Religion des Geiſtes iſt Gott als Geiſt nun

auch auf höhere, dem Gedanken entſprechendere Weiſe gewußt, womit ſich zugleich hervorgethan, daß die Manifeſtation der Wahrheit in ſinnlicher Form dem Geiſte nicht wahrhaft angemeſſen ſey.

Nachdem wir jetzt die Stellung kennen, welche die Kunſt im Gebiete des Geiſtes, und welche die Philoſophie der Kunſt unter den beſonderen philoſophiſchen Disciplinen einnimmt, haben wir in dieſem allgemeinen Theil zuerſt die allgemeine Idee des Kunſtſchönen zu betrachten.

Eintheilung.

Idee des Kunſtſchönen.

Um zur Idee des Kunſtſchönen ihrer Totalität nach zu gelangen, müſſen wir ſelbſt wieder drei Stufen durchlaufen:

Die erſte nämlich beſchäftigt ſich mit dem Begriff des Schönen überhaupt;

die zweite mit dem Naturſchönen, deſſen Mängel die Nothwendigkeit des Ideals als des Kunſtſchönen darthun werden;

die dritte Stufe hat das Ideal in ſeiner Verwirklichung als die Kunſtdarſtellung deſſelben im Kunſtwerke zum Gegenſtande der Betrachtung.

Erſtes Kapitel.

Begriff des Schönen überhaupt.

1. Wir nannten das Schöne die Idee des Schönen. Dieß iſt ſo zu verſtehen, daß das Schöne ſelber als Idee, und zwar als Idee in einer beſtimmten Form, als Ideal, gefaßt werden müſſe. Idee nun überhaupt iſt nichts anderes als der

Begriff, die Realität des Begriffs und die Einheit beider. Denn der Begriff als ſolcher iſt noch nicht die Idee, obſchon Begriff und Idee oft promiscue gebraucht werden, ſondern nur der in ſeiner Realität gegenwärtige und mit derſelben in Einheit geſetzte Begriff iſt Idee. Dieſe Einheit jedoch darf nicht etwa als bloße Neutraliſation von Begriff und Realität vorgeſtellt werden, ſo daß beide ihre Eigenthümlichkeit und Qualität verlören, wie Kali und Säure ſich im Salz, inſofern ſie aneinander ihren Gegenſatz abgeſtumpft haben, neutraliſiren. Im Gegentheil bleibt in dieſer Einheit der Begriff das Herrſchende. Denn er iſt an ſich ſchon, ſeiner eigenen Natur nach, dieſe Identität, und erzeugt deshalb aus ſich ſelbſt die Realität als die ſeinige, in welcher er daher, indem ſie ſeine Selbſtentwicklung iſt, nichts von ſich aufgiebt, ſondern darin nur ſich ſelbſt, den Begriff, realiſirt, und darum mit ſich in ſeiner Objektivität in Einheit bleibt. Solche Einheit des Begriffs und der Realität iſt die abſtrakte Definition der Idee.

Wie häufig nun auch in Kunſttheorien von dem Worte Idee iſt Gebrauch gemacht worden, ſo haben ſich umgekehrt dennoch höchſt ausgezeichnete Kunſtkenner dieſem Ausdruck beſonders feindſelig bewieſen. Das Neueſte und Intereſſanteſte dieſer Art iſt die Polemik des Herrn von Rumohr in ſeinen „Italieniſchen Forſchungen.“ Sie geht aus von dem praktiſchen Intereſſe für die Kunſt und trifft das, was wir Idee nennen, in keiner Weiſe. Denn Herr von Rumohr, unbekannt mit dem, was die neuere Philoſophie Idee nennt, verwechſelt die Idee mit unbeſtimmter Vorſtellung, und dem abſtrakten individualitätsloſen Ideal bekannter Theorien und Kunſtſchulen, den ihrer Wahrheit nach beſtimmt und vollendet ausgeprägten Naturformen gegenüber, welche er der Idee und dem abſtrakten Ideal, das der Künſtler ſich aus ſich ſelbſt mache, entgegenſtellt. Nach ſolchen Abſtraktionen künſtleriſch zu produciren iſt allerdings unrecht, und ebenſo ungenügend, als wenn der Denker nach unbeſtimmten Vorſtellun-

gen denkt, und in ſeinem Denken bei bloß unbeſtimmtem Inhalt ſtehen bleibt. Von ſolchem Vorwurf aber iſt, was wir mit dem Ausdruck Idee bezeichnen, in jeder Beziehung frei, denn die Idee iſt ſchlechthin in ſich konkret, eine Totalität von Beſtimmungen und ſchön nur als unmittelbar eins mit der ihr gemäßen Objektivität.

Herr von Rumohr, nach dem, was er in ſeinen Italieniſchen Forſchungen Band 1. S. 145—46 ſagt, hat gefunden: „daß Schönheit im allgemeinſten, und wenn man ſo will im modernen Verſtande, alle Eigenſchaften der Dinge begreift, welche den Geſichtsſinn befriedigend anregen, oder durch ihn die Seele ſtimmen und den Geiſt erfreun.“ Dieſe Eigenſchaften ſollen wiederum in drei Arten zerfallen, „deren eine nur auf das ſinnliche Auge, deren andre nur auf den eigenen, vorausſetzlich dem Menſchen eingebornen, Sinn für räumliche Verhältniſſe, deren dritte zunächſt auf den Verſtand wirkt, dann erſt durch die Erkenntniß auf das Gefühl.“ Dieſe dritte wichtigſte Beſtimmung ſoll (S. 144) auf Formen beruhen, „welche ganz unabhängig von drm ſinnlich Wohlgefälligen und von der Schönheit des Maaßes ein gewiſſes ſittlich-geiſtiges Wohlgefallen erwecken, welches Theils aus der Erfreulichkeit der eben angeregten (doch wohl der ſittlich geiſtigen?) Vorſtellungen hervorgeht, Theils auch geradehin aus dem Vergnügen, welches ſchon die bloße Thätigkeit eines deutlichen Erkennens unfehlbar nach ſich zieht.“

Dieß ſind die Hauptbeſtimmungen, welche dieſer gründliche Kenner ſeiner Seits in Beziehung auf das Schöne hinſtellt. Für eine gewiſſe Stufe der Bildung mögen ſie ausreichen, philoſophiſch jedoch können ſie in keiner Weiſe befriedigen. Denn dem Weſentlichen nach kommt dieſe Betrachtung nur darauf hinaus, daß der Geſichtsſinn oder Geiſt, auch der Verſtand erfreut, das Gefühl erregt, daß ein Wohlgefallen erweckt werde. Um ſolch erfreuliches Erwecken dreht ſich das Ganze. Dieſer Reduktion aber der Wirkung des Schönen auf das Gefühl, das

Annehmliche, Wohlgefällige hat ſchon Kant ein Ende gemacht, indem er über die Empfindung des Schönen bereits hinausgeht.

Wenden wir uns von dieſer Polemik zur Betrachtung der dadurch unangefochtenen Idee zurück, ſo liegt in ihr, wie wir ſahen, die konkrete Einheit des Begriffs und der Objektivität.

a) Was nun die Natur des Begriffs als ſolchen anbetrifft, ſo iſt er an ſich ſelbſt nicht etwa die abſtrakte Einheit den Unterſchieden der Realität gegenüber, ſondern als Begriff ſchon die Einheit unterſchiedener Beſtimmtheiten, und damit konkrete Totalität. So ſind die Vorſtellungen Menſch, blau u. ſ. f. zunächſt nicht Begriffe, ſondern abſtrakt allgemeine Vorſtellungen zu nennen, die erſt zum Begriff werden, wenn in ihnen dargethan iſt, daß ſie unterſchiedene Seiten in Einheit enthalten, indem dieſe in ſich ſelbſt beſtimmte Einheit den Begriff ausmacht. Wie z. B. die Vorſtellung „blau“ als Farbe die Einheit und zwar ſpecifiſche Einheit von Hell und Dunkel zu ihrem Begriffe hat, und die Vorſtellung „Menſch“ die Gegenſätze von Sinnlichkeit und Vernunft, Körper und Geiſt befaßt, der Menſch jedoch nicht nur aus dieſen Seiten als gleichgültigen Beſtandſtücken zuſammengeſetzt iſt, ſondern dem Begriff nach dieſelben in konkreter vermittelter Einheit enthält. Der Begriff aber iſt ſo ſehr abſolute Einheit ſeiner Beſtimmtheiten, daß dieſelben nichts für ſich ſelber bleiben, und zu ſelbſtſtändiger Vereinzlung, wodurch ſie aus ihrer Einheit heraustreten würden, ſich nicht realiſiren können. Dadurch enthält der Begriff alle ſeine Beſtimmtheiten in Form dieſer ihrer ideellen Einheit und Allgemeinheit, die ſeine Subjektivität im Unterſchiede des Realen und Objektiven ausmacht. So iſt z. B. das Gold von ſpecifiſcher Schwere, beſtimmter Farbe, beſonderem Verhältniß zu verſchiedenartigen Säuren. Dieß ſind unterſchiedene Beſtimmtheiten und dennoch ſchlechthin in Einem. Denn jedes feinſte Theilchen Gold enthält ſie in untrennbarer Einheit. Für

uns treten ſie auseinander, an ſich aber ihrem Begriffe nach ſind ſie in ungetrennter Einheit. Von gleicher ſelbſtſtändigkeitsloſer Identität ſind die Unterſchiede, welche der wahre Begriff in ſich hat. Ein näheres Beiſpiel bietet uns die eigene Vorſtellung, das ſelbſtbewußte Ich überhaupt. Denn was wir Seele und näher Ich heißen, iſt der Begriff ſelbſt in ſeiner freien Exiſtenz. Das Ich enthält eine Menge der unterſchiedenſten Vorſtellungen und Gedanken in ſich, es iſt eine Welt der Vorſtellungen, doch dieſer unendlich mannigfaltige Inhalt, inſofern er im Ich iſt, bleibt ganz körperlos und immateriell und gleichſam zuſammengepreßt in dieſer ideellen Einheit, als das reine vollkommen durchſichtige Scheinen des Ich in ſich ſelbſt. Dieß iſt die Weiſe, in welcher der Begriff ſeine unterſchiedenen Beſtimmungen in ideeller Einheit enthält.

Die näheren Begriffsbeſtimmungen nun, welche dem Begriff ſeiner eigenen Natur nach zugehören, ſind das Allgemeine, Beſondre und Einzelne. Jede dieſer Beſtimmungen für ſich genommen wäre eine bloße einſeitige Abſtraktion. In dieſer Einſeitigkeit jedoch ſind ſie nicht im Begriffe vorhanden, da er ihre ideelle Einheit ausmacht. Der Begriff iſt deshalb das Allgemeine, das ſich einer Seits durch ſich ſelbſt zur Beſtimmtheit und Beſondrung negirt, anderer Seits aber dieſe Beſonderheit, als Negation des Allgemeinen, ebenſo ſehr wieder aufhebt. Denn das Allgemeine kommt in dem Beſonderen, welches nur die beſonderen Seiten des Allgemeinen ſelber iſt, zu keinem abſolut Anderen, und ſtellt deshalb im Beſonderen ſeine Einheit mit ſich als Allgemeinem wieder her. In dieſer Rückkehr zu ſich iſt der Begriff unendliche Negation; Negation nicht gegen Anderes, ſondern Selbſtbeſtimmung, in welcher er ſich nur auf ſich beziehende affirmative Einheit bleibt. So iſt er die wahrhafte Einzelheit als die in ihren Beſonderheiten ſich nur mit ſich ſelber zuſammenſchließende Allgemeinheit. Als höchſtes Beiſpiel dieſer Natur des Begriffs kann das

gelten, was oben über das Weſen des Geiſtes kurz iſt berührt worden.

Durch dieſe Unendlichkeit in ſich iſt der Begriff an ſich ſelbſt ſchon Totalität. Denn er iſt die Einheit mit ſich im Andersſeyn, und dadurch das Freie, das alle Negation nur als Selbſtbeſtimmung, und nicht als fremdartige Beſchränkung durch Anderes hat. Als dieſe Totalität aber enthält der Begriff bereits alles, was die Realität als ſolche zur Erſcheinung bringt, und die Idee zur vermittelten Einheit zurückführt. Die da meinen, ſie hätten an der Idee etwas ganz Anderes, Beſonderes gegen den Begriff, kennen weder die Natur der Idee, noch des Begriffes. Zugleich aber unterſcheidet ſich der Begriff von der Idee dadurch, daß er die Beſonderung nur in Abſtrakto iſt, denn die Beſtimmtheit, als im Begriff, bleibt in der Einheit und ideellen Allgemeinheit, welche das Element des Begriffs iſt, gehalten.

Dann aber bleibt der Begriff ſelbſt noch in der Einſeitigkeit ſtehn, und iſt von dem Mangel behaftet, daß er, obſchon an ſich ſelbſt die Totalität, dennoch nur der Seite der Einheit und Allgemeinheit das Recht freier Entwicklung vergönnt. Weil dieſe Einſeitigkeit nun aber dem eigenen Weſen des Begriffs unangemeſſen iſt, hebt der Begriff dieſelbe, ſeinem eigenen Begriff nach, auf. Er negirt ſich als dieſe ideelle Einheit und Allgemeinheit, und entläßt nun was dieſelbe in ideeller Subjektivität in ſich ſchloß, zu realer ſelbſtſtändiger **Objektivität**. Der Begriff durch eigene Thätigkeit ſetzt ſich als die **Objektivität**.

b) Die Objektivität für ſich betrachtet iſt daher ſelber nichts anderes als die **Realität des Begriffs**, aber der Begriff in Form ſelbſtſtändiger Beſonderung und **realer Unterſcheidung** aller Momente, deren ideelle Einheit der Begriff als ſubjektiver war.

Da es nun aber nur der **Begriff** iſt, der in der Objektivität ſich Daſeyn und Realität zu geben hat, ſo wird die Ob-

jektivität an ihr ſelber den Begriff zur Wirklichkeit bringen müſſen. Der Begriff jedoch iſt die vermittelte ideelle Einheit ſeiner beſonderen Momente. Innerhalb ihres realen Unterſchiedes hat ſich deshalb die ideelle begriffsmäßige Einheit der Beſonderheiten an ihnen ſelber ebenſo ſehr wieder herzuſtellen. Wie die reale Beſonderheit hat auch deren zur Idealität vermittelte Einheit an ihnen zu exiſtiren. Dieß iſt die Macht des Begriffs, der ſeine Allgemeinheit nicht in der zerſtreuten Objektivität aufgiebt oder verliert, ſondern dieſe ſeine Einheit gerade durch die Realität und in derſelben offenbar macht. Denn es iſt ſein eigener Begriff in ſeinem Anderen die Einheit mit ſich zu bewahren. Nur ſo iſt er die wirkliche und wahrhaftige Totalität.

c) Dieſe Totalität iſt die Idee. Sie nämlich iſt nicht nur die ideelle Einheit und Subjektivität des Begriffs, ſondern in gleicher Weiſe die Objektivität deſſelben, aber die Objektivität, welche dem Begriffe nicht als ein nur Entgegengeſetztes gegenüberſteht, ſondern in welcher der Begriff ſich als auf ſich ſelbſt bezieht. Nach beiden Seiten des ſubjektiven und objektiven Begriffs iſt die Idee ein Ganzes, zugleich aber die ſich ewig vollbringende und vollbrachte Uebereinſtimmung und vermittelte Einheit dieſer Totalitäten. Nur ſo iſt die Idee die Wahrheit und alle Wahrheit.

2. Alles Exiſtirende hat deshalb nur Wahrheit, inſofern es eine Exiſtenz iſt der Idee. Denn die Idee iſt das allein wahrhaft Wirkliche. Das Erſcheinende nämlich iſt nicht dadurch wahr, daß es inneres oder äußeres Daſeyn hat, und überhaupt Realität iſt, ſondern dadurch allein, daß dieſe Realität dem Begriff entſpricht. Erſt dann hat das Daſeyn Wirklichkeit und Wahrheit. Und zwar Wahrheit nicht etwa in dem ſubjektiven Sinne, daß eine Exiſtenz meinen Vorſtellungen ſich gemäß zeige, ſondern in der objektiven Bedeutung, daß das Ich oder ein äußerer Gegenſtand, Handlung, Begebenheit, Zuſtand in ſei-

ner Wirklichkeit den Begriff selber realisire. Kommt diese Identität nicht zu Stande, so ist das Daseyende nur eine Erscheinung, in welcher sich statt des totalen Begriffs nur irgend eine abstrakte Seite desselben objektivirt, welche, insofern sie sich gegen die Totalität und Einheit in sich verselbstständigt, bis zur Entgegensetzung gegen den wahren Begriff verkümmern kann. So ist denn nur die dem Begriff gemäße Realität eine wahre Realität, und zwar wahr, weil sich in ihr die Idee selber zur Existenz bringt.

3. Sagten wir nun die Schönheit sey Idee, so ist Schönheit und Wahrheit einer Seits dasselbe. Das Schöne nämlich muß wahr an sich selbst seyn. Näher aber unterscheidet sich ebenso sehr das Wahre von dem Schönen. Wahr nämlich ist die Idee, wie sie als Idee ihrem An sich und allgemeinem Prinzip nach ist, und als solches gedacht wird. Dann ist nicht ihre sinnliche und äußere Existenz, sondern in dieser nur die allgemeine Idee für das Denken. Doch die Idee soll sich auch äußerlich realisiren und bestimmte vorhandene Existenz als natürliche und geistige Objektivität gewinnen. Das Wahre, das als solches ist, existirt auch. Indem es nun in diesem seinem äußerlichen Daseyn unmittelbar für das Bewußtseyn ist, und der Begriff unmittelbar in Einheit bleibt mit seiner äußeren Erscheinung, ist die Idee nicht nur wahr, sondern schön. Das Schöne bestimmt sich dadurch als das sinnliche Scheinen der Idee. Denn das Sinnliche und die Objektivität überhaupt bewahrt in der Schönheit keine Selbstständigkeit in sich, sondern hat die Unmittelbarkeit seines Seyns aufzugeben, da es nur Daseyn und Objektivität des Begriffs, und als eine Realität gesetzt ist, die den Begriff als in Einheit mit seiner Objektivität in diesem seinem objektiven Daseyn selber darstellt, und so nur als Scheinen des Begriffs gilt.

a) Deshalb ist es denn auch für den Verstand nicht möglich die Schönheit zu erfassen, weil der Verstand, statt zu jener

Einheit durchzudringen, ſtets deren Unterſchiede nur in ſelbſtſtändiger Trennung feſthält, inſofern ja die Realität etwas ganz Anderes als die Idealität, das Sinnliche etwas ganz Anderes als der Begriff, das Objektive etwas ganz Anderes als das Subjektive ſey, und ſolche Gegenſätze nicht vereinigt werden dürften. So bleibt der Verſtand ſtets im Endlichen, Einſeitigen und Unwahren ſtehen. Das Schöne dagegen iſt in ſich ſelber unendlich und frei. Denn wenn es auch von beſonderem und dadurch wieder beſchränktem Inhalt ſeyn kann, ſo muß dieſer doch als in ſich unendliche Totalität, und als Freiheit in ſeinem Daſeyn erſcheinen, indem das Schöne durchweg der Begriff iſt, der nicht ſeiner Objektivität gegenübertritt, und ſich dadurch in den Gegenſatz einſeitiger Endlichkeit und Abſtraktion gegen dieſelbe bringt, ſondern ſich mit ſeiner Gegenſtändlichkeit zuſammenſchließt und durch dieſe immanente Einheit und Vollendung in ſich unendlich iſt. In gleicher Weiſe iſt der Begriff, indem er innerhalb ſeines realen Daſeyns daſſelbe beſeelt, dadurch in dieſer Objektivität frei bei ſich ſich ſelber. Denn der Begriff erlaubt es der äußeren Exiſtenz in dem Schönen nicht, für ſich ſelber eigenen Geſetzen zu folgen, ſondern beſtimmt aus ſich ſeine erſcheinende Gliedrung und Geſtalt, deren Zuſammenſtimmung des Begriffs mit ſich ſelber in ſeinem Daſeyn eben das Weſen des Schönen ausmacht. Das Band aber und die Macht des Zuſammenhaltes iſt die Subjektivität, Einheit, Seele, Individualität.

b) Daher iſt das Schöne, wenn wir es in Beziehung auf den ſubjektiven Geiſt betrachten, weder für die in ihrer Endlichkeit beharrende unfreie Intelligenz, noch für die Endlichkeit des Wollens.

Als endliche Intelligenz empfinden wir die innern und äußeren Gegenſtände, beobachten ſie, nehmen ſie ſinnlich wahr, laſſen ſie an unſere Anſchauung, Vorſtellung, ja ſelbſt an die Abſtraktionen unſeres denkenden Verſtandes kommen, der ihnen die

abstrakte Form der Allgemeinheit giebt. Hierbei liegt nun die Endlichkeit und Unfreiheit darin, daß die Dinge als selbstständig vorausgesetzt sind. Wir richten uns deshalb nach den Dingen, wir lassen sie gewähren, und nehmen unsere Vorstellung u. s. f. unter den Glauben an die Dinge gefangen, indem wir überzeugt sind, die Objekte nur richtig aufzufassen, wenn wir uns passiv verhalten, und unsere ganze Thätigkeit auf das Formelle der Aufmerksamkeit und des negativen Abhaltens unserer Einbildungen, vorgefaßten Meinungen und Vorurtheile beschränken. Mit dieser einseitigen Freiheit der Gegenstände ist unmittelbar die Unfreiheit der subjektiven Auffassung gesetzt. Denn für diese ist der Inhalt *gegeben*, und an die Stelle subjektiver Selbstbestimmung tritt das bloße Empfangen und Aufnehmen des Vorhandenen wie es als Objektivität vorhanden ist. Die Wahrheit soll nur durch die Unterwerfung der Subjektivität zu erlangen seyn.

Dasselbe findet, wenn auch in *umgekehrter* Weise, beim endlichen *Wollen* statt. Hier liegen die Interessen, Zwecke Absichten und Beschlüsse im *Subjekt*, das dieselben gegen das Seyn und die Eigenschaften der Dinge geltend machen will. Denn es kann dieselben nur ausführen, insofern es die Objekte vernichtet, oder sie doch verändert, verarbeitet, formirt, ihre Qualitäten aufhebt oder sie aufeinander einwirken läßt, Wasser z. B. auf Feuer, Feuer auf Eisen, Eisen auf Holz u. s. f. Jetzt sind es also die Dinge, welchen ihre Selbstständigkeit genommen wird, indem das Subjekt sie in seinen Dienst bringt, und sie als *nützlich* betrachtet und behandelt, d. h. als Gegenstände, die ihren Begriff und Zweck nicht in sich, sondern im Subjekt haben, so daß ihre, und zwar dienende, Beziehung auf die subjektiven Zwecke ihr Wesentliches ist. Die Seiten des Verhältnisses haben ihre Rollen getauscht. Die Gegenstände sind unfrei, die Subjekte frei geworden.

In der That aber sind in beiden Verhältnissen *beide* Sei-

ten endlich und einſeitig und ihre Freiheit eine bloß gemeinte Freiheit.

Das Subjekt iſt im Theoretiſchen endlich und unfrei durch die Dinge, deren Selbſtſtändigkeit vorausgeſetzt iſt; im Praktiſchen durch die Einſeitigkeit, den Kampf und inneren Widerſpruch der Zwecke und der von Außen her erregten Triebe und Leidenſchaften, ſo wie durch den Widerſtand der Gegenſtändlichkeit. Denn die Trennung und der Gegenſatz beider Seiten, der Gegenſtände und der Subjektivität, macht die Vorausſetzung in dieſem Verhältniſſe aus, und wird als der wahre Begriff deſſelben angeſehen. —

Gleiche Endlichkeit und Unfreiheit trifft das Objekt in beiden Verhältniſſen. Im Theoretiſchen iſt ſeine Selbſtſtändigkeit, obſchon ſie vorausgeſetzt wird, nur eine ſcheinbare Freiheit. Denn die Objektivität als ſolche iſt nur, ohne daß ihr Begriff als ſubjektive Einheit und Allgemeinheit innerhalb ihrer für ſie wäre. Er iſt außerhalb ihrer. Jedes Objekt in dieſer Aeußerlichkeit des Begriffs exiſtirt deshalb als bloße Beſonderheit, die mit ihrer Mannigfaltigkeit nach Außen gekehrt iſt, und in unendlichſeitigen Verhältniſſen dem Entſtehen, Verändern, der Gewalt und dem Untergange durch Andere preisgegeben erſcheint. Im praktiſchen Verhältniß wird dieſe Abhängigkeit als ſolche ausdrücklich geſetzt, und der Widerſtand der Dinge gegen den Willen bleibt relativ ohne die Macht letztlicher Selbſtſtändigkeit in ſich zu haben.

c) Die Betrachtung nun aber der Objekte als ſchöner iſt die Vereinigung beider Geſichtspunkte, indem ſie die Einſeitigkeit beider in Betreff des Subjekts wie ſeines Gegenſtandes und dadurch die Endlichkeit und Unfreiheit derſelben aufhebt.

Denn von Seiten der theoretiſchen Beziehung her, wird das Objekt nicht bloß als ſeyender einzelner Gegenſtand betrachtet, welcher deshalb ſeinen ſubjektiven Begriff außerhalb ſeiner Objektivität hat, und in ſeiner beſonderen Realität ſich mannigfal-

tig nach den verſchiedenſten Richtungen hin zu äußeren Verhältniſſen verläuft und zerſtreut, ſondern der ſchöne Gegenſtand läßt in ſeiner Exiſtenz ſeinen eigenen Begriff als realiſirt erſcheinen, und zeigt an ihm ſelbſt die ſubjektive Einheit und Lebendigkeit. Dadurch hat das Objekt die Richtung nach Außen in ſich zurückgebogen, die Abhängigkeit von Anderem getilgt, und für die Betrachtung ſeine unfreie Endlichkeit zu freier Unendlichkeit verwandelt.

Das Ich aber in der Beziehung auf das Objekt hört gleichfalls auf, nur die Abſtraktion des Aufmerkens, ſinnlichen Anſchauens, Beobachtens, und des Auflöſens der einzelnen Anſchauungen und Beobachtungen in abſtrakte Gedanken zu ſeyn. Es wird in ſich ſelbſt in dieſem Objekte konkret, indem es die Einheit des Begriffs und Realität, die Vereinigung der bisher in Ich und Gegenſtand getrennten und deshalb abſtrakten Seiten in ihrer Konkretion ſelber für ſich macht.

In Betreff des praktiſchen Verhältniſſes tritt, wie wir oben bereits weitläufiger ſahen, bei Betrachtung des Schönen gleichfalls die Begierde zurück, das Subjekt hebt ſeine Zwecke gegen das Objekt auf, und betrachtet daſſelbe als ſelbſtſtändig in ſich, als Selbſtzweck. Dadurch löſt ſich die bloß endliche Beziehung des Gegenſtandes auf, in welcher derſelbe äußerlichen Zwecken als nützliches Ausführungsmittel diente, und gegen die Ausführung derſelben entweder unfrei ſich wehrte, oder den fremden Zweck in ſich aufzunehmen gezwungen ward. Zugleich iſt auch das unfreie Verhältniß des praktiſchen Subjekts verſchwunden, da es ſich nicht mehr in ſubjektiven Abſichten u. ſ. f. und deren Material und Mittel unterſcheidet, und in der endlichen Relation des bloßen Sollens bei Ausführung ſubjektiver Zwecke in den Objekten ſtehn bleibt, ſondern den vollendet realiſirten Begriff und Zweck vor ſich hat.

Deshalb iſt die Betrachtung des Schönen liberaler Art, ein Gewährenlaſſen der Gegenſtände als in ſich freier und unend-

licher, kein Beſitzenwollen und Benutzen derſelben als nützlich zu endlichen Bedürfniſſen und Abſichten.

Daher erſcheint auch das Objekt als Schönes weder von uns gedrängt und gezwungen, noch von den übrigen Außendingen bekämpft und überwunden.

Denn dem Weſen des Schönen nach muß in dem *ſchönen Objekt* ſowohl der Begriff, der Zweck und die Seele deſſelben, wie ſeine äußere Beſtimmtheit, Mannigfaltigkeit und Realität überhaupt als aus ſich ſelbſt und nicht durch Andere bewirkt erſcheinen, indem es nur als immanente Einheit und Uebereinſtimmung ſeines Begriffs und deſſen Daſeyn, wie wir ſahen, Wahrheit hat. Da nun ferner der Begriff ſelbſt das Konkrete iſt, ſo erſcheint auch die Realität deſſelben als ein in ſeinen Theilen vollſtändiges Gebilde, während ſich dieſe Theile ebenſoſehr als in ideeller Einheit und Beſeelung zeigen. Denn die Zuſammenſtimmung des Begriffs und der Erſcheinung iſt vollendete Durchdringung. Deshalb erſcheint die äußere Form und Geſtalt nicht als eine von dem äußeren Stoff getrennte, oder mechaniſch zu ſonſtigen anderen Zwecken aufgedrückte, ſondern als die der Realität ihrem Begriff nach inwohnende und ſich herausgeſtaltende Form. Endlich aber, wie ſehr die beſonderen Seiten, Theile, Glieder des ſchönen Objekts auch zur ideellen Einheit ihres Begriffs zuſammenſtimmen und dieſe Einheit erſcheinen laſſen, ſo muß doch dieſe Uebereinſtimmung nur ſo an ihnen ſichtbar werden, daß ſie gegeneinander den Schein ſelbſtſtändiger Freiheit bewahren, d. h. ſie müſſen nicht wie im *Begriff als ſolchen* eine nur ideelle Einheit haben, ſondern auch die Seite ſelbſtſtändiger Realität herauskehren. Beides muß im ſchönen Objekte vorhanden ſeyn: die durch den Begriff geſetzte *Nothwendigkeit* im Zuſammengehören der beſonderen Seiten, und der Schein ihrer *Freiheit* als für ſich und *nicht nur* für die *Einheit* hervorgegangener Theile. Nothwendigkeit als ſolche iſt die Beziehung von Seiten, die ihrem Weſen nach ſo aneinandergekettet ſind,

daß mit der einen unmittelbar die andere geſetzt iſt. Solche Nothwendigkeit darf zwar in den ſchönen Objekten nicht fehlen, aber ſie darf nicht in Form der Nothwendigkeit ſelber hervortreten, ſondern muß ſich hinter dem Schein abſichtsloſer Zufälligkeit verbergen. Denn ſonſt verlieren die beſonderen realen Theile die Stellung, auch ihrer eigenen Wirklichkeit wegen da zu ſeyn, und erſcheinen nur im Dienſt ihrer ideellen Einheit, der ſie abſtrakt unterworfen bleiben.

Durch dieſe Freiheit und Unendlichkeit, welche der Begriff des Schönen wie die ſchöne Objektivität und deren ſubjektive Betrachtung in ſich trägt, iſt das Gebiet des Schönen der Relativität endlicher Verhältniſſe entriſſen, und in das abſolute Reich der Idee und ihrer Wahrheit emporgetragen. —

Zweites Kapitel.

Das Naturſchöne.

Das Schöne iſt die Idee als unmittelbare Einheit des Begriffs und ſeiner Realität, jedoch die Idee inſofern dieſe ihre Einheit unmittelbar in ſinnlichem und realem Scheinen da iſt.

Das nächſte Daſeyn nun der Idee iſt die Natur, und die erſte Schönheit die Naturſchönheit.

A. Das Naturſchöne als ſolches.

1. In der natürlichen Welt müſſen wir ſogleich einen Unterſchied in Betreff auf die Art und Weiſe machen, in welcher der Begriff, um als Idee zu ſeyn, in ſeiner Realität Exiſtenz gewinnt.

a) Erſtens verſenkt ſich der Begriff unmittelbar ſo ſehr in die Objektivität, daß er als ſubjektive ideelle Einheit nicht ſelber zum Vorſchein kommt, ſondern ſeelenlos ganz in die ſinnliche Materialität übergegangen iſt. Die nur mechaniſchen und

phyſikaliſchen vereinzelten *beſondern* Körper ſind von dieſer Art. Ein Metall z. B. iſt an ſich ſelbſt zwar eine Mannigfaltigkeit mechaniſcher und phyſikaliſcher Qualitäten; jedes Theilchen aber hat dieſelben in gleicher Weiſe in ſich. Solchem Körper fehlt ſowohl eine totale Gliederung in der Weiſe, daß jeder der Unterſchiede für ſich eine beſondere materielle Exiſtenz erhielte, als ihm auch die negative ideelle Einheit dieſer Unterſchiede abgeht, welche als Beſeelung ſich kund gäbe. Der Unterſchied iſt nur eine abſtrakte Vielheit, und die Einheit die gleichgültige der Gleichheit derſelben Qualitäten.

Dieß iſt die erſte Weiſe der Exiſtenz des Begriffs. Seine Unterſchiede erhalten keine ſelbſtſtändige Exiſtenz, und ſeine ideelle Einheit tritt als ideelle nicht hervor; weshalb denn ſolche vereinzelte Körper an ſich ſelbſt mangelhafte abſtrakte Exiſtenzen ſind.

b) Höhere Naturen dagegen *zweitens* laſſen die Begriffsunterſchiede frei, ſo daß nun jeder außerhalb des Andern für ſich ſelber da iſt. Hier erſt zeigt ſich die wahre Natur der Objektivität. Die Objektivität nämlich iſt eben dieß ſelbſtſtändige Auseinandertreten der Unterſchiede des Begriffs. Auf dieſer Stufe nun macht der Begriff ſich in der Weiſe geltend, daß inſofern es die Totalität ſeiner Beſtimmtheiten iſt, die ſich real macht, die beſonderen Körper, obſchon ſie jeder für ſich Selbſtſtändigkeit des Daſeyns haben, dennoch zu *ein und demſelben Syſteme* ſich zuſammenſchließen. Von ſolcher Art iſt z. B. das Sonnenſyſtem. Die Sonne, Kometen, Monde und Planeten erſcheinen einer Seits als von einander unterſchiedene ſelbſtſtändige Himmelskörper; andrer Seits aber ſind ſie, was ſie ſind, nur durch ihre beſtimmte Stellung innerhalb eines totalen Syſtems von Körpern. Ihre ſpecifiſche Art der Bewegung wie ihre phyſikaliſchen Eigenſchaften laſſen ſich nur aus ihrem Verhältniß in dieſem Syſteme herleiten. Dieſer Zuſammenhang macht ihre innere Einheit aus, welche die beſonderen Exiſtenzen auf einander bezieht und ſie zuſammenhält.

Bei dieſer bloß an ſich ſeyenden Einheit jedoch der ſelbſtſtändig exiſtirenden beſondern Körper bleibt der Begriff nicht ſtehen. Denn wir ſeine Unterſchiede hat auch ſeine ſich auf ſich beziehende Einheit real zu werden. Die Einheit nun unterſcheidet ſich von dem Außereinander der objektiven beſonderen Körper, und erhält deshalb auf dieſer Stufe gegen das Außereinander ſelber eine reale körperlich ſelbſtſtändige Exiſtenz. Im Sonnenſyſtem z. B. exiſtirt die Sonne als dieſe Einheit des Syſtems, den realen Unterſchieden deſſelben gegenüber. — Solche Exiſtenz aber der idealen Einheit des Begriffs iſt ſelbſt noch mangelhafter Art, da hier die Einheit einer Seits nur als Beziehung und Verhältniß der beſondern ſelbſtſtändigen Körper real wird, andrer Seits als ein Körper des Syſtems, der die Einheit als ſolche repräſentirt, den realen Unterſchieden gegenüberſteht. Die Sonne, wenn wir ſie als Seele des ganzen Syſtems betrachten wollen, hat ſelber noch ein ſelbſtſtändiges Beſtehen außerhalb der Glieder, welche die Explikation dieſer Seele ſind. Sie iſt ſelbſt nur ein Moment des Begriffs, das der Einheit, im Unterſchiede der realen Beſondrung, wodurch die Einheit nur an ſich und deshalb abſtrakt bleibt. Wie denn die Sonne auch ihrer phyſikaliſchen Qualität nach wohl das ſchlechthin Identiſche, das Leuchtende, der Lichtkörper als ſolcher, aber auch nur dieſe abſtrakte Identität iſt. Denn das Licht iſt einfaches, unterſchiedsloſes Scheinen in ſich. — So finden wir im Sonnenſyſtem zwar den Begriff ſelbſt real geworden, und die Totalität ſeiner Unterſchiede explicirt, indem jeder Körper ein beſonderes Moment erſcheinen läßt, aber auch hier bleibt der Begriff noch in ſeine Realität verſenkt, als deren Idealität und inneres Fürſichſeyn er nicht heraustritt. Die durchgreifende Form ſeines Daſeyns bleibt das ſelbſtſtändige Außereinander ſeiner Momente.

Zur wahren Exiſtenz des Begriffes gehört aber, daß die real Verſchiedenen, die Realität nämlich der ſelbſtſtändi-

gen Unterſchiede und der ebenſo ſelbſtſtändig objektivirten Einheit als ſolcher, ſelber in die Einheit zurückgenommen werde; daß alſo ein ſolches Ganzes natürlicher Unterſchiede einer Seits den Begriff als reales Außereinander ſeiner Beſtimmtheiten explicire, andrer Seits jedoch an jedem Beſondern deſſen in ſich abgeſchloſſene Selbſtſtändigkeit als aufgehoben ſetze, und nun die Idealität, in der die Unterſchiede zur ſubjektiven Einheit zurückgekehrt ſind, als ihre allgemeine Beſeeluug an ihnen heraustreten laſſe. Dann ſind ſie nicht mehr bloß zuſammenhängende, und zu einander ſich verhaltende *Theile*, ſondern *Glieder*; d. h. ſie ſind nicht mehr abgeſondert für ſich exiſtirende, ſondern haben nur in ihrer ideellen Einheit wahrhaft Exiſtenz. Erſt in ſolcher organiſchen Gliedrung wohnt in den Gliedern die ideelle Begriffseinheit, welche ihr Träger und immanente Seele iſt, und der Begriff bleibt nicht mehr als in die Realität verſenkt, ſondern geht an ihr als die innere Identität und Allgemeinheit ſelber, die ſein Weſen ausmacht, in die Exiſtenz hervor.

c) Dieſe *dritte* Weiſe der Naturerſcheinung allein iſt ein Daſeyn der *Idee*, und die Idee als natürliche das *Leben*. Die todte unorganiſche Natur iſt der Idee nicht gemäß, und nur die lebendig organiſche eine Wirklichkeit derſelben. Denn in der Lebendigkeit iſt *erſtens* die Realität der Begriffsunterſchiede als realer vorhanden; *zweitens* aber die Negation derſelben als bloß real unterſchiedener, indem die ideelle Subjektivität des Begriffs ſich dieſe Realität unterwirft; *drittens* das Seelenhafte als die affirmative Erſcheinung des Begriffs als Begriffes an ſeiner realen Leiblichkeit, als die unendliche Form, die ſich als Form in ihrem Inhalte zu erhalten die Macht hat. —

α) Fragen wir unſer gewöhnliches Bewußtſein in Betreff auf die Lebendigkeit, ſo haben wir in derſelben einer Seits die Vorſtellung des Leibes, andrer Seits die der Seele. Beiden geben wir unterſchiedene eigenthümliche Qualitäten. Dieſe *Unterſcheidung* zwiſchen Seele und Leib iſt von großer Wich-

tigkeit auch für die philoſophiſche Betrachtung, und wir haben ſie hier gleichfalls anzunehmen. Doch das ebenſo wichtige Intereſſe der Erkenntniß betrifft die Einheit von Seele und Leib, welche von jeher der gedankenmäßigen Einſicht die höchſten Schwierigkeiten entgegengeſtellt hat. Dieſer Einheit wegen iſt das Leben gerade eine erſte Naturerſcheinung der Idee. Wir müſſen die Identität von Seele und Leib deshalb nicht als bloßen Zuſammenhang auffaſſen, ſondern in tieferer Weiſe. Den Leib und ſeine Gliederung nämlich haben wir anzuſehn als die Exiſtenz der ſyſtematiſchen Gliedrung des Begriffs ſelbſt, der in den Gliedern des lebendigen Organismus ſeinen Beſtimmtheiten ein äußeres Naturdaſeyn giebt, wie dieß auf untergeordneter Stufe ſchon beim Sonnenſyſtem der Fall iſt. Innerhalb dieſer realen Exiſtenz nun erhebt ſich der Begriff ebenſoſehr zur ideellen Einheit aller dieſer Beſtimmtheiten, und dieſe ideelle Einheit iſt die Seele. Sie iſt die ſubſtantielle Einheit und durchdringende Allgemeinheit, welche ebenſo ſehr einfache Beziehung auf ſich und ſubjektives Fürſichſeyn iſt. In dieſem höheren Sinne muß die Einheit von Seele und Leib genommen werden. Beide nähmlich ſind nicht Unterſchiedene, welche zuſammenkommen, ſondern ein und dieſelbe Totalität derſelben Beſtimmungen, und wie die Idee überhaupt nur als der in ſeiner Realität für ſich als Begriff ſeyende Begriff gefaßt werden kann, wozu der Unterſchied wie die Einheit beider, des Begriffs und ſeiner Realität gehört, ſo iſt auch das Leben nur als die Einheit der Seele und ihres Leibes zu erkennen. Die ebenſo ſubjektive als ſubſtantielle Einheit der Seele innerhalb des Leibes ſelbſt zeigt ſich z. B. als die Empfindung. Die Empfindung des lebendigen Organismus gehört nicht nur einem beſondern Theile ſelbſtſtändig zu, ſondern iſt dieſe ideelle einfache Einheit des geſammten Organismus ſelbſt. Sie zieht ſich durch alle Glieder, iſt überall an hundert und aber hundert Stellen, und es ſind doch nicht in demſelben Organismus viele tauſend

Empfindende, ſondern nur Einer, ein Subjekt. Weil die Lebendigkeit der organiſchen Natur ſolchen Unterſchied der realen Exiſtenz der Glieder, und der in ihnen einfach für ſich ſeyenden Seele, und dennoch ebenſo ſehr dieſen Unterſchied als vermittelte Einheit enthält, iſt ſie das Höhere der unorganiſchen Natur gegenüber. Denn erſt das Lebendige iſt Idee und erſt die Idee das Wahre. Zwar kann auch im Organiſchen dieſe Wahrheit geſtört werden, inſofern der Leib ſeine Idealität und Beſeelung nicht vollſtändig vollbringt, wie bei der Krankheit z. B. Dann herrſcht der Begriff nicht als alleinige Macht, ſondern andere Mächte theilen die Herrſchaft. Doch ſolche Exiſtenz iſt dann auch eine ſchlechte und verkrüppelte Lebendigkeit, welche nur noch lebt, weil die Unangemeſſenheit von Begriff und Realität nicht abſolut durchgreifend, ſondern nur relativ iſt. Denn wäre gar kein Zuſammenſtimmen beider mehr vorhanden, fehlte dem Leibe durchaus die ächte Gliedrung wie deren wahre Idealität, ſo verwandelte ſich ſogleich das Leben in den Tod, der das ſelbſtſtändig auseinanderfallen läßt, was die Beſeelung in ungetrennter Einheit zuſammenhält.

β) Sagten wir nun, die Seele ſey die Totalität des Begriffs als die in ſich ſubjektive ideelle Einheit, der gegliederte Leib dagegen dieſelbe Totalität, doch als die Auslegung und das ſinnliche Außereinander aller beſonderen Seiten, und beide ſeyen in der Lebendigkeit als in Einheit geſetzt, ſo liegt hierin allerdings ein Widerſpruch. Denn die ideelle Einheit iſt nicht nur nicht das ſinnliche Außereinander, in welchem jede Beſonderheit ein ſelbſtſtändiges Beſtehen und abgeſchloſſene Eigenthümlichkeit hat, ſondern ſie iſt das direkt Entgegengeſetzte ſolcher äußerlichen Realität. Daß aber das Entgegengeſetzte das Identiſche ſeyn ſoll, iſt eben der Widerſpruch ſelber. Wer aber verlangt, daß nichts exiſtire, was in ſich einen Widerſpruch als Identität Entgegengeſetzter trägt, der fordert zugleich, daß nichts Lebendiges exiſtire. Denn die Kraft des Lebens und mehr noch die

Macht des Geiſtes beſteht eben darin, den Widerſpruch in ſich zu ſetzen, zu ertragen und zu überwinden. Dieſes Setzen und Auflöſen des Widerſpruchs von ideeller Einheit und realem Außereinander der Glieder macht den ſteten Proceß des Lebens aus, und das Leben iſt nur als Prozeß. Der Lebensproceß umfaßt die gedoppelte Thätigkeit: einer Seits ſtets die realen Unterſchiede aller Glieder und Beſtimmtheiten des Organismus zur ſinnlichen Exiſtenz zu bringen, andrer Seits aber, wenn ſie in ſelbſtſtändiger Beſonderung erſtarren, und gegeneinander zu feſten Unterſchieden ſich abſchließen wollen, an ihnen ihre allgemeine Idealität, welche ihre Belebung iſt, geltend zu machen. Dieß iſt der Idealismus der Lebendigkeit. Denn nicht nur die Philoſophie etwa iſt idealiſtiſch, ſondern die Natur ſchon thut als Leben faktiſch daſſelbe was die idealiſtiſche Philoſophie in ihrem geiſtigen Felde vollbringt. — Erſt beide Thätigkeiten aber in Einem, das ſtete Realiſiren der Beſtimmtheiten des Organismus, wie das Ideellſetzen der real vorhandenen zu ihrer ſubjektiven Einheit, iſt der vollendete Proceß des Lebens, deſſen nähere Formen wir hier nicht betrachten können. Durch dieſe Einheit der gedoppelten Thätigkeit ſind alle Glieder des Organismus ſtets erhalten, und ſtets in die Idealität ihrer Belebung zurückgenommen. Die Glieder zeigen dieſe Idealität denn auch ſogleich darin, daß ihnen ihre belebte Einheit nicht gleichgültig, ſondern im Gegentheil die Subſtanz iſt, in welcher und durch welche ſie allein ihre beſondere Individualität bewahren können. Dieß gerade macht den weſentlichen Unterſchied vom Theil eines Ganzen und Glied eines Organismus aus. Die beſonderen Theile z. B. eines Hauſes, die einzelnen Steine, Fenſtern u. ſ. f. bleiben daſſelbe, ob ſie zuſammen ein Haus bilden oder nicht; die Gemeinſchaft mit anderen iſt ihnen gleichgültig, und der Begriff bleibt ihnen eine bloß äußerliche Form, welche nicht in den realen Theilen lebt, um dieſelben zur Idealität einer ſubjektiven Einheit zu erheben. Die Glieder dagegen eines Organismus

haben zwar gleichfalls äußere Realität, jedoch iſt ſo ſehr der Begriff das inwohnende eigene Weſen derſelben, daß er ihnen nicht als äußerlich vereinigende Form aufgedrückt iſt, ſondern ihr alleiniges Beſtehen ausmacht. Dadurch haben die Glieder keine ſolche Realität wie die Steine eines Gebäudes, oder die Planeten, Monde, Kometen im Planetenſyſtem, ſondern eine innerhalb des Organismus, aller Realität ohnerachtet, ideell geſetzte Exiſtenz. Die Hand z. B. abgehauen verliert ihr ſelbſtſtändiges Beſtehn, ſie bleibt nicht, wie ſie im Organismus war, ihre Regſamkeit, Bewegung Geſtalt, Farbe u. ſ. f. verändert ſich, ja ſie geht in Fäulniß über, und ihre ganze Exiſtenz löſt ſich auf. Beſtehen hat ſie nur als Glied des Organismus, Realität nur als ſtets in die ideelle Einheit zurückgenommen. Hierin beſteht die höhere Weiſe der Realität innerhalb des lebendigen Organismus; das Reale, Poſitive wird ſtets negativ und ideell geſetzt, während dieſe Idealität zugleich das Erhalten gerade und das Element des Beſtehens für die realen Unterſchiede iſt.

γ) Die Realität, welche die Idee als natürliche Lebendigkeit gewinnt, iſt deswegen erſcheinende Realität. Erſcheinung nämlich heißt nichts Anderes, als daß eine Realität exiſtirt, jedoch nicht unmittelbar ihr Seyn an ihr ſelbſt hat, ſondern in ihrem Daſeyn zugleich negativ geſetzt iſt. Das Negiren nun aber der unmittelbar äußerlich daſeyenden Glieder hat nicht nur die negative Beziehung, als die Thätigkeit des Idealiſirens, ſondern iſt in dieſer Negation zugleich affirmatives Fürſichſeyn. Bisher betrachteten wir das beſondere Reale in ſeiner abgeſchloſſenen Beſonderheit als das Affirmative. Dieſe Selbſtſtändigkeit aber iſt im Lebendigen negirt, und die ideelle Einheit innerhalb des leiblichen Organismus allein erhält die Macht affirmativer Beziehung auf ſich ſelbſt. Als dieſe in ihrem Negiren ebenſo affirmative Idealität iſt die Seele aufzufaſſen. Wenn es daher die Seele iſt, welche im Leibe erſcheint, ſo iſt dieſe Erſcheinung zugleich affirmativ. Sie thut ſich zwar als die Macht gegen

die ſelbſtſtändige Beſonderung der Glieder kund, doch iſt auch deren Bildnerin, welche das als Inneres und Ideelles enthält, was ſich äußerlich in den Formen und Gliedern ausprägt. So iſt es dieß poſitive Innere ſelbſt, das im Aeußeren erſcheint; das Aeußere, welches nur äußerlich bleibt, würde nichts als eine Abſtraktion und Einſeitigkeit ſeyn. Im lebendigen Organismus aber haben wir ein Aeußeres, in welchem das Innere erſcheint, indem das Aeußere ſich an ihm ſelbſt als dieß Innere zeigt, das ſein Begriff iſt. Dieſem Begriff wiederum gehört die Realität zu, in welcher er als Begriff erſcheint. Da nun aber in der Objektivität der Begriff als Begriff, die ſich auf ſich beziehende in ihrer Realität *für ſich* ſeyende Subjektivität iſt, exiſtirt das Leben nur als *Lebendiges*, als einzelnes Subjekt. Erſt das Leben hat dieſen negativen Einheitspunkt gefunden; negativ iſt derſelbe, weil das ſubjektive Fürſichſeyn erſt durch das Idealſetzen der realen Unterſchiede als *nur reeller* hervortreten kann, womit denn aber zugleich die ſubjektive Einheit des Fürſichſeyns verbunden iſt. — Dieſe Seite der Subjektivität hervorzuheben iſt von großer Wichtigkeit. Das Leben iſt nur erſt als einzelne lebendige Subjektivität wirklich.

Fragen wir nun weiter, woran ſich die Idee des Lebens innerhalb der wirklichen lebendigen Individuen erkennen läßt, ſo iſt die Antwort folgende. Die Lebendigkeit muß *erſtens* als Totalität eines leiblichen Organismus wirklich ſeyn, der aber *zweitens* nicht als ein Beharrendes erſcheint, ſondern als in ſich fortdauernder Proceß des Idealiſirens, in welchem ſich eben die lebendige Seele kund thut. *Drittens* iſt dieſe Totalität nicht von Außen her beſtimmt und veränderlich, ſondern aus ſich heraus ſich geſtaltend und proceſſirend, und darin ſtets auf ſich als ſubjektive Einheit und als Selbſtzweck bezogen.

Dieſe in ſich freie Selbſtſtändigkeit der ſubjektiven Lebendigkeit zeigt ſich vornehmlich in der Selbſtbewegung. Die unbelebten Körper der unorganiſchen Natur haben ihre feſte Räum-

lichkeit, ſie ſind eins mit ihrem Ort und an ihn gebunden, oder von außen her bewegt.

Denn ihre Bewegung geht nicht von ihnen ſelbſt aus, und wenn ſie deshalb an ihnen hervortritt, erſcheint ſie als eine ihnen fremde Einwirkung, welche aufzuheben ſie das tragende Streben haben. Und wenn auch die Bewegung der Planeten u. ſ. f. nicht als äußerer Anſtoß und als den Körpern fremdartig erſcheint, ſo iſt ſie doch an ein feſtes Geſetz und deſſen abſtrakte Nothwendigkeit gebunden. Das lebendige Thier aber in ſeiner freien Selbſtbewegung negirt das Gebundenſeyn an den beſtimmten Ort aus ſich ſelbſt, und iſt die fortgeſetzte Befreiung von dem ſinnlichen Einſeyn mit ſolcher Beſtimmtheit. Ebenſo iſt es in ſeiner Bewegung das, wenn auch nur relative, Aufheben der Abſtraktion in den beſtimmten Arten der Bewegung, deren Bahn, Geſchwindigkeit u. ſ. f. Näher aber noch hat das Thier aus ſich ſelbſt in ſeinem Organismus ſinnliche Räumlichkeit, und die Lebendigkeit iſt Selbſtbewegung innerhalb dieſer Realität ſelber, als Blutumlauf, Bewegung der Glieder, u. ſ. f.

Die Bewegung aber iſt nicht die einzige Aeußerung der Lebendigkeit. Das freie Tönen der thieriſchen Stimme, welches den unorganiſchen Körpern fehlt, indem ſie nur durch fremden Anſtoß rauſchen und klingen, iſt ſchon ein höherer Ausdruck der beſeelten Subjektivität. Am durchgreifendſten aber zeigt ſich die idealiſirende Thätigkeit darin, daß ſich das lebendige Individuum einer Seits zwar in ſich gegen die übrige Realität abſchließt, andrer Seits jedoch ebenſo ſehr die Außenwelt für ſich macht; theils theoretiſch durch das Sehen u. ſ. f., theils praktiſch, inſofern es die Außendinge ſich unterwirft, ſie benutzt, ſie ſich im Ernährungsprozeſſe aſſimilirt, und ſo an ſeinem Andern ſich ſelbſt als Individuum ſtets reproducirt. Und zwar in erſtarkteren Organismen in beſtimmter geſchiedenen Intervallen der Bedürftigkeit, des Verzehrens und der Befriedigung und Sattigkeit.

Dieß alles ſind Thätigkeiten, in welchen der Begriff der

Lebendigkeit an beſeelten Individuen zur Erſcheinung kommt. Dieſe Idealität nun iſt nicht etwa nur unſere Reflexion, ſondern ſie iſt objektiv in dem lebendigen Subjekt ſelbſt vorhanden, deſſen Daſeyn wir deshalb einen objektiven Idealismus nennen dürfen. Die Seele, als dieſes Ideelle, macht ſich ſcheinen, indem ſie die nur äußere Realität des Leibes ſtets zum Scheinen herabſetzt, und damit ſelber objektiv in der Körperlichkeit erſcheint. —

2. Als die ſinnlich objektive Idee nun iſt die Lebendigkeit in der Natur ſchön, inſofern das Wahre, die Idee, in ihrer nächſten Naturform als Leben unmittelbar in einzelner gemäßer Wirklichkeit da iſt. Dieſer nur ſinnlichen Unmittelbarkeit wegen iſt jedoch das lebendige Naturſchöne weder ſchön für ſich ſelber, noch aus ſich ſelbſt als ſchön und der ſchönen Erſcheinung wegen producirt. Die Naturſchönheit iſt nur ſchön für Anderes, d. h. für uns, für das die Schönheit auffaſſende Bewußtſeyn. Es fragt ſich deshalb, in welcher Weiſe und wodurch uns denn die Lebendigkeit in ihrem unmittelbaren Daſeyn als ſchön erſcheint.

a) Betrachten wir das Lebendige zunächſt in ſeinem praktiſchen ſich Hervorbringen und Erhalten, ſo iſt das Erſte, was in die Augen fällt, die willkürliche Bewegung. Dieſe als Bewegung überhaupt angeſehen iſt nichts als die ganz abſtrakte Freiheit der zeitlichen Ortsveränderung, in welcher ſich das Thier als durchaus willkürlich und ſeine Bewegung als zufällig erweiſt. Die Muſik, der Tanz dagegen haben zwar auch Bewegung in ſich; dieſe jedoch iſt nicht nur zufällig und willkürlich, ſondern in ſich ſelbſt geſetzmäßig, beſtimmt, konkret und maaßvoll, wenn wir auch noch ganz von der Bedeutung, deren ſchöner Ausdruck ſie iſt, abſtrahiren. Sehn wir die thieriſche Bewegung ferner als Realiſirung eines innern Zwecks an, ſo iſt auch dieſer als ein ernſter Trieb ſelber durchaus zufällig und ein ganz beſchränkter Zweck. Schreiten wir aber weiter vor und

beurtheilen die Bewegung als zweckmäßiges Thun und Zuſammenwirkung aller Theile, ſo geht ſolche Betrachtungsweiſe nur aus der Thätigkeit unſres Verſtandes hervor. — Derſelbe Fall tritt ein, wenn wir darauf reflektiren, wie das Thier ſeine Bedürfniſſe befriedigt, ſich ernährt, wie es die Speiſe ergreift, verzehrt, verdaut und überhaupt alles vollbringt, was zu ſeiner Selbſterhaltung nothwendig iſt. Denn auch hier haben wir entweder nur den äußeren Anblick einzelner Begierden und deren willkürlichen und zufälligen Befriedigungen, — wobei noch dazu die innere Thätigkeit des Organismus nicht einmal zur Anſchauung kommt; — oder alle dieſe Thätigkeiten, und ihre Aeußerungsweiſen werden Gegenſtand des Verſtandes, der das Zweckmäßige darin, das Zuſammenſtimmen der thieriſchen inneren Zwecke und der dieſelben realiſirenden Organe zu verſtehen ſich bemüht.

Weder das ſinnliche Anſchaun der einzelnen zufälligen Begierden, willkürlichen Bewegungen und Befriedigungen, noch die Verſtandesbetrachtung der Zweckmäßigkeit des Organismus machen für uns die thieriſche Lebendigkeit zum Naturſchönen, ſondern die Schönheit betrifft das Scheinen der einzelnen Geſtalt in ihrer Ruhe wie in ihrer Bewegung, abgeſehen von deren Zweckmäßigkeit für die Befriedigung der Bedürfniſſe wie von der ganz vereinzelten Zufälligkeit des Sichbewegens. Die Schönheit kann aber nur in die Geſtalt fallen, weil dieſe allein die äußerliche Erſcheinung iſt, in welcher der objektive Idealismus der Lebendigkeit für uns als Anſchauende und ſinnlich Betrachtende wird. Das Denken faßt dieſen Idealismus in ſeinem Begriffe auf, und macht denſelben ſeiner Allgemeinheit nach für ſich, die Betrachtung der Schönheit aber ſeiner ſcheinenden Realität nach. Und dieſe Realität iſt die äußere Geſtalt des gegliederten Organismus, der für uns ebenſo ein Daſeyendes als ein Scheinendes iſt, indem die bloß reale Mannigfaltigkeit der beſondern Glieder in der beſeelten Totalität der Geſtalt als Schein geſetzt ſeyn muß.

b) Nach dem bereits erläuterten Begriff der Lebendigkeit ergeben sich nun als nähere Art dieses Scheinens folgende Punkte: die Gestalt ist räumliche Ausbreitung, Umgränzung, Figuration, unterschieden in Formen, Färbung, Bewegung u. s. f. und eine Mannigfaltigkeit solcher Unterschiede. Soll sich nun aber der Organismus dieser Unterschiede als beseelt kund thun, so muß sich zeigen, daß derselbe an dieser Mannigfaltigkeit und deren Formen nicht seine wahre Existenz habe. Dieß geschieht in der Weise, daß die verschiedenen Theile, die für uns als Sinnliche sind, sich zugleich zu einem Ganzen zusammenschließen, und dadurch als Glieder eines Individuum erscheinen, das ein Eins ist, und diese Besonderheiten wenn auch als unterschiedene dennoch als übereinstimmende hat.

α) Diese Einheit aber muß sich erstens als absichtslose Identität der Unterschiede darthun und deshalb sich nicht als abstrakte Zweckmäßigkeit geltend machen, so daß die Theile weder nur als Mittel eines bestimmten Zweckes und als in seinem Dienste zur Anschauung kommen, noch ihre Unterscheidung in Bau und Gestalt gegeneinander aufgeben dürfen.

β) Im Gegentheil erhalten die Glieder zweitens für die Anschauung den Schein der Zufälligkeit d. h. an dem Einen ist nicht die Bestimmtheit auch des Andern gesetzt, so daß Eines diese oder jene Gestalt erhielte, weil sie das Andere hat, wie dieß z. B. bei der Regelmäßigkeit als solcher der Fall ist. In der Regelmäßigkeit bestimmt irgend eine abstrakte Bestimmtheit die Gestalt, Größe u. s. f. aller Theile. Die Fenster z. B. an einem Gebäude sind alle gleich groß, oder wenigstens die in ein und derselben Reihe stehenden; ebenso sind die Soldaten in einem Regimente regelmäßiger Truppen überein gekleidet. Hier erscheinen die besondern Theile der Kleidung, ihre Form, Farbe u. s. f. nicht als gegeneinander zufällig, sondern der eine hat seine bestimmte Form des andern wegen. Weder der Unterschied der Formen noch ihre eigenthümliche Selbstständigkeit kommt

hier zu ihrem Recht. Bei dem organiſch lebendigen Individuum iſt dieß ganz anders. Da iſt jeder Theil unterſchieden, die Naſe von der Stirn, der Mund von den Wangen, die Bruſt vom Halſe, die Arme von den Beinen u. ſ. f. Indem nun für die Anſchauung jedes Glied nicht die Geſtalt des Anderen, ſondern ſeine eigenthümliche Form hat, welche nicht durch ein anderes Glied abſolut beſtimmt iſt, ſo erſcheinen die Glieder als in ſich ſelbſtſtändig, und dadurch gegeneinander frei und zufällig. Denn das materielle Zuſammenhängen betrifft ihre Form als ſolche nicht.

γ) Drittens nun aber muß für die Anſchauung dennoch ein innerer Zuſammenhang in dieſer Selbſtſtändigkeit vorhanden ſeyn, wenn die Einheit auch nicht äußerlich, räumlich, zeitlich und quantitativ, wie bei der Regelmäßigkeit geſetzt werden, und die eigenthümliche Beſonderheit auslöſchen kann. Dieſe Identität iſt nicht ſinnlich und unmittelbar für die Anſchauung wie die Unterſchiedenheit der Glieder gegenwärtig, und bleibt deshalb eine geheime, innere Nothwendigkeit und Uebereinſtimmung der Glieder und ihrer Geſtalt. Als nur innere, nicht auch äußerlich ſichtbare aber wäre die nothwendige Einheit nur durch das Denken zu erfaſſen, und entzöge ſich der Anſchauung gänzlich. Dann würde ſie jedoch dem Anblick des Schönen mangeln, und das Anſchaun in dem Lebendigen nicht die Idee als real erſcheinende vor ſich ſehn. Die Einheit deshalb muß auch in's Aeußere heraustreten, obſchon ſie als das ideell Beſeelende nicht bloß ſinnlich und räumlich ſeyn darf. Sie erſcheint am Individuum als die allgemeine Idealität ſeiner Glieder, welche die haltende und tragende Grundlage, das Subjektum des lebendigen Subjektes ausmacht. Dieſe ſubjektive Einheit kommt im organiſchen Lebendigen als die Empfindung hervor. In der Empfindung und deren Ausdruck zeigt ſich die Seele als Seele. Denn für ſie hat das bloße Nebeneinanderbeſtehen der Glieder keine Wahrheit, und die Vielheit der räumlichen Formen iſt für ihre ſubjektive Idealität nicht vorhanden. Sie ſetzt zwar die Mannigfal-

tigkeit, eigenthümliche Bildung und organiſche Gliederung der Theile voraus, doch indem an ihnen die empfindende Seele und deren Ausdruck heraustritt, ſo erſcheint die allgegenwärtige innere Einheit gerade als das Aufheben der bloßen realen Selbſtſtändigkeiten, welche nicht mehr ſich ſelbſt allein, ſondern ihre empfindende Beſeelung darſtellen.

c) Zunächſt aber giebt der Ausdruck der ſeelenhaften Empfindung weder den Anblick einer nothwendigen Zuſammengehörigkeit der beſondern Glieder untereinander, noch die Anſchauung der nothwendigen Identität der realen Gliedrung und der ſubjektiven Einheit der Empfindung als ſolcher.

α) Soll die Geſtalt nun dennoch als Geſtalt dieſe innere Uebereinſtimmung und deren Nothwendigkeit erſcheinen laſſen, ſo kann der Zuſammenhang für uns als die Gewohnheit des Nebeneinanderſtehens ſolcher Glieder ſeyn, welches einen gewiſſen Typus und die wiederholten Bilder dieſes Typus hervorbringt. Die Gewohnheit jedoch iſt ſelbſt nur wieder eine bloß ſubjektive Nothwendigkeit. Nach dieſem Maaßſtab können wir z. B. Thiere häßlich finden, weil ſie einen Organismus zeigen, der von unſeren gewohnten Anſchauungen abweicht, oder ihnen widerſpricht. Wir nennen deshalb Thierorganismen bizarr, inſofern die Weiſe der Zuſammenſtellung ihrer Organe außerhalb der ſonſt ſchon häufig geſehenen und uns deshalb geläufigen fällt. Fiſche z. B., deren unverhältnißmäßig großer Leib in einen kurzen Schwanz endet, und deren Augen auf einer Seite nebeneinanderſtehen. Bei Pflanzen ſind wir mannigfacher Abweichungen ſchon eher gewohnt, obſchon uns die Kaktus z. B. mit ihren Stacheln, und der mehr geradlinigten Bildung ihrer eckigten Stangen verwunderſam erſcheinen können. Wer in der Naturgeſchichte vielſeitige Bildung und Kenntniß hat, wird in dieſer Beziehung ſowohl die einzelnen Theile am genaueſten kennen, als auch die größte Menge von Typen ihrer Zuſammengehörigkeit nach im

Einheit einförmig ſich wiederholt, ſondern den Gliedern zugleich ihre volle Unterſchiedenheit läßt. Jedoch iſt in dieſer Betrachtung die Anſchauung nicht das Ueberwiegende, ſondern ein allgemeiner leitender Gedanke. Nach dieſer Seite werden wir deshalb nicht ſagen, daß wir uns zu dem Gegenſtande als ſchönem verhalten, ſondern wir werden die Betrachtung, als ſubjektive, ſchön nennen. Und näher angeſehen gehn dieſe Reflexionen von einer einzelnen beſchränkten Seite als leitendem Prinzipe aus, von der Art nämlich der thieriſchen Ernährung, von der Beſtimmung z. B. des Fleiſchfreſſens, Pflanzenfreſſens u. ſ. f. Durch ſolche Beſtimmtheit aber iſt es nicht jener Zuſammenhang des Ganzen, des Begriffs, der Seele ſelbſt, der zur Anſchauung käme.

γ) Wenn wir daher in dieſer Sphäre die innere totale Einheit des Lebens zum Bewußtſeyn bringen ſollten, ſo könnte es nur durch das Denken und Begreifen geſchehen; denn im Natürlichen kann ſich die Seele als ſolche noch nicht erkennbar machen, weil die ſubjektive Einheit in ihrer Idealität noch nicht für ſich ſelbſt geworden iſt. Erfaſſen wir nun aber die Seele durch das Denken ihrem Begriff nach, ſo haben wir zweierlei: die Anſchauung der beſeelten Geſtalt, und den gedachten Begriff der Seele als Seele. Dieß ſoll nun aber in der Anſchauung des Schönen nicht der Fall ſeyn; der Gegenſtand darf uns weder als Gedanke vorſchweben, noch als Intereſſe des Denkens einen Unterſchied und Gegenſatz gegen die Anſchauung bilden. Es bleibt deshalb nichts übrig, als daß der Gegenſtand für den Sinn überhaupt vorhanden ſey, und als die ächte Betrachtungsweiſe des Schönen, in der Natur erhalten wir dadurch eine ſinnvolle Anſchauung der Naturgebilde. „Sinn“ nämlich iſt dieß wunderbare Wort, welches ſelber in zwei entgegengeſetzten Bedeutungen gebraucht wird. Einmal bezeichnet es die Organe der unmittelbaren Auffaſſung, das andermal aber heißen wir Sinn: die Bedeutung, den Gedanken, das Allgemeine der

Sache. Und so bezieht sich der Sinn einer Seits auf das unmittelbar Aeußerliche der Existenz, andrer Seits auf das innre Wesen derselben. Eine sinnvolle Betrachtung nun *scheidet* die beiden Seiten nicht etwa, sondern in der einen Richtung enthält sie auch die entgegengesetzte, und faßt im sinnlichen unmittelbaren Anschaun zugleich das Wesen und den Begriff auf. Da sie aber eben diese Bestimmungen in noch ungetrennter Einheit in sich trägt, so bringt sie den Begriff nicht als solchen ins Bewußtseyn, sondern bleibt bei der Ahnung desselben stehen. Werden z. B. drei Naturreiche festgestellt, das Mineralreich, Pflanzenreich, Thierreich, so ahnen wir in dieser Stufenfolge eine innere Nothwendigkeit begriffsgemäßer Gliedrung, ohne bei der bloßen Vorstellung einer äußerlichen Zweckmäßigkeit stehen zu bleiben. Auch bei der Mannigfaltigkeit der Gebilde innerhalb dieser Reiche ahnt die sinnige Beschauung eine geistige Leiter, einen gedankenmäßigen Fortschritt in den verschiedenen Gebirgsformationen, wie in den Reihen der Pflanzen- und Thier-Geschlechter. Aehnlich wird auch der einzelne thierische Organismus, dieß Insektum mit seiner Eintheilung in Kopf, Brust, Unterleib und Extremitäten als eine in sich vernünftige Gliedrung angeschaut, und in den fünf Sinnen, obschon sie anfangs wohl als eine zufällige Vielheit erscheinen können, dennoch gleichfalls eine Angemessenheit zum Begriffe gefunden werden. Von solcher Art ist die Goethesche Beschauung und Darlegung der inneren Vernünftigkeit der Natur und ihrer Erscheinungen. Mit großem Sinne trat er naiver Weise mit sinnlicher Betrachtung an die Gegenstände heran, und hatte zugleich die volle Ahnung ihres begriffsgemäßen Zusammenhangs. Auch die Geschichte kann so erfaßt und erzählt werden, daß durch die einzelnen Begebenheiten und Individuen ihre wesentliche Bedeutung und nothwendiger Zusammenhang heimlich hindurchleuchtet.

3. So wäre denn also die Natur überhaupt als sinnliche Darstellung des konkreten Begriffs und der Idee schön zu nen-

nen, insofern nämlich bei Anschauung der begriffsgemäßen Naturgestalten ein solches Entsprechen geahnt ist, und bei sinnlicher Betrachtung dem Sinne zugleich die innere Nothwendigkeit und das Zusammenstimmen der totalen Gliedrung aufgeht. Weiter als bis zu dieser Ahnung des Begriffs dringt die Anschauung der Natur als schöner nicht vorwärts. Dann bleibt aber dieß Auffassen, für welches die Theile, obschon sie als frei für sich selber hervorgegangen erscheinen, dennoch ihr Zusammenstimmen in Gestalt, Umrissen, Bewegung u. s. f. sichtbar machen, nur unbestimmt und abstrakt. Die innere Einheit bleibt innerlich, sie tritt für die Anschauung nicht in konkret ideeller Form heraus, und die Betrachtung läßt es bei der Allgemeinheit eines nothwendigen beseelenden Zusammenstimmens überhaupt bewenden.

a) Jetzt also haben wir zunächst nur den in sich beseelten Zusammenhang in der begriffsmäßigen Gegenständlichkeit der Naturgebilde als die Schönheit der Natur vor uns. Mit diesem Zusammenhang ist die Materie unmittelbar identisch, die Form wohnt der Materie, als deren wahrhaftes Wesen und gestaltende Macht unmittelbar ein. Dieß giebt die allgemeine Bestimmung für die Schönheit auf dieser Stufe. So verwundert uns z. B. der natürliche Krystall durch seine regelmäßige Gestalt, welche durch keine nur äußerlich mechanische Einwirkung, sondern durch innere eigenthümliche Bestimmung und freie Kraft hervorgebracht ist, frei von Seiten des Gegenstandes selbst. Denn eine demselben äußere Thätigkeit könnte als solche zwar ebenfalls frei seyn, in den Krystallen aber ist die gestaltende Thätigkeit keine dem Objekt fremdartige, sondern eine thätige Form, die diesem Mineral seiner eigenen Natur nach angehört; es ist die freie Kraft der Materie selbst, welche durch immanente Thätigkeit sich formt, und nicht passiv ihre Bestimmtheit von Außen erhält. Und so bleibt die Materie in ihrer realisirten Form als ihrer eigenen frei bei sich selber. In noch höherer konkreterer Weise zeigt sich die ähnliche Thätigkeit der immanenten Form in dem

lebendigen Organismus und deſſen Umriſſen, Geſtalt der Glieder und vor allen in der Bewegung und dem Ausdruck der Empfindungen. Denn hier iſt es die innere Regſamkeit ſelbſt, welche lebendig hervorſpringt.

b) Doch auch bei dieſer Unbeſtimmtheit der Naturſchönheit als innerer Beſeelung machen wir α) nach der Vorſtellung der Lebendigkeit ſo wie nach der Ahnung ihres wahren Begriffs und den gewohnten Typen ihrer gemäßen Erſcheinung weſentliche Unterſchiede, nach welchen wir Thiere ſchön oder häßlich nennen, wie uns träge Thiere, das Faulthier z. B., das ſich nur mühſam ſchleppt, und deſſen ganzer Habitus die Unfähigkeit zu raſcher Bewegung und Thätigkeit darthut, durch dieſe Schläfrigkeit mißfällt. Thätigkeit aber, Beweglichkeit bekundet gerade die höhere Idealität der Lebendigkeit. Ebenſo können wir Amphibien, manche Fiſcharten, Krokodille, Kröten, ſo viele Inſektenarten u. ſ. f. nicht ſchön finden, beſonders aber werden Zwitterweſen, welche den Uebergang von einer beſtimmten Form zur andern bilden, und deren Geſtalt vermiſchen, uns wohl auffallen, aber unſchön erſcheinen, wie das Schnabelthier, das ein Gemiſch von Vogel und vierfüßigem Thiere iſt. Auch dieß kann uns zunächſt als bloße Gewohnheit vorkommen, indem wir einen feſten Typus der Thiergattungen in der Vorſtellung haben. Aber in dieſer Gewohnheit iſt zugleich die Ahnung nicht unthätig, daß die Bildung z. B. eines Vogels in nothwendiger Weiſe zuſammengehört, und ihrem Weſen nach Formen, welche anderen Gattungen eigen ſind, nicht aufnehmen kann ohne nicht Zwittergeſchöpfe hervorzubringen. Solche Vermiſchungen erweiſen ſich deshalb als fremdartig und widerſprechend. Weder die einſeitige Beſchränktheit der Organiſation, welche mangelhaft und unbedeutend erſcheint, und nur auf äußerliche begrenzte Bedürftigkeit hindeutet, noch ſolche Vermiſchungen und Uebergänge, die, obſchon ſie in ſich nicht ſo einſeitig ſind, doch aber die Beſtimmt-

heiten der Unterschiede nicht festzuhalten vermögen, gehören dem Gebiete der lebendigen Naturschönheit an.

β) In einem anderen Sinne sprechen wir ferner von der Schönheit der Natur, wenn wir keine organisch lebendige Gebilde vor uns haben; wie z. B. bei Anschauung einer Landschaft. Hier ist keine organische Gliedrung der Theile als durch den Begriff bestimmt, und zu seiner ideellen Einheit sich belebend vorhanden, sondern einer Seits nur eine reiche Mannigfaltigkeit der Gegenstände, und äußerliche Verknüpfung verschiedener Gestaltungen, organischer oder unorganischer; Konture von Bergen, Windungen der Flüsse, Baumgruppen, Hütten, Häuser, Städte, Palläste, Wege, Schiffe, Himmel und Meer, Thäler und Klüfte; andrer Seits tritt innerhalb dieser Verschiedenheit eine gefällige oder imponirende äußere Zusammenstimmung hervor, die uns interessirt.

γ) Eine eigenthümliche Beziehung endlich gewinnt die Naturschönheit durch das Erregen von Stimmungen des Gemüths, und durch Zusammenstimmen mit denselben. Solche Bezüglichkeit z. B. erhält die Stille einer Mondnacht, die Ruhe eines Thales, durch welches ein Bach sich hinschlängelt, die Erhabenheit des unermeßlichen aufgewühlten Meeres, die ruhige Größe des Sternenhimmels. Die Bedeutung gehört hier nicht mehr den Gegenständen als solchen an, sondern ist in der erweckten Gemüthsstimmung zu suchen. Ebenso nennen wir Thiere schön, wenn sie einen Seelenausdruck zeigen, der mit menschlichen Eigenschaften einen Zusammenklang hat, wie Muth, Stärke, List, Gutmüthigkeit u. s. f. Es ist dieß ein Ausdruck, der einer Seits allerdings den Gegenständen eigen ist und eine Seite des Thierlebens darstellt, andrer Seits aber in unserer Vorstellung und unserem eigenen Gemüthe liegt. —

c) Wie sehr nun aber auch das thierische Leben als Gipfel der Naturschönheit schon eine Beseelung ausdrückt, so ist doch jedes Thierleben durchaus beschränkt und an ganz bestimmte Qualitäten gebunden. Der Kreis seines Daseyns ist eng, und

ſeine Intreſſen durch das Naturbedürfniß der Ernährung, Geſchlechtstriebes u. ſ. f. beherrſcht. Sein Seelenleben als das Innre, das in der Geſtalt Ausdruck gewinnt, iſt arm, abſtrakt und gehaltlos. — Ferner tritt dieß Innre nicht als Innres in die Erſcheinung hinaus, das Natürlich Lebendige offenbart ſeine Seele nicht an ihm ſelbſt, denn das natürliche iſt eben dieſes, daß ſeine Seele nur innerlich bleibt, d. h. ſich nicht ſelber als Ideelles äußert. Die Seele des Thiers nämlich iſt wie wir ſchon andeuteten, nicht für ſich ſelbſt dieſe ideelle Einheit; wäre ſie für ſich, ſo manifeſtirte ſie ſich auch in dieſem Fürſichſeyn für Andre. Erſt das bewußte Ich iſt das einfach Ideelle, welches als für ſich ſelber ideell, von ſich als dieſer einfachen Einheit weiß, und ſich deshalb eine Realität giebt, die keine nur äußerlich ſinnliche und leibliche, ſondern ſelbſt ideeller Art iſt. Hier erſt hat die Realität die Form des Begriffes ſelbſt, der Begriff tritt ſich gegenüber, hat ſich zu ſeiner Objektivität und iſt in derſelben für ſich. Das thieriſche Leben dagegen iſt nur an ſich dieſe Einheit, in welcher die Realität als Leiblichkeit eine andere Form hat als die ideelle Einheit der Seele. Das bewußte Ich aber iſt für ſich ſelbſt dieſe Einheit, deren Seiten die gleiche Idealität zu ihrem Elemente haben. Als dieſe bewußte Konkretion manifeſtirt ſich das Ich auch für Andre. Das Thier jedoch läßt durch ſeine Geſtalt für die Anſchauung eine Seele nur ahnen, denn es hat ſelber nur erſt den trüben Schein einer Seele, als Hauch, Duft, der ſich über das Ganze breitet, die Glieder zur Einheit bringt, und im ganzen Habitus den erſten Beginn eines beſondern Charakters offenbar macht. Dieß iſt der nächſte Mangel des Naturſchönen, auch ſeiner höchſten Geſtaltung nach betrachtet, ein Mangel, der uns auf die Nothwendigkeit des Ideals als des Kunſtſchönen hinleiten wird. Ehe wir aber zum Ideal gelangen, fallen zwei Beſtimmungen dazwiſchen, welche die nächſten Konſequenzen jenes Mangels aller Naturſchönheit ſind.

Wir sagten, die Seele erscheine in der thierischen Gestalt nur getrübt als Zusammenhang des Organismus, als Einheitspunkt der Beseelung, der es an gehaltvoller Erfüllung fehlt. Nur eine unbestimmte und ganz beschränkte Seelenhaftigkeit kommt zum Vorschein. Diese abstrakte Erscheinung haben wir kurz für sich zu betrachten.

B. Die äußere Schönheit der abstrakten Form als Regelmäßigkeit, Symmetrie, Gesetzmäßigkeit, Harmonie; und die Schönheit als abstrakte Einheit des sinnlichen Stoffs.

Es ist eine äußere Realität vorhanden, die als äußere zwar bestimmt ist, deren Innres aber statt als Einheit der Seele zu konkreter Innerlichkeit zu kommen, es nur zur Unbestimmtheit und Abstraktion zu bringen vermag. Deshalb gewinnt diese Innerlichkeit nicht als für sich innerliche in ideeller Form und als ideeller Inhalt ihr gemäßes Daseyn, sondern erscheint als äußerlich bestimmende Einheit in dem äußerlich Realen. Die konkrete Einheit des Innern würde darin bestehn, daß einer Seits die Seelenhaftigkeit in sich und für sich selber inhaltsvoll wäre, und andrer Seits die äußere Realität mit diesem ihrem Innern durchdränge und somit die reale Gestalt zur offenen Manifestation des Innern machte. Solch eine konkrete Einheit aber hat die Schönheit auf dieser Stufe nicht erreicht, sondern hat sie als das Ideal noch vor sich. Die konkrete Einheit kann deshalb jetzt in die Gestalt noch nicht eintreten, sondern nur erst analysirt, d. h. nach den *unterschiedenen* Seiten, welche die Einheit enthält, *abgesondert* und vereinzelt betrachtet werden. So fällt zunächst die gestaltende *Form* und die *sinnliche äußere Realität* als unterschieden *auseinander*, und wir erhalten *zwei* verschiedene Seiten, welche wir hier zu betrachten haben. In dieser Trennung nun aber einer Seits und in ihrer Abstraktion andrer Seits ist die innere Einheit für die äußere

Realität ſelbſt eine äußerliche Einheit, und erſcheint deshalb im Aeußeren ſelbſt nicht als die ſchlechthin immanente Form des totalen innern Begriffs, ſondern als äußerlich herrſchende Idealität und Beſtimmtheit.

Dieß ſind die Geſichtspunkte, deren nähere Ausführung uns jetzt beſchäftigen wird.

Das Erſte, was wir in dieſer Beziehung zu berühren haben, iſt:

1. Die Schönheit der abſtrakten Form.

Die Form des Naturſchönen als abſtrakte iſt einer Seits beſtimmte und dadurch beſchränkte Form, andrer Seits enthält ſie eine Einheit und abſtrakte Beziehung auf ſich. Näher aber regelt ſie das äußerlich Mannigfaltige nach dieſer ihrer Beſtimmtheit und Einheit, welche aber nicht immanente Innerlichkeit und beſeelende Geſtalt wird, ſondern äußere Beſtimmtheit und Einheit an dem Aeußerlichen bleibt. — Dieſe Art der Form iſt das, was man Regelmäßigkeit, Symmetrie, ferner Geſetzmäßigkeit und endlich Harmonie nennt.

a) Die Regelmäßigkeit.

Die Regelmäßigkeit α) als ſolche iſt überhaupt Gleichheit am Aeußerlichen, und näher die gleiche Wiederholung ein und derſelben beſtimmten Geſtalt, welche die beſtimmende Einheit für die Form der Gegenſtände abgiebt. Ihrer erſten Abſtraktion wegen iſt eine ſolche Einheit am weiteſten von der vernünftigen Totalität des konkreten Begriffs entfernt, wodurch ihre Schönheit eine Schönheit abſtrakter Verſtändigkeit wird; denn der Verſtand hat zu ſeinem Princip die abſtrakte nicht in ſich ſelbſt beſtimmte Gleichheit und Identität. So iſt unter den Linien z. B. die gerade Linie die regelmäßigſte, weil ſie nur die eine abſtrakt ſtets gleich bleibende Richtung hat. Ebenſo iſt der Kubus ein durchaus regelmäßiger Körper. Auf allen Seiten hat er gleich große Flächen, gleiche Linien und Winkel, welche als rechte der Veränderung ihrer Größe nicht wie ſtumpfe oder ſpitze Winkel fähig ſind.

Mit der Regelmäßigkeit hängt nun β) die Symmetrie zuſammen. Bei jener äußerſten Abſtraktion nämlich der Gleichheit in der Beſtimmtheit bleibt die Form nicht ſtehen. Der Gleichheit geſellt ſich Ungleiches hinzu, und in die leere Identität tritt der Unterſchied unterbrechend ein. Dadurch kommt die Symmetrie hervor. Sie beſteht darin, daß nicht eine abſtrakt gleiche Form nur ſich ſelber wiederholt, ſondern mit einer andern Form derſelben Art, die für ſich betrachtet ebenfalls eine beſtimmte ſich ſelbſt gleiche, gegen die erſte gehalten aber derſelben ungleich iſt, in Verbindung gebracht wird. Durch dieſe Verbindung nun muß eine neue ſchon weiter beſtimmte und in ſich mannigfaltigere Gleichheit und Einheit zu Stande kommen. Wenn z. B. auf der einen Seite eines Hauſes drei Fenſter von gleicher Größe in gleicher Entfernung von einander abſtehen, dann drei oder vier in Verhältniß zu den erſten höhere in weiteren oder näheren Abſtänden folgen, endlich aber wiederum drei, in Größe und Entfernung den drei erſten gleich, hinzukommen, ſo haben wir den Anblick einer ſymmetriſchen Anordnung. Die bloße Gleichförmigkeit und Wiederholung ein und derſelben Beſtimmtheit macht deshalb noch keine Symmetrie aus; zu dieſer gehört auch der Unterſchied in Größe, Stellung, Geſtalt, Farbe, Tönen und ſonſtigen Beſtimmungen, die dann aber wieder in gleichförmiger Weiſe müſſen zuſammengebracht werden. Erſt die gleichmäßige Verbindung ſolcher gegeneinander ungleichen Beſtimmtheiten giebt Symmetrie.

Beide Formen nun, die Regelmäßigkeit und die Symmetrie als bloß äußerliche Einheit und Ordnung fallen vornehmlich in die Größebeſtimmtheit. Denn die als äußerlich geſetzte nicht ſchlechthin immanente Beſtimmtheit iſt überhaupt die quantitative, wogegen die Qualität eine beſtimmte Sache zu dem macht was ſie iſt, ſo daß ſie mit der Aendrung ihrer qualitativen Beſtimmtheit eine ganz andere Sache wird. Die Größe aber und deren Aendrung als bloße Größe iſt eine für das Qualita-

tive gleichgültige Beſtimmtheit, wenn ſie ſich nicht als Maaß geltend macht. Das Maaß nämlich iſt die Quantität, inſofern ſie ſelbſt wieder qualitativ beſtimmend wird, ſo daß die beſtimmte Qualität an eine quantitative Beſtimmtheit gebunden iſt. Regelmäßigkeit und Symmetrie beſchränken ſich hauptſächlich auf Größebeſtimmtheiten und deren Gleichförmigkeit und Ordnung im Ungleichen.

Fragen wir nun weiter, wo dieſes Ordnen der Größen ſeine rechte Stellung erhalten wird, ſo finden wir ſowohl Geſtaltungen der organiſchen als auch der unorganiſchen Natur regelmäßig und ſymmetriſch in ihrer Größe und Form. Unſer eigener Organismus z. B. iſt theilweiſe wenigſtens regelmäßig und ſymmetriſch. Wir haben zwei Augen, zwei Arme, zwei Beine, gleiche Hüftknochen, Schulterblätter u. ſ. f. Von anderen Theilen wiſſen wir wiederum, daß ſie unregelmäßig ſind, wie das Herz, die Lunge, die Leber, die Gedärme u. ſ. f. Die Frage iſt hier: worin liegt dieſer Unterſchied. Die Seite, an welcher die Regelmäßigkeit der Größe, Geſtalt, Stellung u. ſ. w. ſich kund giebt, iſt gleichfalls die Seite der Aeußerlichkeit als ſolcher im Organismus. Die regelmäßige und ſymmetriſche Beſtimmtheit tritt nämlich dem Begriff der Sache nach da hervor, wo das Objektive ſeiner Beſtimmung gemäß das ſich ſelbſt Aeußerliche iſt, und keine ſubjektive Beſeelung zeigt. Die Realität, die in dieſer Aeußerlichkeit ſtehn bleibt, fällt jener abſtrakten äußerlichen Einheit anheim. In der beſeelten Lebendigkeit dagegen und höher hinauf in der freien Geiſtigkeit tritt die bloße Regelmäßigkeit gegen die lebendige ſubjektive Einheit zurück. Nun iſt zwar die Natur überhaupt dem Geiſte gegenüber das ſich ſelbſt äußerliche Daſeyn, doch waltet auch in ihr die Regelmäßigkeit nur da vor, wo die Aeußerlichkeit als ſolche das Vorherrſchende bleibt.

α) Näher, wenn wir die Hauptſtufen kurz durchgehn, haben Mineralien, Kryſtalle z. B. als unbeſeelte Gebilde, die Regelmäßigkeit und Symmetrie zu ihrer Grundform. Ihre Geſtalt,

wie ſchon bemerkt ward, iſt ihnen zwar immanent und nicht bloß durch äußerliche Einwirkung beſtimmt; die ihrer Natur nach ihnen zukommende Form arbeitet in heimlicher Thätigkeit das innre und äußere Gefüge aus. Doch dieſe Thätigkeit iſt noch nicht die totale des konkreten idealiſirenden Begriffs, der das Beſtehen der ſelbſtſtändigen Theile als negatives ſetzt und dadurch wie im thieriſchen Leben beſeelt. Sondern die Einheit und Beſtimmtheit der Form bleibt in abſtrakt verſtändiger Einſeitigkeit, und bringt es deshalb, als Einheit an dem ſich ſelber Aeußerlichen, zu bloßer Regelmäßigkeit und Symmetrie, zu Formen, in welchen nur Abſtraktionen als das Beſtimmende thätig ſind.

β) Die Pflanze weiterhin ſteht ſchon höher als der Kryſtall. Sie entwickelt ſich ſchon zu dem Beginn einer Gliedrung, und verzehrt in ſteter thätiger Ernährung das Materielle. Aber auch die Pflanze hat noch nicht eigentlich beſeelte Lebendigkeit, denn obſchon organiſch gegliedert, iſt ihre Thätigkeit dennoch ſtets in's Aeußerliche herausgeriſſen. Sie wurzelt ohne ſelbſtſtändige Bewegung und Ortsveränderung feſt, ſie wächſt fortwährend, und ihre ununterbrochene Aſſimilation und Ernährung iſt kein ruhiges Erhalten eines in ſich abgeſchloſſenen Organismus, ſondern ein ſtetes neues Hervorbringen ihrer nach Außen hin. Das Thier wächſt zwar auch, doch es bleibt auf einem beſtimmten Punkte der Größe ſtehn, und reproducirt ſich als Selbſterhaltung ein und deſſelben Individuum. Die Pflanze aber wächſt ohne Aufhören; nur mit ihrem Abſterben ſtellt ſich das Vermehren ihrer Zweige, Blätter u. ſ. f. ein. Und was ſie in dieſem Wachſen hervorbringt iſt immer ein neues Exemplar deſſelben ganzen Organismus. Denn jeder Zweig iſt eine neue Pflanze, und nicht etwa wie im thieriſchen Organismus nur ein vereinzeltes Glied. Bei dieſer dauernden Vermehrung ihrer ſelbſt zu vielen Pflanzenindividuen fehlt der Pflanze die beſeelte Subjektivität und deren ideelle Einheit der Empfindung. Ueberhaupt iſt ſie ihrer

ganzen Exiſtenz und ihrem Lebensproceſſe nach, wie ſehr ſie auch nach Innen verdaut, die Nahrung ſich thätig aſſimilirt und ſich aus ſich durch ihren freiwerdenden im Materiellen thätigen Begriff beſtimmt, dennoch ſtets in der Aeußerlichkeit ohne ſubjektive Selbſtſtändigkeit und Einheit befangen, und ihre Selbſterhaltung entäußert ſich fortwährend. Um dieſes Charakters willen des ſteten ſich über ſich Hinaustreibens in's Aeußre iſt nun auch die Regelmäßigkeit und Symmetrie als Einheit im Sichſelberäußerlichen ein Hauptmoment für die Pflanzengebilde. Zwar herrſcht hier die Regelmäßigkeit nicht mehr ſo ſtreng als im Mineralreiche, und geſtaltet ſich nicht mehr in ſo abſtrakten Linien und Winkeln, bleibt aber dennoch überwiegend. Der Stamm größtentheils ſteigt geradlienigt auf, die Ringe höherer Pflanzen ſind kreisförmig, die Blätter nähern ſich kryſtalliniſchen Formen, und die Blüthen in Zahl der Blätter, Stellung, Geſtalt tragen, dem Grundtypus nach, das Gepräge regelmäßiger und ſymmetriſcher Beſtimmtheit.

γ) Beim animaliſch lebendigen Organismus endlich tritt der weſentliche Unterſchied einer gedoppelten Geſtaltungsweiſe der Glieder ein. Denn im thieriſchen Körper, auf höheren Stufen vornehmlich, iſt der Organismus einmal innerer und in ſich beſchloſſener ſich auf ſich beziehender Organismus, der als Kugel gleichſam in ſich zurückgeht, das andremal iſt er äußerer Organismus, als äußerlicher Proceß und als Proceß gegen die Aeußerlichkeit. Die edleren Eingeweide ſind die innern, Leber, Herz, Lunge u. ſ. f., an welche das Leben als ſolches gebunden iſt. Sie ſind nicht nach bloßen Typen der Regelmäßigkeit beſtimmt. In den Gliedern dagegen, welche in ſteten Bezug auf die Außenwelt ſtehn, herrſcht auch im thieriſchen Organismus eine ſymmetriſche Anordnung. Hierher gehören die Glieder und Organe ſowohl des theoretiſchen als des praktiſchen Proceſſes nach Außen. Den rein theoretiſchen Proceß verrichten die Sinneswerkzeuge des Geſichts und Gehörs; was wir ſehen, was wir

hören, laſſen wir wie es iſt. Die Organe des Geruchs und Geſchmacks dagegen gehören ſchon dem Beginne des praktiſchen Verhältniſſes an. Denn zu riechen iſt nur dasjenige, was ſchon im Sichverzehren begriffen iſt, und ſchmecken können wir nur, indem wir zerſtören. Nun haben wir zwar nur eine Naſe, aber ſie iſt zweigetheilt und durchaus in ihren Hälften regelmäßig gebildet. Aehnlich iſt es mit den Lippen, Zähnen u. ſ. f. Durchaus regelmäßig aber in ihrer Stellung, Geſtalt u. ſ. f. ſind Augen und Ohren, und die Glieder für die Ortsveränderung und die Bemächtigung und praktiſche Veränderung der äußeren Objekte, Beine und Arme.

Auch im Organiſchen alſo hat die Regelmäßigkeit ihr begriffsgemäßes Recht, aber nur bei den Gliedern, welche die Werkzeuge für den unmittelbaren Bezug auf die Außenwelt abgeben, und nicht den Bezug des Organismus auf ſich ſelbſt als in ſich zurückkehrende Subjektivität des Lebens bethätigen.

Dieß wären die Hauptbeſtimmungen der regelmäßigen und ſymmetriſchen Formen und ihrer geſtaltenden Herrſchaft in den Naturerſcheinungen.

Näher nun aber von dieſer abſtrakteren Form iſt

b) die Geſetzmäßigkeit

zu unterſcheiden, inſofern ſie ſchon auf einer höheren Stufe ſteht, und den Uebergang zu der Freiheit des Lebendigen, ſowohl des natürlichen als auch des geiſtigen, ausmacht. Für ſich jedoch betrachtet iſt die Geſetzmäßigkeit zwar noch nicht die ſubjektive totale Einheit und Freiheit ſelber, doch iſt ſie bereits eine Totalität weſentlicher Unterſchiede, welche nicht nur als Unterſchiede und Gegenſätze ſich hervorkehren, ſondern in ihrer Totalität Einheit und Zuſammenhang zeigen. Solche geſetzmäßige Einheit und ihre Herrſchaft, obſchon ſie noch im Quantitativen ſich geltend macht, iſt nicht mehr auf an ſich ſelbſt äußerliche und nur zählbare Unterſchiede der bloßen Größe zurückzuführen, ſondern läßt ſchon ein qualitatives Verhalten der

unterſchiedenen Seiten eintreten. Dadurch zeigt ſich in ihrem Verhältniß weder die abſtrakte Wiederholung ein und derſelben Beſtimmtheit, noch eine gleichmäßige Abwechslung von Gleichem und Ungleichem, ſondern das Zuſammentreten weſentlich verſchiedener Seiten. Sehen wir nun dieſe Unterſchiede in ihrer Vollſtändigkeit beiſammen, ſo ſind wir befriedigt. In dieſer Befriedigung liegt das Vernünftige, daß ſich der Sinn nur durch die Totalität, und zwar durch die dem Weſen der Sache nach erforderliche Totalität von Unterſchieden genug thun läßt. Doch bleibt der Zuſammenhang wiederum nur als geheimes Band, das für die Anſchauung eine Sache Theils der Gewohnheit, Theils der tieferen Ahnung iſt.

Was den beſtimmteren Uebergang der Regelmäßigkeit zur Geſetzmäßigkeit anbetrifft, ſo läßt er ſich leicht durch einige Beiſpiele klar machen. Parallellinien z. B. von gleicher Größe ſind abſtrakt regelmäßig. Ein weiterer Schritt dagegen iſt ſchon die bloße Gleichheit der Verhältniſſe bei ungleicher Größe, wie z. B. bei ähnlichen Dreiecken. Die Neigung der Winkel, das Verhältniß der Linien iſt daſſelbe; die Quanta aber haben Verſchiedenheit. — Der Kreis hat gleichfalls nicht die Regelmäßigkeit der geraden Linie aber ſteht ebenfalls noch unter der Beſtimmung abſtrakter Gleichheit, denn alle Radien haben dieſelbe Länge. Der Kreis iſt deshalb eine noch wenig intereſſante krumme Linie. Dagegen zeigen Ellipſe und Parabel ſchon weniger Regelmäßigkeit und ſind nur aus ihrem Geſetz zu erkennen. So ſind z. B. die radii vectores der Ellipſe ungleich aber geſetzmäßig, ebenſo die große und kleine Axe von weſentlichem Unterſchiede und die Brennpunkte fallen nicht in das Centrum wie beim Kreiſe. Hier zeigen ſich alſo ſchon qualitative im Geſetz dieſer Linie begründete Unterſchiede, deren Zuſammenhang das Geſetz ausmacht. Theilen wir aber die Ellipſe nach der großen und kleinen Axe, ſo erhalten wir dennoch vier gleiche Stücke; im Ganzen herrſcht alſo auch hier noch die Gleichheit vor. —

Von höherer Freiheit bei innerer Geſetzmäßigkeit iſt die Eilinie. Sie iſt geſetzmäßig und doch hat man von ihr mathematiſch das Geſetz nicht auffinden und berechnen können. Sie iſt keine Ellipſe, ſondern oben anders gekrümmt als unten. Doch auch dieſe freiere Linie der Natur, wenn wir ſie nach der großen Axe theilen, giebt noch zwei gleiche Hälften.

Das letzte Aufheben des nur Regelmäßigen bei der Geſetzmäßigkeit findet ſich in Linien, welche, gleichſam Eilinien, dennoch ihrer großen Axe nach zerſchnitten, ungleiche Hälften liefern, indem ſich die eine Seite auf der anderen nicht wiederholt, ſondern anders ſchwingt. Von dieſer Art iſt die ſogenannte Wellenlinie, wie ſie Hogarth als Linie der Schönheit bezeichnet hat. So ſind z. B. die Linien des Arms auf der einen Seite anders als auf der andern geſchwungen. Hier iſt Geſetzmäßigkeit ohne bloße Regelmäßigkeit. Solche Art der Geſetzmäßigkeit beſtimmt die Formen der höheren lebendigen Organismen in großer Mannigfaltigkeit.

Die Geſetzmäßigkeit nun iſt das Subſtantielle, welches die Unterſchiede und ihre Einheit feſtſtellt, aber einer Seits ſelber abſtrakt nur herrſcht, und die Individualität in keiner Weiſe zu freier Regung kommen läßt, andrer Seits ſelbſt noch die höhere Freiheit der Subjektivität entbehrt, und deren Beſeelung und Idealität deshalb noch nicht vermag zur Erſcheinung zu bringen.

Höher daher als die bloße Geſetzmäßigkeit ſteht auf dieſer Stufe

c) die Harmonie.

Die Harmonie nämlich iſt ein Verhalten qualitativer Unterſchiede, und zwar einer Totalität ſolcher Unterſchiede, wie ſie im Weſen der Sache ſelbſt ihren Grund findet. Dieß Verhalten tritt aus der Geſetzmäßigkeit, inſofern ſie die Seite des Regelmäßigen an ſich hat, heraus, und geht über die Gleichheit und Wiederholung hinweg. Zugleich aber machen ſich die qua-

litativ Verſchiedenen nicht nur als Unterſchiede und deren Gegenſatz und Widerſpruch geltend, ſondern als zuſammenſtimmende Einheit, welche alle ihr zugehörige Momente zwar herausgeſtellt hat, ſie jedoch als ein in ſich einiges Ganzes enthält. Dieß ihr Zuſammenſtimmen iſt die Harmonie. Sie beſteht einer Seits in der Totalität weſentlicher Seiten, ſo wie andrer Seits in der aufgelöſten bloßen Entgegenſetzung derſelben, wodurch ſich ihr Zueinandergehören und ihr innerer Zuſammenhang als ihre Einheit kund giebt. In dieſem Sinne ſpricht man von Harmonie der Geſtalt, der Farben, der Töne u. ſ. f. So ſind z. B. Blau, Gelb, Grün und Roth die im Weſen der Farbe ſelbſt liegenden nothwendigen Farbenunterſchiede. In ihnen haben wir nicht nur Ungleiche wie in der Symmetrie, die zu äußerlicher Einheit ſich regelmäßig zuſammenſtellen, ſondern direkte Gegenſätze, wie Gelb und Blau, und deren Neutraliſation und konkrete Identität. Die Schönheit ihrer Harmonie liegt nun im Vermeiden ihres grellen Unterſchiedes und Gegenſatzes, der als ſolcher zu verlöſchen iſt, ſo daß ſich in den Unterſchiedenen ſelbſt ihre Uebereinſtimmung zeigt. Denn ſie gehören zu einander, weil die Farbe nicht einſeitig, ſondern weſentliche Totalität iſt. Die Forderung ſolcher Totalität kann ſo weit gehen, daß, wie Göthe ſagt, das Auge, wenn es auch nur eine Farbe als Objekt vor ſich hat, ſubjektiv dennoch ebenſo ſehr die andre ſieht. Unter den Tönen ſind z. B. die Tonica, Mediante und Dominante ſolche weſentliche Tonunterſchiede, die zu einem Ganzen vereinigt in ihrem Unterſchiede zuſammenſtimmen. Aehnlich verhält es ſich mit der Harmonie der Geſtalt, ihrer Stellung, Ruhe, Bewegung u. ſ. f. Kein Unterſchied darf hier für ſich einſeitig hervortreten, weil dadurch die Uebereinſtimmung geſtört wird.

Aber auch die Harmonie als ſolche iſt noch nicht die freie ideelle Subjektivität und Seele. In dieſer iſt die Einheit kein bloßes Zueinandergehören und Zuſammenſtimmen, ſondern ein Negativſetzen der Unterſchiede, wodurch erſt ihre ideelle Einheit

zu Stande kommt. Zu ſolcher Idealität bringt es die Harmonie nicht. Wie z. B. alles Melodiſche, obſchon es die Harmonie zur Grundlage behält, eine höhere freiere Subjektivität in ſich hat, und dieſelbe ausdrückt. Die bloße Harmonie läßt überhaupt weder die ſubjektive Beſeelung als ſolche noch die Geiſtigkeit erſcheinen, obſchon ſie von Seiten der abſtrakten Form her die höchſte Stufe iſt, und ſchon der freien Subjektivität zugeht.

Dieß wäre die erſte Beſtimmung der abſtrakten Einheit, als die Arten der **abſtrakten Form**.

2. Die Schönheit als abſtrakte Einheit des ſinnlichen Stoffs.

Die zweite Seite der abſtrakten Einheit betrifft nicht mehr die Form und Geſtalt, ſondern das Materielle, Sinnliche als ſolches. Hier tritt die Einheit als das ganz in ſich unterſchiedsloſe Zuſammenſtimmen des beſtimmten ſinnlichen Stoffes auf. Dieß iſt die einzige Einheit, deren das Materielle für ſich als ſinnlicher Stoff genommen, empfänglich iſt. In dieſer Beziehung wird die abſtrakte **Reinheit** des Stoffs in Geſtalt, Farbe, Ton u. ſ. f. auf dieſer Stufe das Weſentliche. Reingezogene Linien, die unterſchiedslos fortlaufen, nicht hier oder dorthin ausweichen, glatte Flächen und dergleichen befriedigen durch ihre feſte Beſtimmtheit und deren gleichförmige Einheit mit ſich. Die Reinheit des Himmels, die Klarheit der Luft, ein ſpiegelheller See, die Meeresglätte erfreun uns von dieſer Seite her. Eben daſſelbe iſt es mit der Reinheit der Töne. Der reine Klang der Stimme hat ſchon als bloßer reiner Ton dieß unendlich Gefällige und Anſprechende, während eine unreine Stimme das Organ mitklingen läßt und nicht den Klang in ſeiner Beziehung auf ſich ſelbſt giebt, und ein unreiner Ton von ſeiner Beſtimmtheit abweicht. In ähnlicher Art hat auch die Sprache reine Töne wie die Vokale a, e, i, o, u, und gemiſchte wie ae, ü, ö. Volksdialekte beſonders haben unreine Klänge, Mittelläne

wie ea. Zur Reinheit der Töne gehört dann ferner, daß die Vokale auch von ſolchen Konſonanten umgeben ſeyen, welche die Reinheit der Vokalklänge nicht dämpfen, wie die nordiſchen Sprachen häufig durch ihre Konſonanten ſich den Ton der Vokale verkümmern, während das Italieniſche dieſe Reinheit erhält und deshalb ſo ſangbar iſt. — Von gleicher Wirkung ſind die reinen in ſich einfachen ungemiſchten Farben, ein reines Roth z. B. oder ein reines Blau, das ſelten iſt, da es gewöhnlich ins Röthliche oder Gelbliche und Grüne hinüberſpielt. Violet kann zwar auch rein ſeyn, aber nur äußerlich d. h. nicht beſchmutzt, denn es iſt nicht in ſich ſelbſt einfach und gehört nicht zu den durch das Weſen der Farbe beſtimmten Farbenunterſchieden. Dieſe Kardinalfarben ſind es, welche der Sinn in ihrer Reinheit leicht erkennt, obſchon ſie zuſammengeſtellt ſchwerer ſind in Harmonie zu bringen, weil ihr Unterſchied greller hervortritt. Die gedämpften vielfach gemiſchten Farben ſind weniger angenehm, wenn ſie auch leichter zuſammenſtimmen, indem ihnen die Energie der Entgegenſetzung fehlt. Das Grün iſt zwar auch eine aus Gelb und Blau gemiſchte Farbe, aber es iſt eine einfache Neutraliſation dieſer Gegenſätze, und in ſeiner ächten Reinheit als dieſes Auslöſchen der Entgegenſetzung gerade wohlthuender und weniger angreifend als das Blau und Gelb in ihrem freien Unterſchiede.

Dieß wäre das Wichtigſte ſowohl in Beziehung auf die abſtrakte Einheit der Form, als auch in Betreff der Einfachheit und Reinheit des ſinnlichen Stoffs. Beide Arten nun aber ſind durch ihre Abſtraktion unlebendig und keine wahrhaft wirkliche Einheit. Denn zu dieſer gehört ideelle Subjektivität, welche dem Naturſchönen überhaupt der vollſtändigen Erſcheinung nach abgeht. Dieſer weſentliche Mangel nun führt uns auf die Nothwendigkeit des Ideals, das in der Natur nicht zu finden iſt, und gegen welches gehalten die Naturſchönheit als untergeordnet erſcheint.

C. Mangelhaftigkeit deß Naturſchönen.

Unſer eigentlicher Gegenſtand iſt die Kunſtſchönheit als die der Idee des Schönen allein gemäße Realität. Bisher galt das Naturſchöne als die erſte Exiſtenz des Schönen, und es fragt ſich deßhalb jetzt, worin denn das Naturſchöne vom Kunſtſchönen ſich unterſcheide.

Man kann abſtrakt ſagen, das Ideal ſey das in ſich vollkommene Schöne, und die Natur dagegen das unvollkommene. Mit ſolchen leeren Prädikaten jedoch iſt nichts gethan, denn es handelt ſich gerade um eine beſtimmte Angabe deſſen, was dieſe Vollkommenheit des Kunſtſchönen und die Unvollkommenheit des nur Natürlichen ausmacht. Wir müſſen deßhalb unſere Frage ſo ſtellen: warum iſt die Natur nothwendig unvollkommen in ihrer Schönheit, und woran tritt dieſe Unvollkommenheit heraus. Erſt dann wird ſich uns die Nothwendigkeit und das Weſen des Ideals näher ergeben.

Indem wir bisher bis zur thieriſchen Lebendigkeit emporgeſtiegen ſind, und geſehen haben, wie die Schönheit hier ſich kann darthun, ſo iſt nun das Nächſte, was vorliegt, daß wir dieß Moment der Subjektivität und Individualität am Lebendigen beſtimmter ins Auge faſſen.

Wir ſprachen vom Schönen als Idee in gleichem Sinne als man von dem Guten und Wahren als Idee ſpricht, in dem Sinne nämlich, daß die Idee das ſchlechthin Subſtantielle und Allgemeine, die *abſolute* — nicht etwa ſinnliche — *Materie*, der Verſtand der Welt ſey. Beſtimmter gefaßt iſt aber, wie wir bereits ſahen, die Idee nicht nur Subſtanz und Allgemeinheit, ſondern gerade die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität, der innerhalb ſeiner Objektivität als Begriff hergeſtellte Begriff. Plato war es, welcher, wie ſchon in der Einleitung berührt iſt, die Idee als das allein Wahre und Allgemeine hervorhob, und zwar als das in ſich konkret Allgemeine. Die platoniſche

Idee jedoch ist selber noch nicht das wahrhaft Konkrete, denn in ihrem Begriffe und ihrer Allgemeinheit aufgefaßt, gilt sie schon für das Wahrhaftige. In dieser Allgemeinheit genommen ist sie jedoch noch nicht verwirklicht und das in ihrer Wirklichkeit für sich selbst Wahre. Sie bleibt beim bloßen Ansich stehn. Wie aber der Begriff nicht ohne seine Objektivität wahrhaft Begriff ist, so ist auch die Idee nicht ohne ihre Wirklichkeit und außerhalb derselben wahrhaft Idee. Die Idee muß deshalb zur Wirklichkeit fortgehn, und erhält dieselbe nur erst durch die an sich selbst begriffsgemäße wirkliche Subjektivität, und deren ideelle Einheit und Fürsichseyn. So ist die Gattung z. B. nur erst als freies konkretes Individuum wirklich; das Leben existirt nur als einzelnes Lebendiges, das Gute wird von den einzelnen Menschen verwirklicht und alle Wahrheit ist nur als wissendes Bewußtseyn, als für sich seyender Geist. Denn nur die konkrete Einzelheit ist wahrhaft und wirklich, die abstrakte Allgemeinheit und Besonderheit nicht. Dieses Fürsichseyn, diese Subjektivität ist der Punkt, den wir deshalb wesentlich festzuhalten haben. Die Subjektivität nun aber liegt in der negativen Einheit als Idealsetzen der Unterschiede und ihres realen Bestehens. Die Einheit der Idee und ihrer Wirklichkeit deshalb ist die negative Einheit der Idee als solcher und ihrer Realität, als das Setzen und Aufheben des Unterschiedes dieser beiden Seiten. Nur in dieser Thätigkeit ist sie affirmativ fürsichseyende, sich auf sich beziehende unendliche Einheit und Subjektivität. Wir haben daher auch die Idee des Schönen in ihrem wirklichen Daseyn wesentlich als konkrete Subjektivität, und somit als Einzelheit aufzufassen, indem sie nur als wirklich Idee ist, und ihre Wirklichkeit in der konkreten Einzelheit hat.

Hier müssen wir nun sogleich eine gedoppelte Form der Einzelheit unterscheiden, die unmittelbare natürliche und die geistige. In beiden Formen giebt die Idee sich Daseyn, und

ſo iſt in beiden der ſubſtantielle Inhalt, die Idee, und in unſerem Gebiet die Idee als Schönheit daſſelbe. In dieſer Beziehung ſteht zu behaupten, das Schöne der Natur habe mit dem Ideal den gleichen Inhalt. Auf der entgegengeſetzten Seite aber bringt der angegebene Unterſchied der Form, in welcher die Idee Wirklichkeit erlangt, der Unterſchied der natürlichen und geiſtigen Einzelheit, in den Inhalt ſelbſt, der in der einen oder andern Form erſcheint, einen weſentlichen Unterſchied herein. Denn es fragt ſich, welche Form die der Idee wahrhaft entſprechende iſt, und nur in der ihr wahrhaft gemäßen Form explicirt die Idee die ganze wahrhafte Totalität ihres Inhalts.

Dieß iſt der nähere Punkt, den wir jetzt zu betrachten haben, inſofern in dieſen Formunterſchied der Einzelheit auch der Unterſchied des Naturſchönen und des Ideals fällt.

Was zunächſt die unmittelbare Einzelheit angeht, ſo gehört ſie ſowohl dem Natürlichen als ſolchen als auch dem Geiſte an, da der Geiſt erſtens ſeine äußere Exiſtenz im Körper hat, und zweitens auch in geiſtigen Beziehungen zunächſt nur eine Exiſtenz in der unmittelbaren Wirklichkeit gewinnt. Wir können deshalb die unmittelbare Einzelheit hier in dreifacher Rückſicht betrachten.

1. a) Wir ſahen bereits, der thieriſche Organismus erhalte ſein Fürſichſeyn, ſeine Einzelheit nur durch ſteten Proceß in ſich ſelbſt und gegen eine ihm unorganiſche Natur, welche er verzehrt, verdaut, ſich aſſimilirt, das Aeußere in Innres verwandelt, und dadurch erſt ſein Inſichſeyn wirklich macht. Zugleich fanden wir, daß dieſer ſtete Proceß des Lebens ein Syſtem von Thätigkeiten ſey, welches ſich zu einem Syſtem von Organen verwirklicht, in denen jene Thätigkeiten vor ſich gehen. Dieß in ſich beſchloſſene Syſtem hat zu ſeinem einzigen Zwecke die Selbſterhaltung des Lebendigen durch dieſen Proceß, und das thieriſche Leben beſteht deshalb nur in einem Leben der Begierde, deren Ver-

lauf und Befriedigung ſich an dem erwähnten Syſteme der Organe realiſirt. Das Lebendige in dieſer Weiſe iſt nach der Zweckmäßigkeit gegliedert; alle Glieder dienen nur als Mittel für den einen Zweck der Selbſterhaltung. Das Leben iſt ihnen immanent; ſie ſind an das Leben, das Leben an ſie gebunden. Das Reſultat nun jenes Proceſſes iſt das Thier als für ſich Einzelnes, Sichempfindendes, Beſeeltes, wodurch es den Selbſtgenuß ſeiner Einzelheit erhält. Vergleichen wir in dieſer Beziehung das Thier mit der Pflanze, ſo iſt ſchon angedeutet, daß der Pflanze eben das Selbſtgefühl und die Seelenhaftigkeit abgeht, indem ſie nur immer neue Individuen an ſich ſelber producirt, ohne ſie zu dem negativen Punkt zu koncentriren, welcher das einzelne Selbſt ausmacht. Was wir jedoch vom thieriſchen Organismus in ſeiner Lebendigkeit vor uns ſehn, iſt nicht dieſer Einheitspunkt des Lebens, ſondern nur die Mannigfaltigkeit der Organe; das Lebendige hat noch die Unfreiheit, ſich nicht als einzelnes punktuelles Subjekt gegen das Ausgelaſſenſeyn in die äußere Realität ſeiner Glieder zur Erſcheinung bringen zu können. Der eigentliche Sitz der Thätigkeiten des organiſchen Lebens bleibt uns verhüllt, wir ſehen nur die äußeren Umriſſe der Geſtalt, und dieſe iſt wieder durchweg mit Federn, Schuppen, Haaren, Pelz, Stacheln, Schaalen überzogen. Dergleichen Bedeckung gehört freilich dem Animaliſchen an, doch als animaliſche Produktionen in Form des Vegetabiliſchen. Hierin liegt ſogleich ein Hauptmangel der Schönheit im thieriſch Lebendigen. Was uns vom Organismus ſichtbar wird, iſt nicht die Seele, was ſich nach Außen kehrt und allenthalben erſcheint, iſt nicht das innre Leben, ſondern es ſind Formationen einer niedrigeren Stufe als die eigentliche Lebendigkeit. Das Thier iſt nur in ſich lebendig; d. h. das Inſichſeyn wird nicht in der Form der Innerlichkeit ſelber real, und deshalb iſt dieſe Lebendigkeit nicht überall zu erblicken. Weil das Innre ein nur Innres bleibt, erſcheint auch das Äußere nur als ein Aeuße-

res und nicht an jedem Theil von der Seele völlig durchdrungen.

b. Der menſchliche Körper dagegen ſteht in dieſer Beziehung auf einer höheren Stufe, indem ſich an ihm durchgehens vergegenwärtigt, daß der Menſch ein beſeeltes empfindendes Eins iſt. Die Haut iſt nicht mit pflanzenhaft unlebendigen Hüllen verdeckt, das Pulſiren des Blutes ſcheint an der ganzen Oberfläche, das klopfende Herz der Lebendigkeit iſt gleichſam allgegenwärtig, und tritt auch in die äußere Erſcheinung als eigenthümliche Belebtheit, als turgor vitae als dieſes ſchwellende Leben hinaus. Ebenſo erweiſt ſich die Haut als durchweg empfindlich und zeigt die morbidezza, die Fleiſch- und Nervenfarbe des Teints, dieß Kreuz für die Künſtler. Wie ſehr nun aber auch der menſchliche Körper im Unterſchiede des Thieriſchen ſeine Lebendigkeit nach Außen hin erſcheinen läßt, ſo drückt ſich an dieſer Oberfläche dennoch ebenſoſehr die Bedürftigkeit der Natur in der Vereinzlung der Haut, in den Einſchnitten, Runzeln, Poren, Härchen, Aederchen u. ſ. w. aus. Die Haut ſelbſt, welche das innere Leben durch ſich hindurchſcheinen läßt, iſt eine Bedeckung für die Selbſterhaltung nach Außen, ein nur zweckmäßiges Mittel im Dienſte natürlicher Bedürftigkeit. Der ungeheure Vorzug jedoch, welcher der Erſcheinung des menſchlichen Körpers bleibt, beſteht in der Empfindlichkeit, welche wenn auch nicht durchweg wirkliches Empfinden, doch wenigſtens die Möglichkeit deſſelben überhaupt darthut. Zugleich aber tritt auch hier wieder der Mangel ein, daß dieß Empfinden ſich nicht als innerlich in ſich koncentrirtes zur Gegenwart in allen Gliedern herausarbeitet, ſondern daß im Körper ſelbſt ein Theil der Organe und deren Geſtalt nur animaliſchen Funktionen gewidmet iſt, während ein anderer näher den Ausdruck des Seelenlebens, der Empfindungen und Leidenſchaften in ſich aufnimmt. Von dieſer Seite ſcheint die Seele mit ihrem innern Leben auch nicht durch die ganze Realität der leiblichen Geſtalt hindurch.

c) Derſelbe Mangel thut ſich gleichfalls höher hinauf in der geiſtigen Welt und deren Organismen kund, wenn wir ſie in ihrer unmittelbaren Lebendigkeit betrachten. Je größer und reicher ihre Gebilde ſind, deſto mehr bedarf der eine Zweck, der dieß Ganze belebt und deſſen innere Seele ausmacht, mithandelnder Mittel. In der unmittelbaren Wirklichkeit nun erweiſen ſich dieſe allerdings als zweckmäßige Organe, und was geſchieht und hervorgebracht wird kommt nur durch Vermittlung des Willens zu Stande; jeder Punkt in ſolchem Organismus, wie ein Staat, eine Familie, d. h. jedes einzelne Individuum will, und zeigt ſich auch wohl im Zuſammenhange mit den übrigen Gliedern deſſelben Organismus, aber die eine innere Seele dieſes Zuſammenhangs, die Freiheit und Vernunft des einen Zwecks tritt nicht als dieſe eine freie und totale innere Beſeelung als ſolche in die Realität hinaus, und macht ſich nicht an jedem Theile offenbar.

Daſſelbe findet bei beſonderen Handlungen und Begebenheiten, die in ähnlicher Weiſe in ſich ein organiſches Ganze ſind, ſtatt. Das Innre, dem ſie entſpringen, ſteigt nicht überall bis an die Oberfläche und Außengeſtalt ihrer unmittelbaren Verwirklichung heraus. Was erſcheint iſt nur eine reale Totalität, deren innerlichſt zuſammengefaßte Belebung aber als innre zurückbleibt.

Das einzelne Individuum endlich giebt uns in dieſer Rückſicht denſelben Anblick. Das geiſtige Individuum iſt eine Totalität in ſich, zuſammengehalten durch einen geiſtigen Mittelpunkt. In ſeiner unmittelbaren Wirklichkeit nun erſcheint es in Leben, Thun, Laſſen, Wünſchen und Treiben nur fragmentariſch, und doch iſt ſein Charakter nur aus der ganzen Reihe ſeiner Handlungen, ſeines Leidens zu erkennen. In dieſer Reihe, welche ſeine Realität ausmacht, iſt der koncentrirte Einheitspunkt nicht als zuſammenfaſſendes Centrum ſichtbar und erfaßbar.

2. Der nächſte wichtige Punkt, der ſich hieraus ergiebt, iſt

folgender. Mit der Unmittelbarkeit des Einzelnen, ſahen wir bereits, tritt die Idee in das wirkliche Daſeyn ein. Durch dieſelbe Unmittelbarkeit nun aber wird ſie zugleich in die Verwicklung mit der Außenwelt verflochten, in die Bedingtheit äußerer Umſtände wie in die Relativität von Zwecken und Mitteln, überhaupt in die ganze Endlichkeit der Erſcheinung hineingeriſſen. Denn die unmittelbare Einzelheit iſt zunächſt ein in ſich abgerundetes Eins, ſodann aber ſchließt es ſich aus dem gleichen Grunde negativ gegen Anderes ab, und wird ſeiner unmittelbaren Vereinzlung wegen, in welcher es nur eine bedingte Exiſtenz hat, von der Macht der nicht in ihm ſelber wirklichen Totalität zum Bezug auf Anderes, und zur mannigfaltigſten Abhängigkeit von Anderem gezwungen. Die Idee hat in dieſer Unmittelbarkeit alle ihre Seiten *vereinzelt* realiſirt, und bleibt deßhalb nur die *innre* Macht des Begriffs, welche die einzelnen Exiſtenzen, natürliche wie geiſtige, auf einander bezieht. Dieſer Bezug iſt ihnen ſelbſt ein äußerlicher und erſcheint auch an ihnen als eine *äußerliche Nothwendigkeit* der vielfachſten wechſelſeitigen Abhängigkeiten und des Beſtimmtſeyns durch Anderes. Die Unmittelbarkeit des Daſeyns iſt von dieſer Seite her ein Syſtem nothwendiger Verhältniſſe zwiſchen ſcheinbar ſelbſtſtändigen Individuen und Mächten, in welchem jedes Einzelne in dem Dienſte ihm fremder Zwecke als Mittel gebraucht wird, oder des ihm Aeußerlichen ſelbſt als Mittels bedarf. Und da ſich hier die Idee überhaupt nur auf dem Boden des Aeußerlichen realiſirt, ſo erſcheint zu gleicher Zeit auch das ausgelaſſene Spiel der Willkür und des Zufalls, ſo wie die ganze Noth der Bedürftigkeit losgebunden. Es iſt das Bereich der Unfreiheit, in welcher das unmittelbar Einzelne lebt.

a) Das einzelne *Thier* z. B. iſt ſogleich an ein beſtimmtes Naturelement, Luft, Waſſer oder Land gefeſſelt, wodurch ſeine ganze Lebensweiſe, die Art der Ernährung und damit der ganze Habitus beſtimmt iſt. Dieß giebt die großen Unterſchiede des

Thierlebens. Es treten dann wohl noch andere Mittelgeſchlechter auf, Schwimmvögel und Säugethiere, welche im Waſſer leben, Amphibien und Uebergangsſtufen, dieß ſind aber nur Vermiſchungen und keine höhere umfaſſende Vermittlungen. Außerdem bleibt das Thier in ſeiner Selbſterhaltung in ſteter Unterwürfigkeit in Betreff auf die äußere Natur, Kälte, Dürre, Mangel an Nahrung, und kann in dieſer Botmäßigkeit durch die Kargheit ſeiner Umgebung die Fülle ſeiner Geſtalt, die Blüthe ſeiner Schönheit verlieren, abmagern, und nur den Anblick dieſer allſeitigen Dürftigkeit geben. Ob es, was ihm an Schönheit zugetheilt iſt, bewahrt oder einbüßt, iſt äußerlichen Bedingungen unterworfen.

b) Der menſchliche Organismus in ſeinem leiblichen Daſeyn fällt, wenn auch nicht in demſelben Maaße, dennoch einer ähnlichen Abhängigkeit von den äußeren Naturmächten anheim, und iſt der gleichen Zufälligkeit, unbefriedigten Naturbedürfniſſen, zerſtörenden Krankheiten wie jeder Art des Mangels und Elendes bloßgeſtellt.

c) Weiter hinauf in der unmittelbaren Wirklichkeit der geiſtigen Intreſſen erſcheint die Abhängigkeit erſt recht in der vollſtändigſten Relativität. Hier thut ſich die ganze Breite der Proſa im menſchlichen Daſeyn auf. Schon der Kontraſt der bloß phyſiſchen Lebenszwecke gegen die höheren des Geiſtes, indem ſie ſich wechſelſeitig hemmen ſtören und auslöſchen können, iſt dieſer Art. Sodann muß der einzelne Menſch, um ſich in ſeiner Einzelheit zu erhalten, ſich vielfach zum Mittel für Andere machen, ihren beſchränkten Zwecken dienen, und ſetzt die Andern, um ſeine eigenen engen Intreſſen zu befriedigen, ebenfalls zu bloßen Mitteln herab. Das Individuum, wie es in dieſer Welt des Alltäglichen und der Proſa erſcheint, iſt deshalb nicht aus ſeiner eigenen Totalität thätig, und nicht aus ſich ſelbſt ſondern aus Anderem verſtändlich. Denn der einzelne Menſch ſteht in der Abhänzigkeit von äußeren Einwirkungen, Geſetzen, Staatsein-

richtungen, bürgerlichen Verhältnissen, welche er vorfindet und sich ihnen, mag er sie als sein eigenes Innres haben oder nicht, beugen muß. Mehr noch ist das einzelne Subjekt für Andre nicht als solche Totalität in sich, sondern tritt für sie nur nach dem nächsten vereinzelten Interesse hervor, das sie an seinen Handlungen, Wünschen und Meinungen haben. Was die Menschen zunächst interessirt ist nur die Relation zu ihren eigenen Absichten und Zwecken. — Selbst die großen Handlungen und Begebenheiten, zu welchen eine Gesammtheit sich zusammenthut, geben sich in diesem Felde relativer Erscheinungen nur als Mannigfaltigkeit einzelner Bestrebungen. Dieser oder Jener bringt das Seinige hinzu, aus diesem oder jenem Zweck, der ihm mißlingt oder den er durchsetzt, und im glücklichen Fall am Ende etwas erreicht, das gegen das Ganze gehalten sehr untergeordner Art ist. Was die meisten Individuen vollführen ist in dieser Beziehung im Vergleich mit der Größe der ganzen Begebenheit und des totalen Zwecks, für den sie ihren Beitrag liefern, nur ein Stückwerk, ja diejenigen selbst, welche an der Spitze stehn und das Ganze der Sache als das Ihrige fühlen und sich zum Bewußtseyn bringen, erscheinen als in vielseitige besondere Umstände, Bedingungen, Hemnisse und relative Verhältnisse verschlungen. Nach allen diesen Rücksichten hin gewährt das Individuum in dieser Sphäre nicht den Anblick der selbstständigen und totalen Lebendigkeit und Freiheit, welche beim Begriffe der Schönheit zu Grunde liegt. Zwar fehlt es auch der unmittelbaren menschlichen Wirklichkeit und deren Begebnissen und Organisationen nicht an einem System und einer Totalität der Thätigkeiten, aber das Ganze erscheint nur als eine Menge von Einzelheiten, die Beschäftigungen und Thätigkeiten werden in unendlich viele Theile gesondert und zersplittert, so daß auf die Einzelnen nur ein Partikelchen des Ganzen kommen kann, und wie sehr die Individuen nun auch mit ihren eigenen Zwecken dabei seyn mögen und nur das zu Tage fördern, was durch ihr einzelnes In-

tereſſe vermittelt iſt, ſo bleibt die Selbſtſtändigkeit und Freiheit ihres Willens dennoch mehr oder weniger formell, durch äußere Umſtände und Zufälle beſtimmt, und durch die Hemmungen der Natürlichkeit gehindert.

Dieß iſt die Proſa der Welt, wie dieſelbe ſowohl dem eigenen als auch dem Bewußtſeyn der Andern erſcheint, eine Welt der Endlichkeit und Veränderlichkeit, der Verflechtung in Relatives und des Drucks der Nothwendigkeit, dem ſich der Einzelne nicht zu entziehen im Stande iſt. Denn jedes vereinzelte Lebendige bleibt in dem Widerſpruche ſtehn, ſich für ſich ſelbſt als dieſes abgeſchloſſene Eins zu ſeyn, doch ebenſo ſehr von Anderem abzuhängen, und der Kampf um die Löſung des Widerſpruchs kommt nicht über den Verſuch und die Fortdauer des ſteten Krieges hinaus. —

3. Drittens nun aber ſteht das unmittelbar Einzelne der natürlichen und geiſtigen Welt nicht nur in Abhängigkeit, ſondern es fehlt ihm die abſolute Selbſtſtändigkeit, weil es *beſchränkt* und näher, weil es in ſich ſelbſt *partikularifirt* iſt.

a) Jede einzelne Naturlebendigkeit des Thierreichs gehört zunächſt ſchon einer beſtimmten und dadurch beſchränkten und feſten Art an, über deren Grenze es nicht hinauszuſchreiten vermag. Dem Geiſte zwar ſchwebt ein allgemeines Bild der Lebendigkeit und deren Organiſation vor Augen, in der wirklichen Natur aber ſchlägt ſich dieſer allgemeine Organismus zu einem Reich der Beſonderheiten auseinander, von welchen jede ihren abgegrenzten Typus der Geſtalt, der Stufe der Ausbildung in Betreff auf beſtimmte Seiten des Organismus u. ſ. w. hat. Innerhalb dieſer unüberſteiglichen Schranke ferner drückt ſich nur jener Zufall der Bedingungen, Aeußerlichkeiten und die Abhängigkeit von denſelben in jedem einzelnen Individuum in ſelbſt zufälliger partikulärer Weiſe aus, und verkümmert auch von dieſer Seite her den Anblick der Selbſtſtändigkeit und Freiheit, welche für die ächte Schönheit erforderlich iſt.

b) Nun findet zwar der Geiſt den vollen Begriff natürlicher Lebendigkeit in ſeinem eigenen leiblichen Organismus vollſtändig verwirklicht, ſo daß in Vergleich mit dieſem die Thierarten als unvollkommen, ja auf unteren Stufen als elende Lebendigkeiten erſcheinen können; jedoch auch der menſchliche Organismus zerſpaltet ſich, wenn auch in geringerem Grade, gleichfalls in Raçenunterſchiede und deren Stufengang ſchöner Geſtaltungen. Außer dieſen allerdings allgemeineren Unterſchieden tritt dann näher wieder die Zufälligkeit feſtgewordener Familieneigenheiten und deren Vermiſchung durch Vermiſchung verſchiedener Familien als beſtimmter Habitus, Ausdruck, Benehmen hervor, und zu dieſer Beſonderheit, welche den Zug einer in ſich unfreien Partikularität hereinbringt, geſellen ſich dann noch die Eigenthümlichkeiten der Beſchäftigungsweiſe in endlichen Lebenskreiſen, in Betrieb und Beruf, woran ſich endlich die geſammten Singularitäten des ſpeciellen Charakters, Temperaments mit dem Gefolge ſonſtiger Verkümmerungen und Trübungen anſchließen. Armuth, Sorge, Zorn, Kälte und Gleichgültigkeit, die Wuth der Leidenſchaften, das Feſthalten einſeitiger Zwecke und die Veränderlichkeit und geiſtige Zerſplittrung, die Abhängigkeit von der äußeren Natur, die ganze Endlichkeit des menſchlichen Daſeyns überhaupt ſpecifizirt ſich zur Zufälligkeit ganz partikulärer Phyſiognomien und deren bleibendem Ausdruck. So giebt es verwitterte Phyſiognomien, in welchen alle Leidenſchaften den Ausdruck ihrer zerſtörenden Stürme zurückgelaſſen haben, andere gewähren nur den Anblick der innern Kahlheit und Flachheit, andere wieder ſind ſo partikulär, daß der allgemeine Typus der Formen faſt ganz verſchwunden iſt. Die Zufälligkeit der Geſtalten findet kein Ende. Kinder ſind deshalb im Ganzen am ſchönſten, weil in ihnen noch alle Partikularitäten wie in einem ſtill verſchloſſnen Keime ſchlummern, indem noch keine beſchränkte Leidenſchaft ihre Bruſt durchwühlt, und keines der mannigfaltigen menſchlichen Intreſſen ſich mit dem Ausdruck ſeiner Noth

den wandelbaren Zügen feſt eingegraben hat. In dieſer Unſchuld aber, obſchon das Kind in ſeiner Lebhaftigkeit als die Möglichkeit von Allem erſcheint, fehlen dann auch ebenſo ſehr die tieferen Züge des Geiſtes, der ſich in ſich zu bethätigen und zu weſentlichen Richtungen und Zwecken aufzuthun gedrungen iſt. —

Dieſe Mangelhaftigkeit des unmittelbaren ſowohl phyſiſchen als geiſtigen Daſeyns iſt weſentlich als eine Endlichkeit zu faſſen, und näher als eine Endlichkeit, welche ihrem Begriff nicht entſpricht und durch dieſes Nichtentſprechen eben ihre Endlichkeit bekundet. Denn der Begriff und konkreter noch die Idee iſt das in ſich Unendliche und Freie. Das animaliſche Leben aber, obſchon es als Leben Idee iſt, ſtellt doch nicht die Unendlichkeit und Freiheit ſelber dar, welche nur zum Vorſchein kommt, wenn der Begriff ſich durch ſeine gemäße Realität ſo ganz hindurch zieht, daß er darin nur ſich ſelbſt hat, und an ihr nichts Anderes als ſich ſelber hervortreten läßt. Dann erſt iſt er die wahrhaft freie unendliche Einzelheit. Das natürliche Leben jedoch bringt es nicht über die Empfindung hinaus, die in ſich bleibt, ohne die geſammte Realität total zu durchdringen, und ſich außerdem in ſich unmittelbar bedingt, beſchränkt und abhängig findet, weil ſie nicht frei durch ſich, ſondern durch Anderes beſtimmt iſt. Das gleiche Loos trifft die unmittelbare endliche Wirklichkeit des Geiſtes in ſeinem Wiſſen, Wollen, ſeinen Begebenheiten, Handlungen und Schickſalen.

Denn obſchon auch hier ſich weſentlichere Mittelpunkte bilden, ſo ſind dieß doch nur Mittelpunkte, welche ebenſo wenig als die beſonderen Einzelheiten an und für ſich ſelber Wahrheit haben, ſondern dieſelbe nur in der Beziehung aufeinander durch das Ganze darſtellen. Dieß Ganze als ſolches genommen entſpricht wohl ſeinem Begriffe, ohne ſich jedoch in ſeiner Totalität zu manifeſtiren, ſo daß es in dieſer Weiſe nur ein Innres bleibt, und deshalb nur für das Innre der denkenden Erkennt-

niß iſt, ſtatt als das volle Entſprechen ſelber in die äußere Realität ſichtbar hinaus zu treten, und die tauſend Einzelheiten aus ihrer Zerſtreuung zurückzurufen, um ſie zu einem Ausdruck und einer Geſtalt zu koncentriren.

Dieß iſt der Grund, weshalb der Geiſt auch in der Endlichkeit des Daſeyns und deſſen Beſchränktheit und äußerlichen Nothwendigkeit den unmittelbaren Anblick und Genuß ſeiner wahren Freiheit nicht wiederzufinden vermag, und das Bedürfniß dieſer Freiheit daher auf einem anderen höheren Boden zu realiſiren genöthigt iſt. Dieſer Boden iſt die Kunſt, und ihre Wirklichkeit das Ideal.

Die Nothwendigkeit des Kunſtſchönen leitet ſich alſo aus den Mängeln der unmittelbaren Wirklichkeit her, und die Aufgabe deſſelben muß dahin feſtgeſetzt werden, daß es den Beruf habe, die Erſcheinung der Lebendigkeit und vornehmlich der geiſtigen Beſeelung auch äußerlich in ihrer Freiheit darzuſtellen, und das Aeußerliche ſeinem Begriffe gemäß zu machen. Dann erſt iſt das Wahre aus ſeiner zeitlichen Umgebung, aus ſeinem Hinausſchverlaufen in die Reihe der Endlichkeiten herausgehoben, und hat zugleich eine äußere Erſcheinung gewonnen, aus welcher nicht mehr die Dürftigkeit der Natur und der Proſa hervorblickt, ſondern ein der Wahrheit würdiges Daſeyn, das nun auch ſeiner Seits in freier Selbſtſtändigkeit daſteht, indem es ſeine Beſtimmung in ſich ſelber hat, und ſie nicht durch Anderes in ſich hineingeſetzt findet.

Drittes Kapitel.

Das Kunſtſchöne oder das Ideal.

In Rückſicht auf das Kunſtſchöne haben wir drei Hauptſeiten zu betrachten:

Erſtens das Ideal als ſolches,

Zweitens die Beſtimmtheit deſſelben als Kunſtwerk,
Drittens die hervorbringende Subjektivität des Künſtlers.

A. Das Ideal als ſolches.

1. Das Allgemeinſte, was wir unſrer bisherigen Betrachtung nach vom Ideal der Kunſt in ganz formeller Weiſe ausſagen können, geht darauf hinaus, daß das Wahre nur in ſeiner Entfaltung zur äußeren Realität Daſeyn und Wahrheit hat, das Außereinander derſelben jedoch ſo ſehr in Eins zuſammenzufaſſen und zu halten vermag, daß nun jeder Theil der Entfaltung dieſe Seele, das Ganze, an ihm erſcheinen macht. Nehmen wir zur nächſten Erläutrung die menſchliche Geſtalt, ſo iſt ſie, wie wir ſchon früher ſahen, eine Totalität von Organen, in welche der Begriff auseinandergegangen iſt, und in jedem Gliede nur irgend eine beſondere Thätigkeit und partielle Regung kund giebt. Fragen wir nun aber, in welchem dieſer beſonderen Organe die ganze Seele als Seele erſcheint, ſo werden wir ſogleich das Auge angeben; denn in dem Auge koncentrirt ſich die Seele und ſieht nicht nur durch daſſelbe, ſondern wird auch darin geſehen. Wie nun oben von dem Aeußern des menſchlichen Körpers geſagt iſt, daß an der Oberfläche deſſelben, im Gegenſatze des thieriſchen, ſich überall das pulſirende Herz zeigt, in demſelben Sinne kann von der Kunſt behauptet werden, daß ſie das Erſcheinende an allen Punkten ſeiner Oberfläche zum Auge umzuwandeln habe, welches der Sitz der Seele iſt, und den Geiſt zur Erſcheinung bringt. — Oder wie Platon in jenem bekannten Diſtichon an den Aſter ausruft:

Wenn zu den Sternen du blickſt, mein Stern, o wär' ich der Himmel
Tauſendäugig ſodann auf dich hernieder zu ſchaun!

ſo läßt ſich umgekehrt von der Kunſt ſagen, ſie mache jede ihrer Geſtalten zu einem tauſendäugigen Argus, damit die innere Seele und Geiſtigkeit an allen Punkten der Erſcheinung geſehen werde. Und nicht nur die leibliche Geſtalt, die Miene des Ge-

ſichts, die Gebehrde und Stellung, ſondern ebenſo auch die Handlungen und Begebniſſe, Reden und Töne und die Reihe ihres Verlaufs durch alle Bedingungen des Erſcheinens hindurch hat ſie allenthalben zum Auge werden zu laſſen, in welchem ſich die freie Seele in ihrer innern Unendlichkeit zu erkennen giebt.

a) Bei dieſer Fordrung durchgängiger Beſeelung iſt nun ſogleich die nähere Frage zu machen, welches die Seele ſey, zu deren Augen alle Punkte der Erſcheinung werden ſollen, und beſtimmter noch fragt es ſich, welcher Art die Seele ſey, die ihrer Natur nach ſich befähigt zeige, durch die Kunſt zu ihrer ächten Manifeſtation zu kommen. Denn in gewöhnlichem Sinne ſpricht man auch von einer ſpecifiſchen Seele der Metalle, des Geſteins, der Geſtirne, Thiere, der vielfach particulariſirten menſchlichen Charaktere und ihrer Aeußerungen. Für die natürlichen Dinge aber, wie Steine, Pflanzen u. ſ. f. kann der Ausdruck Seele in der Bedeutung, in welcher wir ihn hier angewendet haben, nur uneigentlich gebraucht werden. Die Seele der bloß natürlichen Dinge iſt für ſich ſelbſt endlich, vorübergehend, und mehr eine ſpecificirte Natur als eine Seele zu nennen. Die beſtimmte Individualität ſolcher Exiſtenzen tritt deshalb ſchon in ihrem endlichen Daſeyn vollſtändig hervor, und indem ſie nur irgend eine Beſchränktheit darſtellen kann, bleibt die Erhebung in die unendliche Selbſtſtändigkeit und Freiheit nichts als ein Schein, welcher auch dieſer Sphäre wohl zu leihen iſt, doch wenn es wirklich geſchieht nur immer von Außen her durch die Kunſt herangebracht wird, ohne daß dieſe Unendlichkeit in den Dingen ſelber begründet iſt. In gleicher Weiſe iſt auch die empfindende Seele als natürliche Lebendigkeit wohl eine ſubjektive Individualität, welche jedoch nur innerlich bleibt, und nicht durch die Realität durchgreift, um als Rückkehr zu ſich ſich ſelber zu wiſſen und dadurch in ſich unendlich zu ſeyn. Ihr Inhalt iſt daher ſelbſt beſchränkt, und ihre Manifeſtation Theils nur die formelle Lebendigkeit, Unruhe, Beweglichkeit, Begierlichkeit, und

die Angſt und Furcht dieſes abhängigen Lebens, Theils nur die Aeußrung einer in ſich ſelber endlichen Innerlichkeit. Nur die Beſeelung und das Leben des Geiſtes iſt die freie Unendlichkeit, in ſeinem realen Daſeyn für ſich das Innere zu bleiben, und in ſeiner Aeußrung zu ſich ſelber zurückzukehren und bei ſich zu ſeyn. Dem Geiſte allein iſt es deshalb gegeben, ſeiner Aeußerlichkeit, wenn er durch dieſelbe auch in die Beſchränktheit eintritt, dennoch zugleich den Stempel ſeiner eigenen Unendlichkeit und freien Rückkehr zu ſich aufzudrücken. Nun iſt aber auch der Geiſt, indem er nur erſt dadurch frei und unendlich iſt, daß er ſeine Allgemeinheit wirklich faßt, und die Zwecke, die er in ſich ſetzt zu ihr erhebt, ſeinem eignen Begriff nach fähig, wenn er dieſe Freiheit nicht ergriffen hat, als beſchränkter Inhalt, verkümmerter Charakter, verkrüppeltes und flaches Gemüth zu exiſtiren. Mit ſolchem in ſich nichtigen Gehalt bleibt die unendliche Manifeſtation des Geiſtes wieder nur formell, da wir dann nichts als die abſtrakte Form ſelbſtbewußter Geiſtigkeit erhalten, deren Inhalt der Unendlichkeit des freien Geiſtes widerſpricht. Es iſt nur durch einen ächten und in ſich ſubſtantiellen Inhalt, durch welchen das beſchränkte veränderliche Daſeyn Selbſtſtändigkeit und Subſtantialität hat, ſo daß dann Beſtimmtheit und Gediegenheit in ſich, beſchränkt abgeſchloſſener und ſubſtantieller Gehalt in ein und demſelbigen wirklich ſind, und das Daſeyn hierdurch die Möglichkeit erlangt, an der Beſchränktheit ſeines eigenen Inhalts zugleich als Allgemeinheit, und als bei ſich ſeyende Seele manifeſtirt zu ſeyn. — Mit einem Worte, die Kunſt hat die Beſtimmung, das Daſeyn in ſeiner Erſcheinung als wahr aufzufaſſen und darzuſtellen, d. i. in ſeiner Angemeſſenheit zu dem ſich ſelbſt gemäßen, dem an und für ſich ſeyenden Inhalt. Die Wahrheit der Kunſt darf alſo keine bloße Richtigkeit ſeyn, worauf ſich die ſogenannte Nachahmung der Natur beſchränkt, ſondern das Aeußere muß mit einem Inneren zuſammenſtimmen,

das in ſich ſelbſt zuſammenſtimmt und eben dadurch ſich als ſich ſelbſt im Aeußeren offenbaren kann.

b) Indem die Kunſt nun das in dem ſonſtigen Daſeyn von der Zufälligkeit und Aeußerlichkeit Befleckte zu dieſer Harmonie mit ſeinem wahren Begriffe zurückführt, wirft ſie alles was in der Erſcheinung demſelben nicht entſpricht bei Seite, und bringt erſt durch dieſe Reinigung das Ideal hervor. Man kann dieß für eine Schmeichelei der Kunſt ausgeben, wie man z. B. Portraitmalern nachſagt, daß ſie ſchmeicheln. Aber ſelbſt der Portraitmaler, der es noch am wenigſten mit dem Ideal der Kunſt zu thun hat, muß in dieſem Sinne ſchmeicheln, d. h. alle die Aeußerlichkeiten in Geſtalt und Ausdruck, in Form, Farbe und Zügen, das nur Natürliche des bedürftigen Daſeyns, die Härchen, Poren, Närbchen, Flecke der Haut muß er fortlaſſen und das Subjekt in ſeinem allgemeinen Charakter, und bleibenden geiſtigen Eigenthümlichkeit auffaſſen und wiedergeben. Es iſt etwas durchaus Anderes, ob er die Phyſiognomie nur überhaupt ganz ſo nachahmt, wie ſie ruhig in ihrer Oberfläche und Außengeſtalt vor ihm daſitzt, oder ob er die wahren Züge, welche der Ausdruck der eigenſten Seele des Subjekts ſind, darzuſtellen verſteht. Denn zum Ideale gehört durchweg, daß die äußere Form für ſich der Seele entſpreche. So ahmen z. B. die in neueſter Zeit Mode gewordenen ſogenannten lebenden Bilder zweckmäßig und erfreulich berühmte Meiſterwerke nach, und das Beiweſen, Drappirung u. ſ. f. bilden ſie richtig ab, aber für den geiſtigen Ausdruck der Geſtalten ſieht man häufig genug Alltagsgeſichter verwenden, und dieß wirkt zweckwidrig. Raphaeliſche Madonnen dagegen zeigen uns Formen des Geſichts, der Wangen, der Augen, der Naſe, des Mundes, welche als Formen überhaupt ſchon der ſeligen freudigen, frommen zugleich und demüthigen Mutterliebe gemäß ſind. Man könnte allerdings behaupten wollen, alle Frauen ſeyen dieſer Empfindung fähig, aber nicht jede Form der Phyſiognomie iſt dem Ausdruck dieſer Seelentiefe adäquat.

c) In dieſer Zurückführung nun des äußerlichen Daſeyns in's Geiſtige, ſo daß die äußere Erſcheinung dem Geiſte gemäß die Enthüllung deſſelben wird, iſt es, in welcher die Natur des Ideals liegt. Es iſt dieß jedoch eine Zurückführung ins Innre, die zugleich nicht bis zum Allgemeinen in abſtrakter Form, bis zum Extrem des Gedankens fortgeht, ſondern im Mittelpunkte ſtehen bleibt, in welchem das nur Aeußerliche und nur Innerliche zuſammenfallen. Das Ideal iſt demnach die Wirklichkeit, zurückgenommen aus der Breite der Einzelheiten und Zufälligkeiten, inſofern das Innre in dieſer der Allgemeinheit entgegengehobenen Aeußerlichkeit ſelbſt als lebendige Individualität erſcheint. Denn die individuelle Subjektivität, welche einen ſubſtantiellen Gehalt in ſich trägt und denſelben zugleich an ihr ſelber äußerlich erſcheinen macht, ſteht in dieſer Mitte, in der das Subſtantielle des Inhalts nicht abſtrakt für ſich ſeiner Allgemeinheit nach heraustreten kann, ſondern in der Individualität noch eingeſchloſſen bleibt, und dadurch mit einem beſtimmten Daſeyn verſchlungen erſcheint, welches nun auch ſeiner Seits, von der bloßen Endlichkeit und Bedingtheit losgewunden, mit dem Innern der Seele zu freiem Einklange zuſammengeht. Schiller in ſeinem Gedichte „das Ideal und das Leben“ ſpricht der Wirklichkeit und ihren Schmerzen und Kämpfen gegenüber von „der Schönheit ſtillem Schattenlande.“ Ein ſolches Schattenreich iſt das Ideal, es ſind die Geiſter, die in ihm erſchienen, abgeſtorben dem unmittelbaren Daſeyn, abgeſchieden von der Bedürftigkeit der natürlichen Exiſtenz, befreit von den Banden der Abhängigkeit äußerer Einflüſſe und aller der Verkehrungen und Verzerrungen, welche mit der Endlichkeit der Erſcheinung zuſammenhängen. Ebenſo ſehr aber ſetzt das Ideal ſeinen Fuß in die Sinnlichkeit und deren Naturgeſtalt hinein, doch zieht ihn wie das Bereich des Aeußern zugleich zu ſich zurück, indem die Kunſt den Apparat, deſſen die äußere Erſcheinung zu ihrer Selbſterhaltung bedarf, zu den Grenzen zurückzuführen weiß, innerhalb

welcher das Aeußere die Manifeſtation der geiſtigen Freiheit ſeyn kann. Dadurch allein ſteht das Ideal im Aeußerlichen mit ſich ſelbſt zuſammengeſchloſſen frei auf ſich beruhend da, als ſinnlich ſelig in ſich, ſeiner ſich freuend und genießend. Der Klang dieſer Seligkeit tönt durch die ganze Erſcheinung des Ideals fort, denn wie weit ſich die Außengeſtalt auch ausdehnen möge, die Seele des Ideals verliert in ihr nie ſich ſelber. Und nur hierdurch gerade iſt es wahrhaft ſchön, indem das Schöne nur als totale aber ſubjektive Einheit iſt, weshalb auch das Subjekt des Ideals aus der Zerſplittrung ſonſtiger Individualitäten und ihrer Zwecke und Beſtrebungen in ſich ſelber zurück zu einer höheren Totalität und Selbſtſtändigkeit geſammelt erſcheinen muß.

α) Wir können in dieſer Rückſicht die heitere Ruhe und Seligkeit, dieß Sichſelbſtgenügen in der eigenen Beſchloſſenheit und Befriedigung als den Grundzug des Ideals an die Spitze ſtellen. Die ideale Kunſtgeſtalt ſteht wie ein ſeliger Gott vor uns da. Den ſeligen Göttern nämlich iſt es mit der Noth, dem Zorn und Intreſſe in endlichen Kreiſen und Zwecken kein letzter Ernſt, und dieſes poſitive Zurückgenommenſeyn in ſich bei der Negativität alles Beſonderen giebt ihnen den Zug der Heiterkeit und Stille. In dieſem Sinne gilt das Wort Schillers: „Ernſt iſt das Leben, heiter iſt die Kunſt.“ Zwar iſt häufig genug pedantiſch hierüber gewitzelt worden, da die Kunſt überhaupt und vornehmlich Schillers eigene Poeſie von der ernſteſten Art ſey, — wie denn die ideale Kunſt auch in der That des Ernſtes nicht entbehrt, — aber in dem Ernſte eben bleibt die Heiterkeit in ſich ſelbſt ihr weſentlicher Charakter. Dieſe Kraft der Individualität, dieſer Triumph der in ſich koncentrirten konkreten Freiheit iſt es, den wir beſonders in antiken Kunſtwerken in der heiteren Ruhe ihrer Geſtalten erkennen. Und dieß iſt nicht etwa bei kampfloſer Befriedigung allein der Fall, ſondern dann ſelbſt, wenn ein tiefer Bruch das Subjekt in ſich ſelbſt wie deſſen ganze

Exiſtenz zerriſſen hat. Denn wenn die tragiſchen Heroen z. B. auch ſo dargeſtellt ſind, daß ſie dem Schickſale unterliegen, ſo zieht ſich dennoch das Gemüth, indem es ſagt: es iſt ſo! in das einfache Beiſichſeyn zurück. Das Subjekt bleibt dann noch immer ſich ſelber getreu; es giebt das auf, was ihm geraubt wird, doch die Zwecke, welche es verfolgte, werden ihm nicht nur genommen, ſondern es läßt ſie fallen, und verliert damit ſich ſelber nicht. Der Menſch, vom Geſchick unterjocht, kann ſein Leben verlieren, die Freiheit nicht. Dieß Beruhen auf ſich iſt es, welches im Schmerze ſelbſt noch die Heiterkeit der Ruhe zu bewahren und erſcheinen zu laſſen vermag.

β) In der romantiſchen Kunſt zwar geht die Zerriſſenheit und Diſſonanz des Innern weiter, wie in ihr überhaupt die dargeſtellten Gegenſätze ſich vertiefen, und deren Entzweiung kann feſtgehalten werden. So bleibt z. B. die Malerei in der Darſtellung der Leidensgeſchichte zuweilen beim Ausdruck des Hohns in den Zügen der peinigenden Kriegsknechte bei dem ſcheußlichen Verzerren und Grinſen der Geſichter ſtehn, und mit dieſem Feſthaften an der Entzweiung beſonders in Schilderung des Laſterhaften, Sündlichen und Böſen geht dann die Heiterkeit des Ideals verloren, denn wenn auch die Zerriſſenheit nicht in jener Feſtigkeit bleibt, ſo tritt doch häufig, obſchon nicht jedesmal Häßlichkeit, doch wenigſtens Unſchönheit an die Stelle. In einem andern Kreiſe der älteren Niederländiſchen Malerei zeigt ſich wohl in der Rechtſchaffenheit und Treue gegen ſich ſelbſt, ebenſo in dem Glauben und der unerſchütterlichen Sicherheit eine Verſöhnung des Gemüths in ſich, aber bis zur Heiterkeit und Befriedigung des Ideals bringt es dieſe Feſtigkeit nicht. Dennoch kann auch in der romantiſchen Kunſt obgleich das Leiden und der Schmerz in ihr das Gemüth und ſubjektive Innre tiefer als bei den Alten trifft, eine geiſtige Innigkeit, eine Freudigkeit in der Ergebung, eine Seligkeit im Schmerz und Wonne im Leiden, ja eine Wolluſt ſelbſt in der Marter zur Darſtel-

lung kommen. Selbſt in der italieniſchen ernſt religiöſen Muſik durchdringt dieſe Luſt und Verklärung des Schmerzes den Ausdruck der Klage. Dieſer Ausdruck iſt im Romantiſchen überhaupt das Lächeln durch Thränen. Die Thräne gehört dem Schmerz, das Lächeln der Heiterkeit, und ſo bezeichnet das Lächeln im Weinen dieß Beruhigtſeyn in ſich bei Qual und Leiden. Allerdings darf das Lächeln dann keine bloß ſentimentale Rührung, keine Eitelkeit des Subjekts und Schönthuerei mit ſich über Miſerabilitäten ſeyn und über ſeine kleinen ſubjektiven Empfindungen dabei, ſondern muß als die Faſſung und Freiheit des Schönen allem Schmerze zum Trotz erſcheinen, wie von der Ximene in den Romanzen vom Cid geſagt wird: wie war ſie in Thränen ſchön. Die Haltungsloſigkeit des Menſchen dagegen iſt entweder häßlich und widrig oder lächerlich. Kinder z. B. brechen bei dem Geringfügigſten ſchon in Thränen aus, und machen uns dadurch lachen, wogegen die Thränen in den Augen eines ernſten gehaltenen Mannes bei tiefer Empfindung ſchon einen ganzen anderen Eindruck der Rührung geben.

Lachen und Weinen können jedoch abſtrakt auseinanderfallen und ſind nun auch fälſchlich in dieſer Abſtraktion als ein Motiv für die Kunſt benutzt worden, wie das Lachchor z. B. in Weber's Freiſchütz. Lachen überhaupt iſt der Ausbruch des Herausplatzens, das jedoch nicht haltungslos bleiben darf, wenn nicht das Ideal verloren gehn ſoll. Von der gleichen Abſtraktion iſt das ähnliche Lachen in einem Duett aus Webers Oberon, in welchem Einem Angſt und Bange für die Kehle und Bruſt der Sängerin werden kann. Wie anders dagegen ergreift das unauslöſchliche Göttergelächter im Homer, das aus der ſeligen Ruhe der Götter entſpringt, und nur Heiterkeit und nicht abſtrakte Ausgelaſſenheit iſt. Ebenſo wenig auf der andern Seite darf das Weinen als haltungsloſer Jammer in das ideale Kunſtwerk eintreten, wie z. B. ſolche abſtrakte Troſtloſigkeit wiederum in Weber's Freiſchützen zu hören iſt. In der Muſik überhaupt

ist der Gesang diese Freude und Lust sich zu vernehmen, wie die Lerche in den freien Lüften singt; Hinausschreien des Schmerzes und der Fröhlichkeit macht noch keine Musik, sondern selbst im Leiden muß der süße Ton der Klage die Schmerzen durchziehn und klären, so daß es Einem schon der Mühe werth scheint so zu leiden, um solche Klage zu vernehmen. Dieß ist die süße Melodie, der Gesang in aller Kunst.

γ) In diesem Grundsatz hat auch in gewisser Beziehung das Prinzip der modernen Ironie seine Berechtigung, nur daß die Ironie einer Seits häufig alles wahren Ernstes baar ist, und sich vornehmlich an schlechten Subjekten zu delektiren liebt, andrer Seits in der bloßen Sehnsüchtigkeit des Gemüthes, statt des wirklichen Handelns und Seyns endet, wie Novalis z. B. eines der edleren Gemüther, welche sich auf diesem Standpunkte befanden, zu der Leerheit von bestimmten Intressen zu dieser Scheu vor der Wirklichkeit getrieben, und zu dieser Schwindsucht gleichsam des Geistes hinaufgeschraubt wurde. Es ist dieß eine Sehnsucht, welche sich zum wirklichen Handeln und Produciren nicht herablassen will, weil sie sich durch die Berührung mit der Endlichkeit zu verunreinigen fürchtet, obschon sie ebenso sehr das Gefühl des Mangels dieser Abstraktion in sich hat. So liegt allerdings in der Ironie jene absolute Negativität, in welcher sich das Subjekt im Vernichten der Bestimmtheiten und Einseitigkeiten auf sich selbst bezieht, indem aber das Vernichten, wie schon oben bei Betrachtung dieses Prinzips angedeutet wurde, nicht nur wie in der Komik das an sich selbst Nichtige, das sich in seiner Hohlheit manifestirt, sondern gleichmäßig auch jedes an sich Vortreffliche und Gediegene trifft, so behält die Ironie als diese allseitige Vernichtigungskunst wie jene Sehnsüchtigkeit, im Vergleich mit dem wahren Ideal, zugleich die Seite der innern unkünstlerischen Haltungslosigkeit. Denn das Ideal bedarf eines in sich substantiellen Gehalts, der freilich dadurch, daß er sich in Form und Gestalt auch des Aeußeren darstellt, zur Be-

sonderheit und hiermit zur Beschränktheit wird, doch die Beschränktheit so in sich enthält, daß alles nur Aeußerliche daran getilgt und vernichtet ist. Durch diese Negation der bloßen Aeußerlichkeit allein ist die bestimmte Form und Gestalt des Ideals ein Herausführen jenes substantiellen Gehalts in die Erscheinung für die Anschauung und Vorstellung.

2. Die bildliche und äußerliche Seite nun, welche dem Ideal ebenso nothwendig ist als der in sich gediegene Inhalt, und die Art der Durchdringung beider führt uns auf das Verhältniß der idealen Darstellung der Kunst zur Natur. Denn dieß äußerliche Element und dessen Gestaltung hat einen Zusammenhang mit dem, was wir überhaupt Natur heißen. In dieser Beziehung ist der alte immerfort sich erneuernde Zwist, ob die Kunst natürlich im Sinne des Vorhandenen Aeußeren darstellen, oder die Naturerscheinungen verherrlichen und verklären solle, noch nicht beigelegt. Recht der Natur und Recht des Schönen, Ideal und Naturwahrheit — in solchen zunächst unbestimmten Wörtern kann man ohne Aufhören gegeneinanderreden. Denn das Kunstwerk soll allerdings natürlich seyn, aber es giebt auch eine gemeine, häßliche Natur, diese soll nun wiederum nicht nachgebildet werden, andrer Seits aber — und so geht es ohne Ende und festes Resultat fort.

In neuerer Zeit ist der Gegensatz von Ideal und Natur vornehmlich durch Winckelmann wieder angeregt und von Wichtigkeit geworden. Winckelmanns Begeistrung hat sich, wie ich früher bereits andeutete, an den Werken der Alten und ihrer idealen Formen entzündet, und er ruhte nicht eher, bis er die Einsicht in deren Vortrefflichkeit gewonnen und die Anerkennung und das Studium dieser Meisterwerke der Kunst wieder in die Welt eingeführt hatte. Aus dieser Anerkennung nun aber ist eine Sucht nach idealischer Darstellung hervorgegangen, in der man die Schönheit gefunden zu haben glaubte, doch in Fadheit, Unlebendigkeit und charakterlose Oberflächlichkeit verfiel. Solche

Leerheit des Ideals hauptſächlich in der Malerei hat Herr von Rumohr in ſeiner erwähnten Polemik gegen die Idee und das Ideal vor Augen.

Es iſt nun die Sache der Theorie dieſen Gegenſatz aufzulöſen; das praktiſche Intreſſe dagegen für die Kunſt ſelbſt können wir auch hier wiederum ganz bei Seite laſſen, denn man mag der Mittelmäßigkeit und ihren Talenten Grundſätze einflößen, welche man will, es iſt und bleibt daſſelbe; ſie producirt, ob nach einer ſchiefen oder nach der beſten Theorie, doch immer nur Mittelmäßiges und Schwächliches. Außerdem iſt die Kunſt überhaupt und insbeſondre die Malerei bereits durch andre Anregungen von dieſer Sucht nach ſogenannten Idealen abgekommen, und hat auf ihrem Wege durch Auffriſchung des Intreſſes für die ältere italieniſche und deutſche Malerei Gehaltvolleres und Lebendigeres in Formen und Inhalt zu erlangen wenigſtens den Verſuch gemacht.

Wie jener abſtrakten Ideale iſt man aber auf der andern Seite der beliebten Natürlichkeit in der Kunſt ebenſo ſehr ſatt geworden. Auf dem Theater z. B. iſt Jedermann der alltäglichen Haushaltungsgeſchichten und ihrer naturgetreuen Darſtellung von Herzen müde. Den Jammer der Väter mit der Frau, den Söhnen und Töchtern, mit der Beſoldung, dem Auskommen, mit der Abhängigkeit von Miniſtern und Intriguen der Kammerdiener und Sekretaire, und ebenſo die Noth der Frau mit den Mägden in der Küche und den verliebten empfindſamen Dingern von Töchtern in dem Wohnzimmer — alle dieſe Sorge und Plage findet Jeder getreuer und beſſer im eignen Hauſe.

Bei dieſem Gegenſatze des Ideals und der Natur hat man nun alſo die eine Kunſt mehr als die andre im Sinne gehabt, hauptſächlich aber die Malerei, deren Sphäre gerade die anſchauliche Beſonderheit iſt. Wir wollen deshalb die Frage in Betreff dieſes Gegenſatzes allgemeiner ſo ſtellen: ſoll die Kunſt Poeſie oder Proſa ſeyn? Denn das ächt Poetiſche in der Kunſt iſt eben das,

was wir Ideal nennen. Kommt es auf den bloßen Namen Ideal an, so ließe sich derselbe leicht aufgeben. Dann entsteht aber die Frage, was ist denn Poesie und was ist Prosa in der Kunst? Obschon auch das Festhalten des an sich selbst Poetischen in Bezug auf bestimmte Künste zu Abirrungen führen kann und bereits geführt hat, insofern was der Poesie ausdrücklich und näher der Ideenwelt etwa angehört, auch durch die Malerei, weil solch ein Inhalt denn doch gewiß poetischer Art sey, dargestellt worden ist. Die jetzige Kunstausstellung (1828) z. B. enthält mehrere Gemälde, alle aus ein und derselben (der sogenannten Düsseldorfer) Schule, welche sämmtlich Sujets aus der Poesie und zwar aus der nur als Empfindung darstellbaren Seite der Poesie entlehnt haben. Sieht man diese Gemälde öfter und genauer an, so erscheinen sie bald genug als öd und fade.

In jenem Gegensatze nun liegen folgende allgemeine Bestimmungen:

a) Die ganz formelle Idealität des Kunstwerks, indem die Poesie überhaupt, wie schon der Name andeutet, ein Gemachtes vom Menschen Hervorgebrachtes ist, das er in seine Vorstellung aufgenommen, verarbeitet und aus derselben durch seine eigene Thätigkeit herausgestellt hat.

α) Der Inhalt kann dabei ganz gleichgültig seyn oder uns außerhalb der Kunstdarstellung im gewöhnlichen Leben nur weniger etwa augenblicklich interessiren. In dieser Weise hat z. B. die holländische Malerei die vorhandenen flüchtigen Scheine der Natur als vom Menschen neuerzeugte zu tausend und aber tausend Effekten umgeschaffen gewußt. Sammet, Metallglanz, Licht, Pferde, Knechte, alte Weiber, Bauern aus Pfeifenkummeln den Rauch heraus blasend, das Blinken des Weins im durchsichtigen Glase, Kerls in schmutzigen Jacken mit alten Karten spielend, solche und hunderterlei andere Gegenstände, um welche wir uns im alltäglichen Leben kaum bekümmern, da uns gilt, wenn auch wir Karten spielen, trinken und von hier-

ſem und Jenem ſchwatzen, noch ganz andre Intreſſen ausfüllen, werden uns in dieſen Gemälden vors Auge gebracht. Was uns nun aber bei dergleichen Inhalt, inſofern ihn die Kunſt uns darbietet, ſogleich in Anſpruch nimmt, iſt eben dieß Scheinen und Erſcheinen der Gegenſtände als durch den Geiſt producirt, welcher das Aeußere und Sinnliche der ganzen Materiatur im Innerſten verwandelt. Denn ſtatt criſtirender Wolle, Seide, ſtatt des wirklichen Haares, Glaſes, Fleiſches und Metalls ſehen wir bloße Farben, ſtatt der totalen Dimenſionen, deren das Natürliche zu ſeiner Erſcheinung bedarf, eine bloße Fläche, und dennoch haben wir denſelben Anblick, den das Wirkliche giebt.

β) Gegen die vorhandene proſaiſche Realität iſt daher dieſer durch den Geiſt producirte Schein das Wunder der Idealität, ein Spott, wenn man will, und eine Ironie über das äußerliche natürliche Daſeyn. Denn welche Anſtalten muß die Natur und der Menſch im gewöhnlichen Leben machen, welcher unzähligen Mittel der verſchiedenſten Art müſſen ſie ſich bedienen, um dergleichen hervorzubringen; welch einen Widerſtand leiſtet hier das Material, wie das Metall z. B. wenn es bearbeitet werden ſoll. Die Vorſtellung dagegen, aus welcher die Kunſt ſchöpft, iſt ein weiches einfaches Element, das Alles, was die Natur und der Menſch in ſeinem natürlichen Daſeyn ſich müſſen ſauer werden laſſen, leicht und gefügig ſeinem Innern entnimmt. Ebenſo ſind die dargeſtellten Gegenſtände und der Menſch der Alltäglichkeit nicht von unerſchöpflichem Reichthum, ſondern beſchränkt; Edelſteine, Gold, Pflanzen, Thiere u. ſ. f. ſind für ſich nur dieſes begrenzte Daſeyn. Der Menſch aber als künſtleriſch ſchaffend iſt eine ganze Welt von Inhalt, den er der Natur entwendet und in dem umfaſſenden Bereich der Vorſtellung und Anſchauung zu einem Schatze zuſammengehäuft hat, welchen er nun auf einfache Weiſe ohne die weitläufigen Bedingungen und Veranſtaltungen der Realität frei aus ſich herausgiebt.

Die Kunſt in dieſer Idealität iſt die Mitte zwiſchen dem bloß objektiven bedürftigen Daſeyn und der bloß innern Vorſtellung. Sie liefert uns die Gegenſtände ſelbſt, aber aus dem Innern her; ſie giebt ſie nicht zum ſonſtigen Gebrauch, ſondern beſchränkt das Intereſſe auf die Abſtraktion des ideellen Scheines für den bloß theoretiſchen Anblick.

γ) Dadurch nun erhebt ſie durch dieſe Idealität zugleich die ſonſt werthloſen Gegenſtände, welche ſie ihres unbedeutenden Inhalts ohnerachtet für ſich fixirt und zum Zweck macht, und auf das unſere Theilnahme richtet, woran wir ſonſt rückſichtslos vorübergehen würden. Daſſelbe vollbringt die Kunſt in Rückſicht auf die Zeit, und iſt auch hierin ideell. Was in der Natur vorübereilt, befeſtigt die Kunſt zur Dauer; ein ſchnellverſchwindendes Lächeln, einen plözlichen ſchalkhaften Zug um den Mund, einen Blick, einen flüchtigen Lichtſchein, ebenſo geiſtige Züge im Leben der Menſchen, Vorfälle, Begebenheiten, welche kommen und gehen, da ſind und wieder vergeſſen werden, Alles und jedes entreißt ſie dem augenblicklichen Daſeyn und überwindet auch in dieſer Beziehung die Natur.

In dieſer formellen Idealität nun aber der Kunſt iſt es nicht der Inhalt ſelbſt, was uns vornehmlich in Anſpruch nimmt, ſondern die Satisfaktion des geiſtigen Hervorbringens. Die Darſtellung muß hier natürlich erſcheinen, doch nicht das Natürliche daran als ſolches, ſondern jenes Machen, das Vertilgtwerden gerade der ſinnlichen Materialität, und der äußerlichen Bedingungen iſt das Poetiſche und Ideale in formellem Sinne. Wir erfreun uns an einer Manifeſtation, welche erſcheinen muß, als hätte die Natur ſie hervorgebracht; während ſie doch ohne deren Mittel eine Produktion des Geiſtes iſt; die Gegenſtände ergözen uns nicht, weil ſie ſo natürlich, ſondern weil ſie ſo natürlich gemacht ſind.

b) Ein anderes tiefer dringendes Intereſſe geht nun aber darauf, daß der Inhalt nicht nur in den Formen, in denen er

sich uns in seiner unmittelbaren Existenz darbietet, zur Darstellung komme, sondern als vom Geiste gefaßt, nun auch innerhalb jener Formen erweitert und anders gewendet werde. Was natürlich existirt ist schlechthin ein Einzelnes, und zwar nach allen Punkten und Seiten vereinzelt. Die Vorstellung dagegen hat die Bestimmung des Allgemeinen in sich, und was aus ihr hervorgeht erhält schon dadurch den Charakter der Allgemeinheit im Unterschiede natürlicher Vereinzlung. Die Vorstellung gewährt in dieser Beziehung den Vortheil, daß sie von weiterem Umfange und dabei fähig ist das Innre zu fassen, herauszuheben und sichtbarer zu expliciren. Nun ist zwar das Kunstwerk nicht bloß allgemeine Vorstellung, sondern deren bestimmte Verkörperung; aber als aus dem Geist und dessen vorstellenden Elemente hervorgegangen, hat es diesen Charakter des Allgemeinen, seiner anschaulichen Lebendigkeit ohnerachtet, durch sich hindurchziehen zu lassen. Dieß giebt die höhere Idealität des Poetischen gegen jene formelle des bloßen Machens. Hier nun ist es die Aufgabe des Kunstwerks den Gegenstand in seiner Allgemeinheit zu ergreifen, und in der äußeren Erscheinung desselben dasjenige fortzulassen, was für den Ausdruck des Inhalts bloß äußerlich und gleichgültig bleiben würde. Der Künstler deshalb nimmt nicht alles das in Formen und Ausdrucksweisen auf, was er draußen in der Außenwelt vorfindet, und weil er's vorfindet, sondern er greift nur nach den rechten und dem Begriff der Sache gemäßen Zügen, wenn er ächte Poesie zu Stande bringen will, und nimmt er sich die Natur, und ihre Hervorbringungen, überhaupt das Vorhandene zum Vorbild, so geschieht es nicht, weil die Natur es so und so gemacht, sondern weil sie es recht gemacht hat; dieß „recht" aber ist ein Höheres als das Vorhandene selber.

Bei der menschlichen Gestalt z. B. verfährt der Künstler nicht wie man etwa bei Restauration alter Gemälde auch in den neugemalten Stellen die Sprünge wieder nachahmt, welche

durch das Springen des Firniſſes und der Farben alle die übrigen älteren Theile des Bildes wie mit einem Netz überzogen haben, ſondern das Netz der Haut, und mehr noch die Sommerſproſſen, Bläschen, einzelnen Pockennarben, Leberflecke u. ſ. w. läßt ſelbſt die Portraitmalerei fort, und der berühmte Denner iſt in ſeiner ſogenannten Natürlichkeit nicht zum Muſter zu nehmen. Ebenſo werden auch wohl die Muskeln und Adern angedeutet, doch dürfen ſie nicht mit dieſer Beſtimmtheit und Ausführlichkeit wie in der Natur heraustreten. Denn in alle dem iſt wenig oder nichts Geiſtiges, und der Ausdruck des Geiſtigen iſt das Weſentliche in der menſchlichen Geſtalt. Weshalb ich es auch nicht ſo durchaus nachtheilig finden kann, daß bei uns z. B. weniger nackte Statuen gemacht werden als bei den Alten. Dagegen iſt der heutige Zuſchnitt unſerer Anzüge unkünſtleriſch und proſaiſch, der idealeren Gewandung der Alten gegenüber. Beiden Bekleidungen iſt der Zweck gemeinſam den Körper zu bedecken. Die Kleidung nun aber, welche die antike Kunſt darſtellt, iſt eine mehr oder weniger für ſich ſelbſt formloſe Fläche, und wird nur etwa dadurch determinirt, daß ſie einer Befeſtigung am Körper, an der Schulter z. B. bedarf. Im übrigen bleibt das Gewand formbar, und hängt einfach und frei nach der ihm eigenen immanenten Schwere herab, oder wird durch die Stellung des Körpers, durch die Haltung und Bewegung der Glieder beſtimmt. Die Determinirbarkeit, in welcher ſich darthut, das Aeußere diene ganz nur dem veränderlichen Ausdruck des Geiſtes, der in dem Körper erſcheint, ſo daß die beſondere Form des Gewandes, der Faltenwurf, das Herabhängen und Emporgezogenſeyn ganz von Innen her ſich geſtaltet und ſich nur momentan gerade dieſer Stellung oder Bewegung anpaſſend zeigt, — dieſe Beſtimmbarkeit macht das Ideale in der Kleidung aus. In unſern modernen Anzügen dagegen iſt der ganze Stoff fertig und nach den Formen der Gliedmaßen zugeſchnitten und genäht, ſo daß eine eigene Freiheit des Fallens

nicht mehr oder nur im geringſten Grade vorhanden iſt. Denn auch die Art der Falten iſt durch die Näthe beſtimmt, und überhaupt Schnitt und Fall ganz techniſch und handwerksmäßig durch den Schneider bewirkt. Nun regulirt zwar der Bau der Glieder im Allgemeinen die Form der Kleider, aber in dieſer Körperform ſind ſie gerade nur eine ſchlechte Nachäffung oder nach konventioneller Mode und zufälliger Laune der Zeit eine Verunſtaltung der menſchlichen Glieder, und der einmal fertige Schnitt bleibt nun immer derſelbe, ohne durch Stellung und Bewegung beſtimmt zu erſcheinen. Wie z. B. die Rockärmel und Hoſen ſich gleich bleiben, wir mögen Arme und Beine ſo oder anders bewegen. Die Falten höchſtens ziehen ſich in verſchiedener Weiſe, immer aber nach den feſten Näthen, wie die Beinkleider z. B. an der Statue von Scharnhorſt. Unſere Art der Bekleidung alſo iſt als Aeußeres nicht genug von dem Innern abgeſchieden, um dann umgekehrt von Innen her geſtaltet zu erſcheinen, ſondern in falſcher Nachahmung der Naturform ebenſo wieder für ſich in dem einmal angenommenen Schnitt fertig und unveränderlich.

Das Aehnliche was wir ſo eben in Betreff auf die menſchliche Geſtalt und deren Bekleidung ſahen, gilt nun auch von einer Menge ſonſtiger Aeußerlichkeiten und Bedürfniſſe im menſchlichen Leben, welche für ſich nothwendig und allen Menſchen gemeinſam ſind, ohne daß ſie jedoch in Beziehung mit den weſentlichen Beſtimmungen und Intereſſen ſtehen, welche das eigentliche, ſeinem Gehalt nach Allgemeine im menſchlichen Daſeyn ausmachen, wie mannigfaltig auch alle dieſe phyſiſchen Bedingungen als z. B. Eſſen, Trinken, Schlafen, Ankleiden u. ſ. f. in die vom Geiſte ausgehenden Handlungen äußerlich verflochten ſeyn mögen.

Dergleichen kann nun allerdings mit in die poetiſche Kunſtdarſtellung aufgenommen werden, und man geſteht z. B. dem Homer in dieſer Beziehung die größte Natürlichkeit zu. Den-

noch muß auch er ſich, aller ἐνάργεια, aller Deutlichkeit für die Anſchauung zum Trotz, darauf beſchränken, ſolcher Zuſtände nur im Allgemeinen zu erwähnen, und es wird Keinem die Forderung einfallen, daß in dieſer Beziehung alle Einzelnheiten, wie das vorhandene Daſeyn ſie giebt, ſollten aufgezählt und beſchrieben werden. Wie auch bei der Körperſchildrung des Achill wohl der hohen Stirn, der wohlgebauten Naſe, der langen ſtarken Beine Erwähnung geſchehen kann, ohne daß jedoch die Einzelheit der wirklichen Exiſtenz dieſer Glieder Punkt vor Punkt, die Lage und das Verhältniß jedes Theils zum Andern, die Farbe u. ſ. f. was erſt die rechte Natürlichkeit wäre, mit zur Darſtellung kommt. Auſerdem aber iſt bei der Dichtkunſt die Art des Ausdrucks immer die allgemeine Vorſtellung im Unterſchiede der natürlichen Einzelheit; der Dichter giebt ſtatt der Sache ſtets nur den Namen, das Wort, in welchem das Einzelne zu einer Allgemeinheit wird, indem das Wort von der Vorſtellung producirt iſt, und dadurch ſchon den Charakter des Allgemeinen in ſich trägt. Nun lieſe ſich zwar ſagen, es ſey ja in der Vorſtellung und im Reden natürlich, den Namen, das Wort, als dieſe unendliche Abkürzung des natürlich Exiſtirenden zu gebrauchen, doch dieß wäre dann immer eine jener erſten gerade entgegengeſetzte und dieſelbe aufhebende Natürlichkeit. Es fragt ſich alſo, welche Art der Natürlichkeit bei jenem Gegenſatz gegen das Poetiſche gemeint iſt; denn Natur überhaupt iſt ein unbeſtimmtes leeres Wort. Die Poeſie wird ſtets nur das Energiſche, Weſentliche, Bezeichnende herausheben dürfen, und dieß ausdrucksvoll Weſentliche iſt eben das Ideelle und nicht bloß Vorhandene, deſſen Einzelheiten bei irgend einem Vorfall, einer Scene u. ſ. f. vorzutragen, matt, geiſtlos, ermüdend und unerträglich werden müßte.

In Beziehung auf dieſe Art der Allgemeinheit erweiſt ſich jedoch die eine Kunſt idealer, die andre mehr gegen die Breite äuſerer Anſchaulichkeit hinausgerichtet. Die Skulptur z. B. iſt in ihren Gebilden abſtrakter als die Malerei, während in der

Dichtkunst die epische Poesie einer Seits in Rücksicht auf äußere Lebendigkeit der wirklichen Aufführung eines dramatischen Werks nachstehn wird, andrer Seits aber ebenso sehr die dramatische Kunst in Fülle der Anschaulichkeit übertrifft, indem uns der epische Sänger konkrete Bilder aus der Anschauung des Geschehenen vorführt, wogegen der dramatische sich mit den innern Motiven des Handelns, des Agirens auf den Willen und Reagirens des Innern zu begnügen hat.

c) Indem es nun ferner der Geist ist, der die innere Welt seines an und für sich intressevollen Gehaltes in Form äußerer Erscheinung realisirt, so fragt es sich auch in dieser Beziehung, welche Bedeutung der Gegensatz von Ideal und Natürlichkeit habe. Das Natürliche kann in dieser Sphäre nicht in dem eigentlichen Sinne des Worts gebraucht werden, denn als Außengestalt des Geistes gilt es nicht nur dadurch, daß es eben unmittelbar wie die thierische Lebendigkeit, die landschaftliche Natur u. s. f. da ist, sondern es erscheint hier seiner Bestimmung nach, insofern es der Geist ist, welcher sich verleiblicht, nur als Ausdruck des Geistigen und somit schon als idealisirt. Denn dieß Aufnehmen in den Geist, dieß Bilden und Gestalten von Seiten des Geistes her heißt eben Idealisiren. Von den Todten sagt man, daß ihr Gesicht die Physiognomie des Kindesalters wieder annehme; der leiblich festgewordene Ausdruck der Leidenschaften, Gewohnheiten und Bestrebungen, das Charakteristische in allem Wollen und Thun ist dann entflohen, und die Unbestimmtheit der kindlichen Züge zurückgekehrt. Im Leben aber erhalten die Züge und die ganze Gestalt den Charakter ihres Ausdrucks von dem Innern her; wie denn auch die unterschiedenen Völker, Stände u. s. f. den Unterschied ihrer geistigen Richtungen und Thätigkeiten in der äußeren Gestalt kund geben. In allen solchen Beziehungen erscheint das Aeußere, als vom Geist durchdrungen, und durch ihn bewirkt schon der Natur als solcher gegenüber idealisirt. Hier nun erst ist der eigent-

liche bedeutungsvolle Sitz der Frage nach dem Natürlichen und Idealen. Denn auf der einen Seite wird die Behauptung aufgeſtellt, daß die Naturformen des Geiſtigen bereits in der wirklichen von der Kunſt nicht wiedererſchaffenen Erſcheinung für ſich ſo vollkommen, ſchön und vortrefflich da wären, daß es nicht noch ein anderes Schönes geben könne, welches ſich als höher und im Unterſchiede dieſes Vorhandenen als Ideal erwieſe, da die Kunſt nicht einmal das in der Natur ſchon Vorgefundene ganz zu erreichen befähigt ſey. Auf der anderen Seite ergeht die Forderung, dem Wirklichen gegenüber für die Kunſt noch anderweitige idealere Formen und Darſtellungen ſelbſtſtändig aufzufinden. In dieſer Rückſicht beſonders iſt die erwähnte Polemik des Herrn von Rumohr wichtig, der, wenn Andere, welche das Ideal im Munde führen, von Oben herab verächtlich von gemeiner Natur reden, nun ſeiner Seits mit gleicher Vornehmheit und Verachtung von der Idee und dem Ideale ſpricht.

Nun giebt es aber in der That in der Welt des Geiſtigen eine äußerlich und innerlich ordinäre Natur, welche äußerlich gemein iſt, eben weil das Innre gemein iſt, wenn es nur ſchlechte Zwecke des Neides, der Scheelſucht, Habbegier im Kleinlichen und Sinnlichen, in ſeinen Handlungen und ganzen Aeußeren zur Erſcheinung bringt. Auch dieſe gemeine Natur nun kann ſich die Kunſt zum Stoffe nehmen, und hat es gethan, dann aber bleibt, wie ſchon vorhin geſagt iſt, das Darſtellen als ſolches, die Künſtlichkeit des Hervorbringens das einzig weſentliche Intreſſe, und der Künſtler würde einem gebildeten Menſchen vergeblich zumuthen, für ſein ganzes Kunſtwerk, d. h. auch für ſolch einen Inhalt Theilnahme zu bezeigen. Vorzüglich iſt es die ſogenannte Genremalerei, welche dergleichen Gegenſtände nicht verſchmäht hat, und von den Holländern bis auf die Spitze der Vollendung iſt geführt worden. Was hat nun die Holländer zu dieſem Genre hingeleitet, welcher Inhalt iſt in dieſen Bildchen ausgedrückt, die doch die höchſte Kraft der Anziehung be-

weisen und nicht unter dem Titel gemeiner Natur schlechthin bei Seite gestellt und verworfen werden dürfen? Denn der eigentliche Stoff dieser Gemälde, untersucht man ihn näher, ist so gemein nicht, als man gewöhnlich glaubt.

Die Holländer haben den Inhalt ihrer Darstellungen aus sich selbst, aus der Gegenwart ihres eigenen Lebens erwählt, und dieß Präsente auch durch die Kunst noch einmal verwirklicht zu haben ist ihnen nicht zum Vorwurf zu machen. Was der Mitwelt vor Augen und Geist gebracht wird, muß ihr auch angehören, um ihr ganzes Interesse in Anspruch nehmen zu können. Um zu wissen, worin das damalige Interesse der Holländer bestand, müssen wir ihre Geschichte fragen. Der Holländer hat sich zum größten Theil den Boden, darauf er wohnt und lebt, selber gemacht und ist ihn fortdauernd gegen das Anstürmen des Meers zu vertheidigen und zu erhalten genöthigt; die Bürger der Städte wie die Bauern haben durch Muth, Ausdauer, Tapferkeit die spanische Herrschaft unter Philipp dem Zweiten, dem Sohne Karls des Fünften, dieses mächtigen Königs der Welt, abgeworfen, und sich mit der politischen ebenso die religiöse Freiheit in der Religion der Freiheit erkämpft. Diese Bürgerlichkeit und Unternehmungslust im Kleinen wie im Großen, im eigenen Lande wie ins weite Meer hinaus, dieser sorgfältige und zugleich reinliche und nette Wohlstand, die Frohheit und Uebermüthigkeit in dem Selbstgefühl, dieß Alles ihrer eigenen Thätigkeit zu verdanken ist es, was den allgemeinen Inhalt ihrer Bilder ausmacht. Das aber ist kein gemeiner Stoff und Gehalt, zu dem man freilich nicht mit der Vornehmigkeit einer hohen Nase von Hof und Höflichkeiten her aus guter Gesellschaft herankommen muß. In solchem Sinne tüchtiger Nationalität hat Rembrandt seine berühmte Wache in Amsterdam, van Dyk so viele seiner Portraits, Wouwerman seine Reiterscenen gemalt, und selbst jene bäurischen Gelage, Lustigkeiten und behaglichen Späße gehören hieher.

Wir haben z. B., um ein Gegenſtück anzuführen, gleichfalls gute Genrebilder auf unſrer diesjährigen Kunſtausſtellung, doch reichen ſie an Kunſt der Darſtellung noch lange nicht an die gleichartigen der Holländer heran, und auch im Inhalt können ſie ſich zu der ähnlichen Freiheit und Fröhlichkeit nicht erheben. Wir ſehen z. B. eine Frau, welche ins Wirthshaus geht, um ihren Mann auszuzanken. Dieß giebt nichts als eine Scene biſſiger, giftiger Menſchen. Bei den Holländern dagegen in ihren Schenken, bei Hochzeiten und Tänzen, beim Schmauſen und Trinken geht es, wenn's auch zu Zänkereien und Schlägen kommt, nur froh und luſtig zu, die Weiber und Mädchen ſind auch dabei, und das Gefühl der Freiheit und Ausgelaſſenheit durchdringt Alles und Jedes. Dieſe geiſtige Heiterkeit eines berechtigten Genuſſes, welche ſelbſt bis in die Thierſtücke hereingeht und ſich als Sattheit und Luſt hervorkehrt, dieſe friſche aufgeweckte geiſtige Freiheit und Lebendigkeit in Auffaſſung und Darſtellung macht die höhere Seele ſolcher Gemälde aus.

In dem ähnlichen Sinne ſind auch die Bettelknaben von Murillo (in der Münchner Centralgallerie) vortrefflich. Aeußerlich genommen iſt der Gegenſtand auch hier aus der gemeinen Natur; die Mutter lauſt den einen Jungen, indeß er ruhig ſein Brodt kaut; zwei Andere auf einem ähnlichen Bilde, zerlumpt und arm eſſen Melonen und Trauben. Aber in dieſer Armuth und halben Nacktheit gerade leuchtet Innen und Außen nichts als die gänzliche Unbekümmertheit und Sorgloſigkeit, wie ſie ein Derwiſch nicht beſſer haben kann, in dem vollen Gefühle ihrer Geſundheit und Lebensluſt hervor. Dieſe Kummerloſigkeit um das Aeußere, und die innre Freiheit im Aeußern iſt es, welche der Begriff des Idealen erheiſcht. In Paris giebt es ein Knabenportrait von Raphael; müßig liegt der Kopf auf den Arm geſtützt, und blickt mit ſolcher Seligkeit kummerloſer Befriedigung ins Weite und Freie, daß man nicht loskommen kann dieß Bild geiſtiger froher Geſundheit anzuſchaun. Die gleiche Befriedigung gewäh-

ren uns jene Knaben von Murillo. Man sieht sie haben keine weiteren Interessen und Zwecke, doch nicht aus Stumpfsinn etwa, sondern zufrieden und selig fast wie die olympischen Götter hocken sie am Boden; sie handeln, sie sprechen nichts, aber sie sind Menschen aus einem Stück, ohne Verdrießlichkeit und Unfrieden in sich, und bei dieser Grundlage zu aller Tüchtigkeit hat man die Vorstellung, es könne Alles aus solchem Jungen werden. Das sind ganz andre Auffassungsweisen als wir bei jener zänkischen gallichten Frau, oder dem Bauer sehen, der seine Peitsche zusammenbindet, oder bei dem Postillon, welcher auf der Streu schläft.

Dergleichen Genrebilder nun aber müssen klein seyn, und auch in ihrem ganz sinnlichen Anblick als etwas Geringfügiges erscheinen, worüber wir dem äußeren Gegenstande und Inhalte nach hinaus sind. Es würde unerträglich werden dergleichen in Lebensgröße ausgeführt und dadurch mit dem Anspruche zu sehen, als ob uns dergleichen wirklich in seiner Ganzheit sollte befriedigen können.

In dieser Weise muß das, was man gemeine Natur zu nennen pflegt, aufgefaßt werden, um in die Kunst eintreten zu dürfen.

Nun giebt es allerdings höhere idealere Stoffe für die Kunst als die Darstellung solcher Frohheit und bürgerlichen Tüchtigkeit in an sich immer unbedeutenden Partikularitäten. Denn der Mensch hat ernstere Interessen und Zwecke, welche aus der Entfaltung und Vertiefung des Geistes in sich herkommen, und in denen er in Harmonie mit sich bleiben muß. Die höhere Kunst wird diejenige seyn, welche sich die Darstellung dieses höheren Inhalts zur Aufgabe macht. Erst in dieser Rücksicht nun ergeht die Frage, woher denn die Formen für dieß aus dem Geist Erzeugte zu entnehmen seyen. Die Einen hegen die Meinung, wie der Künstler zunächst in sich selber jene hohen Ideen trage, die er sich erschaffen, so müsse er sich auch die hohen Formen

dafür, wie die Gestalten z. B. der griechischen Götter, Christus, der Apostel, Heiligen u. s. f. aus sich selber bilden. Gegen diese Behauptung zieht nun vor Allem Herr v. Rumohr zu Felde, indem er den Abweg der Kunst in dieser Richtung, in welcher die Künstler sich eigenmächtig ihre Formen im Unterschiede der Natur erfanden, erkannt und dagegen die Meisterwerke der Italiener und Niederländer gesehn hat. In dieser Beziehung tadelt er es (Italienische Forschungen I. p. 105), „daß die Kunstlehre der letzten sechzig Jahre darzulegen bemüht gewesen, der Zweck oder doch der Hauptzweck der Kunst bestehe darin, die Schöpfung in ihren einzelnen Gestaltungen nachzubessern, beziehungslose Formen hervorzubringen, welche das Erschaffene in's Schönere nachäffen, und das sterbliche Geschlecht gleichsam dafür schadlos halten sollten, daß die Natur eben nicht schöner zu gestalten verstanden." Deshalb räth (p. 63.) er dem Künstler „von dem titanischen Vorhaben abzustehen, die Naturform zu verherrlichen, zu verklären, oder mit welchem anderen Namen solche Ueberhebungen des menschlichen Geistes in den Kunstschriften bezeichnet werden." — Denn er ist der Ueberzeugung, daß auch für die höchsten geistigen Gegenstände in dem Vorhandenen bereits die genügenden Außenformen vorlägen, und behauptet deshalb (p. 83.), „daß die Darstellung der Kunst auch da, wo ihr Gegenstand der denkbar geistigste ist, nimmer auf willkürlich festgesetzten Zeichen, sondern durchhin auf einer in der Natur gegebenen Bedeutsamkeit der organischen Formen beruhe." Dabei hat Herr von Rumohr hauptsächlich die von Winckelmann angegebenen idealischen Formen der Alten im Auge. Diese Formen herausgehoben und zusammengestellt zu haben ist aber Winckelmanns unendliches Verdienst, obschon sich in Bezug auf besondere Merkmale Irrthümer mögen eingeschlichen haben. Wie z. B. (p. 115. Anm.) Herr v. Rumohr zu glauben scheint, daß die Verlängerung des Unterleibes, welche Winckelmann (K. G. Bch. V. Kap. 4. §. 2.) als ein Merkmal antiker Formen-

ideale bezeichnet, aus römiſchen Standbildern entnommen ſei. Hiegegen nun fordert H. v. R. in ſeiner Polemik gegen das Ideale, der Künſtler ſolle ſich ganz dem Studium der Naturform in die Arme werfen; hier erſt komme das eigentlich Schöne wahrhaft zum Vorſchein. Denn ſagt er (p. 144.) „die wichtigſte Schönheit beruhe auf jener gegebenen, in der Natur, nicht in menſchlicher Willkür, gegründeten Symbolik der Formen, durch welche dieſe in beſtimmten Verbindungen zu Merkmalen und Zeichen gedeihen, bei deren Anblick wir uns nothwendig Theils beſtimmter Vorſtellungen und Begriffe erinnern, Theils auch beſtimmter in uns ſchlummernder Gefühle bewußt werden.“ Und ſo verbinde denn auch (p. 105.) „ein geheimer Zug des Geiſtes, etwa was man Idee nennt, den Künſtler mit verwandten Naturerſcheinungen, und in dieſen lerne er ganz allgemach ſein eigenes Wollen immer deutlicher erkennen, und werde durch ſie daſſelbe auszudrücken erfähigt.“

Allerdings kann in der idealen Kunſt von willkürlich feſtgeſetzten Zeichen nicht die Rede ſeyn, und wenn es geſchehen iſt, daß jene idealen Formen der Alten mit Hintanſetzung der ächten Naturform zu falſchen und leeren Abſtraktionen ſind nachgebildet worden, ſo thut Herr v. Rumohr recht daran ſich aufs Stärkſte dagegen zu opponiren.

Als das Hauptſächliche aber bei dieſem Gegenſatze des Kunſtideals und der Natur iſt folgendes feſtzuſtellen.

Die vorhandenen Naturformen des geiſtigen Gehaltes ſind in der That als ſymboliſch in dem allgemeinen Sinne zu nehmen, daß ſie nicht unmittelbar für ſich ſelber gelten, ſondern ein Erſcheinen ſind des Innern und Geiſtigen, welches ſie ausdrücken. Das macht ſchon in ihrer Wirklichkeit außerhalb der Kunſt ihre Idealität im Unterſchiede der Natur als ſolcher aus, die nichts Geiſtiges darſtellt. In der Kunſt nun ſoll auf ihrer höheren Stufe der innere Gehalt des Geiſtes ſeine Außengeſtalt erhalten. Dieſer Gehalt iſt im wirklichen menſchlichen Geiſt, und ſo hat

er wie das menſchliche Innre überhaupt ſeine vorhandene Außengeſtalt, in welcher er ſich ausſpricht. Wie ſehr nun auch dieſer Punkt zuzugeben iſt, ſo bleibt es doch wiſſenſchaftlich eine durchaus müßige Frage, ob es in der vorhandenen Wirklichkeit ſo ſchöne ausdrucksvolle Geſtalten und Phyſiognomien giebt, deren ſich die Kunſt bei Darſtellung z. B. eines Jupiter, ſeiner Hoheit, Ruhe, Macht, einer Juno, Venus, eines Petrus, Chriſtus, Johannes, einer Maria u. ſ. f. unmittelbar als Portrait bedienen könne. Es läßt ſich zwar dafür und dawider ſtreiten, aber es bleibt eine ganz empiriſche, und ſelbſt als empiriſch unentſcheidbare Frage. Denn der einzige Weg der Entſcheidung wäre das wirkliche Zeigen, das ſich z. B. für die griechiſchen Götter ſchwer möchte bewerkſtelligen laſſen, und auch für die Gegenwart hat der Eine etwa vollendete Schönheiten geſehn, der Andre tauſendmal Geſcheutere nicht. Außerdem aber giebt die Schönheit der Form überhaupt noch immer nicht das, was wir Ideal nannten, da zum Ideal auch zugleich Individualität des Gehalts, und dadurch auch der Form gehört. Ein der Form nach durchaus regelmäßiges ſchönes Geſicht z. B. kann dennoch kalt und ausdruckslos ſeyn. Die Ideale der griechiſchen Götter aber ſind Individuen, denen auch eine charakteriſtiſche Beſtimmtheit innerhalb der Allgemeinheit nicht abgeht. Die Lebendigkeit des Ideals nun beruht gerade darin, daß dieſe beſtimmte geiſtige Grundbedeutung, welche zur Darſtellung kommen ſoll, durch alle beſondere Seiten der äußeren Erſcheinung, Haltung, Stellung, Bewegung, Geſichtszüge, Form und Geſtalt der Glieder u. ſ. f. vollſtändig durchgearbeitet ſey, ſo daß nichts Leeres und Unbedeutendes übrig bleibe, ſondern Alles ſich als von jener Bedeutung durchdrungen erweiſe. Was uns z. B. von griechiſcher Skulptur als in der That dem Phidias zugehörig in neueſter Zeit vor Augen geſtellt iſt, erhebt vornehmlich durch dieſe Art durchgreifender Lebendigkeit. Das Ideal iſt noch in ſeiner Strenge feſtgehalten und hat den Uebergang zu Anmuth, Lieb-

lichkeit, Fülle und Grazie nicht gemacht, ſondern hält jede Form noch in feſter Beziehung auf die allgemeine Bedeutung, welche verleiblicht werden ſollte. Dieſe höchſte Lebendigkeit zeichnet die großen Künſtler aus.

Solch eine Grundbedeutung iſt der Partikularität der wirklichen Erſcheinungswelt gegenüber in ſich abſtrakt zu nennen; und zwar vorzugsweiſe in der Skulptur und Malerei, welche nur einen Moment herausheben, ohne zu der vielſeitigen Entwicklung fortzugehn, in welcher Homer z. B. den Charakter des Achill als eben ſo hart und grauſam als mild und freundlich, und nach ſo vielen anderen Seelenzügen zu ſchildern vermochte. In der vorhandenen Wirklichkeit nun kann ſolche Bedeutung auch wohl ihren Ausdruck finden, wie es z. B. faſt kein Geſicht geben wird, das nicht den Anblick der Frömmigkeit, Andacht, Heiterkeit u. ſ. w. liefern könnte, aber ſolche Phyſiognomien drücken noch tauſenderlei daneben aus, was zu der auszuprägenden Grundbedeutung entweder gar nicht paßt, oder zu ihr in keiner näheren Beziehung ſteht. Deshalb wird ſich auch ein Portrait ſogleich durch ſeine Partikularität als Portrait bekunden. Auf altdeutſchen und niederländiſchen Gemälden z. B. findet ſich häufig der Donatar mit ſeiner Familie, Frau, Söhnen und Töchtern abgebildet. Sie alle ſollen in Andacht verſenkt erſcheinen, und die Frömmigkeit leuchtet wirklich aus allen Zügen hervor, aber außerdem erkennen wir in den Männern etwa wackere Kriegsleute, kräftig bewegte Menſchen, in Leben und Leidenſchaft des Wirkens viel verſucht, und in den Frauen ſehen wir Ehefrauen von ähnlicher lebenskräftiger Tüchtigkeit. Vergleichen wir hiermit ſelbſt in dieſen Gemälden, welche in Rückſicht auf ihre naturwahren Phyſiognomien berühmt ſind, Maria oder danebenſtehende Heilige und Apoſtel, ſo iſt auf ihren Geſichtern dagegen nur ein Ausdruck zu leſen, und alle Formen, der Knochenbau, die Muskeln, die ruhenden und bewegten Züge, ſind auf dieſen einen Ausdruck koncentrirt. Das Anpaſſende erſt

der ganzen Formation giebt den Unterſchied des eigentlich Idealen und des Portraits.

Nun könnte man ſich vorſtellen, der Künſtler ſolle ſich aus dem Vorhandenen die beſten Formen hier und dort auserleſen und ſie zuſammen ſtellen, oder auch, wie es geſchieht, aus Kupferſtich- und Holzſchnitt-Sammlungen ſich Phyſiognomien, Stellungen u. ſ. f. herausſuchen, um für ſeinen Inhalt die ächten Formen zu finden. Mit dieſem Sammlen und Wählen aber iſt die Sache nicht abgethan, ſondern der Künſtler muß ſich ſchaffend verhalten, und in ſeiner eigenen Phantaſie mit Kenntniß der entſprechenden Formen wie mit tiefem Sinn und gründlicher Empfindung die Bedeutung, die ihn beſeelt, durch und durch und aus einem Guß heraus bilden und geſtalten.

B. Die Beſtimmtheit des Ideals.

Das Ideal als ſolches, welches wir bisher ſeinem allgemeinen Begriff nach betrachtet haben, war relativ leicht zu faſſen. Indem nun aber das Kunſtſchöne, inſofern es Idee iſt, nicht bei ſeinem bloß allgemeinen Begriffe ſtehen zu bleiben vermag, ſondern ſchon dieſem Begriffe nach, Beſtimmtheit und Beſonderheit in ſich hat, und deshalb auch aus ſich heraus in die wirkliche Beſtimmtheit hinübertreten muß, ſo kommt von dieſer Seite her die Frage in Anregung, in welcher Weiſe, dem Herausgehn in die Aeußerlichkeit und Endlichkeit und ſomit in das Nicht-Ideale zum Trotz, das Ideale ſich dennoch zu erhalten, ſo wie umgekehrt das endliche Daſeyn die Idealität des Kunſtſchönen in ſich aufzunehmen im Stande ſey.

Wir haben in dieſer Beziehung folgende Punkte zu beſprechen:

Erſtens die Beſtimmtheit des Ideals als ſolche;

Zweitens die Beſtimmtheit, inſoweit ſie ſich durch ihre Beſonderheit zur Differenz in ſich und zur Löſung derſelben

fortentwickelt, was wir im Allgemeinen als Handlung bezeichnen können;

Drittens die äußerliche Bestimmtheit des Ideals.

I. Die ideale Bestimmtheit als solche.

1. Wir sahen bereits, die Kunst habe vor Allem das Göttliche zum Mittelpunkte ihrer Darstellungen zu machen. Das Göttliche nun aber für sich als Einheit und Allgemeinheit festgehalten ist wesentlich nur für den Gedanken, und als an sich selbst bildlos dem Bilden und Gestalten der Phantasie entzogen, wie denn auch den Juden und Muhamedanern verboten ist, sich ein Bild von Gott für die nähere im Sinnlichen sich umthuende Anschauung zu entwerfen. Für die bildende Kunst, welche der konkretesten Lebendigkeit der Gestalt durchweg bedarf, ist deshalb hier kein Raum und die Lyrik allein vermag in der Erhebung zu Gott den Preis seiner Macht und Herrlichkeit anzustimmen.

2. Nach der andern Seite hin jedoch ist das Göttliche, wie sehr ihm auch Einheit und Allgemeinheit zukommt, ebenso sehr auch in sich selbst wesentlich bestimmt, und indem es somit der Abstraktion sich entschlägt, giebt es sich auch der Bildlichkeit und Anschaubarkeit hin. Wird es nun in Form der Bestimmtheit von der Phantasie aufgefaßt und bildlich dargestellt, so tritt dadurch sogleich eine Mannigfaltigkeit des Bestimmens ein, und hier erst beginnt das eigentliche Bereich der idealen Kunst.

Denn erstens zerspaltet und zersplittert sich die eine göttliche Substanz zu einer Vielheit selbstständig in sich beruhender Götter, wie in der polytheistischen Anschauung der griechischen Kunst, und auch für die christliche Vorstellung erscheint Gott, seiner rein geistigen Einheit in sich gegenüber, als wirklicher Mensch in das Irdische und Weltliche unmittelbar verflochten. Zweitens ist das Göttliche in seiner bestimmten Erscheinung und Wirklichkeit überhaupt, im Sinn und Gemüth, Wollen

und Vollbringen des Menſchen gegenwärtig und wirkſam, und ſo werden in dieſer Sphäre vom Geiſte Gottes erfüllte Menſchen, Heilige Märtyrer, Selige, Fromme überhaupt ein gleich gemäßer Gegenſtand auch der idealen Kunſt. Mit dieſem Prinzip der Beſonderheit aber des Göttlichen und ſeines beſtimmten und damit auch weltlichen Daſeyns, kommt drittens die Partikularität der menſchlichen Wirklichkeit zum Vorſchein. Denn das ganze menſchliche Gemüth mit Allem, wovon es im Innerſten bewegt wird und was eine Macht in ihm iſt, jede Empfindung und Leidenſchaft, jedes tiefere Intereſſe der Bruſt, dieß konkrete Leben bildet den lebendigen Stoff der Kunſt, und das Ideal iſt deſſen Darſtellung und Ausdruck.

Das Göttliche dagegen als reiner Geiſt in ſich iſt nur der Gegenſtand der denkenden Erkenntniß. Der aber in Thätigkeit verleiblichte Geiſt, inſoweit er nur immer an die Menſchenbruſt anklingt, gehört der Kunſt. Hier jedoch thun ſich dann ſogleich beſondere Intereſſen und Handlungen, beſtimmte Charaktere und momentane Zuſtände und Situationen derſelben — überhaupt die Verwicklungen mit Aeußerlichem hervor, und es iſt deshalb anzugeben, worin zunächſt im Allgemeinen das Ideale in Beziehung auf dieſe Beſtimmtheit liegt.

3. Die höchſte Reinheit des Idealen nach dem bereits früher Ausgeführten wird auch hier nur darin beſtehen können, daß die Götter, Chriſtus, Apoſtel, Heilige, Büßer und Fromme in ihrer ſeeligen Ruhe und Befriedigung vor uns hingeſtellt werden, in welcher ſie das Irdiſche mit der Noth und dem Drang ſeiner mannigfachen Verflechtungen, Kämpfe und Gegenſätze nicht berührt. In dieſem Sinne hat beſonders die Skulptur und Malerei Geſtalten für die einzelnen Götter, ebenſo für Chriſtus als Welterlöſer, die einzelnen Apoſtel und Heilige, in idealer Weiſe gefunden. Das an ſich ſelbſt Wahrhaftige im Daſeyn kommt hier nur in ſeinem Daſeyn als auf ſich ſelber bezogen und nicht aus ſich heraus in endliche Verhältniſſe hineingezerrt zur

Darstellung. Dieser Abgeschlossenheit in sich fehlt es zwar nicht an Partikularität, aber die im Aeußerlichen und Endlichen auseinanderlaufende Besonderheit ist zur einfachen Bestimmtheit gereinigt, so daß die Spuren eines äußeren Einflusses und Verhältnisses durchweg getilgt erscheinen. Diese thatlos ewige Ruhe in sich, oder dieß Ausruhen — wie beim Herkules z. B. — macht auch in der Bestimmtheit das Ideale als solches aus. Werden daher die Götter auch in Verwicklung gestellt, so müssen sie dennoch in ihrer unvergänglichen, unantastbaren Hoheit verbleiben. Denn Jupiter, Juno, Apollo, Mars z. B. sind zwar bestimmte aber feste Mächte und Gewalten, welche ihre selbstständige Freiheit in sich bewahren, auch wenn ihre Thätigkeit nach Außen gewandt ist. Und so darf denn innerhalb der Bestimmtheit des Ideals nicht nur eine einzelne Partikularität erscheinen, sondern die geistige Freiheit muß sich an sich selbst als Totalität, und in diesem Beruhen auf sich als die Möglichkeit zu Allem zeigen.

Weiter herunter in dem Gebiet des Weltlichen und Menschlichen nun erweist sich das Ideale der Bestimmtheit in der Weise wirksam, daß irgend ein substantieller Gehalt, der den Menschen ausfüllt, das nur Partikuläre der Subjektivität zu bewältigen die Kraft behält. Dadurch nämlich wird das Besondere im Empfinden und Thun der Zufälligkeit entrissen und die konkrete Partikularität in größerer Zusammenstimmung mit ihrer eigentlichen innern Wahrheit dargestellt; wie denn überhaupt was man das Edle, Vortreffliche und Vollkommne in der menschlichen Brust heißt nichts Anders ist, als daß die wahre Substanz des Geistigen, Sittlichkeit, Göttlichkeit, sich als das Mächtige im Subjekt bekundet und der Mensch deshalb seine lebendige Thätigkeit, Willenskraft, seine Interessen, Leidenschaften u. s. f. nur in dieß Substantielle hineinlegt, um darin seinen wahren innern Bedürfnissen Befriedigung zu geben. —

Wie sehr nun aber auch im Ideal die Bestimmtheit des

Geistes und seiner Aeußerlichkeit einfach in sich resumirt erscheint, so ist dennoch mit der in's Daseyn herausgekehrten Besonderheit zugleich das Prinzip der Entwicklung und damit in dem Verhältniß nach Außen der Unterschied und Kampf der Gegensätze unmittelbar verbunden. Dieß führt uns zur näheren Betrachtung der in sich differenten, processirenden Bestimmtheit des Ideals, welche wir im Allgemeinen als Handlung fassen können.

II. Die Handlung.

Der Bestimmtheit als solcher kommt als idealer die freundliche Unschuld engelgleicher himmlischer Seligkeit, die thatlose Ruhe, die Hoheit selbstständig auf sich beruhender Macht, wie die Tüchtigkeit und Beschlossenheit überhaupt des in sich selbst Substantiellen zu. Das Innre jedoch und Geistige ist ebenso sehr nur als thätige Bewegung und Entfaltung. Entfaltung aber ist nicht ohne Einseitigkeit und Entzweiung; der volle totale Geist, in seine Besonderheiten sich auseinanderbreitend, tritt aus seiner Ruhe sich selbst gegenüber mitten in den Gegensatz des zerrissenen verworrenen Weltwesens hinein und vermag sich in dieser Zerspaltung nun auch dem Unglück und Unheil des Endlichen nicht mehr zu entziehen.

Selbst die ewigen Götter des Polytheismus leben nicht in ewigem Frieden, sondern sie gehen zu Parteiungen und Kämpfen mit entgegenstrebenden Leidenschaften und Interessen fort, und müssen sich dem Schicksal unterwerfen, ja selbst der christliche Gott ist dem Uebergange zur Erniedrigung des Leidens und Schmach des Todes nicht entnommen, und wird von dem Seelenschmerze nicht befreit, in welchem er rufen muß: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen;“ seine Mutter leidet die ähnliche herbe Pein, und das menschliche Leben überhaupt ist ein Leben des Streits, der Kämpfe und Schmerzen. Denn die Größe und Kraft mißt sich wahrhaft erst an der Größe und Kraft des Gegensatzes, aus welchem der Geist sich zur Einheit in sich wieder

zusammenbringt, die Intensität und Tiefe der Subjektivität thut sich um so mehr hervor, je unendlicher und ungeheurer die Umstände auseinandergezogen, und je zerreißender die Widersprüche sind, unter denen sie dennoch fest in sich selber zu bleiben hat. In dieser Entfaltung allein bewährt sich die Macht der Idee und des Idealen, denn Macht besteht nur darin, sich im Negativen seiner zu erhalten.

Indem nun aber die Besonderheit des Ideals durch solche Entwicklung in das Verhältniß nach Außen tritt, und dadurch sich in eine Welt hineinbegiebt, welche statt das ideale freie Zusammenstimmen des Begriffs und seiner Realität an sich selber darzustellen, vielmehr ein Daseyn zeigt, das schlechthin nicht ist, wie es seyn soll, so haben wir bei der Betrachtung dieses Verhältnisses aufzufassen, in wie fern die Bestimmtheiten, in welche das Ideal eingeht, entweder für sich selbst die Idealität unmittelbar enthalten, oder derselben mehr oder weniger fähig werden können.

In dieser Beziehung fordern drei Hauptpunkte unsre nähere Aufmerksamkeit.

Erstlich der allgemeine Weltzustand, welcher die Voraussetzung für die individuelle Handlung und deren Charakterer ist.

Zweitens die Besonderheit des Zustandes, dessen Bestimmtheit in jene substantielle Einheit die Differenz und Spannung hervorbringt, die das Anregende für die Handlung wird, — die Situation.

Drittens die Auffassung der Situation von Seiten der Subjektivität und die Reaktion, durch welche der Kampf und die Auflösung der Differenz zum Vorschein kommt — die eigentliche Handlung.

1. Der allgemeine Weltzustand.

Die ideale Subjektivität trägt als Subjektivität die Be-

ſtimmung in ſich zu handeln, ſich überhaupt zu bewegen und zu bethätigen, inſofern ſie was in ihr iſt auszuführen und zu vollbringen hat. Dazu bedarf ſie einer umgebenden Welt als allgemeinen Bodens für ihre Realiſationen. Wenn wir in dieſer Beziehung von Zuſtand ſprechen, ſo iſt hierunter die allgemeine Weiſe verſtanden, in welcher innerhalb der geiſtigen Wirklichkeit das ſubſtantielle dieſelbe weſentlich Zuſammenhaltende vorhanden iſt. Man kann in dieſem Sinne z. B. von einem Zuſtande der Bildung, der Wiſſenſchaften, des religiöſen Sinnes, oder auch der Finanzen, der Rechtspflege, des Familienlebens und anderer ſonſtiger Partikularitäten ſprechen. Alle dieſe Seiten ſind dann aber in der That nur Formen von ein und demſelben Geiſte und Gehalt, der ſich in ihnen explicirt und verwirklicht. — Inſofern nun hier näher von dem Weltzuſtande als der allgemeinen Weiſe der geiſtigen Wirklichkeit die Rede iſt, ſo haben wir denſelben von der Seite des Willens aufzunehmen, denn durch den Willen iſt es, daß der Geiſt überhaupt ins Daſeyn tritt, und die unmittelbaren ſubſtantiellen Bande der Wirklichkeit zeigen ſich in der beſtimmten Art, in welcher die Willensbeſtimmungen, die Begriffe des Sittlichen, Geſetzlichen, überhaupt deſſen was wir im Allgemeinen die Gerechtigkeit nennen können, zur Thätigkeit gelangen.

Da fragt es ſich nun, wie ſolch ein allgemeiner Zuſtand beſchaffen ſeyn müſſe, um ſich der Individualität des Ideals gemäß zu erweiſen.

a) Aus dem Früheren her können wir uns in dieſer Rückſicht zunächſt folgende Punkte feſtſtellen.

α) Das Ideal iſt Einheit in ſich, und nicht nur formelle äußerliche, ſondern immanente Einheit des Inhalts an ihm ſelbſt. Dieß in ſich einige ſubſtantielle Beruhen auf ſich haben wir oben bereits als die Selbſtgenügſamkeit, Ruhe und Seligkeit des Ideals bezeichnet. Auf unſrer jetzigen Stufe wollen wir dieſe Beſtimmung als die Selbſtſtändigkeit herausheben und

von dem allgemeinen Weltzuſtande fordern, daß er in Form der Selbſtſtändigkeit erſcheinen ſolle, um die Geſtalt des Ideals in ſich aufnehmen zu können.

Selbſtſtändigkeit nun aber iſt ein zweideutiger Ausdruck.

αα) Denn gewöhnlich heißt man das in ſich ſelbſt Subſtantielle ſchon dieſer Subſtantialität und Urſachlichkeit wegen das ſchlechthin Selbſtſtändige, und pflegt es das in ſich Göttliche und abſolute zu nennen. In dieſer Allgemeinheit und Subſtanz als ſolcher feſtgehalten iſt es dann aber nicht in ſich ſelber ſubjektiv und findet deshalb ſogleich an dem Beſondern der konkreten Individualität ſeinen feſten Gegenſatz. In dieſem Gegenſatz jedoch geht, wie beim Gegenſatz überhaupt, die wahre Selbſtſtändigkeit verloren.

ββ) Umgekehrt iſt man gewohnt der wenn auch nur formell auf ſich beruhenden Individualität in der Feſtigkeit ihres ſubjektiven Charakters Selbſtſtändigkeit zuzuſchreiben. Die Subjektivität jedoch, inſofern ihr der wahrhaftige Gehalt des Lebens abgeht, ſo daß dieſe Mächte und Subſtanzen außerhalb ihrer für ſich ſelbſt daſtehen, und dem Subjekt und ſeinem Innern ein fremder Inhalt bleiben, fällt ebenſo ſehr in den Gegenſatz gegen das wahrhaft Subſtantielle des Daſeyns, und verliert dadurch den Standpunkt inhaltvoller Selbſtſtändigkeit und Freiheit. Die wahre Selbſtſtändigkeit daher beſteht allein in der Einheit und Durchdringung der Individualität und Allgemeinheit, indem das Allgemeine durch die Einzelheit ſich ebenſo ſehr ein konkretes Daſeyn gewinnt, als die Subjektivität des Einzelnen und Beſondern im Allgemeinen erſt die unerſchütterliche Baſis und den ächten Gehalt für ſeine Wirklichkeit findet.

γγ) Wir müſſen daher für den allgemeinen Weltzuſtand die Form der Selbſtſtändigkeit hier ſo betrachten, daß die ſubſtantielle Allgemeinheit in dieſem Zuſtande, um ſelbſtſtändig zu ſeyn, die Geſtalt der Subjektivität an ihr ſelber habe. Die nächſte Erſcheinungsweiſe dieſer Identität, welche uns beifallen kann, iſt die des Denkens. Denn das Denken iſt einer Seite

ſubjektiv, andrer Seits hat es als Produkt ſeiner wahren Thätigkeit das Allgemeine und iſt Beides Allgemeinheit und Subjektivität in freier Einheit. Doch das Allgemeine des Denkens gehört der Kunſt in ihrer Schönheit nicht an, und außerdem iſt beim Denken die ſonſtige beſondere Individualität in ihrer Natürlichkeit, Geſtalt, wie in ihrem praktiſchen Handeln und Vollbringen, mit der Allgemeinheit der Gedanken nicht in nothwendigem Zuſammenklange, und es tritt eine Differenz des Subjekts als ſolchen in ſeiner konkreten Wirklichkeit und des Subjekts als denkenden ein, oder kann doch eintreten. Dieſelbe Scheidung betrifft den Gehalt der Allgemeinen ſelbſt. Wenn dieſer ſich nämlich in den denkenden Subjekten bereits von deren anderweitigen Realität zu unterſcheiden anfängt, ſo hat er ſich auch ſchon in dem objektiven Daſeyn als für ſich Allgemeines von der ſonſtigen beherrſchenden Erſcheinungsweiſe getrennt, und gegen dieſelbe bereits Feſtigkeit und Macht des Beſtehens erhalten. Im Ideal aber ſoll gerade die beſondere Individualität mit dem Subſtantiellen in trennungsloſem Zuſammenklange bleiben, und inſoweit dem Ideal Freiheit und Selbſtſtändigkeit der Subjektivität zukommt, inſoweit darf die umgebende Welt der Zuſtände und Verhältniſſe keine für ſich bereits, unabhängig vom Subjektiven und Individuellen, weſentliche Objektivität haben. Denn das ideale Individuum ſoll in ſich beſchloſſen, das Objektive ſoll noch das Seinige ſeyn, und ſich nicht losgelöſt von der Individualität der Subjekte für ſich bewegen und vollbringen, weil ſonſt das Subjekt gegen die für ſich ſchon fertige Welt als das bloß Untergeordnete zurücktritt. — In dieſer Hinſicht alſo muß das Allgemeine wohl im Individuum als das Eigene und Eigenſte deſſelben wirklich ſeyn, aber nicht als das Eigene des Subjekts, inſofern es Gedanken hat, ſondern als das Eigene ſeines Charakters und Gemüthes. Mit andern Worten fordern wir daher für die Einheit des Allgemeinen und Individuellen, der Vermittlung und Unterſcheidung des Denkens

gegenüber, die Form der Unmittelbarkeit, und die Selbſtſtändigkeit, welche wir in Anſpruch nehmen, erhält die Geſtalt unmittelbarer Selbſtſtändigkeit. Damit iſt nun aber ſogleich die Zufälligkeit verbunden. Indem nämlich das Allgemeine und Durchgreifende des geiſtigen Lebens in der Selbſtſtändigkeit der Individuen unmittelbar als deren ſubjektives Gefühl, Gemüth, Charakteranlage allein vorhanden iſt, und keine andere Form der Exiſtenz gewinnen ſoll, ſo iſt es eben dadurch ſchon dem Zufall des Willens und der Verwirklichung anheimgeſtellt. Denn es bleibt ſodann nur das Eigenthümliche gerade dieſer Individuen und ihrer Sinnesweiſe, und hat als ein nur partikuläres Eigenthum derſelben für ſich ſelbſt keine Macht und Nothwendigkeit ſich durchzuſetzen, ſondern erſcheint, ſtatt ſich in allgemeiner; durch ſich ſelber feſtgewordener Weiſe immer von Neuem zu verwirklichen, rein als das Beſchließen, Ausführen und ebenſo willkürliche Unterlaſſen des nur auf ſich beruhenden Subjekts, ſeiner Empfindung, Anlage, Kraft, Tüchtigkeit, Liſt und Geſchicklichkeit.

Dieſe Art der Zufälligkeit alſo macht hier das Charakteriſtiſche des Zuſtandes aus, welchen wir als den Boden und die geſammte Erſcheinungsweiſe des Ideals forderten.

β) Um die beſtimmte Geſtalt ſolch einer für die Kunſt zugänglichen Wirklichkeit klarer hervortreten zu laſſen, wollen wir einen Blick auf die entgegengeſetzte Weiſe der Exiſtenz werfen.

αα) Sie iſt da vorhanden, wo der ſittliche Begriff, die Gerechtigkeit und deren vernünftige Freiheit ſich bereits in Form einer geſetzlichen Ordnung hervorgearbeitet und bewährt hat, ſo daß ſie nun auch im Aeußerlichen als in ſich unbewegliche Nothwendigkeit da iſt, ohne von der beſonderen Individualität und Subjektivität des Gemüths und Charakters abzuhängen. Dieß iſt in dem Staatsleben, wo daſſelbe dem Begriff des Staats gemäß zur Erſcheinung kommt, der Fall; denn nicht jedes Zuſammentreten der Individuen zu einem geſellſchaftlichen Verbande, nicht jedes

patriarchaliſche Zuſammengeſchloſſenſeyn iſt Staat zu nennen. Im wahren Staate nämlich gelten die Geſetze, Gewohnheiten, Rechte, inſofern ſie die allgemeinen vernünftigen Beſtimmungen der Freiheit ausmachen, nun auch in dieſer ihrer Allgemeinheit und Abſtraktion, und ſind nicht mehr von dem Zufall des Beliebens und der partikulären Eigenthümlichkeit bedingt. Wie das Bewußtſeyn ſich die Vorſchriften und Geſetze in ihrer Allgemeinheit vor ſich gebracht hat, ſo ſind ſie auch äußerlich wirklich als dieſes Allgemeine, das für ſich ſeinen ordnungsmäßigen Gang geht, und öffentliche Gewalt und Macht über die Individuen hat, wenn ſie ihre Willkür dem Geſetz auf verletzende Weiſe entgegenzuſtellen unternehmen.

ββ) Ein ſolcher Zuſtand ſetzt die vorhandene Scheidung der Allgemeinheiten des geſetzgebenden Verſtandes von der unmittelbaren Lebendigkeit voraus; wenn wir unter Lebendigkeit jene Einheit verſtehn, in welcher alles Subſtantielle und Weſentliche der Sittlichkeit und Gerechtigkeit nur erſt in den Individuen als Gefühl und Geſinnung Wirklichkeit gewonnen hat, und durch ſie allein gehandhabt wird. In dem gebildeten Zuſtande des Staats gehört Recht und Gerechtigkeit, ebenſo Religion und Wiſſenſchaft, oder die Sorge wenigſtens für die Erziehung zur Religioſität und Wiſſenſchaftlichkeit der öffentlichen Macht an, und wird von ihr geleitet und durchgeſetzt.

γγ) Die einzelnen Individuen erhalten dadurch im Staate die Stellung, daß ſie ſich dieſer Ordnung und deren vorhandenen Feſtigkeit anſchließen, und ſich ihr unterordnen müſſen, da ſie nicht mehr mit ihrem Charakter und Gemüth die einzige Exiſtenz der ſittlichen Mächte ſind, ſondern im Gegentheil, wie es in wahrhaften Staaten der Fall iſt, ihre geſammte Partikularität der Sinnesweiſe und ſubjektiven Meinung und Empfindung von dieſer Geſetzlichkeit regeln zu laſſen und mit ihr in Einklang zu bringen haben. Dieß Anſchließen an die objektive Vernünftigkeit des von der ſubjektiven Willkür unabhängigen Staates

kann entweder eine bloße Unterwerfung ſeyn, weil die Rechte, Geſetze und Inſtitutionen als das Mächtige und Gültige die Gewalt des Zwanges haben, oder es kann aus der freien Anerkennung und Einſicht in die Vernünftigkeit des Vorhandenen hervorgehen, ſo daß das Subjekt in dem Objektiven ſich ſelber wiederfindet. Auch dann aber ſind und bleiben die einzelnen Individuen immer nur das Beiläufige und haben außerhalb der Wirklichkeit des Staats in ſich ſelbſt keine Subſtantialität. Denn die Subſtantialität iſt eben nicht mehr nur das beſondere Eigenthum dieſes oder jenes Individuum, ſondern für ſich ſelbſt, und in allen ſeinen Seiten bis in's kleinſte Detail hin in allgemeiner und nothwendiger Weiſe ausgeprägt. Was daher die Einzelnen auch an rechtlichen, ſittlichen, geſetzmäßigen Handlungen in dem Intereſſe und Verlauf des Ganzen vollbringen mögen, ihr Wollen und Ausführen bleibt dennoch wie ſie ſelber immer nur, gegen das Ganze gehalten, unbedeutend und ein bloßes Beiſpiel. Denn ihre Handlungen ſind ſtets nur eine ganz partielle Verwirklichung eines einzelnen Falles, nicht aber die Verwirklichung deſſelben als einer Allgemeinheit in dem Sinne, daß dieſe Handlung, dieſer Fall dadurch zum Geſetz gemacht, oder als Geſetz zur Erſcheinung gebracht würde. Ebenſo kommt es umgekehrt gar nicht auf die Einzelnen als Einzelne an, ob ſie wollen, daß Recht und Gerechtigkeit gelte oder nicht; es gilt an und für ſich, und wenn ſie es auch nicht wollten, gälte es doch. Zwar hat das Allgemeine Oeffentliche das Intereſſe, daß alle Einzelnen demſelben ſich gemäß erweiſen und es wollen, aber die einzelnen Individuen flößen nicht in der Beziehung Intereſſe ein, daß gerade durch das Zuſammenſtimmen Dieſes oder Jenes das Rechte und Sittliche erſt Geltung erhalte; — dieſer vereinzelten Beiſtimmung bedarf es nicht, die Strafe macht es auch geltend, wenn es verletzt iſt.

Die untergeordnete Stellung des einzelnen Subjekts in

ausgebildeten Staaten zeigt ſich endlich darin, daß jedes Individuum nur einen ganz beſtimmten und immer beſchränkten Antheil am Ganzen erhält. Im wahren Staat nämlich iſt die Arbeit für das Allgemeine, wie in der bürgerlichen Geſellſchaft die Thätigkeit für Handel und Gewerbe u. ſ. f. aufs allermannigfaltigſte getheilt, ſo daß nun das geſammte Staatsleben nicht als die konkrete Handlung eines Individuum erſcheint oder überhaupt der Willkür, Kraft, dem Muthe, der Tapferkeit, Macht und Einſicht deſſelben kann anvertraut werden, ſondern ſo zahlloſe Beſchäftigungen und Thätigkeiten es in ſich faßt, einer ebenſo zahlloſen Menge Handelnder zugewieſen ſeyn muß. Die Beſtrafung eines Verbrechens z. B. iſt nicht mehr die Sache des individuellen Heldenmuths und der Tugend ein und deſſelben Subjekts, ſondern wird in ihre verſchiedenen Momente, in die Unterſuchung und Beurtheilung des Thatbeſtandes, in das Urtheil und die Vollſtreckung des richterlichen Ausſpruchs zerſchieden, ja jedes dieſer Hauptmomente hat ſelbſt wieder ſeine ſpecielleren Unterſchiede, von denen die Einzelnen nur irgend eine Seite zur Bethätigung erhalten. Daß die Geſetze gehandhabt werden liegt daher nicht in einem Individuum, ſondern reſultirt aus vielſeitigem Zuſammenwirken und deſſen feſtgeſtellter Ordnung. Außerdem ſind jedem Einzelnen die allgemeinen Geſichtspunkte als Richtſchnur für ſeine Thätigkeit vorgeſchrieben, und was er nach dieſen Regeln vollbringt, wird wiederum dem Urtheil und der Kontrolle höherer Behörden unterworfen.

γ) In allen dieſen Beziehungen haben in einem geſetzlich geordneten Staate die öffentlichen Gewalten nicht an ihnen ſelber individuelle Geſtalt, ſondern das Allgemeine als ſolches herrſcht in ſeiner Allgemeinheit, in welcher die Lebendigkeit des Individuellen als aufgehoben oder als nebenſächlich und gleichgültig erſcheint. In ſolchem Zuſtande alſo iſt die von uns geforderte Selbſtſtändigkeit nicht zu finden. Deshalb haben wir für freie Geſtaltung der Individualität die entgegengeſetzten Zuſtände ge-

fordert, in welchen das Gelten des Sittlichen allein auf den Individuen beruht, welche ſich aus ihrem beſondern Willen und der hervorragenden Größe und Wirkſamkeit ihres Charakters an die Spitze der Wirklichkeit ſtellen, innerhalb welcher ſie leben. Das Gerechte bleibt dann ihr eigenſter Beſchluß, und wenn ſie das an und für ſich Sittliche durch ihr Handeln verletzen, ſo giebt es keine öffentliche gewalthabende Macht, welche ſie zur Rechenſchaft zieht und beſtraft, ſondern nur das Recht einer inneren Nothwendigkeit, welche ſich lebendig zu beſondern Charakteren, äußerlichen Zufälligkeiten und Umſtänden u. ſ. f. individualiſirt und nur in dieſer Form wirklich wird. Hierin unterſcheidet ſich eben die Strafe von der Rache. Die geſetzliche Strafe macht das allgemeine feſtgeſetzte Recht gegen das Verbrechen geltend und übt ſich durch ihre Organe der öffentlichen Gewalt, durch Gericht und Richter, welche als Perſon das Accidentelle ſind, nach allgemeinen Normen aus. Die Rache kann gleichfalls an ſich ſelbſt gerecht ſeyn, aber ſie beruht auf der Subjektivität derer, welche ſich der geſchehenen That annehmen und aus dem Recht ihrer eigenen Bruſt und Geſinnung heraus das Unrecht an dem Schuldigen rächen. Die Rache des Oreſt z. B. iſt gerecht geweſen, aber er hat ſie nur nach dem Geſetz ſeiner partikulären Tugend, nicht aber nach Urtheil und Recht ausgeführt. — In dem Zuſtande, den wir für die Kunſtdarſtellung in Anſpruch nahmen, ſoll alſo durchgängig das Sittliche und Gerechte individuelle Geſtalt in dem Sinne behalten, daß es ausſchließlich von den Individuen abhängt und nur in ihnen und durch ſie zur Lebendigkeit und Wirklichkeit gelangt. So iſt, um auch dieß noch anzuführen, in den geordneten Staaten die äußere Exiſtenz des Menſchen geſichert, ſein Eigenthum beſchützt, und er hat eigentlich nur ſeine ſubjektive Geſinnung und Einſicht für ſich und durch ſich. In jenem ſtaatsloſen Zuſtande aber beruht auch die Sicherung des Lebens und Eigenthums

nur in der einzelnen Kraft und Tapferkeit jedes Individuum, das auch für ſeine eigene Exiſtenz und die Erhaltung deſſen, was ihm gehört und gebührt, zu ſorgen hat.

Ein ſolcher Zuſtand iſt es, den wir der Heroenzeit zuzuſchreiben gewohnt ſind. Welcher von dieſen Zuſtänden nun aber, der eines ausgebildeten Staatslebens, oder der eines Heroenzeitalters, der beſſere ſey, iſt hier zu erläutern der Ort nicht; wir ſtehen jedoch beim Ideal der Kunſt, und für die Kunſt muß die Scheidung von Allgemeinem als für ſich feſter Exiſtenz und Individualität, wie ſehr dieſer Unterſchied auch für die ſonſtige Wirklichkeit des geiſtigen Daſeyns nothwendig iſt, aufgehoben werden, denn die Kunſt und ihr Ideal iſt eben das Allgemeine, inſofern es für die Anſchauung geſtaltet und ſomit in die Particularität und deren Lebendigkeit eingetreten iſt.

aa) Dieß findet in dem ſogenannten Heroenzeitalter ſtatt, indem es als eine Zeit erſcheint, in welcher die Tugend, ἀρετή, im Sinne der Griechen den Grund der Handlungen ausmacht. Denn wir müſſen ἀρετὴ und virtus nach römiſcher Bedeutung wohl unterſcheiden. Die Römer hatten ſogleich ihre Stadt, ihr Vaterland, ihre geſetzlichen Einrichtungen, und gegen den Staat, als den allgemeinen Zweck, die Perſönlichkeit aufzugeben. Abſtrakt nur ein Römer zu ſeyn, in der eigenen energiſchen Subjektivität nur den römiſchen Staat, das Vaterland und deſſen Hoheit und Macht vorzuſtellen, das iſt der Ernſt und die Würde der Römertugend. Heroen dagegen ſind Individuen, welche aus der Selbſtſtändigkeit ihrer individuellen Geſinnung und Willkür heraus das Ganze einer Handlung auf ſich nehmen und vollbringen, und bei denen es daher partikuläre Willkür iſt, das auszuführen, was das Rechte und Sittliche iſt. Dieſe unmittelbare Einheit aber von Subſtantiellem und Individualität der Neigung, der Triebe, des Wollens liegt in der griechiſchen Tugend, ſo daß die Individualität ſich ſelbſt das Geſetz iſt, ohne einem für ſich beſtehenden Geſetz, Urtheil und Gericht unterwor-

sen zu seyn. So treten z. B. die griechischen Heroen in einem vorgesetzlichen Zeitalter auf, oder werden selber Stifter von Staaten, so daß Recht und Ordnung, Gesetz und Sitte von ihnen ausgeht, und als ihr individuelles Werk, das an sie geknüpft bleibt, da ist. In dieser Weise ward schon Herkules von den Alten gepriesen und steht für sie als ein Ideal ursprünglicher heroischer Tugend da. Seine freie selbstständige Tugend, in welcher er aus der Partikularität seines Willens dem Unrecht steuerte und gegen menschliche und natürliche Ungeheuer kämpfte, ist nicht der allgemeine Zustand seiner Zeit, sondern gehört ihm ausschließlich und eigenthümlich an. Und dabei war er nicht eben ein moralischer Held, wie seine Geschichte mit den funfzig Töchtern des Thespios zeigt, die in einer Nacht von ihm empfangen haben, und auch nicht vornehm, wenn wir des Augiasstalles gedenken, sondern er erscheint überhaupt als ein Bild dieser vollkommen selbstständigen Kraft und Stärke des Rechten und Gerechten, für dessen Verwirklichung er sich unzähligen Mühseligkeiten und Arbeiten aus freier Wahl und eigner Willkür unterzogen hat. Zwar vollbringt er einen Theil seiner Thaten im Dienste und auf Befehl des Eurystheus, doch diese Abhängigkeit ist nur ein ganz abstrakter Zusammenhang, kein vollständig gesetzliches und befestigtes Band, durch welches ihm die Kraft selbstständig für sich handelnder Individualität entzogen würde. — Von ähnlicher Art sind die homerischen Helden. Allerdings haben auch sie ein gemeinschaftliches Oberhaupt, doch ihr Verband ist gleichfalls kein schon vorher gesetzlich feststehendes Verhältniß, das sie zur Unterwerfung nöthigte, sondern sie folgen dem Agamemnon freiwillig, der kein Monarch im heutigen Sinne des Worts ist, und so giebt nun auch jeder der Helden seinen Rath, der erzürnte Achill trennt sich selbstständig los, und überhaupt kommt und geht, kämpft und ruht Jeder, wie es ihm eben beliebt. In der gleichen Selbstständigkeit, an keine ein für allemal befestigte Ordnung gebunden, und als bloße Partikeln der-

selben, treten die Helden der ältern arabischen Poesie auf, und auch das Schah-Nameh des Ferdusi liefert uns ähnliche Gestalten. Im christlichen Abendlande ist das Lehnsverhältniß und Ritterthum der Boden für freie Heldenschaft und auf sich beruhende Individualitäten. Von dieser Art sind die Helden der Tafelrunde, so wie der Heldenkreis, dessen Mittelpunkt Karl der Große bildet. Karl ist wie Agamemnon von freien Heldengestalten umgeben, und deshalb ein gleich machtloser Zusammenhalt, indem er seine Vasallen stets muß zu Rathe ziehn und zuzusehn genöthigt ist, wie sie ebenso sehr ihren eigenen Leidenschaften folgen, und mag er auch poltern wie Jupiter auf dem Olymp, ihn dennoch mit seinen Unternehmungen im Stiche lassen, und selbstständig auf Abentheuer ausziehn. Das vollendete Musterbild ferner für dieß Verhältniß finden wir im Cid. Auch er ist Genoß eines Bundes, einem Könige anhängig und hat seinen Vasallenpflichten Genüge zu leisten, aber diesem Verbande steht das Gesetz der Ehre als die Herrscherstimme der eigenen Persönlichkeit und deren unbefleckter Glanz, Adel und Ruhm gegenüber. Und so kann der König auch hier nur mit Rath und Einwilligung seiner Vasallen richten, beschließen, Krieg führen; wollen sie nicht, so fechten sie nicht mit, und unterwerfen sich auch nicht etwa einer Majorität von Stimmen, sondern jeder steht für sich da, und schöpft seinen Willen, wie seine Kraft zum Handeln aus sich selber. Ein ähnliches glänzendes Bild unabhängiger Selbstständigkeit bieten die sarazenischen Helden dar, welche sich uns in fast noch spröderer Gestalt zeigen. — Selbst der Reinecke Fuchs erneuert uns den Anblick eines ähnlichen Zustandes. Der Löwe ist zwar Herr und König, aber Wolf und Bär u. s. w. sitzen gleichfalls mit zu Rath, Reinecke und die Anderen auch treiben's wie sie's wollen, kommt's zur Klage, so lügt sich der Schalk listig heraus, oder findet partikuläre Intressen des Königs und der Königin, die er sich zu Nutze macht, und seinen Gebieter klug, wozu er eben mag, zu beschwatzen weiß.

ββ) Wie nun aber im Heroenzustande das Subjekt mit seinem gesammten Wollen, Thun, Vollbringen im unmittelbaren Zusammenhange bleibt, so steht es auch ungetheilt für das ein, was irgend an Folgen aus diesem Thun entspringt. Wenn wir dagegen handeln oder Handlungen beurtheilen, so fordern wir, um dem Individuum eine Handlung imputiren zu können, daß es die Art seiner Handlung und die Umstände, unter welchen dieselbe vollbracht ist, gewußt und erkannt habe. Ist der Inhalt der Umstände von anderer Art und trägt die Objektivität insofern andre Bestimmungen in sich, als diejenigen, welche in das Bewußtseyn des Handelnden getreten sind, so nimmt der heutige Mensch nicht den gesammten Umfang dessen, was er gethan hat auf sich, sondern er weist den Theil seiner That von sich ab, welcher durch ein Nichtwissen oder Verkennen der Umstände selber anders geworden ist als er im Willen lag, und rechnet sich nur das zu, was er gewußt, und in Beziehung auf dieses Wissen mit Vorsatz und Absicht vollbracht hat. Der heroische Charakter aber macht diese Unterscheidung nicht, sondern steht für das Ganze seiner That mit seiner ganzen Individualität ein. Oedip z. B. begegnet auf der Wanderung zum Orakel einem Manne, und erschlägt ihn im Zwist. In den Tagen dieses Streites wäre die That kein Verbrechen gewesen; der Mann hat sich gewaltthätig gegen ihn bezeigt. Aber derselbe Mann war sein Vater. Oedip heirathet eine Königin; die Gattin ist seine Mutter, wissenlos ist er in eine blutschänderische Ehe getreten. Dennoch erkennt er sich die Gesammtheit dieser Frevel zu, und straft sich als Vatermörder und Blutschänder, obschon den Vater zu erschlagen und das Ehebett der Mutter zu besteigen, weder in seinem Wissen noch in seinem Wollen gelegen hat. Die selbständige Gediegenheit und Totalität des heroischen Charakters will die Schuld nicht theilen, und weiß von diesem Gegensatze der subjektiven Absichten und der objektiven That und ihrer Folgen nichts, während bei der Ver-

wicklung und Verzweigung des heutigen Handelns jeder auf alle Andere rekurrirt, und die Schuld ſo weit als möglich von ſich zurückſchiebt. Unſere Anſicht iſt in dieſer Beziehung moraliſcher, inſofern im Moraliſchen die ſubjektive Seite des Wiſſens von den Umſtänden und der Ueberzeugung vom Guten ſo wie der innern Abſicht beim Handeln ein Hauptmoment ausmacht. In der Heroenzeit aber, in welcher das Individuum weſentlich Eines und das Objektive als von ihm ausgehend das Seinige iſt und bleibt, will das Subjekt nun auch, was es gethan hat, ganz und allein gethan haben und das Geſchehene vollſtändig in ſich hineinverlegen.

Ebenſo wenig trennt ſich das heroiſche Individuum von dem ſittlichen Ganzen ab, dem es angehört, ſondern hat ein Bewußtſeyn von ſich nur als in ſubſtantieller Einheit mit dieſem Ganzen. Wir dagegen nach unſerer heutigen Vorſtellung ſcheiden uns als Perſonen mit unſeren perſönlichen Zwecken und Verhältniſſen von den Zwecken ſolcher Geſammtheit ab; das Individuum thut, was es thut, aus ſeiner Perſönlichkeit heraus für ſich als Perſon, und ſteht deshalb auch nur für ſein eigenes Handeln, nicht aber für das Thun des ſubſtantiellen Ganzen ein, dem es angehört. Daher machen wir den Unterſchied z. B. von Perſon und Familie. Solch eine Scheidung kennt das Heroenzeitalter nicht. Die Schuld des Ahnherrn kommt dort auf den Enkel, und ein ganzes Geſchlecht duldet für den erſten Verbrecher; das Schickſal der Schuld und des Vergehens erbt fort. Uns würde dieſe Verdammung als das vernunftloſe Anheimfallen an ein blindes Geſchick ungerecht erſcheinen. Wie bei uns die Thaten der Ahnen die Söhne und Enkel nicht adeln, ſo verunehren auch die Verbrechen und Strafen der Vorfahren die Nachkommen nicht, und vermögen noch weniger ihren ſubjektiven Charakter zu beflecken, ja der heutigen Geſinnung nach iſt ſelbſt die Konfiskation des Familienvermögens eine Strafe, welche das Princip der tiefern ſubjektiven

Freiheit verletzt. Aber in der alten plaſtiſchen Totalität iſt das Individuum nicht vereinzelt in ſich, ſondern Glied ſeiner Familie, ſeines Stammes. Deshalb bleibt auch der Charakter, das Handeln und Schickſal der Familie die eigene Sache jedes Gliedes, und weit entfernt ſeiner Eltern Thaten und Geſchick zu verläugnen, nimmt jeder Einzelne im Gegentheil ſich derſelben als der ſeinigen mit Willen an, ſie leben in ihm, und ſo iſt er das, was ſeine Väter waren litten oder verbrachen. Uns gilt dieß als Härte, aber das nur Fürſcheinſtehen und die dadurch gewonnene ſubjektivere Selbſtſtändigkeit iſt von der andern Seite her auch nur die abſtrakte Selbſtſtändigkeit der Perſon, während dagegen die heroiſche Individualität idealer iſt, weil ſie ſich nicht in der formellen Freiheit und Unendlichkeit in ſich genügt, ſondern mit allem Subſtantiellen der geiſtigen Verhältniſſe, welche ſie zu lebendiger Wirklichkeit bringt, in ſteter unmittelbarer Identität zuſammengeſchloſſen bleibt. Das Subſtantielle iſt in ihr unmittelbar individuell, und das Individuum dadurch in ſich ſelber ſubſtantiell.

γγ) Hierin läßt ſich nun ſogleich ein Grund dafür finden, daß die idealen Kunſtgeſtalten in mythiſche Zeitalter, überhaupt aber in die älteren Tage der Vergangenheit, als beſten Boden ihrer Wirklichkeit, hineinverſetzt werden. Sind die Stoffe nämlich aus der Gegenwart genommen, deren eigenthümliche Form, wie ſie wirklich vorliegt, in der Vorſtellung allen ihren Seiten nach feſtgeworden iſt, ſo erhalten die Veränderungen, deren ſich der Dichter nicht entſchlagen kann, leicht den Anſchein des bloß Gemachten und Abſichtlichen. Die Vergangenheit dagegen gehört nur der Erinnrung an, und die Erinnrung vollbringt von ſelber ſchon das Einhüllen der Charaktere, Begebenheiten und Handlungen in das Gewand der Allgemeinheit, durch welches die beſondern äußerlichen und zufälligen Partikularitäten nicht hindurchſcheinen. Zur wirklichen Exiſtenz einer Handlung oder eines Charakters gehören viele geringfügige vermittelnde Um-

ſtände und Bedingungen, mannigfach einzelnes Geſchehn und Thun, während in dem Bilde der Erinnerung alle dieſe Zufälligkeiten verlöſcht ſind. In dieſer Befreiung von der Zufälligkeit des Aeußern erhält der Künſtler, wenn die Thaten, Geſchichten, Charaktere alten Zeiten angehören, in Betreff auf das Partikuläre und Individuelle freiere Hand für ſeine künſtleriſche Geſtaltungsweiſe. Er hat zwar auch wohl hiſtoriſche Erinnrungen, aus denen er den Inhalt in die Geſtalt des Allgemeinen herausarbeiten muß, aber das Bild der Vergangenheit hat ſchon, wie geſagt, als Bild den Vortheil der größeren Allgemeinheit, während die vielfachen Fäden der Vermittlung von Bedingungen und Verhältniſſen mit ihrer ganzen Umgebung von Endlichkeit zugleich die Mittel und Haltpunkte an die Hand geben, um die Individualität, deren das Kunſtwerk bedarf, nicht zu verwiſchen. Näher gewährt dann ein heroiſches Zeitalter den Vortheil vor einem ſpäteren ausgebildeteren Zuſtande, daß der einzelne Charakter und das Individuum überhaupt in ſolchen Tagen das Subſtantielle, Sittliche, Rechtliche noch nicht als geſetzliche Nothwendigkeit ſich gegenüber findet, und dem Dichter inſofern das unmittelbar vorliegt, was das Ideal fordert.

Shakſpeare z. B. hat viele Stoffe für ſeine Tragödien aus Chroniken oder aus alten Novellen geſchöpft, welche von einem Zuſtande erzählen, der ſich zu einer vollſtändig feſtgeſtellten Ordnung noch nicht auseinandergelegt hat, ſondern in welchem die Lebendigkeit des Individuum in ſeinem Beſchließen und Ausführen noch das Vorherrſchende iſt und das Beſtimmende bleibt. Seine eigentlich hiſtoriſchen Dramen dagegen haben ein Hauptingredienz von bloß äußerlich Hiſtoriſchem in ſich, und liegen deshalb von der idealen Darſtellungsweiſe weiter ab, obſchon auch hier die Zuſtände und Handlungen durch die harte Selbſtſtändigkeit und Eigenwilligkeit der Charaktere getragen und gehoben werden. Freilich bleiben dieſe in ihrer Selbſtſtändigkeit mehr nur wieder ein meiſt formelles Beruhn auf ſich, während

bei der Selbſtſtändigkeit der heroiſchen Charaktere weſentlich auch der Inhalt anzuſchlagen iſt, den ſie durchzuführen ſich zum Zwecke gemacht haben.

Durch dieſen letzten Punkt widerlegt ſich denn auch in Betreff auf den allgemeinen Boden des Ideals die Vorſtellung, als ſey dafür das Idylliſche vornehmlich geeignet, indem in dieſem Zuſtande ja die Entzweiung des für ſich Geſetzlichen und Nothwendigen und der lebendigen Individualität in keiner Weiſe vorhanden ſey. Wie einfach und urſprünglich nun aber auch die idylliſchen Situationen ſeyn mögen, und wie weit ſie abſichtlich von der ausgebildeten Proſa des geiſtigen Daſeyns entfernt gehalten werden, ſo hat doch eben dieſe Einfachheit nach der anderen Seite hin dem eigentlichen Gehalt nach zu wenig Intereſſe, um als der eigentlichſte Grund und Boden des Ideals gelten zu können. Denn die wichtigſten Motive des heroiſchen Charakters, Vaterland, Sittlichkeit Familie u. ſ. f. und deren Entwicklung trägt dieſer Boden nicht in ſich, wogegen ſich etwa der ganze Kern des Inhalts darauf beſchränkt, daß ein Schaaf ſich verloren, oder ein Mädchen ſich verliebt hat. So gilt das Idylliſche auch häufig nur als eine Zuflucht und Erheitrung des Gemüths, wozu ſich denn wie bei Geßner z. B. oft noch eine Süßlichkeit und weichliche Schlaffheit geſellt. Die idylliſchen Zuſtände unſerer heutigen Gegenwart haben wieder das Mangelhafte, daß dieſe Einfachheit, das Häusliche und Ländliche in Empfindung der Liebe oder der Wohlbehägigkeit eines guten Kaffées im Freien u. ſ. f. gleichfalls von geringfügigem Intereſſe ſind, indem von allem weiteren Zuſammenhange mit tieferen Verflechtungen in gehaltreichere Zwecke und Verhältniſſe bei dieſem Landpfarrerleben u. ſ. f. nur abſtrahirt wird. Daher iſt auch in dieſer Beziehung Goethe's Genius zu bewundern, daß er ſich in Herrmann und Dorothea zwar auf ein ähnliches Gebiet koncentrirt, indem er aus dem Leben der Gegenwart eine engbegrenzte Beſonderheit herausgreift, zugleich aber

als Hintergrund und als Atmoſphäre, in welcher ſich dieſer Kreis bewegt, die großen Intereſſen der Revolution und des eigenen Vaterlandes eröffnet, und den für ſich beſchränkten Stoff mit den weiteſten, mächtigſten Weltbegebenheiten in Beziehung bringt.

Ueberhaupt nun aber ſind von dem Ideal das Ueble und Böſe, Krieg, Schlachten, Rache nicht ausgeſchloſſen, ſondern werden häufig der Inhalt und Boden der heroiſchen mythiſchen Zeit, der in um ſo härterer und wilderer Geſtalt hervortritt, je weiter dieſe Zeiten von geſetzlicher und ſittlicher Durchbildung abliegen. In den Abentheuern des Ritterthums z. B., in welchen die fahrenden Ritter ausziehn, um dem Uebel und Unrecht abzuhelfen, gerathen die Helden oft genug ſelber in Wildheit und Unbändigkeit hinein, und in der ähnlichen Weiſe ſetzt auch die religiöſe Heldenſchaft der Märtyrer einen ſolchen Zuſtand der Barbarei und Grauſamkeit voraus. Im Ganzen jedoch iſt das chriſtliche Ideal, das in der Innigkeit und Tiefe des Innern ſeinen Platz hat, gleichgültiger gegen die Verhältniſſe der Aeußerlichkeit.

Wie nun der idealere Weltzuſtand beſtimmten Zeitaltern vorzugsweiſe entſpricht, ſo wählt die Kunſt auch für die Geſtalten, welche ſie in demſelben auftreten läßt, vorzugsweiſe einen beſtimmten Stand — den Stand der Fürſten. Und nicht etwa aus Ariſtokratie und Liebe für das Vornehme, ſondern der vollkommenen Freiheit des Willens und Hervorbringens wegen, welche ſich in der Vorſtellung der Fürſtlichkeit realiſirt findet. So ſehen wir z. B. in der alten Tragoedie den Chor als den individualitätsloſen allgemeinen Boden der Geſinnungen, Vorſtellungen und Empfindungsweiſen, auf dem die beſtimmte Handlung vor ſich gehn ſoll. Aus dieſem Boden erheben ſich ſodann die individuellen Charaktere der handelnden Perſonen, welche den Beherrſchern des Volks, den Königsfamilien angehören. Den Figuren aus untergeordneten Ständen dagegen, wenn ſie innerhalb ihrer beſchränkten Verhältniſſe zu handeln unternehmen, ſehen

wir überall die Gedrücktheit an; denn in ausgebildeten Zuſtänden ſind ſie in der That nach allen Seiten hin abhängig, eingeengt, und kommen mit ihren Leidenſchaften und Intereſſen durchweg ins Gedränge und in die Noth der ihnen äußeren Nothwendigkeit, da hinter ihnen gleich die unüberwindliche Macht der bürgerlichen Ordnung ſteht, gegen welche ſie nicht ankommen können und ſelbſt der Willkür der Höheren, wo dieſe geſetzlich berechtigt iſt, ausgeſetzt bleiben. An dieſer Beſchränkung durch beſtehende Verhältniſſe wird alle Unabhängigkeit zu Schanden. Deshalb ſind die Zuſtände und Charaktere aus dieſen Kreiſen geeigneter für das Luſtſpiel und das Komiſche überhaupt, indem ſich im Komiſchen die Individuen wie ſie wollen und mögen, aufzuſpreizen das Recht haben, und ſich eine Selbſtſtändigkeit in ihrem Wollen und Meinen und in ihrer Vorſtellung von ſich ſelber anmaßen dürfen, die ihnen unmittelbar durch ſie ſelber und ihre innere und äußere Abhängigkeit wieder vernichtet wird. Hauptſächlich aber geht ſolche erborgte falſche Selbſtſtändigkeit an den äußeren Verhältniſſen und der ſchiefen Stellung der Individuen zu ihr zu Grunde. Die Macht dieſer Verhältniſſe iſt für die niedern Stände in einem ganz andren Grade als für die Herrſcher und Fürſten vorhanden. Don Ceſar dagegen in Schiller's Braut von Meſſina kann mit Recht ausrufen: „es ſteht kein höhrer Richter über mir," und wenn er geſtraft ſeyn will, ſo muß er ſich ſelber das Urtheil ſprechen und vollſtrecken. Denn er iſt keiner äußern Nothwendigkeit des Rechts und Geſetzes unterworfen und auch in Anſehung der Strafe nur abhängig von ſich ſelber. Die ſhakſpearſchen Geſtalten gehören zwar nicht alle dem fürſtlichen Stande an und ſtehen zum Theil auf einem hiſtoriſchen und nicht mehr mythiſchen Boden, aber ſie ſind dafür in Zeiten bürgerlicher Kriege verſetzt, in denen die Bande der Ordnung und Geſetze ſich auflockern oder brechen, und erhalten dadurch die geforderte Unabhängigkeit und Selbſtſtändigkeit wieder. —

b) Sehen wir nun in allen dieſen bisher angedeuteten Beziehungen auf die Gegenwart unſeres heutigen Weltzuſtandes und ſeiner ausgebildeten, rechtlichen, moraliſchen und politiſchen Verhältniſſe, ſo iſt in der jetzigen Wirklichkeit der Kreis für ideale Geſtaltungen nur ſehr begrenzter Art. Denn die Bezirke, in welchen für die Selbſtſtändigkeit partikulärer Entſchlüſſe ein freier Spielraum übrig bleibt, iſt in Anzahl und Umfang gering. Die Hausväterlichkeit und Rechtſchaffenheit, die Ideale von redlichen Männern und braven Frauen überhaupt, inſoweit deren Wollen und Handeln ſich auf Sphären beſchränkt, in welchen der Menſch als individuelles Subjekt noch frei wirkt, d. h. nach ſeiner individuellen Willkür iſt was er iſt, und thut was er thut, machen in dieſer Rückſicht den hauptſächlichſten Stoff aus. Doch auch dieſen Idealen fehlt es an tieferem Gehalt, und ſo bleibt das eigentlich Wichtigſte nur die ſubjektive Seite der *Geſinnung*, indem der Inhalt durch die ſonſt ſchon vorhandenen feſten Verhältniſſe gegeben iſt, und deshalb die Art und Weiſe, wie er in den Individuen und ihrer *innern Subjektivität*, Moralität u. ſ. w. erſcheint, das weſentlichſte Intereſſe bleiben muß. Dagegen würde es unpaſſend ſeyn, auch für unſere Zeit noch Ideale z. B. von Richtern oder Monarchen aufſtellen zu wollen. Wenn nämlich ein Juſtizbeamter ſich benimmt und handelt, wie es Amt und Pflicht erfordert, ſo thut er damit nur ſeine beſtimmte, der Ordnung gemäße, durch Recht und Geſetz vorgeſchriebene Schuldigkeit; was dergleichen Staatsbeamte dann weiter noch von ihrer Individualität hinzubringen, Milde des Benehmens, Scharfſinnigkeit u. ſ. f. iſt nicht die Hauptſache und der ſubſtantielle Inhalt, ſondern das Gleichgültigere und Beiläufige. Ebenſo ſind die Monarchen unſerer Zeit nicht mehr, wie die Heroen der mythiſchen Zeitalter, eine in ſich *konkrete* Spitze des Ganzen, ſondern ein mehr oder weniger abſtrakter Mittelpunkt innerhalb für ſich bereits ausgebildeter und durch Geſetz und Verfaſſung feſtſtehender Einrichtungen. Die wichtig-

ſten Regentenhandlungen haben die Monarchen unſrer Zeit aus den Händen gegeben; ſie ſprechen nicht ſelber mehr Recht, die Finanzen, bürgerliche Ordnung und Sicherheit iſt nicht mehr ihr eigenes ſpecielles Geſchäft, Krieg und Frieden wird durch die allgemeinen auswärtigen politiſchen Verhältniſſe beſtimmt, welche ihrer partikulären Leitung und Macht nicht angehören, und wenn ihnen auch in Betreff auf alle dieſe Beziehungen die letzte oberſte Entſcheidung zukommt, ſo gehört doch der eigentliche Inhalt der Beſchlüſſe im Ganzen weniger der Individualität ihres Willens an, als er bereits für ſich ſelber feſtſteht, ſo daß die Spitze des eigenen ſubjektiven monarchiſchen Willens in Rückſicht auf das Allgemeine und Oeffentliche nur formeller Art iſt.. In gleicher Weiſe iſt auch ein General und Feldherr in unſerer Zeit wohl von großer Macht, die weſentlichſten Zwecke und Intereſſen werden in ſeine Hand gegeben, und ſeine Umſicht, ſein Muth, ſeine Entſchloſſenheit, ſein Geiſt hat über das Wichtigſte zu entſcheiden, dennoch aber iſt das, was ſeinem ſubjektiven Charakter als deſſen perſönliches Eigenthum in dieſer Entſcheidung zuzuſchreiben wäre, nur von geringem Umfange. Denn einer Seits ſind ihm die Zwecke gegeben, und finden ihren Urſprung ſtatt in ſeiner Individualität, in Verhältniſſen, welche außer dem Bezirk ſeiner Macht liegen, andrer Seits ſchafft er ſich auch die Mittel zur Ausführung dieſer Zwecke nicht durch ſich ſelber; im Gegentheil, ſie werden ihm verſchafft, da ſie ihm nicht unterworfen und im Gehorſam ſeiner Perſönlichkeit ſind, ſondern in ganz anderer Stellung als in der zu dieſer militairiſchen Individualität ſtehen.

So kann denn überhaupt in unſerem gegenwärtigen Weltzuſtande das Subjekt allerdings nach dieſer oder jener Seite hin aus ſich ſelber handeln, aber jeder Einzelne gehört doch, wie er ſich wenden und drehen möge, einer beſtehenden Ordnung der Geſellſchaft an, und erſcheint nicht als die ſelbſtſtändige totale und zugleich individuell lebendige Geſtalt dieſer Geſellſchaft ſel-

der, ſondern nur als ein beſchränktes Glied derſelben. Er handelt deshalb auch nur als befangen in derſelben, und das Intereſſe an ſolcher Geſtalt wie der Gehalt ihrer Zwecke und Thätigkeit iſt unendlich partikulär. Denn am Ende beſchränkt es ſich immer darauf zu ſehen, wie es dieſem Individuum ergehe, ob es ſeinen Zweck glücklich erreiche, welche Hinderniſſe, Widerwärtigkeiten ſich entgegenſtellen, welche zufällige oder nothwendige Verwicklungen den Ausgang hemmen und herbeiführen u. ſ. f. Und wenn nun auch die moderne Perſönlichkeit in ihrem Gemüth und Charakter ſich als Subjekt unendlich iſt, und in ihrem Thun und Leiden, Recht, Geſetz, Sittlichkeit u. ſ. w. erſcheint, ſo iſt doch das Daſeyn des Rechts in dieſem Einzelnen ebenſo beſchränkt, wie der Einzelne ſelbſt, und nicht wie in dem eigentlichen Heroenzuſtande das Daſeyn des Rechts, der Sitte, Geſetzlichkeit überhaupt. Der Einzelne iſt jetzt nicht mehr der Träger und die ausſchließliche Wirklichkeit dieſer Mächte, wie im Heroenthum.

c) Das Intereſſe nun aber und Bedürfniß ſolch einer wirklichen individuellen Totalität und lebendigen Selbſtſtändigkeit wird und kann uns nie verlaſſen, wir mögen die Weſentlichkeit und Entwicklung der Zuſtände in dem ausgebildeten bürgerlichen und politiſchen Leben als noch ſo erſprießlich und vernünftig anerkennen. In dieſem Sinne können wir Schiller's und Göthe's poetiſchen Jugendgeiſt in dem Verſuche bewundern, innerhalb dieſer vorgefundenen Verhältniſſe der neueren Zeit die verlorene Selbſtſtändigkeit der Geſtalten wiederzugewinnen. Wie ſehen wir nun aber Schiller in ſeinen erſten Werken dieſen Verſuch ausführen? Nur durch die Empörung gegen die geſammte bürgerliche Geſellſchaft ſelbſt. Karl Moor, verletzt von der beſtehenden Ordnung, und von den Menſchen, welche deren Macht mißbrauchen, tritt aus dem Kreiſe der Geſetzlichkeit heraus, und macht ſich, indem er die Schranken, welche ihn einzwängen, zu durchbrechen die Kühnheit hat, und ſich ſo ſelbſt einen neuen heroiſchen Zuſtand kreirt, zum Wiederherſteller des Rechts und ſelbſtſtändigen Rächer des Un-

rechts, der Unbilde und Bedrückung. Doch wie klein und vereinzelt einer Seits muß dieſe Privatrache bei der Unzulänglichkeit der nöthigen Mittel ausfallen, und auf der anderen Seite kann ſie nur zu Verbrechen führen, da ſie das Unrecht in ſich ſchließt, das ſie zerſtören will. Von Seiten Karl Moors iſt dieß ein Unglück, ein Mißgriff, und wenn es auch tragiſch iſt, können doch nur Knaben von dieſem Räuberideal beſtochen werden. Ebenſo quälen ſich die Individuen in Kabale und Liebe, unter drückenden gegenwärtigen Verhältniſſen, mit ihren kleineren Partikularitäten und Leidenſchaften herum, und erſt in Fiesko und Don Karlos erſcheinen die Hauptgeſtalten erhobener, indem ſie ſich einen ſubſtanticlleren Gehalt, die Befreiung ihres Vaterlandes, oder die Freiheit der religiöſen Ueberzeugung zu eigen machen, und Helden aus Zwecken werden. In höherer Weiſe noch wirft ſich Wallenſtein an der Spitze ſeiner Armee zum Regulator der politiſchen Verhältniſſe auf. Er kennt die Macht dieſer Verhältniſſe, von denen ſelbſt ſein eigenes Mittel, das Heer, abhängig iſt, genau und geräth deshalb ſelber lange Zeit in das Schwanken zwiſchen Willen und Pflicht. Kaum hat er ſich entſchloſſen, als er die Mittel, deren er ſich gewiß glaubt, unter ſeinen Händen zerlaufen, ſein Werkzeug zerbrechen ſieht. Denn was die Obriſten und Generäle letzlich bindet, iſt nicht die Dankbarkeit für das, was er ihnen Dankenswerthes durch Anſtellung und Beförderung erwieſen hat, nicht ſein Feldherrnruhm, ſondern ihre Pflicht gegen die allgemein anerkannte Macht und Regierung, ihr Eid, den ſie dem Oberhaupte des Staats, dem Kaiſer der öſtreichiſchen Monarchie, geſchworen haben. So findet er ſich am Ende allein, und wird nicht ſowohl bekämpft und beſiegt von einer entgegenſtehenden äußern Macht, als vielmehr von allen Mitteln zur Ausführung ſeines Zwecks entblößt; vom Heer aber verlaſſen iſt er verloren. Einen ähnlichen, wenn auch umgekehrten Ausgangspunkt nimmt Goethe im Götz. Die Zeit des Götz und Franz von Sickingen iſt die intereſſante

Epoche, in welcher das Ritterthum mit der adeligen Selbſtſtändigkeit ſeiner Individuen durch eine neuentſtehende objektive Ordnung und Geſetzlichkeit ihren Untergang findet. Dieſe Berührung und Kolliſion der mittelaltrigen Heroenzeit und des geſetzlichen modernen Lebens zum erſten Thema gewählt zu haben, bekundet Goethe's großen Sinn. Denn Götz, Sickingen ſind noch Heroen, welche aus ihrer Perſönlichkeit, ihrem Muth und rechtlichen geraden Sinn heraus die Zuſtände in ihrem engeren oder weiteren Kreiſe ſelbſtſtändig reguliren wollen; aber die neue Ordnung der Dinge bringt Götzen ſelber in Unrecht und richtet ihn zu Grunde. Denn nur das Ritterthum und Lehnsverhältniß ſind im Mittelalter der eigentliche Boden für dieſe Art der Selbſtſtändigkeit. — Hat ſich nun aber die geſetzliche Ordnung in ihrer proſaiſchen Geſtalt vollſtändiger ausgebildet, und iſt ſie das Uebermächtige geworden, ſo tritt die abenteuernde Selbſtſtändigkeit ritterlicher Individuen außer Verhältniß, und wird, wenn ſie ſich noch als das allein Gültige feſthalten und im Sinne des Ritterthums das Unrecht ſteuern, den Unterdrückten Hülfe leiſten will, zu der Lächerlichkeit, in welcher uns Cervantes ſeinen Don Quixote vor Augen führt. —

Mit der Berührung jedoch eines ſolchen Gegenſatzes unterſchiedener Weltanſchauungen und dem Handeln innerhalb dieſer Kolliſion ſind wir bereits an das angeſtreift, was wir oben ſchon im Allgemeinen als nähere Beſtimmtheit und Unterſchiedenheit des allgemeinen Weltzuſtandes, als die Situation überhaupt, bezeichnet haben.

2. Die Situation.

Der ideale Weltzuſtand, welchen die Kunſt im Unterſchiede der proſaiſchen Wirklichkeit darzuſtellen berufen iſt, macht unſerer bisherigen Betrachtung nach nur das geiſtige Daſeyn überhaupt, und ſomit nur die Möglichkeit erſt der individuellen Geſtaltung, nicht aber dieſe Geſtaltung ſelber aus. Was wir

daher ſo eben vor uns hatten, war nur der allgemeine Grund und Boden, auf welchem die lebendigen Individuen der Kunſt auftreten können. Er iſt zwar mit Individualität befruchtet und beruht auf deren Selbſtſtändigkeit, aber als allgemeiner Zuſtand, zeigt er noch nicht die thätige Bewegung der Individuen in ihrer lebendigen Wirkſamkeit, wie der Tempel, den die Kunſt auferbaut, noch nicht die individuelle Darſtellung des Gottes ſelber iſt, ſondern nur den Keim zu derſelben enthält. Deshalb haben wir jenen Weltzuſtand zunächſt noch als das in ſich Unbewegte anzuſehn, als eine Harmonie der Mächte, die ihn regieren und inſofern als ein ſubſtantielles, gleichförmig geltendes Beſtehen, das jedoch nicht etwa darf als ein ſogenannter Stand der Unſchuld aufgefaßt werden. Denn es iſt der Zuſtand, in deſſen Fülle und Macht der Sittlichkeit das Ungeheuer der Entzweiung nur noch ſchlummerte, weil ſich für unſre Betrachtung erſt die Seite ſeiner ſubſtantiellen Einheit hervorgekehrt hatte, und daher auch die Individualität nur in ihrer allgemeinen Weiſe vorhanden war, in welcher ſie ſich, ſtatt ihre Beſtimmtheit geltend zu machen, ſpurlos und ohne weſentliche Störung wieder verläuft. Zur Individualität aber gehört weſentlich Beſtimmtheit, und ſoll uns das Ideal als beſtimmte Geſtalt entgegentreten, ſo iſt es nothwendig, daß es nicht nur in ſeiner Allgemeinheit bleibe, ſondern das Allgemeine in beſonderer Weiſe äußre, und demſelben dadurch erſt Daſeyn und Erſcheinung gebe. Die Kunſt in dieſer Beziehung hat alſo nicht etwa nur einen allgemeinen Weltzuſtand zu ſchildern, ſondern aus dieſer unbeſtimmten Vorſtellung zu den Bildern der beſtimmten Charaktere und Handlungen fortzugehn.

Von Seiten der Individuen aus iſt deshalb der allgemeine Zuſtand wohl der für ſie vorhandene Boden, der ſich aber zur Specialität der Zuſtände und mit dieſer Beſondrung zu Kolliſionen und Verwicklungen aufſchließt, welche die Veranlaſſungen für die Individuen werden, zu äußern, was ſie ſind, und

ſich als beſtimmte Geſtalt zu weiſen, während von Seiten des Weltzuſtandes her, dieſes Sichzeigen der Individuen als das Werden ſeiner Allgemeinheit zu einer lebendigen Beſonderung und Einzelnheit erſcheint, in welcher ſich zugleich die allgemeinen Mächte als das Waltende erhalten. Denn das beſtimmte Ideal hat nach ſeiner weſentlichen Seite genommen, die ewigen weltbeherrſchenden Mächte zu ſeinem ſubſtantiellen Gehalt. Die Weiſe der Exiſtenz jedoch, welche in der Form dieſer Zuſtändlichkeit gewonnen werden kann, iſt dieſes Gehalts nicht würdig. Das Zuſtändliche nämlich hat Theils die Gewohnheit zu ſeiner Form, die Gewohnheit aber entſpricht nicht der geiſtigen ſelbſtbewußten Natur jener tiefſten Intereſſen. — Theils war es die Zufälligkeit und Willkür der Individualität, durch deren Selbſtthätigkeit wir eben dieſe Intereſſen ſollten in's Leben treten ſehen, die unweſentliche Zufälligkeit und Willkür aber iſt wiederum der ſubſtantiellen Allgemeinheit, welche den Begriff des in ſich Wahrhaftigen ausmacht, ebenſo wenig gemäß. Wir haben deshalb auf der einen Seite eine beſtimmtere, auf der andern eine würdigere Kunſterſcheinung für den konkreten Gehalt des Ideals aufzuſuchen.

Dieſe neue Geſtaltung können die allgemeinen Mächte in ihrem Daſeyn nur dadurch erhalten, daß ſie in ihrer weſentlichen Unterſcheidung und Bewegung überhaupt, und näher dadurch, daß ſie in ihrem Gegenſatze gegeneinander erſcheinen. In der Beſonderheit nun, zu welcher das Allgemeine in dieſer Weiſe übergeht, ſind zwei Momente bemerklich zu machen; erſtens die Subſtanz als ein Kreis der allgemeinen Mächte, durch deren Beſonderung die Subſtanz in ihre ſelbſtſtändigen Theile zerlegt wird; zweitens die Individuen, welche als das bethätigende Vollbringen dieſer Mächte heraustreten und die individuelle Geſtalt für dieſelbe abgeben.

Der Unterſchied aber und Gegenſatz, in welche dadurch der zunächſt in ſich harmoniſche Weltzuſtand mit ſeinen Individuen

geſetzt wird, iſt in Beziehung auf dieſen Weltzuſtand betrachtet, das Hervortreiben des weſentlichen Gehalts, den er in ſich trägt, während umgekehrt das ſubſtantielle Allgemeine, das in ihm liegt, zur Beſonderheit und Einzelheit in der Weiſe fortgeht, daß dieß Allgemeine ſich zum Daſeyn bringt, indem es ſich wohl den Schein der Zufälligkeit, Spaltung und Entzweiung giebt, dieſen Schein aber eben dadurch wieder tilgt, daß es darin ſich erſcheinen läßt. —

Das Auseinandertreten dieſer Mächte und ihr Sichverwirklichen in Individuen kann aber ferner nur unter beſtimmten Umſtänden und Zuſtänden geſchehen, unter welchen und als welche die ganze Erſcheinung ins Daſeyn hervorgeht, oder welche das Erregende in Betreff auf dieſe Verwirklichung ausmachen. Für ſich ſelbſt genommen ſind ſolche Umſtände ohne Intereſſe, und erhalten ihre Bedeutung erſt in ihrem Verhältniß zum Menſchen, durch deſſen Selbſtbewußtſeyn der Inhalt jener geiſtigen Mächte zur Erſcheinung bethätigt werden ſoll. Die äußeren Umſtände ſind deshalb weſentlich in dieſem Verhältniß aufzufaſſen, indem ſie Wichtigkeit nur durch das erlangen, was ſie für den Geiſt ſind, durch die Weiſe nämlich, in der ſie von den Individuen ergriffen werden und damit die Veranlaſſung geben, das innere geiſtige Bedürfniß, die Zwecke, Geſinnungen, das beſtimmte Weſen überhaupt individueller Geſtaltungen zur Exiſtenz zu bringen. Als dieſe nähere Veranlaſſung bilden die beſtimmten Umſtände und Zuſtände die Situation, welche die ſpecielleren Vorausſetzung für das eigentliche Sichäußern und Bethätigen alles deſſen ausmacht, was in dem allgemeinen Weltzuſtande zunächſt noch unentwickelt verborgen liegt, weshalb wir der Betrachtung der eigentlichen Handlung die Feſtſtellung des Begriffs der Situation vorausſchicken müſſen.

Die Situation im Allgemeinen iſt einer Seits der Zuſtand überhaupt zur Beſtimmtheit partikularisirt und in dieſer Beſtimmtheit andrer Seits zugleich das Anregende für die be-

ſammte Entfaltung des Inhalts, welcher ſich durch die künſtleriſche Darſtellung ins Daſeyn herauszubringen hat. Vorerſtlich von dieſem letzteren Standpunkte aus, bietet die Situation ein weites Feld der Betrachtung dar, indem es von jeher die wichtigſte Seite der Kunſt geweſen iſt, intereſſante Situationen zu finden, d. h. ſolche, welche die tiefen und wichtigen Intereſſen und den mehrern Gehalt des Geiſtes erſcheinen machen. Für die verſchiedenen Künſte ſind die Forderungen in dieſer Beziehung verſchieden; die Skulptur z. B. erweiſt ſich in Rückſicht auf die innere Mannigfaltigkeit der Situationen beſchränkt, Malerei und Muſik ſchon weiter und freier, am unerſchöpflichſten jedoch die Poeſie.

Da wir nun aber hier noch nicht im Gebiete der beſondern Künſte ſtehn, haben wir an dieſer Stelle nur die allgemeinſten Geſichtspunkte herauszuheben, und können dieſelben zu folgendem Stufengange gleichen.

Erſtens nämlich erhält die Situation, ehe ſie ſich zur Beſtimmtheit in ſich fortgebildet hat, noch die Form der Allgemeinheit und dadurch der Unbeſtimmtheit, ſo daß wir alſo zunächſt nur die Situation der Situationsloſigkeit gleichſam vor uns haben. Denn die Form der Unbeſtimmtheit iſt ſelber nur eine Form einer andern, der Beſtimmtheit, gegenüber und erweiſt ſich ſomit ſelber als eine Einſeitigkeit und Beſtimmtheit.

Aus dieſer Allgemeinheit aber zweitens tritt die Situation zur Beſonderung heraus und wird zur eigentlichen zunächſt jedoch harmloſen Beſtimmtheit, die noch zu keinem Gegenſatz und deſſen nothwendigen Löſung Anlaß giebt.

Drittens endlich macht die Entzweiung und deren Beſtimmtheit das Weſen der Situation aus, welche dadurch zu einer Kolliſion wird, die zu Reaktionen führt und in dieſer Rückſicht wie den Ausgangspunkt ſo auch den Uebergang zur eigentlichen Handlung bildet.

Denn die Situation überhaupt iſt die Mittelſtufe zwiſchen dem allgemeinen in ſich unbewegten Weltzuſtande und der in ſich zur Aktion und Reaktion aufgeſchloſſenen konkreten Handlung, weshalb ſie auch den Charakter ſowohl des einen als anderen Extrems in ſich darzuſtellen, und uns von dem einen her zu dem anderen hinüberzuleiten hat.

a) Die Situationsloſigkeit.

Wir kommen vom Begriffe des allgemeinen Weltzuſtandes her, als deſſen Form wir die in ſich weſentliche individuelle Selbſtſtändigkeit herausheben. Die Selbſtſtändigkeit nun, als ſolche genommen und für ſich befeſtigt, giebt zunächſt nichts als das ſchroffe Beruhn auf ſich ſelbſt in ſeiner ſtarren Ruhe. Die beſtimmte Geſtalt geht ſomit noch zu keiner Beziehung auf Anderes aus ſich heraus, ſondern bleibt in der innern und äußeren Beſchloſſenheit der Einheit mit ſich. Dieß giebt die Situationsloſigkeit, in welcher wir z. B. alte Tempelbilder aus den Anfängen der Kunſt ſehen, deren Charakter des tiefen unbeweglichen Ernſtes, der ruhigſten, ja ſelbſt der ſtarren aber grandiöſen Hoheit, auch in ſpäteren Zeiten wohl in dem gleichen Typus iſt nachgebildet worden. Die aegyptiſche und älteſte griechiſche Skulptur z. B. giebt uns eine Anſchauung von dieſer Art der Situationsloſigkeit. In der chriſtlichen bildenden Kunſt ferner wird Gott Vater oder Chriſtus in der ähnlichen Weiſe vorgeſtellt, vornehmlich in Bruſtbildern; wie denn überhaupt die feſte Subſtantialität des Göttlichen, ſey es als beſtimmter beſonderer Gott, oder als die in ſich abſolute Perſönlichkeit aufgefaßt, ſich für ſolche Darſtellungsart eignet, obſchon auch mittelaltrige Portraite den gleichen Mangel beſtimmter Situationen, in denen ſich der Charakter des Individuums ausprägen könnte, an ſich tragen, und nur das Ganze des beſtimmten Charakters in ſeiner Feſtigkeit auszudrücken unternehmen.

b) Die beſtimmte Situation in ihrer Harmloſigkeit.

Das Zweite jedoch, da die Situation überhaupt in der Beſtimmtheit liegt, iſt das Heraustreten aus dieſer Stille und ſeligen Ruhe, oder aus der alleinigen Strenge und Gewalt der Selbſtſtändigkeit in ſich. Die ſituationsloſen und dadurch nach Innen und Außen unbewegten Geſtalten haben ſich in Bewegung zu ſetzen, und ihre bloße Einfachheit aufzugeben. Dieß nächſte Fortſchreiten zu ſpeciellerer Manifeſtation in einer beſonderen Aeußrung iſt die zwar beſtimmte, doch noch nicht weſentlich in ſich differente und kolliſionsvolle Situation.

Dieſe erſte individualiſirte Aeußrung iſt daher von der Art, daß ſie keine weitere Folge hat, indem ſie ſich in keinen feindlichen Gegenſatz gegen Andres ſetzt, und ſomit keine Reaktion hervorrufen kann, ſondern in ihrer Unbefangenheit durch ſich ſelbſt ſchon fertig und vollendet iſt. Hieher gehören diejenigen Situationen, welche im Ganzen als ein Spiel zu betrachten ſind, inſofern in ihnen etwas vor ſich geht oder gethan wird, womit es eigentlich kein Ernſt iſt. Denn der Ernſt des Thuns und Handelns kommt überhaupt erſt durch Gegenſätze und Widerſprüche hervor, die zur Aufhebung und Beſiegung der einen oder andern Seite hindrängen. Deßhalb ſind dieſe Situationen auch weder ſelber Handlungen, noch geben ſie den anregenden Anlaß für Handlungen ab, ſondern ſind theils beſtimmte, aber in ſich ganz einfache Zuſtände, oder ein Thun ohne in ſich ſelbſt weſentlichen und ernſten Zweck, der aus Konflikten hervorginge oder zu Konflikten führen könnte.

α) Das Nächſte in dieſer Beziehung iſt der Uebergang überhaupt aus der Ruhe der Situationsloſigkeit zur Bewegung und Aeußrung, Theils als rein mechaniſche Bewegung, Theils als erſte Regung und Befriedigung irgend eines innern Bedürfniſſes. Wenn die Aegypter z. B. in ihren Skulpturgeſtalten die Götter mit geſchloſſenen Beinen, unbewegtem Haupt und feſtanliegenden

Armen darſtellten, ſo löſten die Griechen dagegen die Arme und Beine vom Körper los, und gaben dem Körper eine ſchreitende und überhaupt in ſich mannigfaltige bewegte Stellung. Ausruhen, Sitzen, ruhiges Hinausſchaun ſind dergleichen einfache Zuſtände, in welchen die Griechen z. B. ihre Götter auffaßten; Zuſtände, welche die ſelbſtſtändige Göttergeſtalt wohl in eine Beſtimmtheit hineinverſetzen, doch in eine Beſtimmtheit, die nicht in weitere Beziehungen und Gegenſätze eingeht, ſondern in ſich geſchloſſen bleibt und für ſich ſelbſt ihr Gewähren hat. Situationen dieſer einfachſten Art gehören vornehmlich der Skulptur an, und die Alten vor allem waren unerſchöpflich in Erfindung ſolcher unbefangenen Zuſtände. Auch hierin bekundeten ſie ihren großen Sinn, denn durch die Unbedeutenheit gerade der beſtimmten Situation hoben ſie die Höhe und Selbſtſtändigkeit ihrer Götterideale hervor, und brachten durch das Harmloſe und Unwichtige des Thuns und Laſſens die ſelige, ruhige Stille und Unwandelbarkeit der ewigen Götter um ſo näher zur Anſchauung. Die Situation weiſt dann auf den beſonderen Charakter eines Gottes oder Heros nur überhaupt hin, ohne ihn in Bezug mit anderen Göttern, oder gar in feindliche Berührung und Zwieſpalt zu bringen.

β) Weiter nun ſchon geht die Situation zur Beſtimmtheit fort, wenn ſie irgend einen beſondern Zweck in ſeiner in ſich fertigen Ausführung, ein Thun, das in Verhältniß zum Aeußeren ſteht, andeutet, und den in ſich ſelbſtſtändigen Gehalt innerhalb ſolcher Beſtimmtheit ausdrückt. Auch dieß ſind Aeußerungen, durch welche die Ruhe und heitre Seligkeit der Geſtalten nicht getrübt wird, ſondern die ſelber nur als eine Folge und beſtimmte Weiſe dieſer Heiterkeit erſcheinen. Auch in ſolchen Erfindungen waren die Griechen höchſt ſinnvoll und reich. Zur Unbefangenheit der Situationen gehört hier, daß ſie nicht ein Thun enthalten, welches bloß als der Anfang einer That erſcheint, ſo daß daraus noch weitere Verwicklungen und Gegenſätze entſpringen

müßten, sondern daß sich die ganze Bestimmtheit in diesem Thun als abgeschlossen zeigt. So faßt man z. B. die Situation des Apoll von Belvedere so auf, daß Apollo siegesgewiß, nachdem er den Python mit dem Pfeile getödtet, in seiner Hoheit zürnend vorschreitet. Diese Situation hat schon nicht mehr die grandiose Einfachheit der früheren griechischen Skulptur, welche die Ruhe und Kindlichkeit der Götter durch unbedeutendere Aeußrungen kenntlich machte. Venus z. B. dem Bade entsteigend, ihrer Macht bewußt ruhig hinausblickend; Faunen und Satyrn in spielenden Situationen, welche als Situationen nichts Weiteres sollen und wollen; der Satyr z. B. der den jungen Bacchus im Arme hält und das Kind lächelnd mit unendlicher Süße und Anmuth betrachtet; Amor in den mannigfaltigsten ähnlichen unbefangenen Thätigkeiten, — das sind alles Beispiele dieser Art der Situation. Wird das Thun dagegen konkreter, so ist solche verwickeltere Situation, für die Skulpturdarstellung der griechischen Götter als selbstständiger Mächte wenigstens, unzweckmäßiger, weil dann die reine Allgemeinheit des individuellen Gottes durch die gehäufte Partikularität seines bestimmten Thuns nicht so hindurchzuscheinen vermag. Der Merkur z. B. von Pigalle welcher als ein Geschenk Ludwig XV in Sanssouci aufgestellt ist, befestigt sich so eben die Flügelsohlen. Dieß ist ein durchaus harmloses Geschäft; der Merkur von Thorwaldsen dagegen hat eine für die Skulptur fast allzu komplicirte Situation. Er paßt nämlich so eben seine Flöte fortlegend dem Marsyas auf; listig blickt er auf ihn hin, lauernd daß er ihn tödten könne, indem er heimtückisch nach dem versteckten Dolche greift. Umgekehrt ist zwar, um noch eines neuern Kunstwerks zu erwähnen, die Sandalenbinderin von Rudolph Schadow in der ähnlichen einfachen Beschäftigung Merkurs begriffen, hier aber behält die Harmlosigkeit nicht mehr das gleiche Interesse, das mit ihr verknüpft ist, wenn sich ein Gott in solcher Unbefangenheit darstellt. Wenn ein Mädchen sich die Sandalen bindet oder spinnt, so zeigt sich

darin nichts als eben dieß Binden und Spinnen, das für ſich bedeutungslos und unwichtig iſt.

γ) Hierin nun drittens liegt, daß die beſtimmte Situation überhaupt kann als ein bloß äußerer beſtimmterer oder unbeſtimmterer Anlaß behandelt werden, welcher nur die Gelegenheit zu anderweitigen enger oder loſer damit verknüpften Aeußerungen giebt. Viele lyriſche Gedichte z. B. haben ſolche gelegentliche Situation. Eine beſondere Stimmung, und Empfindung iſt eine Situation, die dichteriſch gewußt und gefaßt werden kann, und auch in Beziehung auf äußere Umſtände, Feſtlichkeiten, Siege u. ſ. f. zu dieſem oder jenem umfaſſenderen oder beſchränkteren Ausſprechen und Geſtalten von Gefühlen und Vorſtellungen treibt. Im höchſten Sinne des Worts ſind z. B. Pindars Preißgeſänge ſolche Gelegenheitsgedichte. Auch Göthe hat viele lyriſche Situationen dieſer Art zum Stoff genommen, ja in der weiteren Bedeutung könnte man ſelbſt ſeinem Werther den Namen eines Gelegenheitsgedichts beilegen, denn durch den Werther hat Göthe ſeine eigene innre Zerriſſenheit und Qual des Herzens, die Begebniſſe ſeiner eigenen Bruſt zum Kunſtwerk herausgearbeitet, wie der lyriſche Dichter überhaupt ſeinem Herzen Luft macht, und das ausſpricht, wovon er ſelbſt als Subjekt afficirt iſt. Dadurch löſt ſich das zunächſt nur im Innern Feſthaftende los, und wird zum äußeren Objekt, von dem der Menſch ſich befreit hat, wie die Thränen erleichtern, in denen der Schmerz ſich ausweint. Göthe hat ſich, wie er ſelber ſagt, durch die Abfaſſung des Werther von der Noth und Bedrängniß des Innern, welche er ſchildert, befreit. Doch die hier dargeſtellte Situation gehört noch nicht in dieſe Stufe hinein, da ſie die tiefſten Gegenſätze in ſich faßt und ſich entwickeln läßt.

In ſolcher lyriſchen Situation nun kann einer Seits allerdings irgend ein objektiver Zuſtand, eine Thätigkeit in Beziehung auf die äußere Welt ſich kund geben, anderer Seits aber ebenſoſehr das Gemüth als ſolches in ſeiner innern Stimmung

ſich von allem ſonſtigen äußeren Zuſammenhang in ſich zurückziehn, und von der Innerlichkeit ſeiner Zuſtände und Empfindungen den Ausgangspunkt nehmen.

c) Die Kolliſion.

Alle bisher betrachteten Situationen ſind, wie ſchon öfter berührt worden, weder ſelber Handlungen, noch überhaupt Veranlaſſungen zum eigentlichen Handeln. Denn ihre Beſtimmtheit war mehr oder weniger der bloß gelegentliche Zuſtand oder ein für ſich unbedeutendes Thun, in welchem ſich ein ſubſtantieller Gehalt in der Weiſe ausdrückte, daß die Beſtimmtheit als ein harmloſes Spiel erſchien, mit dem es nicht wahrhafter Ernſt wurde. Der Ernſt und die Wichtigkeit der Situation in ihrer Beſonderung kann erſt da beginnen, wo die Beſtimmtheit ſich als eine weſentliche Differenz hervorthut, und als im Gegenſatze gegen Anderes eine Kolliſion begründet.

Die Kolliſion hat in dieſer Beziehung ihren Grund in einer *Verletzung*, welche nicht als Verletzung bleiben kann, ſondern aufgehoben gebracht werden muß; ſie iſt eine Veränderung des ohne ſie harmoniſchen Zuſtandes, welche ſelbſt wieder zu verändern iſt. Dennoch iſt auch die Kolliſion noch keine *Handlung*, ſondern enthält nur die Anfänge und Vorausſetzungen zu einer Handlung, und bewahrt dadurch, als bloßer Anlaß zum Handeln, den Charakter der Situation. Obſchon auch der Gegenſatz, zu dem die Kolliſion aufgeſchloſſen iſt, das Reſultat einer früheren Handlung ſeyn kann. Wie z. B. die Trilogien der Alten Fortſetzungen in dem Sinne ſind, daß aus dem Ende des einen dramatiſchen Werks, die Kolliſion für ein zweites hervorgeht, das wieder in einem dritten ſeine Löſung fordert. — Indem nun die Kolliſion überhaupt einer Auflöſung bedarf, welche dem Kampfe von Gegenſätzen folgt, ſo iſt die kolliſionsvolle Situation vornehmlich der Gegenſtand der dramatiſchen Kunſt, der es vergönnt iſt das Schöne in ſeiner vollſtändigſten und tiefſten Entwickelung darzuſtellen, während die Skulp-

tur z. B. eine Handlung, durch welche die großen geiſtigen Mächte in ihrem Zwieſpalt und ihrer Verſöhnung zum Vorſchein kommen, nicht vollſtändig zu geſtalten im Stande iſt, da ſelbſt die Malerei ihres breiteren Spielraums ungeachtet, nur immer ein Moment der Handlung vor Augen bringen kann.

Dieſe ernſthaften Situationen führen jedoch eine eigenthümliche Schwierigkeit mit ſich, die ſchon in ihrem Begriffe liegt. Indem ſie nämlich auf Verletzungen der Harmonie des Weltzuſtandes beruhn, ſo treiben ſie Verhältniſſe hervor, die nicht ſo fortbeſtehen können wie ſie da ſind, ſondern eine umgeſtaltende Abhülfe nothwendig machen. Nun liegt aber die Schönheit des Ideals gerade in ſeiner ungetrübten Einigkeit, Ruhe und Vollendung in ſich ſelbſt. Die Kolliſion dagegen ſtört dieſe Harmonie des wahrhaft Wirklichen und Sittlichen und ſetzt das in ſich einige Ideal in Diſſonanz und Gegenſatz. Durch die Darſtellung ſolcher Verletzung wird daher das Ideal ſelber verletzt, und die Aufgabe der Kunſt kann hier nur darin beſtehen, einer Seits in dieſer Differenz dennoch die freie Schönheit nicht untergehn zu laſſen, und andrer Seits die Entzweiung und deren Kampf nur vorzuführen, damit ſich aus ihr durch Löſung der Konflikte die Harmonie als Reſultat ergebe, und in dieſer Weiſe erſt in ihrer vollſtändigen Weſentlichkeit hervorſteche. Bis zu welcher Grenze jedoch die Diſſonanz fortgetrieben werden könne, darüber laſſen ſich keine allgemeinen Beſtimmungen feſtſtellen, da die beſonderen Künſte in dieſer Beziehung jede ihren eigenthümlichen Charakter walten laſſen darf. Die innere Vorſtellung z. B. kann in Zerriſſenheit weit mehr ertragen als die unmittelbare Anſchauung. Die Poeſie hat deshalb das Recht nach Innen faſt bis zur äußerſten Qual der Verzweiflung und im Aeußern bis zur Häßlichkeit als ſolcher fortzugehn. In den bildenden Künſten aber, in der Malerei und mehr noch in der Skulptur ſteht die Außengeſtalt feſt und bleibend da, ohne wieder aufgehoben zu werden, oder als flüchtig vorübergeführt, ſo-

gleich wieder zu verſchwinden. Hier würde es ein Verſtoß ſeyn das Häßliche, wenn es keine Auflöſung findet, für ſich feſtzuhalten. Den bildenden Künſten iſt deshalb nicht alles das erlaubt, was in der dramatiſchen Poeſie, inſofern ſie es nur augenblicklich erſcheinen und ſich wieder entfernen läßt, ſehr wohl zu geſtatten wäre.

Für die näheren Arten nun der Kolliſion laſſen ſich an dieſer Stelle nur wieder die allgemeinſten Geſichtspunkte angeben. Wir haben in dieſer Rückſicht drei Hauptſeiten zu betrachten.

Erſtens Kolliſionen, welche aus rein phyſiſchen natürlichen Zuſtänden hervorgehen, inſofern dieſe ſelbſt etwas Negatives, Uebles und dadurch Störendes ſind.

Zweitens geiſtige Kolliſionen, welche auf Naturgrundlagen beruhn, die obſchon in ſich ſelbſt poſitiv, dennoch für den Geiſt die Möglichkeit von Differenzen und Gegenſätzen in ſich tragen.

Drittens Zwieſpalte, die in geiſtigen Differenzen ihren Grund finden, und erſt als die wahrhaft intereſſanten Gegenſätze aufzutreten berechtigt ſind, inſofern ſie aus der eignen That des Menſchen hervorgehn.

α) Was die Konflikte der erſten Art betrifft, ſo können ſie nur als bloßer Anlaß gelten, indem hier nur die äußere Natur mit ihren Krankheiten und ſonſtigen Uebeln und Gebrechlichkeiten Umſtände herbeiführt, welche die ſonſtige Harmonie des Lebens ſtören und Differenzen zur Folge haben. An und für ſich ſind ſolche Kolliſionen von keinem Intereſſe, und werden in die Kunſt nur der Zwieſpalte wegen aufgenommen, welche ſich aus einem Naturunglück als Folge entwickeln können. So iſt z. B. in der Alceſte des Euripides, welche auch für die gluckiſche Alceſte den Stoff hergegeben hat, die Krankheit des Admet die Vorausſetzung. Die Krankheit als ſolche wäre kein Gegenſtand für ächte Kunſt, und wird es auch bei Euripides nur durch die Individuen, für welche aus dieſem Unglück ſich eine weitere

Kolliſion herleitet. Das Orakel verkündigt, Admet müſſe ſterben, wenn ſich nicht ein Andrer für ihn der Unterwelt weiht. Alceſte aus Liebe zum Gatten unterzieht ſich dieſem Opfer, und beſchließt zu ſterben, um den Tod von dem Geliebten, dem Vater ihrer Kinder, dem König abzuhalten. Auch im Philoktet des Sophokles begründet ein phyſiſches Unheil die Kolliſion. Die Griechen ſetzen den Leidenden der Fußwunde wegen, welche ihm der Biß einer Schlange zu Chryſa zugezogen hatte, auf der Fahrt gegen Troja auf Lemnos aus. Hier iſt das phyſiſche Unglück gleichfalls nur der äußerſte Anknüpfungspunkt und Anlaß einer weiteren Kolliſion. Denn der Weiſſagung nach ſoll Troja nur fallen, wenn die Pfeile des Herkules in den Händen der Anſtürmenden ſind. Philoklet weigert ſich ſie herzugeben, weil er neun Jahre hindurch das Unrecht der Ausſetzung qualvoll hat erdulden müſſen. Dieſe Weigerung nun, wie das Unrecht der Ausſetzung, aus dem ſie entſpringt, hätte noch auf mannigfach andre Weiſe herbeigeführt werden können, und das eigentliche Intereſſe liegt nicht in der Krankheit und ihrer phyſiſchen Noth, ſondern in dem Gegenſatz, welcher durch Philoktets Entſchluß die Pfeile nicht preiszugeben hervorkommt. — In ähnlicher Weiſe verhält es ſich mit der Peſt im Lager der Griechen, welche außerdem für ſich ſchon als eine Folge früherer Verletzungen, als Strafe dargeſtellt iſt, wie es denn überhaupt der epiſchen Poeſie mehr zuſteht als der dramatiſchen, ihre Störungen und Hemmniſſe durch ein Naturunglück, Sturm, Schiffbruch, Dürre u. ſ. f. herbeizuführen. Im Allgemeinen aber ſtellt die Kunſt ein ſolches Unheil nicht als bloße Zufälligkeit dar, ſondern als ein Hinderniß und Unglück, deſſen Nothwendigkeit nur gerade dieſe Geſtalt ſtatt einer anderen annimmt.

β) Inſofern nun aber die äußerliche Naturmacht als ſolche in den Intereſſen und Gegenſätzen des Geiſtigen nicht das Weſentliche iſt, ſo tritt ſie zweitens auch nur, wo ſie ſich mit geiſtigen Verhältniſſen verknüpft zeigt, als der Boden hervor, auf

welchem die eigentliche Kolliſion zum Bruch und Zwieſpalt führt. Hierher gehören alle Konflikte, deren Grundlage die natürliche Geburt ausmacht. Wir können hier im Allgemeinen drei Fälle näher unterſcheiden.

aa) Erſtens ein an die Natur geknüpftes Recht, wie z. B. Verwandtſchaft, Recht der Erbfolge u. ſ. f., welches, eben weil es in Verbindung mit der Natürlichkeit ſteht, ſogleich eine Mehrheit von Naturbeſtimmungen zuläßt, während das Recht, die Sache, nur Eine iſt. Das wichtigſte Beiſpiel iſt in dieſer Beziehung das Recht zur Thronfolge. Dieß Recht muß in Bezug auf die hiehergehörigen Kolliſionen noch nicht für ſich regulirt und feſtgeſtellt ſeyn, weil ſonſt ſogleich der Konflikt ganz anderer Art wird. Iſt nämlich durch poſitive Geſetze und deren geltende Ordnung die Erbfolge noch nicht befeſtigt, ſo kann es an und für ſich nicht als Unrecht angeſehen werden, daß ebenſo gut wie der ältere auch der jüngere Bruder, oder ein andrer Verwandter des Königshauſes herrſchen ſolle. Da nun die Herrſchaft etwas Qualitatives, und nicht wie Geld und Gut quantitativ iſt, das ſeiner Natur nach vollkommen gerecht getheilt werden kann, ſo iſt bei ſolcher Erbſchaft ſogleich Hader und Streit vorhanden. Als Oedip z. B. den Thron ohne Herrſcher zurückläßt, ſtehn ſich die Söhne, das thebaniſche Paar, mit denſelben Rechten und Anſprüchen gegenüber; die Brüder vergleichen ſich zwar, von Jahr zu Jahr in der Herrſchaft zu wechſeln, doch Eteokles bricht den Vergleich und Polynices rückt, um ſein Recht zu verfechten, gegen Theben heran. Bruderfeindſchaft iſt überhaupt eine durch alle Zeiten der Kunſt fortgreifende Kolliſion, die ſchon mit Kain beginnt, der den Abel erſchlug. Auch im Schah-Nameh, dem erſten perſiſchen Heldenbuche, macht ein Streit um die Thronfolge den Ausgangspunkt der mannnigfaltigſten Kämpfe. Feridu vertheilte die Erde unter ſeine drei Brüder; Selm erhielt Rum und Chawer; dem Thur ward Turan und Dſhin zugetheilt und Iredſh ſollte über die Erde von Iran

herrschen, aber jeder macht auf das Land des Andern Anspruch, und die hieraus entspringenden Zwiespalte und Kriege nehmen kein Ende. Auch im christlichen Mittelalter sind die Entzweiungsgeschichten in Familien und Dynastien ohne Zahl. Solche Mißhelligkeiten aber erscheinen selber als zufällig; denn an und für sich ist es nicht nothwendig, daß Brüder in Feindschaft gerathen, sondern es müssen noch besondre Umstände und höhere Ursachen hinzukommen, wie z. B. die in sich feindselige Geburt der Söhne Oedips, oder wie auch in der Braut von Messina der Versuch gemacht ist, den Zwist der Brüder auf ein höheres Schicksal hinaus zu schieben. In Shakespear's Makbeth liegt eine ähnliche Kollision zu Grunde. Dunkan ist König, Makbeth sein nächster ältester Verwandter und deshalb der eigentliche Erbe des Throns noch vor den Söhnen Dunkans. Und so ist auch die erste Veranlassung zu Makbeths Verbrechen das Unrecht, das ihm der König gethan, seinen eigenen Sohn zum Thronfolger zu ernennen. Diese Berechtigung Makbeth's, welche aus den Chroniken hervorgeht, hat Shakespear ganz fortgelassen, weil es nur sein Zweck war das Schauderhafte in Makbeth's Leidenschaft herauszustellen, um dem Könige Jakob ein Kompliment zu machen, für den es von Interesse seyn mußte, den Makbeth als Verbrecher dargestellt zu sehn. Deshalb bleibt es nach Shakespear's Behandlung unmotivirt, daß Makbeth nicht auch Dunkans Söhne ermordet, sondern sie entfliehn läßt, und daß auch Keiner der Großen ihrer gedenkt. Doch die ganze Kollision, um welche es sich in Makbeth handelt, geht schon über die Stufe der Situation hinaus, welche hier sollte angedeutet werden.

β) Das Umgekehrte nun *zweitens* innerhalb dieses Kreises besteht darin, daß Unterschieden der Geburt, welche an sich *ein Unrecht* enthalten, dennoch durch *Sitte, oder Gesetz* die Gewalt einer unüberwindlichen *Schranke* zugetheilt wird, so daß sie gleichsam als ein zur Natur gewordenes Unrecht auftreten und dadurch Kollisionen veranlassen. Sklaverei, Leibeigen-

ſchaft, Kaſtenunterſchiede, das Verhältniß der Juden in vielen Staaten, und in gewiſſem Sinne ſelbſt der Gegenſatz adlicher und bürgerlicher Geburt ſind hieher zu rechnen. Der Konflikt liegt hier darin, daß auf der einen Seite der Menſch Rechte, Verhältniſſe, Wünſche, Zwecke und Fordrungen hat, welche ihm als Menſchen ſeinem Begriff nach angehören, denen ſich aber irgend einer jener erwähnten Unterſchiede der Geburt als Naturmacht hemmend oder gefahrdringend entgegenſtemmt. Ueber dieſe Art der Kolliſion iſt Folgendes zu ſagen.

Die Unterſchiede der Stände, der Regierenden und Regierten u. ſ. f. ſind allerdings weſentlich, und vernünftig, denn ſie haben ihren Grund in der nothwendigen Gliedrung des geſammten Staatslebens, und machen ſich durch die beſtimmte Art der Beſchäftigung, Richtung, Sinnesweiſe und geſammte geiſtige Bildung nach allen Seiten hin geltend. Ein Anderes aber iſt es, wenn dieſe Unterſchiede in Anſehung der Individuen durch die Geburt ſollen beſtimmt werden, ſo daß der einzelne Menſch von Hauſe aus, nicht durch ſich, ſondern durch den Zufall der Natur in irgend einen Stand, eine Kaſte u. ſ. f., unwiderruflich hinein geworfen iſt. Dann nämlich erweiſen ſich dieſe Unterſchiede als natürliche und ſind dennoch als nur natürliche mit der höchſten beſtimmenden Macht bekleidet. Auf die Entſtehungsweiſe dieſer Feſtigkeit und Gewalt kommt es dabei nicht an. Denn die Nation kann urſprünglich eine geweſen ſein, und der Naturunterſchied von Freien und Leibeignen z. B. ſich erſt ſpäter ausgebildet haben, oder der Unterſchied der Kaſten, Stände, Bevorrechtigungen u. ſ. f. geht aus urſprünglichen Rational- und Stammunterſchieden hervor, wie man bei den Kaſtenunterſchieden der Indier hat behaupten wollen. Für uns gilt dieß hier gleich; der Hauptpunkt liegt nur darin, daß dergleichen Lebensverhältniſſe, welche das ganze Daſeyn des Menſchen regulieren, aus der Natürlichkeit und Geburt ihren Urſprung entnehmen ſollen. Dem Begriff der Sache nach iſt allerdings der Unter-

schied des Standes als berechtigt anzusehn, zugleich aber darf auch dem Individuum nicht das Recht geraubt werden, aus seiner eigenen Freiheit heraus sich diesem oder jenem Stande einzuordnen. Anlage, Talent, Geschicklichkeit und Bildung allein haben dabei den Entschluß zu leiten und zu entscheiden. Wird aber das Recht der Wahl von vorn herein bereits durch die Geburt annullirt, und ist der Mensch dadurch von der Natur und deren Zufälligkeit abhängig gemacht, so kann innerhalb dieser Unfreiheit ein Konflikt zwischen der dem Subjekt durch die Geburt angewiesenen Stellung und zwischen der sonstigen geistigen Ausbildung und deren berechtigten Fordrungen entstehen. Dieß ist eine traurige, unglückliche Kollision, indem sie an und für sich auf einem Unrecht beruht, das die wahre freie Kunst nicht zu respektiren hat. Unsren heutigen Verhältnissen nach sind die Standesunterschiede, einen kleinen Kreis ausgenommen, nicht an die Geburt geknüpft. Die herrschende Dynastie und die Pairie allein gehört aus höhern im Begriff des Staates selber begründeten Rücksichten dieser Ausnahme an. Im Uebrigen macht die Geburt keinen wesentlichen Unterschied in Betreff auf den Stand, in welchen ein Individuum eintreten kann oder will. Deshalb verknüpfen wir denn aber auch mit der Fordrung dieser vollkommenen Freiheit zugleich die weitere Fordrung, daß in Bildung, Kenntniß, Geschicklichkeit und Gesinnung das Subjekt sich dem Stande, den es ergreift, angemessen mache. Stellt sich die Geburt jedoch als ein unüberwindliches Hinderniß den Ansprüchen gegenüber, die der Mensch ohne diese Beschränkung durch seine geistige Kraft und Thätigkeit befriedigen könnte, so gilt uns dieß nicht nur als ein Unglück, sondern wesentlich als ein Unrecht, das er erleidet. Dann trennt ihn nämlich eine bloß natürliche und für sich rechtlose Scheidewand, über welche ihn Geist, Talent, Empfindung, innre und äußere Bildung erhoben haben, von dem ab, was er zu erreichen befähigt wäre, und das Natürliche, das nur durch Willkür zu dieser rechtlichen Bestimmtheit

befeſtigt iſt, maßt es ſich an, der in ſich berechtigten Freiheit des Geiſtes unüberſteigliche Schranken entgegenzuſetzen.

In der näheren Würdigung nun ſolch einer Kolliſion ſind die weſentlichen Seiten dieſe:

Erſtens muß das Individuum mit ſeinen geiſtigen Qualitäten die Naturſchranke, deren Macht ſeinen Wünſchen und Zwecken weichen ſoll, bereits wirklich überſtiegen haben, ſonſt wird ſeine Fordrung ebenſo ſehr wieder eine Thorheit. Wenn z. B. ein Bedienter, der nur die Bildung und Geſchicklichkeit eines Bedienten hat, ſich in eine Prinzeſſin oder vornehme Frau verliebt, oder dieſe in ihn, ſo iſt ſolche Liebſchaft nur abſurd und abgeſchmackt, wenn die Darſtellung dieſer Leidenſchaftlichkeit auch mit aller Tiefe und dem vollen Intereſſe des glühenden Herzens umgeben wird. Denn hier iſt es dann nicht der Unterſchied der Geburt, welcher das eigentlich Trennende ausmacht, ſondern der ganze Kreis der höheren Intereſſen, der erweiterten Bildung, Lebenszwecke, Fordrungen, Empfindungsweiſen u. ſ. f. welche eine in Stand, Vermögen und Geſelligkeit hochgeſtellte Frau von einem Bedienten abſcheidet. Die Liebe, wenn ſie den einzigen Punkt der Vereinigung bildet, und in ſich nicht auch den übrigen Umfang deſſen aufnimmt, was der Menſch ſeiner geiſtigen Bildung und den Verhältniſſen ſeines Standes nach zu durchleben hat, bleibt leer abſtrakt und betrifft nur die Seite der Sinnlichkeit. Um voll und ganz zu ſeyn, müßte ſie mit dem geſammten ſonſtigen Bewußtſeyn, dem vollen Adel der Geſinnung und der Intereſſen zuſammenhängen.

Der zweite Fall, der hierher gehört, beſteht nun darin, daß der in ſich freien Geiſtigkeit und ihren berechtigten Zwecken die Abhängigkeit der Geburt als eine geſetzlich hemmende Feſſel angelegt iſt. Auch dieſe Kolliſion hat etwas Unäſthetiſches in ſich, das dem Begriff des Ideals widerſpricht, wie beliebt ſie auch ſeyn mag, und wie leicht es ſich ihrer zu bedienen einfallen kann. Sind nämlich die Unterſchiede der Geburt durch poſitive

Geſetze und deren Gültigkeit zu einem feſten Unrecht geworden, wie z. B. die Geburt als Paria, Jude u. ſ. f.,' ſo iſt es einer Seits die ganz richtige Anſicht, daß der Menſch in der ſich gegen ſolch ein Hinderniß empörenden Freiheit ſeines Innern ſie für auflösbar hält, und ſich als frei davon erkennt. Sie zu bekämpfen erſcheint deshalb als eine abſolute Berechtigung. Inſofern nun durch die Macht der beſtehenden Zuſtände dergleichen Schranken unüberſteigbar werden, und ſich zu einer unbeſiegbaren Nothwendigkeit verfeſtigen, ſo kann dieß nur eine Situation des Unglücks und des in ſich ſelber Falſchen geben. Denn dem Nothwendigen muß ſich der vernünftige Menſch, inſofern er die Kraft deſſelben zu beugen nicht die Mittel hat, unterwerfen, d. h. er muß nicht dagegen reagiren, ſondern das Unvermeidliche ruhig über ſich ergehen laſſen; er muß das Intereſſe und Bedürfniß, welches an ſolcher Schranke zu Grunde geht, aufgeben, und ſo daß Unüberwindliche mit dem ſtillen Muth der Paſſivität und Duldung ertragen. Wo ein Kampf nichts hilft, beſteht das Vernünftige darin, dem Kampfe aus dem Wege zu gehn, um ſich wenigſtens in die formelle Selbſtſtändigkeit der ſubjektiven Freiheit zurückziehn zu können. Dann hat die Macht des Unrechts keine Macht mehr über ihn, während er ſogleich ſeine ganze Abhängigkeit erfährt, wenn er ſich ihr entgegenſtellt. Doch weder dieſe Abſtraktion einer rein formellen Selbſtſtändigkeit, noch jenes reſultatloſe Abkämpfen iſt wahrhaft ſchön.

Ebenſo entfernt ſich ein dritter Fall, der mit dem zweiten unmittelbar zuſammenhängt, von dem ächten Ideal. Er beſteht darin, daß Individuen, denen die Geburt ein zwar durch religiöſe Vorſchriften, poſitive Staatsgeſetze, geſellſchaftliche Zuſtände gültiges Vorrecht zugetheilt hat, dieß Vorrecht behaupten und geltend machen wollen. Dann nämlich iſt zwar die Selbſtſtändigkeit der poſitiven äußeren Wirklichkeit nach vorhanden, aber ſie iſt als das Beſtehen des in ſich ſelbſt Unberechtigten und Unvernünftigen eine falſche ebenſo rein formelle Selbſtſtän-

digkeit, und der Begriff des Ideals iſt verſchwunden. Man könnte allerdings glauben das Ideale ſey erhalten, inſofern ja die Subjektivität mit dem Allgemeinen und Geſetzlichen Hand in Hand gehe, und mit demſelben in konſiſtenter Einheit bleibe; einer Seits jedoch hat in dieſem Falle das Allgemeine ſeine Kraft und Macht nicht in dieſem Individuum, wie das Ideal des Heroiſchen es erfordert, ſondern nur in der öffentlichen Autorität der poſitiven Geſetze und ihrer Handhabung, andrer Seits behauptet das Individuum nur ein Unrecht für ſich, und es geht ihm daher diejenige Subſtantialität ab, welche gleichfalls, wie wir ſahen, im Begriffe des Ideals liegt. Die Sache des idealen Subjekts muß in ſich ſelber wahr und berechtigt ſeyn. Hieher gehört z. B. die geſetzliche Herrſchaft über Sklaven, Leibeigne, das Recht Fremde ihrer Freiheit zu berauben oder den Göttern zu opfern u. ſ. f. — Ein ſolches Recht kann allerdings von Individuen unbefangen in dem Glauben ihr gutes Recht zu vertheidigen durchgeführt werden, wie in Indien z. B. die höheren Kaſten ſich ihrer Vorrechte bedienen, oder wie Thoas den Oreſtes zu opfern befiehlt, oder in Rußland die Herrn über ihre Leibeignen ſchalten; ja diejenigen, welche an der Spitze ſtehn, können dergleichen Rechte aus dem Intereſſe für dieſelben als Rechte und Geſetze durchſetzen wollen. Dann aber iſt ihr Recht nur ein rechtloſes Recht der Barbarei, und ſie ſelber erſcheinen für uns wenigſtens als Barbaren, welche das an und für ſich Unrechte beſchließen und vollbringen. Die Geſetzlichkeit, worauf das Subjekt ſich ſtützt, iſt für ſeine Zeit, und deren Geiſt und Standpunkt der Bildung wohl zu reſpektiren und zu rechtfertigen, aber für uns iſt ſie durch und durch poſitiv und ohne Gültigkeit und Macht. Benutzt das bevorrechtigte Individuum nun gar ſeyn Recht nur zu ſeinen Privatzwecken, aus partikulärer Leidenſchaft und aus Abſichten der Eigenliebe, ſo haben wir neben der Barbarei noch außerdem einen ſchlechten Charakter vor uns.

Man hat durch dergleichen Konflikte häufig das Mitleiden und auch wohl Furcht erwecken wollen, nach dem Gesetze des Aristoteles, welcher Furcht und Mitleid als Zweck der Tragoedie feststellt, aber wir hegen weder Furcht noch Ehrfurcht vor der Macht solcher aus der Barbarei und dem Unglück der Zeiten hervorgegangenen Rechte, und das Mitleid, das wir empfinden könnten, verwandelt sich sogleich in Widerwillen und Empörung.

Der einzig wahre Ausgang solch eines Konfliktes kann deshalb auch nur darin bestehn, daß sich dergleichen falsche Rechte nicht durchsetzen, wie z. B. weder Iphigenia noch Orestes in Aulis und Tauris geopfert wird.

γγ) Eine letzte Seite der Kollisionen nun endlich, welche ihren Grund aus der Natürlichkeit entnehmen, ist die subjektive Leidenschaft, wenn sie auf Naturgrundlagen des Temperaments und Charakters beruht. Hieher gehört vor allem als Beispiel die Eifersucht Othello's. Herrschsucht, Geiz, ja zum Theil auch die Liebe sind ähnlicher Art.

Diese Leidenschaften nun aber bringen wesentlich nur in Kollision, insofern sie der Anlaß werden, daß sich die Individuen, welche von der ausschließlichen Gewalt solch einer Empfindung ergriffen und beherrscht sind, gegen das wahrhaft Sittliche und an und für sich im Menschenleben Berechtigte kehren, und dadurch in einen tieferen Konflikt hineingerathen.

Dieß führt uns zur Betrachtung einer dritten Hauptart des Zwiespalts hinüber, welcher ihren eigentlichen Grund in geistigen Mächten und deren Differenz findet, insofern dieser Gegensatz durch die That des Menschen selbst hervorgerufen ist.

γ) Schon in Bezug auf die rein natürlichen Kollisionen ist oben bemerkt worden, daß sie nur den Anknüpfungspunkt für weitere Gegensätze bilden. Dasselbe ist nun auch mehr oder weniger bei den Konflikten der so eben betrachteten zweiten Art der Fall. Sie alle bleiben in Werken von tieferem Interesse nicht bei dem bisher angedeuteten Widerstreite stehn, sondern schicken

dergleichen Störungen und Gegensätze nur als die Gelegenheit voraus, aus welcher sich die an und für sich geistigen Lebensmächte in ihrer Differenz gegeneinander herausstellen und bekämpfen. Das Geistige aber kann nur durch den Geist bethätigt werden, und so müssen die geistigen Differenzen auch aus der That des Menschen ihre Wirklichkeit gewinnen, um in ihrer eigentlichen Gestalt auftreten zu können.

Wir haben jetzt also einer Seits eine Schwierigkeit, ein Hinderniß, eine Verletzung, hervorgebracht durch eine wirkliche That des Menschen; andrer Seits eine Verletzung an und für sich berechtigter Interessen und Mächte. Erst beide Bestimmungen zusammen genommen begründen die Tiefe dieser letzten Art von Kollisionen.

Die Hauptfälle, welche in diesem Kreise vorkommen können, lassen sich in folgender Weise unterscheiden.

αα) Indem wir so eben erst aus dem Bezirk derjenigen Konflikte herauszutreten anfangen, welche auf der Grundlage des Natürlichen beruhn, so steht der nächste Fall dieser neuen Art noch mit den früheren in Verbindung. Soll nun aber das menschliche Thun die Kollision begründen, so kann das Natürliche, durch den Menschen, nicht insofern er Geist ist, Vollbrachte, nur darin bestehn, daß er unwissend, absichtslos etwas gethan hat, das sich ihm später als eine Verletzung wesentlich zu respektirender sittlicher Mächte erweist. Das Bewußtseyn, das er später über seine That erhält, treibt ihn dann durch diese früher bewußtlose Verletzung, wenn er sich dieselbe als von ihm ausgegangen zurechnet, in Zwiespalt und Widerspruch hinein. Der Widerstreit des Bewußtseyns und der Absicht bei der That und des nachfolgenden Bewußtseyns dessen, was die That an sich war, macht hier den Grund des Konfliktes aus. Oedip und Ajax können uns als Beispiele gelten. Oedips That, seinem Wollen und Wissen nach, bestand darin, daß er einen ihm fremden Mann im Streit erschlagen hatte; das Ungewußte aber war

die wirkliche That an und für ſich, der Mord des eigenen Vaters. Ajax tödtet im Wahnſinn die Heerden der Griechen, indem er ſie für die griechiſchen Fürſten ſelber hält. Als er dann mit wachem Bewußtſeyn das Geſchehene betrachtet, iſt es die Schaam über ſeine That, welche ihn ergreift und in Kolliſion bringt. Was in ſolcher Weiſe abſichtslos vom Menſchen verletzt worden iſt, muß jedoch etwas ſeyn, das er weſentlich ſeiner Vernunft nach zu ehren und heilig zu halten hat. Iſt dieſe Achtung und Verehrung dagegen eine bloße Meinung und ein falſcher Aberglauben, ſo kann für uns mindeſtens eine ſolche Kolliſion kein tieferes Intereſſe mehr haben.

ββ) Da nun aber in unſerem jetzigen Kreiſe der Konflikt eine geiſtige Verletzung geiſtiger Mächte durch die That des Menſchen ſeyn ſoll, ſo beſteht zweitens die angemeſſenere Kolliſion in der bewußten und aus dieſem Bewußtſeyn und deſſen Abſicht hervorgegangenen Verletzung. Der Ausgangspunkt kann auch hier wieder Leidenſchaft, Gewaltthätigkeit, Thorheit u. ſ. f. bilden. Der trojaniſche Krieg z. B. hat zu ſeinem Anfange den Raub der Helena; Agamemnon dann weiter opfert die Iphigenia und verletzt dadurch die Mutter, indem er ihr die liebſte der Wehen tödtet; Klytemneſtra erſchlägt dafür den Gatten; Oreſt, weil ſie ihm den Vater und König gemordet, rächt ſich durch den Tod der Mutter. Aehnlich iſt im Hamlet der Vater heimtückiſch ins Grab geſchickt, und Hamlets Mutter ſchmäht die Manen des Getödteten durch eine ſchnellfolgende Verheirathung mit dem Mörder.

Auch bei dieſen Kolliſionen bleibt der Hauptpunkt der, daß gegen etwas an und für ſich Sittliches, Wahrhaftiges, Heiliges, welches der Menſch dadurch gegen ſich aufregt, angekämpft werde. Iſt dieß nicht der Fall, ſo bleibt für uns, inſofern wir ein Bewußtſeyn von dem wahrhaft Sittlichen und Heiligen haben, ein ſolcher Konflikt ohne Werth und Weſentlichkeit, wie z. B. in der bekannten Epiſode des Mahâ-Bhârata, Nalas und Damayanti.

König Nalas hatte die Fürſtentochter Damayanti geheirathet, der das Privilegium zuſtand, ſelbſtſtändig unter ihren Freiern die Auswahl zu treffen. Die übrigen Bewerber ſchweben als Genien in der Luft, Nalas allein ſteht auf der Erde, und ſie hatte den guten Geſchmack ſich den Menſchen auszuerleſen. Darüber nun ſind die Genien aufgebracht, und lauern dem König Nalas auf. Viele Jahre hindurch können ſie aber nichts wider ihn aufbringen, da er ſich keines Vergehens ſchuldig macht. Endlich jedoch gewinnen ſie Macht über ihn, denn er begeht ein großes Verbrechen, indem er ſein Waſſer abſchlägt und mit dem Fuß in den urinfeuchten Boden tritt. Nach der indiſchen Vorſtellung iſt dieß eine ſchwere Schuld, deren Strafe nicht ausbleiben kann. Von nun an haben ihn die Genien in ihrer Gewalt; der eine flößt ihm die Luſt zum Spiel ein, der Andre regt ſeinen Bruder wider ihn auf, und Nalas muß endlich des Throns verluſtig, verarmt mit Damayanti in's Elend wandern. Zuletzt hat er auch noch die Trennung von ihr zu ertragen, bis er nach mannigfachen Abentheuern ſchließlich zu dem früheren Glücke noch einmal wieder emporgehoben wird. Der eigentliche Konflikt, um welchen das Ganze ſich dreht, iſt nur für die alten Inder eine weſentliche Verletzung des Heiligen, nach unſerem Bewußtſeyn aber nichts als eine Abſurdität.

77) Drittens braucht aber die Verletzung nicht direkt zu ſeyn, d. h. es iſt nicht nöthig, daß die That als ſolche ſchon für ſich genommen eine kollidirende That ſey, ſondern ſie wird es erſt durch die dagegenſtrebenden ihr widerſprechenden, gewußten Verhältniſſe und Umſtände, unter denen ſie ſich vollführt. Julie und Romeo z. B. lieben ſich; in der Liebe an und für ſich liegt keine Verletzung; aber ſie wiſſen, daß ihre Häuſer in Haß und Feindſchaft leben, daß die Eltern die Ehe nie zugeben werden, und gerathen durch dieſen vorausgeſetzten zwieſpaltigen Boden in Kolliſion. —

Dieß Allgemeinſte mag in Betreff auf die beſtimmte Si-

tuation, dem allgemeinen Weltzuſtande gegenüber, genug ſeyn. Wollte man dieſe Betrachtung allen ihren Seiten, Schattirungen und Nüancen nach durchführen, und jede mögliche Art der Situation beurtheilen, ſo würde dieß Kapitel allein ſchon Gelegenheit zu den unendlich weitläuftigſten Erörterungen geben. Denn die Erfindung der verſchiedenen Situationen hat eine unerſchöpfliche Fülle der Möglichkeiten in ſich, wobei es dann immer wieder auf die beſtimmte Kunſt, ihrer Gattung und Art nach, weſentlich ankommt. Dem Mährchen z. B. geſtattet man Vieles, was einer anderen Weiſe der Auffaſſung und Darſtellung würde verboten ſeyn. Ueberhaupt aber iſt die Erfindung der Situation ein wichtiger Punkt, der denn auch den Künſtlern gewöhnlich große Noth zu machen pflegt. Beſonders hört man heut zu Tage die häufige Klage über die Schwierigkeit die rechten Stoffe zu finden, aus denen die Umſtände und Situationen zu entnehmen wären. Auf den erſten Blick kann es in dieſer Beziehung zwar des Dichters würdiger ſcheinen original zu ſeyn, und ſich die Situationen ſelber zu erfinden, doch iſt dieſe Art der Selbſtthätigkeit keine weſentliche Seite. Denn die Situation macht nicht das Geiſtige für ſich, nicht die eigentliche Kunſtgeſtalt aus, ſondern betrifft nur das äußerliche Material, in welchem und an welchem ſich ein Charakter und Gemüth entfalten und darſtellen ſoll. Erſt bei der Verarbeitung dieſes äußerlichen Anfangs zu Handlungen und Charakteren erweiſt ſich die ächt künſtleriſche Thätigkeit. Man kann es daher dem Dichter gar keinen Dank wiſſen, dieſe an ſich undichteriſche Seite ſelbſt gemacht zu haben, und es muß ihm erlaubt bleiben, aus ſchon Vorhandenem, aus der Geſchichte, Sage, Mythe, aus Chroniken, ja aus ſelbſt ſchon künſtleriſch verarbeiteten Stoffen und Situationen immer von neuem wieder zu ſchöpfen. Wie in der Malerei das Aeußerliche der Situation aus den Legenden der Heiligen entnommen und oft genug in ähnlicher Weiſe iſt wiederholt werden. Die eigentliche künſtleriſche Produktion bei ſolcher Dar-

ſtellung liegt weit tiefer als in der Erfindung beſtimmter Situationen. — Aehnlich verhält es ſich auch mit dem Reichthum der vorübergeführten Zuſtände und Verwicklungen. Man hat in dieſer Rückſicht oft genug von der neueren Kunſt gerühmt, daß ſie der alten gegenüber eine unendlich fruchtbarere Phantaſie darthue, und in der That findet ſich auch in den Kunſtwerken des Mittelalters und der modernen Zeit die höchſte Mannigfaltigkeit und Abwechslung von Situationen, Ereigniſſen Begebenheiten und Schickſalen. Mit dieſer äußeren Fülle aber iſt es nicht gethan. Denn ihr zum Trotz beſitzen wir dennoch nur wenige vortreffliche Dramen und epiſche Gedichte. Denn die Hauptſache iſt nicht der äußere Gang und Wechſel der Begebniſſe, ſo daß dieſelben als Begebniſſe und Geſchichten den Inhalt des Kunſtwerks erſchöpfen, ſondern die ſittliche und geiſtige Geſtaltung, und die großen Bewegungen des Gemüths und Charakters, welche ſich durch den Proceß dieſer Geſtaltung darlegen und enthüllen.

Blicken wir jetzt auf den Punkt, von welchem aus wir weiter vorzuſchreiten haben, ſo werden die äußern und innern beſtimmten Umſtände, Zuſtände und Verhältniſſe zur Situation erſt durch das Gemüth, die Leidenſchaft, welche ſie auffaßt und in ihnen ſich erhält. Die Situation nun ferner ſahen wir, differenzirte die Beſtimmtheit zum Gegenſatz, zu Hinderniſſen, Verwicklungen und Verletzungen, ſo daß ſich das Gemüth nun durch die ergriffenen Umſtände veranlaßt fühlt, nothwendig gegen das Störende und Hemmende, das ſich ſeinen Zwecken und Leidenſchaften entgegenſtellt, zu agiren. In dieſem Sinne geht die eigentliche Aktion erſt an, wenn der Gegenſatz herausgetreten iſt, welchen die Situation in ihrer Beſtimmtheit enthielt. Indem nun aber die kollidirende Aktion eine entgegenſtehende Seite verletzt, ſo ruft ſie in dieſer Differenz die gegenüberliegende angegriffene Macht gegen ſich auf, und mit der Aktion iſt dadurch unmittelbar die Reaktion verknüpft. Hiermit erſt iſt das

Ideal in volle Bestimmtheit und Bewegung hineingetreten. Denn jetzt stehen zwei aus ihrer Harmonie herausgerissene Interessen einander kämpfend entgegen, und fordern in ihrem wechselseitigen Widerspruche nothwendig eine Auflösung.

Diese Bewegung nun als Ganzes genommen gehört nicht mehr zu dem Gebiet der Situation und deren Konflikte, sondern führt zur Betrachtung dessen, was wir eben die eigentliche Handlung nannten.

3. Die Handlung.

Die Handlung bildet dem Stufengange nach, dem wir bisher folgten, das Dritte zu dem allgemeinen Weltzustande und der bestimmten Situation. —

Betrachten wir nun die Handlung zunächst in ihrer äußerlichen Beziehung zu dem früheren Kapitel, das wir so eben verlassen haben, so fanden wir bereits, daß sie sich Umstände voraussetze, welche zu Kollisionen, zur Aktion und Reaktion führen. Wo nun in Rücksicht auf diese Voraussetzungen die Handlung ihren Anfang nehmen müsse, ist nicht bestimmt festzustellen. Denn was auf der einen Seite als Anfang erscheint, kann nach der andern Seite hin sich wieder als Resultat früherer Verwicklungen erweisen, welche insofern den eigentlichen Beginn abgeben würden. Doch diese sind selber wieder nur ein Ergebniß vorangehender Kollisionen u. s. f. In dem Hause Agamemnons z. B. versöhnt Iphigenia auf Tauris die Schuld und das Unglück des Hauses. Hier wäre der Anfang Iphigeniens Rettung durch Diana, welche sie nach Tauris bringt; dieser Umstand aber ist nur die Folge früherer Verwicklungen, nämlich des Opfers zu Aulis, das wieder bedingt ist durch Menelaos Verletzung, dem Paris die Helena entführt, und so fort und fort bis zum berühmten Ei der Leda hin. Ebenso enthält der Stoff, welcher in der Iphigenia auf Tauris behandelt ist, noch als Voraussetzung wieder den Mord des Agamemnon und die ganze Folge der Ver-

brechen im Hause des Tantalos. Aehnlich verhält es sich in dem thebanischen Sagenkreise. Sollte nun eine Handlung mit dieser ganzen Reihe ihrer Voraussetzungen zur Darstellung kommen, so könnte nur die Dichtkunst etwa diese Aufgabe lösen. Doch schon dem Sprichworte zufolge ist selbst eine Durchführung zu etwas Langweiligem geworden, und als die Sache der Poesie angesehen, deren Anschaulichkeit gegründet als Gesetz für die Poesie die Forderung aufgestellt wird, den Zuhörer sogleich in medias res zu führen. Daß es nun nicht das Interesse der Kunst ist, mit dem äußerlich ersten Anfang der bestimmten Handlung den Beginn zu machen, dieß hat den tieferen Grund, daß selbst ein Anfang nur der Beginn in Rücksicht auf den natürlichen äußerlichen Verlauf ist, und der Zusammenhang der Handlung mit diesem Anfang nur die empirische Einheit der Erscheinung betrifft, dem eigentlichen Inhalte aber der Handlung selbst gleichgültig seyn kann. Die gleich äußerliche Einheit bleibt auch dann noch vorhanden, wenn nur ein und dasselbe Individuum den verknüpfenden Faden unterschiedener Begebenheiten abgeben soll. Die Gesammtheit der Lebensumstände, Thaten, Schicksale, sind allerdings das Bildende für das Individuum, aber seine eigentliche Natur, der wahrhafte Kern seiner Gesinnung und Tüchtigkeit kommt ohnedieß bei einer großen Situation und Handlung zum Vorschein, in deren Verlauf es enthüllt was es ist, während es vor derselben nur nach seinem Namen etwa und seiner Persönlichkeit bekannt war.

Der Anfang der Handlung ist also nicht in jenem empirischen Beginn zu suchen, sondern es müssen nur die Umstände aufgefaßt werden, welche von dem individuellen Gemüth und dessen Bedürfnissen ergriffen, gerade die bestimmte Kollision hervorbringen, deren Streit und Lösung die besondre Handlung ausmacht. Homer z. B. in der Ilias fängt sogleich bestimmt mit der Sache an, um welche es sich bei ihm handelt, mit dem Zorne des Achilles, und erzählt nicht etwa vorher die früheren

Begebnisse oder die Lebensgeschichte Achills, sondern giebt uns sogleich den speciellen Konflikt, und zwar in der Weise, daß ein großes Interesse den Hintergrund seines Gemäldes bildet.

Die Darstellung nun der Handlung als einer in sich totalen Bewegung von Aktion, Reaktion und Lösung ihres Kampfs gehört vorzüglich der Poesie an, denn den übrigen Künsten ist es nur ein Moment im Verlaufe der Handlung und ihres Sichbegebens festzuhalten vergönnt. Zwar scheinen sie auf der einen Seite durch den Reichthum ihrer Mittel die Poesie in dieser Beziehung zu überragen, indem ihnen nicht nur die ganze äußere Gestalt, sondern auch der Ausdruck ihrer Gebehrde zu Gebote steht, so wie die Beziehungen der Gebehrde auf die umgebenden Gestalten und die Abspieglung derselben in andern sonst noch sich umhergruppirenden Gegenständen. Doch sind dieß alles Ausdrucksmittel, welche dennoch in Deutlichkeit der Rede nicht gleichkommen. Die Handlung ist die klarste Enthüllung des Individuums, in Betreff seiner Gesinnung sowohl, als auch seiner Zwecke; was der Mensch im innersten Grunde seines Daseyns ist, bringt sich erst durch sein Handeln zur Wirklichkeit, und das Handeln, da es geistiger Art ist, gewinnt auch im geistigen Ausdruck, in der Rede allein, seine größte Klarheit und Bestimmtheit.

Sprechen wir im Allgemeinen vom Handeln, so hegt man gewöhnlich die Vorstellung, als sey dasselbe von der unberechenbarsten Mannigfaltigkeit. Für die Kunst jedoch bleibt der Kreis der für ihre Darstellung gemäßen Handlungen im Ganzen begrenzt. Denn sie hat nur den durch die Idee nothwendigen Kreis des Handelns zu durchschreiten.

In dieser Beziehung müssen wir an der Handlung, insoweit die Kunst deren Darstellung zu unternehmen hat, drei Hauptpunkte hervorheben, die sich aus Folgendem herleiten. Die Situation und ihr Konflikt ist das überhaupt Erregende; die Bewegung selber aber, die Differenz des Ideals in seiner Thätig-

keit kommt erſt durch die Reaktion hervor. Dieſe Bewegung nun enthält:

Erſtens die allgemeinen Mächte, welche den weſentlichen Gehalt und Zweck bilden, für welchen gehandelt wird.

Zweitens die Bethätigung dieſer Mächte durch die handelnden Individuen.

Drittens haben ſich dieſe beiden Seiten zu dem zu vereinigen, was wir im Allgemeinen hier Charakter nennen wollen.

a) Die allgemeinen Mächte des Handelns.

α) Wie ſehr wir auch bei der Betrachtung des Handelns auf der Stufe der Beſtimmtheit und Differenz des Ideals ſtehen, ſo muß dennoch dem Begriffe der Kunſt gemäß im wahrhaft Schönen jede Seite dieſes Gegenſatzes noch den Stempel des Ideals an ſich tragen, und darf deshalb der Vernünftigkeit und Berechtigung nicht entbehren. Intereſſen idealer Art müſſen ſich bekämpfen, ſo daß Macht auftritt gegen Macht. Dieſe Intereſſen nämlich ſind die ewigen allgemeinen Mächte des geiſtigen Daſeyns, die weſentlichen Bedürfniſſe der menſchlichen Bruſt, die in ſich ſelbſt nothwendigen Zwecke des Handelns, in ſich berechtigt und vernünftig, und dadurch eben die allgemeinen Mächte; nicht das abſolut Göttliche ſelber, aber die Söhne der einen abſoluten Idee, und deshalb herrſchend und gültig; Kinder des einen allgemein Wahren, obſchon nur beſtimmte, beſondre Momente deſſelben. Durch ihre Beſtimmtheit zwar können ſie in Gegenſatz gerathen, doch ihrer Differenz ohnerachtet müſſen ſie in ſich ſelber Weſentlichkeit haben, um als das beſtimmte Ideal zu erſcheinen. Dieß ſind die großen Motive der Kunſt, die ewigen religiöſen und ſittlichen Verhältniſſe: Familie, Vaterland, Staat, Kirche, Ruhm, Freundſchaft, Stand, Würde, in der Welt des Romantiſchen beſonders die Ehre und Liebe u. ſ. f. In dem Grade ihrer Gültigkeit ſind dieſe Mächte verſchieden, alle aber in ſich ſelbſt vernünftig. Zugleich ſind es die Mächte des

menschlichen Gemüths, welche der Mensch, weil er Mensch ist, anzuerkennen, in sich walten zu lassen und zu bethätigen hat. Jedoch dürfen sie nicht nur als Rechte einer positiven Gesetzgebung auftreten. Denn Theils widerstrebt schon die Form positiver Gesetzgebung, wie wir sahen, dem Begriff und der Gestalt des Ideals, Theils kann der Inhalt positiver Rechte das an und für sich Ungerechte ausmachen, wie sehr es auch die Form des Gesetzes angenommen hat. Jene Verhältnisse aber sind nicht das nur äußerlich Feststehende, sondern die an und für sich substantiellen Gewalten, welche eben weil sie den wahrhaften Gehalt des menschlichen Daseyns in sich enthalten, nun auch das Treibende im Handeln und das letztlich stets sich Vollbringende bleiben.

Von dieser Art z. B. sind die Interessen und Zwecke, welche sich in der Antigone des Sophokles bekämpfen. Kreon, der König, hat als Oberhaupt der Stadt das strenge Gebot erlassen, der Sohn des Oedipus, der als Feind des Vaterlandes gegen Theben herangezogen war, solle die Ehre des Begräbnisses nicht haben. In diesem Befehl liegt eine wesentliche Berechtigung, die Sorge für das Wohl der ganzen Stadt. Aber Antigone ist von einer gleich sittlichen Macht beseelt, von der heiligen Liebe zum Bruder, den sie nicht unbegraben den Vögeln zur Beute kann liegen lassen. Die Pflicht des Begräbnisses nicht zu erfüllen, wäre gegen die Familienpietät und deshalb verletzt sie Kreons Gebot.

β) Nun können zwar die Kollisionen in der mannigfachsten Weise eingeleitet werden; aber die Nothwendigkeit der Reaktion muß nicht durch etwas Bizarres oder Widriges veranlaßt seyn, sondern durch etwas in sich selbst Vernünftiges und Berechtigtes. So ist z. B. die Kollision in dem bekannten deutschen Gedichte Hartmann's von der Aue, der arme Heinrich, abstoßend. Der Held ist von der Miselsucht, einer unheilbaren Krankheit, befallen, und wendet sich Hülfe suchend an die Mönche von Salerno.

Sie fordern, ein Menſch müſſe ſich freiwillig für ihn opfern, da ihm nur aus einem Menſchenherzen das nöthige Heilmittel könne bereitet werden. Ein armes Mädchen, das den Ritter liebt, entſchließt ſich willig zum Tode, und zieht mit ihm nach Italien. Dieß iſt durchaus barbariſch, und die ſtille Liebe und rührende Ergebenheit des Mädchens kann deshalb ihre volle Wirkung nicht thun. Bei den Alten kommt zwar auch das Unrecht der Menſchenopfer als Kolliſion vor, wie in der Geſchichte der Iphigenie z. B. die erſt geopfert werden, und dann ſelber den Bruder opfern ſoll; einer Seits hängt aber dieſer Konflikt hier mit anderen in ſich berechtigten Verhältniſſen zuſammen, andrer Seits liegt das Vernünftige, wie ſchon oben bemerkt iſt, darin, daß ſowohl Iphigenia als auch Oreſtes gerettet, und die Gewalt jener rechtloſen Kolliſion gebrochen wird, was freilich auch in dem erwähnten Gedichte Hartmann's von der Aue der Fall iſt, inſofern Gott ihn, als Heinrich ſelber das Opfer zuletzt nicht annehmen will, von ſeiner Krankheit befreit, und nun das Mädchen für ſeine treue Liebe belohnt wird.

An jene oben genannten affirmativen Mächte ſchließen ſich nun ſcheinbar ſogleich andre entgegengeſetzte an, die Mächte nämlich des Negativen, Schlechten und Böſen überhaupt. Das bloß Negative jedoch darf in der idealen Darſtellung einer Handlung als der weſentliche Grund für die nothwendige Reaktion ſeine Stelle nicht finden. Die Realität des Negativen kann zwar dem Negativen und deſſen Weſen und Natur entſprechen, wenn aber der innre Begriff und Zweck bereits in ſich ſelber nichtig iſt, ſo läßt die ſchon innre Häßlichkeit noch weniger in ſeiner äußeren Realität eine ächte Schönheit zu. Die Sophiſtik der Leidenſchaft, kann zwar durch Geſchicklichkeit, Stärke und Energie des Charakters den Verſuch machen, poſitive Seiten in das Negative hineinzubringen, wir behalten aber dennoch nur die Anſchauung eines übertünchten Grabes. Denn das nur Negative iſt überhaupt in ſich matt und platt und läßt uns deshalb entwe-

der leer, oder ſtößt uns zurück, mag es nun als Beweggrund einer Handlung oder bloß als Mittel gebraucht werden, um die Reaktion eines Andern herbeizuführen. Das Grauſame, Unglückliche, die Herbigkeit der Gewalt und Härte der Uebermacht läßt ſich noch in der Vorſtellung zuſammenhalten und ertragen, wenn es ſelber durch die gehaltvolle Größe des Charakters und Zwecks gehoben und getragen wird; das Böſe als ſolches aber, Neid, Feigheit und Niederträchtigkeit ſind nur widrig, der Teufel für ſich iſt deshalb eine ſchlechte äſthetiſch unbrauchbare Figur. Denn er iſt nichts als die Lüge in ſich ſelbſt, und deshalb eine höchſt proſaiſche Perſon. Ebenſo ſind zwar die Furien des Haſſes und ſo viele ſpätere Allegorien ähnlicher Art wohl Mächte, aber ohne affirmative Selbſtſtändigkeit und Halt, und für die ideale Darſtellung ungünſtig, obſchon auch in dieſer Beziehung für die beſondern Künſte, und die Art und Weiſe, in welcher ſie ihren Gegenſtand unmittelbar vor die Anſchauung bringen oder nicht, ein großer Unterſchied des Erlaubten und Verbotnen feſtzuſtellen iſt. Das Böſe aber iſt im Allgemeinen in ſich kahl und gehaltlos, weil aus demſelben nichts als ſelber nur Negatives, Zerſtörung und Unglück herauskommt, während uns die ächte Kunſt den Anblick einer Harmonie in ſich darbieten ſoll. Vornehmlich iſt die Niederträchtigkeit verächtlich, indem ſie aus dem Neid und Haß gegen das Edle entſpringt, und ſich nicht ſcheut auch eine in ſich berechtigte Macht zum Mittel für die eigene ſchlechte oder ſchändliche Leidenſchaft zu verkehren. Die großen Dichter und Künſtler des Alterthums geben uns deshalb nicht den Anblick der Bosheit und Verworfenheit; Shakſpeare dagegen führt uns in Lear z. B. das Böſe in ſeiner ganzen Gräßlichkeit vor. Der alte Lear theilt das Reich unter ſeine Töchter, und iſt dabei ſo thöricht ihren falſchen ſchmeichelnden Worten zu trauen, und die ſtumme treue Kordelia zu verkennen. Das iſt ſchon thöricht und verrückt, und ſo bringt ihn denn die ſchmählichſte Undankbarkeit und Nichtswürdigkeit der älteren

Töchter und ihrer Männer zur wirklichen Verrücktheit. In einer andern Weiſe wieder ſpreizen und blaſen ſich häufig die Helden der franzöſiſchen Tragödie gewaltig zu den größten und edelſten Motiven auf, und machen großes Gepränge mit ihrer Ehre und Würde, vernichten aber ebenſo ſehr wieder durch das, was ſie wirklich ſind und vollbringen, die Vorſtellung dieſer Motive. Vorzüglich jedoch iſt in neueſter Zeit die innre haltloſe Zerriſſenheit, welche alle widrigſten Diſſonanzen durchgeht, Mode geworden, und hat einen Humor der Abſcheulichkeit und eine Fratzenhaftigkeit der Ironie zu Wege gebracht, in der ſich Theodor Hoffmann z. B. wohlgefiel.

γ) Den wahrhaftigen Inhalt nun alſo der idealen Handlung müſſen nur die in ſich ſelbſt affirmativen und ſubſtantiellen Mächte abgeben. Dieſe treibenden Gewalten, wenn ſie zur Darſtellung kommen, dürfen jedoch nicht in ihrer Allgemeinheit als ſolcher auftreten, obſchon ſie innerhalb der Wirklichkeit des Handelns die weſentlichen Momente der Idee ſind, ſondern ſie ſind zu ſelbſtſtändigen Individuen zu geſtalten. Geſchieht dieß nicht, ſo bleiben ſie allgemeine Gedanken oder abſtrakte Vorſtellungen, welche nicht in das Gebiet der Kunſt hineingehören. So wenig ſie zwar aus bloßen Willkürlichkeiten der Phantaſie ihren Urſprung herleiten dürfen, ſo ſehr müſſen ſie doch zur Beſtimmtheit und Abgeſchloſſenheit in ſich fortgehn, und dadurch als an ſich ſelbſt individualiſirt erſcheinen. Bis zur Partikularität des äußeren Daſeyns aber darf ſich dieſe Beſtimmtheit nicht ausbreiten, und ſich zur ſubjektiven Innerlichkeit nicht zuſammenziehn, weil ſonſt die Individualität der allgemeinen Mächte auch in alle Verwicklungen des endlichen Daſeyns hineingetrieben werden müßte. Mit der Beſtimmtheit ihrer Individualität iſt es es daher nach dieſer Seite hin kein voller Ernſt.

Als das klarſte Beiſpiel für ſolche Erſcheinung und Herrſchaft der allgemeinen Gewalten in ihrer ſelbſtſtändigen Geſtalt laſſen ſich die griechiſchen Götter anführen. Wie ſie auch im-

mer auftreten mögen, sie sind stets beseligt und heiter. Als individuelle besondre Götter gerathen sie zwar in Kampf, aber auch mit diesem Streit ist es ihnen letztlich nicht in dem Sinne Ernst, daß sie sich mit der ganzen energischen Konsequenz des Charakters und der Leidenschaft auf einen bestimmten Zweck konzentrirten, und in dessen Durchkämpfung ihren Untergang fänden. Sie mischen sich nur hier und dort ein, machen ein bestimmtes Interesse in konkreten Fällen auch zu dem ihrigen, doch sie lassen ebenso sehr das Geschäft wieder stehen, und wandeln beseligt zum hohen Olymp zurück. So sehen wir die Götter Homers in Kampf und Krieg gegeneinander; dieß liegt in ihrer Bestimmtheit, aber sie bleiben dennoch die allgemeinen Wesen und Bestimmtheiten. Die Schlacht z. B. beginnt zu wüthen; die Helden Einer nach dem Andern treten einzeln hervor, — nun verlieren sich die Einzelnen in dem allgemeinen Toben und Gemenge, — es sind nicht mehr die speciellen Besonderheiten, die sich unterscheiden lassen, — ein allgemeiner Drang und Geist braußt und kämpft, — und itzt sind es die allgemeinen Mächte, die Götter selbst, welche in Kampf treten. Aus solcher Verwicklung und Differenz ziehn sie sich aber immer in ihre Selbstständigkeit und Ruhe in sich wieder zurück. Denn die Individualität ihrer Gestalt führt sie allerdings in Zufälligkeiten hinüber, doch weil das göttliche Allgemeine in ihnen das Ueberwiegende ist, so bleibt das Individuelle mehr nur äußere Gestalt, als daß es sie durch und durch zu wahrhaft innerer Subjektivität durchdränge. Die Bestimmtheit ist eine mehr oder weniger sich der Göttlichkeit nur anschmiegende Gestalt. Aber diese Selbstständigkeit und kummerlose Ruhe giebt ihnen grade die plastische Individualität, welche sich mit dem Bestimmten keine Sorge und Noth macht. Deshalb ist auch beim Handeln in der konkreten Wirklichkeit in den Göttern Homers keine feste Konsequenz, obschon sie stets zu abwechselnder mannigfaltiger Thätigkeit kommen, da ihnen nur der Stoff und das Interesse zeitlicher mensch-

licher Begebenheiten etwas zu thun geben kann. In der ähnlichen Weise finden wir bei den griechischen Göttern noch weitere eigenthümliche Partikularitäten, welche sich auf den allgemeinen Begriff jedes bestimmten Gottes nicht immer zurückführen lassen; Merkur z. B. ist der Argustödter, Apoll der Eidertödter, Jupiter hat unzählige Liebschaften und hängt die Juno an einen Ambos auf u. s. f. Diese und so viele andre Geschichten sind bloße Anhängsel, welche den Göttern von ihrer Naturseite her durch Symbolik und Allegorie ankleben, und deren näheren Ursprung wir später noch werden anzudeuten haben.

In der modernen Kunst zeigt sich zwar auch eine Auffassung bestimmter und in sich zugleich allgemeiner Mächte. Dieß sind jedoch zum größten Theil nur kahle frostige Allegorien des Hasses z. B., des Neides, der Eifersucht, überhaupt der Tugenden und Laster, des Glaubens, der Hoffnung, Liebe, Treue u. s. f., woran wir keinen Glauben haben. Denn bei uns ist es die konkrete Subjektivität allein, für welche wir in den Darstellungen der Kunst ein tieferes Interesse empfinden, so daß jene Abstraktionen nicht für sich selber, sondern nur als Momente und Seiten der menschlichen Charaktere und deren Besonderheit und Totalität aufzutreten haben. In ähnlicher Weise haben auch die Engel so keine Allgemeinheit und Selbstständigkeit in sich, wie Mars, Venus, Apollo u. s. f., oder wie Okeanos und Helios, sondern sind zwar für die Vorstellung, aber als partikuläre Diener des einen substantiellen göttlichen Wesens, das sich nicht in so selbstständige Individualitäten, wie der griechische Götterkreis sie zeigt, zersplittert. Deshalb haben wir nicht die Anschauung vieler in sich beruhender objektiver Mächte, welche für sich als göttlicher Individuen könnten zur Darstellung kommen, sondern finden den wesentlichen Gehalt derselben entweder als objektiv in dem Einen Gotte, oder als in partikulärer und subjektiver Weise zu menschlichen Charakteren und Handlungen verwirklicht. In jener Verselbstständigung aber und Individualisi-

rung gerade findet die ideale Darstellung der Götter ihren Ursprung.

b) Die handelnden Individuen.

Bei den Götteridealen, wie wir sie so eben betrachtet haben, fällt es der Kunst nicht schwer sich die geforderte Idealität zu bewahren. Sobald es jedoch an das konkrete Handeln gehn soll, tritt für die Darstellung eine eigenthümliche Schwierigkeit ein. Die Götter nämlich und allgemeinen Mächte überhaupt sind zwar das Bewegende und Treibende, doch in der Wirklichkeit ist ihnen das eigentliche individuelle Handeln nicht zuzutheilen, sondern das Handeln kommt dem Menschen zu. Dadurch erhalten wir zwei geschiedene Seiten. Auf der einen stehn jene allgemeinen Mächte in ihrer auf sich beruhenden und deshalb abstrakteren Substantialität; auf der anderen die menschliche Individualität, welcher das letzte Beschließen und Entschließen zur Handlung, so wie das wirkliche Vollbringen angehört. Der Wahrheit nach sind die ewigen herrschenden Gewalten dem Selbst des Menschen immanent, die substantielle Seite seines Charakters, insofern sie aber in ihrer Göttlichkeit selber als Individuen und damit als ausschließend aufgefaßt werden, treten sie dadurch in ein äußerliches Verhältniß zum Subjekt. Dieß bringt hier die wesentliche Schwierigkeit hervor. Denn in diesem Verhältniß der Götter und Menschen liegt unmittelbar ein Widerspruch. Einer Seits ist der Inhalt der Götter das Eigenthum des Menschen, und bekundet sich als seine Leidenschaft, sein Beschluß und Wille, auf der andern Seite aber werden die Götter als an und für sich seyende von dem einzelnen Subjekt nicht nur unabhängige, sondern als die dasselbe antreibenden und bestimmenden Gewalten aufgefaßt und herausgehoben, so daß die gleichen Bestimmungen einmal in selbstständiger göttlicher Individualität, das andre mal als das Eigenste der menschlichen Brust dargestellt werden. Dadurch erscheint sowohl die freie Selbstständigkeit der Götter als auch die Freiheit der

handelnden menſchlichen Individuen gefährdet, und beſonders leidet, wenn den Göttern die beſtehlende Macht zugetheilt wird, die menſchliche Selbſtſtändigkeit darunter, welche wir doch für das Ideale der Kunſt als durchaus weſentliche Fordrung aufgeſtellt haben. Es iſt dieß daſſelbe Verhältniß, das auch in chriſtlich religiöſen Vorſtellungen in Frage kommt. So heißt es z. B.: der Geiſt Gottes führe zu Gott. Dann aber kann das menſchliche Innre als der bloß paſſive Boden erſcheinen, auf welchen der Geiſt Gottes einwirkt, und der menſchliche Wille iſt in ſeiner Freiheit vernichtet, indem der göttliche Rathſchluß dieſer Wirkung für ihn gleichſam eine Art Fatum bleibt, bei welchem er nicht mit ſeinem eigenen Selbſt dabei iſt.

α) Wird nun dieß Verhältniß ſo geſtellt, daß der handelnde Menſch dem Gott äußerlich als dem Subſtantiellen gegenüberſteht, ſo bleibt die Beziehung beider ganz proſaiſch. Denn der Gott befiehlt, und der Menſch hat nur zu gehorchen. Von der Aeußerlichkeit der Götter und Menſchen gegeneinander haben ſelbſt große Dichter ſich nicht frei zu halten vermocht. Bei Sophokles beharrt Philoktet z. B., nachdem er den Trug des Odyſſeus zu Schanden gemacht hat, bei ſeinem Entſchluß, nicht mit nach dem Lager der Griechen zu kommen, bis endlich Herakles als Deus ex machina auftritt, und ihm befiehlt dem Wunſche des Neoptolemus nachzugeben. Der Inhalt dieſer Erſcheinung iſt zwar motivirt genug und ſie ſelber wird erwartet, die Wendung ſelber aber bleibt immer fremd und äußerlich, und in ſeinen edelſten Tragoedien gebraucht Sophokles dieſe Art der Darſtellung nicht, durch welche, wenn ſie noch einen Schritt weiter geht, die Götter zu todten Maſchinen, und die Individuen zu bloßen Inſtrumenten einer ihnen fremden Willkür werden.

In der ähnlichen Weiſe kommen beſonders im Epiſchen Einwirkungen der Götter vor, welche der menſchlichen Freiheit äußerlich erſcheinen. Hermes z. B. geleitet den Priamus zum Achill, Apollo ſchlägt den Patroklus zwiſchen die Schultern und

macht seinem Leben ein Ende. Ebenso werden häufig mythologische Züge so benutzt, daß sie als ein äußerliches Seyn an den Individuen hervortreten. Achill z. B. ist von seiner Mutter in den Styx getaucht und dadurch bis zu den Fersen unverwundbar, und unüberwindlich. Stellen wir uns dieß in verständiger Weise vor, so verschwindet alle Tapferkeit, und das ganze Heldenwesen Achills wird aus einem geistigen Charakterzuge zu einer bloß physischen Qualität. Dem Epischen aber kann eine solche Darstellungsart weit eher erlaubt bleiben als dem Dramatischen, da im Epischen die Seite der Innerlichkeit in Betreff auf die Absicht beim Durchführen der Zwecke zurücktritt, und der Aeußerlichkeit überhaupt einen breiteren Spielraum läßt. Jene bloß verständige Reflexion, welche dem Dichter die Absurdität aufbürdet, daß seine Helden keine Helden seyen, muß deshalb mit höchster Vorsicht auftreten, denn auch in solchen Zügen läßt sich, wie wir sogleich noch sehen werden, das poetische Verhältniß der Götter und Menschen bewahren. Dagegen macht sich das Prosaische sogleich geltend, wenn außerdem die Mächte, welche als selbstständig hingestellt werden, in sich substanzlos sind, und nur der Willkür des Phantastischen und der Bizarrerie einer falschen Originalität angehören. Dann fallen sie nämlich hauptsächlich entweder dem Aberglauben oder den Aberwitz anheim.

β) Das ächt poetische ideale Verhältniß nun besteht in der Identität der Götter und Menschen, welche durchblicken muß, wenn auch die allgemeinen Mächte als selbstständig und frei von der Einzelheit der Menschen und deren Leidenschaften herausgestellt werden. Der Inhalt der Götter nämlich muß sich sogleich als das eigene Innere der Individuen erweisen, so daß also einer Seits die herrschenden Gewalten für sich individualisirt erscheinen, andrer Seits aber dieß dem Menschen Aeußere sich als das seinem Geist und Charakter Immanente zeigt. Es bleibt deshalb die Sache des Künstlers, die Unterschiedenheit beider Seiten zu vermitteln und sie durch ein feines Band zu verknü-

pfen, indem er die Anfänge im menſchlichen Innern bemerklich macht, ebenſo aber das Allgemeine und Weſentliche, das darin waltet, heraushebt und für ſich individualiſirt zur Anſchauung bringt. Das Gemüth des Menſchen muß ſich in den Göttern offenbaren, welche die ſelbſtſtändigen allgemeinen Formen für das ſind, was in ſeinem Innern treibt und waltet. Dann erſt ſind die Götter zugleich die Götter ſeiner eigenen Bruſt und deren Leidenſchaft. Hören wir z. B. bei den Alten, Venus oder Amor habe das Herz bezwungen, ſo ſind allerdings Venus und Amor zunächſt dem Menſchen äußere Gewalten, aber die Liebe iſt ebenſo ſehr eine Regung und Leidenſchaft, welche der Menſchenbruſt als ſolcher angehört, und ihr eigenes Innres ausmacht. In demſelben Sinne wird häufig von den Eumeniden geſprochen. Zunächſt ſtellen wir uns die rächenden Jungfraun als Furien vor, welche den Verbrecher äußerlich verfolgen. Aber dieſe Verfolgung iſt gleichmäßig die innre Furie, welche durch die Bruſt des Verbrechers zieht, und Sophokles gebraucht ſie auch in dem Sinne des Innren und Eignen des Menſchen, wie ſie z. B. im Oedip auf Kolonos (v. 1434) die Erinnyen des Oedip ſelber heißen, und den Fluch des Vaters, die Gewalt ſeines verletzten Gemüths über die Söhne bedeuten. Man hat daher Recht und Unrecht, die Götter überhaupt immer als entweder nur dem Menſchen äußerliche, oder ihm nur innerlich inwohnende Mächte zu erklären. Denn ſie ſind Beides. Bei Homer geht deshalb das Thun der Götter und der Menſchen ſtets herüber und hinüber; die Götter ſcheinen das dem Menſchen Fremde zu vollbringen, und verrichten doch eigentlich nur dasjenige, was die Subſtanz ſeines innren Gemüthes ausmacht. In der Iliade z. B., als Achill im Streite das Schwerdt gegen Agamemnon erheben will, tritt Athene hinter ihn, und ergreift, allein für ihn ſichtbar, ſein goldgelbes Haupthaar. Here, für Achill und Agamemnon gleichmäßig beſorgt, ſendet ſie vom Olymp, und ihr Herzutreten erſcheint von Achills Gemüth durchaus unabhängig. Andrer Seits

aber läßt es ſich leicht vorſtellen, daß die plötzlich erſcheinende Athene, die Beſonnenheit, welche den Zorn des Helden hemmt, innerlicher Art, und das Ganze ein Begebniß ſey, das in Achills Gemüth ſich zuträgt. Ja Homer ſelber deutet dieß wenige Verſe vorher an, (Ilias I. v. 190) indem er beſchreibt, wie Achill in ſeiner Bruſt berathſchlagte:

ἦ ὄγε μάσσαιτο ἄξὺ ξυσσάμενος παρὰ μηροῦ,
τοὺς μὲν ἀνασταίσειεν, ὁ δ' Ἀτρεΐδην ἐναρίζοι,
ἦε χόλον παύσειεν, ἐρητύσειέ τε θυμόν.

Dieß innerliche Unterbrechen des Zorns in ſich, dieß Hemmen, da es ein Andres gegen den Zorn iſt, und Achill zunächſt ganz von Zorn erfüllt erſcheint, hat hier der epiſche Dichter gleichmäßig als eine äußere Begebenheit darzuſtellen das Recht. In ähnlicher Weiſe finden wir in der Odyſſee die Minerva als Begleiterin des Telemach. Dieſe Begleitung iſt ſchon ſchwerer als eine zugleich innerliche in der Bruſt des Telemach zu faſſen, obſchon auch hier der Zuſammenhang des Aeußern und Innern nicht fehlt. Das macht überhaupt die Heiterkeit der homeriſchen Götter, und die Ironie in der Verehrung derſelben aus, daß ihre Selbſtſtändigkeit und ihr Ernſt ſich ebenſo ſehr wieder auflöſen, inſofern ſie ſich als die eigenen Mächte des menſchlichen Gemüths darthun, und dadurch den Menſchen in ihnen bei ſich ſelber ſeyn laſſen.

Doch wir brauchen uns nach einem vollſtändigen Beiſpiel der Umwandlung ſolcher bloß äußerlichen Göttermaſchinerie in Subjektives, in Freiheit und ſittliche Schönheit, ſo weit nicht umzuſehn. Göthe hat in ſeiner Iphigenie auf Tauris das Bewundrungswürdigſte und Schönſte, was in dieſer Rückſicht möglich iſt, geleiſtet. Bei Euripides raubt Oreſt mit Iphigenien das Bild der Diana. Dieß iſt nichts als ein Diebſtahl. Thoas kommt herzu, und giebt den Befehl, ſie zu verfolgen und das Bildniß der Göttin ihnen abzunehmen, bis dann am Ende in ganz proſaiſcher Weiſe Athene auftritt und dem Thoas inne zu halten befiehlt, da ſie ohnehin Oreſt ſchon dem Poſeidon empfohlen,

und ihr zu lieb dieſer ihn weit in's Meer hinausgebracht habe. Thoas gehorcht ſogleich, indem er auf die Ermahnung der Göttin erwiedert: (v. 1442 und 43) „Herrin Athene, wer der Götter Worten, ſie hörend, nicht gehorcht, iſt nicht rechten Sinnes. Denn wie wär' es mit den mächtigen Göttern zu ſtreiten ſchön."

Wir ſehn in dieſem Verhältniß nichts als einen trocknen äußerlichen Befehl von Athene's, ein ebenſo inhaltsloſes bloßes Gehorchen von Thoas Seite. Bei Goethe dagegen wird Iphigenie zur Göttin, und vertraut der Wahrheit in ihr ſelbſt, in des Menſchen Bruſt. In dieſem Sinne tritt ſie zu Thoas und ſagt:

Hat denn zur unerhörten That der Mann
Allein das Recht? drückt denn Unmögliches
Nur Er an die gewalt'ge Heldenbruſt?

Was bei Euripides der Befehl Athene's zu Wege bringt, die Umkehrung des Thoas, ſucht Goethe's Iphigenie durch tiefe Empfindungen und Vorſtellungen, welche ſie ihm entgegenhält, zu bewirken und bewirkt ſie in der That.

Auf und ab
Steigt in der Bruſt ein kühnes Unternehmen:
Ich werde großem Vorwurf nicht entgehn,
Noch ſchwerem Uebel wenn es mir mißlingt;
Allein Euch leg' ich's auf die Kniee! Wenn
Ihr wahrhaft ſeyd, wie ihr gepriesen werdet;
So zeigt's durch Euren Beiſtand und verherrlicht
Durch mich die Wahrheit! —

und wenn ihr Thoas erwiedert:

Du glaubſt, es höre
Der rohe Scythe, der Barbar, die Stimme
Der Wahrheit und der Menſchlichkeit, die Griechen,
Der Grieche nicht vernahm?

ſo antwortet ſie in zarteſtem reinſten Glauben:

Es hört ſie Jeder,
Geboren unter jedem Himmel, dem
Des Lebens Quelle durch den Buſen rein
Und ungehindert fließt. —

Nun ruft ſie ſeine Großmuth und Milde im Vertraun auf die

Höhe ſeiner Würde an, ſie rührt und beſiegt ihn, und drängt ihm in menſchlich ſchöner Weiſe die Erlaubniß ab, zu den Ihrigen zurückzukehren. Denn nur dieß iſt nöthig. Des Bildes der Göttin bedarf ſie nicht, und kann ſich ohne Liſt und Betrug entfernen, indem Göthe mit unendlicher Schönheit den zweideutigen Götterſpruch:

„Bringſt du die Schweſter, die an Tauris Ufer
Im Heiligthume wider Willen bleibt,
Nach Griechenland; ſo löſet ſich der Fluch" —

in menſchlicher verſöhnender Weiſe dahin auslegt, daß die reine heilige Iphigenie, die Schweſter, das Götterbild und die Schüzzerin des Hauſes ſey.

Schön und herrlich zeigt ſich mir
Der Göttin Rath

ſagt Oreſt zu Thoas und Iphigenien;

Gleich einem heilgen Bilde
Daran der Stadt unwandelbar Geſchick
Durch ein geheimes Götterwort gebannt iſt,
Nahm ſie dich weg, dich Schüzerinn des Hauſes;
Bewahrte dich in einer heilgen Stille
Zum Segen deines Bruders und der Deinen,
Da alle Rettung auf der weiten Erde
Verloren ſchien, giebſt du uns Alles wieder.

In dieſer heilenden verſöhnenden Weiſe hat Iphigenie ſich durch die Reinheit und ſittliche Schönheit ihres innigen Gemüths ſchon früher in Betreff auf Oreſtes bewährt. Ihr Erkennen verſezt ihn zwar, der keinen Glauben an Frieden mehr in ſeinem zerriſſenen Gemüthe hegt, in Raſerei, aber die reine Liebe der Schweſter heilt ihn ebenſo ſehr von aller Qual der innern Furien:

In deinen Armen faßte
Das Uebel mich in allen ſeinen Klauen
Zum Letztenmal, und ſchüttelte das Mark
Entſezlich mir zuſammen; dann entfloh's

Wie eine Schlange zu der Höhle. Neu
Genieß' ich nun durch dich das weite Licht
Des Tages.

In dieſer wie in jeder andern Rückſicht iſt die tiefe Schönheit des Gedichts nicht genug zu bewundern.

Schlimmer nun als in den antiken Stoffen ſteht es mit den chriſtlichen. In den heilgen Legenden, überhaupt auf dem Boden der chriſtlichen Vorſtellung iſt die Erſcheinung Chriſti, Maria's, andrer Heiliger u. ſ. f. zwar im allgemeinen Glauben vorhanden, nebenbei aber hat die Phantaſie ſich in verwandten Gebieten allerlei phantaſtiſche Weſen, als da ſind Hexen, Geſpenſter, Geiſtererſcheinungen und dergleichen mehr gebildet, bei deren Auffaſſung, wenn ſie als dem Menſchen fremde Mächte erſcheinen, und der Menſch haltungslos in ſich ihrem Zauber, Betruge, und der Gewalt ihrer Vorſpieglungen gehorcht, die ganze Darſtellung jedem Wahn und aller Willkür der Zufälligkeit kann preisgegeben werden. In dieſer Beziehung beſonders muß der Künſtler darauf losgehn, daß dem Menſchen die Freiheit und Selbſtſtändigkeit des Entſchluſſes bewahrt bleibt. Shakſpeare hat hiefür die herrlichſten Vorbilder geliefert. Die Hexen im Makbeth z. B. erſcheinen als äußere Gewalten, welche dem Makbeth ſein Schickſal vorausbeſtimmen. Was ſie jedoch verkünden iſt ſein geheimſter eigenſter Wunſch, der in dieſer nur ſcheinbar äußeren Weiſe an ihn kommt, und ihm offenbar wird. Schöner und tiefer noch iſt die Erſcheinung des Geiſtes im Hamlet nur als eine objektive Form von Hamlets innrer Ahnung gehandhabt. Mit dem dunklen Gefühl, daß etwas Ungeheures ſich müſſe ereignet haben, ſehn wir Hamlet auftreten; nun erſcheint ihm des Vaters Geiſt, und enthüllt ihm alle Frevel. Auf dieſe mahnende Entdeckung erwarten wir, Hamlet werde die That ſogleich kräftig beſtrafen, und halten ihn vollſtändig zur Rache berechtigt. Aber er zaudert und zaudert. Man hat dieſe Unthätigkeit dem Shakſpeare zum Vorwurf ge-

macht und getadelt, daß das Stück theilweise nicht wolle vom Fleck rücken. Hamlet jedoch ist eine praktisch schwache Natur, ein schönes in sich gezogenes Gemüth, das aus dieser inneren Harmonie herauszugehn sich schwer entschließen kann, melancholisch, grübelnd, hypochondrisch und tiefsinnig, und deshalb nicht zu einer raschen That geneigt, wie denn auch Göthe an der Vorstellung festgehalten hat, daß Shakspeare habe schildern wollen: eine große That auf eine Seele gelegt, die der That nicht gewachsen ist. Und in diesem Sinne findet er das Stück durchweg gearbeitet. „Hier wird ein Eichbaum, sagt er, in ein köstliches Gefäß gepflanzt, das nur liebliche Blumen in seinen Schoß hätte aufnehmen sollen; die Wurzeln dehnen aus, das Gefäß wird zernichtet." Shakspeare aber bringt in Beziehung auf die Erscheinung des Geistes noch einen weit tieferen Zug an. Hamlet zaudert, weil er dem Geist nicht blindlings glaubt.

The spirit, that I have seen,
May be a devil: and the devil hath power
To assume a pleasing shape; yea and perhaps,
Out of my weakness and my melancholy,
(As he is very potent with such spirits,)
Abuses me to damn me: I'll have grounds
More relative than this: The play's the thing,
Wherein I'll catch the conscience of the king.

Hier sehen wir, daß die Erscheinung als solche nicht über Hamlet haltlos verfügt, sondern daß er zweifelt, und durch eigene Veranstaltungen sich Gewißheit verschaffen will, ehe er zu handeln unternimmt.

γ) Die allgemeinen Mächte nun endlich, welche nicht nur für sich in ihrer Selbstständigkeit auftreten, sondern ebenso sehr in der Menschenbrust lebendig sind und das menschliche Gemüth in seinem Innersten bewegen, kann man nach den Alten mit dem Ausdruck πάθος bezeichnen. Uebersetzen läßt dieß Wort sich schwer, denn „Leidenschaft" führt immer den Nebenbegriff des Geringen, Niedrigen mit sich, indem wir fordern, der Mensch

solle nicht in Leidenschaftlichkeit gerathen. Pathos nehmen wir deshalb hier in einem höheren und allgemeineren Sinne ohne diesen Beiklang des Tadelnswerthen, Eigensinnigen u. s. f. So ist z. B. die heilige Geschwisterliebe der Antigone ein Pathos in jener griechischen Bedeutung des Worts. Das Pathos in diesem Sinne ist eine in sich selbst berechtigte Macht des Gemüths, ein wesentlicher Gehalt der Vernünftigkeit und des freien Willens. Orest z. B. tödtet seine Mutter nicht etwa aus einer inneren Bewegung des Gemüths, welche wir Leidenschaft nennen würden, sondern das Pathos, das ihn zur That antreibt, ist wohl erwogen und ganz besonnen. In dieser Rücksicht können wir auch nicht sagen, daß die Götter Pathos haben. Sie sind nur der allgemeine Gehalt dessen, was in der menschlichen Individualität zu Entschlüssen und Handlungen treibt. Die Götter als solche aber bleiben in ihrer Ruhe und Leidenschaftslosigkeit, und kommt es unter ihnen auch zum Hader und Streit, so wird es ihnen eigentlich nicht Ernst damit, oder ihr Streit hat eine allgemeine symbolische Beziehung als ein allgemeiner Krieg der Götter. Pathos müssen wir daher auf die Handlung des Menschen beschränken, und darunter den wesentlichen vernünftigen Gehalt verstehn, der im menschlichen Selbst gegenwärtig ist, und das ganze Gemüth erfüllt und durchdringt.

αα) Das Pathos nun bildet den eigentlichen Mittelpunkt, die ächte Domaine der Kunst; die Darstellung desselben ist das hauptsächlich Wirksame im Kunstwerke wie im Zuschauer. Denn das Pathos berührt eine Saite, welche in jedes Menschen Brust widerklingt, jeder kennt das Werthvolle und Vernünftige, das in dem Gehalt eines wahren Pathos liegt, und erkennt es an. Das Pathos bewegt, weil es an und für sich das Mächtige im menschlichen Daseyn ist. In dieser Rücksicht darf das Aeußre, die Naturumgebung und ihre Scenerie nur als untergeordnetes Beiwerk auftreten, um die Wirkung des Pathos zu unterstützen. Die Natur muß deshalb wesentlich als symbolisch gebraucht werden

und aus ſich heraus das Pathos wiedertönen laſſen, welches den eigentlichen Gegenſtand der Darſtellung ausmacht. Die Landſchaftsmalerei z. B. iſt für ſich ſchon ein geringeres Genre als die Hiſtorienmalerei, aber auch da, wo ſie ſelbſtſtändig auftritt, muß ſie an eine allgemeine Empfindung anklingen, und die Form eines Pathos haben. — Man hat in dieſem Sinne geſagt, die Kunſt überhaupt müſſe rühren; ſoll aber dieſer Grundſatz gelten, ſo fragt es ſich weſentlich, wodurch die Rührung in der Kunſt dürfe hervorgebracht werden. Rührung im Allgemeinen iſt Mitbewegung als Empfindung, und die Menſchen, beſonders heutiges Tages, ſind zum Theil leicht zu rühren. Wer Thränen vergießt, ſäet Thränen, die leicht aufwachſen. In der Kunſt jedoch ſoll nur das in ſich ſelbſt wahrhaftige Pathos bewegen.

β, γ) Das Pathos darf deshalb weder im Komiſchen noch im Tragiſchen eine bloße Thorheit und ſubjektive Marotte ſeyn. Timon z. B. bei Shakſpeare iſt ein ganz äußerlicher Menſchenfeind, die Freunde haben ihn beſchmauſt, ſein Vermögen verſchwendet, und als er nun ſelber Geld braucht verlaſſen ſie ihn. Da wird er ein leidenſchaftlicher Feind der Menſchen. Das iſt begreiflich und natürlich, aber kein in ſich berechtigtes Pathos. Noch mehr iſt in Schiller's Jugendarbeit „der Menſchenfeind“ der ähnliche Haß eine moderne Grille. Denn hier iſt der Menſchenfeind außerdem ein reflektirender, einſichtsvoller und höchſt edler Mann, großmüthig gegen ſeine Bauern, welche er aus der Leibeigenſchaft entlaſſen hat, und voll Liebe für ſeine ebenſo ſchöne als liebenswürdige Tochter. In der ähnlichen Art quält ſich Quinktius Heimeran von Flamming in dem Roman von Auguſt Lafontaine mit der Marotte von Menſchenragen u. ſ. f. herum. Hauptſächlich aber hat ſich die neueſte Poeſie zu einer unendlichen Phantaſterei und Lügenhaftigkeit hinaufgeſchraubt, welche durch ihre Bizarrerie Effekt machen ſoll, doch in keiner geſunden Bruſt widerhallt, da in ſolchen Raffinements der Reflexion über das-

jenige was das Wahre im Menſchen ſey, jeder ächte Gehalt verflüchtigt iſt.

Umgekehrt iſt nun aber alles, was auf Lehre, Ueberzeugung und Einſicht in die Wahrheit derſelben beruht, inſofern dieſe Erkenntniß ein Haupthedürfniß ausmacht, kein ächtes Pathos für die Kunſtdarſtellung. Von dieſer Art ſind wiſſenſchaftliche Erkenntniſſe und Wahrheiten. Denn zur Wiſſenſchaft gehört eine eigenthümliche Art der Bildung, ein vielfaches Bemühen und mannigfache Kenntniß der beſtimmten Wiſſenſchaft und ihres Werthes, das Intreſſe aber für dieſe Weiſe des Studiums iſt keine allgemeine bewegende Macht der menſchlichen Bruſt, ſondern beſchränkt ſich immer nur auf eine gewiſſe Anzahl von Individuen. Von gleicher Schwierigkeit iſt die Behandlung rein religiöſer Lehren, wenn ſie nämlich ihrem innerſten Gehalt nach ſollen entfaltet werden. Der allgemeine Inhalt der Religion, der Glaube an Gott u. ſ. f. iſt zwar ein Intereſſe jedes tieferen Gemüths, bei dieſem Glauben jedoch kommt es von Seiten der Kunſt her nicht auf die Explikation der religiöſen Dogmen und auf die ſpecielle Einſicht in ihre Wahrheit an, und die Kunſt muß ſich deshalb in Acht nehmen auf ſolche Explikationen einzugehen. Dagegen trauen wir der Menſchenbruſt jedes Pathos, alle Motive ſittlicher Mächte zu, welche für das Handeln von Intereſſe ſind. Die Religion betrifft mehr die Geſinnung, den Himmel des Herzens, den allgemeinen Troſt und die Erhebung des Individuums in ſich ſelbſt, als das eigentliche Handeln als ſolches. Denn das Göttliche der Religion als Handeln iſt das Sittliche und die beſonderen Mächte des Sittlichen. Dieſe Mächte aber betreffen, dem reinen Himmel der Religion gegenüber, das Weltliche und eigentlich Menſchliche. Bei den Alten war dieß Weltliche ſelber in ſeiner Weſentlichkeit der Inhalt der Götter, welche daher auch in Bezug auf das Handeln vollſtändig mit in die Darſtellung des Handelns eintreten konnten.

Fragen wir deshalb nach dem Umfang des hierhergehörigen Pathos, so ist die Zahl solcher substantiellen Momente des Willens gering, ihr Umfang klein. Besonders die Oper will und muß sich an einen beschränkten Kreis derselben halten, und wir hören die Klagen und Freuden, das Unglück und Glück der Liebe, Ruhm, Ehre, Heroismus, Freundschaft, Mutterliebe, Liebe der Kinder, der Gatten u. s. f. immer wieder und wieder.

77) Solch ein Pathos nun erfordert wesentlich eine Darstellung und Ausmalung. Und zwar muß es eine in sich selber reiche Seele seyn, welche in ihr Pathos den Reichthum ihres Innern einlegt, und nicht nur koncentrirt und intensiv bleibt, sondern sich extensiv äußert, und sich zur ausgebildeten Gestalt erhebt. Diese innere Koncentration oder Entfaltung macht einen großen Unterschied aus, und die besondren Volksindividualitäten sind auch in dieser Rücksicht wesentlich verschieden. Völker von gebildeter Reflexion sind beredter im Ausdruck ihrer Leidenschaft. Die Alten z. B. waren es gewohnt das Pathos, welches die Individuen beseelt, in seiner Tiefe auseinanderzulegen, ohne dadurch in kalte Reflexionen oder Geschwätz hineinzugerathen. Auch die Franzosen sind in dieser Rücksicht pathetisch, und ihre Beredtsamkeit der Leidenschaft ist nicht etwa nur immer ein bloßer Wortkram, wie wir Deutsche oft in der Zusammengezogenheit unsres Gemüths meinen, insofern uns das vielseitige Aussprechen der Empfindung als ein Unrecht erscheint, das derselben angethan werde. Es gab in diesem Sinne in Deutschland eine Zeit der Poesie, in welcher besonders die jungen Gemüther, des französischen rhetorischen Wassers überdrüssig, nach Natürlichkeit Verlangen trugen, und nun zu einer Kraft kamen, welche sich hauptsächlich nur in Interjektionen aussprach. Mit dem bloßen Ach und Oh jedoch, oder mit dem Fluch des Zorns, mit dem Drausstürmen und Dreinschlagen ist die Sache nicht abzuthun. Die Kraft bloßer Interjektionen ist eine schlechte Kraft, und die Aeußerungsweise einer noch rohen Seele.

Der individuelle Geiſt, in welchem das Pathos ſich darſtellt, muß ein in ſich erfüllter Geiſt ſeyn, der ſich auszubreiten und auszuſprechen im Stande iſt.

Auch Göthe und Schiller bilden in dieſer Beziehung einen auffallenden Gegenſatz. Göthe iſt weniger pathetiſch als Schiller, und hat mehr eine intenſive Weiſe der Darſtellung; beſonders in der Lyrik bleibt er in ſich gehaltner; ſeine Lieder, wie es dem Liede geziemt, laſſen merken was ſie wollen, ohne ſich ganz zu explicieren. Schiller dagegen liebt ſein Pathos weitläuftig und mit großer Klarheit und Schwung des Ausdrucks auseinanderzufalten. In der ähnlichen Weiſe hat Claudius im Wandsbecker Boten (B. I. p. 153.) Voltaire und Shakſpeare ſo gegenüberſtellt, daß der Eine ſey, was der Andre ſcheine; „Meiſter Arouet ſagt: ich weine und Shakſpeare weint.“ Aber um's Sagen und Scheinen gehe, und nicht um das natürliche wirkliche Seyn, iſt es in der Kunſt zu thun. Wenn Shakſpeare nur weinte während Voltaire zu weinen ſchiene, ſo wäre Shakſpeare ein ſchlechter Poet.

Das Pathos alſo muß, um in ſich ſelber, wie die ideale Kunſt es fordert, konkret zu ſeyn, als das Pathos eines reichen und totalen Geiſtes zur Darſtellung kommen. Dieß führt uns zu der dritten Seite der Handlung, zur näheren Betrachtung des Charakters hinüber.

c) Der Charakter.

Wir gingen aus von den allgemeinen ſubſtantiellen Mächten des Handelns. Sie bedurften zu ihrer Bethätigung und Verwirklichung der menſchlichen Individualität, in welcher ſie als bewegendes Pathos erſchienen. Das Allgemeine nun aber jener Mächte muß ſich in den beſondern Individuen zur Totalität und Einzelheit in ſich zuſammenſchließen. Dieſe Totalität iſt der Menſch in ſeiner konkreten Geiſtigkeit und deren Subjektivität, die menſchliche in ſich totale Individualität als Charakter. Die Götter werden zum menſchlichen

Pathos, und das Pathos in konkreter Thätigkeit iſt der menſchliche Charakter.

Dadurch macht der Charakter den eigentlichen Mittelpunkt der idealen Kunſtdarſtellung aus, inſofern er die bisher betrachteten Seiten als Momente ſeiner eigenen Totalität in ſich vereinigt. Denn die Idee als Ideal d. i. für die ſinnliche Vorſtellung und Anſchauung geſtaltet, und in ihrer Bethätigung handelnd und ſich vollbringend, iſt in ihrer Beſtimmtheit ſich auf ſich beziehende ſubjektive Einzelheit. Die wahrhaft freie Einzelheit aber, wie das Ideal dieſelbe erheiſcht, hat ſich nicht nur als Allgemeinheit, ſondern ebenſo ſehr als konkrete Beſonderheit und als die einheitsvolle Vermittlung und Durchdringung dieſer Seiten, welche für ſich ſelbſt als Einheit ſind, zu erweiſen. Dieß macht die Totalität des Charakters aus, deſſen Ideal in der in ſich reichen Kräftigkeit der zuſammenfaſſenden Subjektivität beſteht.

Wir haben in dieſer Beziehung den Charakter nach drei Seiten hin zu betrachten:

Erſtens als totale Individualität, als Reichthum des Charakters in ſich.

Zweitens jedoch muß dieſe Totalität ſogleich als Beſonderheit, und der Charakter deshalb als beſtimmter erſcheinen.

Drittens ſchließt ſich der Charakter als in ſich Einer mit dieſer Beſtimmtheit als mit ſich ſelbſt, in ſeinem ſubjektiven Fürſichſeyn zuſammen, und hat ſich dadurch als in ſich feſter Charakter durchzuführen. —

Dieſe abſtrakten Gedankenbeſtimmungen wollen wir jetzt erläutern und der Vorſtellung näher bringen.

α) Das Pathos, indem es ſich innerhalb einer vollen Individualität entfaltet, erſcheint dadurch in ſeiner Beſtimmtheit nicht mehr als das ganze und alleinige Intereſſe der Darſtellung, ſondern wird ſelbſt nur eine, wenn auch eine Hauptſeite, des handelnden Charakters. Denn der Menſch trägt nicht etwa

nur einen Gott als ſein Pachet in ſich, ſondern das Gemüth des Menſchen iſt groß und weit, zu einem vollſtändigen Menſchen gehören viele Götter und er verſchließt in ſeinem Himmel alle die Mächte, welche in dem Kreis der Götter auseinandergeworfen ſind; der ganze Olymp iſt verſammelt in ſeiner Bruſt. In dieſem Sinne ſagte ein Alter: aus deinen Leidenſchaften haſt du dir die Götter gemacht, o Menſch! Und in der That, je gebildeter die Griechen wurden, deſto mehr Götter hatten ſie, und ihre früheren Götter waren kümpfere, nicht zur Individualität und Beſtimmtheit herausgeſtaltete Götter.

In dieſem Reichthum muß ſich deshalb der Charakter auch zeigen. Das grade macht das Intereſſe aus, welches wir an einem Charakter nehmen, daß eine ſolche Totalität ſich an ihm hervorthut und er in dieſer Fülle demnach er ſelbſt, ein in ſich abgeſchloſſenes Subjekt bleibt. Iſt der Charakter dagegen nicht in dieſer Abrundung und Subjektivität geſchildert, und abſtrakt nur einer Leidenſchaft preisgegeben, ſo erſcheint er außer ſich oder verrückt, ſchwach und kraftlos. Denn die Schwäche und Machtloſigkeit der Individuen beſteht eben darin, daß der Gehalt jener ewigen Mächte an ihnen nicht als ihr eigenſtes Selbſt, als Prädikate, welche ihnen als dem Subjekt der Prädikate inhäriren, zur Erſcheinung kommen.

Im Homer z. B. iſt jeder Held ein ganzer lebendigvoller Umfang von Eigenſchaften und Charakterzügen. Achill iſt der jugendlichſte Held, aber ſeiner jugendlichen Kraft fehlen die übrigen ächt menſchlichen Qualitäten nicht, und Homer entfaltet uns dieſe Mannigfaltigkeit in den verſchiedenſten Situationen. Achill liebt ſeine Mutter die Thetis, er weint um die Verlust, da ſie ihm entriſſen iſt, und ſeine gekränkte Ehre treibt ihn zu dem Streit mit Agamemnon an, der den Ausgangspunkt aller ferneren Begebenheiten in der Ilias ausmacht. Dabei iſt er der treuſte Freund des Patroklus und Antilochus; zugleich der blühendſte feurigſte Jüngling, ſchnellfüßig, tapfer, aber voll Ehr-

furcht vor dem Alter; der treue Phönix, der vertraute Diener, liegt zu seinen Füßen, und bei der Leichenfeier des Patroklus erweist er dem greisen Nestor die höchste Achtung und Ehre. Ebenso zeigt sich aber Achill auch als reizbar, aufbrausend, rachsüchtig und voll härtester Grausamkeit gegen den Feind, als er den erschlagenen Hektor an seinen Wagen bindet, und so den Leichnam dreimal um Trojas Mauern jagend nachschleppt; und dennoch erweicht er sich, als der alte Priamus zu ihm in's Zelt kommt, er gedenkt daheim des eigenen alten Vaters, und reicht dem weinenden König die Hand, welche den Sohn ihm getödtet hat. Bei Achill kann man sagen: das ist ein Mensch! die Vielseitigkeit der edlen menschlichen Natur entwickelt ihren ganzen Reichthum an diesem einen Individuum. Und so ist es auch mit den übrigen homerischen Charakteren; Odysseus, Diomed, Ajax, Agamemnon, Hektor, Andromache, jeder ist ein Ganzes, eine Welt für sich, jeder ein voller, lebendiger Mensch, und nicht etwa nur die allegorische Abstraktion irgend eines vereinzelten Charakterzuges. Welche kahle, fahle, wenn auch kräftige Individualitäten sind dagegen der hörne Sigfried, der Hagene von Troy und selbst Volker, der Spielmann.

Eine solche Vielseitigkeit allein giebt dem Charakter das Interesse der Lebendigkeit. Zugleich muß diese Fülle als zu einem Subjekt zusammengeschlossen erscheinen, und nicht als Zerstreuung, Faselei und bloße mannigfaltige Erregbarkeit, — wie die Kinder z. B. alles in die Hand nehmen und sich ein augenblickliches Thun damit machen, aber dennoch charakterlos sind —, sondern der Charakter muß in das Verschiedenste des menschlichen Gemüths eingehen, darin seyn, sein Selbst davon ausfüllen lassen, und zugleich darin nicht stecken bleiben, sondern in dieser Totalität der Interessen, Zwecke, Eigenschaften, Charakterzüge die in sich zusammengenommene und gehaltene Subjektivität bewahren.

Für die Darſtellung ſolcher totalen Charaktere eignet ſich vor Allem die epiſche Poeſie, weniger die dramatiſche und lyriſche.

β) Bei dieſer Totalität als *ſolcher* nun aber kann die Kunſt noch nicht ſtehen bleiben. Denn wir haben es mit dem Ideal in ſeiner Beſtimmtheit zu thun, wodurch ſich ſogleich die Forderung der *Beſonderheit und Individualität* des Charakters herzudrängt. Die *Handlung* beſonders in ihrem Konflikt und ihrer Reaktion macht den Anſpruch auf Beſchränkung und Beſtimmtheit der Geſtalt. Deshalb ſind auch die dramatiſchen Helden größtentheils einfacher in ſich als die epiſchen Geſtalten. Die Beſtimmtheit nun kommt dadurch hervor, daß ſich ein beſondres Pathos zum weſentlichen hervorſtechenden Charakterzuge macht, und zu beſtimmten Zwecken, Entſchlüſſen und Handlungen führt. Wird jedoch die Einfachheit ſoweit getrieben, daß ein Individuum nur zur bloßen in ſich abſtrakten Form eines beſtimmten Pathos, wie Liebe, Ehre u. ſ. f. ausgeleert erſcheint, ſo geht darüber alle Lebendigkeit und Subjektivität verloren, und die Darſtellung wird, wie bei den Franzoſen, häufig nach dieſer Seite hin kahl und arm. Es muß deshalb in der Beſonderheit des Charakters wohl *eine* Hauptſeite als die herrſchende erſcheinen, innerhalb der Beſtimmtheit aber die volle Lebendigkeit und Fülle bewahrt bleiben, ſo daß dem Individuum der Raum gelaſſen iſt ſich nach vielen Seiten hinzuwenden, in mannigfache Situationen einzugehn, und den Reichthum eines in ſich gebildeten Innern in vielfacher Aeußrung zu entfalten. Von dieſer Lebendigkeit, des in ſich einfachen Pathos ungeachtet, ſind die ſophokleiſchen tragiſchen Geſtalten. Man kann ſie in ihrer plaſtiſchen Abgeſchloſſenheit den Bildern der Skulptur vergleichen. Denn auch die Skulptur vermag der Beſtimmtheit zum Trotz dennoch eine Vielſeitigkeit des Charakters auszudrücken. Sie ſtellt zwar im Gegenſatz der hinaustobenden Leidenſchaft, welche ſich mit ganzer Kraft nur auf *einen* Punkt wirft, in ihrer Stille und Stummheit die kräftige Neutralität dar, die alle Mächte

ruhig in ſich verſchließt, aber dieſe ungetrübte Einheit bleibt dennoch nicht bei abſtrakter Beſtimmtheit ſtehen, ſondern läßt in ihrer Schönheit zugleich die Geburtsſtätte von Allem als die unmittelbare Möglichkeit in die verſchiedenartigſten Verhältniſſe herüberzutreten ahnen. Wir ſehn in den ächten Geſtalten der Skulptur eine ruhige Tiefe, welche die Möglichkeit in ſich faßt, aus ſich heraus alle Mächte zu verwirklichen. Mehr noch als von der Skulptur muß von der Malerei, Muſik und Poeſie die innere Mannigfaltigkeit des Charakters gefordert werden, und iſt von den ächten Künſtlern auch jederzeit geleiſtet worden. Romeo z. B. in Shakſpeare's Julie und Romeo hat zu ſeinem Hauptpathos die Liebe; dennoch ſehn wir ihn in den verſchiedenartigſten Verhältniſſen zu ſeinen Eltern, zu Freunden, ſeinem Pagen, in Ehrenſtreitigkeiten und Zweikampf mit Tybalt, in Ehrfurcht und Vertraun zum Mönch, und ſelbſt am Rande des Grabes im Zwiegeſpräch mit dem Apotheker, von dem er ſich das tödtliche Gift kauft, und immer würdig und edel und von tiefer Empfindung. Ebenſo umfaßt Julie eine Totalität der Verhältniſſe zum Vater, zu der Mutter, der Amme, dem Grafen Paris, dem Pater. Und dennoch iſt ſie gleich tief in ſich als in jede dieſer Situationen hineingegraben, und ihr ganzer Charakter wird nur von einer Empfindung, von der Leidenſchaft einer Liebe durchdrungen und getragen, die ſo tief und weit iſt als die unbegrenzte See, ſo daß Julie mit Recht ſagen darf: je mehr ich gebe, je mehr auch hab' ich: beides iſt unendlich. Wenn es daher auch nur ein Pathos iſt, das ſich darſtellt, ſo muß es dennoch als Reichthum ſeiner in ſich ſelbſt ſich entwickeln. Dieß iſt ſelber im Lyriſchen der Fall, wo doch das Pathos nicht zur Handlung in konkreten Verhältniſſen werden kann. Auch hier nämlich muß es ſich als innerer Zuſtand eines vollen gebildeten Gemüths darthun, das ſich nach allen Seiten der Umſtände und Situationen herauszukehren vermag. Lebendige Beredtſamkeit, eine Phantaſie, welche an Alles anknüpft, Ver-

gangenes zur Gegenwart bringt, die ganze äußere Umgebung zum ſymboliſchen Ausdruck des Innern zu benutzen weiß, tiefe objektive Gedanken nicht ſcheut, und in Expoſition derſelben einen weitreichenden, umfaſſenden, klaren, würdigen, edlen Geiſt bekundet — dieſer Reichthum des Charakters, der ſeine innre Welt ausſpricht, iſt auch in der Lyrik an ſeiner rechten Stelle. Von Seiten des Verſtandes her betrachtet, kann freilich ſolche Vielſeitigkeit innerhalb einer herrſchenden Beſtimmtheit als inkonſequent erſcheinen. Achill z. B. in ſeinem edlen Heldencharakter, deſſen jugendliche Kraft der Schönheit ſeinen Grundzug ausmacht, hat in Betreff auf den Vater und Freund ein weiches Herz; wie iſt es nun möglich, ließe ſich fragen, daß er Hektor in grauſamer Rachſucht um die Mauern ſchleift. In ähnlicher Inkonſequenz ſind Shakſpeare's Rüpel faſt durchweg geiſtreich und voll genialen Humors. Da kann man ſagen: wie kommen ſo geiſtreiche Individuen dazu, ſich mit ſolcher Tölpelhaftigkeit zu benehmen. Der Verſtand nämlich will ſich abſtrakt nur eine Seite des Charakters herausheben, und zur alleinigen Regel des ganzen Menſchen ſtempeln. Was gegen ſolche Herrſchaft einer Einſeitigkeit ſtreitet, kommt dem Verſtande als bloße Inkonſequenz vor. Für die Vernünftigkeit des in ſich Totalen und dadurch Lebendigen aber iſt dieſe Inkonſequenz gerade das Konſequente und Rechte. Denn der Menſch iſt dieß: den Widerſpruch des Vielen nicht nur in ſich zu tragen, ſondern zu ertragen und darin ſich ſelbſt gleich und getreu zu bleiben.

γ) Deshalb aber muß der Charakter ſeine Beſonderheit mit ſeiner Subjektivität zuſammenſchließen, er muß eine beſtimmte Geſtalt ſeyn, und in dieſer Beſtimmtheit die Kraft und Feſtigkeit eines ſich ſelbſt getreu bleibenden Pathos haben. Iſt der Menſch nicht in dieſer Weiſe eins in ſich, ſo fallen die verſchiedenen Seiten der Mannigfaltigkeit ſinnlos und gedankenlos auseinander. Mit ſich in Einheit zu ſeyn macht in der Kunſt gerade das Unendliche und Göttliche der Individualität aus.

Nach dieſer Seite hin giebt daher die Feſtigkeit und Entſchiedenheit eine wichtige Beſtimmung für die ideale Darſtellung des Charakters ab. Sie kommt, wie ſchon oben berührt iſt, dadurch hervor, daß ſich die Allgemeinheit der Mächte mit der Beſonderheit des Individuums durchdringt und in dieſer Einigung zur in ſich einheitsvollen ſich auf ſich beziehenden Subjektivität und Einzelheit wird.

Bei dieſer Forderung jedoch müſſen wir uns gegen viele Erſcheinungen beſonders der neuern Kunſt wenden.

In Corneille's Cid z. B. iſt die Kolliſion der Liebe und Ehre eine glänzende Partie. Solch in ſich ſelbſt unterſchiedenes Pathos kann allerdings zu Konflikten führen, wenn es aber als innerer Widerſtreit in ein und denſelben Charakter hineinverlegt wird, ſo giebt dieß zwar Gelegenheit zu brillanter Rhetorik und effektvollen Monologen, doch die Entzweiung ein und deſſelben Gemüths, das aus der Abſtraktion der Ehre in die der Liebe und umgekehrt hinüber und herübergeworfen wird, iſt der gediegenen Entſchloſſenheit und Einheit des Charakters in ſich zuwider.

Ebenſo widerſpricht es der individuellen Entſchiedenheit, wenn ſich eine Hauptperſon, in welcher die Macht eines Pathos webt und wirkt, von einer untergeordneten Figur beſtimmen und überreden läßt, und nun auch die Schuld von ſich ab auf Andere ſchieben kann. Wie ſich die Phädra z. B. bei Racine von der Oenone bereden läßt. Ein ächter Charakter handelt aus ſich ſelbſt, und läßt nicht einen Fremden in ſich hinein verſtellen und Entſchlüſſe faſſen. Hat er aber aus ſich gehandelt, ſo will er auch die Schuld ſeiner That auf ſich haben und dafür einſtehn. —

Eine andere Weiſe der Haltungsloſigkeit des Charakters hat ſich beſonders in neueren deutſchen Produktionen zu der innern Schwäche der Empfindſamkeit ausgebildet, welche lange genug in Deutſchland regiert hat. Als nächſtes berühmtes Bei-

ſpiel iſt der Werther anzuführen, ein durchweg krankhafter Charakter, ohne Kraft ſich über den Eigenſinn ſeiner Liebe erheben zu können. Was ihn intereſſant macht, iſt die Leidenſchaft und Schönheit der Empfindung, die Verſchwiſtrung mit der Natur bei der Ausbildung und Weiche des Gemüths. Dieſe Schwäche hat ſpäter bei immer ſteigender Vertiefung in die gehaltloſe Subjektivität der eigenen Perſönlichkeit noch mannigfach andre Formen angenommen. Die Schönſeeligkeit z. B. Jakobi's in ſeinem Woldemar läßt ſich hieher rechnen. In dieſem Roman zeigt ſich die vorgelegene Herrlichkeit des Gemüths, die ſelbſttäuſchende Vorſpiegelung der eigenen Tugend und Vortrefflichkeit im vollſten Maaße. Es iſt eine Hoheit und Göttlichkeit der Seele, welche zur Wirklichkeit nach allen Seiten hin in ein ſchiefes Verhältniß tritt, und die Schwäche, den ächten Gehalt der vorhandenen Welt nicht ertragen und verarbeiten zu können, vor ſich ſelbſt durch die Vornehmheit verſteckt, in welcher ſie Alles, als ihrer nicht würdig, von ſich ablehnt. Denn auch für die wahrhaft ſittlichen Intereſſen und gediegenen Zwecke des Lebens iſt ſolch eine ſchöne Seele nicht offen, ſondern ſpinnt ſich in ſich ſelber ein, und lebt und webt nur in ihren ſubjektivſten religiöſen und moraliſchen Ausheckungen. Zu dieſem innern Enthuſiasmus für die eigene überſchwengliche Trefflichkeit, mit welcher ſie vor ſich ſelber ein großes Gepränge macht, geſellt ſich dann ſogleich eine unendliche Empfindlichkeit in Betreff auf alle Uebrigen, welche dieſe einſame Schönheit in jedem Momente errathen, verſtehen, verehren ſollen; können das nun die Andern nicht, ſo wird gleich das ganze Gemüth im Tiefſten bewegt und unendlich verletzt. Da iſt mit einemmale die ganze Menſchheit, alle Freundſchaft, alle Liebe hin. Die Pedanterie und Ungezogenheit, kleine Umſtände und Ungeſchicklichkeiten, über welche ein großer ſtarker Charakter unverletzt fortſieht, nicht ertragen zu können, überſteigt jede Vorſtellung, und gerade das ſachlich Geringfügigſte bringt ſolches Gemüth in die höchſte Verzweiflung.

Da nimmt denn die Trübſeligkeit, der Kummer, Gram, die üble Laune, Kränkung, Schwermuth und Elendigkeit kein Ende, und daheraus entſpringt eine Quälerei der Reflexionen mit ſich und Andern, eine Krampfhaftigkeit und ſelbſt eine Härte und Grauſamkeit der Seele, in welcher ſich vollends die ganze Miſerabilität und Schwäche dieſer ſchönſeligen Innerlichkeit kund giebt. — Zu ſolcher Abſonderlichkeit des Gemüths kann man kein Gemüth haben. Denn zu einem ächten Charakter gehört, daß er etwas Wirkliches zu wollen und anzufaſſen Muth und Kraft in ſich trage. Das Intereſſe für dergleichen Subjektivitäten, die immer nur in ſich ſelber bleiben, iſt ein leeres Intereſſe, wie ſehr jene auch die Meinung hegen, die höheren reineren Naturen zu ſeyn, welche das Göttliche, das ſo recht in den innerſten Falten ſtecke, in ſich hervorbrächten und recht im Negligée ſehen ließen. —

In einer andern Art iſt dieſer Mangel an innerer ſubſtantieller Gediegenheit des Charakters auch dahin ausgebildet, daß jene ſonderbaren höheren Herrlichkeiten des Gemüths auf eine verkehrte Weiſe ſind hypoſtaſirt und als ſelbſtſtändige Mächte aufgefaßt worden. Hieher gehört das Magiſche, Magnetiſche, Dämoniſche, die vornehme Geſpenſtigkeit des Hellſehens, die Krankheit des Schlafwanderns u. ſ. f. Das lebendig ſeynſollende Individuum wird in Rückſicht auf dieſe dunklen Mächte in Verhältniß zu etwas geſetzt, das einer Seits in ihm ſelber, andrer Seits ſeinem Innern ein fremdartiges Jenſeits iſt, von welchem es beſtimmt und regiert wird. In dieſen unbekannten Gewalten ſoll eine unentzifferbare Wahrheit des Schauerlichen liegen, das ſich nicht greifen und faſſen laſſe. Aus dem Bereiche der Kunſt aber ſind die dunklen Mächte grade zu verbannen, denn in ihr iſt nichts dunkel, ſondern Alles klar und durchſichtig, und mit jenen Ueberſichtigkeiten iſt nichts als der Krankheit des Geiſtes das Wort geredet, und die Poeſie in das Nebuloſe, Eitle und Leere hinübergeſpielt, wovon Hoffmann und Heinrich

von Kleiſt in ſeinem Prinzen von Homburg Beiſpiele liefern. Der wahrhaft ideale Charakter hat nichts Jenſeitiges und Geſpenſterhaftes, ſondern wirkliche Intereſſen, in welchen er bei ſich ſelbſt iſt, zu ſeinem Gehalte und Pathos. Beſonders das Hellſehn iſt in der neuern Poeſie trivial und gemein geworden. In Schiller's Tell dagegen, wenn der alte Attinghauſen im Augenblick des Todes das Schickſal ſeines Vaterlandes verkündigt, iſt ſolche Prophezeiung am ſchicklichen Orte gebraucht. Die Geſundheit des Charakters aber mit der Krankheit des Geiſtes vertauſchen zu müſſen, um Kolliſionen hervorzubringen und Intereſſe zu erregen iſt immer unglücklich; deshalb iſt auch die Verrücktheit nur mit großer Vorſicht anzuwenden.

An ſolche Schiefheiten, welche der Einheit und Feſtigkeit des Charakters entgegenſtehn, können wir auch noch das Princip der neueren Ironie ſich anſchließen laſſen. Dieſe falſche Theorie hat die Dichter verführt in die Charaktere eine Verſchiedenheit hineinzuſetzen, welche in keine Einheit zuſammengeht, ſo daß ſich jeder Charakter als Charakter zerſtört. Tritt ein Individuum zunächſt auch in einer Beſtimmtheit auf, ſo ſoll dieſelbe gerade in ihr Gegentheil überſchlagen, und der Charakter dadurch nichts als die Nichtigkeit des Beſtimmten und ſeiner ſelbſt darſtellen. Dieß iſt von der Ironie als die eigentliche Höhe der Kunſt angenommen worden, indem der Zuſchauer nicht müſſe durch ein in ſich affirmatives Intereſſe ergriffen werden, ſondern darüber zu ſtehen habe, wi. die Ironie ſelbſt über Alles hinaus iſt. — In dieſem Sinne hat man denn auch Shakſpeareſche Charaktere erklären wollen. Lady Makbeth z. B. ſoll eine liebevolle Gattin von ſanftem Gemüth ſeyn, obgleich ſie dem Gedanken des Mordes nicht nur Raum giebt, ſondern ihn auch durchführt. Aber Shakſpeare grade zeichnet ſich durch das Entſchiedene und Pralle ſeiner Charaktere ſelbſt in der bloß formellen Größe und Feſtigkeit des Böſen aus. Hamlet iſt zwar in ſich unentſchieden, doch nicht zweifelhaft *was*, ſondern nur *wie* er es vollbringen

soll. Jetzt jedoch machen sie auch Shakspeare's Charaktere gespenstig, und meinen, daß die Richtigkeit und Halbheit im Schwanken und Uebergehn, daß diese Quatschlichkeit eben für sich interessiren müsse. Das Ideale aber besteht darin, daß die Idee *wirklich* ist, und zu dieser Wirklichkeit gehört der Mensch als Subjekt und dadurch als in sich festes Eins.

Dieß mag in Betreff auf die charaktervolle Individualität in der Kunst an dieser Stelle genug seyn. Die Hauptsache ist ein in sich bestimmtes wesentliches Pathos, in einer reichen vollen Brust, deren innere Welt das Pathos in der Weise durchdringt, daß diese Durchdringung und nicht nur das Pathos als solches zur Darstellung kommt. Ebenso sehr aber muß sich das Pathos nicht in der Brust des Menschen in sich selber zerstören um sich dadurch als ein in sich selbst Unwesentliches und Nichtiges aufzuzeigen. —

III. Die äußerliche Bestimmtheit des Ideals.

In Beziehung auf die Bestimmtheit des Ideals betrachteten wir *zuerst* im Allgemeinen, weshalb und in welcher Weise dasselbe überhaupt in die Form der Besondrung hineinzutreten habe. *Zweitens* fanden wir, das Ideal müsse in sich bewegt seyn, und gehe deshalb zur Differenz in sich selbst fort, deren Totalität sich als Handlung darstellte. Durch die Handlung jedoch geht das Ideal in die äußerliche Welt hinaus, und es fragt sich deshalb *drittens*, wie diese letzte Seite der konkreten Wirklichkeit auf kunstgemäße Weise zu gestalten sey. Denn das Ideal ist die mit ihrer *Realität* identificirte Idee. Bisher verfolgten wir diese Wirklichkeit nur bis zur menschlichen Individualität und deren Charakter. Der Mensch aber hat auch ein konkretes *äußeres* Daseyn, aus welchem heraus er sich zwar in sich als Subjekt zusammenschließt, doch in dieser subjektiven Einheit mit sich ebenso sehr auf die Aeußerlichkeit bezogen bleibt. Zum wirklichen Daseyn des Menschen gehört eine umgebende

Welt, wie zur Bildſäule des Gottes ein Tempel. Dieß iſt der Grund, weshalb wir jetzt auch der vielfachen Fäden erwähnen müſſen, welche das Ideal an die Aeußerlichkeit knüpfen, und durch ſie ſich hindurchziehn.

Hierdurch nun treten wir in eine faſt unüberſchauliche Breite der Verhältniſſe und Verwicklung in Aeußerliches und Relatives herein. Denn erſtens drängt ſich ſogleich die äußere Natur herzu, Lokalität, Gegend, Ort, Zeit, das Klima des ſüdlichen oder nördlichen Himmels, und ſchon in dieſer Beziehung ſtellt ſich bei jedem Tritt und Schritt ein neues und immer beſtimmtes Gemälde dar; der Menſch ferner benutzt die äußere Natur zu ſeinen Bedürfniſſen und Zwecken, und die Art und Weiſe dieſes Gebrauchs, die Geſchicklichkeit in Erfindung und Ausſtattung der Geräthe und Wohnung, der Waffen, Seſſel, Wagen, die Art der Bereitung der Speiſen und des Eſſens, das ganze weite Bereich der Lebensbequemlichkeit und des Luxus u. ſ. f. kommt in Betracht. Und außerdem lebt der Menſch noch in einer konkreten Wirklichkeit geiſtiger Verhältniſſe, welche ſich alle ein gleichfalls äußeres Daſeyn geben, ſo daß auch die unterſchiedenen Weiſen des Befehlens und Gehorchens, der Familie, Verwandtſchaft, des Beſitzes, Landlebens, Stadtlebens, religiöſen Kultus, der Kriegsführung, der bürgerlichen und politiſchen Zuſtände, der Geſelligkeit, überhaupt die volle Mannigfaltigkeit der Sitten und Gebräuche in allen Situationen und Handlungen zur umgebenden wirklichen Welt des menſchlichen Daſeyns gehören.

Nach allen dieſen Beziehungen greift das Ideale unmittelbar in die gewöhnliche äußerliche Realität, in das Alltägliche der Wirklichkeit und damit in die gemeine Proſa des Lebens ein. Deshalb kann es, wenn man die nebuloſe Vorſtellung vom Idealiſchen neuerer Zeit feſthält, den Anſchein haben, als wenn die Kunſt allen Zuſammenhang mit dieſer Welt des Relativen abſchneiden müſſe, indem die Seite der Aeußerlichkeit das ganz Gleichgültige, ja dem Geiſt und ſeiner Innerlichkeit gegenüber

das Niedrige und Unwürdige ſey. In dieſem Sinne iſt die Kunſt als geiſtige Macht angeſehn, welche uns über die ganze Sphäre der Bedürfniſſe, Noth und Abhängigkeit erheben, und von dem Verſtand und Witze, den der Menſch in dieſem Felde zu verſchwenden gewohnt iſt, befreien ſolle. Denn ohnehin ſey hier überhaupt das Meiſte rein konventionell, und durch die Gebundenheit an Zeit, Ort und Gewohnheit ein Feld bloßer Zufälligkeiten, welche die Kunſt in ſich aufzunehmen verſchmähen müſſe. Dieſer Schein der Idealität jedoch iſt Theils nur eine vornehme Abſtraktion moderner Subjektivität, welcher es an Muth gebricht, ſich mit der Aeußerlichkeit einzulaſſen, Theils iſt es eine Art der Gewalt, die das Subjekt ſich anthut, um ſich über dieſen Kreis durch ſich ſelber hinauszuſetzen, wenn es nicht durch Geburt, Stand und Situation ſchon an und für ſich darüber hinweggehoben iſt. Als Mittel für dieſes Hinausſetzen bleibt dann auch nichts übrig als die Zurückgezogenheit in die innere Welt der Gefühle, aus welcher das Individuum nicht heraustritt und nun in dieſer Unwirklichkeit ſich für das Hochwiſſende hält, das nur ſehnſüchtig in den Himmel blickt, und deshalb alles Erdenweſen glaubt geringſchätzen zu dürfen. Das ächte Ideal aber bleibt nicht beim Unbeſtimmten und bloß Innerlichen ſtehen, ſondern muß in ſeiner Totalität auch bis zur beſtimmten Anſchaulichkeit des Aeußern nach allen Seiten hin herausgehen. Denn der Menſch, dieſer volle Mittelpunkt des Ideals *lebt*, er iſt weſentlich jetzt und hier, Gegenwart, individuelle Unendlichkeit, und zum Leben gehört der Gegenſatz einer umgebenden äußeren Natur überhaupt und damit ein Zuſammenhang mit ihr und eine Thätigkeit in ihr. Indem nun dieſe Thätigkeit nicht nur als ſolche, ſondern in ihrer beſtimmten Erſcheinung durch die Kunſt ſoll aufgefaßt werden, hat ſie als das Regen und als das Reagiren und Beſeelen des Lebendigen an und in ſolchem Material in's Daſeyn zu treten.

Wie nun aber der Menſch in ſich ſelbſt eine ſubjektive To-

talität iſt, und dadurch ſich gegen das ihm Aeußerliche abſchließt, ſo iſt auch die äußere Welt ein in ſich konſequent zuſammenhängendes und abgerundetes Ganzes. In dieſer Ausſchließung ſtehn beide Welten jedoch in weſentlicher Beziehung und machen in ihrem Zuſammenhange erſt die konkrete Wirklichkeit aus, deren Darſtellung den Inhalt des Ideals abgiebt. Damit entſteht die obenerwähnte Frage, in welcher Form und Geſtalt das Aeußerliche innerhalb ſolcher Totalität durch die Kunſt könne auf ideale Weiſe dargeſtellt werden.

Wir haben auch in dieſer Beziehung wieder drei Seiten am Kunſtwerk zu unterſcheiden.

Erſtlich nämlich iſt es die ganz abſtrakte Aeußerlichkeit als ſolche, die Räumlichkeit, Geſtalt, Zeit, Farbe, welche für ſich einer kunſtgemäßen Form bedarf.

Zweitens tritt das Aeußere in ſeiner konkreten Wirklichkeit, wie wir ſie ſo eben geſchildert haben, hervor, und fordert im Kunſtwerk ein Zuſammenſtimmen mit der Subjektivität des in ſolche Umgebung hineingeſtellten menſchlichen Innern.

Drittens iſt das Kunſtwerk für den Genuß der Anſchauung, für ein Publikum, das in dem Kunſtobjekt ſich ſelbſt ſeinem wahrhaften Glauben, Empfinden, Vorſtellen nach wiederzufinden, und mit den dargeſtellten Gegenſtänden in Einklang kommen zu können den Anſpruch hat. —

1. Die abſtrakte Aeußerlichkeit als ſolche.

Das Ideal, inſofern es aus ſeiner bloßen Weſentlichkeit in die äußere Exiſtenz hineingezogen wird, erhält ſogleich eine gedoppelte Weiſe der Wirklichkeit. Auf der einen Seite nämlich giebt das Kunſtwerk dem Gehalt des Ideals überhaupt die konkrete Geſtalt der Wirklichkeit, indem es denſelben als einen beſtimmten Zuſtand beſondre Situation, Handlung, Begebenheit, Charakter und zwar in Form des zugleich äußeren Daſeyns darſtellt; andrer Seits verſetzt die Kunſt dieſe an ſich ſchon totale

Erſcheinung in ein beſtimmtes ſinnliches Material und ſchafft dadurch eine neue auch dem Auge und Ohr ſichtbare und vernehmbare Welt der Kunſt. Nach beiden Seiten hin kehrt ſie ſich bis gegen die letzten Enden der Aeußerlichkeit hinaus, in welche die in ſich totale Einheit des Ideals nicht mehr ihrer konkreten Geiſtigkeit nach hineinzuſcheinen befähigt iſt. Das Kunſtwerk hat in dieſer Beziehung auch eine gedoppelte Außenſeite, welche eine Aeußerlichkeit als ſolche bleibt, und ſomit in Rückſicht auf ihre Geſtaltung auch nur eine äußerliche Einheit aufnehmen kann. Es kehrt hier daſſelbe Verhältniß wieder, welches wir ſchon beim Naturſchönen zu betrachten Gelegenheit hatten, und ſo ſind es auch die gleichen Beſtimmungen, die ſich noch einmal, und zwar an dieſer Stelle von Seiten der Kunſt her geltend machen. Die Geſtaltungsweiſe des Aeußerlichen nämlich iſt einer Seits die der Regelmäßigkeit, Symmetrie und Geſetzmäßigkeit, andrer Seits die Einheit als Einfachheit und Reinheit des ſinnlichen Materials, welches die Kunſt als äußeres Element für das Daſeyn ihrer Gebilde ergreift.

a) Was nun zunächſt die Regelmäßigkeit und Symmetrie angeht, ſo kann dieſelbe als bloße unlebendige Einheit des Verſtandes die Natur des Kunſtwerks auch nach deſſen äußerlicher Seite keineswegs erſchöpfen, ſondern hat nur ihre Stelle bei dem in ſich ſelbſt Unlebendigen, der Zeit, Figuration des Raums u. ſ. f. In dieſem Elemente tritt ſie dann als das Zeichen der Beherrſchung und Beſonnenheit auch im Aeußerlichſten hervor. Wir ſehen ſie deshalb zwiefach in Kunſtwerken ſich geltend machen. Einer Seits nämlich geht ihre Abſtraktion gegen die Lebendigkeit der Kunſt, welche ſich deshalb über das bloß Symmetriſche zum freien Ideal auch in dem Aeußern erheben muß. In dieſer Befreiung wie in den Melodien der Muſik z. B. wird jedoch das Regelmäßige nicht etwa ganz aufgehoben, ſondern nur zur Grundlage heruntergeſetzt. Auf der anderen Seite iſt dieß Mäßigen und Regeln des Ungeregelten und Maaßloſen die

einzige Grundbeſtimmung, welche gewiſſe Künſte dem Material ihrer Darſtellung nach annehmen können, und dann iſt die Regelmäßigkeit das allein in der Kunſt Ideale. Ihre hauptſächliche Anwendung findet ſie von dieſer Seite her in der Architektur, weil das architektoniſche Kunſtwerk den Zweck hat, die äußere in ſich ſelbſt unorganiſche Umgebung des Geiſtes künſtleriſch zu geſtalten. Bei ihr iſt deshalb das Geradlinige, Rechtwinklige, Kreisförmige, die Gleichheit der Säulen, Fenſter, Bogen, Pfeiler, Wölbungen u. ſ. f. herrſchend. Das Kunſtwerk der Architektur nämlich iſt nicht ſchlechthin für ſich ſelbſt Zweck, ſondern eine Aeußerlichkeit, welche für ein Anderes iſt, dem ſie zum Schmuck, zum äußern Lokal u. ſ. f. dient. Ein Gebäude erwartet die Skulpturgeſtalt des Gottes, oder die Verſammlung der Menſchen, welche in demſelben ihre Wohnung aufſchlagen. Solch ein Kunſtwerk darf daher nicht für ſich ſelbſt weſentlich die Aufmerkſamkeit auf ſich ziehn. In dieſer Beziehung iſt das Regelmäßige und Symmetriſche als durchgreifendes Geſetz für die äußere Geſtalt vorzugsweiſe zweckmäßig, indem der Verſtand eine durchweg regelmäßige Geſtalt leicht überſieht, und ſich nicht lange mit ihr zu beſchäftigen genöthigt iſt. Von der ſymboliſchen Beziehung, welche die architektoniſchen Formen außerdem im Verhältniß zu dem geiſtigen Inhalt, für welchen ſie die Umſchließung oder das äußere Lokal abgeben, anzunehmen haben, iſt natürlich hier nicht die Rede. Das Aehnliche gilt auch für die Gartenkunſt, welche eine Modifikation der Architektur, eine Anwendung ihrer Formen auf die wirkliche Natur iſt. In Gärten wie in Gebäuden iſt der Menſch die Hauptſache. Nun giebt es zwar eine zwiefache Art der Gartenkunſt; die eine macht ſich die Regelmäßigkeit und Symmetrie, die andre die Mannigfaltigkeit und deren Regelloſigkeit zum Geſetze; die Regelmäßigkeit aber iſt hier vorzuziehn. Denn die vielfach verſchlungenen Irrgänge, Bosquets mit ihrer ſteten Abwechſelung in ſchlängelnden Windungen, die Brücken über ſchlechte ſtehende Waſſer, die Ue-

berraſchung mit gothiſchen Kirchen, Tempeln, chineſiſchen Häuſern, Einſiedeleien, Aſchenkrügen, Holzhaufen, Hügeln, Bildſäulen ſieht man ſich mit allen ihren Anſprüchen auf Selbſtſtändigkeit bald ſatt, und erblickt man ſie zum zweitenmale, ſo empfindet man ſogleich Ueberdruß. Anders iſt es mit wirklichen Gegenden und deren Schönheit, die nicht zum Gebrauch und Vergnügen ſind, und für ſich ſelbſt als Objekt der Betrachtung und des Genuſſes der ſchönen Natur aufzutreten ein Recht haben. Die Regelmäßigkeit dagegen macht in Gärten keinen Anſpruch zu überraſchen, ſondern läßt den Menſchen, wie es zu fordern iſt, als Hauptperſon in der äußeren Umgebung der Natur erſcheinen. — Auch in der Malerei findet die Regelmäßigkeit und Symmetrie in Anordnung des Ganzen, Gruppirung der Figuren, die Stellung, Bewegung u. ſ. f. ihren Platz. Indem jedoch in der Malerei die geiſtige Lebendigkeit in weit vertieſterer Weiſe als in der Architektur die äußere Erſcheinung durchdringen kann, bleibt für die abſtrakte Einheit des Symmetriſchen nur ein geringer Spielraum übrig, und wir finden die ſteife Gleichheit und deren Regel hauptſächlich nur in den Anfängen der Kunſt, während ſpäter die freieren Linien, welche der Form des Organiſchen ſich nähern, ſtatt der Gruppirung in Pyramiden u. ſ. f. den Grundtypus für die Anordnung abgeben. — Dagegen ſind in der Muſik und Poeſie Regelmäßigkeit und Symmetrie wieder wichtige Beſtimmungen. Dieſe Künſte nämlich haben in der Zeitdauer der Töne eine Seite der bloßen Aeußerlichkeit als ſolcher, welche keiner anderen konkreteren Geſtaltungsweiſe fähig iſt. Was in dem Raume nebeneinanderliegt läßt ſich bequem überſchaun, in der Zeit aber iſt ein Moment ſchon verſchwunden, wenn der andre da iſt, und in dieſem Schwinden und Wiederkehren gehn die Zeitmomente in's Maaßloſe fort. Dieſe Unbeſtimmtheit nun hat die Regelmäßigkeit des Takts zu geſtalten, indem derſelbe eine Beſtimmtheit und deren gleichmäßige Wiederholung hervorbringt, und damit das

maaßloſe Fortſchreiten beherrſcht. Es liegt im Takt der Muſik eine magiſche Gewalt, der wir uns ſo wenig entziehen können, daß wir häufig ohne es ſelber zu wiſſen, beim Anhören der Muſik den Takt dazu ſchlagen. Dieſe Wiederkehr nämlich gleicher Zeitabſchnitte nach einer beſtimmten Regel iſt nichts den Tönen und ihrer Dauer objektiv Angehöriges, ſondern dem Ton als ſolchen, und der Zeit iſt es gleichgültig in dieſer regelmäßigen Weiſe getheilt und wiederholt zu werden. Der Takt erſcheint daher als etwas rein vom Subjekt Gemachtes, ſo daß wir nun auch beim Anhören des Taktes die unmittelbare Gewißheit erhalten, in dieſer Regulirung der Zeit nur etwas Subjektives zu haben, und zwar die Grundlage der reinen Gleichheit mit ſich, wie das Subjekt dieſelbe Grundlage der Gleichheit und Einheit mit ſich und deren Wiederkehr in aller Verſchiedenheit und bunteſten Mannigfaltigkeit hat. Dadurch klingt der Takt bis in die tiefſte Seele hinein und ergreift uns an dieſer eigenen zunächſt abſtrakt mit ſich identiſchen Subjektivität. Von dieſer Seite her iſt es nicht der geiſtige Inhalt, nicht die konkrete Seele der Empfindung, welche in den Tönen zu uns ſpricht, ebenſo wenig iſt es der Ton als Ton, der uns im Innerſten bewegt, ſondern es iſt dieſe abſtrakte durch das Subjekt in die Zeit hineingeſetzte Einheit, welche an die gleiche Einheit des Subjekts anklingt. Daſſelbe gilt für das Versmaaß und den Reim der Poeſie. Auch hier macht die Regelmäßigkeit und Symmetrie die ordnende Regel aus, und iſt dieſer Außenſeite durchaus nothwendig. Das ſinnliche Element nämlich wird dadurch ſogleich aus ſeiner ſinnlichen Sphäre herausgerückt, und zeigt an ſich ſelber ſchon, daß es ſich hier um etwas Anderes handle, als um den Ausdruck des gewöhnlichen Bewußtſeyns, das die Zeitdauer der Töne gleichgültig und willkürlich behandelt.

Die ähnliche, wenn auch nicht ſo feſtbeſtimmte Regelmäßigkeit geht nun auch noch weiter hinauf, und miſcht ſich, obſchon in ſelbſt äußerlicher Weiſe, in den eigentlich lebendigen Inhalt.

In einem Epos und Drama z. B., das ſeine beſtimmten Abtheilungen, Geſänge, Akte u. ſ. w. hat, kommt es darauf an dieſen beſonderen Theilen eine ohngefähre Gleichheit des Umfanges zu geben; ebenſo bei Gemälden den einzelnen Gruppen, wobei denn aber weder ein Zwang in Rückſicht auf den weſentlichen Inhalt, noch eine hervorſtechende Herrſchaft des bloß Regelmäßigen hervorſcheinen darf.

Die Regelmäßigkeit und Symmetrie, als abſtrakte Einheit und Beſtimmtheit des an ſich ſelbſt im Räumlichen und deſſen Figuration ſo wie in der Zeit Aeußerlichen, ordnet vornehmlich nur, wie wir bereits beim Naturſchönen ſahen, das Quantitative, die Größebeſtimmtheit. Was nicht mehr dieſer Aeußerlichkeit als ſeinem eigentlichen Elemente zugehört, wirft deshalb die Herrſchaft der bloß quantitativen Verhältniſſe ab, und wird durch tiefere Verhältniſſe und deren Einheit beſtimmt. Je mehr ſich daher die Kunſt aus der Aeußerlichkeit als ſolcher herausringt, deſto weniger läßt ſie ihre Geſtaltungsweiſe von der Regelmäßigkeit regieren, und weiſt derſelben nur ein beſchränktes und untergeordnetes Bereich an.

Wie der Symmetrie haben wir nun auch an dieſer Stelle noch einmal der *Harmonie* zu erwähnen. Sie bezieht ſich nicht mehr auf das bloß Quantitative, ſondern auf weſentlich *qualitative* Unterſchiede, welche nicht als bloße Gegenſätze gegeneinander beharren, ſondern in Einklang gebracht werden ſollen. In der Muſik z. B. iſt das Verhältniß der Tonika zur Mediante und Dominante kein bloß quantitatives, ſondern es ſind *weſentlich* unterſchiedene Töne, welche zugleich zu einer Einheit, ohne ihre Beſtimmtheit als grellen Gegenſatz und Widerſpruch herausſchreien zu laſſen, zuſammengehn. Diſſonanzen dagegen bedürfen einer Auflöſung. In gleicher Weiſe verhält es ſich auch mit der Harmonie der Farben, in Betreff auf welche die Kunſt ebenfalls die Forderung macht, daß ſie in einem Gemälde weder als buntes und willkürliches Durcheinander, noch als

bloß aufgelöſte Gegenſätze hervortreten, ſondern zum Einklang eines totalen und einheitsvollen Eindrucks vermittelt werden. Näher gehört ſodann zur Harmonie eine Totalität von Unterſchieden, welche der Natur der Sache nach einem beſtimmten Kreiſe angehören. Wie die Farbe z. B. einen beſtimmten Umfang von Farben als die ſogenannten Kardinalfarben hat, welche aus dem Grundbegriff der Farbe überhaupt ſich herleiten und keine zufällige Vermiſchungen ſind. Eine ſolche Totalität in ihrem Einklange macht das Harmoniſche aus. In einem Gemälde z. B. muß ebenſo ſehr die Totalität der Grundfarben, Gelb, Blau, Grün und Roth, als auch ihre Harmonie vorhanden ſeyn, und die alten Maler haben auch bewußtlos auf dieſe Vollſtändigkeit Acht gegeben und ihrem Geſetze Folge geleiſtet. Indem ſich nun die Harmonie der bloßen Aeußerlichkeit der Beſtimmtheit zu entheben beginnt, iſt ſie dadurch auch befähigt, ſchon einen weiteren geiſtigeren Gehalt in ſich aufzunehmen und auszudrücken. Wie denn von den alten Malern den Gewändern der Hauptperſonen die Grundfarben in ihrer Reinheit, Nebengeſtalten dagegen gemiſchte Farben ſind zugetheilt worden. Maria z. B. trägt meiſt einen blauen Mantel, indem die beſänftigende Ruhe des Blauen der innern Stille und Sanftheit entſpricht; ſeltner hat ſie ein hervorſtechendes rothes Gewand.

b) Die zweite Seite der Aeußerlichkeit betrifft, wie wir ſahen, das *ſinnliche Material* als ſolches, deſſen die Kunſt zu ihren Darſtellungen ſich bedient. Hier beſteht die Einheit in der einfachen Beſtimmtheit und Gleichheit des Materials in ſich, das nicht zur unbeſtimmten Verſchiedenheit und bloßen Miſchung, überhaupt zur Unreinheit abweichen darf. Auch dieſe Beſtimmung bezieht ſich nur auf das Räumliche, auf die Reinlichkeit z. B. der Umriſſe, die Schärfe der graden Linien, Kreiſe u. ſ. f. ebenſo auf die feſte Beſtimmtheit der Zeit, wie das genaue Feſthalten des Taktes; ferner auf die Reinheit der beſtimmten Töne und Farben. Die Farben z. B. dürfen in der Male-

rei nicht unrein oder grau ſeyn, ſondern klar, beſtimmt und einfach in ſich. Ihre reine Einfachheit macht nach dieſer ſinnlichen Seite hin die Schönheit der Farbe aus, und die einfachſten ſind in dieſer Beziehung die wirkungsvollſten, reines Gelb z. B., das nicht in's Grüne geht, Roth das nicht in's Blaue oder Gelbe ſticht u. ſ. f. Allerdings iſt es dann ſchwer die Farben bei dieſer feſten Einfachheit zu gleicher Zeit in Harmonie zu erhalten. Dieſe in ſich einfachen Farben machen aber die Grundlage aus, die nicht darf total verwiſcht ſeyn, und wenn auch Miſchungen nicht können entbehrt werden, ſo müſſen die Farben doch nicht als ein trübes Durcheinander, ſondern als klar und einfach in ſich erſcheinen, ſonſt wird aus der leuchtenden Klarheit der Farbe nichts als Schmutz. Die gleiche Forderung iſt auch an den Klang der Töne zu ſtellen. Bei einer Metall- oder Darmſaite z. B. iſt es das Erzittern dieſes Materials, das den Klang hervorbringt, und zwar das Erzittern einer Saite von beſtimmter Spannung und Länge; läßt dieſe Spannung nach, oder wird nicht die rechte Länge gegriffen, ſo iſt der Ton nicht mehr dieſe einfache Beſtimmtheit in ſich, und klingt falſch, indem er zu anderen Tönen überſchwebt. Das Aehnliche geſchieht, wenn ſich ſtatt jenes reinen Erzitterns und Vibrirens noch das mechaniſche Reiben und Streichen, als ein dem Klang des Tons als ſolchen beigemiſchtes Geräuſch, daneben hören läßt. Ebenſo muß ſich der Ton der menſchlichen Stimme rein und frei aus der Kehle und Bruſt entwickeln, ohne das Organ mitzuſummen, oder, wie es bei beſſeren Tönen der Fall iſt, irgend ein nicht überwundenes Hinderniß ſtörend vernehmen zu laſſen. Dieſe von jeder fremdartigen Beimiſchung freie Helligkeit und Reinheit in ihrer feſten, ſchwankungsloſen Beſtimmtheit iſt in dieſer bloß ſinnlichen Beziehung die Schönheit des Tons, durch welche er ſich vom Rauſchen, Knarren u. ſ. f. unterſcheidet. Daſſelbige läßt ſich auch von der Sprache vornehmlich von den Vokalen ſagen. Eine Sprache z. B., welche das a, e, i, o, u, beſtimmt und

rein hat, iſt wie das Italieniſche wohlklingend und ſangbar. Die Diphthongen dagegen haben ſchon immer einen gemiſchten Ton. Im Schreiben werden die Sprachlaute auf wenige ſtets gleiche Zeichen zurückgeführt, und erſcheinen in ihrer einfachen Beſtimmtheit; beim Sprechen aber verwiſcht ſich nur allzuoft dieſe Beſtimmtheit, ſo daß nun beſonders die Volksſprachen, wie das Süddeutſche, Schwäbiſche, Schweizeriſche, Laute haben, die ſich in ihrer Vermiſchung gar nicht ſchreiben laſſen. Dieß iſt dann aber nicht etwa ein Mangel der Schriftſprache, ſondern kommt nur von der Schwerfälligkeit des Volkes her.

So viel für jetzt von dieſer äußerlichen Seite des Kunſtwerks, welche als bloße Aeußerlichkeit auch nur einer äußerlichen und abſtrakten Einheit fähig iſt.

Der weiteren Beſtimmung nach iſt es aber die geiſtige konkrete Individualität des Ideals, welche in die Aeußerlichkeit hineintritt, um in derſelbigen ſich darzuſtellen, ſo daß alſo das Aeußerliche von dieſer Innerlichkeit und Totalität, die ſie auszudrücken den Beruf hat, durchdrungen werden muß, wofür die bloße Regelmäßigkeit, Symmetrie und Harmonie oder die einfache Beſtimmtheit des ſinnlichen Materials ſich nicht als zureichend erweiſen. Dieß führt uns zur zweiten Seite der äußerlichen Beſtimmtheit des Ideals hinüber.

2. Das Zuſammenſtimmen des konkreten Ideals mit ſeiner äußerlichen Realität.

Das allgemeine Geſetz, welches wir in dieſer Beziehung können geltend machen, beſteht darin, daß der Menſch in der Umgebung der Welt müſſe heimiſch und zu Hauſe ſeyn, daß die Individualität in der Natur und in allen äußeren Verhältniſſen müſſe eingewohnt und dadurch frei erſcheinen, ſo daß die beiden Seiten, die ſubjektive innere Totalität des Charakters und ſeiner Zuſtände und Handlung, und die objektive des äußeren Daſeyns, nicht als gleichgültig und disparat auseinanderfallen, ſondern

ein Zuſammenſtimmen und Zueinandergehören zeigen. Denn die äußere Objektivität, inſofern ſie die Wirklichkeit des Ideals iſt, muß ihre bloße objektive Selbſtändigkeit und Sprödigkeit aufgeben, um ſich als in Identität mit dem zu erweiſen, deſſen äußeres Daſeyn ſie ausmacht.

Wir haben in dieſer Rückſicht drei verſchiedene Geſichtspunkte für ſolche Zuſammenſtimmung feſtzuſtellen.

Erſtlich nämlich kann die Einheit beider ein bloßes Anſich bleiben, und nur als ein geheimes inneres Band erſcheinen, durch welches der Menſch mit ſeiner äußeren Umgebung verknüpft iſt.

Zweitens jedoch, da die konkrete Geiſtigkeit und deren Individualität den Ausgangspunkt und weſentlichen Inhalt des Ideals abgiebt, hat das Zuſammenſtimmen mit dem äußeren Daſeyn ſich auch als von der menſchlichen Thätigkeit auszugehen und als durch dieſelbe hervorgebracht kund zu thun.

Drittens endlich iſt dieſe vom menſchlichen Geiſte hervorgebrachte Welt ſelbſt wieder eine Totalität, die in ihrem Daſeyn für ſich eine Objektivität bildet, mit welcher die auf dieſem Boden ſich bewegenden Individuen in weſentlichem Zuſammenhange ſtehen müſſen.

a) In Betreff auf den erſten Punkt nun können wir davon ausgehn, daß die Umgebung des Ideals, da ſie hier noch nicht als durch die menſchliche Thätigkeit geſetzt erſcheint, zunächſt noch das dem Menſchen überhaupt Aeußere, die äußere Natur iſt. Von der Darſtellung derſelben im idealen Kunſtwerk haben wir deshalb zunächſt im Allgemeinen zu ſprechen.

Wir können auch hier drei Seiten herausheben.

α) Die äußere Natur erſtens, ſobald ſie ihrer Außengeſtalt nach hervorgekehrt wird, iſt eine nach allen Richtungen hin in beſtimmter Weiſe geſtaltete Realität. Soll dieſer nun ihr Recht, das ſie in Betreff auf die Darſtellung zu fordern hat, wirklich geſchehen, ſo muß ſie in voller Naturtreue aufgenom-

men werden. Welche Unterschiede jedoch von unmittelbarer Natur und Kunst auch hier zu respektiren sind, haben wir früher schon gesehn. Im Ganzen aber ist es gerade der Charakter der großen Meister, daß sie auch in Rücksicht auf die äußere Naturumgebung treu, wahr und vollkommen bestimmt sind. Denn die Natur ist nicht nur Erde und Himmel überhaupt und der Mensch schwebt nicht in der Luft, sondern empfindet und handelt in bestimmtem Lokal von Bächen, Flüssen, Meer, Hügeln, Bergen, Ebnen, Wäldern, Schluchten, u. s. f. Homer z. B. ebenso er nicht etwa moderne Naturschilderungen liefert, ist dennoch in seinen Bezeichnungen und Angaben so treu, und giebt uns von dem Skamander, dem Simois, der Küste, den Meerbuchten, eine so richtige Anschauung, daß man die gleiche Gegend auch jetzt noch geographisch mit seiner Beschreibung übereinstimmend gefunden hat. Dagegen ist die traurige Bänkelsängerei wie in den Charakteren so auch hierin kahl, leer und ganz nebulos. Auch die Meistersänger, wenn sie altbiblische Geschichten in Verse bringen, und z. B. Jerusalem zum Lokal haben, geben nichts als den Namen. In dem Heldenbuche geht es ähnlich zu; Otnit reitet in die Tannen, kämpft mit dem Drachen, ohne Umgebung von Menschen, bestimmter Oertlichkeit u. s. f., so daß der Anschauung in dieser Beziehung so gut als nichts gegeben ist. Selbst im Nibelungenliede ist es nicht anders; wir hören zwar von Worms, dem Rhein, der Donau; doch auch hier bleibt es beim Unbestimmten und Kahlen stehn. Aber die vollkommne Bestimmtheit eben macht die Seite der Einzelheit und Wirklichkeit aus, die sonst nur ein Abstraktum ist, was ihrem Begriffe äußerer Realität widerspricht.

β) An diese geforderte Bestimmtheit und Treue ist nun unmittelbar eine gewisse Ausführlichkeit geknüpft, durch welche wie ein Bild, eine Anschauung auch von dieser Außenseite erhalten. Freilich machen die verschiedenen Künste nach dem Elemente, in welchem sie sich ausdrücken, einen wesentlichen Unterschied

aus. Der Skulptur bei der Ruhe und Allgemeinheit ihrer Geſtalten liegt die Anſchaulichkeit und Partikularität des Aeußern ferner, und ſie hat das Aeußere nicht als Lokal und Umgebung, ſondern nur als Gewandung, Haarputz, Waffen, Geſtell und dergleichen. Viele Figuren der alten Skulptur jedoch ſind nur beſtimmter durch das Konventionelle der Gewänder, der Zurichtung des Haars und dergleichen anderweitige Abzeichen unterſcheidbar. Dieß Konventionelle gehört aber nicht hieher, denn es iſt nicht dem Natürlichen als ſolchen entgegenzuſetzen und hebt grade die Seite der Zufälligkeit in ſolchen Dingen auf, und iſt die Art und Weiſe, wie ſie zum Allgemeinerten und Bleibenden werden. — Nach der entgegengeſetzten Seite hin ſtellt die Lyrik überwiegend nur das innere Gemüth dar, und braucht deshalb das Aeußre, wenn ſie es aufnimmt, nicht zu ſo beſtimmter Anſchaulichkeit auszuführen. Das Epos dagegen ſagt, was da iſt, wo ſich die Thaten und wie ſie ſich begeben und bedarf deshalb von allen Gattungen der Poeſie die meiſte Breite und Beſtimmtheit auch des äußern Lokals. Ebenſo geht die Malerei ihrer Natur nach in dieſer Rückſicht hauptſächlich ins Partikuläre mehr als jede andre Kunſt über. Dieſe Beſtimmtheit nun aber darf in keiner Kunſt weder bis zur Proſa der wirklichen Natürlichkeit und deren unmittelbaren Nachbildung abirren, noch die Anſchaulichkeit, welche der Darſtellung der geiſtigen Seite der Individuen und Begebniſſe gewidmet wird, an Verliebe und Wichtigkeit überragen. Ueberhaupt darf ſie ſich nicht für ſich verſelbſtändigen, weil das Aeußre hier nur im Zuſammenhange des Innern ſoll zur Erſcheinung gelangen.

γ) Dieß iſt der Punkt, auf welchen es hier ankommt. Daß nämlich ein Individuum als wirkliches auftrete, dazu gehören, wie wir ſahen, zwei: es ſelbſt in ſeiner Subjektivität und ſeine äußere Umgebung. Damit die Aeußerlichkeit nun als die Seinige erſcheine, iſt es nothwendig, daß zwiſchen beiden eine weſentliche Zuſammenſtimmung verwalte, die mehr oder weniger

innerlich ſeyn kann, und in welche allerdings auch viel Zufälliges hineinſpielt, ohne daß jedoch die ideelle Grundlage verfallen darf. In der ganzen geiſtigen Richtung ſolcher Helden z. B., in ihrer Lebensweiſe, Geſinnung, ihrem Empfinden und Vollbringen muß ſich eine geheime Harmonie, ein Ton des Anklangs beider vernehmbar machen, der ſie zu einem Ganzen zuſammenſchließt. Der Araber z. B. iſt eins mit ſeiner Natur und nur mit ſeinem Himmel, ſeinen Sternen, ſeinen heißen Wüſten, ſeinen Zelten und Pferden zu verſtehen. Denn er iſt nur in ſeinem Klima, Himmelsſtriche und Lokal heimiſch. Ebenſo ſind Oſſians Helden zwar höchſt ſubjektiv und innerlich, aber in ihrer Dürftigkeit und Schwermuth erſcheinen ſie durchaus an ihre Haiden, durch deren Diſteln der Wind ſtreicht, an ihre Wolken, Nebel, Hügel und dunkle Höhlen gebunden. Die Phyſiognomie dieſer ganzen Lokale macht uns erſt recht das Innere der Geſtalten, welche ſich auf dieſem Boden mit ihrer Wehmuth, Trauer, ihren Schmerzen, Kämpfen, Nebelerſcheinungen bewegen, vollſtändig deutlich, denn ſie ſind ganz in dieſer Umgebung und nur in ihr zu Hauſe.

Von dieſer Seite her können wir jetzt zum erſtenmal die Bemerkung machen, daß die hiſtoriſchen Stoffe den großen Vortheil gewähren, ein ſolches Zuſammenſtimmen der ſubjektiven und objektiven Seite, wie wir es den obigen Beiſpielen ſo eben ſahen, unmittelbar und zwar bis ins Detail hin ausgeführt in ſich zu enthalten. A priori läßt ſich dieſe Harmonie nur ſchwer aus der Phantaſie entnehmen, und wir ſollen ſie doch, ſo wenig ſie ſich auch in den meiſten Theilen einer Szene begriffsmäßig entwickeln läßt, durchgehends ahnen. Allerdings ſind wir gewohnt eine freie Produktion der Einbildungskraft höher anzuſchlagen, als die Bearbeitung bereits vorhandener Stoffe, aber die Phantaſie kann ſich nicht dahin auslaſſen, das geforderte Zuſammenſtimmen ſo feſt und beſtimmt zu geben, als es in dem wirklichen

Daſeyn bereits vorliegt, wo die nationalen Züge aus dieſer Harmonie ſelber hervorgehn.

Dieß wäre das allgemeine Prinzip für die bloß an ſich ſeyende Einheit der Subjektivität und ihrer äußeren Natur. —

b) Eine zweite Art der Zuſammenſtimmung nun bleibt bei dieſem bloßen Anſich nicht ſtehen, ſondern wird ausdrücklich durch die menſchliche Thätigkeit und Geſchicklichkeit hervorgebracht, indem der Menſch die Außendinge zu ſeinem Gebrauch verwendet und ſich durch die hiermit erlangte Befriedigung ſeiner ſelbſt mit ihnen in Harmonie ſetzt. Jenem erſten anſichſeyenden und bloß das Allgemeinere betreffenden Einklange gegenüber bezieht ſich dieſe Seite auf das Partikuläre, auf die beſonderen Bedürfniſſe und deren Befriedigung durch den beſondern Gebrauch der Naturgegenſtände. — Dieſer Kreis der Bedürftigkeit und Befriedigung iſt von der unendlichſten Mannigfaltigkeit, die natürlichen Dinge jedoch ſind noch unendlich vielſeitiger, und erlangen erſt eine größere Einfachheit, inſofern der Menſch ſeine geiſtige Beſtimmungen in ſie hineinlegt und die Außenwelt mit ſeinem Willen durchdringt. Dadurch vermenſchlicht er ſich ſeine Umgebung, indem er zeigt, wie ſie fähig zu ſeiner Befriedigung ſey und keine Macht der Selbſtſtändigkeit gegen ihn zu bewahren wiſſe. Erſt vermittelſt dieſer durchgeführten Thätigkeit iſt er nicht mehr nur im Allgemeinen, ſondern auch im Beſondern und Einzelnen in ſeiner Umgebung für ſich ſelber wirklich und zu Hauſe.

Der Grundgedanke nun, der in Betreff auf die Kunſt für dieſe ganze Sphäre geltend zu machen iſt, liegt kurz in Folgendem. Der Menſch den partikulären und endlichen Seiten ſeiner Bedürfniſſe, Wünſche und Zwecke nach ſteht zunächſt nicht nur überhaupt im Verhältniß zur äußern Natur, ſondern näher in dem Verhältniß der Abhängigkeit. Dieſe Relativität und Unfreiheit widerſtrebt dem Ideal, und der Menſch, um Gegenſtand der Kunſt werden zu können, muß ſich deshalb von dieſer

Arbeit und Noth schon befreit, und die Abhängigkeit abgeworfen haben. Der Akt der Ausgleichung beider Seiten kann nun ferner einen doppelten Ausgangspunkt nehmen, indem erstens die Natur von ihrem Theil her dem Menschen freundlich gewährt, was er bedarf, und statt seinen Interessen und Zwecken ein Hemmniß in den Weg zu stellen, sich ihnen vielmehr von selber darbietet und auf allen Wegen entgegenkommt. Der Mensch aber zweitens hat Bedürfnisse und Wünsche, denen die Natur nicht unmittelbar Befriedigung zu verschaffen im Stande ist. In diesen Fällen muß er sich das nöthige Selbstgenügen durch seine eigene Thätigkeit erarbeiten, er muß die Naturdinge in Besitz nehmen, zu rechte machen, formiren, alles Hinderliche durch selbsterworbene Geschicklichkeit abstreifen, und so das Aeußere zu einem Mittel umwandeln, durch welches er sich allen seinen Zwecken nach auszuführen vermag. Das reinste Verhältniß nun wird in dieser Rücksicht da zu finden seyn, wo beide Seiten zusammentreten, indem sich mit der Freundlichkeit der Natur die geistige Geschicklichkeit in so weit verbindet, daß statt der Härte und Abhängigkeit des Kampfs, bereits die vollbrachte Harmonie durchweg zur Erscheinung gekommen ist.

Nach dieser Seite hin muß auf dem idealen Boden der Kunst die Noth des Lebens schon beseitigt seyn. Besitz und Wohlhabenheit, insofern sie einen Zustand gewähren, worin die Bedürftigkeit und Arbeit nicht nur für den Augenblick, sondern im Ganzen verschwindet, sind daher nicht nur nichts Unästhetisches, sondern konkurriren vielmehr mit dem Ideal, während es nur eine unwahre Abstraktion bezeigen würde, das Verhältniß des Menschen zu jenen Bedürfnissen in Darstellungsarten, welche auf die konkrete Wirklichkeit Rücksicht zu nehmen genöthigt sind, ganz bei Seite zu lassen. Denn dieser Kreis gehört zwar der Endlichkeit an, aber die Kunst kann das Endliche nicht entbehren, und hat es nicht als etwas nur Schlechtes zu behandeln, sondern versöhnt mit dem Wahrhaftigen zusammenzu-

ſchließen, da auch die beſten Handlungen und Geſinnungen, welche ſie darſtellt, für ſich in ihrer Beſtimmtheit und ihrem abſtrakten Gehalt nach genommen, beſchränkt und dadurch endlich ſind. Daß ich mich nähren, eſſen und trinken, wohnen, mich kleiden muß, eines Lagers, Seſſels und ſo vieler anderweitigen Geräthſchaften bedarf, iſt allerdings eine Nothwendigkeit der äußeren Lebendigkeit, aber das innre Leben zieht ſich auch durch dieſe Seiten ſo ſehr hindurch, daß der Menſch ſeinen Göttern ſelbſt Kleidung und Waffen giebt, und ſie in mannigfachen Bedürfniſſen und deren Befriedigung ſich vor Augen ſtellt. Dieſe Befriedigung muß dann jedoch, wie geſagt, als geſichert erſcheinen. Bei den fahrenden Rittern z. B. kommt das Entfernen der äußern Noth beim Zufall ihrer Abentheuer ſelbſt nur als ein Verlaſſen auf den Zufall vor, wie bei den Wilden als ein Verlaſſen auf die unmittelbare Natur. Beides iſt ungenügend für die Kunſt. Denn das ächt Ideale beſteht nicht nur darin, daß der Menſch überhaupt über den bloßen Ernſt der Abhängigkeit von dieſen äußeren Seiten herausgehoben ſey, ſondern mitten in einem Ueberfluß ſtehe, der ihm mit den Naturmitteln ein ebenſo freies als heitres Spiel zu treiben vergönnt.

Innerhalb dieſer allgemeinen Beſtimmungen laſſen ſich nun folgende zwei Punkte beſtimmter von einander ſondern.

α) Der erſte bezieht ſich auf den Gebrauch der Naturdinge zu einer rein theoretiſchen Befriedigung. Hieher gehört jeder Putz und Schmuck, den der Menſch auf ſich verwendet, überhaupt alle Pracht, mit der er ſich umgiebt. Durch ſolche Ausſchmückung nämlich ſeiner ſelbſt wie ſeiner Umgebung zeigt er, daß ihm das Köſtlichſte, was die Natur liefert, und das Schönſte, was von Außendingen den Blick auf ſich hinzieht, Gold, Edelſteine, Perlen, Elfenbein, köſtliche Gewänder, daß dieß Seltenſte und Strahlendſte ihm nicht für ſich ſchon intereſſant ſey, und als Natürliches gelten ſolle, ſondern ſich an ihm zeigen, oder als ihm gehörig an ſeiner Umgebung, an dem was er liebt und

verehrt, an ſeinen Fürſten, ſeinen Tempeln, ſeinen Göttern zu erſcheinen habe. Er wählt dazu hauptſächlich dasjenige aus, was an ſich als Aeußres ſchon als ſchön erſcheint, reine leuchtende Farben z. B., den Spiegelglanz der Metalle, duftende Hölzer, Marmor u. ſ. f. Die Dichter, hauptſächlich die orientaliſchen, laſſen es an ſolchem Reichthum nicht fehlen, der auch im Nibelungenliede ſeine Rolle ſpielt, und die Kunſt überhaupt bleibt nicht bei den bloßen Beſchreibungen dieſer Herrlichkeit ſtehn, ſondern ſtattet auch ihre wirklichen Werke, wo ſie es nur vermag und wo es an ſeiner Stelle iſt, mit dem ähnlichen Reichthum aus. An der Statue der Pallas zu Athen und des Zeus zu Olympia war Gold und Elfenbein nicht geſpart; die Tempel der Götter, die Kirchen, die Bilder der Heiligen, die Paläſte der Könige geben faſt bei allen Völkern ein Beiſpiel des Glanzes und der Pracht, und die Nationen erfreuten ſich von je her, in ihren Gottheiten ihren eigenen Reichthum vor Augen zu haben, wie ſie ſich bei der Pracht der Fürſten erfreuten, daß dergleichen vorhanden und aus ihrer Mitte hergenommen ſey. — Man kann ſich einen ſolchen Genuß freilich durch ſogenannte moraliſche Gedanken ſtören, wenn man die Reflexion macht, wie viele arme Athenienſer hätten von dem Mantel der Pallas geſättigt, wie viele Sklaven losgekauft werden können, und in großen Nöthen des Staats ſind auch bei den Alten ſolche Reichthümer zu nützlichen Zwecken, wie bei uns jetzt Klöſter- und Kirchenſchätze, verwendet worden. Weiter noch laſſen ſich dergleichen kümmerliche Betrachtungen nicht nur über einzelne Kunſtwerke, ſondern über die ganze Kunſt ſelbſt anſtellen, denn welche Summen koſtet einem Staate nicht eine Akademie der Künſte, oder der Ankauf von alten und neuen Werken der Kunſt, und die Aufſtellung von Gallerien, Theatern, Muſeen u. ſ. f. — aber wie viel moraliſche und rührende Bewegungen man darüber auch erregen mag, ſo iſt dieß allein dadurch möglich, daß man die Noth und Bedürftigkeit wieder in's Gedächtniß zurückruft, deren Be-

ſeitigung gerade von der Kunſt gefordert wird, ſo daß es jedem Volke nur zum Ruhme und zur höchſten Ehre gereichen kann für eine Sphäre ſeine Schätze hinzugeben, welche innerhalb der Wirklichkeit ſelbſt über alle Noth der Wirklichkeit verſchwenderiſch hinausheben.

β) Der Menſch nun aber hat ſich ſelbſt und die Umgebung, in welcher er lebt, nicht nur auszuſchmücken, ſondern er muß die Außendinge auch praktiſch zu ſeinen praktiſchen Bedürfniſſen und Zwecken verwenden. In dieſem Gebiete geht erſt die volle Arbeit, Plage und Abhängigkeit des Menſchen von der Endlichkeit und Proſa des Lebens an, und es fragt ſich daher hier vor allem, in wie weit auch dieſer Kreis den Forderungen der Kunſt gemäß könne dargeſtellt werden.

αα) Die nächſte Weiſe, in welcher die Kunſt dieſe ganze Sphäre, um welche es handelt, zu beſeitigen verſucht hat, iſt die Vorſtellung eines ſogenannten goldenen Zeitalters oder auch eines idylliſchen Zuſtandes. Von der einen Seite her befriedigt dann dem Menſchen die Natur müheloſ jedes Bedürfniß, das ſich in ihm regen mag, von der anderen her begnügt er ſich in ſeiner Unſchuld mit dem was Wieſe, Wald, Heerden, ein Gärtchen, eine Hütte u. ſ. ſ. ihm an Nahrung, Wohnung und ſonſtigen Annehmlichkeiten bieten können, indem alle Leidenſchaften des Ehrgeizes oder der Habſucht, Neigungen, welche dem höheren Adel der menſchlichen Natur zuwider erſcheinen, noch durchweg ſchweigen. Auf den erſten Blick hat ein ſolcher Zuſtand allerdings einen idealen Anſtrich, und gewiſſe beſchränkte Sphären der Kunſt können ſich mit dieſer Darſtellungsweiſe begnügen. Gehen wir aber tiefer ein, ſo wird uns ſolches Leben bald langweilen. Die geßnerſchen Schriften z. B. werden wenig mehr geleſen, und lieſt man ſie, ſo kann man nicht darin zu Hauſe ſeyn. Denn eine in dieſer Weiſe beſchränkte Lebensart ſetzt auch einen Mangel der Entwicklung des Geiſtes voraus. Zur einen vollen ganzen Menſchen gehört es ſich, daß er höhere Triebe

habe, als daß ihn dieß nächſte Miteinander mit der Natur und ihren unmittelbaren Erzeugniſſen befriedigen kann. Der Menſch darf nicht in ſolcher idylliſchen Geiſtesarmuth hinleben, ſondern er muß arbeiten; wenn er den Trieb hat, das muß er durch ſeine eigene Thätigkeit zu erlangen ſtreben. In dieſem Sinne regen ſchon die phyſiſchen Bedürfniſſe einen weiten und verſchiedenartigen Kreis der Thätigkeiten auf, und geben dem Menſchen das Gefühl der innerlichen Kraft, aus welchem ſich ſodann auch die tieferen Intereſſen und Kräfte entwickeln können. Zugleich muß denn aber auch hier das Zuſammenſtimmen des Aeußern und Innern die Grundbeſtimmung bleiben, und nichts iſt daher widriger, als wenn in der Kunſt die phyſiſche Noth bis zum Extrem geſteigert dargeſtellt wird. Dante z. B. führt uns nur in ein Paar Zügen den Hungertod des Ugolino ergreifend vorüber. Wenn dagegen Gerſtenberg in ſeiner Tragödie gleichen Namens weitläufig durch alle Grade des Schrecklichen hindurch ſchildert, wie erſt ſeine drei Söhne und zuletzt Ugolino ſelber vor Hunger umkommen, ſo iſt dieß ein Stoff, welcher der Kunſtdarſtellung von dieſer Seite her gänzlich widerſtrebt.

ββ) Ebenſo ſehr hat jedoch der dem idylliſchen entgegengeſetzte Zuſtand der allgemeinen Bildung nach einer anderen Richtung hin für die Wirklichkeit des Ideals viel Hinderliches. In einem gebildeten Zuſtande nämlich iſt der lange weitläufige Zuſammenhang der Bedürfniſſe und Arbeit, der Intereſſen und deren Befriedigung ſeiner ganzen Breite nach vollſtändig entwickelt, und jedes Individuum iſt aus ſeiner Selbſtſtändigkeit heraus in eine unendliche Reihe der Abhängigkeiten von Anderen verſchränkt. Was es für ſich ſelber braucht iſt entweder gar nicht, oder nur einem ſehr geringen Theile nach ſeine eigene Arbeit, und außerdem geht jede dieſer Thätigkeiten ſtatt in individuell lebendiger Weiſe, mehr und mehr nur maſchinenmäßig nach allgemeinen Normen vor ſich. Da tritt nun mitten in dieſer induſtriellen Bildung und dem wechſelſeitigen Benutzen und Ver-

drängen der Uebrigen Theils die härteste Grausamkeit der Armuth hervor, Theils, wenn die Noth soll entfernt werden, müssen die Individuen als reich erscheinen, so daß sie von der Arbeit für ihre Bedürfnisse befreit sind, und sich nun höheren Interessen und deren Pathos hingeben können. Bei dieser Art des Ueberflusses ist dann allerdings der stete Wiederschein einer endlosen Abhängigkeit beseitigt, und der Mensch um so mehr allen Zufälligkeiten des Erwerbs entnommen, als er nicht mehr in dem Schmutz des Gewinnes steckt. Dafür ist er nun aber auch in seiner nächsten Umgebung nicht in der Weise heimisch, daß sie als sein eigenes Werk erscheint. Denn was er sich um sich herstellt, ist nicht durch ihn hervorgebracht, sondern aus dem Vorrath des sonst schon Vorhandenen genommen, welches durch Andre und zwar in meist mechanischer und dadurch formeller Weise producirt ist, und an ihn erst durch eine lange Kette fremder Anstrengungen und Bedürfnisse kommt.

γγ) Am geeignetesten für die ideale Kunst wird sich daher ein dritter Zustand erweisen, der in der Mitte steht zwischen den goldnen idyllischen Zeiten und den vollkommen ausgebildeten allseitigen Vermittlungen der bürgerlichen Gesellschaft. Es ist dieß ein Weltzustand, wie wir ihn nach andern Seiten schon als den heroischen, vorzugsweise idealen haben kennen lernen. Die heroischen Zeitalter nämlich sind nicht mehr auf jene idyllische Armuth geistiger Interessen beschränkt, sondern gehen über dieselbe zu tieferen Leidenschaften und Zwecken hinaus, die nächste Umgebung aber der Individuen, die Befriedigung ihrer unmittelbaren Bedürfnisse ist noch ihr eigenes Thun. Die Nahrungsmittel sind noch einfacher und dadurch idealer, wie z. B. Honig, Milch, Wein, während Kaffee, Branntwein u. s. f. uns sogleich die tausend Vermittlungen ins Gedächtniß zurückrufen, deren es zu ihrer Bereitung bedarf. Ebenso schlachten und braten die Helden selber, sie bändigen das Roß, das sie reiten wollen, die Geräthschaften, welche sie gebrauchen, bereiten sie mehr

oder weniger selber; Pflug, Waffen zur Vertheidigung, Schild, Helm, Panzer, Schwerdt, Spieß, sind ihr eigenes Werk oder sie sind mit der Zubereitung vertraut. In einem solchen Zustande hat der Mensch in allem, was er benutzt, und womit er sich umgiebt, das Gefühl, daß er es aus sich selber hervorgebracht und es dadurch in den äußeren Dingen mit dem Seinigen und nicht mit entfremdeten Gegenständen zu thun hat, die außer seiner eigenen Sphäre, in welcher er Herr ist, liegen. Allerdings muß dann die Thätigkeit für das Herbeischaffen und Formiren des Materials nicht als eine saure Mühe, sondern als eine leichte befriedigende Arbeit erscheinen, der sich kein Hinderniß und kein Mißlingen in den Weg stellt.

Solch einen Zustand finden wir z. B. bei Homer. Der Scepter Agamemnon's ist ein Familienstab, den sein Ahnherr selber abgehauen und auf die Nachkommen vererbt hat; Odysseus hat sich sein großes Ehebett selbst gezimmert, und wenn auch die berühmten Waffen Achill's nicht seine eigene Arbeit sind, so wird doch auch hier die vielfache Verschlingung der Thätigkeiten abgebrochen, da es Hephästos ist, welcher sie auf Bitten der Thetis verfertigt. Kurz überall blickt die erste Freude über neue Entdeckungen, die Frische des Besitzes, die Eroberung des Genusses hervor, alles ist einheimisch, in allem hat der Mensch die Kraft seines Arms, die Geschicklichkeit seiner Hand, die Klugheit seines eigenen Geistes, oder ein Resultat seines Muthes und seiner Tapferkeit gegenwärtig vor sich. In dieser Weise allein sind die Mittel der Befriedigung noch nicht zu einer bloß äußerlichen Sache heruntergesunken, sondern wir sehen das lebendige Entstehen dieser Mittel noch selber, und das lebendige Bewußtseyn des Werthes, welchen der Mensch darauf legt, da er in ihnen nicht todte oder durch die Gewohnheit abgetödtete Dinge, sondern seine eigenen nächsten Hervorbringungen hat. So ist hier alles idyllisch, aber nicht in der begrenzten Weise, daß Erde, Flüsse, Meer, Bäume, Vieh u. s. f. dem Menschen seine Nah-

rung darreichen, und der Menſch dann vornehmlich nur in der Beſchränkung auf dieſe Umgebung und deren Genuß erſcheint, ſondern wir erblicken innerhalb dieſer urſprünglich menſchlichen Lebendigkeit zugleich tiefere Intereſſen, in Verhältniß auf welche die ganze Aeußerlichkeit nur als ein Beiweſen, als der Boden und das Mittel für höhere Zwecke da iſt, als ein Boden jedoch und eine Umgebung, über welche jene Harmonie und Selbſtſtändigkeit ſich verbreitet, die nur dadurch zum Vorſchein kommt, daß Alles und Jedes ein menſchlich Hervorgebrachtes und Gebrauchtes iſt, und zugleich von dem Menſchen ſelbſt, der es braucht, bereitet und genoſſen wird.

Eine ſolche Darſtellungsweiſe nun aber auf Stoffe anzuwenden, welche aus ſpäteren nach einer entgegengeſetzten Richtung hin vollkommen ausgebildeten Zeiten genommen ſind, hat immer ſeine große Schwierigkeit und Gefahr. Doch hat uns Göthe in dieſer Beziehung ein vollendetes Muſterbild in Herrmann und Dorothea geliefert. Ich will nur einige kleine Züge vergleichungsweiſe anführen. Voß in ſeiner bekannten Luiſe ſchildert uns in idylliſcher Weiſe das Leben und die Wirkſamkeit in einem ſtillen und beſchränkten aber ſelbſtſtändigen Kreiſe. Der Landpaſtor, die Tabakspfeife, der Schlafrock, der Lehnſeſſel und dann der Kaffeetopf ſpielen eine große Rolle. Kaffee und Zucker nun ſind Produkte, welche in ſolchem Kreiſe nicht entſtanden ſeyn können, und ſogleich auf einen ganz anderen Zuſammenhang, auf eine fremdartige Welt, und deren mannigfache Vermittlungen des Handels, der Fabriken u. ſ. f., überhaupt der modernen Induſtrie hinweiſen. Jener ländliche Kreis daher iſt nicht durchaus in ſich geſchloſſen. In dem ſchönen Gemälde Herrmann und Dorothea dagegen brauchten wir eine ſolche Beſchloſſenheit nicht zu fordern, denn wie ſchon bei einer anderen Gelegenheit angedeutet iſt, ſpielen in dieß im ganzen Tone zwar idylliſch gehaltene Gedicht die großen Intereſſen der Zeit, die Kämpfe der franzöſiſchen Revolution, die Vertheidi-

gung des Vaterlandes höchſt würdig und wichtig herein. Der engere Kreis des Familienlebens in einem Landſtädtchen hält ſich dadurch nicht etwa nur ſo in ſich zuſammen, daß die in den mächtigſten Verhältniſſen tiefbewegte Welt bloß ignorirt wäre, wie bei dem Landpfarrer in Voſſens Luiſe, ſondern durch das Anſchließen an jene größeren Weltbewegungen, innerhalb welcher die idylliſchen Charaktere und Begebniſſe geſchildert werden, iſt die Scene in den erweiternden Umfang eines gehaltreicheren Lebens hineinverſetzt, und der Apotheker, der nur in dem übrigen Zuſammenhang der rings bedingenden und beſchränkenden Verhältniſſe lebt, iſt als bornirter Philiſter, als gutmüthig aber verdrüßlich dargeſtellt. Dennoch finden wir in Rückſicht auf die nächſte Umgebung der Charaktere durchweg den Ton angeſchlagen, welchen wir vorhin verlangt haben. So ſehen wir z. B., um nur an dieß Eine zu erinnern, den Wirth mit ſeinen Gäſten, dem Pfarrer und Apotheker, nicht etwa Kaffee trinken, ſondern

> Sorgſam brachte die Mutter des klaren herrlichen Weines,
> In geſchliffener Flaſche auf blankem zinnernen Runde,
> Mit den grünlichen Römern, den *echten Bechern* des Rheinweins.

Sie trinken in der Kühle ein heimiſches Gewächs, drei und achtziger, in den heimiſchen nur für den Rheinwein paſſenden Gläſern, „die Fluthen des Rheinſtroms und ſein liebliches Ufer“ wird uns gleich darauf vor die Vorſtellung gebracht, und bald werden wir auch in die eigenen Weinberge hinter dem Hauſe des Beſitzers geführt, ſo daß hier nichts aus der eigenthümlichen Sphäre eines in ſich behaglichen, ſeine Bedürfniſſe innerhalb ſeiner ſich gebenden Zuſtandes hinausgeht.

c) Außer dieſen beiden erſten Arten der äußeren Umgebung giebt es noch eine *dritte* Weiſe, mit welcher jedes Individuum in konkretem Zuſammenhange zu leben hat. Es ſind dieß nämlich die allgemeinen *geiſtigen* Verhältniſſe des Religiöſen, Rechtlichen, Sittlichen, die Art und Weiſe der Organiſation des Staats, der Verfaſſung, der Gerichte, der Familie, des öffent-

lichen und privaten Lebens, der Geſelligkeit u. ſ. f. Denn der ideale Charakter hat nicht nur in der Befriedigung ſeiner phyſiſchen Bedürfniſſe, ſondern auch ſeiner geiſtigen Intereſſen zur Erſcheinung zu kommen. Nun iſt zwar das Subſtantielle, Göttliche und in ſich Nothwendige dieſer Verhältniſſe, ſeinem Begriff nach nur ein und daſſelbe, in der Objektivität aber nimmt es eine mannigfach verſchiedenartige Geſtalt an, welche auch in die Zufälligkeit des Partikulären, Konventionellen und bloß für beſtimmte Zeiten und Völker Geltenden eingeht. In dieſer Form werden alle Intereſſen des geiſtigen Lebens auch zu einer äußeren Wirklichkeit, die das Individuum als Sitte, Gewohnheit und Gebrauch vor ſich findet, und als in ſich abgeſchloſſenes Subjekt zugleich, wie mit der äußeren Natur, ſo auch mit dieſer ihm näher noch verwandten und angehörenden Totalität in Zuſammenhang tritt. Im Ganzen können wir für dieſen Kreis dieſelbe lebendige Zuſammenſtimmung in Anſpruch nehmen, deren Andeutung uns ſo eben beſchäftigt hat, und wollen deshalb die beſtimmtere Betrachtung, deren Hauptgeſichtspunkte nach einer andren Seite hin ſogleich anzugeben ſeyn werden, hier übergehn.

3. Die Aeußerlichkeit des idealen Kunſtwerks im Verhältniß zum Publikum.

Die Kunſt als Darſtellung des Ideals muß daſſelbe in allen den bisher genannten Beziehungen zur äußeren Wirklichkeit in ſich aufnehmen und die innere Subjektivität des Charakters mit dem Aeußern zuſammenſchließen. Wie ſehr es nun aber auch eine in ſich übereinſtimmende und abgerundete Welt bilden mag, ſo iſt das Kunſtwerk ſelbſt doch als wirkliches vereinzeltes Objekt nicht für ſich, ſondern für uns, für ein Publikum, welches das Kunſtwerk anſchaut und es genießt. Die Schauſpieler z. B. bei Aufführung eines Drama's ſprechen nicht nur untereinander, ſondern mit uns, und nach beiden Seiten hin ſollen

ſie verſtändlich ſeyn. Und ſo iſt jedes Kunſtwerk ein Zwiegeſpräch mit Jedem, welcher davorſteht. Nun iſt zwar das wahrhafte Ideal in den allgemeinen Intereſſen und Leidenſchaften ſeiner Götter und Menſchen für Jeden verſtändlich, indem es ſeine Individuen jedoch innerhalb einer beſtimmten äußerlichen Welt der Sitten, Gebräuche und ſonſtiger Partikularitäten zur Anſchauung bringt, tritt dadurch die neue Forderung hervor, daß dieſe Aeußerlichkeit nicht nur mit den dargeſtellten Charakteren, ſondern ebenſo ſehr auch mit uns in Uebereinſtimmung trete. Wie die Charaktere des Kunſtwerks in ihrer Außenwelt zu Hauſe ſind, verlangen auch wir für uns die gleiche Harmonie mit ihnen und ihrer Umgebung. Aus welcher Zeit nun aber ein Kunſtwerk ſey, es trägt immer Partikularitäten an ſich, die es von den Eigenthümlichkeiten anderer Völker und Jahrhunderte abſcheiden. Dichter, Maler, Bildhauer, Muſiker wählen vornehmlich Stoffe aus vergangenen Zeiten, deren Bildung, Sitten, Gebräuche, Verfaſſung, Kultus verſchieden iſt von der geſammten Bildung ihrer eigenen Gegenwart, und ein ſolches Zurückſchreiten in die Vergangenheit hat, wie bereits früher bemerkt iſt, den großen Vortheil, daß dieß Hinausrücken aus der Unmittelbarkeit und Gegenwart durch die Erinnrung von ſelber ſchon jene Verallgemeinerung des Stoffs zu Wege bringt, deren die Kunſt nicht entbehren kann. Der Künſtler jedoch gehört ſeiner eigenen Zeit an, lebt in ihren Sitten, Gewohnheiten, Anſchauungsweiſen und Vorſtellungen. Die homeriſchen Gedichte z. B., mag nun Homer wirklich als dieſer eine Dichter der Iliade und Odyſſee gelebt haben oder nicht, ſind doch wenigſtens durch vier Jahrhunderte von der Zeit des trojaniſchen Krieges geſchieden, und ein doppelt größerer Zeitraum noch ſcheidet die großen griechiſchen Tragiker von den Tagen der alten Heroen, aus welchem ſie den Inhalt ihrer Poeſie in ihre Gegenwart herüberverſetzen. Aehnlich iſt es mit dem Nibelungenliede und dem Dichter, wel-

cher die verschiedenen Sagen, die dieß Gedicht enthält, zu einem organischen Ganzen zusammenzuschließen vermochte.

Nun ist der Künstler wohl in dem allgemeinen Pathos des Menschlichen und Göttlichen ganz zu Hause, aber die vielfach bedingende Aeußerlichkeit und Wirklichkeit der alten Zeit selber, deren Charaktere und Handlungen er vorführt, haben sich wesentlich geändert, und sind ihm fremd geworden. Ferner schafft der Dichter für ein Publikum, und zunächst für sein Volk und seine Zeit, welche das Kunstwerk verstehen und darin heimisch werden zu können fordern darf. Die ächten Kunstwerke zwar erlangen die Unsterblichkeit, allen Zeiten und Nationen genießbar zu bleiben, aber auch dann gehört zu ihrem durchgängigen Verständniß für fremde Völker und Jahrhunderte ein breiter Apparat geographischer, historischer, ja selbst philosophischer Notizen, Kenntnisse und Erkenntnisse.

Bei dieser Kollision nun unterschiedener Zeiten fragt es sich, wie ein Kunstwerk in Betreff auf die Außenseiten des Lokals, der Gewohnheiten, Gebräuche, religiösen, politischen, socialen, sittlichen Zustände gestaltet seyn müsse; ob nämlich der Künstler seine eigene Zeit vergessen, und nur die Vergangenheit und deren wirkliches Daseyn im Auge behalten solle, so daß sein Werk ein treues Gemälde des Vergangenen wird, oder ob er nicht nur berechtigt sondern verpflichtet sey, nur seine Nation und Gegenwart überhaupt zu berücksichtigen, und sein Werk nach Ansichten zu bearbeiten, welche mit der Partikularität seiner Zeit zusammenhängen. Man kann diese entgegengesetzte Fordrung so ausdrücken: der Stoff solle entweder objektiv seinem Inhalt und dessen Zeit gemäß, oder er solle subjektiv behandelt, d. h. ganz der Bildung und Gewohnheit der Gegenwart des Künstlers angeeignet werden. Die eine wie die andre Seite, in ihrem Gegensatze festgehalten, führt auf ein gleich falsches Extrem, das wir kurz berühren wollen, um uns daraus die ächte Darstellungsweise ermitteln zu können.

Wir haben deshalb in dieſer Beziehung drei Geſichtspunkte durchzunehmen.

Erſtens das ſubjektive Geltendmachen der eigenen Zeitbildung;

Zweitens die bloß objektive Treue in Betreff auf die Vergangenheit;

Drittens die wahrhafte Objektivität in der Darſtellung und Aneignung fremder der Zeit und Nationalität nach entlegener Stoffe.

a) Was zunächſt die bloß ſubjektive Auffaſſung anbetrifft, ſo geht ſie in ihrer extremen Einſeitigkeit bis dahin fort, die objektive Geſtalt der Vergangenheit ganz aufzuheben, und die Erſcheinungsweiſe der Gegenwart allein an die Stelle zu ſetzen.

α) Dieß kann auf der einen Seite aus der Unkenntniß der Vergangenheit, ſo wie aus der Naivetät hervorgehn, den Widerſpruch des Gegenſtandes und ſolcher Aneignungsweiſe nicht zu empfinden, oder ſich nicht zum Bewußtſeyn zu bringen, ſo daß alſo die Bildungsloſigkeit den Grund einer ſolchen Darſtellungsweiſe abgiebt. Am ſtärkſten finden wir dieſe Art der Naivetät bei Hans Sachs, der unſern Herr Gott, den Gott Vater, Adam, Eva und die Erzväter, mit friſcher Anſchaulichkeit freilich und frohem Gemüth, im eigentlichſten Sinne des Worts vernürnbergert hat. Gott Vater z. B. hält einmal Kinderlehre und Schule mit Abel und Kain und den anderen Kindern Adams in Manier und Ton ganz wie ein damaliger Schulmeiſter; er katechiſirt ſie über die zehn Gebote und das Vaterunſer; Abel weiß Alles recht fromm und gut, Kain aber benimmt ſich und antwortet wie ein böſer gottloſer Bube; als er die zehn Gebote herſagen ſoll, macht er Alles verkehrt: du ſollt ſtehlen, Vater und Mutter nicht ehren u. ſ. f. So ſtellten ſie auch im ſüdlichen Deutſchland — und es iſt zwar verboten, doch wieder erneut worden — die Paſſionsgeſchichte in ähnlicher Weiſe dar; Pilatus wie einen flegelhaften groben hochmüthigen Amtmann, die Kriegsknechte ganz

mit der Gemeinheit unserer Zeit offeriren Christus unter dem Zuge eine Prise Tabak; er verschmäht sie, da stoßen sie ihm den Schnupftaback mit Gewalt in die Nase, und das ganze Volk hat ebenso sehr seinen Spaß daran, als es vollkommen fromm und andächtig, ja um so andächtiger dabei ist, je mehr in dieser unmittelbaren eigenen Gegenwärtigkeit des Aeußerlichen, das Innere der religiösen Vorstellung ihm lebendiger wird. — In dieser Art der Verwandlung und Verkehrung in unsere Ansicht und Gestalt der Dinge, wie sie bei uns her gehn, liegt allerdings ein Recht, und die Kühnheit Hans Sachsens kann groß erscheinen, mit Gott und jenen alten Vorstellungen so familiär zu thun und sie den spießbürgerlichen Verhältnissen bei aller Frömmigkeit ganz zu eigen zu machen, dennoch aber ist es eine Gewaltthätigkeit von Seiten des Gemüths und eine Bildungslosigkeit des Geistes, dem Gegenstand nicht allein das Recht seiner eigenen Objektivität in keiner Beziehung zu lassen, sondern dieselbe in eine schlechthin nur entgegengesetzte Gestalt zu bringen, wodurch dann nichts als ein burlesker Widerspruch zum Vorschein kommt.

β) Auf der anderen Seite kann die gleiche Subjektivität in umgekehrter Weise aus dem Hochmuth der Bildung hervorgehn, indem sie ihre eigenen Zeitansichten, Sitten, gesellige Konventionen als die allein gültigen und annehmbaren betrachtet, und deshalb keinen Inhalt zu genießen im Stande ist, bevor er nicht die Form der gleichen Bildung angenommen hat. Von dieser Art war der sogenannte klassische gute Geschmack der Franzosen. Was sie ansprechen sollte mußte französirt seyn, was andre Nationalität und besonders mittelaltrige Gestalt hatte, hieß geschmacklos, barbarisch und wurde verachtungsvoll abgewiesen. Mit Unrecht hat deshalb Voltaire gesagt, daß die Franzosen die Werke der Alten verbessert hätten; sie haben sie nur nationalisirt, und bei dieser Verwandlung verfuhren sie mit allem Fremdartigen und Individuellen um so unendlich eckler,

als ihr Geſchmack eine vollkommene hofmäßige ſociale Bildung, Regelmäßigkeit und konventionelle Allgemeinheit des Sinnes und der Darſtellung forderte. Die gleiche Abſtraktion einer delikaten Bildung übertrugen ſie in ihrer Poeſie auch auf die Diktion. Kein Poet durfte cochon ſagen oder Löffel und Gabel und tauſend andre Dinge nennen. Daher die breiten Definitionen und Umſchreibungen, ſtatt Löffel oder Gabel z. B. ein Inſtrument mit dem man flüſſige oder trockne Speiſen an den Mund bringt, und dergleichen mehr. Eben damit aber blieb ihr Geſchmack höchſt bornirt, denn die Kunſt ſtatt ihren Inhalt zu ſolchen abgeſchliffenen Allgemeinheiten platt zu ſchlagen und auszuglätten, partikulariſirt ihn vielmehr zu lebendiger Individualität. Die Franzoſen haben ſich deshalb am wenigſten mit Shakſpeare vertragen können, und wenn ſie ihn bearbeiteten das gerade jedesmal fortgeſchnitten, was uns an ihm das Liebſte ſeyn würde. Ebenſo macht ſich Voltaire über Pindar luſtig, daß er ſagen konnte: ἄριστον μὲν ὕδωρ. Und ſo müſſen denn auch in ihren Kunſtwerken Chineſen, Amerikaner, oder griechiſche und römiſche Helden ganz wie franzöſiſche Hofleute reden und ſich aufführen. Der Achill z. B. in der Iphigenie en Aulide iſt durch und durch ein franzöſiſcher Prinz, und ſtände nicht der Name dabei, ſo würde Keiner in ihm einen Achilleus wiederfinden. Bei den Theaterdarſtellungen zwar war er griechiſch gekleidet, und mit Helm und Panzer verſehn, aber zugleich mit gepudertem friſirtem Haar, breiten Hüften durch Poſchen, mit rothen Talons an den mit farbigen Bändern geknüpften Schuhen und Racine's Eſther ward zu Ludwig des Vierzehnten Zeiten vornehmlich deshalb beſucht, weil Ahasverus bei ſeinem Auftreten ganz ebenſo erſchien wie Ludwig der Vierzehnte ſelber, wenn er in den großen Audienzſaal eintrat; Ahasverus freilich mit orientaliſcher Beimiſchung, aber ganz gepudert und im königlichen Hermelinmantel, und hinter ihm die ganze Maſſe von friſirten und gepuderten Kammerherrn en habit français mit Haarbeuteln, Fe-

derhüten im Arm, Westen und Hosen von drap d'or, in seidenen Strümpfen und mit rothen Absätzen an den Schuhen. Wozu nur der Hof und besonders Privilegirte gelangen konnten, das sahen hier auch die übrigen Stände — die entrée des Königs in Verse gebracht. — In dem ähnlichen Prinzip wird in Frankreich häufig die Geschichtsschreibung nicht um ihrer selbst und ihres Gegenstandes willen getrieben, sondern des Zeitinteresses wegen, um etwa der Regierung gute Lehren zu geben, oder sie verhaßt zu machen. Ebenso enthalten viele Dramen entweder ausdrücklich ihrem ganzen Inhalte nach, oder nur gelegentlich Anspielungen auf die Zeitumstände, oder wenn in älteren Stücken dergleichen beziehungsvolle Stellen vorkommen, werden sie absichtlich hervorgezogen und mit größtem Enthusiasmus aufgenommen.

γ) Als eine dritte Weise der Subjektivität können wir die Abstraktion von allem eigentlich wahrhaftigen Kunstgehalt der Vergangenheit und Gegenwart angeben, so daß dem Publikum nur dessen eigene zufällige Subjektivität in ihrem gewöhnlichen gegenwärtigen Thun und Treiben wie sie eben geht und steht vorgeführt wird. Diese Subjektivität heißt alsdann nichts Anderes, als die eigenthümliche Weise des alltäglichen Bewußtseyns im prosaischen Leben. Darin allerdings ist jeder sogleich zu Hause, und nur wer mit Kunstforderungen an solch ein Werk herantritt, kann nicht darin heimisch werden, denn von dieser Art der Subjektivität soll uns die Kunst gerade befreien. Kotzebue z. B. hat durch dergleichen Darstellungen zu seiner Zeit nur deshalb so großen Effekt gemacht, daß „unser Jammer und Noth, das Einstecken von silbernen Löffeln, das Wagen des Prangers," daß ferner „Pfarrer, Kommerzienräthe, Fähndriche, Sekretairs oder Husarenmajors" vor die Augen und Ohren des Publikums gebracht wurden und nun jeder seine eigene Häuslichkeit oder die eines Bekannten und Verwandten u. s. f. oder überhaupt sah, wo ihn in seinen partikulären Verhältnis-

sen und besondern Zwecken der Schuh drücke. Solcher Subjektivität fehlt in ihr selber die Erhebung zur Empfindung und Vorstellung desjenigen, was den ächten Inhalt des Kunstwerks ausmacht, wenn sie auch vermag das Interesse ihrer Gegenstände auf die gewöhnlichen Forderungen des Herzens und sogenannte moralische Gemeinplätze und Reflexionen zurückzuführen. Nach allen diesen drei Gesichtspunkten hin ist die Darstellung der äußeren Verhältnisse in einseitiger Weise subjektiv, und läßt der wirklichen objektiven Gestalt dieser Außenseiten gar kein Recht widerfahren.

b) Die zweite Auffassungsart dagegen thut das Entgegengesetzte, indem sie sich bemüht die Charaktere und Begebnisse der Vergangenheit, so viel als möglich in ihrem wirklichen Lokal, so wie in den partikulären Eigenthümlichkeiten der Sitten und sonstigen Aeußerlichkeiten wiederzugeben. Nach dieser Seite haben besonders wir Deutsche uns hervorgethan. Denn wir sind überhaupt den Franzosen gegenüber die sorgsamsten Archivare aller fremden Eigenheiten und verlangen deshalb auch in der Kunst Treue der Zeit, des Orts, der Gebräuche, Kleider, Waffen u. s. f.; ebenso wenig fehlt es uns an Geduld uns mit saurer Mühe durch Gelehrsamkeit in die Denk- und Anschauungsweise fremder Nationen und entlegner Jahrhunderte hineinzustudiren, um ihre Partikularitäten uns anzubequemen, und diese Vielseitigkeit und Allseitigkeit, die Geister der Nationen aufzufassen und zu verstehen, macht uns auch in der Kunst nicht nur gegen fremde Sonderbarkeiten tolerant, sondern sogar allzupeinlich in der Forderung genauster Richtigkeit solcher unwesentlichen Außendinge. Die Franzosen erscheinen zwar gleichfalls als vielgewandt und thätig, aber so höchst gebildete und praktische Menschen sie auch seyn mögen, um so wenigere Geduld haben sie für ein ruhiges und anerkennendes Auffassen. Zu urtheilen ist bei ihnen immer das Erste. Wir dagegen lassen besonders in fremden Kunstwerken jedes treue Gemälde gelten, ausländische Pflan-

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-0
FN. 0147/019

zen, Gebilde, aus welchem Reiche der Natur es sey, Geräthe aller Art und Gestalt, Hunde und Katzen, selbst eckelhafte Gegenstände sind uns genehm, und so wissen wir uns auch mit den fremdartigsten Anschauungsweisen, Opfern, Legenden der Heiligen und ihren vielen Absurditäten, so wie mit anderweitigen abnormen Vorstellungen zu befreunden. Ebenso kann es uns in Darstellung der handelnden Personen als das Wesentlichste erscheinen, sie in ihrem Sprechen, ihren Trachten u. s. f., um ihrer selbst willen, und wie sie wirklich ihrem Zeit- und Nationalcharakter nach für sich zu und gegeneinander gewesen sind, auftreten zu lassen.

In neuerer Zeit, besonders seit Friedrich von Schlegel's Wirksamkeit ist die Vorstellung aufgekommen, daß die Objektivität eines Kunstwerks durch eine solche Art der Treue begründet werde. Deshalb müsse sie den Hauptgesichtspunkt ausmachen, und auch unser subjektives Interesse habe sich vornehmlich auf die Freude an dieser Treue und deren Lebendigkeit zu beschränken. Wird eine solche Fordrung aufgestellt, so ist darin ausgesprochen, daß wir kein Interesse höherer Art in Rücksicht auf die Wesentlichkeit des dargestellten Gehalts, so wie kein näheres Interesse heutiger Bildung und Zwecke mitbringen dürften. In dieser Art sind denn auch in Deutschland, als man durch Herder's Anregung allgemeiner wieder anfing auf das Volkslied aufmerksam zu werden, allerlei Liederarten im Nationaltone von Völkern und Stämmen einfacher Bildung gedichtet worden, irokesische, neugriechische, lappländische, türkische, tartarische, mongolische u. s. f., und man hat es für eine große Genialität gehalten sich ganz in fremde Sitten und Volksanschauungen hineinzudenken und zu dichten. Wenn sich nun aber auch der Dichter selbst vollständig in dergleichen Fremdartigkeiten einarbeitet und hineinempfindet, so können sie doch für das Publikum, das sie genießen soll, nur immer etwas Aeußerliches seyn.

Ueberhaupt aber bleibt diese Ansicht, wenn sie einseitig fest-

gehalten wird, bei dem ganz Formellen der historischen Richtigkeit und Treue stehn, indem sowohl von dem Inhalte und dessen substantiellem Gewicht, als auch von der Bildung und dem Gehalte der gegenwärtigen Anschauung und des heutigen Gemüths abgesehn wird. Von dem Einen jedoch ist ebenso wenig als von dem Anderen zu abstrahiren, sondern diese beiden Seiten fordern ihre gleiche Befriedigung und haben die dritte Fordrung historischer Treue in ganz andrer Weise, als wir bisher sahen, mit sich in Uebereinstimmung zu bringen. Dieß führt uns zu der Betrachtung der wahren Objektivität und Subjektivität, denen das Kunstwerk Genüge zu leisten hat.

c) Das Nächste was sich im Allgemeinen über diesen Punkt sagen läßt, besteht darin, daß keine der so eben betrachteten Seiten sich auf Kosten der anderen einseitig hervorthun und dadurch die andern verletzen dürfe, daß aber die bloß historische Richtigkeit in äußerlichen Dingen des Lokals, der Sitten, Gebräuche, Institutionen den untergeordneten Theil des Kunstwerks ausmache, welcher dem Interesse eines wahrhaften und auch für die Gegenwart der Bildung unvergänglichen Gehalts weichen müsse.

In dieser Rücksicht lassen sich gleichfalls der ächten Art der Darstellung folgende relativ mangelhafte Auffassungsweisen gegenüberstellen.

α) Erstens nämlich kann die Darstellung der Eigenthümlichkeit einer Zeit ganz getreu, richtig, lebendig und auch dem gegenwärtigen Publikum durchweg verständlich seyn, ohne jedoch aus der Gewöhnlichkeit der Prosa herauszugehn, und in sich selber poetisch zu werden. Göthe's Götz von Berlichingen z. B. giebt uns hiefür auffallende Proben. Wir brauchen nur gleich den Anfang aufzuschlagen, der uns in eine Herberge nach Schwarzenberg in Franken bringt. Metzler, Sievers am Tische; zwei Reitersknechte beim Feuer; Wirth.

Sievers. Hänsel, noch ein Glas Brandtwein, und meß christlich.

Wirth. Du bist der Nimmersatt.

Metzler (leise zu Sievers). Erzähl' das noch einmal vom Berlichingen; die Bamberger dort ärgern sich, sie möchten schwarz werden u. s. f.

Ebenso geht es im dritten Akt zu.

Georg (kommt mit einer Dachrinne). Da hast du Blei. Wenn du nur mit der Hälfte trifft, so entgeht Keiner, der Ihro Majestät ansagen kann: Herr, wir haben schlecht gestanden.

Lerse (haut daran). Ein brav Stück.

Georg. Der Regen mag sich einen andern Weg suchen! ich bin nicht bang davor; ein braver Reiter und ein rechter Regen kommen überall durch.

Lerse (er gießt). Halt den Löffel. (Geht ans Fenster). Da zieht so ein Reichsmusje mit der Büchse herum, sie denken wir haben uns verschossen. Er soll die Kugel versuchen, warm, wie sie aus der Pfanne kommt. (lacht)

Georg (lehnt den Löffel an). Laß mich sehn.

Lerse (schießt). Da liegt der Spatz. — u. s. w.

Das Alles ist höchst anschaulich, verständlich, im Charakter der Situation und der Reiter geschildert, dessenungeachtet sind diese Scenen höchst trivial und in sich selbst prosaisch, indem sie nur die ganz gewöhnliche Erscheinungsweise und Objektivität, welche allerdings Jedwedem nahe liegt, zum Inhalt und zur Form nehmen. Das Aehnliche findet sich auch noch in vielen anderen Jugendprodukten Göthe's, welche besonders gegen alles gerichtet waren, was bisher als Regel gegolten hatte, und ihren Haupteffekt durch die Nähe hervorbrachten, in welche sie Alles zu uns durch die größte Faßbarkeit der Anschauung und Empfindung heranbrachten. Aber die Nähe war so groß, und der innre Gehalt zum Theil so gering, daß sie eben dadurch trivial wurden. Diese Trivialität merkt man hauptsächlich bei drama-

tischen Werken erst recht während der Aufführung, indem man sogleich beim Eintritt schon durch viele Vorbereitungen, die Lichter, die geputzten Leute, in der Stimmung ist, etwas Anderes finden zu wollen als zwei Bauern, zwei Reiter und noch ein Glas Schnaps. Der Götz hat denn auch vorzugsweise beim Lesen angezogen; auf der Bühne hat er sich nicht lange erhalten können.

β) Nach der anderen Seite hin kann uns das Historische einer früheren Mythologie, das Fremdartige historischer Staatszustände und Sitten dadurch bekannt und angeeignet seyn, daß wir durch die allgemeine Bildung der Zeit auch mannigfache Kenntniß von der Vergangenheit haben. So macht z. B. die Bekanntschaft mit der Kunst und Mythologie, mit der Literatur, dem Kultus, den Gebräuchen des Alterthums, den Ausgangspunkt unserer heutigen Bildung aus: jeder Knabe schon kennt aus der Schule her die griechischen Götter, Heroen und historischen Figuren; wir können deshalb die Gestalten und Interessen der griechischen Welt, insoweit sie in der Vorstellung zu den unsrigen geworden sind, auch auf dem Boden der Vorstellung mitgenießen, und es ist nicht zu sagen, weshalb wir es nicht mit der indischen oder ägyptischen und skandinavischen Mythologie eben so weit sollten bringen können. Außerdem ist in den religiösen Vorstellungen dieser Völker das Allgemeine, Gott, auch vorhanden. Das Bestimmte aber dieser Vorstellungen, die besondern griechischen oder indischen Gottheiten haben in dieser Bestimmtheit keine Wahrheit mehr für uns, wir glauben nicht daran und lassen sie uns nur für unsere Phantasie gefallen. Dadurch bleiben sie aber unserem eigentlichen tieferen Bewußtseyn immer fremd, und es ist nichts so leer und kalt, als wenn es in den Opern z. B. heißt: o ihr Götter! oder: o Jupiter! oder gar: o Isis und Osiris! vollends aber, wenn noch die Elendigkeit der Orakelsprüche, — und selten geht es ohne Orakel ab in der Oper — hinzukömmt, an deren Stelle jetzt erst in der Tragödie die Verrücktheit und das Hellseyn treten.

Ganz ebenſo verhält es ſich mit dem anderweitigen hiſtoriſchen Material der Sitten, Geſetze u. ſ. f. Auch dieß Geſchichtliche iſt wohl, aber es iſt *geweſen*, und wenn es mit der Gegenwart des Lebens keinen Zuſammenhang mehr hat, ſo iſt es, mögen wir es noch ſo gut und genau kennen, nicht das Unſrige; für das Vorübergegangene aber haben wir nicht aus dem bloßen Grunde ſchon, daß es einmal da geweſen iſt, Intereſſe. Das Geſchichtliche iſt nur dann das Unſrige, wenn es der Nation angehört, der wir angehören, oder wenn wir die Gegenwart überhaupt als eine Folge derjenigen Begebenheiten anſehen können, in deren Kette die dargeſtellten Charaktere oder Thaten ein weſentliches Glied ausmachen. Denn auch der bloße Zuſammenhang des gleichen Bodens und Volks reicht nicht letzlich aus, ſondern die Vergangenheit ſelbſt des eigenen Volks muß in näherer Beziehung zu unſrem Zuſtand, Leben und Daſeyn ſtehn.

In dem Nibelungenlied z. B. ſind wir zwar geographiſch auf einheimiſchem Boden, aber die Burgunder und König Etzel ſind ſo ſehr von allen Verhältniſſen unſrer gegenwärtigen Bildung und deren vaterländiſchen Intereſſen abgeſchnitten, daß wir ſelbſt ohne Gelehrſamkeit in den Gedichten Homers uns weit heimathlicher empfinden können. So iſt Klopſtock zwar durch den Trieb nach Vaterländiſchem veranlaßt worden, an die Stelle der griechiſchen Mythologie die ſkandinaviſchen Götter zu ſetzen, aber Wodan, Walhalla und Freia ſind bloße Namen geblieben, welche weniger noch als Jupiter und der Olymp unſerer Vorſtellung angehören oder zu unſrem Gemüthe ſprechen.

In dieſer Beziehung haben wir uns klar zu machen, daß Kunſtwerke nicht für das Studium und die Gelehrſamkeit zu verfertigen ſind, ſondern daß ſie ohne dieſen Umweg weitläuftiger entlegener Kenntniſſe unmittelbar durch ſich ſelber verſtändlich und genießbar ſeyn müſſen. Denn die Kunſt iſt nicht für einen kleinen abgeſchloſſenen Kreis weniger vorzugsweiſe Gebildeter, ſondern für die Nation im Großen und Ganzen da. Was

aber für das Kunſtwerk überhaupt gilt, findet auch auf die Außenſeite der dargeſtellten geſchichtlichen Wirklichkeit ſeine Anwendung. Auch ſie muß uns, die wir auch zu unſerer Zeit und unſerem Volke gehören, ohne breite Gelehrſamkeit klar und erfaßbar ſeyn, ſo daß wir darin heimiſch zu werden vermögen, und nicht vor ihr als vor einer uns fremden und unverſtändlichen Welt ſtehen zu bleiben genöthigt ſind.

γ) Hiedurch nun ſind wir der ächten Weiſe der Objektivität und Aneignung von Stoffen aus vergangenen Zeiten ſchon näher gerückt.

αα) Das Erſte, was wir hier anführen können, betrifft die ächten Nationalgedichte, welche ſeit jeher bei allen Völkern von der Art geweſen ſind, daß die äußere geſchichtliche Seite durch ſich ſelber ſchon der Nation angehörte, und ihr nichts Fremdes blieb. So iſt es mit den indiſchen Epopöen, den homeriſchen Gedichten und der dramatiſchen Poeſie der Griechen. Sophokles hat den Philoktet, die Antigone, den Ajax, Oreſt, Oedip und ſeine Chorführer und Chöre nicht ſo reden laſſen, als ſie zu ihrer Zeit würden geſprochen haben. In der gleichen Weiſe haben die Spanier ihre Romanzen vom Cid; Taſſo in ſeinem befreiten Jeruſalem beſang die allgemeine Angelegenheit der katholiſchen Chriſtenheit; Camoens, der portugieſiſche Dichter, ſchildert die Entdeckung des Seewegs nach Oſtindien um das Vorgebirge der guten Hoffnung, die in ſich unendlich wichtigen Thaten der Seehelden, und dieſe Thaten waren die Thaten ſeiner Nation; Shakſpeare dramatiſirte die tragiſche Geſchichte ſeines Landes, und Voltaire ſelbſt machte ſeine Henriade. Auch wir Deutſche ſind doch endlich davon abgekommen, entfernte Geſchichten, die für uns kein nationales Intereſſe mehr haben, zu nationalen epiſchen Gedichten verarbeiten zu wollen. Bodmer's Noachide und Klopſtock's Meſſias ſind aus der Mode gekommen, wie denn auch die Meinung nicht mehr gilt, es gehöre zur Ehre einer Nation auch ihren Homer, und außerdem ihren Pindar, Sopho-

kles u. s. f. zu haben. Jene biblischen Geschichten liegen zwar unsrer Vorstellung durch die Vertrautheit mit dem alten und neuen Testamente näher, aber das Geschichtliche der Gebräuche u. s. f. bleibt uns doch immer nur eine fremde Sache der Gelehrsamkeit, und eigentlich liegt als das Bekannte nur der prosaische Faden der Begebenheiten und Charaktere vor uns, welche durch die Bearbeitung mehr nur in neue Phrasen gestoßen werden, so daß wir in dieser Beziehung nichts als das Gefühl eines bloß Gemachten erhalten.

ββ) Nun kann sich aber die Kunst nicht allein auf einheimische Stoffe beschränken, und hat sich in der That, jemehr die besonderen Völker mit einander in Berührung traten, ihre Gegenstände immer weiter aus allen Nationen und Jahrhunderten hergenommen. Geschieht dieß, so ist es nicht etwa als eine große Genialität anzusehn, daß sich der Dichter ganz in fremde Zeiten hineinlebt, sondern die geschichtliche Außenseite muß so in der Darstellung auf der Seite gehalten werden, daß sie zur unbedeutenden Nebensache für das Menschliche, Allgemeine wird. In solcher Weise z. B. hat schon das Mittelalter zwar Stoffe des Alterthums entlehnt, doch den Gehalt seiner eigenen Zeit hineingelegt und nun freilich wieder in extremer Weise nichts als den bloßen Namen Alexanders oder des Aeneas und Kaisers Oktavianus übrig gelassen.

Das Allererste ist und bleibt die unmittelbare Verständlichkeit, und wirklich haben auch alle Nationen sich in dem geltend gemacht, was ihnen als Kunstwerk zusagen sollte, denn sie wollten einheimisch, lebendig und gegenwärtig darin seyn. In dieser selbstständigen Nationalität hat Calderon seine Zenobia und Semiramis bearbeitet, und Shakspeare den verschiedenartigsten Stoffen einen englischen nationalen Charakter einzuprägen verstanden, obschon er den wesentlichen Grundzügen nach bei weitem tiefer als die Spanier auch den geschichtlichen Charakter fremder Nationen, wie z. B. der Römer, zu bewahren wußte. Selbst die grie-

chischen Tragiker haben das Gegenwärtige ihrer Zeit und der Stadt, der sie angehörten, im Auge gehabt. Der Oedip auf Kolonus z. B. hat nicht nur in Rücksicht auf das Lokal einen näheren Bezug auf Athen, sondern auch dadurch, daß Oedip in diesem Lokal sterbend ein Hort für Athen werden sollte. In anderen Beziehungen haben auch die Eumeniden des Aeschylus durch die Entscheidung des Areopags ein näheres heimisches Interesse für die Athenienser. Dagegen hat die griechische Mythologie, wie mannigfaltig sie auch und immer von neuem wieder seit dem Wiederaufleben der Künste und Wissenschaften ist benutzt worden, nie bei den modernen Völkern vollkommen einheimisch werden wollen, und ist mehr oder weniger selbst in den bildenden Künsten und mehr noch in der Poesie ihrer weiten Ausbreitung unerachtet kalt geblieben. Es wird z. B. keinem Menschen jetzt einfallen, ein Gedicht an Venus, Jupiter oder Pallas zu machen. Die Skulptur zwar kann immer noch nicht ohne die griechischen Götter auskommen, aber ihre Darstellungen sind deshalb auch größtentheils nur Kennern, Gelehrten und dem engeren Kreise der Gebildetesten zugänglich und verständlich. In dem ähnlichen Sinne hat Göthe sich viel Mühe gegeben die Philostratischen Gemälde den Malern zu näherer Beherzigung und Nachbildung vorstellig zu machen, doch hat er wenig damit ausgerichtet; dergleichen antike Gegenstände in ihrer antiken Gegenwart und Wirklichkeit bleiben dem modernen Publikum, wie den Malern immer etwas Fremdes. Dagegen ist es Goethen selber in einem weit tieferen Geiste gelungen, durch seinen westöstlichen Divan noch in den späteren Jahren seines freien Innern den Orient in unsere heutige Poesie hineinzuziehn, und ihn der heutigen Anschauung anzueignen. Bei dieser Aneignung hat er sehr wohl gewußt, daß er ein westlicher Mensch und ein Deutscher sey, und so hat er wohl den morgenländischen Grundton in Rücksicht auf den östlichen Charakter der Situationen und Verhältnisse durchweg angeschlagen, ebenso sehr aber unserem heu-

tigen Bewußtseyn und seiner eigenen Individualität das vollständigste Recht widerfahren lassen. In dieser Weise ist es dem Künstler allerdings erlaubt, seine Stoffe aus fernen Himmelsstrichen, vergangenen Zeiten und fremden Völkern zu entlehnen, und auch im Ganzen und Großen der Mythologie, den Sitten und Institutionen ihre historische Gestalt zu bewahren, zugleich aber muß er diese Gestalten nur als Rahmen seiner Gemälde benutzen, das Innre dagegen dem wesentlichen tiefern Bewußtseyn seiner Gegenwart in einer Art anpassen, als deren bewundrungswürdigstes Beispiel bis jetzt noch immer Göthe's Iphigenie dasteht.

In Betreff auf solche Umwandlung erhalten wieder die einzelnen Künste eine ganz verschiedene Stellung. Die Lyrik bedarf z. B. in Liebesgedichten am wenigsten der äußerlichen historisch genau geschilderten Umgebung, indem ihr die Empfindung, die Bewegung des Gemüths für sich die Hauptsache ist. Von der Laura selbst z. B. erhalten wir durch Petrarca's Sonette in dieser Beziehung nur eine sehr geringe Kunde, fast nur den Namen, der ebenso sehr auch könnte ein andrer seyn; von dem Lokal u. s. f. ist nur das Allgemeinste, der Quell von Vaucluse und dergleichen angegeben. Das Epische dagegen fordert die meiste Ausführlichkeit, welche wir uns denn auch in Ansehung jener historischen Aeußerlichkeiten, wenn sie nur klar und verständlich ist, am leichtesten gefallen lassen. Die gefährlichste Klippe aber sind diese Außenseiten für die dramatische Kunst, besonders bei Theateraufführungen, wo Alles unmittelbar zu uns gesprochen wird, oder lebendig an unsere sinnliche Anschauung kommt, so daß wir ebenso unmittelbar uns darin bekannt und vertraut finden wollen. Hier muß die Darstellung der historischen äußeren Wirklichkeit deshalb am meisten untergeordnet und ein bloßer Rahmen bleiben; es muß gleichsam nur dasselbe Verhältniß beibehalten werden, das wir in Liebesgedichten finden, in welchen der Geliebten, obschon wir mit den ausgesprochenen Empfindungen und der Art ihres Ausdrucks vollständig sympathesi-

ren können, ein unsrer eigenen Geliebten fremder Name gegeben ist. Es heißt da gar nichts, wenn die Gelehrten die Richtigkeit der Sitten, der Bildungsstufe, der Gefühle vermissen. In Shakspeares historischen Stücken z. B. ist für uns Vieles, was uns fremd bleibt, und wenig interessiren kann. Beim Lesen sind wir zwar damit zufrieden, im Theater nicht. Die Kritiker und Kenner meinen allerdings, dergleichen historische Kostbarkeiten sollten ihretwegen mit zur Darstellung kommen und schimpfen dann über den schlechten verdorbenen Geschmack des Publikums, wenn es bei solchen Dingen seine Langeweile zu erkennen giebt; das Kunstwerk aber und sein unmittelbarer Genuß ist nicht für die Kenner und Gelehrten, sondern für das Publikum, und die Kritiker brauchen nicht so vornehm zu thun, denn auch sie gehören zu demselben Publikum und ihnen selber kann die Genauigkeit in historischen Einzelheiten kein ernstes Interesse seyn. In diesem Sinne geben jetzt z. B. die Engländer aus Shakspeareschen Stücken nur die Scenen, welche an und für sich vortrefflich und aus sich selber verständlich sind, indem sie nicht den Pedantismus unsrer Aesthetiker haben, daß dem Volke alle die fremdgewordenen Aeußerlichkeiten, an denen es keinen Antheil mehr nehmen kann, vor Augen gebracht werden sollen. Werden daher fremde dramatische Werke in Scene gesetzt, so hat jedes Volk ein Recht Umarbeitungen zu verlangen. Auch das Vortrefflichste *bedarf* in dieser Rücksicht einer Umarbeitung. Man könnte zwar sagen, das eigentlich Vortreffliche müsse für alle Zeiten vortrefflich seyn, aber das Kunstwerk hat auch eine zeitliche, sterbliche Seite, und diese ist es, mit welcher eine Aendrung vorzunehmen ist. Denn das Schöne erscheint für Andre, und diejenigen, für welche es zur Erscheinung gebracht wird, müssen in dieser äußeren Seite der Erscheinung zu Hause seyn können.

In dieser Aneignung nun findet alles dasjenige seinen Grund und seine Entschuldigung, was man in der Kunst *Anachronismen* zu nennen, und den Künstlern gewöhnlich als einen

großen Fehler anzurechnen pflegt. Zu solchen Anachronismen gehören zunächst bloße Aeußerlichkeiten. Wenn aber Falstaff z. B. von Pistolen spricht, so ist dieß gleichgültig. Schlimmer schon wird es, wenn Orpheus mit einer Violine in der Hand da steht, indem hier der Widerspruch mythischer Tage und solch eines modernen Instruments, von dem jeder weiß, daß es in so früher Zeit noch nicht erfunden war, allzu grell hervortritt. Man nimmt sich deshalb jetzt auch auf Theatern z. B. mit solchen Dingen erstaunlich in Acht und die Direktionen halten in Kostüm und Ausstattung sehr auf historische Treue, wie z. B. der Zug in der Jungfrau von Orleans auch von dieser Seite viele Mühe gekostet hat, eine Mühe, welche jedoch überhaupt in den meisten Fällen, indem sie nur das Relative und Gleichgültige betrifft, verschwendet ist. Die wichtigere Art der Anachronismen besteht nicht in den Trachten und anderweitigen ähnlichen Aeußerlichkeiten, sondern darin, daß in einem Kunstwerke die Personen in der Art sich aussprechen, Empfindungen und Vorstellungen äußeren, Reflexionen anstellen, Handlungen begehen, welche sie ihrer Zeit und Bildungsstufe, ihrer Religion und Weltanschauung nach ohnmöglich haben und ausführen konnten. Auf diese Art des Anachronismus wendet man gewöhnlich die Kategorie der Natürlichkeit an, und meint, es sey unnatürlich, wenn die dargestellten Charaktere nicht so reden und handeln, als sie zu ihrer Zeit würden geredet und gehandelt haben. Die Fordrung aber solcher Natürlichkeit, einseitig festgehalten, führt sogleich zu Schiefheiten. Denn der Künstler, wenn er das menschliche Gemüth mit seinen Affekten und in sich substantiellen Leidenschaften schildert, darf dieß bei aller Bewahrung der Individualität dennoch nicht so schildern, wie sie im gewöhnlichen Leben alltäglich vorkommen, da er jedes Pathos nur in einer demselben schlechthin gemäßen Erscheinung ans Licht fördern soll. Dafür allein ist er Künstler, daß er das Wahrhafte kenne und in seiner wahren Form vor unsere Anschauung und Em-

pfindung bringe. Bei dieſem Ausdruck hat er deshalb die jedesmalige Bildung ſeiner Zeit, Sprache u. ſ. f. zu berückſichtigen. Zur Zeit des trojaniſchen Kriegs iſt die Ausdrucksart und ganze Lebensweiſe ebenſo wenig von einer Ausbildung geweſen, wie wir ſie in der Iliade wiederfinden, als die Maſſe des Volks und die hervorragenden Geſtalten der griechiſchen Königsfamilien eine ſo ausgebildete Anſchauungs- und Ausdrucksweiſe hatten, wie wir ſie im Aeſchylus oder in der vollendeten Schönheit des Sophokles bewundern müſſen. Eine ſolche Verletzung der ſogenannten Natürlichkeit iſt ein für die Kunſt *nothwendiger Anachronismus*. Die innere Subſtanz des Dargeſtellten bleibt dieſelbe, aber die entwickelte Bildung im Darſtellen und Entfalten dieſes Subſtantiellen macht für den Ausdruck und die Geſtalt deſſelben eine Umwandlung nöthig. Ganz anders dagegen ſtellt ſich dieſe Umarbeitung, wenn Anſchauungen und Vorſtellungen einer *ſpäteren* Entwicklung des religiöſen und ſittlichen Bewußtſeyns auf eine Zeit oder Nation übertragen werden, deren ganze Weltanſchauung ſolchen neuern Vorſtellungen *widerſpricht*. So hat die chriſtliche Religion Kategorien des Sittlichen zur Folge gehabt, welche den Griechen durchaus fremd waren. Die innre Reflexion z. B. des Gewiſſens bei der Entſcheidung deſſen, was gut und ſchlecht ſey, Gewiſſensbiſſe und Reue gehören erſt der moraliſchen Ausbildung der modernen Zeit an; der heroiſche Charakter weiß von der Inkonſequenz der Reue nichts; was er gethan hat, das hat er gethan. Oreſt hat um des Muttermordes willen keine Reu., die Furien der That verfolgen ihn zwar, aber die Eumeniden ſind zugleich als allgemeine Mächte und nicht als die innern Rattern ſeines nur ſubjektiven Gewiſſens dargeſtellt. Dieſen ſubſtantiellen Kern einer Zeit und eines Volks muß der Dichter kennen, und erſt wenn er in dieſen innerſten Mittelpunkt Entgegenſtrebendes und Widerſprechendes hineinſetzt, hat er einen Anachronismus höherer Art begangen. In dieſer Rückſicht alſo iſt an den Künſtler die Forderung zu machen, daß er ſich in den

Geist vergangener Zeiten und fremder Völker hineinlebe, denn dieß Substantielle, wenn es ächter Art ist, bleibt allen Zeiten klar, die partikuläre Bestimmtheit aber der bloß äußeren Erscheinung im Roste des Alterthums mit aller Genauigkeit des Einzelnen nachbilden zu wollen, ist nur eine kindische Gelehrsamkeit um eines selbst nur äußerlichen Zweckes willen. Zwar ist auch nach dieser Seite hin wohl eine allgemeine Richtigkeit zu verlangen, welcher jedoch das Recht zwischen Dichtung und Wahrheit zu schweben nicht darf geraubt werden.

γγ) Hiermit sind wir zu der wahren Aneignungsweise des Fremdartigen und Aeußern einer Zeit und zur wahren Objektivität des Kunstwerks durchgedrungen. Das Kunstwerk muß uns die höheren Interessen des Geistes und Willens, das in sich selber Menschliche und Mächtige, die wahren Tiefen des Gemüths aufschließen, und daß dieser Gehalt durch alle Aeußerlichkeiten der Erscheinung durchblicke, und mit seinem Grundton durch all das anderweitige Getreibe hindurchklinge, das ist die Hauptsache, um welche es sich wesentlich handelt. Die wahre Objektivität enthüllt uns also das Pathos, den substantiellen Gehalt einer Situation, und die reiche, mächtige Individualität, in welcher die substantiellen Momente des Geistes lebendig sind, und zur Realität und Aeußrung gebracht werden. Für solchen Gehalt ist dann nur überhaupt eine anpassende für sich selber verständliche Umgränzung und bestimmte Wirklichkeit zu fordern. Ist solch ein Gehalt gefunden und im Prinzip des Ideals entfaltet, so ist ein Kunstwerk an und für sich objektiv, sey nun auch das äußerlich Einzelne historisch richtig oder nicht. Dann spricht auch das Kunstwerk an unsre wahre Subjektivität, und wird zu unsrem Eigenthum. Denn mag dann auch der Stoff seiner näheren Gestalt nach aus längst entflohenen Zeiten genommen seyn, die bleibende Grundlage ist das Menschliche des Geistes, welches das wahrhaft Bleibende und Mächtige überhaupt ist, und seine Wirkung nicht verfehlen kann, da diese Objektivität

auch den Gehalt und die Erfüllung unsres eignen Innern ausmacht. Das bloß historisch Aeußre dagegen ist die vergängliche Seite, und mit dieser müssen wir uns bei fernliegenden Kunstwerken zu versöhnen suchen, und selbst bei Kunstwerken der eigenen Zeit darüber wegzusehn wissen. So sind die Psalmen Davids, mit ihrer glänzenden Feier des Herrn in der Güte und dem Zorn seiner Allmacht, so wie der tiefe Schmerz der Propheten trotz Babylon und Zion uns noch heute passend und gegenwärtig, und selbst eine Moral, wie Sarastro sie in der Zauberflöte singt, wird sich Jeder zusammt den Aegyptern bei dem innern Kern und Geiste ihrer Melodien gefallen lassen.

Solcher Objektivität eines Kunstwerks gegenüber muß deshalb nun auch das Subjekt die falsche Fordrung aufgeben, sich selbst mit seinen bloß subjektiven Partikularitäten und Eigenheiten wiederfinden zu wollen. Als Wilhelm Tell zum erstenmal in Weimar aufgeführt wurde, war kein Schweizer damit zufrieden; in ähnlicher Weise hat auch Mancher schon in den schönsten Gesängen der Liebe dennoch seine eigenen Empfindungen nicht erkannt und deshalb die Darstellung für ebenso falsch gehalten, als Andre, welche die Liebe nur aus Romanen kannten, nun in der Wirklichkeit nicht eher verliebt zu seyn meinten, ehe sie nicht in sich und um sich her ganz dieselben Gefühle und Situationen wiederfänden.

C. Der Künstler.

Wir haben in diesem ersten Theil der Aesthetik zunächst die allgemeine *Idee* des Schönen, sodann das mangelhafte Daseyn derselben in der Schönheit *der Natur* betrachtet, um dadurch drittens zum *Ideal* als der adaequaten Wirklichkeit des Schönen hinzudringen. Das Ideal entwickelten wir *erstens* selbst wieder seinem *allgemeinen* Begriff nach, welcher uns *zweitens* auf die *bestimmte* Darstellungsweise desselben führte. Indem nun aber das Kunstwerk aus dem Geiste entspringt, so bedarf

es einer producirenden subjektiven Thätigkeit, aus welcher es hervorgeht, und als Produkt derselben für Andres, für die Anschauung und die Empfindung des Publikums ist. Die subjektive hervorbringende Thätigkeit ist die Phantasie des Künstlers, so daß wir als dritte Seite des Ideals jetzt zum Schlusse das Kunstwerk zu besprechen haben: wie es dem subjektiven Innern angehört, als dessen Erzeugniß es noch nicht zur Wirklichkeit herausgeboren ist, sondern sich erst in der schöpferischen Subjektivität, im Genie und Talent des Künstlers gestaltet. Doch brauchen wir eigentlicher dieser Seite nur deshalb zu erwähnen, um von ihr zu sagen, daß sie aus dem Kreise philosophischer Betrachtung auszuschließen sey, oder doch nur wenige allgemeine Bestimmungen liefere, obschon es eine häufig aufgeworfene Frage ist, wo denn der Künstler diese Gabe und Fähigkeit der Konception und Ausführung hernehme, wie er das Kunstwerk mache. Man möchte gleichsam ein Recept, eine Vorschrift dafür haben, wie man es anstellen, in welche Umstände und Zustände man sich versetzen müsse, um Aehnliches hervorzubringen. So befragte der Kardinal von Este Arioste über seinen rasenden Roland: Meister Ludwig, wo habt ihr all das verdammte Zeug her? Raphael ähnlich befragt, antwortete in einem bekannten Briefe er strebe einer gewissen Idea nach.

Die näheren Beziehungen der künstlerischen Thätigkeit können wir nach drei Gesichtspunkten betrachten, indem wir

Erstens den Begriff des künstlerischen Genies und dessen Begeistrung feststellen,

Zweitens von der Objektivität dieser schaffenden Thätigkeit sprechen und

Drittens den Charakter der wahren Originalität zu ermitteln suchen.

1. Phantasie, Genie und Begeistrung.

Bei der Frage nach dem Genie handelt es sich sogleich um

eine nähere Bestimmung desselben, denn Genie ist ein ganz allgemeiner Ausdruck, welcher nicht nur in Betreff auf Künstler, sondern ebenso sehr von großen Feldherrn und Königen als auch von den Heroen der Wissenschaft gebraucht wird. Wir können auch hier wieder drei Seiten bestimmter unterscheiden.

a) Die Phantasie.

Was erstens das allgemeine Vermögen zur künstlerischen Produktion angeht, so ist, wenn einmal von Vermögen soll geredet werden, die Phantasie als diese hervorstechend künstlerische Fähigkeit zu bezeichnen. Dann muß man sich jedoch sogleich hüten, die Phantasie mit der bloß passiven Einbildungskraft zu verwechseln. Die Phantasie ist schaffend.

α) Zu dieser schöpferischen Thätigkeit gehört nun zunächst die Gabe und der Sinn für das Auffassen der Wirklichkeit und ihrer Gestalten, welche durch das aufmerksame Hören und Sehen die mannigfaltigsten Bilder des Vorhandenen dem Geiste einprägen, so wie das aufbewahrende Gedächtniß für die bunte Welt dieser vielgestaltigen Bilder. Der Künstler ist deshalb von dieser Seite her nicht an selbstgemachte Einbildungen verwiesen, sondern von dem flachen sogenannten Idealen ab hat er an die Wirklichkeit heranzutreten. Ein idealischer Anfang in der Kunst und Poesie ist immer sehr verdächtig, denn der Künstler hat aus der Ueberfülle des Lebens und nicht aus der Ueberfülle abstrakter Allgemeinheiten zu schöpfen, indem in der Kunst nicht wie in der Philosophie der Gedanke, sondern die wirkliche äußre Gestaltung das Element der Produktion abgiebt. In diesem Elemente muß sich daher der Künstler befinden und heimisch werden; er muß viel gesehen, viel gehört, und viel in sich aufbewahrt haben, wie überhaupt die großen Individuen sich fast immer durch ein großes Gedächtniß auszuzeichnen pflegen. Denn was den Menschen interessirt, das behält er, und ein tiefer Geist breitet das Feld seiner Interessen über unzählige Gegenstände aus. Göthe z. B. hat in solcher Weise angefangen und

den Kreis seiner Anschauungen sein ganzes Leben hindurch mehr und mehr erweitert. Diese Gabe und dieses Interesse einer bestimmten Auffassung des Wirklichen in seiner realen Gestalt so wie das Festhalten des Erschauten also ist das nächste Erforderniß. Mit der genauen Bekanntschaft der Außengestalt ist nun umgekehrt ebenso sehr die gleiche Vertrautheit mit dem Innern des Menschen, mit den Leidenschaften des Gemüths, und allen Zwecken der menschlichen Brust zu verbinden, und zu dieser doppelten Kenntniß muß sich die Bekanntschaft mit der Art und Weise fügen, wie das Innere des Geistes sich in der Realität ausdrückt und durch deren Aeußerlichkeit hindurchscheint.

β) Zweitens aber bleibt die Phantasie nicht bei diesem bloßen Aufnehmen der äußeren und innern Wirklichkeit stehn, denn zum idealen Kunstwerk gehört nicht nur das Erscheinen des innern Geistes in der Realität äußerer Gestalten, sondern die an und für sich seyende Wahrheit und Vernünftigkeit des Wirklichen ist es, welche zur äußeren Erscheinung gelangen soll. Diese Vernünftigkeit seines bestimmten Gegenstandes, den er erwählt hat, muß nicht nur in dem Bewußtseyn des Künstlers gegenwärtig seyn, und ihn bewegen, sondern er muß das Wesentliche und Wahrhaftige seinem ganzen Umfang und seiner ganzen Tiefe nach durchsonnen haben. Denn ohne Nachdenken bringt der Mensch sich das, was in ihm ist, nicht zum Bewußtseyn, und so merkt man es auch jedem großen Kunstwerk an, daß der Stoff nach allen Richtungen hin lange und tief erwogen und durchdacht ist. Aus der Leichtfertigkeit der Phantasie geht kein gediegenes Werk hervor. Damit soll jedoch nicht gesagt seyn, daß der Künstler das Wahrhaftige aller Dinge, welches wie in der Religion so auch in der Philosophie und Kunst die allgemeine Grundlage ausmacht, in Form philosophischer Gedanken ergreifen müsse. Philosophie ist ihm nicht nothwendig, und denkt er in philosophischer Weise, so treibt er damit ein der Kunst in

Betreff auf die Form des Wiſſens gerade entgegengeſetztes Geſchäft. Denn die Aufgabe der Phantaſie beſteht allein darin, ſich von jener inneren Vernünftigkeit nicht in Form allgemeiner Sätze und Vorſtellungen, ſondern in konkreter Geſtalt und individueller Wirklichkeit ein Bewußtſeyn zu geben. Was daher in ihm lebt und gährt muß der Künſtler ſich in den Formen und Erſcheinungen, deren Bild und Geſtalt er in ſich aufgenommen hat, darſtellen, indem er ſie zu ſeinem Zwecke in ſoweit zu bewältigen weiß, daß ſie das in ſich ſelbſt Wahrhaftige nun auch ihrer Seits aufzunehmen und vollſtändig auszudrücken befähigt werden. — Bei dieſer Ineinanderarbeitung des vernünftigen Inhalts und der realen Geſtalt hat ſich der Künſtler einer Seits die wache Beſonnenheit des Verſtandes, andrer Seits die Tiefe des Gemüths und beſeelenden Empfindung zu Hülfe zu nehmen. Es iſt deshalb eine Abgeſchmacktheit zu meinen, Gedichte wie die homeriſchen ſeyen dem Dichter im Schlafe gekommen. Ohne Beſonnenheit, Sondrung, Unterſcheidung, vermag der Künſtler keinen Gehalt, den er geſtalten ſoll, zu beherrſchen, und es iſt thöricht zu glauben, der ächte Künſtler wiſſe nicht was er thut. Ebenſo nöthig iſt ihm die Koncentration des Gemüths.

γ) Durch dieſe Empfindung nämlich, die das Ganze durchdringt und beſeelt, hat der Künſtler ſeinen Stoff und deſſen Geſtaltung als ſein eigenſtes Selbſt, als innerſtes Eigenthum ſeiner als Subjekt. Denn das bildliche Veranſchaulichen entfremdet jeden Gehalt zur Aeußerlichkeit und die Empfindung erſt hält ihn in ſubjektiver Einheit mit dem innern Selbſt. Nach dieſer Seite hin muß der Künſtler ſich nicht nur viel in der Welt umgeſehn und mit ihren äußeren und innern Erſcheinungen bekannt gemacht haben, ſondern es muß auch Vieles und Großes durch ſeine eigene Bruſt gezogen, ſein Geiſt, ſein Herz muß ſchon tief ergriffen und bewegt worden ſeyn, er muß viel durchgemacht und durchgelebt haben, ehe er die ächten Tiefen des Lebens zu konkreten Erſcheinungen herauszubilden im Stande

iſt. Deshalb brauſt wohl in der Jugend der Genius auf, wie dieß bei Göthe und Schiller z. B. der Fall war, aber das Mannes- und Greiſesalter erſt kann die ächte Reife des Kunſtwerks zur Vollendung bringen.

b) Das Talent und Genie.

Dieſe produktive Thätigkeit nun der Phantaſie, durch welche der Künſtler das an und für ſich Vernünftige in ſich ſelbſt als ſein eigenſtes Werk zur realen Geſtalt herausarbeitet, iſt es, die Genie, Talent u. ſ. f. genannt wird.

α) Welche Seiten zum Genie gehören, haben wir daher ſo eben bereits betrachtet. Das Genie iſt die allgemeine Fähigkeit zur wahren Produktion des Kunſtwerks, ſo wie die Energie der Ausbildung und Bethätigung derſelben. Ebenſo ſehr aber iſt dieſe Befähigung und Energie zugleich nur als ſubjektive, denn geiſtig produciren kann nur ein ſelbſtbewußtes Subjekt, das ſich ein ſolches Hervorbringen zum Zwecke ſetzt. Näher jedoch pflegt man noch einen beſtimmten Unterſchied zwiſchen Genius und Talent zu machen. Und in der That ſind beide auch nicht unmittelbar identiſch, obſchon ihre Identität zum vollkommenen künſtleriſchen Schaffen nothwendig iſt. Die Kunſt nämlich inſofern ſie überhaupt individualiſirt und zur realen und wirklichen Erſcheinung ihrer Produkte herauszutreten hat, fordert nun auch zu den beſondern Arten dieſer Verwirklichung unterſchiedene beſondere Fähigkeiten. Eine ſolche kann man als Talent bezeichnen, wie der Eine z. B. ein Talent zum vollendeten Violinſpiel hat, der Andre zum Geſang u. ſ. f. Ein bloßes Talent nun aber kann es nur in einer ſo ganz vereinzelten Seite der Kunſt zu etwas Tüchtigem bringen, und fordert, um in ſich ſelber vollendet zu ſeyn, dennoch immer wieder die allgemeine Kunſtbefähigung und Beſeelung, welche der Genius allein verleiht. Talent ohne Genie daher kommt nicht weit über die äußere Fertigkeit hinaus.

β) Talent und Genie nun ferner, heißt es gewöhnlich, müß-

ten dem Menschen angeboren seyn. Auch hierin liegt eine Seite, mit der es seine Richtigkeit hat, obschon sie in anderer Beziehung ebenso sehr wieder falsch ist. Denn der Mensch als Mensch ist auch zur Religion z. B., zum Denken, zur Wissenschaft geboren, d. h. er hat als Mensch die Fähigkeit ein Bewußtseyn von Gott zu erhalten, und zur denkenden Erkenntniß zu kommen. Es braucht dazu nichts als der Geburt überhaupt und der Erziehung, Bildung, des Fleißes u. s. f. Mit der Kunst dagegen verhält es sich anders; sie fordert eine specifische Anlage, in welche auch ein natürliches Moment als wesentlich hineinspielt. Wie nämlich die Schönheit selbst die im Sinnlichen und Wirklichen realisirte Idee ist, und das Kunstwerk das Geistige zur Unmittelbarkeit des Daseyns für Auge und Ohr herausstellt, so muß auch der Künstler nicht in der ausschließlich geistigen Form des Denkens, sondern innerhalb der Anschauung und Empfindung und näher in Bezug auf ein sinnliches Material und im Elemente desselben gestalten. Dieß künstlerische Schaffen schließt deshalb wie die Kunst überhaupt die Seite der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit in sich, und diese Seite ist es, welche das Subjekt nicht in sich selbst hervorbringen kann, sondern als unmittelbar gegeben in sich vorfinden muß. Dieß allein ist die Bedeutung, in welcher man sagen kann, das Genie und Talent müsse angeboren seyn.

In ähnlicher Art sind auch die verschiedenen Künste mehr oder weniger nationell und stehn mit der Naturseite eines Volks im Zusammenhange. Die Italiener z. B. haben Gesang und Melodie fast von Natur, bei den nordischen Völkern dagegen ist die Musik und Oper, obgleich sie die Ausbildung derselben sich mit großem Erfolg haben angelegentlich seyn lassen, ebenso wenig als die Orangenbäume vollständig einheimisch geworden. Den Griechen ist die schönste Ausgestaltung der epischen Dichtkunst, und vor allem die Vollendung der Skulptur eigen, wogegen die Römer keine eigentlich selbstständige Kunst besaßen,

sondern sie erst von Griechenland her in ihren Boden verpflanzen mußten. Am allgemeinsten verbreitet ist daher überhaupt die Poesie, weil in ihr das sinnliche Material und dessen Formirung die wenigsten Anforderungen macht. Innerhalb der Poesie ist wiederum das Volkslied am meisten nationell und an Seiten der Natürlichkeit geknüpft, weshalb das Volkslied auch den Zeiten geringer geistiger Ausbildung angehört und am meisten die Unbefangenheit des Natürlichen bewahrt. Göthe z. B. hat in allen Formen und Gattungen der Poesie Kunstwerke producirt, das Innigste aber und Unabsichtlichste sind seine ersten Lieder. Zu ihnen gehört die geringste Kultur. Die Neugriechen z. B. sind noch jetzt ein dichtendes singendes Volk. Was heut oder gestern Tapferes geschehen, ein Todesfall, die besondern Umstände desselben, ein Begräbniß, jedes Abentheuer, eine einzelne Unterdrückung von Seiten der Türken, alles und jedes wird bei ihnen sogleich zum Liede, und man hat viele Beispiele, daß oft an dem Tage einer Schlacht schon Lieder auf den neuerrungenen Sieg gesungen wurden. Fauriel z. B. hat eine Sammlung neugriechischer Lieder herausgegeben, zum Theil aus dem Munde der Frauen, Ammen und Kindermädchen, die sich nicht genug verwundern konnten, daß er über ihre Lieder erstaunte. In dieser Weise hängt die Kunst und ihre bestimmte Produktionsart mit der bestimmten Nationalität der Völker zusammen. So sind z. B. auch die Improvisatoren hauptsächlich in Italien einheimisch und von bewundrungswürdigem Talent. Ein Italiener improvisirt noch heute fünfaktige Dramen, und dabei ist nichts Auswendiggelerntes, sondern Alles entspringt aus der Kenntniß menschlicher Leidenschaften und Situationen und aus tiefer gegenwärtiger Begeistrung. Ein armer Improvisator z. B. als er eine geraume Zeit gedichtet hatte und endlich umherging, um von den Umstehenden in einen schlechten Hut Geld einzusammeln, war noch so in Eifer und Feuer, daß er zu deklamiren nicht aufhören konnte und mit den Armen und Händen so lange fort-

gestikulirte und schwenkte, bis am Ende all sein zusammengebettelтes Geld verschüttet war.

γ) Zum Genie nun drittens gehört, weil es diese Seite der Natürlichkeit in sich faßt, auch die Leichtigkeit der innern Produktion und der äußeren technischen Geschicklichkeit in Ansehung bestimmter Künste. Man spricht in dieser Beziehung z. B. bei einem Dichter viel von der Fessel des Versmaaßes und Reims, oder bei einem Maler von den mannigfaltigen Schwierigkeiten, welche Zeichnung, Farbenkenntniß, Schatten und Licht, u. s. f. der Erfindung und Ausführung in den Weg legten. Allerdings gehört zu allen Künsten ein weitläuftiges Studium, ein anhaltender Fleiß, eine vielfach ausgebildete Fertigkeit, je größer jedoch und reichhaltiger das Talent und Genie ist, desto weniger weiß es von einer Mühseligkeit im Erwerben solcher für die Produktion nothwendigen Geschicklichkeiten. Denn der ächte Künstler hat den natürlichen Trieb und das unmittelbare Bedürfniß, alles was er in seiner Empfindung und Vorstellung hat, sogleich zu gestalten. Diese Gestaltungsweise ist seine Art der Empfindung und Anschauung, welche er mühelos als das eigentliche ihm angemessene Organ sich auszusprechen in sich findet. Ein Musiker z. B. kann das Tiefste was sich in ihm regt und bewegt nur in Melodien kund geben, und was er empfindet wird ihm unmittelbar zur Melodie, wie es dem Maler zu Gestalt und Farbe und dem Dichter zur Poesie der Vorstellung wird, die ihre Gebilde in Worte und deren Wohllaut kleidet. Und diese Gestaltungsgabe besitzt er nicht nur als theoretische Vorstellung, Einbildungskraft und Empfindung, sondern ebenso unmittelbar auch als praktische Empfindung d. h. als Gabe wirklicher Ausführung. Beides ist im ächten Künstler verbunden. Was in seiner Phantasie lebt, kommt ihm dadurch gleichsam in die Finger, wie es uns in den Mund kommt heraus zu sagen was wir denken, oder wie unsre innersten Gedanken, Vorstellungen und Empfindungen unmittelbar an uns selber in Stellung und

Gebehrde erscheinen. Der ächte Genius ist seit jeher mit den Außenseiten der technischen Ausführung leicht zu Stande gekommen, und hat auch selbst das ärmste und scheinbar ungefügigste Material so weit bezwungen, daß es die inneren Gestalten der Phantasie in sich aufzunehmen und darzustellen genöthigt wurde. Was in dieser Weise unmittelbar in ihm liegt, muß der Künstler zwar zur vollständigen Fertigkeit durchüben, die Möglichkeit unmittelbarer Ausführung jedoch muß ebenso sehr als Naturgabe in ihm seyn, sonst bringt es die bloß eingelernte Fertigkeit nie zu einem in sich lebendigen Kunstwerk. Beide Seiten, die innere Produktion und deren Realisirung, gehen dem Begriff der Kunst gemäß, durchweg Hand in Hand.

c) Die Begeisterung.

Die Thätigkeit der Phantasie und technischen Ausführung nun, als Zustand im Künstler für sich betrachtet, ist das, was man drittens Begeisterung zu nennen gewohnt ist.

α) In Betreff auf sie fragt es sich zunächst nach der Art ihrer Entstehung, rücksichtlich welcher die verschiedenartigsten Vorstellungen verbreitet sind.

αα) Erstlich nämlich, insofern das Genie überhaupt im engsten Zusammenhange des Geistigen und Natürlichen steht, hat man nun auch geglaubt, daß die Begeisterung vornehmlich durch sinnliche Anregung könne zu Wege gebracht werden. Aber die Wärme des Bluts macht's nicht allein, Champagner giebt noch keine Poesie; wie Marmontel z. B. erzählt: er habe in der Champagne in einem Keller bei sechs tausend Flaschen vor sich gehabt, und es sey ihm doch nichts Poetisches zugeflossen. Ebenso kann sich das beste Genie oft genug Morgens und Abends beim frischen Wehen der Lüfte ins grüne Gras legen und in den Himmel sehen, und wird doch von keiner sanften Begeisterung angehaucht werden.

ββ) Umgekehrt läßt sich die Begeisterung ebenso wenig durch die bloß geistige Absicht zur Produktion hervorrufen. Wer

sich bloß vornimmt begeistert zu seyn, um ein Gedicht zu machen oder ein Bild zu malen und eine Melodie zu erfinden, ohne irgend einen Gehalt schon zu lebendiger Anregung in sich zu tragen, und nun erst hier und dort nach einem Stoffe umhersuchen muß, der wird aus dieser bloßen Absicht heraus, alles Talentes ohnerachtet, noch keine schöne Konception zu fassen oder ein gediegenes Kunstwerk hervorzubringen im Stande seyn. Weder jene nur sinnliche Anregung noch der bloße Wille und Entschluß verschafft ächte Begeisterung, und solche Mittel anzuwenden beweist nur, daß das Gemüth und die Phantasie noch kein wahrhaftes Interesse in sich gefaßt haben. Ist dagegen der künstlerische Trieb rechter Art, so hat sich dieß Interesse schon im Voraus auf einen bestimmten Gegenstand und Gehalt geworfen und ihn festgehalten.

77) Die wahre Begeisterung deshalb entzündet sich an irgend einem bestimmten Inhalt, den die Phantasie um ihn künstlerisch auszudrücken ergreift, und ist der Zustand dieses thätigen Ausgestaltens selbst, sowohl im subjektiven Innern als auch in der objektiven Ausführung des Kunstwerks; denn für diese gedoppelte Thätigkeit ist Begeisterung nothwendig. Da läßt sich nun wieder die Frage aufwerfen, in welcher Weise solch ein Stoff an den Künstler kommen müsse, um ihn in Begeisterung versetzen zu können. Auch in dieser Beziehung giebt es mehrfache Ansichten. Einer Seits nämlich hört man oft genug die Forderung aufstellen, der Künstler habe seinen Stoff nur aus sich selber zu schöpfen. Allerdings kann dieß der Fall seyn, wenn z. B. der Dichter „wie der Vogel singt, der in den Zweigen wohnet." Der eigene Frohsinn ist dann der Anlaß, der auch zugleich aus dem Innern heraus sich selbst als Stoff und Inhalt darbieten kann, indem er zum Genuß der eigenen Heiterkeit zur Aeußerung treibt. Dann ist auch „das Lied, das aus der Kehle dringt, ein Lohn, der reichlich lohnet." Auf der anderen Seite jedoch sind oft die größten Kunstwerke auf eine

ganz äußerliche Veranlassung geschaffen worden. Die Preisgesänge Pindar's z. B. sind häufig aus Aufträgen entstanden, ebenso ist den Künstlern für Gebäude und Gemälde der Zweck und Gegenstand unzählige Mal aufgegeben worden, und sie haben sich doch dafür zu begeistern vermocht. Ja es ist sogar eine vielfach zu vernehmende Klage der Künstler, daß es ihnen an Stoffen fehle, die sie bearbeiten könnten. Eine solche Aeußerlichkeit und deren Anstoß zur Produktion ist hier das Moment der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit, welche zum Begriff des Talents gehört, und sich in Rücksicht auf den Beginn der Begeisterung daher gleichfalls hervorzuthun hat. Die Stellung des Künstlers ist nach dieser Seite hin von der Art, daß er eben als *natürliches* Talent in Verhältniß zu einem *vorgefundenen* gegebenen Stoffe tritt, indem er sich durch einen äußeren Anlaß, durch ein Begebniß, oder wie Shakspeare z. B. durch Sagen, alte Balladen, Novellen, Chroniken in sich aufgefordert findet, diesen Stoff zu gestalten und sich überhaupt *darauf* zu äußern. Die Veranlassung also zur Produktion kann ganz von Außen kommen, und das einzig wichtige Erforderniß ist nur, daß der Künstler ein wesentliches Interesse fasse, und den Gegenstand in sich lebendig werden lasse. Dann kommt die Begeisterung des Genie's von selbst. Und ein ächt lebendiger Künstler findet eben durch diese Lebendigkeit tausend Veranlassungen zur Thätigkeit und Begeisterung, Veranlassungen, an welchen Andere ohne davon berührt zu werden vorübergehn.

β) Fragen wir nun weiter, worin die künstlerische Begeisterung als solche *bestehe*, so heißt sie nichts Anderes, als von der Sache ganz erfüllt zu werden, ganz in der Sache gegenwärtig zu seyn, und nicht eher zu ruhen, als bis sie zur Kunstgestalt ausgeprägt und in sich abgerundet ist.

γ) Wenn nun aber der Künstler in dieser Weise den Gegenstand ganz zu dem seinigen hat werden lassen, muß er umgekehrt seine subjektive Besonderheit und deren zufällige Parti-

kularitäten zu vergeſſen wiſſen, und ſich ſeiner Seits ganz in ſeinen Stoff verſenken; ſo daß er als Subjekt nur gleichſam die Form iſt für das Formiren und Geſtalten des Inhaltes, der ihn ergriffen hat. Eine Begeiſterung, in welcher ſich das Subjekt als Subjekt aufſpreizt und geltend macht, ſtatt das Organ und die lebendige Thätigkeit der Sache ſelber zu ſeyn, iſt eine ſchlechte Begeiſterung. — Dieſer Punkt führt uns zu der ſogenannten Objektivität künſtleriſcher Hervorbringungen hinüber.

2. Die Objektivität der Darſtellung.

a) Im gewöhnlichen Sinne des Wortes wird die Objektivität ſo verſtanden, daß im Kunſtwerk jeder Inhalt die Form der ſonſt ſchon vorhandenen Wirklichkeit annehmen, und uns in dieſer bekannten Außengeſtalt entgegentreten müſſe. Wollten wir uns mit ſolch einer Objektivität begnügen, ſo könnten wir auch Kotzebue einen objektiven Dichter nennen. Denn bei ihm finden wir die gemeine Wirklichkeit durchweg wieder. Der Zweck der Kunſt aber iſt es gerade, ſowohl den Inhalt als die Erſcheinungsweiſe des Alltäglichen abzuſtreifen, und nur das an und für ſich Vernünftige zu deſſen wahrhafter Außengeſtalt durch geiſtige Thätigkeit ſich aus dem Innern herausarbeiten zu laſſen. — Weiter hinauf kann diese Art der Objektivität zwar in ſich ſelbſt lebendig ſeyn, und wie wir ſchon früher an einigen Beiſpielen aus Goethe's Jugendwerken ſahen, durch eine innere Beſeelung eine große Anziehung ausüben, wenn ihr ein ächter Gehalt abgeht, ſo bringt ſie es dennoch nicht zur wahren Schönheit der Kunſt. Auf die bloß äußerliche Objektivität daher, welcher die volle Subſtanz des Inhalts fehlt, hat der Künſtler nicht loszugehn.

b) Eine zweite Art objektiver Auffaſſung macht ſich deshalb das Aeußerliche als ſolches nicht zum Zweck, ſondern der Künſtler hat ſeinen Gegenſtand mit tiefer Innerlichkeit des Gemüths ergriffen. Dieß Innere aber bleibt ſo ſehr verſchloſſen

und koncentrirt, daß es sich nicht zur bewußten Klarheit hervorringen und zur wahren Entfaltung kommen kann. Die Beredtsamkeit des Pathos beschränkt sich deshalb allein darauf, sich durch äußerliche Erscheinungen, an welche dasselbe anklingt, ahnungsreich anzudeuten, ohne die Kraft und Bildung zu haben, die volle Natur des Inhalts explicieren zu können. Volkslieder besonders gehören dieser Weise der Darstellung an. Aeußerlich einfach deuten sie auf ein weiteres tiefes Gefühl hin, das ihnen zu Grunde liegt, doch sich nicht deutlich auszusprechen vermag, indem die Kunst hier selbst noch nicht zu der Bildung gekommen ist, ihren Gehalt in offener Durchsichtigkeit zu Tage zu bringen, und sich damit begnügen muß, denselben durch Aeußerlichkeiten für die Ahnung des Gemüthes anzudeuten. Das Herz bleibt in sich gedrungen und gepreßt, und spiegelt sich, um sich dem Herzen verständlich zu machen, nur an ganz endlichen äußeren Umständen und Erscheinungen ab, die allerdings sprechend sind, wenn ihnen auch nur eine ganz leise Wendung auf das Gemüth und die Empfindung hin gegeben wird. Auch Goethe hat in solcher Weise höchst vortreffliche Lieder geliefert. „Schäfers Klagelied" z. B. ist eins der schönsten dieser Art; das von Schmerz und Sehnsucht gebrochene Gemüth giebt sich in lauter äußerlichen Zügen stumm und verschlossen kund, und dennoch klingt die koncentrirteste Tiefe der Empfindung unausgesprochen hindurch. Im Erlkönig und so vielen anderen herrscht derselbe Ton. Dieser Ton jedoch kann auch bis zur Barbarei der Stumpfheit herunterkommen, die das Wesen der Sache und Situation sich nicht zum Bewußtseyn gelangen läßt, und sich nur an die endlichsten und an sich selbst Theils rohen, Theils abgeschmackten Aeußerlichkeiten hält. Wie es z. B. in dem Tambourg-Gesellen aus des Knaben Wunderhorn heißt: „O Galgen Du hohes Haus!" oder: „Adje Herr Korporal," was denn als höchst rührend ist gepriesen worden. Wenn dagegen Goethe singt:

Der Strauß, den ich gepflücket,
Grüße Dich viel tauſendmal,
Ich habe mich oft gebücket
Und ihn an's Herz gedrücket,
Ach wie viel tauſendmal.

ſo iſt hier die Innigkeit in einer ganz anderen Weiſe angedeutet, die nichts Triviales und in ſich ſelbſt Widriges vor unſere Anſchauung ſtellt. Was aber überhaupt dieſer ganzen Art der Objektivität abgeht, iſt das wirkliche klare Heraustreten der Empfindung und Leidenſchaft, welche in der ächten Kunſt nicht eine verſchloſſene Tiefe bleiben darf, die nur leiſe anklingend ſich durch das Aeußere hindurchzieht, ſondern ſich vollſtändig entweder für ſich herauskehren oder das Aeußere, in welches ſie ſich hineinlegt, hell und ganz durchſcheinen muß. Schiller z. B. iſt bei ſeinem Pathos mit der ganzen Seele dabei, aber mit einer großen Seele, welche ſich in das Weſen der Sache einlebt, und deren Tiefen zugleich aufs freiſte und glänzendſte in der Fülle des Reichthums und Wohlklanges auszuſprechen vermag.

c) In dieſer Beziehung können wir, dem Begriff des Ideals gemäß, auch hier von Seiten der ſubjektiven Aeußerung die wahre Objektivität dahin feſtſtellen, daß von dem ächten Gehalt des Gegenſtandes, der den Künſtler begeiſtert, nichts in dem ſubjektiven Inneren zurückbehalten, ſondern Alles vollſtändig und zwar in einer Weiſe entfaltet werden muß, in welcher die allgemeine Seele und Subſtanz des erwählten Gehalts ebenſo ſehr hervorgehoben als die individuelle Geſtaltung deſſelben in ſich vollendet abgerundet, und der ganzen Darſtellung nach von jener Seele und Subſtanz durchdrungen erſcheint. Denn das Höchſte und Vortrefflichſte iſt nicht etwa das Unausſprechbare, ſo daß der Dichter in ſich noch von größerer Tiefe wäre, als das Werk darthut, ſondern ſeine Werke ſind das Beſte des Künſtlers, und das Wahre, was er iſt, das iſt er, was aber nur im Innern bleibt, das iſt er nicht.

3. Manier, Styl und Originalität.

Wie ſehr nun aber vom Künſtler eine Objektivität in dem ſo eben angedeuteten Sinne muß gefordert werden, ſo iſt die Darſtellung dennoch das Werk ſeiner Begeiſterung, indem er ſich als Subjekt ganz mit dem Gegenſtande zuſammengeſchloſſen, und deſſen Kunſtverkörperung aus der inneren Lebendigkeit ſeines Gemüths und ſeiner Phantaſie heraus geſchaffen hat. Dieſe Identität der Subjektivität des Künſtlers und der wahren Objektivität der Darſtellung iſt die dritte Hauptſeite, die wir jetzt kurz noch betrachten müſſen, in ſofern ſich in ihr das vereinigt zeigt, was wir bisher als Genie und Objektivität geſondert haben. Wir können dieſe Einheit als den Begriff der ächten Originalität bezeichnen.

Ehe wir jedoch bis zur Feſtſtellung deſſen, was dieſer Begriff in ſich enthält, vordringen, haben wir noch zwei Punkte in's Auge zu faſſen, deren Einſeitigkeit aufzuheben iſt, wenn die wahre Originalität ſoll hervortreten können; dieß iſt die ſubjektive Manier und der Styl.

a) Die ſubjektive Manier.

Was erſtens die Manier angeht, ſo muß ſie in dieſer Beziehung weſentlich von der Originalität unterſchieden werden. Denn die Manier betrifft nur die partikulären und dadurch zufälligen Eigenthümlichkeiten des Künſtlers, inſofern ſie ſich, ohne aus der Sache ſelbſt und deren idealen Darſtellung hervorzugehn, dennoch in der Produktion des Kunſtwerks hervortreten und ſich geltend machen.

α) Manier in dieſem Sinne des Worts betrifft dann nicht die allgemeinen Arten der Kunſt, welche an und für ſich eine unterſchiedene Darſtellungsweiſe erfordern, wie z. B. der Landſchaftsmaler die Gegenſtände anders aufzufaſſen hat als der hiſtoriſche Maler, der epiſche Dichter anders als der lyriſche oder dramatiſche, ſondern Manier iſt eine nur dieſem Subjekt ange-

hörige Auffaſſungsart und zufällige Eigenthümlichkeit der Ausführung, welche ſogar bis dahin fortgehen kann, mit dem wahren Begriff des Ideals in direktem Widerſpruch zu gerathen. Von dieſer Seite her betrachtet iſt die Manier das Schlechteſte, dem ſich der Künſtler hingeben kann, indem er ſich, ſtatt die Kunſt in ſich walten zu laſſen, in ſeiner Subjektivität als ſolcher gehen läßt. Die Kunſt aber hebt überhaupt die bloße Zufälligkeit des Gehalts ſowohl als der äußeren Erſcheinung deſſelben auf, und ſtellt daher auch an den Künſtler die Forderung, die zufälligen Partikularitäten ſeiner ſubjektiven Eigenthümlichkeit in ſich zu tilgen. —

β) Deshalb ſtellt ſich denn auch zweitens die Manier nicht etwa der wahren Kunſtdarſtellung direkt entgegen, ſondern behält ſich mehr nur die äußeren Seiten des Kunſtwerks als Spielraum für die Partikularität der ſubjektiven Behandlungsweiſe vor. Dieſe Art der Manier findet deshalb am meiſten in der Malerei und Muſik ihre Stelle, weil dieſe Künſte für die Auffaſſung und Ausführung die meiſte Breite äußerlicher Seiten darbieten. Eine eigenthümliche, dem beſonderen Künſtler und deſſen Nachfolgern und Schülern angehörige und durch die häufige Wiederholung bis zur Gewohnheit ausgebildete Darſtellungsweiſe macht hier die Manier aus, welche ſich nach zweien Seiten hin zu ergehen die Gelegenheit hat.

aa) Die erſte Seite betrifft die Auffaſſung. Der Ton der Luft z. B., der Baumſchlag, die Vertheilung des Lichts und Schattens, der ganze Ton der Färbung überhaupt läßt in der Malerei eine unendliche Mannigfaltigkeit zu. Beſonders in der Art der Färbung und Beleuchtung finden wir deshalb auch bei den Malern die größte Verſchiedenheit und eigenthümliche Auffaſſungsweiſe. Dieß kann etwa auch ein Farbenton ſeyn, den wir im Allgemeinen in der Natur nicht wahrnehmen, weil wir unſere Aufmerkſamkeit, obſchon er vorkömmt, nicht darauf gerichtet haben. Dieſem oder jenem Künſtler aber iſt er aufge-

fallen, er hat ihn sich angeeignet, und ist nun Alles in dieser Art der Färbung und Beleuchtung zu sehen und wiederzugeben gewohnt geworden. Wie mit der Färbung kann es ihm dann auch mit den Gegenständen selber, ihrer Gruppirung, Stellung, Bewegung, Charakter u. s. w. gehen. Besonders bei den Niederländern treffen wir diese Seite der Manier häufig an; van der Neer's Nachtstücke z. B. seine Behandlung des Mondlichts; van der Goyen's Sandhügel in so vielen seiner Landschaften, der immer wiederkehrende Glanz des Atlas und andrer Seidenstoffe auf so vielen Bildern andrer Meister gehören in diese Kategorie.

ββ) Weiter sodann erstreckt die Manier sich auf die Exekution; auf die Führung des Pinsels z. B., Auftragung, Verschmelzung der Farben, u. s. w.

γγ) Indem nun aber solch eine specifische Art der Auffassung und Darstellung durch die stets sich erneuende Wiederkehr zur Gewohnheit verallgemeinert und dem Künstler zur anderen Natur wird, liegt die Gefahr nahe, daß die Manier, je specieller sie ist, um so leichter zu einer seelenlosen und dadurch kahlen Wiederholung und Fabrikation ausartet, bei welcher der Künstler nicht mehr mit vollem Geist und ganzer Begeistrung dabei ist. Dann aber sinkt die Kunst zu einer bloßen Handgeschicklichkeit und Handwerksfertigkeit herunter, und die an sich selbst nicht verwerfliche Manier kann zu etwas Nüchternem und Leblosem werden.

γ) Die ächtere Manier hat sich deshalb dieser beschränkten Besonderheit zu entheben, und in sich selbst so zu erweitern, daß dergleichen specielle Behandlungsarten sich nicht zu einer bloßen Gewohnheitssache abtödten können, indem sich der Künstler in allgemeinerer Weise an die Natur der Sache hält, und sich diese allgemeinere Behandlungsart, wie deren Begriffes mit sich führt, zu eigen zu machen versteht. In diesem Sinne kann man es z. B. bei Göthe Manier nennen, daß er nicht nur gesellschaftliche Ge-

dichte, sondern auch sonstige ernsthaftere Anfänge durch eine heitere Wendung geschickt zu beendigen weiß, um das Ernsthafte der Betrachtung oder Situation wieder aufzuheben oder zu entfernen. Auch Horaz in seinen Briefen folgt dieser Manier. Dieß ist eine Wendung der Konversation und geselligen Behaglichkeit überhaupt, welche um nicht tiefer in's Zeug hineinzugerathen an sich hält, abbricht, und das Tiefere selbst wieder mit Gewandtheit in's Heitre hinüberspielt. Auch diese Auffassungsweise ist zwar Manier und gehört zur Subjektivität der Behandlung, aber zu einer Subjektivität, die allgemeinerer Art ist, und ganz so verfährt, wie es innerhalb der beabsichtigten Darstellungsart nothwendig ist. Von dieser letzten Stufe der Manier aus, können wir zur Betrachtung des Styls hinüberschreiten.

b) Styl.

Le style c'est l'homme même ist ein bekanntes französisches Wort. Hier heißt Styl überhaupt die Eigenthümlichkeit des Subjekts, welche sich in seiner Ausdrucksweise, der Art seiner Wendungen u. s. f. vollständig zu erkennen giebt. Umgekehrt sucht Herr v. Rumohr (Ital. Forschungen I. p. 87.) den Ausdruck Styl „als ein zur Gewohnheit gediehenes sich Fügen in die inneren Forderungen des Stoffes zu erklären, in welchem der Bildner seine Gestalten wirklich bildet, der Maler sie erscheinen macht," und theilt in dieser Beziehung höchst wichtige Bemerkungen über die Darstellungsweise mit, welche das bestimmte sinnliche Material der Skulptur z. B. erlaubt oder verbietet. Jedoch braucht man das Wort Styl nicht bloß auf diese Seite des sinnlichen Elementes zu beschränken, sondern kann es auf diejenigen Bestimmungen und Gesetze künstlerischer Darstellung ausdehnen, welche aus der Natur einer Kunstgattung, innerhalb deren ein Gegenstand zur Ausführung kommt, hervorgehen. In dieser Rücksicht z. B. unterscheidet man in der Musik Kirchenstyl von Opernstyl, in der Malerei historischen Styl von dem der Genremalerei u. s. f. Der Styl betrifft dann eine Dar-

stellungsweise, welche den Bedingungen ihres Materials ebenso sehr nachkommt, als sie den Fordrungen der Auffassung und Durchführung bestimmter Kunstgattungen und deren aus dem Begriff der Sache herfließenden Gesetzen durchgängig entspricht. Der Mangel an Styl, in dieser weiteren Wortbedeutung ist dann entweder das Unvermögen, sich eine solche in sich selbst nothwendige Darstellungsweise nicht aneignen zu können, oder die subjektive Willkür, statt des Gesetzmäßigen nur der eigenen Beliebigkeit freien Lauf zu lassen, und eine schlechte Manier an die Stelle zu setzen. Deshalb ist es auch, wie schon Herr von Rumohr bemerkt, unstatthaft, die Stylgesetze der einen Kunstgattung auf die der anderen zu übertragen, wie es Mengs z. B. in seiner bekannten Musenversammlung in der Villa Albani that, wo er „die kolorirten Formen seines Apollo im Prinzipe der Skulptur auffaßte und ausführte." In ähnlicher Weise sieht man es vielen dürerschen Gemälden an, daß Dürer den Styl des Holzschnittes sich ganz zu eigen gemacht, und auch in der Malerei besonders im Faltenwurf vor sich hatte.

c) Originalität.

Die Originalität nun endlich besteht nicht nur im Befolgen der Gesetze des Styls, sondern in der subjektiven Begeistrung, welche statt sich der bloßen Manier der Darstellung hinzugeben, einen an und für sich vernünftigen Stoff ergreift, und denselben ebensosehr im Wesen und Begriff einer bestimmten Kunstgattung, als dem allgemeinen Begriff des Ideals gemäß von Innen her aus der künstlerischen Subjektivität herausgestaltet.

α) Die Originalität ist deshalb identisch mit der wahren Objektivität, und schließt das Subjektive und Sachliche der Darstellung in der Weise zusammen, daß beide Seiten nichts Fremdes mehr gegeneinander behalten. In der einen Beziehung daher macht sie die eigenste Innerlichkeit des Künstlers aus, nach der andern Seite hin giebt sie jedoch nichts als die Natur des Gegenstandes, so daß jene Eigenthümlichkeit nur als die Eigenthüm-

lichkeit der Sache selbst erscheint, und gleichmäßig aus dieser wie die Sache aus der produktiven Subjektivität hervorgeht.

β) Die Originalität ist deshalb vor allem von der Willkür und Subjektivität bloßer Einfälle abzuscheiden. Denn gewöhnlich pflegt man unter Originalität nur das Hervorbringen von Absonderlichkeiten zu verstehen, wie sie nur gerade diesem Subjekt eigenthümlich sind, und keinem anderen würden zu Sinne kommen. Das ist dann aber nur eine schlechte Partikularität. Niemand z. B. ist in dieser Bedeutung des Wortes origineller als die Engländer, d. h. jeder legt sich auf eine bestimmte Narrheit, die ihm kein vernünftiger Mensch nachmachen wird, und nennt sich im Bewußtseyn seiner Narrheit originell.

Hiemit hängt denn auch die besonders in unsrer Zeit gerühmte Originalität des Witzes und Humors zusammen. In dieser Art des Humors geht der Künstler von seiner eigenen Subjektivität aus, und kehrt immer wieder zu derselben zurück, so daß das eigentliche Objekt der Darstellung nur als eine äußerliche Veranlassung behandelt wird, um den Witzen, Späßen, Einfällen und Sprüngen der subjektivsten Laune vollen Spielraum zu geben. Dann fällt aber der Gegenstand und dieß Subjektive auseinander, und mit dem Stoff wird durchaus willkürlich verfahren, damit ja die Partikularität des Künstlers als Hauptsache hervorleuchten könne. Solch ein Humor kann voll Geist und tiefer Empfindung seyn, und tritt gewöhnlich als höchst imponirend auf, ist aber im Ganzen leichter als man glaubt. Denn den vernünftigen Lauf der Sache stets zu unterbrechen, willkürlich anzufangen, fortzugehn, zu enden, eine Reihe von Witzen und Empfindungen bunt durcheinander zu würfeln, und dadurch Karrikaturen der Phantasie zu erzeugen ist leichter als ein in sich gediegenes Ganzes im Zeugniß des wahres Ideals aus sich zu entwickeln und abzurunden. Der gegenwärtige Humor aber liebt es die Widerwärtigkeit eines ungezogenen Talentes herauszukehren und schwankt von wirklichem Humor denn auch

ebenso sehr zur Plattheit und Faselei herüber. Wahrhaften Humor hat es selten gegeben; jetzt aber sollen die mattesten Trivialitäten, wenn sie nur die äußere Farbe und Praetension des Humors haben, für geistreich und tief gelten. Shakspeare dagegen hat großen und tiefen Humor, und dennoch fehlt es auch bei ihm nicht an Flachheiten. Ebenso überrascht auch Jean Paul's Humor oft durch die Tiefe des Witzes und Schönheit der Empfindung, ebenso oft aber auch in entgegengesetzter Weise durch barrocke Zusammenstellungen von Gegenständen, welche zusammenhangslos auseinander liegen, und deren Beziehungen, zu welchen der Humor sie kombinirt, sich kaum entziffern lassen. Dergleichen hat selbst der größte Humorist nicht im Gedächtniß präsent, und so sieht man es denn auch den Jean Paul'schen Kombinationen häufig an, daß sie nicht aus der Kraft des Genie's hervorgegangen, sondern äußerlich zusammengetragen sind. Jean Paul hat deshalb auch, um immer neues Material zu haben, in alle Bücher der verschiedensten Art, botanische, juristische, Reisebeschreibungen, philosophische u. s. f. hineingesehn, was ihn frappirte sogleich notirt, augenblickliche Einfälle dazu geschrieben, und wenn es nun darauf ankam selber ans Erfinden zu gehn, äußerlich das Heterogenste, brasilianische Pflanzen und das alte Reichskammergericht zu einander gebracht. Das ist dann besonders als Originalität gepriesen, oder als Humor, der alles und jedes zulasse, entschuldigt worden. Die wahre Originalität aber schließt solche Willkür grade von sich aus. —

Bei dieser Gelegenheit können wir denn auch wieder der Ironie gedenken, welche sich hauptsächlich dann als die höchste Originalität auszugeben liebt, wenn es ihr mit keinem Inhalt mehr Ernst ist, und sie ihr Geschäft des Spaßes nur des Spaßes wegen treibt. Nach einer anderen Seite hin bringt sie in ihren Darstellungen eine Menge Aeußerlichkeiten zusammen, deren innersten Sinn der Dichter für sich behält, wo denn die List und daß Große darin bestehn soll, daß die Vorstellung verbrei-

tet wird, grade in diesen Zusammentragungen und Aeußerlichkeiten sey die Poesie der Poesie, und alles Tiefste und Vortrefflichste verborgen, das sich nur eben seiner Tiefe wegen nicht aussprechen lasse. So wurde z. B. in Friedrich von Schlegel's Gedichten, zur Zeit, als er sich einbildete ein Dichter zu seyn, dieß Nichtgesagte als das Beste ausgegeben, doch diese Poesie der Poesie ergab sich grade als die platteste Prosa.

7) Das wahrhafte Kunstwerk muß deshalb von dieser schiefen Originalität befreit werden, denn es erweist seine ächte Originalität nur dadurch, daß es als die eine eigene Schöpfung eines Geistes erscheint, der nichts von Außen her auflieſt und zusammenflickt, sondern das Ganze im strengen Zusammenhange aus einem Guß in einem Tone sich durch sich selber produciren läßt, wie die Sache sich in sich selbst zusammengeeint hat. Finden sich dagegen die Scenen und Motive nicht durch sich selber, sondern bloß von Außen her zu einander, so ist diese innere Nothwendigkeit ihrer Einigung nicht vorhanden, und sie erscheinen nur als zufällig durch eine dritte fremde Subjektivität verknüpft. So ist z. B. Göthe's Götz besonders seiner großen Originalität wegen bewundert worden, und aller dings hat Göthe, wie schon oben gesagt ist, mit vieler Kühnheit in diesem Werke alles geläugnet und mit Füßen getreten, was von den damaligen Theorien der schönen Wissenschaften als Kunstgesetz festgestellt war, und dennoch ist die Ausführung nicht von wahrhafter Originalität. Denn man sieht diesem Jugendwerke noch die Armuth eigenen Stoffs an, so daß nun viele Züge und ganze Scenen, statt aus dem großen Inhalte selber herausgearbeitet zu seyn, hier und dort aus den Interessen der Zeit, in der es verfaßt ist, zusammengerafft und äußerlich eingefügt erscheinen. Die Scene z. B. des Götz mit dem Bruder Martin, welcher auf Luthern hindeutet, enthält nur Vorstellungen, welche Göthe aus dem geschöpft hat, worüber man in dieser Periode in Deutschland die Mönche wieder zu bedauern an-

fing; daß ſie keinen Wein trinken dürften, ſchläfrig verdauten, dadurch mancherlei Begierden anheimfielen, und überhaupt die drei unerträglichen Gelübde der Armuth, Keuſchheit und des Gehorſams ablegen müßten. Dagegen begeiſtert ſich Bruder Martin für das ritterliche Leben Götzens: „wie dieſer mit der Beute ſeiner Feinde beladen ſich erinnre, den ſtach ich vom Pferd', eh' er ſchießen konnte, den rannte ich mitſammt dem Pferde nieder, und dann auf ſein Schloß komme und ſein Weib finde;" er trinkt auf Frau Eliſabeth's Geſundheit — und wiſcht ſich die Augen. — Mit dieſen zeitlichen Gedanken aber hat Luther nicht angefangen, ſondern eine ganz andere Tiefe der religiöſen Anſchauung und Ueberzeugung aus Auguſtin als ein frommer Mönch geſchöpft. In derſelbigen Weiſe folgen dann gleich in den nächſten Scenen pädagogiſche Zeitbeziehungen, die insbeſondere Baſedow in Anregung gebracht hatte. Die Kinder z. B. hieß es damals, lernten viel unverſtandenes Zeug, die rechte Methode aber beſtände darin, ſie durch Anſchauung und Erfahrung Realien zu lehren. Karl z. B. ſagt ſeinem Vater ganz ſo, wie es zu Göthe's Jugendzeit Mode war, auswendig her: „Jarthauſen iſt ein Dorf und Schloß an der Jart, gehört ſeit zweihundert Jahren den Herrn von Berlichingen erb- und eigenthümlich zu;" als jedoch Götz ihn fragt: „kennſt du den Herrn von Berlichingen," ſieht der Bub ihn ſtarr an, und kennt vor lauter Gelehrſamkeit ſeinen eigenen Vater nicht. Götz verſichert, er kannte alle Pfade, Weg und Fuhrten, eh' er wußte wie Fluß, Dorf und Burg hieß. Dieß ſind fremdartige Anhängſel, welche den Stoff ſelbſt nichts angehn; während da, wo derſelbe nun in ſeiner eigenthümlichen Tiefe hätte gefaßt werden können, im Geſpräche z. B. Götzens und Weißlingens, nur kalte proſaiſche Reflexionen über die Zeit zum Vorſchein kommen.

Ein ähnliches Anfügen von einzelnen Zügen, die aus dem Inhalte nicht hervorgehn, finden wir ſelbſt noch in den Wahlverwandſchaften wieder: die Parkanlagen, die lebenden Bilder

und Pendelschwingungen, das Metallfühlen, die Kopfschmerzen das ganze aus der Chemie entlehnte Bild der chemischen Verwandtschaften sind von dieser Art. Im Roman, der in einer bestimmten prosaischen Zeit spielt, ist dergleichen freilich eher zu gestatten, besonders wenn es wie bei Göthe so geschickt und anmuthig benutzt wird, und außerdem kann sich ein Kunstwerk nicht von der Bildung seiner Zeit durchweg frei machen, aber ein Anderes ist es diese Bildung selber abspiegeln, ein Anderes die Materialien unabhängig vom eigentlichen Inhalt der Darstellung äußerlich aufsuchen und zusammenbringen. Denn die ächte Originalität des Künstlers wie des Kunstwerks liegt nur darin, von der Vernünftigkeit des in sich selber wahren Gehalts beseelt zu seyn. Wenn der Künstler diese objektive Vernunft ganz zur seinigen gemacht hat, ohne sie von Innen oder Außen her mit fremden Partikularitäten zu vermischen und zu verunreinigen, dann allein giebt er in dem gestalteten Gegenstande auch sich selbst in seiner wahrsten Subjektivität, die nur der lebendige Durchgangspunkt für das in sich selber abgeschlossene Kunstwerk seyn will, wie überhaupt in allem wahrhaftigen Denken und Thun die ächte Freiheit das Substantielle als Macht in sich walten läßt, welche dann zugleich so sehr die eigenste Macht des subjektiven Denkens und Wollens selber ist, daß in der vollendeten Versöhnung Beider kein Zwiespalt mehr übrig zu bleiben vermag. So zehrt zwar die Originalität der Kunst jede zufällige Besonderheit auf, aber sie verschlingt sie nur, damit der Künstler ganz dem Zuge und Schwunge seiner von der Sache allein erfüllten Begeisterung des Genius folgen, und statt der Beliebigkeit und leeren Willkür, sein wahres Selbst in seiner der Wahrheit nach vollbrachten Sache darstellen könne. Keine Manier zu haben war von jeher die einzig große Manier, und in diesem Sinne allein sind Homer, Sophokles, Raphael, Shakspeare originell zu nennen.

Aeſthetik.

Zweiter Theil.

Entwicklung des Ideals zu den beſonderen Formen des Kunſtſchönen.

Was wir bisher in dem ersten Theile betrachtet haben, betraf zwar die Wirklichkeit der Idee des Schönen als Ideal der Kunst, aber nach wie vielen Seiten hin wir uns auch den Begriff des idealen Kunstwerks entwickelten, so bezogen sich dennoch alle Bestimmungen nur auf das ideale Kunstwerk überhaupt. Wie die Idee ist nun aber die Idee des Schönen gleichfalls eine Totalität von wesentlichen Unterschieden, welche als solche hervortreten und sich verwirklichen müssen. Wir können dieß im Ganzen die besonderen Formen der Kunst nennen, als die Entwicklung dessen, was im Begriffe des Ideals liegt, und durch die Kunst zur Existenz gelangt. Wenn wir jedoch von diesen Kunstformen als von verschiedenen Arten des Ideals sprechen, so dürfen wir „Art" nicht in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes nehmen, als ob hier die Besonderheiten von Außen her an das Ideal als die allgemeine Gattung heranträten, und dasselbe modificirten, sondern Art soll nichts als die unterschiedenen und damit weiteren Bestimmungen der Idee des Schönen und des Ideals der Kunst selber ausdrücken. Die Allgemeinheit der idealen Darstellung also wird hier nicht äußerlich, sondern an ihr selbst durch ihren eigenen Begriff näher bestimmt, so daß dieser Begriff es ist, der sich zu einer Totalität besondrer Gestaltungsweisen der Kunst auseinanderbreitet.

Näher nun finden die Kunstformen als verwirklichende Entfaltung der Idee des Schönen in der Weise ihren Ursprung in der Idee selbst, daß diese sich durch sie zur Darstellung und Realität heraustreibt, und je nachdem sie nur ihrer abstrakten Bestimmtheit oder ihrer konkreten Totalität nach für sich selber ist, sich auch in einer anderen Gestalt der Realität zur Erscheinung bringt.

Denn die Idee überhaupt iſt nur, als ſich durch ihre eigene Thätigkeit für ſich ſelber entwickelnd, wahrhaft Idee, und da ſie als Ideal unmittelbar Erſcheinung und zwar mit ihrer Erſcheinung identiſche Idee des Schönen iſt, ſo iſt auch auf jeder beſonderen Stufe, welche das Ideal in ſeinem Entfaltungsgange betritt, mit jeder, von den weiteren Stufen unterſchiedenen, innern Beſtimmtheit unmittelbar eine andere reale Geſtaltung verknüpft. Es gilt daher gleich, ob wir den Fortgang in dieſer Entwicklung als einen innern Fortgang der Idee in ſich, oder der Geſtalt, in welcher ſie ſich Daſeyn giebt, anſehen, indem nämlich jede dieſer beiden Seiten unmittelbar mit der anderen verbunden, und dadurch die Vollendung der Idee als Inhalts eben ſo ſehr auch als die Vollendung der Form erſcheint. Die Mängel der Kunſtgeſtalt erweiſen ſich deshalb umgekehrt gleichmäßig als ein Mangel der Idee, inſofern dieſelbe die innere Bedeutung für die äußere Erſcheinung ausmacht und in ihr ſich ſelber real wird. Wenn wir alſo hier zunächſt im Vergleich mit dem wahren Ideal noch unangemeſſenen Kunſtformen begegnen, ſo iſt dieß nicht in der Weiſe der Fall, in welcher man gewöhnlich von mißlungenen Kunſtwerken zu ſprechen gewohnt iſt, die nichts ausdrücken, oder das was ſie darſtellen ſollten, zu erreichen nicht die Fähigkeit haben, ſondern für den jedesmaligen Gehalt der Idee iſt die beſtimmte Geſtalt, welche derſelbe ſich in dem giebt, was wir hier als die beſonderen Kunſtformen nehmen, jedesmal gemäß, und die Mangelhaftigkeit oder Vollendung liegt nur in der relativ unwahren oder wahren Beſtimmtheit, als welche ſich die Idee für ſich iſt. Denn der Inhalt muß erſt in ſich ſelber wahr und konkret ſeyn, ehe er die ihm wahrhaft angemeſſene Geſtalt zu finden vermag.

Wir haben in dieſer Beziehung, wie wir bereits bei der allgemeinen Eintheilung ſahen, drei Hauptformen der Kunſt zu betrachten.

Erſtens die ſymboliſche. In ihr ſucht die Idee noch

ihren ächten Kunſtausdruck, weil ſie in ſich ſelbſt noch abſtrakt und unbeſtimmt iſt und deshalb auch die angemeſſene äußere Erſcheinung nicht an ſich und in ſich ſelber hat, ſondern ſich den ihr ſelbſt äußeren Außendingen in der Natur und den menſchlichen Begebenheiten gegenüber findet. Indem ſie nun in dieſer Gegenſtändlichkeit ihre eigenen Abſtraktionen unmittelbar ahnt, oder ſich mit ihren beſtimmungsloſen Allgemeinheiten in ein konkretes Daſeyn hineinzwingt, verderbt und verfälſcht ſie die vorgefundenen realen Geſtalten, die ſie nur willkürlich ergreift, und deshalb ſtatt zu einer vollkommenen Identifikation nur zu einem Anklang und ſelbſt noch abſtraktem Zuſammenſtimmen von Bedeutung und Geſtalt kommt, welche in dieſer weder vollbrachten noch zu vollbringenden Ineinanderbildung ebenſo ſehr noch ihre wechſelſeitige Aeußerlichkeit, Fremdheit und Unangemeſſenheit hervorkehren.

Zweitens bleibt aber die Idee ihrem Begriff nach nicht bei der Abſtraktion und Unbeſtimmtheit allgemeiner Gedanken ſtehen, ſondern iſt in ſich ſelbſt freie unendliche Subjektivität und erfaßt dieſelbe in ihrer Wirklichkeit als Geiſt. Der Geiſt nun als freies Subjekt iſt in ſich und durch ſich ſelber beſtimmt und hat in dieſer Selbſtbeſtimmung auch in ſeinem eigenen Begriff die ihm adäquate äußere Geſtalt, in welcher er ſich als mit ſeiner ihm an und für ſich zukommenden Realität zuſammenſchließen kann. In dieſer ſchlechthin angemeſſenen Einheit von Inhalt und Form iſt die zweite Kunſtform, die klaſſiſche begründet. Wenn jedoch die Vollendung derſelben wirklich werden ſoll, muß der Geiſt, inſofern er ſich zum Kunſtgegenſtande macht, noch nicht der ſchlechthin abſolute Geiſt ſeyn, der nur in der Geiſtigkeit und Innerlichkeit ſelber ſein gemäßes Daſeyn findet, ſondern der ſelbſt noch beſondere und deshalb mit einer Abſtraktion behaftete Geiſt. Das freie Subjekt alſo, welches die klaſſiſche Kunſt herausgeſtaltet, erſcheint wohl als weſentlich allgemein, und deshalb von aller Zufälligkeit und bloßen Partikularität des Innern und Aeußern befreit, zugleich aber

als nur mit einer an ſich ſelbſt beſonderten Allgemeinheit erfüllt. Denn die Außengeſtalt iſt als äußere überhaupt beſtimmte beſondere Geſtalt, welche zu vollendeter Verſchmelzung nur ſelber wieder einen beſtimmten und deshalb beſchränkten Inhalt in ſich darzuſtellen befähigt iſt, während auch der in ſich ſelbſt beſondere Geiſt allein vollkommen in eine äußere Erſcheinung aufgehn und ſich mit ihr zu einer trennungsloſen Einheit verbinden kann.

Hier hat die Kunſt ihren eigenen Begriff in ſoweit erreicht, als ſie die Idee, als die geiſtige in ihrer leiblichen Realität unmittelbar mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmende Individualität, in vollendeter Weiſe zu einer Darſtellung bringt, in welcher das äußerliche Daſeyn keine Selbſtſtändigkeit mehr gegen die Bedeutung, die es ausdrücken ſoll, bewahrt, und das Innre umgekehrt in ſeiner für die Anſchauung herausgearbeiteten Geſtalt nur ſich ſelber zeigt und in ihr ſich affirmativ auf ſich bezieht.

Erfaßt ſich nun aber *drittens* die Idee des Schönen als der *abſolute* und dadurch als Geiſt für ſich ſelber freie Geiſt, ſo findet ſie ſich in der Aeußerlichkeit nicht mehr vollſtändig realiſirt, indem ſie ihr wahres Daſeyn nur in ſich als *Geiſt* hat. Sie löſt daher jene klaſſiſche Vereinigung der Innerlichkeit und äußeren Erſcheinung auf, und flieht aus derſelben in ſich ſelber zurück. Dieß giebt den Grundtypus für die *romantiſche* Kunſtform ab, für welche, indem ihr Gehalt ſeiner freien Geiſtigkeit wegen mehr fordert, als die Darſtellung im Aeußerlichen und Leiblichen zu bieten vermag, die Geſtalt zu einer *gleichgültigen* Aeußerlichkeit wird, ſo daß die romantiſche Kunſt alſo die Trennung des Inhalts und der Form von der entgegengeſetzten Seite als das Symboliſche von Neuem hereinbringt.

In dieſer Weiſe *ſucht* die ſymboliſche Kunſt jene vollendete Einheit der innern Bedeutung und äußeren Geſtalt, welche die klaſſiſche in der Darſtellung der ſubſtantiellen Individualität für die ſinnliche Anſchauung *findet*, und die romantiſche in ihrer hervorragenden Geiſtigkeit *überſchreitet*. —

Erſter Abſchnitt.

Die ſymboliſche Kunſtform.

Einleitung.

Vom Symbol überhaupt.

Das Symbol in der Bedeutung, in welcher wir das Wort hier gebrauchen, macht dem Begriffe wie der hiſtoriſchen Erſcheinung nach den Anfang der Kunſt, und iſt deshalb gleichſam nur als Vorkunſt zu betrachten, welche hauptſächlich dem Morgenlande angehört, und uns erſt nach vielfachen Uebergängen, Verwandlungen und Vermittlungen zu der ächten Wirklichkeit des Ideals als der klaſſiſchen Kunſtform hinüberführen wird. Wir müſſen deshalb von vorn herein ſogleich das Symbol in ſeiner ſelbſtſtändigen Eigenthümlichkeit, in welcher es den durchgreifenden Typus für die Kunſtanſchauung und Darſtellung abgiebt, von derjenigen Art des Symboliſchen unterſcheiden, das nur zu einer bloßen für ſich unſelbſtſtändigen äußeren Form herabgeſetzt iſt. In dieſer letzteren Weiſe nämlich finden wir das Symbol auch in der klaſſiſchen und romantiſchen Kunſtform ganz ebenſo wieder, wie einzelne Seiten auch im Symboliſchen die Geſtalt des klaſſiſchen Ideals annehmen, oder den Beginn der romantiſchen Kunſt hervorkehren können. Dergleichen Herüber- und Hinüberſpielen betrifft dann aber nur immer Nebengebilde und einzelne Züge, ohne die eigentliche Seele und beſtimmende Natur des ganzen Kunſtwerks auszumachen.

Wo das Symbol sich dagegen in seiner eigenthümlichen Form selbstständig ausbildet, hat es im Allgemeinen den Charakter der Erhabenheit, weil es überhaupt die in sich noch maaßlose und nicht frei in sich bestimmte Idee ist, welche zur Gestalt werden soll, und in den konkreten Erscheinungen nun keine bestimmte Form zu finden im Stande ist, welche vollständig dieser Abstraktion und Allgemeinheit entspricht. In diesem Nichtentsprechen überragt deshalb die Idee ihr äußerliches Daseyn, statt darin aufgegangen oder vollkommen beschlossen zu seyn, und solches Hinausseyn über die Bestimmtheit der Erscheinung macht den allgemeinen Charakter des Erhabenen aus.

Was nun zunächst das Formelle betrifft, so haben wir jetzt nur ganz im Allgemeinen eine Erklärung von dem zu geben, was unter Symbol verstanden wird.

Symbol überhaupt ist eine für die Anschauung unmittelbar vorhandene oder gegebene äußerliche Existenz, welche jedoch nicht so, wie sie unmittelbar vorliegt, ihrer selbst wegen genommen, sondern in einem weiteren und allgemeineren Sinne verstanden werden soll. Es ist daher beim Symbol sogleich zweierlei zu unterscheiden: erstens die Bedeutung und sodann der Ausdruck derselben. Jene ist eine Vorstellung oder ein Gegenstand gleichgültig von welchem Inhalte, diese ist eine sinnliche Existenz oder ein Bild irgend einer Art.

1. Das Symbol ist nun zunächst ein Zeichen. Bei der bloßen Bezeichnung aber ist der Zusammenhang, den die Bedeutung und deren Ausdruck mit einander haben, nur eine ganz willkürliche Verknüpfung. Dieser Ausdruck, dieß sinnliche Ding oder Bild stellt dann so wenig sich selber vor, daß es vielmehr einen ihm fremden Inhalt, mit dem es in gar keiner eigenthümlichen Gemeinschaft zu stehn braucht, vor die Vorstellung bringt. So sind in den Sprachen z. B. die Töne Zeichen von irgend einer Vorstellung, Empfindung u. s. w. Der überwiegende Theil der Töne einer Sprache ist aber mit den Vorstellungen, die da-

durch ausgedrückt werden, auf eine dem Gehalte nach zufällige Weiſe verknüpft, wenn ſich auch durch eine geſchichtliche Entwicklung zeigen ließe, daß der urſprüngliche Zuſammenhang von anderer Beſchaffenheit war, und die Verſchiedenheit der Sprachen beſteht vornehmlich darin, daß dieſelbe Vorſtellung durch ein verſchiedenes Tönen ausgedrückt iſt. Ein anderes Beiſpiel ſolcher Zeichen ſind die Farben (les couleurs), welche in den Kokarden, Flaggen u. ſ. f gebraucht werden, um auszudrücken, zu welcher Nation ein Individuum, Schiff u. ſ. w. gehört. Eine ſolche Farbe enthält gleichfalls in ihr ſelber keine Qualität, welche ihr gemeinſchaftlich wäre mit ihrer Bedeutung, der Nation nämlich, welche durch ſie vorgeſtellt wird. In dem Sinne einer ſolchen Gleichgültigkeit von Bedeutung und Bezeichnung derſelben dürfen wir deshalb in Betreff auf die Kunſt das Symbol nicht nehmen, indem die Kunſt überhaupt gerade in der Beziehung, Verwandtſchaft und dem konkreten Ineinander von Bedeutung und Geſtalt beſteht.

2. Anders iſt es daher bei einem Zeichen, welches ein Symbol ſeyn ſoll. Der Löwe z. B. wird als ein Symbol der Großmuth, der Fuchs als Symbol der Liſt, der Kreis als Symbol der Ewigkeit, das Dreieck als Symbol der Dreieinigkeit genommen. Der Löwe nun aber, der Fuchs, beſitzen für ſich die Eigenſchaften ſelbſt, deren Bedeutung ſie ausdrücken ſollen. Ebenſo zeigt der Kreis nicht das Unbeendigte, oder willkürlich Begränzte einer geraden, oder anderen nicht in ſich zurückkehrenden Linie, welches gleichfalls irgend einem beſchränkten Zeitabſchnitte zukommt; und das Dreieck hat als ein Ganzes dieſelbe Anzahl von Seiten und Winkeln, als ſich an der Idee Gottes ergeben, wenn die Beſtimmungen, welche die Religion in Gott auffaßt, dem Zählen unterworfen werden.

In dieſen Arten des Symbols daher haben die ſinnlichen vorhandenen Exiſtenzen ſchon in ihrem eigenen Daſeyn diejenige Bedeutung, zu deren Darſtellung und Ausdruck ſie verwendet

werden, und das Symbol in diesem weiteren Sinne genommen ist deshalb kein bloßes gleichgültiges Zeichen, sondern ein Zeichen, welches in seiner Aeußerlichkeit zugleich den Inhalt der Vorstellung in sich selbst befaßt, die es erscheinen macht. Zugleich aber soll es nicht sich selbst als dieß konkrete einzelne Ding, sondern in sich nur eben jene allgemeine Qualität der Bedeutung vor das Bewußtseyn bringen.

3. Weiter nun aber ist *drittens* zu bemerken, daß das Symbol, obschon es seiner Bedeutung nicht wie das bloß äußerliche und formelle Zeichen gar nicht adaequat seyn darf, sich ihr dennoch umgekehrt, um Symbol zu bleiben, auch nicht ganz angemessen machen muß. Denn wenn einer Seits auch der Inhalt, welcher die Bedeutung ist, und die Gestalt, welche zu deren Bezeichnung gebraucht wird, in *einer* Eigenschaft übereinstimmen, so enthält die symbolische *Gestalt* andrer Seits dennoch auch für sich noch *andere* von jener gemeinschaftlichen Qualität, welche sie das einemal bedeutete, durchaus unabhängige Bestimmungen, ebenso wie der *Inhalt* nicht bloß ein abstrakter, wie die Stärke, die List u. s. f. zu seyn braucht, sondern ein konkreter seyn kann, der nun auch seiner Seits wieder eigenthümliche, von der ersteren Eigenschaft, welche die Bedeutung seines Symbols ausmacht, und ebenso noch mehr von den übrigen eigenthümlichen Beschaffenheiten dieser Gestalt, verschiedene Qualitäten enthalten kann. — So ist der Löwe z. B. nicht nur stark, der Fuchs nicht nur listig u. s. f., so wie umgekehrt Gott nicht nur ein solches ist, das in einer Zahl aufgefaßt werden kann. Der Inhalt bleibt daher gegen die Gestalt, welche ihn vorstellt, auch *gleichgültig*, und die abstrakte Bestimmtheit, welche er ausmacht, kann ebenso gut in unendlich vielen anderen Existenzen und Gestaltungen vorhanden seyn. Gleichfalls hat ein konkreter Inhalt viele Bestimmungen an ihm, zu deren Ausdruck andere Gestaltungen, in denen dieselbe Bestimmung liegt, dienen können. Ganz dasselbe gilt auch für die äußere Existenz, in welcher sich irgend ein In-

halt ſymboliſch ausdrückt. Auch ſie hat als ein konkretes Daſeyn ebenſo mehrere Beſtimmungen in ihr, deren Symbol ſie ſeyn kann. So iſt etwa das nächſte beſte Symbol der Stärke allerdings der Löwe, ebenſo ſehr aber auch der Stier, das Horn u. ſ. f. und umgekehrt hat wieder der Stier eine Menge andrer ſymboliſcher Bedeutungen. Vollends unendlich aber iſt die Menge von Geſtaltungen und Gebilden, welche, um Gott vorzuſtellen, als Symbole gebraucht worden ſind.

Hieraus folgt nun, daß das Symbol ſeinem eigenen Begriff nach weſentlich zweideutig iſt.

a) Erſtens führt der Anblick eines Symbols überhaupt ſogleich den Zweifel herbei, ob eine Geſtalt als Symbol zu nehmen iſt oder nicht, wenn wir auch die weitere Zweideutigkeit in Rückſicht auf den beſtimmten Inhalt bei Seite laſſen, welchen eine Geſtalt unter mehreren Bedeutungen, als deren Symbol ſie oft durch entferntere Zuſammenhänge gebraucht werden kann, bezeichnen ſolle.

Was wir zunächſt in einem Symbol vor uns haben, iſt überhaupt eine Geſtalt, ein Bild, die für ſich die Vorſtellung einer unmittelbaren Exiſtenz geben. Solch unmittelbares Daſeyn nun oder deſſen Bild, ein Löwe z. B., ein Adler, eine Farbe ſtellt ſich ſelbſt vor, und kann als für ſich genügend gelten. Deshalb entſteht die Frage, ob ein Löwe, deſſen Bild vor uns geſtellt iſt, nur ſich ſelbſt ausdrücken und bedeuten, oder ob er außerdem auch noch etwas Weiteres, den abſtrakteren Inhalt der bloßen Stärke, oder den konkretern eines Helden, oder einer Jahreszeit, des Ackerbaus u. ſ. f. vorſtellen und bezeichnen ſoll; ob ſolches Bild, wie man es nennt, eigentlich oder zugleich uneigentlich, oder auch etwa nur uneigentlich genommen werden ſoll. — Letzteres iſt z. B. bei ſymboliſchen Ausdrücken der Sprache, bei Wörtern, wie Begreifen, Schließen u. ſ. f. der Fall. Wenn ſie geiſtige Thätigkeiten bezeichnen, haben wir nur unmittelbar dieſe ihre Bedeutung einer geiſtigen Thätigkeit

vor uns, ohne uns etwa zugleich auch der sinnlichen Handlungen des Begreifens, Schließens zu erinnern. Aber bei dem Bilde eines Löwen steht uns nicht nur die Bedeutung, die er als Symbol haben kann, sondern auch diese sinnliche Gestalt und Existenz selber vor Augen.

Eine solche Zweifelhaftigkeit hört deshalb nur dadurch auf, daß jede der beiden Seiten, die Bedeutung und deren Gestalt ausdrücklich genannt und dabei zugleich ihre Beziehung ausgesprochen ist. Dann ist aber auch die vorgestellte konkrete Existenz nicht mehr ein Symbol im eigentlichen Sinne des Worts, sondern ein bloßes Bild und die Beziehung von Bild und Bedeutung erhält die bekannte Form der Vergleichung, des Gleichnisses. In dem Gleichniß nämlich muß uns Beides vorschweben; die allgemeine Vorstellung einmal, und dann ihr konkretes Bild. Ist dagegen die Reflexion noch nicht so weit gekommen allgemeine Vorstellungen selbstständig festzuhalten, und deshalb auch für sich herauszustellen, so ist auch die sinnliche verwandte Gestalt, in welcher eine allgemeinere Bedeutung ihren Ausdruck finden soll, noch nicht von dieser Bedeutung getrennt gemeint, sondern Beides noch unmittelbar in Einem. Dieß macht, wie wir noch später sehn werden, den Unterschied von Symbol und Vergleich. So ruft z. B. Karl Moor beim Anblick der untergehenden Sonne aus: so stirbt ein Held! Hier ist die Bedeutung von der sinnlichen Darstellung ausdrücklich geschieden und dem Bilde zugleich die Bedeutung hinzugefügt. In anderen Fällen wird zwar bei Gleichnissen diese Scheidung und Beziehung nicht so deutlich hervorgehoben, sondern der Zusammenhang bleibt unmittelbarer; dann aber muß sonst schon aus dem anderweitigen Zusammenhange der Rede, aus der Stellung und anderen Umständen erhellen, daß das Bild nicht für sich befriedigen solle, sondern daß diese oder jene bestimmte Bedeutung, welche nicht zweifelhaft bleiben kann, damit gemeint sey. Wenn z. B. Luther sagt:

Ein' veſte Burg iſt unſer Gott,

oder wenn es heißt:

In den Ocean ſchifft mit tauſend Maſten der Jüngling,
Still auf gerettetem Boot treibt in den Hafen der Greis.

ſo iſt über die Bedeutung von Schutz bei der Burg, von Welt der Hoffnungen und Pläne bei dem Bilde des Oceans und der tauſend Maſten, von dem beſchränkten Zweck und Beſitz, dem kleinen ſichern Flecke beim Bilde des Bootes, des Hafens kein Zweifel. Ebenſo wenn im alten Teſtament geſagt wird: Gott zerbrich ihre Zähne in ihrem Maul, zerſtoße Herr die Backzähne der jungen Löwen! ſo erkennt man ſogleich, die Zähne, das Maul, die Backzähne der jungen Löwen ſeyen nicht für ſich gemeint, ſondern nur Bilder und ſinnliche Anſchauungen, die uneigentlich zu verſtehen ſeyen, und bei denen es ſich nur um ihre Bedeutung handle.

Dieſe Zweifelhaftigkeit nun aber tritt um ſo mehr bei dem Symbol als ſolchen ein, als ein Bild, das eine Bedeutung hat, vornehmlich nur dann Symbol genannt wird, wenn dieſe Bedeutung nicht wie bei der Vergleichung für ſich ausgedrückt oder ſonſt ſchon klar iſt. Zwar wird auch dem eigentlichen Symbol ſeine Zweideutigkeit dadurch genommen, daß ſich um dieſer Ungewißheit ſelbſt willen die Verbindung des ſinnlichen Bildes und der Bedeutung zu einer Gewohnheit macht, und etwas mehr oder weniger Konventionelles wird, — wie dieß in Anſehung auf bloße Zeichen unumgänglich erforderlich iſt — wo hingegen das Gleichniß ſich als etwas nur zu augenblicklichem Behufe Erfundenes, Einzelnes giebt, das für ſich klar iſt, weil es ſeine Bedeutung ſelbſt mit ſich führt. Doch wenn auch durch Gewohnheit denjenigen, die ſich in ſolchem konventionellen Kreiſe des Vorſtellens befinden, das Symbol deutlich iſt, ſo verhält es ſich mit allen Uebrigen dagegen, die ſich nicht in dem gleichen Kreiſe bewegen, oder für welche derſelbe eine Vergangenheit iſt, durchaus in andrer Weiſe; ihnen iſt zunächſt nur die unmittelbare ſinn-

liche Darſtellung gegeben, und es bleibt für ſie jedesmal zweifelhaft, ob ſie ſich mit dem, was vor ihnen liegt, zu begnügen haben, oder damit auf noch andere Vorſtellungen und Gedanken angewieſen ſind. Wenn wir z. B. in chriſtlichen Kirchen das Dreieck an einer ausgezeichneten Stelle der Wand erblicken, ſo erkennen wir daraus ſogleich, daß hier nicht die ſinnliche Anſchauung dieſer Figur als eines bloßen Dreiecks gemeint, ſondern daß es um eine Bedeutung derſelben zu thun ſey. In einem andern Lokal dagegen iſt es uns ebenſo klar, daß dieſelbe Figur nicht ſolle als Symbol oder Zeichen der Dreieinigkeit genommen werden. Andern nicht chriſtlichen Völkern dagegen, welchen die gleiche Gewohnheit und Kenntniß abgeht, werden in dieſer Beziehung in Zweifel ſchweben, und auch wir ſelbſt werden nicht überall mit gleicher Sicherheit beſtimmen können, ob ein Dreieck als eigentliches Dreieck oder ob es ſymboliſch zu faſſen ſey.

b) In Anſehung dieſer Unſicherheit nun handelt es ſich nicht etwa bloß um beſchränkte Fälle, in denen ſie uns begegnet, ſondern um ganz ausgedehnte Kunſtgebiete, um den Inhalt eines ungeheuren Stoffes, der vor uns liegt, um den Inhalt nämlich faſt der geſammten morgenländiſchen Kunſt. In der Welt der altperſiſchen, indiſchen, ägyptiſchen Geſtalten und Gebilde iſt uns deshalb, wenn wir zunächſt hineintreten, nicht recht geheuer; wir fühlen, daß wir unter Aufgaben wandeln; für ſich allein ſagen uns dieſe Gebilde nicht zu, und vergnügen und befriedigen nicht nach ihrer unmittelbaren Anſchauung, ſondern fordern uns durch ſich ſelber auf, über ſie hinaus zu ihrer Bedeutung fortzugehn, welche noch etwas Weiteres, Tieferes als dieſe Bilder ſey. Anderen Produktionen hingegen ſieht man es auf den erſten Blick an, daß ſie, wie Kindermährchen z. B., ein bloßes Spiel mit Bildern und zufälligen ſeltſamen Verknüpfungen ſeyn ſollen. Denn Kinder begnügen ſich mit ſolcher Oberflächlichkeit von Bildern und deren geiſtloſem müßigen Spiel und taumelnden Zuſammenſtellung. Die Völker aber, wenn auch in ihrer

Kindheit, forderten einen weſentlicheren Gehalt, und dieſen finden wir in der That auch in den Kunſtgeſtalten der Inder und Aegypter, obſchon in den räthſelhaften Gebilden derſelben die Erklärung nur angedeutet und dem Errathen große Schwierigkeit in den Weg gelegt iſt. Wie viel nun aber bei ſolcher Unangemeſſenheit von Bedeutung und unmittelbarem Kunſtausdruck, der Dürftigkeit der Kunſt, der Unreinheit und Ideenloſigkeit der Phantaſie ſelbſt zuzuſchreiben, wie vieles dagegen ſo beſchaffen ſey, weil die reinere, richtigere Geſtaltung für ſich nicht fähig wäre, die tiefere Bedeutung auszudrücken, und das Phantaſtiſche und Groteske eben vielmehr zum Behufe einer weiter reichenden Vorſtellung gemacht worden ſey, dieß iſt es eben, was zunächſt in ſehr weitem Umfange als zweifelhaft erſcheinen kann.

Selbſt bei dem klaſſiſchen Kunſtgebiete tritt noch hin und wieder eine ähnliche Ungewißheit ein, obſchon das Klaſſiſche der Kunſt darin beſteht, ſeiner Natur nach nicht ſymboliſch, ſondern in ſich ſelber durchweg deutlich und klar zu ſeyn. Klar nämlich iſt das klaſſiſche Ideal dadurch, daß es den wahren Inhalt der Kunſt d. i. die ſubſtantielle Subjektivität erfaßt, und damit eben auch die wahre Geſtalt findet, die an ſich ſelbſt nichts Anderes ausſpricht als jenen ächten Inhalt, ſo daß alſo der Sinn, die Bedeutung keine andre iſt als diejenige, welche in der äußeren Geſtalt wirklich liegt, indem ſich beide Seiten vollendet entſprechen, während im Symboliſchen, im Gleichniß u. ſ. f. das Bild immer noch etwas Anderes vorſtellt als nur die Bedeutung, für welche es das Bild abgiebt. Aber auch die klaſſiſche Kunſt hat noch eine Seite der Zweideutigkeit, indem es bei den mythologiſchen Gebilden der Alten zweifelhaft erſcheinen kann, ob wir bei den Außengeſtalten als ſolchen ſtehen bleiben und ſie nur als ein anmuthreiches Spiel einer glücklichen Phantaſie bewundern ſollen, weil ja die Mythologie nur überhaupt ein müßiges Erfinden von Fabeln ſey, oder ob wir noch nach einer weiteren tieferen Bedeutung zu fragen haben. Dieſe letztere Forderung

kann hauptſächlich da bedenklich machen, wo der Inhalt jener Fabeln das Leben und Wirken des Göttlichen ſelbſt betrifft, indem die Geſchichten, die uns berichtet werden, ſodann als des Abſoluten ſchlechthin unwürdig und als bloß inadäquate abgeſchmackte Erfindung anzuſehn wären. Wenn wir z. B. von den zwölf Arbeiten des Herkules leſen, oder gar hören, daß Zeus den Hephäſtos vom Olymp auf die Inſel Lemnos herabgeworfen habe, ſo daß Vulkan hievon ſey hinkend geworden, ſo glauben wir nichts als ein mährchenhaftes Bild der Phantaſie zu vernehmen. Ebenſo können uns die vielen Liebſchaften des Jupiter als bloß willkürlich erſonnen erſcheinen. Umgekehrt aber, weil ſolche Geſchichten gerade von der oberſten Gottheit erzählt werden, wird es ebenſo ſehr wieder glaublich, daß noch eine andere weitere Bedeutung, als ſie die Mythe unmittelbar gibt, darunter verborgen liege.

In dieſer Beziehung haben ſich deshalb beſonders zwei entgegengeſetzte Vorſtellungen geltend gemacht. Die Eine nimmt die Mythologie als bloß äußerliche Geſchichten, welche mit Gott verglichen unwürdig wären, wenn ſie auch für ſich betrachtet zierlich, lieblich, intereſſant, ja ſelbſt von großer Schönheit ſeyn könnten, aber zu weiterer Erklärung tieferer Bedeutungen keinen Anlaß geben dürften. Die Mythologie ſey deshalb bloß hiſtoriſch, nach der Geſtalt, in welcher ſie vorhanden iſt, zu betrachten, indem ſie ſich einer Seits von ihrer künſtleriſchen Seite her, in ihren Geſtaltungen, Bildern, Göttern und deren Handlungen und Begebenheiten für ſich als hinreichend zeige, ja in ſich ſelber ſchon durch das Herausheben von Bedeutungen die Erklärung abgebe, andrer Seits ihrer hiſtoriſchen Entſtehung nach ſich aus Lokalanſängen ſo wie aus der Willkür der Prieſter, Künſtler und Dichter, aus hiſtoriſchen Begebenheiten, fremden Mährchen und Traditionen hervorgebildet habe. Die andere Anſicht dagegen will ſich nicht mit dem bloß Aeußeren der mythologiſchen Geſtalten und Erzählungen begnügen, ſondern dringt darauf, daß ihnen ein allgemeiner tiefer Sinn

einwohne, den in ſeiner Verhüllung dennoch zu erkennen das eigentliche Geſchäft der Mythologie als wiſſenſchaftliche Betrachtung der Mythen ſey. Die Mythologie müſſe deshalb ſymboliſch gefaßt werden. Denn ſymboliſch heißt hier nur, daß die Mythen als aus dem Geiſte erzeugt, wie bizarr, ſcherzhaft, grotesk u. ſ. f. ſie auch ausſehen können, wie Vieles auch von zufälligen äußerlichen Willkürlichkeiten der Phantaſie eingemiſcht ſeyn möge, dennoch Bedeutungen d. h. allgemeine Gedanken über die Natur Gottes — Philoſopheme in ſich faſſen.

In dieſem Sinne hat beſonders Creuzer in neuerer Zeit wieder angefangen in ſeiner Symbolik die mythologiſchen Vorſtellungen der alten Völker nicht in der gewöhnlichen Manier äußerlich und proſaiſch oder nach ihrem künſtleriſchen Werthe durchzunehmen, ſondern er hat darin eine innre Vernünftigkeit der Bedeutungen geſucht. Er ließ ſich dabei von der Vorausſetzung leiten, daß die Mythen und ſagenhaften Geſchichten aus dem menſchlichen Geiſte ihren Urſprung gewonnen haben, der zwar mit ſeinen Vorſtellungen von den Göttern zu ſpielen vermag, aber mit dem Intereſſe der Religion ein höheres Bereich betritt, in welchem die Vernunft die Geſtaltenerfinderin wird, wenn ſie auch mit dem Mangel behaftet bleibt, zunächſt ihr Innres noch nicht in adäquater Weiſe exponiren zu können. Dieſe Annahme iſt wahr an und für ſich: die Religion findet ihre Quelle in dem Geiſt, der ſeine Wahrheit ſucht, ſie ahnt, und ſich dieſelbe in irgend einer Geſtalt, welche mit dieſem Gehalt der Wahrheit engere oder weitere Verwandtſchaft hat, zum Bewußtſeyn bringt. Wenn aber die Vernünftigkeit die Geſtalten erfindet, dann entſteht auch das Bedürfniß die Vernünftigkeit zu erkennen. Dieſe Erkenntniß allein iſt des Menſchen wahrhaft würdig, wer ſie bei Seite läßt, erhält nichts als eine Maſſe äußerer Kenntniſſe. Graben wir dagegen nach der innern Wahrheit der mythologiſchen Vorſtellungen, ohne dabei die andre Seite, die Zufälligkeit nämlich und Willkür der Einbildungskraft, die Lokalität

u. ſ. f. von der Hand zu weiſen, ſo können wir auch die verſchiedenen Mythologien rechtfertigen, und den Menſchen in ſeinem geiſtigen Bilden und Geſtalten zu rechtfertigen iſt ein edles Geſchäft, edler als das bloße Sammlen hiſtoriſcher Aeußerlichkeiten. Nun iſt man zwar über Creuzer mit dem Vorwurfe hergefallen, daß er nach dem Vorgange der Neuplatoniker dergleichen weitere Bedeutungen nur erſt in die Mythen *hineinerkläre*, und in ihnen Gedanken ſuche, von denen es nicht nur nicht hiſtoriſch begründet ſey, daß ſie wirklich darin lägen, ſondern von denen ſich ſogar hiſtoriſch erweiſen laſſe, daß man ſie, um ſie zu finden, erſt hineintragen müßte, indem das Volk, die Dichter und Prieſter, — obſchon man nach der anderen Seite wieder viel von großer geheimer Weisheit der Prieſter ſpricht, — nichts von ſolchen Gedanken gewußt hätten, welche der ganzen Bildung ihrer Zeit unangemeſſen geweſen wären. Hiermit hat es allerdings ſeine volle Richtigkeit. Die Völker, Dichter, Prieſter haben in der That die allgemeinen Gedanken, welche ihren mythologiſchen Vorſtellungen zu Grunde liegen, nicht in dieſer Form der Allgemeinheit vor ſich gehabt, ſo daß ſie dieſelben abſichtlich erſt in die ſymboliſche Geſtalt eingehüllt hätten. Dieß wird aber auch von Creuzer nicht behauptet. Wenn ſich jedoch die Alten das nicht bei ihrer Mythologie dachten, was wir jezt darin ſehn, ſo folgt daraus noch in keiner Weiſe, daß ihre Vorſtellungen nicht dennoch *an ſich* Symbole ſind und deshalb ſo genommen werden müſſen, indem die Völker zu der Zeit, als ſie ihre Mythen dichteten, in ſelbſt poetiſchen Zuſtänden lebten und deshalb ihr Innerſtes und Tiefſtes ſich nicht in Form des Gedankens, ſondern in Geſtalten der Phantaſie zum Bewußtſeyn brachten, ohne die allgemeinen abſtrakten Vorſtellungen von den konkreten Bildern zu trennen. Daß dieß wirklich der Fall ſey, haben wir hier weſentlich feſtzuhalten und anzunehmen, wenn es auch als möglich einzugeſtehn iſt, daß ſich bei ſolcher ſymboli-

ſchen Erklärungsweiſe häufig bloß künſtliche witzige Kombinationen, wie beim Etymologiſiren einſchleichen können.

c) Wie ſehr wir nun aber auch der Anſicht beipflichten mögen, daß die Mythologie mit ihren Göttergeſchichten und weitläuftigen Gebilden einer fort und fort dichtenden Phantaſie einen vernünftigen Gehalt und tiefe religiöſe Vorſtellungen in ſich ſchließe, ſo fragt es ſich dennoch bei unſrer Betrachtung der ſymboliſchen Kunſtform, ob denn alle Mythologie und Kunſt ſymboliſch zu faſſen ſey, wie Friedr. v. Schlegel z. B. behauptete, daß in jeder Kunſtdarſtellung eine Allegorie zu ſuchen ſey. Das Symboliſche oder Allegoriſche wird dann ſo verſtanden, daß jedem Kunſtwerke und jeder mythologiſchen Geſtalt ein allgemeiner Gedanke zur Baſis diene, der dann für ſich in ſeiner Allgemeinheit hervorgehoben, die Erklärung deſſen abgeben ſoll, was ſolch ein Werk, ſolche Vorſtellung eigentlich bedeute. Dieſe Behandlungsweiſe iſt gleichfalls in neuerer Zeit ſehr gewöhnlich geworden. So hat man in neueren Ausgaben des Dante z. B., bei dem allerdings vielfache Allegorien vorkommen, jeden Geſang durchweg allegoriſch erklären wollen, und auch die heyne'ſchen Ausgaben alter Dichter ſuchen in den Anmerkungen den allgemeinen Sinn jeder Metapher in abſtrakten Verſtandesbeſtimmungen klar zu machen. Denn beſonders der Verſtand eilt ſchnell zum Symbol und zur Allegorie, indem er Bild und Bedeutung trennt, und dadurch die Kunſtform zerſtört, um welche es bei dieſer ſymboliſchen Erklärung, welche nur das Allgemeine als ſolches herausziehn will, nicht zu thun iſt.

Solche Ausdehnung des Symboliſchen auf alle Gebiete der Mythologie und Kunſt iſt keineswegs dasjenige, was wir hier bei der Betrachtung der ſymboliſchen Kunſtform vor Augen haben. Denn unſer Bemühen geht nicht darauf, auszumitteln, in wie fern Kunſtgeſtalten in dieſem Sinne des Worts ſymboliſch oder allegoriſch könnten gedeutet werden, ſondern wir haben umgekehrt zu fragen, in wie fern das Symboliſche ſelbſt zur Kunſt-

form zu rechnen sey, um das Kunstverhältniß der Bedeutung zu ihrer Gestalt, in soweit dasselbe symbolisch im Unterschiede anderer Darstellungsweisen, vornehmlich der klassischen und romantischen ist, festzustellen. Unsere Aufgabe muß deshalb darin bestehn, statt jener Verbreitung des Symbolischen über das gesammte Kunstgebiet, den Kreis dessen, was an sich selbst als eigentliches Symbol dargestellt und deshalb als symbolisch zu betrachten ist, ausdrücklich zu beschränken. In diesem Sinne ist bereits oben die Eintheilung des Kunstideals in die Form des Symbolischen, Klassischen und Romantischen angegeben.

Das Symbolische in unsrer Bedeutung des Worts nämlich hört da sogleich auf, wo die freie Subjektivität und nicht mehr bloß allgemeine abstrakte Vorstellungen den Gehalt der Darstellung ausmacht. Denn das Subjekt ist das Bedeutende für sich selbst, und das sich selbst Erklärende. Was es empfindet, sinnt, thut, vollbringt, seine Eigenschaften, Handlungen, sein Charakter ist es selbst, und der ganze Kreis seiner geistigen und sinnlichen Erscheinung hat keine andre Bedeutung als das Subjekt, welches in dieser Ausbreitung und Entfaltung seiner nur sich selbst als Herrscher über seine gesammte Objektivität, in der es sein Daseyn gewinnt, zur Anschauung bringt. Bedeutung und sinnliche Darstellung, Innres und Aeußres, Sache und Bild sind dann nicht mehr von einander unterschieden, und geben sich nicht, wie im eigentlich Symbolischen, als bloß verwandt, sondern als ein Ganzes, in welchem die Erscheinung kein anderes Wesen, das Wesen keine andre Erscheinung mehr außer sich oder neben sich hat. Manifestirendes und Manifestirtes ist zu konkreter Einheit aufgehoben. In diesem Sinne sind die griechischen Götter, in soweit die griechische Kunst sie als freie in sich selbstständig beschlossne Individuen darzustellen vermocht hat, nicht symbolisch zu nehmen, sondern genügen für sich selbst. Die Handlungen des Zeus z. B., des Apollo, der Athene gehören gerade für die Kunst nur diesen Individuen an, und sollen nichts als deren

Macht und Leidenſchaft darſtellen. Wird nun von ſolchen in ſich freien Subjekten ein allgemeiner Begriff als deren Bedeutung abſtrahirt und neben das Beſondre als Erklärung der ganzen individuellen Erſcheinung geſtellt, ſo iſt das unberückſichtigt gelaſſen und zerſtört, was an dieſen Geſtalten das Kunſtgemäße iſt. Deshalb haben ſich auch die Künſtler mit ſolcher ſymboliſchen Deutungsweiſe aller Kunſtwerke und deren mythologiſchen Figuren nicht befreunden können. Denn was noch etwa als wirklich ſymboliſche Andeutung oder als Allegorie bei der eben erwähnten Art der Kunſtdarſtellung übrig bleibt, betrifft Nebenſachen und iſt dann auch ausdrücklich zu einem bloßen Attribut und Zeichen herabgeſetzt, wie z. B. der Adler neben Zeus ſteht, und der Ochs den Evangeliſten Lukas begleitet, während die Aegyptier in dem Apis die Anſchauung des Göttlichen ſelber hatten. —

Der ſchwierige Punkt bei dieſer kunſtgemäßen Erſcheinung der freien Subjektivität liegt nun aber darin, zu unterſcheiden, ob das, was als Subjekt vorgeſtellt iſt, auch wirkliche Individualität und Subjektivität hat, oder nur den leeren Schein derſelben als bloße Perſonifikation an ſich trägt. In dieſem letzteren Falle nämlich iſt die Perſönlichkeit nichts als eine oberflächliche Form, welche in den beſonderen Handlungen, ſo wie in der leiblichen Geſtalt nicht ihr eigenes Innres ausdrückt, und ſomit die geſammte Aeußerlichkeit ihrer Erſcheinung als die ihrige durchdringt, ſondern für die äußere Realität als deren Bedeutung noch ein anderes Innres hat, das nicht dieſe Perſönlichkeit und Subjektivität ſelber iſt.

Dieß macht den Hauptgeſichtspunkt in Betreff auf die Abgränzung der ſymboliſchen Kunſt aus.

Unſer Intereſſe nun alſo geht bei der Betrachtung des Symboliſchen darauf, den innern Entſtehungsgang der Kunſt, in ſoweit derſelbe ſich aus dem Begriff des ſich zur wahren Kunſt hin entwickelnden Ideals herleiten läßt, und ſomit die

Stufenfolge des Symbolischen als die Stufen zur wahrhaften Kunst zu erkennen. In wie engem Zusammenhange nun auch Religion und Kunst stehen möge, so haben wir dennoch nicht die Symbole selbst, und die Religion als Umfang der im weiteren Sinne des Worts symbolischen oder sinnbildlichen Vorstellungen durchzunehmen, sondern das allein an ihnen zu betrachten, wonach sie der Kunst als solchen angehören, und der Geschichte der Mythologie und Symbolik die religiöse Seite zu überlassen.

Eintheilung.

Was nun die nähere Eintheilung der symbolischen Kunstform anbetrifft, so müssen wir uns zunächst die Grenzpunkte feststellen, innerhalb welcher sich die Entwicklung der verschiedenen Stufen des Symbolischen fortbewegt.

Im Allgemeinen bildet, wie schon gesagt ist, dieß ganze Gebiet überhaupt erst die *Vorkunst*, indem wir zunächst nur abstrakte, noch an sich selbst nicht wesentlich individualisirte Bedeutungen vor uns haben, deren unmittelbar damit verknüpfte Gestaltung ebenso adäquat als inadäquat ist. Das erste Grenzgebiet ist daher das Sichhervorarbeiten der künstlerischen Anschauung und Darstellung überhaupt; die entgegengesetzte Grenze aber giebt uns die eigentliche Kunst, zu welcher das Symbolische als zu seiner Wahrheit sich aufhebt.

Wenn wir von dem ersten Hervortreten der symbolischen Kunst in *subjektiver* Weise sprechen wollen, so können wir uns jenes Ausspruchs erinnern, daß die Kunstanschauung überhaupt wie die religiöse, oder beide vielmehr in Einem, und selbst die wissenschaftliche Forschung von der *Verwunderung* angefangen habe. Der Mensch, den *noch* nichts wundert, lebt

noch in der Stumpfheit und Dumpfheit hin, in welcher ihn nichts interessirt, und nichts für ihn ist, weil er sich für sich selber noch von den Gegenständen und deren unmittelbaren einzelnen Existenz nicht geschieden und losgelöst hat. Wen aber auf der anderen Seite nichts mehr wundert, der betrachtet die gesammte Aeußerlichkeit als etwas, worüber er sich selbst, sey es in der abstrakt verständigen Weise einer allgemein menschlichen Aufklärung oder in dem edlen und tieferen Bewußtseyn absoluter geistiger Freiheit und Allgemeinheit, ist klar geworden und somit die Gegenstände und deren Daseyn zur geistigen selbstbewußten Einsicht in dieselben verwandelt hat. Die Verwundrung dagegen kommt da hervor, wo der Mensch, als Geist, losgerissen von dem unmittelbarsten ersten Zusammenhange mit der Natur und von der nächsten bloß praktischen Beziehung der Begierde, von der Natur und seiner eigenen singulären Existenz zurücktritt, und in den Dingen nun ein Allgemeines, Ansichseyendes und Bleibendes sucht und sieht. Dann erst fallen ihm die Naturgegenstände auf, sie sind ein Andres, das doch für ihn seyn soll, und worin er sich selbst, Allgemeines, Gedanken, Vernunft wiederzufinden strebt. Denn die Ahnung eines Höheren und das Bewußtseyn von Aeußerlichem ist noch ungetrennt, und doch zugleich zwischen den natürlichen Dingen und dem Geiste ein Widerspruch vorhanden, in welchem die Gegenstände sich ebenso anziehend als abstoßend erweisen, und dessen Gefühl beim Drange ihn zu beseitigen eben die Verwundrung erzeugt.

Das nächste Produkt nun dieses Zustandes verwunderter Naturbetrachtung besteht darin, daß der Mensch sich die Natur und Gegenständlichkeit überhaupt einer Seits als Grund gegenüberstellt und sie als Macht verehrt, andrer Seits aber ebenso die Befriedigung des Bedürfnisses erhält, das subjektive Gefühl eines Höheren, Wesentlichen, Allgemeinen sich äußerlich zu machen und es als gegenständlich anzuschaun. In dieser Vereinigung ist unmittelbar vorhanden, daß die einzelnen Naturgegen-

stände, und vornehmlich elementarische, das Meer, Ströme, Berge, Gestirne u. s. f. nicht in ihrer vereinzelten Unmittelbarkeit genommen werden, sondern in die Vorstellung erhoben für die Vorstellung die Form allgemeiner an und für sich seyender Existenz erhalten.

Die Kunst beginnt nun darin, daß sie diese Vorstellungen ihrer Allgemeinheit und ihrem wesentlichen Ansichseyn nach wieder zur Anschauung für das unmittelbare Bewußtseyn in ein Bild faßt und in der gegenständlichen Form desselben zur Gegenständlichkeit für den Geist hinausstellt. Die unmittelbare Verehrung der Naturdinge, Natur- und Fetischdienst, ist deshalb noch keine Kunst.

Nach der objektiven Seite hin steht der Anfang der Kunst im engsten Zusammenhange mit der Religion. Die ersten Kunstwerke sind mythologischer Art. In der Religion ist es das Absolute überhaupt, das sich, sey es auch seinen abstraktesten und ärmsten Bestimmungen nach, zum Bewußtseyn bringt. Die nächste Explikation nun, welche für das Absolute da ist, sind die Erscheinungen der Natur, in deren Existenz der Mensch das Absolute ahnt, und sich dasselbe daher in Form von Naturgegenständen anschaulich macht. In diesem Streben findet die Kunst ihren ersten Ursprung. Doch wird sie auch in dieser Beziehung erst da hervortreten, wo der Mensch nicht nur in den wirklich vorhandenen Gegenständen unmittelbar das Absolute erblickt, und sich mit dieser Weise der Realität des Göttlichen begnügt, sondern wo das Bewußtseyn das Erfassen des ihm Absoluten in Form des ansichselbst Aeußerlichen, so wie das Objektive dieser gemäßeren oder unangemessneren Verknüpfung aus sich selber hervorbringt. Denn zur Kunst gehört ein durch den Geist ergriffner substantieller Gehalt, der zwar äußerlich erscheint, aber in einer Aeußerlichkeit, welche nicht nur unmittelbar vorhanden, sondern durch den Geist erst als eine jenen Inhalt in sich fassende und ausdrückende Existenz producirt ist. Die Kunst nun aber ist deshalb die erste näher gestaltende Dollmetscherin

der religiösen Vorstellungen, weil die prosaische Betrachtung der gegenständlichen Welt sich erst geltend macht, wenn der Mensch in sich als geistiges Selbstbewußtseyn sich von der Unmittelbarkeit frei gekämpft hat, und derselben in dieser Freiheit, in welcher er die Objektivität als eine bloße Aeußerlichkeit verständig aufnimmt, gegenübersteht. Diese Trennung jedoch ist immer erst eine spätere Stufe. Das erste Wissen vom Wahren dagegen erweist sich als ein Mittelzustand zwischen der bloßen geistlosen Versenkung in die Natur und der von ihr durchaus befreiten Geistigkeit. Dieser Mittelzustand aber, in welchem sich der Geist seine Vorstellungen nur deshalb in Gestalt der Naturdinge vor Augen stellt, weil er noch keine höhere Form errungen hat, in dieser Verbindung jedoch beide Seiten einander gemäß zu machen strebt, ist im Allgemeinen dem prosaischen Verstande gegenüber der Standpunkt der Poesie und Kunst. Deshalb kommt denn auch das vollständig prosaische Bewußtseyn erst da hervor, wo das Prinzip der subjektiven geistigen Freiheit in seiner abstrakten und wahrhaft konkreten Form zur Wirklichkeit gelangt, in der römischen und später dann in der modernen christlichen Welt.

Das Ziel nun zweitens, dem die symbolische Kunstform zustrebt, und mit dessen Erreichen sie sich als symboliche auflöst, ist die klassische Kunst. Diese, obschon sie die wahre Kunsterscheinung erarbeitet, kann nicht die erste Kunstform seyn, sondern erhält die mannigfaltigen Vermittlungs- und Uebergangsstufen des Symbolischen zu ihrer Voraussetzung, da sie zu ihrem Gehalt den sich aus sich selbst bestimmenden und dadurch konkreten Begriff in seiner Wirklichkeit als die geistige Individualität faßt, der Begriff aber in dieser konkreten Form überhaupt erst nach vielfachen Vermittlungen und Uebergängen seiner durch ihn vorausgesetzten Abstraktionen in's Bewußtseyn treten kann. Die klassische Kunst aber macht den bloß symbolisirenden und erhabenen Vorversuchen der Kunst ein Ende, weil die geistige Subjektivität ihre und zwar adaequate Gestalt ebenso

an sich selber hat, wie der sich selbst bestimmende Begriff sich das ihm gemäße besondere Daseyn aus sich selbst erzeugt. Wenn für die Kunst dieser wahrhafte Inhalt und dadurch die wahre Gestalt gefunden ist, hört das Suchen und Streben nach Beidem, worin eben der Mangel des Symbolischen liegt, unmittelbar auf.

Fragen wir nun innerhalb dieser angedeuteten Grenzpunkte nach einem näheren *Prinzip* der Eintheilung für die symbolische Kunst, so ist dieselbe überhaupt, insoweit sie sich den ächten Bedeutungen und deren entsprechenden Gestaltungsweise erst entgegenringt, ein *Kampf* des der wahren Kunst noch widerstrebenden Inhalts und der demselben ebenso wenig homogenen Form. Denn beide Seiten, obschon zur Identität verbunden, fallen dennoch weder mit einander noch mit dem wahren Begriff der Kunst zusammen, und streben deshalb ebenso sehr wieder aus dieser mangelhaften Vereinigung heraus. Wir können in dieser Rücksicht die ganze symbolische Kunst als einen fortlaufenden Streit der Angemessenheit und Unangemessenheit von Bedeutung und Gestalt auffassen, und die verschiedenen Stufen sind nicht sowohl verschiedene Arten des Symbolischen, sondern Stadien und Weisen ein und desselbigen Widerspruchs von Geistigem und Sinnlichem.

Zunächst jedoch ist dieser Kampf nur erst *an sich* vorhanden, d. h. die Unangemessenheit der in eins gesetzten und zusammengezwungenen Seiten ist noch nicht für das Kunstbewußtseyn selber geworden, weil dasselbe weder die Bedeutung, welche es ergreift, für sich ihrer allgemeinen Natur nach kennt, noch die reale Gestalt in deren abgeschlossenen Daseyn selbstständig aufzufassen weiß, und deshalb, statt sich den *Unterschied* Beider vor Augen zu stellen, von der unmittelbaren *Identität* derselben ausgeht. Den ersten *Ausgangspunkt* bildet aber die noch ungetrennte und in dieser widersprechenden Verknüpfung gährende und räthselhafte Einheit des Kunstgehalts und seines versuchten symbolischen Ausdrucks — die eigentliche unbewußte originäre Symbolik, deren Gestaltungen noch nicht als Symbole *gesetzt* sind.

Das Ende dagegen ist das Verschwinden und Sichauflösen des Symbolischen, indem der bisher an sich seyende Kampf jetzt in's Kunstbewußtseyn kommt, und das Symbolisiren deshalb zu einem bewußten Abscheiden der für sich selber klaren Bedeutung von ihrem sinnlichen mit ihr verwandten Bilde wird, jedoch in dieser Trennung zugleich ein ausdrückliches Beziehen bleibt, das sich aber nicht mehr als eine unmittelbare Identität, sondern als eine bloße Vergleichung Beider geltend macht, in welcher die früher ungewußte Unterschiedenheit und Trennung ebenso sehr zum Vorschein kommt. — Dieß ist der Kreis des als Symbol gewußten Symbols; die für sich ihrer Allgemeinheit nach gekannte und vorgestellte Bedeutung, deren konkretes Erscheinen ausdrücklich zu einem bloßen Bilde heruntergesetzt, und mit derselben zum Zweck künstlerischer Veranschaulichung verglichen ist.

In der Mitte zwischen jenem Anfange und diesem Ende steht die erhabene Kunst. In ihr zuerst trennt sich die Bedeutung als die geistige für sich seyende Allgemeinheit von dem konkreten Daseyn ab, und läßt dasselbe als das ihr Negative, Aeußerliche und Dienende erscheinen, das sie, um sich darin auszudrücken, nicht selbstständig kann bestehen lassen, sondern als das in sich selbst Mangelhafte und Aufzuhebende setzen muß, obschon sie zu ihrem Ausdruck nichts Andres als eben dieß gegen sie Aeußerliche und Nichtige hat. Der Glanz dieser Erhabenheit der Bedeutung geht dem Begriff nach der eigentlichen Vergleichung deshalb voraus, weil die konkrete Einzelheit der natürlichen und sonstigen Erscheinungen vorerst muß negativ behandelt, und nur zum Schmuck und Zier für die unerreichbare Macht der absoluten Bedeutung verwendet werden, ehe jene ausdrückliche Trennung und auswählende Vergleichung verwandter und doch von der Bedeutung, deren Bild sie abgeben sollen, unterschiedener Erscheinungen hervortreten kann.

Diese drei angedeuteten Hauptstufen gliedern sich nun wieder in sich selbst näher in folgender Weise.

Erstes Kapitel.

A. Die erste Stufe, welche wir in diesem Kreise vor uns haben, ist selbst noch weder eigentlich symbolisch zu nennen, noch eigentlich zur Kunst zu rechnen, sondern bahnt uns zu Beidem erst den Weg hin. Dieß ist die unmittelbare substantielle Einheit des Absoluten als geistiger Bedeutung mit dessen ungetrenntem sinnlichem Daseyn in einer natürlichen Gestalt.

B. Die zweite Stufe bildet den Uebergang zum eigentlichen Symbol, indem sich diese erste Einheit aufzulösen beginnt, und sich nun einer Seits die allgemeinen Bedeutungen für sich über die einzelnen Naturerscheinungen herausheben, andrer Seits jedoch ebenso sehr in dieser vorgestellten Allgemeinheit wieder in Form konkreter Naturgegenstände zum Bewußtseyn kommen sollen. In diesem nächsten doppelten Streben das Natürliche zu vergeistigen und das Geistige zu versinnlichen zeigt sich auf dieser Stufe ihrer Differenz die ganze Phantastik und Verwirrung, alle Gährung und wild umhertaumelnde Vermischung der symbolischen Kunst, welche zwar die Unangemessenheit ihres Bildens und Gestaltens ahnt, doch derselben noch durch nichts Andres, als durch Verzerren der Gestalten zur Unermeßlichkeit einer bloß quantitativen Erhabenheit abzuhelfen vermag. Wir leben deshalb auf dieser Stufe in einer Welt voll lauter Erdichtungen, Unglaublichkeiten und Wunder, ohne jedoch Kunstwerken von ächter Schönheit zu begegnen.

C. Durch diesen Kampf der Bedeutungen und ihrer sinnlichen Darstellung gelangen wir drittens aber zu dem Standpunkte des eigentlichen Symbols, auf welchem auch das symbolische Kunstwerk erst seinem vollständigen Charakter nach hervortritt. Die Formen und Gestalten nämlich sind hier nicht mehr die sinnlich vorhandenen, welche wie auf der ersten

Stufe, mit dem Abſoluten, als deſſen Daſeyn, ohne durch die Kunſt hervorgebracht zu ſeyn, unmittelbar zuſammenfallen, oder, wie auf der zweiten, ihre Differenz gegen die Allgemeinheit der Bedeutungen nur durch aufſpreizendes Erweitern der beſonderen Naturgegenſtände von Seiten der Phantaſie her aufzuheben im Stande ſind, ſondern was jetzt als ſymboliſche Geſtalt zur Anſchauung gebracht wird, iſt ein durch die Kunſt erzeugtes Gebilde, das einer Seits ſich ſelber in ſeiner Eigenthümlichkeit vorſtellen, andrer Seits aber nicht nur dieſen vereinzelten Gegenſtand, ſondern eine weitere damit zu verknüpfende und darin zu erkennende allgemeine Bedeutung manifeſtiren ſoll, ſo daß dieſe Geſtalten als Aufgaben daſtehn, welche die Forderung machen, das Innre, das in ſie hineingelegt iſt, errathen zu laſſen.

Ueber dieſe beſtimmteren Formen des noch urſprünglichen Symbols können wir im Allgemeinen gleich im voraus die Bemerkung machen, daß ſie aus der religiöſen Weltanſchauung ganzer Völker hervorgehn, weshalb wir auch das Geſchichtliche in dieſer Beziehung in Erinnrung bringen wollen. Die Scheidung jedoch iſt nicht in voller Strenge durchzuführen, da ſich die einzelnen Auffaſſungs- und Geſtaltungsweiſen, nach Art der Kunſtformen überhaupt, vermiſchen, ſo daß wir diejenige Form, welche wir als den Grundtypus für die Weltanſchauung des einen Volks anſehn, auch bei früheren oder ſpäteren, wenn zwar untergeordnet und vereinzelt wiederfinden. Im Allgemeinen aber haben wir die konkreteren Anſchauungen und Belege für die erſte Stufe in der alt parſiſchen Religion, für die zweite in Indien, für die dritte in Aegypten aufzuſuchen.

Zweites Kapitel.

In dem zweiten Kapitel hat ſich endlich die bisher durch ihre beſondere ſinnliche Geſtalt mehr oder weniger verdunkelte Bedeutung frei herausgerungen, und kommt ſomit für ſich in ihrer Klarheit ins Bewußtſeyn. Dadurch iſt das eigentlich ſym-

bolische Verhältniß aufgelöst, und es tritt jetzt, indem die absolute Bedeutung als die allgemeine durch Alles hindurchgreifende *Substanz* der gesammten erscheinenden Welt gefaßt wird, die Kunst der Substantialität, als Symbolik der *Erhabenheit*, an die Stelle bloß symbolisch phantastischer Andeutungen, Verunstaltungen und Räthsel.

Hier nun haben wir hauptsächlich *zwei* Standpunkte zu unterscheiden, welche in dem verschiedenen Verhältniß der Substanz, als des Absoluten und Göttlichen, zur Endlichkeit der Erscheinung ihren Grund finden. Dieß Verhältniß nämlich kann gedoppelt seyn, *positiv* und *negativ*, obschon in beiden Formen, da es immer die allgemeine Substanz ist, welche herauszutreten hat, an den Dingen nicht ihre partikuläre Gestalt und Bedeutung, sondern ihre allgemeine Seele und ihre Stellung zu dieser Substanz zur Anschauung kommen soll.

A. Auf der ersten Stufe jedoch ist dieß Verhältniß so gefaßt, daß die Substanz als das von jeder Partikularität befreite All und Eine den bestimmten Erscheinungen, als deren hervorbringende und belebende Seele, immanent ist und nun in dieser Immanenz als affirmativ gegenwärtig erschaut, und von dem sich selbst aufgebenden Subjekt durch die liebende Versenkung in diese allen ihr zufallenden Dingen einwohnende Wesenheit ergriffen und dargestellt wird. Dieß giebt die Kunst des an sich erhabenen Pantheismus, wie wir ihn seinen Anfängen nach schon in Indien, sodann aufs glänzendste ausgebildet im Muhamedanismus und seiner Kunst der Mystik, so wie endlich in vertieferer subjektiver Weise in einigen Erscheinungen der christlichen Mystik wiederfinden werden.

B. Das *negative* Verhältniß dagegen der eigentlichen Erhabenheit müssen wir in der *hebräischen* Poesie aufsuchen; in dieser Poesie des Herrlichen, welche den bildlosen Herrn des Himmels und der Erden nur dadurch zu feiern und zu erheben weiß, daß sie seine gesammte Schöpfung nur als Accidenz seiner Macht,

als Boten ſeiner Herrlichkeit, als Preis und Schmuck ſeiner Größe verwendet, und in dieſem Dienſte das Prächtigſte ſelbſt als negativ ſetzt, weil ſie keinen für die Gewalt und Herrſchaft des Höchſten adäquaten und affirmativ zureichenden Ausdruck zu finden im Stande iſt, und eine poſitive Befriedigung nur durch die Dienſtbarkeit der Kreatur erlangen kann, welche im Gefühl und Geſetztſeyn der Unwürdigkeit allein ſich ſelbſt und ihrer Bedeutung gemäß wird.

Drittes Kapitel.

Durch dieſe Verſelbſtſtändigung der für ſich in ihrer Einfachheit gewußten Bedeutung iſt die Trennung derſelben von der gegen ſie zugleich als unangemeſſen geſetzten verbildlichenden Erſcheinung an ſich ſchon vollzogen, und wenn nun innerhalb dieſer wirklich ins Bewußtſeyn tretenden Scheidung dennoch Geſtalt und Bedeutung noch in die Beziehung einer innerlichen Verwandtſchaft, wie die ſymboliſche Kunſt es erfordert, gebracht werden, ſo liegt dieß weder in der Bedeutung noch in der Geſtalt, ſondern in einem ſubjektiven Dritten, welches in beiden Seiten nach ſeiner ſubjektiven Anſchauung Beziehungen der Aehnlichkeit findet, und im Vertraun auf dieſe Beziehungen, die für ſich ſelbſt klar gewußte Bedeutung durch das verwandte einzelne Bild veranſchaulicht und erklärt.

Dann aber iſt das Bild, ſtatt wie bisher der einzige Ausdruck für das Abſolute zu ſeyn, nur ein bloßer Schmuck, und es kommt dadurch ein Verhältniß hervor, das nicht dem Begriff des Schönen entſpricht, indem Bild und Bedeutung einander gegenüberſtehn, ſtatt in einander gearbeitet zu werden, wie dieß, wenn auch nur in unvollkommener Weiſe, im eigentlich Symboliſchen noch der Fall war. Kunſtwerke, welche dieſe Form zu ihrer Grundlage machen, bleiben daher untergeordneter Art und ihr Inhalt kann nicht das Abſolute ſelbſt, ſondern irgend ein anderer beſchränkter Zuſtand oder Vorfall u. ſ. f. ſeyn, weshalb denn

die hieher gehörigen Formen zum großen Theil nur gelegentlich als Beiwesen benutzt werden.

Näher jedoch haben wir auch in diesem Kapitel drei Hauptstufen zu unterscheiden.

A. Zur *ersten* gehört die Darstellungsweise der *Fabel*, *Parabel*, des *Apologs* u. s. f., in denen die *Trennung* von Gestalt und Bedeutung, welche das Charakteristische dieses ganzen Gebiets ausmacht, noch nicht *ausdrücklich* gesetzt ist, und die *subjektive* Seite des Vergleichens noch nicht *hervorgehoben* ist, weshalb auch die Darstellung der einzelnen *konkreten* Erscheinung, aus welcher heraus sich die allgemeine Bedeutung erklären lassen soll, das *Ueberragende* bleibt.

B. Auf der *zweiten* Stufe dagegen kommt die allgemeine *Bedeutung* für sich zur Herrschaft über die erläuternde Gestalt, welche als ein bloßes *Attribut* oder als ein nur durch die Willkür des vergleichenden Subjekts auserwähltes *Bild* erscheinen kann. Hieher gehört die Allegorie, die Metapher, das Gleichniß u. s. f.

C. Die *dritte* Stufe endlich läßt das gänzliche *Zerfallen* der bisher im Symbol entweder unmittelbar, ihrer relativen Fremdheit ohnerachtet, vereinigten, oder in ihrer verselbstständigten Scheidung dennoch bezogenen Seiten vollständig hervortreten. Hierdurch steht der für sich seiner prosaischen Allgemeinheit nach gewußte Inhalt, dem die Kunstgestalt durchweg äußerlich geworden ist, auf der einen Seite, in dem *Lehrgedicht*, während auf der andern das für sich Aeußerliche seiner bloßen Aeußerlichkeit nach in der sogenannten *beschreibenden* Poesie aufgefaßt und dargestellt wird. Dadurch aber ist die symbolische Verknüpfung und Beziehung verschwunden, und wir haben uns nach einer weitern dem Begriff der Kunst wahrhaft entsprechenden Einigung von Form und Inhalt umzusehn.

Erſtes Kapitel.

Treten wir jetzt zu der beſtimmten Betrachtung der beſonderen Unterſchiede des Symboliſchen heran, ſo haben wir den Anfang mit dem aus der Idee der Kunſt ſelbſt hervorgehenden *Anfang* der Kunſt zu machen. Dieſer Anfang, wie wir ſahen, iſt die ſymboliſche Kunſtform in ihrer noch unmittelbaren noch nicht als bloßes Bild und Gleichniß gewußten und geſetzten Geſtalt — die *unbewußte Symbolik*. Ehe dieſe nun aber *für unſre Betrachtung* ihren eigentlich ſymboliſchen Charakter erreichen kann, haben wir noch mehrere durch den Begriff des Symboliſchen ſelber beſtimmte Vorausſetzungen aufzunehmen, um aus denſelben das Symbol für die wiſſenſchaftliche Erkenntniß ſich hervorbilden zu laſſen.

Den näheren Ausgangspunkt können wir uns folgendermaaßen feſtſtellen.

Das Symbol hat einer Seits zu ſeiner Grundlage die unmittelbare Vereinigung der allgemeinen und dadurch geiſtigen Bedeutung und der ebenſo angemeſſenen als unangemeſſenen ſinnlichen Geſtalt, deren Unangemeſſenheit jedoch noch nicht ins Bewußtſeyn gekommen iſt. Dieſe Verknüpfung aber muß auf der andern Seite durch die *Phantaſie* und *Kunſt* geſtaltet ſeyn, und nicht nur als eine *bloß unmittelbar vorhandene* göttliche Wirklichkeit aufgefaßt werden, ſo daß alſo das Symboliſche für die Kunſt erſt mit dem *Abtrennen* einer allgemeinen Bedeutung von der unmittelbaren *Naturgegenwart* entſteht, in deren

Daseyn das Absolute als wirklich präsent angeschaut ist. Diese beiden Seiten geben die Vorstufen für das eigentlich Kunstsymbolische ab.

Die erste Voraussetzung deshalb, das Werden des Symbolischen, ist eben jene nicht durch die Kunst hervorgebrachte, sondern ohne dieselbe in den wirklichen Naturgegenständen und menschlichen Thätigkeiten gefundene unmittelbare Einheit des Absoluten und Wahren und seiner Existenz in der erscheinenden Welt.

A. Unmittelbare Einheit von Bedeutung und Gestalt.

In dieser angeschauten unmittelbaren Identität des Göttlichen, das als eins mit seinem Daseyn in der Natur und dem Menschen zum Bewußtseyn gebracht wird, ist weder die Natur als solche, wie sie ist, aufgenommen, noch für sich das Absolute davon losgerissen und verselbstständigt, so daß also von einem Unterschiede des Innern und Aeußern, der Bedeutung und Gestalt eigentlich nicht zu reden ist, weil sich das Innre noch nicht für sich als Bedeutung von seiner unmittelbaren Wirklichkeit im Vorhandenen abgelöst hat. Sprechen wir deshalb hier von Bedeutung, so ist dieß unsere Reflexion, welche für uns aus dem Bedürfniß hervorgeht, die Form, welche das Geistige und Innre als Anschauung erhält, überhaupt als etwas Aeußerliches anzusehn, durch das wir, um es verstehen zu können, in das Innre, die Seele und Bedeutung hineinblicken wollen. Daher müssen wir aber bei solchen allgemeinen Anschauungen den wesentlichen Unterschied machen, ob jenen Völkern, welche sie zuerst faßten, das Innre selbst als Innres und Bedeutung vor Augen war, oder ob wir nur darin eine Bedeutung erkennen, welche ihren äußerlichen Ausdruck in der Anschauung erhält.

In dieser ersten Einheit nun also ist kein solcher Unterschied von Seele und Leib, Begriff und Realität; das Leibliche und Sinnliche, das Natürliche und Menschliche ist nicht nur ein

Ausdruck für eine davon auch zu unterſcheidende Bedeutung, ſondern das Erſcheinende ſelber iſt als die unmittelbare Wirklichkeit und Gegenwart des Abſoluten gefaßt, das nicht für ſich noch eine andere ſelbſtſtändige Exiſtenz erhält, ſondern nur die unmittelbare Gegenwart eines Gegenſtandes hat, welcher der Gott oder das Göttliche iſt. Im Lamadienſte z. B. wird dieſer einzelne, wirkliche Menſch unmittelbar als Gott gewußt und verehrt, wie in andern Naturreligionen die Sonne, Berge, Ströme, der Mond, einzelne Thiere, der Stier, Affe u. ſ. f. als unmittelbare göttliche Exiſtenzen angeſehn und heilig geachtet ſind. Aehnliches, wenn auch in vertiefter Weiſe zeigt ſich in manchen Beziehungen auch noch in der chriſtlichen Anſchauung. Der katholiſchen Lehre nach z. B. iſt das geweihte Brod der wirkliche Leib, der Wein das wirkliche Blut Gottes, und Chriſtus unmittelbar darin gegenwärtig, und ſelbſt dem lutheriſchen Glauben nach verwandelt ſich durch den gläubigen Genuß Brod und Wein zu dem wirklichen Leib und Blut. In dieſer myſtiſchen Identität iſt nichts bloß Symboliſches enthalten, das erſt in der reformirten Lehre dadurch hervorkommt, daß hier das Geiſtige für ſich von dem Sinnlichen losgetrennt, und das Aeußerliche dann als bloße Hindeutung auf eine davon unterſchiedene Bedeutung genommen wird. Auch in den wunderthätigen Marienbildern wirkt die Kraft des Göttlichen als unmittelbar in ihnen präſent, und nicht etwa nur als ſymboliſch durch die Bilder angedeutet.

Am durchgreifendſten aber und verbreitetſten finden wir die Anſchauung jener ganz unmittelbaren Einheit in dem Leben und der Religion des alten Zendvolkes, deſſen Vorſtellungen und Inſtitutionen uns in dem Zend-Aveſta aufbewahrt ſind.

1. Die Religion Zoroaſter's nämlich ſieht das Licht in ſeiner natürlichen Exiſtenz, die Sonne, Geſtirne, das Feuer in ſeinem Leuchten und Flammen als das Abſolute an, ohne dieß Göttliche für ſich von dem Licht als einem bloßen Ausdruck und Abbilde oder Sinnbilde zu trennen. Das Göttliche, die Bedeu-

tung, ist von seinem Daseyn, den Lichtern u. s. f. nicht geschieden. Denn wenn das Licht auch ebenso sehr in dem Sinne des Guten, Gerechten und dadurch Segensreichen, Erhaltenden, Lebenverbreitenden genommen wird, so gilt es doch nicht etwa als bloßes Bild des Guten, sondern das Gute ist selber Licht. Ebenso ist es mit dem Gegensatz des Lichts, dem Dunklen und den Finsternissen, als dem Unreinen, Schädlichen, Schlechten, Zerstörenden, Tödtenden u. s. f.

Näher nun besondert und gliedert sich diese Anschauung in folgender Weise.

a) Erstens wird das Göttliche als das in sich Lichtreine und das demselben entgegengesetzte Finstre und Unreine zwar personifizirt und heißt dann Ormuzd und Ariman, diese Personifikation aber bleibt ganz oberflächlich. Ormuzd ist kein in sich freies sinnlichkeitsloses Subjekt, wie der Gott der Juden oder wahrhaft geistig und persönlich, wie der christliche Gott, der als wirklich persönlicher selbstbewußter Geist vorgestellt wird, sondern Ormuzd, wie sehr er auch König, großer Geist, Richter u. s. f. genannt wird, bleibt dennoch unabgetrennt von dem sinnlichen Daseyn als Licht und Lichter. Er ist nur dieß Allgemeine aller besondern Existenzen, in denen das Licht und damit das Göttliche und Reine wirklich ist, ohne daß er sich jedoch als geistige Allgemeinheit und Fürsichseyn derselben aus allem Vorhandenen selbstständig in sich zurückzöge. Er bleibt in den existirenden Besonderheiten und Einzelnheiten, wie die Gattung in den Arten und Individuen. Als dieß Allgemeine erhält er zwar den Vorzug vor allem Besondern, und ist der Erste, Oberste, der goldglänzende König der Könige, der Reinste, Beste u. s. f., aber seine Existenz hat er nur in allem Lichten und Reinen, wie Ariman in allem Finstern, Uebeln, Verderblichen und Kranken.

b) Deshalb breitet sich diese Anschauung sogleich zu der weiteren Vorstellung eines Reichs der Lichter und Finsternisse und des Kampfs derselben aus. In dem Reiche des Ormuzd

ſind es zunächſt die Amſchaspands als die ſieben Hauptlichter des Himmels, welche göttlicher Verehrung genießen, weil ſie die weſentlichen beſondren Exiſtenzen des Lichts ſind, und deshalb als ein reines und großes Himmelsvolk das Daſeyn des Göttlichen ſelbſt ausmachen. Jeder Amſchaspand, zu denen auch Ormuzd gehört, hat ſeine Tage des Präſidiums, Segnens und Wohlthuns. Weiter in's Einzelne gehn ſodann die Ized's und Feruers herunter, welche wie Ormuzd ſelber wohl perſonificirt werden, doch ohne nähere menſchliche Geſtaltung für die Anſchauung, ſo daß weder die geiſtige noch leibliche Subjektivität, ſondern des Daſeyn als Licht, Schein, Glanz, Leuchten, Ausſtrahlen u. ſ. f. das Weſentliche für die Anſchauung bleibt. — In der gleichen Weiſe ſind nun auch die einzelnen natürlichen Dinge, welche nicht äußerlich ſelber als Lichter und leuchtende Körper exiſtiren, Thiere, Pflanzen u. ſ. f., ſo wie die Geſtaltungen der menſchlichen Welt ihrer Geiſtigkeit und Leiblichkeit nach, die einzelnen Handlungen und Zuſtände, das geſammte Leben des Staats, der König von ſieben Großen umgeben, die Gliedrung der Stände, Städte, Bezirke mit ihren Oberhäuptern, welche, als die Beſten und Reinſten, Vorbild und Schutz abzugeben haben, — überhaupt die geſammte Wirklichkeit als eine Exiſtenz des Ormuzd betrachtet. Denn alles was Gedeihen, Leben, Erhalten in ſich trägt und verbreitet, iſt ein Daſeyn des Lichts und der Reinheit und damit ein Daſeyn des Ormuzd; jede einzelne Wahrheit, Güte, Liebe, Gerechtigkeit, alles einzelne Lebendige, Wohlthätige, Beſchützende, Geiſt, Seligkeit, Milde u. ſ. f. wird von Zoroaſter als in ſich licht und göttlich betrachtet. Das Reich des Ormuzd iſt das wirklich vorhandene Reine und Leuchtende, und dabei iſt kein Unterſchied zwiſchen Erſcheinungen der Natur und des Geiſtes, wie in Ormuzd ſelber Licht und Güte, die geiſtige und ſinnliche Qualität, unmittelbar zuſammenfallen. Der Glanz eines Geſchöpfs iſt deshalb für Zoroaſter der Inbegriff von Geiſt, Kraft und Lebens-

regungen jeder Art, insoweit sie nämlich auf positive Erhaltung, Entfernung alles in sich selbst Uebles und Schädlichen gehn, denn was in Thieren, Menschen, Gewächsen das Reale und Gute ist, ist Licht, und nach Maaß und Beschaffenheit dieser Lichtigkeit bestimmt sich der höhere oder mindere Glanz aller Gegenstände. —

Die gleiche Gliedrung und Abstufung findet nun auch in dem Reiche des Ariman statt, nur daß in diesem Bezirke das geistig Schlechte und natürlich Ueble, überhaupt aber das Zerstörende und thätig Negative zur Wirklichkeit und Herrschaft gelangt. Die Macht des Ariman aber soll sich nicht ausbreiten, und der Zweck der gesammten Welt wird deshalb darin gesetzt, das Reich des Ariman zu vernichten, zu zerschmettern, damit in Allem nur Ormuzd lebendig, gegenwärtig und herrschend sey.

c) Diesem alleinigen Zweck ist das ganze menschlichen Leben geweiht. Die Aufgabe jedes Einzelnen besteht in nichts Anderem, als in der geistigen und leiblichen eigenen Reinigung, so wie in der Verbreitung dieses Segens und Bekämpfung des Ariman und seines Daseyns in menschlichen und natürlichen Zuständen und Thätigkeiten. Die höchste heiligste Pflicht ist deshalb, Ormuzd in seiner Schöpfung zu verherrlichen, alles was von diesem Lichte gekommen und in sich selber rein ist, zu lieben, zu verehren und sich ihm gefällig zu machen. Ormuzd ist Anfang und Ende aller Verehrung. Vor allen Dingen hat der Parse daher Ormuzd in Gedanken und Worten anzurufen, und zu ihm zu beten. Nach dem Preise dessen, von dem die ganze Welt des Reinen ausgestrahlt ist, muß er sich sodann im Gebet an die besondern Dinge, nach der Stufe ihrer Hoheit, Würde und Vollkommenheit wenden; denn, sagt der Parse, so weit sie gut und lauter sind, ist Ormuzd in ihnen, und liebt sie als seine reinen Söhne, über die er sich freut wie beim Beginn der Wesen, da Alles durch ihn neu und rein hervorgegangen war. So richtet sich das Gebet zuerst an die Amschaspand's als nächste

Abdrücke des Ormuzd, als die Erſten und Glänzendſten, die ſeinen Thron umgeben und ſeine Herrſchaft fördern. Das Gebet an dieſe Himmelsgeiſter bezieht ſich genau auf ihre Eigenſchaften und Geſchäfte, und ſind es Geſtirne, auf die Zeit ihres Erſcheinens. Die Sonne wird bei Tage angerufen, und je nachdem ſie aufgeht, am Mittagshimmel ſteht oder niederſinkt, immer in verſchiedener Weiſe. Vom Morgen bis Mittag bittet der Parſe beſonders, Ormuzd möge ſeinen Glanz erhöhen wollen, Abends betet er, die Sonne möge durch Ormuzd und aller Ized's Schutz ihres Lebens Lauf vollenden. Hauptſächlich aber wird der Mithras verehrt, der als Befruchter der Erde, der Wüſten, über die ganze Natur Nahrungsſaft ausgießt, und als mächtiger Kämpfer gegen alle Dew's des Zankes, Krieges, der Zerrüttung und Zerſtörung, der Urheber des Friedens iſt.

Ferner hebt der Parſe in ſeinen im Ganzen einförmigen Lobgebeten gleichſam die Ideale, das Reinſte und Wahrhaftigſte in den Menſchen, die Fervers als reine Menſchengeiſter, auf welchem Theile der Erde ſie leben oder gelebt haben, hervor. Beſonders wird zu Zoroaſter's reinem Geiſte gebetet, dann aber zu den Oberhäuptern der Stände, Städte, Bezirke, und die Geiſter aller Menſchen ſind jetzt ſchon als genau verbunden betrachtet, als Glieder in der lebendigen Geſellſchaft des Lichten, die [illegible] in Gorotman noch mehr eins werden ſoll. Endlich werden auch die Thiere, Berge, Bäume u. ſ. f. nicht vergeſſen, ſondern mit Hinſchauung auf Ormuzd angerufen, ihr Gutes, der Dienſt, welchen ſie dem Menſchen beweiſen, wird geprieſen, und beſonders das Erſte und Vortrefflichſte in ſeiner Art als ein Daſeyn des Ormuzd verehrt. Außer dieſer Anbetung des Ormuzd und alles Auserleſenen unter den reinen und wohlthätigen Geſchöpfen dringt der Zend-Aveſta auf praktiſche Ausübung des Guten und Reinigkeit des Gedankens, des Worts und der That. Der Parſe ſoll in ſeinem ganzen Verhalten des äußern und innern Menſchen wie das Licht ſeyn, wie das Licht, wie Ormuzd, die

Amschaspand's, Jzed's, wie Zoroaster und alle guten Menschen leben und wirken. Denn diese leben und lebten im Licht, und alle ihre Thaten sind Licht, darum soll jeder ihr Muster vor Augen haben, und ihrem Beispiele folgen. Je mehr Lichtreinigkeit und Güte der Mensch in seinem Leben und Vollbringen ausdrückt, desto näher sind ihm die Himmelsgeister. Wie die Jzed's Alles mit Wohlthätigkeit segnen, beleben, fruchtbar und freundlich machen, so sucht auch er die Natur zu reinigen, zu veredlen, überall Lebenslicht und fröhliche Zweckmäßigkeit auszubreiten. In diesem Sinne speist er die Hungrigen, pflegt der Kranken, den Durstigen bietet er das Labsal des Trankes, dem Wanderer Obdach und Lager, der Erde giebt er reinen Saamen, gräbt reinliche Kanäle, bepflanzt die Wüsten mit Bäumen, befördert wo er kann den Wachsthum, er sorgt für die Nahrung und Befruchtung des Lebendigen, für den reinen Glanz des Feuers, entfernt die todten und unreinen Thiere, stiftet Ehen, und sie selbst, die heilige Sapandomad, der Jzed der Erde, freut sich darüber und steuert dem Schaden, den die Dew's und Darvand's zu bereiten geschäftig sind.

2. Wiederholen wir nach dieser kurzen Schilderung der wesentlichsten Grundanschauungen die Frage nach dem symbolischen Charakter derselben, so steht zu behaupten, daß hier dasjenige, was wir das Symbolische nannten, noch gar nicht vorhanden sey. Auf der einen Seite ist freilich das Licht das natürlich Daseyende, und auf der anderen hat es die Bedeutung des Guten, Segenstellen, Erhaltenden u. s. f. so daß man sagen könnte, die wirkliche Existenz des Lichts sey ein blos verwandtes Bild für diese allgemeine, durch die Natur und die menschliche Welt hindurchgreifende Bedeutung. In Rücksicht auf die Anschauung der Parsen selber aber ist die Trennung der Existenz und ihrer Bedeutung falsch, denn für sie ist eben das Licht, als Licht, das Gute und wird so aufgefaßt, daß es als Licht in allem besondern Guten, Lebendigen, Positiven da sey und wirke. Das

Allgemeine und Göttliche führt sich zwar durch die Unterschiede der besondern weltlichen Wirklichkeit durch, aber in diesem seinem besonderten und vereinzelten Daseyn bleibt dennoch die substantielle ungeschiedene Einheit von Bedeutung und Gestalt bestehn, und die Verschiedenheit dieser Einheit betrifft nicht den Unterschied der Bedeutung als Bedeutung und ihrer Manifestation, sondern nur die Verschiedenheit der daseyenden Gegenstände, als z. B. der Gestirne, Gewächse, menschlichen Gesinnungen und Handlungen, in welchen das Göttliche als Licht oder Finsterniß als vorhanden angeschaut ist.

In den weiteren Vorstellungen geht es allerdings zu einigen symbolischen Anfängen fort, welche jedoch nicht den eigentlichen Typus der ganzen Anschauungsweise abgeben, sondern nur als vereinzelte Ausführungen gelten können. So sagt z. B. Ormuzd einmal von seinem Liebling dem Dschemschid: „der heilige Ferver Dschemschid's, des Sohnes Vivengham's, war groß vor mir. Seine Hand nahm von mir einen Dolch, dessen Schärfe Gold war, und dessen Griffel Gold. Darauf bezog Dschemschid dreihundert Theile der Erde. Er spaltete das Erdreich mit seinem Goldblech, mit seinem Dolch und sprach: Sapandomad freue sich. Er sprach das heilige Wort mit Gebet an das zahme Vieh, an das wilde und an die Menschen. So ward sein Durchzug Glück und Seegen für diese Länder, und zusammen liefen in großen Haufen Hausthiere, Thiere des Feldes und Menschen." Hier ist nun der Dolch und das Spalten des Erdbodens ein Bild, als dessen Bedeutung der Ackerbau angenommen werden kann. Der Ackerbau ist noch keine für sich geistige Thätigkeit, ebenso wenig aber auch nur ein rein Natürliches, sondern eine aus Ueberlegung, Verstand und Erfahrung herkommende allgemeine Arbeit des Menschen, welche durch alle seine Lebensbezüge hindurchreicht. Daß nun jenes Spalten der Erde mit dem Dolche auf den Ackerbau hindeuten solle, ist zwar in der Vorstellung von dem Umzuge Dschemschid's nirgend ausdrücklich gesagt,

und es wird von keinem Fruchtbarmachen und von keinen Feldfrüchten in Verbindung mit diesem Spalten gesprochen, indem jedoch in diesem einzelnen Thun zugleich mehr als dieß einzelne Umherziehn und Auflockern des Bodens zu liegen scheint, ist darin etwas symbolisch Angedeutetes zu suchen. Aehnlich verhält es sich mit den näheren Vorstellungen, wie sie besonders in der späteren Ausbildung des Mithrasdienstes vorkommen, wo der Mithras dargestellt wird, wie er in dämmernder Grotte als Jüngling den Kopf des Stiers in die Höhe richtet und ihm einen Dolch in den Hals stößt, während eine Schlange das Blut auflekt, und ein Skorpion seine Zeugungstheile benagt. Man hat diese symbolische Darstellung bald astronomisch, bald in andrer Weise erklärt. Allgemeiner und tiefer jedoch kann man den Stier als das natürliche Prinzip überhaupt nehmen, über welches der Mensch, das Geistige, den Sieg davon trägt, obschon auch astronomische Beziehungen mit hineinspielen mögen. Daß aber solch eine Umkehr, wie jener Sieg des Geistes über die Natur darin enthalten sey, darauf deutet auch der Name des Mithras, des Mittlers hin, besonders in späterer Zeit, als das Erheben über die Natur schon Bedürfniß der Völker wurde.

Dergleichen Symbole nun aber kommen, wie gesagt, in der Anschauung der alten Parsen nur neben hervor und machen nicht das durchgängige Princip für die ganze Anschauungsweise aus.

Noch weniger ist der Kultus, welchen der Zend-Avesta vorschreibt, symbolischer Art. Wir finden hier nicht etwa symbolische Tänze, welche den verschränkten Lauf der Gestirne feiern oder nachbilden sollen, ebenso wenig anderweitige Thätigkeiten, welche nur als ein andeutendes Bild für allgemeine Vorstellungen gelten, sondern alle Handlungen, die dem Parsen zur religiösen Pflicht gemacht werden, sind Geschäftigkeiten, welche auf die wirkliche Verbreitung der Reinigkeit im Innern und Aeußern gehen, und erscheinen als ein zweckmäßiges Vollbringen des

allgemeinen Zwecks, Ormuzd's Herrſchaft in allen Menſchen und Naturgegenſtänden zu verwirklichen, eines Zwecks daher, der in dieſem Thun ſelber nicht nur angedeutet, ſondern ganz und gar erreicht wird.

3. Wie nun dieſer ganzen Anſchauung der Typus des Symboliſchen abgeht, fehlt ihr auch der Charakter des eigentlich Künſtleriſchen. Im Allgemeinen zwar kann man ihr Vorſtellungsweiſe poetiſch nennen, denn die einzelnen Naturgegenſtände ſind ebenſo wenig als die einzelnen menſchlichen Geſinnungen, Zuſtände, Thaten, Handlungen in ihrer unmittelbaren und dadurch zufälligen und proſaiſchen Bedeutungsloſigkeit aufgenommen, ſondern ihrer weſentlichen Natur nach im Lichte des Abſoluten als des Lichtes angeſchaut, und umgekehrt iſt auch die allgemeine Weſenheit der konkreten natürlichen und menſchlichen Wirklichkeit nicht in ihrer exiſtenzloſen und geſtaltloſen Allgemeinheit aufgefaßt, ſondern dieß Allgemeine und jenes Einzelne iſt als unmittelbar Eines vorgeſtellt und ausgeſprochen. Solch eine Anſchauung darf als ſchön, weit und groß gelten, und gegen ſchlechte und ſinnloſe Götzenbilder gehalten iſt das Licht, als dieß in ſich Reine und Allgemeine, allerdings dem Guten und Wahren angemeſſen; die Poeſie darin bleibt aber ganz im Allgemeinen ſtehn, und bringt es nicht zur Kunſt und zu Kunſtwerken. Denn weder iſt das Gute und Göttliche in ſich beſtimmt, noch die Geſtalt und Form dieſes Inhalts aus dem Geiſte erzeugt, ſondern, wie wir bereits ſahen, das Vorhandene ſelbſt, die Sonne, Geſtirne, die wirklichen Gewächſe, Thiere, Menſchen, das exiſtirende Feuer, u. ſ. f. iſt als die in ihrer Unmittelbarkeit ſchon gemäße Geſtalt des Abſoluten ergriffen. Die ſinnliche Darſtellung wird nicht, wie die Kunſt es fordert, aus dem Geiſte gebildet, geformt und erfunden, ſondern unmittelbar in dem äußerlichen Daſeyn als der adäquate Ausdruck gefunden und ausgeſprochen. Zwar wird das Einzelne nach der andren Seite hin auch unabhängig von ſeiner Realität durch die Vorſtellung

fixirt, wie z. B. in den Izeds und den Ferver's, den Genien einzelner Menschen, die poetische Erfindung aber in dieser beginnenden Trennung ist von der schwächsten Art, weil der Unterschied ganz formell bleibt, so daß der Genius, Ferver, Ized, keine eigenthümliche Gestaltung erhält und erhalten soll, sondern Theils nur ganz denselben Inhalt, Theils auch nur die bloße für sich leere Form der Subjektivität hat, welche schon das existirende Individuum besitzt. Die Phantasie producirt deshalb weder eine andre tiefere Bedeutung noch die selbstständige Form einer in sich reicheren Individualität. Und wenn wir auch weiterhin die besondern Existenzen zu allgemeinen Vorstellungen und Gattungen zusammengefaßt sehn, denen als dieß Gattungsmäßige durch die Vorstellung eine reale Existenz gegeben wird, so ist doch auch dieses Erheben der Vielheit zu einer umfassenden wesentlichen Einheit, als Keim und Grundlage für die Einzelheiten derselben Art und Gattung, nur wieder im unbestimmteren Sinne eine Thätigkeit der Phantasie, und kein eigentliches Werk der Poesie und Kunst. So ist z. B. das heilige Behramfeuer das wesentliche Feuer, unter den Wassern kommt gleichfalls ein Wasser aller Wasser vor. Hom gilt als der erste, reinste, kräftigste unter allen Bäumen, der Urbaum, in welchem der Lebenssaft voll Unsterblichkeit quillt, unter den Bergen wird Albordsch, der heilige Berg, als der erste Keim der ganzen Erde vorgestellt, der im Lichtglanz steht, von dem die Wohlthäter der Menschen, welche die Erkenntniß des Lichtes hatten, ausgehen und auf welchem Sonne, Mond und Sterne ruhn. Im Ganzen aber ist das Allgemeine in unmittelbarer Einheit mit der vorhandenen Wirklichkeit der besonderen Dinge angeschaut, und nur hin und wieder werden allgemeine Vorstellungen durch besondere Bilder versinnlicht.

Prosaischer noch hat der Kultus die wirkliche Durchführung und Herrschaft des Ormuzd in allen Dingen zum Zweck und fordert nur diese Angemessenheit und Reinheit jedes Gegenstan-

des, ohne daraus selbst nur ein gleichsam in unmittelbarer Lebendigkeit existirendes Kunstwerk zu bilden, wie es in Griechenland die Fechter, Ringer u. s. f. in ihrer ausgearbeiteten Körperlichkeit darzustellen wußten. —

Nach allen diesen Seiten und Beziehungen hin macht die erste Einheit geistiger Allgemeinheit und sinnlicher Realität nur die Grundlage des Symbolischen in der Kunst aus, ohne jedoch selber schon eigentlich symbolisch zu seyn und Kunstwerke zu Stande zu bringen. Um zu diesem nächsten Ziele hinzugelangen, ist deshalb das Fortgehn aus der so eben betrachteten ersten Einheit zur Differenz und zum Kampfe der Bedeutung und ihrer Gestalt erforderlich.

B. Die phantastische Symbolik.

Indem wir aus der unmittelbar angeschauten Identität des Absoluten und seines äußerlich wahrgenommenen Daseyns heraustreten, haben wir als wesentliche Bestimmung die Scheidung der bisher vereinigten Seiten vor uns, welche zu dem Versuche drängt, den damit hervorgekommenen Bruch durch Ineinanderbildung des Getrennten auf phantasievolle Weise wieder zu heilen.

Mit diesem Versuche entsteht das eigentliche Bedürfniß der Kunst. Denn setzt sich die Vorstellung ihren nicht mehr nur unmittelbar in der vorhandenen Realität angeschauten Inhalt, losgelöst von diesem Daseyn für sich fest, so ist hierdurch erst dem Geiste die Aufgabe gestellt, die allgemeinen Vorstellungen in erneuter aus dem Geiste producirter Weise für die Anschauung und Wahrnehmung phantasiereich herauszugestalten und in dieser Thätigkeit Kunstgebilde hervorzubringen. Da nun in der ersten Sphäre, innerhalb welcher wir uns noch befinden, diese Aufgabe nur symbolisch zu lösen ist, so kann es scheinen, als wenn wir jetzt schon auf dem Boden des eigentlich Symbolischen ständen. Dennoch ist dieß nicht der Fall.

Das Nächste was uns begegnet sind Gestaltungen einer gährenden Phantasie, welche in der Unruhe ihrer Phantasterei nur den Weg bezeichnet, der zu dem ächten Mittelpunkte der symbolischen Kunst hinleiten kann. Bei dem ersten Hervortreten nämlich des Unterschiedes und der Beziehung von Bedeutung und Darstellungsform ist Beides, das Scheiden sowohl als auch das Verknüpfen, noch verworrener Art. Diese Verworrenheit wird dadurch nothwendig, daß jede der unterschiedenen Seiten noch nicht zu einer Totalität gediehen ist, welche in sich selbst das Moment trägt, das die Grundbestimmung der anderen ausmacht, wodurch erst die wahrhaft adäquate Einheit und Versöhnung zu Stande kommen kann. Der Geist seiner Totalität nach bestimmt z. B. die Seite der äußeren Erscheinung ebenso sehr aus sich selber, als die in sich totale und gemäße Erscheinung für sich nur die äußere Existenz des Geistigen ist. Bei dieser ersten Trennung aber der vom Geist erfaßten Bedeutungen und der vorhandenen Welt der Erscheinungen sind die Bedeutungen nicht die der konkreten Geistigkeit, sondern Abstraktionen und ihr Ausdruck das gleichfalls Unbegeistete und dadurch abstrakt nur Aeußere und Sinnliche. Der Drang der Unterscheidung und Vereinigung ist deshalb ein Taumel, der aus den sinnlichen Einzelheiten unbestimmt und maaßlos unmittelbar zu den allgemeinsten Bedeutungen hinüberschweift, und für das innerlich im Bewußtseyn Erfaßte nur die schlechthin entgegengesetzte Form sinnlicher Gestaltungen zu finden weiß. Dieser Widerspruch ist es, welcher die einander widerstrebenden Elemente wahrhaft vereinen soll, doch von der einen Seite nur in die entgegengesetzte hineingetrieben, und aus dieser in die erste *wieder* zurückgewiesen sich nur ruhelos herüber und hinüber wirft, und in dem Hinundwiederschwanken und Gähren dieses Strebens nach Auflösung die Beschwichtigung schon gefunden glaubt. Statt der ächten Befriedigung aber ist deshalb nur grade der *Widerspruch* selber als die wahre Vereinigung, und somit die unvollkommenste Ein-

heit als das eigentlich der Kunſt Entſprechende hingeſtellt. Die wahre Schönheit dürfen wir daher auf dieſem Felde trüber Verwirrung nicht ſuchen. Denn in dem raſtlos raſchen Ueberſpringen von einem Extrem ins andre finden wir einer Seits an das ſowohl ſeiner Einzelheit als ſeiner elementariſchen Erſcheinung nach aufgenommene Sinnliche die Weite und Macht allgemeiner Bedeutungen in dadurch ganz inadäquater Weiſe geknüpft, andrer Seits das Allgemeinſte, wenn von demſelben ausgegangen wird, in der umgekehrten Art mitten in die ſinnlichſte Gegenwart ſchamlos hineingerückt, und kommt nun auch das Gefühl dieſer Unangemeſſenheit zum Bewußtſeyn, ſo weiß ſich hier die Phantaſie dennoch nur durch Verzerrungen zu retten, indem ſie die beſondern Geſtalten über ihre feſtumgränzte Beſonderheit hinaustreibt, ſie ausweitet, in's Unbeſtimmte verändert, in's Maaßloſe ſteigert und auseinanderreißt, und dadurch in dem Streben nach Ausſöhnung das Entgegengeſetzte erſt recht in ſeiner Verſöhnungsloſigkeit an's Licht bringt.

Dieſe erſten noch wildeſten Verſuche der Phantaſie und Kunſt treffen wir vornehmlich bei den alten Indern an, deren Hauptmangel dem Begriffe dieſer Stufe gemäß darin beſteht, daß ſie weder im Stande ſind, die Bedeutungen für ſich in ihrer Klarheit, noch die vorhandene Wirklichkeit in deren eigenthümlichen Geſtalt und Bedeutſamkeit zu faſſen. Die Inder haben ſich daher auch als zu einer hiſtoriſchen Auffaſſung der Perſonen und Begebenheiten unfähig erwieſen, denn zur geſchichtlichen Betrachtung gehört die Nüchternheit, das Geſchehene für ſich in ſeiner wirklichen Geſtalt, ſeinen empiriſchen Vermittlungen, Gründen, Zwecken und Urſachen aufzunehmen und zu verſtehen. Dieſer proſaiſchen Beſonnenheit widerſtrebt ihr Drang, alles und jedes auf das ſchlechthin Abſolute und Göttliche zurückzuführen, und in dem Gewöhnlichſten und Sinnlichſten eine durch die Phantaſie erſchaffene Gegenwart und Wirklichkeit der Götter vor ſich zu haben. In ihrer durcheinandergemiſchten Verwirrung des

Endlichen und Absoluten gerathen sie daher, indem die Ordnung, der Verstand und die Festigkeit des alltäglichen Bewußtseyns und der Prosa ganz unberücksichtigt bleibt, bei aller Fülle und großartigen Kühnheit ebenso sehr in eine ungeheure Faselei des Phantastischen, welche von dem Innerlichsten und Tiefsten in die gemeinste Gegenwart überläuft, um das eine Extrem in das andre unmittelbar zu verkehren und zu verzerren.

Werfen wir einen näheren Blick auf die bestimmteren Züge dieser kontinuirlichen Trunkenheit, dieses Verrückens und Verrücktseyns, so haben wir hier nicht die religiösen Vorstellungen als solche, sondern nur die Hauptmomente, nach welchen diese Anschauungsweise der Kunst angehört, durchzugehen. Diese Hauptpunkte sind folgende.

1. Das eine Extrem des indischen Bewußtseyns ist das Bewußtseyn von dem Absoluten, als dem in sich schlechthin Allgemeinen, Unterschiedslosen und dadurch vollständig Unbestimmten. Diese äußerste Abstraktion, indem sie weder besonderen Inhalt hat, noch als konkrete Persönlichkeit vorgestellt ist, ergiebt sich nach keiner Seite hin als ein Stoff, den die Anschauung irgend gestalten könnte. Denn Brahman als als dieß oberste Göttliche überhaupt, ist den Sinnen und der Wahrnehmung durchaus entzogen, ja eigentlich nicht einmal ein Objekt für das Denken. Denn zum Denken gehört das Selbstbewußtseyn, das sich eine Gegenstand setzt, um darin sich zu finden. Jedes Verstehen schon ist eine Identifikation des Ich und Objekts, eine Aussöhnung der außerhalb dieses Verständnisses getrennten; was ich nicht verstehe, nicht erkenne, bleibt ein mir Fremdes und Andres. Die indische Art der Vereinigung aber des menschlichen Selbsts mit Brahman ist nichts als das stets gesteigerte Hinaufschrauben zu dieser äußersten Abstraktion selber, in welcher nicht nur der gesammte konkrete Inhalt, sondern auch das Selbstbewußtseyn untergegangen seyn muß, ehe der Mensch zu derselben hin-

zugelangen vermag. Deshalb kennt der Inder keine Versöhnung und Identität mit Brahman in dem Sinne, daß der Menschengeist sich dieser Einheit bewußt werde, sondern die Einheit besteht ihm darin, daß gerade das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn und damit aller Weltinhalt und Gehalt der eigenen Persönlichkeit total verschwinde. Die Ausleerung und Vernichtung zur absoluten Stumpfheit gilt als der höchste Zustand, der den Menschen zum obersten Gott selber, zu Brahman macht.

Diese Abstraktion, welche zum härtesten gehört, was der Mensch sich auferlegen kann, einer Seits als Brahman und andrer Seits als der rein theoretische innerliche Kultus des in sich Verdumpfens und Abtödtens, ist kein Gegenstand der Phantasie und Kunst, welche sich nur etwa bei Schildrung des Weges zu diesem Ziele in mannigfacheren Gebilden zu ergehen Gelegenheit erhält.

2. Umgekehrt springt die indische Anschauung aber ebenso sehr unmittelbar aus dieser Uebersinnlichkeit in die wildeste Sinnlichkeit über. Da jedoch die unmittelbare und dadurch ruhige Identität beider Seiten aufgehoben, und statt derselben die Differenz innerhalb der Identität zum Grundtypus geworden ist, so stößt uns dieser Widerspruch vermittlungslos aus dem Endlichsten in's Göttliche, aus diesem wieder in's Endlichste hinein, und wir leben unter den Gestaltungen, welche aus diesem wechselseitigen Verkehren der einen Seite in die andre entstehen, wie in einer Hexenwelt, wo keine Bestimmtheit der Gestalt, wenn man sie festzuhalten hofft, Stand hält, sondern plötzlich sich in's Entgegengesetzte verwandelt, oder sich zur Uebertriebenheit aufbläht und auseinanderspreizt.

Die allgemeinen Weisen nun, in welchen die indische Kunst zum Vorschein kommt, sind folgende.

a) Auf der einen Seite finden wir in das unmittelbar Sinnliche seiner Einzelheit nach, von der Vorstellung den ungeheuersten Inhalt des Absoluten so hineingelegt, daß dieses Ein-

zelne selbst, wie es geht und steht, solch einen Inhalt in sich vollkommen darstellen und als derselbe für die Anschauung existiren soll. Im Rámáyana z. B. ist der Freund des Rámas, der Fürst der Affen Hanuman, eine Hauptgestalt und vollbringt die tapfersten Thaten. Ueberhaupt wird in Indien der Affe göttlich verehrt, und es giebt eine ganze Affenstadt. In dem Affen, als diesem einzelnen, wird der unendliche Inhalt des Absoluten angestaunt und vergöttert. Ebenso die Kuh Sabalá welche im Rámáyana gleichfalls in der Episode von Visvamitras Büßungen mit unermeßlicher Macht bekleidet erscheint. Weiterhinauf giebt es in Indien Familien, in welchen das Absolute selbst, als dieser wirkliche, wenn auch ganz stumpfe und einfältige Mensch vegetirt, der in seiner unmittelbaren Lebendigkeit und Gegenwart als Gott verehrt wird. Dasselbe finden wir auch im Lamaismus, wo auch ein einzelner Mensch als der gegenwärtige Gott der höchsten Anbetung genießt. In Indien aber wird diese Verehrung nicht nur Einem ausschließlich gezollt, sondern jeder Brahmane gilt von Hause aus durch die Geburt in seiner Kaste schon als Brahman, und hat die den Menschen mit Gott identificirende Wiedergeburt durch den Geist auf natürliche Weise durch die sinnliche Geburt, so daß also die Spitze des Göttlichsten selber unmittelbar in die ganz gemeine sinnliche Wirklichkeit des Daseyns zurückfällt. Denn obschon es den Brahmanen zur heiligsten Pflicht gemacht ist, die Vedás zu lesen, und dadurch die Einsicht in die Tiefen der Gottheit zu erlangen, so kann dieser Pflicht doch ebenso sehr, ohne dem Brahmanen seine Göttlichkeit zu nehmen, mit der größten Geistlosigkeit Genüge geschehen. In der ähnlichen Weise ist eins der allgemeinsten Verhältnisse, welches die Inder darstellen, das Erzeugen, Entstehen, wie die Griechen den Eros als den ältesten Gott angeben. Dieß Erzeugen nun, die göttliche Thätigkeit wird wiederum in vielfachen Darstellungen ganz sinnlich genommen, und die männlichen und weiblichen Geschlechtstheile werden aufs heiligste gehalten. Ebenso sehr

wird das Göttliche, wenn es auch für ſich in ſeiner Göttlichkeit in die Wirklichkeit hineintritt, ganz trivial mitten in das Alltäglichſte hineingezogen. So wird z. B. im Anfange des Rámáyana erzählt, wie Brahmá zu Válmikis, dem mythiſchen Sänger des Rámáyana, gekommen ſey. Válmikis empfängt ihn ganz in der gewöhnlichen indiſchen Weiſe, bekomplimentirt ihn, ſetzt ihm einen Stuhl vor, bringt ihm Waſſer und Früchte, Brahmá ſetzt ſich wirklich nieder und nöthigt auch ſeinen Wirth das Gleiche zu thun; ſo ſitzen ſie lange Zeit, bis endlich Brahmá dem Válmikis befiehlt den Rámáyana zu dichten.

Dieß iſt nun gleichfalls noch keine eigentlich ſymboliſche Auffaſſung, denn obſchon hier, wie das Symbol es fordert, die Geſtalten aus dem Vorhandenen her aufgenommen und auf allgemeinere Bedeutungen angewendet werden, ſo fehlt hier doch die andre Seite, daß nämlich die beſondern Exiſtenzen nicht die abſolute Bedeutung für die Anſchauung wirklich ſeyn, ſondern dieſelbe nur andeuten ſollen. Für die indiſche Phantaſie ſind der Affe, die Kuh, der einzelne Brahmane u. ſ. f. nicht ein verwandtes Symbol des Göttlichen, ſondern ſie ſind als das Göttliche ſelber, als ein demſelben adäquates Daſeyn betrachtet und dargeſtellt.

Hierin aber liegt der Widerſpruch, welcher die indiſche Kunſt zu einer zweiten Weiſe der Auffaſſung hinübertreibt. Denn einer Seits iſt das ſchlechthin Unſinnliche, das Abſolute als ſolches, die Bedeutung ſchlechthin, als das wahrhaft Göttliche ergriffen, auf der andern Seite die Einzelheiten der konkreten Wirklichkeit auch in ihrem ſinnlichen Daſeyn von der Phantaſie unmittelbar als göttliche Erſcheinungen angeſehn. Zum Theil zwar ſollen ſie nur beſondre Seiten des Abſoluten darſtellen, doch auch dann noch iſt das unmittelbar Einzelne der Allgemeinheit, welche es als derſelben gemäß auszudrücken herbeigezogen wird, ungemäß und mit ihr in um ſo grellerem Widerſpruch, als die Bedeutung hier ſchon in ihrer Allgemeinheit gefaßt und doch ausdrücklich in dieſer Allgemeinheit als mit dem Sinnlichſten und

Einzelsten unmittelbar von der Phantasie in Identität gesetzt ist.

b) Die nächste Lösung dieses Zwiespalts sucht nun die indische Kunst, wie bereits oben ist angedeutet worden, in der Maaßlosigkeit ihrer Gebilde. Die einzelnen Gestalten, um die Allgemeinheit als sinnliche Gestalten selber erreichen zu können, werden in's Kolossale, Groteske wild auseinandergezerrt. Denn die einzelne Gestalt, welche nicht sich selber und die ihr als besonderer Erscheinung eigenthümliche, sondern eine außerhalb ihrer liegende allgemeine Bedeutung ausdrücken soll, genügt nun der Anschauung nicht eher, als bis sie aus sich selber heraus in's Ungeheure hin ohne Ziel und Maaß fortgerissen wird. Hier ist es denn vornehmlich die verschwenderischste Uebertreibung der Größe, in der räumlichen Gestalt sowohl als auch in der zeitlichen Unermeßlichkeit, und die Vervielfältigung ein und derselben Bestimmtheit, die Vielköpfigkeit, die Menge der Arme u. s. f., durch welche das Erreichen der Weite und Allgemeinheit der Bedeutungen erstrebt wird. Das Ei z. B. schließt den Vogel ein. Diese einzelne Existenz nun wird zu der unermeßlichen Vorstellung eines Welteies als Einhüllung des allgemeinen Lebens aller Dinge erweitert, in welchem Brahmâ, der zeugende Gott, thatlos ein Schöpfungsjahr zubringt, bis durch seinen bloßen Gedanken die Hälften des Eies auseinanderfallen. Außer natürlichen Gegenständen werden nun auch menschliche Individuen und Begebenheiten ebenso sehr zur Bedeutung eines wirklichen göttlichen Thuns in einer Weise erhöht, daß weder das Göttliche für sich noch das Menschliche kann festgehalten werden, sondern Beides stets ineinander herüber und hinübergewirrt erscheint. Hieher gehören besonders die Inkarnationen der Götter, hauptsächlich Wischnus, des erhaltenden Gottes, dessen Thaten einen Hauptinhalt der großen epischen Gedichte abgeben. Die Gottheit geht in diesen Verkörperungen unmittelbar in die weltliche Erscheinung über. So ist z. B. Râmas selber die siebente Inkarna-

tion Viſchnus (Rämatſchandra). Nach einzelnen Bedürfniſſen, Handlungen, Zuſtänden, Geſtalten und Weiſen des Benehmens zeigt es ſich in dieſen Gedichten, daß ihr Inhalt hergenommen ſei aus zum Theil wirklichen Begebenheiten, aus den Thaten älterer Könige, welche neue Zuſtände der Ordnung und Geſetzlichkeit zu gründen kräftig waren, und man iſt deshalb mitten im Menſchlichen auf dem feſten Boden der Wirklichkeit. Umgekehrt aber iſt dann Alles wieder erweitert, ins Nebuloſe ausgedehnt, in's Allgemeine hinübergeſpielt, ſo daß man den kaum gewonnenen Boden wieder verliert, und nicht weiß wo man iſt. Aehnlich geht es auch in der Sakuntala zu. Anfangs haben wir die zarteſte duftigſte Liebeswelt vor uns, in welcher alles in menſchlicher Weiſe ſeinen gemäßen Gang geht, dann aber werden wir plötzlich dieſer ganzen konkreten Wirklichkeit entrückt, und in die Wolken in Indras Himmel hinübergehoben, wo Alles verändert iſt und aus ſeinem beſtimmten Kreiſe heraus zu allgemeinen Bedeutungen des Naturlebens im Verhältniß zu Brahmanen und der Macht über die Naturgötter, welche durch ſtrenge Büßungen dem Menſchen verliehen wird, erweitert.

Auch dieſe Darſtellungsweiſe iſt nicht eigentlich ſymboliſch zu nennen. Das eigentliche Symbol nämlich läßt die beſtimmte Geſtalt, welche ſie verwendet, in ihrer Beſtimmtheit beſtehen wie ſie iſt, weil ſie darin nicht das unmittelbare Daſeyn der Bedeutung ihrer Allgemeinheit nach anſchaun will, ſondern in die verwandten Qualitäten des Gegenſtandes auf die Bedeutung nur hinweiſt. Die indiſche Kunſt aber fordert noch, obſchon ſie Allgemeinheit und einzelne Exiſtenz ſcheidet, dennoch die unmittelbare durch die Phantaſie producirte Einheit beider, und muß deshalb das Daſeyende ſeiner Begrenztheit entnehmen, und in ſelbſt ſinnlicher Weiſe in's Unbeſtimmte vergrößern und überhaupt verwandeln und verunſtalten. In dieſem Zerfließen der Beſtimmtheit und in der Verwirrung, welche dadurch hervorkommt, daß immer der höchſte Gehalt in Dinge, Erſcheinungen, Begeb-

nisse und Thaten hineingelegt wird, welche in ihrer Begrenztheit die Macht solches Inhalts weder an und für sich in sich haben, noch auszudrücken fähig sind, kann man daher eher einen Anklang der Erhabenheit als das eigentlich Symbolische suchen. Im Erhabnen nämlich, wie wir es noch später werden kennen lernen, drückt die endliche Erscheinung das Absolute, das sie zur Anschauung bringen soll, nur so aus, daß an der Erscheinung selber heraustritt, sie könne den Inhalt nicht erreichen. So ist es z. B. mit der Ewigkeit. Ihre Vorstellung wird erhaben, wenn sie soll in zeitlicher Weise ausgesprochen werden, indem jede größte Zahl immer noch nicht genügend ist, und fort und fort ohne zu Ende zu kommen vermehrt werden muß. Wie es von Gott heißt: tausend Jahre sind vor dir ein Tag. In dieser und ähnlicher Art enthält die indische Kunst Vieles, das diesen Ton der Erhabenheit anzuschlagen beginnt. Der große Unterschied jedoch von der eigentlichen Erhabenheit besteht darin, daß die indische Phantasie in solchen wilden Gestaltungen das Negativsetzen der Erscheinungen, welche sie vorführt, nicht vollbringt, sondern grade durch jene Maaßlosigkeit und Unbegrenztheit den Unterschied und Widerspruch des Absoluten und seiner Gestaltung ausgelöscht und verschwunden glaubt. — So wenig wir sie nun in dieser Uebertreibung als eigentlich symbolisch und erhaben gelten lassen können, ebenso wenig ist sie eigentlich schön. Denn sie giebt uns zwar, hauptsächlich in Schildrung des Menschlichen als solchen viel Lieblichs und Mildes, viel freundliche Bilder und zarte Empfindungen, die glänzendsten Naturbeschreibungen und reizendsten, kindlichsten Züge der Liebe und unbefangenen Unschuld, ebenso viel Großartiges und Edles, aber was die allgemeinen Grundbedeutungen betrifft, so bleibt das Geistige umgekehrt doch immer wieder ganz sinnlich, das Plattste steht neben dem Höchsten, die Bestimmtheit ist zerstört, das Erhabne bloße Grenzenlosigkeit, und was dem Mythos angehört geht groß-

ten Theils nur zur Phantastik einer ruhelos umhersuchenden Einbildungskraft und verstandlosen Gestaltungsgabe fort.

c) Die reinste Weise nun endlich der Darstellung, welche wir auf dieser Stufe finden, ist die Personifikation und die menschliche Gestalt überhaupt. Indem jedoch die Bedeutung hier noch nicht als freie geistige Subjektivität zu fassen ist, sondern entweder irgend eine abstrakte, in ihrer Allgemeinheit aufgenommene Bestimmtheit, oder das bloß Natürliche, z. B. das Leben der Ströme, Berge, Gestirne, der Sonne u. s. f. enthält, so ist es eigentlich unter der Würde der menschlichen Gestalt als Ausdruck für diese Art des Inhalts benutzt zu werden. Denn ihrer wahren Bestimmung nach spricht der menschliche Körper sowohl, als auch die Form menschlicher Thätigkeiten und Begebnisse nur den konkreten Geist und dessen innern Gehalt aus, der in dieser seiner Realität deshalb bei sich selber bleibt, und daran nicht nur ein Symbol oder äußeres Zeichen hat.

Auf der einen Seite bleibt daher die Personifikation, wenn die Bedeutung, die sie darzustellen berufen wird, auch dem Geistigen sowohl als dem Natürlichen angehören soll, der Abstraktion der Bedeutung wegen, auf dieser Stufe gleichfalls noch oberflächlich, und bedarf für die nähere Veranschaulichung noch mannigfach anderweitiger Gestaltungen, mit denen sie sich vermischt und dadurch selber verunreinigt wird. Nach der andern Seite hin ist es nicht die Subjektivität und deren Gestalt, welche hier das Bezeichnende ist, sondern ihre Aeußrungen, Thaten u. s. f., denn im Thun und Handeln erst liegt die bestimmtere Besondrung, welche mit dem bestimmten Inhalt der allgemeinen Bedeutungen in Bezug gebracht werden kann. Dann aber tritt wieder der Mangel ein, daß nicht das Subjekt, sondern nur die Aeußrung desselben, das Bedeutende ist, so wie die Verwirrung, daß die Begebenheiten und Thaten, statt die Realität und das sich verwirklichende Daseyn des Subjekts zu seyn, ihren Inhalt und ihre Bedeutung anderswo her erhalten. Eine Reihe solcher

Handlungen kann daher wohl in sich selbst eine Folge und Konsequenz haben, die sich aus dem Inhalte herschreibt, welchem solch eine Reihe zum Ausdruck dient, diese Konsequenz aber wird durch das Personificiren und Vermenschlichen ebenso sehr wieder unterbrochen und theilweise aufgehoben, weil das Subjektiviren umgekehrt auch zur Willkür des Thuns und der Aeußrungen hinführt, so daß also Bedeutendes und Bedeutungsloses um so bunter und regelloser durcheinanderspielt, je weniger die Phantasie ihre Bedeutungen und deren Gestalten in einen gründlichen und festen Zusammenhang zu bringen befähigt ist. — Wird aber das nur Natürliche zum alleinigen Inhalte genommen, so ist das Natürliche seiner Seits nicht würdig die menschliche Gestalt zu tragen, und diese, als nur dem geistigen Ausdruck gemäß, ihrer Seits unfähig das bloß Natürliche darzustellen.

In allen diesen Beziehungen kann dieß Personificiren nicht wahrhaft seyn, denn die Wahrheit in der Kunst fordert, wie die Wahrheit überhaupt, das Zusammenstimmen des Innern und Aeußern, des Begriffs und der Realität. Die griechische Mythologie z. B. personificirt zwar auch den Pontus, Skamander sie hat ihre Flußgötter, Nymphen, Dryaden u. s. f. und macht überhaupt die Natur mannigfach zum Inhalt ihrer menschlichen Götter. Sie läßt jedoch die Personifikation nicht bloß formell und oberflächlich, sondern bildet daraus Individuen, an welchen die bloße Naturbedeutung zurücktritt, und das Menschliche dagegen, das solchen Naturinhalt in sich aufgenommen hat, das Hervorstechende wird. Die indische Kunst aber bleibt bei der grotesken Vermischung des Natürlichen und Menschlichen stehn, so daß keine Seite zu ihrem Rechte kommt, und beide sich wechselseitig verunstalten.

Im Allgemeinen sind auch diese Personifikationen noch nicht eigentlich symbolisch, weil sie ihrer formellen Oberflächlichkeit wegen mit dem bestimmteren Gehalt, den sie symbolisch ausdrücken sollten, in keiner wesentlichen Beziehung und engeren Ver-

wandtschaft stehn. Zugleich beginnt aber in Rücksicht auf die besonderen anderweitigen Gestaltungen und Attribute, mit welchen dergleichen Personifikationen untermischt erscheinen, und welche die bestimmteren den Göttern beigelegten Qualitäten ausdrücken sollen, das Streben nach symbolischen Darstellungen, für welche die Personifikation dann mehr nur die allgemeine zusammenfassende Form bleibt.

Was die hauptsächlicheren Anschauungen betrifft, welche hieher gehören, so ist zuvörderst des Trimûrtis d. h. der dreigestaltigen Gottheit Erwähnung zu thun. Zu ihr gehört erstens Brahmâ, die hervorbringende zeugende Thätigkeit, der Weltschöpfer, Herr der Götter u. s. f. Einer Seits wird er von Brahman (als Neutrum), von dem obersten Wesen unterschieden, und ist dessen Erstgeborner, andrer Seits aber fällt er auch wieder mit dieser abstrakten Gottheit zusammen, wie überhaupt bei den Indern die Unterschiede sich nicht in ihren Grenzen festzuhalten vermögen, sondern Theils verwischt werden, Theils ineinander übergehn. Die nähere Gestalt nun hat viel Symbolisches; er wird mit vier Köpfen und vier Händen abgebildet, mit Scepter, Ring u. s. f.; in Farbe ist er roth, was auf die Sonne hindeutet, da diese Götter immer zugleich allgemeine Naturbedeutungen in sich tragen, welche in ihnen personificirt werden. Der zweite Gott des Trimûrtis ist Vischnus, der erhaltende Gott, der dritte Siwas, der zerstörende. Die Symbole für diese Götter sind unzählig. Denn bei der Allgemeinheit ihrer Bedeutungen fassen sie unendlich viele einzelne Wirkungen in sich, Theils in Bezug auf besondere Naturerscheinungen, hauptsächlich elementarische, wie z. B. Vischnus die Qualität des Feurigen (Wilson's Lexikon s. v. 2.) hat, Theils auch geistige, was denn immer bunt durch einander gährt, und für die Anschauung häufig die widerwärtigsten Gestalten zum Vorschein bringt.

Bei diesem dreigestaltigen Gott zeigt es sich sogleich am deutlichsten, daß hier die geistige Gestalt noch nicht in ihrer Wahr-

heit auftreten kann, weil das Geistige nicht die eigentliche durchgreifende Bedeutung ausmacht. Geist nämlich würde diese Dreiheit von Göttern seyn, wenn der dritte Gott eine konkrete Einheit und Rückkehr zu sich aus der Unterscheidung und Verdopplung wäre. Denn der wahren Vorstellung nach ist Gott Geist als diese thätige absolute Unterscheidung und Einheit, welche überhaupt den Begriff des Geistes ausmacht. Im Trimûrtis aber ist der dritte Gott nicht etwa die konkrete Totalität, sondern selber nur Eine Seite zu den zwei anderen, und deshalb gleichfalls eine Abstraktion, kein Rückgehn in sich, sondern nur ein Uebergehn ein Anders, ein Verwandeln, Erzeugen und Zerstören u. s. f. Man muß sich deshalb sehr hüten, in solchen ersten Ahnungen der Vernunft schon die höchste Wahrheit wiederfinden, und in diesem Anklange, der dem Rhythmus nach allerdings die Dreiheit enthält, welche eine Hauptvorstellung des Christenthums ausmacht, bereits die christliche Dreieinigkeit erkennen zu wollen.

Von Brahman und dem Trimûrtis aus geht nun die indische Phantasie noch weiter zu einer unermeßlichen Anzahl der vielgestaltigsten Götter phantastisch fort. Denn jene allgemeinen Bedeutungen, welche als das wesentlich Göttliche aufgefaßt sind, lassen sich in tausend und abertausend Erscheinungen wiederfinden, welche nun selbst als Götter personificirt und symbolisirt werden, und einem klaren Verständniß bei der Unbestimmtheit und durcheinanderwerfenden Unstätigkeit der Phantasie, welche in ihren Erfindungen nichts seiner eigentlichen Natur nach behandelt, und alles und jedes von seinem Platze rückt, die größten Hindernisse in den Weg stellen. Für diese untergeordneten Götter, an deren Spitze Indras, Luft und Himmel, steht, geben vornehmlich die allgemeinen Naturkräfte, die Gestirne, Ströme, Gebirge, in den verschiedenen Momenten ihres Wirkens, ihrer Veränderung, ihres segenvollen oder schädlichen, erhaltenden oder zerstörenden Einflusses, den näheren Inhalt ab.

Einer der hauptsächlichsten Gegenstände aber der indischen Phantasie und Kunst ist das Entstehen der Götter und aller Dinge, die Theogonie und Kosmogonie. Denn diese Phantasie ist überhaupt in dem steten Proceß begriffen, das Sinnlichkeitslose in die äußere Erscheinung mitten hineinzuführen, so wie umgekehrt das Natürlichste und Sinnlichste wieder durch die äußerste Abstraktion auszulöschen. In der ähnlichen Weise wird das Entstehen der Götter aus der obersten Gottheit, und das Wirken und Daseyn des Brahmâ, Vischnus, Sivas in den besonderen Dingen, in Bergen, Wassern, menschlichen Begebenheiten u. s. f. dargestellt. Dergleichen Inhalt kann denn einer Seits für sich besondre Göttergestalt erhalten, andrer Seits aber gehn diese Götter wieder in die allgemeinen Bedeutungen der höchsten Götter auf. Solcher Theogonien und Kosmogonien giebt es in großer Anzahl, und von unendlicher Mannigfaltigkeit. Wenn man daher sagt: so haben sich die Inder die Erschaffung der Welt, die Entstehung aller Dinge vorgestellt, so kann dieß nur immer für eine Sekte oder ein bestimmtes Werk gelten, denn anderwärts findet sich dasselbe immer wieder anders. Die Phantasie dieses Volkes ist in ihrem Bilden und Gestalten unerschöpflich.

Eine Hauptvorstellung, welche sich durch die Entstehungsgeschichten hindurchzieht, ist statt der Vorstellung eines *geistigen Schaffens* die immer wiederkehrende Veranschaulichung des *natürlichen* Zeugens. Wenn man mit diesen Anschauungsweisen bekannt ist, so hat man den Schlüssel für viele Darstellungen, welche unser Gefühl der Schaam ganz verwirren, indem die Schaamlosigkeit auf's Aeußerste getrieben ist, und in ihrer Sinnlichkeit in's Unglaubliche geht. Ein glänzendes Beispiel dieser Art und Weise der Auffassung bietet die berühmte und bekannte Episode aus dem Râmâyana, die Herabkunft der Gangâ dar. Sie wird erzählt, als Râmas zufällig an den Ganges kommt. Der winterliche greise Himavân, der Fürst der Berge, hatte mit der schlanken Menâ zwei Töchter gezeugt, Gangâ, die

ältere, und die schöne Umâ, die jüngere. Die Götter, besonders Indras hatten den Vater gebeten, ihnen Gangâ, damit sie die heiligen Gebräuche begehn könnten, zu senden, und da Himavat sich ihrem Gesuche willfährig erweist, steigt Gangâ zu den seligen Göttern empor. Nun folgt die weitere Geschichte der Umâ, welche, nachdem sie viele wunderbare Thaten der Demuth und Büßung vollbracht hat, an Rudras, d. h. Sivas vermählt wird. Aus dieser Ehe entstehen wilde unfruchtbare Gebirge. Hundert Jahre lang lag Sivas mit Umâ in ehelicher Umarmung, ohne Unterbrechung, so daß die Götter, erschreckt über Sivas Zeugungsmacht und voll Angst vor dem zu gebährenden Kinde, ihn bitten, er möge seine Kraft der Erde zuwenden. Diese Stelle hat der englische Uebersetzer nicht wörtlich übertragen mögen, weil sie jede Zucht und Schaam allzu sehr bei Seite setze. Sivas giebt denn auch den Bitten der Götter Gehör, er läßt von weiterem Zeugen ab, um nicht das Universum zu zerstören, und schleudert seinen Saamen auf die Erde; von Feuer durchdrungen entsteht daraus der weiße Berg, der Indien von der Tartarei trennt. Umâ aber geräth darüber in Zorn und Wuth, und verwünscht alle Gatten. Dieß sind zum Theil gräuliche frazzenhafte Gebilde, die unserer Phantasie und allem Verstande widerstreben, so daß sie, statt es wirklich darzustellen, nur merken lassen, was darunter zu verstehen sei. Schlegel hat diesen Theil der Episode nicht übersetzt, sondern erzählt nur, wie Gangâ wieder auf die Erde herabgekommen sey. Dieß geschah folgendermaaßen. Ein Vorfahr des Râmas, Sagaras, hatte einen bösen Sohn, von einer zweiten Frau aber 60,000 Söhne, die in einem Kürbis zur Welt kamen, doch in Krügen mit geläuterter Butter zu starken Männern großgezogen wurden. Nun wollte Sagaras eines Tages ein Roß opfern, das ihm aber Vischnus in Schlangengestalt entreißt. Da sendet Sagaras die 60,000 aus. Vischnus Hauch, als sie ihm nach großen Mühseligkeiten und vielem Suchen nahen, verbrennt sie zu Asche. Nach langwierigem Harren zieht

endlich ein Enkel des Sagaras, Anſumán der Strahlende, Sohn des Aſamandſchas, aus, um ſeine 60,000 Oheime und das Opferpferd wiederzufinden. Er trifft auch wirklich auf das Roß, Siwas und den Aſchenhaufen; der Vogelkönig Garudas aber verkündigt ihm, wenn nicht der Strom der heiligen Gangá vom Himmel herab über den Aſchenhaufen fließe, würden ſeine Verwandten nicht wieder ins Leben zurückkehren. Da unterzieht ſich der wackre Anſumán 32,000 Jahre lang auf dem Gipfel des Himaván den ſtrengſten Büßungen. Vergebens. Weder ſeine eigenen Kaſteiungen noch die 30,000 jährigen ſeines Sohnes Dwilipas helfen das Geringſte. Erſt dem Sohne des Dwilipas, dem herrlichen Bhagirathas gelingt das große Werk nach wiederum tauſendjähriger Büßung. Nun ſtürzt die Gangá herab, damit ſie jedoch nicht die Erde zertrümmre, hält jetzt Siwas ſein Haupt unter, ſo daß ſich in ſeinen Locken das Waſſer verläuft. Da ſind denn wieder neue Büßungen des Bhagirathas erforderlich, um die Gangá aus dieſen Locken zum Weiterſtrömen zu befreien. Endlich ergießt ſie ſich in ſechs Strömen, den ſiebenten leitet Bhagirathas nach gewaltigen Nöthen bis zu den 60,000 hin, welche zum Himmel aufſteigen, während Bhagirathas ſelber ſein Volk noch lange in Frieden beherrſcht.

Von der ähnlichen Art als die indiſchen Theogonien ſind auch andre, die ſkandinaviſchen z. B. und die griechiſchen. In allen iſt die Hauptkategorie das Zeugen und Erzeugtwerden, keine aber wirft ſich ſo wild und in ihren Geſtaltungen zum großen Theil mit ſolcher Willkür und Unangemeſſenheit der Erfindung umher. Die Theogonie des Heſiodus vornehmlich iſt viel durchſichtiger und beſtimmter, ſo daß man jedesmal weiß wo man iſt, und die Bedeutung klar erkennt, da ſie klarer hervorſticht und darthut, daß die Geſtalt und das Aeußre an ihr nur äußerlich erſcheint. Sie beginnt mit dem Chaos, dem Erebos, Eros, der Gaia; Gaia bringt den Uranos aus ſich ſelbſt hervor, und erzeugt dann mit ihm die Gebirge, den Pontus

u. s. f., auch den Kronos und die Cyklopen, Centimanen, welche Uranus aber bald nach ihrer Geburt in den Tartarus einschließt. Gaia leitet den Kronos dazu an, den Uranos zu entmannen; es geschieht; das Blut fängt die Erde auf, und daraus hervor wachsen die Erinnyen und Giganten; das Schaamglied fängt das Meer auf, und dem Schaume des Meers entsteigt die Cytherea. Dieß Alles ist klarer und fester zusammengehalten, und bleibt auch nicht bei dem Kreise bloßer Naturgötter stehn.

3. Suchen wir jetzt nach einem Uebergangspunkte zum eigentlichen Symbol hin, so können wir denselben gleichfalls in der indischen Phantasie bereits seinen Anfängen nach finden. Wie geschäftig nämlich die indische Phantasie auch seyn mag, die sinnliche Erscheinung zu einer Vielgötterei heraufzuschrauben, welche in der gleichen Maaßlosigkeit und Veränderlichkeit kein anderes Volk aufzuweisen hat, so bleibt sie dennoch auf der anderen Seite in mannigfaltigen Anschauungen und Erzählungen immer wieder jener geistigen Abstraktion des obersten Gottes eingedenk, mit welchem verglichen das Einzelne, Sinnliche, Erscheinende als ungöttlich, unangemessen und deshalb als etwas erfaßt wird, das negativ gesetzt und aufgehoben werden müsse. Denn gerade dieß Umschlagen der einen Seite in die andere macht, wie gleich anfangs gesagt ist, den eigenthümlichen Typus und die unbeschwichtigte Versöhnungslosigkeit der indischen Anschauung aus. Ihre Kunst ist es daher auch nicht müde geworden, das sich Aufgeben des Sinnlichen, und die Kraft geistiger Abstraktion und innerer Versenkung aufs vielfachste zu gestalten. Hieher gehören die Darstellungen der langwierigen Büßungen und tiefen Betrachtungen, von denen nicht nur die ältesten epischen Gedichte, der Rámáyana und Mahábhárata, sondern auch viele andere poetische Kunstwerke die wichtigsten Proben liefern. Dergleichen Büßungen werden zwar häufig aus Ehrgeiz oder doch wenigstens zu bestimmten Zwecken unternommen, welche nicht zu der höchsten und letzten Vereinigung mit Brahman

und zur Abtödtung des Irdiſchen und Endlichen führen ſollen, als z. B. der Zweck, die Macht eines Brahmanen zu erlangen u. ſ. f., zugleich aber liegt doch immer die Anſchauung darin, daß die Büßung und die Ausdauer der von allem Beſtimmten und Endlichen mehr und mehr ſich abwendenden Meditation über die Geburt in einem beſtimmten Stande, ſo wie über die Gewalt des nur Natürlichen und der Naturgötter hinausheben, weshalb ſich denn beſonders der Götterfürſt Indras den ſtrengen Büßern widerſetzt, und ſie abzulocken verſucht, oder wenn keine Lockung fruchtet, die obern Götter anruft ihm beizuſtehn, weil ſonſt der ganze Himmel würde in Verwirrung kommen.

In der Darſtellung ſolcher Buße und ihrer verſchiedenen Arten, Stufen, Graden, iſt die indiſche Kunſt faſt eben ſo erfinderiſch als in ihrer Vielgötterei, und betreibt das Geſchäft ſolcher Erfindung mit großem Ernſt.

Dieß macht den Punkt aus, von welchem wir weiter umherblicken können.

C. Die eigentliche Symbolik.

Sowohl für die ſymboliſche als auch für die ſchöne Kunſt iſt es nothwendig, daß die Bedeutung, welche ſie zu geſtalten unternimmt, nicht nur, wie es im Indiſchen der Fall iſt, aus der erſten unmittelbaren Einheit mit ihrem äußeren Daſeyn, die noch vor aller Trennung und Unterſcheidung liegt, heraustrete, ſondern daß die Bedeutung für ſich *frei von der unmittelbar* ſinnlichen Geſtalt werde. Dieſe Befreiung kann nur in ſofern vor ſich gehn, als das Sinnliche und Natürliche in ſich ſelber als negativ, als das Aufzuhebende und Aufgehobene erfaßt und angeſchaut wird.

Weiter jedoch iſt es erforderlich, daß die Negativität, welche als das Vergehen und das Sichaufheben des Natürlichen zur Erſcheinung gelangt, als die *abſolute* Bedeutung der Dinge überhaupt, als Moment des Göttlichen aufgenommen

und geſtaltet werde. — Damit haben wir jedoch die indiſche Kunſt ſchon verlaſſen. Denn der indiſchen Phantaſie fehlt es zwar nicht an der Anſchauung des Negativen; Siwas iſt der Zerſtörer wie der Zeuger, Indras ſtirbt, ja die Vernichtende Zeit, als Kâla der furchtbare Rieſe perſonificirt, zerſtört das geſammte Welterich und alle Götter, ſelbſt den Trimûrtis, der gleichfalls in Brahman aufgeht, wie das Individuum in ſeiner Identifikation mit dem oberſten Gott ſich und ſein geſammtes Wiſſen und Wollen hinſchwinden läßt. In dieſen Anſchauungen aber iſt das Negative Theils nur ein Verwandeln und Verändern, Theils nur die Abſtraktion, welche das Beſtimmte fallen läßt, um zu der unbeſtimmten und dadurch leeren und gehaltloſeſten Allgemeinheit hinzudringen. Die Subſtanz des Göttlichen dagegen bleibt im Geſtaltenwechſel, Uebergehn, Zerſtreiten zur Vielgötterei und Wiederaufhebung derſelben zu dem einen höchſten Gott unverändert ein und dieſelbige. Sie iſt nicht dieſer eine Gott, der in ſich ſelbſt, als dieſer Eine, das Negative als ſeine eigene zu ſeinem Begriff nothwendig gehörige Beſtimmtheit hat. Gleichmäßig liegt in der perſiſchen Anſchauung das Verderbenbringende und Schädliche außerhalb des Ormuzd in Ariman, und bringt dadurch nur einen Gegenſatz und Kampf hervor, der nicht dem einen Gotte, dem Ormuzd, als ein in ihm ſelber zugetheiltes Moment angehört.

Der nähere Fortſchritt, den wir jetzt zu machen haben, beſteht daher darin, daß einer Seits das Negative, durch das Bewußtſeyn für ſich als das Abſolute fixirt, auf der andern Seite aber nur als ein Moment des Göttlichen angeſehn iſt, als ein Moment jedoch, welches nicht nur außerhalb des wahrhaft Abſoluten in einen andern Gott fällt, ſondern dem Abſoluten ſo zugeſchrieben wird, daß der wahre Gott als das Negativwerden ſeiner ſelber erſcheint und dadurch das Negative zu ſeiner ihm immanenten Beſtimmung hat.

Durch dieſe weitere Vorſtellung wird das Abſolute zum erſtenmal in ſich konkret, als Beſtimmtheit ſeiner in ſich ſelbſt,

und dadurch eine Einheit in ſich, deren Momente ſich für die Anſchauung als die unterſchiedenen Beſtimmungen ein und deſſelben Gottes ergeben. Denn das Bedürfniß der Beſtimmtheit der abſoluten Bedeutung in ſich iſt es eben, um deſſen nächſte Befriedigung es ſich hier vornehmlich handelt. Die bisherigen Bedeutungen blieben ihrer Abſtraktion wegen das ſchlechthin Unbeſtimmte und deshalb Geſtaltloſe, oder fielen, wenn ſie umgekehrt zur Beſtimmtheit fortſchritten, entweder unmittelbar mit dem Naturdaſeyn zuſammen, oder geriethen in einen Kampf des Geſtaltens, der es zu keiner Ruhe und Verſöhnung brachte. Dieſem zwiefachen Mangel iſt jetzt dem innern Gedankengange wie dem äußern Verlauf der Völkeranſchauungen nach in folgender Weiſe abgeholfen.

Erſtens knüpft ſich ein näheres Band zwiſchen Innerem und Aeußerem dadurch, daß jedes Beſtimmen des Abſoluten in ſich ſchon ein Beginn des Herausgehens zur Aeußrung iſt. Denn jedes Beſtimmen iſt Unterſcheiden in ſich; das Aeußere als ſolches aber iſt immer beſtimmt und unterſchieden, und deshalb eine Seite vorhanden, nach welcher das Aeußere für die Bedeutung ſich entſprechender als auf den bisher betrachteten Stufen zeigt. Die erſte Beſtimmtheit aber und Negation in ſich des Abſoluten, kann nicht die freie Selbſtbeſtimmung des Geiſtes als Geiſtes, ſondern ſelber nur die unmittelbare Negation ſeyn. Die unmittelbare und dadurch natürliche Negation in ihrer umfaſſendſten Weiſe iſt der Tod. Das Abſolute wird deshalb jetzt ſo gefaßt, daß es in dieß Negative als in eine ſeinem eigenen Begriff zukommende Beſtimmung einzugehn, und den Weg des Erſterbens und des Todes zu betreten hat. Wir ſehn deshalb die Verherrlichung des Todes und Schmerzes zunächſt als den Tod des erſterbenden Sinnlichen im Bewußtſeyn der Völker aufgehn; der Tod des Natürlichen wird als ein nothwendiges Glied im Leben des Abſoluten gewußt. Das Abſolute jedoch auf der einen Seite, um dieß

Moment des Todes durchzumachen, muß entstehen und ein Daseyn haben, während es auf der anderen nicht bei der Vernichtung des Todes stehen bleibt, sondern daraus sich zur positiven Einheit in sich in erhöhter Weise herstellt. Das Sterben ist deshalb hier nicht etwa als die ganze Bedeutung, sondern nur als eine Seite derselben genommen, und das Absolute zwar als ein Aufheben seiner unmittelbaren Existenz, als ein Vorübergehen und Vergehen, umgekehrt aber auch als eine Rückkehr in sich selbst, als ein Auferstehen und In-sich-ewig-und-göttlichseyn durch diesen Proceß des Negativen gefaßt. Denn der Tod hat eine gedoppelte Bedeutung; einmal ist er das selbst unmittelbare Vergehen des Natürlichen, das andremal der Tod des nur Natürlichen und dadurch die Geburt eines Höheren, des Geistigen, welchem das bloß Natürliche in der Weise abstirbt, daß der Geist dieß Moment als zu seinem Wesen gehörig an sich selbst hat.

Deshalb kann nun aber zweitens die Naturgestalt in ihrer Unmittelbarkeit und sinnlichen Existenz nicht mehr als der in ihr erschauten Bedeutung adäquat aufgenommen werden, weil es die Bedeutung des Aeußerlichen ist, in seinem realen Daseyn zu ersterben und sich aufzuheben.

In der gleichen Weise drittens fällt der bloße Kampf der Bedeutung und Gestalt und die Gährung der Phantasie fort, welche in Indien das Phantastische hervorbrachte. Die Bedeutung ist zwar auch jetzt noch nicht in ihrer von der vorhandenen Realität befreiten reinen Einheit mit sich als Bedeutung in vollendet gereinigter Klarheit gewußt, so daß sie ihrer veranschaulichenden Gestalt gegenübertreten könnte; umgekehrt aber soll auch die Gestalt nicht, als dieser einzelne oder bald in grandioser bald frazzenhafter Art aufgespreizte Gegenstand, Thiergebilde, menschliche Personifikation, Begebniß, Handlung, eine unmittelbar angemessene Existenz des Absoluten zur Anschauung bringen. Diese schlechte Identität ist um ebenso weit bereits überschritten, als jene vollkommene Befreiung noch nicht er-

reicht iſt. An die Stelle von Beidem ſetzt ſich diejenige Darſtellungsart, welche wir oben ſchon als die *eigentlich ſymboliſche* bezeichnet haben. Einer Seits *kann* ſie jetzt hervortreten, weil das Innerliche und als Bedeutung Erfaßte nicht mehr wie im Indiſchen nur kommt und geht, herüber und hinüber ſich bald unmittelbar in die Aeußerlichkeit verſenkt, bald ſich aus derſelben in die Einſamkeit der Abſtraktion zurückzieht, ſondern ſich für ſich gegen die bloß natürliche Realität zu befeſtigen anfängt. Andrer Seits *muß* jetzt das Symbol zur Geſtaltung gelangen. Obſchon nämlich die vollſtändig hierhergehörige Bedeutung das Moment der Negativität des Natürlichen zu ihrem Inhalte hat, ſo beginnt doch das wahrhaft Innre ſich erſt aus dem Natürlichen herauszuringen, und iſt deshalb ſelber noch in die äußere Erſcheinungsweiſe verſchlungen, ſo daß es nicht, ohne die Geſtalt der äußeren Realität anzunehmen, für ſich ſelbſt ſchon in ſeiner klaren Allgemeinheit in's Bewußtſeyn kommen kann.

Dem Begriff desjenigen, was überhaupt im Symboliſchen die *Grundbedeutung* ausmacht, entſpricht nun die *Geſtaltungsart* in der Weiſe, daß die beſtimmten Naturformen, menſchlichen Handlungen u. ſ. f., weder auf der einen Seite nur *ſich ſelbſt* in ihrer vereinzelten Eigenthümlichkeit darſtellen und bedeuten, noch auf der andren das *unmittelbar* in ihnen als vorhanden anſchaubare Göttliche zum Bewußtſeyn bringen, ſondern auf daſſelbe durch ihre mit einer umfaſſenderen Bedeutung verwandte Qualitäten *hindeuten* ſollen. Deshalb bildet grade jene allgemeine Dialektik des Lebens, das Entſtehen, Wachſen, Untergehn und Wiederhervorgehn aus dem Tode auch in dieſer Beziehung den gemäßen Inhalt für die eigentlich ſymboliſche Form, weil ſich faſt in allen Gebieten des natürlichen und geiſtigen Lebens Erſcheinungen finden, welche dieſen Proceß zum Grunde ihrer Exiſtenz haben, und daher zur Veranſchaulichung ſolcher Bedeutungen und zur Hinweiſung auf ſie gebraucht werden können, indem zwiſchen beiden Seiten eine wirkliche Verwandtſchaft ſtatt

hat. So entstehen die Pflanzen aus ihrem Saamen, sie keimen, wachsen, blühn, bringen Frucht, die Frucht verdirbt und bringt wieder neuen Saamen. Die Sonne in ähnlicher Weise steht im Winter niedrig, im Frühling steigt sie hoch hinauf, bis sie im Sommer ihren Scheitelpunkt erreicht, und nun ihren größten Segen spendet, oder ihre Verderblichkeit ausübt, dann aber wieder hinabsinkt. Auch die verschiedenen Lebensalter, die Kindheit, Jugend, das Mannes- und Greisesalter stellen denselben allgemeinen Proceß dar. Besonders aber treten hier zur näheren Partikularisation noch specifische Lokalitäten auf, wie z. B. der Nil. Insofern nun durch diese gründlicheren Züge der Verwandtschaft, und das nähere Entsprechen der Bedeutung und ihres Ausdrucks das bloß Phantastische beseitigt ist, tritt eine bedachtsame Wahl der symbolisirenden Gestalten in Betreff auf ihre Angemessenheit oder Unangemessenheit ein, und jener rastlose Taumel beruhigt sich zu einer verständigeren Besonnenheit.

Wir sehn deshalb eine versöhntere Einheit, wie wir sie auf der ersten Stufe fanden, wieder hervorkommen, mit dem Unterschiede jedoch, daß die Identität der Bedeutung und ihres realen Daseyns keine mehr unmittelbare, sondern eine aus der Differenz *hergestellte* und deshalb nicht vorgefundene, sondern aus dem Geist *producirte* Einigung ist. Das Innre überhaupt beginnt hier zur Selbstständigkeit zu gedeihen und seiner bewußt zu werden, und sucht sein Gegenbild im Natürlichen, welches seiner Seits ein gleiches Gegenbild an dem Leben und Schicksal des Geistigen hat. Aus diesem Drange die eine Seite in der anderen wiederzuerkennen, und durch die äußere Gestalt sich das Innre und durch das Innre die Bedeutung der Außengestalten in der Verknüpfung beider vor die Anschauung und Einbildungskraft zu bringen, geht hier der ungeheure Trieb nach Kunst hervor, welcher sich in durchweg symbolischer Weise befriedigt. Erst wo das Innre frei wird, und was es seinem Wesen nach sey in realer Gestalt sich vorstellig zu machen, und diese Vorstel-

schaft mit den vorgeführten Gebilden, und eine wesentliche Beziglichkeit auf sie haben muß. Der Zusammenhang nun zwischen der konkreten Gestalt und ihrer allgemeinen Bedeutung kann mannigfach seyn, bald äußerlicher und dadurch unklarer, bald aber auch gründlicher, wenn nämlich die zu symbolisirende Allgemeinheit in der That das Wesentliche der konkreten Erscheinung ausmacht; wodurch denn die Faßbarkeit des Symbols um vieles erleichtert wird.

Der abstrakteste Ausdruck ist in dieser Beziehung die Zahl, welche jedoch nur zu einer klareren Andeutung in dem Falle zu gebrauchen ist, wenn die Bedeutung selber eine Zahlbestimmung in sich hat. Die Zahl sieben und zwölf z. B. kommt häufig in der ägyptischen Baukunst vor, weil sieben die Zahl der Planeten, zwölf die Anzahl der Monde oder der Fuße ist, um welche das Wasser des Nils, um fruchtbar zu seyn, steigen muß. Solche Zahl wird dann heilig als angesehn, insofern sie eine Zahlbestimmung ist in den großen elementarischen Verhältnissen, welche als die Mächte des ganzen Naturlebens verehrt werden. Zwölf Stufen, sieben Säulen sind insofern symbolisch. Dergleichen Zahlensymbolik reicht selbst noch in schon weiterschreitende Mythologien hinein. Die zwölf Arbeiten z. B. des Herkules scheinen sich auch von den zwölf Monaten des Jahrs herzuschreiben, indem Herkules einer Seits zwar der als durchaus menschlich individualisirte Heros auftritt, andrer Seits aber auch noch eine symbolisirte Naturbedeutung in sich trägt und eine Personifikation des Sonnenlaufs ist.

Konkreter schon sind dann ferner symbolische Raumfigurationen, labyrinthische Gänge z. B., als Symbol für den Kreislauf der Planeten, wie auch Tänze in ihren Verschlingungen den geheimeren Sinn haben, die Bewegung der großen elementarischen Körper symbolisch nachzubilden.

Weiter hinauf geben dann Thiergestalten die Symbole ab, am vollendetsten aber die menschliche Körperform, welche hier

ſchon in höherer und gemäßerer Weiſe, wie wir noch ſpäter ſehn werden, herausgearbeitet erſcheint, da der Geiſt auf dieſer Stufe überhaupt ſchon beginnt, aus dem bloß Natürlichen ſich zu ſeiner ſelbſtſtändigeren Exiſtenz hervorzugeſtalten.

Dieß macht den allgemeinen Begriff des eigentlichen Symbols und die Nothwendigkeit der Kunſt für die Darſtellung deſſelben aus. Um nun die konkreteren Anſchauungen dieſer Stufe zu beſprechen, müſſen wir bei dieſem erſten Niedergange des Geiſtes in ſich aus dem Orient heraustreten, und uns mehr nach Weſten hinwenden.

Als ein allgemeines Symbol, das dieſen Standpunkt bezeichnet, können wir das Bild des Phönix an die Spitze ſtellen, der ſich ſelber verbrennt, doch verjüngt aus dem Flammentode und der Aſche wieder hervorgeht. Herodot erzählt (II. 73.), er habe in Abbildungen wenigſtens dieſen Vogel in Aegypten geſehn, und in der That geben auch die Aegypter den Mittelpunkt für die ſymboliſche Kunſtform ab. Ehe wir jedoch zur nähern Betrachtung der ägyptiſchen Kunſt fortſchreiten, können wir noch einige andre Mythen berühren, welche den Uebergang zu jener nach allen Seiten hin vollſtändig durchgearbeiteten Symbolik bilden. Es ſind dieß die Mythen vom Adonis, ſeinem Tode, der Klage der Aphrodite um ihn, die Trauerfeſte.n ſ. f., Anſchauungen, welche die ſyriſche Küſte zu ihrer Heimath haben. Der Dienſt der Cybele bei den Phrygiern hat dieſelbe Bedeutung, welche auch in den Mythen von Kaſtor und Pollux, Ceres und Proſerpina noch nachklingt.

Als Bedeutung iſt hier vornehmlich jenes bereits erwähnte Moment des Negativen, der Tod des Natürlichen, als abſolut im Göttlichen begründet, herausgehoben und für ſich anſchaulich gemacht. Deshalb die Trauerfeſte über den Tod des Gottes, die ausſchweifenden Klagen über den Verluſt, der dann aber durch das Wiederfinden, Erflehn, Erneun, wieder vergütet wird, ſo daß nun auch Freudenfeſte nachfolgen können. Dieſe

allgemeine Bedeutung hat dann wieder ihren bestimmteren Naturſinn. Die Sonne verliert im Winter ihre Kraft, doch im Frühling gewinnt ſie und mit ihr die Natur ihre Verjüngung wieder, ſie ſtirbt und wird wiedergeboren. Hier findet alſo das als menſchliches Begebniß perſonificirte Göttliche ſeine Bedeutung im Naturleben, das dann andrer Seits wieder Symbol für die Weſentlichkeit des Negativen überhaupt, im Geiſtigen wie im Natürlichen iſt.

Das vollſtändige Beiſpiel aber für die Durcharbeitung der ſymboliſchen Darſtellungsweiſe, ſowohl ihrem eigenthümlichen Inhalte als ihrer Form nach, haben wir in Aegypten aufzuſuchen. Aegypten iſt das Land des Symbols, das ſich die geiſtige Aufgabe der Selbſtentzifferung des Geiſtes ſtellt, ohne zu der Entziffrung wirklich hinzugelangen. Die Aufgaben bleiben ungelöſt, und die Löſung, die wir geben können, beſteht deshalb auch nur darin, die Räthſel der ägyptiſchen Kunſt und ihrer ſymboliſchen Werke als dieſe von den Aegyptern ſelbſt unentzifferte Aufgabe aufzufaſſen. Weil ſich in dieſer Weiſe hier der Geiſt noch in der Aeußerlichkeit, aus der er dann wieder herausſtrebt, ſucht, und ſich nun in unermüdlicher Betriebſamkeit abarbeitet, um ſich aus ſich ſelber ſein Weſen durch die Erſcheinungen der Natur, wie dieſe durch die Geſtalt des Geiſtes für die Anſchauung ſtatt für den Gedanken zu produciren, ſo ſind die Aegypter unter den Bisherigen das eigentliche Volk der Kunſt. Ihre Kunſtwerke aber bleiben geheimnißvoll und ſtumm, klanglos und unbewegt, weil hier der Geiſt ſelber noch ſein eigenes Leben nicht wahrhaft gefunden hat, und noch die klare und helle Sprache des Geiſtes nicht zu reden verſteht. In dem unbefriedigten Triebe und Drange, in ſo lautloſer Weiſe dieß Ringen ſelber ſich durch die Kunſt zur Anſchauung zu bringen, das Innre zu geſtalten und ſich ſeines Innern wie des Innern überhaupt nur durch äußere verwandte Geſtalten bewußt zu werden, iſt Aegypten charakteriſirt. Das Volk dieſes wunderbaren Landes war nicht

nur ein ackerbauendes, sondern ein bauendes Volk, das nach allen Seiten hin den Boden umgewühlt, Kanäle und Seen gegraben und im Instinkte der Kunst nicht allein an das Tageslicht die ungeheuersten Konstruktionen herausgestellt, sondern die gleich unermeßlichen Bauwerke auch in den größten Dimensionen in die Erde gewaltsam hineingearbeitet hat. Dergleichen Monumente zu errichten war, wie schon Herodot erzählt, ein Hauptgeschäft des Volks und eine Hauptthat der Fürsten. Die Bauwerke der Inder sind zwar auch kolossal, aber in dieser unendlichen Mannigfaltigkeit als in Aegypten finden sie sich nirgend.

Was nun die ägyptische Kunstanschauung ihren besonderen Seiten nach angeht, so finden wir hier zum erstenmal:

1. Das Innre, der Unmittelbarkeit des Daseyns gegenüber, für sich festgehalten. Und zwar das Innre als das Negative der Lebendigkeit, als das Todte; nicht als die abstrakte Negation des Bösen, Verderblichen, wie Ariman im Gegensatze des Ormuzd, sondern in selbst konkreter Gestalt.

a) Der Inder erhebt sich nur bis zur leersten und dadurch gegen alles Konkrete gleichfalls negativen Abstraktion. Ein solches Brahmwerden der Inder kommt in Aegypten nicht vor, sondern das Unsichtbare hat bei ihnen eine vollere Bedeutung, das Todte gewinnt den Inhalt des Lebendigen selber, der jedoch als der unmittelbaren Existenz entrissen in seiner Abgeschiedenheit vom Leben, seine Bezüglichkeit am Lebendigen hat, und in dieser konkreten Gestalt verselbstständigt und erhalten wird. Es ist bekannt, daß die Aegypter Katzen, Hunde, Habichte, Ichneumons, Bären, Wölfe u. s. f. (Her. II. 67.), vor allem aber die verstorbenen Menschen einbalsamirten (Her. II. 86—90) und verehrten. Die Ehre der Todten ist bei ihnen nicht das Begräbniß, sondern die perennirende Aufbewahrung als Leiche.

b) Weiter aber bleiben die Aegypter nicht bei dieser unmittelbaren und selbst noch natürlichen Dauer der Todten stehn.

Das natürlich Bewahrte wird auch in der Vorstellung als dauernd aufgefaßt. Herodot sagt von den Aegyptern, sie seyen die ersten gewesen, welche lehrten, daß die Seele des Menschen unsterblich sey. Bei ihnen zuerst also kommt auch in dieser höheren Weise die Lösung des Natürlichen und des Geistigen zum Vorschein, indem das nicht nur Natürliche für sich eine Selbstständigkeit erhält. Die Unsterblichkeit der Seele liegt der Freiheit des Geistes ganz nahe, indem das Ich sich erfaßt als der Natürlichkeit des Daseyns entnommen und auf sich beruhend; dieß Sichwissen aber ist das Princip der Freiheit. Nun ist zwar nicht zu sagen, die Aegypter seyen vollständig zum Begriff des freien Geistes durchgedrungen, und an unsre Art, die Unsterblichkeit der Seele zu fassen, müssen wir bei diesem Glauben der Aegypter nicht denken, aber sie hatten doch bereits die Anschauung, das vom Leben Abgeschiedene seiner Existenz nach sowohl äußerlich als in ihrer Vorstellung festzuhalten, und haben damit den Uebergang des Bewußtseyns zu seiner Befreiung gemacht, obschon sie nur bis zu der Schwelle des Reichs der Freiheit gekommen sind. — Diese Anschauung nun erweitert sich bei ihnen, der Gegenwart des unmittelbar Wirklichen gegenüber zu einem selbstständigen Reiche der Abgeschiedenen. In diesem Staate des Unsichtbaren wird ein Todtengericht gehalten, dem Osiris als Amenthes vorsteht. Dasselbe ist dann ebenso auch wieder in der unmittelbaren Wirklichkeit vorhanden, indem auch unter den Menschen über die Todten Gericht gehalten wurde, und nach dem Hinscheiden eines Königes z. B. jeder seine Klagen anbringen konnte.

c) Fragen wir weiter nach einer symbolischen Kunstgestalt für diese Vorstellung, so haben wir dieselbe in Hauptgebilden der ägyptischen Baukunst zu suchen. Wir haben hier eine gedoppelte Architektur vor uns, eine überirdische und unterirdische; Labyrinthe unter dem Boden, prächtige, weitläuftige Exkavationen, halbe Stunden lange Gänge, Gemächer mit Hieroglyphen bedeckt, alles auf's sorgfältigste ausgearbeitet; dann darüber

hingebaut jene erſtaunenswerthe Konſtruktionen, zu denen hauptſächlich die Pyramiden zu zählen ſind. Ueber die Beſtimmung und Bedeutung dieſer Pyramiden hat man Jahrhunderte lang vielfache Hypotheſen verſucht, jetzt ſcheint jedoch unbezweifelt, daß ſie Umſchließungen ſind für Gräber der Könige oder heiligen Thiere, des Apis z. B., oder der Katzen, Ibis u. ſ. f. In dieſer Weiſe ſtellen uns die Pyramiden das einfache Bild der ſymboliſchen Kunſt ſelber vor Augen; ſie ſind ungeheure Kryſtalle, welche ein Innres in ſich bergen, und es als eine durch die Kunſt producirte Außengeſtalt ſo umſchließen, daß ſich ergiebt, ſie ſeyen für dieß der bloßen Natürlichkeit abgeſchiedene Innre und nur in Beziehung auf daſſelbe da. Aber dieß Reich des Todes und des Unſichtbaren, das hier die Bedeutung ausmacht, hat nur die eine und zwar formelle Seite, welche zum wahrhaften Kunſtgehalt gehört, nämlich dem unmittelbaren Daſeyn entrückt zu ſeyn, und iſt ſo zunächſt nur der Hades, noch nicht eine Lebendigkeit, die wenn auch dem Sinnlichen als ſolchem enthoben, dennoch ebenſo zugleich in ſich daſeyend, und dadurch in ſich freier und lebendiger Geiſt iſt. — Deshalb bleibt die Geſtalt für ſolch ein Innres eine dem beſtimmten Inhalt deſſelben ebenſo ſehr noch ganz äußere Form und Umhüllung.

Solch eine äußere Umgebung in der ein Innres verborgen ruht, ſind die Pyramiden.

2. Inſofern nun überhaupt das Innre ſoll als ein äußerlich Vorhandenes angeſchaut werden, ſind die Aegypter nach der entgegengeſetzten Seite hin darauf gefallen, in lebendigen Thieren, wie in dem Stier, den Katzen und mehreren andren Thieren, ein göttliches Daſeyn zu verehren. Das Lebendige ſteht höher als das unorganiſche Aeußere, denn der lebendige Organismus hat ein Innres, auf welches ſeine Außengeſtalt hindeutet, das aber ein Innres und dadurch Geheimnißreiches bleibt. So muß der Thierdienſt hier verſtanden werden, als die Anſchauung eines geheimen Innren, das als Leben eine höhere Macht

über das bloß Aeußerliche iſt. Uns freilich bleibt es immer widerlich, Thiere, Hunde und Katzen, ſtatt des wahrhaft Geiſtigen heilig gehalten zu ſehn. — Dieſe Verehrung nun hat für ſich genommen nichts Symboliſches, weil dabei das lebendige wirkliche Thier, der Apis z. B. ſelber als Exiſtenz des Gottes verehrt wurde. Die Aegypter aber haben die Thiergeſtalt auch ſymboliſch benutzt. Dann gilt ſie nicht mehr für ſich, ſondern iſt dazu herabgeſetzt, etwas Allgemeineres auszudrücken. Am naivſten iſt dieß in den Thiermasken der Fall, die beſonders bei Darſtellungen des Einbalſamirens vorkommen, bei welchem Geſchäft die Perſonen z. B., welche den Leichnam aufſchneiden, die Eingeweide herausnehmen u. ſ. f., mit Thiermasken abgebildet werden. Hier zeigt es ſich ſogleich, daß ſolch ein Thierhaupt nicht ſich ſelber, ſondern eine davon zugleich unterſchiedene allgemeinere Bedeutung anzeigen ſolle. Weiter ſodann iſt die Thiergeſtalt in Vermiſchung mit der menſchlichen benutzt; wir finden z. B. menſchliche Figuren mit Löwenköpfen, die man für Geſtalten der Minerva hält, auch Sperberköpfe kommen vor, und den Ammonsköpfen ſind die Hörner geblieben u. ſ. w. Symboliſche Beziehungen ſind hier nicht zu verkennen. In einem ähnlichen Sinne iſt auch die Hieroglyphenſchrift der Aegypter zum großen Theil ſymboliſch, indem ſie entweder die Bedeutungen durch Abbildung wirklicher Gegenſtände kenntlich zu machen ſucht, die nicht ſich ſelbſt, ſondern eine damit verwandte Allgemeinheit darſtellen, oder häufiger noch in dem ſogenannten phonetiſchen Elemente dieſer Schrift die einzelnen Buchſtaben durch Aufzeichnung eines Gegenſtandes andeutet, deſſen Anfangsbuchſtabe in ſprachlicher Beziehung denſelben Laut hat, welcher ausgedrückt werden ſoll.

3. Ueberhaupt iſt in Aegypten faſt jede Geſtalt Symbol und Hieroglyphe, nicht ſich ſelber bedeutend, ſondern auf ein Andres, mit dem ſie Verwandtſchaft und dadurch Bezüglichkeit hat, hinweiſend. Die eigentlichen Symbole kommen jedoch vollſtändig erſt zu Stande, wenn dieſer Bezug gründlicher und tiefer

Art iſt. Ich will in dieſer Beziehung nur folgender häufig wiederkehrender Anſchauungen kurz Erwähnung thun.

a) Wie auf der einen Seite der ägyptiſche Aberglaube in der Thiergeſtalt eine geheime Innerlichkeit ahnt, ſo auf der andern finden wir die Menſchengeſtalt ſo dargeſtellt, daß ſie das eigenſte Innre der Subjektivität noch außerhalb ihrer hat, und ſich deshalb zur freien Schönheit nicht zu entfalten vermag. Beſonders merkwürdig ſind jene koloſſalen Memnonen, welche in ſich beruhend, bewegungslos, die Arme an den Leib geſchloſſen, die Füße dicht aneinander, ſtarr, ſteif und unlebendig der Sonne entgegengeſtellt ſind, um von ihr den Strahl zu erwarten, der ſie berühre, beſeele und tönen mache. Herodot wenigſtens erzählt, daß die Memnonen beim Sonnenaufgang einen Klang von ſich gäben. Die höhere Kritik hat dieß zwar bezweifelt das Faktum jedoch des Tönens iſt neuerdings wieder von Franzoſen und Engländern beſtätigt worden, und wenn der Klang nicht durch ſonſtige Vorrichtungen hervorgebracht wird, ſo läßt er ſich ſo erklären, daß wie es Mineralien giebt, welche im Waſſer kniſtern, der Ton jener Steinbilder von dem Thau und der Morgenkühle und den ſodann darauf fallenden Sonnenſtrahlen herkommt, inſofern dadurch kleine Riſſe entſtehn, die wieder verſchwinden. Als Symbol aber iſt dieſen Koloſſen die Bedeutung zu geben, daß ſie die geiſtige Seele nicht frei in ſich ſelber haben, und die Belebung daher, ſtatt ſie aus dem Innern entnehmen zu können, welches Maaß und Schönheit in ſich trägt, von Außen des Lichts bedürfen, das erſt den Ton der Seele aus ihnen herauslockt. Die menſchliche Stimme dagegen tönt aus der eigenen Empfindung und dem eigenen Geiſte ohne äußeren Anſtoß, wie die Höhe der Kunſt überhaupt darin beſteht, das Innere ſich aus ſich ſelber geſtalten zu laſſen. Das Innre aber der menſchlichen Geſtalt iſt in Aegypten noch ſtumm, und in ſeiner Beſeelung nur das natürliche Moment berückſichtigt.

b) Eine weitere ſymboliſche Vorſtellungsweiſe iſt Iſis und

Osiris. Osiris wird gezeugt, geboren und durch Typhon umgebracht, Isis aber sucht die zerstreuten Gebeine, findet, sammlet und begräbt sie. Diese Geschichte des Gottes hat nun zunächst bloße Naturbedeutungen zu ihrem Inhalt. Einer Seits nämlich ist Osiris die Sonne, und seine Geschichte ein Symbol für ihren Jahreslauf, andrer Seits bedeutet er das Steigen und Sinken des Nils, der ganz Aegypten Fruchtbarkeit bringen muß. Denn in Aegypten fehlt es oft Jahre hindurch an Regen, und der Nil erst bewässert das Land durch seine Ueberschwemmungen. Zur Zeit des Winters fließt er seicht innerhalb seines Bettes hin, dann aber (Her. II. 19.) von der Sommersonnenwende an beginnt er hundert Tage lang anzuschwellen, entsteigt den Ufern und strömt weit über das Land hin. Endlich trocknet das Wasser durch die Hitze und heißen Winde der Wüste wieder auf und tritt in sein Strombett zurück. Dann werden die Aecker mit leichter Mühe bestellt, die üppigste Vegetation dringt hervor, Alles keimt und reift. Sonne und Nil, ihr Schwachwerden und Erstarken sind die Naturmächte des ägyptischen Bodens, welche der Aegypter sich in der menschlich gestalteten Geschichte der Isis und des Osiris symbolisch veranschaulicht. Hierher gehört denn auch noch die symbolische Darstellung des Thierkreises, der mit dem Jahreslauf zusammenhängt, wie die Zahl der zwölf Götter mit den Monaten. Umgekehrt aber bedeutet Osiris auch wieder das Menschliche selber, er wird als Begründer des Feldbaus, der Theilung der Aecker, des Eigenthums, der Gesetze heilig gehalten und seine Verehrung bezieht sich deshalb ebenso sehr auf menschliche geistige Thätigkeiten, welche mit dem Sittlichen und Rechtlichen in der engsten Gemeinschaft stehn. Ebenso ist er der Richter der Todten und gewinnt dadurch eine von dem bloßen Naturleben sich ganz loslösende Bedeutung, in welcher das Symbolische aufzuhören anfängt, da hier das Innre und Geistige selber Inhalt der menschlichen Gestalt wird, die hiemit ihr eigenes Innres, das in seinem Aeußeren nur sich selbst be-

deutet, zu erhalten im Beginn iſt. Dieſer geiſtige Proceß aber nimmt ſich ebenſo ſehr wieder das äußerliche Naturleben zu ſeinem Gehalt und ſtellt denſelben in äußerlicher Weiſe dar, an den Tempeln z. B. in der Anzahl der Treppen, Stufen, Säulen, in den Labyrinthen und deren Gängen, Windungen und Kammern. Oſiris iſt in dieſer Weiſe ſowohl das natürliche als auch das geiſtige Leben in den unterſchiedenen Momenten ſeines Proceſſes und ſeiner Wandlungen, und die ſymboliſchen Geſtalten werden Theils Symbole für die Naturelemente, Theils ſind die Naturveränderungen ſelbſt nur wieder als Symbole der geiſtigen Thätigkeiten und deren Umſchlagen. Deshalb bleibt denn auch die menſchliche Geſtalt hier keine bloße Perſonifikation, wie auf den früheren Stufen, weil hier das Natürliche, obſchon es einer Seits als die eigentliche Bedeutung erſcheint, andrer Seits wieder ſelber nur zum Symbol des Geiſtes wird, und überhaupt in dieſem Kreiſe, wo ſich das Innre aus der Naturanſchauung herausdrängt, unterzuordnen iſt. Daher erhält die menſchliche Geſtalt auch ſchon eine ganz andere Ausbildung und zeigt dadurch bereits das Streben in das Innerliche und Geiſtige hinabzuſteigen, wenn dieß Bemühen auch ſein Ziel, die Freiheit des Geiſtigen in ſich, noch nicht erreicht. Dieſer Unfreiheit wegen bleibt die menſchliche Figur ohne Freiheit und heitre Klarheit, koloſſal, ernſt, verſteint, Beine, Arme und Haupt dem übrigen Körper eng und feſt ohne Grazie und lebendige Bewegung angeſchloſſen. Erſt dem Dädalus wird die Kunſt zugeſchrieben, die Arme und Füße losgelöſt und dem Körper Bewegung gegeben zu haben.

Durch jene Wechſelſymbolik nun iſt das Symbol in Aegypten zugleich ein Ganzes von Symbolen, ſo daß was einmal als Bedeutung auftritt, auch wieder als Symbol eines verwandten Gebietes benutzt wird. Dieſe vieldeutige Verknüpfung des Symboliſchen, das Bedeutung und Geſtalt durcheinanderſchlingt, Mannigfaches in der That anzeigt oder darauf anſpielt, und

dadurch der innern Subjektivität schon zuläuft, welche allein sich nach vielen Richtungen hinzuwenden vermag, ist der Vorzug dieser Gebilde, obgleich die Erklärung derselben der Vieldeutigkeit wegen allerdings erschwert wird.

Solche Bedeutung, in deren Entziffrung man freilich heutigen Tages oft zu weit geht, weil fast alle Gestalten sich in der That unmittelbar als Symbole geben, könnte nun, in derselben Art wie wir sie uns zu erklären suchen, auch für die aegyptische Anschauung selbst als Bedeutung klar und verständlich gewesen seyn. Aber die ägyptischen Symbole enthalten, wie wir gleich anfangs sahen, implicite viel, explicite nicht. Es sind Arbeiten, mit dem Versuche unternommen sich selber klar zu werden, doch sie bleiben bei dem Ringen nach dem an und für sich Deutlichen stehn. In diesem Sinne sehen wir es den ägyptischen Kunstwerken an, daß sie Räthsel enthalten, für welche zum Theil nicht nur uns, sondern am meisten denen, die sie sich selber aufgaben, die rechte Entziffrung nicht gelingt.

c) Die Werke der ägyptischen Kunst in ihrer geheimnißvollen Symbolik sind deshalb Räthsel; das objektive Räthsel selbst. Als Symbol für diese eigentliche Bedeutung des ägyptischen Geistes können wir die Sphinx bezeichnen. Sie ist das Symbol gleichsam des Symbolischen selber. In zahlloser Menge, zu Hunderten in Reihen aufgestellt, finden sich Sphynxgestalten in Aegypten vor, aus dem härtesten Gestein, polirt, mit Hieroglyphen bedeckt, bei Kairo in so kolossaler Größe, daß die Löwenklauen allein die Höhe eines Mannes betrugen. Es sind liegende Thierleiber, aus denen als Obertheil der menschliche Körper sich herausringt, hin und wieder ein Widderkopf, sonst aber größtentheils ein weibliches Haupt. Aus der dumpfen Stärke und Kraft des Thierischen will der menschliche Geist sich hervordrängen, ohne zur vollendeten Darstellung seiner eigenen Freiheit und bewegten Gestalt zu kommen, da er noch vermischt und vergesellschaftet mit dem Anderen seiner selber bleiben muß. Dieser Drang nach selbst-

bewußter Geiſtigkeit, die ſich nicht aus ſich in der ihr allein gemäßen Realität erfaßt, ſondern nur in dem ihr Verwandten anſchaut und in dem ihr ebenſo Fremden zum Bewußtſeyn bringt, iſt das Symboliſche überhaupt, das auf dieſer Spitze zum Räthſel wird.

In dieſem Sinne iſt es, daß die Sphinx in dem griechiſchen Mythos, den wir ſelbſt wieder ſymbolich deuten können, als das Räthſel aufgebende Ungeheuer erſcheint. Die Sphinx ſtellte die bekannte räthſelhafte Frage: wer iſt es, der Morgens auf vier Beinen geht, Mittags auf zweien und Abends auf dreien. Oedip fand das einfache Entziffrungswort, daß es der Menſch ſey, und ſtürzte die Sphinx vom Felſen. Die Enträthſlung des Symbols liegt in der an und für ſich ſeyenden Bedeutung, dem Geiſt, wie die berühmte griechiſche Aufſchrift dem Menſchen zuruft: erkenne Dich ſelbſt. Das Licht des Bewußtſeyns iſt die Klarheit, welche ihren konkreten Inhalt hell durch die ihm ſelbſt angehörige gemäße Geſtalt hindurchſcheinen läßt, und in ihrem Daſeyn nur ſich ſelber offenbar macht.

Zweites Kapitel.

Die Symbolik der Erhabenheit.

Die räthsellose Klarheit des aus sich selbst sich adäquat gestaltenden Geistes, welche das Ziel der symbolischen Kunst ist, kann nur dadurch erreicht werden, daß zunächst die Bedeutung für sich, abgetrennt von der gesammten erscheinenden Welt, ins Bewußtseyn tritt. Denn in der unmittelbar angeschauten Einheit Beider lag die Kunstlosigkeit bei den alten Parsen, der Widerspruch der Trennung und dennoch geforderten unmittelbaren Verknüpfung brachte die phantastische Symbolik der Inder hervor, während auch in Aegypten noch die vom Erscheinenden losgelöste freie Erkennbarkeit des Innerlichen und an und für sich Bedeutenden fehlte, und den Grund für das Räthselhafte und Dunkle des Symbolischen abgab.

Das erste durchgreifende Reinigen nun und ausdrückliche Abscheiden des An-und-für-sich-seyenden von der sinnlichen Gegenwart, d. i. von der empirischen Einzelheit des Aeußern, haben wir in der Erhabenheit zu suchen, welche das Absolute über jede unmittelbare Existenz hinaushebt, und dadurch die zunächst abstrakte Befreiung zu Stande bringt, welche die Grundlage des Geistigen ist. Denn als konkrete Geistigkeit wird die so erhobene Bedeutung noch nicht aufgefaßt, aber sie ist doch betrachtet als das in sich seyende und beruhende Innre, das seiner Natur nach unfähig ist in endlichen Erscheinungen seinen wahrhaften Ausdruck zu finden.

Kant hat das Erhabene und Schöne auf ſehr intereſſante Weiſe unterſchieden, und was er im erſten Theile der Kritik der Urtheilskraft vom §. 20 an darüber ausführt, behält bei aller Weitſchweifigkeit und der zu Grunde gelegten Reduktion aller Beſtimmungen auf das Subjektive, die Vermögen des Gemüths, der Einbildungskraft, Vernunft u. ſ. f. immer noch ſein Intereſſe. Dieſe Reduktion muß ihrem allgemeinen Prinzip nach in der Beziehung für richtig erkannt werden, daß nämlich, wie Kant ſich ausdrückt, indem er von der Erhabenheit der Natur vorzugsweiſe handelt, die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, ſondern nur in unſrem Gemüthe enthalten ſey, ſofern wir der Natur in uns und dadurch auch der Natur außer uns überlegen zu ſeyn uns bewußt werden können. In dieſem Sinne meint Kant: „das eigentlich Erhabene könne in keiner ſinnlichen Form enthalten ſeyn, ſondern treffe nur Ideen der Vernunft, welche, obgleich keine ihnen angemeſſene Darſtellung möglich ſey, eben durch dieſe Unangemeſſenheit, welche ſich ſinnlich darſtellen laſſe, regt gemacht und in's Gemüth gerufen würden.“ (Kritik d. Urtheilskr. 3te Aufl. p. 77.) Das Erhabene überhaupt iſt der Verſuch das Unendliche auszudrücken, ohne in dem Bereich der Erſcheinungen einen Gegenſtand zu finden, welcher ſich für dieſe Darſtellung paſſend erwieſe. Das Unendliche, eben weil es aus dem geſammten Komplexus der Gegenſtändlichkeit für ſich als unſichtbare geſtaltloſe Bedeutung herausgeſetzt und innerlich gemacht wird, bleibt ſeiner Unendlichkeit nach unausſprechbar, und über jeden Ausdruck durch Endliches erhaben.

Der nächſte Inhalt nun, welchen die Bedeutung hier gewinnt, iſt der, daß ſie der Totalität des Erſcheinenden gegenüber das in ſich ſubſtantielle Eine ſey, das ſelbſt als reiner Gedanke nur für den reinen Gedanken iſt. Deshalb hört dieſe Subſtanz jetzt auf, an einem Aeußerlichen ihre Geſtaltung haben zu können, und in ſofern verſchwindet der eigentlich ſymboliſche Charakter. Soll nun aber dieß in ſich Einige vor

die Anschauung gebracht werden, so ist dieß nur dadurch möglich, daß es als Substanz auch als die schöpferische Macht aller Dinge gefaßt wird, an denen es daher seine Offenbarung und Erscheinung und somit ein positives Verhältniß zu denselben hat. Zugleich aber ist seine Bestimmung ebenso sehr diese, daß ausgedrückt werde, die Substanz erhebe sich über die einzelnen Erscheinungen als solche wie über deren Gesammtheit, wodurch sich denn im konsequenteren Verlauf die positive Beziehung zu dem negativen Verhältniß umsetzt, von dem Erscheinenden als einem Partikulären und deshalb der Substanz auch nicht Angemessenen und in ihr Verschwindenden gereinigt zu werden.

Dieses Gestalten, welches durch das, was es auslegt, selbst wieder vernichtet wird, so daß sich die Auslegung des Inhalts zugleich als ein Aufheben des Auslegens zeigt, ist die Erhabenheit, welche wir daher nicht, wie Kant es thut, in daß bloß Subjektive des Gemüths und seiner Vernunftideen hineinverlegen dürfen, sondern als in der darzustellenden Bedeutung, der einen absoluten Substanz nämlich, begründet aufzufassen haben.

Die Eintheilung nun der Kunstform des Erhabenen müssen wir uns gleichfalls aus dem so eben angedeuteten doppelten Verhältniß der Substanz als Bedeutung zu der erscheinenden Welt entnehmen.

Das Gemeinschaftliche in diesem auf der einen Seite positiven, auf der andren negativen Verhältnisse besteht darin, daß die Substanz über die einzelne Erscheinung, an der sie zur Darstellung gelangen soll, erhoben wird, obschon sie nur in Beziehung auf das Erscheinende überhaupt kann ausgesprochen werden, da sie als Substanz und Wesenheit in sich selbst gestaltlos, und der konkreten Anschauung unzugänglich ist.

Als die erste affirmative Auffassungsweise können wir die pantheistische Kunst bezeichnen, wie sie Theils in Indien, Theils in der späteren Freiheit und Mystik der muhamedanischen persischen Dichter vorkommt, und bei vertieferer Innigkeit des

Gedankens und Gemüths auch in dem chriſtlichen Abendlande ſich wiederfindet.

Der allgemeinen Beſtimmung nach wird auf dieſer Stufe die Subſtanz als immanent in allen ihren erſchaffenen Accidenzien angeſchaut, welche deshalb noch nicht als dienend und als bloßer Schmuck zur Verherrlichung des Abſoluten herabgeſetzt ſind, ſondern ſich durch die inwohnende Subſtanz affirmativ erhalten, obſchon in allem Einzelnen nur das Eine und Göttliche ſoll vorgeſtellt und erhoben werden, wodurch auch der Dichter, der in Allem dieß Eine erblickt und bewundert, und wie die Dinge, ſo auch ſich ſelber in dieſe Anſchauung verſenkt, ein poſitives Verhältniß zu der Subſtanz, mit der er Alles verknüpft, zu bewahren im Stande iſt.

Das zweite negative Preiſen der Macht und Herrlichkeit des einen Gottes treffen wir als die eigentliche Erhabenheit in der hebräiſchen Poeſie. Sie hebt die poſitive Immanenz des Abſoluten in den erſchaffenen Erſcheinungen auf, und ſtellt die eine Subſtanz für ſich als den Herrn der Welt auf die eine Seite, der gegenüber die Geſammtheit der Geſchöpfe daſteht, und in Beziehung auf Gott gebracht, als das in ſich ſelbſt Ohnmächtige und Verſchwindende geſetzt iſt. Soll nun die Macht und Weisheit des Einen durch die Endlichkeit der Naturdinge und menſchlichen Schickſale zur Darſtellung kommen, ſo finden wir jetzt kein indiſches Verzerren zur Ungeſtalt des Maaßloſen mehr, ſondern die Erhabenheit Gottes wird der Anſchauung dadurch näher gebracht, daß was da iſt, mit all ſeinem Glanz, ſeiner Pracht und Herrlichkeit nur als eine dienende Accidenz und ein vorübergehender Schein in Vergleich mit Gottes Weſen und Feſtigkeit dargeſtellt iſt.

A. Der Pantheismus der Kunſt.

Mit dem Worte Pantheismus iſt man jetziger Zeit ſogleich den gröbſten Mißverſtändniſſen ausgeſetzt. Denn auf der einen

Seite bedeutet „Alles“ in unserem modernen Sinne: Alles und Jedes in seiner ganz empirischen Einzelheit; diese Dose z. B. nach allen ihren Eigenschaften, von dieser Farbe, so und so groß, so geformt, so schwer u. s. f. oder jenes Haus, Buch, Thier, jener Tisch, Stuhl, Ofen, Wolkenstreif u. s. f. Behaupten nun manche heutige Theologen von der Philosophie, sie mache Alles zu Gott, so ist in dem eben berührten Sinne des Worts genommen dieß Faktum, welches der Philosophie aufgebürdet, und damit auch die Anklage, welche deshalb gegen sie erhoben wird, ganz und gar falsch. Eine solche Vorstellung von Pantheismus kann nur in verrückten Köpfen entstehen, und findet sich weder in irgend einer Religion, selbst nicht einmal bei den Irokesen und Eskimo's, noch in irgend einer Philosophie. Das Alles in dem, was man Pantheismus genannt hat, ist daher nicht dieses oder jenes Einzelne, sondern vielmehr das Alles im Sinne des All, d. h. des Einen Substantiellen, das zwar immanent ist in den Einzelheiten, aber mit Abstraktion von der Einzelheit und deren empirischen Realität, so daß nicht das Einzelne als solches, sondern die allgemeine Seele, oder populärer ausgedrückt, das Wahre und Vortreffliche, welches auch in diesem Einzelnen eine Gegenwart hat, herausgehoben und gemeint ist.

Dieß macht die eigentliche Bedeutung des Pantheismus aus, und in dieser Bedeutung allein haben wir hier von ihm zu sprechen. Er gehört vornehmlich dem Morgenlande an, welches den Gedanken einer absoluten Einheit des Göttlichen und aller Dinge als in dieser Einheit auffaßt. Als Einheit und All nun kann das Göttliche nur zum Bewußtseyn kommen durch das Wiederverschwinden der aufgezählten Einzelheiten, in denen es als gegenwärtig ausgesprochen wird. Einer Seits also ist hier das Göttliche vorgestellt als immanent in den verschiedensten Gegenständen, in Leben und Tod, Berg, Meer, u. s. f. und näher zwar als das Vorzüglichste und Hervorragendste unter und in den verschiedenen Existenzen, andrer Seits aber, indem das Eine dieses und

Anderes und wieder Anderes iſt, und ſich in Allem herumwirft, erſcheinen eben dadurch die Einzelheiten und Partikularitäten als aufgehobene und verſchwindende, denn nicht jedes Einzelne iſt dieß Eine, ſondern das Eine iſt dieſe geſammte Einzelheiten, welche für die Anſchauung in die Geſammtheit aufgehen. Denn iſt das Eine z. B. das Leben, ſo iſt es auch wieder der Tod, und damit eben nicht nur Leben, ſo daß alſo das Leben oder die Sonne, das Meer u. ſ. f. nicht als Leben, Meer oder Sonne das Göttliche und Eine ausmacht. Zugleich aber iſt hier noch nicht, wie in der eigentlichen Erhabenheit, das Accidentelle ausdrücklich als negativ und dienend geſetzt, ſondern die Subſtanz wird im Gegentheil, da ſie in Allem dieſe Eine iſt, an ſich zu einem Beſondern und Accidentellen; dieß Einzelne jedoch umgekehrt, da es ebenſo ſehr wechſelt, und die Phantaſie die Subſtanz nicht auf ein beſtimmtes Daſeyn beſchränkt, ſondern über jede Beſtimmtheit, um zu einer anderen weiterzuſchreiten, fortgeht und ſie fallen läßt, wird damit ſeiner Seits zu dem Accidentellen, über welches die eine Subſtanz hinweggehoben und dadurch erhaben iſt.

Eine ſolche Anſchauungsweiſe vermag ſich deßhalb auch künſtleriſch nur durch die Dichtkunſt auszuſprechen, nicht durch die bildende Künſte, welche das Beſtimmte und Einzelne, das ſich gegen die in dergleichen Exiſtenzen vorhandene Subſtanz auch aufgeben ſoll, als daſeyend und verharrend vor Augen bringen. Wo der Pantheismus rein iſt, giebt es keine bildende Kunſt für die Darſtellungsweiſe deſſelben.

1. Als erſtes Beiſpiel ſolcher pantheiſtiſchen Poeſie können wir wiederum die indiſche anführen, welche neben ihrer Phantaſie auch dieſe Seite glänzend ausgebildet hat.

Die Inder nämlich, wie wir ſahen, gehen von der abſtrakteſten Allgemeinheit und Einheit aus, die ſodann zu beſtimmten Göttern, dem Trimûrtis, Indras u. ſ. w. fortgeht, das Beſtimmte nun aber nicht etwa feſthält, ſondern ebenſo ſehr wieder ſich auf-

löſen, und die untern Götter in die oberen, die oberſten in Brahman zurückgehn läßt. Darin ſchon zeigt ſich, daß dieſe Allgemeine die eine ſich gleichbleibende Grundlage von Allem ausmache, und wenn die Inder allerdings in ihrer Poeſie das gedoppelte Streben zeigen, die einzelne Exiſtenz, damit ſie in ihrer Sinnlichkeit ſchon der allgemeinen Bedeutung gemäß erſcheine, zu übertreiben, oder umgekehrt gegen die eine Abſtraktion alle Beſtimmtheit auf ganz negative Weiſe fahren zu laſſen, ſo kommt doch auf der anderen Seite auch bei ihnen die reinere Darſtellungsweiſe des eben angedeuteten Pantheismus der Phantaſie vor, welche die Immanenz des Göttlichen in dem für die Anſchauung vorhandenen und ſchwindenden Einzelnen herausſetzt. Man könnte zwar in dieſer Auffaſſungsweiſe mehr eine Aehnlichkeit mit jener unmittelbaren Einheit des reinen Gedankens und des Sinnlichen, welche wir bei den Perſern antrafen, wiederfinden wollen, bei den Perſern aber iſt das Eine und Vortreffliche, für ſich feſtgehalten, ſelbſt ein Natürliches, das Licht; bei den Indern dagegen iſt das Eine, Brahman, nur das geſtaltloſe Eine, das erſt umgeſtaltet zur unendlichen Mannigfaltigkeit der Welterſcheinungen die pantheiſtiſche Darſtellungsweiſe veranlaßt. So heißt es z. B. von Kriſchna (Bhagavad-Gita Lect. VII. Sl. 4. Seq.): „Erde, Waſſer und Wind, Luft und Feuer, der Geiſt, Verſtand, und die Ichheit ſind die acht Stücke meiner Weſenskraft; doch ein Anderes an mir, ein höheres Weſen erkenne du, welches das Irdiſche belebt, die Welt trägt: in ihm haben alle Weſen den Urſprung; ſo wiſſe du, ich bin dieſes ganzen Weltalls Urſprung und auch die Vernichtung; außer mir giebt es kein Höheres, an mir iſt dieſes All geknüpft, wie am Faden die Perlenreihn, ich bin der Geſchmack im Flüſſigen, ich bin in der Sonne und im Mondes Glanz, das myſtiſche Wort in den heiligen Schriften, im Manne die Mannheit, der reine Geruch in der Erde, der Glanz in den Flammen, in allen Weſen das Leben, die Beſchauung in den Büßenden. Im Lebendigen die Lebenskraft, im Weiſen die

Weisheit, im Glänzenden der Glanz; welche Naturen wahrhaft ſind, ſcheinbar und finſter ſind, ſind aus mir, nicht bin ich in ihnen, ſondern ſie in mir. Durch die Täuſchung dieſer drei Eigenſchaften iſt alle Welt bethört, und verkennt mich, der unwandelbar iſt; aber auch die göttliche Täuſchung, die Maya, iſt meine Täuſchung, die ſchwer zu überſchreiten, die mir folgen aber ſchreiten über die Täuſchung fort." Hier iſt ſolch eine ſubſtantielle Einheit aufs frappanteſte ausgeſprochen, ſowohl in Rückſicht auf die Immanenz im Vorhandenen, als auch in Betreff auf das Hinwegſchreiten über das Einzelne.

In ähnlicher Weiſe ſagt Kriſchnas von ſich aus, er ſey in allen unterſchiedenen Exiſtenzen immer das Vortrefflichſte: (Lect. X. 21.) „Unter den Geſtirnen bin ich die ſtrahlende Sonne, unter den lunariſchen Zeichen der Mond, unter den heiligen Büchern das Buch der Hymnen, unter den Sinnen das Innere, Meru unter den Gipfeln der Berge, unter den Thieren der Löwe, unter den Buchſtaben bin ich der Vokal A., unter den Jahreszeiten der blühende Frühling u. ſ. f."

Dieſes Aufzählen nun aber des Vortrefflichſten ſo wie der bloße Wechſel der Geſtalten, in denen nur immer wieder ein und daſſelbe ſoll zur Anſchauung gebracht werden, welch ein Reichthum der Phantaſie ſich zunächſt auch darin auszubreiten ſcheint, bleibt dennoch eben dieſer Gleichheit des Inhalts wegen höchſt monoton, und im Ganzen leer und ermüdend.

2. In höherer und ſubjektiv freierer Weiſe *zweitens* iſt der orientaliſche Pantheismus im *Muhamedanismus* beſonders von den *Perſern* ausgebildet worden.

Hier tritt nun hauptſächlich von Seiten des dichtenden Subjekts ein eigenthümliches Verhältniß ein.

a) Indem ſich nämlich der Dichter das Göttliche in Allem zu erblicken ſehnt, und es wirklich erblickt, giebt er nun auch ſein eigenes Selbſt dagegen auf, faßt aber ebenſo ſehr die Immanenz des Göttlichen in ſeinem ſo erweiterten und befreiten Innern

auf, und dadurch erwächst ihm jene heitre Innigkeit, jenes freie Glück, jene schwelgerische Seligkeit, welche dem Orientalen eigen ist, der sich bei der Lossagung von der eigenen Partikularität durchweg in das Ewige und Absolute versenkt, und in Allem das Bild und die Gegenwart des Göttlichen erkennt und empfindet. Solch ein Sichdurchdringen vom Göttlichen und beseligtes trunkenes Leben in Gott streift an die Mystik an. Vor allem ist in dieser Beziehung Dschelaleddin-Rumi zu rühmen, von dem Rückert uns in seiner bewundrungswürdigen Gewalt über den Ausdruck, welche ihm aufs kunstreichste und freiste mit Worten und Reimen, wie es die Perser gleichfalls thun, zu spielen erlaubt, die schönsten Proben geliefert hat. Die Liebe zu Gott, mit dem der Mensch sein Selbst durch die schrankenloseste Hingebung identificirt, und ihn den Einen nun in allen Welträumen erschaut, alles und jedes auf ihn bezieht und zu ihm zurückführt, macht hier den Mittelpunkt aus, der sich aufs weiteste nach allen Seiten und Regionen hin expandirt.

b) Wenn nun ferner in der eigentlichen Erhabenheit, wie es sich sogleich zeigen wird, die besten Gegenstände und herrlichsten Gestaltungen nur als ein bloßer Schmuck Gottes gebraucht werden, und zur Verkündigung der Pracht und Verherrlichung des Einen dienen, indem sie nur vor unsere Augen gestellt sind, um ihn als Herrn aller Kreaturen zu feiern, so erhebt dagegen im Pantheismus die Immanenz des Göttlichen in den Gegenständen das weltliche, natürliche und menschliche Daseyn selber zur eigenen selbstständigeren Herrlichkeit. Das Selbstleben des Geistigen in den Naturerscheinungen und in den menschlichen Verhältnissen belebt und begeistigt dieselben in ihnen selber, und begründet wiederum ein eigenthümliches Verhältniß der subjektiven Empfindung und Seele des Dichters zu den Gegenständen, die er besingt. Erfüllt von dieser beseelten Herrlichkeit ist das Gemüth in sich selber ruhig, unabhängig, frei, selbstständig, weit und groß, und bei dieser affirmativen Identität mit sich imagi-

nirt und lebt es ſich nun auch zu der gleichen ruhigen Einheit in die Seele der Dinge hinein, und verwächſt mit den Gegenſtänden der Natur und ihrer Pracht, mit der Geliebten, dem Schenken u. ſ. f. überhaupt mit allem, was des Lobes und der Liebe werth iſt, zur ſeeligſten, frohſten Innigkeit. Die occidentaliſche romantiſche Innigkeit des Gemüths zeigt zwar ein ähnliches Scheinleben, aber iſt im Ganzen beſonders im Norden mehr unglückſelig, unfrei und ſehnſüchtig, oder bleibt doch ſubjektiver in ſich ſelbſt beſchloſſen, und wird dadurch ſelbſtſüchtig und empfindſam. Solche gedrückte trübe Innigkeit ſpricht ſich beſonders in den Volksliedern barbariſcher Völker aus. Die freie glückliche Innigkeit dagegen iſt den Orientalen, hauptſächlich den muhamedaniſchen Perſern eigen, die offen und froh ihr ganzes Selbſt wie an Gott ſo auch allem Preiswürdigen hingeben, doch in dieſer Hingebung gerade die freie Subſtantialität erhalten, die ſie ſich auch im Verhältniß zu der umgebenden Welt zu bewahren wiſſen. So ſehen wir in der Gluth der Leidenſchaft die expanſivſte Seligkeit und Parrheſie des Gefühls, durch welche bei dem unerſchöpflichen Reichthum an glänzenden und prächtigen Bildern der ſtete Ton der Freude, der Schönheit und des Glückes klingt. Wenn der Morgenländer leidet und unglücklich iſt, ſo nimmt er es als unabänderlichen Spruch des Schickſals hin, und bleibt dabei ſicher in ſich, ohne Gedrücktheit, Empfindſamkeit oder verdrüßlichen Trübſinn. In Hafis Gedichten finden wir Klage und Jammer genug über die Geliebte, den Schenken u. ſ. f. aber auch im Schmerze bleibt er gleich ſorgenlos als im Glück. So ſagt er z. B. einmal:

Aus Dank, weil dich die Gegenwart
Des Freund's erhellt,
Verbrenn' der Kerze gleich im Weh,
Und ſey vergnügt.

Die Kerze lehrt lachen und weinen, ſie lacht heitren Glanzes durch die Flamme, wenn ſie zugleich in heißen Thränen zer-

ſchmilzt; in ihrem Verbrennen verbreitet ſie den heitren Glanz. Dieß iſt auch der allgemeine Charakter dieſer ganzen Poeſie.

Um einige ſpeciellere Bilder anzuführen, ſo haben es die Perſer viel mit Blumen und Edelſteinen, vornehmlich aber mit der Roſe und Nachtigall zu thun. Beſonders geläufig iſt es ihnen die Nachtigall als Bräutigam der Roſe darzuſtellen. Dieſe Beſeelung der Roſe und Liebe der Nachtigall kommt z. B. bei Hafis häufig vor. „Aus Dank, Roſe, daß du die Sultanin der Schönheit biſt," ſagt er, „gewähr' es, nicht ſtolz zu ſeyn gegen die Liebe der Nachtigall." Er ſelber ſpricht von der Nachtigall ſeines eigenen Gemüths. Sprechen wir dagegen in unſren Gedichten von Roſen, Nachtigallen, Wein u. ſ. f., ſo geſchieht es in ganz anderem proſaiſcheren Sinn, uns dient die Roſe als Schmuck; „bekränzt mit Roſen" u. ſ. f., oder wir hören die Nachtigall und empfinden ihr nach, trinken den Wein und nennen ihn Sorgenbrecher u. ſ. f. Bei den Perſern aber iſt die Roſe kein Bild oder bloßer Schmuck, kein Symbol, ſondern ſie ſelbſt erſcheint dem Dichter als beſeelt, als liebende Braut, und er vertieft ſich mit ſeinem Geiſt in die Seele der Roſe.

Denſelben Charakter eines glänzenden Pantheismus zeigen auch noch die neueſten perſiſchen Gedichte. Herr v. Hammer z. B. hat über ein Gedicht Nachricht ertheilt, das unter ſonſtigen Geſchenken des Shah's im Jahre 1819 dem Kaiſer Franz iſt überſendet worden. Es enthält in 33000 Diſtichen die Thaten des Shah's, der dem Hofpoeten ſeinen eigenen Namen gegeben hat.

c) Auch Göthe iſt, ſeinen trüberen Jugendgedichten und ihrer koncentrirten Empfindung gegenüber, im ſpäteren Alter von dieſer weiten kummerloſen Heiterkeit ergriffen worden, und hat ſich als Greis noch, durchdrungen vom Hauch des Morgenlandes, in der poetiſchen Glut des Blutes, voll unermeßlicher Seligkeit zu dieſer Freiheit des Gefühls hinübergewendet, welche ſelbſt in der Polemik die ſchönſte Unbekümmertheit nicht verliert.

Die Lieder ſeines weſt-öſtlichen Divans ſind weder ſpielend noch unbedeutende geſellſchaftliche Artigkeiten, ſondern aus ſolch einer freien hingebenden Empfindung hervorgegangen. Er ſelber nennt ſie in einem Lied an Suleika:

Dichteriſche Perlen,
Die mir deiner Leidenſchaft
Gewaltige Brandung
Warf an des Lebens
Verödeten Strand aus,
Mit ſpitzen Fingern
Zierlich geleſen,
Durchbrieht mit juwelenem
Goldſchmuck.

Nimm ſie, ruft er der Geliebten zu,

Nimm ſie an deinen Hals,
An deinen Buſen!
Die Regentropfen Allahs
Gereift in beſcheidener Muſchel.

Zu ſolchen Gedichten bedurfte es eines zur größten Breite erweiterten, in allen Stürmen ſelbſtgewiſſen Sinnes, einer Tiefe und Jugendlichkeit des Gemüths und

Einer Welt von Lebenstrieben,
Die in ihrer Fülle Drang
Ahndeten ſchon Bulbuls Lieben,
Seelenregenden Geſang.

3. Die pantheiſtiſche Einheit nun in Bezug auf das Subjekt hervorgehoben, das ſich in dieſer Einheit mit Gott, und Gott als dieſe Gegenwart im ſubjektiven Bewußtſeyn empfindet, giebt überhaupt die Myſtik, wie ſie in dieſer ſubjektiveren Weiſe auch innerhalb des Chriſtenthums iſt zur Ausbildung gekommen. Als Beiſpiel will ich nur Angelus Sileſius anführen, der mit der größten Kühnheit und Tiefe der Anſchauung und Empfindung das ſubſtantielle Daſeyn Gottes in den Dingen, und die Vereinigung des Selbſts mit Gott, und Gottes mit der menſchlichen Subjektivität in wunderbar myſtiſcher Kraft der

Darstellung ausgesprochen hat. Der eigentliche morgenländische Pantheismus dagegen hebt mehr nur die Anschauung der *einen* Substanz in allen Erscheinungen und die Hingebung des Subjekts heraus, das dadurch die höchste Ausweitung des Bewußtseyns, so wie durch die gänzliche Befreiung vom Endlichen die Seligkeit des Aufgehens in alles Herrlichste und Beste erlangt. —

B. Die Kunst der Erhabenheit.

Wahrhaft nun aber ist die eine Substanz, welche als die eigentliche Bedeutung des ganzen Universums erfaßt wird, nur dann als *Substanz* gesetzt, wenn sie aus ihrer Gegenwart und Wirklichkeit in dem Wechsel der Erscheinungen als reine Innerlichkeit und substantielle Macht in sich zurückgenommen und dadurch gegen die Endlichkeit *verselbstständigt* ist. Erst durch diese Anschauung vom Wesen Gottes als des schlechthin Geistigen und Bildlosen, dem Weltlichen und Natürlichen *gegenüber*, ist das Geistige vollständig aus der Sinnlichkeit und Natürlichkeit herausgerungen und von dem Daseyn im Endlichen losgemacht. Umgekehrt jedoch bleibt die absolute Substanz im *Verhältniß* zu der erscheinenden Welt, aus der sie in sich reflektirt ist. Dieß Verhältniß erhält jetzt die oben angedeutete *negative* Seite, daß das gesammte Weltbereich, der Fülle, Kraft und Herrlichkeit seiner Erscheinungen ohnerachtet, in Beziehung auf die Substanz ausdrücklich als das nur in sich negative, von Gott erschaffene, seiner Macht unterworfene und ihm dienende gesetzt ist. Die Welt ist daher wohl als eine Offenbarung Gottes angesehn, und er selbst ist die *Güte*, das Erschaffene, das an sich kein Recht hat zu seyn und sich auf sich zu beziehn, dennoch sich für sich ergehn zu lassen, und ihm Bestand zu geben; das Bestehen jedoch des Endlichen ist substanzlos und gegen Gott gehalten ist die Kreatur das Verschwindende und Ohnmächtige, so daß sich in der Güte des Schöpfers zugleich seine *Gerechtigkeit* kund zu thun hat, welche in dem an sich Negativen auch die Machtlosigkeit desselben und dadurch

die Subſtanz als das allein Mächtige zur wirklichen Erſcheinung bringt. Dieß Verhältniß, wenn es die Kunſt als das Grundverhältniß ihres Inhalts wie ihrer Form geltend macht, giebt die Kunſtform der eigentlichen Erhabenheit. Schönheit des Ideals und Erhabenheit ſind wohl zu unterſcheiden. Denn im Ideal durchdringt das Innere die äußere Realität, deren Inneres es iſt, in der Weiſe, daß beide Seiten als einander adäquat und deshalb eben als einander durchdringend erſcheinen; in der Erhabenheit dagegen iſt das äußere Daſeyn, in welchem die Subſtanz zur Anſchauung gebracht wird, gegen die Subſtanz herabgeſetzt, indem dieſe Herabſetzung und Dienſtbarkeit die einzige Art iſt, durch welche der für ſich geſtaltloſe und durch nichts Weltliches und Endliches ſeinem poſitiven Weſen nach ausdrückbare eine Gott durch die Kunſt kann veranſchaulicht werden. Die Erhabenheit ſetzt die Bedeutung in einer Selbſtſtändigkeit voraus, für welche das Aeußerliche als unterworfen beſtimmt iſt, inſofern das Innre nicht darin erſcheint, ſondern ſo darüber hinausgeht, daß eben nichts als dieſes Hinausſeyn und Hinausgehn zur Darſtellung kommen kann.

Im Symbol war die Geſtaltung die Hauptſache. Sie ſollte eine Bedeutung haben, ohne jedoch im Stande zu ſeyn, dieſelbe vollkommen auszudrücken. Dieſem Symbol und ſeinem undeutlichen Inhalt ſteht jetzt die Bedeutung als ſolche, und deren klares Verſtändniß gegenüber, und das Kunſtwerk wird nun der Erguß des reinen Weſens als des Bedeutens aller Dinge, des Weſens aber, das die Unangemeſſenheit der Geſtalt und Bedeutung, die im Symbol an ſich vorhanden war, als die im Weltlichen ſich über alles Weltliche hinweghebende Bedeutung Gottes ſelber ſetzt, und deshalb in dem Kunſtwerk, das nichts als dieſe an und für ſich klare Bedeutung ausſprechen ſoll, erhaben wird. Wenn man daher ſchon die ſymboliſche Kunſt überhaupt die heilige Kunſt heißen kann, inſoweit ſie ſich das Göttliche zum Gehalt für ihre Produktionen nimmt,

so muß die Kunst der Erhabenheit die heilige Kunst als solche, die ausschließlich heilige genannt werden, weil sie Gott allein die Ehre giebt.

Der Inhalt ist hier im Ganzen seiner Grundbedeutung nach beschränkter noch als im eigentlichen Symbol, welches beim Streben nach dem Geistigen stehen bleibt, und in seinen Wechselbeziehungen eine breite Ausdehnung der Verwandlung des Geistigen in Naturgebilde und des Natürlichen in Anklänge des Geistes hat.

Diese Art der Erhabenheit in ihrer ersten ursprünglichen Bestimmung finden wir vornehmlich in der jüdischen Anschauung und deren heiligen Poesie. Denn bildende Kunst kann hier, wo von Gott ein irgend zureichendes Bild zu entwerfen unmöglich ist, nicht hervortreten, sondern nur die Poesie der Vorstellung, die durch das Wort sich äußert.

Bei der näheren Betrachtung dieser Stufe lassen sich folgende allgemeine Gesichtspunkte herausstellen.

1. Zu ihrem allgemeinsten Inhalt hat diese Poesie Gott, als Herrn der ihm dienenden Welt, nicht dem Aeußerlichen inkarnirt, sondern aus dem Weltdaseyn zu der einsamen Einheit sich zurückgezogen. Dasjenige, was in dem eigentlich Symbolischen noch in Eins gebunden war, zerfällt deshalb hier in die beiden Seiten des abstrakten Fürsichseyns Gottes und des konkreten Daseyns der Welt.

a) Gott selbst als dieses reine Fürsichseyn der einen Substanz ist in sich ohne Gestalt, und in dieser Abstraktion genommen der Anschauung nicht näher zu bringen. Was daher die Phantasie auf dieser Stufe ergreifen kann ist nicht der göttliche Inhalt seiner reinen Wesenheit nach, da derselbe es verbietet in einer ihm angemessenen Gestalt von der Kunst dargestellt zu werden. Der einzige Inhalt, der übrig bleibt, ist deshalb die Beziehung Gottes zu der von ihm erschaffenen Welt.

b) Gott ist der Schöpfer des Universums. Dieß ist der

reinſte Ausdruck der Erhabenheit ſelber. Zum erſtenmal verſchwinden jetzt nämlich die Vorſtellungen des Zeugens und bloßen natürlichen Hervorgehens der Dinge aus Gott, und machen dem Gedanken des Schaffens aus geiſtiger Macht und Thätigkeit Platz. „Gott ſprach: es werde Licht! Und es ward Licht" führt ſchon Longin als ein allerdings ſchlagendes Beiſpiel der Erhabenheit an. Der Herr, die eine Subſtanz, geht zwar zur Aeußrung fort, aber die Art der Hervorbringung iſt die reinſte, ſelbſt körperloſe, ätheriſche Aeußrung, das Wort, die Aeußrung des Gedankens als der idealen Macht, mit deren Befehl des Daſeyns nun auch das Daſeyende wirklich in ſtummem Gehorſam unmittelbar geſetzt iſt.

c) In die geſchaffene Welt jedoch geht Gott nicht etwa als in ſeine Realität über, ſondern bleibt dagegen zurückgezogen in ſich, ohne daß mit dieſem Gegenüber ein feſter Dualismus begründet ſey. Denn das Hervorgebrachte iſt ſein Werk, das gegen ihn keine Selbſtſtändigkeit hat, ſondern nur als der Beweis ſeiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit überhaupt da iſt. Der Eine iſt der Herr über Alles, und hat in den Naturdingen nicht ſeine Gegenwart, ſondern nur machtloſe Accidenzen, die das Weſen in ihnen nur können ſcheinen, nicht aber erſcheinen laſſen. Dieß macht die Erhabenheit von Seiten Gottes her aus.

2. Indem nun der eine Gott in dieſer Weiſe von den konkreten Welterſcheinungen einer Seits abgetrennt und für ſich fixirt, die Aeußerlichkeit des Daſeyenden aber anderer Seits als das Endliche beſtimmt und zurückgeſetzt iſt, ſo erhält ſowohl die natürliche als auch die menſchliche Exiſtenz jetzt die neue Stellung, eine Darſtellung des Göttlichen nur dadurch zu ſeyn, daß ihre Endlichkeit an ihr ſelber hervortritt.

a) Das Nächſte, was in dieſer Rückſicht kann bemerklich gemacht werden, beſteht darin, daß die Natur und die Menſchengeſtalt zum erſtenmal entgöttert und proſaiſch vor uns da liegt. Die Griechen erzählen, daß als die Heroen beim Argonautenzuge

die Meerenge des Hellespont durchschifften, die Felsen, welche sich bisher wie Scheeren schmetternd auf und zugeschlossen hatten, plötzlich in dem Boden für immer festgewurzelt dastanden. Aehnlich geht hier in der heiligen Poesie der Erhabenheit, dem unendlichen Wesen gegenüber, das Festwerden des Endlichen in seiner verständigen Bestimmtheit an, während in der symbolischen Anschauung nichts seine rechte Stelle erhält, indem das Endliche ganz ebenso in das Göttliche umschlägt als dieses zum endlichen Daseyn aus sich herausgeht. Wenden wir uns z. B. von den alten indischen Gedichten her zu dem alten Testament hinüber, so befinden wir uns mit einemmale auf einem ganz anderen Boden, der uns, wie fremd und von den unsrigen verschieden auch die Zustände, Begebnisse, Handlungen und Charaktere seyn mögen, welche er zeigt, dennoch heimathlich werden läßt. Aus einer Welt des Taumels und der Verwirrung kommen wir in Verhältnisse hinein, und haben Figuren vor uns, die ganz natürlich erscheinen, und deren feste patriarchalische Charaktere in ihrer Bestimmtheit und Wahrheit uns als vollkommen verständlich nahestehn.

b) Für diese Anschauung, welche den natürlichen Gang der Dinge zu fassen vermag und die Gesetze der Natur geltend macht, erhält nun auch das Wunder zum erstenmal seine Stelle. Im Indischen ist Alles Wunder und deshalb nichts mehr wunderbar. Auf einem Boden, wo der verständige Zusammenhang stets unterbrochen, wo Alles von seinem Platze gerissen und verrückt ist, kann kein Wunder auftreten. Denn das Wunderbare setzt die verständige Folge, wie das gewöhnliche klare Bewußtseyn voraus, das nun erst eine durch höhere Macht bewirkte Unterbrechung dieses gewohnten Zusammenhangs Wunder nennt. Ein eigentlich specifischer Ausdruck der Erhabenheit jedoch sind dergleichen Wunder nicht, weil der gewöhnliche Verlauf der Naturerscheinungen ebenso sehr durch den Willen Gottes und den Gehorsam der Natur, als solche Unterbrechung hervorgebracht wird.

c) Die eigentliche Erhabenheit müſſen wir hingegen darin ſuchen, daß die geſammte erſchaffene Welt überhaupt als endlich, beſchränkt, nicht ſich ſelbſt haltend und tragend erſcheint, und aus dieſem Grunde nur als verherrlichendes Beiwerk zum Preiſe Gottes angeſehn werden kann.

3. Dieſe Anerkennung der Nichtigkeit der Dinge und das Erheben und Loben Gottes iſt es, worin auf dieſer Stufe das menſchliche Individuum ſeine eigene Ehre, ſeinen Troſt und ſeine Befriedigung ſucht.

a) In dieſer Beziehung liefern uns die Pſalmen klaſſiſche Beiſpiele der ächten Erhabenheit, allen Zeiten als ein Muſter hingeſtellt, in welchem das, was der Menſch in ſeiner religiöſen Vorſtellung von Gott vor ſich hat, glänzend mit kräftigſter Erhebung der Seele ausgedrückt iſt. Nichts in der Welt darf auf Selbſtſtändigkeit Anſpruch machen, denn Alles iſt und beſteht nur durch Gottes Macht, und iſt nur da, um zum Preiſe dieſer Macht zu dienen, ſo wie zum Ausſprechen der eigenen ſubſtanzloſen Nichtigkeit. Wenn wir daher in der Phantaſie der Subſtantialität und ihrem Pantheismus eine unendliche Ausweitung fanden, ſo haben wir hier die Kraft der Erhebung des Gemüths zu bewundern, die alles fallen läßt, um die alleinige Macht Gottes zu verkündigen. Beſonders iſt in dieſer Rückſicht der 104te Pſalm von großartiger Gewalt. „Licht iſt dein Kleid, das du anhaſt, du breiteſt aus den Himmel, wie einen Teppich" u. ſ. f. — Licht, Himmel, Wolken, die Fittige des Windes, ſind hier nichts an und für ſich, ſondern nur ein äußeres Gewand, ein Wagen oder Bote zu Gottes Dienſt. Weiter dann wird Gottes Weisheit geprieſen, die Alles geordnet hat; die Brunnen, die in den Gründen quellen, die Waſſer, die zwiſchen den Bergen hinfließen, an denen die Vögel des Himmels ſitzen und ſingen unter den Zweigen; das Gras, der Wein, der des Menſchen Herz erfreut und die Cedern Libanons, die der Herr gepflanzt hat; das Meer, darinnen es wimmelt ohne Zahl, und

Wallfische sind, die der Herr gemacht hat, daß sie drinnen scherzen. — Und was Gott erschaffen hat erhält er auch, aber — „Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie, du nimmst weg ihren Odem, so vergehen sie, und werden wieder zu Staub.“ Die Nichtigkeit des Menschen spricht ausdrücklicher der 90ste Psalm, ein Gebet Mose, des Manns Gottes, aus, wenn es z. B. heißt: „Du lässest sie dahin fahren wie ein Strom, und sind wie ein Schlaf, gleich wie ein Gras, das doch balde welk wird, und des Abends abgehauen wird und verdorret. Das machet dein Zorn, daß wir so vergehen, und dein Grimm, daß wir so plötzlich dahin fahren müssen.“

b) Mit der Erhabenheit ist deshalb von Seiten des Menschen zugleich das Gefühl der eigenen Endlichkeit und des unübersteiglichen Abstandes von Gott verbunden.

α) Die Vorstellung der Unsterblichkeit kommt daher ursprünglich in dieser Sphäre nicht vor, denn diese Vorstellung enthält die Voraussetzung, daß das individuelle Selbst, die Seele, der menschliche Geist ein An-und-für-sich-seyendes sey. In der Erhabenheit wird nur der Eine als unvergänglich, und ihm gegenüber alles Andere als entstehend und vorübergehend, nicht aber als frei und unendlich in sich angesehn.

β) Dadurch faßt der Mensch sich ferner in seiner Unwürdigkeit gegen Gott, seine Erhebung geschieht in der Furcht des Herrn, in dem Erzittern vor seinem Zorn, und auf durchdringende ergreifende Weise finden wir den Schmerz über die Nichtigkeit, und in der Klage, dem Leiden, dem Jammer, aus der Tiefe der Brust, das Schreien der Seele zu Gott geschildert.

γ) Hält sich dagegen das Individuum in seiner Endlichkeit gegen Gott fest, so wird diese gewollte und beabsichtigte Endlichkeit das Böse, das als Uebel und Sünde nur dem Natürlichen und Menschlichen angehört, in der einen in sich unterschiedslosen Substanz aber ebenso wenig als der Schmerz und das Negative überhaupt irgend eine Stätte finden kann.

c) Drittens jedoch gewinnt innerhalb dieser Nichtigkeit der Mensch dennoch eine freiere und selbstständigere Stellung. Denn auf der einen Seite entsteht bei der substantiellen Ruhe und Festigkeit Gottes in Betreff auf seinen Willen und die Gebote desselben für den Menschen das Gesetz, anderer Seits liegt in der Erhebung zugleich die vollständige klare Unterscheidung des Menschlichen und Göttlichen, des Endlichen und Absoluten, und damit ist das Urtheil über Gutes und Böses und die Entscheidung für das Eine oder Andere in das Subjekt selbst verlegt. Das Verhältniß zum Absoluten, und die Angemessenheit oder Unangemessenheit des Menschen zu demselben hat daher auch eine Seite, welche dem Individuum und seinem eigenen Verhalten und Thun zukömmt. Zugleich findet es dadurch in seinem Rechtthun und der Befolgung des Gesetzes eine affirmative Beziehung auf Gott, und hat überhaupt den äußeren positiven oder negativen Zustand seines Daseyns, Wohlergehen, Genuß, Befriedigung, oder Schmerz, Unglück, Druck mit seinem inneren Gehorsam oder seiner Widerspänstigkeit gegen das Gesetz in Zusammenhang zu bringen, und als Wohlthat und Belohnung, so wie als Prüfung und Strafe dahinzunehmen.

Drittes Kapitel.

Die bewußte Symbolik der vergleichenden Kunstform.

Was durch die Erhabenheit, im Unterſchiede des eigentlichen bewußtloſen Symboliſirens, hervorgetreten iſt, beſteht einer Seits in dem Trennen der für ſich ihrer Innerlichkeit nach gewußten Bedeutung und der davon abgeſchiedenen konkreten Erſcheinung, ánderer Seits in dem direkter oder indirekter hervorgehobenen Sichnichtentſprechen beider, in dem die Bedeutung als das Allgemeine die einzelne Wirklichkeit und deren Beſonderheit überragt. In der Phantaſie des Pantheismus aber wie in der Erhabenheit konnte der eigentliche Inhalt, die eine allgemeine Subſtanz aller Dinge, nicht für ſich ohne Beziehung auf das, wenn auch ſeinem Weſen nicht adäquate, erſchaffene Daſeyn zur Anſchauung kommen. Dieſe Beziehung jedoch gehörte der Subſtanz ſelber an, welche an der Negativität ihrer Accidenzen ſich den Erweis ihrer Weisheit, Güte, Macht und Gerechtigkeit gab. Deshalb iſt im Allgemeinen wenigſtens auch hier das Verhältniß von Bedeutung und Geſtalt noch weſentlicher und nothwendiger Art, und die beiden verknüpften Seiten ſind noch einander nicht im eigentlichen Sinne des Worts äußerlich geworden. Dieſe Aeußerlichkeit aber, da ſie an ſich im Symboliſchen vorhanden iſt, muß auch geſetzt werden und tritt in den Formen hervor, welche wir in dem letzten Kapitel der ſymboliſchen Kunſt zu betrachten haben. Wir können ſie die bewußte Symbolik und näher die vergleichende Kunſtform nennen.

Unter der bewußten Symbolik nämlich ist zu verstehen, daß die Bedeutung nicht nur für sich gewußt, sondern ausdrücklich von der äußerlichen Weise, in welcher sie dargestellt wird, unterschieden gesetzt ist. Die Bedeutung, so für sich ausgesprochen erscheint dann, wie in der Erhabenheit, nicht wesentlich in der Gestaltung, welche ihr auf solche Weise gegeben wird. Die Beziehung beider aufeinander bleibt aber nicht mehr, wie auf der vorigen Stufe, ein in der Bedeutung selber schlechthin begründetes Beziehen, sondern wird ein mehr oder weniger zufälliges Zusammenbringen, welches der Subjektivität des Poeten, dem Vertiefen seines Geistes in ein äußerliches Daseyn, seinem Witze, seiner Erfindung überhaupt angehört, wobei er denn bald mehr von einer sinnlichen Erscheinung ausgehn, und ihr aus sich eine verwandte geistige Bedeutung einbilden, bald seinen Ausgangspunkt mehr von der wirklich oder auch nur relativ innern Vorstellung nehmen kann, um dieselbe zu verbildlichen, oder selbst nur ein Bild mit einem andern, das gleiche Bestimmungen in sich faßt, in Beziehung zu setzen.

Von der noch naiven und bewußtlosen Symbolik unterscheidet sich deshalb diese Art der Verknüpfung sogleich dadurch, daß jetzt das Subjekt sowohl das innere Wesen seiner zum Inhalt genommenen Bedeutungen, als auch die Natur der äußeren Erscheinungen kennt, welche es vergleichungsweise zur näheren Veranschaulichung benutzt, und beide in dieser bewußten Absicht der aufgefundenen Aehnlichkeit wegen zu einander stellt; der Unterschied aber zwischen der jetzigen Stufe und der Erhabenheit ist darin zu suchen, daß einer Seits zwar die Trennung und das Nebeneinandertreten der Bedeutungen und ihrer konkreten Gestalt in dem Kunstwerke selbst in geringerem oder höherem Grade ausdrücklich herausgehoben wird, andrer Seits aber, indem als Inhalt nicht mehr das Absolute selbst, sondern irgend eine bestimmte und beschränkte Bedeutung genommen ist, das erhabne Verhältniß fortfällt, und sich dagegen innerhalb der beabsichtigten Scheidung der ei-

gentlichen Bedeutung und ihrer Verbildlichung dennoch ein Verhältniß herstellt, welches innerhalb des bewußten Vergleichens dasselbe thut, was die unbewußte Symbolik in ihrer Weise bezweckte.

Was nämlich in dieser Rücksicht den Inhalt angeht, so kann als Bedeutung, nicht mehr das Absolute selbst, der Herr aufgefaßt werden. Denn schon durch das Sondern von konkretem Daseyn und Begriff und das, wenn auch vergleichende, Nebeneinandergestelltseyn Beider, ist für das Kunstbewußtseyn, insofern es diese Form als letzte und eigentliche ergreift, sogleich die Endlichkeit gesetzt, weshalb nun auch die vorgestellten Bedeutungen, als aus dem Kreise des Endlichen aufgenommen, es nicht mehr mit dem Absoluten als Grundbedeutung aller Dinge zu thun haben. In der heiligen Poesie dagegen ist Gott das allein Bedeutende in allen Dingen, die ihm gegenüber sich als vergänglich und nichtig erweisen. Soll nun aber die Bedeutung an dem, was an sich selbst beschränkt und endlich ist, ihr ähnliches Bild und Gleichniß finden können, so muß sie selber um so mehr von beschränkter Art seyn, als auf der Stufe, die uns jetzt beschäftigt, gerade das, freilich seinem Inhalt äußerliche und vom Dichter nur willkürlich auserwählte Bild, der Aehnlichkeiten wegen, die es mit dem Inhalte hat, als relativ gemäß angesehn wird. Von der Erhabenheit deshalb bleibt in der vergleichenden Kunstform nur der Zug übrig, daß jedes Bild, statt die Sache und Bedeutung selbst ihrer adäquaten Wirklichkeit nach zu gestalten, nur ein Bild und Gleichniß derselben abgeben soll.

Dadurch ist nun aber diese Art des Symbolisirens Theils für sich eine untergeordnete Gattung, wenn sie ein Ganzes bildet, indem die Gestaltung nur die beschreibende Aufnahme eines unmittelbaren sinnlichen Daseyns oder einer prosaischen Vorstellung, und die Bedeutung ausdrücklich davon zu unterscheiden ist, Theils kann solches Vergleichen bei Kunstwerken, welche aus einem Stoff gebildet, und in ihrer Gestaltung ein unentzweites Ganzes sind, sich nur etwa nebenher, wie es z. B. in ächten Produkten

der klaſſiſchen und romantiſchen Kunſt der Fall iſt, als Schmuck und Beiwerk geltend machen.

Wenn wir daher dieſe ganze Stufe als Vereinigung der beiden früheren anſehen, indem ſie ſowohl die Trennung von Bedeutung und äußerer Realität, welche der Erhabenheit zu Grunde lag, als auch das Hinweiſen einer konkreten Erſcheinung auf eine verwandte allgemeine Bedeutung, wie wir es beim eigentlichen Symbol hervortreten ſahen, in ſich faßt, ſo iſt dennoch dieſe Vereinigung nicht etwa eine höhere Kunſtform, ſondern vielmehr eine zwar klare aber verflachte Auffaſſung, welche in ihrem Inhalt begränzt, und in ihrer Form mehr oder weniger proſaiſch, ſich ebenſo ſehr aus der geheimnißvoll gährenden Tiefe des eigentlichen Symbols, als von dem Gipfel der Erhabenheit herab in das gewöhnliche Bewußtſeyn hinein verläuft.

Was nun die beſtimmtere Eintheilung dieſer Sphäre angeht, ſo findet zwar bei dieſem vergleichendem Unterſcheiden, welches die Bedeutung für ſich vorausſetzt nnd ihr gegenüber eine ſinnliche oder bildliche Geſtalt auf ſie bezieht, durchgängig faſt das Verhältniß ſtatt, daß die Bedeutung als die Hauptſache und die Geſtaltung als bloße Einkleidung und Aeußerlichkeit genommen wird, zugleich aber tritt der weitere Unterſchied ein, daß bald die eine bald die andere von beiden Seiten zuerſt hingeſtellt, und ſomit von ihr ausgegangen wird. In dieſer Weiſe ſteht entweder die Geſtaltung als eine für ſich äußere, unmittelbare, natürliche Begebenheit oder Erſcheinung u. ſ. f. da, von der dann eine allgemeine Bedeutung aufgewieſen wird, oder die Bedeutung iſt für ſich ſonſt herbeigeführt, und es wird dann erſt für ſie irgend woher äußerlich eine Geſtaltung ausgewählt.

Wir können in dieſer Beziehung zwei Hauptſtufen unterſcheiden.

A. In der erſten macht die konkrete Erſcheinung, ſey ſie aus der Natur oder aus menſchlichen Begebniſſen, Vor-

fällen und Handlungen hergenommen, einer Seits den Ausgangspunkt, andrer Seits das für die Darstellung Wichtige und Wesentliche aus. Sie wird zwar nur der allgemeineren Bedeutung wegen, die sie enthält und andeutet, ausgeführt, und nur in soweit entfaltet, als es der Zweck, diese Bedeutung in einem damit verwandten einzelnen Zustande oder Vorfall zu veranschaulichen, erfordert; das Vergleichen aber der allgemeinen Bedeutung und des einzelnen Falls, als subjektive Thätigkeit ist noch nicht ausdrücklich herausgestellt, und die ganze Darstellung will nicht ein bloßer Zierath an einem auch ohne diesen Schmuck selbstständigen Werke seyn, sondern tritt noch mit der Prätension auf, für sich schon ein Ganzes abzugeben. Die Arten, die hieher gehören, sind die Fabel, die Parabel, der Apolog, das Sprichwort und die Verwandlungen.

B. Auf der zweiten Stufe dagegen ist die Bedeutung das Erste, was vor dem Bewußtseyn steht, und die konkrete Verbildlichung derselben das nur Danebenstehende und Beispielende, das für sich gar keine Selbstständigkeit hat, sondern als der Bedeutung ganz unterworfen erscheint, so daß nun auch die gerade dieses und kein andres Bild heraussuchende subjektive Willkür des Vergleichens näher zum Vorschein kommt. Diese Darstellungsweise kann es zum größten Theil nicht zu selbstständigen Kunstwerken bringen, und muß sich deshalb damit begnügen, ihre Formen als das bloß Nebensächliche anderweitigen Gebilden der Kunst einzuverleiben. Als Hauptarten lassen sich hieher das Räthsel, die Allegorie, die Metapher, das Bild und Gleichniß zählen.

C. Drittens endlich können wir anhangsweise noch des Lehrgedichts und der beschreibenden Poesie Erwähnung thun, da sich in diesen Dichtungsarten auf der einen Seite das bloße Herauskehren der allgemeinen Natur der Gegenstände, wie das Bewußtseyn in seiner verständigen Klarheit dieselbe auffaßt, auf der anderen das Schildern ihrer konkreten Erscheinung für sich ver-

ſelbſtſtändigt, und ſomit die vollſtändige Trennung desjenigen ausgebildet wird, was erſt in ſeiner Vereinung und ächten Ineinsbildung wahrhafte Kunſtwerke zu Stande kommen läßt.

Die Scheidung nun der beiden Momente des Kunſtwerks führt es mit ſich, daß die verſchiedenen Formen, welche in dieſem ganzen Kreiſe ihre Stellung finden, faſt durchgängig nur der Kunſt der Rede angehören, indem die Poeſie allein ſolche Verſelbſtſtändigung von Bedeutung und Geſtalt ausſprechen kann, während es die Aufgabe der bildenden Künſte iſt, in der äußeren Geſtalt als ſolcher deren Innres kund zu geben.

A. Vergleichungen, welche vom Aeußerlichen anfangen.

Mit den verſchiedenen Dichtungsarten, welche dieſer erſten Stufe der vergleichenden Kunſtform zuzutheilen ſind, befindet man ſich jedesmal in Verlegenheit und hat viel Mühe, wenn man ſie in beſtimmte Hauptgattungen einzurangiren unternimmt. Es ſind dieß nämlich untergeordnete Zwitterarten, welche keine ſchlechthin nothwendige Seite der Kunſt ausprägen. Im Allgemeinen geht es damit im Aeſthetiſchen, wie mit gewiſſen Thierklaſſen oder ſonſtigen Naturvorkommenheiten in den Naturwiſſenſchaften. In beiden Gebieten liegt die Schwierigkeit darin, daß es der Begriff der Natur und Kunſt ſelber iſt, der ſich eintheilt, und ſeine Unterſchiede ſetzt. Als die Unterſchiede des Begriffs ſind dieß nun auch die wahrhaft begriffsmäßigen und deshalb zu begreifenden Unterſchiede, in welche dergleichen Uebergangsſtufen nicht hineinpaſſen wollen, weil ſie eben nur mangelhafte Formen ſind, die aus der einen Hauptſtufe heraustreten, ohne doch die folgende erreichen zu können. Die Schuld des Begriffs iſt dieß nicht, und wollte man, ſtatt der Begriffsmomente der Sache ſelbſt, ſolche Nebenarten zum Grunde der Eintheilung und Klaſſifikation machen, ſo würde gerade das dem Begriff Unangemeſſene als die gemäße Entfaltungsweiſe deſſelben angeſehen werden.

Die wahre Eintheilung aber darf nur aus dem wahren Begriff hervorgehn, und zwitterhafte Gebilde können nur da ihren Platz finden, wo die eigentlichen für sich feststehenden Formen anfangen sich aufzulösen und in andre überzugehn. Dieß ist hier im Betreff auf die symbolische Kunstform, unserem Gange gemäß, der Fall.

Der Vorkunst aber des Symbolischen gehören die angedeuteten Arten an, weil sie überhaupt unvollkommen und damit ein bloßes Suchen der wahren Kunst sind, das wohl die Ingredienzien zu der ächten Weise des Gestaltens in sich hat, dieselben jedoch nur in ihrer Endlichkeit, Trennung und bloßen Beziehung auffaßt, und deshalb untergeordnet bleibt. Wir haben daher, wenn wir hier von Fabel, Apolog, Parabel u. s. f. reden, diese Arten nicht abzuhandeln, in sofern sie der Poesie, als eigenthümlicher ebenso sehr von den bildenden Künsten als von der Musik unterschiedener Kunst angehören, sondern nur nach der Rücksicht, nach welcher sie zu den allgemeinen Formen der Kunst ein Verhältniß haben, und ihr specifischer Charakter sich nur aus diesem Verhältniß, nicht aber aus dem Begriff der eigentlichen Gattungen der Dichtkunst, als der epischen, lyrischen und dramatischen, erklären läßt.

Die nähere Gliedrung nun dieser Arten wollen wir so machen, daß wir zuerst von der Fabel; sodann von der Parabel, dem Apolog und Sprichwort handeln, und mit der Betrachtung der Metamorphosen schließen.

1. Die Fabel.

Indem bisher immer nur von dem Formellen der Beziehung einer ausdrücklichen Bedeutung auf ihre Gestalt die Rede gewesen ist, so haben wir jetzt nun auch den Inhalt anzugeben, der sich für diese Gestaltungsweise passend erweist.

Von Seiten der Erhabenheit her sahen wir bereits, daß es der jetzigen Stufe nicht mehr darauf ankommt, das Absolute

und Eine durch die Nichtigkeit und Unerheblichkeit der erſchaffenen Dinge in ſeiner ungetheilten Macht zu veranſchaulichen, ſondern daß wir uns auf der Stufe der Endlichkeit des Bewußtſeyns und damit auch der Endlichkeit des Inhalts befinden. Wenden wir uns umgekehrt zu dem eigentlichen Symbol, von welchem die vergleichende Kunſtform ebenfalls eine Seite in ſich aufnehmen ſollte, ſo iſt das Innre, welches der bisher immer noch unmittelbaren Geſtalt, dem Natürlichen, gegenübertritt, wie wir ſchon bei dem ägyptiſchen Symboliſiren ſahen, das Geiſtige. Indem nun jenes Natürliche als ſelbſtſtändig gelaſſen und vorgeſtellt wird, ſo iſt auch das Geiſtige ein endlich beſtimmtes, der Menſch und ſeine endlichen Zwecke, und das Natürliche erhält eine, jedoch theoretiſche Bezüglichkeit auf dieſe Zwecke, eine Andeutung und Offenbarung derſelben zum Beſten und Nutzen des Menſchen. Die Erſcheinung der Natur, Gewitter, Vögelflug, Beſchaffenheit der Eingeweide des Thiers u. ſ. f. in der Bedeutung für menſchliche Intereſſen, werden deshalb jetzt in einem ganz anderen Sinne aufgenommen, als in den Anſchauungen der Parſen, Inder oder Aegypter, für welche das Göttliche noch in der Weiſe mit dem Natürlichen vereint iſt, daß der Menſch in der Natur in einer Welt voll Göttern umherwandelt und ſein eigenes Thun darin beſteht, in ſeinem Handeln dieſelbe Identität hervorzubringen, wodurch dieß Thun, inſofern es dem natürlichen Seyn des Göttlichen angemeſſen iſt, ſelber als ein Offenbaren und Hervorbringen des Göttlichen im Menſchen erſcheint. Wenn der Menſch aber in ſich zurückgegangen iſt, und ſeine Freiheit ahndend ſich in ſich ſchließt, ſo wird er ſich Zweck für ſich in ſeiner Individualität, er thut, handelt, arbeitet nach ſeinem eignen Willen, er hat ein eigenes ſelbſtiſches Leben und fühlt die Weſentlichkeit von Zwecken in ihm ſelbſt, auf welche das Natürliche eine äuſſerliche Beziehung hat. Deshalb vereinzelt ſich die Natur nun um ihn her, und dient ihm, ſo daß er in Rückſicht auf das Göttliche in ihr nicht mehr die An-

ſchauung des Abſoluten gewinnt, ſondern ſie nur als ein Mittel betrachtet, durch welches ſich die Götter zum Beſten ſeiner Zwecke zu erkennen geben, indem ſie ihren Willen dem menſchlichen Geiſt durch das Medium der Natur enthüllen, und dieſen Willen ſelber von Menſchen erklären laſſen. Hier iſt alſo eine Identität des Abſoluten und Natürlichen vorausgeſetzt, in welcher die menſchlichen Zwecke die Hauptſache ausmachen. Dieſe Art der Symbolik nun aber gehört noch nicht zur Kunſt, ſondern bleibt religiös. Denn der vates unternimmt jene Deutung natürlicher Ereigniſſe nur vornehmlich für praktiſche Zwecke, ſey es im Intereſſe einzelner Individuen in Betreff auf partikuläre Pläne, oder des ganzen Volks in Rückſicht auf gemeinſame Thaten. Die Poeſie dagegen hat auch die praktiſchen Lagen und Verhältniſſe in einer allgemeineren theoretiſchen Form zu erkennen und auszuſprechen.

Was aber hieher muß gerechnet werden, iſt eine Naturerſcheinung, eine Vorfallenheit, welche ein beſonderes Verhältniß, einen Verlauf enthält, der als Symbol für eine allgemeine Bedeutung aus dem Kreiſe des menſchlichen Thuns und Treibens, für eine ſittliche Lehre, einen Klugheitsſatz genommen werden kann, für eine Bedeutung alſo, die zu ihrem Inhalt eine Reflexion über die Art und Weiſe hat, wie es in menſchlichen Dingen d. i. in Sachen des Willens zugeht oder zugehn ſollte. Hier iſt es nicht mehr der göttliche Wille, der ſich ſeiner Innerlichkeit nach dem Menſchen durch Naturereigniſſe und deren religiöſe Deutung offenbar macht, ſondern ein ganz gewöhnlicher Verlauf natürlicher Vorfälle, aus deſſen vereinzelter Darſtellung ſich in menſchlich verſtändlicher Weiſe ein ſittlicher Satz, eine Warnung, Lehre, Klugheitsregel u. ſ. f. abſtrahiren läßt, und der dieſer Reflexion wegen vorgeführt und der Anſchauung dargeboten wird.

Dieß iſt die Stellung, welche wir hier der äſopiſchen Fabel geben können.

a) Die äſopiſche Fabel nämlich in ihrer urſprünglichen

Geſtalt iſt ſolches Aufkoſten eines natürlichen Verhältniſſes oder Ereigniſſes zwiſchen einzelnen natürlichen Dingen überhaupt, am meiſten zwiſchen Thieren, deren Triebe aus denſelben Bedürfniſſen des Lebens ſtammen, die den Menſchen als lebendigen bewegen. Dieſes Verhältniß oder Ereigniß, in ſeinen allgemeineren Beſtimmungen aufgefaßt, iſt dadurch von der Art, daß es auch im Kreiſe des menſchlichen Lebens vorkommen kann, und durch dieſe Beziehung erſt eine Bedeutſamkeit für den Menſchen erhält.

α) Dieſer Beſtimmung zufolge iſt die ächte äſopiſche Fabel alſo die Darſtellung irgend eines Zuſtandes der lebloſen oder belebten Natur, eines Vorfalls aus der Thierwelt u. ſ. f., der nicht etwa willkürlich erſonnen, ſondern nach ſeinem wirklichen Vorhandenſeyn, nach treuer Beobachtung aufgenommen und dann ſo wiedererzählt wird, daß ſich daraus in Beziehung auf das menſchliche Daſeyn und näher auf die praktiſche Seite deſſelben, die Klugheit und Sittlichkeit des Handelns eine allgemeine Lehre entnehmen läßt. Das erſte Erforderniß iſt deshalb darin zu ſuchen, daß der beſtimmte Fall, der die ſogenannte Moral liefern ſoll, nicht nur erdichtet, und hauptſächlich daß er nicht der Art und Weiſe, wie dergleichen Erſcheinungen wirklich in der Natur exiſtiren, zuwider erdichtet ſey. Näher ſodann muß die Erzählung zweitens den Fall nicht ſchon ſelber in ſeiner Allgemeinheit, ſondern wie dieß wiederum in der äußeren Realität der Typus für alles Geſchehen iſt, ſeiner konkreten Einzelheit nach und als ein wirkliches Ereigniß berichten.

Dieſe urſprüngliche Form der Fabel giebt ihr drittens endlich die meiſte Naivetät, weil der Lehrzweck und das Herausheben allgemeiner nützlicher Bedeutungen dann nur als das ſpäter Herzukommende, nicht aber als das erſcheint, was von Hauſe aus beabſichtigt war. Deshalb werden die anziehendſten unter den ſogenannten äſopiſchen Fabeln die ſeyn, welche der angegebenen Beſtimmung entſprechen und Handlungen, wenn man die-

ſen Namen gebrauchen will, oder Verhältniſſe und Ereigniſſe erzählen, die Theils den Inſtinkt der Thiere zu ihrer Grundlage haben, Theils ſonſt ein natürliches Verhältniß ausſprechen, Theils ſich überhaupt für ſich tragen können, ohne nur von der willkürlichen Vorſtellung zuſammengeſtellt zu ſeyn. Dabei iſt es denn aber leicht erſichtlich, daß das den äſopiſchen Fabeln in jetziger Geſtalt angehängte „fabula docet“ entweder die Darſtellung matt macht, oder häufig wie die Fauſt auf das Auge paßt, ſo daß oft vielmehr die entgegengeſetzte Lehre oder mehrere beſſer abgeleitet werden könnten.

Einige Beiſpiele mögen zur Belenchtung dieſes eigentlichen Begriffs der äſopiſchen Fabel hier angeführt werden.

Eiche und Rohr z. B. ſtehn im Sturmwinde da; das ſchwanke Rohr wird nur gebeugt, die ſtarre Eiche bricht. Dieß iſt ein Fall, der bei ſtarkem Sturm ſich häufig genug wirklich zugetragen hat; moraliſch genommen iſt es ein hochſtehender unbeugſamer Menſch, einem Geringeren gegenüber, der ſich in untergeordneten Verhältniſſen durch Fügſamkeit zu erhalten weiß, während jener durch Hartnäckigkeit und Trotz zu Grunde geht. — Ebenſo verhält es ſich mit der durch Phädrus aufbewahrten Fabel von den Schwalben. Die Schwalben ſehen mit anderen Vögeln zu, wie ein Ackermann den Leinſamen ſäet, aus welchem auch die Stricke für den Vogelfang gedreht werden. Die verſtändigen Schwalben fliegen davon, die übrigen Vögel glauben's nicht; ſie bleiben ſorglos daheim und werden gefangen. Auch hier liegt ein wirkliches Naturphänomen zu Grunde. Es iſt bekannt, daß die Schwalben zur Herbſtzeit nach ſüdlicheren Gegenden ziehn, und deshalb zur Zeit des Vogelfangs nicht da ſind. Das Gleiche läßt ſich auch über die Fabel von der Fledermaus ſagen, welche am Tage und zur Nachtzeit verachtet wird, weil ſie weder dem Tage noch der Nacht angehört. — Solchen perſönlichen wirklichen Fällen wird eine allgemeinere Deutung auf Menſchliche gegeben, wie auch jetzt noch etwa fromme Leute aus

allem, was vorkommt, eine erbauliche Nutzanwendung zu ziehen wiſſen. Dabei iſt es aber nicht nothwendig, daß das eigentliche Naturphänomen jedesmal ſogleich in die Augen ſpringe. In der Fabel z. B. vom Fuchs und Raben iſt das wirkliche Faktum nicht im erſten Augenblicke zu erkennen, obſchon es nicht gänzlich fehlt; denn es iſt die Art der Raben und Krähen, daß ſie zu krächzen anfangen, wenn ſie fremde Gegenſtände, Menſchen, Thiere u. ſ. f. vor ſich in Bewegung ſehen. Aehnliche Naturverhältniſſe liegen der Fabel vom Dornſtrauch, welcher den Vorübergehenden Wolle abreißt, oder den Fuchs verwundet, der einen Halt an ihm ſucht; von dem Landmann, der eine Schlange im Buſen erwärmt, u. ſ. f. zu Grunde. Andere ſtellen Vorfälle dar, welche unter den Thieren ſonſt vorkommen können, z. B. gleich in der erſten äſopiſchen Fabel, daß der Adler die Jungen des Fuchſes auffrißt und an geraubtem Opferfleiſche eine Kohle mitführt, die ihm ſein Neſt entzündet u. ſ. f. Andere endlich enthalten altmythiſche Züge, wie die Fabel vom Roßkäfer, Adler und Jupiter, wo der naturhiſtoriſche Umſtand — (ob er wirklich richtig ſey, laſſe ich dahingeſtellt) — von der Verſchiedenheit der Zeit des Eierlegens des Adlers und des Roßkäfers, zugleich aber eine offenbar traditionelle Wichtigkeit des Skarabäus vorkommt, die hier jedoch bereits ins Komiſche, wie noch mehr von Ariſtophanes geſchehen, gezogen erſcheint. Wie viel nun aber von dieſen Fabeln dem Aeſop ſelber zukommen, die Vollſtändigkeit dieſer Konſtatirung iſt hier ohnehin ſchon dadurch erlaſſen, daß bekanntlich nur von wenigen, der letztgenannten z. B. vom Roßkäfer und Adler, aufzuzeigen iſt, daß ſie äſopiſch ſeyen, oder daß ihnen überhaupt das Alterthum, um als äſopiſch angeſehn werden zu können, zukommt.

Von Aeſop ſelber heißt es, er ſey ein mißgeſtalteter buckeliger Sklave geweſen; ſein Aufenthalt wird nach Phrygien verlegt, nach dem Lande, welches den Uebergang von dem unmittelbar Symboliſchen und dem Gebundenſeyn an das Natürliche zu dem

Lande macht, in welchem der Mensch anfängt, das Geistige und sich selbst zu fassen. In dieser Beziehung sieht er zwar das Thierische und Natürliche überhaupt nicht, wie die Inder und Aegypter, als etwas für sich Hohes und Göttliches an, sondern betrachtet es mit prosaischen Augen als etwas, dessen Verhältnisse nur dienen, das menschliche Thun und Lassen vorstellig zu machen; dennoch aber sind seine Einfälle nur witzig, ohne die Energie des Geistes, oder Tiefe der Einsicht und substantiellen Anschauung, ohne Poesie und Philosophie. Seine Ansichten und Lehren sind deshalb wohl sinnreich und klug, aber es bleibt nur gleichsam eine Grübelei im Kleinen, welche statt freie Gestalten aus freiem Geiste zu erschaffen, nur gegebenen vorgefundenen Stoffen, den bestimmten Instinkten und Trieben der Thiere, kleinen täglichen Vorfällen irgend eine weiter anwendbare Seite abgewinnt, weil er seine Lehren nicht offen sagen darf, sondern sie nur versteckt, in einem Räthsel gleichsam, zu verstehen geben kann, das zugleich immer gelöst ist. Im Sklaven fängt die Prosa an, und so ist auch diese ganze Gattung prosaisch.

Dessenohnerachtet haben diese alten Erfindungen beinahe alle Völker und Zeiten durchlaufen, und so sehr auch jede Nation, die überhaupt in ihrer Literatur Fabeln kennt, sich mehrere Fabeldichter zu besitzen rühmen mag, so sind deren Poëme doch meist Reproduktionen jener ersten Einfälle, nur in den jedesmaligen Zeitgeschmack übersetzt, und was diese Fabeldichter zu dem ererbten Stock an Erfindungen hinzugethan haben, ist weit hinter jenen Originalien zurückgeblieben.

b) Nun finden sich aber unter den äsopischen auch eine Menge von Fabeln, welche in Erfindung und Ausführung von großer Dürftigkeit, vor allem aber bloß für den Zweck der Lehre erfunden sind, so daß die Thiere oder auch Götter nur zur Einkleidung gehören. Doch sind sie davon entfernt der Thiernatur Gewalt anzuthun, wie es etwa bei Modernen der Fall ist;

wie z. B. die Pfeffel'ſchen Fabeln von einem Hamſter, der im Herbſt einen Vorrath einſammelte, welche Vorſicht ein anderer unterlaſſen haben und darauf zum Betteln und Verhungern herabgebracht worden ſein ſoll; oder vom Fuchs, Spürhund und Luchs, von denen erzählt wird, daß ſie mit ihren einſeitigen Talenten der Liſt, des feinen Geruchs und ſcharfen Geſichts vor Jupiter traten, um eine gleiche Vertheilung ihrer Naturgaben zu erlangen, nach deren Bewilligung es aber heißt: „der Fuchs iſt vor den Kopf geſchlagen, der Spürhund taugt nicht mehr zum Jagen, der Argus Luchs bekommt den Staar.“ Daß der Hamſter keine Früchte einträgt, daß dieſe drei anderen Thiere in den Zufall oder in die Natur der Gleichmäßigkeit jener Eigenſchaften gerathen, iſt der Natur ganz und gar zuwider und dadurch matt. Beſſer als dieſe Fabeln iſt deshalb die von der Ameiſe und der Zikade, beſſer als dieſe wieder die vom Hirſch mit den prächtigen Geweihen und den dünnen Läuffen.

In dem Sinne ſolcher Fabeln iſt man es denn auch gewohnt geworden, in der Fabel überhaupt ſich die Lehre als das Erſte ſo vorzuſtellen, daß das erzählte Ereigniß ſelbſt bloße Einkleidung, und deshalb eine zum Behufe der Lehre ganz erdichtete Begebenheit ſey. Solche Einkleidungen aber, beſonders wenn der beſchriebene Vorfall ſich unter beſtimmten Thieren z. B. ihrem Naturcharakter nach gar nicht hat zutragen können, ſind höchſt matte, weniger als nichts bedeutende Erfindungen, denn das Sinnreiche einer Fabel beſteht nur darin, dem ſonſt ſchon Daſeyenden und Geſtalteten nun auch noch einen allgemeineren Sinn außer dem, welchen es unmittelbar hat, zuzutheilen. — Weiter ſodann hat man in der Vorausſetzung, das Weſen der Fabel ſey allein darin zu ſuchen, daß Thiere anſtatt der Menſchen handeln und ſprechen, die Frage aufgeworfen, was das Anziehende von dieſem Tauſche ausmache. Viel Anziehendes jedoch kann in ſolchem Ankleiden eines Menſchen als Thier nicht liegen, wenn es noch mehr oder etwas Anderes als in einer Affen-

und Hundekomödie seyn soll, wo im Gegentheil der Kontrast der thierischen Natur mit ihrem Aufsehn und menschlichen Thun, außer dem Anblick der Geschicklichkeit der Dressur, das einzige Interesse bleibt. Breitinger führt daher das *Wunderbare* als den eigentlichen Reiz an. In den ursprünglichen Fabeln aber ist das Auftreten von redenden Thieren *nicht* als etwas Ungewöhnliches und Wunderbares hingestellt; weshalb auch Lessing meint, die Einführung der Thiere gewähre einen großen Vortheil für die *Verständlichkeit und Abkürzung* der Exposition durch die Bekanntschaft mit den Eigenschaften der Thiere, mit der List z. B. des Fuchses, der Großmuth des Löwen, der Gefräßigkeit und Gewaltthätigkeit des Wolfes, so daß an die Stelle der Abstraktionen: listig, großmüthig u. s. f. zugleich ein bestimmtes Bild vor die Vorstellung trete. Dieser Vortheil ändert jedoch nichts Wesentliches an dem trivialen Verhältnisse der bloßen Einkleidung, und im Ganzen ist es sogar unvortheilhaft, uns Thiere statt Menschen vorzuführen, weil die Thiergestalt dann immer eine Maske bleibt, welche die Bedeutung in Betreff auf ihre *Verständlichkeit* ebenso sehr *verhüllt* als erklärt.

Die größte Fabel dieser Art wäre dann die alte Geschichte von Reineke, dem Fuchs, die aber keine eigentliche Fabel als solche ist.

c) Als eine *dritte* Stufe nämlich können wir noch folgende Behandlungsweise der Fabel sich hier anschließen lassen, mit welcher wir jedoch den Kreis der Fabel schon zu überschreiten anfangen. Das Sinnreiche einer Fabel liegt überhaupt darin, unter den mannigfaltigen Naturphänomenen Fälle zu finden, welche zum Beleg für allgemeine Reflexionen über das menschliche Handeln und Benehmen zu dienen im Stande sind, obschon das Thierische und Natürliche der eigentlichen Art und Weise seiner Existenz nicht entrückt wird. Im Uebrigen aber bleibt das Zusammenstellen und Beziehen der sogenannten Moral und des einzelnen Falls nur die Sache der Willkür und des subjektiven Witzes, und ist deshalb

an ſich nur die Sache des Scherzes. Dieſe Seite iſt es nun, welche für ſich auf dieſer dritten Stufe hervortritt. Die Fabelform wird als Scherz genommen. Göthe hat in dieſer Weiſe viele anmuthige und ſinnreiche Gedichte gemacht. In dem einen, „der Kläffer“ überſchriebenen, heißt es z. B.

Wir reiten in die Kreuz und Quer'
Nach Freuden und Geſchäften;
Doch immer kläfft es hinterher
Und hilft aus allen Kräften.
So will der Spitz aus unſerm Stall
Uns immerfort begleiten,
Und ſeines Bellens lauter Schall
Beweiſt nur, daß wir reiten.

Dazu gehört denn aber, daß die gebrauchten Naturgeſtalten ihrem eigenthümlichen Charakter nach, wie in der äſopiſchen Fabel, vorgeführt werden, und uns in ihrem Thun und Treiben menſchliche Zuſtände, Leidenſchaften, Charakterzüge entwickeln, welche mit den thieriſchen die nächſte Verwandtſchaft haben. Von dieſer Art iſt der erwähnte Reineke, welcher mehr etwas Mährchenhaftes als eine eigentliche Fabel iſt. Den Inhalt giebt eine Zeit der Unordnung und Regelloſigkeit ab, der Schlechtigkeit, Schwäche, Niederträchtigkeit, Gewalt und Frechheit, des Unglaubens im Religiöſen, der nur ſcheinbaren Herrſchaft und Gerechtigkeit im Weltlichen, ſo daß Liſt, Klugheit und Eigennutz überall den Sieg davon tragen. Es ſind die Zuſtände des Mittelalters, wie ſie beſonders in Deutſchland ſich ausgebildet hatten. Die mächtigen Vaſallen zeigen zwar vor dem Könige einigen Reſpekt, im Grunde aber thut Jeder was er will, raubt, mordet, unterdrückt die Schwachen, betrügt den König, weiß ſich die Gunſt der Frau Königin zu erwerben, ſo daß das Ganze nur eben zuſammenhält. Dieß iſt der menſchliche Inhalt, welcher hier aber nicht etwa in einem abſtrakten Satze, ſondern in einer Totalität von Zuſtänden und Charakteren beſteht, und ſeiner Schlechtigkeit wegen ſich ganz für die thieriſche Natur, in

deren Form er sich entfaltet, als passend erweist. Deshalb hat es nichts Störendes, wenn wir ihn ganz offen in das Thierische hineingelegt finden, während die Einkleidung auch nicht etwa als ein bloß einzelner verwandter Fall erscheint, sondern dieser Singularität enthoben wird, und eine gewisse Allgemeinheit erhält, durch welche uns anschaulich wird: so geht's überhaupt zu in der Welt. Das Possierliche liegt nun in dieser Einkleidung selber, deren Scherz und Spaß mit dem bitteren Ernst der Sache gemischt ist, indem sie die menschliche Gemeinheit aufs treffendste in der thierischen zur Anschauung bringt, und auch in dem bloß Thierischen eine Menge der ergötzlichsten Züge und eigenthümlichsten Geschichten heraushebt, so daß wir aller Herbigkeit zum Trotz keinen schlechten und bloß gewollten, sondern einen wirklichen ernstlich gemeinten Scherz vor uns haben.

2. Parabel, Sprichwort, Apolog.

a) Die Parabel hat mit der Fabel die allgemeine Verwandtschaft, daß sie Begebenheiten aus dem Kreise des gewöhnlichen Lebens aufnimmt, denen sie aber eine höhere und allgemeinere Bedeutung mit dem Zwecke unterlegt, diese Bedeutung durch jenen, für sich betrachtet, alltäglichen Vorfall verständlich und anschaulich zu machen.

Zugleich aber unterscheidet sie sich von der Fabel dadurch, daß sie dergleichen Vorfallenheiten nicht in der Natur und Thierwelt, sondern in dem menschlichen Thun und Treiben, wie es Jedem als bekannt vor Augen steht, aufsucht, und den erwählten einzelnen Fall, der, seiner Partikularität nach, zunächst geringfügig erscheint, zu einem allgemeineren Intreſſe durch Hindeutung auf eine höhere Bedeutung erweitert.

Hierdurch nun kann sich in Betreff auf den Inhalt, der Umfang und die gehaltreiche Wichtigkeit der Bedeutungen vergrößern und vertiefen, während in Rücksicht auf die Form die Subjektivität des absichtlichen Vergleichens und Herauskehrens

der allgemeinen Lehre gleichfalls in einem höheren Grade zum Vorschein zu kommen anfängt.

Als eine Parabel, noch mit einem ganz praktischen Zweck verbunden, kann man die Art und Weise ansehn, welche Cyrus (Herodot. I. c. 126.) anwandte, um die Perser zum Abfall zu bewegen. Er schreibt den Persern, sie sollten sich mit Sicheln versehn an einen bestimmten Ort verfügen. Dort läßt er sie an dem ersten Tage ein dornenbewachsenes Feld mit saurer Arbeit urbar machen. Am anderen Tage aber, nachdem sie geruht und sich gebadet, führt er sie auf eine Wiese und bewirthet sie reichlich mit Fleisch und Wein. Dann, als sie vom Gastmahl sich erhoben hatten, fragt er sie, welcher Tag ihnen erfreulicher sey, der gestrige oder der heutige. Alle stimmten für den gegenwärtigen, der ihnen nur Gutes gebracht hätte, während der kaum verflossene ein Tag der Mühe und Anstrengung gewesen wäre. Da rief Cyrus aus: wollt ihr mir folgen, so vervielfältigen sich die guten Tage, die dem heutigen ähnlich sind; wollt ihr mir aber nicht folgen, so warten eurer unzählige Arbeiten, welche den gestrigen gleichen.

Von verwandter Art, jedoch ihren Bedeutungen nach vom tiefsten Interesse und der weitesten Allgemeinheit sind die Parabeln, die wir im Evangelium finden. Die Parabel vom Säemann z. B., eine Erzählung, für sich von geringfügigem Gehalt und wichtig nur durch die Vergleichung mit der Lehre vom Himmelreich. Die Bedeutung in diesen Parabeln ist durchweg eine religiöse Lehre, zu der sich die menschlichen Vorfallenheiten, in denen sie vorgestellt ist, etwa verhalten, wie in der äsopischen Fabel das Thierische zu dem Menschlichen, das dessen Sinn ausmacht.

Von der gleichen Weite des Inhalts ist die bekannte Geschichte des Boccaz, welche Lessing im Nathan zu seiner Parabel von den drei Ringen benutzt. Die Erzählung ist auch hier, selbstständig genommen, ganz gewöhnlich, wird aber auf den

weitesten Gehalt, den Unterschied und die Aechtheit der drei Religionen, der jüdischen, muhamedanischen und christlichen gedeutet. Eben dasselbe ist auch, um an neueste Erscheinungen dieser Sphäre zu erinnern, in göthe'schen Parabeln der Fall. In der „Katzenpastete" z. B., wo ein braver Koch, um sich auch als Jäger zu geriren, auszog, aber einen Kater statt eines Hasen schoß, welchen er dennoch mit viel künstlicher Würze den Leuten vorsetzte, — was auf Newton gehn soll, — ist die dem Mathematiker verunglückte Wissenschaft der Physik wenigstens immer noch ein Höheres, als eine vom Koch vergeblich zum Hasen verpastetete Katze. — Diese Parabeln Göthe's haben, wie das, was er in der Art der Fabel gedichtet hat, häufig einen spaßhaften Ton, durch welchen er sich das im Leben Verdrießliche von der Seele losschrieb.

b. Das Sprichwort.

Eine Mittelstufe nun dieses Kreises bildet das Sprichwort. Ausgeführt nämlich lassen sich Sprichwörter bald zu Fabeln, bald zu Apologen umwandeln. Sie geben einen einzelnen Fall größtentheils aus der Alltäglichkeit des Menschlichen, der dann aber in allgemeiner Bedeutung zu nehmen ist. z. B. „Eine Hand wäscht die andre," oder „jeder kehre vor seiner Thür; wer Andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein; brätst du mir eine Wurst, so lösch ich dir den Durst u. s. f." Hierher gehören auch die Sinnsprüche, deren wiederum Göthe in neuerer Zeit eine Menge von unendlicher Anmuth und oft voll großer Tiefe gemacht hat.

Es sind dieß keine Vergleichungen in der Weise, daß die allgemeine Bedeutung und die konkrete Erscheinung auseinander und sich gegenübertreten, sondern unmittelbar ist mit dieser jene ausgedrückt.

c. Der Apolog.

Der Apolog drittens kann für eine Parabel angesehn werden, welche den einzelnen Fall nicht nur gleichnißweise zur Ver-

anſchaulichung einer allgemeinen Bedeutung gebraucht, ſondern in dieſer Einkleidung ſelbſt den allgemeinen Satz herbeiführt und ausſpricht, indem derſelbe wirklich in dem einzelnen Falle enthalten iſt, der jedoch nur als ein einzelnes Beiſpiel erzählt wird. In dieſem Sinne genommen iſt Göthe's „Der Gott und die Bajadere" ein Apolog zu nennen. Wir finden hier die chriſtliche Geſchichte der büßenden Magdalene in indiſche Vorſtellungsweiſen eingekleidet; die Bajadere zeigt dieſelbe Demuth, die gleiche Stärke des Liebens und Glaubens, der Gott ſtellt ſie auf die Probe, die ſie vollſtändig beſteht, und nun zur Erhebung und Verſöhnung kommt. — In dem Apologe wird die Erzählung ſo weitergeleitet, daß ihr Ausgang die Lehre ſelber ohne bloße Vergleichung giebt, wie z. B. im Schatzgräber:

Tages Arbeit, Abends Gäſte,
Saure Wochen, frohe Feſte
Sei dein künftig Zauberwort.

3. Die Verwandlungen.

Das Dritte, wovon wir der Fabel, Parabel, dem Sprichwort und Apolog gegenüber zu ſprechen haben, ſind die Metamorphoſen. Sie ſind zwar ſymboliſch-mythologiſcher Art, zugleich aber ſtellen ſie dem Geiſtigen das Natürliche ausdrücklich gegenüber, indem ſie einem natürlich Vorhandenen, einem Felſen, Thiere, einer Blume, Quelle u. ſ. f. die Bedeutung geben, ein Herunterkommen und eine Strafe geiſtiger Exiſtenzen zu ſeyn; der Philomele z. B., der Pieriden, des Narciß, der Arethuſa u. ſ. f. welche durch einen Fehltritt, eine Leidenſchaft, ein Verbrechen und dergleichen in unendliche Schuld oder einen unendlichen Schmerz verfallen, dadurch der Freiheit des geiſtigen Lebens verluſtig und zu einem nur natürlichen Daſeyn geworden ſind.

Einer Seits alſo wird hier das Natürliche nicht nur äußerlich und proſaiſch als bloßer Berg, Quell, Baum, u. ſ. f. be-

trachtet, sondern es wird ihm ein Inhalt gegeben, welcher einer vom Geist ausgehenden Handlung oder Begebenheit angehört. Der Felsen ist nicht nur Stein, sondern Niobe, die um ihre Kinder weint. Andrer Seits ist diese menschliche That irgend eine Schuld, und die Verwandlung zur bloßen Naturerscheinung als eine Degradation des Geistigen zu nehmen.

Wir müssen deshalb diese Verwandlungen menschlicher Individuen, Götter u. s. f. zu Naturdingen sehr wohl von der eigentlichen *unbewußten Symbolik* unterscheiden. In Aegypten z. B. wird Theils in der geheimnißreichen verschlossenen Innerlichkeit des thierischen Lebens unmittelbar das Göttliche angeschaut, Theils ist das eigentliche Symbol eine Naturgestalt, welche mit einer weiteren verwandten Bedeutung, obschon sie nicht deren wirkliches adäquates Daseyn ausmachen soll, dennoch *unmittelbar zusammengeschlossen* wird, weil die unbewußte Symbolik ein noch nicht zum Geistigen, der Form wie dem Inhalt nach, befreites Anschaun ist. Die Verwandlungen dagegen machen die wesentliche *Unterscheidung* des Natürlichen und Geistigen, und bilden in dieser Rücksicht den Uebergang aus dem *Symbolisch*-Mythologischen in das *eigentlich* Mythologische, wenn wir Letzteres nämlich so fassen, daß es in seinen Mythen zwar von einem konkreten Naturdaseyn, der Sonne, dem Meer, den Flüssen, Bäumen, der Befruchtung, der Erde u. s. f. ausgeht, doch dieß blos Natürliche sodann ausdrücklich ausscheidet, indem es den innern Gehalt der natürlichen Erscheinungen herausnimmt, und als eine vergeistigte Macht zu menschlich im Innern und Aeußern gestalteten Göttern kunstgemäß individualisirt; wie z. B. Homer und Hesiodus erst den Griechen ihre Mythologie gegeben haben, und zwar nicht als bloße Bedeutung der Götter, nicht als Darlegung moralischer, physikalischer, theologischer oder spekulativer Lehren, sondern die Mythologie als solche, den Anfang geistiger Religion in menschlicher Gestaltung.

In Ovid's Metamorphosen ist außer der ganz modernen

Behandlung des Mythischen, das Heterogenste miteinander vermischt; außer den Verwandlungen, welche bloß als eine Art von mythischer Darstellung überhaupt gefaßt werden könnten, hebt sich der specifische Standpunkt dieser Form insbesondere in denjenigen Erzählungen hervor, worin solche Gestaltungen, die gewöhnlich als symbolisch oder bereits auch ganz als mythisch aufgenommen sind, zu Metamorphosen verwandelt erscheinen und das sonst Vereinigte in den Gegensatz von Bedeutung und Gestalt und in den Uebergang des einen in das andere gebracht ist. So z. B. wird das phrygische, ägyptische Symbol, der Wolf, von seiner inwohnenden Bedeutung so abgetrennt, daß dieselbe zu einer vorhergehenden Existenz, wenn nicht der Sonne doch eines Königes gemacht, und die Wolfsexistenz als Folge einer That jener menschlichen Existenz vorgestellt wird. So werden auch im Gesang der Pieriden die ägyptischen Götter, der Widder, die Katze u. s. f. als solche Thiergestalten vorgestellt, in welche sich die mythischen griechischen Götter, Jupiter, Venus u. s. f. aus Angst versteckt haben. Die Pieriden selber aber zur Strafe, daß sie mit ihrem Gesange den Musen zum Wettkampf gegenüberzutreten wagten, wurden in Spechte verwandelt.

Nach der andren Seite hin müssen die Verwandlungen, um der näheren Bestimmung willen, welche der Inhalt, der die Bedeutung ausmacht, in sich trägt, ebenso sehr auch von der Fabel unterschieden werden. In der Fabel nämlich ist die Verknüpfung des moralischen Satzes mit der natürlichen Begebenheit eine harmlose Verbindung, worin das Natürliche seinem vom Geist unterschiedenen Gehalte nach, ein natürliches zu seyn, nicht in die Bedeutung hereingenommen wird, obschon es auch einzelne äsopische Fabeln giebt, die mit geringer Aendrung zu Metamorphosen würden, wie z. B. die 42ste Fabel von der Fledermaus, dem Dornstrauch und dem Taucher, deren Instinkte aus dem Unglücke in frühern Unternehmungen erklärt werden.

Hiemit haben wir diesen ersten Kreis der vergleichenden

Kunstform, der seinen Ausgangspunkt von dem Vorhandenen und der konkreten Erscheinung nimmt, um von hier aus zu einer weiteren darin veranschaulichten Bedeutung fortzuschreiten, durchwandert. —

B. Vergleichungen, welche in der Verbildlichung mit der Bedeutung den Anfang machen.

Wenn in dem Bewußtseyn die Trennung von Bedeutung und Gestalt die vorausgesetzte Form ist, innerhalb welcher die Beziehung beider vor sich gehn soll, so kann und muß bei der Selbstständigkeit der einen wie der anderen Seite nicht nur von dem äußerlich Existirenden, sondern ebenso sehr umgekehrt von dem innerlich Vorhandenen, den allgemeinen Vorstellungen, Reflexionen, Empfindungen, Grundsätzen u. s. f. begonnen werden. Denn dieß Innerliche ist gleichfalls, wie die Bilder der Außendinge, ein im Bewußtseyn *Vorhandenes*, und geht, in seiner Unabhängigkeit von dem Aeußerlichen, von sich selber aus. Ist nun die Bedeutung in dieser Weise das Anfangende, so erscheint der Ausdruck, die Realität, als das Mittel, das aus der konkreten Welt herbeigenommen wird, um die Bedeutung, als den abstrakten Inhalt, vorstellig, anschaulich und sinnlich bestimmt zu machen.

Bei der wechselseitigen Gleichgültigkeit jeder Seite gegen die andre, ist aber, wie wir bereits früher sahen, ihr Zusammenhang, in den beide gesetzt werden, kein an und für sich nothwendiges Zueinandergehören, und die Bezogenheit deshalb, da sie nicht objektiv in der Sache selbst liegt, etwas *subjektiv Gemachtes*, das diesen subjektiven Charakter nun auch nicht mehr verbirgt, sondern durch die Art der Darstellung zu erkennen giebt. Die absolute Gestalt hat den Zusammenhang von Inhalt und Form, Seele und Leib als konkrete *Beseelung*, als an-und-für-sich in der Seele wie in dem Leibe, in dem Inhalt wie in der Form begründete Vereinigung beider. Hier aber ist das Auseinanderliegen der Seiten die Voraussetzung, und deshalb ihr

Zusammentreten eine bloß subjektive Verlebendigung der Bedeutung durch eine ihr äußere Gestalt, und eine ebenso subjektive Deutung eines realen Daseyns durch die Beziehung derselben auf die sonstigen Vorstellungen, Empfindungen und Gedanken des Geistes. Daher zeigt sich denn auch hauptsächlich in diesen Formen die subjektive Kunst des Poeten als des Machenden, und in vollständigen Kunstwerken läßt sich hauptsächlich nach dieser Seite hin sondern, was der Sache und ihrer nothwendigen Gestaltung zugehört, und was der Dichter als Schmuck und Zierath hinzugethan hat. Diese leicht erkennbaren Zuthaten, vornehmlich die Bilder, Gleichnisse, Allegorien, Metaphern sind es, um derentwillen man ihn gewöhnlich am meisten kann rühmen hören, wobei ein Theil des Lobes auch wieder auf die Scharfsicht und Verschmiztheit gleichsam, den Dichter herausgefunden und ihn in seinen eigenen subjektiven Erfindsamkeiten bemerkt zu haben, zurückfallen soll. An ächten Kunstwerken dürfen jedoch die hierhergehörigen Formen, wie schon gesagt ist, als ein bloßes Beiwesen beihergehn, obschon man in vormaligen Poetiken diese Nebendinge insbesondre als die dichterischen Ingredienzien behandelt findet.

Wenn nun aber zunächst die beiden zu verknüpfenden Seiten allerdings gegeneinander gleichgültig sind, so muß dennoch zur Rechtfertigung des subjektiven Beziehens und Vergleichens die Gestalt, ihrem Inhalt nach, dieselben Verhältnisse und Eigenschaften in verwandter Weise in sich schließen, welche die Bedeutung in sich hat, indem das Auffassen dieser Aehnlichkeit der einzige Grund ist, die Bedeutung gerade mit dieser bestimmten Gestalt zusammenzustellen und jene vermittelst dieser zu verbildlichen.

Endlich, da nicht von der konkreten Erscheinung angefangen wird, aus der sich eine Allgemeinheit soll abstrahiren lassen, sondern umgekehrt von dieser Allgemeinheit selber, die sich in einem Bilde abspiegeln soll, so gewinnt die Bedeutung die Stellung, nun auch wirklich als der eigentliche Zweck hervorzuschei-

nen, und das Bild als ihr Veranschaulichungsmittel zu beherrschen.

Als die nähere Folge, in der wir die besonderen Arten, welche in diesem Kreise zu nennen sind, besprechen können, ist nachstehende anzugeben:

Erstens, als der vorigen Stufe am meisten verwandt, haben wir das Räthsel zu besprechen;

Zweitens die Allegorie, in welcher hauptsächlich die Herrschaft der abstrakten Bedeutung über die äußere Gestalt zum Vorschein kommt;

Drittens, die eigentliche Vergleichung: Metapher, Bild und Gleichniß.

1. Das Räthsel.

Das eigentliche Symbol ist an sich räthselhaft, insofern die Aeußerlichkeit, durch welche eine allgemeine Bedeutung zur Anschauung kommen soll, noch verschieden bleibt von der Bedeutung, die sie darzustellen hat, und es deshalb dem Zweifel unterworfen ist, in welchem Sinne die Gestalt genommen werden müsse. Das Räthsel aber gehört der bewußten Symbolik an und unterscheidet sich von dem eigentlichen Symbol sogleich dadurch, daß die Bedeutung von dem Erfinder des Räthsels klar und vollständig gewußt, und die verhüllende Gestalt, durch welche sie errathen werden soll, daher absichtlich zu dieser halben Verhüllung auserwählt ist. Die eigentlichen Symbole sind vor und nachher unaufgelöste Aufgaben, das Räthsel dagegen ist an und für sich gelöst, weshalb denn auch Sancho Pansa ganz richtig sagt: er habe es viel lieber, wenn ihm erst das Auflösungswort und dann das Räthsel gegeben werde.

a) Das Erste beim Erfinden des Räthsels also, wovon ausgegangen wird, ist der gewußte Sinn, die Bedeutung desselben.

b) Sodann aber zweitens werden absichtlich einzelne Charakterzüge und Eigenschaften aus der sonst bekannten äußeren

Welt, welche, wie in der Natur und Aeußerlichkeit überhaupt, zerſtreut auseinanderliegen, in diſparater und dadurch frappanter Weiſe zuſammengeſtellt. Dadurch fehlt ihnen die ſubjektive zuſammenfaſſende Einheit, und ihre abſichtliche Aneinanderreihung und Verknüpfung hat als ſolche an und für ſich keinen Sinn; obgleich ſie anderer Seits ebenſo ſehr auf eine Einheit, in Bezug auf welche auch die ſcheinbar heterogenſten Züge dennoch wieder Sinn und Bedeutung erhalten, ausdrücklich hinweiſen.

c) Dieſe Einheit, das Subjekt jener zerſtreuten Prädikate, iſt eben die einfache Vorſtellung, das Wort der Löſung, welches aus dieſer dem Anſchein nach verwirrten Verkleidung herauszuerkennen oder zu errathen die Aufgabe des Räthſels ausmacht. Das Räthſel in dieſer Beziehung iſt der bewußte Witz der Symbolik, welcher den Witz des Scharfſinns und die Beweglichkeit der Kombination auf die Probe ſtellt, und ſeine Darſtellungsweiſe, indem ſie zum Errathen des Räthſelhaften führt, ſich durch ſich ſelber zerſtören läßt.

Hauptſächlich gehört es deshalb der Kunſt der Rede an, doch auch in den bildenden Künſten, in der Architektur, Gartenkunſt, Malerei kann es Platz finden. Der geſchichtlichen Erſcheinung nach fällt es vornehmlich in das Morgenland, in die Zwiſchenzeit und Uebergangsperiode von der dumpferen Symbolik zu bewußterer Weisheit und Allgemeinheit. Ganze Völker und Epochen haben an ſolchen Aufgaben ihr Ergötzen gehabt. Auch im Mittelalter bei den Arabern, den Skandinaviern und in der deutſchen Poeſie in dem Sängerkriege auf der Wartburg z. B. ſpielt es eine große Rolle. In der neuern Zeit iſt es mehr zur Unterhaltung und zum bloß geſellſchaftlichen Witz und Spaß heruntergeſunken.

An das Räthſel können wir jenes unendlich breite Feld witziger frappirender Einfälle ſich anſchließen laſſen, welche als Wortſpiel, Sinngedicht in Rückſicht auf irgend einen gegebenen Zuſtand, Vorfall, Gegenſtand zur Ausbildung kommen. Hier

steht auf der einen Seite irgend ein gleichgültiges Objekt, auf der andern ein subjektiver Einfall, der unvermuthet mit treffender Schärfe eine Seite, eine Beziehung heraushebt, welche vorher an dem Gegenstande, wie er vorlag, nicht erschien, und denselben durch die neue Bedeutsamkeit in ein anderes Licht stellt.

2. Die Allegorie.

Das Entgegengesetzte des Räthsels ist in diesem Kreise, der von der Allgemeinheit der Bedeutung anhebt, die Allegorie. Auf der einen Seite sucht auch sie zwar die bestimmten Eigenschaften einer allgemeinen Vorstellung durch verwandte Eigenschaften sinnlich konkreter Gegenstände der Anschauung näher zu bringen, doch nicht des halben Verhüllens und räthselhafter Aufgaben wegen, sondern grade mit dem umgekehrten Zweck der vollständigsten Klarheit, so daß die Aeußerlichkeit, deren sie sich bedient, für die Bedeutung, welche in ihr erscheinen soll, von der größtmöglichen Durchsichtigkeit seyn muß.

a) Ihr nächstes Geschäft besteht deshalb darin, allgemeine abstrakte Zustände oder Eigenschaften sowohl aus der menschlichen als auch der natürlichen Welt, z. B. Religion, Liebe, Gerechtigkeit, Zwietracht, Ruhm, Krieg, Frieden, Frühling, Sommer, Herbst, Winter, Tod, Fama u. s. f. zu personificiren und somit als ein Subjekt aufzufassen. Diese Subjektivität aber ist weder ihrem Inhalte noch ihrer äußeren Gestalt nach wahrhaft an ihr selbst ein Subjekt oder Individuum, sondern bleibt die Abstraktion einer allgemeinen Vorstellung, welche nur die leere Form der Subjektivität erhält, und gleichsam nur ein grammatisches Subjekt zu nennen ist. Ein allegorisches Wesen, wie sehr demselben auch menschliche Gestalt gegeben werden mag, bringt es weder zu der konkreten Individualität eines griechischen Gottes, noch eines Heiligen oder irgend eines wirklichen Subjekts; weil es die Subjektivität, um sie der Abstraktion ihrer Bedeutung kongruent zu machen, so aushöhlen muß, daß alle bestimmte

Individualität daraus entſchwindet. Man ſagt es daher mit Recht der Allegorie nach, daß ſie froſtig und kahl, und bei der Verſtandesabſtraktion ihrer Bedeutungen auch in Rückſicht auf Erfindung mehr eine Sache des Verſtandes, als der konkreten Anſchauung und Gemüthstiefe der Phantaſie ſey. Poeten, wie Virgil z. B. haben es deshalb beſonders mit allegoriſchen Weſen zu thun, weil ſie individuelle Götter, wie die homeriſchen, nicht zu erſchaffen wiſſen.

b) Zweitens aber ſind die Bedeutungen des Allegoriſchen in ihrer Abſtraktion zugleich beſtimmte, und erſt durch dieſe Beſtimmtheit erkennbar, ſo daß nun der Ausdruck ſolcher Beſonderheiten, da er nicht unmittelbar in der zunächſt nur überhaupt perſonificirten Vorſtellung liegt, für ſich neben das Subjekt, als die erklärenden Prädikate deſſelben, treten muß. Dieſe Trennung von Subjekt und Prädikat, Allgemeinheit und Beſonderheit iſt die zweite Seite der Froſtigkeit in der Allegorie. Hergenommen nun wird die Veranſchaulichung der beſtimmter bezeichnenden Eigenſchaften aus den Aeußerungen, Wirkungen, Folgen, u. ſ. f. welche durch die Bedeutung, wenn ſie im konkreten Daſeyn Wirklichkeit erlangt, zum Vorſchein kommen, oder aus den Inſtrumenten und Mitteln, deren ſie ſich in ihrer wirklichen Realiſation bedient. Der Krieg z. B. wird durch Waffen, Speere, Kanonen, Trommeln, Fahnen u. ſ. f., die Jahreszeiten durch die Blumen und Früchte bezeichnet, welche vornehmlich unter dem günſtigen Einfluß des Frühlings, Sommers, Herbſtes gedeihen. Dergleichen Gegenſtände können dann auch wieder nur ſymboliſche Beziehungen haben, wie z. B. die Gerechtigkeit durch die Waage und Binde kenntlich gemacht wird, der Tod durch Stundenglas und Senſe. Indem nun aber die Bedeutung in der Allegorie das Herrſchende und die nähere Veranſchaulichung ihr ebenſo abſtrakt unterworfen wird, als ſie ſelber eine bloße Abſtraktion iſt, ſo gewinnt die Geſtalt ſolcher Beſtimmtheiten hier nur den Werth eines bloßen Attributs.

c) In dieſer Weiſe iſt die Allegorie nach beiden Seiten hin kahl; ihre allgemeine Perſonifikation iſt leer, die beſtimmte Aeußerlichkeit nur ein Zeichen, welches für ſich genommen keine Bedeutung mehr hat, und der Mittelpunkt, der die Mannigfaltigkeit der Attribute in ſich zuſammenfaſſen müßte, hat nicht die Kraft einer ſubjektiven, in ihrem realen Daſeyn ſich ſelbſt geſtaltenden und ſich auf ſich beziehenden Einheit, ſondern wird eine bloß abſtrakte Form, für welche die Erfüllung mit dergleichen zum Attribut herabgeſetzten Beſonderheiten etwas Aeußerliches bleibt. Daher iſt es auch der Allegorie mit der Selbſtſtändigkeit, zu der ſie ihre Abſtraktionen und deren Bezeichnung perſonificirt, kein rechter Ernſt, ſo daß alſo dem an- und für ſich Selbſtſtändigen nicht eigentlich die Form eines allegoriſchen Weſens gegeben werden müßte. Die Dike der Alten z. B. iſt keine Allegorie zu nennen; ſie iſt die allgemeine Nothwendigkeit, die ewige Gerechtigkeit, das allgemeine mächtige Subjekt, die abſolute Subſtantialität der Verhältniſſe der Natur und des geiſtigen Lebens, und damit das abſolut Selbſtſtändige ſelber, dem die Individuen, Menſchen wie Götter, zu folgen haben. Herr Friedrich von Schlegel hat zwar, wie wir ſchon oben bemerkten, geäußert: jedes Kunſtwerk müſſe eine Allegorie ſeyn, dieſer Ausſpruch jedoch iſt nur wahr, wenn er nichts anderes heißen ſoll, als daß jedes Kunſtwerk eine allgemeine Idee und in ſich ſelbſt wahrhafte Bedeutung enthalten müſſe. Was wir dagegen hier Allegorie genannt haben, iſt eine im Inhalt wie in der Form untergeordnete, dem Begriff der Kunſt nur unvollkommen entſprechende Darſtellungsweiſe. Denn jede menſchliche Begebenheit und Verwicklung, jedes Verhältniß u. ſ. f. hat irgend eine Allgemeinheit in ſich, welche ſich auch als Allgemeinheit herausziehn läßt, aber ſolche Abſtraktionen hat man auch ſonſt ſchon im Bewußtſeyn, und um ſie in ihrer proſaiſchen Allgemeinheit und äußerlichen Bezeichnung, zu der es die Allegorie allein bringt, iſt es in der Kunſt nicht zu thun.

Auch Winckelmann hat ein unreifes Werk über die Allegorie geschrieben, in welchem er eine Menge von Allegorien zusammenstellt, größten Theils aber Symbol und Allegorie verwechselt.

Unter den besonderen Künsten, innerhalb welcher allegorische Darstellungen vorkommen, thut die Poesie Unrecht zu solchen Mitteln ihre Zuflucht zu nehmen, wogegen die Skulptur nicht überall ohne dieselben fertig werden kann, hauptsächlich die moderne, welche das Portraitartige vielfach zuläßt, und nun zur näheren Bezeichnung der mannigfaltigen Beziehungen, in welchen das dargestellte Individuum steht, sich allegorischer Figuren bedienen muß. Auf Blücher's Denkmal z. B., das hier in Berlin errichtet ist, sehen wir den Genius des Ruhms, des Sieges, obschon in Rücksicht auf die allgemeine Handlung des Befreiungskrieges dieß Allegorische durch eine Reihe einzelner Scenen, als z. B. Auszug des Heers, Marsch, Siegeseinzug u. s. f. auch wieder vermieden ist. Im Ganzen aber hilft man sich bei Portraitstatuen gern damit, die einfache Bildsäule mit Allegorien zu umgeben und zu vermannigfachen. Die Alten dagegen, auf Sarkophagen z. B. bedienten sich mehr allgemeiner mythologischer Darstellungen von Schlaf, Tod u. s. f.

Die Allegorie gehört überhaupt weniger der antiken als der mittelaltrigen romantischen Kunst an, wenn sie auch als Allegorie nichts eigentlich Romantisches ist. Dieß häufige Vorkommen der allegorischen Auffassung in dieser Epoche läßt sich folgendermaaßen erklären. Auf der einen Seite hat das Mittelalter zu seinem Inhalt die partikuläre Individualität mit ihren subjektiven Zwecken der Liebe und Ehre, mit ihren Gelübden, Irrfahrten, Abentheuern u. s. f. Alle diese Individuen und deren Begebnisse geben der Phantasie einen breiten Spielraum für die Erfindung und das Ausbilden zufälliger, willkürlicher Kollisionen und deren Lösung. Diesen bunten weltlichen Abentheuerlichkeiten steht nun das Allgemeine der Lebensverhältnisse und Zustände gegenüber, das nicht, wie bei den Alten, zu selbstständigen

Göttern individualisirt ist, und deshalb gern und natürlich für sich abgesondert in seiner Allgemeinheit neben jene besondern Persönlichkeiten und deren partikuläre Gestalten und Ereignisse tritt. Hat nun der Künstler solche Allgemeinheiten in seiner Vorstellung, und will er sie nicht in die ebenbeschriebene zufällige Form kleiden, sondern als Allgemeinheiten hervorheben, so bleibt ihm nichts als die allegorische Darstellungsweise übrig. Ebenso geht es im religiösen Gebiet. Maria, Christus, die Thaten und Schicksale der Apostel, die Heiligen mit ihren Büßungen und Martern sind zwar auch hier wieder ganz bestimmte Individuen, aber das Christenthum hat es gleichmäßig auch mit allgemeinen geistigen Wesenheiten zu thun, welche sich nicht zur Bestimmtheit lebendiger wirklicher Personen verkörpern lassen, da sie grade als allgemeine Verhältnisse wie z. B. Liebe, Glaube, Hoffnung, zur Darstellung kommen sollen. Ueberhaupt sind die Wahrheiten und Dogmen des Christenthums religiös für sich bekannt, und ein Hauptintresse auch der Poesie besteht darin, daß diese Lehren als allgemeine Lehren hervortreten, die Wahrheit als allgemeine Wahrheit gewußt und geglaubt werde. Dann aber muß die konkrete Darstellung das Untergeordnete und dem Inhalte selbst Aeußerliche bleiben, und die Allegorie wird die Form, welche diesem Bedürfnisse am leichtesten und geeignetsten Genüge thut. In diesem Sinne hat Dante in seiner göttlichen Komödie viel Allegorisches. So erscheint z. B. die Theologie bei ihm verschmolzen mit dem Bilde seiner Geliebten, der Beatrice. Diese Personifikation schwebt aber, und das macht das Schöne an ihr aus, zwischen eigentlicher Allegorie und einer Verklärung seiner Jugendgeliebten. Im neunten Jahr seines Lebens sah er sie zum erstenmal; sie schien ihm nicht die Tochter von einem sterblichen Menschen, sondern von Gott; seine feurige italienische Natur faßte eine Leidenschaft für sie, welche nie wieder erlosch, und wie sie in ihm den Genius der Dichtkunst erweckt hatte, setzte er, nachdem er mit ihrem Tode das Liebste in der schönsten

Blüthe ſeiner Hoffnung verloren hatte, in dem Hauptwerke ſeines Lebens gleichſam dieſer innern ſubjektiven Religion ſeines Herzens jenes wunderbare Denkmal.

3. Metapher, Bild, Gleichniß.

Der dritte Kreis zum Räthſel und zur Allegorie iſt das Bildliche überhaupt. Das Räthſel verhüllte noch die für ſich gewußte Bedeutung, und die Einkleidung in verwandte, obſchon heterogene und fernabliegende, Charakterzüge war noch die Hauptſache. Die Allegorie dagegen machte die Klarheit der Bedeutung ſo ſehr zum allein herrſchenden Zweck, daß die Perſonifikation und deren Attribute zu bloßen äußeren Zeichen heruntergeſetzt erſcheinen. Das Bildliche nun verbindet dieſe Deutlichkeit des Allegoriſchen mit jener Luſt des Räthſels, die klar vor dem Bewußtſeyn ſtehende Bedeutung in der Geſtalt einer verwandten Aeußerlichkeit zu veranſchaulichen, ſo daß jedoch dadurch keine erſt zu entziffernden Aufgaben entſtehen, ſondern eine Bildlichkeit, durch welche die vorgeſtellte Bedeutung in vollkommner Helligkeit hindurchſcheint, und ſich ſogleich als das, was ſie iſt, kund giebt.

a) Die Metapher.

Was erſtens die Metapher angeht, ſo iſt ſie an ſich ſchon als ein Gleichniß zu nehmen, inſofern ſie die für ſich ſelbſt klare Bedeutung in einer damit vergleichbaren ähnlichen Erſcheinung der konkreten Wirklichkeit ausdrückt. In der Vergleichung als ſolcher aber iſt Beides, der eigentliche Sinn und das Bild, beſtimmt von einander geſchieden, während dieſe Trennung, obgleich an ſich vorhanden, in der Metapher noch nicht geſetzt iſt. Weshalb auch Ariſtoteles ſchon Vergleichung und Metapher ſo unterſcheidet, daß bei jener ein „Wie“ hinzugefügt ſey, welches bei dieſer fehle. Der metaphoriſche Ausdruck nämlich nennt nur die eine Seite, das Bild; in dem Zuſammenhang aber, in

welchem das Bild gebraucht wird, liegt die eigentliche Bedeutung, welche gemeint ist, so nah, daß sie gleichsam ohne direkte Abtrennung vom Bilde unmittelbar zugleich gegeben ist. Wenn wir z. B. hören: „die Frühlinge dieser Wangen," oder „ein See von Thränen," so ist es uns nothwendig gemacht diesen Ausdruck nicht eigentlich, sondern nur als ein Bild zu nehmen, dessen Bedeutung uns der Zusammenhang gleichfalls ausdrücklich bezeichnet. Im Symbol und der Allegorie ist die Beziehung des Sinnes und der äußerlichen Gestalt so unmittelbar und nothwendig nicht. Von den neun Stufen an einer ägyptischen Treppe und hundert anderen Umständen können nur erst die Eingeweihten, die Wissenden, die Gelehrten eine symbolische Bedeutung finden, und wittern und finden nun umgekehrt auch da Mystisches, Symbolisches, wo es nicht zu suchen nöthig wäre, weil es nicht vorhanden ist; wie es meinem lieben Freunde Creuzer auch manchmal mag gegangen seyn, so gut als den Neuplatonikern und den Kommentatoren des Dante. —

a) Der Umfang, die verschiedenartige Form der Metapher ist unendlich, ihre Bestimmung jedoch einfach. Sie ist eine ganz in's kurze gezogene Vergleichung, indem sie zwar Bild und Bedeutung einander noch nicht gegenüberstellt, sondern nur das Bild vorführt, den eigentlichen Sinn desselben aber tilgt, und durch den Zusammenhang, in welchem es vorkommt, die wirklich gemeinte Bedeutung in dem Bilde selber sogleich deutlich erkennen läßt, obgleich sie nicht ausdrücklich angegeben ist.

Da nun aber der so verbildlichte Sinn nur aus dem Zusammenhange erhellt, so kann die Bedeutung, welche sich in Metaphern ausdrückt, nicht den Werth einer selbstständigen, sondern nur beiläufigen Kunstdarstellung in Anspruch nehmen, so daß die Metapher daher, in vermehrtem Grade noch, als bloß äußerer Schmuck eines für sich selbstständigen Kunstwerkes auftreten kann.

b) Seine hauptsächliche Anwendung findet das Metapho-

riſche im ſprachlichen Ausdruck, den wir in dieſer Rückſicht nach folgenden Seiten hin betrachten können.

αα) Erſtens hat jede Sprache ſchon an ſich ſelber eine Menge Metaphern. Sie entſtehn dadurch, daß ein Wort, welches zunächſt nur etwas ganz Sinnliches bedeutet, auf Geiſtiges übertragen wird. „Faſſen, Begreifen" überhaupt viele Wörter, die ſich auf das Wiſſen beziehn, haben in Rückſicht auf ihre eigentliche Bedeutung einen ganz ſinnlichen Inhalt, der ſodann aber verlaſſen und mit einer geiſtigen Bedeutung vertauſcht wird; der erſte Sinn iſt ſinnlich, der zweite geiſtig.

ββ) Nach und nach aber verſchwindet das Metaphoriſche im Gebrauche ſolch eines Wortes, das ſich durch die Gewohnheit aus einem uneigentlichen zu dem eigentlichen Ausdruck umwandelt, indem Bild und Bedeutung dann bei der Geläufigkeit, in jenem nur dieſe aufzufaſſen, ſich nicht mehr unterſcheiden, und das Bild uns ſtatt einer konkreten Anſchauung nur unmittelbar die abſtrakte Bedeutung ſelber giebt. Wenn wir z. B. „begreifen" im geiſtigen Sinne nehmen ſollen, ſo fällt es uns in keiner Beziehung ein, dabei noch irgend an das ſinnliche Anfaſſen mit der Hand zu denken. Bei lebenden Sprachen iſt dieſer Unterſchied wirklicher Metaphern und bereits durch die Abnutzung zu eigentlichen Ausdrücken heruntergeſunkener leicht feſtzuſtellen; bei todten Sprachen dagegen fällt dieß ſchwer, da die bloße Etymologie hier die letzte Entſcheidung nicht geben kann, inſofern es nicht auf den erſten Urſprung und die ſprachliche Fortbildung überhaupt, ſondern vornehmlich darauf ankommt, ob ein Wort, das ganz maleriſch ſchildernd und veranſchaulichend ausſieht, dieſe ſeine erſte ſinnliche Bedeutung und die Erinnerung an dieſelbe beim Gebrauch für Geiſtiges nicht im Leben der Sprache ſelbſt bereits verloren, und zur geiſtigen Bedeutung aufgehoben hatte.

γγ) Iſt dieß der Fall, ſo iſt das Erfinden neuer erſt durch die poetiſche Phantaſie ausdrücklich gemachter Metaphern noch-

wendig. Ein Hauptgeſchäft dieſer Erfindung liegt erſtens darin: die Erſcheinungen, Thätigkeiten, Zuſtände eines höheren Kreiſes in veranſchaulichender Weiſe auf den Inhalt niedrigerer Gebiete zu übertragen, und Bedeutungen dieſer letztgedachteren Art in der Geſtalt und dem Bilde höher ſtehender darzuſtellen. Das Organiſche z. B. iſt an ſich ſelbſt von höherem Werth als das Unorganiſche, und Todtes in der Erſcheinung des Lebendigen vorzuführen erhebt den Ausdruck. So ſagt ſchon Jeduthun: „Die Schärfe meines Schwertes friſſt das Herz des Löwen, und trinkt dunkles Blut des Muthigen.“ — In geſteigertem Grade tritt das Gleiche ein, wenn das Natürliche und Sinnliche in Form geiſtiger Erſcheinungen verbildlicht und dadurch gehoben und geadelt wird. In dieſem Sinne iſt es uns ganz geläufig von „lachenden Fluren,“ „zorniger Fluth“ u. ſ. f. zu ſprechen, oder wie Calderon zu ſagen: „die Wellen ſeufzen von der ſchweren Laſt der Schiffe.“ Was nur dem Menſchen zukommt, iſt hier zum Ausdruck für Natürliches verwendet. Auch römiſche Dichter bedienen ſich dieſer Art der Metaphern, wie z. B. Virgil (Georg. III. v. 132.) ſagt: Quum gravitur tumulo gemit aera frugibus.

Umgekehrt wird dann zweitens Geiſtiges ebenſo ſehr durch das Bild von Naturgegenſtänden der Anſchauung näher gebracht.

Dergleichen Verbildlichungen jedoch können leicht in's Verkünſtelte, Geſuchte oder Spielende ausarten, wenn das an- und für ſich Unbelebte noch außerdem als perſonificirt erſcheint und ihm ſolche geiſtige Thätigkeiten in vollem Ernſte beigelegt ſind. Die Italiener beſonders haben ſich in dergleichen Gaukeleien eingelaſſen, auch Shakſpeare iſt nicht ganz frei davon, wenn er z. B. in Richard II. Act. V. Sc. 1. den König beim Abſchiede von ſeiner Gattin ſagen läßt: „ſelbſt die empfindungsloſen Bäume werden ſympathiſiren mit dem ſchwermüthigen Laut der rührenden Zunge, und in Mitleid das Feuer auswechſeln: und werden theils trauern in Aſche, theils kohlſchwarz, über die Entſetzung eines rechtmäßigen Königs.“

γ) Was endlich den Zweck und das Intresse des Metaphorischen angeht, so ist das eigentliche Wort ein für sich verständlicher Ausdruck, die Metapher ein anderer, und es läßt sich daher fragen: weshalb dieser gedoppelte Ausdruck, oder was dasselbe ist, weshalb das Metaphorische, das in sich selbst diese Zweiheit ist? Gewöhnlich sagt man, die Metaphern würden der lebhafteren dichterischen Darstellung willen angewendet, und diese Lebhaftigkeit ist besonders Heyne's Rekommendation. Das Lebhafte besteht in der Anschaulichkeit als bestimmter Vorstellbarkeit, welche das immer allgemeine Wort seiner bloßen Unbestimmtheit enthebt und durch Bildlichkeit versinnlicht. Allerdings liegt in den Metaphern eine größere Lebhaftigkeit als in den gewöhnlichen eigentlichen Ausdrücken, das wahre Leben aber muß nicht in den vereinzelten oder aneinandergereihten Metaphern gesucht werden, deren Bildlichkeit zwar häufig ein Verhältniß in sich schließen kann, das glücklich eine zugleich anschauliche Klarheit und höhere Bestimmtheit in den Ausdruck hereinbringt, ebenso sehr aber auch, wenn noch jedes Detailmoment für sich verbildlicht wird, das Ganze nur schwerfällig macht und durch das Gewicht des Einzelnen erdrückt.

Der Geist der metaphorischen Diktion überhaupt ist deshalb, wie wir noch bei der Vergleichung näher werden auszuführen haben, als das Bedürfniß und die Macht des Geistes und Gemüths anzusehn, die sich nicht mit dem Einfachen, Gewohnten, Schlichten befriedigen, sondern sich darüber stellen, um zu Anderem fortzugehn, bei Verschiedenem zu verweilen und Zwiefaches in Eins zu fügen. Dieß Verbinden hat selbst wieder einen mehrfachen Grund.

αα) Erstens den Grund der Verstärkung, indem Gemüth und Leidenschaft, in sich selber voll und bewegt, diese Gewalt einer Seits durch sinnliche Vergrößrung zur Anschauung bringen, andrer Seits das eigene Umhergeworfensehn und Sichfesthalten in vielfachen Vorstellungen, durch dieß gleiche Hinausgehn zu vielfachen

verwandten Erscheinungen und Sichbewegen in den verschiedenartigsten Bildern ausdrücken wollen. — In Calderon's Andacht zum Kreuz z. B. sagt die Julia, als sie den Leichnam ihres so eben getödteten Bruders erblickt, und ihr Geliebter, Eusebio, der Mörder Lisardo's, vor ihr steht:

Gern möcht' ich vor dem unschuld'gen
Blute hier die Augen schließen,
Das um Rache *schreit*, in vollen
Purpurnelken sich ergießend;
Möchte dich entschuldigt glauben
Durch die Thränen, die dir fließen:
Wunden, Augen sind ja *Münder*,
Die von Lügen niemals wissen. u. s. f.

Bei weitem leidenschaftlicher schreckt Eusebio, als Julia sich ihm endlich ergeben will, vor ihrem Anblick zurück und ruft:

Flammen sprühen deine Augen,
Deiner Seufzer Hauch ist *brennend*,
Jede Red' ist ein *Vulkan*,
Jedes Haar ein *Strahl von Wettern*,
Jedes Wort ist *Tod*, und *Hölle*
Deiner Liebkosungen jede.
Solch Entsetzen wirkt in mir
Das auf deiner Brust gesehne
Kreuz, ein wundervolles Zeichen.

Es ist die Bewegung des Gemüths, welche an die Stelle des unmittelbar Angeschauten gleich ein andres Bild setzt, und mit diesem Suchen und Finden immer neuer Ausdrucksweisen ihrer Heftigkeit kaum endigen mag.

ββ) Ein *zweiter* Grund für das Metaphorische liegt darin, daß der Geist, wenn ihn seine innere Bewegung in die Anschauung verwandter Gegenstände vertieft, sich zugleich von der Aeußerlichkeit derselben befreien will, insofern er *sich* im Aeußeren sucht, es begeistigt, und nun, indem er sich und seine Leidenschaft zur Schönheit gestaltet, auch seine Erhebung darüber zur Darstellung zu bringen die Kraft beweist.

Univ. Bibl. München

77) Ebenſo aber drittens kann der metaphoriſche Ausdruck aus der bloß ſchwelgeriſchen Luſt der Phantaſie hervorgehn, welche einen Gegenſtand weder in ſeiner eigenthümlichen Geſtalt, noch eine Bedeutung in ihrer einfachen Bildloſigkeit hinſtellen kann, ſondern überall nach einer verwandten konkreten Anſchauung verlangt, oder aus dem Witz einer ſubjektiven Willkür, der, um dem Gewöhnlichen zu entfliehn, ſich dem pikanten Reize hingiebt, welcher ſich nicht Genüge gethan hat, ehe es ihm nicht gelungen iſt, auch in dem ſcheinbar Heterogenſten noch verwandte Züge aufzufinden, und deshalb das Entfernteſtliegende überraſchend zu kombiniren.

Hierbei kann bemerkt werden, daß ſich weniger proſaiſcher und poetiſcher Styl überhaupt, als vielmehr antiker und moderner Styl durch das Uebergewicht des eigentlichen und metaphoriſchen Ausdrucks unterſcheiden. Nicht nur die griechiſchen Philoſophen, wie Plato und Ariſtoteles, oder die großen Hiſtoriker und Redner, wie Thucydides und Demoſthenes, ſondern auch die großen Dichter, Homer, Sophokles bleiben, obſchon auch Gleichniſſe bei ihnen vorkommen, dennoch im Ganzen faſt durchweg bei eigentlichen Ausdrücken ſtehn. Ihre plaſtiſche Strenge und Gediegenheit duldet keine ſolche Vermiſchung, wie das Metaphoriſche ſie enthält, und erlaubt ihnen nicht, aus dem gleichen Element und einfach abgeſchloſſenen vollendeten Guße herüber und hinüber zu ſchweifen, um ſich hier und dort ſogenannte Blumen des Ausdrucks aufzuleſen. Die Metapher aber iſt immer eine Unterbrechung des Vorſtellungsganges und eine ſtete Zerſtreuung, da ſie Bilder erweckt und zueinanderſtellt, welche nicht unmittelbar zur Sache und Bedeutung gehören, und daher ebenſo ſehr auch von derſelben fort zu Verwandtem und Fremdartigem herüberziehn. In der Proſa entfernte die Alten die unendliche Klarheit und Biegſamkeit ihrer Sprache, in der Poeſie ihr ruhiger vollſtändig ausgeſtaltender Sinn von dem häufigen Gebrauch der Metaphern.

Dagegen iſt es beſonders der Orient, vorzüglich die ſpätere muhamedaniſche Poeſie, auf der einen, die moderne auf der anderen Seit, welche ſich des uneigentlichen Ausdrucks bedient, und deſſen ſogar bedarf. Shakſpeare z. B. iſt ſehr metaphoriſch in ſeiner Diktion; auch die Spanier, welche darin bis zur geſchmackloſeſten Uebertreibung und Anhäufung abgeirrt ſind, lieben das Blumenreiche; ebenſo Jean Paul; Göthe in ſeiner gleichmäßigen klaren Anſchaulichkeit weniger. Schiller aber iſt ſelbſt in der Proſa ſehr reich an Bildern und Metaphern, was bei ihm mehr aus dem Beſtreben herkommt, tiefe Begriffe für die Vorſtellung auszuſprechen, ohne zu dem eigentlich philoſophiſchen Ausdruck des Gedankens hindurchzudringen. Da ſieht und findet denn die in ſich vernünftige ſpekulative Einheit ihr Gegenbild an dem vorhandenen Leben. —

b. Das Bild.

Zwiſchen Metapher auf der einen und Gleichniß auf der andern Seite kann man das Bild ſetzen. Denn es hat mit der Metapher ſo genaue Verwandtſchaft, daß es eigentlich nur eine ausführliche Metapher iſt, welche dadurch nun auch wieder mit der Vergleichung große Aehnlichkeit erhält, jedoch mit dem Unterſchiede, daß beim Bildlichen als ſolchen die Bedeutung nicht für ſich ſelbſt heraus und der mit ihr ausdrücklich verglichenen konkreten Aeußerlichkeit gegenübergeſtellt iſt. Das Bild findet beſonders ſtatt, wenn zwei für ſich genommen mehr ſelbſtſtändige Erſcheinungen oder Zuſtände in eins geſetzt werden, ſo daß der eine Zuſtand die Bedeutung abgiebt, welche durch das Bild des anderen faßbar gemacht wird. Das Erſte, die Grundbeſtimmung, macht hier alſo das Für-ſich-ſeyn, die Abſonderung der verſchiedenen Sphären aus, denen die Bedeutung und ihr Bild entnommen iſt, und das Gemeinſchaftliche, die Eigenſchaften, Verhältniſſe u. ſ. f., ſind nicht wie im Symbol das unbeſtimmte Allgemeine und Subſtantielle ſelbſt, ſondern die

feſtbeſtimmte konkrete Exiſtenz auf der einen wie auf der andern Seite.

α) In dieſer Beziehung kann das Bild einen ganzen Verlauf von Zuſtänden, Thätigkeiten, Hervorbringungen, Weiſen der Exiſtenz u. ſ. f. zu ſeiner Bedeutung haben, und dieſelbe durch den ähnlichen Verlauf aus einem ſelbſtſtändigen, aber verwandten Kreiſe veranſchaulichen, ohne die Bedeutung als ſolche innerhalb des Bildes ſelbſt zur Sprache zu bringen. Von dieſer Art z. B. iſt das göthe'ſche Gedicht: Mahomets Geſang. Nur die Aufſchrift zeigt es an, daß uns hier in dem Bilde eines Felſenquells, der jünglingsfriſch ſich über Klippen in die Tiefe ſtürzt, mit herzſprudelnden Quellen und Bächen in die Ebene heraustritt, Bruderſtröme aufnimmt, Ländern den Namen giebt, Städte unter ſeinem Fuße werden ſieht, bis er all dieſe Herrlichkeiten, ſeine Brüder, ſeine Schätze, ſeine Kinder dem erwartenden Erzeuger freudebrauſend an das Herz trägt, daß in dieſem weiten glänzenden Bilde eines mächtigen Stroms Mahomets kühnes Auftreten, die raſche Verbreitung ſeiner Lehre, die beabſichtigte Aufnahme aller Völker in den einen Glauben treffend dargeſtellt ſey. Von der ähnlichen Art ſind auch viele der göthe'ſchen und ſchiller'ſchen Xenien, zum Theil bittere, zum Theil luſtige Worte an das Publikum und die Autoren. So heißt es z. B.

Stille kneteten wir Salpeter, Kohlen und Schwefel,
Bohren Röhren, gefall' nun auch das Feuerwerk Euch!

Einige ſteigen als leuchtende Kugeln und andere zünden,
Manche auch werfen wir nur ſpielend das Aug' zu erſtaun.

Viele ſind in der That Brandraketen und haben verdroſſen, zur unendlichen Ergötzlichkeit des beſſren Theils des Publikums, der ſich freute, als das mittlere und ſchlechte Geſindel, das ſich lange breit geſetzt und das große Wort gehabt, tüchtig auf's Maul geſchlagen und ihm der Leib mit kaltem Waſſer übergoſſen wurde.

β) In dieſen letzteren Beiſpielen zeigt ſich jedoch bereits eine zweite Seite, welche in Rückſicht auf das Bildliche herauszuheben iſt. Der Inhalt nämlich iſt hier ein Subjekt, das handelt, Gegenſtände hervorbringt, Zuſtände durchlebt u. ſ. f. und nun nicht als Subjekt, ſondern nur in Rückſicht auf das, was es thut, wirkt, was ihm begegnet, verbildlicht wird. Es ſelbſt als Subjekt dagegen wird bildlos eingeführt, und nur ſeine eigentlichen Handlungen und Verhältniſſe erhalten die Form des uneigentlichen Ausdrucks. Auch hier, wie beim Bilde überhaupt, iſt nicht die ganze Bedeutung von ihrer Einkleidung abgeſondert, ſondern das Subjekt allein iſt für ſich herausgeſtellt, während der beſtimmte Inhalt deſſelben ſogleich bildliche Geſtalt gewinnt, ſo daß alſo das Subjekt in der Weiſe vorgeſtellt iſt, als ob es ſelbſt die Gegenſtände und Handlungen in dieſer ihrer bildlichen Exiſtenz zu Stande brächte. Dem ausdrücklich genannten Subjekt wird Metaphoriſches zugeſchrieben. Man hat dieſe Vermiſchung des Eigentlichen und Uneigentlichen häufig getadelt, aber die Gründe für dieſen Tadel ſind ſchwach.

γ) Beſonders die Orientalen zeigen in dieſer Art des Bildlichen große Kühnheit, indem ſie gegeneinander ganz ſelbſtſtändige Exiſtenzen zu einem Bilde zuſammenbinden und durcheinanderſchlingen. So ſagt Hafis z. B. einmal: „der Weltlauf iſt ein blutger Stahl, die Tropfen, welche herunterfallen, ſind Kronen.“ Und an einer anderen Stelle: „das Sonnenſchwerdt gießt im Morgenrothe aus das Blut der Nacht, über welche es den Sieg errungen hat.“ Ebenſo heißt es: „Niemand hat noch wie Hafis den Schleier von den Wangen der Gedanken fortgezogen, ſeitdem man die Lockenſpitzen gekräuſelt hat der Bräute des Worts.“ Der Sinn dieſes Bildes ſcheint der zu ſeyn: der Gedanke iſt die Braut des Wortes, (wie Klopſtock z. B. das Wort den Zwillingsbruder des Gedankens nennt,) und ſeitdem man nun dieſe Braut in gekräuſelten Worten geſchmückt hat, war keiner fähiger als Hafis, den ſo geſchmück-

ten Gedanken klar in ſeiner unverhüllten Schönheit hervortreten zu laſſen.

c) Das Gleichniß.

Von dieſer letzteren Art der Bilder können wir unmittelbar zum Gleichniß fortgehn. Denn in ihr beginnt bereits, indem das Subjekt des Bildes genannt iſt, das ſelbſtſtändige und bildloſe Ausſprechen der Bedeutung. Der Unterſchied liegt jedoch darin, daß im Gleichniß alles dasjenige, was das Bild ausſchließlich in bildlicher Form darſtellt, auch in ſeiner Abſtraktion als Bedeutung, welche dadurch neben ihr Bild tritt, und mit demſelben verglichen wird, für ſich eine ſelbſtſtändige Ausdrucksweiſe erhalten kann. Metapher und Bild veranſchaulichen die Bedeutungen ohne ſie auszuſprechen, ſo daß nur der Zuſammenhang, in welchem Metaphern und Bilder vorkommen, offen anzeigt, was eigentlich mit ihnen geſagt ſeyn ſoll. Im Gleichniß dagegen ſind beide Seiten, Bild und Bedeutung, wenn zwar mit geringerer oder größerer Ausführlichkeit bald des Bildes, bald der Bedeutung, vollſtändig geſchieden, jede für ſich hingeſtellt, und dann erſt in dieſer Trennung aufeinander der Aehnlichkeiten ihres Inhalts wegen bezogen.

In dieſer Beziehung kann man das Gleichniß Theils eine bloß müßige Wiederholung nennen, in ſofern ein und derſelbe Inhalt in doppelter, ja in dreifacher und vierfacher Form zur Darſtellung kommt, Theils einen häufig langweiligen Ueberfluß, da die Bedeutung ſchon für ſich da iſt, und keiner weiteren Geſtaltungsweiſe, um verſtanden zu werden, bedarf. Mehr noch als bei dem Bilde und der Metapher fragt es ſich deshalb bei der Vergleichung als ſolcher nach einem weſentlichen Intreſſe und Zweck in dem Gebrauch vereinzelter oder gehäufter Gleichniſſe. Denn der bloßen Lebendigkeit wegen, wie man gewöhnlich meint, ſind ſie ebenſo wenig als der größeren Deutlichkeit willen anzuwenden. Im Gegentheil machen Gleichniſſe

ein Gedicht nur allzuoft matt und schwerfällig, und ein bloßes Bild oder eine Metapher kann gleiche Klarheit haben, ohne erst die Bedeutung noch außerdem danebenzustellen.

Den eigentlichen Zweck des Gleichnisses müssen wir deshalb darin setzen, daß die subjektive Phantasie des Dichters, wie sehr sie sich auch des Inhalts, den sie aussprechen will, für sich seiner abstrakteren Allgemeinheit nach zum Bewußtseyn gebracht hat und ihn in dieser Allgemeinheit ausdrückt, sich dennoch gleichmäßig gedrungen findet, eine konkrete Gestalt dafür aufzusuchen, und sich das seiner Bedeutung nach Vorgestellte auch in sinnlicher Erscheinung anschaubar zu machen. Nach dieser Seite hin drückt daher das Gleichniß, wie das Bild und die Metapher, die Kühnheit aus, daß die Phantasie, wenn sie irgend einen Gegenstand, — sey es ein einzelnes sinnliches Objekt, ein bestimmter Zustand, eine allgemeine Bedeutung, — vor sich hat, in der Beschäftigung mit demselben die Kraft beweist, das dem äußerlichen Zusammenhange nach Entfernteliegende zusammenzubinden, und somit in das Interesse für den einen Inhalt das Mannigfaltigste hineinzureißen, und durch die Arbeit des Geistes an den gegebenen Stoff eine Welt vielgestaltiger Erscheinungen zu fesseln. Diese Gewalt der Gestalten erfindenden und durch sinnreiche Beziehungen und Verknüpfungen auch das Heterogene bändigenden Phantasie überhaupt ist es, welche auch dem Gleichniß zu Grunde liegt.

α) Erstens nun kann sich die Lust des Vergleichens nur ihrer selbst wegen befriedigen, ohne in dieser Pracht der Bilder etwas Andres als die Kühnheit der Phantasie selber darzuthun. Es ist dieß gleichsam die Schwelgerei der Einbildungskraft, die sich besonders bei den Orientalen in südlicher Ruhe und Müßigkeit an dem Reichthum und Glanz ihrer Gebilde ohne weiteren Zweck ergötzt, und den Hörer verlockt sich derselben Müßigkeit hinzugeben, oft aber durch die wunderbare Macht überrascht, mit der sich der Dichter in den buntesten Vorstellungen ergeht,

und einen Witz der Kombination bekundet, der geistreicher als ein bloßer Witz ist. Auch Calderon hat viele Vergleiche dieser Art, besonders wenn er große prächtige Aufzüge und Feierlichkeiten schildert, die Schönheit der Rosse, der Reiter beschreibt, oder wenn er von Schiffen spricht, die dann jedesmal „Vogel ohne Schwingen, Fisch ohne Flossen" u. s. f. heißen.

β) Näher aber zweitens sind die Vergleichungen ein Verweilen bei ein und demselben Gegenstande, der dadurch zum substantiellen Mittelpunkte von einer Reihe anderer entfernter Vorstellungen gemacht wird, durch deren Andeutung oder Ausmalung das größere Interesse für den verglichenen Inhalt objektiv wird.

Dieß Verweilen kann mehrfache Gründe haben.

αα) Als ein erster Grund ist das Sichvertiefen des Gemüths in den Inhalt anzugeben, von dem es beseelt ist, und der so fest im Innern haftet, daß es sich nicht von dem dauernden Interesse für denselben loszusagen vermag. In dieser Beziehung läßt sich sogleich ein wesentlicher Unterschied zwischen orientalischer und occidentalischer Poesie, den wir oben bei Gelegenheit des Pantheismus schon berührt haben, wieder geltend machen. Der Orientale nämlich ist in seiner Vertiefung weniger selbstsüchtig, und dadurch ohne Schmachten und Sehnsucht; sein Verlangen bleibt eine objektivere Freude an dem Gegenstande seiner Vergleichungen, und dadurch theoretischer. Mit freiem Gemüth blickt er um sich her, um in allem, was ihn umgiebt, was er kennt und liebt, ein Bild desjenigen zu sehn, womit sein Sinn und Geist beschäftigt und wovon er voll ist. Die von aller bloß subjektiver Koncentration befreite, von aller Krankhaftigkeit gesundete Phantasie befriedigt sich in der vergleichenden Vorstellung des Gegenstandes selbst, hauptsächlich wenn derselbe durch Vergleichung mit dem Glänzendsten und Schönsten soll gepriesen, erhoben und verklärt werden. Der Oe-

cident dagegen ist subjektiver und in Klage und Schmerz schmachtender und verlangender.

Dieß Verweilen ist dann vornehmlich ein Interesse der Empfindungen, besonders der Liebe, welche sich an dem Gegenstande ihrer Leiden und ihrer Lust erfreut, und wie sie innerlich nicht von diesen Empfindungen loskommen kann, nun auch nicht ermüdet, das Objekt derselben sich immer von Neuem wieder vorzumalen. Verliebte sind vorzüglich an Wünschen, Hoffnungen und wechselnden Einfällen reich. Solchen Einfällen lassen sich auch die Gleichnisse zurechnen, zu welchen die Liebe und Empfindung überhaupt um so eher kommt, als sie die ganze Seele einnimmt und durchzieht, und für sich selber vergleichend ist. Was sie erfüllt, ist z. B. ein einzelner schöner Gegenstand, der Mund, das Auge, das Haar der Geliebten. Nun ist der menschliche Geist thätig, unruhig, und besonders sind Freude und Schmerz nicht todt und ruhend, sondern rastlos und bewegt, ein Hin- und Hergehn, das aber allen anderweitigen Stoff auf die eine Empfindung, welche das Herz zum Mittelpunkte seiner Welt macht, in Beziehung bringt. Hier liegt das Interesse der Vergleichung in der Empfindung selbst, welcher sich z. B. die Erfahrung aufdrängt, andere Gegenstände in der Natur seyen gleichfalls schön, oder verursachten Schmerz u. s. f., weshalb sie nun diese gesammten Gegenstände in den Kreis ihres eigenen Inhalts vergleichend hineinzieht, und denselben dadurch erweitert und verallgemeinert.

Ist der Gegenstand des Gleichnisses nun aber ganz vereinzelt und sinnlich und wird er mit ähnlich sinnlichen Erscheinungen in Zusammenhang gesetzt, so gehören besonders gehäufte Vergleichungen dieser Art einer noch sehr wenig tiefen Reflexion und einem wenig ausgebildeten Empfinden an, so daß die Mannigfaltigkeit, welche sich bloß in äußerem Stoffe umherbewegt, uns leicht matt erscheint und nicht sehr interessiren kann, weil keine geistige Bezüglichkeit darin zu finden ist. So heißt es z. B. im vierten Kapitel des hohen Liedes: „Siehe

meine Freundinn du biſt ſchön, ſiehe, ſchön biſt du, deine Augen ſind wie Taubenaugen. Dein Haar iſt wie die Ziegenheerden, die beſchoren ſind auf dem Berge Gilead. Deine Zähne ſind wie die Heerden mit beſchnittener Wolle, die aus der Schwemme kommen, die allzumal Zwillinge tragen, und iſt keiner unter ihnen unfruchtbar. Deine Lippen ſind wie eine roſinfarbene Schnur, und deine Rede lieblich, deine Wangen ſind wie der Riz am Granatapfel, zwiſchen deinen Zöpfen. Dein Hals iſt wie der Thurm Davids mit Bruſtwehr gebaut, daran tauſend Schilde hangen, und allerlei Waffen der Starken. Deine zwo Brüſte ſind wie zwo junge Rehzwillinge, die unter Roſen weiden, bis der Tag kühle werde und die Schatten weichen."

Dieſelbe Naivetät findet ſich in vielen Vergleichungen Oſſian's, wie es z. B einmal bei ihm heißt: „Du biſt wie Schnee in der Haide; dein Haar wie ein Nebel auf dem Kromla, wenn er ſich auf dem Felſen kräuſelt, und gegen den Strahl in Weſten ſchimmert; deine Arme gleich zweien Pfeilern in der Halle des mächtigen Fingal."

In der ähnlichen Art, nur durchaus oratoriſch, läßt Ovid den Polyphem ſprechen (Met. XIII. v. 789 — 807.) „Weißer biſt du, o Galathea, als das Blatt der ſchneeigten Rainweide; blühender als Wieſen, ſchlanker als die lange Ulme; glänzender als Glas, muthwilliger als das zarte Geißböckchen; glatter als die vom Meer immer abgeriebene Muſchel; lieblicher als die Winterſonne, als die Sommerſchatten; edler als Obſt, anſehnlicher als die hohe Platane" — und ſo geht es alle neunzehn Hexameter hindurch, redneriſch ſchön, aber als Schilderung einer wenig intereſſanten Empfindung, ſelber von geringem Intereſſe.

Auch im Calderon laſſen ſich vielfache Beiſpiele von dieſer Art der Vergleichungen finden, obſchon ein ſolches Verweilen ſich mehr für die lyriſche Empfindung als ſolche paßt, und den dramatiſchen Fortſchritt, wenn es nicht gehörig durch die Sache

selbst motivirt ist, allzusehr hemmt. So beschreibt z. B. Don Juan in den Verwickelungen des Zufalls weitläufig die Schönheit einer verschleierten Dame, der er gefolgt war, und sagt unter Anderem:

Obwohl dennoch manchesmal
Durchbrach durch die schwarzen Schranken
Jener undurchsicht'gen Hülle
Eine Hand von hellstem Glanze,
Die der Lilien und der Rosen
Fürstin war, und der als Sklave
Huldigte des Schnees Glanz,
Ein beschmutzter Afrikaner.

Anders dagegen verhält es sich, wenn ein tiefer bewegtes Gemüth sich in Bildern und Gleichnissen ausdrückt, in denen sich innerliche geistige Bezüge der Empfindung kund geben, indem das Gemüth sich entweder selber gleichsam zu einer äußerlichen Natur-Scene, oder solche Natur-Scene zum Wiederschein eines geistigen Inhalts macht. — Auch in dieser Beziehung kommen bei Ossian viele Bilder und Vergleichungen vor, obschon das Gebiet der Gegenstände, die er zu Gleichnissen gebraucht, arm ist, und sich meist auf Wolken, Nebel, Sturm, Baum, Strom, Quelle, Sonne, Distel, Gras u. s. f. beschränkt. So sagt er z. B. „Angenehm ist die Gegenwart, o Fingal! Sie ist wie die Sonne auf dem Kromla, wenn der Jäger eine Jahreszeit lang ihre Abwesenheit betrauert hat, und sie jetzt zwischen den Wolken gewahr wird." An einer anderen Stelle heißt es: „Hörte nicht Ossian jetzt eine Stimme? oder ist es die Stimme der Tage, die nicht mehr sind? Oft kömmt wie die Abendsonne das Gedächtniß vergangener Zeiten in meine Seele." Ebenso erzählt Ossian: „Angenehm sind die Worte des Gesanges, sagte Kuchullin, und lieblich sind die Geschichten vergangener Zeiten. Sie sind wie der stille Thau des Morgens auf dem Rehhügel, wenn die Sonne schwach auf seiner Seite schimmert, und der Teich unbewegt und blau in dem Thale steht." — Bei Ossian

iſt dieß Verweilen bei denſelben Empfindungen und deren Gleichniſſen von der Art, daß es ein in Trauer und ſchmerzlicher Erinnerung ermüdetes und ermattendes Greiſesalter ausdrückt. Der ſchwermüthigen weichen Empfindung liegt es überhaupt nahe, zu Vergleichungen überzugehn. Was ſolche Seele will, was ihr Intereſſe ausmacht, iſt fern und vergangen, und ſo iſt ſie im Allgemeinen ſchon, ſtatt ſich zu ermannen, dazu aufgefordert, ſich in Anderes zu verſenken. Die vielen Vergleiche Oſſians entſprechen dadurch ebenſo ſehr dieſer ſubjektiven Stimmung als auch den größtentheils traurigen Vorſtellungen und dem engen Kreiſe, in welchem er ſich aufzuhalten genöthigt iſt.

Umgekehrt aber kann ſich auch die Leidenſchaft, inſofern ſie ſich, ihrer Unruhe ohnerachtet, auf einen Inhalt koncentrirt, mannigfach in Bildern und Vergleichungen, welche alle nur Einfälle über ein und denſelben Gegenſtand ſind, hin und her bewegen, um in der umgebenden äußeren Welt ein Gegenbild ihres Innern zu finden. Von dieſer Art z. B. iſt in Julia und Romeo jener Monolog Julia's, in welchem ſie ſich zu der Nacht wendet und ausruft:

Komm, Nacht! — Komm, Romeo, Du Tag in Nacht!
Denn Du wirſt ruh'n auf Fittigen der Nacht,
Wie friſcher Schnee auf eines Raben Rücken.
Komm, milde, liebevolle Nacht! Komm, gieb
Mir meinen Romeo! Und ſtirbt er einſt,
Nimm ihn, zertheil' in kleine Stücke ihn:
Er wird des Himmels Antlitz ſo verſchönen,
Daß alle Welt ſich in die Nacht verliebt,
Und Niemand mehr der eitlen Sonne huldigt. — u. ſ. f.

β,β) Dieſen durchgängig faſt lyriſchen Gleichniſſen einer ſich in ihren Inhalt vertiefenden Empfindung ſtehen die epiſchen gegenüber, wie wir ſie z. B. bei Homer häufig finden. Hier hat der Dichter, wenn er vergleichend bei einem beſtimmten Gegenſtande verweilt, einer Seits das Intereſſe, uns über die gleichſam ſelber praktiſche Neugierde, Erwartung, Hoffnung und Furcht,

die wir in Rücksicht auf den Ausgang der Begebenheiten, in Betreff auf einzelne Situationen und Thaten der Helden hegen, über den Zusammenhang von Ursach, Wirkung und Folge wegzuheben, und unsere Aufmerksamkeit bei Gebilden festzuhalten, die er als ruhende, plastische, zu theoretischer Betrachtung, gleich Werken der Skulptur vor uns hinstellt. Diese Ruhe, dieß Abziehen von dem bloß praktischen Interesse für das, was er vor unseren Augen vorüberführt, läßt sich dann um so mehr bewirken, je mehr Alles, womit der Gegenstand verglichen wird, aus einem anderen Felde hergenommen ist. Anderer Seits hat das Verweilen bei Gleichnissen den weiteren Sinn, einen bestimmten Gegenstand durch dieß gleichsam doppelte Schildern als wichtig auszuzeichnen, und nicht nur flüchtig mit dem Strom des Gesanges und der Begebenheiten fortrauschen zu lassen. So sagt Homer z. B. (Ilias XX, v. 164 — 175) vom Achilles, der zum Kampfe entbrannt sich gegen Aeneas erhebt: „Er naht wie ein verderbender Löwe, den die Männer zu erlegen trachten, das ganze Volk dazu versammelt; er zuerst wie verachtend schreitet einher, aber wenn einer der streitgierigen Jünglinge mit dem Spieße ihn trifft, so wendet er sich mit weitem Rachen um, die Zähne voll Schaums, in der Brust stöhnt sein starkes Herz, mit dem Schweif schlägt er seine Seiten und Hüften auf beiden Seiten, und treibt sich selbst zum Kämpfen. Drohenden Blicks gerade aus führt ihn sein Muth, ob er einen treffe der Männer, oder selber getödtet werde im ersten Gewühl: so trieb den Achilleus die Kraft und der großherzige Muth, dem beherzten Helden Aeneas entgegenzugehn.“ — Aehnlich sagt Homer (Il. IV, v. 130 — 131) von der Pallas, als sie den Pfeil ablenkte, den Pandaros auf Menelaos abgeschnellt hatte: „Sie vergaß ihn nicht, und wehrte den tödtlichen Pfeil ab, wie die Mutter vom Sohne eine Fliege abwehrt, wenn er in süßem Schlafe liegt.“ Und weiterhin, als der Pfeil den Menelaos dennoch verwundet, heißt es (v. 141 — 146): „Wie wenn eine Frau

aus Mäonien oder Karien Elfenbein mit Purpur färbt zum Gebiß der Pferde; es liegt aber verwahrt in der Kammer, und viele Reuter haben es gewünſcht zu tragen, doch für einen König liegt es bewahrt als Schmuck, Beides, eine Zierde dem Roß und dem Reuter ein Ruhm: ſo floß über den Schenkel dem Menelaos das Blut" u. ſ. f.

γ) Ein dritter Grund für Gleichniſſe, dem bloßen Schwelgen der Phantaſie, ſo wie der ſich vertiefenden Empfindung oder der bei wichtigen Gegenſtänden vergleichend verweilenden Einbildungskraft gegenüber, iſt hauptſächlich für die dramatiſche Poeſie hervorzuheben. Das Drama hat kämpfende Leidenſchaften, Thätigkeit, Pathos, Handeln, Vollbringen des innerlich Gewollten zu ſeinem Inhalte, den es nicht etwa, wie das Epos, in Form vergangener Begebenheiten erzählt, ſondern uns die Individuen ſelber vor Augen ſtellt, und ſie ihre Empfindungen als ihre eigenen äußeren, ihre Handlungen gegenwärtig ausführen läßt, ſo daß ſich alſo der Dichter nicht als Mittelsperſon der Darſtellung dazwiſchen ſchiebt. In dieſer Beziehung nun ſcheint es, als fordre die dramatiſche Poeſie die meiſte Natürlichkeit im Ausſprechen der Leidenſchaften, deren Heftigkeit im Schmerz, Schreck, Freude u. ſ. f., dieſer Natürlichkeit willen, Gleichniſſe nicht zugeben könne. Die handelnden Individuen im Sturme der Empfindung, im Fortſtreben zum Handeln viel in Metaphern, Bildern, Gleichniſſen reden zu laſſen, iſt im gewöhnlichen Sinne des Worts als durchaus unnatürlich und deshalb als ſtörend anzuſehen. Denn durch Vergleiche werden wir von der gegenwärtigen Situation und den in ihr handelnden und empfindenden Individuen ab in Aeußeres, Fremdes, nicht unmittelbar zur Situation ſelbſt Gehöriges fortgeführt, und beſonders erleidet der Ton des konverſirenden Geſprächs dadurch eine hemmende, läſtige Unterbrechung. Und ſo hat man denn auch in Deutſchland zur Zeit, als ſich jugendliche Gemüther von der Feſſel des franzöſiſchen rhetoriſchen Geſchmacks zu befreien ſuchten, die Spanier,

Italiener und Franzosen als bloße Künstler angesehen, welche ihre subjektive Einbildungskraft, ihren Witz, ihren konventionellen Anstand und elegante Beredsamkeit den dramatischen Personen auch dann in den Mund legten, wenn die heftigste Leidenschaft und deren Naturausdruck allein herrschen dürfe. Wir finden deshalb diesem Princip der Natürlichkeit gemäß in vielen Dramen aus jener Zeit den Schrei der Empfindung, die Ausrufungszeichen und Gedankenstriche an die Stelle einer edlen, gehobenen, bilderreichen und gleichnißvollen Diktion gesetzt. In dem ähnlichen Sinne haben auch englische Kritiker vielfach an Shakspeare die gehäuften und bunten Vergleiche getadelt, die er seinen Personen oft im höchsten Drange des Schmerzes zutheilt, wo die Heftigkeit des Gefühls am wenigsten Raum für die Ruhe der Reflexion, die zu jedem Vergleich gehört, zu vergönnen scheint. Allerdings ist das Bildern und Vergleichen bei Shakspeare hin und wieder schwerfällig und gehäuft; im Ganzen aber ist den Gleichnissen auch im Dramatischen eine wesentliche Stelle und Wirkung einzuräumen.

Wenn nämlich die Empfindung bei Gleichnissen sich aufhält, weil sie sich in ihren Gegenstand vertieft und nicht von ihm freimachen kann, so haben in dem praktischen Bezirk des Handelns die Gleichnisse den Zweck, zu zeigen, daß sich das Individuum nicht nur unmittelbar in seine bestimmte Situation, Empfindung, Leidenschaft versenkt habe, sondern auch als eine hohe und edle Natur darüber stehe, und sich davon loslösen könne. Die Leidenschaft beschränkt und fesselt die Seele in sich selbst, beengt sie zu einer begrenzten Koncentration und läßt sie dadurch verstummen, einsylbig werden oder in's Blaue und Wilde hinein toben und rasen. Aber die Größe des Gemüths, die Kraft des Geistes erhebt sich über solche Beschränktheit, und schwebt in schöner stiller Ruhe über dem bestimmten Pathos, von dem sie bewegt wird. Diese Befreiung der Seele ist es, welche die Gleichnisse zunächst ganz formell ausdrücken,

indem nur die tiefe Gefaßtheit und Stärke, ſich auch ſeinen Schmerz, ſeine Leiden zum Objekt zu machen, ſich mit Anderem zu vergleichen, und dadurch in fremden Gegenſtänden theoretiſch ſich anzuſchaun im Stande iſt, oder ſich im fürchterlichſten Spotte über ſich ſelbſt auch ſeine eigene Vernichtung wie ein äußeres Daſeyn gegenüberſtellen und dabei ruhig und feſt in ſich ſelber bleiben kann. Im Epiſchen war es, wie wir ſahen, der Dichter, welcher durch verweilende ausmalende Gleichniſſe dem Zuhörer die theoretiſche Ruhe, welche die Kunſt erfordert, mitzutheilen befliſſen iſt; im Dramatiſchen erſcheinen dagegen die handelnden Perſonen *ſelber* als die *Dichter* und *Künſtler*, indem ſie ſich ihr Inneres zu einem Gegenſtande machen, den ſie zu bilden und zu geſtalten kräftig bleiben, und uns dadurch den Adel ihrer Geſinnung und die Macht ihres Gemüths kund thun. Denn dieſe Verſenkung in Anderes und Aeußeres iſt hier die *Befreiung* des Innern von dem bloß praktiſchen Intereſſe, oder der Unmittelbarkeit der Empfindung zum freien theoretiſchen Geſtalten, wodurch ſich jenes Vergleichen des Vergleichens wegen, wie wir es auf der erſten Stufe finden, in vertiefterer Weiſe wiederherſtellt, inſofern es jetzt nur als Ueberwindung der bloßen Befangenheit und als Entfeſſelung von der Gewalt der Leidenſchaft auftreten kann.

In dem Verlauf dieſer Befreiung laſſen ſich noch folgende Hauptpunkte unterſcheiden, zu denen beſonders Shakſpeare die meiſten Belege liefert.

ααα) Wenn wir nämlich ein Gemüth vor uns haben, dem ein großes Unglück, wodurch es im Innerſten zerrüttet wird, begegnen ſoll, und der Schmerz dieſes unabweisbaren Schickſals nun wirklich eintritt, ſo wäre es die Art einer gemeinen Natur, den Schreck, den Schmerz, die Verzweiflung unmittelbar herauszuſchreien und ſich dadurch Luft zu machen. Ein kräftiger adliger Geiſt dagegen preßt die Klage als ſolche zurück, hält den Schmerz gefangen und bewahrt ſich dadurch die Freiheit, in dem

tiefen Gefühl des Leidens selber sich noch mit Weitabliegendem in der Vorstellung zu thun zu machen, und in diesem Entfernten sich sein eigenes Schicksal im Bilde auszusprechen. Der Mensch steht dann über seinem Schmerz, mit welchem er nicht seinem ganzen Selbst nach Eins, sondern von dem er ebenso sehr unterschieden ist, und deshalb noch bei Anderem verweilen kann, das sich auf seine Empfindung als eine verwandte Objektivität derselben bezieht. So ruft z. B. in Shakspeare's Heinrich dem Vierten der alte Northumberland, nachdem er den Boten, der ihm den Tod des Percy zu verkünden kommt, um das Befinden seines Sohnes und Bruders befragt und keine Antwort erhalten, in der Fassung des herbsten Schmerzes aus:

Du zitterst, und die Blässe Deiner Wangen
Sagt Deine Botschaft besser als Dein Mund:
Ganz solch ein Mann, so matt, so athemlos,
So trüb', so todt im Blick, so hin vor Weh',
Zog Priams Vorhang auf in tiefster Nacht,
Und wollt' ihm sagen, halb sein Troja brenne, —
Doch Priam fand das Feuer, eh' er die Zunge, —
Ich meines Percy Tod, eh' Du ihn meldest.

Besonders aber ist Richard der Zweite, als er den Jugendleichtsinn seiner glücklichen Tage büßen muß, solch ein Gemüth, das, wie sehr es sich auch in seinen Schmerz einspinnt, dennoch die Kraft behält, ihn sich stets in neuen Vergleichungen vor sich hinzustellen. Und dieß gerade ist das Rührende und Kindliche in Richard's Trauer, daß er sie sich stets in treffenden Bildern objektiv ausspricht, und den Schmerz in dem Spiel dieser Entäußerung um so tiefer beibehält. Als Heinrich z. B. die Krone von ihm fordert, erwiedert er: „Hier Vetter, nimm die Krone. Hier an dieser Seite sey meine Hand, an jener Deine. Nun ist die goldne Krone gleich einem tiefen Brunnen, aus dem zwei Eimer wechselsweise das Wasser schöpfen; der Eine immer tanzend in der Luft, der Andere tief unten, ungesehen und voll

Waſſers; dieſer Eimer unten, voll von Thränen, bin ich, trunken von meinem Gram, indeß Du oben in der Höhe ſchwebſt."

ββ) Die andere Seite hierzu beſteht nun darin, daß ſich ein Charakter, der bereits eins mit ſeinen Intereſſen, ſeinem Schmerz und Schickſal iſt, durch Vergleiche von dieſer unmittelbaren Einheit zu befreien ſucht, und die Befreiung wirklich dadurch, daß er ſich zu Gleichniſſen noch fähig zeigt, offenbar werden läßt. In Heinrich dem Achten z. B. ruft die Königin Katharine, von ihrem Gemahl verlaſſen, in tiefſter Betrübniß aus: „Ich bin die unglückſeligſte Frau von der Welt, geſcheitert an einem Königreiche, wo nicht Mitleid, noch Freund, noch Hoffnung für mich iſt! Wo kein Verwandter um mich weint! Beinahe kein Grab mir vergönnt wird! Gleich der Lilie, die vordem Königin des Feldes war und blühte, will ich mein Haupt hinſenken und ſterben." —

Vortrefflicher noch ſagt Brutus im Julius Cäſar, in ſeinem Zorn zum Caſſius, den er ſich vergebens anzuſpornen geſtrebt hat:

O Caſſius! einem Lamm ſind Ihr gezeugt,
Das ſo nur Zorn hegt, wie der Kieſel Feuer,
Der vielgeſchlagen flücht'ge Funken zeigt,
Und gleich d'rauf wieder kalt iſt.

Daß Brutus an dieſer Stelle den Uebergang zu einem Gleichniß finden kann, erweiſt ſchon, er ſelber habe den Zorn in ſich zurückzudrängen und ſich davon frei zu machen angefangen.

Hauptſächlich ſeine verbrecheriſchen Charaktere hebt Shakſpeare durch Größe des Geiſtes im Verbrechen wie im Unglück zugleich wieder über ihre ſchlechte Leidenſchaft hinaus, und läßt ſie nicht wie die Franzoſen in der Abſtraktion, daß ſie ſich ſelbſt nur immer vorſagen, ſie wollten Verbrecher ſeyn, ſondern er giebt ihnen dieſe Kraft der Phantaſie, durch welche ſie ſich ebenſoſehr als eine andere fremde Geſtalt zur Anſchauung kommen. Macbeth z. B., als ſeine Stunde geſchlagen hat, ſagt die berühmten

Worte: „Aus, aus, kurzes Licht! Leben iſt nur ein wandelnder Schatten, ein armer Schauſpieler, der auf der Bühne ſeine Stunde treibt und pocht, und dann gehört nicht mehr wird; es iſt ein Mährchen, erzählt von einem Tropf, voll von Schall und Lärmen, bedeutend gar nichts.“ — Ebenſo iſt es in Heinrich dem Achten mit dem Kardinal Wolſey, der von ſeiner Höhe herabgeſtürzt, am Ende ſeiner Laufbahn ausruft: „Lebewohl ſag' ich Dir, ein langes Lebewohl, alle meine Hoheit! Das iſt das Schickſal des Menſchen; heute ſproſſen die zarten Blüthen der Hoffnung; morgen blüht er und iſt ganz mit dem röthlichen Schmucke bedeckt; den dritten Tag kommt ein Froſt, und wenn er, der gute ſichere Mann, jetzt gewiß denkt, ſein Glück wächſt zur Reife, verwundet der Froſt die Wurzel, und dann fällt er, wie ich.“ —

77) In dieſem Objektiviren und vergleichenden Ausſprechen liegt dann zugleich die Ruhe und Faſſung des Charakters in ſich ſelbſt, durch welche er ſich in ſeinem Schmerz und Untergang beſchwichtigt. So ſagt die Kleopatra, als ſie die tödtliche Natter ſchon an die Bruſt geſetzt hat, zur Charmian: „Still, ſtill! Siehſt Du nicht meinen Säugling an meiner Bruſt, der ſeine Amme im Schlaf ſaugt? So ſüß wie Balſam, ſo ſanft wie Luft, ſo freundlich“ — der Biß der Schlange löſt die Glieder ſo ſanft, daß der Tod ſich ſelbſt täuſcht und ſich für Schlaf hält. — Dieß Bild kann ſelber als ein Bild für die milde beruhigende Natur dieſer Vergleichungen gelten.

C. Das Verſchwinden der ſymboliſchen Kunſtform.

Lehrgedicht, beſchreibende Poeſie und altes Epigramm.

Wir haben die ſymboliſche Kunſtform überhaupt ſo aufgefaßt, daß in ihr Bedeutung und Ausdruck bis zu einem vollendeten wechſelſeitigen Ineinanderbilden nicht hindurchdringen konnten. In der unbewußten Symbolik blieb die dadurch vorhan-

dene Unangemeſſenheit von Inhalt und Form an ſich, in der Erhabenheit dagegen trat ſie als Unangemeſſenheit offen hervor, indem ſowohl die abſolute Bedeutung, Gott, als auch deren äußere Realität, die Welt, ausdrücklich in dieſem negativen Verhältniß dargeſtellt wurde. Umgekehrt aber war in allen dieſen Formen die andere Seite des Symboliſchen, die Verwandtſchaft nämlich der Bedeutung und der äußeren Geſtalt, in welcher ſie zur Erſcheinung gebracht wird, ebenſoſehr herrſchend; ausſchließlich in dem urſprünglich Symboliſchen, das die Bedeutung noch nicht ihrem konkreten Daſeyn gegenüberſtellt; als weſentliches Verhältniß in der Erhabenheit, welche, um Gott auch nur auf inadäquate Weiſe auszuſprechen, der Naturerſcheinungen, Begebniſſe und Thaten des Volkes Gottes bedurfte; als ſubjektive und dadurch willkürliche Beziehung in der vergleichenden Kunſtform. Dieſe Willkür aber, obſchon ſie beſonders in der Metapher, dem Bilde und Gleichniß vollſtändig da iſt, verſteckt ſich gleichſam auch hier noch hinter der Verwandtſchaft der Bedeutung und des für dieſelbe gebrauchten Bildes, inſofern ſie gerade aus dem Grunde der Aehnlichkeit Beider die Vergleichung unternimmt, deren Hauptſeite nicht die Aeußerlichkeit, ſondern gerade die durch ſubjektive Thätigkeit hervorgebrachte Beziehung der inneren Empfindungen, Anſchauungen, Vorſtellungen und deren verwandten Geſtaltungen ausmacht. Wenn jedoch nicht der Begriff der Sache ſelbſt, ſondern nur die Willkür es iſt, die den Inhalt und die Kunſtgeſtalt zueinander bringt, ſo ſind Beide auch als einander vollſtändig äußerlich zu ſetzen, ſo daß ihr Zuſammenkommen ein beziehungsloſes Aneinanderfügen und bloßes Aufſchmücken der einen Seite durch die andere wird. Dadurch haben wir hier als Anhang diejenigen untergeordneten Kunſtformen abzuhandeln, welche aus ſolchem vollſtändigen Zerfallen der zur wahren Kunſt gehörigen Momente hervorgehen, und in dieſer Verhältnißloſigkeit das Sichſelbſtzerſtören des Symboliſchen darthun.

Dem allgemeinen Standpunkte dieſer Stufe zufolge ſteht auf der einen Seite die für ſich fertig ausgebildete, oder geſtaltloſe Bedeutung, für welche als Kunſtform daher nur ein bloß äußerlicher willkürlicher Zierath übrig bleibt; auf der anderen die Aeußerlichkeit als ſolche, welche statt zur Identität mit ihrer weſentlichen inneren Bedeutung vermittelt zu ſeyn, nur in der Verſelbſtſtändigung gegen dieß Innere und dadurch in der bloßen Aeußerlichkeit ihres Erſcheinens aufgenommen und beſchrieben werden kann. Dieß giebt den abſtrakten Unterſchied der didaktiſchen und beſchreibenden Poeſie, ein Unterſchied, den, in Rückſicht auf das Didaktiſche wenigſtens, nur die Dichtkunſt feſtzuhalten vermag, weil ſie allein die Bedeutungen ihrer abſtrakten Allgemeinheit nach vorzuſtellen im Stande iſt.

Indem nun aber der Begriff der Kunſt nicht in dem Auseinanderfallen, ſondern in der Identifikation von Bedeutung und Geſtalt liegt, ſo macht ſich auch auf dieſer Stufe nicht nur das vollſtändige Auseinandertreten, ſondern ebenmäßig auch ein Beziehen der verſchiedenen Seiten geltend. Dieß Beziehen jedoch kann, nach Ueberſchreitung des Symboliſchen, nicht mehr ſelber ſymboliſcher Art ſeyn, und unternimmt deshalb den Verſuch, den eigentlichen Charakter des Symboliſchen, die Unangemeſſenheit und Verſelbſtſtändigung nämlich von Form und Inhalt, welchen alle bisherigen Formen zu überwinden unfähig waren, aufzuheben. Bei der vorausgeſetzten Trennung aber der zu vereinenden Seiten muß dieſer Verſuch hier ein bloßes Sollen bleiben, deſſen Forderungen Genüge zu leiſten einer vollendeteren Kunſtform, der klaſſiſchen, aufbehalten iſt. — Auf dieſe letzten Formen wollen wir, um einen näheren Uebergang zu gewinnen, jetzt noch kurz einen Blick werfen.

1. Das Lehrgedicht.

Wird eine Bedeutung, wenn ſie auch in ſich ſelbſt ein konkretes zuſammenhängendes Ganzes bildet, für ſich als Bedeu-

tung aufgefaßt, und nicht als ſolche geſtaltet, ſondern nur von Außen her mit künſtleriſchem Schmuck verſehen, ſo entſteht das Lehrgedicht. Den eigentlichen Formen der Kunſt iſt die didaktiſche Poeſie nicht zuzuzählen. Denn in ihr ſteht der für ſich als Bedeutung bereits fertig ausgebildete Inhalt in ſeiner dadurch proſaiſchen Form auf der einen Seite, auf der anderen die künſtleriſche Geſtalt, welche ihm jedoch nur ganz äußerlich kann angeheftet werden, weil er eben ſchon vorher in proſaiſcher Weiſe für das Bewußtſeyn vollſtändig ausgeprägt iſt, und dieſer proſaiſchen Seite, d. h. ſeiner allgemeinen abſtrakten Bedeutſamkeit nach, und nur in Rückſicht auf dieſelbe, als Belehrung, der verſtändigen Einſicht und Reflexion ſoll dargeboten werden. Die Kunſt in dieſem äußerlichen Verhältniß zu dem von ihrer wahren Geſtaltungsweiſe weſentlich unterſchiedenen Inhalt

a deshalb im Lehrgedicht auch nur die Außenſeiten, das Metrum z. B., gehobene Sprache, eingeflochtene Epiſoden, Bilder, Gleichniſſe, beigefügte Expektorationen der Empfindung, raſcheres Fortſchreiten, ſchnellere Uebergänge u. ſ. f. betreffen, welche den Inhalt als ſolchen nicht durchdringen, ſondern nur als ein Beiwerk daneben ſtehen, um durch ihre relative Lebendigkeit den Ernſt und die Trockenheit des Lehrens zu erheitern und anmuthiger zu machen. Das an ſich ſelbſt der Auffaſſung nach proſaiſch Gewordene ſoll nicht poetiſch umgeſtaltet, ſondern nur überkleidet werden; wie die Gartenkunſt z. B. größtentheils ein bloßes äußeres Arrangiren einer für ſich ſchon durch die Natur gegebenen und nicht an ſich ſelbſt ſchönen Oertlichkeit iſt, oder wie die Baukunſt die Zweckmäßigkeit eines für proſaiſche Zuſtände und Angelegenheiten eingerichteten Lokals durch Schmuck und äußere Dekoration verannehmlicht.

In dieſer Weiſe hat z. B. die griechiſche Philoſophie in ihrem Beginn die Form des Lehrgedichts angenommen. Auch Heſiodus läßt ſich als Beiſpiel anführen, obſchon die recht eigentlich proſaiſche Auffaſſung ſich erſt dann vornehmlich hervor-

thut, wenn der Verſtand ſich mit ſeinen Reflexionen, Konſequenzen, Klaſſifikationen u. ſ. f. des Gegenſtandes bemächtigt hat, und von dieſem Standpunkte aus mit Wohlgefälligkeit und Eleganz belehren will. Lucrez in Rückſicht auf die Natur-Philoſophie Epikur's, Virgil mit ſeinen landwirthſchaftlichen Unterweiſungen liefern Beiſpiele ſolcher Auffaſſung, welche es aller Geſchicklichkeit zum Trotz nicht zu ächter freier Kunſtgeſtalt zu bringen vermag. In Deutſchland iſt jetzt das Lehrgedicht nicht mehr beliebt, die Franzoſen aber hat noch Delille außer ſeinem früheren Gedichte „Les jardins, ou l'art d'embellir les paysages“ und ſeinem „homme des champs“ in dieſem Jahrhundert noch mit einem Lehrgedichte beſchenkt, in welchem als einem Kompendium der Phyſik Magnetismus, Elektricität u. ſ. f. nacheinander abgehandelt werden.

2. Die beſchreibende Poeſie.

Die zweite Form, welche hierher gehört, iſt die dem Didaktiſchen entgegengeſetzte. Der Ausgangspunkt wird nicht von der im Bewußtſeyn für ſich fertigen Bedeutung, ſondern von dem Aeußerlichen als ſolchem, Naturgegenden, Gebäuden u. ſ. f., den Jahreszeiten, Tageszeiten und deren äußerer Geſtalt genommen. Wie in dem Lehrgedicht der Inhalt ſeinem Weſen nach in geſtaltloſer Allgemeinheit bleibt, ſo ſieht nun hier umgekehrt der äußere Stoff für ſich in ſeiner von den Bedeutungen des Geiſtigen unabhängigen Einzelnheit und Aufeinanderfolge da, welche nun ihrer Seits dargeſtellt, geſchildert, beſchrieben wird, wie ſie dem gewöhnlichen Bewußtſeyn vorliegt. Solch ein ſinnlicher Inhalt gehört ganz nur der einen Seite der wahren Kunſt an, nämlich dem äußeren Daſeyn, das in der Kunſt nur das Recht hat, als Realität des Geiſtes, der Individualität und ihrer Handlungen und Begebniſſe auf dem Boden einer umgebenden Welt, nicht aber für ſich als bloße vom Geiſtigen abgeſchiedene Aeußerlichkeit aufgefaßt zu werden.

3. Beziehung beider Seiten.

Deshalb läßt sich denn auch das Lehren und Beschreiben nicht in dieser Einseitigkeit, durch welche die Kunst ganz würde aufgehoben seyn, festhalten, und wir setzen die äußere Realität mit dem innerlich als Bedeutung Erfaßten, das abstrakt Allgemeine mit seiner konkreten Erscheinung ebenso sehr wieder in Verhältniß gebracht.

a) Des Lehrgedichts haben wir in dieser Hinsicht schon erwähnt. Ohne Schilderung äußerer Zustände und einzelner Erscheinungen, ohne episodisches Erzählen von mythologischen und sonstigen Beispielen u. s. f. kann es selten auskommen. Durch solches Parallelgehn aber des geistig Allgemeinen und äußerlich Einzelnen ist statt einer vollständig durchgebildeten Vereinigung nur eine ganz beiläufige Beziehung gesetzt, welche außerdem nicht einmal den totalen Inhalt und dessen gesammte Kunstform, sondern nur einzelne Seiten und Züge betrifft.

b) Mehr schon findet eine solche Bezüglichkeit zum großen Theil bei der beschreibenden Poesie statt, insofern sie ihre Schilderungen mit Empfindungen begleitet, welche der Anblick der landschaftlichen Natur, der Wechsel der Tageszeiten, der Naturabschnitte des Jahrs, ein waldbewachsener Hügel, ein See, oder murmelnder Bach, ein Kirchhof, ein freundlich gelegenes Dorf, eine stille trauliche Hütte u. s. f. erregen kann. Wie im Lehrgedicht treten deshalb auch in der beschreibenden Poesie Episoden als belebende Staffage ein, besonders die Schilderung rührender Gefühle, der süßen Melancholie z. B., oder kleiner Vorfallenheiten aus dem Kreise des menschlichen Lebens in untergeordneten Sphären. Dieser Zusammenhang aber der geistigen Empfindung und äußeren Naturerscheinung kann auch hier noch ganz äußerlich seyn. Denn das Natur-Lokal ist für sich als selbstständig vorhanden vorausgesetzt, der Mensch tritt zwar hinzu, und empfindet dieses und jenes dabei, aber die äußere Gestalt und die

innere Empfindsamkeit im Mondschein, in Wäldern, Thälern, Landschaften u. s. f. bleiben einander äußerlich. Ich bin dann nicht der Ausleger, Begeisterer der Natur, sondern empfinde nur bei dieser Gelegenheit eine ganz unbestimmte Harmonie meines so und so erregten Innern und der vorliegenden Gegenständlichkeit. Bei uns Deutschen besonders ist dieß die allerbeliebteste Form; Naturschilderungen, und daneben, was Einem bei dergleichen Naturscenen eben an schönen Gefühlen und Herzensergüssen einfallen kann. Es ist dieß ein allgemeiner Heerstraßenweg, den Jeder entlang zu gehen vermag. Selbst mehrere klopstock'sche Oden haben diesen Ton angestimmt.

c) Fragen wir deshalb *drittens* nach einer tieferen Beziehung beider Seiten in ihrer vorausgesetzten Trennung, so können wir dieselbe in dem alten *Epigramm* finden.

α) Das ursprüngliche Wesen des Epigramms spricht schon der Name aus; es ist eine *Aufschrift*. Allerdings steht auch hier noch auf der einen Seite ein Gegenstand, und auf der anderen wird etwas über ihn gesagt, aber in den ältesten Epigrammen, deren schon Herodot einige aufbewahrt hat, erhalten wir nicht die Schilderung eines Objekts in Begleitung irgend einer Empfindsamkeit, sondern wir haben die Sache selber in gedoppelter Weise; einmal die äußere Existenz, und sodann deren Bedeutung und Erklärung, als Epigramm zu den schärfsten, treffendsten Zügen zusammengedrängt. Diesen ursprünglichen Charakter jedoch hat auch unter den Griechen das spätere Epigramm verloren, und ist mehr und mehr dazu fortgegangen, über einzelne Vorfälle, Kunstwerke, Individuen u. s. f. flüchtig hingeworfene geistreiche, witzige, anmuthige, rührende Einfälle festzuhalten und aufzuschreiben, welche nicht so sehr den Gegenstand selbst, als subjektive sinnvolle Beziehungen in Rücksicht auf denselben herausstellen.

β) Je weniger nun der Gegenstand selber gleichsam in diese Art der Darstellung eintritt, desto unvollkommener wird sie da-

durch. In dieſer Rückſicht laſſen ſich auch neuere Kunſtformen noch beiläufig erwähnen. In tieck'ſchen Novellen z. B. handelt es ſich häufig um ſpecielle Kunſtwerke oder Künſtler, um eine beſtimmte Gemälde-Gallerie, Muſik u. ſ. f., und daran knüpft ſich dann irgend ein Romänchen. Dieſe beſtimmten Gemälde nun aber, die der Leſer nicht geſehen, die Muſiken, die er nicht gehört hat, kann der Dichter nicht anſchaulich und hörbar machen, und die ganze Form, wenn ſie ſich gerade um dergleichen Gegenſtände dreht, bleibt von dieſer Seite her mangelhaft. Ebenſo hat man auch in größeren Romanen ganze Künſte und deren ſchönſte Werke zum eigentlichen Inhalt genommen, wie Heinſe z. B. in ſeiner „Hildegard von Hohenthal" die Muſik. Wenn nun das ganze Kunſtwerk ſeinen weſentlichen Gegenſtand nicht zu angemeſſener Darſtellung zu bringen vermag, ſo behält es ſeinem Grund-Charakter nach eine unangemeſſene Form.

γ) Die Forderung, welche aus den angegebenen Mängeln entſpringt, iſt einfach dieſe, daß die äußere Erſcheinung und ihre Bedeutung, die Sache und ihre geiſtige Erklärung, ebenſo wenig, wie es zuletzt der Fall war, zu einer durchgängigen Trennung auseinandertreten müſſen, als ihre Einigung eine ſymboliſche, oder erhabene und vergleichende Verknüpfung bleiben darf. Die ächte Darſtellung wird deshalb nur da zu ſuchen ſeyn, wo die Sache durch ihre äußere Erſcheinung und in derſelben die Erklärung ihres geiſtigen Inhalts giebt, indem das Geiſtige ſich vollſtändig in ſeiner Realität entfaltet, und das Körperliche und Aeußere ſomit nichts als die gemäße Explikation des Geiſtigen und Innern ſelber iſt.

Um die vollendete Erfüllung dieſer Aufgabe zu betrachten, müſſen wir aber von der ſymboliſchen Kunſtform Abſchied nehmen, da der Charakter des Symboliſchen gerade darin beſtand, die Seele der Bedeutung mit ihrer leiblichen Geſtalt immer nur unvollendet zu vereinigen.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Druckfehler.

S. 71, Z. 12. statt Fälle lies Fälle.
S. 428, Z. 23. st. Alberdseh l. Alberdsch.
S. 464, Z. 23. st. Sphnxgestalten l. Sphinxgestalten.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Aesthetik.

Herausgegeben

von

D. H. G. Hotho.

Zweiter Band.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1837.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.

Zehnter Band.
Zweite Abtheilung.

Τέλεσθέ δὲ πάντων ἑκάστου λόγου.
Sophokles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1837.
Verlag von Duncker und Humblot.

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts
München
Bibliothek

Inhaltsverzeichniß.

Zweiter Theil.

Entwickelung des Ideals zu den besonderen Formen des Kunstschönen.

(Fortsetzung.)

Zweiter Abschnitt.

Die klassische Kunstform.

Seite.

Einleitung. Vom Klassischen überhaupt 3
1. Selbstständigkeit des Klassischen als Durchdringung des Geistigen und seiner Naturgestalt 8
2. Die griechische Kunst als wirkliches Daseyn des klassischen Ideals 15
3. Stellung des producirenden Künstlers in dieser Kunstform 17
Eintheilung 21

Erstes Kapitel.

Der Gestaltungsproceß der klassischen Kunstform.

Einleitung und Eintheilung 24
1. Die Degradation des Thierischen 27
a. Die Thieropfer 27
b. Die Jagden 29
c. Die Verwandlungen 30
2. Der Kampf der alten und neuen Götter 37
a. Die Orakel 41
b. Die alten Götter im Unterschiede der neuen 44
c. Die Besiegung der alten Götter 51
3. Positive Erhaltung der negativ gesetzten Momente 56

Seite.
a. Die Mysterien ... 57
b. Aufbewahrung der alten Götter in der Kunstdarstellung ... 58
c. Naturgrundlage der neuen Götter ... 60

Zweites Kapitel.

Das Ideal der klassischen Kunstform.

Einleitung und Eintheilung ... 66
1. Das Ideal der klassischen Kunst überhaupt ... 67
a. Das Ideal als aus freiem künstlerischen Schaffen entsprungen 67
b. Die neuen Götter des klassischen Ideals ... 73
c. Die äußere Art der Darstellung ... 78
2. Der Kreis der besonderen Götter ... 80
a. Vielheit von Götterindividuen ... 80
b. Mangel systematischer Gliederung ... 81
c. Grundcharakter des Götterkreises ... 82
3. Die einzelne Individualität der Götter ... 84
a. Stoff für die Individualisirung ... 85
b. Bewahrung der sittlichen Grundlage ... 97
c. Fortgang zur Anmuth und zum Reiz ... 98

Drittes Kapitel.

Die Auflösung der klassischen Kunstform.

1. Das Schicksal ... 100
2. Auflösung der Götter durch ihren Anthropomorphismus ... 102
a. Mangel an innerer Subjektivität ... 103
b. Der Uebergang in's Christliche erst Gegenstand der neueren Kunst 105
c. Auflösung der klassischen Kunst in ihrem eigenen Bereich ... 109
3. Die Satyre ... 113
a. Unterschied der Auflösung der klassischen Kunst von der Auflösung der symbolischen ... 113
b. Die Satyre ... 114
c. Die römische Welt als Boden der Satyre ... 116

Dritter Abschnitt.

Die romantische Kunstform.

Einleitung. Die romantische Kunst überhaupt ... 120
1. Das Princip der inneren Subjektivität ... 121
2. Die näheren Momente des Inhalts und der Form des Romantischen ... 122
3. Die romantische Darstellungsweise im Verhältniß zu ihrem Inhalt 130
Eintheilung ... 135

Seite.

Erſtes Kapitel.

Der religiöſe Kreis der romantiſchen Kunſt.

Einleitung und Eintheilung 137
1. Die Erlöſungsgeſchichte Chriſti 142
a. Scheinbare Ueberflüſſigkeit der Kunſt 143
b. Nothwendiges Eintreten der Kunſt 144
c. Zufällige Particularität der äußeren Erſcheinung 144
2. Die religiöſe Liebe 149
a. Begriff des Abſoluten als der Liebe 149
b. Das Gemüth 150
c. Die Liebe als das romantiſche Ideal 150
3. Der Geiſt der Gemeine 154
a. Die Märtyrer 155
b. Die innere Buße und Bekehrung 161
c. Wunder und Legenden 163

Zweites Kapitel.

Das Ritterthum.

Einleitung 165
1. Die Ehre 172
a. Begriff derſelben 172
b. Verletzbarkeit der Ehre 176
c. Herſtellung derſelben 176
2. Die Liebe 178
a. Begriff der Liebe 178
b. Kolliſionen derſelben 182
c. Zufälligkeit der Liebe 184
3. Die Treue 186
a. Die Dienſttreue 187
b. Subjektive Selbſtſtändigkeit in der Treue 188
c. Kolliſionen der Treue 189

Drittes Kapitel.

Die formelle Selbſtſtändigkeit der individuellen Beſonderheiten.

Einleitung und Eintheilung 191
1. Die Selbſtſtändigkeit des individuellen Charakters 195
a. Die formelle Feſtigkeit des Charakters 196
b. Der Charakter als innerliche aber unausgebildete Totalität . 200
c. Das ſubſtantielle Intereſſe bei Aufſtellung ſolcher formellen Charaktere 206
2. Die Abenteuerlichkeit 208

Seite.
a. Die Zufälligkeit der Zwecke und Kollisionen 208
b. Die komische Behandlung solcher Zufälligkeit 213
c. Das Romanhafte 215
3. Die Auflösung der romantischen Kunstform 217
a. Die subjektive Kunstnachahmung des Vorhandenen 219
b. Der subjektive Humor 226
c. Das Ende der romantischen Kunstform 228

Dritter Theil.

Das System der einzelnen Künste.

Einleitung 243
Eintheilung 252

Erster Abschnitt.

Die Architektur.

Einleitung und Eintheilung 263

Erstes Kapitel.

Die selbstständige, symbolische Architektur.

Einleitung und Eintheilung 272
1. Architekturwerke zur Vereinigung der Völker erbaut 276
2. Architekturwerke zwischen Architektur und Skulptur schwankend. 279
a. Phallusſäulen u. ſ. f. 279
b. Obelisken u. ſ. w. 281
c. Aegyptische Tempelbauten 283
3. Uebergang aus der selbstständigen Architektur zur klassischen ... 288
a. Unterirdische indische und ägyptische Bauten 289
b. Todtenbehausungen, Pyramiden u. ſ. f. 293
c. Uebergang zur dienenden Baukunst 296

Zweites Kapitel.

Die klassische Architektur.

Einleitung und Eintheilung 303
1. Allgemeiner Charakter der klassischen Architektur 304
a. Dienstbarkeit für einen bestimmten Zweck 304
b. Angemessenheit des Gebäudes für solchen Zweck 305
c. Das Haus als Grundtypus 306

Seite.
2. Die besonderen Grundbestimmungen der architektonischen Formen 307
a. Ueber Holz- und Steinbau ... 307
b. Die besonderen Formen des Tempelhauses ... 309
c. Der klassische Tempel als Ganzes ... 319
3. Die verschiedenen Arten der klassischen Architektur ... 322
a. Die dorische, ionische und korinthische Säulenordnung ... 323
b. Die römische Konstruktion der Bogenwölbung ... 327
c. Allgemeiner Charakter der römischen Architektur ... 330

Drittes Kapitel.

Die romantische Architektur.

1. Allgemeiner Charakter ... 332
2. Besondere architektonische Gestaltungsweise ... 334
a. Das ganz geschlossene Haus als Grundform ... 334
b. Die Gestalt des Inneren und Aeußeren ... 336
c. Die Verzierungsweise ... 346
3. Verschiedene Bauarten der romantischen Architektur ... 348
a. Die vorgothische Baukunst ... 348
b. Die eigentlich gothische Baukunst ... 349
c. Die Civilbaukunst des Mittelalters ... 350

Zweiter Abschnitt.

Die Skulptur.

Einleitung ... 353
Eintheilung ... 362

Erstes Kapitel.

Das Princip der eigentlichen Skulptur ... 365
1. Der wesentliche Inhalt der Skulptur ... 365
2. Die schöne Skulpturgestalt ... 369
a. Ausscheidung der Partikularität der Erscheinung ... 373
b. Ausscheidung des Mienenhaften ... 374
c. Die substantielle Individualität ... 375
3. Die Skulptur als Kunst des klassischen Ideals ... 376

Zweites Kapitel.

Das Ideal der Skulptur.

Einleitung und Eintheilung ... 378
1. Allgemeiner Charakter der idealen Skulpturgestalt ... 381
2. Die besonderen Seiten der idealen Skulpturgestalt als solcher ... 386

Seite.
a. Das griechische Profil ... 386
b. Stellung und Bewegung des Körpers ... 400
c. Bekleidung ... 405
3. Individualität der idealen Skulpturgestalt ... 416
a. Attribute, Waffen, Putz u. s. f. ... 419
b. Unterschiede des Alters, Geschlechts, der Götter, Heroen, Menschen, Thiere ... 423
c. Darstellung der einzelnen Götter ... 430

Drittes Kapitel.

Die verschiedenen Arten der Darstellung, des Materials, und die geschichtlichen Entwickelungsstufen der Skulptur.

Einleitung und Eintheilung ... 434
1. Darstellungsweisen ... 435
a. Die einzelne Statue ... 435
b. Die Gruppe ... 437
c. Das Relief ... 440
2. Material der Skulptur ... 441
a. Holz ... 443
b. Elfenbein, Gold, Erz, Marmor ... 443
c. Edelsteine und Glas ... 448
3. Geschichtliche Entwickelungsstufen ... 449
a. Aegyptische Skulptur ... 451
b. Skulptur der Griechen und Römer ... 457
c. Christliche Skulptur ... 462

Aeſthetik.

Zweiter Theil.

Entwickelung des Ideals zu den beſonderen Formen des Kunſtſchönen.

Fortſetzung.

Die klaſſiſche und romantiſche Kunſtform.

Zweiter Abschnitt.

Die klassische Kunstform.

Einleitung.

Vom Klassischen überhaupt.

Den Mittelpunkt der Kunst macht die zu freier Totalität in sich abgeschlossene Einigung des Inhalts und der ihm schlechthin angemessenen Gestalt aus. Diese mit dem Begriff des Schönen zusammenfallende Realität, zu welcher die symbolische Kunstform vergebens anstrebte, bringt erst die klassische Kunst zur Erscheinung. Wir haben daher in der früheren Betrachtung der Idee des Schönen und der Kunst bereits die allgemeine Natur des Klassischen im Voraus festgestellt; das Ideal giebt den Inhalt und die Form für die klassische Kunst ab, welche in dieser adäquaten Gestaltungsweise das zur Ausführung bringt, was die wahrhafte Kunst ihrem Begriff nach ist.

Zu dieser Vollendung aber gehörten alle die besonderen Momente, deren Entwickelung wir zum Inhalt des vorigen Abschnittes nahmen. Denn die klassische Schönheit hat zu ihrem Inneren die freie, selbstständige Bedeutung, d. i. nicht eine Bedeutung von irgend Etwas, sondern das sich selbst Bedeutende, und damit auch sich selber Deutende. Dieß ist das Geistige, welches überhaupt sich selbst zum Gegenstande seiner macht. An dieser Gegenständlichkeit seiner selbst hat es dann die Form der Aeußerlichkeit, welche, als mit ihrem Inneren iden-

tisch, dadurch auch ihrer Seits unmittelbar die Bedeutung ihrer selbst ist, und indem sie sich weiß, sich weist. Wir gingen zwar auch beim Symbolischen von der Einheit der Bedeutung und deren durch die Kunst hervorgebrachten sinnlichen Erscheinungsweise aus, aber diese Einheit war nur unmittelbar und dadurch unangemessen. Denn der eigentliche Inhalt blieb entweder das Natürliche selber, seiner Substanz und abstrakten Allgemeinheit nach, weshalb die vereinzelte Natur-Existenz, obschon sie als das wirkliche Daseyn jener Allgemeinheit angesehen wurde, dieselbe entsprechend darzustellen nicht im Stande war, oder das nur Innere und vom Geist allein Ergreifbare, wenn es zum Inhalt gemacht wurde, erhielt an dem ihm selber Fremdartigen, dem unmittelbar Einzelnen und Sinnlichen, seine damit ebenso unangemessene Erscheinung. Ueberhaupt standen Bedeutung und Gestalt nur im Verhältniß bloßer Verwandtschaft und Andeutung, und wie sehr sie nach einigen Rücksichten hin auch in Zusammenhang gebracht werden konnten, fielen sie doch nach anderen ebenso sehr auseinander. Diese nächste Einheit zerriß daher, das abstrakt einfache Innere und Ideelle stellte sich für die indische Weltanschauung auf die eine, die vielfache Wirklichkeit der Natur und des endlichen menschlichen Daseyns auf die andere Seite, und die Phantasie in der Unruhe ihres Dranges führte nun von der einen zur anderen hin und her, ohne das Ideelle für sich zur reinen absoluten Selbstständigkeit bringen, noch es mit dem vorhandenen und umgestalteten Stoffe der Erscheinung wahrhaft erfüllen und in demselben in beruhigter Vereinigung darstellen zu können. Das Wüste und Groteske in der Vermischung einander widerstrebender Elemente verschwand zwar gleichfalls wieder, doch nur um einer ebenso unbefriedigenden Räthselhaftigkeit Raum zu geben, welche statt der Lösung nur die Aufgabe der Lösung hinzustellen befähigt war. Denn auch hier noch fehlte die Freiheit und Selbstständigkeit des Inhalts, die nur dadurch hervortritt, daß das Innere als in sich selbst

total und deshalb als über die zunächſt ihm andere und fremde Aeußerlichkeit übergreifend zum Bewußtſeyn kommt. Dieſe Selbſtſtändigkeit an und für ſich als die freie abſolute Bedeutung iſt das Selbſtbewußtſeyn, das zu ſeinem Inhalt das Abſolute, zu ſeiner Form die geiſtige Subjektivität hat. Gegen dieſe ſich ſelbſtbeſtimmende, denkende, wollende Macht iſt alles Andere nur relativ und momentan ſelbſtſtändig. Die ſinnlichen Erſcheinungen der Natur, Sonne, Himmel, Geſtirne, Pflanzen, Thiere, Geſtein, Ströme, Meere, haben nur eine abſtrakte Beziehung auf ſich ſelbſt, und ſind in den ſteten Proceß mit anderen Exiſtenzen hineingezogen, ſo daß ſie nur der endlichen Vorſtellung als ſelbſtſtändig gelten können. In ihnen tritt die wahre Bedeutung des Abſoluten noch nicht heraus. Die Natur iſt freilich heraus, aber nur im Außerſichſeyn; ihr Inneres iſt nicht als Inneres für ſich ſelbſt, ſondern ergoſſen in die bunte Mannigfaltigkeit der Erſcheinung und dadurch unſelbſtſtändig. Erſt im Geiſt, als der konkreten, freien unendlichen Beziehung auf ſich ſelbſt, iſt die wahre abſolute Bedeutung wahrhaft heraus und ſelbſtſtändig in ihrem Daſeyn. —

Auf dem Wege zu dieſer ihrer Befreiung vom unmittelbar Sinnlichen und zu ihrer Verſelbſtſtändigung in ſich begegnen wir der Erhabenheit und Heiligung der Phantaſie. Das abſolut Bedeutende nämlich iſt zunächſt das denkende, abſolute, ſinnlichkeitsloſe Eine, das ſich auf ſich als das Abſolute bezieht, und in dieſer Beziehung das von ihm erſchaffene Andere, die Natur und Endlichkeit überhaupt, als das Negative, in ſich ſelbſt Haltloſe ſetzt. Es iſt das Allgemeine an und für ſich, vorgeſtellt als die objektive Macht über das geſammte Daſeyn, ſey es nun, daß dieſes Eine in ſeiner ausdrücklich negativen Richtung gegen das Erſchaffene, oder in ſeiner poſitiven pantheiſtiſchen Immanenz in demſelben zum Bewußtſeyn und zur Darſtellung gebracht werde. Der zwiefache Mangel dieſer Anſchauung beſteht nun aber für die Kunſt erſtens darin, daß dieſes Eine und All-

gemeine, das die Grundbedeutung ausmacht, noch nicht an sich selbst zur näheren Bestimmung und Unterscheidung, und damit ebenso wenig zur eigentlichen Individualität und Persönlichkeit gekommen ist, in welcher es als Geist aufgefaßt und in einer Gestalt vor die Anschauung gestellt werden könnte, die dem geistigen Gehalt seinem eigenen Begriffe nach zugehörig und ihm angemessen wäre. Die konkrete Idee des Geistes dagegen erfordert, daß er sich in sich selbst bestimmt und unterscheidet, und indem er sich gegenständlich macht, in dieser Verdopplung eine äußere Erscheinung gewinnt, welche, obschon leiblich und gegenwärtig, doch schlechthin von ihm durchdrungen bleibt, und deshalb für sich genommen nichts ausdrückt, sondern als ihr Inneres nur den Geist hervortreten läßt, dessen Aeußerung und Realität sie ist. Nach Seiten der gegenständlichen Welt hin ist mit jener Abstraktion des in sich unterschiedslosen Absoluten zweitens der Mangel verbunden, daß nun auch die wirkliche Erscheinung, als das in sich Substanzlose, unfähig wird, auf wahrhafte Weise das Absolute in konkreter Gestalt herauszustellen.

Als Gegentheil jener Lobgesänge, Preisreden, Triumphe der abstrakten allgemeinen Herrlichkeit Gottes, haben wir bei diesem Uebergange in eine höhere Kunstform an das Moment der Negativität, der Veränderung, des Schmerzes, des Durchgangs durch Leben und Tod zu erinnern, das wir gleichfalls im Orient fanden. Hier war es die Unterscheidung an sich selbst, welche hervortrat, ohne sich zur Einheit und Selbstständigkeit der Subjektivität zusammenzufassen. Beide Seiten aber, die in sich selbstständige Einheit, und die Unterscheidung und bestimmte Erfüllung in sich, geben erst in ihrer konkreten vermittelten Totalität eine wahrhaft freie Selbstständigkeit ab.

In dieser Rücksicht können wir beiläufig neben der Erhabenheit noch einer anderen Anschauung erwähnen, welche sich gleichfalls im Orient zu entwickeln begonnen hat. Es ist, der Substantialität des einen Gottes gegenüber, das Erfassen der in-

neren Freiheit, Selbſtſtändigkeit, Unabhängigkeit der einzelnen Perſon in ſich, ſo weit der Orient die Ausbildung dieſer Richtung erlaubt. Als Hauptanſchauung haben wir ſie bei den Arabern zu ſuchen, welche in ihren Wüſten, auf dem unendlichen Meer ihrer Flächen, den reinen Himmel über ſich, in ſolcher Natur an ihren eigenen Muth und die Tapferkeit ihrer Fauſt, ſo wie an die Mittel ihrer Selbſterhaltung, an Kameel, Pferd, Lanze, Schwerdt gewieſen ſind. Hier thut ſich im Unterſchiede der indiſchen Weichheit und Selbſtloſigkeit, ſo wie des ſpäteren muhamedaniſchen Pantheismus der Perſer, die ſprödere Selbſtſtändigkeit des perſönlichen Charakters auf, und läßt nun auch den Gegenſtänden ihre umgränzte und ſelbſtbeſtimmte unmittelbare Wirklichkeit. Mit dieſer beginnenden Selbſtſtändigkeit der Individualität iſt dann zugleich freie Freundſchaft, Gaſtfreundſchaft, erhabener Edelmuth, doch ebenſo auch eine unendliche Luſt der Rache und das unauslöſchliche Gedächtniß eines Haſſes verbunden, der ſich mit ſchonungsloſer Leidenſchaft und völlig gefühlloſer Grauſamkeit Raum und Befriedigung verſchafft. Was aber auf dieſem Boden vor ſich geht, erſcheint als menſchlich im menſchlichen Kreiſe gehalten; es ſind Thaten der Rache, Verhältniſſe der Liebe, Züge aufopfrungsvollen Edelmuths, aus denen das Phantaſtiſche und Wunderbare verſchwunden iſt, ſo daß alles feſt und beſtimmt nach dem nothwendigen Zuſammenhange der Dinge vorübergeführt wird. — Eine ähnliche Auffaſſung der wirklichen Gegenſtände, welche auf ihr feſtes Maaß zurückgeführt ſind, und in ihrer freien, nicht bloß nützlichen Kräftigkeit zur Anſchauung kommen, fanden wir früher bereits bei den Hebräern; auch die feſtere Selbſtſtändigkeit des Charakters, die Wildheit der Rache und des Haſſes liegt in der urſprünglich jüdiſchen Nationalität; jedoch zeigt ſich ſogleich der Unterſchied, daß hier auch die kräftigſten Gebilde der Natur weniger ihrer ſelbſt, als der Macht Gottes wegen, in Beziehung auf welche ſie ihre Selbſtſtändigkeit ſogleich wieder verlieren, geſchildert ſind, und

auch Haß und Verfolgung ſich nicht als perſönlich nur gegen Perſonen, ſondern in dem Dienſte Gottes als Nationalrachſucht gegen ganze Völker kehrt. Wie z. B. die ſpäteren Pſalmen und vornehmlich die Propheten häufig nur das Unglück und den Untergang anderer Völker zu wünſchen und zu erflehen wiſſen, und ihre Hauptſtärke nicht ſelten im Fluchen und Verfluchen finden.

Auf dieſen ſo eben erwähnten Standpunkten ſind die Elemente der wahren Schönheit und Kunſt allerdings vorhanden, aber zunächſt auseinandergeworfen, zerſtreut, und ſtatt in wahrhafte Identität, nur in falſche Beziehung geſetzt. Deshalb kann es denn die nur ideelle und abſtrakte Einheit des Göttlichen zu keiner in der Form wirklicher Individualität ſchlechthin gemäßen Kunſterſcheinung bringen, während die Natur und die menſchliche Individualität ſich ihrem Innern und Aeußern nach vom Abſoluten entweder gar nicht erfüllt, oder doch nicht poſitiv davon durchdrungen zeigt. Dieſe Aeußerlichkeit der Bedeutung, welche zum weſentlichen Inhalt gemacht wird, und der beſtimmten Erſcheinung, an der ſie zur Darſtellung kommen ſoll, that ſich endlich drittens in der vergleichenden Kunſtthätigkeit hervor. In ihr ſind beide Seiten vollkommen ſelbſtſtändig geworden, und die zuſammenhaltende Einheit iſt nur die unſichtbare vergleichende Subjektivität. Dadurch kehrte ſich aber gerade das Mangelhafte ſolcher Aeußerlichkeit in ſtets verſtärktem Maaße heraus, und erwies ſich als das für die ächte Kunſtdarſtellung Negative und ſomit Aufzuhebende. Wird dieſe Aufhebung wirklich vollbracht, ſo kann nun die Bedeutung nicht mehr das in ſich abſtrakt Ideelle ſeyn, ſondern das in ſich und durch ſich ſelbſt beſtimmte Innere, welches in dieſer ſeiner konkreten Totalität ebenſo ſehr an ſich ſelbſt die andere Seite, die Form nämlich in ſich abgeſchloſſener und beſtimmter Erſcheinung hat, und deshalb in dem äußeren Daſeyn, als dem Seinigen, nur ſich ſelber ausdrückt und bedeutet.

1. Dieſe in ſich freie Totalität, welche in dem ihr Anderen,

zu dem ſie ſich fortbeſtimmt, ſich ſelber gleich bleibt, das Innere, das in ſeiner Objektivität ſich auf ſich ſelbſt bezieht, iſt das an und für ſich Wahre, Freie und Selbſtſtändige, das in ſeinem Daſeyn nichts Anderes darſtellt als ſich ſelbſt. Im Reiche der Kunſt nun iſt dieſer Gehalt nicht in ſeiner unendlichen Form, nicht das Denken ſeiner ſelbſt, als das Weſentliche, Abſolute, das ſich in Form der ideellen Allgemeinheit objektiv wird und für ſich ſelbſt macht, ſondern noch in unmittelbarer natürlicher und ſinnlicher Exiſtenz. Inſofern aber die Bedeutung ſelbſtſtändig iſt, muß ſie in der Kunſt ihre Geſtalt aus ſich ſelber nehmen und das Princip ihrer Aeußerlichkeit an ſich ſelber haben. Sie muß deshalb zum Natürlichen zwar zurückkehren, doch als Herrſchaft über das Aeußere, welches, inſofern es eine Seite der Totalität des Inneren ſelber iſt, als bloß natürliche Objektivität nicht mehr exiſtirt, ſondern ohne eigene Selbſtſtändigkeit nur den Ausdruck des Geiſtes zeigt. In dieſer Durchdringung erhält dadurch ihrer Seits auch die durch den Geiſt umgebildete Naturgeſtalt und Aeußerlichkeit überhaupt unmittelbar ihre Bedeutung an ſich ſelber, und deutet nicht mehr auf dieſelbe als auf etwas von der leiblichen Erſcheinung Getrenntes und Verſchiedenes hin. Dieß iſt die dem Geiſt angemeſſene Identifikation des Geiſtigen und Natürlichen, welche nicht nur bei der Neutraliſation der beiden entgegengeſetzten Seiten ſtehen bleibt, ſondern das Geiſtige zu der höheren Totalität heraushebt, in ſeinem Anderen ſich ſelber zu erhalten, das Natürliche ideell zu ſetzen, und ſich im Natürlichen und am Natürlichen auszudrücken. In dieſer Art der Einheit iſt der Begriff der klaſſiſchen Kunſtform begründet.

a) Dieſe Identität von Bedeutung und Körperlichkeit iſt hier nun näher ſo zu faſſen, daß keine Trennung der Seiten innerhalb ihrer vollbrachten Einigung ſtatt hat, und ſich das Innere deshalb nicht als nur innere Geiſtigkeit aus dem Leiblichen und der konkreten Wirklichkeit in ſich zurücknimmt,

wodurch ſich ein Unterſchied Beider gegeneinander hervorkehren könnte. Indem nun das Objektive und Aeußere, in welchem der Geiſt zur Anſchauung kommt, ſeinem Begriff nach durchweg zugleich beſtimmt und beſondert iſt, ſo kann der freie Geiſt, den die Kunſt zu ſeiner gemäßen Realität herausarbeitet, nur die ebenſo ſehr beſtimmte als in ſich ſelbſtſtändige geiſtige Individualität in ihrer natürlichen Geſtalt ſeyn. Deßhalb macht das Menſchliche den Mittelpunkt und Inhalt der wahren Schönheit und Kunſt aus; aber als Inhalt der Kunſt, wie im Begriff des Ideals bereits entwickelt worden iſt, unter der weſentlichen Beſtimmung konkreter Individualität und der ihr adäquaten äußeren Erſcheinung, welche in ihrer Objektivität von den Gebrechen der Endlichkeit gereinigt iſt.

b) In dieſer Rückſicht ergiebt ſich ſogleich, daß die klaſſiſche Darſtellungsweiſe ihrem Weſen nach nicht mehr ſymboliſcher Art, im genannten Sinne des Worts, ſeyn kann, wenn auch hin und wieder noch einige ſymboliſche Ingredienzien beibehalten. Die griechiſche Mythologie z. B., welche, inſoweit die Kunſt ſich derſelben bemächtigt, dem klaſſiſchen Ideal angehört, iſt, in ihrem Mittelpunkte aufgefaßt, nicht von ſymboliſcher Schönheit, ſondern geſtaltet im ächten Charakter des Kunſt-Ideals, obſchon einige Reſte des Symboliſchen, wie wir noch ſehen werden, daran haften bleiben. — Fragen wir nun aber nach der beſtimmten Geſtalt, welche in dieſe Einheit mit dem Geiſt eingehen kann, ohne eine bloße Andeutung ihres Inhalts zu werden, ſo ergiebt ſich aus der Beſtimmung, daß im klaſſiſchen Inhalt und Form adäquat ſeyn ſollen, auch für die Seite der Geſtalt die Forderung der Totalität und Selbſtſtändigkeit in ſich. Denn zur freien Selbſtſtändigkeit des Ganzen, in welcher die Grundbeſtimmung des Klaſſiſchen liegt, gehört, daß jede der Seiten, ſowohl der geiſtige Gehalt, als deſſen äußere Erſcheinung, in ſich die Totalität ſey, welche den Begriff des Ganzen ausmacht. Nur in dieſer Weiſe nämlich iſt jede Seite an ſich

mit der anderen identiſch, und deshalb ihr Unterſchied zum bloßen Formunterſchied Eines und Deſſelben herabgeſetzt, wodurch nun auch das Ganze als ſtarr erſcheint, indem ſeine Seiten ſich als abſolut erweiſen, da es in jeder derſelben ſich darſtellt und in beiden Eines iſt. Der Mangel dieſer freien Verdoppelung ſeiner innerhalb derſelben Einheit führte im Symboliſchen gerade die Unfreiheit des Inhalts und damit auch der Form nach ſich. Der Geiſt war nicht ſich ſelber klar, und deshalb zeigte ſeine äußere Realität ſich nicht als ſeine eigene, durch ihn und in ihm an und für ſich geſetzte. Umgekehrt ſollte die Geſtalt wohl bedeutſam ſeyn, aber die Bedeutung lag nur zum Theil, nur nach einer Seite in ihr. Als ihrem Inneren daher ebenſo ſehr noch äußerlich, gab die äußere Exiſtenz zunächſt, ſtatt der darſtellenden Bedeutung, nur ſich ſelbſt, und ſollte ſie zeigen, daß ſie auf etwas Weiteres hinzudeuten habe, mußte ihr Gewalt angethan werden. In dieſer Veräußerung blieb ſie nun weder ſie ſelber, noch ward ſie das Andere, die Bedeutung, ſondern that nichts als eine räthſelhafte Verknüpfung und Verwechslung von Fremdartigem kund, oder ſtellt als bloß äußerlicher Schmuck und äußerer Zierrath der bloßen Verherrlichung der einen abſoluten Bedeutung aller Dinge anheim, bis ſie ſich endlich der bloß ſubjektiven Willkür des Vergleichs mit einer ihr entfernt liegenden und gleichgültigen Bedeutung preisgeben mußte. Soll dieß unſtatte Verhältniß ſich löſen, ſo muß die Geſtalt an ſich ſelber ſchon ihre Bedeutung und näher zwar die Bedeutung des Geiſtes haben. Dieſe Geſtalt iſt weſentlich die menſchliche, weil die Aeußerlichkeit des Menſchen allein befähigt iſt, das Geiſtige in ſinnlicher Weiſe zu offenbaren. Der menſchliche Ausdruck in Geſtalt, Auge, Stellung, Geberde iſt zwar materiell, und darin nicht das, was der Geiſt iſt, aber innerhalb dieſer Körperlichkeit ſelbſt iſt das menſchliche Aeußere nicht nur lebendig und natürlich wie das Thier, ſondern die Leiblichkeit, welche in ſich den Geiſt widerſpiegelt. Durch das Auge ſieht man

dem Menschen in die Seele, wie durch seine ganze Bildung überhaupt sein geistiger Charakter ausgedrückt wird. Wenn deshalb die Leiblichkeit dem Geist als sein Daseyn zugehört, so ist auch der Geist das dem Leibe angehörige Innere und keine der äußeren Gestalt fremdartige Innerlichkeit, so daß die Materialität nicht noch eine andere Bedeutung in sich hat oder darauf hindeutet. Zwar trägt die menschliche Gestalt viel von dem allgemeinen animalischen Typus an sich, aber der ganze Unterschied des menschlichen Körpers vom thierischen besteht nur darin, daß der menschliche sich seiner ganzen Bildung nach als der Wohnsitz, und zwar als das einzig mögliche Naturdaseyn des Geistes erweist. Deshalb ist auch der Geist nur im Leibe für Andere unmittelbar vorhanden. — Die Nothwendigkeit dieses Zusammenhangs und das specielle Entsprechen von Seele und Leib anzugeben, ist hier jedoch nicht der Ort; wir müssen diese Nothwendigkeit hier voraussetzen. Nun giebt es allerdings Todtes, Häßliches, d. h. von anderen Einflüssen und Abhängigkeiten Bestimmtes an der menschlichen Gestalt; ist dieß der Fall, so ist es eben die Sache der Kunst, den Unterschied des bloß Natürlichen und des Geistigen auszulöschen, und die äußere Leiblichkeit zur schönen, durch und durch gebildeten, beseelten und geistig-lebendigen Gestalt zu machen.

Bei dieser Darstellungsweise ist dann in Betreff auf das Aeußere nichts Symbolisches mehr vorhanden, und alles bloße Suchen, Drängen, Verzerren und Verkehren abgeschnitten. Denn der Geist ist, wenn er sich als Geist gefaßt hat, das für sich Fertige und Klare, und ebenso ist auch sein Zusammenhang mit der ihm adäquaten Gestalt von der einen Seite her etwas an und für sich Fertiges und Gegebenes, das nicht erst durch eine von der Phantasie im Gegensatz gegen das Vorhandene hervorgebrachte Verknüpfung braucht zu Stande zu kommen. Ebenso wenig ist die klassische Kunstform eine bloß leiblich hingestellte oberflächliche Personifikation, indem der gesammte Geist, soweit er den Inhalt des Kunstwerks ausmachen soll, in die Leiblichkeit

heraustritt und mit ihr ſich vollendet zu identificiren vermag. Aus dieſem Geſichtspunkte kann auch die Vorſtellung betrachtet werden, daß die Kunſt die menſchliche Geſtalt nachgeahmt habe. Der gewöhnlichen Anſicht nach erſcheint jedoch dieß Aufnehmen und Nachbilden als eine Zufälligkeit, wogegen zu behaupten iſt, daß die zu ihrer Reife gediehene Kunſt der Nothwendigkeit nach habe in der Form der äußeren menſchlichen Erſcheinung darſtellen müſſen, weil der Geiſt nur in ihr das ihm gemäße Daſeyn im Sinnlichen und Natürlichen erhält.

Wie mit dem menſchlichen Körper und deſſen Ausdruck verhält es ſich nun auch mit den menſchlichen Empfindungen, Trieben, Thaten, Begebenheiten und Handlungen; auch ihre Aeußerlichkeit iſt im Klaſſiſchen nicht nur als natur-lebendig, ſondern als geiſtig charakteriſirt, und die Seite des Inneren mit dem Aeußeren in adäquate Identität gebracht.

c) Indem nun die klaſſiſche Kunſt die freie Geiſtigkeit als beſtimmte Individualität faßt, und dieſelbe in ihrer leiblichen Erſcheinung unmittelbar anſchaut, ſo iſt ihr häufig der Vorwurf des Anthropomorphismus gemacht worden. Bei den Griechen z. B. hat ſchon Xenophanes gegen die Vorſtellungsweiſe der Götter geſprochen, indem er ſagte, wären die Löwen die Bildner geweſen, ſo würden ſie ihren Göttern Löwengeſtalt gegeben haben. Von ähnlicher Art iſt das witzige franzöſiſche Wort: Gott habe den Menſchen nach ſeinem Bilde geſchaffen, aber der Menſch habe es ihm heimgegeben, und Gott nach des Menſchen Bilde geſchaffen. In Beziehung auf die folgende Kunſtform, die romantiſche, iſt in dieſer Rückſicht zu bemerken, daß der Gehalt der klaſſiſchen Kunſtſchönheit allerdings noch mangelhaft iſt, wie die Religion der Kunſt ſelbſt; aber der Mangel liegt ſo wenig im Anthropomorphiſtiſchen als ſolchen, daß im Gegentheil zu behaupten ſteht, die klaſſiſche Kunſt ſey zwar für die Kunſt anthropomorphiſtiſch genug, für die höhere Religion aber zu wenig. Das Chriſtenthum hat den Anthropomorphismus viel

weiter getrieben; denn der christlichen Lehre nach ist Gott nicht ein nur menschlich gestaltetes Individuum, sondern ein wirkliches einzelnes Individuum, ganz Gott und ganz ein wirklicher Mensch, hineingetreten in alle Bedingungen des Daseyns, und kein bloßes menschlich gebildetes Ideal der Schönheit und Kunst. Hat man vom Absoluten nur die Vorstellung eines abstrakten, in sich unterschiedslosen Wesens, dann freilich fällt jede Art der Gestaltung fort, aber damit Gott als Geist sey, dazu gehört sein Erscheinen als Mensch, als einzelnes Subjekt, nicht als ideales Menschseyn, sondern als wirkliches Fortgehen bis zur zeitlichen gänzlichen Aeußerlichkeit der auch unmittelbaren und natürlichen Existenz. In der christlichen Anschauung nämlich liegt die unendliche Bewegung, sich bis zum Extrem des Gegensatzes hinzutreiben und erst als Aufhebung dieser Trennung in sich zur absoluten Einheit zurückzukehren. In dies Moment der Trennung fällt das Menschwerden Gottes, indem er als wirkliche einzelne Subjektivität in den Unterschied gegen die Einheit und Substanz als solche tritt, in dieser gemeinen Zeitlichkeit und Räumlichkeit die Empfindung, das Bewußtseyn, den Schmerz der Entzweiung durchmacht, um durch diesen ebenso sehr wieder aufgelösten Gegensatz zur unendlichen Versöhnung zu kommen. Dieser Durchgangspunkt liegt der christlichen Vorstellung nach in der Natur Gottes selber. In der That ist Gott hierdurch als absolute freie Geistigkeit zu fassen, in welcher das Moment des Natürlichen und der unmittelbaren Einzelnheit zwar vorhanden seyn, aber gleichmäßig aufgehoben werden muß. In der klassischen Kunst dagegen ist die Sinnlichkeit nicht getödtet und gestorben, aber dafür auch nicht zur absoluten Geistigkeit auferstanden. Die klassische Kunst und ihre schöne Religion befriedigt daher auch nicht die Tiefen des Geistes; wie konkret sie auch in sich selber ist, bleibt sie doch für ihn noch abstrakt, weil sie, statt der Bewegung und aus der Entgegensetzung erworbenen Versöhnung jener unendlichen Subjektivität, nur die ungetrübte Harmonie

der beſtimmten freien Individualität in ihrem adäquaten Daſeyn, dieſe Ruhe in ihrer Realität, dieſes Glück, dieſe Befriedigung und Größe in ſich ſelbſt, dieſe ewige Heiterkeit und Seligkeit zu ihrem Elemente hat, die ſelbſt im Unglück und Schmerz das ſichere Beruhen auf ſich nicht verliert. Die klaſſiſche Kunſt hat in den Gegenſatz, der im Abſoluten begründet iſt, nicht bis zur Tiefe hineingearbeitet und ihn ausgeſöhnt. Dadurch kennt ſie nun aber auch nicht die Seite, welche mit dieſem Gegenſatze in Beziehung ſteht, die Verhärtung des Subjekts in ſich als abſtrakte Perſönlichkeit gegen das Sittliche und Abſolute, die Sünde und das Böſe, ſo wie das Verhauſen der ſubjektiven Innerlichkeit in ſich, die Zerriſſenheit, Haltloſigkeit, überhaupt den ganzen Kreis der Entzweiungen, welche innerhalb ihrer das Unſchöne, Häßliche, Widrige nach der ſinnlichen und geiſtigen Seite hin hereindringen. Die klaſſiſche Kunſt überſchreitet den reinen Boden des ächten Ideals nicht.

2. Was die hiſtoriſche Verwirklichung des Klaſſiſchen angeht, ſo iſt kaum zu bemerken nöthig, daß wir ſie bei den Griechen aufzuſuchen haben. Die klaſſiſche Schönheit mit ihrem unendlichen Umfange des Gehalts, Stoffes und der Form iſt das dem griechiſchen Volke zugetheilte Geſchenk geweſen, und wir müſſen dieß Volk dafür ehren, daß es die Kunſt in ihrer höchſten Lebendigkeit hervorgebracht hat. Die Griechen, ihrer unmittelbaren Wirklichkeit nach, lebten in der glücklichen Mitte der ſelbſtbewußten ſubjektiven Freiheit und der ſittlichen Subſtanz. Sie beharrten weder in der unfreien morgenländiſchen Einheit, die einen religiöſen und politiſchen Despotismus zur Folge hat, indem das Subjekt ſelbſtlos in der einen allgemeinen Subſtanz oder in irgend einer beſonderen Seite derſelben untergeht, weil es in ſich als Perſon kein Recht und dadurch keinen Halt hat, noch gingen ſie zu jener ſubjektiven Vertiefung fort, in welcher das einzelne Subjekt ſich abtrennt von dem Ganzen und Allgemeinen, um ſeiner eigenen Innerlichkeit

nach für ſich zu ſeyn, und nur durch eine höhere Rückkehr in die innere Totalität einer rein geiſtigen Welt zur Wiedervereinigung mit dem Subſtantiellen und Weſentlichen gelangt, ſondern im griechiſchen ſittlichen Leben war das Individuum zwar ſelbſtſtändig und frei in ſich, ohne ſich jedoch von den vorhandenen allgemeinen Intereſſen des wirklichen Staates und der affirmativen Immanenz der geiſtigen Freiheit in der zeitlichen Gegenwart loszulöſen. Das Allgemeine der Sittlichkeit und die abſtrakte Freiheit der Perſon im Inneren und Aeußeren bleibt dem Princip des griechiſchen Lebens gemäß in ungetrübter Harmonie, und zu der Zeit, in welcher ſich auch im wirklichen Daſeyn dieß Princip in noch unverſehrter Reinigkeit geltend machte, trat die Selbſtſtändigkeit des Politiſchen gegen eine davon unterſchiedene ſubjektive Moralität nicht hervor; die Subſtanz des Staatslebens war ebenſo in die Individuen verſenkt, als dieſe ihre eigene Freiheit nur in den allgemeinen Zwecken des Ganzen ſuchten. — Die ſchöne Empfindung, der Sinn und Geiſt dieſer glücklichen Harmonie durchzieht alle Produktionen, in welchen die griechiſche Freiheit ſich bewußt geworden iſt, und ihr Weſen ſich vorgeſtellt hat. Daher iſt ihre Weltenſchauung eben die Mitte, in welcher die Schönheit ihr wahres Leben beginnt und ihr heiteres Reich aufſchlägt; die Mitte freier Lebendigkeit, die nicht nur unmittelbar und natürlich da iſt, ſondern aus der geiſtigen Anſchauung erzeugt, durch die Kunſt verklärt wird, — die Mitte einer Bildung der Reflexion und zugleich einer Reflexionsloſigkeit, welche das Individuum weder iſolirt, noch aber auch deſſen Negativität, Schmerz, Unglück zur poſitiven Einheit und Verſöhnung zurückzubringen vermag, — eine Mitte, die jedoch, wie das Leben überhaupt, zugleich nur ein Durchgangspunkt iſt, wenn ſie auch auf dieſem Durchgangspunkte den Gipfel der Schönheit erſteigt, und in der Form ihrer plaſtiſchen Individualität ſo geiſtig konkret und reich iſt, daß alle Töne in ſie hineinſpielen, und auch das für ihren Standpunkt Vergan-

gene, wenn auch nicht mehr als Abſolutes und Unbedingtes, doch noch als eine Nebenſeite und als Hintergrund vorkommt. — In dieſem Sinne hat ſich das griechiſche Volk auch in den Göttern ſeinen Geiſt zum ſinnlichen, anſchauenden, vorſtellenden Bewußtſeyn gebracht, und ihnen durch die Kunſt ein Daſeyn gegeben, welches dem wahren Inhalte vollkommen gemäß iſt. Dieſes Entſprechens wegen, das ſowohl im Begriff der griechiſchen Kunſt als der griechiſchen Mythologie liegt, iſt in Griechenland die Kunſt der höchſte Ausdruck für das Abſolute geweſen, und die griechiſche Religion iſt die Religion der Kunſt ſelber, während die ſpätere romantiſche Kunſt, obwohl ſie Kunſt iſt, dennoch ſchon auf eine höhere Form des Bewußtſeyns, als die Kunſt zu geben im Stande iſt, hindeutet.

3. Wenn wir nun bisher auf der einen Seite als den Gehalt des klaſſiſchen die in ſich freie Individualität feſtſetzten, und auf der anderen Seite auch für die Geſtalt die gleiche Freiheit forderten, ſo liegt hierin ſchon, daß die gänzliche Verſchmelzung Beider, wie ſehr ſie ſich auch als Unmittelbarkeit darſtellen mag, dennoch keine erſte und ſomit natürliche Einheit ſeyn kann, ſondern ſich als eine gemachte, vom ſubjektiven Geiſt zu Stande gebrachte Verknüpfung erweiſen muß. Die klaſſiſche Kunſt, inſofern ihr Inhalt und ihre Form das Freie iſt, entſpringt nur aus der Freiheit des ſich ſelbſt klaren Geiſtes. Dadurch erhält nun auch drittens der Künſtler eine von der früheren verſchiedene Stellung. Seine Produktion nämlich zeigt ſich als das freie Thun des beſonnenen Menſchen, der ebenſo ſehr weiß, was er will, als er kann, was er will, und der ſich alſo weder in Anſehung der Bedeutung und des ſubſtantiellen Gehalts, den er zur Anſchauung herauszugeſtalten gedenkt, unklar iſt, noch ſich durch irgend ein techniſches Unvermögen in der Ausführung gehindert findet.

Werfen wir einen näheren Blick auf dieſe veränderte Stellung des Künſtlers, ſo bekundet ſich ſeine Freiheit

a) in Betreff auf den Inhalt dadurch, daß er denſelben

nicht mit der unruhigen symbolischen Gährung zu suchen nöthig hat. Die symbolische Kunst bleibt in der Arbeit befangen, sich ihren Gehalt erst zu produciren und klar zu machen, und dieser Gehalt ist selber nur der Erste, d. h. auf der einen Seite das Wesen in unmittelbarer Form der Natürlichkeit, auf der anderen die innere Abstraktion des Allgemeinen, Einen, der Veränderung, des Wechsels, Werdens, Entstehens und Wiedervergehens. Auf das erstemal aber findet man nicht das Rechte. Deshalb bleiben die Darstellungen der symbolischen Kunst, welche Expositionen des Inhalts seyn sollten, selber noch Räthsel und Aufgaben, und zeugen nur von dem Ringen nach Klarheit und von dem Streben des Geistes, der fort und fort, ohne Rast und Ruhe zu finden, erfindet. Diesem trüben Suchen gegenüber muß für den klassischen Künstler der Inhalt schon fertig vorhanden, gegeben seyn, so daß er in sich schon als gewiß, als Glaube, Volksglaube, oder als geschehenes, von Sage und Ueberlieferung fortgepflanztes Begebniß dem wesentlichen Gehalt nach für die Phantasie bestimmt ist. Zu diesem objektiv festgestellten Stoffe hat nun der Künstler das freiere Verhältniß, daß er nicht selber in den Proceß des Zeugens und Gebärens eingeht, und im Drange nach den ächten Bedeutungen für die Kunst stehen bleibt, sondern daß für ihn ein an- und fürsichseyender Inhalt daliegt, den er aufnimmt und frei aus sich reproducirt. Die griechischen Künstler erhielten ihren Stoff aus der Volks-Religion, in welcher sich bereits, was vom Orient her den Griechen herübergekommen war, umzugestalten begonnen hatte; Phidias nahm seinen Zeus aus Homer, und auch die Tragiker erfanden sich nicht den Grundinhalt, den sie darstellten. Ebenso haben auch die christlichen Künstler, Dante, Raphael nur das gestaltet, was schon in den Glaubenslehren und religiösen Vorstellungen vorhanden war. Dieß ist zwar bei der Kunst der Erhabenheit nach der einen Seite hin in ähnlicher Weise der Fall, doch mit dem Unterschiede, daß hier das Verhältniß zum Inhalt, als der einen

Subſtanz, die Subjektivität nicht zu ihrem Rechte kommen läßt, und ihr keine ſelbſtſtändige Beſchloſſenheit vergönnt. Die vergleichende Kunſtform umgekehrt geht zwar aus der Wahl der Bedeutungen wie der gebrauchten Bilder hervor, dieſe Wahl jedoch bleibt der nur ſubjektiven Willkür überlaſſen, und entbehrt ihrer Seits wiederum der ſubſtantiellen Individualität, welche den Begriff der klaſſiſchen Kunſt ausmacht und daher auch in dem hervorbringenden Subjekt liegen muß.

b) Je mehr aber für den Künſtler ein an- und fürſichſeyender freier Inhalt in Volksglaube, Sage und ſonſtiger Wirklichkeit als vorhanden vorliegt, um deſto mehr koncentrirt er ſich auf die Thätigkeit, die ſolchem Inhalt kongruente äußere Kunſterſcheinung zu geſtalten. Während ſich nun in dieſer Beziehung die ſymboliſche Kunſt in tauſend Formen umherwirft, ohne die ſchlechthin gemäße treffen zu können, und mit ausſchweifender Einbildungskraft ohne Maaß und Beſtimmung umhergreift, um der geſuchten Bedeutung die immer fremdbleibenden Geſtalten anzupaſſen, iſt der klaſſiſche Künſtler auch hierin in ſich beſchloſſen und begrenzt. Mit dem Inhalt nämlich iſt hier auch die freie Geſtalt durch den Inhalt ſelbſt beſtimmt, und demſelben an und für ſich angehörig, ſo daß der Künſtler nur zu exekutiren ſcheint, was ſchon für ſich dem Begriff nach fertig iſt. Wenn der ſymboliſche Künſtler daher der Bedeutung die Geſtalt oder dieſe jener einzubilden ſtrebt, ſo bildet der klaſſiſche die Bedeutung zur Geſtalt um, indem er die ſchon vorhandenen äußeren Erſcheinungen nur gleichſam von ihrem ungehörigen Beiweſen befreit. In dieſer Thätigkeit aber, obſchon ſeine bloße Willkür ausgeſchloſſen iſt, bildet er nicht nur nach, oder bleibt in einem ſtarren Typus ſtehen, ſondern iſt zugleich für das Ganze fortbildend. Die Kunſt, die ihren wahren Gehalt erſt ſuchen und erfinden muß, vernachläſſigt noch die Seite der Form; wo aber die Bildung der Form zum weſentlichen Intereſſe und zur eigentlichen Aufgabe gemacht wird, da bildet ſich mit den Fort-

schritten der Darstellung auch der Inhalt unmerklich und unscheinbar fort, wie wir überhaupt Form und Inhalt bisher in ihrer Vervollkommnung stets haben Hand in Hand gehen sehen. In dieser Rücksicht arbeitet der klassische Künstler auch für eine vorhandene Welt der Religion, deren gegebene Stoffe und mythologische Vorstellungen er im freien Spiele der Kunst heiter fortentwickelt.

c) Dasselbe gilt von der technischen Seite. Auch sie muß für den klassischen Künstler bereits fertig seyn, das sinnliche Material, in welchem der Künstler arbeitet, muß sich schon aller Sprödigkeit und Härte entäußert haben, und den künstlerischen Intentionen unmittelbar gehorchen, damit der Inhalt, dem Begriffe des Klassischen gemäß, frei und ungehindert auch durch diese äußere Leiblichkeit hindurchscheinen könne. Zur klassischen Kunst gehört deshalb schon eine hohe Stufe technischer Geschicklichkeit, welche sich den sinnlichen Stoff zu willigem Gehorsam unterthan gemacht hat. Eine solche technische Vollendung, wenn sie Alles, was vom Geiste und seinen Konceptionen verlangt wird, unmittelbar ausführen soll, setzt sich die vollständige Ausbildung alles Handwerksmäßigen in der Kunst voraus, das hauptsächlich innerhalb einer statarischen Religion zu Stande kommt. Die religiöse Anschauung, wie die ägyptische z. B., erfindet sich dann nämlich bestimmte äußere Gestalten, Idole, kolossale Konstruktionen, deren Typus fest bleibt, und nun bei der herkömmlichen Gleichheit der Formen und Figuren für die stets wachsende Fertigkeit einen breiten Spielraum der Fortbildung giebt. Dieß Handwerksmäßige am Schlechteren und Fratzenhaften muß schon vorhanden seyn, ehe der Genius der klassischen Schönheit sich die mechanische Geschicklichkeit zur technischen Vollendung umgestaltet. Denn erst, wenn das Mechanische für sich keine Schwierigkeit mehr in den Weg stellt, kann die Kunst frei auf die Bildung der Form gehen, wobei sodann die wirkliche Aus-

übung zugleich eine Fortbildung iſt, welche mit dem Vorſchreiten des Inhalts und der Form in engem Verhältniß ſteht.

Was nun die Eintheilung der klaſſiſchen Kunſt angeht, ſo pflegt man gewöhnlich in allgemeinerem Sinne jedes vollendete Kunſtwerk klaſſiſch zu nennen, welchen Charakter es ſonſt auch an ſich trage, ſymboliſchen oder romantiſchen. Im Sinne der Kunſtvollendung haben allerdings auch wir das Wort gebraucht, jedoch mit dem Unterſchiede, daß dieſe Vollendung in der vollſtändigen Durchdringung der inneren freien Individualität und des äußeren Daſeyns, in welchem und als welches dieſelbe erſcheint, begründet ſeyn ſollte, ſo daß wir alſo die klaſſiſche Kunſtform und deren Vollendung ausdrücklich von der ſymboliſchen und romantiſchen, deren Schönheit in Inhalt und Form durchweg anderer Art iſt, unterſcheiden. Ebenſo wenig wie mit dem Klaſſiſchen, ſeiner gewöhnlichen unbeſtimmteren Bedeutung nach, haben wir es hier ſchon mit den beſonderen Kunſtarten zu thun, in welchen das klaſſiſche Ideal ſich darſtellt, als z. B. die Skulptur, das Epos, beſtimmte Arten der lyriſchen Poeſie und ſpecifiſche Formen der Tragödie und Komödie. Dieſe beſonderen Kunſtarten, obſchon ſich die klaſſiſche Kunſt in ihnen ausprägt, können erſt in dem dritten Theile bei Entwickelung der einzelnen Künſte und deren Gattungen zur Sprache kommen. Was wir daher zur näheren Betrachtung hier vor uns haben, iſt das Klaſſiſche in dem von uns feſtgeſtellten Sinne des Worts, und als Gründe der Eintheilung können wir daher nur die Entwickelungsſtufen aufſuchen, welche aus dieſem Begriffe des klaſſiſchen Ideals ſelber hervorgehn. Die weſentlichen Momente für dieſe Entwickelung ſind folgende.

Der erſte Punkt, auf welchen wir unſere Aufmerkſamkeit richten müſſen, iſt der, daß die klaſſiſche Kunſtform nicht wie die ſymboliſche als unmittelbar Erſtes, als Anfang der Kunſt, ſondern im Gegentheil als Reſultat zu faſſen iſt. Wir haben ſie deshalb zunächſt aus dem Verlauf der ſymboliſchen Darſtel-

lungsweisen, welche ihre Voraussetzung ausmachen, entwickelt. Der Hauptpunkt, um den der Fortgang sich drehte, war die Konkretion des Inhalts zur Klarheit der in sich selbstbewußten Individualität, welche zu ihrem Ausdruck weder die bloße Naturgestalt, sey sie elementarisch oder animalisch, noch die damit nur schlecht vermischte Personifikation und menschliche Gestalt gebrauchen kann, sondern sich in der Lebendigkeit des vom Geist vollständig durchathmeten menschlichen Leibes zur Aeußerung bringt. Da nun das Wesen der Freiheit darin besteht, was sie ist, durch sich selber zu seyn, so wird das, was zunächst als bloße Voraussetzungen und Bedingungen des Entstehens außerhalb des klassischen Gebiets erschien, in den eigenen Kreis desselben hineinfallen müssen, um den wahren Inhalt und die ächte Gestalt durch Ueberwindung des für das Ideal Ungehörigen und Negativen wirklich hervorgehen zu lassen. Dieser Gestaltungs-Proceß, durch welchen sich der Form wie dem Inhalt nach die eigentlich klassische Schönheit aus sich selber erzeugt, ist daher der Punkt, von welchem wir auszugehen, und den wir in einem ersten Kapitel abzuhandeln haben.

Im zweiten Kapitel dagegen sind wir durch diesen Verlauf bei dem wahren Ideal der klassischen Kunstform angelangt. Hier bildet den Mittelpunkt die schöne neue Kunstgötterwelt der Griechen, welche wir sowohl nach Seiten der geistigen Individualität als nach Seiten der unmittelbar damit verbundenen leiblichen Form entwickeln und in sich abschließen müssen.

Drittens aber liegt im Begriffe der klassischen Kunst, außer dem Werden ihrer Schönheit durch sich selber, umgekehrt auch deren Auflösung, welche uns in ein weiteres Gebiet, in die romantische Kunstform, hinüberleiten wird. Die Götter und menschlichen Individuen der klassischen Schönheit, wie sie entstehen, vergehen auch wieder für das Kunstbewußtseyn, das sich Theils gegen die zurückgebliebene Naturseite, innerhalb welcher sich die griechische Kunst gerade zur vollendeten Schönheit her-

aufgebildet hatte, kehrt, Theils auf eine entgötterte, ſchlechte, gemeine Wirklichkeit hinauswendet, um das Falſche und Negative derſelben in's Licht zu ſtellen. In dieſer Auflöſung, deren Kunſtthätigkeit wir zum Gegenſtand des dritten Kapitels nehmen müſſen, trennen ſich die Momente, welche in ihrer zur Unmittelbarkeit des Schönen verſchmolzenen Harmonie das wahrhaft Klaſſiſche ausmachten. Das Innere ſteht für ſich auf der einen, das davon abgeſchiedene äußere Daſeyn auf der anderen Seite, und die in ſich zurückgezogene Subjektivität, da ſie in den bisherigen Geſtalten ihre angemeſſene Wirklichkeit nicht mehr zu finden weiß, hat ſich mit dem Inhalt einer neuen geiſtigen Welt abſoluter Freiheit und Unendlichkeit zu erfüllen, und nach neuen Ausdrucksformen für dieſen vertieferen Gehalt umzuſehen.

Erſtes Kapitel.

In dem Begriff des freien Geiſtes liegt unmittelbar das Moment, in ſich zu gehen, zu ſich zu kommen, für ſich ſelber zu ſeyn und da zu ſeyn, wenn auch dieſe Vertiefung in das Reich der Innerlichkeit, wie ſchon früher iſt angedeutet worden, weder zu der negativen Verſelbſtſtändigung des Subjekts in ſich gegen alles im Geiſt Subſtantielle und in der Natur Beſtandhabende, noch zu jener abſoluten Verſöhnung fortzuſchreiten braucht, welche die Freiheit der wahrhaft unendlichen Subjektivität ausmacht. Mit der Freiheit des Geiſtes aber, in welcher Form ſie auch auftreten möge, iſt überhaupt das Aufheben der bloßen Natürlichkeit, als des dem Geiſte Anderen, verbunden. Der Geiſt muß ſich zunächſt in ſich aus der Natur zurückziehen, ſich über ſie erheben und ſie überwinden, ehe er im Stande iſt, ungehindert in ihr als in einem widerſtandsloſen Elemente zu walten, und ſie zu einem poſitiven Daſeyn ſeiner eigenen Freiheit umzuformen. Fragen wir nun aber nach dem beſtimmteren Objekt, durch deſſen Aufhebung in der klaſſiſchen Kunſt der Geiſt ſich ſeine Selbſtſtändigkeit erwirbt, ſo iſt dieß Objekt nicht die Natur als ſolche, ſondern eine ſelbſt ſchon von Bedeutungen des Geiſtes durchzogene Natur, die ſymboliſche Kunſtform nämlich, welche ſich der unmittelbaren Naturgeſtaltungen zum Ausdruck des Abſoluten bediente, indem das Kunſtbewußtſeyn entweder in Thieren u. ſ. f. gegenwärtige Götter ſah, oder vergeblich in falſcher Weiſe nach der wahren Einheit des Geiſtigen und Natür-

lichen rang. Dieſes falſche Verknüpfen iſt es, durch deſſen Aufhebung und Umgeſtaltung das Ideal ſich erſt als Ideal hervorbringt, und das zu Ueberwindende deshalb innerhalb ſeiner, als ein ihm ſelber zugehöriges Moment, zu entwickeln hat. — Hieraus läßt ſich ſogleich beiläufig die Frage erledigen, ob die Griechen ihre Religion von fremden Völkern hergenommen haben, oder nicht. Daß untergeordnete Standpunkte als Vorausſetzung des Klaſſiſchen dem Begriff nach nothwendig ſind, haben wir bereits geſehen. Dieſe, inſofern ſie wirklich erſcheinen und in der Zeit ſich auseinanderlegen, ſind der höheren Form gegenüber, welche ſich herauszuarbeiten ſtrebt, ein Vorhandenes, von dem die neu ſich entwickelnde Kunſt ausgeht; wenn dieß auch in Betreff auf die griechiſche Mythologie nicht durchweg durch hiſtoriſche Zeugniſſe erwieſen iſt. Das Verhältniß nun aber des griechiſchen Geiſtes zu dieſen Vorausſetzungen iſt weſentlich ein Verhältniß des Bildens und zunächſt des negativen Umbildens. Wäre dieß nicht der Fall, ſo müßten die Vorſtellungen und Geſtalten dieſelben geblieben ſeyn. Herodot ſagt zwar in der ſchon früher angeführten Stelle von Homer und Heſiodus, ſie hätten den Griechen ihre Götter gemacht, aber er ſpricht auch ausdrücklich von den einzelnen Göttern, wie dieſer oder jener ägyptiſch u. ſ. f. ſey; das dichteriſche Machen ſchließt daher nicht ein Empfangen von Anderen aus, ſondern deutet nur auf ein weſentliches Umgeſtalten hin. Denn mythologiſche Vorſtellungen hatten die Griechen ſchon vor der Zeit, in welche Herodot jene erſten beiden Dichter ſetzt.

Fragen wir nun weiter nach den näheren Seiten dieſer nothwendigen Umgeſtaltung des dem Ideal allerdings Zugehörigen, zunächſt aber noch Ungehörigen, ſo finden wir ſie als Inhalt der Mythologie ſelber auf naive Weiſe vorgeſtellt. Die Hauptthat der griechiſchen Götter iſt, ſich zu erzeugen, und ſich aus dem Vorhergegangenen, das in die Entſtehungsgeſchichte und den Fortgang ihres eigenen Geſchlechtes fällt, zu konſtituiren.

Dazu gehört, insofern die Götter als geistige Individuen in leiblicher Gestalt da seyn sollen, auf der einen Seite, daß der Geist, statt sich in dem bloß Lebendigen und Thierischen die Anschauung seines Wesens zu geben, das Lebendige vielmehr als eine Unwürdigkeit, als sein Unglück und seinen Tod ansehe, und andererer Seits, daß er über das Elementarische der Natur und seine verworrene Darstellung in demselben siege. Umgekehrt aber ist es für das Ideal der klassischen Götter ebenso nothwendig, nicht nur wie der individuelle Geist, in seiner abstrakten endlichen Abgeschlossenheit, der Natur und deren elementarischen Mächten gegenüber zu stehen, sondern die Elemente des allgemeinen Naturlebens seinem Begriffe nach in sich selber als ein Moment zu haben, welches das Leben des Geistes ausmacht. Wie die Götter in sich wesentlich allgemein und in dieser Allgemeinheit schlechthin bestimmte Individuen sind, so muß auch die Seite ihrer Leiblichkeit das Natürliche zugleich als wesentliche weitreichende Naturgewalt und mit dem Geistigen verschlungene Thätigkeit an sich haben. —

In dieser Rücksicht können wir den Gestaltungs-Proceß der klassischen Kunstform folgendermaaßen gliedern.

Der erste Hauptpunkt betrifft die Herabsetzung des Thierischen und Entfernung desselben von der freien reinen Schönheit.

Die zweite wichtigere Seite bezieht sich auf die elementarischen, zunächst selbst noch als Götter hingestellten Naturmächte, durch deren Besiegung erst das ächte Göttergeschlecht zur unbestrittenen Herrschaft gelangen kann; auf den Kampf und Krieg der alten und der neuen Götter.

Diese negative Richtung wird dann aber drittens, nachdem der Geist sein freies Recht gewonnen hat, ebenso sehr wieder affirmativ, und die elementarische Natur macht eine positive, von der individuellen Geistigkeit durchdrungene Seite der Götter aus, die nun auch das Thierische, wenn auch nur als Attribut und äußeres Zeichen, um sich herumstellen.

Nach dieſen Geſichtspunkten wollen wir jetzt noch kurz die beſtimmteren Züge, welche hier in Betracht kommen, herauszuheben ſuchen.

1. Die Degradation des Thieriſchen.

Bei den Indern und Aegyptern, bei den Aſiaten überhaupt ſehen wir das Thieriſche, oder wenigſtens beſtimmte Thierarten heilig gehalten und verehrt, weil in ihnen das Göttliche ſelber zu gegenwärtiger Anſchauung kommen ſollte. Die animaliſche Geſtalt macht deshalb auch ein Haupt-Ingredienz ihrer Kunſtdarſtellungen aus, wenn ſie weiterhin auch nur als Symbol und in Verbindung mit menſchlichen Formen gebraucht wird, ehe das Menſchliche und nur das Menſchliche als das allein Wahrhaftige in's Bewußtſeyn tritt. Erſt durch das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtigen verſchwindet der Reſpekt vor der dunklen dumpfen Innerlichkeit des thieriſchen Lebens. Dieß iſt ſchon bei den alten Hebräern der Fall, indem ſie, wie bereits oben bemerkt ward, die geſammte Natur weder als Symbol, noch als Gegenwart Gottes anſehen, und den äußeren Gegenſtänden nur diejenige Kraft und Lebendigkeit beilegen, welche ihnen in der That inwohnt. Dennoch findet ſich auch bei ihnen gleichſam zufälliger Weiſe noch ein Reſt wenigſtens von Ehrfurcht vor der Lebendigkeit als ſolcher; wie Moſes z. B. das Blut der Thiere zu genießen verbietet, weil im Blute das Leben ſey. Der Menſch aber muß eigentlich eſſen dürfen, was ihm bekommt. Der nächſte Schritt nun, deſſen wir beim Uebergange zur klaſſiſchen Kunſt zu erwähnen haben, beſteht darin, die hohe Würde und Stellung des Thieriſchen herabzuſetzen, und dieſe Erniedrigung ſelber zum Inhalt religiöſer Vorſtellungen und künſtleriſcher Produktionen zu machen. Hier herein fällt eine Mannigfaltigkeit von Gegenſtänden, aus denen ich als Beiſpiel nur folgende auswählen will.

a. Wenn bei den Griechen einige Thiere vor anderen als

bevorzugt erscheinen, wie die Schlange z. B. noch als ein besonders beliebter Genius bei den Opfern Homers vorkommt (Il. II, 308; XII, 208), und dem einen Gott vorzugsweise diese Thierart geopfert wird, dem anderen eine andere; wenn ferner der Hase, der über den Weg läuft, die Vögel in ihrem Fluge zur Rechten oder Linken beachtet, die Eingeweide zu prophetischen Deutungen untersucht werden, so liegt zwar auch hierin noch eine gewisse Verehrung des Thierischen, da die Götter sich dadurch kund thun und durch omina zum Menschen reden, im Wesentlichen aber sind dieß nur ganz einzelne Offenbarungen; etwas Abergläubisches allerdings, doch nur ganz augenblickliche Andeutungen des Göttlichen. Wichtig dagegen ist das Opfern der Thiere und das Essen der Opfer. Bei den Indern werden die heiligen Thiere ganz im Gegentheil erhalten, gepflegt, und bei den Aegyptern selbst noch nach ihrem Tode der Zerstörung entrissen. Den Griechen galt das Opfern als heilig. Im Opfer zeigt der Mensch, er wolle auf den seinen Göttern geweihten Gegenstand Verzicht leisten, und sich selbst den Gebrauch desselben vernichten. Hier thut sich nun bei den Griechen ein eigenthümlicher Zug darin hervor, daß bei ihnen „Opfern" zugleich ein Gastmal anrichten hieß (Odyss. XIV, 414; XXIV, 215), da sie nur einen Theil der Thiere, und zwar den ungenießbaren für die Götter bestimmten, das Fleisch aber für sich selber behielten und verschmausten. Hieraus ist in Griechenland selbst ein Mythus entstanden. Die alten Griechen opferten mit größter Feierlichkeit den Göttern, und ließen die ganzen Thiere von den Opferflammen verzehren. Diesen großen Aufwand jedoch vermochten die Aermeren nicht zu bestreiten. Da versucht es Prometheus vom Zeus durch Bitte zu erlangen, daß sie nur einen Theil zu opfern nöthig hätten, den anderen aber zu ihrem Gebrauch verwenden dürften. Er schlachtet zwei Ochsen, verbrennt die Leber von beiden, die gesammten Knochen aber wickelt er in eine, das Fleisch in die andere Haut der Thiere, und überläßt dem Jupiter die Wahl. Zeus getäuscht, wählt, weil sie größer waren,

die Knochen, und so blieb das Fleisch den Menschen. Daher wurden, wenn das Fleisch der Opferthiere verzehrt war, die Reste, welche der Theil der Götter sind, in demselben Feuer verbrannt. — Zeus aber nahm den Menschen das Feuer, weil ihnen ohne Feuer ihr Fleischtheil nichts nütze. Doch dieß hilft ihm wenig. Prometheus entwandte das Feuer, und aus Freude flog er mehr als er lief, daher, wie die Sage geht, die Menschen, welche eine frohe Botschaft bringen, noch jetzt schnell laufen. — In dieser Weise haben die Griechen auf jeden Fortschritt menschlicher Bildung ihre Aufmerksamkeit gerichtet und ihn in Mythen für das Bewußtseyn aufbewahrt und ausgestaltet.

b. Hieran schließen sich als ein ähnliches Beispiel einer schon weiteren Herabsetzung des Thierischen die Erinnerungen an berühmte Jagden, wie sie den Heroen zugeschrieben wurden, und in dankbar gefeiertem Andenken blieben. Hier gilt das Tödten der Thiere, die als schädliche Feinde erscheinen, die Erwürgung z. B. des nemeischen Löwen durch Herakles, die Tödtung der lernäischen Schlange, die Jagd des kaledonischen Ebers u. s. f. als etwas Hohes, wodurch die Helden sich Götterrang erkämpften, während die Inder das Tödten gewisser Thiere als ein Verbrechen mit dem Tode bestraften. Allerdings spielen in dergleichen Thaten weitere Symbole herein oder liegen ihnen zu Grunde, wie beim Herkules die Sonne und deren Lauf, so daß solche heroische Handlungen auch eine wesentliche Seite für symbolische Auslegungen darbieten, dennoch aber sind diese Mythen zugleich in der ausdrücklichen Bedeutung von wohlthätigen Jagden genommen, und so den Griechen vor dem Bewußtseyn gewesen. — In einer ähnlichen Beziehung ist hier auch wieder an einige äsopische Fabeln zu erinnern, besonders an die schon früher berührte vom Roßkäfer. Der Roßkäfer, dieß altägyptische Symbol, in dessen Mistkugel die Aegypter oder die Interpreten der religiösen Vorstellungen die Weltkugel sahen, kommt im Aesop noch bei Jupiter vor, und mit der Wichtigkeit, daß der

Adler ſeinen Schutz des Hafens nicht reſpektirt; Ariſtophanes dagegen hat ihn ganz zum Poſſenhaften heruntergeſetzt.

c. Direkt ausgeſprochen zeigt ſich drittens die Degradation des Thieriſchen in den Geſchichten der vielen Verwandlungen, wie ſie Ovid uns anmuthig, geiſtreich, mit feinen Zügen der Empfindung und des Sinnes in's Einzelne ausgemalt, aber auch mit Geſchwätzigkeit, ohne inneren großen beherrſchenden Geiſt als bloße mythologiſche Spielereien und äußerliche Begebenheiten zuſammengeſtellt hat, ohne einen tieferen Sinn darin zu erkennen. Solche tiefere Bedeutung fehlt ihnen aber nicht, und wir wollen deshalb ihrer an dieſer Stelle noch einmal Erwähnung thun. Zu großem Theil ſind die einzelnen Erzählungen dem Stoff nach barock und barbariſch, nicht durch die Verdorbenheit der Kultur, ſondern wie im Nibelungenliede durch die Verdorbenheit einer noch rohen Natur; bis zum dreizehnten Buch dem Inhalt nach älter als die homeriſchen Geſchichten, ohnehin von Kosmogonie und fremden Elementen phöniziſcher, phrygiſcher, ägyptiſcher Symbolik untermiſcht, menſchlich freilich behandelt, doch ſo, daß der ungeſchlachte Fond geblieben iſt, während die Verwandlungen, welche Geſchichten ſpäterer Zeit nach dem trojaniſchen Krieg erzählen, obſchon auch ihr Stoff aus der Fabelzeit hergenommen iſt, mit Ajax und Aeneas ungeſchickt hinten nach klappen.

α) Im Allgemeinen kann man die Metamorphoſen als Gegentheil der ägyptiſchen Thieranſchauung und Thierverehrung betrachten, indem ſie von der ſittlichen Seite des Geiſtes angeſehen, weſentlich die negative Richtung gegen die Natur enthalten, das Thieriſche und andere unorganiſche Formen zu einer Geſtalt der Erniedrigung des Menſchlichen zu machen, ſo daß alſo, wenn bei den Aegyptern die Götter der elementariſchen Natur zu Thieren erhoben und belebt werden, hier umgekehrt, wie ſchon früher iſt bemerkt worden, die Naturgebilde als Strafe für irgend ein leichteres oder ſchweres Vergehen und ungeheures Verbrechen auftreten, als Exiſtenz eines Ungöttlichen, Unglückſeligen, und

als Schmerzgeſtaltung, in welcher das Menſchliche ſich nicht mehr zu halten vermag. Deshalb ſind ſie auch nicht als Seelenwanderung im ägyptiſchen Sinne zu deuten, denn dieſe iſt eine Wanderung ohne Schuld, und wird, wenn der Menſch zum Vieh wird, im Gegentheil als eine Erhöhung angeſehen.

Im Ganzen aber iſt dieß kein abgeſchloſſener Kreis von Mythen, wie verſchieden auch die Naturgegenſtände ſeyn mögen, in welche hinein Geiſtiges gebannt wird. Einige Beiſpiele mögen das Geſagte erläutern.

Bei den Aegyptern ſpielt der Wolf eine große Rolle, wie z. B. Oſiris ſeinem Sohn Horus bei deſſen Streit gegen Typhon als hülfreicher Beſchützer erſcheint, und in einer Reihe ägyptiſcher Münzen dem Horus zur Seite ſteht. Ueberhaupt iſt die Verbindung des Wolfs und Sonnengottes uralt. In den Metamorphoſen des Ovid dagegen wird die Verwandlung des Lycaon in Wolfsgeſtalt als eine Strafe für die Impietät gegen die Götter dargeſtellt. Nach Ueberwindung der Giganten, heißt es, (Metam. I, v. 150—243), und nach Niederſchmetterung ihrer Körper habe die Erde, erwärmt durch das rings vergoſſene Blut ihrer Söhne, das warme Blut beſeelt, und damit keine Spur des wilden Stammes übrig bliebe, ein Geſchlecht von Menſchen hervorgebracht. Doch auch dieſe Abkommenſchaft war eine Verächterin der Götter, begierig nach wildem Mord und gewaltthätig. Da ruft Jupiter die Götter zuſammen, dieß frevliche Geſchlecht zu verderben. Er berichtet, wie ihm, der den Blitzſtrahl und die Götter habe und regiere, Lycaon hinterliſtig nachgeſtellt habe. Als nämlich die Nichtswürdigkeit der Zeit ſein Ohr erreicht, ſey er vom Olymp herniedergeſtiegen, und nach Arcadien gekommen. Ich gab Zeichen, erzählt er, daß ein Gott genaht ſey, und das Volk begann anzubeten. Lycaon aber verlacht erſt die frommen Gebete, dann ruft er aus: „Ich will verſuchen, ob daß ein Gott iſt oder ein Sterblicher, und nicht zweifelhaft wird das Wahre ſeyn.“ Mich im ſchweren Nacht-

schlaf umzubringen, fährt Jupiter fort, bereitet er sich; diese Erforschungsart der Wahrheit beliebt ihm. Und damit noch nicht zufrieden, durchschneidet er die Kehle einer Geißel aus molossischem Geschlecht mit dem Schwerdt, und die nur halbtodten Glieder kocht er Theile, Theils brät er sie in Feuer, und setzt mir beides als Speise vor. Ich, mit rächender Flamme, habe sein Haus in Asche gelegt. Erschreckt flieht jener von dannen, und als er das schweigende Feld erreicht, heult er umher, und versucht vergeblich zu reden. Mit Wuth im Maul wird er in der Gier des gewohnten Mordes gegen das Vieh gekehrt, und freut sich auch jetzt noch des Blutes; zu Haaren werden die Kleider, zu Schenkeln die Arme; er wird Wolf, und bewahrt die Merkmale der alten Gestalt.

Von ähnlicher Schwere der verübten Gräuel ist die Geschichte der Procne, die in eine Schwalbe verwandelt wurde. Als nämlich Procne den Tereus, ihren Gemal bittet, (Metam. VI, v. 440 — 676), wenn sie irgend bei ihm in Gunst stehe, möge er sie fortsenden, ihre Schwester zu sehen, oder die Schwester möge zu ihr kommen, beeilt sich Tereus, die Schiffe in's Meer ziehen zu lassen, und schnell mit Segel und Ruder erreicht er die Gestade des Piräus. Kaum aber erblickt er die Philomele, als er schon in sträflicher Liebe zu ihr entbrennt. Bei der Abfahrt beschwört ihn Pandion, der Vater, er möge sie mit väterlicher Liebe beschützen, und ihm die süße Linderung seines Alters, so bald es geschehen könne, wieder zurücksenden; kaum jedoch ist die Reise vollendet, als der Barbar die Erbleichende, Zitternde, die Alles fürchtet, und schon mit Thränen, wo die Schwester sey, fragt, einsperrt, und sie, ein Zwillingsgatte, gewaltsam der Schwester zum Kebsweibe macht. Zornerfüllt droht Philomele die That, jede Schaam abwerfend, selber zu verrathen. Da zieht Tereus das Schwerdt, ergreift, bindet sie und schneidet ihr die Zunge aus, der Gattin aber berichtet er heuchlerisch den Tod der Schwester. Die jammernde Procne reißt die Prunk-

gewänder von den Schultern und legt Trauerkleider an, ein leeres Grabmal errichtet ſie, und beweint das nicht in dieſer Weiſe zu beweinende Geſchick der Schweſter. Was thut Philomela? Eingeſperrt, der Sprache, der Stimme beraubt, ſinnt ſie auf Liſt. Mit Purpurfäden wirkt ſie in ein weißes Gewebe die Nachricht des Verbrechens, und ſendet das Gewand heimlich an Prokne. Die Gattin lieſt den erbarmungwürdigen Bericht der Schweſter, ſie ſpricht, ſie weint nicht, aber lebt ganz im Bilde der Strafe. Es war die Zeit des Bachusfeſtes; getrieben von den Furien des Schmerzes dringt ſie zur Schweſter, reißt ſie aus ihrem Gemach, und führt ſie mit ſich fort. Da im eigenen Hauſe, als ſie noch zweifelt, welch' entſetzliche Rache ſie an Tereus nehmen ſoll, kommt Itys zur Mutter. Sie blickt ihn mit wilden Augen an: wie iſt er ähnlich dem Vater! mehr ſagt ſie nicht, und vollbringt die traurige That. Sie tödten den Knaben und miſchen ihn dem Tereus auf, der in ſich ein ſein eigen Blut ſchlingt. Nun verlangt ihn nach dem Sohne, und Prokne ſagt ihm, in Dir trägſt Du, was Du forderſt, und Philomela bringt ihm, als er umherblickt und ſucht, wo er ſey, und wiederum fragt und ruft, das blutende Haupt vor's Angeſicht. Da ſtößt er mit unendlichem Angſtgeſchrei die Tiſche fort und weint, und nennt ſich das Grab des Sohnes, dann mit nacktem Stahl verfolgt er die Töchter des Pandion. Aber gefiedert ſchweben ſie von dannen, die eine zum Walde hinaus, die andere auf's Dach, und auch Tereus durch Schmerz und Begier nach Strafe brennend, wird zum Vogel, dem auf dem Scheitel der Federkamm aufwärtsſteht, und unmäßig der Schnabel vorragt; der Name des Vogels iſt Wiedhopf.

Andere Verwandlungen dagegen gehen aus einer geringeren Schuld hervor. So wird Cygnus in einen Schwan verwandelt und Daphne, die erſte Liebe des Apollo, (Metam. I, v. 451 — 567), wird zum Lorbeer, Clytie zum Heliotrop, Narciß, ſelbſtgefällig die Mädchen verachtend, ſieht ſich ſelber im Spiegel, und Byblis

(Metam. IX, v. 434 — 664), welche ihren Bruder Cannus liebte, wird, als er ſie verſchmäht, zur Quelle verwandelt, welche auch jetzt noch ihren Namen trägt, und unter dunkler Eiche hinfließt.

Doch wir dürfen uns nicht näher in's Einzelne verlieren, und ich will deshalb des Uebergangs wegen nur noch der Verwandlung der Pieriden erwähnen, welche nach Ovid (Metam. V, v. 302) die Töchter des Pieros waren, und die Muſen zu einem Wettkampf aufforderten. Für uns iſt nur der Unterſchied deſſen wichtig, was die Pieriden und was die Muſen ſangen. Jene (v. 319 — 331) feiern die Schlachten der Götter, und bringen zu falſchen Ehren die Giganten, und ſchmälern die Thaten der großen Götter; emporgeſandt aus der Tiefe der Erde habe Typhoeus den Himmliſchen Furcht eingejagt. Sämmtlich ſeyen ſie von dannen geflohen, bis die Ermüdeten die ägyptiſche Erde aufgenommen. Aber auch hier, erzählen die Pieriden, ſey Typhoeus hingelangt, und durch erlogene Geſtalten hätten die hohen Götter ſich verſteckt. Anführer der Heerde, ſagt ihr Geſang, war Jupiter, woher mit krummen Hörnern auch jetzt noch der lybiſche Ammon gebildet iſt; der Delier wird zum Raben, der ſemeliſche Sprößling zum Bock, zur Katze die Schweſter des Phöbus, zur ſchneeweißen Kuh Juno, in einem Fiſch verbarg ſich Venus, Mercur in den Federn des Ibis.

Hier alſo wird den Göttern eine Schmach aus der Thiergeſtalt gemacht, und wenn ſie auch nicht zur Strafe für eine Schuld oder ein Verbrechen verwandelt werden, ſo iſt doch die Feigheit als Grund ihrer ſelbſtgewollten Verwandlung angegeben. Calliope dagegen beſingt die Wohlthaten und Geſchichten der Ceres. Ceres zuerſt, ſagt ſie, hat die Fluren mit gekrümmter Pflugſchaar durchwühlt, ſie zuerſt gab Früchte und fruchtbare Nahrungsmittel den Aeckern, ſie zuerſt gab Geſetze, insgeſammt ſind wir ein Geſchenk der Ceres. Sie habe ich zu preiſen: wie nur könnt' ich Geſänge aufkommen würdig der Göttin! Die Göttin gewiß iſt der Geſänge würdig. — Alſo ſie geredet,

ſchreiben die Pieriden ſich den Sieg des Wettſtreits zu; doch indem ſie zu reden verſuchen, ſagt Ovid (v, 670), und mit großem Geſchrei die frechen Hände zu gebrauchen, erſchrecken ſie zu Zeugen ihrer Kühnheit aufgeboten, die Arme mit Federn ſich bedecken, und ſehen jede der andern Mund zum fremden Schnabel zuſammenwachſen, und während ſie ſich beklagen wollen, auf bewegten Flügeln emporgetragen, ſchwatzen ſie, die Schweſtern der Wälder, als Vögeln in der Luft. Und auch jetzt noch, fügt Ovid hinzu, blieb ihnen die frühere Zungenfertigkeit und heiſeres Geplauder und die unerträgliche Luſt zu ſchwätzen.

So iſt denn auch hier wiederum die Verwandlung als Strafe, und zwar, wie es bei vielen dieſer Geſchichten der Fall iſt, als Strafe für die Impietät gegen die Götter dargeſtellt.

β) Was ferner andere, ſonſt noch bekannte, Verwandlungen der Menſchen und Götter in Thiere angeht, ſo liegt ihnen zwar kein direktes Vergehen von Seiten der Verwandelten zu Grunde, wie z. B. Circe die Macht beſaß, Menſchen in Thiere zu bannen, aber der thieriſche Zuſtand erſcheint dann wenigſtens als ein Unglück und eine Erniedrigung, welche auch dem, der die Umgeſtaltung zu ſeinen Zwecken bewerkſtelligt, nicht eben Ehre bringt. Circe war nur eine untergeordnete, dunkle Geſtalt, ihre Macht erſcheint als böſe Zauberei, und Mercur ſteht dem Ulyſſes bei, als dieſer die beſonderen Gefahren zu beſtehen Anſtalt macht. — Von der ähnlichen Art ſind die vielfachen Geſtalten, die Zeus annimmt, indem er ſich der Europa wegen in einen Stier verwandelt, als Schwan der Leda naht, und die Danae als Goldregen befruchtet; immer mit dem Zweck der Täuſchung, und zu unſerem, nicht gültigen, ſondern natürlichen Anſchein, welche ihm die feſte begründete Eiferſucht der Juno zuzieht. Die Vorſtellung der allgemeinen zeugenden Naturkraft, welche in vielen älteren Mythologien die Hauptbedeutung ausmachte, iſt hier von der Phantaſie zu einzelnen Geſchichten der Unterthänigkeit des Vaters der Götter und Menſchen umgedichtet, die er

aber nicht in seiner eigenen und zum größten Theil nicht in menschlicher, sondern ausdrücklich in thierischer oder sonstiger Naturgestalt vollbringt.

γ) Hieran endlich schließen sich noch jene Zwittergestalten des Menschlichen und Thierischen, die gleichfalls aus der griechischen Kunst nicht ausgeschlossen sind, doch das Thierische nur als etwas Herabsetzendes, Ungeistiges aufnehmen. Bei den Aegyptern z. B. wurde der Bock, Mendes, als Gott verehrt, (Herod. II. 46) nach Jablonski's Meinung (Creuzer, Symb. I. 477) im Sinne der zeugenden Naturkraft, hauptsächlich der Sonne, und in solcher Schmählichkeit, daß sich Weiber selbst, wie es Pindar andeutet, den Böcken hingaben. Bei den Griechen ist Pan dagegen das Schauerregende göttlicher Gegenwart, und späterhin in den Faunen, Satyrn, Panen tritt die Bocksgestalt nur in untergeordneter Weise in den Füßen, und bei den schönsten nur etwa in den zugespitzten Ohren und kleinen Hörnchen hervor. Das Uebrige der Gestalt ist menschlich gebildet, das Thierische auf geringfügige Reste zurückgedrängt. Und dennoch galten die Faunen bei den Griechen nicht als hohe Götter und geistige Mächte, sondern ihr Charakter blieb der einer sinnlichen, ausgelassenen Lustigkeit. Zwar werden sie auch mit tieferem Ausdruck dargestellt, wie z. B. der schöne Faun zu München, der den jungen Bachus in seinen Armen hält, und ihn mit einem Lächeln anblickt, das voll höchster Liebe und Lieblichkeit ist. Er soll nicht der Vater des Bachus sein, sondern nur der Pfleger, und nun wird ihm die schöne Empfindung der Freude an der Unschuld des Kindes beigelegt, die als Muttergefühl der Maria zu Christus in der romantischen Kunst zu einem so hohen geistigen Gegenstand erhoben ist. Bei den Griechen aber gehört diese anmuthigste Liebe noch dem untergeordneten Kreise der Faunen an, um zu bezeichnen, daß sie ihren Ursprung aus dem Thierischen, Natürlichen

herleite, und deshalb auch dieſer Sphäre könne zugetheilt werden.

Aehnliche Mittelgebilde ſind auch die Centauren, in welchen gleichfalls die Naturſeite der Sinnlichkeit und Begier ſich überwiegend herauskehrt und die geiſtige zurücktreten läßt. Chiron allerdings iſt edlerer Art, ein geſchickter Arzt und Erzieher des Achill, aber dieſe Unterweiſung als Pädagogus eines Kindes gehört nicht dem Kreiſe des Göttlichen als ſolchen an, ſondern bezieht ſich auf menſchliche Geſchicklichkeit und Klugheit.

In dieſer Weiſe iſt das Verhältniß der Thiergeſtalt in der klaſſiſchen Kunſt von allen Seiten her verändert, indem ſie zur Bezeichnung des Uebeln, Schlechten, Geringgeſchätzten, Natürlichen und Ungeiſtigen gebraucht wird, während ſie ſonſt der Ausdruck des Poſitiven und Abſoluten war.

2. Der Kampf der alten und neuen Götter.

Die zweite höhere Stufe dieſer Herabſetzung des Thieriſchen gegenüber, beſteht nun darin, daß die ächten Götter der klaſſiſchen Kunſt, da ſie das freie Selbſtbewußtſein, als die auf ſich beruhende Macht geiſtiger Individualität, zu ihrem Inhalt haben, auch nur als Wiſſende und Wollende, d. h. als geiſtige Mächte, zur Anſchauung kommen können. Hiemit iſt das Menſchliche, in deſſen Geſtalt ſie dargeſtellt werden, nicht etwa eine bloße Form, welche von der Einbildungskraft nur äußerlich dieſem Inhalt umgethan wird, ſondern liegt in der Bedeutung, dem Inhalt, dem Innern ſelbſt. Das Göttliche aber überhaupt iſt weſentlich als Einheit des Natürlichen und Geiſtigen zu faſſen; beide Seiten gehören zum Abſoluten, und nur die verſchiedene Weiſe, in welcher dieſe Harmonie vorgeſtellt wird, macht nach dieſer Seite hin den Stufengang der unterſchiedenen Kunſtformen und Religionen aus. Unſerer chriſtlichen Vorſtellung nach iſt Gott der Schöpfer und Herr der Natur und geiſtigen Welt, und ſomit allerdings dem unmittelbaren

Dasein in der Natur enthoben, da er erst als Zurücknahme seiner in sich, als geistiges absolutes Fürsichsein, wahrhaft Gott ist, aber nur der endliche menschliche Geist steht der Natur als einer Grenze und Schranke gegenüber, welche er in seinem Dasein nur dadurch überwindet, und sich zur Unendlichkeit in sich erhöht, daß er theoretisch im Gedanken die Natur begreift, und praktisch die Harmonie zwischen geistiger Idee, Vernunft, dem Guten und der Natur zu Stande bringt. Diese unendliche Thätigkeit nun ist Gott, in sofern ihm die Herrschaft über die Natur zukommt und er als diese unendliche Thätigkeit und deren Wissen und Wollen für sich selbst ist. — In den Religionen der eigentlich symbolischen Kunst umgekehrt war, wie wir sahen, die Einheit des Innern und Idellen mit der Natur eine unmittelbare Verknüpfung, welche deshalb das Natürliche dem Gehalt und der Form nach zu ihrer Hauptbestimmung hatte. So wurde die Sonne, der Nil, das Meer, die Erde, der Naturproceß des Entstehens, Vergehns, des Zeugens und Wiedererzeugens, der Wechsellauf der allgemeinen Naturlebendigkeit, als ein göttliches Daseyn und Leben verehrt. Diese Naturmächte wurden jedoch bereits in der symbolischen Kunst personificirt, und dadurch dem Geistigen entgegengehoben. Sollen nun, wie die klassische Kunstform es fordert, die Götter in Harmonie mit der Natur geistige Individuen seyn, so reicht hierzu die bloße Personifikation nicht aus. Denn die Personifikation, wenn ihr Inhalt eine bloß allgemeinen Macht und Naturwirksamkeit ist, bleibt ganz formell, ohne in den Gehalt einzugehen, und vermag in demselben weder das Geistige noch dessen Individualität zur Existenz zu bringen. Zur klassischen Kunst gehört daher nothwendig die Umkehr, daß, wie wir so eben das Thierische in seiner Herabsetzung betrachtet haben, nun auch die allgemeine Naturmacht einer Seits erniedrigt, und ihr gegenüber das Geistige höher gestellt werde. Dann aber macht, statt der Personifikation, die Subjektivität die Hauptbestimmung aus. Ande-

rer Seits jedoch dürfen die Götter der klassischen Kunst nicht aufhören, Naturmächte zu sein, weil Gott hier noch nicht als die in sich absolut freie Geistigkeit zur Darstellung kommen soll. Im Verhältniß eines nur erschaffenen und dienenden Geschöpfs zu einem von ihr abgetrennten Herrn und Schöpfer steht aber die Natur nur, wenn Gott entweder, wie in der Kunst der Erhabenheit, als in sich abstrakte nur ideelle Herrschaft der einen Substanz vorgestellt, oder, wie im Christenthum, als konkreter Geist zu vollständiger Freiheit in das reine Element des geistigen Daseyns und persönlichen Fürsichseyns erhoben wird. Beides ist in den Anschauungen der klassischen Kunst nicht der Fall. Ihr Gott ist noch nicht Herr der Natur, denn er hat noch nicht die absolute Geistigkeit zu seinem Inhalt und zu seiner Form; er ist nicht mehr Herr der Natur, denn das erhabene Verhältniß der entgötterten Naturdinge und menschlichen Individualität hat aufgehört und sich zur Schönheit ermäßigt, in welche beiden Seiten, dem Allgemeinen und Individuellen, dem Geistigen und Natürlichen, ihr volles Recht für die Kunstdarstellung ungeschmälert zu geben ist. In dem Gotte also der klassischen Kunst bleibt die Naturmacht erhalten, aber als Naturmacht nicht im Sinne der allgemeinen umfassenden Natur, sondern als bestimmte, und deshalb beschränkte Wirksamkeit der Sonne, des Meeres u. s. f., überhaupt als besondere Naturmacht, welche als geistiges Individuum erscheint, und diese geistige Individualität zu ihrer eigentlichen Wesenheit hat.

Indem nun, wie wir bereits oben sahen, das klassische Ideal nicht unmittelbar vorhanden ist, sondern erst durch den Proceß, in welchem sich das der Gestalt des Geistes Negative aufhebt, hervortreten kann, so wird diese Umwandlung und Heranbildung des Rohen, Unschönen, Wilden, Barocken, bloß Natürlichen oder Phantastischen, das seinen Ursprung in früheren religiösen Vorstellungen und Kunstanschauungen hat, ein Hauptinteresse in der griechischen Mythologie seyn, und deshalb einen

bestimmten Kreis besonderer Bedeutungen zur Darstellung bringen müssen.

Gehen wir jetzt an die nähere Betrachtung dieser Hauptpunkte, so muß ich sogleich voranschicken, daß die historische Untersuchung der bunten und mannigfaltigen Vorstellungen der griechischen Mythologie hier nicht unseres Amtes ist. Was uns in dieser Beziehung angeht, sind nur die wesentlichen Momente dieser Umbildung, in sofern dieselben sich als allgemeine Momente der Kunstgestaltung und ihres Inhalts erweisen; die unendliche Menge dagegen von besondern Mythen, Erzählungen, Geschichten, Bezüglichkeiten der Lokalität und des Symbolischen, die insgesammt auch noch in den neuen Göttern ihr Recht behalten und an Kunstbildern beiläufig vorkommen, aber nicht dem eigentlichen Mittelpunkt angehören, dem wir auf unserm Wege zustreben, — diese Breite des Stoffs müssen wir hier bei Seite schieben, und dürfen nur beispielsweise an Einzelnes erinnern. Im Ganzen können wir diesen Weg, auf dem wir vorwärts schreiten, dem Gange in der Geschichte der Skulptur vergleichen. Denn die Skulptur, indem sie die Götter in ihrer ächten Gestalt für die sinnliche Anschauung hinstellt, bildet das eigenthümliche Centrum der klassischen Kunst, wenn auch zur Vervollständigung die Poesie sich im Unterschiede jener in sich beruhenden Objektivität, über die Götter und Menschen ausspricht, oder die Götter- und Menschenwelt selber in ihrer Thätigkeit und Bewegung vorüberführt. Wie nun in der Skulptur das Hauptmoment des Anfangs die Umwandlung des unförmlichen, vom Himmel gefallenen Steins oder Holzblockes — (διοπετής) — wie die große Göttinn von Pessinus in Kleinasien noch war, welche die Römer durch eine feierliche Gesandtschaft nach Rom abholen ließen, — in die menschliche Gestalt und Statur ausmacht, so haben auch wir hier von den noch formlosen, ungeschlachten Naturgewalten zu beginnen, und nur

die Stadien zu bezeichnen, auf welchen ſie ſich zu individueller Geiſtigkeit erheben, und zu feſten Geſtalten zuſammenziehn.

Wir können in dieſer Beziehung drei verſchiedene Seiten als die wichtigſten unterſcheiden.

Das Erſte, was unſre Aufmerkſamkeit in Anſpruch nimmt, ſind die Orakel, in welchen ſich das Wiſſen und Wollen der Götter noch geſtaltlos durch Naturerſcheinungen verkündigt.

Der zweite Hauptpunkt betrifft die allgemeinen Naturmächte, ſo wie die Abſtractionen des Rechts u. ſ. f., welche den wahrhaften geiſtigen Götterindividuen, als deren Geburtsſtätte zu Grunde liegen und die nothwendige Vorausſetzung ihres Entſtehens und Wirkens abgeben — die alten Götter im Unterſchiede der neuen.

Drittens endlich zeigt ſich der an und für ſich nothwendige Fortgang zum Ideal darin, daß die zunächſt oberflächlichen Perſonifikationen der Naturthätigkeiten und abſtrakteren geiſtigen Verhältniſſe als das an ſich ſelbſt Untergeordnete und Negative bekämpft und zurückgedrängt werden, und durch dieſe Herabſetzung die ſelbſtſtändige geiſtige Individualität und deren menſchliche Geſtalt und Handlung zur unbeſtrittenen Herrſchaft gelangen laſſen. Dieſe Umwandlung, welche den eigentlichen Mittelpunkt in der Entſtehungsgeſchichte der klaſſiſchen Götter bildet, iſt in der griechiſchen Mythologie in eben ſo naiver als ausdrücklicher Weiſe in dem Kampfe der alten und neuen Götter, in dem Sturz der Titanen, und in dem Siege vorgeſtellt, den das Göttergeſchlecht des Zeus erringt.

a) Was nun erſtens die Orakel angeht, ſo brauchen wir ihrer an dieſer Stelle keine breite Erwähnung zu thun; der weſentliche Punkt, auf den es ankommt, beruht nur darin, daß in der klaſſiſchen Kunſt nicht mehr die Naturerſcheinungen als ſolche verehrt werden, wie die Parſen z. B. Naphthagegenden oder das Feuer anbeten, oder wie bei den Aegyptern die Götter unerforſchliche, geheimnißvolle, ſtumme Räthſel bleiben.

ſondern daß die Götter, als ſelber ſich Wiſſende und Wollende, dem Menſchen durch Naturerſcheinungen ihre Weisheit kund geben. So fragten die alten Hellenen (Herod. II. 52) bei dem Orakel zu Dodona an, ob ſie die Namen der Götter, die von den Barbaren gekommen, annehmen ſollten, und das Orakel ſagte: gebraucht ſie.

α. Die Zeichen, durch welche die Götter ſich offenbarten, waren größtentheils ganz einfach; zu Dodona das Rauſchen und Flüſtern der heiligen Eiche, das Murmeln des Quells, das Getön des erzenen Gefäßes, das der Wind zum Klingen brachte. Ebenſo rauſchte zu Delos der Lorbeer und zu Delphi war gleichfalls der Wind am ehernen Dreifuß ein entſcheidendes Moment. Außer ſolchen unmittelbaren Naturklängen aber wird auch der Menſch ſelber der Ausſpruch des Orakels, in ſofern er aus der wachen Beſonnenheit des Verſtandes zu einem Naturzuſtande der Begeiſterung eben ſo ſehr betäubt als aufgereizt iſt; wie z. B. die Pythia zu Delphi, durch Dämpfe betäubt, Orakelworte ausſprach, oder in der Höhle des Trophonius der das Orakel Befragende Geſichte hatte, aus deren Deutung ihm die Antwort ertheilt wurde.

β. Zu den äußeren Zeichen nun aber kommt noch eine zweite Seite hinzu. Denn in den Orakeln iſt der Gott zwar als der Wiſſende angenommen, und dem Apollo daher, dem wiſſenden Gott, das vornehmlichſte Orakel geweiht; die Form jedoch, in welcher er ſeinen Willen zur Kunde bringt, bleibt das ganz unbeſtimmt Natürliche, eine Naturſtimme oder zuſammenhangsloſes Tönen von Worten. In dieſer Undeutlichkeit der Geſtalt wird nun auch der geiſtige Inhalt ſelber dunkel und bedarf deshalb der Deutung und Erklärung.

γ. Dieſe Erklärung, obſchon ſie die zunächſt bloß in Form des Natürlichen vorliegende Verkündigung des Gottes vergeiſtigt ins Bewußtſein bringt, bleibt deſſen ungeachtet dunkel und doppelſinnig. Denn der Gott iſt in ſeinem Wiſſen und Wollen

konkrete Allgemeinheit; derſelben Art muß auch ſein Rath oder Befehl ſein, den das Orakel offenbar macht. Das Allgemeine aber iſt nicht einſeitig und abſtrakt, ſondern enthält als konkret die eine wie die andere Seite. Indem nun der Menſch dem wiſſenden Gott gegenüber als unwiſſend daſteht, nimmt er den Orakelſpruch ſelber unwiſſend auf; d. h. die konkrete Allgemeinheit deſſelben iſt ihm nicht offenbar, und er kann ſich aus dem doppelſinnigen Wort des Gottes, wenn er danach zu handeln ſich entſchließt, nur eine Seite herauswählen, da jede Handlung unter beſondern Umſtänden immer beſtimmt, nur nach einer Seite hin entſcheidend, und die andere ausſchließend ſein muß. Kaum aber hat er gehandelt, und die That, die dadurch die Seinige geworden iſt und für die er einſtehen muß, wirklich vollbracht, ſo geräth er in Kolliſion; er ſieht plötzlich die andere Seite, welche implicite gleichfalls in dem Orakelſpruche lag, gegen ſich gekehrt und ihn ergreift wider ſein Wiſſen und Wollen das Schickſal ſeiner That, das nicht er, wohl aber die Götter wiſſen. Umgekehrt ſind wiederum die Götter beſtimmte Mächte und ihr Ausſpruch, wenn er dieſen Charakter der Beſtimmtheit an ſich trägt, wie der Befehl z. B. des Apollo, welcher den Oreſtes zur Rache treibt, bringt ebenſoſehr durch dieſe Beſtimmtheit in Kolliſion. — Da nun einer Seits die Form, welche das innere Wiſſen des Gottes im Orakel annimmt, die ganz unbeſtimmte Aeußerlichkeit oder die abſtrakte Innerlichkeit des Wortes iſt, und der Gehalt ſelbſt durch ſeinen Doppelſinn die Möglichkeit des Zwieſpalts in ſich begreift, ſo iſt es in der klaſſiſchen Kunſt nicht die Skulptur, ſondern die Poeſie, und vornehmlich die dramatiſche, in welcher die Orakel eine Seite des Inhalts ausmachen und von Wichtigkeit werden. In der klaſſiſchen Kunſt aber erhalten ſie weſentlich eine Stelle, weil in ihr die menſchliche Individualität noch nicht bis zu der Spitze der Innerlichkeit heraufgedrungen iſt, auf welcher das Subjekt die Entſchließung zu ſeinem Handeln rein aus ſich ſelbſt nimmt.

Was wir in unserm Sinne des Worts Gewissen nennen, hat hier noch nicht seinen Platz gefunden. Der griechische Mensch handelt zwar oft aus eigener Leidenschaft, aus schlimmer wie aus guter, das ächte Pathos jedoch, das ihn beseelen sollte und beseelt, kommt von den Göttern, deren Inhalt und Macht das Allgemeine solch eines Pathos ist, und die Helden sind entweder unmittelbar davon erfüllt, oder sie fragen die Orakel um Rath, wenn sich ihnen die Götter nicht selber, um die That zu befehlen, vor Augen stellen.

b) Wie nun im Orakel der Inhalt in den wissenden und wollenden Göttern liegt, die Form der äußeren Erscheinung aber das abstrakt Aeußerliche und Natürliche ist, so wird auf der anderen Seite das Natürliche, seinen allgemeinen Mächten und deren Wirksamkeiten nach, zum Inhalt, aus welchem sich die selbstständige Individualität erst emporzuringen hat, und zur nächsten Form nur die formelle und oberflächliche Personifikation erhält. Das Zurückweisen dieser bloßen Naturmächte, der Gegensatz und Widerstreit, durch welchen sie besiegt werden, ist eben der wichtige Punkt, dem wir die eigentlich klassische Kunst erst zu verdanken haben, und den wir deßhalb einer genaueren Prüfung unterwerfen wollen.

α. Das Nächste, was wir in dieser Rücksicht bemerken können, betrifft den Umstand, daß wir es jetzt nicht, wie in der Weltanschauung der Erhabenheit oder zum Theil selbst im Indischen, mit einem für sich fertigen sinnlichkeitslosen Gott, als dem Beginn aller Dinge, zu thun haben, sondern, daß den Anfang Naturgötter, und zwar zuerst die allgemeineren Mächte der Natur, abgeben, das alte Chaos, Tartarus, Erebus, dieß ganze, wüste unterirdische Wesen; ferner Uranos, Gaea, der titanische Eros, Kronos u. s. f. Aus diesen entstehen dann erst die bestimmteren Gewalten, wie Helios, Okeanos u. s. f., welche die Naturgrundlage für die späteren geistig individualisirten Götter werden. Hier tritt also wieder eine von der Phantasie

erfundene und durch die Kunst ausgestaltete Theogonie und Kosmogonie auf, deren erste Götter aber für die Anschauung einer Seits noch unbestimmter Art bleiben, oder in's Maaßlose hin sich ausdehnen, und anderer Seits noch viel Symbolisches an sich tragen.

β. Was den bestimmteren Unterschied innerhalb dieser titanischen Mächte selber anbetrifft, so sind sie

αα. erstens tellurische, siderische Gewalten, ohne geistigen und sittlichen Inhalt, und deshalb ungebändigt, ein rohes, wildes Geschlecht, mißgestaltet, wie aus indischer oder ägyptischer Phantasie hervorgegangen, riesig und formlos. Sie stehen mit den anderweitigen Naturbesonderheiten, wie z. B. Brontes, Steropes, ebenso mit den Hekatonchiren Kottos, Briareus und Gyges, den Giganten, u. s. f. zunächst unter der Herrschaft des Uranos, dann des Kronos, dieses Haupttitanen, der offenbar auf die Zeit geht, und alle seine Kinder verschlingt, wie die Zeit ihre Erzeugungen, die sie geboren hat, auch wieder vernichtet. Dieser Mythe fehlt es nicht an symbolischem Sinn. Denn das Naturleben ist in der That der Zeit unterworfen und bringt nur Vergängliches zur Existenz, wie auch die vorgeschichtlichen Tage eines Volkes, das nur eine Nation, ein Stamm ist, aber keinen Staat bildet, und keine in sich selber feste Zwecke verfolgt, der geschichtlosen Gewalt der Zeit anheimfällt. Erst im Gesetz, in der Sittlichkeit, dem Staat, ist Festes vorhanden, das im Vorübergehen der Geschlechter bleibt, so wie die Muse alle dem Dauer und Befestigung giebt, was als natürliches Leben und wirkliche Handlung nur vergänglich und in der Zeitlichkeit vergangen wäre.

ββ. Weiter aber gehören zu diesem Kreise der alten Götter nicht nur Naturmächte als solche, sondern auch die nächsten Gewalten über die Elemente. Besonders ist die erste Bearbeitung des Metalls durch die Kraft der selber noch rohen elementarischen Natur, der Luft, des Wassers, Feuers, von Wichtig-

keit. Die Korybanten, Telchinen, ebenso wohlthätige als bösartige Dämonen, die Pätaken, Pygmäen, Zwerge, in Bergarbeiten geschickt, klein, mit dicken Bäuchen, können wir hier anführen.

Als eines hauptsächlich hervorragenden Uebergangspunktes aber ist des Prometheus Erwähnung zu thun. Prometheus ist ein Titan eigener Art, und seine Geschichte verdient besondere Aufmerksamkeit. Mit seinem Bruder Epimetheus erscheint er zunächst den neuen Göttern befreundet; dann tritt er als Wohlthäter der Menschen auf, die sonst in dem Verhältniß der neuen Götter und der Titanen nichts zu thun haben; er bringt den Menschen das Feuer und dadurch die Möglichkeit, für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse, für die Ausbildung der technischen Künste u. s. f. zu sorgen, welche doch nichts Natürliches mehr sind, und deshalb mit dem Titanischen scheinbar in keinem näheren Zusammenhang stehen. Für diese That straft Zeus den Prometheus, bis Herkules ihn endlich von seiner Qual erlöst. Beim ersten Blick liegt in allen diesen Hauptzügen nichts eigentlich Titanisches, ja man könnte sogar eine Inkonsequenz darin finden, daß Prometheus, wie Ceres, ein Wohlthäter der Menschen ist, und dennoch den alten titanischen Mächten zugezählt wird. Bei näherer Betrachtung jedoch verschwindet diese Inkonsequenz sogleich. In dieser Beziehung geben z. B. ein Paar Stellen des Plato schon genügende Aufklärung. In dem Mythos nämlich, in welchem der Gastfreund dem jüngeren Sokrates erzählt, zur Zeit des Kronos seien die Menschen aus der Erde entstanden, und der Gott selber habe für das Ganze Sorge getragen, dann aber sei eine entgegengesetzte Bewegung eingetreten, und die Erde sich selbst überlassen worden, so daß nun die Thiere verwildert und die Menschen, denen bisher Nahrung und was sie sonst brauchten, unmittelbar zufloß, ohne Rath und Hülfe gewesen seien — heißt es bei dieser Gelegenheit (Politicus ex rec. Bekk. II, 2. p. 283. Steph. 274.), das Feuer sei dem

Menſchen vom Prometheus zugetheilt, die Kunſtfertigkeiten aber (τέχναι) vom Hephäſtos und der Mitkünſtlerin Athene. — Hier iſt ein ausdrücklicher Unterſchied zwiſchen dem Feuer und dem gemacht, was die Geſchicklichkeit in Bearbeitung roher Materialien hervorbringt, und dem Prometheus wird nur das Geſchenk des Feuers zugeſchrieben. Weitläufiger erzählt Plato die Mythe vom Prometheus im Protageras. Dort heißt es, (Protag. I. 1. p. 170—174; Steph. 320—323.): Es war einſt eine Zeit, da wohl die Götter waren, ſterbliche Geſchlechter aber nicht. Nachdem nun auch dieſen die feſtbeſtimmte Zeit der Entſtehung gekommen war, bildeten die Götter ſie drinnen in der Erde, ſie aus Erde und Feuer und dem miſchend, was mit dem Feuer und der Erde geeint wird. Als die Götter ſie dann an's Licht bringen wollten, trugen ſie dem Prometheus und Epimetheus auf, den Einzelnen nach Gebühr die Kräfte zu ertheilen und einzurichten. Vom Prometheus aber erbittet es ſich Epimetheus, ſelber zu vertheilen: habe ich vertheilt, ſagte er, ſo beſichtige du. Epimetheus aber, ungeſchickter Weiſe, verwendet alle Vermögen auf die Thiere, ſo daß für den Menſchen nichts mehr übrig bleibt, und als nun Prometheus zur Beſichtigung kommt, ſieht er die übrigen Lebendigen zwar mit Allem weislich ausgeſtattet, aber den Menſchen findet er nackt, unbeſchuhet, ohne Bedeckung und Waffen. Schon aber erſchien der feſtgeſtellte Tag, an welchem es nothwendig war, daß der Menſch hervorgehe aus der Erde an's Licht. In der Verlegenheit nun, welch eine Hülfe er für den Menſchen fände, entwendet Prometheus des Hephäſtos und der Athene gemeinſame Weisheit mit dem Feuer — denn ohne Feuer war es ohnmöglich, daß ſie beſitzbar oder nützlich werde — und ſo ſchenkt er ſie dem Menſchen. Die für das Leben nöthige Weisheit hatte nun zwar der Menſch dadurch, die Politik aber nicht: denn dieſe war noch beim Zeus; dem Prometheus aber war in die Burg des Zeus hinein zu kommen nicht mehr geſtattet, umher auch ſtanden die furchtbaren

Wächter des Zeus. In das gemeinschaftliche Gemach jedoch des Hephästos und der Athene, in welchem sie ihre Kunst ausübten, geht er insgeheim hinein, und nachdem er die Feuerkunst des Hephästos und die andere (die Webekunst) der Athene entwendet, schenkt er sie dem Menschen. Und hieraus entsteht für den Menschen das Vermögen der Lebensbefriedigung (εὐπορία τοῦ βίου), den Prometheus aber, des Epimetheus wegen, traf später, wie erzählt wird, die Strafe des Diebstahls. — Weiter sodann erzählt Plato in einer gleich darauf folgenden Stelle, daß den Menschen jedoch zu ihrer Erhaltung die Kunst des Krieges gegen die Thiere, die von der Politik nur ein Theil sei, gleichfalls noch gefehlt habe, weshalb sie sich in Städten gesammelt, dort aber, da ihnen die Staatseinrichtung abging, sich so beleidigt und wieder zerstreut hätten, daß Zeus genöthigt war, durch Hermes ihnen die Schaam und das Recht zu senden. — In diesen Stellen ist ausdrücklich der Unterschied der unmittelbaren Lebenszwecke, die sich auf die physische Behaglichkeit, die Sorge für die Befriedigung der nächsten Bedürfnisse beziehn, und der Staatseinrichtung hervorgehoben, welche sich das Geistige, Sitte, Gesetz, Recht des Eigenthums, Freiheit, Gemeinwesen zum Zwecke macht. Dieß Sittliche, Rechtliche hat Prometheus den Menschen nicht gegeben, sondern nur die List gelehrt, die Naturdinge zu besiegen, und zum Mittel menschlicher Befriedigung zu gebrauchen. Das Feuer und die Geschicklichkeiten, die sich des Feuers bedienen, sind nichts Sittliches in sich selbst, ebenso wenig die Webekunst, sondern treten zunächst nur in den Dienst der Selbstsucht und des Privatnutzens, ohne auf das Gemeinsame des menschlichen Daseyns und das Oeffentliche des Lebens Bezug zu haben. Weil Prometheus nichts Geistigeres und Sittlicheres dem Menschen zuzutheilen im Falle war, gehört er auch nicht dem Geschlecht der neuen Götter an, sondern der Titanen. Hephästos hat zwar gleichfalls das Feuer und die damit zusammenhängenden Künste zum Element seiner Wirksamkeit, und ist dennoch ein neuer

Gott, aber Zeus hat ihn vom Olympos herabgeschleudert und er ist der hinkende Gott geblieben. Ebensowenig ist es deshalb eine Inkonsequenz, wenn wir die Ceres, welche, wie Prometheus, sich als Wohlthäterin des Menschengeschlechts erweist, den neuen Göttern zugezählt finden. Denn was Ceres lehrte, war der Ackerbau, mit dem sogleich Eigenthum, und weiterhin Ehe, Sitte und Gesetz in Verbindung steht.

77. Ein dritter Kreis der alten Götter enthält nun zwar weder personificirte Naturmächte als solche in ihrer Wildheit oder List, noch die nächste Macht über die vereinzelten Naturelemente im Dienste der untergeordneteren menschlichen Bedürfnisse, sondern streift schon gegen das in sich selbst Ideelle, Allgemeine und Geistige heran. Was aber den hierher zu rechnenden Gewalten dessenungeachtet abgeht, ist die geistige Individualität und deren gemäße Gestalt und Erscheinung, so daß sie nun auch mehr oder weniger in Betreff ihrer Wirksamkeit einen näheren Bezug auf das im Natürlichen Nothwendige und Wesentliche behalten. Als Beispiel können wir an die Vorstellung von der Nemesis, Dike, den Erinnyen, Eumeniden und Mören erinnern. Allerdings drängen sich hier schon die Bestimmungen von Recht und Gerechtigkeit hervor, dieß nothwendige Recht aber, statt als das in sich Geistige und Substantielle der Sittlichkeit gefaßt und gestaltet zu seyn, bleibt entweder bei der allgemeinsten Abstraktion stehen, oder betrifft das dunkle Recht des Natürlichen innerhalb geistiger Verhältnisse, die Blutliebe z. B. und ihr Recht, das nicht dem in klarer Freiheit seiner selbstbewußten Geiste zugehört, und deshalb auch nicht als gesetzliches Recht, sondern im Gegensatz gegen dasselbe als unversöhnliches Recht der Rache erscheint.

Was das Nähere angeht, so will ich nur weniger Vorstellungen Erwähnung thun. Die Nemesis z. B. ist die Macht, das Emporgehobene zu erniedrigen, das Allzuglückliche von seiner Höhe herabzuwerfen und dadurch die Gleichheit herzustellen.

Das Recht der Gleichheit aber ist das ganz abstrakte und äußerliche Recht, das sich zwar im Bereich geistiger Zustände und Verhältnisse thätig erweist, ohne jedoch den sittlichen Organismus derselben zum Inhalte der Gerechtigkeit zu machen.

Eine andere Hauptseite liegt darin, daß den alten Göttern das Recht der Familienzustände, in sofern dieselben auf der Natürlichkeit beruhn, und dadurch dem öffentlichen Recht und Gesetz des Gemeinwesens entgegenstehn, zugetheilt wird. Als deutlichstes Beispiel für diesen Punkt lassen sich die Eumeniden des Aeschylus anführen. Die furchtbaren Jungfrauen verfolgen den Orest des Muttermordes willen, den ihm Apollo, der neue Gott, geboten, damit Agamemnon, der erschlagene Gatte und König, nicht ungerächt bleibe. Das ganze Drama gestaltet sich dadurch zu einem Kampfe zwischen diesen göttlichen Mächten, welche in Person gegeneinander auftreten. Einer Seits sind die Eumeniden Rachegöttinnen, aber sie heißen die Wohlmeinenden, und unsere gewöhnliche Vorstellung von Furien, zu denen wir sie umwandeln, ist roh und barbarisch. Denn zu ihrer Verfolgung haben sie ein wesentliches Recht, und sind deshalb nicht nur gehässig, wild und grausam in den Martern, die sie auferlegen. Das Recht jedoch, das sie gegen Orest geltend machen, ist nur das Recht der Familie, in sofern dieselbe im Blute wurzelt. Der innigste Zusammenhang von Sohn und Mutter, welchen Orest zerrissen, ist die Substanz, die sie vertreten. Apollo stellt der natürlichen, schon sinnlich im Blute begründeten und empfundenen Sittlichkeit das Recht des in seinem tieferen Rechte verletzten Ehegatten und Fürsten entgegen. Dieser Unterschied scheint zunächst äußerlich, da beide Parteien die Sittlichkeit innerhalb ein und desselben Gebiets, der Familie, verfechten. Dennoch hat die gehaltvolle Phantasie des Aeschylus, die wir deshalb auch von dieser Seite her mehr und mehr schätzen müssen, hier einen Gegensatz aufgefunden, der nicht etwa oberflächlich, sondern von durchweg wesentlicher Art ist. Das Verhältniß von Kindern zu

Eltern nämlich beruht auf der Einheit im Natürlichen, das Bündniß des Ehegatten und der Ehefrau dagegen muß als Ehe genommen werden, welche nicht nur aus bloß natürlicher Liebe, aus Bluts- und Naturverwandtſchaft herkommt, ſondern aus bewußter Neigung entſpringt, und dadurch der freien Sittlichkeit des ſelbſtbewußten Willens angehört. Wie ſehr die Ehe deshalb auch mit Liebe und Empfindung zuſammenhängt, ſo unterſcheidet ſie ſich doch von der Naturempfindung der Liebe, weil ſie auch unabhängig von derſelben beſtimmt gewußte Verpflichtungen, wenn auch die Liebe erſtorben iſt, anerkennt. Der Begriff und das Wiſſen von der Subſtantialität des ehelichen Lebens iſt etwas Späteres und Tieferes als der natürliche Zuſammenhalt von Sohn und Mutter, und macht den Beginn des Staats als der Realiſation des freien, vernünftigen Wollens aus. In der gleichen Weiſe liegt auch in dem Verhältniß des Fürſten zu den Bürgern der politiſche Zuſammenhang des gleichen Rechts, der Geſetze, der ſelbſtbewußten Freiheit und Geiſtigkeit der Zwecke. Dieß iſt der Grund, weshalb die Eumeniden, die alten Göttinnen, den Oreſtes zu ſtrafen trachten, während Apollo die klare, wiſſende und ſich wiſſende Sittlichkeit, das Recht des Gatten und Fürſten vertheidigt, indem er mit Recht den Eumeniden entgegnet (Eum. v. 206—209): Wenn das Verbrechen der Klytemneſtra nicht wäre gerochen worden, wahrlich würde ich ehrlos und für nichts erachten der Vollzieherin Here und des Zeus Bündniſſe.

Intereſſanter noch, obſchon ganz in das menſchliche Empfinden und Handeln hineinverlegt, tritt derſelbe Gegenſatz in der Antigone hervor, einem der allererhabenſten, in jeder Rückſicht vortrefflichſten Kunſtwerke aller Zeiten. Alles in dieſer Tragödie iſt konſequent; das öffentliche Geſetz des Staats, und die innere Familienliebe und Pflicht gegen den Bruder ſtehn einander ſtreitend gegenüber, das Familienintereſſe hat das Weib, Antigone, die Wohlfahrt des Gemeinweſens Kreon, der Mann,

zum Pathos. Polynices, die eigne Vaterstadt bekämpfend, war vor Theben's Thoren gefallen, und Kreon, der Herrscher, durch ein öffentlich verkündetes Gesetz droht jedem den Tod, der jenen Feinde der Stadt die Ehre des Begräbnisses zu Theil werden ließe. Diesen Befehl aber, der nur das öffentliche Wohl des Staats betrifft, läßt sich Antigone nichts angehen, sie vollbringt als Schwester die heilige Pflicht der Bestattung, nach der Pietät ihrer Liebe zum Bruder. Dabei beruft sie sich auf das Gesetz der Götter; die Götter aber, die sie verehrt, sind die unteren Götter des Hades, (Soph. Ant. v. 451, ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη), die inneren der Empfindung, der Liebe, des Bluts, nicht die Tagesgötter des freien, selbstbewußten Volks- und Staatslebens.

γ. Der dritte Punkt, den wir in Rücksicht auf die Theogonie der klassischen Kunstanschauung herausheben können, betrifft den Unterschied der alten Götter, in Bezug auf ihre Macht und die Dauer ihrer Herrschaft. Hier haben wir drei Seiten bemerklich zu machen.

αα. Erstlich nämlich ist das Entstehen der Götter eine Aufeinanderfolge. Aus dem Chaos, nach Hesiodus, gehn Gaea, Uranos, u. s. f. hervor, dann Kronos und sein Geschlecht, endlich Zeus mit den Seinigen. Diese Folge nun erscheint einer Seits als ein Aufsteigen von den abstrakteren und gestaltloseren zu konkreteren und schon bestimmter gestalteten Naturmächten, anderer Seits als ein beginnendes Emporragen des Geistigen über das Natürliche. So läßt z. B. Aeschylus in den Eumeniden die Pythia im Tempel zu Delphi mit den Worten beginnen: Zuerst verehre ich mit diesem Gebete die erste Orakelgeberin, Gaea, und auf sie die Themis, welche als zweite nach der Mutter in diesem Ort der Weissagung ihren Sitz hatte. Pausanias dagegen, der gleichfalls die Erde zuerst als Orakelgeberin nennt, sagt, daß Daphne sodann von ihr sey zur Verkünderin bestellt worden. In einer anderen Reihe

wieder ſetzt Pindar die Nacht voran, ihr giebt er dann die Themis zur Nachfolgerin, dieſer die Phöbe, bis er endlich auf Phöbos kommt. Es wäre intereſſant, dieſen beſtimmten Unterſchieden nachzugehen, wozu hier jedoch nicht der Ort iſt.

ββ. Die Aufeinanderfolge nun ferner, indem ſie ſich ebenſoſehr als ein Weiterſchreiten zu in ſich vertiefteren und reichhaltigern Göttern geltend zu machen hat, erſcheint auch in der Form der Herabſetzung des Früheren und Abſtrakteren, innerhalb des alten Göttergeſchlechtes ſelber. Den erſten älteſten Mächten wird ihre Herrſchaft geraubt, wie Kronos den Uranos entthronte, und die ſpäteren ſetzen ſich an ihre Stelle.

γγ. Dadurch wird das negative Verhältniß der Umgeſtaltung, das wir von Hauſe aus als das Weſen dieſer erſten Stufe der klaſſiſchen Kunſtform feſtſtellten, nun auch zum eigentlichen Mittelpunkte derſelben, und da die Perſonifikation hier die allgemeine Form iſt, in welcher die Götter zur Vorſtellung kommen, und die vorſchreitende Bewegung ſich der menſchlichen und geiſtigen Individualität entgegendrängt, wenn dieſe zunächſt auch noch in unbeſtimmter und unförmlicher Geſtalt auftritt, ſo bringt ſich die Phantaſie das negative Verhalten der jüngeren Götter gegen die älteren als Kampf und Krieg zur Anſchauung. Der weſentliche Fortgang aber iſt der, von der Natur zum Geiſt, als dem wahren Gehalt und der eigentlichen Form für die klaſſiſche Kunſt. Dieſer Fortgang und die Kämpfe, vermittelſt derer wir ihn zu Stande kommen ſehn, gehört nicht mehr zum ausſchließlichen Kreiſe der alten Götter, ſondern fällt in den Krieg, durch welchen die neuen Götter ihre dauernde Herrſchaft über die alten begründen.

c) Der Gegenſatz von Natur und Geiſt iſt an und für ſich nothwendig. Denn der Begriff des Geiſtes, als wahrhafter Totalität iſt, wie wir ſchon früher ſahen, an ſich nur dieß, ſich zu trennen, in ſich als Objektivität und in ſich als Subjekt, um ſich durch dieſen Gegenſatz aus der Natur herzukommen und

ſodann als Ueberwinder und Macht derſelben frei und heiter gegen ſie zu ſeyn. Dieß Hauptmoment im Weſen des Geiſtes ſelbſt iſt daher auch ein Hauptmoment in der Vorſtellung, welche er ſich von ſich ſelber giebt. Geſchichtlicher, wirklicher Weiſe zeigt ſich dieſer Uebergang als die vorgeſchrittene Umbildung des Naturmenſchen zum rechtlichen Zuſtande, zu Eigenthum, Geſetzen, Verfaſſung, politiſchem Leben; göttlicher, ewiger Weiſe iſt dieß die Vorſtellung von der Beſiegung der Naturmächte durch die geiſtig individuellen Götter.

α. Dieſer Kampf ſtellt eine abſolute Kataſtrophe dar, und iſt die weſentliche That der Götter, durch welche erſt der Hauptunterſchied der alten und neuen Götter zum Vorſchein kommt. Auf den Krieg, der dieſen Unterſchied herausſtellt, müſſen wir deshalb nicht als auf irgend eine Mythe, die den Werth jeder andern hätte, hinweiſen, ſondern müſſen ihn als die Mythe anſehen, welche den Wendungspunkt macht, und die Schaffung der neuen Götter ausdrückt.

β. Das Reſultat dieſes gewaltſamen Götterſtreits iſt der Sturz der Titanen, der alleinige Sieg der neuen Götter, die ſodann in ihrer geſicherten Herrſchaft durch die Phantaſie nach allen Seiten hin ſind ausgeſtattet worden. Die Titanen dagegen werden verbannt, und müſſen im Innern der Erde hauſen, oder, wie Okeanos, am dunkeln Saume der hellen, heiteren Welt weilen, oder erleiden auch ſonſt noch mannigfaltige Strafen. Prometheus z. B. wird an das ſcythiſche Gebirge geſchmiedet, wo der Adler, unerſättlich an der immer wieder wachſenden Leber nagt; in der ähnlichen Weiſe quält in der Unterwelt den Tantalus ein unendlicher nie gelöſchter Durſt, und Siſyphus muß den ſtets wieder herabrollenden Felsblock vergeblich immer von Neuem emporwälzen. Dieſe Strafen ſind, wie die titaniſchen Naturgewalten ſelber, das in ſich Maaßloſe, die ſchlechte Unendlichkeit, die Sehnſucht des Sollens oder das Ungeſättigte der ſubjektiven Naturbegier, welche in ihrer dauernden Wieder-

holung zu keiner letzten Ruhe der Befriedigung gelangt. Denn der richtige göttliche Sinn der Griechen hat das Hinausgehen in's Weite und Unbeſtimmte nicht nach Art der modernen Sehnſucht als ein Höchſtes für den Menſchen, ſondern als eine Verdammniß angeſehen und in den Tartarus verwieſen.

7. Fragen wir nun im Allgemeinen, was von jetzt an für die klaſſiſche Kunſt zurücktreten muß, und nicht mehr als letzte Form und gemäßer Inhalt zu gelten berechtigt bleibt, ſo ſind das Nächſte die Naturelemente. Damit fällt alles Trübe, Phantaſtiſche, Unklare, jede wilde Vermiſchung von Natürlichem und Geiſtigem, von in ſich ſubſtantiellen Bedeutungen und zufälligen Aeußerlichkeiten für die Welt der neuen Götter fort, in welcher die Erzeugniſſe einer unbegrenzten Verſtellung, die das Maaß von Geiſtigem noch nicht inne hat, keinen Raum mehr finden, und das helle Licht des Tages mit Recht fliehen müſſen. Denn man mag die großen Kubiten, die Keilbauten, die Darſtellungen der Zeugungskraft u. ſ. f. herausputzen, ſo viel man will, ſo gehören dergleichen Anſchauungen nach allen Zügen, — von der alten Baubo, die Göthe auf dem Blocksberg auf einem Mutterſchwein voranreiten läßt, nicht zu ſprechen — mehr oder weniger noch der Dämmerung des Bewußtſeyns an. Nur das Geiſtige iſt das an den Tag ſich Fördernde; was ſich nicht manifeſtirt und in ſich ſelber zur klaren Deutung bringt, iſt das Ungeiſtige, das in die Nacht und das Dunkel wieder zurück ſinkt. Das Geiſtige aber manifeſtirt ſich, und reinigt ſich, indem es ſelber ſeine Außenform beſtimmt, von der Willkür der Phantaſie, der Verſchwemmung der Geſtalten, und dem anderweitigen trüben ſymboliſchen Beiwerken.

In der gleichen Art finden wir jetzt die menſchliche Thätigung, inſofern ſie ſich auf das bloße Naturbedürfniß und deſſen Befriedigung beſchränkt, in den Hintergrund geſtellt. Das alte Recht, die Themis, Dike u. ſ. f., als nicht durch Geſetze, die in dem ſelbſtbewußten Geiſte ihren Urſprung nehmen, be-

ſtimmt, verliert ſeine unbeſchränkte Gültigkeit, und ebenſo wird umgekehrt das blos Lokale, obſchon es noch hereinſpielt, in die allgemeinen Götterfiguren verwandelt, an denen es nur noch als nachgelaſſene Spur zurückbleibt. Denn wie im trojaniſchen Kriege die Griechen als ein Volk kämpften und ſiegten, ſo ſind auch die homeriſchen Götter, welche den Kampf der Titanen ſchon hinter ſich haben, eine in ſich feſte und beſtimmte Götterwelt, die dann vollends durch die ſpätere Poeſie und Plaſtik immer vollkommener beſtimmt und befeſtigt wurde. Dieß unbefiegbar Feſte iſt in Betreff des Inhalts der griechiſchen Götter allein der Geiſt, aber nicht der Geiſt in ſeiner abſtrakten Innerlichkeit, ſondern als in Identität mit ſeinem äußeren ihm angemeſſenen Daſeyn, wie bei Plato Seele und Leib, als in Eins genatwet und in dieſer Gediegenheit aus einem Stück, das Göttliche und Ewige iſt. —

3. Poſitive Erhaltung der negativ geſetzten Momente.

Dem Siege der neuen Götter zum Trotz bleibt nun aber in der klaſſiſchen Kunſtform das Alte, Theils in ſeiner bisher betrachteten urſprünglichen Form, Theils in umgewandelter Geſtalt erhalten und verehrt. Nur der bornirte jüdiſche Nationalgott kann keine anderen Götter neben ſich vertragen, weil er Alles als der Eine ſeyn ſoll, obſchon er ſeiner Beſtimmtheit nach nicht über die Beſchränktheit hinaus kommt, nur der Gott ſeines Volkes zu ſeyn. Denn ſeine Allgemeinheit zeigt er eigentlich nur durch die Schöpfung der Natur als Herr des Himmels und der Erde; im Uebrigen aber iſt er der Gott Abrahams, der die Kinder Iſraels aus Aegypten geführt, Geſetze vom Sinai gegeben, das Land Kanaan den Juden zugetheilt hat, und durch die enge Identifikation mit dem jüdiſchen Volk ganz partikular nur der Gott dieſes Volks iſt, und dadurch überhaupt weder als Geiſt in poſitivem Einklang mit der Natur ſteht, noch aus ſeiner Be-

ſtimmtheit und Objektivität in ſeine Allgemeinheit wahrhaftig als abſoluter Geiſt zurückgenommen erſcheint. Deshalb iſt dieſer harte Nationalgott ſo eifrig und beſeelt in ſeiner Eiferſucht, anderwärts nur lauter falſche Götzen zu ſehen. Die Griechen dagegen fanden ihre Götter bei allen Völkern, und nahmen das Fremde in ſich auf. Denn der Gott der klaſſiſchen Kunſt hat geiſtige und leibliche Individualität und iſt dadurch nicht der Eine und Einzige, ſondern eine beſondere Gottheit, welche wie jedes Beſondere, einen Kreis des Beſonderen um ſich her oder ſich gegenüber als ihr Anderes hat, aus dem ſie reſultirt, und das ſeine Gültigkeit und ſeinen Werth zu bewahren weiß. Es geht damit, wie mit den beſonderen Sphären der Natur. Obgleich das Pflanzenreich die Wahrheit der geologiſchen Naturgebilde, das Thier wiederum die höhere Wahrheit des Vegetabiliſchen iſt, ſo bleiben dennoch die Gebirge und das aufgeſchwemmte Land als Boden der Bäume, Gebüſche und Blumen beſtehn, die wiederum neben dem Thierreich ihre Exiſtenz nicht verlieren.

a) Die nächſte Form nun, in welcher wir bei den Griechen das Alte erhalten finden, ſind die Myſterien. Die griechiſchen Myſterien waren nichts Geheimes in dem Sinne, daß das griechiſche Volk nicht mit ihrem Inhalt wäre allgemein bekannt geweſen. Im Gegentheil gehörten z. B. die meiſten Athenienſer und eine Menge Fremder zu den Eingeweihten in die eleuſiniſchen Geheimniſſe, aber ſie durften nicht von dem reden, worin ſie durch Einweihung belehrt worden waren. Man hat ſich neuerdings beſonders viel Mühe gegeben, die nähere Art der Vorſtellungen, welche die Myſterien enthielten, und der gottesdienſtlichen Handlungen, die bei ihrer Feier vorgenommen wurden, zu erforſchen. Doch ſcheint im Ganzen in den Myſterien keine große Weisheit oder tiefe Erkenntniß verborgen geweſen zu ſeyn, ſondern ſie bewahrten nur die alten Traditionen, die Grundlage des ſpäter durch die ächte Kunſt Umgebildeten, auf.

und hatten deshalb nicht das Wahrhafte, Höhere, Bessere, sondern das Geringere und Niedere zu ihrem Inhalt. Dieß Heilighalten wurde in den Mysterien nicht klar ausgesprochen, sondern nur in symbolischen Zügen überliefert. Und in der That kommt der Charakter des Unausgeschlossenen, Unausgesprochenen auch dem Alten, Titanischen, Südlichen, Titanischen zu, denn nur der Geist ist das Offenbare und sich Offenbarende. In dieser Rücksicht macht die symbolische Andeutungsweise die andere Seite des Geheimen in den Mysterien aus, da im Symbolischen die Bedeutung dunkel bleibt, und etwas Anderes enthält, als das Aeußere, an dem sie sich darstellen soll, unmittelbar giebt. So wurden z. B. die Mysterien der Demeter und des Bacchus zwar auch geistig gedeutet, und erhielten dadurch einen tieferen Sinn; diesem Gehalte aber blieb seine Form äußerlich, so daß er nicht klar aus ihr herausstrahlen konnte. Für die Kunst sind die Mysterien daher von geringem Einfluß, dann wenn auch vom Aeschylus erzählt wird, er habe zu geschwätzig von der Demeter Mystischen verrathen, so beschränkt sich doch, was er anzeigt, darauf, daß Artemis die Tochter der Ceres gewesen sey, und das ist eine geringe Weisheit.

b) Einen zweitens scheint die Verehrung und Aufbewahrung der alten Götter in die Kunstdarstellung selber hinein. Auf der vorigen Stufe z. B. sprachen wir von Prometheus, als dem befreiten Titan. Ebenso aber finden wir ihn als befreit wieder. Denn wie die Erde und wie die Sonne ist auch das Feuer, das Prometheus den Menschen herabgebracht, das Essen des Fleisches, das er sie gelehrt hatte, ein wesentlicher Moment des menschlichen Daseyns, eine nothwendige Bedingung für die Befriedigung der Bedürfnisse, und so ist auch dem Prometheus dauernd seine Ehre geworden. Im Oedipus auf Kolonos des Sophokles heißt es z. B. (v. 54—56.):

χώρας μὲν ἥδε πᾶς ὑπ' ἔξοχ' ἔχει δόξ' εὖ
τιμᾶσθαι θεσπιδοῦς· ἐν δ' ὁ παγχάλκους θεὸς
Τιτὰν πέπηγεν· —

und der Scholiast fügt hinzu, daß Prometheus auch in der Akademie mit der Athene verehrt werde, mit der Hephästos, und man zeige einen Tempel im Haine der Göttin, und ein altes Pinakion bei dem Eingange, auf welchem sowohl eine Abbildung des Prometheus als auch des Hephästos sey. Prometheus aber, nach dem Bericht des Lysimachides, werde als Erfinder und Bildner dargestellt, in der Hand ein Scepter haltend, Hephästos als Jüngerer und Jüngster, und beiden sey der Platz auf dem Pinakion gemeinsam. Prometheus hat denn auch der Menschheit nicht fortdauernd seine Qualen erleiden müssen, sondern ist durch Herkules seiner Leiden entledigt worden. In dieser Befreiungsgeschichte kommen wieder einige merkwürdige Züge vor. Prometheus nämlich wird deshalb seine Qualen los, weil er dem Zeus die Gefahr ankündigt, die dem Reiche des Zeus von dem dreigeborenen Nachkommen desselben droht. Dieser Nachkomme ist Herkules, dem z. B. Pindaros in den Pythien des Apollonhymnos (v. 1845—48.) sagt, er werde sich selber schaden, wenn er den Versuch wegen Abwendung der Götterherrschaft eingehe, denn alles, was Zeus im Hinscheiden hinterließe, werde ja sein werden. Und in der That ist Herkules der einzige Mensch, der in den Olymp übergegangen, aus einem Sterblichen zum Gott geworden ist, und höher steht, als Prometheus, der ein Titan blieb. An Herkules und der Herakliden Namen ist auch die Umwälzung der alten Herrschergeschlechter geknüpft. Die Herakliden brechen die Gewalt der alten Dynastien und Königshäuser, in denen der herrschende Selbstwille für seine eigenen Zwecke und Uebermüthigkeiten, so wie im Verhältniß zu den Verehrern kein Gesetz über sich anerkennt, und deshalb ungeheure grauenhafte Thaten verübeingt. Herkules, früher im Dienste eines Herrschers, wird als Heros, besiegt die Rohheit dieser gewaltigen Willkür. — In der ähnlichen Art können wir, um bei den früher schon gebrauchten Beispielen stehen zu bleiben, an dieser Stelle auch wieder an die Co-

menden des Aeschylus erinnern. Der Kampf zwischen dem Apoll und den Eumeniden soll durch den Ausspruch des Areopagus geschlichtet werden. Ein menschliches Gericht, als Ganzes, an dessen Spitze Athene, als der konkrete Volksgeist selber steht, soll die Kollision zur Lösung bringen. Die Richter nun geben gleiche Stimmen für die Verdammung und Lossprechung ab, indem sie die Eumeniden und den Apoll in derselben Weise ehren, der weiße Stein der Athene aber entscheidet den Streit für Apollo. Die Eumeniden erheben, aufgebracht über diesen Urtheilsspruch der Athene, ihre Stimme, doch Pallas beschwichtigt sie, indem sie ihnen in dem berühmten Haine zu Kolonos Verehrung und Altäre zusagt. Was die Eumeniden ihrem Volke dafür leisten sollen, ist (v. 901. seq.) Schutz gegen Uebel, welche von natürlichen Elementen, der Erde, dem Himmel, dem Meer und den Winden herkommen, Abwehrung von Unfruchtbarkeit in den Erndten, von Mißrathen der lebendigen Saamen, Erzeugnisse, Geburten. Pallas aber übernimmt für sich in Athen die Sorge für die Kriegsstreitigkeiten und heiligen Kämpfe. — Gleichmäßig läßt Sophokles in seiner Antigone nicht nur die Antigone leiden und untergehen; im Gegentheil sehn wir ebensosehr den Kreon durch den schmerzlichen Verlust seiner Gattin und des Hämon gestraft, die durch den Tod der Antigone gleichfalls ihren Untergang finden. —

c) Drittens endlich bewahren die alten Götter nicht nur neben den neuen ihre Stelle, sondern, was wichtiger ist, in den neuen Göttern selber bleibt die Naturgrundlage enthalten, und genießt, indem sie, als der geistigen Individualität des klassischen Ideals gemäß, in ihnen nachklingt, einer dauernden Verehrung.

α. Dadurch ist man häufig verführt worden, die griechischen Götter ihrer menschlichen Gestalt und Form nach als bloße Allegorieen solcher Naturelemente aufzufassen. Dieß sind sie nicht. So hören wir z. B. oft genug von Helios als dem Gott der Sonne, von Diana als Göttin des Mondes oder von Neptun als Gott des Meeres sprechen. Solche Trennung aber des na-

türlichen Elementes, als Inhalts, und der menſchlich geſtalteten Perſonification, als Form, ſo wie die äuſerliche Verknüpfung Beider, als bloße Herrſchaft Gottes über die Naturdinge, wie wir ſie aus dem alten Teſtamente her gewohnt ſind, dürfen wir auf die griechiſchen Vorſtellungen nicht anwenden. Denn wir finden bei den Griechen an keiner Stelle den Ausdruck ὁ θεὸς καὶ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης u. ſ. f., während ſie doch gewiß für dieſes Verhältniß, wenn es in ihrer Anſchauung gelegen hätte, auch den Ausdruck würden gebraucht haben. Helios iſt die Sonne als Gott.

β. Zugleich aber müſſen wir hierbei feſthalten, daß die Griechen nicht etwa das Natürliche als ſolches ſchon als göttlich anſahen. Im Gegentheil hatten ſie die beſtimmte Vorſtellung, das Natürliche ſey nicht das Göttliche; wie dieß Theils unausgeſprochen in dem enthalten iſt, was ihre Götter ſind, Theils auch ausdrücklich von ihnen herausgehoben wurde. Plutarch z. B. in ſeiner Schrift über Iſis und Oſiris kommt auch auf die verſchiedenen Erklärungsarten der Mythen und Götter zu reden. Iſis und Oſiris gehören der ägyptiſchen Anſchauung an, und hatten mehr noch als die entſprechenden griechiſchen Götter Naturelemente zu ihrem Inhalte, indem ſie nur das Sehnen und den Kampf ausdrücken, aus dem Natürlichen hinaus zum Geiſtigen fortzugehen; ſpäter genoſſen ſie in Rom großer Verehrung und machten ein Hauptmyſterium aus. Dennoch meint Plutarch, es wäre unwürdig, ſie als Sonne, Erde oder Waſſer erklären zu wollen. Nur alles dasjenige, was in der Sonne, Erde u. ſ. f. maaßlos und ohne Ordnung, mangelhaft oder im Uebermaaß ſey, das müſſe den Naturelementen zugeſchrieben werden, und nur das Gute und Ordnungsgemäße ſey ein Werk der Iſis, und der Verſtand, der λόγος ein Werk des Oſiris. Als das Subſtantielle dieſer Götter wird deshalb nicht das Natürliche als ſolches angegeben, ſondern Geiſtiges, Allgemeines, λόγος, Verſtand, Geſetzmäßiges.

Bei dieſer Einſicht in die geiſtige Natur der Götter ſind

die bestimmteren Naturelemente denn auch bei den Griechen von den neuen Göttern ebensosehr unterschieden worden. Wir haben zwar die Gewohnheit, Helios und Selene z. B. mit Apoll und Diana zusammenzustellen, bei Homer aber kommen sie als von einander verschieden vor. Dasselbe gilt für Okeanus und Poseidon und andere.

γ. Drittens aber bleibt in den neuen Göttern ein Nachklang der Naturmächte, deren Wirksamkeit zur geistigen Individualität der Götter selbst gehört. Den Grund für dieses positive Zusammenschließen des Geistigen und Natürlichen in den Idealen der klassischen Kunst haben wir schon früher angegeben, und können uns deshalb hier auf die Anführung einiger Beispiele beschränken.

αα. Im Poseidon liegt, wie in Pontus und Okeanus die Macht des erdumströmenden Meeres, aber seine Gewalt und Thätigkeit reicht weiter; er baute Ilium, und war ein Gott Athens; überhaupt wird er als Städtegründer verehrt, insofern das Meer das Element der Schifffahrt, des Handels und der Verbindung der Menschen ist. Ebenso ist Apollo, der neue Gott, das Licht des Wissens, der Orakelsprechende, und bewahrt dennoch einen Anklang an Helios, als Naturlicht der Sonne. Man streitet zwar darüber, — wie Voß und Creuzer z. B. — ob Apollo auch auf die Sonne zu deuten sey oder nicht, aber man kann in der That sagen, er sey die Sonne und sey sie nicht, da er nicht auf diesen Naturinhalt beschränkt bleibt, sondern zu der Bedeutung des Geistigen erhoben ist. Schon an und für sich muß es auffallen, in welch einem wesentlichen Zusammenhang Wissen und Erleuchten, das Licht der Natur und des Geistes ihrer Grundbestimmung nach mit einander stehen. Das Licht nämlich als Naturelement ist das Manifestirende; ohne daß wir es selber sehen, macht es die erhellten, beschienenen Gegenstände sichtbar. Durch das Licht wird alles auf theoretische Weise für Anderes. Den gleichen Charakter des Manifestirens hat der Geist, das freie Licht des Bewußtseyns, das Wissen und das Erkennen.

Der Unterſchied beſteht, außer der Verſchiedenheit der Sphären, in welchen dieß zwiefache Manifeſtiren ſich thätig erweiſt, nur darin, daß der Geiſt ſich ſelber offenbart, und in dem, was er uns giebt, oder was für ihn gemacht wird, bei ſich ſelben bleibt, das Licht der Natur aber nicht ſich ſelbſt, ſondern im Gegentheil das ihm Andere und Aeußerliche wahrnehmbar macht, und in dieſer Beziehung wohl aus ſich heraus, aber nicht, wie der Geiſt, ebenſo in ſich zurückgeht, weshalb es die höhere Einheit, im Andern bei ſich ſelber zu ſeyn, nicht gewinnt. Wie nun Licht und Wiſſen einen engen Zuſammenhang haben, finden wir auch in Apollo, als geiſtigem Gotte, noch die Erinnerung an das Licht der Sonne wieder. So ſchreibt z. B. Homer die Peſt im Lager der Griechen dem Apollo zu, der hier in der Sommerhitze als Wirkſamkeit der Sonne betrachtet wird. Ebenſo haben ſeine Todespfeile gewiß einen ſymboliſchen Zuſammenhang mit den Sonnenſtrahlen. In der äußerlichen Darſtellung müſſen es dann näher äußere Merkmale beſtimmen, in welcher Bedeutung der Gott vornehmlich ſolle genommen werden.

Beſonders wenn man der Entſtehungsgeſchichte der neuen Götter nachgeht, läßt ſich, wie dieß Creuzer vornehmlich herausgehoben hat, das Naturelement erkennen, welches die Götter des klaſſiſchen Ideals in ſich aufbewahren. So finden ſich z. B. in Jupiter Andeutungen an die Sonne, und die zwölf Arbeiten des Herkules, ſein Zug z. B., auf welchem er die Aepfel der Hesperiden holt, haben Bezug gleichfalls auf die Sonne und die zwölf Monate. Der Diana liegt die Beſtimmung der allgemeinen Mutter der Natur zu Grunde, wie die epheſiſche Diana z. B., welche zwiſchen dem Alten und Neuen ſchwankt, die Natur überhaupt, die Erzeugung und Ernährung zu ihrem Hauptinhalte hat, und dieſe Bedeutung auch in ihrer Außengeſtalt, durch die Brüſte u. ſ. f., andeutet. Bei der griechiſchen Artemis dagegen, der Jägerin, welche die Thiere tödtet, tritt in ihrer menſchlich ſchönen jungfräulichen Geſtalt und Selbſtſtändigkeit dieſe Seite ganz zurück, obſchon der halbe Mond und die Pfeile noch im-

mer an die Selene erinnern. In gleicher Art wird Aphrodite, jemehr man ihren Ursprung nach Asien hin verfolgt, desto mehr zur Naturmacht, kommt sie ins eigentliche Griechenland herüber, so kehrt sich die geistig individuellere Seite des Liebreizes, der Anmuth, der Liebe heraus, der es jedoch an einer Naturgrundlage keineswegs fehlt. Ceres hat in derselben Weise die Naturproduktivität zu ihrem Ausgangspunkte, der sich sodann zu dem geistigen Inhalte fortleitet, dessen Verhältnisse sich aus dem Ackerbau, Eigenthum u. s. f. entwickeln. Die Musen behalten das Murmeln der Quelle zur Naturgrundlage, und Zeus selber ist als allgemeine Naturmacht zu nehmen, und wird als der Donnerer verehrt, wiewohl bei Homer schon der Donner ein Zeichen des Mißfallens oder Beifalls, ein Omen ist, und dadurch einen Bezug auf Geistiges und Menschliches erhält. Auch Juno hat einen Naturanklang an das Himmelsgewölbe und den Luftkreis, in welchem die Götter wandeln. So heißt es z. B. Zeus habe den Herkules an die Brust der Juno gelegt, und fortgeschleudert sey aus der verschütteten Milch die Milchstraße entstanden.

ββ. Wie nun in den neuen Göttern die allgemeinen Naturelemente einer Seits herabgesetzt, anderer Seits erhalten sind, so ist es auch mit dem Thierischen als solchem, das wir früher nur in seiner Degradation zu betrachten hatten. Jetzt können wir auch dem Thierischen eine positivere Stellung anweisen. Da jedoch die klassischen Götter die symbolische Gestaltungsweise abgestreift haben, und zu ihrem Inhalte den sich selbst klaren Geist gewinnen, so muß sich jetzt die symbolische Bedeutung der Thiere in demselben Grade verlieren, in welchem der Thiergestalt das Recht genommen ist, sich mit der menschlichen in ungehöriger Art zu vermischen. Sie kommt deshalb als bloß bezeichnendes Attribut vor, und wird neben die Menschengestalt der Götter gestellt. So sehen wir den Aar neben Jupiter, den Pfau neben Juno, die Tauben in Begleitung der Venus, den Hund, Anubis, als Wächter der Unter-

welt u. ſ. f. Wenn daher auch an den Idealen der geiſtigen Götter noch Symboliſches erhalten iſt, ſo wird es dennoch ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach unſcheinbar, und die Naturbedeutung als ſolche, welche früher den weſentlichen Inhalt ausgemacht hatte, bleibt nur noch als Reſt und als partikuläre Aeußerlichkeit zurück, die nun ihrer Zufälligkeit wegen hin und wieder bizarr ausſieht, da ihr die frühere Bedeutung nicht mehr inwohnt. Indem ferner das Innere dieſer Götter das Geiſtige und Menſchliche iſt, ſo wird die Aeußerlichkeit an ihnen nun auch zu einer menſchlichen Zufälligkeit und Schwäche. In dieſer Beziehung können wir noch einmal an die vielfachen Liebſchaften des Jupiter erinnern. Ihrer urſprünglichen ſymboliſchen Bedeutung nach beziehen ſie ſich, wie wir ſahen, auf die allgemeine Thätigkeit des Zeugens, auf die Lebendigkeit der Natur. Als Liebſchaften des Jupiter aber, welche, inſofern die Ehe mit Here als das feſte ſubſtantielle Verhältniß anzuſehen iſt, als eine Untreue gegen die Gattin erſcheinen, haben ſie die Geſtalt zufälliger Abenteuer, und vertauſchen ihren ſymboliſchen Sinn mit dem Charakter von willkürlich erfundenen loſen Geſchichten.

Mit dieſem Herabſetzen der bloßen Naturmächte und des Thieriſchen, ſo wie der abſtrakten Allgemeinheit geiſtiger Verhältniſſe, und mit dem Wiederaufnehmen derſelben in die höhere Selbſtſtändigkeit der geiſtigen, naturdurchdrungenen und durchdringenden Individualität, haben wir die nothwendige Entſtehungsgeſchichte, als die eigene Vorausſetzung für das Weſen des Klaſſiſchen, hinter uns, indem ſich das Ideal auf dieſem Wege durch ſich ſelber zu dem gemacht hat, was es ſeinem Begriff nach iſt. Dieſe ihrem Begriff gemäße Realität der geiſtigen Götter führt uns zu den eigentlichen Idealen der klaſſiſchen Kunſtform, welche, dem beſiegten Alten gegenüber, das Unvergängliche darſtellen, denn Vergänglichkeit überhaupt liegt in Unangemeſſenheit des Begriffs und ſeines Daſeyns.

Zweites Kapitel.

Das Ideal der klassischen Kunstform.

Was das eigentliche Wesen des Ideals sey, haben wir bereits bei der allgemeinen Betrachtung des Kunstschönen gesehn. Hier müssen wir es nun in dem speciellen Sinne des klassischen Ideals nehmen, dessen Begriff sich uns gleichfalls schon mit dem Begriffe der klassischen Kunstform überhaupt ergeben hat. Denn das Ideal, von dem jetzt zu reden ist, besteht nur darin, daß die klassische Kunst das, was ihren innersten Begriff ausmacht, wirklich erreicht und herausstellt. Als Inhalt ergreift sie auf diesem Standpunkt das Geistige, insofern es die Natur und deren Mächte in sein eigenes Bereich hineinzieht, und sich somit nicht als bloße Innerlichkeit und Herrschaft über die Natur zur Darstellung bringt, zur Form aber nimmt sie die menschliche Gestalt, That und Handlung, durch welche das Geistige in vollständiger Freiheit klar hindurchscheint, und in das Sinnliche der Gestalt nicht etwa als in eine nur symbolisch andeutende Aeußerlichkeit, sondern als in ein Daseyn sich hineinlebt, das die angemessene Existenz des Geistes ist.

Die bestimmtere Gliederung nun dieses Kapitels läßt sich folgendermaßen feststellen:

Zuerst haben wir die allgemeine Natur des klassischen Ideals zu betrachten, das zu seinem Inhalte wie zu seiner Form das Menschliche hat, und beide Seiten zu dem vollendetesten Entsprechen in einander arbeitet.

Zweitens aber, da ſich hier das Menſchliche ganz in die leibliche Geſtalt und äußere Erſcheinung verſenkt, wird es zur beſtimmten äußeren Geſtalt, welcher nur ein beſtimmter Gehalt gemäß iſt. Indem wir dadurch das Ideal zugleich als Beſonderheit vor uns haben, ergiebt ſich uns ein Kreis von beſonderen Göttern und Mächten des menſchlichen Daſeyns.

Drittens bleibt die Beſonderheit nicht bei der Abſtraktion nur einer Beſtimmtheit ſtehen, deren weſentlicher Charakter den ganzen Inhalt und das einſeitige Princip für die Darſtellung ausmachen würde, ſondern iſt ebenſoſehr eine Totalität in ſich und deren individuelle Einheit und Uebereinſtimmung. Ohne dieſe Erfüllung wäre die Beſonderheit kahl und leer, und es würde ihr die Lebendigkeit abgehen, welche dem Ideal in keiner Beziehung fehlen kann.

Nach dieſen drei Seiten der Allgemeinheit, Beſonderheit und individuellen Einzelheit haben wir jetzt das Ideal der klaſſiſchen Kunſt näher durchzugehen.

1. Das Ideal der klaſſiſchen Kunſt überhaupt.

Die Fragen nach dem Urſprung der griechiſchen Götter, inſofern ſie den eigentlichen Mittelpunkt für die ideale Darſtellung abgeben, haben wir ſchon oben berührt, und geſehen, daß ſie der von der Kunſt umgebildeten Tradition angehören. Dieſe Umgeſtaltung nun konnte nur durch die zwiefache Herabſetzung, auf der einen Seite der allgemeinen Naturmächte und deren Perſonifikation, auf der anderen des Thieriſchen und der ſymboliſchen Bedeutung und Geſtalt deſſelben vor ſich gehn, um dadurch als den wahren Gehalt das Geiſtige, und als die wahre Form die menſchliche Erſcheinungsweiſe zu gewinnen.

a) Indem nun das klaſſiſche Ideal weſentlich erſt durch ſolche Umbildung des Früheren zu Stande kommt, ſo iſt die nächſte Seite, die wir daran herausſtellen müſſen, die, daß es aus dem Geiſte erzeugt iſt, und deshalb in dem Innerſten und Ei-

genſten der Dichter und Künſtler ſeinen Urſprung gefunden hat, die es mit ebenſo klarer als freier Beſonnenheit im Bewußtſeyn und Zwecke künſtleriſcher Produktion hervorbrachten. Gegen dieſes Machen ſcheint nun aber das Faktum zu ſtreiten, daß die griechiſche Mythologie auf älteren Traditionen beruht, und auf Auswärtiges, Orientaliſches hinweiſt. Herodot z. B., obſchon er in der bereits angeführten Stelle ſagt, Homer und Heſiodus hätten den Griechen ihre Götter gemacht, bringt dennoch an anderen Orten dieſelben griechiſchen Götter mit ägyptiſchen u. ſ. f. in engen Zuſammenhang. Denn im zweiten Buche (c. 49.) erzählt er ausdrücklich, des Dionyſus Namen habe Melampus den Hellenen gebracht, den Phallus und das ganze Opferfeſt eingeführt, doch mit einigem Unterſchiede, da Melampus den Dienſt des Dionyſus wohl von Kadmus dem Tyrier und den Phöniziern gelernt habe, welche mit Kadmus nach Böotien kamen. Dieſe entgegengeſetzten Ausſprüche haben in neuerer Zeit, beſonders in Beziehung auf Creuzer's Bemühungen, Intereſſe gewonnen, der im Homer z. B. alte Myſterien, und alle die Quellen aufzufinden ſucht, welche nach Griechenland zuſammengefloſſen waren, Aſiatiſches, Pelasgiſches, Dodonäiſches, Thrakiſches, Samothrakiſches, Phrygiſches, Indiſches, Buddhiſtiſches, Phöniziſches, Aegyptiſches, Orphiſches, nebſt dem unendlich vielen Einheimiſchen des ſpeciellen Lokals und anderer Einzelheiten. Dieſen vielfachen überkommenen Ausgangspunkten widerſpricht es freilich auf den erſten Blick, daß jene Dichter den Göttern ſollen die Namen und die Geſtalt gegeben haben. Beides aber, Tradition und eignes Bilden, läßt ſich durchaus vereinigen. Die Tradition iſt das Erſte, der Ausgangspunkt, der wohl Ingredienzien überliefert, aber noch nicht den eigentlichen Gehalt und die ächte Form für die Götter mitbringt. Dieſen Gehalt nahmen jene Dichter aus ihrem Geiſt, und fanden in freier Umwandlung für denſelben auch die wahre Geſtalt, und ſind dadurch in der That die Erzeuger der Mythologie geworden

welche wir in der griechiſchen Kunſt bewundern. Doch ſind die homeriſchen Götter deswegen auf der anderen Seite nicht etwa eine bloß ſubjektive Erdichtung, oder ein bloßes Machwerk, ſondern haben ihre Wurzel in dem Geiſte und Glauben des griechiſchen Volks und ſeiner nationalen religiöſen Grundlagen. Sie ſind die abſoluten Mächte und Gewalten, das Höchſte der griechiſchen Vorſtellung, der Mittelpunkt des Schönen überhaupt, von der Muſe ſelber dem Dichter eingegeben.

In dieſem freien Schaffen nun nimmt der Künſtler eine ganz andere Stellung als im Orient ein. Die indiſchen Dichter und Weiſen haben auch Vorgefundenes zu ihrem Ausgangspunkte; Naturelemente, Himmel, Thiere, Ströme u. ſ. f. oder die reine Abſtraktion des geſtaltloſen und inhaltloſen Brahman, ihre Begeiſtrung aber iſt eine Zertrümmrung des Inneren der Subjektivität, die ſolches ihr Aeußerliches zu verarbeiten die ſchwere Aufgabe erhält, und bei der Maaßloſigkeit ihrer Phantaſie, welche jeder feſten abſoluten Richtung entbehrt, in ihren Erzeugungen nicht wahrhaft frei und ſchön ſeyn kann, ſondern ein unbändiges Produciren und Schweifen im Stoffe bleiben muß. Sie gleicht einem Baumeiſter, der keinen reinen Boden hat; alte Trümmer halbeingeſtürzter Mauern, Hügel, vorſpringende Felſen hemmen ihn, außer den beſonderen Zwecken, nach denen er ſeine Konſtruktion ausrichten ſoll, und er kann nichts als ein wildes, unharmoniſches, phantaſtiſches Gebilde hinſtellen Was er producirt, iſt nicht das Werk ſeiner frei aus eigenem Geiſte ſchaffenden Phantaſie. — Umgekehrt geben uns hebräiſche Dichter Offenbarungen, die der Herr ſie ſprechen hieß, ſo daß hier wieder eine bewußtloſe Begeiſterung, getrennt, unterſchieden von der Individualität und dem producirenden Geiſt des Künſtlers, das Hervorbringende iſt, wie in der Erhabenheit überhaupt das Abſtrakte, Ewige, weſentlich im Verhältniß zu einem ihm Anderen und Aeußerlichen in die Anſchauung und das Bewußtſeyn kommt.

In der klassischen Kunst dagegen sind die Künstler und Dichter allerdings auch Propheten, Lehrer, die, was das Absolute und Göttliche sey, dem Menschen verkündigen und offenbar machen, *erstens* aber ist

α. der Inhalt ihrer Götter nicht das dem menschlichen Geiste nur Aeußere der Natur oder die Abstraktion der einen Gottheit, wobei nur ein oberflächliches Formiren oder die gestaltlose Innerlichkeit übrig bleibt, sondern ihr Gehalt ist dem menschlichen Geist und Daseyn entnommen, und dadurch das Eigene der menschlichen Brust, ein Gehalt, mit welchem der Mensch frei als mit sich selber zusammengehn kann, indem, was er hervorbringt, das schönste Erzeugniß seiner selbst ist.

β. *Zweitens* sind die Künstler ebensosehr *Poeten*, Bildner dieses Stoffs und Inhalts zur frei auf sich beruhenden Gestalt. Nach dieser Seite nun erweisen sich die griechischen Künstler als wahrhaft schaffende Dichter. Alle die vielfachen fremden Ingredienzien brachten sie in den Schmelztiegel, doch sie machten kein Gebräu daraus, wie in einem Hexenkessel, sondern verzehrten alles Trübe, Natürliche, Unreine, Fremde, Maaßlose in dem reinen Feuer des tieferen Geistes, sie brannten es zusammen, und ließen gereinigt die Gestalt hervortreten, mit nur schwachen Anklängen an den Stoff, woraus sie gebildet ward. Ihr Geschäft bestand in dieser Rücksicht Theils in dem Abstreifen des Formlosen, Symbolischen, Unschönen und Mißgestalteten, das sie in dem Stoffe der Tradition vor sich hatten, Theils in dem Herausheben des eigentlich Geistigen, das sie zu individualisiren und wofür sie die entsprechende äußere Erscheinung aufzusuchen oder zu erfinden hatten. Hier zuerst ist es die menschliche Gestalt und die nicht mehr als bloße Personifikation gebrauchte Form menschlicher Handlungen und Begebnisse, welche, wie wir sahen, als die einzig gemäße Realität nothwendig eintritt. Auch diese Formen findet der Künstler zwar in der Wirklichkeit vor, aber er hat an ihnen gleichfalls das Zufällige und Ungehörige zu

tilgen, ehe ſie ſich dem geiſtigen Inhalt des Menſchlichen, der, ſeiner Weſenheit nach gefaßt, zur Verſtellung der ewigen Mächte und Götter wird, angemeſſen erweiſen können. Dieß iſt die freie, geiſtige und nicht nur willkürliche Produktion des Künſtlers.

γ. Indem nun drittens die Götter nicht nur für ſich daſtehen, ſondern auch innerhalb der konkreten Wirklichkeit der Natur und menſchlichen Begebniſſe thätig ſind, ſo geht das Geſchäft der Dichter auch darauf, die Gegenwart und Wirkſamkeit der Götter in dieſer Beziehung auf menſchliche Dinge zu erkennen, das Beſondere der Naturereigniſſe, der menſchlichen Thaten und Schickſale, worein die göttlichen Mächte verflochten erſcheinen, zu deuten, und dadurch das Geſchäft des Prieſters, des Mantis, zu theilen. Wir, auf dem Standpunkte unſerer heutigen proſaiſchen Reflexion, erklären die Naturerſcheinungen nach allgemeinen Geſetzen und Kräften, die Handlungen der Menſchen aus ihren inneren Abſichten und ſelbſtbewußten Zwecken, die griechiſchen Dichter aber blicken ſich überall nach dem Göttlichen um, und erzeugen, indem ſie die menſchlichen Thätigkeiten zu Handlungen der Götter geſtalten, durch ſolches Deuten erſt die verſchiedenen Seiten, nach denen die Götter mächtig ſind. Denn eine Menge ſolcher Deutungen giebt eine Menge von Handlungen, in denen ſich kund thut, was der eine oder andere Gott ſey. Schlagen wir z. B. die homeriſchen Gedichte auf, ſo finden wir dort faſt kein irgend bedeutendes Ereigniß, welches nicht aus dem Willen oder der wirklichen Beihülfe der Götter näher erläutert würde. Dieſe Auslegungen ſind die Einſicht, der ſelbſtgeſchaffene Glaube, die Anſchauung der Dichter, wie Homer ſie denn auch häufig in ſeinem eigenen Namen ausſpricht, und ſie zum Theil nur ſeinen Perſonen, den Prieſtern oder Helden in den Mund legt. Gleich im Anfang der Iliade z. B. hat er ſelber ſchon die Peſt im Lager der Griechen (I, v. 9—12) aus dem Unwillen des Apollo über Agamemnon, der dem Chryſes die Tochter nicht freigeben wollte, erklärt, und läßt dann

weiterhin (I, v. 94—100.) dieselbe Deutung durch Kalchas den Griechen verkündigen.

In der ähnlichen Weise berichtet Homer im letzten Gesange der Odyssee, (als Hermes die Schatten der entseelten Freier zur Asphodeloswiese geleitet hat, und sie dort den Achilleus finden und die übrigen Helden, die vor Troja gekämpft hatten, und endlich auch Agamemnon zu ihnen heranwandelt), wie dieser (Od. XXIV, v. 41—63.) den Tod des Achilleus schildert: „Den ganzen Tag hatten die Griechen gekämpft, und trugen erst als Zeus die Streitenden getrennt, den edlen Leichnam zu den Schiffen, und wuschen ihn, häufig weinend, und salbten ihn. Da erschallt auf dem Meere ein göttliches Getöse, und die erschreckten Achäer würden in die hohlen Schiffe gestürzt seyn, wenn sie nicht ein alter und Vieles wissender Mann, Nestor, zurückgehalten hätte, dessen Rath auch früher schon der beste erschienen." Er erklärt ihnen die Erscheinung, indem er sagt: „Die Mutter kommt aus dem Meer mit den unsterblichen Meergöttinnen, um ihrem gestorbenen Sohne entgegen zu gehn. Auf dieses Wort verließ die Furcht die großgesinnten Achäer." Jetzt nämlich wußten sie, woran sie waren: Menschliches, die Mutter, die Trauernde, kommt ihm entgegen, ihrem Auge, ihrem Ohr begegnet nur, was sie selber sind; Achill ist ihr Sohn, sie selbst voll Klage; und so fährt denn auch Agamemnon, zum Achill gewendet, in seiner Schilderung mit Beschreibung des allgemeinen Schmerzes fort: „um dich her aber," sagt er, „standen die Töchter des Meergreises, wehklagend, und legten die ambrosischen Kleider an; die Musen auch, die Neun zusammt, wechselnd in schönem Gesange klagten, und da wurde wohl keiner thränenlos gesehen der Argeier, so rührte der hellstimmige Gesang."

Vor Allem aber hat mich in dieser Beziehung eine andere Göttererscheinung in der Odyssee jedesmal angezogen und be-

schäftigt. Odysseus auf seiner Irrfahrt, unter den Phäaken (Odyss. VIII. v. 159—200.) bei den Kampfspielen von Euryalos geschmäht, weil er sich geweigert hatte, am Wettkampf im Diskuswerfen Theil zu nehmen, antwortet gereizt, mit finsteren Blicken und derben Worten; dann steht er auf, ergreift die Scheibe, größer und schwerer als die der Uebrigen, und schleudert sie weit hin über das Ziel. Einer der Phäaken bezeichnet die Stelle, und ruft ihm zu: Auch ein Blinder kann den Stein sehen; er liegt nicht gemischt unter den anderen, sondern weit voraus; in diesem Wettkampf hast du nichts zu fürchten, kein Phäake wird deinen Wurf erreichen oder besiegen. So sprach er, aber der viel duldende, göttliche Odysseus freute sich, einen wohlgewogenen Freund zu sehen in dem Wettspiel. — Dieß Wort, das befreundete Zunicken eines Phäaken legt Homer als das befreundete Erscheinen der Athene aus.

b) Welches sind nun, ergeht die weitere Frage, die *Produkte* dieser klassischen Weise künstlerischer Thätigkeit, welcher Art sind die neuen Götter der griechischen Kunst?

α. Die allgemeinste und zugleich vollendetste Vorstellung von ihrer Natur giebt uns ihre koncentrirte Individualität, insofern dieselbe aus der Mannigfaltigkeit von Beiwesenheiten, einzelnen Handlungen und Begebenheiten in den einen Brennpunkt ihrer einfachen Einheit mit sich zusammengefaßt ist.

αα. Was uns aus diesen Göttern anspricht, ist zunächst die geistige *substantielle* Individualität, welche aus dem bunten Schein des Partikularen der Noth, und vielzweckigen Unruhe des Endlichen in sich, zurückgenommen, auf ihrer eigenen Allgemeinheit, wie auf einer ewigen, klaren Grundlage sicher beruht. Nur dadurch erscheinen die Götter als die unvergänglichen Mächte, deren ungetrübtes Walten nicht am Besonderen in der Verwicklung mit Anderem und Aeußerlichem, sondern an ihrer eigenen Unwandelbarkeit und Gediegenheit zur Anschauung kommt.

ββ. Umgekehrt aber sind sie nicht etwa die bloße Abstrak-

tion geiſtiger Allgemeinheiten, und dadurch ſogenannte allgemeine Ideale, ſondern, inſofern ſie Individuen ſind, erſcheinen ſie als ein Ideal, das an ſich ſelbſt Daſeyn, und deswegen Beſtimmtheit, d. h. als Geiſt Charakter hat. Ohne Charakter tritt keine Individualität hervor. Nach dieſer Seite hin liegt, wie bereits oben iſt ausgeführt worden, auch den geiſtigen Göttern eine beſtimmte Naturmacht zu Grunde, mit welcher ſich eine beſtimmte ſittliche Subſtanz verſchmelzt, und jedem Gott einen abgegrenzten Kreis ſeiner ausſchließlicheren Wirkſamkeit anweiſt. Die mannigfaltigen Seiten und Züge, welche durch dieſe Beſonderheit hereinkommen, machen, als zur einfachen Einheit mit ſich reducirt, die Charaktere der Götter aus.

γγ. Im wahren Ideal jedoch darf ſich dieſe Beſtimmtheit ebenſowenig zur ſcharfen Beſchränkung auf die Einſeitigkeit des Charakters verendlichen, ſondern muß gleichmäßig wieder zur Allgemeinheit des Göttlichen zurückgenommen erſcheinen. So iſt denn jeder Gott, indem er die Beſtimmtheit als göttliche und damit als allgemeine Individualität in ſich trägt, Theils beſtimmter Charakter, Theils Alles in Allem, und ſchwebt in der vollen einigen Mitte zwiſchen bloßer Allgemeinheit und ebenſo abſtrakter Beſonderheit. Dieß giebt dem ächten Ideal des Klaſſiſchen die unendliche Sicherheit und Ruhe, die kummerloſe Seligkeit und ungehemmte Freiheit.

β. Als Schönheit der klaſſiſchen Kunſt nun ferner iſt der an ſich ſelbſt beſtimmte göttliche Charakter nicht nur geiſtig, ſondern ebenſoſehr äußerlich in ihrer Leiblichkeit erſcheinende dem Auge wie dem Geiſte ſichtbare Geſtalt.

αα. Dieſe Schönheit, da ſie nicht nur das Natürliche und Thieriſche in ſeiner geiſtigen Perſonifikation, ſondern das Geiſtige ſelber in deſſen adäquatem Daſeyn zu ihrem Inhalte hat, darf nur in ihrem Beiwerke Symboliſches und auf das nur Natürliche Bezügliches aufnehmen; ihr eigentlicher Ausdruck iſt die dem Geiſte, und nur dem Geiſte, eigenthümliche äußere Ge-

stalt, insoweit das Innere in ihr sich selber zur Existenz bringt, und sich vollendet durch sie hindurchergießt.

ββ. Auf der anderen Seite muß die klassische Schönheit nicht den Ausdruck der Erhabenheit gewähren. Denn das abstrakt Allgemeine allein, das sich in keiner Bestimmtheit mit sich selber zusammenschließt, sondern nur negativ gegen das Besondere überhaupt, und somit auch gegen jede Verleiblichung gekehrt ist, giebt den Anblick des Erhabenen. Die klassische Schönheit aber führt die geistige Individualität mitten in ihr zugleich natürliches Daseyn hinein, und explicirt das Innre nur im Elemente äußerer Erscheinung.

γγ. Deshalb muß jedoch die Außengestalt sich ebensosehr wie das Geistige, das in ihr sich Daseyn verschafft, von jeder Zufälligkeit äußerer Bestimmtheit, von jeder Naturabhängigkeit und Krankhaftigkeit befreien, aller Endlichkeit, allem Vorübergehenden, aller Geschäftigkeit für bloß Sinnliches entnommen seyn, und ihre mit dem bestimmten geistigen Charakter des Gottes sich verschwisternde Bestimmtheit zum freien Einklang mit den allgemeinen Formen der menschlichen Gestalt reinigen und erheben. Die makellose Aeußerlichkeit allein, in der jeder Zug der Schwäche und Relativität verwischt und jeder Flecken willkürlicher Partikularität ausgelöscht ist, entspricht dem geistigen Innern, welches in sie sich versenken und in ihr leiblich werden soll.

γ. Da nun aber die Götter aus ihrer Bestimmtheit des Charakters zugleich in die Allgemeinheit zurückgebogen sind, so hat sich auch in ihrer Erscheinung zugleich das Selbstseyn des Geistes als das Beruhen in sich und als die Sicherheit seiner in seinem Aeußern darzustellen.

αα. Darum sehen wir in der konkreten Individualität der Götter, bei dem eigentlich klassischen Ideal, ebensosehr diesen Adel und diese Hoheit des Geistes, in welcher sich, trotz seinem gänzlichen Hineingehn in die leibliche und sinnliche Gestalt, das Entferntseyn von aller Bedürftigkeit des Endlichen kund giebt

Das reine Insichseyn und die abstrakte Befreiung von jeder Art der Bestimmtheit würde zur Erhabenheit führen, indem das klassische Ideal aber zum Daseyn, das nur das seinige, das Daseyn des Geistes selber ist, heraustritt, so zeigt sich auch die Erhabenheit desselben in die Schönheit verschmolzen, und in sie gleichsam unmittelbar übergegangen. Dieß macht für die Göttergestalten den Ausdruck der Hoheit, der klassisch schönen Erhabenheit nothwendig. Ein ewiger Ernst, eine unwandelbare Ruhe thront auf der Stirn der Götter, und ist ausgegossen über ihre ganze Gestalt.

ββ. In ihrer Schönheit erscheinen sie deshalb über die eigene Leiblichkeit erhoben, und es entsteht dadurch ein Widerstreit zwischen ihrer seligen Hoheit, die ein geistiges Insichseyn, und zwischen ihrer Schönheit, die äußerlich und leiblich ist. Der Geist erscheint ganz in seine Außengestalt versenkt, und doch zugleich aus ihr heraus nur in sich versunken. Es ist wie das Wandeln eines unsterblichen Gottes unter sterblichen Menschen.

In dieser Beziehung bringen die griechischen Götter einen Eindruck hervor, bei aller Verschiedenheit ähnlich dem, welchen Goethe's Büste von Rauch, als ich sie das erstemal sah, auf mich machte. Sie haben sie gleichfalls gesehen, diese hohe Stirn, diese gewaltige, herrschende Nase, das freie Auge, das runde Kinn, die gesprächigen, vielgebildeten Lippen, die geistreiche Stellung des Kopfes, auf die Seite und etwas in die Höhe den Blick weggewendet; und zugleich die ganze Fülle der sinnenden, freundlichen Menschlichkeit, dabei diese ausgearbeiteten Muskeln der Stirn, der Mienen, der Empfindungen, Leidenschaften, und in aller Lebendigkeit die Ruhe, Stille, Hoheit im Alter; und nun daneben das Welke der Lippen, die in den zahnlosen Mund zurückfallen, das Schlaffe des Halses, der Wangen, wodurch der Thurm der Nase noch größer, die Mauer der Stirn noch höher heraustritt, — Die Gewalt dieser festen Gestalt, die vornehmlich auf das Unwandelbare reducirt ist, erscheint in ihrer

loſen hängenden Umgebung, wie der erhabene Kopf und die Geſtalt der Orientalen in ihrem weiten Turban, aber ſchlotterndem Oberkleid und ſchleppenden Pantoffeln; — es iſt der feſte, gewaltige, zeitloſe Geiſt, der, in der Maske der umherhängenden Sterblichkeit, dieſe Hülle herabfallen zu laſſen im Begriff ſteht, und ſie nur noch loſe um ſich frei herumſchlendern läßt.

In der ähnlichen Weiſe erſcheinen auch die Götter von Seiten dieſer hohen Freiheit und geiſtigen Ruhe über ihre Leiblichkeit erhoben, ſo daß ſie ihre Geſtalt, ihre Glieder bei aller Schönheit und Vollendung gleichſam als einen überflüſſigen Anhang empfinden. Und dennoch iſt die ganze Geſtalt lebendig beſeelt, identiſch mit dem geiſtigen Seyn, trennungslos, ohne jenes Auseinander des in ſich Feſten und der weicheren Theile, der Geiſt nicht dem Leib entgehend und entfliegen, ſondern Beide *ein* gediegenes Ganzes, aus welchem das Inſichſeyn des Geiſtes nur in der wunderbaren Sicherheit ſeiner ſelbſt ſtill herausblickt.

77. Indem nun aber jener angedeutete Widerſtreit vorhanden iſt, ohne jedoch als Unterſchied und Trennung der inneren Geiſtigkeit und ihres Aeußern herauszutreten, ſo iſt das Negative, das darin liegt, ebendeswegen dieſem ungetrennten *Ganzen* immanent und an ihm ſelber ausgedrückt. Dieß iſt innerhalb der geiſtigen Hoheit der Hauch und Duft der Trauer, den geiſtreiche Männer in den Götterbildern der Alten ſelbſt bei der bis zur Lieblichkeit vollendeten Schönheit empfunden haben. Die Ruhe göttlicher Heiterkeit darf ſich nicht zu Freude, Vergnügen, Zufriedenheit beſondern, und der *Frieden* der Ewigkeit muß nicht zum Lächeln des Selbſtgenügens und gemüthlichen Behagens herunterkommen. Zufriedenheit iſt das Gefühl der Uebereinſtimmung unſerer einzelnen Subjektivität mit dem Zuſtande unſeres beſtimmten, uns gegebenen, oder durch uns hervorgebrachten Zuſtandes. Napoleon z. B. hat nie gründlicher ſeine Zufriedenheit ausgedrückt, als wenn ihm etwas gelungen war, womit alle Welt ſich unzufrieden be-

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-0
FN. 01472/020

zigte. Denn Zufriedenheit ist nur die Billigung meines eigenen Seyns, Thuns und Treibens, und das Extrem derselben giebt sich in jener Philisterempfindung zu erkennen, zu der es jeder fertige Mensch bringen muß. Diese Empfindung und ihr Ausdruck ist aber nicht der Ausdruck der plastischen ewigen Götter. Die freie, vollendete Schönheit vermag sich nicht in der Zustimmung zu einem bestimmten endlichen Daseyn zu genügen, sondern ihre Individualität, nach Seiten des Geistes wie der Gestalt, obschon sie charakteristisch und in sich bestimmt ist, geht doch nur mit sich, als zugleich freier Allgemeinheit und in sich ruhender Geistigkeit, zusammen. — Diese Allgemeinheit ist es, welche man bei den griechischen Göttern auch als Kälte hat ansprechen wollen. Kalt jedoch sind sie nur für die moderne Innigkeit im Endlichen; für sich selbst betrachtet haben sie Wärme und Leben, der selige Frieden, der sich in ihrer Leiblichkeit abspiegelt, ist wesentlich ein Abstrahiren von Besonderm, ein Gleichgültigseyn gegen Vergängliches, ein Aufgeben des Aeußerlichen, ein nicht kummervolles und peinliches — doch ein Entsagen dem Irdischen und Flüchtigen, wie die geistige Heiterkeit tief über Tod, Grab, Verlust, Zeitlichkeit hinwegblickt, und eben weil sie tief ist, dieß Negative in sich selber enthält. Je mehr nun aber an den Göttergestalten der Ernst und die geistige Freiheit heraustritt, desto mehr läßt sich ein Kontrast dieser Hoheit mit der Bestimmtheit und Körperlichkeit empfinden. Die seligen Götter trauren gleichsam über ihre Seligkeit oder Leiblichkeit; man liest in ihrer Gestaltung das Schicksal, das ihnen bevorsteht, und dessen Entwickelung, als wirkliches Hervortreten jenes Widerspruchs der Hoheit und Besonderheit, der Geistigkeit und des sinnlichen Daseyns, die klassische Kunst selber ihrem Untergange entgegenführt.

c) Fragen wir nun drittens nach der Art der äußeren Darstellung, welche diesem so eben angegebenen Begriffe des klassischen Ideals gemäß ist, so sind auch in dieser Rücksicht die wesent-

lichen Geſichtspunkte ſchon früher bei Betrachtung des Ideals überhaupt näher angegeben worden. Es iſt deshalb hier nur ſo viel zu ſagen, daß in dem eigentlich klaſſiſchen Ideal die geiſtige Individualität der Götter nicht in ihrer Beziehung auf Anderes aufgefaßt, oder durch ihre Beſonderheit in Konflikt und Kampf gebracht wird, ſondern in dem ewigen Beruhen in ſich, in dieſer Schmerzlichkeit des göttlichen Friedens zur Erſcheinung kommt. Der beſtimmte Charakter bethätigt ſich daher nicht in der Weiſe, daß er die Götter zu beſonderen Empfindungen und Leidenſchaften anregte, oder ſie beſtimmte Zwecke durchzuſetzen nöthigte. Im Gegentheil ſind ſie aus jeder Kolliſion und Verwicklung, ja aus jedem Bezug auf Endliches und in ſich Zwieſpaltiges zu der reinen Verſunkenheit in ſich zurückgeführt. Dieſe ſtrengſte Ruhe, nicht ſtarr, kalt und todt, aber ſinnend und unwandelbar, iſt für die klaſſiſchen Götter die höchſte und gemäßeſte Form der Darſtellung. Wenn ſie deshalb in beſtimmten Situationen auftreten, ſo dürfen es nicht Zuſtände oder Handlungen ſeyn, die zu Konflikten Anlaß geben, ſondern ſolche, welche als ſelber harmlos auch die Götter in ihrer Harmloſigkeit belaſſen. Unter den beſonderen Künſten iſt daher die Skulptur vor allen geeignet, das klaſſiſche Ideal in ſeinem einfachen Beiſichſeyn darzuſtellen, in welchem mehr die allgemeine Göttlichkeit als der beſondere Charakter zum Vorſchein kommen ſoll. Hauptſächlich die ältere ſtrengere Skulptur hält dieſe Seite des Ideals feſt, und die ſpätere erſt geht zu einer vermehrten dramatiſchen Lebendigkeit der Situationen und Charaktere fort. Die Poeſie dagegen läßt die Götter handeln, d. h. ſich negativ gegen ein Daſeyn verhalten, und bringt ſie dadurch auch zu Kampf und Streit. Die Ruhe der Plaſtik, wo ſie in ihrem eigenſten Bereiche bleibt, kann das gegen die Beſonderheiten negative Moment des Geiſtes nur in jenem Ernſt der Trauer ausdrücken, den wir vorhin ſchon näher bezeichnet haben.

2. Der Kreis der besonderen Götter.

Als angeschaute, in unmittelbarem Daseyn dargestellte und damit bestimmte und besondere Individualität wird die Göttlichkeit nothwendig zu einer Vielheit von Gestalten. Dem Princip der klassischen Kunst ist der Polytheismus schlechthin wesentlich, und es wäre ein thörichtes Unternehmen, den Einen Gott der Erhabenheit und des Pantheismus oder der absoluten Religion, welche Gott als geistige und rein innere Persönlichkeit faßt, in plastischer Schönheit ausgestalten zu wollen, oder zu meinen, daß bei den Juden, Muhamedanern oder Christen für den Inhalt ihres religiösen Glaubens die klassischen Formen, wie bei den Griechen, aus ursprünglicher Anschauung hätten hervorkommen können.

a) In dieser Vielheit schlägt sich das göttliche Universum dieser Stufe zu einem Kreise besonderer Götter auseinander, von denen jeder ein Individuum für sich und den anderen gegenüber ist. Diese Individualitäten sind aber nicht von der Art, daß sie nur als Allegorieen für allgemeine Eigenschaften zu nehmen wären, so z. B. Apollo als Gott des Wissens, Zeus der Herrschaft, sondern Zeus ist ganz ebenso das Wissen, und Apollo in den Eumeniden, wie wir sahen, beschützt auch den Orest, den Sohn und Königssohn, den er selber zur Rache angereizt hatte. Der Kreis der griechischen Götter ist eine Vielheit von Individuen, von welchen jeder einzelne Gott, wenn auch im bestimmten Charakter einer Besonderheit, dennoch eine in sich zusammengefaßte Totalität ist, die an sich selbst auch die Eigenschaft eines anderen Gottes hat. Denn jede Gestalt, als göttlich, ist immer auch das Ganze. Dadurch allein enthalten die griechischen Götterindividuen einen Reichthum von Zügen, und obschon ihre Seligkeit in ihrem allgemeinen geistigen Beruhen auf sich selber und in der Abstraktion von der direkten und verendlichenden Richtung auf die zerstreuende Mannigfaltigkeit der Dinge

und Verhältniſſe liegt, ſo haben ſie doch ebenſoſehr die Macht, nach verſchiedenen Seiten hin ſich wirkſam und thätig zu erweiſen. Sie ſind weder das abſtrakt Beſondere noch, das abſtrakt Allgemeine, ſondern das Allgemeine, das die Quelle des Beſonderen iſt.

b) Dieſer Art der Individualität wegen kann nun aber der griechiſche Polytheismus keine an ſich ſyſtematiſch gegliederte Totalität ausmachen. Beim erſten Blick zwar ſcheint es unabweislich, an den Olymp der Götter die Forderung zu ſtellen, die vielen Götter, welche in ihm verſammelt ſind, müßten in ihrer Geſammtheit, wenn deren Beſonderung Wahrheit haben, und ihr Inhalt klaſſiſch ſeyn ſoll, nun auch die Totalität der Idee in ſich ausdrücken, den ganzen Kreis der nothwendigen Mächte der Natur und des Geiſtes erſchöpfen, und ſich daher auch konſtruiren, d. h. als nothwendig aufzeigen laſſen. Dieſer Forderung wäre dann aber ſogleich die Einſchränkung beizufügen, daß diejenigen Mächte des Gemüths und der geiſtigen abſoluten Innerlichkeit überhaupt, welche erſt in der ſpäteren höheren Religion wirkſam werden, von dem Gebiet der klaſſiſchen Götter ausgeſchloſſen blieben, ſo daß ſich der Umfang des Inhalts, deſſen beſondere Seiten in der griechiſchen Mythologie zur Anſchauung gelangen könnten, ſchon dadurch verringern würde. Außerdem aber kommt einer Seits durch die in ſich mannigfache Individualität nothwendig auch die Zufälligkeit der Beſtimmtheit herein, die ſich der ſtrengen Gliederung der Begriffsunterſchiede entzieht, indem ſie den Göttern nicht erlaubt, bei der Abſtraktion einer Beſtimmtheit zu verharren; anderer Seits hebt die Allgemeinheit, in deren Elemente die Götterindividuen ihr ſeliges Daſeyn haben, die feſte Beſonderheit auf, und die Hoheit der ewigen Mächte erhebt ſich heiter über den kalten Ernſt des Endlichen, worein, wenn dieſe Inkonſequenz fehlte, die göttlichen Geſtalten durch ihre Beſchränktheit würden verwickelt worden.

Wie ſehr deshalb auch die Hauptmächte der Welt, als

Totalität der Natur und des Geistes, in der griechischen Mythologie dargestellt sind, so kann diese Gesammtheit, sowohl um der allgemeinen Göttlichkeit als auch der Individualität der Götter willen, dennoch nicht als ein systematisches Ganzes auftreten. Statt individueller Charaktere würden die Götter sonst mehr nur allegorische Wesen, und statt göttlicher Individuen endlich beschränkte, abstrakte Charaktere seyn.

c) Wenn wir daher den Kreis der griechischen Gottheiten, d. i. den Kreis der sogenannten Hauptgötter, näher nach ihrem einfachen Grundcharakter betrachten, wie derselbe gefestigt durch die Skulptur in der allgemeinsten und doch sinnlich konkreten Vorstellung erscheint, so finden wir zwar die wesentlichen Unterschiede und deren Totalität festgestellt, im Besonderen aber auch immer wieder verwischt, und die Strenge der Durchführung zur Inkonsequenz der Schönheit und Individualität ermäßigt. So hält z. B. Zeus die Herrschaft über Götter und Menschen in Händen, ohne jedoch dadurch wesentlich die freie Selbstständigkeit der übrigen Götter zu gefährden. Er ist der oberste Gott, seine Macht aber absorbirt nicht die Macht der Anderen. Er hat zwar Zusammenhang mit dem Himmel, mit Blitz und Donner und der erzeugenden Lebendigkeit der Natur, doch mehr noch und eigentlicher ist er die Macht des Staats, der gesetzlichen Ordnung der Dinge, das Bindende in Verträgen, Eiden, Gastfreundschaft, überhaupt das Band der menschlichen, praktischen, sittlichen Substantialität, und die Gewalt des Wissens und des Geistes. Seine Brüder sind gegen das Meer hinaus und hinunter zur Unterwelt gewendet; Apoll erscheint als der wissende Gott, als das Aussprechen und schöne Darstellen der Interessen des Geistes; als Lehrer der Musen; „erkenne dich selbst," ist die Ueberschrift seines Tempels zu Delphi, ein Gebot, das sich jedoch nicht etwa auf die Schwächen und Mängel, sondern auf das Wesen des Geistes, auf Kunst und jedes wahrhafte Bewußtseyn bezieht; List und Wohlredenheit, das Vermitteln überhaupt

wie es auch in untergeordneten Sphären eintritt, welche, obſchon ſich unmoraliſche Elemente einmiſchen, noch zum Bereich des vollendeten Geiſtes gehören, macht ein Hauptbereich des Hermes aus, der auch die Seelenſchatten der Verſtorbenen zur Unterwelt führt; die kriegeriſche Gewalt iſt ein Hauptzug des Ares; Hephäſtos erweiſt ſich geſchickt in techniſcher Kunſtfertigkeit; und die Begeiſterung, die noch ein Element der Naturmächten in ſich trägt, die begeiſtigende Naturgewalt des Weins, Spiele, dramatiſche Aufführungen u. ſ. f., ſind dem Dionyſos zugetheilt. Einen ähnlichen Kreis des Inhaltes durchlaufen die weiblichen Gottheiten. In Juno iſt das ſittliche Band der Ehe eine Hauptbeſtimmung; Ceres hat den Ackerbau gelehrt und verbreitet, und damit dem Menſchen die beiden Seiten geſchenkt, die im Ackerbau liegen, die Sorge für das Gedeihen der Naturprodukte, welche die unmittelbarſten Bedürfniſſe befriedigen, dann aber das geiſtige Element des Eigenthums, der Ehe, des Rechts, der Anfänge der Civiliſation und ſittlichen Ordnung. Ebenſo iſt Athene die Mäßigkeit, Beſonnenheit, Geſetzlichkeit, die Macht der Weisheit, techniſchen Kunſtgeſchicklichkeit und Tapferkeit, und faßt in ihrer ſinnenden kriegeriſchen Jungfräulichkeit den konkreten Geiſt des Volks, den freien eigenen ſubſtantiellen Geiſt der Stadt Athen zuſammen, und ſtellt denſelben objektiv als waltende, göttlich zu ehrende Macht dar. Diana dagegen, durchaus verſchieden von der Diana zu Epheſus, hat die ſprödere Selbſtſtändigkeit jungfräulicher Keuſchheit zu ihrem weſentlichen Charakterzuge, ſie liebt die Jagd, und iſt überhaupt nicht die ſtill ſinnende, ſondern die ſtrenge, nur hinausſtrebende Jungfrau; Aphrodite mit dem anreizenden Amor, der aus dem alten titaniſchen Eros zum Knaben worden iſt, deutet auf den menſchlichen Affekt der Zuneigung, Liebe der Geſchlechter u. ſ. f.

Von dieſer Art iſt der Inhalt der geiſtig geſtalteten individuellen Götter. Was ihre äußere Darſtellung angeht, ſo können wir hier wieder der Skulptur als derjenigen Kunſt

erwähnen, welche auch bis zu dieser Besonderheit der Götter mit fortgeht. Drückt sie jedoch die Individualität in deren schon specifischeren Bestimmtheit aus, so überschreitet sie bereits die erste strenge Hoheit, obwohl sie auch dann noch die Mannigfaltigkeit und den Reichthum der Individualität zu einer Bestimmtheit, zu demjenigen, was wir Charakter heißen, vereinigt, und diesen Charakter in seiner einfacheren Klarheit für die sinnliche Anschauung, d. h. für die äußerlich vollständigste, letzte Bestimmtheit in Göttergestalten fixirt. Denn die Vorstellung bleibt in Rücksicht auf das äußere und reale Daseyn immer unbestimmter, wenn sie auch als Poesie den Inhalt zu einer Menge von Geschichten, Aeußerungen und Begebenheiten der Götter herausarbeitet. Dadurch ist die Skulptur einer Seits idealer, während sie anderer Seits den Charakter der Götter zu ganz bestimmter Menschlichkeit individualisirt, und den Anthropomorphismus des klassischen Ideals vollendet. Als diese Darstellung des Ideals in seiner dem inneren wesentlichen Gehalt dennoch schlechthin gemäßen Aeußerlichkeit, sind die Skulpturbilder der Griechen die Ideale an und für sich, die für sich seyenden, ewigen Gestalten, der Mittelpunkt der plastischen klassischen Schönheit, deren Typus auch dann die Grundlage bleibt, wenn diese Gestalten in bestimmte Handlungen eintreten und in besondere Begebnisse verwickelt erscheinen. —

3) Die einzelne Individualität der Götter.

Die Individualität und deren Darstellung kann sich nun aber mit der immer noch relativ abstrakten Besonderheit des Charakters nicht begnügen. Das Gestirn ist in seinem einfachen Gesetz erschöpft, und bringt dieß Gesetz zur Erscheinung; wenige bestimmte Charakterzüge geben dem Steinreiche seine Gestaltung, aber schon in der vegetabilischen Natur thut sich eine unendliche Fülle der mannigfachsten Formen, Uebergänge, Vermischungen und Anomalieen auf, die thierischen Organismen

zeigen ſich in einer noch größeren Breite der Verſchiedenheit und Wechſelwirkung mit der Aeußerlichkeit, auf welche ſie ſich beziehn, und ſteigen wir endlich zum Geiſtigen und deſſen Erſcheinung herauf, ſo finden wir eine noch unendlich weitläufigere Vielſeitigkeit des inneren und äußeren Daſeyns. Indem nun das klaſſiſche Ideal nicht bei der in ſich beruhenden Individualität verharrt, ſondern dieſelbe auch in Bewegung zu ſetzen, mit Anderem in Verhältniß zu bringen und darauf wirkſam zu zeigen hat, ſo bleibt auch der Charakter der Götter nicht bei der in ſich ſelbſt noch ſubſtantiellen Beſtimmtheit ſtehen, ſondern tritt in weitere Beſonderheiten herein. Dieſe ſich ausſchließende Bewegung zum äußerlichen Daſeyn hin, und die damit verbundene Veränderlichkeit giebt nun die näheren Züge für die Einzelnheit jedes Gottes ab, wie ſie ſich für eine lebendige Individualität gebührt und ihr nothwendig iſt. Mit ſolcher Art der Einzelnheit iſt aber zugleich die Zufälligkeit der beſonderen Züge verknüpft, welche ſich auf das Allgemeine der ſubſtantiellen Bedeutung nicht mehr zurückführen; dadurch wird dieſe partikulare Seite der einzelnen Götter zu etwas Poſitivem, welches deshalb auch nur als äußerliches Beiweſen umherſtehen und nachklingen darf.

a) Da entſteht nun ſogleich die Frage: wo kommt der Stoff für dieſe einzelne Erſcheinungsweiſe der Götter her, wie ſchreiten ſie in ihrer Partikulariſirung weiter vorwärts? Für ein wirkliches menſchliches Individuum, für ſeinen Charakter, aus welchem es Handlungen vollbringt, für die Begebenheiten, in welche es verflochten, für das Schickſal, von dem es betroffen wird, geben die äußerlichen Umſtände, die Zeit der Geburt, die angeborenen Anlagen, Eltern, Erziehung, Umgebung, Zeitverhältniſſe, das ganze Bereich relativer innerer und äußerer Zuſtände, das nähere poſitive Material ab. Dieſen Stoff enthält die vorhandene Welt, und die Lebensbeſchreibungen einzelner Menſchen werden nach dieſer Seite hin jedesmal von der größ-

ten individuellen Verschiedenheit seyn. Anders jedoch ist es mit den freien Göttergestalten, welche kein Daseyn in der konkreten Wirklichkeit haben, sondern aus der Phantasie entsprungen sind. Deshalb könnte man nun aber glauben, die Dichter und Künstler, die überhaupt das Ideal aus freiem Geist erschaffen, nähmen den Stoff für die zufälligen Einzelnheiten nur aus der subjektiven Willkür der Einbildungskraft. Diese Vorstellung jedoch ist falsch. Denn wir gaben der klassischen Kunst überhaupt die Stellung, daß sie sich erst durch Reaktion gegen die zu ihrem eigenen Bezirk nothwendig gehörigen Voraussetzungen zu dem heraufbilde, was sie als ächtes Ideal ist. Aus diesen Voraussetzungen schreiben sich die speciellen Besonderheiten her, welche den Göttern ihre nähere individuelle Lebendigkeit verschaffen. Die Hauptmomente dieser Voraussetzungen sind bereits angeführt, und wir haben hier nur kurz an das Frühere zu erinnern.

α. Die zunächst liegende reichhaltige Quelle machen die symbolischen Naturreligionen aus, welche der griechischen Mythologie zu der in ihr umgewandelten Grundlage dienen. Indem nun aber dergleichen entlehnte Züge hier den als geistige Individuen dargestellten Göttern zugetheilt werden, müssen sie wesentlich den Charakter, als Symbole zu gelten, verlieren, denn sie dürfen jetzt nicht mehr eine Bedeutung behalten, welche verschieden von dem wäre, was das Individuum selber ist und zur Erscheinung bringt. Der früher symbolische Inhalt wird deshalb jetzt zum Inhalte eines göttlichen Subjektes selbst, und da er nicht das Substantielle des Gottes betrifft, sondern nur die mehr beiläufige Partikularität, so sinkt solcher Stoff zu einer äußerlichen Geschichte, einer That oder Begebenheit herunter, welche dem Willen der Götter in dieser oder jener besonderen Lage zugeschrieben wird. So treten hier alle die symbolischen Traditionen früherer heiliger Dichtungen wieder herein, und nehmen, zu Handlungen einer subjektiven Individualität umgewan-

delt, die Form menſchlicher Begebniſſe und Geſchichten an, welche ſich mit den Göttern ſollen zugetragen haben, und nicht nur von den Dichtern beliebig etwa dürfen erfunden werden. Wenn Homer z. B. von den Göttern erzählt, ſie ſeyen ausgereiſt, bei den unkriegeriſchen Aethiopiern zwölf Tage lang zu ſchmauſen, ſo wäre dieß als bloße Phantaſie des Dichters eine armſelige Erfindung. Auch mit der Erzählung von der Geburt Jupiters verhält es ſich ſo. Kronos, heißt es, hatte alle ſeine Kinder, die er gezeugt, wieder verſchlungen, ſo daß nun Rhea, ſeine Gemahlin, als ſie mit Zeus, dem jüngſten, ſchwanger ging, ſich gen Kreta hinwandte, dort den Sohn gebar, dem Kronos jedoch ſtatt des Kindes einen Stein zu verſchlingen gab, den ſie in Felle gewickelt hatte. Später dann bricht Kronos alle Kinder wieder aus, die Töchter und auch den Poſeidon. Dieſe Geſchichte, als ſubjektive Erfindung, wäre läppiſch; es blicken aber die Reſte ſymboliſcher Bedeutungen hindurch, welche jedoch, weil ſie ihren ſymboliſchen Charakter verloren haben, als bloß äußerliches Begebniß erſcheinen. Aehnlich geht es mit der Geſchichte der Ceres und Proſerpina. Hier iſt die alte ſymboliſche Bedeutung das Verlorengehen und Aufkeimen des Saamenkorns. Die Mythe ſtellt dieß ſo vor, als habe Proſerpina in einem Thale mit Blumen geſpielt, und die duftende Narciſſe gepflückt, welche aus einer Wurzel hundert Blüthen trieb. Da erbebt die Erde, Pluto ſteigt aus dem Boden empor, hebt die Jammernde in ſeinen goldenen Wagen, und führt ſie zur Unterwelt. Nun wandelt Ceres im Mutterſchmerz lange vergeblich über die Erde hin. Endlich kehrt Proſerpina zur Oberwelt zurück, doch Zeus hat hierzu nur unter dem Vorbehalt Erlaubniß gegeben, daß Proſerpina noch nicht ſolle von der Nahrung der Götter genoſſen haben. Leider jedoch hatte ſie in Elyſium einmal einen Granatapfel gegeſſen, und durfte deshalb nur den Frühling und Sommer hindurch auf der Oberwelt zubringen. — Auch hier hat die allgemeine Bedeutung nicht ihre ſymboliſche Geſtalt

behalten, sondern ist zu einer menschlichen Begebenheit umgearbeitet, welche den allgemeinen Sinn nur von ferner durch die vielen äußerlichen Züge hindurchscheinen läßt. — In derselben Weise deuten auch die Beinamen der Götter häufig auf dergleichen symbolische Grundlagen hin, die aber ihre symbolische Form abgestreift haben, und nur noch dazu dienen, der Individualität eine vollere Bestimmtheit zu geben.

β. Eine andere Quelle für die positiven Partikularitäten der einzelnen Götter geben die lokalen Beziehungen ab, sowohl in Betreff auf den Ursprung der Vorstellungen von den Göttern, als auch auf die Ankunft und Einführung ihres Dienstes, und auf die verschiedenen Orte, an welchen sie vornehmlich ihre Verehrung fanden.

αα. Obschon daher die Darstellung des Ideals und seiner allgemeinen Schönheit sich über die besondere Lokalität und deren Eigenthümlichkeit erhoben, und die einzelnen Aeußerlichkeiten in der Allgemeinheit der Kunst-Phantasie zu einem, der substantiellen Bedeutung schlechthin entsprechenden, Total-Bilde zusammengezogen hat; so spielen doch, wenn die Skulptur die Götter ihrer Einzelnheit nach nun auch in gesonderte Beziehungen und Verhältnisse bringt, diese partikularen Züge und lokalen Farben immer wieder durch, um von der Individualität etwas, obschon nur äußerlich Bestimmteres, anzugeben. Wie Pausanias z. B. eine Menge solcher lokalen Vorstellungen, Bildnereien, Gemälde, Sagen anführt, die er in Tempeln, an öffentlichen Orten, in Tempelschätzen, in Gegenden, wo etwas Wichtiges vorgefallen war, gesehen, oder sonst zur Erfahrung gebracht hat. Ebenso laufen nach dieser Seite hin in den griechischen Mythen die alten aus der Fremde erhaltenen Traditionen und Lokale mit den einheimischen durcheinander, und allen ist mehr oder weniger eine Beziehung auf die Geschichte, Entstehung, Stiftung der Staaten, besonders durch Kolonisation, gegeben. Indem nun aber dieser vielfache spezielle Stoff in der Allgemein-

heit der Götter ſeine urſprüngliche Bedeutung verloren hat, ſo kommen dadurch Geſchichten heraus, die bunt, kraus, und für uns ohne Sinn bleiben. So giebt z. B. Aeſchylus in ſeinem Prometheus die Irrungen der Jo in ihrer ganzen Härte und Aeußerlichkeit wie ein ſteinernes Basrelief, ohne auf eine ſittliche, völkergeſchichtliche, oder Naturdeutung anzuſpielen. Aehnlich verhält es ſich mit dem Perſeus, Dionyſos u. ſ. f., beſonders aber mit Zeus, ſeinen Ammen, ſeinen Untreuen gegen die Here, welche er gelegentlich dann auch, mit den Beinen an einen Ambos gehängt, zwiſchen Himmel und Erde ſchweben läßt. Auch in Herkules kommt der mannigfaltig bunteſte Stoff zuſammen, der dann in ſolchen Geſchichten ein durchaus menſchliches Anſehen in Weiſe zufälliger Begebenheiten, Thaten, Leidenſchaften, Unglücksfälle und ſonſtiger Vorfallenheiten annimmt.

β). Außerdem ſind die ewigen Mächte der klaſſiſchen Kunſt die allgemeinen Subſtanzen in der wirklichen Geſtaltung des griechiſchen *menſchlichen* Daſeyns und Handelns, von deſſen urſprünglichen National-Anfängen deshalb, aus den Heroenzeiten und anderweitigen Traditionen her, auch in ſpäteren Tagen noch viele partikuläre Reſte an den Göttern hangen bleiben. So deuten denn auch viele Züge in den bunten Göttergeſchichten gewiß auf hiſtoriſche Individuen, Heroen, ältere Volksſtämme, natürliche Ereigniſſe und Vorfälle in Anſehung der Kämpfe, Kriege, und anderweitiger Bezüglichkeiten hin. Und wie die Familie, die Verſchiedenheit der Stämme der Ausgangspunkt des Staats iſt, ſo hatten die Griechen auch ihre Familiengötter, Penaten, Stammgötter, und ebenſo die ſchützenden Gottheiten der einzelnen Städte und Staaten. In dieſer Richtung auf das Hiſtoriſche iſt nun aber die Behauptung aufgeſtellt, daß der Urſprung der griechiſchen Götter überhaupt aus ſolchen geſchichtlichen Thatſachen, Heroen, alten Königen, herzuleiten ſey. Es iſt dieß eine plauſible aber flache Anſicht, wie ſie auch Heyne noch wieder neuerdings in Umlauf gebracht hat. In einer analogen Weiſe

hat ein Franzose, Nicolas Fréret, als allgemeines Princip des Götterkrieges z. B. die Streitigkeiten verschiedener Priesterschaften angenommen. Daß solch ein geschichtliches Moment hereinspiele, daß bestimmte Stämme ihre Anschauungen vom Göttlichen geltend gemacht, daß gleichfalls die unterschiedenen Lokale Züge für die Individualisirung der Götter geliefert haben, ist allerdings zuzugeben, der eigentliche Ursprung aber der Götter liegt nicht in diesem äußerlichen geschichtlichen Material, sondern in den geistigen Mächten des Lebens, als welche sie gefaßt wurden, so daß dem Positiven, Lokalen, Historischen, nur für die bestimmtere Ausführung der einzelnen Individualität ein breiterer Spielraum eingeräumt werden darf.

77. Indem nun ferner der Gott in die menschliche Vorstellung tritt und noch mehr durch die Skulptur in leiblicher, realer Gestalt dargestellt wird, zu welcher sich dann der Mensch im Kultus wieder in gottesdienstlichen Handlungen verhält, so ist auch durch diese Beziehung ein neues Material für den Kreis des Positiven und Zufälligen vorhanden. Welche Thiere z. B. oder Früchte jedem Gott geopfert werden, in welchem Aufzuge die Priester und das Volk erscheinen, in welcher Folge die besondern Handlungen vor sich gehen, dieß alles häuft sich zu den verschiedenartigsten einzelnen Zügen an. Denn jede solche Handlung hat eine unendliche Menge Seiten und Aeußerlichkeiten, die für sich zufällig so oder auch anders seyn könnten; als einer heiligen Handlung zugehörig aber etwas Festes, nicht Willkürliches seyn sollen, und in die Sphäre des Symbolischen hinüberspielen. Hier herein fällt z. B. die Farbe der Kleidung, beim Bacchus die Weinfarbe, ebenso das Rehfell, in welches die in die Mysterien Einzuweihenden gehüllt wurden, auch die Kleidung und Attribute der Götter, der Bogen des pythischen Apollo, Peitsche, Stab und unzählige andere Aeußerlichkeiten haben hier ihre Stelle. Dergleichen wird jedoch nach und nach eine bloße Gewohnheit, kein Mensch denkt bei Ausübung derselben mehr

an den erſten Urſprung, und was wir etwa gelehrter Weiſe als die Bedeutung aufzeigen könnten, iſt dann eine bloße Aeußerlichkeit, welche der Menſch aus unmittelbarem Intereſſe mitmacht, aus Scherz, Spaß, Genuß der Gegenwart, Andacht, oder weil es eben gebräuchlich, unmittelbar ſo feſtgeſetzt iſt, und von Anderen auch gemacht wird. Wenn bei uns z. B. die Jungen Sommers das Johannisfeuer anzünden, oder anderwärts ſpringen, an die Fenſter anwerfen, ſo iſt das ein bloßer äußerlicher Brauch, bei dem ſich die eigentliche Bedeutung ebenſoſehr in den Hintergrund geſtellt hat, als bei den Feſttänzen der griechiſchen Jünglinge und Mädchen die Verſchlingungen des Tanzes, deren Touren die verſchränkten Bewegungen der Planeten, den labyrinthiſchen Irrgängen gleich, nachbildeten. Man tanzt nicht, um Gedanken dabei zu haben, ſondern das Intereſſe beſchränkt ſich auf den Tanz und deſſen geſchmackvolle, zierliche Feſtlichkeit ſchöner Bewegung. Die ganze Bedeutung, welche die urſprüngliche Grundlage ausmachte, und wovon die Darſtellung für das Vorſtellen und ſinnliche Anſchauen ſymboliſcher Art war, wird damit eine Phantaſie-Vorſtellung überhaupt, deren Einzelnheiten wir uns wie ein Mährchen oder, wie in der Geſchichtſchreibung, als Beſtimmtheit der Aeußerlichkeit in Zeit und Raum gefallen laſſen, und von denen nur geſagt wird: „es iſt ſo," oder: „es heißt, man erzählt" u. ſ. f. Das Intereſſe der Kunſt kann deshalb nur darin beſtehen, dieſem zu poſitiver Aeußerlichkeit gewordenen Stoffe eine Seite abzugewinnen und etwas daraus zu machen, was uns die Götter als konkrete, lebendige Individuen vor Augen ſtellt, und an eine tiefere Bedeutung nur etwa noch anklingt.

Dieß Poſitive giebt den griechiſchen Göttern, wenn die Phantaſie es von Neuem bearbeitet, eben den Reiz der lebendigen Menſchlichkeit, indem das ſonſt nur Subſtantielle und Mächtige dadurch in die individuelle Gegenwart, welche überhaupt aus dem zuſammengeſetzt iſt, was wahrhaft an und für ſich, und was

äußerlich und zufällig iſt, hineingerückt, und das Unbeſtimmte, das ſonſt immer noch in der Vorſtellung der Götter liegt, enger begrenzt und reicher erfüllt wird. Einen weiteren Werth aber dürfen wir den ſpeciellen Geſchichten und beſonderen Charakterzügen nicht beilegen, denn dieſes früher ſeinem erſten Urſprunge nach ſymboliſch Bedeutende hat jetzt nur noch die Aufgabe, die geiſtige Individualität der Götter gegen das Menſchliche hin zur ſinnlichen Beſtimmtheit zu vollenden, und ihr durch dieß ſeinem Inhalt und ſeiner Erſcheinung nach Ungöttliche, die Seite der Willkür und Zufälligkeit, welche zum konkreten Individuum gehört, hinzuzufügen. Die Skulptur, inſofern ſie die reinen Götterideale zur Anſchauung bringt, und den Charakter und Ausdruck nur am lebendigen Körper darzuſtellen hat, wird die letzte äußerliche Individualiſirung zwar am wenigſten ſichtbar hervortreten laſſen, doch macht ſich dieſelbe auch in dieſem Gebiete geltend; wie der Kopfputz z. B., die Art des Haarwurfs, der Locken an jedem Gott verſchieden iſt, und nicht etwa bloß zu ſymboliſchen Zwecken, ſondern zur näheren Individualiſirung. So hat z. B. Herkules kurze Locken, Zeus reichhaltig in die Höhe quellende, Diana eine andere Windung des Haars als Venus, Pallas die Gorgo auf dem Helm, und dieß geht durch Waffen, Gürtel, Binden, Armſpangen und die vielfältigſten Aeußerlichkeiten in derſelben Weiſe hindurch.

γ. Eine dritte Quelle nun endlich für die nähere Beſtimmtheit erhalten die Götter durch ihr Verhältniß zu der vorhandenen konkreten Welt und deren mannigfache Naturerſcheinungen, menſchliche Thaten und Begebenheiten. Denn wie wir die geiſtige Individualität zum Theil ihrem allgemeinen Weſen, zum Theil ihrer beſonderen Einzelnheit nach aus früheren ſymboliſch gedeuteten Naturgrundlagen und menſchlichen Thätigkeiten haben hervorgehn ſehen, ſo bleibt ſie nun auch, als geiſtig für ſich ſeyendes Individuum, in ſtets lebendiger Beziehung auf die Natur und das menſchliche Daſeyn. Hier ſtrömt, wie

ſchon oben bereits ausgeführt iſt, die Phantaſie des Dichters als die ſtets ergiebige Quelle für beſondere Geſchichten, Charakterzüge und Thaten fort, welche von den Göttern berichtet werden. Das Künſtleriſche dieſer Stufe beſteht darin, die Götterindividuen lebendig mit den menſchlichen Handlungen zu verflechten, und das Einzelne der Begebenheiten ſtets in die Allgemeinheit des Göttlichen zuſammen zu faſſen; wie wir z. B. auch wohl, in anderem Sinne freilich, ſagen: dieſes oder jenes Schickſal komme von Gott. Schon in der gewöhnlichen Wirklichkeit nahm der Grieche in den Verwicklungen ſeines Lebens, in ſeinen Bedürfniſſen, Befürchtungen, Hoffnungen, ſeine Zuflucht zu den Göttern. Da werdene s zunächſt äußerliche Zufälligkeiten, welche die Prieſter als Omina anſehen, und in Rückſicht auf die menſchlichen Zwecke und Zuſtände deuten. Iſt gar Noth und Unglück vorhanden, ſo hat der Prieſter den Grund der Drangſal zu erklären, den Zorn und Willen der Götter zu erkennen, und die Mittel anzugeben, wie dem Unglücke zu begegnen ſey. Die Dichter nun gehen in ihren Auslegungen noch weiter, da ſie zu großem Theil alles, was das allgemeine und weſentliche Pathos, die bewegende Macht in den menſchlichen Entſchließungen und Handlungen betrifft, den Göttern und deren Thun zuſchreiben, ſo daß die Thätigkeit der Menſchen als That zugleich der Götter erſcheint, welche ihre Entſchlüſſe durch die Menſchen zur Ausführung bringen. Der Stoff bei dieſen poetiſchen Deutungen iſt aus den gewöhnlichen Umſtänden genommen, in Betreff auf welche nun der Dichter erklärt, ob ſich dieſer oder jener Gott in der dargeſtellten Begebenheit ausſpreche und ſich innerhalb ihrer thätig erweiſe. Dadurch vermehrt die Poeſie vornehmlich den Kreis der vielen ſpeciellen Geſchichten, welche von den Göttern erzählt werden. Wir können in dieſer Beziehung an einige Beiſpiele erinnern, welche uns ſchon nach einer anderen Seite hin, bei Betrachtung des Verhältniſſes der allgemeinen Mächte zu den handelnden menſchlichen Individuen (Aeſth. Band 1,

S. 291), zur Erläuterung gedient haben. Homer ſtellt den Achill als den Tapferſten unter den Griechen vor Troja dar. Dieſe Unnahbarkeit des Helden drückt er ſo aus, daß Achill am ganzen Körper unverletzbar ſey, außer am Knöchel, an welchem die Mutter ihn, als ſie ihn in den Styx tauchte, zu halten genöthigt war. Dieſe Geſchichte gehört der Phantaſie des Dichters an, der das äußerliche Faktum auslegt. Nimmt man dieß nun aber ſo, als wenn damit ein wirkliches Faktum ausgeſprochen ſeyn ſollte, das die Alten in dem Sinne geglaubt hätten, wie wir an eine ſinnliche Wahrnehmung glauben, ſo iſt dieß eine ganz rohe Vorſtellung, die den Homer, ſo wie alle Griechen und den Alexander, der den Achill bewunderte, und ebenſo ſein Glück, den Homer zum Sänger gehabt zu haben, pries, zu einfältigen Menſchen macht, wie dieß Adelung z. B. durch die Reflexion thut, dem Achill ſey die Tapferkeit nicht ſchwer geworden, da er ſeine Unverwundbarkeit gewußt habe. Achill's wahre Tapferkeit wird dadurch in keiner Weiſe geſchmälert, denn er weiß ebenſoſehr von ſeinem frühen Tode, und entzieht ſich dennoch, wo es gilt, niemals der Gefahr. Ganz anders iſt das ähnliche Verhältniß im Nibelungenliede geſchildert. Dort iſt der hörnerne Siegfried gleichfalls unverwundbar, aber hat außerdem noch ſeine Tarnkappe, welche ihn unſichtbar macht. Wenn er in dieſer Unſichtbarkeit dem Könige Gunther bei deſſen Kampfe mit Brunhilden beiſteht, ſo iſt dieß nur das Werk einer rohen barbariſchen Zauberei, welche weder von Siegfried's noch König Gunther's Tapferkeit einen großen Begriff giebt. Allerdings handeln beim Homer die Götter oft zum Heil einzelner Helden, aber die Götter erſcheinen nur als das Allgemeine deſſen, was der Menſch als Individuum iſt und vollbringt, und wobei er mit der ganzen Energie ſeiner Heldenſchaft dabei ſeyn muß. Die Götter hätten ſonſt in der Schlacht nur die geſammten Trojaner todtzuſchlagen brauchen, um den Griechen volle Hülfe zu leiſten. Dagegen ſchildert Homer, als er die Hauptſchlacht beſchreibt,

ausführlich die Kämpfe der Einzelnen, und nur als das Gemenge und Gewimmel allgemein wird, als die ganzen Maſſen, der Geſammtmuth der Heere, gegeneinander wüthet, da iſt es Ares ſelbſt, der durch das Feld tobt, da kämpfen Götter gegen Götter. Und das iſt nicht etwa nur als Steigerung überhaupt ſchön und prächtig, ſondern es liegt darin das Tiefere, daß Homer im Einzelnen und Unterſcheidbaren die einzelnen Helden erkennt, in der Geſammtheit aber und dem Allgemeinen die allgemeinen Mächte und Gewalten. — In einer anderen Beziehung läßt Homer auch den Apollo auftreten, als es darauf ankommt, den Patroklus zu tödten, der die unbeſiegbaren Waffen des Achill trägt. (Iliad. XVI, v. 783—849.) Dreimal, dem Ares vergleichbar, war Patroklus in die Haufen der Troer geſtürzt, und dreimal neun Männer ſchon hatte er getödtet. Als er darauf das vierte Mal einſtürmte, da, von finſterer Nacht eingehüllt, wandelt der Gott durch das Getümmel ihm entgegen, und ſchlägt ihm Rücken und Schultern, entreißt ihm den Helm, daß er dahin rollt auf den Boden, und hell erklingt von den Hufen der Roſſe, und der Haarbuſch von Blut und Staub beſudelt wird, was früher niemals denkbar war. Auch die eherne Lanze zerbricht er ihm in den Händen, von den Schultern entſinkt ihm der Schild, und auch den Harniſch löſt ihm Phöbus Apollo. Dieß Einſchreiten des Apollo kann man als die poetiſche Erklärung des Umſtandes nehmen, daß die Mattigkeit, gleichſam der natürliche Tod, es iſt, der den Patroklus in dem Gewühl und der Hitze der Schlacht beim vierten Einſtürmen ergreift und bezwingt. Nun erſt vermag Euphorbus ihm die Lanze zwiſchen den Schultern in den Rücken zu bohren; noch einmal zwar ſucht ſich Patroklus dem Kampf zu entziehen, doch ſchon hat ihn Hektor ereilt, und ſtößt ihm den Speer tief in die Weiche des Bauches. Da frohlockt Hektor und ſpottet des Sinkenden; Patroklus aber, mit ſchwachem Laut, entgegnet ihm: Zeus und Apollo haben mich überwältigt, mühelos, da ſie mir

die Waffen von den Schultern zogen; zwanzig wie du hätte ich mit der Lanze niedergestreckt, doch das verderbliche Verhängniß und Apollo tödten mich; Euphorbus zum zweiten, du, Hektor, zum dritten. — Auch hier ist das Erscheinen der Götter nur die Deutung für das Begebniß, daß Patroklus, obschon ihn die Waffen des Achill schützten, ermattet, betäubt, dennoch getödtet wird. Und das ist nicht etwa ein Aberglaube oder müßiges Spiel der Phantasie, sondern das Gerede allein, als werde Hektor's Ruhm durch Apollo's Eintreten geschmälert, und als spiele auch Apollo bei dem ganzen Handel nicht eben die ehrenvollste Rolle, indem man dabei nur an die Gewalt des Gottes denken müsse, — nur dergleichen Betrachtungen sind ein ebenso abgeschmackter als müßiger Aberglaube des prosaischen Verstandes. Denn in allen den Fällen, in welchen Homer specielle Ereigniße durch dergleichen Göttererscheinungen erklärt, sind die Götter das dem Innern des Menschen selbst Immanente, die Macht seiner eigenen Leidenschaft und Betrachtung, oder die Mächte seines Zustandes überhaupt, in welchen er sich befindet, die Macht und der Grund dessen, was sich begegnet, und dem Menschen, diesem Zustande zufolge, geschieht. Zeigen sich auch zuweilen ganz äußerliche, rein positive, Züge im Auftreten der Götter, so sind sie wieder dem Scherze verwandt, wie wenn z. B. der hinkende Hephästos beim Göttermahle als Mundschenk umhergeht. Ueberhaupt aber ist es dem Homer kein letzter Ernst mit der Realität dieser Erscheinungen; das eine Mal handeln die Götter, das andere Mal halten sie sich wieder ganz still. Die Griechen wußten sehr wohl, daß es die Dichter seyen, welche diese Erscheinungen hervorriefen, und glaubten sie daran, so betraf ihr Glaube das Geistige, welches ebenso das dem eigenen Geist des Menschen einwohnt, und das Allgemeine, wirklich das Wirkende und Bewegende in den vorhandenen Begebnissen ist. Nach allen diesen Seiten brauchen wir keinen Aber-

glauben zum Genuß dieser poetischen Darstellung der Götter mitzubringen.

b) Dieß ist der allgemeine Charakter des klassischen Ideals, dessen weitere Entfaltung wir bei den einzelnen Künsten bestimmter werden zu betrachten haben. An dieser Stelle ist nur noch die Bemerkung hinzuzufügen, daß Götter und Menschen, wie sehr sie auch gegen das Partikuläre und Aeußere hin fortgehn, in der klassischen Kunst dennoch die affirmative sittliche Grundlage müssen erhalten zeigen. Die Subjektivität bleibt mit dem substantiellen Inhalt ihrer Macht immer noch in Einheit. Wie das Natürliche in der griechischen Kunst die Harmonie mit dem Geistigen bewahrt, und dem Innern, wenn auch als adäquate Existenz, gleichfalls unterworfen ist, so stellt sich das subjektive menschliche Innere mit der ächten Objektivität des Geistes, d. h. mit dem wesentlichen Gehalt des Sittlichen und Wahren, stets in gediegener Identität dar. Nach dieser Seite hin kennt das klassische Ideal weder die Trennung der Innerlichkeit und Außengestalt, noch die Zerrissenheit des Subjektiven und dadurch abstrakt Willkürlichen in Zwecken und Leidenschaften auf der einen, und des dadurch abstrakt Allgemeinen auf der anderen Seite. Die Grundlage der Charaktere muß daher immer noch das Substantielle seyn und das Schlechte, Sündliche, Böse der sich in sich verhausenden Subjektivität ist von den Darstellungen des klassischen ausgeschlossen; vor allem aber bleibt der Kunst hier die Härte, Bosheit, Niederträchtigkeit und Gräßlichkeit, welche im Romantischen eine Stelle erhält, noch durchweg fremd. Wir sehen zwar vielfache Vergehen, Muttermord, Vatermord und andere Verbrechen gegen die Familienliebe und Pietät auch als Gegenstände der griechischen Kunst wiederholentlich behandelt, doch nicht als bloße Greuel, oder, wie es vor Kurzem bei uns Mode war, als durch die Unvernunft des sogenannten Schicksals mit dem falschen Anschein der Nothwendigkeit herbeigeführt, sondern wenn Vergehen von den Menschen

begangen und zum Theil von den Göttern befohlen und vertheidigt werden, so sind dergleichen Handlungen jedesmal nach irgend einer Seite hin in der ihnen wirklich inwohnenden Berechtigung dargestellt.

c) Dieser substantiellen Grundlage ohnerachtet haben wir aber die allgemeine Kunstausbildung der klassischen Götter mehr und mehr aus der Stille des Ideals in die Mannigfaltigkeit der individuellen und äußerlichen Erscheinung, in die Detaillirung der Begebenheiten, Geschehens und Handlungen heraustreten sehen, die immer menschlicher und menschlicher werden. Dadurch geht die klassische Kunst zuletzt ihrem Inhalte nach zur Vereinzelung der zufälligen Individualisirung, ihrer Form nach zum Angenehmen, Reizenden fort. Das Angenehme nämlich ist die Ausbildung des Einzelnen der äußeren Erscheinung an allen Punkten derselben, wodurch das Kunstwerk den Zuschauer nun nicht mehr nur in Rücksicht auf sein eigenes substantielles Innere ergreift, sondern zu ihm auch in Betreff auf die Endlichkeit seiner Subjektivität einen vielfachen Bezug erhält. Denn gerade in der Verendlichung des Kunstdaseyns liegt der nähere Zusammenhang mit dem selber endlichen Subjekt als solchen, das sich nun, wie es geht und steht und da ist, in dem Kunstgebilde wiederfindet und befriedigt. Der Ernst der Götter wird zur Anmuth, welche nicht erschüttert oder den Menschen über seine Partikularität erhebt, sondern ihn darin ruhig beharren läßt, und nur darauf Anspruch macht, ihm zu gefallen. Wie nun überhaupt schon die Phantasie, wenn sie sich der religiösen Vorstellungen bemächtigt, und sie frei mit dem Zwecke der Schönheit gestaltet, den Ernst der Andacht anfängt verschwinden zu machen und in dieser Beziehung die Religion als Religion verderbt, so geschieht dieß auf der Stufe, auf welcher wir hier stehen, am meisten durch das Angenehme und Gefällige. Denn durch das Angenehme entwickelt sich nicht etwa das Substantielle, die Bedeutung der Götter, ihr Allgemeines weiter fort, sondern die

endliche Seite, das ſinnliche Daſeyn und ſubjektive Innre iſt es, was Intereſſe erregen und Befriedigung geben ſoll. Jemehr deshalb im Schönen der Reiz des dargeſtellten Daſeyns überwiegt, um deſto mehr lockt die Anmuthigkeit deſſelben von dem Allgemeinen ab, und entfernt von dem Gehalt, durch welchen der tieferen Verſenkung allein könnte Genüge geleiſtet werden.

An dieſe Aeußerlichkeit und vereinzelnde Beſtimmtheit nun, in welche die Göttergeſtalt hineingeführt iſt, knüpft ſich der Uebergang in ein anderes Gebiet der Kunſtformen. Denn in der Aeußerlichkeit liegt die Mannigfaltigkeit der Verendlichung, welche, wenn ſie freien Spielraum gewinnt, ſich zuletzt der inneren Idee und deren Allgemeinheit und Wahrheit gegenüber ſtellt, und den Verdruß des Gedankens gegen ſeine nicht mehr entſprechende Realität zu erwecken anfängt.

Drittes Kapitel.

Die Auflösung der klassischen Kunstform.

Den Keim ihres Untergangs haben die klassischen Götter in sich selbst, und führen daher, wenn das Mangelhafte, das in ihnen liegt, durch die Ausbildung der Kunst selber in's Bewußtseyn kommt, auch die Auflösung des klassischen Ideals nach sich. Als das Princip desselben, wie es hier hervortritt, stellten wir die geistige Individualität auf, welche in dem unmittelbaren leiblichen und äußeren Daseyn ihren schlechthin adäquaten Ausdruck findet. Diese Individualität nun aber zerfiel zu einem Kreise von Götterindividuen, deren Bestimmtheit nicht an und für sich nothwendig und somit von Hause aus der Zufälligkeit preisgegeben ist, an welcher die ewig waltenden Götter für das innere Bewußtseyn wie für die Kunstdarstellung die Seite ihrer Auflösbarkeit erhalten.

1. Das Schicksal.

Die Skulptur zwar in ihrer vollen Gediegenheit nimmt die Götter als substantielle Mächte auf, und giebt ihnen eine Gestalt, in deren Schönheit sie zunächst sicher in sich beruhn, da die zufällige Aeußerlichkeit an ihr am wenigsten zur Erscheinung kommt. Ihre Vielheit und Verschiedenheit aber ist ihre Zufälligkeit, und der Gedanke löst sie in die Bestimmung einer Göttlichkeit auf, durch deren Macht der Nothwendigkeit sie sich gegenseitig bekämpfen und herabsetzen. Denn wie allge-

mein auch die Gewalt jedes beſonderen Gottes gefaßt werde, als beſondere Individualität iſt ſie doch immer nur von beſchränktem Umfange. Außerdem verharren die Götter nicht in ihrer ewigen Ruhe; ſie ſetzen ſich mit beſonderen Zwecken in Bewegung, indem ſie von den vorgefundenen Zuſtänden und Kolliſionen der konkreten Wirklichkeit hierhin und dorthin gezogen werden, um bald hier zu helfen, bald drüben zu verhindern oder zu ſtören. Dieſe einzelnen Beziehungen nun, in welche die Götter als handelnde Individuen treten, behalten eine Seite der Zufälligkeit, welche die Subſtantialität des Göttlichen, wie ſehr dieſelbe auch die herrſchende Grundlage bleiben mag, trübt, und die Götter in die Gegenſätze und Kämpfe der beſchränkten Endlichkeit hineinlockt. Durch dieſe den Göttern ſelber immanente Endlichkeit gerathen ſie in den Widerſpruch ihrer Hoheit, Würde, und der Schönheit ihres Daſeyns, durch welche ſie auch in das Willkürliche und Zufällige herabgebracht werden. Dem vollſtändigen Hervortreten dieſes Widerſpruchs entgeht das eigentliche Ideal nur dadurch, daß, wie es in der ächten Skulptur und deren einzelnen Tempelbildern der Fall iſt, die göttlichen Individuen für ſich einſam in ſeliger Ruhe dargeſtellt ſind, doch nun etwas Lebloſes, der Empfindung Entrücktes und jenen ſtillen Zug der Trauer erhalten, den wir bereits oben berührt haben. Dieſe Trauer ſchon iſt es, welche ihr Schickſal ausmacht, indem ſie anzeigt, daß etwas Höheres über ihnen ſteht, und der Uebergang von den Beſonderheiten zu ihrer allgemeinen Einheit nothwendig iſt. Sehen wir uns aber nach der Art und Geſtalt dieſer höheren Einheit um, ſo iſt ſie, der Individualität und relativen Beſtimmtheit der Götter gegenüber, das in ſich Abſtrakte und Geſtaltloſe, die Nothwendigkeit, das Schickſal, welches in dieſer Abſtraktion nur das Höhere überhaupt iſt, das Götter und Menſchen bezwingt, für ſich aber unverſtanden und begrifflos bleibt. Das Schickſal iſt noch nicht abſoluter für ſich ſeyender Zweck, und dadurch zugleich ſubjektiver, perſönlicher, göttlicher

Rathschluß, sondern nur die eine, allgemeine Macht, welche die Besonderheit der einzelnen Götter überragt, und deshalb nicht selber wieder sich als Individuum darstellen kann, weil es sonst nur als eine unter den vielen Individualitäten auftreten, nicht aber über ihnen stehen würde. Deshalb bleibt es ohne Gestaltung und Individualität, und ist in dieser Abstraktion nur die Nothwendigkeit als solche, welcher die Götter sowohl als die Menschen, wenn sie als besondere sich von einander abscheiden, sich bekämpfen, ihre individuelle Kraft einseitig geltend machen, und über ihre Grenze und Befugniß sich erheben wollen, als dem Schicksal unterliegen und gehorchen müssen, das sie unabänderlich trifft.

2. Auflösung der Götter durch ihren Anthropomorphismus.

Da nun das Anundfürsichnothwendige nicht den einzelnen Göttern angehört, nicht den Inhalt ihrer eigenen Selbstbestimmung abgiebt, und nur als bestimmungslose Abstraktion über ihnen schwebt, so ist dadurch die Seite der Besonderheit und Einzelnheit sogleich freigelassen, und kann dem Schicksal nicht entgehen, auch in Aeußerlichkeiten der Vermenschlichung und in Endlichkeiten des Anthropomorphismus auszulaufen, welche die Götter in das Gegentheil dessen verkehren, was den Begriff des Substantiellen und Göttlichen ausmacht. Der Untergang dieser schönen Götter der Kunst ist deshalb schlechthin durch sich selbst nothwendig, indem das Bewußtseyn sich zuletzt nicht mehr bei ihnen zu beruhigen vermag, und sich deshalb aus ihnen in sich zurückwendet. Näher aber ist es schon die Art und Weise des griechischen Anthropomorphismus überhaupt, an welchem die Götter sich für den religiösen wie für den poetischen Glauben auflösen.

a) Denn die geistige Individualität tritt zwar als Ideal in die menschliche Gestalt herein, aber in die unmittelbare, d. h. leibliche Gestalt, nicht in die Menschlichkeit an und für sich, welche in ihrer inneren Welt des subjektiven Bewußtseyns sich

wohl als von Gott unterschieden weiß, doch diesen Unterschied ebenso aufhebt, und dadurch, als Eins mit Gott, in sich unendliche absolute Subjektivität ist.

α. Daher fehlt dem plastischen Ideal die Seite, sich als unendlich wissende Innerlichkeit darzustellen. Die plastisch schönen Gestalten sind nicht nur Stein, Erz, sondern es geht ihnen auch in ihrem Inhalt und Ausdruck das unendlich Subjektive ab. Da mag man sich nun für Schönheit und Kunst begeistern so viel man will, diese Begeisterung ist und bleibt das Subjektive, das sich nicht auch in dem Objekt ihrer Anschauung, in den Göttern, befindet. Zur wahren Totalität aber wird auch diese Seite der subjektiven, sich wissenden Einheit und Unendlichkeit gefordert, da sie erst den lebendigen, wissenden Gott und Menschen ausmacht. Ist sie nicht auch wesentlich als zum Inhalt und zur Natur des Absoluten gehörig ausgeprägt, so erscheint dasselbe nicht wahrhaft als geistiges Subjekt, sondern steht nur in seiner Objektivität ohne bewußten Geist in sich für die Anschauung da. Nun hat freilich die Individualität der Götter den Inhalt des Subjektiven auch an ihr, aber als Zufälligkeit, und in einer Entwicklung, die für sich außerhalb jener substantiellen Ruhe und Seligkeit der Götter sich bewegt.

β. Auf der anderen Seite ist die Subjektivität, welche den plastischen Göttern sich gegenüber findet, auch nicht die in sich unendliche und wahrhafte. Diese nämlich, wie wir in der dritten Kunstform, der romantischen, näher sehen werden, hat die ihr entsprechende Objektivität, als den in sich unendlichen, sich wissenden Gott vor sich. Indem das Subjekt aber auf der gegenwärtigen Stufe in dem vollendet schönen Götterbilde sich nicht gegenwärtig, und sich eben damit in seiner Anschauung nicht auch als gegenständlich und objektiv seyend zum Bewußtseyn bringt, so ist es selber noch von seinem absoluten Gegenstande nur verschieden und getrennt, und deshalb die bloß zufällige, endliche Subjektivität.

γ. Der Uebergang in eine höhere Sphäre, möchte man nun glauben, hätte von der Phantasie und Kunst ebenso als ein neuer Götterkrieg aufgefaßt werden können, wie der erste Uebergang aus der Symbolik der Naturgötter zu den geistigen Idealen der klassischen Kunst. Dieß ist jedoch keineswegs der Fall. Im Gegentheil ist dieser Uebergang auf einem ganz anderen Felde, als ein bewußter Kampf der Wirklichkeit und Gegenwart selber geführt worden. Dadurch erhält die Kunst in Bezug auf den höheren Inhalt, den sie in neuen Formen zu ergreifen hat, eine ganz veränderte Stellung. Dieser neue Gehalt macht sich nicht als ein Offenbaren durch die Kunst geltend, sondern ist für sich ohne dieselbe offenbar, und tritt auf dem prosaischen Boden der Widerlegung durch Gründe, und dann im Gemüth und dessen religiösen Gefühlen vornämlich durch Wunder, Märtyrthum u. s. f., in's subjektive Wissen; mit Bewußtseyn des Gegensatzes aller Endlichkeiten gegen das Absolute, das sich in wirklicher Geschichte als Verlauf von Begebenheiten zu einer nicht nur vorgestellten, sondern faktischen Gegenwart herausstellt. Das Göttliche, Gott selber, ist Fleisch geworden, geboren, hat gelebt, gelitten, ist gestorben und auferstanden. Dieß ist ein Inhalt, den nicht die Kunst erfunden, sondern der außerhalb ihrer vorhanden war, und den sie daher nicht aus sich genommen hat, sondern zur Gestaltung vorfindet. Jener erste Uebergang und Götterkampf dagegen hat in der Kunstanschauung und Phantasie selber seinen Ursprung gefunden, die ihre Lehren und Gestalten aus dem Innern schöpfte und dem erstaunten Menschen seine neuen Götter gab. Darum haben aber die klassischen Götter auch nur ihre Existenz durch die Vorstellung erhalten, und sind nur in Stein und Erz, oder in der Anschauung, nicht aber in Fleisch und Blut, oder in wirklichem Geiste da. Dem Anthropomorphismus der griechischen Götter fehlt dadurch das wirkliche menschliche Daseyn, das leibliche wie das geistige. Diese Wirklichkeit im Fleisch und Geist bringt erst das Chri-

stenthum als Daseyn, Leben und Wirken Gottes selber herein. Dadurch ist nun diese Leiblichkeit, das Fleisch, wie sehr auch das bloß Natürliche und Sinnliche als das Negative gewußt ist, zu Ehren gebracht, und das Anthropomorphistische geheiligt worden; wie der Mensch ursprünglich Gottes Ebenbild war, ist Gott ein Ebenbild des Menschen, und wer den Sohn siehet, siehet den Vater, wer den Sohn liebt, liebt auch den Vater; in wirklichem Daseyn ist der Gott zu erkennen. Dieser neue Inhalt nun also wird nicht durch die Konceptionen der Kunst zum Bewußtseyn gebracht, sondern ihr als ein wirkliches Geschehen, als Geschichte des fleischgewordenen Gottes, von Außen gegeben. Jener Uebergang durfte insofern nicht von der Kunst her seinen Ausgangspunkt nehmen, der Gegensatz des Alten und Neuen wäre zu disparat gewesen. Der Gott der geoffenbarten Religion, dem Inhalt und der Form nach, ist der wahrhaft wirkliche Gott, dem eben damit seine Gegner bloße Wesen der Vorstellung seyn würden, welche ihm nicht auf einerlei Terrain gegenüberstehn können. Die alten und neuen Götter der klassischen Kunst gehören dagegen beide für sich dem Boden der Vorstellung an, sie haben nur die Wirklichkeit, vom endlichen Geist als Mächte der Natur und des Geistes gefaßt und dargestellt zu seyn, und mit ihrer Entgegensetzung und ihrem Kampf ist es Ernst. Sollte aber der Uebergang von den griechischen Göttern zum Gott des Christenthums von der Kunst aus gemacht werden, so wäre es mit der Darstellung eines Götterkampfes unmittelbar kein wahrer Ernst.

b) Deshalb ist dieser Streit und Uebergang denn auch erst in neuerer Zeit ein zufälliger, einzelner Gegenstand der Kunst geworden, der keine Epoche hat machen, und in dieser Gestalt kein durchdringendes Moment im Ganzen der Kunstentwickelung hat seyn können. Ich will in dieser Beziehung hier beiläufig an einige berühmter gewordene Erscheinungen erinnern. Es ist in neuerer Zeit häufig die Klage über den Untergang der klassischen Kunst zu vernehmen, und die Sehnsucht nach den griechi-

schen Göttern und Helden ist mehrfach auch von Dichtern behandelt worden. Diese Trauer ist dann vornämlich im Gegensatze gegen das Christenthum ausgesprochen, von dem man zwar zugeben wollte, daß es die höhere Wahrheit enthielte, doch mit der Einschränkung, daß in Rücksicht auf den Standpunkt der Kunst jener Untergang des klassischen Alterthums nur zu bedauern sey. Schiller's „Götter Griechenlands" haben diesen Inhalt, und es ist schon der Mühe werth, auch hier dieß Gedicht nicht nur als Gedicht in seiner schönen Darstellung, seinem klingenden Rhythmus, seinen lebendigen Gemälden, oder in der schönen Trauer des Gemüths zu betrachten, aus der es hervorgegangen ist, sondern auch den Inhalt vorzunehmen, da Schiller's Pathos immer auch wahr und tief gedacht ist.

Die christliche Religion selbst enthält allerdings das Moment der Kunst in sich, aber sie hat im Verlaufe ihrer Entfaltung zur Zeit der Aufklärung auch einen Punkt erreicht, auf welchem der Gedanke, der Verstand das Element verdrängt hat, dessen die Kunst schlechthin bedarf, die wirkliche Menschengestalt und Erscheinung Gottes. Denn die menschliche Gestalt und was sie ausdrückt und sagt, menschliche Begebenheit, Handlung, Empfindung ist die Form, in welcher die Kunst den Inhalt des Geistes fassen und darstellen muß. Indem nun der Verstand Gott zu einem bloßen Gedankendinge gemacht, die Erscheinung seines Geistes in konkreter Wirklichkeit nicht mehr geglaubt, und so den Gott des Gedankens von allem wirklichen Daseyn abgedrängt hat, so ist diese Art religiöser Aufklärung nothwendig zu Vorstellungen und Forderungen gekommen, welche mit der Kunst unverträglich sind. Wenn sich aber der Verstand aus diesen Abstraktionen heraus wieder zur Vernunft erhebt, so tritt sogleich das Bedürfniß nach etwas Konkretem, und auch nach dem Konkreten, das Kunst ist, ein. Die Periode des aufgeklärten Verstandes hat freilich auch Kunst getrieben, aber auf sehr prosaische Weise, wie wir an Schiller selber sehn können, der

von dieſer Periode her ſeinen Ausgangspunkt genommen, dann aber im Bedürfniß der durch den Verſtand nicht mehr befriedigten Vernunft, Phantaſie und Leidenſchaft die lebendige Sehnſucht nach Kunſt überhaupt, und näher nach der klaſſiſchen Kunſt der Griechen und ihrer Götter und Weltanſchauung empfunden hat. Aus dieſer von der Gedankenabſtraktion ſeiner Zeit zurückgeſtoßenen Sehnſucht iſt das genannte Gedicht hervorgegangen. Der urſprünglichen Abfaſſung des Gedichts nach iſt Schiller's Richtung gegen das Chriſtenthum durchaus polemiſch, nachher hat er die Härte gemildert, da ſie nur gegen die Verſtandesanſicht der Aufklärung gerichtet war, welche in ſpäterer Zeit ſelber ihre Herrſchaft zu verlieren anfing. Er preiſt zunächſt die griechiſche Anſchauung glücklich, für welche die ganze Natur belebt und voll Götter war, dann geht er auf die Gegenwart und deren proſaiſche Auffaſſung der Naturgeſetze und Stellung des Menſchen zu Gott über, und ſagt:

— Dieſe todte Stille
Kündigt ſie mir meinen Schöpfer an?
Fühlet wie er ſelbſt iſt ſeine Hülle,
Mein Entſagen, was ihn feiern kann.

Allerdings macht die Entſagung im Chriſtenthum ein weſentliches Moment aus, aber nur in der mönchiſchen Vorſtellung fordert ſie vom Menſchen, das Gemüth, die Empfindung, die ſogenannten Triebe der Natur in ſich abzutödten, der ſittlichen, vernünftigen, wirklichen Welt, der Familie, dem Staat ſich nicht einzuverleiben, ebenſo als die Aufklärung und ihr Deismus, welcher, daß Gott unerkennbar ſey, vorgiebt, dem Menſchen die höchſte Entſagung auferlegt, die Entſagung, von Gott nicht zu wiſſen, ihn nicht zu begreifen. Der wahrhaft chriſtlichen Anſchauung nach iſt die Entſagung dagegen nur das Moment der Vermittlung, der Durchgangspunkt, in welchem das bloß Natürliche, Sinnliche und Endliche überhaupt ſeine Unangemeſſenheit abthut, um den Geiſt zur höheren Freiheit und Verſöhnung mit ſich ſelbſt kommen zu laſſen, eine Freiheit und Seligkeit,

welche die Griechen nicht kannten. Von der Feier des einsamen Gottes, von der bloßen Abgeschiedenheit seiner, und Loslösung von der entgötterten Welt darf dann im Christenthum die Rede nicht seyn, denn gerade jener geistigen Freiheit und Versöhnung des Geistes ist Gott immanent, und nach dieser Seite betrachtet ist das schiller'sche berühmte Wort:

Da die Götter menschlicher noch waren,
Waren Menschen göttlicher

durchweg falsch. Als wichtiger müssen wir deshalb die spätere Aenderung des Schlusses herausheben, in der es von den griechischen Göttern heißt:

Aus der Zeitfluth weggerissen schweben
Sie gerettet auf des Pindus Höhn;
Was unsterblich im Gesang soll leben,
Muß im Leben untergehn.

Damit ist ganz das bestätigt, was wir schon oben angeführt haben, die griechischen Götter hätten ihren Sitz nur in der Vorstellung und Phantasie, sie könnten weder in der Wirklichkeit des Lebens ihren Platz behaupten, noch dem endlichen Geist seine letzliche Befriedigung geben.

In einer anderen Art hat sich Parny, seiner gelungenen Elegieen wegen der französische Tibull genannt, in einem ausführlichen Gedicht in zehn Gesängen, einer Art Epopoe, „la guerre des Dieux," gegen das Christenthum gewendet, um durch Scherz und Komik mit offener Frivolität des Witzes, doch mit Laune und Geist sich über die christlichen Vorstellungen lustig zu machen. Die Späße sollen aber nichts weiter als ausgelassene Leichtfertigkeit seyn, und es soll nicht etwa die Liederlichkeit zur Heiligkeit und höchsten Vortrefflichkeit gemacht werden, wie zur Zeit von Friedrich von Schlegel's Lucinde. Maria kommt allerdings in jenem Gedichte sehr schlecht weg, die Mönche, Dominikaner, Franciskaner u. s. f., lassen sich vom Wein und den Bachantinnen wie die Nonnen von den Faunen verführen, und da geht's denn sehr bös zu. Zuletzt aber werden die Göt-

ter der alten Welt besiegt, und ziehn sich zurück vom Olymp auf den Parnaß.

Goethe endlich in seiner Braut von Korinth hat auf tiefere Weise in einem lebendigen Gemälde die Verbannung der Liebe, nicht sowohl nach dem wahren Principe des Christenthums als nach der übelverstandenen Forderung von Entsagen und Aufopferung geschildert, indem er dieser falschen Ascetik, welche die Bestimmung des Weibes, Gattin zu seyn, verdammen, und die gezwungene Ehelosigkeit für etwas Heiligeres als die Ehe halten will, die Naturgefühle des Menschen entgegensetzt. Wie wir bei Schiller den Gegensatz der griechischen Phantasie und der Verstandes-Abstraktionen der modernen Aufklärung finden, so sehn wir hier die griechische sittlich sinnliche Berechtigung in Rücksicht auf Liebe und Ehe Vorstellungen gegenüber gebracht, welche nur einem einseitigen, unwahrhaften Standpunkte der christlichen Religion angehört haben. Es ist mit großer Kunst dem Ganzen ein schauderhafter Ton gegeben, vornämlich darin, daß es ungewiß bleibt, ob es sich um ein wirkliches Mädchen oder um eine Todte, eine Lebendige oder ein Gespenst handelt, und im Versmaaß ist ebenso ganz meisterhaft die Tändelei mit Feierlichkeit, die desto schauerlicher wird, verwebt.

c) Ehe wir nun aber die neue Kunstform, deren Gegensatz gegen die alte dem Verlauf der Kunstentwicklung, wie wir ihn hier seinen wesentlichen Momenten nach zu betrachten haben, nicht angehört, in ihrer Tiefe zu erkennen versuchen, müssen wir vorerst denjenigen Uebergang, der in die alte Kunst selber hineinfällt, uns in seiner nächsten Gestalt zur Anschauung bringen. Das Princip dieses Ueberganges liegt darin, daß sich der Geist, dessen Individualität bisher mit den wahren Substanzen der Natur und des menschlichen Daseyns als im Einklang angeschaut wurde, und der sich, seinem eigenen Leben, Wollen und Wirken nach, in diesem Einklang wußte und fand, jetzt in die Unendlichkeit des Innern zurückzuziehn anfängt, doch

statt der wahren Unendlichkeit nur eine formelle und selber noch endliche Rückkehr in sich gewinnt. —

Werfen wir einen näheren Blick auf die konkreten Zustände, die dem angegebenen Princip entsprechen, so sahen wir bereits, daß die griechischen Götter zu ihrem Gehalt die Substanzen des wirklichen menschlichen Lebens und Handelns hatten. Außer der Anschauung von den Göttern ist nun die höchste Bestimmung, das allgemeine Interesse und der Zweck im Daseyn zugleich als ein Existirendes vorhanden gewesen. Wie es der griechischen geistigen Kunstgestalt wesentlich war, auch als äußerlich und wirklich zu erscheinen, so hat sich auch die absolute geistige Bestimmung des Menschen zu einer erscheinenden realen Wirklichkeit herausgearbeitet, mit deren Substanz und Allgemeinheit in Einklang zu seyn das Individuum die Forderung machte. Dieser höchste Zweck war in Griechenland das Staatsleben, die Staatsbürgerschaft und deren Sittlichkeit und lebendiger Patriotismus. Außer diesem Interesse gab es kein höheres, wahrhafteres. Das Staatsleben nun aber, als weltliche und äußerliche Erscheinung, fällt, wie die Zustände der weltlichen Wirklichkeit überhaupt, der Vergänglichkeit anheim. Es ist nicht schwer, zu zeigen, daß ein Staat in solcher Art der Freiheit, so unmittelbar identisch mit allen Bürgern, welche als solche schon die höchste Thätigkeit in allen öffentlichen Angelegenheiten in ihren Händen haben, nur klein und schwach seyn kann, und sich Theils durch sich selbst zerstören muß, Theils äußerlich, im Verlauf der Weltgeschichte zertrümmert wird. — Denn bei diesem unmittelbaren Zusammengeschlossenseyn des Individuums mit der Allgemeinheit des Staatslebens ist einer Seits die subjektive Eigenthümlichkeit und deren private Partikularität noch nicht zu ihrem Rechte gelangt, und findet keinen Raum für eine dem Ganzen unschädliche Ausbildung. Als unterschieden aber von dem Substantiellen, in welches sie nicht mit aufgenommen ist, bleibt sie die beschränkte, natürliche Selbstsucht, die nun für sich ihre eigenen Wege geht,

ihre von dem wahren Intereſſe des Ganzen abliegenden Intereſſen verfolgt, und dadurch zum Verderben des Staates ſelbſt wird, dem ſie ſich zuletzt entgegenzuſtellen die ſubjektive Macht erringt. Anderer Seits erwacht innerhalb dieſer Freiheit ſelbſt das Bedürfniß einer höheren Freiheit des Subjekts in ſich ſelbſt, das nicht nur im Staat, als ſubſtantiellem Ganzen, nicht nur in der gegebenen Sitte und Geſetzlichkeit, ſondern in ſeinem eigenen Innern frei zu ſeyn den Anſpruch macht, inſofern es das Gute und Rechte aus ſich ſelbſt in ſeinem ſubjektivem Wiſſen ſich erzeugen und zur Anerkenntniß bringen will. Das Subjekt verlangt das Bewußtſeyn, in ſich ſelbſt als Subjekt ſubſtantiell zu ſeyn, und dadurch entſteht in jener Freiheit ein neuer Zwiſt zwiſchen dem Zweck für den Staat, und für ſich ſelbſt als in ſich freies Individuum. Ein ſolcher Gegenſatz hat ſchon zur Zeit des Sokrates angefangen, während nach der anderen Seite hin Eitelkeit, Selbſtſucht und die Zügelloſigkeit der Demokratie und Demagogie den wirklichen Staat in einer Weiſe zerrütteten, daß Männer wie Xenophon und Plato einen Ekel vor den Zuſtänden ihrer Vaterſtadt empfanden, in welcher die Beſorgung der allgemeinen Angelegenheiten in ſelbſtſüchtigen und leichtſinnigen Händen lag.

Der Geiſt des Uebergangs beruht deßhalb zunächſt auf der Entzweiung überhaupt zwiſchen dem für ſich ſelbſtſtändigen Geiſtigen und dem äußerlichen Daſeyn. Das Geiſtige in dieſer Trennung von ſeiner Realität, in welcher es ſich nicht mehr wiederfindet, iſt damit das abſtrakt Geiſtige, doch nicht etwa der Eine orientaliſche Gott, ſondern im Gegentheil das ſich wiſſende wirkliche Subjekt, welches alles Allgemeine des Gedankens, das Wahre, Gute, die Sitte, in ſeiner ſubjektiven Innerlichkeit hervorbringt und feſthält, und darin nicht das Wiſſen einer vorhandenen Wirklichkeit, ſondern nur ſeine eigenen Gedanken und Ueberzeugungen hat. Dieß Verhältniß, inſoweit es bei dem Gegenſatze ſtehn bleibt, und die Seiten deſſelben als bloß entgegen-

gesetzte einander gegenüberstellt, wäre ganz prosaischer Natur. Zu dieser Prosa jedoch kommt es auf dieser Stufe noch nicht. Einer Seits nämlich ist zwar ein Bewußtseyn vorhanden, das, als fest in sich, das Gute will, die Erfüllung seines Verlangens, die Realität seines Begriffs sich in der Tugend seines Gemüths, so wie in den alten Göttern, Sitten und Gesetzen vorstellt; zugleich aber ist es gegen das Daseyn als Gegenwart, gegen das wirkliche politische Leben seiner Zeit, die Auflösung der alten Gesinnung, des früheren Patriotismus und der Staatsweisheit gereizt, und steht damit allerdings im Gegensatz des subjektiven Innern und der äußeren Realität. Denn in seinem eigenen Inneren genießt es in jenen bloßen Vorstellungen von der wahrhaftigen Sittlichkeit nicht seine volle Befriedigung, und wendet sich deshalb gegen das Aeußere hinaus, auf welches es sich negativ, feindselig, mit dem Zweck, dasselbe zu verändern, bezieht. Es ist damit, wie gesagt, einer Seits allerdings ein innerer Gehalt vorhanden, der sich bestimmt und fest aussprechend es zugleich mit einer vorliegenden, jenem Gehalt widersprechenden Welt zu thun hat, und diese Wirklichkeit, in den Zügen ihres dem Guten und Wahren entgegengesetzten Verderbens zu schildern die Aufgabe erhält; anderer Seits jedoch findet dieser Gegensatz noch in der Kunst selbst seine Lösung. Es kommt nämlich eine neue Kunstform hervor, in welcher der Kampf des Gegensatzes nicht durch Gedanken geführt wird, und beim Zwiespalt stehn bleibt, sondern die Wirklichkeit in der Thorheit ihres Verderbens selber wird in der Weise zur Darstellung gebracht, daß sie sich in sich selbst zerstört, damit eben in dieser Selbstzerstörung des Nichtigen das Wahre sich als feste, bleibende Macht aus diesem Wiederscheine zeigen könne, und der Seite der Thorheit und Unvernunft nicht die Kraft eines direkten Gegensatzes gegen das in sich Wahrhaftige gelassen werde. Von dieser Art ist die Komik, wie sie Aristophanes unter den Griechen

in Bezug auf die weſentlichſten Gebiete der Wirklichkeit ſeiner Zeit zornlos, in reiner, heiterer Luſtigkeit gehandhabt hat.

3. Die Satyre.

Dieſe der Kunſt noch gemäße Löſung ſehen wir jedoch ebenſoſehr dadurch verſchwinden, daß die Entgegenſetzung bei der Form des Gegenſatzes ſelber beharrt, und deshalb an die Stelle der poetiſchen Verſöhnung ein proſaiſches Verhältniß beider Seiten herbeiführt, durch welches die klaſſiſche Kunſtform als aufgehoben erſcheint, indem daſſelbe die plaſtiſchen Götter wie die ſchöne Menſchenwelt untergehen läßt. Hier haben wir uns nun ſogleich nach der Kunſtform umzublicken, welche ſich noch in dieſen Uebergang zu einer höheren Geſtaltungsweiſe hineinzuſtellen, und ihn zu verwirklichen vermag. — Als Endpunkt der ſymboliſchen Kunſt fanden wir gleichfalls die Abſcheidung der Geſtalt als ſolcher von ihrer Bedeutung in einer Mannigfaltigkeit von Formen; in der Vergleichung, Fabel, Parabel, dem Räthſel u. ſ. f. Macht nun die ähnliche Trennung auch an dieſer Stelle den Grund der Auflöſung des Ideals aus, ſo entſteht die Frage nach dem Unterſchiede der jetzigen Art des Ueberganges von der früheren. Der Unterſchied iſt folgender.

a) In der eigentlich ſymboliſchen und vergleichenden Kunſtform ſind die Geſtalt und Bedeutung einander zwar von Hauſe aus, ihrer Verwandtſchaft und Beziehung ungeachtet, fremd, ſie ſtehen jedoch in keinem negativen, ſondern in freundlichem Verhältniſſe, denn gerade die in beiden Seiten gleichen oder ähnlichen Qualitäten und Züge erweiſen ſich als Grund ihrer Verknüpfung und Vergleichung. Ihre bleibende Trennung und Fremdheit innerhalb ſolcher Einigung iſt deshalb weder in Bezug auf die geſchiedenen Seiten feindlicher Art, noch iſt dadurch eine an und für ſich enge Verſchmelzung auseinander gegriffen. Das Ideal der klaſſiſchen Kunſt dagegen geht von der

vollendeten Ineinsbildung der Bedeutung und Gestalt, der geistigen innern Individualität und deren Leiblichkeit aus, und wenn sich daher die zu solcher vollendeten Einheit zusammengefügten Seiten von einander loslösen, so geschieht es nur, weil sie sich nicht mehr mit einander vertragen können, und aus ihrer friedlichen Versöhnung zur Unvereinbarkeit und Feindschaft heraustreten müssen.

b) Mit dieser Form des Verhältnisses, im Unterschiede des Symbolischen, hat sich ferner auch der Inhalt der Seiten geändert, welche sich jetzt gegenüberstehn. In der symbolischen Kunstform nämlich sind es mehr oder weniger Abstraktionen, allgemeine Gedanken, oder doch bestimmte Sätze in Form von Reflexions-Allgemeinheiten, welche durch die symbolische Kunstgestalt eine andeutende Versinnlichung erhalten; in der Form dagegen, die sich auf diesem Uebergange zur romantischen Kunst geltend macht, ist der Inhalt zwar von der ähnlichen Abstraktion allgemeiner Gedanken, Gesinnungen und Verstandessätze, aber nicht diese Abstraktionen als solche, sondern ihr Daseyn im subjektiven Bewußtseyn und sich auf sich stützenden Selbstbewußtseyn geben den Gehalt für die eine Seite des Gegensatzes ab. Denn die nächste Forderung dieser Mittelstufe besteht darin, daß das Geistige, welches das Ideal errungen hat, für sich selbstständig heraustrete. Schon in der klassischen Kunst war die geistige Individualität die Hauptsache, obschon sie, nach Seiten ihrer Realität, mit ihrem unmittelbaren Daseyn versöhnt blieb. Jetzt gilt es nun, eine Subjektivität darzustellen, welche die Herrschaft über die ihr nicht mehr angemessene Gestalt und äußere Realität überhaupt zu erringen sucht. Damit wird die geistige Welt für sich frei; sie hat sich dem Sinnlichen entnommen und erscheint deshalb durch diese Zurückgezogenheit in sich als selbstbewußtes, sich nur in seiner Innerlichkeit genügendes Subjekt. Dieß Subjekt aber, das die Aeußerlichkeit von sich stößt, ist sei-

ner geiſtigen Seite nach noch nicht die wahre Totalität, welche zu ihrem Inhalte das Abſolute in Form der ſelbſtbewußten Geiſtigkeit hat, ſondern iſt, als von dem Gegenſatz gegen das Wirkliche behaftet, eine bloß abſtrakte, endliche, unbefriedigte Subjektivität. — Ihr gegenüber ſteht eine ebenſo endliche Wirklichkeit, die nun auch ihrer Seits frei wird, doch eben deshalb, da das wahrhaft Geiſtige aus ihr heraus in das Innere zurückgegangen iſt und ſich in ihr nicht mehr wiederfinden will und kann, als eine götterloſe Wirklichkeit und ein verdorbenes Daſeyn erſcheint. In dieſer Weiſe bringt die Kunſt jezt einen denkenden Geiſt, ein auf ſich als Subjekt beruhendes Subjekt in abſtrakter Weisheit mit dem Wiſſen und Wollen des Guten und der Tugend in einen feindlichen Gegenſatz gegen das Verderben ſeiner Gegenwart. Das Unaufgelöſte dieſes Gegenſatzes, in welchem Inneres und Aeußeres in feſter Disharmonie bleiben, macht das Proſaiſche des Verhältniſſes beider Seiten aus. Ein edler Geiſt, ein tugendhaftes Gemüth, dem die Realiſation ſeines Bewußtſeyns in einer Welt des Laſters und der Thorheit verſagt bleibt, wendet ſich mit leidenſchaftlicher Indignation oder feinerem Witze und froſtigerer Bitterkeit gegen das vor ihm liegende Daſeyn, und zürnt oder ſpottet der Welt, welche ſeiner abſtrakten Idee der Tugend und Wahrheit direkt widerſpricht.

Die Kunſtform, welche dieſe Geſtalt des hervorbrechenden Gegenſatzes der endlichen Subjektivität und der entarteten Aeußerlichkeit annimmt, iſt die Satyre, mit welcher die gewöhnlichen Theorien niemals haben zurecht kommen können, indem ſie ſtets in Verlegenheit blieben, wo ſie dieſelbe einſchieben ſollten. Denn von Epiſchem hat die Satyre gar nichts, und zur Lyrik gehört ſie eigentlich auch nicht, indem ſich im Satyriſchen nicht die Empfindung des Gemüths ausſpricht, ſondern das Allgemeine des Guten und in ſich Nothwendigen, welches

zwar mit subjektiver Besonderheit vermischt, als besondere Tugendhaftigkeit dieses oder jenes Subjekts erscheint, doch nicht in freier, ungehinderter Schönheit der Vorstellung sich genießt, und diesen Genuß ausströmt, sondern den Mißklang der eigenen Subjektivität und deren abstrakten Grundsätze, der empirischen Wirklichkeit gegenüber, mißmüthig festhält, und insofern weder wahrhafte Poesie noch wahrhafte Kunstwerke producirt. Deshalb ist der satyrische Standpunkt nicht aus jenen Gattungen der Poesie zu begreifen, sondern muß allgemeiner als diese Uebergangsform des klassischen Ideals gefaßt werden.

c) Indem es nun die ihrem innern Gehalt nach prosaische Auflösung des Ideals ist, welche sich im Satyrischen kund giebt, so haben wir den wirklichen Boden für dasselbe nicht in Griechenland, als dem Lande der Schönheit, zu suchen. Die Satyre in der eben beschriebenen Gestalt kommt den Römern eigenthümlich zu. Der Geist der römischen Welt ist die Herrschaft der Abstraktion, des todten Gesetzes, die Zertrümmerung der Schönheit und heiteren Sitte, das Zurückdrängen der Familie, als der unmittelbaren, natürlichen Sittlichkeit, überhaupt die Aufopferung der Individualität, welche sich an den Staat hingiebt, und im Gehorsam gegen das abstrakte Gesetz ihre kalthlütige Würde und verständige Befriedigung findet. Das Princip dieser politischen Tugend, deren kalte Härte sich nach Außen alle Völker-Individualität unterwirft, während das formelle Recht im Innern sich in der ähnlichen Schärfe bis zur Vollendung ausbildet, ist der wahren Kunst entgegen. So finden wir denn auch in Rom keine schöne, freie und große Kunst. Sknlptur und Malerei, epische, lyrische und dramatische Poesie haben die Römer von den Griechen überkommen und sich angelernt. Es ist merkwürdig, daß was als einheimisch bei den Römern angesehn werden kann, komische Farcen, die Fescenninen und Atellanen sind, wogegen die gebildeteren Komödien, selbst des Plautus und ohne-

hin des Terenz, von den Griechen abgeborgt, und eine Sache mehr der Nachahmung als der selbstständigen Produktion waren. Auch Ennius schöpfte schon aus griechischen Quellen und machte die Mythologie prosaisch. Eigenthümlich ist den Römern nur jede Kunstweise, welche in ihrem Princip prosaisch ist, das Lehrgedicht z. B., besonders wenn es moralischen Inhalt hat, und seinen allgemeinen Reflexionen nur von Außen her den Schmuck des Metrums, der Bilder, Gleichnisse und einer rhetorisch schönen Diktion giebt; vor allem aber die Satyre. Der Geist einer tugendhaften Verdrießlichkeit über die umgebende Welt ist es, der sich zum Theil in hohlen Deklamationen Luft zu machen strebt. Poetischer kann diese an sich selbst prosaische Kunstform nur werden, insofern sie uns die verderbte Gestalt der Wirklichkeit so vor Augen bringt, daß dieses Verderben durch seine eigene Thorheit in sich zusammenfällt. Wie Horaz z. B., der sich als Lyriker ganz in die griechische Kunstform und Weise hineingebildet hat, in seinen Briefen und Satyren, in denen er eigenthümlicher ist, ein lebendiges Bild der Sitten seiner Zeit entwirft, indem er uns Thorheiten schildert, welche in ihren Mitteln ungeschickt sich durch sich selber zerstören. Doch ist auch dieß nur eine zwar feine und gebildete, aber nicht eben poetische Lustigkeit, die sich damit begnügt, was schlecht ist, lächerlich zu machen. Bei anderen dagegen setzt sich die abstrakte Vorstellung des Rechten und der Tugend den Lastern direkt gegenüber, und hier ist es die Verdrießlichkeit, der Aerger, Zorn und Haß, der sich Theils als abstrakte Rednerei von Tugend und Weisheit breit macht, Theils mit der Indignation einer edleren Seele bitter gegen das Verderben und die Knechtschaft der Zeiten losfährt, oder den Lastern des Tages das Bild der alten Sitten, der alten Freiheit, der Tugenden eines ganz anderen vergangenen Weltzustandes, ohne wahrhafte Hoffnung oder Glauben vorhält, doch dem Wanken, den Wechselfällen, der Noth und Gefahr ei-

ner schmachvollen Gegenwart nichts als den stoischen Gleichmuth und die innere Unerschütterlichkeit einer tugendhaften Gesinnung des Gemüths entgegenzusetzen hat. Diese Unzufriedenheit giebt auch der römischen Geschichtschreibung und Philosophie theilweise den ähnlichen Ton. Sallust muß gegen die Sittenverderbniß losziehen, der er selber nicht fremd geblieben war, Livius, trotz seiner rhetorischen Eleganz, sucht in der Schilderung der alten Tage Trost und Befriedigung, und vor allem ist es Tacitus, der mit ebenso großartigem als tiefem Unmuthe, ohne Kahlheit der Deklamation, die Schlechtigkeiten seiner Zeit zu scharfer Anschaulichkeit unwillig aufdeckt. Unter den Satyrikern ist besonders Persius von vieler Herbigkeit, bitterer als Juvenal. Später sehen wir endlich den griechischen Syrer Lucian sich mit heiterem Leichtsinn gegen Alles, Helden, Philosophen und Götter kehren, und vornämlich die griechischen alten Götter an der Seite ihrer Menschlichkeit und Individualität durchziehn. Doch bleibt er oft schwatzhaft bei der bloßen Aeußerlichkeit der Göttergestalten und ihrer Handlungen stehn und wird dadurch besonders für uns langweilig. Denn wir sind einer Seits unserem Glauben nach fertig mit dem, was er zerstören wollte, anderer Seits wissen wir, daß diese Züge der Götter, aus dem Gesichtspunkt der Schönheit betrachtet, trotz seinen Späßen und seinem Spott, ihre ewige Gültigkeit haben. —

Heutigen Tages wollen keine Satyren mehr gelingen. Cotta und Göthe haben Preisaufgaben auf Satyren gestellt; es sind keine Gedichte dieser Gattung eingegangen. Es gehören feste Grundsätze dazu, mit welchen die Gegenwart in Widerspruch steht, eine Weisheit, die abstrakt bleibt, eine Tugend, die in starrer Energie nur an sich selber festhält, und sich mit der Wirklichkeit wohl in Kontrast bringen, die ächte poetische Auflösung jedoch des Falschen und Widerwärtigen und die ächte Versöhnung im Wahren nicht zu Stande bringen kann.

Bei dieſem Zwieſpalt aber der abſtrakten innern Geſinnung und äußeren Objektivität darf die Kunſt, ohne aus ihrem eigenen Principe herauszutreten, nicht ſtehn bleiben. Das Subjektive muß als das in ſich ſelbſt Unendliche und Anundfürſichſeyende aufgefaßt werden, das, wenn es auch die endliche Wirklichkeit nicht als das Wahre beſtehn läßt, ſich doch nicht im bloßen Gegenſatze gegen dieſelbe negativ verhält, ſondern ebenſoſehr zur Verſöhnung fortgeht, und in dieſer Thätigkeit erſt, den idealen Individuen der klaſſiſchen Kunſtform gegenüber, als die abſolute Subjektivität zur Darſtellung kommt. —

Dritter Abſchnitt.
Die romantiſche Kunſtform.

Einleitung.
Vom Romantiſchen überhaupt.

Die Form der romantiſchen Kunſt beſtimmt ſich, wie dieß bis hieher in unſerer Betrachtung jedesmal der Fall war, aus dem inneren Begriffe des Gehalts, welchen darzuſtellen die Kunſt berufen iſt, und ſo müſſen wir uns zunächſt das eigenthümliche Princip des neuen Inhaltes klar zu machen verſuchen, der jetzt, als der abſolute Inhalt der Wahrheit zu einer neuen Weltanſchauung und Kunſtgeſtaltung in's Bewußtſeyn tritt.

Auf der Stufe des *Anfangs* der Kunſt beſtand der Trieb der Phantaſie in dem Aufſtreben aus der Natur zur Geiſtigkeit. Dieß Streben aber blieb nur ein Suchen des Geiſtes, welcher daher, inſofern er noch nicht den eigentlichen Inhalt für die Kunſt abgab, ſich auch nur als äußerliche Form für die Naturbedeutungen, oder ſubjektivitätsloſen Abſtraktionen des ſubſtantiellen Innern, die den eigentlichen Mittelpunkt bildeten, geltend machen konnte.

Das Umgekehrte *zweitens* fanden wir in der klaſſiſchen Kunſt. Hier iſt die Geiſtigkeit, obſchon ſie ſich erſt durch die Aufhebung der Naturbedeutungen für ſich ſelber herauszuringen vermag, die Grundlage und das Princip des Inhalts, die Naturerſcheinung im Leiblichen und Sinnlichen die äußere Form.

Dieſe Form jedoch blieb nicht, wie auf der erſten Stufe, nur oberflächlich, unbeſtimmt, und von ihrem Gehalt undurchdrungen, ſondern die Vollendung der Kunſt erreichte gerade dadurch ihren Gipfel, daß ſich das Geiſtige vollſtändig durch ſeine äußere Erſcheinung hindurchzog, das Natürliche in dieſer ſchönen Einigung idealiſirte und zur gemäßen Realität des Geiſtes in ſeiner ſubſtantiellen Individualität ſelber machte. Dadurch ward die klaſſiſche Kunſt die begriffsgemäße Darſtellung des Ideals, die Vollendung des Reichs der Schönheit. Schönres kann nichts ſeyn und werden.

Dennoch giebt es Höheres, als die ſchöne Erſcheinung des Geiſtes in ſeiner unmittelbaren, wenn auch vom Geiſt als ihm adäquat erſchaffenen, ſinnlichen Geſtalt. Denn dieſe Einigung, die ſich im Elemente des Aeußern vollbringt, und dadurch die ſinnliche Realität zum angemeſſenen Daſeyn macht, widerſtrebt ebenſoſehr wieder dem wahren Begriff des Geiſtes, und drängt ihn aus ſeiner Verſöhnung im Leiblichen auf ſich ſelbſt, zur Verſöhnung ſeiner in ſich ſelber zurück. Die einfache, gediegene Totalität des Ideals löſt ſich auf, und zerfällt in die gedoppelte Totalität des in ſich ſelber ſeyenden Subjektiven und der äußeren Erſcheinung, um den Geiſt durch dieſe Trennung die tiefere Verſöhnung in ſeinem eigenen Elemente des Innern erreichen zu laſſen. Der Geiſt, der die Angemeſſenheit ſeiner mit ſich, die Einheit ſeines Begriffs und ſeiner Realität zum Princip hat, kann ſein entſprechendes Daſeyn nur in ſeiner heimiſchen, eigenen geiſtigen Welt der Empfindung, des Gemüths, überhaupt der Innerlichkeit finden. Dadurch kommt der Geiſt zu dem Bewußtſeyn, ſein Andres, ſeine Exiſtenz, als Geiſt an ihm und in ihm ſelber zu haben, und damit erſt ſeine Unendlichkeit und Freiheit zu genießen.

1) Dieſe Erhebung des Geiſtes zu ſich, durch welche er ſeine Objektivität, welche er ſonſt im Aeußerlichen und Sinnlichen des Daſeyns ſuchen mußte, in ſich ſelber gewinnt und ſich

in dieser Einigkeit mit sich selber empfindet und weiß, macht das Grund-Princip der romantischen Kunst aus. Hiermit ist nun sogleich die nothwendige Bestimmung verbunden, daß für diese letzte Kunststufe die Schönheit des klassischen Ideals, und deshalb die Schönheit in ihrer eigensten Gestalt und ihrem gemäßesten Inhalt, kein Letztes mehr ist. Denn auf der Stufe der romantischen Kunst weiß der Geist, daß seine Wahrheit nicht darin besteht, sich in die Leiblichkeit zu versenken; im Gegentheil, er wird sich seiner Wahrheit nur dadurch gewiß, daß er sich aus dem Aeußeren in seine Innigkeit mit sich zurückführt, und die äußere Realität als ein ihm nicht adäquates Daseyn setzt. Wenn daher auch dieser neue Gehalt die Aufgabe in sich faßt, sich schön zu machen, so bleibt ihm dennoch die Schönheit in dem bisherigen Sinne etwas Untergeordnetes, und wird zur geistigen Schönheit des an und für sich Innern, als der in sich unendlichen geistigen Subjektivität.

Damit nun aber der Geist zu seiner Unendlichkeit gelange, muß er sich ebensosehr aus der bloß formellen und endlichen Persönlichkeit zum Absoluten erheben; d. h. das Geistige muß sich als von dem schlechthin Substantiellen erfülltes und darin sich selbst wissendes und wollendes Subjekt zur Darstellung bringen. Umgekehrt darf deshalb das Substantielle, Wahre, nicht als ein bloßes Jenseits der Menschlichkeit aufgefaßt, und der Anthropomorphismus der griechischen Anschauung abgestreift seyn, sondern das Menschliche als wirkliche Subjektivität muß zum Princip gemacht, und das Anthropomorphistische, wie wir bereits früher sahen, dadurch erst vollendet werden.

2) Aus den näheren Momenten, welche in dieser Grundbestimmung liegen, haben wir nun im Allgemeinen den Kreis der Gegenstände so wie die Form zu entwickeln, deren veränderte Gestalt durch den neuen Inhalt der romantischen Kunst bedingt ist.

Der wahre Inhalt des Romantischen ist die absolute In-

München

nerlichkeit, die entſprechende Form die geiſtige Subjektivität, als Erfaſſen ihrer Selbſtſtändigkeit und Freiheit. Dieß in ſich Unendliche und an und für ſich Allgemeine iſt die abſolute Negativität von allem Beſondern, die einfache Einheit mit ſich, die alles Außereinander, alle Proceſſe der Natur und deren Kreislauf des Entſtehens, Vergehens und Wiedererſtehens, alle Beſchränktheit des geiſtigen Daſeyns verzehrt, und alle beſonderen Götter zu der reinen unendlichen Identität mit ſich aufgelöſt hat. In dieſem Pantheon ſind alle Götter entthront, die Flamme der Subjektivität hat ſie zerſtört, und ſtatt der plaſtiſchen Vielgötterei kennt die Kunſt jetzt nur *einen* Gott, *einen* Geiſt, *eine* abſolute Selbſtſtändigkeit, welche als das abſolute Wiſſen und Wollen ihrer ſelbſt mit ſich in freier Einheit bleibt, und nicht mehr zu jenen beſonderen Charakteren und Funktionen auseinanderfällt, deren einziger Zuſammenhalt der Zwang einer dunkeln Nothwendigkeit war. — Die abſolute Subjektivität als ſolche jedoch würde der Kunſt entfliehn, und nur dem Denken zugänglich ſeyn, wenn ſie nicht, um *wirkliche*, ihrem Begriff gemäße Subjektivität zu ſeyn, auch in das äußere Daſeyn hereinträte, und aus dieſer Realität ſich in ſich zuſammennähme. Dieß Moment der Wirklichkeit gehört dem Abſoluten an, weil das Abſolute, als unendliche Negativität, ſich ſelbſt als einfache Einheit des Wiſſens mit ſich, und damit als *Unmittelbarkeit*, zum Reſultat ihrer Thätigkeit hat. Dieſer auch unmittelbaren Exiſtenz wegen, welche im Abſoluten ſelber begründet iſt, erweiſt ſich daſſelbe nicht als der Eine eifrige Gott, der das Natürliche und endliche menſchliche Daſeyn nur aufhebt, ohne ſich darin als wirkliche göttliche Subjektivität zur Erſcheinung herauszugeſtalten, ſondern das wahrhaft Abſolute ſchließt ſich auf, und gewinnt dadurch eine Seite, nach welcher es auch für die Kunſt erfaßbar und darſtellbar wird.

Das Daſeyn Gottes aber iſt nicht das Natürliche und Sinnliche als ſolches, ſondern das Sinnliche zur Unſinnlichkeit,

zur geistigen Subjektivität gebracht, die, statt in ihrer äußeren Erscheinung die Gewißheit ihrer, als des Absoluten, zu verlieren, gerade durch ihre Realität erst die gegenwärtige wirkliche Gewißheit selber erhält. Gott in seiner Wahrheit ist deshalb kein bloßes aus der Phantasie erzeugtes Ideal, sondern er stellt sich mitten in die Endlichkeit und äußere Zufälligkeit des Daseyns hinein, und weiß sich dennoch in ihr als göttliches Subjekt, das in sich unendlich bleibt und diese Unendlichkeit für sich macht. Indem dadurch das wirkliche Subjekt die Erscheinung Gottes ist, gewinnt die Kunst jetzt erst das höhere Recht, die menschliche Gestalt und Weise der Aeußerlichkeit überhaupt zum Ausdruck des Absoluten zu verwenden, obschon die neue Aufgabe der Kunst nur darin bestehn kann, in dieser Gestalt nicht die Versenkung des Innern in die äußere Leiblichkeit, sondern umgekehrt, die Zurücknahme des Innern in sich, das geistige Bewußtseyn Gottes im Subjekt zur Anschauung zu bringen. Die unterschiedenen Momente, welche die Totalität dieser Weltanschauung als Totalität der Wahrheit selber ausmachen, finden daher jetzt ihre Erscheinung am Menschen in der Art, daß weder das Natürliche als solches, als Sonne, Himmel, Gestirne u. s. f. den Inhalt und die Form abgiebt, noch der griechische Götterkreis der Schönheit, noch Helden und äußere Thaten auf dem Boden der Familiensittlichkeit und des politischen Lebens, sondern das wirkliche, einzelne Subjekt in seiner inneren Lebendigkeit ist es, das unendlichen Werth erhält, indem sich in ihm allein die ewigen Momente der absoluten Wahrheit, die nur als Geist wirklich ist, zum Daseyn auseinanderbreiten und zusammenfassen.

Vergleichen wir diese Bestimmung der romantischen Kunst mit der Aufgabe der klassischen, wie die griechische Skulptur dieselbe in gemäßester Weise erfüllt hat, so drückt die plastische Göttergestalt nicht die Bewegung und Thätigkeit des Geistes aus, der aus seiner leiblichen Realität in sich gegangen, und

zum innerlichen Fürsichseyn durchgedrungen ist. Das Veränderliche und Zufällige der empirischen Individualität ist zwar in jenen hohen Bildern der Götter getilgt, was ihnen aber fehlt, ist die Wirklichkeit der für sich seyenden Subjektivität in dem Wissen und Wollen ihrer selbst. Aeußerlich zeigt sich dieser Mangel darin, daß den Skulptur-Gestalten der Ausdruck der einfachen Seele, das Licht des Auges, abgeht. Die höchsten Werke der schönen Skulptur sind blicklos, ihr Inneres schaut nicht als sich wissende Innerlichkeit in dieser geistigen Konzentration, welche das Auge kund giebt, aus ihnen heraus. Dieß Licht der Seele fällt außerhalb ihrer und gehört dem Zuschauer an, der den Gestalten nicht Seele in Seele, Auge in Auge zu blicken vermag. Der Gott der romantischen Kunst aber erscheint sehend, sich wissend, innerlich subjektiv, und sein Inneres dem Inneren aufschließend. Denn die unendliche Negativität, das sich Zurücknehmen des Geistigen in sich, hebt die Ergossenheit in das Leibliche auf; die Subjektivität ist das geistige Licht, das in sich selbst, in seinen vorher dunkeln Ort scheint, und während das natürliche Licht nur an einem Gegenstande leuchten kann, sich selbst dieser Boden und Gegenstand ist, an welchem es scheint, und den es als sich selber weiß. Indem nun aber dieß absolut Innre sich zugleich in seinem wirklichen Daseyn als menschliche Erscheinungsweise ausspricht, und das Menschliche mit der gesammten Welt in Zusammenhang steht, so knüpft sich hieran zugleich eine breite Mannigfaltigkeit sowohl des geistig Subjektiven als auch des Aeußeren, auf welches der Geist sich als auf das Seinige bezieht.

Die so gestaltete Wirklichkeit der absoluten Subjektivität kann folgende Formen des Inhalts und der Erscheinung haben.

a) Den ersten Ausgangspunkt müssen wir von dem Absoluten selber nehmen, welches als wirklicher Geist sich ein Daseyn giebt, sich weiß und bethätigt. Hier wird die menschliche Gestalt so dargestellt, daß sie unmittelbar gewußt wird, als das

Göttliche in sich habend. Der Mensch erscheint nicht als Mensch in bloß menschlichem Charakter, beschränkter Leidenschaft, endlichen Zwecken und Ausführungen, oder als im bloßen Bewußtseyn von Gott, sondern als der sich wissende einzige und allgemeine Gott selber, in dessen Leben und Leiden, Geburt, Sterben und Auferstehen sich nun auch für das endliche Bewußtseyn offenbar macht, was Geist, was das Ewige und Unendliche seiner Wahrheit nach sey. Diesen Inhalt stellt die romantische Kunst in der Geschichte Christi, seiner Mutter, seinen Jüngern, sowie auch aller derer dar, in welchen der heilige Geist wirksam und die ganze Göttlichkeit vorhanden ist. Denn insofern es Gott, der eben so in sich Allgemeine, ist, der in dem menschlichen Daseyn erscheint, so ist diese Realität nicht auf das einzelne, unmittelbare Daseyn in der Gestalt Christi beschränkt, sondern entfaltet sich zur gesammten Menschheit, in welcher der Geist Gottes sich gegenwärtig macht, und in dieser Wirklichkeit mit sich selbst in Einheit bleibt. Die Ausbreitung dieses Selbstanschauens, In-sich- und Bei-sich-seyns des Geistes ist der Frieden, das Versöhntseyn des Geistes mit sich in seiner Objektivität, — eine göttliche Welt, ein Reich Gottes, in welchem das Göttliche, das von Hause aus die Versöhnung mit seiner Realität zu seinem Begriff hat, sich in dieser Versöhnung vollführt, und dadurch für sich selber ist. —

b) Wie sehr nun aber auch diese Identifikation sich im Wesen des Absoluten selber begründet zeigt, so ist sie als geistige Freiheit und Unendlichkeit keine unmittelbar von Hause aus in der weltlichen, natürlichen und geistigen Wirklichkeit vorhandene Versöhnung, sondern vollbringt sich im Gegentheil nur als die Erhebung des Geistes aus der Endlichkeit seines unmittelbaren Daseyns zu seiner Wahrheit. Dazu gehört, daß der Geist, um seine Totalität und Freiheit zu gewinnen, sich von sich abtrenne, und sich als Endlichkeit der Natur und des Geistes, sich selber als dem an sich Unendlichen entgegensetze. Mit die-

ſer Zerreißung umgekehrt iſt die Nothwendigkeit verbunden, aus der Abgeſchiedenheit von ſich ſelbſt, innerhalb welcher das Endliche und Natürliche, die Unmittelbarkeit des Daſeyns, das natürliche Herz als das Negative, Ueble, Böſe, beſtimmt iſt, erſt durch Ueberwindung dieſer Nichtigkeit in das Reich der Wahrheit und Befriedigung einzugehn. Dadurch iſt die geiſtige Verſöhnung nur als eine Thätigkeit, Bewegung des Geiſtes zu faſſen und darzuſtellen, als ein Proceß, in deſſen Verlauf ein Ringen und Kampf entſteht, und der Schmerz, der Tod, das Wehgefühl der Nichtigkeit, die Qual des Geiſtes und der Leiblichkeit als weſentliches Moment hervortritt. Denn wie Gott zunächſt die endliche Wirklichkeit von ſich ausſcheidet, ſo erhält auch der endliche Menſch, der von ſich außerhalb des göttlichen Reiches anfängt, die Aufgabe, ſich zu Gott zu erheben, das Endliche von ſich loszulöſen, die Nichtigkeit abzuthun, und durch dieſes Ertödten ſeiner unmittelbaren Wirklichkeit das zu werden, was Gott in ſeiner Erſcheinung als Menſch als die wahrhafte Wirklichkeit objektiv gemacht hat. Der unendliche Schmerz dieſer Aufopfrung der eigenſten Subjektivität, Leiden und Tod, welche mehr oder weniger aus der Darſtellung der klaſſiſchen Kunſt ausgeſchloſſen waren, oder mehr nur als natürliches Leiden hervortraten, erhalten erſt im Romantiſchen ihre eigentliche Nothwendigkeit. Man kann nicht ſagen, daß bei den Griechen der Tod in ſeiner weſentlichen Bedeutung ſey aufgefaßt worden. Weder das Natürliche als ſolches, noch die Unmittelbarkeit des Geiſtes in ſeiner Einheit mit der Leiblichkeit, galt ihnen als etwas an ſich ſelbſt Negatives, und der Tod war ihnen deshalb nur ein abſtraktes Vorübergehen, ohne Schrecken und Furchtbarkeit, ein Aufhören ohne weitere unermeßliche Folgen für das hinſterbende Individuum. Wenn ſich aber die Subjektivität in ihrem geiſtigen Inſichſeyn von unendlicher Wichtigkeit wird, dann iſt die Negation, welche der Tod in ſich trägt, eine Negation dieſes Hohen und Wichtigen ſelber, und deswegen furchtbar, ein

Ersterben der Seele, die sich dadurch als das selber an und für sich Negative von allem Glück für immer ausgeschlossen, absolut unglücklich, der ewigen Verdammniß überantwortet finden kann. Die griechische Individualität dagegen schreibt sich, als geistige Subjektivität betrachtet, diesen Werth nicht zu, und darf sich deshalb den Tod mit heiteren Bildern umgeben. Denn der Mensch fürchtet nur für das, was ihm von großem Werthe ist. Das Leben aber hat diesen unendlichen Werth für das Bewußtseyn nur, wenn sich das Subjekt als geistiges, selbstbewußtes, die alleinige Wirklichkeit ist, und nun in gerechter Furcht durch den Tod sich selbst als negativ gesetzt vorstellen muß. Auf der anderen Seite jedoch gewinnt der Tod für die klassische Kunst nun auch nicht die affirmative Bedeutung, die er in der romantischen Kunst erhält. Den Griechen war es nicht Ernst mit dem, was wir Unsterblichkeit heißen. Erst für die spätere Reflexion des subjektiven Bewußtseyns in sich, bei Sokrates hat die Unsterblichkeit einen tieferen Sinn und befriedigt ein weitergeschrittenes Bedürfniß. Als Odysseus z. B. (Odyss. XI, v. 482—491) in der Unterwelt den Achilleus glücklicher preist, als Alle vor ihm und nach ihm, da er, ehemals geehrt gleich den Göttern, jetzt ein Herrscher sey unter den Todten, schlägt Achill dieß Glück bekanntlich höchst gering an, und erwiedert, Odysseus solle ihm kein Wort des Trostes vom Tode reden; lieber möchte er ein Ackerknecht seyn, und, selber arm, einem armen Manne um Lohn dienen, als hier unten alle die hingeschwundenen Todten beherrschen. In der romantischen Kunst dagegen ist der Tod nur ein Ersterben der natürlichen Seele und endlichen Subjektivität, ein Ersterben, das sich nur gegen das in sich selbst Negative negativ verhält, das Nichtige aufhebt, und dadurch die Befreiung des Geistes von seiner Endlichkeit und Entzweiung, sowie die geistige Versöhnung des Subjekts mit dem Absoluten vermittelt. Für die Griechen war allein das mit dem natürlichen, äußeren, weltlichen Daseyn geeinigte

Leben affirmativ, und der Tod deshalb die bloße Negation, die Auflöſung der unmittelbaren Wirklichkeit. In der romantiſchen Weltanſchauung aber hat er die Bedeutung der Negativität, d. h. der Negation des Negativen, und ſchlägt deshalb ebenſoſehr zum Affirmativen, als Auferſtehung des Geiſtes aus ſeiner bloßen Natürlichkeit und unangemeſſenen Endlichkeit um. Der Schmerz und Tod der ſich erſterbenden Subjektivität verkehrt ſich zur Rückkehr zu ſich, zur Befriedigung, Seligkeit, und zu jenem verſöhnten affirmativen Daſeyn, das der Geiſt nur durch die Ertödtung ſeiner negativen Exiſtenz, in welcher er von ſeiner eigentlichen Wahrheit und Lebendigkeit abgeſperrt iſt, zu erringen vermag. Dieſe Grundbeſtimmung betrifft deshalb nicht nur das Faktum des von der Naturſeite her an den Menſchen herantretenden Todes, ſondern iſt ein Proceß, welchen der Geiſt auch unabhängig von dieſer äußerlichen Negation, um wahrhaft zu leben, in ſich ſelber durchführen muß.

c) Die dritte Seite zu dieſer abſoluten Welt des Geiſtes bildet der Menſch, inſofern er weder unmittelbar an ſich ſelbſt das Abſolute und Göttliche, als Göttliches zur Erſcheinung bringt, noch den Proceß der Erhebung zu Gott und Verſöhnung mit Gott darſtellt, ſondern in ſeinem eigenen menſchlichen Kreiſe ſtehn bleibt. Hier macht alſo das Endliche als ſolches den Inhalt aus, ſowohl nach Seiten der geiſtigen Zwecke, weltlichen Intereſſen, Leidenſchaften, Kolliſionen, Leiden und Freuden, Hoffnungen und Befriedigungen, als auch nach Seiten des Aeußeren, der Natur und ihrer Reiche und einzelnſten Erſcheinungen. Für die Erfaſſungsweiſe dieſes Inhalts tritt jedoch eine zwiefache Stellung ein. Eines Theils nämlich ergeht ſich der Geiſt, weil er die Affirmation mit ſich gewonnen hat, auf dieſem Boden, als einem ſelber berechtigten und befriedigenden Elemente, von welchem er nur dieſen poſitiven Charakter herauskehrt, und ſich ſelber in ſeiner affirmativen Befriedigung und Innigkeit daraus wiederſcheinen läßt; anderen Theils aber wird

derselbe Inhalt zur bloßen Zufälligkeit herabgesetzt, die keine selbstständige Gültigkeit im Anspruch nehmen darf, da der Geist in ihr nicht sein wahres Daseyn findet, und deshalb mit sich nur in Einheit kommt, indem er für sich selber dieß Endliche des Geistes und der Natur als Endliches und Negatives auflöst. —

3. Was nun endlich das Verhältniß dieses gesammten Inhalts zu seiner Darstellungsweise anbetrifft, so scheint zunächst, dem gemäß, was wir so eben gesehen haben,

a) der Inhalt der romantischen Kunst, in Betreff auf das Göttliche wenigstens, sehr verengt. Denn erstens ist, wie wir schon oben andeuteten, die Natur entgöttert, Meer, Berg und Thal, Ströme, Quellen, die Zeit und Nacht, sowie die allgemeinen Natur-Processe haben ihren Werth in Betreff auf die Darstellung und den Gehalt des Absoluten verloren. Die Naturgebilde werden nicht mehr symbolisch erweitert; die Bestimmung, daß ihre Formen und Thätigkeiten fähig wären, Züge einer Göttlichkeit zu seyn, ist ihnen geraubt. Denn alle die großen Fragen nach der Entstehung der Welt, nach dem Woher, Wozu, Wohin der geschaffenen Natur und Menschheit, und alle die symbolischen und plastischen Versuche, diese Probleme zu lösen und darzustellen sind durch die Offenbarung Gottes im Geist verschwunden, und auch im Geistigen hat die bunte, farbige Welt mit ihren klassisch herausgestalteten Charakteren, Handlungen, Begebenheiten, sich zu dem einen Lichtpunkte des Absoluten und seiner ewigen Erlösungsgeschichte zusammengefaßt. Der ganze Inhalt concentrirt sich dadurch auf die Innerlichkeit des Geistes, auf die Empfindung, die Vorstellung, das Gemüth, welches nach der Einigung mit der Wahrheit strebt, das Göttliche im Subjekt zu erzeugen, zu erhalten sucht und ringt, und nun nicht sowohl Zwecke und Unternehmungen in der Welt, der Welt wegen durchführen mag, als vielmehr zur einzig wesentlichen Unternehmung den innern Kampf des Menschen in

ſich und die Verſöhnung mit Gott hat, und nur die Perſönlichkeit und deren Erhaltung, ſo wie Veranſtaltungen für dieſen Zweck zur Darſtellung mitbringt. Der Heroismus, der nach dieſer Seite hin hervortreten kann, iſt kein Heroismus, welcher aus ſich ſelber Geſetze giebt, Einrichtungen feſtſetzt, Zuſtände ſchafft und umbildet, ſondern ein Heroismus der Unterwerfung, der ſchon alles beſtimmt und fertig über ſich hat, und dem daher nur die Aufgabe übrig bleibt, das Zeitliche danach zu regulieren, jenes Höhere, Anundfürſichgültige auf die vorgefundene Welt anzuwenden und im Zeitlichen geltend zu machen. Indem nun aber dieſer abſolute Inhalt in den Punkt des ſubjektiven Gemüths zuſammengedrängt erſcheint, und ſomit aller Proceß in das menſchliche Innere hineinverlegt wird, ſo iſt dadurch der Kreis des Inhalts auch wieder unendlich erweitert. Er ſchließt ſich zu ſchrankenloſer Mannigfaltigkeit auf. Denn obſchon jene objektive Geſchichte das Subſtantielle des Gemüths ausmacht, ſo durchläuft das Subjekt ſie doch nach allen Seiten, ſtellt einzelne Punkte aus ihr dar, oder ſie ſelbſt in ſtets neu hinzutretenden, menſchlichen Zügen, und vermag außerdem noch die ganze Breite der Natur als Umgebung und Lokal des Geiſtes in ſich hineinzuziehen und zu dem einen großen Zwecke zu verwenden. — Dadurch wird die Geſchichte des Gemüths unendlich reich, und kann ſich zu immer veränderten Umſtänden und Situationen aufs vielfachſte geſtalten. Und tritt nun der Menſch gar erſt aus dieſem abſoluten Kreiſe heraus und macht ſichs mit dem Weltlichen zu thun, ſo wird der Umfang der Intereſſen, Zwecke und Empfindungen um ſo unberechenbarer, je tiefer der Geiſt, dieſem ganzen Principe gemäß, in ſich geworden iſt, und ſich deshalb in ſeiner Entfaltung zu einer unendlich geſteigerten Fülle der innern und äußern Kolliſionen, Zerriſſenheiten, Stufenleitern der Leidenſchaft, und zu den mannigfachſten Stadien der Befriedigungen auseinander legt. Das ſchlechthin in ſich allgemeine Abſolute,

wie es im Menschen seiner selbst bewußt ist, macht den inneren Gehalt der romantischen Kunst aus, und so ist auch die ganze Menschheit und deren gesammte Entwicklung ihr unermeßlicher Stoff. —

b) Diesen Inhalt nun aber bringt nicht etwa die romantische Kunst *als Kunst* hervor, wie dieß zu großem Theil in der symbolischen, und vor allem in der klassischen Kunstform und deren idealen Göttern der Fall war; sie ist, wie wir schon früher sahen, nicht *als Kunst* das *offenbarende* Belehren, welches den Gehalt der Wahrheit gerade nur in Form der Kunst für die Anschauung producirt, sondern der Inhalt ist schon für sich außerhalb des Kunstgebietes in der Vorstellung und Empfindung vorhanden. Die *Religion* macht hier als das allgemeine Bewußtseyn von der Wahrheit in einem ganz anderen Grade die wesentliche *Voraussetzung* für die Kunst, und liegt auch von Seiten der äußeren Erscheinungsweise für das wirkliche Bewußtseyn in sinnlicher Realität als prosaische Begebenheit in Gegenwart vor. Da nämlich der Inhalt der Offenbarung an den Geist die ewige absolute Natur des *Geistes* ist, der sich von dem Natürlichen als solchem loslöst, und dasselbe *herabsetzt*, so erhält dadurch die Erscheinung im Unmittelbaren die Stellung, daß dieß Aeußere, insofern es besteht und Daseyn hat, nur eine zufällige Welt bleibt, aus welcher heraus sich das Absolute in das Geistige und Innere zusammen nimmt, und so erst für sich selbst zur Wahrheit wird. Damit ist das Aeußere als ein gleichgültiges Element angesehn, zu dem der Geist kein letztes Zutraun, und in welchem er kein Bleiben hat. Je weniger er die Gestalt der äußeren Wirklichkeit seiner für würdig hält, desto weniger vermag er in ihr seine Befriedigung zu suchen, und sich durch die Vereinigung mit ihr als mit sich selber versöhnt zu finden.

c) Die Weise der wirklichen Gestaltung geht diesem Princip gemäß in der romantischen Kunst deshalb nach Seiten des

äußeren Erſcheinens nicht weſentlich über die eigentliche gewöhnliche Wirklichkeit hinaus, und ſcheut ſich keineswegs, dieß reale Daſeyn in ſeiner endlichen Mangelhaftigkeit und Beſtimmtheit in ſich aufzunehmen. Hier iſt alſo jene ideale Schönheit verſchwunden, welche die äußere Anſchauung über die Zeitlichkeit, und die Spuren der Vergänglichkeit weghebt, um die blühende Schönheit der Exiſtenz an die Stelle ihrer ſonſtigen verkümmerten Erſcheinung zu ſetzen. Die romantiſche Kunſt hat die freie Lebendigkeit des Daſeyns in ſeiner unendlichen Stille und Verſenkung der Seele in's Leibliche, ſie hat dieß Leben als ſolches in ſeinem eigenſten Begriff nicht mehr zu ihrem Ziel, ſondern wendet dieſem Gipfel der Schönheit den Rücken; ſie verwebt ihr Inneres auch mit der Zufälligkeit der äußeren Bildung, und gönnt den markirten Zügen des Unſchönen einen ungeſchmälerten Spielraum.

Wir haben ſomit im Romantiſchen zwei Welten, ein geiſtiges Reich, das in ſich vollendet iſt, das Gemüth, das ſich in ſich verſöhnt, und die ſonſt geradlinige Wiederholung des Entſtehens, Untergangs und Wiederentſtehens erſt zum wahren Kreislauf, zur Rückkehr in ſich, zu dem ächten Phönixleben des Geiſtes umbiegt; auf der anderen Seite das Reich des Aeußerlichen als ſolchen, das aus der feſtzuſammenhaltenden Vereinigung mit dem Geiſt entlaſſen, nun zu einer ganz empiriſchen Wirklichkeit wird, um deren Geſtalt die Seele unbekümmert iſt. In der klaſſiſchen Kunſt beherrſchte der Geiſt die empiriſche Erſcheinung und durchdrang ſie vollſtändig, weil ſie es war, in der er ſeine vollſtändige Realität erhalten ſollte. Jetzt aber iſt das Innere gleichgültig gegen die Geſtaltungsweiſe der unmittelbaren Welt, da die Unmittelbarkeit unwürdig iſt der Seligkeit der Seele in ſich. Das äußerlich Erſcheinende vermag die Innerlichkeit nicht mehr auszudrücken, und wenn es dazu doch noch berufen wird, ſo erhält es nur die Aufgabe, darzuthun, daß das Aeußere das nicht befriedigende Daſeyn ſey, und auf das Innre, auf Gemüth und Em-

pfindung, als auf das wesentliche Element, zurückdeuten müsse. Eben deshalb aber läßt die romantische Kunst die Aeußerlichkeit sich nun auch ihrer Seits wieder frei für sich ergehn, und erlaubt in dieser Rücksicht allem und jedem Stoff, bis auf Blumen, Bäume und gewöhnlichste Hausgeräthe herunter, auch in der natürlichen Zufälligkeit des Daseyns ungehindert in die Darstellung einzutreten. Dieser Inhalt jedoch führt zugleich die Bestimmung mit sich, daß er als bloß äußerlicher Stoff gleichgültig und niedrig ist, und nur erst seinen eigentlichen Werth erhält, wenn das Gemüth sich in ihn hineingelegt hat, und er nicht das Innerliche nur, sondern die Innigkeit aussprechen soll, die, statt sich mit dem Aeußeren zu verschmelzen, nur in sich mit sich selber versöhnt erscheint. Das Innre in diesem Verhältniß, so auf die Spitze hinausgetrieben, ist die äußerlichkeitslose Aeußerung, unsichtbar gleichsam nur sich selber vernehmend, ein Tönen als solches ohne Gegenständlichkeit und Gestalt, ein Schweben über den Wassern, ein Klingen über einer Welt, welche in ihren und an ihren heterogenen Erscheinungen nur einen Gegenschein dieses Insichseyns der Seele aufnehmen und wiederspiegeln kann.

Fassen wir daher dieß Verhältniß des Inhalts und der Form im Romantischen, wo es sich in seiner Eigenthümlichkeit erhält, zu einem Worte zusammen, so können wir sagen, der Grundton des Romantischen, weil eben die immer vergrößerte Allgemeinheit und rastlos arbeitende Tiefe des Gemüths das Princip ausmacht, sey musikalisch, und mit bestimmtem Inhalte der Vorstellung, lyrisch. Das Lyrische ist für die romantische Kunst gleichsam der elementarische Grundzug, ein Ton, den auch Epopoee und Drama anschlagen, und der selbst die Werke der bildenden Kunst als ein allgemeiner Duft des Gemüths umhaucht, da hier Geist und Gemüth durch jedes ihrer Gebilde zum Geist und Gemüthe sprechen wollen.

Was nun endlich die Eintheilung anbetrifft, welche wir für die näher entwickelnde Betrachtung dieſes dritten großen Kunſtgebietes feſtſtellen müſſen, ſo legt ſich der Grundbegriff des Romantiſchen in ſeiner innern Verzweigung in folgende drei Momente auseinander.

Den erſten Kreis bildet das Religiöſe als ſolches, in welchem die Erlöſungsgeſchichte, Chriſti Leben, Sterben und Auferſtehen den Mittelpunkt abgiebt. Als Hauptbeſtimmung macht ſich hier die Umkehr geltend, daß der Geiſt ſich negativ gegen ſeine Unmittelbarkeit und Endlichkeit wendet, ſie überwindet, und durch dieſe Befreiung ſich für ſich ſelbſt ſeine Unendlichkeit und abſolute Selbſtſtändigkeit in ſeinem eigenen Bereiche gewinnt.

Dieſe Selbſtſtändigkeit tritt ſodann zweitens aus der Göttlichkeit des Geiſtes in ſich, ſowie aus der Erhebung des endlichen Menſchen zu Gott, in die Weltlichkeit hinein. Hier iſt es zunächſt das Subjekt als ſolches, das ſich für ſich ſelber affirmativ geworden iſt, und zur Subſtanz ſeines Bewußtſeyns, wie zum Intereſſe ſeines Daſeyns die Tugenden dieſer affirmativen Subjektivität, die Ehre, Liebe, Treue und Tapferkeit, die Zwecke und Pflichten des romantiſchen Ritterthums hat.

Der Inhalt und die Form des dritten Kapitels läßt ſich im Allgemeinen als die formelle Selbſtſtändigkeit des Charakters bezeichnen. Iſt nämlich die Subjektivität dahin gedrungt, daß die geiſtige Selbſtſtändigkeit für ſie das Weſentliche iſt, ſo wird nun auch der beſondere Inhalt, mit dem dieſelbe ſich als mit dem ihrigen zuſammenſchließt, die gleiche Selbſtſtändigkeit theilen, welche jedoch, da ſie nicht, wie in dem Kreiſe der an und für ſich ſeyenden religiöſen Wahrheit, in der Subſtantialität ihres Lebens liegt, nur formeller Art ſeyn kann. Umgekehrt wird nun auch die Geſtalt der äußeren Umſtände,

Situationen, Verwickelung der Begebenheiten für ſich frei, und wirft ſich deshalb in willkürlicher Abenteuerlichkeit umher. Dadurch erhalten wir als Endpunkt des Romantiſchen überhaupt die Zufälligkeit des Aeußeren wie des Inneren, und ein Auseinanderfallen dieſer Seiten, durch welches die Kunſt ſelbſt ſich aufhebt, und die Nothwendigkeit für das Bewußtſeyn zeigt, ſich höhere Formen, als die Kunſt ſie zu bieten im Stande iſt, für das Erfaſſen des Wahren zu erwerben.

Drittes Kapitel.

Der religiöse Kreis der romantischen Kunst.

Indem die romantische Kunst in der Darstellung der absoluten Subjektivität, als aller Wahrheit, die Vereinigung des Geistes mit seinem Wesen, die Befriedigung des Gemüths, die Versöhnung Gottes mit der Welt und dadurch mit sich, zu ihrem substantiellen Gehalte hat, so scheint auf dieser Stufe das Ideal erst vollständig zu Hause zu seyn. Denn die Seligkeit und Selbstständigkeit, die Befriedigung, Stille und Freiheit war es, welche wir als Grundbestimmung für das Ideal angaben. Allerdings dürfen wir das Ideal nicht aus dem Begriffe und der Realität der romantischen Kunst ausschließen, in Bezug jedoch auf das klassische Ideal erhält es eine ganz veränderte Gestalt. Dieß Verhältniß, obschon es oben bereits im Allgemeinen ist angedeutet worden, müssen wir hier gleich anfangs seiner konkreteren Bedeutung nach feststellen, um den Grund-Typus der romantischen Darstellungsweise des Absoluten klar zu machen. Im klassischen Ideal ist das Göttliche einer Seits zur Individualität beschränkt, anderer Seits die Seele und Seligkeit der besonderen Götter ganz durch ihre leibliche Gestalt ergossen, und drittens, da die trennungslose Einheit des Individuums in sich und in seiner Aeußerlichkeit das Princip abgiebt, kann die Negativität der Zerscheidung in sich, des leiblichen und geistigen Schmerzes, der Aufopferung, Entsagung, nicht als wesentliches Moment auftreten. Das Göttliche der klassischen Kunst zerfällt wohl in

einen Kreis von Göttern, aber es theilt sich nicht in sich, als allgemeiner Wesenheit und als einzelner subjektiver empirischer Erscheinung in menschlicher Gestalt und menschlichem Geist, und hat ebensowenig sich als erscheinungslosem Absoluten eine Welt des Uebels, der Sünde und des Irrthums mit der Aufgabe gegenüber, diese Gegensätze zur Versöhnung zu bringen, und als diese Versöhnung erst das wahrhaft Wirkliche und Göttliche zu seyn. Im Begriff der absoluten Subjektivität dagegen liegt der Gegensatz der substantiellen Allgemeinheit und der Persönlichkeit, ein Gegensatz, dessen vollbrachte Vermittlung das Subjektive mit seiner Substanz erfüllt, und das Substantielle zum sichwissenden und wollenden absoluten Subjekt erhebt. Zur Wirklichkeit aber der Subjektivität als Geist gehört zweitens der tiefere Gegensatz einer endlichen Welt, durch deren Aufhebung als endlicher und Versöhnung mit dem Absoluten das Unendliche sich sein eigenes Wesen durch seine eigene absolute Thätigkeit für sich selbst macht, und so erst absoluter Geist ist. Die Erscheinung dieser Wirklichkeit auf dem Boden und in der Gestalt des menschlichen Geistes erhält daher in Rücksicht auf ihre Schönheit ein ganz anderes Verhältniß, als in der klassischen Kunst. Die griechische Schönheit zeigt das Innere der geistigen Individualität ganz in deren leibliche Gestalt, Handlungen und Begebnisse hineingebildet, im Aeußeren ganz ausgedrückt und selig darin lebend. Für die romantische Schönheit hingegen ist es schlechthin nothwendig, daß die Seele, obschon sie im Aeußerlichen erscheint, zugleich zeige, aus dieser Leiblichkeit in sich zurückgeführt zu seyn und in sich selber zu leben. Das Leibliche kann deshalb auf dieser Stufe die Innerlichkeit des Geistes nur ausdrücken, insofern es zur Erscheinung bringt, die Seele habe nicht in dieser realen Existenz, sondern in ihr selbst ihre kongruente Wirklichkeit. Aus diesem Grunde wird die Schönheit jetzt nicht mehr die Idealisirung der objektiven Gestalt betreffen, sondern die innerliche Gestalt der Seele in sich selbst, sie

wird eine Schönheit der Innigkeit, als Art und Weiſe, wie jeder Inhalt im Innern des Subjekts ſich formt und ausbildet, ohne das Aeußere in dieſer Durchdrungenheit mit dem Geiſte feſtzuhalten. Da nun hierdurch das Intereſſe verloren iſt, das reale Daſeyn zu dieſer klaſſiſchen Einheit auszuklären, und ſich zu dem entgegengeſetzten Zweck koncentrirt, der inneren Geſtalt des Geiſtigen ſelbſt eine neue Schönheit einzuhauchen, ſo macht ſich die Kunſt um das Aeußere wenig Sorge; ſie nimmt daſſelbe, wie ſie es unmittelbar vorfindet, unmittelbar auf, indem ſie es gleichſam dieſer Seite ſelber überläßt, ſich nach Gutdünken zu geſtalten. Die Verſöhnung mit dem Abſoluten iſt im Romantiſchen ein Akt des Innern, welcher zwar im Aeußeren erſcheint, aber das Aeußere ſelbſt in ſeiner realen Geſtalt nicht zum weſentlichen Inhalt und Zweck hat. Mit dieſer Gleichgültigkeit gegen die idealiſirende Einigung von Seele und Leib tritt für die ſpeciellere Individualität der Außenſeite weſentlich das Portraitartige auf, das die partikulären Züge und Formen, wie ſie gehen und ſtehen, die Bedürftigkeit des Natürlichen, die Mängel der Zeitlichkeit nicht, um Gemäßeres an die Stelle zu ſetzen, verwiſcht. Im Allgemeinen wird zwar auch in dieſer Beziehung noch ein Entſprechen gefordert werden müſſen; aber die beſtimmte Geſtalt deſſelben wird gleichgültig, und reinigt ſich nicht von den Zufälligkeiten des endlichen empiriſchen Daſeyns.

Die Nothwendigkeit für dieſe durchgreifende Beſtimmung der romantiſchen Kunſt läßt ſich ebenſo noch von einer anderen Seite her rechtfertigen. Das klaſſiſche Ideal, wo es auf ſeiner wahren Höhe ſteht, iſt abgeſchloſſen in ſich, ſelbſtſtändig, zurückhaltend, nicht aufnehmend, ein abgerundetes Individuum, das Anderes von ſich weiſt. Seine Geſtalt iſt ſeine eigene, es lebt ganz in ihr, und nur in ihr, und darf nichts von ihr der Gemeinſchaftlichkeit mit bloß Empiriſchem und Zufälligem preisgeben. Wer ſich deshalb dieſen Idealen als Zuſchauer nähert,

kann sich ihr Daseyn nicht als ein seiner eigenen Erscheinung verwandtes Aeußeres aneignen; die Gestalten der ewigen Götter, obschon sie menschlich sind, gehören doch dem Sterblichen nicht an, denn diese Götter selber haben die Gebrechen des endlichen Daseyns nicht durchgemacht, sondern sind unmittelbar darüber erhoben. Die Gemeinschaft mit dem Empirischen und Relativen ist abgebrochen. Die unendliche Subjektivität, das Absolute der romantischen Kunst dagegen ist nicht in seine Erscheinung versenkt, es ist in sich, und hat eben damit seine Aeußerlichkeit nicht für sich, sondern für Andere, als eine freigelassene, jedem preisgegebene Außenseite. Dieß Aeußere ferner muß in die Gestalt der Gewöhnlichkeit, des empirisch Menschlichen eintreten, da hier Gott selber in das endliche, zeitliche Daseyn hinabsteigt, um den absoluten Gegensatz, der im Begriff des Absoluten liegt, zu vermitteln und auszusöhnen. Dadurch erhält nun auch der empirische Mensch eine Seite, von welcher her sich ihm eine Verwandtschaft, ein Anknüpfungspunkt eröffnet, so daß er sich selbst in seiner unmittelbaren Natürlichkeit mit Zutrauen nähert, da ihn die Außengestalt nicht durch die klassische Strenge gegen das Partikuläre und Zufällige abweist, sondern seinem Anblick das bietet, was er selbst hat, oder was er an Anderen seiner Umgebung kennt und liebt. Diese Heimathlichkeit im Gewöhnlichen ist es, durch welche die romantische Kunst von Außen her zutraulich anlockt. Indem nun aber die preisgegebenen Aeußerlichkeit durch dieß Preisgeben selber auf die Schönheit der Seele, das Hohe der Innigkeit, die Heiligkeit des Gemüths zurückzuweisen die Aufgabe hat, so fordert sie zugleich auf, in das Innre des Geistes und in dessen absoluten Gehalt sich einzusenken, und sich dieses Innere anzueignen.

In dieser Hingabe endlich liegt überhaupt die allgemeine Idee, daß in der romantischen Kunst die unendliche Subjektivität nicht einsam in sich sey, wie der griechische Gott, der in sich ganz vollendet in der Seligkeit seiner Abgeschlossenheit lebt, son-

dern daß ſie aus ſich heraus in Verhältniß zu Anderem trete, das aber das ihrige iſt, in welchem ſie ſich ſelber wiederfindet, und bei ſich ſelbſt in Einheit bleibt. Dieſes Einsſeyn ihrer in ihrem Anderen iſt der eigentlich ſchöne Gehalt der romantiſchen Kunſt, das Ideal derſelben, das zu ſeiner Form und Erſcheinung weſentlich die Innerlichkeit und Subjektivität, das Gemüth, die Empfindung hat. Das romantiſche Ideal drückt daher die Beziehung zu anderem Geiſtigen aus, welches mit der Innigkeit ſo verbunden iſt, daß nur eben in dieſem Anderen die Seele in der Innigkeit mit ſich ſelbſt lebt. Dieß Leben in ſich in einem Anderen iſt als Empfindung die Innigkeit der Liebe.

Wir können deshalb die *Liebe* als den allgemeinen Inhalt des Romantiſchen in ſeinem religiöſen Kreiſe angeben. Ihre wahrhaft ideale Geſtaltung jedoch erhält die Liebe erſt, wenn ſie die *affirmative* unmittelbare Verſöhnung des Geiſtes ausdrückt. Ehe wir nun aber dieſe Stufe der ſchönſten ideellen Befriedigung betrachten können, haben wir vorher auf der einen Seite den Proceß der *Negativität* durchzugehn, in welchen das abſolute Subjekt als Ueberwindung der Endlichkeit und Unmittelbarkeit ſeiner menſchlichen Erſcheinung eintritt; ein Proceß, der ſich in dem Leben, Leiden und Sterben Gottes für die Welt und Menſchheit und deren mögliche Verſöhnung mit Gott auseinanderlegt. Auf der anderen Seite iſt es die Menſchheit, welche nun umgekehrt ihrer Seits auch denſelben Proceß durchzumachen hat, um das Anſich jener Verſöhnung in ſich ſelber wirklich werden zu laſſen. In der Mitte dieſer Stufen, in denen die *negative* Seite des ſinnlichen und geiſtigen Eingehens in Tod und Grab den Mittelpunkt bildet, liegt der Ausdruck der *affirmativen* Seligkeit der Befriedigung, welche in dieſem Kreiſe zu den ſchönſten Gegenſtänden der Kunſt gehört.

Für die nähere Gliederung unſeres erſten Kapitels haben wir deshalb drei verſchiedene Sphären zu durchlaufen.

Erſtens die Erlöſungsgeſchichte Chriſti; die Momente des

absoluten Geistes dargestellt an Gott selbst, insofern er Mensch wird, ein wirkliches Daseyn in der Welt der Endlichkeit und ihrer konkreten Verhältnisse hat, und in diesem zunächst einzelnen Daseyn das Absolute selber zur Erscheinung bringt.

Zweitens die Liebe in ihrer positiven Gestalt als versöhnte Empfindung des Menschlichen und Göttlichen; die heilige Familie, die Mutterliebe Maria's, die Liebe Christi und die Liebe der Jünger.

Drittens die Gemeinde; der Geist Gottes als in der Menschheit gegenwärtig durch die Konversion des Gemüths und das Abtödten der Natürlichkeit und Endlichkeit, überhaupt durch die Umkehr der Menschheit zu Gott, eine Bekehrung, in welcher zunächst die Buße und Marter die Vereinigung des Menschen mit Gott vermittelt.

1. Die Erlösungsgeschichte Christi.

Die Versöhnung des Geistes mit sich selbst, die absolute Geschichte, der Proceß der Wahrhaftigkeit wird durch das Erscheinen Gottes in der Welt zur Anschauung und Gewißheit gebracht. Der einfache Inhalt dieser Versöhnung ist die Ineinssetzung der absoluten Wesenhaftigkeit und der einzelnen menschlichen Subjektivität; ein einzelner Mensch ist Gott, und Gott ein einzelner Mensch. Hierin liegt, daß der Menschengeist an sich, dem Begriff und Wesen nach, wahrhafter Geist ist, und jedes einzelne Subjekt dadurch als Mensch die unendliche Bestimmung und Wichtigkeit hat, ein Zweck Gottes und mit Gott in Einheit zu seyn. Ebensosehr aber ergeht deshalb an den Menschen die Forderung, diesem seinem Begriff, welcher zunächst nur ein bloßes Ansich ist, Wirklichkeit zu geben, d. h., die Einigung mit Gott als Ziel seines Daseyns zu setzen und zu erreichen. Hat er diese seine Bestimmung erfüllt, so ist er in sich freier unendlicher Geist. Dieß vermag er nur, insofern jene Einheit das Ursprüngliche, die ewige Grundlage der

menſchlichen und göttlichen Natur ſelber iſt. Das Ziel iſt zugleich der an und für ſich ſeyende Anfang, die Vorausſetzung für das romantiſche religiöſe Bewußtſeyn, daß Gott ſelber ſey Menſch, Fleiſch, daß er dieſes einzelne Subjekt geworden ſey, an welchem die Verſöhnung deshalb nicht nur ein bloßes Anſich bleibt, ſo daß ſie nur dem Begriff nach gewußt wäre, ſondern ſich objektiv daſeyend auch für das ſinnliche anſchauende Bewußtſeyn als dieſer einzelne, wirklich exiſtirende Menſch hinſtellt. Um dieß Moment der Einzelnheit iſt es zu thun, damit jeder Einzelne darin die Anſchauung ſeiner Verſöhnung mit Gott habe, die an und für ſich keine bloße Möglichkeit, ſondern wirklich iſt, und um des Willen in dieſem einen Subjekt als real vollbracht zu erſcheinen hat. Indem nun aber die Einheit als geiſtige Verſöhnung entgegengeſetzter Momente kein nur unmittelbares Einſeyn iſt, ſo muß zweitens an dieſem einen Subjekt auch der Proceß des Geiſtes, durch welchen das Bewußtſeyn erſt wahrhaft Geiſt iſt, als Geſchichte dieſes Subjekts zur Exiſtenz gelangen. Dieſe *Geſchichte des Geiſtes* am Einzelnen ſich vollbringend enthält nichts Anderes, als was wir oben ſchon berührt haben, daß nämlich der einzelne Menſch ſich ſeiner Einzelnheit leiblich und geiſtig abthue, d. h. daß er leide und ſterbe, umgekehrt aber durch den Schmerz des Todes aus dem Tode hervorgehe, auferſtehe als der verherrlichte Gott, als der wirkliche Geiſt, der jetzt zwar in die Exiſtenz als Einzelnes dieſes Subjekt getreten iſt, doch ebenſo weſentlich nur wahrhaft Gott als Geiſt in ſeiner Gemeinde iſt.

a) Dieſe Geſchichte giebt den Grundgegenſtand für die religiöſe romantiſche Kunſt ab, für welchen aber die Kunſt, rein als Kunſt genommen, gewiſſermaaßen etwas Ueberflüſſiges wird. Denn die Hauptſache liegt hier in der inneren Gewißheit, der Empfindung und Vorſtellung von dieſer ewigen Wahrheit, in dem Glauben, der ſich das Zeugniß der Wahrheit an und für ſich giebt, und dadurch in's Innre der Vorſtellung hineinverlegt wird. Der

entwickelte Glaube nämlich besteht in der unmittelbaren Gewißheit, mit der Vorstellung der Momente dieser Geschichte die Wahrheit selber vor dem Bewußtseyn zu haben. Ist es aber das Bewußtseyn der Wahrheit, warum es sich handelt, so ist die Schönheit der Erscheinung und die Darstellung das Nebensächliche und Gleichgültigere, denn die Wahrheit ist auch unabhängig von der Kunst für das Bewußtseyn vorhanden.

b) Auf der anderen Seite jedoch enthält der religiöse Inhalt zugleich in sich selber das Moment, durch welches er sich nicht nur der Kunst zugänglich macht, sondern in gewisser Beziehung derselben auch bedarf. In der religiösen Vorstellung der romantischen Kunst, wie schon mehrmals ist angeführt worden, bringt es der Inhalt selbst mit sich, den Anthropomorphismus auf die Spitze zu treiben, indem eben dieser Inhalt das Zusammengeschlossenseyn des Absoluten und Göttlichen mit der als wirklich erschauten und deshalb auch äußerlich, leiblich, erscheinenden menschlichen Subjektivität zu seinem Mittelpunkt hat, und das Göttliche in dieser seiner an die Bedürftigkeit der Natur und der endlichen Erscheinungsweise gebundenen Einzelnheit darstellen muß. In dieser Rücksicht liefert die Kunst dem anschauenden Bewußtseyn für die Erscheinung Gottes die specielle Gegenwart einer einzelnen wirklichen Gestalt, ein konkretes Bild auch der äußeren Züge der Begebenheiten, in denen Christi Geburt, sein Leben und Leiden, Sterben, Auferstehn und Erhobenseyn zur Rechten Gottes sich ausbreitet, so daß überhaupt in der Kunst allein die vorübergeschwundene wirkliche Erscheinung Gottes sich zu einer immer erneuten Dauer wiederholt.

c) Insofern nun aber in dieser Erscheinung der Accent darauf gelegt ist, daß Gott wesentlich ein einzelnes Subjekt mit Ausschluß Anderer sey, und nicht nur die Einheit göttlicher und menschlicher Subjektivität im Allgemeinen, sondern dieselbe als dieser Mensch darstelle, so treten hier in der Kunst, des Inhalts selbst wegen, alle Seiten der Zufälligkeit und Partikularität des

äußern endlichen Daſeyns wieder hervor, von welchen ſich die Schönheit auf der Höhe des klaſſiſchen Ideals gereinigt hatte. Was der freie Begriff des Schönen als unangemeſſen aus ſich entfernt hatte, das Nichtideale, wird hier als ein aus dem Inhalte ſelbſt entſpringendes Moment nothwendig aufgenommen und zur Anſchauung gebracht.

c. Wenn daher Chriſti Perſon häufig als ſolche zum Gegenſtande gewählt iſt, ſo ſind jedesmal diejenigen Künſtler am ſchlechteſten verfahren, welche aus Chriſtus ein Ideal im Sinne und in der Weiſe des klaſſiſchen Ideals zu machen unternommen haben. Denn ſolche Chriſtusköpfe und Geſtalten zeigen wohl Ernſt, Ruhe und Würde, Chriſtus ſoll aber einer Seits Innerlichkeit und ſchlechthin allgemeine Geiſtigkeit, anderer Seits ſubjektive Perſönlichkeit und Einzelnheit haben; Beides widerſtrebt der Seligkeit im Sinnlichen der menſchlichen Geſtalt. Jene beiden Endpunkte des Ausdrucks und der Form zu verknüpfen iſt von höchſter Schwierigkeit, und beſonders die Maler haben ſich, wenn ſie aus dem traditionellen Typus herausgingen, jedesmal in Verlegenheit befunden. — Ernſt und Tiefe des Bewußtſeyns muß in ſolchen Köpfen ſich ausſprechen, aber die Züge und Formen des Geſichts und der Geſtalt müſſen ebenſowenig von nur idealer Schönheit ſeyn, als ſie zum Gemeinen und Häßlichen abirren oder zur bloßen Erhabenheit als ſolcher ſich erheben dürfen. Das Beſte wird in Betreff auf die äußere Form die Mitte ſeyn zwiſchen dem partikulär Natürlichen und der idealen Schönheit. Dieſe gebührende Mitte richtig zu treffen iſt ſchwer, und ſo kann ſich hierin vornehmlich die Geſchicklichkeit, der Sinn und Geiſt des Künſtlers hervorthun. — Ueberhaupt ſind wir bei den Darſtellungen dieſes ganzen Kreiſes, unabhängig von dem Inhalt, welcher dem Glauben angehört, mehr als im klaſſiſchen Ideal an die Seite des ſubjektiven Machens gewieſen. In der klaſſiſchen Kunſt will der Künſtler in den Formen des Leiblichen ſelbſt, im Organismus der menſchlichen Ge-

stalt, das Geistige und Göttliche unmittelbar darstellen, und die leiblichen Formen geben deshalb in ihren, vom Gewöhnlichen und Endlichen abweichenden Modifikationen, eine Hauptseite des Interesses ab. In unserem jetzigen Kreise bleibt die Gestalt die gewöhnliche, bekannte, ihre Formen sind bis auf einen gewissen Grad hin gleichgültig, etwas Partikulares, das so und so seyn und mit großer Freiheit in dieser Rücksicht behandelt werden kann. Das überwiegende Interesse liegt daher einer Seits in der Art und Weise, wie der Künstler durch dieß Gewöhnliche und Bekannte dennoch das Geistige und Innerste als dieß Geistige selber hindurchscheinen läßt, anderer Seits in der subjektiven Ausführung, den technischen Mitteln und Geschicklichkeiten, durch welche er seinen Gestalten die geistige Lebendigkeit einzuhauchen und die Anschaulichkeit und Erfaßbarkeit des Geistigsten zu geben im Stande gewesen ist. —

β. Was den weiteren Inhalt betrifft, so liegt er, wie wir so eben sahen, in der absoluten, aus dem Begriff des Geistes selber entspringenden Geschichte, welche die Konversion der leiblichen und geistigen Einzelnheit zu ihrer Wesenheit und Allgemeinheit objektiv macht. Denn die Versöhnung der einzelnen Subjektivität mit Gott tritt nicht unmittelbar als Harmonie auf, sondern als Harmonie, welche erst aus dem unendlichen Schmerz, aus der Hingebung, Aufopferung, Tödtung des Endlichen, Sinnlichen und Subjektiven hervorgeht. Das Endliche und Unendliche ist hier in Eins gebunden, und die Versöhnung in ihrer wahrhaften Tiefe, Innigkeit und Kraft der Vermittelung zeigt sich nur durch die Größe und Härte des Gegensatzes, der seine Lösung finden soll. Dadurch gehört auch die ganze Schärfe und Dissonanz des Leidens, der Marter, Qual, in welche solch ein Gegensatz hereinbringt, zur Natur des Geistes selbst, dessen absolute Befriedigung hier den Inhalt ausmacht.

Dieser Proceß des Geistes ist, an und für sich genommen, das Wesen, der Begriff des Geistes überhaupt, und enthält deshalb

die Beſtimmung, für das Bewußtſeyn die allgemeine Geſchichte zu ſeyn, welche ſich in jedem individuellen Bewußtſeyn wiederholen ſoll. Denn eben das Bewußtſeyn iſt, als die vielen Einzelnen, die Realität und Exiſtenz des allgemeinen Geiſtes. Zunächſt aber geht jene allgemeine Geſchichte, weil der Geiſt die Wirklichkeit im Individuum zu ſeinem weſentlichen Momente hat, ſelber nur in Geſtalt eines Einzelnen vor, an welchem ſie ſich als die ſeinige, als die Geſchichte ſeiner Geburt, ſeines Leidens, Sterbens und ſeiner Rückkehr aus dem Tode begiebt, doch in dieſer Einzelnheit zugleich die Bedeutung, die Geſchichte des allgemeinen abſoluten Geiſtes ſelber zu ſeyn, beibehält.

Der eigentliche Wendepunkt in dieſem Leben Gottes iſt das Abthun ſeiner einzelnen Exiſtenz als dieſes Menſchen, die Paſſionsgeſchichte, das Leiden am Kreuz, die Schädelſtätte des Geiſtes, die Pein des Todes. Inſofern es hier nun im Inhalte ſelbſt liegt, daß ſich die äußerliche, leibliche Erſcheinung, das unmittelbare Daſeyn als Individuum, im Schmerz ſeiner Negativität als das Negative zeige, damit der Geiſt durch die Aufopferung des Sinnlichen und der ſubjektiven Einzelnheit zu ſeiner Wahrheit und zu ſeinem Himmel gelange, ſo trennt ſich dieſe Sphäre der Darſtellung am meiſten von dem klaſſiſchen plaſtiſchen Ideal ab. Einer Seits nämlich iſt zwar der irdiſche Leib und die Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur überhaupt dadurch gehoben und geehrt, daß Gott ſelber es iſt, der in ihr erſcheint, anderer Seits aber iſt es gerade dieß Menſchliche und Leibliche, das als negativ geſetzt wird, und in ſeinem Schmerz zur Erſcheinung kommt, während es im klaſſiſchen Ideal die ungeſtörte Harmonie mit dem Geiſtigen und Subſtantiellen nicht verliert. Chriſtus gegeißelt, mit der Dornenkrone, das Kreuz zum Richtplatz tragend, an's Kreuz geheftet, in der Qual eines martervollen, langſamen Todes hinſterbend, läßt ſich in den Formen der griechiſchen Schönheit nicht darſtellen, ſondern in

diesen Situationen ist das Höhere die Heiligkeit in sich, die Tiefe des Innern, die Unendlichkeit des Schmerzes, als ewiges Moment des Geistes, die Duldung und göttliche Ruhe. —

Den weiteren Kreis um diese Gestalt bilden Theils Freunde, Theils Feinde. Die Freunde sind gleichfalls keine Ideale, sondern dem Begriffe nach, partikuläre Individuen, gewöhnliche Menschen, welche der Zug des Geistes zu Christus führt; die Feinde aber werden, indem sie sich Gott gegenüber stellen, ihn verurtheilen, verspotten, martern, kreuzigen, als innerlich böse vorgestellt, und die Vorstellung der innern Bosheit und Feindschaft gegen Gott führt nach Außen hin die Häßlichkeit, Rohheit, Barbarei, Wuth und Verzerrung der Gestalt mit sich. In allen diesen Beziehungen tritt hier im Vergleich mit der klassischen Schönheit das Unschöne als nothwendiges Moment auf.

γ. Der Proceß des Todes aber ist in der göttlichen Natur nur als ein Durchgangspunkt zu betrachten, durch welchen sich die Versöhnung des Geistes mit sich zu Stande bringt, und die Seiten des Göttlichen und Menschlichen, des schlechthin Allgemeinen und der erscheinenden Subjektivität, um deren Vermittelung es sich handelt, sich affirmativ zusammenschließen. Diese Affirmation, welche überhaupt die Grundlage und das Ursprüngliche ist, muß sich deshalb auch in dieser positiven Weise darthun. Als Situationen in der Geschichte Christi geben hiefür hauptsächlich die Auferstehung und Himmelfahrt die günstige Gelegenheit; vereinzelter außerdem die Momente, in welchen Christus als Lehrer auftritt. Hier nun aber thut sich für die bildende Kunst besonders eine Hauptschwierigkeit hervor. Denn Theils ist es das Geistige als solches, das in seiner Innerlichkeit soll zur Darstellung kommen, Theils ist es der absolute Geist, der in seiner Unendlichkeit und Allgemeinheit affirmativ mit der Subjektivität in Einheit gesetzt und über das unmittelbare Daseyn erhoben, dennoch im Leiblichen und Aeußeren noch den ganzen Ausdruck seiner Unendlichkeit und Innerlichkeit zur Anschauung und Empfindung bringen müßte.

2. Die religiöſe Liebe.

Der Geiſt an und für ſich iſt als Geiſt nicht unmittelbar Gegenſtand der Kunſt. Seine höchſte wirkliche Verſöhnung in ſich kann nur eine Verſöhnung und Befriedigung im Geiſtigen als ſolchen ſeyn, das in ſeinem rein ideellen Element ſich dem künſtleriſchen Ausdruck entzieht, indem die abſolute Wahrheit höher ſteht als der Schein des Schönen, der ſich von dem Boden des Sinnlichen und Erſcheinenden nicht loszulöſen vermag. Soll nun aber der Geiſt in ſeiner affirmativen Verſöhnung durch die Kunſt eine *geiſtige* Exiſtenz erhalten, in welcher er nicht nur als reiner Gedanke, als ideell gewußt iſt, ſondern *empfunden* und *angeſchaut* werden kann, ſo haben wir als einzige Form, welche die gedoppelte Forderung der Geiſtigkeit auf der einen, der Erfaßbarkeit und Darſtellbarkeit durch die Kunſt auf der andern Seite erfüllt, nur die Innigkeit des Geiſtes, das Gemüth, die Empfindung übrig. Dieſe Innigkeit, welche dem Begriff des in ſich befriedigten freien Geiſtes allein entſpricht, iſt die *Liebe*.

a) In der Liebe nämlich ſind nach Seiten des *Inhalts* die Momente vorhanden, welche wir als Grundbegriff des abſoluten Geiſtes angaben; die verſöhnte Rückkehr aus ſeinem Anderen zu ſich ſelbſt. Dieß Andere kann als das Andere, in welchem der Geiſt bei ſich ſelber bleibt, nur ſelbſt wieder Geiſtiges, eine geiſtige Perſönlichkeit ſeyn. Das wahrhafte Weſen der Liebe beſteht darin, das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt aufzugeben, ſich in einem anderen Selbſt zu vergeſſen, doch in dieſem Vergehen und Vergeſſen ſich erſt ſelber zu haben und zu beſitzen. Dieſe Vermittelung des Geiſtes mit ſich und Erfüllung ſeiner zur Totalität iſt das Abſolute, jedoch nicht etwa in der Weiſe, daß ſich das Abſolute als nur ſingulare und dadurch endliche Subjektivität in einem anderen endlichen Subjekt mit ſich ſelbſt zuſammenſchlöſſe, ſondern der Inhalt der ſich mit ſich im Andern ver-

mittelnden Subjektivität ist hier das Absolute selbst; der Geist, der im anderen Geist erst das Wissen und Wollen seiner als des Absoluten ist, und die Befriedigung dieses Wissens hat.

b) Näher nun hat dieser Inhalt als Liebe die Form der in sich koncentrirten Empfindung, welche, statt sich ihren Gehalt zu explicieren, ihn seiner Bestimmtheit und Allgemeinheit nach zum Bewußtseyn zu bringen, die Weite und Unermeßlichkeit desselben vielmehr unmittelbar zu der einfachen Tiefe des Gemüths zusammenzieht, ohne den Reichthum, den er in sich faßt, für die Vorstellung nach allen seinen Richtungen zu entfalten. Dadurch wird der gleiche Inhalt, der in seiner rein geistig ausgeprägten Allgemeinheit sich der Kunstdarstellung verweigern würde, in dieser subjektiven Existenz als Empfindung für die Kunst wieder ergreifbar, indem er auf der einen Seite bei der noch unaufgeschlossenen Tiefe, welche das Charakteristische des Gemüths ausmacht, sich nicht zu vollständiger Klarheit auseinanderzulegen nöthig hat, während er auf der anderen Seite aus dieser Form zugleich ein Element erhält, das der Kunst gemäß ist. Denn Gemüth, Herz, Empfindung, wie geistig und innerlich sie auch bleiben, haben dennoch immer einen Zusammenhang noch mit dem Sinnlichen und Leiblichen, so daß sie nun auch nach Außen hin durch die Leiblichkeit selbst, durch Blick, Gesichtszüge, oder vergeistigter durch Ton und Wort das innerste Leben und Daseyn des Geistes kund zu geben vermögen. Das Aeußere aber wird hier nur so auftreten können, daß es dieß Innerlichste selbst in seiner Innerlichkeit des Gemüths auszusprechen berufen ist.

c) Stellten wir nun als Begriff des Ideals die Versöhnung des Innern mit seiner Realität auf, so können wir die Liebe als das Ideal der romantischen Kunst in ihrem religiösen Kreise bezeichnen. Sie ist die geistige Schönheit als solche. Das klassische Ideal zeigte auch die Vermittelung und Versöhnung des Geistes mit seinem Anderen. Hier aber war das An-

dere des Geistes das von ihm durchdrungene Aeußere, sein leiblicher Organismus. In der Liebe dagegen ist das Andere des Geistigen nicht das Natürliche, sondern selber ein geistiges Bewußtseyn, ein anderes Subjekt, und der Geist dadurch in seinem Eigenthum, in seinem eigensten Elemente für sich selber realisirt. So ist die Liebe in dieser affirmativen Befriedigung und in sich beruhigten seligen Realität ideale, aber schlechthin geistige Schönheit, welche sich ihrer Innerlichkeit wegen auch nur in der Innigkeit und als die Innigkeit des Gemüths ausdrücken kann. Denn der Geist, der im Geist sich räsent und seiner unmittelbar gewiß ist, und damit zum Material und Boden seines Daseyns selbst das Geistige hat, ist in sich, innig, und näher die Innigkeit der Liebe.

α. Gott ist die Liebe, und daher auch sein tiefstes Wesen in dieser der Kunst gemäßen Form in Christus aufzufassen und darzustellen. Christus ist aber die göttliche Liebe, als deren Objekt sich auf der einen Seite Gott selber, seinem erscheinungslosen Wesen nach, auf der anderen Seite die zu erlösende Menschheit kund giebt, und so kann denn in ihm weniger das Aufgehen eines Subjekts in ein bestimmtes anderes Subjekt zum Vorschein kommen, sondern die Idee der Liebe in ihrer Allgemeinheit, das Absolute, der Geist der Wahrheit im Elemente und in der Form der Empfindung. — Mit der Allgemeinheit ihres Gegenstandes verallgemeinert sich auch der Ausdruck der Liebe, in welchem sodann die subjektive Koncentration des Herzens und Gemüths nicht zur Hauptsache wird, wie sich auch bei den Griechen in dem alten titanischen Eros und der Venus Urania, obschon in durchaus anderer Beziehung, die allgemeine Idee und nicht die subjektive Seite individueller Gestalt und Empfindung geltend macht. Nur wenn Christus in Darstellungen der romantischen Kunst mehr als zugleich einzelnes in sich vertiestes Subjekt gefaßt ist, thut sich auch der Ausdruck der Liebe in der Form subjektiver Innigkeit, wenn zwar

immer von der Allgemeinheit ihres Inhalts gehoben und getragen, hervor.

β. Am zugänglichsten aber für die Kunst ist in diesem Kreise die Liebe der Maria, die Mutterliebe, der gelungenste Gegenstand der religiösen romantischen Phantasie. Am meisten real, menschlich, ist sie doch ganz geistig, ohne Interesse und Bedürftigkeit der Begierde, nicht sinnlich und doch gegenwärtig; die absolut befriedigte selige Innigkeit. — Sie ist eine Liebe ohne Verlangen, aber nicht Freundschaft, denn Freundschaft, wenn sie auch noch so gemüthreich ist, fordert doch einen Gehalt, eine wesentliche Sache als zusammenschließenden Zweck. Die Mutterliebe dagegen hat ohne alle Gleichheit des Zwecks und der Interessen einen unmittelbaren Halt in dem natürlichen Zusammenhange. Hier aber ist die Liebe der Mutter auf diese Naturseite ebensowenig beschränkt. Maria hat in dem Kinde, das sie unter ihrem Herzen getragen, das sie mit Schmerzen geboren, das vollkommene Wissen und Empfinden ihrer selbst, und dasselbe Kind, das Blut ihres Blutes, sieht ebenso wieder hoch über ihr, und dennoch gehört dieß Höhere ihr an, und ist das Objekt, indem sie sich selbst vergißt und erhält. Die Naturinnigkeit der Mutterliebe ist durchaus vergeistigt, sie hat das Göttliche zu ihrem eigentlichen Gehalt, aber dieß Geistige bleibt leise und unbewußt von natürlicher Einheit und menschlicher Empfindung wunderbar durchzogen. Es ist die selige Mutterliebe, und nur der einen Mutter, die ursprünglich in diesem Glücke ist. Zwar ist auch diese Liebe nicht ohne Schmerz, aber der Schmerz ist nur die Trauer des Verlustes, die Klage über den leidenden, sterbenden, gestorbenen Sohn, und wird nicht, wie wir auf einer späteren Stufe sehen werden, zur Ungerechtigkeit und Marter von Außen, oder zum unendlichen Kampf der Sünde, zum Quälen und Peinigen durch sich selbst. Solche Innigkeit ist hier die geistige Schönheit, das Ideal, die menschliche Identifikation des Menschen mit Gott, dem Geist,

der Wahrheit; ein reines Vergessen, ein volles Aufgeben seiner selbst, das in diesem Vergessen dennoch von Hause aus eins ist mit dem, in den es sich versenkt, und dieses Einssein nun in seliger Befriedigung fühlt. —

In so schöner Weise tritt die Mutterliebe, dieß Bild gleichsam des Geistes, in der romantischen Kunst an die Stelle des Geistes selber, weil der Geist sich nur in der Form der Empfindung für die Kunst faßbar macht, und die Empfindung der Einheit des Einzelnen mit Gott, am ursprünglichsten, realsten, lebendigsten, nur in der Mutterliebe der Madonna vorhanden ist. Sie muß nothwendig in die Kunst eintreten, wenn in der Darstellung dieses Kreises nicht das Ideale, die affirmative befriedigte Versöhnung fehlen soll. Es hat deshalb auch eine Zeit gegeben, in welcher die Mutterliebe der gebenedeiten Jungfrau überhaupt zu dem Höchsten und Heiligsten gehört hat, und als dieß Höchste verehrt und dargestellt worden ist. Wenn aber der Geist sich in seinem eigenen Elemente, abgetrennt von aller Naturgrundlage der Empfindung, zum Bewußtseyn seiner bringt, so kann auch nur die von solcher Grundlage freie geistige Vermittlung als der freie Weg zur Wahrheit betrachtet werden, und so ist denn auch im Protestantismus, diesem Mariendienste der Kunst und des Glaubens gegenüber, der heilige Geist, und die innere Vermittelung des Geistes die höhere Wahrheit geworden.

γ. Drittens endlich zeigt sich die affirmative Versöhnung des Geistes als Empfindung in den Jüngern Christi, den Weibern und Freunden, die ihm folgen. Dieß sind zum größten Theil Charaktere, welche die Härte der Idee des Christenthums, an des göttlichen Freundes Hand, durch die Freundschaft, Lehre, die Predigten Christi, ohne die äußere und innere Qual der Konversion in sich durchgemacht, sie vollführt, sich derselben und ihrer selbst bemächtigt haben, und tiefsinnig, kräftig in derselben bleiben. Ihnen geht zwar jene unmittel-

bare Einheit und Innigkeit der Mutterliebe ab, aber als das Verbindende ist doch noch die Gegenwart Christi, die Gewohnheit des Zusammenlebens und der unmittelbare Zug des Geistes übrig.

3. Der Geist der Gemeine.

Was den Uebergang in eine letzte Sphäre dieses Kreises anbetrifft, so können wir denselben an das knüpfen, was schon oben in Bezug auf die Geschichte Christi berührt worden ist. Die unmittelbare Existenz Christi, als dieses einzelnen Menschen, der Gott ist, wird als aufgehoben gesetzt, d. h. es thut sich in der Erscheinung Gottes als Menschen selber hervor, daß die wahrhafte Realität Gottes nicht das unmittelbare Daseyn, sondern der Geist sey. Die Realität des Absoluten als unendlicher Subjektivität ist nur der Geist selber, Gott ist nur da im Wissen, im Elemente des Innern. Dieß absolute Daseyn Gottes, als schlechthin ebenso ideeller als subjektiver Allgemeinheit, beschränkt sich deshalb nicht auf diesen Einzelnen, welcher in seiner Geschichte die Versöhnung der menschlichen und göttlichen Subjektivität zur Darstellung gebracht hat, sondern erweitert sich zu dem mit Gott versöhnten menschlichen Bewußtseyn, überhaupt zur Menschheit, welche als die vielen Einzelnen existirt. Für sich jedoch, als einzelne Persönlichkeit genommen, ist der Mensch nicht etwa unmittelbar das Göttliche, sondern im Gegentheil das Endliche und Menschliche, das nur, insofern es sich als das Negative, das es an sich ist, wirklich setzt, und somit als das Endliche aufhebt, zu der Versöhnung mit Gott gelangt. Erst durch diese Erlösung von den Gebrechen der Endlichkeit ergiebt sich die Menschheit als das Daseyn des absoluten Geistes, als den Geist der Gemeine, in welchem sich die Einigung des menschlichen und göttlichen Geistes innerhalb der menschlichen Wirklichkeit selbst, als die reale Vermittelung der-

ſen vollbringt, was an ſich, dem Begriff des Geiſtes nach, urſprünglich in Einheit iſt.

Die Hauptformen, welche in Betreff auf dieſen neuen Inhalt der romantiſchen Kunſt von Wichtigkeit werden, laſſen ſich folgendermaßen gliedern.

Das einzelne Subjekt, das, von Gott getrennt, in der Sünde und dem Kampfe der Unmittelbarkeit und in der Befangenheit des Endlichen lebt, hat die unendliche Beſtimmung, mit ſich und Gott zur Verſöhnung zu kommen. Indem nun aber in der Erlöſungsgeſchichte Chriſti die Negativität der unmittelbaren Einzelnheit ſich als das weſentliche Moment des Geiſtes herausgeſtellt hat, ſo wird das einzelne Subjekt ſich nur durch die Konverſion des Natürlichen und der endlichen Perſönlichkeit, zur Freiheit und zum Frieden in Gott erheben können.

Dieſe Aufhebung der Endlichkeit tritt hier in dreifacher Weiſe hervor.

Erſtens als die äußerliche Wiederholung der Leidensgeſchichte, welche zum wirklichen leiblichen Leiden wird — das Märtyrerthum.

Zweitens verlegt ſich die Konverſion in's Innere des Gemüths, als innere Vermittelung durch Reue, Buße und Bekehrung.

Drittens endlich wird das Erſcheinen des Göttlichen in der weltlichen Wirklichkeit ſo gefaßt, daß der gewöhnliche Lauf der Natur und die natürliche Form des ſonſtigen Geſchehens ſich aufhebt, um die Macht und Gegenwart des Göttlichen offenbar werden zu laſſen; wodurch das Wunder zur Form der Darſtellung wird.

a) Die Märtyrer.

Die nächſte Erſcheinung in welcher der Geiſt der Gemeine ſich in dem menſchlichen Subjekt als wirkſam darthut, beſteht darin, daß der Menſch an ſich ſelbſt den Keſſer des göttlichen Proceſſes abſpiegelt und ſich zu einem neuen Daſeyn macht der ewigen

Geschichte Gottes. Hier verschwindet nun wieder der Ausdruck jener unmittelbar affirmativen Versöhnung, indem der Mensch sich dieselbe erst durch Aufhebung seiner Endlichkeit zu erringen hat. Was daher auf der ersten Stufe den Mittelpunkt abgab, kehrt hier in einem durchweg verstärkten Maaße wieder, da die Unangemessenheit und Unwürdigkeit der Menschheit die Voraussetzung ist, welche zu vertilgen als die höchste und einzige Aufgabe gilt.

α. Der eigentliche Inhalt dieser Sphäre ist deswegen die Erduldung von Grausamkeiten, so wie die eigene freiwillige Entsagung, Aufopferung, Entbehrung, auferlegt, um zu entbehren, um Leiden, Martern, Qualen jeder Art zu erwecken, damit in sich der Geist sich verkläre, und sich, als einig, befriedigt, selig in seinem Himmel fühle. Dieß Negative des Schmerzes wird im Märtyrthum Zweck für sich selbst, und die Größe der Verklärung mißt sich nach der Abscheulichkeit dessen, was der Mensch erlitten, und der Furchtbarkeit dessen, dem er sich unterworfen hat. Das Erste nun, was bei noch unerfülltem Innern an dem Subjekt zu seiner Entweltlichung und Heiligung kann negativ gesetzt werden, ist sein natürliches Daseyn, sein Leben, die Befriedigung der nächsten, zur Existenz nothwendigen Bedürfnisse. Den Hauptgegenstand dieses Kreises geben deshalb körperliche Martern ab, welche an den Gläubigen Theils von den Feinden und Verfolgern des Glaubens aus Haß und Rachsucht verübt, Theils zur Entsühnung aus eigenem Antriebe in aller Abstraktion vorgenommen werden. Beides nimmt der Mensch hier, im Fanatismus der Duldung, nicht als Ungerechtigkeit, sondern als Segen auf, durch den allein die Härte des von Hause aus als sündlich empfundenen Fleisches, Herzens und Gemüths zu brechen, und die Versöhnung mit Gott zu erreichen ist.

Insofern sich nun aber in solchen Situationen die Konversion des Innern nur in Gräßlichkeit und in der Mißhandlung des Aeußern darstellen kann, so wird dadurch leicht der Schön-

heitsſinn verletzt, und die Gegenſtände dieſes Kreiſes ſind deshalb ein ſehr gefährlicher Stoff für die Kunſt. Denn einer Seits müſſen die Individuen in einem ganz andern Grade noch, als wir es in der Leidensgeſchichte Chriſti forderten, als wirkliche einzelne Individuen, mit dem Stempel der zeitlichen Exiſtenz bezeichnet, und in den Gebrechen der Endlichkeit und Natürlichkeit herausgeſtellt werden, anderer Seits ſind die Qualen und unerhörten Abſcheulichkeiten, die Verzerrungen und Verrenkungen der Glieder, die leiblichen Martern, die Henkeranſtalten, das Köpfen, Röſten, Verbrennen, in Oel Sieden, auf's Rad Flechten u. ſ. f. an ſich ſelbſt häßliche, widrige, ekelhafte Aeußerlichkeiten, deren Entfernung von der Schönheit zu groß iſt, als daß ſie von einer geſunden Kunſt ſollten zum Gegenſtande erwählt werden dürfen. Die Behandlungsweiſe des Künſtlers kann zwar an ſich der Ausführung nach vortrefflich ſeyn, das Intereſſe für dieſe Vortrefflichkeit bezieht ſich dann aber nur immer auf die ſubjektive Seite, welche, wenn ſie auch kunſtgemäß ſcheinen mag, ſich dennoch vergeblich abmüht, ihren Stoff mit ſich vollendet in Einklang zu bringen.

β. Deshalb bedarf die Darſtellung dieſes negativen Proceſſes noch eines anderen Momentes, das über dieß Quälen des Leibes und der Seele herausragt und ſich gegen die affirmative Verſöhnung hinwendet. Dieß iſt die Verſöhnung des Geiſtes in ſich, die als Zweck und Reſultat der durchduldeten Greuel gewonnen wird. Die Märtyrer ſind nach dieſer Seite die Bewahrer des Göttlichen gegen die Rohheit äußerer Gewalt und die Barbarei des Unglaubens; des Himmelreichs willen erdulden ſie Schmerz und Tod, und dieſer Muth, dieſe Stärke, Ausdauer und Beſeligung muß daher ebenſoſehr an ihnen erſcheinen. Dennoch iſt auch dieſe Innigkeit des Glaubens und der Liebe in ihrer geiſtigen Schönheit keine geiſtige Geſundheit, welche den Körper geſund durchdringt, ſondern es iſt eine Innerlichkeit, die der Schmerz durchgearbeitet hat, oder die im Lei-

den zur Darstellung kommt, und selbst noch in der Verklärung das Moment des Schmerzes, als das eigentlich Wesentliche, enthält. Besonders die Malerei hat sich solche Frömmigkeit häufig zum Gegenstande gemacht. Ihre Hauptgabe besteht dann darin, die Seligkeit der Marter, den widerwärtigen Zerfleischungen des Fleisches gegenüber, einfach in den Zügen des Gesichts, dem Blick u. s. f. als Ergebung, Ueberwindung des Schmerzes, Befriedigung im Erreichen und Lebendigwerden des göttlichen Geistes im Innern des Subjekts auszudrücken. Will dagegen die Skulptur den gleichen Inhalt vor die Anschauung bringen, so ist sie die koncentrirte Innigkeit in dieser vergeistigten Weise darzustellen weniger fähig, und wird deshalb das Schmerzliche, Verzerrte, insofern es sich entwickelter im leiblichen Organismus kund giebt, herauszuheben haben.

γ. Drittens nun aber betrifft die Seite der Selbstverläugnung und Duldung auf dieser Stufe nicht nur die natürliche Existenz und unmittelbare Endlichkeit, sondern führt die Richtung des Gemüths nach dem Himmlischen bis zu dem Extrem hin, daß überhaupt das Menschliche und Weltliche, auch wenn es in sich selbst sittlicher und vernünftiger Art ist, zurückgestellt und verschmäht wird. Je mehr nämlich der Geist, der hier die Idee der Konversion seiner in sich lebendig macht, zunächst noch ungebildet ist, um desto barbarischer und abstrakter wendet er sich mit seiner koncentrirten Kraft der Frömmigkeiten gegen alles, was dieser in sich einfachen Unendlichkeit der Religiosität als das Endliche gegenübersteht; gegen alle bestimmte Empfindung der Menschlichkeit, gegen die vielseitigen sittlichen Neigungen, Beziehungen, Verhältnisse und Pflichten des Herzens. Denn das sittliche Leben in der Familie, die Bande der Freundschaft, des Bluts, der Liebe, des Staats, Berufs, dieß alles gehört zum Weltlichen, und das Weltliche, insofern es hier noch nicht von den absoluten Vorstellungen des Glaubens durchdrungen, und zur Einigkeit und Versöhnung mit

denſelben entwickelt iſt, erſcheint jener abſtrakten Innigkeit des gläubigen Gemüths, ſtatt mit in den Kreis ihrer Empfindung und Verpflichtung aufgenommen zu ſeyn, im Gegentheil als in ſich nichtig, und dadurch der Frömmigkeit feindlich und ſchädlich. Der ſittliche Organismus der menſchlichen Welt wird deshalb noch nicht geachtet, weil die Seiten und Pflichten deſſelben noch nicht erkannt ſind als nothwendige, berechtigte Glieder in der Kette einer in ſich vernünftigen Wirklichkeit, in welcher ſich zwar nichts Einſeitiges zu iſolirter Selbſtſtändigkeit erheben darf, doch ebenſoſehr als gültiges Moment erhalten und nicht aufgeopfert werden muß. In dieſer Rückſicht bleibt hier die religiöſe Verſöhnung ſelbſt nur abſtrakt, und zeigt ſich in dem in ſich einfachen Herzen als eine Intenſität des Glaubens ohne Extenſion, als die Frömmigkeit des mit ſich einſamen Gemüths, das ſich noch nicht zu allgemeiner entwickelter Zuverſicht, und zu einſichtiger, umfaſſender Gewißheit ſeiner ſelbſt fortgebildet hat. Wenn nun die Kraft eines ſolchen Gemüthes ſich gegen die nur als negativ behandelte Weltlichkeit in ſich feſthält, und ſich gewaltſam von allen menſchlichen Banden, und wären es die urſprünglich feſteſten, losſtößt, ſo iſt dieß eine Rohheit des Geiſtes und eine barbariſche Gewalt der Abſtraktion, die uns zurückſtoßen muß. Wir werden daher, dem Standpunkte unſeres heutigen Bewußtſeyns nach, jenen Keim der Religioſität in dergleichen Darſtellungen ehren und hochſchätzen können, geht jedoch die Frömmigkeit ſo weit, daß wir ſie bis zur Gewaltſamkeit gegen das in ſich ſelbſt Vernünftige und Sittliche geſteigert ſehen, ſo können wir mit ſolchem Fanatismus der Heiligkeit nicht nur nicht ſympathiſiren, ſondern dieſe Art des Entſagens muß uns ſogar, da ſie das von ſich abweiſt, zertrümmert und zertritt, was an und für ſich berechtigt und geheiligt iſt, als unſittlich und der Religioſität widerſtreitend erſcheinen. — Von dieſer Art giebt es viele Legenden, Geſchichten und Dichtungen. Z. B. die Erzählung von einem Manne, der voll Liebe für ſein Weib und ſeine Familie,

und von allen den Seinigen wieder geliebt, sein Haus verläßt, umherpilgert, und als er endlich in Bettlersgestalt zurückkehrt sich nicht entdeckt; es werden ihm Almosen gereicht, unter der Treppe ein Plätzchen ihm aus Mitleiden zum Aufenthalt angewiesen; so lebt er ein zwanzig Jahre lang in seinem Hause, sieht den Kummer seiner Familie um ihn mit an, und erst im Sterben giebt er sich zu erkennen. — Es ist dieß ein gräßlicher Eigensinn des Fanatismus, den wir als Heiligkeit verehren sollen. Diese Ausdauer der Entsagung kann an das Abstruse der Meinungen erinnern, welche sich die Inder gleichfalls freiwillig zu religiösen Zwecken auferlegen. Doch haben die Duldungen der Inder einen ganz anderen Charakter. Dort nämlich versetzt sich der Mensch in Stumpfheit und Bewußtlosigkeit, hier aber ist der Schmerz und das absichtliche Bewußtseyn und die Empfindung des Schmerzes der eigentliche Zweck, der sich um so reiner zu erreichen meint, je mehr das Leiden mit dem Bewußtseyn des Werths und der Liebe zu dem aufgegebenen Verhältnisse und mit der fortwährenden Anschauung des Entsagens verbunden ist. Je reicher das Herz, das sich solche Prüfungen auferlegt, ist, je mehr edlen Besitz es in sich trägt, und doch diesen Besitz als nichtig zu verdammen, und als Sünde zu stempeln sich gedrungen glaubt, desto härter ist die Versöhnungslosigkeit, und kann die furchtbarsten Krämpfe und den rasendsten Zwiespalt erzeugen. Ja unsrer Anschauung nach muß uns ein solches Gemüth, das nur in intelligibler und nicht in weltlicher Welt als solcher zu Haus ist, und deshalb auch in den an und für sich gültigen Gebieten und Zwecken dieser bestimmten Wirklichkeit sich nur sich verlierend fühlt, und obschon es mit ganzer Seele darin gehalten und gebunden ist, dieß Sittliche doch als negativ gegen seine absolute Bestimmung betrachtet — ein solches Gemüth muß uns in seinen selbsterzeugten Leiden wie in seiner Ergebung als verrückt erscheinen, so daß wir weder Mitleiden dafür empfinden noch Erhebung daraus schöpfen können.

Dergleichen Handlungen fehlt ein inhaltsvoller, gültiger Zweck, denn was ſie erreichen iſt nur ganz ſubjektiv, ein Zweck des einzelnen Menſchen für ſich ſelber, für das Heil ſeiner Seele, für ſeine Seligkeit. Es liegt aber eben Wenigen viel daran, ob gerade dieſer Eine ſelig werde, oder nicht. —

b) Die innere Buße und Bekehrung.

Die entgegengeſetzte Darſtellungsweiſe in derſelben Sphäre ſieht einer Seits von der äußeren Qual der Körperlichkeit, anderer Seits von der negativen Richtung gegen das an und für ſich Berechtigte in der weltlichen Wirklichkeit ab, und gewinnt dadurch, ſowohl in Rückſicht auf ihren Inhalt als auch in Betreff der Form, einen der idealen Kunſt gemäßeren Boden. Dieſer Boden iſt die Konverſion des Innern, das ſich jetzt in ſeinem geiſtigen Schmerz, ſeiner Bekehrung des Gemüths allein ausdrückt. Dadurch fallen hier für's erſte die immer wiederholten Grauſamkeiten und Gräßlichkeiten der Peinigung des Leibes fort; für's zweite hält ſich die barbariſche Religioſität des Gemüths nicht mehr gegen die ſittliche Menſchlichkeit feſt, um in der Abſtraktion ihrer rein intellektuellen Befriedigung jede andre Art des Genuſſes im Schmerz einer abſoluten Entſagung gewaltſam mit Füßen zu treten, ſondern kehrt ſich nur gegen das in der That Sündliche, Verbrecheriſche und Böſe in der menſchlichen Natur. Es iſt eine hohe Zuverſicht, daß der Glaube, dieſe Richtung des Geiſtes in ſich auf Gott, fähig ſey, die begangene That, ſelbſt wenn ſie Sünde und Verbrechen iſt, zu etwas dem Subjekte Fremden, ſie ungeſchehen zu machen, ſie wegzuwaſchen. Dieſer Rückzug aus dem Böſen, dem abſolut Negativen, der im Subjekte wirklich wird, nachdem der ſubjektive Wille und Geiſt ſich ſelbſt, wie er als böſe geweſen iſt, verſchmäht und vertilgt hat, dieſe Rückkehr zum Poſitiven, das ſich nun als das eigentlich Wirkliche gegen die frühere Exiſtenz in der Sünde in ſich befeſtigt, iſt die wahrhaft unendliche Ge-

walt der religiösen Liebe, die Gegenwart und Wirklichkeit des absoluten Geistes im Subjekte selbst. Das Gefühl der Stärke und Ausdauer des eigenen Geistes, der durch Gott, zu dem er sich wendet, das Böse besiegt, und insofern er sich mit ihm vermittelt, sich mit ihm eins weiß, giebt sodann die Befriedigung und Beseligung, Gott zwar als absolut Anderes gegen die Sünde der Zeitlichkeit anzuschaun, doch dieß Unendliche zugleich identisch mit mir als diesem Subjekt zu wissen, dieß Selbstbewußtseyn Gottes, als mein Ich, mein Selbstbewußtseyn, so gewiß, als Ich mir selber bin, in mir zu tragen. Solch eine Umkehr geht freilich ganz im Innern vor, und gehört dadurch mehr der Religion als der Kunst an, indem es jedoch die Innigkeit des Gemüths ist, welche sich vornehmlich dieser That der Bekehrung bemächtigt, und auch durch das Aeußere hindurch leuchten kann, so erhält selbst die bildende Kunst, die Malerei, das Recht, dergleichen Bekehrungsgeschichten zur Anschauung zu bringen. Stellt sie jedoch den ganzen Verlauf, welcher in dergleichen Konversions-Geschichten liegt, vollständig dar, so kann auch hier wieder manches Unschöne mit unterlaufen, da in diesem Falle dann auch das Verbrecherische und Widrige muß vorgeführt werden, wie z. B. in der Erzählung vom verlorenen Sohne. Am günstigsten ist es deshalb für die Malerei, wenn sie die Bekehrung allein zu einem Bilde ohne weitere Detaillirung des Verbrecherischen koncentrirt. Von dieser Art ist die Maria Magdalena, die zu den schönsten Gegenständen dieses Kreises zu zählen und besonders von italienischen Malern vortrefflich und der Kunst gemäß behandelt ist. Sie erscheint hier nach Innen und Außen als die schöne Sünderin, in welcher die Sünde ebenso anziehend ist, als die Bekehrung. Doch weder mit der Sünde noch mit der Heiligkeit wird es dann so ernst genommen; ihr ward viel verziehen, weil sie viel geliebet hatte; ihrer Liebe und Schönheit willen ist ihr verziehen, und das Rührende besteht nun darin, daß sie sich doch ein Ge-

wissen aus ihrem Lieben macht, in empfindungsreicher Schönheit der Seele Thränen des Schmerzes vergießt. Nicht daß sie so viel geliebet hat ist ihr Irrthum, sondern dieß gleichsam ist ihr schöner, rührender Irrthum, daß sie glaubt eine Sünderin zu seyn, denn ihre empfindungsvolle Schönheit selbst giebt nur die Vorstellung, daß sie in ihrer Liebe edel und von tiefem Gemüth gewesen.

c) Wunder und Legenden.

Die letzte Seite, welche mit den beiden vorigen zusammenhängt und sich in beiden geltend machen kann, betrifft die Wunder, die überhaupt in diesem ganzen Kreise eine Hauptrolle spielen. Wir können in dieser Beziehung die Wunder als die Konversions-Geschichte der unmittelbaren natürlichen Existenz bezeichnen. Die Wirklichkeit liegt als ein gemeines, zufälliges Daseyn vor; dieß Endliche wird vom Göttlichen berührt, das, insofern es in das ganz Aeußerliche und Partikulare unmittelbar einschlägt, dasselbe auseinanderwirft, verkehrt, zu etwas schlechthin Anderm macht, den natürlichen Lauf der Dinge, wie man gewöhnlich zu sagen pflegt, unterbricht. Das Gemüth nun, als von solchen unnatürlichen Erscheinungen, in welchen es die Gegenwart des Göttlichen zu erkennen glaubt, ergriffen, in seiner endlichen Vorstellung überwunden darzustellen, ist ein Hauptinhalt vieler Legenden. In der That aber kann das Göttliche die Natur nur als Vernunft, als die unwandelbaren Gesetze der Natur selber, die Gott ihr eingepflanzt hat, berühren und regieren, und das Göttliche darf sich nicht in einzelnen Umständen und Wirkungen, die gegen die Naturgesetze verstoßen, gerade als das Göttliche erweisen sollen, denn nur die ewigen Gesetze und Bestimmungen der Vernunft schlagen wirklich in die Natur ein. Nach dieser Seite hin gehen die Legenden häufig ohne Noth in das Abstruse, Abgeschmackte, Sinnlose und Lächerliche über, indem Geist und Gemüth gerade von dem soll zum Glau-

ben der Gegenwart und Wirksamkeit Gottes bewegt werden, was an und für sich das Vernunftlose, Falsche und Ungöttliche ist. Die Rührung, Frömmigkeit, Bekehrung kann zwar dann noch von Interesse seyn, aber sie ist nur die eine, innere Seite; sobald sie mit Anderem und Aeußerlichem in Verhältniß tritt, und dieß Aeußere die Umkehrung des Herzens bewirken soll, muß das Aeußere nicht in sich selbst etwas Widersinniges und Unvernünftiges seyn. —

Dieß wären die Hauptmomente des substantiellen Inhalts, der in diesem Kreise als Gottes Natur für sich, und als der Proceß gilt, durch welchen und in welchem er Geist ist. Es ist der absolute Gegenstand, den die Kunst nicht aus sich selbst schafft und offenbart, sondern den sie von der Religion empfangen hat, und zu ihm mit dem Bewußtseyn, daß er das an und für sich Wahre sey, herantritt, um ihn auszusprechen und darzustellen. Es ist der Inhalt des gläubigen, sich sehnenden Gemüths, das sich in sich selbst die unendliche Totalität ist, so daß nun das Aeußere mehr oder weniger äußerlich und gleichgültig bleibt, ohne mit dem Innern in vollständige Harmonie zu kommen, und deshalb häufig zu einem widrigen, von der Kunst nicht durchweg besiegbaren Stoffe wird.

Zweites Kapitel.

Das Ritterthum.

Das Princip der in sich unendlichen Subjektivität hat zuerst, wie wir sahen, das Absolute selbst, den Geist Gottes, wie er mit dem menschlichen Bewußtseyn sich vermittelt und versöhnt und dadurch erst wahrhaft für sich selber ist, zum Inhalte des Glaubens und der Kunst. Diese romantische Mystik, indem sie sich auf die Beseligung im Absoluten beschränkt, bleibt eine abstrakte Innigkeit, weil sie sich dem Weltlichen, statt es zu durchdringen und affirmativ in sich aufzunehmen, gegenüberstellt und dasselbe von sich weist. Der Glaube ist in dieser Abstraktion vom Leben getrennt, von der konkreten Wirklichkeit des menschlichen Daseyns, vom positiven Verhältniß der Menschen zu einander entfernt, welche nur im Glauben und um des Glaubens willen sich in einem Dritten, in dem Geist der Gemeine, identisch wissen und lieben. Dieß Dritte ist allein die klare Quelle, in der ihr Bild sich spiegelt, ohne daß der Mensch unmittelbar dem Menschen in's Auge schaut, mit Anderen in ein direktes Verhältniß tritt, und die Einheit der Liebe, des Zutrauens, der Zuversicht, der Zwecke und Handlungen in konkreter Lebendigkeit empfindet. Was die Hoffnung und Sehnsucht des Innern ausmacht, findet der Mensch in seiner abstrakt religiösen Innigkeit nur als Leben im Reiche Gottes, in der Gemeinschaft mit der Kirche, und hat diese Identi-

tät in einem Dritten noch nicht aus seinem Bewußtseyn zurückgestellt, um das, was er seinem konkreten Selbst nach ist, im Wissen und Wollen auch der Anderen unmittelbar vor sich zu haben. Der gesammte religiöse Inhalt nimmt deshalb wohl die Form der Wirklichkeit an, aber er ist doch nur in der Innerlichkeit der Vorstellung, welche das sich lebendig ausbreitende Daseyn verzehrt, und fern davon ist, ihr eigenes auch von Weltlichem erfülltes und zur Wirklichkeit entfaltetes Leben als die höhere Forderung im Leben selber zu befriedigen.

Das nur erst in seiner einfachen Seligkeit vollendete Gemüth hat daher aus dem Himmelreich seiner substantiellen Sphäre herauszutreten, in sich selber hineinzublicken und zu einem gegenwärtigen, dem Subjekt als Subjekt gehörigem Inhalte zu kommen. Dadurch wird die früher religiöse Innigkeit jetzt weltlicher Art. Christus sagte zwar: ihr müßt Vater und Mutter verlassen, und mir nachfolgen; ebenso: der Bruder wird den Bruder hassen; sie werden euch kreuzigen und verfolgen u. s. f. Wenn aber das Reich Gottes Platz gewonnen hat in der Welt, und die weltlichen Zwecke und Interessen zu durchdringen und dadurch zu verklären thätig ist; wenn Vater, Mutter, Bruder mit in der Gemeine sind, dann beginnt auch das Weltliche von seiner Seite her sein Recht der Geltung in Anspruch zu nehmen und durchzusetzen. Ist dieß Recht durchgefochten, so fällt nun auch die negative Haltung des zunächst ausschließlich religiösen Gemüths gegen das Menschliche als solches hinweg, der Geist breitet sich aus, sieht sich um in seiner Gegenwart, und erweitert sein wirkliches weltliches Herz. Das Grund-Princip selber ist nicht geändert; die in sich unendliche Subjektivität wendet sich nur einer anderen Sphäre des Inhalts zu. Wir können diesen Uebergang dadurch bezeichnen, daß wir sagen, die subjektive Einzelnheit werde jetzt als Einzelnheit unabhängig von der Vermittlung mit Gott, für sich selber frei. Denn eben in jener Vermittlung, in der sie sich

ihrer bloßen endlichen Beschränktheit und Natürlichkeit entäußerte, ist sie den Weg der Negativität durchgegangen, und tritt nun, nachdem sie sich in sich selber affirmativ geworden ist, frei als Subjekt mit der Forderung heraus, als Subjekt schon in seiner, wenn auch hier zunächst noch formellen, Unendlichkeit vollständige Achtung für sich und Andere zu erlangen. In diese ihre Subjektivität legt sie deshalb die ganze Innerlichkeit des unendlichen Gemüthes hinein, welche sie bisher mit Gott allein ausgefüllt hatte.

Fragen wir jedoch, wovon denn auf dieser neuen Stufe die menschliche Brust in ihrer Innigkeit voll sey, so betrifft der Inhalt nur die subjektive unendliche Beziehung auf sich; das Subjekt ist nur voll von sich selbst, als in sich unendlicher Einzelnheit, ohne weitere konkretere Entfaltung und Wichtigkeit eines in sich selbst objektiven, substantiellen Gehalts von Interessen, Zwecken und Handlungen. — Näher sind es nun aber hauptsächlich drei Empfindungen, die sich für das Subjekt zu dieser Unendlichkeit steigern; die subjektive Ehre, die Liebe und die Treue. Es sind dieß nicht eigentlich sittliche Eigenschaften und Tugenden, sondern nur Formen der mit sich selber erfüllten romantischen Innerlichkeit des Subjekts. Denn die persönliche Selbstständigkeit, für welche die Ehre kämpft, zeigt sich nicht als die Tapferkeit für ein Gemeinwesen, und für den Ruf der Rechtschaffenheit in demselben oder der Rechtlichkeit im Kreise des privaten Lebens; sie streitet im Gegentheil nur für die Anerkennung und die abstrakte Unverletzlichkeit des einzelnen Subjekts. Ebenso ist auch die Liebe, welche den Mittelpunkt dieses Kreises abgiebt, nur die zufällige Leidenschaft des Subjekts zum Subjekt, und wenn auch durch Phantasie erweitert, durch Innigkeit vertieft, doch nicht das sittliche Verhältniß der Ehe und Familie. Die Treue hat zwar mehr schon den Anschein eines sittlichen Charakters, indem sie nicht nur das Ihre will, sondern ein Höheres, Gemeinsames festhält, sich einem an

deren Willen, dem Wunsch oder Befehl eines Herrn ergiebt und dadurch der Selbstsucht und Selbstständigkeit des eigenen besonderen Willens entsagt, aber die Empfindung der Treue betrifft nicht das objektive Interesse dieses Gemeinwesens für sich in seiner zum Staatsleben entwickelten Freiheit, sondern verknüpft sich nur mit der Person des Herrn, der in individueller Weise für sich selber handelt, oder allgemeinere Verhältnisse zusammenhält und für sie thätig ist. —

Diese drei Seiten zusammengenommen und durch einander geschlungen machen, außer den religiösen Beziehungen, welche hereinspielen können, den Hauptinhalt des Ritterthums aus, und geben den nothwendigen Fortgang von dem Princip des religiösen Innern zum Eintritt desselben in die weltliche geistige Lebendigkeit, in deren Bereich jetzt die romantische Kunst einen Standpunkt gewinnt, von welchem aus sie unabhängig aus sich selber schaffen und eine gleichsam freiere Schönheit seyn kann. Denn sie steht hier in der freien Mitte zwischen dem absoluten Gehalt der für sich festen religiösen Vorstellungen und der bunten Partikularität und Beschränktheit der Endlichkeit und Weltlichkeit. Unter den besonderen Künsten ist es hauptsächlich die Poesie, die sich dieses Stoffes am geeignetsten zu bemächtigen gewußt hat, weil sie am meisten befähigt ist, die nur mit sich beschäftigte Innerlichkeit und deren Zwecke und Begebenheiten auszusprechen.

Indem wir nun einen Stoff vor uns haben, den der Mensch aus seiner eigenen Brust, aus der Welt des rein Menschlichen nimmt, so möchte es scheinen, daß hier die romantische Kunst auf demselben Boden mit der klassischen stehe, und es ist hier also vornehmlich der Ort, wo wir beide mit einander vergleichen und einander gegenüberstellen können. Wir haben früher schon die klassische Kunst als das Ideal der objektiv in sich selbst wahrhaftigen Menschlichkeit bezeichnet. Ihre Phantasie bedarf zum Mittelpunkte eines Inhalts, der

substantieller Art ist, ein sittliches Pathos enthält. In den homerischen Gedichten, den Tragödien des Sophokles und Aeschylus handelt es sich um Interessen von schlechthin sachlichem Gehalt, um eine strenge Haltung der Leidenschaften in demselben, um gründliche, dem Gedanken des Inhalts gemäße Beredsamkeit und Ausführung, und über dem Kreise der nur in solchem Pathos individuell selbstständigen Heroen und Gestalten steht ein Götterkreis von noch gesteigerterer Objektivität. Selbst da, wo die Kunst subjektiver wird in den unendlichen Spielen der Skulptur, den Basreliefs z. B., den späteren Elegien, Epigrammen und sonstigen Anmuthigkeiten der lyrischen Poesie, ist die Weise, den Gegenstand vorzutragen, mehr oder weniger durch diesen selbst gegeben, indem er bereits seine objektive Gestalt hat; es sind feste, in ihrem Charakter bestimmte Phantasie-Bilder, welche auftreten, Venus, Bachus, Musen; ebenso in den späteren Epigrammen Beschreibungen des Vorhandenen, oder bekannte Blumen werden, wie Meleager es that, in einen Strauß gebunden, und erhalten durch die Empfindung ein sinnreiches Band. Es ist eine heitere Geschäftigkeit in einem reichlich versehenen, mit allen Gaben, Gebilden, und für jeden Zweck fertigen Geräthschaften im Vorrathe gefüllten Hause; der Dichter und Künstler ist nur der Zauberer, der sie hervorruft, versammelt und gruppirt.

Ganz anders ist es in der romantischen Poesie. Insofern sie weltlich ist, und nicht unmittelbar in der heiligen Geschichte steht, sind die Tugenden und Zwecke ihrer Heldenschaft nicht die der griechischen Heroen, deren Sittlichkeit das beginnende Christenthum nur als glänzendes Laster ansah. Denn die griechische Sittlichkeit setzt die herausgestaltete Gegenwart des Menschlichen voraus, in welcher der Wille, wie er sich an und für sich seinem Begriffe nach bethätigen soll, zu bestimmtem Inhalt und dessen verwirklichten Verhältnissen der Freiheit, die absolut gelten, gekommen ist. Dieß sind die Verhältnisse der Eltern und

Kinder, der Ehegatten, der Bürger der Stadt, des Staats in seiner realisirten Freiheit. Indem dieser objektive Gehalt des Handelns der Entwickelung des menschlichen Geistes auf der als positiv anerkannten und gesicherten Grundlage des Natürlichen zugehört, vermag er jener koncentrirten Innigkeit des Religiösen, welche die Naturseite des Menschlichen zu vertilgen strebt; nicht mehr zu entsprechen, und muß der entgegengesetzten Tugend der Demuth, des Aufgebens der menschlichen Freiheit und des festen Beruhens auf sich weichen. Die Tugenden der christlichen Frömmigkeit ertödten in ihrer abstrakten Haltung das Weltliche, und machen das Subjekt nur frei, wenn es sich selbst in seiner Menschlichkeit absolut verläugnet. Die subjektive Freiheit des jetzigen Kreises ist zwar nicht mehr durch bloße Duldung und Aufopferung bedingt, sondern in sich, im Weltlichen, affirmativ, aber die Unendlichkeit des Subjekts hat doch, wie wir schon sahen, nur wieder die Innigkeit als solche zu ihrem Inhalt, das subjektive Gemüth, als sich in sich selbst bewegend, als der weltliche Boden seiner in sich. In dieser Beziehung hat die Poesie hier keine vorausgesetzte Objektivität vor sich, keine Mythologie, keine Bildwerke und Gestaltungen, die für ihren Ausdruck bereits fertig da lägen. Sie steht ganz frei, stofflos, rein schöpferisch und producirend, auf; es ist wie der Vogel, der frei aus der Brust sein Lied singt. Wenn nun aber diese Subjektivität auch von edlem Willen und tiefer Seele ist, so tritt doch in ihren Handlungen und deren Verhältnissen und Existenz nur die Willkürlichkeit und Zufälligkeit ein, da die Freiheit und ihre Zwecke von der, in Betreff auf sittlichen Gehalt noch substanzlosen, Reflexion in sich selber ausgehen. Und so finden wir nicht sowohl in den Individuen ein besonderes Pathos im griechischen Sinn, und eine damit auf's engste zusammengeschlossene lebendige Selbstständigkeit der Individualität, als vielmehr nur Grade der Heldenschaft in Rücksicht auf Liebe, Ehre, Tapferkeit, Treue; Grade, in welche die Schlechtigkeit oder

der Adel der Seele hauptsächlich Verschiedenheiten hereinbringt. Was jedoch die Helden des Mittelalters mit den Heroen des Alterthums gemeinschaftlich haben ist die Tapferkeit. Doch auch diese erhält hier eine ganz andere Stellung. Sie ist weniger der natürliche Muth, der auf der gesunden Tüchtigkeit und von der Bildung ungeschwächten Kraft des Körpers und Willens beruht, und der Durchführung objektiver Interessen zur Stütze dient, sondern sie geht von der Innerlichkeit des Geistes, von der Ehre, der Ritterlichkeit aus, und ist im Ganzen phantastisch, indem sie sich den Abentheuern der innern Willkür und den Zufälligkeiten äußerer Verschlingungen oder den Impulsen der mystischen Frömmigkeit, überhaupt aber der subjektiven Beziehung des Subjekts auf sich unterwirft.

Diese Form nun der romantischen Kunst ist in zwei Hemisphären zu Hause; in dem Abendlande, diesem Niedergange des Geistes in sein subjektives Inneres, und im Morgenlande, dieser ersten Expansion des sich zur Befreiung vom Endlichen aufschließenden Bewußtseyns. Im Abendlande beruht die Poesie auf dem in sich zurückgenommenen Gemüth, das sich für sich der Mittelpunkt geworden ist, doch seine Weltlichkeit nur als den Einen Theil seiner Stellung, als die Eine Seite hat, über welcher noch eine höhere Welt des Glaubens steht. Im Morgenlande ist es der Araber vornehmlich, welcher als ein Punkt, der zunächst nichts vor sich hat, als seine trockene Wüste und seinen Himmel, lebenskräftig zum Glanze und zur ersten Extension der Weltlichkeit heraustritt, und dabei seine innere Freiheit zugleich noch bewahrt. Ueberhaupt ist es im Orient die muhamedanische Religion, die gleichsam den Boden rein gemacht, allen Götzendienst der Endlichkeit und Phantasie vertrieben, aber dem Gemüthe die subjektive Freiheit gegeben hat, die dasselbe ganz ausfüllt, so daß die Weltlichkeit hier nicht eine nur andere Sphäre ausmacht, sondern mit in die allgemeine Ungebundenheit aufgeht, in welcher Herz und Geist, ohne sich Gott objektiv

zu gestalten, in sich in froher Lebendigkeit versöhnt, gleichsam Bettler, theoretisch in der Verherrlichung ihrer Gegenstände glücklich genießend, liebend, befriedigt und selig sind.

1. Die Ehre.

Das Motiv der Ehre war der alten klassischen Kunst unbekannt. In der Iliade macht wohl der Zorn des Achilles den Inhalt und das bewegende Princip aus, so daß der ganze weitere Verlauf davon abhängig ist, aber was wir im modernen Sinne unter Ehre verstehen, ist hier nicht aufgefaßt. Achill findet sich wesentlich nur dadurch verletzt, daß ihm sein wirklicher Beuteantheil, der ihm gehört, und der seine Ehrenbelohnung, sein γέρας ist, von Agamemnon genommen wird. Die Verletzung geschieht hier in Rücksicht auf etwas Reales, auf eine Gabe, in welcher allerdings auch eine Bevorzugung, eine Anerkennung des Ruhms und der Tapferkeit gelegen hatte, und Achill erzürnt sich, weil ihm Agamemnon unwürdig begegnet, und ihn nichts zu achten kund giebt unter den Griechen, aber die Verletzung dringt nicht in die letzte Spitze der Persönlichkeit als solcher, so daß sich Achill nun auch durch die Zurückgabe des ihm entrissenen Antheils und die Hinzufügung mehrerer Geschenke und Güter befriedigt, und Agamemnon diese Reparation letztlich nicht verweigert, obschon sie sich unseren Vorstellungen nach auf's Allergröblichste wechselseitig beleidigt haben. Durch die Schimpfworte jedoch haben sie sich nur zornig gemacht, während die partikulär sachliche Verletzung in eben so partikulär sachlicher Weise wieder aufgehoben wird.

a) Die romantische Ehre dagegen ist anderer Art. In ihr betrifft die Verletzung nicht den sachlichen realen Werth, Eigenthum, Stand, Pflicht u. s. f., sondern die Persönlichkeit als solche, und deren Vorstellung von sich selbst, den Werth, den das Subjekt sich für sich selber zuschreibt. Dieser Werth ist auf der jetzigen Stufe ebenso unendlich, als das Subjekt sich unend-

lich ist. In der Ehre hat daher der Mensch das nächste affirmative Bewußtseyn seiner unendlichen Subjektivität, unabhängig von dem Inhalt derselben. Was nun das Individuum besitzt, was an ihm etwas Besonderes ausmacht, nach dessen Verlust es eben so gut als vorher bestehen könnte, in das wird durch die Ehre die absolute Geltung der ganzen Subjektivität hineingelegt, und darin für sich und Andere vorgestellt. Der Maaßstab der Ehre geht also nicht auf das, was das Subjekt wirklich ist, sondern auf das, was in dieser Vorstellung ist. Die Vorstellung aber macht jedes Besondere zu der Allgemeinheit, daß meine ganze Subjektivität in diesem Besonderen, die mein ist, liegt. Die Ehre ist nur Schein, pflegt man zu sagen. Allerdings ist dieß der Fall; aber sie ist dem jetzigen Standpunkt gemäß näher als das Scheinen und Wiederscheinen der Subjektivität in sich selbst zu nehmen, das als Scheinen eines in sich Unendlichen selber unendlich ist. Durch diese Unendlichkeit eben wird der Schein der Ehre das eigentliche Daseyn des Subjekts, seine höchste Wirklichkeit, und jede besondere Qualität, in welche die Ehre hineinscheint und dieselbe zur ihrigen macht, ist durch dieses Scheinen selber schon zu einem unendlichen Werth erhoben. — Diese Art der Ehre macht eine Grundbestimmung in der romantischen Welt aus, und hat die Voraussetzung, daß der Mensch ebensosehr aus der bloß religiösen Vorstellung und Innerlichkeit heraus, als auch in die lebendige Wirklichkeit hinein getreten sey, und an dem Stoffe derselben jetzt nur sich selbst in seiner rein persönlichen Selbstständigkeit und absoluten Geltung zur Existenz bringe. —

Die Ehre kann nun den mannigfaltigsten Inhalt haben. Denn alles was ich bin, was ich thue, was mir von Andern angethan wird, gehört auch meiner Ehre an. Ich kann mir deshalb das schlechthin Substantielle selbst, Treue gegen Fürsten, gegen Vaterland, Beruf, Erfüllung der Vaterpflichten, Treue in der Ehe, Rechtschaffenheit in Handel und Wandel, Gewissen-

haftigkeit in wissenschaftlichen Forschungen u. s. f. zur Ehre anrechnen. Für den Gesichtspunkt der Ehre nun aber sind alle diese in sich selbst gültigen und wahrhaftigen Verhältnisse nicht durch sich selbst schon sanktionirt und anerkannt, sondern erst dadurch, daß ich meine Subjektivität hineinlege, und sie hierdurch zur Ehrensache werden lasse. Der Mann von Ehre denkt daher bei allen Dingen immer zuerst an sich selbst, und nicht, ob etwas an und für sich recht sey oder nicht, ist die Frage, sondern, ob es ihm gemäß sey, ob es seiner Ehre gezieme, sich damit zu befassen oder davon zu bleiben. Und so kann er auch wohl die schlechtesten Dinge thun, und ein Mann von Ehre seyn. Er schafft sich ebenso willkürliche Zwecke, stellt sich in einem gewissen Charakter vor, und macht sich dadurch bei sich und Andern zu dem verbindlich, wozu an sich keine Verbindlichkeit und Nothwendigkeit statt hat. Dann legt nicht die Sache, sondern die subjektive Vorstellung Schwierigkeiten und Verwickelungen in den Weg, da es zur Ehrensache wird, den einmal angenommenen Charakter zu behaupten. So hält es z. B. Donna Diana als ihrer Ehre zuwider, die Liebe, welche sie fühlt, irgend zu gestehen, weil sie einmal dafür gegolten hat, der Liebe nicht Gehör zu geben. — Im Allgemeinen bleibt deshalb der Inhalt der Ehre, da er nur durch das Subjekt, und nicht nach seiner ihm selbst immanenten Wesentlichkeit gilt, der Zufälligkeit preisgegeben. Deshalb sehen wir in den romantischen Darstellungen einer Seits das, was an und für sich berechtigt ist, als Gesetz der Ehre ausgesprochen, indem das Individuum an das Bewußtseyn des Rechten zugleich das unendliche Selbstbewußtseyn seiner Persönlichkeit knüpft. Daß die Ehre etwas fordere oder verbiete, drückt dann aus, daß die ganze Subjektivität sich in den Inhalt dieser Forderung oder dieses Verbots hineinsetze, so daß eine Uebertretung sich nicht durch irgend eine Transaktion übersehen, gut machen oder ersetzen lasse, und das Subjekt nun keinem anderen Inhalte Gehör geben

könne. Umgekehrt aber kann die Ehre auch zu etwas ganz Formellem und Gehaltlosem werden, insofern sie nichts als mein trockenes Ich, das für sich unendlich ist, enthält, oder gar einen ganz schlechten Inhalt als verpflichtend in sich aufnimmt. In diesem Falle bleibt die Ehre, besonders in dramatischen Darstellungen, ein durchweg kalter und todter Gegenstand, indem ihre Zwecke dann nicht einen wesentlichen Inhalt, sondern nur eine abstrakte Subjektivität ausdrücken. Nun hat aber nur ein in sich substantieller Gehalt Nothwendigkeit und läßt sich in dieser seinem mannigfachen Zusammenhange nach explicieren und als nothwendig ins Bewußtseyn bringen. Dieser Mangel an tieferem Inhalt tritt besonders hervor, wenn die Spitzfündigkeit der Reflexion an sich selbst Zufälliges und Unbedeutendes, das mit dem Subjekt in Berührung steht, mit in den Umfang der Ehre hineinzieht. An Stoff fehlt es dann niemals, denn die Spitzfündigkeit analysirt mit großer Subtilität der Unterscheidungsgabe, und da können viele Seiten, die für sich genommen ganz gleichgültig sind, herausgefunden und zum Gegenstand der Ehre gemacht werden. Hauptsächlich die Spanier haben diese Kasuistik der Reflexion über Ehrenpunkte in ihrer dramatischen Poesie ausgebildet, und als Räsonnement ihren Ehrenhelden in den Mund gelegt. So kann z. B. die Treue der Ehefrau bis in die allergeringfügigsten Umstände hinein untersucht, und schon der bloße Verdacht Anderer, ja die bloße Möglichkeit eines solchen Verdachtes, selbst wenn der Mann weiß, der Verdacht sey falsch, ein Gegenstand der Ehre werden. Führt dieß zu Kollisionen, so liegt in der Durchführung derselben keine Befriedigung, weil wir nichts Substantielles vor uns haben, und deshalb statt der Beruhigung eines nothwendigen Widerstreites nur eine peinlich einengende Empfindung daraus entnehmen können. Auch in französischen Dramen ist es oft die trockene Ehre, ganz abstrakt für sich, die als wesentliches Interesse gelten soll. Mehr aber noch ist Herrn Friedrich von Schlegel's Alarcos dieß in sich

Eiskalte und Todte; der Held ermordet seine edle liebende Frau, — warum? — um der Ehre willen, — und diese Ehre besteht darin, daß er die Königstochter, für die er gar keine Leidenschaft hegt, heirathen und dadurch Tochtermann des Königs werden kann. Das ist ein verächtliches Pathos, und eine schlechte Vorstellung, die sich zu etwas Hohem und Unendlichem aufspreizt.

b) Indem nun die Ehre nicht nur ein Scheinen in mir selber ist, sondern auch in der Vorstellung und Anerkennung der Anderen seyn muß, welche wiederum ihrer Seits die gleiche Anerkennung ihrer Ehre fordern dürfen, so ist die Ehre das schlechthin verletzliche. Denn wie weit ich und in Bezug worauf ich die Forderung ausdehnen will, beruht rein in meiner Willkür. Der kleinste Verstoß kann mir in dieser Rücksicht schon von Bedeutung seyn, und da der Mensch innerhalb der konkreten Wirklichkeit mit tausend Dingen in den mannigfaltigsten Verhältnissen steht, und den Kreis dessen, was er zu dem Seinigen zählen und worein er seine Ehre legen wolle, unendlich zu erweitern vermag, so ist bei der Selbstständigkeit der Individuen und ihrer spröden Vereinzelung, die gleichfalls im Princip der Ehre liegt, des Streitens und Haderns kein Ende. Auch bei der Verletzung kommt es deshalb, wie bei der Ehre überhaupt, nicht auf den Inhalt an, in welchem ich mich verletzt fühlen muß, denn das, was negirt wird, betrifft die Persönlichkeit, die solch einen Inhalt zu dem ihrigen gemacht hat, und nun sich, als diesen ideellen unendlichen Punkt, angegriffen erachtet.

c) Dadurch ist jede Ehrenverletzung als etwas in sich selbst Unendliches angesehen, und kann deswegen nur auf unendliche Weise gut gemacht werden. Zwar giebt es auch wieder viele Grade der Beleidigung und ebensoviel Grade der Satisfaktion; was ich aber überhaupt in diesem Kreise als eine Verletzung nehme, in wie weit ich mich als beleidigt empfinden und eine Genugthuung fordern will, das hängt auch hier wieder ganz

von der ſubjektiven Willkür ab, die bis zur ſkrupulöſeſten Reflexion und gereiztſten Empfindlichkeit fortzugehen das Recht hat. Bei ſolch einer Genugthuung, die gefordert iſt, muß dann der Verletzende, ebenſo wie ich ſelbſt, als ein Ehrenmann anerkannt werden. Denn ich will die Anerkennung meiner Ehre von Seiten des Andern; um nun aber Ehre für ihn und durch ihn zu haben, muß er mir ſelbſt als ein Mann von Ehre, d. h. er muß mir, der Verletzung, die er mir angethan und meiner ſubjektiven Feindſchaft gegen ihn unerachtet, in ſeiner Perſönlichkeit als ein Unendliches gelten.

So iſt es denn im Princip der Ehre überhaupt eine Grundbeſtimmung, daß Keiner durch ſeine Handlungen irgend wem ein Recht über ſich geben darf, und deshalb, was er auch gethan und begangen haben mag, ſich nach wie vor als ein unverändertes Unendliches betrachtet, und in dieſer Qualität genommen und behandelt ſeyn will.

Da nun die Ehre in ihren Streitigkeiten und ihrer Genugthuung in dieſer Rückſicht auf der perſönlichen Selbſtſtändigkeit beruht, die ſich durch nichts beſchränkt weiß, ſondern aus ſich ſelbſt handelt, ſo ſehen wir hier das zuerſt wieder herausgekehrt, was bei den heroiſchen Geſtalten des Ideals eine Grundbeſtimmung ausmachte, die Selbſtſtändigkeit der Individualität. In der Ehre aber haben wir nicht nur das Feſthalten an ſich ſelber und das Handeln aus ſich, ſondern die Selbſtſtändigkeit iſt hier verbunden mit der Vorſtellung von ſich ſelbſt, und dieſe Vorſtellung gerade macht den eigentlichen Inhalt der Ehre aus, ſo daß ſie in dem Aeußerlichen und Vorhandenen das Ihrige, und ſich darin ihrer ganzen Subjektivität nach vorſtellt. Die Ehre iſt ſomit die in ſich reflektirte Selbſtſtändigkeit, welche nur dieſe Reflexion zu ihrem Weſen hat, und es ſchlechthin zufällig läßt, ob ihr Inhalt das in ſich ſelbſt Sittliche und Nothwendige oder das Zufällige und Bedeutungsloſe iſt.

2. Die Liebe.

Die zweite Empfindung, welche eine überwiegende Rolle in den Darstellungen der romantischen Kunst spielt, ist die Liebe.

a) Wenn in der Ehre die persönliche Subjektivität, wie sie sich in ihrer absoluten Selbstständigkeit verstellt, die Grundbestimmung ausmacht, so ist in der Liebe vielmehr das Höchste die Hingebung des Subjekts an ein Individuum des andern Geschlechts, das Aufgeben seines selbstständigen Bewußtseyns und seines vereinzelten Fürsichseyns, das erst im Bewußtseyn des Andern sein eigenes Wissen von sich zu haben sich gedrungen fühlt. In dieser Beziehung sind sich Liebe und Ehre entgegengesetzt. Umgekehrt aber können wir die Liebe auch als die Realisation dessen ansehen, was schon in der Ehre liegt, insofern es das Bedürfniß der Ehre ist, sich anerkannt, die Unendlichkeit der Person aufgenommen zu sehn in einer anderen Person. Diese Anerkennung ist erst wahrhaft und total, wenn nicht nur meine Persönlichkeit in Abstrakto oder in einem konkreten vereinzelten und dadurch beschränkten Fall von Anderen respektirt wird, sondern wenn ich meiner ganzen Subjektivität nach, mit allem was dieselbe ist und in sich enthält, als dieses Individuum wie es war und ist und seyn wird, das Bewußtseyn eines Anderen durchdringe, sein eigentliches Wollen und Wissen, sein Streben und Besitzen ausmache. Dann lebt dieß Andere nur in mir, wie ich mir nur in ihm da bin; Beide sind in dieser erfüllten Einheit erst für sich selber, und legen in diese Identität ihre ganze Seele und Welt hinein. In dieser Rücksicht ist es dieselbe innerliche Unendlichkeit des Subjekts, welche der Liebe die Wichtigkeit für die romantische Kunst giebt, eine Wichtigkeit, die durch den höheren Reichthum, den der Begriff der Liebe mit sich führt, noch gesteigert wird.

Näher nun beruht die Liebe nicht, wie es oft bei der Ehre der Fall seyn kann, auf den Reflexionen und der Kasuistik des

Verſtandes, ſondern findet in der Empfindung ihren Urſprung, und hat, da die Geſchlechts-Differenz hineinſpielt, zugleich die Grundlage von vergeiſtigten Naturverhältniſſen. Weſentlich wird ſie jedoch hier nur dadurch, daß das Subjekt ſeinem Innern, ſeiner Unendlichkeit in ſich nach in dieß Verhältniß aufgeht. Dieß Verlorenſeyn ſeines Bewußtſeyns in dem Andern, dieſer Schein von Unſelbſtändigkeit und Selbſtloſigkeit, durch welchen ſich das Subjekt erſt wiederfindet und zum Selbſt wird, dieſe Vergeſſenheit ſeiner, ſo daß der Liebende nicht für ſich exiſtirt, nicht für ſich lebt und beſorgt iſt, ſondern die Wurzeln ſeines Daſeyns in einem Anderen findet, und doch in dieſem Anderen gerade ganz ſich ſelbſt genießt, macht die Unendlichkeit der Liebe aus, und das Schöne iſt vornehmlich darin zu ſuchen, daß dieß Gefühl nicht nur Trieb und Gefühl bleibt, ſondern daß die Phantaſie ſich ihre Welt zu dieſem Verhältniß ausbildet, alles Andere, was ſonſt an Intereſſen, Umſtänden, Zwecken zum wirklichen Seyn und Leben gehört, zu einem Schmucke dieſes Gefühls erhebt, Alles in dieſen Kreis reißt, und nur in dieſer Beziehung ihm einen Werth zutheilt. Beſonders in weiblichen Charakteren iſt die Liebe am ſchönſten, denn ihnen iſt dieſe Hingebung, dieſe Aufgebung, der höchſte Punkt, indem ſie das ganze geiſtige und wirkliche Leben zu dieſer Empfindung zuſammenziehn und ausbreiten, in ihr allein einen Halt des Daſeyns finden, und ſtreift ein Unglück darüber hin, wie ein Licht ſchwinden, das durch den erſten rauhen Hauch auslöſcht. — In dieſer ſubjektiven Innigkeit der Empfindung kommt die Liebe in der klaſſiſchen Kunſt nicht vor, und tritt überhaupt nur als ein für die Darſtellung untergeordnetes Moment, oder nur nach der Seite des ſinnlichen Genuſſes auf. Im Homer wird entweder kein großes Gewicht darauf gelegt, oder die Liebe erſcheint in ihrer würdigſten Geſtalt, als Ehe in dem Kreiſe der Häuslichkeit, wie in der Geſtalt der Penelope, als Beſorgniß der Gattin und Mutter, wie in Andromache, oder ſonſt in ſittlichen

Verhältnissen. Das Band dagegen, welches Paris an Helena knüpft, ist als unsittlich anerkannt, und die Ursach der Schrecken und der Noth des trojanischen Krieges, und die Liebe des Achill zur Briseis hat wenig Tiefe der Empfindung und Innerlichkeit, denn Briseis ist eine Sklavin, die dem Helden zu Willen ist. In den Oden der Sappho steigert sich zwar die Sprache der Liebe zu lyrischer Begeisterung, doch ist es mehr die schleichende verzehrende Gluth des Blutes, welche sich ausdrückt, als die Innigkeit des subjektiven Herzens und Gemüths. Nach einer anderen Seite hin ist in den kleinen anmuthigen Liedern des Anakreon die Liebe ein heiterer allgemeiner Genuß, der ohne die unendlichen Leiden, ohne diese Bemächtigung der ganzen Existenz oder die fromme Ergebenheit eines gedrückten, schmachtenden, schweigenden Gemüths, fröhlich auf den unmittelbaren Genuß, als auf eine unbefangene Sache losgeht, die sich so oder so macht, und bei welcher die unendliche Wichtigkeit, gerade *dieses* und kein anderes Mädchen zu besitzen, ebenso unberücksichtigt bleibt, als die mönchische Ansicht, dem Geschlechtsverhältniß ganz zu entsagen. Die hohe Tragödie der Alten kennt gleichfalls die Leidenschaft der Liebe in ihrer romantischen Bedeutung nicht. Besonders bei Aeschylus und Sophokles nimmt sie kein wesentliches Interesse für sich in Anspruch. Denn obschon Antigone dem Haemon zur Gattin bestimmt ist, und Haemon sich der Antigone vor seinem Vater annimmt, ja sich sogar, da er sie nicht zu retten im Stande ist, ihretwegen tödtet, so macht er jedoch vor Kreon nur objektive Verhältnisse und nicht die subjektive Gewalt seiner Leidenschaft, die er auch nicht in dem Sinne eines modernen innigen Liebhabers empfindet, geltend. Als wesentlicheres Pathos behandelt schon Euripides, in der Phädra z. B., die Liebe, doch auch hier erscheint sie als eine verbrecherische Abirrung des Bluts, als Leidenschaft der Sinne, auf Anstiften der Venus, welche den Hippolyt verderben will, weil er ihr nicht opfern mag. Ebenso haben wir in der mediceischen Venus wohl

ein plaſtiſches Bild der Liebe, gegen deſſen Zierlichkeit und ſchöne Ausarbeitung der Geſtalt ſich nichts ſagen läßt, der Ausdruck der Innerlichkeit aber, wie die romantiſche Kunſt ihn erfordert, fehlt durchaus. Daſſelbe iſt in der römiſchen Poeſie der Fall, wo die Liebe nach Auflöſung der Republik und Strenge des ſittlichen Lebens mehr oder weniger als ein ſinnlicher Genuß erſcheint. Dagegen hat den Petrarca, wenn er ſelber auch ſeine Sonette für Spiele hielt, und es ſeine lateiniſchen Gedichte und Werke waren, worauf er ſeinen Ruhm gründete, eben dieſe Phantaſie-Liebe, die ſich unter dem italieniſchen Himmel in der kunſtgebildeten Inbrunſt des Herzens mit Religion verſchwiſterte, unſterblich werden laſſen. Auch Dante's Erhöhung ging aus von ſeiner Liebe zu Beatrice, die ſich dann in ihm zu religiöſer Liebe verklärte, während ſeine Tapferkeit und Kühnheit ſich zur Energie einer religiöſen Kunſtanſchauung erhob, in welcher er ſich, was ſonſt Niemand wagen würde, zum Weltrichter über die Menſchen machte, und ſie der Hölle, dem Fegefeuer und Himmel zutheilte. Als Gegenbild dieſer Erhöhung ſtellt Boccaccio die Liebe Theils in ihrer Heftigkeit der Leidenſchaft, Theils ganz leichtfertig ohne Sittlichkeit dar, indem er uns in ſeinen bunten Novellen die Sitten ſeiner Zeit, ſeines Landes vor Augen führt. Im deutſchen Minnegeſang zeigt die Liebe ſich empfindungsvoll, zart, ohne Reichhaltigkeit der Phantaſie, ſpielend, melancholiſch, einförmig; bei den Spaniern phantaſiereich im Ausdruck, ritterlich, ſpitzfündig zuweilen in Aufſuchung und Vertheidigung ihrer Rechte und Pflichten, als perſönliche Ehrenſache, und auch hier ſchwärmeriſch in ihrem höchſten Glanze. Bei den ſpäteren Franzoſen wird ſie dagegen mehr galant, nach der Eitelkeit hingewendet, eine zur Poeſie oft höchſt geiſtreich mit ſinnvoller Sophiſterei *gemachte* Empfindung, bald ein Sinnengenuß ohne Leidenſchaft, bald eine Leidenſchaft ohne Genuß, eine ſublimirte, reflexionsvolle Empfindung und Empfindſamkeit. — Doch ich muß

diese Andeutungen, welche auszuführen hier der Ort nicht ist, abbrechen.

b) Näher nun theilt sich das weltliche Interesse überhaupt in zwei Seiten, indem auf der einen die Weltlichkeit als solche steht, Familienleben, Staatsverband, Bürgerthum, Gesetz, Recht, Sitte u. s. f., und diesem für sich festen Daseyn gegenüber in edleren, feurigen Gemüthern die Liebe aufkeimt, diese weltliche Religion der Herzen, welche sich bald mit der Religion in jeder Weise vereinigt, bald dieselbe unter sich stellt, sie vergißt, und indem sie sich allein zu der wesentlichen, ja der einzigen oder höchsten Angelegenheit des Lebens macht, nicht nur allem Uebrigen zu entsagen, und mit dem Geliebten in eine Wüste zu fliehn sich entschließen kann, sondern in ihrem, dann freilich unschönen, Extrem bis zur unfreien, knechtischen, hündischen Aufopferung der Würdigkeit des Menschen, wie z. B. im Käthchen von Heilbronn, fortgeht. Durch diese Zerscheidung nun sind die Zwecke der Liebe in der konkreten Wirklichkeit nicht ohne Kollisionen auszuführen, denn außer der Liebe machen auch die übrigen Lebensverhältnisse ihre Forderungen und Rechte geltend, und können dadurch die Leidenschaft der Liebe in ihrer Alleinherrschaft verletzen.

α. Die erste häufigste Kollision, deren wir in dieser Rücksicht zu erwähnen haben, ist der Konflikt der Ehre und Liebe. Die Ehre nämlich hat ihrer Seits dieselbe Unendlichkeit als die Liebe, und kann einen Inhalt aufnehmen, welcher sich der Liebe als ein absolutes Hinderniß in den Weg stellt. Die Pflicht der Ehre kann die Aufopferung der Liebe fordern. Von gewissen Standpunkten aus wäre es z. B. wider die Ehre eines höheren Standes, ein Mädchen von geringerem Stande zu lieben. Der Unterschied von Ständen ist durch die Natur der Sache nothwendig und gegeben. Wenn nun das weltliche Leben noch nicht durch den unendlichen Begriff wahrer Freiheit regenerirt ist, in welcher Stand, Beruf u. s. f. von dem Subjekt als solchem und dessen

freier Wahl ausgeht, ſo iſt es einer Seits mehr oder weniger immer die Natur, die Geburt, welche dem Menſchen ſeine feſte Stellung anweiſt, anderer Seits werden die Unterſchiede, die dadurch hervorkommen, außerdem noch durch die Ehre, inſofern ſie ſich ihren eigenen Stand zur Ehrenſache macht, als abſolut und unendlich feſtgehalten.

β. Außer der Ehre nun aber können zweitens auch die ewigen ſubſtantiellen Mächte ſelbſt, die Intereſſen des Staats, Vaterlandsliebe, Familienpflichten u. ſ. f. mit der Liebe in Streit gerathen und ihre Realiſation verbieten. Beſonders in modernen Darſtellungen, in denen ſich die objektiven Verhältniſſe des Lebens ſchon zur Gültigkeit herausgearbeitet haben, iſt dieß eine ſehr beliebte Kolliſion. Die Liebe iſt dann als ein ſelber gewichtvolles Recht des ſubjektiven Gemüths anderen Rechten und Pflichten entweder ſo gegenübergeſtellt, daß ſich das Herz dieſer Pflichten als untergeordnet entſchlägt, oder ſie anerkennt und mit ſich ſelber und der Gewalt ſeiner eigenen Leidenſchaft in Kampf geräth. Die Jungfrau von Orleans z. B. beruht auf dieſer letzteren Kolliſion.

γ. Drittens jedoch können es überhaupt äußerliche Verhältniſſe und Hinderniſſe ſeyn, welche ſich der Liebe entgegenſtemmen; der gewöhnliche Lauf der Dinge, die Proſa des Lebens, Unglücksfälle, Leidenſchaft, Vorurtheile, Vornirtheiten, Eigenſinn Anderer, Vorkommenheiten der mannigfaltigſten Art. Hier miſcht ſich dann oft viel Häßliches, Furchtbares, Niederträchtiges ein, indem es die Schlechtigkeit, Rohheit und Wildheit ſonſtiger Leidenſchaft iſt, welche ſich der zarten Seelenſchönheit der Liebe entgegenſetzt. Beſonders in neueren Zeiten in Dramen, Erzählungen und Romanen ſehen wir häufig dergleichen äußere Kolliſionen, welche dann hauptſächlich von Seiten der Theilnahme für die Leiden, Hoffnungen, zerſtörten Ausſichten der unglücklich Liebenden intereſſiren und durch einen guten oder ſchlimmen Ausgang rühren und befriedigen, oder über-

ſo zeigt ſich, daß es Viele ſind, welche als daſſelbe gelten, wie denn auch in der That Jeder weiß, daß es viele hübſche oder gute, vortreffliche Mädchen in der Welt giebt, die alle, oder doch die meiſten, auch ihre Liebhaber, Anbeter und Männer finden, denen ſie als ſchön, tugendreich, liebenswürdig u. ſ. f. erſcheinen. Nur jedesmal Einer und nur eben dieſer abſolut den Vorzug zu geben, iſt daher eine bloße Privatſache des ſubjektiven Herzens und der Beſonderheit oder Abſonderlichkeit des Subjekts und die unendliche Hartnäckigkeit, nothwendig nur gerade in dieſer ſein Leben, ſein höchſtes Bewußtſeyn zu finden, erweiſt ſich als eine unendliche Willkür der Nothwendigkeit. Es iſt in dieſer Stellung allerdings die höhere Freiheit der Subjektivität und deren abſoluten Wahl anerkannt, die Freiheit, nicht bloß wie die Phädra des Euripides einem Pathos, einer Gottheit unterworfen zu ſeyn, aber um des ſchlechthin einzelnen Willens, aus dem ſie hervorgeht, erſcheint die Wahl zugleich als ein Eigenſinn und eine Halsſtarrigkeit der Partikularität.

Dadurch behalten die Kolliſionen der Liebe, beſonders wenn dieſelbe ſubſtantiellen Intereſſen kämpfend gegenübergeſtellt wird, immer eine Seite der Zufälligkeit und Berechtigungsloſigkeit, weil es die Subjektivität als ſolche iſt, welche ſich mit ihren nicht an und für ſich gültigen Forderungen dem entgegenſetzt, was ſeiner eigenen Weſentlichkeit willen auf Anerkennung Anſpruch zu machen hat. Die Individuen in der hohen Tragödie der Alten, Agamemnon, Klytemneſtra, Oreſt, Oedipus, Antigone, Kreon u. ſ. f., haben zwar gleichfalls einen individuellen Zweck, aber das Subſtantielle, das Pathos, das ſie als Inhalt ihrer Handlung treibt, iſt von abſoluter Berechtigung, und eben deshalb auch in ſich ſelbſt von allgemeinem Intereſſe. Das Loos, das ſie ihrer That wegen betrifft, iſt daher auch nicht rührend, weil es ein unglückliches Schickſal, ſondern weil es ein Unglück iſt, das zugleich abſolut ehrt, indem das Pathos, welches nicht ruht, bis es Befriedigung erlangt hat, einen für ſich nothwen-

digen Inhalt hat. Wenn die Schuld der Klytemnestra in diesem konkreten Falle nicht gestraft, wenn die Verletzung, welche Antigone als Schwester erfährt, nicht aufgehoben wird, so ist dieß ein Unrecht an sich. Diese Leiden aber der Liebe, diese zerscheiternden Hoffnungen, dieß Verliebtseyn überhaupt, diese unendlichen Schmerzen, die ein Liebender empfindet, diese unendliche Glückseligkeit und Seligkeit, die er sich vorstellt, sind kein an sich selbst allgemeines Interesse, sondern etwas, was nur ihn selber angeht. Jeder Mensch zwar hat ein Herz für die Liebe, und das Recht, dadurch glücklich zu werden, wenn er aber hier, gerade in diesem Falle, unter den und den Umständen, in Betreff gerade auf dieses Mädchen, sein Ziel nicht erreicht, so ist damit kein Unrecht geschehen. Denn es ist nichts in sich Nothwendiges, daß er sich gerade auf dieses Mädchen kapricionire, und wir sollen uns daher für die höchste Zufälligkeit, für die Willkür der Subjektivität, die keine Ausdehnung und Allgemeinheit hat, interessiren. Dieß bleibt die Seite der Kälte, die bei aller Hitze der Leidenschaft in ihrer Darstellung uns durchdringt.

3. Die Treue.

Das dritte Moment, welches für die romantische Subjektivität in ihrem weltlichen Kreise von Wichtigkeit wird, ist die Treue. Unter Treue jedoch haben wir hier weder das konsequente Festhalten an dem einmal gegebenen Liebeswort, noch die Festigkeit der Freundschaft zu verstehen, als deren schönstes Vorbild unter den Alten Achill und Patroklus, und inniger noch Orest und Pylades galten. Die Freundschaft in diesem Sinne des Worts hat die Jugend vornehmlich zu ihrem Boden und zu ihrer Zeit. Jeder Mensch hat seinen Lebensweg für sich zu machen, eine Wirklichkeit sich zu erarbeiten und zu erhalten. Die Jugend nun, wenn die Individuen noch in gemeinsamer Unbestimmtheit ihrer wirklichen Verhältnisse leben, ist die Zeit, in welcher sie sich aneinanderschließen, und so eng zu einer

Geſinnung, einem Willen und einer Thätigkeit verbinden, daß dadurch jedes Unternehmen des Einen zugleich zum Unternehmen des Anderen wird. Dieß iſt ſchon in der Männerfreundſchaft nicht mehr der Fall. Die Verhältniſſe des Mannes gehen für ſich ihren Gang und laſſen ſich nicht in ſo feſter Gemeinſchaft mit einem Anderen durchführen, daß der Eine nichts ohne den Anderen vollbringen könnte. Männer finden und trennen ſich wieder, ihre Intereſſen und Geſchäfte laufen auseinander und vereinen ſich, die Freundſchaft, die Innigkeit der Geſinnung, der Grundſätze, allgemeinen Richtungen bleibt, aber es iſt nicht die Jünglingsfreundſchaft, bei welcher Keiner etwas beſchließt und in's Werk ſetzt, was nicht unmittelbar zu einer Angelegenheit des Anderen würde. Es gehört weſentlich zum Principe unſeres tieferen Lebens, daß im Ganzen Jeder für ſich ſorgt, d. i. ſelbſt in ſeiner Wirklichkeit tüchtig iſt.

a) Wenn nun die Treue in der Freundſchaft und Liebe nur zwiſchen Gleichen beſteht, ſo betrifft die Treue, wie wir ſie zu betrachten haben, einen Oberen, Höheren, einen Herrn. Eine ähnliche Art der Treue finden wir ſchon bei den Alten in der Treue der Diener gegen die Familie, das Haus ihres Herrn. Das ſchönſte Beiſpiel in dieſer Beziehung liefert der Schweinehirt des Odyſſeus, der ſich's ſauer werden läßt bei Nacht und Unwetter, um ſeine Schweine zu hüten, voll Kummers wegen ſeines Herrn, welchem er dann auch endlich treuen Beiſtand leiſtet gegen die Freier. Das Bild einer ähnlich rührenden Treue, die hier aber ganz zur Gemüthsſache wird, zeigt uns Shakeſpeare z. B. im Lear (Akt I, Sc. 4), wo Lear den Kent, der ihm dienen will, fragt: „kennſt du mich, Menſch?“ — „Nein, Herr!“ erwiedert Kent, „aber Ihr habt etwas in Eurem Geſichte, das ich gern Herr nennen möchte.“ — Dieß ſtreift ſchon ganz nahe an das an, was wir hier als die romantiſche Treue feſtzuſtellen haben. Denn die Treue auf unſerer Stufe iſt nicht die Treue der Sklaven und Knechte, welche zwar ſchön und

rührend seyn kann, doch der freien Selbstständigkeit der Individualität und eigenen Zwecke und Handlungen entbehrt, und dadurch untergeordnet ist.

Was wir dagegen vor uns haben, ist die Vasallen-Treue des Ritterthums, bei welcher das Subjekt, seiner Hingebung an einen Höheren, Fürsten, König, Kaiser zum Trotz, sein freies Beruhn auf sich als durchaus überwiegendes Moment bewahrt. Diese Treue macht jedoch ein so hohes Princip im Ritterthum aus, weil in ihr der Hauptzusammenhalt eines Gemeinwesens und dessen gesellschaftlicher Ordnung, bei der ursprünglichen Entstehung wenigstens, liegt.

b) Der inhaltsvollere Zweck, der durch diese neue Einigung der Individuen zum Vorschein kommt, ist aber nicht etwa Patriotismus, als objektives, allgemeines Interesse, sondern nur an ein Subjekt, den Herrn gebunden, und darum auch wieder bedingt durch die eigene Ehre, den partikulären Vortheil, die subjektive Meinung. In ihrem größten Glanze erscheint die Treue in einer ungestalteten, ungeschlachten äußerlichen Welt, ohne Herrschaft der Rechte und Gesetze. Innerhalb solch einer gesetzlosen Wirklichkeit stellen sich die Kräftigsten und Emporragendsten als feste Mittelpunkte, als Führer, Fürsten hin, ihnen schließen Andere aus freier Wahl sich an. Solch ein Verhältniß hat sich dann später selbst zu einem gesetzlichen Bande der Lehnsherrschaft ausgebildet, wo nun auch jeder Vasall für sich seine Rechte und Vorzüge in Anspruch nimmt. Das Grund-Princip aber, auf dem das Ganze, seinem Ursprunge nach, beruht, ist die freie Wahl, sowohl in Betreff auf das Subjekt der Anhänglichkeit, als auch auf die Beharrlichkeit in derselben. So weiß denn die Ritterlichkeit der Treue das Eigenthum, Recht, die persönliche Selbstständigkeit und Ehre des Individuums sehr wohl aufrecht zu erhalten, und ist daher nicht als eine Pflicht als solche, welche auch wider den zufälligen Willen des Subjekts zu leisten wäre, anerkannt. Im Gegentheil. Jedes Individuum

macht ihr Beſtehen und damit das Beſtehen der allgemeinen Ordnung von ſeiner Luſt, Neigung und ſingulären Geſinnung abhängig. —

c) Die Treue und der Gehorſam gegen den Herrn kann deshalb ſehr leicht in Kolliſion mit der ſubjektiven Leidenſchaft, der Gereiztheit der Ehre, dem Gefühl der Beleidigung, der Liebe und ſonſtigen inneren und äußeren Zufälligkeiten kommen, und wird dadurch etwas höchſt prekäres. Ein Ritter z. B. iſt ſeinem Fürſten getreu, aber ſein Freund geräth in Zwiſt mit dem Fürſten; da hat er ſogleich ſchon die Wahl zwiſchen der einen und anderen Treue, und vornehmlich kann er ſich ſelbſt, ſeiner Ehre und ſeinem Vortheil getreu ſeyn. Das ſchönſte Beiſpiel ſolch einer Kolliſion finden wir im Eid. Er iſt dem König und ebenſo ſich ſelber treu. Wenn der König recht handelt, leiht er ihm ſeinen Arm, wenn der Fürſt jedoch Unrecht thut, oder Eid verletzt wird, entzieht er ihm ſeinen kräftigen Beiſtand. — Auch die Pairs Karl's des Großen zeigen daſſelbe Verhältniß. Es iſt ein Band der Oberherrſchaft und des Gehorſams, ohngefähr ebenſo, wie wir es zwiſchen Zeus und den übrigen Göttern ſchon haben kennen lernen; das Oberhaupt befiehlt, poltert und zankt, aber die ſelbſtſtändigen, kraftvollen Individuen widerſetzen ſich wie und wann es ihnen beliebt. Am treuſten und anmuthigſten aber iſt dieſe Lösbarkeit und Lockerheit des Verbandes im Reineke Fuchs geſchildert. Wie in dieſem Gedicht die Großen des Reichs nur eigentlich ſich ſelber und ihrer Selbſtſtändigkeit dienen, ſo waren auch die deutſchen Fürſten und Ritter im Mittelalter nicht zu Hauſe, wenn ſie fürs Ganze und ihren Kaiſer etwas thun ſollten, und es iſt, als wenn man das Mittelalter eben darum ſo hoch ſtellte, weil in ſolchem Zuſtande Jeder gerechtfertigt und ein Mann von Ehre iſt, wenn er ſeiner Willkür nachgeht, was ihm in einem vernünftig organiſirten Staatsleben nicht geſtattet ſeyn kann.

Auf allen dieſen drei Stufen, der Ehre, Liebe und Treue,

iſt der Boden die Selbſtſtändigkeit des Subjekts in ſich, das Gemüth, das ſich jedoch immer zu weiteren und reicheren Intereſſen aufſchließt, und in denſelben mit ſich ſelbſt verſöhnt bleibt. Hierherein fällt in der romantiſchen Kunſt die ſchönſte Partie des Kreiſes, welcher außerhalb der Religion als ſolcher ſteht. Die Zwecke betreffen das Menſchliche, mit dem wir von einer Seite her wenigſtens, von der Seite nämlich der ſubjektiven Freiheit, ſympathiſiren können, und nicht wie in dem religiöſen Felde hin und wieder der Fall iſt, den Stoff wie die Darſtellungsweiſe mit unſeren Begriffen in Kolliſion finden. Ebenſoſehr aber kann dieß Gebiet vielfach mit Religion in Bezug gebracht werden, ſo daß nun die religiöſen Intereſſen mit denen des weltlichen Ritterthums verwebt ſind, wie z. B. die Abentheuer der Ritter von der Tafelrunde bei Aufſuchung des heiligen Graals. In dieſer Verſchlingung kommt dann Theils viel Myſtiſches und Phantaſtiſches, Theils viel Allegoriſches in die Poeſie des Ritterthums herein. Ebenſo aber kann das weltliche Gebiet von Liebe, Ehre und Treue auch ganz unabhängig von der Vertiefung in religiöſe Zwecke und Geſinnungen auftreten, und nur die nächſte Bewegung des Gemüths in ſeiner weltlichen inneren Subjektivität zur Anſchauung bringen. — Was jedoch der jetzigen Stufe noch abgeht, iſt die Erfüllung dieſer Innerlichkeit mit dem konkreten Inhalt der menſchlichen Verhältniſſe, Charaktere, Leidenſchaften und des wirklichen Daſeyns überhaupt. Dieſer Mannigfaltigkeit gegenüber bleibt das in ſich unendliche Gemüth noch abſtrakt und formell, und erhält deshalb die Aufgabe, dieſen weiteren Stoff nun gleichfalls in ſich aufzunehmen, und in künſtleriſcher Weiſe verarbeitet darzuſtellen.

Drittes Kapitel.

Die formelle Selbstständigkeit der individuellen Besonderheiten.

Blicken wir auf das zurück, was hinter uns liegt, so haben wir zuerst die Subjektivität in ihrem absoluten Kreise betrachtet; das Bewußtseyn in seiner Vermittelung mit Gott, den allgemeinen Proceß des sich in sich versöhnenden Geistes. Die Abstraktion bestand hier darin, daß sich das Gemüth vom Weltlichen, Natürlichen und Menschlichen als solchen, auch wenn dasselbe sittlich und dadurch berechtigt war, aufopfernd in sich zurückzog, um sich nur in dem reinen Himmel des Geistes zu befriedigen. — Zweitens wurde sich zwar die menschliche Subjektivität, ohne die Negativität, welche in jener Vermittelung lag, darzustellen, für sich und Andere affirmativ, der Inhalt dieser weltlichen Unendlichkeit als solchen war jedoch nur die persönliche Selbstständigkeit der Ehre, die Innigkeit der Liebe, und Dienstbarkeit der Treue, ein Inhalt, welcher zwar in vielfachen Verhältnissen, in einer großen Mannigfaltigkeit und Gradation der Empfindung und Leidenschaft, unter einem großen Wechsel äußerer Umstände zur Anschauung kommen kann, innerhalb dieser Fälle jedoch nur eben jene Selbstständigkeit des Subjekts und seine Innigkeit darstellt. — Der dritte Punkt, der uns deshalb jetzt noch zu betrachten übrig bleibt, ist die Art und Weise, wie der anderweitige Stoff des menschlichen Daseyns, seinem Innern und Aeußeren nach, die Natur und deren

Auffassung und Bedeutsamkeit für das Gemüth in die romantische Kunstform einzutreten vermag. Hier ist es also die Welt des Besondern, Daseyenden überhaupt, welche für sich frei wird, und insofern sie nicht von der Religion und dem Zusammenfassen zur Einheit des Absoluten durchdrungen erscheint, sich auf ihre eigene Füße stellt und in ihrem eigenen Bereiche selbstständig ergeht.

In diesem dritten Kreise der romantischen Kunstform sind deshalb die religiösen Stoffe, und das Ritterthum mit seinen aus dem Innern erzeugten hohen Anschauungen und Zwecken, denen in der Gegenwart und Wirklichkeit nichts unmittelbar entspricht, verschwunden. Was sich dagegen neu befriedigt, ist der Durst nach dieser Gegenwart und Wirklichkeit selbst, das sich Begnügen mit dem was *da ist*, die Zufriedenheit mit sich selbst, mit der Endlichkeit des Menschen und dem Endlichen, Partikulären, Portraitartigen überhaupt. Der Mensch will in seiner Gegenwart das Gegenwärtige selber, wenn auch mit Aufopferung der Schönheit und Idealität des Inhalts und der Erscheinung, in präsenter Lebendigkeit von der Kunst wieder geschaffen, als sein eigenes geistiges menschliches Werk vor sich sehn. — Die christliche Religion ist, wie wir gleich anfangs sahen, nicht aus dem Boden der Phantasie, wie die orientalischen und griechischen Götter, dem Inhalt und der Gestalt nach auferwachsen. Wenn nun die Phantasie es ist, welche aus sich heraus die Bedeutung erschafft, um die Einigung des wahrhaften Innern mit der vollendeten Gestalt desselben zu vollbringen, und in der klassischen Kunst diese Verknüpfung wirklich vollbringt, so finden wir in der christlichen Religion dagegen die weltliche Eigenthümlichkeit der Erscheinung sogleich von Hause aus, wie sie geht und steht, als ein Moment in dem Ideellen, aufgenommen, und das Gemüth in der Gewöhnlichkeit und Zufälligkeit des Aeußeren ohne die Forderung der Schönheit befriedigt. Dennoch aber ist der Mensch zunächst nur an sich, der Möglichkeit nach, mit Gott

verſöhnt; Alle zwar ſind berufen zur Seligkeit, Wenige auserwählt, und das Gemüth, dem ſowohl das Himmelreich als auch das Reich dieſer Welt ein Jenſeits bleibt, muß im Geiſtlichen der Weltlichkeit und der ſelbſtiſchen Gegenwärtigkeit in ihr entſagen. Es geht von einer unendlichen Ferne aus, und daß ihm das zunächſt nur Aufgeopferte ein affirmatives Dieſſeits ſey, dieſes poſitive Sichfinden und Wollen in ſeiner Gegenwart, was ſonſt der Anfang iſt, macht erſt den Schluß in der Fortbildung der romantiſchen Kunſt aus, und iſt das Letzte, zu dem der Menſch ſich in ſich vertieft und punktualiſirt.

Was die Form für dieſen neuen Inhalt betrifft, ſo fanden wir die romantiſche Kunſt von ihrem Beginn an mit dem Gegenſatze behaftet, daß die in ſich unendliche Subjektivität für ſich ſelber unvereinbar mit dem äußerlichen Stoffe iſt, und unvereinigt bleiben ſoll. Dieß ſelbſtſtändige Gegenüberſtehen beider Seiten und die Zurückgezogenheit des Innern in ſich macht ſelber den Inhalt des Romantiſchen aus. Sich in ſich hineinbildend trennen ſie ſich immer von Neuem wieder, bis ſie am Ende ganz auseinanderfallen, und dadurch zeigen, es ſey in einem anderen Felde, als in dem der Kunſt, daß ſie ihre abſolute Vereinigung zu ſuchen haben. Durch dieſes Auseinanderfallen werden die Seiten in Rückſicht auf die Kunſt formell, indem ſie nicht als ein Ganzes in jener vollen Einheit auftreten können, welche ihnen das klaſſiſche Ideal giebt. Die klaſſiſche Kunſt ſteht in einem Kreiſe von feſten Geſtalten, in einer durch die Kunſt vollendeten Mythologie und deren unauflösbaren Gebilden, die Auflöſung des Klaſſiſchen iſt deshalb, wie wir beim Uebergange zur romantiſchen Kunſtform ſahen, außer dem im Ganzen beſchränkteren Gebiete des Komiſchen und Satyriſchen, eine Ausbildung zum Angenehmen hin, oder eine Nachbildung, die ſich in die Gelehrſamkeit, in's Todte und Kalte verliert, und zuletzt in eine nachläſſige und ſchlechte Technik ausartet. Die Gegenſtände bleiben aber im Ganzen dieſelben und tauſchen nur die früher geiſtvolle Pro-

duktions-Weise mit einer immer geistloseren Darstellung und handwerksmäßigen, äußerlichen Tradition. Der Fortgang und Schluß der romantischen Kunst dagegen ist die innere Auflösung des Kunststoffs selber, der in seine Elemente auseinandergeht, ein Freiwerden seiner Theile, mit welchem umgekehrt die subjektive Geschicklichkeit und Kunst der Darstellung steigt, und je loser das Substantielle wird, um desto mehr sich vervollkommnet.

Die bestimmtere Eintheilung nun dieses letzten Kapitels können wir folgendermaaßen machen.

Zunächst haben wir die Selbstständigkeit des Charakters vor uns, der aber ein besonderer ist, ein bestimmtes, in sich mit seiner Welt, seinen partikulären Eigenschaften und Zwecken abgeschlossenes Individuum.

Diesem Formalismus der Besonderheit des Charakters steht zweitens die äußere Gestalt der Situationen, Begebenheiten, Handlungen gegenüber. Da nun die romantische Innigkeit überhaupt gleichgültig gegen das Aeußere ist, so tritt die reelle Erscheinung hier frei für sich, als von dem Innern der Zwecke und Handlungen weder durchdrungen noch demselben adäquat gestaltet, auf, und macht in ihrer ungebundenen, losen Erscheinungsweise die Zufälligkeit der Verwickelungen, Umstände, Folge der Begebnisse, Art der Ausführung u. s. f. als die Abentheuerlichkeit geltend.

Drittens endlich zeigt sich das Zerfallen der Seiten, deren vollständige Identität den eigentlichen Begriff der Kunst abgiebt, und dadurch die Zerfallenheit und Auflösung der Kunst selbst. Auf der einen Seite geht die Kunst zur Darstellung der gemeinen Wirklichkeit als solcher, zur Darstellung der Gegenstände, wie sie in ihrer zufälligen Einzelnheit und deren Eigenthümlichkeiten da sind, über, und hat nun das Interesse, dieses Daseyn zum Scheinen durch die Geschicklichkeit der Kunst zu verwandeln; auf der anderen Seite schlägt sie im Gegentheil zur vollkommenen subjektiven Zufälligkeit der Auffassung und

Darſtellung um, zum Humor, als dem Verkehren und Verrücken aller Gegenſtändlichkeit und Realität durch den Witz und das Spiel der ſubjektiven Anſicht, und endet mit der produktiven Macht der künſtleriſchen Subjektivität über jeden Inhalt und jede Form.

1. Die Selbſtſtändigkeit des individuellen Charakters.

Die ſubjektive Unendlichkeit des Menſchen in ſich, von welcher wir in der romantiſchen Kunſtform ausgingen, bleibt auch in der jetzigen Sphäre die Grundbeſtimmung. Was dagegen in dieſe für ſich ſelbſtſtändige Unendlichkeit neu hereintritt, iſt eines Theils die Beſonderheit des Inhalts, welcher die Welt des Subjekts ausmacht, anderen Theils das unmittelbare Zuſammengeſchloſſenſeyn des Subjekts mit dieſer ſeiner Beſonderheit und deren Wünſchen und Zwecken; drittens die lebendige Individualität, zu der ſich der Charakter in ſich abgrenzt. Wir müſſen deshalb unter dem Ausdruck „Charakter“ hier nicht das verſtehen, was z. B. die Italiener in ihren Masken darſtellten. Denn die italieniſchen Masken ſind zwar auch beſtimmte Charaktere, aber ſie zeigen dieſe Beſtimmtheit nur in deren Abſtraktion und Allgemeinheit, ohne ſubjektive Individualität. Die Charaktere dagegen unſerer Stufe ſind jeder für ſich ein eigenthümlicher Charakter, ein Ganzes für ſich, ein individuelles Subjekt. Sprechen wir deshalb hier dennoch von Formalismus und Abſtraktion des Charakters, ſo bezieht ſich dieß nur darauf, daß der Hauptinhalt, die Welt ſolches Charakters einer Seits als beſchränkt und dadurch abſtrakt, anderer Seits als zufällig erſcheint. Was das Individuum iſt, wird nicht durch das Subſtantielle, in ſich ſelbſt Berechtigte ſeines Inhalts, ſondern durch die bloße Subjektivität des Charakters gehalten und getragen, welche daher, ſtatt auf ihrem Inhalt und für ſich feſten

Pathos, nur formell auf ihrer eigenen individuellen Selbstständigkeit beruht.

Innerhalb dieses Formalismus lassen sich nun zwei Hauptunterschiede von einander sondern.

Auf der einen Seite steht die energisch sich durchführende Festigkeit des Charakters, welche sich zu bestimmten Zwecken begrenzt, und die ganze Macht einseitiger Individualität in die Realisation dieser Zwecke hineinlegt; auf der anderen Seite erscheint der Charakter als subjektive Totalität, die aber unausgebildet in ihrer Innerlichkeit und unaufgeschlossenen Tiefe des Gemüths verharrt, und sich nicht zu explicieren und zur vollständigen Aeußerung zu bringen im Stande ist.

a) Was wir also zunächst vor uns haben, ist der particuläre Charakter, der so, wie er unmittelbar ist, seyn will. Wie die Thiere verschieden sind, sich in dieser Verschiedenheit für sich selber finden, so auch hier die unterschiedenen Charaktere, deren Kreis und Eigenthümlichkeit zufällig bleibt, und durch den Begriff nicht fest begrenzt werden kann.

α. Solch eine nur auf sich selbst verwiesene Individualität hat deshalb keine ausgedachte Absichten und Zwecke, welche sie an irgend ein allgemeines Pathos knüpfte, sondern was sie hat, thut und vollbringt, schöpft sie ganz unmittelbar, ohne alle weitere Reflexion, aus ihrer eigenen bestimmten Natur, die ist, wie sie eben ist, und nicht durch irgend etwas Höheres begründet, darein aufgelöst, und in etwas Substantiellem gerechtfertigt seyn will, sondern unbeugsam und ungebeugt auf sich selber beruht, und in dieser Festigkeit entweder sich durchführt oder zu Grunde geht. Eine solche Selbstständigkeit des Charakters kann nur da zum Vorschein kommen, wo das Außergöttliche, das particulär Menschliche zu seiner vollständigen Geltung gelangt. Von dieser Art sind hauptsächlich die Charaktere Shakespeare's, bei denen eben die pralle Festigkeit und Einseitigkeit das vorzüglich Bewundernswerthe ausmacht. Da ist nicht von Religiosität und von einem

Handeln aus religiöser Versöhnung des Menschen in sich, und vom Sittlichen als solchen die Rede. Wir haben im Gegentheil Individuen vor uns, selbstständig nur auf sich selber gestellt, mit besondern Zwecken, die nur die ihrigen sind, aus ihrer Individualität allein sich herschreiben, und welche sie nun mit der unerschütterten Konsequenz der Leidenschaft, ohne Nebenreflexion und Allgemeinheit, nur zur eigenen Selbstbefriedigung durchsetzen. Besonders die Tragödien, wie Macbeth, Othello, Richard der Dritte und andere, haben einen solchen Charakter, der dann von minder hervorragenden und energischen umgeben ist, zum Hauptgegenstande. So bestimmt z. B. den Macbeth sein Charakter zur Leidenschaft des Ehrgeizes. Anfangs schwankt er, dann aber streckt er die Hand nach der Krone aus, begeht Mord, um sie zu erlangen, und sie zu behaupten stürmt er durch alle Grausamkeiten fort. Diese rücksichtslose Festigkeit, die Identität des Menschen mit sich und seinem nur aus ihm selber hervorgehenden Zweck giebt ihm ein wesentliches Interesse. Nicht die Achtung vor der Heiligkeit der Majestät, nicht der Wahnsinn seiner Frau, nicht der Abfall der Vasallen, nicht das hereinstürzende Verderben, nichts macht ihn wankend, — himmlische und menschliche Rechte, vor nichts tritt er zurück in sich, sondern beharrt. Die Lady Macbeth ist ein ähnlicher Charakter, und nur das abgeschmackte Geschwätz einer neueren Kritik hat sie können für liebevoll halten. Gleich bei ihrem Auftreten (Akt I, Sc. 5), als sie den Brief Macbeths, der das Zusammentreffen mit den Hexen und deren Prophezeiung: „Heil dir, Than von Cawdor! Heil dir, der noch König seyn wird," berichtet, ruft sie aus: „Glamis bist du und Cawdor; und sollst seyn, was dir ward verheißen. Aber ich fürchte deinen Sinn (thy nature); er ist zu voll von der Milch menschlicher Milde, um den nächsten Weg zu ergreifen." Sie zeigt kein liebevolles Behagen, keine Freude über das Glück ihres Mannes, keine sittliche Regung, keine Theilnahme, kein Bedauern

einer edlen Seele, sondern fürchtet nur, der Charakter ihres Mannes werde seinem Ehrgeiz in den Weg treten; ihn selber aber betrachtet sie nur als ein Mittel; und dabei ist kein Schwanken, keine Ungewißheit, kein Besinnen, kein Weichen, wie zunächst noch bei Macbeth selber, keine Reue, sondern die reine Abstraktion und Härte des Charakters, der was ihm gemäß ist ohne Weiteres durchführt, bis sie zuletzt bricht. Dieser Bruch, der bei Macbeth, als er die That vollführt hat, von Außen her auf ihn heranstürmt, ist in dem weiblichen Innern der Lady der Wahnsinn. Und so sind Richard der Dritte, Othello, die alte Margarethe und so viele andere gleichfalls; das Gegentheil der Miserabilität moderner Charaktere, der Kotzebue'schen z. B., die höchst edel scheinen, groß, vortrefflich und doch innerlich zugleich nur Lumpen sind. In anderer Beziehung nicht besser haben es Spätere gemacht, welche doch Kotzebue höchlich verachteten. Wie z. B. Heinrich von Kleist in seinem Käthchen und Prinzen von Homburg; Charaktere, in denen dem wachen Zustande fester Konsequenz gegenüber, das Magnetische, der Somnambulismus, das Schlafwandeln als das Höchste und Vortrefflichste dargestellt ist. Der Prinz von Homburg ist der erbärmlichste General; beim Austheilen der Dispositionen zerstreut, schreibt er die Ordre schlecht auf, treibt in der Nacht vorher krankhaftes Zeug, und am Tage in der Schlacht ungeschickte Dinge. Bei solcher Zweiheit, Zerrissenheit und inneren Dissonanz des Charakters meinen sie dem Shakespeare nachgefolgt zu seyn. Aber sie sind weit davon entfernt, denn Shakespeare's Charaktere sind in sich selbst konsequent, bleiben sich und ihrer Leidenschaft treu, und was sie sind, und was ihnen begegnet, darin schlagen sie sich nur ihrer festen Bestimmtheit nach herum. —

β. Je partikulärer nun der Charakter ist, der nur sich selber festhält, und sich dadurch leicht dem Bösen nähert, desto mehr hat er sich in der konkreten Wirklichkeit nicht nur gegen die Hindernisse zu behaupten, die sich ihm in den Weg stellen

und ſeine Realiſation hemmen, ſondern deſto mehr wird er auch durch dieſe ſeine Realiſation ſelber dem Untergange entgegengetrieben. Indem er ſich nämlich durchſetzt, trifft ihn das aus dem beſtimmten Charakter ſelbſt hervorgehende Schickſal, ein ſelbſtbereitetes Verderben. Die Entwickelung dieſes Schickſals iſt nun aber nicht nur eine Entwickelung aus der Handlung des Individuums, ſondern zugleich ein inneres Werden, eine Entwickelung des Charakters ſelbſt in ſeinem Fortſtürmen, Verwildern, Zerſchellen oder Ermatten. Bei den Griechen, bei denen das Pathos, der ſubſtantielle Inhalt des Handelns und nicht der ſubjektive Charakter das Wichtige iſt, betrifft das Schickſal weniger dieſen beſtimmten Charakter, der ſich innerhalb ſeiner Handlung auch nicht weſentlich weiter entwickelt, ſondern am Ende iſt, was er anfangs war. Auf unſerer Stufe aber iſt die Fortführung der Handlung ebenſoſehr eine Weiterentwickelung des Individuums in ſeinem ſubjektiven Innern, und nicht nur ein äußerer Fortgang. Das Handeln Macbeth's z. B. erſcheint zugleich als eine Verwilderung ſeines Gemüths, mit einer Konſequenz, welche, als die Unentſchiedenheit abgeworfen, der Wurf gethan iſt, durch nichts mehr ſich aufhalten läßt. Seine Gattin iſt von Hauſe aus entſchieden, die Entwickelung in ihr zeigt ſich nur als die innere Angſt, die ſich bis zur phyſiſchen und geiſtigen Zertrümmerung, bis zum Wahnſinn ſteigert, in welchem ſie untergeht. Und ſo iſt es mit den meiſten Charakteren, den bedeutenden und unbedeutenden. Die antiken Charaktere erweiſen ſich zwar auch als feſt, und es kommt ſogar bei ihnen zu Gegenſätzen, wo keine Hülfe mehr möglich iſt und für die Löſung ein Deus ex machina eintreten muß; doch dieſe Feſtigkeit, wie z. B. Philoktet's, iſt inhaltsvoll und im Ganzen von einem ſittlich berechtigten Pathos erfüllt.

γ. In dieſen Charakteren unſeres Kreiſes, bei der Zufälligkeit deſſen, was ſie als ihren Zweck ergreifen und der Selbſtſtändigkeit ihrer Individualität, iſt keine objektive Verſöh-

nung möglich. Der Zuſammenhang deſſen, was ſie ſind, und was ihnen widerfährt, bleibt Theils unbeſtimmt, Theils aber iſt für ſie ſelber kein Woher und Wohin aufgelöſt. Das Fatum als abſtrakteſte Nothwendigkeit kehrt hier noch einmal wieder zurück, und die einzige Verſöhnung iſt für das Individuum ſein unendliches Seyn in ſich, ſeine eigene Feſtigkeit, in der es über ſeiner Leidenſchaft und deren Schickſal ſteht. „Es iſt ſo," und was ihm begegnet, mag es vom waltenden Geſchick, der Nothwendigkeit oder dem Zufall herkommen, das iſt gleichfalls, ohne Reflexion wozu, weshalb; es geſchieht, und der Menſch macht ſich und will ſich dieſem Walten gegenüber ſteinern. —

b) In der ganz entgegengeſetzten Weiſe kann nun aber zweitens das Formelle des Charakters in der Innerlichkeit als ſolchen liegen, bei welcher das Individuum, ohne zur Ausbreitung und Durchführung derſelben gelangen zu können, ſtehn bleibt.

α. Es ſind dieß ſubſtantielle Gemüther, die eine Totalität in ſich ſchließen, aber in einfacher Gedrungenheit jede tiefe Bewegung nur in ſich ſelbſt ohne Entwickelung und Explikation nach Außen vollbringen. Der Formalismus, den wir ſo eben betrachtet haben, betraf die Beſtimmtheit des Inhalts, das gänzliche Hineingelegtſeyn des Individuums in den einen Zweck, den es in feſter Schärfe vollſtändig heraus treten ließ, ſich äußerte, durchſetzte, und darin, wie es die Umſtände eben zugeben, unterging oder ſich erhielt. Der jetzige zweite Formalismus beſteht umgekehrt in der Unaufgeſchloſſenheit, Geſtaltloſigkeit, in dem Mangel an Aeußerung und Entfaltung. Solch ein Gemüth iſt wie ein koſtbarer Edelſtein, der nur an einzelnen Punkten zum Scheinen kommt, zu einem Scheinen, das dann ein Blitzen iſt.

β. Daß ſolch eine Verſchloſſenheit von Werth und Intereſſe ſey, dazu gehört ein innerer Reichthum des Gemüths, der ſeine unendliche Tiefe und Fülle aber nur in wenigen, ſo zu ſagen ſtummen Aeußerungen gerade durch dieſe Stille erkennen läßt.

Solche einfache, ihrer unbewußte, ſchweigende Naturen können die höchſte Anziehung üben. Ihr Schweigen muß dann jedoch die auf der Oberfläche unbewegte Stille des Meeres, des unergründlich tiefen ſeyn, nicht das Schweigen des Seichten, Hohlen, Stumpfen. Denn es kann einem Menſchen, der ſehr platt iſt, zuweilen gelingen, durch ein ſich wenig äußerndes Betragen, das nur hie und da dieſes oder jenes halb zu verſtehen giebt, die Meinung einer großen Weisheit und Innerlichkeit von ſich zu erwecken, ſo daß man Wunder glaubt, was alles in dieſem Herzen und Geiſte verſteckt ſey, während ſich am Ende zeigt, daß nichts dahinter iſt. Der unendliche Gehalt und die Tiefe jener ſtillen Gemüther dagegen verkündigt ſich, was große Genialität und Geſchicklichkeit von Seiten des Künſtlers fordert, durch vereinzelte, zerſtreute, naive und willenlos geiſtvolle Aeußerungen, welche ohne Abſicht für Andere, die es zu faſſen vermögen, darthun, daß ſolches Gemüth das Subſtantielle der vorliegenden Verhältniſſe mit tiefer Innigkeit ergreife, daß ſeine Reflexion jedoch in den ganzen Zuſammenhang der beſonderen Intereſſen, Rückſichten, endlichen Zwecke nicht verwickelt, davon rein, damit unbekannt ſey, daß es ſich durch die gewöhnlichen Bewegungen des Herzens, die Ernſthaftigkeit und die Theilnehmungen dieſer Art nicht zerſtreuen laſſe. —

γ. Für ein ſo in ſich ſelbſt geſchloſſenes Gemüth muß nun aber ebenſoſehr eine Zeit kommen, in welcher es an einem beſtimmten Punkt ſeiner inneren Welt ergriffen wird, in eine für's Leben beſtimmende Empfindung ſeine ungetheilte Kraft ganz hineinwirft, mit unzerſplitterter Stärke hieran hängt und glücklich wird oder haltungslos untergeht. Denn zur Haltung bedarf der Menſch einer entwickelten Breite ſittlicher Subſtanz, welche allein eine objektive Feſtigkeit giebt. Zu dieſer Art von Charakteren gehören die reizvollſten Geſtaltungen der romantiſchen Kunſt, wie ſie Shakeſpeare gleichfalls in ſchönſter Vollendung geſchaffen hat. So iſt die Julia z. B. in Julia und Romeo hieher

zu rechnen. Der hiesigen theatralischen Darstellung der Julia haben Sie beigewohnt. (Die Darstellung der Mad. Crelinger; Berlin 1830.) Es ist der Mühe werth, sie zu sehen; es ist ein höchst bewegtes, lebendiges, warmes, glühendes, geistreiches, vollendetes, edles Gebilde. Doch kann Julia noch anders genommen werden, nämlich anfangs als ein ganz kindliches, einfaches Mädchen, von vierzehn, fünfzehn Jahren, dem man ansieht, daß es noch kein Bewußtseyn seiner und der Welt, keine Bewegung, keine Regung, keine Wünsche in sich gehabt, sondern in die Weltumgebungen wie in eine Laterna magica, ohne daraus zu lernen und zu irgend einer Reflexion zu kommen, in aller Unbefangenheit hineingeblickt hat. Plötzlich sehen wir die Entwickelung der ganzen Stärke dieses Gemüths, der List, der Besonnenheit, Kraft, Alles aufzuopfern, dem Aechtesten sich zu unterwerfen, so daß uns das Ganze nun erscheint als das erste Aufbrechen der ganzen Rose auf einmal nach allen ihren Blättchen und Falten, als ein unendliches Hervorquillen des innersten gediegenen Seelengrundes, in welchem sich vorher noch nichts unterschieden, gebildet, entwickelt hatte, das aber itzt als ein unmittelbares Produkt des erwachten einen Interesses, sich selber unbewußt in seiner schönen Fülle und Gewalt aus dem vorher verschlossenen Geiste hervortritt. Es ist ein Brand, den der eine Funke entzündet hatte, eine Knospe, die kaum von der Liebe berührt, unvermuthet in voller Blüthe dasteht, doch je schneller sie sich entfaltet, um so schneller auch entblättert hinsinkt. Mehr noch ist die Miranda im Sturm von dieser Art; unerzogen in der Stille, zeigt sie uns Shakespeare in ihrem ersten Erkennen vom Menschen, er schildert sie nur in ein Paar Scenen, aber er giebt uns darin eine vollständige, unendliche Vorstellung von ihr. Auch Schiller's Thekla, obschon sie ein Produkt reflektirender Poesie ist, können wir zu dieser Gattung zählen. Mitten in einem so großen und reichen Leben wird sie doch von demselben

nicht berühret, ſondern bleibt ohne Eitelkeit, ohne Reflexion in der Naivetät nur des einen Intereſſes, das ſie allein beſeelt. Ueberhaupt ſind es beſonders ſchöne, edle weibliche Naturen, für welche ſich erſt in der Liebe die Welt und ihr eigenes Innere aufthut, ſo daß ſie nun erſt geiſtig geboren werden. —

In dieſelbe Kategorie ſolcher Innigkeit, die ſich nicht zur vollſtändigen Explication ihrer herausbilden vermag, gehören meiſtentheils auch die Volkslieder, beſonders germaniſche, welche es in der gehaltvollen Gedrungenheit des Gemüths, wie ſehr daſſelbe auch von irgend einem Intereſſe ſich ergriffen zeigt, doch nur zu abgeriſſenen Aeußerungen zu bringen vermögen, und hieran eben die Tiefe der Seele offenbar machen. Es iſt dieß eine Darſtellungsweiſe, welche in der Stummheit gleichſam zum Symboliſchen wieder zurückgeht, indem, was ſie giebt, nicht die offene, klare Darlegung des ganzen Innern, ſondern nur ein Zeichen und eine Andeutung iſt. Wir erhalten jedoch hier nicht ein Symbol, deſſen Bedeutung, wie früher, eine abſtrakte Allgemeinheit bleibt, ſondern eine Aeußerung, deren Inneres eben dieß ſubjektive, lebendige, wirkliche Gemüth ſelbſt iſt. In den ſpäteren Tagen eines durchweg reflektirenden Bewußtſeyns, das jener in ſich zurückgedrängten Naivetät fern ſteht, ſind ſolche Darſtellungen von höchſter Schwierigkeit, und geben den Beweis eines urſprünglich poetiſchen Geiſtes. Daß Göthe beſonders in ſeinen Liedern auch darin Meiſter ſey, ſo ſymboliſch zu ſchildern, d. i. in einfachen, ſcheinbar äußerlichen und gleichgültigen Zügen, die ganze Tiefe und Unendlichkeit des Gemüths offen zu legen, haben wir ſchon früher geſehen. Von dieſer Art iſt z. B. der König von Thule, der zum Schönſten gehört, was Göthe gedichtet hat; durch nichts giebt der König ſeine Liebe kund, als durch den Becher, den dieſer Alte von ſeiner Geliebten bewahrte. Im Sterben ſieht der alte Zecher, um ihn her die Ritter, im hohen Königsſaale, ſein Reich, ſeine Schätze

gönnt er ſeinen Erben, den Becher aber wirft er in die Fluth, kein Anderer ſoll ihn beſitzen.

Er ſah ihn ſtürzen, trinken,
Und ſinken tief in's Meer,
Die Augen thäten ihm ſinken,
Trank nie einen Tropfen mehr.

Solch ein tiefes, ſtilles Gemüth nun aber, das die Energie des Geiſtes wie den Funken im Kieſel verſchloſſen hält, ſich nicht ausgeſtaltet, ſein Daſeyn und ſeine Reflexion über daſſelbe nicht ausbildet, hat ſich denn auch nicht durch dieſe Bildung befreit. Es bleibt dem grauſamen Widerſpruch ausgeſetzt, wenn der Mißton des Unglücks in ſein Leben hereinklingt, keine Geſchicklichkeit, keine Brücke zu haben, ſein Herz und die Wirklichkeit zu vermitteln, und ebenſo die äußeren Verhältniſſe von ſich abzuwehren, gehalten dagegen zu ſeyn und an ſich zu halten. Geräth es in Kolliſion, ſo weiß es ſich deshalb nicht zu helfen, geht raſch, beſinnungslos zur Thätigkeit heraus, oder läßt ſich paſſiv verwickeln. So iſt z. B. Hamlet ein ſchönes, edles Gemüth; nicht etwa innerlich ſchwach, aber ohne kräftiges Lebensgefühl geht er in der Dumpfheit der Melancholie, ſchwermüthig in der Irre umher; er hat eine feine Witterung; kein äußeres Zeichen, kein Grund zum Verdacht iſt da, aber ihm iſt nicht geheuer, es iſt nicht alles wie es ſeyn ſoll, er ahnt die ungeheure That, die geſchehen. Der Geiſt ſeines Vaters giebt ihm das Nähere an. Schnell iſt er innerlich zur Rache bereit, er gedenkt ſtets der Pflicht, die ihm ſein eignes Herz vorſchreibt, aber er läßt ſich nicht, wie Macbeth, hinreißen, tödtet nicht, wüthet nicht, ſchlägt nicht, wie Laertes, unmittelbar drein, ſondern verharrt in der Unthätigkeit einer ſchönen, innerlichen Seele, die ſich nicht wirklich machen, in die gegenwärtigen Verhältniſſe ſich nicht hineinlegen kann. Er wartet ab, ſucht in der ſchönen Rechtlichkeit ſeines Gemüths nach objektiver Gewißheit, kommt aber, ſelbſt nachdem er ſie erlangt hat, zu keinem feſten Entſchluß, ſondern

läßt ſich durch äußere Umſtände leiten. In dieſer Unwirklichkeit irrt er ſich nun auch in dem, was vorliegt, bringt, ſtatt des Königs, den alten Polonius um; handelt übereilt, wo er hätte beſonnen prüfen müſſen, während er, wo es der rechten Thatkraft bedurfte, in ſich verſunken bleibt, bis ſich ohne ſeine Handlung in dieſem breiten Verlauf der Umſtände und Zufälle das Schickſal des Ganzen wie ſeiner eigenen ſtets wieder in ſich zurückgezogenen Innerlichkeit entwickelt hat.

Beſonders aber kommt dieſe Stellung in der modernen Zeit bei Menſchen aus niederen Ständen vor, welche ohne Bildung zu allgemeinen Zwecken, ohne die Mannigfaltigkeit objektiver Intereſſen ſind, und deshalb, wenn *ein* Zweck verloren geht, nun in keinem anderen einen Halt ihres Inneren und einen Stützpunkt ihrer Thätigkeit finden können. Dieſe Bildungsloſigkeit läßt verſchloſſene Gemüther, je unentwickelter ſie iſt, nur deſto ſteifer und hartnäckiger an dem feſthalten, was ſie, mag es auch noch ſo einſeitig ſeyn, gleich ihrer ganzen Individualität nach in Anſpruch genommen hat. Solch eine Eintönigkeit in ſich wortlos zuſammengefaßter Menſchen liegt vornehmlich in deutſchen Charakteren, welche daher in ihrer Verſchloſſenheit leicht ſtörriſch, widerborſtig, knorrig, unzugänglich und in ihren Handlungen und Aeußerungen vollkommen unſicher und widerſprechend erſcheinen. Als ein Meiſter im Zeichnen und Darſtellen von dergleichen ſtummen Gemüthern der unteren Volksklaſſen will ich hier nur Hippel nennen, den Verfaſſer der „Lebensläufe in aufſteigender Linie," eines der wenigen deutſchen humoriſtiſchen Originalwerke. Er hält ſich von Jean Paul's Sentimentalität und Abgeſchmacktheit der Situationen durchaus fern, und hat dagegen eine wunderbare Individualität, Friſche und Lebendigkeit. Beſonders gedrungene Charaktere, die ſich nicht Luft zu machen wiſſen, und die nun, wenn ſie dazu kommen, es gewaltſam in fürchterlicher Weiſe thun, verſteht er höchſt ergreifend zu ſchildern. Sie löſen den unendlichen Widerſpruch ihres Inneren, und der un-

glücklichen Umständen, in welche sie sich verwickelt sehn, selber in schauderhafter Weise, und vollbringen dadurch das, was sonst ein äußeres Schicksal thut, wie z. B. in Julia und Romeo äußerliche Zufälle die dazwischentretende Klugheit und Künstlichkeit des Mönchs zu Schanden machen, und den Tod der Liebenden herbeiführen.

c) So zeigen denn also diese formellen Charaktere überhaupt eines Theils nur die unendliche Willenskraft der besonderen Subjektivität, die wie sie ist sich geltend macht, und in ihrem Willen fortstürmt, oder sie stellen anderen Theils ein in sich totales, unbeschränktes Gemüth dar, das, an irgend einer bestimmten Seite seines Innern berührt, nun die Weite und Tiefe seiner ganzen Individualität auf diesen einen Punkt konzentrirt, doch als nach Außen hin unentwickelt, in Kollision gerathen, sich nicht zu finden und besonnen zu helfen im Stande ist. Ein dritter Punkt, dessen wir jetzt noch zu erwähnen haben, besteht darin, daß wenn uns jene ganz einseitigen und ihren Zwecken nach beschränkten, ihrem Bewußtseyn nach aber entwickelten Charaktere, nicht nur formell, sondern auch substantiell interessiren sollen, wir in ihnen zugleich die Anschauung erhalten müssen, als ob diese Beschränktheit ihrer Subjektivität selbst nur ein Schicksal, d. i. eine Verwickelung ihrer partikulären Bestimmtheit mit einem tieferen Inneren sey. Diese Tiefe und diesen Reichthum des Geistes läßt uns nun Shakespeare in der That an ihnen erkennen. Er zeigt sie als Menschen von freier Vorstellungskraft und genialem Geiste, indem ihre Reflexion über dem steht, und sie über das hinaushebt, was sie ihrem Zustande und ihrem bestimmten Zwecke nach sind, so daß sie gleichsam nur durch das Unglück der Umstände, durch die Kollision ihrer Lage zu dem gedrängt werden, was sie vollbringen. Doch ist dieß nicht so zu nehmen, als ob bei Macbeth z. B. das, was er wagt, nur auf die Schuld der bösen Hexen zu schieben wäre; die Hexen sind vielmehr nur der poetische

Widerschein seines eigenen starren Wollens. Was die Shakespeare'schen Figuren durchführen, ihr besonderer Zweck, hat in ihrer eigenen Individualität seinen Ursprung und die Wurzel seiner Kraft. In ein und derselben Individualität aber bewahren sie zugleich die Hoheit, welche das, was sie als wirklich, d. i. nach ihren Zwecken, Interessen, Handlungen, sind, wegwischt, sie erweitert und sie in sich selber erhöht. Ebenso bleiben die gemeinen Charaktere Shakespeare's, Stephano, Trinkulo, Pistol und der absolute Held unter allen diesen, Falstaff, in ihrer Gemeinheit versunken, aber sie geben sich zugleich als Intelligenzen kund, deren Genie Alles in sich befassen, eine ganze freie Existenz haben, überhaupt das seyn könnte, was große Menschen sind. Wogegen in französischen Trauerspielen auch die Größten und Besten oft genug sich, bei Lichte besehen, rein nur als ausgespreizte böse Bestien erweisen, in denen nur Geist ist, um sich sophistisch zu rechtfertigen. Bei Shakespeare finden wir keine Rechtfertigung, keine Verdammniß, sondern nur Betrachtung über das allgemeine Schicksal, auf dessen Standpunkt der Nothwendigkeit sich die Individuen ohne Klage und Reue stellen, und von ihm aus Alles und sich selber, gleichsam außerhalb ihrer selbst, versinken sehen.

In allen diesen Beziehungen ist das Bereich solcher individueller Charaktere ein unendlich reiches Feld, das aber leicht in die Gefahr bringt, in Hohlheit und Plattheit zu verfallen, so daß es nur wenige Meister gegeben hat, die das Wahrhafte aufzufassen genug Poesie und Einsicht besaßen.

2. Die Abentheuerlichkeit.

Nachdem wir nun die Seite des Innern betrachtet haben, welche auf dieser Stufe kann zur Darstellung kommen, müssen wir zweitens unsern Blick auch auf das Aeußere, auf die Besonderheit der Umstände und Situationen, welche den Charakter anregen, auf die Kollisionen, in welche er verwickelt wird,

sowie auf die Gesammtgestalt hinwenden, die das Innere innerhalb der konkreten Wirklichkeit annimmt.

Es ist, wie wir schon mehrmals sahen, eine Grundbestimmung der romantischen Kunst, daß die Geistigkeit, das Gemüth als in sich reflektirt, ein Ganzes ausmacht, und sich deshalb auf das Aeußere nicht als auf seine von ihm durchdrungene Realität, sondern als auf ein von ihm abgetrenntes bloß Aeußerliches bezieht, das sich geistentlassen für sich forttreibt, verwickelt, und als eine endlos fortfließende, sich ändernde, verwirrende Zufälligkeit herumwirft. Dem in sich festgeschlossenen Gemüth nun ist es ebenso gleichgültig, an welche Umstände es sich wende, als es zufällig ist, welche sich ihm darbieten. Denn bei seinem Handeln kommt es ihm weniger darauf an, ein in sich selbst begründetes und durch sich selbst fortbestehendes Werk zu vollbringen, als vielmehr nur überhaupt sich geltend zu machen, und Thaten zu thun.

a) Es ist hiermit das vorhanden, was in anderer Beziehung kann die Entgötterung der Natur genannt werden. Der Geist hat sich aus der Aeußerlichkeit der Erscheinungen in sich zurückgezogen, welche, indem das Innere der Subjektivität nicht mehr sich selber darin sieht, sich nun auch ihrer Seits gleichgültig außerhalb des Subjekts für sich gestalten. Seiner Wahrheit nach ist der Geist zwar in sich mit dem Absoluten vermittelt und versöhnt, insofern wir aber hier auf dem Boden der selbstständigen Individualität stehn, welche von sich, wie sie sich unmittelbar findet, ausgeht, und so sich festhält, so trifft dieselbe Entgötterung auch den handelnden Charakter, der deshalb mit seinen selber zufälligen Zwecken in eine zufällige Welt hinaustritt, mit welcher er sich nicht zu einem in sich kongruenten Ganzen in Eins setzt. Diese Relativität der Zwecke in einer relativen Umgebung, deren Bestimmtheit und Verwickelung nicht im Subjekt liegt, sondern sich äußerlich und zufällig bestimmt und ebenso zufällige Kollisionen als seltsam durcheinandergeschlun-

ſchlungene Verzweigungen herbeiführt, macht das Abentheuerliche aus, das für die Form der Begebniſſe und Handlungen den Grund-Typus des Romantiſchen abgiebt.

Zur Handlung und Begebenheit im ſtrengeren Sinne des Ideals und der klaſſiſchen Kunſt gehört ein in ſich ſelbſt wahrhafter, an und für ſich nothwendiger Zweck, in deſſen Gehalte nun auch das Beſtimmende für die äußere Geſtalt, für die Art und Weiſe der Durchführung in der Wirklichkeit liegt. Dieß iſt bei den Thaten und Begebenheiten der romantiſchen Kunſt nicht der Fall. Denn wenn hier auch in ſich ſelbſt allgemeine und ſubſtantielle Zwecke in ihrer Realiſation dargeſtellt werden, ſo haben dieſe Zwecke doch die Beſtimmtheit der Handlung, das Ordnende und Gliedernde ihres inneren Verlaufs, nicht an ihnen ſelber, ſondern müſſen dieſe Seite der Verwirklichung frei geben, und ſie deshalb der Zufälligkeit überlaſſen.

α. Die romantiſche Welt hatte nur ein abſolutes Werk zu vollbringen, die Ausbreitung des Chriſtenthums, die Bethätigung des Geiſtes der Gemeine. Mitten in einer feindlichen Welt, Theils des ungläubigen Alterthums, Theils der Barbarei und Rohheit des Bewußtſeyns ward dieß Werk nun, wenn es aus dem Lehren zu Thaten heraustrat, hauptſächlich ein paſſives Werk der Duldung von Schmerz und Marter, der Aufopferung des eigenen zeitlichen Daſeyns für das ewige Heil der Seele. Die weitere That, die ſich auf den ähnlichen Inhalt bezieht, iſt im Mittelalter das Werk des chriſtlichen Ritterthums, die Vertreibung der Mauern, Araber, der Muhamedaner überhaupt, aus den chriſtlichen Ländern, und dann vor allem in den Kreuzzügen die Eroberung des heiligen Grabes. Dieß war jedoch nicht ein Zweck, welcher den Menſchen als Menſchheit betraf, ſondern den nur die Geſammtheit der einzelnen Individuen zu vollbringen hatte, ſo daß dieſe nun auch ihrer Einzelheit nach beliebig herzuſtrömten. Nach dieſer Seite hin können wir die Kreuzzüge das Geſammtabentheuer des chriſtlichen Mittelalters nennen, ein

Abentheuer, das in sich selbst gebrochen und phantastisch war; geistiger Art, doch ohne wahrhaft geistigen Zweck, und in Beziehung auf Handlungen und Charaktere lügenhaft. Denn in Beziehung auf das religiöse Moment haben die Kreuzzüge ein höchst leeres äußerliches Ziel. Die Christenheit soll ihr Heil nur im Geiste haben, in Christus, der auferstanden zur Rechten Gottes erhoben ist, und seine lebendige Wirklichkeit, seinen Aufenthalt im Geiste findet, nicht in seinem Grabe, und in den sinnlichen, unmittelbar gegenwärtigen Orten seines einstigen zeitlichen Aufenthaltes. Der Drang und die religiöse Sehnsucht des Mittelalters ging aber nur auf den Ort, das äußere Lokal der Leidensgeschichte und des heiligen Grabes. Ebenso widersprechend war mit dem religiösen Zweck unmittelbar der rein weltliche der Eroberung, des Gewinns verbunden, welcher in seiner Aeußerlichkeit einen ganz anderen Charakter als der religiöse an sich trug. So wollte man Geistiges, Inneres gewinnen und bezweckte die bloß äußere Lokalität, aus welcher der Geist verschwunden war, man strebte nach zeitlichem Gewinn, und knüpfte dieß Weltliche an das Religiöse als solches. Diese Zwiespaltigkeit macht hier das Gebrochene, Phantastische aus, in welchem die Aeußerlichkeit das Innere, und dieses umgekehrt das Aeußere, statt Beides in Harmonie zu bringen, verkehrt. Dadurch zeigt sich denn auch in der Ausführung Entgegengesetztes versöhnungslos zusammengeknüpft. Die Frömmigkeit schlägt zur Rohheit und barbarischen Grausamkeit um, und dieselbe Rohheit, welche alle Selbstsucht und Leidenschaft des Menschen hervorbrechen läßt, wirft sich umgekehrt wieder in die ewige tiefe Rührung und Zerknirschung des Geistes herüber, um die es sich eigentlich handelte. Bei diesen widerstrebenden Elementen fehlt es denn auch den Thaten und Begebnissen ein und desselben Zwecks an aller Einheit und Konsequenz der Leitung, die Gesammtheit zerstreut, zersplittert sich zu Abentheuern, Siegen, Niederlagen, bunten Zufälligkeiten, und der Ausgang entspricht den Mitteln und gro-

ſen Anſtalten nicht. Ja der Zweck ſelbſt hebt ſich durch ſeine Ausführung auf. Denn die Kreuzzüge wollten das Wort noch einmal wahr machen: Du läſſeſt ihn nicht im Grabe ruhn, du leideſt nicht, daß dein Heiliger verweſe. Aber grade dieſe Sehnſucht, an ſolchen Orten und Räumen, ſogar am Grabe, dem Ort des Todes, Chriſtus, den Lebendigen, zu ſuchen und die Befriedigung des Geiſtes zu finden, iſt ſelbſt nur, wie viel Weſens auch Herr von Chateaubriand davon macht, eine Verweſung des Geiſtes, aus welcher die Chriſtenheit auferſtehen ſollte, um in das friſche volle Leben der konkreten Wirklichkeit zurückzukehren.

Ein ähnlicher Zweck, myſtiſch auf der einen, phantaſtiſch auf der andern Seite, und in der Durchführung abentheuerlich iſt die Aufſuchung des heiligen Graal's. —

β. Ein höheres Werk iſt dasjenige, was jeder Menſch an ſich ſelbſt zu vollbringen hat, ſein Leben, wodurch er ſich ſein ewiges Schickſal beſtimmt. Dieſen Gegenſtand hat z. B. Dante in ſeiner göttlichen Komödie nach katholiſcher Anſchauung aufgefaßt, indem er uns durch Hölle, Fegefeuer und Himmel führt. Auch hier fehlt es, der ſtrengen Anordnung des Ganzen ohnerachtet, weder an phantaſtiſchen Vorſtellungen, noch an Abentheuerlichkeiten, inſofern dies Werk der Beſeligung und Verdammniß nicht nur an und für ſich in ſeiner Allgemeinheit, ſondern als an einer faſt unüberſehbaren Anzahl Einzelner in ihrer Partikularität vollbracht, zur Darſtellung kommt, und ſich außerdem der Dichter das Recht der Kirche anmaaßt, die Schlüſſel des Himmelreichs in die Hand nimmt, ſelig ſpricht und verdammt, und ſich ſo zum Weltrichter macht, der die bekannteſten Individuen der alten und der chriſtlichen Welt, Dichter, Bürger, Krieger, Kardinäle, Päpſte in die Hölle, in's Fegefeuer, oder in's Paradies verſetzt.

γ. Die anderen Stoffe, welche zu Handlungen und Begebenheiten führen, ſind ſodann auf dem weltlichen Boden die

unendlich mannigfaltigen Abentheuereien der Vorstellung, der äußeren und inneren Zufälligkeit der Liebe, Ehre und Treue; hier sich des eigenen Ruhmes wegen herumzuschlagen, dort einer verfolgten Unschuld beizuspringen, zur Ehre seiner Dame die erstaunlichsten Thaten zu vollbringen, oder das unterdrückte Recht durch die Kraft seiner eignen Faust und die Geschicklichkeit seines Arms, und sollte auch eine Kette von Spitzbuben die Unschuld seyn, die befreit wird, herzustellen. In den meisten dieser Stoffe ist keine Lage, keine Situation, kein Konflikt vorhanden, wodurch das Handeln nothwendig würde, sondern das Gemüth will hinaus, und sucht sich die Abentheuer absichtlich auf. So haben hier die Handlungen der Liebe z. B. zum großen Theil, ihrem specielleren Inhalt nach, keine andere Bestimmung in sich, als die, Beweise der Festigkeit, Treue, Dauer der Liebe abzulegen, zu zeigen, die umgebende Wirklichkeit mit dem ganzen Kompler ihrer Verhältnisse gelte nur als Material, die Liebe zu manifestiren. Dadurch ist die bestimmte That dieser Manifestation, da es nur auf den Beweis selbst ankommt, nicht durch sich selbst bestimmt, sondern dem Einfall, der Laune der Dame, der Willkür äußerlicher Zufälligkeiten überlassen. Ganz ebenso ergeht es mit den Zwecken der Ehre und Tapferkeit. Sie gehören größten Theils dem von allem weiteren substantiellen Gehalt noch fernstehenden Subjekt an, das sich in jeden Inhalt, der zufällig vorliegt, hineinlegen, und sich daran verletzt finden, oder darin eine Gelegenheit, seinen Muth, seine Gewandtheit darzuthun, suchen kann. Wie es hier kein Maaß dafür giebt, was zum Inhalt gemacht werden müsse, was nicht, so fehlt auch der Maaßstab für das, was wirklich eine Verletzung der Ehre, was der wahre Gegenstand der Tapferkeit seyn könne. Mit der Handhabung des Rechts, welche gleichfalls ein Zweck der Ritterlichkeit ist, verhält es sich nicht anders. Recht und Gesetz nämlich erweist sich hier noch nicht als ein an und für sich fester, nach dem Gesetz und dessen nothwendigem Inhalt sich

stets vollbringender Zustand und Zweck, sondern als ein selbst nur subjektiver Einfall, so daß sowohl das Einschreiten, als auch die Beurtheilung dessen, was in diesem oder jenem Fall Recht oder Unrecht sey, dem ganz zufälligen Ermessen der Subjektivität anheimgestellt bleibt.

b) Was wir somit überhaupt, besonders auf dem Gebiete des Weltlichen, im Ritterthum und in jenem Formalismus der Charaktere vor uns haben, ist mehr oder weniger die Zufälligkeit sowohl der Umstände, innerhalb welcher gehandelt wird, als auch des wollenden Gemüths. Denn jene einseitigen individuellen Figuren können das ganz Zufällige zu ihrem Inhalt nehmen, das nur durch die Energie ihres Charakters getragen und unter von Außen her bedingten Kollisionen durchgeführt wird oder mißlingt. Ebenso ergeht es dem Ritterthum, das in der Ehre, Liebe und Treue eine höhere, dem wahrhaft Sittlichen ähnliche Berechtigung in sich enthält. Einer Seits wird es durch die Einzelnheit der Umstände, auf welche es reagirt, direkt eine Zufälligkeit, indem statt eines allgemeinen Werkes nur partikulare Zwecke zu vollbringen sind, und an und für sich seyende Zusammenhänge fehlen; anderer Seits findet eben damit auch in Ansehung des subjektiven Geistes der Individuen Willkür oder Täuschung in Betreff auf Vorhaben, Pläne und Unternehmungen statt. Konsequent durchgeführt erweist sich deshalb diese ganze Abentheuerei in ihren Handlungen und Begebenheiten, wie in deren Erfolge, als eine sich in sich selbst auflösende und dadurch komische Welt der Ereignisse und Schicksale.

Diese Auflösung des Ritterthums in sich selbst ist sich vornehmlich in Ariost und Cervantes, und jener in ihrer Besonderheit individuellen Charaktere in Shakespeare zum Bewußtseyn und zur gemäßesten Darstellung gekommen.

α. In Arioste ergötzen besonders die unendliche Verwickelungen der Schicksale und Zwecke, die mährchenhafte Verschlingung phantastischer Verhältnisse und närrischer Situationen, mit

denen der Dichter bis zur Leichtfertigkeit hin abentheuerlich spielt. Es ist lauter blanke Thorheit und Tollheit, mit der es den Helden Ernst seyn soll. Hauptsächlich ist die Liebe von der göttlichen Liebe des Dante, von der phantastischen Zärtlichkeit des Petrarca häufig zu sinnlich obscönen Geschichten und lächerlichen Kollisionen heruntergesunken, während die Heldenschaft und Tapferkeit bis zu einer Spitze heraufgeschraubt erscheint, auf welcher sie nicht mehr zu einem gläubigen Erstaunen, sondern nur zu einem Lächeln über die Fabelhaftigkeit der Thaten erregt. Bei der Gleichgültigkeit aber, in Rücksicht auf die Art und Weise, wie die Situationen zu Stande kommen, wunderbare Verzweigungen und Konflikte herbeiführen, angefangen, abgebrochen, wieder verflochten, durchschnitten und endlich überraschend gelöst werden, so wie bei der komischen Behandlung der Ritterlichkeit, weiß dennoch Ariosto das Edle und Große, das in der Ritterschaft, dem Muth, der Liebe, Ehre und Tapferkeit liegt, ganz ebenso zu sichern und herauszuheben, als er andere Leidenschaften, Verschmitztheit, List, Geistesgegenwart und so vieles Sonstige noch treffend zu schildern versteht.

β. Wenn sich nun Ariosto mehr gegen das Mährchenhafte der Abentheuerlichkeit hinwendet, so bildet Cervantes dagegen das Romanhafte aus. In seinem Don Quixote ist es eine edle Natur, bei der das Ritterthum zur Verrücktheit wird, indem wir die Abentheuerlichkeit desselben mitten in den festen, bestimmten Zustand einer ihren äußeren Verhältnissen nach genau geschilderten Wirklichkeit hineingesetzt finden. Dieß giebt den komischen Widerspruch einer verständigen, durch sich selbst geordneten Welt und eines isolirten Gemüthes, das sich diese Ordnung und Festigkeit erst durch sich und das Ritterthum, durch das sie nur umgestürzt werden könnte, erschaffen will. Dieser komischen Verirrung zum Trotz ist aber im Don Quixote ganz das erhalten, was wir vorhin bei Shakespeare rühmten. Auch Cervantes hat seinen Helden zu einer ursprünglich edlen, mit

vielſeitigen Geiſtesgaben ausgeſtatteten Natur gemacht, die uns immer zugleich wahrhaft intereſſirt. Don Quixote iſt ein in der Verrücktheit ſeiner ſelbſt und ſeiner Sache vollkommen ſicheres Gemüth, oder vielmehr iſt nur dieß die Verrücktheit, daß er ſeiner und ſeiner Sache ſo ſicher iſt und bleibt. Ohne dieſe reflexionsloſe Ruhe in Rückſicht auf den Inhalt und Erfolg ſeiner Handlungen wäre er nicht ächt romantiſch, und dieſe Selbſtgewißheit, in Anſehung des Subſtantiellen ſeiner Geſinnung, iſt durchaus groß und genial mit den ſchönſten Charakterzügen geſchmückt. Ebenſo iſt das ganze Werk einer Seits eine Verſpottung des romantiſchen Ritterthums, durch und durch eine wahrhafte Ironie, während bei Arioſto die Abentheuerlichkeit gleichſam nur ein leichtfertiger Spaß bleibt; anderer Seits aber werden die Begebenheiten Don Quixote's nur der Faden, auf dem ſich aufs Lieblichſte eine Reihe ächt romantiſcher Novellen hinſchlingt, um das in ſeinem wahren Werth erhalten zu zeigen, was der übrige Theil des Romans komiſch auflöſt.

γ. Aehnlich, wie wir hier das Ritterthum, ſelbſt in ſeinen wichtigſten Intereſſen, zur Komik umſchlagen ſehen, ſtellt nun auch Shakeſpeare entweder neben ſeine feſten individuellen Charaktere und tragiſchen Situationen und Konflikte komiſche Figuren und Scenen, oder hebt jene Charaktere durch einen tiefen Humor über ſich ſelbſt und ihre ſchroffen, beſchränkten und falſchen Zwecke hinaus. Falſtaff z. B., der Narr im Lear, die Muſikantenſcene in Julia und Romeo ſind von der erſten, Richard der Dritte von der zweiten Art. —

c) An dieſe Auflöſung des Romantiſchen, ſeiner bisherigen Geſtalt nach, ſchließt ſich drittens endlich das Romanhafte, im modernen Sinne des Wortes, dem der Zeit nach die Ritter- und Schäferromane vorangehen. — Dieß Romanhafte iſt das wieder zum Ernſte, zu einem wirklichen Gehalte gewordene Ritterthum. Die Zufälligkeit des äußerlichen Daſeyns hat ſich verwandelt in eine feſte, ſichere Ordnung der bürgerlichen Geſell-

ſchaft und des Staats, ſo daß jetzt Polizei, Gerichte, das Heer, die Staatsregierung an die Stelle der chimäriſchen Zwecke treten, die der Ritter ſich machte. Dadurch verändert ſich auch die Ritterlichkeit der in neueren Romanen agirenden Helden. Sie ſtehn als Individuen mit ihren ſubjektiven Zwecken der Liebe, Ehre, Ehrſucht oder mit ihren Idealen der Weltverbeſſerung dieſer beſtehenden Ordnung und Proſa der Wirklichkeit gegenüber, die ihnen von allen Seiten Schwierigkeiten in den Weg legt. Da ſchrauben ſich nun die ſubjektiven Wünſche und Forderungen in dieſem Gegenſatze in's Unermeßliche in die Höhe; denn jeder findet vor ſich eine bezauberte, für ihn ganz ungehörige Welt, die er bekämpfen muß, weil ſie ſich gegen ihn ſperrt, und in ihrer ſpröden Feſtigkeit ſeinen Leidenſchaften nicht nachgiebt, ſondern den Willen eines Vaters, einer Tante, bürgerliche Verhältniſſe u. ſ. f. als ein Hinderniß vorſchiebt. Beſonders ſind Jünglinge dieſe neuen Ritter, die ſich durch den Weltlauf, der ſich ſtatt ihrer Ideale realiſirt, durchſchlagen müſſen, und es nun für ein Unglück halten, daß es überhaupt Familie, bürgerliche Geſellſchaft, Staat, Geſetze, Berufsgeſchäfte u. ſ. f. giebt, weil dieſe ſubſtantiellen Lebensbeziehungen ſich mit ihren Schranken grauſam den Idealen und dem unendlichen Rechte des Herzens entgegenſetzen. Nun gilt es, ein Loch in dieſe Ordnung der Dinge hineinzuſtoßen, die Welt zu verändern, zu verbeſſern, oder ihr zum Trotz ſich wenigſtens einen Himmel auf Erden herauszuſchneiden, das Mädchen, wie es ſeyn ſoll, ſich zu ſuchen, es zu finden, und es nun den ſchlimmen Verwandten oder ſonſtigen Mißverhältniſſen abzugewinnen, abzuerobern und abzutrotzen. Dieſe Kämpfe nun aber ſind in der modernen Welt nichts Weiteres, als die Lehrjahre, die Erziehung des Individuums an der vorhandenen Wirklichkeit, und erhalten dadurch ihren wahren Sinn. Denn das Ende ſolcher Lehrjahre beſteht darin, daß ſich das Subjekt die Hörner abläuft, mit ſeinen Wünſchen und Meinen ſich in die beſtehenden Verhältniſſe und

die Vernünftigkeit derſelben hineinbildet, in die Verkettung der Welt eintritt, und in ihr ſich einen angemeſſenen Standpunkt erwirbt. Mag einer auch noch ſo viel ſich mit der Welt herumgezankt haben, umhergeſchoben worden ſeyn, zuletzt bekömmt er meiſtens doch ſein Mädchen und irgend eine Stellung, heirathet, und wird ein Philiſter ſo gut wie die Anderen auch; die Frau ſteht der Haushaltung vor, Kinder bleiben nicht aus, das angebetete Weib, das erſt die Einzige, ein Engel war, nimmt ſich ohngefähr ebenſo aus wie alle Anderen, das Amt giebt Arbeit und Verdrüßlichkeiten, die Ehe Hauskreuz, und ſo iſt der ganze Katzenjammer der Uebrigen da. — Wir ſehen hier den gleichen Charakter der Abentheuerlichkeit, nur daß dieſelbe ihre rechte Bedeutung findet, und das Phantaſtiſche daran die nöthige Korrektion erfahren muß.

3. Die Auflöſung der romantiſchen Kunſtform.

Das Letzte, was wir jetzt noch näher feſtzuſtellen haben, iſt der Punkt, auf welchem das Romantiſche, da es an ſich ſchon das Princip der Auflöſung des klaſſiſchen Ideals iſt, dieſe Auflöſung nun in der That als Auflöſung klar heraustreten läßt.

Hier kommt nun vor Allem ſogleich die vollendete Zufälligkeit und Aeußerlichkeit des Stoffs in Betracht, welchen die Kunſtthätigkeit ergreift und geſtaltet. In der Plaſtik des Klaſſiſchen iſt das ſubjektive Innere ſo auf das Aeußere bezogen, daß dieſes Aeußere die eigene Geſtalt des Innern ſelbſt, und nicht aus demſelben ſelbſtſtändig entlaſſen iſt. Im Romantiſchen dagegen, wo die Innigkeit ſich in ſich zurückzieht, erhält der geſammte Inhalt der äußeren Welt die Freiheit, ſich für ſich zu ergehn, und ſich ſeiner Eigenthümlichkeit und Partikularität nach zu erhalten. Umgekehrt, wenn die ſubjektive Innigkeit des Gemüths das weſentliche Moment für die Darſtellung wird, iſt es von gleicher Zufälligkeit, in welchen beſtimmten Inhalt der äußeren Wirklichkeit und der geiſtigen Welt ſich das Gemüth

hineinlebt. Das romantische Innere kann sich deshalb an allen Umständen zeigen, in tausend und aber tausend Lagen, Zuständen, Verhältnissen, Irrungen und Verwirrungen, Konflikten und Befriedigungen umherwerfen, denn es ist nur seine subjektive Gestaltung an ihm selbst, die Aeußerung und Aufnahmsweise des Gemüths, nicht aber ein objektiver an und für sich gültiger Gehalt, was gesucht wird und gelten soll. In den Darstellungen der romantischen Kunst hat daher alles Platz, alle Lebenssphären und Erscheinungen, das Größte und Kleinste, Höchste und Geringste, das Sittliche, Unsittliche und Böse, und besonders haust sich die Kunst, je mehr sie sich verweltlicht, mehr und mehr in die Endlichkeiten der Welt ein, nimmt mit ihnen vorlieb, gewährt ihnen vollkommene Gültigkeit, und dem Künstler ist wohl in ihnen, wenn er sie darstellt wie sie sind. So sehn wir z. B. in Shakespeare, weil bei ihm die Handlungen überhaupt in ihren endlichsten Zusammenhang auslaufen, sich in einen Kreis von Zufälligkeiten hinein vereinzeln und zerstreuen, und alle Zustände ihr Gelten haben, neben den höchsten Regionen und wichtigsten Interessen ebenso die Unbedeutendsten und Nebensächlichsten; wie in Hamlet neben dem Königshofe die Schildwachen; in Julia und Romeo das Hausgesinde; in anderen Stücken außerdem Narren, Rüpel und allerhand Gemeinheiten des täglichen Lebens, Kneipen, Fuhrleute, Nachttöpfe und Flöhe, ganz ebenso wie in dem religiösen Kreise der romantischen Kunst bei der Geburt Christi und Anbetung der Könige Ochs und Esel, die Krippe und das Stroh nicht fehlen dürfen. Und so geht es durch alles hindurch, auf daß auch in der Kunst das Wort erfüllt sey, die da niedrig sind, sollen erhöht werden.

Innerhalb dieser Zufälligkeit der Gegenstände, welche Theils zwar als bloße Umgebung für einen in sich selbst gewichtigeren Inhalt, Theils aber auch selbstständig zur Darstellung kommen, kehrt sich das Zerfallen der romantischen Kunst heraus, das wir oben bereits berührt haben. Auf die eine Seite nämlich stellt

ſich die reale Wirklichkeit in ihrer, vom Standpunkt des Ideals aus betrachtet, proſaiſchen Objektivität, der Inhalt des gewöhnlichen täglichen Lebens, das nicht in ſeiner Subſtanz, in welcher es Sittliches und Göttliches enthält, aufgefaßt wird, ſondern in ſeiner Veränderlichkeit und endlichen Vergänglichkeit. Anderer Seits iſt es die Subjektivität, welche mit ihrer Empfindung und Anſicht, mit dem Recht und der Macht ihres Witzes ſich zum Meiſter der geſammten Wirklichkeit zu erheben weiß, nichts in ſeinem gewohnten Zuſammenhange und ſeiner Geltung läßt, die es für das gewöhnliche Bewußtſeyn hat, und ſich nur befriedigt, inſofern alles, was in dieß Bereich hineingezogen wird, ſich durch die Geſtalt und Stellung, welche die ſubjektive Meinung, Laune, Genialität ihm giebt, in ſich ſelbſt als auflösbar und für die Anſchauung und Empfindung aufgelöſt erweiſt. —

Wir haben deshalb in dieſer Beziehung erſtens von dem Princip jener mannigfaltigen Kunſtwerke zu ſprechen, deren Darſtellungsweiſe der gemeinen Gegenwart und äußerlichen Realität ſich dem nähert, was wir Nachahmung der Natur zu nennen gewohnt ſind;

zweitens, von dem ſubjektiven Humor, der in der modernen Kunſt eine große Rolle ſpielt, und beſonders bei vielen Dichtern den Grund-Typus ihrer Werke abgiebt.

Drittens bleibt uns zum Schluß nur noch übrig, den Standpunkt anzudeuten, von welchem aus die Kunſt ſich noch heutigen Tages zu bethätigen im Stande iſt.

a. Die ſubjektive Kunſtnachahmung des Vorhandenen.

Der Kreis der Gegenſtände, welche dieſe Sphäre umfaſſen kann, erweitert ſich in's Unbegrenzte, da ſich die Kunſt nicht das in ſich ſelbſt Nothwendige, deſſen Bezirk in ſich abgeſchloſſen iſt, ſondern die zufällige Wirklichkeit in deren ſchrankenloſen Modi-

fikation von Gestalten und Verhältnissen, die Natur und deren buntes Spiel vereinzelter Gebilde, das tägliche Thun und Treiben des Menschen in seiner Naturbedürftigkeit und behaglichen Befriedigung, in seinen zufälligen Gewohnheiten, Lagen, Thätigkeiten des Familienlebens, der bürgerlichen Geschäfte, überhaupt aber das unberechenbar Wechselnde in der äußeren Gegenständlichkeit zum Inhalt nimmt. Dadurch wird die Kunst nicht nur, wie es das Romantische mehr oder weniger überall ist, porträtartig, sondern sie löst sich vollständig in die Darstellung von Porträts auf, es sey in der Plastik, der Malerei oder in den Schilderungen der Poesie, und kehrt zur Nachahmung der Natur, zur absichtlichen Annäherung nämlich an die Zufälligkeit des unmittelbaren, für sich genommen, unschönen und prosaischen Daseyns zurück. — Es liegt deshalb die Frage nahe, ob denn dergleichen Produktionen überhaupt noch Kunstwerke zu nennen seyen. Wenn wir dabei den Begriff eigentlicher Kunstwerke im Sinne des Ideals vor Augen haben, bei denen es sich einer Seits um einen in sich selbst nicht zufälligen und vorübergehenden Inhalt, anderer Seits auf die solchem Gehalt schlechthin entsprechende Gestaltungsweise handelt, so müssen die Produkte unserer gegenwärtigen Stufe im Angesichte solcher Werke allerdings zu kurz kommen. Dagegen hat die Kunst noch ein anderes Moment, das hier besonders von wesentlicher Wichtigkeit wird; die subjektive Auffassung und Ausführung des Kunstwerks, die Seite des individuellen Talents, welches dem in sich substantiellen Leben der Natur, so wie den Gestaltungen des Geistes auch noch in den äußersten Enden der Zufälligkeit, zu denen dasselbe ausläuft, treu zu bleiben, und das für sich Bedeutungslose selber durch diese Wahrheit, wie durch die bewunderungswürdigste Geschicklichkeit der Darstellung bedeutend zu machen weiß. Hierzu kommt denn noch die subjektive Lebendigkeit, mit welcher der Künstler sich mit seinem Geiste und Gemüth ganz in das Daseyn solcher Gegenstände, ihrer ganzen in-

neren und äußeren Geſtalt und Erſcheinung nach, einlebt, und ſie in dieſer Beſeelung für die Anſchauung herausſtellt. Nach dieſen Seiten hin dürfen wir den Erzeugniſſen dieſes Kreiſes den Namen von Kunſtwerken nicht vorenthalten.

Was nun das Nähere angeht, ſo ſind es unter den beſonderen Künſten hauptſächlich die Poeſie und Malerei, welche ſich auch auf ſolche Gegenſtände hingewendet haben. Denn einer Seits iſt es das in ſich ſelbſt Partikulare, das den Inhalt abgiebt, anderer Seits die zufällige, doch in ihrem Kreiſe ächte Eigenthümlichkeit der äußeren Erſcheinung, welche hier die Form der Darſtellung werden ſoll. Weder die Architektur noch die Skulptur und Muſik eignen ſich für die Erfüllung einer ſolchen Aufgabe.

α. In der Poeſie iſt es das gemeine häusliche Leben, das die Rechtſchaffenheit, Weltklugheit und Moral des Tages zu ſeiner Subſtanz hat, in gewöhnlichen bürgerlichen Verwickelungen, in Scenen und Figuren aus den mittleren und niederen Ständen dargeſtellt. Bei den Franzoſen hat beſonders Diderot in dieſem Sinne auf Natürlichkeit und Nachahmung des Vorhandenen gedrungen. Unter uns Deutſchen waren es dagegen Goethe und Schiller, welche in höherem Sinne in ihrer Jugend einen ähnlichen Weg einſchlugen, doch innerhalb dieſer lebendigen Natürlichkeit und Partikularität nach tieferem Gehalte und weſentlichen intereſſereichen Konflikten ſuchten, während dann beſonders Kotzebue und Iffland, der Eine mit oberflächlicher Raſchheit der Auffaſſung und Produktion, der Andere mit ernſthafterer Genauigkeit und ſpießbürgerlicher Moralität, das Tagesleben ihrer Zeit in den proſaiſchen engeren Beziehungen, mit wenig Sinn für eigentliche Poeſie, abkonterfeiten. Ueberhaupt aber hat unſere Kunſt am liebſten, wenn auch am ſpäteſten, dieſen Ton aufgenommen, und eine Virtuoſität darin erreicht. Denn lange Zeit hindurch war die Kunſt uns mehr oder weniger etwas Fremdes, Empfangenes, nicht aus uns ſelbſt Hervorgegange-

nes. In dieser Wendung nun auf die vorliegende Wirklichkeit liegt das Bedürfniß, daß der Stoff für die Kunst immanent, heimisch, das nationale Leben des Dichters und des Publikums sey. Auf diesen Punkt der Aneignung der Kunst, die schlechthin dem Inhalt und der Darstellung nach das Unsrige, und selbst mit Aufopferung der Schönheit und Idealität, bei uns zu Hause seyn sollte, ist der Trieb, der zu solchen Darstellungen führte, losgegangen. Andere Völker haben solche Kreise mehr verschmäht, oder kommen auch jetzt erst zu dem regeren Interesse für dergleichen Stoffe des täglichen und alltäglichen Daseyns.

β. Wollen wir uns jedoch das Bewunderungswürdigste vor die Anschauung bringen, was in dieser Beziehung kann geleistet werden, so müssen wir auf die Genremalerei der späteren Holländer sehen. Was in ihr, dem allgemeinen Geiste nach, die substantielle Grundlage sey, aus welcher sie hervorgegangen ist, habe ich bereits im ersten Theile bei der Betrachtung des Ideals als solchen (Erster Band S. 217) berührt. Die Befriedigung an der Gegenwart des Lebens, auch im Gewöhnlichsten und Kleinsten, fließt bei ihnen daraus her, daß sie sich, was anderen Völkern die Natur unmittelbarer bietet, durch schwere Kämpfe und sauren Fleiß erarbeiten müssen, und bei beschränktem Lokal in der Sorge und der Werthschätzung des Geringfügigsten groß geworden sind. Anderer Seits sind sie ein Volk von Fischern, Schiffern, Bürgern, Bauern, und dadurch schon auf den Werth des im Größten und Kleinsten Nöthigen und Nützlichen, das sie sich mit emsigster Betriebsamkeit zu verschaffen wissen, von Hause aus angewiesen. Ihrer Religion nach waren die Holländer, was eine wichtige Seite ausmacht, Protestanten, und dem Protestantismus allein kommt es zu, sich auch ganz in die Prosa des Lebens einzunisten, und sie für sich, unabhängig von religiösen Beziehungen, vollständig gelten und sich in unbeschränkter Freiheit ausbilden zu lassen. Keinem anderen Volke wäre es unter anderen Verhältnissen eingefallen, Gegenstände, wie die

holländiſche Malerei ſie uns vor Augen bringt, zum vornehmlichſten Inhalt von Kunſtwerken zu machen. In allen dieſen Intereſſen aber haben die Holländer nicht etwa in der Noth und Armſeligkeit des Daſeyns und Unterdrückung des Geiſtes gelebt, ſondern ſie haben ſich ihre Kirche ſelber reformirt, den religiöſen Despotismus ebenſo wie die ſpaniſche weltliche Macht und Grandezza beſiegt, und ſind durch ihre Thätigkeit, ihren Fleiß, ihre Tapferkeit und Sparſamkeit im Gefühle einer ſelbſterworbenen Freiheit zu Wohlſtand, Behäbigkeit, Rechtlichkeit, Muth, Fröhlichkeit, und ſelbſt zum Uebermuth des heiteren täglichen Daſeyns gekommen. Dieß iſt die Rechtfertigung für die Wahl ihrer Kunſtgegenſtände.

Einen tieferen Sinn, der auf einen in ſich ſelbſt wahrhaften Gehalt geht, können dergleichen Gegenſtände nicht befriedigen; wird aber auch Gemüth und Gedanke nicht zufrieden geſtellt, ſo verſöhnt doch die nähere Anſchauung damit. Denn die Kunſt des Malens und des Malers iſt es, von der wir ſollen erfreut und hingeriſſen werden. Und in der That, wenn man wiſſen will was malen iſt, ſo muß man dieſe Bildchen anſehn, um von dieſem oder jenem Meiſter zu ſagen: Der kann malen. Es kommt deshalb dem Künſtler bei ſeiner Produktion auch gar nicht etwa darauf an, uns durch das Kunſtwerk eine Vorſtellung von dem Gegenſtande, den er uns vorführt, zu geben. Von Trauben, Blumen, Hirſchen, Bäumen, Sandufern, vom Meer, der Sonne, dem Himmel, dem Putz und Schmuck der Geräthſchaften des täglichen Lebens, von Pferden, Kriegern, Bauern, vom Rauchen, Zahnausziehn, von häuslichen Scenen der verſchiedenſten Art haben wir im Voraus ſchon die vollſtändigſte Anſchauung; dergleichen giebt es in der Natur genug. Was uns reizen ſoll iſt nicht der Inhalt und ſeine Realität, ſondern das in Rückſicht auf den Gegenſtand ganz intereſſeloſe Scheinen. Vom Schönen wird gleichſam das Scheinen als ſolches für ſich fixirt, und die Kunſt iſt die Meiſterſchaft in Darſtellung aller

Geheimniſſe des ſich in ſich vertiefenden Scheinens der äußeren Erſcheinungen. Beſonders beſteht die Kunſt darin, der vorhandenen Welt in ihrer partikulären und doch mit den allgemeinen Geſetzen des Scheinens zuſammenſtimmenden Lebendigkeit mit einem feinen Sinn die momentanen, durchaus wandelbaren Züge ihres Daſeyns abzulauſchen, und das Flüchtigſte treu und wahr feſtzuhalten. Ein Baum, eine Landſchaft iſt ſchon etwas für ſich Feſtes und Bleibendes. Doch das Blinken des Metalls, den Schimmer einer beleuchteten Traube, einen ſchwindenden Blick des Mondes, der Sonne, ein Lächeln, den Ausdruck ſchnell vorübereilender Gemüthsaffekte, komiſche Bewegungen, Stellungen, Mienen, dieß Vergänglichſte, Vorübereilendſte zu ergreifen, und in ſeiner vollſten Lebendigkeit für die Anſchauung dauernd zu machen, iſt die ſchwere Aufgabe dieſer Kunſtſtufe. Wenn die klaſſiſche Kunſt in ihrem Ideal weſentlich nur das Subſtantielle geſtaltet, ſo wird uns hier die wandelnde Natur in ihren fließenden Aeußerungen, ein Strömen des Waſſers, ein Waſſerfall, ſchäumende Meereswogen, ein Stillleben mit dem zufälligen Blitzen der Gläſer, Teller u. ſ. f., die Außengeſtalt der geiſtigen Wirklichkeit in den beſonderſten Situationen, eine Frau, die beim Licht eine Nadel einfädelt, ein Halt von Räubern in zufälliger Bewegung, das Augenblicklichſte einer Gebehrde, die ſich ſchnell wieder verzieht, das Lachen und Grinſen eines Bauern, worin Oſtade, Teniers, Steen Meiſter ſind, gefeſſelt und zur Anſchauung gebracht. Es iſt ein Triumph der Kunſt über die Vergänglichkeit, in welchem das Subſtantielle gleichſam betrogen wird um ſeine Macht über das Zufällige und Flüchtige.

Wie nun hier das Scheinen als ſolches der Gegenſtände den eigentlichen Inhalt hergiebt, ſo geht die Kunſt, indem ſie den vorübereilenden Schein ſtatariſch macht, noch weiter. Abgeſehen nämlich von den Gegenſtänden werden auch die Mittel der Darſtellung für ſich ſelber Zweck, ſo daß ſich die ſubjektive

Geſchicklichkeit und Anwendung der Kunſtmittel zum objektiven Gegenſtande der Kunſtwerke heraufhebt. Schon die alten Niederländer haben das Phyſikaliſche der Farben auf's gründlichſte ſtudirt; van Eyck, Hemling, Scherecel wußten den Glanz des Goldes, Silbers, das Leuchten der Edelſteine, Seide, Sammet, Pelzwerk u. ſ. f. auf's täuſchendſte nachzubilden. Dieſe Meiſterſchaft nun, durch die Magie der Farbe und die Geheimniſſe ihres Zaubers die frappanteſten Effekte zu Stande zu bringen, giebt ſich jetzt eine ſelbſtſtändige Gültigkeit. Wie der Geiſt denkend, begreifend die Welt in Vorſtellungen und Gedanken ſich reproducirt, ſo wird die Hauptſache jetzt, unabhängig von dem Gegenſtande ſelbſt, das ſubjektive Wiederſchaffen der Aeußerlichkeit im ſinnlichen Elemente der Farben und Beleuchtung. Es iſt dieß gleichſam eine objektive Muſik, ein Tönen in Farben. Wenn nämlich in der Muſik der einzelne Ton für ſich nichts iſt, ſondern nur in ſeinem Verhältniß zu anderen, in ſeinem Entgegenſetzen, Zuſammenſtimmen, Uebergehen und Verſchmelzen Wirkung hervorbringt, ſo iſt es mit der Farbe hier daſſelbe. Betrachten wir den Farbenſchein, der wie Gold glänzt, wie beſchienene Treſſen glitzert, in der Nähe, ſo ſehen wir nur etwa weißliche, gelbliche Striche, Punkte, gefärbte Flächen; die einzelne Farbe als ſolche hat nicht dieſen Glanz, den ſie hervorbringt, die Zuſammenſtellung erſt macht dieß Blinkern und Glinzern. Nehmen wir z. B. Terburg's Atlas, ſo iſt jeder Fleck der Farbe für ſich ein mattes Grau, mehr oder weniger weißlich, bläulich, gelblich, aber in einiger Entfernung durch die Stellung zum Andern, kommt der ſchöne, milde Glanz hervor, der dem wirklichen Atlas eigen iſt. Und ſo geht es mit Sammet, Spiel des Lichtes, Duft der Wolken, überhaupt mit allem, was dargeſtellt wird. Es iſt nicht der Reflex des Gemüths, der ſich an den Gegenſtänden, wie dieß bei Landſchaften z. B. häufig der Fall iſt, darſtellen will, ſondern es iſt die ganz ſubjektive Geſchicklichkeit, welche ſich auf dieſe objektive Weiſe

als die Geſchicklichkeit der Mittel ſelbſt, in ihrer Lebendigkeit und Wirkung durch ſich ſelber eine Gegenſtändlichkeit erzeugen zu können, kund thut.

γ. Dadurch wendet ſich nun aber das Intereſſe für die dargeſtellten Objekte dazu um, daß es die blanke Subjektivität des Künſtlers ſelber iſt, die ſich zu zeigen gedenkt, und der es deshalb nicht auf die Geſtaltung eines für ſich fertigen und auf ſich ſelbſt beruhenden Werkes ankommt, ſondern auf eine Produktion, in welcher das hervorbringende Subjekt nur ſich ſelber zu ſehen giebt. Inſofern dieſe Subjektivität nicht mehr die äußeren Darſtellungsmittel, ſondern den Inhalt ſelbſt angeht, wird die Kunſt dadurch zur Kunſt der Laune und des Humors

b. Der ſubjektive Humor.

Im Humor iſt es die Perſon des Künſtlers, die ſich ſelbſt ihrem partikulären wie ihrem tieferen Seiten nach producirt, ſo daß es ſich dabei weſentlich um den geiſtigen Werth dieſer Perſönlichkeit handelt.

α. Da ſich nun der Humor nicht die Aufgabe ſtellt, einen Inhalt ſeiner weſentlichen Natur gemäß ſich objektiv entfalten und ausgeſtalten zu laſſen, und ihn in dieſer Entwickelung aus ſich ſelbſt künſtleriſch zu gliedern und abzurunden, ſondern der Künſtler ſelber es iſt, der in den Stoff hereintritt, ſo beſteht ſeine Hauptthätigkeit darin, Alles, was ſich objektiv machen und eine feſte Geſtalt der Wirklichkeit gewinnen will, oder in der Außenwelt zu haben ſcheint, durch die Macht ſubjektiver Einfälle, Gedankenblitze, frappanter Auffaſſungsweiſen, in ſich zerfallen zu laſſen und aufzulöſen. Dadurch iſt jede Selbſtändigkeit eines objektiven Inhalts und der in ſich feſte durch die Sache gegebene Zuſammenhang der Geſtalt in ſich vernichtet, und die Darſtellung nur ein Spiel mit den Gegenſtänden, ein Verrücken und Verkehren des Stoffs, ſo wie ein Herüber- und Hinüberſchweifen, ein Kreuz- und Querfahren ſubjektiver Aeußerun-

gen, Anſichten und Verſchwungen, durch welche der Autor ſich ſelbſt wie ſeine Gegenſtände preis giebt.

β. Die natürliche Täuſchung hiebei iſt, es ſey ganz leicht, über ſich ſelbſt und das Vorhandene Schwänke und Witze zu machen, und ſo wird denn häufig nach der Form des Humoriſtiſchen gegriffen, aber es geſchieht auch eben ſo häufig, daß der Humor platt wird, wenn ſich das Subjekt in dem Zufall ſeiner Einfälle und Späße gehen läßt, die loſe auseinandergeriſſt in's Unbeſtimmte ausſchweifen, und das Herrezeugte oft mit abſichtlicher Bizarrerie verknüpfen. Einige Nationen ſind gegen ſolche Art des Humors nachſichtiger, andere ſtrenger. Bei den Franzoſen macht das Humoriſtiſche im Allgemeinen wenig Glück, bei uns mehr, und wir ſind toleranter gegen Verirrungen. So iſt z. B. Jean Paul bei uns ein beliebter Humoriſt, und doch iſt er gerade vor allen Andern auffallend in dem barocken Zuſammenbringen des objektiv Entfernteſten, und dem kunterbunteſten Durcheinanderwürfeln von Gegenſtänden, deren Beziehung etwas durchaus Subjektives iſt. Die Geſchichte, der Inhalt und Gang der Begebenheiten iſt in ſeinen Romanen das am wenigſten Intereſſante. Die Hauptſache bleiben die Hin- und Herzüge des Humors, der jeden Inhalt nur gebraucht, um ſeinen ſubjektiven Witz daran geltend zu machen. In dieſem Beziehn und Verketten des aus allen Weltgegenden und Gebieten der Wirklichkeit zuſammengerafften Stoffs kehrt das Humoriſtiſche gleichſam zurück zum Symboliſchen, wo Bedeutung und Gehalt gleichfalls auseinander liegen, nur daß es jetzt die bloße Subjektivität des Dichters iſt, welche über den Stoff wie über die Bedeutung gebietet, und ſie in fremdartiger Ordnung aneinanderreiht. Solch eine Reihe von Einfällen ermüdet aber bald, beſonders wenn es uns zugemuthet wird, uns mit unſerer Vorſtellung in die oft kaum errathbaren Kombinationen einzuleben, welche dem Dichter zufällig vorgeſchwebt haben. Beſonders bei Jean Paul tödtet eine Metapher, ein Witz, ein Spaß,

ein Vergleich den andern, man sieht nichts werden, alles nur verpuffen. Was sich aber auflösen soll, muß sich vorher entfaltet und vorbereitet haben. Nach der anderen Seite streift der Humor, wenn das Subjekt in sich ohne Kern und Halt eines von wahrhafter Objektivität erfüllten Gemüthes ist, gern in das Sentimentale und Empfindsame herüber, wovon Jean Paul gleichfalls ein Beispiel liefert.

γ. Zum wahren Humor, der sich von diesen Auswüchsen entfernt halten will, gehört deshalb viel Tiefe und Reichthum des Geistes, um das nur subjektiv Scheinende als wirklich ausdrucksvoll herauszuheben, und aus seiner Zufälligkeit selbst, aus bloßen Einfällen, das Substantielle hervorgehen zu lassen. Das Sichnachgeben des Dichters im Verlauf seiner Aeußerungen muß, wie bei Sterne und Hippel, ein ganz unbefangenes, leichtes, unscheinbares Fortschlendern seyn, das in seiner Unbedeutenheit gerade den höchsten Begriff von Tiefe giebt, und da es eben Einzelnheiten sind, die ordnungslos emporsprudeln, muß der innere Zusammenhang um so tiefer liegen, und in dem Vereinzelten als solchen den Lichtpunkt des Geistes hervortreiben.

Hiermit sind wir bei dem Schlusse der romantischen Kunst angelangt, bei dem Standpunkte der neuesten Zeit, deren Eigenthümlichkeit wir darin finden können, daß die Subjektivität des Künstlers über ihrem Stoffe und ihrer Production steht, indem sie nicht mehr von den gegebenen Bedingungen eines an sich selbst schon bestimmten Kreises des Inhalts wie der Form beherrscht ist, sondern sowohl den Inhalt als die Gestaltungsweise desselben ganz in ihrer Gewalt und Wahl behält.

c. Das Ende der romantischen Kunstform.

Die Kunst, wie sie bisher der Gegenstand unsrer Betrachtungen war, hatte die Einheit von Bedeutung und Gestalt und ebenso die Einheit der Subjektivität des Künstlers mit seinem Gehalt und Werk zu ihrer Grundlage. Näher war es die be-

ſtimmte Art dieſer Einigung, welche für den Inhalt und deſſen entſprechende Darſtellung die ſubſtantielle, alle Gebilde durchdringende Norm abgab.

In dieſer Beziehung fanden wir, beim Beginn der Kunſt, im Orient den Geiſt noch nicht für ſich ſelber frei; er ſuchte das für ihn Abſolute noch im Natürlichen, und faßte deshalb das Natürliche als an ſich ſelber göttlich auf. Weiterhin ſtellte die Anſchauung der klaſſiſchen Kunſt die griechiſchen Götter als unbefangene, begeiſtete, doch ebenſo weſentlich noch von der menſchlichen Naturgeſtalt, als von einem affirmativen Momente behaftete Individuen dar, und die romantiſche Kunſt erſt vertiefte den Geiſt in ſeine eigene Innigkeit, gegen welche nun das Fleiſch, die äußere Realität und Weltlichkeit überhaupt, obſchon das Geiſtige und Abſolute nur in dieſem Elemente zu erſcheinen hatte, zunächſt als Nichtiges geſetzt war, doch zuletzt ſich mehr und mehr wieder in poſitiver Weiſe Geltung zu verſchaffen wußte.

α. Dieſe Weltanſchauungsweiſen machen die Religion, den ſubſtantiellen Geiſt der Völker und Zeiten aus und ziehn ſich wie durch die Kunſt, ſo auch durch alle übrige Gebiete der jedesmaligen lebendigen Gegenwart hindurch. Wie nun jeder Menſch in jeder Thätigkeit, ſey ſie politiſch, religiös, künſtleriſch, wiſſenſchaftlich, ein Kind ſeiner Zeit iſt, und den weſentlichen Gehalt und die dadurch nothwendige Geſtalt derſelben herauszuarbeiten die Aufgabe hat, ſo bleibt es auch die Beſtimmung der Kunſt, daß ſie für den Geiſt eines Volks den künſtleriſch gemäßen Ausdruck finde. So lange nun der Künſtler mit der Beſtimmtheit ſolcher Weltanſchauung und Religion in unmittelbarer Identität und feſtem Glauben verwebt iſt, ſo lange iſt es ihm auch wahrhafter Ernſt mit dieſem Inhalt und deſſen Darſtellung, d. h. dieſer Inhalt bleibt für ihn das Unendliche und Wahre ſeines eigenen Bewußtſeyns, ein Gehalt, mit dem er ſeiner innerſten Subjektivität nach in urſprünglicher Ein-

heit lebt, während die Geſtalt, in welcher er denſelben herausſtellt, für ihn als Künſtler die letzte, nothwendige, höchſte Art iſt, ſich das Abſolute und die Seele der Gegenſtände überhaupt zur Anſchauung zu bringen. Durch die ihm ſelber immanente Subſtanz ſeines Stoffs wird er an die beſtimmte Weiſe der Expoſition gebunden. Denn der Stoff, und damit die für denſelben gehörige Form, trägt dann der Künſtler unmittelbar in ſich, als das eigentliche Weſen ſeines Daſeyns, das er ſich nicht einbildet, ſondern das er ſelber iſt, und deshalb nur die Arbeit hat, dieß wahrhaft Weſentliche ſich objektiv zu machen, es lebendig aus ſich vorzuſtellen und herauszubilden. Nur dann iſt der Künſtler vollſtändig für ſeinen Inhalt und für die Darſtellung begeiſtert, und ſeine Erfindungen werden kein Produkt der Willkür, ſondern entſpringen in ihm, aus ihm, aus dieſem ſubſtantiellen Boden, aus dieſem Fond, deſſen Inhalt nicht eher ruht, bis er durch den Künſtler zu einer, ſeinem Begriff angemeſſenen individuellen Geſtalt gelangt iſt. Wenn wir dagegen jetzt einen griechiſchen Gott, oder als heutige Proteſtanten eine Maria zum Gegenſtande eines Skulpturwerks oder Gemäldes machen wollen, ſo iſt es uns kein wahrer Ernſt mit ſolchem Stoffe. Der innerſte Glaube iſt es, der uns dann abgeht, wenn auch der Künſtler in Zeiten des noch vollen Glaubens nicht eben das zu ſeyn braucht, was man gemeinhin einen frommen Mann nennt; wie denn auch überhaupt die Künſtler nicht grade jedesmal die Frömmſten geweſen ſind. Die Forderung iſt nur die, daß der Inhalt für den Künſtler das Subſtantielle, die innerſte Wahrheit ſeines Bewußtſeyns ausmache, und ihm die Nothwendigkeit für die Darſtellungsweiſe gebe. Denn der Künſtler iſt in ſeiner Produktion zugleich Naturweſen, ſeine Geſchicklichkeit ein natürliches Talent, ſein Wirken nicht die reine Thätigkeit des Begreifens, die ihrem Stoff ganz gegenübertritt, und ſich in freien Gedanken, im reinen Denken mit demſelben eint, ſondern als von der Naturſeite noch nicht losgelöſt, un-

mittelbar mit dem Gegenſtande vereinigt, an ihn glaubend, und dem eigenſten Selbſt nach mit ihm identiſch. Dann liegt die Subjektivität gänzlich in dem Objekt, das Kunſtwerk geht ebenſo ganz aus der ungetheilten Innerlichkeit und Kraft des Genies hervor, die Produktion iſt ferme, unwankend, und die volle Intenſität darin zuſammengehalten. Dieß iſt das Grundverhältniß dafür, daß die Kunſt in ihrer Ganzheit vorhanden ſey. —

ƒ. Bei der Stellung dagegen, welche wir der Kunſt, im Verlaufe ihrer Entwickelung, haben anweiſen müſſen, hat ſich das ganze Verhältniß durchaus verändert. Dieß müſſen wir jedoch als kein bloßes zufälliges Unglück anſehen, von welchem die Kunſt von Außen her durch die Noth der Zeit, den proſaiſchen Sinn, den Mangel an Intereſſe u. ſ. f. betroffen wurde, ſondern es iſt die Wirkung und der Fortgang der Kunſt ſelber, welche, indem ſie den ihr ſelbſt inwohnenden Stoff zur gegenſtändlichen Anſchauung bringt, auf dieſem Wege ſelbſt durch jeden Fortſchritt einen Beitrag liefert, ſich ſelber von dem dargeſtellten Inhalt zu befreien. Was wir als Gegenſtand durch die Kunſt oder das Denken ſo vollſtändig vor unſerem ſinnlichen oder geiſtigen Auge haben, daß der Gehalt erſchöpft, daß alles heraus iſt, und nichts Dunkles und Innerliches mehr übrig bleibt, daran verſchwindet das abſolute Intereſſe. Denn Intereſſe findet nur bei friſcher Thätigkeit ſtatt. Der Geiſt arbeitet ſich nur ſo lange in den Gegenſtänden herum, ſo lange noch ein Geheimes, Nichtoffenbares darin iſt. Dieß iſt der Fall, ſo lange der Stoff noch identiſch mit uns iſt. Hat nun aber die Kunſt die weſentlichen Weltanſchauungen, die in ihrem Begriffe liegen, ſo wie den Kreis des Inhalts, welcher dieſen Weltanſchauungen angehört, nach allen Seiten hin offenbar gemacht, ſo iſt ſie dieſen jedesmal für ein beſonderes Volk, eine beſondere Zeit beſtimmten Gehalt los geworden, und das wahrhafte Bedürfniß, ihn wieder aufzunehmen, erwacht nur mit dem Bedürfniß ſich gegen den bisher allein gültigen Gehalt zu kehren; wie in

Griechenland Aristophanes z. B. sich gegen seine Gegenwart und Lucian sich gegen die gesammte griechische Vergangenheit erhob, und in Italien und Spanien, beim scheidenden Mittelalter, Ariosto und Cervantes sich gegen das Ritterthum zu wenden anfingen.

Gegenüber der Zeit nun, in welcher der Künstler durch seine Nationalität und Zeit, seiner Substanz nach, innerhalb einer bestimmten Weltanschauung und deren Gehalt und Darstellungsformen steht, finden wir einen schlechthin entgegengesetzten Standpunkt, welcher in seiner vollständigen Ausbildung erst in der neuesten Zeit von Wichtigkeit ist. In unseren Tagen hat sich fast bei allen Völkern die Bildung der Reflexion, die Kritik, und bei uns Deutschen die Freiheit des Gedankens auch der Künstler bemächtigt, und sie in Betreff auf den Stoff und die Gestalt ihrer Produktion, nachdem auch die nothwendigen besondern Stadien der romantischen Kunstform durchlaufen sind, so zu sagen zu einer tabula rasa gemacht. Das Gebundenseyn an einen besonderen Gehalt und eine nur für diesen Stoff passende Art der Darstellung ist für den heutigen Künstler etwas Vergangenes, und die Kunst dadurch ein freies Instrument geworden, das er nach Maaßgabe seiner subjektiven Geschicklichkeit in Bezug auf jeden Inhalt, welcher Art er auch sey, gleichmäßig handhaben kann. Der Künstler steht damit über den bestimmten konsekrirten Formen und Gestaltungen, und bewegt sich frei für sich, unabhängig von dem Gehalt und der Anschauungsweise, in welcher sonst dem Bewußtseyn das Heilige und Ewige vor Augen war. Kein Inhalt, keine Form ist mehr unmittelbar mit der Innigkeit, mit der Natur, dem bewußtlosen substantiellen Wesen des Künstlers identisch, jeder Stoff darf ihm gleichgültig seyn, wenn er nur dem formellen Gesetz, überhaupt schön und einer künstlerischen Behandlung fähig zu seyn nicht widerspricht. Es giebt heutiges Tages keinen Stoff, der an und für sich über dieser Relativität stände, und wenn er auch dar-

über erhaben iſt, ſo iſt doch wenigſtens kein abſolutes Bedürfniß vorhanden, daß er von der Kunſt zur Darſtellung gebracht werde. Deshalb verhält ſich der Künſtler zu ſeinem Inhalt im Ganzen gleichſam als Dramatiker, der andere, fremde Perſonen aufſtellt und exponirt. Er legt zwar auch jetzt noch ſein Genie hinein, er webt von ſeinem eigenen Stoffe hindurch, aber nur das Allgemeine oder das ganz Zufällige; die nähere Individualiſirung hingegen iſt nicht die ſeinige, ſondern er gebraucht in dieſer Rückſicht ſeinen Vorrath von Bildern, Geſtaltungsweiſen, früheren Kunſtformen, die ihm, für ſich genommen, gleichgültig ſind, und nur wichtig werden, wenn ſie ihm gerade für dieſen oder jenen Stoff als die paſſendſten erſcheinen. In den meiſten Künſten, beſonders in den bildenden, kommt außerdem der Gegenſtand dem Künſtler von Außen her, er arbeitet auf Beſtellung, und hat nun bei den heiligen oder profanen Geſchichten, Scenen, Portraiten, Kirchenbauten u. ſ. f. nur darauf zu ſehen, was daraus zu machen iſt. Denn wie ſehr er auch ſein Gemüth in den gegebenen Inhalt hineinbildet, ſo bleibt ihm derſelbe doch immer ein Stoff, der nicht für ihn ſelbſt unmittelbar das Subſtantielle ſeines Bewußtſeyns iſt. Es hilft da weiter nichts, ſich vergangene Weltanſchauungen wieder, ſo zu ſagen, ſubſtantiell aneignen, d. i., ſich in Eine dieſer Anſchauungsweiſen feſthineinmachen zu wollen, als z. B. katholiſch zu werden, wie es in neueren Zeiten der Kunſt wegen Viele gethan, um ihr Gemüth zu fixiren, und die beſtimmte Begrenzung ihrer Darſtellung für ſich ſelbſt zu etwas An-und-für-ſich-ſeyendem werden zu laſſen. Der Künſtler darf nicht erſt nöthig haben, mit ſeinem Gemüth in's Reine zu kommen, und für ſein eigenes Seelenheil ſorgen zu müſſen; ſeine große, freie Seele muß von Hauſe aus, ehe er an's Producieren geht, wiſſen und haben, woran ſie iſt, und ihrer ſicher und in ſich zuverſichtlich ſeyn, und beſonders bedarf der heutige große Künſtler der freien Ausbildung des Geiſtes, in welcher aller Aberglauben und Glauben, der auf

bestimmte Formen der Anschauung und Darstellung beschränkt bleibt, zu bloßen Seiten und Momenten herabgesetzt ist, über welche der freie Geist sich zum Meister gemacht hat, indem er in ihnen keine an und für sich geheiligten Bedingungen seiner Exposition und Gestaltungsweise sieht, sondern ihnen nur Werth durch den höheren Gehalt zuschreibt, den er wiederschaffend als ihnen gemäß in sie hineinlegt.

In dieser Weise steht dem Künstler, dessen Talent und Genie für sich von der früheren Beschränkung auf eine bestimmte Kunstform befreit ist, jetzt jede Form, wie jeder Stoff zu Dienst und zu Gebot.

γ. Fragen wir nun aber endlich nach dem Inhalt und den Formen, welche dieser Stufe, ihrem allgemeinen Standpunkte nach, als eigenthümlich betrachtet werden können, so ergiebt sich Folgendes.

Die allgemeinen Kunstformen bezogen sich vornehmlich auf die absolute Wahrheit, welche die Kunst erreicht, und fanden den Ursprung ihrer Besonderung in der bestimmten Auffassung dessen, was dem Bewußtseyn als das Absolute galt, und in sich selbst das Princip seiner Gestaltungsart trug. Wir haben in dieser Beziehung Naturbedeutungen als Inhalt, Naturdinge und menschliche Personifikationen als Form der Darstellung im Symbolischen hervortreten sehn, im Klassischen die geistige Individualität, aber als leibliche unerinnerte Gegenwart, über welcher die abstrakte Nothwendigkeit des Schicksals stand; im Romantischen die Geistigkeit mit ihr selbst immanenter Subjektivität, für deren Innerlichkeit die äußere Gestalt zufällig blieb. Auch in dieser letzten Kunstform war, wie in den früheren, das Göttliche an und für sich Gegenstand der Kunst. Dieß Göttliche nun aber hatte sich zu objektiviren, zu bestimmen, und damit aus sich zum weltlichen Gehalt der Subjektivität fortzugehn. Zunächst lag das Unendliche der Persönlichkeit in der Ehre, Liebe, Treue, dann in der besonderen Individualität, in dem

beſtimmten Charakter, der ſich mit dem beſonderen Gehalt des menſchlichen Daſeyns zuſammenſchloß. Das Verwachſenſeyn mit ſolcher ſpecifiſchen Beſchränktheit des Inhalts endlich hob der Humor, der alle Beſtimmtheit wankend zu machen und zu löſen wußte, wieder auf, und ließ die Kunſt dadurch über ſich ſelbſt hinausgehn. In dieſem Hinausgehn jedoch der Kunſt über ſich ſelber iſt ſie ebenſo ſehr ein Zurückgehn des Menſchen in ſich ſelbſt, ein Hinabſteigen in ſeine eigene Bruſt, wodurch die Kunſt alle feſte Beſchränkung auf einen beſtimmten Kreis des Inhalts und der Auffaſſung von ſich abſtreift, und zu ihrem neuen Heiligen den Humanus macht, die Tiefen und Höhen des menſchlichen Gemüths als ſolchen, das allgemein Menſchliche in ſeinen Freuden und Leiden, ſeinen Beſtrebungen, Thaten und Schickſalen. Hiermit erhält der Künſtler ſeinen Inhalt an ihm ſelber, und iſt der wirklich ſich ſelbſt beſtimmende, die Unendlichkeit ſeiner Gefühle und Situationen betrachtende, erſinnende und ausdrükkende Menſchengeiſt, dem nichts mehr fremd iſt, was in der Menſchenbruſt lebendig werden kann. Es iſt dieß ein Gehalt, der nicht an und für ſich künſtleriſch beſtimmt bleibt, ſondern die Beſtimmtheit des Inhalts und des Ausgeſtaltens der willkürlichen Erfindung überläßt, doch kein Intereſſe ausſchließt, da die Kunſt nicht mehr das nur darzuſtellen braucht, was auf einer ihrer beſtimmten Stufen abſolut zu Hauſe iſt, ſondern alles, worin der Menſch überhaupt heimiſch zu ſeyn die Befähigung hat.

Bei dieſer Breite und Mannigfaltigkeit des Stoffs iſt nun vor allem die Forderung zu ſtellen, daß ſich in Rückſicht auf die Behandlungsweiſe überall zugleich die heutige Gegenwärtigkeit des Geiſtes kund gebe. Der moderne Künſtler kann ſich freilich Alten und Aelteren zugeſellen; Homeride, auch nur als Letzter, zu ſeyn iſt ſchön, und auch Gebilde, welche die mittelaltrige Wendung der romantiſchen Kunſt wiederſpiegeln, werden ihre Verdienſte haben; aber ein Anderes iſt dieſe Allgemeingültigkeit, Tiefe und Eigenthümlichkeit eines Stoffs, und ein An-

deres seine Behandlungsweise. Kein Homer, Sophokles u. s. f., kein Dante, Ariost oder Shakespeare können in unserer Zeit hervortreten, was so groß besungen, was so frei ausgesprochen ist, ist ausgesprochen; — es sind dieß Stoffe, Weisen sie anzuschaun und aufzufassen, die ausgesungen sind. Nur die Gegenwart ist frisch, das Andere fahl und fahler. — Wir müssen den Franzosen zwar einen Vorwurf in Rücksicht auf das Historische und eine Kritik in Betreff auf Schönheit daraus machen, griechische und römische Helden, Chinesen und Peruaner als französische Prinzen und Prinzessinnen dargestellt, und ihnen die Motive und Ansichten der Zeit Ludwig des 14ten und 15ten gegeben zu haben, doch wenn nur diese Motive und Ansichten in sich selbst tiefer und schöner gewesen wären, so würde dieß Herüberziehn in die Gegenwart der Kunst nichts eben Schlimmes seyn. Im Gegentheil, alle Stoffe, sie seyen aus welcher Zeit und Nation es sey, erhalten ihre Kunstwahrheit nur als diese lebendige Gegenwärtigkeit, in welcher sie die Brust des Menschen, den Resler seiner füllt, und Wahrheit uns zur Empfindung und Vorstellung bringt. Das Erscheinen und Wirken des unvergänglich Menschlichen in seiner vielseitigsten Bedeutung und unendlichen Herumbildung ist es, was in diesem Gefäß menschlicher Situationen und Empfindungen den absoluten Gehalt unserer Kunst izt ausmachen kann.

Blicken wir nun, nach dieser allgemeinen Feststellung des eigenthümlichen Inhalts dieser Stufe auf das zurück, was wir als die Auflösungsformen der romantischen Kunst zulezt betrachtet haben, so hoben wir vornehmlich das Zerfallen der Kunst, die Nachbildung des äußerlich Objektiven in der Zufälligkeit seiner Gestalt auf der einen Seite, auf der anderen dagegen im Humor das Freiwerden der Subjektivität ihrer inneren Zufälligkeit nach, heraus. Zum Schluß können wir nun noch innerhalb des vorhin angedeuteten Stoffs ein Zusammenfassen jener Extreme der romantischen Kunst bemerklich machen. Wie wir

nämlich beim Fortſchritt vom Symboliſchen zu der klaſſiſchen Kunſt die Uebergangsformen des Bildes, der Vergleichung und des Epigramms u. ſ. f. betrachteten, ſo haben wir hier im Romantiſchen einer ähnlichen Form Erwähnung zu thun. In jenen Auffaſſungsweiſen war die Hauptſache das Auseinanderfallen der inneren Bedeutung und der äußeren Geſtalt, eine Scheidung, welche partiell durch die ſubjektive Thätigkeit des Künſtlers aufgehoben, und beſonders im Epigramm möglichſt zur Identifikation umgewandelt wurde. Die romantiſche Kunſt nun war von Hauſe aus die tiefere Entzweiung der ſich in ſich befriedigenden Innerlichkeit, welche, da dem in ſich ſetzenden Geiſte überhaupt das Objektive nicht vollkommen entſpricht, gebrochen oder gleichgültig gegen daſſelbe blieb. Dieſer Gegenſatz hat ſich im Verlauf der romantiſchen Kunſt dahin entwickelt, daß wir bei dem alleinigen Intereſſe für die zufällige Aeußerlichkeit oder für die gleich zufällige Subjektivität anlangen mußten. Wenn ſich nun aber dieſe Befriedigung an der Aeußerlichkeit wie an der ſubjektiven Darſtellung, dem Princip des Romantiſchen gemäß, zu einem Vertiefen des Gemüths in den Gegenſtand ſteigert, und es dem Humor anderer Seits auch auf das Objekt und deſſen Geſtaltung innerhalb ſeines ſubjektiven Reflexes ankommt, ſo erhalten wir dadurch eine Verinnigung in dem Gegenſtande, einen gleichſam objektiven Humor. Solch eine Verinnigung jedoch kann nur partiell ſeyn, und ſich etwa nur im Umfange eines Liedes, oder nur als Theil eines größeren Ganzen äußern. Denn ſich ausdehnend und innerhalb der Objektivität durchführend würde es zur Handlung und Begebenheit und zu einer objektiven Darſtellung derſelben werden müſſen. Was wir dagegen hierher rechnen dürfen, iſt mehr ein empfindungsvolles Sich-ergehen des Gemüths in dem Gegenſtande, das wohl zur Entfaltung kommt, aber eine ſubjektive geiſtreiche Bewegung der Phantaſie und des Herzens bleibt, ein Einfall, der aber nicht bloß zufällig und willkürlich, ſondern eine innere

Bewegung des Geistes ist, die sich ganz ihrem Gegenstande widmet, und ihn zum Interesse und Inhalt behält.

Wir können in dieser Beziehung dergleichen letzte Kunstblüthen dem alten griechischen Epigramm gegenüberstellen, in welchem diese Form in ihrer ersten einfachsten Gestalt hervortrat. Die Form, die hier gemeint ist, zeigt sich erst, wenn das Besprechen des Gegenstandes nicht ein bloßes Nennen, nicht eine Inschrift oder Aufschrift ist, welche nur sagt, was überhaupt der Gegenstand sey, sondern wenn eine tiefere Empfindung, ein treffender Witz, eine sinnreiche Reflexion und geistvolle Bewegung der Phantasie hinzukommen, die das Kleinste durch die Poesie der Auffassung beleben und erweitern; dergleichen Gedichte nun aber an oder über Etwas, einen Baum, Mühlbach, den Frühling u. s. f. über Lebendige und Todte, können von der unendlichsten Mannigfaltigkeit seyn und unter jedem Volke entstehn, doch bleiben sie untergeordneter Art, und werden überhaupt leicht lahm, denn besonders bei ausgebildeter Reflexion und Sprache wird Jedem bei den meisten Gegenständen und Verhältnissen irgend etwas einfallen, das er nun auch, wie Jeder einen Brief zu schreiben versteht, auszudrücken die Geschicklichkeit hat. Solch eines allgemeinen, oft, wenn auch mit neuen Nüancen, wiederholten Singsangs wird man bald überdrüssig. Es handelt sich deshalb auf dieser Stufe hauptsächlich darum, daß sich das Gemüth mit seiner Innigkeit, daß sich ein tiefer Geist und reiches Bewußtseyn in die Zustände, Situation u. s. f. ganz hineinlebe, darin verweile, und aus dem Gegenstande dadurch etwas Neues, Schönes, in sich selbst Werthvolles mache.

Hiefür geben besonders die Perser und Araber in der morgenländischen Pracht ihrer Bilder, in der freien Seligkeit der Phantasie, welche sich ganz theoretisch mit ihren Gegenständen zu thun macht, ein glänzendes Vorbild selbst für die Gegenwart und die subjektive heutige Innigkeit ab. Auch die Spa-

nier und Italiener haben hierin Vortreffliches geleiſtet. Klopſtock ſagt zwar von Petrarca:

— Laura beſang Petrarca in Liedern,
Zwar dem Bewunderer ſchön, aber dem Liebenden nicht,

doch Klopſtock's Liebes-Oden ſind ſelber nur voll moraliſcher Reflexionen, trübſeliger Sehnſucht und heraufgeſchrobener Leidenſchaft für das Glück der Unſterblichkeit, während wir in Petrarca die Freiheit der in ſich ſelbſt geadelten Empfindung bewundern, welche, wie ſehr ſie auch das Verlangen nach der Geliebten ausdrückt, doch in ſich ſelber befriedigt iſt. Denn das Verlangen, die Begierde kann zwar bei dem Kreiſe dieſer Gegenſtände, wenn er ſich auf Wein und Liebe, auf die Schenke und den Schenken beſchränkt, nicht fehlen, wie denn auch die Perſer z. B. von höchſter Ueppigkeit der Bilder ſind, aber die Phantaſie entfernt hier in ihrem ſubjektiven Intereſſe den Gegenſtand ganz aus dem Kreiſe des praktiſchen Verlangens, ſie hat ein Intereſſe nur in dieſer phantaſievollen Beſchäftigung, welche ſich in ihren hundert wechſelnden Wendungen und Einfällen in freieſter Weiſe genügt, und mit den Freuden wie mit dem Grame auf's geiſtreichſte ſpielt. Auf dem Standpunkte einer gleich geiſtreichen Freiheit, aber ſubjektiv innigeren Tiefe der Phantaſie ſtehn unter neueren Dichtern hauptſächlich Göthe in ſeinem weſtöſtlichen Divan, und Rückert. Beſonders unterſcheiden ſich Göthe's Gedichte im Divan weſentlich von ſeinen frühern. In „Willkomm und Abſchied" z. B. iſt die Sprache, die Schilderung zwar ſchön, die Empfindung innig, aber ſonſt die Situation ganz gewöhnlich, der Ausgang trivial, und die Phantaſie und ihre Freiheit hat nichts weiter hinzugethan. Ganz anders iſt das Gedicht im weſtöſtlichen Divan, „Wiederfinden" überſchrieben. Hier iſt die Liebe ganz in die Phantaſie, deren Bewegung, Glück, Seligkeit herübergeſtellt. Ueberhaupt haben wir in den ähnlichen Produktionen dieſer Art keine ſubjektive Sehnſucht, kein Verliebtſeyn, keine Begierde vor uns, ſondern

ein reines Gefallen an den Gegenständen, ein unerschöpfliches Sich-ergehen der Phantasie, ein harmloses Spielen, eine Freiheit in den Tändeleien auch der Reime und künstlichen Versmaaße, und dabei eine Innigkeit und Frohheit des sich in sich selber bewegenden Gemüthes, welche durch die Heiterkeit des Gestaltens die Seele hoch über alle peinliche Verflechtung in die Beschränkung der Wirklichkeit hinausheben.

Hiermit können wir die Betrachtung der besonderen Formen, zu welchen sich das Ideal der Kunst in seinem Entwicklungsgange auseinanderlegt, beschließen. Ich habe diese Formen zum Gegenstande einer weitläuftigeren Untersuchung gemacht, um den Inhalt derselben, aus welchem sich auch die Darstellungsweise herleitet, anzugeben. Denn der Gehalt ist es, der, wie in allem Menschenwerk, so auch in der Kunst, entscheidet. Die Kunst, ihrem Begriffe nach, hat nichts Anderes zu ihrem Beruf, als das in sich selbst Gehaltvolle zu adäquater, sinnlicher Gegenwart herauszustellen, und die Philosophie der Kunst muß es sich deshalb zu ihrem Hauptgeschäft werden lassen, was dieß Gehaltvolle und seine schöne Erscheinungsweise ist, denkend zu begreifen.

Aeſthetik.

Dritter Theil.

Das Syſtem der einzelnen Künſte.

Der erſte Theil unſerer Wiſſenſchaft betraf den allgemeinen Begriff und die Wirklichkeit des Schönen in Natur und Kunſt; das wahre Schöne und die wahre Kunſt, das Ideal in der noch unentwickelten Einheit ſeiner Grundbeſtimmungen, unabhängig von ſeinem beſonderen Inhalt und ſeinen unterſchiedenen Erſcheinungsweiſen.

Dieſe in ſich gediegene Einheit des Kunſtſchönen entfaltete ſich zweitens in ſich ſelbſt zu einer Totalität von Kunſtformen, deren Beſtimmtheit zugleich eine Beſtimmtheit des Inhalts war, welchen der Kunſtgeiſt aus ſich ſelbſt zu einem in ſich gegliederten Syſtem ſchöner Weltanſchauungen des Göttlichen und Menſchlichen hervorzubilden hatte.

Was dieſen beiden Sphären noch abgeht, iſt die Wirklichkeit im Elemente des Aeußerlichen ſelber. Denn obſchon wir ſowohl beim Ideal als ſolchen, als bei den beſonderen Formen des Symboliſchen, Klaſſiſchen und Romantiſchen ſtets von der Beziehung oder vollſtändigen Vermittelung der Bedeutung als des Innern, und ihrer Geſtaltung im Aeußeren und Erſcheinenden ſprachen, ſo galt doch dieſe Realiſirung nur die ſelbſt noch innere Produktion der Kunſt im Kreiſe der allgemeinen Weltanſchauungen, zu denen ſie ſich auseinanderbreitet. Indem es nun aber im Begriff des Schönen ſelber liegt, ſich als Kunſtwerk äußerlich für die unmittelbare Anſchauung, für die Sinne und ſinnliche Vorſtellung objektiv zu machen, ſo daß das Schöne nur durch dieß ihm ſelber zugehörige Daſeyn erſt wahrhaft für

sich selber zum Schönen und zum Ideal wird, so haben wir drittens noch diesen Kreis des im Elemente des Sinnlichen sich verwirklichenden Kunstwerks zu überschauen. Denn erst durch diese letzte Gestaltung ist das Kunstwerk wahrhaft konkret, ein zugleich reales, in sich abgeschlossenes, einzelnes Individuum. —

Den Inhalt dieses dritten Gebietes der Aesthetik kann nur das Ideal ausmachen, da es die Idee des Schönen in der Gesammtheit ihrer Weltanschauungen ist, welche sich objektivirt. Das Kunstwerk ist deshalb auch jetzt noch als eine in sich gegliederte Totalität zu fassen, doch als ein Organismus, dessen Unterschiede, wenn sie im zweiten Theile schon sich zu einem Kreise wesentlich verschiedener Weltanschauungen besonderten, jetzt als vereinzelte Glieder auseinanderfallen, von denen jedes für sich zum selbstständigen Ganzen wird, und in dieser Einzelnheit die Totalität der unterschiedenen Kunstformen zur Darstellung bringen kann. An sich, dem Begriffe nach, gehört zwar die Gesammtheit dieser neuen Wirklichkeit der Kunst zu einer Totalität, indem es aber das Bereich der sinnlichen Gegenwart ist, in welchem dieselbe sich real wird, so löst sich jetzt das Ideal in seine Momente auf, und giebt ihnen ein für sich selbstständiges Bestehen, obschon sie zu einandertreten, sich wesentlich auf einander beziehen und wechselseitig ergänzen können. Diese reale Kunstwelt ist das System der einzelnen Künste.

Wie nun die besonderen Kunstformen, als Totalität genommen, in sich einen Fortgang, eine Entwickelung des Symbolischen zum Klassischen und Romantischen haben, so finden wir einer Seits auch in den einzelnen Künsten den ähnlichen Fortgang, insofern es eben die Kunstformen selber sind, welche durch die einzelnen Künste ihr Daseyn erhalten. Anderer Seits jedoch haben die einzelnen Künste auch, unabhängig von den Kunstformen, welche sie objektiviren, in sich selbst ein Werden, einen Verlauf, der in dieser seiner abstrakteren Beziehung allen gemeinschaftlich ist. Jede Kunst hat ihre Blüthezeit voll-

endeter Ausbildung als Kunst, und diesseits und jenseits ein Vor und Nach dieser Vollendung. Denn die Produkte sämmtlicher Künste sind Geisteswerke, und deshalb nicht innerhalb ihres bestimmten Bereichs unmittelbar fertig, wie die Gebilde der Natur, sondern ein Anfangen, Fortschreiten, Vollenden und Endigen, ein Wachsen, Blühen und Ausarten.

Diese abstrakteren Unterschiede, deren Verlauf wir, da sich derselbe in allen Künsten geltend macht, hier gleich anfangs kurz andeuten wollen, sind das, was man gewöhnlich unter dem Namen des strengen, idealen und angenehmen Styls als die verschiedenen Kunststyle zu bezeichnen pflegt, welche sich hauptsächlich auf die allgemeine Anschauungs- und Darstellungsweise, Theils in Ansehung der äußerlichen Form und deren Unfreiheit, Freiheit, Einfachheit, Ueberladung in Einzelnheiten u. s. f., überhaupt auf alle Seiten beziehn, nach welchen die Bestimmtheit des Inhalts herausbricht in die äußerliche Erscheinung, Theils die Seite der technischen Bearbeitung des sinnlichen Materials betreffen, in welchem die Kunst ihren Gehalt zum Daseyn bringt.

Es ist ein gewöhnliches Vorurtheil, daß die Kunst mit dem Einfachen und Natürlichen den Anfang gemacht habe. Man kann dieß freilich in gewissem Sinne zugeben; das Rohe und Wilde nämlich ist allerdings dem ächten Geist der Kunst gegenüber das Natürlichere und Einfachere. Ein Anderes aber ist das Natürliche, Lebendige und Einfache der Kunst, als schöner Kunst. Jene Anfänge, die einfach und natürlich sind im Sinne der Roheit, gehören noch gar nicht der Kunst und Schönheit an; wie z. B. Kinder einfache Figuren machen, und mit ein Paar ungestaltigen Strichen eine menschliche Gestalt, ein Pferd u. s. f. hinzeichnen. Die Schönheit, als Geisteswerk, dagegen bedarf selbst für ihre Anfänge bereits einer ausgebildeten Technik, vielfacher Versuche und Uebung, und das Einfache, als Einfachheit des Schönen, die ideale Größe, ist vielmehr ein Resultat, das erst nach mehrseitigen Vermitte-

lungen dahin gekommen iſt, das Mannigfaltige, Bunte, Verworrene, Ausſchweifende, Mühſelige zu überwinden, und alle Vorarbeiten und Zurüſtungen eben in dieſem Siege zu verſtecken und zu tilgen, ſo daß nun die freie Schönheit ganz ungehindert wie in einem Guße hervorgegangen zu ſein ſcheint. Es geht damit, wie mit dem Benehmen eines gebildeten Menſchen, der ſich in allem, was er ſagt und thut, ganz einfach, frei und natürlich bewegt, doch dieſe einfache Freiheit nicht etwa von Hauſe aus beſitzt, ſondern ſie erſt als Reſultat einer vollendeten Durchbildung erlangt hat.

Der Natur der Sache wie der wirklichen Geſchichte nach erſcheint deshalb die Kunſt in ihren Anfängen vielmehr als Künſtlichkeit und Schwerfälligkeit, ausführlich oft in Nebenſachen, mühſelig in Ausarbeitung der Bekleidungen und Umgebungen überhaupt, und je zuſammengeſetzter und mannigfaltiger dieß Aeußere iſt, deſto einfacher iſt dann das eigentlich Ausdrucksvolle, d. h. deſto dürftiger bleibt der wahrhaft freie, lebendige Ausdruck des Geiſtigen in ſeinen Formen und Bewegungen.

Nach dieſer Seite hin geben daher die erſten älteſten Kunſtwerke in allen einzelnen Künſten den in ſich abſtrakteſten Inhalt, einfache Geſchichten in der Poeſie, gährende Theogonieen mit abſtrakten Gedanken und deren unvollkommener Ausbildung, einzelne Heilige in Stein und Holz u. ſ. f., und die Darſtellung bleibt ungefügig, einförmig oder verworren, ſteif, trocken. Beſonders in der bildenden Kunſt iſt der Geſichtsausdruck ſtumpf, in der Ruhe nicht des geiſtigen tiefen in ſich Sinnens, ſondern der thieriſchen Leerheit, oder umgekehrt ſcharf und übertrieben in charakteriſtiſchen Zügen. Ebenſo ſind auch die Körperformen und deren Bewegung todt, die Arme z. B. am Leibe, die Beine nicht auseinander, oder ungeſchickt, winklicht, ſcharf bewegt, auch ſonſt die Figuren ungeſtalt, kurz zuſammengedrängt, oder übermäßig mager und gedehnt. Auf die Außenwerke dagegen, Ge-

wänder, Haare, Waffen und sonstigen Putz ist meist viel Liebe und Fleiß verwandt, aber die Falten der Gewänder z. B. bleiben hölzern und selbstständig, ohne sich den Körperformen zu fügen, — wie wir bei Marienbildern und Heiligen aus früher Zeit oft genug sehen können, — Theils in einförmiger Regelmäßigkeit nebeneinander, Theils vielfach in harten Winkeln gebrochen, nicht hinfließend, sondern breit und weitläufig herumgelegt. Ebenso sind erste Poesien abgerissen, verbindungslos, monoton, nur von Einer Vorstellung oder Empfindung abstrakt beherrscht, oder auch wild, heftig, das Einzelne unklar verschlungen, und das Ganze noch nicht zu einer festen inneren Organisation gebändigt.

Der Styl aber, wie wir ihn hier zu betrachten haben, fängt deshalb nach solchen Vorarbeiten erst mit der eigentlich schönen Kunst an. In ihr ist er zwar anfangs gleichfalls noch herb, doch schöner bereits zur Strenge gemildert. Dieser strenge Styl ist die höhere Abstraktion des Schönen, welche beim Gewichtigen Halt macht, dieß in seinen großen Massen ausdrückt und darstellt, die Lieblichkeit und Anmuth noch verschmäht, die Sache allein herrschen läßt, und auf die Nebendinge vornehmlich nicht viel Fleiß und Ausbildung verwendet. Dabei hält sich der strenge Styl auch noch an die Nachbildung des Vorhandenen. Wie er nämlich einer Seits dem Inhalt nach, in Rücksicht auf Vorstellungen und Darstellung, im Gegebenen, in der vorhandenen geheiligten religiösen Tradition z. B. steht, so will er auch anderer Seits für die äußere Form die Sache und nicht seine eigene Erfindung blos gewähren lassen. Denn er begnügt sich mit der allgemeinen großartigen Wirkung, daß die Sache sey, und folgt somit auch im Ausdruck dem Senenden und Daseyenden. Ebenso aber ist alles Zufällige von diesem Style entfernt gehalten, damit nicht die Willkür und Freiheit der Subjektivität hereinzudringen scheine; die Motive sind einfach, der dargestellten Zwecke wenige, und so kommt denn auch keine

große Mannigfaltigkeit im Einzelnen der Gestaltung, Muskeln, Bewegungen hervor.

Der ideale, rein schöne Styl zweitens schwebt in der Mitte zwischen dem nur substantiellen Ausdrucke der Sache und zwischen dem gänzlichen Heraustreten zum Gefälligen. Wir können als den Charakter dieses Styls die höchste Lebendigkeit in einer schönen stillen Größe bezeichnen, wie dieselbe in Phidias Werken oder im Homer zu bewundern ist. Es ist dieß eine Lebendigkeit aller Punkte, Formen, Wendungen, Bewegungen, Glieder, in der nichts unbedeutend und ausdruckslos, sondern alles thätig und wirksam ist, und die Regung, den Puls des freien Lebens selber, wo das Kunstwerk nur irgend mag betrachtet werden, zeigt; eine Lebendigkeit, die aber wesentlich nur Ein Ganzes darstellt, nur Ausdruck Eines Inhalts, Einer Individualität und Handlung ist.

In solcher wahrhaften Lebendigkeit finden wir dann weiterhin zugleich den Hauch der Grazie über das ganze Werk ausgegossen. Die Grazie ist ein Herüberschwenden zum Zuhörer, Zuschauer, das der strenge Styl verschmäht. Doch wenn sich die Charis, Gratia, nur auch als einen Dank, eine Gefälligkeit gegen einen Andern erweist, so bleibt sie doch in dem idealen Style durchaus von jeder Sucht zu gefallen frei. Wir können uns dieß spekulativer so erklären. Die Sache ist das koncentrirte Substantielle, für sich Abgeschlossene. Indem sie aber durch die Kunst in die Erscheinung hereintritt, und sich damit, so zu sagen, bemüht für Andere da zu seyn, aus ihrer Einfachheit und Gediegenheit in sich zur Partikularisation, Vertheilung und Vereinzelung überzugehn, so ist diese Fortentwickelung zur Existenz für Andere gleichsam als eine Gefälligkeit von Seiten der Sache anzusprechen, insofern sie für sich dieses konkreteren Daseyns nicht zu bedürfen scheint, und sich dennoch für uns vollständig in dasselbe hinein ergießt. Solch eine Anmuth darf sich jedoch auf dieser Stufe nur geltend machen, wenn das Substantielle zugleich, als in sich gehalten, auch unbekümmert gegen seine

Grazie der Erscheinung dasteht, welche nur nach Außen, als eine erste Art von Ueberfluß, erblüht. Diese Gleichgültigkeit der inneren Zuversicht für sein Daseyn, diese Ruhe seiner in sich selbst ist es, was die schöne Nachlässigkeit der Grazie ausmacht, welche unmittelbar keinen Werth in diese ihre Erscheinung legt. Eben hierin ist zugleich das Hohe des schönen Styls zu suchen. Die schöne freie Kunst ist sorglos in der äußeren Form, in der sie keine eigenthümliche Reflexion, keinen Zweck, keine Absichtlichkeit merken läßt, sondern in jedem Ausdruck, jeder Wendung nur hinweist auf die Idee und Seele des Ganzen. Nur hierdurch erhält sich das Ideale des schönen Styls, der weder herb noch streng ist, sondern sich zur Heiterkeit des Schönen schon erweicht. Es ist keiner Aeußerung, keinem Theile Gewalt angethan, jedes Glied erscheint für sich, erfreut sich einer eigenen Existenz, doch bescheidet sich zugleich, nur Moment des Ganzen zu seyn. Dieß allein giebt, bei der Tiefe und Bestimmtheit der Individualität und des Charakters, die Anmuth der Belebung; einer Seits herrscht nur die Sache, aber in der Ausführlichkeit, in der klaren und doch vollen Mannigfaltigkeit der Züge, welche die Erscheinung ganz bestimmt, deutlich, lebendig und gegenwärtig machen, wird der Zuschauer gleichsam von der Sache als solcher befreit, insofern er ihr konkretes Leben vollständig vor sich hat.

Durch diesen letzten Punkt nun aber geht der ideale Styl, sobald er diese Wendung gegen die äußere Seite der Erscheinung noch weiter verfolgt, in den gefälligen, angenehmen Styl über. Hier giebt sich sogleich eine andere Intention kund, als die Lebendigkeit der Sache selbst. Das Gefallen, die Wirkung nach Außen kündigt sich als Zweck an, und wird eine Angelegenheit für sich. So gehört z. B. der berühmte Apoll von Belvedere nicht wohl selbst zum gefälligen Styl, aber wenigstens zum Uebergange vom hohen Ideal zum Reizenden. Indem bei solcher Art der Gefälligkeit nicht mehr die Eine Sache selbst es ist, auf welche sich die ganze äußere Erscheinung zurückführt, so

werden auf dieſe Weiſe die Beſonderheiten, auch wenn ſie zunächſt noch aus der Sache ſelbſt hervorgehen und durch ſie nothwendig ſind, dennoch mehr und mehr zufällig. Man fühlt, daß ſie als Verzierungen, gleichſam als Epiſoden angebracht, eingeſchaltet ſind. Doch eben, weil ſie Zufälligkeiten für die Sache bleiben, und ihre weſentliche Beſtimmung nur in der Beziehung auf den Zuſchauer oder Leſer haben, ſchmeicheln ſie der Subjektivität, für welche gearbeitet iſt. Virgil und Horaz z. B. erfreuen nach dieſer Seite durch einen ausgebildeten Styl, dem man die Vielſeitigkeit der Intentionen, die Bemühung um das Gefallen anſieht. In der Architektur, Skulptur und Malerei verſchwinden durch die Gefälligkeit die einfachen, großartigen Maſſen, allenthalben zeigen ſich kleine Bildchen für ſich, Schmuck, Zierrathen, Grübchen in den Wangen, zierlicher Haarputz, Löckchen, mannigfaltiger Faltenwurf der Gewänder, lockende Farben und Formen, auffallende, ſchwierige, aber doch ungezwungen bewegte Stellungen u. ſ. f. In der ſogenannten gothiſchen oder deutſchen Baukunſt z. B., wo ſie zum Gefälligen fortgeht, finden wir eine in's Unendliche ausgebildete Zierlichkeit, ſo daß das Ganze aus lauter Säulchen übereinander, mit den mannigfaltigſten Verzierungen, Thürmchen, Spitzen u. ſ. f., zuſammengeſetzt erſcheint, die für ſich gefallen, ohne jedoch den Eindruck der großen Verhältniſſe und nicht zu überbietenden Maſſen zu zerſtören.

Inſofern nun aber dieſe ganze Stufe der Kunſt auf die Wirkung nach Außen hin und durch die Darſtellung des Aeußeren beruht, können wir als ihre weitere Allgemeinheit den Effekt angeben, der ſich denn auch des Ungefälligen, Angeſtrengten, Koloſſalen, wovon z. B. das ungeheure Genie des Michel Angelo oft ausgeſchweift iſt, ſchroffer Kontraſte u. ſ. f. als Mittel des Eindrucks bedienen kann. Der Effekt überhaupt iſt die überwiegende Richtung nach dem Publikum hin, ſo daß ſich das Gebilde nicht mehr für ſich ruhig, ſelbſtgenügend, heiter

darſtellt, ſondern ſich herauskehrt, und den Zuſchauer gleichſam zu ſich herauruft, und ſich mit ihm durch die Darſtellungsweiſe ſelbſt in Verhältniß zu ſetzen verſucht. Beides, die Ruhe in ſich und die Wendung gegen den Beſchauer, muß zwar im Kunſtwerk vorhanden ſeyn, aber die Seiten müſſen ſich im reinſten Gleichgewicht befinden. Iſt das Kunſtwerk im ſtrengen Styl ganz nur in ſich verſchloſſen, ohne zum Zuſchauer ſprechen zu wollen, ſo läßt es kalt; tritt es zu ſehr gegen ihn heraus, ſo gefällt es, aber ohne die Gediegenheit, oder nicht durch die Gediegenheit des Inhalts und die einfache Auffaſſung und Darſtellung deſſelben. Dieß Herausſtreten fällt dann in die Zufälligkeit des Erſcheinens, und macht das Gebilde ſelbſt zu ſolcher Zufälligkeit, in welcher wir nicht mehr die Sache und ihre durch ſich ſelbſt begründete nothwendige Form, ſondern den Dichter und Künſtler mit ſeinen ſubjektiven Intentionen, ſeinem Machwerk und ſeiner Geſchicklichkeit der Ausführung erkennen. Dadurch wird das Publikum ganz von dem weſentlichen Inhalt der Sache frei, und befindet ſich durch das Werk nur mit dem Künſtler in Unterhaltung, indem es nun vorzüglich darauf ankommt, daß Jeder, was der Künſtler gewollt, wie billig und geſchickt er es angegriffen und ausgeführt habe, einſehe. In dieſe ſubjektive Gemeinſchaft der Einſicht und der Beurtheilung mit dem Künſtler gebracht zu ſeyn, ſchmeichelt am meiſten, und der Leſer oder Hörer bewundert den Dichter und Muſiker, der Beſchauer den bildenden Künſtler leicht um ſo mehr, und findet ſeiner eigenen Eitelkeit um ſo lieber Genüge gethan, je mehr ihn das Kunſtwerk zu dieſer ſubjektiven Kunſtrichterſchaft einladet, und ihm die Intentionen und Geſichtspunkte an die Hand giebt. In dem ſtrengen Style dagegen iſt dem Zuſchauer gleichſam gar nichts eingeräumt, es iſt die Subſtanz des Gehalts, welche in ihrer Darſtellung ſtreng und herb die Subjektivität zurückſchlägt. Dieß Zurückſtoßende kann endlich oft auch eine bloße Hyperchendrie des Künſtlers ſeyn, der eine Tiefe der Bedeutung

in das Kunstwerk hineinlegt, doch zur freien, leichten, heitern Exposition der Sache nicht fortgehn, sondern es dem Zuschauer absichtlich schwer machen will. Eine solche Geheimnißkrämerei ist dann aber selbst nur wieder eine Affektation und ein falscher Gegensatz gegen jene Gefälligkeit.

Die Franzosen vornehmlich arbeiten für das Schmeichelnde, Reizende, Effektvolle, und haben deshalb diese leichtfertige, gefällige Wendung gegen das Publikum als die Hauptsache ausgebildet, indem sie den eigentlichen Werth ihrer Werke in der Befriedigung der Anderen suchen, welche sie interessiren, auf die sie eine Wirkung hervorbringen wollen. Besonders in ihrer dramatischen Poesie markirt sich diese Richtung. So erzählt z. B. Marmontel von der Aufführung seines Dénis, le tiran, folgende Anekdote. Der entscheidende Moment war eine Frage an den Tyrannen. Die Clairon nun, welche diese Frage zu thun hatte, macht, als der wichtige Augenblick herannaht, indem sie den Dionysius anredet, zugleich einen Schritt vorwärts gegen die Zuschauer, die sie damit apostrophirt, — und durch diese Aktion war der Beifall des ganzen Stücks entschieden.

Wir Deutsche dagegen fordern zu sehr einen Gehalt von Kunstwerken, in dessen Tiefe dann der Künstler sich selber befriedigt, unbekümmert um das Publikum, das selber zusehn, sich Mühe geben und helfen muß, wie es will und kann. —

Eintheilung.

Was nun nach diesen allgemeinen Andeutungen über die allen Künsten gemeinsamen Stylunterschiede die nähere Eintheilung unseres dritten Haupttheils angeht, so hat besonders der einseitige Verstand nach den verschiedenartigen Gründen für die Klassifikation der einzelnen Künste und Kunstarten umhergesucht. Die ächte Eintheilung aber kann nur aus der Natur des Kunstwerks, welche in der Totalität der Gattungen die Totalität der in ihrem eigenen Begriff liegenden Seiten und Mo-

mente explicirt, hergenommen werden. Das Nächste, was sich in dieser Beziehung als wichtig darbietet, ist der Gesichtspunkt, daß die Kunst, indem ihre Gebilde jetzt in die sinnliche Realität herauszutreten die Bestimmung erhalten, dadurch nun auch für die Sinne sey, so daß also die Bestimmtheit dieser Sinne und der ihnen entsprechenden Materialität, in welcher sich das Kunstwerk objektivirt, die Eintheilungsgründe für die einzelnen Künste abgeben müsse. Die Sinne nun, weil sie Sinne sind, d. i. sich auf das Materielle, das Außereinander und in sich Vielfache beziehn, sind selber verschiedene; Gefühl, Geruch, Geschmack, Gehör und Gesicht. Die innere Nothwendigkeit dieser Totalität und ihrer Gliederung zu erweisen ist hier nicht unseres Amtes, sondern Sache der Natur-Philosophie; unsere Frage beschränkt sich auf die Untersuchung, ob alle diese Sinne, und wenn nicht, welche derselben sodann ihrem Begriff nach die Fähigkeit haben, Organe für die Auffassung von Kunstwerken zu seyn. Wir haben in dieser Rücksicht bereits früher (1ster Band S. 51 und 52) Gefühl, Geschmack und Geruch ausgeschlossen. Böttiger's Herumtatscheln an den weichen Marmorpartien der weiblichen Göttinnen gehört nicht zur Kunstbeschauung und zum Kunstgenuß. Denn durch den Tastsinn bezieht sich das Subjekt, als sinnlich Einzelnes, bloß auf das sinnlich Einzelne und dessen Schwere, Härte, Weiche, materiellen Widerstand; das Kunstwerk aber ist nichts bloß Sinnliches, sondern der Geist als im Sinnlichen erscheinend. Ebensowenig läßt sich ein Kunstwerk als Kunstwerk schmecken, weil der Geschmack den Gegenstand nicht frei für sich beläßt, sondern sichs reell praktisch mit ihm zu thun macht, ihn auflöst und verzehrt. Eine Bildung und Verfeinerung des Geschmacks ist nur in Ansehung der Speisen und ihrer Zubereitung, oder der chemischen Qualitäten der Objekte möglich und erforderlich. Der Gegenstand der Kunst aber soll angeschaut werden in seiner für sich selbstständigen Objektivität, die zwar für das Subjekt ist, aber nur in theoretischer, intelligen-

ter, nicht praktischer Weise, und ohne alle Beziehung auf die Begierde und den Willen. Was den Geruch angeht, so kann er ebensowenig ein Organ des Kunstgenusses seyn, weil sich die Dinge dem Geruch nur darbieten, insofern sie in sich selber processirend sind, sich auflösen durch die Luft und deren praktischen Einfluß.

Das Gesicht dagegen hat zu den Gegenständen ein rein theoretisches Verhältniß vermittelst des Lichtes, dieser gleichsam immateriellen Materie, welche nun auch ihrer Seits die Objekte frei für sich bestehen läßt, sie scheinen und erscheinen macht, sie aber nicht praktisch, wie Luft und Feuer, unvermerkt oder offen verzehrt. Für das begierdelose Sehen nun ist alles, was materiell im Raume als ein Außereinander existirt, das aber, insofern es in seiner Integrität unangefochten bleibt, sich nur seiner Gestalt und Farbe nach kund giebt.

Der andere theoretische Sinn ist das Gehör. Hier kommt das Entgegengesetzte zum Vorschein. Das Gehör hat es statt mit der Gestalt, Farbe u. s. f. mit dem Ton, mit dem Schwingen des Körpers zu thun, das kein Auflösungsproceß, wie der Geruch ihn bedarf, sondern ein bloßes Erzittern des Gegenstandes ist, wobei das Objekt sich unversehrt erhält. Diese ideelle Bewegung, in welcher sich durch ihr Klingen gleichsam die einfache Subjektivität, die Seele der Körper äußert, faßt das Ohr ebenso theoretisch auf, als das Auge Gestalt oder Farbe, und läßt dadurch das Innere der Gegenstände für das Innere selbst werden.

Zu diesen beiden Sinnen kommt als drittes Element die sinnliche Vorstellung, die Erinnerung, das Aufbewahren der Bilder, welche durch die einzelne Anschauung in's Bewußtseyn treten, hier unter Allgemeinheiten subsumirt, mit denselben durch die Einbildungskraft in Beziehung und Einheit gesetzt werden, so daß nun einer Seits die äußere Realität selber als innerlich und geistig existirt, während das Geistige anderer Seits in der

Vorſtellung die Form des Aeußerlichen annimmt, und als ein Außereinander und Nebeneinander zum Bewußtſeyn gelangt.

Dieſe dreifache Auffaſſungsweiſe giebt für die Kunſt die bekannte Eintheilung in die bildenden Künſte, welche ihren Inhalt zu äußerlicher objektiver Geſtalt und Farbe ſichtbar herausarbeiten, zweitens in die tönende Kunſt, die Muſik, und drittens in die Poeſie, welche als redende Kunſt den Ton bloß als Zeichen gebraucht, um durch ihn ſich an das Innere der geiſtigen Anſchauung, Empfindung und Vorſtellung zu wenden. Will man jedoch bei dieſer ſinnlichen Seite, als dem letzten Eintheilungsgrunde ſtehen bleiben, ſo geräth man ſogleich, in Rückſicht auf die nähern Principien, in Verlegenheit, da die Gründe der Eintheilung, ſtatt aus dem konkreten Begriffe der Sache ſelbſt, nur aus einer der abſtrakteſten Seiten derſelben hergenommen ſind. Wir haben uns deshalb nach der tiefer greifenden Eintheilungsweiſe wieder umzuſehen, die bereits in der Einleitung als die wahre ſyſtematiſche Gliederung dieſes dritten Theils iſt angegeben worden. Die Kunſt hat keinen anderen Beruf, als das Wahre, wie es im Geiſte iſt, ſeiner Totalität nach mit der Objektivität und dem Sinnlichen verſöhnt, vor die ſinnliche Anſchauung zu bringen. Inſofern dieß nun auf dieſer Stufe im Elemente der äußerlichen Realität der Kunſtgebilde geſchehen ſoll, ſo fällt hier die Totalität, welche das Abſolute ſeiner Wahrheit nach iſt, in ihre unterſchiedenen Momente auseinander.

Die Mitte, das eigentlich gediegene Centrum, bildet hier die Darſtellung des Abſoluten, des Gottes ſelbſt als Gottes, in ſeiner Selbſtſtändigkeit für ſich, noch nicht zur Bewegung und Differenz entwickelt, und zur Handlung und Beſonderung ſeiner fortgehend, ſondern in ſich abgeſchloſſen in großartiger göttlicher Ruhe und Stille; das an ſich ſelbſt gemäß geſtaltete Ideal, das in ſeinem Daſeyn mit ſich ſelbſt in entſprechender Identität bleibt. Um in dieſer unendlichen Selbſtſtändigkeit erſcheinen zu können, muß das Abſo-

lute als Geist, als Subjekt gefaßt seyn, aber als Subjekt, das an sich selbst zugleich seine adäquate äußerliche Erscheinung hat.

Als göttliches Subjekt nun aber, das zur wirklichen Realität heraustritt, hat es sich gegenüber eine äußere umgebende Welt, welche dem Absoluten gemäß zu einer mit demselben zusammenstimmenden, von dem Absoluten durchdrungenen Erscheinung muß heraufgebildet werden. Diese umgebende Welt nun ist auf der einen Seite das Objektive als solches, der Boden, die Umschließung der äußeren Natur, die für sich keine geistige absolute Bedeutung, kein subjektives Inneres hat, und deshalb das Geistige, als dessen zur Schönheit umgestaltete Umschließung sie erscheinen soll, auch nur andeutend auszudrücken befähigt ist.

Der äußeren Natur gegenüber steht das subjektive Innere, das menschliche Gemüth als Element für das Daseyn und die Erscheinung des Absoluten. Mit dieser Subjektivität tritt sogleich die Vielheit und Verschiedenheit der Individualität, Partikularisation, Differenz, Handlung und Entwicklung, überhaupt die volle und bunte Welt der Wirklichkeit des Geistes ein, in welcher das Absolute gewußt, gewollt, empfunden und bethätigt wird.

Schon aus dieser Andeutung ergiebt sich, daß die Unterschiede, zu denen sich der totale Inhalt der Kunst auseinanderlegt, für die Auffassung und Darstellung im Wesentlichen mit dem zusammenstimmen, was wir im zweiten Theile als die symbolische, klassische und romantische Kunstform betrachtet haben. Denn das Symbolische bringt es statt zur Identität des Inhalts und der Form, nur zur Verwandtschaft beider und zur bloßen Andeutung der innern Bedeutung in ihrer sich selbst und dem Gehalt, den sie ausdrücken soll, äußerlichen Erscheinung, und giebt deshalb den Grund-Typus für diejenige Kunst, welche das Objektive als solches, die Naturumgebung, zu einer schönen Kunstumschließung des Geistes heraufzuarbeiten, und diesem Aeußeren die innere Bedeutung des Geistigen andeutend einzubil-

den die Aufgabe erhält. Das klaſſiſche Ideal dagegen entſpricht der Darſtellung des Abſoluten als ſolchen in ſeiner ſelbſtſtändig in ſich beruhenden äußeren Realität, während die romantiſche Kunſtform die Subjektivität des Gemüths und der Empfindung in deren Unendlichkeit und endlichen Partikularität zum Inhalte wie zur Form hat.

Nach dieſem Eintheilungsgrunde nun gliedert ſich das Syſtem der einzelnen Künſte folgendermaßen:

Erſtens ſteht als der durch die Sache ſelbſt begründete Anfang die Architektur vor uns da. Sie iſt der Anfang der Kunſt, weil die Kunſt in ihrem Beginn überhaupt für die Darſtellung ihres geiſtigen Gehaltes weder das gemäße Material noch die entſprechenden Formen gefunden hat, und ſich deshalb in dem bloßen Suchen der wahren Angemeſſenheit und in der Aeußerlichkeit von Inhalt und Darſtellungsweiſe genügen muß. Das Material dieſer erſten Kunſt iſt das an ſich ſelbſt Ungeiſtige, die ſchwere, und nur nach den Geſetzen der Schwere geſtaltbare Materie; ihre Form die Gebilde der äußeren Natur, regelmäßig und ſymmetriſch zu einem bloß äußeren Reflex des Geiſtes zur Totalität eines Kunſtwerks verbunden.

Die zweite Kunſt iſt die Skulptur. In ihrem Princip und Inhalt hat ſie die geiſtige Individualität als das klaſſiſche Ideal, ſo daß das Innere und Geiſtige ſeinen Ausdruck in der dem Geiſte immanenten leiblichen Erſcheinung findet, welche die Kunſt hier in wirklichem Kunſtdaſeyn darzuſtellen hat. Zu ihrem Material ergreift ſie deshalb gleichfalls noch die ſchwere Materie in deren räumlicher Totalität, ohne dieſelbe jedoch bloß in Rückſicht auf ihre Schwere und deren Naturbedingungen nach den Formen des Organiſchen oder Unorganiſchen regelmäßig zu formiren, oder in Anſehung ihrer Sichtbarkeit zu einem bloßen Scheinen des äußerlichen Erſcheinens herabzuſetzen und weſentlich in ſich zu partikulariſiren. Die durch den Inhalt ſelbſt beſtimmte Form aber iſt hier die reale Lebendigkeit des Geiſtes, die

menschliche Gestalt und deren vom Geist durchathmeter objektiver Organismus, der die Selbstständigkeit des Göttlichen in seiner hohen Ruhe und stillen Größe, unberührt von der Zwiespaltigkeit und Beschränkung des Handelns, der Konflikte und Erduldungen, zur adäquaten Erscheinung zu gestalten hat.

Drittens müssen wir die Künste, welche die Innerlichkeit des Subjektiven zu gestalten berufen sind, zu einer letzten Totalität zusammenfassen.

Den Anfang dieses letzten Ganzen bildet die Malerei, indem sie die äußere Gestalt selber ganz zum Ausdrucke des Innern herüberwendet, das nun innerhalb der umgebenden Welt nicht nur die ideale Beschlossenheit des Absoluten in sich darstellt, sondern dasselbe nun auch als an sich selbst subjektiv in seinem geistigen Daseyn, Wollen, Empfinden, Handeln, in seiner Thätigkeit und Beziehung auf Anderes, und deshalb auch in Leiden, Schmerz, Tod, in dem ganzen Kreislaufe der Leidenschaften und Befriedigungen, zur Anschauung bringt. Ihr Gegenstand ist daher nicht mehr Gott als solcher, als Objekt des menschlichen Bewußtseyns, sondern dieses Bewußtseyn selbst, der Gott entweder in seiner Wirklichkeit des subjektiv lebendigen Handelns und Leidens, oder als Geist der Gemeine, als das sich empfindende Geistige, Gemüthliche in seinem Entbehren, seiner Aufopferung, Beseligung und Freudigkeit des Lebens und Wirkens inmitten der daseyenden Welt. Als Mittels für die Darstellung dieses Inhalts darf sich die Malerei, in Betreff auf die Gestalt, der äußerlichen Erscheinung überhaupt bedienen, sowohl der Natur als solcher, als auch des menschlichen Organismus, insofern derselbe das Geistige klar durch sich hindurchleuchten läßt. — Zum Material dagegen kann sie nicht die schwere Materialität und deren räumlich vollständige Existenz gebrauchen, sondern muß dieß Material, wie sie es mit den Gestalten thut, an sich selbst verinnerlichen. Der erste Schritt, durch welchen das Sinnliche sich in dieser Beziehung dem Geist ent-

gegenhebt, beſteht einer Seits in der Aufhebung der realen ſinnlichen Erſcheinung, deren Sichtbarkeit zum bloßen Schein der Kunſt verwandelt wird; anderer Seits in der Farbe, durch deren Unterſchiede, Uebergänge und Verſchmelzungen dieſe Verwandlung ſich zu Stande bringt. Die Malerei zieht deshalb für den Ausdruck des innern Gemüths die Dreiheit der Raum-Dimenſionen in die Fläche als die nächſte Innerlichkeit des Aeußeren zuſammen, und ſtellt die räumlichen Entfernungen und Geſtalten durch das Scheinen der Farbe dar. Denn die Malerei hat es nicht mit dem Sichtbarmachen überhaupt, ſondern mit der ſich ebenſoſehr in ſich partikulariſirenden, als auch innerlich gemachten Sichtbarkeit zu thun. In der Skulptur und Baukunſt werden die Geſtalten durch das äußerliche Licht ſichtbar. In der Malerei dagegen hat die in ſich ſelbſt dunkle Materie in ſich ſelbſt ihr Inneres, Ideelles, das Licht; ſie iſt in ſich ſelbſt durchleuchtet, und das Licht ebendeswegen in ſich ſelbſt verdunkelt. Die Einheit aber und Ineinsbildung des Lichts und Dunkels iſt die Farbe.

Den Gegenſatz nun zweitens gegen die Malerei in ein und derſelben Sphäre bildet die Muſik. Ihr eigentliches Element iſt das Innere als ſolches, die für ſich geſtaltloſe Empfindung, welche ſich nicht im Aeußeren und deſſen Realität, ſondern nur durch die in ihrer Aeußerung ſchnell verſchwindende und ſich ſelber aufhebende Aeußerlichkeit kund zu geben vermag. Ihren Gehalt macht deshalb die geiſtige Subjektivität in ihrer unmittelbaren, ſubjektiven Einheit in ſich, das menſchliche Gemüth, die Empfindung als ſolche, aus, ihr Material der Ton, ihre Geſtaltung die Figuration, das Zuſammenſtimmen, Sich-Trennen, Verbinden, Entgegenſetzen, Widerſprechen und Auflöſen der Töne nach ihren quantitativen Unterſchieden von einander, und ihrem künſtleriſch verarbeiteten Zeitmaaß.

Das Dritte endlich zu Malerei und Muſik iſt die Kunſt der Rede, die Poeſie überhaupt, die abſolute wahrhafte Kunſt

des Geistes, und seiner Aeußerung als Geist. Denn alles, was das Bewußtseyn konzipirt und in seinem eigenen Innern geistig gestaltet, vermag allein die Rede aufzunehmen, auszudrücken und vor die Vorstellung zu bringen. Dem Inhalte nach ist deshalb die Poesie die reichste, unbeschränkteste Kunst. Was sie jedoch nach der geistigen Seite hin gewinnt, verliert sie ebensosehr wieder nach der sinnlichen. Indem sie nämlich weder für die sinnliche Anschauung arbeitet, wie die bildenden Künste, noch für die bloß ideelle Empfindung, wie die Musik, sondern ihre im Innern gestalteten Bedeutungen des Geistes nur für die geistige Vorstellung und Anschauung selber machen will, so behält für sie das Material, durch welches sie sich kund giebt, nur noch den Werth eines, wenn auch künstlerisch behandelten Mittels für die Aeußerung des Geistes an den Geist, und gilt nicht als ein sinnliches Daseyn, in welchem der geistige Gehalt eine ihm entsprechende Realität zu finden im Stande sey. Dieß Mittel kann unter den bisher betrachteten nur der Ton, als das dem Geist noch relativ gemäßeste sinnliche Material seyn. Der Ton jedoch bewahrt hier nicht, wie in der Musik, schon für sich sich selber Gültigkeit, so daß sich in der Gestaltung desselben der einzig wesentliche Zweck der Kunst erschöpfen könnte, sondern erfüllt sich umgekehrt ganz mit der geistigen Welt und dem bestimmten Inhalt der Vorstellung und Anschauung, und erscheint als bloße äußere Bezeichnung dieses Gehalts. Was nun die Gestaltungsweise der Poesie angeht, so zeigt sie sich in dieser Rücksicht als die totale Kunst dadurch, daß sie, was in der Malerei und Musik nur relativ der Fall ist, in ihrem Felde die Darstellungsweise der übrigen Künste wiederholt.

Auf der einen Seite nämlich giebt sie ihrem Inhalte als epische Poesie die Form der Objektivität, welche hier zwar nicht wie in den bildenden Künsten, auch zu einer äußerlichen Existenz gelangt, aber doch eine von der Vorstellung in Form des Objektiven aufgefaßte und für die innere Vorstellung als objektiv

dargeſtellte Welt iſt. Dieß macht die eigentliche Rede als ſolche aus, die ſich in ihrem Inhalt ſelbſt und deſſen Aeußerung durch die Rede genügt.

Anderer Seits jedoch iſt die Poeſie umgekehrt ebenſoſehr ſubjektive Rede, das Innere, das ſich als Inneres hervorkehrt, die Lyrik, welche die Muſik zu ihrer Hülfe herzuruft, um tiefer in die Empfindung und das Gemüth hineinzudringen.

Drittens endlich geht die Poeſie auch zur Rede innerhalb einer in ſich beſchloſſenen Handlung fort, die ſich ebenſo objektiv darſtellt, als ſie das Innere dieſer objektiven Wirklichkeit äußert, und deshalb mit Muſik und Gebehrde, Mimik, Tanz u. ſ. f. verſchwiſtert werden kann. Dieß iſt die dramatiſche Kunſt, in welcher der ganze Menſch das vom Menſchen producirte Kunſtwerk reproducirend darſtellt.

Dieſe fünf Künſte bilden das in ſich ſelbſt beſtimmte und gegliederte Syſtem der realen wirklichen Kunſt. Außer ihnen giebt es freilich noch andere unvollkommene Künſte, Gartenbaukunſt, Tanz u. ſ. f., deren wir jedoch nur gelegentlich werden Erwähnung thun können. Denn die philoſophiſche Betrachtung hat ſich nur an die Begriffsunterſchiede zu halten, und die denſelben gemäßen wahrhaften Geſtaltungen zu entwickeln und zu begreifen. Die Natur und die Wirklichkeit überhaupt bleibt zwar nicht bei dieſen beſtimmten Abgrenzungen, ſondern weicht in weiterer Freiheit davon ab und man kann es in dieſer Rückſicht oft genug rühmen hören, daß ſich die genialiſchen Produktionen gerade über dergleichen Abſcheidungen erheben müſſen, aber wie in der Natur die Zwitterarten, Amphibien, Uebergänge, ſtatt der Vortrefflichkeit und Freiheit der Natur, nur ihre Ohnmacht bekunden, die in der Sache ſelbſt begründeten, weſentlichen Unterſchiede nicht feſthalten zu können, und dieſelben durch äußere Bedingungen und Einwirkungen verkümmern zu laſſen, ſo geht es auch in der Kunſt mit ſolchen Mittelgat-

tungen, obschon dieselben noch Manches Erfreuliche, Anmuthige und Verdienstliche, wenn auch nicht schlechthin Vollendetes, leisten können. —

Wollen wir uns jetzt nach diesen einleitenden Bemerkungen und Uebersichten zur specielleren Betrachtung der einzelnen Künste selbst hinüber wenden, so gerathen wir sogleich nach einer anderen Seite hin in Verlegenheit. Denn nachdem wir uns bisher mit der Kunst als solcher, dem Ideal und den allgemeinen Formen, zu denen dasselbe sich seinem Begriffe nach entwickelt, beschäftigt haben, müssen wir itzt in das konkrete Daseyn der Kunst und damit in das Empirische herübertreten. Hier nun geht es fast wie in der Natur, deren allgemeine Kreise sich wohl in ihrer Nothwendigkeit begreifen lassen, in deren wirklichem sinnlichen Daseyn aber die einzelnen Gebilde und deren Arten, sowohl in ihren Seiten, die sie der Betrachtung darbieten, als auch in ihrer Gestalt, in der sie existiren, von solchem Reichthum der Mannigfaltigkeit sind, daß Theils die vielfachste Weise sich dazu zu verhalten möglich wird, Theils der philosophische Begriff, wenn wir den Maaßstab seiner einfachen Unterschiede anwenden wollen, nicht auszureichen, und das begreifende Denken vor dieser Fülle nicht zu Athem kommen zu können scheint. Begnügen wir uns aber mit bloßer Beschreibung und äußerlichen Reflexionen, so stimmt dieß wiederum mit unserem Zwecke einer wissenschaftlich systematischen Entwickelung nicht zusammen. Zu alle diesem gesellt sich dann noch die Schwierigkeit, daß jede einzelne Kunst jetzt für sich schon eine eigene Wissenschaft erfordert, da mit der stets wachsenden Liebhaberei zur Kunstkenntniß der Umfang derselben immer reicher und breiter geworden ist. Diese Liebhaberei der Dilettanten aber ist in unserer Zeit einer Seits durch die Philosophie selber zur Mode gemacht, seitdem man hat behaupten wollen, in der Kunst sey die eigentliche Religion, das Wahre und Absolute zu finden, und

sie stehe höher als die Philosophie, weil sie nicht abstrakt sey, sondern die Idee zugleich in Realität und für die konkrete Anschauung und Empfindung enthalte. Anderer Seits gehört es heutiges Tages zum vornehmen Wesen in der Kunst, sich mit solchem Ueberfluß des unendlichsten Details zu befassen, für welches von Jedem gefordert wird, daß er etwas Neues solle bemerkt haben. Solche kunstkennerische Beschäftigung ist eine Art gelehrten Müßiggangs, der sich's nicht allzusauer braucht werden zu lassen. Denn es ist etwas sehr Angenehmes, Kunstwerke zu besehen, die Gedanken und Reflexionen, welche dabei vorkommen können, aufzufassen, die Gesichtspunkte sich geläufig zu machen, die Andere dabei gehabt haben, und so selber Urtheiler und Kenner zu werden und zu seyn. Je reicher nun dadurch, daß jeder doch zugleich auch etwas Eigenthümliches und Eigenes will herausgefunden haben, die Kenntnisse und Reflexionen geworden sind, desto mehr erheischt jetzt jede besondere Kunst, ja jeder einzelne Zweig derselben, die Vollständigkeit einer eigenen Abhandlung. Daneben macht dann vollends das Geschichtliche, das nothwendig hereinkommt, bei Betrachtung und Würdigung von Kunstwerken die Sache noch gelehrter und weitläufiger. Endlich muß man vieles, sehr vieles gesehn und wiedergesehn haben, um über die Einzelnheiten eines Kunstfaches mitsprechen zu können. Nun habe ich zwar Mehreres gesehn, aber doch nicht das Alles, was, um mit vollständigem Detail die Materie abzuhandeln, nothwendig wäre. — Allen diesen Schwierigkeiten wollen wir durch die einfache Erklärung begegnen, daß es innerhalb unseres Zwecks gar nicht darum zu thun ist, Kunstkenntnisse zu lehren, und historische Gelehrsamkeiten vorzubringen, sondern nur darum, die wesentlichen allgemeinen Gesichtspunkte der Sache, und deren Beziehung auf die Idee des Schönen in ihrer Realisation im Sinnlichen der Kunst philosophisch zu erkennen. Und in diesem Zweck darf uns die vorhin angedeu-

tete Vielseitigkeit der Kunstgebilde letztlich nicht stören, denn auch hier ist trotz dieser Mannigfaltigkeit, das begriffsgemäße Wesen der Sache selbst das Leitende, und wenn dasselbe auch durch das Element seiner Realisation sich vielfach in Zufälligkeiten verliert, so giebt es doch Punkte, an denen es ebensosehr klar heraustritt, und diese Seiten aufzufassen, und philosophisch zu entwickeln ist die Aufgabe, welche die Philosophie zu erfüllen hat.

Erſter Abſchnitt.

Die Architektur.

Die Kunſt, indem ſie ihren Gehalt in das wirkliche Daſeyn zu beſtimmter Exiſtenz heraustreten läßt, wird zu einer beſonderen Kunſt, und wir können deshalb jetzt erſt von einer realen Kunſt und damit von dem wirklichen Anfange der Kunſt ſprechen. Mit der Beſonderheit aber, inſofern ſie die Objektivität der Idee des Schönen und der Kunſt zu Wege bringen ſoll, iſt ſogleich dem Begriffe nach eine Totalität des Beſondern vorhanden. Wenn daher hier in dem Kreiſe der beſonderen Künſte zuerſt von der Baukunſt gehandelt wird, ſo muß dieß nicht nur den Sinn haben, daß ſich die Architektur als diejenige Kunſt hinſtelle, welche ſich durch die Begriffsbeſtimmung als die zuerſt zu betrachtende ergebe, ſondern es muß ſich ebenſoſehr zeigen, daß ſie auch als die der Exiſtenz nach erſte Kunſt abzuhandeln ſey. Bei der Beantwortung der Frage jedoch, welchen Anfang die ſchöne Kunſt dem Begriffe und der Realität zufolge genommen habe, dürfen wir ſowohl das empiriſch Geſchichtliche als auch die äußerlichen Reflexionen, Vermuthungen und natürlichen Vorſtellungen, die man ſich ſo leicht und vielfältig hierüber machen kann, durchweg ausſchließen.

Man hat nämlich gewöhnlich den Trieb, eine Sache ſich in ihrem Anfange vor Augen zu führen, weil der Anfang die

einfachste Weise ist, in der sie sich zeigt. Dabei behält man im Hintergrunde die dunkle Vorstellung, diese einfache Weise gebe die Sache in ihrem Begriffe und Ursprunge kund, und die Ausbildung solch eines Beginnes bis zu der Stufe hin, um welche es eigentlich zu thun ist, faßt sich dann weiter eben so leicht durch die triviale Kategorie, daß dieser Fortgang die Kunst nach und nach auf jene Stufe gebracht habe. Der einfache Anfang aber ist seinem Gehalte nach etwas für sich so Unbedeutendes, daß er für das philosophische Denken als durchaus zufällig erscheinen muß, wenn auch gerade deshalb die Entstehung auf diese Weise für das gewöhnliche Bewußtseyn für um so begreiflicher genommen wird. So erzählt man z. B., um den Ursprung der Malerei zu erklären, die Geschichte von einem Mädchen, die den Schattenumriß ihres schlummernden Geliebten nachgezogen habe; für den Anfang der Baukunst wird ebenso bald eine Höhle, bald ein Klotz u. s. f. angeführt. Dergleichen Anfänge sind für sich so verständlich, daß die Entstehung keiner weiteren Erklärung zu bedürfen scheint. Die Griechen insbesondere haben sich für die Anfänge nicht nur der schönen Kunst, sondern auch der sittlichen Institutionen und sonstigen Lebensverhältnisse viel anmuthige Geschichten erfunden, bei denen sich das Bedürfniß, die erste Entstehung vorzustellen befriedigte. Historisch sind solche Anfänge nicht, und doch sollen sie nicht den Zweck haben, die Entstehungsweise aus dem Begriffe verständlich zu machen, sondern die Erklärungsweise soll innerhalb des geschichtlichen Weges stehen bleiben.

Eintheilung.

Wir nun haben den Anfang aus dem Begriff der Kunst so festzustellen, daß die erste Aufgabe der Kunst darin bestehe, das an sich selbst Objektive, den Boden der Natur, die äußere Umgebung des Geistes zu gestalten, und somit dem Innerlichkeitslosen eine Bedeutung und Form einzubilden, welche demselben

äußerlich bleibt, da sie nicht die dem Objektiven selber immanente Form und Bedeutung ist. Die Kunst, der diese Aufgabe gestellt wird, ist, wie wir sahen, die Architektur, welche ihre erste Ausbildung früher gefunden hat, als die Skulptur oder Malerei und Musik.

Wenden wir uns nun zu den frühesten Anfängen der Baukunst hin, so liegt die Hütte, als Wohnung des Menschen, der Tempel, als Umschließung des Gottes und seiner Gemeine als das Nächste da, was sich als das Anfängliche annehmen ließe. Zur näheren Bestimmung dieses Anfangs hat man dann nach dem Unterschiede des Materials gegriffen, mit welchem konnte gebaut werden, und sich gestritten, ob die Architektur vom Holzbau ausgegangen, wie Vitruv meint, welchen auch Hirt bei der gleichen Behauptung vor Augen hat, oder vom Steinbau. Dieser Gegensatz ist allerdings von Wichtigkeit, denn er betrifft nicht nur, wie es beim ersten Blick scheinen kann, das äußere Material, sondern mit diesem äußerlichen Material stehn wesentlich auch die architektonischen Grundformen, wie die Art der Ausschmückung derselben in Zusammenhang. Dennoch aber können wir diesen ganzen Unterschied als eine nur untergeordnete Seite, welche das mehr Empirische und Zufällige angeht, liegen lassen, und uns auf einen wichtigeren Punkt hinwenden.

Bei dem Hause und Tempel und sonstigen Gebäuden nämlich ist das wesentliche Moment, auf welches es hier ankommt, daß dergleichen Gebäulichkeiten bloße Mittel sind, welche einen äußerlichen Zweck voraussetzen. Hütte und Gotteshaus setzen Bewohner, den Menschen, Götterbilder u. s. f., voraus, für welche sie aufgeführt werden. Zunächst also ist ein Bedürfniß, und zwar ein außerhalb der Kunst liegendes Bedürfniß vorhanden, dessen zweckmäßige Befriedigung die schöne Kunst nichts angeht, und noch keine Kunstwerke hervorruft. Der Mensch hat auch Lust zum Springen, Singen, er bedarf der sprachlichen Mittheilung, aber Sprechen, Hüpfen, Schreien und Singen ist

darum noch nicht Poesie, Tanz und Musik. Wenn sich nun aber auch innerhalb der architektonischen Zweckmäßigkeit zur Befriedigung bestimmter Bedürfnisse, Theils des täglichen Lebens, Theils des religiösen Kultus oder des Staats, der Drang nach künstlerischer Gestalt und Schönheit hervorthut, so haben wir bei dieser Art der Baukunst doch sogleich eine Theilung. Auf der einen Seite steht der Mensch, das Subjekt, oder das Bild des Gottes als der wesentliche Zweck, für welchen auf der anderen Seite die Architektur nur das Mittel der Umgebung, der Hülle u. s. f. liefert. Mit solch einer Theilung in sich können wir den Anfang, der seiner Natur nach das Unmittelbare, Einfache und nicht solche Relativität und wesentliche Beziehung ist, nicht machen, sondern wir müssen einen Punkt aufsuchen, wo solch ein Unterschied noch nicht hervortritt.

In dieser Rücksicht habe ich bereits früher gesagt, daß die Baukunst der symbolischen Kunstform entspreche, und das Princip derselben als besondere Kunst am eigenthümlichsten realisire, weil die Architektur überhaupt die ihr eingepflanzten Bedeutungen nur im Aeußerlichen der Umgebung anzudeuten befähigt sey. Soll nun der Unterschied des für sich im Menschen oder Tempelbilde vorhandenen Zwecks der Umschließung, und des Gebäudes als der Erfüllung dieses Zwecks im Anfange noch nicht statt finden, so werden wir uns nach Bauwerken umzusehen haben, die gleichsam wie Skulptur-Werke für sich selbstständig dastehn, und ihre Bedeutung nicht in einem anderen Zweck und Bedürfniß, sondern in sich selber tragen. Dieß ist ein Punkt von höchster Wichtigkeit, den ich noch nirgend herausgehoben gefunden habe, obschon er im Begriff der Sache liegt, und allein Aufschluß über die mannigfaltigen äußerlichen Gestaltungen, und einen Faden durch das Irrgewinde architektonischer Formen geben kann. Solch eine selbstständige Baukunst wird sich nun aber ebensosehr auch von der Skulptur wieder dadurch unterscheiden, daß sie als Architek-

tur nicht Gebilde producirt, deren Bedeutung das in sich selbst Geistige und Subjektive ist und an sich selbst das Princip seiner dem Innern durchaus gemäßen Erscheinung hat, sondern Werke, die in ihrer äußeren Gestalt die Bedeutung nur symbolisch ausprägen können. Dadurch ist denn diese Art der Architektur sowohl ihrem Inhalte als ihrer Darstellung nach *eigentlich symbolischer* Art.

Wie mit dem Princip dieser Stufe geht es nun auch mit ihrer *Darstellungsweise*. Auch hier will der bloße Unterschied des Holz- und Steinbaus nicht ausreichen, insofern derselbe auf Abgrenzung und Umschließung eines zu besonderen religiösen oder sonstigen menschlichen Zwecken bestimmten Raumes hindeutet, wie dieß bei Häusern, Palästen, Tempeln u. s. f. der Fall ist. Ein solcher Raum kann entweder durch Aushöhlung in sich schon fester, gediegener Massen, oder umgekehrt durch Verfertigen umschließender Wände und Decken geschehn. Mit Keinem von Beidem darf die selbstständige Baukunst beginnen, die wir deshalb als eine unorganische Skulptur bezeichnen können, indem sie zwar für sich selbst daseyende Gebilde aufthürmt, doch dabei nicht etwa den Zweck freier Schönheit und Erscheinung des Geistes in seiner ihm adäquaten leiblichen Gestalt verfolgt, sondern überhaupt nur eine symbolische Form hinstellt, welche an sich selbst eine Vorstellung anzeigen und ausdrücken soll.

Bei diesem Ausgangspunkt jedoch kann die Architektur nicht stehn bleiben. Denn ihr Beruf liegt eben darin, dem für sich schon vorhandenen Geist, dem Menschen, oder seinen objektiv von ihm herausgestalteten und aufgestellten Götterbildern, die äußere Natur als eine aus dem Geiste selbst durch die Kunst zur Schönheit gestaltete Umschließung heraufzubilden, die ihre Bedeutung nicht mehr in sich selbst trägt, sondern dieselbe in einem Anderen, dem Menschen und dessen Bedürfnissen und Zwecken des Familienlebens, des Staats, Kultus u. s. f. findet, und deshalb die Selbstständigkeit der Bauwerke aufgiebt.

Nach dieſer Seite können wir den Fortgang der Architektur darein ſetzen, daß ſie den oben bereits angedeuteten Unterſchied von Zweck und Mittel geſondert hervortreten läßt, und für den Menſchen oder die objektiv durch die Skulptur verarbeitete individuelle Menſchengeſtalt der Götter ein der Bedeutung derſelben analoges architektoniſches Gehäuſe, Paläſte, Tempel u. ſ. w. erbaut.

Das Ende drittens vereinigt beide Momente, und erſcheint daher innerhalb dieſer Trennung zugleich als für ſich ſelbſtſtändig.

Dieſe Geſichtspunkte geben uns als Eintheilung der geſammten Baukunſt folgende Gliederung, welche ebenſo die Begriffsunterſchiede der Sache ſelbſt als auch die hiſtoriſche Entwickelung derſelben in ſich faßt:

Erſtens die eigentlich ſymboliſche oder ſelbſtſtändige Architektur.

Zweitens die klaſſiſche, welche das individuell Geiſtige für ſich geſtaltet, die Baukunſt dagegen ihrer Selbſtſtändigkeit entkleidet und ſie dazu herabſetzt, für die nun ihrer Seits ſelbſtſtändig realiſirten geiſtigen Bedeutungen eine künſtleriſch geformte unorganiſche Umgebung umherzuſtellen.

Drittens die romantiſche Architektur, als ſogenannte mauriſche, gothiſche oder deutſche, in der zwar Häuſer, Kirchen und Paläſte gleichfalls nur die Wohnungen und Sammlungsorte für die bürgerlichen und religiöſen Bedürfniſſe und Beſchäftigungen des Geiſtes ſind, ſich umgekehrt aber auch, gleichſam unbekümmert um dieſen Zweck, für ſich ſelbſtſtändig geſtalten und erheben.

Wenn daher die Architektur ihrem Grundcharakter nach durchweg ſymboliſcher Art bleibt, ſo machen dennoch die Kunſtformen des eigentlich Symboliſchen, Klaſſiſchen und Romantiſchen in ihr das näher Beſtimmende aus, und ſind hier von größerer Wichtigkeit als in den übrigen Künſten. Denn in der

Skulptur greift das Klaſſiſche, in Muſik und Malerei das Romantiſche ſo tief durch das ganze Princip dieſer Künſte hindurch, daß für die Ausbildung des Typus der anderen Kunſtformen nur ein mehr oder weniger enger Spielraum übrig bleibt. In der Poeſie endlich, obſchon ſie am vollſtändigſten die ganze Stufenfolge der Kunſtformen zu Kunſtwerken auszuprägen vermag, werden wir die Eintheilung dennoch nicht nach dem Unterſchiede der ſymboliſchen, klaſſiſchen und romantiſchen Poeſie zu machen haben, ſondern nach der für die Poeſie als beſonderer Kunſt ſpecifiſchen Gliederung in epiſche, lyriſche und dramatiſche Dichtkunſt. Die Architektur hingegen iſt die Kunſt am Aeußerlichen, ſo daß hier die weſentlichen Unterſchiede darin beſtehn, ob dieß Aeußerliche an ſich ſelbſt ſeine Bedeutung erhält, oder als Mittel behandelt wird für einen ihm andern Zweck, oder ſich in dieſer Dienſtbarkeit zugleich als ſelbſtſtändig zeigt. Der erſte Fall ſtimmt mit dem Symboliſchen als ſolchen, der zweite mit dem Klaſſiſchen zuſammen, indem hier die eigentliche Bedeutung für ſich zur Darſtellung gelangt, und ſomit das Symboliſche als blos äußerliche Umgebung hinzugefügt iſt, wie dieß im Princip der klaſſiſchen Kunſt liegt; die Einigung von Beiden aber geht mit dem Romantiſchen parallel, inſofern die romantiſche Kunſt ſich zwar des Aeußerlichen zum Ausdrucksmittel bedient, ſich jedoch aus dieſer Realität in ſich zurückzieht, und das objektive Daſeyn deshalb auch zu ſelbſtſtändiger Geſtaltung wieder freilaſſen kann.

Erſtes Kapitel.

Die ſelbſtſtändige, ſymboliſche Architektur.

Das erſte urſprüngliche Bedürfniß der Kunſt iſt, daß eine Vorſtellung, ein Gedanke aus dem Geiſte hervorgebracht, durch den Menſchen als ſein Werk producirt und von ihm hingeſtellt werde, wie es in der Sprache Vorſtellungen als ſolche ſind, welche der Menſch mittheilt und für Andere verſtändlich macht. In der Sprache jedoch iſt das Mittheilungsmittel nichts als ein Zeichen, und daher eine ganz willkürliche Aeußerlichkeit. Die Kunſt dagegen darf ſich nicht nur bloßer Zeichen bedienen, ſie muß im Gegentheil den Bedeutungen eine entſprechende ſinnliche Gegenwart geben. Einer Seits alſo ſoll das ſinnlich vorhandene Werk der Kunſt einen innern Gehalt beherbergen, anderer Seits hat ſie dieſen Gehalt ſo darzuſtellen, daß ſich erkennen läßt, ſowohl er ſelbſt als ſeine Geſtalt ſey nicht nur eine Realität der unmittelbaren Wirklichkeit, ſondern ein Produkt der Vorſtellung und ihrer geiſtigen Kunſtthätigkeit. Sehe ich z. B. einen wirklichen lebendigen Löwen, ſo giebt mir die einzelne Geſtalt deſſelben die Vorſtellung: Löwe, ganz ebenſo, wie ein abgebildeter. In der Abbildung jedoch liegt noch mehr; ſie zeigt, daß die Geſtalt in der Vorſtellung geweſen ſey, und den Urſprung ihres Daſeyns im Menſchengeiſt und deſſen produktiver Thätigkeit gefunden

habe, ſo daß wir nun nicht mehr die Vorſtellung von einem Gegenſtande, ſondern die Vorſtellung von einer menſchlichen Vorſtellung erhalten. Daß nun aber ein Löwe, ein Baum als ſolcher oder irgend ein anderes einzelnes Objekt zu dieſer Reproduktion gelange, iſt kein urſprünglich[e] Bedürfniß für die Kunſt vorhanden; im Gegentheil haben wir geſehen, daß die Kunſt, und vornehmlich die bildende Kunſt, gerade mit Darſtellung ſolcher Gegenſtände, um an ihnen die ſubjektive Geſchicklichkeit des Scheinenmachens zu bekunden, ſchließt. Das urſprüngliche Intereſſe geht darauf, die urſprünglichen objektiven Anſchauungen, die allgemeinen weſentlichen Gedanken ſich und Andern vor Augen zu bringen. Dergleichen Völkeranſchauungen jedoch ſind zunächſt abſtrakt und in ſich ſelber unbeſtimmt, ſo daß nun der Menſch, um ſie ſich vorſtellig zu machen, nach dem in ſich eben ſo Abſtrakten, dem Materiellen als ſolchen, dem Maſſenhaften und Schweren, greift, das zwar einer beſtimmten aber nicht einer in ſich konkreten und wahrhaft geiſtigen Geſtalt fähig iſt. Das Verhältniß des Inhalts und der ſinnlichen Realität, durch welche derſelbe aus der Vorſtellung in die Vorſtellung eingehn ſoll, wird hierdurch bloß ſymboliſcher Art ſeyn können. Zugleich aber ſteht nun ein Bauwerk, das eine allgemeine Bedeutung für Andere kund thun ſoll, aus keinem anderen Zwecke da, als um dieß Höhere in ſich auszudrücken, und iſt deshalb ein ſelbſtſtändiges Symbol eines ſchlechthin weſentlichen, allgemein gültigen Gedankens, eine um ihrer ſelbſt Willen vorhandene, wenn auch lautloſe Sprache für die Geiſter. Die Produktionen dieſer Architektur ſollen alſo durch ſich ſelbſt zu denken geben, allgemeine Vorſtellungen erwecken, ohne eine bloße Einhüllung und Umgebung ſonſt ſchon für ſich geſtalteter Bedeutungen zu ſeyn. Deshalb darf denn aber die Form, die ſolch einen Gehalt durch ſich hindurchſcheinen läßt, nicht nur als Zeichen gelten können, wie man z. B. bei uns Verſtorbenen Kreuze errichtet, oder Steine zur Erinnerung an Schlachten zuſammenhäuft. Denn Zeichen

dieſer Art ſind wohl geeignet, Vorſtellungen zu erregen, aber ein Kreuz, ein Steinhaufen deuten nicht durch ſich ſelbſt auf die Vorſtellung hin, welche zu erwecken der Zweck iſt, ſondern können eben ſo gut an vieles Andere erinnern. Dieß macht den allgemeinen Begriff dieſer Stufe aus.

Man kann in dieſer Hinſicht ſagen, daß ganze Nationen ſich ihre Religion, ihre tiefſten Bedürfniſſe nicht anders, als dauernd oder doch vornehmlich architektonisch, auszuſprechen bewußt haben. Weſentlich jedoch, wie aus dem erhellt, was wir ſchon bei Gelegenheit der ſymboliſchen Kunſtform geſehn haben, wird dieß nur im Orient der Fall ſeyn, und beſonders tragen die Konſtruktionen der älteren Kunſt Babyloniens, Indiens und Aegyptens, welche Theils nur in Ruinen vorhanden ſind, die allen Zeiten und Revolutionen zu trotzen vermochten, und die uns ebenſo wegen des blos Phantaſtiſchen als wegen des Ungeheuren und Maſſenhaften in Verwunderung und Staunen ſetzen, entweder vollſtändig dieſen Charakter, oder ſind zum großen Theil aus demſelben hervorgegangen. Es ſind Werke, deren Erbauung das ganze Wirken und Leben der Nationen zu beſtimmten Zeiten ausmacht.

Fragen wir jedoch nach einer näheren Gliederung dieſes Kapitels und der Hauptgebilde, welche hierher gehören, ſo kann bei dieſer Architektur nicht, wie bei der klaſſiſchen und romantiſchen, von beſtimmten Formen, von der des Hauſes z. B., ausgegangen werden, denn es läßt ſich hier kein für ſich freier Inhalt und damit auch keine feſte Geſtaltungsweiſe als das Princip angeben, das ſich dann in ſeiner Formentwicklung auf den Kreis der verſchiedenen Werke bezöge. Die Bedeutungen nämlich, welche zum Inhalt genommen werden, bleiben, wie im Symboliſchen überhaupt, gleichſam unförmliche allgemeine Vorſtellungen, elementariſche, vielfach geſonderte und durcheinandergeworfene Abſtraktionen des Naturlebens mit Gedanken der geiſtigen Wirklichkeit gemiſcht, ohne als Momente eines Subjektes ihrer zu-

ſammengefaßt zu ſeyn. Dieſe Vielgeſtaltigkeit macht ſie höchſt mannigfaltig und wechſelnd, und der Zweck der Architektur beſteht nur darin, bald dieſe bald jene Seite für die Anſchauung ſichtbar herauszuheben, ſie zu ſymboliſiren und durch Menſchenarbeit verwirklicht werden zu laſſen. Bei dieſer Vielfachheit des Inhalts kann deshalb hier weder erſchöpfend noch ſyſtematiſch davon zu ſprechen die Meinung ſeyn, und ich muß mich deshalb darauf beſchränken, nur das Wichtigſte, ſo weit es möglich iſt, in den Zuſammenhang einer vernünftigen Gliederung zu bringen.

Die leitenden Geſichtspunkte ſind kurz folgende.

Als Inhalt forderten wir ſchlechthin allgemeine Anſchauungen, in welchen die Individuen und Völker einen innern Halt, einen Einheitspunkt ihres Bewußtſeyns haben. So iſt denn der nächſte Zweck ſolcher für ſich ſelbſtſtändigen Bauten auch nur der, ein Werk zu errichten, welches eine Vereinigung ſey der Nation oder Nationen, ein Ort, um den ſie her ſich ſammeln. Damit kann ſich jedoch auch näher der Zweck verbinden, durch die Geſtaltungsweiſe ſelbſt darzuthun, was überhaupt das Vereinigende der Menſchen ſey, die religiöſen Vorſtellungen der Völker, wodurch dergleichen Werke dann zugleich einen beſtimmteren Inhalt für ihren ſymboliſchen Ausdruck erhalten.

Weiterhin zweitens aber kann ſich die Architektur nicht in dieſer anfänglichen totalen Beſtimmung halten, ſondern die ſymboliſchen Gebilde vereinzeln ſich, der ſymboliſche Gehalt ihrer Bedeutungen beſtimmt ſich näher, und läßt dadurch auch ihre Formen ſich feſter von einander unterſcheiden, wie z. B. bei den Lingams-Säulen, Obelisken u. ſ. f. Auf der anderen Seite drängt ſich die Baukunſt in ſolcher vereinzelnden Selbſtſtändigkeit an ihr ſelbſt dazu fort, zur Skulptur überzugehen, organiſche Formen von Thiergeſtalten, menſchlichen Figuren anzunehmen, ſie jedoch in's Koloſſale hin maſſenhaft auszudehnen, an einander zu reihen, Wände, Mauern, Thore, Gänge hinzuzufügen, und dadurch das Skulpturartige an ihren ſchlechthin architekto-

nisch zu behandeln. Die ägyptischen Sphinxe, Memnonen und großen Tempelbauten z. B. gehören hieher.

Drittens beginnt die symbolische Baukunst den Uebergang zur klassischen zu zeigen, indem sie die Skulptur von sich ausschließt, und sich zu einem Gehäuse für andere nicht unmittelbar selber architektonisch ausgedrückte Bedeutungen zu machen anfängt.

Zur näheren Verdeutlichung dieses Stufenganges will ich an einige bekannte Hauptwerke erinnern.

1. Architektur-Werke zur Vereinigung der Völker erbaut.

„Was ist heilig?" fragt Göthe einmal in einem Distichon, und antwortet: „das ist's, was viele Seelen zusammen bindet." In diesem Sinne können wir sagen, das Heilige mit dem Zweck dieses Zusammenhalts und als dieser Zusammenhalt habe den ersten Inhalt der selbstständigen Baukunst ausgemacht. Das nächste Beispiel hiefür liefert uns die Sage vom babylonischen Thurmbau. In den weiten Ebenen des Euphrat errichtet der Mensch ein ungeheures Werk der Architektur; gemeinsam erbaut er es, und die Gemeinsamkeit der Konstruktion wird zugleich der Zweck und Inhalt des Werkes selbst. Und zwar bleibt diese Stiftung eines gesellschaftlichen Verbandes keine blos patriarchalische Vereinigung, im Gegentheil hat die bloße Familieneinheit sich gerade aufgehoben, und der in die Wolken sich erhebende Bau ist das sich Objektivwerden dieser aufgelösten früheren und die Realisation einer neuen erweiterten Einigung. Die Gesammtheit der damaligen Völker hat daran gearbeitet, und wie sie alle zu einander traten, um dieß eine unermeßliche Werk zu Stande zu bringen, sollte das Produkt ihrer Thätigkeit das Band seyn, das sie durch den aufgewühlten Grund und Boden, durch die zusammengefügte Steinmasse und die gleichsam architektonische Bebauung des Landes, wie bei uns es Sitte, Gewohnheit und die gesetzliche Verfassung des Staats thun, an einander knü-

pfte. Ein solcher Bau ist dann zugleich symbolisch, indem er das Band, das er ist, nur andeutet, weil er in seiner Form und Gestalt das Heilige, an und für sich die Menschen Vereinigende nur in äußerlicher Weise auszudrücken im Stande ist. Daß von dem Mittelpunkt der Vereinigung zu solch einem Werke die Völkerschaften wieder auseinander gegangen, ist dann in dieser Tradition gleichfalls ausgesprochen.

Ein anderes wichtigeres Bauwerk, das schon einen sicherern historischen Boden hat, ist der Thurm des Belus, von welchem Herodot uns (I, c. 181) Kunde giebt. In welchem Verhältniß derselbe zu dem der Bibel stehe, wollen wir hier nicht untersuchen. Einen Tempel in unserem Sinne des Worts dürfen wir diesen ganzen Bau nicht nennen, eher einen Tempelbezirk, in Quadratform, von jeder Seite zu zwei Stadien Länge, mit ehernen Pforten als Eingang. In der Mitte dieses Heiligthums, erzählt Herodot, der dieß kolossale Werk noch gesehen, war ein dichtgemauerter Thurm (nicht hohl inwendig, sondern massiv, ein πύργος στερεός) erbaut, von der Länge und Breite eines Stadiums, auf diesem steht noch ein anderer, und wieder ein anderer auf diesem, und so fort bis auf acht Thürme. Außen herum geht ein Weg bis ganz hinauf; und ziemlich in der Mitte der Höhe ist ein Rastort mit Bänken zum Ausruhen für die Hinaufsteigenden. Auf dem letzten Thurm aber ist ein großer Tempel, und in dem Tempel liegt ein großes wohlgebettetes Lagerpolster, und davor steht ein goldener Tisch. Ein Standbild jedoch ist nicht im Tempel errichtet, auch hält sich bei Nacht kein Mensch dort auf, ausgenommen eine von den einheimischen Frauen, die der Gott von Allen sich auserwählt, wie die Chaldäer, die Priester dieses Gottes, sagen. Auch behaupten die Priester (c. 182), der Gott selbst besuche den Tempel und ruhe auf dem Lager aus. Herodot erzählt nun zwar (c. 183), daß auch unten in dem Heiligthum noch ein anderer Tempel sey, worin ein großes Bild des Gottes von Gold sitze, mit ei-

nem großen Tische von Golde vor sich, und spricht zugleich von zwei großen Altären außerhalb des Tempels, an welchen die Opfer dargebracht wurden; dessenungeachtet aber können wir diesen Riesenbau nicht mit Tempeln in griechischem oder modernem Sinne gleich stellen. Denn die sieben ersten Würfel sind ganz massiv, und nur der oberste achte ein Aufenthalt für den unsichtbaren Gott, der dort oben keiner Anbetung von Seiten der Priester oder der Gemeinde genoß. Das Standbild war unten, außerhalb des Baues, so daß sich also das ganze Werk eigentlich selbstständig für sich erhebt, und nicht gottesdienstlichen Zwecken dient, obschon es kein bloßer abstrakter Vereinigungspunkt mehr ist, sondern ein Heiligthum. Die Form bleibt hier zwar noch der Zufälligkeit überlassen, oder wird nur durch den materiellen Grund der Festigkeit als Würfel bestimmt, zugleich aber tritt die Forderung ein, nach einer Bedeutung zu suchen, welche für das Werk als Ganzes genommen, eine nähere symbolische Bestimmung abgeben kann. Wir müssen dieselbe, obschon dieß von Herodot nicht ausdrücklich angeführt wird, in der Zahl der massiven Stockwerke finden. Es sind ihrer sieben, mit dem achten für den nächtlichen Aufenthalt des Gottes darüber. Die Siebenzahl aber symbolisirt wahrscheinlich die sieben Planeten und Himmels-Sphären.

Auch in Medien gab es in solcher Symbolik erbaute Städte, wie z. B. Ekbatana mit seinen sieben Ringmauern, von denen Herodot (I, c. 98) anführt, daß jede, Theils durch die Anhöhe, an deren Abhang sie erbaut worden, Theils aber aus Absicht und Kunst, höher sey, als die andere, und die Schutzwehren verschiedenartig gefärbt; weiß an der ersten, an der zweiten schwarz, an der dritten Ringmauer purpurfarben, an der vierten blau und an der fünften roth; an der sechsten aber mit Silber, an der siebenten mit Gold überzogen; innerhalb dieser letzten stand die Königsburg und der Schatz. „Ekbatana," sagt Creuzer in seiner Symbolik über diese Bauart (I, S. 469), „die Meder-

stadt, mit der Königsburg in der Mitte, stellt mit ihren sieben Mauerkreisen und mit den Zinnen darauf, von sieben verschiedenen Farben, die Sphären des Himmels dar, die die Sonnenburg umschließen."

2. Architektur-Werke, zwischen Baukunst und Skulptur schwankend.

Das Nächste, wozu wir jetzt fortschreiten müssen, liegt darin, daß die Architektur sich zu ihrem Inhalt konkretere Bedeutungen nimmt, und zu deren mehr symbolischer Darstellung auch nach konkreteren Formen greift, welche sie jedoch, mag sie dieselben vereinzelt oder zu großen Bauten zusammenstellen, nicht in der Weise der Skulptur, sondern in ihrem eigenen selbstständigen Gebiete architektonisch benutzt. Für diese Stufe nun müssen wir schon in's Speciellere gehn, obschon hier weder von Vollständigkeit noch von einer Entwickelung a priori die Rede seyn kann, da die Kunst, insofern sie in ihren Werken zur Breite der wirklichen historischen Weltanschauungen und religiösen Vorstellungen fortgeht, sich auch in's Zufällige hinein verliert. Die Grundbestimmung ist nur die, daß sich Skulptur und Architektur vermischen, wenn auch die Baukunst das Durchgreifende bleibt.

a) Es ist schon früher bei Gelegenheit der symbolischen Kunstform erwähnt worden, daß im Orient vielfach die allgemeine Lebenskraft der Natur, nicht die Geistigkeit und Macht des Bewußtseyns, sondern die produktive Gewalt der Zeugung herausgehoben und verehrt wurde. Besonders in Indien war dieser Dienst allgemein, auch nach Phrygien und Syrien zog er sich unter dem Bilde der großen Göttin, der Befruchtenden, hin, eine Vorstellung, welche selbst die Griechen aufnahmen. Näher nun wurde die Anschauung der allgemeinen produktiven Naturkraft in der Gestalt der animalischen Zeugungsglieder, Phallus und Lingam, dargestellt und heilig gehalten. Dieser Kultus fand

hauptsächlich in Indien seine Ausbreitung, doch auch die Aegypter waren, wie Herodot erzählt (II, c. 48), demselben nicht fremd. Bei den Dionysusfesten wenigstens kommt Aehnliches vor; „anstatt der Phallen aber," sagt Herodot, „haben sie andere Bilder von der Länge einer Elle erfunden, mit einem Faden zum Ziehen, welche die Weiber herumtragen, wobei sich das Schaamglied immer hebt, das nicht viel kleiner ist, als der übrige Leib." Die Griechen nahmen den ähnlichen Dienst gleichfalls an, und Herodot berichtet ausdrücklich (c. 49), daß Melampus, mit dem ägyptischen Opferfest des Dionysus nicht unbekannt, den Phallus, der dem Gotte zu Ehren umgetragen wird, eingeführt habe. Hauptsächlich in Indien nun gingen von dieser Art der Verehrung der Zeugungskraft in der Form der Zeugungsglieder auch Bauwerke in dieser Gestalt und Bedeutung aus; ungeheure säulenartige Gebilde, aus Stein, wie Thürme massiv aufgerichtet, unten breiter als oben. Sie waren ursprünglich für sich selber Zweck, Gegenstände der Verehrung, und erst später fing man an, Oeffnungen und Aushöhlungen darin zu machen und Götterbilder hineinzustellen, was sich noch in den griechischen Hermen, portativen Tempelhäuschen, erhalten hat. Den Ausgangspunkt aber bilden in Indien die unausgehöhlten Phallus-Säulen, die sich später erst in Schaale und Kern theilten, und zu Pagoden wurden. Denn die ächt indischen Pagoden, welche man wesentlich von späteren muhamedanischen und sonstigen Nachahmungen unterscheiden muß; gehn in ihrer Konstruktion nicht von der Form des Hauses aus, sondern sind schmal und hoch, und haben ihre erste Grundform von jenen säulenmäßigen Bauten. Die gleiche Bedeutung und Form findet sich auch in der von der Phantasie erweiterten Anschauung des Berges Meru wieder, der als Quirl in dem Milchmeer vorgestellt ist, woraus die Welt erzeugt wird. Aehnlicher Säulen erwähnt auch Herodot; Theils in Form des männlichen Gliedes, Theils mit dem weiblichen Schaamtheile. Er schreibt die Errichtung derselben

dem Sesostris zu (II, c. 102), der sie überall auf seinen Kriegszügen bei allen Völkern, welche er überwunden hatte, aufstellte. Doch zu Herodot's Zeit standen die meisten dieser Säulen nicht mehr; nur in Syrien hat Herodot deren (c. 106) selber gesehen. Daß er sie jedoch sämmtlich dem Sesostris zutheilt, hat wohl seinen Grund nur in der Tradition, der er folgt; außerdem erklärt er sie ganz in griechischem Sinne, indem er die natürliche Bedeutung in eine das Sittliche betreffende umwandelt, und deshalb erzählt: „wo Sesostris während seines Kriegszuges auf Völker stieß, welche tapfer waren im Kampf, da setzte er in ihrem Lande Säulen mit Inschriften, die seinen Namen und den seines Landes, und daß er diese Völker sich unterworfen habe, anzeigten. Wo er dagegen ohne Widerstand siegte, da zeichnete er außer dieser Inschrift auf die Säulen auch noch ein weibliches Schaamglied hin, um kund zu geben, daß diese Völker feig im Kampfe gewesen seyen."

b) Aehnliche Werke, welche zwischen der Architektur und Skulptur stehen, finden sich ferner hauptsächlich in Aegypten. Hieher gehören z. B. die **Obelisken**, welche ihre Form zwar nicht aus der organisch-lebendigen Natur, von Pflanzen, Thieren oder der Menschengestalt hernehmen, sondern von ganz regelmäßiger Gestalt sind, doch gleichfalls noch nicht mit dem Zweck, zu Häusern oder Tempeln zu dienen, sondern frei für sich selbstständig dastehn, und die symbolische Bedeutung von Sonnenstrahlen haben. „Mithras," sagt Creuzer (Symb., 2. Ausg., S. 469), „der Meder oder Perser, regiert in der Sonnenstadt Aegyptens (zu On-Heliopolis), und wird dort von einem Traume erinnert, Obelisken zu hauen, so zu sagen Sonnenstrahlen in Stein, und Buchstaben darauf einzugraben, die man die Aegyptischen nennt." Schon Plinius giebt diese Bedeutung der Obelisken an (XXXVI, 14 und XXXVII, 8). Sie waren der Gottheit der Sonne geweiht, deren Strahlen sie auffangen und zugleich darstellen soll-

ten. Auch in persischen Bildwerken kommen Feuerstrahlen vor, die aus Säulen aufsteigen (Creuzer I, S. 778).

Nächst den Obelisken müssen wir hauptsächlich der Memnonen Erwähnung thun. Die großen Memnons-Statuen zu Thebe, von welchen noch Strabo die eine ganz erhalten und aus Einem Steine sah, während die andere, welche beim Sonnenaufgang erklang, schon zu seiner Zeit verstümmelt war, hatten menschliche Gestalt. Es waren zwei sitzende kolossale menschliche Figuren, durch ihre Grandiosität und Massenhaftigkeit mehr unorganisch und architektonisch, als skulpturartig, wie denn auch Memnons-Säulen Reihenweise vorkommen, und dadurch, daß sie nur in solcher gleichen Ordnung und Größe Gültigkeit haben, von dem Zwecke der Skulptur ganz zu dem der Baukunst heruntertreten. Hirt (Gesch. d. Bauk., I, S. 69) deutet die kolossale Klangstatue, von welcher Pausanias sagt, daß die Aegypter sie als das Bild des Phamenoph ansähen, nicht auf eine Gottheit, sondern eher auf einen König, der hier, wie Osymandyas und Andere, sein Denkmal hatte. Doch sollen diese großartigen Bildwerke wohl eine bestimmtere oder unbestimmtere Vorstellung von etwas Allgemeinem geben. Die Aegypter und Aethiopier verehrten den Memnon, den Sohn der Morgenröthe, und opferten ihm, wenn die Sonne ihre erste Strahlen sendet, wodurch das Bildniß mit seiner Stimme die Anbetenden begrüßte. So ist es als tönend und stimmegebend nicht bloß nach seiner Gestalt von Wichtigkeit und Interesse, sondern durch sein Seyn lebendig, bedeutsam, offenbarend, wenn auch zugleich nur symbolisch andeutend.

Ebenso, wie mit den kolossalen Memnonsstatuen, verhält es sich mit den Sphinxen, die ich in Rücksicht auf ihre symbolische Bedeutung schon früher besprochen habe. Man findet die Sphinxe in Aegypten nicht nur in ungeheurer Anzahl, sondern auch von der stupendesten Größe. Eine der berühmtesten Sphinxe ist diejenige, welche in der Nähe der Pyramidengruppe von

Kairo steht. Ihre Länge beträgt 148′, ihre Höhe von den Klauen bis zum Kopf 63′, die vorn hingelagerten Füße von der Brust bis zur Spitze der Klauen 57′, und die Höhe der Klauen 8′. Doch diese ungeheure Masse ist nicht etwa erst ausgehauen und dann nach dem Ort, den sie jetzt noch einnimmt, hingebracht, sondern als man bis zu ihrer Basis grub, fand man, daß der Boden aus Kalkstein bestehe, so daß sich zeigte, das ganze immense Werk sey aus einem Felsen ausgehauen, von welchem es noch einen Theil bildet. Dieß immense Gebilde nähert sich zwar mehr der eigentlichen Skulptur in deren kolossalstem Maaßstabe; ebensosehr jedoch wurden die Sphinxe auch zu Gängen reihenweise nebeneinandergestellt, wodurch sie sogleich einen vollständig architektonischen Charakter erhalten.

c) Solche selbstständige Gestaltungen bleiben nun überhaupt nicht nur vereinzelt stehen, sondern werden zu großen, tempelartigen Bauten, Labyrinthen, unterirdischen Exkavationen vervielfältigt, in Massen benutzt, mit Mauern umschlossen u. s. f.

Was nun erstlich die ägyptischen Tempelbezirke angeht, so besteht der Hauptcharakter dieser großen Architektur, mit der wir neuerdings hauptsächlich durch die Franzosen näher sind bekannt gemacht worden, darin, daß es offene Konstruktionen sind, ohne Bedachung, Thore, Gänge, zwischen Wandungen, vornehmlich zwischen Säulenhallen und ganzen Wäldern von Säulen, Werke vom größten Umfange und innerer Vielseitigkeit, die für sich in selbstständiger Wirkung, ohne zur Behausung und Umschließung eines Gottes oder der anbetenden Gemeine zu dienen, ebensosehr durch das Kolossale ihrer Maaße und Massen die Vorstellung in Erstaunen setzen, als die einzelnen Formen und Gestalten für sich das ganze Interesse in Anspruch nehmen, indem sie als Symbole für schlechthin allgemeine Bedeutungen aufgerichtet sind, oder auch die Stelle der Bücher vertreten, insofern sie die Bedeutungen nicht durch deren Gestaltungsweise kund geben, sondern durch Schriften, Bildwerke, die in die

Flächen eingegraben sind. Eines Theils kann man diese riesenhaften Bauten eine Sammlung von Skulptur-Bildern nennen, doch kommen dieselben meist in solcher Anzahl und Wiederholung ein und derselben Gestalt vor, daß sie zu Reihen werden, und eben ihre dadurch architektonische Bestimmung nur in dieser Reihe und Ordnung erhalten, die dann aber wiederum ein Zweck für sich ist, und nicht etwa nur Gebälke und Bedachungen trägt.

Die größeren Bauten dieser Art fingen an mit einem gepflasterten Wege, hundert Fuß breit, wie Strabo erzählt, und drei- bis viermal so lang. Zu jeder Seite dieses Ganges (δρόμος) standen Sphinxe, in Reihen von fünfzig bis hundert, in der Höhe von zwanzig bis dreißig Fußen. Nun folgt ein großartiges Prachtthor (πρόπυλον), oben schmäler als unten, mit Pylonen, Pfeilern von ungeheurer Masse, zehn- bis zwanzigmal höher als die Höhe eines Menschen; Theils frei und selbstständig, Theils in Mauern, Prachtgewänden, die ebenfalls frei für sich bis zu der Höhe von fünfzig bis sechszig Fuß, unten breiter als oben, schief hinaufsteigen, ohne in Verbindung mit Quermauern zu stehn, Balken zu tragen, und so ein Haus zu bilden. Im Gegentheil zeigen sie im Unterschiede senkrechter Mauern, welche mehr auf die Bestimmung des Tragens hindeuten, daß sie zur selbstständigen Architektur gehören. Hin und wieder lehnen sich Memnonen an solche Mauern, welche auch Gänge bilden, und ganz mit Hieroglyphen oder ungeheuren Steingemälden bedeckt sind, so daß sie den Franzosen, die sie neuerdings sahen, wie gedruckter Kattun vorkamen. Man kann sie wie Bücherblätter betrachten, welche durch diese räumliche Umgrenzung wie Glockentöne Geist und Gemüth zum Staunen, Sinnen, Denken unbestimmt erwecken. Die Thore folgen mehrfach auf einander und wechseln mit Reihen von Sphinxen; oder ein offener Platz, von der allgemeinen Mauer umschlossen, thut sich auf, mit Säulengängen an diesen Mauern

Dann kommt ein bedeckter Platz, der nicht zur Wohnung dient, sondern ein Säulenwald ist, dessen Säulen keine Wölbung, sondern Steinplatten tragen. Nach diesen Sphinx-Gängen, Säulenreihen, Wandungen mit Hieroglyphen übersäet, nach einem Vorbau mit Flügeln, vor denen sich Obelisken aufgerichtet finden, und Löwen hinlagern, oder auch wieder erst nach Vorhöfen oder mit schmäleren Gängen umgeben, schließt sich dem Ganzen der eigentliche Tempel, das Heiligthum (σηκός) an, nach Strabo von mäßiger Größe, das entweder kein Bild des Gottes in sich hatte, oder nur eine Thiergestalt. Dieß Gehäuse für die Gottheit war hin und wieder eine Monolith, wie Herodot z. B. (II, c. 155) vom Tempel zu Buto erzählt, er sey aus einem Stück in die Höhe und Länge gearbeitet, das bei gleichen Wänden überall vierzig Ellen messe, und auch als Schlußdecke liege wieder ein Stein darauf mit einem vier Ellen breiten Gesimse Im Allgemeinen aber sind die Heiligthümer so klein, daß eine Gemeine nicht Platz darin hat; eine Gemeine aber gehört zum Tempel, sonst ist derselbe nur eine Büchse, eine Schatzkammer, ein Aufbewahrungsort heiliger Bildnisse u. s. s.

In solcher Weise gehen solche Bauten mit Reihen von Thiergestaltungen, Memnonen, immensen Thoren, Mauern, Kolonaden von den stupendesten Dimensionen, bald weiter, bald enger, mit einzelnen Obelisken u. s. s. Stunden weit fort, auf daß man zwischen so großen staunenswürdigen menschlichen Werken, die zum Theil nur einen specielleren Zweck in den verschiedenen Akten des Kultus haben, herumwandle, und sich von diesen aufgethürmten Steinmassen, was das Göttliche sey sagen und offenbaren lasse. Denn näher sind zugleich diesen Gebäulichkeiten überall symbolische Bedeutungen eingewebt, so daß sich die Anzahl der Sphinxe, Memnonen, die Stellung der Säulen und Gänge auf die Tage des Jahres, die zwölf himmlischen Zeichen, die sieben Planeten, die großen Perioden des Mondlaufes u. s. s. beziehn. Theils hat sich die Skulptur hier noch

nicht von der Architektur losgemacht, Theils iſt wiederum das eigentlich Architektoniſche, die Maaße, Abſtände, Anzahl der Säulen, Mauern, Stufen u. ſ. f. ſo behandelt, daß dieſe Verhältniſſe nicht ihren eigentlichen Zweck in ſich ſelbſt, ihrer Symmetrie, Eurhythmie und Schönheit finden, ſondern ſymboliſch beſtimmt werden. Dadurch zeigt ſich dieß Bauen und Schaffen als Zweck für ſich, als ſelber ein Kultus, zu welchem ſich Volk und König vereinen. Viele Werke, wie Kanäle, der See des Möris, überhaupt Waſſerbauten, bezogen ſich zwar auf den Ackerbau und die Ueberſchwemmungen des Nils. So ließ z. B. Seſoſtris, wie Herodot (II, c. 108) berichtet, das ganze Land, das bisher beritten und befahren worden, des Trinkwaſſers wegen, mit Kanälen durchſchneiden, und machte dadurch Pferde und Wagen unnütz. Die Hauptwerke aber blieben jene religiöſen Bauten, welche die Aegypter inſtinktartig, wie die Bienen ihre Zellen bauen, emporthürmten. Ihr Eigenthum war regulirt, die übrigen Verhältniſſe gleichfalls, der Boden unendlich fruchtbar, und bedurfte keiner mühſamen Kultur, ſo daß die Arbeit faſt nur in Säen und Erndten beſtand. Andere Intereſſen und Thaten, wie ſie ſonſt die Völker vollbringen, kommen wenige vor, außer den Erzählungen der Prieſter von Seſoſtris Unternehmungen zur See, finden ſich keine Nachrichten von Seefahrten; im Ganzen blieben die Aegypter auf dieſes Bauen und Konſtruiren in ihrem eigenen Lande beſchränkt. Die ſelbſtſtändige ſymboliſche Architektur aber giebt den Haupttypus ihrer großartigſten Werke ab, weil ſich hier das menſchliche Innere, das Geiſtige in ſeinen Zwecken, Außengeſtalten, noch nicht ſelbſt erfaßt und zum Objekt und Produkt ſeiner freien Thätigkeit gemacht hat. Das Selbſtbewußtſeyn iſt noch nicht zur Frucht gereift, noch nicht fertig für ſich, ſondern treibend, ſuchend, ahnend, fort und fort producirend, ohne abſolute Befriedigung, und deshalb ohne Raſt. Denn erſt in der dem Geiſte gemäßen Geſtalt befriedigt ſich der in ſich fertige Geiſt, und be-

grenzt sich in seinem Hervorbringen. Das symbolische Kunstwerk dagegen bleibt mehr oder weniger grenzenlos.

Zu solchen Gebilden der ägyptischen Baukunst gehören nun auch die sogenannten Labyrinthe, Höfe mit Säulengängen, umher Wege zwischen Wandungen, räthselhaft verschlungen, doch nicht zu der läppischen Aufgabe, den Ausgang zu finden, durcheinandergewirrt, sondern zu einem sinnvollen Umherwandeln unter symbolischen Räthseln. Denn diese Wege sollten, wie ich schon früher angedeutet habe, in ihrem Laufe den Lauf der Himmelskörper nachbilden und vorstellig machen. Sie sind Theils über, Theils unter der Erde gebaut, außer den Gängen mit ungeheuern Kammern und Sälen versehn, deren Wände mit Hieroglyphen bedeckt sind. Das größte Labyrinth, das Herodot selber gesehn hat, war das unweit des Sees Möris. Er sagt (II, c. 148), er habe es größer gefunden, als es mit Worten zu beschreiben sey, und es übertreffe selbst die Pyramiden. Den Bau schreibt er den zwölf Königen zu und schildert ihn folgendermaßen. Das ganze Gebäude, von ein und derselben Mauer umgeben, bestehe aus zwei Stockwerken, einem unter und einem über der Erde. Zusammen enthielten sie dreitausend Gemächer, fünfzehnhundert jedes. Das obere Stockwerk, das Herodot allein besichtigen durfte, war in zwölf nebeneinander liegende Höfe getheilt, mit gegenüberstehenden Thoren, sechs gegen Norden und sechs gegen Süden, und jeder Hof war mit einem Säulengang umgeben, aus weißem, genau behauenem Gestein. Aus den Höfen, sagt Herodot ferner, geht es in die Gemächer, aus den Gemächern in die Säle, aus den Sälen in andere Räume, und aus den Gemächern in die Höfe. Diese letztere Angabe, meint Hirt (Gesch. d. Baukunst b. d. Alten, I, S. 75), mache Herodot nur zur näheren Bestimmung, daß die Gemächer zunächst an den Hofräumen anlagen. Von den labyrinthischen Gängen sagt Herodot, daß die vielen Gänge durch die bedeckten Räume und die mannigfaltigen Krümmungen zwischen den Gehöften ihn mit

tausendfachem Staunen erfüllt hätten. Plinius beschreibt (XXXVI, 19) sie als dunkel, für den Fremdling durch ihre Windungen ermüdend, und beim Oeffnen der Thüren entstände in ihnen ein donnerähnliches Getöse, und aus Strabo, der als Augenzeuge wie Herodot von Wichtigkeit ist, erhellt gleichfalls, daß sich die Irrwege um die Hofräume umherzogen. Vorzüglich die Aegypter bauten dergleichen Labyrinthe, doch findet sich auch als Nachahmung des Aegyptischen auf Kreta ein ähnliches, obschon kleineres, auch auf Morea und Malta.

Indem nun aber diese Baukunst einer Seits durch die Kammern und Säle schon dem Hausartigen zustrebt, während anderer Seits nach Herodot's Angabe der unterirdische Theil des Labyrinths, zu welchem ihm der Eingang nicht gestattet wurde, die Bestimmung von Begräbnissen der Erbauer sowie heiliger Krokodile hatte, so daß hier das eigentlich selbstständig Symbolische allein die Irrgewinde ausmachen, so können wir in diesen Werken einen Uebergang zu der Form der symbolischen Architektur finden, welche aus sich selbst schon der klassischen Baukunst sich zu näheren anfängt.

3. Uebergang aus der selbstständigen Architektur zur klassischen.

Wie stupend auch die so eben betrachteten Konstruktionen sind, so wird uns dennoch die den orientalischen Völkern vielfach gemeinschaftliche unterirdische Architektur der Inder und Aegypter noch ungeheurer und erstaunenswürdiger erscheinen müssen. Was wir in dieser Beziehung Großes und Herrliches über der Erde finden, kommt dem nicht gleich, was in Indien in Salsette, Bombay gegenüber, und in Ellora, in Oberägypten und Nubien unter der Erde vorhanden ist. In diesen bewundernswerthen Exkavationen zeigt sich zuerst das nähere Bedürfniß einer Umschließung. — Daß die Menschen in Höhlen Schutz gesucht, da gewohnt, daß ganze Völkerschaften keine

andere Wohnung gehabt haben, kommt von der Noth des Bedürfniſſes her. Solche Höhlungen gab es in Gebirgen des jüdiſchen Landes, wo in vielen Stockwerken Tauſende Platz hatten. So waren auch im Harz bei Goslar im Rammelsberg noch Kammern, wo hinein die Menſchen ſich verkrochen und ihre Vorräthe geflüchtet haben.

a) Ganz anderer Art aber ſind die angeführten indiſchen und aegyptiſchen unterirdiſchen Bauwerke. Eines Theils dienten ſie zu Verſammlungsplätzen, unterirdiſchen Domen, und ſind Konſtruktionen zum Zweck des religiöſen Staunens und der Sammlung des Geiſtes, mit Anlagen, Andeutungen ſymboliſcher Art, Säulengängen, Sphinxen, Memnonen, Elephanten, koloſſalen Götzenbildern, die, aus dem Felſen gehauen, mit dem unförmlichen Ganzen des Geſteins ebenſo zuſammengewachſen gelaſſen wurden, wie man die Säulen in den Aushöhlungen ausſparte. Vorn an der Felſenwandung waren dieſe Bauten hin und wieder ganz geöffnet, andere zum Theil ganz finſter und nur durch Fackeln erleuchtbar, zum Theil etwa oben offen.

Im Verhältniß zu den Bauten über der Erde erſcheinen dergleichen Aushöhlungen als das Urſprünglichere, ſo daß man die ungeheueren Anlagen über dem Erdboden nur als Nachahmung und überirdiſche Erblühungen aus dem Unterirdiſchen anſehen kann. Denn es iſt da nicht poſitiv gebaut, ſondern nur negativ weggenommen worden. Sich einzuniſten, einzugraben, iſt natürlicher als auszugraben, das Material erſt zu ſuchen, zuſammenzuthürmen und zu geſtalten. Man kann in dieſer Rückſicht die Höhle ſich als früher entſtehend vorſtellen als die Hütte. Die Höhlen ſind ein Ausweiten ſtatt Begrenzen, oder ein Ausweiten, das ein Begrenzen und Umſchließen wird, bei welchem die Umſchließung ſchon vorhanden iſt. Das unterirdiſche Bauen fängt deshalb mehr von dem Vorhandenen an, und erhebt ſich, inſofern es die Hauptmaſſe läßt wie ſie iſt, noch nicht ſo frei als das Geſtalten über dem Boden. Für uns aber gehören dieſe Bauten,

wie symbolischer Art sie auch seyn mögen, schon zu einer weiteren Stufe, da sie nicht mehr so selbstständig symbolisch dastehn, sondern bereits den Zweck der Umschließung, Wandung, Decke haben, innerhalb welcher die mehr symbolischen Gebilde als solche aufgestellt sind. Das Tempelartige, Hausartige im griechischen und neueren Sinne zeigt sich hier in seiner natürlichsten Form.

Hierher sind ferner die Mithrashöhlen zu rechnen, obschon sie sich in einer ganz anderen Gegend vorfinden. Die Verehrung und der Dienst des Mithras stammt aus Persien her, doch ist der ähnliche Kultus auch im römischen Reiche verbreitet gewesen. In dem Museum zu Paris z. B. giebt es ein sehr berühmtes Basrelief, das einen Jüngling darstellt, wie er dem Stier einen Stahl in den Hals stößt; es ist im Kapitol in einer tiefen Grotte unter dem Tempel des Jupiter gefunden worden. Auch in diesen Mithrashöhlen finden sich Wölbungen, Gänge, die einer Seits den Lauf der Gestirne, anderer Seits auch (wie noch heut zu Tage in den Freimauerlogen, wo man in viele Gänge geführt wird, Schauspiele sehn muß u. s. f.) die Wege symbolisch anzudeuten bestimmt scheinen, welche die Seele in ihrer Reinigung durchzumachen hat, wenn auch diese Bedeutung wohl mehr in Skulpturen und anderer Arbeit als so ausgedrückt ist, daß die Architektur die Hauptsache ausgemacht hätte.

In der ähnlichen Beziehung können wir auch noch der römischen Katakomben Erwähnung thun, denen gewiß ursprünglich ein ganz anderer Begriff zu Grunde lag als der, zu Wasserleitungen, Begräbnissen, oder Kloaken zu dienen.

b) Einen bestimmteren Uebergang zweitens aus der selbstständigen Architektur zur dienenden können wir in den Bauwerken suchen, welche als Todtenbehausungen Theils in die Erde gegraben, Theils über dem Boden errichtet worden sind.

Besonders bei den Aegyptern verknüpft sich das unterirdische und überirdische Bauwesen mit einem Todtenreiche, wie sich überhaupt in Aegypten zuerst ein Reich des Unsichtbaren einhaust

und vorfindet. Der Inder verbrennt ſeine Todten oder läßt ſonſt ihre Gebeine liegen, und an der Erde verweſen; die Menſchen nach indiſcher Anſchauung ſind oder werden Gott oder Götter, wie man ſagen will, und zu dieſer feſten Unterſcheidung der Lebendigen von den Todten als Todten kommt es nicht. Die indiſchen Bauten, wenn ſie nicht dem Muhamedanismus ihren Urſprung verdanken, ſind deshalb keine Behauſungen für Todte, und ſcheinen überhaupt, als jene wunderſamen Aushöhlungen, einer früheren Periode anzugehören. Bei den Aegyptern aber tritt der Gegenſatz des Lebendigen und Todten mit Macht hervor; das Geiſtige fängt an ſich vom Ungeiſtigen zu ſcheiden. Es iſt die Aufſtehung des konkreten individuellen Geiſtes, die im Werden iſt. Die Todten werden daher als ein Individuelles feſtgehalten, und damit gegen die Vorſtellung des Hinüberfließens in das Natürliche, in die allgemeine Verſchwebung, Verſchwemmung und Auflöſung befeſtigt und aufbewahrt. Die Einzelnheit iſt das Princip der ſelbſtſtändigen Vorſtellung des Geiſtigen, weil der Geiſt nur als Individuum, als Perſönlichkeit zu exiſtiren vermag. Deshalb muß uns dieſe Ehre und Aufbewahrung der Todten als ein erſtes wichtiges Moment für das Exiſtiren geiſtiger Individualität gelten, da es hier die Einzelnheit iſt, die, ſtatt aufgegeben zu werden, erhalten erſcheint, indem wenigſtens der Körper als dieſe natürliche unmittelbare Individualität geſchätzt und geachtet wird. Herodot, wie ſchon früher erwähnt worden, berichtet, die Aegypter ſeyen die erſten geweſen, welche geſagt hätten, daß die Seelen der Menſchen unſterblich ſeyen, und ſo unvollkommen hier auch noch das Feſthalten an der geiſtigen Individualität iſt, inſofern der Geſtorbene dreitauſend Jahre lang den ganzen Kreis der Land-, Waſſer- und Luftthiere durchlaufen, und dann erſt wieder in einen menſchlichen Körper einwandern ſoll, ſo liegt doch in dieſer Vorſtellung und in dem Einbalſamiren des Körpers ein Fixiren

der leiblichen Individualität und des vom Körper abgeschiedenen Fürsichseyns.

So ist es denn auch in der Baukunst von Wichtigkeit, daß hier die Abtrennung gleichsam des Geistigen als der innern Bedeutung erfolgt, die für sich zur Darstellung gebracht wird, während die leibliche Hülle als bloß architektonische Umschließung umhergestellt ist. Die Todtenbehausungen der Aegypter bilden dadurch in diesem Sinne die frühsten Tempel; das Wesentliche, der Mittelpunkt der Verehrung ist ein Subjekt, ein individueller Gegenstand, der für sich selbst bedeutend erscheint und sich selber ausdrückt, unterschieden von seiner Behausung, die somit als bloß dienende Hülle konstruirt wird. Und zwar ist es nicht ein wirklicher Mensch, für dessen Bedürfniß ein Haus oder Palast erbaut wäre, sondern bedürfnißlose Todte sind es, Könige, heilige Thiere, um welche unermeßliche Konstruktionen sich umherschließen.

Wie der Ackerbau das nomadische Umherschweifen zum Eigenthum fester Sitze fixirt, so vereinigen überhaupt Gräber, Grabmäler und Todtendienst die Menschen, und geben auch denen, welche sonst keine Stätte, kein begrenztes Eigenthum besitzen, einen Sammelplatz, heilige Oerter, die sie vertheidigen und sich nicht wollen entreißen lassen. So wichen die Scythen z. B., dieß flüchtige Volk, vor Darius, wie Herodot (IV. c. 126—127) erzählt, überall zurück, und als Darius ihrem Könige die Botschaft zusendete: wenn der König sich für stark genug halte, Widerstand zu leisten, so solle er sich stellen zur Schlacht; wenn nicht, so solle er den Darius für seinen Herrn anerkennen, entgegnete Idanthyrsus, sie hätten keine Städte und Aecker, und nichts zu vertheidigen, da ihnen Darius nichts verwüsten könne; wenn es aber dem Darius um eine Schlacht zu thun sey, so hätten sie die Gräber ihrer Väter, zu diesen möge Darius herankommen und sie zu beschädigen wagen, dann werde er sehen, ob sie um die Gräber kämpfen würden oder nicht.

Die ältesten grandiosen Grabmäler nun finden wir in Aegypten als die Pyramiden. Was zunächst beim Anblick dieser staunenswerthen Konstruktionen in Verwunderung setzen kann, ist ihre unermeßliche Größe, die sogleich zu der Reflexion über die Dauer der Zeit und die Mannigfaltigkeit, Menge und Ausdauer menschlicher Kräfte führt, welche dazu gehörte, dergleichen kolossale Bauten zu vollenden. Von Seiten ihrer Form dagegen bieten sie sonst nichts Fesselndes dar; in wenigen Minuten ist das Ganze überschaut und festgehalten. Bei dieser Einfachheit und Regelmäßigkeit der Gestalt hat man denn lange über ihren Zweck gestritten. Die Alten geben zwar schon, wie z. B. Herodot und Strabo, den Zweck, zu welchem sie wirklich dienten, an, doch ebenso haben auch ältere wie neuere Reisende und Schriftsteller viel Fabelhaftes und Unhaltbares ausgesonnen. Die Araber suchten mit Gewalt einen Eingang, indem sie im Innern der Pyramide Schätze zu finden hofften, doch haben diese Erbrechungen, statt ihr Ziel zu erreichen, nur Vieles zerstört, ohne zu den wirklichen Gängen und Kammern hinzugelangen. Den neuern Europäern, unter denen sich besonders Belzoni, ein Römer, und dann der Genueser Caviglia auszeichneten, ist es endlich gelungen, das Innere der Pyramiden genauer kennen zu lernen. Belzoni entdeckte das Königsgrab in der Pyramide des Chephrenes. Die Eingänge in die Pyramiden waren aufs Festeste mit Quadersteinen verschlossen, und es scheint, die Aegypter suchten es beim Bau schon so einzurichten, daß der Eingang, wenn er auch bekannt war, doch nur mit großer Schwierigkeit konnte wieder aufgefunden und eröffnet werden. Dieß beweist, daß die Pyramiden verschlossen bleiben und nicht wieder gebraucht werden sollten. In ihrem Innern nun hat man Kammern gefunden, Gänge, die sich auf die Wege deuten lassen, welche die Seele nach dem Tode bei ihrem Umlauf und Gestaltenwechsel macht, große Säle, Kanäle unter der Erde, bald sich senkend, bald steigend. Das Königsgrab

des Belzoni läuft in dieser Weise z. B. in den Felsen gehauen eine Stunde lang fort; in dem Hauptsaal stand ein Sarg von Granit, in den Fußboden eingesenkt, doch man fand nur einen Rest von Thierknochen einer Mumie, eines Apis wahrscheinlich. Das Ganze aber zeigte unbezweifelbar den Zweck, zu einer Todtenbehausung zu dienen. — Im Alter, in der Größe und Gestalt sind die Pyramiden verschieden. Die ältesten scheinen mehr nur pyramidenartig auf einander gehäufte Steine zu seyn; die späteren sind regelmäßig gebaut; einige oben etwas abgeplattet, andere ganz zu einer Spitze auslaufend; an noch anderen findet man Absätze, die man nach der Beschreibung Herodot's von der Pyramide des Cheops (Her. II, c. 125) aus der Art und Weise, wie die Aegypter beim Bau verfuhren, erklären kann, so daß Hirt auch diese Pyramide zu den nicht vollendeten rechnet (Gesch. der Bauk. b. d. Alten I, S. 55). In den älteren Pyramiden sind nach neueren französischen Berichten die Kammern und Gänge verschlungener, in den jüngeren einfacher aber ganz mit Hieroglyphen bedeckt, so daß eine vollständige Abschrift derselben mehrere Jahre dauern würde.

In dieser Weise werden die Pyramiden, staunenswürdig für sich, doch nur zu einfachen Krystallen, zu Schalen, die einen Kern, einen abgeschiedenen Geist einschließen, und zur Aufbewahrung seiner dauernden Leiblichkeit und Gestalt dienen. In diesen abgeschiedenen Todten, der für sich zur Darstellung gelangt, fällt deshalb alle Bedeutung, die Architektur aber, die bisher selbstständig ihre Bedeutung in sich selbst als Architektur hatte, trennt sich jetzt ab, und wird in dieser Scheidung *dienend*, während die Skulptur die Aufgabe erhält, das eigentliche Innere zu gestalten, obschon zunächst noch das individuelle Gebilde in seiner eigenen unmittelbaren Naturgestalt als Mumie festgehalten wird. Wir finden daher, wenn wir die ägyptische Baukunst im Ganzen betrachten, auf der einen Seite die selbstständigen symbolischen Bauten, auf der anderen jedoch besonders in allem, was

sich auf Grabmäler bezieht, tritt schon die specielle Bestimmung der Architektur, bloße Umschließung zu seyn, deutlich hervor. Dazu gehört nun wesentlich, daß die Architektur sich nicht nur eingrabe und Höhlen bilde, sondern sich als eine unorganische Natur zeige, von Menschenhänden da hingebaut, wo man ihrer, um ihres Zweckes Willen, nöthig hat.

Auch andere Völker haben dergleichen Todtenmäler errichtet, heilige Bauten als Wohnorte eines todten Leichnams, über den hin sie sich erheben. Das Grabmal des Mausolus in Karien z. B., später das Grabmal Hadrian's, die jetzige Engelsburg in Rom, ein Palast von sorgfältiger Struktur für einen Todten, waren schon im Alterthum berühmte Werke. Auch gehören nach Uhden's Beschreibung (Wolff's und Buttmann's Mus. B. I. S. 336) hieher noch eine Gattung von Todtendenkmalen, die in ihrer Einrichtung und ihren Umgebungen göttergeweihete Tempel in kleineren Verhältnissen nachahmten. Solch ein Tempel hatte einen Garten, Lauben, einen Brunnen, Weingarten und dann Kapellen, in welchen die Portraitstatuen in Göttergestalten aufgerichtet waren. Besonders zur Kaiserzeit wurden dergleichen Denkmäler mit Götterstatuen der Verstorbenen, in Gestalt des Apoll, der Venus, Minerva erbaut. Diese Figuren sowie das ganze Bauwerk erhielt dadurch zu gleicher Zeit die Bedeutung einer Apotheose und eines Tempels des Verstorbenen, wie auch bei den Aegyptern das Einbalsamiren die Embleme und der Kasten anzeigen, daß der Todte ehrt werde.

Die ebenso grandiosen als einfachsten Konstruktionen dieser Art nun aber sind die ägyptischen Pyramiden. Hier tritt die der Baukunst eigenthümliche und wesentliche Linie, — die gerade nämlich, — und überhaupt die Regelmäßigkeit und Abstraktion der Formen ein. Denn die Architektur als bloße Umschließung und unorganische, nicht an sich selbst individuell von dem ihr innwohnenden Geist belebig beseelte Natur, kann die Gestalt nur als eine ihr selber äußerliche haben; die

äußerliche Form aber iſt nicht organiſch, ſondern abſtrakt und verſtändig. Wie ſehr aber die Pyramide ſchon anfängt die Beſtimmung des Hauſes zu erhalten, ſo iſt bei ihr doch das Rechtwinkliche noch nicht durch und durch herrſchend, wie bei dem eigentlichen Hauſe, ſondern ſie hat noch eine Beſtimmung für ſich, welche nicht der bloßen Zweckmäßigkeit dienſtbar iſt, und ſchließt ſich daher in ſich ſelber unmittelbar von der Baſis an allmälig zur Spitze zuſammen.

c) Von hier aus können wir den Uebergang aus der ſelbſtſtändigen zu der eigentlichen, dienenden Baukunſt machen.

Für die letztere laſſen ſich zweierlei Ausgänge angeben, auf der einen die ſymboliſche Architektur, auf der anderen das Bedürfniß und die demſelben dienſtbare Zweckmäßigkeit. Bei den ſymboliſchen Geſtaltungen, wie wir ſie vorher betrachtet haben, iſt die architektoniſche Zweckmäßigkeit bloße Nebenſache und eine nur äußerliche Ordnung. Das Extrem hiegegen bildet das Haus, wie das nächſte Bedürfniß daſſelbe fordert; Holzſäulen, oder gerad aufſtehende Wände mit Balken, die im rechten Winkel darüber gelegt ſind, und eine Bedachung. Daß ſich das Bedürfniß dieſer eigentlichen Zweckmäßigkeit durch ſich ſelber einſtellt, iſt keine Frage, der Unterſchied aber, ob die eigentliche Architektur, wie wir ſie ſogleich werden als klaſſiſche Baukunſt zu betrachten haben, nur vom Bedürfniß anfängt, oder aus jenen ſelbſtſtändigen ſymboliſchen Werken, die uns durch ſich ſelber auf die dienenden Bauten führten, herzuleiten ſey, dieß giebt den weſentlichen Punkt der Frage ab.

α) Das Bedürfniß bringt in der Architektur Formen hervor, die ganz nur zweckmäßig ſind, und dem Verſtande angehören, das Geradlinige, Rechtwinkliche, die Ebenheit der Flächen. Denn in der dienenden Architektur iſt das, was den eigentlichen Zweck ausmacht, für ſich, als Statue, oder näher als menſchliche Individuen da, als Gemeinde, Volk, zu allgemeinen, nicht mehr auf Befriedigung phyſiſcher Bedürfniſſe ausgehenden, ſon-

dern zu religiöſen oder politiſchen Zwecken verſammelt. Beſonders iſt es das nächſte Bedürfniß, für das Bild, die Statue der Götter, oder des für ſich dargeſtellten und gegenwärtig vorhandenen Heiligen überhaupt eine Umſchließung zu geſtalten. Menmonen z. B. Sphinxe u. ſ. f. ſtehen auf freien Plätzen, oder in einem Hain, in der äußeren Umgebung der Natur. Dergleichen Gebilde aber und mehr noch die menſchlichen Götterfiguren ſind aus einem anderen Bereich, als das der unmittelbaren Natur iſt, hergenommen; ſie gehören dem Reiche der Vorſtellung an und ſind durch menſchliche künſtleriſche Thätigkeit ins Daſeyn gerufen. Ihnen genügt deshalb die bloß natürliche Umgebung nicht, ſondern ſie bedürfen zu ihrer Aeußerlichkeit einen Boden und eine Umſchließung, die den gleichen Urſprung als ſie ſelber haben, d. h. die gleichfalls aus der Vorſtellung hervorgegangen und durch künſtleriſche Produktion herausgeſtaltet ſind. Erſt in einer von der Kunſt herkommenden Umgebung finden die Götter ihr angemeſſenes Element. Dieß Aeußere hat dann aber hier nicht ſeinen Zweck in ſich ſelbſt, ſondern dient einem anderen als ſeinem weſentlichen Zweck, und fällt dadurch der Zweckmäßigkeit anheim.

Sollen ſich jedoch dieſe zunächſt bloß zweckdienlichen Formen zur Schönheit erheben, ſo dürfen ſie bei ihrer erſten Abſtraktion nicht ſtehen bleiben, ſondern müſſen außer der Symmetrie und Euthythmie dem Organiſchen, Konkreten, in ſich ſelbſt Abgeſchloſſenen und Mannigfaltigen zugehn. Dadurch tritt dann gleichſam eine Reflexion über Unterſchiede und Beſtimmungen, ſowie das ausdrückliche Hervorheben und Fixiren von Seiten ein, das für die bloße Zweckmäßigkeit ganz überflüſſig iſt. Ein Balken z. B. iſt einer Seits geradlinigt fortgehend, doch er hört zugleich an beiden Enden auf; ebenſo ſteht ein Pfoſten, welcher Balken, oder eine Decke zu tragen hat, auf der Erde und erreicht oben, wo der Balken auf ihm ruht, ſeine Endſchaft. Solche Unterſchiede ſtellt die dienende Architektur heraus, und geſtaltet ſie durch die Kunſt, wogegen ein ergani-

sches Gebilde, wie eine Pflanze, ein Mensch zwar auch sein oben und unten, aber selbst von Hause aus organisch gestaltet hat, und sich dadurch in Füße und Kopf, oder bei der Pflanze in Wurzel und Krone unterscheidet.

β) Die symbolische Architektur umgekehrt nimmt mehr oder weniger von solchen organischen Gestaltungen ihren Ausgangspunkt, wie in den Sphinxen, Memnonen u. s. f., doch kann sie sich auch des Geradlinigten und Regelmäßigen bei den Mauern, Thoren, Balken, Obelisken u. s. f. nicht ganz entschlagen, und muß überhaupt, wenn sie jene skulpturartigen Reliefs irgend architektonisch aufstellen und nebeneinander reihen will, dabei die Gleichheit der Größe, des Voneinanderstehens, die Geradlinigkeit der Reihen, überhaupt die Ordnung und Regelmäßigkeit der eigentlichen Baukunst zu Hülfe nehmen. Damit hat sie die beiden Principe in sich, deren Einigung die in ihrer Zweckmäßigkeit eben so schöne Architektur zu Stande bringt, nur daß diese zwei Seiten im Symbolischen, statt in eins gebildet zu seyn, noch aus einander liegen.

γ) Wir können demnach den Uebergang so fassen, daß auf der einen Seite die bisher selbstständige Baukunst die Formen des Organischen zur Regelmäßigkeit verständig modificiren und zur Zweckmäßigkeit herüberschreiten müsse, während sich umgekehrt die bloße Zweckmäßigkeit der Formen dem Princip des Organischen entgegen zu bewegen habe. Wo diese beiden Extreme zusammentreffen und sich wechselseitig ergreifen, entsteht sodann die eigentlich schöne klassische Architektur.

Diese Einigung nun läßt sich, in ihrem wirklichen Entstehen gleichsam, deutlich an der eintretenden Umgestaltung dessen erkennen, was wir in der bisherigen Architektur bereits als Säule sahen. Zu einer Umschließung sind nämlich einer Seite zwar Mauern nöthig, Mauern aber können auch selbstständig, wie schon früher an Beispielen gezeigt ist, dastehen, ohne die Umschließung vollständig zu machen, zu welcher wesentlich eine Be-

deckung von oben und nicht nur ein Umſchließen der Seitenräume gehört. Eine ſolche Bedeckung nun aber muß getragen werden. Das Einfachſte hierfür ſind Säulen, deren weſentliche und zugleich ſtrenge Beſtimmung in dieſer Rückſicht in dem Tragen als ſolchem beſteht. Deshalb ſind Mauern, wo es aufs bloße Tragen ankommt, eigentlich ein Ueberfluß. Denn das Tragen iſt ein mechaniſches Verhältniß und gehört ins Gebiet der Schwere und ihrer Geſetze. Hier konzentrirt ſich nun die Schwere, das Gewicht eines Körpers in ſeinem Schwerpunkt, und iſt in dieſem, damit er wagrecht ohne zu fallen ruhe, zu unterſtützen. Dieß thut die Säule, ſo daß bei ihr die Kraft des Tragens auf das Minimum der äußerlichen Mittel reduzirt erſcheint. Was eine Mauer mit großem Aufwande zu Stande bringt, daſſelbe thun wenige Säulen, und es iſt eine große Schönheit der klaſſiſchen Architektur, nicht mehr Säulen hinzuſtellen, als in der That zum Tragen einer Balkenlaſt, und deſſen, was auf ihr ruht, nöthig ſind. Säulen zum bloßen Schmuck gehören in der eigentlichen Architektur nicht zur wahren Schönheit. Deshalb erfüllt auch die Säule, wo ſie rein für ſich ſelber daſteht, ihren Beruf nicht. Man hat zwar auch Triumphſäulen aufgerichtet, wie die berühmten des Trajan und Napoleons, aber auch dieſe ſind gleichſam nur ein Poſtament für Statuen, und außerdem mit Bildwerken bekleidet zum Gedächtniß und zur Zierde des Helden, deſſen Standbild ſie tragen.

Bei der Säule nun iſt es beſonders merkwürdig, wie ſie im Verlauf der architektoniſchen Entwickelung ſich erſt der konkreten Naturgeſtalt entwinden muß, um ihre architektur, ebenſo zweckmäßige als ſchöne Geſtalt zu gewinnen.

aaa) Indem die ſelbſtſtändige Architektur von organiſchen Gebilden anfängt, kann ſie menſchliche Geſtalten ergreifen; wie in Aegypten z.B. zum Theil noch menſchliche Figuren, Memnonen z.B., zu Säulen gebraucht wurden. Daß jedoch ſich ein dieſer Ueber-

fluß, inſofern ihre Beſtimmung nicht das eigentliche Tragen iſt. Bei den Griechen kommen in anderer Weiſe in dem ſtrengeren Dienſte, Laſten auf ſich ruhen zu laſſen, Kariatiden vor, die aber nur im Kleinen können angebracht werden. Außerdem iſt es als ein Mißbrauch der menſchlichen Geſtalt anzuſehn, ſie unter ſolcher Bürde zuſammen zu preſſen, und ſo haben denn die Kariatiden auch dieſen Charakter des Gedrückten, und ihr Koſtum deutet auf Sklaverei hin, der es eine Laſt iſt, dergleichen Laſten zu tragen.

β,β) Die naturgemäßere organiſche Geſtalt für Pfoſten und Stützen, die etwas tragen ſollen, iſt deshalb der Baum, die Pflanze überhaupt, ein Stamm, ein ſchwanker Stengel, der ſenkrecht in die Höhe ſtrebt. Der Stamm des Baumes trägt an und für ſich ſchon ſeine Krone, der Halm die Aehre, der Stengel die Blume. Dieſe Formen nimmt nun auch die ägyptiſche Baukunſt, die ſich noch nicht zur Abſtraktion ihrer Intentionen befreit hat, aus der Natur unmittelbar heraus. In dieſer Beziehung hat das Grandioſe im Styl der ägyptiſchen Paläſte oder Tempel, das Koloſſale der Säulenreihen, die Menge derſelben und dann die großartigen Verhältniſſe des Ganzen die Beſchauer von jeher in Erſtaunen und Verwunderung geſetzt. In der größten Mannigfaltigkeit ſieht man hier die Säulen aus Pflanzenbildungen hervorgehn, Lotospflanzen und andere Bäume zu Säulen hinaufgeſtreckt und auseinander gezogen werden. In den Kolonnaden z. B. haben nicht alle Säulen dieſelbe Geſtalt, ſondern wechſeln zu ein, zwei oder dreien ab. Denon hat in ſeinem Werke über die ägyptiſche Expedition eine große Menge ſolcher Formen zuſammengeſtellt. Das Ganze iſt noch keine verſtändig regelmäßige Form, ſondern die Baſe iſt eine Zwiebelgeſtalt, ein ſchilfartiges Herausgehn des Blattes aus der Wurzel, oder ſonſt eine Zuſammendrängung von Wurzelblättern nach der Weiſe verſchiedener Pflanzen. Aus dieſer Baſis ragt dann der ſchwanke Stengel in die Höhe, oder ſteigt verſchlungen

emporgewunden als Säule auf, und das Kapital ist auch ein blumenartiges Auseinandergehen von Blättern und Zweigen. Die Nachahmung ist jedoch nicht naturgetreu, sondern die Pflanzenformen werden architektonisch verzogen, dem Kreisrunden, Verständigen, Regelmäßigen, Geradlinigten näher gebracht, so daß diese ganzen Säulen dem ähnlich sehn, was gewöhnlich die Arabeske genannt wird.

77) Hier ist nun der Ort zugleich von der Arabeske überhaupt zu reden, denn sie fällt ihrem Begriff nach eben in den Uebergang aus einer natürlichen für die Architektur gebrauchten organischen Gestalt zu der strengeren Regelmäßigkeit des eigentlich Architektonischen. Wenn aber die Baukunst frei in ihrer Bestimmung geworden ist, setzt sie die Arabeskenformen zu Schmuck und Zierath herunter. Sie sind dann vornehmlich verzogene Pflanzengestalten, und aus Pflanzen erwachsende und damit verschlungene Thier- und Menschenformen, oder in Pflanzen übergehende Thiergebilde. Sollen sie eine symbolische Bedeutung bewahren, so kann dafür der Uebergang der verschiedenen Naturreiche gelten; ohne solchen Sinn sind sie nur Spiele der Phantasie in Zusammenstellung, Verbindung, Verzweigung der unterschiedensten Naturgestaltungen. Für dergleichen architektonischen Zierath, in dessen Erfindung die Phantasie in die mannigfaltigsten Einfassungen aller Art, auch an Geräthschaften und Kleidung, in Holz, Stein u. s. f. übergehen kann, ist die Hauptbestimmung und Grundform, daß die Pflanzen, Blätter, Blumen, Thiere dem Verständigen, Unorganischen näher gebracht werden. Deshalb findet man die Arabesken oft steif, und dem Organischen untreu geworden, weshalb man sie häufig getadelt und der Kunst über den Gebrauch derselben einen Vorwurf gemacht hat. Besonders der Malerei, obschon Raphael selber Arabesken in großer Ausdehnung und von höchster Anmuth, Geistreichigkeit Mannigfaltigkeit und Grazie zu malen unternahm. Allerdings sind die Arabesken sowohl in Rücksicht auf die Formen des

Organischen, als auch in Betreff der Gesetze der Mechanik naturwidrig, doch diese Art der Naturwidrigkeit ist nicht nur ein Recht der Kunst überhaupt, sondern sogar eine Pflicht der Architektur, denn dadurch allein werden die sonst für die Baukunst ungeeigneten lebendigen Formen dem wahrhaft architektonischen Style anpassend und in Einklang mit demselben gesetzt. Dieser Angemessenheit steht nun besonders die vegetabilische Natur, welche auch im Orient verschwenderisch zu Arabesken verwandt wird, am nächsten, denn die Pflanzen sind noch nicht empfindende Individuen, sondern bieten sich von selbst zu architektonischen Zwecken dar, indem sie gegen Regen, Sonnenschein und Wind schützende Bedachungen und Beschattungen bilden, und im Ganzen nicht die freie, der verständigen Gesetzmäßigkeit entwundene Schwingung der Linien haben. Architektonisch gebraucht, werden nun ihre sonst schon regelmäßigen Blätter zu noch bestimmterer Rundung oder Geradlinigkeit geregelt, so daß dadurch alles, was man als Verzerrung, Unnatur und Steifigkeit der Pflanzenformen ansehn könnte, wesentlich als eine angemessene Umbildung zum eigentlich Architektonischen zu betrachten ist.

In solcher Weise tritt in der Säule die eigentliche Baukunst aus dem bloß Organischen in die verständige Zweckmäßigkeit, und aus dieser in die Annäherung an das Organische herüber. Dieses gedoppelten Ausgangspunktes von dem eigentlichen Bedürfnisse und der zweckmäßigkeitslosen Selbstständigkeit der Architektur ist hier zu erwähnen nöthig gewesen, denn das Wahrhafte ist das Vereinen beider Principe. Die schöne Säule geht von der Naturform aus, die sodann zum Pfosten, zur Regelmäßigkeit und Verständigkeit der Form umgestaltet wird.

Zweites Kapitel.

Die klaſſiſche Architektur.

Die Baukunſt, wenn ſie ihre eigenthümliche begriffsgemäße Stellung erhält, dient in ihrem Werke einem Zweck und einer Bedeutung, die ſie nicht in ſich ſelbſt hat. Sie wird eine unorganiſche Umgebung, ein den Geſetzen der Schwere nach geordnetes und gebautes Ganzes, deſſen Formen dem ſtreng Regelmäßigen, Geraden, Rechtwinklichten, Kreisförmigen, den Verhältniſſen beſtimmter Zahl und Anzahl, dem in ſich ſelbſt begrenzten Maaß und der feſten Geſetzmäßigkeit anheimfallen. Ihre Schönheit beſteht in dieſer Zweckmäßigkeit ſelber, welche von der unmittelbaren Vermiſchung mit dem Organiſchen, Geiſtigen, Symboliſchen befreit, obſchon ſie dienend iſt, dennoch eine in ſich geſchloſſene Totalität zuſammenfügt, die ihren einen Zweck klar durch alle ihre Formen hindurchſcheinen läßt, und in der Muſik ihrer Verhältniſſe das bloß Zweckmäßige zur Schönheit heraufgeſtaltet. Ihrem eigentlichen Begriff aber entſpricht die Architektur auf dieſer Stufe, weil ſie an und für ſich das Geiſtige zu ſeinem gemäßen Daſeyn zu bringen nicht im Stande iſt, und deshalb nur das Aeußerliche und Geiſtloſe zum Widerſchein des Geiſtigen umzubilden vermag.

In der Betrachtung dieſer in ihrer Schönheit ebenſo dienſtbaren Baukunſt wollen wir folgenden Gang nehmen.

Erſtens haben wir den allgemeinen Begriff und Charakter derſelben näher feſtzuſtellen.

Zweitens die besonderen Grundbestimmungen der architektonischen Formen anzugeben, welche aus dem Zweck hervorgehn, für den das klassische Kunstwerk erbaut wird.

Drittens können wir einen Blick auf die konkrete Wirklichkeit werfen, zu der sich die klassische Architektur entwickelt hat.

Auf ein Detail jedoch will ich mich in keiner dieser Beziehungen einlassen, sondern mich nur auf das Allgemeinste beschränken, das hier einfacher ist, als bei der symbolischen Baukunst.

1. Allgemeiner Charakter der klassischen Architektur.

a) Dem gemäß, was ich mehrmals bereits angeführt habe, besteht der Grundbegriff der eigentlichen Baukunst darin, daß die geistige Bedeutung nicht ausschließlich in das Bauwerk selbst hineingelegt ist, das dadurch zu einem selbstständigen Symbol des Innern wird, sondern daß diese Bedeutung umgekehrt außerhalb der Architektur schon ihr freies Daseyn gewonnen hat. Dieß Daseyn kann zwiefacher Art seyn, je nachdem nämlich eine andere weiterreichende Kunst, und hauptsächlich im eigentlich Klassischen die Skulptur, die Bedeutung für sich gestaltet und herausstellt, oder der Mensch dieselbe in seiner unmittelbaren Wirklichkeit lebendig in sich enthält und bethätigt. Außerdem können sodann diese beiden Seiten noch zusammentreten. Wenn also die orientalische Architektur der Babylonier, Juder, Aegypter einer Seits, was diesen Völkern als das Absolute und Wahrhaftige galt, symbolisch zu durch sich selber gültigen Gebilden gestaltete, oder anderer Seits das dem Tode zum Trotz seiner äußeren Naturgestalt nach Erhaltene umschloß, so ist jetzt das Geistige, sey es durch die Kunst, sey es in unmittelbar lebendiger Existenz, abgesondert von dem Bauwerk für sich selber da, und die Architektur begiebt sich in den Dienst dieses Geistigen, das die eigentliche Bedeutung und den bestimmenden Zweck ausmacht. Dieser Zweck wird dadurch jetzt das Regierende, das

die Geſammtheit des Werks beherrſcht, die Grundgeſtalt deſſelben, das Knochengerüſt gleichſam, beſtimmt, und weder dem materiellen Stoffe, noch der Phantaſie und Willkühr geſtattet, ſich für ſich ſelbſtſtändig zu ergehn, wie in der ſymboliſchen Architektur, oder, wie in der romantiſchen, über die Zweckmäßigkeit hinaus noch einen Ueberfluß mannigfaltiger Theile und Formen zu entwickeln.

b) Die erſte Frage nun bei einem Bauwerk dieſer Art iſt die Frage nach ſeinem Zweck und Beſtimmung, ſowie nach den Umſtänden, unter denen es zu errichten iſt. Dieſen angemeſſen ſeine Konſtruktion zu machen, auf Klima, Lage, landſchaftliche Naturumgebung zu achten, und in der zweckmäßigen Berückſichtigung aller dieſer Punkte ein zugleich zu freier Einheit verbundenes Ganzes hervorzubringen, das iſt die allgemeine Aufgabe, in deren vollſtändiger Erfüllung ſich der Sinn und Geiſt des Baukünſtlers zu zeigen hat. Bei den Griechen ſind die öffentlichen Gebäude, Tempel, Säulengänge und Hallen zum Aufenthalte und Herumgehen bei Tage, Zugänge, wie z. B. der berühmte Hinaufweg zur Akropolis in Athen, vornehmlich Gegenſtände der Baukunſt geweſen; die Privatwohnungen dagegen waren ſehr einfach. Bei den Römern umgekehrt kommt der Luxus der Privathäuſer, der Villen hauptſächlich, hervor; ebenſo die Pracht der Kaiſerpaläſte, öffentlichen Bäder, Theater, Circus, Amphitheater, Waſſerleitungen, Brunnen u. ſ. f. Solche Bauten aber, bei denen die Nützlichkeit das durchaus Verwaltende und Herrſchende bleibt, können der Schönheit mehr oder weniger nur als Schmuck Raum geben. Der freiſte Zweck iſt deshalb in dieſer Sphäre der Zweck der Religion, das Tempelhaus als Umſchließung für ein Subjekt, das ſelbſt der ſchönen Kunſt angehört, und von der Skulptur als Statue des Gottes hingeſtellt wird.

c) Bei dieſen Zwecken nun ſcheint die eigentliche Architektur freier zu ſeyn, als die ſymboliſche der vorigen Stufe,

welche die organischen Formen aus der Natur her ergreift, ja freier als die Skulptur, die genöthigt ist, die vorgefundene menschliche Gestalt aufzunehmen, und sich an sie und ihre gegebenen allgemeinen Verhältnisse bindet, während die klassische Architektur ihre Form und deren Figuration dem Inhalt nach aus geistigen Zwecken und in Betreff der Gestalt aus dem menschlichen Verstande ohne direktes Vorbild erfindet. Diese größere Freiheit ist relativ zuzugeben, doch ihr Gebiet bleibt beschränkt, und die Abhandlung der klassischen Baukunst, der Verständigkeit ihrer Formen wegen, im Ganzen etwas Abstraktes und Trocknes. Friedrich v. Schlegel hat die Architektur eine gefrorne Musik genannt, und in der That beruhen beide Künste auf einer Harmonie von Verhältnissen, die sich auf Zahlen zurückführen lassen, und in ihren Grundzügen deswegen leicht auffaßbar sind. Die Hauptbestimmung giebt für diese Grundzüge und deren einfache, ernstere, großartige oder anmuthigere und zierliche Verhältnisse, wie gesagt, das Haus ab; Mauern, Säulen, Balken, in ganz verständigen krystallinischen Formen zusammengesetzt. Welches nun die Verhältnisse seyen, läßt sich nicht auf genaue Zahlbestimmungen und Maaße reduciren. Aber ein längliches Viereck z. B. mit rechten Winkeln ist gefälliger als ein Quadrat, weil beim Oblongum in der Gleichheit auch Ungleichheit ist. Die eine Dimension, die Breite, halb so groß als die andere, die Länge, giebt ein gefälliges Verhältniß, lang und schmal dagegen ist ungefällig. Dabei müssen dann zugleich die mechanischen Verhältnisse des Tragens und Getragenwerdens in ihrem ächten Maaß und Gesetz erhalten seyn, schweres Gebälk z. B. darf nicht auf dünnen zierlichen Säulen ruhn, oder umgekehrt große Anstalten zum Tragen gemacht werden, um am Ende nur etwas ganz Leichtes aufzulegen. In allen diesen Beziehungen, in dem Verhältniß der Breite zur Länge und Höhe des Gebäudes, der Höhe der Säulen zu ihrer Dicke, der Abstände, Zahl der Säulen, Art und Mannigfaltigkeit oder Einfachheit der

Verzierungen, Größe der vielen Leiſten, Einfaſſungen u. ſ. f. herrſcht bei den Alten eine geheime Eurhythmie, welche der richtige Sinn der Griechen vornehmlich ausgefunden hat, und wovon ſie im Einzelnen wohl hin und wieder abweichen, im Ganzen aber die Grundverhältniſſe beibehalten müſſen, um nicht aus der Schönheit herauszutreten.

2. Die beſondern Grundbeſtimmungen der architektoniſchen Formen.

a) Es iſt ſchon früher erwähnt worden, daß man ſich lange geſtritten habe, ob der Holzbau oder Steinbau als Ausgangspunkt zu bezeichnen ſey, und ob von dieſem Unterſchiede des Materials auch die architektoniſchen Formen herrührten. Für die eigentliche Baukunſt nun, inſoweit ſie die Seite der Zweckmäßigkeit geltend macht und den Grundtypus des Hauſes zur Schönheit ausbildet, läßt ſich der Holzbau als das Urſprünglichere annehmen.

Dieß hat Hirt, indem er dem Vitruv folgt, gethan, und iſt vielfach deshalb angegriffen worden. Ich will in wenigen Worten meine Anſicht über dieſe Streitfrage abgeben. Es iſt die gewöhnliche Betrachtungsweiſe, zu einem vorausgeſetzten vorgefundenen Konkreten das abſtrakte einfache Geſetz zu finden. In dieſem Sinne ſucht auch Hirt zu den griechiſchen Gebäuden das Grundmodell auf, gleichſam die Theorie, das anatomiſche Gerüſte, und findet es, der Form und dem damit zuſammenhängenden Material nach, im Hauſe und Holzbau. Nun wird zwar ein Haus als ſolches hauptſächlich zur Wohnung, zum Schutz gegen Sturm, Regen, Witterung, Thiere, Menſchen gebaut, und fordert eine totale Umſchließung, damit eine Familie oder größere Gemeinſchaft von Menſchen ſich abgeſchloſſen für ſich verſammeln und ihren Bedürfniſſen und Thätigkeiten in dieſer Abgeſchloſſenheit nachgehn könne. Das Haus iſt ein ſchlechthin zweckmäßiges Gefüge, vom Menſchen zu menſchlichen Zwecken

hervorgebracht. So zeigt er sich vielgeschäftig daran, vielzweckig, und das Gefüge detaillirt sich zu einem Zusammenhange mancherlei mechanischen Ineinanderpassens und Schiebens für den Halt und die Festigkeit, nach Bedingungen der Schwere, des Bedürfnisses dem Aufgerichteten Halt zu geben, es zu sperren, das Liegende zu unterstützen, und nicht nur überhaupt zu tragen, sondern, wo es horizontal ruht, es horizontal, eben zu erhalten, das unter Winkeln und Ecken Zusammenstoßende zu verbinden u. s. f. Nun fordert zwar das Haus auch eine totale Umschließung, für welche die Mauern das Dienlichste und Sicherste sind, und nach dieser Seite hin scheint der Steinbau das Zweckmäßigere, eine Wand aber läßt sich ebensogut auch aus nebeneinander stehenden Pfosten errichten, auf denen sodann Balken ruhn, welche zugleich die senkrechten Pfosten, von denen sie gestützt und getragen werden, verbinden und festigen. Hiezukommt dann endlich die Decke und das Dach. In dem Tempelhause ist nun außerdem die Umschließung nicht der Hauptpunkt, auf welchen es ankommt, sondern das Tragen und Getragenwerden. Für dieß mechanische Verhalten erweist sich der Holzbau als das Nächste und Naturgemäßeste. Denn der Pfosten als das Tragende, das zugleich einer Verbindung bedarf, und diese als den Querbalken auf sich lasten läßt, machen hier die Grundbestimmungen aus. Dieß in sich Getheiltseyn und Verbinden, sowie die zweckmäßige Zusammenfügung dieser Seiten gehört aber wesentlich dem Holzbau an, der unmittelbar im Baume das nöthige Material dazu vorfindet. Ein Baum bietet sich, ohne weitläufige und schwierige Bearbeitung nöthig zu machen, ebensosehr zum Pfosten als zum Balken dar, insofern das Holz für sich schon eine bestimmte Formation hat, aus vereinzelten linearen, mehr oder weniger geradlinigten Stücken besteht, welche unmittelbar können in rechten wie in spitzen und stumpfen Winkeln zusammengesetzt werden, und so Eckpfeiler, Stützen, Querbalken und Dach liefern. Der Stein dagegen hat von Hause

aus keine ſo feſt beſtimmte Geſtalt, ſondern iſt mit dem Baum verglichen eine formloſe Maſſe, die erſt zweckmäßig vereinzelt, bearbeitet ſeyn muß, um nebeneinander und aufeinander gebracht und wieder zuſammengefügt werden zu können. Er fordert mehrfache Operationen, ehe er die Geſtaltung und Brauchbarkeit erhält, welche das Holz ſchon an und für ſich hat. Außerdem laden Steine, wo ſie große Maſſen bilden, mehr zum Aushöhlen ein und ſind überhaupt, als von Hauſe aus relativ formlos, jeder Geſtalt fähig, wodurch ſie ſich ſowohl für die ſymboliſche als auch für die romantiſche Baukunſt und deren phantaſtiſchere Formen als gefügiges Material hergeben, während ſich das Holz durch ſeine Naturform geradlinigter Stämme für jene ſtrengere Zweckmäßigkeit und Verſtändigkeit, von der die klaſſiſche Architektur ausgeht, unmittelbar als brauchbarer erweiſt. In dieſer Rückſicht iſt der Steinbau hauptſächlich bei der ſelbſtſtändigen Baukunſt vorherrſchend, obſchon auch bei den Aegyptern z. B. in ihren mit Platten belegten Säulengängen Bedürfniſſe eintreten, welche der Holzbau leichter und urſprünglicher zu befriedigen im Stande iſt. Umgekehrt bleibt aber die klaſſiſche Architektur nicht etwa beim Holzbau ſtehn, ſondern führt im Gegentheil, wo ſie ſich zur Schönheit heraufbildet, ihre Bauwerke in Stein aus, ſo jedoch, daß einer Seits in den architektoniſchen Formen ſich immer noch das urſprüngliche Princip des Holzbaues erkennen läßt, wenn auch anderer Seits Beſtimmungen hinzukommen, welche nicht dem Holzbau als ſolchen angehören.

b) Was nun die *beſonderen* Hauptpunkte betrifft, welche in dem Hauſe als Grundtypus auch des Tempelhauſes liegen, ſo beſchränkt ſich das Weſentlichſte, das hier zu erwähnen iſt, kurz auf Folgendes.

Nehmen wir das Haus näher in ſeinem mechaniſchen Verhältniß zu ſich ſelbſt, ſo erhalten wir nach dem eben Geſagten auf der einen Seite *tragende*, architektoniſch geſtaltete Maſſen,

auf der andern Seite getragene, beide aber zu Halt und Festigkeit verbunden. Hiezu kommt drittens die Bestimmung des Umschließens und Abgrenzens nach den drei Dimensionen der Länge, Breite und Höhe. Eine Konstrukion nun, die, als eine Ineinanderfügung unterschiedener Bestimmungen, ein konkretes Ganzes ist, hat dieß auch an ihr selber zu zeigen. So entstehen hier wesentliche Unterschiede, die ebensosehr in ihrer Besonderung und specifischen Ausbildung, als in ihrer verständigen Zusammenfügung zu erscheinen haben.

α) Das Nächste, was in dieser Beziehung von Wichtigkeit wird, betrifft das Tragen. Sobald von tragenden Massen die Rede ist, fällt uns gewöhnlich nach unserem heutigen Bedürfniß die Wand ein, als das Festeste, Sicherste zum Tragen. Die Wand aber hat, wie wir bereits sahen, nicht das Tragen als solches zu ihrem alleinigen Princip, sondern dient wesentlich zur Umschließung und Verbindung, und macht deshalb in der romantischen Baukunst ein überwiegendes Moment aus. Das Eigenthümliche der griechischen Architektur besteht nun sogleich darin, daß sie dieß Tragen als solches gestaltet und hiefür die Säule als ein Grundelement architektonischer Zweckmäßigkeit und Schönheit verwendet.

αα) Die Säule hat keine andere Bestimmung als die des Tragens, und obschon eine Reihe von Säulen in gerader Linie nebeneinander gestellt eine Abgrenzung markirt, so umschließt sie doch nicht wie eine feste Mauer oder Wand, sondern wird ausdrücklich von der eigentlichen Wand fortgerückt und frei für sich hingestellt. Bei diesem alleinigen Zweck des Tragens kommt es nun vor Allem darauf an, daß die Säule im Verhältniß zu der Last, die auf ihr ruht, den Anblick der Zweckmäßigkeit gewähre, und deshalb weder zu stark, noch zu schwach sey, weder zusammengedrückt erscheine, noch so hoch und leicht in die Höhe steige, als ob sie mit ihrer Last nur spiele.

ββ) Wie von der umschließenden Mauer und Wand auf

der einen Seite, unterſcheidet ſich nun aber die Säule auf der anderen auch von bloßen Pfoſten. Der Pfoſten nämlich iſt unmittelbar in die Erde geſteckt und hört ebenſo unmittelbar da auf, wo eine Laſt über ihn hingelegt iſt. Dadurch erſcheint ſeine beſtimmte Länge, ſein Anfangen und Aufhören gleichſam nur als eine negative Begrenzung durch Anderes, als eine zufällige Beſtimmtheit, die ihm nicht für ſich ſelber zukömmt. Anfangen aber und ſich zu endigen ſind Beſtimmungen, die im Begriff der tragenden Säule ſelbſt liegen, und deshalb auch an ihr ſelbſt als ihre eigenen Momente müſſen zum Vorſchein kommen. Dieß iſt der Grund dafür, daß die ausgebildete ſchöne Architektur der Säule eine Baſis und Kapital zutheilt. Bei der toskaniſchen Ordnung findet ſich zwar keine Baſis, ſo daß die Säule alſo unmittelbar aus der Erde hervorkommt; dann aber iſt ihre Länge für das Auge etwas Zufälliges; man weiß nicht, ob die Säule nicht durch das Gewicht der getragenen Maſſe ſo oder ſo tief ſey in den Boden hineingedrückt worden. Damit ihr Anfang nicht als unbeſtimmt und zufällig erſcheine, muß ſie einen ihr abſichtlich gegebenen Fuß haben, auf dem ſie ſteht, und der ihren Anfang ausdrücklich als Anfang zu erkennen giebt. Die Kunſt will einestheils dadurch ſagen: hier fängt die Säule an; anderentheils will ſie die Feſtigkeit, das ſichere Daſeyn für's Auge bemerkbar machen, und das Auge in dieſer Rückſicht gleichſam beruhigen. Aus dem gleichen Grunde läßt ſie die Säule mit einem Kapital aufhören, das ebenſoſehr die eigentliche Beſtimmung des Tragens anzeigt, als auch ſagen ſoll: hier hört die Säule auf. Dieſe Reflexion eines mit Abſicht gemachten Anfangs und Schluſſes giebt den eigentlichen tieferen Grund für Baſis und Kapital ab. Es iſt wie in der Muſik mit einer Kadenz, welche eines feſten Abſchluſſes bedarf, oder wie mit einem Buch, das auch ohne Punktum aus iſt, und ohne Heraushebung des erſten Buchſtabens anfängt, bei welchem man aber doch, beſonders im Mittelalter, große ver-

zierte Buchstaben anbrachte, und ebenso Verzierungen am Ende, um die Vorstellung, daß es anfange und aus sey, objektiv zu machen. Wie sehr deshalb Basis und Kapital über das bloße Bedürfniß hinausgehn, so darf man sie doch nicht als einen überflüssigen Schmuck ansehen, oder nur aus dem Muster ägyptischer Säulen, welche noch den Typus der Pflanzenwelt nachbilden, herleiten wollen. — Organische Gebilde, wie die Skulptur sie in der thierischen und menschlichen Gestalt darstellt, haben ihren Anfang und ihr Ende in freien Konturen in sich selbst, indem es der vernünftige Organismus selber ist, der die Begrenzung der Gestalt von Innen heraus macht, die Architektur dagegen hat für die Säule und deren Gestalt nichts Anderes, als die mechanische Bestimmung des Tragens, und der räumlichen Entfernung vom Boden ab bis zu dem Punkt hin, wo die getragene Last die Säule endigt. Die besonderen Seiten aber, welche in dieser Bestimmung liegen, muß die Kunst, weil sie der Säule angehören, auch heraustreten lassen und gestalten. Ihre bestimmte Länge und deren zwiefache Grenze nach unten und oben, sowie ihr Tragen darf deshalb nicht als nur zufällig und durch Anderes in sie hineinkommend erscheinen, sondern muß auch als ihr selber immanent dargestellt seyn.

Was die weitere Gestalt der Säule außer der Basis und dem Kapital angeht, so ist die Säule *erstens* rund, kreisförmig, denn sie soll frei für sich abgeschlossen dastehn. Die in sich einfachste, fest abgeschlossene, verständig bestimmte, regelmäßigste Linie aber ist der Kreis. Dadurch erweist die Säule in ihrer Gestalt schon, daß sie nicht dazu bestimmt ist, dicht aneinander gereiht eine ebene Fläche zu bilden, wie in rechtem Winkel geschnittene Pfosten, nebeneinander gestellt, Mauern und Wände geben, sondern daß sie nur den Zweck hat, in sich selber begrenzt zu tragen. In seinem Aufsteigen ferner ist der Säulenschaft gewöhnlich vom dritten Theil der Höhe ab leise verjüngt, er nimmt an Umfang und Dicke ab, weil die unteren Theile

wieder den oberen zu tragen haben, und ſich auch dieſes mechaniſche Verhältniß der Säule an ihr ſelbſt herausſtellen und bemerkbar machen muß. — Endlich werden die Säulen häufig ſenkrecht kannelirt, einer Seits um die einfache Geſtalt in ſich ſelbſt zu vermannigfachen, anderer Seits um die Säulen, wo es nöthig iſt, durch ſolche Theilung dicker erſcheinen zu laſſen.

γγ) Obſchon nun die Säule vereinzelt für ſich hingeſtellt iſt, ſo hat ſie dennoch zu zeigen, daß ſie nicht ihrer ſelbſt wegen, ſondern der Maſſe willen da iſt, die ſie tragen ſoll. Inſofern nun das Haus einer Begrenzung nach allen Seiten bedarf, ſo genügt die einzelne Säule nicht, ſondern ſtellt andere neben ſich, wodurch es zur weſentlichen Beſtimmung wird, daß die Säule ſich zu einer Reihe vervielfältige. Wenn nun mehrere Säulen daſſelbe tragen, ſo iſt dieß gemeinſchaftliche Tragen zugleich das, was ihre gemeinſchaftliche gleiche Höhe beſtimmt und ſie mit einander verbindet, der Balken. Dieß führt uns von dem Tragen als ſolchem zu dem entgegengeſetzten Beſtandtheil, dem Getragenen.

β) Was die Säulen tragen iſt das aufgelegte Gebälk. Das nächſte Verhältniß, das in dieſer Beziehung eintritt, iſt die Rechtwinkligkeit. Sowohl gegen den Boden als gegen das Gebälk muß der Träger einen rechten Winkel bilden. Denn die wagerechte Lage iſt, dem Geſetz der Schwere nach, die allein in ſich ſelbſt ſichre und gemäße, und der rechte Winkel der einzig feſt beſtimmte; der ſpitze und ſtumpfe dagegen ſind unbeſtimmt und in ihrem Maaß wechſelnd und zufällig.

Näher nun gliedern ſich die Beſtandtheile des Gebälks folgendermaßen.

αα) Auf den gleich hohen in gerader Linie nebeneinander geſtellten Säulen ruht unmittelbar der Architrav, der Hauptbalken, welcher die Säulen mit einander verbindet und auf ihnen gemeinſchaftlich laſtet. Als einfacher Balken bedarf derſelbe nur der Geſtalt von vier ebenen in allen Dimenſionen rechtwink-

lig aneinander gefügten Flächen und deren abstrakter Regelmäßigkeit. Indem aber der Architrav eines Theils von den Säulen getragen wird, anderen Theils das übrige Gebälk auf ihm ruht und ihm selbst wieder die Aufgabe des Tragens giebt, so kehrt die weiterschreitende Architektur auch diese gedoppelte Bestimmung an dem Hauptbalken heraus, indem sie an dem oberen Theile das Tragen durch vorspringende Leisten u. s. f. bezeichnet. In dieser Rücksicht bezieht sich also der Hauptbalken nicht allein auf die tragenden Säulen, sondern ebensosehr auf andere Lasten, die auf ihm ruhn.

β) Diese bilden zunächst den Fries. Der Vorten oder Fries besteht einer Seits aus den Köpfen der Deckenbalken, die sich auf den Hauptbalken legen, anderer Seits aus den Zwischenräumen derselben. Dadurch erhält der Fries schon wesentlichere Unterschiede in sich, als der Architrav, und hat sie deshalb auch in schärferer Bezeichnung hauptsächlich dann herauszuheben, wenn die Architektur, obschon sie ihre Werke in Stein ausführt, doch dem Grundtypus des Holzhaus noch strenger folgt. Dieß giebt den Unterschied der Triglyphen und Metopen. Triglyphen nämlich sind die Balkenköpfe, welche dreifach eingeschnitten wurden. Metopen die viereckigen Räume zwischen den einzelnen Triglyphen. In frühester Zeit wurden sie wahrscheinlich leer gelassen, in späterer jedoch ausgefüllt, ja selbst mit Reliefs überkleidet und geschmückt.

γ) Der Fries nun, der auf dem Hauptbalken ruht, trägt wiederum den Kranz oder Karnies. Dieser hat die Bestimmung die Eindachung zu stützen, welche dem Ganzen in der Höhe den Abschluß giebt. Hier entsteht nun sogleich die Frage, von welcher Art diese letzte Abgrenzung sein müsse. Denn es kann in dieser Beziehung eine doppelte Art der Abgrenzung vorkommen, die rechtwinklig horizontale und die in spitzem oder stumpfem Winkel geneigte. Sehn wir nur auf das Bedürfniß, so scheint es, daß Südländer, die wenig vom Regen und

vom Sturmwind zu leiden haben, nur Schutz gegen die Sonne brauchen, so daß ihnen eine horizontale, rechtwinklige Bedeckung des Hauses genügen kann. Nordländer dagegen haben sich gegen den Regen, der ablaufen muß, gegen den Schnee, der nicht allzuschwer lasten darf, zu schützen, und bedürfen geneigter Dächer. Doch kann bei der schönen Baukunst das Bedürfniß allein nicht entscheiden, sondern als Kunst hat sie auch die tieferen Forderungen der Schönheit und Gefälligkeit zu befriedigen. Was vom Boden aus in die Höhe steigt, muß vorgestellt werden mit einer Basis, einem Fuß, auf dem es steht und der ihm zur Stütze dient; außerdem geben uns die Säulen und Wände der eigentlichen Architektur die materielle Anschauung des Tragens. Das Obere dagegen, die Bedeckung muß nicht mehr tragen, sondern nur getragen werden, und diese Bestimmung, nicht mehr zu tragen an ihm selber zeigen; d. h. es muß so beschaffen seyn, daß es nicht mehr tragen kann, und deshalb auf einen Winkel, sey er spitz oder stumpf, ausgehen. Die alten Tempel haben daher auch keine horizontale Dachung, sondern zwei in stumpfem Winkel zusammentreffende Dachflächen, und es ist der Schönheit gemäß, daß sich das Gebäude so abschließt. Denn horizontale Dachflächen gewähren nicht den Anblick eines in sich fertigen Ganzen, indem eine horizontale Ebene in der Höhe immer noch tragen kann, was aber der Linie, zu welcher geneigte Dachflächen sich zusammenschließen, nicht mehr möglich ist. So befriedigt uns z. B. in dieser Beziehung auch in der Malerei für ihre Gruppirung der Figuren die Pyramidalform.

γ) Die letzte Bestimmung, nach welcher wir uns umzusehn haben, betrifft die Umschließung, die Mauern und Wände. Säulen tragen und umgrenzen wohl, aber sie umschließen nicht, sondern sind gerade das Entgegengesetzte des von Wänden rings eingeschlossenen Innern. Soll deshalb solch eine vollständige Einschließung nicht fehlen, so müssen auch dichte,

solide Wände aufgeführt werden. Dieß ist beim Tempelbau wirklich der Fall.

αα) In Ansehung dieser Wände ist nichts Weiteres anzugeben, als daß sie geradlinigt, eben, und perpendikular hingestellt werden müssen, weil schiefe in spitzen und stumpfen Winkeln aufsteigende Mauern für's Auge den drohenden Anblick des Einstürzens geben, und keine ein für allemal festbestimmte Richtung haben, da es als zufällig erscheinen kann, daß sie gerade in diesem oder jenem spitzeren und stumpferen Winkel in die Höhe ragen. Die verständige Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit fordert auch hier wieder den rechten Winkel.

ββ) Indem nun Wände ebensosehr umschließen, als sie auch tragen können, während wir das eigentliche Geschäft des bloßen Tragens auf die Säulen beschränkten, so liegt die Vorstellung nahe, daß da, wo die beiden unterschiedenen Bedürfnisse des Tragens und Umschließens zu befriedigen sind, Säulen könnten hingestellt und mit einander durch dichte Mauern zu Wänden vereinigt werden, woraus dann Halbsäulen entstehen. So fängt z. B. Hirt nach Vitruv seine ursprüngliche Konstruktion mit vier Eckpfosten an. Soll nun der Nothwendigkeit einer Umschließung Genüge geschehn, so müssen dann allerdings, wenn man zugleich Säulen fordert, die Säulen eingemauert werden, und es läßt sich auch aufzeigen, daß es Halbsäulen von sehr hohem Alter giebt. Hirt z. B. (Die Baukunst n. d. Grundsätzen d. Alten. Berlin 1808 S. 111) sagt, der Gebrauch der Halbsäulen sey so alt als die Baukunst selbst, und leitet ihre Entstehung daraus her, daß Säulen und Pfeiler die Deckenwerke und die Dachung stützten und trügen, doch nun auch zum Schutz gegen Sonne und Unwetter Zwischenwände nöthig machten. Da nun aber die Säulen bereits den Bau an sich selbst hinreichend stützten, so wäre es nicht nöthig, die Wände so dick, noch von so festem Material zu errichten als die Säulen, weshalb diese in der Regel nach Außen hervorragten. — Dieser Entstehungsgrund mag

richtig ſeyn, dennoch aber ſind Halbſäulen ſchlechthin widerlich, weil dadurch zweierlei entgegengeſetzte Zwecke ohne innere Nothwendigkeit nebeneinander ſtehen, und ſich miteinander vermiſchen. Man kann die Halbſäulen freilich vertheidigen, wenn man auch bei der Säule ſo ſtreng vom Holzbau ausgeht, daß man ſie ſelbſt für die Umſchließung zum Fundamentalen macht. Bei dichten Mauern jedoch hat die Säule keinen Sinn mehr, ſondern wird zum Pfoſten herabgeſetzt. Denn die eigentliche Säule iſt weſentlich rund, fertig in ſich, und drückt gerade durch dieſe Abgeſchloſſenheit ſichtlich aus, daß ſie jeder Fortſetzung zu einer ebenen Fläche, und deshalb jeder Ausmauerung widerſtrebe. Will man deshalb bei Mauern Stützen haben, ſo müſſen ſie eben ſeyn, nicht runde Säulen, ſondern Flächen, welche ſich als eben zu einer Wand verlängern können.

So ruft ſchon Goethe in ſeinem Jugendaufſatz „von deutſcher Baukunſt“ im Jahre 1773, eifrig aus: „Was ſoll uns das, du neufranzöſiſcher philoſophirender Kenner, daß der erſte zum Bedürfniß erfindſame Menſch vier Stämme einrammelte, vier Stangen drüber verband und Aeſte und Moos drauf deckte. Und es iſt noch dazu falſch, daß deine Hütte die erſtgeborene der Welt iſt. Zwei an ihrem Gipfel ſich kreuzende Stangen vornen, zwei hinten und eine Stange quer über zum Forſt, iſt und bleibt, wie du alltäglich an Hütern der Felder und Weinberge erkennen kannſt, eine weit primärere Erfindung, von der du nicht einmal Prinzipium für deine Schweineſtälle abſtrahiren könnteſt.“ Goethe will nämlich beweiſen, daß eingemauerte Säulen bei Gebäuden, welche den weſentlichen Zweck der bloßen Umſchließung hätten, ein Unding ſeyen. Nicht als ob er nicht die Schönheit der Säule anerkennen wollte. Im Gegentheil; er rühmt ſie ſehr. „Nur hüthet euch,“ fügt er hinzu, „ſie ungehörig zu gebrauchen; ihre Natur iſt, frei zu ſtehn. Wehe den Elenden, die ihren ſchlanken Wuchs an plumpe Mauern geſchmiedet haben!“ Von hier aus geht er dann zu der eigent-

lich mittelalterigen und heutigen Baukunst fort und sagt: „Säule ist mit nichten ein Bestandtheil unserer Wohnungen; sie widerspricht vielmehr dem Wesen all unserer Gebäude. Unsere Häuser entstehen nicht aus vier Säulen in vier Ecken; sie entstehen aus vier Mauern auf vier Seiten, die statt aller Säulen sind, alle Säulen ausschließen, und wo ihr sie anflickt, sind sie belastender Ueberfluß. Eben das gilt von unseren Palästen, Kirchen, wenige Fälle ausgenommen, auf die ich nicht zu achten brauche." Hier ist in dieser aus freier sachgemäßer Anschauung hervorgegangenen Aeußerung das richtige Prinzip der Säule ausgesprochen. Die Säule muß ihren Fuß vor die Wand setzen, und von ihr unabhängig für sich heraustreten. In der neueren Architektur finden wir zwar häufig die Anwendung von Pilastern; diese hat man aber als wiederholende Abschattung von vorderen Säulen angesehn, und sie nicht rund, sondern eben gemacht.

77) Hieraus erhellt nun, daß die Wände zwar auch tragen können, daß sie jedoch, indem der Dienst des Tragens für sich schon durch die Säulen geleistet wird, ihrer Seits wesentlich in der ausgebildeten klassischen Architektur nur die Umschließung zu ihrem Zweck zu nehmen haben. Tragen sie gleich den Säulen, so werden diese an sich unterschiedenen Bestimmungen nicht, wie zu fordern ist, auch als unterschiedene Theile ausgeführt, und die Vorstellung dessen, was die Wände leisten sollen, trübt und verwirrt sich. Wir finden deshalb auch in dem Tempelbau die mittlere Halle, wo das Bildniß des Gottes stand, das zu umschließen der Hauptzweck bleibt, häufig eben offen. Wenn aber eine Ueberdachung erheischt wird, so gehört es zur höheren Schönheit, daß dieselbe für sich getragen sey. Denn das direkte Aufsetzen des Gebälks und Dachs auf die umschließenden Wände ist nur die Sache der Noth und des Bedürfnisses, nicht aber der freien architektonischen Schönheit, weil es in der klassischen Baukunst zum Tragen keiner Wände und Mauern bedarf, die

vielmehr unzweckmäßig ſeyn würden, inſofern ſie, wie wir ſchon oben ſahen, mehr Anſtalten und einen größeren Aufwand zum Tragen machen, als nöthig iſt.

Dieß wären die Hauptbeſtimmungen, welche in der klaſſiſchen Architektur in ihrer Veränderung auseinander zu treten haben.

c) Obſchon wir nun auf der einen Seite als ein Grundgeſetz feſtſtellen können, daß die Unterſchiede, die ſo eben kurz angedeutet ſind, auch in ihrer Unterſcheidung zum Vorſchein kommen müſſen, ſo iſt es anderer Seits ebenſoſehr nothwendig, daß ſie ſich zu einem Ganzen vereinen. Auf dieſe Einigung, welche in der Architektur mehr nur ein Nebeneinandertreten und Zuſammenfügen und eine durchgängige Gleichförmigkeit des Maaßes ſeyn kann, wollen wir kurz noch zum Schluß einen Blick werfen.

Im Allgemeinen geben die griechiſchen Tempelbauten einen befriedigenden, ſo zu ſagen, ſättigenden Anblick.

α) Nichts ſteckt empor, ſondern das Ganze breitet ſich gerade aus breit hin, und weitet ſich aus ohne ſich zu erheben. Um die Fronte zu überſchauen braucht ſich das Auge kaum abſichtlich in die Höhe zu richten, es findet ſich im Gegentheil in die Breite gelockt, während die mittelaltrige deutſche Baukunſt maaßlos faſt hinaufſtrebt und ſich aufwärts hebt. Bei den Alten bleibt die Breite, als feſte, bequeme Begründung auf der Erde, die Hauptſache; die Höhe iſt mehr von der menſchlichen Höhe genommen, und vermehret ſich nur nach der vermehrten Breite und Weite des Gebäudes.

β) Ferner ſind die Verzierungen ſo angebracht, daß ſie dem Eindruck der Einfachheit nicht Schaden thun. Denn auch auf die Verzierungsweiſe kommt viel an. Die Alten, hauptſächlich die Griechen, halten hierin das ſchönſte Maaß. Ganz einfache große Flächen und Linien z. B. erſcheinen in dieſer ungetheilten Einfachheit nicht ſo groß, als wenn einige Mannigfaltigkeit, eine Unterbrechung darauf angebracht wird, durch welche nun erſt ein beſtimmteres Maaß für's Auge da iſt. Wird dieſe

Theilung aber und deren Ausschmückung ganz ins Kleinliche ausgebildet, so daß man nichts als eine Vielheit und deren Kleinlichkeiten vor sich hat, so erscheinen auch die großartigsten Verhältnisse und Dimensionen zerbröckelt und zerlöst. Die Alten nun arbeiten im Ganzen weder darauf hin, ihre Bauten und deren Maaße durch solche Mittel schlechthin größer erscheinen zu lassen als sie in der That sind, noch zertheilen sie das Ganze durch Unterbrechungen und Verzierungen so, daß, weil alle Theile klein sind, und eine Alles wieder zusammenfassende durchgreifende Einheit fehlt, nun auch das Ganze gleichfalls klein erscheint. Ebensowenig liegen ihre vollendet schönen Werke bloß massigt und gedrückt am Boden, oder thürmen sich gegen ihre Breite übermäßig in die Höhe, sondern halten auch in dieser Beziehung eine schöne Mitte, und geben zugleich in ihrer Einfachheit einer maaßvollen Mannigfaltigkeit den nöthigen Spielraum. Vor Allem aber scheint der Grundzug des Ganzen und seiner einfachen Besonderheiten auf's Klarste durch Alles und Jedes hindurch, und bewältigt die Individualität der Gestaltung ganz ebenso, wie in dem klassischen Ideal die allgemeine Substanz das Zufällige und Partikulare, worin dieselbe ihre Lebendigkeit erhält, zu beherrschen und mit sich in Einklang zu bringen mächtig bleibt.

γ) Was nun die Anordnung und Gliederung des Tempels angeht, so ist in dieser Beziehung einer Seits ein großer Stufengang der Ausbildung zu bemerken, anderer Seits blieb Vieles traditionell. Die Hauptbestimmungen, die für uns hier von Interesse seyn können, beschränken sich auf die von Mauern umschlossene Tempelzelle (ναός) mit dem Götterbilde, ferner auf das Vorhaus (πρόναος), das Hinterhaus (ἀντιθύρωμος), und die um das ganze Gebäude herlaufenden Säulengänge. Ein Vor- und Hinterhaus mit einer vortretenden Säulenreihe hatte zuerst die Gattung, welche Vitruv ἀμφιπρόστυλος nennt, wozu sodann beim περίπτερος noch die Säulenreihe zu jeder Seite

tritt, bis endlich in höchſter Steigerung ſich beim Περίπτερος dieſe Säulenreihe um den ganzen Tempel verdoppelt, und beim Δίπτερος auch im Innern des ναός Säulengänge mit doppelter Säulenſtellung übereinander, von den Wänden abſtehend, zum Umhergehen wie bei den äußeren Säulengängen, hinzukommen; eine Tempelart, für welche Vitruv als Muſter den achtſäuligen Tempel der Minerva in Athen, und den zehnſäuligen des olympiſchen Jupiter angiebt. (Hirt Geſch. d. Bauk. III. S. 14—18; und II. S. 151.)

Die näheren Unterſchiede in Rückſicht auf die Anzahl der Säulen, ſowie die Abſtände derſelben von einander und von den Wänden wollen wir hier übergehen, und nur auf die eigenthümliche Bedeutung aufmerkſam machen, welche die Säulenreihen, Verhalten u. ſ. f. für den griechiſchen Tempelbau überhaupt haben.

In dieſen Prostylen und Amphiprostylen, dieſen einfachen und doppelten Säulengängen, die unmittelbar in's Freie führen, ſehen wir die Menſchen offen, frei umherwandeln, zerſtreut, zufällig ſich gruppiren; denn die Säulen überhaupt ſind nichts Einſchließendes, ſondern eine Begrenzung, die ſchlechthin durchgängig bleibt, ſo daß man halb Innen halb Außen iſt, und wenigſtens überall unmittelbar in's Freie treten kann. In derſelben Weiſe laſſen auch die langen Wände hinter den Säulen kein Gedränge nach einem Mittelpunkte zu, wohin der Blick, wenn die Gänge voll ſind, ſich richten könnte; im Gegentheil wird vielmehr das Auge von ſolchem Einheitspunkte ab nach allen Seiten hingelenkt, und ſtatt der Vorſtellung einer Verſammlung zu Einem Zweck, ſehen wir die Richtung nach Außen, und erhalten nur die Vorſtellung eines ungeſelligen, heiteren, müßigen, geſchwätzigen Verweilens. Im Innern der Umſchließung iſt zwar ein tieferer Ernſt zu vermuthen, doch auch hier finden wir eine mehr oder weniger, und beſonders in den ausgebildetſten Bauten ganz nach Außen offene Umgebung.

welche darauf hindeutet, daß es auch mit diesem Ernst so streng nicht gemeint sein möge. Und so bleibt denn auch der Eindruck dieser Tempel zwar einfach und großartig, zugleich aber heitre, offen und behaglich, indem der ganze Bau mehr auf ein Umherstehen, Hin- und Wiederwandeln, Kommen und Gehen, als auf die concentrirte innere Sammlung einer ringsum eingeschlossenen vom Aeußern losgerissenen Versammlung eingerichtet ist.

3. Die verschiedenen Bauarten der klassischen Architektur.

Werfen wir zum Schluß noch einen Blick auf die verschiedenen Bauformen, die in der klassischen Architektur den durchgreifenden Typus abgeben, so können wir folgende Unterschiede als die wichtigeren hervorheben.

a) Das Nächste, was sich in dieser Rücksicht bemerklich macht, sind diejenigen Bauarten, deren Verschiedenheit am auffallendsten an den Säulen hervortritt, weshalb ich mich auch darauf beschränken will, hier nur die vornehmlich charakteristischen Kennzeichen der Säulenarten anzugeben.

Die dekanonisirten Säulenordnungen sind die dorische, ionische und korinthische, über deren architektonische Schönheit und Zweckmäßigkeit hinaus früher und später nichts mehr erfunden ist. Denn die toskanische oder nach Hirt (Gesch. d. Bauk. I. S. 251) auch altgriechische Bauart gehört in ihrer schmucklosen Dürftigkeit wohl dem ursprünglich einfachen Holzbau, doch nicht der schönen Architektur an, und die sogenannte römische Säulenordnung ist, als eine blos vermehrte Verzierung der korinthischen, unwesentlich.

Die Hauptpunkte nun, auf welche es ankommt, betreffen das Verhältniß der Höhe der Säulen zu ihrer Dicke, die verschiedene Art der Basis und des Kapitäls, und endlich die größeren oder geringeren Abstände der Säulen voneinander. Was

den erſten Punkt angeht, ſo erſcheint die Säule plump und gedrückt, wenn ſie nicht die vierfache Höhe ihres Durchmeſſers erreicht, überſteigt ſie indeſſen die ſiebenfache Höhe deſſelben, ſo erſcheint ſie dem Auge zu dünn und ſchlank für die Zweckmäßigkeit des Tragens. Hiermit aber ſteht die Entfernung der Säulen voneinander in engem Verhältniß, denn ſollen die Säulen dicker erſcheinen, ſo müſſen ſie einander näher geſtellt werden, ſollen ſie dagegen ſchwächtiger und ſchmaler erſcheinen, ſo können die Weiten weiter ſeyn. Von gleicher Wichtigkeit iſt es, ob die Säule ein Fußgeſtell hat oder nicht, ob das Kapital höher iſt oder niedriger, ſchmuckloſ oder verziert, indem ſich dadurch die ganze Charakter verändert. In Anſehung des Schafts aber gilt die Regel, daß derſelbe glatt und unverziert gelaſſen werden muß, obſchon er nicht in durchgängig gleicher Dicke aufſteigt, ſondern nach oben hin um ein Weniges ſchmaler wird als unten und in der Mitte, ſo daß dadurch eine Schwellung entſteht, die, wenn auch faſt unmerklich, dennoch vorhanden ſeyn muß. Man hat zwar ſpäter, zur Zeit des ſinkenden Mittelalters, bei der Wiederanwendung der alten Säulenformen auf die chriſtliche Architektur die glatten Säulenſchäfte zu kahl gefunden und deshalb Blumenkränze umhergeſchlungen oder die Säulen auch wohl ſpiralförmig ſich herumwinden laſſen, doch dieß iſt unſtatthaft und gegen den wahren Geſchmack, weil die Säule nichts erfüllen ſoll als das Geſchäft des Tragens, und in dieſem Geſchäft ſich, gerade und ſtandhaftig emporzuſteigen hat. Das Einzige, was die Alten beim Säulenſchaft anbrachten, war die Kannelirung, wodurch die Säulen, wie ſchon Vitruv ſagt, breiter erſcheinen als wenn ſie ganz glatt gehalten ſind. Solche Kannelirungen finden ſich im größten Maaßſtabe.

Von den näheren Unterſchieden aus der doriſchen, ioniſchen und korinthiſchen Säulenordnung und Bauart will ich nur einige Hauptpunkte anführen.

α) In den ersten Konstruktionen ist die Sicherheit des Baues die Grundbestimmung, bei welcher die Architektur stehn bleibt, und deshalb noch keine schlanken Verhältnisse und deren kühnere Leichtigkeit wagt, sondern sich mit schwerfälligen Formen zufrieden erweist. Dieß ist in der dorischen Bauart der Fall. In ihr behält das Materielle in seiner lastenden Schwere noch die meiste Einwirkung, und kommt besonders in dem Verhältniß der Breite und Höhe zum Vorschein. Erhebt sich ein Gebäude leicht und frei, so scheint das Lasten schwerer Massen überwunden, lagert es sich dagegen breiter und niedriger hin, so giebt sich, wie im dorischen Baustyl, die Festigkeit und Solidität, welche unter der Herrschaft der Schwere steht, als die Hauptsache zu erkennen.

In diesem Charakter sind die dorischen Säulen, den übrigen Ordnungen gegenüber, die breitesten und niedrigsten. Die älteren reichen nicht über die sechsfache Höhe ihres unteren Durchmessers hinaus, und sind häufig nur viersach so hoch als ihr Diameter, wodurch sie in ihrer Schwerfälligkeit den Anblick einer ernsten, einfachen, zierdelosen Männlichkeit gewähren, wie die Tempel zu Päsum und Korinth sie zeigen. Doch bringen es die späteren dorischen Säulen bis auf die Höhe von sieben Durchmessern, und für andere Gebäude als Tempel giebt Vitruv noch einen halben Diameter zu. Ueberhaupt aber zeichnet sich die dorische Bauart dadurch aus, daß sie der ursprünglichen Einfachheit des Holzbaues noch näher steht, obschon sie empfänglicher für Zierathen und Ausschmückungen ist als die toskanische. Die Säulen haben jedoch fast durchgängig keine Basis, sondern stehn unmittelbar auf dem Unterbau, und das Kapital ist in einfachster Weise nur aus Wulst und Platte zusammengesetzt. Der Schaft wurde bald glatt gelassen, bald mit zwanzig Streifen kannelirt, die häufig im untern Drittel flach, in den oberen aber ausgehöhlt waren. (Hirt, die Baukunst nach d. Grundsf. d. Alten S. 54.) Was den Abstand der Säulen an-

belangt, so beträgt derselbe bei den älteren Denkmälern die Weite der zweifachen Säulendicke, und nur wenige haben die Weite zwischen zwei und zwei und einem halben Durchmesser.

Eine andere Eigenthümlichkeit der dorischen Bauart, in welcher sie sich dem Typus des Holzbaues nähert, besteht in den Triglyphen und Metopen. Die Triglyphen nämlich deuten im Fries die auf dem Architrav aufliegenden Balkenköpfe des Dachgebälks durch prismatische Einschnitte an, während die Metopen die Raumausfüllung von einem Balken zum anderen bilden, und in der dorischen Bauweise noch die Form des Quadrats behalten. Zur Auszierung wurden sie häufig mit Reliefs bedeckt, während unter den Triglyphen am Architrav und oberwärts auf der Unterfläche der Kranzleiste sechs kleine konische Körperchen, die Tropfen, als Schmuck dienten.

β) Wenn nun bereits der dorische Styl bis zum Charakter einer gefälligen Solidität fortgeht, so steigert sich die ionische Architektur zum Typus der, wenn auch noch einfachen, Schlankheit, Anmuth und Zierlichkeit. Die Höhe der Säulen schwankt zwischen dem siebenfachen bis zehnfachen Maaß ihres unteren Diameters, und bestimmt sich nach Vitruv's Annahme vornehmlich aus den Zwischenweiten der Abstände, indem bei größeren Zwischenräumen die Säulen dünner und dadurch schlanker, bei engeren aber dicker und niedriger erscheinen, und der Architekt deshalb, um das Allzudünne oder Schwerfällige zu vermeiden, genöthigt wird, in dem ersten Falle die Höhe zu verringern, im zweiten aber zu vermehren. Wenn deshalb die Säulenabstände mehr als drei Diameter übersteigen, so soll die Höhe der Säulen nur deren acht betragen, acht und einen halben Durchmesser dagegen bei einer Zwischenweite von zwei und einem viertel bis drei Diametern; stehn die Säulen aber nur in der Weite von zwei Diametern auseinander, so erhebt sich die Höhe auf neun und einen halben Durchmesser, und auf zehn

sogar bei dem engsten Abstande von anderthalb Diametern. Doch kamen diese letzteren Fälle wohl nur sehr selten vor, und nach den Monumenten, die uns von ionischer Bauart erhalten sind, zu urtheilen, haben sich die Alten der höheren Säulenverhältnisse nur wenig bedient.

Fernere Unterschiede des ionischen vom dorischen Styl sind darin zu finden, daß die ionischen Säulen nicht wie die dorischen unmittelbar mit dem Schaft aus dem Unterbau herausgehoben, sondern auf eine vielgegliederte Basis gestellt wurden, und nun mit tieferer Aushöhlung und einer breiten vier und zwanzig streifigen Kannelirung, in leiser Verjüngung leicht in schlanker Höhe zum Kapital emporstiegen. Hierin zeichnete sich besonders der ionische Tempel zu Ephesus dem dorischen zu Paestum gegenüber aus. In derselben Weise gewinnt das ionische Kapital an Mannigfaltigkeit und Anmuth. Es hat nicht nur einen geschnittenen Wulst, Stäbchen und Platte, sondern erhält noch rechts und links eine schneckenförmige Windung, und an den Seiten eine polsterähnliche Zierde, von welcher es auch die Benennung des Polsterkapitals trägt. Die Schneckenwindungen am Polster deuten das Ende der Säule an, die aber noch höher steigen könnte, doch sich in diesem möglichen Weitergehen hier in sich selber krümmt.

Bei dieser schlanken Gefälligkeit und Ausschmückung der Säulen fordert die ionische Bauart nun auch ein weniger schwerfällig lastendes Gebälk und befleißigt sich auch in dieser Rücksicht einer vermehrten Anmuth. In derselben Weise bezeichnet sie nicht mehr wie die dorische die Herkunft vom Holzbau, und läßt deshalb in dem glatten Fries die Triglyphen und Metopen fortfallen, wogegen als Hauptverzierungen Schädel von Opferthieren, durch Blumengewinde verbunden, eintreten, und statt der hängenden Dielenköpfe die Zahnschnitte eingeführt werden. (Hirt Gesch. d. Bauk. I. S. 254.)

γ) Was endlich die **korinthische** Bauart angeht, so behält sie die Grundlage der ionischen bei, die sich jetzt bei der gleichen Schlankheit zu geschmackvoller Pracht herausarbeitet, und den letzten Reichthum des Schmucks und der Auszierung entfaltet. Gleichsam zufrieden, vom Holzbau die bestimmten, vielfachen Theilungen erhalten zu haben, hebt sie dieselben, ohne den ersten Ursprung vom Holzbau hindurch scheinen zu lassen, durch Zierathen hervor, und drückt in den mannigfaltigen Leisten und Leistchen an Gesimsen und Balken, in Traufgesimsen, Rinnleisten, vielfältig gegliederten Basen und reicheren Kapitälern eine Vielgeschäftigkeit in gefälligen Unterschieden aus.

Die korinthische Säule übersteigt zwar die Höhe der ionischen nicht, indem sie sich gewöhnlich bei gleichartiger Kannelirung nur achtmal oder neunthalbmal so hoch als die untere Säulendicke erhebt, doch erscheint sie durch ein höheres Kapital schlanker und vor Allem reicher. Denn das Kapital beträgt ein und ein Achtel des unteren Diameters, und hat auf allen vier Ecken schlankere Schnecken mit Hinweglassung der Polster, während der untere Theil mit Akanthusblättern geziert ist. Die Griechen haben hierüber eine anmuthige Geschichte. Ein Mädchen von besonderer Schönheit, so wird erzählt, sey gestorben; da habe die Amme in ein Körbchen das Spielzeug gesammelt und auf's Grab gesetzt, wo eine Akanthuspflanze emporsproßte. Die Blätter hätten sich bald um das Körbchen umhergezogen, und daher sey der Gedanke zum Kapital einer Säule genommen.

Von anderweitigen Unterschieden des korinthischen Styls vom ionischen und dorischen will ich nur noch die zierlich geschweiften Sparrenköpfe unter der Kranzleiste anführen, sowie den Vorsprung der Traufe, und die Zahnein schnitte und Kragsteine am Hauptgesims.

b) Als eine Mittelform nun **zweitens** zwischen der griechischen und christlichen Baukunst kann man die **römische** an-

sehn, insofern in ihr hauptsächlich die Anwendung von Bogen und Wölbungen beginnt.

Die Zeit, in welcher die Bogenkonstruktion zuerst ist erfunden worden, läßt sich mit Bestimmtheit nicht angeben, doch scheint es gewiß zu seyn, daß weder die Aegypter, wie weit sie es auch in der Kunst des Bauens gebracht haben, den Kreisbogen und das Ueberwölben kannten, noch auch die Babylonier, Israeliten und Phönizier. Die Denkmäler ägyptischer Architektur wenigstens zeigen nur, daß die Aegypter, wenn es darauf ankam, im Innern der Gebäude Decken tragen zu lassen, nichts als massenhafte Säulen aufzuwenden wußten, auf welche sodann Steinplatten als Balken wagerecht gelegt wurden. Sollten aber breite Eingänge oder Brückenbogen zugewölbt werden, so verstanden sie keine andere Aushülfe, als von beiden Seiten einen Stein hervorragen zu lassen, der wieder einen vorgerückteren trug, so daß sich nach oben hin die Seitenwände mehr und mehr verengten, bis es endlich nur noch eines Steines bedurfte, um die letzte Oeffnung zu schließen. Wo sie sich dieses Auskunftsmittels nicht bedienten, überdeckten sie die Räume mit großen Steinen, welche sie sparrenähnlich gegeneinander richteten.

Bei den Griechen finden sich wohl Monumente, in welchen die Bogenkonstruktion schon angewendet ist, doch selten, und Hirt, der über die Baukunst und Geschichte der Baukunst bei den Alten das Bedeutendste geschrieben hat, giebt an, daß unter diesen Denkmälern keines sey, welches man als vor dem Zeitalter des Perikles erbaut mit Sicherheit annehmen könnte. In der griechischen Architektur nämlich ist die Säule und das wagerecht aufliegende Gebälk das Charakteristische und Ausgebildete, so daß hier die Säule außerhalb ihrer eigentlichen Bedeutung, Balken zu tragen, wenig gebraucht wird. Der über zwei Pfeiler oder Säulen hingewölbte Kreisbogen aber und das

Kuppelförmige enthält bereits etwas Weiteres, indem die Säule ſchon anfängt, die Beſtimmung des bloßen Tragens zu verlaſſen. Denn der Kreisbogen in ſeinem Aufſteigen, ſeiner Krümmung und Senkung bezieht ſich auf einen Mittelpunkt, der nichts mit der Säule und deren Tragen zu thun hat. Die verſchiedenen Theile des Kreiſes tragen ſich gegenſeitig, ſtützen und ſetzen ſich fort, ſo daß ſie ſich der Hülfe der Säule weit mehr als ein aufgelegter Balken entziehen.

In der römiſchen Architektur nun iſt, wie geſagt, die Bogenkonſtruktion und das Wölben ſehr gewöhnlich, ja es giebt einige Ueberreſte, welche man, wenn den ſpäteren Zeugniſſen vollkommen Glauben zu ſchenken wäre, ſchon in die Zeit der römiſchen Könige ſetzen müßte. Von dieſer Art ſind die Katakomben, Kloaken, die Wölbungen hatten, doch wohl als Werke einer ſpäteren Reſtauration angeſehn werden müſſen.

Die Erfindung des Wölbens ſchreibt man am wahrſcheinlichſten dem Demokritos (Seneca ep. 90) zu, der ſich auch vielfach mit mathematiſchen Gegenſtänden beſchäftigte, und für den Erfinder des Steinſchnitts gehalten wird.

Als eins der vornehmlichſten Gebäude der römiſchen Baukunſt, in welchem die Kreisform als Haupttypus erſcheint, iſt das dem Jupiter Ulter geweihte Pantheon des Agrippa anzuführen, das außer der Statue des Jupiter noch in ſechs anderen Niſchen koloſſale Götterbilder enthalten ſollte: Mars, Venus und den vergötterten Julius Cäſar, ſowie drei andere, die ſich nicht genau beſtimmen laſſen. In jeder Seite dieſer Niſchen ſtanden je zwei korinthiſche Säulen, und über das Ganze hin wölbte ſich die majeſtätiſche Decke, in Form einer Halbkugel, als Nachbildung des Himmelsgewölbes. In Rückſicht auf das Techniſche iſt zu bemerken, daß dieſe Decke nicht aus Stein gewölbt iſt. Die Römer nämlich machten bei den meiſten ihrer Gewölbe erſt eine Holzkonſtruktion in Form der Wölbung, die

sie bauen wollten, und darüber hin goſſen ſie nun eine Miſchung von Kalk und Puzzolan-Mörtel, der aus Bruchſteinen einer leichten Tuffart und aus zerſchlagenen Ziegelſtücken beſtand. Wenn dieſe Miſchung getrocknet war, bildete das Ganze eine Maſſe, ſo daß die Holzrüſtung konnte fortgenommen werden, und das Gewölbe, bei der Leichtigkeit des Materials und der Feſtigkeit des Zuſammenhangs, auf die Wände nur einen geringen Druck ausübte.

c) Die Baukunſt der Römer hatte nun, abgeſehen von dieſer neuen Bogenſtruktion, überhaupt eine ganz andere Ausdehnung und einen anderen Charakter als die griechiſche. Die Griechen zeichneten ſich bei durchgängiger Zweckmäßigkeit dennoch durch künſtleriſche Vollendung in dem Adel, der Einfachheit, ſo wie in der leichten Zierlichkeit ihrer Zierathen aus; die Römer dagegen ſind künſtlich zwar im Mechaniſchen, doch reicher, prunkender und von geringerem Adel und Anmuthigkeit. Außerdem tritt für ihre Architektur eine Mannigfaltigkeit von Zwecken ein, welche die Griechen nicht kannten. Denn wie ich ſchon Anfangs ſagte, verwendeten die Griechen die Pracht und Schönheit der Kunſt nur für das Oeffentliche; ihre Privatwohnungen blieben unbedeutend. Bei den Römern aber vermehrt ſich nicht nur der Kreis der öffentlichen Bauten, deren Zweckmäßigkeit der Konſtruktion ſich mit grandioſer Pracht in Theatern, Räumen zu Thiergefechten und anderen Luſtbarkeiten verband, ſondern die Architektur nimmt auch eine Richtung gegen die Privatſeite hin. Beſonders nach den bürgerlichen Kriegen wurden Villen, Bäder, Gänge, Treppen ꝛc. mit dem höchſten Luxus einer großartigen Verſchwendung gebaut, und dadurch ein neues Gebiet für die Baukunſt eröffnet, das auch die Gartenkunſt in ſich hineinzog, und in ſehr geiſtreicher und geſchmackvoller Weiſe vervollkommnet ward. Die Villa des Lucullus iſt hiefür ein glänzendes Beiſpiel.

Dieſer Typus der römiſchen Architektur hat vielfach den ſpäteren Italienern und Franzoſen zum Vorbilde gedient. Bei uns iſt man lange Theils den Italienern, Theils den Franzoſen gefolgt, bis man ſich endlich den Griechen wieder zugewendet und ſich die Antike in ihrer reineren Form zum Muſter genommen hat.

Drittes Kapitel.

Die romantische Architektur.

Die gothische Baukunst des Mittelalters, welche hier den charakteristischen Mittelpunkt des eigentlich Romantischen bildet, ist lange Zeit hindurch, besonders seit der Verbreitung und Herrschaft des französischen Kunstgeschmackes, für etwas Rohes und Barbarisches gehalten worden. In neuerer Zeit hat sie hauptsächlich Goethe zuerst in der Jugendfrische seiner den Franzosen und ihren Prinzipien entgegenstrebenden Natur- und Kunstanschauung wieder zu Ehren gebracht, und man ist nun mehr und mehr bemüht gewesen, in diesen großartigen Werken das eigenthümlich Zweckmäßige für den christlichen Kultus, sowie das Zusammenstimmen der architektonischen Gestaltung mit dem innern Geist des Christenthums schätzen zu lernen.

1. Allgemeiner Charakter.

Was den allgemeinen Charakter dieser Bauten betrifft, in welchen die religiöse Architektur das besonders Hervorzuhebende ist, so sahen wir schon in der Einleitung, daß sich hier die *selbstständige* und *dienende* Baukunst *vereinige*. Doch besteht die Vereinigung nicht etwa in einer Verschmelzung der architektonischen Formen des Orientalischen und Griechischen, sondern ist nur darin zu suchen, daß auf der einen Seite mehr noch als im griechischen Tempelbau das Haus, die *Umschließung* den Grundtypus abgiebt, während auf der anderen Seite die bloße *Dienstbarkeit* und Zweckmäßigkeit sich ebensosehr *aufhebt*,

und das Haus sich unabhängig davon frei für sich erhebt. So erweisen sich denn diese Gotteshäuser und Bauwerke überhaupt für den Kultus und anderweitigen Gebrauch, wie schon gesagt ist, als schlechthin zweckgemäß, aber ihr eigentlicher Charakter liegt gerade darin, über jeden bestimmten Zweck fortzugehn, und als in sich abgeschlossen, für sich selber da zu seyn. Das Werk steht da für sich, fest und ewig. Deshalb giebt kein bloß verständiges Verhältniß mehr dem Ganzen seinen Charakter; im Innern fällt das Schachtelwesen unserer protestantischen Kirchen fort, die nur erbaut sind, um von Menschen ausgefüllt zu werden, und nichts als Kirchengefühle, wie Ställe, haben, und im Aeußern steigt und gipfelt sich der Bau frei empor, so daß die Zweckmäßigkeit, wie sehr sie auch vorhanden ist, dennoch wieder verschwindet und dem Ganzen den Anblick einer selbstständigen Existenz läßt. Durch nichts wird solches Gebäude vollständig ausgefüllt, Alles geht in die Großheit des Ganzen auf; es hat und zeigt einen bestimmten Zweck, aber es erhebt sich in seiner Grandiosität und erhabenen Ruhe über das bloß Zweckdienliche zur Unendlichkeit in sich selber hinaus. Diese Erhebung über das Endliche und die einfache Festigkeit macht die eine charakteristische Seite aus. Auf der anderen gewinnt gerade hier erst die höchste Partikularisation, Zerstreuung und Mannigfaltigkeit den vollsten Spielraum, ohne jedoch die Totalität zu bloßen Besonderheiten und zufälligen Einzelnheiten zerfallen zu lassen. Die Großartigkeit der Kunst nimmt hier im Gegentheil dieß Getheilte, Zerstückelte durchgängig wieder in jene Einfachheit zurück. Es ist die Substanz des Ganzen, welche sich in unendliche Theilungen einer Welt individueller Mannigfaltigkeiten auseinanderstellt und zerschlägt, aber diese unübersehbare Vielheit einfach sondert, regelmäßig gliedert, symmetrisch vertheilt, zu befriedigendster Eurhythmie ebenso bewegt als fest hinstellt, und diese Weite und Breite bunter Einzelnheiten zu sicherster Einheit und klarstem Fürsichseyn ungehindert zusammenfaßt.

2. Besondere architektonische Gestaltungsweise.

Gehn wir nun zu den besonderen Formen über, in welchen die romantische Baukunst ihren specifischen Charakter ausbildet, so haben wir hier, wie schon oben ist berührt worden, nur von der eigentlich gothischen Architektur und hauptsächlich von dem christlichen Kirchenbau im Unterschiede vom griechischen Tempel zu sprechen.

a) Als Hauptform liegt hier das ganz geschlossene Haus zu Grunde.

α) Wie nämlich der christliche Geist sich in die Innerlichkeit zusammenzieht, so wird das Gebäude der in sich allseitig begrenzte Ort für die Versammlung der christlichen Gemeinde und deren innere Sammlung. Es ist die Sammlung des Gemüths in sich, welche sich räumlich abschließt. Die Andacht des christlichen Herzens aber ist ebensosehr zugleich eine Erhebung über das Endliche, so daß nun diese Erhebung den Charakter des Gotteshauses bestimmt. Die Baukunst gewinnt dadurch die Erhebung in das Unendliche zu ihrer von der bloßen Zweckmäßigkeit unabhängigen Bedeutung, welche sie durch räumliche architektonische Formen auszudrücken sich getrieben findet. Der Eindruck, welchen deshalb die Kunst jetzt hervorzubringen hat, ist im Unterschiede der heiteren Offenheit griechischer Tempel einer Seits der Eindruck dieser Stille des Gemüths, das, losgelöst von der äußeren Natur und Weltlichkeit überhaupt, sich in sich zusammenschließt, anderer Seits der Eindruck einer feierlichen Erhabenheit, die über das verständig Begrenzte hinausstrebt und hinwegragt. Wenn daher die Bauten der klassischen Architektur im Ganzen sich breit hinlagern, so besteht der entgegengesetzte romantische Charakter christlicher Kirchen in dem Herauswachsen aus dem Boden und Emporsteigen in die Höhe.

β) Bei dieſem Vergeſſen der äußeren Natur und der zerſtreuenden Betriebſamkeiten und Intereſſen der Endlichkeit, das durch die Abſchließung bewirkt werden ſoll, fallen nun ferner die offenen Verhallen, Säulengänge u. ſ. w., die mit der Welt zuſammenhängen, nothwendig fort, und erhalten ſtatt deſſen in ganz veränderter Weiſe ihre Stelle im Innern der Gebäude. Ebenſo wird das Licht der Sonne abgehalten, oder ſchimmert nur getrübter durch die Glasmalereien der Fenſter, welche um der vollſtändigen Abſcheidung vom Aeußeren willen nothwendig ſind. Was der Menſch hier bedarf, iſt nicht durch die äußere Natur gegeben, ſondern eine durch ihn und für ihn allein, für ſeine Andacht und die Beſchäftigung des Innern gemachte Welt.

γ) Als den durchgreifenden Typus aber, den das Gotteshaus im Allgemeinen und ſeinen beſonderen Theilen nach annimmt, können wir das freie Emporſteigen und Auslaufen in Spitzen, ſeyen dieſelben durch Bogen oder gerade Linien gebildet, feſtſtellen. Die klaſſiſche Architektur, in welcher die Säulen oder Pfoſten mit übergelegten Balken die Grundform abgeben, macht die Rechtwinklichkeit und damit das Tragen zur Hauptſache. Denn die im rechten Winkel ruhende Ueberlage zeigt beſtimmt an, daß ſie getragen werde. Und wenn nun auch die Balken ſelbſt wieder die Bedachung tragen, ſo neigen ſich doch die Flächen derſelben in einem ſtumpfen Winkel zu einander. Von einem eigentlichen Sichzuſpitzen und Emporſteigen iſt hier nicht zu ſprechen, ſondern von Ruhen und Tragen. Ebenſo ruht auch ein Rundbogen, der in einer fortgeſetzten gleichmäßig gekrümmten Linie von einer Säule zur anderen geht, und aus ein und demſelben Mittelpunkte beſchrieben wird, auf ſeinen tragenden Unterlagen. In der romantiſchen Baukunſt aber giebt das Tragen als ſolches und damit die Rechtwinkligkeit nicht mehr die Grundform ab, ſondern hebt ſich im Gegentheil dadurch auf, daß die Umſchließungen im Innern und Aeußern für ſich emporſchießen und ohne den feſten, ausdrücklichen Un-

terschied des Lastens und Tragens in eine Spitze zusammengehn. Dieß überwiegend freie Aufstreben und gipfelnde Zueinanderneigen macht hier die wesentliche Bestimmung aus, durch welche Theils spitzwinkliche Dreiecke mit schmalerer oder breiterer Basis, Theils Spitzbogen entstehen, die am auffallendsten den Charakter der gothischen Bauart bezeichnen. —

b) Das Geschäft nun der inneren Andacht und Erhebung hat als Kultus eine Mannigfaltigkeit besonderer Momente und Seiten, die nicht mehr Außen in offenen Hallen oder vor den Tempeln können vollbracht werden, sondern ihre Stelle im Innern des Gotteshauses finden. Wenn daher bei dem Tempel der klassischen Architektur die äußere Gestalt die Hauptsache ist, und durch die Säulengänge unabhängiger von der Konstruktion des Innern bleibt, so erhält dagegen in der romantischen Architektur das Innere der Gebäude nicht nur eine wesentlichere Wichtigkeit, da das Ganze nur eine Umschließung seyn soll, sondern das Innere scheint auch durch die Gestalt des Aeußern hindurch, und bestimmt die speciellere Form und Gliederung desselben.

In dieser Beziehung wollen wir für die nähere Betrachtung erst in das Innere hineintreten und daraus uns die äußere Gestalt klar machen.

α) Als die vornehmlichste Bestimmung für das Innere der Kirche habe ich schon angegeben, daß sie den Ort für die Gemeinde und die innerliche Andacht nach allen Seiten hin, Theils gegen die Unbilden der Witterung, Theils gegen die Störungen der Außenwelt, abschließen soll. Der Raum des Innern wird deshalb zu einer totalen Umschließung, während die griechischen Tempel außer den offenen Gängen und Hallen umher, häufig auch offene Zellen hatten.

Indem nun aber die christliche Andacht eine Erhebung des Gemüths über die Beschränktheit des Daseyns, und eine Versöhnung des Subjekts mit Gott ist, so liegt hierin wesentlich eine Vermittelung unterschiedener Seiten zu ein und derselben

in sich konkret gewordenen Einheit. Zugleich erhält die romantische Architektur das Geschäft, in der Gestalt und Anordnung ihres Gebäudes den Inhalt des Geistes, als dessen Umschließung das Bauwerk dasteht, soweit dieß architektonisch möglich ist, hindurchscheinen und die Form des Aeußeren und Inneren bestimmen zu lassen. Aus dieser Aufgabe ergiebt sich Folgendes.

αα) Der Raum des Innern muß nicht ein abstrakt gleicher, leerer Raum seyn, der gar keine Unterschiede und deren Vermittelungen in sich hat, sondern bedarf einer konkreten und deshalb auch einer in Rücksicht auf Länge, Breite, Höhe und Form dieser Dimensionen unterschiedenen Gestalt. Die Kreisform, das Quadrat, Oblongum, mit ihrer Gleichheit der einschließenden Wände und Bedachung würden nicht passend seyn. Die Bewegung, Unterscheidung, Vermittelung des Gemüths in seiner Erhebung vom Irdischen zum Unendlichen, zum Jenseits und Höheren wäre in dieser leeren Gleichheit eines Vierecks architektonisch nicht ausgedrückt.

ββ) Hiermit hängt sogleich zusammen, daß im Gothischen die Zweckmäßigkeit des Hauses, sowohl in Betreff auf die Umschließung durch Seitenwände und Dach, als auch in Rücksicht auf die Säulen und Balken für die Gestalt des Ganzen und der Theile zur Nebensache wird. Dadurch geht, wie dieß schon oben ausgeführt ist, auf der einen Seite der strenge Unterschied des Stützens und Tragens verloren, auf der anderen hebt sich die nicht mehr bloß zweckmäßige Form der Rechtwinklichkeit auf, und geht wieder zu einer analogen Naturform zurück, welche eine Form seyn muß der frei emporsteigenden feierlichen Sammlung und Umschließung. Betritt man das Innere eines mittelalterigen Domes, so wird man weniger an die Festigkeit und mechanische Zweckmäßigkeit tragender Pfeiler und eines darauf ruhenden Gewölbes, als an die Wölbungen eines Waldes erinnert, dessen Baumreihen ihre Zweige zueinander neigen und zusammenschießen. Ein Querbalken bedarf eines festen Stütz-

punktes und der wagerechten Lage; im Gothischen aber steigen die Wände selbstständig und frei empor, ebenso die Pfeiler, die sich dann oben nach mehreren Richtungen auseinander breiten, und wie zufällig zusammentreffen, d. h. die Bestimmung, das Gewölbe zu tragen, ist, obschon dasselbe in der That auf den Pfeilern ruht, nicht ausdrücklich hervorgehoben und für sich hingestellt. Es ist als trügen sie nicht, wie an dem Baume die Aeste nicht als vom Stamm getragen, sondern in ihrer Form mehr in leichter Krümmung als eine Fortsetzung des Stammes erscheinen und mit den Zweigen anderer Bäume ein Laubdach bilden. Solches Gewölbe, das für die Innerlichkeit bestimmt ist, dieß Schauerliche, das zur Betrachtung einladet, stellt der Dom dar, insofern die Wände und darunter der Wald von Pfeilern frei in der Spitze zusammenkommen. Doch soll damit nicht gesagt seyn, daß die gothische Architektur sich Bäume und Wälder zum wirklichen Vorbild ihrer Formen genommen habe.

Wenn nun das Zuspitzen überhaupt eine Grundform im Gothischen abgiebt, so nimmt dieselbe im Innern der Kirchen die speciellere Form des Spitzbogens an. Dadurch erhalten hauptsächlich die Säulen eine ganz andere Bestimmung und Gestalt.

Die weiten gothischen Kirchen bedürfen als totale Umschließung einer Bedachung, die bei der Breite der Gebäude schwer lastet und eine Unterstützung nöthig macht. Hier scheinen also die Säulen recht am Platze zu seyn. Weil nun aber das Emporstreben gerade das Tragen in den Schein des freien Aufsteigens verwandelt, so können hier nicht Säulen im Sinne der klassischen Baukunst vorkommen. Sie werden im Gegentheil zu Pfeilern, die, statt des Querbalkens, Bogen in einer Weise tragen, in welcher die Bogen als eine bloße Fortsetzung des Pfeilers erscheinen, und sich gleichsam absichtslos in einer Spitze zusammenfinden. Man kann sich zwar die nöthige Endigung zweier voneinander abstehender Pfeiler in eine Spitze so vorstellen, wie etwa ein Giebeldach auf Eckpfosten ruhen kann, aber

in Rückſicht auf die Seitenflächen, wenn ſie auch in ganz ſtumpfen Winkeln auf die Pfeiler geſetzt werden, und ſich in einem ſpitzen Winkel gegeneinander neigen, träte in dieſem Falle dennoch die Vorſtellung des Laſtens einer Seits und des Stützens anderer Seits hervor. Der Spitzbogen dagegen, der ſcheinbar zunächſt geradlinigt vom Pfeiler aufſteigt und ſich nur unmerkbar und langſam krümmt, um zu dem gegenüberſtehenden hinüberzuneigen, giebt erſt die vollſtändige Vorſtellung, als ſey er eben nichts als die wirkliche Fortſetzung des Pfeilers ſelber, der mit einem andern ſich zuſammenwölbt. Pfeiler und Gewölb erſcheinen im Gegenſatz der Säule und des Balkens als ein und daſſelbe Gebilde, obſchon die Bogen auf Kapitälern, von denen ſie ſich emporheben, ruhen. Doch bleiben auch die Kapitäler, wie z. B. in vielen niederländiſchen Kirchen, ganz fort, ſo daß jene ungetrennte Einheit dadurch ausdrücklich ſichtbar gemacht iſt.

Da nun ferner das Aufſtreben ſich als der Hauptcharakter bekunden ſoll, ſo überſteigt die Höhe der Pfeiler die Breite ihrer Baſis in einer für's Auge nicht mehr berechenbaren Weiſe. Die Pfeiler werden mager, ſchlank, und ragen ſo hinauf, daß der Blick die ganze Form nicht mit einem Male überſchauen kann, ſondern umherzuſchweifen, emporzufliegen getrieben wird, bis er bei der ſanft geneigten Wölbung der zuſammentreffenden Bogen beruhigt anlangt, wie das Gemüth in ſeiner Andacht unruhig, bewegt vom Boden der Endlichkeit ab ſich erhebt und in Gott allein Ruhe findet.

Der letzte Unterſchied der Pfeiler von den Säulen beſteht darin, daß die eigenthümlich gothiſchen Pfeiler, wo ſie in ihrem ſpecifiſchen Charakter ausgebildet ſind, nicht wie die Säulen kreisrund, in ſich feſt, ein und derſelbe Cylinder bleiben, ſondern ſchon in ihrer Baſis ſchilfartiger ein Konvolut, ein Bündel von Faſern ausmachen, das ſich dann oben in der Höhe mannigfaltig auseinanderſchlägt und zu vielfachen Fortſetzungen nach allen Seiten hin ausſtrahlt. Und wenn ſchon in der klaſſiſchen

Baukunst die Säule den Fortgang zeigt vom Schwerfälligen, Soliden, Einfachen zum Schlanken und Geschmückteren, so kommt das Aehnliche auch beim Pfeiler wieder zum Vorschein, der sich in diesem schlankeren Aufsteigen dem Tragen immer mehr entzieht, und frei, aber oben geschlossen, emporschwebt.

Dieselbe Form von Pfeilern und Spitzbögen wiederholt sich an den Fenstern und Thüren. Besonders sind die Fenster, sowohl die unteren der Seitengänge, als auch mehr noch die oberen des Mittelschiffs und Chors, von kolossaler Größe, damit der Blick, der auf ihrem unteren Theile ruht, nicht sogleich auch den oberen umfaßt, und nun, wie bei den Wölbungen, hinaufgeführt wird. Dieß erzeugt eben die Unruhe des Emporstrebens, welche dem Beschauer soll mitgetheilt werden. Außerdem sind die Scheiben der Fenster durch die Glasmalereien, wie schon gesagt, nur halb durchsichtig. Theils stellen sie heilige Geschichten dar, Theils sind sie nur überhaupt farbig, um Dämmerung zu verbreiten und den Glanz der Kerzen leuchten zu lassen. Denn hier soll ein anderer Tag Licht geben, als der Tag der äußern Natur.

γγ) Was nun endlich die totale Gliederung im Innern der gothischen Kirchen betrifft, so sahen wir schon, daß die besonderen Theile an Höhe, Breite, Länge verschiedenartig seyn müßten. Das Nächste ist hier der Unterschied des Chors, der Kreuzflügel und des langen Schiffs von den umherlaufenden Nebengängen.

Diese letzteren werden nach der äußeren Seite hin durch die das Gebäude einschließenden Mauern, vor denen Pfeiler und Bogen vorspringen, und von der innern her durch Pfeiler und Spitzbogen gebildet, die gegen das Schiff hin geöffnet sind, indem sie keine Mauern zwischen sich haben. Sie erhalten dadurch die umgekehrte Stellung der Säulengänge in griechischen Tempeln, die nach Außen offen, nach Innen aber geschlossen sind, während die Seitengänge in gothischen Kirchen dagegen nach dem Mittelschiff zu zwischen den Pfeilern freie

Durchgänge offen laſſen. Zuweilen ſtehen je zwei ſolcher Seitenſchiffe nebeneinander, ja die Kathedrale zu Antwerpen z. B. hat deren drei zu jeder Seite des Mittelſchiffs.

Das Hauptſchiff ſelbſt ragt nun, durch Mauern von jeder Seite zugeſchloſſen, noch einmal ſo hoch oder auch niedriger, in wechſelnden Verhältniſſen über die Nebenſchiffe hinauf, durch lange, koloſſale Fenſter durchbrochen, ſo daß die Mauern dadurch ſelbſt gleichſam zu ſchlanken Pfeilern werden, die überall zu Spitzbogen auseinandergehn und Wölbungen bilden. Doch giebt es auch Kirchen, in denen die Seitenſchiffe die gleiche Höhe des Hauptſchiffs haben, wie z. B. in dem ſpäteren Chore der Sebaldskirche von Nürnberg, was dem Ganzen den Charakter einer großartigen, freien, offenen Schlankheit und Zierlichkeit giebt. In dieſer Weiſe iſt das Ganze durch Pfeilerreihen, die als ein Wald oben in aufſteigenden Bogenzweigen zuſammenlaufen, abgetheilt und gegliedert. In der Anzahl dieſer Pfeiler und überhaupt in den Zahlenverhältniſſen hat man viel myſtiſche Bedeutung finden wollen. Allerdings iſt zur Zeit der ſchönſten Blüthe der gothiſchen Baukunſt, zur Zeit z. B. des Kölner Dombaues, auf dergleichen Zahlenſymbole eine große Wichtigkeit gelegt worden, indem die noch trübere Ahnung des Vernünftigen leicht auf dieſe Aeußerlichkeiten fällt; doch werden die Kunſtwerke der Architektur durch ſolcherlei immer mehr oder weniger willkürliche Spiele einer untergeordneten Symbolik weder von tieferer Bedeutung, noch von erhöhterer Schönheit, da ihr eigentlicher Sinn und Geiſt ſich in ganz anderen Formen und Geſtaltungen ausſpricht, als in der myſtiſchen Bedeutung von Zahlenunterſchieden. Man muß ſich deshalb ſehr hüten, in Aufſuchung ſolcher Bedeutungen nicht zu weit zu gehn, denn allzu gründlich ſeyn und überall einen tieferen Sinn deuten wollen, macht ebenſo ſehr kleinlich und ungründlich, als die blinde Gelehrſamkeit, die auch an der klar ausgeſprochenen und dargeſtellten Tiefe, ohne ſie zu faſſen, vorübergeht.

In Rückſicht auf den näheren Unterſchied von Chor und

Hauptschiff endlich will ich nur Folgendes erwähnen. Der Hochaltar, dieser eigentliche Mittelpunkt für den Kultus, erhebt sich im Chor und weiht denselben zum Lokal für die Geistlichkeit, im Gegensatze der Gemeinde, welche ihren Platz im Hauptschiff findet, wo auch die Kanzel für die Predigt steht. Zum Chor führen Stufen bald mehr bald weniger hoch hinauf, so daß dieser ganze Theil, und was in ihm vor sich geht, überall sichtbar wird. Ebenso erscheint der Chortheil in Rücksicht auf Verzierungen geschmückter, und doch im Unterschiede des längeren Schiffs, selbst bei gleicher Höhe der Wölbungen, ernster, feierlicher, erhabener; vor allem aber findet hier das ganze Gebäude mit dichteren gedrängteren Pfeilerstellungen, durch welche die Breite immer mehr schwindet, und Alles sich stiller und höher zu erheben scheint, einen letzten Abschluß, während die Kreuzflügel und das Mittelschiff durch Thüren zum Ein- und Ausgang noch einen Zusammenhang mit der Außenwelt freilassen. — Der Himmelsgegend nach liegt der Chortheil nach Osten, das Hauptschiff ist nach Westen gewendet, die Kreuzflügel stehn nach Norden und Süden hin; doch giebt es auch Kirchen mit einem Doppelchor, wo sich dann gegen Morgen und Abend ein Chor befindet und die Hauptthüren an den Kreuzflügeln angebracht sind. — Der Stein für die Taufe, für diese Heiligung des Eintritts des Menschen in die Gemeinde, ist in einer Vorhalle beim Haupteingange in die Kirche errichtet. Für die speciellere Andacht endlich stellen sich um das ganze Gebäude, hauptsächlich um Chor und Hauptschiff, noch kleinere Kapellen her, die gleichsam jede für sich eine neue Kirche bilden.

Soviel in Rücksicht auf die Gliederung des Ganzen.

In solchem Dom nun ist Raum für ein ganzes Volk. Denn hier soll sich die Gemeinde einer Stadt und Umgegend nicht um das Gebäude her, sondern im Innern desselben versammeln. Und so haben auch alle mannigfaltigen Interessen des Lebens, die nur irgend an das Religiöse anstreifen, hier

nebeneinander Platz. Keine feste Abtheilungen von reihenweisen Bänken zertheilen und verengen den weiten Raum, sondern ungestört kommt und geht jeder, miethet sich, ergreift für den augenblicklichen Gebrauch einen Stuhl, kniet nieder verrichtet sein Gebet und entfernt sich wieder. Ist nicht die Stunde der großen Messe, so geschieht das Verschiedenste störungslos zu gleicher Zeit. Hier wird gepredigt, dort ein Kranker gebracht; dazwischen hindurch zieht eine Procession langsam weiter; hier wird getauft; dort ein Todter durch die Kirche getragen; wieder an einem anderen Orte liest ein Priester Messe oder segnet ein Paar zur Ehe ein, und überall liegt das Volk nomadenmäßig auf den Knien vor Altären und Heiligenbildern. All dieß Vielfache schließt ein und dasselbe Gebäude ein. Aber diese Mannigfaltigkeit und Vereinzelung verschwindet in ihrem steten Wechsel ebensosehr gegen die Weite und Größe des Gebäudes; nichts füllt das Ganze aus, alles eilt vorüber, die Individuen mit ihrem Treiben verlieren sich und zerstäuben wie Punkte in diesem Grandiosen, das Momentane wird nur in seinem Vorüberfliehen sichtbar, und darüber hin erheben sich die ungeheuern, unendlichen Räume in ihrer festen immer gleichen Form und Konstruktion.

Dieß sind die Hauptbestimmungen für das Innere gothischer Kirchen. Wir haben hier keine Zweckmäßigkeit als solche zu suchen, sondern eine Zweckmäßigkeit für die subjektive Andacht des Gemüths in seiner Vertiefung in die innerste Partikularität und in seiner Erhebung über alles Einzelne und Endliche. So sind diese Bauten im Innern abgesondert von der Natur durch rings umschlossene Räume, duster, und ebensosehr in's Kleinste ausgeführt als erhaben und ungemessen emporstrebend.

2) Wenden wir uns jetzt zur Betrachtung des Aeußern, so ist bereits oben gesagt worden, daß im Unterschiede des griechischen Tempels in der gothischen Architektur die äußere Gestalt, die Verzierung und Anordnung der Wände u. s. f. vom Innern

heraus beſtimmt wird, indem das Aeußere nur als eine Umſchließung des Innern erſcheinen ſoll.

In dieſem Zuſammenhange ſind beſonders folgende Punkte herauszuheben.

αα) Erſtens läßt ſchon die ganze äußere Kreuzgeſtalt in ihrem Grundriß die gleiche Konſtruktion des Innern erkennen, indem ſie Chor und Schiff von den Seitenflügeln durchſchneiden läßt, und giebt außerdem auch die unterſchiedene Höhe der Nebengänge und des Hauptſchiffs und Chors deutlich an.

Näher ſodann entſpricht die Hauptfaçade, als das Aeußere des Mittelſchiffs und der Seitengänge, der Konſtruktion des Inneren in den Portalen. Eine höhere Hauptthür, welche in das Schiff führt, ſteht zwiſchen den kleineren Eingängen in die Nebenſchiffe, und deutet durch die perſpektiviſche Verengerung darauf hin, daß das Aeußere zuſammengehn, ſchmal werden, verſchwinden ſoll, um den Eingang zu bilden. Das Innere iſt der ſchon ſichtbare Hintergrund, zu welchem hin ſich das Aeußere vertieft, wie das Gemüth beim Eintreten in ſich ſelbſt als Innerlichkeit ſich vertiefen muß. Ueber den Seitenthüren ſodann erheben ſich gleichfalls im unmittelbarſten Zuſammenhange mit dem Innern koloſſale Fenſter, wie die Portale zu ähnlichen Spitzbogen emporgetragen, wie ſie als die ſpecielle Form für die Wölbung des Innern gebräuchlich ſind. Dazwiſchen über dem Hauptportal öffnet ſich ein großes Kreisrund, die Roſe, eine Form, welche ebenfalls dieſer Bauart ganz eigenthümlich angehört und nur für ſie paſſend iſt. Wo dergleichen Roſen fehlen, ſind ſie durch ein noch koloſſaleres Fenſter mit Spitzbogen erſetzt. — Die ähnliche Gliederung haben die Façaden der Kreuzflügel, während die Mauern des Hauptſchiffs, des Chors, der Seitengänge in den Fenſtern und deren Form, ſowie in den dazwiſchen liegenden feſten Mauern ganz der Geſtalt des Innern folgen und dieſelbe nach Außen herausfüllen.

ββ) Zweitens nun aber beginnt das Aeußere in dieſem

engem Verbundenſeyn mit der Form und Eintheilung des Innern ſich, weil es eigenthümliche Aufgaben zu erfüllen hat, ebenſolche zu verſtändigen. In dieſer Beziehung können wir der Strebepfeiler Erwähnung thun. Sie treten an die Stelle der vielfachen Pfeiler im Innern und ſind als befeſtigende Anhaltepunkte für das Aufſteigen und Feſtſtehen des Ganzen nothwendig. Zugleich machen ſie wiederum nach Außen hin in Entfernung, Anzahl u. ſ. f. die Eintheilung der inneren Pfeilerreihen deutlich, obſchon ſie nicht die eigentliche Geſtalt der innern Pfeiler nachbilden, ſondern je höher ſie ſteigen, in Abſätzen an Stärke ſich verringern.

77) Indem aber drittens nun das Innere eine in ſich totale Umſchließung ſeyn ſoll, ſo geht dieſer Charakter in der Geſtalt des Aeußern verloren und macht dem alleinigen Typus des Hinaufragens vollſtändig Platz. Dadurch erhält das Aeußere eine ebenſo vom Innern unabhängige Form, die ſich hauptſächlich in dem allſeitigen zackigten ſich gipfelnden Emporſtreben und Aufſchlagen in Spitzen über Spitzen kund giebt.

In dieſem Aufwärtsſtreben gehören die hoch aufſteigenden Dreiecke, die unabhängig von den Spitzbogen über den Portalen, vorzüglich der Hauptfaçade, und auch über den koloſſalen Fenſtern des Mittelſchiffs und Chors emporgehn; ebenſo die ſchmal ſich zuſpitzende Form des Dachs, deſſen Giebel hauptſächlich in den Façaden der Kreuzflügel zum Vorſchein kommt. Sodann die Strebepfeiler, die überall zu ſpitzen Thürmchen auslaufen, und dadurch, wie innen die Pfeilerreihen einen Wald von Stämmen, Zweigen und Wölbungen bilden, ſo hier im Aeußern einen Wald von Spitzen in die Höhe ſtreben.

Am ſelbſtſtändigſten aber erheben ſich die Thürme als dieſe erhabenſten Gipfel. In ihnen nämlich koncentrirt ſich gleichſam die ganze Maſſe des Gebäudes, um in ihren Hauptthürmen zu einer für's Auge unberechenbaren Höhe ſich ſchwankend hinaufzuheben, ohne dadurch den Charakter der Ruhe und Feſtigkeit zu

verlieren. Dergleichen Thürme stehen entweder in der Hauptfaçade über den beiden Seitengängen, während ein dritter höherer Hauptthurm von daher aufsteigt, wo die Wölbung der Kreuzflügel, des Chors und Schiffs zusammentreffen, oder ein einziger Thurm macht die Hauptfaçade aus und erhebt sich über der ganzen Breite des Mittelschiffs. Diese wenigstens sind die Stellungen, welche am häufigsten vorkommen. In Rücksicht auf den Kultus geben die Thürme Glockenhäuser ab, insofern das Geläut der Glocken dem christlichen Gottesdienst eigenthümlich angehört. Dieß blose unbestimmte Tönen ist eine feierliche Erregung des Innern als solchen, doch eine zunächst noch von Außen kommende Vorbereitung. Das artikulirte Tönen dagegen, worin ein bestimmter Inhalt der Empfindungen und Vorstellungen sich ausdrückt, ist der Gesang, welcher erst im Innern der Kirche erklingt. Das unartikulirte Läuten aber kann nur im Aeußern des Gebäudes seinen Platz finden, und ertönt, weil es wie aus seiner Höhe weit ins Land hinein erschallen soll, von den Thürmen herunter.

c) In Rücksicht auf die Verzierungsweise drittens habe ich die Hauptbestimmungen gleich anfangs angedeutet.

α) Der erste Punkt, der herauszuheben wäre, betrifft die Wichtigkeit der Zierathen überhaupt für die gothische Architektur. Die klassische Baukunst hält im Ganzen ein weites Maaß in Ausschmückung ihrer Gebäude. Indem es aber der gothischen Architektur hauptsächlich darauf ankommt, die Massen, die sie hinlagert, größer und vornehmlich höher erscheinen zu lassen, als sie in der That sind, so begnügt sie sich nicht mit einfachen Flächen, sondern zertheilt dieselben durchgängig, und zwar in Formen, welche selbst wieder auf ein Emporstreben deuten. Pfeiler, Spitzbogen und darüber hinausragende spitze Dreiecke (Giebel) kommen auch in den Zierathen wieder. In dieser Weise ist die einfache Einheit der großen Massen zerstreut, und bis in die letzte Endlichkeit und Partikularität ausgearbeitet, das Ganze aber in sich selbst in dem angegebenen Gegensatz. Einer

Seite steht das Auge die festlichen Grundlinien in ganz mannigfachen Dimensionen, doch in klarer Gliederung, andrer Seite eine unübersehbare Fülle und Mannigfaltigkeit partieller Ausschmückungen, so daß dem Allgemeinen und Einfachen die bunteste Veränderlichkeit gegenübersteht, wie das Gemüth, im Gegensatze der christlichen Andacht, sich ebenfalls auch in die Endlichkeit vertieft und sich in das Kleine und Kleinliche einlebt. Diese Entgegensetzung soll zur Betrachtung anregen, daß Gegensätze Lehrt ein zum Erheben. Denn die Hauptsache liegt bei dieser Verjüngungsart darin, die Grundlinien nicht durch die Menge und Abwechslung der Schmucke zu verhüllen oder zu verdecken, sondern vollständig durch die Mannigfaltigkeit als das Wesentliche, worauf es ankommt, hindurchgreifen zu lassen. Nur in diesem Falle ist besonders den gothischen Gebäuden die Feierlichkeit ihres grandiosen Ernstes bewahrt. Wie die religiöse Andacht durch alle Particularitäten des Gemüthes, der Lebensverhältnisse aller Individuen sich hindurchzieht, und die allgemeinen festen Vorstellungen ins Herz unvertilgbar eingraben soll, so möchten auch die einfachen architektonischen Grundzüge die verschiedenartigsten Theilungen, Unterbrechungen, Verjüngungen immer wieder in jene Hauptlinien zurücknehmen und dagegen verschwinden lassen.

ff) Eine zweite Seite in den Zierathen hängt in gleicher Weise mit der romantischen Kunstform überhaupt zusammen. Das Romantische hat auf der einen Seite das Princip der Innerlichkeit, der Rückkehr des Ideellen in sich; andrer Seite soll das Innere im Aeußerlichen widerscheinen und aus demselben sich zu sich zurückziehn. In der Architektur nun ist es die sinnliche, materiell räumliche Masse, an welcher das Innerliche sichtbar, soweit es möglich ist, zur Erscheinung gebracht wird. Da bleibt bei solchem Material der Durchbildung nichts Anderes zu thun übrig, als das Materielle, Massige nicht in seiner Materialität gelten zu lassen, sondern es überall zu durch-

brechen, zu zerstückeln, demselben den Schein seines unmittelbaren Zusammenhalts und seiner Selbstständigkeit zu nehmen. In dieser Beziehung erhalten die Zierathen, besonders im Aeußern, das nicht das Umschließen als solches zu zeigen hat, den Charakter des überall Durchbrochenen, oder über die Flächen Hingeflochtenen, und es giebt keine Architektur, welche bei so ungeheuern, schwerlastenden Steinmassen und deren festen Zusammenfügung dennoch den Typus des Leichten und Zierlichen so vollständig bewahrte.

γ) Was drittens die Gestaltungsweise der Zierathen anbetrifft, so ist darüber nur zu bemerken, daß außer den Spitzbogen, Pfeilern und Kreisen die Formen wieder an das eigentlich Organische erinnern. Schon das Durchbrechen und aus der Masse Herausarbeiten deutet darauf hin. Näher aber kommen ausdrücklich Blätter, Blumenrosetten, und in arabeskenartiger Verschlingung Theils wirkliche, Theils phantastisch zusammengesetzte Thier- und Menschengestalten vor, und die romantische Phantasie zeigt dadurch auch in der Architektur ihren Reichthum an Erfindungen und seltsamen Verknüpfungen heterogener Elemente, obschon anderer Seits, wenigstens zur Zeit der reinsten gothischen Baukunst, auch in den Zierathen, wie z. B. in den Spitzbogen der Fenster, eine stete Wiederkehr derselben einfachen Formen ist beobachtet worden. —

3. Verschiedene Bauarten der romantischen Architektur.

Das Letzte, worüber ich noch Einiges hinzufügen will, geht die Hauptformen an, zu welchen sich die romantische Baukunst in den verschiedenen Zeiten entwickelt hat, obschon es hier in keiner Weise darum zu thun seyn kann, eine Geschichte dieses Zweiges der Kunst zu liefern.

α) Von der gothischen Architektur, wie ich sie so eben geschildert habe, ist sehr wohl die sogenannte vorgothische zu

unterſcheiden, welche ſich aus der römiſchen hervorgebildet hat. — Die älteſte Form der chriſtlichen Kirchen iſt basilikenartig, indem dieſelben aus öffentlichen kaiſerlichen Gebäuden entſtanden, großen oblongen Sälen, mit hölzernem Dachſtuhl, wie Konſtantin ſie den Chriſten einräumte. In ſolchen Sälen befand ſich eine Tribuna, auf welche bei gottesdienſtlichen Verſammlungen der Prieſter zum Geſang und zur Rede, oder zum Vorleſen trat, woraus ſich dann die Vorſtellung des Chors mag gebildet haben. In derſelben Weiſe nahm nun auch die chriſtliche Architektur ihre anderweitigen Formen, als z. B. den Gebrauch der Säulen mit Rundbogen, die Rotunden und die ganze Verzierungsweiſe von der klaſſiſchen Baukunſt beſonders im weſtrömiſchen Reiche an, während man auch im oſtrömiſchen Kaiſerthume bis auf Juſtinian's Zeit derſelben Bauart ſcheint treu geblieben zu ſeyn. Selbſt was die Oſtgothen und Longobarden in Italien bauten, behielt im Weſentlichen den römiſchen Grundcharakter. — In der ſpäteren Architektur jedoch des byzantiniſchen Kaiſerreichs treten mehrfache Veränderungen ein. Den Mittelpunkt bildet eine Rotunde auf vier großen Pfeilern, woran ſich dann verſchiedenartige Konſtruktionen zu den beſondern Zwecken des griechiſchen, vom römiſchen unterſchiedenen, Kultus anfügten. Mit dieſer eigentlichen Baukunſt des byzantiniſchen Reichs iſt nun aber diejenige nicht zu verwechſeln, welche man in allgemeiner Beziehung byzantiniſch nennt, und die in Italien, Frankreich, England, Deutſchland u. ſ. f. bis gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts gebräuchlich war.

b) In dem dreizehnten Jahrhundert entwickelte ſich ſodann die gothiſche Baukunſt in der eigenthümlichen Form, deren Hauptkennzeichen ich oben näher angegeben habe. Heutigen Tages iſt ſie den Gothen abgeſprochen worden, und man hat ſie die deutſche oder germaniſche Baukunſt genannt. Wir können jedoch die geläufigere ältere Benennung beibehalten. In Spanien nämlich finden ſich ſehr alte Spuren dieſer Bauart, die auf einen

Zuſammenhang mit geſchichtlichen Umſtänden deuten, indem ſich gothiſche Könige, bis in die Gebirge Aſturiens und Galiciens zurückgedrängt, dort unabhängig erhielten. Dadurch ſcheint nun zwar eine nähere Verwandtſchaft der gothiſchen und arabiſchen Architektur wahrſcheinlich zu ſeyn, doch ſind beide weſentlich zu trennen. Denn das Charakteriſtiſche in der arabiſchen Baukunſt des Mittelalters iſt nicht der Spitzbogen, ſondern die ſogenannte Hufeiſenform, und außerdem zeigen die Gebäude, die für einen ganz anderen Kultus beſtimmt ſind, orientaliſchen Reichthum und Pracht, pflanzenähnliche Verzierungen und ſonſtige Zierathen, die Römiſches und Mittelaltriges äußerlich vermiſchen.

c) Parallel mit dieſer Entwickelung der religiöſen Architektur geht nun auch die Civilbaukunſt, welche von ihrem Standpunkte aus den Charakter der Kirchenbauten wiederholt und modificirt. In der bürgerlichen Architektur aber hat die Kunſt noch weniger Spielraum, da hier beſchränktere Zwecke mit einer Mannigfaltigkeit von Bedürfniſſen eine ſtrengere Befriedigung fordern, und für die Schönheit nur den Raum einer bloßen Zierde übrig laſſen. Außer der allgemeinen Eurhythmie der Formen und Maaße wird ſich die Kunſt hauptſächlich nur in Auszierung der Façaden, Treppen, Treppenhallen, Fenſter, Thüren, Giebel, Thürme u. ſ. f. zeigen können, ſo jedoch, daß die Zweckmäßigkeit das eigentlich Beſtimmende und Durchgreifende bleibt. Im Mittelalter iſt es vornehmlich das Burgartige befeſtigter Wohnungen, was ſich als Grundtypus ſowohl auf einzelnen Bergabhängen und Spitzen, als auch in den Städten hervorthut, wo jeder Pallaſt, jedes Familienhaus, in Italien z. B., die Geſtalt einer kleinen Feſtung oder Burg annahm. Mauern, Thore, Thürme, Brücken und dergleichen ſind hier durch das Bedürfniß herbeigeführt und werden durch die Kunſt geſchmückt und verſchönert. Feſtigkeit, Sicherheit, bei grandioſer Pracht und lebendiger Individualität der einzelnen Formen und ihres Zuſammenhangs machen die weſentliche Beſtimmung

aus, deren nähere Auseinanderſetzung uns jedoch hier zu weit führen würde. —

Anhangsweiſe nun endlich können wir noch kurz der Gartenbaukunſt Erwähnung thun, welche nicht nur für den Geiſt eine Umgebung, als eine zweite äußere Natur, von Hauſe aus ganz neu erſchafft, ſondern das Landſchaftliche der Natur ſelbſt in ihre Umgeſtaltung hineinzieht und als Umgebung der Bauten architektoniſch behandelt. Als bekanntes Beiſpiel brauche ich hiefür nur die höchſt großartige Terraſſe von Sansſouci anzuführen.

In Betreff der eigentlichen Gartenkunſt haben wir das Maleriſche derſelben vom Architektoniſchen ſehr wohl zu unterſcheiden. Das Parkartige nämlich iſt nicht eigentlich architektoniſch, kein Bauen mit freien Naturgegenſtänden, ſondern ein Malen, das die Gegenſtände in ihrer Natürlichkeit beläßt und die große freie Natur nachzubilden ſtrebt, indem die wechſelnde Andeutung an Alles, was in einer Landſchaft erfreut, an Felſen und deren große rohe Maſſen, an Thäler, Waldungen, Wieſen, Gras, ſchlängelnde Bäche, an breite Ströme mit belebten Ufern, ſtille Seen, umkränzt mit Bäumen, an rauſchende Waſſerfälle und was dergleichen mehr iſt, zu einem Ganzen zuſammengedrängt erſcheint. In dieſer Weiſe umfaßt ſchon die Gartenkunſt der Chineſen ganze Landſchaften mit Seen und Inſeln, Flüſſen, Ausſichten, Felspartien u. ſ. f.

In ſolch einem Park, beſonders in neuerer Zeit, ſoll nun einer Seits Alles die Freiheit der Natur ſelber beibehalten, während es doch anderer Seits künſtlich bearbeitet und gemacht, und von einer vorhandenen Gegend bedingt iſt, wodurch ein Zwieſpalt hereinkommt, der keine vollſtändige Löſung findet. Es giebt in dieſer Rückſicht zum größten Theil nichts Abgeſchmackteres, als ſolche überall ſichtbare Abſichtlichkeit des Abſichtloſen, ſolchen Zwang des Ungezwungenen. Außerdem aber geht hier der eigentliche Charakter des Gartenmäßigen verloren, inſofern ein Garten die Beſtimmung hat, zum Umwandeln, zur Unterhaltung

in einem Lokale zu dienen, das nicht mehr die Natur als solche ist, sondern die vom Menschen für sein Bedürfniß einer selbstgemachten Umgebung umgestaltete Natur. Ein großer Park dagegen, besonders wenn er mit chinesischen Tempelchen, türkischen Moscheen, Schweizerhäusern, Brücken, Einsiedeleien, und wer weiß mit was für anderen Fremdartigkeiten ausstaffirt ist, macht für sich selber schon einen Anspruch auf Betrachtung; er soll für sich selber etwas seyn und bedeuten. Doch dieser Reiz, der sogleich befriedigt ist, verschwindet bald, und man kann dergleichen nicht zweimal ansehn, denn diese Zuthat bietet dem Anblick nichts Unendliches, keine in sich seyende Seele dar, und ist ausserdem für die Unterhaltung, das Gespräch beim Umhergehn nur langweilig und lästig.

Ein Garten als solcher soll nur eine heitere Umgebung und bloße Umgebung seyn, die nichts für sich gelten und den Menschen nicht vom Menschlichen und Innern abziehn will. Hier hat die Architektur mit verständigen Linien, mit Ordnung, Regelmäßigkeit, Symmetrie ihren Platz, und ordnet die Naturgegenstände selber architektonisch. Die Gartenkunst der Mongolen jenseits der großen Mauer, in Tibet, die Paradiese der Perser folgen schon mehr diesem Typus. Es sind keine englische Parks, sondern Säle mit Blumen, Brunnen, Springbrunnen, Höfe, Paläste zum Aufenthalt in der Natur, prächtig, grandios, verschwenderisch für menschliches Bedürfniß und menschliche Bequemlichkeit eingerichtet. Am meisten durchgeführt aber ist das architektonische Princip in der französischen Gartenkunst, die sich gewöhnlich auch an große Paläste anschließt, die Bäume in strenger Ordnung zu großen Alleen nebeneinander pflanzt, sie beschneidet, gerade Wände aus geschnittenen Hecken bildet, und so die Natur selbst zu einer weiten Wohnung unter freiem Himmel umwandelt.

Zweiter Abſchnitt.

Die Skulptur.

Einleitung.

Der unorganiſchen Natur des Geiſtes, wie ſie durch die Architektur ihre kunſtgemäße Geſtalt gewinnt, tritt das Geiſtige ſelbſt gegenüber, ſo daß nun das Kunſtwerk die Geiſtigkeit zu ſeinem Inhalt erhält und darſtellt. Die Nothwendigkeit dieſes Fortgangs haben wir bereits geſehen; ſie liegt in dem Begriffe des Geiſtes, der ſich in ſein ſubjektives Fürſichſeyn und ſeine Objektivität als ſolche unterſcheidet. In dieſe Aeußerlichkeit ſcheint zwar durch die architektoniſche Behandlung das Innere hinein, ohne jedoch das Objektive total durchdringen und daſſelbe zu der ſchlechthin adäquaten Aeußerung des Geiſtes, die nur ihn ſelber erſcheinen läßt, machen zu können. Die Kunſt zieht ſich demnach aus dem Unorganiſchen, das die Baukunſt in ihrem Gebundenſeyn an die Geſetze der Schwere dem Ausdruck des Geiſtes näher zu bringen bemüht iſt, in das Innere zurück, das nun in ſeiner höheren Wahrheit, unvermiſcht mit dem Unorganiſchen, für ſich auftritt. Auf dieſem Wege der Rückkehr des Geiſtes in ſich aus dem Maſſenhaften und Materiellen iſt es, daß wir der **Skulptur** begegnen.

Die erſte Stufe nun aber auf dieſem neuen Gebiete iſt noch kein Zurückgehn des Geiſtes in ſeine **innerliche** Subjektivität als ſolche, ſo daß die Darſtellung des Innern einer ſelbſt nur **ideellen** Aeußerungsweiſe bedürftig wäre, ſondern der Geiſt erfaßt ſich zunächſt nur inſoweit, als er ſich noch im Körper-

lichen ausdrückt, und darin sein homogenes Daseyn hat. Die Kunst, welche sich diesen Standpunkt der Geistigkeit zum Inhalt nimmt, wird die geistige Individualität daher als Erscheinung im Materiellen, und zwar im unmittelbaren eigentlich Materiellen, zu gestalten berufen seyn. Denn auch die Rede, Sprache ist ein Sichzeigen des Geistes in der Aeußerlichkeit, doch in einer Objektivität, die, statt als unmittelbares konkret Materielles Gültigkeit zu haben, nur als Ton, als Bewegung, Erzitterung eines totalen Körpers und des abstrakten Elementes, der Luft, eine Mittheilung des Geistes wird. Die unmittelbare Körperlichkeit dagegen ist die räumliche Materialität, Stein z. B., Holz, Metall, Thon in vollständiger Räumlichkeit der drei Dimensionen; die dem Geiste angemessene Gestalt aber, wie wir schon sahen, ist seine eigene Leiblichkeit, durch welche die Skulptur das Geistige in räumlicher Totalität wirklich macht.

Nach dieser Seite hin steht die Skulptur mit der Baukunst insofern noch auf der gleichen Stufe, als sie das Sinnliche als solches, das Materielle seiner materiellen räumlichen Form nach gestaltet; sie unterscheidet sich jedoch ebensosehr von der Architektur dadurch, daß sie nicht das Unorganische, als das Andere des Geistes, zu einer von ihm gemachten zweckmäßigen Umgebung in Formen umschafft, die ihren Zweck außerhalb ihrer haben, sondern die Geistigkeit selbst, diese Zweckmäßigkeit und Selbstständigkeit für sich, in die, dem Geiste und seiner Individualität dem Begriff nach zugehörige, leibliche Gestalt hineinstellt, und Beides, Körper und Geist, als ein und dasselbe Ganze, unscheidbar vor die Anschauung bringt. Die Gestalt der Skulptur reißt sich deshalb von der architektonischen Bestimmung, dem Geiste als eine bloß äußere Natur und Umgebung zu dienen, los und ist ihrer selbst wegen da. Dieser Abtrennung zum Trotz bleibt aber das Skulpturbild dennoch in wesentlichem Verhältniß zu seiner Umgebung. Eine Statue oder Gruppe und mehr noch ein Relief kann nicht ge-

macht werden, ohne daß nicht der Ort in Betracht kommt, an welchem das Kunſtwerk ſtehen ſoll. Man darf ein Skulpturwerk nicht erſt vollenden, und dann zuſehen, wo man es hinbringt, ſondern es muß bei der Konception ſchon in Zuſammenhang mit einer beſtimmten Außenwelt und deren räumlichen Form und örtlichen Lage ſtehn. In dieſer Rückſicht behält die Skulptur einen dauernden Bezug beſonders auf architektoniſche Räume. Denn der nächſte Zweck von Statuen iſt der, Tempelbilder zu ſeyn und im Innern der Zelle aufgeſtellt zu werden, wie in chriſtlichen Kirchen die Malerei ihrer Seits die Altarbilder liefert, und auch die gothiſche Architektur den gleichen Zuſammenhang der Skulpturwerke und ihres Ortes zeigt. Doch ſind Tempel und Kirchen nicht der einzige Raum für Statuen, Gruppen und Reliefs, ſondern ebenſo werden auch Säle, Treppen, Gärten, öffentliche Plätze, Thore, einzelne Säulen, Triumphbogen u. ſ. f. mit Skulpturbildern belebt und gleichſam bevölkert, und ſelbſt unabhängig von ſolcher weiteren Umgebung fordert jede Statue zu ihrem Ort und Boden ein eigenes Poſtament. Soviel von dem Zuſammenhange und Unterſchiede der Skulptur und Architektur.

Vergleichen wir nun ferner die Skulptur mit den übrigen Künſten, ſo ſind es beſonders Poeſie und Malerei, die in Betracht kommen. Sowohl einzelne Statuen als Gruppen geben uns die geiſtige Geſtalt in vollſtändiger Leiblichkeit, den Menſchen, wie er iſt. Die Skulptur ſcheint daher die der Natur getreuſte Weiſe für die Darſtellung des Geiſtigen zu haben, und die Malerei wie die Poeſie dagegen unnatürlich zu ſeyn, weil die Malerei ſtatt der ſinnlichen Totalität des Raums, welche die menſchliche Geſtalt und die ſonſtigen Naturdinge wirklich einnehmen, ſich nur der Ebene bedient, und die Rede noch weniger das Leibliche ausdrückt, ſondern nur die Vorſtellungen von demſelben durch den Ton mitzutheilen vermag.

Dennoch verhält ſich die Sache gerade umgekehrt. Wenn das Skulpturbild wohl die Raumlichkeit für ſich voraus zu ha-

ben scheint, so ist doch gerade diese durch die schwere Materie dargestellte leibliche Aeußerlichkeit und Natürlichkeit nicht die Natur des Geistes als Geistes. Als solcher ist im Gegentheil seine eigenthümliche Existenz die Aeußerung in Reden, Thaten, Handlungen, die sein Innerstes entwickeln, und ihn zeigen, wie er ist.

In dieser Rücksicht wird die Skulptur hauptsächlich gegen die Poesie zurücktreten müssen. Zwar überwiegt in der bildenden Kunst die plastische Deutlichkeit, in der das Leibliche vor unseren Augen steht, aber auch die Poesie kann die äußere Figur des Menschen beschreiben, sein Haar, Stirne, Wange, Wuchs, Kleidung, Stellung u. s. f., freilich nicht mit der Präcision und Genauigkeit der Skulptur, doch was ihr hierin abgeht, ergänzt die Phantasie, die außerdem für die bloße Vorstellung nicht solcher festen und ausgeführten Bestimmtheit bedarf, und uns den Menschen vor Allem handelnd, mit allen seinen Motiven, Verwickelungen des Schicksals, der Umstände, mit allen seinen Empfindungen, Reden, Aufdeckungen seines Innern, und äußeren Begebenheiten vorführt. Dieß vermag die Skulptur entweder gar nicht, oder nur in sehr unvollkommener Weise, da sie weder das subjektive Innere in seiner partikularen Innigkeit und Leidenschaft, noch wie die Poesie eine Folge von Aeußerungen darstellen kann, sondern nur das Allgemeine der Individualität, soweit der Körper es ausdrückt, und etwas Successionsloses in einem bestimmten Moment, und dieses bewegungslos ohne lebendige fortschreitende Handlung giebt.

Sie steht in diesen Beziehungen auch der Malerei nach. Denn der Ausdruck des Geistes erhält in der Malerei durch die Farbe des Gesichts und dessen Licht und Schatten nicht nur im natürlichen Sinne der materiellen Genauigkeit überhaupt, sondern vornehmlich der physiognomischen und pathognomischen Erscheinung eine überwiegende bestimmtere Richtigkeit und Lebendigkeit. Man könnte daher zunächst wohl meinen, die Skulptur brauche, um vollkommener zu werden, ja nur mit dem Vortheil

ihrer räumlichen Totalität noch die übrigen Vortheile der Malerei zu verbinden, und es ſey eine Willkürlichkeit, ſich zu dem Weglaſſen der maleriſchen Färbung entſchloſſen zu haben, oder eine Dürftigkeit und ein Ungeſchick der Exekution, ſich nur auf die eine Seite der Wirklichkeit, auf die materielle Form nämlich, zu beſchränken und von der anderen zu abſtrahiren, wie etwa die Silhouette und der Kupferſtich ein bloßer Nothbehelf ſind. Von ſolch einer Willkür darf jedoch in der wahren Kunſt nicht geſprochen werden. Die Geſtalt, wie ſie Gegenſtand der Skulptur iſt, bleibt in der That nur eine abſtrakte Seite der konkreten menſchlichen Leiblichkeit; ihre Formen erhalten keine Mannigfaltigkeit von partikulariſirten Farben und Bewegungen. Dieß iſt aber kein zufälliger Mangel, ſondern eine durch den Begriff der Kunſt ſelbſt geſetzte Beſchränkung des Materials und der Darſtellungsweiſe. Denn die Kunſt iſt ein Produkt des Geiſtes, und zwar des höheren, denkenden Geiſtes, und ſolch ein Werk macht ſich einen beſtimmten Inhalt und deshalb auch eine von anderen Seiten abſtrahirende Weiſe der künſtleriſchen Realiſirung zu ihrem Vorwurf. Es geht hier mit der Kunſt wie mit den verſchiedenen Wiſſenſchaften, von denen die Geometrie nur den Raum, die Rechtswiſſenſchaft nur das Recht, die Philoſophie nur die Explikation der ewigen Idee und deren Daſeyn und Fürſichſeyn in den Dingen zum Objekt hat, und dieſe Gegenſtände nach ihrer Verſchiedenheit auch verſchiedenartig entwickelt, ohne daß eine der angeführten Wiſſenſchaften das vollſtändig zur Vorſtellung bringt, was man das konkrete wirkliche Daſeyn im Sinne des gewöhnlichen Bewußtſeyns nennt.

Die Kunſt nun, als aus dem Geiſte heraus geſtaltendes Schaffen, geht Schrittweiſe und trennt, was im Begriffe, in der Natur der Sache ſelbſt, obgleich nicht im Daſeyn getrennt iſt. Solche Stufe hält ſie daher für ſich feſt, um ſie ihrer beſtimmten Eigenthümlichkeit nach auszubilden. So im Begriffe zu unterſcheiden und von einander zu trennen ſind in dem räumlich

Materiellen, welches das Element der bildenden Kunst ausmacht, die Leiblichkeit als räumliche Totalität und deren abstrakte Form, die Körpergestalt als solche, und die nähere lebendige Partikularisation derselben in Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit der Färbung. An jene erste Stufe hält sich die Kunst der Skulptur in Betreff der menschlichen Gestalt, welche sie gleichsam wie einen stereometrischen Körper bloß nach seiner Form, die er in den räumlichen Dimensionen hat, behandelt. Nun muß zwar das Kunstwerk, das sich im Elemente des Sinnlichen ergeht, ein Seyn für Anderes haben, mit dem sogleich die Partikularisation beginnt, die erste Kunst aber, welche es sich mit der menschlichen Körperform als Ausdruck des Geistes zu thun macht, geht in diesem Seyn für Anderes nur bis zur ersten, selbst noch allgemeinen Weise des natürlichen Daseyns, zur bloßen Sichtbarkeit und Existenz im Lichte überhaupt fort, ohne dessen Beziehung auf das Dunkele, woran sich das Sichtbare in sich materiell partikularisirt und zur Farbe wird, mit in die Darstellung aufzunehmen. Auf diesen Standpunkt stellt sich, dem nothwendigen Verlauf der Kunst nach, die Skulptur. Denn die bildende Kunst, welche nicht wie die Poesie die Totalität des Erscheinenden in das eine gleiche Element der Vorstellung zusammenfassen kann, muß diese Totalität auseinanderfallen lassen.

Dadurch erhalten wir auf der einen Seite die Objektivität, welche, insofern sie nicht die eigene Gestalt des Geistes ist, demselben gegenüber als die unorganische Natur dasteht. Dieß Objektive verwandelt die Architektur zu einem bloß andeutenden Symbol, das seine geistige Bedeutung nicht in sich selber hat. Zur Objektivität als solcher bildet das entgegengesetzte Extrem die Subjektivität, das Gemüth, die Empfindung in der ganzen Partikularisation aller ihrer Regungen, Stimmungen, Leidenschaften, inneren und äußeren Bewegungen und Thaten. Zwischen beiden begegnen wir der zwar bestimmten aber noch nicht bis zur Innerlichkeit des subjektiven Ge-

muths vertieften geiſtigen Individualität, in welcher, ſtatt der ſubjektiven Einzelnheit, noch die ſubſtantielle Allgemeinheit des Geiſtes und ſeiner Zwecke und Charakterzüge überwiegt. Sie iſt in ihrer Allgemeinheit noch nicht in ſich als nur geiſtiges Eins abſolut zurückgegangen, denn ſie kommt als dieſe Mitte noch vom Objektiven, von der unorganiſchen Natur her, und hat ſo ſelbſt die Körperlichkeit als ſolche an ihr, als das eigene Daſeyn des Geiſtes in ſeinem ihm ebenſo zugehörigen als ihn kundgebenden Leibe. In dieſer Aeußerlichkeit, welche dem Innern kein bloßes Gegenüber mehr bleibt, ſoll die geiſtige Individualität dargeſtellt werden, doch nicht als lebendige, d. h. als ſtets auf den Einheitspunkt geiſtiger Einzelnheit zurückgeführte Körperlichkeit, ſondern als äußerlich vor- und dargeſtellte Form, in welche der Geiſt zwar ergoſſen iſt, ohne jedoch aus dieſem Außereinander in ſeiner Zurücknahme in ſich als Inneres zur Erſcheinung zu kommen.

Hieraus beſtimmen ſich die beiden oben bereits angegebenen Punkte: die Skulptur ergreift, ſtatt ſich zu ihrem Ausdrucke, ſymboliſcher, die Geiſtigkeit bloß andeutender Erſcheinungsweiſen zu bedienen, die menſchliche Geſtalt, welche die wirkliche Exiſtenz des Geiſtes iſt. Ebenſoſehr aber iſt ſie als Darſtellung der nicht empfindenden Subjektivität und des in ſich unpartikulariſirten Gemüths mit der Geſtalt als ſolcher zufrieden, in welche der Punkt der Subjektivität auseinanderfährt. Dieß iſt auch der Grund, weshalb die Skulptur den Geiſt einer Seits nicht in Handlung, in einer Reihe von Bewegungen, die einen Zweck haben und hervorbringen, nicht in Unternehmungen und Thaten verſtellt, woraus ein Charakter zum Vorſchein kommt, ſondern als gleichſam objektiv bleibend, und deshalb vornehmlich in der Ruhe der Geſtalt, an welcher die Bewegung und Gruppirung nur ein erſter und leichter Beginn von Handlung, nicht aber eine volle Darſtellung der in alle Konflikte der inneren und äußeren Kämpfe hineingeriſſenen oder mit der Aeußerlichkeit bunt

ſich verwickelnden Subjektivität iſt. Daher fehlt denn aber auch der Skulpturgeſtalt, da ſie den in die Körperlichkeit eingeſenkten Geiſt vor die Anſchauung bringt, der ſich in der ganzen Geſtalt ſichtbar zeigen muß, der erſcheinende Punkt der Subjektivität, der koncentrirte Ausdruck der Seele als Seele, der Blick des Auges; wie ſich ſpäterhin ausführlicher noch ergeben wird. Nach der anderen Seite bedarf die noch nicht mannigfaltig in ſich beſonderte und vereinzelte Individualität, als Gegenſtand der Skulptur, zu ihrer Erſcheinungsweiſe noch nicht des maleriſchen Farbenzaubers, welcher durch die Feinheit und Vielfältigkeit ſeiner Nüancen auch die ganze Fülle beſonderer Charakterzüge, und das ganze Heraustreten des Geiſtes, als Innerlichkeit, ſo wie die volle Zuſammenfaſſung des Gemüths in ſich durch den Seelenblick des Auges ſichtbar zu machen befähigt iſt. Die Skulptur muß das Material nicht aufnehmen, deſſen ſie ihrem beſtimmten Standpunkte nach nicht nöthig hat. Sie bedient ſich deshalb nur der räumlichen Formen der menſchlichen Geſtalt und nicht der maleriſchen Färbung. Das Skulpturbild iſt im Ganzen einfärbig, aus weißem Marmor gefertigt, nicht aus vielfarbig buntem; ebenſo ſtehn der Skulptur Metalle als Material zu Gebote, dieſe Urmaterie, identiſch mit ſich, in ſich indifferenzirt, ein ſo zu ſagen geronnenes Licht ohne Gegenſatz und Harmonie verſchiedener Farben.

Es iſt der große geiſtige Sinn der Griechen, dieſen Standpunkt ergriffen und feſtgehalten zu haben. Zwar kommen auch in der griechiſchen Skulptur, an welche wir uns vornehmlich halten müſſen, Beiſpiele von mehrfarbigen Statuen vor, doch iſt in dieſer Beziehung ſogleich der Anfang und das Ende der Kunſt von dem zu unterſcheiden, was ſie auf ihrer ächten Höhe geleiſtet hat. In gleicher Weiſe müſſen wir das abrechnen, was ſich durch das Traditionelle der Religion in die Kunſt, ohne ihr eigentlich anzugehören, hineindrängt. Wie wir ſchon bei der klaſſiſchen Kunſtform ſahen, daß ſie nicht unmittelbar das Ideal,

in welchem ſie ihre Grundbeſtimmung zu finden hat, ſogleich fertig hinſtellt, ſondern erſt viel Ungehöriges und Fremdes von demſelben abſtreift, ſo geht es auch mit der Skulptur. Sie muß manche Vorſtufe durchmachen, ehe ſie zur Vollendung kommt, und dieſer Anfang iſt von dem erreichten Gipfelpunkte ſehr verſchieden. Die älteſten Skulpturwerke ſind bemaltes Holz, wie die ägyptiſchen Idole, und Aehnliches giebt es auch bei den Griechen. Dergleichen aber müſſen wir von der eigentlichen Skulptur, wenn es darauf ankommt, den Grundbegriff derſelben feſtzuſtellen, ausſchließen. Es ſoll deshalb hier keineswegs geläugnet werden, daß viele Beiſpiele von bemalten Statuen vorkommen, je mehr ſich aber der Kunſtgeſchmack läuterte, um ſo mehr „entlud ſich die Skulptur des ihr nicht zuſagenden Farbenprunks; mit weiſem Bedacht benutzte ſie hingegen Licht und Schatten, um größere Weichheit, Ruhe, Deutlichkeit und Wohlgefälligkeit für das Auge des Beſchauers zu erzielen.“ (Meyer Geſch. d. bild. Künſte b. d. Griechen B. I, S. 119.) Gegen die bloße Einfarbigkeit des Marmors laſſen ſich freilich nicht nur die vielen Statuen aus Erz, ſondern mehr noch die größten und vortrefflichſten Werke anführen, welche, wie z. B. der Zeus des Phidias, mehrfarbig waren. Doch von ſolcher äußerſten Abſtraktion der Farbloſigkeit iſt auch nicht die Rede, Elfenbein und Gold aber ſind immer noch kein maleriſcher Gebrauch von Farben, und überhaupt halten die verſchiedenen Werke einer beſtimmten Kunſt in der Wirklichkeit nicht jedesmal den Grundbegriff in ſo abſtrakter Unabänderlichkeit feſt, denn ſie treten in lebendige Verhältniſſe mit mannigfaltigen Zwecken ein, erhalten ein verſchiedenartiges Lokal, und kommen dadurch mit äußeren Umſtänden in Zuſammenhang, welche den eigentlichen Grundtypus auch wieder modificiren. So wurden z. B. Skulpturbilder öfters auch aus reichen Stoffen, wie Gold und Elfenbein, gefertigt, ſie ſaßen auf prächtigen Stühlen, oder ſtanden auf Poſtamenten voll Kunſt und verſchwenderiſchem Luxus, und er-

hielten köſtliche Verzierungen, damit das Volk im Anſchaun ſolcher prachtvollen Werke zugleich den Genuß ſeiner Macht und ſeines Reichthums habe. Beſonders die Skulptur, weil ſie an und für ſich ſchon eine abſtraktere Kunſt iſt, hält ſich nicht immer in dieſer Abſtraktion, ſondern bringt einer Seits mancherlei Beiwerken des Traditionellen, Statariſchen, Lokalen aus ihrem Urſprung mit, anderer Seits giebt ſie ſich den lebendigen Bedürfniſſen des Volkes hin; denn der regſame Menſch fordert eine ergötzliche Mannigfaltigkeit und will nach vielen Richtungen hin mit ſeiner Anſchauung und Vorſtellung beſchäftigt ſeyn. Es geht damit wie mit dem Leſen griechiſcher Tragödien, welches uns auch das Kunſtwerk nur in ſeiner abſtrakteren Geſtalt giebt. In der weiteren äußerlichen Exiſtenz kommt noch die Aufführung durch lebende Perſonen, Koſtum, Ausſchmückung der Bühne, Tanz und Muſik hinzu. In der gleichen Weiſe iſt auch das Skulpturbild in ſeiner äußeren Realität nicht von mannigfaltigem Beiwerk entblößt; wir aber haben es hier nur mit dem eigentlichen Skulpturwerk als ſolchem zu thun, denn jene äußeren Seiten dürfen uns nicht hindern, den innerſten Begriff der Sache ſelbſt uns in ſeiner Beſtimmtheit und Abſtraktion zum Bewußtſeyn zu bringen.

Gehen wir jetzt zur näheren *Eintheilung* dieſes Abſchnittes fort, ſo bildet die Skulptur ſo ſehr den Mittelpunkt der *klaſſiſchen* Kunſtform überhaupt, daß wir hier nicht, wie bei Betrachtung der Architektur, das Symboliſche, Klaſſiſche und Romantiſche als die durchgreifenden Unterſchiede und als Grund der Eintheilung annehmen dürfen. Die Skulptur iſt die eigentliche Kunſt des klaſſiſchen Ideals als ſolchen. Zwar hat die Skulptur auch Stadien, auf welchen ſie von der *ſymboliſchen* Kunſtform ergriffen wird, wie in Aegypten z. B. Doch ſind dieß mehr nur hiſtoriſche Vorſtufen, und keine Unterſchiede, welche den eigentlichen Begriff der Skulptur ſeinem Weſen nach angingen, inſofern dieſe Gebilde durch die Art ihrer Aufſtellung

und ihres Gebrauchs eher der Architektur anheimfallen, als ſie dem eigentlichen Zwecke der Skulptur angehören. In gleicher Weiſe geht, wenn die romantiſche Kunſtform in ihr ſich ausdrückt, die Skulptur über ſich ſelbſt hinaus, und erhält erſt mit der Nachbildung der griechiſchen Skulptur ihren eigenthümlich plaſtiſchen Typus wieder. Wir haben uns deshalb nach einer anderweitigen Eintheilung umzuſehn.

Den Mittelpunkt unſerer Betrachtung wird nach dem Geſagten die Art und Weiſe abgeben, in welcher das klaſſiſche Ideal durch die Skulptur zu ſeiner angemeſſenſten Wirklichkeit gelangt. Ehe wir aber an dieſe Entwickelung des idealen Skulpturbildes herantreten können, haben wir vorerſt zu zeigen, welcher Inhalt und welche Form dem Standpunkte der Skulptur als beſonderer Kunſt eigens zukomme, und ſie deshalb dahin führe das klaſſiſche Ideal in der geiſtdurchdrungenen menſchlichen Geſtalt und deren abſtrakt räumlichen Form darzuſtellen. — Nach der anderen Seite hin beruht das klaſſiſche Ideal auf der zwar ſubſtantiellen, ebenſoſehr aber auch in ſich beſonderten Individualität, ſo daß die Skulptur nicht das Ideal der menſchlichen Geſtalt überhaupt zum Inhalt nimmt, ſondern das beſtimmte Ideal, und dadurch zu unterſchiedenen Darſtellungsweiſen auseinandertritt. Dieſe Unterſchiede betreffen Theils die Auffaſſung und Darſtellung als ſolche, Theils aber das Material, in welchem dieſelbe wirklich wird, und das nun ſeiner verſchiedenen Beſchaffenheit nach in die Kunſt ſelbſt wieder neue Beſonderungen hereinbringt, woran ſich ſodann, als letzter Unterſchied, die Stadien im hiſtoriſchen Entwickelungsgange der Skulptur anſchließen.

Nach dieſen Rückſichten wollen wir unſerer Betrachtung folgenden Verlauf geben.

Erſtens haben wir es nur mit den allgemeinen Beſtimmungen für die weſentliche Natur des Inhalts und

der Form zu thun, die ſich aus dem Begriff der Skulptur ergeben;

Zweitens dagegen handelt es ſich um die nähere Auseinanderſetzung des klaſſiſchen Ideals, inſoweit es durch die Skulptur zu ſeinem kunſtgemäßeſten Daſeyn kommt;

Drittens endlich thut ſich die Skulptur zu beſonderen Arten der Darſtellung und des Materials auf, und breitet ſich zu einer Welt von Werken auseinander, in welchen ſich nach der einen und anderen Seite hin auch die ſymboliſche und romantiſche Kunſtform geltend machen, während die klaſſiſche die ächt plaſtiſche Mitte bildet.

Erſtes Kapitel.

Die Skulptur im Allgemeinen faßt das Wunder auf, daß der Geiſt dem ganz Materiellen ſich einbildet, und dieſe Aeußerlichkeit ſo formirt, daß er in ihr ſich ſelber gegenwärtig wird und die gemäße Geſtalt ſeines eigenen Innern darin erkennt. Was wir in dieſer Rückſicht zu betrachten haben, betrifft

Erſtens die Frage, welche Weiſe der Geiſtigkeit fähig iſt, in dieſem Material der bloß ſinnlich räumlichen Geſtalt ſich darzuſtellen;

Zweitens, wie die Formen der Räumlichkeit geſtaltet ſeyn müſſen, um das Geiſtige in ſchöner leiblicher Geſtalt zu erkennen zu geben.

Was wir überhaupt zu ſehen haben, iſt die Einheit des ordo rerum extensarum und des ordo rerum idearum, die erſte ſchöne Einigung von Seele und Leib, inſofern ſich das geiſtige Innere in der Skulptur nur in ſeinem körperlichen Daſeyn ausdrückt.

Dieſe Einigung drittens entſpricht dem, was wir bereits als das Ideal der klaſſiſchen Kunſtform haben kennen lernen, ſo daß ſich die Plaſtik der Skulptur als die eigentliche Kunſt des klaſſiſchen Ideals ergeben wird.

1. Der weſentliche Inhalt der Skulptur.

Das Element, in welchem die Skulptur ihre Gebilde realiſirt, iſt, wie wir ſahen, das erſte noch allgemeine Daſeyn der

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-0
FN. 01473/021

räumlichen Materie, an welcher noch keine weiteren Partikularitäten zum Kunstgebrauch verwendet werden, als die allgemeinen räumlichen Dimensionen, und die näheren räumlichen Formen, deren jene Dimensionen zu ihrer schönsten Gestaltung fähig sind. Dieser abstrakteren Seite des sinnlichen Materials entspricht nun als Inhalt am meisten die in sich beruhende Objektivität des Geistes, insofern sich der Geist weder gegen seine allgemeine Substanz noch gegen sein Daseyn in seiner Körperlichkeit unterschieden hat, und deshalb zum Fürsichseyn in seiner eigenen Subjektivität noch nicht zurückgegangen ist. Hierin liegt zweierlei.

a) Der Geist als Geist ist zwar immer Subjektivität, inneres Wissen seiner Selbst, Ich. Dieß Ich nun aber kann sich von dem, was im Wissen, Wollen, Vorstellen, Empfinden, Handeln und Vollbringen den allgemeinen und ewigen Gehalt des Geistes ausmacht, losscheiden, und sich in seiner besonderen Eigenthümlichkeit und Zufälligkeit festhalten. Dann ist es die Subjektivität als solche, welche zum Vorschein kommt, indem sie den objektiven wahrhaften Inhalt des Geistes hat fahren lassen und sich nur formell als Geist gehaltlos auf sich selbst bezieht. Bei der Selbstgefälligkeit z. B. kann ich mich einer Seits zwar ganz objektiv verhalten, und einer sittlichen Handlung wegen mit mir zufrieden seyn. Dennoch aber ziehe ich mich, als selbstgefällig, aus dem Inhalte der Handlung schon heraus, trenne mich als Einzelnen, als dieses Ich, von der Allgemeinheit des Geistes ab, um mich mit ihr zu vergleichen. Die Zustimmung meiner zu mir selber bei dieser Vergleichung giebt die Selbstgefälligkeit, in welcher sich dieses bestimmte Ich, gerade als dieses Eine, über sich selber freut. So ist zwar das eigene Ich bei allem, was der Mensch weiß, will und ausführt, aber es macht einen großen Unterschied, ob es ihm bei seinem Wissen und Handeln auf sein eigenes partikulares Ich oder auf das ankommt, was den wesentlichen Inhalt

des Bewußtseyns ausmacht; ob der Mensch sich mit seinem Ich in diesen Inhalt unterschieden einsenkt, oder in der steten Bezogenheit auf seine subjektive Persönlichkeit lebt.

α) Das Subjektive als solches verfällt bei dieser Ueberhebung über das Substantielle in die abstrakte Besonderheit der Neigung, in die Willkür und Zufälligkeit der Empfindungen und Triebe, wodurch es, bei der Beweglichkeit in bestimmten Thaten und Handlungen, der Abhängigkeit von bestimmten Umständen und deren Wechsel anheimfällt, und sich überhaupt der Beziehbarkeit auf Anderes nicht zu entschlagen vermag. Das Subjekt steht damit als die bloße endliche Subjektivität der wahrhaften Geistigkeit gegenüber. Hält es nun in diesem Gegensatze mit dem Bewußtseyn desselben in seinem Wollen und Wissen dennoch nur an sich selber fest, so geräth es, außer der Leerheit der Einbildungen und Selbstbespiegelung, weiterhin in die Häßlichkeit der Leidenschaften und des Charakters, in Lasterhaftigkeit und Sünde, in Tücke, Bosheit, Grausamkeit, Trotz, Neid, Hochmuth, Hoffart und alle die anderen Kehrseiten der menschlichen Natur und deren gehaltlosen Endlichkeit.

β) Diese ganze Sphäre des Subjektiven ist aus dem Inhalte der Skulptur sogleich auszuschließen, die nur der Objektivität des Geistes angehört. Unter Objektivität nämlich ist hier das Substantielle, Aechte, Unvergängliche zu verstehen, die wesentliche Natur des Geistes, ohne das Ergehen ins Accidentelle und Vergängliche, dem sich das Subjekt in seiner bloßen Beziehung auf sich selbst überantwortet.

γ) Dennoch kann auch die objektive Geistigkeit als Geist nicht ohne Fürsichseyn zur Realität gelangen. Denn der Geist ist nur als Subjekt. Die Stellung aber des Subjektiven in dem geistigen Inhalte der Skulptur ist von der Art, daß dieß Subjektive nicht für sich zum Ausdrucke kommt, sondern sich ganz von jener Substanz durchdrungen, und aus ihr nicht formell in sich zurückreflektirt erweist. Die Objektivität hat deshalb

wohl ein Fürsichseyn, doch ein sich Wissen und Wollen, das sich nicht von dem Gehalt, der es erfüllt, losmacht, sondern mit demselben eine untrennbare Einheit bildet.

Das Geistige in dieser vollendet selbstständigen Beschlossenheit des in sich selber Substantiellen und Wahren, dieß störungslose unpartikularisirte Seyn des Geistes ist das, was wir die Göttlichkeit nennen, im Gegensatz gegen die Endlichkeit, als das Auseinandergehen in das zufällige Daseyn, in die Unterscheidung und veränderliche Bewegung. Die Skulptur hat nach dieser Seite hin das Göttliche als solches darzustellen in seiner unendlichen Ruhe und Erhabenheit, zeitlos, bewegungslos, ohne schlechthin subjektive Persönlichkeit, und Zwiespalt der Handlung oder Situation. Und geht sie nun auch zur näheren Bestimmtheit des Menschlichen in Gestalt und Charakter fort, so muß sie auch hierin nur das Unveränderliche und Bleibende, die Substanz dieser Bestimmtheit auffassen, und nur diese, nicht aber das Zufällige und Vorübereilende sich zum Inhalt wählen, denn zu dieser wechselnden, flüchtigen Besonderheit, welche durch die als Einzelnheit sich fassende Subjektivität hereinkommt, geht die objektive Geistigkeit noch nicht fort. In einer Lebensbeschreibung z. B., welche die bunten Zufälle, Begebenheiten und Thaten eines Individuums erzählt, wird dieser Verlauf mannigfaltiger Verwickelungen und Willkürlichkeiten gewöhnlich mit einer Charakterschilderung geschlossen, die dieß breite Detail in allgemeine Eigenschaften, wie „gütig, gerecht, tapfer, von großem Verstande" u. s. w. zusammenfaßt. Dergleichen Prädikate sind das Bleibende eines Individuums, während die anderweitigen Partikularitäten nur seiner accidentellen Erscheinung angehören. Dieses Beständige nun ist es, was auch die Skulptur, als das alleinige Seyn und Daseyn der Individualität, darzustellen hat. Doch macht sie nicht etwa aus solchen allgemeinen Qualitäten bloße Allegorien, sondern bildet Individuen, die sie in ihrer objektiven Geistigkeit als in sich fertig und beschlossen, in selbstständiger Ruhe, dem

Verhalten gegen Anderes entnommen auffaßt und geſtaltet. Bei jeder Individualität iſt in der Skulptur immer das Subſtantielle die weſentliche Grundlage, und weder das ſubjektive ſich Wiſſen und Empfinden, noch die oberflächliche und veränderliche Beſonderheit darf irgend wie die Oberhand gewinnen, ſondern das Ewige in den Göttern und Menſchen, der Willkür und zufälligen Selbſtiſchkeit entrückt, muß ſeiner ungetrübten Klarheit nach zur Vorſtellung gebracht werden.

b) Der andere Punkt, deſſen wir zu erwähnen haben, liegt darin, daß der Inhalt der Skulptur, da das Material eine äußerliche Darſtellung in den drei ausgefüllten Raumdimenſionen erfordert, auch nicht das *Geiſtige als ſolches*, die nur mit ſich ſelbſt ſich zuſammenſchließende und in ſich vertiefte Innerlichkeit ſeyn kann, ſondern das Geiſtige, das nur erſt in ſeinem Anderen, dem *Leiblichen für ſich iſt*. Die Negation des Aeußerlichen gehört ſchon der innern Subjektivität zu, und kann deshalb hier, wo Göttliches und Menſchliches ſeinem objektiven Charakter nach zum Inhalt genommen wird, nicht eintreten. Und nur dieß in ſich verſenkte Objektive, ohne innere Subjektivität als ſolche, läßt der Aeußerlichkeit nach allen ihren Dimenſionen freien Lauf und iſt mit dieſer Totalität des Räumlichen verbunden. Deshalb muß nun aber die Skulptur von dem objektiven Gehalte des Geiſtes nur das ſich zum Gegenſtand machen, was ſich im Aeußerlichen und Leiblichen vollſtändig ausdrücken läßt, weil ſie ſonſt einen Inhalt erwählt, den ihr Material in ſich aufzunehmen und in gemäßer Weiſe zur Erſcheinung zu bringen nicht mehr im Stande iſt.

2. Die ſchöne Skulpturgeſtalt.

Bei ſolch einem Inhalte nun fragt es ſich *zweitens* nach *den Formen* der leiblichen Geſtalt, welche berufen ſind, denſelben auszuprägen.

Wie bei der klaſſiſchen Architektur das Haus gleichſam das

vorgefundene anatomische Knochengerüste ist, das die Kunst näher zu formiren hat, so findet die Skulptur ihrer Seits die menschliche Gestalt als den Grundtypus für ihre Gebilde vor. Ist nun aber das Haus selber schon eine menschliche wenn auch noch nicht künstlerische Erfindung, so erscheint dagegen die Struktur der menschlichen Gestalt als ein vom Menschen unabhängiges Naturprodukt. Der Grundtypus ist deshalb der Skulptur gegeben, und nicht von ihr ausgesonnen. Daß die menschliche Gestalt der Natur angehöre, ist jedoch ein sehr unbestimmter Ausdruck, über den wir uns näher verständigen müssen.

In der Natur ist es die Idee, welche sich, wie wir schon beim Naturschönen sahen, ihr erstes unmittelbares Daseyn giebt, und in der thierischen Lebendigkeit und deren vollständigen Organismus die ihr gemäße Naturexistenz erhält. So ist also die Organisation des thierischen Körpers ein Erzeugniß des in sich totalen Begriffs, der in diesem leiblichen Daseyn als die Seele existirt, doch als bloße thierische Lebendigkeit den thierischen Körper zu höchst mannigfaltiger Besonderheit modificirt, wenn auch jeder bestimmte Typus immer durch den Begriff geregelt bleibt. Daß nun aber der Begriff und die leibliche Gestalt, oder näher, daß Seele und Leib einander entsprechen, dieß zu begreifen ist die Sache der Naturphilosophie. In ihr wäre zu zeigen, daß die verschiedenen Systeme des animalischen Körpers in ihrer innern Struktur und Gestalt wie in ihrem Zusammenhange mit einander, und die bestimmteren Organe, zu denen sich das leibliche Daseyn unterscheidet, mit den Begriffsmomenten zusammenstimmen, so daß klar würde, in wie fern es nur die nothwendigen besonderen Seiten der Seele selbst sind, welche hier real werden. Dieß Zusammenstimmen jedoch zu erweisen ist unseres Amtes an dieser Stelle nicht.

Die menschliche Gestalt nun aber ist nicht, wie die thierische, die Leiblichkeit nur der Seele, sondern des Geistes. Geist und Seele nämlich sind wesentlich zu unterscheiden. Denn die Seele ist

nur dieſes ideelle einfache Fürſichſein des Leiblichen als Leiblichen, der Geiſt aber das Fürſichſein des bewußten und ſelbſtbewußten Lebens mit allen Empfindungen, Vorſtellungen und Zwecken dieſes bewußten Daſeyns. Bei dieſem enormen Unterſchiede von bloß thieriſcher Lebendigkeit und von geiſtigem Bewußtſeyn kann es befremdlich erſcheinen, daß ſich die geiſtige Leiblichkeit, der menſchliche Körper, dennoch dem thieriſchen ſo homogen erweiſt. Der Verwunderung über ſolche Gleichartigkeit können wir dadurch begegnen, daß wir an die Beſtimmung erinnern, welche den Geiſt, ſeinem eigenen Begriffe nach, ſich entſchließen läßt, lebendig und an ſich ſelbſt deshalb zugleich Seele und Naturexiſtenz zu ſeyn. Als lebendige Seele nun giebt ſich die Geiſtigkeit durch denſelben Begriff, welcher der thieriſchen Seele einwohnt, einen Körper, der, dem Grundcharakter nach, dem lebendigen thieriſchen Organismus überhaupt gleichkommt. Wie hoch deshalb der Geiſt auch über dem bloß Lebendigen ſteht, ſo macht er ſich doch ſeinen Leib, welcher mit dem thieriſchen durch ein und denſelben Begriff gegliedert und beſeelt erſcheint. Indem nun aber ferner der Geiſt nicht nur die daſeyende Idee, die Idee als Natürlichkeit und thieriſches Leben iſt, ſondern die Idee, die für ſich ſelbſt in ihrem eigenen freien Elemente des Innern als Idee iſt, ſo erarbeitet ſich die Geiſtigkeit auch jenſeits des ſinnlich Lebendigen ihre eigenthümliche Objektivität — die Wiſſenſchaft, die keine andere Realität als die des Denkens ſelber an ihr hat. Außer dem Denken und deſſen philoſophiſcher ſyſtematiſcher Thätigkeit führt der Geiſt jedoch noch ein volles Leben der Empfindung, Neigung, Vorſtellung, Phantaſie u. ſ. f., das in näherem oder weiterem Zuſammenhange mit ſeinem Daſeyn als Seele und Leiblichkeit ſteht, und daher auch am menſchlichen Körper eine Realität hat. In dieſer ihm ſelber angehörigen Realität macht ſich der Geiſt gleichfalls lebendig, ſcheint in ſie hinein, durchdringt ſie, und wird durch ſie für Andere offenbar. Inſofern bleibt daher der menſchliche Körper keine bloße Natur-

existenz, sondern hat sich in seiner Gestalt und Struktur gleichfalls als das sinnliche und natürliche Daseyn des Geistes kundzugeben, doch als Ausdruck eines höheren Innern sich dennoch von der thierischen Leiblichkeit, wie sehr auch der menschliche Körper im Allgemeinen mit derselben übereinstimmt, ebensosehr zu unterscheiden. Indem aber der Geist selber Seele und Leben, animalischer Leib ist, sind es und können es nur Modifikationen seyn, welche der einem lebendigen Leibe inwohnende Geist in diese Leiblichkeit bringt. Als Erscheinung des Geistes daher ist die menschliche Gestalt diesen Modifikationen nach von der thierischen verschieden, obschon die Unterschiede des menschlichen Organismus vom Thierischen ebenso dem bewußtlosen Schaffen des Geistes angehören, wie die animalische Seele sich in bewußtloser Thätigkeit ihren Leib bildet.

Hiervon haben wir an dieser Stelle auszugehn. Die menschliche Gestalt als Ausdruck des Geistes ist dem Künstler gegeben, und zwar findet er sie nicht nur überhaupt vor, sondern auch im Besonderen und Einzelnen ist der Typus für die Abspiegelung des geistigen Innern in der Gestalt, in den Zügen, der Stellung und dem Habitus des Körpers vorausgesetzt.

Was nun den näheren Zusammenhang des Geistes und Leibes in Betreff auf die besonderen Empfindungen, Leidenschaften und Zustände des Geistes angeht, so ist derselbe auf feste Gedankenbestimmungen schwer zurückzuführen. Man hat zwar in der Pathognomik und Physiognomik diesen Zusammenhang wissenschaftlich darzustellen versucht, doch bis jetzt ohne den rechten Erfolg. Für uns kann die Physiognomik allein von Wichtigkeit werden, indem sich die Pathognomik nur mit der Art und Weise beschäftigt, wie bestimmte Gefühle und Leidenschaften sich in gewissen Organen leiblich machen. So heißt es z. B.: der Zorn sitze in der Galle, der Muth im Blute. Dieß ist, beiläufig gesagt, sogleich ein falscher Ausdruck. Denn wenn auch besondern Leidenschaften die Thätigkeit besonderer Organe entspricht, so sitzt

doch der Zorn nicht in der Galle, ſondern inſofern der Zorn leiblich wird, iſt es vornehmlich die Galle, an welcher die Erſcheinung ſeiner Wirkſamkeit vor ſich geht. Dieß Pathognomiſche, wie geſagt, geht uns hier nichts an, da es die Skulptur nur mit dem zu thun hat, was von geiſtigem Innern in das Aeußere der Geſtalt übergeht, und dort den Geiſt leiblich und ſichtbar werden läßt. Das ſympathetiſche Mitoscilliren des innern Organismus mit dem empfindenden Gemüth iſt nicht Gegenſtand der Skulptur, welche auch vieles, was in die äußere Geſtalt hinaustritt, das Zittern z. B. der Hand und des ganzen Körpers beim Ausbruch der Wuth, das Zucken der Lippen u. ſ. f. nicht aufzunehmen vermag.

In Rückſicht auf die Phyſiognomik will ich hier nur ſoviel erwähnen, daß wenn das Skulpturwerk, welches die menſchliche Geſtalt zu ſeiner Grundlage hat, zeigen ſoll, wie die Leiblichkeit ſchon ihrer leiblichen Form nach nicht nur das göttlich und menſchlich Subſtantielle des Geiſtes überhaupt, ſondern auch den beſondern Charakter beſtimmter Individualität in dieſer Göttlichkeit darſtelle, ſo hätte man zu einer vollſtändigen Erörterung darzuthun, welche Theile, Züge und Geſtaltungen des Körpers einer beſtimmten Innerlichkeit vollkommen gemäß ſind. Zu ſolchem Studium werden wir durch die Skulpturwerke der Alten veranlaßt, denen wir den Ausdruck des Göttlichen und der beſondern Göttercharaktere in der That zugeſtehn müſſen, ohne daß ſich behaupten läßt, das Zuſammenſtimmen des geiſtigen Ausdrucks mit der ſinnlichen Form ſey ſtatt etwas Anundfürſichſeyendes nur eine Sache der Zufälligkeit und Willkür. Jedes Organ muß in dieſer Beziehung überhaupt nach zwei Geſichtspunkten betrachtet werden, nach der blos phyſiſchen, und nach der Seite des geiſtigen Ausdrucks. Freilich darf dabei nicht in der Weiſe Gall's verfahren werden, der den Geiſt zu einer bloßen Schädelſtätte macht.

a) Für die Skulptur nun müßte, dem Gehalte nach, den ſie

darzustellen berufen ist, nur dazu fortgeschritten werden, zu untersuchen, wie die ebenso substantielle als in dieser Allgemeinheit zugleich individuelle Geistigkeit sich in's Leibliche einkrbt und darin Daseyn und Gestalt gewinnt. Durch den der ächten Skulptur adäquaten Inhalt nämlich ist einer Seits, wie im Geistigen so auch im Körperlichen die zufällige Partikularität der äußeren Erscheinung ausgeschlossen. Nur das Bleibende, Allgemeine, Gesetzmäßige in der menschlichen Körperform hat das Skulpturwerk darzustellen, wenn auch die Forderung eintritt, dieß Allgemeine so zu individualisiren, daß uns nicht nur das abstrakte Gesetz, sondern eine aufs Engste damit verschmolzene individuelle Form vor Augen gestellt werde.

b) Nach der anderen Seite hin muß sich, wie wir sahen, die Skulptur von der zufälligen Subjektivität und vom Ausdruck derselben in ihrem für sich seyenden Innern freihalten. Dadurch ist es dem Künstler verboten, in Betreff auf das Physlognomische zum Mienenhaften fortgehn zu wollen. Denn Miene ist nichts Anderes, als eben das Sichtbarwerden der subjektiven innern Eigenthümlichkeit und deren Partikularität des Empfindens, Vorstellens und Wollens. In seinen Mienen drückt der Mensch nur aus, wie er sich in sich, gerade als dieses zufällige Subjekt, empfindet, sey es, daß er es sich nur mit sich zu thun macht, oder sich in Beziehung gegen äußere Gegenstände oder andere Subjekte in sich reflektirt. So sieht man es z. B. auf der Straße, in kleinen Städten besonders, vielen, ja den meisten Menschen in ihren Gebehrden und Mienen an, daß sie nur mit sich selbst, ihrem Putz und Kleidung, überhaupt mit ihrer subjektiven Besonderheit, oder aber mit den anderen Vorbeigehenden und deren etwaigen Seltsamkeiten und Auffälligkeiten beschäftigt sind. Die Mienen des Hochmuthes, Neides, der Selbstzufriedenheit, Geringschäzung, u. s. f. gehören z. B. hieher. Weiter kann dann aber den Mienen auch die Empfindung und Vergleichung des substantiellen Seyns mit meiner Besonderheit zu Grunde

liegen. Demuth, Trotz, Drehung, Furcht ſind Mienen dieſer Art. Bei ſolcher Vergleichung tritt ſchon eine Trennung des Subjekts als ſolchen und des Allgemeinen ein, und die Reflexion auf das Subſtantielle biegt ſich immer zur Einkehr ins Subjekt zurück, ſo daß dieſes und nicht die Subſtanz der überwiegende Inhalt bleibt. Weder aber jene Trennung noch dieß Ueberwiegen des Subjektiven darf die dem Princip der Skulptur in ſtrenger Weiſe treu bleibende Geſtalt ausdrücken.

Außer den eigentlichen Mienen endlich enthält der phyſiognomiſche Ausdruck noch Vieles, was bloß flüchtig über das Geſicht und die Stellung des Menſchen hinſpielt. Ein augenblickliches Lächeln, ein plötzlich aufloderndes Augenrollen des Zorns, ein ſchnell verwiſchter Zug des Spottes u. ſ. f. Beſonders haben Mund und Auge in dieſer Rückſicht die meiſte Beweglichkeit und Fähigkeit, jede Nüance der Gemüthsſtimmung in ſich aufzunehmen und erſcheinen zu machen. Solche Veränderlichkeit, welche einen gemäßen Gegenſtand der Malerei abgiebt, hat die Skulpturgeſtalt von ſich abzulehnen; ſie muß ſich im Gegentheil auf die bleibenden Züge des geiſtigen Ausdrucks hinrichten, und dieſe ſowohl im Antlitz als auch in Stellung und Körperformen feſthalten und wiedergeben.

c) So beſteht denn alſo die Aufgabe der Skulpturgeſtalt im Weſentlichen darin, daß ſie das ſubſtantiell Geiſtige in ſeiner noch nicht in ſich ſubjektiv partikulariſirten Individualität in eine menſchliche Geſtalt einſenkt, und mit derſelben in einen ſolchen Einklang ſetzt, an welchem nun auch nur das Allgemeine und Bleibende der dem Geiſtigen entſprechenden Körperformen herausgehoben, das Zufällige aber und Wechſelnde abgeſtreift erſcheint, obſchon es auch der Geſtalt an Individualität nicht fehlen darf.

Ein ſo vollſtändiges Zuſammenſtimmen des Innern und Aeußern, wie die Skulptur es zu erreichen hat, führt uns nun zu dem dritten Punkt herüber, der noch zu berühren iſt

3. Die Skulptur als Kunst des klassischen Ideals.

Das Nächste, was aus den bisherigen Betrachtungen folgt, ist, daß die Skulptur mehr wie jede andere Kunst eigenthümlich an das Ideale gewiesen bleibt. Einer Seits nämlich ist sie aus dem Symbolischen, sowohl in Rücksicht auf die Klarheit ihres sich selbst als Geist erfassenden Inhalts heraus, als auch in Betreff auf die vollkommene Gemäßheit ihrer Darstellung mit diesem Gehalte; anderer Seits geht sie in die Subjektivität des Innerlichen, für welche die Außengestalt gleichgültig wird, noch nicht über. Sie bildet deswegen den Mittelpunkt der klassischen Kunst. Zwar zeigte sich auch das Symbolische und Romantische der Architektur und Malerei für die klassische Idealität geeignet, doch ist das Ideal in seiner eigentlichen Sphäre nicht das höchste Gesetz dieser Kunstformen und Künste, insofern sie nicht, wie die Skulptur, die an und für sich seyende Individualität den ganz objektiven Charakter, die schöne freie Nothwendigkeit, zu ihrem Gegenstande haben. Die Gestalt der Skulptur aber muß durchweg aus dem reinen Geiste der von aller Zufälligkeit der geistigen Subjektivität und Körperform abstrahirenden denkenden Einbildungskraft hervorgehen, ohne subjektive Vorliebe für Eigenthümlichkeiten, ohne die Empfindung, Lust, Mannigfaltigkeit der Regungen und Witzigkeit der Einfälle. Denn was dem Künstler zu Gebote steht, ist, wie wir sahen, für seine höchsten Gebilde nur die Körperlichkeit des Geistigen in den selbst nur allgemeinen Formen des Baues und Organismus der menschlichen Gestalt, und seine Erfindung beschränkt sich Theils auf die ebenso allgemeine Uebereinstimmung des Innern und Aeußern, Theils auf die nur leise an das Substantielle sich anschmiegende und sich damit verwebende Individualität der Erscheinung. Die Skulptur muß gestalten, wie die Götter in ihrem eigenen Bereich nach ewigen Ideen schaffen, in der sonstigen Wirklichkeit aber das Uebrige der Freiheit und Selbstischkeit des Geschöpfes über-

laſſen. Die Theologen machen gleichfalls einen Unterſchied zwiſchen dem, was Gott thue, und dem, was der Menſch in ſeinem Wahn und ſeiner Willkür vollbringt, das plaſtiſche Ideal jedoch iſt erhoben über ſolche Fragen, indem es in der Mitte dieſer Seligkeit und freien Nothwendigkeit ſteht, für welche weder die Abſtraktion des Allgemeinen noch die Willkür des Beſondern, Gültigkeit und Bedeutung behält.

Dieſer Sinn für die vollendete Plaſtik des Göttlichen und Menſchlichen war vornehmlich in Griechenland heimiſch. In ſeinen Dichtern und Rednern, Geſchichtsſchreibern und Philoſophen iſt Griechenland noch nicht in ſeinem Mittelpunkte gefaßt, wenn man nicht als Schlüſſel zum Verſtändniß die Einſicht in die Ideale der Skulptur mitbringt, und von dieſem Standpunkt der Plaſtik aus ſowohl die Geſtalten der epiſchen und dramatiſchen Helden, als auch der wirklichen Staatsmänner und Philoſophen betrachtet. Denn auch die handelnden Charaktere, wie die dichtenden und denkenden, haben in Griechenlands ſchönen Tagen dieſen plaſtiſchen, allgemeinen und doch individuellen, nach Außen wie nach Innen gleichen Charakter. Sie ſind groß und frei, ſelbſtſtändig auf dem Boden ihrer in ſich ſelber ſubſtantiellen Beſonderheit erwachſen, ſich aus ſich erzeugend und zu dem bildend, was ſie waren und ſeyn wollten. Beſonders die Zeit des Perikles war reich an ſolchen Charakteren; Perikles ſelber, Phidias, Plato und vornehmlich Sophokles; ſo auch Thukydides, Xenophon, Sokrates, jeder in ſeiner Art, ohne daß der Eine durch die Art des Anderen geringer würde, ſondern alle ſchlechthin ſind dieſe hohen Künſtlernaturen, ideale Künſtler ihrer ſelbſt, Individuen aus Einem Guß, Kunſtwerke, die wie unſterbliche todtloſe Götterbilder daſtehen, an welchen nichts Zeitliches und Todeswürdiges iſt. Von gleicher Plaſtik ſind die körperlichen Kunſtwerke der Sieger in den olympiſchen Spielen, ja ſelbſt die Erſcheinung der Phryne, die als das ſchönſte Weib vor ganz Griechenland nackt aus dem Waſſer emporſtieg.

Zweites Kapitel.

Das Ideal der Skulptur.

Bei dem Uebergange zur Betrachtung des eigentlich idealen Styls der Skulptur müssen wir uns noch einmal daran wieder erinnern, daß der vollkommenen Kunst nothwendig die unvollkommene voranzugehen hat, und zwar nicht bloß der Technik nach, welche uns zunächst hier nichts angeht, sondern der allgemeinen Idee, der Konception und Art und Weise nach, dieselbe idealisch darzustellen. Die suchende Kunst haben wir überhaupt die symbolische genannt, und so hat auch die reine Skulptur eine Stufe des Symbolischen zu ihrer Voraussetzung, und nicht etwa eine Stufe der symbolischen Kunst überhaupt, d. h. der Architektur, sondern eine Skulptur, der noch der Charakter des Symbolischen inwohnt. Daß dieß in der ägyptischen Skulptur der Fall sey, werden wir noch später im dritten Kapitel zu sehn Gelegenheit finden.

Als das Symbolische einer Kunst können wir hier vom Standpunkt des Ideals aus, schon ganz abstrakt und formell, die Unvollkommenheit jeder bestimmten Kunst überhaupt annehmen; den Versuch z. B., den Kinder machen, indem sie eine menschliche Figur zeichnen, oder aus Wachs und Thon kneten. Was sie herausbringen, ist insofern ein bloßes Symbol, als es das Lebendige, das es darstellen soll, nur andeutet, dem Gegenstande und dessen Bedeutung gegenüber aber vollkommen ungetreu bleibt. So ist die Kunst zunächst hieroglyphisch, kein

zufälliges und willkürliches Zeichen, sondern eine ungefähre Zeichnung des Gegenstandes für die Vorstellung. Hiezu ist eine schlechte Figur hinreichend, wenn sie nur an die Gestalt erinnert, die sie bedeuten soll. In der gleichen Weise begnügt sich auch die Frömmigkeit mit schlechten Bildern, und verehrt in dem gesudeltesten Konterfei immer noch Christus, Maria oder irgend einen Heiligen, obschon dergleichen Gestalten nur durch besondere Attribute, wie z. B. eine Laterne, ein Rost, ein Mühlstein u. s. w. individualisirt sind. Denn die Frömmigkeit will nur überhaupt an den Gegenstand erinnert seyn; das Uebrige thut das Gemüth hinzu, welches durch das wenn auch ungetreue Abbild dennoch von der Vorstellung des Gegenstandes erfüllt werden soll. Es ist nicht der lebendige Ausdruck der Gegenwart, der gefordert ist, es ist nicht das Gegenwärtige, das durch sich selbst uns entzünden soll, sondern das Kunstwerk ist schon zufrieden, durch seine wenn auch nicht entsprechenden Gestalten die allgemeine Vorstellung der Gegenstände anzuregen. Nun ist aber die Vorstellung immer schon abstrahirend. Bekanntes, wie ein Haus, einen Baum, einen Menschen z. B. kann ich mir wohl leicht vorstellen, aber die Vorstellung bleibt, obschon sie hier in ganz Bestimmtem versirt, doch bei den ganz allgemeinen Zügen stehen, und ist überhaupt erst dann eigentlich *Vorstellung*, wenn sie von der konkreten Anschauung die ganz unmittelbare Einzelnheit der Gegenstände getilgt und dieselbe vereinfacht hat. Ist nun die Vorstellung, welche das Kunstgebilde zu erwecken bestimmt ist, die Vorstellung vom Göttlichen, und soll dieselbe für alle, für ein ganzes Volk erkennbar seyn, so wird dieser Zweck vorzugsweise dadurch erreicht, daß in der Darstellungsweise gar keine *Veränderung* eintritt. Dadurch wird dann die Kunst einer Seits konventionell, anderer Seits statarisch, wie dieß nicht nur bei der älteren ägyptischen, sondern auch bei der älteren griechischen und christlichen Kunst der Fall ist. Der Künstler hatte sich an bestimmte Formen zu halten und deren Typus zu wiederholen.

Den großen Uebergang zum Erwachen der schönen Kunst können wir deshalb erst da suchen, wo der Künstler frei nach seiner Idee bildet, wo der Blitz des Genius in das Hergebrachte einschlägt, und der Darstellung Frische und Lebendigkeit ertheilt. Erst dann verbreitet sich der geistige Ton über das Kunstwerk, das sich nicht mehr darauf beschränkt, nur überhaupt eine Vorstellung ins Bewußtseyn zu rufen, und an eine tiefere Bedeutung, welche der Beschauer sonst schon in sich trägt, zu erinnern, sondern dazu fortgeht, diese Bedeutung als ganz in einer individuellen Gestalt lebendig vergegenwärtigt darzustellen, und deshalb weder bei der bloßen oberflächlichen Allgemeinheit der Formen stehen bleibt, noch sich anderer Seits in Rücksicht auf die nähere Bestimmtheit an die Züge der gemeinen vorgefundenen Wirklichkeit hält.

Das Hindurchdringen zu dieser Stufe ist nun auch die nothwendige Voraussetzung für das Entstehen der idealen Skulptur.

Was wir in Rücksicht auf sie hier festzustellen haben, betrifft die folgenden Gesichtspunkte.

Erstens handelt es sich, den so eben besprochenen Stufen gegenüber, um den allgemeinen Charakter der idealen Gestalt und ihrer Formen.

Zweitens müssen wir die besondern Seiten angeben, welche von Wichtigkeit werden, die Art der Gesichtsbildung, Gewandung, Stellung, u. s. f.

Drittens ist die ideale Gestalt nicht eine nur allgemeine Form der Schönheit überhaupt, sondern befaßt durch das Princip der Individualität, das zum ächten lebendigen Ideal gehört, wesentlich auch die Seite der Besonderung und deren Bestimmtheit in sich, wodurch sich der Kreis der Skulptur zu einem Cyklus einzelner Götterbilder, Heroen u. s. f. erweitert.

1. Allgemeiner Charakter der idealen Skulpturgestalt.

Was das allgemeine Princip des klassischen Ideals sey, haben wir früher bereits ausführlicher gesehn. Hier fragt es sich deshalb nur nach der Art und Weise, in welcher dieß Princip durch die Skulptur in Form der menschlichen Gestalt zur Wirklichkeit kommt. Einen höheren Vergleichungspunkt kann in dieser Beziehung der Unterschied der menschlichen geistausdrückenden Physiognomie und Haltung von der thierischen abgeben, welche über den bloßen Ausdruck beseelter Naturlebendigkeit in stetem Zusammenhange mit Naturbedürfnissen und der zweckmäßigen Struktur des thierischen Organismus zur Befriedigung derselben nicht hinausgeht. Doch bleibt auch dieser Maaßstab noch unbestimmt, weil die menschliche Gestalt als solche, weder als Körperform noch als geistiger Ausdruck, von Hause aus schon schlechthin idealer Art ist. Näher dagegen können wir uns aus den schönen Meisterwerken der griechischen Skulptur die Wahrnehmung dessen erwerben, was das Skulpturideal in dem geistig schönen Ausdruck seiner Gestalten zu leisten hat. In Rücksicht auf diese Kenntniß und Lebendigkeit der Liebe und Einsicht, war es vornehmlich Winckelmann, welcher mit ebensoviel Begeisterung seiner reproduktiven Anschauung als mit Verstand und Besonnenheit das unbestimmte Gerede vom Ideal der griechischen Schönheit dadurch verbannte, daß er die Formen der Theile einzeln und bestimmt charakterisirt hat, ein Unternehmen, das allein lehrreich war. Zu dem, was er als Resultat gewonnen hat, lassen sich freilich noch viele einzelne scharfsinnige Bemerkungen, Ausnahmen und dergleichen mehr hinzufügen, aber man muß sich hüten, um eines solchen weiteren Details und um einzelner Irrthümer willen, in die er verfallen ist, die Hauptsache, die durch ihn ist festgestellt worden, in Vergessenheit zu bringen. Bei aller Erweiterung der Kenntnisse muß immer jenes als das Wesentliche vorausgegangen seyn. Dessenohngeachtet läßt sich nicht läugnen, daß seit Winckelmann's Tode

ſich die Bekanntſchaft mit antiken Skulpturwerken nicht nur in Betreff auf die Anzahl weſentlich vermehrt, ſondern auch in Rückſicht auf den Styl dieſer Werke und die Würdigung ihrer Schönheit auf einen feſteren Standpunkt geſtellt hat. Winckelmann hatte zwar einen großen Kreis ägyptiſcher und griechiſcher Statuen vor Augen, in neuerer Zeit aber iſt noch die nähere Anſchauung der äginetiſchen Skulpturen, ſo wie der Meiſterwerke hinzugekommen, die man Theils dem Phidias zuſchreibt, Theils als aus ſeiner Zeit und unter ihm gearbeitet anerkennen muß. Kurz wir ſind jetzt zu der beſtimmteren Vertrautheit mit einer Anzahl von Skulpturen, Statuen und Reliefs gelangt, welche in Hinſicht auf die Strenge des idealiſchen Styls in die Zeit der allerhöchſten Blüthe der griechiſchen Kunſt hineinzuſetzen ſind. Dieſe bewunderungswürdigen Denkmäler der griechiſchen Skulptur verdanken wir bekanntlich den Bemühungen des Lord Elgin, welcher als engliſcher Geſandter in der Türkei aus dem Parthenon zu Athen und auch ſonſt aus anderen griechiſchen Städten Statuen und Reliefs von größter Schönheit nach England herüberbrachte. Man hat dieſe Erwerbungen als Tempelraub bezeichnet und ſcharf getadelt, in der That aber hat Graf Elgin dieſe Kunſtwerke für Europa eigentlich gerettet und ſie vor dem gänzlichen Untergange bewahrt, ein Unternehmen, welches jedesmal Anerkennung verdient. Außerdem iſt bei dieſer Gelegenheit das Intereſſe aller Kenner und Freunde der Kunſt auf eine Epoche und Darſtellungsweiſe der griechiſchen Skulptur hingelenkt worden, welche in der noch gediegeneren Strenge ihres Styls die eigentliche Größe und Höhe des Ideals ausmacht. Was die öffentliche Stimme an den Werken dieſer Epoche gewürdigt hat, iſt nicht der Reiz und die Grazie der Formen und der Stellung, nicht die Anmuth des Ausdrucks, die ſchon, wie zur Zeit nach Phidias, nach Außen geht, und das Wohlgefallen von Seiten des Beſchauers zum Zweck hat, auch nicht die Zierlichkeit und Keckheit der Ausarbeitung, ſondern das allgemeine Lob betrifft

den Ausdruck der Selbstständigkeit, des Beruhens auf sich in diesen Gestalten, und besonders hat sich die Bewunderung zu der größten Höhe durch die freie Lebendigkeit gesteigert, durch die gänzliche Durchdringung und Ueberwältigung des Natürlichen und Materiellen, in welcher hier der Künstler den Marmor erweicht, belebt und mit einer Seele begabt hat. Besonders kommt jedes Lob, wenn es sich erschöpft hat, dennoch immer wieder auf die Gestalt des liegenden Flußgottes zurück, die zum Schönsten gehört, was uns aus dem Alterthum erhalten ist.

a) Die Lebendigkeit dieser Werke liegt darin, daß sie frei aus dem Geiste des Künstlers erzeugt sind. Der Künstler begnügt sich auf dieser Stufe weder damit, durch allgemeine ohngefähre Konture, Andeutungen und Ausdrückungen eine gleichfalls allgemeine Vorstellung von dem zu geben, was er darstellen will, noch nimmt er anderer Seits in Betreff auf das Individuelle und Einzelne die Formen auf, wie er sie von außen her zufällig empfangen hat. Deshalb giebt er sie nun auch nicht mit der Treue für dieß Zufällige wieder, sondern er weiß in freier eigener Schöpfung das empirisch Einzelne partikularer Vorkommenheiten mit den allgemeinen Formen der menschlichen Gestalt in einen selbst wieder individuellen Einklang zu setzen, welcher sich ebensosehr von dem geistigen Gehalt dessen, was er zur Erscheinung zu bringen berufen ist, vollständig durchdrungen zeigt, als er die eigene Lebendigkeit, Konception und Beseelung von Seiten des Künstlers bekundet. Das Allgemeine des Inhalts ist vom Künstler unerschaffen; es ist ihm durch die Mythologie und Sage ganz so gegeben, wie er auch das Allgemeine und die Einzelnheiten der menschlichen Gestalt vorfindet, aber die freie lebendige Individualisirung, die er durch alle Partheien durchführt, ist seine eigene Anschauung, sein Werk und Verdienst.

b) Der Effekt und Zauber dieser Lebendigkeit und Freiheit wird nur durch die Genauigkeit, die redliche Treue der Ausarbeitung aller einzelnen Theile bewirkt, zu welcher die bestimmteste

Kenntniß und Anschauung der Beschaffenheit dieser Theile gehört, sowohl in ihrem ruhigen Zustande, als auch in ihrer Bewegung. Die Art und Weise, wie die verschiedenen Glieder in jedem Zustande der Ruhe und Bewegung sich stellen, legen, runden, abplatten u. s. f., muß aufs Genaueste ausgedrückt seyn. Diese gründliche Durcharbeitung und Herausstellung aller einzelnen Theile finden wir in allen antiken Werken, und die Beseelung wird nur durch die unendliche Sorgfalt und Wahrheit erreicht. Das Auge, indem es solche Werke anschaut, kann zunächst eine Menge Unterschiede nicht deutlich erkennen, und erst bei gewisser Beleuchtung kommen dieselben durch einen stärkeren Gegensatz von Licht und Schatten zur Evidenz, oder werden erst dem Tasten erkennbar. Allein obgleich diese feinen Nüancen sich beim nächsten Anblick nicht bemerken lassen, so ist der allgemeine Eindruck, den sie hervorbringen, doch nicht verloren; sie kommen Theils bei einer anderen Stellung des Beschauers zum Vorschein, Theils ergiebt sich daraus wesentlich das Gefühl der organischen Flüssigkeit aller Glieder und ihrer Formen. Dieser Duft der Belebung, diese Seele materieller Formen liegt allein darin, daß jeder Theil für sich in seiner Besonderheit vollständig da ist, ebensosehr aber durch den vollsten Reichthum der Uebergänge in stetem Zusammenhange nicht nur mit den zunächst liegenden, sondern mit dem Ganzen bleibt. Dadurch ist die Gestalt auf jedem Punkte vollkommen belebt; auch das Einzelnste ist zweckmäßig, alles hat seinen Unterschied, seine Eigenthümlichkeit und Auszeichnung, und bleibt doch in durchgängigem Fluß, gilt und lebt nur im Ganzen, so daß sich selbst in Fragmenten das Ganze erkennen läßt, und solch ein abgesonderter Theil die Anschauung und den Genuß einer ungestörten Totalität gewährt. Die Haut, obschon jetzt die meisten Statuen schadhaft und von der Witterung in ihrer Oberfläche angefressen sind, scheint weich und elastisch, und durch den Marmor selbst glüht noch in jenem unübertrefflichen Pferdekopf z. B. die feurige Lebenskraft. — Dieß

leiſe Ineinanderfließen der organiſchen Umriſſe, das ſich mit der gewiſſenhafteſten Ausarbeitung, ohne regelmäßige Flächen oder etwas nur Kreisrundes Konvexes zu bilden, verbindet, giebt erſt jenen Duft der Lebendigkeit, jene Weiche und Idealität aller Theile, jenes Zuſammenſtimmen, das als der geiſtige Hauch der Beſeelung ſich über das Ganze breitet.

c) Wie treu nun aber auch die Formen im Einzelnen und Allgemeinen ausgedrückt ſind, ſo iſt dieſe Treue doch kein Kopiren des Natürlichen als ſolchen. Denn die Skulptur hat es immer nur mit der Abſtraktion der Form zu thun, und muß deshalb einer Seits das vom Leiblichen fortlaſſen, was das eigentlich Natürliche darin iſt, d. h. was auf die bloßen Naturfunktionen hindeutet, anderer Seits darf ſie nicht zu der äußerſten Partikularisation fortgehn, ſondern, wie z. B. beim Haar, nur das Allgemeinere der Formen auffaſſen und darſtellen. In dieſer Weiſe allein zeigt ſich die menſchliche Geſtalt, wie ſie es in der Skulptur ſoll, ſtatt als bloße Naturform, als Geſtalt und Ausdruck des Geiſtes. Hiermit hängt dann auch näher die Seite zuſammen, daß ſich zwar der geiſtige Gehalt durch die Skulptur im Leiblichen ausdrückt, doch beim ächten Ideal nicht ſo ſehr in das Aeußere heraustritt, daß dieſes Aeußere als ſolches in ſeiner Anmuth und Grazie allein ſchon, oder in überwiegendem Maaße, das Wohlgefallen des Beſchauers zu ſich heranziehn könnte. Im Gegentheil muß das ächte ſtrengere Ideal die Geiſtigkeit wohl verkörpern und nur durch die Geſtalt und deren Ausdruck gegenwärtig machen, aber die Geſtalt dennoch immer von dieſem ihrem geiſtigen Inhalt allein zuſammengehalten, getragen und vollſtändig durchdrungen zeigen. Das Schwellen des Lebens, die Weiche und Lieblichkeit, oder ſinnliche Fülle und Schönheit des leiblichen Organismus muß eben ſo wenig für ſich den Zweck der Darſtellung abgeben, als das Individuelle der Geiſtigkeit ſchon zum Ausdruck des dem Zuſchauer, ſeiner eigenen

Partikularität nach, verwandteren und angenäherten Subjektiven fortgehen darf.

2. Die besonderen Seiten der idealen Skulpturgestalt als solcher.

Wenden wir uns jetzt zur bestimmteren Betrachtung der Hauptmomente, auf welche es bei der idealen Skulpturgestalt ankommt, so wollen wir hier im Wesentlichen Winckelmann folgen, der mit größtem Sinn und Glück die besonderen Formen und die Art und Weise angegeben hat, in welcher dieselben von den griechischen Künstlern behandelt und gebildet worden sind, um als Ideal der Skulptur gelten zu können. Die Lebendigkeit, dieß Zerfließende, entflieht zwar den Bestimmungen des Verstandes, der hier das Besondere nicht so festzuhalten und zu durchdringen vermag als in der Architektur, im Ganzen aber, wie wir schon sahen, läßt sich doch ein Zusammenhang der freien Geistigkeit und der körperlichen Formen angeben.

Der nächste allgemeine Unterschied, den wir in dieser Rücksicht machen können, betrifft die Bestimmung des Skulpturwerks überhaupt, nach welcher die menschliche Gestalt *Geistiges* auszudrücken hat. Der geistige Ausdruck nun, obschon er über die ganze leibliche Erscheinung ausgegossen seyn muß, faßt sich am meisten in der *Gesichtsbildung* zusammen, wogegen die übrigen Glieder nur durch ihre *Stellung*, insofern dieselbe aus dem in sich freien Geiste herkommt, Geistiges in sich wiederzuspiegeln im Stande sind.

Mit der Betrachtung der idealen Formen *erstens* des Kopfes wollen wir beginnen, sodann *zweitens* von der Stellung des Körpers sprechen, woran sich dann *drittens* das Princip für die Bekleidung schließt.

a) In der idealen Bildung des menschlichen Hauptes begegnet uns vor allem das sogenannte *griechische Profil*.

α) Dieß Profil liegt in der spezifischen Verbindung der Stirn und Nase; in der fast geraden oder nur sanft gebogenen

Linie nämlich, in welcher die Stirn ſich zur Naſe ohne Unterbrechung fortſetzt, ſo wie näher in der ſenkrechten Richtung dieſer Linie auf eine zweite hin, welche, wenn man ſie von der Naſenwurzel nach dem Kanal des Ohres zieht, mit jener erſten Stirn- und Naſenlinie einen rechten Winkel macht. In ſolcher Linie ſtehen Naſe und Stirn durchgängig in der idealen ſchönen Skulptur zu einander, und es fragt ſich daher, ob dieß eine bloß nationale und künſtleriſche Zufälligkeit oder phyſiologiſche Nothwendigkeit iſt.

Camper, der holländiſche bekannte Phyſiologe, hat beſonders dieſe Linie näher als die Schönheitslinie des Geſichts charakteriſirt, indem er in ihr den Hauptunterſchied der menſchlichen Geſichtsbildung und des thieriſchen Profils findet, und die Modifikationen dieſer Linie deshalb auch durch die verſchiedenen Menſchenracen verfolgt, worin ihm freilich Blumenbach (de variet. nation. §. 60.) widerſpricht. Im Allgemeinen aber iſt die angedeutete Linie in der That eine ſehr bezeichnende Unterſcheidung des menſchlichen und thieriſchen Ausſehens. Bei den Thieren bilden Maul und Naſenknochen zwar auch eine mehr oder weniger gerade Linie, aber das ſpecifiſche Hervortreten der thieriſchen Schnauze, die ſich, als gleichſam nächſte praktiſche Beziehung zu den Gegenſtänden, nach Vornen drängt, beſtimmt ſich weſentlich durch das Verhältniß zum Schädel, an welchem das Ohr weiter herauf oder herabgeſtellt iſt, ſo daß nun die zur Naſenwurzel oder zum Oberkiefer — dahin, wo die Zähne einſitzen, — fortgezogene Linie mit dem Schädel, ſtatt wie beim Menſchen einen rechten, hier einen ſpitzen Winkel bildet. Jeder Menſch hat für ſich ein allgemeines Gefühl von dieſem Unterſchiede, der ſich allerdings auf beſtimmtere Gedanken zurückführen läßt.

αα) In der Kopfbildung der Thiere iſt das Hervorragende das Maul, als Freßwerkzeug, mit dem Ober- und Unterkiefer, den Zähnen und Kaumuskeln. Dieſem Hauptorgan ſind die übri-

gen Organe nur als dienend und behülflich beigegeben. Vornehmlich die Nase, zum Herumschnuppern nach Nahrung; untergeordneter das Auge zum Spähen. Das ausdrückliche Hervortreten dieser dem Naturbedürfniß und den Befriedigungen desselben ausschließlich gewidmeten Formationen giebt dem thierischen Kopf den Ausdruck bloßer Zweckmäßigkeit für Naturfunktionen, ohne alle geistige Idealität. So kann man denn auch von den Freßwerkzeugen aus den gesammten thierischen Organismus verstehen. Die bestimmte Art der Nahrung nämlich fordert eine bestimmte Struktur des Mauls, eine besondere Art der Zähne, mit denen dann wieder der Bau der Kiefern, Kaumuskeln, Backenknochen, und weiterhin der Rückenwirbel, die Schenkelknochen, Klauen u. s. f. im engsten Zusammenhange stehn. Der thierische Körper dient bloßen Naturzwecken und erhält durch diese Abhängigkeit von dem nur Sinnlichen der Ernährung den Ausdruck der Geistlosigkeit. — Soll nun das menschliche Antlitz schon seiner leiblichen Gestalt nach ein geistiges Gepräge haben, so müssen diejenigen Organe, welche beim Thier als die bedeutendsten erscheinen, beim Menschen zurücktreten, und denen Platz machen, die nicht auf ein praktisches, sondern auf ein theoretisches, ideelles Verhältniß deuten.

ββ) Das menschliche Gesicht hat deshalb einen zweiten Mittelpunkt, in welchem sich das seelenvolle, geistige Verhalten zu den Dingen kund giebt. Dieß ist in der oberen Parthie des Gesichts der Fall, in der sinnenden Stirn und dem darunter liegenden seelendurchgängigen Auge mit seiner Umgebung. Mit der Stirn hängt nämlich das Sinnen, die Reflexion, das Insichgehn des Geistes zusammen, dessen Inneres sodann aus dem Auge in klarer Koncentration herausschaut. Durch das Hervortreten nun der Stirn, während der Mund und die Backenknochen zurückstehn, erhält das menschliche Angesicht den geistigen Charakter. Dieß Vorwärtsgehen der Stirn wird dadurch nothwendig das Bestimmende für den ganzen Bau des Schädels, der

nun nicht mehr zurückfällt, und den Schenkel eines spitzen Winkels bildet, als dessen äußerste Spitze das Maul sich hervordrängt, sondern von der Stirn aus läßt sich durch die Nase zur Spitze des Kinns eine Linie ziehn, welche mit einer zweiten über den Hinterschädel gegen die Spitze der Stirn hingezogenen, einen rechten oder dem rechten sich annähernden Winkel bildet.

77) Den Uebergang drittens und die Verbindung des unteren und oberen Theils des Gesichts, der nur theoretischen geistigen Stirn und des praktischen Organs für die Ernährung, macht die Nase, welche auch ihrer natürlichen Funktion nach als Riechorgan in der Mitte steht zwischen dem praktischen und theoretischen Verhalten zur Außenwelt. Sie gehört zwar in dieser Mitte noch dem thierischen Bedürfniß an, denn das Riechen hängt wesentlich mit dem Geschmack zusammen, weshalb denn auch beim Thier die Nase im Dienste des Mauls und der Ernährung steht, aber das Riechen selbst ist noch kein wirkliches praktisches Verzehren der Gegenstände, wie das Fressen und Schmecken, sondern nimmt nur das Resultat des Processes auf, in welchen die Gegenstände mit der Luft und deren unsichtbarem, heimlichem Auflösen eingehn. Wird nun der Uebergang von Stirn und Nase so gemacht, daß sich die Stirn für sich herauswölbt und gegen die Nase hin zurückzieht, während diese ihrer Seits gegen die Stirn hin eingedrückt bleibt und dann erst wieder sich hervorhebt, so bilden beide Theile des Gesichts, der theoretische der Stirn und der aufs Praktische hindeutende der Nase und des Mundes, einen markirten Gegensatz, durch welchen die gleichsam zu beiden Systemen gehörige Nase von der Stirn ab zum System des Mundes hingezogen wird. Dann erhält die Stirn in ihrer isolirten Stellung einen Ausdruck der Härte und der eigensinnigen geistigen Koncentration in sich gegen die beredte Mittheilung des Mundes, der zum Organ der Ernährung wird, und sogleich die Nase als Werkzeug für den Beginn der Begierde, für den Vorsatz des Riechens in ihren Dienst nimmt, und sie

auf das physische Bedürfniß hinausgerichtet zeigt. Hiermit hängt dann ferner die Zufälligkeit der Form zusammen, zu deren undeterminirbaren Modifikationen sodann Nase und Stirn fortgehn können. Die Art der Wölbung, das Hervor- und Zurücktreten der Stirn verliert die feste Bestimmtheit, und die Nase kann platt oder scharf, herabhängend, gebogen, tiefer eingedrückt und aufgestülpt seyn.

Bei der Mildrung und Ausgleichung dagegen, bei der schönen Harmonie, welche das griechische Profil in dem sanften ununterbrochenen Zusammenhang der geistigen Stirn und der Nase zwischen den oberen und unteren Gesichtstheilen hervorbringt, erscheint die Nase, eben durch diesen Zusammenhang, mehr der Stirne angeeignet, und erhält dadurch, als zum System des Geistigen herübergezogen, selber einen geistigen Ausdruck und Charakter. Das Riechen wird gleichsam zu einem theoretischen Riechen, zu einer feinen Nase für's Geistige; wie sich denn auch die Nase in der That durch Rümpfen u. s. f., wie unbedeutend diese Bewegungen auch seyn mögen, dennoch höchst regsam für den Ausdruck geistiger Beurtheilungen und Empfindungsweisen zeigt. So sagen wir z. B. von einem stolzen Menschen, er trage die Nase hoch, oder schreiben einem jungen Mädchen mit aufgeworfenem Näschen Schnippischkeit zu.

Aehnliches gilt auch vom Munde. Er hat zwar einer Seits die Bestimmung, das Werkzeug für die Befriedigung des Hungers und Durstes zu seyn, drückt aber anderer Seits auch geistige Zustände, Gesinnungen und Leidenschaften aus. Schon beim Thiere dient er in dieser Beziehung zum Schreien, beim Menschen zum Sprechen, Lachen, Seufzen u. s. f., wobei die Züge des Mundes selbst schon einen charakteristischen Zusammenhang mit den geistigen Zuständen beredter Mittheilung oder der Freude, des Schmerzes u. s. f. haben.

Man sagt nun freilich, eine solche Gesichtsbildung sey eben den Griechen nur als die eigentlich schöne vorgekommen, Chi-

neſen, Juden, Aegypter dagegen hielten ganz andere, ja entgegengeſetzte Bildungen für eben ſo ſchön, oder für ſchöner noch, ſo daß, Inſtanz gegen Inſtanz genommen, das griechiſche Profil darum noch nicht als der Typus der ächten Schönheit erwieſen ſey. Dieß iſt jedoch nur ein oberflächliches Gerede. Das griechiſche Profil darf als keine nur äußerliche und zufällige Form angeſehen werden, ſondern kommt dem Ideal der Schönheit an und für ſich zu, weil es erſtens diejenige Geſichtsbildung iſt, in welcher der Ausdruck des Geiſtigen das bloß Natürliche ganz in den Hintergrund ſtellt, und zweitens am meiſten ſich der Zufälligkeit der Form entzieht, ohne doch eine bloße Geſetzmäßigkeit zu zeigen, und alle und jede Individualität zu verbannen. —

β) Was ferner die einzelnen Formen näher angeht, ſo will ich aus dem breiten Detail deſſen, was hier zu erwähnen wäre, nur einige Hauptpunkte herausheben. Wir können in dieſer Rückſicht **zuerſt** von der Stirn, dem Auge und Ohr, als dem mehr auf das Theoretiſche und Geiſtige bezüglichen Theile des Geſichts ſprechen, dem ſich **zweitens** Naſe, Mund und Kinn als die relativ mehr dem Praktiſchen zugehörigen Bildungen anſchließen. **Drittens** haben wir vom **Haar** als äußerlicher Umgebung zu reden, durch welche ſich der Kopf zu einem ſchönen Oval in ſich abrundet.

αα) Die **Stirn** iſt in den Idealen der klaſſiſchen Skulptur geſtalt weder herausgewölbt noch überhaupt hoch, denn obſchon das Geiſtige in der Geſichtsbildung heraustreten ſoll, ſo iſt es doch nicht die Geiſtigkeit als ſolche, welche die Skulptur darzuſtellen hat, ſondern die noch ganz im Leiblichen ſich ausdrückende Individualität. In Herkulesköpfen z. B. iſt deshalb die Stirn vorzugsweiſe niedrig, weil Herkules mehr die muskelvoll nach Außen gerichtete körperliche, als die nach Innen gewendete geiſtige Kräftigkeit hat. Im Uebrigen erſcheint die Stirn vielfach modificirt, niedriger bei weiblichen reizenden und jugendlichen, höher bei würdevollen und geiſtig ſinnenderen Geſtalten. Gegen die Schläfe

hin fällt sie nicht in scharfem Winkel ab, und senkt sich an den Schläfen nicht ein, sondern rundet sich eiförmig in sanfter Wölbung und ist haarbewachsen. Denn die scharfen unbehaarten Winkel und eingesunkenen Vertiefungen an den Schläfen, kommen nur der Hinfälligkeit des zunehmenden Alters, nicht aber der ewig blühenden Jugend der idealen Götter und Helden zu.

In Rücksicht auf das Auge müssen wir sogleich feststellen, daß der idealen Skulpturgestalt außer der eigentlich malerischen Farbe auch noch der Blick des Auges abgeht. Man kann zwar historisch erweisen wollen, daß die Alten an einigen Tempelbildern der Minerva und anderer Götter das Auge gemalt haben, weil man an einigen Statuen noch Farbenspuren auffindet, bei heiligen Bildern jedoch haben sich die Künstler oft gegen den guten Geschmack so viel als möglich an das Traditionelle gehalten. Bei anderen zeigt sich's, daß sie müssen eingesetzte Augen von Edelsteinen gehabt haben. Dieß geht dann aber aus der bereits oben angedeuteten Lust hervor, die Götterbilder so reich und prächtig als möglich auszuschmücken. Und im Ganzen sind dieß entweder Anfänge oder religiöse Traditionen und Ausnahmen, und außerdem giebt die Färbung dem Auge noch immer nicht den in sich koncentrirten Blick, der dem Auge erst einen vollständigen Ausdruck verleiht. Wir können es deshalb hier als ausgemacht ansehn, daß an den wahrhaft klassischen und freien Statuen und Büsten, die aus dem Alterthum auf uns gekommen sind, der Augenstern so wie der geistige Ausdruck des Blicks fehlt. Denn obschon häufig in den Augapfel auch der Augenstern eingezeichnet, oder durch eine konische Vertiefung und eine Wendung angedeutet ist, welche den Glanzpunkt des Augensterns und dadurch eine Art von Blick ausdrückt, so bleibt dieß dennoch wieder nur die ganz äußerliche Gestalt des Auges, und ist nicht seine Belebung, nicht der Blick als solcher, der Blick der innern Seele.

Da liegt die Vorstellung nahe, es müsse den Künstler viel kosten, das Auge, diese einfache Beseelung, aufzuopfern. Blickt

man doch jedem Menſchen zuerſt vor Allem ins Auge, um einen Anhalt, einen Erklärungspunkt und Grund für ſeine geſammte Erſcheinung zu finden, die ſich aus dem Einheitspunkt des Blikkes in ihrer einfachſten Weiſe faſſen läßt. Der Blick iſt das Seelenvollſte, die Koncentration der Innigkeit und empfindenden Subjektivität; wie durch einen Händedruck und ſchneller noch ſetzt der Menſch ſich durch den Blick des Auges mit dem Menſchen in Einheit. Und dieſes Seelenvollſte muß die Skulptur entbehren. In der Malerei dagegen tritt dieſer Ausdruck des Subjektiven entweder in ſeiner ganzen Innigkeit oder in mannigfaltiger Berührung mit den Außendingen, und der dadurch hervorgerufenen beſonderen Intereſſen, Empfindungen und Leidenſchaften durch die Nüancen der Färbung hervor. Aber die Sphäre des Künſtlers iſt in der Skulptur weder die Innigkeit der Seele in ſich, die Zuſammenfaſſung des ganzen Menſchen in das einfache Ich, das im Blick als dieſem letzten Lichtpunkt erſcheint, noch die zerſtreute mit der Außenwelt verwikkelte Subjektivität. Die Skulptur hat die Totalität der äußerlichen Geſtalt zum Zweck, in welche ſie die Seele auseinanderſchlagen und ſie durch dieſe Mannigfaltigkeit darſtellen muß, ſo daß ihr die Zurükführung auf den einen einfachen Seelenpunkt und die Augenblicklichkeit des Blicks nicht erlaubt iſt. Das Skulpturwerk hat nicht eine Innerlichkeit als ſolche, welche ſich nun auch für ſich als dieſes Ideelle des Blicks, den anderen Körpertheilen gegenüber, kund geben und in den Gegenſatz von Auge und Leib treten dürfte, ſondern was das Individuum als inneres, geiſtiges iſt, bleibt ganz in der Totalität der Geſtalt ergoſſen, welche nur der betrachtende Geiſt, der Beſchauer, zuſammenfaßt. Ebenſo *zweitens* blickt das Auge in die Außenwelt hinaus; es ſieht weſentlich auf etwas, und zeigt dadurch den Menſchen in ſeiner Beziehung auf eine mannigfaltige Aeußerlichkeit, ſo wie in der Empfindung für das, was ihn umgiebt und um ihn vorgeht. Das ächte Skulpturbild aber iſt gerade dieſer Verbindung mit den Außerdingen entzogen, und

versenkt in das Substantielle seines geistigen Gehalts, selbstständig in sich, ohne Zerstreuung und Verwickelung. Drittens erhält der Blick des Auges seine entwickelte Bedeutung durch den Ausdruck der übrigen Gestalt, in deren Gebehrde und Rede, obschon er sich gegen diese Entwickelung als der nur formelle Punkt der Subjektivität abscheidet, in welchen sich die ganze Mannigfaltigkeit der Gestalt und ihrer Umgebung zusammennimmt. Solche partikuläre Breite nun aber ist dem Plastischen fremd, und so wäre der speciellere Ausdruck im Blick, der nicht zugleich im Ganzen der Gestalt seine weitere entsprechende Entfaltung fände, nur eine zufällige Besonderheit, welche das Skulpturbild von sich fern zu halten hat. Aus diesen Gründen entbehrt die Skulptur nicht nur nichts durch die Blicklosigkeit ihrer Gestalten, sondern sie muß ihrem ganzen Standpunkte nach diese Art des Seelenausdrucks fehlen lassen. Und so war es wieder der große Sinn der Alten, daß sie fest die Beschränkung und Umgrenzung der Skulptur erkannten und streng dieser Abstraktion treu blieben. Dieß ist ihr hoher Verstand in der Fülle ihrer Vernunft und der Totalität ihrer Anschauung. — Es kommen zwar auch in der alten Skulptur Fälle vor, in welchen das Auge nach einem bestimmten Punkte sieht, wie z. B. in der schon mehrerwähnten Statue des Faun, der zum jungen Bachus hinschaut; dieß Hinlächeln ist seelenvoll ausgedrückt, doch auch hier ist das Auge nicht sehend, und die eigentlichen Götterstatuen in ihren einfachen Situationen sind nicht in so speciellen Bezügen in Betreff auf die Wendung des Auges und Blicks dargestellt.

Was nun näher die Gestalt des Auges in idealen Skulpturwerken angeht, so ist es seiner Form nach groß, offen, oval, seiner Stellung nach gegen die Linie der Stirn und Nase im rechten Winkel und tief liegend. — Die Größe des Auges rechnet schon Winckelmann (Winckelm. Werke Bd. IV. Buch. 5. c. 5. §. 20. p. 198.) so zur Schönheit, wie ein großes Licht schöner sey, als ein kleines. „Die Größe aber, fährt er fort, ist

dem Augenknochen oder deſſen Kaſten gemäß, und äußert ſich in dem Schnitte, und in der Oeffnung der Augenlieder, von denen das obere gegen den inneren Winkel einen rundern Bogen, als das untere, an ſchönen Augen beſchreibt." Bei Profilköpfen von erhabner Arbeit bildet der Augapfel ſelbſt ein Profil und erhält gerade durch dieſe abgeſchnittene Oeffnung eine Großartigkeit und einen offenen Blick, deſſen Licht zugleich, nach Winckelmann's Bemerkung, auf Münzen durch einen erhabenen Punkt auf dem Augapfel ſichtbar gemacht iſt. Doch ſind nicht alle großen Augen ſchön, denn ſie werden es einer Seits erſt durch den Schwung der Augenlieder, anderer Seits durch die tiefere Lage. Das Auge nämlich darf ſich nicht verdrängen und in die Aeußerlichkeit gleichſam herauswerfen, denn eben dieß Verhältniß zur Außenwelt iſt für das Ideal entfernt, und mit dem Sich zurückziehen auf ſich, auf das Subſtantielle In ſich ſein des Individuums vertauſcht. Das Vertiegen der Augen aber mahnt ſogleich daran, daß der Augapfel bald herausgetrieben bald wieder zurückgezogen wird, und beſonders beim Glotzen nur anzeigt, der Menſch ſey aus ſich heraus, entweder in Gedankenloſigkeit hinſtierend oder ganz ebenſo geiſtlos in den Anblick irgend eines ſinnlichen Gegenſtandes verſenkt. In dem Skulpturideal der Alten liegt das Auge ſogar tiefer als in der Natur. (Winckelm. l. c. §. 21.) Winckelmann giebt hierfür den Grund an, daß bei größeren Statuen, welche dem Blick des Beſchauers ferner ſtanden, das Auge ohne dieſe tiefere Lage, da außerdem der Augapfel mehrentheils glatt war, ohne Bedeutung und gleichſam erſtorben geweſen ſeyn würde, wenn nicht eben durch Erhabenheit der Augenknochen, das dadurch vermehrte Spiel des Lichts und Schattens das Auge wirkſamer gemacht hätte. Doch hat dieſe Vertiefung des Auges noch eine andere Bedeutung. Tritt nämlich die Stirn dadurch weiter hervor als in der Natur, ſo überwiegt der ſinnende Theil des Geſichts, und der geiſtige Ausdruck ſpringt ſchärfer heraus, während nun auch der verſtärkte Schatten in den Augenhöhlen ſtr-

ner Seits selbst eine Tiefe und unzerstreute Innerlichkeit zu empfinden giebt, ein Erblinden nach Außen, und eine Zurückgezogenheit auf das Wesentliche der Individualität, deren Tiefe sich über die ganze Gestalt ergießt. Auch auf den Münzen aus bester Zeit liegen die Augen tief, und die Augenknochen sind erhöht. Dagegen werden die Augenbraunen nicht durch einen breiteren Bogen kleiner Härchen ausgedrückt, sondern nur durch die schneidende Schärfe der Augenknochen angedeutet, welche, ohne die Stirn in ihrer fortlaufenden Form, wie dieß die Brauen durch ihre Farbe und relative Erhabenheit thun, zu unterbrechen, sich wie ein ellyptischer Kranz um die Augen hinziehn. Die höhere und dadurch selbstständigere Wölbung der Augenbrauen ist nie für schön gehalten worden.

Von den Ohren drittens sagt Winckelmann, (l. c. §. 29.) daß die Alten auf deren Ausarbeitung den größten Fleiß verwendeten, so daß z. B. bei geschnittenen Steinen die geringe Sorgfalt in der Ausführung des Ohrs ein untrügliches Kennzeichen für die Unächtheit des Kunstwerks sey. Besonders Portraitstatuen gäben oft die eigenthümlich individuelle Gestalt des Ohres wieder. Man könne deshalb aus der Form des Ohrs häufig die dargestellte Person selbst, wenn dieselbe bekannt sey, errathen, und aus einem Ohre mit einer ungewöhnlich großen inneren Oeffnung z. B. auf einen Marcus Aurelius schließen. Ja das Unförmliche selbst hätten die Alten angedeutet. — Als eine eigene Art von Ohren an idealen Köpfen, an einigen des Herkules z. B. führt Winckelmann plattgeschlagene und an den knorpelichten Flügeln geschwollene Ohren an. Sie deuten auf Ringer und Pankratiasten, wie denn auch Herkules (l. c. §. 34.) in den Spielen dem Pelops zu Ehren zu Elis den Preis als Pankratiast davontrug.

β,ɣ) In Rücksicht auf den Theil des Gesichts, welcher sich von Seiten der natürlichen Funktion mehr auf das Praktische der Sinne bezieht, haben wir zweitens noch von der bestimmteren Form der Nase, des Mundes und des Kinns zu sprechen

Die Verſchiedenheit in der Form der Naſe giebt dem Geſicht die mannigfachſte Geſtalt und die vielſeitigſten Unterſchiede des Ausdrucks. Eine ſcharfe Naſe mit dünnen Flügeln ſind wir z. B. mit einem ſcharfen Verſtande in Zuſammenhang zu bringen gewohnt, während uns eine breite und herabhängende oder thieriſch aufgeſtülpte auf Sinnlichkeit, Dummheit und Brutalität überhaupt deutet. Sowohl von ſolchen Extremen als auch von deren partikulären Mittelſtufen in Form und Ausdruck hat aber die Skulptur ſich frei zu halten, und vermeidet deshalb, wie wir bereits beim griechiſchen Profil ſahen, nicht nur die Abtrennung von der Stirn, ſondern auch das Herauf- und Herunterbiegen, die ſcharfe Spitze und breitere Rundung, die Hebung in der Mitte und Senkung nach der Stirn und dem Munde, überhaupt die Schärfe und Dicke der Naſe, indem ſie an die Stelle dieſer vielfältigen Modifikationen gleichſam eine indifferente, wenn auch immer noch von Individualität leiſe belebte Form ſetzt.

Nächſt dem Auge gehört der Mund zu dem ſchönſten Theile des Geſichts, wenn er nicht ſeiner natürlichen Zweckmäßigkeit, zum Werkzeug für das Eſſen und Trinken zu dienen, ſondern ſeiner geiſtigen Bedeutſamkeit nach geſtaltet iſt. In dieſer Beziehung ſteht er in Mannigfaltigkeit und Reichthum des Ausdrucks nur dem Auge nach, obſchon er die feinſten Nüancen des Spottes, der Verachtung, des Neides, die ganze Gradation der Schmerzen und der Freude durch die leiſeſten Bewegungen und das regſamſte Spiel derſelben lebendig darzuſtellen vermag, und ebenſo in ſeiner ruhenden Geſtalt Liebreiz, Ernſt, Sinnlichkeit, Sprödigkeit, Hingebung u. ſ. f. bezeichnet. Für die partikulären Nüancen nun aber des geiſtigen Ausdrucks gebraucht ihn die Skulptur weniger, und hat vornehmlich das bloß Sinnliche, das auf Naturbedürfniſſe hindeutet, aus der Geſtalt und dem Schnitt der Lippen zu entfernen. Sie bildet deshalb den Mund überhaupt weder übervoll noch karg, denn allzu dünne Lippen deuten auch

auf Kargheit des Empfindens; die Unterlippe voller als die obere, was auch bei Schiller der Fall war, in dessen Bildung des Mundes jene Bedeutsamkeit und Fülle des Gemüths zu lesen war. Diese idealere Form der Lippen giebt dem thierischen Maul gegenüber den Anblick einer gewissen Bedürfnißlosigkeit, während man beim Thier, wenn der obere Theil sich vordrängt, sogleich an das Losfahren auf die Speise und das Ergreifen derselben erinnert wird. Beim Menschen ist der Mund, der geistigen Beziehung nach, hauptsächlich der Sitz der Rede, das Organ für die freie Mittheilung des bewußten Innern, wie das Auge der Ausdruck der empfindenden Seele. Die Ideale der Skulptur nun haben ferner die Lippen nicht fest geschlossen, sondern bei den Werken aus der Blüthezeit der Kunst (l. c. §. 25. p. 206.) steht der Mund etwas offen, ohne jedoch die Zähne sichtbar zu machen, die mit dem Ausdruck des Geistigen nichts zu schaffen haben. Man kann dieß dadurch erklären, daß bei der Thätigkeit der Sinne, besonders beim strengen festen Hinblicken auf bestimmte Gegenstände, der Mund sich schließt, bei dem blicklosen freien Versunkensein dagegen leise sich öffnet, und die Mundwinkel sich nur um ein Weniges herunterneigen.

Das Kinn endlich drittens vervollständigt in seiner idealen Gestalt den geistigen Ausdruck des Mundes, wenn es nicht wie beim Thier ganz fehlt, oder wie in den ägyptischen Skulpturwerken zurückgedrängt und mager bleibt, sondern tiefer selbst als gewöhnlich heruntergezogen ist, und nun in der rundlichen Völligkeit seiner gewölbten Form, besonders bei kürzeren Unterlippen, noch mehr Großheit erhält. Ein volles Kinn nämlich bringt den Eindruck einer gewissen Sattheit und Ruhe hervor. Alte rührige Weiber dagegen wackeln mit dem dürren Kinn und magern Muskeln, und Göthe z. B. vergleicht die Kiefer mit zwei Zangen, die greifen wollen. All diese Unruhe geht bei einem vollen Kinn verloren. Das Grübchen jedoch, das man jetzt für etwas Schönes hält, ist als ein zufälliger Liebreiz nichts

zur Schönheit selbst wesentlich Gehöriges; statt dessen aber gilt ein großes rundes Kinn für ein untrügliches Merkmal antiker Köpfe. Bei der Mediceischen Venus z. B. ist es kleiner, doch hat man ausgefunden, daß es gelitten habe.

77) Zum Schluß bleibt uns jetzt nur noch vom Haar zu sprechen übrig. Das Haar überhaupt hat mehr den Charakter eines vegetabilischen als eines animalischen Gebildes, und beweist weniger die Stärke des Organismus, als es vielmehr ein Zeichen der Schwäche ist. Die Barbaren lassen die Haare platt hängen, oder tragen sie rund abgeschnitten, nicht wallend oder gelockt. Die Alten dagegen wendeten in ihren idealen Skulpturwerken auf die Ausarbeitung des Haares große Sorgfalt, worin die Neueren weniger fleißig und geschickt sind. Freilich ließen auch die Alten, wenn sie in allzu hartem Stein arbeiteten, das Haupthaar nicht in frei hängenden Locken wallen, sondern stellten es (Winckelm. l. c. §. 37. p. 218.) wie kurz geschnitten und hernach fein gekämmt dar. Bei Statuen aus Marmor aber sind in der guten Zeit die Haare lockigt und groß bei männlichen Köpfen gehalten und bei weiblichen, wo die Haare hinaufgestrichen und oben zusammengebunden dargestellt wurden, sieht man sie wenigstens, wie Winckelmann sagt, schlangenweis und mit nachdrücklichen Vertiefungen gezogen, um ihnen Mannigfaltigkeit nebst Licht und Schatten zu geben, was durch niedrige Furchen nicht geschehn kann. Außerdem ist bei den besonderen Göttern der Wurf und die Anordnung des Haars verschieden. In ähnlicher Weise macht auch die christliche Malerei Christus durch eine bestimmte Art des Scheitels und der Locken kenntlich, nach welchem Vorbilde sich denn jetziger Zeit Manche auch ein Aussehen wie Herr Christus geben.

γ) Diese besonderen Theile nun haben sich der Form nach zum Kopf, als einem Ganzen, zusammenzuschließen. Die schöne Gestalt wird hier durch eine Linie bestimmt, welche dem Cirund am nächsten kommt, und alles Scharfe, Spitze, Winkliche dadurch

zur Harmonie und einem fortlaufenden milden Zusammenhange der Form auflöst, ohne doch bloß regelmäßig und abstract symmetrisch zu seyn, oder in die vielseitige Verschiedenheit der Linien und ihrer Wendung und Biegung wie bei den übrigen Körpertheilen auszulaufen. Zur Bildung dieses in sich zurückkehrenden Ovals gehört besonders für den vordern Anblick des Gesichts der schöne freie Schwung vom Kinn zum Ohr, so wie die schon oben erwähnte Linie, welche die Stirn, die Augenknochen entlang beschreibt. Ebenso der Bogen über das Profil von der Stirn über die Spitze der Nase zum Kinn herunter, und die schöne Wölbung des Hinterkopfs zum Nacken.

Soviel wollte ich von der idealen Gestalt des Kopfs, ohne mich in das weitere Detail einzulassen, anführen.

b) Was nun die übrigen Glieder, Hals, Brust, Rücken, Leib, Arme, Hände, Schenkel und Füße anbetrifft, so geht hier eine andere Ordnung an. Sie können in ihrer Form zwar schön seyn, aber nur sinnlich, lebendig schön, ohne durch ihre Gestalt als solche schon, wie das Gesicht es thut, das Geistige auszusprechen. Die Alten haben nun auch für die Gestalt dieser Glieder und deren Ausarbeitung den höchsten Schönheitssinn bewiesen, doch dürfen auch diese Formen in der ächten Skulptur sich nicht bloß als Schönheit des Lebendigen geltend machen, sondern müssen als Glieder der menschlichen Gestalt zugleich den Anblick des Geistigen geben, soviel dieß die Leiblichkeit als solche im Stande ist. Denn sonst würde der Ausdruck des Innern sich nur auf das Antlitz koncentriren, während doch in der Plastik der Skulptur das Geistige gerade durch die gesammte Gestalt hindurch ergossen erscheinen, und sich nicht für sich, dem Leiblichen gegenüber, isoliren soll.

Fragen wir nun, durch welche Mittel Brust, Leib, Rücken und die Extremitäten zum Ausdruck des Geistes mitwirken und dadurch selber außer der schönen Lebendigkeit auch den Hauch eines geistigen Lebens aufnehmen können, so sind diese Mittel:

Erſtens die Stellung, in welche die Glieder, inſoweit dieſelbe vom Innern des Geiſtes ausgeht und frei vom Innern her beſtimmt iſt, zu einander gebracht werden;

Zweitens die Bewegung oder Ruhe in ihrer vollen Schönheit und Freiheit der Form.

Drittens giebt dieſe Art der Stellung und Bewegung in ihrem beſtimmten Habitus und Ausdruck näher die beſondere Situation an, in welcher das Ideal, das niemals nur in Abſtrakto Ideal ſein kann, gefaßt iſt.

Auch über dieſe Punkte will ich noch einige allgemeine Bemerkungen hinzufügen.

α) In Rückſicht auf die Stellung iſt das Erſte, was ſich ſchon der oberflächlichen Betrachtung darbietet, die aufrechte Stellung des Menſchen. Der thieriſche Leib läuft mit dem Boden parallel, Maul und Auge verfolgen dieſelbe Richtung des Rückgrats, und das Thier kann dieß ſein Verhältniß zur Schwere nicht ſelbſtſtändig aus ſich aufheben. Das Entgegengeſetzte iſt beim Menſchen der Fall, indem das gerade aus ſchauende Auge in ſeiner natürlichen Richtung im rechten Winkel mit der Linie der Schwere und des Leibes ſteht. Der Menſch kann zwar auch wie die Thiere auf Vieren gehn, und die Kinder thun es in der That; ſobald aber das Bewußtſein zu erwachen beginnt, reißt der Menſch ſich von dem thieriſchen Gebundenſein an den Boden los, und ſteht frei für ſich aufrecht da. Dieß Stehn iſt ein Wollen, denn hören wir auf, ſtehen zu wollen, ſo wird unſer Körper zuſammenſinken und zu Boden fallen. Dadurch ſchon hat die aufrechte Stellung einen geiſtigen Ausdruck, inſofern das ſich Aufheben vom Boden mit dem Willen und deshalb mit Geiſtigem und Innern in Zuſammenhang bleibt; wie man denn auch von einem in ſich freien und ſelbſtſtändigen Menſchen, der ſeine Geſinnungen, Anſichten, Vorſätze und Zwecke nicht von Anderen abhängig macht, zu ſagen gewohnt iſt, daß er ſich auf ſeine eigenen Füße ſtelle.

Nun ist aber die aufrechte Stellung noch nicht als solche schön, sondern wird es erst durch die Freiheit ihrer Form. Steht nämlich der Mensch abstrakt nur gerade, läßt er die Hände ganz gleichmäßig am Leibe, ohne sie davon abzutrennen, herunterhangen, während die Beine ebenso dicht nebeneinander bleiben, so giebt dieß einen widerwärtigen Eindruck von Steifheit, auch wenn darin zunächst kein Zwang zu sehen ist. Das Steife macht hier einer Seits die abstrakte, gleichsam architektonische Regelmäßigkeit aus, in welcher die Glieder durch die gleiche Lage zueinander verharren, anderer Seits zeigt sich darin keine geistige Bestimmung von Innen her; denn Arme, Beine, Brust, Leib, alle Glieder stehn und hängen dann, wie sie dem Menschen von Hause aus gewachsen sind, ohne durch den Geist und sein Wollen und Empfinden in ein verändertes Verhältniß gebracht zu werden. Dasselbe ist es mit dem Sitzen. Umgekehrt entbehrt auch das Zusammenkauern und Hocken am Boden der Freiheit, weil es auf etwas Subordinirtes, Unselbstständiges und Knechtisches deutet. Die freie Stellung dagegen vermeidet Theils die abstrakte Regelmäßigkeit und Winklichkeit, und bringt auch die Stellung der Glieder in Linien, welche sich der Form des Organischen nähern, Theils läßt sie geistige Bestimmungen hindurchscheinen, so daß aus der Stellung die Zustände und Leidenschaften des Innern erkennbar werden. Erst in diesem Falle kann die Stellung als eine Gebehrde des Geistes gelten.

In Anwendung der Stellungen als Gebehrde muß die Skulptur jedoch mit großer Vorsicht verfahren, und hat dabei manche Schwierigkeit zu überwinden. Einer Seits nämlich leitet sich dann die wechselseitige Beziehung der Glieder zwar aus dem Innern des Geistes her, anderer Seits aber darf diese Bestimmung von Innen die einzelnen Theile nicht in einer Weise stellen, welche der Struktur des Körpers, und den Gesetzen derselben widerstrebt, und somit nur den Anblick eines den Gliedern angethanen Zwanges geben, oder in Gegensatz gegen das schwere

Material gerathen würde, in welchem die Skulptur die Konceptionen des Künſtlers auszuführen die Aufgabe hat. Drittens muß die Stellung ſchlechthin ungezwungen ſcheinen, d. h. wir müſſen den Eindruck erhalten, als wenn der Körper die Stellung wie von ſelber einnähme, weil ſonſt Körper und Geiſt ſich als etwas Verſchiedenes, Auseinandertretendes zeigen, und in das Verhältniß des bloßen Befehls von der einen und des abſtrakten Gehorſams von der anderen Seite treten, während Beide doch in der Skulptur ein und daſſelbe unmittelbar zuſammenſtimmende Ganze ausmachen ſollen. Die Ungezwungenheit iſt in dieſer Rückſicht ein Haupterforderniß. Der Geiſt als Innres muß die Glieder total durchdringen, und dieſe ebenſo den Geiſt und ſeine Beſtimmungen als den eigenen Inhalt ihrer Seele in ſich aufnehmen. Was endlich näher die Art der Gebehrde angeht, welche die Stellung in der idealen Skulptur auszudrücken beauftragt werden kann, ſo geht ſchon aus dem, was wir früher ausführten, hervor, daß es nicht die ſchlechthin veränderliche, augenblickliche Gebehrde ſein darf. Die Skulptur muß nicht ſo darſtellen, wie wenn Menſchen durch Hüon's Horn mitten in Bewegung und Handlung verſteinert oder gefroren wären. Im Gegentheil muß die Gebehrde, obgleich ſie auf ein charakteriſches Handeln allenfalls hindeuten kann, doch nur ein Beginnen und Zubereiten ausdrücken, eine Intention, oder ſie muß ein Aufhören und Zurückkehren aus der Handlung zur Ruhe bezeichnen. Die Ruhe und Selbſtſtändigkeit des Geiſtes, der die Möglichkeit einer ganzen Welt in ſich ſchließt, iſt das für die Skulpturgeſtalt Gemäßeſte.

β) Wie mit der Stellung verhält es ſich nun auch zweitens mit der Bewegung. Sie findet als eigentliche Bewegung in der Skulptur als ſolcher, inſofern dieſelbe noch nicht aus ſich zu der einer weiteren Kunſt ſich annähernden Darſtellungsweiſe fortgeht, weniger ihren Platz. Das ruhige Götterbild in ſeiner ſeligen Beſchloſſenheit in ſich kampflos hinzuſtellen iſt ihre Hauptaufgabe. Eine Mannigfaltigkeit der Bewegungen fällt da von

selber fort; es ist mehr ein in sich versunkenes Dastehn oder Liegen, was zur Darstellung kommt; dieß in sich Trächtige, das nicht zu einer bestimmten Handlung fortgeht, und somit auch seine ganze Kraft nicht auf einen Moment reducirt, und diesen Moment zur Hauptsache macht, sondern die ruhige gleiche Dauer. Man muß sich vorstellen können, daß die Göttergestalt in derselben Stellung unvergänglich so dastehen werde. Das Herausgegangensein aus sich, das sich Hineinreißen in die Mitte einer bestimmten konfliktvollen Handlung, die Anstrengung des Augenblicks, die nicht so aushalten kann und will, sind der ruhigen Idealität der Skulptur entgegen, und treten mehr nur da auf, wo in Gruppen und Reliefs schon mit einem Anklang an das Princip der Malerei besondere Momente einer Handlung zur Darstellung gebracht werden. Der Effekt durch gewaltsame Affekte und deren vorübergehenden Ausbruch thut zwar seine sofortige Wirkung, dann aber hat er sie auch gethan, und man kehrt nicht dahin gern zurück. Denn das Hervorstechende, das vorgestellt wird, ist die Sache des Augenblicks, die man auch im Augenblick sieht und kennt, während gerade die innere Fülle und Freiheit, das Unendliche und Ewige, worin man sich dauernd versenken mag, zurückgesetzt ist.

γ) Hiemit soll aber nicht gesagt sein, daß die Skulptur, wo sie ihr strenges Princip festhält und auf ihrem Gipfel steht, die bewegte Stellung ganz von sich ausschließen müsse; sie würde in diesem Falle das Göttliche nur in seiner Unbestimmtheit und Indifferenz vorstellig machen. Insofern sie im Gegentheil das Substantielle als Individualität zu fassen und in leiblicher Gestalt vor die Anschauung zu bringen hat, so wird auch der innere und äußere Zustand, zu welchem sie ihren Inhalt und dessen Form ausprägt, individuell seyn müssen. Diese Individualität einer bestimmten Situation nun ist es, welche sich durch die Stellung und Bewegung des Körpers vornehmlich ausdrückt. Wie jedoch das Substantielle in der Skulptur die Hauptsache ist und die

Individualität ſich aus demſelben noch nicht zu partikulärer Selbſtſtändigkeit herausgerungen hat, ſo muß auch die beſondere Beſtimmtheit der Situation nicht von der Art ſeyn, daß ſie die einfache Gediegenheit jenes Subſtantiellen trübt oder aufhebt, indem ſie es entweder in die Einſeitigkeit und den Kampf von Kolliſionen hereinzieht, oder überhaupt ganz in die überwiegende Wichtigkeit und Mannigfaltigkeit des Beſondern überführt, ſondern ſie muß mehr nur eine, für ſich genommen, unweſentlichere Beſtimmtheit, oder auch ein heitres Spiel harmloſer Lebendigkeit auf der Oberfläche der Individualität bleiben, deren Subſtantialität dadurch nichts an ihrer Tiefe, Selbſtſtändigkeit und Ruhe einbüßt. Doch iſt dieß ein Punkt, den ich früher bereits bei Gelegenheit der Situation, in welcher das Ideal in ſeiner Beſtimmtheit zur Darſtellung kommen dürfe, in fortlaufendem Bezuge auf das Ideal der Skulptur beſprochen habe, (Aeſth. Erſte Abthl. p. 258—261) und deshalb hier übergehen will.

c) Der letzte wichtige Punkt, der jetzt noch in Betracht kommt, iſt die Frage nach der Bekleidung in der Skulptur. Auf den erſten Blick kann es ſcheinen, als wenn die nackte Geſtalt und deren geiſtdurchdrungene ſinnliche Schönheit des Körpers in ſeiner Stellung und Bewegung dem Ideal der Skulptur am gemäßeſten und die Bekleidung nur ein Nachtheil wäre. In dieſem Sinne hört man auch heutigen Tages beſonders wieder die Klage, daß die moderne Skulptur ſo häufig genöthigt würde, ihre Geſtalten zu bekleiden, während doch keine Kleidung die Schönheit der menſchlichen organiſchen Formen erreiche. Hieran ſchließt ſich dann ſogleich das weitere Bedauern über den Mangel an Gelegenheit für unſere Künſtler, das Nackte zu ſtudieren, das den Alten immer vor Augen geſtanden habe. Im Allgemeinen läßt ſich hierüber nur ſagen, daß von Seiten der ſinnlichen Schönheit allerdings dem Nackten müſſe der Vorzug gegeben werden, daß aber die ſinnliche Schönheit als ſolche nicht der letzte Zweck der Skulptur ſey; ſo daß alſo die Griechen keinen

Irrthum begingen, wenn sie die mehrsten männlichen Figuren zwar unbekleidet, bei weitem aber die Mehrzahl der weiblichen bekleidet darstellten.

α) Die Kleidung überhaupt, abgesehen von künstlerischen Zwecken, findet ihren Grund eines Theils in dem Bedürfniß, sich vor den Einflüssen der Witterung zu schützen, indem die Natur dem Menschen nicht wie dem Thiere, das mit Fell, Federn, Haaren, Schuppen u. s. f. bedeckt ist, diese Sorge abgenommen, sondern ihm dieselbe im Gegentheil überlassen hat. Anderen Theils ist es das Gefühl der Schamhaftigkeit, welche den Menschen antreibt, sich mit Kleidern zu bedecken. Scham, ganz allgemein genommen, ist ein Beginn des Zorns über etwas, was nicht sein soll. Der Mensch nun, der sich seiner höheren Bestimmung, Geist zu seyn, bewußt wird, muß das nur Animalische als eine Unangemessenheit ansehn, und vornehmlich die Theile seines Körpers, Leib, Brust, Rücken und Beine, welche bloß thierischen Funktionen dienen, oder nur auf das Aeußere als solches deuten, und keine direkt geistige Bestimmung und keinen geistigen Ausdruck haben, als eine Unangemessenheit gegen das höhere Innere zu verbergen streben. Bei allen Völkern, bei denen ein Anfang der Reflexion gemacht ist, finden wir deshalb auch in stärkerem oder geringerem Grade das Gefühl der Scham und das Bedürfniß der Bekleidung. Schon in der Erzählung der Genesis ist dieser Uebergang höchst sinnvoll ausgesprochen. Adam und Eva, ehe sie vom Baume der Erkenntniß gegessen haben, spazieren in unbefangener Nacktheit im Paradiese umher, kaum aber ist das geistige Bewußtsein in ihnen erwacht, so sehen sie, daß sie nackt seyen, und schämen sich ihrer Nacktheit. Dasselbe Gefühl herrscht auch bei den übrigen asiatischen Nationen. So sagt z. B. Herodot (l. c. 10.) bei Gelegenheit der Erzählung, wie Gyges zum Thron gelangte, daß es bei den Lydiern und fast bei allen Barbaren selbst einem Manne, nackend gesehn zu werden, für große Schande gelte, wofür die

Geſchichte von der Frau des Königes Kandaules von Lydien ein Beleg iſt. Kandaules nämlich giebt ſeine Gemahlin nackt dem Anblick des Gyges, ſeines Trabanten und Lieblings, preis, um denſelben zu überzeugen, daß es die ſchönſte Frau ſey. Sie, vor der es geheim gehalten werden ſollte, erfährt die Schmach dennoch; indem ſie den Gyges, der im Schlafgemach verſteckt geweſen war, aus der Thür ſchlüpfen ſieht. Aufgebracht läßt ſie am folgenden Tage den Gyges kommen, und erklärt ihm, da der König ihr dieß gethan, und Gyges geſehen, was er nicht habe ſehen ſollen, erlaube ſie ihm nur die Wahl, den König zur Strafe zu tödten, und dann ſie und das Reich zu beſitzen, oder zu ſterben. Gyges wählt das Erſtere und beſteigt, nach Ermordung des Königs, den Thron und das Bett der Wittwe. Dagegen ſtellten die Aegypter häufig oder meiſtentheils ihre Statuen nackt dar, ſo daß die männlichen nur eine Schürze anhatten, und an der Geſtalt der Iſis die Bekleidung nur durch einen feinen kaum bemerkbaren Saum um die Beine bezeichnet war; doch geſchah dieß weder aus Mangel an Scham noch aus Sinn für die Schönheit organiſcher Formen. Denn bei ihrem ſymboliſchen Standpunkte, kann man ſagen, war es ihnen nicht um das Geſtalten der dem Geiſt angemeſſenen Erſcheinung, ſondern um die Bedeutung, das Weſen und die Vorſtellung deſſen zu thun, was die Geſtalt ſollte in's Bewußtſein bringen, und ſie ließen ſo die menſchliche Geſtalt, ohne Reflexion auf die weitere oder entferntere Gemäßheit zum Geiſt, in ihrer natürlichen Form, die ſie auch mit vieler Treue abbildeten.

β) Bei den Griechen endlich finden wir Beides, nackte und bekleidete Figuren. Und ſo bekleideten ſie ſich auch in der Wirklichkeit eben ſolcher, als ſie es ſich nach der anderen Seite zur Ehre anrechneten, zuerſt nackt gekämpft zu haben. Beſonders die Lacedämonier rangen zuerſt ohne Kleider. Dem geſchah dieß bei ihnen nicht etwa aus Sinn für die Schönheit, ſondern aus ſtarrer Gleichgültigkeit gegen das Zarte und Geiſtige, das in

der Scham liegt. Im griechischen Nationalcharakter, bei dem das Gefühl der persönlichen Individualität wie sie unmittelbar da ist, und ihr Dasein geistig beseelt, so hoch gesteigert war, als der Sinn für freie schöne Formen, mußte es nun auch dazu fortgehn, das Menschliche in seiner Unmittelbarkeit, das Leibliche wie es dem Menschen gehört und von seinem Geist durchdrungen ist, für sich auszubilden, und die menschliche Gestalt als Gestalt, da sie die freiste und schönste ist, über alles Andere zu achten. In diesem Sinne warfen sie allerdings, nicht aus Gleichgültigkeit gegen das Geistige, sondern aus Gleichgültigkeit gegen das nur Sinnliche der Begierde, um der Schönheit willen, jene Scham ab, welche das bloß Körperliche am Menschen nicht will sehn lassen, und eine Menge ihrer Darstellungen sind daher mit voller Absicht nackt.

Dieser Mangel an jeder Art der Bekleidung konnte sich nun aber ebensowenig durchweg geltend machen. Denn wie ich schon vorhin beim Unterschiede des Kopfs und der übrigen Glieder bemerkte, läßt sich in der That nicht läugnen, daß der geistige Ausdruck an der Gestalt sich beschränkt auf das Gesicht und auf die Stellung und Bewegung des Ganzen, auf die Gebehrde, die vornehmlich durch die Arme, Hände und die Stellung der Beine sprechend wird. Denn diese Organe, welche nach Außen thätig sind, haben eben durch ihre Art der Stellung und Bewegung noch am meisten den Ausdruck einer geistigen Aeußerung. Die übrigen Glieder dagegen sind und bleiben nur einer bloß sinnlichen Schönheit fähig, und die Unterschiede, die an ihnen sichtbar werden, können nur die der körperlichen Stärke, Ausarbeitung der Muskeln, oder der Weiche und Milde, sowie die Unterschiede des Geschlechts, des Alters, der Jugend, Kindheit u. s. w. seyn. Für den Ausdruck des Geistigen daher in der Gestalt wird die Nacktheit dieser Glieder auch im Sinne der Schönheit gleichgültig, und der Sittsamkeit gemäß ist es, solche Körpertheile, wenn es nämlich auf die überwiegende Darstellung

des Geiſtigen im Menſchen abgeſehn iſt, zu verhüllen. Was die ideale Kunſt überhaupt an jeder einzelnen Parthie thut, die Bedürftigkeit des animaliſchen Lebens in ſeinen ausführlichen Anſtalten, Aederchen, Runzeln, Härchen der Haut u. ſ. f. zu vertilgen, und nur die geiſtige Auffaſſung der Form in ihrem lebendigen Umriß herauszuheben, dieß thut hier die Kleidung. Sie verdeckt den Ueberfluß der Organe, die für die Selbſterhaltung des Leibes, für die Verdauung u. ſ. f. freilich nothwendig, ſonſt aber für den Ausdruck des Geiſtigen überflüſſig ſind. Ohne Unterſchied kann deshalb nicht geſagt werden, daß die Nacktheit der Skulpturgeſtalten durchweg einen höheren Schönheitsſinn, eine größere ſittliche Freiheit und Unverdorbenheit beurkunde. Die Griechen leitete auch hierin ein richtiger, geiſtiger Sinn.

Kinder, wie z. B. Amor, bei denen die leibliche Erſcheinung ganz unbefangen iſt; und die geiſtige Schönheit gerade in dieſer gänzlichen Unbefangenheit und Rückſichtsloſigkeit beſteht; ferner Jünglinge, Jünglingsgötter, Heldengötter und Heroen, wie Perſeus, Herkules, Theſeus, Jaſon, bei denen der Heldenmuth, der Gebrauch und die Ausarbeitung des Körpers zu Werken körperlicher Stärke und Ausdauer die Hauptſache iſt; die Ringer in den Nationalkampfſpielen, wo nicht der Inhalt der Handlung, Geiſt und Individualität des Charakters, ſondern allein die Körperlichkeit der That, die Kraft, Gelenkigkeit, Schönheit, das freie Spiel der Muskeln und Glieder das Intereſſante ſeyn konnte; ebenſo Faunen und Satyrn; Bachantinnen in der Raſerei des Tanzes; ſo wie auch Aphrodite, inſofern in ihr der ſinnliche weibliche Liebreiz ein Hauptmoment iſt — ſtellten deshalb die Alten nackt dar. Wo dagegen eine ſinnende höhere Bedeutſamkeit, ein innerer Ernſt des Geiſtigen hervorſtechen, überhaupt das Natürliche nicht das Vorwaltende ſeyn ſoll, tritt Bekleidung ein. So führt z. B. ſchon Winckelmann an, daß unter zehn Frauenſtatuen nur etwa eine unbekleidet wäre. Von den Göttinnen ſind beſonders Pallas, Juno, Veſta, Diana, Ceres und die

Musen in Gewänder gehüllt; von den Göttern hauptsächlich Jupiter, der bärtige indische Bacchus, und andere.

γ) Was nun endlich das Princip für die Bekleidung betrifft, so ist dieß ein vielbesprochener Lieblingsgegenstand, der schon gewissermaßen trivial geworden ist. Ich will deshalb darüber nur kurz Folgendes bemerken.

Wir brauchen es im Ganzen nicht zu bedauern, daß unser Gefühl für Schicklichkeit sich scheut, ganz nackte Gestalten hinzustellen; denn wenn nur die Bekleidung, statt die Stellung zu verdecken, sie vollständig durchscheinen läßt, so geht nicht allein nichts verloren, sondern die Kleidung hebt im Gegentheil die Stellung erst recht heraus, und ist in dieser Rücksicht sogar als ein Vortheil anzusehn, insofern sie uns den unmittelbaren Anblick dessen entzieht, was als bloß sinnlich bedeutungslos ist, und nur das zeigt, was in Bezug auf die durch Stellung und Bewegung ausgedrückte Situation steht.

αα) Lassen wir dieß Princip gelten, so kann es scheinen, als wäre für die künstlerische Behandlung zunächst diejenige Kleidung am vortheilhaftesten, welche die Gestalt der Glieder und dadurch auch die Stellung so wenig als möglich verdeckt, wie dieß in unserer genau anschließenden, modernen Kleidung der Fall ist. Unsere engen Aermel und Beinkleider gehen den Umrissen der Gestalt nach und hindern daher, indem sie die ganze Form der Glieder sichtbar machen, den Gang und die Gebehrde am allerwenigsten. Die langen weiten Gewänder und pauschigten Hosen der Orientalen dagegen würden mit unserer Lebhaftigkeit und Vielgeschäftigkeit ganz unverträglich sein, und passen sich nur für Leute, welche wie die Türken den ganzen Tag über mit untergeschlagenen Beinen dasitzen, oder nur langsam und äußerst gravitätisch einherschreiten. Aber wir wissen zugleich, und der erste beste Anblick von modernen Statuen oder Gemälden kann es uns erweisen, daß unsere heutige Kleidung ganz unkünstlerisch ist. Was wir nämlich bei ihr eigentlich sehen, sind, wie ich

früher schon an einer anderen Stelle ausgeführt habe, nicht die feinen, freien lebendigen Umrisse des Körpers in ihrer zarten und flüssigen Ausarbeitung, sondern gestreckte Säcke mit steifen Falten. Denn wenn auch das Allgemeinste der Formen übrig bleibt, so gehn doch die schönen organischen Wellen verloren, und wir erblicken näher nur etwas durch äußere Zweckmäßigkeit Hervorgebrachtes, etwas Zugeschnittenes, das hier zusammengenäht, da herübergezogen, dort fest ist, überhaupt schlechthin unfreie Formen, und nach Nähten, Knopflöchern, Knöpfen hin und her gelegte Falten und Flächen. In der That ist also solche Kleidung eine bloße Ueberdeckung und Einhüllung, welche durchaus einer eigenen Form entbehrt, anderer Seits aber an der organischen Gestaltung der Glieder, denen sie im Allgemeinen folgt, gerade das sinnlich Schöne, die lebendigen Rundungen und Schwellungen verbirgt, und an deren Stelle nur den sinnlichen Anblick von einem mechanisch verarbeiteten Stoffe giebt. Dieß ist das ganz Unkünstlerische in der modernen Kleidung.

ββ) Das Princip für die künstlerische Art der Gewandung liegt nun darin, daß sie gleichsam wie ein Architekturwerk behandelt wird. Das architektonische Werk ist nur eine Umgebung, in welcher der Mensch sich zugleich frei bewegen kann, und die nun auch ihrer Seits, als abgetrennt von dem, was sie umschließt, ihre eigene Bestimmung für ihre Gestaltungsweise in sich haben und zeigen muß. Ferner ist das Architektonische des Tragens und des Getragenen für sich selbst seiner eigenen mechanischen Natur nach gestaltet. Ein solches Princip befolgt die Bekleidungsart, die wir in der idealen Skulptur der Alten befolgt finden. Besonders der Mantel ist wie ein Haus, in welchem man sich frei bewegt. Er ist einer Seits zwar getragen, aber nur an einem Punkt, an der Schulter z. B. befestigt, im Uebrigen aber entwickelt er seine besondere Form nach den Bestimmungen seiner eigenen Schwere, hängt, fällt, wirft Falten, frei für sich, und erhält nur durch die Stellung die besonderen Mo-

dikationen dieser freien Gestaltung. Die gleiche Freiheit des Fallens ist mehr oder weniger auch bei den anderen Theilen der antiken Bekleidung nicht wesentlich verkümmert und macht gerade das Kunstgemäße aus; indem wir dann allein nichts Gedrücktes und Gemachtes sehen, dessen Form eine bloß äußere Gewalt und Nöthigung zeigt, sondern etwas auch für sich selbst Geformtes, das dennoch vom Geist her durch die Stellung der Figur seinen Ausgangspunkt nimmt. Deshalb sind die Gewänder der Alten nur soviel es nöthig ist, um nicht hinabzufallen, vom Körper gehalten und durch seine Stellung bestimmt, sonst aber hängen sie frei umher, und machen selbst in ihrem Bewegtwerden durch die Bewegungen des Körpers dieß Princip immer noch geltend. Dieß ist schlechthin nothwendig, denn ein Anderes ist der Körper, ein Anderes die Bekleidung, die deshalb für sich zu ihrem Rechte kommen und in ihrer Freiheit erscheinen muß. Die moderne Kleidung dagegen ist entweder durchweg vom Körper getragen und nur dienend, so daß sie nun auch die Stellung zu überwiegend ausdrückt, und doch die Formen der Glieder nur verunstaltet, oder wo sie im Faltenwurf u. s. f. eine selbstständige Gestalt gewinnen könnte, bleibt es wieder nur der Schneider, der diese Form nach der Zufälligkeit der Mode macht. Der Stoff ist einer Seits von den verschiedenen Gliedern und deren Bewegungen, anderer Seits durch seine eigenen Räthe hinüber und herüber gezerrt. — Aus diesen Gründen ist die antike Kleidung die ideale Norm für Skulpturwerke und der modernen bei Weitem vorzuziehn. Ueber die Form und Einzelnheiten der alten Bekleidungsweise nun ist mit antiquarischer Gelehrsamkeit unendlich viel geschrieben, denn obschon Männer sonst nicht das Recht haben, über Mode in Kleidern, Art der Zeuge, Verbrämung, Schnitt und all das anderweitige Detail zu schwatzen, so ist doch durch das Antiquarische ein honetter Grund gegeben, auch diese geringen Dinge als wichtig zu behandeln

und weitläufiger zu besprechen, als es selbst den Frauen in ihrem Felde gestattet ist.

77) Einen ganz anderen Gesichtspunkt nun aber müssen wir aufstellen, wenn es sich fragt, ob die moderne, überhaupt jede andere als die antike Kleidung, in allen Fällen durchaus solle verworfen werden. Diese Frage gewinnt besonders bei Portraitstatuen an Wichtigkeit, und wir wollen sie, da ihr Hauptinteresse ein Princip für die Gegenwart der Kunst berührt, hier etwas ausführlicher behandeln.

Wenn in unseren Tagen das Portrait eines seiner Zeit noch angehörigen Individuums gemacht werden soll, so gehört dazu nothwendig, daß auch die Bekleidung und äußere Umgebung aus dieser selbst individuellen Wirklichkeit genommen sey, denn eben, weil es eine wirkliche Person ist, die hier den Gegenstand des Kunstwerks abgiebt, wird gerade auch dieß Aeußerliche, wozu wesentlich die Kleidung gehört, in seiner Wirklichkeit und Treue das Nothwendigste. Hauptsächlich ist dieser Forderung Folge zu leisten, wenn es darauf ankommt, bestimmte Charaktere, die in irgend einer *besonderen* Sphäre groß und wirksam gewesen sind, ihrer Individualität nach vor Augen zu stellen. In einem Gemälde oder in Marmor erscheint das Individuum für die unmittelbare Anschauung in körperlicher Weise, d. h. in der Bedingtheit des Aeußern, und das Portrait über diese Bedingtheit hinausheben zu wollen, wäre um so widersprechender, als das Individuum sodann etwas schlechthin in sich selbst Unwahres an ihm hätte; indem das Verdienst, das Eigenthümliche und Ausgezeichnete wirklicher Menschen eben in ihrer Thätigkeit auf das Wirkliche, in ihrem Leben und Wirken in bestimmten Berufskreisen besteht. Soll uns diese individuelle Thätigkeit anschaulich werden, so muß die Umgebung nicht heterogen und störend seyn. Ein berühmter General z. B. hat in Ansehung der unmittelbaren Umgebung unter Kanonen, Flinten, Pulverdampf als General existirt, und wenn wir ihn uns in seiner

Thätigkeit vorstellen wollen, so denken wir daran, wie er seinen Adjudanten Ordre austheilt, Schlachtlinien ordnet, den Feind angreift u. s. f. Und näher ist solch ein General nicht General überhaupt, sondern zeichnet sich besonders in einer bestimmten Waffengattung aus; er ist etwa Anführer der Infanterie, oder ein tüchtiger Husar und dergleichen mehr. Zu diesem allen gehört nun auch seine eigenthümliche eben diesen Umständen anpassende Kleidung. Ferner ist ein berühmter General — ein berühmter General, doch darum noch kein Gesetzgeber, kein Dichter, vielleicht nicht einmal ein religiöser Mann, regiert u. s. f. hat er auch nicht, kurz er ist keine Totalität, und diese allein ist idealischer, göttlicher Art. Denn die Göttlichkeit der idealen Skulpturgestalten ist gerade darin zu suchen, daß ihr Charakter und Individualität keinen besonderen Verhältnissen und Zweigen der Thätigkeit angehört, sondern diesem Getheiltsein entnommen, oder, wenn die Vorstellung solcher Verhältnisse angeregt wird, so dargestellt ist, daß wir von diesen Individuen glauben müssen, sie seyen alles in allem zu leisten im Stande.

Deswegen bleibt es eine sehr oberflächliche Forderung, die Helden des Tages oder jüngsten Vergangenheit, wenn ihre Heldenschaft beschränkterer Art ist, in idealer Kleidung darzustellen. Diese Forderung zeigt zwar einen Eifer für das Schöne der Kunst, aber einen Eifer, der unverständig ist, und aus Liebe für die Antike übersieht, daß die Größe der Alten zugleich wesentlich in dem hohen Verstande alles dessen, was sie thaten, liegt; indem sie zwar das, was an sich idealisch ist, dargestellt haben; dem aber, was es nicht ist, eine solche Form nicht haben aufdringen wollen. Ist der ganze Gehalt der Individuen nicht idealisch, so darf es auch nicht die Kleidung seyn, und wie ein kräftiger, bestimmter, entschlossener General nicht deshalb schon ein Gesicht hat, das die Formen eines Mars vertrüge, so würden hier die Gewänder griechischer Götter dieselbe Mummerei seyn, als wenn man einen bärtigen Mann in Mädchenkleider steckte.

Dessen ohnerachtet macht auch die moderne Kleidung wieder dadurch manche Schwierigkeit, daß sie der Mode unterworfen, und schlechthin veränderlich ist. Denn es ist die Vernünftigkeit der Mode, daß sie über das Zeitliche das Recht, es immer von Neuem wieder zu verändern ausübt. Ein zugeschnittener Rock kommt bald wieder aus der Mode, und damit er gefalle, dazu gehört, daß er eben Mode sei. Wenn aber die Mode vorüber ist, hört auch die Gewöhnung auf, und was vor wenigen Jahren noch gefiel, wird sogleich lächerlich. Deshalb sind auch nur solche Bekleidungsarten für Statuen beizubehalten, welche den specifischen Charakter einer Zeit in einem mehr dauernden Typus ausprägen, im Allgemeinen aber ist es räthlich, einen Mittelweg zu finden, wie es unsere heutigen Künstler thun. Dennoch bleibt es im Ganzen immer mißlich, Portraitstatuen, wenn sie nicht entweder klein sind oder es bei ihnen nur auf eine familiäre Darstellung abgesehen ist, moderne Kleider zu geben. Am besten machen sich deshalb bloße Büsten, die denn auch leichter ideal gehalten werden können, mit bloßem Halse und Brust, da hier der Kopf und die Physiognomie die Hauptsache bleiben, und das Uebrige nur ein gleichsam unbedeutendes Beiwesen ist. Bei großen Statuen dagegen, besonders wenn sie ruhig dastehn, sehen wir eben, weil sie in Ruhe sind, sogleich was sie anhaben, und ganze Männerfiguren selbst in Portraitgemälden können sich in ihrer modernen Kleidung nur schwer über das Unbedeutende erheben. So sind z. B. Herder und Wieland vom alten Tischbein in ganzer Figur sitzend gemalt und von guten Künstlern in Kupfer gestochen. Man fühlt jedoch gleich, daß es ganz etwas Mattes, Oedes und Ueberflüssiges ist, ihre Hosen, Strümpfe und Schuhe zu sehen, und vollends ihre gemächliche, selbstgefällige Haltung auf einem Sessel, wo sie die Hände behaglich über dem Magen zusammen legen.

Anders aber verhält es sich mit Portraitstatuen von Individuen, die entweder der Zeit ihrer Wirksamkeit nach weit von

uns abliegen, oder überhaupt in sich selbst von idealer Größe sind. Denn das Alte ist gleichsam zeitlos geworden und in die unbestimmtere allgemeine Vorstellung zurückgetreten, so daß es bei dieser Loslösung von seiner partikulären Wirklichkeit auch in seiner Bekleidung einer idealen Darstellung fähig wird. Mehr noch gilt dieß für Individuen, welche durch ihre Selbstständigkeit und innere Fülle der bloßen Beschränktheit eines besonderen Berufs, und der Wirksamkeit nur in einer bestimmten Zeit entzogen, für sich selbst eine freie Totalität, eine Welt von Verhältnissen und Thätigkeiten ausmachen, und deshalb auch in Ansehung der Bekleidung über die Familiarität des Alltäglichen in ihrer gewöhnlichen zeitlichen Aeußerlichkeit hinweggehoben erscheinen müssen. Schon bei den Griechen finden sich Statuen des Achill und Alexander, bei denen die individuelleren Portraitzüge so fein sind, daß man in diesen Gestalten eher Götterjünglinge als Menschen zu erkennen glaubt. Bei dem genialen großherzigen Jüngling Alexander ist dieß vollständig am Platz. In ähnlicher Weise steht nun aber auch Napoleon z. B. so hoch, und ist ein so umfassender Geist, daß nichts hindert, ihn in idealer Kleidung hinzustellen, die selbst bei Friedrich dem Großen nicht unpassend seyn würde, wenn es sich darum handelte, ihn in seiner ganzen Größe zu feiern. Zwar kommt auch hier wesentlich der Maaßstab der Statuen in Betracht. Bei kleinen Figürchen, die etwas Familiäres haben, stören Napoleons dreieckiger kleiner Hut, die bekannte Uniform, die übereinandergeschlagenen Arme keineswegs, und wollen wir den großen Friedrich als „den ollen Fritz" vor uns sehen, so kann man ihn mit Hut und Stock wie auf Tabacksdosen vorstellen.

3. Individualität der idealen Skulpturgestalten.

Wir haben bis jetzt das Skulpturideal sowohl in seinem allgemeinen Charakter als auch nach den nähern Formen seiner besonderen Unterschiede betrachtet. Drittens bleibt uns jetzt nur

noch herauszuheben übrig, daß die Ideale der Skulptur, inſofern ſie ihrem Inhalte nach in ſich ſubſtantielle Individualitäten, ihrer Geſtalt nach die menſchliche Körperform darzuſtellen haben, auch zur unterſcheidbaren Beſonderheit der Erſcheinung fortgehn müſſen, und deshalb einen Kreis beſonderer Individuen bilden, wie wir ihn ſchon aus der klaſſiſchen Kunſtform her als den Kreis der griechiſchen Götter kennen. Man könnte ſich zwar vorſtellen, es dürfe nur Eine höchſte Schönheit und Vollendung geben, welche ſich nun auch in ihrer ganzen Vollſtändigkeit in Einer Statue koncentriren laſſe, aber dieſe Vorſtellung von einem Ideal als ſolchen iſt ſchlechthin abgeſchmackt und thöricht. Denn die Schönheit des Ideals beſteht eben darin, daß ſie keine blos allgemeine Norm iſt, ſondern weſentlich Individualität und deshalb auch Beſonderheit und Charakter hat. Dadurch allein kommt erſt Lebendigkeit in die Skulpturwerke hinein, und erweitert die Eine abſtrakte Schönheit zu einer Totalität in ſich ſelbſt beſtimmter Geſtalten. Im Ganzen jedoch iſt dieſer Kreis ſeinem Gehalt nach beſchränkt, indem eine Menge von Kategorien, die wir z. B. in unſerer chriſtlichen Anſchauung zu gebrauchen gewohnt ſind, wenn wir den Ausdruck menſchlicher und göttlicher Eigenſchaften darſtellen wollen, beim eigentlichen Ideal der Skulptur fortfallen. So haben z. B. die moraliſchen Geſinnungen und Tugenden, wie das Mittelalter und die moderne Welt ſie zu einem in jeder Epoche wieder modificirten Pflichtenkreis zuſammengeſtellten, bei den idealen Göttern der Skulptur keinen Sinn und ſind für dieſe Götter nicht vorhanden. Wir dürfen deswegen die Darſtellung der Aufopferung, des beſiegten Eigennutzes, den Kampf gegen das Sinnliche, den Sieg der Keuſchheit u. ſ. f. hier ebenſowenig erwarten, als den Ausdruck der Liebesinnigkeit, der unwandelbaren Treue, der männlichen und weiblichen Ehre und Ehrbarkeit, oder den Ausdruck religiöſer Demuth, Unterwerfung und Beſeligung in Gott. Denn alle

dieſe Tugenden, Eigenſchaften und Zuſtände beruhen Theils auf dem Bruch des Geiſtigen und Leiblichen, Theils gehn ſie über das Leibliche hinaus in die bloße Innigkeit des Gemüths zurück, oder zeigen die einzelne Subjektivität in der Trennung von ſeiner anundfürſichſeyenden Subſtanz, ſo wie im Streben der Wiedervermittelung mit derſelben. Ferner iſt der Kreis dieſer eigentlichen Götter der Skulptur zwar eine Totalität, doch wie wir ſchon bei Betrachtung der klaſſiſchen Kunſtform ſahen, kein nach Begriffsunterſchieden ſtreng zu gliederndes Ganzes. Dennoch ſind die einzelnen Geſtalten jede von der andern als in ſich abgeſchloſſene beſtimmte Individuen zu unterſcheiden, obgleich ſie nicht durch abſtrakt ausgeprägte Charakterzüge auseinandertreten, ſondern im Gegentheil viel Gemeinſames in Rückſicht auf ihre Idealität und Göttlichkeit behalten.

Die näheren Unterſchiede nun können wir nach folgenden Geſichtspunkten durchgehn.

Erſtens kommen bloß äußere Kennzeichen, beigegebene Attribute, Art der Kleidung, Bewaffnung und dergleichen in Betracht; Abzeichen, in deren beſtimmteren Angabe Winckelmann beſonders weitläufig geweſen iſt.

Zweitens aber liegen die Hauptunterſchiede nicht nur in ſo äußerlichen Merkmalen und Zügen, ſondern in dem individuellen Bau und Habitus der ganzen Geſtalt. Das Weſentlichſte in dieſer Rückſicht iſt der Unterſchied des *Alters*, *Geſchlechts*, ſowie der *verſchiedenen Kreiſe*, aus welchen die Bildwerke ihren Inhalt und ihre Form nehmen, indem von den Göttern zu Heroen, Satyrn, Faunen, Portraitſtatuen fortgegangen wird, und die Darſtellung ſich endlich auch zur Auffaſſung thieriſcher Bildungen verliert.

Drittens endlich wollen wir einen Blick auf die *einzelnen* Geſtalten werfen, zu deren individuellen Form die Skulptur jene allgemeineren Unterſchiede verarbeitet. Hier vornehmlich iſt es das breiteſte Detail, das ſich aufdrängt, und uns

Einzelnes, das ſich überdieß vielfach in's Empiriſche verläuft, mehr nur beiſpielsweiſe anzuführen erlaubt.

a) Was nun erſtens die Attribute und ſonſtiges äußerliches Beiwerken angeht, Art des Putzes, Waffen, Geräthe, Gefäße, überhaupt Dinge, welche zur Beziehung auf die Umgebung gehören, ſo ſind dieſe Aeußerlichkeiten in den hohen Werken der Skulptur ſehr einfach, mäßig und beſchränkt gehalten, ſo daß nicht mehr davon vorhanden iſt, als zur Andeutung und zum Verſtändniß gehört. Denn es iſt die Geſtalt für ſich, ihr Ausdruck, und nicht das äußerliche Beiwerken, was die geiſtige Bedeutung und deren Anſchauung geben muß. Umgekehrt aber werden dergleichen Bezeichnungen ebenſo nothwendig, um die beſtimmten Götter wiedererkennen zu laſſen. Die allgemeine Göttlichkeit nämlich, welche in jedem einzelnen Gotte das Subſtantielle der Darſtellung abgiebt, bringt durch dieſe gleiche Grundlage eine nahe Verwandtſchaft des Ausdrucks und der Geſtalten hervor, ſo daß nun jeder Gott auch wieder ſeiner Beſonderheit entheben werden, und auch ebenſo andere Zuſtände und Darſtellungsweiſen durchgehen kann, als die ihm ſonſt eigenthümlichen. Dadurch tritt an ihm die beſondere Charakteriſtik überhaupt nicht durchweg in vollem Ernſte hervor, und es ſind oft nur ſolche Aeußerlichkeiten, die übrig bleiben, um ihn erkennbar zu machen. Aus dieſen Bezeichnungen nun will ich nur die folgenden andeuten.

α) Von den eigentlichen Attributen habe ich ſchon bei Gelegenheit der klaſſiſchen Kunſtform und ihrer Götter geſprochen. In der Skulptur verlieren dieſelben noch mehr ihren ſelbſtſtändigen, ſymboliſchen Charakter und behalten nur das Recht, als die mit irgend einer Seite der beſtimmten Götter in Verwandtſchaft ſtehende äußerliche Bezeichnung an der Geſtalt, die nur ſich ſelber darſtellt, oder neben derſelben zu erſcheinen. Sie ſind vielfach von Thieren hergenommen, wie z. B. Zeus mit dem Adler dargeſtellt wird, Juno mit dem Pfau, Bacchus mit Tiger und Panther, die ſeinen Wagen ziehn, weil, wie Winckelmann

(Bd. 2. S. 503.) sagt, dieses Thier einen beständigen Durst hat, und begierig ist nach Wein; ebenso Venus mit dem Hasen oder der Taube. — Andere Attribute sind Geräthschaften oder Werkzeuge, die auf Thätigkeiten und Handlungen Bezug haben, welche jedem Gott seiner bestimmten Individualität gemäß zugeschrieben werden. So wird z. B. Bacchus mit dem Thyrsusstab abgebildet, um den sich Epheublätter und Bänder schlingen, oder er hat einen Kranz von Lorbeerblättern, um ihn als Sieger auf seinem Zuge nach Indien zu bezeichnen, oder auch eine Fackel, mit welcher er der Ceres leuchtete.

Dergleichen Bezüglichkeiten, von denen ich allerdings hier nur die allerbekanntesten angeführt habe, setzen besonders den Scharfsinn und die Gelehrsamkeit der Antiquare in Bewegung, und bringen sie zu einer Kleinigkeitskrämerei, die dann freilich oft zu weit geht, und Bedeutsamkeit in Dingen sieht, in welchen keine liegt. So z. B. nahm man zwei berühmte in Schlummer liegende weibliche Figuren im Vatikan und der Villa Medicis bloß deswegen für Darstellungen der Kleopatra, weil sie ein Armband von der Gestalt einer Viper trugen, und den Archäologen beim Anblick der Schlange sogleich der Tod der Kleopatra ganz ebenso einfiel, wie einem frommen Kirchenvater etwa die erste Schlange, welche im Paradiese die Eva verführte, in Gedanken kommt. Nun war es aber allgemein die Sitte griechischer Frauen, Armbänder in Form von Schlangenwindungen zu tragen, und die Armbänder selbst hießen Schlangen. So hat denn auch schon Winckelmann's richtiger Sinn (Bd. V. B. 6. K. 2. S. 56; VI. 11. 2. S. 222.) diese Figuren nicht mehr für Kleopatra angesehn, und Visconti (Mus. Pio-Clement. Tom. 2. p. 89—92.) sie endlich bestimmt für eine Ariadne erkannt, wie sie vor Schmerz über die Entfernung des Theseus zuletzt in Schlummer gesunken ist. — Wie unendlich oft man sich nun auch in solchen Beziehungen hat irre führen lassen, und so sehr die Art des Scharfsinns kleinlich erscheint, die von dergleichen unbedeutenden Aeußer-

lichkeiten ausgeht, so ist diese Untersuchungsweise und Kritik doch nothwendig, weil oft die nähere Bestimmtheit einer Gestalt nur auf solchem Wege zu ermitteln ist. Doch kommt auch hierbei wieder die Schwierigkeit vor, daß wie die Gestalt, so auch die Attribute nicht jedesmal nur auf einen Gott schließen lassen, sondern mehreren gemeinschaftlich sind. Die Schaale z. B. sieht man außer bei Jupiter, Apoll, Merkur, Aeskulap auch noch bei Ceres und Hygiea; die Kornähre haben gleichfalls mehrere weibliche Gottheiten; die Lilie findet sich in der Hand der Juno, Venus und Hoffnung, und selbst den Blitz führt nicht nur Zeus, sondern auch Pallas, welche wiederum ihrer Seits die Aegide nicht allein, sondern gleichmäßig mit Zeus, Juno und dem Apollo trägt (Winckelm. Bd. 2. S. 491.). Der Ursprung der individuellen Götter aus einer gemeinschaftlichen, unbestimmteren allgemeinen Bedeutung führt selbst alte Symbole mit sich, die dieser allgemeineren und dadurch gemeinschaftlichen Natur der Götter angehörten.

β) Anderweitiges Beiwesen, Waffen, Gefäße, Pferde u. s. f., findet mehr in solchen Werken Platz, welche schon aus der einfachen Ruhe der Götter zur Darstellung von Handlungen, Gruppen, Reihen von Figuren, wie dieß in Reliefs der Fall seyn darf, heraustreten, und deshalb auch von äußerlich mannigfaltigen Bezeichnungen und Andeutungen einen breiteren Gebrauch machen können. Auch auf Weihgeschenken, die in Kunstwerken aller Art, vornehmlich in Statuen bestanden, auf den Statuen der olympischen Sieger, hauptsächlich aber auf Münzen und geschnittenen Steinen hatte dann der reiche, schöpferische Witz der griechischen Erfindsamkeit einen großen Spielraum, symbolische und sonstige Bezüglichkeiten z. B. auf die Lokalität der Stadt u. s. f. anzubringen.

γ) Tiefer nun schon aus der Aeußerlichkeit in die Individualität der Götter hineingenommen sind solche Kennzeichen, welche der bestimmten Gestalt selber angehören und einen integrirenden

Theil derselben ausmachen. Hieher ist die specifische Art der Bekleidung, Bewaffnung, des Haarschmucks, Putzes u. s. f. zu zählen, in Bezug auf welche ich mich jedoch zur näheren Erläuterung mit wenigen Anführungen aus Winckelmann begnügen will, der in der Auffassung solcher Unterschiede sehr scharfsichtig war. Unter den besonderen Göttern ist Zeus vornehmlich durch die Art des Haarwurfs zu erkennen, so daß Winckelmann behauptet, (Bd. IV. B. 5. K. 1. §. 29.) ein Kopf würde schon durch die Haare seiner Stirn oder durch seinen Bart, wenn auch weiter nichts vorhanden wäre, als ein Jupiterkopf bestimmt werden können. „Auf der Stirne, sagt W. nämlich, (l. c. §. 31.) erheben sich die Haare aufwärts, und deren verschiedene Abtheilungen fallen in einen engen Bogen gekrümmt wieder herunter." Und diese Art das Haar darzustellen, war so durchgreifend, daß sie selbst bei den Söhnen und Enkeln des Zeus beibehalten wurde. So z. B. ist in dieser Rücksicht das Haupt des Jupiter von dem des Aesculap kaum zu unterscheiden, der dafür aber einen andern Bart hat, besonders auf der Oberlippe, wo derselbe mehr im Bogen gelegt ist, während er bei Jupiter sich „mit einmal um die Winkel des Mundes herumdrehet, und sich mit dem Bart auf dem Kinne vermischt." Auch den schönen Kopf einer Statue des Neptun in der Villa Medicis, später in Florenz, weiß Winckelmann durch den krauseren Bart, der über der Oberlippe außerdem auch dicker ist, und durch das lockigere Haupthaar von Köpfen des Jupiter zu unterscheiden. Pallas, ganz im Unterschiede der Diana, trägt das Haar lang vom Haupte ab gebunden, und dann unter dem Bande in Locken reihenweise herabhängend, Diana dagegen von allen Seiten hinaufgestrichen und auf dem Wirbel in einen Knaul gebunden. Das Haupt der Ceres ist bis auf das Hintertheil mit ihrem Gewande bedeckt, dabei trägt sie nebst Aehren ein Diadem wie Juno, „vor welchem sich die Haare, wie Winckelmann bemerkt, (IV. 5. 2. §. 10.) in einer lieblichen Verwirrung zerstreut erheben, so daß dadurch vielleicht ihre Betrübniß über

den Raub ihrer Tochter Proſerpina angedeutet werden ſoll." — Die ähnliche Individualität geht nun auch durch andere Aeußerlichkeiten, wie z. B. Pallas an ihrem Helm und deſſen beſtimmter Geſtalt, an ihrer Art der Bekleidung u. ſ. f. zu erkennen iſt.

b) Die wahrhaft lebendige Individualität nun aber, inſofern ſie ſich in der Skulptur durch die freie ſchöne Körpergeſtalt ausprägen ſoll, darf ſich nicht bloß durch ſolche Nebendinge, wie Attribute, Haarwuchs, Waffen und ſonſtige Werkzeuge, Keule, Dreizack, Scheffel u. ſ. f. kundgeben, ſondern muß ſowohl in die Geſtalt ſelbſt, als auch in deren Ausdruck eindringen. In ſolcher Individualiſirung nun waren die griechiſchen Künſtler um ſo feiner und ſchöpferiſcher, als die Göttergeſtalten eben eine weſentlich gleiche ſubſtantielle Grundlage hatten, aus welcher nun, ohne ſich davon abzutrennen, die charakteriſtiſche Individualität ſo herausgearbeitet werden mußte, daß dieſe Grundlage darin ſchlechthin lebendig und gegenwärtig blieb. Vorzüglich iſt in den beſten antiken Skulpturwerken die feine Aufmerkſamkeit zu bewundern, mit welcher die Künſtler darauf bedacht waren, jeden der kleinſten Züge der Geſtalt und des Ausdrucks in Harmonie mit dem Ganzen zu bringen, eine Aufmerkſamkeit, aus welcher dann allein dieſe Harmonie ſelber hervorgeht.

Fragen wir weiter nach allgemeinen Hauptunterſchieden, welche ſich als die nächſten Grundlagen für die beſtimmtere Beſonderung der Körperformen und ihres Ausdrucks geltend machen können, ſo iſt

α) das Erſte der Unterſchied kindlicher und jugendlicher Geſtalten von denen eines ſpäteren Alters. Beim echten Ideal, ſagte ich bereits früher, ſey jeder Zug, jeder einzelnſte Theil der Geſtalt ausgedrückt, und ebenſo das Geradlinige, das ſich ſo fortgehen läßt, die abſtrakt ebenen Flächen, wie das Cirkelrunde, Verſtandesrunde durchaus vermieden, und dagegen die lebendige Mannigfaltigkeit der Linien und Formen in der verbindenden Nüancirung ihrer Uebergänge aufs Schönſte durchgebildet. Im kindlichen und jugendlichen Alter nun fließen die Grenzen der

Formen mehr unmerklich ineinander, und verlaufen sich so sanft, daß man sie, wie Winckelmann sagt, (VII. S. 78.) mit der Fläche eines von den Winden nicht beunruhigten Meeres vergleichen kann, von welchem man, obwohl es in steter Bewegung ist, dennoch sagt, daß es still sey. Bei vorgerückterem Alter hingegen treten die Unterscheidungen markirter hervor und müssen zu bestimmterer Charakteristik ausgearbeitet sein. Vortreffliche männliche Gestalten gefallen deshalb beim ersten Anblick auch sogleich mehr, weil alles ausdrucksvoller ist, und wir deshalb die Kenntniß, Weisheit und Geschicklichkeit des Künstlers um so schneller bewundern lernen. Denn ihrer Weiche und geringeren Anzahl der Unterschiede wegen scheinen jugendliche Gestalten leichter. In der That aber ist das Gegentheil der Fall. Insofern nämlich „die Bildung ihrer Theile zwischen dem Wachsthum und der Vollendung gleichsam unbestimmt gelassen ist," (Winckelmann VII. S. 80.) müssen die Gelenke, Knochen, Sehnen, Muskeln zwar weicher und zarter, dennoch aber ebenso angedeutet werden. Darin feiert eben die alte Kunst ihren Triumph, daß auch an den zartesten Gestalten jedesmal alle Theile und deren bestimmte Organisation in fast unscheinbaren Nüancen von Erhöhung und Vertiefung in einer Weise bemerklich sind, durch welche sich das Wissen und die Virtuosität eines Künstlers nur einem streng forschenden, aufmerksamen Beobachter kund geben. Wäre z. B. an einer zarten männlichen Figur, wie der jugendliche Apoll, nicht mit vollkommener, obschon halb versteckter, Einsicht die ganze Struktur des menschlichen Körpers wirklich und gründlich angegeben, so würden die Glieder wohl rund und voll erscheinen, aber zugleich schlaff und ohne Ausdruck und Mannigfaltigkeit, so daß das Ganze schwerlich erfreuen könnte. — Als ein auffallendstes Beispiel des Unterschiedes jugendlicher Körper vom männlichen im späteren Alter sind die Knaben und der Vater in der Gruppe des Laokoon anzuführen.

Im Ganzen aber ziehn die Griechen bei Darstellung ihrer

Götterideale für Skulpturwerke das noch jugendliche Alter vor, und deuten ſelbſt in Köpfen und Statuen des Jupiter oder Neptun kein Greiſenalter an.

β) Ein wichtigerer zweiter Unterſchied betrifft das Geſchlecht, in welchem die Geſtalt dargeſtellt wird, der Unterſchied männlicher und weiblicher Formen. Im Allgemeinen läßt ſich von den letzteren daſſelbe ſagen, was ich ſchon von dem früheren jugendlicheren Alter dem ſpäteren gegenüber in der Kürze angab. Die weiblichen Formen ſind zarter, weicher, die Sehnen und Muskeln, obſchon ſie nicht fehlen dürfen, weniger angedeutet, die Uebergänge fließender, ſanfter, doch bei der Verſchiedenheit des Ausdrucks vom ſtillen Ernſt, der ſtrengeren Macht und Hoheit an bis zur weichſten Anmuth und Grazie des Liebreizes höchſt nüancenvoll und mannigfaltig. Der gleiche Reichthum der Formen findet in den männlichen Geſtalten ſtatt, bei denen noch außerdem der Ausdruck der ausgearbeiteten körperlichen Stärke und des Muthes hinzukommt. Die Heiterkeit des Genuſſes aber bleibt allen gemeinſam, eine Frohheit und ſelige Gleichgültigkeit, die über alles Beſondere hinaus iſt, verknüpft zugleich mit einem ſtillen Zug der Trauer, jenem Lächeln in Thränen, bei dem es weder zum Lächeln noch zur Thräne kommt.

Zwiſchen dem männlichen und weiblichen Charakter iſt hier aber nicht durchweg eine ſtrenge Grenze zu ziehn, denn die jugendlicheren Göttergeſtalten des Bacchus und Apollo gehn oft bis zur Zartheit und Weiche weiblicher Formen, ja zu einzelnen Zügen der weiblichen Organiſation fort, ja es giebt ſelbſt Darſtellungen des Herkules, in welchen er ſo jungfräulich gebildet erſcheint, daß man ihn mit der Jole, ſeiner Geliebten, verwechſelt hat. Dieſen Uebergang nicht nur, ſondern ſelbſt die Verbindung männlicher und weiblicher Formen haben die Alten ſodann in den Hermaphroditen ausdrücklich dargeſtellt.

γ) Drittens endlich fragt es ſich nach den Hauptunterſchieden, welche in die Skulpturgeſtalt dadurch herreinkommen, daß

sie einem der bestimmten Kreise angehört, die den Gehalt der idealen für die Skulptur geeigneten Weltanschauung ausmachen.

Die organischen Formen, deren die Skulptur sich in ihrer Plastik überhaupt bedienen kann, sind die Formen des Menschlichen einer und des Thierischen anderer Seits. In Rücksicht auf das Thierische haben wir schon gesehen, daß es auf der Höhe der strengeren Kunst nur als Attribut neben die Göttergestalt treten dürfe, wie wir z. B. neben der jagenden Diana eine Hirschkuh finden, und neben Zeus den Adler. Ebenso gehören hieher der Panther, Greifen und ähnliche Gebilde. Außer den eigentlichen Attributen erhalten nun aber die thierischen Formen, Theils vermischt mit der menschlichen, Theils auch selbstständige Gültigkeit. Doch ist der Kreis solcher Darstellungen beschränkt. Außer den Bocksformen ist es vornehmlich das Roß, dessen Schönheit und feurige Lebendigkeit sich Eingang in die plastische Kunst verschafft, sey es nun in Vereinigung mit der menschlichen Bildung, oder sey es in seiner vollständigen freien Gestalt. Das Pferd steht nämlich überhaupt schon mit dem Muth, der Tapferkeit und Gewandtheit menschlicher Heldenschaft und heroischer Schönheit in nahem Bezuge, während andere Thiere, wie z. B. der Löwe, welchen Herkules, der Eber, den Meleager erlegt, das Objekt dieser heroischen Thaten selbst sind, und deshalb mit in den Kreis der Darstellung, wenn diese sich zu Gruppen und auf Reliefs zu bewegteren Situationen und Handlungen ausbreitet, einzutreten ein Recht haben.

Das Menschliche seiner Seits giebt, insofern es in Form und Ausdruck als reines Ideal gefaßt wird, die gemäße Gestalt für das Göttliche ab, welches, als noch an das Sinnliche gebunden, nicht fähig ist, in die einfache Einheit eines Gottes zusammenzugehn, und sich nur durch einen Kreis göttlicher Gebilde auslegen kann. Ebenso aber umgekehrt bleibt das Menschliche, sowohl seinem Gehalt als seinem Ausdrucke nach, auch im Gebiete der menschlichen Individualität als solcher stehn, obschon

dieſelbe anderen Theils bald mit dem Göttlichen, bald mit dem Thieriſchen in Verwandtſchaft und Einigung gebracht wird.

Hiedurch erhält die Skulptur folgende Gebiete, denen ſie ihren Inhalt zur Ausgeſtaltung entnehmen kann. Als den weſentlichen Mittelpunkt habe ich mehrfach bereits den Kreis der beſonderen Götter genannt. Ihr Unterſchied von den Menſchen beſteht vornehmlich darin, daß wie ſie in Rückſicht auf ihren Ausdruck über die Endlichkeit der Sorge und verderblichen Leidenſchaft hinaus zur ſeligen Stille und ewigen Jugend in ſich geſammelt erſcheinen, nun auch die Körperformen nicht nur von der endlichen Partikularität des Menſchlichen gereinigt ſind, ſondern auch, ohne an Lebendigkeit zu verlieren, dennoch alles, was auf die Nothdurft und Bedürftigkeit des ſinnlich Lebendigen hindeutet, von ſich abſtreifen. Ein intereſſanter Gegenſtand z. B. iſt es, daß die Mutter ihr Kind ſtillt; die griechiſchen Göttinnen aber ſind immer kinderlos dargeſtalt. Juno ſchleudert den jungen Herkules der Mythe nach von ſich und läßt die Milchſtraße dadurch entſtehen; der maieſtätiſchen Gattin des Zeus einen Sohn zuzugeſellen war der antiken Anſchauung zu niedrig. Selbſt Aphrodite erſcheint in der Skulptur nicht als Mutter; Amor iſt wohl in ihrer Umgebung, doch weniger im Verhältniß des Kindes. Aehnlich wird auch dem Jupiter zur Amme eine Ziege gegeben, und Romulus und Remus werden von einer Wölfin geſäugt. Unter ägyptiſchen und indiſchen Bildern dagegen giebt es noch viele, auf welchen Götter von Göttinnen die Muttermilch empfangen. Bei den griechiſchen Göttinnen iſt die Jungfräulichkeit der Geſtalt, welche die Naturbeſtimmung des Weibes am wenigſten hervortreten läßt, überwiegend.

Dieß macht einen wichtigen Gegenſatz der klaſſiſchen Kunſt gegen die romantiſche aus, in welcher die Mutterliebe einen Hauptgegenſtand abgiebt. Von den Göttern als ſolchen geht ſodann die Skulptur zu den Heroen und jenen Geſtalten fort,

welche wie die Centauren, Faune und Satyrfiguren Mischungen von Menschen und Thieren sind.

Die Heroen sind nur durch sehr feine Unterschiede von den Göttern abgegrenzt; und ebenso über das bloß Menschliche in seinem gewöhnlichen Dasein erhoben. Von einem Battus auf Münzen von Cyrene sagt Winckelmann z. B. (IV. S. 105.), „er würde durch einen einzigen Blick zärtlicher Lust einen Bacchus, und durch einen Zug von göttlicher Großheit einen Apollo abbilden können.“ Doch gehen hier die menschlichen Formen, wo es darauf ankommt, die Gewalt des Willens und der Körperkraft darstellig zu machen, besonders in gewissen Theilen aufs Große, in die Muskeln legten die Künstler eine schnelle Wirkung und Regung, und in heftigen Handlungen setzten sie alle Triebfedern der Natur in Bewegung. Indem jedoch an demselben Helden eine ganze Reihe unterschiedener, ja entgegengesetzter Zustände vorkommt, so nähern sich die männlichen Formen auch hier wieder häufig den weiblichen. So z. B. am Achilles bei seinem ersten Erscheinen unter den Mädchen des Lykomedes. Hier tritt er nicht in der Heldenstärke auf, die er vor Troja entfaltet, sondern in Weiberkleidern und einem Reize der Gestalt, der das Geschlecht fast zweifelhaft läßt. Auch Herkules ist nicht immer in dem Ernst und der Kraft zu jenen mühseligen Arbeiten, die er verrichtete, dargestellt, sondern ebenso wie er der Omphale dient, so wie auch in der Ruhe der Vergötterung und überhaupt in den mannigfaltigsten Situationen. In anderen Beziehungen haben die Heroen oft wieder die größte Verwandtschaft mit den Gestalten der Götter selbst, Achill z. B. mit Mars, und es ist deshalb die Sache des gründlichsten Studiums, aus der Charakterisirung ganz ohne weitere Attribute gleich die bestimmte Bedeutung einer Statue zu erkennen. Dennoch wissen geübte Kunstkenner selbst aus einzelnen Stücken sogleich auf den Charakter und Form der ganzen Gestalt zu schließen und das Fehlende sich zu ergänzen, woraus man wiederum den feinen Sinn und die

Konsequenz der Individualisirung in der griechischen Kunst bewundern lernt, deren Meister auch den kleinsten Theil dem Charakter des Ganzen angemessen zu erhalten und auszuführen verstanden.

Was die Satyrn und Faunen anbetrifft, so ist in ihren Kreis das hineinverlegt, was von dem hohen Ideal der Götter ausgeschlossen bleibt, menschliches Bedürfniß, Lebensfröhlichkeit, sinnlicher Genuß, Befriedigung der Begierde und dergleichen mehr. Doch sind besonders die jungen Satyrn und Faunen von den Alten meist in solcher Schönheit der Gestalt dargestellt, daß, wie Winckelmann behauptet, (IV. S. 78.) „eine jede Figur derselben, den Kopf ausgenommen, mit einem Apollo könnte verwechselt werden, sonderlich mit demjenigen, welcher Sauroktonos heißt, und einerlei Stand der Beine mit den Faunen hat.“ Am Kopf sind die Faunen und Satyrn durch die gespitzten Ohren, die straubigten Haare und kleinen Hörnchen kenntlich.

Zu einem zweiten Kreise schließt sich das Menschliche als solches zusammen. Hieher gehört besonders die menschliche Schönheit der Gestalt, wie sie sich in ihrer durchgebildeten Kraft und Geschicklichkeit in den Kampfspielen kund giebt; Ringer, Diskuswerfer u. s. f. bilden deshalb einen Hauptgegenstand. In solchen Produktionen geht die Skulptur dann schon dem mehr Portraitartigen entgegen, in welchem die Alten jedoch, selbst da, wo sie wirkliche Individuen darstellten, noch immer das Princip der Skulptur, wie wir es haben kennen lernen, festzuhalten verstanden.

Das letzte Gebiet endlich, das die Skulptur ergreift, ist die Darstellung von Thiergestalten als solchen, besonders Löwen, Hunden u. s. f. Auch in diesem Felde wußten die Alten das Princip der Skulptur, das Substantielle der Gestalt aufzufassen und individuell zu verlebendigen, geltend zu machen, und gelangten darin zu solcher Vollkommenheit, daß z. B. die Kuh des Myron berühmter geworden ist, als selbst seine übrigen Werke. Göthe hat sie in Kunst und Alterthum (II. Bds. 1stes Heft) mit großer Anmuth geschildert und vorzüglich darauf aufmerksam gemacht,

daß, wie wir schon oben sahen, solche thierische Funktion wie das Säugen hier nur im Felde des Thierischen vorkommt. Alle Einfälle der Dichter in alten Epigrammen entfernt er, und betrachtet sinnvoll nur die Naivetät der Konception, aus der das vertraulichste Bild entspringt.

c) Zum Schluß dieses Kapitels haben wir jetzt noch von den einzelnen Individuen, zu deren Charakter und Lebendigkeit die so eben angeführten Unterschiede herausgearbeitet werden, einiges Nähere hauptsächlich von der Darstellung der Götter anzuführen.

α) Wie überhaupt, so könnte man zwar auch in Rücksicht auf die geistigen Götter der Skulptur die Meinung geltend machen wollen, die Geistigkeit sei eigentlich die Befreiung von der Individualität, und so müßten auch die Ideale, je idealer und herrlicher, um desto weniger von einander als Individuen unterschieden bleiben; aber die erstaunungswürdig von den Griechen gelöste Aufgabe der Skulptur bestand in dieser Beziehung gerade darin, der Allgemeinheit und Idealität der Götter zum Trotz, ihnen dennoch Individualität und Unterscheidbarkeit erhalten zu haben, wie sehr sich freilich in bestimmten Sphären das Bestreben aufthut, die festen Grenzen aufzuheben, und die besonderen Formen auch in ihrem Uebergange darzustellen. Nimmt man nun ferner die Individualität in der Weise, daß gewissen Gottheiten bestimmte Züge gleichsam wie Portraitzüge eigen waren, so scheint dadurch ein fester Typus an die Stelle lebendiger Production zu treten und der Kunst zu schaden. Dieß ist aber ebensowenig der Fall. Im Gegentheil war die Erfindung in der Individualisirung und Lebendigkeit um so feiner, jemehr ein substantieller Typus derselben zu Grunde lag.

β) Was ferner die einzelnen Götter selbst angeht, so liegt die Vorstellung nahe, daß über allen diesen Idealen ein Individuum als ihr Herrscher stehe. Diese Würde und Hoheit hat vor allem Phidias der Gestalt und dem Ausdruck des Zeus beigelegt, doch

wird der Vater der Götter und Menſchen zugleich mit einem heiteren, gnädigen Blick in thronender Milde hingeſtellt, in männlichem Alter, nicht mit der Wangenfülle der Jugend, ohne jedoch umgekehrt an irgend eine Härte der Form oder Andeutung der Gebrechlichkeit und des Alters anzuſtreifen. Am verwandteſten mit Jupiter in Geſtalt und Ausdruck ſind ſeine Brüder, Neptun und Pluto, deren intereſſante Statuen in Dresden z. B. bei aller Eigenthümlichkeit dennoch verſchieden gehalten ſind; Zeus in der Milde der Hoheit, Neptun wilder, Pluto, der mit dem Serapis der Aegypter zuſammengeht, düſterer, getrübter.

Weſentlicher von Jupiter unterſchieden bleiben Bacchus und Apollo, Mars und Merkur; jene in jugendlicherer Schönheit und Zartheit der Formen, dieſe männlicher, obſchon bartlos; Merkur rüſtiger, ſchlanker, mit beſonderer Feinheit der Geſichtszüge; Mars nicht etwa wie Herkules in der Stärke der Muskeln und übrigen Formen, ſondern als jugendlicher, ſchöner Held in idealer Bildung.

Von den Göttinnen will ich nur der Juno, Pallas, Diana und Venus Erwähnung thun.

'Wie Zeus unter den männlichen Gottheiten, ſo hat Juno unter den weiblichen in ihrer Geſtalt und im Ausdruck derſelben die meiſte Hoheit; die großen rundgewölbten Augen ſind ſtolz und gebieteriſch, ebenſo der Mund, der ſie, beſonders im Profil geſehen, ſogleich kenntlich macht. Im Ganzen giebt ſie den Eindruck „einer Königinn, die herrſchen will, verehrt ſeyn und Liebe erwecken muß“ (Winckelmann IV. S. 116.).

Pallas dagegen hat den Ausdruck ſtrengerer Jungfräulichkeit und Züchtigkeit; Zärtlichkeit, Liebe, und jede Art weiblicher Schwäche iſt von ihr ferngehalten, das Auge weniger offen als das der Juno, mäßig gewölbt und in ſtillem Sinnen etwas geſenkt, wie das Haupt, das ſich nicht wie bei der Gattinn des Zeus ſtolz emporrichtet, obſchon es mit einem Helm bewaffnet iſt.

Von der gleichen Jungfräulichkeit der Geſtalt wird Diana

abgebildet, doch mit größerem Reiz begabt, leichter, schlanker, wenn auch ohne Selbstgewißheit und Freude über ihre Anmuth. Sie steht nicht in ruhiger Betrachtung da, sondern ist meist gehend, vorwärtsdringend vorgestellt, mit geradeaus in die Weite schauendem Auge.

Venus endlich, die Göttinn der Schönheit als solcher, ist nebst den Grazien und Horen allein von den Griechen unbekleidet dargestellt worden, wenn auch nicht von allen Künstlern. Bei ihr hat die Nacktheit einen vollwichtigen Grund, weil sie die sinnliche Schönheit und deren Sieg, überhaupt Anmuth, Liebreiz, Zärtlichkeit, durch Geist ermäßigt und erhoben, zum Hauptausdruck hat. Ihr Auge, selbst wo sie ernster und erhabener seyn soll, ist kleiner als bei Pallas und Juno, nicht in der Länge, doch enger durch das untere, in etwas gehobene Augenlied, wodurch das liebäugelnde Schmachten aufs Schönste ausgedrückt ist. Im Ausdruck jedoch ist sie wie in der Gestalt verschieden, bald ernster, mächtiger, bald zierlicher und zärtlicher, bald von reiferem, bald von jugendlicherem Alter. Wie z. B. Winckelmann (IV. S. 112.) die mediceische Venus mit einer Rose vergleicht, die nach einer schönen Morgenröthe beim Aufgang der Sonne aufbricht. Die himmlische Venus dagegen wurde mit einem Diadem, das dem der Juno gleicht, und welches auch die Venus victrix trägt, bezeichnet.

γ) Die Erfindung nun dieser plastischen Individualität, deren ganzer Ausdruck durch die Abstraktion der bloßen Form vollständig bewirkt wird, war in dem gleichen Maaße einer unübertroffenen Vollendung nur bei den Griechen einheimisch, und hat ihren Grund in der Religion selbst. Eine geistigere Religion kann sich mit innerer Betrachtung und Andacht begnügen, so daß für sie Skulpturwerke mehr nur als Luxus und Ueberfluß gelten, eine so sinnlich anschauende aber, wie die griechische, muß immer fortproduciren, indem für sie dies künstlerische Schaffen und Erfinden eine selbst religiöse Thätigkeit und Ersättigung

und für das Volk die Anſchauung ſolcher Werke nicht eine bloße Betrachtung iſt, ſondern ſelbſt zur Religion und zum Leben gehört. Ueberhaupt thaten die Griechen alles für's Oeffentliche und Allgemeine, in welchem jeder ſeinen Genuß, ſeinen Stolz, ſeine Ehre fand. In dieſer Oeffentlichkeit nun iſt die Kunſt der Griechen nicht blos ein Schmuck, ſondern ein lebendiges, nothwendig zu befriedigendes Bedürfniß, ähnlich wie zu ihrer Glanzzeit bei den Venetianern die Malerei. Daraus allein können wir uns, bei den Schwierigkeiten der Skulptur, die ungeheure Menge von Bildſäulen, dieſe Wälder von Statuen aller Art erklären, die zu tauſend, zweitauſend in einer Stadt, in Elis, Athen, Korinth und ſelbſt in jeder geringeren Stadt, und ebenſo in Großgriechenland und auf den Inſeln in großer Anzahl ſich befanden.

Drittes Kapitel.

Wir haben uns bis jetzt in unserer Betrachtung zunächst nach den allgemeinen Bestimmungen umgesehn, aus welchen wir den für die Skulptur gemäßesten Inhalt und die demselben entsprechende Form entwickeln konnten. Als diesen Inhalt fanden wir das klassische Ideal, so daß wir zweitens die Art und Weise festzustellen hatten, in welcher die Skulptur unter den besonderen Künsten am geeignetsten sey, das Ideal zu gestalten. Indem nun das Ideal wesentlich nur als Individualität zu fassen ist, so breitet sich nicht nur die innere künstlerische Anschauung zu einem Kreise idealer Gestalten auseinander, sondern auch die äußere Darstellungsweise und Ausführung zu vorhandenen Kunstwerken zerfällt zu besondern Arten der Skulptur. In dieser Rücksicht bleiben uns jetzt noch folgende Gesichtspunkte zu besprechen übrig.

Erstens die Darstellungsweise, welche, insofern sie an die wirkliche Ausführung geht, entweder einzelne Statuen, oder Gruppen bildet, bis sie endlich im Relief schon zum Princip der Malerei den Uebergang macht;

Zweitens das äußere Material, in welchem diese Unterschiede real werden;

Drittens die geschichtlichen Entwickelungsstufen innerhalb der in den verschiedenen Arten und Materialen vollbrachten Kunstwerke.

1. Die einzelne Statue, die Gruppe und das Relief.

Wie wir bei der Architektur einen wesentlichen Unterschied zwischen selbstständiger und dienender Baukunst machten, so können wir jetzt auch einen ähnlichen Unterschied zwischen solchen Skulpturwerken feststellen, welche selbstständig für sich dastehn, und zwischen solchen, welche mehr nur zur Ausschmückung architektonischer Räume dienen. Für die ersteren ist die Umgebung nichts als ein selber durch die Kunst bereitetes Lokal, während bei den anderen die Beziehung auf das Bauwerk, dessen Schmuck sie bilden, das Wesentliche bleibt, und nicht nur die Form, sondern zum größten Theil auch den Inhalt des Skulpturwerks bestimmt. Im Großen und Ganzen können wir in dieser Rücksicht sagen, daß einzelne Statuen ihrer selbst wegen dastehn, Gruppen dagegen und mehr noch Reliefs sich dieser Selbstständigkeit zu begeben anfangen, und von der Architektur zu den Zwecken dieser Kunst verwendet werden.

a) Was die einzelne Statue anbetrifft, so ist ihre ursprüngliche Aufgabe die echte Aufgabe der Skulptur überhaupt, Tempelbilder zu verfertigen, wie sie in der Halle des Tempels aufgestellt wurden, wo die ganze Umgebung sich auf sie bezog.

α) Hier bleibt die Skulptur in ihrer gemäßesten Reinheit, indem sie die Göttergestalt situationslos, in schöner, einfacher, thatloser Ruhe, oder doch frei, unangefochten, ohne bestimmte Handlung und Verwicklung, wie ich es schon mehrfach geschildert habe, in unbefangenen Situationen ausführt.

β) Das nächste Heraustreten der Gestalt aus dieser strengeren Hoheit oder seligen Versenkung besteht darin, daß in der ganzen Stellung sich der Beginn einer Handlung oder das Ende derselben andeutet, ohne daß dadurch die göttliche Ruhe gestört und die Gestalt in Konflikt und Kampf dargestellt wird. Von dieser Art sind die berühmte mediceische Venus und der Apoll von Belvedere. Zu Lessing's und Winckelmann's Zeit wurde

diesen Statuen als den höchsten Idealen der Kunst eine unbeschränkte Bewunderung gezollt; jetzt sind sie, seitdem man in Ausdruck tiefere und in den Formen lebendigere und gründlichere Werke hat kennen lernen, in ihrem Werthe etwas heruntergedrückt, und man setzt sie in eine schon spätere Zeit, in welcher die Glätte der Ausarbeitung schon das Gefällige und Angenehme im Auge hat, und nicht mehr im strengen echten Styl beharrt. Ein englischer Reisender nennt sogar (Morn. Chron. v. 26. Juli 1825) den Apollo geradezu einen theatralischen Stutzer (a theatrical coxcomb), und der Venus giebt er zwar große Sanftheit, Süße, Symmetrie und schüchterne Grazie zu, aber nur eine fehlerlose Geistlosigkeit, eine negative Vollkommenheit und — a good deal of insipidity. Wir können die Fortbewegung aus jener strengeren Stille und Heiligkeit allgemein so fassen. Die Skulptur ist allerdings die Kunst des hohen Ernstes, aber dieser hohe Ernst der Götter, da dieselben keine Abstraktionen, sondern individuelle Gestaltungen sind, führt ebenso die absolute Heiterkeit, und dadurch den Reflex auf das Wirkliche und Endliche mit sich, in welchem die Heiterkeit der Götter nicht das Gefühl des Versenktseyns in solchen endlichen Gehalt, aber das Gefühl der Versöhnung, der geistigen Freiheit und des Beisichseyns ausdrückt.

γ) Darum hat die griechische Kunst sich in die ganze Heiterkeit des griechischen Geistes ergossen, und ein Wohlgefallen, eine Freude und Beschäftigung an einer unendlichen Menge höchst erfreulicher Situationen gefunden. Denn nachdem sie einmal aus den steiferen Abstraktionen des Darstellens sich zur Hochachtung der lebendigen Individualität, die alles in sich vereinigt, herausgerungen hatte, so ward ihr das Lebendige und Heitere lieb, und die Künstler ergingen sich nun in einer Mannigfaltigkeit von Darstellungen, welche aber nicht in's Peinliche, Grausige, Verschrobene und Quälende abschweifen, sondern in der Grenze harmloser Menschlichkeit bleiben. Die Alten haben nach dieser Seite hin viel

Skulpturwerke von der höchſten Vortrefflichkeit geliefert. Ich will hier von den vielfachen mythologiſchen Gegenſtänden ſcherzhafter, aber ganz reiner heiterer Natur nur die Spiele Amors anführen, welche ſchon näher an die gewöhnliche Menſchlichkeit herantreten, ſo wie andere, in denen die Lebendigkeit der Darſtellung das Hauptintereſſe iſt, und das Aufgreifen und die Beſchäftigung mit ſolchen Stoffen die Heiterkeit und Harmloſigkeit ſelbſt ausmacht. In dieſer Sphäre z. B. waren der Würfelſpieler und Trabant des Polyklet ſo geſchätzt, als ſeine argiviſche Here; eines gleichen Ruhmes erfreute ſich der Diskuswerfer und Läufer des Myron; wie lieblich ferner und geprieſen iſt nicht der ſitzende Knabe, der ſich einen Dorn aus der Ferſe zieht, und andere Darſtellungen ähnlichen Inhalts kennt man in Menge zum Theil dem Namen nach. Es ſind dieß der Natur abgelauſchte Momente, die flüchtig vorübergehn, hier aber vom Bildner fixirt erſcheinen.

b) Von ſolchen Anfängen der Richtung nach Außen geht dann die Skulptur zur Darſtellung bewegterer Situationen, Konflikte und Handlungen und dadurch zu Gruppen fort. Denn mit der beſtimmteren Handlung kommt die konkretere Lebendigkeit zum Vorſchein, die ſich zu Gegenſätzen, Reaktionen und damit auch zu weſentlichen Beziehungen mehrerer Figuren und deren Verſchlingung auseinanderbreitet.

α) Das Nächſte ſind jedoch auch hier bloße ruhige Zuſammenſtellungen, wie z. B. die zwei koloſſalen Roſſebändiger, die zu Rom auf dem Monte Cavallo ſtehn, und auf Caſtor und Pollux gedeutet werden. Man ſchreibt die eine Statue dem Phidias, die Andere dem Praxiteles ohne feſten Beweis zu, obſchon die hohe Vortrefflichkeit der Konception und die zugleich zierliche Gründlichkeit der Ausführung ſo gewichtige Namen rechtfertigt. Es ſind dieß nur freie Gruppen, die noch keine eigentliche Handlung oder Folge derſelben ausdrücken, und für die Skulpturdarſtellung und öffentliche Aufſtellung vor dem Parthenon, wo ſie urſprünglich ſollen geſtanden haben, ganz geeignet ſind.

β) Die Skulptur geht nun aber in der Gruppe ebensosehr zweitens zur Darstellung von Situationen, welche Konflikte, zwiespaltige Handlungen, Schmerz, u. s. f. zum Inhalte haben, fort. Hier können wir wieder den echten Kunstsinn der Griechen rühmen, welcher dergleichen Gruppen nicht selbstständig für sich hinstellt, sondern dieselben, da die Skulptur in ihnen aus ihrem eigenthümlichen, und deshalb selbstständigen Bereich herauszutreten anfängt, in nähere Beziehung auf die Architektur brachte, so daß sie zur Ausschmückung architektonischer Räume dienten. Das Tempelbild als einzelne Statue in kampfloser Ruhe und Heiligkeit stand in der innern Zelle, welche dieses Skulpturwerks wegen da war; das äußere Giebelfeld dagegen wurde mit Gruppen ausgeschmückt, die nun bestimmte Handlungen des Gottes darstellten, und daher zu einer bewegteren Lebendigkeit herausgearbeitet werden durften. Von dieser Art ist die berühmte Gruppe der Niobiden. Die allgemeine Form für die Anordnung ist hier durch den Raum, für welchen sie bestimmt war, gegeben. Die Hauptfigur stand in der Mitte und konnte die größte, hervorstechendste Gestalt seyn; die übrigen gegen die spitzen Seitenwinkel des Giebels hin bedurften anderer Stellungen bis zum Liegen.

Von sonstigen bekannten Werken will ich nur noch der Gruppe des Laokoon Erwähnung thun. Sie ist vor vierzig oder fünfzig Jahren ein Gegenstand vieler Untersuchungen und weitläufigen Besprechens gewesen. Besonders wurde es als ein wichtiger Umstand angesehn, ob Virgil seine Beschreibung dieser Scene nach dem Skulpturwerk, oder der Künstler sein Werk nach der virgilischen Schildrung gemacht habe, ob ferner Laokoon schreie, und ob es sich überhaupt schicke, in der Skulptur einen Schrei ausdrücken zu wollen und dergleichen mehr. Mit solchen psychologischen Wichtigkeiten hat man sich ehemals herumgetrieben, weil die Winckelmann'sche Anregung und der echte Kunstsinn noch nicht durchgedrungen waren, und Stubengelehrte ohnehin zu solchen

Erörterungen aufgelegter ſind, da ihnen häufig ebenſoſehr die Gelegenheit, wirkliche Kunſtwerke zu ſehen, als die Fähigkeit, dieſelben in der Anſchauung aufzufaſſen, abgeht. Das Weſentlichſte, was bei dieſer Gruppe in Betracht kommt, iſt, daß bei dem hohen Schmerz, der hohen Wahrheit, dem krampfhaften Zuſammenziehn des Körpers, dem Bäumen aller Muskeln, dennoch der Adel die Schönheit erhalten, und zur Grimaſſe, Verzerrung und Verrenkung auch nicht in der entfernteſten Weiſe fortgegangen iſt. Dabei gehört das ganze Werk aber ohne Zweifel dem Geiſte des Stoffes, der Künſtlichkeit der Anordnung, dem Verſtändniß der Stellung und der Art der Ausarbeitung nach einer ſpäteren Epoche an, welche die einfache Schönheit und Lebendigkeit ſchon durch ein geſuchtes Hervorkehren der Kenntniſſe im Bau und der Muskulatur des menſchlichen Körpers zu überbieten trachtet, und durch eine allzu verfeinerte Zierlichkeit der Bearbeitung zu gefallen ſucht. Der Schritt von der Unbefangenheit und Größe der Kunſt zur Manier iſt hier ſchon gethan.

γ) Skulpturwerke nun laſſen ſich in den mannigfaltigſten Lokalen aufſtellen; vor Eingängen in Säulenhallen, auf Vorplätzen, Treppengeländern, in Niſchen, u. ſ. f. und eben mit dieſer Vielartigkeit des Ortes und der architektoniſchen Beſtimmung, welche ihrerſeits wieder einen vielfachen Bezug auf menſchliche Zuſtände und Verhältniſſe hat, ändert ſich unendlich der Inhalt und Gegenſtand der Kunſtwerke, der ſich in den Gruppen noch mehr dem Menſchlichen nähern kann. Doch iſt es immer eine mißliche Sache, dergleichen bewegtere, vielgeſtaltete Gruppen, auch wenn ſie keine Konflikte zum Stoff haben, auf die Spitze der Gebäude gegen die freie Luft ohne Hintergrund zu ſtellen. Bald nämlich iſt der Himmel grau, bald blau und blendend hell, ſo daß die Umriſſe der Figuren nicht genau zu ſehn ſind. Auf dieſe Umriſſe aber, auf die Silhouette kommt es vornehmlich an, indem ſie die eigentliche Hauptſache ſind, die man erkennt, und die das Uebrige allein verſtändlich macht. Denn bei einer Gruppe

stehen viele Theile der Gestalten der eine vor dem andern, die Arme z. B. vor dem Leib, ebenso das Bein einer Figur vor dem anderen. Schon dadurch wird in der Entfernung der Umriß solcher Theile undeutlich und unverständlich, oder doch viel weniger klar, als der Umriß der Theile, welche ganz frei stehn. Man braucht sich nur eine Gruppe auf Papier gezeichnet vorzustellen, so daß von einer Figur einige Glieder stark und scharf hingeschrieben, andere dagegen nur trübe und unbestimmt angedeutet sind. Dieselbe Wirkung thut eine Statue, und mehr noch Gruppen, die keinen anderen Hintergrund als die Luft haben, man sieht dann nur eine scharf abgeschnittene Silhouette, in welcher inwendig nur schwächere Andeutungen erkennbar bleiben.

Dieß ist der Grund, daß z. B. die Viktoria auf dem Brandenburger Thor zu Berlin nicht nur ihrer Einfachheit und Ruhe wegen von schöner Wirkung ist, sondern sich auch in Rücksicht auf die einzelnen Figuren genau erkennen läßt. Die Pferde stehn weit auseinander, ohne einander zu bedecken, und ebenso hebt sich auch die Gestalt der Viktoria hoch genug über sie hinaus. Der Tieckische Apollo dagegen auf seinem von Greifen gezogenen Wagen nimmt sich auf dem Schauspielhause weniger vortrefflich aus, so kunstgerecht sonst auch die ganze Konception und Arbeit seyn mag. Ich habe durch die Vergünstigung eines Freundes die Figuren in der Werkstatt gesehen; man konnte sich eine herrliche Wirkung versprechen; so wie sie aber jezt in der Höhe stehen, fällt immer zu viel von dem Umriß einer Gestalt auf die andere, an welcher derselbe nun seinen Hintergrund hat, und eine um so weniger freie, deutliche Silhouette erhält, als den Figuren sämmtlich die Einfachheit abgeht. Die Greifen, welche ohnehin durch ihre kürzeren Beine nicht so hoch und frei als die Pferde dastehn, haben außerdem Flügel, und Apollo seinen Schopf und die Leier im Arm. Dieß alles ist für den Standort zu viel, und trägt nur zur Unklarheit der Umrisse bei.

c) Die lezte Darstellungsweise endlich, durch welche die

Skulptur ſchon einen bedeutenden Schritt gegen das Princip der Malerei hin thut, iſt das Relief; zunächſt das Haut-Relief, dann das Bas-Relief. Hier iſt die Fläche die Bedingung, ſo daß die Figuren auf ein und demſelben Plane ſtehn, und die räumliche Totalität der Geſtalt, von welcher die Skulptur ausgeht, mehr und mehr zu verſchwinden anfängt. Das alte Relief nähert ſich nun aber der Malerei noch nicht ſo weit, daß es zu perſpektiviſchen Unterſchieden von Vor- und Hintergründen fortſchritte, ſondern hält an der Fläche als ſolcher feſt, ohne durch die Kunſt des Kleinermachens die verſchiedenen Gegenſtände in räumliche Unterſchiede vor und zurücktreten zu laſſen. Am liebſten hält ſie deshalb die Figuren im Profil, und ſtellt ſie auf der gleichen Fläche nebeneinander. Bei dieſer Einfachheit können denn aber ſehr verwickelte Handlungen nicht zum Inhalt genommen werden, ſondern Handlungen, welche ſchon in der Wirklichkeit mehr in ein und derſelben Linie vor ſich gehn, Aufzüge, Opferzüge und dergleichen, Züge olympiſcher Sieger u. ſ. f.

Dennoch hat das Relief die größte Mannigfaltigkeit, indem es nicht nur die Friese und Wände der Tempel ausfüllt und verziert, ſondern ſich nun auch um die Geräthſchaften, Opfergefäße, Weihgeſchenke, Schaalen, Trinkkrüge, Urnen, Lampen u. ſ. f. herzieht, Seſſel, Dreifüße ſchmückt, und ſich mit verwandten Handwerkskünſten verſchwiſtert. Hier vornehmlich iſt es der Witz der Erfindung, der zu den vielfältigſten Geſtaltungen und Kombinationen ausläuft, und den eigentlichen Zweck der ſelbſtſtändigen Skulptur feſtzuhalten nicht mehr im Stande bleibt.

2. Material der Skulptur.

Indem wir durch die Individualität, welche das Grundprincip der Skulptur abgiebt, überhaupt zur Beſonderung ſowohl der Kreiſe des Göttlichen, Menſchlichen und der Natur, aus denen die Plaſtik ihre Gegenſtände hernimmt, als auch der Darſtellungsweiſe in einzelnen Statuen, Gruppen und Reliefs fortgetrieben

ſind, ſo haben wir die gleiche Mannigfaltigkeit der Beſonderung nun auch in dem Material aufzuſuchen, deſſen ſich der Künſtler zu ſeinen Darſtellungen bedienen kann. Denn eine und die andere Art des Inhalts und der Auffaſſungsweiſe liegt der einen oder anderen Art des ſinnlichen Materials näher, und hat eine geheime Zuneigung und Zuſammenſtimmung mit demſelben.

Als eine allgemeine Bemerkung will ich hier nur anführen, daß die Alten, wie ſie in der Erfindung unübertrefflich waren, uns ebenſo auch durch die erſtaunliche Ausbildung und Geſchicklichkeit in der techniſchen Ausführung in Verwunderung ſetzen. Beide Seiten ſind in der Skulptur gleich ſchwer, weil ihre Mittel der Darſtellung der innern Vielſeitigkeit entbehren, welche den übrigen Künſten zu Gebote ſteht. Die Architektur iſt zwar noch ärmer, aber ſie hat auch nicht die Aufgabe, den Geiſt ſelbſt in ſeiner Lebendigkeit oder das natürlich Lebendige in der für ſich unorganiſchen Materie gegenwärtig zu machen. Dieſe ausgebildete Geſchicklichkeit in der durchgängig vollendeten Behandlung des Materials liegt jedoch im Begriffe des Ideals ſelbſt, da es ein gänzliches Hereinziehen in's Sinnliche und die Verſchmelzung des Innern mit ſeinem äußeren Daſein zum Princip hat. Daſſelbe Princip macht ſich deshalb auch da geltend, wo das Ideal zur Ausführung und Wirklichkeit gelangt. In dieſer Rückſicht dürfen wir uns nicht wundern, wenn behauptet wird, daß die Künſtler in den Zeiten der großen Kunſtfertigkeit ihre Marmorwerke entweder ohne Modelle in Thon arbeiteten, oder wenn ſie dergleichen hatten, doch weit freier und unbefangener dabei zu Werke gingen, „als in unſeren Tagen geſchieht, wo man ſtreng genommen nur Kopien in Marmor nach vorher in Thon gearbeiteten Originalen, Modelle genannt, liefert.“ (Winckelm. Werk. Bd. V. S. 389. Anmerk.) Die alten Künſtler erhielten ſich dadurch die lebendige Begeiſterung, welche bei Wiederholungen und Kopien mehr oder weniger immer verloren geht, obſchon es ſich nicht läugnen läßt, daß hin und wieder einzelne fehlerhafte

Theile ſelbſt bei berühmten Kunſtwerken vorkommen, als z. B. Augen, die nicht gleich groß ſind, Ohren, von denen das Eine niedriger oder höher ſteht als das Andere, Füße von etwas ungleicher Länge und was dergleichen mehr iſt. Sie hielten nicht auf die jedesmal ſtrengſte Abzirkelung in ſolchen Dingen, wie es die gewöhnliche, aber ſich ſehr gründlich dünkende Mittelmäßigkeit der Produktion und Kunſtrichterſchaft, die kein anderes Verdienſt hat, zu thun pflegt.

a) Unter den verſchiedenartigen Materialen, in welchen die Skulptoren Götterbilder verfertigten, iſt eines der älteſten das Holz. Ein *Stock*, ein Pfoſten, auf den oben ein Kopf aufgeſetzt wurde, machte den Anfang. Von den früheſten Tempelbildern ſind viele aus Holz, doch auch zu Phidias Zeit blieb dieß Material noch in Gebrauch. So beſtand z. B. die koloſſale Minerva des Phidias zu Platää aus vergoldetem Holze, Kopf, Hände und Füße aus Marmor, (Meyer's Geſch. der bild. Künſte bei den Griechen, I. S. 60 fg.) und auch Myron verfertigte noch (Paus. II. 30.) eine Hekate aus Holz mit nur einem Geſicht und einem Leib, und zwar zu Aegina, wo die Hekate am meiſten verehrt und ihr jährlich ein Feſt gefeiert wurde, das, wie die Aegineten behaupteten, der Thracier Orpheus ihnen geſtiftet hatte.

Im Ganzen aber ſcheint das Holz, wenn es nicht mit Gold oder ſonſt in anderer Weiſe überzogen wird, der eigenen Faſern, ſo wie des Zugs dieſer Faſern wegen gegen das Großartige zu ſein, und ſich mehr zu kleineren Arbeiten zu eignen, zu welchen es im Mittelalter häufig benutzt wurde und auch heute noch angewendet wird.

b) Als das hauptſächlichſte weitere Material iſt ferner Elfenbein in Verbindung mit Gold, gegoſſenes Erz und Marmor zu nennen.

α) Elfenbein und Gold benutzte bekanntlich Phidias zu ſeinen Meiſterwerken, wie z. B. zu dem olympiſchen Jupiter und auch in der Akropolis von Athen zu der berühmten koloſſalen

Pallas, welche auf der Hand eine Viktoria, selbst über Lebensgröße, trug. Die nackten Theile des Körpers waren aus Elfenbeinplatten, Gewand und Mantel aus Goldblech gemacht, das abgenommen werden konnte. Diese Art in gelblichem Elfenbein und Gold zu arbeiten, stammt aus der Zeit her, in welcher die Statuen gefärbt wurden, eine Art der Darstellung, welche sich mehr und mehr zur Einfärbigkeit des Erzes oder Marmors aufhob. Das Elfenbein ist ein sehr reinliches Material, glatt, ohne die Körnigkeit des Marmors und dabei kostbar; denn um die Kostbarkeit ihrer Götterstatuen war es den Athenienſern gleichfalls zu thun. Die Pallas zu Platää hatte nur einen Ueberzug von Gold, die zu Athen aber gediegenes Metall. Kolossal und reich zugleich sollten die Statuen sein. Quatremère de Quincy hat ein Meisterwerk über diese Werke, über die Toreutik der Alten, geschrieben. Toreutik — τορεύειν, τόρευμα — sollte eigentlich von Graben in Metall, Graviren, Einschneiden vertiefter Figuren, wie bei geschnittenen Steinen z. B., gebraucht werden, man wendet τόρευμα aber zur Bezeichnung von ganz- oder halberhabenen Arbeiten in Metall an, die durch Formen und Gießen, nicht durch Graben oder Graviren gefertigt werden, dann auch uneigentlich von erhabenen Figuren auf irdenen Gefäßen, und allgemeiner endlich von Bildnerei in Erzen überhaupt. Quatremère hat besonders auch die technische Seite der Ausführung untersucht, und berechnet, wie groß die Platten aus Elephantenzähnen geschnitten werden konnten, und wie viel den kolossalen Dimensionen der Figuren nach dazu gebraucht wurden u. s. f. Nach der anderen Seite aber ist er gleichmäßig bemüht gewesen, aus den Angaben der Alten eine Zeichnung der sitzenden Gestalt des Jupiter, und besonders des großen Stuhls mit den kunstreichen Basreliefs wiederherzustellen, und so in jeder Beziehung eine Vorstellung von der Pracht und Vollendung des Werks zu geben.

Im Mittelalter ist das Elfenbein hauptsächlich zu kleineren Werken der verschiedensten Art gebraucht worden, Christus am

Kreuz, Maria u. ſ. f.; ohnehin zu Trinkgeſchirren mit Darſtellungen von Jagden und ſonſtigen Scenen, wobei das Elfenbein ſeiner Glätte und Härte wegen noch vor dem Holze viele Vortheile hat.

β) Das beliebteſte und am weiteſten verbreitete Material aber bei den Alten war das Erz, in deſſen Guß ſie es bis zur höchſten Meiſterſchaft zu bringen wußten. Vornehmlich zur Zeit des Myron und Polyklet wurde es allgemein zu Götterſtatuen und anderen Arten von Skulpturwerken gebraucht. Die dunklere, unbeſtimmtere Farbe, der Glanz, die Glätte des Erzes überhaupt hat noch nicht die Abſtraktion des weißen Marmors, ſondern iſt gleichſam wärmer. Das Erz, deſſen ſich die Alten bedienten, war Theils Gold und Silber, Theils Kupfer in vielfachen Miſchungen. So iſt z. B. das ſogenannte korinthiſche Erz eine eigene Miſchung, welche bei dem Brande von Korinth aus dem unerhörten Reichthum dieſer Stadt an Statuen und Geräthen von Erz entſtand. Mummius ließ viele Statuen auf Schiffen fortſchleppen, wobei denn der ehrliche Mann, der ſehr viel auf dieſen Schatz hielt, voll Sorge, denſelben ſicher nach Rom zu bringen, ihn den Schiffern unter Androhung der Strafe, ſie müßten gleiche Statuen, wenn ſie verloren gingen, wieder ſchaffen, anempfahl.

Im Erzgießen nun erlangten die Alten eine unglaubliche Meiſterſchaft, durch welche es ihnen möglich wurde, ebenſo feſt als dünn zu gießen. Man kann dieß zwar als etwas bloß Techniſches anſehn, das mit dem eigentlich Künſtleriſchen nichts zu ſchaffen habe, aber jeder Künſtler arbeitet in einem ſinnlichen Stoff, und es iſt die Eigenheit des Genies, dieſes Stoffes vollſtändig Meiſter zu werden, ſo daß die Geſchicklichkeit und Fertigkeit im Techniſchen und Handwerksmäßigen eine Seite des Genies ſelbſt ausmacht. Bei dieſer Virtuoſität im Gießen kam ein ſolches Skulpturwerk wohlfeiler zu ſtehn, und konnte ſchneller gefördert werden, als die Ausmeißelung von Marmorſtatuen. Ein zweiter Vortheil, welchen die Alten durch ihre Meiſterſchaft im Guß zu

erreichen verstanden, war die Reinheit des Gusses, die sie so weit trieben, daß ihre erzene Statuen gar nicht ciselirt werden brauchten, und deshalb auch in den feineren Zügen nichts verloren, was beim Ciseliren sonst nie ganz zu vermeiden ist. Betrachten wir nun die ungeheure Menge von Kunstwerken, welche mit aus dieser Leichtigkeit und Meisterschaft im Technischen entsprangen, so müssen wir in das größte Erstaunen gerathen und zugeben, daß der Kunstsinn der Skulptur ein eigener Trieb und Instinkt des Geistes sey, der gerade in solchem Maaße und solcher Verbreitung nur zu einer Zeit unter einem Volke existiren konnte. Im ganzen preußischen Staate z. B. kann man noch heutigen Tages die Erzstatuen sehr gut zählen, die einzige bronzene Kirchenthür giebt es in Gnesen, und außer dem Berliner und Breslauer Standbilde Blücher's und dem Luther zu Wittenberg nur wenige bronzene Statuen in Königsberg und Düsseldorf. (Geschrieben 1829.)

Der sehr verschiedene Ton und die unendliche Bildsamkeit und Flüssigkeit gleichsam dieses Materials, das sich mit allen Arten der Darstellung vertragen kann, erlaubt nun der Skulptur zu verschiedenartigster Mannigfaltigkeit von Produktionen überzugehn, und den so gefügigen sinnlichen Stoff einer Menge von Einfällen, Artigkeiten, Gefäßen, Zierrathen, anmuthigen Kleinigkeiten anzupassen. Der Marmor dagegen hat eine Grenze seines Gebrauchs in Darstellung von Gegenständen und in Größe derselben, wie er z. B. Urnen und Vasen mit Basreliefs in einem gewissen Maaßstabe noch liefern kann. Für kleinere Gegenstände aber wird er untauglich. Dagegen schließt das Erz, das nicht nur in Formen gegossen, sondern auch geschlagen und gravirt werden kann, fast keine Art und Größe der Darstellung aus.

Als ein näheres Beispiel läßt sich hier der Münzkunst sachgemäß Erwähnung thun. Auch in ihr haben die Alten vollendete Meisterwerke der Schönheit geliefert, obschon sie in dem technischen Theil des Prägens gegen die heutige Ausbildung des

Maſchinenweſens noch weit zurückſtanden. Die Münzen wurden nicht eigentlich geprägt, ſondern aus faſt kugelförmigen Metallſtücken geſchlagen. Seinen Gipfel erreichte dieſer Zweig der Kunſt zur Zeit Alexanders; die römiſchen Kaiſermünzen verſchlechtern ſich ſchon; in unſerer Zeit iſt beſonders Napoleon in ſeinen Münzen und Medaillen die Schönheit der Alten wieder zu erneuern bemüht geweſen, und ſie ſind von großer Vortrefflichkeit; in anderen Staaten aber bleibt meiſt der Metallwerth und die Richtigkeit die Hauptrückſicht beim Prägen der Münzen.

γ) Das letzte der Skulptur vorzüglich entſprechende Material endlich iſt der Stein, der für ſich ſchon die Objektivität des Beſtehens und der Dauer hat. Die Aegypter bereits meißelten ihre Skulpturkoloſſe mit größter Mühſeligkeit der Arbeit aus dem härteſten Granit, Sienit, Baſalt u. ſ. f.; am unmittelbarſten aber ſtimmt der Marmor, in ſeiner weichen Reinheit, Weiße, ſo wie in ſeiner Farbloſigkeit und Milde des Glanzes mit dem Zwecke der Skulptur zuſammen, und erhält beſonders durch das Körnige und das leiſe Hindurchſcheinen des Lichts einen großen Vorzug vor der kreidehaften todten Weiße des Gypſes, der zu hell iſt und die feineren Schattirungen leicht überblendet. Die vorzugsweiſe Anwendung des Marmors finden wir bei den Alten erſt in einer ſpäteren Epoche, zur Zeit nämlich des Praxiteles und Skopas, welche in Marmorſtatuen die anerkannteſte Meiſterſchaft errangen. Phidias arbeitete zwar auch in Marmor, doch größtentheils nur Kopf, Füße und Hände; Myron und Polyklet bedienten ſich hauptſächlich des Erzes; Praxiteles und Skopas hingegen ſuchten die Farbe, dieß der abſtrakten Skulptur Heterogene, zu entfernen. Allerdings läßt ſich nicht läugnen, daß die reine Schönheit des Skulpturideals ſich ebenſo vollſtändig in Erz wie in Marmor ausführen laſſe, wenn aber, wie dieß bei Praxiteles und Skopas der Fall war, die Kunſt der milderen Anmuth und Lieblichkeit der Geſtalt zuzuſchreiten beginnt, ſo zeigt ſich der Marmor als das gemäßere Material. Denn der Marmor

(Meyer's Gesch. der bild. Künste bei den Griechen, I. S. 279.) „befördert vermittelst seiner Durchsichtigkeit das Weiche der Umrisse, ihr sanftes Verlaufen und lindes Zusammenfließen; desgleichen erscheint die zarte, künstliche Vollendung an der milden Weiße des Steins viel deutlicher, als selbst am edelsten Erz je geschehen kann, welches, je schöner es grünlich anläuft, desto mehr ruhestörende Glanzlichter und Widerscheine verursacht." Ebenso war die sorgfältige Rücksicht, welche zu dieser Zeit auch in der Skulptur auf Licht und Schatten genommen wurde, dessen Nüancen und feinere Unterschiede der Marmor sichtbarer macht als das Erz, ein neuer Grund, dieß Gestein dem Gebrauch des Metalls vorzuziehn.

c) Diesen vornehmlichsten Arten des Materials haben wir zum Schluß noch **Edelsteine** und **Glas** beizugesellen.

Die alten Gemmen, Kameen und Pasten sind unschätzbar, indem sie uns im kleinsten Maaßstabe dennoch in höchster Vollendung den ganzen Umkreis der Skulptur, von der einfachen Göttergestalt an, durch die mannigfaltigsten Arten der Gruppirung hindurch bis zu allen möglichen Einfällen im Heiteren und Artigen hin, wiederholen. Doch macht Winckelmann in Betreff der Stoschischen Sammlung die Bemerkung: (Bd. III. Vorr. XXVII.) „ich kam hier zuerst auf die Spur einer Wahrheit, die mir nachher in Erklärung der schwersten Denkmale von großem Nutzen gewesen, und diese bestehet in dem Satze, daß auf geschnittenen Steinen sowohl, als in erhabenen Arbeiten die Bilder sehr selten von Begebenheiten genommen sind, die nach dem trojanischen Kriege, oder nach der Rückkehr des Ulysses in Ithaka vorgefallen, wenn man etwa die Herakliden oder Abkömmlinge des Herkules ausnimmt: denn die Geschichte derselben grenzet noch mit der Fabel, die der Künstler eigener Vorwurf. Es ist mir jedoch nur ein einziges Bild der Geschichte der Herakliden bekannt."

Was erstens die **Gemmen** betrifft, so zeigen die echten und vollendeteren Figuren von höchster Schönheit, wie organische

Naturwerke, und können doch durch die Lupe betrachtet werden, ohne von der Reinheit ihrer Züge zu verlieren. Ich führe dieß nur deshalb an, weil die Kunſttechnik hier beinahe zu einer Kunſt des Gefühls wird, indem der Künſtler nicht wie der Bildhauer mit dem Auge ſeinem Thun zuſehn und es damit regieren kann, ſondern es faſt im Gefühl haben muß. Denn er hält den auf Wachs geklebten Stein gegen kleine ſcharfe, durch ein Schwungrad gedrehte Rädchen, und läßt ſo die Formen ausſchürfen. In dieſer Weiſe iſt es der Getaſtſinn, der die Konception, die Intention der Striche und Zeichnung inne hat und ſo vollkommen dirigirt, daß man bei dieſen Steinen, wenn man ſie durchs Licht ſieht, eine erhobene Arbeit vor ſich zu haben glaubt. —

Von entgegengeſetzter Art zweitens ſind die Kameen, welche die Geſtalten erhaben aus dem Stein herausgeſchnitten darſtellen. Beſonders der Onyx wurde hiezu als Material benutzt, wobei die Alten die verſchieden gefärbten Lagen, beſonders die weißliche und gelbbräunliche, mit Sinn und Geſchmack geiſtreich hervorzuheben verſtanden. Aemilius Paulus hat eine große Menge ſolcher Steine und kleinen Gefäße mit nach Rom geſchleppt.

Bei den Darſtellungen in dieſen vielfachen Arten des Materials nun haben die griechiſchen Künſtler keine erdichteten Situationen zu Grunde gelegt, ſondern ihren Stoff jedesmal, außer Bachanalen und Tänzen, aus den Göttermythen und Sagen geſchöpft, und ſelbſt bei Urnen und Darſtellungen von Leichenbegängniſſen beſtimmte Bezüge vor Augen gehabt, welche im Verhältniß zu dem Individuum ſtanden, das durch dieſes Begängniß geehrt werden ſollte. Das ausdrücklich Allegoriſche dagegen gehört dem echten Ideal nicht an, ſondern kommt mehr erſt in der neueren Kunſt zum Vorſchein.

3. Hiſtoriſche Entwicklung der Skulptur.

Wir haben bisher die Skulptur durchweg als den gemäßeſten

Ausdruck des klassischen Ideals betrachtet. Das Ideal nun aber hat nicht nur in sich selbst eine Fortentwickelung, durch welche es sich aus sich heraus zu dem macht, was es seinem Begriffe nach ist, und ebenso über dies Zusammenstimmen mit seiner eigenen wesentlichen Natur fortzugehn beginnt, sondern, wie wir bereits im zweiten Theile beim Verlauf der besonderen Kunstformen sahen, erhält es auch außerhalb seiner in der symbolischen Darstellungsweise eine Voraussetzung, welche es, um überhaupt schon Ideal zu seyn, überschreiten muß, so wie eine weitere Kunst, die romantische, von welcher es selber überschritten wird.

Beide Kunstformen, die symbolische wie die romantische, ergreifen nun gleichfalls als Element ihrer Darstellung die menschliche Gestalt, deren räumliche Form sie festhalten und deshalb in Weise der Skulptur sichtbar herausstellen. Wir haben deshalb, wenn es darauf ankommt, auch der historischen Entwickelung Erwähnung zu thun, nicht nur von griechischer und römischer, sondern ebenso auch von orientalischer und christlicher Skulptur zu sprechen Doch waren es unter den Völkern, bei denen das Symbolische den Grundtypus ihrer Kunstproduktionen ausmachte, vornehmlich nur die Aegypter, welche für ihre Götter anfingen die aus dem bloßen Naturdasein sich herausringende menschliche Gestalt anzuwenden, so daß wir bei ihnen hauptsächlich, da sie überhaupt ihren Anschauungen im Materiellen als solchen eine Kunstexistenz gaben, auch der Skulptur begegnen. Verbreiteter dagegen und von reichhaltigerer Entwickelung ist die christliche Skulptur, sowohl in ihrem eigentlich romantischen mittelaltrigen Charakter, als auch in ihrer weiteren Ausbildung, in welcher sie sich näher wieder dem Princip des klassischen Ideals anzuschließen, und somit das specifisch Skulpturmäßige herzustellen bestrebt ist.

Nach diesen Gesichtspunkten will ich zum Schluß dieses ganzen Abschnitts erstens noch Einiges von der ägyptischen Skulptur im Unterschiede der griechischen und als Vorstufe des echten Ideals anführen.

Ein zweites Stadium bildet ſodann die eigenthümliche Fortbildung der griechiſchen Skulptur, der die römiſche ſich anſchließt. Hier werden wir jedoch hauptſächlich auf die Stufe zu blicken haben, welche der eigentlich idealen Darſtellungsweiſe vorangeht, da wir die ideale Skulptur ſelbſt in dem zweiten Kapitel bereits weitläufiger betrachtet haben.

Drittens bleibt uns dann nur noch übrig, das Princip für die chriſtliche Skulptur in der Kürze anzugeben. Doch kann ich mich in dieſer Rückſicht überhaupt nur auf das Allgemeinſte einlaſſen.

a) Wenn wir hiſtoriſch in Griechenland die klaſſiſche Kunſt der Skulptur aufzuſuchen im Begriff ſind, ſo begegnet uns, ehe wir bei dieſem Ziel anlangen, ſogleich die ägyptiſche Kunſt auch als Skulptur, und zwar nicht nur in Rückſicht auf die großen, von der höchſten Technik und Ausarbeitung zeugenden Werke in einem ganz eigenthümlichen Kunſtſtyl, ſondern auch als ein Ausgangspunkt und Quelle für die Formen der griechiſchen Plaſtik. Daß dieß Letztere auch der wirklichen Geſchichte nach als eine äußerliche Berührung, ein Aufnehmen und Lernen von Seiten griechiſcher Künſtler der Fall ſey, muß in Betreff auf die Bedeutung der dargeſtellten Götterbilder auf dem Felde der Mythologie, in Anſehung der künſtleriſchen Behandlungsweiſe durch die Kunſtgeſchichte ausgemacht werden. Der Zuſammenhang der griechiſchen und ägyptiſchen Vorſtellungen von den Göttern iſt durch Herodot beglaubigt und erwieſen, den äußeren Zuſammenhang der Kunſt glaubt Creuzer beſonders in den Münzen am ſichtbarſten zu finden, und hält vornehmlich viel auf alt-attiſche Münzen. Er zeigte mir eine, die er beſaß, und in welcher allerdings das Geſicht, ein Profil, ganz den Schnitt der Phyſiognomien ägyptiſcher Bilder hatte. (1821.) Doch dieß rein Hiſtoriſche können wir hier auf ſich beruhn laſſen, und haben nur darauf zu ſehn, ob ſtatt deſſen ein innerer nothwendiger Zuſammenhang aufzuzeigen iſt. Dieſe Nothwendigkeit habe ich ſchon oben berührt

Dem Ideal, der vollkommenen Kunst, muß die unvollkommene vorausgehn, durch deren Negation, d. h. durch Abstreifung der ihr noch anklebenden Mängel sich das Ideal erst zum Ideal wird. In dieser Beziehung hat die klassische Kunst allerdings ein Werden, das jedoch außerhalb ihrer ein selbstständiges Daseyn erhalten muß, da sie als klassische alle Bedürftigkeit, alles Werden hinter sich haben und in sich vollendet seyn muß. Dieß Werden als solches nun besteht darin, daß der Gehalt der Darstellung erst dem Ideal beginnt entgegenzugehn, doch einer idealen Auffassung unfähig bleibt, indem er noch der symbolischen Anschauung angehört, welche das Allgemeine der Bedeutung und die individuelle anschaubare Gestalt noch nicht in Eins zu bilden im Stande ist. Daß die ägyptische Skulptur solch einen Grundcharakter hat, ist das Einzige, was ich hier kurz andeuten will.

α) Das Nächste, dessen zu erwähnen wäre, ist der Mangel an innerer, schöpferischer Freiheit, aller Vollendung der Technik zum Trotz. Die griechischen Skulpturwerke gehn aus der Lebendigkeit und Freiheit der Phantasie hervor, welche die vorhandenen religiösen Vorstellungen zu individuellen Gestalten umschafft, und sich in der Individualität dieser Produktion ihre eigene ideale Anschauung und klassische Vollendung objektiv macht. Die ägyptischen Götterbilder dagegen behalten einen statarischen Typus; wie schon Plato (de leg. lib. II. ed. Bekk. III. 2. p. 239.) sagt, die Darstellungen waren von Alters her von den Priestern bestimmt, und weder den Malern noch andern Meistern in Figuren war es erlaubt, Neues zu machen, noch etwas anderes zu ersinden, als das Heimische, Urväterliche, noch ist es itzt erlaubt. Du wirst daher finden, daß was vor einer Myriade von Jahren (und zwar nicht Myriade, wie man so zu sagen pflegt, sondern wirklich so viel) gemacht oder gebildet worden ist, weder schöner noch häßlicher ist, als das heutigen Tages Gearbeitete. — Mit dieser statarischen Treue war der Umstand verbunden, daß in Aegypten, wie aus Herodot (II. c. 167.) hervorgeht, die Künstler nur geringer

Achtung genossen, und mit ihren Kindern allen andern Bürgern nachstehn mußten, die keine Kunstgewerbe trieben. Außerdem wird die Kunst hier nicht aus freiem Antriebe gehandhabt, sondern bei der Herrschaft der Kasten folgte der Sohn dem Vater nicht nur überhaupt in Rücksicht auf seinen Stand, sondern auch in der Art der Ausübung seines Gewerbes und seiner Kunst, und einer setzte den Fuß in die Spur des anderen, so daß, wie schon Winckelmann sich ausdrückt, (Bd. III. B. 2. K. 1. S. 74.) „niemand scheinet einen Fußstapfen gelassen zu haben, welcher dessen eigener heißen konnte." Dadurch erhielt sich die Kunst in dieser festen Gebundenheit des Geistes, mit welcher die Beweglichkeit des freien, künstlerischen Genies, der Trieb nicht der äußeren Ehre und Belohnung, aber der höhere Trieb verbannt ist, Künstler zu seyn, d. h. nicht als Handwerker auf mechanische, abstrakt allgemeine Weise nach fertig vorhandenen Formen und Regeln zu arbeiten, sondern die eigene Individualität in seinem Werke, als der eigenen specifischen Schöpfung, zu erblicken.

β) Was nun zweitens die Kunstwerke selbst betrifft, so giebt Winckelmann, dessen Schilderungen auch hier wiederum große Feinheit der Beobachtung und Unterscheidung beweisen, den Charakter der ägyptischen Skulptur in den Hauptzügen folgendermaßen an. (Bd. III. B. 2. K. 2. S. 77—81.)

Im Allgemeinen geht der ganzen Gestalt und ihren Formen die Grazie und Lebendigkeit ab, welche durch den eigentlich organischen Schwung der Linien hervorkommt; die Umrisse sind gerade und in wenig ausschweifenden Linien, die Stellung erscheint gezwungen und steif, die Füße dicht aneinander gedrängt, und wenn sie bei stehenden Figuren auch der eine vor den andern gesetzt sind, bleiben sie doch von gleicher Richtung und sind nicht auswärts gekehrt; ebenso hangen die Arme an männlichen Figuren, gerade und fest angedrückt, am Leibe herunter. Die Hände, sagt Winckelmann ferner, haben eine Form, wie an Menschen, welche nicht übel gebildete Hände verdorben oder vernachläßigt

haben, die Füße aber sind platter und ausgebreiteter, die Zehen gleichlang und die kleine Zehe weder gekrümmt noch einwärts gebogen, sonst jedoch Hände, Nägel, Zehen nicht übel gestaltet, wenn auch an Fingern und Zehen die Gelenke nicht angedeutet werden; wie denn auch an allen übrigen nackten Theilen die Muskeln und Knochen wenig, Nerven und Adern gar nicht bezeichnet sind, so daß im Detail, ohngeachtet der mühevollen und geschickten Ausführung, doch diejenige Art der Ausarbeitung fehlt, welche der Gestalt erst die eigentliche Beseelung und Lebendigkeit ertheilt. Die Knien dagegen, die Knöchel und der Ellenbogen zeigen sich, wie in der Natur, erhaben. Männliche Figuren zeichnen sich besonders durch einen ungewöhnlich schmalen Leib über den Hüften aus; der Rücken wird wegen der Stütze, an welche die Statuen gelehnt und mit derselben aus einem Stücke gearbeitet sind, nicht sichtbar.

Mit dieser Unbeweglichkeit nun, die nicht etwa als bloße Ungeschicklichkeit der Künstler, sondern als ursprüngliche Anschauung von den Götterbildern und ihrer geheimnißtiefen Ruhe anzusehn ist, verbindet sich zugleich die Situationslosigkeit und der Mangel an jeder Art der Handlung, welche sich in der Skulptur durch Stellung und Bewegung der Hände, durch Gebehrde und Ausdruck der Züge kund giebt. Denn wir finden zwar unter den ägyptischen Darstellungen an Obelisken und Wänden viel bewegte Figuren, doch nur als Reliefs und meist bemalt.

Um noch einiges Nähere anzuführen, so liegen die Augen nicht etwa, wie im griechischen Ideal, tief, sondern stehen im Gegentheil fast mit der Stirne gleich, und sind platt und schräg gezogen, die Augenbrauen, Augenlieder und Ränder der Lippen sind meist durch eingegrabene Linien angegeben, oder die Brauen durch einen erhobeneren Streifen bezeichnet, der bis in die Schläfe reicht und dort eckigt abgeschnitten ist. Was hier also vor Allem fehlt, ist das Hervorstehen der Stirn, und damit zugleich bei ungewöhnlich hochstehenden Ohren und eingebogenen Nasen, wie

in der gemeinen Natur, das Zurücktreten der Backenknochen, die im Gegentheil ſtark angedeutet und herausgehoben ſind, wogegen das Kinn immer zurückgezogen und klein iſt, der ſtreng verſchloſſene Mund ſeine Winkel, ſtatt unterwärts, mehr aufwärts zieht, und die Lippen nur durch einen bloßen Einſchnitt von einander geſondert erſcheinen. Im Ganzen mangelt daher den Geſtalten nicht nur die Freiheit und Lebendigkeit, ſondern dem Kopfe vornehmlich der Ausdruck der Geiſtigkeit, indem das Thieriſche vorwaltet, und dem Geiſte zu ſelbſtſtändiger Erſcheinung herauszutreten noch nicht vergönnt.

Thiere dagegen ſind, nach Winckelmann's Bericht, mit vielem Verſtändniſſe und einer zierlichen Mannigfaltigkeit ſanft ablenkender Umriſſe und flüſſig unterbrochener Theile ausgeführt, und wenn ſich ſchon in den menſchlichen Geſtalten das geiſtige Leben noch von dem animaliſchen Typus nicht befreit und zum Ideal mit dem Sinnlichen und Natürlichen in neuer, freier Weiſe nicht verſchmelzt hat, ſo zeigt ſich die ſpecifiſch ſymboliſche Bedeutung ſowohl der menſchlichen als auch der thieriſchen Geſtalten ausdrücklich in jenen auch durch die Skulptur dargeſtellten Gebilden, in welchen menſchliche und thieriſche Formen in eine räthſelhafte Verbindung treten. —

7) Die Kunſtwerke, welche dieſen Charakter noch an ſich tragen, bleiben deshalb auf einer Stufe ſtehen, die den Bruch von Bedeutung und Geſtalt noch nicht überwunden hat, weil für ſie die Bedeutung noch das Hauptſächliche iſt, und es daher mehr auf die Vorſtellung derſelben in ihrer Allgemeinheit, als auf die Einlebung in eine individuelle Geſtalt und auf den Genuß der künſtleriſchen Anſchauung ankommt.

Die Skulptur geht hier noch aus dem Geiſte eines Volkes hervor, von dem man einer Seits ſagen kann, daß es erſt bis zum Bedürfniß des Vorſtellens hindurchgedrungen ſey, indem es ſich damit begnügt, in dem Kunſtwerke das angedeutet zu finden, was in der Vorſtellung, und hier zwar, was in der

religiösen Vorstellung liegt. Wir dürfen deshalb die Aegypter, wie weit sie es auch in dem Fleiße und der Vollendung der technischen Ausführung gebracht haben, dennoch in Betreff der Skulptur noch ungebildet nennen, insofern sie für ihre Gestalten noch nicht die Wahrheit, Lebendigkeit und Schönheit fordern, durch die das freie Kunstwerk beseelt wird. Allerdings bleiben die Aegypter anderer Seits nicht bei der bloßen Vorstellung und deren Bedürfnissen stehn, sondern gehen auch zur Anschauung und Veranschaulichung menschlicher und thierischer Gestalten fort, ja sie wissen sogar die Formen, die sie wiedergeben, ohne Verzerrung, klar, in richtigen Verhältnissen aufzufassen und hinzustellen, aber sie hauchen ihnen weder das Leben ein, welches die menschliche Gestalt sonst schon in der Wirklichkeit hat, noch das höhere Leben, durch welches sich ein Wirken und Weben des Geistes in diesen ihm angemessen gemachten Formen ausdrücken könnte. Ihre Werke zeigen im Gegentheil nur einen lebloseren Ernst, ein unaufgeschlossenes Geheimniß, so daß die Gestalt nicht ihr eigenes individuelles Inneres, sondern eine ihr noch fremde weitere Bedeutung ahnen lassen soll. Um nur ein Beispiel anzuführen, so ist eine häufig wiederkehrende Figur die Isis, welche den Horus auf den Knien hält. Hier haben wir, äußerlich genommen, denselben Gegenstand, wie in der christlichen Kunst Maria mit dem Kinde. In der ägyptischen symmetrischen, geradlinigen, unbeweglichen Stellung aber zeigt sich, wie neuerdings gesagt ist, (Cours d'Archéologie par Raoul-Rochette, 1—12me leçon. Paris 1828; Kunstbl. Nr. 8. zum Morgenbl. 1829.) „weder eine Mutter, noch ein Kind; keine Spur von Neigung, von Lächeln oder Liebkosung, kurz nicht der geringste Ausdruck irgend einer Art. Ruhig, unrührbar, unerschüttert ist diese göttliche Mutter, die ihr göttliches Kind säugt, oder vielmehr, es ist weder Göttinn, noch Mutter, noch Sohn, noch Gott; es ist nur das sinnliche Zeichen eines Gedankens, der keines Affekts und keiner Leidenschaft fähig ist, nicht die wahre Darstellung einer wirklichen

Handlung, noch weniger der richtige Ausdruck eines natürlichen Gefühls.“

Dieß eben macht den Bruch von Bedeutung und Daſeyn und die Bildungsloſigkeit für die Kunſtanſchauung bei den Aegyptern aus. Ihr innerer, geiſtiger Sinn iſt noch ſo verdumpft, daß er nicht das Bedürfniß der Präciſion einer wahren und lebendigen, bis zur Beſtimmtheit durchgeführten Darſtellung hegt, zu welcher das anſchauende Subjekt nichts hinzuzuthun, ſondern ſich nur, da vom Künſtler alles gegeben iſt, empfangend und reproducirend zu verhalten braucht. Es muß ſchon ein höheres Selbſtgefühl der eigenen Individualität, als die Aegypter es haben, erwacht ſeyn, um ſich nicht mit dem Unbeſtimmten und Obenhinigen in der Kunſt zu begnügen, ſondern den Anſpruch auf Verſtand, Vernünftigkeit, Bewegung, Ausdruck, Seele und Schönheit bei Kunſtwerken geltend zu machen.

b) Dieß Selbſtgefühl ſehen wir in Betreff der Skulptur vollſtändig zuerſt bei den Griechen lebendig werden, und finden dadurch alle die Mängel dieſer ägyptiſchen Vorſtufe getilgt. Doch haben wir in der Fortentwickelung nicht etwa einen gewaltſamen Sprung von den Unvollkommenheiten einer noch ſymboliſchen Skulptur zur Vollendung des klaſſiſchen Ideals zu machen, ſondern das Ideal hat, wie ich ſchon mehrfach ſagte, in ſeinem eigenen Bereiche, wenn auch auf eine höhere Stufe erhoben, das Mangelhafte, wodurch es zunächſt an der Vollendung verhindert wird, abzuſtreifen.

α) Als ſolcher Anfänge innerhalb der klaſſiſchen Skulptur ſelbſt will ich hier der ſogenannten Aegineten und der alt-hetruriſchen Kunſtwerke ganz kurz Erwähnung thun.

Dieſe beiden Stufen oder Style gehen ſchon über denjenigen Standpunkt hinaus, der ſich, wie bei den Aegyptern, begnügt, die zwar nicht naturwidrige, aber doch unlebendige Formen ganz ſo zu wiederholen, wie er ſie von Anderen empfangen hat, und zufrieden iſt, für die Vorſtellung eine Geſtalt hinzuſtellen, aus

welcher die Vorstellung sich ihren eigenen religiösen Inhalt abstrahiren und sich desselben erinnern könne, nicht aber für die Anschauung in einer Weise zu arbeiten, durch welche sich das Werk als die eigene Konception und Lebendigkeit des Künstlers darthut.

Ebensosehr aber dringt diese eigene Vorstufe der idealen Kunst noch nicht bis zum wirklich Klassischen hindurch, weil sie sich einer Seits noch im Typischen und dadurch Unlebendigen befangen zeigt, anderer Seits zwar der Lebendigkeit und Bewegung entgegengeht, doch zunächst nur die Lebendigkeit des Natürlichen selbst statt jener geistbeseelten Schönheit erreichen kann, welche das Leben des Geistes in der Lebendigkeit seiner Naturgestalt ungetrennt darstellt, und die individuellen Formen dieser schlechthin vollbrachten Einigung gleichmäßig aus der Anschauung des Vorhandenen als aus der freien Schöpfung des Genius nimmt. —

Mit den äginetischen Kunstwerken, über welche man gestritten hat, ob sie der griechischen Kunst angehörten oder nicht, ist man erst in neuester Zeit näher bekannt geworden. Man muß bei ihnen sogleich in Ansehung der künstlerischen Darstellung den Kopf und die übrigen Glieder wesentlich unterscheiden. Der ganze Körper nämlich mit Ausnahme des Kopfs zeugt von der treusten Auffassung und Nachbildung der Natur. Selbst die Zufälligkeiten der Haut sind nachgeahmt und mit einer bewundrungswürdigen Behandlung des Marmors vortrefflich ausgeführt, die Muskeln stark herausgehoben, das Knochengerüst des Körpers bezeichnet, die Gestalten bei strenger Zeichnung gedrungen, doch mit solcher Kenntniß des menschlichen Organismus wiedergegeben, daß die Figuren dadurch bis zur Täuschung lebendig erscheinen, ja daß man sich, nach Wagner's Bericht (über die ägin. Bildwerke mit kunstgeschichtl. Anmerk. von Schelling. 1817) fast davor entsetzt und sich scheut, sie anzurühren.

Dagegen ist bei der Bearbeitung der Köpfe auf getreue Darstellung der Natur gänzlich Verzicht geleistet; ein gleichförmiger

Schnitt der Geſichter geht bei aller Verſchiedenheit der Handlung, Charaktere, Situationen durch alle Köpfe hindurch, die Naſen ſind ſpitz, die Stirn liegt noch zurück, ohne frei und gerade aufzuſteigen, die Ohren ſtehen hoch, die langgeſchlitzten Augen ſind flach und ſchief geſtellt, der geſchloſſene Mund endet in aufwärts gezogenen Winkeln, die Wangen ſind flach gehalten, doch das Kinn iſt ſtark und eckigt. Ebenſo wiederkehrend iſt die Form der Haare und das Gefältel der Gewänder, in welchen das Symmetriſche, das ſich auch in der Stellung und Gruppirung vornehmlich geltend macht, und dann eine eigenthümliche Art der Zierlichkeit vorherrſchen. Man hat dieſe Gleichförmigkeit Theils auf eine unſchöne Auffaſſung nationaler Züge geſchoben, Theils daraus hergeleitet, daß die Ehrfurcht vor dem alten Herkommen einer noch unvollkommenen Kunſt den Künſtlern die Hände gebunden habe. Der in ſich ſelbſt und ſeiner Produktion lebendige Künſtler aber läßt ſich eben die Hände ſo nicht binden, und dieß Typiſche bei ſonſtiger großer Geſchicklichkeit muß deshalb ſchlechthin auf eine Gebundenheit des Geiſtes, der ſich noch nicht frei und ſelbſtſtändig in ſeinem künſtleriſchen Schaffen weiß, gedeutet werden.

Die Stellungen endlich ſind ebenſo gleichförmig, doch nicht eigentlich ſteif, ſondern mehr ſchroff, kalt, und zum Theil bei den Kämpfern Stellungen ähnlich, wie ſie Handwerker bei ihren Handthierungen, Tiſchler z. B. beim Hobeln, zu machen pflegen.

Um aus dieſen Schilderungen ein allgemeines Reſultat zu ziehen, ſo können wir ſagen, was dieſen für die Kunſtgeſchichte höchſt intereſſanten Bildwerken in ihrem Zwieſpalte von Tradition und Naturnachahmung fehle, ſey die geiſtige Beſeelung. Denn nach dem, was ich ſchon im zweiten Kapitel ausgeführt habe, läßt ſich das Geiſtige nur in Geſicht und Stellung ausdrücken. Die übrigen Glieder bezeichnen zwar Naturunterſchiede des Geiſtes, Geſchlechts, Alters u. ſ. f., aber das eigentlich Geiſtige kann nur die Stellung wiedergeben. Geſichtszüge und

Stellung aber ſind in den Aegineten gerade das noch relativ Geiſtloſe.

Die hetruriſchen Kunſtwerke nun, die durch Inſchriften als echt legitimirt ſind, zeigen eben dieſelbe Nachahmung der Natur in einem noch höheren Maaße, doch ſind ſie in Stellung und Geſichtszügen freier, und einige darunter gehen ganz gegen das Portraitmäßige hin. So ſpricht z. B. Winckelmann (Bd. III. K. 2. §. 10. S. 188. u. Taf. VI. A.) von einer männlichen Statue, die ganz Portrait zu ſeyn, doch aus ſpäterer Zeit der Kunſt herzurühren ſcheint. Es iſt ein Mann in Lebensgröße, der eine Art von Redner, eine obrigkeitliche, würdige Perſon darſtellt, und von großer, ungezwungener Natürlichkeit und Beſtimmtheit des Ausdrucks und der Stellung iſt. Merkwürdig und bezeichnend würde es ſeyn, wenn auf römiſchem Boden nicht das Ideale, ſondern die wirkliche und proſaiſche Natur von Hauſe wäre heimiſch geweſen.

β) Die eigentlich ideale Skulptur nun zweitens hat, um den Gipfelpunkt des Klaſſiſchen zu erreichen, vor allem das bloß Typiſche und die Ehrfurcht vor dem Ueberkommenen aufzugeben, und der künſtleriſchen Freiheit der Produktion Raum zu ſchaffen. Dieſer Freiheit allein gelingt es, auf der einen Seite die Allgemeinheit der Bedeutung in die Individualität der Geſtalt ganz hineinzuarbeiten, anderer Seits die ſinnlichen Formen zur Höhe des echten Ausdrucks ihrer geiſtigen Bedeutung zu erheben. Dadurch ſehen wir das Starre und Gefeſſelte, das in den Anfängen der älteren Kunſt liegt, ſo wie das Hinausragen der Bedeutung über die Individualität, durch welche der Inhalt ſich ausdrücken ſoll, zu derjenigen Lebendigkeit befreit, in welcher die körperlichen Formen nun auch ihrer Seits ſowohl die abſtrakte Gleichförmigkeit eines hergebrachten Charakters, als auch die täuſchende Natürlichkeit verlieren, und dagegen zu der klaſſiſchen Individualität fortgehn, welche die Allgemeinheit der Form ebenſo zur Beſonderheit belebt, als ſie die Sinnlichkeit und Realität

derſelben dem Ausdruck der Vergeiſtigung vollkommen durchgängig macht. Dieſe Art der Lebendigkeit betrifft nicht nur die Geſtalt, ſondern auch die Stellung, Bewegung, Gewandung, Gruppirung, genug alle Seiten, welche ich oben näher unterſchieden und beſprochen habe.

Was ſich hier in Einheit ſetzt, iſt die Allgemeinheit und Individualität, welche ſowohl in Betreff des geiſtigen Gehalts als ſolchen, als auch in Rückſicht auf die ſinnliche Form in Einklang gebracht ſeyn müſſen, ehe ſie mit einander in die unauflösbare Verbindung, die das wahrhaft Klaſſiſche iſt, zu treten vermögen. Dieſe Identität aber hatſelbſt wieder ihren Stufengang. Auf der einen Seite nämlich neigt das Ideal noch zu der Hoheit und Strenge hin, welche dem Individuellen zwar ſeine lebendige Regung und Bewegung nicht mißgönnt, doch es noch feſter unter der Herrſchaft des Allgemeinen zuſammenhält, während ſich auf der anderen Seite das Allgemeine mehr und mehr in das Individuelle hinein verliert, und indem es dadurch von ſeiner Tiefe einbüßt, das Verlorene nur durch Ausbildung des Individuellen und Sinnlichen zu erſetzen weiß, und deshalb vom Hohen zum Gefälligen, Zierlichen, zur Heiterkeit und ſchmeichelnden Anmuth herübertritt. In der Mitte liegt eine zweite Stufe, welche die Strenge der erſten zu weiterer Individualität fortführt, ohne jedoch ſchon in der bloßen Anmuthigkeit ihren Hauptzweck erreicht zu finden.

γ) In der römiſchen Kunſt drittens zeigt ſich ſchon die beginnende Auflöſung der klaſſiſchen Skulptur. Hier nämlich iſt das eigentlich Ideale nicht mehr das Tragende für die ganze Konception und Ausführung; die Poeſie geiſtiger Belebung, der innere Hauch und Adel in ſich vollendeter Erſcheinung, dieſe eigenthümlichen Vorzüge der griechiſchen Plaſtik verſchwinden und machen im Ganzen der Vorliebe für das mehr Portraitartige Platz. Dieſe ſich ausbildende Naturwahrheit der Kunſt geht durch alle Seiten hindurch. Dennoch behauptet in dieſem ihren eigenen Kreiſe die römiſche Skulptur noch immer eine ſo hohe Stufe,

daß sie nur, insofern ihr das eigentlich Vollendende im Kunstwerk, die Poesie des Ideals, im wahren Sinne des Wortes, abgeht, der griechischen wesentlich nachsteht.

c) Was dagegen die christliche Skulptur anbetrifft, so hat dieselbe von Hause aus ein Princip der Auffassung und Darstellungsweise, welches mit dem Material und den Formen der Skulptur nicht so unmittelbar zusammenfällt, als dieß im klassischen Ideal der griechischen Phantasie und Kunst der Fall ist. Denn das Romantische, wie wir im zweiten Theile sahen, hat es wesentlich mit dem aus der Aeußerlichkeit in sich gegangenen Innern, mit der geistigen auf sich bezogenen Subjektivität zu thun, welche zwar im Aeußern erscheint, dieß Aeußere aber sich für sich seiner Partikularität nach ergehn läßt, ohne es zu einer Verschmelzung mit dem Innern und Geistigen zu nöthigen, wie das Ideal der Skulptur es fordert. Schmerz, Qual des Leibes und Geistes, Marter und Buße, Tod und Auferstehung, die geistige subjektive Persönlichkeit, die Innigkeit, Liebe, Herz und Gemüth, dieser eigentliche Inhalt der religiösen romantischen Phantasie ist kein Gegenstand, für welchen die abstrakte Außengestalt als solche in ihrer räumlichen Totalität, und das Materielle in seinem nicht ideell gesetzten sinnlichen Daseyn die schlechthin gemäße Form und das ebenso kongruente Material liefern könnten. Die Skulptur giebt deshalb im Romantischen auch nicht den Grundzug für die übrigen Künste und das gesammte Daseyn, wie in Griechenland, ab, sondern weicht der Malerei und Musik, als den gemäßeren Künsten der Innerlichkeit und der freien vom Innern durchzogenen Partikularität des Aeußern. Wir finden zwar auch in christlicher Zeit die Skulptur in Holz, Marmor, Erz, Silber- und Goldarbeiten vielfach ausgeübt und oft zu großer Meisterschaft gebracht, doch ist sie nicht die Kunst, welche, wie die griechische Skulptur, das wahrhaft gemäße Bild des Gottes aufstellt. Die religiöse romantische Skulptur bleibt im Gegentheil mehr als die griechische ein Schmuck

der Architektur. Die Heiligen ſtehen meiſt in Niſchen der Thürmchen und Strebepfeiler, oder an den Eingangsthüren; während die Geburt, die Taufe, die Leidens- und Auferſtehungsgeſchichte und ſo viele andere Begebniſſe aus dem Leben Chriſti, die großen Anſchauungen des Weltgerichts u. ſ. f. ſogleich durch ihre innere Mannigfaltigkeit zum Relief über Kirchthüren, an Kirchenmauern, Taufbecken, Chorſtühlen u. ſ. f. hinleiten, und ſich leicht zum Arabeskenartigen herüberneigen. Ueberhaupt erhält hier, um der geiſtigen Innerlichkeit willen, deren Ausdruck vorwaltet, die geſammte Skulptur in höherem Grade ein maleriſches Princip, als dieß der idealen Plaſtik erlaubt iſt. Auf der anderen Seite ergreift die Skulptur das mehr gewöhnliche Leben, und dadurch das Portraitartige, das ſie auch, wie in der Malerei, aus den religiöſen Darſtellungen nicht entfernt hält. Der Gänſemann z. B. auf dem Markte zu Nürnberg, der von Göthe und Meyer ſehr geſchätzt wird, iſt ein Bauernkerl von höchſt lebendiger Darſtellung in Erz, (denn in Marmor ging's nicht), der auf jedem Arm eine Gans zum Verkauf trägt. Auch die vielen Skulpturen, die ſich an der St. Sebalduskirche und an ſo vielen anderen Kirchen und Gebäuden, beſonders aus der dem Peter Viſcher vorangehenden Epoche, vorfinden, und religiöſe Gegenſtände, aus der Leidensgeſchichte z. B. darſtellen, geben von dieſer Art des Partikularen der Geſtalt, des Ausdrucks, der Mienen und Gebehrden, hauptſächlich in den Gradationen des Schmerzes, eine deutliche Anſchauung.

Am meiſten bleibt deshalb die romantiſche Skulptur, welche häufig genug zu den größten Verirrungen abgeſchweift iſt, dem eigentlichen Princip der Plaſtik da getreu, wo ſie ſich den Griechen enger wieder anſchließt, und nun entweder antike Stoffe im Sinne der Alten ſelber, oder Standbilder von Helden und Königen und Portraite ſkulpturmäßig zu behandeln und der Antike anzunähern bemüht iſt. Dieß iſt beſonders heutigen Tages der Fall. Doch hat die Skulptur auch im Felde religiöſer Gegenſtände Vortreffliches zu leiſten gewußt. Ich will in dieſer Beziehung nur

an Michel Angelo erinnern. Seinen todten Christus, von dem hier in der königlichen Sammlung ein Abguß vorhanden ist, kann man nicht genugsam bewundern. Das Marienbild in der Frauenkirche zu Brügge, ein vorzügliches Werk, wollen Einige nicht für echt gelten lassen; vor allem aber hat mich das Grabmal des Grafen von Nassau zu Breda angezogen. (Hegel's verm. Schriften, Bd. II. S. 561.) Der Graf liegt mit seiner Gattinn lebensgroß aus weißem Alabaster auf einer schwarzen Marmorplatte. Auf der Ecke des Steines stehen Regulus, Hannibal, Cäsar und ein römischer Krieger in gebeugter Stellung und tragen über sich eine der unteren ähnliche schwarze Platte. Nichts ist interessanter, als einen Charakter, wie den des Cäsar, von Michel Angelo vorgestellt zu sehen. Für religiöse Gegenstände jedoch gehört der Geist, die Macht der Phantasie, die Kraft, Gründlichkeit, Kühnheit und Tüchtigkeit eines solchen Meisters dazu, um das plastische Princip der Alten mit der Art der Beseelung, die im Romantischen liegt, in solcher produktiven Eigenthümlichkeit verbinden zu können. Denn die ganze Richtung des christlichen Sinns, wie gesagt, ist, wo die religiöse Anschauung und Vorstellung an der Spitze steht, nicht auf die klassische Form der Idealität gerichtet, welche die nächste und höchste Bestimmung der Skulptur ausmacht. —

Von hier ab können wir den Uebergang aus der Skulptur in ein anderes Princip der künstlerischen Auffassung und Darstellung machen, das zu seiner Realisation nun auch eines andern sinnlichen Materials bedarf. In der klassischen Skulptur war es die objektive substantielle Individualität als menschliche, welche den Mittelpunkt abgab, und die menschliche Gestalt als solche so hoch stellte, daß sie dieselbe abstrakt als bloße Schönheit der Gestalt festhielt und für das Göttliche aufbewahrte. Deshalb ist nun aber der Mensch, wie er hier dem Inhalt und der Form nach in die Darstellung eingeht, nicht der volle, ganze konkrete Mensch; der Anthropomorphismus der Kunst bleibt in

der alten Skulptur unvollendet. Denn was ihm abgeht, iſt ebenſoſehr die Menſchheit in ihrer objektiven und zugleich mit dem Princip abſoluter Perſönlichkeit identificirten Allgemeinheit, als auch dasjenige, was man ſo gewöhnlich das Menſchliche nennt, das Moment ſubjektiver Einzelnheit, menſchlicher Schwachheit, Beſonderheit, Zufälligkeit, Willkür, unmittelbarer Natürlichkeit, Leidenſchaft u. ſ. f., ein Moment, welches in jene Allgemeinheit hineingenommen ſeyn muß, damit die ganze Individualität, das Subjekt in ſeinem totalen Umfange und in dem unendlichen Kreiſe ſeiner Wirklichkeit, als Princip des Inhalts und der Darſtellungsweiſe erſcheinen könne.

In der klaſſiſchen Skulptur kommt das Eine dieſer Momente, das Menſchliche ſeiner unmittelbaren Naturſeite nach Theils nur in Thieren, Halbthieren, Faunen u. ſ. f. zum Verſchein, ohne in die Subjektivität zurückgerufen und in ihr negativ geſetzt zu ſeyn, Theils geht dieſe Skulptur an ihr ſelbſt in das Moment der Beſonderheit und Richtung nach Außen nur in dem gefälligen Style, in den tauſend Heiterkeiten und Einfällen über, zu denen auch die antike Plaſtik ſich herausbewegt. Dagegen fehlt ihr durchaus das Princip der Tiefe und Unendlichkeit des Subjektiven, der innern Verſöhnung des Geiſtes mit dem Abſoluten, der ideellen Einigung des Menſchen und der Menſchheit mit Gott. Den Inhalt, der dieſem Princip gemäß in die Kunſt hereinkommt, bringt zwar die chriſtliche Skulptur zur Anſchauung, doch gerade ihre Kunſtdarſtellung zeigt, daß die Skulptur für die Verwirklichung dieſes Inhalts nicht genüge, ſo daß noch andere Künſte auftreten müßten, um das in's Werk zu ſetzen, was die Skulptur zu erreichen unfähig bleibt. Dieſe neuen Künſte, indem ſie der romantiſchen Kunſtform am entſprechendſten ſind, können wir unter den Namen der romantiſchen Künſte zuſammenfaſſen.

Druckfehler.

Seite	38	Zeile	25 statt allgemeinen lies allgemeine
„	39	„	16 S. in welche l. in welcher
„	96	„	29 S. ebenſo das dem l. ebenſo dem
„	96	„	30 S. und das l. als es das
„	96	„	31—32 S. wirklich das Wirkende und Bewegende in den vorhandenen Begebniſſen iſt l. wirklich in den vorhandenen Begebniſſen das Wirkende und Bewegende iſt.
„	137	„	1 S. Drines l. Erſtes
„	140	„	24 S. preisgegebenen l. preisgegebene
„	152	„	20 S. indem l. in dem
„	158	„	25 S. Frömmigkeiten l. Frömmigkeit
„	200	„	23 S. ſich äußerte l. äußerte
„	250	„	26 S. hin und durch l. hin durch
„	257	„	18 S. Form die l. Form ſind die
„	257	„	19 S. Geiſtes zur l. Geiſtes und zur
„	297	„	13 S. den gleichen Urſprung als für ſelber haben l. den gleichen Urſprung haben
„	367	„	19 S. gehaltloſen l. gehaltloſe
„	376	„	16 S. Individualität den l. Individualität, den
„	393	„	1 S. zuerſt l. zuerſt
„	439	„	7 S. die l. der

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Aesthetik.

Herausgegeben

von

D. H. G. Hotho.

Dritter Band.

Mit Königl. Würtembergischem, Grossherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1838.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.

Zehnter Band.

Dritte Abtheilung.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλείστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Heßischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1838.

Verlag von Duncker und Humblot.

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Inhaltsverzeichniß.

Dritter Theil.

Das System der einzelnen Künste.

(Fortsetzung.)

Dritter Abschnitt.

Die romantischen Künste.

Seite.

Einleitung und Eintheilung 3

Erstes Kapitel.

Die Malerei.

Einleitung und Eintheilung 9
1. Allgemeiner Charakter der Malerei 12
   a. Hauptbestimmung des Inhalts 16
   b. Das sinnliche Material der Malerei 18
   c. Princip für die künstlerische Behandlung 27
2. Besondere Bestimmtheit der Malerei 30
   a. Der romantische Inhalt 31
   b. Nähere Bestimmungen des sinnlichen Materials 60
   c. Die künstlerische Konception, Komposition und Charakterisirung 76
3. Historische Entwickelung der Malerei 101
   a. Die byzantinische Malerei 103
   b. Die italienische 105
   c. Die niederländische und deutsche 117

Seite.

Zweites Kapitel.

Die Musik.

Einleitung und Eintheilung 125
1. Allgemeiner Charakter der Musik 131
a. Vergleich mit den bildenden Künsten und der Poesie..... 131
b. Musikalische Auffassung des Inhalts..... 142
c. Wirkung der Musik 146
2. Besondere Bestimmtheit der musikalischen Ausdrucksmittel..... 154
a. Zeitmaaß, Takt und Rhythmus..... 158
b. Harmonie 166
c. Melodie..... 180
3. Verhältniß der musikalischen Ausdrucksmittel zu deren Inhalt... 186
a. Die begleitende Musik..... 191
b. Die selbstständige Musik..... 210
c. Die künstlerische Exekution 215

Drittes Kapitel.

Die Poesie.

Einleitung und Eintheilung 220
I. Das poetische Kunstwerk im Unterschiede des prosaischen..... 236
1. Die poetische und prosaische Auffassung..... 237
a. Inhalt beider 237
b. Unterschied der poetischen und prosaischen Vorstellung.. 238
c. Partikularisation der poetischen Anschauung 244
2. Das poetische und prosaische Kunstwerk 246
a. Das poetische Kunstwerk überhaupt..... 246
b. Unterschied gegen die Geschichtschreibung und Redekunst 256
c. Das freie poetische Kunstwerk..... 265
3. Die dichtende Subjektivität..... 270
II. Der poetische Ausdruck..... 274
1. Die poetische Vorstellung..... 275
a. Die ursprünglich poetische Vorstellung 276
b. Die prosaische Vorstellung 280
c. Die sich aus der Prosa herstellende poetische Vorstellung 281
2. Der sprachliche Ausdruck 282
a. Die poetische Sprache überhaupt..... 283
b. Mittel derselben..... 284
c. Unterschiede in der Anwendung dieser Mittel 285

Seite
a. Das Lesen und Vorlesen dramatischer Werke 512
b. Die Schauspielerkunst 516
c. Die von der Poesie unabhängigere theatralische Kunst 521
3. Die Arten der dramatischen Poesie und deren historische Hauptmomente 525
a. Das Princip der Tragödie, Komödie und des Drama 526
b. Unterschied der antiken und modernen dramatischen Poesie 540
c. Die konkrete Entwickelung der dramatischen Poesie und ihrer Arten 544

Aesthetik.

Dritter Theil.

Das System der einzelnen Künste.

(Fortsetzung.)

Dritter Abschnitt.

Die romantischen Künste.

Dritter Abſchnitt.

Die romantiſchen Künſte.

Den allgemeinen Uebergang aus der Skulptur zu den übrigen Künſten hin bringt, wie wir ſahen, das in den Inhalt und die künſtleriſche Darſtellungsweiſe hineinbrechende Princip der *Subjektivität* hervor. Die Subjektivität iſt der Begriff des ideell für ſich ſelbſt ſeyenden, aus der Aeußerlichkeit ſich in das innere Daſeyn zurückziehenden Geiſtes, der daher mit ſeiner Leiblichkeit nicht mehr zu einer trennungsloſen Einheit zuſammengeht.

Aus dieſem Uebergang folgt deshalb ſogleich die Auflöſung, das Auseinandertreten deſſen, was in der ſubſtantiellen, objektiven Einheit der Skulptur in dem Brennpunkte ihrer Ruhe, Stille und abſchließenden Abrundung enthalten und in einander gefaßt iſt. Wir können dieſe Scheidung nach zwei Seiten betrachten. Denn einer Seits ſchlang die Skulptur, in Rückſicht auf ihren *Gehalt*, das Subſtantielle des Geiſtes mit der noch nicht in ſich, als einzelnes Subjekt, reflektirten Individualität unmittelbar zuſammen, und machte dadurch eine *objektive* Einheit in dem Sinne aus, in welchem Objektivität überhaupt das in ſich Ewige, Unverrückbare, Wahre, der Willkür und Einzelheit nicht anheimfallende Subſtantielle bedeutet; anderer Seits blieb die Skulptur dabei ſtehn, dieſen geiſtigen Gehalt ganz in die Leiblichkeit als das Belebende und Bedeutende derſelben zu ergießen, und ſomit eine neue *objektive* Einigung in der Bedeutung des Worts

zu bilden, in welcher Objektivität, im Gegensatz des nur Innerlichen und Objektiven, das äußere reale Daseyn bezeichnet.

Trennen sich nun diese durch die Skulptur zum erstenmal einander gemäß gemachten Seiten, so steht jetzt die in sich zurückgetretene Geistigkeit nicht nur dem Aeußeren überhaupt, der Natur, so wie der eigenen Leiblichkeit des Innern gegenüber, sondern auch im Bereiche des Geistigen selbst ist das Substantielle und Objektive des Geistes, insofern es nicht mehr in einfacher substantieller Individualität gehalten bleibt, von der lebendigen subjektiven Einzelheit als solcher geschieden, und alle diese bisher in Eins verschmolzenen Momente werden gegeneinander und für sich selber frei, so daß sie nun auch in dieser Freiheit selbst von der Kunst herauszuarbeiten sind.

1) Dem Inhalte nach erhalten wir dadurch auf der einen Seite die Substantialität des Geistigen, die Welt der Wahrheit und Ewigkeit, das Göttliche, das hier aber, dem Princip der Subjektivität gemäß, selber als Subjekt, Persönlichkeit, als sich in seiner unendlichen Geistigkeit wissendes Absolutes, als Gott im Geiste und in der Wahrheit von der Kunst gefaßt und verwirklicht wird. Ihm gegenüber tritt die weltliche und menschliche Subjektivität heraus, die, als mit dem Substantiellen des Geistes nicht mehr in unmittelbarer Einheit, sich nun ihrer ganzen menschlichen Partikularität nach entfalten kann, und die gesammte Menschenbrust und ganze Fülle menschlicher Erscheinung der Kunst zugänglich werden läßt.

Worin nun aber beide Seiten den Punkt ihrer Wiedervereinigung finden, ist das Princip der Subjektivität, welches beiden gemeinsam ist. Das Absolute erscheint deshalb ebensosehr als lebendiges, wirkliches und somit auch menschliches Subjekt, als die menschliche und endliche Subjektivität, als geistige, die absolute Substanz und Wahrheit, den göttlichen Geist in sich lebendig und wirklich macht. Die dadurch gewonnene neue Einheit aber trägt nicht mehr den Charakter jener ersten Unmittel-

barkeit, wie die Skulptur ſie darſtellt, ſondern einer Einigung und Verſöhnung, welche ſich weſentlich als Vermittelung unterſchiedener Seiten zeigt, und ihrem Begriff gemäß, ſich nur im Innern und Ideellen vollſtändig kund zu geben vermag.

Ich habe dieß bereits bei Gelegenheit der allgemeinen Eintheilung unſerer geſammten Wiſſenſchaft (1. Abth. Einth. S. 110 ff.) ſo ausgedrückt, daß wenn das Skulpturideal die in ſich gediegene Individualität des Gottes in ſeiner ihm ſchlechthin angemeſſenen Leiblichkeit ſinnlich und gegenwärtig hinſtelle, dieſem Objekt jetzt die Gemeinde als die geiſtige Reflexion in ſich gegenübertrete. Der in ſich zurückgenommene Geiſt aber kann ſich die Subſtanz des Geiſtigen ſelbſt nur als Geiſt und ſomit als Subjekt vorſtellen, und erhält daran zugleich das Princip der geiſtigen Verſöhnung der einzelnen Subjektivität mit Gott. Als einzelnes Subjekt jedoch hat der Menſch auch ſein zufälliges Naturdaſeyn und einen weiteren oder beſchränkteren Kreis endlicher Intereſſen, Bedürfniſſe, Zwecke und Leidenſchaften, in welchem er ſich ebenſoſehr verſelbſtſtändigen und genügen, als denſelben in jene Vorſtellungen von Gott und die Verſöhnung mit Gott verſenken kann.

2) Was nun zweitens für die Darſtellung die Seite des Aeußeren angeht, ſo wird ſie gleichfalls in ihrer Partikularität ſelbſtſtändig und erhält ein Recht in dieſer Selbſtſtändigkeit aufzutreten, indem das Princip der Subjektivität jenes unmittelbare Entſprechen und ſich nach allen Theilen und Beziehungen hin vollendete Durchdringen des Innern und Aeußern verbietet. Denn Subjektivität iſt hier gerade das für ſich ſeyende, aus ſeinem realen Daſeyn in das Ideelle, in Empfindung, Herz, Gemüth, Betrachtung zurückgekehrte Innere. Dieß Ideelle bringt ſich zwar an ſeiner Außengeſtalt zur Erſcheinung, jedoch in einer Weiſe, in welcher die Außengeſtalt ſelber darthut, ſie ſey nur das Aeußere eines innerlich für ſich ſeyenden Subjekts. Der in der klaſſiſchen Skulptur feſte Zuſammenhang des Leiblichen und Geiſtigen iſt deshalb nicht zu einer totalen Zuſammenhangsloſigkeit aufgelöſt,

doch so gelockert und lose gemacht, daß beide Seiten, obschon keine ohne die andere ist, in diesem Zusammenhange ihre partikulare Selbstständigkeit gegen einander bewahren, oder doch, wenn eine tiefere Einigung wirklich gelingt, die Geistigkeit als das über seine Verschmelzung mit dem Objektiven und Aeußeren hinausgehende Innere zum wesentlich herausleuchtenden Mittelpunkte wird. Es kommt deshalb, um dieser relativ vermehrten Selbstständigkeit des Objektiven und Realen willen, hier zwar am meisten auch zur Darstellung der äußeren Natur und ihrer selbst vereinzelten partikularsten Gegenstände, doch aller Treue der Auffassung ohnerachtet müssen dieselben in diesem Falle dennoch einen Widerschein des Geistigen an ihnen offenbar werden lassen, indem sie in der Art ihrer künstlerischen Realisation die Theilnahme des Geistes, die Lebendigkeit der Auffassung, das sich Einleben des Gemüths selbst in dieses letzte Extrem der Aeußerlichkeit, und somit ein Inneres und Ideelles sichtbar machen.

Im Ganzen führt deshalb das Princip der Subjektivität die Nothwendigkeit mit sich, einer Seits die unbefangene Einigkeit des Geistes mit seiner Leiblichkeit aufzugeben, und das Leibliche mehr oder weniger negativ zu setzen, um die Innerlichkeit aus dem Aeußeren herauszuheben, anderer Seits dem Partikularen der Mannigfaltigkeit, Spaltung und Bewegung des Geistigen wie des Sinnlichen einen freien Spielraum zu verschaffen.

3) Dieß neue Princip hat sich drittens nun auch an dem sinnlichen Material geltend zu machen, dessen die Kunst sich zu ihren neuen Darstellungen bedient.

a) Das bisherige Material war das Materielle als solches, die schwere Masse in der Totalität ihres räumlichen Daseyns, so wie in der einfachen Abstraktion der Gestalt als bloßer Gestalt. Tritt nun das subjektive, und zugleich an sich selbst partikularisirte, erfüllte Innere in dieses Material herein, so wird es, um als Inneres herausscheinen zu können, an diesem Material eines Theils zwar die räumliche Totalität tilgen, und

ſie aus ihrem unmittelbaren Daſein in entgegengeſetzter Weiſe zu einem vom Geiſte hervorgebrachten Schein verwandeln, anderer Seits aber ſowohl in Betreff auf die Geſtalt als deren äußere ſinnliche Sichtbarkeit die ganze Partikularität des Erſcheinens hinzubringen müſſen, welche der neue Inhalt erfordert. Im Sinnlichen und Sichtbaren aber hat ſich hier die Kunſt zunächſt noch zu bewegen, weil, dem bisherigen Gange zufolge, das Innere allerdings als Reflexion in ſich zu faſſen iſt, zugleich aber als Zurückgehn ſeiner in ſich aus der Aeußerlichkeit und Leiblichkeit und ſomit als ein Zuſichſelberkommen zu erſcheinen hat, das ſich auf einem erſten Standpunkte nur wieder an dem objektiven Daſeyn der Natur und der leiblichen Exiſtenz des Geiſtigen ſelber darthun kann.

Die erſte unter den romantiſchen Künſten wird deshalb in der angegebenen Art ihren Inhalt noch in den Formen der äußeren menſchlichen Geſtalt und der geſammten Naturgebilde überhaupt ſichtbar herausſtellen, ohne jedoch bei der Sinnlichkeit und Abſtraktion der Skulptur ſtehn zu bleiben. Dieſe Aufgabe macht den Beruf der Malerei aus.

b) Inſofern nun aber in der Malerei nicht wie in der Skulptur die ſchlechthin vollbrachte Ineinsbildung des Geiſtigen und Leiblichen den Grundtypus liefert, ſondern umgekehrt das Hervorſcheinen des in ſich koncentrirten Innern, ſo ergiebt ſich überhaupt die räumliche Außengeſtalt als ein der Subjektivität des Geiſtes nicht wahrhaft gemäßes Ausdrucksmittel. Die Kunſt verläßt deshalb ihre bisherige Geſtaltungsweiſe, und ergreift ſtatt der Figurationen des Räumlichen, die Figurationen des Tons in ſeinem zeitlichen Klingen und Verklingen; denn der Ton, indem er nur durch das Negativgeſetztſeyn der räumlichen Materie ſein ideelleres zeitliches Daſeyn gewinnt, entſpricht dem Innern, das ſich ſelbſt ſeiner ſubjektiven Innerlichkeit nach als Empfindung erfaßt, und jeden Gehalt, wie er in der inneren Bewegung des Herzens und Gemüthes ſich geltend macht, in der Bewegung der

Töne ausdrückt. Die zweite Kunst, welche diesem Princip der Darstellung folgt, ist die *Musik*.

c) Dadurch stellt sich jedoch die Musik wiederum nur auf die entgegengesetzte Seite, und hält, den bildenden Künsten gegenüber, sowohl in Rücksicht auf ihren Inhalt als auch in Betreff des sinnlichen Materials und der Ausdrucksweise an der Gestaltlosigkeit des Innern fest. Die Kunst aber hat der Totalität ihres Begriffs gemäß nicht *nur* das Innere, sondern ebensosehr die Erscheinung und Wirklichkeit desselben in seiner *äußeren Realität* vor die Anschauung zu bringen. Wenn nun die Kunst aber das wirkliche Hineinbilden in die wirkliche und damit sichtbare Form der Objektivität verlassen und sich zum Elemente der Innerlichkeit herübergewendet hat, so kann die Objektivität, der sie sich von Neuem zukehrt, nicht mehr die *reale*, sondern eine bloß *vorgestellte* und für die innere Anschauung, Vorstellung und Empfindung gestaltete Aeußerlichkeit seyn, deren Darstellung, als Mittheilung des in seinem eigenen Bereiche schaffenden Geistes an den Geist, das *sinnliche* Material seiner Kundgebung nur als bloßes Mittheilungsmittel gebrauchen, und deshalb zu einem für sich bedeutungslosen Zeichen heruntersetzen muß. Die *Poesie*, die Kunst der Rede, welche sich auf diesen Standpunkt stellt, und wie der Geist sonst schon durch die Sprache, was er in sich trägt, dem Geiste verständlich macht, so nun auch ihre Kunstproduktionen der sich zu einem selbst künstlerischen Organe ausbildenden Sprache einverleibt, ist zugleich, weil sie die *Totalität* des Geistes in ihrem Elemente entfalten kann, die *allgemeine* Kunst, die allen Kunstformen gleichmäßig angehört, und nur da ausbleibt, wo der sich in seinem höchsten Gehalte noch unklare Geist seiner eigenen Ahnungen sich nur in Form und Gestalt des ihm selbst Aeußeren und Anderen bewußt zu werden vermag.

Erſtes Kapitel.

Die Malerei.

Der gemäßeſte Gegenſtand der Skulptur iſt das ruhige ſubſtantielle Verſenktſeyn des Charakters in ſich, deſſen geiſtige Individualität ganz in das leibliche Daſeyn zu vollſtändiger Durchdringung herausgeht, und das ſinnliche Material, das dieſe Verkörperung des Geiſtes darſtellt, nur nach Seiten der Geſtalt als ſolcher dem Geiſte adäquat macht. Der Punkt der inneren Subjektivität, die Lebendigkeit des Gemüths, die Seele der eigenſten Empfindung hat die blicklose Geſtalt weder zur Koncentration des Innern zuſammengefaßt, noch zur geiſtigen Bewegung, zur Unterſcheidung vom Aeußern und zur innern Unterſcheidung aus einander getrieben. Dieß iſt der Grund, weshalb uns die Skulpturwerke der Alten zum Theil kalt laſſen. Wir verweilen nicht lange dabei, oder unſer Verweilen wird zu einem mehr gelehrten Studium der feinen Unterſchiede der Geſtalt und ihrer einzelnen Formen. Man kann es den Menſchen nicht übel nehmen, wenn ſie für die hohen Skulpturwerke nicht das hohe Intereſſe zeigen, das dieſelben verdienen. Denn wir müſſen es erſt lernen, ſie zu ſchätzen; ſogleich werden wir entweder nicht angezogen, oder der allgemeine Charakter des Ganzen ergiebt ſich bald, und für das Nähere müſſen wir uns dann erſt nach dem umſehen, was ein weiteres Intereſſe giebt. Ein Genuß aber, der erſt aus Studium, Nachdenken, gelehrter Kenntniß und vielfachem

Beobachten hervorgehn kann, ist nicht der unmittelbare Zweck der Kunst. Und was selbst bei einem auf diesen Umwegen erworbenen Genuß immer noch in den alten Skulpturwerken unbefriedigt bleibt, ist die Forderung, daß ein Charakter sich entwickele, zur Thätigkeit und Handlung nach Außen, zur Besonderung und Vertiefung des Innern übergehe. Einheimischer wird uns deshalb sogleich bei der Malerei. In ihr nämlich bricht sich das Princip der endlichen und in sich unendlichen Subjektivität, das Princip unseres eigenen Daseyns und Lebens zum erstenmal Bahn, und wir sehn in ihren Gebilden das, was in uns selber wirkt und thätig ist.

Der Gott der Skulptur bleibt der Anschauung als bloßes Objekt gegenüber, in der Malerei dagegen erscheint das Göttliche an sich selber als geistiges lebendiges Subjekt, das in die Gemeinde herübertritt und jedem Einzelnen die Möglichkeit giebt, sich mit ihm in geistige Gemeinschaft und Vermittlung zu setzen. Das Substantielle ist dadurch nicht, wie in der Skulptur, ein in sich beharrendes, erstarrtes Individuum, sondern in die Gemeinde selbst herübergetragen und besondert.

Dasselbe Princip unterscheidet nun auch ebensosehr das Subjekt von seiner eigenen Leiblichkeit und äußeren Umgebung überhaupt, als es auch das Innere mit derselben in Vermittelung bringt. In den Kreis dieser subjektiven Besonderung als Verselbstständigung des Menschen gegen Gott, Natur, innere und äußere Existenz anderer Individuen, so wie umgekehrt als innigste Beziehung und festes Verhältniß Gottes zur Gemeinde, und des partikularen Menschen zu Gott, Naturumgebung und den unendlich vielfachen Bedürfnissen, Zwecken, Leidenschaften, Handlungen und Thätigkeiten des menschlichen Daseyns, fällt die ganze Bewegung und Lebendigkeit, welche die Skulptur, sowohl ihrem Inhalt als auch ihren Ausdrucksmitteln nach, vermissen läßt, und führt eine unermeßliche Fülle des Stoffs und breite Mannigfaltigkeit der Darstellungsweise, die bisher gefehlt hatte, neu in

die Kunſt herein. So iſt das Princip der Subjektivität auf der einen Seite der Grund der Beſonderung, auf der anderen aber ebenſo das Vermittelnde und Zuſammenfaſſende, ſo daß die Malerei nun auch das in ein und demſelben Kunſtwerke vereinigt, was bis jetzt zweien verſchiedenen Künſten zufiel; die äußere Umgebung, welche die Architektur künſtleriſch behandelte, und die an ſich ſelbſt geiſtige Geſtalt, die von der Skulptur erarbeitet wurde. Die Malerei ſtellt ihre Figuren in eine von ihr ſelbſt in dem gleichen Sinn erfundene äußere Natur oder architektoniſche Umgebung hinein, und weiß dieß Aeußerliche durch Gemüth und Seele der Auffaſſung ebenſoſehr zu einer zugleich ſubjektiven Abſpiegelung zu machen, als ſie es mit dem Geiſt der ſich darin bewegenden Geſtalten in Verhältniß und Einklang zu ſetzen verſteht.

Dieß wäre das Princip für das Neue, was die Malerei zu der bisherigen Darſtellungsweiſe der Kunſt herzubringt.

Fragen wir jetzt nach dem Gange, den wir uns für die beſtimmtere Betrachtung vorzuſchreiben haben, ſo will ich hier folgende Eintheilung feſtſtellen.

Erſtens müſſen wir uns wiederum nach dem allgemeinen Charakter umſehen, den die Malerei ihrem Begriff nach in Rückſicht auf ihren ſpecifiſchen Inhalt, ſo wie in Betreff auf das mit dieſem Gehalt zuſammenſtimmende Material, und die dadurch bedingte künſtleriſche Behandlung anzunehmen hat.

Zweitens ſind ſodann die beſonderen Beſtimmungen zu entwickeln, welche in dem Principe des Inhalts und der Darſtellung liegen, und den entſprechenden Gegenſtand der Malerei, ſowie die Auffaſſungsweiſen, Kompoſition und das maleriſche Kolorit feſter begrenzen.

Drittens vereinzelt ſich durch ſolche Beſonderungen die Malerei zu verſchiedenen Schulen, welche, wie in den übrigen Künſten, ſo auch hier ihre hiſtoriſche Entwickelungsſtufen haben.

1. Allgemeiner Charakter der Malerei.

Wenn ich als das wesentliche Princip der Malerei die innere Subjektivität in ihrer Himmel und Erde umfassenden Lebendigkeit der Empfindung, Vorstellung und Handlung, in der Mannigfaltigkeit der Situationen und äußeren Erscheinungsweisen im Leiblichen angegeben, und den Mittelpunkt der Malerei dadurch in die romantische, christliche Kunst hineinverlegt habe, so kann jedem sogleich die Instanz einfallen, daß nicht nur bei den Alten vortreffliche Maler zu finden sind, welche in dieser Kunst ebenso hoch als in der Skulptur, d. h. auf der höchsten Stufe standen, sondern daß auch andere Völker, wie die Chinesen, Inder, Aegypter u. s. f. sich nach Seiten der Malerei hin Ruhm erworben haben. Allerdings ist die Malerei durch die Mannigfaltigkeit der Gegenstände, die sie ergreifen, und der Art, in welcher sie dieselben ausführen kann, auch in ihrer Verbreitung über verschiedene Völker weniger beschränkt; dieß macht aber nicht den Punkt aus, auf den es ankommt. Sehen wir nur auf das Empirische, so ist dieß und jenes in dieser und jener Art von diesen und anderen Nationen in den verschiedensten Zeiten producirt worden, die tiefere Frage jedoch geht auf das Princip der Malerei, auf die Untersuchung ihrer Darstellungsmittel, und dadurch auf die Feststellung desjenigen Inhalts, der durch seine Natur selbst mit dem Princip gerade der malerischen Form und Darstellungsweise übereinstimmt, so daß diese Form die schlechthin entsprechende dieses Inhalts wird. — Wir haben von der Malerei der Alten nur wenige Ueberbleibsel, Gemälde, denen man es ansieht, daß sie weder zu den vortrefflichsten des Alterthums gehören, noch von den berühmtesten Meistern ihrer Zeit gemacht seyn können. Wenigstens ist das, was man in Privathäusern der Alten durch Ausgrabungen gefunden hat, von dieser Art. Dennoch müssen wir die Zierlichkeit des Geschmacks, das Passende der Gegenstände, die Deutlichkeit der Gruppirung, sowie die Leichtigkeit der Ausführung und Frische des Kolorits

bewundern, Vorzüge, die gewiß noch in einem weit höheren Grade den urſprünglichen Vorbildern eigen waren, nach welchen z. B. die Wandgemälde in dem ſogenannten Hauſe des Tragödiendichters zu Pompeji gearbeitet worden ſind. Von namhaften Meiſtern iſt leider nichts auf uns gekommen. Wie vortrefflich nun aber auch dieſe urſprünglicheren Gemälde geweſen ſeyn mögen, ſo ſteht dennoch zu behaupten, daß die Alten bei der unerreichbaren Schönheit ihrer Skulpturen die Malerei nicht zu dem Grade der eigentlich maleriſchen Ausbildung bringen konnten, welchen dieſelbe in der chriſtlichen Zeit des Mittelalters und vornehmlich des ſechszehnten und ſiebenzehnten Jahrhunderts gewonnen hat. Dieß Zurückbleiben der Malerei hinter der Skulptur iſt bei den Alten an und für ſich zu präſumiren, weil der eigentlichſte Kern der griechiſchen Anſchauung mehr als mit jeder anderen Kunſt gerade mit dem Princip deſſen zuſammenſtimmt, was die Skulptur irgend zu leiſten im Stande iſt. In der Kunſt aber läßt ſich der geiſtige Gehalt nicht von der Darſtellungsweiſe abſcheiden. Fragen wir in dieſer Rückſicht, weshalb die Malerei erſt durch den Inhalt der romantiſchen Kunſtform zu ihrer eigenthümlichen Höhe emporgebracht ſey, ſo iſt eben die Innigkeit der Empfindung, die Seeligkeit und der Schmerz des Gemüths dieſer tiefere, eine geiſtige Beſeelung fordernde Gehalt, welcher der höheren maleriſchen Kunſtvollkommenheit den Weg gebahnt und dieſelbe nothwendig gemacht hat.

Ich will als Beiſpiel in dieſer Rückſicht nur an das wieder erinnern, was Raoul-Rochette von der Auffaſſung der Iſis, die den Horus auf den Knieen hält, anführt. Im Allgemeinen iſt das Sujet hier daſſelbe mit dem Gegenſtande chriſtlicher Madonnenbilder; eine göttliche Mutter mit ihrem Kinde. Der Unterſchied aber der Auffaſſung und Darſtellung deſſen, was in dieſem Gegenſtande liegt, iſt ungeheuer. Die ägyptiſche Iſis, welche in Basreliefs in ſolcher Situation vorkommt, hat nichts Mütterliches, keine Zärtlichkeit, keinen Zug der Seele und Empfindung, wie ſie doch ſelbſt den ſteiferen byzantiniſchen

Madonnenbildern nicht gänzlich fehlt. Was hat nun nicht gar Raphael, oder irgend ein anderer der großen italienischen Meister aus der Madonna und dem Christuskinde gemacht. Welche Tiefe der Empfindung, welch geistiges Leben, welche Innigkeit und Fülle, welche Hoheit oder Lieblichkeit, welch menschliches und doch ganz von göttlichem Geiste durchdrungenes Gemüth spricht uns aus jedem Zuge an. Und in wie unendlich mannigfaltigen Formen und Situationen ist dieser eine Gegenstand oft von den gleichen Meistern und mehr noch von verschiedenen Künstlern dargestellt worden. Die Mutter, die reine Jungfrau, die körperliche, die geistige Schönheit, Hoheit, Liebreiz, alles dieß und bei weitem mehr ist abwechselnd als Hauptcharakter des Ausdrucks herausgehoben. Ueberall aber ist es nicht die sinnliche Schönheit der Formen, sondern die geistige Beseelung, durch welche die Meisterschaft sich kund giebt und auch zur Meisterschaft der Darstellung führt. — Nun hat zwar die griechische Kunst die ägyptische weit überflügelt, und auch den Ausdruck des menschlichen Innern sich zum Gegenstande gemacht, aber die Innigkeit und Tiefe der Empfindung, welche in der christlichen Ausdrucksweise liegt, war sie doch nicht zu erreichen im Stande, und strebte auch, ihrem ganzen Charakter nach, gar nicht dieser Art der Beseelung zu. Der schon öfter von mir angeführte Faun z. B., der den jungen Bachus auf den Armen hält, ist von höchster Lieblichkeit und Liebenswürdigkeit. Ebenso die Nymphen, die den Bachus pflegen, eine Situation, welche eine kleine Gemme in schönster Gruppirung darstellt. Hier haben wir die ähnliche Empfindung unbefangener, begierdeloser, sehnsuchtsloser Liebe zum Kinde, aber selbst abgesehn von dem Mütterlichen, hat der Ausdruck dennoch die innere Seele, die Tiefe des Gemüths, welcher wir in christlichen Gemälden begegnen, in keiner Weise. Die Alten mögen zwar Portraits vortrefflich gemalt haben, aber weder ihre Auffassung der Naturdinge, noch ihre Anschauung von menschlichen und göttlichen Zuständen ist der Art gewesen, daß in Betreff

der Malerei eine ſo innige Begeiſtigung, als in der chriſtlichen Malerei, könnte zum Ausdruck gekommen ſeyn.

Daß aber die Malerei dieſe ſubjektivere Art der Beſeelung fordern muß, liegt ſchon in ihrem Material. Ihr ſinnliches Element nämlich, in welchem ſie ſich bewegt, iſt die Verbreitung in die Fläche, und das Geſtalten durch die Beſonderung der Farben, wodurch die Form der Gegenſtändlichkeit, wie ſie für die Anſchauung iſt, zu einem vom Geiſt an die Stelle der realen Geſtalt ſelbſt geſetzten künſtleriſchen Scheine verwandelt wird. Im Principe dieſes Materials liegt es, daß das Aeußerliche nicht mehr für ſich in ſeinem, wenn auch von Geiſtigem beſeelten, wirklichen Daſeyn letzte Gültigkeit behalten ſoll, ſondern in dieſer Realität gerade zu einem bloßen Scheinen des innern Geiſtes herabgebracht werden muß, der ſich für ſich als Geiſtiges anſchauen will. Einen anderen Sinn, wenn wir die Sache tiefer faſſen, hat dieſer Fortgang von der totalen Skulpturgeſtalt her nicht. Es iſt das Innere des Geiſtes, das ſich im Widerſchein der Aeußerlichkeit als Inneres auszudrücken unternimmt. Ebenſo führt dann weiters die Fläche, auf welcher die Malerei ihre Gegenſtände erſcheinen macht, ſchon für ſich zu Umgebungen, Bezüglichkeiten, Verhältniſſen hinaus, und die Farbe fordert als Beſonderung des Scheinens nun auch eine Beſonderheit des Innern, welche erſt durch Beſtimmtheit des Ausdrucks, der Situation und Handlung klar werden kann, und deshalb unmittelbar Mannigfaltigkeit, Bewegung und partikulares inneres und äußeres Leben erheiſcht. Dieß Princip der Innerlichkeit als ſolcher, welche zugleich in ihrem wirklichen Erſcheinen mit der Vielgeſtaltigkeit des äußeren Daſeyns verknüpft iſt, und ſich aus dieſer partikularen Exiſtenz heraus als in ſich geſammeltes Fürſichſeyn zu erkennen giebt, haben wir aber als das Princip der romantiſchen Kunſtform geſehen, in deren Gehalt und Darſtellungsart deshalb das Element der Malerei einzig und allein ſeinen

schlechthin entsprechenden Gegenstand hat. Umgekehrt können wir gleichfalls sagen, die romantische Kunst, wenn sie zu Kunstwerken fortgehn wolle, müsse sich ein Material suchen, das mit ihrem Inhalte zusammenfalle, und finde dasselbe zunächst in der Malerei, welche deshalb in allen übrigen Gegenständen und Auffassungen mehr oder weniger formell bleibt. Wenn es daher außer der christlichen Malerei auch eine orientalische, griechische und römische giebt, so bleibt dennoch die Ausbildung, welche diese Kunst innerhalb der Grenzen des Romantischen gewonnen hat, ihr eigentlicher Mittelpunkt, und wir können von orientalischer und griechischer Malerei nur so sprechen, wie wir auch in der Skulptur, die im klassischen Ideal wurzelte und mit der Darstellung desselben ihre wahre Höhe erreichte, von einer christlichen Skulptur zu reden hatten, d. h. wir müssen zugestehen, daß die Malerei erst im Stoffe der romantischen Kunstform den Inhalt erfaßt, der ihren Mitteln und Formen vollständig zusagt, und deshalb auch in Behandlung solcher Gegenstände erst ihre Mittel nach allen Seiten gebrauchen und erschöpfen lernt.

Verfolgen wir diesen Punkt zunächst ganz im Allgemeinen, so ergiebt sich daraus für den Inhalt, das Material und die künstlerische Behandlungsweise der Malerei Folgendes.

α) Die Hauptbestimmung, sahen wir, ist für den Inhalt des Malerischen die für sich seyende Subjektivität.

α) Dadurch kann nun weder nach Seiten des Innern die Individualität ganz in das Substantielle eingehn, sondern muß im Gegentheil zeigen, wie sie jeden Gehalt in sich als dieses Subjekt enthält und in demselben sich, ihr Inneres, die eigene Lebendigkeit ihres Vorstellens und Empfindens hat und ausdrückt, noch kann die äußere Gestalt schlechthin, wie in der Skulptur, von der inneren Individualität beherrscht erscheinen. Denn die Subjektivität, obschon sie das Aeußere als die ihr zugehörige Objektivität durchdringt, ist dennoch zugleich aus dem Objektiven in sich zurückgehende Identität, welche durch diese Beschlossenheit

in ſich gegen das Aeuſſerliche gleichgültig wird und daſſelbe frei läßt. Wie deshalb in der geiſtigen Seite des Inhalts das Einzelne der Subjektivität nicht mit der Subſtanz und Allgemeinheit unmittelbar in Einheit geſetzt, ſondern zur Spitze des Fürſichſeyns in ſich reflektirt iſt, ſo wird nun auch im Aeuſſeren der Geſtalt die Beſonderheit und Allgemeinheit derſelben aus jener plaſtiſchen Vereinigung zum Verwalten des Einzelnen und ſomit Zufälligeren und Gleichgültigeren in der Weiſe fortgehn, in welcher dieß auch ſonſt ſchon in der empiriſchen Wirklichkeit der herrſchende Charakter aller Erſcheinungen iſt.

β) Ein zweiter Punkt bezieht ſich auf die Ausdehnung, welche die Malerei durch ihr Princip in Rückſicht auf die darzuſtellenden Gegenſtände erhält.

Die freie Subjektivität läßt einer Seits der geſammten Breite der Naturdinge und allen Sphären der menſchlichen Wirklichkeit ihr ſelbſtſtändiges Daſeyn, anderer Seits aber kann ſie ſich in alles Beſondere hineindegeben, und es zum Inhalt des Innern machen, ja erſt in dieſem Verflochtenſeyn mit der konkreten Wirklichkeit erweiſt ſie ſich ſelbſt als konkret und lebendig. Dadurch wird es dem Maler möglich, eine Fülle von Gegenſtänden in das Gebiet ſeiner Darſtellungen hineinzunehmen, welche der Skulptur unzugänglich bleiben. Der ganze Kreis des Religiöſen, die Vorſtellungen von Himmel und Hölle, die Geſchichte Chriſti, der Jünger, Heiligen u. ſ. f., die äußere Natur, das Menſchliche bis zu dem Verüberſtiechendſten in Situationen und Charakteren, alles und jedes kann hier Platz gewinnen. Denn zur Subjektivität gehört auch das Beſondere, Willkürliche und Zufällige des Intereſſes und Bedürfniſſes, das ſich deshalb gleichfalls zur Auffaſſung hervordrängt.

γ) Hiemit hängt die dritte Seite zuſammen, daß die Malerei das Gemüth zum Inhalt ihrer Darſtellungen ergreift. Was im Gemüth lebt, iſt nämlich in ſubjektiver Weiſe vorhanden, wenn es ſeinem Gehalt nach auch das Objektive und Abſolute

als solches ist. Denn die Empfindung des Gemüths kann zwar zu ihrem Inhalte das Allgemeine haben, das jedoch als Empfindung nicht die Form dieser Allgemeinheit beibehält, sondern so erscheint, wie ich, als dieses bestimmte Subjekt, mich darin weiß und empfinde. Um objektiven Gehalt in seiner Objektivität herauszustellen, muß ich mich selbst vergessen. So bringt die Malerei allerdings das Innere in Form äußerer Gegenständlichkeit vor die Anschauung, aber ihr eigentlicher Inhalt, den sie ausdrückt, ist die empfindende Subjektivität; weshalb sie denn auch nach der Seite der Form nicht so bestimmte Anschauungen des Göttlichen z. B. als die Skulptur zu liefern vermag, sondern nur unbestimmtere Vorstellungen, die in die Empfindung fallen. Dem scheint zwar der Umstand zu widersprechen, daß wir auch die äußere Umgebung des Menschen, Gebirge, Thäler, Wiesen, Bäche, Bäume, Gesträuch, Schiffe, das Meer, Wolken und Himmel, Gebäude, Zimmer u. s. f. vielfach von den berühmtesten Malern zum Gegenstande von Gemälden vorzugsweise ausgewählt sehen, doch was in solchen Kunstwerken den Kern ihres Inhaltes ausmacht, sind nicht diese Gegenstände selbst, sondern die Lebendigkeit und Seele der subjektiven Auffassung und Ausführung, das Gemüth des Künstlers, das sich in seinem Werke abspiegelt, und nicht nur ein bloßes Abbild äußerer Objekte, sondern zugleich sich selbst und sein Inneres liefert. Gerade dadurch erweisen sich die Gegenstände in der Malerei auch nach dieser Seite als gleichgültiger, weil das Subjektive an ihnen anfängt als Hauptsache hervorzustechen. In dieser Wendung gegen das Gemüth, das bei Gegenständen der äußern Natur oft nur ein allgemeiner Klang der Stimmung seyn kann, die hervorgebracht wird, unterscheidet sich die Malerei am meisten von Skulptur und Architektur, indem sie mehr in die Nähe der Musik tritt und aus der bildenden Kunst her den Uebergang zu der tönenden macht.

b) Das sinnliche Material zum zweitens der Malerei, im Unterschiede von der Skulptur, habe ich bereits mehrfach dem

allgemeinsten Grundzuge nach angegeben, so daß ich hier nur den näheren Zusammenhang berühren will, in welchem dieß Material mit dem geistigen Inhalt steht, den es vorzugsweise zur Darstellung zu bringen hat.

α) Das Nächste, was in dieser Rücksicht muß in Betracht gezogen werden, ist der Umstand, daß die Malerei die räumliche Totalität der drei Dimensionen zusammenzieht. Die vollständige Koncentration wäre die in den Punkt, als Aufhebung des Nebeneinander überhaupt, und als Unruhe in sich dieses Aufhebens, wie sie dem Zeitpunkt zukommt. Zu dieser konsequent durchgeführten Negation aber geht erst die Musik fort. Die Malerei dagegen läßt das Räumliche noch bestehen, und tilgt nur eine der drei Dimensionen, so daß sie die Fläche zum Element ihrer Darstellungen macht. Dieß Vermindern der drei Dimensionen zur Ebene liegt in dem Princip des Innerlichwerdens, das sich am Räumlichen als Innerlichkeit nur dadurch hervorthun kann, daß es die Totalität der Aeußerlichkeit nicht bestehn läßt, sondern sie beschränkt.

Gewöhnlich ist man geneigt zu meinen, diese Reduktion sey eine Willkür der Malerei, durch welche ihr ein Mangel anklebe. Denn sie wolle ja doch Naturgegenstände in deren ganzen Realität oder geistige Vorstellungen und Empfindungen vermittelst des menschlichen Körpers und dessen Gebehrden anschaulich machen, für diesen Zweck aber sey die Fläche unzureichend und bleibe hinter der Natur zurück, welche in ganz anderer Vollständigkeit auftrete.

αα) Allerdings ist die Malerei in Rücksicht auf das materiell Räumliche noch abstrakter, als die Skulptur, aber diese Abstraktion, weit entfernt eine bloß willkürliche Beschränkung oder menschliche Ungeschicklichkeit, der Natur und ihren Produktionen gegenüber, zu seyn, macht gerade den nothwendigen Fortgang von der Skulptur her aus. Schon die Skulptur war nicht ein Nachbilden bloß des natürlichen, leiblichen Daseyns, sondern ein Reproduciren aus dem Geist, und streifte deshalb von der Gestalt

alle die Seiten der gewöhnlichen Natureristenz ab, welche dem bestimmten darzustellenden Inhalt nicht entsprachen. Dieß betraf in der Skulptur die Partikularität der Färbung, so daß nur die Abstraktion der sinnlichen Gestalt übrig blieb. In der Malerei tritt nun das Entgegengesetzte ein, denn ihr Inhalt ist die geistige Innerlichkeit, die nur im Aeußeren kann zum Vorschein kommen, als aus demselben in sich hineingehend. So arbeitet die Malerei zwar auch für die Anschauung, doch in einer Weise, in welcher das Objektive, das sie darstellt, nicht ein wirkliches totales, räumliches Naturdaseyn bleibt, sondern zu einem Widerschein des Geistes wird, in welchem er seine Geistigkeit nur insofern offenbar macht, als er das reale Daseyn aufhebt, und es zu einem bloßen Scheinen im Geistigen für's Geistige umschafft.

ββ) Dadurch muß hier die Malerei der räumlichen Totalität Abbruch thun, und braucht nicht etwa nur aus Beschränktheit der menschlichen Natur auf diese Vollständigkeit Verzicht zu leisten. Indem nämlich der Gegenstand der Malerei seinem räumlichen Daseyn nach nur ein Scheinen des geistigen Innern ist, das die Kunst für den Geist darstellt, löst sich die Selbstständigkeit der wirklichen, räumlich vorhandenen Existenz auf, und erhält eine weit engere Beziehung auf den Zuschauer, als beim Skulpturwerk. Die Statue ist für sich überwiegend selbstständig, unbekümmert um den Beschauer, der sich hinstellen kann wohin er will; sein Standpunkt, seine Bewegungen, sein Umhergehn ist für das Kunstwerk etwas Gleichgültiges. Soll diese Selbstständigkeit noch bewahrt seyn, so muß das Skulpturbild nun auch dem Zuschauer auf jedem Standpunkte etwas geben können. Bewahrt aber muß dieß Fürsichseyn des Werks in der Skulptur bleiben, weil sein Inhalt das äußerlich und innerlich auf sich Beruhende, Abgeschlossene und Objektive ist. In der Malerei dagegen, deren Gehalt die Subjektivität, und zwar die in sich zugleich partikularisirte Innerlichkeit ausmacht, hat eben auch diese Seite der Entzweiung im Kunstwerk als Gegenstand

und Zuſchauer hervorzutreten, doch ſich unmittelbar dadurch aufzulöſen, daß das Werk, als das Subjektive darſtellend, nun auch ſeiner ganzen Darſtellungsweiſe nach die Beſtimmung herauskehrt, weſentlich nur für das Subjekt, für den Beſchauer und nicht ſelbſtſtändig für ſich dazuſeyn. Der Zuſchauer iſt gleichſam von Anfang an mit dabei, mit eingerechnet, und das Kunſtwerk nur für dieſen feſten Punkt des Subjekts. Für dieſe Beziehung auf die Anſchauung und deren geiſtigen Reflex aber iſt das bloße Scheinen der Realität genug, und die wirkliche Totalität des Raums ſogar ſtörend, weil dann die angeſchauten Objekte für ſich ſelbſt ein Daſeyn behalten, und nicht nur durch den Geiſt für ſeine eigene Anſchauung darſtellig gemacht erſcheinen. Die Natur vermag deshalb ihre Gebilde nicht auf eine Ebene zu reduciren, denn ihre Gegenſtände haben und ſollen zugleich ein reales Fürſichſeyn haben; in der Malerei jedoch liegt die Befriedigung nicht im wirklichen Seyn, ſondern in dem bloß theoretiſchen Intereſſe an dem äußerlichen Widerſcheinen des Innern, und ſie entfernt damit alle Bedürftigkeit und Anſtalt zu einer räumlichen, totalen Realität und Organiſation.

γγ) Mit dieſer Reduktion auf die Fläche hängt nun auch drittens der Umſtand zuſammen, daß die Malerei zur Architektur nur in einem entfernteren Bezuge ſteht als die Skulptur. Denn Skulpturwerke, ſelbſt wenn ſie ſelbſtſtändig für ſich auf öffentlichen Plätzen oder in Gärten aufgeſtellt werden, bedürfen immer eines architektoniſch behandelten Poſtamentes, während in Zimmern, Vorplätzen, Hallen u. ſ. f. entweder die Baukunſt nur als Umgebung der Statuen dient, oder umgekehrt Skulpturbilder als Ausſchmückung von Gebäuden gebraucht werden, und zwiſchen beiden dadurch ein engerer Zuſammenhang ſtattfindet. Die Malerei dagegen, ſey es in eingeſchloſſenen Zimmern, oder in offenen Hallen und im Freien, beſchränkt ſich auf die Wand. Sie hat urſprünglich nur die Beſtimmung, leere Wandflächen auszufüllen. Dieſem Berufe genügt ſie hauptſächlich bei den

Alten, welche die Wände der Tempel und später auch der Privatwohnungen in solcher Weise verzierten. Die gothische Baukunst, deren Hauptaufgabe die Umschließung in den grandiosesten Verhältnissen ist, bietet zwar noch größere Flächen, ja die immensesten, welche zu denken sind, doch tritt bei ihr sowohl für das Aeußere als auch für das Innere der Gebäude die Malerei nur in den früheren Mosaiken als Ausschmückung leerer Flächen ein; die spätere Architektur des vierzehnten Jahrhunderts besonders füllt im Gegentheil ihre ungeheuren Wandungen in einer selbst architektonischen Weise aus, wovon die Hauptfacade des Straßburger Münsters das großartigste Beispiel liefert. Hier sind die leeren Flächen außer den Eingangsthüren, der Rose und den Fenstern durch die über die Mauern hingezogenen fensterartigen Verzierungen, so wie durch Figuren mit vieler Zierlichkeit und Mannigfaltigkeit ausgeschmückt, so daß es dazu keiner Malereien mehr bedarf. Für die religiöse Architektur tritt daher die Malerei vornehmlich erst in Gebäuden wieder auf, welche sich dem Typus der alten Baukunst zu nähern anfangen. Im Ganzen jedoch trennt sich die christliche religiöse Malerei auch von der Baukunst ab, und verselbstständigt ihre Werke, wie z. B. in großen Altargemälden, in Kapellen oder auf Hochaltären. Zwar muß auch hier das Gemälde in Bezug auf den Charakter des Ortes bleiben, für welchen es bestimmt ist, im Uebrigen aber hat es seine Bestimmung nicht nur in der Ausfüllung von Wandflächen, sondern ist seiner selbst willen wie ein Skulpturwerk da. Endlich wird die Malerei zur Auszierung von Sälen und Zimmern in öffentlichen Gebäuden, Rathhäusern, Palästen, Privatwohnungen u. s. w. gebraucht, wodurch sie sich wieder enger mit der Architektur verbindet, eine Verbindung, durch welche jedoch ihre Selbstständigkeit als freie Kunst nicht verloren gehn darf.

β) Die weitere Nothwendigkeit nun aber für die Aufhebung der Raumdimensionen in der Malerei zur Fläche bezieht sich darauf, daß die Malerei die zugleich in sich besonderte, und

dadurch an mannigfaltigen Partikularitäten reiche Innerlichkeit auszudrücken den Beruf hat. Die bloße Beschränkung auf die räumlichen Formen der Gestalt, mit denen sich die Skulptur begnügen kann, löst sich deshalb in der reicheren Kunst auf, denn die Raumformen sind das Abstrakteste in der Natur, und es muß jetzt nach partikularen Unterschieden, insofern ein in sich mannigfaltigeres Material gefordert ist, gegriffen werden. Zum Princip der Darstellung im Räumlichen tritt daher die physikalisch specieller bestimmte Materie hinzu, deren Unterschiede, wenn sie für das Kunstwerk als die wesentlichen erscheinen sollen, dieß an der totalen Räumlichkeit, die nicht mehr das letzte Darstellungsmittel bleibt, selber zeigen, und der Vollständigkeit der Raumdimensionen Abbruch thun müssen, um das Erscheinen des Physikalischen herauszuheben. Denn die Dimensionen sind in der Malerei nicht durch sich selbst in ihrer eigentlichen Realität da, sondern werden nur durch dieß Physikalische scheinbar und sichtbar gemacht. —

αα) Fragen wir nun, welcher Art das physikalische Element sei, dessen sich die Malerei bedient, so ist dasselbe das Licht, als das allgemeine Sichtbarmachen der Gegenständlichkeit überhaupt.

Das bisherige sinnliche, konkrete Material der Architektur war die widerstandleistende, schwere Materie, welche besonders in der Baukunst gerade diesen Charakter der schweren Materie als drückender, lastender, tragender und getragener u. s. f. hervorkehrte, und die gleiche Bestimmung auch in der Skulptur noch nicht verlor. Die schwere Materie lastet, weil sie ihren materiellen Einheitspunkt nicht in sich selbst, sondern in Anderem hat, und diesen Punkt sucht, ihm zustrebt, durch den Widerstand anderer Körper aber, die dadurch zu tragenden werden, an ihrem Platze bleibt. Das Princip des Lichts ist das Entgegengesetzte der zu ihrer Einheit noch nicht aufgeschlossenen schweren Materie. Was man auch vom Licht sonst noch aussagen möge, so steht

doch nicht zu läugnen, daß es absolut leicht, nicht schwer und Widerstand leistend, sondern die reine Identität mit sich und damit die reine Beziehung auf sich, die erste Idealität, das erste Selbst der Natur sey. Im Licht beginnt die Natur zum erstenmal subjektiv zu werden, und ist nun das allgemeine physikalische Ich, das sich freilich weder zur Partikularität fortgetrieben, noch zur Einzelnheit und punktuellen Abgeschlossenheit in sich zusammengezogen hat, dafür aber die bloße Objektivität und Aeußerlichkeit der schweren Materie aufhebt und von der sinnlichen, räumlichen Totalität derselben abstrahiren kann. Nach dieser Seite der ideelleren Qualität des Lichts wird es zum physikalischen Princip der Malerei.

β) Das Licht als solches nun aber existirt nur als die eine Seite, welche im Principe der Subjektivität liegt, nämlich als diese ideellere Identität. In dieser Rücksicht ist das Licht nur das Manifestiren, das sich jedoch hier in der Natur nur als das Sichtbarmachen überhaupt erweist, den besonderen Inhalt aber dessen, was es offenbart, außerhalb seiner als die Gegenständlichkeit hat, welche nicht das Licht, sondern das Andere desselben und damit dunkel ist. Diese Gegenstände nun giebt das Licht in ihren Unterschieden der Gestalt, Entfernung u. s. f. dadurch zu erkennen, daß es sie bescheint, d. h. ihre Dunkelheit und Unsichtbarkeit mehr oder weniger aufhellt, und einzelne Theile sichtbarer, d. h. als dem Beschauer näher hervortreten, andere dagegen als dunkler, d. h. als von dem Beschauer entfernter, zurücktreten läßt. Denn Hell und Dunkel als solches, insofern nicht die bestimmte Farbe des Gegenstandes dabei in Betracht kommt, bezieht sich überhaupt auf die Entfernung der beschienenen Objekte von uns in ihrer spezifischen Beleuchtung. In diesem Verhältniß zur Gegenständlichkeit bringt das Licht nicht mehr das Licht als solches, sondern das in sich selbst schon partikularisirte Helle und Dunkele, Licht und Schatten hervor, deren mannigfaltige Figurationen die Gestalt und

Entfernung der Objekte von einander und vom Beschauer kenntlich machen. Dieß Princip ist es, dessen sich die Malerei bedient, weil die Besonderung von Hause aus in ihrem Begriffe liegt. Vergleichen wir sie in dieser Rücksicht mit der Skulptur und Architektur, so stellen diese Künste die realen Unterschiede der räumlichen Gestalt wirklich hin, und lassen Licht und Schatten durch die Beleuchtung, welche das natürliche Licht giebt, sowie durch die Stellung des Zuschauers bewirken, so daß die Rundung der Formen hier schon für sich vorhanden und Licht und Schatten, wodurch sie sichtbar wird, nur eine Folge dessen sind, was schon unabhängig von diesem Sichtbarwerden wirklich da war. In der Malerei dagegen gehört das Helle und Dunkele mit allen seinen Gradationen und feinsten Uebergängen selber zum Princip des künstlerischen Materials, und bringt nur den absichtlichen Schein von dem hervor, was Skulptur und Baukunst für sich real gestalten. Licht und Schatten, das Erscheinen der Gegenstände in ihrer Beleuchtung ist durch die Kunst und nicht durch das natürliche Licht bewirkt, welches deshalb nur dasjenige Hell und Dunkel und die Beleuchtung sichtbar macht, die hier schon von der Malerei producirt sind. Dieß ist der aus dem eigentlichen Material selbst hervorgehende positive Grund, weshalb die Malerei nicht der drei Dimensionen bedarf. Die Gestalt wird durch Licht und Schatten gemacht und ist für sich als reale Gestalt überflüssig.

γγ) Hell und Dunkel, Schatten und Licht, sowie ihr Ineinanderspielen sind nun aber drittens nur eine Abstraktion, welche als diese Abstraktion in der Natur nicht existirt und daher auch nicht als sinnliches Material gebraucht werden kann.

Das Licht nämlich, wie wir bereits sahen, bezieht sich auf das ihm Andere, das Dunkle. In diesem Verhältniß bleiben jedoch beide Principe nicht etwa selbstständig, sondern setzen sich als Einheit, als Ineinander von Licht und Dunkel. Das in dieser Weise in sich selbst getrübte, verdunkelte Licht, das aber

ebenso das Dunkle durchdringt und durchleuchtet, giebt das Princip für die Farbe, als eigentliches Material der Malerei. Das Licht als solches bleibt farblos, die reine Unbestimmtheit der Identität mit sich; zur Farbe, die gegen das Licht schon etwas relativ Dunkles ist, gehört das vom Licht Unterschiedene, eine Trübung, mit der sich das Princip des Lichts in eins setzt, und es ist deshalb eine schlechte und falsche Vorstellung, sich das Licht als aus den verschiedenen Farben, d. h. aus verschiedenen Verdunkelungen zusammengesetzt zu denken.

Gestalt, Entfernung, Abgrenzung, Rundung, kurz alle Raumverhältnisse und Unterschiede des Erscheinens im Raum werden in der Malerei nur durch die Farbe hervorgebracht, deren ideelleres Princip nun auch einen ideelleren Inhalt darzustellen befähigt ist, und durch die tieferen Gegensätze, die unendlich mannigfaltigen Mittelstufen, Uebergänge und Feinheiten der leisesten Nüancirung in Rücksicht auf die Fülle und Besonderheit der aufzunehmenden Gegenstände den allerbreitesten Spielraum gewährt. Es ist unglaublich, was hier in der That die bloße Färbung vollbringt. Zwei Menschen z. B. sind etwas schlechthin Unterschiedenes; jeder ist in seinem Selbstbewußtseyn wie in seinem körperlichen Organismus für sich eine abgeschlossene geistige und leibliche Totalität, und doch ist dieser ganze Unterschied in einem Gemälde nur auf den Unterschied von Farben reducirt. Hier hört solche Färbung auf, eine andere fängt an, und dadurch ist alles da, Form, Entfernung, Mienenspiel, Ausdruck, das Sinnlichste und das Geistigste. Und diese Reduktion dürfen wir, wie gesagt, nicht als Nothbehelf und Mangel ansehn, sondern umgekehrt; die Malerei entbehrt die dritte Dimension nicht etwa, sondern verwirft sie absichtlich, um das bloß räumlich Reale durch das höhere und reichere Princip der Farbe zu ersetzen.

γ) Dieser Reichthum erlaubt der Malerei nun auch in ihren Darstellungen die Totalität des Erscheinens auszubilden. Die Skulptur ist mehr oder weniger auf das feste in sich Abgeschlossen-

seyn der Individualität beschränkt; in der Malerei aber kann das Individuum nicht in der gleichen Begrenzung in sich und nach Außen gehalten bleiben, sondern tritt zur mannigfaltigsten Bezüglichkeit über. Denn einer Seits ist es, wie ich schon berührte, in einen weit näheren Bezug auf den Zuschauer gesetzt, anderer Seits erhält es einen mannigfaltigern Zusammenhang mit anderen Individuen und der äußeren Naturumgebung. Das bloße Scheinenmachen der Objektivität giebt die Möglichkeit, sich zu den weitesten Entfernungen und Räumen und allen den verschiedenartigsten darin vorkommenden Gegenständen in ein und demselben Kunstwerk auszubreiten, das jedoch als Kunstwerk ebensosehr ein in sich beschlossenes Ganzes seyn, und sich in dieser Abschließung nicht als ein bloß zufälliges Aufhören und Begrenzen, sondern als eine der Sache nach zu einander gehörige Totalität von Besonderheiten erweisen muß. —

c) Drittens haben wir, nach dieser allgemeinen Betrachtung des Inhalts und des sinnlichen Materials der Malerei, kurz noch das allgemeine Princip für die künstlerische Behandlungsart anzugeben.

Die Malerei läßt mehr als Skulptur und Baukunst die zwei Extreme zu, daß auf der einen Seite die Tiefe des Gegenstandes, der religiöse und sittliche Ernst der Auffassung und Darstellung der idealen Schönheit der Formen, und auf der anderen Seite, bei für sich genommen unbedeutenden Gegenständen, die Partikularität des Wirklichen und die subjektive Kunst des Machens zur Hauptsache wird. Wir können deshalb auch oft genug zwei Extreme des Urtheils hören; bald den Ausruf: welch herrlicher Gegenstand, welche tiefe, hinreißende, bewundrungswürdige Konception, welche Großheit des Ausdrucks, welche Kühnheit der Zeichnung; bald wieder den entgegengesetzten: wie herrlich, wie unvergleichlich gemalt. Dieß Auseinandertreten liegt im Begriff der Malerei selbst, ja man kann wohl sagen, daß beide Seiten in gleichmäßiger Ausbildung nicht zu vereinigen

sind, sondern daß jede für sich selbstständig werden muß. Denn die Malerei hat sowohl die Gestalt als solche, die Formen der Raumbegrenzung, als auch die Farbe zu ihrem Darstellungsmittel, und steht durch diesen ihren Charakter zwischen dem Idealen, Plastischen, und zwischen dem Extreme der unmittelbaren Besonderheit des Wirklichen, wodurch auch zwei Arten der Malerei zum Vorschein kommen. Die eine, die idealische, deren Wesen die Allgemeinheit ist, die andere, welche das Einzelne in seiner engeren Partikularität darstellt.

α) In dieser Rücksicht hat die Malerei *erstens*, wie die Skulptur, das Substantielle, die Gegenstände des religiösen Glaubens, die großen Begebenheiten der Geschichte, die hervorragendsten Individuen aufzunehmen, obschon sie dieß Substantielle in Form innerer Subjektivität zur Anschauung bringt. Hier ist die Großartigkeit, der Ernst der dargestellten Handlung, die Tiefe des darin ausgedrückten Gemüths das, worauf es ankommt, so daß die Ausbildung und Anwendung all der reichen Kunstmittel, deren die Malerei fähig ist, und der Geschicklichkeit, welche der vollkommen virtuose Gebrauch dieser Mittel erfordert, hier noch ihr vollständiges Recht nicht erhalten kann. Es ist die Macht des darzustellenden Gehalts und die Versenkung in das Wesentliche und Substantielle desselben, welche jene überwiegende Fertigkeit in der Kunst des Malens als das noch Unwesentlichere zurückdrängen. So sind z. B. die raphaelischen Kartons von unschätzbarem Werth, und zeigen die ganze Vortrefflichkeit der Konception, obschon Raphael, selbst bei ausgeführten Gemälden, welche Meisterschaft er auch in Zeichnung, Reinheit idealer und dennoch durchweg lebendiger individueller Gestalten, Komposition und Kolorit erreicht haben mag, gewiß im Kolorit, im Landschaftlichen u. s. f. von den holländischen Meistern übertroffen wird. Mehr noch ist dieß bei früheren italienischen Heroen der Kunst der Fall, gegen welche schon Raphael ebensosehr in Tiefe, Macht und Innigkeit des Ausdrucks zurücksteht, als er sie in Kunst des

Malens, in Schönheit lebendiger Gruppirung, in Zeichnung u. ſ. f. überflügelt hat.

β) Umgekehrt aber darf, wie wir ſahen, die Malerei nicht bei dieſer Vertiefung in das Gehaltvolle der Subjektivität und deren Unendlichkeit ſtehen bleiben, ſondern ſie hat die Beſonderheit, das, was ſonſt nur das Beiweſen, die Umgebung und den Hintergrund gleichſam ausmacht, ſelbſtſtändig zu entlaſſen und frei zu machen. In dieſem Fortgange nun vom tiefſten Ernſte zur Aeußerlichkeit des Partikularen muß ſie bis zum Extrem der Erſcheinung ſelbſt als ſolcher, d. h. bis dahin durchdringen, wo aller Inhalt gleichgültig und das künſtleriſche Scheinenmachen das Hauptintereſſe wird. Mit höchſter Kunſt ſehen wir die flüchtigſten Scheine des Himmels, der Tageszeit, der Waldbeleuchtung, die Scheine und Widerſcheine der Wolken, Wellen, Seen, Ströme, das Schimmern und Blinken des Weins im Glaſe, den Glanz des Auges, das Momentane des Blicks, Lächelns u. ſ. f. fixiren. Die Malerei ſchreitet hier vom Idealiſchen zur lebendigen Wirklichkeit fort, deren Effekt der Erſcheinung ſie beſonders durch Genauigkeit und Ausführung jeder einzelnſten Parthie erreicht. Doch iſt dieß keine bloße Emſigkeit der Ausarbeitung, ſondern ein geiſtreicher Fleiß, der jede Beſonderheit für ſich vollendet und doch das Ganze in Zuſammenhang und Fluß erhält, und hiezu der größten Kunſt bedarf. Hier ſcheint nun die dadurch erreichte Lebendigkeit im Scheinenmachen des Wirklichen eine höhere Beſtimmung als das Ideal zu werden, und bei keiner Kunſt iſt deshalb mehr über Ideal und Natur geſtritten, wie ich ſchon früher bei anderer Gelegenheit weitläufiger beſprochen habe. Man könnte allerdings die Anwendung aller Kunſtmittel bei einem ſo geringfügigen Stoff als eine Verſchwendung tadeln, die Malerei jedoch darf ſich dieſes Stoffs nicht entſchlagen, der wieder ſeiner Seits und allein dazu geeignet iſt, mit ſolcher Kunſt behandelt zu werden, und dieſe unendliche Subtilität und Delikateſſe des Scheinens zu gewähren. —

γ) Bei diesem allgemeineren Gegensatze nun aber bleibt die künstlerische Behandlung nicht stehen, sondern geht, da die Malerei überhaupt auf dem Principe der Subjektivität und Besonderheit beruht, zu einer näheren Partikularisation und Vereinzlung fort. Die Baukunst und Skulptur zeigt zwar auch nationale Unterschiede, und besonders in der Skulptur läßt sich bereits eine nähere Individualität von Schulen und einzelnen Meistern erkennen; in der Malerei aber dehnt sich diese Verschiedenheit und Subjektivität der Darstellungsweise ganz ebenso ins Weite und Unberechenbare aus, als die Gegenstände, welche sie ergreifen darf, nicht im voraus können begrenzt werden. Hier vornehmlich macht sich der partikulare Geist der Völker, Provinzen, Epochen und Individuen geltend, und betrifft nicht nur die Wahl der Gegenstände und den Geist der Konception, sondern auch die Art der Zeichnung, Gruppirung, des Kolorits, der Pinselführung, Behandlung bestimmter Farben u. s. f. bis auf subjektive Manieren und Angewöhnungen herunter.

Weil die Malerei sich im Innern und Besondern so unbeschränkt zu ergehn die Bestimmung hat, so ist nun allerdings ebenso des Allgemeinen wenig, was sich bestimmt von ihr sagen läßt, als es des Bestimmten wenig giebt, das im Allgemeinen von ihr könnte angeführt werden. Dennoch dürfen wir uns nicht mit dem begnügen, was ich bisher von dem Princip des Inhalts, des Materials und der künstlerischen Behandlung erläutert habe, sondern müssen, wenn wir auch das Empirische in seiner weitschichtigen Mannigfaltigkeit bei Seite stellen, noch einige besondere Seiten, die sich als durchgreifend erweisen, einer näheren Betrachtung unterwerfen.

2. Besondere Bestimmungen der Malerei.

Die verschiedenen Gesichtspunkte, nach der wir diese festere Charakteristik zu unternehmen haben, sind uns schon durch die

bisherige Erörterung vorgeſchrieben. Sie betreffen wiederum den Inhalt, das Material und die künſtleriſche Behandlung beider.

Was erſtens den Inhalt angeht, ſo haben wir zwar als den entſprechenden Stoff den Gehalt der romantiſchen Kunſtform geſehn, wir müſſen jedoch die weitere Frage nach den beſtimmteren Kreiſen aus dem Reichthume dieſer Kunſtform aufwerfen, welche ſich mit der maleriſchen Darſtellung vorzugsweiſe zuſammenzuſchließen geeignet ſind.

Zweitens kennen wir wohl das Princip des ſinnlichen Materials, müſſen aber jetzt die Formen näher beſtimmen, welche auf der Fläche durch Färbung ausdrückbar ſind, inſofern die menſchliche Geſtalt und die ſonſtigen Naturdinge ſollen zur Erſcheinung kommen, um die Innerlichkeit des Geiſtes kundzugeben.

Drittens fragt es ſich in der gleichen Weiſe nach der Beſtimmtheit der künſtleriſchen Auffaſſung und Darſtellung, welche dem verſchiedenen Character des Inhalts in ſelber unterſchiedener Weiſe entſpricht, und dadurch beſondere Arten der Malerei herbeiführt.

a) Ich habe ſchon früher daran erinnert, daß die Alten vortreffliche Maler gehabt haben, zugleich aber bemerkt, daß der Beruf der Malerei erſt durch die Anſchauungsweiſe und Art der Empfindung zu erfüllen ſey, welche ſich in der romantiſchen Kunſtform thätig erweiſt. Dem ſcheint nun aber von Seiten des Inhalts her betrachtet, der Umſtand zu widerſprechen, daß gerade auf dem Höhepunkte der chriſtlichen Malerei, zur Zeit Raphael's, Correggio's, Rubens u. ſ. f. mythologiſche Gegenſtände Theils für ſich, Theils zur Ausſchmückung und Allegoriſirung von großen Thaten, Triumphen, Heirathen der Fürſten u. ſ. f. ſind benutzt und dargeſtellt worden. Aehnliches iſt auch in neueſter Zeit vielfach wieder zur Sprache gekommen. So hat Göthe z. B. die Beſchreibungen des Philoſtrat von Polygnot's Gemälden wieder aufgenommen und dieſe Sujets ſehr ſchön mit poetiſcher Auffaſſung für den Maler aufgefriſcht und erneuert. Iſt nun

aber mit solchen Vorschlägen die Forderung verbunden, die Gegenstände der griechischen Mythologie und Sagengeschichte, oder auch Scenen aus der römischen Welt, zu denen die Franzosen in einer gewissen Epoche ihrer Malerei große Vorliebe gezeigt haben, im specifischen Sinne und Geist der Alten selbst aufzufassen und darzustellen, so ist hiergegen sogleich im Allgemeinen einzuwenden, daß sich dieß Vergangene nicht in's Leben zurückrufen lasse, und das Specifische der Antike dem Princip der Malerei nicht vollkommen gemäß sey. Der Maler muß deshalb aus diesen Stoffen etwas ganz anderes machen, einen ganz anderen Geist, eine andere Empfindungs- und Veranschaulichungsweise, als bei den Alten selber darin lag, hineinlegen, um solchen Inhalt mit den eigentlichen Aufgaben und Zwecken der Malerei in Einklang zu bringen. So ist denn auch der Kreis antiker Stoffe und Situationen im Ganzen nicht derjenige, welchen die Malerei in konsequenter Entwickelung ausgebildet hat, sondern er ist im Gegentheil als ein zugleich heterogenes Element, das wesentlich erst muß umgearbeitet werden, verlassen worden. Denn wie ich schon mehrfach andeutete, hat die Malerei vornehmlich das zu ergreifen, dessen Darstellung sie vornehmlich der Skulptur, Musik und Poesie gegenüber vermittelst der äußerlichen Gestalt gewähren kann. Es ist dieß die Koncentration des Geistes in sich, welche der Skulptur auszudrücken versagt bleibt, während die Musik wiederum nicht zum Aeußerlichen der Erscheinung des Innern herübertreten und die Poesie selbst nur eine unvollkommene Anschauung des Leiblichen geben kann. Die Malerei dagegen ist beide Seiten noch zu verknüpfen im Stande, sie vermag im Aeußerlichen selbst die volle Innigkeit auszudrücken, und hat sich deshalb auch die empfindungsreiche Tiefe der Seele, und ebenso die tief eingeprägte Besonderheit des Charakters und Charakteristischen zum wesentlichen Inhalt zu nehmen; die Innigkeit des Gefühls überhaupt und die Innigkeit im Besondern, für deren Ausdruck bestimmte Begebenheiten, Verhältnisse, Situa-

tionen nicht bloß als Explikation des individuellen Charakters erſcheinen müſſen, ſondern die ſpecifiſche Beſonderheit ſich als in die Seele und Phyſiognomie ſelbſt tief eingeſchnitten, eingewurzelt, und als von der äußeren Geſtalt ganz aufgenommen zu zeigen hat.

Zum Ausdruck der Innigkeit überhaupt nun aber iſt nicht die urſprünglich ideale Selbſtſtändigkeit und Großartigkeit des Klaſſiſchen erforderlich, in welcher die Individualität in dem unmittelbaren Einklang mit dem Subſtantiellen ſeiner geiſtigen Weſenheit und dem Sinnlichen ſeiner körperlichen Erſcheinung bleibt; ebenſowenig genügt der Darſtellung des Gemüths die natürliche Heiterkeit, die griechiſche Frohheit des Genuſſes und ſelige Verſenktheit, ſondern zur wahren Tiefe und Innigkeit des Geiſtes gehört, daß die Seele ihre Gefühle, Kräfte, ihr ganzes inneres Leben durchgearbeitet, daß ſie vieles überwunden, Schmerzen gelitten, Seelenangſt und Seelenleiden ausgeſtanden, doch in dieſer Trennung ſich erhalten habe, und aus ihr in ſich zurückgekehrt ſey. Die Alten ſtellen uns in dem Mythos vom Herkules zwar auch einen Heros hin, der nach vielen Mühſeligkeiten unter die Götter verſetzt wird und dort einer ſeligen Ruhe genießt, aber die Arbeit, die Herkules vollbringt, iſt nur eine äußere Arbeit, die Seligkeit, die ihm als Lohn zugetheilt wird, nur ein ſtilles Ausruhen, und die alte Prophezeiung, daß Zeus Reich durch ihn zu Ende gebracht werden ſolle, hat er, der höchſte griechiſche Held, nicht wahr gemacht, ſondern das Ende der Regierung jener ſelbſtſtändigen Götter fängt erſt da an, wo der Menſch, ſtatt äußerlicher Drachen und lernäiſcher Schlangen, die Drachen und Schlangen der eigenen Bruſt, die innere Härtigkeit und Sprödigkeit der Subjektivität überwindet. Nur hierdurch wird die natürliche Heiterkeit zu jener höheren Heiterkeit des Geiſtes, welche den Durchgang durch das negative Moment der Entzweiung vollendet, und ſich durch dieſe Arbeit die unendliche Befriedigung errungen hat. Die Empfindung der Heiterkeit und des Glücks muß verklärt und zur Seligkeit geläutert ſeyn. Denn

Glück und Glückseligkeit enthalten noch ein zufälliges natürliches Zusammenstimmen des Subjekts mit äußeren Zuständen; in der Seligkeit aber ist das Glück, das sich noch auf die unmittelbare Existenz bezieht, fortgelassen, und das Ganze in die Innerlichkeit des Geistes verlegt. Seligkeit ist eine Befriedigung, die erworben und so allein berechtigt ist; eine Heiterkeit des Sieges, das Gefühl der Seele, welche das Sinnliche und Endliche in sich ausgetilgt und damit die Sorge abgeworfen hat, die immer auf der Lauer steht; selig ist die Seele, die zwar in Kampf und Qual eingegangen ist, doch über ihr Leiden triumphirt.

α) Fragen wir jetzt nach dem, was in diesem Inhalt das eigentlich *Ideale* seyn kann, so ist es die *Versöhnung* des subjektiven Gemüthes mit Gott, der in seiner menschlichen Erscheinung selbst diesen Weg der Schmerzen durchgemacht hat. Die substantielle Innigkeit ist nur die der *Religion*, der Frieden des Subjekts, das sich empfindet, doch nur wahrhaft befriedigt ist, insofern es sich in sich gesammelt, sein irdisches Herz gebrochen, sich über die bloße Natürlichkeit und Endlichkeit des Daseyns erhoben, und in dieser Erhebung sich die allgemeine Innigkeit, die Innigkeit und Einigkeit in und mit Gott erworben hat. Die Seele will *sich*, aber sie will sich in einem Anderen, als sie selbst in ihrer Partikularität ist, sie giebt sich deshalb auf gegen Gott, um in ihm sich selber zu finden und zu genießen. Dieß ist der Charakter der *Liebe*, die Innigkeit in ihrer Wahrheit, die begierdelose, religiöse Liebe, welche dem Geiste Versöhnung, Frieden und Seligkeit giebt. Sie ist nicht der Genuß und die Freude wirklicher, lebendiger Liebe, sondern leidenschaftslos, ja ohne Neigung, nur ein Neigen der Seele; eine Liebe, in der nach der natürlichen Seite ein Tod, ein Abgestorbenseyn ist, so daß das wirkliche Verhältniß als irdische Verbindung und Beziehung von Menschen zu Menschen als ein vergängliches vorschwebt, das so, wie es existirt, wesentlich nicht seine Vollkommenheit hat, sondern den Mangel der Zeitlichkeit und Endlichkeit in sich trägt

und damit eine Erhebung in ein Jenſeits herbeiführt, die zugleich ein ſehnſuchtsloſes, begierdeloſes Bewußtſeyn und Genießen der Liebe bleibt.

Dieſer Zug macht das ſeelenvolle, innere, höhere Ideale aus, das jetzt an die Stelle der ſtillen Größe und Selbſtſtändigkeit der Antike tritt. Den Göttern des klaſſiſchen Ideals fehlt es zwar gleichfalls nicht an einem Zug von Trauer, an dem ſchickſalsvollen Negativen, welches das Scheinen der kalten Nothwendigkeit an dieſen heiteren Geſtalten iſt, die jedoch, in ſelbſtſtändiger Göttlichkeit und Freiheit, ihrer einfachen Größe und Macht gewiß bleiben. Solch eine Freiheit aber iſt nicht die Freiheit der Liebe, die ſeelenvoller und inniger iſt, da ſie in einem Verhalten von Seele zu Seele, von Geiſt zu Geiſt liegt. Dieſe Innigkeit entzündet den in dem Gemüth gegenwärtigen Strahl der Seligkeit, einer Liebe, die im Leiden und höchſten Verluſt ſich nicht etwa nur getröſtet oder gleichgültig fühlt, ſondern je tiefer ſie leidet, deſto tiefer auch darin das Gefühl und die Gewißheit der Liebe findet, und im Schmerze zeigt, an ſich und in ſich überwunden zu haben. In den Idealen der Alten dagegen ſehen wir, unabhängig von jenem angedeuteten Zuge einer ſtillen Trauer, wohl nur den Ausdruck des Schmerzes edler Naturen, wie z. B. in der Niobe und dem Laokoon; ſie vergehen nicht in Klage und Verzweiflung, ſondern bewähren ſich groß und hochherzig darin, aber dieſes Bewahren ihrer ſelbſt bleibt leer, das Leiden, der Schmerz iſt gleichſam das Letzte, und an die Stelle der Ausſöhnung und Befriedigung muß eine kalte Reſignation treten, in welcher das Individuum, ohne in ſich zuſammen zu brechen, das aufgiebt, woran es feſtgehalten hatte. Nicht das Niedrige iſt zerdrückt, keine Wuth, keine Verachtung oder Verdrießlichkeit giebt ſich kund, aber die Hoheit der Individualität iſt doch nur ein ſtarres Beiſichſeyn, ein erfüllungsloſes Ertragen des Schickſals, in welchem der Adel und Schmerz der Seele

nicht als ausgeglichen erscheinen. Den Ausdruck der Seligkeit und Freiheit hat erst die romantische religiöse Liebe.

Diese Einigkeit und Befriedigung nun ist ihrer Natur nach geistig konkret, denn sie ist die Empfindung des Geistes, der sich in einem Anderen Eins mit sich selber weiß. Dadurch sind hier, wenn der dargestellte Inhalt vollständig seyn soll, zwei Seiten gefordert, insofern zur Liebe die Verdoppelung geistiger Persönlichkeit nothwendig ist; sie beruht auf zwei selbstständigen Personen, welche dennoch das Gefühl ihrer Einheit haben. Mit dieser Einheit jedoch ist immer zugleich das Moment des Negativen verbunden. Die Liebe nämlich gehört der Subjektivität an, das Subjekt aber ist dieses für sich bestehende Herz, das um zu lieben von sich selbst ablassen, sich aufgeben, den spröden Punkt seiner Eigenthümlichkeit opfern muß. Dieß Opfer macht das Rührende in der Liebe aus, die nur in der Hingebung lebt und empfindet. Wenn deshalb der Mensch dennoch in dem Hingeben sein Selbst zurückerhält und in dem Aufheben seines Fürsichseyns gerade zum affirmativen Fürsichseyn gelangt, so bleibt bei dem Gefühl dieser Einigkeit und ihres höchsten Glücks doch das Negative, die Rührung übrig, nicht sowohl als Empfindung des Opfers, als vielmehr der unverdienten Seligkeit, sich dessenohngeachtet selbstständig und mit sich in Einheit zu fühlen. Die Rührung ist das Gefühl des dialektischen Widerspruchs, die Persönlichkeit aufgegeben zu haben und doch selbstständig zu seyn, ein Widerspruch, der in der Liebe vorhanden und in ihr ewig gelöst ist.

Was nun die Seite der besonderen menschlichen Subjektivität in dieser Innigkeit anbetrifft, so hebt die Eine beseligende, den Himmel in ihr genießende Liebe über das Zeitliche und die besondere Individualität des Charakters hinaus, der etwas Gleichgültiges wird. Schon die Götterideale der Skulptur gehen, wie bemerkt worden, in einander über, indem sie aber dem Inhalt und dem Kreise der ersten, unmittelbaren Individualität nicht entnommen sind, so bleibt diese Individualität dennoch die wesentliche Form

der Darſtellung. In jenem reinen Strahle der Seligkeit dagegen iſt die Beſonderheit aufgehoben, vor Gott ſind alle Menſchen gleich, oder vielmehr die Frömmigkeit macht ſie wirklich gleich, ſo daß es nur die angegebene Koncentration der Liebe iſt, auf deren Ausdruck es ankommt, und welche ebenſo des Glücks oder dieſes und jenes einzelnen Gegenſtandes nicht bedarf. Freilich braucht auch die religiöſe Liebe zu ihrer Exiſtenz beſtimmte Individuen, die auch außer dieſer Empfindung einen anderweitigen Kreis ihres Daſeyns haben, da jedoch die ſeelenvolle Innigkeit hier den eigentlich idealen Inhalt abgiebt, ſo findet dieſelbe nicht in der beſonderen Verſchiedenheit des Charakters und ſeines Talentes, ſeiner Verhältniſſe und Schickſale ihre Aeußerung und Wirklichkeit, ſondern iſt vielmehr darüber erhoben. Wenn man daher in unſerer Zeit die Rückſicht auf den Unterſchied der Subjektivität des Charakters zur Hauptſache in der Erziehung und in dem, was der Menſch an ſich ſelbſt zu fordern hat, machen hört, woraus der Grundſatz folgt, daß jeder anders behandelt werden, und ſich ſelbſt anders behandeln müſſe, ſo ſteht dieſe Sinnesweiſe ganz im Gegenſatz gegen die religiöſe Liebe, in welcher dergleichen Verſchiedenheiten zurücktreten. Umgekehrt aber erhält die individuelle Charakteriſtik, gerade weil ſie das Unweſentliche iſt, das ſich mit dem geiſtigen Himmelreich der Liebe nicht abſolut verſchmelzt, hier eine größere Beſtimmtheit, indem dieſelbe, dem Principe der romantiſchen Kunſtform gemäß, frei wird, und ſich um ſo charakteriſtiſcher ausprägt, als ſie die klaſſiſche Schönheit, das Durchdrungenſeyn der unmittelbaren Lebendigkeit und endlichen Beſonderheit von dem geiſtigen religiöſen Gehalte nicht zu ihrem höchſten Geſetze hat. Deſſen ohnerachtet aber kann und ſoll dieß Charakteriſtiſche nicht jene Innigkeit der Liebe trüben, die nun ihrer Seits gleichfalls an das Charakteriſtiſche als ſolches nicht gebunden, ſondern frei geworden iſt, und für ſich das wahrhaft ſelbſtſtändige geiſtige Ideale ausmacht.

Den idealen Mittelpunkt nun und Hauptinhalt des religiö-

sen Gebietes bildet, wie schon bei Betrachtung der romantischen Kunstform auseinandergesetzt ist, die in sich versöhnte, befriedigte Liebe, deren Gegenstand in der Malerei, da dieselbe auch den geistigsten Gehalt in Form menschlicher, leiblicher Wirklichkeit darzustellen hat, kein bloßes geistiges Jenseits bleiben, sondern wirklich und gegenwärtig seyn muß. Hiernach können wir die heilige Familie und vornehmlich die Liebe der Madonna zum Kinde, als den schlechthin gemäßen idealen Inhalt dieses Kreises bezeichnen. Diesseits und jenseits dieses Mittelpunkts aber breitet sich noch ein weiter, wenn auch in einer oder anderer Rücksicht weniger in sich selbst für die Malerei vollkommener Stoff aus. Die Gliederung dieses gesammten Inhalts können wir folgendermaßen feststellen.

αα) Der erste Gegenstand ist das Objekt der Liebe selbst in einfacher Allgemeinheit und ungetrübter Einheit mit sich — Gott selbst in seinem erscheinungslosen Wesen — Gott Vater. Hier hat die Malerei jedoch, wenn sie Gott den Vater, wie die religiöse christliche Vorstellung ihn zu fassen hat, darstellen will, große Schwierigkeiten zu überwinden. Der Vater der Götter und Menschen als besonderes Individuum ist in der Kunst in Zeus erschöpft. Was dagegen dem christlichen Gott Vater sogleich abgeht, ist die menschliche Individualität, in welcher die Malerei das Geistige allein wiederzugeben im Stande ist. Denn für sich genommen ist Gott Vater zwar geistige Persönlichkeit und höchste Macht, Weisheit u. s. f., aber als gestaltlos und als eine Abstraktion des Gedankens festgehalten. Die Malerei aber kann die Anthropomorphosirung nicht vermeiden, und muß ihm deshalb eine menschliche Gestalt zutheilen. Wie allgemein nun, wie hoch, innerlich und machtvoll sie dieselbe auch halten möge, so wird daraus dennoch nur ein männliches, mehr oder weniger ernstes Individuum entstehen, das mit der Vorstellung von Gott Vater nicht vollständig zusammenfällt. Von den alten Niederländern z. B. hat van Eyck in dem Gott Vater des Altarbildes

zu Gent das Vortrefflichſte erreicht, was in dieſer Sphäre kann geleiſtet werden; es iſt dieß ein Werk, das man dem olympiſchen Jupiter an die Seite ſtellen kann; aber wie vollendet es auch durch den Ausdruck der ewigen Ruhe, Hoheit, Macht, Würde u. ſ. f. ſeyn mag — und es iſt in der Konception und Ausführung ſo tief und großartig als irgend möglich — ſo bleibt doch darin für unſere Vorſtellung etwas Unbefriedigendes. Denn das, als was Gott Vater vorgeſtellt wird, ein zugleich menſchliches Individuum, iſt erſt Chriſtus der Sohn. In ihm erſt ſchauen wir dieß Moment der Individualität und des Menſchſeyns als ein göttliches Moment, und zwar ſo an, daß ſich daſſelbe nicht als eine unbefangene Phantaſiegeſtalt, wie bei den griechiſchen Göttern, ſondern als die weſentliche Offenbarung, als die Hauptſache und Hauptbedeutung erweiſt.

β,γ) Das weſentlichere Objekt der Liebe wird daher in den Darſtellungen der Malerei Chriſtus ſeyn. Mit dieſem Gegenſtande nämlich tritt die Kunſt zugleich in's Menſchliche hinüber, das ſich hier außer Chriſtus noch zu einem weiteren Kreiſe ausbreitet, zur Darſtellung der Maria, des Joſeph, Johannes, der Jünger u. ſ. f., ſowie endlich des Volkes, das Theils dem Heiland folgt, Theils ſeine Kreuzigung verlangt und ihn in ſeinen Leiden verhöhnt.

Hier kehrt nun aber die ſoeben erwähnte Schwierigkeit wieder, wenn Chriſtus, wie dieß in Bruſtbildern, Portraits gleichſam, geſchehen iſt, in ſeiner Allgemeinheit ſoll gefaßt und dargeſtellt werden. Ich muß geſtehen, daß für mich wenigſtens, die Chriſtusköpfe, die ich geſehn habe, von Carracci z. B., vornehmlich der berühmte Kopf von van Eyck in der ehemaligen Solly'ſchen Sammlung, jetzt in dem Berliner Muſeum, und der von Hemling bei den Gebrüdern Boiſſerée, jetzt in München, für mich nicht das Befriedigende haben, das ſie gewähren ſollen. Der eyckiſche iſt zwar in der Form, der Stirn, Farbe, der ganzen Konception ſehr großartig, aber der Mund und das Auge drücken nichts zugleich Uebermenſchliches aus. Der Eindruck iſt mehr der eines

starren Ernstes, welcher durch das Typische der Form, Scheitelung des Haars u. s. f. noch vermehrt wird. Sind dergleichen Köpfe dagegen in Ausdruck und Gestalt gegen das individueller Menschliche hingewendet, und damit zugleich in das Mildere, Weichere, Sanfte, so verlieren sie leicht an Tiefe und Macht der Wirkung; am wenigsten aber, wie ich schon früher anführte, paßt für sie die Schönheit der griechischen Form.

In gemäßerer Weise kann daher Christus in den Situationen seines wirklichen Lebens zum Gegenstande von Gemälden genommen werden. Doch ist in dieser Rücksicht ein wesentlicher Unterschied nicht zu übersehen. In der Lebensgeschichte Christi nämlich ist zwar einer Seits die menschliche Subjektivität Gottes ein Hauptmoment; Christus wird einer der Götter, aber als wirklicher Mensch, und tritt so als einer derselben unter die Menschen zurück, in deren Erscheinungsweise er deshalb auch, soweit sie das geistige Innere ausdrückt, dargestellt werden kann. Anderer Seits aber ist er nicht nur einzelner Mensch, sondern durchaus Gott. In solchen Situationen nun, wo diese Göttlichkeit aus der menschlichen Subjektivität hervorbrechen soll, tritt die Malerei auf neue Schwierigkeiten. Die Tiefe des Gehalts fängt an zu übermächtig zu werden. Denn in den meisten Fällen, wo Christus z. B. lehrt, wird die Kunst es nicht viel weiter bringen, als daß sie ihn als den edelsten, würdigsten, weisesten Mann darstellt, etwa wie Pythagoras oder sonst einen anderen Weisen in Raphael's Schule von Athen. Eine vornehmlichste Aushülfe ist deshalb nur darin zu suchen, daß die Malerei die Göttlichkeit Christi hauptsächlich im Vergleiche zu seiner Umgebung, besonders im Kontraste gegen das Sündliche, die Reue und Buße oder die Niedrigkeit und Schlechtigkeit im Menschen zur Anschauung bringt, oder umgekehrt durch Anbetende, welche als Menschen, als seines Gleichen durch ihre Anbetung ihn, der erscheint und da ist, der unmittelbaren Existenz entrücken, so daß wir ihn in den Himmel des Geistes gehoben werden sehen, und zugleich den Anblick haben,

daß er nicht nur als Gott, ſondern als gewöhnliche, natürliche, nicht ideale Geſtalt erſchienen iſt, und als Geiſt weſentlich ſein Daſeyn in der Menſchheit, der Gemeinde hat, und im Reflex derſelben ſeine Göttlichkeit ausdrückt. Dieſen geiſtigen Reflex jedoch müſſen wir nicht ſo nehmen, als wenn Gott in der Menſchheit als in einer bloßen Accidenz oder äußeren Geſtaltung und Ausdrucksweiſe vorhanden ſey, ſondern wir müſſen das geiſtige Daſeyn im Bewußtſeyn des Menſchen als die weſentliche geiſtige Exiſtenz Gottes anſehn. Eine ſolche Darſtellungsart wird beſonders da einzutreten haben, wo Chriſtus als Mann, Lehrer, als Auferſtandener, oder verklärt und gen Himmel fahrend uns vor Augen geſtellt werden ſoll. In dergleichen Situationen nämlich ſind die Mittel der Malerei, die menſchliche Geſtalt und ihre Farbe, das Antlitz, der Blick des Auges an und für ſich nicht zureichend, um das vollkommen auszudrücken, was in Chriſtus liegt. Am wenigſten aber kann hier die antike Schönheit der Formen ausreichen. Beſonders die Auferſtehung, Verklärung und Himmelfahrt, wie überhaupt alle Scenen aus dem Leben Chriſti, in welchen er nach der Kreuzigung und dem Tode bereits dem unmittelbaren Daſeyn als dieſer einzelne Menſch entnommen und auf dem Wege der Rückkehr zum Vater iſt, fordern in Chriſtus ſelbſt einen höheren Ausdruck der Göttlichkeit, als ihn die Malerei vollſtändig zu geben vermag, indem ſie hier das eigentliche Mittel, durch welches ſie darſtellen muß, die menſchliche Subjektivität in ihrer Außengeſtalt, verwiſchen und dieſelbe in einem reineren Lichte verklären ſoll.

Vortheilhafter und ihrem Zweck entſprechender ſind deßhalb diejenigen Situationen aus der Lebensgeſchichte Chriſti, in welchen er in ſich ſelbſt geiſtig noch nicht vollendet, oder wo die Göttlichkeit gehemmt, erniedrigt, im Momente der Negation erſcheint. Dieß iſt in Chriſti Kindheit und in der Paſſionsgeſchichte der Fall.

Daß Chriſtus Kind iſt, drückt einer Seite beſtimmt ſeine Bedeutung, die er in der Religion hat, aus; er iſt Gott, der

Menſch wird, und deshalb auch den natürlichen Stufengang des Menſchlichen durchmacht, anderer Seits liegt zugleich darin, daß er als Kind vorgeſtellt wird, die ſachliche Ohnmöglichkeit, das ſchon alles klar zeigen zu können, was er an ſich iſt. Hier hat nun die Malerei den unberechenbaren Vortheil, daß ſie aus der Naivetät und Unſchuld des Kindes eine Hoheit und Erhabenheit des Geiſtes hervorleuchten läßt, welche Theils durch dieſen Kontraſt ſchon an Macht gewinnt, Theils, eben weil ſie einem Kinde angehört, in dieſer Tiefe und Herrlichkeit in einem unendlich geringeren Grade zu fordern iſt, als in Chriſtus dem Manne, Lehrer, Weltrichter u. ſ. f. So ſind Raphael's Chriſtuskinder, beſonders das der ſixtiniſchen Madonna in Dresden, vom ſchönſten Ausdruck der Kindlichkeit, und doch zeigt ſich in ihnen ein Hinausgehn über die bloß kindliche Unſchuld, welches ebenſowohl das Göttliche in der jungen Hülle gegenwärtig ſehen, als auch die Erweiterung dieſer Göttlichkeit zur unendlichen Offenbarung ahnen läßt, und zugleich wieder im Kindlichen die Rechtfertigung enthält, daß ſolche Offenbarung noch nicht verkündet daſteht. Bei von Eyck'ſchen Madonnenbildern dagegen ſind die Kinder jedesmal das am wenigſten Gelungene; meiſt ſteif, und in der manzelhaften Geſtalt neugeborner Kinder. Man will darin etwas Abſichtliches, Allegoriſches ſehn: ſie ſeyen nicht ſchön, weil nicht die Schönheit des Chriſtuskindes das anmache, was verletzt werde, ſondern Chriſtus als Chriſtus. Bei der Kunſt aber darf ſolche Betrachtung nicht hereinkommen, und Raphael's Kinder ſtehn als Kunſtwerke in dieſer Rückſicht weit höher.

Ebenſo zweckmäßig iſt die Darſtellung der Leidensgeſchichte, der Verſpottung, Dornenkrönung, des Ecce homo, der Kreuztragung, Kreuzigung, Abnahme vom Kreuz, Grablegung u. ſ. f. Denn hier iſt es eben die Göttlichkeit im Gegentheil ihrer Triumphes in der Erniedrigung ihrer unbegrenzten Macht und Weisheit, was den Gehalt abgiebt. Dieß bleibt die Kunſt nicht nur überhaupt vorzuſtellen im Stande, ſondern die Originalität der

Konception hat zugleich in diesem Inhalte einen großen Spielraum, ohne in's Phantastische auszuschweifen. Es ist Gott, der leidet, insofern er Mensch ist, in dieser bestimmten Schranke ist, und so zeigt sich der Schmerz nicht nur als menschlicher Schmerz über menschliches Schicksal, sondern es ist ein ungeheures Leiden, die Empfindung unendlicher Negativität, aber in menschlicher Gestalt, als subjektive Empfindung; und doch tritt, indem es Gott ist, der leidet, wiederum die Milderung, Herabsetzung seines Leidens ein, das nicht zum Ausbruch der Verzweiflung, nicht zu Verzerrung und Gräßlichkeit kommen kann. Dieser Ausdruck von Seelenleiden ist besonders in mehreren italienischen Meistern eine ganz originelle Schöpfung. Der Schmerz ist in den unteren Theilen des Gesichts nur Ernst, nicht wie im Laokoon ein Verziehen der Muskeln, das auf ein Schreien könnte gedeutet werden, aber in Augen und Stirne sind es Wellen, Stürme des Seelenleidens, die gleichsam sich übereinander herwälzen; die Schweißtropfen der inneren Qual brechen hervor, aber eben auf der Stirn, in welcher der unverrückbare Knochen das Hauptbestimmende ausmacht, und gerade in diesem Punkte, wo Nase, Augen und Stirn zusammenkommen, und sich das innere Sinnen, die geistige Natur koncentrirt und diese Seite hervortreibt, sind es nur wenige Häute und Muskeln, die keiner großen Verziehung fähig sind, und dieses Leiden eben damit gehalten und zugleich unendlich zusammengefaßt erscheinen lassen. Insbesondere erinnere ich mich eines Kopfes in der Gallerie von Schleisheim, in welchem der Meister — ich glaube Guido Reni — und dann auch in ähnlichen Darstellungen Andere, ein ganz eigenthümliches Kolorit erfunden haben, das nicht der menschlichen Farbe angehört. Sie hatten die Nacht des Geistes zu enthüllen und schufen sich hier eine Farbengebung, die eben diesem Gewittersturme, diesen schwarzen Wolken des Geistes, die zugleich fest umschlossen sind von der ehernen Stirne der göttlichen Natur, auf's herrlichste entspricht.

Als den vollkommensten Gegenstand aber habe ich bereits die in sich befriedigte Liebe angegeben, deren Objekt kein bloß geistiges Jenseits, sondern gegenwärtig ist, so daß wir die Liebe selbst in ihrem Gegenstande vor uns sehen. Die höchste, eigenthümlichste Form dieser Liebe ist die Mutterliebe Maria's zu Christus, die Liebe der einen Mutter, die den Heiland der Welt geboren und in ihren Armen trägt. Es ist dieß der schönste Inhalt, zu dem sich die christliche Kunst überhaupt und vornehmlich die Malerei in ihrem religiösen Kreise emporgehoben hat.

Die Liebe zu Gott und näher zu Christus, der zur Rechten Gottes sitzt, ist rein geistiger Art; ihr Gegenstand ist nur den Augen der Seele sichtbar, so daß es hier nicht zu der eigentlichen Verdoppelung kommt, die zur Liebe gehört, und kein zugleich auch natürliches Band die Liebenden befestigt und von Hause aus aneinander kettet. Jede andere Liebe umgekehrt bleibt Theils in ihrer Neigung zufällig, Theils haben die Liebenden, wie Geschwister z. B., oder der Vater in der Liebe zu den Kindern, noch außerhalb dieses Verhältnisses andere Bestimmungen, von welchen sie wesentlich in Anspruch genommen werden. Der Vater, Bruder haben sich der Welt, dem Staat, Gewerbe, Krieg, kurz allgemeinen Zwecken zuzuwenden, die Schwester wird Gattinn, Mutter u. s. w. Bei der Liebe der Mutter dagegen ist überhaupt schon die Liebe zum Kinde weder etwas Zufälliges, noch ein bloß einzelnes Moment, sondern es ist ihre höchste irdische Bestimmung, in welcher ihr natürlicher Charakter und ihr heiligster Beruf unmittelbar in Eins zusammenfallen. Wenn aber bei der sonstigen Mutterliebe die Mutter im Kinde zugleich den Gatten und die innerste Einigung mit demselben anschaut und empfindet, so bleibt in der Beziehung Maria's zum Kinde auch diese Seite fort. Denn ihre Empfindung hat nichts mit ehelicher Liebe zu einem Manne gemein, im Gegentheil, ihr Verhältniß zu Joseph ist mehr geschwisterlicher Art, und von Joseph's Seite ein Gefühl geheimnißreicher Ehrfurcht vor dem Kinde, das Gottes

und Maria's ist. So kommt denn die religiöse Liebe in ihrer vollsten und innigsten menschlichen Form, nicht in dem leidenden und erstandenen oder unter seinen Freunden weilenden Christus, sondern in der weiblichen empfindenden Natur, in Maria zur Anschauung. Ihr ganzes Gemüth und Daseyn überhaupt ist menschliche Liebe zu dem Kinde, das sie das Ihre nennt, und zugleich Verehrung, Anbetung, Liebe zu Gott, mit dem sie sich Eins empfindet. Sie ist demüthig vor Gott und doch in dem unendlichen Gefühl, die Eine zu seyn, die vor allen anderen Jungfrauen die gebenedeite ist; sie ist nicht selbstständig für sich, sondern erst in ihrem Kinde, in Gott vollendet, aber in ihm, sey es an der Krippe, sey es als Himmelskönigin, befriedigt und beseeligt, ohne Leidenschaft und Sehnsucht, ohne weiteres Bedürfniß, ohne anderen Zweck, als zu haben und halten, was sie hat.

Die Darstellung dieser Liebe erhält nun von Seiten des religiösen Inhalts einen breiten Verlauf; die Verkündigung, die Heimsuchung, Geburt, Flucht nach Aegypten u. s. f. z. B. gehören hieher. Hiezu gesellen sich dann im späteren Lebensgange die Jünger und Frauen, welche Christus folgen, und in welchen die Liebe zu Gott mehr oder weniger ein persönliches Verhältniß der Liebe zu dem lebendigen, gegenwärtigen Heiland wird, der als wirklicher Mensch unter ihnen wandelt; ebenso die Liebe der Engel, die bei der Geburt und vielen anderen Scenen zu Christus in ernsterer Andacht oder unschuldiger Freudigkeit herniederschweben. In allen diesen stellt besonders die Malerei den Frieden und das volle Genügen der Liebe dar.

Aber dieser Frieden geht ebensosehr zum innersten Leiden fort. Maria sieht Christus das Kreuz tragen, sie sieht ihn am Kreuze leiden und sterben, vom Kreuze herabgenommen und begraben werden, und Keines Schmerz von Allen ist tiefer als der ihrige. Doch auch in solchem Leiden macht weder die Starrheit des Schmerzes oder nur des Verlustes, noch das Tragen der Nothwendigkeit oder die Anklage der Ungerechtigkeit des Schicksals den eigentlichen Inhalt aus,

so daß hier besonders die Vergleichung mit dem Schmerze der Niobe charakteristisch wird. Auch Niobe hat alle ihre Kinder verloren, und steht nun da in reiner Hoheit und unverkümmerter Schönheit. Was sich hier erhält, ist die Seite der Existenz dieser Unglücklichen, die zur Natur gewordene Schönheit, welche den ganzen Umfang ihrer daseyenden Realität ausmacht; diese wirkliche Individualität bleibt in ihrer Schöne, was sie ist. Aber ihr Inneres, ihr Herz hat den ganzen Gehalt seiner Liebe, seiner Seele verloren; — ihre Individualität und Schönheit kann nur versteinern. Der Schmerz der Maria ist von ganz anderer Art. Sie empfindet, fühlt den Dolch, der die Mitte ihrer Seele durchdringt, das Herz bricht ihr, aber sie versteinert nicht. Sie hatte nicht nur die Liebe, sondern ihr volles Inneres ist die Liebe, die freie konkrete Innigkeit, die den absoluten Inhalt dessen bewahrt, was sie verliert, und in dem Verluste selbst des Geliebten in dem Frieden der Liebe bleibt. Das Herz bricht ihr; aber das Substantielle ihres Herzens, der Gehalt ihres Gemüths, der in unverlierbarer Lebendigkeit durch ihr Seelenleiden scheint, ist etwas unendlich Höheres; die lebendige Schönheit der Seele, gegen die abstrakte Substanz, deren leiblich ideales Daseyn, wenn sie verloren geht, unverdorben bleibt, aber zu Stein wird.

Ein letzter Gegenstand in Bezug auf Maria ist endlich ihr Tod und ihre Himmelfahrt. Den Tod der Maria, in welchem sie den Reiz der Jugend wiedererhält, hat besonders Schorel schön gemalt. Der Meister hat hier der Jungfrau den Ausdruck des Somnambulismus, des Erstorbenseyns, der Erstarrung und Blindheit nach Außen mit dem Ausdruck gegeben, daß der Geist, der dennoch durch die Züge hindurchblickt, sich anderwärts befindet und seelig ist.

77) Drittens nun tritt zu dem Kreise dieser wirklichen Gegenwart Gottes in seinem und der Seinen Leben, Leiden und Verklärtwerden die Menschheit, das subjektive Bewußtseyn, das sich Gott oder specieller die Akte seiner Geschichte zum Gegen-

ſtande ſeiner Liebe macht, und ſich nicht zu irgend einem zeitlichen Inhalt, ſondern zum Abſoluten verhält. Auch hier ſind die drei Seiten, die herausgehoben werden können, die ruhige Andacht, die Buße und Konverſion, welche im Innern und Aeußeren die Leidengeſchichte Gottes am Menſchen wiederholt, ſowie drittens die innere Verklärung und Seligkeit der Reinigung.

Was erſtens die Andacht als ſolche angeht, ſo giebt ſie hauptſächlich den Inhalt für die Anbetung ab. Dieſe Situation iſt einer Seits Demüthigung, Hingabe ſeiner, das Suchen des Friedens in einem Anderen, anderer Seits nicht bitten aber beten. Bitten und Beten ſind zwar eng verwandt, inſofern auch das Gebet eine Bitte ſeyn kann. Doch das eigentliche Bitten will etwas für ſich; es dringt in den, der etwas mir Weſentliches beſitzt, um ihn durch meine Bitten mir geneigt, ihm das Herz weich zu machen, ſeine Liebe zu mir zu erregen, alſo das Gefühl ſeiner Identität mit mir zu erwecken; was ich aber beim Bitten empfinde, iſt das Verlangen nach etwas, das der Andere verlieren ſoll, damit ich es empfange; der Andere ſoll mich lieben, damit meine Selbſtliebe befriedigt, mein Nutzen, mein Wohl befördert werde. Ich dagegen gebe nichts weiteres dabei auf, als etwa das, was in dem Bekenntniß liegt, daß der Gebetene dergleichen über mich vermöge. Solcher Art nun iſt das Beten nicht; es iſt eine Erhebung des Herzens zu dem Abſoluten, das an und für ſich die Liebe iſt und nichts für ſich hat; die Andacht ſelber wird die Gewährung, die Bitte ſelber die Seligkeit. Denn obſchon das Gebet auch eine Bitte um irgend etwas Beſonderes enthalten kann, ſo iſt doch nicht dieſes Beſondere das, was ſich eigentlich ausdrücken ſoll, ſondern das Weſentliche iſt die Gewißheit der Erhörung überhaupt, nicht der Erhörung in Betreff dieſes Beſondern, aber das abſolute Zutrauen, daß Gott mir zutheilen werde, was zu meinem Beſten gereicht. Auch in dieſer Beziehung iſt das Beten ſelbſt die Befriedigung, der Genuß, das ausdrückliche Gefühl und Bewußtſeyn

der ewigen Liebe, die nicht nur als Strahl der Verklärung die Gestalt und Situation durchscheint, sondern für sich die Situation und das Darzustellende, Existirende ausmacht. Diese Situation der Anbetung haben z. B. der Papst Sixtus auf dem nach ihm benannten raphaelischen Gemälde, die heilige Barbara ebendaselbst, ebenso unzählige Anbetungen der Apostel und Heiligen, des Heiligen Franciskus z. B. unter dem Kreuz, wo nun statt des Schmerzes Christi, oder statt des Zagens, Zweifelns, Verzweifelns der Jünger die Liebe und Verehrung Gottes, das in ihn versinkende Gebet zum Inhalt erwählt wird. Es sind dieß besonders in den älteren Epochen der Malerei meist alte im Leben und Leiden durchgearbeitete Gesichter, portraitmäßig aufgefaßt, aber andächtige Seelen, so daß dieses Anbeten nicht nur in diesem Moment ihr Geschäft ist, sondern sie werden gleichsam zu Geistlichen, Heiligen, deren ganzes Leben, Denken, Begehren und Wollen die Andacht ist, und deren Ausdruck bei aller Portraitmäßigkeit nichts anderes enthält, als diese Zuversicht und diesen Frieden der Liebe. Anders jedoch ist dieß schon bei älteren deutschen und niederländischen Meistern. Das Sujet des cölner Dombildes z. B. sind die anbetenden Könige und die Patrone Cölns; auch in der van eyckischen Schule war dieser Gegenstand sehr beliebt. Hier nun sind die Anbetenden häufig bekannte Personen, Fürsten, wie man z. B. auf der berühmten Anbetung bei den Gebrüdern Boisserée, welche für ein Werk van Eyck's ausgegeben wird, in zweien der Könige Philipp von Burgund und Karl den Kühnen hat erkennen wollen. Diesen Gestalten sieht man es an, daß sie auch außerdem noch etwas sind, andere Geschäfte haben, und hier nur gleichsam am Sonntag oder Morgens früh in die Messe gehn, die übrige Woche aber oder den übrigen Tag anderweitige Geschäfte treiben. Besonders sind auf niederländischen oder deutschen Bildern die Donatare fromme Ritter, gottesfürchtige Hausfrauen mit ihren Söhnen und Töchtern. Sie gleichen der Martha, die ab- und

zugeht, und sich auch um Aeußerliches und Weltliches bemüht, und nicht der Maria, die das beste Theil erwählt hat. Es fehlt ihnen zwar in ihrer Frömmigkeit nicht an Innigkeit und Gemüth, aber es ist nicht der Gesang der Liebe, der ihre ganze Natur ausmacht, und der nicht bloß eine Erhebung, ein Gebet oder Dank für empfangene Gewährung, sondern ihr einziges Leben, wie das der Nachtigall, seyn müßte.

Der Unterschied, welcher im Allgemeinen auf dergleichen Gemälden zwischen Heiligen und Anbetenden, und frommen Mitgliedern der christlichen Gemeinde in ihrem wirklichen Daseyn zu machen ist, läßt sich dahin angeben, daß die Betenden besonders auf italienischen Bildern im Ausdruck ihrer Frömmigkeit eine vollkommene Uebereinstimmung des Aeußern und Innern zeigen. Das seelenvolle Gemüth erscheint auch als das Seelenvolle hauptsächlich der Gesichtsformen, die nichts den Gefühlen des Herzens Entgegengesetztes oder von denselben Verschiedenes ausdrücken. Dieß Entsprechen ist dagegen in der Wirklichkeit nicht jedesmal vorhanden. Ein weinendes Kind z. B., besonders wenn es eben zu weinen anfängt, bringt uns oft, unabhängig davon, daß wir wissen, sein Leiden sey nicht der Thränen werth, durch seine Grimassen zum Lachen; ebenso verzerren ältere Leute, wenn sie lachen wollen, ihr Gesicht, weil die Züge zu fest, kalt und eisern sind, um sich einem natürlichen, unangestrengten Lachen oder freundlichen Lächeln zu bequemen. Solche Unangemessenheit der Empfindung und der sinnlichen Formen, in welchen die Frömmigkeit sich ausspricht, muß die Malerei vermeiden, und soviel als möglich die Harmonie des Innern und Aeußern zu Stande bringen; was denn auch die Italiener im vollsten Maaße, die Deutschen und Niederländer, weil sie portraitartiger darstellen, weniger gethan haben.

Als eine fernere Bemerkung will ich noch hinzufügen, daß diese Andacht der Seele auch nicht das angstvolle Rufen in äußerer

Noth oder Seelennoth seyn muß, wie es die Psalmen und viele lutherische Kirchenlieder enthalten, — als z. B. wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser, so schreit meine Seele nach Dir — sondern ein Hinschmelzen, wenn auch nicht so süß wie bei Nonnen, eine Hingebung der Seele und ein Genuß dieses Hingebens, ein Befriedigtseyn, Fertigseyn. Denn die Noth des Glaubens, die angstvolle Verkümmerung des Gemüths, dieß Zweifeln und Verzweifeln, das im Ringen und in der Entzweiung bleibt, solche hypochondrische Frömmigkeit, welche niemals weiß, ob sie auch nicht in Sünde, ob die Reue auch wahr, und die Gnade durchgedrungen ist, solche Hingebung, in welcher sich das Subjekt doch nicht kann fahren lassen, und dieß gerade durch seine Angst beweist, gehört nicht zur Schönheit des romantischen Ideals. Eher schon kann die Andacht das Auge sehnsüchtig gegen den Himmel emporschlagen, obgleich es künstlerischer und befriedigender ist, wenn der Blick auf ein gegenwärtiges, diesseitiges Objekt der Anbetung, auf Maria, Christus, einen Heiligen u. s. f. gerichtet ist. Es ist leicht, ja zu leicht, einem Bilde dadurch ein höheres Interesse zu geben, daß die Hauptfigur den Blick gen Himmel, ins Jenseitige hinein hebt, wie denn auch heutigen Tags dieß leichte Mittel gebraucht wird, Gott, die Religion zur Grundlage des Staats zu machen, oder alles und jedes, statt aus der Vernunft der Wirklichkeit, mit Bibelstellen zu erweisen. Bei Guido Reni z. B. ist es zur Manier geworden, seinen Bildern diesen Blick und Augenaufschlag zu geben. Die Himmelfahrt Mariä in München z. B. hat sich den höchsten Ruhm bei Freunden und Kunstkennern erworben, und allerdings ist die hohe Glorie der Verklärung, der Versenkung und Auflösung der Seele in den Himmel und die ganze Haltung der in den Himmel hineinschwebenden Figur, die Helligkeit und Schönheit der Farbe, von der höchsten Wirkung; aber ich finde es für Maria dennoch angemessener, wenn sie in ihrer gegenwärtigen Liebe und Beseligung, mit dem Blick auf das Kind dargestellt wird; die Sehnsucht,

das Streben, jener Blick gen Himmel streifen nahe an die moderne Empfindsamkeit heran.

Der zweite Punkt nun betrifft das Hereintreten der Negativität in die geistige Andacht der Liebe. Die Jünger, Heiligen, Märtyrer haben zum Theil äußerlich, zum Theil nur im Innern denselben Schmerzensweg entlang zu gehen, auf welchem Christus ihnen in der Passionsgeschichte vorangewandelt ist.

Dieser Schmerz liegt zum Theil an der Grenze der Kunst, welche die Malerei zu überschreiten leicht geneigt seyn kann, insofern sie sich die Grausamkeit und Gräßlichkeit des körperlichen Leidens, das Schinden und Braten, die Peinigung und Qual der Kreuzigung zum Inhalte nimmt. Dieß darf ihr, wenn sie nicht aus dem geistigen Ideal heraustreten soll, nicht erlaubt werden, und nicht etwa bloß, weil dergleichen Martern vor's Auge zu bringen nicht sinnlich schön ist, oder weil wir heutigen Tags schwache Nerven haben, sondern aus dem höheren Grunde, daß es um diese sinnliche Seite nicht zu thun ist. Die geistige Geschichte, die Seele in ihrem Leiden der Liebe, und nicht das unmittelbare körperliche Leiden an einem Subjekte selbst, der Schmerz um das Leiden Anderer, oder der Schmerz in sich selbst über den eigenen Unwerth ist der eigentliche Inhalt, der gefühlt und dargestellt werden soll. Die Standhaftigkeit der Märtyrer in sinnlichen Grausamkeiten ist eine Standhaftigkeit, die bloß sinnlichen Schmerz erträgt, im geistigen Ideal aber hat es die Seele mit sich, ihrem Leiden, der Verletzung ihrer Liebe, der innern Buße, Trauer, Reue und Zerknirschung zu thun.

Auch bei dieser inneren Pein darf dann aber die positive Seite nicht fehlen. Die Seele muß der objektiven, an und für sich vollbrachten Versöhnung des Menschen mit Gott gewiß und nur bekümmert seyn, daß dieß ewige Heil auch in ihr subjektiv werde. In dieser Weise sehen wir häufig Büßende, Märtyrer, Mönche, die in der Gewißheit der objektiven Versöhnung Theils in der Trauer sind um ein Herz, das aufgegeben werden soll, Theils

diese Hingabe ihrer selbst vollbracht haben, doch die Versöhnung immer von Neuem vollbracht wissen wollen, und sich deshalb die Buße immer wieder auferlegen.

Hier nun kann ein gedoppelter Ausgangspunkt genommen werden. Ist nämlich von Hause aus ein frohes Naturell, Freiheit, Heiterkeit, Entschiedenheit, die das Leben und die Bande der Wirklichkeit leicht nehmen und es kurz damit abzumachen wissen, vom Künstler zu Grunde gelegt, so vergesellschaften sich damit auch mehr ein natürlicher Adel, Grazie, Frohheit, Freiheit und Schönheit der Form. Wenn dagegen ein halsstarriger, trotziger, roher, beschränkter Sinn die Voraussetzung abgiebt, so fordert die Ueberwindung eine harte Gewalt, um den Geist aus dem Sinnlichen und Weltlichen herauszuwinden und die Religion des Heils zu gewinnen. Bei solcher Widerspenstigkeit treten daher härtere Formen der Kräftigkeit und Festigkeit ein, die Narben der Wunden, welche dieser Hartnäckigkeit geschlagen werden müssen, sind sichtbarer und bleibender, und die Schönheit der Formen fällt fort. —

Drittens kann nun auch die positive Seite der Versöhnung, die Verklärung aus dem Schmerz, die aus der Buße gewonnene Seligkeit für sich zum Inhalt gemacht werden, ein Gegenstand, der freilich leicht zu Abwegen verleitet.

Dieß sind die Hauptunterschiede des absoluten geistigen Ideals als des wesentlichsten Inhaltes der romantischen Malerei; es ist der Stoff ihrer gelungensten, gefeiertesten Werke, Werke, die unsterblich sind durch die Tiefe ihres Gedankens, und, wenn eine wahrhafte Darstellung hinzukommt, die höchste Steigerung des Gemüths zu seiner Beseligung, das Seelenvollste, Innigste ausmachen, was der Künstler irgend zu geben vermag.

Nach diesem religiösen Kreise haben wir nun noch zweier anderer Gebiete Erwähnung zu thun.

β) Das Entgegengesetzte gegen den religiösen Kreis ist das, für sich genommen, ebenso Innigkeitslose als auch Ungöttliche

— die Natur, und näher in Bezug auf Malerei, die landſchaftliche Natur. Wir haben den Charakter der religiöſen Gegenſtände ſo angegeben, daß ſich in ihnen die ſubſtantielle Innigkeit der Seele ausſpreche, das Beiſichſeyn der Liebe im Abſoluten. Die Innigkeit hat nun aber auch noch einen anderen Gehalt. Sie kann auch in dem ihr ſchlechthin Aeußeren einen Anklang an das Gemüth finden, und in der Objektivität als ſolcher Züge erkennen, die dem Geiſtigen verwandt ſind. Ihrer Unmittelbarkeit nach werden zwar Hügel, Berge, Wälder, Thalgründe, Ströme, Ebenen, Sonnenſchein, der Mond, der geſtirnte Himmel u. ſ. f. bloß als Berge, Ströme, Sonnenſchein wahrgenommen, aber erſtens ſind dieſe Gegenſtände ſchon für ſich von Intereſſe, inſofern es die freie Lebendigkeit der Natur iſt, die in ihnen erſcheint, und ein Zuſammenſtimmen mit dem Subjekt als ſelbſt lebendigem bewirkt; zweitens bringen die beſonderen Situationen des Objektiven Stimmungen in das Gemüth herein, welche den Stimmungen der Natur entſprechen. In dieſe Lebendigkeit, in dieſes Antönen an Seele und Gemüth kann der Menſch ſich einleben, und ſo auch in der Natur innig ſeyn. Wie die Arkadier von einem Pan ſprachen, der im Düſter des Waldes in Schauer und Schrecken verſetzt, ſo ſind die verſchiedenen Zuſtände der landſchaftlichen Natur in ihrer milden Heiterkeit, ihrer duftigen Ruhe, ihrer Frühlingsfriſche, ihrer winterlichen Erſtarrung, ihrem Erwachen am Morgen, ihrer Abendruhe u. ſ. f. beſtimmten Gemüthszuſtänden gemäß. Die ruhige Tiefe des Meers, die Möglichkeit einer unendlichen Macht des Aufruhrs hat ein Verhältniß zur Seele, wie umgekehrt Gewitter, das Brauſen, Heranſchwellen, Ueberſchäumen, Brechen der ſturmgepeitſchten Wellen die Seele zu einem ſympathetiſchen Tönen bewegen. Dieſe Innigkeit hat die Malerei auch zu ihrem Gegenſtande. Deshalb dürfen nun aber nicht die Naturobjekte als ſolche in ihrer bloß äußerlichen Form und Zuſammenſtellung den eigentlichen Inhalt ausmachen, ſo daß die Malerei zu einer

bloßen Nachahmung wird, sondern die Lebendigkeit der Natur, welche sich durch alles hindurcherstreckt und die charakteristische Sympathie besonderer Zustände dieser Lebendigkeit mit bestimmten Seelenstimmungen in den dargestellten landschaftlichen Gegenden hervorzuheben und lebhafter herauszukehren, dieß innige Eingehn erst ist das geistvolle und gemüthreiche Moment, durch welches die Natur nicht nur als Umgebung, sondern auch selbstständig zum Inhalt der Malerei werden kann.

γ) Eine dritte Art der Innigkeit endlich ist diejenige, welche bei Theils ganz unbedeutenden Objekten, die aus ihrer landschaftlichen Lebendigkeit herausgerissen sind, Theils bei Scenen des menschlichen Lebens stattfindet, die uns nicht nur als ganz zufällig, sondern sogar als niedrig und gemein erscheinen können. Ich habe schon bei anderer Gelegenheit (Aesth. Abth. I. S. 208 ff. u. Abth. II. S. 219—226) das Kunstgemäße solcher Gegenstände zu rechtfertigen gesucht. In Rücksicht auf Malerei will ich zu der bisherigen Betrachtung nur noch folgende Bemerkungen hinzufügen.

Die Malerei hat es nicht nur mit der inneren Subjektivität, sondern zugleich mit dem in sich partikularisirten Innern zu thun. Dieß Innere nun, eben weil es die Besonderheit zum Princip hat, bleibt nicht bei dem absoluten Gegenstande der Religion stehn, und nimmt sich ebensowenig vom Aeußeren nur die Naturlebendigkeit und deren bestimmten landschaftlichen Charakter zum Inhalt, sondern muß zu allem und jedem fortgehn, wo hinein der Mensch, als einzelnes Subjekt, sein Interesse legen und worin er seine Befriedigung finden kann. Schon in Darstellungen aus dem religiösen Kreise hebt die Kunst, jemehr sie steigt, umsomehr auch ihren Inhalt in das Irdische und Gegenwärtige hinein, und giebt demselben die Vollkommenheit weltlichen Daseyns, so daß die Seite der sinnlichen Existenz durch die Kunst zur Hauptsache, und das Interesse der Andacht das geringere wird. Denn auch hier hat die Kunst die Aufgabe, dieß Ideale ganz zur Wirklichkeit herauszuarbeiten, das den Sinnen

Entrückte ſinnlich darſtellig zu machen, und die Gegenſtände aus der fernen Scene der Vergangenheit in die Gegenwart herüberzubringen und zu vermenſchlichen. —

Auf unſerer Stufe nun iſt es die Innigkeit im unmittelbar Gegenwärtigen ſelbſt, in den alltäglichen Umgebungen, in dem Gewöhnlichſten und Kleinſten, was zum Inhalte wird.

αα) Fragen wir nun aber, was bei der ſonſtigen Armſeligkeit oder Gleichgültigkeit ſolcher Stoffe den eigentlich kunſtgemäßen Gehalt abgebe, ſo iſt das Subſtantielle, das ſich darin erhält und geltend macht, die Lebendigkeit und Freudigkeit des ſelbſtſtändigen Daſeyns überhaupt, bei der größten Mannigfaltigkeit des eigenthümlichen Zwecks und Intereſſes. Der Menſch lebt immer im unmittelbar Gegenwärtigen; was er in jedem Augenblick thut, iſt eine Beſonderheit, und das Rechte beſteht darin, jedes Geſchäft, und ſey es das kleinſte, ſchlechthin auszufüllen, mit ganzer Seele dabeizuſeyn. Dann wird der Menſch eins mit ſolcher Einzelnheit, für welche allein er zu exiſtiren ſcheint, indem er die ganze Energie ſeiner Individualität hineingelegt hat. Dieß Verwachſenſeyn bringt nun diejenige Harmonie des Subjekts mit der Beſonderheit ſeiner Thätigkeit in ſeinen nächſten Zuſtänden hervor, die auch eine Innigkeit iſt, und hier den Reiz der Selbſtſtändigkeit ſolch eines für ſich totalen, abgeſchloſſenen und vollendeten Daſeyns ausmacht. So liegt alſo das Intereſſe, das wir an dergleichen Darſtellungen nehmen können, nicht im Gegenſtande, ſondern in dieſer Seele der Lebendigkeit, die ſchon für ſich, unabhängig von dem, worin ſie ſich lebendig erweiſt, jedem unverdorbenen Sinne, jedem freien Gemüth zuſagt und ihm ein Gegenſtand der Theilnahme und Freude iſt. Wir müſſen uns daher den Genuß nicht dadurch verkümmern, daß wir Kunſtwerke dieſer Art aus dem Geſichtspunkte der ſogenannten Natürlichkeit und täuſchenden Nachahmung der Natur zu bewundern aufgefordert werden. Dieſe Aufforderung, welche dergleichen Werke an die Hand zu geben ſcheinen, iſt ſelbſt nur eine Täuſchung

welche den eigentlichen Punkt verkennt. Denn die Bewunderung schreibt sich dann nur aus der bloß äußerlichen Vergleichung eines Kunstwerks und eines Naturwerks her, und bezieht sich nur auf die Uebereinstimmung der Darstellung mit einer sonst schon vorhandenen Sache, während hier der eigentliche Inhalt und das Künstlerische in der Auffassung und Ausführung die Uebereinstimmung der dargestellten Sache *mit sich selbst*, die für sich beseelte Realität ist. Nach dem Principe der Täuschung können z. B. wohl die denner'schen Portraits gelobt werden, die zwar Nachahmungen der Natur sind, aber größten Theils die Lebendigkeit als solche, auf die es hier ankommt, gar nicht treffen, sondern sich gerade darin ergehn, die Haare, Runzeln, überhaupt das darzustellen, was zwar nicht ein abstrakt Todtes, doch ebensowenig die Lebendigkeit menschlicher Physiognomie ist.

Lassen wir uns ferner den Genuß durch die vornehme Verstandesreflexion verflachen, daß wir dergleichen Sujets als gemein und unserer höheren Gedanken unwürdig betrachten, so nehmen wir den Inhalt ebenfalls nicht so, wie die Kunst ihn uns wirklich darbietet. Wir bringen dann nämlich nur das Verhältniß mit, welches wir unseren Bedürfnissen, Vergnügen, unserer sonstigen Bildung und anderweitigen Zwecken nach zu solchen Gegenständen haben, d. h. wir fassen sie nur nach ihrer *äußeren Zweckmäßigkeit* auf, wodurch nun unsere Bedürfnisse der lebendige Selbstzweck, die Hauptsache werden, die Lebendigkeit des Gegenstandes aber vernichtet ist, insofern er wesentlich nur dazu bestimmt erscheint, als bloßes Mittel zu dienen, oder uns ganz gleichgültig zu bleiben, weil wir ihn nicht zu gebrauchen wissen. Ein Sonnenblick z. B., der durch eine offene Thür in ein Zimmer fällt, in das wir hineintreten, eine Gegend, die wir durchreisen, eine Näherin, eine Magd, die wir emsig beschäftigt sehen, kann uns etwas durchaus Gleichgültiges seyn, weil wir weit davon abliegenden Gedanken und Interessen ihren Lauf geben, und deshalb, in diesem Selbstgespräch oder Dialog mit Anderen,

gegen unsere Gedanken und Reden die vor uns dastehende Situation nicht zum Worte kommen lassen, oder nur eine ganz flüchtige Aufmerksamkeit darauf richten, die über die abstrakten Urtheile „angenehm, schön, häßlich" u. s. f. nicht hinausreicht. So erfreuen wir uns auch wohl an der Lustigkeit eines Bauerntanzes, indem wir denselben oberflächlich mit ansehn, oder entfernen uns davon und verachten ihn, weil wir „ein Feind von allem Rohen" sind. Aehnlich geht es uns mit menschlichen Physiognomieen, mit denen wir im täglichen Leben verkehren, oder die uns zufällig begegnen. Unsere Subjektivität und Wechselthätigkeit kommt immer dabei mit ins Spiel. Wird sind getrieben, Diesem oder Jenem dieß oder das zu sagen, haben Geschäfte abzumachen, Rücksichten zu nehmen, denken an Dieß oder Jenes von ihm, sehen ihn um diesen oder jenen Umstand an, den wir von ihm wissen, richten uns im Gespräche danach, schweigen von diesem, um ihn nicht zu verletzen, berühren jenes nicht, weil er's uns übel deuten möchte, kurz wir haben immer seine Geschichte, Rang, Stand, unser Benehmen oder unser Geschäft mit ihm zum Gegenstande, und bleiben in einem durchaus praktischen Verhältnisse oder in dem Zustande der Gleichgültigkeit und unaufmerksamen Zerstreutheit stehen.

Die Kunst nun aber in Darstellung solcher lebendigen Wirklichkeit verändert vollständig unseren Standpunkt zu derselben, indem sie ebensosehr alle die praktischen Verzweigungen abschneidet, die uns sonst mit dem Gegenstande in Zusammenhang setzen, und uns denselben ganz theoretisch entgegenbringt, als sie auch die Gleichgültigkeit aufhebt, und unsere anderwärts beschäftigte Aufmerksamkeit ganz auf die dargestellte Situation hinleitet, für die wir, um sie zu genießen, uns in uns sammeln und konzentriren müssen. — Die Skulptur besonders schlägt durch ihre ideale Produktionsweise die praktische Beziehung zu dem Gegenstande von Hause aus nieder, insofern ihr Werk sogleich zeigt, dieser Wirklichkeit nicht anzugehören. Die Malerei dagegen führt

uns einer Seits ganz in die Gegenwart einer uns näheren alltäglichen Welt hinein, aber sie zerreißt in ihr anderer Seits alle die Fäden der Bedürftigkeit, der Anziehung, Neigung oder Abneigung, welche uns zu solcher Gegenwart hinziehn oder von ihr abstoßen, und führt uns die Gegenstände als Selbstzweck in ihrer eigenthümlichen Lebendigkeit näher. Es findet hier das Umgekehrte dessen statt, was Herr von Schlegel z. B. in der Geschichte des Pygmalion so ganz prosaisch als die Rückkehr des vollendeten Kunstwerks zum gemeinen Leben, zum Verhältniß der subjektiven Neigung und des realen Genusses ausspricht, eine Rückkehr, die das Gegentheil derjenigen Entfernung ist, in welche das Kunstwerk die Gegenstände zu unserem Bedürfnisse setzt, und eben damit deren eigenes selbstständiges Leben und Erscheinen vor uns hinstellt.

ββ) Wie nun die Kunst in diesem Kreise einem Inhalte, den wir sonst nicht für sich in seiner Eigenthümlichkeit gewähren lassen, die eingebüßte Selbstständigkeit revindicirt, so weiß sie *zweitens* solche Gegenstände festzuhalten, die in der Wirklichkeit nicht so verweilen, daß wir sie für sich zu beachten gewohnt würden. Je höher die Natur in ihren Organisationen und deren beweglichen Erscheinung hinaufreicht, desto mehr gleicht sie dem Schauspieler, der nur dem Augenblicke dient. In dieser Beziehung habe ich es schon früher als einen Triumph der Kunst über die Wirklichkeit gerühmt, daß sie auch das Flüchtigste zu fixiren im Stande ist. In der Malerei nun betrifft dieses Dauerbarmachen des Augenblicklichen einer Seits wiederum die koncentrirte *momentane* Lebendigkeit in bestimmten Situationen, anderer Seits die Magie des Scheinens derselben in ihrer veränderlichen momentanen Färbung. Ein Trupp von Reitern z. B. kann sich in seiner Gruppirung, in den Zuständen jedes Einzelnen in jedem Augenblicke verändern. Wären wir selber dabei, so hätten wir ganz andere Dinge zu thun, als auf die Lebendigkeit dieser Veränderungen zu achten; wir hätten dann aufzusteigen, abzusteigen,

den Schnappsack aufzumachen, zu essen, zu trinken, auszuruhen, die Pferde abzuschirren, zu tränken, zu füttern u. s. f., oder wären wir im gewöhnlichen praktischen Leben Zuschauer, so sähen wir mit ganz anderen Interessen darauf; wir würden wissen wollen, was sie machen, was für Landsleute es sind, zu welchem Zweck sie ausziehn und dergl. mehr. Der Maler dagegen schleicht den vorübergehendsten Bewegungen, den flüchtigsten Ausdrücken des Gesichts, den augenblicklichsten Farbenerscheinungen in dieser Beweglichkeit nach, und bringt sie bloß im Interesse dieser ohne ihn verschwindenden Lebendigkeit des Scheinens vor uns. Besonders das Spiel des Farbenscheins, nicht die Farbe als solche, sondern ihr Hell und Dunkel, das Hervor- und Zurücktreten der Gegenstände ist der Grund, daß die Darstellung natürlich erscheint; worauf wir in Kunstwerken weniger zu merken pflegen, als es diese Seite verdient, die uns erst die Kunst zum Bewußtseyn bringt. Außerdem nimmt der Künstler in diesen Beziehungen der Natur ihren Vorzug, ins Einzelnste zu gehn, konkret, bestimmt, individualisirt zu seyn, indem er seinen Gegenständen die gleiche Individualität lebendiger Erscheinung in deren schnellsten Blitzen bewahrt, und doch nicht unmittelbare, streng nachgebildete Einzelnheiten für die bloße Wahrnehmung, sondern für die Phantasie eine Bestimmtheit giebt, in welcher zugleich die Allgemeinheit wirksam bleibt.

γγ) Je geringfügiger nun, im Verhältniß zu religiösen Stoffen, die Gegenstände sind, welche diese Stufe der Malerei als Inhalt ergreift, desto mehr macht hier gerade die künstlerische Produktion, die Art des Sehens, Auffassens, Verarbeitens, die Einlebung des Künstlers in den ganz individuellen Umkreis seiner Aufgaben, die Seele und lebendige Liebe seiner Ausführung selbst eine Hauptseite des Interesses aus, und gehört mit zu dem Inhalt. Was der Gegenstand unter seinen Händen wird, muß jedoch nichts seyn, was nicht derselbe in der That ist und seyn kann. Wir glauben nur etwas ganz Anderes und Neues

zu sehen, weil wir in der Wirklichkeit nicht auf dergleichen Situationen und deren Farbenerscheinung so im Detail Acht haben. Umgekehrt kommt auch allerdings etwas Neues zu diesen gewöhnlichen Gegenständen hinzu; nämlich eben die Liebe, der Sinn und Geist, die Seele, aus welcher sie der Künstler ergreift, sich aneignet, und so seine eigene Begeisterung der Produktion dem, was er erschafft, als ein neues Leben einhaucht. —

Dieß sind die wesentlichsten Gesichtspunkte, welche in Betreff des Inhalts der Malerei zur Berücksichtigung kommen.

b) Die zweite Seite, von welcher wir demnächst zu sprechen haben, bezieht sich auf die näheren Bestimmungen, denen das sinnliche Material, insofern es den angegebenen Inhalt in sich aufnehmen soll, sich zugänglich erweisen muß.

α) Das Erste, was in dieser Rücksicht von Wichtigkeit wird, ist die Linearperspektive. Sie tritt als nothwendig ein, weil die Malerei nur die Fläche zu ihrer Verfügung hat, während sie nicht mehr, wie das Basrelief der alten Skulptur, ihre Figuren nebeneinander auf ein und demselben Plane ausbreiten kann, sondern zu einer Darstellungsweise fortgehn muß, welche die Entfernung ihrer Gegenstände nach allen Raumdimensionen scheinbar zu machen genöthigt ist. Denn die Malerei hat den Inhalt, den sie erwählt, zu entfalten, in seiner vielfachen Bewegung vor Augen zu stellen, und die Figuren mit der äußeren landschaftlichen Natur, Gebäulichkeiten, Umgebung von Zimmern u. s. f. in einem ganz anderen Grade, als dieß die Skulptur selbst im Relief irgend wie vermag, in einen mannigfaltigen Zusammenhang zu bringen. Was nun die Malerei in dieser Rücksicht nicht in seiner wirklichen Entfernung in der realen Weise der Skulptur hinstellen kann, muß sie durch den Schein der Realität ersetzen. Das Nächste besteht in dieser Rücksicht darin, daß sie die eine Fläche, die sie vor sich hat, in unterschiedene, scheinbar von einander entfernt liegende Plane zertheilt, und dadurch die Gegensätze eines nahen Vordergrundes und

entfernten Hintergrundes erhält, welche durch den Mittelgrund wieder in Verbindung treten. Auf dieſe verſchiedenen Plane ſtellt ſie ihre Gegenſtände hin. Indem ſich nun die Objekte, je weiter ſie vom Auge abliegen, um ſo mehr verhältnißmäßig verkleinern, und dieſe Abnahme in der Natur ſelbſt ſchon mathematiſch beſtimmbaren optiſchen Geſetzen folgt, ſo hat die Malerei auch ihrer Seits dieſen Regeln, welche durch die Uebertragung der Gegenſtände auf eine Fläche wiederum eine ſpecifiſche Art der Anwendung erhalten, Folge zu geben. Dies iſt die Nothwendigkeit für die ſogenannte lineare oder mathematiſche Perſpektive in der Malerei, deren nähere Vorſchriften wir jedoch hier nicht zu erörtern haben.

β) Zweitens nun aber ſtehn die Gegenſtände nicht nur in beſtimmter Entfernung von einander, ſondern ſind auch von unterſchiedener Form. Dieſe beſondere Raumumgrenzung, durch welche jedes Objekt in ſeiner ſpecifiſchen Geſtalt ſichtbar gemacht wird, iſt die Sache der Zeichnung. Erſt die Zeichnung giebt ſowohl die Entfernung der Gegenſtände von einander, als auch die einzelne Geſtalt derſelben an. Ihr vorzüglichſtes Geſetz iſt die Richtigkeit in Form und Entfernung, welche ſich freilich zunächſt noch nicht auf den geiſtigen Ausdruck, ſondern nur auf die äußere Erſcheinung bezieht, und deshalb nur die ſelbſt äußerliche Grundlage bildet, doch beſonders bei organiſchen Formen und deren mannigfaltigen Bewegungen durch die dadurch eintretenden Verkürzungen von großer Schwierigkeit iſt. Inſofern ſich nun dieſe beiden Seiten rein auf die Geſtalt und deren räumliche Totalität beziehn, ſo machen ſie das Plaſtiſche, Skulpturmäßige in der Malerei aus, das dieſe Kunſt, da ſie auch das Innerlichſte durch die Außengeſtalt ausdrückt, ebenſowenig entbehren kann, als ſie in anderer Rückſicht dabei ſtehn bleiben darf. Denn ihre eigentliche Aufgabe iſt die Färbung, ſo daß in dem wahrhaft Maleriſchen Entfernung und Geſtalt nur durch Farbenunterſchiede ihre eigentliche Darſtellung gewinnen und darin aufgehn.

γ) Es ist deshalb die Farbe, das Kolorit, was den Maler zum Maler macht. Wir bleiben zwar gern beim Zeichnen und hauptsächlich beim Skizzenhaften, als bei dem vornehmlich Genialen stehn, aber wie erfindungsreich und phantasievoll auch der innere Geist in Skizzen aus der gleichsam durchsichtigeren, leichteren Hülle der Gestalt unmittelbar heraustreten kann, so muß doch die Malerei malen, wenn sie nicht nach der sinnlichen Seite in der lebendigen Individualität und Partikularisation ihrer Gegenstände abstrakt bleiben will. Hiermit soll jedoch den Zeichnungen und besonders den Handzeichnungen der großen Meister, wie z. B. Raphael's und Albrecht Dürer's, ein bedeutender Werth nicht abgesprochen werden. Im Gegentheil haben nach einer Seite hin gerade Handzeichnungen das höchste Interesse, indem man das Wunder sieht, daß der ganze Geist unmittelbar in die Fertigkeit der Hand übergeht, die nun mit der größten Leichtigkeit, ohne Versuch, in augenblicklicher Produktion alles, was im Geiste des Künstlers liegt, hinstellt. Die dürer'schen Handzeichnungen z. B. in dem Gebetbuche auf der münchener Bibliothek sind von unbeschreiblicher Geistigkeit und Freiheit; Einfall und Ausführung erscheint als eins und dasselbe, während man bei Gemälden die Vorstellung nicht entfernen kann, daß hier die Vollendung erst nach mehrfachem Uebermalen, stetem Fortschreiten und Verbessern geleistet sey.

Dessenohngeachtet bringt erst die Malerei durch den Gebrauch der Farbe das Seelenvolle zu seiner eigentlich lebendigen Erscheinung. Doch haben nicht alle Malerschulen die Kunst des Kolorits in gleicher Höhe gehabt, ja es ist eine eigenthümliche Erscheinung, daß fast nur die Venetianer und vorzüglich die Niederländer die vollkommenen Meister in der Farbe geworden sind. Beide der See nahe, beide in einem niedrigen Lande, durchschnitten von Sümpfen, Wasser, Kanälen. Bei den Holländern kann man sich dieß so erklären, daß sie bei einem immer nebelichten Horizonte die stete Vorstellung des grauen Hintergrundes vor sich hatten, und nun durch dieses Trübe um so mehr veranlaßt wurden, das

Farbige in allen ſeinen Wirkungen und Mannigfaltigkeiten der Beleuchtung, Reflexe, Lichtſcheine u. ſ. f. zu ſtudieren, hervorzuheben und darin gerade eine Hauptaufgabe ihrer Kunſt zu finden. Gegen die Venetianer und Holländer gehalten, erſcheint die ſonſtige Malerei der Italiener, Correggio und einige Andere ausgenommen, als trockener, ſaftloſer, kälter und unlebendiger.

Näher nun laſſen ſich bei der Färbung folgende Punkte als die wichtigſten herausheben.

αα) Erſtens die abſtrakte Grundlage aller Farbe, das Helle und Dunkle. Wenn dieſer Gegenſatz und ſeine Vermittelungen für ſich ohne weitere Farbenunterſchiede in Wirkung geſetzt werden, ſo kommen dadurch nur die Gegenſätze des Weißen, als des Lichts, und des Schwarzen, als des Schattens, ſo wie die Uebergänge und Nüancen zum Vorſchein, welche die Zeichnung integriren, indem ſie dem eigentlich Plaſtiſchen der Geſtalt angehören, und die Hebung, Senkung, Rundung, Entfernung der Gegenſtände hervorbringen. Wir können in dieſer Rückſicht hier der Kupferſtecherkunſt, welche es nur mit dem Hell und Dunkel als ſolchem zu thun hat, beiläufig erwähnen. Außer dem unendlichen Fleiß und der ſorglichſten Arbeitſamkeit iſt in dieſer hochzuſchätzenden Kunſt, wenn ſie auf ihrer Höhe ſteht, Geiſt mit der Nützlichkeit großer Vervielfältigung verbunden, welche auch die Buchdruckerkunſt hat. Doch iſt ſie nicht wie die Zeichnung als ſolche bloß auf Licht und Schatten angewieſen, ſondern bemüht ſich in ihrer heutigen Ausbildung beſonders mit der Malerei in Wetteifer zu treten, und außer dem Hell und Dunkel, das durch die Beleuchtung bewirkt wird, auch noch diejenigen Unterſchiede größerer Helle oder Dunkelheit auszudrücken, welche durch die Lokalfarbe ſelbſt hervorkommen; wie ſich z. B. im Kupferſtich bei derſelben Beleuchtung der Unterſchied von blondem und ſchwarzem Haare ſichtbar machen läßt.

In der Malerei nun aber giebt das Hell und Dunkel, wie geſagt, nur die Grundlage ab, obſchon dieſe Grundlage

von der höchsten Wichtigkeit ist. Denn sie allein bestimmt das Vor- und Zurücktreten, die Rundung, überhaupt das eigentliche Erscheinen der Gestalt als sinnlicher Gestalt, das, was man die Modelirung nennt. Die Meister des Kolorits treiben es in dieser Rücksicht bis zum äussersten Gegensatz des hellsten Lichtes und der tiefsten Schatten, und bringen nur dadurch ihre grossen Effekte hervor. Doch ist ihnen dieser Gegensatz nur erlaubt, insofern er nicht hart, d. h. insofern er nicht ohne reichhaltiges Spiel der Uebergänge und Vermittelungen bleibt, die alles in Zusammenhang und Fluß setzen und bis zu den feinsten Nüancirungen fortgehn. Fehlen aber solche Gegensätze, so wird das Ganze flach, weil eben nur der Unterschied des Helleren oder Dunkeleren bestimmte Theile sich hervorheben, andere dagegen zurücktreten läßt. Besonders bei reichen Kompositionen und weiten Entfernungen der darzustellenden Gegenstände von einander wird es nothwendig, bis in das tiefste Dunkel hineinzugehn, um eine weite Stufenleiter für Licht und Schatten zu haben.

Was nun die nähere Bestimmtheit des Lichts und Schattens betrifft, so hängt dieselbe vornehmlich von der Art der vom Künstler angenommenen Beleuchtung ab. Das Tageslicht, Morgen-, Mittags-, Abendlicht, Sonnenschein oder Mondlicht, klarer oder bewölkter Himmel, das Licht bei Gewittern, Kerzenbeleuchtung, beschlossenes, einfallendes oder gleichmäßig sich verbreitendes Licht, die verschiedenartigsten Beleuchtungsweisen verursachen hier die allermannigfaltigsten Unterschiede. Bei einer öffentlichen reichen Handlung, einer in sich selbst klaren Situation des wachen Bewußtseyns ist das äußere Licht mehr Nebensache, und der Künstler wird am besten das gewöhnliche Tageslicht gebrauchen, wenn nicht die Forderung dramatischer Lebendigkeit, die gewünschte Heraushebung bestimmter Figuren und Gruppen und das Zurücktretenlassen anderer eine ungewöhnliche Beleuchtungsweise, welche für dergleichen Unterschiede günstiger ist, nothwendig macht. Die älteren grossen Maler haben deshalb

Kontraſte, überhaupt ganz ſpecielle Situationen gleichſam der Beleuchtung wenig benutzt; und mit Recht, da ſie mehr auf das Geiſtige als ſolches als auf den Effekt der ſinnlichen Erſcheinungsweiſe losgingen, und bei der überwiegenden Innerlichkeit und Wichtigkeit des Gehalts dieſe immer mehr oder weniger äußere Seite entbehren konnten. Bei Landſchaften dagegen und unbedeutenden Gegenſtänden des gewöhnlichen Lebens wird die Beleuchtung von ganz anderem Belang. Hier ſind die großen künſtleriſchen, oft auch künſtlichen, magiſchen Effekte an ihrer Stelle. In der Landſchaft z. B. können die kühnen Kontraſte großer Lichtmaſſen und ſtarker Schattenpartien die beſte Wirkung thun, doch ebenſowohl auch zur bloßen Manier werden. Umgekehrt ſind es in dieſen Kreiſen hauptſächlich die Lichtreflexe, das Scheinen und Widerſcheinen, dieß wunderbare Lichtreden, das ein beſonders lebendiges Spiel von Hell und Dunkel hervorbringt, und ſowohl für den Künſtler, als auch für den Beſchauer ein gründliches und anhaltendes Studium erfordert. Dabei kann denn die Beleuchtung, welche der Maler äußerlich oder innerlich in ſeiner Konception aufgefaßt hat, ſelbſt nur ein ſchnellvorübergehender und ſich verändernder Schein ſeyn. Wie plötzlich aber auch oder ungewöhnlich die feſtgehaltene Beleuchtung ſeyn mag, ſo muß dennoch der Künſtler ſelbſt bei der bewegteſten Handlung dafür ſorgen, daß das Ganze in dieſer Mannigfaltigkeit nicht unruhig, ſchwankend, verworren werde, ſondern klar und zuſammengehalten bleibe.

ββ. Dem gemäß was ich bereits oben ſagte, muß nun aber die Malerei das Hell und Dunkel nicht in ſeiner bloßen Abſtraktion, ſondern durch die Verſchiedenheit der Farbe ſelbſt ausdrücken. Licht und Schatten müſſen farbig ſeyn. Wir haben deshalb *zweitens* von der Farbe als ſolcher zu ſprechen.

Der *erſte* Punkt betrifft hier wieder zunächſt das Hell und Dunkel der Farben gegeneinander, inſofern ſie in ihrem wechſelſeitigen Verhältniß ſelbſt als Licht und Dunkel wirken und ein-

ander heben oder drücken und schaden. Roth z. B. und noch mehr Gelb ist für sich bei gleicher Intensität heller als Blau. Dieß hängt mit der Natur der verschiedenen Farben selbst, die erst Goethe neuerdings in das rechte Licht gestellt hat, zusammen. Im Blau nämlich ist das Dunkele die Hauptsache, das erst, insofern es durch ein helleres, doch nicht vollständig durchsichtiges Medium wirkt, als blau erscheint. Der Himmel z. B. ist dunkel; auf höchsten Bergen wird er immer schwärzer; durch ein durchsichtiges, jedoch trübendes Medium, wie die atmosphärische Luft der niedrigeren Ebenen, gesehen, erscheint er blau, und um so heller, je weniger durchsichtig die Luft ist. Beim Gelb umgekehrt wirkt das an und für sich Helle durch ein Trübes, welches das Helle noch durchscheinen läßt. Der Rauch ist z. B. solch ein trübendes Mittel; wer etwas durch ihn hindurchwirkendem Schwarzen gesehn, sieht es blaulich aus, wer etwas Hellem gelblich und röthlich. Das eigentliche Roth ist die wirkliche königliche konkrete Farbe, in welcher sich Blau und Gelb, die selbst wieder Gegensätze sind, durch dringen; Grün kann man auch als solche Vereinigung ansehn, doch nicht als die konkrete Einheit, sondern als bloß aufgehobenen Unterschied, als die gesättigte, ruhige Neutralität. Diese Farben sind die reinsten, einfachsten, die ursprünglichen Grundfarben. Man kann deshalb auch in der Art und Weise, wie die älteren Meister sie anwendeten, eine symbolische Beziehung suchen. Besonders im Gebrauch des Blau und Roth. Blau entspricht dem Sanften, Sinnvollen, Stillern, dem empfindungsreichen Hinsinken, insofern es das Dunkle zum Prinzip hat, das nicht Widerstand leistet, während das Helle mehr das Widerstehende, Produzirende, Lebendige, Heitre ist; Roth das Männliche, Herrschende, Königliche; Grün das Indifferente, Neutrale. Nach dieser Symbolik trägt z. B. Maria, wo sie als ehrend, als Himmelskönigin vorgestellt ist, häufig einen rothen, wo sie dagegen als Mutter erscheint, einen blauen Mantel.

Alle die übrigen unendlich mannigfaltigen Farben müſſen als bloße Modifikationen betrachtet werden, in welchen irgend eine Schattirung jener Kardinalfarben zu erkennen iſt. In dieſem Sinne wird z. B. kein Maler Violet eine Farbe nennen. In ihrem Wechſelverhältniß nun ſind alle dieſe Farben ſelber in ihrer Wirkung gegeneinander heller und dunkler; ein Umſtand, welchen der Maler weſentlich in Betracht ziehn muß, um den rechten Ton, den er an jeder Stelle für die Modelirung, Entfernung der Gegenſtände nöthig hat, nicht zu verfehlen. Hier tritt nämlich eine ganz eigenthümliche Schwierigkeit ein. In dem Geſicht z. B. iſt die Lippe roth, die Augenbraue dunkel, ſchwarz, braun, oder wenn auch blond, dennoch immer in dieſer Farbe dunkler als die Lippe; ebenſo ſind die Wangen durch ihr Roth heller der Farbe nach als die Naſe bei gelblicher, bräunlicher, grünlicher Hauptfarbe. Dieſe Theile können nun ihrer Lokalfarbe zufolge heller und intenſiver gefärbt ſeyn, als es ihnen der Modelirung nach zukommt. In der Skulptur, ja ſelbſt in der Zeichnung werden dergleichen Parthien ganz nur nach dem Verhältniß der Geſtalt und Beleuchtung in Hell und Dunkel gehalten. Der Maler dagegen muß ſie in ihrer lokalen Färbung aufnehmen, welche dies Verhältniß ſtört. Daſſelbe findet mehr noch bei von einander entfernteren Gegenſtänden ſtatt. Für den gewöhnlichen ſinnlichen Anblick iſt es der Verſtand, der in Bezug auf die Dinge über ihre Entfernung und Form u. ſ. f. nicht nur nach dem Farbenſcheine, ſondern auch noch aus ganz andern Umſtänden urtheilt. In der Malerei aber iſt nur die Farbe vorhanden, die als bloße Farbe dasjenige beeinträchtigen kann, was das Hell und Dunkel für ſich fordert. Hier beſteht nun die Kunſt des Malers darin, ſolch einen Widerſpruch aufzulöſen und die Farben ſo zuſammenzuſtellen, daß ſie weder in ihrer Lokaltinte der Modelirung, noch in ihrem ſonſtigen Verhältniß einander Schaden thun. Erſt durch die Berückſichtigung beider Punkte kann die wirkliche Geſtalt und Färbung der Gegenſtände bis zur Vollendung zum

Vorschein kommen. Mit welcher Kunst haben z. B. die Holländer den Glanz von Atlasgewändern mit allen den mannnigfaltigen Reflexen und Abstufungen des Schattens in Falten u. s. f., den Schein des Silbers, Goldes, Kupfers, glasirter Gefäße, Sammet u. s. f. und ebenso van Eyck schon das Leuchten der Edelsteine, Goldborten, Geschmeide u. s. f. gemalt. Die Farben, durch welche z. B. der Goldglanz hervorgebracht ist, haben für sich nichts Metallisches; sieht man sie in der Nähe, so ist es einfaches Gelb, das für sich betrachtet nur wenig leuchtet; die ganze Wirkung hängt einer Seits von dem Herausheben der Form, anderer Seits von der Nachbarschaft ab, in welche jede einzelne Farbennüance gebracht ist.

Eine weitere Seite zweitens geht die Harmonie der Farben an.

Ich habe bereits oben bemerkt, daß die Farben eine durch die Natur der Sache selbst gegliederte Totalität ausmachen. In dieser Vollständigkeit müssen sie nun auch erscheinen; keine Hauptfarbe darf ganz fehlen, weil sonst der Sinn der Totalität etwas vermißt. Besonders die älteren Italiener und Niederländer geben in Ansehung dieses Farbensystems eine volle Befriedigung; wir finden in ihren Gemälden Blau, Gelb, Roth, Grün. Solche Vollständigkeit nun macht die Grundlage der Harmonie aus. Weiter aber müssen die Farben so zusammengestellt seyn, daß sowohl ihr malerischer Gegensatz, als auch die Vermittlung und Auflösung desselben und dadurch eine Ruhe und Versöhnung für's Auge zu Stande kommt. Theils die Art der Zusammenstellung, Theils der Grad der Intensität jeder Farbe bewirkt solche Kraft des Gegensatzes und Ruhe der Vermittlung. In der älteren Malerei waren es besonders die Niederländer, welche die Kardinalfarben in ihrer Reinheit, und ihrem einfachen Glanz gebrauchten, wodurch die Harmonie durch Schärfung der Gegensätze erschwert wird, aber, wenn sie erreicht ist, dem Auge wohl thut. Doch muß bei dieser Entschiedenheit und Kräftigkeit der Farbe

dann auch der Charakter der Gegenſtände ſowie die Kraft des Ausdrucks ſelbſt entſchiedener und einfacher ſeyn. Hierin liegt zugleich eine höhere Harmonie der Färbung mit dem Inhalt. Die Hauptperſonen z. B. müſſen auch die hervorſtechendſte Farbe haben, und in ihrem Charakter, ihrer ganzen Haltung und Ausdrucksweiſe großartiger erſcheinen als die Nebenperſonen, denen nur die gemiſchteren Farben zukommen. In der Landſchaftmalerei treten dergleichen Gegenſätze der reinen Kardinalfarben weniger heraus, in Scenen hingegen, worin die Perſonen die Hauptſache bleiben, und insbeſondere die Gewänder die größten Theile der ganzen Fläche einnehmen, ſind jene einfacheren Farben an ihrer Stelle. Hier entſpringt die Scene aus der Welt des Geiſtigen, in welcher das Unorganiſche, die Naturumgebung abſtrakter, d. h. nicht in ſeiner natürlichen Vollſtändigkeit und iſolirten Wirkung erſcheinen muß, und die mannigfaltigen Tinten der Landſchaft in ihrer nüancenreicheren Buntheit weniger paſſen. Im Allgemeinen paßt die Landſchaft zur Umgebung menſchlicher Scenen nicht ſo vollſtändig als ein Zimmer, überhaupt Architektoniſches, denn die Situationen, welche im Freien ſpielen, ſind im Ganzen genommen gewöhnlich nicht diejenigen Handlungen, in denen das volle Innre als das Weſentliche ſich herauskehrt. Wird aber der Menſch in die Natur herausgeſtellt, ſo muß ſie nur als bloße Umgebung Gültigkeit erhalten. Bei dergleichen Darſtellungen nun erhalten, wie geſagt, vornehmlich die entſchiedenen Farben ihren rechten Platz. Doch gehört eine Kühnheit und Kraft zu ihrem Gebrauch. Süßliche, verſchwemmte, lieblich thuende Geſichter ſtimmen nicht zu ihnen; ſolch ein weicher Ausdruck, ſolche Verblaſenheit von Phyſiognomieen, welche man ſeit Mengs für Idealität zu halten gewohnt iſt, würde durch entſchiedene Farben ganz darniedergeſchlagen werden. In neueſter Zeit ſind bei uns vornehmlich nichtsſagende, weichliche Geſichter, mit gezierten beſonders graziös oder einfach und großartig ſeyn ſollenden Stellungen u. ſ. f. Mode geworden.

Diese Unbedeutenheit von Seiten des inneren geistigen Charakters führt dann auch auf Unbedeutenheit der Farben und des Farbentons, so daß alle Farben in Unscheinbarkeit und kraftloser Gebrochenheit und Abdämpfung gehalten werden, und nichts recht hervorkommt; nichts Anderes freilich herunterdrückt, aber auch nichts heraushebt. Es ist dieß wohl eine Harmonie der Farben, und häufig von großer Süße und einschmeichelnder Lieblichkeit, aber in der Unbedeutenheit. In der ähnlichen Beziehung sagt schon Goethe in seinen Anmerkungen zur Uebersetzung von Diderot's Versuch über die Malerei: „man giebt keineswegs zu, daß es leichter sey, ein schwaches Kolorit harmonischer zu machen als ein starkes; aber freilich, wenn das Kolorit stark ist, wenn Farben lebhaft erscheinen, dann empfindet auch das Auge Harmonie und Disharmonie viel lebhafter; wenn man aber die Farben schwächt, einige hell, andere gemischt, andere beschmutzt im Bilde braucht, dann weiß freilich Niemand, ob er ein harmonisches oder disharmonisches Bild sieht; das weiß man aber allenfalls zu sagen, daß es unwirksam, daß es unbedeutend sey." —

Mit der Harmonie der Farben ist nun aber im Kolorit noch keineswegs Alles erreicht, sondern es müssen drittens noch mehrere andere Seiten, um eine Vollendung hervorzubringen, hinzukommen. Ich will in dieser Rücksicht hier nur noch der sogenannten Luftperspektive, der Karnation, und endlich der Magie des Farbenscheines Erwähnung thun.

Die Linearperspektive betrifft zunächst nur die Größenunterschiede, welche die Linien der Gegenstände in ihrer geringeren oder weiteren Entfernung vom Auge machen. Diese Veränderung und Verkleinerung der Gestalt ist jedoch nicht das Einzige, was die Malerei nachzubilden hat. Denn in der Wirklichkeit erleidet Alles durch die atmosphärische Luft, die zwischen den Gegenständen, ja selbst zwischen den verschiedenen Theilen derselben hinzieht, eine Verschiedenartigkeit der Färbung. Dieser

mit der Entfernung ſich abdämpfende Farbenton iſt es, welcher die Luftperſpektive ausmacht, inſofern dadurch die Gegenſtände Theils in der Weiſe ihrer Umriſſe, Theils in Rückſicht auf ihren Hell- und Dunkelſchein und ſonſtige Färbung modificirt werden. Gewöhnlich meint man, was im Vorgrunde dem Auge am nächſten ſteht, ſey immer das Hellſte und der Hintergrund das Dunklere, in der That aber verhält ſich die Sache anders. Der Vorgrund iſt das Dunkelſte und Hellſte zugleich, d. h. der Kontraſt von Licht und Schatten wirkt in der Nähe am ſtärkſten, und die Umriſſe ſind am beſtimmteſten; je weiter dagegen die Objekte ſich vom Auge entfernen, deſto farbloſer, unbeſtimmter in ihrer Geſtalt werden ſie, indem ſich der Gegenſatz von Licht und Schatten mehr und mehr verliert, bis ſich das Ganze überhaupt in ein helles Grau verliert. Die verſchiedene Art der Beleuchtung jedoch verurſacht in dieſer Rückſicht die verſchiedenartigſten Abweichungen. — Beſonders in der Landſchaftsmalerei, doch auch in allen übrigen Gemälden, welche weite Räume darſtellen, iſt die Luftperſpektive von höchſter Wichtigkeit, und die großen Meiſter des Kolorits haben auch hierin zauberiſche Effekte hervorgebracht.

Das Schwerſte nun aber zweitens in der Färbung, das Ideale gleichſam, der Gipfel des Kolorits iſt das Inkarnat, der Farbenton der menſchlichen Fleiſchfarbe, welche alle andere Farben wunderbar in ſich vereinigt, ohne daß ſich die eine oder andere ſelbſtſtändig heraushebt. Das jugendliche, geſunde Roth der Wange iſt zwar reiner Karmin, ohne allen Stich in's Blaue, Violette oder Gelbe, aber dieß Roth iſt ſelbſt nur ein Anflug oder vielmehr ein Schimmer der von Innen herauszudringen ſcheint, und ſich unbemerkbar in die übrige Fleiſchfarbe hinein verliert. Dieſe aber iſt ein ideelles Ineinander aller Hauptfarben. Durch das durchſichtige Gelb der Haut ſcheint das Roth der Arterien, das Blau der Venen, und zu dem Hell und Dunkel und dem ſonſtigen mannigfaltigen

Scheinen und Reflexen kommen noch graue, bräunliche, selbst grünliche Töne hinzu, die uns beim ersten Anblick höchst unnatürlich dünken und doch ihre Richtigkeit und wahrhaften Effekt haben können. Dabei ist dieses Ineinander von Scheinen ganz glanzlos, d. h. es zeigt kein Scheinen von Anderem an ihm, sondern ist von Innen her belebt und belebt. Dieß Durchscheinen von Innen besonders ist für die Darstellung von größter Schwierigkeit. Man kann es einem See im Abendschein vergleichen, in welchem man die Gestalten, die er abspiegelt und zugleich die klare Tiefe und Eigenthümlichkeit des Wassers sieht. Metallglanz dagegen ist wohl scheinend und wiederscheinend, Edelgesteine zwar durchsichtig, blitzend, doch kein durchscheinendes Ineinander von Farben, wie das Fleisch, ebenso der Atlas, glänzende Seidenstoffe u. s. f. Die thierische Haut, das Haar oder Gefieder, die Wolle u. s. f. sind in derselben Weise von der verschiedenartigsten Färbung, aber doch in den bestimmten Theilen von directerer, selbstständiger Farbe, so daß die Mannigfaltigkeit mehr ein Resultat verschiedener Flächen und Plane, kleiner Punkte und Linien von verschiedenen Färbungen, als ein Ineinander, wie beim Fleisch, ist. Am nächsten noch kommen demselben die Farbenspiele durchscheinender Trauben, und die wunderbaren zarten durchsichtigen Farbennüancen der Rose. Doch auch diese erreicht nicht den Schein innerer Belebung, den die Fleischfarbe haben muß, und dessen glanzloser Seelenduft zum Schwierigsten gehört, was die Malerei kennt. Denn dieß Innerliche, Subjektive der Lebendigkeit soll auf einer Fläche nicht als aufgetragen, nicht als materielle Farbe, als Striche, Punkte u. s. f., sondern als selbst lebendiges Ganze erscheinen; durchsichtig tief, wie das Blau des Himmels, das fürs Auge keine widerstandleistende Fläche seyn darf, sondern worein wir uns müssen vertiefen können. Schon Diderot in dem von Goethe übersetzten Aufsatz über Malerei sagt in dieser Hinsicht: „Wer das Gefühl des Fleisches erreicht hat, ist schon weit gekommen, das Uebrige ist

nichts dagegen. Tausend Maler sind gestorben, ohne das Fleisch gefühlt zu haben, tausend andere werden sterben, ohne es zu fühlen."

Was kurz das Material angeht, durch welches diese glanzlose Lebendigkeit des Fleisches kann hervorgebracht werden, so hat sich erst die Oelfarbe als hiezu vollkommen tauglich erwiesen. Am wenigsten geschickt, ein Ineinanderscheinen zu bewirken, ist die Behandlung in Mosaiken, welche sich zwar durch ihre Dauer empfiehlt, doch weil sie die Farbennüancen durch verschieden gefärbte Glasstifte oder Steinchen, die nebeneinander gestellt werden, ausdrücken muß, niemals das fließende sich Verschmelzen eines ideellen Ineinander von Farben bewirken kann. Weiter gehn schon die Fresko- und Tempera-Malerei. Doch beim Freskomalen werden die auf nassen Kalk aufgetragenen Farben zu schnell eingesogen, so daß einer Seits die größte Fertigkeit und Sicherheit des Pinsels nöthig ist, anderer Seits mehr mit großen Strichen nebeneinander gearbeitet werden muß, welche, da sie schnell austrocknen, keine feinere Vertreibung gestatten. Das Aehnliche findet beim Malen mit Temperafarben statt, die zwar zu großer innerer Klarheit und schönem Leuchten zu bringen sind, doch durch ihr schnelles Austrocknen gleichfalls sich weniger zur Verschmelzung und Vertreibung eignen, und eine mehr zeichnende Behandlung mit Strichen nöthig machen. Die Oelfarbe dagegen erlaubt nicht nur das zarteste sanfteste Ineinanderschmelzen und Vertreiben, wodurch die Uebergänge so unmerklich werden, daß man nicht sagen kann, wo eine Farbe anfängt und wo aufhört, sondern sie erhält auch bei richtiger Mischung und rechter Auftragsweise ein edelsteinartiges Leuchten, und kann vermittelst ihres Unterschiedes von Deck- und Lasurfarben in weit höherem Grade als die Temperamalerei ein Durchscheinen verschiedener Farbenlagen hervorbringen.

Der dritte Punkt endlich, dessen wir noch erwähnen müssen, betrifft die Duftigkeit, Magie in der Wirkung des Kolo-

rits. Diese Zauberei des Farbenscheins wird hauptsächlich da erst auftreten, wo die Substantialität und Geistigkeit der Gegenstände sich verflüchtigt hat, und nun die Geistigkeit in die Auffassung und Behandlung der Färbung hereintritt. Im Allgemeinen läßt sich sagen, daß die Magie darin besteht, alle Farben so zu behandeln, daß dadurch ein für sich objektloses Spiel des Scheines hervorkommt, das die äußerste verschwebende Spitze des Kolorits bildet, ein Ineinander von Färbungen, ein Scheinen von Resleren, die in andere Scheine scheinen, und so fein, so flüchtig, so seelenhaft werden, daß sie in's Bereich der Musik herüberzugehn anfangen. Nach Seiten der Modelirung gehört die Meisterschaft des Helldunkels hieher, worin schon unter den Italienern Leonardo da Vinci und vor allem Correggio Meister waren. Sie sind zu tiefsten Schatten fortgegangen, die aber selbst wieder durchleuchtet bleiben und sich durch unmerkliche Uebergänge bis zum hellsten Lichte steigern. Dadurch kommt die höchste Rundung zum Vorschein, nirgend ist eine Härte oder Grenze, überall ein Uebergehn; Licht und Schatten wirken nicht unmittelbar nur als Licht oder Schatten, sondern beide durchscheinen einander, wie eine Kraft von Innen her durch ein Aeußeres hindurchwirkt. Das Aehnliche gilt für die Behandlung der Farbe, in welcher auch die Holländer die größten Meister waren. Durch diese Idealität, dieß Ineinander, dieses Herüber und Hinüber von Resleren und Farbenscheinen, durch diese Veränderlichkeit und Flüchtigkeit von Uebergängen breitet sich über das Ganze bei der Klarheit, dem Glanz, der Tiefe, dem milden und saftigen Leuchten der Farbe ein Schein der Beseelung, welcher die Magie des Kolorits ausmacht, und dem Geiste des Künstlers, der dieser Zauberer ist, eigens angehört.

777) Dieß führt uns auf einen letzten Punkt, den ich kurz noch besprechen will.

Unsern Ausgangspunkt nahmen wir von der Linearperspektive, schritten sodann zur Zeichnung fort und betrachteten

endlich die Farbe; zuerst Licht und Schatten in Rücksicht auf Modelirung; zweitens als Farbe selbst, und zwar als Verhältniß der relativen Helligkeit und Dunkelheit der Farben gegeneinander, sowie ferner als Harmonie, Luftperspektive, Karnation und Magie derselben. Die dritte Seite nun betrifft die schöpferische Subjektivität des Künstlers in Hervorbringung des Kolorits.

Gewöhnlich meint man, die Malerei könne hiebei nach ganz bestimmten Regeln verfahren. Dieß ist jedoch nur bei der Linearperspektive, als einer ganz geometrischen Wissenschaft der Fall, obschon auch hier nicht einmal die Regel als abstrakte Regel hervorscheinen darf, wenn sie nicht das eigentlich Malerische zerstören soll. Die Zeichnung zweitens läßt sich weniger schon als die Perspective durchweg auf allgemeine Gesetze zurückführen, am wenigsten aber das Kolorit. Der Farbensinn muß eine künstlerische Eigenschaft, eine eigenthümliche Seh- und Konceptionsweise von Farbentönen, die existiren, so wie eine wesentliche Seite der reproduktiven Einbildungskraft und Erfindung seyn. Dieser Subjektivität des Farbentons wegen, in welche der Künstler seine Welt anschaut, und die zugleich produktiv bleibt, ist die große Verschiedenheit des Kolorits keine bloße Willkür und beliebige Manier einer Färbung, die nicht so in rerum natura vorhanden ist, sondern liegt in der Natur der Sache selbst. So erzählt z. B. Goethe in Dichtung und Wahrheit folgendes hiehergehörige Beispiel. „Als ich (nach einem Besuche der Dresdner Gallerie) bei meinem Schuster wieder eintrat — bei einem solchen hatte er sich aus Grille einquartirt — um das Mittagsmahl zu genießen, trauete ich meinen Augen kaum: denn ich glaubte ein Bild von Ostade vor mir zu sehen, so vollkommen, daß man es nur auf die Gallerie hängen dürfen. Stellung der Gegenstände, Licht, Schatten, bräunlicher Teint des Ganzen, alles was man in jenen Bildern bewundert, sah ich hier in der Wirklichkeit. Es war das erstemal, daß ich auf einen so hohen Grad die Gabe gewahr wurde, die ich nachher

mit mehrerem Bewußtseyn übte, die Natur nämlich mit den Augen dieses oder jenes Künstlers zu sehen, dessen Werken ich so eben eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hatte. Diese Fähigkeit hat mir viel Genuß gewährt, aber auch die Begierde vermehrt, der Ausübung eines Talents, das mir die Natur versagt zu haben schien, von Zeit zu Zeit eifrig nachzuhängen." Besonders thut sich diese Verschiedenheit des Kolorits auf der einen Seite bei Darstellung des menschlichen Fleisches hervor, selbst abgesehen von allen äußerlich wirkenden Modifikationen der Beleuchtung, des Alters, Geschlechts, der Situation, Nationalität, Leidenschaft u. s. f. Auf der anderen ist es die Darstellung des täglichen Lebens im Freien oder Innern der Häuser, Schenken, Kirchen u. s. w. so wie die landschaftliche Natur, deren Reichthum von Gegenständen und Färbungen jeden Maler mehr oder weniger an seinen eigenen Versuch weist, dieß mannigfaltige Spiel von Scheinen, das hier eintritt, aufzufassen, wiederzugeben und sich nach seiner Anschauung, Erfahrung und Einbildungskraft zu erfinden.

c) Wir haben bis jetzt in Betreff auf die besonderen Gesichtspunkte, welche in der Malerei geltend zu machen sind, *erstens* vom Inhalt, *zweitens* von dem sinnlichen Material gesprochen, dem dieser Inhalt eingebildet werden kann. *Drittens* bleibt uns zum Schluß nur noch übrig, die Art und Weise festzustellen, in welcher der Künstler seinen Inhalt, diesem bestimmten sinnlichen Elemente gemäß, malerisch zu konzipiren und auszuführen hat. Den breiten Stoff, der sich auch hier wieder unserer Betrachtung darbietet, können wir folgendermaßen gliedern.

Erstens sind es die *allgemeineren* Unterschiede der *Konceptionsweise*, die wir sondern und in ihrer Fortbewegung zu immer reicherer Lebendigkeit begleiten müssen;

Zweitens haben wir uns mit den bestimmteren Seiten zu beschäftigen, welche innerhalb dieser Arten der Auffassung nä-

her die eigentlich malerische Komposition, die künstlerischen Motive der ergriffenen Situation und der Gruppirung angehn.

Drittens wollen wir einen Blick auf die Art der Charakterisirung werfen, welche aus der Verschiedenheit sowohl der Gegenstände als auch der Konception hervorgeht.

α) Was nun erstens die allgemeinsten Weisen der malerischen Auffassung betrifft, so finden dieselben Theils in dem Inhalt selbst, der zur Darstellung gebracht werden soll, Theils in dem Entfaltungsgange der Kunst ihren Ursprung, welche nicht gleich von Hause aus den ganzen Reichthum, der in einem Gegenstande liegt, herausarbeitet, sondern erst nach mannigfaltigen Stufen und Uebergängen zur vollen Lebendigkeit hingelangt.

αα) Der erste Standpunkt, den die Malerei in dieser Beziehung einnehmen kann, zeigt noch ihre Herkunft von der Skulptur und Architektur, indem sie sich in dem allgemeinen Charakter ihrer ganzen Konceptionsweise noch diesen Künsten anschließt. Dieß wird am meisten der Fall seyn können, wenn sich der Künstler auf einzelne Figuren beschränkt, welche er nicht in der lebendigen Bestimmtheit einer in sich mannigfaltigen Situation, sondern in dem einfachen, selbstständigen Beruhen auf sich hinstellt. Aus den verschiedenen Kreisen des Inhalts, den ich als für die Malerei gemäß bezeichnet habe, sind hiefür besonders religiöse Gegenstände, Christus, einzelne Apostel und Heilige passend. Denn dergleichen Figuren müssen fähig seyn, für sich selbst in ihrer Vereinzelung Bedeutung genug zu haben, eine Totalität zu seyn und einen substantiellen Gegenstand der Verehrung und Liebe für das Bewußtseyn auszumachen. In dieser Art finden wir vornehmlich in der älteren Kunst Christus oder Heilige isolirt, ohne bestimmtere Situation und Naturumgebung dargestellt. Tritt eine Umgebung hinzu, so besteht sie hauptsächlich in architektonischen Verzierungen, besonders gothischen, wie dieß z. B. bei älteren Niederländern und Ober-Deutschen häufig vorkommt. In dieser Bezüglichkeit auf die Architektur, zwischen deren Pfei-

ler und Bogen oft auch mehrere solche Figuren, der zwölf Apostel z. B., nebeneinandergestellt werden, geht die Malerei noch nicht zu der Lebendigkeit der späteren Kunst fort, und auch die Gestalten selbst bewahren noch Theils den mehr starren statuarischen Charakter der Skulptur, Theils bleiben sie überhaupt in einem statarischen Typus stehen, wie ihn die byzantinische Malerei z. B. an sich trägt. Für solche einzelne Figuren ohne alle Umgebung oder bei bloß architektonischer Einschließung ist dann auch eine strengere Einfachheit der Farbe und grellere Entschiedenheit derselben passend. Die ältesten Maler haben statt einer reichen Naturumgebung deshalb den einfärbigen Goldgrund beibehalten, dem nun die Farben der Gewänder face machen und ihn gleichsam pariren müssen, und daher entschiedener, greller sind, als wir sie in den Zeiten der schönsten Ausbildung der Malerei finden, wie denn überhaupt die Barbaren ohnehin an einfachen lebhaften Farben, Roth, Blau u. s. f. ihr Gefallen haben.

Zu dieser ersten Art der Auffassung gehören nun größtentheils auch die wunderthätigen Bilder. Als zu etwas Stupendem hat der Mensch zu ihnen nur ein stupides Verhältniß, das die Seite der Kunst gleichgültig läßt, so daß sie dem Bewußtseyn nicht durch menschliche Verlebendigung und Schönheit freundlich näher gebracht werden, und die am meisten religiös verehrten, künstlerisch betrachtet, gerade die allerschlechtesten sind.

Wenn nun aber dergleichen vereinzelte Figuren nicht als eine für sich fertige Totalität um ihrer ganzen Persönlichkeit willen ein Gegenstand der Verehrung oder des Interesses abgeben können, so hat eine solche noch im Princip der skizzenartigen Auffassung ausgeführte Darstellung keinen Sinn. So sind Portraits z. B. für die Bekannte der Person und ihrer ganzen Individualität wegen interessant; sind aber die Personen vergessen oder unbekannt, so frischt sich durch ihre Darstellung in einer Aktion oder Situation, die einen bestimmten Charakter zeigt,

eine ganz andere Theilnahme an, als die iſt, die wir für ſolche ganz einfache Konceptionsweiſe gewinnen können. Große Portraits, wenn ſie durch alle Mittel der Kunſt in voller Lebendigkeit vor uns daſtehn, haben an dieſer Fülle des Daſeyns ſelbſt ſchon dieß Hervortreten, Hinausſchreiten aus ihrem Rahmen. Bei van Dykiſchen Portraits z. B. hat mir der Rahmen, beſonders wenn die Stellung der Figur nicht ganz en face, ſondern etwas herumgewendet iſt, ausgeſehen wie die Thüre der Welt, in welche der Menſch da hereintritt. Sind deshalb Individuen nicht, wie Heilige, Engel u. ſ. f., ſchon etwas in ſich ſelbſt Vollendetes und Fertiges, und können ſie nur durch die Beſtimmtheit einer Situation, durch einen einzelnen Zuſtand, eine beſondere Handlung intereſſant werden, ſo iſt es unangemeſſen, ſie als ſelbſtſtändige Geſtalten darzuſtellen. So waren z. B. die letzte Arbeit Kügelchen's in Dresden vier Köpfe, Bruſtſtücke; Chriſtus, Johannes der Täufer, Johannes der Evangeliſt und der verlorene Sohn. Was Chriſtus und Johannes den Evangeliſten anbetrifft, ſo fand ich, als ich ſie ſah, die Auffaſſung ganz zweckmäßig. Aber der Täufer und vollends der verlorene Sohn haben gar nicht dieſe Selbſtſtändigkeit für mich, daß ich ſie in dieſer Weiſe als Bruſtſtücke ſehen mochte. Hier iſt im Gegentheil nothwendig, dieſe Figuren in Thätigkeit und Handlung zu ſetzen, oder wenigſtens in Situationen zu bringen, durch welche ſie in lebendigem Zuſammenhange mit ihrer äußeren Umgebung die charakteriſtiſche Individualität eines in ſich abgeſchloſſenen Ganzen erlangen könnten. Der Kügelchenſche Kopf des verlorenen Sohnes drückt zwar ſehr ſchön den Schmerz, die tiefe Reue und Zerknirſchung aus, aber daß dieß gerade die Reue des verlorenen Sohnes ſeyn ſolle, iſt nur durch eine ganz kleine Heerde Schweine im Hintergrunde angedeutet. Statt dieſer ſymboliſchen Hinweiſung ſollten wir ihn mitten unter der Heerde ſehn, oder in einer anderen Scene ſeines Lebens. Denn der verlorene Sohn hat keine weitere vollſtändige allgemeine Perſönlichkeit

und existirt für uns, soll er nicht zu einer bloßen Allegorie werden, nur in der bekannten Reihe von Situationen, in welchen ihn die Erzählung schildert. Wie er das väterliche Haus verläßt, oder in seinem Elend, seiner Reue, seiner Rückkehr mußte er uns in konkreter Wirklichkeit vorgeführt werden. So aber sind jene Schweine im Hintergrunde nicht viel besser, als ein Zettel mit dem aufgeschriebenen Namen.

β) Ueberhaupt kann die Malerei, da sie die volle Besonderheit der subjektiven Innigkeit zu ihrem Inhalt zu nehmen hat, weniger noch als die Skulptur bei dem situationslosen Beruhen in sich und der bloß substantiellen Auffassung eines Charaktes stehn bleiben, sondern muß diese Selbstständigkeit aufgeben und ihren Inhalt in bestimmter Situation, Mannigfaltigkeit, Unterschiedenheit der Charaktere und Gestalten in Bezug auf einander und ihre äußere Umgebung darzustellen bemüht seyn. Dieß Ablassen von den bloß traditionellen statarischen Typen, von der architektonischen Aufstellung und Umschließung der Figuren und der skulpturartigen Konceptionsweise, diese Befreiung von dem Ruhenden, Unthätigen, dieß Suchen eines lebendigen menschlichen Ausdrucks, einer charakteristischen Individualität, dieß Hineinsetzen jedes Inhalts in die subjektive Besonderheit und deren bunte Aeußerlichkeit macht den Fortschritt der Malerei aus, durch welchen sie erst den ihr eigenthümlichen Standpunkt erlangt. Mehr als den übrigen bildenden Künsten ist es daher der Malerei nicht nur gestattet, sondern es muß sogar von ihr gefordert werden, zu einer dramatischen Lebendigkeit fortzugehn, so daß die Gruppirung ihrer Figuren die Thätigkeit in einer bestimmten Situation anzeigt.

γγ) Mit diesem Hineinführen in die vollendete Lebendigkeit des Daseyns und dramatische Bewegung der Zustände und Charaktere verbindet sich drittens dann die immer vermehrte Wichtigkeit, welche bei der Konception und Ausführung auf die Individualität und das volle Leben der Farbenerscheinung aller

Gegenſtände gelegt wird, inſofern in der Malerei die letzte Spitze der Lebendigkeit nur durch Farbe ausdrückbar iſt. Doch kann ſich dieſe Magie des Scheins endlich auch ſo überwiegend geltend machen, daß darüber der Inhalt der Darſtellung gleichgültig wird, und die Malerei dadurch in dem bloßen Duft und Zauber ihrer Farbentöne und der Entgegenſetzung und ineinanderſcheinenden und ſpielenden Harmonie ſich ganz ebenſo zur Muſik herüberzuwenden anfängt, als die Skulptur in der weiteren Ausbildung des Reliefs ſich der Malerei zu nähern beginnt.

β) Das Nächſte nun, wozu wir jetzt überzugehn haben, betrifft die beſonderen Beſtimmungen, denen die maleriſche Kompoſitionsweiſe, als Darſtellung einer beſtimmten Situation und deren näheren Motive durch Zuſammenſtellung und Gruppirung verſchiedener Geſtalten oder Naturgegenſtände zu einem in ſich abgeſchloſſenen Ganzen, in ihren Hervorbringungen folgen muß.

αα) Das Haupterforderniß, das wir an die Spitze ſtellen können, iſt die glückliche Auswahl einer für die Malerei paſſenden Situation.

Hier beſonders hat die Erfindungskraft des Malers ihr unermeßliches Feld; von der einfachſten Situation eines unbedeutenden Gegenſtandes an, eines Blumenſtraußes, oder eines Weinglaſes mit Tellern, Brodt, einzelnen Früchten umher, bis hin zu den reichhaltigen Kompoſitionen von großen öffentlichen Begebenheiten, Haupt- und Staatsaktionen, Krönungsfeſten, Schlachten, und dem jüngſten Gericht, wo Gott Vater, Chriſtus, die Apoſtel, die himmliſchen Heerſchaaren und die ganze Menſchheit, Himmel, Erde und Hölle zuſammentreten.

Was das Nähere angeht, ſo iſt in dieſer Beziehung das eigentlich Maleriſche einer Seits von dem Skulpturartigen, anderer Seits von dem Poetiſchen, wie es nur der Dichtkunſt vollkommen auszudrücken möglich iſt, beſtimmter abzuſcheiden.

Die weſentliche Verſchiedenheit einer maleriſchen von einer ſkulpturmäßigen Situation liegt, wie wir bereits oben geſehn

haben, darin, daß die Skulptur hauptsächlich das selbstständig in sich Beruhende, Konfliktlose in harmlosen Zuständen, an denen die Bestimmtheit nicht das Durchgreifende ausmacht, darzustellen berufen ist, und erst im Relief vornehmlich zur Gruppirung, epischen Ausbreitung von Gestalten, zur Darstellung von bewegteren Handlungen, denen eine Kollision zu Grunde liegt, fortzuschreiten anfängt, die Malerei dagegen bei ihrer eigentlichen Aufgabe erst dann anfängt, wenn sie aus der beziehungslosen Selbstständigkeit ihrer Figuren und dem Mangel an Bestimmtheit der Situation herausgeht, um in die lebendige Bewegung menschlicher Zustände, Leidenschaften, Konflikte, Handlungen in stetem Verhältniß zu der äußeren Umgebung eintreten, und selbst bei Auffassung der landschaftlichen Natur dieselbe Bestimmtheit einer besonderen Situation und deren lebendigsten Individualität festhalten zu können. Wir stellten deshalb gleich anfangs schon für die Malerei die Forderung auf, daß sie die Darstellung der Charaktere, der Seele, des Innern nicht so zu liefern habe, wie sich diese innere Welt unmittelbar in ihrer äußeren Gestalt zu erkennen giebt, sondern durch *Handlungen* das, was sie ist, entwickelt und äußert.

Der letztere Punkt hauptsächlich ist es, welcher die Malerei in einen näheren Bezug zur *Poesie* bringt. Beide Künste in diesem Verhältnisse haben Theils einen Vorzug, Theils einen Nachtheil. Die Malerei kann die Entwickelung einer Situation, Begebenheit, Handlung nicht, wie die Poesie oder Musik, in einer *Succession* von Veränderungen geben, sondern nur *einen* Moment ergreifen wollen. Hieraus folgt die ganz einfache Reflexion, daß durch diesen einen Moment das Ganze der Situation oder Handlung, die Blüthe derselben, dargestellt, und deshalb *der* Augenblick aufgesucht werden muß, in welchem das Vorhergehende und Nachfolgende in *einen* Punkt zusammengedrängt ist. Bei einer Schlacht z. B. würde dieß der Moment des Sieges sein; das Gefecht ist noch sichtbar, zugleich aber die Entscheidung

bereits gewiß. Der Maler kann daher einen Reſt des Vergangenen, das ſich in ſeinem Abziehen und Verſchwinden noch in der Gegenwart geltend macht, aufnehmen, und zugleich das Künftige, das als unmittelbare Folge aus einer beſtimmten Situation hervorgehn muß, andeuten. In's Nähere jedoch kann ich mich hier nicht einlaſſen.

Bei dieſem Nachtheil gegen den Dichter hat nun aber der Maler den Vortheil voraus, daß er die beſtimmte Scene, indem er ſie ſinnlich vor die Anſchauung im Scheine ihrer wirklichen Realität bringt, in der vollkommenſten Einzelnheit ausmalen kann. „Ut pictura poesis erit" iſt zwar ein beliebter Spruch, der beſonders in der Theorie vielfach urgirt und von der beſchreibenden Dichtkunſt in ihren Schilderungen der Jahres- und Tageszeiten, Blumen, Landſchaften präcis genommen und in Anwendung gebracht worden iſt. Die Beſchreibung aber ſolcher Gegenſtände und Situationen in Worten iſt einer Seits ſehr trocken und tädiös, und kann dennoch, wenn ſie aufs Einzelne eingehn will, niemals fertig werden, anderer Seits bleibt ſie verwirrt, weil ſie das als ein Nacheinander der Vorſtellung geben muß, was in der Malerei auf einmal vor der Anſchauung ſteht, ſo daß wir das Vorhergehende immer vergeſſen und aus der Vorſtellung heraus haben, während es doch weſentlich mit dem Andern, was folgt, in Zuſammenhang ſeyn ſoll, da es im Raum zuſammen gehört und nur in dieſer Verknüpfung und dieſem Zugleich einen Werth hat. In dieſen gleichzeitigen Einzelnheiten dagegen kann gerade der Maler das erſetzen, was ihm in Anſehung der fortlaufenden Succeſſion vom Vergangenen und Nachfolgenden abgeht. Doch ſteht die Malerei wieder in einer anderen Beziehung gegen die Poeſie und Muſik zurück; in Betreff des Lyriſchen nämlich. Die Dichtkunſt kann Empfindungen und Vorſtellungen nicht nur als Empfindungen und Vorſtellungen überhaupt, ſondern auch als Wechſel, Fortgang, Steigerung derſelben entwickeln. Mehr noch in Rückſicht auf die koncentrirte Innerlichkeit iſt dieß

in der Musik der Fall, die es sich mit der Bewegung der Seele in sich zu thun macht. Die Malerei nun aber hat hiefür nichts als den Ausdruck des Gesichts und der Stellung, und verkennt, wenn sie sich auf das eigentlich Lyrische ausschließlich einläßt, ihre Mittel. Denn wie sehr sie auch die innere Leidenschaft und Empfindung in Mienenspiel und Bewegungen des Körpers ausdrückt, so muß doch dieser Ausdruck nicht unmittelbar die Empfindung als solche betreffen, sondern die Empfindung in einer bestimmten Aeußerung, Begebenheit, Handlung. Daß sie im Aeußerlichen darstellt, hat deshalb nicht den abstrakten Sinn, durch Physiognomie und Gestalt das Innere anschaubar zu machen, sondern die Aeußerlichkeit, in deren Form sie das Innere ausspricht, ist eben die individuelle Situation einer Handlung, die Leidenschaft in bestimmter That, durch welche die Empfindung erst ihre Explikation und Erkennbarkeit erhält. Wenn man daher das Poetische der Malerei darein setzt, daß sie die innere Empfindung unmittelbar ohne näheres Motiv und Handlung in Gesichtszügen und Stellung ausdrücken solle, so heißt dieß nur die Malerei in eine Abstraktion zurückweisen, der sie sich gerade zu entwinden hat, und von ihr verlangen, sich der Eigenthümlichkeit der Poesie zu bemächtigen, wodurch sie, wenn sie den Versuch wagt, nur in Trockenheit oder Fadheit geräth.

Ich hebe hier diesen Punkt heraus, weil in der vorjährigen hiesigen Kunstausstellung (1828) mehrere Bilder aus der sogenannten düsseldorfer Schule sehr gerühmt worden sind, deren Meister bei vieler Verständigkeit und technischer Fertigkeit diese Richtung auf die bloße Innerlichkeit, auf das, was ausschließlich nur für die Poesie darstellbar ist, genommen haben. Der Inhalt war größten Theils götheschen Gedichten oder aus Shakespeare, Ariost und Tasso entlehnt, und machte hauptsächlich die innerliche Empfindung der Liebe aus. Gewöhnlich stellten die vorzüglichsten Gemälde je ein Liebespaar dar, Romeo und Julie z. B., Rinald und Armide, ohne nähere Situation, so daß jene Paare gar nichts

thun und ausdrücken, als in einander verliebt zu ſeyn, alſo ſich zu einander hinzuneigen und recht verliebt einander anzuſehen, recht verliebt dreinzublicken. Da muß ſich denn natürlich der Hauptausdruck in Mund und Auge koncentriren, und beſonders hat Rinaldo eine Stellung mit ſeinen langen Beinen, bei der er eigentlich, ſo wie ſie daliegen, nicht recht weiß, wo er mit hin ſoll. Das ſtreckt ſich deshalb auch ganz bedeutungslos hin. Die Skulptur, wie wir geſehn haben, entſchlägt ſich des Auges und Seelenblicks, die Malerei ergreift dagegen dieß reiche Moment des Ausdrucks, aber ſie muß ſich nicht auf dieſen Punkt koncentriren, nicht das Feuer oder die ſchwimmende Mattigkeit und Sehnſüchtigkeit des Auges oder die ſüßliche Freundlichkeit des Mundes ſich ohne alle Motive zum Hauptaugenmerk des Ausdrucks machen wollen. Von ähnlicher Art war auch der Fiſcher von Hübner, wozu der Stoff aus dem bekannten götheſchen Gedicht genommen war, das die unbeſtimmte Sehnſucht nach der Ruhe, Kühlung und Reinheit des Waſſers mit ſo wunderbarer Tiefe und Anmuth der Empfindung ſchildert. Der Fiſcherknabe, der da nackt in's Waſſer gezogen wird, hat wie die männlichen Figuren in den übrigen Bildern auch, ein ſehr proſaiſches Geſicht, dem man es, wenn ſeine Phyſiognomie ruhig wäre, nicht anſehn würde, daß er tiefer, ſchöner Empfindungen fähig ſeyn könnte. Ueberhaupt kann man von allen dieſen männlichen und weiblichen Geſtalten nicht ſagen, daß ſie von geſunder Schönheit wären, im Gegentheil zeigen ſie nichts als die Nervengereiztheit, Schmächtigkeit und Krankhaftigkeit der Liebe und Empfindung überhaupt, die man nicht reproducirt ſehn, ſondern von der man wie im Leben ſo auch in der Kunſt vielmehr gern verſchont bleiben will. In dieſelbe Kategorie gehört auch die Art und Weiſe, in welcher Schadow, der Meiſter dieſer Schule, die götheſche Mignon dargeſtellt hat. Der Charakter Mignon's iſt ſchlechthin poetiſch. Was ſie intereſſant macht, iſt ihre Vergangenheit, die Härte des äußeren und inneren Schickſals, der Widerſtreit

italienischer, in sich heftig aufgeregter Leidenschaft in einem Gemüth, das sich darin nicht klar wird, dem jeder Zweck und Entschluß fehlt, und das nun, in sich selbst ein Geheimniß, absichtlich geheimnißvoll sich nicht zu helfen weiß; dieß in sich gekehrte ganz abgebrochene sich Aeußern, das nur in einzelnen, unzusammenhängenden Eruptionen merken läßt, was in ihr vorgeht, ist die Furchtbarkeit des Interesses, das wir an ihr nehmen müssen. Ein solches volles Konvolut kann nun wohl vor unserer Phantasie stehn, aber die Malerei kann es nicht, wie es Schadow gewollt hat, so ohne Bestimmtheit der Situation und der Handlung einfach durch Mignon's Gestalt und Physiognomie darstellen. Im Ganzen läßt sich daher behaupten, diese genannten Bilder setzen ohne Phantasie für Situationen, Motive und Ausdruck gefaßt. Denn zu echten Kunstdarstellungen der Malerei gehört, daß der ganze Gegenstand mit Phantasie ergriffen, und in Gestalten zur Anschauung gebracht sey, die sich äußern, ihr Inneres durch eine Folge der Empfindung, durch eine Handlung darthun, welche für die Empfindung so bezeichnend ist, daß nun alles und jedes im Kunstwerk von der Phantasie zum Ausdruck des ausgewählten Inhalts vollständig verwendet erscheint. Die älteren italienischen Maler besonders haben wohl auch, wie diese modernen, Liebesscenen dargestellt, und zum Theil ihren Stoff aus Gedichten genommen, aber sie haben denselben mit Phantasie und gesunder Heiterkeit zu gestalten verstanden. Amor und Psyche, Amor mit Venus, Pluto's Raub der Proserpina, der Raub der Sabinerinnen, Herkules mit dem Spinnrocken bei Omphale, welche die Löwenhaut um sich geworfen, das sind alles Gegenstände, welche die ältern Meister in lebendigen, bestimmten Situationen, in Scenen mit Motiven, und nicht bloß als einfache in keiner Handlung begriffene Empfindung ohne Phantasie, darstellten. Auch aus dem alten Testament haben sie Liebesscenen entlehnt. So hängt z. B. in Dresden ein Bild von Giorgione; Jakob, der weit hergekommen, grüßt die Rahel, drückt ihr die Hand und küßt sie; weiter

hin ſtehen ein Paar Knechte an einem Brunnen, beſchäftigt für ihre Heerde Waſſer zu ſchöpfen, die zahlreich im Thale weidet. Ein anderes Gemälde ſtellt Jakob und Rebekka dar; Rebekka reicht Abraham's Knechten zu trinken, wodurch ſie von ihnen erkannt wird. Ebenſo ſind aus Arioſt Scenen hergenommen, Medor z. B., der Angelika's Namen auf die Einfaſſung eines Quells ſchreibt.

Wenn in neuerer Zeit ſoviel von der Poeſie in der Malerei geſprochen wird, ſo darf dieß, wie geſagt, nichts anderes heißen, als einen Gegenſtand mit Phantaſie faſſen, Empfindungen durch Handlung ſich explicieren laſſen, nicht aber die abſtrakte Empfindung feſthalten und als ſolche ausdrücken wollen. Selbſt die Poeſie, welche die Empfindung doch in ihrer Innerlichkeit auszuſprechen vermag, breitet ſich in Vorſtellungen, Anſchauungen und Betrachtungen aus; wollte ſie z. B. beim Ausdruck der Liebe nur dabei ſtehn bleiben, zu ſagen: „ich liebe Dich," und immer nur zu wiederholen: ich liebe Dich, ſo möchte das zwar den Herren, die viel von der Poeſie der Poeſie geredet haben, genehm ſeyn, aber es wäre die abſtrakteſte Proſa. Denn Kunſt überhaupt im Betreff auf Empfindung beſteht in Auffaſſung und Genuß derſelben durch die Phantaſie, welche die Leidenſchaft in der Poeſie zu Vorſtellungen klärt, und uns in deren Aeußerung, ſey es lyriſch oder in epiſchen Begebenheiten und dramatiſchen Handlungen, befriedigt. Für das Innere als ſolches genügt aber in der Malerei Mund, Auge und Stellung nicht, ſondern es muß eine totale konkrete Objektivität da ſeyn, welche als Exiſtenz des Innern gelten kann.

Die Hauptſache nun alſo bei einem Gemälde beſteht darin, daß es eine Situation, die Scene einer Handlung darſtelle. Hierbei iſt das erſte Geſetz die Verſtändlichkeit. In dieſer Rückſicht haben religiöſe Gegenſtände den großen Vorzug, daß ſie allgemein bekannt ſind. Der Gruß des Engels, die Anbetung der Hirten oder der drei Könige, die Ruhe auf der Flucht nach

Aegypten, die Kreuzigung, Grablegung, Auferstehung, ebenso die Legenden der Heiligen, waren dem Publikum, für welches ein Gemälde gemalt wurde, nichts Fremdes, wenn uns auch jetzt die Geschichten der Märtyrer ferner liegen. Für eine Kirche z. B. ward größten Theils nur die Geschichte des Patrons, oder des Schutzheiligen der Stadt u. s. f. dargestellt. Die Maler selbst haben sich deshalb nicht immer aus eigener Wahl an solche Gegenstände gehalten, sondern das Bedürfniß forderte dieselben für Altäre, Kapellen, Klöster u. s. f., so daß nun schon der Ort der Aufstellung selbst zur Verständlichkeit des Bildes beiträgt. Dieß ist zum Theil nothwendig, denn der Malerei fehlen die Sprache, die Worte und Namen, durch welche die Poesie sich außer ihren mannigfaltig anderen Bezeichnungsmitteln helfen kann. So werden z. B. in einem königlichen Schlosse, Rathhaussaale, Parlamentshause Scenen großer Begebenheiten, wichtiger Momente aus der Geschichte dieses Staates, dieser Stadt, dieses Hauses ihre Stelle haben, und an dem Orte, für welchen das Gemälde bestimmt ist, durchweg bekannt seyn. Man wird z. B. für ein hiesiges königliches Schloß nicht leicht einen Gegenstand aus der englischen oder chinesischen Geschichte, oder aus dem Leben des Königs Mithridates auswählen. Anders ist es in Bildergallerien, wo alles zusammengehängt wird, was man an guten Kunstwerken irgend besitzt und aufkaufen kann, wodurch denn freilich das Gemälde seine individuelle Zusammengehörigkeit mit einem bestimmten Lokal, so wie seine Verständlichkeit durch den Ort verliert. Dasselbe ist in Privatzimmern der Fall; ein Privatmann nimmt, was er kriegen kann, oder sammelt im Sinne einer Galerie und hat sonst seine anderweitigen Liebhabereien und Grillen.

Den geschichtlichen Sujets stehen nun in Bezug auf Verständlichkeit die sogenannten allegorischen Darstellungen, welche zu einer Zeit sehr am Brette waren, bei weitem nach, und werden außerdem, da ihnen meist die innere Lebendigkeit und Partikularität der Gestalten abgehen muß, unbestimmt, frostig und kalt.

Dagegen ſind die landſchaftlichen Naturſcenen und Situationen der täglichen menſchlichen Wirklichkeit ebenſo klar in dem, was ſie bedeuten ſollen, als ſie in Rückſicht auf Individualität, dramatiſche Mannigfaltigkeit, Bewegung und Fülle des Daſeyns für die Erfindung und Ausführung einen höchſt günſtigen Spielraum gewähren.

β) Daß nun aber die beſtimmte Situation, ſo weit es die Sache des Malers ſeyn kann ſie verſtändlich zu machen, erkennbar werde, dazu reicht das bloß äußere Lokal der Aufſtellung und die allgemeine Bekanntſchaft mit dem Gegenſtande nicht hin. Denn im Ganzen ſind dieß nur äußerliche Beziehungen, welche das Kunſtwerk als ſolches weniger angehn. Der Hauptpunkt, um den es ſich eigentlich handelt, beſteht im Gegentheil darin, daß der Künſtler Sinn und Geiſt genug habe, um die verſchiedenen Motive, welche die beſtimmte Situation enthält, hervorzuheben und erfindungsreich zu geſtalten. Jede Handlung, in welcher das Innere in die Objektivität heraustritt, hat unmittelbare Aeußerungen, ſinnliche Folgen und Beziehungen, welche, inſofern ſie in der That Wirkungen des Innern ſind, die Empfindung verrathen und abſpiegeln, und deshalb ſowohl zu Motiven der Verſtändlichung als auch der Individualiſirung aufs glücklichſte verwendet werden können. Es iſt z. B. ein bekannter, vielbeſprochener Vorwurf, den man der raphaeliſchen Transfiguration gemacht hat, daß ſie in zwei ganz zuſammenhangloſe Handlungen aus einander falle, was in der That, äußerlich betrachtet, der Fall iſt; oben auf dem Hügel ſehn wir die Verklärung, unten die Scene mit dem Beſeſſenen. Geiſtig aber fehlt es an dem höchſten Zuſammenhange nicht. Denn einer Seits iſt Chriſti ſinnliche Verklärung eben die wirkliche Erhöhung deſſelben über den Boden, und die Entfernung von den Jüngern, welche deshalb auch als Trennung und Entfernung ſelbſt ſichtbar werden muß; anderer Seits iſt die Hoheit Chriſti am meiſten hier in einem wirklichen einzelnen Falle dadurch verklärt, daß die Jünger

den Beschauern ohne Hülfe des Herrn nicht zu helfen vermögen. Hier ist also diese gedoppelte Handlung durchaus motivirt, und der Zusammenhang äußerlich und innerlich dadurch hergestellt, daß ein Jünger auf Christus, den Entfernten, ausdrücklich hinzeigt, und damit die wahre Bestimmung des Sehnens Gottes andeutet, zugleich auf Erden zu seyn, auf daß das Wort wahr werde, wenn zwei versammelt sind in meinem Namen, bin ich mitten unter ihnen. — Um noch ein anderes Beispiel anzuführen, so hatte Göthe einmal die Darstellung Achill's in Weiberkleidern bei der Ankunft des Ulysses als Preisaufgabe gestellt. In einer Zeichnung nun blickt Achill auf den Helm des gewaffneten Helden, sein Herz erglüht bei diesem Anblick, und in Folge dieser innern Bewegung zerreißt die Perlenschnur, die er am Halse trägt; ein Knabe sucht sie zusammen und nimmt sie vom Boden auf. Dieß sind Motive glücklicher Art.

Ferner hat der Künstler mehr oder weniger große Räume auszufüllen; bedarf der Landschaft als Hintergrund, Beleuchtung, architektonischer Umgebungen, Nebenfiguren, Gerüthschaften u. s. f. Diesen ganzen sinnlichen Vorrath nun muß er, so viel es thunlich ist, zur Darstellung von Motiven, welche in der Situation liegen, verwenden, und so das Aeußerliche selbst in einen solchen Bezug auf dieselben zu bringen wissen, daß es nicht mehr für sich wiederstrebend bleibt. Zwei Fürsten z. B. oder Ehepaare reichen sich die Hände; soll dieß ein Friedenszeichen, die Besiegelung eines Bundes seyn, so werden Krieger, Waffen und dergleichen, Vorbereitungen zum Opfer für den Eidschwur die passende Umgebung ausmachen; begegnen sich dagegen dieselben Personen, treffen sie auf einer Wanderschaft zusammen, und reichen sich zum Gruß und Wiedersehen die Hände, so werden ganz andere Motive nöthig seyn. Dergleichen in einer Weise zu erfinden, daß eine Bedeutsamkeit für den Vorgang und eine Individualisirung der ganzen Darstellung herauskommt, das vornehmlich ist es, worauf sich der geistige Sinn des Malers in dieser Rücksicht zu richten

hat. Dabei ſind denn viele Künſtler auch bis zu ſymboliſchen Beziehungen der Umgebung und Handlung fortgegangen. Bei der Anbetung der heiligen drei Könige z. B. ſieht man Chriſtus häufig unter einem baufälligen Dache in der Krippe liegen, umher altes verfallendes Gemäuer eines antiken Gebäudes, im Hintergrunde einen angefangenen Dom. Dieß zerbröckelnde Geſtein und der aufſteigende Dom haben einen Bezug auf den Untergang des Heidenthums durch die chriſtliche Kirche. Ebenſo ſtehn beim Gruß des Engels neben Maria, auf Bildern der eyckiſchen Schule beſonders, häufig blühende Lilien ohne Antheren, und deuten dadurch die Jungfräulichkeit der Mutter Gottes an.

777) Indem nun drittens die Malerei durch das Princip der inneren und äußeren Mannigfaltigkeit, in welcher ſie die Beſtimmtheit von Situationen, Vorfällen, Konflikten und Handlungen auszuführen hat, zu vielfachen Unterſchieden und Gegenſätzen ihrer Gegenſtände, ſeyen es Naturobjekte oder menſchliche Figuren, fortgehn muß, und zugleich die Aufgabe erhält, dieſes verſchiedenartige Auseinander zu gliedern und zu einer in ſich übereinſtimmenden Totalität zuſammenzuſchließen, ſo wird dadurch, als eines der wichtigſten Erforderniſſe, eine kunſtgemäße Stellung und Gruppirung der Geſtalten nothwendig. Bei der großen Menge einzelner Beſtimmungen und Regeln, die hier anzuwenden ſind, kann jedoch das Allgemeinſte, das ſich darüber ſagen läßt, nur ganz formeller Art bleiben, und ich will nur kurz einige Hauptpunkte angeben.

Die nächſte Weiſe der Anordnung bleibt noch ganz architektoniſch, ein gleichartiges Nebeneinanderſtellen von Figuren oder regelmäßiges Entgegenſetzen und ſymmetriſches Zuſammenfügen ſowohl der Geſtalten ſelbſt, als auch ihrer Haltung und Bewegungen. Hierbei iſt dann beſonders die pyramidale Geſtalt der Gruppe ſehr beliebt. Bei einer Kreuzigung z. B. macht ſich die Pyramide wie von ſelbſt, indem Chriſtus oben am Kreuz hängt und nun zu den Seiten die Jünger, Maria oder Heilige ſtehn.

Auch bei Madonnenbildern, in denen Maria mit dem Kinde auf einem erhöhten Throne sitzt und Apostel, Märtyrer u. s. f. als Verehrende unter sich zu ihren Seiten hat, findet der gleiche Fall statt. Selbst in der sixtinischen Madonna ist diese Art der Gruppirung noch als durchgreifend festgehalten. Ueberhaupt ist sie für das Auge beruhigend, weil die Pyramide durch ihre Spitze das sonst zerstreute Nebeneinander zusammenfaßt und der Gruppe eine äußere Einheit giebt.

Innerhalb solcher im Allgemeinen noch abstrakteren symmetrischen Anordnung kann sodann im Besonderen und Einzelnen große Lebendigkeit und Individualität der Stellung, des Ausdrucks und der Bewegung stattfinden. Der Maler, indem er die Mittel, die in seiner Kunst liegen, sämmtlich benutzt, hat mehrere Plane, wodurch er die Hauptfiguren gegen die übrigen näher herauszuheben im Stande ist, und außerdem noch stehn ihm zu demselben Behufe Beleuchtung und Färbung zu Gebote. Es versteht sich hieraus von selbst, wie er in dieser Rücksicht seine Gruppe stellen wird; die Hauptfiguren nicht wohl auf die Seite und Nebendinge nicht an Stellen, welche die höchste Aufmerksamkeit auf sich ziehen; ebenso wird er das hellste Licht auf die Gegenstände werfen, die den Hauptinhalt ausmachen, und sie nicht in Schatten, Nebenfiguren aber mit den bedeutendsten Farben in's klarste Licht bringen.

Bei einer nicht so symmetrischen und dadurch lebendigeren Gruppirung muß sich der Künstler besonders davor hüten, die Figuren nicht auf einander zu drängen, und sie, wie man zuweilen auf Gemälden sieht, zu verwirren, so daß man sich die Glieder erst zusammensuchen muß und Mühe hat, zu unterscheiden, welche Beine zu diesem Kopfe gehören, oder wie die verschiedenen Arme, Hände, Enden von Kleidern, Waffen u. s. f. zu vertheilen sind. Im Gegentheil wird es bei größeren Kompositionen das Beste seyn, das Ganze zwar in klar übersehbaren Parthieen aus einander zu halten, diese aber nicht durchaus von einander zu isoliren

und zu zerſtreuen; beſonders bei Scenen und Situationen, die ihrer Natur nach ſchon für ſich ſelbſt ein zerſtreutes Durcheinander ſind, wie z. B. das Mannaſammeln in der Wüſte, Jahrmärkte und dergleichen mehr.

Auf dieſe formellen Andeutungen will ich mich hier für diesmal beſchränken.

γ) Nachdem wir nun erſtens von den allgemeinen Arten maleriſcher Auffaſſung, zweitens von der Kompoſition in Betreff auf Auswahl von Situationen, Auffinden von Motiven und Gruppirung gehandelt haben, muß ich drittens noch Einiges über die Charakteriſirungsweiſe hinzufügen, durch welche ſich die Malerei von der Skulptur und deren idealen Plaſtik unterſcheidet.

αα) Es iſt ſchon bei früheren Gelegenheiten geſagt worden, daß in der Malerei die innere und äußere Beſonderheit der Subjektivität freizulaſſen iſt, welche deswegen nicht die in das Ideale ſelbſt aufgenommene Schönheit der Individualität zu ſeyn braucht, ſondern bis zu derjenigen Partikularität fortgehn kann, durch welche das erſt hervorkommt, was wir in neuerem Sinne charakteriſtiſch nennen. Man hat das Charakteriſtiſche in dieſer Rückſicht zum unterſcheidenden Kennzeichen des Modernen im Gegenſatze der Antike überhaupt gemacht, und in der Bedeutung, in welcher wir das Wort hier nehmen wollen, hat es damit allerdings ſeine Richtigkeit. Nach modernem Maaßſtabe gemeſſen, ſind Zeus, Apollo, Diana u. ſ. f. eigentlich keine Charaktere, obſchon wir ſie als dieſe ewigen hohen, plaſtiſchen, idealen Individualitäten bewundern müſſen. Näher tritt ſchon an dem homeriſchen Achill, an dem Agamemnon, der Klytemneſtra des Aeſchylus, an dem Odyſſeus, der Antigone, Ismene u. ſ. f., wie Sophokles ſie in Wort und That ihr Innres ſich explicíren läßt, eine beſtimmtere Beſonderheit hervor, auf der dieſe Geſtalten als auf etwas zu ihrem Weſen gehörigen beſtehn und ſich darin erhalten, ſo daß wir in der Antike, wenn man dieß Charaktere nennen will, freilich

auch Charaktere dargestellt finden. Aber in Agamemnon, Ajax, Odysseus u. s. f. bleibt die Besonderheit doch immer noch allgemeiner Art, der Charakter eines Fürsten, des tollen Muthes, der List in abstrakterer Bestimmtheit; das Individuelle schließt sich zu enger Verschlingung mit dem Allgemeinen zusammen, und hebt den Charakter in die ideale Individualität hinein. Die Malerei dagegen, welche die Besonderheit nicht in jener Idealität zurückhält, entwickelt gerade die ganze Mannigfaltigkeit der auch zufälligen Partikularität, so daß wir statt jener plastischen Ideale der Götter und Menschen jetzt *besondere Personen* nach der Zufälligkeit des Besondern vor uns sehn, und deshalb die körperliche Vollkommenheit der Gestalt und die durchgängige Angemessenheit des Geistigen zu seinem gesunden freien Daseyn, mit einem Worte, das was wir in der Skulptur die ideale Schönheit nannten, in der Malerei weder in dem gleichen Maaße fordern, noch überhaupt zur Hauptsache machen dürfen, da jetzt die Innigkeit der Seele und deren lebendige Subjektivität den Mittelpunkt bildet. In diese ideellere Region dringt jenes Naturreich so tief nicht ein; die Frömmigkeit des Herzens, die Religion des Gemüths kann, wie die moralische Gesinnung und Thätigkeit in dem Silenengesichte des Sokrates, auch in einem der bloß äußeren Gestalt nach für sich betrachtet häßlichen Körper wohnen. Für den Ausdruck der geistigen Schönheit wird allerdings der Künstler das an und für sich Häßliche der äußeren Formen vermeiden, oder es durch die Macht der hindurchbrechenden Seele zu bändigen und zu verklären wissen, aber er kann dennoch die Häßlichkeit nicht durchweg entbehren. Denn der oben weitläufiger geschilderte Inhalt der Malerei schließt eine Seite in sich, für welche gerade die Abnormität und das Mißgestaltete menschlicher Figuren und Physiognomien das eigentlich Entsprechende sind. Es ist dieß der Kreis des Schlechten und Bösen, das im Religiösen hauptsächlich bei den Kriegsknechten, die bei Christi Leidensgeschichte thätig sind, bei den Sündern in der Hölle und den Teufeln zum

Vorſchein kommt. Beſonders Michel Angelo verſtand es Teufel zu malen, die durch phantaſtiſche Geſtaltung zwar das Maaß menſchlicher Formen überſchreiten, dennoch zugleich noch menſchlich bleiben.

Wie ſehr nun aber auch die Individuen, welche die Malerei aufſtellt, in ſich eine volle Totalität beſonderer Charaktere ſeyn müſſen, ſo ſoll damit doch nicht geſagt ſeyn, daß in ihnen nicht ein Analogon von dem hervortreten könne, was im Plaſtiſchen das Ideale ausmacht. Im Religiöſen iſt zwar der Grundzug der reinen Liebe die Hauptſache, beſonders bei Maria, deren ganzes Weſen in dieſer Liebe liegt, ebenſo bei den Frauen, die Chriſtus begleiten, und unter den Jüngern bei Johannes, dem Jünger der Liebe; mit dieſem Ausdruck aber kann ſich auch die ſinnliche Schönheit der Formen, wie dieß z. B. bei Raphael der Fall iſt, verſchwiſtern, nur darf ſie ſich nicht als bloße Schönheit der Formen geltend machen wollen, ſondern muß durch die innigſte Seele des Ausdrucks geiſtig belebt, verklärt ſeyn, und dieſe geiſtige Innigkeit ſich als den eigentlichen Zweck und Inhalt erweiſen laſſen. Auch in den Kindergeſtalten Chriſti und Johannes des Täufers hat die Schönheit ihren Spielraum. Bei den übrigen Figuren, Apoſteln, Heiligen, Jüngern, Weiſen des Alterthums u. ſ. f. iſt jener Ausdruck einer geſteigerten Innigkeit gleichſam mehr nur die Sache beſtimmter momentanerer Situationen, außerhalb welcher ſie als ſelbſtſtändigere, in der Welt vorhandene Charaktere erſcheinen, ausgerüſtet mit Kraft und Ausdauer des Muthes, Glaubens und Handelns, ſo daß hier ernſte, würdige Männlichkeit, bei aller Verſchiedenheit der Charaktere, den Grundzug ausmacht. Es ſind nicht Götterideale, ſondern ganz individuelle menſchliche Ideale, nicht Menſchen nur, wie ſie ſeyn ſollten, ſondern menſchliche Ideale, wie ſie wirklich ſind und da ſind, Menſchen, denen es weder an der Beſonderheit des Charakters, noch an einem Zuſammenhange dieſer Partikularität mit dem Allgemeinen fehlt, das die Individuen

erfüllt. Von dieser Art haben Michel Angelo, Raphael und Leonardo da Vinci in seinem berühmten Abendmahl Gestalten geliefert, denen eine ganz andere Würde, Großartigkeit und Adel inwohnt, als den Figuren anderer Maler. Dieß ist der Punkt, auf welchem die Malerei, ohne den Charakter ihres Gebietes aufzugeben, mit den Alten auf demselben Boden zusammentrifft.

(*f*) Indem nun die Malerei unter den bildenden Künsten am meisten der besonderen Gestalt und dem partikularen Charakter das Recht ertheilt, für sich herauszutreten, so liegt ihr vornehmlich der Uebergang in das eigentlich Portraitmäßige nahe. Man hätte deshalb sehr Unrecht, die Portraitmalerei, als dem hohen Zwecke der Kunst nicht angemessen, zu verdammen. Wer würde die große Zahl vortrefflicher Portraits der großen Meister missen wollen? Wer ist nicht schon, unabhängig von dem Kunstwerth solcher Werke, begierig, außer der Vorstellung berühmter Individuen, ihres Geistes, ihrer Thaten, dieß Bild der Vorstellung bis zur Bestimmtheit der Anschauung vervollständigt vor sich zu haben. Denn auch der größte, hochgestellteste Mensch war oder ist ein wirkliches Individuum, und diese Individualität, die Geistigkeit in ihrer wirklichsten Besonderung und Lebendigkeit wollen wir uns zur Anschauung bringen. Doch abgesehen von solchen Zwecken, die außerhalb der Kunst fallen, läßt sich in gewissem Sinne behaupten, daß die Fortschritte der Malerei, von ihren unvollkommenen Versuchen an, eben darin bestanden haben, sich zum Portrait hinzuarbeiten. Der fromme, andächtige Sinn war es zuerst, der die innere Lebendigkeit hervorbrachte, die höhere Kunst belebte diesen Sinn mit der Wahrheit des Ausdrucks und des besonderen Daseyns, und mit dem vertiefteren Eingehn auf die äußere Erscheinung vertiefte sich auch die innere Lebendigkeit, um deren Ausdruck es zu thun war.

Damit jedoch das Portrait nun auch ein echtes Kunstwerk sey, muß, wie schon erinnert, in demselben die Einheit der geistigen Individualität ausgeprägt und der geistige Charakter das

Ueberwiegende und Hervortretende ſeyn. Hierzu tragen alle Theile des Geſichts vornehmlich bei, und der feine phyſiognomiſche Sinn des Malers bringt nun eben die Eigenthümlichkeit des Individuums dadurch zur Anſchauung, daß er gerade die Züge und Parthieen auffaßt und heraushebt, in welchen dieſe geiſtige Eigenthümlichkeit ſich in der klarſten und prägnanteſten Lebendigkeit ausſpricht. In dieſer Rückſicht kann ein Portrait ſehr naturtreu, von großem Fleiße der Ausführung und dennoch geiſtlos, eine Skizze dagegen, mit wenigen Zügen von einer Meiſterhand hingeworfen, unendlich lebendiger und von ſchlagender Wahrheit ſeyn. Solch eine Skizze muß dann aber in den eigentlich bedeutenden bezeichnenden Zügen das einfache, aber ganze Grundbild des Charakters darſtellen, das jene geiſtloſere Ausführung und treue Natürlichkeit übertüncht und unſcheinbar macht. Das Rathſamſte wird ſeyn, in Betreff hierauf wieder die glückliche Mitte zwiſchen ſolchem Skizziren und naturtreuen Nachahmen zu halten. Von dieſer Art ſind z. B. die meiſterhaften Portaits Titian's. Sie treten uns ſo individuell entgegen, und geben uns einen Begriff geiſtiger Lebendigkeit, wie es uns eine gegenwärtige Phyſiognomie nicht giebt. Es verhält ſich damit, wie mit der Beſchreibung von großen Thaten und Ereigniſſen, die ein wahrhaft künſtleriſcher Geſchichtsſchreiber liefert, welcher uns ein viel höheres, wahreres Bild derſelben entwirft, als dasjenige ſeyn würde, das wir aus eigener Anſchauung gewinnen könnten. Die Wirklichkeit iſt mit dem Erſcheinenden als ſolchen, mit Nebendingen und Zufälligkeiten überladen, ſo daß wir oft den Wald vor Bäumen nicht ſehen, und oft das Größte an uns wie ein gewöhnlicher täglicher Vorfall vorübergeht. Der ihnen inwohnende Sinn und Geiſt iſt es, der Ereigniſſe erſt zu großen Thaten macht, und dieſen giebt uns eine echt geſchichtliche Darſtellung, welche das bloß Aeußerliche nicht aufnimmt, und nur das herauskehrt, worin jener innere Geiſt ſich lebendig explicirt. In dieſer Weiſe muß auch der Maler den geiſtigen Sinn und Charakter der Geſtalt

durch seine Kunst vor uns hinstellen. Gelingt dieß vollkommen, so kann man sagen, solch ein Portrait sey gleichsam getroffener, dem Individuum ähnlicher, als das wirkliche Individuum selbst. Dergleichen Portraits hat auch Albrecht Dürer gemacht; mit wenigen Mitteln heben sich die Züge so einfach, bestimmt und großartig hervor, daß wir ganz ein geistiges Leben vor uns zu haben meinen; je länger man solch ein Bild anschaut, desto tiefer sieht man sich hinein, sieht man es heraus. Es bleibt wie eine scharfe geistvolle Zeichnung, die das Charakteristische vollendet enthält, und das Uebrige in Farben und Formen nur für die weitere Verständlichkeit, Anschaulichkeit und Abrundung ausführt, ohne wie die Natur in das Detail der bloß Bedürftigen Lebendigkeit einzugehn. So malt z. B. auch in der Landschaft die Natur die vollständigste Zeichnung und Färbung jedes Blattes, Gezweigs, Grases u. s. f. aus, die Landschaftsmalerei aber darf ihr in dieser Ausführlichkeit nicht nachfolgen wollen, sondern nur der Stimmung gemäß, welche das Ganze ausdrückt, die Details hervorstellen, doch die Einzelnheiten, wenn sie auch im Wesentlichen charakteristisch und individuell bleiben muß, nicht für sich naturgetreu in allen Fäserchen, Auszackungen u. s. f. portraitiren. — Im menschlichen Gesicht ist die Zeichnung der Natur das Knochengerüste in seinen harten Theilen, um die sich die weicheren anlegen, und zu mannigfaltigen Zufälligkeiten auslaufen; die Charakterzeichnung des Portraits aber, so wichtig auch jene harten Theile sind, besteht in anderen festen Zügen, in dem Gesicht, verarbeitet durch den Geist. In diesem Sinne kann man vom Portrait sagen, daß es nicht nur schmeicheln könne, sondern schmeicheln müsse, weil es das fortläßt, was dem bloßen Zufalle der Natur angehört, und nur das aufnimmt, was einen Beitrag zur Charakteristik des Individuums selber in seinem eigensten, innersten Wesen liefert. Heut zu Tage ist es Mode, allen Gesichtern, um sie freundlich zu machen, einen Zug des Lächelns zu geben, was sehr gefährlich

und ſchwer in der Grenze zu halten iſt. Anmuthig mag es ſeyn, aber die bloße höfliche Freundlichkeit des ſocialen Umgangs iſt nicht ein Hauptzug jedes Charakters, und wird unter den Händen vieler Maler nur allzuleicht zu der fadeſten Süßlichkeit.

77) Wie portraitmäßig jedoch die Malerei bei allen ihren Darſtellungen verfahren mag, ſo muß ſie die individuellen Geſichtszüge, Geſtalten, Stellungen, Gruppirungen und Arten des Kolorits dennoch immer der beſtimmten Situation gemäß machen, in welche ſie, um irgend einen Inhalt auszudrücken, ihre Figuren und Naturgegenſtände hineinverſetzt. Denn dieſer Inhalt in dieſer Situation iſt es, der ſich darſtellen ſoll.

Von dem unendlich mannigfaltigen Detail, das hier in Betracht gezogen werden könnte, will ich nur einen Hauptpunkt kurz berühren. Die Situation nämlich iſt entweder ihrer Natur nach vorübergehend, und die Empfindung, welche ſich in derſelben ausſpricht, momentaner Art, ſo daß ein und daſſelbe Subjekt noch viele ähnliche oder auch entgegengeſetzte Empfindungen ausdrücken könnte, oder die Situation und Empfindung greift durch die ganze Seele eines Charakters, der deshalb ſeine volle innerſte Natur darin kund giebt. Dieß Letztere ſind die wahrhaften abſoluten Momente für die Charakteriſtik. In den Situationen nämlich, in welchen ich oben ſchon der Madonna erwähnt habe, findet ſich nichts, was nicht, wie individuell ſie auch mag als ein in ſich totales Individuum gefaßt werden, zur Mutter Gottes, zum ganzen Umfang ihrer Seele und ihres Charakters gehört. Hier nun muß ſie auch ſo charakteriſirt werden, daß ſich zeigt, ſie ſey ſonſt nichts, als was ſie in dieſem beſtimmten Zuſtande ausdrücken kann. So haben die göttlichen Meiſter die Madonna in ſolchen ewigen Mutterſituationen, Muttermomenten gemalt. Andere Meiſter haben in ihren Charakter noch den Ausdruck ſonſtiger Weltlichkeit und einer anderweitigen Exiſtenz gelegt. Dieſer Ausdruck kann ſehr ſchön und lebendig ſeyn, aber dieſelbe Geſtalt, die gleichen Züge, der ähnliche Ausdruck wäre nun ebenſoſehr

für andere Interessen und Verhältnisse der ehelichen Liebe u. s. f. passend, und wir werden dadurch geneigt, solche Figur nun auch noch aus anderen Gesichtspunkten als aus dem einer Madonna anzublicken, während man in den höchsten Werken keinem anderen Gedanken als dem, welchen die Situation erwecken soll, Raum zu geben vermag. Aus diesem Grunde erscheint mir auch die Maria Magdalena von Correggio in Dresden so bewundrungswürdig und wird ewig bewundert werden. Sie ist die reuige Sünderin, aber man sieht es ihr an, daß es ihr mit der Sünde nicht Ernst ist, daß sie von Hause aus edel war und schlechter Leidenschaften und Handlungen nicht hat fähig seyn können. So bleibt ihr tiefes aber gehaltenes Insichgehn eine Rückkehr nur zu sich selbst, die keine momentane Situation, sondern ihre ganze Natur ist. In der gesammten Darstellung, der Gestalt, den Gesichtszügen, dem Anzug, der Haltung, Umgebung u. s. f. hat deshalb der Künstler keine Spur von Reflexion auf einen der Umstände zurückgelassen, die auf Sünde und Schuld zurückdeuten könnten; sie ist dieser Zeiten unbewußt, nur vertieft in ihren jetzigen Zustand, und dieser Glauben, dieß Sinnen, Versunken scheint ihr eigentlicher ganzer Charakter zu seyn. —

Solche Angemessenheit des Innern und Aeußern, der Bestimmtheit des Charakters und der Situation haben besonders die Italiener aufs Schönste erreicht. In dem schon früher angeführten Brustbilde Kügelchen's vom verlorenen Sohne hingegen ist zwar die Zerknirschung seiner Reue und seines Schmerzes lebhaft ausgedrückt, doch die Einheit des ganzen Charakters, den er außerhalb dieser Situation haben würde, und des Zustandes, in welchem er uns dargestellt ist, hat der Künstler nicht erreicht. Stellt man sich diese Züge beruhigt vor, so geben sie nur die Physiognomie eines Menschen, der uns auf der dresdner Brücke wie eben Andere auch begegnen könnte. Bei echter Zusammenstimmung des Charakters mit dem Ausdruck einer konkreten Situation wird uns dergleichen niemals einfallen, wie denn auch in der echten Genre-

malerei, ſelbſt bei den flüchtigſten Momenten, die Lebendigkeit zu groß iſt, um der Vorſtellung Raum zu geben, daß dieſe Figuren eine andere Stellung, andere Züge und einen veränderten Ausdruck anzunehmen jemals im Stande wären.

Dieß ſind die Hauptpunkte in Betreff auf den Inhalt und die künſtleriſche Behandlung in dem ſinnlichen Elemente der Malerei, der Ebene und Färbung.

3. Hiſtoriſche Entwickelung der Malerei.

Drittens nun aber können wir nicht, wie wir es bisher gethan haben, bei der bloß allgemeinen Angabe und Betrachtung des Inhalts, der für die Malerei ſich eignet, und der Geſtaltungsweiſe, welche aus ihrem Princip hervorgeht, ſtehen bleiben' denn inſofern dieſe Kunſt durchweg auf der Beſonderheit der Charaktere und deren Situation, der Geſtalt und deren Stellung, Kolorit u. ſ. w. beruht, ſo müſſen wir die wirkliche Realität ihrer beſonderen Werke vor uns haben, und von dieſen ſprechen. Das Studium der Malerei iſt nur vollkommen, wenn man die Gemälde ſelbſt, in welchen ſich die angegebenen Geſichtspunkte geltend gemacht haben, kennt und zu genießen und zu beurtheilen verſteht. Dieß iſt zwar bei aller Kunſt der Fall, unter den bisher betrachteten Künſten jedoch bei der Malerei am meiſten. Für die Architektur und Skulptur, wo der Kreis des Inhalts beſchränkter, die Darſtellungsmittel und Formen weniger reichhaltig und verſchiedenartig, die beſonderen Beſtimmungen einfacher und durchgreifender ſind, kann man ſich eher ſchon mit Abbildungen, Beſchreibungen, Abgüſſen helfen. Die Malerei fordert die Anſchauung der einzelnen Kunſtwerke ſelbſt; beſonders reichen bei ihr bloße Beſchreibungen, wie oft man ſich auch damit begnügen muß, nicht aus. Bei der unendlichen Mannigfaltigkeit jedoch, zu welcher ſie aus einander läuft, und deren Seiten ſich in den beſondern Kunſtwerken vereinzeln, erſcheinen dieſe zunächſt

nur als eine bunte Menge, welche, indem sie sich für die Betrachtung nicht ordnet und gliedert, nun auch die Eigenthümlichkeit der einzelnen Gemälde wenig sichtbar macht. So erscheinen z. B. die meisten Gallerien, wenn man nicht für jedes Bild schon eine Bekanntschaft mit dem Lande, der Zeit, der Schule und dem Meister, dem es angehört, mitbringt, als ein sinnloses Durcheinander, aus welchem man sich nicht herauszufinden vermag. Das zweckmäßigste für das Studium und den sinnvollen Genuß wird deshalb eine historische Aufstellung seyn. Solch eine Sammlung, geschichtlich geordnet, einzig und unschätzbar in ihrer Art, werden wir bald in der Bildergallerei des hier errichteten königlichen Museums *) zu bewundern Gelegenheit haben, in welcher nicht nur die äußerliche Geschichte in der Fortbildung des Technischen, sondern der wesentliche Fortgang der inneren Geschichte in ihrem Unterschiede der Schulen, der Gegenstände und deren Auffassung und Behandlungsweise deutlich erkennbar seyn wird. Nur durch solche lebendige Anschauung selbst läßt sich eine Vorstellung von dem Beginne in traditionellen, statarischen Typen, von dem Lebendigwerden der Kunst, dem Suchen des Ausdrucks und der individuellen Charakteristik, der Befreiung von dem unthätigen, ruhigen Dastehn der Gestalten, von dem Fortgang zu dramatisch bewegter Handlung, Gruppirung, und dem vollen Zauber des Kolorits, sowie von der Verschiedenheit der Schulen geben, welche Theils die gleichen Gegenstände eigenthümlich behandeln, Theils sich durch den Unterschied des Inhalts, den sie ergreifen, von einander trennen.

Wie für das Studium, so ist nun auch für die wissenschaftliche Betrachtung und Darstellung die geschichtliche Entwickelung der Malerei von großer Wichtigkeit. Der Inhalt, den ich angab, die Ausbildung des Materials, die unterschiedenen

*) Diese Aeußerung ist dem im Jahre 1829 am 17. Februar gehaltenen Vortrage entnommen.

Hauptmomente der Auffaſſung, alles erhält hier erſt in ſachgemäßer Folge und Verſchiedenheit ſein konkretes Daſeyn. Auf dieſe Entwickelung muß ich deshalb noch einen Blick werfen, und das Hervorſtechendſte herausheben.

Im Allgemeinen liegt der Fortgang darin, daß mit religiöſen Gegenſtänden in einer ſelbſt noch typiſchen Auffaſſung, architektoniſchen einfachen Anordnung und unausgebildeten Färbung der Anfang gemacht wird. Dann kommt Gegenwart, Individualität, lebendige Schönheit der Geſtalten, Tiefe der Innigkeit, Reiz und Zauber des Kolorits mehr und mehr in die religiöſen Situationen herein, bis die Kunſt ſich der weltlichen Seite zuwendet, die Natur, das Alltägliche des gewöhnlichen Lebens oder das hiſtoriſch Wichtige nationaler Begebenheiten der Vergangenheit und Gegenwart, Portraits und dergleichen bis zum Kleinſten und Unbedeutendſten hin mit gleicher Liebe, als dem religiöſen idealen Gehalt gewidmet worden war, ergreift, und in dieſem Kreiſe vornehmlich nicht nur die äußerſte Vollendung des Malens, ſondern auch die lebendigſte Auffaſſung und individuellſte Ausführungsweiſe hinzugewinnt. Dieſer Fortgang läßt ſich am ſchärfſten in dem allgemeinen Verlauf der byzantiniſchen, italieniſchen, niederländiſchen und deutſchen Malerei verfolgen, nach deren kurzen Charakteriſtik wir endlich den Uebergang zur Muſik hin machen wollen.

a) Was nun näher erſtens die byzantiniſche Malerei anbetrifft, ſo hatte ſich eine gewiſſe Kunſtübung bei den Griechen noch immer erhalten, und dieſer beſſeren Technik kamen außerdem für Stellung, Gewandung u. ſ. f. die antiken Muſter zu Gute. Dagegen ging dieſer Kunſt Natur und Lebendigkeit ganz ab, in den Formen des Geſichts blieb ſie traditionell, in den Figuren und Ausdrucksweiſen typiſch und ſtarr, in der Anordnung mehr oder weniger architektoniſch; die Naturumgebung und der landſchaftliche Hintergrund fehlten, die Modellirung durch Licht und Schatten, Hell und Dunkel und deren Verſchmelzung erreichte,

wie die Perspektive und Kunst lebendiger Gruppirung, entweder gar keine oder nur eine sehr geringfügige Ausbildung. Bei solchem Festhalten an ein und demselben früh schon fertigen Typus erhielt die selbstständige künstlerische Produktion nur wenig Spielraum, die Kunst der Malerei und Musivarbeit sank häufig zum Handwerk herunter, und wurde dadurch lebloser und geistloser, wenn diese Handwerker auch, wie die Arbeiter antiker Vasen, vortreffliche Vorbilder vor sich hatten, denen sie in Stellung und Faltenwurf folgen konnten. — Der ähnliche Typus der Malerei bedeckte mit einer traurigen Kunst nun auch den zerstörten Westen, und breitete sich vornehmlich in Italien aus. Hier aber, wenn auch zunächst in schwachen Anfängen, zeigte sich schon früh der Trieb, nicht bei abgeschlossenen Gestalten und Arten des Ausdrucks stehn zu bleiben, sondern, wenn auch zunächst roh, dennoch einer höheren Entwickelung entgegenzugehn, während man es den byzantinischen Gemälden, wie Herr v. Rumohr (Ital. Forschungen, I. S. 279.) von griechischen Madonnen und Christusbildern sagt, „auch in den günstigsten Beispielen ansieht, daß sie sogleich als Mumie entstanden waren, und künftiger Ausbildung im voraus entsagt hatten." In ähnlicher Weise strebten die Italiener bereits vor den Zeiten ihrer selbstständigen Kunstentwickelung in der Malerei den Byzantinern gegenüber nach einer geistigeren Auffassung christlicher Gegenstände. So führt z. B. der so eben genannte Forscher (I. S. 280.) als einen merkwürdigen Beleg dieses Unterschiedes die Art und Weise an, in welcher Neugriechen und Italiener den Leib Christi an Kruzifixen darstellten. „Die Griechen nämlich, sagt er, denen der Anblick grausamer Leibesstrafen Gewohnheit war, dachten sich den Heiland am Kreuze mit der ganzen Schwere des Leibes herabhängend, den Unterleib geschwellt und die erschlafften Kniee links ausgebogen, den gesenkten Kopf mit den Qualen eines grausamen Todes ringend. Ihr Gegenstand war demnach das körperliche Leiden an sich selbst. Die Italiener hingegen, in deren älteren Denkmälern, wie nicht

zu übersehen ist, die Darstellung sowohl der Jungfrau mit dem Kinde, als des Gekreuzigten nur höchst selten vorkommt, pflegten die Gestalt des Heilandes am Kreuze aufzurichten, verfolgten also, wie es scheint, die Idee des Sieges des Geistigen, nicht, wie jene, des Erliegens des Körperlichen. Diese unläugbar edlere Auffassungsart tritt in mehr begünstigten Kreisen des Abendlandes früh an's Licht."

Mit dieser Andeutung muß ich es hier genug seyn lassen.

b) In der freieren Entfaltung nun aber der italienischen Malerei haben wir zweitens einen anderen Charakter der Kunst aufzusuchen. Außer dem religiösen Inhalt des alten und neuen Testaments und der Lebensgeschichten von Märtyrern und Heiligen entnimmt sie ihre Gegenstände größtentheils nur aus der griechischen Mythologie, selten dagegen aus den Ereignissen der Nationalgeschichte, oder, Portraite ausgenommen, aus der Gegenwart und Wirklichkeit des Lebens; gleich selten, spät und vereinzelt erst, aus der landschaftlichen Natur. Was sie aber für die Auffassung und künstlerische Ausarbeitung des religiösen Kreises vornehmlich hinzubringt, ist die lebendige Wirklichkeit des geistigen und leiblichen Daseyns, zu welcher jetzt alle Gestalten sich versinnlichen und beseelen. Für diese Lebendigkeit bildet von Seiten des Geistes jene natürliche Heiterkeit, von Seiten des Körpers jene entsprechende Schönheit der sinnlichen Form das Grundprincip, welche für sich, als schöne Form schon, die Unschuld, Frohheit, Jungfräulichkeit, natürliche Grazie des Gemüths, Adel, Phantasie und eine liebevolle Seele ankündigt. Kommt nun zu solch einem Naturel die Erhöhung und Vergoldung des Innern durch die Innigkeit der Religion, durch den geistigen Zug tieferer Frömmigkeit hinzu, welcher die von Hause aus entschiedenere Sicherheit und Fertigkeit des Daseyns in dieser Sphäre des Heils seelenvoll belebt, so haben wir dadurch eine ursprüngliche Harmonie der Gestalt und ihres Ausdrucks vor uns, die, wo sie zur Vollendung gelangt, in diesem Bereich des Romantischen

und Christlichen an das reine Ideal der Kunst lebendig erinnert. Freilich muß auch innerhalb solch eines neuen Einklangs die Innigkeit des Herzens überwiegen, aber dieß Innere ist ein glücklicherer, reinerer Himmel der Seele, zu welchem der Weg der Umkehr aus dem Sinnlichen und Endlichen, und der Rückkehr zu Gott, wenn er auch durch Versenkung in den tieferen Schmerz der Buße und des Todes hindurchgeht, dennoch mühelofer und weniger gewaltsam bleibt, indem sich der Schmerz auf die Region der Seele, der Vorstellung, des Glaubens koncentrirt, ohne in das Feld gewaltiger Begierde, widerspänstiger Barbarei, harter Eigensucht und Sünde hinabzusteigen, und sich mit diesen Feinden der Seligkeit zu schwer errungenen Siegen herumzuschlagen. Es ist ein ideal bleibender Uebergang, ein Schmerz, der sich mehr nur schwärmerisch als verletzend in seinem Leiden verhält, ein abstrakteres, seelenreicheres Leiden, das in dem Inneren vorgeht, und ebensowenig die leiblichen Qualen herauskehrt, als sich hier die Züge der Halsstarrigkeit, Rohheit, Knorzigkeit, oder die Züge trivialer, gemeiner Naturen in dem Charakter der Körperformen und Physiognomieen kund geben, so daß es erst eines hartnäckigen Kampfes bedürfte, ehe sie für den Ausdruck der Religiosität und Frömmigkeit durchgängig würden. Diese streitlosere Innigkeit der Seele und ursprünglichere Angemessenheit der Formen zu diesem Innern macht die anmuthige Klarheit und den ungetrübten Genuß aus, den uns die wahrhaft schönen Werke der italienischen Malerei gewähren müssen. Wie man von einer Instrumentalmusik sagt, daß Ton, Gesang darin sey, so schwebt hier der reine Gesang der Seele, ein melodisches Durchziehen, über der ganzen Gestalt und allen ihren Formen, und wie in der Musik der Italiener und in den Tönen ihres Gesanges, wenn die reinen Stimmen ohne Nebengekreisch erklingen, in jeder Besonderheit und Wendung des Klangs und der Melodie es nur das Genießen der Stimme selbst ist, das ertönt, so ist auch solcher Selbstgenuß der liebenden Seele der Grundton ihrer

Malerei. Es iſt dieſelbe Innigkeit, Klarheit und Freiheit, welche wir in den großen italieniſchen Dichtern wiederfinden. Schon das kunſtreiche Wiederklingen der Reime in den Terzinen, Kanzonen, Sonetten und Stanzen, dieſer Klang, der nicht nur das Bedürfniß der Gleichheit in einmaliger Wiederholung befriedigt, ſondern die Gleichheit zum dritten Male bewährt, iſt ein freier Wohlklang, der ſeiner ſelbſt, ſeines eigenen Genuſſes wegen hinſtrömt. Die gleiche Freiheit zeigt ſich im geiſtigen Gehalt. In Petrarka's Sonetten, Seſtinen, Kanzonen iſt es nicht der wirkliche Beſitz ihres Gegenſtandes, nach welchem die Sehnſucht des Herzens ringt, es iſt keine Betrachtung und Empfindung, der es um den wirklichen Inhalt und die Sache ſelbſt zu thun iſt, und die ſich darin aus Bedürfniß ausſpricht; ſondern das Ausſprechen ſelbſt macht die Befriedigung; es iſt der Selbſtgenuß der Liebe, die in ihrer Trauer, ihren Klagen, Schilderungen, Erinnerungen und Einfällen ihre Glückſeligkeit ſucht; eine Sehnſucht, die ſich als Sehnſucht befriedigt, und mit dem Bilde, dem Geiſte derer, die ſie liebt, ſchon im vollen Beſitze der Seele iſt, mit der ſie ſich zu einigen ſehnt. Auch Dante, geführt von ſeinem Meiſter Virgil durch Hölle und Fegefeuer, ſieht das Schrecklichſte, Schauderhafteſte, er bangt, zerfließt oft in Thränen, aber ſchreitet getroſt und ruhig weiter, ohne Schrecken und Angſt, ohne die Verdrießlichkeit und Verbitterung: es ſollte nicht ſo ſeyn. Ja ſelbſt ſeine Verdammten in der Hölle haben noch die Seligkeit der Ewigkeit, — io eterno duro ſteht über den Pforten der Hölle — ſie ſind was ſie ſind, ohne Reue und Verlangen, ſprechen nicht von ihren Qualen — dieſe gehen uns und ſie gleichſam nichts an, denn ſie dauern ewig — ſondern ſie ſind nur ihrer Geſinnung und Thaten eingedenk, feſt ſich ſelber gleich in denſelben Intereſſen, ohne Jammer und Sehnſucht.

Wenn man dieſen Zug ſeliger Unabhängigkeit und Freiheit der Seele in der Liebe gefaßt hat, ſo verſteht man den Charakter der italieniſchen größten Maler. In dieſer Freiheit ſind ſie

Meister über die Besonderheit des Ausdrucks, der Situation, auf diesem Flügel des innigen Friedens haben sie zu gebieten über Gestalt, Schönheit, Farbe; in der bestimmtesten Darstellung der Wirklichkeit und des Charakters, indem sie ganz auf der Erde bleiben und oft nur Portraits geben oder zu geben scheinen, sind es Gebilde einer anderen Sonne, eines anderen Frühlings, die sie schaffen; es sind Rosen, die zugleich im Himmel blühen. So ist es ihnen in der Schönheit selber nicht zu thun um die Schönheit der Gestalt allein, nicht um die sinnliche, in den sinnlichen Körperformen ausgegossene Einheit der Seele mit ihrem Leibe, sondern um diesen Zug der Liebe und Versöhnung in jeder Gestalt, Form und Individualität des Charakters; es ist der Schmetterling, die Psyche, die, im Sonnenglanze ihres Himmels, selbst um verkümmerte Blumen schwebt. Durch diese reiche, freie, volle Schönheit allein sind sie befähigt worden, die antiken Ideale unter den Neuern hervorzubringen. —

Den Standpunkt solch einer Vollendung hat jedoch die italienische Malerei nicht sogleich von Hause aus eingenommen, sondern ist, ehe sie ihn zu erreichen vermochte, erst einen langen Weg entlang gegangen. Doch die rein unschuldige Frömmigkeit, der grandiose Sinn der ganzen Konception, und die unbefangene Schönheit der Form, die Innigkeit der Seele sind häufig gerade bei den alten italienischen Meistern, aller Unvollkommenheit der technischen Ausbildung zum Trotz, am hervorstechendsten. Im vorigen Jahrhundert aber hat man diese älteren Meister wenig geschätzt, sondern als ungeschickt, trocken und dürftig verworfen. Erst in neuerer Zeit sind sie von Gelehrten und Künstlern wieder der Vergessenheit entzogen worden, nun aber auch mit einer übertriebenen Vorliebe bewundert und nachgebildet, welche die Fortschritte einer weiteren Ausbildung der Auffassungsweise und Darstellung abläugnen wollte, und auf die entgegengesetzten Abwege führen mußte.

Was nun die näheren historischen Hauptmomente in der

Entwickelung der italieniſchen Malerei bis zur Stufe ihrer Vollendung anbetrifft, ſo will ich kurz nur folgende Punkte herausheben, auf welche es bei der Charakteriſirung der weſentlichſten Seiten der Malerei und ihrer Ausdrucksweiſe ankommt.

α) Nach früherer Rohheit und Barbarei gingen die Italiener von dem durch die Byzantiner im Ganzen handwerksmäßiger fortgepflanzten Typus wieder mit einem neuen Aufſchwunge aus. Der Kreis der dargeſtellten Gegenſtände war aber nicht groß, und die Hauptſache blieb die ſtrenge Würde, die Feierlichkeit und religiöſe Hoheit. Doch bereits Duccio der Sieneſer und Cimabue der Florentiner, wie es Herr v. Rumohr als ein gewichtiger Kenner dieſer früheren Epochen bezeugt. (Italien. Forſchungen, II. S. 4.) ſuchten die dürftigen Ueberreſte der antiken perſpektiviſch und anatomiſch begründeten Zeichnungsart, welche ſich durch mechaniſche Nachbildung chriſtlich antiker Kunſtwerke beſonders in der neugriechiſchen Malerei erhalten hatten, in ſich aufzunehmen, und im eigenen Geiſte möglichſt zu verjüngen. Sie „empfanden den Werth ſolcher Bezeichnungen, doch ſtrebten ſie, das Grelle ihrer Verknöcherung zu mildern, indem ſie ſolche halbverſtandenen Züge mit dem Leben verglichen, wie wir Angeſichts ihrer Leiſtungen vermuthen und annehmen dürfen.“ Dieß ſind inzwiſchen nur die erſten Emporſtrebungen der Kunſt aus dem Typiſchen, Starren zum Lebendigen und individuell Ausdrucksvollen hin.

β) Der weitere zweite Schritt nun aber beſteht in der Losreißung von jenen griechiſchen Vorbildern, in dem Hereintreten in's Menſchliche und Individuelle, der ganzen Konception und Ausführung nach, ſo wie in der fortgebildet tieferen Angemeſſenheit menſchlicher Charaktere und Formen zu dem religiöſen Gehalt, den ſie ausdrücken ſollen.

αα) Hier iſt zuerſt der großen Einwirkung zu erwähnen, welche Giotto und die Schüler deſſelben hervorbrachten. Giotto änderte ebenſowohl die bisherige Zubereitungsart der Farben, als er auch die Auffaſſungsweiſe und Richtung der Darſtellung

umwandelte. Die Neugriechen haben sich wahrscheinlich, wie aus chemischen Untersuchungen hervorgeht, sey es als Bindemittel der Farben, sey es als Ueberzug, des Wachses bedient, wodurch „der gelblich-grünliche, verdunkelnde Ton“ entstand, der nicht durchhin aus den Wirkungen des Lampenlichts zu erklären ist. (Ital. Forsch., I. S. 312.) Dieß zähere Bindungsmittel nun der griechischen Maler hat Giotto ganz aufgegeben, und ist dagegen zu dem Anreiben der Farben mit geklärter Milch junger Sprossen, unreifer Feigen, und mit anderen minder öligen Leimen übergegangen, welche die italienischen Maler des früheren Mittelalters, vielleicht schon, ehe sie sich wieder der strengeren Nachbildung der Byzantiner zuwendeten, in Gebrauch gehabt hatten. (Ital. Forsch., II. 43., I. 312.) Diese Bindungsmittel übten auf die Farben keinen verdunkelnden Einfluß aus, sondern ließen sie hell und klar. Wichtiger jedoch war die Umwandlung, welche durch Giotto in Rücksicht auf die Wahl der Gegenstände und deren Darstellungsweise in die italienische Malerei hereinkam. Schon Ghiberti rühmt von Giotto, daß er die rohe Manier der Griechen verlassen, und ohne über das Maaß hinauszugehn, die Natürlichkeit und Anmuth eingeführt habe; (Ital. Forsch., II. 42.) und auch Boccaz (Decam. giorn. 6. Nov. 5.) sagt von ihm, daß die Natur nichts hervorbringe, was Giotto nicht bis zur Täuschung nachzubilden verstehe. In den byzantinischen Gemälden läßt sich von Naturanschauung kaum eine Spur entdecken: Giotto nun war es, der sich auf das Gegenwärtige und Wirkliche hinausrichtete, und die Gestalten und Affekte, die er darzustellen unternahm, mit dem Leben selbst, wie es sich um ihn her bewegte, verglich. Mit dieser Richtung tritt der Umstand zusammen, daß zu Giotto's Zeit nicht nur überhaupt die Sitten freier, das Leben lustiger wurde, sondern daß auch die Verehrung vieler neuer Heiliger aufkam, welche der Zeit des Malers selbst näher lagen. Diese besonders wählte sich Giotto bei seiner Richtung auf die wirkliche Gegenwart zu Gegenständen seiner Kunst

aus, ſo daß nun auch wieder im Inhalte ſelbſt die Forderung lag, auf die Natürlichkeit der leiblichen Erſcheinung, auf Darſtellung beſtimmterer Charaktere, Handlungen, Leidenſchaften, Situationen, Stellungen und Bewegungen hinzuarbeiten. Was nun aber bei dieſem Beſtreben relativ verloren ging, iſt jener großartige heilige Ernſt, welcher der vorangehenden Kunſtſtufe zu Grunde gelegen hatte. Das Weltliche gewinnt Platz und Ausbreitung, wie denn auch Giotto im Sinne ſeiner Zeit dem Burlesken neben dem Pathetiſchen eine Stelle einräumte, ſo daß Herr v. Rumohr mit Recht ſagt, (Ital. Forſch., II. 73.) „unter dieſen Umſtänden weiß ich nicht, was Einige wollen, welche ſich mit aller Kraft daran geſetzt haben, die Richtung und Leiſtung des Giotto als das Erhabenſte der neueren Kunſt auszupreiſen.“ Für die Würdigung des Giotto den richtigen Standpunkt wieder angegeben zu haben, iſt ein großes Verdienſt jenes gründlichen Forſchers, der zugleich darauf aufmerkſam macht, daß Giotto ſelbſt in ſeiner Richtung auf die Vermenſchlichung und Natürlichkeit doch immer noch auf einer im Ganzen niedrigen Stufe ſtehen blieb.

β,β) In dieſer durch Giotto angeregten Sinnesweiſe nun bildete die Malerei ſich fort. Die typiſche Darſtellung Chriſti, der Apoſtel und der bedeutenderen Ereigniſſe, von denen die Evangelien Bericht erſtatten, ward mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt; doch erweiterte ſich dafür der Kreis der Gegenſtände nach einer anderen Seite, indem (Ital. Forſch., II. 213.) „alle Hände geſchäftig waren, die Uebergänge im Leben moderner Heiligen zu malen: frühere Weltlichkeit, plötzliches Erwachen des Bewußtſeyns des Heiligen, Eintritt in's Leben der Frommen und Abgeſchiedenen, Wunder im Leben, wie beſonders nach dem Tode, in deren Darſtellung, wie es in den äußeren Bedingungen der Kunſt liegt, der Ausdruck des Affektes der Lebenden die Andeutung der unſichtbaren Wunderkraft überwog.“ Daneben wurden dann auch die Begebniſſe der Lebens- und Leidensgeſchichte Chriſti nicht vernachläßigt. Beſondere die Geburt und Erziehung Chriſti,

die Madonna mit dem Kinde erhoben sich zu Lieblingsgegenständen, und wurden mehr in die lebendigere Familienvertraulichkeit, in's Zärtliche und Innige, in's Menschliche und Empfindungsreiche hineingeführt, während auch „in den Aufgaben aus der Leidensgeschichte nicht mehr das Erhabene und Siegreiche, vielmehr nur das Rührende hervorgehoben ward — die unmittelbare Folge jenes schwärmerischen Schwelgens im Mitgefühle der irdischen Schmerzen des Erlösers, dem der heilige Franciskus durch Beispiel und Lehre eine neue bis dahin unerhörte Energie verliehen hatte."

In Rücksicht auf einen weiteren Fortgang gegen die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts hin sind besonders zwei Namen zu nennen, Masaccio und Fiesole. Worauf es nämlich wesentlich bei der fortschreitenden Hineinlebung des religiösen Gehalts in die lebendigen Formen der menschlichen Gestalt und des seelenvollen Ausdrucks menschlicher Züge ankam, war auf der einen Seite, wie Rumohr dieß angiebt, (II. S. 243.) die Mehrung der Rundung aller Formen; auf der anderen Seite ein „tieferes Eingehen in die Austheilung, in den Zusammenhang, in die vielfältigsten Abstufungen des Reizes und der Bedeutung menschlicher Gesichtsformen." In die nächste Lösung dieser Kunstaufgabe, deren Schwierigkeit für jene Zeit die Kräfte eines Künstlers überstiegen mochte, theilten sich Masaccio und Angelico da Fiesole. „Masaccio übernahm die Erforschung des Helldunkels, der Rundung und Auseinandersetzung zusammengeordneter Gestalten; Angelico da Fiesole hingegen die Ergründung des inneren Zusammenhanges, der einwohnenden Bedeutung menschlicher Gesichtszüge, deren Fundgruben er zuerst der Malerei eröffnet." Masaccio nicht etwa in dem Streben nach Anmuth, sondern mit großartiger Auffassung, Männlichkeit, und im Bedürfniß nach durchgeistigterer Einheit; Fiesole mit der Inbrunst religiöser, vom Weltlichen entfernter Liebe, klösterlicher Reinheit der Gesinnung, Erhebung und Heiligung der Seele; wie denn Vasari von

ihm erzählt, er habe niemals gemalt, ohne vorher mit Innigkeit zu beten, und nie die Leiden des Erlöſers dargeſtellt, ohne dabei in Thränen auszubrechen. (Ital. Forſch., II. S. 252.) So war es alſo auf der einen Seite die erhöhtere Lebendigkeit und Natürlichkeit, um welche es in dieſem Fortſchritte der Malerei zu thun war, auf der anderen aber blieb die Tiefe des frommen Gemüths, die unbefangene Innigkeit der Seele im Glauben nicht aus, ſondern überwog noch die Freiheit, Geſchicklichkeit, Naturwahrheit und Schönheit der Kompoſition, Stellung, Gewandung und Färbung. Wenn die ſpätere Entwickelung noch einen bei weitem erhöhteren volleren Ausdruck der geiſtigen Innerlichkeit zu erreichen verſtand, ſo iſt die jetzige Epoche doch in Reinheit und Unſchuld der religiöſen Geſinnung und tiefen Tiefe der Konception nicht überboten worden. Manche Gemälde dieſer Zeit können zwar für uns durch ihre Farbe, Gruppirung und Zeichnung etwas Abſtoßendes haben, indem die Formen der Lebendigkeit, die zur Darſtellung für die Religioſität des Innern gebraucht werden, für dieſen Ausdruck noch nicht vollkommen durchgängig erſcheinen, von Seiten des geiſtigen Sinnes jedoch, aus welchem die Kunſtwerke hervorgingen, darf man die naive Reinheit, die Vertrautheit mit den innerſten Tiefen des wahrhaft religiöſen Gehalts, die Sicherheit gläubiger Liebe auch in Bedrängniß und Schmerz, und oft auch die Grazie der Unſchuld und Seligkeit um ſo weniger verkennen, als die folgenden Epochen, wenn ſie auch nach anderen Seiten künſtleriſcher Vollendung vorwärts ſchritten, dennoch dieſe urſprünglichen Vorzüge, nachdem ſie verloren gegangen waren, nicht wieder erreichten.

77) Ein dritter Punkt, der im weiteren Fortgang zu den eben erwähnten hinzukommt, betrifft die größere Ausbreitung in Rückſicht der Gegenſtände, welche mit erneutem Sinn in die Darſtellung aufgenommen wurden. Wie das Heilige ſich in der italieniſchen Malerei von Hauſe aus der Wirklichkeit ſchon dadurch genähert hatte, daß Menſchen, welche der Lebensepoche der

Maler ſelbſt näher ſtanden, für heilig erklärt wurden, ſo zieht jetzt die Kunſt auch die anderweitige Wirklichkeit und Gegenwart in ihr Bereich hinein. Von jener Stufe reiner Innigkeit und Frömmigkeit, welche nur den Ausdruck dieſer religiöſen Verklärung ſelber bezweckte, geht nämlich die Malerei mehr und mehr dazu fort, das äußerliche Weltleben mit den religiöſen Gegenſtänden zu vergeſellſchaften. Das ſtolze, feſtliche Aufſchürzen der Bürger mit ihrer Vornehmheit, ihrem Handel und Gewerbe, ihrer Tapferkeit, ihrem männlichen Muth und Patriotismus, das Wohlleben in der lebensheiteren Gegenwart, dieſes wiedererwachende Wohlgefallen des Menſchen an ſeiner Tugend und wirklichen Tüchtigkeit, dieſe Verſöhnung mit dem Wirklichen von Seiten des innern Geiſtes und der Anſchauungsluſt war es, welche auch in die künſtleriſche Auffaſſung und Darſtellung hereinrat und in ihr ſich geltend machte. In dieſem Sinne ſehen wir die Lieb für landſchaftliche Hintergründe, Ausſichten auf Städte, Umgebung von Kirchen, Palläſten lebendig werden, die wirklichen Porträts berühmter Gelehrter, Freunde, Staatsmänner, Künſtler und ſonſtiger Perſonen, welche durch Witz, Heiterkeit ſich die Gunſt ihrer Zeit erworben hatten, gewinnen in religiöſen Situationen Platz, Züge aus dem häuslichen und bürgerlichen Leben werden mit größerer oder geringerer Treuheit und Geſchicklichkeit benutzt, und wenn auch das Heilige des religiöſen Gehalts die Grundlage blieb, ſo wurde doch der Ausdruck der Frömmigkeit nicht mehr für ſich feſtes, ſondern ward an das weitere Leben der Wirklichkeit und weltlichen Lebensgebiete angeknüpft. (Vergl. Ital. Forſch., II. S. 282.) Allerdings wird durch dieſe Richtung der Ausdruck religiöſer Konzentration und ihrer innigen Frömmigkeit abgeſchwächt, aber die Kunſt bedurfte, um zu ihrem Gipfel zu gelangen, auch dieſes weltlichen Elementes.

γ) Aus dieſer Verſchmelzung nun der lebendigen weiteren Wirklichkeit mit der innern Religioſität des Gemüthes entſprang eine neue geiſtreiche Aufgabe, deren Löſung erſt den großen Künſt-

lern des ſechszehnten Jahrhunderts vollkommen gelang. Denn es galt jetzt, die ſeelenvolle Innigkeit, den Ernſt und die Hoheit der Religioſität mit jenem Sinn für die Lebendigkeit leiblicher und geiſtiger Gegenwart der Charaktere und Formen in Einklang zu ſetzen, damit die körperliche Geſtalt in ihrer Stellung, Bewegung und Färbung nicht bloß ein äußerliches Gerüſt bleibe, ſondern in ſich ſelbſt ſeelenvoll und lebendig werde, und bei durchgängigem Ausdruck aller Theile zugleich im Inneren und Aeußeren als gleichmäßig ſchön erſcheine.

Zu den vorzüglichſten Meiſtern, welche dieſem Ziele entgegenſchreiten, iſt beſonders Leonardo da Vinci zu nennen. Er nämlich war es, der nicht nur mit faſt grübelnder Gründlichkeit und Feinheit des Verſtandes und der Empfindung tiefer als ein Anderer vor ihm auf die Formen des menſchlichen Körpers und die Seele ihres Ausdrucks einging, ſondern ſich auch, bei gleich tiefer Begründung der maleriſchen Technik, eine große Sicherheit in Anwendung der Mittel erwarb, welche ſein Studium ihm an die Hand gegeben hatte. Dabei wußte er ſich zugleich einen ehrfurchtsvollen Ernſt für die Konception ſeiner religiöſen Aufgaben zu bewahren, ſo daß ſeine Geſtalten, wie ſehr ſie auch dem Schein eines volleren und abgerundeten wirklichen Daſeyns zuſtreben, und den Ausdruck ſüßer, lächelnder Freudigkeit in ihren Mienen und zierlichen Bewegungen zeigen, dennoch der Hoheit nicht entbehren, welche die Ehrfurcht vor der Würde und Wahrheit der Religion gebietet. (Vergl. Ital. Forſch., II. S. 308.)

Die reinſte Vollendung aber in dieſer Sphäre hat erſt Raphael erreicht. Herr v. Rumohr theilt beſonders den umbriſchen Malerſchulen ſeit der Mitte des funfzehnten Jahrhunderts einen geheimen Reiz bei, dem jedes Herz ſich öffne, und ſucht dieſe Anziehung aus der Tiefe und Zartheit des Gefühls, ſo wie aus der wunderbaren Vereinigung zu erklären, in welche jene Maler halbdeutliche Erinnerungen aus den älteſten chriſtlichen Kunſtbeſtrebungen mit den milderen Vorſtellungen der neueren Gegenwart

zu bringen verstanden, und in dieser Rücksicht ihre toskanischen, lombardischen und venetianischen Zeitgenossen überragten. (Ital. Forschungen, II. S. 310.) Diesen Ausdruck nun „fleckenloser Seelenreinheit und gänzlicher Hingebung in süßschmerzliche und schwärmerische zärtliche Gefühle" wußte auch Pietro Perugino, der Meister Raphaels, sich anzueignen, und damit die Objektivität und Lebendigkeit der äußeren Gestalten, das Eingehn auf das Wirkliche und Einzelne zu verschmelzen, wie es vornehmlich von den Florentinern war ausgebildet worden. Von Perugino nun, an dessen Geschmack und Styl Raphael in seinen Jugendarbeiten noch gefesselt erscheint, geht Raphael zur vollständigsten Erfüllung jener oben angedeuteten Forderung fort. Bei ihm nämlich vereinigt sich die höchste kirchliche Empfindung für religiöse Kunstaufgaben, so wie die volle Kenntniß und liebereiche Beachtung natürlicher Erscheinungen in der ganzen Lebendigkeit ihrer Farbe und Gestalt mit dem gleichen Sinn für die Schönheit der Antike. Diese große Bewunderung vor der idealischen Schönheit der Alten brachte ihn jedoch nicht etwa zur Nachahmung und aufnehmenden Anwendung der Formen, welche die griechische Skulptur so vollendet ausgebildet hatte, sondern er faßte nur im Allgemeinen das Princip ihrer freien Schönheit auf, die bei ihm nun durch und durch von malerisch individueller Lebendigkeit und tieferer Seele des Ausdrucks, so wie von einer bis dahin den Italienern noch nicht bekannten offenen, heiteren Klarheit und Gründlichkeit der Darstellung durchdrungen war. In der Ausbildung und gleichmäßig verschmelzenden Zusammenfassung dieser Elemente erreichte er den Gipfel seiner Vollendung. — In dem magischen Zauber des Helldunkels, in der seelenvollen Zierlichkeit und Grazie des Gemüths, der Formen, Bewegungen, Gruppirungen ist dagegen Correggio, in dem Reichthum der natürlichen Lebendigkeit, dem leuchtenden Schmelz, der Gluth, Wärme, Kraft des Kolorits Titian noch größer geworden. Es giebt nichts Lieblicheres als Correggio's Naivetät nicht natürlicher, sondern

religiöſer, geiſtiger Anmuth; nichts Süßeres als ſeine lächelnde, bewußtloſe Schönheit und Unſchuld.

Die maleriſche Vollendung dieſer großen Meiſter iſt eine Höhe der Kunſt, wie ſie nur einmal von einem Volke in dem Verlauf geſchichtlicher Entwickelung kann erſtiegen werden.

c) Was nun drittens die deutſche Malerei angeht, ſo können wir die eigentlich deutſche mit der niederländiſchen zuſammenſtellen.

Der allgemeine Unterſchied gegen die Italiener beſteht hier darin, daß weder die Deutſchen noch die Niederländer aus ſich ſelbſt zu jenen freien idealen Formen und Ausdrucksweiſen hingelangen wollen oder können, denen es ganz entſpricht, in die geiſtige verklärte Schönheit übergegangen zu ſeyn. Dafür bilden ſie aber auf der einen Seite den Ausdruck für die Tiefe der Empfindung und die ſubjektive Beſchloſſenheit des Gemüths aus, auf der anderen Seite bringen ſie zu dieſer Innigkeit des Glaubens die ausgebreitetere Partikularität des individuellen Charakters hinzu, der nun nicht nur die alleinige innere Beſchäftigung mit den Intereſſen des Glaubens und Seelenheils kund giebt, ſondern auch zeigt, wie ſich die dargeſtellten Individuen auch um die Weltlichkeit bemüht, ſich mit den Sorgen des Lebens herumgeſchlagen und in dieſer ſchweren Arbeit weltliche Tugenden, Treue, Beſtändigkeit, Geradheit, ritterliche Feſtigkeit und bürgerliche Tüchtigkeit erworben haben. Bei dieſem mehr in das Beſchränkte verſenkten Sinn finden wir zugleich im Gegenſatz der von Hauſe aus reineren Formen und Charaktere der Italiener, hier, bei den Deutſchen beſonders, mehr den Ausdruck einer formellen Halsſtarrigkeit widerſpenſtiger Naturen, welche ſich entweder mit der Energie des Trotzes und der brutalen Eigenwilligkeit Gott gegenüberſtellen, oder ſich Gewalt anzuthun genöthigt ſind, um ſich mit ſaurer Arbeit aus ihrer Beſchränktheit und Rohheit herauszureißen und zur religiöſen Verſöhnung durchkämpfen zu können, ſo daß nun die tiefen Wunden, die ſie ihrem Innern

schlagen müssen, noch in dem Ausdruck ihrer Frömmigkeit zum Vorschein kommen.

In Rücksicht auf das Nähere will ich nur auf einige Hauptpunkte aufmerksam machen, welche in Betreff der älteren niederländischen Schule im Unterschiede der oberdeutschen und der späteren holländischen Meister des siebenzehnten Jahrhunderts von Wichtigkeit sind.

α) Unter den älteren Niederländern ragen besonders die Gebrüder van Eyck, Hubert und Johann, schon im Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts hervor, deren Meisterschaft man erst in neuerer Zeit wieder hat schätzen lernen. Sie werden bekanntlich als die Erfinder, oder wenigstens als die eigentlichen ersten Vollender der Oelmalerei genannt. Bei dem großen Schritte, den sie vorwärts thaten, könnte man nun glauben, daß sich hier von früheren Anfängen her eine Stufenleiter der Vervollkommnung müßte nachweisen lassen. Von solch einem allmäligen Fortschreiten aber sind uns keine geschichtlichen Kunstdenkmäler aufbewahrt. Anfang und Vollendung steht bis jetzt für uns mit einem Male da. Denn vortrefflicher, als diese Brüder es thaten, kann fast nicht gemalt werden. Außerdem beweisen die übrig gebliebenen Werke, in welchen das Typische bereits bei Seite gestellt und überwunden ist, nicht nur eine große Meisterschaft in Zeichnung, Stellung, Gruppirung, innerer und äußerer Charakteristik, Wärme, Klarheit, Harmonie und Feinheit der Färbung, Großartigkeit und Abgeschlossenheit der Komposition, sondern auch der ganze Reichthum der Malerei in Betreff auf Naturumgebung, architektonisches Beiwerk, Hintergründe, Horizont, Pracht und Mannigfaltigkeit der Stoffe, Kleidung, Art der Waffen, des Schmuckes u. s. f. ist bereits mit solcher Treue, mit so viel Empfindung für das Malerische, und solch einer Virtuosität behandelt, daß selbst die späteren Jahrhunderte, wenigstens von Seiten der Gründlichkeit und Wahrheit, nichts Vollendeteres aufzuzeigen haben. Dennoch werden wir durch die Meisterwerke der italienischen Malerei, wenn

wir ſie dieſen niederländiſchen gegenüberſtellen, mehr angezogen werden, weil die Italiener bei voller Innigkeit und Religioſität die geiſtreiche Freiheit und Schönheit der Phantaſie voraus haben. Die niederländiſchen Figuren erfreuen zwar auch durch Unſchuld, Naivetät und Frömmigkeit, ja in Tiefe des Gemüths übertreffen ſie zum Theil die beſten Italiener, aber zu der gleichen Schönheit der Form und Freiheit der Seele haben ſich die niederländiſchen Meiſter nicht zu erheben vermocht, und beſonders ſind ihre Chriſtkinder übel geſtaltet, und ihre übrigen Charaktere, Männer und Frauen, wie ſehr ſie auch innerhalb des religiöſen Ausdrucks zugleich eine durch die Tiefe des Glaubens geheiligte Tüchtigkeit in weltlichen Intereſſen kund geben, würden doch über dieß Frommſeyn hinaus, oder vielmehr unter demſelben, unbedeutend und gleichſam unfähig erſcheinen, in ſich frei, phantaſievoll und höchſt geiſtreich zu ſeyn.

β) Eine zweite Seite, welche Berückſichtigung verdient, iſt der Uebergang aus der ruhigeren, ehrfurchtsvollen Frömmigkeit zur Darſtellung von Martern, zum Unſchönen der Wirklichkeit überhaupt. Hierin zeichnen ſich beſonders die oberdeutſchen Meiſter aus, wenn ſie in Scenen aus der Paſſionsgeſchichte die Rohheit der Kriegsknechte, die Bosheit des Spottes, die Barbarei des Haſſes gegen Chriſtus im Verlauf ſeines Leidens und Sterbens mit großer Energie in Charakteriſtik der Häßlichkeiten und Mißgeſtaltungen hervorkehren, welche als äußere Formen der inneren Verworfenheit des Herzens entſprechend ſind. Die ſtille ſchöne Wirkung ruhiger, inniger Frömmigkeit iſt zurückgeſetzt, und bei der Bewegtheit, welche die genannten Situationen vorſchreiben, wird zu ſcheußlichen Verzerrungen, Gebehrden der Wildheit und Zügelloſigkeit der Leidenſchaften fortgegangen. Bei der Fülle der durcheinandertreibenden Geſtalten und der überwiegenden Rohheit der Charaktere fehlt es ſolchen Gemälden auch leicht an innerer Harmonie, ſowohl der Kompoſition als auch der Färbung, ſo daß man beſonders beim erſten Wiederaufleben des

Geschmacks an älterer deutscher Malerei, bei der im Ganzen geringeren Vollendung der Technik viele Verstöße in Rücksicht auf die Entstehungszeit solcher Werke gemacht hat. Man hielt sie für älter als die vollendeteren Gemälde der cyklischen Epoche, während sie doch größtentheils in eine spätere Zeit fallen. Jedoch sind die oberdeutschen Meister nicht etwa bei diesen Darstellungen ausschließlich stehen geblieben, sondern haben gleichfalls die mannigfaltigsten religiösen Gegenstände behandelt, und sich auch in Situationen der Passionsgeschichte, wie Albrecht Dürer z. B., dem Extrem der bloßen Rohheit siegreich zu entwinden verstanden, indem sie sich auch für dergleichen Aufgaben einen inneren Adel und eine äußere Abgeschlossenheit und Freiheit bewahrten.

γ) Das Letzte nun, wozu es die deutsche und niederländische Kunst bringt, ist das gänzliche Sicheinleben ins **Weltliche** und Tägliche, und das damit verbundene **Auseinandertreten** der Malerei in die verschiedenartigsten Darstellungsarten, welche sich sowohl in Rücksicht des Inhalts, als auch in Betreff der Behandlung von einander scheiden und einseitig ausbilden. Schon in der italienischen Malerei macht sich der Fortgang bemerkbar von der einfachen Herrlichkeit der Andacht zu immer hervortretenderer Weltlichkeit, die hier aber, wie z. B. bei Raphael, Theils von Religiosität durchdrungen, Theils von dem Princip antiker Schönheit begrenzt und zusammengehalten bleibt, während der spätere Verlauf weniger ein Auseinandergehn in die Darstellung von Gegenständen aller Art am Leitfaden des Kolorits ist, als ein oberflächlicheres Zerfahren oder eklektisches Nachbilden der Formen und Malweisen. Die deutsche und niederländische Kunst dagegen hat am bestimmtesten und auffallendsten den ganzen Kreis des Inhalts und der Behandlungsarten durchlaufen; von dem ganz traditionellen Kirchenbildern, einzelnen Figuren und Brustbildern an, zu sinnigen, frommen, andächtigen Darstellungen hinüber, bis zur Belebung und Ausdehnung derselben in größeren Kompositionen und Scenen, in welchen aber die freie Charakterisirung der Figu-

ren, die erhöhte Lebendigkeit durch Aufzüge, Dienerſchaft, zufällige Perſonen der Gemeinde, Schmuck der Kleider und Gefäße, der Reichthum von Portraits, Architekturwerken, Naturumgebung, Ausſichten auf Kirchen, Straßen, Städte, Ströme, Waldungen, Gebirgsformen auch noch von der religiöſen Grundlage zuſammengefaßt und getragen wird. Dieſer Mittelpunkt nun iſt es, der jetzt fortbleibt, ſo daß der bis hieher in Eins gehaltene Kreis von Gegenſtänden auseinanderfällt, und die Beſonderheiten in ihrer ſpecifiſchen Einzelnheit und Zufälligkeit des Wechſels und der Veränderung ſich der vielfältigſten Art der Auffaſſung und maleriſchen Ausführung preisgeben.

Um den Werth dieſer letzten Sphäre auch an dieſer Stelle, wie früher bereits, vollſtändig zu würdigen, müſſen wir uns noch einmal den nationalen Zuſtand näher vor Augen bringen, aus welchem ſie ihren Urſprung genommen hat. In dieſer Beziehung haben wir das Herübertreten aus der Kirche und den Anſchauungen und Geſtaltungen der Frömmigkeit zur Freude am Weltlichen als ſolchen, an den Gegenſtänden und partikularen Erſcheinungen der Natur, an dem häuslichen Leben in ſeiner Ehrbarkeit, Wohlgemuthheit und ſtillen Enge, wie an nationalen Feierlichkeiten, Feſten und Aufzügen, Bauerntänzen, Kirmeßſpäßen und Ausgelaſſenheiten folgendermaßen zu rechtfertigen. Die Reformation war in Holland durchgedrungen; die Holländer hatten ſich zu Proteſtanten gemacht, und die ſpaniſche Kirchen- und Königs-Despotie überwunden. Und zwar finden wir hier nach Seiten des politiſchen Verhältniſſes weder einen vornehmen Adel, der ſeinen Fürſten und Tyrannen verjagt oder ihm Geſetze vorſchreibt, noch ein ackerbauendes Volk, gedrückte Bauern, die losſchlagen wie die Schweizer, ſondern bei weitem der größere Theil, ohnehin der Tapferen zu Land und der kühnſten Seehelden, beſtand aus Städtebewohnern, gewerbfleißigen, wohlhabenden Bürgern, die, behaglich in ihrer Thätigkeit, nicht hoch hinauswollten, doch als es galt die Freiheit ihrer wohlerworbenen Rechte, der

besonderen Privilegien ihrer Provinzen, Städte, Genossenschaften zu verfechten, mit kühnem Vertrauen auf Gott, ihren Muth und Verstand aufstanden, ohne Furcht vor der ungeheuren Meinung von der spanischen Oberherrschaft über die halbe Welt allen Gefahren sich aussetzten, tapfer ihr Blut vergossen, und durch diese rechtliche Kühnheit und Ausdauer sich ihre religiöse und bürgerliche Selbstständigkeit siegreich errangen. Wenn wir irgend eine partikulare Gemüthsrichtung deutsch nennen können, so ist es diese treue, wohlhäbige, gemüthvolle Bürgerlichkeit, die im Selbstgefühl ohne Stolz, in der Frömmigkeit nicht bloß begeistert und andächtelnd, sondern im Weltlichen konkret fromm, in ihrem Reichthum schlicht und zufrieden, in Wohnung und Umgebung einfach, zierlich und reinlich bleibt, und in durchgängiger Sorgsamkeit und Vergnüglichkeit in allen ihren Zuständen, mit ihrer Selbstständigkeit und vordringenden Freiheit sich zugleich, der alten Sitte treu, die altväterliche Tüchtigkeit ungetrübt zu bewahren weiß.

Diese sinnige, kunstbegabte Völkerschaft will sich nun auch in der Malerei an diesem ebenso kräftigen als rechtlichen, genügsamen, behaglichen Wesen erfreuen, sie will in ihren Bildern noch einmal in allen möglichen Situationen die Reinlichkeit ihrer Städte, Häuser, Hausgeräthe, ihren häuslichen Frieden, ihren Reichthum, den ehrbaren Putz ihrer Weiber und Kinder, den Glanz ihrer politischen Stadtfeste, die Kühnheit ihrer Seemänner, den Ruhm ihres Handels und ihrer Schiffe genießen, die durch die ganze Welt des Oceans hinfahren. Und eben dieser Sinn für rechtliches, heitres Dasein ist es, den die holländischen Meister auch für die Naturgegenstände mitbringen, und nun in allen ihren malerischen Produktionen mit der Freiheit und Treue der Auffassung, mit der Liebe für das scheinbar Geringfügige und Augenblickliche, mit der offenen Frische des Auges und unzerstreuten Einsenkung der ganzen Seele in das Abgeschlossenste und und Begrenzteste, zugleich die höchste Freiheit künstlerischer Komposition, die feine Empfindung auch für das Nebensächliche und

die vollendete Sorgſamkeit der Ausführung verbinden. Auf der einen Seite hat dieſe Malerei in Scenen aus dem Kriegs- und Soldatenleben, in Auftritten in Schenken, bei Hochzeiten und anderen bäuriſchen Gelagen, in Darſtellung häuslicher Lebensbezüge, in Portraits und Naturgegenſtänden, Landſchaften, Thieren, Blumen u. ſ. f. die Magie und Farbenzauber des Lichts, der Beleuchtung und des Kolorits überhaupt, anderer Seits die durch und durch lebendige Charakteriſtik in größter Wahrheit der Kunſt unübertrefflich ausgebildet. Und wenn ſie nun aus dem Unbedeutenden und Zufälligen auch in das Bäuriſche, die rohe und gemeine Natur fortgeht, ſo erſcheinen dieſe Scenen ſo ganz durchdrungen von einer unbefangenen Frohheit und Luſtigkeit, daß nicht das Gemeine, das nur gemein und bösartig iſt, ſondern dieſe Frohheit und Unbefangenheit den eigentlichen Gegenſtand und Inhalt ausmacht. Wir ſehen deshalb keine gemeinen Empfindungen und Leidenſchaften vor uns, ſondern das Bäuriſche und Naturnahe in den unteren Ständen, das froh, ſchalkhaft, komiſch iſt. In dieſer unbekümmerten Ausgelaſſenheit ſelber liegt hier das ideale Moment: es iſt der Sonntag des Lebens, der alles gleichmacht, und alle Schlechtigkeit entfernt; Menſchen, die ſo von ganzem Herzen wohlgemuth ſind, können nicht durch und durch ſchlecht und niederträchtig ſeyn. Es iſt in dieſer Rückſicht nicht daſſelbe, ob das Böſe nur als momentan oder als Grundzug in einem Charakter heraustritt. Bei den Niederländern hebt das Komiſche das Schlimme in der Situation auf, und uns wird ſogleich klar, die Charaktere können auch noch etwas Anderes ſeyn, als das, worin ſie in dieſem Augenblick vor uns ſtehen. Solch eine Heiterkeit und Komik gehört zum unſchätzbaren Werth dieſer Gemälde. Will man dagegen in heutigen Bildern der ähnlichen Art pikant ſeyn, ſo ſtellt man gewöhnlich etwas innerlich Gemeines, Schlechtes und Böſes ohne verſöhnende Komik dar. Ein böſes Weib z. B. zankt ihren betrunkenen Mann in der Schenke aus, und zwar recht biſſig; da zeigt ſich denn, wie ich

schon früher einmal anführte, nichts, als daß Er ein liederlicher Kerl und Sie ein geifriges altes Weib ist.

Sehen wir die holländischen Meister mit diesen Augen an, so werden wir nicht mehr meinen, die Malerei hätte sich solcher Gegenstände enthalten, und nur die alten Götter, Mythen und Fabeln, oder Madonnenbilder, Kreuzigungen, Martern, Päpste, Heilige und Heiliginnen darstellen sollen. Das was zu jedem Kunstwerk gehört, gehört auch zur Malerei; die Anschauung, was überhaupt am Menschen, am menschlichen Geist und Charakter, was der Mensch und was dieser Mensch ist. Diese Auffassung der inneren menschlichen Natur und ihrer äußeren lebendigen Formen und Erscheinungsweisen, diese unbefangene Lust und künstlerische Freiheit, diese Frische und Heiterkeit der Phantasie und sichere Keckheit der Ausführung macht hier den poetischen Grundzug aus, der durch die meisten holländischen Meister dieses Kreises geht. In ihren Kunstwerken kann man menschliche Natur und Menschen studieren und kennen lernen. Heutigen Tages aber muß man sich nur allzuoft Portraits und historische Gemälde vor Augen bringen lassen, denen man, aller Aehnlichkeit mit Menschen und wirklichen Individuen zum Trotz, doch auf den ersten Blick schon ansieht, daß der Künstler weder weiß, was der Mensch und menschliche Farbe, noch was die Formen sind, in denen der Mensch, daß er Mensch sey, ausdrückt.

Zweites Kapitel.

Die Musik.

Blicken wir auf den Gang zurück, den wir bisher in der Entwickelung der besonderen Künste verfolgt haben, so begannen wir mit der **Architektur**. Sie war die unvollständigste Kunst, denn wir fanden sie unfähig, in der nur schweren Materie, welche sie als ihr sinnliches Element ergriff und nach den Gesetzen der Schwere behandelte, Geistiges in angemessener Gegenwart darzustellen, und mußten sie darauf beschränken, aus dem Geiste für den Geist in seinem lebendigen, wirklichen Daseyn eine kunstgemäße äußere Umgebung zu bereiten.

Die **Skulptur** dagegen **zweitens** machte sich zwar das Geistige selbst zu ihrem Gegenstande, doch weder als partikularen Charakter, noch als subjektive Innerlichkeit des Gemüths, sondern als die freie Individualität, welche sich ebensowenig von dem substantiellen Gehalt, als von der leiblichen Erscheinung des Geistigen abtrennt, sondern als Individuum nur soweit in die Darstellung hineingeht, als es zur individuellen Verlebendigung eines in sich selbst wesentlichen Inhalts erforderlich ist, und als geistiges Inneres die Körperformen nur um so viel durchdringt, als es die in sich unterschiedene Einigung des Geistes und seiner ihm entsprechenden Naturgestalt zuläßt. Diese für die Skulptur nothwendige Identität des nur in seinem **leiblichen** Organismus, statt im Elemente seiner eigenen **Innerlichkeit**, für sich seyenden Geistes theilt dieser Kunst die Aufgabe zu, als Material

noch die schwere Materie beizubehalten, die Gestalt derselben aber nicht, wie die Architektur, als eine blos unorganische Umgebung nach den Gesetzen des Lastens und Tragens zu formiren, sondern zu der dem Geist und seiner idealen Plastik adäquaten klassischen Schönheit umzuwandeln.

Wenn sich die Skulptur in dieser Rücksicht besonders geeignet zeigte, den Gehalt und die Ausdrucksweise der klassischen Kunstform in Kunstwerken lebendig werden zu lassen, während die Architektur, welchem Inhalt sie sich auch dienstbar erweisen mochte, in ihrer Darstellungsart über den Grundtypus einer nur symbolischen Andeutung nicht hinauskam, so treten wir drittens mit der Malerei in das Gebiet des Romantischen hinein. Denn in der Malerei ist zwar auch noch die äußere Gestalt das Mittel, durch welches sich das Innere offenbar macht, dieß Innere aber ist die ideelle, besondere Subjektivität, das aus seinem leiblichen Daseyn in sich gekehrte Gemüth, die subjektive Leidenschaft und Empfindung des Charakters und Herzens, die sich nicht mehr in die Außengestalt total ergießen, sondern in derselben gerade das innerliche Fürsichseyn und die Beschäftigung des Geistes mit dem Bereich seiner eigenen Zustände, Zwecke und Handlungen abspiegeln. Um dieser Innerlichkeit ihres Inhalts willen kann die Malerei sich nicht mit der einer Seits nur als schwer gestalteten, anderer Seits nur ihrer Gestalt nach aufzufassenden, unpartikularisirten Materie begnügen, sondern darf sich nur den Schein und Farbenschein derselben zum sinnlichen Ausdrucksmittel erwählen. Dennoch ist die Farbe nur da, um räumliche Formen und Gestalten, als in lebendiger Wirklichkeit vorhanden, selbst dann noch scheinbar zu machen, wenn die Kunst des Malens zu einer Magie des Kolorits sich fortbildet, in welcher das Objektive gleichsam schon zu verschweben beginnt und die Wirkung fast nicht mehr durch etwas Materielles geschieht. Wie sehr deshalb die Malerei sich auch zu dem ideelleren Freiwerden des Scheines entwickelt, der nicht mehr an der Gestalt als solcher

haftet, ſondern ſich in ſeinem eigenen Elemente, in dem Spiel der Scheine und Widerſcheine, in den Zaubereien des Hell-dunkels für ſich ſelber zu ergehn die Erlaubniß hat, ſo iſt doch dieſe Farbenmagie immer noch räumlicher Art, ein außereinander-ſeyender und daher beſtehender Schein.

1. Soll nun aber das Innere, wie dieß bereits im Principe der Malerei der Fall iſt, in der That als ſubjektive Innerlichkeit ſich kund geben, ſo darf das wahrhaft entſprechende Material nicht von der Art ſeyn, daß es noch für ſich Beſtand hat. Dadurch erhalten wir eine Aeußerungsweiſe und Mittheilung, in deren ſinnliches Element die Objektivität nicht als räumliche Geſtalt, um darin Stand zu halten, eingeht, und bedürfen ein Material, das in ſeinem Seyn für Anderes haltlos iſt und in ſeinem Entſtehen und Daſeyn ſelbſt ſchon wieder verſchwindet. Dieß Tilgen nicht nur der einen Raumdimenſion, ſondern der totalen Räumlichkeit überhaupt, dieß völlige Zurückziehn in die Subjektivität nach Seiten des Innern wie der Aeußerung, vollbringt die zweite romantiſche Kunſt — die Muſik. Sie bildet in dieſer Beziehung den eigentlichen Mittelpunkt derjenigen Darſtellung, die ſich das Subjektive als ſolches ſowohl zum Inhalte als auch zur Form nimmt, indem ſie als Kunſt zwar das Innere zur Mittheilung bringt, doch in ihrer Objektivität ſelber ſubjektiv bleibt, d. h. nicht wie die bildende Kunſt die Aeußerung, zu der ſie ſich entſchließt, für ſich frei werden und zu einer in ſich ruhig beſtehenden Exiſtenz kommen läßt, ſondern dieſelbe als Objektivität aufhebt, und dem Aeußern nicht geſtattet, als Aeußeres ſich uns gegenüber ein feſtes Daſeyn anzueignen.

Inſofern jedoch das Aufheben der räumlichen Objektivität als Darſtellungsmittels, ein Verlaſſen derſelben iſt, das noch erſt von der ſinnlichen Räumlichkeit der bildenden Künſte ſelber herkommt, ſo muß ſich dieſe Negation ganz ebenſo an der bisher ruhig für ſich beſtehenden Materialität bethätigen, als die Malerei in ihrem Felde die Raumdimenſionen der Skulptur zur

Fläche reducirte. Die Aufhebung des Räumlichen besteht deshalb hier nur darin, daß ein bestimmtes sinnliches Material sein ruhiges Außereinander aufgiebt, in Bewegung geräth, doch so in sich erzittert, daß jeder Theil des kohärirenden Körpers seinen Ort nicht nur verändert, sondern auch sich in den vorigen Zustand zurückzuversetzen strebt. Das Resultat dieses schwingenden Zitterns ist der Ton, das Material der Musik.

Mit dem Ton nun verläßt die Musik das Element der äußeren Gestalt und deren anschauliche Sichtbarkeit, und bedarf deshalb zur Auffassung ihrer Produktionen auch eines anderen subjektiven Organs, des Gehörs, das, wie das Gesicht, nicht den praktischen, sondern den theoretischen Sinnen zugehört, und selbst noch ideeller ist als das Gesicht. Denn die ruhige, begierdelose Beschauung von Kunstwerken läßt zwar die Gegenstände, ohne sie irgend vernichten zu wollen, für sich, wie sie dasind, ruhig bestehen, aber das, was sie auffaßt, ist nicht das in sich selbst Ideellgesetzte, sondern im Gegentheil das in seiner sinnlichen Existenz Erhaltene. Das Ohr dagegen vernimmt, ohne sich selber praktisch gegen die Objekte hinauszuwenden, das Resultat jenes innern Erzitterns des Körpers, durch welches nicht mehr die ruhige materielle Gestalt, sondern die erste ideellere Seelenhaftigkeit zum Vorschein kommt. Da nun ferner die Negativität, in die das schwingende Material hier eingeht, einer Seits ein Aufheben des räumlichen Zustandes ist, das selbst wieder durch die Reaktion des Körpers aufgehoben wird, so ist die Aeußerung dieser zwiefachen Negation, der Ton, eine Aeußerlichkeit, welche sich in ihrem Entstehen durch ihr Daseyn selbst wieder vernichtet, und an sich selbst verschwindet. Durch diese gedoppelte Negation der Aeußerlichkeit, welche im Principe des Tons liegt, entspricht derselbe der innern Subjektivität, indem das Klingen, das an und für sich schon etwas Ideelleres ist als die für sich real bestehende Körperlichkeit, auch diese ideellere Existenz aufgiebt, und dadurch eine dem Innerlichen gemäße Aeußerungsweise wird.

2. Fragen wir nun umgekehrt, welcher Art das Innere ſeyn müſſe, um ſich ſeiner Seits wiederum dem Klingen und Tönen adäquat erweiſen zu können, ſo haben wir bereits geſehen, daß für ſich, als reale Objektivität genommen, der Ton, dem Material der bildenden Künſte gegenüber, ganz abſtrakt iſt. Geſtein und Färbung nehmen die Formen einer breiten, vielgeſtaltigen Welt der Gegenſtände in ſich auf, und ſtellen dieſelbe ihrem wirklichen Daſeyn nach dar; die Töne vermögen dieß nicht. Für den Muſikausdruck eignet ſich deshalb auch nur das ganz objektloſe Innere, die abſtrakte Subjektivität als ſolche. Dieſe iſt unſer ganz leeres Ich, das Selbſt ohne weiteren Inhalt. Die Hauptaufgabe der Muſik wird deshalb darin beſtehn, nicht die Gegenſtändlichkeit ſelbſt, ſondern im Gegentheil die Art und Weiſe wiederklingen zu laſſen, in welcher das innerſte Selbſt ſeiner Subjektivität und ideellen Seele nach in ſich bewegt iſt.

3. Daſſelbe gilt für die Wirkung der Muſik. Was durch ſie in Anſpruch genommen wird iſt die letzte ſubjektive Innerlichkeit als ſolche; ſie iſt die Kunſt des Gemüths, welche ſich unmittelbar an das Gemüth ſelber wendet. Die Malerei z. B., wie wir ſahen, vermag zwar gleichfalls das innere Leben und Treiben, die Stimmungen und Leidenſchaften des Herzens, die Situationen, Konflikte und Schickſale der Seele in Phyſiognomien und Geſtalten auszudrücken, was wir aber in Gemälden vor uns haben, ſind objektive Erſcheinungen, von denen das anſchauende Ich, als inneres Selbſt, noch unterſchieden bleibt. Man mag ſich in den Gegenſtand, die Situation, den Charakter, die Formen einer Statue oder eines Gemäldes noch ſo ſehr verſenken und vertiefen, das Kunſtwerk bewundern, darüber außer ſich kommen, ſich noch ſo ſehr davon erfüllen, — es hilft nichts — dieſe Kunſtwerke ſind und bleiben für ſich beſtehende Objekte, in Rückſicht auf welche wir über das Verhältniß des Anſchauens nicht hinaus kommen. In der Muſik aber fällt dieſe Unterſcheidung fort.

Ihr Inhalt ist das an sich selbst Subjektive und die Aeußerung bringt es gleichfalls nicht zu einer räumlich bleibenden Objektivität, sondern zeigt durch ihr haltungsloses freies Verschweben, daß sie eine Mittheilung ist, die, statt für sich selbst einen Bestand zu haben, nur vom Innern und Subjektiven getragen, und nur für das subjektive Innere da seyn soll. So ist der Ton wohl eine Aeußerung und Aeußerlichkeit, aber eine Aeußerung, welche gerade dadurch, daß sie Aeußerlichkeit ist, sogleich sich wieder verschwinden macht. Kaum hat das Ohr sie gefaßt, so ist sie verstummt; der Eindruck, der hier stattfinden soll, verinnerlicht sich sogleich; die Töne klingen nur in der tiefsten Seele nach, die in ihrer ideellen Subjektivität ergriffen und in Bewegung gebracht wird.

Diese gegenstandlose Innerlichkeit in Betreff auf den Inhalt wie auf die Ausdrucksweise macht das Formelle der Musik aus. Sie hat zwar auch einen Inhalt, doch weder in dem Sinne der bildenden Künste noch der Poesie; denn was ihr abgeht, ist eben das objektive Sichausgestalten, sey es zu Formen wirklicher äußerer Erscheinungen, oder zur Objektivität von geistigen Anschauungen und Vorstellungen.

Was nun den Verlauf angeht, den wir unseren weiteren Betrachtungen geben wollen, so haben wir

Erstens den allgemeinen Charakter der Musik und ihrer Wirkung im Unterschiede der übrigen Künste, sowohl von Seiten des Materials als auch von Seiten der Form, welche der geistige Inhalt annimmt, bestimmter herauszuheben.

Zweitens müssen wir die besonderen Unterschiede erörtern, zu denen sich die musikalischen Töne und deren Figurationen, Theils in Rücksicht auf ihre zeitliche Dauer, Theils in Beziehung auf die qualitativen Unterschiede ihres realen Erklingens auseinanderbreiten und vermitteln.

Drittens endlich erhält die Musik ein Verhältniß zu dem Inhalt, den sie ausdrückt, indem sie sich entweder den für sich

ſchon durch das Wort ausgeſprochenen Empfindungen, Vorſtellungen und Betrachtungen begleitend anſchließt, oder ſich frei in ihrem eigenen Bereich in feſſelloſerer Selbſtſtändigkeit ergeht.

Wollen wir nun aber jetzt, nach dieſer allgemeinen Angabe des Princips und der Eintheilung der Muſik, zur Auseinanderſetzung ihrer beſonderen Seiten fortſchreiten, ſo tritt der Natur der Sache nach eine eigene Schwierigkeit ein. Weil nämlich das muſikaliſche Element des Tons und der Innerlichkeit, zu welcher der Inhalt ſich forttreibt, ſo abſtrakt und formell iſt, ſo kann zum Beſondern nicht anders übergegangen werden, als daß wir ſogleich in techniſche Beſtimmungen verfallen, in die Maaßverhältniſſe der Töne, in die Unterſchiede der Inſtrumente, der Tonarten, Akkorde u. ſ. f. In dieſem Gebiete aber bin ich wenig bewandert, und muß mich deshalb im Voraus entſchuldigen, wenn ich mich nur auf allgemeinere Geſichtspunkte und einzelne Bemerkungen beſchränke.

1. Allgemeiner Charakter der Muſik.

Die weſentlichen Geſichtspunkte, welche in Rückſicht auf die Muſik im Allgemeinen von Belang ſind, können wir in nachſtehender Reihenfolge in Betracht ziehen:

Erſtens haben wir die Muſik auf der einen Seite mit den bildenden Künſten, auf der anderen mit der Poeſie in Vergleich zu bringen;

Zweitens wird ſich uns dadurch näher die Art und Weiſe ergeben, in der die Muſik einen Inhalt zu faſſen und darzuſtellen vermag;

Drittens können wir uns aus dieſer Behandlungsart beſtimmter die eigenthümliche Wirkung erklären, welche die Muſik im Unterſchiede der übrigen Künſte auf das Gemüth ausübt.

a) In Anſehung des erſten Punktes müſſen wir die Muſik,

wenn wir sie in ihrer specifischen Besonderheit klar herausstellen wollen, nach drei Seiten mit den andern Künsten vergleichen.

α) Erstens steht sie zur Architektur, obschon sie derselben entgegengesetzt ist, dennoch in einem verwandtschaftlichen Verhältniß.

aaa) Wenn nämlich in der Baukunst der Inhalt, der sich in architektonischen Formen ausprägen soll, nicht, wie in Werken der Skulptur und Malerei, ganz in die Gestalt heraustritt, sondern von ihr als eine äußere Umgebung unterschieden bleibt, so ist auch in der Musik, als eigentlich romantischer Kunst, die klassische Identität des Inneren und seines äußerlichen Daseins in der ähnlichen, wenn auch umgekehrten, Weise wieder aufgelöst, in welcher die Architektur, als symbolische Darstellungsart, jene Einheit zu erreichen noch nicht im Stande war. Denn das geistige Innere geht aus der bloßen Koncentration des Gemüths zu Anschauungen und Vorstellungen und deren durch die Phantasie ausgebildeten Formen fort, während die Musik mehr nur das Element der Empfindung auszudrücken befähigt bleibt, und nun die für sich ausgesprochenen Vorstellungen des Geistes mit den melodischen Klängen der Empfindung umzieht, wie die Architektur auf ihrem Gebiet um die Bildsäule des Gottes in freilich starrer Weise die verständigen Formen ihrer Säulen, Mauern und Gebälke umherstellt.

βββ) Dadurch wird nun der Ton und seine Figuration in einer ganz anderen Art ein erst durch die Kunst und den bloß künstlerischen Ausdruck gemachtes Element, als dieß in der Malerei und Skulptur mit dem menschlichen Körper und dessen Stellung und Physiognomie der Fall ist. Auch in dieser Rücksicht kann die Musik näher mit der Architektur verglichen werden, welche ihre Formen nicht aus dem Vorhandenen, sondern aus der geistigen Erfindung hernimmt, um sie Theils nach den Gesetzen der Schwere, Theils nach den Regeln der Symmetrie und Eurhythmie zu gestalten. Dasselbe thut die Musik in ihrem Bereich, insofern sie einer Seits unabhängig vom Ausdruck der

Empfindung den harmoniſchen Geſetzen der Töne folgt, die auf quantitativen Verhältniſſen beruhn, anderer Seits ſowohl in der Wiederkehr des Taktes und Rhythmus, als auch in weiteren Ausbildungen der Töne ſelbſt vielfach den Formen der Regelmäßigkeit und Symmetrie anheimfällt. Und ſo herrſcht denn in der Muſik ebenſoſehr die tiefſte Innigkeit und Seele, als der ſtrengſte Verſtand, ſo daß ſie zwei Extreme in ſich vereinigt, die ſich leicht gegeneinander verſelbſtſtändigen. In dieſer Verſelbſtſtändigung beſonders erhält die Muſik einen architektoniſchen Charakter, wenn ſie ſich, losgelöſt von dem Ausdruck des Gemüths, für ſich ſelber ein muſikaliſch geſetzmäßiges Tongebäude erfindungsreich ausführt.

77) Bei aller dieſer Aehnlichkeit bewegt ſich die Kunſt der Töne jedoch ebenſoſehr in einem der Architektur ganz entgegengeſetzten Reiche. In beiden Künſten geben zwar die quantitativen und näher die Maaßverhältniſſe die Grundlage ab, das Material jedoch, das dieſen Verhältniſſen gemäß geformt wird, ſteht ſich direkt gegenüber. Die Architektur ergreift die ſchwere ſinnliche Maſſe in deren ruhigem Nebeneinander und räumlichen äußeren Geſtalt, die Muſik dagegen die aus der räumlichen Materie ſich freiringende Tonſeele in den qualitativen Unterſchieden des Klangs und in der fortſtrömenden zeitlichen Bewegung. Deshalb gehören auch die Werke beider Künſte zweien ganz verſchiedenen Sphären des Geiſtes an, indem die Baukunſt ihre koloſſalen Bildungen für die äußere Anſchauung in ſymboliſchen Formen dauernd hinſetzt, die ſchnell vorüberrauſchende Welt der Töne aber unmittelbar durch das Ohr in das Innre des Gemüths einzieht, und die Seele zu ſympathiſchen Empfindungen ſtimmt.

β) Was nun zweitens das nähere Verhältniß der Muſik zu den beiden anderen bildenden Künſten betrifft, ſo iſt die Aehnlichkeit und Verſchiedenheit, die ſich angeben läßt, zum Theil ſchon in dem begründet, was ich ſo eben angedeutet habe.

ccc) Am weitesten steht die Musik von der Skulptur ab, sowohl in Rücksicht auf das Material und die Gestaltungsweise desselben als auch in Ansehung der vollendeten Ineinsbildung von Innerem und Aeußerem, zu welcher es die Skulptur bringt. Zu der Malerei hingegen hat die Musik schon eine nähere Verwandtschaft, Theils wegen der überwiegenden Innerlichkeit des Ausdrucks, Theils auch in Bezug auf die Behandlung des Materials, in welcher, wie wir sahen, die Malerei bis nahe an das Gebiet der Musik heranzuarbeiten unternehmen darf. Dennoch aber hat die Malerei in Gemeinschaft mit der Skulptur immer die Darstellung einer objektiven räumlichen Gestalt zu ihrem Ziel, und ist durch die wirkliche, außerhalb der Kunst bereits vorhandene Form derselben gebunden. Zwar nimmt weder der Maler noch der Bildhauer ein menschliches Gesicht, eine Stellung des Körpers, die Linien eines Gebirgszuges, das Geweig und Blätterwerk eines Baumes jedesmal so auf, wie er diese äußeren Erscheinungen hier oder dort in der Natur unmittelbar vor sich sieht, sondern hat die Aufgabe, dieß Vorgefundene sich zurecht zu legen, und es einer bestimmten Situation, sowie dem Ausdruck, der aus dem Inhalt derselben nothwendig folgt, gemäß zu machen. Hier ist also auf der einen Seite ein für sich fertiger Inhalt, der künstlerisch individualisirt werden soll, auf der anderen Seite stehen ebenso die vorhandenen Formen der Natur schon für sich selber da, und der Künstler hat, wenn er nun diese beiden Elemente, wie es sein Beruf ist, ineinander bilden will, in beiden Haltpunkte für die Konception und Ausführung. Indem er von solchen festen Bestimmungen ausgeht, hat er Theils das Allgemeine der Vorstellung konkreter zu verkörpern, Theils die menschliche Gestalt oder sonstige Formen der Natur, die ihm in ihrer Einzelnheit zu Modellen dienen können, zu generalisiren und zu vergeistigen. Der Musiker dagegen abstrahirt zwar auch nicht von allem und jedem Inhalt, sondern findet denselben in einem Text, den er in Musik setzt, oder lie-

det ſich unabhängiger ſchon irgend eine Stimmung in die Form eines muſikaliſchen Thema's, das er dann weiter ausgeſtaltet, die eigentliche Region ſeiner Kompoſitionen aber bleibt die formellere Innerlichkeit, das reine Tönen, und ſein Vertiefen in den Inhalt wird, ſtatt eines Bildens nach Außen, vielmehr ein Zurücktreten in die eigene Freiheit des Innern, ein Ergehn ſeiner in ihm ſelbſt, und in manchen Gebieten der Muſik ſogar eine Vergewiſſerung, daß er als Künſtler frei von dem Inhalte iſt. Wenn wir nun im Allgemeinen ſchon die Thätigkeit im Bereiche des Schönen als eine Befreiung der Seele, als ein Losſagen von Bedrängniß und Beſchränktheit anſehn können, indem die Kunſt ſelbſt die gewaltſamſten tragiſchen Schickſale durch theoretiſches Geſtalten mildert und ſie zum Genuſſe werden läßt, ſo führt die Muſik dieſe Freiheit zur letzten Spitze. Was nämlich die bildenden Künſte durch die objektive plaſtiſche Schönheit erreichen, welche die Totalität des Menſchen, die menſchliche Natur als ſolche, das Allgemeine und Ideale, ohne die Harmonie in ſich ſelbſt zu verlieren, in der Partikularität des Einzelnen herausſtellt, das muß die Muſik in ganz anderer Weiſe ausführen. Der bildende Künſtler braucht nur dasjenige, was in der Vorſtellung eingehüllt, was ſchon von Hauſe aus *darin* iſt, *hervor*, d. h. *heraus* zu bringen, ſo daß alles Einzelne in ſeiner weſentlichen Beſtimmtheit nur eine nähere Explikation der Totalität iſt, welche dem Geiſte bereits durch den darzuſtellenden Inhalt vorſchwebt. Eine Figur z. B. in einem plaſtiſchen Kunſtwerke fordert in dieſer oder jener Situation einen Körper, Hände, Füße, Leib, einen Kopf mit ſolchem Ausdrucke, ſolcher Stellung, ſolche andere Figuren, ſonſtige Zuſammenhänge u. ſ. f., und jede dieſer Seiten fordert die anderen, um ſich mit ihnen zu einem in ſich ſelbſt begründeten Ganzen zuſammenzuſchließen. Die Ausbildung des Thema iſt hier nur eine genauere Analyſe deſſen, was daſſelbe ſchon an ſich ſelbſt enthält, und je ausgearbeiteter das Bild wird, das darnach vor uns ſteht, deſto mehr kommen

tritt ſich die Einheit und verſtärkt ſich der beſtimmtere Zuſammenhang der Theile. Der vollendetſte Ausdruck des Einzelnen muß, wenn das Kunſtwerk echter Art iſt, zugleich die Hervorbringung der höchſten Einheit ſeyn. Nun darf allerdings auch einem muſikaliſchen Werke die innere Gliederung und Abrundung zum Ganzen, in welchem ein Theil den andern nöthig macht, nicht fehlen; Theils iſt aber hier die Ausführung ganz anderer Art, Theils haben wir die Einheit in einem beſchränkteren Sinne zu nehmen.

ββ) In einem muſikaliſchen Thema iſt die Bedeutung, die es ausdrücken ſoll, bereits erſchöpft; wird es nun wiederholt, oder auch zu weiteren Gegenſätzen und Vermittelungen fortgeführt, ſo erweiſen ſich dieſe Wiederholungen, Ausreichungen, Durchbildungen durch andere Tonarten u. ſ. f. für das Verſtändniß leicht als überflüſſig, und gehören mehr nur der rein muſikaliſchen Ausarbeitung und dem ſich Einleben in das mannigfaltige Element harmoniſcher Unterſchiede an, die weder durch den Inhalt ſelbſt gefordert ſind, noch von ihm getragen bleiben, während in den bildenden Künſten dagegen die Ausführung des Einzelnen und in's Einzelne nur eine immer genauere Herausbebung und lebendige Analyſe des Inhalts ſelber wird. Doch läßt ſich freilich nicht läugnen, daß auch in einem muſikaliſchen Werke durch die Art und Weiſe, wie ein Thema ſich weiter leitet, ein anderes hinzukommt, und beide nun in ihrem Wechſel oder in ihrer Verflechtung ſich fortentwickeln, verändern, hier untergehen, dort wieder auftauchen, faſt beſiegt ſcheinen, dann wieder ſiegend eintreten, ſich ein Inhalt in ſeinen beſtimmteren Beziehungen, Gegenſätzen, Konflikten, Uebergängen, Verwandlungen und Löſungen erſchöpfen kann. Aber auch in dieſem Falle wird durch ſolche Durcharbeitung die Einheit nicht, wie in der Skulptur und Malerei, vertiefter und konzentrirter, ſondern iſt eher eine Ausreitung, Verbreitung, ein Auseinandergehen, eine Entfernung und Zurückführung, für welche der

Inhalt, der ſich auszuſprechen hat, wohl der allgemeinere Mittelpunkt bleibt, doch das Ganze nicht ſo feſt zuſammenhält, als dieß in den Geſtalten der bildenden Kunſt, beſonders, wo ſie ſich auf den menſchlichen Organismus beſchränkt, möglich iſt.

777) Nach dieſer Seite hin liegt die Muſik, im Unterſchiede der übrigen Künſte, dem Elemente jener formellen Freiheit des Innern zu nahe, als daß ſie ſich nicht mehr oder weniger über das Vorhandene, den Inhalt, hinaus wenden könnte. Die Erinnerung an das angenommene Thema iſt gleichſam eine Ex-Innerung des Künſtlers, d. h. ein Innewerden, daß Er der Künſtler iſt, und ſich willkührlich zu ergehn und hin und her zu treiben vermag. Doch wird das freie Phantaſiren in dieſer Rückſicht ausdrücklich von einem in ſich geſchloſſenen Muſikſtück unterſchieden, das weſentlich ein gegliedertes Ganzes ausmachen ſoll. In dem freien Phantaſiren iſt die Ungebundenheit ſelber Zweck, ſo daß nun der Künſtler unter Anderem auch die Freiheit zeigen kann, bekannte Melodieen und Paſſagen in ſeine augenblickliche Production zu verweben, ihnen eine neue Seite abzugewinnen, ſie in mancherlei Nüancen zu verarbeiten, zu anderen überzuleiten, und von da aus ebenſo auch zum Heterogenſten fortzuſchreiten.

Im Ganzen aber ſchließt ein Muſikſtück überhaupt die Freiheit ein, es gehaltener auszuführen, und eine ſo zu ſagen plaſtiſchere Einheit zu beobachten, oder in ſubjektiver Lebendigkeit von jedem Punkte aus mit Willkühr in größeren oder geringeren Abſchweifungen ſich zu ergehn, auf dieſelbe Weiſe hin und her zu wiegen, kapriziös einzuhalten, dieß oder das beizubehalten und dann wieder in einem Luſtbeben Extreme ſich fortzuſtürzen zu laſſen. Wenn man daher dem Maler, dem Bildhauer empfehlen muß, die Naturformen zu ſtudiren, ſo beſitzt die Muſik nicht einen ſolchen Kreis ſchon außerhalb ihrer vorhandener Formen, an welche ſie ſich zu halten genöthigt wäre. Der Umkreis ihrer Geſetzmäßigkeit und Nothwendigkeit von Formen fällt vornehmlich in das Bereich der Töne ſelbſt, welche in einem

so engen Zusammenhang mit der Verschmolzenheit des Inhalts, der sich in sie hineinlegt, nicht eingehn, und in Rücksicht auf ihre Anwendung außerdem für die subjektive Freiheit der Darstellung meist einen weiten Spielraum übrig lassen.

Dies ist der Hauptgesichtspunkt, nach welchem man die Musik den objektiver gestaltenden Künsten gegenüberstellen kann.

γ) Nach der anderen Seite hin hat die Musik die meiste Verwandtschaft mit der Poesie, indem beide sich desselben sinnlichen Materiale, des Tons, bedienen. Doch findet auch zwischen diesen Künsten, sowohl was die Behandlungsart des Tons, als auch was die Anordnungsweise angeht, die größte Verschiedenheit statt.

αα) In der Poesie, wie wir schon bei der allgemeinen Eintheilung der Künste sahen, wird nicht der Ton als solcher mannigfaltigen durch die Kunst erfundenen Instrumenten entlockt und kunstreich gestaltet, sondern der artikulirte Laut des menschlichen Sprachorgans wird zum bloßen Bezeichnen herabgesetzt, und behält deshalb nur den Werth, eine für sich bedeutungslose Bezeichnung von Vorstellungen zu sein. Dadurch bleibt der Ton überhaupt ein selbstständiges sinnliches Dasein, das, als bloßes Zeichen der Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken, nur ihm selbst immanente Aeußerlichkeit und Objektivität eben darin hat, daß es nur das Zeichen ist. Denn die eigentliche Objektivität des Innern als Innern besteht nicht in den Tönen und Worten, sondern darin, daß ich mir einen Gedanken, eine Empfindung u. s. f. bewußt bin, sie mir zum Gegenstande mache, und so in der Vorstellung vor mir habe, aber nie Gedanken, was in einem Gedanken, einer Vorstellung liegt, entwickle, die darin und innerhalb der Verschmolzenheit des Inhalts meiner Gedanken auseinanderlege, die besonderen Bestimmungen auf einander beziehe u. s. f. Wir denken zwar stets in Worten, aber dabei geht die wirkliche Existenz zu Grunde. Denn trotz der Selbstständigkeit der Erscheinung als sinnliches gegen den

geiſtigen Inhalt der Vorſtellungen u. ſ. f., zu deren Mittheilung ſie gebraucht werden, erhält der Ton hier wieder Selbſtſtändigkeit. In der Malerei iſt zwar die Farbe und deren Zuſammenſtellung, als bloße Farbe genommen, gleichfalls für ſich bedeutungslos, und ein gegen das Geiſtige ſelbſtſtändiges ſinnliches Element, aber Farbe als ſolche macht auch noch keine Malerei, ſondern Geſtalt und deren Ausdruck müſſen hinzukommen. Mit dieſen geiſtig beſeelten Formen tritt dann die Färbung in einen bei weitem engeren Zuſammenhang, als ihn die Sprachlaute und deren Zuſammenſetzung zu Wörtern mit den Vorſtellungen haben. — Sehen wir nun auf den Unterſchied in dem poetiſchen und muſikaliſchen Gebrauch des Tons, ſo drückt die Muſik das Tönen nicht zum Sprachlaut herunter, ſondern macht den Ton ſelbſt für ſich zu ihrem Elemente, ſo daß er, inſoweit er Ton iſt, als Zweck behandelt wird. Dadurch kann das Tonreich, da es nicht zur bloßen Bezeichnung dienen ſoll, in dieſem Freiwerden zu einer Geſtaltungsweiſe kommen, welche ihre eigene Form, als kunſtreiches Tongebilde, zu ihrem weſentlichen Zweck werden läßt. In neuerer Zeit beſonders iſt die Muſik in der Losgeriſſenheit von einem für ſich ſchon klaren Gehalt ſo in ihr eigenes Element zurückgegangen, doch hat dafür auch deſto mehr an Macht über das ganze Innere verloren, indem der Genuß, den ſie bieten kann, ſich nur der einen Seite der Kunſt zuwendet, dem bloßen Intereſſe nämlich für das rein Muſikaliſche der Kompoſition und deren Geſchicklichkeit, eine Seite, welche nur Sache der Kenner iſt, und das allgemein menſchliche Kunſtintereſſe weniger angeht.

β) Was nun aber die Poeſie an äußerer Objektivität verliert, indem ſie ihr ſinnliches Element, ſoweit es nur irgend der Kunſt vergönnt werden darf, zu beſeitigen weiß, das gewinnt ſie an innerer Objektivität der Anſchauungen und Vorſtellungen, welche die poetiſche Sprache vor das geiſtige Bewußtſeyn hinſtellt. Denn dieſe Anſchauungen, Empfindungen,

Gedanken hat die Phantasie zu einer in sich selbst fertigen Welt von Begebenheiten, Handlungen, Gemüthsstimmungen und Ausbrüchen der Leidenschaft zu gestalten, und bildet in dieser Weise Werke aus, in welche die ganze Wirklichkeit, sowohl der äußeren Erscheinung als dem innern Gehalt nach, für unsere geistige Empfindung, Anschauung und Vorstellung wird. Dieser Art der Objektivität muß die Musik, insofern sie sich in ihrem eigenen Felde selbstständig halten will, entsagen. Das Tonreich nämlich hat, wie ich bereits angab, wohl ein Verhältniß zum Gemüth, und ein Zusammenstimmen mit den geistigen Bewegungen desselben, weiter aber als zu einem immer unbestimmteren Sympathisiren kommt es nicht, obschon nach dieser Seite hin ein musikalisches Werk, wenn es aus dem Gemüthe selbst entsprungen und von reicher Seele und Empfindung durchzogen ist, eben so reichhaltig wieder zurückwirken kann. — Unsere Empfindungen gehen ferner auch sonst schon aus ihrem Elemente der unbestimmten Innigkeit in einem Gehalt und der subjektiven Verwebung mit demselben zur konkreteren Anschauung und allgemeineren Vorstellung dieses Inhalts hinüber. Dieß kann nun auch bei einem musikalischen Werke geschehen, sobald die Empfindungen, die es in uns seiner eigenen Natur und künstlerischen Beseelung nach erregt, sich in uns zu näheren Anschauungen und Vorstellungen ausbilden, und somit auch die Bestimmtheit der Gemüthseindrücke in festeren Anschauungen und allgemeineren Vorstellungen zum Bewußtseyn bringen. Dieß ist dann aber unsere Vorstellung und Anschauung, zu der wohl das Musikwerk den Anstoß gegeben, die es jedoch nicht selber durch seine musikalische Behandlung der Töne unmittelbar hervorgebracht hat. Die Poesie hingegen spricht die Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen selber aus, und vermag uns auch ein Bild äußerer Gegenstände zu entwerfen, obgleich sie ihrer Seits weder die deutliche Plastik der Skulptur und Malerei, noch die Seelenmäßigkeit der Musik erreichen kann, und

deshalb unſere ſonſtige ſinnliche Anſchauung und ſprachloſe Gemüthsauffaſſung zur Ergänzung herantufen muß.

77) Drittens aber bleibt die Muſik nicht in dieſer Selbſtſtändigkeit gegen die Dichtkunſt und den geiſtigen Gehalt des Bewußtſeyns ſtehn, ſondern verſchwiſtert ſich mit einem durch die Poeſie ſchon fertig ausgebildeten und als Verlauf von Empfindungen, Betrachtungen, Begebniſſen und Handlungen klar ausgeſprochenen Inhalt. Soll jedoch die muſikaliſche Seite eines ſolchen Kunſtwerkes das Weſentliche und Hervorſtechende deſſelben bleiben, ſo darf die Poeſie als Gedicht, Drama u. ſ. f. nicht für ſich mit dem Anſpruch auf eigenthümliche Gültigkeit heraustreten. Ueberhaupt iſt innerhalb dieſer Verbindung von Muſik und Poeſie das Uebergewicht der einen Kunſt nachtheilig für die andre. Wenn daher der Text als poetiſches Kunſtwerk für ſich von durchaus ſelbſtſtändigem Werth iſt, ſo darf derſelbe von der Muſik nur eine geringe Unterſtützung erwarten; wie z. B. die Muſik in den dramatiſchen Chören der Alten eine bloß untergeordnete Begleitung war. Erhält aber umgekehrt die Muſik die Stellung einer für ſich unabhängigeren Eigenthümlichkeit, ſo kann wiederum der Text ſeiner poetiſchen Ausführung nach nur oberflächlicher ſeyn, und muß für ſich bei allgemeinen Empfindungen und allgemein gehaltenen Vorſtellungen ſtehen bleiben. Poetiſche Ausarbeitungen dieſer Gedanken geben ebenſowenig einen guten muſikaliſchen Text ab, als Schilderungen äußerer Naturgegenſtände oder beſchreibende Poeſie überhaupt. Lieder, Opernarien, Texte von Oratorien u. ſ. f. können daher, was die nähere poetiſche Ausführung angeht, mager und von einer gewiſſen Mittelmäßigkeit ſeyn; der Dichter muß ſich, wenn der Muſiker freien Spielraum behalten ſoll, nicht als Dichter bewundern laſſen wollen. Nach dieſer Seite hin ſind beſonders die Italiener, wie z. B. Metaſtaſio und Andere von großer Geſchicklichkeit geweſen, während Schiller's Gedichte, die auch zu ſolchem Zweck in keiner Weiſe gemacht ſind, ſich zur muſikaliſchen Kompoſition als ſehr

ſchwerfällig und unbrauchbar erweiſen. Wo die Muſik zu einer kunſtmäßigeren Ausbildung kommt, verſteht man vom Text ohnehin wenig oder nichts, beſonders bei unſerer deutſchen Sprache und Ausſprache. Daher iſt es denn auch eine unmuſikaliſche Richtung, das Hauptgewicht des Intereſſes auf den Text zu legen. Ein italieniſches Publikum z. B. ſchwatzt während der unbedeutenderen Scenen einer Oper, ißt, ſpielt Karten u. ſ. f., beginnt aber irgend eine hervorſtechende Arie, oder ſonſt ein wichtiges Muſikſtück, ſo iſt jeder von höchſter Aufmerkſamkeit. Wir Deutſchen dagegen nehmen das größte Intereſſe an dem Schickſal und den Reden der Operprinzen und Prinzeſſinnen mit ihren Bedienten, Schildknappen, Vertrauten und Zofen, und es giebt vielleicht auch jetzt noch ihrer viele, welche, ſobald der Geſang anfängt, bedauern, daß das Intereſſe unterbrochen wird, und ſich dann mit Schwatzen aushelfen. — Auch in geiſtlichen Muſiken iſt der Text meiſtentheils entweder ein bekanntes Credo, oder ſonſt aus einzelnen Pſalmenſtellen zuſammen gebracht, ſo daß die Worte nur als Veranlaſſung zu einem muſikaliſchen Kommentar anzuſehn ſind, der für ſich eine eigene Ausführung wird, und nicht etwa nur den Text heben ſoll, ſondern von demſelben mehr nur das Allgemeine des Inhalts in der ähnlichen Art hernimmt, in welcher ſich etwa die Malerei ihre Stoffe aus der heiligen Geſchichte auswählt.

b) Fragen wir nun zweitens nach der von den übrigen Künſten unterſchiedenen Auffaſſungsweiſe, in deren Form die Muſik, ſey ſie begleitend oder von einem beſtimmten Text unabhängig, einen beſonderen Inhalt ergreifen und ausdrücken kann, ſo ſagte ich bereits früher, daß die Muſik unter allen Künſten die meiſte Möglichkeit in ſich ſchließe, ſich nicht nur von jedem wirklichen Text, ſondern auch von dem Ausdruck irgend eines beſtimmten Inhalts zu befreien, um ſich bloß in einem in ſich abgeſchloſſenen Verlauf von Zuſammenſtellungen, Veränderungen, Gegenſätzen und Vermittelungen zu befriedigen,

welche innerhalb des rein muſikaliſchen Bereichs der Töne fallen. Dann bleibt aber die Muſik leer, bedeutungslos, und iſt, da ihr die eine Hauptſeite aller Kunſt, der geiſtige Inhalt und Ausdruck abgeht, noch nicht eigentlich zur Kunſt zu rechnen. Erſt wenn ſich in dem ſinnlichen Element der Töne und ihrer mannigfaltigen Figuration Geiſtiges in angemeſſener Weiſe ausdrückt, erhebt ſich auch die Muſik zur wahren Kunſt, gleichgültig, ob dieſer Inhalt für ſich ſeine nähere Bezeichnung ausdrücklich durch Worte erhalte, oder unbeſtimmter aus den Tönen und deren harmoniſchen Verhältniſſen und melodiſchen Beſeelung müſſe empfunden werden.

α) In dieſer Rückſicht beſteht die eigenthümliche Aufgabe der Muſik darin, daß ſie jedweden Inhalt nicht ſo für den Geiſt macht, wie dieſer Inhalt als allgemeine *Vorſtellung* im Bewußtſeyn liegt, oder als beſtimmte äußere *Geſtalt* für die Anſchauung ſonſt ſchon vorhanden iſt, oder durch die Kunſt ſeine gemäßere Erſcheinung erhält, ſondern in der Weiſe, in welcher er in der Sphäre der *ſubjektiven Innerlichkeit* lebendig wird. Dieſes in ſich eingehüllte Leben und Weben für ſich in Tönen wiederklingen zu laſſen, oder den ausgeſprochenen Worten und Vorſtellungen hinzuzufügen, und die Vorſtellungen in dieſes Element zu verſenken, um ſie für die Empfindung und Mitempfindung neu hervorzubringen, iſt das der Muſik zuzutheilende ſchwierige Geſchäft.

αα) Die Innerlichkeit als ſolche iſt daher die Form, in welcher ſie ihren Inhalt zu faſſen vermag, und dadurch befähigt iſt, alles in ſich aufzunehmen, was überhaupt in das Innere eingehn und ſich vornehmlich in die Form der Empfindung kleiden kann. Hierin liegt dann aber zugleich die Beſtimmung, daß die Muſik nicht darf für die Anſchauung arbeiten wollen, ſondern ſich darauf beſchränken muß, die Innerlichkeit dem Innern faßbar zu machen, ſey es nun, daß ſie die ſubſtantielle innere Tiefe eines Inhalts als ſolchen will in die Tiefen des Gemüths

eindringen laſſen, oder daß ſie es vorzieht, das Leben und Weben eines Gehalts in einem einzelnen ſubjektiven Innern darzuſtellen, ſo daß ihr dieſe ſubjektive Innigkeit ſelbſt zu ihrem eigentlichen Gegenſtande wird.

ββ) Die abſtrakte Innerlichkeit nun hat zu ihrer nächſten Veſonderung, mit welcher die Muſik in Zuſammenhang kommt, die Empfindung, die ſich erweiternde Subjektivität des Ich, die zwar zu einem Inhalt fortgeht, denſelben aber noch in dieſer unmittelbaren Beſchloſſenheit im Ich, und äußerlichkeitsloſen Beziehung auf das Ich läßt. Dadurch bleibt die Empfindung immer nur das Umkleidende des Inhalts, und dieſe Sphäre iſt es, welche von der Muſik in Anſpruch genommen wird.

γγ) Hier breitet ſie ſich dann zum Ausdruck aller beſonderen Empfindungen auseinander, und alle Nüancen der Fröhlichkeit, Heiterkeit, des Scherzes, der Laune, des Jauchzens und Jubelns der Seele, ebenſo die Gradationen der Angſt, Bekümmerniß, Traurigkeit, Klage, des Kummers, des Schmerzes, der Sehnſucht u. ſ. f., und endlich der Ehrfurcht, Anbetung, Liebe u. ſ. f. werden zu der eigenthümlichen Sphäre des muſikaliſchen Ausdrucks.

δδ) Schon außerhalb der Kunſt iſt der Ton als Interjektion, als Schrei des Schmerzes, als Seufzen, Lachen die unmittelbare lebendigſte Aeußerung von Seelenzuſtänden und Empfindungen, das Ach und Oh des Gemüths. Es liegt eine Selbſtreduktion und Objektivität der Seele als Seele darin, ein Ausdruck, der in der Mitte ſteht zwiſchen der bewußtloſen Verſenkung und der Rückkehr in ſich zu innerlichen beſtimmten Gedanken, und ein Hervorbringen, das nicht praktiſch, ſondern theoretiſch iſt, wie auch der Vogel in ſeinem Geſang dieſen Genuß und dieſe Produktion ſeiner ſelbſt hat. —

Der bloß natürliche Ausdruck jedoch der Interjektionen iſt noch keine Muſik, denn dieſe Ausrufungen ſind zwar keine artikulirte willkührliche Zeichen von Vorſtellungen, wie die Sprach-

laute, und ſagen deshalb auch nicht einen vorgeſtellten Inhalt in ſeiner Allgemeinheit als Vorſtellung aus, ſondern geben am Tone und im Tone ſelber eine Stimmung und Empfindung kund, die ſich unmittelbar in dergleichen Töne hineinlegt und dem Herzen durch das Herausſtoßen derſelben Luft macht; dennoch aber iſt dieſe Befreiung noch keine Befreiung durch die Kunſt. Die Muſik muß im Gegentheil die Empfindungen in beſtimmte Tonverhältniſſe bringen, und den Naturausdruck ſeiner Wildheit, ſeinem rohen Ergehen entnehmen und ihn mäßigen.

γ) So machen die Interjektionen wohl den Ausgangspunkt der Muſik, doch ſie ſelbſt iſt erſt Kunſt als die kadenzirte Interjektion, und hat ſich in dieſer Rückſicht ihr ſinnliches Material in höherem Grade als die Malerei und Poeſie künſtleriſch zuzubereiten, ehe daſſelbe befähigt wird, in kunſtgemäßer Weiſe den Inhalt des Geiſtes auszudrücken. Die nähere Art und Weiſe, in welcher das Tonbereich zu ſolcher Angemeſſenheit verarbeitet wird, haben wir erſt ſpäter zu betrachten, für jetzt will ich nur die Bemerkung wiederholen, daß die Töne in ſich ſelbſt eine Totalität von Unterſchieden ſind, die zu den mannigfaltigſten Arten unmittelbarer Zuſammenſtimmungen, weſentlicher Gegenſätze, Widerſprüche und Vermittelungen ſich entzweien und verbinden können. Dieſen Gegenſätzen und Einigungen, ſowie der Verſchiedenheit ihrer Bewegungen und Uebergänge, ihres Eintretens, Fortſchreitens, Kämpfens, Sichauflöſens und Verſchwindens entſpricht in näherer oder entfernterer Beziehung die innere Natur ſowohl dieſes oder jenes Inhalts, als auch der Empfindungen, in deren Form ſich Herz und Gemüth ſolch eines Inhalts bemächtigen, ſo daß nun dergleichen Tonverhältniſſe, in dieſer Gemäßheit aufgefaßt und geſtaltet, den beſeelteren Ausdruck deſſen geben, was als beſtimmter Inhalt im Geiſt vorhanden iſt.

Der *inneren* einfachen Weſenheit aber eines Inhalts erweiſt ſich das Element des Tones darum verwandter als das

bisherige sinnliche Material, weil der Ton, statt sich zu räumlichen Gestalten zu befestigen, und als die Mannigfaltigkeit des Neben- und Außereinanders Bestand zu erhalten, vielmehr dem ideellen Bereich der Zeit anheimfällt, und deshalb nicht zu dem Unterschiede des einfachen Innern und der konkreten leiblichen Gestalt und Erscheinung fortgeht. Dasselbe gilt für die Form der Empfindung eines Inhalts, deren Ausdruck der Musik hauptsächlich zukommt. In der Anschauung und Vorstellung nämlich tritt wie beim selbstbewußten Denken bereits die nothwendige Unterscheidung des anschauenden, vorstellenden, denkenden Ich und des angeschauten, vorgestellten oder gedachten Gegenstandes ein; in der Empfindung aber ist dieser Unterschied ausgelöscht, oder vielmehr noch gar nicht herausgestellt, sondern der Inhalt trennungslos mit dem Innern als solchen verwoben. Wenn sich daher die Musik auch als begleitende Kunst mit der Poesie, oder umgekehrt die Poesie sich als verdeutlichende Dollmetscherin mit der Musik verbindet, so kann doch die Musik nicht äußerlich veranschaulichen, oder Vorstellungen und Gedanken, wie sie als Vorstellungen und Gedanken vom Selbstbewußtseyn gefaßt werden, wiedergeben wollen, sondern sie muß wie gesagt entweder die einfache Natur eines Inhalts in solchen Tonverhältnissen an die Empfindung bringen, wie sie dem innern Verhältniß dieses Inhalts verwandt sind, oder näher diejenige Empfindung selber, welche der Inhalt von Anschauungen und Vorstellungen in dem ebenso mitempfindenden als vorstellenden Geiste erregen kann, durch ihre die Poesie begleitenden und vermittelnden Töne auszudrükken suchen.

c) Aus dieser Richtung läßt sich nun auch drittens die Macht herleiten, mit welcher die Musik hauptsächlich auf das Gemüth als solches einwirkt, das weder zu verständigen Betrachtungen fortgeht, noch das Selbstbewußtseyn zu vereinzelten Anschauungen zerstreut, sondern in der Innigkeit und unaufge-

ſchloſſenen Tiefe der Empfindung zu leben gewohnt iſt. Denn gerade dieſe Sphäre, der innere Sinn, das abſtrakte ſich ſelbſt Vernehmen iſt es, was die Muſik erfaßt, und dadurch auch den Sitz der inneren Veränderungen, das Herz und Gemüth, als dieſen einfachen koncentrirten Mittelpunkt des ganzen Menſchen, in Bewegung bringt.

α) Die Skulptur beſonders giebt ihren Kunſtwerken ein ganz für ſich beſtehendes Daſeyn, eine ſowohl dem Inhalt als auch der äußeren Kunſterſcheinung nach in ſich beſchloſſene Objektivität. Ihr Gehalt iſt die zwar individuell belebte doch ſelbſtſtändig auf ſich beruhende Subſtantialität des Geiſtigen, ihre Form die räumlich totale Geſtalt. Deshalb behält auch ein Skulpturwerk als Objekt der Anſchauung die meiſte Selbſtſtändigkeit. Mehr ſchon, wie wir bereits bei der Betrachtung der Malerei (Aeſth. Bd. III. S. 21.) ſahen, tritt das Gemälde mit dem Beſchauer in einen näheren Zuſammenhang, Theils des in ſich ſubjektiveren Inhalts wegen, den es darſtellt, Theils in Betreff auf den bloßen Schein der Realität, welchen es giebt, und dadurch beweiſt, daß es nichts für ſich Selbſtſtändiges, ſondern im Gegentheil weſentlich nur für Anderes, für das beſchauende und empfindende Subjekt ſeyn wolle. Doch auch vor einem Gemälde noch bleibt uns eine ſelbſtſtändigere Freiheit übrig, indem wir es immer nur mit einem außerhalb vorhandenen Objekt zu thun haben, das durch die Anſchauung allein an uns kommt, und dadurch erſt auf die Empfindung und Vorſtellung wirkt. Der Beſchauer kann deshalb an dem Kunſtwerke ſelbſt hin und her gehn, dieß oder das daran bemerken, ſich das Ganze, da es ihm Stand hält, analyſiren, vielfache Reflexionen darüber anſtellen, und ſich ſomit die volle Freiheit für ſeine unabhängige Betrachtung bewahren.

αα) Das muſikaliſche Kunſtwerk dagegen geht zwar als Kunſtwerk überhaupt gleichfalls zu dem Beginn einer Unterſcheidung von genießendem Subjekt und objektivem Werke fort, in-

dem es in ſeinen wirklich erklingenden Tönen ein vom Innern verſchiedenes ſinnliches Daſeyn erhält; Theils aber ſteigert ſich dieſer Gegenſatz nicht, wie in der bildenden Kunſt, zu einem dauernden äußerlichen Beſtehen im Raume und zur Anſchaubarkeit einer für ſich ſeyenden Objektivität, ſondern verflüchtigt umgekehrt ſeine reale Exiſtenz zu einem unmittelbaren zeitlichen Vergehen derſelben, — Theils macht die Muſik nicht die Trennung des äußerlichen Materials von dem geiſtigen Inhalt wie die Poeſie, in welcher die Seite der Vorſtellung ſich von dem Ton der Sprache unabhängiger, und von dieſer Aeußerlichkeit unter allen Künſten am meiſten abgeſondert, in einem eigenthümlichen Gange geiſtiger Phantaſiegeſtalten als ſolcher ausbildet. Freilich könnte hier bemerkt werden, daß die Muſik, nach dem, was ich vorhin anführte, umgekehrt wieder die Töne von ihrem Inhalte loslöſen und ſie dadurch verſelbſtſtändigen könne, dieſe Befreiung aber iſt nicht das eigentlich Kunſtgemäße, das im Gegentheil darin beſteht, die harmoniſche und melodiſche Bewegung ganz zum Ausdruck des einmal erwählten Inhalts und der Empfindungen zu verwenden, welche derſelbe zu erwekken im Stande iſt. Indem nun der muſikaliſche Ausdruck das Innere ſelbſt, den inneren Sinn der Sache und Empfindung, zu ſeinem Gehalt, und den in der Kunſt wenigſtens nicht zu Raumfiguren fortſchreitenden, in ſeinem ſinnlichen Daſeyn ſchlechthin vergänglichen Ton hat, ſo dringt ſie mit ihren Bewegungen unmittelbar in den inneren Sitz aller Bewegungen der Seele ein. Sie befängt daher das Bewußtſeyn, das keinem Objekt mehr gegenüberſteht, und im Verluſt dieſer Freiheit von dem fortfluthenden Strom der Töne ſelber mit fortgeriſſen wird. Doch iſt auch hier, bei den verſchiedenartigen Richtungen, zu denen die Muſik auseinandertreten kann, eine verſchiedenartige Wirkung möglich. Wenn nämlich der Muſik ein tieferer Inhalt oder überhaupt ein ſeelenvollerer Ausdruck abgeht, ſo kann es geſchehen, daß wir uns einer Seits ohne weitere innere Bewegung

an dem bloß ſinnlichen Klang und Wohllaut erfreun, oder auf der anderen Seite mit den Betrachtungen des Verſtandes den harmoniſchen und melodiſchen Verlauf verfolgen, von welchem das innere Gemüth nicht weiter berührt und fortgeführt wird. Ja es giebt bei der Muſik vornehmlich eine ſolche bloße Verſtandesanalyſe, für welche im Kunſtwerke nichts anderes vorhanden iſt, als die Geſchicklichkeit eines virtuoſen Machwerks. Abſtrahiren wir aber von dieſer Verſtändigkeit und laſſen uns unbefangen gehen, ſo zieht uns das muſikaliſche Kunſtwerk ganz in ſich hinein und trägt uns mit ſich fort, abgeſehen von der Macht, welche die Kunſt als Kunſt im Allgemeinen über uns ausübt. Die eigenthümliche Gewalt der Muſik iſt eine elementariſche Macht, d. h. ſie liegt in dem Elemente des Tones, in welchem ſich hier die Kunſt bewegt.

β, ɣ) Von dieſem Elemente wird das Subjekt nicht nur dieſer oder jener Beſonderheit nach ergriffen, oder bloß durch einen beſtimmten Inhalt gefaßt, ſondern ſeinem einfachen Selbſt, dem Centrum ſeines geiſtigen Daſeyns nach in das Werk hineingehoben und ſelber in Thätigkeit geſetzt. So haben wir z. B. bei hervorſtechenden leicht fortrauſchenden Rhythmen ſogleich Luſt, den Takt mitzuſchlagen, die Melodie mitzuſingen, und bei Tanzmuſik kommt es Einem gar in die Beine: — überhaupt das Subjekt iſt als dieſe Perſon mit in Anſpruch genommen. Bei einem bloß regelmäßigen Thun umgekehrt, das, inſoweit es in die Zeit fällt, durch dieſe Gleichförmigkeit taktmäßig wird, und keinen ſonſtigen weiteren Inhalt hat, fordern wir einer Seits eine Aeußerung dieſer Regelmäßigkeit als ſolcher, damit dieß Thun in einer ſelbſt ſubjektiven Weiſe für das Subjekt werde, anderer Seits verlangen wir eine nähere Erfüllung dieſer Gleichheit. Beides bietet die muſikaliſche Begleitung dar. In ſolcher Weiſe wird dem Marſch der Soldaten Muſik hinzugefügt, welche das Innere zu der Regel des Marſches anregt, das Subjekt in dieß Geſchäfte verſenkt, und es harmoniſch mit

dem, was zu thun ist, erfüllt. In der ähnlichen Art ist ebenso die regellose Unruhe an einer table d'hôte unter vielen Menschen, und die unbefriedigende Anregung durch sie lästig; dieses Hin- und Herlaufen, Klappern, Schwätzen soll geregelt, und da man es nächst dem Essen und Trinken mit der leeren Zeit zu thun hat, die Leerheit ausgefüllt werden. Auch bei dieser Gelegenheit wie bei so vielen anderen tritt die Musik hülfreich ein, und wehrt außerdem andere Gedanken, Zerstreuungen und Einfälle ab.

77) Hierin zeigt sich zugleich der Zusammenhang des subjektiven Innern mit der Zeit als solcher, welche das allgemeine Element der Musik ausmacht. Die Innerlichkeit nämlich als subjektive Einheit ist die thätige Negation des gleichgültigen Nebeneinanderbestehens im Raum, und damit negative Einheit. Zunächst aber bleibt diese Identität mit sich ganz abstrakt und leer, und besteht nur darin, sich selbst zum Objekt zu machen, doch diese Objektivität, die selbst nur ideeller Art und dasselbe was das Subjekt ist, aufzuheben, um dadurch sich als die subjektive Einheit hervorzubringen. Die gleich ideelle negative Thätigkeit ist in ihrem Bereiche der Aeußerlichkeit die Zeit. Denn erstens tilgt sie das gleichgültige Nebeneinander des Räumlichen und zieht die Kontinuität desselben zum Zeitpunkt, zum Jetzt zusammen. Der Zeitpunkt aber erweist sich zweitens sogleich als Negation seiner, indem dieses Jetzt, sobald es ist, zu einem anderen Jetzt sich aufhebt, und dadurch seine negative Thätigkeit hervorkehrt. Drittens kommt es zwar, der Aeußerlichkeit wegen, in deren Elemente die Zeit sich bewegt, nicht zur wahrhaft subjektiven Einheit des ersten Zeitpunkts mit dem anderen, zu dem sich das Jetzt aufhebt, aber das Jetzt bleibt dennoch in seiner Veränderung immer dasselbe; denn jeder Zeitpunkt ist ein Jetzt, und von dem anderen, als bloßer Zeitpunkt genommen, ebenso ununterschieden, als das abstrakte Ich von dem Objekt, zu dem es sich aufhebt, und in demselben,

da dieß Objekt nur das leere Ich ſelber iſt, mit ſich zuſammengeht.

Näher nun gehört das wirkliche Ich ſelber der Zeit an, mit der es, wenn wir von dem konkreten Inhalt des Bewußtſeyns und Selbſtbewußtſeyns abſtrahiren, zuſammenfällt, inſofern es nichts iſt, als dieſe leere Bewegung, ſich als ein Anderes zu ſetzen und dieſe Veränderung aufzuheben, d. h. ſich ſelbſt, das Ich und nur das Ich als ſolches darin zu erhalten. Ich iſt in der Zeit, und die Zeit iſt das Seyn des Subjekts ſelber. Da nun die Zeit und nicht die Räumlichkeit als ſolche das weſentliche Element abgiebt, in welchem der Ton in Rückſicht auf ſeine muſikaliſche Geltung Exiſtenz gewinnt, und die Zeit des Tons zugleich die des Subjekts iſt, ſo dringt der Ton, ſchon dieſer Grundlage nach, in das Selbſt ein, faßt daſſelbe ſeinem einfachſten Daſeyn nach, und ſetzt das Ich durch die zeitliche Bewegung und deren Rhythmus in Bewegung, während die anderweitige Figuration der Töne, als Ausdruck von Empfindungen, noch außerdem eine beſtimmtere Erfüllung für das Subjekt, von welcher es gleichfalls berührt und fortgezogen wird, hinzubringt.

Dieß iſt es, was ſich als weſentlicher Grund für die elementariſche Macht der Muſik angeben läßt.

β) Daß nun aber die Muſik ihre volle Wirkung ausübe, dazu gehört noch mehr als das bloß abſtrakte Tönen in ſeiner zeitlichen Bewegung. Die zweite Seite, die hinzukommen muß, iſt ein Inhalt, eine geiſtvolle Empfindung für das Gemüth, und der Ausdruck, die Seele dieſes Inhalts in den Tönen.

Wir dürfen deshalb keine abgeſchmackte Meinung von der Allgewalt der Muſik als ſolcher hegen, von der uns die alten Skribenten, heilige und profane, ſo mancherlei fabelhafte Geſchichten erzählen. Schon bei den Civiliſationswundern des Orpheus reichten die Töne und deren Bewegung wohl für die wilden Beſtien, die ſich zahm um ihn herumlagerten, nicht aber

für die Menschen aus, welche den Inhalt einer höheren Lehre forderten. Wie denn auch die Hymnen, welche unter Orpheus Namen, wenn auch nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, auf uns gekommen sind, mythologische und sonstige Vorstellungen enthalten. In der ähnlichen Weise sind auch die Kriegeslieder des Tyrtäus berühmt, durch welche, wie erzählt wird, die Lacedämonier, nach so langen vergeblichen Kämpfen zu einer unwiderstehlichen Begeisterung angefeuert, endlich den Sieg gegen die Messenier durchsetzten. Auch hier war der Inhalt der Vorstellungen, zu welchen diese Elegien anregten, die Hauptsache, obschon auch der musikalischen Seite, bei barbarischen Völkern und in Zeiten tief aufgewühlter Leidenschaften vornehmlich, ihr Werth und ihre Wirkung nicht abzusprechen ist. Die Pfeifen der Hochländer trugen wesentlich zur Anfeurung des Muthes bei, und die Gewalt der Marseillaise, des ça ira u. s. f. in der französischen Revolution ist nicht zu läugnen. Die eigentliche Begeisterung aber findet ihren Grund in der bestimmten Idee, in dem wahrhaften Interesse des Geistes, von welchem eine Nation erfüllt ist, und das nun durch die Musik zur augenblicklich lebendigeren Empfindung gehoben werden kann, indem die Töne, der Rhythmus, die Melodie das sich dahingebende Subjekt mit sich fortreißen. In jetziger Zeit aber werden wir die Musik nicht für fähig halten, durch sich selbst schon solche Stimmung des Muths und der Todesverachtung hervorzubringen. Man hat z. B. heutigen Tages fast bei allen Armeen recht gute Regiments-Musik, die beschäftigt, abzieht, zum Marsch antreibt, zum Angriff anfeuert. Aber damit meint man nicht den Feind zu schlagen; durch bloßes Vorblasen und Trommeln kommt der Muth noch nicht, und man müßte viel Posaunen zusammenbringen, ehe eine Festung vor ihrem Schalle zusammenstürzte wie die Mauern von Jericho. Gedankenbegeisterung, Kanonen, Genie des Feldherrn machen's jetzt, und nicht die Musik, die nur noch als Stütze für die

Mächte gelten kann, welche ſonſt ſchon das Gemüth erfüllt und befangen haben.

γ) Eine letzte Seite in Rückſicht auf die ſubjektive Wirkung der Töne liegt in der Art und Weiſe, in welcher das muſikaliſche Kunſtwerk im Unterſchiede von anderen Kunſtwerken an uns kommt. Indem nämlich die Töne nicht, wie Bauwerke, Statuen, Gemälde, für ſich einen dauernden objektiven Beſtand haben, ſondern mit ihrem flüchtigen Vorüberrauſchen ſchon wieder verſchwinden, ſo bedarf das muſikaliſche Kunſtwerk einer Seits ſchon dieſer bloß momentanen Exiſtenz wegen einer ſtets wiederholten Reproduktion. Doch hat die Nothwendigkeit ſolch einer erneuten Verlebendigung noch einen anderen tieferen Sinn. Denn inſofern es das ſubjektive Innere ſelbſt iſt, das die Muſik ſich mit dem Zwecke zum Inhalt nimmt, ſich nicht als äußere Geſtalt und objektiv daſtehendes Werk, ſondern als ſubjektive Innerlichkeit zur Erſcheinung zu bringen, ſo muß die Aeußerung ſich auch unmittelbar als Mittheilung eines lebendigen Subjekts ergeben, in welche daſſelbe ſeine ganze eigene Innerlichkeit hineinlegt. Am meiſten iſt dieß im Geſang der menſchlichen Stimme, relativ jedoch auch ſchon in der Inſtrumentalmuſik der Fall, die nur durch ausübende Künſtler und deren lebendige, ebenſo geiſtige als techniſche Geſchicklichkeit zur Ausführung zu gelangen vermag.

Durch dieſe Subjektivität in Rückſicht auf die Verwirklichung des muſikaliſchen Kunſtwerks vervollſtändigt ſich erſt die Bedeutung des Subjektiven in der Muſik, das nun aber nach dieſer Richtung hin ſich auch zu dem einſeitigen Extrem iſoliren kann, daß die ſubjektive Virtuoſität der Reproduktion als ſolcher zum alleinigen Mittelpunkte und Inhalte des Genuſſes gemacht wird.

Mit dieſen Bemerkungen will ich es in Betreff auf den allgemeinen Charakter der Muſik genug ſeyn laſſen.

2. Besondere Bestimmtheit der musikalischen Ausdrucksmittel.

Nachdem wir bisher die Musik nur nach der Seite hin betrachtet haben, daß sie den Ton zum Tönen der subjektiven Innerlichkeit gestalten und beseelen müsse, fragt es sich jetzt weiter, wodurch es möglich und nothwendig werde, daß die Töne kein bloßer Naturschrei der Empfindung, sondern der ausgebildete Kunstausdruck derselben seyen. Denn die Empfindung als solche hat einen Inhalt, der Ton als bloßer Ton aber ist inhaltlos; er muß deshalb erst durch eine künstlerische Behandlung fähig werden, den Ausdruck eines innern Lebens in sich aufzunehmen. Im Allgemeinsten läßt sich über diesen Punkt Folgendes feststellen.

Jeder Ton ist eine selbstständige, in sich fertige Existenz, die sich jedoch weder zur lebendigen Einheit, wie die thierische oder menschliche Gestalt, gliedert und subjektiv zusammenfaßt, noch auf der anderen Seite, wie ein besonderes Glied des leiblichen Organismus, oder irgend ein einzelner Zug des geistig oder animalisch belebten Körpers, an ihm selber zeigt, daß diese Besonderheit nur erst in der beseelten Verbindung mit den übrigen Gliedern und Zügen überhaupt existiren, und Sinn, Bedeutung und Ausdruck gewinnen könne. Dem äußerlichen Material nach besteht zwar ein Gemälde aus einzelnen Strichen und Farben, die auch für sich schon dasehn können, die eigentliche Materie dagegen, die solche Striche und Farben erst zum Kunstwerk macht, die Linien, Flächen u. s. f. der Gestalt, haben nur erst als konkretes Ganzes einen Sinn. Der einzelne Ton dagegen ist für sich selbstständiger und kann auch bis auf einen gewissen Grad durch Empfindung beseelt werden und einen bestimmten Ausdruck erhalten.

Umgekehrt aber, indem der Ton kein bloß unbestimmtes Rauschen und Klingen ist, sondern erst durch seine Bestimmtheit und Reinheit in derselben überhaupt musikalische Geltung

hat, ſieht er unmittelbar durch dieſe Beſtimmtheit, ſowohl ſeinem realen Klingen als auch ſeiner zeitlichen Dauer nach, in Beziehung auf andere Töne, ja dieſes Verhältniß theilt ihm erſt ſeine eigentliche wirkliche Beſtimmtheit und mit ihr den Unterſchied, Gegenſatz gegen andere oder die Einheit mit anderen zu.

Bei der relativeren Selbſtſtändigkeit bleibt den Tönen dieſe Beziehung jedoch etwas Aeußerliches, ſo daß die Verhältniſſe, in welche ſie gebracht werden, nicht den einzelnen Tönen ſelbſt in der Weiſe ihrem Begriff nach angehört, wie den Gliedern des animaliſchen und menſchlichen Organismus oder auch den Formen der landſchaftlichen Natur. Die Zuſammenſtellung verſchiedener Töne zu beſtimmten Verhältniſſen iſt daher etwas, wenn auch nicht dem Weſen des Tons Widerſtrebendes, doch aber erſt Gemachtes und nicht ſonſt ſchon in der Natur Vorhandenes. Solche Beziehung geht inſofern von einem Dritten aus, und iſt nur für einen Dritten, für den nämlich, welcher dieſelbe auffaßt.

Dieſer Aeußerlichkeit des Verhältniſſes wegen beruht die Beſtimmtheit der Töne und ihrer Zuſammenſtellung in dem Quantum, in Zahlenverhältniſſen, welche allerdings in der Natur des Tons ſelbſt begründet ſind, doch von der Muſik in einer Weiſe gebraucht werden, die erſt durch die Kunſt ſelbſt gefunden und aufs mannigfaltigſte nüancirt iſt.

Nach dieſer Seite hin macht nicht die Lebendigkeit an und für ſich, als organiſche Einheit, die Grundlage der Muſik aus, ſondern die Gleichheit, Ungleichheit u. ſ. f. überhaupt die Verſtandesform, wie ſie im Quantitativen herrſchend iſt. Soll daher beſtimmt von den muſikaliſchen Tönen geſprochen werden, ſo ſind die Angaben nur nach Zahlenverhältniſſen, ſowie nach den willkührlichen Buchſtaben zu machen, durch welche man die Töne bei uns nach dieſen Verhältniſſen zu bezeichnen gewohnt iſt.

In ſolcher Zurückführbarkeit auf bloße Quanta und deren verſtändige, äußerliche Beſtimmtheit hat die Muſik ihre vor-

nehmlichste Verwandtschaft mit der Architektur, indem sie wie diese sich ihre Erfindungen auf der festen Basis und dem Gerüste von Proportionen auferbaut, die sich nicht an und für sich zu einer organischen freien Gliederung, in welcher mit der einen Bestimmtheit sogleich die übrigen gegeben sind, auseinanderbreitet und zu lebendiger Einheit zusammenschließt, sondern erst in den weiteren Herausbildungen, welche sie aus jenen Verhältnissen hervorgehn läßt, anfängt, zur freien Kunst zu werden. Bringt es nun die Architektur in dieser Befreiung nicht weiter, als zu einer Harmonie der Formen und zu der charakteristischen Beseelung einer geheimen Eurhythmie, so schlägt sich dagegen die Musik, da sie das innerste subjektive freie Leben und Weben der Seele zu ihrem Inhalt hat, zu dem tiefsten Gegensatz dieser freien Innerlichkeit und jener quantitativen Grundverhältnisse auseinander. In diesem Gegensatze darf sie jedoch nicht stehn bleiben, sondern erhält die schwierige Aufgabe, ihn ebenso in sich aufzunehmen als zu überwinden, indem sie den freien Bewegungen des Gemüths, die sie ausdrückt, durch jene nothwendigen Proportionen einen sicheren Grund und Boden giebt, auf dem sich dann aber das innere Leben in der durch solche Nothwendigkeit erst gehaltvollen Freiheit hinbewegt und entwickelt.

In dieser Rücksicht sind zunächst zwei Seiten am Ton zu unterscheiden, nach welchen er kunstgemäß zu gebrauchen ist; einmal die abstrakte Grundlage, das allgemeine noch nicht physikalisch specificirte Element, die Zeit, in deren Bereich der Ton fällt; sodann das Klingen selbst, der reale Unterschied der Töne, sowohl nach Seiten der Verschiedenheit des sinnlichen Materials, welches tönt, als auch in Ansehung der Töne selbst in ihrem Verhältniß zu einander als einzelne und als Totalität. Hierzu kommt dann drittens die Seele, welche die Töne belebt, sie zu einem freien Ganzen rundet, und ihnen in ihrer zeitlichen Bewegung und ihrem realen Klingen einen geistigen

Ausdruck giebt. Durch dieſe Seiten erhalten wir für die beſtimmtere Gliederung nachſtehende Stufenfolge.

Erſtens haben wir uns mit der bloß zeitlichen Dauer und Bewegung zu beſchäftigen, welche die Kunſt nicht zufällig belaſſen darf, ſondern nach feſten Maaßen zu beſtimmen, durch Unterſchiede zu vermannigfaltigen hat, und in dieſen Unterſchieden die Einheit wieder herſtellen muß. Dieß giebt die Nothwendigkeit für *Zeitmaaß*, *Takt* und *Rhythmus*.

Zweitens aber hat es die Muſik nicht nur mit der abſtrakten Zeit und den Verhältniſſen längerer oder kürzerer Dauer, Einſchnitte, Herausheb-ungen u. ſ. f., ſondern mit der konkreten Zeit der ihrem *Klang* nach beſtimmten Töne zu thun, welche deßhalb nicht nur ihrer Dauer nach von einander unterſchieden ſind. Dieſer Unterſchied beruht einer Seits auf der ſpecifiſchen Qualität des ſinnlichen Materials, durch deſſen Schwingungen der Ton hervorkommt, anderer Seits auf der verſchiedenen Anzahl von Schwingungen, in welchen die klingenden Körper in der gleichen Zeitdauer erzittern. Drittens erweiſen ſich dieſe Unterſchiede als die weſentlichen Seiten für das Verhältniß der Töne in ihrem Zuſammenſtimmen, ihrer Entgegenſetzung und Vermittelung. Wir können dieſen Theil mit einer allgemeinen Benennung als die Lehre von der *Harmonie* bezeichnen.

Drittens endlich iſt es die *Melodie*, durch welche ſich auf dieſen Grundlagen des rhythmiſch beſeelten Taktes und der harmoniſchen Unterſchiede und Bewegungen das Reich der Töne zu einem geiſtig freien Ausdruck zuſammenſchließt, und uns dadurch zu dem folgenden letzten Hauptabſchnitte herüberleitet, welcher die Muſik in ihrer konkreten Einigung mit dem geiſtigen Inhalte, der ſich in Takt, Harmonie und Melodie ausdrücken ſoll, zu betrachten hat.

a. Zeitmaaß, Takt, Rhythmus.

Was nun zunächst die rein zeitliche Seite des musikalischen Tönens betrifft, so haben wir erstens von der Nothwendigkeit zu sprechen, daß in der Musik die Zeit überhaupt das Herrschende sey; zweitens vom Takt als dem bloß verständig geregelten Zeitmaaß; drittens vom Rhythmus, welcher diese abstrakte Regel zu beleben anfängt, indem er bestimmte Takttheile hervorhebt, andere dagegen zurücktreten läßt.

α) Die Gestalten der Skulptur und Malerei sind im Raum nebeneinander, und stellen diese reale Ausbreitung in wirklicher oder scheinbarer Totalität dar. Die Musik aber kann Töne nur hervorbringen, insofern sie einen im Raum befindlichen Körper in sich existiren macht und ihn in schwingende Bewegung versetzt. Diese Schwingungen gehören der Kunst nur nach der Seite an, daß sie nach einander erfolgen, und so tritt das sinnliche Material überhaupt in die Musik, statt mit seiner räumlichen Form, nur mit der zeitlichen Dauer seiner Bewegung ein. Nun ist zwar jede Bewegung eines Körpers immer auch im Raume vorhanden, so daß die Malerei und Skulptur, obschon ihre Gestalten der Wirklichkeit nach in Ruhe sind, dennoch den Schein der Bewegung darzustellen das Recht erhalten; in Betreff auf diese Räumlichkeit jedoch nimmt die Musik die Bewegung nicht auf, und ihr bleibt deshalb zur Gestaltung nur die Zeit übrig, in welche das Schwingen des Körpers fällt.

αα) Die Zeit aber, dem zufolge, was wir oben bereits gesehen haben, ist nicht wie der Raum das positive Nebeneinanderbestehen, sondern im Gegentheil die negative Aeußerlichkeit; als aufgehobenes Außereinander das Punktuelle, und als negative Thätigkeit das Aufheben dieses Zeitpunktes zu einem anderen, der sich gleichfalls aufhebt, zu einem andern wird u. s. f. u. s. f. In der Aufeinanderfolge dieser Zeitpunkte läßt sich jeder einzelne Ton-Theils für sich als ein Eins fixiren, Theils mit anderen in quantitativen Zusammenhang bringen, wodurch die Zeit

zählbar wird. Umgekehrt aber, da die Zeit das ununterbrochene Entſtehen und Vergehen ſolcher Zeitpunkte iſt, welche als dieſe Zeitpunkte genommen, in dieſer unpartikulariſirten Abſtraktion keinen Unterſchied gegen einander haben, ſo erweiſt ſich die Zeit ebenſoſehr als das gleichmäßige Hinſtrömen und die in ſich ununterſchiedene Dauer.

(§.) In dieſer Unbeſtimmtheit jedoch kann die Muſik die Zeit nicht belaſſen, ſondern muß ſie im Gegentheil näher beſtimmen, ihr ein Maaß geben, und ihr Fortfließen nach der Regel ſolch eines Maaßes ordnen. Durch dieſe regelvolle Handhabung kommt das Zeitmaaß der Töne herein. Da entſteht ſogleich die Frage, weßhalb denn überhaupt die Muſik ſolcher Maaße bedürfe. Die Nothwendigkeit beſtimmter Zeitgrößen läßt ſich daraus entwickeln, daß die Zeit mit dem einfachen Selbſt, welches in den Tönen ſein Inneres vernimmt und vernehmen ſoll, in dem engſten Zuſammenhange ſteht, indem die Zeit als Aeußerlichkeit daſſelbe Princip in ſich hat, welches ſich im Ich als der abſtrakten Grundlage alles Innerlichen und Geiſtigen bethätigt. Iſt es nun das einfache Selbſt, das ſich in der Muſik als Inneres objektiv werden ſoll, ſo muß auch ſchon das allgemeine Element dieſer Objektivität dem Princip jener Innerlichkeit gemäß behandelt ſeyn. Das Ich jedoch iſt nicht das unbeſtimmte Fortbeſtehen und die haltungeloſe Dauer, ſondern wird erſt zum Selbſt, als Sammlung und Rückkehr in ſich. Es bringt das Aufheben ſeiner, wodurch es ſich zum Objekte wird, zum Fürſichſeyn um, und iſt nun durch dieſe Beziehung auf ſich erſt Selbſtgefühl, Selbſtbewußtſeyn u. ſ. f. In dieſer Sammlung liegt aber weſentlich ein Abbrechen der bloß unbeſtimmten Veränderung, als welche wir die Zeit zunächſt vor uns hatten, indem das Entſtehen und Untergehen, Verſchwinden und Erneuen der Zeitpunkte nichts als ein ganz formelles Hinübergehn über jedes Jetzt zu einem andern gleichartigen Jetzt, und dadurch nur ein ununterbrochenes Weiterbewegen war.

Gegen dieß leere Fortschreiten ist das Selbst das Verselbstständigende, dessen Sammlung in sich die bestimmtheitslose Reihenfolge der Zeitpunkte unterbricht, in die abstrakte Kontinuität Einschnitte macht, und das Ich, welches in dieser Diskretion seiner selbst sich erinnert, und sich darin wiederfindet, von dem bloßen Auseinanderkommen und Verändern befreit.

77) Die Dauer eines Tones geht diesem Principe gemäß nicht ins Unbestimmte fort, sondern hebt mit seinem Anfange und Ende, das dadurch ein bestimmtes Anfangen und Aufhören wird, die für sich nicht unterschiedene Reihe der Zeitmomente auf. Wenn nun aber viele Töne auf einander folgen, und jeder für sich eine von dem anderen verschiedene Dauer erhält, so ist an die Stelle jener ersten leeren Unbestimmtheit umgekehrt auch nur wieder die willkührliche und damit ebenso unbestimmte Mannigfaltigkeit von besonderen Quantitäten gesetzt. Diese regellose Umherschweifen widerspricht der Einheit des Ich ebensosehr, als das abstrakte Sichfortbewegen, und es vermag sich in jener verschiedenartigen Bestimmtheit der Zeitdauer nur insofern wiederzufinden und zu befriedigen, als einzelne Quanta in eine Einheit gedacht werden, welche, da sie Besonderheiten unter sich subsumirt, selber eine bestimmte Einheit seyn muß, doch als bloße Identität am Aeußerlichen zunächst nur äußerlicher Art bleiben kann.

β) Dieß führt uns zu der weiteren Regulirung, welche durch den Takt hervorkommt.

αα) Das Erste, was hier in Betracht zu ziehn ist, besteht darin, daß, wie gesagt, verschiedene Zeittheile zu einer Einheit verbunden werden, in der das Ich seine Identität mit sich für sich macht. Da nun das Ich hier vorerst nur als abstraktes Selbst die Grundlage abgiebt, so kann sich diese Gleichheit mit sich in Rücksicht auf das Fort- und Fortschreiten der Zeit und ihrer Töne auch nur als eine selbst abstrakte Gleichheit, d. h. als die gleichförmige Wiederholung derselben Zeiteinheit

wirkſam erweiſen. Dieſem Princip zufolge beſteht der Takt ſeiner einfachen Beſtimmung nach nur darin, eine beſtimmte Zeiteinheit als Maaß und Regel ſowohl für die markirte Unterbrechung der vorher ununterſchiedenen Zeitfolge, als auch für die ebenſo willkührliche Dauer einzelner Töne, welche jetzt zu einer beſtimmten Einheit zuſammengefaßt werden, feſtzuſtellen, und dieſes Zeitmaaß in abſtrakter Gleichförmigkeit ſich ſtets wieder erneuern zu laſſen. Der Takt hat in dieſer Rückſicht daſſelbe Geſchäft als die Regelmäßigkeit in der Architektur, wenn dieſe z. B. Säulen von gleicher Höhe und Dicke in denſelben Abſtänden nebeneinanderſtellt, oder eine Reihe von Fenſtern, die eine beſtimmte Größe haben, nach dem Principe der Gleichheit regelt. Auch hier iſt eine feſte Beſtimmtheit und die ganz gleichartige Wiederholung derſelben vorhanden. In dieſer Einförmigkeit findet das Selbſtbewußtſeyn ſich ſelber als Einheit wieder, inſofern es Theile ſeine eigene Gleichheit als Ordnung der willkührlichen Mannigfaltigkeit erkennt, Theile bei der Wiederkehr derſelben Einheit ſich erinnert, daß ſie bereits da geweſen ſey, und gerade durch ihr Wiederkehren ſich als herrſchende Regel zeige. Die Befriedigung aber, welche das Ich durch den Takt in dieſem Wiederfinden ſeiner ſelbſt erhält, iſt um ſo vollſtändiger, als die Einheit und Gleichförmigkeit weder der Zeit noch den Tönen als ſolchen zukommt, ſondern etwas iſt, das nur dem Ich angehört und von demſelben zu ſeiner Selbſtbefriedigung in die Zeit hineingeſetzt iſt. Denn im Natürlichen findet ſich dieſe abſtrakte Identität nicht. Selbſt die himmliſchen Körper halten in ihrer Bewegung keinen gleichförmigen Takt, ſondern beſchleunigen oder retardiren ihren Lauf, ſo daß ſie in gleicher Zeit nicht auch gleiche Räume zurücklegen. Aehnlich geht es mit fallenden Körpern, mit der Bewegung des Wurfs u. ſ. f. und das Thier reducirt ſein Laufen, Springen, Zugreifen u. ſ. w. noch weniger auf die genaue Wiederkehr eines beſtimmten Zeitmaaßes. Der Takt geht in Betreff hierauf weit

mehr dem Gefühle allein eine, als die regelmäßigen Gefühlsverschiedenheiten der Tonhöhe, für welche sich aber auch in der Natur Analogien auffinden lassen.

β) Soll nun aber das Ich in der Vielheit der Töne und deren Tondauer, indem es immer der gleiche Identität, die es selbst ist und die von ihm herrührt, vernimmt, durch den Takt in sich zurückkehren, so gehört hierzu, damit die bestimmte Einheit als Regel gefühlt werde, abwechselnd das Verhandensein von Regelloserm und Ungleichförmigem. Denn erst dadurch, daß die Bestimmtheit des Maßes das willkührlich Ungleiche besiegt und ordnet, erweist sie sich als Einheit und Regel der vielfältigen Mannigfaltigkeit. Sie muß deshalb in sich selbst hineinnehmen, und die Gleichförmigkeit im Ungleichförmigen erscheinen lassen. Dies ist es, was dem Takt erst seine eigene Bestimmtheit in sich selbst und hiermit auch gegen andere Zeitmaaße, die taktmäßig können wiederholt werden, giebt.

γγ) Hiernach muß das die Vielheit, welche zu einem Takt zusammengefaßt ist, über bestimmte Norm, nach welcher sie sich einheilt und ordnet; woraus denn theilweise die verschiedenen Taktarten entstehen. Das Nächste, was sich in dieser Rücksicht angeben läßt, ist die Eintheilung der Takte in sich selbst nach der entweder geraden oder ungeraden Anzahl der wiederholten gleichen Theile. Von der ersten Art sind z. B. der Zweivierteil- und der Viervierteil-Takt. Hier zeigt sich die gerade Anzahl als durchgreifend. Anderer Art dagegen ist der Dreivierteil-Takt, in welchem die untereinander allerdings gleichen Theile demnach in ungerader Anzahl eine Einheit bilden. Beide Bestimmungen finden sich z. B. im Sechsachtel-Takt vereinigt, der nämlich zwar dem Dreivierteil-Takt gleich zu sein scheint, in der That jedoch nicht in drei, sondern in zwei Theile zerfällt, von denen sich aber der Eine wie der Andere in Bezug auf seine nähere Eintheilung die Drei, als die ungerade Anzahl, zum Prinzip nimmt.

Solche Specifikation macht die sich stets wiederholende Regel jeder besonderen Taktart aus. Wie sehr nun aber auch der bestimmte Takt die Mannigfaltigkeit der Zeitdauer und deren längere oder kürzere Abschnitte zu regieren hat, so ist doch seine Herrschaft nicht so weit auszudehnen, daß er dieß Mannigfaltige sich ganz abstrakt unterwirft, daß also im Viervierteltakt z. B. nur vier ganz gleiche Viertelnoten vorkommen können, im Dreiviertel-Takt nur drei, im Sechsachtel sechs u. s. f., sondern die Regelmäßigkeit beschränkt sich darauf, daß im Viervierteltakt z. B. die Summe der einzelnen Noten nur vier gleiche Viertel enthält, die sich im Uebrigen jedoch nicht nur zu Achteln und Sechszehntheilen zerstücken, sondern umgekehrt ebensosehr wieder zusammenziehen dürfen, und auch sonst noch großer Verschiedenheiten fähig sind.

γ) Je weiter jedoch diese reichhaltige Veränderung geht, um desto nothwendiger ist es, daß die wesentlichen Abschnitte des Taktes sich in derselben geltend machen, und als die vornehmlich herauszuhebende Regel auch wirklich ausgezeichnet werden. Dieß geschieht durch den Rhythmus, welcher zum Zeitmaaß und Takt erst die eigentliche Belebung herzubringt. — Auch in Betreff auf diese Verlebendigung lassen sich verschiedene Seiten unterscheiden.

αα) Das erste ist der Accent, der mehr oder weniger hörbar auf bestimmte Theile des Taktes gelegt wird, während andere dagegen accentlos fortfließen. Durch solche nun selbst wieder verschiedene Hebung und Senkung, erhält jede einzelne Taktart ihren besonderen Rhythmus, der mit der bestimmten Eintheilungsweise dieser Art in genauem Zusammenhange steht. Der Viervierteltakt z B., in welchem die gerade Anzahl das Durchgreifende ist, hat eine gedoppelte Arsis; einmal auf dem ersten Viertel, und sodann, schwächer jedoch, auf dem dritten. Man nennt diese Theile ihrer stärkeren Accentuirung wegen die guten, die anderen dagegen die schlechten Taktheile. Im

Dreiviertel-Takt ruht der Accent allein auf dem ersten Viertel, im Sechsachtel-Takte dagegen wieder auf dem ersten und vierten Achtel, so daß hier der doppelte Accent die gerade Theilung in zwei Hälften heraushebt.

$\beta\beta$) Insofern nun die Musik begleitend wird, tritt ihr Rhythmus mit dem der Poesie in ein wesentliches Verhältniß. Im Allgemeinsten will ich hierüber nur die Bemerkung machen, daß die Accente des Taktes nicht denen des Metrums direkt widerstreben müssen. Wenn daher z. B. eine dem Versrhythmus nach nicht accentuirte Sylbe in einem guten Taktheile, die Arsis oder gar die Cäsur aber in einem schlechten Taktheile steht, so kommt dadurch ein falscher Widerspruch des Rhythmus der Poesie und Musik hervor, der besser vermieden wird. Dasselbe gilt für die langen und kurzen Sylben; auch sie müssen im Allgemeinen mit der Zeitdauer der Töne so zusammenstimmen, daß längere Sylben auf längere Noten, kürzere auf kürzere fallen, wenn auch diese Uebereinstimmung nicht bis zur letzten Genauigkeit durchzuführen ist, indem der Musik häufig ein größerer Spielraum für die Dauer der Längen, sowie für die reichhaltigere Zertheilung derselben darf gestattet werden.

$\gamma\gamma$) Von der Abstraktion und regelmäßigen strengen Wiederkehr des Taktrhythmus ist nun drittens, um dieß sogleich vorweg zu bemerken, der befreitere Rhythmus der Melodie unterschieden. Die Musik hat hierin die ähnliche und selbst noch größere Freiheit als die Poesie. In der Poesie braucht bekanntlich der Anfang und das Ende der Wörter nicht mit dem Anfang und Ende der Versfüße zusammenzufallen, sondern dieß durchgängige Aufeinandertreffen giebt einen lahmen cäsurlosen Vers. Ebenso muß auch der Beginn und das Aufhören der Sätze oder Perioden nicht durchweg der Beginn und Schluß eines Verses seyn; im Gegentheil, eine Periode endigt sich besser am Anfang oder auch in der Mitte und gegen die letzteren Versfüße, und es beginnt dann eine neue, welche den ersten

Vers in den folgenden hinüberführt. Aehnlich verhält es ſich mit der Muſik in Betreff auf Takt und Rhythmus. Die Melodie und deren verſchiedene Perioden brauchen nicht ſtreng mit dem Anheben eines Taktes zu beginnen und mit dem Ende eines anderen zu ſchließen, und können ſich überhaupt in ſo weit emancipiren, daß die Haupt-Arſis der Melodie in den Theil eines Taktes fällt, welchem in Betreff auf ſeinen gewöhnlichen Rhythmus keine ſolche Hebung zukommt, während umgekehrt ein Ton, der im natürlichen Gange der Melodie keine markirte Heraushebung erhalten müßte, in dem guten Taktheil zu ſtehen vermag, der eine Arſis fordert, ſo daß alſo ſolch ein Ton in Bezug auf den Taktrhythmus verſchieden von der Geltung wirkt, auf welche dieſer Ton für ſich in der Melodie Anſpruch machen darf. Am ſchärfſten aber tritt der Gegenſatz im Rhythmus des Taktes und der Melodie in den ſogenannten Synkopen heraus.

Hält ſich die Melodie auf der andern Seite in ihren Rhythmen und Theilen genau an den Taktrhythmus, ſo klingt ſie leicht abgeleiert, kahl und erfindungslos. Was in dieſer Rückſicht darf gefordert werden, iſt, um es kurz zu ſagen, die Freiheit von der Pedanterie des Metrums, und von der Barbarei eines einförmigen Rhythmus. Denn der Mangel an freierer Bewegung, die Trägheit und Läßigkeit bringt leicht zum Trübſeligen und Schwermüthigen, und ſo haben auch gar manche unſerer Volksmelodien etwas Lugubres, Ziehendes, Schleppendes, inſofern die Seele nur einen monotoneren Fortgang zum Element ihres Ausdrucks vor ſich hat, und durch ihr Mittel dazu geführt wird, nun auch die klagenden Empfindungen eines geknickten Herzens darin niederzulegen. — Die ſüdlichen Sprachen hingegen, beſonders das Italieniſche, laſſen für einen mannigfaltig bewegteren Rhythmus und Erguß der Melodie ein reichhaltiges Feld offen. Schon hierin liegt ein weſentlicher Unterſchied der deutſchen und italieniſchen Muſik. Das einförmige, kahle zam-

bische Skandieren, das in so vielen deutschen Liedern wiederkehrt, tödtet das freie lustige sich Ergehen der Melodie, und hält einen weiteren Emporschwung und Umschwung ab. In neueren Zeiten scheinen mir Reichard und Andere in die Liederkomposition eben dadurch, daß sie dieß jambische Geleyer verlassen, obschon es in einigen ihrer Lieder gleichfalls noch vorherrscht, ein neues, rhythmisches Leben gebracht zu haben. Doch findet sich der Einfluß des jambischen Rhythmus nicht nur in Liedern, sondern auch in vielen unserer größten Musikstücke. Selbst in Händel's Messias folgt in vielen Arien und Chören die Komposition nicht nur mit deklamatorischer Wahrheit dem Sinn der Worte, sondern auch dem Fall des jambischen Rhythmus, Theils in dem bloßen Unterschiede der Länge und Kürze, Theils darin, daß die jambische Länge einen höheren Ton erhält, als die im Metrum kurze Sylbe. Dieser Charakter ist wohl eins der Momente, durch welches wir Deutsche in der händelschen Musik, bei den sonstigen Vortrefflichkeiten, bei ihrem majestätischen Schwung, ihrer fortstürmenden Bewegung, ihrer Fülle ebenso religiös tiefer als idyllisch einfacher Empfindungen, so ganz zu Hause sind. Dieß rhythmische Ingredienz der Melodie liegt unserem Ohre viel näher als den Italienern, welche darin etwas Unfreies, Fremdes, und ihrem Ohr Heterogenes finden mögen.

b) Die Harmonie.

Die andere Seite nun, durch welche die abstrakte Grundlage des Taktes und Rhythmus erst ihre Erfüllung und dadurch die Möglichkeit erhält, zur eigentlich konkreten Musik zu werden, ist das Reich der Töne als Töne. Dieß wesentlichere Gebiet der Musik befaßt die Gesetze der Harmonie. Hier thut sich ein neues Element hervor, indem ein Körper durch sein Schwingen nicht nur für die Kunst aus der Darstellbarkeit seiner räumlichen Form heraustritt, und sich zur Ausbildung seiner gleichsam zeitlichen Gestalt herüberbewegt, sondern nun auch sei-

ner beſonderen phyſikaliſchen Beſchaffenheit, ſowie ſeiner verſchiedenen Länge und Kürze und Anzahl der Schwingungen nach, zu denen er es während einer beſtimmten Zeit bringt, verſchiedenartig ertönt, und deshalb in dieſer Rückſicht von der Kunſt ergriffen und kunſtgemäß geſtaltet werden muß.

In Anſehung dieſes zweiten Elements haben wir drei Hauptpunkte beſtimmter herauszuheben.

Das Erſte nämlich, was ſich unſerer Betrachtung darbietet, iſt der Unterſchied der beſonderen Inſtrumente, deren Erfindung und Zurichtung der Muſik nothwendig geweſen iſt, um eine Totalität hervorzubringen, welche ſchon in Betreff auf den ſinnlichen Klang, unabhängig von aller Verſchiedenheit in dem wechſelſeitigen Verhältniß der Höhe und Tiefe, einen Umkreis unterſchiedener Töne ausmacht.

Zweitens jedoch iſt das muſikaliſche Tönen, abgeſehen von der Verſchiedenartigkeit der Inſtrumente und der menſchlichen Stimme, in ſich ſelbſt eine gegliederte Totalität unterſchiedener Töne, Tonreihen und Tonarten, die zunächſt auf quantitativen Verhältniſſen beruhn, und in der Beſtimmtheit dieſer Verhältniſſe die Töne ſind, welche jedes Inſtrument und die menſchliche Stimme, ihrem ſpecifiſchen Klange nach, in geringerer oder größerer Vollſtändigkeit hervorzurufen die Aufgabe erhält.

Drittens beſteht die Muſik weder in einzelnen Intervallen noch in bloßen abſtrakten Reihen und auseinanderfallenden Tonarten, ſondern iſt ein konkretes Zuſammenklingen, Entgegenſetzen und Vermitteln von Tönen, welche dadurch eine Fortbewegung und einen Uebergang in einander nöthig machen. Dieſe Zuſammenſtellung und Veränderung beruht nicht auf bloßer Zufälligkeit und Willkühr, ſondern iſt beſtimmten Geſetzen unterworfen, an denen alles wahrhaft Muſikaliſche ſeine nothwendige Grundlage hat.

Gehen wir nun aber zur beſtimmteren Betrachtung dieſer Geſichtspunkte über, ſo muß ich mich, wie ich ſchon früher

anführete, hier besonders auf die allgemeinsten Bemerkungen einschränken.

α) Die Skulptur und Malerei finden mehr oder weniger ihr sinnliches Material, Holz, Stein, Metalle u. s. f., Farben u. s. w. vor, oder haben dasselbe nur in geringerem Grade zu verarbeiten nöthig, um es für den Kunstgebrauch geschickt werden zu lassen.

αα) Die Musik aber, welche sich überhaupt in einem erst durch die Kunst und für dieselben gemachten Elemente bewegt, muß eine bedeutend schwierigere Vorbereitung durchgehen, ehe sie zur Hervorbringung der Töne gelangt. Außer der Mischung der Metalle zum Guß, dem Anreiben der Farben mit Pflanzensäften, Oelen u. derg. m., der Mischung zu neuen Nüancen u. s. f. bedürfen Skulptur und Malerei keiner trichhaltigeren Erfindungen. Die menschliche Stimme ausgenommen, welche unmittelbar die Natur giebt, muß sich die Musik hingegen ihre übrigen Mittel zum wirklichen Tönen erst durchgängig selber herbeischaffen, bevor sie überhaupt nur existiren kann.

ββ) Was nun diese Mittel als solche betrift, so haben wir den Klang bereits oben in der Weise gefaßt, daß er ein Erzittern des räumlichen Bestehens sey, die erste innere Beseelung, welche sich gegen das bloße sinnliche Auseinander geltend macht, und durch Negation der realen Räumlichkeit als ideelle Einheit aller physikalischen Eigenschaften der specifischen Schwere, Art der Kohärenz eines Körpers heraustritt. Fragen wir weiter nach der qualitativen Beschaffenheit desjenigen Materials, das hier zum Klingen gebracht wird, so ist es sowohl seiner physikalischen Natur nach, als auch in seiner künstlichen Konstruktion höchst mannigfaltig; bald eine geradlinigte oder geschwungene Luftsäule, die durch einen festen Kanal von Holz oder Metall begrenzt wird, bald eine geradlinigte gespannte Darm- oder Metallsaite, bald eine gespannte Fläche aus Pergament, oder eine Glas- und Metallglocke. — Es lassen sich in dieser Rücksicht folgende Hauptunterschiede annehmen.

Erstens ist es die lineare Richtung, welche das Herrschende ausmacht, und die recht eigentlich musikalisch brauchbaren Instrumente hervorbringt, sey es nun, daß eine kohäsionslosere Luftsäule, wie bei den Blaseinstrumenten, das Hauptprincip liefert, oder eine materielle Säule, die straffgezogen werden, doch Elasticität genug behalten muß, um noch schwingen zu können, wie bei den Saiteninstrumenten.

Das Zweite hingegen ist das Flächenhafte, das jedoch nur untergeordnete Instrumente giebt, wie die Pauke, Glocke, Harmonika. Denn es findet zwischen der sich vernehmenden Innerlichkeit und jenem linearen Tönen eine geheime Sympathie statt, der zufolge die in sich einfache Subjektivität das klingende Erzittern der einfachen Länge anstatt breiter oder runder Flächen fordert. Das Innerliche nämlich ist als Subjekt dieser geistige Punkt, der im Tönen als seiner Entäußerung sich vernimmt. Das nächste sich Aufheben und Entäußern des Punktes aber ist nicht die Fläche, sondern die einfache lineare Richtung. In dieser Rücksicht sind breite oder runde Flächen dem Bedürfniß und der Kraft des Vernehmens nicht angemessen.

Bei der Pauke ist es das über einen Kessel gespannte Fell, welches auf einem Punkte geschlagen die ganze Fläche nur zu einem dumpfen Schall erzittern macht, der zwar zu stimmen, doch in sich selbst, wie das ganze Instrument, weder zur schärferen Bestimmtheit noch zu einer großen Vielseitigkeit zu bringen ist. Das Entgegengesetzte finden wir bei der Harmonika und deren angeriebenen Glasglöckchen. Hier ist es die konzentrirte nicht hinausgehende Intensivität, die so angreifender Art ist, daß viele Menschen beim Anhören bald einen Nervenkopfschmerz empfinden. Dieß Instrument hat sich außerdem, trotz seiner specifischen Wirksamkeit, ein dauerndes Wohlgefallen nicht erwerben können, und läßt sich auch mit anderen Instrumenten, insofern es sich ihnen zu wenig anfügt, schwer in Verbindung setzen. — Bei der Glocke findet derselbe Mangel an unterschie-

denen Tönen und das ähnliche punktuelle Anschlagen, wie bei der Pauke statt, doch ist die Glocke nicht so dumpf als diese, sondern tönt frei aus, obschon ihr dröhnendes Forthallen mehr nur gleichsam ein Nachklang des einen punktuellen Schlags ist.

Als das freiste und seinem Klang nach vollständigste Instrument können wir drittens die menschliche Stimme bezeichnen, welche in sich den Charakter der Blase- und Saiteninstrumente vereinigt, indem es hier Theils eine Luftsäule ist, welche erzittert, Theils auch durch die Muskeln das Princip einer straff gezogenen Saite hinzukommt. Wie wir schon bei der menschlichen Hautfarbe sahen, daß sie als ideelle Einheit die übrigen Farben enthalte und dadurch die in sich vollkommenste Farbe sey, so enthält auch die menschliche Stimme die ideelle Totalität des Klingens, das sich in den übrigen Instrumenten nur in seine besonderen Unterschiede auseinanderlegt. Dadurch ist sie das vollkommene Tönen, und verschmelzt sich deshalb auch mit den sonstigen Instrumenten am gefügigsten und schönsten. Zugleich läßt die menschliche Stimme sich als das Tönen der Seele selbst vernehmen, als der Klang, den das Innere seiner Natur nach zum Ausdruck des Innern hat, und diese Aeußerung unmittelbar regiert. Bei den übrigen Instrumenten wird dagegen ein der Seele und ihrer Empfindung gleichgültiger und seiner Beschaffenheit nach fernliegender Körper in Schwingung versetzt, im Gesang aber ist es ihr eigener Leib, aus welchem die Seele herausklingt. So entfaltet sich nun auch, wie das subjektive Gemüth und die Empfindung selbst, die menschliche Stimme zu einer großen Mannigfaltigkeit der Partikularität, die dann, in Betreff der allgemeineren Unterschiede, nationale und sonstige Naturverhältnisse zur Grundlage hat. So sind z. B. die Italiener ein Volk des Gesangs, unter welchem die schönsten Stimmen am häufigsten vorkommen. Eine Hauptseite bei dieser Schönheit wird erstlich das Materielle des Klangs als Klangs, das reine Metall, das sich weder zur bloßen Schärfe und glas-

artigen Dünne zuſpitzen, noch dumpf oder hohl bleiben darf, zugleich aber, ohne zum Beben des Tons fortzugehn, in dieſem ſich gleichſam kompakt zuſammenhaltenden Klang doch noch ein inneres Leben und Erzittern des Klingens bewahrt. Dabei muß denn vor allem die Stimme rein ſeyn, d. h. neben dem in ſich fertigen Ton muß ſich kein anderweitiges Geräuſch geltend machen.

γγ) Dieſe Totalität nun von Inſtrumenten kann die Muſik entweder einzeln oder in vollem Zuſammenſtimmen gebrauchen. Beſonders in dieſer letzteren Beziehung hat ſich die Kunſt erſt in neuerer Zeit ausgebildet. Die Schwierigkeit ſolcher kunſtgemäßen Zuſammenſtellung iſt groß, denn jedes Inſtrument hat ſeinen eigenthümlichen Charakter, der ſich nicht unmittelbar der Beſonderheit eines anderen Inſtruments anfügt, ſo daß nun ſowohl in Rückſicht auf das Zuſammenklingen vieler Inſtrumente der verſchiedenen Gattungen, als auch für das wirkſame Hervortreten irgend einer beſondern Art, der Blaſe- oder Saiten-Inſtrumente z. B., oder für das plötzliche Herausblitzen von Trompetenſtößen, und für die wechſelnde Aufeinanderfolge der aus dem Geſammtchor hervorgehobenen Klänge große Kenntniß, Umſicht, Erfahrung und Erfindungsgabe nöthig iſt, damit in ſolchen Unterſchieden, Veränderungen, Gegenſätzen, Fortgängen und Vermittelungen auch ein innerer Sinn, eine Seele und Empfindung nicht zu vermiſſen ſey. So iſt mir z. B. in den Symphonieen Mozart's, welcher auch in der Inſtrumentirung und deren ſinnvollen, ebenſo lebendigen als klaren Mannigfaltigkeit ein großer Meiſter war, der Wechſel der beſonderen Inſtrumente oft wie ein dramatiſches Koncertiren, wie eine Art von Dialog vorgekommen, in welchem Theils der Charakter der einen Art von Inſtrumenten ſich bis zu dem Punkte fortführt, wo der Charakter der anderen indicirt und vorbereitet iſt, Theils Eins dem Anderen eine Erwiederung giebt, oder das hinzubringt, was gemäß auszuſprechen dem Klange des Vorhergehenden nicht vergönnt iſt, ſo daß hierdurch in der

anmuthigsten Weise ein Zwiegespräch des Klingens und Wiederklingens, des Beginnens, Fortführens und Ergänzens entsteht.

β) Das zweite Element, dessen noch Erwähnung zu thun ist, betrifft nicht mehr die physikalische Qualität des Klangs, sondern die Bestimmtheit des Tones in sich selbst, und die Relation zu andern Tönen. Dieß objektive Verhältniß, wodurch sich das Tönen erst zu einem Kreise ebensosehr in sich, als Einzelner, fest bestimmter, als auch in wesentlicher Beziehung auf einander bleibender Töne ausbreitet, macht das eigentlich harmonische Element der Musik aus, und beruht seiner zunächst selbst wieder physikalischen Seite nach auf quantitativen Unterschieden und Zahlenproportionen. Näher nun sind in Ansehung dieses harmonischen Systems auf der jetzigen Stufe folgende Punkte von Wichtigkeit.

Erstens die einzelnen Töne in ihrem bestimmten Maaßverhältniß und in der Beziehung desselben auf andere Töne; die Lehre von den einzelnen Intervallen.

Zweitens die zusammengestellte Reihe der Töne in ihrer einfachsten Aufeinanderfolge, in welcher ein Ton unmittelbar auf einen andern hinweist; die Tonleiter.

Drittens die Verschiedenheit dieser Tonleitern, welche, insofern jede von einem anderen Tone, als ihrem Grundtone, den Anfang nimmt, zu besonderen von den übrigen unterschiedenen Tonarten, sowie zur Totalität dieser Arten werden.

αα) Die einzelnen Töne erhalten nicht nur ihren Klang, sondern auch die näher abgeschlossene Bestimmtheit desselben durch einen schwingenden Körper. Um zu dieser Bestimmtheit gelangen zu können, muß nun die Art des Schwingens selbst nicht zufällig und willkührlich, sondern fest in sich bestimmt seyn. Die Luftsäule nämlich oder gespannte Saite, Fläche u. s. f., welche erklingt, hat eine Länge und Ausdehnung überhaupt; nimmt man nun z. B. eine Saite, und befestigt sie auf zwei Punkten, und bringt den dazwischen liegenden gespann-

ten Theil in Schwingung, ſo iſt das Nächſte, worauf es ankommt, die Dicke und Spannung. Iſt dieſe in zwei Saiten ganz gleich, ſo handelt es ſich, nach einer Beobachtung, welche Pythagoras zuerſt machte, vornehmlich um die Länge, indem dieſelben Saiten bei verſchiedener Länge während der gleichen Zeitdauer eine verſchiedene Anzahl von Schwingungen geben. Der Unterſchied nun dieſer Anzahl von einer anderen und das Verhältniß zu einer anderen Anzahl macht die Baſis für den Unterſchied und das Verhältniß der beſondern Töne in Betreff auf ihre Höhe und Tiefe aus.

Hören wir nun aber dergleichen Töne, ſo iſt die Empfindung dieſes Vernehmens etwas von ſo trocknen Zahlenverhältniſſen ganz Verſchiedenes; wir brauchen von Zahlen und arithmetiſchen Proportionen nichts zu wiſſen, ja wenn wir auch die Saite ſchwingen ſehen, ſo verſchwindet doch Theils dieß Erzittern, ohne daß wir es in Zahlen feſthalten können, Theils bedürfen wir eines Hinblicks auf den klingenden Körper gar nicht, um den Eindruck ſeines Tönens zu erhalten. Der Zuſammenhang des Tons mit dieſen Zahlenverhältniſſen kann deshalb zunächſt nicht nur als unglaublich auffallen, ſondern es kann ſogar den Anſchein gewinnen, als werde das Hören und innere Verſtehen der Harmonien ſogar durch die Zurückführung auf das bloß Quantitative herabgewürdigt. Dennoch iſt und bleibt das numeriſche Verhältniß der Schwingungen in derſelben Zeitdauer die Grundlage für die Beſtimmtheit der Töne. Denn daß unſere Empfindung des Hörens in ſich einfach iſt, liefert keinen Grund zu einem triftigen Einwande. Auch das, was einen einfachen Eindruck giebt, kann an ſich ſeinem Begriff wie ſeiner Exiſtenz nach etwas in ſich Mannigfaltiges und mit Anderem in weſentlicher Beziehung Stehendes ſeyn. Sehen wir z. B. Blau oder Gelb, Grün oder Roth in der ſpecifiſchen Reinheit dieſer Farben, ſo haben ſie gleichfalls den Anſchein einer durchaus einfachen Beſtimmtheit, wogegen ſich Violett leicht als

eine Mischung ergiebt von Blau und Roth. Dessenohngeachtet ist auch das reine Blau nichts Einfaches, sondern ein bestimmtes Verhältniß des Ineinander von Hell und Dunkel. Religiöse Empfindungen, das Gefühl des Rechtes in diesem oder jenem Falle erscheinen als ebenso einfach, und doch enthält alles Religiöse, jedes Rechtsverhältniß eine Mannigfaltigkeit von besonderen Bestimmungen, deren Einheit diese einfache Empfindung giebt. In der gleichen Weise nun beruht auch der Ton, wie sehr wir ihn als etwas in sich schlechthin Einfaches hören und empfinden, auf einer Mannigfaltigkeit, die, weil der Ton durch das Erzittern des Körpers entsteht, und dadurch mit seinen Schwingungen in die Zeit fällt, aus der Bestimmtheit dieses zeitlichen Erzitterns, d. h. aus der bestimmten Anzahl von Schwingungen in einer bestimmten Zeit herzuleiten ist. Für das Nähere solcher Herleitung will ich nur auf Folgendes aufmerksam machen.

Die unmittelbar zusammenstimmenden Töne, bei deren Erklingen die Verschiedenheit nicht als Gegensatz vernehmbar wird, sind diejenigen, bei welchen das Zahlenverhältniß ihrer Schwingungen von einfachster Art bleibt, wogegen die nicht von Hause aus zusammenstimmenden verwickeltere Proportionen in sich haben. Von ersterer Art z. B. sind die Oktaven. Stimmt man nämlich eine Saite, deren bestimmte Schwingungen den Grundton geben, und theilt dieselbe, so macht diese zweite Hälfte in der gleichen Zeit, mit der ersten verglichen, noch einmal soviel Schwingungen. Ebenso gehen bei der Quinte drei Schwingungen auf zwei des Grundtons; fünf auf vier des Grundtons bei der Terz. Anders dagegen verhält es sich mit der Sekunde und Septime, wo acht Schwingungen des Grundtons auf neun und auf fünfzehn fallen.

β) Indem nun, wie wir bereits sahen, diese Verhältnisse nicht zufällig gewählt seyn dürfen, sondern eine innere Nothwendigkeit für ihre besonderen Seiten, wie für deren Totalität

enthalten müſſen, ſo können die einzelnen Intervalle, welche ſich nach ſolchen Zahlenverhältniſſen beſtimmen laſſen, nicht in ihrer Gleichgültigkeit gegeneinander ſtehen bleiben, ſondern haben ſich als eine Totalität zuſammen zu ſchließen. Das erſte Tonganze, das hieraus entſteht, iſt nun aber noch kein konkreter Zuſammenklang unterſchiedener Töne, ſondern ein ganz abſtraktes Aufeinanderfolgen eines Syſtems, eine Aufeinanderfolge der Töne nach ihrem einfachſten Verhältniſſe zu einander und zu der Stellung innerhalb ihrer Totalität. Dieß giebt die einfache Reihe der Töne, die Tonleiter. Die Grundbeſtimmung derſelben iſt die Tonika, die ſich in ihrer Oktav wiederholt und nun die übrigen ſechs Töne innerhalb dieſer doppelten Grenze ausbreitet, welche dadurch, daß der Grundton in ſeiner Oktav unmittelbar mit ſich zuſammenſtimmt, zu ſich ſelbſt zurückkehrt. Die anderen Töne der Skala ſtimmen zum Grundton Theils ſelbſt wieder unmittelbar, wie Terz und Quinte, oder haben gegen denſelben eine weſentlichere Unterſchiedenheit des Klangs, wie die Sekunde und Septime, und ordnen ſich nun zu einer ſpecifiſchen Aufeinanderfolge, deren Beſtimmtheit ich jedoch hier nicht weitläufiger erörtern will.

77) Aus dieſer Tonleiter drittens gehen die Tonarten hervor. Jeder Ton der Skala nämlich kann ſelbſt wieder zum Grundton einer neuen beſonderen Tonreihe gemacht werden, welche ſich nach demſelben Geſetz als die erſte ordnet. Mit der Entwickelung der Skala zu einem größeren Reichthum von Tönen hat ſich deshalb auch die Anzahl der Tonarten vermehrt; wie z. B. die moderne Muſik ſich in mannigfaltigeren Tonarten bewegt als die Muſik der Alten. Da nun ferner die verſchiedenen Töne der Tonleiter überhaupt, wie wir ſahen, im Verhältniß eines unmittelbareren Zueinanderſtimmens oder eines weſentlicheren Abweichens und Unterſchiedes von einander ſtehn, ſo werden auch die Reihen, welche aus dieſen Tönen, als Grundtönen, entſpringen, entweder ein näheres Verhältniß der

Verwandtschaft zeigen, und deshalb unmittelbar ein Uebergehn von der einen in die andere gestatten, oder solch einen unvermittelten Fortgang, ihrer Fremdheit wegen, verweigern. Außerdem aber treten die Tonarten zu dem Unterschiede der Härte und Weiche, der Dur- und Molltonart, auseinander, und haben endlich durch den Grundton, aus dem sie hervorgehn, einen bestimmten Charakter, welcher seiner Seits wieder einer besondern Weise der Empfindung, der Klage, Freude, Trauer, ermuthigenden Aufregung u. s. f. entspricht. In diesem Sinne haben die Alten bereits viel von dem Unterschiede der Tonarten abgehandelt und denselben zu einem mannigfachen Gebrauche ausgebildet.

γ) Der dritte Hauptpunkt, mit dessen Betrachtung wir unsere kurzen Andeutungen über die Lehre von der Harmonie schließen können, betrifft das Zusammenklingen der Töne selbst, das System der Akkorde.

αα) Wir haben bisher zwar gesehen, daß die Intervalle ein Ganzes bilden, diese Totalität jedoch breitete sich zunächst in den Skalen und Tonarten nur zu bloßen Reihen auseinander, in deren Aufeinanderfolge jeder Ton für sich einzeln hervortrat. Dadurch blieb das Tönen noch abstrakt, da sich nur immer eine besondere Bestimmtheit hervorthat. Insofern aber die Töne nur durch ihr Verhältniß zu einander in der That sind, was sie sind, so wird das Tönen auch als dieses konkrete Tönen selbst Existenz gewinnen müssen, d. h. verschiedene Töne haben sich zu ein und demselben Tönen zusammenzuschließen. Dieses Miteinanderklingen, bei welchem es jedoch auf die Anzahl der sich einigenden Töne nicht wesentlich ankommt, so daß schon zwei eine solche Einheit bilden können, macht den Begriff des Akkordes aus. Wenn nun bereits die einzelnen Töne in ihrer Bestimmtheit nicht dürfen dem Zufall und der Willkühr überlassen bleiben, sondern durch eine innere Gesetzmäßigkeit geregelt und in ihrer Aufeinanderfolge geordnet seyn müssen, so wird die

gleiche Gesetzmäßigkeit auch für die Akkorde einzutreten haben, um zu bestimmen, welche Art von Zusammenstellungen dem musikalischen Gebrauche zuzugestehn, welche hingegen von demselben auszuschließen ist. Diese Gesetze erst geben die Lehre von der Harmonie im eigentlichen Sinne, nach welcher sich auch die Akkorde wieder zu einem in sich selbst nothwendigen System auseinanderlegen.

β) In diesem Systeme nun gehn die Akkorde zur *Besonderheit* und Unterschiedenheit von einander fort, da es immer *bestimmte* Töne sind, die zusammenklingen. Wir haben es deshalb sogleich mit einer Totalität *besonderer* Akkorde zu thun. Was die allgemeinste Eintheilung derselben betrifft, so machen sich hier die näheren Bestimmungen von Neuem geltend, die ich schon bei den Intervallen, den Tonleitern und Tonarten flüchtig berührt habe.

Eine *erste* Art nämlich von Akkorden sind diejenigen, zu denen Töne zusammentreten, welche unmittelbar zu einander stimmen. In diesen Tönen thut sich daher kein Gegensatz, kein Widerspruch auf, und die vollständige Consonanz bleibt ungestört. Dieß ist bei den sogenannten *konsonirenden* Akkorden der Fall, deren Grundlage der *Dreiklang* abgiebt. Bekanntlich besteht derselbe aus dem Grundton, der Terz oder Mediante, und der Quinte oder Dominante. Hierin ist der Begriff der Harmonie in ihrer einfachsten Form, ja die Natur des Begriffs überhaupt ausgedrückt. Denn wir haben eine Totalität unterschiedener Töne vor uns, welche diesen Unterschied ebensosehr als ungetrübte Einheit zeigen; es ist eine unmittelbare Identität, der es aber nicht an Besonderung und Vermittelung fehlt, während die Vermittlung zugleich nicht bei der Selbstständigkeit der unterschiedenen Töne stehen bleibt, und sich mit dem bloßen Herüber und Hinüber eines relativen Verhältnisses begnügen darf, sondern die Einigung wirklich zu Stande bringt, und dadurch zur Unmittelbarkeit in sich zurückkehrt.

Was aber zweitens den verschiedenen Arten von Dreiklängen, welche ich hier nicht näher erörtern kann, noch abgeht, ist das wirkliche Hervortreten einer tieferen Entgegensetzung. Nun haben wir aber bereits früher gesehn, daß die Tonleiter außer jenen gegensatzlos zueinanderstimmenden Tönen auch noch andere enthält, die dieses Zusammenstimmen aufheben. Ein solcher Ton ist die kleine und große Septime. Da diese gleichfalls zur Totalität der Töne gehören, so werden sie sich auch in den Dreiklang Eingang verschaffen müssen. Geschieht dieß aber, so ist jene unmittelbare Einheit und Konsonanz zerstört, insofern ein wesentlich anders klingender Ton hinzukommt, durch welchen nun erst wahrhaft ein bestimmter Unterschied und zwar als Gegensatz hervortritt. Dieß macht die eigentliche Tiefe des Tönens aus, daß es auch zu wesentlichen Gegensätzen fortgeht, und die Schärfe und Zerrissenheit derselben nicht scheut. Denn der wahre Begriff ist zwar Einheit in sich; aber nicht nur unmittelbare, sondern wesentlich in sich zerschiedene, zu Gegensätzen zerfallene Einheit. So habe ich z. B. in meiner Logik den Begriff zwar, als Subjektivität entwickelt, aber diese Subjektivität als ideelle durchsichtige Einheit hebt sich zu dem ihr Entgegengesetzten, zur Objektivität auf; ja sie ist als das bloß Ideelle selbst nur eine Einseitigkeit und Besonderheit, die sich ein Anderes, Entgegengesetztes, die Objektivität, gegenüber behält, und nur wahrhafte Subjektivität ist, wenn sie in diesen Gegensatz eingeht und ihn überwindet und auflöst. So sind es auch in der wirklichen Welt die höheren Naturen, welchen den Schmerz des Gegensatzes in sich zu ertragen und zu besiegen die Macht gegeben ist. Soll nun die Musik sowohl die innere Bedeutung als auch die subjektive Empfindung des tiefsten Gehaltes, des religiösen z. B., und zwar des christlich religiösen, in welchem die Abgründe des Schmerzes eine Hauptseite bilden, kunstgemäß ausdrücken, so muß sie in ihrem Tonbereich Mittel besitzen, welche den Kampf von Gegensätzen zu schildern befähigt sind. Dieß Mittel erhält sie in den dissoni-

renden sogenannten Septimen- und Nonen-Akkorden, auf deren bestimmtere Angabe ich mich jedoch nicht näher einlassen kann.

Sehen wir dagegen drittens auf die allgemeine Natur dieser Akkorde, so ist der weitere wichtige Punkt der, daß sie Entgegengesetztes in dieser Form des Gegensatzes selbst in ein und derselben Einheit halten. Daß aber Entgegengesetztes als Entgegengesetztes in Einheit sey, ist schlechthin widersprechend und bestandlos. Gegensätze überhaupt haben ihrem innern Begriffe nach keinen festen Halt, weder in sich selber, noch an ihrer Entgegensetzung. Im Gegentheil, sie gehen an ihrer Entgegensetzung selber zu Grunde. Die Harmonie kann deshalb bei dergleichen Akkorden nicht stehen bleiben, die für das Ohr nur einen Widerspruch geben, welcher seine Lösung fordert, um für Ohr und Gemüth eine Befriedigung herbei zu führen. Mit dem Gegensatze insofern ist unmittelbar die Nothwendigkeit einer Auflösung von Dissonanzen und ein Rückgang zu Dreiklängen gegeben. Diese Bewegung erst, als Rückkehr der Identität zu sich, ist überhaupt das Wahrhafte. In der Musik aber ist diese volle Identität selbst nur möglich als ein zeitliches Auseinanderlegen ihrer Momente, welche deshalb zu einem Nacheinander werden, ihre Zusammengehörigkeit jedoch dadurch erweisen, daß sie sich als die nothwendige Bewegung eines in sich selbst begründeten Fortgangs zu einander, und als ein wesentlicher Verlauf der Veränderung darthun.

77) Damit sind wir zu einem dritten Punkte hingelangt, dem wir noch Aufmerksamkeit zu schenken haben. Wenn nämlich schon die Skala eine in sich feste, obgleich zunächst noch abstrakte Reihenfolge von Tönen war, so bleiben nun auch die Akkorde nicht vereinzelt und selbstständig, sondern erhalten einen innerlichen Bezug aufeinander, und das Bedürfniß der Veränderung und des Fortschritts. In diesen Fortschritt, obschon derselbe eine bedeutendere Breite des Wechsels, als in der Tonleiter möglich ist, erhalten kann, darf sich jedoch wiederum nicht

die bloße Willkühr einmischen, sondern die Bewegung von Akkord zu Akkord muß Theils in der Natur der Akkorde selbst, Theils der Tonarten, zu welchen dieselben überführen, beruhn. In dieser Rücksicht hat die Theorie der Musik vielfache Verbote aufgestellt, deren Auseinandersetzung und Begründung uns jedoch in allzuschwierige und weitläufige Erörterungen verwickeln möchte. Ich will es deshalb mit den wenigen allgemeinsten Bemerkungen genug seyn lassen.

c. Die Melodie.

Blicken wir auf das zurück, was uns zunächst in Ansehung der besonderen musikalischen Ausdrucksmittel beschäftigt hat, so betrachteten wir *erstens* die Gestaltungsweise der *zeitlichen* Dauer der Töne in Rücksicht auf Zeitmaaß, Takt und Rhythmus. Von hier aus gingen wir zu dem *wirklichen* Tönen fort; und zwar *erstens* zum Klang der Instrumente und menschlichen Stimme; *zweitens* zur festen Maaßbestimmung der Intervalle, und zu deren abstrakten Reihenfolge in der Skala und den verschiedenen Tonarten; *drittens* zu den Gesetzen der besonderen Akkorde und ihrer Fortbewegung zu einander. Das *letzte* Gebiet nun, in welchem die früheren sich in Eins bilden, und in dieser Identität die Grundlage für die erst wahrhaft freie Entfaltung und Einigung der Töne abgeben, ist die *Melodie*.

Die Harmonie nämlich befaßt nur die wesentlichen Verhältnisse, welche das Gesetz der Nothwendigkeit für die Tonwelt ausmachen, doch nicht selber schon, ebensowenig wie Takt und Rhythmus, eigentliche Musik, sondern nur die substantielle Baß, der gesetzmäßige Grund und Boden sind, auf dem die freie Seele sich ergeht. Das Poetische der Musik, die Seelensprache, welche die innere Lust und den Schmerz des Gemüths in Töne ergießt, und in diesem Erguß sich über die Naturgewalt der Empfindung mildernd erhebt, indem sie das prä-

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-0
FN. 01474/022

ſente Ergriffenſeyn des Innern zu einem Vernehmen ſeiner, zu einem freien Verweilen bei ſich ſelbſt macht, und dem Herzen eben dadurch die Befreiung von dem Druck der Freuden und Leiden giebt, — das freie Tönen der Seele im Felde der Muſik iſt erſt die Melodie. Dieß letzte Gebiet, inſofern es die höhere poetiſche Seite der Muſik, das Bereich ihrer eigentlich künſtleriſchen Erfindungen im Gebrauch der bisher betrachteten Elemente ausmacht, iſt nun vornehmlich dasjenige, von welchem zu ſprechen wäre. Dennoch aber treten uns hier gerade die ſchon oben erwähnten Schwierigkeiten in den Weg. Einer Seits nämlich gehörte zu einer weitläufigen und begründenden Abhandlung des Gegenſtandes eine genauere Kenntniß der Regeln der Kompoſition und eine ganz andere Kennerſchaft der vollendeteſten muſikaliſchen Kunſtwerke, als ich ſie beſitze und mir zu verſchaffen gewußt habe, da man von den eigentlichen Kennern und ausübenden Muſikern — von den letzteren, die häufig die geiſtloſeſten ſind, am allerwenigſten — hierüber etwas Beſtimmtes und Ausführliches hört. Auf der anderen Seite liegt es in der Natur der Muſik ſelbſt, daß ſich in ihr weniger als in den übrigen Künſten Beſtimmtes und Beſonderes in allgemeinerer Weiſe feſthalten und herausheben läßt und laſſen ſoll. Denn wie ſehr die Muſik auch einen geiſtigen Inhalt in ſich aufnimmt, und das Innre dieſes Gegenſtandes oder die inneren Bewegungen der Empfindung zum Gegenſtande ihres Ausdruckes macht, ſo bleibt dieſer Inhalt, eben weil er ſeiner Innerlichkeit nach gefaßt wird, oder als ſubjektive Empfindung wiederklingt, unbeſtimmter und vager, und die muſikaliſchen Veränderungen ſind nicht jedesmal zugleich auch die Veränderung einer Empfindung oder Vorſtellung, eines Gedankens oder einer individuellen Geſtalt, ſondern eine bloß muſikaliſche Fortbewegung, die mit ſich ſelber ſpielt und da hinein Methode bringt. Ich will mich deshalb nur auf folgende allgemeine Bemerkungen, die mir intereſſant ſcheinen und aufgefallen ſind, beſchränken.

α) Die Melodie in ihrer freien Entfaltung der Töne schwebt zwar einer Seits unabhängig über Takt, Rhythmus und Harmonie, doch hat sie anderer Seits keine andere Mittel zu ihrer Verwirklichung als eben die rhythmisch taktmäßige Bewegungen der Töne in deren wesentlichen und in sich selbst nothwendigen Verhältnissen. Die Bewegung der Melodie ist daher in diese Mittel ihres Daseyns eingeschlossen, und darf nicht gegen die der Sache nach nothwendige Gesetzmäßigkeit derselben in ihnen Existenz gewinnen wollen. In dieser engen Verknüpfung mit der Harmonie als solcher büßt aber die Melodie nicht etwa ihre Freiheit ein, sondern befreit sich nur von der Subjektivität zufälliger Willkühr in launenhaftem Fortschreiten und bizarren Veränderungen, und erhält gerade hiedurch erst ihre wahre Selbstständigkeit. Denn die echte Freiheit steht nicht dem Nothwendigen, als einer fremden und deshalb drückenden und unterdrückenden Macht, gegenüber, sondern hat dieß Substantielle als das ihr selbst einwohnende mit ihr identische Wesen, in dessen Forderungen sie deshalb so sehr nur ihren eigenen Gesetzen folgt, und ihrer eigenen Natur Genüge thut, daß sie sich erst in dem Abgehen von diesen Vorschriften von sich abwenden und sich selber ungetreu werden würde. Umgekehrt aber zeigt es sich nun auch, daß Takt, Rhythmus und Harmonie für sich genommen nur Abstraktionen sind, die in ihrer Isolirung keine musikalische Gültigkeit haben, sondern nur durch die Melodie, und innerhalb derselben, als Momente und Seiten der Melodie selber, zu einer wahrhaft musikalischen Existenz gelangen können. In dem auf solche Weise in Einklang gebrachten Unterschied von Harmonie und Melodie liegt das Hauptgeheimniß der großen Kompositionen.

β) Was nun in dieser Rücksicht zweitens den besonderen Charakter der Melodie angeht, so scheinen mir folgende Unterschiede von Wichtigkeit zu seyn.

αα) Die Melodie kann sich erstens in Ansehung ihres

harmoniſchen Verlaufes auf einen ganz einfachen Kreis von Akkorden und Tonarten beſchränken, indem ſie ſich nur innerhalb jener gegenſatzlos zu einander ſtimmenden Tonverhältniſſe ausbreitet, welche ſie dann bloß als Baſis behandelt, um in deren Boden nur die allgemeineren Haltpunkte für ihre nähere Figuration und Bewegung zu finden. Liedermelodien z. B., die darum nicht etwa oberflächlich werden, ſondern von tiefer Seele des Ausdrucks ſeyn können, laſſen ſich gewöhnlich ſo in den einfachſten Verhältniſſen der Harmonie hin und her gehn. Sie ſetzen die ſchwierigeren Verwickelungen der Akkorde und Tonarten gleichſam nicht ins Problem, inſofern ſie ſich mit ſolchen Gängen und Modulirungen begnügen, welche, um ein Zueinanderſtimmen zu bewirken, ſich nicht zu ſcharfen Gegenſätzen weiter treiben, und keine vielfache Vermittelungen erfordern, ehe die befriedigende Einheit herzuſtellen iſt. Dieſe Behandlungsart kann allerdings auch zur Seichtigkeit führen, wie in vielen modernen italieniſchen und franzöſiſchen Melodien, deren Harmonienfolge ganz oberflächlicher Art iſt, während der Komponiſt, was ihm von dieſer Seite her abgeht, nur durch einen pikanten Reiz des Rhythmus oder durch ſonſtige Würzen zu erſetzen ſucht. Im Allgemeinen aber iſt die Leerheit der Melodie nicht eine nothwendige Wirkung der Einfachheit ihrer harmoniſchen Baſis.

β;β) Ein weiterer Unterſchied beſteht nun zweitens darin, daß die Melodie ſich nicht mehr, wie in dem erſten Falle, bloß in einer Entfaltung von einzelnen Tönen auf einer relativ für ſich, als bloßer Grundlage, ſich fortbewegenden Harmonienfolge entwickelt, ſondern daß ſich jeder einzelne Ton der Melodie als ein konkretes Ganzes zu einem Akkord ausfüllt, und dadurch Theils einen Reichthum an Tönen erhält, Theils ſich mit dem Gange der Harmonie ſo eng verwebt, daß keine ſolche beſtimmtere Unterſcheidung einer ſich für ſich auslegenden Melodie und einer nur die begleitenden Haltpunkte und den feſteren Grund und Boden abgebenden Harmonie mehr zu machen iſt. Har-

monie und Melodie bleiben dann ein und dasselbe kompakte Ganze, und eine Veränderung in der einen ist zugleich eine nothwendige Veränderung in der anderen Seite. Dieß findet z. B. besonders in vierstimmig gesetzten Chorälen statt. Ebenso kann sich auch ein und dieselbe Melodie mehrstimmig so verweben, daß diese Verschlingung einen Harmoniegang bildet, oder es können auch selbst verschiedene Melodieen in der ähnlichen Weise harmonisch ineinander gearbeitet werden, so daß immer das Zusammentreffen bestimmter Töne dieser Melodieen eine Harmonie abgiebt, wie dieß z. B. häufig in Kompositionen von Sebastian Bach vorkommt. Der Fortgang zerlegt sich dann in mannigfach von einander abweichende Gänge, die selbstständig neben und durcheinander hinzuziehen scheinen, doch eine wesentlich harmonische Beziehung auf einander behalten, die dadurch wieder ein nothwendiges Zusammengehören hereinbringt.

77) In solcher Behandlungsweise nun **darf** nicht nur die tiefere Musik ihre Bewegungen bis an die Grenzen unmittelbarer Konsonanz heantreiben, ja dieselbe, um zu ihr zurückzukehren, vorher sogar verletzen, sondern sie **muß** im Gegentheil das einfache erste Zusammenstimmen zu Dissonanzen auseinanderreißen. Denn erst in dergleichen Gegensätzen sind die tieferen Verhältnisse und Geheimnisse der Harmonie, in denen eine Nothwendigkeit für sich liegt, begründet, und so können die tiefeindringenden Bewegungen der Melodie auch nur in diesen tieferen harmonischen Verhältnissen ihre Grundlage finden. Die Kühnheit der musikalischen Komposition verläßt deshalb den bloß konsonirenden Fortgang, schreitet zu Gegensätzen weiter, ruft alle stärksten Widersprüche und Dissonanzen auf, und erweist ihre eigene Macht in dem Aufwühlen aller Mächte der Harmonie, deren Kämpfe sie ebensosehr beschwichtigen zu können, und damit den befriedigenden Sieg melodischer Beruhigung zu feiern die Gewißheit hat. Es ist dieß ein Kampf der Freiheit und Nothwendigkeit; ein Kampf der Freiheit der Phantasie, sich ihren

Schwingen zu überlaſſen, mit der Nothwendigkeit jener harmoniſchen Verhältniſſe, deren ſie zu ihrer Aeußerung bedarf, und in welchen ihre eigene Bedeutung liegt. Iſt nun aber die Harmonie, der Gebrauch aller ihrer Mittel, die Kühnheit des Kampfs in dieſem Gebrauch und gegen dieſe Mittel die Hauptſache, ſo wird die Kompoſition leicht ſchwerfällig und gelehrt, inſofern ihr entweder die Freiheit der Bewegungen wirklich abgeht, oder ſie wenigſtens den vollſtändigen Triumph derſelben nicht heraustreten läßt.

γ) In jeder Melodie nämlich drittens muß ſich das eigentlich Melodiſche, Sangbare, in welcher Art von Muſik es ſey, als das Vorherrſchende, Unabhängige zeigen, das in dem Reichthume ſeines Ausdrucks ſich nicht vergißt und verliert. Nach dieſer Seite hin iſt die Melodie zwar die unendliche Beſtimmbarkeit und Möglichkeit in Fortbewegung von Tönen, die aber ſo gehalten ſeyn muß, daß immer ein in ſich totales und abgeſchloſſenes Ganzes vor unſerem Sinne bleibt. Dieß Ganze enthält zwar eine Mannigfaltigkeit, und hat in ſich einen Fortſchritt, aber als Totalität muß es feſt in ſich abgerundet ſeyn, und bedarf inſofern eines beſtimmten Anfangs und Abſchluſſes, ſo daß die Mitte nur die Vermittelung jenes Anfangs und dieſes Endes iſt. Nur als dieſe Bewegung, die nicht ins Unbeſtimmte hinausläuft, ſondern in ſich ſelbſt gegliedert iſt und zu ſich zurückkehrt, entſpricht die Melodie dem freien Beiſichſeyn der Subjektivität, deren Ausdruck ſie ſeyn ſoll, und ſo allein übt die Muſik in ihrem eigenthümlichen Elemente der Innerlichkeit, die unmittelbar Aeußerung, und der Aeußerung, die unmittelbar innerlich wird, die Idealität und Befreiung aus, welche, indem ſie zugleich der harmoniſchen Nothwendigkeit gehorcht, die Seele in das Vernehmen einer höheren Sphäre verſetzt.

3. Verhältniß der musikalischen Ausdrucksmittel zu deren Inhalt.

Nach Angabe des allgemeinen Charakters der Musik haben wir die besonderen Seiten betrachtet, nach welchen sich die Töne und deren zeitliche Dauer gestalten müssen. Indem wir nun aber mit der Melodie in das Bereich der freien künstlerischen Erfindung und des wirklichen musikalischen Schaffens hereingetreten sind, handelt es sich sogleich um einen Inhalt, der im Rhythmus, Harmonie und Melodie einen kunstgemäßen Ausdruck erhalten soll. Die Feststellung der allgemeinen Arten dieses Ausdrucks giebt nun den letzten Gesichtspunkt, von welchem aus wir jetzt noch auf die verschiedenen Gebiete der Musik einen Blick zu werfen haben. — In dieser Rücksicht ist zunächst folgender Unterschied herauszuheben.

Das eine Mal kann, wie wir schon früher sahen, die Musik begleitend seyn, wenn nämlich ihr geistiger Inhalt nicht nur in der abstrakten Innerlichkeit seiner Bedeutung oder als subjektive Empfindung ergriffen wird, sondern so in die musikalische Bewegung eingeht, wie er von der Vorstellung bereits ausgebildet und in Worte gefaßt worden ist. Das andre Mal dagegen reißt die Musik sich von solch einem für sich schon fertigen Inhalte los, und verselbstständigt sich in ihrem eigenen Felde, so daß sie entweder, wenn sie sich's mit irgend einem bestimmten Gehalte noch überhaupt zu thun macht, denselben unmittelbar in Melodien und deren harmonische Durcharbeitung einsenkt, oder sich auch durch das ganz unabhängige Klingen und Tönen als solches und die harmonische und melodische Figuration desselben zufrieden zu stellen weiß. Obschon in einem ganz andern Felde kehrt dadurch ein ähnlicher Unterschied zurück, wie wir ihn innerhalb der Architektur als die selbstständige und dienende Baukunst gesehn haben. Doch ist die begleitende Musik wesentlich freier, und geht mit ihrem Inhalte in eine viel engere Einigung ein, als dieß in der Architektur jemals der Fall seyn kann.

Dieſer Unterſchied thut ſich nun in der realen Kunſt als die Verſchiedenartigkeit der Vokal- und Inſtrumentalmuſik hervor. Wir dürfen denſelben jedoch nicht in der bloß äußerlichen Weiſe nehmen, als wenn in der Vokalmuſik nur der Klang der menſchlichen Stimme, in der Inſtrumentalmuſik dagegen das mannigfaltigere Klingen der übrigen Inſtrumente verwendet würde, ſondern die Stimme ſpricht ſingend zugleich Worte aus, welche die Vorſtellung eines beſtimmten Inhaltes angeben, ſo daß nun die Muſik, als geſungenes Wort, wenn beide Seiten, Ton und Wort, nicht gleichgültig und beziehungslos auseinanderfallen ſollen, nur die Aufgabe haben kann, den muſikaliſchen Ausdruck dieſem Inhalt, der als Inhalt ſeiner näheren Beſtimmtheit nach vor die Vorſtellung gebracht iſt und nicht mehr der unbeſtimmteren Empfindung angehörig bleibt, ſoweit die Muſik es vermag gemäß zu machen. Inſofern aber dieſer Einigung ohnerachtet der vorgeſtellte Inhalt, als Text, für ſich vernehmbar und lesbar iſt, und ſich deshalb auch für die Vorſtellung ſelbſt von dem muſikaliſchen Ausdruck unterſcheidet, ſo wird die zu einem Text hinzukommende Muſik dadurch begleitend, während in der Skulptur und Malerei der dargeſtellte Inhalt nicht ſchon für ſich außerhalb ſeiner künſtleriſchen Geſtalt an die Vorſtellung gelangt. Doch müſſen wir den Begriff ſolcher Begleitung auf der anderen Seite ebenſowenig im Sinne bloß dienſtbarer Zweckmäßigkeit auffaſſen, denn die Sache verhält ſich gerade umgekehrt: der Text ſteht im Dienſte der Muſik, und hat keine weitere Gültigkeit, als dem Bewußtſeyn eine nähere Vorſtellung von dem zu verſchaffen, was ſich der Künſtler zum beſtimmten Gegenſtande ſeines Werks auserwählt hat. Dieſe Freiheit bewährt die Muſik dann vornehmlich dadurch, daß ſie den Inhalt nicht etwa in der Weiſe auffaßt, in welcher der Text denſelben vorſtellig macht, ſondern ſich eines Elementes bemächtigt, welches der Anſchauung und Vorſtellung nicht angehört. In dieſer Rückſicht habe ich ſchon bei der

allgemeinen Charakteristik der Musik angedeutet, daß die Musik die Innerlichkeit als solche ausdrücken müsse. Die Innerlichkeit aber kann gedoppelter Art seyn. Einen Gegenstand in seiner Innerlichkeit nehmen kann nämlich einer Seits heißen, ihn nicht in seiner äußeren Realität der Erscheinung, sondern seiner ideellen Bedeutung nach ergreifen; auf der anderen Seite aber kann damit gemeint seyn, einen Inhalt so ausdrücken, wie er in der Subjektivität der Empfindung lebendig ist. Beide Auffassungsweisen sind der Musik möglich. Ich will dieß näher vorstellig zu machen versuchen.

In alten Kirchenmusiken, bei einem crucifixus z. B., sind die tiefen Bestimmungen, welche in dem Begriffe der Passion Christi als dieses göttlichen Leidens, Sterbens und Begrabenwerdens liegen, mehrfach so gefaßt worden, daß sich nicht eine subjektive Empfindung der Rührung, des Mitleidens oder menschlichen einzelnen Schmerzes über dieß Begebniß ausspricht, sondern gleichsam die Sache selbst, d. h. die Tiefe ihrer Bedeutung durch die Harmonien und deren melodischen Verlauf hinbewegt. Zwar wird auch in diesem Falle in Betreff auf den Hörer für die Empfindung gearbeitet; er soll den Schmerz der Kreuzigung, die Grablegung nicht anschaun, sich nicht nur eine allgemeine Vorstellung davon ausbilden, sondern in seinem innersten Selbst soll er das Innerste dieses Todes und dieser göttlichen Schmerzen durchleben, sich mit dem ganzen Gemüthe darein versenken, so daß nun die Sache etwas in ihm Vernommenes wird, das alles Uebrige auslöscht und das Subjekt nur mit diesem Einen erfüllt. Ebenso muß auch das Gemüth des Komponisten, damit das Kunstwerk solch einen Eindruck hervorzubringen die Macht erhalte, sich ganz in die Sache und nur in sie, und nicht bloß in das subjektive Empfinden derselben eingelebt haben, und nur sie allein in den Tönen für den innern Sinn lebendig machen wollen.

Umgekehrt kann ich z. B. ein Buch, einen Text, das ein

Begebniß erzählt, eine Handlung vorführt, Empfindungen zu Worten ausprägt, leſen, und dadurch in meiner eigenſten Empfindung höchſt aufgeregt werden, Thränen vergießen u. ſ. f. Dieß *ſubjektive* Moment der Empfindung, das alles menſchliche Thun und Handeln, jeden Ausdruck des innern Lebens begleiten, und nun auch im Vernehmen jeder Begebenheit und Mitanſchaun jeder Handlung erweckt werden kann, iſt die Muſik ganz ebenſo zu organiſiren im Stande, und beſänftigt, beruhigt, idealiſirt dann auch durch ihren Eindruck im Hörer die Mitempfindung, zu der er ſich geſtimmt fühlt. In beiden Fällen erklingt alſo der Inhalt für das innere Selbſt, welchem die Muſik, eben weil ſie ſich des Subjekts ſeiner einfachen Koncentration nach bemächtigt, nun ebenſo auch die umherſchweifende Freiheit des Denkens, Vorſtellens, Anſchauens, und das Hinausſeyn über einen beſtimmten Gehalt zu begränzen weiß, indem ſie das Gemüth in einem beſonderen Inhalte feſthält, es in demſelben beſchäftigt und in dieſem Kreiſe die Empfindung bewegt und ausfüllt.

Dieß iſt der Sinn, in welchem wir hier von begleitender Muſik zu ſprechen haben, inſoweit ſie in der angegebenen Weiſe von dem durch den Text für die Vorſtellung bereits hingeſtellten Inhalt jene Seite der Innerlichkeit ausbildet. Da nun aber die Muſik dieſer Aufgabe beſonders in der Vokalmuſik nachzukommen vermag, und die menſchliche Stimme dann außerdem noch mit Inſtrumenten verbindet, ſo iſt man gewohnt, gerade die Inſtrumentalmuſik vorzugsweiſe begleitend zu nennen. Allerdings begleitet dieſelbe die Stimme, und darf ſich dann nicht abſolut verſelbſtſtändigen und die Hauptſache ausmachen wollen; in dieſer Verbindung jedoch ſteht die Vokalmuſik direkter noch unter der oben angedeuteten Kategorie eines begleitenden Tönens, indem die Stimme artikulirte Worte für die Vorſtellung ſpricht, und der Geſang nur eine neue weitere Modifikation des Inhalts dieſer Worte, nämlich eine Ausführung derſelben für die innere

Gemüthsempfindung ist, während bei der Instrumentalmusik als solcher das Aussprechen für die Vorstellung fortfällt, und die Musik sich auf die eigenen Mittel ihrer rein musikalischen Ausdrucksweise beschränken muß.

Zu diesen Unterschieden tritt nun endlich noch eine dritte Seite, welche nicht darf übersehen werden. Ich habe nämlich früher bereits darauf hingewiesen, daß die lebendige Wirklichkeit eines musikalischen Werkes immer erst von Neuem wieder producirt werden müsse. In den bildenden Künsten stehen die Skulptur und die Malerei in dieser Rücksicht im Vortheil. Der Bildhauer, der Maler konzipirt sein Werk und führt es auch vollständig aus; die ganze Kunstthätigkeit koncentrirt sich auf ein und dasselbe Individuum, wodurch das innige sich Entsprechen von Erfindung und wirklicher Ausführung sehr gewinnt. Schlimmer dagegen hat es der Architekt, welcher der Vielgeschäftigkeit eines mannigfach verzweigten Handwerks bedarf, das er anderen Händen anvertrauen muß. Der Komponist nun hat sein Werk gleichfalls fremden Händen und Kehlen zu übergeben, doch mit dem Unterschiede, daß hier die Exekution, von Seiten sowohl des Technischen als auch des inneren belebenden Geistes, selbst wieder eine künstlerische und nicht nur handwerksmäßige Thätigkeit fordert. Besonders in dieser Beziehung haben sich gegenwärtig wieder, sowie bereits zur Zeit der älteren italienischen Oper, während in den anderen Künsten keine neue Entdeckungen gemacht worden sind, in der Musik zwei Wunder aufgethan; eines der Konception, das andere der virtuosen Genialität in der Exekution, rücksichtlich welcher sich auch für die größeren Kenner der Begriff dessen, was Musik ist, und was sie zu leisten vermag, mehr und mehr erweitert hat.

Hiernach erhalten wir für die Eintheilung dieser letzten Betrachtungen folgende Haltpunkte.

Erstens haben wir uns mit der begleitenden Musik

zu beſchäftigen und zu fragen, zu welchen Ausdrucksweiſen eines Inhalts dieſelbe im Allgemeinen befähigt iſt.

Zweitens müſſen wir dieſelbe Frage nach dem näheren Charakter der für ſich ſelbſtſtändigen Muſik aufwerfen, und

Drittens mit einigen Bemerkungen über die künſtleriſche Exekution ſchließen.

a. Die begleitende Muſik.

Aus dem, was ich bereits oben über die Stellung von Text und Muſik zu einander geſagt habe, geht unmittelbar die Forderung hervor, daß in dieſem erſten Gebiete ſich der muſikaliſche Ausdruck weit ſtrenger einem beſtimmten Inhalte anzuſchließen habe, als da, wo die Muſik ſich ſelbſtſtändig ihren eigenen Bewegungen und Eingebungen überlaſſen darf. Denn der Text giebt von Hauſe aus beſtimmte Vorſtellungen und entreißt dadurch das Bewußtſeyn jenem mehr träumeriſchen Elemente vorſtellungsloſer Empfindung, in welchem wir uns, ohne geſtört zu ſeyn, hier- und dorthin führen laſſen, und die Freiheit, aus einer Muſik dieß und das herauszuempfinden, uns von ihr ſo oder ſo bewegt zu fühlen, nicht aufzugeben brauchen. In dieſer Verwebung nun aber muß ſich die Muſik nicht zu ſolcher Dienſtbarkeit herunter bringen, daß ſie, um in recht vollſtändiger Charakteriſtik die Worte des Textes wiederzugeben, das freie Hinſtrömen ihrer Bewegungen verliert, und dadurch, ſtatt ein auf ſich ſelbſt beruhendes Kunſtwerk zu erſchaffen, nur die verſtändige Künſtlichkeit ausübt, die muſikaliſchen Ausdrucksmittel zur möglichſt getreuen Bezeichnung eines außerhalb ihrer und ohne ſie bereits fertigen Inhaltes zu verwenden. Jeder merkbare Zwang, jede Hemmung der freien Produktion thut in dieſer Rückſicht dem Eindrucke Abbruch. Auf der anderen Seite muß ſich jedoch die Muſik auch nicht, wie es jetzt bei den meiſten neueren italieniſchen Komponiſten Mode geworden iſt, faſt gänzlich von dem Inhalt des Textes, deſſen Beſtimmtheit dann als eine

Fessel erscheint, emancipiren und sich dem Charakter der selbstständigen Musik durchaus nähern wollen. Die Kunst besteht im Gegentheil darin, sich von dem Sinn der ausgesprochenen Worte, der Situation, Handlung u. s. f. zu erfüllen, und aus dieser innern Beseelung heraus sodann einen seelenvollen Ausdruck zu finden und musikalisch auszubilden. So haben es alle großen Komponisten gemacht. Sie geben nichts den Worten Fremdes, aber sie lassen ebensowenig den freien Erguß der Töne, den ungestörten Gang und Verlauf der Komposition, die dadurch ihrer selbst und nicht bloß der Worte wegen da ist, vermissen.

Innerhalb dieser ächten Freiheit lassen sich näher drei verschiedene Arten des Ausdrucks unterscheiden.

α) Den Beginn will ich mit dem machen, was man als das eigentlich Melodische im Ausdruck bezeichnen kann. Hier ist es die Empfindung, die tönende Seele, die für sich selbst werden und in ihrer Aeußerung sich genießen soll.

αα) Die menschliche Brust, die Stimmung des Gemüths macht überhaupt die Sphäre aus, in welcher sich der Komponist zu bewegen hat, und die Melodie, dieß reine Ertönen des Innern, ist die eigenste Seele der Musik. Denn wahrhaft seelenvollen Ausdruck erhält der Ton erst dadurch, daß eine Empfindung in ihn hineingelegt wird und aus ihm herausklingt. In dieser Rücksicht ist schon der Naturschrei des Gefühls, der Schrei des Entsetzens z. B., das Schluchzen des Schmerzes, das Aufjauchzen und Trillern übermüthiger Lust und Fröhlichkeit u. s. f. höchst ausdrucksvoll, und ich habe deshalb auch oben schon diese Aeußerungsweise als den Ausgangspunkt für die Musik bezeichnet, zugleich aber hinzugefügt, daß sie bei der Natürlichkeit als solcher nicht dürfe stehen bleiben. Hierin besonders unterscheiden sich wieder Musik und Malerei. Die Malerei kann oft die schönste und kunstgemäße Wirkung hervorbringen, wenn sie sich ganz in die wirkliche Gestalt, die Färbung und den Seelenausdruck eines vorhandenen Menschen in einer bestimmten Situation

und Umgebung hineinlebt, und was ſie ſo ganz durchdrungen und in ſich aufgenommen hat, nun auch ganz in dieſer Lebendigkeit wiedergiebt. Hier iſt die Naturtreue, wenn ſie mit der Kunſtwahrheit zuſammentrifft, vollſtändig an ihrer Stelle. Die Muſik dagegen muß den Ausdruck der Empfindungen nicht als Naturausbruch der Leidenſchaft wiederholen, ſondern das zu beſtimmten Tonverhältniſſen ausgebildete Klingen empfindungsreich beſeelen, und inſofern den Ausdruck in ein erſt durch die Kunſt und für ſie allein gemachtes Element hineinheben, in welchem der einfache Schrei ſich zu einer Folge von Tönen, zu einer Bewegung auseinanderlegt, deren Wechſel und Lauf durch Harmonie gehalten und melodiſch abgerundet wird.

ββ) Dieß Melodiſche nun erhält eine nähere Bedeutung und Beſtimmung in Bezug auf das Ganze des menſchlichen Geiſtes. Die ſchöne Kunſt der Skulptur und Malerei bringt das geiſtige Innere hinaus zur äußeren Objektivität, und befreit den Geiſt wieder aus dieſer Aeußerlichkeit des Anſchauens dadurch, daß er einer Seits ſich ſelbſt, Inneres, geiſtige Produktion darin wiederfindet, während anderer Seits der ſubjektiven Beſonderheit, dem willkührlichen Vorſtellen, Meinen und Reflektiren nichts gelaſſen wird, indem der Inhalt in ſeiner ganz beſtimmten Individualität hinausgeſtellt iſt. Die Muſik hingegen hat, wie wir mehrfach ſahen, für ſolche Objektivität nur das Element des Subjektiven ſelber, durch welches das Innre deshalb nur mit ſich zuſammengeht, und in ſeiner Aeußerung, in der die Empfindung ſich ausſingt, zu ſich zurückkehrt. Muſik iſt Geiſt, Seele, die unmittelbar für ſich ſelbſt erklingt, und ſich in ihrem ſich Vernehmen befriedigt fühlt. Als ſchöne Kunſt nun aber erhält ſie von Seiten des Geiſtes her ſogleich die Aufforderung, wie die Affekte ſelbſt, ſo auch deren Ausdruck zu zügeln, um nicht zum bachantiſchen Toben und wirbelnden Tumult der Leidenſchaften fortgeriſſen zu werden, oder im Zwieſpalt der Verzweiflung ſtehn zu bleiben, ſondern

im Jubel der Luſt, wie im höchſten Schmerze noch frei und in ihrem Erguſſe ſelig zu ſeyn. Von dieſer Art iſt die wahrhaft idealiſche Muſik, der melodiſche Ausdruck in Palästrina, Durante, Lotti, Pergoleſe, Gluck, Haidn, Mozart. Die Ruhe der Seele bleibt in den Kompoſitionen dieſer Meiſter unverloren; der Schmerz drückt ſich zwar gleichfalls aus, doch er wird immer gelöſt, das klare Ebenmaaß verläuft ſich zu keinem Extrem, alles bleibt in gebändigter Form feſt zuſammen, ſo daß der Jubel nie in wüſtes Toben ausartet und ſelbſt die Klage die ſeligſte Beruhigung giebt. Ich habe ſchon bei der italieniſchen Malerei davon geſprochen, daß auch in dem tiefſten Schmerze und der äußerſten Zerriſſenheit des Gemüths die Verſöhnung mit ſich nicht fehlen dürfe, die in Thränen und Leiden ſelbſt noch den Zug der Ruhe und glücklichen Gewißheit bewahrt. Der Schmerz bleibt ſchön in einer tiefen Seele, wie auch im Harlekin noch Zierlichkeit und Grazie herrſcht. In derſelben Weiſe hat die Natur den Italienern vornehmlich auch die Gabe des melodiſchen Ausdrucks zugetheilt, und wir finden in ihren älteren Kirchenmuſiken bei der höchſten Andacht der Religion zugleich das reine Gefühl der Verſöhnung, und wenn auch der Schmerz die Seele aufs tiefſte ergreift, dennoch die Schönheit und Seligkeit, die einfache Größe und Geſtaltung der Phantaſie in dem zur Mannigfaltigkeit hinausgehenden Genuß ihrer ſelbſt. Es iſt eine Schönheit, die wie Sinnlichkeit ausſieht, ſo daß man auch dieſe melodiſche Befriedigung häufig auf einen bloß ſinnlichen Genuß bezieht, aber die Kunſt hat ſich gerade im Elemente des Sinnlichen zu bewegen, und den Geiſt in eine Sphäre hinüberzuführen, in welcher, wie im Natürlichen, das in ſich und mit ſich Befriedigtſeyn der Grundklang bleibt.

γγ) Wenn daher die **Beſonderheit** der Empfindung dem Melodiſchen nicht fehlen darf, ſo ſoll die Muſik dennoch, indem ſie Leidenſchaft und Phantaſie in Tönen hinſtrömen läßt, die Seele, die in dieſe Empfindung ſich verſenkt, zugleich darüber

erheben, ſie über ihrem Inhalte ſchweben machen, und ſo eine Region ihr bilden, wo die Zurücknahme aus ihrem Verſenktſeyn, das reine Empfinden ihrer ſelbſt ungehindert ſtatthaben kann. Dieß eigentlich macht das recht Sangbare, den Geſang einer Muſik aus. Es iſt dann nicht nur der Gang der beſtimmten Empfindung als ſolchen, der Liebe, Sehnſucht, Fröhlichkeit u. ſ. f., was zur Hauptſache wird, ſondern das Innere, das darüber ſteht, in ſeinem Leiden wie in ſeiner Freude ſich ausbreitet, und ſeiner ſelber genießt. Wie der Vogel in den Zweigen, die Lerche in der Luft heiter, rührend ſingt, um zu ſingen, als reine Naturproduktion, ohne weitern Zweck und beſtimmten Inhalt, ſo iſt es mit dem menſchlichen Geſang und dem Melodiſchen des Ausdrucks. Daher geht auch die italieniſche Muſik, in welcher dieß Princip insbeſondere vorwaltet, wie die Poeſie, häufig in das melodiſche Klingen als ſolches über, und kann leicht die Empfindung und deren beſtimmten Ausdruck zu verlaſſen ſcheinen, oder wirklich verlaſſen, weil ſie eben auf den Genuß der Kunſt als Kunſt, auf den Wohllaut der Seele in ihrer Selbſtbefriedigung geht. Mehr oder weniger iſt dieß aber der Charakter des recht eigentlich Melodiſchen überhaupt. Die bloße Beſtimmtheit des Ausdrucks, obſchon ſie auch da iſt, hebt ſich zugleich auf, indem das Herz nicht in Anderes, Beſtimmtes, ſondern in das Vernehmen ſeiner ſelbſt verſunken iſt, und ſo allein, wie das ſich ſelbſt Anſchauen des reinen Lichtes, die höchſte Vorſtellung von ſeliger Innigkeit und Verſöhntheit giebt.

β) Wie nun in der Skulptur die idealiſche Schönheit, das Beruhen auf ſich vorherrſchen muß, die Malerei aber bereits weiter zur beſonderen Charakteriſtik herausgeht und in der Energie des beſtimmten Ausdrucks eine Hauptaufgabe erfüllt, ſo kann ſich auch die Muſik nicht mit dem Melodiſchen in der oben geſchilderten Weiſe begnügen. Das bloße ſich ſelbſt Empfinden der Seele und das tönende Spiel des ſich Vernehmens iſt zuletzt als bloße Stimmung zu allgemein und abſtrakt, und läuft

Gefahr, sich nicht nur von der näheren Bezeichnung des im Text ausgesprochenen Inhalts zu entfernen, sondern auch überhaupt leer und trivial zu werden. Sollen nun Schmerz, Freude, Sehnsucht u. s. f. in der Melodie wiederklingen, so hat die wirkliche konkrete Seele in der ernsten Wirklichkeit dergleichen Stimmungen nur innerhalb eines wirklichen Inhaltes, unter bestimmten Umständen, in besonderen Situationen, Begebnissen, Handlungen u. s. f. Wenn uns der Gesang die Empfindung z. B. der Trauer, der Klage über einen Verlust erweckt, so fragt es sich deshalb sogleich: was ist verloren gegangen? Ist es das Leben mit dem Reichthum seiner Interessen, ist es Jugend, Glück, Gattin, Geliebte, sind es Kinder, Eltern, Freunde? u. s. f. Dadurch erhält die Musik die fernere Aufgabe, in Betreff auf den bestimmten Inhalt und die *besonderen* Verhältnisse und Situationen, in welche das Gemüth sich eingelebt hat, und in denen es nun sein inneres Leben zu Tönen erklingen macht, dem Ausdruck selber die *gleiche Besonderung* zu geben. Denn die Musik hat es nicht mit dem Innern als solchen, sondern mit dem erfüllten Innern zu thun, dessen bestimmter Inhalt mit der Bestimmtheit der Empfindung aufs engste verbunden ist, so daß nun nach Maaßgabe des verschiedenen Gehalts auch wesentlich eine Unterschiedenheit des Ausdrucks wird hervortreten müssen. Ebenso geht das Gemüth, je mehr es sich mit seiner ganzen Macht auf irgend eine Besonderheit wirft, um so mehr zur steigenden Bewegung der Affekte und, jenem seligen Genuß der Seele in sich selbst gegenüber, zu Kämpfen und Zerrissenheit, zu Konflikten der Leidenschaften gegeneinander, und überhaupt zu einer Tiefe der Besonderung heraus, für welche der bisher betrachtete Ausdruck nicht mehr entsprechend ist. Das Nähere des Inhalts ist nun eben das, was der *Text* angiebt. Bei dem eigentlich Melodischen, das sich auf dieß Bestimmte weniger einläßt, bleiben die specielleren Bezüge des Textes mehr nur nebensächlich. Ein Lied z. B., obschon es als Gedicht und

Text in ſich ſelbſt ein Ganzes von mannigfach nüancirten Stimmungen, Anſchauungen und Vorſtellungen enthalten kann, hat dennoch meiſt den Grundklang ein und derſelben ſich durch Alles fortziehenden Empfindung, und ſchlägt dadurch vornehmlich einen Gemüthston an. Dieſen zu faſſen und in Tönen wiederzugeben, macht die Hauptwirkſamkeit ſolcher Liedermelodie aus. Sie kann deshalb auch das ganze Gedicht hindurch für alle Verſe, wenn dieſe auch in ihrem Inhalt vielfach modificirt ſind, dieſelbe bleiben, und durch dieſe Wiederkehr gerade, ſtatt dem Eindruck Schaden zu thun, die Eindringlichkeit erhöhen. Es geht damit, wie in einer Landſchaft, wo auch die verſchiedenartigſten Gegenſtände uns vor Augen geſtellt ſind, und doch nur ein und dieſelbe Grundſtimmung und Situation der Natur das Ganze belebt. Solch ein Ton, mag er auch nur für ein paar Verſe paſſen und für andere nicht, muß auch im Liede herrſchen, weil hier der beſtimmte Sinn der Worte nicht das Ueberwiegende ſeyn darf, ſondern die Melodie einfach für ſich über der Verſchiedenartigkeit ſchwebt. Bei vielen Kompoſitionen dagegen, welche bei jedem neuen Verſe mit einer neuen Melodie anheben, die oft in Takt, Rhythmus und ſelbſt in Tonart von der vorhergehenden verſchieden iſt, ſieht man gar nicht ein, warum, wären ſolche weſentliche Abänderungen wirklich nothwendig, nicht auch das Gedicht ſelbſt in Metrum, Rhythmus, Reimverſchlingung u. ſ. f. bei jedem Verſe wechſeln müßte.

aa) Was ſich nun aber für das Lied, das ein echt melodiſcher Geſang der Seele iſt, als paſſend erweiſt, reicht nicht für jede Art des muſikaliſchen Ausdruckes hin. Wir haben deshalb dem Melodiſchen als ſolchen gegenüber noch eine zweite Seite herauszuheben, die von gleicher Wichtigkeit iſt und den Geſang erſt eigentlich zur begleitenden Muſik macht. Dieß findet in derjenigen Ausdrucksweiſe ſtatt, welche im Recitativ vorherrſcht. Hier nämlich iſt es keine in ſich abgeſchloſſene Melodie, welche gleichſam nur den Grundton eines Inhalts auf-

faßt, in deſſen Ausbildung die Seele als mit ſich einige Subjektivität ſich ſelber vernimmt, ſondern der Inhalt der Worte prägt ſich ſeiner ganzen Beſonderheit nach den Tönen ein, und beſtimmt den Verlauf ſowie den Werth derſelben in Rückſicht auf bezeichnende Höhe oder Tiefe, Heraushebung oder Senkung. Hierdurch wird die Muſik im Unterſchiede des melodiſchen Ausdrucks zu einer tönenden **Deklamation**, welche ſich dem Gange der Worte, ſowohl in Anſehung des Sinns als auch der ſyntaktiſchen Zuſammenſtellung, genau anſchließt, und inſofern ſie nur die Seite der erhöhteren Empfindung als neues Element hinzu bringt, zwiſchen dem Melodiſchen als ſolchen und der poetiſchen Rede ſteht. Dieſer Stellung gemäß tritt deshalb eine freiere Accentuirung ein, welche ſich ſtreng an den beſtimmten Sinn der einzelnen Wörter hält, der Text ſelbſt bedarf keines ſelbſtbeſtimmten Metrums, und der muſikaliſche Vortrag braucht ſich nicht wie das Melodiſche in gleichartiger Folge eng an Takt und Rhythmus zu binden, ſondern kann dieſe Seite, in Betreff auf Forteilen und Zurückhalten, Verweilen bei beſtimmten Tönen und ſchnelles Ueberfliegen anderer, der ganz vom Inhalte der Worte ergriffenen Empfindung frei anheimſtellen. Ebenſo iſt die Modulation nicht ſo abgeſchloſſen als im Melodiſchen; Begina, Fortſchreiten, Einhalten, Abbrechen, Wiederanfangen, Aufhören, alles dieß iſt nach Bedürfniß des auszudrückenden Textes einer unbeſchränkteren Freiheit übergeben; unvermuthete Accente, weniger vermittelte Uebergänge, plötzlicher Wechſel und Abſchlüſſe ſind erlaubt, und im Unterſchiede hinſtrömender Melodieen ſtört auch die fragmentariſch abgebrochene, leidenſchaftlich zerriſſene Aeußerungsweiſe, wenn es der Inhalt erfordert, nicht.

β) In dieſer Beziehung zeigt ſich der recitativiſch-deklamatoriſche Ausdruck gleich geſchickt für die ſtille Betrachtung und den ruhigen Bericht von Ereigniſſen, als auch für die empfindungsreiche Gemüthsſchilderung, welche das Innre mitten in eine Situation hineingeriſſen zeigt, und das Herz für alles,

was ſich in derſelben bewegt, in lebendigen Seelentönen zur Mitempfindung weckt. Seine hauptſächliche Anwendung erhält das Recitativ deshalb einer Seits im Oratorium, Theils als erzählendes Recitiren, Theils als lebendigeres Hineinführen in ein augenblickliches Geſchehen, anderer Seits im dramatiſchen Geſang, wo demſelben alle Nüancen einer flüchtigen Mittheilung, ſowie jede Art der Leidenſchaft zuſteht, mag ſie ſich in ſcharfem Wechſel, kurz, zerſtückt, in aphoriſtiſchem Ungeſtüm äußern, mit raſchen Blitzen und Gegenblitzen des Ausdrucks dialogiſch einſchlagen, oder auch zuſammenhängender hinfluthen. Außerdem kann in beiden Gebieten, dem epiſchen und dramatiſchen, auch noch die Inſtrumentalmuſik hinzukommen, um entweder ganz einfach die Haltpünkte für die Harmonieen anzugeben, oder den Geſang auch mit Zwiſchenſätzen zu unterbrechen, die in ähnlicher Charakteriſtik andere Seiten und Fortbewegungen der Situation muſikaliſch ausmalen.

77) Was jedoch dieſer recitativiſchen Art der Deklamation abgeht, iſt eben der Vorzug, den das Melodiſche als ſolches hat, die beſtimmte Gliederung und Abrundung, der Ausdruck jener Seeleninnigkeit und Einheit, welche ſich zwar in einen beſonderen Inhalt hineinlegt, doch in ihm gerade die Einigkeit mit ſich kund giebt, indem ſie ſich nicht durch die einzelnen Seiten zerſtreuen, hin- und herreißen und zerſplittern läßt, ſondern auch in ihnen noch die ſubjektive Zuſammenfaſſung geltend macht. Die Muſik kann ſich daher auch in Betreff ſolcher beſtimmteren Charakteriſtik ihres durch den Text gegebenen Inhalts weder mit der recitativiſchen Deklamation begnügen, noch überhaupt bei dem bloßen Unterſchiede des Melodiſchen, das relativ über den Beſonderheiten und Einzelheiten der Worte ſchwebt, und des Recitativiſchen, das ſich denſelben auf's engſte anzuſchließen bemüht iſt, ſtehen bleiben. Im Gegentheil muß ſie eine Vermittelung dieſer Elemente zu erlangen ſuchen. Wir können dieſe neue Einigung mit dem

vergleichen, was wir früher bereits in Bezug auf den Unterschied der Harmonie und Melodie eintreten sahen. Die Melodie nahm das Harmonische als ihre nicht nur allgemeine, sondern ebenso in sich bestimmte und besonderte Grundlage in sich hinein, und statt dadurch die Freiheit ihrer Bewegung zu verlieren, gewann sie für dieselbe erst die ähnliche Kraft und Bestimmtheit, welche der menschliche Organismus durch die feste Knochenstruktur erhält, die nur unangemessene Stellungen und Bewegungen verhindert, den gemäßen dagegen Halt und Sicherheit giebt. Dieß führt uns auf einen letzten Gesichtspunkt für die Betrachtung der begleitenden Musik.

γ) Die dritte Ausdrucksweise nämlich besteht darin, daß der melodische Gesang, der einen Text begleitet, sich auch gegen die besondere Charakteristik hinwendet, und daher das im Recitativ vorwaltende Princip nicht bloß gleichgültig sich gegenüber bestehen läßt, sondern es zu dem seinigen macht, um sich selber die fehlende Bestimmtheit, der charakterisirenden Deklamation aber die organische Gliederung und einheitsvolle Abgeschlossenheit angedeihen zu lassen. Denn schon das Melodische, wie wir es oben betrachtet haben, konnte nicht schlechthin leer und unbestimmt bleiben. Wenn ich daher hauptsächlich nur den Punkt davon heraushob, daß es hier in allem und jedem Gehalt die mit sich und ihrer Innigkeit beschäftigte und in dieser Einheit mit sich beseligte Gemüthsstimmung sey, welche sich ausdrücke, und dem Melodischen als solchen entspreche, indem dasselbe, musikalisch genommen, die gleiche Einheit und abgerundete Rückkehr in sich sey, so geschah dieß nur, weil dieser Punkt den specifischen Charakter des rein Melodischen im Unterschiede der recitativischen Deklamation betrifft. Die weitere Aufgabe nun aber des Melodischen ist dahin festzustellen, daß die Melodie, was zunächst außerhalb ihrer sich bewegen zu müssen scheint, auch zu ihrem Eigenthum werden läßt, und durch diese Erfüllung, insofern sie nun ebenso deklamatorisch als melodisch ist, erst zu einem wahrhaft konkreten Aus-

drucke gelangt. Auf der anderen Seite ſteht dadurch auch das Deklamatoriſche nicht mehr für ſich vereinzelt da, ſondern ergänzt durch das Hineingenommenſeyn in den melodiſchen Ausdruck ebenſoſehr ſeine eigene Einſeitigkeit. Dieß macht die Nothwendigkeit für dieſe konkrete Einheit aus.

Um jetzt an das Nähere heranzugehn, haben wir hier folgende Seiten zu ſondern.

Erſtens müſſen wir auf die Beſchaffenheit des Textes, der ſich zur Kompoſition eignet, einen Blick werfen, da ſich der beſtimmte Inhalt der Worte jetzt für die Muſik und deren Ausdruck als von weſentlicher Wichtigkeit erwieſen hat.

Zweitens iſt in Rückſicht auf die Kompoſition ſelbſt ein neues Element, die charakteriſirende Deklamation, herzugetreten, welches wir deshalb in ſeinem Verhältniß zu dem Principe betrachten müſſen, das wir zunächſt im Melodiſchen fanden.

Drittens wollen wir uns nach den Gattungen umſehen, innerhalb welcher dieſe Art muſikaliſcher Ausdrucksweiſe ihre vornehmlichſte Stelle findet.

αα) Die Muſik begleitet auf der Stufe, die uns gegenwärtig beſchäftigt, den Inhalt nicht nur im Allgemeinen, ſondern hat, wie wir ſahen, auch auf eine nähere Charakteriſtik deſſelben einzugehn. Es iſt deshalb ein ſchädliches Vorurtheil, zu meinen, die Beſchaffenheit des Textes ſey für die Kompoſition eine gleichgültige Sache. Den großartigen Muſikwerken liegt im Gegentheil ein vortrefflicher Text zu Grunde, den ſich die Komponiſten mit wahrhaftem Ernſt ausgewählt oder ſelber gebildet haben. Denn keinem Künſtler darf der Stoff, den er behandelt, gleichgültig bleiben, und dem Muſiker um ſo weniger, jemehr ihm die Poeſie die nähere epiſche, lyriſche, dramatiſche Form des Inhalts ſchon im voraus bearbeitet und feſtſtellt.

Die Hauptforderung nun, welche in Bezug auf einen guten Text zu machen iſt, beſteht darin, daß der Inhalt in ſich ſelbſt wahrhafte Gediegenheit habe. Mit in ſich ſelbſt Plattem,

Trivialem, Kahlem und Absurdem läßt sich nichts musikalisch Tüchtiges und Tiefes herauskünsteln; der Komponist mag noch so würzen und spicken, aus einer gebratenen Katze wird doch keine Hasenpastete. Bei bloß melodischen Musikstücken freilich ist der Text im Ganzen weniger entscheidend, dennoch aber erheischen auch sie einen in sich wahren Gehalt der Worte. Auf der anderen Seite darf jedoch dieser Inhalt auch wieder nicht allzugedankenschwer und von philosophischer Tiefe seyn, wie z. B. die schillersche Lyrik, deren großartige Weite des Pathos den musikalischen Ausdruck lyrischer Empfindungen übersliegt. Aehnlich geht es auch mit den Chören des Aeschylus und Sophokles, welche bei ihrer Tiefe der Anschauungen zugleich so phantasiereich, sinnvoll und gründlich ins Einzelne hinein ausgearbeitet, und so poetisch für sich bereits fertig sind, daß der Musik nichts hinzuzuthun übrig bleibt, indem gleichsam kein Raum mehr für das Innere da ist, mit diesem Inhalt zu spielen und ihn sich in neuen Bewegungen ergehn zu lassen. Von entgegengesetzter Art erweisen sich die neueren Stoffe und Behandlungsweisen der sogenannten romantischen Poesie. Sie sollen größten Theils naiv und volksthümlich seyn, doch ist dieß nur allzuoft eine prätiöse, gemachte, heraufgeschraubte Naivetät, die statt reiner wahrer Empfindung nur zu erzwungenen durch Reflexion erarbeiteten Gefühlen, schlechter Sehnsüchtigkeit und Schönthuerei mit sich selber kommt, und sich ebensosehr auf Plattheit, Albernheit und Gemeinheit viel zu Gute thut, als sie sich auf der anderen Seite in die schlechthin gehaltlosen Leidenschaften, Neid, Liederlichkeit, teuflische Bosheit und dergleichen mehr verliert, und an jener eigenen Vortrefflichkeit wie an diesen Zerrissenheiten und Schnödigkeiten eine selbstgefällige Freude hat. Die ursprüngliche, einfache, gründliche, durchdringende Empfindung fehlt hier ganz, und nichts bringt der Musik, wenn sie in ihrem Gebiete dasselbe thut, größeren Schaden. Weder die Gedankentiefe also, noch die Selbstgefälligkeit oder Nichtswürdigkeit der

Empfindung giebt einen echten Inhalt ab. Am paſſendſten dagegen für die Muſik iſt eine gewiſſe mittlere Art von Poeſie, welche wir Deutſchen kaum mehr als Poeſie gelten laſſen, für die aber die Italiener und Franzoſen viel Sinn und Geſchicklichkeit beſeſſen haben; eine Poeſie, im Lyriſchen wahr, höchſt einfach, mit wenigen Worten die Situation und Empfindung andeutend; im Dramatiſchen ohne allzu verzweigte Verwickelung klar und lebendig, das Einzelne nicht ausarbeitend, überhaupt mehr bemüht, Umriſſe zu geben, als dichteriſch vollſtändig ausgeprägte Werke. Hier wird dem Komponiſten, wie es nöthig iſt, nur die allgemeine Grundlage geliefert, auf der er ſein Gebäude nach eigener Erfindung und Ausſchöpfung aller Motive aufrichten und ſich nach vielen Seiten lebendig bewegen kann. Denn da die Muſik ſich den Worten anſchließen ſoll, müſſen dieſe den Inhalt nicht ſehr in's Einzelne hin ausmalen, weil ſonſt die muſikaliſche Deklamation kleinlich, zerſtreut, und zu ſehr nach verſchiedenen Seiten hingezogen wird, ſo daß ſich die Einheit verliert und der Totaleffekt ſchwächt. In dieſer Rückſicht befindet man ſich beim Urtheil über die Vortrefflichkeit oder Unzuläſſigkeit eines Textes nur allzuoft in Irrthum. Wie oft kann man nicht z. B. das Gerede hören, der Text der Zauberflöte ſey gar zu jämmerlich, und doch gehört dieſes Machwerk zu den lobenswerthen Opernbüchern. Schikaneder hat hier nach mancher tollen phantaſtiſchen und platten Produktion den rechten Punkt getroffen. Das Reich der Nacht, die Königin, das Sonnenreich, die Myſterien, Einweihungen, die Weisheit, Liebe, die Prüfungen, und dabei die Art einer mittelmäßigen Moral, die in ihrer Allgemeinheit vortrefflich iſt, das alles, bei der Tiefe, der bezaubernden Lieblichkeit und Seele der Muſik weitet und erfüllt die Phantaſie, und erwärmt das Herz.

Um noch andere Beiſpiele anzuführen, ſo ſind für religiöſe Muſik die alten lateiniſchen Texte der großen Meſſe u. ſ. f. unübertroffen, indem ſie Theils den allgemeinſten Glaubensinhalt,

Theils die entsprechenden substantiellen Stadien in der Empfindung und dem Bewußtseyn der gläubigen Gemeinde in größter Einfachheit und Kürze hinstellen, und dem Musiker die größte Breite der Ausarbeitung gönnen. Auch das große Requiem, Zusammenstellungen aus Psalmen u. s. f. sind von gleicher Brauchbarkeit. In ähnlicher Weise hat sich Händel seine Texte zum Theil selber aus religiösen Dogmen, und vor allem aus Bibelstellen, Situationen, die einen symbolischen Bezug gestatten u. s. f., zu einem geschlossenen Ganzen zusammengestellt. — Was die Lyrik angeht, so sind gefühlvolle kleinere Gedichte, besonders die einfachen, wortarmen, empfindungstiefen, die irgend eine Stimmung und Herzenssituation gedrungen und seelenvoll aussprechen, oder auch leichtere, lustige, besonders zur Komposition geeignet. Solche Gedichte fehlen fast keiner Nation. Für das dramatische Feld will ich nur Metastasio nennen, ferner Marmontel, diesen empfindungsreichen, feingebildeten, liebenswürdigen Franzosen, der dem Piccini Unterricht im Französischen gab, und im Dramatischen mit der Geschicklichkeit für die Entwickelung und das Interessante der Handlung, Anmuth und Heiterkeit zu verbinden verstand. Vor allem aber sind die Texte der berühmteren gluckischen Opern hervorzuheben, welche sich in einfachen Motiven bewegen, und im Kreise des gediegensten Inhalts für die Empfindung halten, die Liebe der Mutter, Gattin, des Bruders, der Schwester, Freundschaft, Ehre u. s. f. schildern, und diese einfachen Motive und substantiellen Kollisionen sich ruhig entwickeln lassen. Dadurch bleibt die Leidenschaft durchaus rein, groß, edel und von plastischer Einfachheit.

β) Solch einem Inhalt nun hat sich die ebenso in ihrem Ausdruck charakteristische, als melodische Musik gemäß zu machen. Damit dieß möglich werde, muß nicht nur der Text den Ernst des Herzens, die Komik und tragische Größe der Leidenschaften, die Tiefen der religiösen Vorstellung und Empfindung, die Mächte und Schicksale der menschlichen Brust enthalten,

ſondern auch der Komponiſt muß ſeiner Seits mit ganzem Gemüthe dabei ſeyn, und dieſen Gehalt mit vollem Herzen durchempfunden und durchgelebt haben.

Ebenſo wichtig iſt ferner das Verhältniß, in welches hier das Charakteriſtiſche auf der einen und das Melodiſche auf der anderen Seite treten müſſen. Die Hauptforderung ſcheint mir in dieſer Beziehung die zu ſeyn, daß dem Melodiſchen, als der zuſammenfaſſenden Einheit immer der Sieg zugetheilt werde, und nicht der Zerſpaltung in einzeln auseinander geſtreute charakteriſtiſche Züge. So ſucht z. B. die heutige dramatiſche Muſik oft ihren Effekt in gewaltſamen Kontraſten, indem ſie entgegengeſetzte Leidenſchaften kunſtvoller Weiſe kämpfend in ein und denſelben Gang der Muſik zuſammenzwingt. Sie drückt ſo z. B. Fröhlichkeit, Hochzeit, Feſtgepränge aus und preßt da hinein ebenſo Haß, Rache, Feindſchaft, ſo daß zwiſchen Luſt, Freude, Tanzmuſik zugleich heftiger Zank und die widrigſte Entzweiung tobt. Solche Kontraſte der Zerriſſenheit, die uns einheitslos von einer Seite zur anderen herüberfloßen, ſind um ſo mehr gegen die Harmonie der Schönheit, in je ſchärferer Charakteriſtik ſie unmittelbar Entgegengeſetztes verbinden, wo dann von Genuß und Rückkehr des Innern zu ſich in der Melodie nicht mehr die Rede ſeyn kann. Ueberhaupt führt die Einigung des Melodiſchen und Charakteriſtiſchen die Gefahr mit ſich, nach der Seite der beſtimmteren Schilderung leicht über die zart gezogenen Grenzen des muſikaliſch Schönen herauszuſchreiten, beſonders wenn es darauf ankommt, Gewalt, Selbſtſucht, Bosheit, Heftigkeit, und ſonſtige Extreme einſeitiger Leidenſchaften auszudrücken. Sobald ſich hier die Muſik auf die Abſtraktion charakteriſtiſcher Beſtimmtheit einläßt, wird ſie unvermeidlich faſt zu dem Abwege geführt, in's Scharfe, Harte, durchaus Unmelodiſche und Unmuſikaliſche zu gerathen und ſelbſt das Disharmoniſche zu mißbrauchen.

Das Aehnliche findet in Anſehung der beſonderen charak-

teriſirenden Züge ſtatt. Werden dieſe nämlich für ſich feſtgehalten und ſtark prononcirt, ſo löſen ſie ſich leicht ab von einander, und werden nun gleichſam ruhend und ſelbſtſtändig, während in dem muſikaliſchen Entfalten, das weſentlich Fortbewegung und in dieſem Fortgang ein ſteter Bezug ſeyn muß, die Iſolirung ſogleich in ſchädlicher Weiſe den Fluß und die Einheit ſtört.

Die wahrhaft muſikaliſche Schönheit liegt nach dieſen Seiten darin, daß zwar vom bloß Melodiſchen zum Charaktervollen fortgegangen wird, innerhalb dieſer Beſonderung aber das Melodiſche als die tragende, einende Seele bewahrt bleibt, wie z. B. im Charakteriſtiſchen der raphaeliſchen Malerei ſich der Ton der Schönheit immer noch erhält. Dann iſt das Melodiſche bedeutungsvoll, aber in aller Beſtimmtheit die hindurchdringende zuſammenhaltende Beſeelung, und das charakteriſtiſch Beſondere erſcheint nur als ein Herausſehn verſchiedener Seiten, die von Innen her immer auf dieſe Einheit und Beſeelung zurückgeführt werden. Hierin jedoch das rechte Maaß zu treffen iſt beſonders in der Muſik von größerer Schwierigkeit als in anderen Künſten, weil die Muſik ſich leichter zu dieſen entgegengeſetzten Ausdrucksweiſen auseinanderwirft. So iſt denn auch das Urtheil über muſikaliſche Werke faſt zu jeder Zeit getheilt. Die Einen geben dem überwiegend nur Melodiſchen, die Anderen dem mehr Charakteriſtiſchen den Vorzug. Händel z. B., der auch in ſeinen Opern für einzelne lyriſche Momente oft eine Strenge des Ausdrucks forderte, hatte ſchon zu ſeiner Zeit Kämpfe genug mit ſeinen italieniſchen Sängern zu beſtehen, und wendete ſich zuletzt, als auch das Publikum auf die Seite der Italiener getreten war, ganz zur Kompoſition von Oratorien herüber, in welchen ſeine Produktionsgabe ihr reichſtes Gebiet fand. Auch zu Gluck's Zeit iſt der lange und lebhaft geführte Streit der Gluckiſten und Picciniſten berühmt geworden; Rouſſeau hat ſeiner Seits wieder, der Melodieloſigkeit der älteren Franzoſen gegenüber, die melodiereiche Muſik der Italiener vorgezogen;

jetzt endlich ſtreitet man in der ähnlichen Weiſe für oder wider Roſſini und die neuere italieniſche Schule. Die Gegner verſchreien namentlich Roſſini's Muſik als einen leeren Ohrenkitzel, lebt man ſich aber näher in ihre Melodieen hinein, ſo iſt dieſe Muſik im Gegentheil höchſt gefühlvoll, geiſtreich, und eindringend für Gemüth und Herz, wenn ſie ſich auch nicht auf die Art der Charakteriſtik einläßt, wie ſie beſonders dem ſtrengen deutſchen muſikaliſchen Verſtande beliebt. Denn nur allzuhäufig freilich wird Roſſini dem Text ungetreu und geht mit ſeinen freien Melodien über alle Berge, ſo daß man dann nur die Wahl hat, ob man bei dem Gegenſtande bleiben und über die nicht mehr damit zuſammenſtimmende Muſik unzufrieden ſeyn, oder den Inhalt aufgeben und ſich ungehindert an den freien Eingebungen des Komponiſten ergötzen, und die Seele, die ſie enthalten, ſeelenvoll genießen will.

77) Was nun zum Schluß noch die vornehmlichſten **Arten** der begleitenden Muſik angeht, ſo will ich hierüber kurz ſeyn.

Als **erſte** Hauptart können wir die **kirchliche** Muſik bezeichnen, welche, inſoweit ſie es nicht mit der ſubjektiv einzelnen Empfindung, ſondern mit dem ſubſtantiellen Gehalt alles Empfindens, oder mit der allgemeinen Empfindung der Gemeinde als Geſammtheit zu thun hat, größtentheils von **epiſcher** Gediegenheit bleibt, wenn ſie auch keine Begebniſſe als Begebniſſe berichtet. Wie aber eine künſtleriſche Auffaſſung, ohne Begebenheiten zu erzählen, dennoch epiſch ſeyn könne, werden wir ſpäter noch bei der näheren Betrachtung der epiſchen Poeſie auseinanderzuſetzen haben. Dieſe gründliche religiöſe Muſik gehört zum Tiefſten und Wirkungsreichſten, was die Kunſt überhaupt hervorbringen kann. Ihre eigentliche Stellung, inſoweit ſie ſich auf die prieſterliche Fürbitte für die Gemeinde bezieht, hat ſie innerhalb des **katholiſchen** Kultus gefunden, als Meſſe, überhaupt als muſikaliſche Erhebung bei den verſchiedenartigſten kirchlichen Hand-

lungen und Festen. Auch die Protestanten haben dergleichen Musiken von größter Tiefe sowohl des religiösen Sinnes als der musikalischen Gediegenheit und Reichhaltigkeit der Erfindung und Ausführung geliefert; wie z. B. vor allen Sebastian Bach, ein Meister, dessen großartige, echt protestantische, kernige und doch gleichsam gelehrte Genialität man erst neuerdings wieder vollständig hat schätzen lernen. Vorzüglich aber entwickelt sich hier im Unterschiede zu der katholischen Richtung zunächst aus den Passionsfeiern die erst im Protestantismus vollendete Form des Oratoriums. In unseren Tagen freilich schließt im Protestantismus die Musik sich nicht mehr so eng an den wirklichen Kultus an, greift nicht mehr in den Gottesdienst selber ein, und ist gar oft mehr eine Sache gelehrter Uebung als lebendiger Produktion geworden.

Die lyrische Musik zweitens drückt die einzelne Seelenstimmung melodisch aus, und muß sich am meisten von dem nur Charakteristischen und Deklamatorischen frei halten, obschon auch sie dazu fortgehn kann, den besonderen Inhalt der Worte mit in den Ausdruck aufzunehmen, mag nun derselbe religiöser oder sonstiger Art seyn. Stürmische Leidenschaften jedoch ohne Beruhigung und Abschluß, der unaufgelöste Zwiespalt des Herzens, die bloße innere Zerrissenheit eignen sich weniger für die selbstständige Lyrik, sondern finden ihre bessere Stellung als integrirende besondere Theile der dramatischen Musik.

Zum Dramatischen nämlich bildet sich die Musik drittens gleichfalls aus. Schon die alte Tragödie war musikalisch, doch erhielt in ihr die Musik noch kein Uebergewicht, da in eigentlich poetischen Werken dem sprachlichen Ausdrucke und der dichterischen Ausführung der Vorstellungen und Empfindungen der Vorrang bleiben muß, und die Musik, deren harmonische und melodische Entwickelung bei den Alten noch den Grad der späteren christlichen Zeit nicht erreicht hatte, hauptsächlich nur dazu dienen konnte, von der rhythmischen Seite her das musikalische Klingen der

poetiſchen Worte lebendig zu erhöhn und für die Empfindung eindringlicher zu machen. Einen ſelbſtſtändigen Standpunkt hat dagegen die dramatiſche Muſik, nachdem ſie ſich im Felde der Kirchenmuſik bereits in ſich vollendet, und auch im lyriſchen Ausdruck eine große Vollkommenheit erlangt hatte, in der modernen Oper, Operette u. ſ. f. gewonnen. Doch iſt die Operette, nach Seiten des Geſangs, eine geringere Mittelart, welche Sprechen und Singen, Muſikaliſches und Unmuſikaliſches, proſaiſche Rede und melodiſchen Geſang nur äußerlich vermiſcht. Gemeinhin pflegt man zwar zu ſagen, das Singen in Dramen ſey überhaupt unnatürlich, doch dieſer Vorwurf reicht nicht aus, und müßte noch mehr gegen die Oper gekehrt werden können, in welcher von Anfang bis zu Ende jede Vorſtellung, Empfindung, Leidenſchaft und Entſchließung von Geſang begleitet und durch ihn ausgedrückt wird. Im Gegentheil iſt deshalb die Operette noch zu rechtfertigen, wenn ſie Muſik da eintreten läßt, wo die Empfindungen und Leidenſchaften ſich lebendiger regen oder überhaupt ſich der muſikaliſchen Schilderung zugänglich erweiſen, das Nebeneinander aber von proſaiſchem Gewäſch des Dialogs und der künſtleriſch behandelten Geſangſtücke bleibt immer ein Mißſtand. Die Befreiung durch die Kunſt nämlich iſt dann nicht vollſtändig. In der eigentlichen Oper hingegen, die eine ganze Handlung durchweg muſikaliſch ausführt, werden wir ein für allemal aus der Proſa in eine höhere Kunſtwelt hinüberverſetzt, in deren Charakter ſich nun auch das ganze Werk erhält, wenn die Muſik die innere Seite der Empfindung, die einzelnen und allgemeinen Stimmungen in den verſchiedenen Situationen, die Konflikte und Kämpfe der Leidenſchaften zu ihrem Hauptinhalt nimmt, um dieſelben durch den vollſtändigſten Ausdruck der Affekte nun erſt vollſtändig herauszuheben. Im Vaudeville umgekehrt, wo bei einzelnen, frappanteren gereimten Pointen ſonſtſchen bekannte und beliebte Melodieen abgeſungen werden, iſt das Singen gleichſam nur eine Ironie über ſich ſelber. Daß geſun-

gen wird, soll einen heiteren parodirenden Anstrich haben, das Verständniß des Textes und seiner Scherzworte ist die Hauptsache, und wenn das Singen aufhört, kommt uns ein Lächeln darüber an, daß überhaupt sie gesungen werden.

b. Die selbstständige Musik.

Das Melodische konnten wir, als fertig in sich abgeschlossen und in sich selbst beruhend, der plastischen Skulptur vergleichen, während wir in der musikalischen Deklamation den Typus der näher in's Besondere hinein ausführenden Malerei wiedererkannten. Da sich nun in solcher bestimmteren Charakteristik eine Fülle von Zügen auseinanderlegt, welche der immer einfachere Gang der menschlichen Stimme nicht in ganzer Reichhaltigkeit entfalten kann, so tritt hier auch, je mehr die Musik sich zu vielseitiger Lebendigkeit herausbewegt, noch die Instrumentalbegleitung hinzu.

Als die andere Seite zweitens zur Melodie, welche einen Text begleitet, und zu dem charakterisirenden Ausdruck der Worte, haben wir das Ferner werden von einem für sich schon, außer den musikalischen Tönen, in Form von bestimmten Vorstellungen mitgetheilten Inhalte hinzustellen. Das Princip der Musik macht die subjektive Innerlichkeit aus. Das Innerste aber des konkreten Selbst ist die Subjektivität als solche, durch keinen festen Gehalt bestimmt, und deshalb nicht genöthigt, sich hierhin oder dorthin zu bewegen, sondern in ungefesselter Freiheit nur auf sich selbst beruhend. Soll diese Subjektivität nun gleichfalls in der Musik zu ihrem vollen Recht kommen, so muß sie sich von einem gegebenen Text losmachen und sich ihren Inhalt, den Gang und die Art des Ausdrucks, die Einheit und Entfaltung ihres Werkes, die Durchführung eines Hauptgedankens, und episodische Einschaltung und Verzweigung anderer u. s. f. rein aus sich selbst entnehmen, und sich dabei, insofern hier die Bedeutung des Ganzen nicht durch

Worte ausgeſprochen wird, auf die rein muſikaliſchen Mittel einſchränken. Dieß iſt der Fall in der Sphäre, welche ich früher bereits als die ſelbſtſtändige Muſik bezeichnet habe. Die begleitende Muſik hat das, was ſie ausdrücken ſoll, außerhalb ihrer, und bezieht ſich inſofern in ihrem Ausdruck auf etwas was nicht ihr, als Muſik, ſondern einer fremden Kunſt, der Poeſie, angehört. Will die Muſik aber rein muſikaliſch ſeyn, ſo muß ſie dieſes ihr nicht eigenthümliche Element aus ſich entfernen, und ſich in ihrer nun erſt vollſtändigen Freiheit von der Beſtimmtheit des Wortes durchgängig losſagen. Dieß iſt der Punkt, den wir jetzt näher zu beſprechen haben.

Schon innerhalb der begleitenden Muſik ſelbſt ſahen wir den Akt ſolcher Befreiung beginnen. Denn Theils zwar drängte das poetiſche Wort die Muſik zurück und machte ſie dienend, Theils aber ſchwebte die Muſik in ſeliger Ruhe über der beſonderen Beſtimmtheit der Worte, oder riß ſich überhaupt von der Bedeutung der ausgeſprochenen Vorſtellungen los, um ſich nach eigenem Belieben heiter oder klagend hinzuwiegen. Die ähnliche Erſcheinung finden wir nun auch bei den Zuhörern, dem Publikum, hauptſächlich in Rückſicht auf dramatiſche Muſik wieder. Die Oper nämlich hat mehrfache Ingredienzen; landſchaftliches oder ſonſtiges Lokal, Gang der Handlung, Vorfälle, Aufzüge, Koſtume u. ſ. f.; auf der anderen Seite ſteht die Leidenſchaft und deren Ausdruck. So iſt hier der Inhalt gedoppelt, die äußere Handlung und das innere Empfinden. Was nun die Handlung als ſolche anbetrifft, ſo iſt ſie, obſchon ſie das Zuſammenhaltende aller einzelnen Theile ausmacht, doch als Gang der Handlung weniger muſikaliſch und wird zum großen Theil recitativiſch bearbeitet. Der Zuhörer nun befreit ſich leicht von dieſem Inhalt, er ſchenkt beſonders dem recitativiſchen Hin- und Wiederreden keine Aufmerkſamkeit und hält ſich bloß an das eigentlich Muſikaliſche und Melodiſche. Dieß iſt hauptſächlich, wie ich ſchon früher ſagte, bei den Italienern der Fall, deren

meiste neuere Opern denn auch von Hause aus den Zuschnitt haben, daß man, statt das musikalische Geschwätz oder die anderweitigen Trivialitäten mit anzuhören, lieber selber spricht, oder sich sonst vergnügt, und nur bei den eigentlichen Musikstücken, welche dann rein musikalisch genossen werden, wieder mit voller Lust aufmerkt. Hier sind also Komponist und Publikum auf dem Sprunge, sich vom Inhalte der Worte ganz loszulösen, und die Musik für sich als selbstständige Kunst zu behandeln und zu genießen.

α) Die eigentliche Sphäre dieser Unabhängigkeit kann aber nicht die begleitende Vokalmusik seyn, die an einen Text gebunden bleibt, sondern die Instrumentalmusik. Denn die Stimme ist, wie ich schon anführte, das eigene Ertönen der totalen Subjektivität, die auch zu Vorstellungen und Worten kommt, und nun in ihrer eigenen Stimme und dem Gesang das gemäße Organ findet, wenn sie die innere Welt ihrer Vorstellungen, als von der innerlichen Konzentration der Empfindung durchdrungen, äußern und vernehmen will. Für die Instrumente aber fällt dieser Grund eines begleitenden Textes fort, so daß hier die Herrschaft der sich auf ihren eigensten Kreis beschränkenden Musik anfangen darf.

β) Solche Musik einzelner Instrumente, oder des ganzen Orchesters geht in Quartetten, Quintetten, Sextetten, Symphonieen und dergleichen mehr, ohne Text und Menschenstimmen, nicht einem für sich klaren Verlauf von Vorstellungen nach, und ist ebendeswegen an das abstraktere Empfinden überhaupt gewiesen, das sich nur in allgemeiner Weise darin ausgedrückt finden kann. Die Hauptsache bleibt aber das rein musikalische Hin und Her, Auf und Ab der harmonischen und melodischen Bewegungen, das gehindertere, schwerere, tief eingreifende, einschneidende oder leichte, fließende Fortgehn, die Durcharbeitung einer Melodie nach allen Seiten der musikalischen Mittel, das kunstgemäße Zusammenstimmen der Instru-

mente in ihrem Zuſammenklingen, ihrer Folge, ihrer Abwechſelung, ihrem ſich Suchen, Finden u. ſ. f. Deshalb iſt es auf dieſem Gebiete hauptſächlich, daß Dilettant und Kenner ſich weſentlich zu unterſcheiden anfangen. Der Laie liebt in der Muſik vornehmlich den verſtändlichen Ausdruck von Empfindungen und Vorſtellungen, das Stoffartige, den Inhalt, und wendet ſich daher vorzugsweiſe der begleitenden Muſik zu; der Kenner dagegen, dem die innern muſikaliſchen Verhältniſſe der Töne und Inſtrumente zugänglich ſind, liebt die Inſtrumentalmuſik in ihrem kunſtgemäßen Gebrauch der Harmonieen und melodiſchen Verſchlingungen und wechſelnden Formen; er wird durch die Muſik ſelbſt ganz ausgefüllt und hat das nähere Intereſſe, das Gehörte mit den Regeln und Geſetzen, die ihm geläufig ſind, zu vergleichen, um vollſtändig das Geleiſtete zu beurtheilen und zu genießen, obſchon hier die neu erfindende Genialität des Künſtlers auch den Kenner, der gerade dieſe oder jene Fortſchreitungen, Uebergänge u. ſ. f. nicht gewohnt iſt, häufig kann in Verlegenheit ſetzen. Solche vollſtändige Ausfüllung kommt dem bloßen Liebhaber ſelten zu Gute, und ihn wandelt nun ſogleich die Begierde an, ſich dieſes ſcheinbar weſenloſe Ergehen in Tönen auszufüllen, geiſtige Haltpunkte für den Fortgang, überhaupt für das, was ihm in die Seele hineinklingt, beſtimmtere Vorſtellungen und einen näheren Inhalt zu finden. In dieſer Beziehung wird ihm die Muſik ſymboliſch, doch er ſteht mit dem Verſuch, die Bedeutung zu erhaſchen, vor ſchnell vorüberrauſchenden räthſelhaften Aufgaben, die ſich einer Entzifferung nicht jedesmal fügen, und überhaupt der verſchiedenartigſten Deutung fähig ſind.

Der Komponiſt ſeiner Seits kann nun zwar ſelber in ſein Werk eine beſtimmte Bedeutung, einen Inhalt von Vorſtellungen und Empfindungen und deren gegliederten geſchloſſenen Verlauf hineinlegen, umgekehrt aber kann es ihm auch, unbekümmert um ſolchen Gehalt, auf die rein muſikaliſche Struktur

seiner Arbeit und auf das Geistreiche solcher Architektonik ankommen. Nach dieser Seite hin kann dann aber die musikalische Produktion leicht etwas sehr Gedanken- und Empfindungsloses werden, das keines auch sonst schon tiefen Bewußtseyns der Bildung und des Gemüthes bedarf. Wir sehn dieser Stoffleerheit wegen die Gabe der Komposition sich nicht nur häufig bereits im zartesten Alter entwickeln, sondern talentreiche Komponisten bleiben oft auch ihr ganzes Leben lang die unbewußtesten, stoffärmsten Menschen. Das Tiefere ist daher darein zu setzen, daß der Komponist beiden Seiten, dem Ausdruck eines freilich unbestimmteren Inhalts und der musikalischen Struktur auch in der Instrumentalmusik die gleiche Aufmerksamkeit widmet, wobei es ihm dann wieder freisteht, bald dem Melodischen, bald der harmonischen Tiefe und Schwierigkeit, bald dem Charakteristischen den Vorzug zu geben, oder auch diese Elemente mit einander zu vermitteln.

γ) Als das allgemeine Princip dieser Stufe jedoch haben wir von Anfang an die Subjektivität in ihrem ungebundenen musikalischen Schaffen hingestellt. Diese Unabhängigkeit von einem für sich schon festgemachten Inhalt wird deshalb mehr oder weniger immer auch gegen die Willkühr hinspielen, und derselben einen nicht streng abgrenzbaren Spielraum gestatten müssen. Denn obschon auch diese Kompositionsweise ihre bestimmten Regeln und Formen hat, denen sich die bloße Laune zu unterwerfen genöthigt wird, so betreffen dergleichen Gesetze doch nur die allgemeineren Seiten, und für das Nähere ist ein unendlicher Kreis offen, in welchem die Subjektivität, wenn sie sich nur innerhalb der Grenzen hält, die in der Natur der Tonverhältnisse selbst liegen, im Uebrigen nach Belieben schalten und walten mag. Ja im Verfolg der Ausbildung auch dieser Gattungen macht sich zuletzt die subjektive Willkühr mit ihren Einfällen, Kapricen, Unterbrechungen, geistreichen Neckereien, täuschenden Spannungen, überraschenden Wendungen,

Sprüngen und Blitzen, Wunderlichkeiten und ungehörten Effekten, dem feſten Gang des melodiſchen Ausdrucks und dem Textinhalt der begleitenden Muſik gegenüber, zum feſſelloſen Meiſter.

c. Die künſtleriſche Exekution.

In der Skulptur und Malerei haben wir das Kunſtwerk als das objektiv für ſich daſtehende *Reſultat* künſtleriſcher Thätigkeit vor uns, nicht aber dieſe Thätigkeit ſelbſt als wirkliche lebendige Produktion. Zur Gegenwärtigkeit des muſikaliſchen Kunſtwerks hingegen gehört, wie wir ſahen, der ausübende Künſtler als handelnd, wie in der dramatiſchen Poeſie der ganze Menſch in voller Lebendigkeit darſtellend auftritt, und ſich ſelbſt zum beſeelten Kunſtwerke macht.

Wie wir nun die Muſik ſich nach zweien Seiten hinwenden ſahen, inſofern ſie entweder einem beſtimmten Inhalte adäquat zu werden unternahm, oder ſich in freier Selbſtſtändigkeit ihre eigene Bahn vorzeichnete, ſo können wir jetzt auch *zwei* verſchiedene Hauptarten der ausübenden muſikaliſchen Kunſt unterſcheiden. Die Eine verſenkt ſich ganz in das gegebene Kunſtwerk und will nichts Weiteres wiedergeben, als was das bereits vorhandene Werk enthält; die Andere dagegen iſt nicht nur reproduktiv, ſondern ſchöpft Ausdruck, Vortrag, genug die eigentliche Beſeelung nicht nur aus der vorliegenden Kompoſition, ſondern vornehmlich aus eigenen Mitteln.

α) Das Epos, in welchem der Dichter eine objektive Welt von Ereigniſſen und Handlungsweiſen vor uns entfalten will, läßt dem vortragenden Rhapſoden nichts übrig, als mit ſeiner individuellen Subjektivität ganz gegen die Thaten und Begebenheiten, von denen er Bericht erſtattet, zurücktreten. Je weniger er ſich vordrängt, deſto beſſer; ja er kann ohne Schaden ſelbſt eintönig und ſeelenlos ſeyn. Die Sache ſoll wirken, die dichteriſche Ausführung, die Erzählung, nicht das wirkliche Tönen, Sprechen und Erzählen. Hieraus können wir uns auch

für die erste Art des musikalischen Vortrags eine Regel abstrahiren. Ist nämlich die Komposition von gleichsam objektiver Gediegenheit, so daß der Komponist selbst nur die Sache, oder die von ihr ganz ausgefüllte Empfindung in Töne gesetzt hat, so wird auch die Reproduktion von so sachlicher Art seyn müssen. Der ausübende Künstler braucht nicht nur nichts von dem Seinigen hinzuzuthun, sondern er darf es sogar nicht, wenn nicht der Wirkung soll Abbruch geschehen. Er muß sich ganz dem Charakter des Werks unterwerfen, und nur ein gehorchendes Organ seyn wollen. In diesem Gehorsam jedoch muß er auf der anderen Seite, wie dieß häufig genug geschieht, nicht zum bloßen Handwerker herunter sinken, was nur den Drehorgelspielern erlaubt ist. Soll im Gegentheil noch von Kunst die Rede seyn, so hat der Künstler die Pflicht, statt den Eindruck eines musikalischen Automaten zu geben, der eine bloße Lektion hersagt und Vorgeschriebenes mechanich wiederholt, das Werk im Sinne und Geist des Komponisten seelenvoll zu beleben. Die Virtuosität solcher Beseelung beschränkt sich jedoch darauf, die schweren Aufgaben der Komposition nach der technischen Seite hin richtig zu lösen, und dabei nicht nur jeden Anschein des Ringens mit einer mühsam überwundenen Schwierigkeit zu vermeiden, sondern sich in diesem Elemente mit vollständiger Freiheit zu bewegen, sowie in geistiger Rücksicht die Genialität nur darin bestehn kann, die geistige Höhe des Komponisten wirklich in der Reproduktion zu erreichen und in's Leben treten zu lassen.

β) Anders nun verhält es sich bei Kunstwerken, in welchen die subjektive Freiheit und Willkühr schon von Seiten des Komponisten her überwiegt, und überhaupt eine durchgängige Gediegenheit in Ausdruck und sonstiger Behandlung des Melodischen, Harmonischen, Charakteristischen u. s. f. weniger zu suchen ist. Hier wird Theils die virtuoseste Bravour an ihrer rechten Stelle seyn, Theils begrenzt sich die Genialität nicht auf eine

bloße Exekution des Gegebenen, sondern erweitert sich dazu, daß der Künstler selbst im Vortrage komponirt, Fehlendes ergänzt, Flacheres vertieft, das Seelenlosere beseelt, und in dieser Weise schlechthin selbstständig und producirend erscheint. So ist z. B. in der italienischen Oper dem Sänger immer vieles überlassen worden; besonders in Ausschmückungen hat er einen freieren Spielraum, und insofern die Deklamation sich hier mehr von dem strengen Anschließen an den besondern Inhalt der Worte entfernt, wird auch dieses unabhängigere Exekutiren ein freier melodischer Strom der Seele, die sich für sich selber zu erklingen und auf ihren eigenen Schwingen zu erheben freut. Wenn man daher sagt, Rossini z. B. habe es den Sängern leicht gemacht, so ist dieß nur zum Theil richtig. Er macht es ihnen eben so schwer, da er sie vielfach an die Thätigkeit ihres selbstständigen musikalischen Genius verweis't. Ist dieser nun aber wirklich genialischer Art, so erhält das daraus entstehende Kunstwerk einen ganz eigenthümlichen Reiz. Man hat nämlich nicht nur ein Kunstwerk, sondern das wirkliche künstlerische Producirен selber gegenwärtig vor sich. In dieser vollständig lebendigen Gegenwart vergißt sich alles äußerlich Bedingende, Ort, Gelegenheit, die bestimmte Stelle in der gottesdienstlichen Handlung, der Inhalt und Sinn der dramatischen Situation, man braucht, man will keinen Text mehr, es bleibt nichts als der allgemeine Ton der Empfindung überhaupt übrig, in deren Elemente nun die auf sich beruhende Seele des Künstlers sich ihrem Erguße hingiebt, ihre Genialität der Erfindung, ihre Innigkeit des Gemüths, ihre Meisterschaft der Ausübung beweist, und sogar, wenn es nur mit Geist, Geschick und Liebenswürdigkeit geschieht, die Melodie selbst durch Scherz, Kaprice und Künstlichkeit unterbrechen, und sich den Launen und Einflüsterungen des Augenblicks überlassen darf.

γ) Wunderbarer noch wird drittens solche Lebendigkeit, wenn das Organ nicht die menschliche Stimme, sondern irgend

eines der anderen Instrumente ist. Diese nämlich liegen mit ihrem Klang dem Ausdruck der Seele ferner, und bleiben überhaupt eine äußerliche Sache, ein todtes Ding, während die Musik innerliche Bewegung und Thätigkeit ist. Verschwindet nun die Aeußerlichkeit des Instrumentes durchaus, dringt die innere Musik ganz durch die äußere Realität hindurch, so erscheint in dieser Virtuosität das fremde Instrument als ein vollendet durchgebildetes eigenstes Organ der künstlerischen Seele. Noch aus meiner Jugend her entsinne ich mich z. B. eines Virtuosen auf der Guitarre, der sich für dieses geringe Instrument geschmackloser Weise große Schlachtmusiken komponirt hatte. Er war, glaub' ich, seines Handwerks ein Leineweber und, wenn man mit ihm sprach, ein stiller bewußtloser Mensch. Gerieth er aber in's Spielen, so vergaß man das Geschmacklose der Komposition, wie er sich selbst vergaß, und wundersame Wirkungen hervorbrachte, weil er in sein Instrument seine ganze Seele hineinlegte, die gleichsam keine höhere Exekution kannte, als die, in diesen Tönen sich erklingen zu lassen.

Solche Virtuosität beweist, wo sie zu ihrem Gipfelpunkte gelangt, nicht nur die erstaunenswürdige Herrschaft über das Aeußere, sondern kehrt nun auch die innere ungebundene Freiheit heraus, indem sie sich in scheinbar unausführbaren Schwierigkeiten spielend überbietet, zu Künstlichkeiten ausschweift, mit Unterbrechungen, Einfällen in witziger Laune überraschend scherzt, und in originellen Erfindungen selbst das Barocke genießbar macht. Denn ein dürftiger Kopf kann keine originelle Kunststücke hervorbringen, bei genialen Künstlern aber beweisen dieselben die unglaubliche Meisterschaft in ihrem und über ihr Instrument, dessen Beschränktheit die Virtuosität zu überwinden weiß, und hin und wieder zu dem verwegenen Beleg dieses Siegs ganz andere Klangarten fremder Instrumente durchlaufen kann. In dieser Art der Ausübung genießen wir die höchste

Spitze muſikaliſcher Lebendigkeit, das wundervolle Geheimniß, daß ein äußeres Werkzeug zum vollkommen beſeelten Organ wird, und haben zugleich das innerliche Konzipiren wie die Ausführung der genialen Phantaſie in augenblicklichſter Durchdringung und verſchwindendſtem Leben blitzähnlich vor uns.

Dieß ſind die weſentlichſten Seiten, die ich aus der Muſik herausgehört und empfunden, und die allgemeinen Geſichtspunkte, die ich mir abſtrahirt und zu unſerer gegenwärtigen Betrachtung zuſammengeſtellt habe.

Drittes Kapitel.

Die Poesie.

Einleitung.

1. Der Tempel der klassischen Architektur fordert einen Gott, der ihm inwohnt; die Skulptur stellt denselben in plastischer Schönheit hin, und giebt dem Material, das sie dazu verwendet, Formen, die nicht ihrer Natur nach dem Geistigen äußerlich bleiben, sondern die dem bestimmten Inhalte selbst immanente Gestalt sind. Die Leiblichkeit aber und Sinnlichkeit, sowie die ideale Allgemeinheit der Skulpturgestalt hat sich gegenüber Theils das subjektiv Innerliche, Theils die Partikularität des Besonderen, in deren Elemente sowohl der Gehalt des religiösen als auch des weltlichen Lebens durch eine neue Kunst Wirklichkeit gewinnen muß. Diese ebenso subjektive als partikulär charakteristische Ausdrucksweise bringt im Principe der bildenden Künste selbst die Malerei hinzu, indem sie die reale Aeußerlichkeit der Gestalt zur ideelleren Farbenerscheinung herabsetzt und den Ausdruck der inneren Seele zum Mittelpunkte der Darstellung macht. Die allgemeine Sphäre jedoch, in welcher sich diese Künste, die eine im symbolischen, die andere im plastisch idealen, die dritte im romantischen Typus bewegen, ist die sinnliche Außengestalt des Geistes und der Naturdinge.

Nun hat aber der geistige Inhalt, als wesentlich dem Innern des Bewußtseyns angehörig, an dem bloßen Elemente der äußeren Erscheinung und dem Anschauen, welchem die Außengestalt sich dar-

bietet, ein für das Innere zugleich fremdes Daseyn, aus dem die Kunst ihre Konceptionen deshalb wieder herausziehn muß, um sie in ein Bereich hineinzuverlegen, das sowohl dem Material als der Ausdrucksart nach für sich selbst innerlicher und ideeller Art ist. Dieß war der Schritt, welchen wir die Musik vorwärts thun sahen, insofern sie das Innerliche als solches und die subjektive Empfindung, statt in anschaubaren Gestalten, in den Figurationen des in sich erzitternden Klingens für das Innere machte. Doch trat auch sie dadurch in ein anderes Extrem, in die unexplicirte subjektive Koncentration herüber, deren Inhalt in den Tönen eine nur selbst wieder symbolische Aeußerung fand. Denn der Ton für sich genommen ist inhaltslos und hat seine Bestimmtheit in Zahlenverhältnissen, so daß nun das Qualitative des geistigen Gehaltes diesen quantitativen Verhältnissen, welche sich zu wesentlichen Unterschieden, Gegensätzen und Vermittelung aufthun, wohl im Allgemeinen entspricht, in seiner qualitativen Bestimmtheit aber nicht durch den Ton vollständig kann ausgeprägt werden. Soll daher diese Seite nicht durchaus fehlen, so muß sich die Musik ihrer Einseitigkeit wegen die genauere Bezeichnung des Wortes zu Hülfe rufen, und fordert zum festeren Anschluß an die Besonderheit und den charakteristischen Ausdruck des Inhalts einen Text, der für das Subjektive, das sich durch die Töne hinergießt, erst die nähere Erfüllung giebt. Durch dieses Aussprechen von Vorstellungen und Empfindungen stellt sich nun zwar die abstrakte Innerlichkeit der Musik zu einer klareren und festeren Explikation heraus, was aber von ihr ausgebildet wird ist Theils nicht die Seite der Vorstellung und deren kunstgemäße Form, sondern nur die begleitende Innerlichkeit als solche, Theils entschlägt die Musik sich überhaupt der Verbindung mit dem Wort, um sich in ihrem eigenen Kreise des Tönens hemmungslos umherzubewegen. Dadurch trennt sich das Bereich der Vorstellung, die nicht bei der abstrakteren Innerlichkeit als solchen stehen bleibt, sondern ihre

Welt sich als eine konkrete Wirklichkeit ausgestaltet, auch ihrer Seits gleichfalls von der Musik los, und giebt sich in der Dichtkunst für sich eine kunstgemäße Existenz.

Die Poesie nun, die redende Kunst, ist das Dritte, die Totalität, welche die Extreme der bildenden Künste und der Musik auf einer höheren Stufe, in dem Gebiete der geistigen Innerlichkeit selber, in sich vereinigt. Denn einer Seits enthält die Dichtkunst wie die Musik das Princip, des sich Vernehmens des Innern als Innern, das der Baukunst, Skulptur und Malerei abgeht, anderer Seits breitet sie sich im Felde des inneren Vorstellens, Anschauens und Empfindens selber zu einer objektiven Welt aus, welche die Bestimmtheit der Skulptur und Malerei nicht durchaus verliert, und die Totalität einer Begebenheit, eine Reihenfolge, einen Wechsel von Gemüthsbewegungen, Leidenschaften, Vorstellungen, und den abgeschlossenen Verlauf einer Handlung vollständiger als irgend eine andere Kunst zu entfalten befähigt ist.

2. Näher aber macht die Poesie die dritte Seite zur Malerei und Musik als den romantischen Künsten aus.

a) Theils nämlich ist ihr Princip überhaupt das der Geistigkeit, die sich nicht mehr zur schweren Materie als solcher herauswendet, um dieselbe wie die Architektur zur analogen Umgebung des Innern symbolisch zu formen, oder wie die Skulptur die dem Geist zugehörige Naturgestalt als räumliche Aeußerlichkeit in die reale Materie hineinzubilden, sondern den Geist mit allen seinen Konceptionen der Phantasie und Kunst, ohne dieselben für die äußere Anschauung sichtbar und leiblich herauszustellen, unmittelbar für den Geist ausspricht. Theils vermag die Poesie nicht nur das subjektive Innre, sondern auch das Besondere und Partikuläre des äußeren Daseyns in einem noch reichhaltigeren Grade als Musik und Malerei sowohl in Form der Innerlichkeit zusammenzufassen, als auch in der Breite einzelner Züge und zufälliger Eigenthümlichkeiten auseinanderzulegen.

b) Als Totalität jedoch iſt die Poeſie nach der anderen Seite von den beſtimmten Künſten, deren Charakter ſie in ſich verbindet, auch wieder weſentlich zu unterſcheiden.

α) Was in dieſer Rückſicht die Malerei angeht, ſo bleibt ſie überall da im Vortheil, wo es darauf ankommt, einen Inhalt auch ſeiner äußeren Erſcheinung nach vor die Anſchauung zu bringen. Denn die Poeſie vermag zwar gleichfalls durch mannigfache Mittel ganz ebenſo zu veranſchaulichen wie in der Phantaſie überhaupt das Princip des Herausſtellens für die Anſchauung liegt, inſofern aber die Vorſtellung, in deren Elemente die Poeſie ſich vornehmlich bewegt, geiſtiger Natur iſt, und ihr deshalb die Allgemeinheit des Denkens zu Gute kommt, iſt ſie die Beſtimmtheit der ſinnlichen Anſchauung zu erreichen unfähig. Auf der anderen Seite fallen in der Poeſie die verſchiedenen Züge, welche ſie, um uns die konkrete Geſtalt eines Inhalts anſchaubar zu machen, herbeiführt, nicht wie in der Malerei als ein und dieſelbe Totalität zuſammen, die vollſtändig als ein Zugleich aller ihrer Einzelheiten vor uns daſteht, ſondern gehn auseinander, da die Vorſtellung das Vielfache, das ſie enthält, nur als Succeſſion geben kann. Doch iſt dieß nur ein Mangel nach der ſinnlichen Seite hin, den der Geiſt wieder zu erſetzen im Stande bleibt. Indem ſich nämlich die Rede auch da, wo ſie eine konkrete Anſchauung hervorzurufen bemüht iſt, ſich nicht an das ſinnliche Aufnehmen einer vorhandenen Aeußerlichkeit, ſondern immer an das Innere, an die geiſtige Anſchauung wendet, ſo ſind die einzelnen Züge, wenn ſie auch nur aufeinander folgen, doch in das Element des in ſich einigen Geiſtes verſetzt, der das Nacheinander zu tilgen, die bunte Reihe zu einem Bilde zuſammenzuziehn, und dieß Bild in der Vorſtellung feſtzuhalten und zu genießen weiß. Außerdem kehrt ſich dieſer Mangel an ſinnlicher Realität und äußerlicher Beſtimmtheit für die Poeſie der Malerei gegenüber ſogleich zu einem unberechenbaren Ueberfluß um. Denn indem ſich die Dichtkunſt der maleriſchen

Beschränkung auf einen bestimmten Raum, und mehr noch auf einen bestimmten Moment einer Situation oder Handlung entreißt, so wird ihr dadurch die Möglichkeit geboten, einen Gegenstand in seiner ganzen innerlichen Tiefe, wie in der Breite seiner zeitlichen Entfaltung darzustellen. Das Wahrhaftige ist schlechthin konkret in dem Sinne, daß es eine Einheit wesentlicher Bestimmungen in sich faßt. Als erscheinend aber entwickeln sich dieselben nicht nur im Nebeneinander des Raums, sondern in einer zeitlichen Folge als eine Geschichte, deren Verlauf die Malerei nur in ungehöriger Weise zu vergegenwärtigen vermag. Schon jeder Halm, jeder Baum hat in diesem Sinne seine Geschichte, eine Veränderung, Folge und abgeschlossene Totalität unterschiedener Zustände. Mehr noch ist dieß im Gebiete des Geistes der Fall, der als wirklicher erscheinender Geist erschöpfend nur kann dargestellt werden, wenn er uns als solch ein Verlauf vor die Vorstellung kommt.

β) Mit der Musik hat, wie wir sahen, die Poesie als äußerliches Material das Tönen gemeinschaftlich. Die ganz äußerliche, im schlechten Sinne des Wortes objektive Materie verfliegt in der Stufenfolge der besonderen Künste zuletzt in dem subjektiven Elemente des Klangs, der sich der Sichtbarkeit entzieht, und das Innere nur dem Innern vernehmbar macht. Für die Musik aber ist die Gestaltung dieses Tönens als Tönens der wesentliche Zweck. Denn obschon die Seele in dem Gang und Lauf der Melodie und ihrer harmonischen Grundverhältnisse das Innere der Gegenstände oder ihr eigenes Innere sich zur Empfindung bringt, so ist es doch nicht das Innere als solches, sondern die mit ihrem Tönen aufs innigste verwebte Seele, die Gestaltung dieses musikalischen Ausdrucks, was der Musik ihren eigentlichen Charakter giebt. Dieß ist sosehr der Fall, daß die Musik, jemehr in ihr die Einlebung des Innern in das Bereich der Töne statt des Geistigen als solchen überwiegt, um so mehr zur Musik und selbstständigen Kunst

wird. Deshalb aber iſt ſie auch nur in relativer Weiſe befähigt, die Mannigfaltigkeit geiſtiger Vorſtellungen und Anſchauungen, die weite Ausbreitung des in ſich erfüllten Bewußtſeyns in ſich aufzunehmen, und bleibt mit ihrem Ausdrucke bei der abſtrakteren Allgemeinheit deſſen, was ſie als Inhalt ergreift, und der unbeſtimmteren Innigkeit des Gemüths ſtehen. In demſelben Grade nun, in welchem der Geiſt ſich die abſtraktere Allgemeinheit zu einer konkreten Totalität der Vorſtellungen, Zwecke, Handlungen, Ereigniſſe ausbildet, und zu deren Geſtaltung ſich auch die vereinzelnde Anſchauung beigiebt, verläßt er nicht nur die bloß empfindende Innerlichkeit, und arbeitet dieſelbe zu einer gleichfalls im Innern der Phantaſie ſelber entfalteten Welt objektiver Wirklichkeit heraus, ſondern muß es nun eben dieſer Ausgeſtaltung wegen aufgeben, den dadurch neu gewonnenen Reichthum des Geiſtes auch ganz und ausſchließlich durch Tonverhältniſſe ausdrücken zu wollen. Wie das Material der Skulptur zu arm iſt, um die volleren Erſcheinungen, welche die Malerei in's Leben zu rufen die Aufgabe hat, in ſich darſtellen zu können, ſo ſind jetzt auch die Tonverhältniſſe und der melodiſche Ausdruck nicht mehr im Stande, die dichteriſchen Phantaſiegebilde vollſtändig zu realiſiren. Denn dieſe haben Theils die genauere bewußte Beſtimmtheit von Vorſtellungen, Theils die für die innere Anſchauung ausgeprägte Geſtalt äußerlicher Erſcheinung. Der Geiſt zieht deshalb ſeinen Inhalt aus dem Tone als ſolchen heraus, und giebt ſich durch Worte kund, die zwar das Element des Klanges nicht ganz verlaſſen, aber zum bloß äußeren Zeichen der Mittheilung herabſinken. Durch dieſe Erfüllung nämlich mit geiſtigen Vorſtellungen wird der Ton zum Wortlaut, und das Wort wiederum aus einem Selbſtzwecke zu einem für ſich ſelbſtſtändigkeitsloſen Mittel geiſtiger Aeußerung. Dieß bringt nach dem, was wir ſchon früher feſtſtellten, den weſentlichen Unterſchied von Muſik und Poeſie hervor. Der Inhalt der redenden Kunſt iſt die geſammte Welt

der phantasiereich ausgebildeten Vorstellungen, das bei sich selbst seyende Geistige, das in diesem geistigen Elemente bleibt, und wenn es zu einer Aeußerlichkeit sich hinausbewegt, dieselbe nur noch als ein von dem Inhalte selber verschiedenes Zeichen benutzt. Mit der Musik giebt die Kunst die Einsenkung des Geistigen in eine auch sinnlich sichtbare, gegenwärtige Gestalt auf; in der Poesie verläßt sie auch das entgegengesetzte Element des Tönens und Vernehmens wenigstens insoweit, als dieses Tönen nicht mehr zur gemäßen Aeußerlichkeit und dem alleinigen Ausdrucke des Inhalts umgestaltet wird. Das Innere äußert sich daher wohl, aber es will in der, wenn auch idealleren, Sinnlichkeit des Tons nicht sein wirkliches Daseyn finden, das es allein in sich selber sucht, um den Gehalt des Geistes, wie er im Innern der Phantasie als Phantasie ist, auszusprechen.

c) Sehn wir uns drittens endlich nach dem eigenthümlichen Charakter der Poesie in diesem Unterschiede von Musik und Malerei, sowie den übrigen bildenden Künste um, so liegt derselbe einfach in der eben angedeuteten Herabsetzung der sinnlichen Erscheinungsweise und Ausgestaltung alles poetischen Inhalts. Wenn nämlich der Ton nicht mehr wie in der Musik, oder wie die Farbe in der Malerei den ganzen Inhalt in sich aufnimmt und darstellt, so fällt hier nothwendig die musikalische Behandlung desselben nach Seiten des Taktes sowie der Harmonie und Melodie fort, und läßt nur noch im Allgemeinen die Figuration des Zeitmaaßes der Sylben und Wörter, sowie den Rhythmus, Wohlklang u. s. f. übrig. Und zwar nicht als das eigentliche Element für den Inhalt, sondern als eine accidentellere Aeußerlichkeit, welche eine Kunstform nur noch annimmt, weil die Kunst keine Außenseite sich schlechthin zufällig nach eigenem Belieben ergehn lassen darf.

α) Bei dieser Zurückziehung des geistigen Inhalts aus dem sinnlichen Material fragt es sich nun sogleich, was denn jetzt in der Poesie, wenn es der Ton nicht seyn soll, die eigentliche

Aeußerlichkeit und Objektivität ausmachen werde. Wir können einfach antworten: das innere Vorſtellen und Anſchauen ſelbſt. Die geiſtigen Formen ſind es, die ſich an die Stelle des Sinnlichen ſetzen, und das zu geſtaltende Material, wie früher Marmor, Erz, Farbe, und die muſikaliſchen Töne abgeben. Denn wir müſſen uns hier nicht dadurch irre führen laſſen, daß man ſagen kann, Vorſtellungen und Anſchauungen ſeyen ja der Inhalt der Poeſie. Dieß iſt allerdings, wie ſich ſpäter noch ausführlicher zeigen wird, richtig; ebenſo weſentlich ſteht aber auch zu behaupten, daß die Vorſtellung, die Anſchauung, Empfindung u. ſ. f. die ſpecifiſchen Formen ſeyen, in denen von der Poeſie jeder Inhalt gefaßt und zur Darſtellung gebracht wird, ſo daß dieſe Formen, da die ſinnliche Seite der Mittheilung das nur Beiherſpielende bleibt, das eigentliche Material liefern, welches der Dichter künſtleriſch zu behandeln hat. Die Sache, der Inhalt ſoll zwar auch in der Poeſie zur Gegenſtändlichkeit für den Geiſt gelangen, die Objektivität jedoch vertauſcht ihre bisherige äußere Realität mit der innern, und erhält ein Daſeyn nur im Bewußtſeyn ſelbſt, als etwas bloß geiſtig Vorgeſtelltes und Angeſchautes. Der Geiſt wird ſo auf ſeinem eigenen Boden ſich gegenſtändlich und hat das ſprachliche Element nur als Mittel, Theils der Mittheilung, Theils der unmittelbaren Aeußerlichkeit, aus welcher er, als aus einem bloßen Zeichen, von Hauſe aus in ſich zurückgegangen iſt. Deshalb bleibt es auch für das eigentlich Poetiſche gleichgültig, ob ein Dichtwerk geleſen oder angehört wird, und es kann auch ohne weſentliche Verkümmerung ſeines Werthes in andere Sprachen überſetzt, aus gebundener in ungebundene Rede übertragen, und ſomit in ganz andere Verhältniſſe des Tönens gebracht werden.

β) Weiter nun zweitens fragt es ſich, für was denn das innere Vorſtellen als Material und Form in der Poeſie anzuwenden ſey. Für das an und für ſich Wahrhafte der geiſtigen Intereſſen überhaupt, doch nicht nur für das Subſtantielle

derselben in ihrer Allgemeinheit symbolischer Andeutung oder klassischen Besonderung, sondern ebenso für alles Specielle auch und Partikuläre, was in diesem Substantiellen liegt, und damit für Alles fast, was den Geist auf irgend eine Weise interessirt und beschäftigt. Die redende Kunst hat deswegen in Ansehung ihres Inhalts sowohl, als auch der Weise, denselben zu exponiren, ein unermeßliches und weiteres Feld als die übrigen Künste. Jeder Inhalt, alle geistigen und natürlichen Dinge, Begebenheiten, Geschichten, Thaten, Handlungen, innere und äußere Zustände lassen sich in die Poesie hineinziehn und von ihr gestalten.

γ) Dieser verschiedenartigste Stoff nun aber wird nicht schon dadurch, daß er überhaupt in die Vorstellung aufgenommen ist, poetisch, denn auch das gewöhnliche Bewußtseyn kann sich ganz denselben Gehalt zu Vorstellungen ausbilden, und zu Anschauungen vereinzeln, ohne daß etwas Poetisches zu Stande kommt. In dieser Rücksicht nannten wir die Vorstellung vorhin nur das Material und Element, das erst, insofern es durch die Kunst eine neue Gestalt annimmt, zu einer der Poesie gemäßen Form wird, wie auch Farbe und Ton nicht unmittelbar als Farbe und Ton bereits malerisch und musikalisch sind. Wir können diesen Unterschied allgemein so fassen, daß es nicht die Vorstellung als solche, sondern die künstlerische Phantasie sey, welche einen Inhalt poetisch mache, wenn nämlich die Phantasie denselben so ergreift, daß er sich, statt als architektonische, skulpturmäßig plastische und malerische Gestalt darzustehn oder als musikalische Töne zu verklingen, in der Rede, in Worten und deren sprachlich schöner Zusammenfügung mittheilen läßt.

Die nächste Forderung, welche hiedurch nothwendig wird, beschränkt sich einer Seits darauf, daß der Inhalt weder in den Verhältnissen des verständigen oder spekulativen Denkens, noch in der Form wortloser Empfindung, oder bloß äußerlich

ſinnlicher Deutlichkeit und Genauigkeit aufgefaßt ſey, anderer Seits, daß er nicht in der Zufälligkeit, Zerſplitterung und Relativität der endlichen Wirklichkeit überhaupt in die Vorſtellung eingehe. Die poetiſche Phantaſie hat in dieſer Rückſicht einmal die Mitte zu halten zwiſchen der abſtrakten Allgemeinheit des Denkens, und der ſinnlich konkreten Leiblichkeit, ſoweit wir letztere in den Darſtellungen der bildenden Künſte haben kennen lernen, das andere Mal muß ſie überhaupt den Forderungen Genüge thun, welche wir im erſten Theile bereits für jedes Kunſtgebilde aufſtellten; d. h. ſie muß in ihrem Inhalte Zweck für ſich ſelbſt ſeyn, und alles, was ſie ergreifen mag, in rein theoretiſchem Intereſſe als eine in ſich ſelbſtſtändige, in ſich geſchloſſene Welt ausbilden. Denn nur in dieſem Falle iſt, wie die Kunſt es verlangt, der Inhalt durch die Art ſeiner Darſtellung ein organiſches Ganzes, das in ſeinen Theilen den Anſchein eines engen Zuſammenhangs und Zuſammenhalts giebt, und, der Welt relativer Abhängigkeiten gegenüber, frei für ſich nur um ſeiner ſelbſt willen daſteht.

3. Der letzte Punkt, den wir noch ſchließlich in Rückſicht auf den Unterſchied der Poeſie von den übrigen Künſten zu beſprechen haben, betrifft gleichfalls das veränderte Verhältniß, in welches die dichteriſche Phantaſie ihre Gebilde zu dem äußeren Material der Darſtellung bringt.

Die bisher betrachteten Künſte machten vollſtändig Ernſt mit dem ſinnlichen Element, in welchem ſie ſich bewegten, inſofern ſie dem Inhalte nur eine Geſtalt gaben, welche durchweg konnte von den aufgethürmten ſchweren Maſſen, dem Erz, Marmor, Holz, den Farben und Tönen aufgenommen und ausgeprägt werden. Nun hat in gewiſſem Sinne freilich auch die Poeſie eine ähnliche Pflicht zu erfüllen. Denn ſie muß dichtend ſtets darauf bedacht ſeyn, daß ihre Geſtaltungen nur durch die ſprachliche Mittheilung dem Geiſte kund werden ſollen. Dennoch verändert ſich hier das ganze Verhältniß.

a) Bei der Wichtigkeit nämlich, welche die sinnliche Seite in den bildenden Künsten und der Musik erhält, entspricht nun, der specifischen Bestimmtheit dieses Materials wegen, auch nur ein begrenzter Kreis von Darstellungen vollständig dem besondern, realen Daseyn in Stein, Farbe oder Ton, so daß dadurch der Inhalt und die künstlerische Auffassungsweise der bisher betrachteten Künste in gewisse Schranken eingehegt wird. Dieß war der Grund, weshalb wir jede der bestimmten Künste nur mit irgend einer der besonderen Kunstformen, zu deren gemäßer Ausdrückung diese und nicht auch die andere Kunst, am fähigsten erschien, in engen Zusammenhang brachten. Die Architektur mit dem Symbolischen, die Skulptur mit dem Klassischen, Malerei und Musik mit der romantischen Form. Zwar griffen die besonderen Künste diesseits und jenseits ihres eigentlichen Bereichs auch in die anderen Kunstformen hinüber, weshalb wir ebenso von klassischer und romantischer Baukunst, von symbolischer und christlicher Skulptur sprechen konnten, und auch der klassischen Malerei und Musik Erwähnung thun mußten; diese Abzweigungen aber waren, statt den eigentlichen Gipfel zu erreichen, Theils nur vorbereitende Versuche untergeordneter Anfänge, oder sie zeigten ein beginnendes Ueberschreiten einer Kunst, in welchem dieselbe einen Inhalt und eine Behandlungsweise des Materials ergriff, deren Typus vollständig auszubilden erst einer weiteren Kunst erlaubt war. — Am ärmsten in dem Ausdrucke ihres Inhalts überhaupt ist die Architektur, reichhaltiger schon die Skulptur, während sich der Umfang der Malerei und Musik am weitesten auszudehnen vermag. Denn mit der steigenden Idealität und vielseitigeren Partikularisirung des äußeren Materials vermehrt sich die Mannigfaltigkeit sowohl des Inhalts als auch der Formen, die derselbe annimmt. Die Poesie nun streift sich von solcher Wichtigkeit des Materials überhaupt in der Weise los, daß die Bestimmtheit ihrer sinnlichen Aeußerungsart keinen Grund mehr für die Beschränkung auf einen

ſpecifiſchen Inhalt und abgegrenzten Kreis der Auffaſſung und Darſtellung abgeben kann. Sie iſt deshalb auch an keine beſtimmte Kunſtform ausſchließlicher gebunden, ſondern wird die allgemeine Kunſt, welche jeden Inhalt, der nur überhaupt in die Phantaſie einzugehn im Stande iſt, in jeder Form geſtalten und ausſprechen kann, da ihr eigentliches Material die Phantaſie ſelber bleibt, dieſe allgemeine Grundlage aller beſonderen Kunſtformen und einzelnen Künſte.

Das Aehnliche haben wir bereits in einem anderen Gebiete beim Schluſſe der beſonderen Kunſtformen geſehn, deren letzten Standpunkt wir darin ſuchten, daß die Kunſt ſich von der ſpeciellen Darſtellungsweiſe in einer ihrer Formen unabhängig machte, und über dem Kreiſe dieſer Totalität von Beſonderheiten ſtand. Die Möglichkeit ſolch einer allſeitigen Ausbildung liegt unter den beſtimmten Künſten von Hauſe aus allein im Weſen der Poeſie, und bethätigt ſich deshalb im Verlauf der dichteriſchen Produktion Theils durch die wirkliche Ausgeſtaltung jeder beſondern Form, Theils durch die Befreiung aus der Befangenheit in dem für ſich abgeſchloſſenen Typus des entweder ſymboliſchen, oder klaſſiſchen und romantiſchen Charakters der Auffaſſung und des Inhalts.

b) Hieraus läßt ſich nun auch zugleich die Stellung rechtfertigen, welche wir der Dichtkunſt in der wiſſenſchaftlichen Entwickelung gegeben haben. Denn da die Poeſie ſich mehr, als dieß in irgend einer der anderen Produktionsweiſen von Kunſtwerken der Fall ſeyn kann, mit dem Allgemeinen der Kunſt als ſolcher zu thun macht, ſo könnte es ſcheinen, daß die wiſſenſchaftliche Erörterung mit ihr zu beginnen habe, um dann erſt in die Beſonderung einzugehn, zu welcher das ſpecifiſche ſinnliche Material die übrigen Künſte auseinandertreten läßt. Nach dem jedoch, was wir bereits bei den beſonderen Kunſtformen geſehn haben, beſteht der philoſophiſche Entfaltungsgang einer Seits in einer Vertiefung des geiſtigen Gehaltes, anderer Seits in dem

Erweis, daß die Kunst ihren gemäßen Inhalt zunächst nur suche, sodann ihn finde, und endlich überschreite. Dieser Begriff des Schönen und der Kunst muß sich nun ebenso auch in den Künsten selbst geltend machen. Wir begannen deshalb mit der Architektur, welche der vollständigen Darstellung des Geistigen in einem sinnlichen Element nur zustrebt, so daß die Kunst bei der echten Ineinsbildung erst durch die Skulptur anlangt, und mit der Malerei und Musik, um der Innerlichkeit und Subjektivität ihres Gehalts willen, die vollbrachte Einigung sowohl nach Seiten der Konception als der sinnlichen Ausführung wieder aufzulösen beginnt. Diesen letzteren Charakter nun stellt die Poesie am schärfsten heraus, insofern sie in ihrer Kunstverkörperung wesentlich als ein Herausgehn aus der realen Sinnlichkeit und Herabsetzen derselben, nicht aber als ein Produciren zu fassen ist, das in die Verleiblichung und Bewegung im Aeußerlichen noch nicht einzugehen wagt. Um diese Befreiung wissenschaftlich explicirten zu können, muß aber das vorher schon erörtert seyn, wovon die Kunst sich zu losezumachen unternimmt. In der gleichen Weise verhält es sich mit dem Umstande, daß die Poesie die Totalität des Inhalts und der Kunstformen in sich aufzunehmen im Stande ist. Auch dieß haben wir als das Erringen einer Totalität anzusehn, das wissenschaftlich nur als Aufheben der Beschränktheit im Besondern kann dargethan werden, wozu wiederum die vorausgegangene Betrachtung der Einseitigkeiten gehört, deren alleinige Gültigkeit durch die Totalität negirt wird.

Nur durch diesen Gang der Betrachtung ergiebt sich dann auch die Poesie als diejenige besondere Kunst, an welcher zugleich die Kunst selbst sich aufzulösen beginnt, und für das philosophische Erkennen ihren Uebergangspunkt zur religiösen Vorstellung als solcher, sowie zur Prosa des wissenschaftlichen Denkens erhält. Die Grenzgebiete der Welt des Schönen sind, wie wir früher sahen, auf der einen Seite die Prosa der End-

lichkeit und des gewöhnlichen Bewußtſeyns, aus der die Kunſt ſich zur Wahrheit herauseringt, auf der anderen Seite die höheren Sphären der Religion und Wiſſenſchaft, in welche ſie zu einem ſinnlichkeitsloſeren Erfaſſen des Abſoluten übergeht.

c) Wie vollſtändig deshalb auch die Poeſie die ganze Totalität des Schönen noch einmal in geiſtigſter Weiſe produciert, ſo macht dennoch die Geiſtigkeit gerade zugleich den Mangel dieſes letzten Kunſtgebiets aus. Wir können innerhalb des Syſtems der Künſte die Dichtkunſt in dieſer Rückſicht der Architektur direkt entgegenſtellen. Die Baukunſt nämlich vermag das objektive Material noch dem geiſtigen Gehalt nicht ſo zu unterwerfen, daß ſie daſſelbe zur adäquaten Geſtalt des Geiſtes zu formiren im Stande wäre; die Poeſie umgekehrt geht in der negativen Behandlung ihres ſinnlichen Elementes ſo weit, daß ſie das Entgegengeſetzte der ſchweren räumlichen Materie, den Ton, ſtatt ihn, wie es die Baukunſt mit ihrem Material thut, zu einem andeutenden Symbol zu geſtalten, vielmehr zu einem bedeutungsloſen Zeichen herabbringt. Dadurch löſt ſie aber die Verſchmelzung der geiſtigen Innerlichkeit und des äußern Daſeyns in einem Grade auf, welcher dem urſprünglichen Begriffe der Kunſt nicht mehr zu entſprechen anfängt, ſo daß nun die Poeſie Gefahr läuft, ſich überhaupt aus der Region des Sinnlichen ganz in das Geiſtige hineinzuverlieren. Die ſchöne Mitte zwiſchen dieſen Extremen der Baukunſt und Poeſie halten die Skulptur, Malerei und Muſik, indem jede dieſer Künſte den geiſtigen Gehalt noch ganz in ein natürliches Element hineinarbeitet und gleichmäßig den Sinnen wie dem Geiſte erfaßbar macht. Denn obſchon Malerei und Muſik, als die romantiſchen Künſte, ein bereits ideelleres Material ergreifen, ſo erſetzen ſie dennoch die Unmittelbarkeit des Daſeyns, die ſich in dieſer geſteigerten Idealität zu verflüchtigen beginnt, auf der anderen Seite wiederum durch die Fülle der Partikularität und die mannigfaltigere Geſtaltbarkeit, deren die

Farbe und der Ton sich in reicherer Weise, als es für das Material der Skulptur erforderlich ist, fähig erweisen.

Die Poesie sucht nun zwar ihrer Seits gleichfalls nach einem Ersatze, insofern sie die objektive Welt in einer Breite und Vielseitigkeit vor Augen bringt, welche selbst die Malerei, wenigstens in ein und demselben Werke, nicht zu erreichen weiß, doch dieß bleibt immer nur eine Realität des innern Bewußtseyns, und wenn die Poesie auch im Bedürfniß der Kunstverkörperung auf einen verstärkten sinnlichen Eindruck losgeht, so vermag sie doch denselben Theils nur durch die von der Musik und Malerei erborgten, ihr selbst aber fremden Mittel zu Stande zu bringen, Theils muß sie, um sich selbst als echte Poesie zu erhalten, diese Schwesterkünste nur immer als dienend hinzutreten lassen, und die geistige Vorstellung dagegen, die Phantasie die zur inneren Phantasie spricht, als eigentliche Hauptsache, um welche es zu thun ist, herausheben.

Soviel im Allgemeinen von dem begriffsmäßigen Verhältniß der Poesie zu den übrigen Künsten. Was nun die nähere Betrachtung der Dichtkunst selber angeht, so müssen wir dieselbe nach folgenden Gesichtspunkten ordnen.

Wir haben gesehn, daß in der Poesie das innere Vorstellen selbst sowohl den Inhalt als auch das Material abgiebt. Indem das Vorstellen jedoch auch außerhalb der Kunst bereits die geläufigste Weise des Bewußtseyns ist, so müssen wir uns zunächst die Aufgabe unterziehn, die poetische Vorstellung von der prosaischen abzuscheiden. Bei diesem inneren poetischen Vorstellen allein darf aber die Dichtkunst nicht stehn bleiben, sondern muß ihre Gestaltungen dem sprachlichen Ausdruck anvertraun. Hiernach hat sie wiederum eine doppelte Pflicht zu übernehmen. Einer Seits nämlich muß sie bereits ihr inneres Bilden so einrichten, daß es sich der sprachlichen Mittheilung vollständig fügen kann; anderer Seits darf sie dieß sprachliche Element selbst nicht so belassen, wie es von dem gewöhnlichen Bewußtseyn ge-

braucht wird, ſondern muß es poetiſch behandeln, um ſich ſowohl in der Wahl und Stellung, als auch im Klang der Wörter von der proſaiſchen Ausdrucksweiſe zu unterſcheiden.

Da ſie nun aber, ihrer ſprachlichen Aeußerung ohnerachtet, am meiſten von den Bedingungen und Schranken frei iſt, welche die Beſonderheit des Materials den übrigen Künſten auferlegt, ſo behält die Poeſie die ausgedehnteſte Möglichkeit, vollſtändig alle die verſchiedenen Gattungen auszubilden, welche das Kunſtwerk, unabhängig von der Einſeitigkeit einer beſondern Kunſt, annehmen kann, und zeigt deshalb die vollendetſte Gliederung unterſchiedener Gattungen der Poeſie.

Hiernach haben wir im weiteren Verlauf

Erſtens vom Poetiſchen überhaupt und dem poetiſchen Kunſtwerk zu ſprechen;

Zweitens von dem poetiſchen Ausdruck;

Drittens von der Eintheilung der Dichtkunſt in epiſche, lyriſche und dramatiſche Poeſie.

I.

Das poetische Kunstwerk im Unterschiede des prosaischen.

Das Poetische als solches zu definiren oder eine Beschreibung von dem, was dichterisch sey, zu geben, abhorresciren fast alle, welche über Poesie geschrieben haben. Und in der That, wenn man von der Poesie als Dichtkunst zu sprechen anfängt, und nicht vorher bereits abgehandelt hat, was Inhalt und Vorstellungsweise der Kunst überhaupt sey, wird es höchst schwierig, festzustellen, worin man das eigentliche Wesen des Poetischen zu suchen habe. Hauptsächlich aber wächst die Mißlichkeit der Aufgabe, wenn man von der individuellen Beschaffenheit einzelner Produkte ausgeht, und nun aus dieser Bekanntschaft heraus etwas Allgemeines, das für die verschiedensten Gattungen und Arten Gültigkeit behalten soll, aussagen will. So gelten z. B. die heterogensten Werke für Gedichte. Setzt man nun solche Annahme voraus, und fragt dann, nach welchem Rechte dergleichen Produktionen als Gedichte dürften anerkannt werden, so tritt sogleich die eben angedeutete Schwierigkeit ein. Glücklicher Weise können wir derselben an dieser Stelle ausweichen. Einer Seits nämlich sind wir überhaupt nicht von den einzelnen Erscheinungen her bei dem allgemeinen Begriff der Sache angelangt, sondern haben umgekehrt aus dem Begriffe die Realität desselben zu entwickeln gesucht; wobei es denn nicht zu fordern ist, daß sich in unserem jetzigen Gebiete z. B. alles, was man so gemeinhin ein Gedicht nennt, unter diesen Begriff subsumiren lasse, insofern die Entscheidung, ob etwas wirklich ein poetisches Produkt sey oder nicht, erst aus dem Begriff selbst zu entnehmen ist. Anderer Seits brauchen wir der Forderung, den Begriff des Poetischen anzugeben, hier nicht mehr Genüge zu thun, weil wir, um diese Aufgabe zu erfüllen, nur alles das

würden wiederholen müssen, was wir im ersten Theile bereits vom Schönen und dem Ideal überhaupt entwickelt haben. Denn die Natur des Poetischen fällt im Allgemeinen mit dem Begriff des Kunstschönen und Kunstwerks überhaupt zusammen, indem die dichterische Phantasie nicht, wie in den bildenden Künsten und der Musik durch die Art des Materials, in welchem sie darzustellen gedenkt, in ihrem Schaffen nach vielen Seiten hin eingeengt und zu einseitigen Richtungen auseinandergetrieben wird, sondern sich nur den wesentlichen Forderungen einer idealen und kunstgemäßen Darstellung überhaupt zu unterwerfen hat. Ich will deshalb aus den vielfachen Gesichtspunkten, die sich hier in Anwendung bringen lassen, nur das Wichtigste herausheben; und zwar

erstens in Bezug auf den Unterschied der poetischen und prosaischen *Auffassungsweise*, und

zweitens in Ansehung des poetischen und prosaischen *Kunstwerks*; woran wir dann

drittens noch einige Bemerkungen über die schaffende Subjektivität, den *Dichter*, anschließen wollen.

1. Die poetische und prosaische Auffassung.

a) Was zunächst den *Inhalt* angeht, der sich für die poetische Konception eignet, so können wir, relativ wenigstens, sogleich das Aeußerliche als solches, die Naturdinge, ausschließen; die Poesie hat nicht Sonne, Berge, Wald, Landschaften, oder die äußere Menschengestalt, Blut, Nerven, Muskeln u. s. f., sondern geistige Interessen zu ihrem eigentlichen Gegenstande. Denn wie sehr sie auch das Element der Anschauung und Veranschaulichung in sich trägt, so bleibt sie doch auch in dieser Rücksicht geistige Thätigkeit, und arbeitet nur für die innere Anschauung, der das Geistige näher steht und gemäßer ist als die Außendinge in ihrer konkreten sinnlichen Erscheinung. Dieser gesammte Kreis tritt deshalb in die Poesie nur ein, insofern

der Geist in ihm eine Anregung oder ein Material seiner Thätigkeit findet; als Umgebung des Menschen also, als seine Außenwelt, welche nur in Beziehung auf das Innere des Bewußtseyns einen wesentlichen Werth hat, nicht aber auf die Würde Anspruch machen darf, für sich selbst der ausschließliche Gegenstand der Poesie zu werden. Ihr entsprechendes Objekt dagegen ist das unendliche Reich des Geistes. Denn das Wort, dieß bildsamste Material, das dem Geiste unmittelbar angehört, und das allerfähigste ist, die Interessen und Bewegungen desselben in ihrer inneren Lebendigkeit zu fassen, muß, wie es in den übrigen Künsten mit Stein, Farbe, Ton geschieht, auch vorzüglich zu dem Ausdrucke angewendet werden, welchem es sich am meisten gemäß erweist. Nach dieser Seite wird es die Hauptaufgabe der Poesie, die Mächte des geistigen Lebens, und was überhaupt in der menschlichen Leidenschaft und Empfindung auf und niederwogt, oder vor der Betrachtung ruhig vorüberzieht, das allesumfassende Reich menschlicher Vorstellung, Thaten, Handlungen, Schicksale, das Getriebe dieser Welt und die göttliche Weltregierung, zum Bewußtseyn zu bringen. So ist sie die allgemeinste und ausgebreiteteste Lehrerin des Menschengeschlechts gewesen und ist es noch. Denn Lehren und Lernen ist Wissen und Erfahren dessen, was ist. Sterne, Thiere, Pflanzen wissen und erfahren ihr Gesetz nicht; der Mensch aber existirt erst dem Gesetze seines Daseyns gemäß, wenn er weiß, was er selbst und was um ihn her ist; er muß die Mächte kennen, die ihn treiben und lenken, und solch ein Wissen ist es, welches die Poesie in ihrer ersten substantiellen Form giebt.

b) Denselbigen Inhalt aber faßt auch das prosaische Bewußtseyn auf und lehrt sowohl die allgemeinen Gesetze, als sie auch die bunte Welt der einzelnen Erscheinungen zu unterscheiden, zu ordnen und zu deuten versteht; es fragt sich deshalb, wie schon gesagt, bei solcher möglichen Gleichheit des In-

halts, nach dem allgemeinen Unterſchiede der proſaiſchen von der poetiſchen Vorſtellungsweiſe.

α) Die Poeſie iſt älter als das kunſtreich ausgebildete proſaiſche Sprechen. Sie iſt das urſprüngliche Vorſtellen des Wahren, ein Wiſſen, welches das Allgemeine noch nicht von ſeiner lebendigen Exiſtenz im Einzelnen trennt, Geſetz und Erſcheinung, Zweck und Mittel einander noch nicht gegenüberſtellt und aufeinander dann wieder raiſonnirend bezieht, ſondern das Eine nur im Anderen und durch das Andere faßt. Deshalb ſpricht ſie nicht etwa einen für ſich in ſeiner Allgemeinheit bereits erkannten Gehalt nur bildlich aus, im Gegentheil, ſie verweilt, ihrem unmittelbaren Begriff gemäß, in der ſubſtantiellen Einheit, die ſolche Trennung und bloße Beziehung noch nicht gemacht hat.

αα) In dieſer Anſchauungsweiſe ſtellt ſie nun alles, was ſie ergreift, als eine in ſich zuſammengeſchloſſene und dadurch ſelbſtſtändige Totalität hin, welche zwar reichhaltig ſeyn und eine weite Ausbreitung von Verhältniſſen, Individuen, Handlungen, Begebniſſen, Empfindungen und Vorſtellungsarten haben kann, doch dieſen breiten Komplexus als in ſich beſchloſſen, als hervorgebracht, bewegt von dem Einen zeigen muß, deſſen beſondere Aeußerung dieſe oder jene Einzelnheit iſt. So wird das Allgemeine, Vernünftige in der Poeſie nicht in abſtrakter Allgemeinheit und philoſophiſch erwieſenem Zuſammenhange oder verſtändiger Beziehung ſeiner Seiten, ſondern als belebt, erſcheinend, beſeelt, alles beſtimmend, und doch zugleich in einer Weiſe ausgeſprochen, welche die alles befaſſende Einheit, die eigentliche Seele der Belebung, nur geheim von Innen heraus wirken läßt.

ββ) Dieſes Auffaſſen, Geſtalten und Ausſprechen bleibt in der Poeſie rein theoretiſch. Nicht die Sache und deren praktiſche Exiſtenz, ſondern das Bilden und Reden iſt der Zweck der Poeſie. Sie hat begonnen, als der Menſch es unternahm ſich auszu-

sprechen; das Gesprochene ist ihr nur deswegen da, um ausgesprochen zu seyn. Wenn der Mensch selbst mitten innerhalb der praktischen Thätigkeit und Noth einmal zur theoretischen Sammlung übergeht und sich mittheilt, so tritt sogleich ein gebildeter Ausdruck, ein Anklang an das Poetische ein. Hievon liefert, um nur eins zu erwähnen, das durch Herodot uns erhaltene Distichon ein Beispiel, welches den Tod der zu Thermopylä gefallenen Griechen berichtet. Der Inhalt ist ganz einfach gelassen; die trockene Nachricht, mit dreihundert Myriaden hätten hier die Schlacht viertausend Peloponesier gekämpft; das Interesse ist aber, eine Inschrift zu fertigen, die That für die Mitwelt und Nachwelt, rein dieses Sagens wegen, auszusprechen, und so wird der Ausdruck poetisch, d. h. er will sich als ein ποιεῖν erweisen, das den Inhalt in seiner Einfachheit läßt, das Aussprechen jedoch absichtlich bildet. Das Wort, das die Vorstellungen faßt, ist sich von so hoher Würde, daß es sich von sonstiger Redeweise zu unterscheiden sucht und zu einem Distichon macht.

77) Dadurch bestimmt sich nun auch nach der sprachlichen Seite hin die Poesie als ein eigenes Gebiet, und um sich von dem gewöhnlichen Sprechen abzutrennen, wird die Bildung des Ausdrucks von einem höheren Werth als das bloße Aussprechen. Doch müssen wir in dieser Beziehung, wie in Rücksicht auf die allgemeine Anschauungsweise, wesentlich zwischen einer ursprünglichen Poesie unterscheiden, welche vor der Ausbildung der gewöhnlichen und kunstreichen Prosa liegt, und der dichterischen Auffassung und Sprache, die sich inmitten eines schon vollständig fertigen prosaischen Lebenszustandes und Ausdrucks entwickelt. Die erstere ist absichtslos poetisch im Vorstellen und Sprechen; die letztere dagegen weiß von dem Gebiet, von welchem sie sich loslösen muß, um sich auf den freien Boden der Kunst zu stellen, und bildet sich deshalb im bewußten Unterschiede dem Prosaischen gegenüber aus.

β) Das prosaische Bewußtseyn zweitens, das die Poesie von sich aussondern muß, bedarf einer ganz anderen Art des Vorstellens und Redens.

αα) Auf der einen Seite nämlich betrachtet dasselbe den breiten Stoff der Wirklichkeit nach dem verständigen Zusammenhange von Ursach und Wirkung, Zweck und Mittel und sonstigen Kategorien des beschränkten Denkens, überhaupt nach den Verhältnissen der Aeußerlichkeit und Endlichkeit. Dadurch tritt jedes Besondere einmal in falscher Weise als selbstständig auf, das andere Mal wird es in bloße Beziehung auf Anderes gebracht, und damit nur in seiner Relativität und Abhängigkeit gefaßt, ohne daß jene freie Einheit zu Stande kommt, die in sich selbst in allen ihren Verzweigungen und Auseinanderlegungen dennoch ein totales und freies Ganzes bleibt, indem die besonderen Seiten nur die eigene Explikation und Erscheinung des einen Inhaltes sind, welcher den Mittelpunkt und die zusammenhaltende Seele ausmacht und sich als diese durchdringende Belebung auch wirklich bethätigt. Diese Art des verständigen Vorstellens bringt es deshalb nur zu besonderen Gesetzen der Erscheinungen, und verharrt nun ebenso in der Trennung und bloßen Beziehung der partikulären Existenz und des allgemeinen Gesetzes, als ihr auch die Gesetze selbst zu festen Besonderheiten auseinanderfallen, deren Verhältniß gleichfalls nur unter der Form der Aeußerlichkeit und Endlichkeit vorgestellt wird.

ββ) Anderer Seits läßt das gewöhnliche Bewußtseyn sich auf den inneren Zusammenhang, auf das Wesentliche der Dinge, auf Gründe, Ursachen, Zwecke u. s. f. gar nicht ein, sondern begnügt sich damit, das was ist und geschieht, als bloß Einzelnes, d. h. seiner bedeutungslosen Zufälligkeit nach, aufzunehmen. In diesem Falle wird zwar durch keine verständige Scheidung die lebendige Einheit aufgehoben, in welcher

die poetische Anschauung die innere Vernunft der Sache und deren Aeußerung und Daseyn zusammenhält, was aber fehlt, ist eben der Blick in diese Vernünftigkeit und Bedeutung der Dinge, die für das Bewußtseyn damit wesenlos werden, und auf das Interesse der Vernunft keinen weiteren Anspruch machen dürfen. Das Verstehen einer verständig zusammenhängenden Welt und deren Relationen ist dann nur mit dem Blick in ein Neben- und Durcheinander von Gleichgültigem vertauscht, das wohl eine große Breite äußerlicher Lebendigkeit haben kann, aber das tiefere Bedürfniß schlechthin unbefriedigt von sich läßt. Denn die echte Anschauung und das gediegene Gemüth findet nur da eine Befriedigung, wo es in den Erscheinungen die entsprechende Realität des Wesentlichen und Wahrhaften selber erblickt und empfindet. Das äußerlich Lebendige bleibt dem tieferen Sinne todt, wenn nichts Inneres und in sich selbst Bedeutungsreiches als die eigentliche Seele hindurchscheint.

γγ) Diese Mängel des verständigen Vorstellens und gewöhnlichen Anschauens tilgt nun drittens das *spekulative* Denken, und steht dadurch von der einen Seite her mit der poetischen Phantasie in Verwandtschaft. Das vernünftige Erkennen nämlich macht es sich weder mit der zufälligen Einzelheit zu thun oder übersieht in dem Erscheinenden das Wesen desselben, noch begnügt es sich mit jenen Trennungen und bloßen Beziehungen der verständigen Vorstellung und Reflexion, sondern verknüpft das zur freien Totalität, was für die endliche Betrachtung Theils als selbstständig auseinanderfällt, Theils in einheitslose Relation gesetzt wird. Das Denken aber hat nur Gedanken zu seinem Resultat; es verflüchtigt die Form der Realität zur Form des reinen Begriffs, und wenn es auch die wirklichen Dinge in ihrer wesentlichen Besonderheit und ihrem wirklichen Daseyn faßt und erkennt, so erhebt es dennoch auch dieß Besondere in das allgemeine ideelle Element, in welchem allein das Denken bei sich selber ist. Dadurch entsteht der erscheinenden Welt gegenüber

ein neues Reich, das wohl die Wahrheit des Wirklichen, aber eine Wahrheit iſt, die nicht wieder im Wirklichen ſelbſt als geſtaltende Macht und eigene Seele deſſelben offenbar wird. Das Denken iſt nur eine Verſöhnung des Wahren und der Realität im Denken; das poetiſche Schaffen und Bilden aber eine Verſöhnung in der wenn auch nur geiſtig vorgeſtellten Form realer Erſcheinung ſelber.

γ) Dadurch erhalten wir zwei unterſchiedene Sphären des Bewußtſeyns, Poeſie und Proſa. In frühen Zeiten, in welchen ſich eine beſtimmte Weltanſchauung, ihrem religiöſen Glauben und ſonſtigen Wiſſen nach, weder zum verſtändig geordneten Vorſtellen und Erkennen fortgebildet, noch die Wirklichkeit der menſchlichen Zuſtände ſich einem ſolchen Wiſſen gemäß geregelt hat, behält die Poeſie leichteres Spiel. Ihr ſteht dann die Proſa nicht als ein für ſich ſelbſtſtändiges Feld des inneren und äußeren Daſeyns gegenüber, das ſie erſt überwinden muß, ſondern ihre Aufgabe beſchränkt ſich mehr nur auf ein Vertiefen der Bedeutungen und Klären der Geſtalten des ſonſtigen Bewußtſeyns. Hat dagegen die Proſa den geſammten Inhalt des Geiſtes ſchon in ihre Auffaſſungsweiſe hineingezogen und allem und jedem den Stempel derſelben eingedrückt, ſo muß die Poeſie das Geſchäft einer durchgängigen Umſchmelzung und Umprägung übernehmen, und ſieht ſich bei der Sprödigkeit des Proſaiſchen nach allen Seiten hin in vielfache Schwierigkeiten verwickelt. Denn ſie hat ſich nicht nur dem Feſthaften der gewöhnlichen Anſchauung im Gleichgültigen und Zufälligen zu entreißen, und die Betrachtung des verſtändigen Zuſammenhanges der Dinge zur Vernünftigkeit zu erheben, oder das ſpekulative Denken zur Phantaſie gleichſam im Geiſte ſelber wieder zu verleiblichen, ſondern muß ebenſo auch in dieſer mehrfachen Rückſicht die gewohnte Ausdrucksweiſe des proſaiſchen Bewußtſeyns zur poetiſchen umwandeln, und bei aller Abſichtlichkeit, welche ſolch ein Gegenſatz nothwendig her-

vorrust, dennoch den Schein der Absichtslosigkeit und ursprünglichen Freiheit, deren die Kunst bedarf, vollständig bewahren.

c) So hätten wir denn jetzt im Allgemeinsten sowohl den Inhalt des Poetischen angegeben, als auch die poetische Form von der prosaischen abgeschieden. Der dritte Punkt endlich, dessen wir noch erwähnen müssen, betrifft die Partikularisation, zu welcher die Poesie mehr noch als die übrigen Künste fortgeht, die eine weniger reichhaltige Entwickelung haben. Die Architektur sehen wir zwar gleichfalls bei den verschiedensten Völkern und in dem ganzen Verlauf der Jahrhunderte erstehen, doch schon die Skulptur erreicht ihren höchsten Gipfelpunkt in der alten Welt, durch die Griechen und Römer, wie die Malerei und Musik in der neueren Zeit durch die christlichen Völker. Die Poesie aber feiert bei allen Nationen und in allen Zeiten fast, welche überhaupt in der Kunst produktiv sind, Epochen des Glanzes und der Blüthe. Denn sie umfaßt den gesammten Menschengeist, und die Menschheit ist vielfach partikularisirt.

α) Da nun die Poesie nicht das Allgemeine in wissenschaftlicher Abstraktion zu ihrem Gegenstande hat, sondern das individualisirte Vernünftige zur Darstellung bringt, so bedarf sie durchweg der Bestimmtheit des Nationalcharakters, aus dem sie hervorgeht, und dessen Gehalt und Weise der Anschauung auch ihren Inhalt und ihre Darstellungsart ausmacht, und geht deshalb zu einer Fülle der Besonderung und Eigenthümlichkeit fort. Morgenländische, italienische, spanische, englische, römische, griechische, deutsche Poesie, alle sind durchaus in Geist, Empfindung, Weltanschauung, Ausdruck u. s. f. verschieden.

Die gleich mannigfaltige Unterschiedenheit macht sich nun auch rücksichtlich der Zeitepochen, in welchen gedichtet wird, geltend. Was z. B. die deutsche Poesie itzt ist, hat sie im Mittelalter oder zur Zeit des dreißigjährigen Krieges nicht seyn können. Die Bestimmungen, die jetzt unser höchstes Interesse erregen, gehören der ganzen gegenwärtigen Zeitentwickelung an, und

so hat jede Zeit ihre weitere oder beschränktere, höhere und freiere oder herabgestimmtere Empfindungsweise, überhaupt ihre besondere Weltanschauung, welche sich gerade durch die Poesie, insofern das Wort den ganzen Menschengeist auszusprechen im Stande ist, am klarsten und vollständigsten zum kunstgemäßen Bewußtseyn bringt. —

β) Unter diesen Nationalcharakteren, Zeitgesinnungen und Weltanschauungen sind dann wieder die einen poetischer als die anderen. So ist z. B. die morgenländische Form des Bewußtseyns im Ganzen poetischer als die abendländische, Griechenland ausgenommen. Das Unzersplitterte, Feste, Eine, Substantielle bleibt im Orient immer die Hauptsache, und solch eine Anschauung ist die von Hause aus gediegenste, wenn sie auch nicht bis zur Freiheit des Ideals hindurchdringt. Das Abendland dagegen, besonders die neuere Zeit geht von der unendlichen Zerstreuung und Partikularisation des Unendlichen aus, wodurch bei der Punktualisirung aller Dinge auch das Endliche für die Vorstellung Selbstständigkeit erhält und doch wieder zur Relativität muß umgebeugt werden, während für die Orientalen nichts eigentlich selbstständig bleibt, sondern alles nur als das Accidentelle erscheint, das in dem Einen und Absoluten, zu welchem es zurückgeführt ist, seine stete Koncentration und letzte Erledigung findet.

γ) Durch diese Mannigfaltigkeit der Volksunterschiede und den Entwickelungsgang im Verlauf der Jahrhunderte zieht sich nun aber als das Gemeinsame, und deshalb auch anderen Nationen und Zeitgesinnungen Verständliche und Genießbare einer Seits das allgemein Menschliche hindurch, anderer Seits das Künstlerische. In dieser doppelten Beziehung besonders ist die griechische Poesie immer von Neuem wieder von den verschiedensten Nationen bewundert und nachgebildet worden, da in ihr das rein Menschliche dem Inhalte wie der künstlerischen Form nach zur schönsten Entfaltung gekommen ist. Doch selbst das Indi-

sche z. B., allem Abstande der Weltanschauung und Darstellungsweise zum Trotz, ist uns nicht gänzlich fremd, und wir können es als einen Hauptvorzug der jetzigen Zeit rühmen, daß in ihr sich der Sinn für die ganze Reichhaltigkeit der Kunst und des menschlichen Geistes überhaupt mehr und mehr aufzuschließen begonnen hat.

Sollen wir nun bei diesem Triebe zur Individualisirung, welchem die Poesie, den angegebenen Seiten nach, durchgängig folgt, hier von der Dichtkunst im Allgemeinen handeln, so bleibt dieß Allgemeine, das als solches könnte festgestellt werden, sehr abstrakt und schaal, und wir müssen deshalb, wenn wir von eigentlicher Poesie sprechen wollen, die Gestaltungen des vorstellenden Geistes immer in nationaler und temporärer Eigenthümlichkeit fassen, und selbst die dichtende subjektive Individualität nicht außer Acht lassen.

Dieß sind die Gesichtspunkte, welche ich in Betreff der poetischen Auffassung überhaupt vorausschicken wollte.

2. Das poetische und prosaische Kunstwerk.

Bei dem inneren Vorstellen als solchen aber kann die Poesie nicht stehen bleiben, sondern muß sich zum poetischen Kunstwerke gliedern und abrunden.

Die vielseitigen Betrachtungen, zu welchen dieser neue Gegenstand auffordert, können wir so zusammenfassen und ordnen, daß wir

Erstens das Wichtigste hervorheben, was das poetische Kunstwerk überhaupt angeht, und dieses sodann

Zweitens von den Hauptgattungen der prosaischen Darstellung abscheiden, insofern dieselben einer künstlerischen Behandlung noch fähig bleibt. Hieraus erst wird sich uns

Drittens der Begriff des freien Kunstwerkes vollständig ergeben.

a) In Rücksicht auf das poetische Kunstwerk im All-

gemeinen brauchen wir nur die Forderung zu wiederholen, daß es, wie jedes andere Produkt der freien Phantaſie, zu einer organiſchen Totalität müſſe ausgeſtaltet und abgeſchloſſen werden. Dieſem Anſpruch kann nur in folgender Weiſe Genüge geſchehn.

α) Erſtens muß dasjenige, was den durchgreifenden Inhalt ausmacht, ſey es ein beſtimmter Zweck des Handelns und Begebens, oder eine beſtimmte Empfindung und Leidenſchaft, vor allem Einheit in ſich ſelbſt haben.

αα) Auf dieſes Eine muß ſich dann alles Uebrige beziehen und damit in konkretem freiem Zuſammenhange ſtehn. Dieß iſt nur dadurch möglich, daß der gewählte Inhalt nicht als abſtraktes Allgemeines gefaßt wird, ſondern als menſchliches Handeln und Empfinden, als Zweck und Leidenſchaft, welche dem Geiſt, dem Gemüth, dem Wollen beſtimmter Individuen angehören, und aus dem eigenen Boden dieſer individuellen Natur ſelbſt entſpringen.

ββ) Das Allgemeine, das zur Darſtellung gelangen ſoll, und die Individuen, in deren Charakter, Begebniſſen und Handlungen es zur poetiſchen Erſcheinung heraustritt, dürfen deshalb nicht auseinander fallen, oder ſo bezogen ſeyn, daß die Individuen nur abſtrakten Allgemeinheiten dienſtbar werden, ſondern beide Seiten müſſen lebendig in einander verwebt bleiben. So iſt in der Iliade z. B. der Kampf der Griechen und Troer und der Sieg der Hellenen an den Zorn des Achilles geknüpft, welcher dadurch den zuſammenhaltenden Mittelpunkt des Ganzen abgiebt. Allerdings finden ſich auch poetiſche Werke, in welchen der Grundinhalt Theils überhaupt allgemeinerer Art iſt, Theils auch für ſich in bedeutenderer Allgemeinheit ausgeführt wird, wie z. B. in Dante's großem epiſchen Gedichte, das die ganze göttliche Welt durchſchreitet und nun die verſchiedenartigſten Individuen im Verhältniß zu den Höllenſtrafen, dem Fegefeuer und den Segnungen des Paradieſes darſtellt. Aber auch hier iſt kein abſtraktes Auseinanderfallen dieſer Seiten und keine bloße Dienſtbar-

keit der einzelnen Subjekte vorhanden. Denn in der christlichen Welt ist das Subjekt nicht als bloße Accidenz der Gottheit zu fassen, sondern als unendlicher Zweck in sich selbst, so daß hier der allgemeine Zweck, die göttliche Gerechtigkeit im Verdammen und Seligsprechen, zugleich als die immanente Sache, das ewige Interesse und Seyn des Einzelnen selber erscheinen kann. Es ist in dieser göttlichen Welt schlechthin um das Individuum zu thun: im Staate kann es wohl aufgeopfert werden, um das Allgemeine, den Staat zu retten, in Bezug auf Gott aber und in dem Reiche Gottes ist es an und für sich Selbstzweck.

77) Drittens jedoch muß nun auch das Allgemeine, das den Inhalt für die menschliche Empfindung und Handlung liefert, als selbstständig, in sich fertig und vollendet dastehn, und eine abgeschlossene Welt für sich ausmachen. Hören wir z. B. in unseren Tagen von einem Officier, General, Beamten, Professor u. s. f., und stellen wir uns vor, was dergleichen Figuren und Charaktere in ihren Zuständen und Umgebungen zu wollen und zu vollbringen im Stande sind, so haben wir nur einen Inhalt des Interesses und der Thätigkeit vor uns, der Theils nichts für sich Abgerundetes und Selbstständiges ist, sondern in unendlich mannigfaltigen äußeren Zusammenhängen, Verhältnissen und Abhängigkeiten steht, Theils wieder als abstraktes Ganzes genommen die Form eines von der Individualität des sonstigen totalen Charakters losgerissenen Allgemeinen, der Pflicht z. B. annehmen kann. — Umgekehrt giebt es wohl einen Inhalt gediegener Art, der ein in sich geschlossenes Ganzes bildet, doch ohne weitere Entwickelung und Bewegung schon in einem Satze vollendet und fertig ist. Von solchem Gehalt läßt sich eigentlich nicht sagen, ob er zur Poesie oder Prosa zu rechnen sey. Das große Wort des alten Testaments z. B.: „Gott sprach, es werde Licht und es ward Licht," ist in seiner Gediegenheit und schlagenden Fassung für sich die höchste Poesie so gut als Prosa. Ebenso die Gebote: Ich bin der Herr, der Gott, du

ſollt keine anderen Götter haben neben mir; oder: du ſollt Vater und Mutter ehren. Auch die goldenen Sprüche des Pythagoras, die Sprüche und Weisheit Salomonis u ſ. f. gehören hierher. Es ſind dieß gehaltvolle Sätze, die gleichſam noch vor dem Unterſchiede des Proſaiſchen und Poetiſchen liegen. Ein poetiſches Kunſtwerk aber iſt dergleichen ſelbſt in größeren Zuſammenſtellungen kaum zu nennen, denn die Abgeſchloſſenheit und Rundung haben wir in der Poeſie zugleich als Entwickelung, Gliederung und deshalb als eine Einheit zu nehmen, welche weſentlich aus ſich zu einer wirklichen Beſonderung ihrer unterſchiedenen Seiten und Theile herausgeht. Dieſe Forderung, welche ſich in der bildenden Kunſt, nach Seiten der Geſtalt wenigſtens, von ſelber verſteht, iſt auch für das poetiſche Kunſtwerk von höchſter Wichtigkeit.

β) Wir ſind dadurch auf einen zweiten zur organiſchen Gliederung gehörigen Punkt geführt, auf die Beſonderung nämlich des Kunſtwerks in ſich zu einzelnen Theilen, welche, um in eine organiſche Einheit treten zu können, als für ſich ſelber ausgebildet erſcheinen müſſen.

αα) Die nächſte Beſtimmung, die hier ſich aufthut, findet darin ihren Grund, daß die Kunſt überhaupt beim Beſondern zu verweilen liebt. Der Verſtand eilt, indem er das Mannigfaltige ſogleich entweder theoretiſch aus allgemeinen Geſichtspunkten her zuſammenfaßt, und es zu Reflexionen und Kategorien verflüchtigt; oder es praktiſch beſtimmten Zwecken unterwirft, ſo daß das Beſondere und Einzelne nicht zu ſeinem vollſtändigen Rechte kommt. Sich bei dem aufzuhalten, was dieſer Stellung gemäß nur einen relativen Werth bewahren kann, erſcheint dem Verſtande deshalb als unnütz und langweilig. Der poetiſchen Auffaſſung und Ausgeſtaltung aber muß jeder Theil, jedes Moment für ſich intereſſant, für ſich lebendig ſeyn, und ſie verweilt daher mit Luſt beim Einzelnen, malt es mit Liebe aus, und behandelt es als eine Totalität für ſich. Wie groß alſo das

Interesse, der Gehalt auch seyn mag, den die Poesie zum Mittelpunkte eines Kunstwerks macht, so organisirt sie doch ebensosehr auch im Kleinen, wie schon im menschlichen Organismus jedes Glied, jeder Finger aufs zierlichste zu einem Ganzen abgerundet, ist und überhaupt in der Wirklichkeit sich jede besondere Existenz zu einer Welt in sich abschließt. Das Fortschreiten der Poesie ist deshalb langsamer als die Urtheile und Schlüsse des Verstandes, dem es sowohl bei seinen theoretischen Betrachtungen als auch bei seinen praktischen Zwecken und Absichten vornehmlich auf das Endresultat, weniger dagegen auf den Weg, den er entlang geht, ankommt. — Was aber den Grad anbetrifft, in welchem hier die Poesie ihrem Hange zu jenem verweilenden Ausmalen nachgeben darf, so sahen wir schon, daß es nicht ihr Beruf sey, das Aeußerliche als solches in der Form seiner sinnlichen Erscheinung weitläufig zu beschreiben. Macht sie sich deshalb dergleichen breite Schilderungen zu ihrer Hauptaufgabe, ohne geistige Bezüge und Interessen darin wiederscheinen zu lassen, so wird sie schwerfällig und langweilig. Besonders muß sie sich hüten, in Betreff auf genaues Detailliren mit der partikulären Vollständigkeit des realen Daseyns wetteifern zu wollen. Schon die Malerei muß in dieser Rücksicht vorsichtig seyn und sich zu beschränken wissen. Bei der Poesie nun kommt hiebei noch der doppelte Gesichtspunkt in Betracht, daß sie einer Seits nur auf die innere Anschauung wirken kann, und anderer Seits das, was in der Wirklichkeit mit einem Blicke zu überschauen und zu fassen ist, nur in vereinzelten Zügen nacheinander vor die Vorstellung zu bringen vermag, und daher in Ausführung des Einzelnen sich nicht soweit verbreiten darf, daß darüber nothwendig die Totalanschauung sich trübt, verwirrt oder verloren geht. Besondere Schwierigkeiten hat sie vornehmlich dann zu besiegen, wenn sie uns ein verschiedenartiges Handeln oder Geschehen vor Augen stellen soll, das sich der Wirklichkeit nach zur selbigen Zeit vollbringt, und wesentlich in

engem Zuſammenhange dieſer Gleichzeitigkeit ſteht, während ſie es doch immer nur als ein Nacheinander vorzuführen im Stande bleibt. — In Anſehung dieſes Punktes ſowie der Art des Verweilens, Fortſchreitens u. ſ. f. ergeben ſich übrigens aus dem Unterſchiede der beſondern Gattungen der Poeſie ſehr verſchiedenartige Forderungen. Es muß z. B. die epiſche Poeſie in ganz anderem Grade beim Einzelnen und Aeußeren Stand halten als die dramatiſche, die ſich im raſcheren Laufe vorwärts treibt, oder die lyriſche, die es ſich nur mit dem Innerlichen zu thun macht.

ββ) Durch eine ſolche Ausbildung nun *verſelbſtſtändigen* ſich *zweitens* die beſonderen Theile des Kunſtwerks. Dieß ſcheint zwar der Einheit, die wir als erſte Bedingung aufſtellten, ſchlechthin zu widerſprechen, in der That aber iſt dieſer Widerſpruch nur ein falſcher Schein. Denn die Selbſtſtändigkeit darf ſich nicht in *der* Weiſe befeſtigen, daß jeder beſondere Theil ſich abſolut von dem anderen abtrennt, ſondern muß ſich nur inſoweit geltend machen, als dadurch die verſchiedenen Seiten und Glieder zeigen, ihrer ſelbſt wegen in eigenthümlicher Lebendigkeit zur Darſtellung gekommen zu ſeyn, und auf eigenen freien Füßen zu ſtehn. Fehlt dagegen den einzelnen Theilen die individuelle Lebendigkeit, ſo wird das Kunſtwerk, das wie die Kunſt überhaupt dem Allgemeinen nur in Form wirklicher Beſonderheit ein Daſeyn geben kann, kahl und todt.

γγ) Dieſer Selbſtſtändigkeit zum Trotz müſſen jedoch dieſelben einzelnen Theile ebenſoſehr in Zuſammenhang bleiben, inſofern die *eine* Grundbeſtimmung, welche ſich in ihnen explicirt und darſtellt, ſich als die durchgreifende und die Totalität des Beſondern zuſammenhaltende und in ſich zurücknehmende Einheit kund zu geben hat. An dieſer Forderung vornehmlich kann die Poeſie, wenn ſie nicht auf ihrer Höhe ſteht, leicht ſcheitern, und das Kunſtwerk aus dem Elemente der freien Phan-

taste in das Bereich der Prosa zurückversetzen. Der Zusammenhang nämlich, in welchen die Theile gebracht werden, darf keine bloße Zweckmäßigkeit seyn. Denn in dem teleologischen Verhältnisse ist der Zweck die für sich vorgestellte und gewollte Allgemeinheit, die sich zwar die besonderen Seiten, durch welche und in denen sie Existenz gewinnt, gemäß zu machen versteht, dieselben jedoch nur als Mittel verwendet, und ihnen insofern alles freie Bestehen für sich und dadurch jede Art der Lebendigkeit raubt. Die Theile kommen dann nur in absichtliche Beziehung auf den einen Zweck, der allein als gültig hervorstechen soll, und das Uebrige abstrakt in seinen Dienst nimmt und sich unterwirft. Diesem unfreien verständigen Verhältnisse widerstrebt die freie Schönheit der Kunst.

γ) Deshalb muß die Einheit, welche sich in den besonderen Theilen des Kunstwerks wiederherzustellen hat, anderer Art seyn. Wir können die zwiefache Bestimmung, die in ihr liegt, so fassen:

αα) Erstens ist jedem Theile die oben geforderte eigenthümliche Lebendigkeit zu bewahren. Sehen wir nun aber auf das Recht, nach welchem das Besondere überhaupt in das Kunstwerk eingeführt werden kann, so gingen wir davon aus, daß es eine Grundidee sey, zu deren Darstellung das Kunstwerk überhaupt unternommen wird. Von ihr aus muß daher auch alles Bestimmte und Einzelne seinen eigentlichen Ursprung herschreiben. Der Inhalt nämlich eines poetischen Werks darf nicht an sich selbst abstrakter, sondern muß konkreter Natur seyn, und somit durch sich selber auf eine reichhaltige Entfaltung unterschiedener Seiten hinleiten. Wenn nun diese Unterschiedenheit, mag sie auch in ihrer Verwirklichung scheinbar zu direkten Gegensätzen auseinanderfallen, in jenem in sich einheitsvollen Gehalt der Sache nach begründet ist, so kann dieß nicht anders der Fall seyn, als wenn der Inhalt selbst, seinem Begriffe und Wesen gemäß, eine in sich abgeschlossene und übereinstimmende Totalität von Besonderheiten enthält, welche die seinigen sind.

und in deren Auseinanderlegung ſich erſt, was er ſelber ſeiner eigentlichen Bedeutung zufolge iſt, wahrhaft explicirt. Nur dieſe beſondern Theile, welche dem Inhalte urſprünglich angehören, dürfen ſich deshalb im Kunſtwerke in der Form wirklicher, für ſich gültiger und lebendiger Exiſtenz ausbreiten, und haben in dieſer Rückſicht, wie ſehr ſie auch in der Realiſation ihrer beſonderen Eigenthümlichkeit einander gegenüber zu treten ſcheinen mögen, von Hauſe aus ein geheimes Zuſammenſtimmen, das in ihrer eigenen Natur ſeinen Grund findet.

β;) Da nun zweitens das Kunſtwerk in Form realer Erſcheinung darſtellt, ſo muß die Einheit, um nicht den lebendigen Wiederſchein des Wirklichen zu gefährden, ſelbſt nur das innere Band ſeyn, das die Theile ſcheinbar unabſichtlich zuſammenhält und ſie zu einer organiſchen Totalität abſchließt. Dieſe ſeelenvolle Einheit des Organiſchen iſt es, die allein das eigentlich Poetiſche, der proſaiſchen Zweckmäßigkeit gegenüber, hervorzubringen vermag. Wo nämlich das Beſondere nur als Mittel für einen beſtimmten Zweck erſcheint, hat es und ſoll es an ſich ſelbſt kein eigenthümliches Gelten und Leben haben, ſondern im Gegentheil in ſeiner ganzen Exiſtenz darthun, daß es nur um eines Anderen, d. h. des beſtimmten Zweckes willen, da ſey. Die Zweckmäßigkeit giebt ihre Herrſchaft über die Objektivität, in welcher der Zweck ſich realiſirt, offenbar kund. Das Kunſtwerk aber kann den Beſonderheiten, in deren Entfaltung es den zum Mittelpunkt erwählten Grundinhalt auseinanderlegt, den Schein ſelbſtſtändiger Freiheit zutheilen, und muß es thun, weil dieß Beſondere nichts anderes iſt, als eben jener Inhalt ſelber in Form ſeiner wirklichen ihm entſprechenden Realität. Wir können dadurch an das Geſchäft des ſpekulativen Denkens erinnert werden, das gleichfalls einer Seits das Beſondere aus der zunächſt unbeſtimmten Allgemeinheit zur Selbſtſtändigkeit entwickeln muß, anderer Seits aber zu zeigen hat, wie innerhalb dieſer Totalität des Beſonderen, in welcher nur das ſich explicirt, was an ſich in

dem Allgemeinen liegt, sich eben deswegen die Einheit wieder herstellt, und nun erst wirklich konkrete, durch ihre eigenen Unterschiede und deren Vermittelung erwiesene Einheit ist. Die spekulative Philosophie bringt durch diese Betrachtungsweise gleichfalls Werke zu Stande, welche, hierin den poetischen ähnlich, eine durch den Inhalt selbst in sich abgeschlossene Identität und gegliederte Entfaltung haben; bei der Vergleichung beider Thätigkeiten aber müssen wir außer dem Unterschiede der reinen Gedankenentwickelung und der darstellenden Kunst eine andere wesentliche Verschiedenheit herausheben. Die philosophische Deduktion nämlich thut wohl die Nothwendigkeit und Realität des Besonderen dar, durch das dialektische Aufheben desselben beweist sie jedoch ausdrücklich wieder an jedem Besonderen selbst, daß es nur in der konkreten Einheit erst seine Wahrheit und seinen Bestand finde. Die Poesie dagegen schreitet zu solch einem absichtlichen Aufzeigen nicht fort; die zusammenstimmende Einheit muß zwar vollständig in jedem ihrer Werke vorhanden und als das Beseelende des Ganzen auch in allem Einzelnen thätig seyn, aber diese Gegenwärtigkeit bleibt das durch die Kunst nicht ausdrücklich hervorgehobene, sondern innerliche An-sich, wie die Seele unmittelbar in allen Gliedern lebendig ist, ohne denselben den Schein eines selbstständigen Daseyns zu nehmen. Es geht damit wie mit Tönen und Farben. Gelb, Blau, Grün, Roth sind verschiedene Farben, die sich bis zu vollständigen Gegensätzen forttreiben und doch, da sie als Totalität im Wesen der Farbe selbst liegen, in Harmonie bleiben können, ohne daß ihre Einheit als solche ausdrücklich an ihnen herausgekehrt ist. Ebenso bleiben der Grundton, die Terz und Quinte besondere Töne und geben doch die Zusammenstimmung des Dreiklangs; ja sie bilden diese Harmonie nur, wenn jedem Tone für sich sein freier eigenthümlicher Klang gelassen wird.

77) In Ansehung der organischen Einheit und Gliederung des Kunstwerks nun aber bringt ebensowohl die besondere

Kunſtform, aus welcher das Kunſtwerk ſeinen Urſprung hat, als auch die beſtimmte Gattung der Poeſie, in deren ſpecifiſchem Charakter es ſich ausgeſtaltet, weſentliche Unterſchiede herein. Die Poeſie z. B. der ſymboliſchen Kunſt kann bei abſtrakteren unbeſtimmteren Bedeutungen, die den Grundinhalt abgeben, die echte organiſche Durchbildung nicht in dem Grade der Reinheit erreichen, als dieß bei Werken der klaſſiſchen Kunſtform möglich iſt. Im Symboliſchen iſt überhaupt, wie wir im erſten Theile ſahen, der Zuſammenhang der allgemeinen Bedeutung und des wirklichen Erſcheinens, zu der die Kunſt den Inhalt verkörpert, lockerer Art, ſo daß hier die Beſonderheiten bald eine größere Selbſtſtändigkeit behalten, bald wieder, wie in der Erhabenheit ſich nur aufheben, um in dieſer Negation die eine alleinige Macht und Subſtanz faßbar zu machen, oder es nur zu einer räthſelhaften Verknüpfung beſonderer, an ſich ſelbſt ebenſo heterogener als verwandter Züge und Seiten des natürlichen und geiſtigen Daſeyns bringen. Umgekehrt giebt die romantiſche Kunſtform, in welcher das Innere ſich als in ſich zurückgezogen nur dem Gemüthe offenbart, der beſonderen äußeren Realität einen gleichfalls weiteren Spielraum ſelbſtſtändiger Entfaltung, ſo daß auch hier der Zuſammenhang und die Einheit aller Theile zwar vorhanden ſeyn muß, doch ſo klar und feſt nicht kann ausgebildet werden als in den Produkten der klaſſiſchen Kunſtform.

In der ähnlichen Art geſtattet das Epos ein breiteres Ausmalen des Aeußerlichen, ſowie ein Verweilen bei epiſodiſchen Begebenheiten und Thaten, wodurch die Einheit des Ganzen, bei der vermehrten Selbſtſtändigkeit der Theile, als weniger durchgreifend erſcheint. Das Drama hingegen erheiſcht eine ſtrengere Zuſammengezogenheit, obſchon die romantiſche Poeſie auch im Dramatiſchen ſich eine epiſodenreiche Mannigfaltigkeit und eine ausführende Partikularität in der Charakteriſtik ſowohl des Inneren als auch des Aeußeren erlaubt. Die Lyrik, nach Maaß-

gabe ihrer verschiedenen Arten, nimmt gleichfalls die vielseitigste Darstellungsweise auf, indem sie bald erzählt, bald nur Empfindungen und Betrachtungen ausspricht, bald bei einem ruhigeren Fortgang eine enger verknüpfende Einheit beobachtet, bald in fesselloser Leidenschaft scheinbar in Vorstellungen und Empfindungen einheitslos umherschweifen kann. — Soviel vom poetischen Kunstwerk im Allgemeinen.

b) Um nun zweitens den Unterschied des in dieser Weise organisirten Gedichts von der prosaischen Darstellung bestimmter herauszuheben, wollen wir uns an diejenigen Gattungen der Prosa wenden, welche innerhalb ihrer Grenzen noch am meisten im Stande sind der Kunst theilhaftig zu werden. Dieß ist vornehmlich bei der Kunst der Geschichtsschreibung und Beredtsamkeit der Fall

α) Was in dieser Rücksicht die Geschichtsschreibung angeht, so läßt sie allerdings für eine Seite der künstlerischen Thätigkeit Raum ganz übrig.

αα) Die Entwickelung des menschlichen Daseyns in Religion und Staat, die Begebenheiten und Schicksale der hervorragendsten Individuen und Völker, welche in diesen Gebieten von lebendiger Thätigkeit sind, große Zwecke ins Werk setzen, oder ihr Unternehmen zu Grunde gehn sehen, dieser Gegenstand und Inhalt der Geschichtserzählung kann für sich wichtig, gediegen und interessant seyn, und wie sehr der Historiker auch bemüht seyn muß, das wirklich Geschehene wiederzugeben, so hat er doch diesen bunten Inhalt der Begebnisse und Charaktere in die Vorstellung aufzunehmen, und aus dem Geiste her für die Vorstellung wiederzuschaffen und darzustellen. Bei solcher Reproduktion darf er sich ferner nicht mit der bloßen Richtigkeit des Einzelnen begnügen, sondern muß zugleich das Aufgefaßte ordnen, bilden und die einzelnen Züge, Vorfälle, Thaten so zusammenfassen und gruppiren, daß uns aus ihnen einer Seits ein deutliches Bild der Nation, der Zeit, der äußeren Umstände und innern Größe oder Schwäche

der handelnden Individuen in charaktervoller Lebendigkeit entgegenſpringt, anderer Seits aus allen Theilen ihr Zuſammenhang hervorgeht, in welchem ſie zu der innern geſchichtlichen Bedeutung eines Volks, einer Begebenheit u. ſ. f. ſtehen. In dieſem Sinne ſprechen wir noch jetzt von der Kunſt des Herodot, Thucydides, Xenophon, Tacitus und weniger Anderer, und werden ihre Erzählungen immer als klaſſiſche Werke der redenden Kunſt bewundern.

β,β) Dennoch gehören auch dieſe ſchönſten Produkte der Geſchichtsſchreibung nicht der freien Kunſt an, ja ſelbſt wenn wir auch noch die äußerlich poetiſche Behandlung der Diktion, Versmaaße u. ſ. f. hinzuthun wollten, würde doch keine Poeſie daraus entſtehen. Denn nicht nur die Art und Weiſe, in der die Geſchichte geſchrieben wird, ſondern die Natur ihres Inhaltes iſt es, welche ſie proſaiſch macht. Wir wollen hierauf einen näheren Blick werfen.

Das eigentlich dem Gegenſtand und der Sache nach Hiſtoriſche nimmt erſt da ſeinen Anfang, wo die Zeit des Heroenthums, das urſprünglich der Poeſie und Kunſt zu vindiciren iſt, aufhört, da alſo, wo die Beſtimmtheit und Proſa des Lebens ſowohl in den wirklichen Zuſtänden als auch in der Auffaſſung und Darſtellung derſelben vorhanden iſt. So beſchreibt Herodot z. B. nicht den Zug der Griechen gen Troja, ſondern die Perſerkriege, und hat ſich vielfach mit mühſamer Forſchung und beſonnener Beobachtung um die genaue Kenntniß deſſen bemüht, was er zu erzählen gedenkt. Die Inder dagegen, ja die Orientalen überhaupt, faſt nur mit Ausnahme der Chineſen, haben nicht proſaiſchen Sinn genug, um eine wirkliche Geſchichtsſchreibung zu liefern, indem ſie entweder zu rein religiöſen oder zu phantaſtiſchen Andeutungen und Umgeſtaltungen des Vorhandenen abſchweifen. — Das Proſaiſche nun der hiſtoriſchen Zeit eines Volkes liegt kurz in Folgendem.

Zur Geſchichte gehört erſtens ein Gemeinweſen, ſey es

nach der religiösen oder nach der weltlichen Seite des Staates hin, — mit Gesetzen, Einrichtungen u. s. f., die für sich festgesetzt sind, und als allgemeine Gesetze bereits gelten oder geltend gemacht werden sollen.

Aus solchem Gemeinwesen nun zweitens gehn bestimmte Handlungen für die Erhaltung und Veränderung desselben hervor, die allgemeiner Natur seyn können und die Hauptsache ausmachen, um welche es sich handelt, und zu deren Beschließung und Ausführung es nothwendig entsprechender Individuen bedarf. Diese sind groß und hervorragend, wenn sie sich mit ihrer Individualität dem gemeinsamen Zwecke, der im innern Begriff der vorhandenen Zustände liegt, gemäß erweisen; klein, wenn sie der Durchführung nicht gewachsen sind; schlecht, wenn sie, statt die Sache der Zeit zu verfechten, nur ihre davon abgetrennte und somit zufällige Individualität walten lassen. Mag nun der eine oder der andere dieser oder sonstiger Fälle eintreten, so ist doch nie das vorhanden, was wir von dem echt poetischen Inhalte und Weltzustande bereits im ersten Theil gefordert haben. Auch bei den großen Individuen nämlich ist der substantielle Zweck, dem sie sich widmen, mehr oder weniger gegeben, vorgeschrieben, abgenöthigt, und es kommt insofern nicht die individuelle Einheit zu Stande, in welcher das Allgemeine und die ganze Individualität schlechthin identisch, ein Selbstzweck für sich, ein geschlossenes Ganzes seyn soll. Denn mögen sich auch die Individuen ihr Ziel aus sich selber gebildet haben, so macht doch nicht die Freiheit oder Unfreiheit ihres Geistes und Gemüthes, diese individuelle lebendige Gestaltung selbst, sondern der durchgeführte Zweck, seine Wirkung auf die vorgefundene, für sich von dem Individuum unabhängige Wirklichkeit den Gegenstand der Geschichte aus. — Auf der anderen Seite kehrt sich im geschichtlichen Zuständen das Spiel der Zufälligkeit heraus, der Bruch zwischen dem in sich Substantiellen und der Relativität der einzelnen Ereignisse und Verfälle, sowie der besonderen Subjek-

tivität der Charaktere in ihren eigenthümlichen Leidenſchaften, Abſichten, Schickſalen, welche in dieſer Proſa weit mehr Sonderbares und Abweichendes haben, als die Wunder der Poeſie, die ſich immer noch an das allgemein Gültige halten müſſen.

Was drittens endlich die Ausführung der hiſtoriſchen Handlungen angeht, ſo ſchiebt ſich auch hier wieder, im Unterſchiede des eigentlich Poetiſchen, Theils der Zwieſpalt der ſubjektiven Eigenthümlichkeit und des für die allgemeine Sache nöthigen Bewußtſeyns von Geſetzen, Grundſätzen, Maximen u. ſ. f. als proſaiſch ein, Theils bedarf die Realiſation der vorgeſetzten Zwecke ſelbſt vieler Veranſtaltungen und Zurüſtungen, deren äußerliche Mittel eine große Breite, Abhängigkeit und Beziehung haben, und von Seiten des intendirten Unternehmens her nun auch mit Verſtand, Klugheit und proſaiſcher Ueberſicht zweckmäßig zugerichtet und angewendet werden müſſen. Es wird nicht unmittelbar Hand ans Werk gelegt, ſondern größtentheils nach weitläufigen Vorbereitungen, ſo daß die einzelnen Ausführungen, welche für den einen Zweck geſchehn, entweder ihrem Inhalte nach häufig ganz zufällig und ohne innere Einheit bleiben, oder in Form praktiſcher Nützlichkeit aus dem nach Zwecken beziehenden Verſtande, nicht aber aus ſelbſtſtändiger unmittelbar freier Lebendigkeit hervorgehn.

γγ) Der Geſchichtsſchreiber nun hat nicht das Recht, dieſe proſaiſchen Charakterzüge ſeines Inhalts auszulöſchen oder in andere poetiſche zu verwandeln; er muß erzählen, was vorliegt, und wie es vorliegt, ohne umzudeuten und poetiſch auszubilden. Wie ſehr er deshalb auch bemüht ſeyn kann, den inneren Sinn und Geiſt der Epoche, des Volks, der beſtimmten Begebenheit, welche er ſchildert, zum inneren Mittelpunkte und das Einzelne zuſammenhaltenden Bande ſeiner Erzählung zu machen, ſo hat er doch nicht die Freiheit, die vorgefundenen Umſtände, Charaktere und Begebniſſe ſich zu dieſem Behuf, wenn er auch das in ſich ſelbſt ganz Zufällige und Bedeutungsloſe bei Seite ſchiebt, zu

unterwerfen, sondern er muß sie nach ihrer äußerlichen Zufälligkeit, Abhängigkeit und rathlosen Willkühr gewähren lassen. In der Biographie zwar scheint eine individuelle Lebendigkeit und selbstständige Einheit möglich, da hier das Individuum, sowie das, was von demselben ausgeht und auf diese eine Gestalt zurückwirkt, das Centrum der Darstellung bleibt, aber ein geschichtlicher Charakter ist auch nur eines von zwei verschiedenen Extremen. Denn obschon derselbe eine subjektive Einheit abgiebt, so thun sich dennoch auf der anderen Seite mannigfaltige Begebenheiten, Ereignisse u. s. f. hervor, die Theils für sich ohne inneren Zusammenhang sind, Theils das Individuum ohne freies Zuthun desselben berühren und es in diese Aeußerlichkeit hineinziehn. So ist z. B. Alexander allerdings das Eine Individuum, das an der Spitze seiner Zeit steht, und sich auch aus eigener Individualität, die mit den Außenverhältnissen zusammenstimmt, zu dem Zuge gegen die persische Monarchie entschließt; Asien aber, das er besiegt, ist in der vielfachen Willkühr seiner einzelnen Völkerschaften nur ein zufälliges Ganzes, und was geschieht, geht nach der Weise der unmittelbaren äußerlichen Erscheinung vor sich. — Steigt nun endlich der Historiker auch seiner subjektiven Erkenntniß nach in die absoluten Gründe für das Geschehen und in das göttliche Wesen hinunter, vor welchem die Zufälligkeiten verschwinden, und sich die höhere Nothwendigkeit enthüllt, so darf er sich dennoch in Rücksicht auf die reale Gestalt der Begebnisse nicht das Vorrecht der Dichtkunst erlauben, für welche dieß Substantielle die Hauptsache seyn muß, indem der Poesie allein die Freiheit zukommt, über den vorhandenen Stoff, damit er der inneren Wahrheit auch äußerlich gemäß sey, ungehindert zu schalten.

β) Die Beredsamkeit zweitens scheint der freien Kunst schon näher zu stehn.

αα) Denn obschon der Redner sich gleichfalls aus der vorhandenen Wirklichkeit heraus, aus bestimmten realen Umständen und

Absichten die Gelegenheit und den Inhalt für sein Kunstwerk nimmt, so bleibt dennoch *erstens*, was er ausspricht, sein freies Urtheil, seine eigene Gesinnung, sein subjektiver immanenter Zweck, bei welchem er mit seinem ganzen Selbst lebendig dabei seyn kann. Ebenso *zweitens* ist ihm die Entwickelung dieses Inhalts, die Behandlungsweise überhaupt vollständig freigegeben, so daß es den Anschein gewinnt, als wenn wir in der Rede ein durchaus selbstständiges Produkt des Geistes vor uns hätten. *Drittens* endlich soll er sich nicht nur an unser wissenschaftliches oder sonstiges verständiges Denken wenden, sondern er soll uns zu irgend einer Ueberzeugung bewegen, und darf, um dieß Ziel zu erreichen, auf den ganzen Menschen, die Empfindung, Anschauung u. s. f. einwirken. Sein Inhalt nämlich ist nicht nur die abstrakte Seite des bloßen Begriffs der Sache, für die er uns zu interessiren, des Zwecks, zu dessen Durchführung er uns aufzufordern gedenkt, sondern zum größten Theile auch eine bestimmte Realität und Wirklichkeit, so daß die Darstellung des Redners einer Seits zwar das Substantielle in sich fassen, dieß Allgemeine aber ebensosehr in Form der Erscheinung ergreifen und an unser konkretes Bewußtseyn bringen muß. Er hat deshalb nicht nur den Verstand durch die Strenge der Folgerungen und Schlüsse zu befriedigen, sondern kann sich ebenso gegen unser Gemüth richten, die Leidenschaft aufregen und mit sich fortreißen, die Anschauung ausfüllen, und so den Zuhörer nach allen Formen des Geistes erschüttern und überzeugen.

ββ) Im rechten Lichte gesehn steht jedoch gerade in der Redekunst diese scheinbare Freiheit am meisten unter dem Gesetze praktischer *Zweckmäßigkeit*.

Was nämlich *erstens* der Rede ihre eigentliche bewegende Kraft verleiht, liegt nicht in dem besonderen Zwecke, für welchen gesprochen wird, sondern in dem Allgemeinen, den Gesetzen, Regeln, Grundsätzen, auf die sich der vereinzelte Fall zurückfüh-

ren läßt, und welche für sich bereits in dieser Form der Allgemeinheit, Theils als wirkliche Staatsgesetze, Theils als moralische, rechtliche, religiöse Maximen, Gefühle, Dogmen u. s. f. vorhanden sind. Der bestimmte Umstand und Zweck, der hier den Ausgangspunkt abgiebt, und dieß Allgemeine sind deshalb von Hause aus getrennt, und diese Scheidung wird als das bleibende Verhältniß beibehalten. Der Redner hat freilich die Absicht, beide Seiten in Eins zu setzen, was sich aber im Poetischen, insofern es überhaupt poetisch ist, schon als ursprünglich vollbracht zeigt, steht in der Redekunst nur als das subjektive Ziel des Redners da, dessen Erreichung außerhalb der Rede selbst liegt. Es bleibt insofern hier nichts Anderes übrig, als subsumirend zu verfahren, so daß sich also die bestimmte reale Erscheinung, hier der konkrete Fall oder Zweck, nicht in unmittelbarer Einheit mit dem Allgemeinen frei aus sich selbst entwickelt, sondern nur durch die Unterstellung von Grundsätzen und durch die Beziehung auf Gesetzlichkeiten, Sitten, Gebräuche u. s. f., die ihrer Seits gleichfalls für sich bestehen, geltend gemacht wird. Es ist nicht das freie Leben der Sache in ihrer konkreten Erscheinung, sondern die prosaische Trennung von Begriff und Realität, die bloße Relation Beider und Forderung ihrer Einheit, was den Grundtypus abgiebt. — In dieser Weise muß z. B. der geistliche Redner häufig zu Werke gehn, denn für ihn sind die allgemeinen religiösen Lehren und die daraus folgenden moralischen, politischen und sonstigen Grundsätze und Verhaltungsregeln das, worauf er die verschiedenartigsten Fälle zurückzuführen hat, da diese Lehren im religiösen Bewußtseyn wesentlich auch für sich, als die Substanz von allem Einzelnen, sollen erfahren, geglaubt und erkannt werden. Der Prediger kann dabei allerdings an unser Herz appelliren, die göttlichen Gesetze sich aus dem Quell des Gemüths entwickeln lassen, und sie zu diesem Quell auch beim Zuhörer hinleiten, aber es ist nicht in schlechthin individueller Gestalt, daß sie sollen dargestellt und

hervorgehoben werden, ſondern ihre durchgreifende Allgemeinheit gerade ſoll als Gebote, Vorſchriften, Glaubensregeln u. ſ. f. zum Bewußtſeyn kommen. — Mehr noch iſt dieß in der gerichtlichen Beredtſamkeit der Fall. In ihr tritt dann außerdem das Gedoppelte ein, daß es einer Seits vornehmlich ein beſtimmter Fall iſt, auf den es ankommt, umgekehrt die Subſumtion deſſelben unter allgemeine Geſichtspunkte und Geſetze. Was den erſten Punkt betrifft, ſo liegt das Proſaiſche ſchon in der nothwendigen Ausmittelung des wirklich Geſchehenen und dem Zuſammenleſen und geſchickten Kombiniren aller einzelnen Umſtände und Zufälligkeiten, woraus denn, der freiſchaffenden Poeſie gegenüber, ſogleich die Bedürftigkeit in Anſehung der Kenntniß des wirklichen Falls und die Mühſeligkeit dieſelbe zu erlangen und mitzutheilen hervorgeht. Weiter dann muß das konkrete Faktum analyſirt, und nicht nur ſeinen einzelnen Seiten nach auseinandergelegt werden, ſondern jede dieſer Seiten bedarf ebenſo wie der ganze Fall einer Zurückführung auf für ſich ſchon im voraus feſtſtehende Geſetze. — Doch auch bei dieſem Geſchäft bleibt für Rührung des Herzens und Aufregung der Empfindung noch ein Spielraum übrig. Denn das Recht oder Unrecht des erörterten Falls iſt ſo vorſtellig zu machen, daß es nicht mehr bei der bloßen Einſicht und allgemeinen Ueberzeugung ſein Bewenden hat; im Gegentheil das Ganze kann durch die Art der Darſtellung Jedem der Zuhörer ſo eigenthümlich und ſubjektiv werden ſollen, daß ſich gleichſam Keiner mehr ſoll halten können, ſondern Alle ihr eigenes Intereſſe, ihre eigene Sache darin finden.

Zweitens iſt in der Redekunſt überhaupt die künſtleriſche Darſtellung und Vollendung nicht dasjenige, was das letzte und höchſte Intereſſe des Redners ausmacht, ſondern er hat über die Kunſt hinaus noch ſoſehr einen anderweitigen Zweck, daß die ganze Form und Ausbildung der Rede vielmehr nur als das wirkſamſte Mittel gebraucht wird, ein außerhalb der Kunſt lie-

gendes Interesse durchzuführen. Nach dieser Seite hin sollen auch die Zuhörer nicht für sich selber bewegt werden, sondern ihre Bewegung und Ueberzeugung wird gleichfalls nur als ein Mittel zur Erreichung der Absicht verwendet, deren Durchführung der Redner sich vorgesetzt hat, so daß also auch für den Hörer die Darstellung nicht als Selbstzweck dasteht, sondern sich nur als ein Mittel erweist, ihn zu dieser oder jener Ueberzeugung zu bringen, oder zu bestimmten Entschlüssen, Thätigkeiten u. s. f. zu veranlassen.

Dadurch verliert die Redekunst auch nach dieser Seite hin ihre freie Gestalt, und wird zu einer Absichtlichkeit, zu einem Sollen, das auch drittens in Betreff auf den Erfolg in der Rede selbst und deren künstlerischen Behandlung seine Erledigung nicht findet. Das poetische Kunstwerk bezweckt nichts Anderes als das Hervorbringen und den Genuß des Schönen; Zweck und Vollbringung liegt hier unmittelbar in dem dadurch selbstständig in sich fertigen Werke, und die künstlerische Thätigkeit ist nicht ein Mittel für ein außerhalb ihrer fallendes Resultat, sondern ein Zweck, der sich in seiner Ausführung unmittelbar mit sich selber zusammenschließt. In der Beredtsamkeit aber erhält die Kunst nur die Stellung eines zur Hülfe herangerufenen Beiwerks; der eigentliche Zweck dagegen geht die Kunst als solche nichts an, sondern ist praktischer Art, Belehrung, Erbauung, Entscheidung von Rechtsangelegenheiten, Staatsverhältnissen u. s. f. und damit eine Absicht für eine Sache, die erst geschehen, für eine Entscheidung, die erst erreicht werden soll, durch jenen Effekt der Redekunst aber noch nichts Geendigtes und Vollbrachtes ist, sondern erst vielfach anderen Thätigkeiten muß anheimgestellt werden. Denn eine Rede kann häufig mit einer Dissonanz schließen, welche erst der Zuhörer als Richter zu lösen und dieser Lösung gemäß sodann zu handeln hat. Wie die geistliche Beredtsamkeit z. B. oft von dem unversöhnten Gemüth anhebt und den Hörer zuletzt zu einem Richter über

sich selbst und die Beschaffenheit seines Innern macht. Hier ist nun die religiöse Besserung der Zweck des Redners; ob aber bei aller Erbaulichkeit und Trefflichkeit seiner beredten Ermahnungen die Besserung erfolgt und so der rednerische Zweck erreicht wird, ist eine Seite, die nicht mehr in die Rede selbst fällt, und anderen Umständen muß überlassen bleiben.

77) Nach allen diesen Richtungen nun hat die Beredtsamkeit ihren Begriff, statt in der freien poetischen Organisation des Kunstwerks, vielmehr in der bloßen Zweckmäßigkeit zu suchen. Der Redner nämlich muß es sich zum Hauptaugenmerk machen, der subjektiven Absicht, aus der sein Werk hervorgeht, sowohl das Ganze als auch die einzelnen Theile zu unterwerfen, wodurch die selbstständige Freiheit der Darstellung aufgehoben, und dafür die Dienstlichkeit zu einem bestimmten, nicht mehr künstlerischen Zweck an die Stelle gesetzt wird. Vornehmlich aber, da es auf lebendige praktische Wirkung abgesehn ist, hat er den Ort, an welchem er spricht, den Grad der Bildung, die Fassungsgabe, den Charakter der Zuhörerschaft durchweg zu berücksichtigen, um nicht mit dem Verfehlen des gerade für diese Stunde, Personen und Lokalität gehörigen Tones den erwünschten praktischen Erfolg einzubüßen. Bei dieser Gebundenheit an äußere Verhältnisse und Bedingungen darf weder das Ganze, noch können die einzelnen Theile mehr aus künstlerisch freiem Gemüth entspringen, sondern es wird sich in Allem und Jedem ein bloß zweckmäßiger Zusammenhang hervorthun, der unter der Herrschaft von Ursach und Wirkung, Grund und Folge, und anderen Verstandeskategorien bleibt.

c) Aus diesem Unterschiede des eigentlich Poetischen von den Produkten der Geschichtsschreibung und Redekunst können wir uns *drittens* für das poetische Kunstwerk als solches noch folgende Gesichtspunkte festsetzen.

α) In der Geschichtsschreibung lag das Prosaische vornehmlich darin, daß wenn auch ihr Gehalt innerlich substantiell und

von gediegener Wirksamkeit seyn konnte, die wirkliche Gestalt desselben dennoch vielfach von relativen Umständen begleitet, von Zufälligkeiten umhäuft, und durch Willkührlichkeiten verunreinigt erscheinen mußte, ohne daß der Geschichtsschreiber das Recht hatte, diese der unmittelbaren Wirklichkeit schlechthin zugehörige Form der Realität zu verwandeln.

αα) Das Geschäft dieser Umwandlung nun ist ein Hauptberuf der Dichtkunst, wenn sie ihrem Stoffe nach den Boden der Geschichtsschreibung betritt. Sie hat in diesem Falle den innersten Kern und Sinn einer Begebenheit, Handlung, eines nationalen Charakters, einer hervorragenden historischen Individualität herauszufinden, die umherspielenden Zufälligkeiten aber und gleichgültigen Beiwerke des Geschehens, die nur relativen Umstände und Charakterzüge abzustreifen, und dafür solche an die Stelle zu setzen, durch welche die innere Substanz der Sache klar herausscheinen kann, so daß dieselbe in dieser umgewandelten Außengestalt so sehr ihr gemäßes Daseyn findet, daß sich nun erst das anundfürsich Vernünftige in seiner ihm an und für sich entsprechenden Wirklichkeit entwickelt und offenbar macht. Dadurch allein vermag die Poesie zugleich für das bestimmte Werk sich ihren Inhalt zu einem festeren Mittelpunkte in sich abzugrenzen, der sich dann ebenso zu einer gerundeten Totalität entfalten kann, da er die besondern Theile einer Seits strenger zusammenhält, anderer Seits, ohne die Einheit des Ganzen zu gefährden, auch jeder Einzelheit ihr gehöriges Recht zu selbstständiger Ausprägung vergönnen darf.

ββ) Weiter noch kann sie in dieser Rücksicht gehn, wenn sie nicht den Gehalt und die Bedeutung des wirklich historisch Geschehenen, sondern irgend einen damit näher und entfernter verwandten Grundgedanken, eine menschliche Kollision überhaupt, zu ihrem Hauptinhalt macht, und die historischen Fakta und Charaktere, das Lokal u. s. f. nur mehr als individualisirende Einkleidung benutzt. Hier tritt dann aber die doppelte Schwierigkeit

ein, daß entweder die geſchichtlich bekannten Data, wenn ſie mit in die Darſtellung aufgenommen werden, jenem Grundgedanken nicht durchweg anpaſſend ſeyn können, oder daß umgekehrt, wenn der Dichter dieß Bekannte Theils beibehält, Theils aber zu ſeinen Zwecken in wichtigen Punkten umändert, dadurch ein Widerſpruch des ſonſt ſchon in unſerer Vorſtellung Feſten und des durch die Poeſie neu Hervorgebrachten entſteht. Dieſen Zwieſpalt und Widerſpruch zu löſen und den rechten ſtörungsloſen Einklang zu Stande zu bringen iſt ſchwer, doch nothwendig, denn auch die Wirklichkeit hat in ihren weſentlichen Erſcheinungen ein unbeſtreitbares Recht.

γγ) Die ähnliche Forderung nun iſt für die Poeſie noch in einem ausgebreiteteren Kreiſe geltend zu machen. Was nämlich die Dichtkunſt an äußerem Lokal, Charakteren, Leidenſchaften, Situationen, Konflikten, Begebniſſen, Handlungen, Schickſalen darſtellt, das Alles findet ſich auch ſonſt ſchon, mehr als man gewöhnlich glauben mag, in der Wirklichkeit des Lebens vor. Auch hier alſo betritt die Poeſie gleichſam einen hiſtoriſchen Boden, und ihre Abweichungen und Aenderungen müſſen in dieſem Felde ebenfalls aus der Vernunft der Sache und dem Bedürfniß, für dieß Innere die adäquateſte lebendige Erſcheinung zu finden, nicht aber aus dem Mangel an gründlicher Kenntniß und Durchlebung des Wirklichen, oder aus Laune, Willkühr und Sucht nach barocken Eigenthümlichkeiten einer querköpfigen Originalität hervorgehn.

β) Die Redekunſt zweitens gehört der Proſa des praktiſchen Endzwecks wegen an, der in ihrer Abſicht liegt, und zu deſſen praktiſcher Durchführung ſie die Pflicht hat, der Zweckmäßigkeit durchgängig Folge zu leiſten.

αα) In dieſer Rückſicht muß die Poeſie, um nicht gleichfalls in das Proſaiſche zu fallen, ſich vor jedem außerhalb der Kunſt und des reinen Kunſtgenuſſes liegenden Zweck bewahren. Denn kommt es ihr weſentlich auf dergleichen Abſichten an,

welche in diesem Falle aus der ganzen Fassung und Darstellungsart herausscheinen, so ist sogleich das poetische Werk aus der freien Höhe, in deren Region es nur seiner selbst wegen da zu seyn zeigt, in das Gebiet des Relativen heruntergezogen, und es entsteht entweder ein Bruch zwischen dem, was die Kunst verlangt, und demjenigen, was die anderweitigen Intentionen fordern, oder die Kunst wird, ihrem Begriffe zuwider, nur als ein Mittel verbraucht und damit zur Zweckdienlichkeit herabgesetzt. Von dieser Art z. B. ist die Erbaulichkeit vieler Kirchenlieder, in denen bestimmte Vorstellungen nur der religiösen Wirkung wegen Platz gewinnen, und eine Art der Anschaulichkeit erhalten, welche der poetischen Schönheit entgegen ist. Ueberhaupt muß die Poesie als Poesie nicht religiös und nur religiös erbauen, und uns dadurch in ein Gebiet hinüberführen wollen, das wohl mit der Poesie und Kunst Verwandtschaft hat, doch ebenso von ihr verschieden ist. Dasselbe gilt für das Lehren, moralische Bessern, politische Aufregen, oder bloß oberflächliche Zeitvertreiben und Vergnügen. Denn dieß alles sind Zwecke, zu deren Erreichung die Poesie allerdings unter allen Künsten am meisten behülflich seyn kann, doch diese Hülfe, soll sie sich frei nur in ihrem eigenen Kreise bewegen, nicht zu leisten unternehmen darf, insofern in der Dichtkraft nur das Poetische, nicht aber das, was außerhalb der Poesie liegt, als bestimmender und durchgeführter Zweck regieren muß, und jene anderweitigen Zwecke in der That durch andere Mittel noch vollständiger zum Ziele geführt werden können.

(4) Dennoch aber soll die Dichtkunst umgekehrt in der konkreten Wirklichkeit keine absolut isolirte Stellung behaupten wollen, sondern muß, selber lebendig, mitten in's Leben hineintreten. Schon im ersten Theile sahen wir, in wie vielen Zusammenhängen die Kunst mit dem sonstigen Daseyn stehe, dessen Gehalt und Erscheinungsweise auch sie zu ihrem Inhalt und ihrer Form macht. In der Poesie nun zeigt sich die lebendige

Beziehung zu dem vorhandenen Daſeyn und deſſen einzelnen Vorfällen, privaten und öffentlichen Angelegenheiten am reichhaltigſten in den ſogenannten Gelegenheitsgedichten. In einem weiteren Sinne des Worts könnte man die meiſten poetiſchen Werke mit dieſem Namen bezeichnen, in der engeren eigentlichen Bedeutung jedoch müſſen wir denſelben auf ſolche Produktionen beſchränken, welche ihren Urſprung in der Gegenwart ſelbſt irgend einem Ereigniſſe verdanken, deſſen Erhebung, Ausſchmückung, Gedächtnißfeier u. ſ. f. ſie nun auch ausdrücklich gewidmet ſind. Durch ſolch lebendige Verflechtung aber ſcheint die Poeſie wiederum in Abhängigkeit zu gerathen, und man hat deshalb auch häufig dieſem ganzen Kreiſe nur einen untergeordneten Werth zuſchreiben wollen, obſchon zum Theil, beſonders in der Lyrik, die berühmteſten Werke hieher gehören.

77) Es fragt ſich daher, wodurch die Poeſie auch in dieſem Konflikte noch ihre Selbſtſtändigkeit zu bewahren im Stande ſey. Ganz einfach dadurch, daß ſie die äußere vorgefundene Gelegenheit nicht als den weſentlichen Zweck und ſich dagegen nur als ein Mittel betrachtet und hinſtellt, ſondern umgekehrt den Stoff jener Wirklichkeit in ſich hineinzieht und mit dem Recht und der Freiheit der Phantaſie geſtaltet und ausbildet. Dann nämlich iſt nicht die Poeſie das Gelegentliche und Beiherlaufende, ſondern jener Stoff iſt die äußere Gelegenheit, auf deren Anſtoß der Dichter ſich ſeinem tieferen Eindringen und reineren Ausgeſtalten überläßt, und dadurch das erſt aus ſich erſchafft, was ohne ihn in dem unmittelbar wirklichen Falle nicht in dieſer freien Weiſe zum Bewußtſeyn gekommen wäre.

γ) So iſt denn jedes wahrhaft poetiſche Kunſtwerk ein in ſich unendlicher Organismus; gehaltreich und dieſen Inhalt in entſprechender Erſcheinung entfaltend; einheitsvoll, doch nicht in Form der Zweckmäßigkeit, die das Beſondere abſtrakt unterwirft, ſondern im Einzelnen von derſelben lebendigen Selbſtſtändigkeit, in welcher ſich das Ganze ohne ſcheinbare Abſicht

zu vollendeter Rundung in sich zusammenschließt; mit dem Stoffe der Wirklichkeit erfüllt, doch weder zu diesem Inhalte und dessen Daseyn, noch zu irgend einem Lebensgebiete im Verhältniß der Abhängigkeit, sondern frei aus sich schaffend, um den Begriff der Dinge zu seiner echten Erscheinung herauszugestalten, und das äußerlich Existirende mit seinem innersten Wesen in versöhnenden Einklang zu bringen.

3. Die dichtende Subjektivität.

Von dem künstlerischen Talent und Genius, von der Begeisterung und Originalität u. s. f. habe ich schon im ersten Theile weitläufiger gesprochen, und will deshalb hier in Bezug auf Poesie nur noch Einiges andeuten, was, der subjektiven Thätigkeit im Kreise der bildenden Künste und Musik gegenüber, von Wichtigkeit ist.

a) Der Architekt, Bildhauer, Maler, Musiker ist auf ein ganz konkretes, sinnliches Material angewiesen, in welches er seinen Inhalt vollständig hineinarbeiten soll. Die Beschränktheit dieses Materials nun bedingt die bestimmte Form für die ganze Konceptionsweise und künstlerische Behandlung. Je specifischer deshalb die Bestimmtheit ist, zu welcher der Künstler sich konzentriren muß, desto specieller wird auch das gerade zu dieser und keiner andern Darstellungsart erforderliche Talent, und die hiermit parallellaufende Geschicklichkeit des technischen Ausführens. Das Talent zur Dichtkunst, insofern dieselbe sich der gänzlichen Verkörperung ihrer Gebilde in einem besonderen Material enthebt, ist solchen bestimmten Bedingungen weniger unterworfen, und dadurch allgemeiner und unabhängiger. Es bedarf nur der Gabe phantasiereicher Gestaltung überhaupt, und ist nur dadurch begrenzt, daß die Poesie, da sie in Worten sich äußert, weder auf der einen Seite die sinnliche Vollständigkeit darf erreichen wollen, in welcher der bildende Künstler seinen Inhalt als äußere Gestalt zu fassen hat, noch auf der anderen Seite bei der

wortlosen Innigkeit stehn bleiben kann, deren Seelentöne das Bereich der Musik ausmachen. In dieser Rücksicht läßt sich die Aufgabe des Dichters, im Vergleich zu den übrigen Künstlern, als leichter und als schwerer ansehn. Als leichter, weil der Dichter, obschon die poetische Behandlung der Sprache einer ausgebildeten Geschicklichkeit bedarf, doch der relativ vielfacheren Besiegung technischer Schwierigkeiten überhoben ist; als schwerer, weil die Poesie, je weniger sie es zu einer äußeren Verkörperung zu bringen vermag, um desto mehr den Ersatz für diesen sinnlichen Mangel, in dem innern eigentlichen Kern der Kunst, in der Tiefe der Phantasie und der echt künstlerischen Auffassung als solcher zu suchen hat.

b) Dadurch wird der Dichter zweitens befähigt, in alle Tiefen des geistigen Gehalts einzudringen, und was in ihnen verborgen liegt an das Licht des Bewußtseyns hervorzuführen. Denn wie sehr in den anderen Künsten auch das Innere aus seiner leiblichen Form herausscheinen muß, und wirklich herausscheint, so ist doch das Wort das verständlichste und dem Geiste gemäßeste Mittheilungsmittel, das alles zu fassen und kund zu geben vermag, was sich irgend durch die Höhen und Tiefen des Bewußtseyns hindurchbewegt und innerlich präsent wird. Hiedurch sieht sich der Dichter jedoch in Schwierigkeiten verwickelt und es werden ihm Aufgaben gestellt, welche zu überwinden und denen zu genügen die übrigen Künste in geringerem Grade genöthigt sind. Indem sich nämlich die Poesie rein im Bereiche des innerlichen Vorstellens aufhält, und nicht darauf bedacht seyn darf, ihren Gebilden eine von dieser Innerlichkeit unabhängige äußerliche Existenz zu verschaffen, so bleibt sie dadurch in einem Elemente, in welchem auch das religiöse, wissenschaftliche und sonstige prosaische Bewußtseyn thätig sind, und muß sich deshalb hüten, an jene Gebiete und deren Auffassungsweise heranzustreifen, oder sich mit ihnen zu vermischen. Das ähnliche Beisammenseyn findet zwar in Rücksicht auf jede Kunst

statt, da alle künstlerische Produktion aus dem einen Geiste hervorgeht, der alle Sphären des selbstbewußten Lebens in sich faßt, in den übrigen Künsten aber unterscheidet sich die ganze Art der Konception, weil sie bei ihrem innern Schaffen schon in steter Beziehung auf die Ausführung ihrer Gebilde in einem bestimmten sinnlichen Material bleibt, von Hause aus sowohl von den Formen der religiösen Vorstellung als auch des wissenschaftlichen Denkens und des prosaischen Verstandes. Die Poesie dagegen bedient sich auch in Betreff auf äußere Mittheilung desselben Mittels als diese übrigen Gebiete, der Sprache nämlich, mit der sie sich deshalb nicht wie die bildenden Künste und die Musik auf einem anderen Boden des Vorstellens und der Aeußerung befindet.

c) Drittens endlich darf von dem Dichter, weil die Poesie am tiefsten die ganze Fülle des geistigen Gehalts auszuschöpfen im Stande ist, auch die tiefste und reichhaltigste innere Durchlebung des Stoffes gefordert werden, den er zur Darstellung bringt. Der bildende Künstler hat sich gleichsam auf die Durchlebung des geistigen Ausdrucks in der Außengestalt der architektonischen, plastischen und malerischen Formen vornehmlich hinzuwenden, der Musiker auf die innere Seele der koncentrirten Empfindung und Leidenschaft und deren Erguß in Melodieen, obschon die Einen wie die Andern gleichfalls von dem innersten Sinn und der Substanz ihres Inhalts erfüllt seyn müssen. Der Kreis dessen, was der Dichter in sich durchzumachen hat, reicht weiter, weil er sich nicht nur eine innere Welt des Gemüths und der selbstbewußten Vorstellung auszubilden, sondern für dieß Innere sich auch eine entsprechende äußere Erscheinung zu finden hat, durch welche jene ideelle Totalität in erschöpfenderer Vollständigkeit als in den übrigen Kunstgestaltungen hindurchblickt. Nach Innen und Außen muß er das menschliche Daseyn kennen, und die Breite der Welt und ihrer Erscheinungen in sein Inneres hineingenommen und dort durchfühlt, durchdrungen, vertieft

und verklärt haben. — Um nun aus ſeiner Subjektivität heraus, ſelbſt bei der Beſchränkung auf einen ganz engen und beſonderen Kreis, ein freies Ganzes, das nicht von Außen her determinirt erſcheint, ſchaffen zu können, muß er ſich aus der praktiſchen oder ſonſtigen Befangenheit in ſolchem Stoffe losgerungen haben, und mit freiem das innere und äußere Daſeyn überſchauenden Blicke darüberſtehn. Von Seiten des Naturells können wir in dieſer Beziehung beſonders die morgenländiſchen muhamedaniſchen Dichter rühmen. Sie treten von Hauſe aus in dieſe Freiheit ein, welche in der Leidenſchaft ſelbſt von der Leidenſchaft unabhängig bleibt, und in aller Mannigfaltigkeit der Intereſſen als eigentlichen Kern doch nur immer die eine Subſtanz feſthält, gegen welche dann das Uebrige klein und vergänglich erſcheint, und der Leidenſchaft und Begierde nichts Letztes bleibt. Dieß iſt eine theoretiſche Weltanſchauung, ein Verhältniß des Geiſtes zu den Dingen dieſer Welt, das dem Alter näher liegt als der Jugend. Denn im Alter ſind zwar die Lebensintereſſen noch vorhanden, aber nicht in der drängenden Jugendgewalt der Leidenſchaft, ſondern mehr in der Form von Schatten, ſo daß ſie ſich leichter den theoretiſchen Bezügen gemäß ausbilden, welche die Kunſt verlangt. Gegen die gewöhnliche Meinung, daß die Jugend in ihrer Wärme und Gluth das ſchönſte Alter für die dichteriſche Produktion ſey, läßt ſich deshalb, nach dieſer Seite hin, gerade das Entgegengeſetzte behaupten, und das Greiſenalter, wenn es ſich nur die Energie der Anſchauung und Empfindung noch zu bewahren weiß, als die reifſte Epoche hinſtellen. Erſt dem blinden Greiſe Homer werden die wunderbaren Gedichte zugeſchrieben, die unter ſeinem Namen auf uns gekommen ſind, und auch von Göthe kann man ſagen, daß er im Alter erſt, nachdem es ihm gelungen war, ſich von allen beſchränkenden Partikularitäten frei zu machen, das Höchſte geleiſtet hat.

II.

Der poetische Ausdruck.

Der erste Kreis, bei dessen unendlichem Umfang wir uns mit wenigen allgemeinen Bestimmungen haben begnügen müssen, betraf das Dichterische überhaupt, den Inhalt sowie die Auffassung und Organisation desselben zum poetischen Kunstwerke. Hiegegen nun bildet die zweite Seite der poetische Ausdruck, die Vorstellung in ihrer selbst innerlichen Objektivität des Worts, als Zeichens der Vorstellung, und die Musik des Wortes.

Welches Verhältniß nun der poetische Ausdruck im Allgemeinen zu der Darstellungsart der übrigen Künste habe, können wir aus dem oben bereits in Betreff auf das Poetische überhaupt Ausgeführten abstrahiren. Das Wort und die Wortklänge sind weder ein Symbol von geistigen Vorstellungen, noch eine adäquate räumliche Aeußerlichkeit des Innern, wie die Körperformen der Skulptur und Malerei, noch ein musikalisches Tönen der ganzen Seele, sondern ein bloßes Zeichen. Als Mittheilung des poetischen Vorstellens aber muß auch diese Seite im Unterschiede der prosaischen Ausdrucksweise theoretisch zum Zweck gemacht werden und gebildet erscheinen.

In dieser Rücksicht lassen sich drei Hauptpunkte bestimmter unterscheiden.

Erstens nämlich scheint zwar der poetische Ausdruck durchaus nur in den Worten zu liegen, und sich deshalb rein auf das Sprachliche zu beziehn, insofern aber die Worte selbst nur die Zeichen für Vorstellungen sind, so liegt der eigentliche Ursprung der poetischen Sprache weder in der Wahl der einzelnen Wörter, und in der Art ihrer Zusammenstellung zu Sätzen und ausgebildeten Perioden, noch in dem Wohlklang, Rhythmus, Reim u. s. f., sondern in der Art und Weise der Vorstellung. Den Ausgangspunkt für den gebildeten

Ausdruck haben wir demnach in der gebildeten Vorſtellung zu ſuchen, und unſere erſte Frage auf die Form zu richten, welche das Vorſtellen, um zu einem poetiſchen Ausdruck zu kommen, annehmen muß.

Zweitens aber wird die in ſich ſelbſt dichteriſche Vorſtellung nur in Worten objektiv, und wir haben deshalb ebenſoſehr den ſprachlichen Ausdruck nach ſeiner rein ſprachlichen Seite zu betrachten, nach welcher ſich poetiſche Wörter von proſaiſchen, poetiſche Wendungen von denen des gewöhnlichen Lebens und des proſaiſchen Denkens unterſcheiden, wenn wir auch zunächſt von der Hörbarkeit derſelben abſtrahiren.

Drittens endlich iſt die Poeſie wirkliches Sprechen, das klingende Wort, das ſowohl ſeiner zeitlichen Dauer als auch ſeinem realen Klange nach geſtaltet ſeyn muß, und Zeitmaaß, Rhythmus, Wohlklang, Reim u. ſ. f. erforderlich macht.

1. Die poetiſche Vorſtellung.

Was in den bildenden Künſten die durch Stein und Farbe ausgedrückte ſinnlich ſichtbare Geſtalt, in der Muſik die beſeelte Harmonie und Melodie iſt, die äußerliche Weiſe nämlich, in welcher ein Inhalt kunſtgemäß erſcheint, das kann, wir müſſen immer wieder darauf zurückkommen, für den poetiſchen Ausdruck nur die Vorſtellung ſelber ſeyn. Die Kraft des dichteriſchen Bildens beſteht deshalb darin, daß die Poeſie ſich einen Inhalt innerlich, ohne zu wirklichen Außengeſtalten und Melodiegängen herauszugehn, geſtaltet, und damit die äußerliche Objektivität der übrigen Künſte zu einer innern macht, die der Geiſt, wie ſie im Geiſte iſt und bleiben ſoll, für das Vorſtellen ſelber äußert.

Wenn wir nun beim Dichteriſchen bereits einen Unterſchied zwiſchen dem urſprünglich Poetiſchen und einer ſpäteren Rekonſtruktion der Poeſie aus dem Proſaiſchen her feſtzuſtellen hatten, ſo tritt uns der gleiche Unterſchied auch hier wieder entgegen.

a) Die ursprüngliche Poesie des Vorstellens zerscheidet sich noch nicht in die Extreme des gewöhnlichen Bewußtseyns, das einer Seits alles in Form unmittelbarer und damit zufälliger Einzelnheit vor sich bringt, ohne das innerlich Wesentliche daran und das Erscheinen desselben aufzufassen, anderer Seits das konkrete Daseyn Theils in seine Unterschiede zerlegt und in die Form abstrakter Allgemeinheit erhebt, Theils zu verständigen Beziehungen und Synthesen dieser Abstrakta fortgeht, sondern poetisch ist die Vorstellung nur dadurch, daß sie diese Extreme noch in unzerschiedener Vermittelung hält, und dadurch in der gediegenen Mitte zwischen der gewöhnlichen Anschauung und dem Denken stehen zu bleiben vermag.

Im Allgemeinen können wir das dichterische Vorstellen als bildlich bezeichnen, insofern es statt des abstrakten Wesens die konkrete Wirklichkeit desselben, statt der zufälligen Existenz eine solche Erscheinung vor Augen führt, in welcher wir unmittelbar durch das Aeußere selbst und dessen Individualität, ungetrennt davon, das Substantielle erkennen, und somit den Begriff der Sache wie deren Daseyn als ein und dieselbe Totalität im Innern der Vorstellung vor uns haben. In dieser Rücksicht findet ein großer Unterschied zwischen dem statt, was uns die bildliche Vorstellung giebt, und was uns sonst durch andere Ausdrucksweisen klar wird. Es geht damit ähnlich wie mit dem Lesen. Sehen wir die Buchstaben, welche Zeichen für Sprachlaute sind, so verstehen wir bei ihrer Betrachtung, ohne daß wir die Töne zu hören nöthig hätten, sogleich das Gelesene; und nur ungeläufige Leser müssen sich erst die einzelnen Laute aussprechen, um die Wörter verstehen zu können. Was hier eine Ungeübtheit ist, wird aber in der Poesie das Schöne und Vortreffliche, indem sie sich nicht mit dem abstrakten Verstehen begnügt, und die Gegenstände nur so in uns hervorruft, wie sie in Form des Denkens und der bildlosen Allgemeinheit überhaupt in unserem Gedächtnisse sind,

sondern den Begriff in seinem Daseyn, die Gattung in bestimmter Individualität an uns kommen läßt. Dem gewöhnlichen verständigen Bewußtseyn nach verstehe ich beim Hören und Lesen mit dem Wort unmittelbar die Bedeutung, ohne sie, d. h. ohne ihr Bild vor der Vorstellung zu haben. Sagen wir z. B. „die Sonne" oder „Morgens", so ist uns klar, was damit gemeint sey, die Frühe und die Sonne selbst aber wird uns nicht veranschaulicht. Wenn es dagegen im Dichter heißt: „Als nun die dämmernde Eos mit Rosenfingern emporstieg", so ist hier zwar der Sache nach dasselbe ausgesprochen; der poetische Ausdruck giebt uns aber *mehr*, da er dem Verstehen auch noch eine Anschauung von dem verstandenen Objekte hinzufügt, oder vielmehr das bloße abstrakte Verstehen entfernt, und die reale Bestimmtheit an die Stelle setzt. Ebenso, wenn gesagt wird, „Alexander hat das persische Reich besiegt", so ist dieß allerdings dem Inhalte nach eine konkrete Vorstellung, die mannigfaltige Bestimmtheit derselben aber, als „Sieg" ausgedrückt, wird in eine einfache Abstraktion bildlos zusammengezogen, welche uns von der Erscheinung und Realität dessen, was Alexander Großes vollbracht hat, nichts vor die Anschauung führt. Und so geht es mit Allem, was in der ähnlichen Weise ausgedrückt wird; wir verstehen es, doch es bleibt fahl, grau, und nach Seiten des individuellen Daseyns unbestimmt und abstrakt. Die poetische Vorstellung nimmt deshalb die Fülle der realen Erscheinung in sich hinein, und weiß dieselbe mit dem Innern und Wesentlichen der Sache unmittelbar zu einem ursprünglichen Ganzen in Eins zu arbeiten.

Das Nächste, was hieraus folgt, ist das Interesse der poetischen Vorstellung, beim Aeußeren, insofern es die Sache in ihrer Wirklichkeit ausdrückt, zu *verweilen*, es für sich der Betrachtung werth zu achten und ein Gewicht darauf zu legen. Die Poesie ist deshalb überhaupt in ihrem Ausdrucke *umschreibend*: doch Umschreibung ist nicht das rechte Wort; denn wir

sind, in Vergleich mit den abstrakten Bestimmungen, in welchen ein Inhalt sonst unserm Verstande geläufig ist, Vieles als Umschreibung zu nehmen gewohnt, was der Dichter nicht so gemeint hat, so daß von dem prosaischen Standpunkte aus die poetische Vorstellung kann als ein Umweg und nutzloser Ueberfluß angesehn werden. Dem Dichter aber muß es darum zu thun sehn, mit seinem Vorstellen sich bei der Ausbreitung des realen Erscheinens, in dessen Schilderung er sich ergeht, mit Vorliebe aufzuhalten. In diesem Sinne theilt z. B. Homer jedem Helden ein Epitheton zu, und sagt: „der fußschnelle Achilles; die hellumschienten Achäer; der helmumflatterte Hektor; Agamemnon, der Fürst der Völker"; u. s. f. Der Name bezeichnet zwar ein Individuum, bringt aber als bloßer Name noch gar keinen weiteren Inhalt vor die Vorstellung, so daß es noch weiterer Angaben zur bestimmten Veranschaulichung bedarf. Auch bei anderen Gegenständen, welche an und für sich schon der Anschauung angehören, wie Meer, Schiffe, Schwerdt u. s. f. giebt ein ähnliches Epitheton, das irgend eine wesentliche Qualität des bestimmten Objekts auffaßt und darlegt, ein bestimmteres Bild, und nöthigt uns dadurch, die Sache in konkreter Erscheinung uns hinzustellen.

Von solcher *eigentlichen* Verbildlichung unterscheidet sich dann *zweitens* die *uneigentliche*, die schon eine weitere Differenz hervorbringt. Denn das eigentliche Bild stellt nur die Sache in der ihr zugehörigen Realität dar, der uneigentliche Ausdruck dagegen verweilt nicht unmittelbar bei dem Gegenstande selbst, sondern geht zur Schilderung eines anderen zweiten über, durch welchen uns die Bedeutung des ersten klar und anschaulich werden soll. Metaphern, Bilder, Gleichnisse u. s. f. gehören zu dieser Weise der poetischen Vorstellung. Hier wird dem Inhalte, um den es zu thun ist, noch eine davon verschiedene Hülle hinzugefügt, welche Theils nur als Schmuck dient, Theils auch zur näheren Erklärung nicht vollständig kann genutzt werden, da sie nur nach einer bestimmten Seite hin

zu jenem erſten Inhalt gehört; wie Homer z. B. den Ajax, der nicht fliehen will, einem hartnäckigen Eſel vergleicht. Beſonders aber hat die orientaliſche Poeſie dieſe Pracht und Fülle in Bildern und Vergleichungen, da ihr ſymboliſcher Standpunkt einer Seits ein Umherſuchen nach Verwandtem nöthig macht, und bei der Allgemeinheit der Bedeutungen eine große Breite konkreter ähnlicher Erſcheinungen darbietet, anderer Seits bei der Erhabenheit des Anſchauens darauf führt, die ganze bunte Mannigfaltigkeit des Glänzendſten und Herrlichſten zum Schmucke des Einen allein zu verwenden, der als das einzig zu Preiſende für das Bewußtſeyn daſteht. Dieſe Gebilde der Vorſtellung gelten dann zugleich nicht als etwas, von dem wir wiſſen, daß es nur ein ſubjektives Thun und Vergleichen, und nichts für ſich Reales und Vorhandenes ſey, ſondern die Umwandelung alles Daſeyns zum Daſeyn der von der Phantaſie erfaßten und geſtalteten Idee iſt im Gegentheil ſo angeſehn, daß ſonſt nichts Anderes für ſich vorhanden iſt und ein Recht ſelbſtſtändiger Realität haben kann. Der Glaube an die Welt, wie wir ſie mit proſaiſchem Auge verſtändig betrachten, wird zu einem Glauben an die Phantaſie, für welche nur die Welt da iſt, die ſich das poetiſche Bewußtſeyn erſchaffen hat. Umgekehrt iſt es die romantiſche Phantaſie, die ſich gern metaphoriſch ausdrückt, weil in ihr das Aeußere für die in ſich zurückgezogene Subjektivität nur als ein Beiweſen und nicht als die adäquate Wirklichkeit ſelber gilt. Dieſes dadurch gleichſam uneigentliche Aeußere nun mit tiefer Empfindung, mit partikulärer Fülle der Anſchauung oder mit dem Humor der Kombination auszugeſtalten iſt ein Trieb, welcher die romantiſche Poeſie zu immer neuen Erfindungen befähigt und anreizt. Ihr iſt es dann nicht darum zu thun, ſich nur die Sache beſtimmt und anſchaulich vorzuſtellen, im Gegentheil der metaphoriſche Gebrauch dieſer weiter abliegenden Erſcheinungen wird für ſich ſelber Zweck; die Empfindung macht ſich zum Mittelpunkte, beglänzt ihre reiche

Umgebung, zieht sie an sich, verwendet sie geistreich und witzig zu ihrem Schmuck, belebt sie, und genießt sich in diesem Herüber und Hinüber, diesem Einarbeiten und sich Ergehn ihrer in ihrem Darstellen.

b) Der poetischen Vorstellungsweise zweitens steht die prosaische gegenüber. Bei dieser nun kommt es nicht auf das Bildliche an, sondern auf die Bedeutung als solche, welche sie sich zum Inhalte nimmt; wodurch das Vorstellen zu einem bloßen Mittel wird, den Inhalt zum Bewußtseyn zu bringen. Sie hat daher weder das Bedürfniß, uns die nähere Realität ihrer Objekte vor Augen zu stellen, noch, wie es beim uneigentlichen Ausdruck der Fall ist, eine andere Vorstellung, welche über das, was ausgedrückt werden soll, hinausgeht, in uns hervorzurufen. Zwar kann es auch in der Prosa nothwendig seyn, das Aeußere der Gegenstände fest und scharf zu bezeichnen, dieß geschieht dann aber nicht der Bildlichkeit wegen, sondern aus irgend einem besonderen praktischen Zwecke. Im Allgemeinen können wir deshalb als Gesetz für die prosaische Vorstellung einer Seits die Richtigkeit, anderer Seits die deutliche Bestimmtheit und klare Verständlichkeit aufstellen, während das Metapherische und Bildliche überhaupt relativ immer undeutlich und unrichtig ist. Denn in dem eigentlichen Ausdrucke, wie die Poesie ihn in ihrer Bildlichkeit giebt, ist die einfache Sache aus ihrer unmittelbaren Verständlichkeit in die reale Erscheinung herübergeführt, aus der sie soll erkannt werden, in dem uneigentlichen aber wird eine von der Bedeutung sogar abliegende nur verwandte Erscheinung zur Veranschaulichung benutzt, so daß nun die prosaischen Kommentatoren der Poeten viel zu thun haben, ehe es ihnen gelingt, durch ihre verständigen Analysen Bild und Bedeutung zu trennen, aus der lebendigen Gestalt den abstrakten Inhalt herauszuziehn, und dadurch dem prosaischen Bewußtseyn das Verständniß poetischer Vorstellungsweisen eröffnen zu können. In der Poesie dagegen ist nicht nur die Rich-

tigkeit und unmittelbar mit dem einfachen Inhalt zuſammenfallende Angemeſſenheit das weſentliche Geſetz. Im Gegentheil, wenn die Proſa ſich mit ihren Vorſtellungen in dem gleichen Gebiete ihres Inhalts und in der abſtrakten Richtigkeit zu halten hat, ſo muß die Poeſie in ein anderes Element, in die Erſcheinung des Gehalts ſelbſt oder in andere verwandte Erſcheinungen hineinleiten. Denn eben dieſe Realität iſt es, welche für ſich auftreten und den Inhalt einer Seits zwar darſtellen, anderer Seits aber auch von dem bloßen Inhalte befreien ſoll, indem die Aufmerkſamkeit gerade auf das erſcheinende Daſeyn geführt, und die lebendige Geſtalt dem theoretiſchen Intereſſe zum weſentlichen Zwecke gemacht wird.

c) Thun ſich dieſe poetiſchen Forderungen nun in einer Zeit hervor, in welcher die bloße Richtigkeit der proſaiſchen Vorſtellung ſchon zur gewohnten Norm geworden iſt, ſo hat die Poeſie, auch in Betreff auf ihre Bildlichkeit, eine ſchwierigere Stellung. In ſolchen Tagen nämlich iſt die durchgreifende Weiſe des Bewußtſeyns überhaupt die Trennung der Empfindung und Anſchauung von dem verſtändigen Denken, welches ſich den innern und äußern Stoff des Empfindens und Anſchauens entweder zum bloßen Anſtoß für das Wiſſen und Wollen oder zum dienſtbaren Material der Betrachtungen und Handlungen macht. Hier bedarf nun die Poeſie einer abſichtlicheren Energie, um ſich aus der gewohnten Abſtraktion des Vorſtellens in die konkrete Lebendigkeit einzuarbeiten. Erreicht ſie aber dieß Ziel, ſo erlöſt ſie ſich nicht nur von jener Trennung des Denkens, das auf's Allgemeine geht, und der Anſchauung und Empfindung, welche das Einzelne auffaſſen, ſondern befreit zugleich dieſe letzteren Formen ſowie deren Stoff und Inhalt aus ihrer bloßen Dienſtbarkeit, und führt ſie der Verſöhnung mit dem in ſich Allgemeinen ſiegreich entgegen. Da nun aber die poetiſche und proſaiſche Vorſtellungsweiſe und Weltanſchauung in Ein und demſelben Bewußtſeyn zuſammengebunden ſind, ſo iſt

hier eine Hemmung und Störung, ja sogar ein Kampf beider möglich, den, wie z. B. unsere heutige Poesie beweist, nur die höchste Genialität zu schlichten vermag. Außerdem treten noch anderweitige Schwierigkeiten ein, von welchen ich nur in Bezug auf das Bildliche Einiges beispielsweise hervorheben will. Wenn nämlich der prosaische Verstand schon an die Stelle der ursprünglich dichterischen Vorstellung getreten ist, so erhält die Wiedererweckung des Poetischen, sowohl was den eigentlichen Ausdruck, als auch was das Metaphorische angeht, leicht etwas Gesuchtes, das selbst da, wo es nicht als wirkliche Absichtlichkeit erscheint, sich dennoch zu jener unmittelbar treffenden Wahrheit kaum wieder zurückzuversetzen im Stande ist. Denn Vieles, was in früheren Zeiten noch frisch war, wird durch den wiederholten Gebrauch und die dadurch entstandene Gewohnheit nach und nach selber gewöhnlich und geht in die Prosa über. Will nun die Poesie sich mit neuen Erfindungen hervorthun, so geräth sie oft wider Willen in ihren schildernden Beiwörtern, Umschreibungen u. s. f., wenn auch nicht in's Uebertriebene und Ueberladene, doch in's Gekünstelte, Verjüngliche, gesucht Pikante und Prätiöse, das nicht aus einfacher und gesunder Anschauung und Empfindung hervorgeht, sondern die Gegenstände in einem gemachten, auf den Effekt berechneten Lichte erblickt, und ihnen dadurch nicht ihre natürliche Farbe und Beleuchtung läßt. Mehr noch ist dieß nach der Seite hin der Fall, daß mit der eigentlichen Vorstellungsweise überhaupt die metaphorische vertauscht wird, welche sich sodann genöthigt sieht, die Prosa zu überbieten, und um ungewöhnlich zu seyn allzu schnell in's Raffinirte und Haschen nach Wirkungen kommt, die noch nicht verbraucht sind.

2. Der sprachliche Ausdruck.

Indem sich nun aber die dichterische Phantasie von der Erfindungsart jedes anderen Künstlers dadurch unterscheidet, daß

ſie ihre Gebilde in Worte kleiden und durch die Sprache mittheilen muß, ſo hat ſie die Pflicht, von Anfang an alle ihre Vorſtellungen ſo einzurichten, daß ſie ſich auch durch die Mittel, welche der Sprache zu Gebote ſtehn, vollſtändig kundgeben laſſen. Ueberhaupt iſt das Poetiſche erſt dichteriſch im engeren Sinne, wenn es ſich zu Worten wirklich verkörpert und ausrundet.

Dieſe ſprachliche Seite der Dichtkunſt nun könnte uns Stoff zu unendlich weitſchichtigen und verwickelten Erörterungen darbieten, welche ich jedoch, um noch für die wichtigeren Gegenſtände, die vor uns liegen, Raum zu gewinnen, übergehn muß, und deshalb nur die weſentlichſten Geſichtspunkte ganz kurz zu berühren gedenke.

a) Die Kunſt ſoll uns in allen Beziehungen auf einen anderen Boden ſtellen, als der iſt, welchen wir in unſerem gewöhnlichen Leben, ſowie in unſerem religiöſen Vorſtellen und Handeln und in den Spekulationen der Wiſſenſchaft einnehmen. In Betreff auf ſprachlichen Ausdruck vermag ſie dieß nur, inſofern ſie auch eine andere Sprache führt, als wir ſonſt ſchon in jenen Sphären gewohnt ſind. Sie hat deshalb nicht nur auf der einen Seite das in ihrer Ausdrucksweiſe zu vermeiden, was uns in das bloß Alltägliche und Triviale der Proſa herunterziehn würde, ſondern darf auf der anderen Seite auch nicht in den Ton und die Redeweiſe der religiöſen Erbaulichkeit, oder der wiſſenſchaftlichen Spekulation verfallen. Vor allem muß ſie die ſcharfen Sonderungen und Relationen des Verſtandes, die Kategorien des Denkens, wenn ſie ſich aller Anſchaulichkeit entkleidet haben, die philoſophiſchen Formen der Urtheile und Schlüſſe u. ſ. f. von ſich fern halten, weil dieſe Formen uns ſogleich aus dem Gebiete der Phantaſie in ein anderes Feld hineinverſetzen. Doch läßt ſich in allen dieſen Rückſichten die Grenzlinie, an welcher die Poeſie aufhört und das Proſaiſche

beginnt, nur schwer ziehen und ist überhaupt mit fester Genauigkeit im Allgemeinen nicht anzugeben.

b) Gehn wir daher sogleich zu den besondern Mitteln fort, deren sich die poetische Sprache zur Erfüllung ihrer Aufgabe bedienen kann, so lassen sich folgende herausheben.

α) Erstens giebt es einzelne, der Poesie vorzugsweise eigenthümliche Wörter und Bezeichnungen, sowohl nach Seiten der Veredlung, als auch der komischen Erniedrigung und Uebertreibung. Dasselbe findet in Ansehung auf Zusammensetzung verschiedener Wörter, auf bestimmte Flexionsformen und dergleichen mehr statt. Hier kann die Poesie Theils am Alterthümlichen und dadurch im gewöhnlichen Leben Ungebräuchlicheren festhalten, Theils sich vornehmlich als vorwärts schreitende Sprachbildnerin erweisen, und darin, wenn sie nur nicht gegen den Genius der Sprache handelt, von großer Kühnheit der Erfindung seyn.

β) Ein weiterer Punkt zweitens betrifft die Wortstellung. In dieses Feld gehören die sogenannten Redefiguren, insoweit sich dieselben nämlich auf die sprachliche Einkleidung als solche beziehn. Ihr Gebrauch jedoch führt leicht in das Rhetorische und Deklamatorische im schlechten Sinne des Worts, und zerstört die individuelle Lebendigkeit, wenn diese Formen eine allgemeine, nach Regeln gemachte Ausdrucksweise an die Stelle des eigenthümlichen Ergusses der Empfindung und der Leidenschaft setzen, und dadurch besonders das Gegentheil jener innigen, wortkargen, fragmentarischen Aeußerung bilden, deren Gemüthstiefe nicht viel Redens zu machen weiß, und dadurch besonders in der romantischen Poesie zur Schilderung in sich gedrungener Seelenzustände von großer Wirksamkeit ist. Im Allgemeinen aber bleibt die Wortstellung eines der reichhaltigsten äußeren Mittel der Poesie.

γ) Drittens endlich wäre noch des Periodenbaues Erwähnung zu thun, welcher die übrigen Seiten in sich hineinnimmt, und durch die Art seines einfachen oder verwickelteren

Verlaufs, ſeiner unruhigen Abgeriſſenheit und Zerſtückelung, oder ſeines ſtillen Hinfließens, Fortfluthens und Stürmens ſehr viel zum Ausdruck der jedesmaligen Situation, Empfindungsweiſe und Leidenſchaft beitragen kann. Denn nach allen dieſen Seiten muß das Innere in die äußere ſprachliche Darſtellung hineinſcheinen und deren Charakter beſtimmen.

c) In der Anwendung der eben genannten Mittel laſſen ſich drittens die ähnlichen Stadien unterſcheiden, welche wir ſchon in Rückſicht auf die poetiſche Vorſtellung bemerklich gemacht haben.

α) Die dichteriſche Diktion nämlich kann einer Seits unter einem Volke zu einer Zeit lebendig werden, in welcher die Sprache noch nicht ausgebildet iſt, ſondern erſt durch die Poeſie ſelbſt ihre eigentliche Entwickelung erhält. Dann iſt die Rede des Dichters, als Ausſprechen des Innern überhaupt, ſchon etwas Neues, das für ſich Verwunderung erweckt, indem ſich durch die Sprache das bisher Unenthüllte offenbar macht. Dieß neue Schaffen erſcheint als das Wunder einer Gabe und Kraft, deren Gewohnheit noch nicht eingetreten iſt, ſondern zum Staunen des Menſchen das tief in der Bruſt Verſchloſſene zum erſten Male ſich frei entfalten läßt. — In dieſem Falle iſt die Macht der Aeußerung, das Machen der Sprache, nicht aber die vielſeitige Bildung und Ausbildung derſelben die Hauptſache, und die Diktion bleibt ihrer Seits ganz einfach. Denn es kann in ſo frühen Tagen weder eine Geläufigkeit des Vorſtellens, noch ein mannigfaches Herüber- und Hinüberwenden des Ausdrucks vorhanden ſeyn, ſondern was dargeſtellt werden ſoll, giebt ſich in kunſtloſer Unmittelbarkeit der Bezeichnung kund, die noch nicht zu feinen Abſchattungen, Uebergängen, Vermittelungen und den übrigen Vorzügen einer ſpäteren Kunſtgeſchicklichkeit vorgedrungen iſt, da hier der Dichter in der That der Erſte iſt, welcher der Nation gleichſam den Mund öffnet, der Vorſtellung zur Sprache und durch dieſe zu Vorſtellungen verhilft. Sprechen

iſt dann, ſo zu ſagen, noch nicht das gemeine Leben, und die Poeſie darf ſich noch zu friſcher Wirkung alles deſſen bedienen, was ſich ſpäter als Sprache des gemeinen Lebens mehr und mehr aus der Kunſt ausſcheidet. In dieſer Rückſicht kann uns z. B. die Ausdrucksweiſe Homer's für unſere Zeit ganz gewöhnlich vorkommen; für jede Vorſtellung ſteht das eigentliche Wort da, uneigentlicher Ausdrücke finden ſich wenige, und wenn auch die Darſtellung große Ausführlichkeit hat, ſo bleibt doch die Sprache ſelbſt höchſt einfach. In der ähnlichen Weiſe wußte Dante gleichfalls ſeinem Volke eine lebendige Sprache der Poeſie zu erſchaffen, und bekundete auch in dieſer Hinſicht die kühne Energie ſeines erfinderiſchen Genius.

β) Wenn ſich nun aber zweitens der Kreis der Vorſtellungen mit der eintretenden Reflexion erweitert, die Verknüpfungsweiſen ſich vermannigfachen, die Fertigkeit, in ſolchem Vorſtellungsgange fortzugehn, wächſt, und nun auch der ſprachliche Ausdruck ſich zu völliger Geläufigkeit ausbildet, ſo erhält die Poeſie eine nach Seiten der Diktion durchaus veränderte Stellung. Dann nämlich hat ein Volk bereits eine ausgeprägte proſaiſche Sprache des gewöhnlichen Lebens, und der poetiſche Ausdruck muß nun, um Intereſſe zu erregen, von jener gewöhnlichen Sprache abweichen und auf's Neue gehoben und geiſtreich gemacht werden. Im alltäglichen Daſeyn iſt die Zufälligkeit des Augenblicks der Grund des Sprechens, ſoll aber ein Werk der Kunſt hervorkommen, ſo muß, ſtatt augenblicklicher Empfindung, die Beſonnenheit eintreten, und ſelbſt der Enthuſiasmus der Begeiſterung darf ſich nicht gehen laſſen, ſondern das Produkt des Geiſtes muß ſich aus der künſtleriſchen Ruhe entwickeln und in der Stimmung eines klar überſchauenden Sinnens ſich ausgeſtalten. In frühſten Epochen der Poeſie wird dieſe Sammlung und Ruhe ſchon durch das Dichten und Sprechen ſelber angekündigt, in ſpäteren Tagen dagegen hat ſich das Bilden und Machen in dem Unterſchiede darzuthun, welchen der poetiſche

Schriftsteller aber wendeten solch eine Ausdrucksweise hauptsächlich zum Behufe der prosaischen Darstellung an, und wußten dieselbe durch die Gewichtigkeit der Gedanken und das Glück des Ausdrucks erlaubt und erträglich zu machen. Auch die Spanier sind nicht ganz von dem Prunken mit einer absichtlichen Kunst der Diktion freizusprechen. Ueberhaupt haben die südlichen Nationen, die Spanier und Italiener z. B., und vor ihnen schon die muhamedanischen Araber und Perser eine große Breite und Weitschweifigkeit in Bildern und Vergleichen. Bei den Alten, besonders beim Homer geht der Ausdruck immer glatt und ruhig fort, bei diesen Völkern dagegen ist es eine sprudelnde Anschauung, deren Fülle, bei sonstiger Ruhe des Gemüths, sich nun auszubreiten bestrebt, und in dieser theoretischen Arbeit einem streng sondernden, bald spitzfindig klassificirenden, bald witzig, geistreich und spielend verknüpfenden Verstande unterworfen wird.

γ) Der wahrhaft poetische Ausdruck hält sich sowohl von jener bloß deklamatorischen Rhetorik als auch von diesem Pompe und witzigem Spiel der Diktion, obschon sich darin die freie Lust des Machens in schöner Weise manifestiren kann, insoweit zurück, als dadurch die innere Naturwahrheit gefährdet und das Recht des Inhalts in der Bildung des Sprechens und Aussprechens vergessen wird. Denn die Diktion darf sich nicht für sich verselbstständigen und zu dem Theile der Poesie machen wollen, auf den es eigentlich und ausschließlich ankomme. Ueberhaupt darf auch in sprachlicher Rücksicht das besonnen Gebildete nie den Eindruck der Unbefangenheit verlieren, sondern muß immer noch den Anschein geben, gleichsam wie von selber aus dem innern Keime der Sache emporgewachsen zu seyn.

3. Die Versifikation.

Die dritte Seite endlich der poetischen Ausdrucksweise wird dadurch nothwendig, daß sich die dichterische Vorstellung nicht

nur in Worte kleidet, ſondern zum wirklichen Sprechen fortgeht, und damit auch in das ſinnliche Element des Klingens der Sprachlaute und Wörter herübertritt. Dieß führt uns zu dem Gebiete der Verſifikation. Verſificirte Proſa giebt zwar noch keine Poeſie, ſondern nur Verſe, wie der bloß poetiſche Ausdruck bei ſonſtiger proſaiſcher Behandlung nur eine poetiſche Proſa zu Wege bringt, dennoch aber iſt Metrum oder Reim, als der erſte und einzige ſinnliche Duft für die Dichtung ſchlechthin erforderlich, ja nothwendiger ſelbſt als eine bilderreiche ſogenannte ſchöne Diktion.

Die kunſtvolle Ausbildung dieſes ſinnlichen Elementes kündigt uns nämlich ſogleich, wie es auch die Poeſie verlangt, ein anderes Bereich, einen anderen Boden an, den wir erſt betreten können, wenn wir die praktiſche und theoretiſche Proſa des gemeinen Lebens und Bewußtſeyns verlaſſen haben, und nöthigt den Dichter, ſich außerhalb der Schranken des gewöhnlichen Sprechens zu bewegen, und ſeine Expoſitionen nur den Geſetzen und Forderungen der Kunſt gemäß zu bilden. Nur eine ganz oberflächliche Theorie hat deshalb die Verſifikation aus dem Grunde, daß ſie gegen die Natürlichkeit verſtoße, verbannen wollen. Leſſing zwar, in ſeiner Oppoſition gegen das falſche Pathos des franzöſiſchen Alexandriners, verſuchte vornehmlich in die Tragödie die proſaiſche Redeweiſe als die paſſendere einzuführen, und Schiller und Göthe ſind ihm in ihren erſten tumultuariſchen Werken im Naturdrang eines mehr ſtoffartigen Dichtens in dieſem Principe gefolgt. Leſſing ſelber aber hat ſich in ſeinem Nathan endlich doch dem Jambus wieder zugewendet, Schiller verließ ebenſo ſchon mit dem Don Karlos den bisher betretenen Weg, und auch Göthen genügte die frühere proſaiſche Behandlung ſeiner Iphigenie und des Taſſo ſo wenig, daß er ſie im Lande der Kunſt ſelbſt, ſowohl dem Ausdruck als der proſodiſchen Seite nach, durchweg zu jener reineren Form umſchmolz, durch welche dieſe Werke immer von Neuem zur Bewunderung hinreißen.

Allerdings scheint die Künstlichkeit des Versmaaßes oder der Reimverschlingungen ein hartes Band der innern Vorstellungen mit dem Elemente des Sinnlichen zu seyn, härter als in der Malerei die Farben. Denn die Außendinge und die menschliche Gestalt sind ihrer Natur nach gefärbt, und das Farblose eine erzwungene Abstraktion; die Vorstellung dagegen hat mit den Sprachlauten, die zu bloß willkührlichen Zeichen der Mittheilung gebraucht werden, nur einen sehr weit abliegenden oder gar keinen innern Zusammenhang, so daß die hartnäckigen Forderungen der prosodischen Gesetze leicht als eine Fessel der Phantasie erscheinen können, durch welche es dem Dichter nicht mehr möglich wird, seine Vorstellungen ganz so mitzutheilen, wie sie ihm innerlich vorschweben. Uebt deshalb auch das rhythmische Hinströmen und der melodische Klang des Reims einen unbestreitbaren Zauber aus, so würde es doch zuviel verlangt seyn, um dieses sinnlichen Reizes willen oft die besten poetischen Empfindungen und Vorstellungen aufgeopfert zu finden. Doch auch dieser Einwand hält nicht Stich. Einer Seits nämlich erweist es sich schon als unwahr, daß die Versifikation nur ein Hemmniß für den freien Erguß sey. Das echte Kunsttalent bewegt sich überhaupt in seinem sinnlichen Material wie in seinem eigentlichsten heimischen Elemente, das ihn, statt hinderlich und drückend zu seyn, im Gegentheil hebt und trägt. So sehen wir in der That auch alle große Poeten in dem selbsterschaffenen Zeitmaaß, Rhythmus und Reim frei und selbstgewiß einherschreiten, und nur bei Uebersetzungen wird das Befolgen der gleichen Metra, Assonanzen u. s. f. häufig ein Zwang und eine künstliche Quälerei. In der freien Poesie aber giebt außerdem die Röthigung, den Ausdruck der Vorstellungen herüber und hinüber zu wenden, zusammenzuziehn, auszubreiten, dem Dichter ebensosehr neue Gedanken, Einfälle und Erfindungen, welche ihm ohne solch einen Anstoß nicht gekommen wären. Doch auch abgesehen von diesem relativen Vortheil gehört nun

einmal das ſinnliche Daſeyn, in der Poeſie das Klingen der Worte, von Hauſe aus zur Kunſt, und darf nicht ſo formlos und unbeſtimmt bleiben, wie es in der unmittelbaren Zufälligkeit des Sprechens vorhanden iſt, ſondern muß lebendig gebildet erſcheinen, und wenn es auch in der Poeſie als äußerliches Mittel bloß mitklingt, doch als Zweck für ſich behandelt und dadurch eine in ſich harmoniſch begrenzte Geſtalt werden. Dieſe Aufmerkſamkeit, die dem Sinnlichen geſchenkt wird, fügt, wie in aller Kunſt, zum Ernſte des Inhalts noch eine andere Seite hinzu, durch welche dieſer Ernſt zugleich auch entfernt, der Dichter und Hörer davon befreit, und ebendamit in eine Sphäre hinübergehoben wird, welche in erheiternder Anmuth darüberſteht. In der Malerei und Skulptur nun iſt dem Künſtler für die Zeichnung und Färbung der menſchlichen Glieder, der Felſen, Bäume, Wolken, Blumen die Form als ſinnliche und räumliche Begrenzung gegeben, und auch in der Architektur ſchreiben die Bedürfniſſe und Zwecke, für welche gebaut wird, Mauern, Wände, Dächer u. ſ. f. eine mehr oder weniger beſtimmte Norm vor. Aehnliche feſte Beſtimmungen hat die Muſik in den an und für ſich nothwendigen Grundgeſetzen der Harmonie. In der Dichtkunſt aber iſt das ſinnliche Klingen der Wörter in ihrer Zuſammenſtellung zunächſt ungebunden, und der Dichter erhält die Aufgabe, ſich dieſe Regelloſigkeit zu einer ſinnlichen Umgrenzung zu ordnen, und ſich damit gleichſam eine Art von feſterem Kontur und klingendem Rahmen für ſeine Konceptionen und deren Struktur und ſinnliche Schönheit hinzuzeichnen.

Wie nun in der muſikaliſchen Deklamation der Rhythmus und die Melodie den Charakter des Inhalts in ſich aufnehmen und demſelben angemeſſen ſeyn müſſen, ſo iſt auch die Verſifikation eine Muſik, welche, obgleich in entfernter Weiſe, doch ſchon jene dunkle aber zugleich beſtimmte Richtung des Ganges und Charakters der Vorſtellungen in ſich wiedertönen läßt. Nach dieſer Seite hin muß das Versmaaß den allgemeinen Ton und

geistigen Hauch eines ganzen Gedichtes angeben; und es ist nicht gleichgültig, ob z. B. Jamben, Trochäen, Stanzen, alcäische oder andere Strophen zur äußeren Form genommen werden.

Was die nähere Eintheilung betrifft, so sind es vornehmlich zwei Systeme, deren Unterschied von einander wir zu beleuchten haben.

Das Erste ist die rhythmische Versifikation, welche auf der bestimmten Länge und Kürze der Wortsylben, sowie auf deren mannigfach figurirten Zusammenstellung und zeitlichen Fortbewegungen beruht.

Die zweite Seite dagegen macht das Herausheben des Klangs als solchen aus, sowohl in Rücksicht auf einzelne Buchstaben, Konsonanten oder Vokale, als auch in Ansehung ganzer Sylben und Wörter, deren Figuration Theils nach dem Gesetze gleichmäßiger Wiederholung des gleichen oder ähnlichen Klanges, Theils nach der Regel symmetrischer Abwechselung geordnet wird. Hieher gehören die Alliteration, die Assonanz und der Reim.

Beide Systeme stehen in enger Verbindung mit der Prosodie der Sprache, sey es nun, daß dieselbe mehr in der natürlichen Länge und Kürze der Sylben von Hause aus ihren Grund finde, oder auf dem Verstandesaccent, den die Bedeutsamkeit der Sylben hervorbringt, beruhe.

Drittens endlich lassen sich der rhythmische Fortgang und das für sich gestaltete Klingen auch verbinden; indem jedoch das koncentrirt herausgehobene Tonecho des Reims stark in's Ohr fällt, und sich dadurch überwiegend über das bloß zeitliche Moment der Dauer und Fortbewegung geltend macht, so muß in solcher Verknüpfung die rhythmische Seite zurücktreten, und die Aufmerksamkeit für sich weniger beschäftigen.

a. Die rhythmische Versifikation.

In Betreff auf das reimlos rhythmische System sind folgende Punkte die wichtigsten:

Erstens das feste Zeitmaaß der Sylben in dem einfachen Unterschiede der Längen oder Kürzen, sowie deren mannigfaltige Zusammenstellung zu bestimmten Verhältnissen und Versmaaßen.

Zweitens die rhythmische Belebung durch Accent, Cäsur und Gegenstoß des Vers- und Wort-Accents.

Drittens die Seite des Wohlklangs, welche innerhalb dieser Bewegung durch das Tönen der Wörter hervorkommen kann, ohne sich zu Reimen zusammenzuziehn.

α) Für das Rhythmische, welches nicht das isolirter herausgenommene Klingen als solches, sondern die zeitliche Dauer und Bewegung zur Hauptsache macht, bildet nun

αα) den einfachen Ausgangspunkt, die natürliche Länge und Kürze der Sylben, zu deren einfachem Unterschiede die Sprachlaute selbst, die auszusprechenden Buchstaben, Konsonanten und Vokale, die Elemente abgeben.

Natürlich lang sind vor Allem die Diphthongen Ai, Oi, Ae u. s. f., weil sie in sich selbst, was auch die neueren Schulmeister sagen mögen, ein konkretes, gedoppeltes Tönen sind, das sich zusammenfaßt, wie unter den Farben das Grün. Ebenso die langaushallenden Vokale. Zu ihnen gesellt sich als drittes Princip die schon dem Sanskrit, sowie dem Griechischen und Lateinischen eigenthümliche Position. Stehen nämlich zwischen zwei Vokalen zwei oder mehrere Konsonanten, so bilden diese offenbar für das Sprechen einen schwierigeren Uebergang; das Organ braucht, um über die Konsonanten wegzukommen, zur Artikulation eine längere Zeit und bringt ein Verweilen hervor, das nun, dem kurzen Vokale zum Trotz, die Sylbe, wenn auch nicht gedehnt, dennoch rhythmisch lang werden läßt. Sage ich z. B.: mentem nec secus, so ist der Fortgang von dem einen Vokal zum anderen in mentem und nec nicht so einfach und leicht als in secus. Die neueren Sprachen halten diesen letztern Unterschied nicht fest, sondern machen, wenn sie nach Längen

und Kürzen rechnen, andere Kriterien geltend. Doch werden dadurch die der Position ohnerachtet als kurz gebrauchten Sylben wenigstens oft genug hart gefunden, da sie die schnellere Bewegung, die gefordert ist, hindern.

Im Unterschiede jener Längen durch Diphthongen, lange Vokale und Position erweisen sich dagegen als von Natur kurz die Sylben, welche durch kurze Vokale gebildet sind, ohne daß sich zwischen den ersten und nächstfolgenden zwei oder mehrere Konsonanten stellen.

ββ) Da nun die Wörter Theils als vielsylbig schon in sich selbst eine Mannigfaltigkeit von Längen und Kürzen sind, Theils, obwohl einsylbig, doch mit anderen Wörtern in Verbindung gesetzt werden, so entsteht dadurch zunächst eine durch kein festes Maaß bestimmte, zufällige Abwechselung verschiedenartiger Sylben und Wörter. Diese Zufälligkeit zu regeln ist nun ganz ebenso die Pflicht der Poesie, als es die Aufgabe der Musik war, die ordnungslose Dauer der einzelnen Töne durch die Einheit des Zeitmaaßes genau zu bestimmen. Die Poesie stellt sich daher besondere Zusammensetzungen von Längen und Kürzen als das Gesetz auf, nach welchem sich in Rücksicht auf Zeitdauer die Folge der Sylben zu richten habe. Was wir dadurch zunächst erhalten, sind die verschiedenen Zeitverhältnisse. Das einfachste ist hier das Verhältniß des Gleichen zu einander, als z. B. der Daktylus und Anapäst, in welchen sich sodann die Kürzen nach bestimmten Gesetzen wieder zu Längen zusammenziehn dürfen (Spondeus). Zweitens sodann kann sich eine lange Sylbe neben eine kurze stellen, so daß schon ein tieferer Unterschied der Dauer, wenn auch in der einfachsten Gestalt, hervorkommt, wie im Jambus und Trochäus. Verwickelter schon wird die Zusammensetzung, wenn zwischen zwei lange Sylben sich eine kurze einschiebt, oder zweien langen eine kurze vorausgeht, wie beim Creticus und Bachius.

γγ) Dergleichen einzelne Zeitverhältnisse aber würden

wiederum dem regellosen Zufalle Thür und Thor öffnen, wenn sie in ihrer bunten Verschiedenheit willkührlich auf einander folgen dürften. Denn einer Seits wäre dadurch in der That der ganze Zweck der Gesetzmäßigkeit in diesen Verhältnissen zerstört, nämlich die geregelte Folge der langen und kurzen Sylben, anderer Seits fehlte es auch durchaus an einer Bestimmtheit für Anfang, Ende und Mitte, so daß die hiedurch von Neuem heraustretende Willkühr ganz dem widerstreben würde, was wir oben schon bei Betrachtung des musikalischen Zeitmaaßes und Taktes über das Verhältniß des vernehmenden Ich zur Zeitdauer der Töne festgestellt haben. Das Ich fordert eine Sammlung in sich, eine Rückkehr aus dem steten Fortfließen in der Zeit, und vernimmt dieselbe nur durch bestimmte Zeiteinheiten und deren ebenso markirtes Anheben als gesetzmäßiges Aufeinanderfolgen und Abschließen. Dieß ist der Grund, weshalb auch die Poesie die einzelnen Zeitverhältnisse *drittens* zu *Versen* aneinander reiht, welche in Rücksicht auf Art und Anzahl der Füße, sowie auf Anfang, Fortgang und Schluß ihre Regel erhalten. Der jambische Trimeter z. B. besteht aus sechs jambischen Füßen, von denen je zwei wieder eine jambische Dipodie bilden; der Hexameter aus sechs Daktylen, die sich an bestimmten Stellen wieder zu Spondeen zusammenziehn dürfen; u. s. f. Indem es nun aber solchen Versen gestattet ist, sich in der gleichen oder ähnlichen Weise stets wieder von neuem zu wiederholen, so tritt in Rücksicht auf diese Aufeinanderfolge wiederum Theils eine Unbestimmtheit in Ansehung des festen letzten Abschlusses, Theils eine Monotonie, und dadurch ein fühlbarer Mangel an innerlich mannigfaltiger Struktur hervor. Um diesem Uebelstande abzuhelfen ist die Poesie endlich zur Erfindung von Strophen und deren verschiedenartiger Organisation besonders für den lyrischen Ausdruck fortgegangen. Hieher gehört z. B. schon das elegische Versmaaß der Griechen; ferner die alcäische und sapphische Strophe, sowie was Pindar und die

berühmten dramatischen Dichter in den lyrischen Ergüssen und sonstigen Betrachtungen der Chöre Kunstreiches ausgebildet haben.

Wie sehr nun aber in Betreff auf das Zeitmaaß Musik und Poesie die ähnlichen Bedürfnisse befriedigen, so dürfen wir doch die Unterschiedenheit beider nicht unerwähnt lassen. Die wichtigste Abweichung bringt hier der Takt hervor. Man hat deshalb vielfach hin und her gestritten, ob eine eigentlich taktmäßige Wiederholung der gleichen Zeitabschnitte für die Metra der Alten anzunehmen sey oder nicht. Im Allgemeinen läßt sich behaupten, daß die Poesie, welche das Wort zum bloßen Mittheilungsmittel macht, sich in Ansehung der Zeit dieser Mittheilung nicht einem absolut festen Maaße für die Fortbewegung in so abstrakter Weise unterwerfen dürfe, als dieß in dem musikalischen Takte der Fall ist. In der Musik ist der Ton das Verklingende, Haltlose, das einer Festigkeit, wie der Takt sie hereinbringt, schlechthin bedarf, die Rede aber braucht dieß Feste nicht, weil sie einer Seits in der Vorstellung selbst ihren Anhalt hat, und anderer Seits sich überhaupt nicht vollständig in das Aeußerliche des Klingens und Verklingens hineinlegt, sondern gerade die innere Vorstellung zu ihrem wesentlichen Kunstelemente behält. Deshalb findet in der That die Poesie unmittelbar in den Vorstellungen und Empfindungen, welche sie klar in Worten ausspricht, die substantiellere Bestimmung für das Maaß des Einhaltens, Forteilens, Verweilens, Zögerns u. s. f., wie denn auch die Musik selbst im Recitativ schon der bewegungslosen Gleichheit des Taktes sich zu entheben anfängt. Wollte sich deshalb das Metrum ganz der Gesetzgebung des Taktes beugen, so wäre der Unterschied zwischen Musik und Poesie, in dieser Sphäre wenigstens, durchweg ausgelöscht, und das Element der Zeit würde sich überwiegender, als die Poesie es ihrer ganzen Natur nach gestatten darf, geltend machen. Dieß läßt sich als Grund für die Forderung hinstellen, daß in der Poesie wohl ein Zeitmaaß aber kein Takt herrschen, sondern

dem Sinn und der Bedeutung der Worte die relativ durchgreifendere Macht über dieſe Seite bleiben müſſe. Betrachten wir in dieſer Beziehung die beſonderen Versmaaße der Alten näher, ſo ſcheint freilich der Hexameter am meiſten ſich einer taktmäßig ſtrengen Fortbewegung, wie z. B. der alte Voß beſonders ſie forderte, zu fügen, indeſſen wird im Hexameter eine ſolche Annahme ſchon durch die Katalexis des letzten Fußes verhindert. Wenn nun Voß gar die alcäiſche und ſapphiſche Strophe in ſo abſtrakt gleichförmigen Zeitabſchnitten geleſen wiſſen will, ſo iſt dieß nur eine kapriciöſe Willkühr und heißt den Verſen Gewalt anthun. Die ganze Forderung mag ſich überhaupt aus der Gewohnheit herſchreiben, unſeren deutſchen Jambus in dem ſtets gleichen Sylbenfall und Zeitmaaß behandelt zu ſehen. Doch ſchon der alte jambiſche Trimeter erhält ſeine Schönheit vornehmlich dadurch, daß er nicht aus ſechs der Zeit nach gleichen jambiſchen Füßen beſteht, ſondern umgekehrt gerade an jeder erſten Stelle der Dipodie Spondäen, oder als Auflöſung auch Daktylen und Anapäſten erlaubt, und in dieſer Weiſe die gleichmäßige Wiederholung deſſelben Zeitmaaßes und damit das Taktartige aufhebt. Bei weitem wechſelnder ohnehin ſind noch die lyriſchen Strophen, ſo daß es a priori gezeigt werden müßte, daß der Takt an und für ſich nothwendig wäre, denn a posteriori iſt's nicht zu ſehen.

β) Das eigentlich Belebende nun aber für das rhythmiſche Zeitmaaß bringen erſt der Accent und die Cäſur hervor, die mit dem parallel gehn, was wir in der Muſik als Taktrhythmus haben kennen lernen.

αα) Auch in der Poeſie nämlich hat zunächſt jedes beſtimmte Zeitverhältniß ſeinen beſondern Accent, d. h. es werden geſetzmäßig beſtimmte Stellen herausgehoben, welche dann die anderen anziehen und ſich ſo erſt zu einem Ganzen abrunden. Dadurch iſt nun ſogleich für die Vielfältigkeit des Werthes der Sylben ein großer Spielraum eröffnet. Denn einer Seits

werden die langen Sylben überhaupt schon in Vergleich zu den kurzen ausgezeichnet erscheinen, so daß sie sich nun, wenn auf ihnen der Iktus liegt, gegen die kürzeren als doppelt wichtig zeigen, und sich selbst den unaccentuirten Längen gegenüber herausstellen. Anderer Seits aber kann es sich auch treffen, daß kürzere Sylben den Iktus erhalten, so daß nun das ähnliche Verhältniß wieder in der umgekehrten Weise zum Vorschein kommt.

Vor allem aber muß, wie ich schon früher erwähnte, Anfang und Ende der einzelnen Füße nicht abstrakt mit dem Beginn und Schluß der einzelnen Wörter zusammenfallen; denn *erstens* bewirkt das Hinübergreifen des in sich geschlossenen Wortes über das Ende des Versfußes die Verbindung der sonst auseinander fallenden Rhythmen; und liegt nun *zweitens* sogar der Versaccent auf dem Auslaut eines so hinübergreifenden Wortes, so entsteht dadurch außerdem ein merkbarer Zeiteinschnitt, indem ein Wortschluß überhaupt schon in etwas einzuhalten nöthigt, so daß es nun dieses Einhalten ist, was durch den sich damit vereinigenden Accent absichtlich als Einschnitt in die sonst ununterbrochen fortfließende Zeit fühlbar gemacht wird. Dergleichen Cäsuren sind jedem Verse unentbehrlich. Denn obgleich der bestimmte Accent den einzelnen Füßen schon eine nähere Unterscheidung in sich und dadurch eine gewisse Mannigfaltigkeit zutheilt, so würde diese Art der Belebung, besonders bei Versen, in welchen sich dieselben Füße gleichmäßiger wiederholen, wie in unserem Jambus z. B., dennoch wieder Theils ganz abstrakt und monoton bleiben, Theils die einzelnen Füße verbindungslos auseinander fallen lassen. Dieser kahlen Monotonie steuert die Cäsur und bringt in das durch seine unterschiedslose Regelmäßigkeit wiederum lahme Fortfließen einen Zusammenhang und höheres Leben hinein, welches durch die Verschiedenheit der Stellen, an denen die Cäsur eintreten kann, ebenso mannigfaltig wird, als es durch die

geregelte Beſtimmtheit derſelben nicht in eine geſetzloſe Willkühr zurückzufallen vermag.

Zu dem Versaccent und der Cäſur fügt ſich dann endlich noch ein dritter Accent hinzu, den die Wörter auch ſonſt ſchon an und für ſich außerhalb ihres metriſchen Gebrauchs haben, und dadurch nun eine wieder vermehrte Vielfältigkeit für die Art und den Grad der Heraushebung und Senkung der einzelnen Sylben entſtehen laſſen. Denn dieſer Wortaccent kann einer Seits zwar mit dem Accent des Verſes und der Cäſur verbunden erſcheinen und in ſolcher Verknüpfung beide verſtärken; anderer Seits aber auch von ihnen unabhängig auf Sylben ſtehn, die durch keine ſonſtige Hebung begünſtigt ſind, und nun gleichſam, inſofern ſie ihres eigenthümlichen Werthes als Wortſylbe wegen dennoch eine Accentuirung fordern, einen Gegenſtoß gegen den Versrhythmus hervorbringen, der dem Ganzen ein neues eigenthümliches Leben giebt.

Nach allen den genannten Seiten die Schönheit des Rhythmus herauszuhören iſt für unſer heutiges Ohr von großer Schwierigkeit, da in unſeren Sprachen die Elemente, die zu dieſer Art metriſcher Vorzüge zuſammentreffen müſſen, zum Theil nicht mehr in der Schärfe und Feſtigkeit, welche ſie bei den Alten hatten, vorhanden ſind, ſondern zur Befriedigung anderer Kunſtbedürfniſſe andere Mittel an die Stelle ſetzen.

ββ) Außerdem aber zweitens ſchwebt über aller Gültigkeit der Sylben und Wörter innerhalb ihrer metriſchen Stellung der Werth deſſen, was ſie von Seiten der poetiſchen Vorſtellung her bedeuten. Durch dieſen ihnen immanenten Sinn werden ſie deshalb gleichfalls relativ herausgehoben, oder müſſen als bedeutungsloſer zurückſtehn, wodurch dem Verſe nun erſt die letzte geiſtige Spitze der Lebendigkeit eingehaucht iſt. Doch darf die Poeſie hierin füglich nicht ſo weit gehen, daß ſie ſich in dieſer Rückſicht den rhythmiſchen Regeln des Metrums direkt gegenüberſtellt.

γγ) Dem ganzen Charakter nun eines Versmaaßes entspricht, besonders nach Seiten der rhythmischen Bewegung, auch eine bestimmte Weise des Inhalts; vor allem die besondere Art in der Bewegung unserer Empfindungen. So eignet sich z. B. der Hexameter in seinem ruhig wogenden Fortströmen für den gleichmäßigeren Fluß epischer Erzählung; wogegen er in Verbindung mit dem Pentameter und dessen symmetrisch festen Einschnitten schon strophenartiger wird, doch in der einfachen Regelmäßigkeit sich für das Elegische passend zeigt. Der Jambus wiederum schreitet rasch vorwärts, und ist besonders für den dramatischen Dialog zweckmäßig; der Anapäst bezeichnet ein taktartig muthiges jubelndes Forteilen, und ähnliche Charakterzüge liegen auch bei den übrigen Versmaaßen leicht zur Hand.

γ) Drittens aber bleibt auch dieses erste Gebiet der rhythmischen Versifikation nicht bei der bloßen Figuration und Belebung der Zeitdauer stehen, sondern geht auch wieder zum wirklichen Klingen der Sylben und Wörter fort. In Rücksicht auf diesen Klang jedoch zeigen die alten Sprachen, in denen der Rhythmus in der angegebenen Weise als Hauptseite festgehalten wird, einen wesentlichen Unterschied gegen die übrigen neueren, welche sich vorzugsweise dem Reime zuneigen.

αα) Im Griechischen und Lateinischen z. B. bildet sich durch die Flexionsformen der Deklination und Konjugation die Stammsylbe zu einem Reichthum von verschiedenartig tönenden Sylben aus, die zwar auch für sich eine Bedeutung haben, doch nur als Modifikation der Stammsylbe, so daß diese sich zwar als die substantielle Grundbedeutung jener vielfach ausgebreiteten Laute geltend macht, in Rücksicht auf ihr Tönen aber nicht als die vornehmliche oder alleinige Herrscherinn auftritt. Denn hören wir z. B. „amaverunt", so treten drei Sylben zu dem Stamme hinzu, und der Accent scheidet sich schon durch die Anzahl und Ausdehnung dieser Sylben, wenn auch keine natürlichen Längen darunter wären, sogleich von der Stammsylbe

materiell ab, wodurch die Hauptbedeutung und der betonende Accent von einander getrennt werden. Hier kann das Ohr deshalb, inſofern die Betonung nicht die Hauptſylbe, ſondern irgend eine andere trifft, die nur eine Nebenbeſtimmung ausdrückt, ſchon aus dieſem Grunde dem Tönen der verſchiedenen Sylben lauſchen, und ihrer Bewegung nachgehn, indem es die volle Freiheit behält, auf die natürliche Proſodie zu hören, und ſich nun aufgefordert findet, dieſe natürlichen Längen und Kürzen rhythmiſch zu bilden.

ββ) Ganz anders dagegen verhält es ſich z. B. mit der heutigen deutſchen Sprache. Was im Griechiſchen und Lateiniſchen in der eben angedeuteten Weiſe durch Präfixa und Suffixa und ſonſtige Modifikationen ausgedrückt wird, das löſt ſich in den neueren Sprachen beſonders in den Verbis von der Stammſylbe los, ſo daß ſich nun die bisher in einem und demſelben Wort mit vielfachen Nebenbedeutungen entfalteten Flexionsſylben zu ſelbſtſtändigen Wörtern zerſplittern und vereinzeln. Hieher gehören z. B. der ſtete Gebrauch der vielen Hülfszeitwörter, die ſelbſtſtändige Bezeichnung des Optativs durch eigene Verba u. ſ. f., die Abtrennung der Pronomina u. ſ. w. Dadurch bleibt nun einer Seits das Wort, das ſich in dem früher angegebenen Falle zu dem mannigfachen Tönen einer Vielſylbigkeit ausdehnte, unter welcher jener Accent der Wurzel, des Hauptſinns, zu Grunde ging, als einfaches Ganzes in ſich koncentrirt, ohne als eine Folge von Tönen zu erſcheinen, die, als bloße Modifikationen gleichſam, nicht durch ihren Sinn für ſich ſchon ſo ſehr beſchäftigen, daß nicht das Ohr auf ihr freies Tönen und deſſen zeitliche Bewegung hinhören könnte. Durch dieſe Zuſammengezogenheit anderer Seits wird ferner die Hauptbedeutung von ſolcher Schwere, daß ſie den Nachdruck des Accents durchaus auf ſich allein hinzieht, und da nun die Betonung an den Hauptſinn gebunden iſt, ſo läßt dieſes Zuſammenfallen beider die natürliche Länge und Kürze der übrigen Sylben nicht mehr aufkommen,

sondern übertäubt sie. Die Wurzeln der meisten Wörter sind ohne Zweifel ganz im Allgemeinen kurz, gedrungen, einsylbig oder zweisylbig. Wenn nun, wie dieß z. B. in unserer heutigen Muttersprache in vollem Maaße der Fall ist, diese Wurzeln den Accent ausschließlich fast für sich in Anspruch nehmen, so ist dieß ein durchaus überwiegender Accent des Sinns, der Bedeutung, nicht aber eine Bestimmung, in welcher das Material, das Tönen frei wäre, und sich ein von dem Vorstellungsinhalte der Wörter unabhängiges Verhältniß der Länge, Kürze und Accentuirung der Sylben geben könnte. Eine rhythmische, von der Stammsylbe und deren Bedeutung losgebundene Figuration der Zeitbewegung und Betonung kann deshalb hier nicht mehr stattfinden, und es bleibt, im Unterschiede des obigen Hinhorchens auf den reichhaltigen Klang und die Dauer solcher Längen und Kürzen in ihrer bunten Zusammenstellung, nur ein allgemeines Hören übrig, das ganz von der sinngewichtigen betonten Hauptsylbe gefangen genommen ist. Denn außerdem verselbstständigt sich auch, wie wir sahen, die modificirte Sylbenerzweigung des Stamms zu besonderen Wörtern, welche dadurch für sich wichtig gemacht werden, und indem sie ihre eigene Bedeutung erhalten, nun gleichfalls dasselbe Zusammenfallen von Sinn und Accent hören lassen, das wir so eben bei dem Grundworte, um welches sie sich herstellen, betrachtet haben. Dieß nöthigt uns, gleichsam gefesselt bei dem Sinn jedes Wortes stehn zu bleiben, und statt uns mit der natürlichen Länge und Kürze und mit deren zeitlichen Bewegung und sinnlichen Accentuirung zu beschäftigen, nur auf den Accent zu hören, welchen die Grundbedeutung hervorbringt.

77) In solchen Sprachen nun hat das Rhythmische wenig Raum, oder die Seele wenig Freiheit mehr, in ihm sich zu ergehen, weil die Zeit und das durch ihre Bewegung sich gleichmäßig hinergießende Klingen der Sylben von einem idealen Verhältniß, von dem Sinn und der Bedeutung der Wörter

überflügelt, und dadurch die Macht der rhythmiſch ſelbſtſtändigeren Ausgeſtaltung niedergedrückt iſt.

Wir können in dieſer Rückſicht das Princip der rhythmiſchen Verſifikation mit der Plaſtik vergleichen. Denn die geiſtige Bedeutung hebt ſich hier noch nicht für ſich heraus, und beſtimmt die Länge und den Accent, ſondern der Sinn der Wörter verſchmelzt ſich ganz dem ſinnlichen Element der natürlichen Zeitdauer und dem Klange, um in heiterer Fröhlichkeit dieſem Aeußerlichen ein volles Recht zu vergönnen, und nur für die ideale Geſtalt und Bewegung deſſelben beſorgt zu ſeyn.

Wird nun aber dieſem Principe entſagt, und ſoll dennoch, wie die Kunſt es nothwendig macht, dem Sinnlichen noch ein Gegengewicht gegen die bloße Vergeiſtigung zugetheilt bleiben, ſo kann, um das Ohr zur Aufmerkſamkeit zu nöthigen, bei der Zerſtörung jenes erſten plaſtiſchen Moments der natürlichen Längen und Kürzen und des von dem Rhythmiſchen ungetrennten, nicht für ſich herausgehobenen Tönens, kein anderes Material ergriffen werden, als der ausdrücklich und iſolirt feſtgehaltene und figurirte Klang der Sprachlaute als ſolcher.

Dieß führt uns auf die zweite Hauptart der Verſifikation, auf den Reim hin.

b. Der Reim.

Man kann äußerlich das Bedürfniß einer neuen Behandlung der Sprache nach ihrer ſinnlichen Seite aus dem Verderben erklären wollen, in welches die alten Sprachen durch die fremden Völker geriethen; dieſer Fortgang aber liegt in der Natur der Sache ſelbſt. Das Nächſte, was die Poeſie an ihrer Außenſeite dem Innern gemäß macht, iſt die von der Bedeutung der Sylben unabhängige Länge und Kürze, für deren Zuſammenſtellungen, Einſchnitte u. ſ. f. die Kunſt ſich Geſetze ausbildet, welche zwar im Allgemeinen mit dem jedesmal darzuſtellenden Charakter des Inhalts zuſammenſtimmen ſollen, im Beſondern und Einzelnen

jedoch weder die Längen und Kürzen, noch die Accentuirung allein von dem geistigen Sinn bestimmen und diese Seite demselben abstrakt unterwerfen lassen. Je innerlicher aber und geistiger die Vorstellung wird, um destomehr zieht sie sich aus dieser Naturseite, welche sie nun nicht mehr in plastischer Weise idealisiren kann, heraus, und koncentrirt sich so sehr in sich, daß sie das gleichsam Körperliche der Sprache Theils überhaupt abstreift, Theils an dem Uebrigbleibenden nur das heraushebt, worein sich die geistige Bedeutung zu ihrer Mittheilung hineinlegt, während sie das Uebrige als unbedeutend beiherspielen läßt. Wie nun aber die romantische Kunst, welche in Rücksicht auf die ganze Art ihres Auffassens und Darstellens einen ähnlichen Uebergang in die in sich koncentrirte Sammlung des Geistigen macht, für dieß Subjektive im Klang das entsprechendste Material aufsucht, so vertieft sich nun auch die romantische Poesie, da sie überhaupt verstärkter den Seelenton der Empfindung anschlägt, in das Spielen mit den für sich verständigen Lauten und Klängen der Buchstaben, Sylben und Wörter, und geht zu diesem sich selbst Gefallen in ihren Tönungen fort, die sie Theils mit der Innigkeit, Theils mit dem architektonisch verständigen Scharfsinn der Musik zu sondern, aufeinander zu beziehen und ineinander zu verschlingen lernt. Nach dieser Seite hin hat sich der Reim nicht zufällig nur in der romantischen Poesie ausgebildet, sondern ist ihr nothwendig gewesen. Das Bedürfniß der Seele, sich selbst zu vernehmen, hebt sich voller heraus und befriedigt sich in dem Gleichklingen des Reims, das gegen die fest geregelte Zeitmessung gleichgültig macht, und nur darauf hinarbeitet, uns durch Wiederkehr der ähnlichen Klänge zu uns selbst zurückzuführen. Die Versifikation wird dadurch dem Musikalischen als solchen, d. h. dem Tönen des Innern näher gebracht, und von dem gleichsam Stoffartigen der Sprache, jenem natürlichen Maaße nämlich der Längen und Kürzen befreit.

In Anſehung der beſtimmteren Punkte, welche für dieſen Kreis von Wichtigkeit ſind, will ich nur über Folgendes kurz einige allgemeine Bemerkungen hinzufügen:

erſtens über den Urſprung des Reims;

zweitens über die näheren Unterſchiede dieſes Gebiets von der rhythmiſchen Verſifikation;

drittens über die Arten, zu welchen daſſelbe ſich auseinandergelegt hat.

a) Wir ſahen bereits, daß der Reim zur Form der romantiſchen Dichtkunſt gehöre, die ſolch ein ſtärkeres Provenciren des für ſich geſtalteten Klanges fordert, inſofern hier die innere Subjektivität im Materiellen des Tons ſich ſelber vernehmen will. Wo ſich dieß ihr Bedürfniß vorthut, findet ſie daher Theils von Hauſe aus eine Sprache vor, wie ich ſie oben in Rückſicht auf die Nothwendigkeit des Reims angedeutet habe, Theils gebraucht ſie die alte vorhandene Sprache, die lateiniſche z. B., welche anderer Konſtitution iſt und eine rhythmiſche Verſifikation verlangt, demnach in dem Charakter des neuen Princips, oder bildet dieſelbe inſoweit zu einer neuen Sprache um, daß ſich das Rhythmiſche daraus verliert, und der Reim nun, wie es z. B. im Italieniſchen und Franzöſiſchen der Fall iſt, die Hauptſache ausmachen kann.

aa) In dieſer Rückſicht finden wir den Reim durch das Chriſtenthum ſchon ſehr früh mit Gewalt in die lateiniſche Verſifikation hineingelegt, obgleich dieſelbe auf anderen Principien beruhte. Dieſe Principien jedoch ſind ihr ſelbſt ſchon mehr aus dem Griechiſchen angebildet worden, und ſtatt ſich als urſprünglich aus ihr hervorgegangen zu zeigen, erweiſen ſie im Gegentheil in der Art der Modificirung, die ſie erleiden, eine dem romantiſchen Charakter ſich annähernde Tendenz. Die römiſche Verſifikation nämlich fand einer Seite in der früheſten Zeit ihre Grundlage nicht in der natürlichen Länge und Kürze, ſondern maß den Werth der Sylben nach dem Accent, ſo daß erſt durch die genauere Kenntniß und Nachbil-

dung der griechischen Poesie das prosodische Princip derselben aufgenommen und befolgt wurde; anderer Seits verhärteten die Römer die bewegliche heitere Sinnlichkeit der griechischen Metra, besonders durch die festeren Einschnitte der Cäsur sowohl im Hexameter als auch im Versmaaß der alcäischen und sapphischen Strophe u. s. f., zu einer schärfer pronouncirten Struktur und steifen Regelmäßigkeit. Außerdem kommen selbst in den Blüthetagen der römischen Litteratur bei den gebildetsten Dichtern schon Reime genug vor. So heißt es z. B. bei Horaz in seiner ars poetica Vers 99 und 100:

Non satis est, pulchra esse poëmata: dulcia sunto,
Et quocunque volent, animum auditoris agunto.

Ist dieß auch von Seiten des Dichters ganz absichtslos geschehen, so kann man es doch als einen seltsamen Zufall betrachten, daß gerade an dieser Stelle, in welcher Horaz dulcia poëmata fordert, der Reim sich eingefunden hat. Bei Ovid ferner sind ähnliche Reime noch weniger vermieden. Wenn dieß nun auch, wie gesagt, zufällig ist, so scheinen doch dem gebildeten römischen Ohr Reime nicht unangenehm gewesen zu seyn, so daß sie sich, ebben vereinzelt und ausnahmsweise, einschleichen durften. Doch fehlt diesem Spiele mit Klängen die tiefere Bedeutsamkeit des romantischen Reimes, welcher nicht den Klang als solchen, sondern das Innerliche, die Bedeutung, in demselben hervorhebt. Eben dieß bildet den charakteristischen Unterschied des schon sehr alten indischen Reimes von dem modernen.

Nach dem Eindringen der barbarischen Völkerstämme ging dann in Betreff auf die alten Sprachen mit dem Verderben der Declinationen und dem Emporkommen des subjektiven Momentes der Empfindung durch das Christenthum das frühere rhythmische System der Verfüßungen in das des Reimes über. So richtet sich in dem Hymnus des Heiligen Ambrosius die Prosodie schon ganz nach dem Accent der Aussprache und läßt

den Reim hervorbrechen; das erste Werk des Heiligen Augustinus gegen die Donatisten ist gleichfalls ein gereimter Gesang, und auch die sogenannten Leoninischen Verse müssen als ausdrücklich gereimte Hexameter und Pentameter von jenen vorhin erwähnten einzelnen Reimen sehr wohl unterschieden werden. Diese und ähnliche Erscheinungen zeigen das Hervortreten des Reims aus dem alten rhythmischen System selber.

ββ) Nun hat man zwar anderer Seits den Ursprung des neuen Princips für die Versifikation bei den Arabern gesucht, doch fällt die Ausbildung ihrer großen Dichter Theils später als das Vorkommen des Reims im christlichen Abendlande, während der Kreis der vormuhamedanischen Kunst mit dem Occident sich nicht einwirkend berührt, Theils liegt auch in der arabischen Poesie schon von Hause aus ein Anklang an das romantische Princip, in welchem die Ritter des Abendlandes zur Zeit der Kreuzzüge die gleiche Stimmung bald genug herausfanden, so daß bei der äußerlich unabhängigen Verwandtschaft des geistigen Bodens, aus welchem die Poesie im muhamedanischen Orient wie im christlichen Occident emporgeht, sich auch ein unabhängiges erstes Hervortreten einer neuen Art der Versifikation vorstellen läßt.

γγ) Ein drittes Element, in dem wiederum ohne Einfluß weder der alten Sprachen noch des Arabischen, das Entstehen des Reims und dessen, was diesem Gebiete sich anschließt, kann aufgefunden werden, sind die germanischen Sprachen, wie wir sie in ihrer frühesten Ausbildung bei den Skandinaviern finden. Hievon geben z. B. die Lieder der alten Edda ein Beispiel, welche, wenn auch später erst gesammelt und zusammengestellt, doch einen frühen Ursprung nicht verleugnen. Hier ist es zwar, wie wir noch sehn werden, nicht der eigentliche Reimklang, der sich in seiner Vollständigkeit ausgebildet hat, aber doch ein wesentliches Herausheben von einzelnen Sprachlauten, und eine gesetzliche Regelmäßigkeit und der bestimmten Wiederholung derselben.

ζ) Wichtiger nun zweitens als der Ursprung, ist der charakteristische Unterschied des neuen Systems von dem alten. Den Hauptpunkt, auf den es hier ankommt, habe ich bereits oben berührt, und es bleibt nur noch übrig, ihn näher auszuführen.

Die rhythmische Versifikation hat ihre schönste und reichhaltigste Entwickelungsstufe in der griechischen Poesie erreicht, aus der wir uns daher die vornehmlichsten Kennzeichen dieses ganzen Feldes abstrahiren können. Es sind kurz folgende.

Erstens macht sie sich nicht den Klang als solchen der Buchstaben, Sylben oder Wörter zu ihrem Material, sondern den Sylbenklang in seiner Zeitdauer, so daß sich also die Aufmerksamkeit weder auf einzelne Sylben oder Buchstaben, noch auf die bloß qualitative Aehnlichkeit oder Gleichheit ihres Klingens ausschließlich hinrichten soll. Im Gegentheil bleibt das Klingen noch in ungetrennter Einheit mit dem festen Zeitmaaß seiner bestimmten Dauer, und in der Fortbewegung Beider hat das Ohr dem Werth jeder einzelnen Sylbe wie dem Gesetz in dem rhythmischen Dahinschreiten aller gleichmäßig nachzugehn. Zweitens beruht das Maaß der Länge und Kürze, so wie der rhythmischen Hebung und Senkung, und mannigfachen Belebung durch schärfere Einschnitte und Haltpunkte, auf dem Naturelement der Sprache, ohne sich von derjenigen Betonung leiten zu lassen, durch welche der geistige Wortsinn einer Sylbe oder einem Worte erst seinen Nachdruck giebt. Die Versifikation erweist sich in ihrem Zusammenstellen der Füße, ihrem Versaccent, ihren Cäsuren u. s. f. in dieser Rücksicht ebenso unabhängig, als die Sprache selbst, welche auch außerhalb der Poesie schon die Accentuirung gleichfalls aus den natürlichen Längen und Kürzen und deren Aufeinanderfolge und nicht aus der Bedeutsamkeit der Stammsylbe hernimmt. Dadurch nun stehen drittens für das belebende Heraufheben bestimmter Sylben auf der einen Seite der Versaccent und Rhythmus, auf der an-

deren die sonstige Accentuirung da, welche sich beide zu doppelter Mannigfaltigkeit des Ganzen ohne wechselseitige Störung oder Unterdrückung durcheinanderschlingen, und in der gleichen Weise nun auch der poetischen Vorstellung das Recht gönnen, den Wörtern, welche ihr, der geistigen Bedeutung, nach von höherer Wichtigkeit als andere sind, durch die Art der Wortstellung und Bewegung den gebührenden Nachdruck nicht zu entziehen.

αα) Das Nächste nun, was die gereimte Versifikation in diesem System ändert, ist das unangefochtene Gelten der natürlichen Quantität. Soll deshalb überhaupt noch ein Zeitmaaß übrig bleiben, so muß sich dasselbe den Grund für das quantitative Verweilen oder Forteilen, den es nicht mehr in der natürlichen Länge oder Kürze finden will, in einem anderen Gebiete aufsuchen. Dieß Gebiet aber, wie wir sahen, kann nur das geistige Element, der Sinn der Sylben und Wörter seyn. Die Bedeutsamkeit ist es, welche als letzte Instanz das quantitative Sylbenmaaß, wenn es überhaupt noch als wesentlich erachtet wird, bestimmt, und somit das Kriterium aus dem äußeren Daseyn und dessen natürlicher Beschaffenheit in's Innerliche herüberspielt.

ββ) Hiermit verbindet sich nun aber eine weitere Folge, die als noch wichtiger heraustritt. Denn wie ich schon oben andeutete, verzehrt diese Sammlung des Nachdrucks auf die bedeutsame Stammsylbe jene unabhängige Ausbreitung zu mannigfaltigen Flexionsformen, welche das rhythmische System, da es weder das Maaß der Länge und Kürze noch den hervorhebenden Accent aus der geistigen Bedeutung hernimmt, gegen den Stamm zurückzusetzen noch nicht genöthigt wird. Fällt nun aber solche Entfaltung und deren naturgemäßes Einordnen in Versfüße nach fester Quantität der Sylben fort, so geht hiemit auch nothwendig das ganze System verloren, das auf dem Zeitmaaß und dessen Regel beruht. Von dieser Art z. B. sind die französischen

und italienischen Verse, denen das Metrum und der Rhythmus im Sinne der Alten gänzlich fehlt, so daß es nur noch auf eine bestimmte Anzahl von Sylben ankommt.

77) Als einzig möglicher Ersatz für diesen Verlust bietet sich hier nun der Reim dar. Ist es nämlich einer Seits nicht mehr die Zeitdauer, die zur Gestaltung kommt, und durch welche sich der Klang der Sylben in gleichmäßiger und natürlicher Gültigkeit hindurch ergießt, während anderer Seits die geistige Bedeutung sich der Stammsylben bemächtigt und sich mit denselben ohne weitere organische Ausbreitung in eine gedrungene Einheit setzt, so bleibt als letztes sinnliches Material, das sowohl von dem Zeitmaaß als auch von dieser Accentuirung der Stammsylben sich frei halten kann, allein nur noch das Klingen der Sylben übrig.

Dieß Klingen aber, um für sich Aufmerksamkeit erregen zu können, muß *erstens* viel stärkerer Art seyn, als die Abwechselung verschiedener Laute, wie wir sie in den alten Versmaaßen finden, und hat mit weit überwiegenderer Gewalt aufzutreten, als das Tönen der Sylben in dem sonstigen Sprechen in Anspruch nehmen darf, indem es jetzt nicht allein das gegliederte Zeitmaaß ersetzen soll, sondern auch die Aufgabe erhält, das sinnliche Element im Unterschiede jener Herrschaft der accentuirenden und alles überflügelnden Bedeutung herauszuheben. Denn ist einmal die Vorstellung zu der Innerlichkeit und Vertiefung des Geistes in sich gelangt, für welche im Sprechen die sinnliche Seite gleichgültig wird, so muß das Tönen sich materieller aus dieser Innerlichkeit herausschlagen und gröber seyn, um überhaupt nur auffallen zu können. Den zarten Bewegungen des rhythmischen Wohlklangs gegenüber ist deshalb der Reim ein plumpes Klingen, das keines in so feiner Weise ausgebildeten Ohres bedarf, als die griechische Versifikation es nöthig macht.

Zweitens trennt sich zwar der Reim hier nicht von der geistigen Bedeutsamkeit sowohl der Stammsylben als solcher als auch

der Vorſtellungen im Allgemeinen ab, doch verhilft er zugleich dem ſinnlichen Klange zu einer relativ ſelbſtſtändigen Gültigkeit. Dieß Ziel iſt nur zu erreichen möglich, wenn das Tönen beſtimmter Wörter ſich für ſich, vom Erklingen der andern Wörter abſcheidet, und nun in dieſer Iſolirung ein unabhängiges Daſeyn gewinnt, um in kräftigen materiellen Schlägen das Sinnliche wieder zu ſeinem Rechte zu bringen. Der Reim iſt inſofern dem durchgängigen rhythmiſchen Wohllaut gegenüber ein vereinzelt herausgehobenes ausſchließliches Tönen.

Drittens ſahen wir, daß es die ſubjektive Innerlichkeit ſey, welche ſich in ihrer ideellen Zuſammenziehung in dieſen Klängen ergehen und genügen ſollte. Fallen nun aber die bisher betrachteten Mittel der Verſifikation und deren reiche Mannigfaltigkeit fort, ſo bleibt nach der ſinnlichen Seite hin für dieſes Sichvernehmen nur das formellere Princip der Wiederholung ganz gleicher oder ähnlicher Klänge übrig, womit ſich dann von Seiten des Geiſtes her wieder das Herausheben und Beziehen verwandter Bedeutungen im Reimklang der ſie bezeichnenden Wörter verbinden kann. Das Metrum der rhythmiſchen Verſifikation erwies ſich als ein vielfach gegliedertes Verhältniß unterſchiedener Längen und Kürzen, der Reim dagegen iſt einer Seits zwar materieller, anderer Seits aber in dieſem Materiellen ſelbſt abſtrakter; die bloße Erinnerung des Geiſtes und Ohrs an die Wiederkehr gleicher oder verwandter Laute und Bedeutungen, eine Wiederkehr, in welcher das Subjekt ſich ſeiner ſelbſt bewußt wird, und ſich darin als die ſetzende und vernehmende Thätigkeit erkennt und befriedigt.

γ) Was nun zum Schluß die beſonderen Arten angeht, zu welchen ſich dieß neue Syſtem der vornehmlich romantiſchen Poeſie auseinanderlegt, ſo will ich nur ganz kurz das Wichtigſte in Rückſicht auf die Alliteration, die Aſſonanz und den eigentlichen Reim berühren.

αα) Die Alliteration erſtens finden wir am durchgän-

gigsten in der älteren skandinavischen Poesie ausgebildet, in welcher sie eine Hauptgrundlage abgiebt, während die Assonanz und der Endreim, obschon auch diese eine nicht unbedeutende Rolle spielen, nur in gewissen Versarten vorkommen. Das Princip des Stabreims, Buchstabenreims ist das unvollständigste Reimen, weil es nicht die Wiederkehr ganzer Sylben fordert, sondern nur auf die Wiederholung ein und desselben Buchstabens, und zwar des Anfangsbuchstabens dringt. Bei der Schwäche dieses Gleichklangs ist es deshalb einer Seits nothwendig, daß nur solche Wörter zu diesem Behufe gebraucht werden, welche schon an und für sich auf ihrer Anfangssylbe einen hervorhebenden Accent haben, anderer Seits müssen diese Wörter nicht weit auseinanderstehen, wenn sich die Gleichheit ihres Anfangs noch wesentlich dem Ohre soll bemerkbar machen. Im Uebrigen kann der alliterirende Buchstaben sowohl ein doppelter oder einfacher Konsonant, als auch ein Vokal seyn, doch machen die Konsonanten der Natur der Sprache gemäß, in welcher die Alliteration verwaltet, die Hauptsache aus. Aus diesen Bedingungen hat sich für die isländische Poesie (die Versiehre der Isländer v. Rask, verd. v. Mehnike, Berlin 1830. p. 14—17) die Hauptregel festgestellt, daß alle Reimsilbe betonte Sylben verlangen, deren Anfangsbuchstaben nicht auch in anderen Hauptwörtern, die auf ihrer ersten Sylbe den Accent tragen, in denselben Zeilen vorkommen darf, während von den drei Wörtern, deren erster Buchstaben den Reim bildet, zwei in der ersten, das dritte, welches den regelnden Hauptstab abgiebt, im Beginn der zweiten Zeile stehen muß. Außerdem werden bei der Abstraktion dieses Gleichklangs bloßer Anfangsbuchstaben vornehmlich die ihrer Bedeutung nach wichtigeren Wörter zu Stabreimen gebraucht, so daß es auch hier nicht an einer Beziehung des Tönens und Sinnes der Wörter durchaus fehlt. Das Nähere jedoch muß ich übergehen.

(3) Die Assonanz zweitens betrifft nicht den Anfangsbuchstaben, sondern geht schon dem Reim entgegen, insofern sie

eine gleichklingende Wiederholung derſelben Buchſtaben in der Mitte oder an dem Ende verſchiedener Wörter iſt. Dieſe aſſonirenden Wörter brauchen nun zwar nicht ſchlechthin den Schluß eines Verſes auszumachen, ſondern können auch wohl an anderen Stellen vorkommen, hauptſächlich aber treten die Schlußſylben der Zeilen durch die Gleichheit einzelner Buchſtaben, im Unterſchiede der Alliteration, welche den Hauptſtab in den Anfang des Verſes ſtellt, in einen aſſonirenden Bezug aufeinander. Seiner reichhaltigſten Ausbildung nach weiſt dieſes Aſſoniren nach den romaniſchen Völkern, den Spaniern vornehmlich, hin, deren vollönende Sprache ſich insbeſondere für die Wiederkehr derſelben Vokale geeignet zeigt. Im Allgemeinen zwar iſt die Aſſonanz auf die Vokale beſchränkt; indeſſen darf ſie Theils gleiche Vokale, Theils auch gleiche Konſonanten, Theils auch Konſonanten in Verbindung mit einem Vokale wiederklingen laſſen.

γγ) Was nun in dieſer Weiſe Alliteration und Aſſonanz nur unvollſtändig herauszuſtellen befugt ſind, bringt endlich der Reim zur reifſten Erſcheinung. Denn bei ihm tritt bekanntlich mit Ausnahme der Anfangsbuchſtaben der vollſtändige Gleichklang ganzer Stämme hervor, welche dieſer Gleichheit wegen in eine ausdrückliche Beziehung ihres Tönens gebracht werden. Auf die Anzahl der Sylben kommt es hierbei nicht an; ſowohl einſylbige als auch zwei- und mehrſylbige Wörter können und dürfen ſich reimen, wodurch einer Seits der männliche Reim, der ſich auf einſylbige Wörter beſchränkt, anderer Seits der weibliche entſteht, der zu zweiſylbigen fortſchreitet, ſowie drittens der ſogenannte gleitende Reim, der ſich über drei und mehrere Sylben hin erſtreckt. Zu dem erſteren neigen ſich beſonders die nordiſchen Sprachen, zum zweiten die ſüdlichen, wie das Italieniſche und Spaniſche; das Deutſche und Franzöſiſche mag ſo ziemlich die Mitte halten; mehr als dreiſylbige Reime ſind in größerer Anzahl nur in wenigen Sprachen zu finden.

Seine Stellung erhält der Reim am Ende der Zeilen, an welchem das reimende Wort, obschon es nicht etwa jedesmal den geistigen Nachdruck der Bedeutung in sich zu koncentriren nöthig hat, dennoch in Ansehung des Klanges die Aufmerksamkeit auf sich zieht, und die einzelnen Verse nun entweder nach dem Gesetze einer ganz abstrakt gleichen Wiederkehr desselben Reims auf einander folgen läßt, oder sie durch die künstlichere Form regelmäßiger Abwechselung und mannigfaltiger symmetrischer Verschlingungen verschiedener Reime zu den vielfältigsten bald näheren bald ferneren Verhältnissen vereinigt, trennt und bezieht. In solcher Relation scheinen sich dann die einzelnen Reime gleichsam unmittelbar zu finden, oder einander zu fliehen und sich dennoch zu suchen, so daß sie in dieser Weise nun auch der lauschenden Erwartung des Ohrs bald ohne Weiteres genügen, bald dieselbe durch längeres Ausbleiben necken, täuschen, spannen, durch regelmäßige Ordnung und Wiederkehr aber immer wieder zufrieden stellen.

Unter den besonderen Arten der Dichtkunst ist es vornehmlich die lyrische Poesie, welche ihrer Innerlichkeit und subjektiven Ausdrucksweise wegen sich am liebsten des Reimes bedient, und dadurch das Sprechen selbst schon zu einer Musik der Empfindung und melodischen Symmetrie, nicht des Zeitmaaßes und der rhythmischen Bewegung, sondern des Klanges macht, aus welchem das Innere sich selber vernehmlich entgegentönt. Deshalb bildet sich auch diese Art den Reim zu gebrauchen zu einer einfacheren oder mannigfaltigeren Gliederung von Strophen aus, die sich jede für sich zu einem geschlossenen Ganzen abrunden; wie z. B. die Sonette und Kanzonen, das Madrigal und Triolett solch ein Theils empfindungsreiches, Theils scharfsinniges Spielen mit Tönen und Klängen sind. Die epische Poesie dagegen, wenn sie ihren Charakter mit lyrischen Elementen weniger untermischt, hält mehr ein in seinen Verschlingungen gleichmäßiges Weiterschreiten fest, ohne sich zu

Strophen abzuſchließen; wofür die Terzinen des Dante in ſeiner göttlichen Komödie, im Unterſchiede ſeiner lyriſchen Kanzonen und Sonette ein Beiſpiel an die Hand geben können. Doch will ich mich in das Einzelne nicht weiter verlieren.

c) Wenn wir nun aber in der angegebenen Weiſe die rhythmiſche Verſifikation von dem Reim geſondert und beide einander entgegengeſetzt haben, ſo fragt es ſich drittens, ob nicht auch eine Vereinigung beider denkbar und wirklich eingetreten ſey. In Betreff hierauf werden hauptſächlich einige neuere Sprachen von Wichtigkeit. Bei ihnen nämlich iſt weder eine Wiederaufnahme des rhythmiſchen Syſtems noch in gewiſſer Rückſicht eine Verbindung deſſelben mit dem Reime ſchlechthin zu läugnen. Bleiben wir z. B. bei unſerer eigenen Mutterſprache ſtehn, ſo brauche ich in erſterer Rückſicht nur an Klopſtock zu erinnern, der vom Reim wenig wiſſen wollte, und ſich dagegen ſowohl in der epiſchen als auch in der lyriſchen Poeſie den Alten mit großem Ernſt und unermüdlichem Fleiße nachbildete. Voß und Andere folgten ihm, und ſuchten für dieſe rhythmiſche Behandlung unſerer Sprache nach immer feſteren Geſetzen. Goethen dagegen war es nicht geheuer bei ſeinen antiken Sylbenmaaßen, und er fragte nicht mit Unrecht:

Stehn uns dieſe weiten Falten
Zu Geſichte, wie den Alten?

α) Ich will in dieſer Rückſicht nur an das wieder anknüpfen, was ich oben bereits über den Unterſchied der alten und neueren Sprachen geſagt habe. Die rhythmiſche Verſifikation beruht auf der natürlichen Länge und Kürze der Sylben, und hat hieran von Hauſe aus einen feſten Maaßſtab, welchen der geiſtige Nachdruck weder beſtimmen noch verändern und wankend machen kann. Solch ein Naturmaaß dagegen entbehren die neueren Sprachen, indem in ihnen erſt der Wortaccent der Bedeutung eine Sylbe den anderen gegenüber, denen dieſe Bedeutſamkeit abgeht, lang machen kann. Dieß Princip der Accentuirung

nun aber liefert für die natürliche Länge und Kürze keinen gehörigen Ersatz, weil es die Längen und Kürzen selbst wieder schwankend läßt. Denn die nachdrücklichere Bedeutsamkeit eines Worts kann ebensosehr ein anderes, das für sich genommen einen Wortaccent hat, doch wieder zur Kürze herabsetzen, so daß der angegebene Maaßstab überhaupt relativ wird. „Du liebst" kann z. B. nach Verschiedenheit des Nachdrucks, der dem Sinne zufolge beiden Wörtern oder dem einen und andern zugetheilt werden muß, ein Spondaeus, Jambus oder Trochaeus seyn. Man hat es zwar versucht, auch in unserer Sprache auf die natürliche Quantität der Sylben zurückzukommen und für dieselbe Regeln festzustellen, doch lassen sich dergleichen Bestimmungen bei dem Uebergewichte, das die geistige Bedeutung und deren heraushebender Accent gewonnen hat, nicht durchführen. Und in der That liegt dieß auch in der Natur der Sache selbst. Denn soll das natürliche Maaß die Grundlage bilden, so muß die Sprache sich noch nicht in der Weise vergeistigt haben, in welcher dieß heutigen Tags nothwendig der Fall ist. Hat sie sich aber bereits in ihrer Entwickelung zu solcher Herrschaft der geistigen Bedeutung über das sinnliche Material emporgerungen, so ist der Bestimmungsgrund für den Werth der Sylben nicht aus der sinnlichen Quantität selbst, sondern aus dem zu entnehmen, für was die Wörter das bezeichnende Mittel sind. Der empfindenden Freiheit des Geistes widerstrebt es, das zeitliche Moment der Sprache sich in seiner objektiven Realität selbstständig für sich festsetzen und gestalten zu lassen.

β) Damit soll jedoch nicht gesagt seyn, daß wir aus unserer Sprache die reimlose rhythmische Behandlung der Sylbenmaaße ganz verbannen müßten, aber es ist wesentlich, darauf hinzudeuten, daß es, der Natur der heutigen Sprachausbildung gemäß, nicht möglich ist, das Plastische des Metrums in der gediegenen Weise der Alten zu erreichen. Es muß daher als Ersatz ein anderes Element hertreten und sich ausbilden, das

an und für ſich ſchon geiſtigerer Art iſt als die feſte natürliche Quantität der Sylben. Dieß Element iſt der Accent des Verſes, ſo wie die Caeſur, welche jetzt, ſtatt ſich unabhängig von dem Wortaccent fortzubewegen, mit demſelben zuſammenfallen, und dadurch eine bedeutendere, wenn auch abſtraktere Heraushebung erhalten, da die Mannigfaltigkeit jener dreifachen Accentuirung, die wir in der alten Rhythmik fanden, durch dieſes Aufeinandertreffen nothwendig verloren geht. Aus dem gleichen Grunde werden ſich aber zu günſtigem Gelingen nur die ſchärfer ins Ohr fallenden Rhythmen der Alten nachbilden laſſen, indem für die feineren Unterſchiede und mannigfacheren Verbindungen die feſte quantitative Grundlage fehlt, und die gleichſam plumpere Accentuirung, welche dafür als das Beſtimmende eintritt, keine Erſatzmittel in ſich hat.

γ) Was nun endlich die wirkliche Verbindung des Rhythmiſchen und des Reims betrifft, ſo iſt auch ſie, obſchon in noch beſchränkterem Grade als das Hineinziehen der alten Versmaaße in die neuere Verſifikation zu geſtatten.

αα) Denn die vorwaltende Unterſcheidung der Längen und Kürzen durch den Wortaccent iſt nicht durchweg ein genugſam materielles Princip, und beſchäftigt das Ohr von der ſinnlichen Seite her nicht überall in dem Maaße, daß es nicht bei dem Ueberwiegen der geiſtigen Seite der Poeſie nöthig würde, das Klingen und Wiederklingen von Sylben und Wörtern als Ergänzung herbeizurufen.

ββ) Zugleich muß dann aber in Anſehung des Metriſchen dem Reimklange und ſeiner Stärke auch ein gleich ſtarkes Gegengewicht gegenüber geſtellt werden. Inſofern es nun aber nicht der quantitative Naturunterſchied der Sylben und deſſen Mannigfaltigkeit iſt, welche ſich auseinanderlegen ſoll und vorwalten darf, ſo kann es in Rückſicht auf dieß Zeitverhältniß nur bis zur gleichen Wiederholung deſſelben Zeitmaaßes kommen, wodurch der Takt ſich hier in einer weit ſtärkeren Weiſe, als dieß in

dem rhythmischen Systeme zulässig ist, geltend zu machen anfängt. Von dieser Art sind z. B. unsere deutschen gereimten Jamben und Trochaeen, welche wir beim Recitiren taktmäßiger als die reimlosen Jamben der Alten zu skandiren pflegen, obschon das Einhalten bei Caesuren, das Herausheben einzelner durch den Sinn hauptsächlich zu betonender Wörter und das Liegenbleiben auf ihnen wieder einen Gegenstoß gegen die abstrakte Gleichheit, und dadurch eine belebende Mannigfaltigkeit hervorbringen kann. Wie denn auch überhaupt das Festhalten des Taktes in der Poesie nie so streng kann in Ausübung gebracht werden, als es in den meisten Fällen in der Musik erforderlich ist.

777) Wenn sich nun aber der Reim im Allgemeinen schon nur mit solchen Versmaaßen zu verbinden hat, welche ihrer einfachen Abwechselung der Längen und Kürzen und der steten Wiederkehr gleichartiger Versfüße wegen, für sich genommen in den rhythmisch behandelten neueren Sprachen das sinnliche Element nicht stark genug ausgestalten, so würde die Anwendung des Reims bei den reicheren den Alten nachgebildeten Sylbenmaaßen, wie z. B., um nur Eins anzuführen, bei der alcaeischen und sapphischen Strophe, nicht nur als ein Ueberfluß, sondern sogar als ein unaufgelöster Widerspruch erscheinen. Denn beide Systeme beruhen auf entgegengesetzten Principien, und der Versuch, sie in der angeführten Weise zu vereinigen, könnte sie nur in dieser Entgegensetzung selber verbinden, was nichts als einen unaufgehobenen und deshalb unstatthaften Widerspruch hervorbringen würde. In dieser Hinsicht ist der Gebrauch der Reime nur da zuzugeben, wo das Princip der alten Versifikation sich nur noch in entfernteren Nachklängen und nach wesentlichen aus dem System des Reimens hervorgehenden Umwandlungen geltend machen soll.

Dieß sind die wesentlichen Punkte, die sich in Ansehung des poetischen Ausdrucks im Unterschiede der Prosa im Allgemeinen feststellen lassen.

III.

Die Gattungsunterſchiede der Poeſie.

Die beiden Hauptmomente, nach welchen wir bisher die Dichtkunſt betrachtet haben, waren auf der einen Seite das *Poetiſche überhaupt*, in Betreff auf Anſchauungsweiſe, Organiſation des poetiſchen Kunſtwerks und dichtende ſubjektive Thätigkeit; auf der anderen Seite der poetiſche *Ausdruck* ſowohl rückſichtlich der Vorſtellungen, die in *Worte* gefaßt werden ſollen, als auch den *ſprachlichen* Ausdruck ſelbſt und die *Verſifikation*.

Was wir in dieſer Hinſicht vor Allem geltend zu machen hatten, beſtand darin, daß die Poeſie als ihren Inhalt das Geiſtige ergreifen muß, doch in der künſtleriſchen Herausarbeitung deſſelben weder bei der Geſtaltbarkeit für die ſinnliche Anſchauung, wie die übrigen bildenden Künſte, ſtehn bleiben, noch die bloße Innerlichkeit, die für das Gemüth allein erklingt, noch den Gedanken und die Verhältniſſe des reflektirenden Denkens zu ihrer Form machen kann, ſondern ſich in der Mitte zwiſchen den Extremen der unmittelbar ſinnlichen Anſchaulichkeit und der Subjektivität des Empfindens oder Denkens zu halten hat. Dieß mittlere Element der Vorſtellung gehört deshalb dem einen und anderen Boden an. Vom Denken hat es die Seite der geiſtigen *Allgemeinheit*, welche die unmittelbar ſinnliche Vereinzelung zu einfacherer Beſtimmtheit zuſammenfaßt; von der bildenden Kunſt bleibt dem Vorſtellen das räumliche, gleichgültige Nebeneinander. Denn die Vorſtellung unterſcheidet ſich ihrer Seits vom Denken weſentlich dadurch, daß ſie, nach der Weiſe der ſinnlichen Anſchauung, von welcher ſie ihren Ausgangspunkt nimmt, die beſonderen Vorſtellungen verhältnißlos nebeneinander beſtehen läßt, während das Denken dagegen Abhängigkeit der Beſtimmungen von einander, wechſelſeitiges Verhältniß, Konſequenz der Urtheile, Schlüſſe u. ſ. f. for-

dert und hereinbringt. Wenn deshalb das poetische Vorstellen in seinen Kunstprodukten eine innere Einheit alles Besonderen nöthig macht, so kann diese Einigung dennoch um der Losheit willen, deren sich das Element der Vorstellung überhaupt nicht zu entschlagen vermag, versteckt bleiben, und dadurch gerade die Poesie befähigen, einen Inhalt in organisch lebendiger Durchbildung der einzelnen Seiten und Theile mit anscheinender Selbstständigkeit derselben darzustellen. Dabei wird es der Poesie möglich, den erwählten Inhalt bald mehr nach der Seite des Gedankens, bald mehr nach der äußerlichen Seite der Erscheinung hinzutreiben, und deshalb weder die erhabensten spekulativen Gedanken der Philosophie noch die äußerliche Natureristenz von sich auszuschließen, wenn nur nicht jene in der Weise des Raisonnements oder wissenschaftlichen Deduktion dargelegt, oder diese in ihrem bedeutungslosen Daseyn an uns vorübergeführt werden, indem auch die Dichtung uns eine vollständige Welt zu geben hat, deren substantielles Wesen sich kunstgemäß gerade in seiner äußeren Wirklichkeit menschlicher Handlungen, Ereignisse und Ergüsse der Empfindung am reichhaltigsten auseinanderlegt.

2) Diese Explikation erhält nun aber, wie wir sahen, ihre sinnliche Existenz nicht in Holz, Stein und Farbe, sondern allein in der Sprache, deren Versifikation, Betonung u. s. f. gleichsam die Gebehrden der Rede werden, durch welche der geistige Gehalt ein äußerliches Daseyn gewinnt. Fragen wir nun, wo wir, so zu sagen, das materielle Bestehen dieser Aeußerungsweise zu suchen haben, so ist das Sprechen nicht wie ein Werk der bildenden Kunst für sich, unabhängig von dem künstlerischen Subjekte, da, sondern der lebendige Mensch selber, das sprechende Individuum allein ist der Träger für die sinnliche Gegenwart und Wirklichkeit eines dichterischen Produkts. Die Werke der Poesie müssen gesprochen, gesungen, vorgetragen, durch lebendige Subjekte selber dargestellt werden, wie die Werke der Musik. Wir sind zwar gewohnt, epische und lyrische Gedichte zu lesen,

und nur dramatiſche geſprochen zu hören und von Gebehrden begleitet zu ſehen, aber die Poeſie iſt ihrem Begriffe nach weſentlich tönend, und dieß Erklingen darf ihr, wenn ſie vollſtändig als Kunſt heraustreten ſoll, um ſo weniger fehlen, als es ihre einzige Seite iſt, nach welcher ſie mit der äußeren Exiſtenz in realen Zuſammenhang kommt. Denn gedruckte oder geſchriebene Buchſtaben ſind freilich auch noch äußerlich vorhanden, jedoch nur gleichgültige Zeichen für Laute und Wörter. Sahen wir nun zwar die Wörter ſchon früher gleichfalls als bloße Bezeichnungsmittel der Vorſtellungen an, ſo geſtaltet doch die Poeſie wenigſtens das zeitliche Element und den Klang dieſer Zeichen, und erhebt ſie dadurch zu einem von der geiſtigen Lebendigkeit deſſen, wofür ſie die Zeichen ſind, durchdrungenen Material, während der Druck auch dieſe Beſeelung in eine für ſich genommen ganz gleichgültige, mit dem geiſtigen Gehalt nicht mehr zuſammenhängende, Sichtbarkeit fürs Auge umſetzt, und die Verwandlung des Geſehenen in das Element der zeitlichen Dauer und des Klingens unſerer Gewohnheit überläßt, ſtatt uns das tönende Wort und ſein zeitliches Daſeyn wirklich zu geben. Wenn wir uns deshalb mit dem bloßen Leſen begnügen, ſo geſchieht dieß Theils um der Geläufigkeit willen, mit welcher wir das Geleſene uns als geſprochen vorſtellen, Theils aus dem Grunde, daß die Poeſie allein unter allen Künſten ſchon im Elemente des Geiſtes ihren weſentlichſten Seiten nach fertig iſt, und die Hauptſache weder durch die ſinnliche Anſchauung noch das Hören zum Bewußtſeyn bringt. Doch gerade dieſer Geiſtigkeit wegen muß ſie als Kunſt nicht ganz die Seite ihrer wirklichen Aeußerung von ſich abſtreifen, wenn ſie nicht zu einer ähnlichen Unvollſtändigkeit kommen will, in welcher z. B. eine bloße Zeichnung die Gemälde großer Koloriſten erſetzen ſoll.

3) Als Totalität der Kunſt nun, die durch keine Einſeitigkeit ihres Materials mehr auf eine beſondere Art der Ausführung ausſchließlicher angewieſen iſt, macht die Dichtkunſt die unter-

schiedenen Weisen der Kunstproduktion überhaupt zu ihrer bestimmten Form, und hat deshalb den Eintheilungsgrund für die Gliederung der Dichtarten nur aus dem allgemeinen Begriffe des künstlerischen Darstellens zu entnehmen.

A. In dieser Rücksicht ist es erstens einer Seits die Form der äußeren Realität, in welcher die Poesie die entwickelte Totalität der geistigen Welt vor der inneren Vorstellung vorüberführt, und dadurch das Princip der bildenden Kunst in sich wiederholt, welche die gegenständliche Sache selber anschaubar macht. Diese Skulpturbilder der Vorstellung entfaltet die Poesie anderer Seits als durch das Handeln der Menschen und Götter bestimmt, so daß alles, was geschieht, Theils aus sittlich selbstständigen göttlichen oder menschlichen Mächten hervorgeht, Theils durch äußere Hemmungen eine Reaktion erfährt, und in seiner äußeren Erscheinungsweise zu einer Begebenheit wird, in welcher die Sache frei für sich fortgeht, und der Dichter zurücktritt. Solche Begebnisse auszurunden, ist die Aufgabe der epischen Poesie, insofern sie eine in sich totale Handlung, sowie die Charaktere, aus denen dieselbe in substantieller Würdigkeit oder in abentheuerlicher Verschlingung mit äußeren Zufällen entspringt, in Form des breiten Sichbegebens poetisch berichtet, und damit das Objektive selbst in seiner Objektivität herausstellt. — Diese für die geistige Anschauung und Empfindung vergegenständlichte Welt trägt nun nicht der Sänger in der Weise vor, daß sie sich als seine eigene Vorstellung und lebendige Leidenschaft ankündigen könnte, sondern der Abfänger, der Rhapsode, sagt sie mechanisch, auswendig in einem Sylbenmaaße her, welches ebenso gleichförmig, dem Mechanischen mehr sich nähernd, für sich ruhig hinströmend und fortrollend ist. Denn was er erzählt soll als eine dem Inhalte wie der Darstellung nach von ihm als Subjekt entfernte und für sich abgeschlossene Wirklichkeit erscheinen, mit welcher er weder

in Bezug auf die Sache selbst, noch in Rücksicht des Vortrags in eine vollständig subjektive Einigung getreten seyn darf.

B. Die andere umgekehrte Seite zweitens zur epischen Poesie bildet die Lyrik. Ihr Inhalt ist das Subjektive, die innere Welt, das betrachtende, empfindende Gemüth, das statt zu Handlungen fortzugehn, vielmehr bei sich als Innerlichkeit stehn bleibt, und sich deshalb auch das Sich Aussprechen des Subjekts zur einzigen Form und zum letzten Ziel nehmen kann. Hier ist es also keine substantielle Totalität, die sich als äußeres Geschehen entwickelt, sondern die vereinzelte Anschauung, Empfindung und Betrachtung der in sich gehenden Subjektivität theilt auch das Substantiellste und Sachlichste selbst als das Ihrige, als ihre Leidenschaft, Stimmung oder Reflexion und als gegenwärtiges Erzeugniß derselben mit. Diese Erfüllung und innerliche Bewegung nun darf in ihrem äußeren Vortrag kein so mechanisches Sprechen seyn, wie es für das epische Recitiren genügt und zu fordern ist. Im Gegentheil, der Sänger muß die Vorstellungen und Betrachtungen des lyrischen Kunstwerks als eine subjektive Erfüllung seiner selbst, als etwas eigen Empfundenes kund geben. Und da es die Innerlichkeit ist, welche den Vortrag beseelen soll, so wird der Ausdruck derselben sich vornehmlich nach der musikalischen Seite hinwenden, und eine vielseitige Modulation der Stimme, Gesang, Begleitung von Instrumenten und dergleichen mehr Theils erlauben, Theils nothwendig machen.

C. Die dritte Darstellungsweise endlich verknüpft die beiden früheren zu einer neuen Totalität, in welcher wir ebensosehr eine objektive Entfaltung als auch deren Ursprung aus dem Innern von Individuen vor uns sehn, so daß sich das Objektive somit als dem Subjekt angehörig darstellt, umgekehrt jedoch das Subjektive einer Seits in seinem Uebergange zur realen Aeußerung, anderer Seits in dem Loose zur Anschauung gebracht ist, das die Leidenschaft als nothwendiges Resultat ihres eigenen

Thuns herbeiführt. Hier wird also, wie im *Epischen*, eine Handlung in ihrem Kampfe und Ausgang vor uns hingebreitet, geistige Mächte sprechen sich aus und bestreiten sich, Zufälle treten verwickelnd ein, und das menschliche Wirken verhält sich zum Wirken eines alles bestimmenden Fatums, oder einer leitenden, weltregierenden Vorsehung; die Handlung geht aber nicht in der nur äußeren Form ihres realen Geschehens als ein vergangenes durch bloße Erzählung verlebendigtes Begebniß an unserem inneren Auge vorüber, sondern wir sehn sie gegenwärtig aus dem besondern Willen, aus der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der individuellen Charaktere hervortreten, die dadurch in *lyrischem* Principe zum Mittelpunkt werden. Zugleich aber exponiren sich die Individuen nicht nur ihrem *Innern* als solchen nach, sondern erscheinen in der Durchführung ihrer zu Zwecken vorschreitenden Leidenschaft, und messen dadurch, nach Art der das Substantielle in seiner Gediegenheit heraushebenden epischen Poesie, den Werth jener Leidenschaften und Zwecke an den objektiven Verhältnissen und vernünftigen Gesetzen der konkreten Wirklichkeit, um nach Maaßgabe dieses Werthes und der Umstände, unter denen das Individuum sich durchzusetzen entschlossen bleibt, ihr Schicksal dahinzunehmen. Diese Objektivität, die aus dem Subjekte herkommt, so wie dieß Subjektive, das in seiner Realisation und objektiven Gültigkeit zur Darstellung gelangt, ist der Geist in seiner Totalität, und giebt als *Handlung* die Form und den Inhalt der *dramatischen* Poesie ab. — Indem nun dieses konkrete Ganze in sich selbst ebenso subjektiv ist als es sich auch in seiner äußeren Realität zur Erscheinung bringt, so wird hier in Betreff auf das wirkliche Darstellen, außer dem malerischen Sichtbarmachen des Lokals u. s. f., für das eigentlich Poetische die *ganze* Person des Vortragenden in Anspruch genommen, so daß der *lebendige* Mensch selbst das Material der Aeußerung ist. Denn einer Seits soll im Drama der Charakter, was er in seinem Innern trägt, als das Seinige

wie in der Lyrik ausſprechen, anderer Seits aber giebt er ſich wirkſam in ſeinem wirklichen Daſeyn als ganzes Subjekt gegen Andere kund, und iſt dabei thätig nach Außen, wodurch ſich unmittelbar die Gebehrde anſchließt, die ebenſogut als das Sprechen eine Sprache des Inneren iſt, und eine künſtleriſche Behandlung verlangt. Schon der lyriſchen Poeſie liegt es nahe, die verſchiedenen Empfindungen an unterſchiedene Sänger zu vertheilen, und ſich zu Scenen auseinanderzubreiten. Im Dramatiſchen nun geht die ſubjektive Empfindung zugleich zur Aeußerung der Handlung heraus, und macht deshalb die ſinnliche Anſchaubarkeit des Gebehrdenſpiels nöthig, welches die Allgemeinheit des Wortes näher zur Perſönlichkeit des Ausdrucks zuſammenzieht, und durch Stellung, Mienen, Geſtikulation u. ſ. f. beſtimmter individualiſirt und vervollſtändigt. Wird nun die Gebehrde künſtleriſch bis zu dem Grade des Ausdrucks weiter geführt, daß ſie der Sprache entbehren kann, ſo entſteht die Pantomime, welche ſodann die rhythmiſche Bewegung der Poeſie zu einer rhythmiſchen und maleriſchen Bewegung der Glieder werden läßt, und in dieſer plaſtiſchen Muſik der Körperſtellung und Bewegung das ruhende kalte Skulpturwerk ſeelenvoll zum Tanze belebt, um in dieſer Weiſe Muſik und Plaſtik in ſich zu vereinigen.

A. Die epische Poesie.

Das Epos, Wort, Sage, sagt überhaupt, was die Sache ist, die zum Worte verwandelt wird, und erfordert einen in sich selbstständigen Inhalt, um auszusprechen, daß er ist und wie er ist. Der Gegenstand als Gegenstand in seinen Verhältnissen und Begebenheiten, in der Breite der Umstände und deren Entwickelung, der Gegenstand in seinem ganzen Daseyn soll zum Bewußtseyn kommen.

In dieser Rücksicht wollen wir erstens den allgemeinen Charakter des Epischen bezeichnen;

zweitens die besonderen Punkte angeben, welche bei dem eigentlichen Epos von vornehmlicher Wichtigkeit sind; und

drittens einige besondere Behandlungsweisen namhaft machen, die sich in einzelnen epischen Werken innerhalb der historischen Ausbildung dieser Gattung verwirklicht haben.

1. Allgemeiner Charakter des Epischen.

a) Die einfachste doch in ihrer abstrakten Zusammengezogenheit noch einseitige und unvollständige epische Darstellungsart besteht darin, aus der konkreten Welt und dem Reichthume veränderlicher Erscheinungen das in sich selbst Begründete und Nothwendige herauszuheben, und für sich, zum epischen Worte koncentrirt, auszusprechen.

α) Das Nächste, womit wir die Betrachtung dieser Art beginnen können, ist das Epigramm, insoweit es wirklich noch ein Epigramm, eine Aufschrift auf Säulen, Geräthschaften, Denkmäler, Geschenke u. s. w. bleibt, und gleichsam als eine geistige Hand nach etwas hindeutet, indem es mit dem Worte, das auf den Gegenstand hingeschrieben ist, etwas sonst Plastisches, Oertliches, außer der Rede Gegenwärtiges erklärt. Hier sagt das Epigramm einfach, was diese Sache ist. Der Mensch spricht noch nicht sein kon-

kretes Selbſt aus, ſondern ſchaut umher, und fügt dem Gegenſtande, dem Ort, den er ſinnlich vor ſich hat und der ſein Intereſſe in Anſpruch nimmt, eine gedrängte Erläuterung hinzu, welche den Kern der Sache ſelber betrifft.

β) Den weitern Schritt ſodann können wir darin ſuchen, daß die Gedoppeltheit des Objekts in ſeiner äußeren Realität, und der Aufſchrift getilgt wird, inſofern die Poeſie, ohne die ſinnliche Gegenwärtigkeit des Gegenſtandes, ihre Vorſtellung von der Sache ausſpricht. Hieher gehören z. B. die Gnomen der Alten, Sittenſprüche, welche das gedrängt zuſammenfaſſen, was ſtärker iſt als die ſinnlichen Dinge, bleibender, allgemeiner als das Denkmal für eine beſtimmte That, dauernder als Weihgeſchenke, Säulen, Tempel; die Pflichten im menſchlichen Daſeyn, die Weisheit des Lebens, die Anſchauung von dem, was im Geiſtigen die feſten Grundlagen und haltenden Bande für den Menſchen im Handeln und Wiſſen bildet. Der epiſche Charakter liegt in dieſer Auffaſſungsweiſe darin, daß ſich dergleichen Sentenzen nicht als ſubjektive Empfindung und bloß individuelle Reflexion kund geben, und auch in Rückſicht auf ihren Eindruck ſich ebenſowenig mit dem Zwecke der Rührung oder in einem Intereſſe des Herzens an die Empfindung wenden, ſondern das, was das Gehaltvolle iſt, dem Menſchen als Sollen, als das Ehrenvolle, Geziemende ins Bewußtſeyn rufen. Die alte griechiſche Elegie hat zum Theil dieſen epiſchen Ton; wie z. B. von Solon uns Einiges in dieſer Art, die leicht zum paränetiſchen Tone und Style hinübergeht, aufbewahrt iſt; Ermahnungen, Warnungen in Rückſicht auf Zuſammenleben im Staat, Geſetze, Sittlichkeit u. ſ. f. Auch die goldenen Sprüche, welche den Namen des Pythagoras tragen, laſſen ſich hierher rechnen. Doch ſind dieß alles Zwitterarten, die dadurch entſtehen, daß zwar im Allgemeinen der Ton einer beſtimmten Gattung feſtgehalten wird, doch bei der Unvollſtändigkeit des Gegenſtandes nicht zur vollkommenen Ausbildung gelangen kann, ſondern Ge-

fahr läuft, auch den Ton einer andern Gattung, hier z. B. der lyrischen, mit hereinzunehmen.

γ) Solche Aussprüche nun, wie ich sie eben angeführt habe, können sich aus ihrer fragmentarischen Besonderung und selbstständigen Vereinzelung drittens zu einem größeren Ganzen aneinander reihen, und zu einer Totalität abrunden, die schlechthin epischer Art ist, da weder eine bloß lyrische Stimmung oder dramatische Handlung, sondern ein bestimmter wirklicher Lebenskreis, dessen wesentliche Natur ebenso im Allgemeinen als auch in Betreff seiner besonderen Richtungen, Seiten, Vorkommenheiten, Pflichten u. s. f. zum Bewußtseyn gebracht werden soll, die zusammenhaltende Einheit und den eigentlichen Mittelpunkt abgiebt. Dem Charakter dieser ganzen epischen Stufe gemäß, welche das Bleibende und Allgemeine als solches mit einem meist ethischen Zweck der Warnung, der Lehre und Aufforderung zu einem in sich sittlich gediegenen Leben aufstellt, erhalten dergleichen Produkte einen didaktischen Ton; jedoch durch Neuheit der Weisheitssätze, durch frische Lebensanschauung und Naivetät der Vorstellungen bleiben sie noch weit von der Nüchternheit späterer Lehrgedichte entfernt, und liefern, da sie auch dem beschreibenden Elemente den nöthigen Spielraum lassen, den vollen Beweis, daß das Ganze der Lehre wie der Schilderung sey unmittelbar aus der ihrer Substanz nach durchlebten und ergriffenen Wirklichkeit selber geschöpft. Als näheres Beispiel will ich nur die Werke und Tage des Hesiodus anführen, deren ursprüngliche Weise des Lehrens und Belehrens von Seiten des Poetischen ganz anders entfernt, als die kältere Eleganz, Gelehrsamkeit und systematische Folge in Virgils Gedicht vom Landbau.

b) Wenn nun die bisher bezeichneten Arten in Epigrammen, Gnomen und Lehrgedichten sich besondere Gebiete der Natur oder des menschlichen Daseyns zum Stoff nehmen, um verein-

zeitter oder umfaſſender, was das zeitlos Gehaltvolle und wahrhaft Seyende in dieſem oder jenem Objekte, Zuſtande oder Felde iſt, in gedrungenen Worten vor die Vorſtellung zu bringen, und bei noch enger Verſchlungenheit der Poeſie und Wirklichkeit auch praktiſch durch das Organ der Dichtkunſt zu wirken, ſo bringt ein zweiter Kreis Theils tiefer, Theils hat er weniger den Zweck der Lehre und Beſſerung. Dieſe Stellung können wir den Kosmogenieen und Theogonieen, ſowie denjenigen älteſten Produkten der Philoſophie geben, welche ſich noch von der poetiſchen Form ganz zu befreien nicht im Stande geweſen ſind.

α) So bleibt z. B. der Vortrag der eleatiſchen Philoſophie in den Gedichten des Xenophanes und Parmenides, beſonders bei Parmenides in dem Eingange ſeines philoſophiſchen Werkes noch poetiſcher Art. Der Inhalt iſt hier das Eine, welches dem Werdenden und Gewordenen, den beſondern und einzelnen Erſcheinungen gegenüber, das Unvergängliche und Ewige iſt. Nichts Beſonderes mehr ſoll dem Geiſte Befriedigung geben, der nach Wahrheit ſtrebt, und dieſelbe ſich zunächſt in ihrer abſtrakteſten Einheit und Gediegenheit zum denkenden Bewußtſeyn bringt. Von der Größe dieſes Gegenſtandes ausgeweitet, und ringend mit der Mächtigkeit derſelben erhält der Schwung der Seele zugleich eine Wendung gegen das Lyriſche hin, obſchon die ganze Explikation der in das Denken eingehenden Wahrheiten einen rein ſachlichen und dadurch epiſchen Charakter an ſich trägt.

β) In den Kosmogenieen zweitens iſt es das Werden der Dinge, vor allem der Natur, das Drängen und Kämpfen der in ihr waltenden Thätigkeiten, was den Inhalt abgiebt, und die dichtende Phantaſie dahin führt, nun konkreter ſchon und reichhaltiger ein Geſchehen in Form von Thaten und Begebniſſen darzuſtellen, indem ſich die Einbildungskraft die zu unterſchiedenen Kreiſen und Gebilden ſich herausarbeitenden Naturgewalten unbeſtimmter oder feſter perſonificirt, und ſymboliſirend

in die Form menschlicher Ereignisse und Handlungen kleidet. Diese Art des epischen Inhaltes und Darstellens gehört vorzugsweise den orientalischen Naturreligionen an, und vor allem ist die indische Poesie höchst fruchtbar in Erfindung und Ausmalung solcher oft wilden und ausschweifenden Vorstellungsweisen vom Entstehen der Welt und der in ihr fortwirkenden Mächte gewesen. —

7) Das Epische drittens findet im Theogonieen statt, welche besonders dann ihre rechte Stellung erhalten, wenn auf der einen Seite weder die einzelnen vielen Götter ausschließlich das Naturleben zum nächsten Inhalte ihrer Macht und Hervorbringung haben sollen, noch umgekehrt auf der andern Seite ein Gott aus dem Gedanken und Geist die Welt erschafft, und in eifrigem Monotheismus keine andern Götter neben sich duldet. Diese schöne Mitte hält einzig die griechische religiöse Anschauung, und findet einen unvergänglichen Stoff für Theogonien in dem Heraustreten des Göttergeschlechtes des Zeus aus der Unbändigkeit der ersten Naturgewalten, sowie in dem Kampf gegen diese Naturmächte; ein Werden und Streiten, das in der That die sachgemäße Entstehungsgeschichte der ewigen Götter der Poesie selber ist. Das bekannte Beispiel solcher epischen Vorstellungsart besitzen wir in der Theogonie, welche unter dem Namen des Hesiodus auf uns gekommen ist. Hier nimmt das ganze Geschehen schon durchgängig die Form menschlicher Begebnisse an und bleibt um so weniger nur symbolisch, je mehr sich die zu geistiger Herrschaft heraufsteigenden Götter auch zu der ihrem Wesen entsprechenden Gestalt geistiger Individualität befreien, und deshalb wie Menschen zu handeln und dargestellt zu werden berechtigt sind.

Was nun aber dieser Art des Epischen noch fehlt, ist einer Seits die echt poetische Abrundung. Denn die Thaten und Ereignisse, welche dergleichen Gedichte schildern können, sind wohl eine in sich nothwendige Succession von Vorfällen und Bege-

benheiten, aber keine individuelle Handlung, die aus einem Mittelpunkte hervorgeht, und in ihm ihre Einheit und Abgeſchloſſenheit ſucht. Anderer Seits bietet der Inhalt hier ſeiner Natur nach nicht die Anſchauung einer in ſich vollſtändigen Totalität dar, indem er weſentlich der eigentlich menſchlichen Wirklichkeit entbehrt, welche erſt den wahrhaft konkreten Stoff für das Walten der göttlichen Mächte liefern muß. Die epiſche Poeſie hat ſich deshalb, ſoll ſie zu ihrer vollendeten Geſtalt gelangen, auch noch von dieſen Mängeln los zu machen.

c) Dieß geſchieht in demjenigen Gebiete, welches wir mit dem Namen der eigentlichen Epopöe bezeichnen können. In den bisherigen Arten, die man gewöhnlich bei Seite ſtellt, iſt allerdings epiſcher Ton vorhanden, ihr Inhalt jedoch iſt noch nicht konkret poetiſch. Denn beſondere Sittenſprüche und Philoſopheme bleiben in Rückſicht auf ihren beſtimmten Stoff beim Allgemeinen ſtehn; das echt Poetiſche aber iſt das konkret Geiſtige in individueller Geſtalt, und das Epos, indem es zum Gegenſtande hat, was iſt, erhält das Geſchehen einer Handlung zum Objekte, die in ihrer ganzen Breite der Umſtände und Verhältniſſe als reiche Begebenheit im Zuſammenhange mit der in ſich totalen Welt einer Nation und Zeit zur Anſchauung gelangen muß. Die geſammte Weltanſchauung und Objektivität eines Volksgeiſtes, in ihrer ſich objektivirenden Geſtalt als wirkliches Begebniß vorübergeführt, macht deshalb den Inhalt und die Form des eigentlich Epiſchen aus. Zu dieſer Totalität gehört einer Seits das religiöſe Bewußtſeyn von allen Tiefen des Menſchengeiſtes, anderer Seits das konkrete Daſeyn, das politiſche und häusliche Leben, bis zu den Weiſen, Bedürfniſſen und Befriedigungsmitteln der äußerlichen Exiſtenz hinunter; und dieß Alles belebt das Epos durch enges Verwachſenſeyn mit Individuen, da für die Poeſie das Allgemeine und Subſtantielle nur in lebendiger Gegenwart des Geiſtes vorhanden iſt. Solch eine totale und doch ebenſoſehr ganz

individuell zusammengefaßte Welt muß dann in ihrer Realisirung ruhig fortschreiten, ohne praktisch und dramatisch dem Ziele und Resultat der Zwecke entgegenzueilen, so daß wir bei dem, was vorgeht, verweilen, uns in die einzelnen Gemälde des Ganges vertiefen und sie in ihrer Ausführlichkeit genießen können. Dadurch erhält der ganze Verlauf der Darstellung in seiner realen Objektivität die Gestalt eines äußerlichen Anreihens, dessen Grund und Grenze aber im Innern und Wesentlichen des bestimmten epischen Stoffs enthalten seyn muß, und nur nicht ausdrücklich hervorgehoben ist. Wenn deshalb das epische Gedicht auch weitläufiger und durch die relativ größere Selbstständigkeit der Theile lockrer in seinem Zusammenhange wird, so muß man doch nicht glauben, es dürfe so fort und fort gesungen werden, sondern es hat sich wie jedes andere Kunstwerk poetisch als ein in sich organisches Ganzes abzurunden, das sich jedoch in objektiver Ruhe fortbewegt, damit uns das Einzelne selbst und die Bilder der lebendigen Wirklichkeit interessiren können.

c) Als solch eine ursprüngliche Totalität ist das epische Werk die Sage, das Buch, die Bibel eines Volks, und jede große und bedeutende Nation hat dergleichen absolut erste Bücher, in denen ihr, was ihr ursprünglicher Geist ist, ausgesprochen wird. Insofern sind diese Denkmäler nichts Geringeres als die eigentlichen Grundlagen für das Bewußtseyn eines Volkes, und es würde interessant seyn, eine Sammlung solcher epischen Bibeln zu veranstalten. Denn die Reihe der Epopoeen, wenn sie kein späteres Kunststück sind, würde uns eine Gallerie der Volksgeister zeigen. Doch haben weder alle Bibeln die poetische Form von Epopoeen, noch besitzen alle Völker, die ihr Heiligstes in Betreff auf Religion und weltliches Leben in Gestalt umfassender, epischer Kunstwerke gekleidet haben, religiöse Grundbücher. Das alte Testament z. B. enthält zwar viele Sagenerzählung und wirkliche Geschichte, sowie auch eingestreute poetische Stücke, doch ist das Ganze kein Kunstwerk. Ebenso beschränkt sich an-

ferdem unser neues Testament sowie der Koran hauptsächlich auf die religiöse Seite, von welcher dann die übrige Welt der Völker eine spätere Folge ist. Umgekehrt fehlt es den Griechen, die in den Gedichten des Homer eine poetische Bibel haben, an religiösen Grundbüchern, wie wir sie bei den Indern und Parsen finden. Wo wir aber ursprünglichen Epopoeen begegnen, da haben wir die poetischen Grundbücher wesentlich von den späteren klassischen Kunstwerken einer Nation zu unterscheiden, welche nicht mehr eine Totalanschauung des ganzen Volksgeistes geben, sondern denselben abstrakter nur nach bestimmten Richtungen hin abspiegeln. So giebt uns z. B. die dramatische Poesie der Inder oder die Tragödien des Sophokles kein solches Gesammtbild als der Ramajana und Maha-Bharata oder die Iliade und Odyssee.

β) Indem nun im eigentlichen Epos das naive Bewußtseyn einer Nation zum erstenmale in poetischer Weise sich ausspricht, so fällt das echte epische Gedicht wesentlich in die Mittelzeit, in welcher ein Volk zwar aus der Dumpfheit erwacht, und der Geist soweit schon in sich erstarkt ist, seine eigene Welt zu produciren und in ihr sich heimisch zu fühlen, umgekehrt aber alles, was später festes religiöses Dogma oder bürgerliches und moralisches Gesetz wird, noch ganz lebendige von dem einzelnen Individuum als solchen unabgetrennte Gesinnung bleibt, und auch Wille und Empfindung sich noch nicht von einander geschieden haben.

αα) Denn mit dieser Loslösung des individuellen Selbst von dem substantiellen Ganzen der Nation und ihrer Zustände, Sinnesweise, Thaten und Schicksale, so wie mit der Scheidung des Menschen in Empfindung und Wille kommt, statt der epischen Poesie, auf der einen Seite die lyrische, auf der anderen die dramatische zu ihrer reifsten Ausbildung. Dieß geschieht vollständig in den späteren Lebenstagen eines Volkes, in denen die allgemeinen Bestimmungen, welche den Menschen in Rücksicht auf sein Handeln zu leiten haben, nicht mehr dem in sich

totalen Gemüth und der Gesinnung angehören, sondern bereits selbstständig als ein für sich festgewordener rechtlicher und gesetzlicher Zustand, als eine profaische Ordnung der Dinge, als politische Verfassung, moralische und sonstige Vorschriften erscheinen, so daß nun die substantiellen Verpflichtungen dem Menschen als eine äußere, ihm nicht selber immanente Nothwendigkeit, die ihn zum Gelten-lassen derselben zwingt, entgegentreten. Solch einer für sich bereits fertigen Wirklichkeit gegenüber wird dann das Gemüth Theils zu einer gleichfalls für sich seyenden Welt der subjektiven Anschauung, Reflexion und Empfindung, die nicht zum Handeln fortschreitet, und ihr Verweilen in sich, die Beschäftigung mit dem individuellen Innern *lyrisch* ausspricht; Theils erhebt sich die praktische Leidenschaft zur Hauptsache, und sucht sich handelnd zu verselbstständigen, insofern sie den äußeren Umständen, dem Geschehn, und den Begebnissen das Recht der epischen Selbstständigkeit raubt. Diese sich in sich erstarkende individuelle Festigkeit der Charaktere und Zwecke in Rücksicht auf das Handeln führt dann umgekehrt zur *dramatischen* Poesie. Das Epos aber fordert noch jene unmittelbare Einheit von Empfindung und Handlung, inneren konsequent sich durchführenden Zwecken und äußeren Zufällen und Begebenheiten; eine Einheit, welche in ihrer unzerschiedenen Ursprünglichkeit nur in ersten Perioden des nationalen Lebens wie der Poesie vorhanden ist.

β,δ) Dabei müssen wir uns aber nicht etwa die Sache so vorstellen, als ob ein Volk in seiner heroischen Zeit als solcher, der Heimath seines Epos, schon die Kunst besitze, sich selber poetisch schildern zu können; denn etwas anderes ist eine an sich in ihrem wirklichen Daseyn poetische Nationalität, etwas anderes die Poesie als das vorstellende Bewußtseyn von poetischen Stoffen, und als künstlerische Darstellung solch einer Welt. Das Bedürfniß sich darin als *Vorstellung* zu ergehn, die Bildung der Kunst tritt nothwendig später auf, als das Leben und der Geist

ſelbſt, der ſich unbefangen in ſeinem unmittelbar poetiſchen Daſeyn zu Hauſe findet. Homer und die Gedichte, die ſeinen Namen tragen, ſind Jahrhunderte ſpäter als der trojaniſche Krieg, der eben ſo gut als ein wirkliches Faktum gilt, als mir Homer eine hiſtoriſche Perſon iſt. In ähnlicher Art beſingt Oſſian, wenn die ihm zugeſchriebenen Gedichte von ihm herrühren, eine Heldenvergangenheit, deren dahingeſunkener Glanz das Bedürfniß poetiſcher Erinnerung und Ausgeſtaltung hervorruft.

77) Dieſer Trennung zum Trotz, muß dennoch zugleich ein enger Zuſammenhang zwiſchen dem Dichter und ſeinem Stoffe übrig ſeyn. Der Dichter muß noch ganz in dieſen Verhältniſſen, dieſen Anſchauungsweiſen, dieſem Glauben ſtehen, und nur das poetiſche Bewußtſeyn, die Kunſt der Darſtellung zu dem Gegenſtande hinzuzubringen nöthig haben, der noch ſeine ſubſtantielle Wirklichkeit ausmacht. Fehlt dagegen die Verwandtſchaft des wirklichen Glaubens, Lebens und gewohnten Vorſtellens, das die eigene Gegenwart dem Dichter aufdringt, und der Begebenheiten, welche er epiſch ſchildert, ſo wird ſein Gedicht nothwendiger Weiſe in ſich ſelber geſpalten und disparat. Denn beide Seiten, der Inhalt, die epiſche Welt, die zur Darſtellung kommen ſoll, und die ſonſtige davon unabhängige Welt des dichteriſchen Bewußtſeyns und Vorſtellens ſind geiſtiger Art und haben ein beſtimmtes Princip in ſich, das ihnen beſondere Charakterzüge giebt. Wenn nun der künſtleriſche Geiſt ein weſentlich anderer iſt, als derjenige, durch welchen die geſchilderte Nationalwirklichkeit und That ihr Daſeyn erhielt, ſo entſteht dadurch eine Scheidung, die uns ſogleich als unangemeſſen und ſtörend entgegentritt. Denn auf der einen Seite ſehen wir dann Scenen eines vergangenen Weltzuſtandes, auf der anderen Formen, Geſinnungen, Betrachtungsarten einer davon verſchiedenen Gegenwart, durch welche nun die Geſtaltungen des früheren Glaubens in dieſer weiter gebildeten Reflexion zu einer kalten Sache, einem Aberglauben, und leeren Schmuck einer bloß poetiſchen Maſchinerie

werden, der alle ursprüngliche Seele eigener Lebendigkeit abgeht.

γ) Dieß führt uns auf die Stellung, welche überhaupt in der eigentlich epischen Poesie das dichtende Subjekt einzunehmen hat.

αα) Wie sehr das Epos auch sachlicher Art, die objektive Darstellung einer in sich selbst begründeten und ihrer Nothwendigkeit wegen realisirten Welt seyn muß, welcher der Dichter mit seiner eigenen Vorstellungsweise noch nahe steht und sich mit ihr identisch weiß, so ist und bleibt das Kunstwerk, das solche Welt darstellt, doch das freie Produkt des Individuums. In dieser Rücksicht können wir noch einmal an den großen Ausspruch Herodot's erinnert werden: Homer und Hesiodus hätten den Griechen ihre Götter gemacht. Schon diese freie Kühnheit des Schaffens, welche Herodot den genannten Epikern beilegt, giebt uns ein Beispiel dafür, daß Epopoeen wohl alt in einem Volke seyn müssen, doch nicht den ältesten Zustand zu schildern haben. Fast jedes Volk nämlich hat mehr oder weniger in seinen frühesten Anfängen irgend eine fremde Kultur, einen auswärtigen Gottesdienst vor sich gehabt, und sich dadurch imponiren lassen; denn darin eben besteht die Gefangenschaft, der Aberglauben, die Barbarei des Geistes, das Höchste, statt darin heimisch zu seyn, als ein sich Fremdes, nicht aus dem eigenen nationalen und individuellen Bewußtseyn Hervorgegangenes zu wissen. So mußten z. B. die Juden vor der Zeit ihrer großen Epopoeen gewiß manche große Revolution ihrer religiösen Vorstellungen und sonstigen Zustände durchmachen; auch die Griechen hatten Aegyptisches, Phrygisches, Kleinasiatisches, wie wir schon früher sahen, umzubilden; die Römer fanden griechische Elemente vor, die Barbaren der Völkerwanderung Römisches und Christliches u. s. f. Erst wenn der Dichter mit freiem Geist solch ein Joch abwirft, in seine eigenen Hände schaut, seinen eigenen Geist würdig erachtet, und damit die

Trübheit des Bewußtſeyns verſchwunden iſt, kann die Epoche für das eigentliche Epos anbrechen; denn auf der anderen Seite ſind Zeiten eines abſtrakt gewordenen Kultus, ausgearbeiteter Dogmen, feſtgeſtellter politiſcher und moraliſcher Grundſätze über das konkret Einheimiſche ſchon wieder hinaus. Dagegen bleibt der echt epiſche Dichter in ſeiner Welt ſowohl in Anſehung der allgemeinen Mächte, Leidenſchaften und Zwecke, welche ſich im Innern der Individuen wirkſam erweiſen, als auch in Betreff aller Außenſeiten, der Selbſtſtändigkeit des Schaffens ohnerachtet, ganz zu Hauſe. So hat z. B. Homer heimiſch von ſeiner Welt geſprochen, und wo Anderen heimiſch iſt, ſind wir auch einheimiſch, denn da ſchauen wir die Wahrheit an, den Geiſt, der in ſeiner Welt lebt, und ſich darin hat, und uns wird wohl und heiter zu Muth, weil der Dichter ſelbſt mit ganzem Sinne und Geiſt dabei iſt. Solche Welt kann auf einer niederen Stufe der Entwickelung und Ausbildung ſtehen, aber ſie bleibt auf der Stufe der Poeſie und unmittelbaren Schönheit, ſo daß wir alles, was das höhere Bedürfniß, das eigentlich Menſchliche fordert, die Ehre, die Geſinnung, Empfindung, den Rath, die Thaten jedes Helden dem Gehalt nach anerkennen, verſtehen, und dieſe Geſtalten in der Ausführlichkeit ihrer Schilderungen als hoch und lebensreich genießen können.

ββ) Um der Objektivität des Ganzen willen, muß nun aber der Dichter als Subjekt gegen ſeinen Gegenſtand zurücktreten, und in demſelben verſchwinden. Nur das Produkt, nicht aber der Dichter erſcheint, und doch iſt, was in dem Gedichte ſich ausſpricht, das Seine; er hat es in ſeiner Anſchauung ausgebildet, ſeine Seele, ſeinen vollen Geiſt hineingelegt. Daß er dieß aber gethan hat, tritt nicht ausdrücklich hervor. So ſehen wir z. B. in der Iliade bald den Kalchas die Begebenheiten deuten, bald den Neſtor, und doch ſind dieß Erläuterungen, welche der Dichter giebt; ja ſelbſt was im Innern der Helden vor ſich geht, erklärt er objektiv als ein Einſchreiten der Götter, wie dem zürnenden

Achill, zur Besonnenheit mahnend, Athene erscheint. Dieß hat der Dichter gemacht, weil aber das Epos nicht die innere Welt des dichtenden Subjekts, sondern die Sache vorführt, muß das Subjektive der Produktion ganz eben so in den Hintergrund gestellt seyn, als sich der Dichter selbst vollständig in die Welt versenkt, die er vor unseren Augen entfaltet. — Nach dieser Seite besteht der große epische Styl darin, daß sich das Werk für sich fortzuspinnen scheint, und selbstständig ohne einen Autor an der Spitze zu haben auftritt.

77) Dennoch aber kann das epische Gedicht, als wirkliches Kunstwerk, nur von einem Individuum herstammen. Wie sehr nämlich ein Epos auch die Sache der ganzen Nation ausspricht, so dichtet doch ein Volk als Gesammtheit nicht, sondern nur Einzelne. Der Geist einer Zeit, einer Nation ist zwar die substantielle wirksame Ursache, die aber selber erst zur Wirklichkeit als Kunstwerk heraustritt, wenn sie sich zu dem individuellen Genius eines Dichters zusammenfaßt, der dann diesen allgemeinen Geist und dessen Gehalt als seine eigene Anschauung und sein eigenes Werk zum Bewußtseyn bringt und ausführt. Denn Dichten ist eine geistige Hervorbringung und der Geist existirt nur als einzelnes wirkliches Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn. Ist nun in einem bestimmten Tone ein Werk bereits da, so wird dieß freilich etwas Gegebenes, so daß dann auch andere im Stande sind, den ähnlichen oder gleichen Ton anzuschlagen, wie wir noch jetzt hundert und aber hundert Gedichte in goethischer Weise singen hören. Viele Stücke in demselbigen Tone fortgesungen, machen jedoch noch kein einheitsvolles Werk, das nur aus einem Geiste entspringen kann. Es ist dieß ein Punkt, der besonders in Betreff der homerischen Gedichte, so wie des Nibelungenliedes wichtig wird, insofern für das Letztere ein bestimmter Autor nicht mit historischer Sicherheit kann erwiesen werden, und rücksichtlich der Iliade und Odyssee bekanntermaaßen die Meinung geltend gemacht ist, Homer als dieser eine Dichter des Ganzen habe

nie exiſtirt, ſondern Einzelne hätten die einzelnen Stücke producirt, welche ſodann zu jenen größeren zwei Werken ſeien aneinandergefügt worden. Bei dieſer Behauptung fragt es ſich vor Allem, ob jene Gedichte jedes für ſich ein organiſches epiſches Ganzes, oder, wie jetzt die Meinung verbreitet wird, ohne nothwendigen Anfang und Ende ſeyen und ſich deshalb ins Unendliche hätten fortführen laſſen. Allerdings ſind die homeriſchen Geſänge, ſtatt von dem gedrängten Zuſammenhange dramatiſcher Kunſtwerke, ihrer Natur nach von einer loſeren Einheit, ſo daß ſie, da jede Parthie ſelbſtſtändig ſeyn und erſcheinen darf, manchen Einſchaltungen und ſonſtigen Veränderungen offen geſtanden haben, dennoch aber bilden ſie durchaus eine wahrhafte, innerlich organiſche epiſche Totalität, und ſolch ein Ganzes kann nur Einer machen. Die Vorſtellung von der Einheitsloſigkeit und bloßen Zuſammenſetzung verſchiedener in ähnlichem Tone gedichteter Rhapſodieen iſt eine kunſtwidrige barbariſche Vorſtellung. Soll dieſe Anſicht aber nur bedeuten, daß der Dichter als Subjekt gegen ſein Werk verſchwinde, ſo iſt ſie das höchſte Lob; ſie heißt dann nichts Anderes, als daß man keine ſubjektive Manier des Vorſtellens und Empfindens erkennen könne. Und dieß iſt in den homeriſchen Geſängen der Fall. Die Sache, die objektive Anſchauungsweiſe des Volks allein ſtellt ſich dar. Doch ſelbſt der Volksgeſang bedarf eines Mundes, der ihn aus dem vom Nationalgehalte erfüllten Innern herausſingt, und mehr noch macht ein in ſich einiges Kunſtwerk den in ſich einigen Geiſt eines Individuums nothwendig.

2. Beſondere Beſtimmungen des eigentlichen Epos.

Wir haben bisher in Rückſicht auf den allgemeinen Charakter der epiſchen Poeſie zunächſt die unvollſtändigen Arten kurz angeführt, welche, obſchon von epiſchem Tone, dennoch keine totale Epopoeen ſind, indem ſie weder einen Nationalzuſtand, noch eine konkrete Begebenheit innerhalb ſolch einer Geſammt-

welt darstellen. Dieß Letztere aber giebt erst den gemäßen Inhalt für das vollständige Epos ab, dessen Grundzüge und Bedingungen ich so eben bezeichnet habe.

Nach diesen Vorerinnerungen nun müssen wir uns jetzt nach den *besonderen* Anforderungen umsehn, die sich aus der Natur des epischen Kunstwerkes selber herleiten lassen. Hier tritt uns aber sogleich die Schwierigkeit entgegen, daß sich im Allgemeinen über dieß Speciellere wenig sagen läßt, so daß wir gleich auf das Geschichtliche eingehn, und die einzelnen epischen Werke der Völker betrachten müßten, welche bei der großen Verschiedenheit der Zeiten und Nationen für zusammenstimmende Resultate wenig Hoffnung geben. Diese Schwierigkeit findet jedoch ihre Erledigung darin, daß aus den vielen epischen Bibeln *eine* kann herausgehoben werden, in welcher wir den Beleg für das erhalten, was sich als den wahrhaften Grundcharakter des eigentlichen Epos feststellen läßt. Dieß sind die *homerischen* Gesänge. Aus ihnen vornehmlich will ich deshalb die Züge entnehmen, welche, wie mir scheint, für das Epos, der Natur der Sache nach, die Hauptbestimmungen ausmachen. Wir können dieselben zu folgenden Gesichtspunkten zusammenfassen.

Erstens entsteht die Frage, von welcher Beschaffenheit der *allgemeine* Weltzustand seyn müsse, auf dessen Boden das epische Begebniß zu einer angemessenen Darstellung gelangen kann.

Zweitens ist es die Art dieser individuellen Begebenheit selbst, deren Qualität wir zu untersuchen haben.

Drittens endlich müssen wir einen Blick auf die Form werfen, in welcher sich diese beiden Seiten zur Einheit eines Kunstwerks verschlingen und episch abrunden.

a) Der epische allgemeine Weltzustand.

Wir haben gleich anfangs gesehn, daß sich in dem wahrhaft epischen Begebniß nicht eine einzelne willkührliche That vollbringe, und somit ein bloß zufälliges Geschehen erzählt werde,

ſondern eine in die Totalität ihrer Zeit und nationalen Zuſtände verzweigte Handlung, welche deshalb nun auch nur innerhalb einer ausgebreiteten Welt zur Anſchauung gelangen kann, und die Darſtellung dieſer geſammten Wirklichkeit fordert. — In Rückſicht auf die echt poetiſche Geſtalt dieſes allgemeinen Bodens kann ich mich kurz faſſen, inſofern ich die Hauptpunkte bereits im erſten Theile bei Gelegenheit des allgemeinen Weltzuſtandes für die ideale Handlung berührt habe. (Aeſth. 1ſte Abth. p. 229—252.). Ich will daher an dieſer Stelle nur das anführen, was für das Epos von Wichtigkeit iſt.

α) Das Paſſendſte für den ganzen Lebenszuſtand, den das Epos zum Hintergrunde macht, beſteht darin, daß derſelbe für die Individuen bereits die Form vorhandener Wirklichkeit hat, doch mit ihnen noch in dem engſten Zuſammenhange urſprünglicher Lebendigkeit bleibt. Denn ſollen die Helden, welche an die Spitze geſtellt ſind, erſt einen Geſammtzuſtand gründen, ſo fällt die Beſtimmung deſſen, was da iſt oder zur Exiſtenz kommen ſoll, mehr als es dem Epos geziemt, in den ſubjektiven Charakter, ohne als objektive Realität erſcheinen zu können.

αα) Die Verhältniſſe des ſittlichen Lebens, der Zuſammenhalt der Familie, ſowie des Volkes als ganzer Nation in Krieg und Frieden müſſen ſich eingefunden, gemacht und entwickelt haben, umgekehrt aber noch nicht zu der Form allgemeiner, auch ohne die lebendige ſubjektive Beſonderheit der Individuen für ſich gültiger Satzungen, Pflichten und Geſetze gediehen ſeyn, welche ſich auch gegen das individuelle Wollen feſtzuhalten die Kraft beſitzen. Der Sinn des Rechts und der Billigkeit, die Sitte, das Gemüth, der Charakter muß im Gegentheil als ihr alleiniger Urſprung und ihre Stütze erſcheinen, ſo daß noch kein Verſtand ſie in Form proſaiſcher Wirklichkeit dem Herzen, der individuellen Geſinnung und Leidenſchaft gegenüber zu ſtellen und zu befeſtigen vermag. Einen ſchon zu organiſirter Verfaſſung herausgebildeten Staatszuſtand mit ausgearbeiteten Geſetzen, durchgreifender

Gerichtsbarkeit, wohleingerichteter Administration, Ministerien, Staatskanzleyen, Polizei u. s. f. haben wir als Boden eine recht epischen Handlung von der Hand zu weisen. Die Verhältnisse objektiver Sittlichkeit müssen wohl schon gewollt seyn und sich verwirklichen, aber nur durch die handelnden Individuen selbst und deren Charakter, nicht aber sonst schon in allgemein geltender und für sich berechtigter Form ihr Daseyn erhalten können. So finden wir im Epos zwar die substantielle Gemeinsamkeit des objektiven Lebens und Handelns, ebenso aber die Freiheit in diesem Handeln und Leben, das ganz aus dem subjektiven Willen der Individuen hervorzugehn scheint.

ββ) Dasselbe gilt für die Beziehung des Menschen auf die ihn umgebende Natur, aus welcher er sich die Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse nimmt, sowie für die Art dieser Befriedigung. Auch in dieser Rücksicht muß ich auf das zurückweisen, was ich früher bereits bei Gelegenheit der äußeren Bestimmtheit des Ideals weitläufiger ausgeführt habe. (Aesth. Abth. 1. p. 331—338.) Was der Mensch zum äußeren Leben gebraucht, Haus und Hof, Gezelt, Sessel, Bett, Schwerdt und Lanze, das Schiff, mit dem er das Meer durchfurcht, der Wagen, der ihn zum Kampfe führt, Sieden und Braten, Schlachten, Speisen und Trinken, es darf ihm nichts von allem diesen nur ein todtes Mittel geworden seyn, sondern er muß sich noch mit ganzem Sinn und Selbst darin lebendig fühlen, und dadurch dem an sich Aeußerlichen durch den engen Zusammenhang mit dem menschlichen Individuum ein selber menschlich beseeltes individuelles Gepräge geben. Unser heutiges Maschinen- und Fabrikenwesen mit den Produkten, die aus demselben hervorgehn, so wie überhaupt die Art unsere äußeren Lebensbedürfnisse zu befriedigen, würde nach dieser Seite hin ganz ebenso als die moderne Staatsorganisation dem Lebenshintergrunde unangemessen seyn, welchen das ursprüngliche Epos erheischt. Denn wie der Verstand mit seinen Allgemeinheiten und deren von der in-

dividuellen Geſinnung unabhängig ſich durchſetzenden Herrſchaft, in den Zuſtänden der eigentlich epiſchen Weltanſchauung ſich noch nicht muß geltend gemacht haben, ſo darf hier auch der Menſch noch nicht von dem lebendigen Zuſammenhange mit der Natur, und der kräftigen und friſchen, Theils befreundeten, Theils kämpfenden Gemeinſchaft mit ihr losgelöſt erſcheinen.

77) Dieß iſt der Weltzuſtand, den ich, im Unterſchiede des Idylliſchen, ſchon anderen Orts den heroiſchen nannten. In ſchönſter Poeſie und Reichhaltigkeit echt menſchlicher Charakterzüge finden wir ihn bei Homer geſchildert. Hier haben wir im häuslichen und öffentlichen Leben eben ſo wenig eine barbariſche Wirklichkeit als die bloß verſtändige Proſa eines geordneten Familien- und Staatslebens, ſondern jene urſprünglich poetiſche Mitte vor uns, wie ich ſie oben bezeichnet habe. Ein Hauptpunkt aber betrifft in dieſer Rückſicht die freie Individualität aller Geſtalten. In der Iliade z. B. iſt Agamemnon wohl der König der Könige, die übrigen Fürſten ſtehen unter ſeinem Scepter, aber ſeine Oberherrſchaft wird nicht zu dem trockenen Zuſammenhange des Befehls und Gehorſams, des Herren und ſeiner Diener. Im Gegentheil, Agamemnon muß viel Rückſicht nehmen und klug nachzugeben verſtehn, denn die einzelnen Führer ſind keine zuſammenberufene Statthalter oder Generale, ſondern ſelbſtſtändig wie er ſelber; frei haben ſie ſich um ihn her geſammelt oder ſind durch allerlei Mittel zu dem Zuge verleitet, er muß ſich mit ihnen berathen, und beliebt es ihnen nicht, ſo halten ſie ſich wie Achilles vom Kampfe fern. Die freie Theilnahme wie das ebenſo eigenwillige Abſchließen, worin die Unabhängigkeit der Individualität ſich unverſehrt bewahrt, giebt dem ganzen Verhältniſſe ſeine poetiſche Geſtalt. Das Aehnliche finden wir in den oſſianiſchen Gedichten, wie in der Beziehung des Cid zu den Fürſten, denen dieſer poetiſche Held nationaler romantiſcher Ritterſchaft dient. Auch bei Arioſt und Taſſo iſt noch dieß freie Verhältniß nicht gefährdet, und

bei Arioſt beſonders ziehen die einzelnen Helden in faſt zuſammenhangsloſer Selbſtſtändigkeit auf eigene Abentheuer aus. Wie die Fürſten zu Agamemnon, ſo ſteht nun auch das Volk zu ſeinen Führern. Freiwillig iſt es denſelben gefolgt; es iſt da noch kein zwingendes Geſetz, dem das Volk unterworfen wäre; Ehre, Achtung, Schaamgefühl vor dem Mächtigeren, der immer Gewalt brauchen würde, das Imponiren des Heldencharakters u. ſ. f. macht den Grund des Gehorſams aus. Und ſo herrſcht auch im Innern des Hauſes Ordnung, aber nicht als feſte Geſindeordnung, ſondern als Geſinnung und Sitte. Alles erſcheint, als ſey es eben unmittelbar ſo geworden. Von den Griechen z. B. erzählt Homer bei Gelegenheit eines Kampfes mit den Troern, auch ſie hätten viele rüſtige Streiter verloren, doch weniger als die Troer, denn (ſagt Homer) ſie gedachten immer, einander die harte Noth abzuhalten. Sie halfen alſo einander. Wollten wir nun heutigen Tags einen Unterſchied zwiſchen einer wohleinexercirten und uncivilifirten Heeresmacht aufſtellen, ſo würden wir das Weſentliche gebildeter Heere auch in dieſem Zuſammenhalt und Bewußtſeyn, nur in Einheit mit Anderen zu gelten, ſuchen müſſen. Barbaren ſind nur Haufen, in denen ſich Keiner auf den Anderen verlaſſen kann. Was aber bei uns als Reſultat einer ſtrengen und mühſeligen Militairdiscip in, als Einübung, Kommando und Herrſchaft feſter Ordnung erſcheint, das iſt bei Homer noch eine Sitte, die ſich von ſelber macht, und den Individuen als Individuen lebendig einwohnt.

Den gleichen Grund haben nun auch bei Homer die mannigfaltigen Beſchreibungen äußerlicher Dinge und Zuſtände. Bei Naturſcenen, wie ſie in unſeren Romanen beliebt ſind, hält er ſich zwar nicht viel auf, dagegen iſt er höchſt umſtändlich in Schilderung eines Stocks, Scepters, Bettes, der Waffen, Gewänder, Thürpfoſten, und vergißt ſelbſt nicht der Angeln zu erwähnen, auf denen die Thür ſich dreht. Bei uns würde dergleichen als ſehr äußerlich und gleichgültig erſcheinen, ja wir ſind ſogar un-

serer Bildung nach gegen eine Menge Gegenstände, Sachen und Ausdrücke von höchst spröder Vornehmigkeit, und haben eine weitläufige Rangordnung in den verschiedenen Stockwerken der Kleidung, Geräthschaften u. s. f. Außerdem zersplittert sich jetziger Zeit jede Hervorbringung und Zubereitung irgend eines Befriedigungsmittels unserer Bedürfnisse zu solcher Vielfältigkeit von Geschäften der Fabriks- und Handwerksthätigkeit, daß alle die besonderen Seiten dieser breiten Verzweigung zu etwas Untergeordnetem herabgesetzt sind, das wir nicht beachten und aufzählen dürfen. Die Existenz der Heroen aber hat eine ungleich ursprünglichere Einfachheit der Gegenstände und Erfindungen, und kann sich bei ihrer Beschreibung aufhalten, weil alle diese Dinge noch in gleichem Range stehn, und als etwas gelten, worin der Mensch, insofern sein ganzes Leben ihn nicht davon ableitet und in eine nur intellektuelle Sphäre führt, noch eine Ehre seiner Geschicklichkeit, seines Reichthums und seines positiven Interesses hat. Ochsen zu schlachten,' zuzubereiten, Wein einzuschenken u. s. f. ist ein Geschäft der Heroen selbst, das sie als Zweck und Genuß treiben, während bei uns ein Mittagsessen, wenn es nicht alltäglich seyn soll, nicht nur seltene delikate Sachen zu Tage bringen muß, sondern außerdem auch vortreffliche Discurse verlangt. Die umständlichen Schildereien Homer's, in diesem Kreise von Gegenständen dürfen uns deshalb nicht eine poetische Zuthat zu einer kahleren Sache dünken, sondern diese ausführliche Beachtung ist der Geist der geschilderten Menschen und Zustände selbst; wie bei uns z. B. die Bauern über äußerliche Dinge mit großer Ausführlichkeit reden, oder auch unsere Kavaliere von ihren Ställen, Pferden, Stiefeln, Sporen, Hosen u. s. f. mit ähnlicher Breite zu erzählen wissen, was denn freilich in dem Kontrast gegen ein würdigeres intellektuelles Leben als platt erscheint.

Diese Welt nun darf nicht bloß das beschränkt Allgemeine der besonderen Begebenheit in sich fassen, die auf solch

einem vorausgesetzten Boden vor sich geht, sondern muß sich zur Totalität der Nationalanschauung erweitern. Hievon finden wir das schönste Beispiel in der Odyssee, welche uns nicht nur in das häusliche Leben der griechischen Fürsten und ihrer Diener und Untergebenen einführt, sondern auch die mannigfachen Vorstellungen von fremden Völkern, den Gefahren des Meers, der Behausung der Abgeschiedenen u. s. f. auf's reichhaltigste vor uns ausbreitet. Doch auch in der Iliade, wo der Schauplatz der Thaten, der Natur des Gegenstandes gemäß, beschränkter seyn mußte, und inmitten des kriegerischen Kampfes Scenen des Friedens wenig Platz finden konnten, hat Homer z. B. kunstvoll das ganze Rund der Erde und des menschlichen Lebens, Hochzeiten, gerichtliche Handlungen, Ackerbau, Heerden, u. s. f., Privatkriege der Städte gegeneinander mit bewunderungswürdiger Anschauung angebracht auf dem Schilde des Achill, dessen Beschreibung insofern als kein äußeres Nebenwerk angesehn werden darf. In den Gedichten dagegen, die Ossian's Namen tragen, ist die Welt im Ganzen zu beschränkt und unbestimmt, und hat eben deswegen schon einen lyrischen Charakter, während auch Dante's Engel und Teufel keine Welt für sich sind, die uns näher anginge, sondern nur dazu dienen, den Menschen zu belohnen und zu strafen. Vor allem aber fehlt in dem Nibelungenliede die bestimmte Wirklichkeit eines anschaulichen Grundes und Bodens, so daß die Erzählung in dieser Rücksicht schon gegen den bänkelsängerischen Ton hingeht. Denn sie ist zwar weitläufig genug, doch in der Art, wie wenn Handwerkspursche von Weitem davon gehört, und die Sache nun nach ihrer Weise erzählen wollten. Wir bekommen die Sache nicht zu sehen, sondern merken nur das Unvermögen und Abmühen des Dichters. Diese langweilige Breite der Schwäche ist freilich im Heldenbuche noch ärger, bis sie endlich nur von den wirklichen Handwerkspurschen, welche Meistersänger waren, übertroffen worden ist.

β) Indem jedoch das Epos für die Kunſt eine ſpecifiſch nach allen Seiten der Beſonderung beſtimmte Welt zu geſtalten hat, und deshalb an ſich ſelber individuell ſeyn muß, ſo iſt es die Welt eines beſtimmten Volks, die ſich darin abſpiegelt.

αα) In dieſer Rückſicht geben uns alle wahrhaft urſprüngliche Epopoeen die Anſchauung eines nationalen Geiſtes in ſeinem ſittlichen Familienleben, öffentlichen Zuſtänden des Kriegs und Friedens, in ſeinen Bedürfniſſen, Künſten, Gebräuchen, Intereſſen, überhaupt ein Bild der ganzen Stufe und Weiſe des Bewußtſeyns. Die epiſchen Gedichte würdigen, ſie näher betrachten, auslegen heißt daher, wie wir ſchon oben ſahen, nichts Anderes, als die individuellen Geiſter der Nationen vor unſerem geiſtigen Auge vorbei paſſiren laſſen. Sie zuſammen ſtellen ſelbſt die Weltgeſchichte dar, in deren ſchönſter, freier, beſtimmter Lebendigkeit, Hervorbringung und That. Griechiſchen Geiſt z. B. und griechiſche Geſchichte oder wenigſtens das Princip deſſen, was das Volk in ſeinem Ausgangspunkte war, und was es mitbrachte, um den Kampf ſeiner eigentlichen Geſchichte zu beſtehen, lernt man aus keiner Quelle ſo lebendig, ſo einfach kennen, als aus Homer.

ββ) Nun giebt es aber zweierlei Arten nationaler Wirklichkeit. Erſtens eine ganz poſitive Welt ſpeciellſter Gebräuche gerade dieſes einzelnen Volks, in dieſer beſtimmten Zeit, bei dieſer geographiſchen und klimatiſchen Lage, dieſen Flüſſen, Bergen, Wäldern und Naturumgebung überhaupt. Zweitens die nationale Subſtanz des geiſtigen Bewußtſeyns in Anſehung auf Religion, Familie, Gemeinweſen u. ſ. f. Soll ein urſprüngliches Epos nun, wie wir es forderten, die dauernd gültige Bibel, das Volksbuch ſeyn und bleiben, ſo wird das Poſitive der vergangenen Wirklichkeit auf ein fortwirkend lebendiges Intereſſe nur inſofern Anſpruch machen können, als die poſitiven Charakterzüge in einem innern Zuſammenhange mit jenen eigentlich ſubſtantiellen Seiten und Richtungen des nationalen Daſeyns ſtehn.

Denn sonst wird das Positive ganz zufällig und gleichgültig. So gehört z. B. eine einheimische Geographie zur Nationalität; giebt sie aber nicht dem Volke seinen specifischen Charakter, so ist eine ferne anderweitige Naturumgebung, wenn dieselbe nur nicht der nationalen Eigenthümlichkeit widerspricht, Theils von keiner Störung, Theils kann sie sogar für die Einbildungskraft etwas Anziehendes haben. An die unmittelbare Gegenwart heimischer Berge und Ströme knüpfen sich zwar die sinnlichen Erinnerungen der Jugend, fehlt aber das tiefere Band der ganzen Anschauungs- und Denkweise, so sinkt dieser Zusammenhang doch mehr oder weniger zu etwas Aeußerlichem herab. Außerdem ist es bei Kriegsunternehmungen, wie z. B. in der Ilias, nicht möglich, das vaterländische Lokal beizubehalten; ja hier hat die fremde Naturumgebung sogar etwas Reizendes und Lockendes. — Schlimmer aber steht es mit der dauernden Lebendigkeit eines Epos, wenn sich im Verlauf der Jahrhunderte das geistige Bewußtseyn und Leben so umgewandelt hat, daß die Bande dieser späteren Vergangenheit und jenes Ausgangspunktes ganz zerrissen sind. So ist es z. B. Klopstocken in anderen Gebieten der Poesie mit seiner Herstellung einer nationalen Götterlehre und in ihrem Gefolge mit Hermann und Thusnelda ergangen. Dasselbe ist vom Nibelungenliede zu sagen. Die Burgunder, Chriemhildens Rache, Siegfrieds Thaten, der ganze Lebenszustand, das Schicksal des gesammten untergehenden Geschlechts, das nordische Wesen, König Etzel u. s. f. — das alles hat mit unserem häuslichen, bürgerlichen, rechtlichen Leben, unseren Institutionen und Verfassungen in nichts mehr irgend einen lebendigen Zusammenhang. Die Geschichte Christi, Jerusalem, Bethlehem, das römische Recht, selbst der trojanische Krieg haben viel mehr Gegenwart für uns als die Begebenheiten der Nibelungen, die für das nationale Bewußtseyn nur eine vergangene, wie mit dem Besen rein weggekehrte Geschichte sind. Dergleichen jetzt noch zu etwas Nationalem und gar zu einem Volksbuche machen zu wollen, ist der

trivialſte, platteſte Einfall geweſen. In Tagen ſcheinbar neu auflodernder Jugendbegeiſterung war es ein Zeichen von dem Greiſenalter einer in der Annäherung des Todes wieder kindiſch gewordenen Zeit, die ſie an Abgeſtorbenem erlabte, und darin ihr Gefühl, ihre Gegenwart zu haben, auch Anderen hat zumuthen können.

77) Soll nun aber ein nationales Epos auch für fremde Völker und Zeiten ein bleibendes Intereſſe gewinnen, ſo gehört dazu, daß die Welt, die es ſchildert, nicht nur von beſonderer Nationalität, ſondern von der Art ſey, daß ſich in dem ſpeciellen Volke und ſeiner Heldenſchaft und That zugleich das allgemein Menſchliche eindringlich ausprägt. So hat z. B. der in ſich unmittelbar göttliche undſittliche Stoff, die Herrlichkeit der Charaktere und des geſammten Daſeyns, die anſchauliche Wirklichkeit, in welcher der Dichter das Höchſte und Geringſte vor uns zu bringen weiß, in Homer's Gedichten unſterbliche ewige Gegenwart. Es herrſcht unter den Nationen in dieſer Rückſicht ein großer Unterſchied. Dem Ramajana z. B. kann es nicht abgeſprochen werden, daß er den indiſchen Volksgeiſt, beſonders von der religiöſen Seite her, auf's Lebendigſte in ſich trägt, aber der Charakter des ganzen indiſchen Lebens iſt ſo überwiegend ſpecifiſcher Art, daß das eigentlich und wahrhaft Menſchliche die Schranke dieſer Beſonderheit nicht zu durchbrechen vermag. Ganz anders dagegen hat ſich die geſammte chriſtliche Welt in den epiſchen Darſtellungen, wie ſie das alte Teſtament vornehmlich in den Gemälden der patriarchaliſchen Zuſtände enthält, von früh an heimiſch gefunden, und dieſe zu ſo energiſcher Anſchaulichkeit herausgeſtellten Begebniſſe immer von Neuem genoſſen; wie Goethe z. B. ſchon in ſeiner Kindheit „bei ſeinem zerſtreuten Leben und zerſtückelten Lernen dennoch ſeinen Geiſt, ſeine Gefühle auf dieſen einen Punkt zu einer ſtillen Wirkung verſammelte", und ſelbſt in ſpätem Alter noch von ihnen ſagt, „daß wir bei allen Wanderungen durch den Orient

immer wieder zu diesen Schriften zurückkehrten, als den erquicklichsten, obgleich hie und da getrübten, oft in die Erde sich verbergenden, sodann aber rein und frisch wieder hervorspringenden Quellwassern".

γ) Drittens endlich muß der allgemeine Zustand eines besonderen Volks nicht in dieser ruhigen Allgemeinheit seiner Individualität den eigentlichen Gegenstand des Epos abgeben, und für sich beschrieben werden, sondern kann nur als die Grundlage erscheinen, auf deren Boden sich eine sich fortentwickelnde Begebenheit ereignet, welche alle Seiten der Volkswirklichkeit berührt und dieselben in sich hereintreten macht. Ein solches Geschehen nun darf keine bloß äußere Vorfallenheit, sondern muß ein substantieller geistiger durch den Willen sich vollführender Zweck seyn. Sollen aber beide Seiten, der allgemeine Volkszustand und die individuelle That nicht auseinanderfallen, so muß die bestimmte Begebenheit ihre Veranlassung in dem Grund und Boden selber finden, auf dem sie sich bewegt. Dieß heißt nichts Anderes, als daß die vorgeführte epische Welt in so konkreter einzelner Situation gefaßt seyn muß, daß daraus nothwendig die bestimmten Zwecke hervorgehn, deren Realisation das Epos zu erzählen berufen ist. Nun haben wir bereits im ersten Theile bei Gelegenheit der idealen Handlung überhaupt gesehn, (Aesth. Abth. I. p. 262—279.) daß dieselbe sich solche Situationen und Umstände voraussetzt, welche zu Konflikten, verletzenden Aktionen und dadurch nothwendigen Reaktionen führen. Die bestimmte Situation, in welcher sich der epische Weltzustand eines Volks vor uns aufthut, muß deshalb in sich selber kollidirender Art seyn. Dadurch berührt die epische Poesie ein und dasselbe Feld mit der dramatischen, und wir haben daher an dieser Stelle von Hause aus den Unterschied epischer und dramatischer Kollisionen festzustellen.

αα) Im Allgemeinsten läßt sich der Konflikt des Kriegszustandes als die dem Epos gemäßeste Situation angeben.

Denn im Kriege iſt es eben die ganze Nation, welche in Bewegung geſetzt wird, und in ihren Geſammtzuſtänden eine friſche Regung und Thätigkeit erfährt, inſofern hier die Totalität als ſolche für ſich ſelber einzuſtehen die Veranlaſſung hat. Dieſem Grundſatze ſcheinen zwar, wenn derſelbe auch durch die meiſten großen Epopoeen beſtätigt wird, ſowohl die Odyſſee Homer's, als auch viele Stoffe geiſtlicher epiſcher Gedichte zu widerſprechen. Die Kolliſion aber, von deren Begebniſſen uns die Odyſſee Bericht erſtattet, findet gleichfalls in dem trojaniſchen Zuge ihren Grund und iſt ſowohl von Seiten der häuslichen Zuſtände auf Ithaka, als auch von Seiten des heimſtrebenden Odyſſeus, obſchon keine wirkliche Darſtellung der Kämpfe zwiſchen Griechen und Troern, doch aber eine unmittelbare Folge des Kriegs. Ja ſelber eine Art von Krieg, denn viele Haupthelden müſſen ſich ihre Heimath, die ſie nach zehnjähriger Abweſenheit in veränderten Zuſtänden wiederfinden, von Neuem gleichſam erobern. — Was die religiöſen Epen angeht, ſo ſteht uns hauptſächlich Dante's göttliche Komödie entgegen. Doch auch hier leitet ſich die Grundkolliſion aus jenem urſprünglichen Abfall des Diaboliſchen von Gott her, welcher innerhalb der menſchlichen Wirklichkeit den ſteten äußeren und inneren Krieg zwiſchen dem Gott zuwider kämpfenden, und ihm wohlgefälligen Handeln herbeiführt, und ſich zur Verdammung, Läuterung und Seligſprechung in Hölle, Fegefeuer und Paradies verewigt. Auch in der Meſſiade iſt es der nächſte Krieg gegen den Sohn Gottes, welcher allein den Mittelpunkt abgeben kann. Am lebendigſten jedoch und gemäßeſten wird immer die Darſtellung eines wirklichen Krieges ſelber ſeyn, wie wir ihn bereits im Ramajana, am reichſten in der Iliade, ſodann aber auch bei Oſſian, in Taſſo's und Arioſto's, wie in Camoens berühmtem Gedichte finden. Im Kriege nämlich bleibt die Tapferkeit das Hauptintereſſe, und die Tapferkeit iſt ein Seelenzuſtand und eine Thätigkeit, die ſich weder für den lyriſchen Ausdruck noch für das dramatiſche Handeln, ſon-

dern vorzugsweise für die epische Schilderung eignet. Denn im Dramatischen ist die innere geistige Stärke oder Schwäche, das sittlich berechtigte oder verwerfliche Pathos die Hauptsache, im Epischen dagegen die Naturseite des Charakters. Deshalb steht die Tapferkeit bei nationalen Kriegsunternehmungen an ihrer rechten Stelle, da sie nicht eine Sittlichkeit ist, zu welcher sich der Wille durch sich selber als geistiges Bewußtseyn und Wille bestimmt, sondern auf der Naturseite beruht, und mit der geistigen zum unmittelbaren Gleichgewichte verschmilzt, um praktische Zwecke durchzuführen, die sich gemäßer beschreiben lassen, als sie in lyrische Empfindungen und Reflexionen gefaßt werden können. Wie mit der Tapferkeit geht es im Kriege nun auch mit den Thaten selbst und ihrem Erfolge. Die Werke des Willens und die Zufälle des äußerlichen Geschehens halten einander gleichfalls die Wage. Aus dem Drama dagegen ist das bloße Geschehen mit seinen nur äußeren Hemmnissen ausgeschlossen, insofern hier das Aeußerliche kein selbstständiges Recht bewahren darf, sondern aus dem Zweck und den inneren Absichten der Individuen herstammen muß, so daß die Zufälligkeiten, wenn sie ja eintreten, und den Erfolg zu bestimmen scheinen, dennoch ihren wahren Grund und ihre Rechtfertigung in der inneren Natur der Charaktere und Zwecke, so wie der Kollisionen und nothwendigen Lösung derselben zu finden haben.

β, f) Mit solchen kriegerischen Zuständen als Basis der epischen Handlung scheint sich nun für das Epos eine breite Mannigfaltigkeit des Stoffs zu eröffnen; denn es lassen sich eine Menge interessanter Thaten und Begebnisse verstellen, in welchen die Tapferkeit eine Hauptrolle spielt, und der äußeren Macht der Umstände und Verfallenheiten gleichfalls ein ungeschmälertes Recht verbleibt. Dessenungeachtet ist auch hierin eine wesentliche Beschränkung für das Epos nicht zu übersehen. Echt epischer Art nämlich sind nur die Kriege fremder Nationen gegeneinander, Dynastienkämpfe dagegen, einheimische Kriege, bürgerliche

Unruhen paſſen ſich mehr für die dramatiſche Darſtellung. So empfiehlt z. B. bereits Ariſtoteles (Poetik c. 14.) den Tragikern, ſolche Stoffe zu wählen, welche den Kampf eines Bruders gegen den anderen zum Inhalte haben. Von dieſer Art iſt der Krieg der Sieben gegen Theben. Der Sohn Thebe's ſelber beſtürmt die Stadt, und der ſie vertheidigt, ſein Feind, iſt der eigene Bruder. Hier iſt die Feindſeligkeit nichts an und für ſich Seyendes, ſondern beruht im Gegentheil auf der beſonderen Individualität der ſich bekriegenden Brüder. Der Frieden und Einklang allein würde das ſubſtantielle Verhältniß abgeben, und nur das individuelle Gemüth mit ſeiner gemeinten Berechtigung trennt die nothwendige Einheit. Aehnlicher Beiſpiele ließen ſich beſonders aus Shakeſpeare's hiſtoriſchen Tragödien eine große Anzahl aufführen, in welchen jedesmal das Zuſammenſtimmen der Individuen das eigentlich Berechtigte wäre, innere Motive der Leidenſchaft und Charaktere aber, die nur ſich wollen und berückſichtigen, Kollisionen und Kriege herbeiführen. Von Seiten einer ähnlichen und deshalb mangelhaften epiſchen Handlung will ich nur an Lucan's Pharſalia erinnern. So groß in dieſem Gedichte auch die ſich befehdenden Zwecke erſcheinen mögen, ſo ſind doch die Gegenüberſtehenden ſich zu nah, zu ſehr durch den Boden des gleichen Vaterlandes verwandt, als daß nicht ihr Kampf, ſtatt ein Krieg nationaler Totalitäten zu ſeyn, zu einem bloßen Streit von Partheien würde, der jedesmal, indem er die ſubſtantielle Einheit des Volks zerſcheidet, zugleich ſubjektiv in tragiſche Schuld und in Verderben führt, und außerdem die objektiven Begebniſſe nicht klar und einfach läßt, ſondern verwerren ineinander ſchlingt. Aehnlich verhält es ſich auch mit Voltaire's Henriade. — Die Feindſchaft fremder Nationen dagegen iſt etwas Subſtantielles. Jedes Volk bildet für ſich eine von dem anderen verſchiedene und entgegengeſetzte Totalität. Gerathen dieſe nun feindlich an einander, ſo iſt dadurch kein ſittliches Band zerriſſen, nichts an und für ſich Gül-

tigen verletzt, kein nothwendiges Ganzes zerstückelt; im Gegentheil, es ist ein Kampf um die unverletzte Erhaltung solcher Totalität und ihres Rechtes zur Existenz. Daß solche Feindschaft sey, ist deshalb dem subsistirenden Charakter der epischen Poesie schlechthin gemäß.

Zugleich aber darf wiederum nicht jeder gewöhnliche Krieg einander feindlich gesinnter Nationen schon deshalb vorzugsweise für episch gehalten werden. Es muß noch eine dritte Seite hinzukommen, die universalhistorische Berechtigung nämlich, welche ein Volk gegen das andere heraustreibt. Erst dann wird das Gemälde einer neuen höheren Unternehmung vor uns aufgerollt, die als nichts Subjektives, als keine Willkür der Untersuchung erscheinen kann, sondern durch die Begründung einer höheren Nothwendigkeit in sich selber absolut ist, wie sehr auch die äußere nächste Veranlassung einer Seite den Charakter einer einzelnen Verletzung, anderer Seits der Rache annehmen kann. Ein Analogon dieses Verhältnisses finden wir schon im Ramajana, hauptsächlich aber tritt es in der Ilias hervor, wo die Griechen gegen die Trojaner ziehn, und damit die ersten sagenhaften Kämpfe des unpathischen Gegensatzes anrichten, dessen Kriege den welthistorischen Wendepunkt der griechischen Geschichte ausmachen. In der ähnlichen Art kreuzt der Eid gegen die Mauren, bei Tasso und Ariost kämpfen die Christen gegen die Sarazenen, bei Camoens die Portugiesen gegen die Inder, und so sehen wir sich in allen großen Epopoeen Völker, in Sitte, Religion, Sprache, überhaupt im Innern und Aeußern verschieden, gegeneinander erheben, und berechtigen uns vollständig durch den welthistorisch berechtigten Sieg des höheren Princips über das untergeordnete, den eine Tapferkeit erficht, welche den Unterliegenden nichts übrig läßt. Wollte man in diesem Sinne den Epopoeen der Vergangenheit gegenüber, welche den Triumph des Abendlandes über das Morgenland, des europäischen Maaßes, der individuellen Schönheit der sich begrenzenden Vernunft

über aſiatiſchen Glanz, über die Pracht einer nicht zur vollendeten Gliederung hingelangenden patriarchaliſchen Einheit oder auseinander fallenden abſtrakten Verbindung ſchildern, nun auch an Epopoeen denken, die vielleicht in Zukunft ſeyn werden, ſo möchten dieſe nur den Sieg dereinſtiger amerikaniſcher lebendiger Vernünftigkeit über die Einkerkerung in ein in's Unendliche fortgehendes Meſſen und Partikulariſiren darzuſtellen haben. Denn in Europa iſt jetzt jedes Volk von dem anderen beſchränkt, und darf von ſich aus keinen Krieg mit einer anderen europäiſchen Nation anfangen; will man jetzt über Europa hinausſchicken, ſo kann es nur nach Amerika ſeyn.

b) Die individuelle epiſche Handlung.

Auf ſolch einem in ſich ſelbſt zu Konflikten ganzer Nationen aufgeſchloſſenen Boden nun iſt es, daß *zweitens* die epiſche Begebenheit vor ſich geht, für welche wir jetzt die allgemeinen Beſtimmungen aufzuſuchen haben. Wir wollen dieſe Betrachtung nach folgenden Geſichtspunkten ſondern.

Das *Erſte*, was ſich ergeben wird, beſteht darin, daß der Zweck der epiſchen Handlung, wie ſehr er auch auf einer allgemeinen Grundlage beruht, doch *individuell* lebendig und beſtimmt ſeyn müſſe.

Indem aber *zweitens* Handlungen nur von Individuen ausgehn können, tritt die Frage nach der allgemeinen Natur *epiſcher Charaktere* ein.

Drittens bringt ſich an der epiſchen Begebenheit die Objektivität nicht bloß in dem Sinne äußerlichen Erſcheinens, ſondern ebenſoſehr in der Bedeutung des in ſich ſelbſt Nothwendigen und Subſtantiellen zur Darſtellung, ſo daß wir alſo die Form feſtzuſtellen haben, in welcher dieſe Subſtantialität des Geſchehens ſich Theils als innre verborgene Nothwendigkeit, Theils als offenbare Leitung ewiger Mächte und Vorſehung wirkſam erweiſt.

α) Wir haben oben als Hintergrund der epischen Welt eine Nationalunternehmung gefordert, in welcher sich die Totalität eines Volksgeistes in der ersten Frische seiner Heroenzustände ausprägen könnte. Von dieser Grundlage als solcher nun aber muß sich ein *besonderer* Zweck abheben, in dessen Realisirung, da dieselbe mit einer Gesammtwirklichkeit aufs engste verflochten ist, nun auch alle Seiten des nationalen Charakters, Glaubens und Handelns zum Vorschein kommen.

αα) Der zur Individualität belebte Zweck, an dessen Besonderheit sich das Ganze fortbewegt, hat, wie wir schon wissen, im Epos die Gestalt eines Begebnisses anzunehmen, und so müssen wir an dieser Stelle vorerst an die nähere Form erinnern, durch welche das Wollen und Handeln überhaupt zur *Begebenheit* wird. Handlung und Begebniß gehn Beide vom Innern des Geistes aus, dessen Gehalt sie nicht nur in theoretischer Aeußerung von Empfindungen, Reflexionen, Gedanken u. s. f. kund geben, sondern ebensosehr praktisch ausführen. In dieser Realisation nun liegen zwei Seiten. *Erstens* die innere des vorgesetzten und beabsichtigten Zwecks, dessen allgemeine Natur und Folgen das Individuum kennen, wollen, sich zurechnen, und dahin nehmen muß; *zweitens* die äußere Realität der umgebenden geistigen und natürlichen Welt, innerhalb welcher der Mensch allein zu handeln im Stande ist, und deren Zufälle ihm bald hemmend bald fördernd entgegentreten, so daß er entweder durch ihre Begünstigung glücklich zum Ziele geleitet wird, oder, will er sich ihnen nicht unmittelbar unterwerfen, sie mit der Energie seiner Individualität zu besiegen hat. Ist nun die Welt des Willens in der ungetrennten Einigung dieser zwiefachen Seiten aufgefaßt, so daß Beiden die gleiche Berechtigung zusteht, so erhält auch das Innerste selbst sogleich die Form des Geschehens, welche allem Handeln, insofern nun nicht mehr das innere Wollen mit seinen Absichten, subjektiven Motiven der Leidenschaften, Grundsätze und Zwecke als Hauptsache erscheinen kann, die

Geſtalt von Begebniſſen giebt. Bei der Handlung wird alles auf den inneren Charakter, auf Pflicht, Geſinnung, Vorſatz u. ſ. f. zurückgeführt; bei Begebenheiten dagegen erhält auch die Außenſeite ihr ungetheiltes Recht, indem es die objektive Realität iſt, welche einer Seits die Form für das Ganze, anderer Seits aber einen Haupttheil des Inhaltes ſelber ausmacht. In dieſem Sinne habe ich früher bereits geſagt, daß es die Aufgabe der epiſchen Poeſie ſey, das Geſchehen einer Handlung darzuſtellen, und deshalb nicht nur die Außenſeite der Durchführung von Zwecken feſtzuhalten, ſondern auch den äußeren Umſtänden, Naturereigniſſen und ſonſtigen Zufällen daſſelbe Recht zu ertheilen, welches im Handeln als ſolchen das Innere ausſchließlich für ſich in Anſpruch nimmt.

ββ) Was nun näher die Natur des beſonderen Zwecks angeht, deſſen Ausführung das Epos in Form der Begebenheit erzählt, ſo muß derſelbe nach allem, was wir ſchon vorausgeſchickt haben, kein Abſtraktum, ſondern im Gegentheil von ganz konkreter Beſtimmtheit ſeyn, ohne jedoch, da er ſich innerhalb des ſubſtantiellen nationalen Geſammtdaſeyns verwirklicht, der bloßen Willkür anzugehören. Der Staat als ſolcher z. B., das Vaterland oder die Geſchichte eines Staats und Landes iſt als Staat und Land etwas Allgemeines, das in dieſer Allgemeinheit genommen, nicht als ſubjektiv individuelle Exiſtenz, d. h. nicht in untrennbare Zuſammengeſchloſſenheit mit einem beſtimmten, lebendigen Individuum erſcheint. So läßt ſich zwar die Geſchichte eines Landes, die Entwickelung ſeines politiſchen Lebens, ſeiner Verfaſſung und Schickſale auch als Begebenheit erzählen, wenn aber das, was geſchieht, nicht als die konkrete That, der innere Zweck, die Leidenſchaft, das Leiden und Vollbringen beſtimmter Helden vorübergeführt wird, deren Individualität die Form und den Inhalt für dieſe ganze Wirklichkeit abgiebt, ſo ſteht die Begebenheit nur in ihrem ſtarren ſich für ſich fortwälzenden Gehalte als Geſchichte eines Volkes, Reiches u. ſ. w. da. In dieſer Rückſicht

wäre zwar die höchste Handlung des Geistes die Weltgeschichte selber, und man könnte diese universelle That auf dem Schlachtfelde des allgemeinen Geistes zu dem absoluten Epos verarbeiten wollen, dessen Held der Menschengeist, der Humanus seyn würde, der sich aus der Dumpfheit des Bewußtseyns zur Weltgeschichte erzieht und erhebt; doch eben seiner Universalität wegen wäre dieser Stoff zu wenig individualisirbar für die Kunst. Denn einer Seits fehlte diesem Epos von Hause aus ein festbestimmter Hintergrund und Weltzustand, sowohl in Bezug auf äußeres Lokal, als auch auf Sitten, Gebräuche u. s. f. Die einzig voraussetzbare Grundlage nämlich dürfte nur der allgemeine Weltgeist seyn, der nicht als besonderer Zustand zur Anschauung kommen kann, und zu seinem Lokal die gesammte Erde hat. Ebenso würde der Eine in diesem Epos vollbrachte Zweck, der Zweck des Weltgeistes seyn, der nur im Denken zu fassen und in seiner wahrhaften Bedeutung bestimmt zu expliciren ist, wenn er aber in poetischer Gestalt auftreten sollte, jedenfalls, um dem Ganzen seinen gehörigen Sinn und Zusammenhang zu geben, als das selbstständig aus sich Handelnde herausgehoben werden müßte. Dieß wäre poetisch nur möglich, insofern der innere Werkmeister der Geschichte, die ewige absolute Idee, die sich in der Menschheit realisirt, entweder als leitendes, thätiges, vollführendes Individuum zur Erscheinung gelangte, oder sich nur als verborgen fortwirkende Nothwendigkeit geltend machte. Im ersten Falle aber müßte die Unendlichkeit dieses Gehalts das immer beschränkte Kunstgefäß bestimmter Individualität zersprengen, oder um diesem Nachtheile zu begegnen, zu einer kahlen Allegorie allgemeiner Reflexionen über die Bestimmung des Menschengeschlechts und seiner Erziehung, über das Ziel der Humanität, moralischen Vollkommenheit, oder wie sonst der Zweck der Weltgeschichte festgesetzt wäre, herunterſinken. Im anderen Falle wiederum müßten als die besonderen Helden die verschiedenen Volksgeister dargestellt seyn, zu deren kämpfendem Daseyn sich die Geschichte auseinanderbreitet und in

fortſchreitender Entwickelung weiter bewegt. Soll nun aber der Geiſt der Nationen in ſeiner Wirklichkeit poetiſch erſcheinen, ſo könnte dieß nur dadurch geſchehn, daß die wirklich weltgeſchichtlichen Geſtalten in ihren Thaten vor uns vorüber zögen. Dann hätten wir aber nur eine Reihe beſonderer Figuren, die in bloß äußerlicher Folge auftauchten und wieder verſänken, ſo daß es ihnen an einer individuellen Einheit und Verbindung mangelte, da ſich der regierende Weltgeiſt als das innere Anſich und Schickſal dann nicht als ſelber handelndes Individuum an die Spitze ſtellen dürfte. Und wollte man auch die Volksgeiſter in ihrer Allgemeinheit ergreifen, und in dieſer Subſtantialität agiren laſſen, ſo würde auch dieß nur eine ähnliche Reihe geben, deren Individuen außerdem nur, indiſchen Inkarnationen gleich, einen Schein des Daſeyns hätten, deſſen Erdichtung vor der Wahrheit des in der wirklichen Geſchichte realiſirten Weltgeiſtes erblaſſen müßte.

77) Hieraus läßt ſich die allgemeine Regel abſtrahiren, daß die beſondere epiſche Begebenheit nur dann zu poetiſcher Lebendigkeit gelangen könne, wenn ſie mit einem Individuum aufs engſte verſchmelzbar iſt. Wie ein Dichter das Ganze erſinnt und ausführt, ſo muß auch ein Individuum an der Spitze ſtehn, an welches die Begebenheit ſich anknüpft, und an derſelben einen Geſtalt ſich fortleitet und abſchließt. Doch treten auch in dieſer Rückſicht noch weſentlich nähere Forderungen hinzu. Denn wie vorhin die weltgeſchichtliche, ſo könnte jetzt umgekehrt die biographiſch poetiſche Behandlung einer beſtimmten Lebensgeſchichte als der vollſtändigſte und eigentlich epiſche Stoff erſcheinen. Dieß iſt aber nicht der Fall. In der Biographie nämlich bleibt das Individuum wohl ein und daſſelbe, aber die Begebenheiten, in die es verwickelt wird, können ſchlechthin unabhängig auseinanderfallen und das Subjekt nur zu ihrem ganz äußerlichen und zufälligen Verknüpfungspunkt behalten. Soll aber das Epos eines in ſich ſeyn, ſo muß auch die Begebenheit, in deren Form es ſeinen Inhalt darſtellt, in ſich ſelber Einheit haben. Beides,

die Einheit des Subjekts und des objektiven Geschehens in sich, muß zusammentreffen und sich verbinden. In dem Leben und den Thaten des Cid macht zwar auf dem vaterländischen Boden nur das eine große Individuum, das allenthalben sich getreu bleibt, in seiner Entwickelung, Heldenschaft und Ende das Interesse aus; seine Thaten gehn an ihm vorüber, wie an einem Gotte der Skulptur, und es selbst ist zuletzt an uns, an ihm selber vorübergegangen, aber die Gedichte vom Cid sind auch als Reimchronik kein eigentliches Epos, und als spätere Romanzen, wie diese Gattung es verlangt, nur eine Zersplitterung in einzelne Situationen dieses nationalen Heldendaseyns, die sich nicht zur Einheit eines besondern Begebnisses zusammenzuschließen nöthig haben. Am Schönsten dagegen finden wir der eben aufgestellten Forderung in der Iliade und Odyssee Genüge gethan, wo Achill und Odysseus als diese Hauptgestalten hervorragen. Auch im Ramajana ist das Aehnliche der Fall. Eine besonders merkwürdige Stellung aber nimmt Dante's göttliche Komödie in dieser Rücksicht ein. Hier nämlich ist der epische Dichter selbst das eine Individuum, an dessen Wanderung durch Hölle, Fegefeuer und Paradies sich alles und jedes anknüpft, so daß er die Gebilde seiner Phantasie als eigene Erlebnisse erzählen kann, und deshalb auch das Recht erhält, seine eigenen Empfindungen und Reflexionen, mehr als es anderen Epikern zusteht, mit in das objektive Werk einzuflechten.

β) Wie sehr nun also die epische Poesie überhaupt das was ist und geschieht berichtet, und somit das Objektive zu seinem Inhalte wie zu seiner Form hat, so werden auf der anderen Seite, da es das Geschehen einer Handlung ist, welches sich an uns vorüberbewegt, dennoch gerade die Individuen und deren Thun und Leiden das eigentlich Heraustretende. Denn nur Individuen, seyen sie Menschen oder Götter, können wirklich handeln, und je lebendiger sie mit dem verwebt seyn müssen, was vor sich geht, um so reichhaltiger werden sie das Hauptinteresse

auf ſich zu ziehn die Berechtigung haben. Nach dieſer Seite ſteht die epiſche Poeſie auf dem gleichen Boden ſowohl mit der Lyrik, als mit der dramatiſchen Dichtkunſt, und es muß uns deshalb von Wichtigkeit ſeyn, beſtimmter hervorzuheben, worin das ſpecifiſch Epiſche in der Darſtellung der Individuen beſteht.

αα) Zur Objektivität eines epiſchen Charakters gehört zunächſt beſonders für die Hauptgeſtalten, daß ſie in ſich ſelbſt eine Totalität von Zügen, ganze Menſchen ſind, und deshalb an ihnen alle Seiten des Gemüths überhaupt und näher der nationalen Geſinnung und Art des Handelns entwickelt zeigen. In dieſer Rückſicht habe ich ſchon im erſten Theile (Aeſth. Abth. I. S. 304 und 305.) auf die homeriſchen Heldenfiguren, hauptſächlich auf die Mannigfaltigkeit rein menſchlicher und nationaler Eigenſchaften aufmerkſam gemacht, die Achill lebendig in ſich vereinigt, zu welchem der Held der Odyſſee das reichhaltigſte Gegenbild abgiebt. In ähnlicher Vielſeitigkeit der Charakterzüge und Situationen ſtellt auch der Cid ſich dar; als Sohn, Held, Liebender, Gatte, Hausherr, Vater, im Verhältniß zu ſeinem König, ſeinen Getreuen, ſeinen Feinden. Andere mittelaltrige Epopoeen dagegen bleiben weit abſtrakter in dieſer Art der Charakteriſtik, beſonders wenn ihre Helden nur die Intereſſen des Ritterthums als ſolchen verfechten, und ſich von dem Kreiſe des eigentlich ſubſtantiellen Volksgehaltes entfernen.

Sich als dieſe Totalität in den verſchiedenartigſten Lagen und Situationen zu entfalten, iſt nun eine Hauptſeite in der Darſtellung der epiſchen Charaktere. Die tragiſchen und komiſchen Figuren der dramatiſchen Poeſie können zwar auch von gleicher innerer Fülle ſeyn, da bei ihnen aber der ſcharfe Konflikt eines immer einſeitigen Pathos mit einer entgegengeſetzten Leidenſchaft innerhalb ganz beſtimmter Gebiete und Zwecke die Hauptſache ausmacht, ſo iſt ſolche Vielſeitigkeit Theils ein, wenn auch nicht überflüſſiger, doch aber mehr beiläufiger Reichthum, Theils wird derſelbe überhaupt von der einen Leidenſchaft und

deren Gründen, ethischen Gesichtspunkten u. s. f. überwogen und in der Darstellung zurück gedrängt. In der Totalität des Epischen aber behalten alle Seiten die Befugniß, sich in einer selbstständigeren Breite zu entwickeln. Denn eines Theils liegt dieß im Princip der epischen Form überhaupt, anderer Seits hat das epische Individuum schon dem ganzen Weltzustande nach ein Recht, zu seyn und geltend zu machen, wie es und was es ist, da es in Zeiten lebt, wo eben dieses Seyn, die unmittelbare Individualität hingehört. Allerdings kann man in Betreff auf den Zorn des Achilles z. B. sehr wohl die moralisch weise Betrachtung anstellen, was dieser Zorn für Unheil gebracht und Schaden angerichtet habe, und daraus eine Schlußfolge gegen die Vortrefflichkeit und Größe des Achilles selber ziehn, der kein vollendeter Held und Mensch seyn könne, da er sich nicht einmal im Zorn zu mäßigen Kraft und Selbstbeherrschung genug gehabt habe. Aber Achill ist nicht zu tadeln, und wir brauchen ihm nicht etwa seinen Zorn nur der übrigen großen Eigenschaften wegen nachzusehn, sondern Achill ist der, der er ist, und damit ist die Sache in epischer Hinsicht abgethan. Ebenso geht es auch mit seinem Ehrgeiz und seiner Ruhmbegierde. Denn das Hauptrecht dieser großen Charaktere besteht in ihrer Energie, sich durchzusetzen, da sie in ihrer Besonderheit zugleich das Allgemeine tragen; während umgekehrt die gewöhnliche Moralität in der Nichtachtung der eigenen Persönlichkeit und in dem Hineinlegen der ganzen Energie in diese Nichtachtung besteht. Welch ungeheures Selbstgefühl erhob nicht Alexandern über seine Freunde und das Leben so vieler Tausende. — Selbstrache, ja ein Zug von Grausamkeit ist die ähnliche Energie in heroischen Zeiten, und auch in dieser Beziehung ist Achill als epischer Charakter nicht zu schulmeistern.

(4) Dadurch nun eben, daß sie totale Individuen sind, welche glänzend das in sich zusammenfassen, was sonst im Nationalcharakter zerstreut auseinanderliegt, und darin große, freie,

menſchlich ſchöne Charaktere bleiben, erhalten dieſe Hauptgeſtalten das Recht, an die Spitze geſtellt zu ſeyn, und die Hauptbegebenheit an ihre Individualität geknüpft zu ſehen. Die Nation koncentrirt ſich in ihnen zum lebendigen einzelnen Subjekt, und ſo fechten ſie die Hauptunternehmung aus, und dulden die Schickſale der Begebenheiten. In dieſer Rückſicht iſt z. B. Gottfried von Bouillon in Taſſo's befreitem Jeruſalem, obſchon er als der beſonnenſte, tapferſte, gerechteſte aller Kreuzfahrer, zum Anführer des ganzen Heeres gewählt wird, keine ſo hervorragende Figur, als Achill, dieſe Jünglingsblüthe als ſolche des geſammten griechiſchen Geiſtes, oder Odyſſeus. Die Achaeer können nicht ſiegen, wenn Achill vom Kampfe ſich fern hält; er allein durch den Sieg über Hektor beſiegt auch Troja, und in Odyſſeus einzelner Heimfahrt ſpiegelt ſich die Wiederkehr aller Griechen von Troja, nur mit dem Unterſchiede, daß gerade in dem, was ihm zu dulden auferlegt iſt, die Totalität der Leiden, Lebensanſchauungen und Zuſtände, welche in dieſem Stoffe liegen, erſchöpfend zur Darſtellung gelangt. Dramatiſche Charaktere hingegen treten nicht ſo als in ſich ſelbſt totale Spitze eines Ganzen auf, das ſich an ihnen objektiv macht, ſondern ſtehn mehr für ſich ſelber in ihrem Zwecke da, den ſie aus ihrem Charakter, oder aus beſtimmten mit ihrer einſameren Individualität verwachſenen Grundſätzen u. ſ. f. entnehmen.

γγ) Eine dritte Seite in Betreff der epiſchen Individuen läßt ſich daraus herleiten, daß das Epos nicht eine Handlung als Handlung, ſondern eine Begebenheit zu ſchildern hat. Im Dramatiſchen kommt es darauf an, daß ſich das Individuum wirkſam für ſeinen Zweck erweiſe, und gerade in dieſer Thätigkeit und deren Folgen dargeſtellt werde. Dieſe unverrückte Sorge für die Realiſation des einen Zwecks fällt im Epiſchen fort. Hier können die Helden zwar auch Wünſche und Zwecke haben, aber was ihnen alles bei dieſer Gelegenheit begegnet, und nicht die alleinige Wirkſamkeit für ihren Zweck iſt die Hauptſache.

Die Umstände sind ebenso thätig und häufig thätiger als sie. So ist z. B. die Heimkehr nach Ithaka das wirkliche Vorhaben des Odysseus. Die Odyssee zeigt uns nun diesen Charakter nicht nur in der thätigen Ausführung seines bestimmten Zwecks, sondern erzählt in breiter Entfaltung alles, was ihm auf seiner Irrfahrt begegnet, was er duldet, welche Hemmungen sich ihm in den Weg stellen, welche Gefahren er überstehn muß, und zu was er aufgeregt worden. Alle diese Erlebnisse sind nicht, wie es im Dramatischen nothwendig wäre, aus seiner Handlung entsprungen, sondern geschehen bei Gelegenheit der Fahrt, meist ganz ohne das eigene Dazuthun des Helden. Nach den Abentheuern mit den Lotophagen, dem Polyphem, den Lästrygonen hält ihn z. B. die göttliche Kirke ein Jahr lang bei sich zurück; dann, nachdem er die Unterwelt besucht, Schiffbruch erlitten, verweilt er bei der Kalypso, bis ihm aus Gram um die Heimath die Nymphe nicht mehr gefiel, und er thränenden Blickes hinausschaut auf das öde Meer. Da giebt ihm endlich Kalypso selber die Materialien zu dem Floß, das er baut, sie versieht ihn mit Speise, Wein und Kleidern, und nimmt recht besorgten und freundlichen Abschied; zuletzt, nach dem Aufenthalt bei den Phäaken, ohne es zu wissen, schlafend wird er an das Gestade seiner Insel gebracht. Diese Art, einen Zweck durchzuführen, würde nicht dramatisch seyn. — In der Iliade wiederum ist der Zorn des Achilles, der mit allem, was sich aus dieser Veranlassung Weiteres begiebt, den besondern Gegenstand der Erzählung ausmacht, nicht einmal von Hause aus ein Zweck, sondern ein Zustand; Achill, beleidigt, wallt auf; und darnach greift er nicht etwa dramatisch ein; im Gegentheil, er zieht sich unthätig zurück, bleibt mit Patroklus, grollend, daß ihn nichts geachtet der Fürst der Völker, bei den Schiffen am Strande des Meeres; dann zeigen sich die Folgen dieser Entfernung, und erst als der Freund ihm durch Hektor erschlagen ist, sieht Achill sich thätig in die Handlung verwickelt. In anderer Weise wieder ist

dem Aeneas der Zweck vorgeſchrieben, den er vollbringen ſoll, und Virgil erzählt nun alle die Begebniſſe, durch welche dieſe Realiſirung ſo mannigfaltig verzögert wird.

γ) Wir haben jetzt in Rückſicht auf die Form des Begebens im Epos nur noch einer dritten wichtigen Seite Erwähnung zu thun. Ich ſagte bereits früher, daß im Drama der innerliche Wille, das, was derſelbe fordert und ſoll, das weſentlich Beſtimmende ſey, und die bleibende Grundlage ausmache von allem, was vor ſich geht. Die Thaten, welche geſchehn, erſcheinen ſchlechthin durch den Charakter und deſſen Zwecke geſetzt, und das Hauptintereſſe dreht ſich demnach vornehmlich um die Berechtigung oder Berechtigungsloſigkeit des Handelns innerhalb der vorausgeſetzten Situationen und herbeigeführten Konflikte. Wenn daher auch im Drama die äußern Umſtände von Wirkſamkeit ſind, ſo erhalten ſie doch nur Geltung durch das, was Gemüth und Wille aus ihnen macht, und die Art und Weiſe, in welcher der Charakter gegen ſie reagirt. Im Epos aber gelten die Umſtände und äußeren Zufälle in dem gleichen Maaße als der ſubjektive Wille, und was der Menſch vollbringt, geht an uns wie das vorüber, was von Außen geſchieht, ſo daß die menſchliche That ſich nun auch wirklich ebenſoſehr durch die Verwicklung der Umſtände bedingt und zu Wege gebracht erweiſen muß. Denn epiſch handelt der Einzelne nicht nur frei aus ſich und für ſich ſelber, ſondern ſteht mitten in einer Geſammtheit, deren Zweck und Daſeyn im breiten Zuſammenhange einer in ſich totalen inneren und äußeren Welt den unverrückbaren wirklichen Grund für jedes beſondere Individuum abgiebt. Dieſer Typus muß allen Leidenſchaften, Beſchlüſſen und Ausführungen im Epos bewahrt bleiben. Nun ſcheint zwar bei dem gleichen Werthe des Aeußeren in ſeinen unabhängigen Vorfallenheiten jeder Laune des Zufalls ein unbezweifelbarer Spielraum gegeben zu ſeyn, und doch ſoll das Epos umgekehrt gerade das wahrhaft Objektive, das in ſich ſubſtantielle Daſeyn zur Dar-

stellung bringen. Diesem Widerspruche ist sogleich dadurch zu begegnen, daß in die Begebnisse und das Geschehen überhaupt Nothwendigkeit hineingelegt wird.

αα) In diesem Sinne nun läßt sich behaupten, im Epos, nicht aber, wie man es gewöhnlich nimmt, im Drama, herrsche das Schicksal. Der dramatische Charakter macht sich durch die Art seines Zwecks, den er unter gegebenen und gewußten Umständen kollisionsvoll durchsetzen will, sein Schicksal selber, dem epischen im Gegentheil wird es gemacht, und diese Macht der Umstände, welche der That ihre individuelle Gestalt aufdringt, dem Menschen sein Loos zutheilt, den Ausgang seiner Handlungen bestimmt, ist das eigentliche Walten des Schicksals. Was geschieht, gehört sich, es ist so, und geschieht nothwendig. In der Lyrik läßt sich die Empfindung, Reflexion, das eigene Interesse, die Sehnsucht hören, das Drama kehrt das innere Recht der Handlung objektiv heraus, die epische Poesie aber stellt im Elemente des in sich nothwendigen totalen Daseyns dar, und für das Individuum bleibt nichts übrig, als diesem substantiellen Zustande, dem Seyenden zu folgen, ihm gemäß zu seyn oder nicht, und dann wie es kann und muß zu leiden. Das Schicksal bestimmt was geschehn soll und geschieht, und wie die Individuen selber plastisch sind, so auch die Erfolge, Gelingen und Mißlingen, Leben und Tod. Denn das Eigentliche, was sich vor uns aufthut, ist ein großer allgemeiner Zustand, in welchen die Handlungen und Schicksale des Menschen als etwas Einzelnes und Vorübergehendes erscheinen. Dieß Verhängniß ist die große Gerechtigkeit und wird nicht tragisch im dramatischen Sinne des Worts, in welchem das Individuum als Person, sondern in dem epischen Sinne, in welchem der Mensch in seiner Sache gerichtet erscheint, und die tragische Nemesis darin liegt, daß die Größe der Sache zu groß ist für die Individuen. So schwebt ein Ton der Trauer über dem Ganzen; wir sehen das Herrlichste früh vergehn; schon im Leben trauert Achilles über seinen Tod, und am Ende der

Odyſſee ſehen wir ihn ſelbſt und Agamemnon als vergangen, als Schatten mit dem Bewußtſeyn, Schatten zu ſeyn; auch Troja ſinkt, am Hausaltar wird der alte Priamus getödtet, die Weiber, die Mädchen werden zu Sklavinnen gemacht, Aeneas auf Götterbefehl zieht aus, in Latium ein neues Reich zu gründen, und die ſiegenden Helden kehren erſt nach mannigfaltigen Leiden zu glücklichem oder bitterm Ende in die Heimath zurück.

ββ) Die Art und Weiſe aber, in welcher dieſe Nothwendigkeit der Begebniſſe zur Darſtellung gebracht wird, kann ſehr verſchieden ſeyn.

Das Nächſte, Unentwickelteſte iſt das bloße Hinſtellen der Begebniſſe, ohne daß der Dichter durch Hinzufügung einer leitenden Götterwelt das Nothwendige in den einzelnen Vorfällen und dem allgemeinen Reſultat näher aus dem Beſchließen, Einſchreiten und Mithandeln ewiger Mächte erklärt. In dieſem Falle muß dann aber aus dem ganzen Tone des Vortrags ſich die Empfindung aufdrängen, daß wir es in den erzählten Begebenheiten und großen Lebensſchickſalen einzelner Individuen und ganzer Geſchlechter nicht mit dem nur Veränderlichen und Zufälligen im menſchlichen Daſeyn, ſondern mit in ſich ſelbſt begründeten Geſchicken zu thun haben, deren Nothwendigkeit jedoch das dunkle Wirken einer Macht bleibt, die nicht ſelbſt als dieſe Macht in ihrem göttlichen Herrſchen beſtimmter individualiſirt und in ihrer Thätigkeit poetiſch vorgeſtellt wird. Dieſen Ton hält z. B. das Nibelungenlied feſt, indem es die Leitung des blutigen letzten Ausgangs aller Thaten weder der chriſtlichen Vorſehung noch einer heidniſchen Götterwelt zuſchreibt. Denn in Rückſicht auf das Chriſtenthum iſt nur etwa von Kirchgang und Meſſe die Rede, auch ſagt der Biſchof von Speier, als die Helden in König Etzel's Land ziehn wollen, zur ſchönen Ute: Gott müſſe ſie da bewahren. Außerdem kommen dann warnende Träume, die Wahrſagung der Donauweiber an Hagen und dergleichen mehr vor, doch keine eigentlich leitend eingreifenden Göt-

ter. Dieß giebt der Darstellung etwas Starres, Unaufgeschlossenes, eine gleichsam objektive und dadurch höchst epische Trauer, ganz im Gegensatz der ossianischen Gedichte, in welchen einer Seits gleichfalls keine Götter auftreten, anderer Seits aber die Klage über den Tod und Untergang des gesammten Heldengeschlechts sich als subjektiver Schmerz des ergrauten Sängers und als die Wonne wehmüthiger Erinnerung kund giebt.

Von dieser Art der Auffassung ist nun wesentlich die vollständige Verwebung aller menschlichen Schicksale und Naturereignisse mit dem Rathschluß, Willen und Handeln einer vielgestaltigen Götterwelt unterschieden, wie wir sie z. B. in den großen indischen Epopoeen, bei Homer, Virgil u. s. f. antreffen. Die von Seiten des Dichters mannigfache poetische Ausdeutung selbst anscheinend zufälliger Begebenheiten durch das Mitwirken und Erscheinen der Götter habe ich früher bereits (Aesth. Abth. II. p. 71—73.) bemerklich gemacht, und durch Beispiele aus der Iliade und Odyssee zu veranschaulichen versucht. Hier tritt nun besonders die Forderung ein, in dem Handeln der Götter und Menschen das poetische Verhältniß wechselseitiger Selbstständigkeit zu bewahren, so daß weder die Götter zu leblosen Abstraktionen, noch die menschlichen Individuen zu bloß gehorchenden Dienern herabsinken können. Wie dieser Gefahr zu entgehn sey, habe ich gleichfalls an einer anderen Stelle schon (Aesth. Abth. I. p. 289 bis 297) weitläufiger angegeben. Das indische Epos ist in dieser Rücksicht zu dem eigentlich idealen Verhältniß der Götter und Menschen nicht hindurch gedrungen, indem auf dieser Stufe der symbolischen Phantasie die menschliche Seite in ihrer freien schönen Wirklichkeit noch zurückgedrängt bleibt, und die individuelle Thätigkeit des Menschen Theils als Inkarnation der Götter erscheint, Theils überhaupt als das Nebensächlichere verschwindet, oder als ascetische Erhebung in den Zustand und die Macht der Götter geschildert ist. — Umgekehrt wieder haben im Christenthume die besondern personificirten Mächte, Leidenschaften, Ge-

nien der Menſchen, Engel u. ſ. f. größten Theils zu wenig individuelle Selbſtſtändigkeit, und werden dadurch leicht zu etwas Kaltem und Abſtrakten. Das Aehnliche iſt auch im Muhamedanismus der Fall. Bei der Entgötterung der Natur und Menſchenwelt, und dem Bewußtſeyn von der proſaiſchen Ordnung der Dinge läßt ſich innerhalb dieſer Weltanſchauung, beſonders wenn ſie zum Mährchenhaften übergeht, ſchwerer die Gefahr vermeiden, daß dem an und für ſich Zufälligen und Gleichgültigen in den äußerlichen Umſtänden, die nur als Gelegenheit für das menſchliche Handeln und die Bewährung und Entwickelung des individuellen Charakters da ſind, ohne inneren Halt und Grund eine wunderbare Deutung gegeben wird. Hiermit iſt zwar der ins Unendliche fortlaufende Zuſammenhang von Wirkung und Urſach abgebrochen, und die vielen Glieder in dieſer proſaiſchen Kette von Umſtänden, die nicht alle deutlich gemacht werden können, ſind auf einmal in Eins zuſammengefaßt; geſchieht dieß aber ohne Noth und innere Vernünftigkeit, ſo ſtellt ſich ſolche Erklärungsweiſe, wie z. B. häufig in den Erzählungen in „Tauſend und eine Nacht", als ein bloßes Spiel der Phantaſie heraus, welche das ſonſt Unglaubliche durch dergleichen Erdichtungen als möglich und wirklich geſchehen motivirt.

Die ſchönſte Mitte hingegen vermag die griechiſche Poeſie auch in dieſer Rückſicht zu halten, da ſie ſowohl ihren Göttern als auch ihren Helden und Menſchen, der ganzen Grundanſchauung nach, eine wechſelſeitig ungeſtörte Kraft und Freiheit ſelbſtſtändiger Individualität geben kann.

77) Doch kommt in Betreff auf die geſammte Götterwelt beſonders im Epos eine Seite zum Vorſchein, die ich ſchon oben in anderer Beziehung angedeutet habe; der Gegenſatz nämlich urſprünglicher Epopoeen und in ſpäterer Zeit künſtlich gemachter. Am ſchlagendſten zeigt dieſer Unterſchied ſich bei Homer und Virgil. Die Stufe der Bildung, aus welcher die homeriſchen Gedichte hervorgegangen ſind, bleibt mit dem Stoffe

selbst noch in schöner Harmonie; bei Virgil dagegen erinnert uns jeder Hexameter daran, daß die Anschauungsweise des Dichters durchaus von der Welt verschieden ist, die er uns darstellen will, und die Götter vornehmlich haben nicht die Frische eigener Lebendigkeit. Statt selber zu leben und den Glauben an ihr Daseyn zu erzeugen, erweisen sie sich als bloße Erdichtungen und äußerliche Mittel, mit denen es weder dem Dichter noch dem Zuhörer Ernst seyn kann, obschon der Schein hineingelegt ist, als sey es wirklich mit ihnen großer Ernst. In dem ganzen virgilischen Epos überhaupt scheint der gewöhnliche Tag, und die alte Ueberlieferung, die Sage, das Feenhafte der Poesie tritt mit prosaischer Klarheit in den Rahmen des bestimmten Verstandes herein; es geht in der Aeneide wie in der römischen Geschichte des Livius her, wo die alten Könige und Konsulen Reden halten, wie zu Livius Zeiten ein Orator auf dem Markte Rom's oder in der Schule der Rhetoren; wogegen denn, was sich traditionell erhalten hat, wie die Fabel des Menenius Agrippa vom Magen, (Liv. II. c. 32.) als Redekunst der alten Zeit, gewaltig absticht. Bei Homer aber schweben die Götter in einem magischen Lichte zwischen Dichtung und Wirklichkeit; sie sind der Vorstellung nicht so weit nahe gebracht, daß uns ihre Erscheinung in alltäglicher Vollständigkeit entgegentreten könnte, und doch wieder ebensowenig so unbestimmt gelassen, daß sie keine lebendige Realität für unsere Anschauung haben sollten. Was sie thun ließe sich gleich gut aus dem Innern der handelnden Menschen erklären, und weshalb sie uns einen Glauben an sie aufdringen, das ist das Substantielle, der Gehalt, der ihnen zu Grunde liegt. Nach dieser Seite ist es auch dem Dichter Ernst mit ihnen, ihre Gestalt aber und äußere Wirklichkeit behandelt er selber ironisch. So glaubten, wie es scheint, auch die Alten an diese Außenform der Erscheinung nur wie an Werke der Kunst, welche durch den Dichter ihre Bewährung und ihren Sinn erhalten. Diese heitere menschliche Frische der Veranschaulichung,

durch welche ſelbſt die Götter menſchlich und natürlich erſcheinen, iſt ein Hauptverdienſt der homeriſchen Gedichte, während die Gottheiten des Virgil als kalt erdichtete Wunder und künſtliche Maſchinerie innerhalb des wirklichen Laufes der Dinge auf und nieder ſteigen. Virgil iſt trotz ſeiner Ernſthaftigkeit, ja gerade um dieſer ernſthaften Miene willen der Traveſtie nicht entgangen, und Blumauer's Merkur als Kourier in Stiefeln mit Sporen und Peitſche hat ſein gutes Recht. Die homeriſchen Götter braucht kein Anderer ins Lächerliche zu ziehn; Homer's eigene Darſtellung macht ſie genugſam lächerlich; denn müſſen doch bei ihm ſelbſt die Götter über den hinkenden Hephäſtos lachen, und über das kunſtreiche Netz, in welchem Mars mit Venus liegt; außerdem erhält Venus Backenſtreiche und Mars ſchreit und fällt um. Durch dieſe naturfrohe Heiterkeit befreit uns der Dichter ebenſoſehr von der äußeren Geſtalt, die er aufſtellt, und hebt doch wiederum nur dieſes menſchliche Daſeyn auf, das er preisgiebt, die durch ſich ſelbſt nothwendige ſubſtantielle Macht dagegen und den Glauben an ſie beſtehen läßt. — Um ein Paar nähere Beiſpiele anzuführen, ſo iſt die tragiſche Epiſode der Dido von ſo moderner Färbung, daß ſie den Taſſo zur Nachbildung, ja zum Theil zur wörtlichen Ueberſetzung anfeuern konnte, und noch jetzt faſt das Entzücken der Franzoſen ausmacht. Und doch wie ganz anders menſchlich naiv, ungemacht und wahr iſt das Alles in der Geſchichte der Kirke und Kalypſo. Von ähnlicher Art iſt bei Homer das Hinabſteigen des Odyſſeus in den Hades. Dieſer dunkle abendliche Aufenthalt der Schatten erſcheint in einem trüben Nebel, in einer Miſchung von Phantaſie und Wirklichkeit, die uns mit wunderbarem Zauber ergreift. Homer läßt ſeinen Helden nicht in eine fertige Unterwelt niederſteigen, ſondern Odyſſeus ſelbſt gräbt ſich eine Grube, und dahinein gießt er das Blut des Bockes, den er geſchlachtet hat, dann citirt er die Schatten, die ſich zu ihm heran bemühen müſſen, und heißt die Einen das belebende Blut trinken, damit ſie zu ihm reden, und ihm Bericht

geben können, und verjagt die Anderen, die sich um ihn im Durste nach Leben drängen, mit dem Schwert. Alles geschieht hier lebendig durch den Helden selbst, der sich nicht demüthig wie Aeneas und Dante benimmt. Bei Virgil dagegen steigt Aeneas ordentlich herab, und die Treppe, der Cerberus, Tantalus und das Uebrige auch gewinnt die Gestalt einer bestimmt eingerichteten Haushaltung, wie in einem steifen Kompendium der Mythologie.

Noch mehr sieht uns dieß Gemachte des Dichters als ein nicht aus der Sache selbst geschöpftes, sondern künstlich erarbeitetes Machwerk vor Augen, wenn die Geschichte, welche erzählt wird, uns sonst schon in ihrer eigentlich frischen Form oder historischen Wirklichkeit bekannt und geläufig ist. Von dieser Art z. B. sind Milton's verlorenes Paradies, die Noachide Bodmer's, Klopstock's Messias, Voltaire's Henriade und andere mehr. In allen diesen Gedichten ist der Zwiespalt des Inhalts und der Reflexion des Dichters, aus welcher er die Begebenheiten, Personen und Zustände beschreibt, nicht zu verkennen. Bei Milton z. B. finden wir ganz die Gefühle, Betrachtungen einer modernen Phantasie und der moralischen Vorstellungen seiner Zeit. Ebenso haben wir bei Klopstock einer Seits Gott Vater, die Geschichte Christi, Erzväter, Engel u. s. f., auf der anderen Seite die deutsche Bildung des achtzehnten Jahrhunderts und die Begriffe der wolfischen Metaphysik. Und dieß Gedoppelte erkennt sich in jeder Zeile. Allerdings legt hier der Inhalt selbst manche Schwierigkeit in den Weg. Denn Gott Vater, der Himmel, die himmlischen Heerschaaren sind nicht so für die Individualisirung der freien Phantasie geeignet als die homerischen Götter, welche gleich den zum Theil phantastischen Erdichtungen im Ariost, in ihrem äußeren Erscheinen, wenn sie nicht als Momente menschlicher Handlungen, sondern für sich als Individuen gegeneinander auftreten, zugleich den Spaß über dieß Erscheinen enthalten. Klopstock geräth nun in Rücksicht auf religiöse Anschauung in eine bodenlose Welt hinein, die er mit dem Glanze

einer weitſchweifigen Phantaſie ausſtattet, und dabei von uns verlangt, daß wir alles, was er ernſthaft meint, nun auch ernſthaft aufnehmen ſollen. Dieß iſt beſonders bei ſeinen Engeln und Teufeln ſchlimm. Etwas Gehaltvolles und individuell Einheimiſches haben dergleichen Fiktionen noch, wenn, wie bei den homeriſchen Göttern, der Stoff ihrer Handlungen im menſchlichen Gemüthe oder in einer ſonſtigen Realität gegründet iſt, wenn ſie z. B. als die eigenen Genien und Schutzengel beſtimmter Menſchen, als Patrone einer Stadt u. ſ. f. Werth erhalten, außerhalb ſolcher konkreten Bedeutung aber geben ſie ſich um ſo mehr als eine bloße Leerheit der Einbildung, jemehr ihnen eine ernſthafte Exiſtenz zugeſchrieben wird. Abbadona z. B. der ewige Teufel (Meſſias Geſang II. v. 627—850) hat weder irgend einen rechten allegoriſchen Sinn; — denn in dieſer fixirten Abſtraktion, dem Teufel, iſt eben keine ſolche Inkonſequenz des Laſters, das ſich zur Tugend umkehrt, — noch iſt ſolche Geſtalt etwas in ſich wirklich Konkretes. Wäre Abbadona ein Menſch, ſo würde die Hinwendung zu Gott gerechtfertigt erſcheinen, bei dem Böſen für ſich aber, das nicht ein einzelnes menſchliches Böſes iſt, bleibt ſie eine nur gefühlvolle moraliſche Trivialität. In ſolchen unrealen Erdichtungen von Perſonen, Zuſtänden und Begebenheiten, die nichts aus der daſeyenden Welt und deren poetiſchem Gehalte Herausgegriffenes ſind, gefällt ſich Klopſtock vor allem. Denn auch mit ſeiner moraliſchen Weltrichterſchaft der Schwelgerei der Höſe u. ſ. f. ſteht es nicht beſſer, beſonders dem Dante gegenüber, der die bekannten Individuen ſeiner Zeit mit einer ganz anderen Wirklichkeit in die Hölle verdammt. Von derſelben poetiſchen Realitätsloſigkeit dagegen iſt bei Klopſtock auch die Auferſtehungsfreude der ſchon zu Gott verſammelten Seelen Adam's, Noah's, Sem's und Japhet's u. ſ. w., die im 11ten Geſange der Meſſiade auf Gabriel's Gebot ihre Gräber wieder beſuchen. Das iſt nichts Vernünftiges und in ſich ſelbſt Haltbares. Die Seelen haben im Anſchauen Gottes gelebt, ſehen nun die Erde, aber

gelangen zu keinem neuen Verhältniß; daß sie dem Menschen erschienen, wäre noch das Beste, zu dem es kommen könnte, aber auch das geschieht nicht einmal. Es fehlt hier zwar nicht an schönen Empfindungen, lieblichen Situationen, und besonders ist der Moment, in welchem die Seele sich wieder verleiblicht, von anziehender Schilderung, aber der Inhalt bleibt für uns eine Erdichtung, die wir nicht glauben. Solchen abstrakten Vorstellungen gegenüber hat das Blutrinken der Schemen bei Homer, ihre Wiederbelebung zum Erinnern und Sprechen unendlich mehr innere poetische Wahrheit und Realität. — Von Seiten der Phantasie sind diese Gemälde bei Klopstock wohl reich geschmückt, das Wesentlichste jedoch bleibt immer die lyrische Rhetorik der Engel, welche nur als bloße Mittel und Diener erscheinen, oder auch der Erzväter und sonstiger biblischer Figuren, deren Reden und Expektorationen dann schlecht genug mit der historischen Gestalt zusammenstimmen, in welcher wir sie sonst bereits kennen. Mars, Apollo, Krieg, Wissen u. s. f., diese Mächte sind weder ihrem Gehalt nach etwas bloß Erdichtetes, wie die Engel, noch bloß historische Personen von historischem Fond, wie die Erzväter, sondern es sind bleibende Gewalten, deren Form und Erscheinung nur poetisch gemacht ist. In der Messiade aber, so viel Vortreffliches sie auch enthält, — ein reines Gemüth, und glänzende Einbildungskraft, — kommt doch gerade durch die Art der Phantasie unendlich viel Hohles, abstrakt Verständiges und zu einem beabsichtigten Gebrauche Hergeholtes herein, das bei der Gebrochenheit des Inhalts und der Vorstellungsweise desselben das ganze Gedicht nur zu bald zu etwas Vergangenem gemacht hat. Denn es lebt und erhält sich nur, was ungebrochen in sich auf ursprüngliche Weise ursprüngliches Leben und Wirken darstellt. An die ursprünglichen Epopeen muß man sich deshalb halten, und sich ebenso von den entgegenstehenden Gesichtspunkten seiner wirklichen gelittenen Gegenwart, als auch vor allem von den falschen ästhetischen Theorien und Ansprü-

chen entbinden, wenn man die urſprüngliche Weltanſchauung der Völker, dieſe groſe geiſtige Naturgeſchichte, genieſen und ſtudieren will. Wir können unſerer neueſten Zeit und unſerer deutſchen Nation Glück wünſchen, daß ſie zur Erreichung dieſes Zwecks die alte Vernirtheit des Verſtandes durchbrochen, und den Geiſt durch die Befreiung von beſchränkten Anſichten empfänglich für ſolche Anſchauungen gemacht hat, die man als Individuen nehmen muß, welche befugt ſind, ſo zu ſeyn, wie ſie waren, als die berechtigten Völkergeiſter, deren Sinn und That in ihrem Epopöen aufgeſchlagen vor uns liegt.

c) Das Epos als einheitsvolle Totalität.

Wir haben bisher in Betreff auf die beſonderen Anforderungen an das eigentliche Epos auf der einen Seite von dem allgemeinen Weltintergrunde geſprochen, auf der anderen Seite von der individuellen Begebenheit, die auf dieſem Boden vor ſich geht, ſowie von den unter Leitung der Götter und des Schickſals handelnden Individuen. Dieſe beiden Hauptmomente nun müſſen ſich drittens zu ein und demſelben epiſchen Ganzen zuſammenſchließen, rückſichtlich deſſen ich nur folgende Punkte näher berühren will.

Erſtens nämlich die Totalität der Objekte, welche um des Zuſammenhanges der beſonderen Handlung mit ihrem ſubſtantiellen Boden willen, zur Darſtellung gelangen dürfen;

zweitens den von der Lyrik und dramatiſchen Poeſie verſchiedenen Charakter der epiſchen Entfaltungsweiſe;

drittens die konkrete Einheit, zu welcher ſich das epiſche Werk ſeiner breiten Auseinanderlegung ungeachtet in ſich abzurunden hat.

α) Der Inhalt des Epos iſt, wie wir ſahn, das Ganze einer Welt, in der eine individuelle Handlung geſchieht. Hier treten deshalb die mannigfaltigſten Gegenſtände ein, die zu den Anſchauungen, Thaten und Zuſtänden einer Welt gehören.

αα) Die lyrische Dichtkunst geht zwar zu bestimmten Situationen fort, innerhalb welcher dem lyrischen Subjekte eine große Mannigfaltigkeit des Inhalts in seine Empfindung und Reflexion hineinzuziehen vergönnt bleibt, doch ist es in dieser Gattung immer die Form des Innern, die den Grundtypus abgiebt, und schon dadurch die breite Veranschaulichung der äußeren Realität von sich ausschließt. Umgekehrt führt uns das dramatische Kunstwerk die Charaktere und das Geschehen der Handlung selbst in wirklicher Lebendigkeit vor, so daß hier die Schilderung des Lokale, der Außengestalt der handelnden Personen und des Vorgehens als solchen von Hause aus fortfällt, und überhaupt mehr die inneren Motive und Zwecke als der breite Weltzusammenhang und die reale Zuständlichkeit der Individuen zur Sprache kommen muß. Im Epos aber gewinnt außer der umfassenden Nationalwirklichkeit, auf welcher die Handlung basirt ist, ebensowohl das Innere als das Aeußere Platz, und so legt sich hier die ganze Totalität dessen auseinander, was zur Poesie des menschlichen Daseyns zu rechnen ist. Hieher können wir auf der einen Seite die Naturumgebung zählen, und zwar nicht nur etwa als die jedesmalige bestimmte Oertlichkeit, in welcher die Handlung vor sich geht, sondern auch als die Anschauung von dem Ganzen der Natur; wie ich z. B. bereits anführte, daß wir aus der Odyssee kennen lernen, in welcher Weise sich die Griechen zur Zeit des Homer die Form der Erde, des umherfließenden Meers u. s. f. zur Vorstellung brachten. Aber diese Naturmomente sind nicht der Hauptgegenstand, sondern die bloße Grundlage, denn auf der anderen Seite entfaltet sich als das Wesentlichere die Vorstellung von der gesammten Götterwelt in ihrem Daseyn, Wirken, Handeln, und dazwischen drittens tritt das Menschliche als solches in seiner Totalität häuslicher und öffentlicher, friedlicher und kriegerischer Situationen, Sitten, Gebräuche, Charaktere und Begebnisse. Und zwar immer nach zwei Richtungen hin, sowohl nach der

des individuellen Begehrens, als auch noch der eines allgemeinen Zuſtandes innerhalb nationeller und ſonſtiger Wirklichkeit. In Bezug auf dieſen gegenſtändigen Inhalt endlich ſtellt ſich nicht etwa nur das äußere Geſchehen dar, ſondern gleichmäßig ſollen uns auch die inneren Empfindungen, die Zwecke und Abſichten, die Darlegung des berechtigten oder unberechtigten individuellen Handelns zum Bewußtſeyn kommen. Der eigentliche Stoff des Lyriſchen und Dramatiſchen alſo bleibt gleichfalls nicht aus, obſchon im Epiſchen ſich dieſe Seiten, ſtatt die Grundform für die ganze Darſtellung herzugeben, nur als Momente geltend machen, und dem Epos ſeinen eigenthümlichen Charakter nicht abſtreifen dürfen. Es iſt daher nicht als wahrhaft epiſch anzuſehn, wenn die lyriſchen Aeußerungen, wie dieß z. B. bei Oſſian der Fall iſt, den Ton und die Färbung beſtimmen, oder wenn ſie, wie zum Theil bei Taſſo ſchon und dann vornehmlich bei Milton und Klopſtock, ſich als diejenige Partie herausheben, in welcher der Dichter das Beſte leiſtete, was er zu liefern vermag; ſondern die Empfindungen und Reflexionen müſſen wie das Aeußere, gleichfalls als etwas Geſchehenes, Geſagtes, Gedachtes berichtet werden, und den ruhig fortſchreitenden epiſchen Ton nicht unterbrechen. Der abgeriſſene Schrei der Empfindung, überhaupt das ſich Ausſingen der inneren Seele, die nur um ſich darſtellig zu machen, zum Erguß kommt, hat daher im Epos keinen Spielraum. Nicht minder lehnt die epiſche Poeſie auch die Lebendigkeit des dramatiſchen Dialogs von ſich ab, in welchem die Individuen ihrer unmittelbaren Gegenwart nach ein Geſpräch führen, und die Hauptrückſicht immer das charakteriſtiſche Entgegenreden der Perſonen bleibt, die einander überzeugen, gebieten, imponiren oder mit der Leidenſchaft ihrer Gründe gleichſam umrennen wollen.

β, β) Den eben angeführten vielſeitigen Inhalt nun aber zweitens hat uns das Epos nicht in ſeiner nur für ſich ſelbſt daſeyenden Objektivität vor Augen zu ſtellen, ſondern die Form

durch welche es zum eigentlichen Epos wird, ist, wie ich schon mehrfach sagte, ein individuelles Begebniß. Soll diese in sich begrenzte Handlung mit dem sonst noch hinzutretenden Stoffe in Verbindung bleiben, so muß dieser weitere Kreis in steten Bezug auf das Geschehen der individuellen Begebenheit gebracht sein, und darf nicht selbstständig aus derselben herausfallen. Für solch ein Ineinanderflechten giebt die Odyssee das schönste Vorbild. Die häuslichen Friedenszustände der Griechen z. B., so wie die Vorstellungen von fremden barbarischen Völkern und Ländern, von dem Reiche der Schatten u. s. f. sind so eng mit der individuellen Irrfahrt des heimkehrenden Odysseus und des nach dem Vater ausziehenden Telemachos verwebt, daß sich keine dieser Seiten abstrakt von dem eigentlichen Begebniß ablöst und sich für sich verselbständigt, oder, wie der Chor in der Tragödie, der nicht handelt und nur das Allgemeine vor sich hat, träge sich in sich zurückziehen kann, sondern mit in das Zeiträdchen der Begebenheiten eingreift. In der ähnlichen Weise erhält auch die Natur und Götterwelt nicht ihre selbst wegen, sondern in Verhältniß zu der besondern Handlung, welche zu leiten die Obliegenheit der Götter ist, eine dadurch erst individuelle und lebensreiche Darstellung. In diesem Falle allein kann das Erzählen nirgend als eine bloße Schilderung unabhängiger Gegenstände erscheinen, da es überall das Verflechtende Gedächtniß der Begebenheit berichtet, welche sich der Dichter zum einigenden Stoffe des Ganzen auserwählt hat. Umgekehrt aber darf das besondere Begebniß seiner Seite die substantielle Nationalgrundlage und Totalität, auf der es sich hinbewegt, nicht so sehr in sich hineinnehmen und aufsaugen wollen, daß darüber sich eine selbstständige Existenz entschlagen, und sich als nur vereinbar erweisen müßte. In dieser Hinsicht wäre z. B. der Zug des Alexander gegen den Orient kein guter Stoff für eine ächte Epopöe. Denn diese Heldenthat besitzt ihren Endzweck, wie ihrer Anordnung nach so sehr um auf ihn, als darüber einen Zusammenhang, kein individueller Geist

und Charakter iſt ſo ſehr ihr alleiniger Träger, daß der nationalen Baſis, dem Heer und den Führern deſſelben, ganz die unabhängige Exiſtenz und Stellung fehlt, die wir oben als nothwendig bezeichnet haben. Alexander's Heer iſt ſein Volk, ſchlechthin an ihn und ſeinen Befehl gebunden, ihm nur untergeben, nicht freiwillig gefolgt; die eigentlich epiſche Lebendigkeit aber liegt darin, daß beide Hauptſeiten, die beſondere Handlung mit ihren Individuen und der allgemeine Weltzuſtand, zwar in ſteter Vermittelung bleiben, doch in dieſem wechſelſeitigen Verhältniß zugleich die nöthige Selbſtſtändigkeit bewahren, um ſich als eine Exiſtenz geltend zu machen, die auch für ſich ſelber Daſeyn gewinnt und hat.

77) Wenn wir nun ſchon an den epiſchen ſubſtantiellen Boden überhaupt die Forderung ſtellten, daß er, um aus ſich eine individuelle Handlung entſtehn zu laſſen, kollisionsvoll ſeyn müſſe, und zweitens ſahen, daß dieſe allgemeine Grundlage nicht für ſich, ſondern nur in Form einer beſtimmten Begebenheit und in Bezug auf ſie zum Vorſchein kommen dürfe, ſo wird in dieſem individuellen Begebniſſe auch der Ausgangspunkt für das ganze epiſche Gedicht zu ſuchen ſeyn. Dieß iſt beſonders für die Anfangsſituationen von Wichtigkeit. Auch hierin können wir die Iliade und Odyſſee als Muſter bezeichnen. In erſterer iſt der trojaniſche Krieg der allgemeine lebendig mit eintretende Hintergrund, der uns aber nur innerhalb der beſtimmten Begebenheit, welche ſich an den Zorn des Achilles knüpft, vor Augen kommt, und ſo beginnt das Gedicht in ſchönſter Klarheit mit den Situationen, welche den Hauptheiden zur Leidenſchaft gegen Agamemnon aufreizen. In der Odyſſee ſind es zwei verſchiedene Zuſtände, die den Stoff für den Anfang liefern können; die Irrfahrt des Odyſſeus, und die häuslichen Vorfälle auf Ithaka. Homer rückt ſie beide nahe aneinander, indem er zuerſt von dem heimkehrenden Helden nur kurz berichtet, daß Kalypſo ihn zurückgehalten, und dann ſogleich zu Penelope's Leiden und der Fahrt des

Telemachus überschreitet. Was die gehinderte Rückkehr möglich, und was sie von Seiten der daheim Zurückgebliebenen nothwendig macht, beides überschaun wir mit einem Blicke.

β) Von solch einem Anfange aus hat nun zweitens das epische Werk in einer von dem lyrischen und dramatischen Gedicht ganz verschiedenen Weise fortzuschreiten.

αα) Das Nächste, was in Ansehung hierauf zu berücksichtigen ist, betrifft die Breite, zu welcher das Epos auseinander geht. Sie findet ihren Grund sowohl im Inhalte desselben als auch in der Form. Die Mannigfaltigkeit der Gegenstände, welche zu einer nach ihren innern Kräften, Trieben und Verlangen des Geistes, wie nach ihrer äußerlichen Situation und Umgebung vollständig entwickelten epischen Welt gehören, haben wir so eben gesehn. Indem nun alle diese Seiten die Form der Objektivität und realen Erscheinung annehmen, bildet sich jede derselben zu einer in sich selbstständigen innern und äußeren Gestalt aus, bei welcher der epische Dichter beschreibend oder darstellend verweilen und ihr erlauben darf, sich in ihrer Aeußerlichkeit zu entfalten, während die Lyrik alles, was sie auffaßt, zur Innigkeit der Empfindung koncentrirt, oder zur zusammenfassenden Allgemeinheit der Reflexion verflüchtigt. Mit der Objektivität ist unmittelbar das Außereinander, und die bunte Fülle mannigfaltiger Züge gegeben. Schon in dieser Rücksicht hat in keiner anderen Gattung das Episodische so sehr ein Recht, sich fast bis zum Scheine ungefesselter Selbstständigkeit zu emancipiren, als im Epos. Die Lust an dem, was da ist, und an der Form der wirklichen Realität darf jedoch, wie ich schon sagte, nicht soweit gehn, auch Zustände und Erscheinungen mit in das Gedicht aufzunehmen, welche in gar keinem Zusammenhange mit der besonderen Handlung oder deren Grundlage stehn, sondern selbst die Episoden müssen sich in Betreff auf den Fortgang der Begebenheit, sey es auch als Hemmniß und aufhaltendes Zwischenereigniß, wirksam erweisen. Dessenohngeachtet kann, um

der Form der Objektivität willen, im Epos die Verbindung der einzelnen Theile nur lockerer Art ſeyn. Denn im Objektiven bleibt die Vermittlung das innere Anſich, was ſich dagegen nach Außen kehrt, iſt die unabhängige Exiſtenz der beſonderen Seiten. Dieſer Mangel an ſtrenger Einigung und herausgehobener Beziehung der einzelnen Glieder des epiſchen Gedichtes, das ſeiner urſprünglichen Geſtalt nach außerdem eine frühe Epoche des Entſtehens hat, wird dann der Grund, daß es ſich einer Seits leichter als lyriſche und dramatiſche Werke zu ſpäteren Anfügungen oder Fortlaſſungen hergiebt, während es anderer Seits ſelber einzelne ſchon vorher bis zu einer gewiſſen Kunſthöhe ausgeſtaltete Sagen als beſondere Seiten in das neue zuſammenfaſſende Ganze einreiht.

ββ) Wenden wir uns nun zweitens auf die Art und Weiſe hin, in welcher die epiſche Poeſie den Fortgang und Verlauf der Ereigniſſe zu motiviren befugt ſeyn kann, ſo darf ſie den Grund deſſen, was geſchieht, weder nur aus der ſubjektiven Stimmung noch aus der bloßen Individualität des Charakters entnehmen, und dadurch das eigentliche Gebiet des Lyriſchen und Dramatiſchen betreten, ſondern muß ſich auch in dieſer Rückſicht an die Form der Objektivität halten, welche den epiſchen Grundtypus ausmacht. Auf der einen Seite nämlich ſahen wir bereits mehrfach, daß die äußeren Umſtände für die erzählende Darſtellung von nicht minderer Gewichtigkeit wären als die Beſtimmungen vom Innern des Charakters aus. Denn im Epos ſtehen Charakter und Nothwendigkeit des Aeußerlichen als gleich ſtark nebeneinander, und das epiſche Individuum kann deshalb den äußeren Umſtänden, ohne Schaden für ſeine poetiſche Individualität, nachzugeben ſcheinen, und in ſeinem Handeln das Reſultat der Verhältniſſe ſeyn, ſo daß dieſe dadurch als das Mächtige an die Stelle des im Drama ausſchließlich wirkenden Charakters treten. In der Odyſſee vornehmlich iſt der Fortgang der Ereigniſſe faſt durchweg in dieſer

Weise motivirt. Ebenso in den Abentheuern des Ariost und sonstigen Epopoeen, welche einen mittelalterigen Stoff besingen. Auch der Götterbefehl, welcher den Aeneas zum Gründer Rom's bestimmt, so wie die mannigfaltigen Vorfälle, welche die Ausführung in's Weite hinausschieben, würden eine schlechthin undramatische Motivirungsart seyn. Der ähnliche Fall tritt in Tasso's befreitem Jerusalem ein, wo sich ausser der tapferen Gegenwehr der Sarazenen noch vielfache Naturereignisse dem Zwecke des christlichen Heers entgegenstellen. Und solcher Beispiele ließen sich viele fast aus allen berühmten Epopöen anführen. Denn solche Stoffe gerade, in welchen diese Darstellungsweise möglich und nothwendig wird, hat der epische Dichter auszuwählen.

Dasselbige findet da statt, wo sich das Resultat aus dem wirklichen Entschluß der Individuen ergeben soll. Auch hier nämlich muß nicht dasjenige herausgenommen und ausgesprochen werden, was der Charakter im dramatischen Sinne des Worts, seinem Zwecke und der individuellen Leidenschaft nach, die ihn einseitig beseelt, aus den Umständen und Verhältnissen macht, um seinen Charakter sowohl gegen dieß Aeußere als auch gegen andere Individuen zu behaupten, sondern das epische Individuum schließt dieß reine Handeln nach seinem subjektiven Charakter, sowie den Erguß bloß subjektiver Stimmungen und zufälliger Gefühle aus, und hält sich umgekehrt einer Seits an die Umstände und deren Realität, sowie anderer Seits das, wodurch es bewegt wird, das An und für sich Gültige, Allgemeine, Sittliche u. s. w. seyn muß. Homer besonders giebt hierüber zu unendlichen Betrachtungen Anlaß. Die Klagen z. B. der Hekuba über Hektor's, des Achilles über Patroklus, Tod, welche dem Inhalte nach ganz lyrisch behandelt seyn könnten, gehn dennoch nicht aus dem epischen Tone heraus, und ebensowenig fällt Homer in Situationen, die sich für dramatische Darstellung eignen würden, wie z. B. der Streit des Aga-

memnon und Achill im Rathe der Fürſten, oder der Abſchied Hektor's und Andromache's, irgend in den dramatiſchen Styl. Nehmen wir z. B. die letztere Scene, ſo gehört ſie zum Schönſten, was die epiſche Poeſie irgend zu geben im Stande iſt. Selbſt in Schiller's Wechſelgeſang der Amalie und des Karl in den Räubern, wo derſelbe Gegenſtand ganz lyriſch behandelt ſeyn ſoll, klingt noch ein epiſcher Ton aus der Iliade nach. In welch epiſcher Wirkung aber beſchreibt Homer im ſechſten Buch der Iliade, wie Hektor Andromache im Hauſe vergeblich aufſucht, und ſie dann erſt auf dem Wege am ſkäiſchen Thore findet, wie ſie ihm entgegeneilt, neben ihn tritt, und zu ihm, der mit ſtillem Lächeln ſein Knäblein auf dem Arme der Wärterinn anblickt, ſagt: „Wunderbarer, verderben wird dich dein Muth, und du erbarmſt dich weder des unmündigen Knaben, noch meiner, der Unglücklichen, die bald Wittwe ſeyn wird von dir; denn bald tödten werden dich die Achaeer, zuſammt einſtürmend: mir aber wäre es beſſer, habe ich dich verloren, unter die Erde zu gehn. Nicht bleibt mir ein anderer Troſt, wenn auch du dem Schickſal erlegen, als Leiden! Weder den Vater habe ich mehr noch die hohe Mutter". Und nun erzählt ſie weitläufig den Hergang von ihres Vaters und der ſieben Brüder Tode, die ihr alle Achilles erſchlug; von der Mutter Gefangenſchaft, Auslöſung und Ende. Dann erſt wendet ſie ſich wieder mit eindringlicher Bitte zu Hektor, der ihr nun Vater und Mutter iſt, Bruder und blühender Gatte, und fleht ihn an, auf dem Thurme zu bleiben, und nicht den Knaben zur Waiſe, und ſie, die Gattinn, zur Wittwe zu machen. Ganz in der ähnlichen Art antwortet ihr Hektor: „Auch ich um dieß alles bin ich beſorgt, o Weib, aber zu ſehr ſcheue ich die Troer, wenn ich hier, als ein Feiger, die Schlacht vermiede; auch nicht die Wallung des Augenblicks treibt mich, da ich gewohnt bin, immer tapfer zu ſeyn, und unter den vorderſten Troern zu kämpfen, ſchirmend zugleich den hohen Ruhm des Vaters und den meinen. Wohl zwar weiß ich es

in Sinn und Gemüth, kommen werde der Tag, an welchem das heilige Ilium fällt, und Priamus und das Volk des lanzenkundigen Königs. Aber nicht um der Troer Leid sorg' ich so viel, noch um Hekuba's selber und des Priamus, noch der leiblichen Brüder, die in den Staub fallen werden unter den Feinden, als um dich, wenn dich Weinende ein erzumschienter Achaeer wegführt, den Tag dir der Freiheit raubend, und du in Argos an dem Rocken einer anderen spinnst, oder mühsam Wasser trägst, widerwillig, aber die mächtige Nothwendigkeit über dir liegt, und dann wohl einer sagt, dich sehend, die Weinende: dieß ist Hektor's Weib, des tapferſten Kämpfers unter den Troern, als um Ilium gestritten ward. So spricht vielleicht irgend wer, und dich wird dann das Weh befallen, daß du solch eines Mannes entbehrst, der von dir die Knechtschaft abwehrte. Mich aber möge die Erde verbergen, ehe ich von deinem Geschrei und deinem Wegführen höre." Was Hektor hier sagt, ist empfindungsreich, rührend, doch nicht in lyrischer Weise nur oder in dramatischer, sondern episch, weil das Bild der Leiden, welches er entwirft, und das ihm selber wehe thut, einer Seits die Umstände, das rein Objektive darstellt, während anderer Seits das, was ihn treibt und bewegt, nicht als persönliches Wollen, als subjektiver Entschluß erscheint, sondern als eine Nothwendigkeit, die gleichsam nicht sein eigener Zweck und Wille ist. Von ähnlich epischer Rührung sind auch die Bitten, mit welchen Besiegte in umständlichen Angaben und mit Gründen die siegenden Helden um ihr Leben anflehen; denn eine Bewegung des Gemüths, die nur aus den Umständen herfließt, und nur durch Motive der objektiven Verhältnisse und Situationen zu rühren unternimmt, ist nicht dramatisch, obschon neuere Tragiker sich hin und wieder auch dieser Wirkungsart bedient haben. Die Scene auf dem Schlachtfelde z. B. in Schiller's Jungfrau von Orleans zwischen dem englischen Ritter Montgomery und Johanne (Akt II. Sc. 6.) ist, wie schon andere richtig bemerkt ha-

ben, mehr epiſch als dramatiſch. Den Ritter verläßt in der Stunde der Gefahr ſein ganzer Muth, und dennoch vermag er, gedrängt von dem ergrimmten Talbot, der die Feigheit mit dem Tode ſtraft, und der Jungfrau, welche auch die Tapferſten beſiegt, nicht die Flucht zu ergreifen.

O, (ruft er aus) wär ich nimmer über Meer hieher geſchifft,
Ich Unglückſel'ger! Eitler Wahn bethörte mich,
Wohlfeilen Ruhm zu ſuchen in dem Frankenkrieg,
Und jetzo führt mich das verderbliche Geſchick
In dieſe blut'ge Mordſchlacht. — Wär' ich weit von hier
Daheim noch an der Savern' blühendem Geſtad
Im ſichern Vaterhauſe, wo die Mutter mir
In Gram zurückblieb und die zarte ſüße Braut.

Dieß ſind unmännliche Aeußerungen, welche die ganze Figur des Ritters weder für das eigentliche Epos noch für die Tragödie paſſend machen, ſondern ſie mehr in die Komödie verweiſen. Als nun Johanna mit dem Ausruf:

Du biſt des Todes! Eine brit'ſche Mutter zeugte dich!

auf ihn zuſchreitet, wirft er Schwert und Schild fort, und fleht zu ihren Füßen um ſein Leben. Die Gründe ſodann, welche er, um ſie zu bewegen, weitläufig ausführt: ſeine Wehrloſigkeit; der Reichthum des Vaters, der ihn mit Golde auslöſen werde; die Milde des Geſchlechts, zu welchem Johanna als Jungfrau gehöre; die Liebe der ſüßen Braut, die weinend daheim der Wiederkehr des Geliebten harre; die jammervollen Aeltern, die er zu Haus verlaſſen; das ſchwere Schickſal, in der Fremde unbeweint zu ſterben, — alle dieſe Motive betreffen einer Seits an ſich ſelber ſchon objektive Verhältniſſe, die Werth und Gültigkeit haben, anderer Seits iſt die ruhige Expoſition derſelben epiſcher Art. In der gleichen Weiſe motivirt der Dichter den Umſtand, daß Johanna ihn anhören muß, äußerlich durch die Wehrloſigkeit des Bittenden, während ſie ihn doch dramatiſch genommen

gleich beim ersten Anblick ohne Zögern tödten müßte, da sie als unrührbare Feindinn aller Engländer auftritt, und diesen verderbenbringenden Haß mit großer Rhetorik ausspricht und dadurch rechtfertigt, daß sie dem Geisterreiche durch den furchtbar bindenden Vertrag verpflichtet sey,

Mit dem Schwert zu tödten alles Lebende, das ihr
Der Schlachten Gott verhängnißvoll entgegenschickt.

Käme es ihr nur darauf an, daß Montgomery nicht unbewaffnet sterben solle, so hätte er, da sie ihn so lange schon angehört hat, das beste Mittel am Leben zu bleiben in seinen Händen: er brauchte nur nicht wieder zu den Waffen zu greifen. Doch auf ihre Aufforderung, mit ihr, der selber Sterblichen, um des Lebens süße Beute zu kämpfen, faßt er das Schwerdt wieder und fällt von ihrem Arm. Dieser **Fortgang** der Scene, ohne die breiten epischen Explikationen würde sich besser schon für das Drama eignen.

77) Im Allgemeinen nun **drittens** können wir die Art des poetischen Verlaufs epischer Begebnisse, sowohl in Bezug auf die äußere Breite, zu welcher die nähere Veranschaulichung nöthigt, als auch in Rücksicht auf das Verschreiten zu dem Endresultat der Handlung, besonders der dramatischen Poesie gegenüber, so charakterisiren, daß die epische Darstellung nicht nur überhaupt beim Ausmalen der objektiven Realität und inneren Zustände verweilt, sondern außerdem der endlichen Auflösung **Hemmungen** entgegenstellt. Hiedurch vornehmlich leitet sie von der Durchführung des Hauptzweckes, dessen konsequent sich fortentwickelnden Kampf der dramatische Dichter nie darf aus den Augen verlieren, nach vielen Seiten hin ab, und erhält damit eben die Gelegenheit, uns die Totalität einer Welt von Zuständen vor Augen zu bringen, welche sonst nicht zur Sprache kommen könnte. Mit solch einem Hemmniß überhaupt z. B. beginnt die Iliade, insofern Homer gleich von der tödtlichen Krankheit erzählt, welche Apollo

im Lager der Griechen hat ausbrechen lassen, und daran nun den Streit des Achill und Agamemnon knüpft. Dieser Zorn ist das zweite Hemmniß. Mehr noch ist in der Odyssee jedes Abentheuer, das Ulysses bestehn muß, eine Verzögerung der Heimkehr. Besonders aber dienen die Episoden zur Unterbrechung des unmittelbaren Fortgangs, und sind größtentheils hemmender Art. So z. B. der Schiffbruch des Aeneas, die Liebe zur Dido, das Auftreten der Armide bei Virgil und Tasso, so wie in dem romantischen Epos überhaupt die vielen selbstständigen Liebesabentheuer der einzelnen Helden, welche bei Ariosto sogar zu einer so bunten Mannigfaltigkeit sich anhäufen und durcheinander schlingen, daß dadurch der Kampf der Christen und Sarazenen ganz verdeckt wird. In Dante's göttlicher Komödie treten zwar keine ausdrücklichen Hindernisse für den Fortgang ein, aber hier liegt das episch langsame Vorschreiten Theils überhaupt in der überall sich aufhaltenden Schilderung, Theils in den vielen kleinen episodischen Geschichten und Besprechungen mit einzelnen Verdammten u. s. f., von denen der Dichter einen genaueren Bericht erstattet.

In dieser Rücksicht ist es nun aber vor Allem nothwendig, daß dergleichen Hindernisse, welche sich dem zum Ziele voreilenden Gange in den Weg legen, sich nicht als bloße zu äußeren Zwecken angewendete Mittel zu erkennen geben. Denn wie schon der allgemeine Zustand, auf dessen Boden die epische Welt sich bewegt, nur dann wahrhaft poetisch ist, wenn er sich von selber gemacht zu haben scheint, so muß auch der ganze Verlauf durch die Umstände und das ursprüngliche Schicksal um so mehr wie von selber entstehen, ohne daß man dabei die subjektiven Absichten des Dichters herausmerkt, jemehr gerade die Form der Objektivität, sowohl nach Seiten der realen Erscheinung als auch in Betreff auf das Substantielle des Gehalts, dem Ganzen wie den einzelnen Theilen den Anspruch zutheilt, durch sich und für sich selber da zu seyn. Steht aber eine leitende Götterwelt an der

Spitze, deren Hand die Begebnisse lenkt, so ist besonders in diesem Falle wieder für den Dichter selbst ein noch frischer lebendiger Götterglaube nöthig, da es meistens die Götter sind, durch welche dergleichen Hindernisse hervorgerufen werden, so daß nun also, wo diese Mächte nur als leblose Maschinerie gehandhabt sind, auch das, was von ihnen ausgeht, zu einem absichtlichen bloßen Machwerk des Dichters herabsinken muß.

γ) Nachdem wir nun die Totalität der Gegenstände kurz berührt haben, welche das Epos durch Verwebung einer besonderen Begebenheit mit einem allgemeinen nationalen Weltzustande entfalten kann, und sodann zur Entwickelungsweise im Verlauf der Ereignisse fortgegangen sind, fragt es sich drittens nur noch nach der Einheit und Abrundung des epischen Werks.

αα) Dieß ist ein Punkt, der, wie ich früher bereits andeutete, jetzt um so wichtiger ist, als man neuerdings der Vorstellung hat Raum geben wollen, man könne ein Epos sich beliebig enden lassen, oder es fortsingen wie man wolle. Obschon diese Ansicht von geistvollen und gelehrten Männern, wie z. B. von F. A. Wolf verfochten worden ist, so bleibt sie dennoch nicht weniger roh und barbarisch, da sie in der That nichts Anderes als den schönsten epischen Gedichten den eigentlichen Charakter von Kunstwerken absprechen heißt. Denn nur dadurch, daß ein Epos eine total in sich beschlossene und hiermit erst selbstständige Welt schildert, ist es überhaupt ein Werk der freien Kunst, im Unterschiede der Theils zerstreuten, Theils in einem endlosen Verlaufe von Abhängigkeiten, Ursachen, Wirkungen und Folgen sich fortziehenden Wirklichkeit. Freilich kann man soviel zugeben, daß für das eigentliche, ursprüngliche Epos die rein ästhetische Beurtheilung des Planes und der Organisation der Theile, der Stellung und Fülle der Episoden, der Art der Gleichnisse u. s. f. nicht die Hauptsache sey, indem hier mehr als in der späteren Lyrik und künstlichen dramatischen Ausbildung die Weltanschauung, der Götterglaube, überhaupt das Gesammtleben solcher

Volksbibeln als die überwiegende Seite muß angesprochen werden. Dessenungeachtet aber dürfen auch diese nationalen Grundbücher, wie der Ramajana, die Iliade und Odyssee und selbst das Lied von den Nibelungen, darüber nicht dasjenige verlieren sollen, was allein in Rücksicht auf Schönheit und Kunst ihnen die Würde und Freiheit von Kunstwerken geben kann, daß sie uns nämlich ein abgerundetes Ganze von Handlung vor die Anschauung bringen. Es ist daher wesentlich nur darum zu thun, die begriffsmäßige Art dieser Abgeschlossenheit aufzufinden.

β,3) „Einheit" so ganz im Allgemeinen genommen ist auch für die Tragödie ein trivial gewordenes Wort, das zu vielen Mißbräuchen verleiten kann. Denn jede Begebenheit geht in ihren Veranlassungen und Folgen in's Unendliche fort, und leitet sich nach Seiten der Vergangenheit wie der Zukunft ganz ebenso unberechenbar an einer Kette von besonderen Umständen und Thaten weiter, als es sich nicht bestimmen läßt, was alles von Zuständen und sonstigen Einzelheiten darein eintreten und als damit zusammenhängend angesehen werden soll. Nimmt man nur auf diese Reihenfolge Rücksicht, dann freilich läßt sich ein Epos nach rückwärts und vorwärts immer fortsingen, und giebt außerdem zu Einschiebseln die stets offenstehende Gelegenheit. Solche Reihenfolge aber macht gerade das Prosaische aus. Um ein Beispiel anzuführen, so haben die cyklischen Dichter bei den Griechen den ganzen Umkreis des trojanischen Krieges besungen, und deshalb da fortgefahren, wo Homer aufhört, und vom Ei der Leda wieder angefangen, doch eben um deswegen schon sind sie, den homerischen Gedichten gegenüber, prosaischer geworden. Ebensowenig, wie ich bereits oben sagte, kann ein Individuum als solches den alleinigen Mittelpunkt abgeben, weil von diesem die mannigfaltigsten Ereignisse ausgehn, und demselben begegnen können, ohne untereinander irgend als Begebenheiten in Zusammenhang zu stehn. Wir haben uns daher nach einer anderen Art der Einheit umzublicken. In dieser Hin-

sicht müssen wir kurz den Unterschied zwischen einem bloßen Geschehen und zwischen einer bestimmten Handlung, welche episch erzählt die Form der Begebenheit annimmt, feststellen. Ein bloßes Geschehen ist schon die Außenseite und Realität jedes menschlichen Thuns zu nennen, ohne daß darin die Ausführung eines besonderen Zweckes zu liegen braucht, überhaupt jede äußere Veränderung in der Gestalt und Erscheinung dessen, was da ist. Wenn der Blitz einen Menschen erschlägt, so ist dieß ein bloßes Geschehen, ein äußerer Vorfall; in der Eroberung einer feindlichen Stadt aber liegt mehr, die Erfüllung nämlich eines beabsichtigten Zweckes. Solch ein in sich selbst bestimmter Zweck nun, wie die Befreiung des heiligen Landes von dem Joche der Sarazenen und Heiden, oder besser noch die Befriedigung eines besonderen Triebes, wie z. B. der Zorn des Achilles, muß in Gestalt epischer Begebenheit die zusammenhaltende Einheit der Epopoee bilden, insofern nur das vom Dichter erzählt wird, was von diesem selbstbewußten Zwecke oder dem bestimmten Triebe die eigene Wirkung ist, und sich deshalb mit ihm zu einer in sich geschlossenen Einheit abrundet. Handeln und sich durchsetzen aber kann nur der Mensch, so daß von dieser Seite her das mit dem Zweck und Trieb verwachsene Individuum an der Spitze steht. Tritt nun ferner die Handlung und Befriedigung des ganzen Heldencharakters, aus welchem Zweck und Trieb herfließen, nur unter ganz bestimmten Situationen und Veranlassungen heraus, welche zu einem weiten Zusammenhange rückwärts auseinandergehn, und hat die Ausführung des Zweckes wiederum nach vorwärts mancherlei Folgen, so ergeben sich hieraus allerdings für die bestimmte Handlung einer Seits mannigfaltige Voraussetzungen, und anderer Seits vielfache Nachwirkungen, welche aber mit der Bestimmtheit gerade dieses dargestellten Zweckes in keinem näheren poetischen Zusammenhange stehn. In diesem Sinne hat z. B. der Zorn des Achilles auf den Raub der Helena oder das Urtheil des Paris, obschon das Eine

dem Anderen als Voraussetzung vorangegangen war, ebensowenig Bezug, als auf die wirkliche Eroberung Troja's. Wenn daher behauptet wird, die Iliade habe weder einen nothwendigen Anfang noch den gehörigen Schluß, so liegt hierin nur der Mangel an der bestimmten Einsicht, daß es der Zorn des Achilles sey, der in der Iliade besungen werden, und deshalb den Einheitspunkt liefern solle. Faßt man dagegen die Gestalt des Achilles fest in's Auge, und stellt sie in ihrem durch Agamemnon aufgeregten Zorne als den Zusammenhalt des Ganzen auf, so ist Anfang und Ende nicht schöner zu erfinden. Denn die unmittelbare Veranlassung dieses Zorns macht, wie ich schon sagte, den Beginn, während die Folgen desselben in dem weiteren Verlauf enthalten sind. Hiegegen hat sich zwar die Meinung geltend zu machen versucht, daß dann die letzten Gesänge unnütz seyen, und ebensogut hätten fortbleiben mögen. Diese Ansicht aber erweist sich dem Gedichte gegenüber als durchaus unhaltbar, denn wie das Verweilen bei den Schiffen und Abstehen vom Kampf bei Achilles selbst nur eine Folge ist seines unwilligen Zornes, und sich an diese Thatlosigkeit der bald errungene Vortheil der Troer über das Heer der Griechen, sowie der Kampf und Tod des Patroklus knüpft, so ist auch mit diesem Fall seines tapferen Freundes die Klage und Rache des edlen Achilles und sein Sieg über Hektor eng verbunden. Glaubt man aber, mit dem Tode schon sey alles aus, und jetzt könne man weglaufen, so bezeugt dieß nichts, als eine Rohheit der Vorstellung. Mit dem Tode ist nur die Natur fertig, nicht der Mensch, nicht die Sitte und Sittlichkeit, welche für die gefallenen Helden die Ehre der Bestattung fordert. So fügen sich allem Bisherigen die Spiele an Patroklus Grabe, die erschütternden Bitten des Priamus, die Versöhnung des Achilles, der dem Vater den Leichnam des Sohns zurückgiebt, damit auch diesem die Ehre der Todten nicht fehle, zum schönsten Abschlusse befriedigend an.

77) Indem wir nun aber eine bestimmte aus bewußten Zwecken oder Heldentrieben hervorgegangene individuelle Handlung in der angeführten Weise zu dem machen wollen, worin das epische Ganze die Haltpunkte für seinen Zusammenhang und seine Abrundung finden soll, so kann es scheinen, daß wir dadurch die epische Einheit allzunahe gegen die dramatische hinrücken. Denn auch im Drama macht eine aus selbstbewußtem Zweck und Charakter entsprungne besondere Handlung und deren Konflikt den Mittelpunkt aus. Um deshalb nicht beide Dichtarten, die epische und dramatische, wenn auch nur scheinbar zu verwechseln, will ich ausdrücklich noch einmal auf das wieder zurückweisen, was ich früher schon über den Unterschied von Handlung und Begebenheit gesagt habe. Außerdem beschränkt sich das epische Interesse nicht nur auf diejenigen Charaktere, Zwecke und Situationen, welche in der besonderen Handlung als solcher, deren Verlauf das Epos erzählt, begründet sind, sondern diese Handlung findet den weiteren Anlaß zu ihrer Kollision und Lösung sowie ihren ganzen Vorgang nur innerhalb einer nationalen Gesammtheit und deren substantiellen Totalität, welche nun auch ihrerseits das volle Recht hat, eine Mannigfaltigkeit von Charakteren, Zuständen und Ereignissen mit in die Darstellung hineintreten zu lassen. In dieser Rücksicht liegt die Abrundung und Ausgestaltung des Epos nicht nur in dem besonderen Inhalt der bestimmten Handlung, sondern ebensosehr in der Totalität der Weltanschauung, deren objektive Wirklichkeit sie zu schildern unternimmt, und die epische Einheit ist in der That erst dann vollendet, wenn die besondere Handlung einer Seits für sich beschlossen, anderer Seits aber in ihrem Verlaufe auch die in sich totale Welt, in deren Gesammtkreis sie sich bewegt, in voller Totalität zur Anschauung gebracht ist, und beide Hauptsphären dennoch in lebendiger Vermittelung und ungestörter Einheit bleiben.

Dieß sind die wesentlichsten Bestimmungen, welche sich in der Kürze in Betreff auf das eigentliche Epos hinstellen lassen.

Dieselbe Form der Objektivität nun aber ist auf andere Gegenstände angewendet worden, deren Gehalt nicht die wahre Bedeutung echter Objektivität in sich trägt. Mit dergleichen Nebenarten kann man den Theoretiker in Verlegenheit setzen, wenn von ihm verlangt wird, er solle Eintheilungen machen, worein alle Gedichte, — und Gedicht sey auch alles das, was diesen Halbarten zuzurechnen ist — ohne Unterschied paßten. In eine wahrhafte Eintheilung jedoch kann nur das Platz gewinnen, was einer Begriffsbestimmung gemäß ist; was sich dagegen unvollkommen an Inhalt oder an Form oder an Beiden zugleich erweist, läßt sich, weil es eben nicht ist, wie es seyn soll, nur schlecht unter den Begriff, d. h. unter die Bestimmung bringen, wie die Sache seyn soll, und der Wahrheit nach wirklich ist. Von dergleichen untergeordneten Nebenzweigen des eigentlich Epischen will ich deshalb zum Schlusse nur noch Anhangsweise Einiges beifügen.

Vor allem gehört hieher die **Idylle** in dem modernen Sinne des Worts, in welchem sie von allen tieferen allgemeinen Interessen des geistigen und sittlichen Lebens absieht, und den Menschen in seiner Unschuld darstellt. Unschuldig leben heißt hier aber nur: von Nichts wissen, als von Essen und Trinken, und zwar von sehr einfachen Speisen und Getränken, zum Exempel von Ziegenmilch, Schafmilch und zur Noth höchstens von Kuhmilch, von Kräutern, Wurzeln, Eicheln, Obst, Käse aus Milch, — Brodt, glaube ich, ist schon nicht mehr recht idyllisch, — doch muß Fleisch schon eher erlaubt seyn, denn ganz werden die idyllischen Schäfer und Schäferinnen ihr Vieh doch' nicht den Göttern haben opfern wollen. Ihre Beschäftigung nun besteht darin, diesem lieben Vieh mit dem treuen Hunde den ganzen lieben Tag lang aufzupassen, für Speise und Trank zu sorgen, und nebenher mit so vieler Sentimentalität als möglich solche Empfindungen zu hegen und zu pflegen, welche diesen Zustand der Ruhe und Zufriedenheit nicht stören, d. h. in ihrer Art fromm

und zahm zu seyn, auf der Schalmey, der Rohrpfeife u. s. f. zu blasen, oder sich etwas vorzusingen und vornehmlich einander in größter Zartheit und Unschuld lieb zu haben. — Die Griechen dagegen hatten in ihren plastischen Darstellungen eine lustigere Welt, das Gefolge des Bachus, Satyrn, Faunen, welche, harmlos um einen Gott bemüht, die thierische Natur in einer ganz anderen Lebendigkeit und Wahrheit zu menschlichem Frohsinn steigern, als jene prätensiöse Unschuld, Frömmigkeit und Leerheit. Derselbe Kern lebendiger Anschauung bei frischen Vorbildern nationaler Zustände läßt sich auch noch in den griechischen Bukolikern, in Theokrit z. B. erkennen, sey es nun, daß er sich bei wirklichen Situationen des Fischer- und Hirtenlebens verweilt, oder die Ausdrucksweise dieser oder ähnlicher Kreise auch auf weitere Gegenstände überträgt, und dergleichen Lebensbilder nun entweder episch schildert, oder in lyrischer und äußerlich dramatischer Form behandelt. Kahler schon ist Virgil in seinen Eclogen, am langweiligsten aber Geßner, so daß ihn wohl niemand heutigen Tags mehr liest, und es nur zu verwundern ist, daß die Franzosen jemals soviel Geschmack an ihm gefunden haben, daß sie ihn für den höchsten deutschen Dichter halten konnten. Doch mag wohl einer Seits ihre Empfindsamkeit, welche das Gewühl und die Verwickelungen des Lebens floh, und dennoch irgend eine Bewegung verlangte, anderer Seits die vollkommene Ausleerung von allen wahren Interessen, so daß die sonstigen störenden Verhältnisse unserer Bildung nicht eintraten, das Ihrige zu dieser Vorliebe beigetragen haben.

Nach einer anderen Seite lassen sich zu diesen Zwitterarten die halb beschreibenden, halb lyrischen Gedichte zählen, wie sie bei den Engländern beliebt waren, und hauptsächlich die Natur, die Jahreszeiten u. s. f. zum Gegenstand nehmen. Auch die mannigfaltigen Lehrgedichte, Kompendien der Physik, Astronomie, Medicin, des Schachspiels, der Fischerei, Jagd, Kunst zu lieben mit prosaischem Inhalt in dichterisch verzierender Einfassung, wie

ſie ſchon in der ſpäteren griechiſchen Poeſie und dann bei den Römern, und neuerdings vornehmlich bei den Franzoſen ſehr kunſtreich ſind ausgearbeitet worden, gehören in dieſes Bereich. Sie können gleichfalls, des epiſchen allgemeinen Tones ungeachtet, leicht in die lyriſche Behandlung herübergezogen werden.

Poetiſcher freilich, doch ohne feſten Gattungsunterſchied, ſind die Romanzen und Balladen, Produkte des Mittelalters und der modernen Zeit, dem Inhalte nach zum Theil epiſch, der Behandlung nach dagegen meiſt lyriſch, ſo daß man ſie bald der einen bald der anderen Gattung zurechnen möchte.

Ganz anders verhält es ſich dagegen mit dem Roman, der modernen bürgerlichen Epopöe. Hier tritt einer Seits der Reichthum und die Vielſeitigkeit der Intereſſen, Zuſtände, Charaktere, Lebensverhältniſſe, der breite Hintergrund einer totalen Welt, ſowie die epiſche Darſtellung von Begebenheiten vollſtändig wieder ein. Was jedoch fehlt, iſt der urſprünglich poetiſche Weltzuſtand, aus welchem das eigentliche Epos hervorgeht. Der Roman im modernen Sinne ſetzt eine bereits zur Proſa geordnete Wirklichkeit voraus, auf deren Boden er ſodann in ſeinem Kreiſe, ſowohl in Rückſicht auf die Lebendigkeit der Begebniſſe, als auch in Betreff der Individuen und ihres Schickſals, der Poeſie, ſoweit es bei dieſer Vorausſetzung möglich iſt, ihr verlorenes Recht wieder erringt. Eine der gewöhnlichſten und für den Roman paſſendſten Kolliſionen iſt deshalb der Konflikt zwiſchen der Poeſie des Herzens und der entgegenſtehenden Proſa der Verhältniſſe, ſo wie dem Zufalle äußerer Umſtände; ein Zwieſpalt, der ſich entweder tragiſch und komiſch löſt, oder ſeine Erledigung darin findet, daß einer Seits die der gewöhnlichen Weltordnung zunächſt widerſtehenden Charaktere das Echte und Subſtantielle in ihr anerkennen lernen, mit ihren Verhältniſſen ſich ausſöhnen, und wirkſam in dieſelben eintreten, anderer Seits aber von dem, was ſie wirken und vollbringen, die proſaiſche Geſtalt abſtreifen, und dadurch eine der Schönheit und Kunſt

verwandte und befremdete Wirklichkeit an die Stelle der vorgefundenen Prosa setzen. — Was die Darstellung angeht, so fordert auch der eigentliche Roman wie das Epos die Totalität einer Welt- und Lebensanschauung, deren vielseitiger Stoff und Gehalt innerhalb der individuellen Begebenheit zum Vorschein kommt, welche den Mittelpunkt für das Ganze abgiebt. In Bezug auf das Nähere jedoch der Auffassung und Ausführung muß dem Dichter hier um so mehr ein großer Spielraum gestattet seyn, je weniger er es zu vermeiden vermag, auch die Prosa des wirklichen Lebens mit in seine Schilderungen hineinzuziehn, ohne dadurch selber im Prosaischen und Alltäglichen stehn zu bleiben.

3. Die Entwickelungsgeschichte der epischen Poesie.

Blicken wir auf die Art und Weise zurück, in welcher wir die übrigen Künste betrachtet haben, so faßten wir die verschiedenen Stufen des bauenden Kunstgeistes von Hause aus in ihrer historischen Entwickelung der symbolischen, klassischen und romantischen Architektur auf. Für die Skulptur dagegen stellten wir die mit dem Begriff dieser klassischen Kunst schlechthin zusammenfallende griechische Skulptur als den eigentlichen Mittelpunkt hin, aus welchem wir die besonderen Bestimmungen entwickelten, so daß wir der specielleren historischen Betrachtung nur eine geringe Ausdehnung zu geben nöthig hatten. Der ähnliche Fall trat in Ansehung ihres romantischen Kunstcharakters für die Malerei ein, welche sich jedoch dem Begriffe ihres Inhaltes und dessen Darstellungsform nach zu einer gleichmäßig wichtigen Entwickelung unterschiedener Völker und Schulen auseinanderbreitet, so daß hier verhältnißmäßigere historische Bemerkungen nothwendig wurden. Dieselbe Forderung hätte sich dann auch bei der Musik geltend machen lassen; da mir jedoch für die Geschichte dieser Kunst ebensosehr brauchbare fremde Vorarbeiten als eine genauere eigene Bekanntschaft abgingen, so blieb mir nichts übrig, als einzelne historische Andeutungen gelegentlich einzuschalten.

Was nun unſeren jetzigen Gegenſtand, die epiſche Poeſie, betrifft, ſo geht es damit ohngefähr wie mit der Skulptur. Die Darſtellungsweiſe dieſer Kunſt verzweigt ſich zwar zu allerlei Arten und Nebenarten und dehnt ſich über viele Zeiten und Völker aus, in ihrer vollſtändigen Geſtalt jedoch haben wir ſie als das eigentliche Epos kennen lernen, und die kunſtgemäßeſte Wirklichkeit dieſer Gattung bei den Griechen gefunden. Denn das Epos hat überhaupt mit der Plaſtik der Skulptur und deren Objektivität, im Sinne ſowohl des ſubſtantiellen Gehalts als auch der Darſtellung in Form realer Erſcheinung, die meiſte innere Verwandtſchaft, ſo daß wir es nicht als zufällig anſehn dürfen, daß auch die epiſche Poeſie wie die Skulptur bei den Griechen gerade in dieſer urſprünglichen, nicht übertroffenen Vollendung hervorgetreten iſt. Dieſſeits und jenſeits nun aber dieſes Kulminationspunktes liegen noch Entwickelungsſtufen, welche nicht etwa untergeordneter und geringer Art, ſondern für das Epos nothwendig ſind, da der Kreis der Poeſie alle Nationen in ſich einſchließt, und das Epos gerade den ſubſtantiellen Kern des Volksgehaltes zur Anſchauung bringt, ſo daß hier die weltgeſchichtliche Entwickelung von größerer Wichtigkeit wird als in der Skulptur.

Wir können deshalb für die Geſammtheit der epiſchen Dichtkunſt und näher der Epopöe weſentlich die drei Hauptſtufen unterſcheiden, welche überhaupt den Entwickelungsgang der Kunſt ausmachen:

erſtens nämlich das orientaliſche Epos, das den ſymboliſchen Typus zu ſeinem Mittelpunkte hat;

zweitens das klaſſiſche Epos der Griechen und deſſen Nachbildung bei den Römern;

drittens endlich die reichhaltige und vielſeitige Entfaltung der epiſch-romantiſchen Poeſie innerhalb der chriſtlichen Völker, welche zunächſt jedoch in ihrem germaniſchen Heidenthum auftreten, während von der anderen Seite her, außerhalb der ei-

gentlich mittelalterigen Rittergedichte, das Alterthum wieder in einem anderen Kreise Theils als allgemeines Bildungsmittel zur Reinigung des Geschmacks und der Darstellung, Theils direkter als Vorbild benutzt wird, bis sich zuletzt der Roman an die Stelle des eigentlichen Epos setzt.

Gehen wir nun zur Erwähnung der einzelnen epischen Kunstwerke über, so kann ich jedoch hier nur das Wichtigste herausheben, und überhaupt dieser ganzen Betrachtung nur den Raum und den Werth eines flüchtig skizzirenden Ueberblicks geben wollen.

a) Bei den Morgenländern ist, wie wir schon sahen, einer Seits die Dichtkunst überhaupt ursprünglicher, weil sie der substantiellen Weise der Anschauung und dem Aufgehen des einzelnen Bewußtseyns in das eine Ganze noch näher bleibt, so daß sich andrer Seits, in Rücksicht auf die besonderen Gattungen der Poesie, das Subjekt nicht zu der Selbstständigkeit des individuellen Charakters, der Zwecke und Kollisionen herausarbeiten kann, welche für die echte Ausbildung der dramatischen Poesie schlechthin erforderlich ist. Das Wesentlichste, was wir deshalb hier antreffen, beschränkt sich außer einer lieblichen, duftstrichen und zierlichen oder zu dem einen unaussprechbaren Gott sich erhebenden Lyrik, auf Gedichte, welche zur epischen Gattung gerechnet werden müssen. Dessenungeachtet begegnen wir eigentlichen Epopeen nur bei den Indern und Persern, doch bei diesen nun auch in kolossalem Maßstabe.

α) Die Chinesen dagegen besitzen kein nationales Epos. Denn der prosaische Grundzug ihrer Anschauung, welche selbst den früheren Anfängen der Geschichte die nüchterne Form einer prosaisch geregelten historischen Wirklichkeit giebt, sowie die für eigentliche Kunstgestaltung unzugänglichen religiösen Vorstellungen setzen sich dieser höchsten epischen Gattung von Hause aus als unübersteigbares Hinderniß in den Weg. Was wir aber als Ersatz reichlich ausgebildet finden, sind spätere kleine Erzählungen und weitausgesponnene Romane, welche uns durch die klare Anschau-

lichkeit aller Situationen, und genaue Darlegung privater und öffentlicher Verhältniſſe, durch die Mannigfaltigkeit, Feinheit, ja häufig durch die reizende Zartheit beſonders der weiblichen Charaktere, ſowie durch die ganze Kunſt dieſer in ſich abgerundeten Werke in Erſtaunen bringen müſſen.

ß) Eine völlig entgegengeſetzte Welt eröffnet ſich uns in den indiſchen Epopeen. Schon die frühſten religiöſen Anſchauungen, nach dem Wenigen zu urtheilen, was bis jetzt aus den Veda's bekannt geworden iſt, enthalten einen fruchtbaren Keim für eine epiſch darſtellbare Mythologie, die ſich denn auch, verzweigt mit menſchlichen Heldenthaten, ſchon viele Jahrhunderte vor Chriſtus, — denn die chronologiſchen Angaben ſind noch ſehr ſchwankend, — zu wirklichen Epopeen ausgebildet hat, welche jedoch halb noch auf dem rein religiöſen, und halb erſt auf dem Standpunkte freier Poeſie und Kunſt ſtehen. Beſonders die beiden berühmteſten dieſer Gedichte, der Ramajana und Maha-Bharata, legen uns die Weltanſchauung der Inder in der ganzen Pracht und Herrlichkeit, Verwirrung, phantaſtiſchen Unwahrheit und Zerfloſſenheit, und ebenſo umgekehrt in der ſchwelgenden Lieblichkeit und den individuellen feinen Zügen der Empfindung und des Gemüths dieſer geiſtigen Pflanzennaturen dar. Sagenhafte menſchliche Thaten erweitern ſich zu Handlungen der inkarnirten Götter, deren Thun nun unbeſtimmt zwiſchen göttlicher und menſchlicher Natur ſchwebt, und die individuelle Begrenztheit der Geſtalten und Thaten in's Maaßloſe auseinandertreibt; die ſubſtantiellen Grundlagen des Ganzen ſind von der Art, daß die abendländiſche Weltanſchauung, wenn ſie ſich nicht die höheren Forderungen der Freiheit und Sittlichkeit aufzugeben entſchließt, ſich darin weder zurecht finden, noch damit ſympathiſiren kann; die Einheit der beſonderen Theile iſt von großer Lockerheit, und die weitſchichtigſten Epiſoden treten mit Göttergeſchichten, Erzählungen von aſcetiſchen Bußübungen und der dadurch errungenen Macht, ausgeſponnenen Explikatio-

nen über philosophische Lehren und Systeme, sowie mit sonstigem vielseitigem Inhalt so sehr aus dem Zusammenhange des Ganzen heraus, daß man sie hin und wieder als spätere Zufügung ansprechen muß; immer aber zeugt der Geist, dem diese großartigen Gedichte entsprungen sind, von einer Phantasie, welche nicht nur der prosaischen Ausbildung vorangegangen, sondern überhaupt zu dem Verstande prosaischer Besonnenheit schlechthin unfähig ist, und die Grundrichtungen des indischen Bewußtseyns als eine an sich totale Weltzusammenfassung in ursprünglicher Poesie zu gestalten vermochte. Die späteren Epen dagegen, welche im engeren Sinne des Worts Purana's, d. i. Gedichte der Vorzeit heißen, scheinen mehr in der ähnlichen Weise, die wir in den nachhomerischen kyklischen Dichtern wiederfinden, alles was zum Mythenkreise eines bestimmten Gottes gehört, prosaischer und trockner aneinanderzureihn, und von der Welt- und Götterentstehung aus in weitem Verlauf bis zu den Genealogieen menschlicher Helden und Fürsten herabzusteigen. Zuletzt dann endlich verflüchtigt sich auf der einen Seite der epische Kern der alten Mythen zu dem Duft und der künstlichen Zierlichkeit der äußeren poetischen Form und Diktion, während auf der anderen Seite die sich in Wundern träumerisch ergehende Phantasie zu einer Fabelweisheit wird, welche Moral und Lebensklugheit zu lehren zur vornehmlichsten Aufgabe erhält.

γ) In einem dritten Kreise der orientalisch-epischen Dichtkunst können wir die Hebräer, Araber und Perser nebeneinanderstellen.

αα) Die Erhabenheit der jüdischen Phantasie hat zwar in ihrer Verstellung von der Schöpfung, in den Geschichten der Erzväter, der Wanderschaft durch die Wüste, der Eroberung Kanaan's und in dem weiteren Verlauf nationaler Begebenheiten, bei der markigen Anschaulichkeit und naturwahrem Auffassung, viele Elemente verschlungener epischer Poesie, doch waltet hier solche das religiöse Interesse vor, daß es, statt zu eigent-

lichen Epopoeen, Theils nur zu religiös poetiſcher Sagengeſchichte und Hiſtorie, Theils nur zu didaktiſch religiöſen Erzählungen kommt.

ββ) Von Haufe aus aber poetiſcher Natur und von früh an wirkliche Dichter ſind die Araber. Schon die lyriſch erzählenden Heldenlieder, die Moallakat, welche zum Theil aus dem letzten Jahrhundert vor dem Propheten ſtammen, ſchildern bald in abgeriſſen ſpringender Kühnheit und prahlendem Ungeſtüm, bald in beſonnenerer Ruhe und ſanfter Weichheit die urſprünglichen Zuſtände der noch heidniſchen Araber; die Stammesehre, die Gluth der Rache, die Gaſtfreundſchaft, Liebe, Luſt an Abenteuern, die Wohlthätigkeit, Trauer, Sehnſucht, in ungeſchwächter Kraft und in Zügen, welche an den romantiſchen Charakter der ſpaniſchen Ritterlichkeit erinnern können. Dieß poetiſche iſt im Orient eine wirkliche Poeſie, ohne Phantaſterei oder Proſa, ohne Mythologie, ohne Götter, Dämonen, Genien, Feen und das ſonſtige orientaliſche Weſen, ſondern mit gediegenen, ſelbſtſtändigen Geſtalten, und wenn auch ſeltſam, wunderlich und ſpielend in Bildern und Vergleichen, doch aber menſchlich real und feſt in ſich beſchloſſen. Die Anſchauung einer ähnlichen Heldenwelt geben uns auch noch die ſpäter geſammelten Gedichte der Hamaſa, ſowie des noch nicht edirten Divans der Hodſiliten. Nach den weithin ausgedehnten erfolgreichen Eroberungen der mahomedaniſchen Araber verwiſcht ſich jedoch nach und nach dieſer urſprüngliche Heldencharakter, und macht in dem Verlauf der Jahrhunderte im Gebiete der epiſchen Poeſie Theils lehrreichen Fabeln und heitern Weisheitsſprüchen, Theils jenen märchenhaften Erzählungen Platz, wie wir ſie in „Tauſend und eine Nacht“ finden, oder jenen Abenteuereien, von denen uns Rückert durch ſeine Ueberſetzung der mit Wortklängen und Reimen, Sinn und Bedeutung gleich witzig und künſtlich ſpielenden Makamen des Hariri eine höchſt denkenswerthe Anſchauung verſchafft hat.

77) Die Blüthe der persischen Poesie fällt umgekehrt in die Zeit ihrer schon zu einer neuen Bildung durch den Muhamedanismus umgewandelten Sprache und Nationalität. Doch begegnen wir hier gleich im Beginne dieser schönsten Blüthezeit einem epischen Gedichte, das wenigstens dem Stoffe nach in die fernste Vergangenheit der altpersischen Sagen und Mythen zurückgeht, und seine Erzählung durch das heroische Zeitalter hindurch bis zu den letzten Tagen der Sassaniden herüberführt. Das umfangreiche Werk ist das aus dem Vorhergehenden entstandene Schahnameh des Firdusi, des Gärtnerssohnes aus Tus. Eine eigentliche Epopoe jedoch dürfen wir auch dieses Gedicht nicht nennen, da es keine individuell zusammenhängende Handlung zum Mittelpunkte macht. Bei dem Wechsel der Jahrhunderte fehlt es an einem festen Kostüm in Rücksicht auf Zeit und Lokal, und besonders die ältesten mythischen Gestalten, und trüben verworrenen Traditionen schweben in einer phantastischen Welt, bei deren unbestimmtesten Darstellung wir oft nicht wissen, ob wir es mit Personen oder ganzen Stämmen zu thun haben, während dann auf der anderen Seite wieder wirkliche historische Figuren auftreten. Als Muhamedaner war der Dichter wohl freier in Handhabung seines Stoffes, doch gerade in dieser Freiheit mangelt ihm das Feste der individuellen Gebilde, das die ursprünglichen Heldenbücher der Araber auszeichnet, und bei dem weiten Abstande von der längstversunkenen Sagenwelt geht ihm zugleich jener frische Hauch unmittelbarer Lebendigkeit ab, der dem nationalen Epos schlechthin nothwendig ist. — In dem weiteren Verfolge breitet sich die epische Kunst der Perser Theils über Liebesepopoeen von großer Weiche und vieler Süßigkeit aus, durch welche Nisami vornehmlich sich berühmt machte. Theils nimmt sie in ihrer reichen Lebenserfahrung eine Wendung gegen das Didaktische hin, worin der weltgereifte Saadi Meister war, und vertieft sich endlich zu jener pantheistischen Mystik, die Dschelaleddin Rumi

in Geſchichten und Legendenartigen Erzählungen u. ſ. f. lehrt und empfiehlt.

Mit dieſen kurzen Andeutungen muß ich es hier genug ſeyn laſſen.

b) Die Poeſie der Griechen und Römer nun zweitens führt uns erſt in die wahrhaft epiſche Kunſtwelt ein.

α) Zu ſolchen Epopoeen gehören vor Allem diejenigen, welche ich ſchon oben an die Spitze ſtellte, die homeriſchen.

αα) Jedes dieſer Gedichte iſt, — was man auch ſagen mag, — in ſich ſo vollendet, ein ſo beſtimmtes, ſo feinſinniges Ganzes, daß gerade die Meinung, ſie ſeyen beide nur ſo von einzelnen Rhapſoden fortgeſungen und fortgeſetzt, für mich dieſen Werken nur das richtige Lob ertheilt, daß ſie in ihrem ganzen Tone der Darſtellung ſchlechthin national und ſachlich, und ſelbſt in ihren einzelnen Theilen ſo abgerundet ſeyen, daß jeder derſelben für ſich als ein Ganzes erſcheinen könne. — W..n im Orient das Subſtantielle und Allgemeine der Anſchauung noch die Individualität der Charaktere und ihrer Zwecke und Begebenheiten ſymboliſch oder didaktiſch verzehrt, und dadurch auch die Gliederung und Einheit des Ganzen unbeſtimmter und loſer läßt, ſo finden wir die Welt dieſer Gedichte zum erſtenmale auf der ſchönen Schwebe zwiſchen den allgemeinen Lebensgrundlagen der Sittlichkeit in Familie, Staat und religiöſem Glauben, und der individuellen Beſonderheit des Charakters; in dem ſchönen Gleichgewicht zwiſchen Geiſt und Natur, zweckvoller Handlung und äußerem Geſchehen, nationaler Baſis der Unternehmungen, und einzelnen Abſichten und Thaten, und wenn auch die individuellen Helden in ihrer freien lebendigen Bewegung vorzuherrſchen ſcheinen, ſo iſt dieſe doch wieder durch die Beſtimmtheit der Zwecke und den Ernſt des Schickſals ſo ermäßigt, daß die ganze Darſtellung auch für uns noch als das Höchſte gelten muß, was wir im Kreiſe des Epos genießen und lieben können. Denn ſelbſt die Götter, welche dieſen urſprünglich menſchlichen, tapferen,

rechtlichen, edlen Helden widerstreiten oder ihnen beistehn, müssen wir ihrer Bedeutung nach anerkennen, und in der Gestalt ihres Erscheinens durch die volle Naivetät der ihre eigenen menschlichen Göttergebilde ebenso heiter wieder belächelnden Kunst befriedigt seyn.

ββ) Die nachfolgenden *kyklischen* Dichter jedoch treten aus dieser echt epischen Darstellung mehr und mehr hinaus, indem sie auf der einen Seite die Totalität der nationalen Weltanschauung mehr in deren besondere Sphären und Richtungen zerlegen, und auf der anderen, statt der poetischen Einheit und Abgeschlossenheit einer individuellen Handlung, mehr nur an der Vollständigkeit der Ereignisse vom Ursprung bis zum Ende der Begebenheit, oder an der Einheit der Person festhalten, und die epische Poesie in selbst schon historischer Tendenz der Geschichtsschreibung der Logographen entgegenführen.

γγ) Die spätere epische Poesie nach der Zeit Alexander's endlich wendet sich Theils dem engeren bukolischen Kreise zu, Theils bringt sie es nur zu mehr gelehrteren und künstlichen als eigentlich poetischen Epopoeen, sowie zu Lehrgedichten, welche wie diese ganze Sphäre der ursprünglichen unbefangenen Frische und Beseelung in steigendem Grade entbehren.

β) Dieser Charakterzug, mit dem das griechische Epos endet, ist nun *zweitens* bei den *Römern* von Hause aus herrschend. Eine epische Bibel, wie die homerischen Gedichte, suchen wir deshalb hier vergebens, wie sehr man sich auch in neuester Zeit die älteste römische Geschichte in nationale Epopoeen aufzulösen bemüht hat. Dagegen macht sich früh bereits neben dem eigentlichen Kunstepos, als dessen schönstes Produkt die Aeneide stehn bleibt, das historische Epos und das Lehrgedicht zu dem Beweise geltend, daß es den Römern hauptsächlich anstand, die halb schon prosaischen Gebiete der Poesie auszubilden, wie denn auch besonders die Satyre bei ihnen als heimische Gattung zur Vollendung kam.

c) So konnte denn ein neuer Hauch und Geiſt in die epiſche Poeſie nur durch die Weltanſchauung und den religiöſen Glauben, die Thaten und Schickſale neuer Völkerſchaften hereinkommen. Dieß iſt bei den Germanen ſowohl in ihrer heidniſchen Urſprünglichkeit als auch nach ihrer Umwandlung durch das Chriſtenthum, ſowie bei den romaniſchen Nationen in um ſo reicherer Weiſe der Fall, je weiter die Verzweigung dieſer Völkergruppen wird, und in je mannigfaltigeren Stufenfolgen ſich das Prinzip der chriſtlichen Weltanſchauung und Wirklichkeit entfaltet. Doch gerade dieſe vielfache Ausbreitung und Verſchlingung ſtellt einer kurzen Ueberſicht große Schwierigkeiten entgegen. Ich will deshalb hier nur der Hauptrichtungen nach folgenden Haltpunkten Erwähnung thun.

α) Zu einer erſten Gruppe können wir alle die poetiſchen Ueberreſte rechnen, welche ſich noch aus den vorchriſtlichen Tagen der neuen Völkerſchaften größtentheils durch mündliche Tradition, und deshalb nicht unverſehrt, erhalten haben.

Hieher ſind vornehmlich die Gedichte zu zählen, die man dem Oſſian zuzutheilen pflegt. Obſchon engliſche berühmte Kritiker, wie z. B. Johnſon und Shaw, blind genug geweſen ſind, ſie für ein eigenes Machwerk Macpherſon's auszugeben, ſo iſt es doch ganz unmöglich, daß irgend ein heutiger Dichter dergleichen alte Volkszuſtände und Begebenheiten aus ſich ſelber ſchöpfen könne, ſo daß hier nothwendig urſprüngliche Poeſieen zu Grunde liegen, wann ſich auch in ihrem ganzen Tone und der Vorſtellungs- und Empfindungsweiſe, welche ſich in ihnen ausſpricht, im Verlauf ſo vieler Jahrhunderte Manches ins Moderne hin geändert hat. Denn ihr Alter iſt zwar nicht konſtatirt, ſie mögen aber doch wohl ein tauſend oder funfzehn hundert Jahre im Munde des Volks lebendig geblieben ſeyn. In ihrer ganzen Haltung erſcheinen ſie vorherrſchend lyriſch: es iſt Oſſian, der alte erblindete Sänger und Held, der in klagevoller Erinnerung die Tage der Herrlichkeit vor ſich aufſteigen läßt; doch obgleich ſeine Geſänge

von der Wehmuth und Trauer ausgehen, so bleiben sie ebenso ihrem Gehalte nach wiederum episch, denn eben diese Klagen gehen um das, was gewesen ist, und schildern diese jüngst erst vergangene Welt, deren Helden, Liebesabenteuer, Thaten, Züge über Meer und Land, Liebe, Waffenglück, Schicksal und Untergang in so episch-sachlicher, wenn auch durch Lyrik unterbrochener Weise, als wenn etwa bei Homer die Helden, Achill, Odysseus oder Diomed von ihren Thaten, Begebnissen und Schicksalen sprächen. Doch ist die geistige Entwickelung der Empfindung und der ganzen nationalen Wirklichkeit, obschon Herz und Gemüth eine vertiefetere Rolle spielen, noch nicht so weit als bei Homer gediehn; besonders fehlt die feste Plastik der Gestalten und die taghelle Klarheit der Veranschaulichung. Denn wir sind schon dem Lokal nach in ein nordisches stürmisches Nebelland verwiesen, mit trübem Himmel und schweren Wolken, auf denen die Geister reiten oder sich auf einsamer Haide in Wolkengestalt kleiden und den Helden erscheinen. — Außerdem sind erst neuerdings noch andere altgälische Bardengesänge entdeckt worden, welche nicht nach Schottland und Irland, sondern nach Wallis in England hindeuten, wo sich der Bardengesang in ununterbrochener Folge fortsetzte, und vieles früh bereits schriftlich aufgezeichnet wurde. In diesen Gedichten ist unter Anderem von Wanderungen nach Amerika die Rede; auch Cäsar's Geschicht darin Erwähnung, seinem Zuge wird aber die Liebe zu einer Königstochter, die, nachdem er sie in Gallien gesehen, nach England heimgekehrt war, als Grund untergelegt. Als merkwürdige Form will ich nur die Triaden anführen, eine eigene Konstruktion, welche immer in drei Gliedern drei ähnliche Begebenheiten, obschon aus verschiedener Zeit, zusammenstellt.

Berühmter als diese Gedichte endlich sind eines Theils die Heldenlieder der älteren Edda, anderen Theils die Mythen, mit welchen wir zum erstenmal in diesem Kreise neben der Erzählung menschlicher Schicksale auch mannichfache Geschichten von der Entstehung, den Thaten und dem Untergang der Götter an-

treffen. Den hohlen Aufſpreizungen aber, den naturſymboliſchen Grundlagen, die doch wieder in partikulär menſchlicher Geſtalt und Phyſiognomie zur Darſtellung kommen, dem Thor mit ſeinem Hammer, dem Fenriswolf, dem entſetzlichen Methſaufen, überhaupt der Wildheit und trüben Verworrenheit dieſer Mythologie habe ich keinen Geſchmack abgewinnen können. Zwar ſteht uns dieß ganze nordiſche Weſen der Nationalität nach näher, als z. B. die Poeſie der Perſer und des Muhamedanismus überhaupt, doch es unſerer heutigen Bildung als etwas aufdrängen wollen, das auch jetzt noch unſere tiefere heimiſche Mitempfindung in Anſpruch nehmen dürfe und für uns etwas Nationales ſeyn müſſe, dieſer mehrfach gewagte Verſuch heißt ſowohl den Werth jener zum Theil mißgeſtaltigen und barbariſchen Vorſtellungen durchaus überſchätzen, als auch den Sinn und Geiſt unſerer eigenen Gegenwart völlig verkennen.

β) Wenn wir nun *zweitens* auf die epiſche Poeſie des *chriſtlichen* Mittelalters einen Blick werfen, ſo haben wir zunächſt vornehmlich diejenigen Werke zu beachten, welche ohne direkteren und durchgreifenden Einfluß der alten Litteratur und Bildung aus dem friſchen Geiſte des Mittelalters und befeſtigten Katholicismus hervorgegangen ſind. In dieſer Rückſicht finden wir die mannigfaltigſten Elemente, welche den Inhalt und die Veranlaſſung zu epiſchen Gedichten abgeben.

aa) Das *Erſte*, das ich kurz berühren will, ſind jene dem Gehalt nach echt epiſchen Stoffe, die noch ſchlechthin *nationale* mittelaltrige Intereſſen, Thaten und Charaktere in ſich faſſen. Hier iſt vor allem der *Cid* zu nennen. Was dieſe Blume nationalen mittelaltrigen Heldenthums den Spaniern galt, das haben ſie epiſch in dem Poema Cid, und dann ſpäter in lieblicherer Vortrefflichkeit in einer Folge von erzählenden Romanzen gezeigt, die Herder in Deutſchland bekannt gemacht hat. Es iſt eine Schnur von Perlen, jedes einzelne Gemälde feſt in ſich gerundet, und doch alle ſo zu einander paſſend, daß ſie ſich zu einem

Ganzen zusammenreihn; durchaus im Sinne und Geist des Ritterthums, aber zugleich national spanisch; reich an Gehalt und voll vielseitiger Interessen in Rücksicht auf Liebe, Ehe, Familienstolz, Ehre, und Herrschaft der Könige im Kampf der Christen gegen die Mauren. Dieß alles ist so episch, so plastisch, daß nur die Sache in ihrem reinen hohen Inhalt, und doch in einem Reichthum der edelsten menschlichen Scenen in einer Entfaltung der herrlichsten Thaten, und zugleich in einem so schönen reizenden Kranze vor uns gebracht wird, daß wir Modernen ihn dem Schönsten des Alterthums an die Seite stellen dürfen.

Dieser wenn auch zersplitterten, doch aber dem Grundtypus nach epischen Romanzenwelt kann das Nibelungenlied ebensowenig als der Iliade und Odyssee an die Seite gesetzt werden. Denn obschon es diesem schätzenswerthen echt germanischen, deutschen Werk nicht an einem nationalen substantiellen Gehalt in Bezug auf Familie, Gattenliebe, Vasallenthum, Dienstreue, Heldenschaft, und an innerer Markigkeit fehlt, so ist doch die ganze Kollision, aller epischen Breite zum Trotz, eher dramatisch tragischer als vollständig epischer Art, und die Darstellung tritt einer Seits ungeachtet ihrer Ausführlichkeit weder zu individuellem Reichthum noch zu wahrhaft lebendiger Anschaulichkeit heraus. anderer Seits verliert sie sich oft ins Harte, Wilde und Grausame, während die Charaktere, wenn sie auch derb und in ihrem Handeln prall erscheinen, doch in ihrer abstrakten Sprödheit mehr rohen Holzbildern ähnlich sehen, als sie der menschlich ausgearbeiteten, geistvollen Individualität der homerischen Helden und Frauen vergleichbar sind.

γ) Ein zweites Hauptelement bilden die religiösen mittelaltrigen Gedichte, welche sich die Geschichte Christi, der Maria, Apostel, Heiligen und Märtyrer, das Weltgericht u. s. w. zum Inhalt nehmen. Das in sich gediegenste und reichhaltigste Werk aber, das eigentliche Kunstepos des christlichen katholischen Mittelalters, der größte Stoff und das größte Gedicht ist in die-

ſem Gebiete Dante's göttliche Komödie. Zwar können wir auch dieß ſtreng, ja ſyſtematiſch faſt, geregelte Gedicht nicht eine Epopoee im gewöhnlichen Sinne des Worts nennen, denn hiezu fehlt eine auf der breiten Baſis des Ganzen ſich fortbewegende, individuell abgeſchloſſene Handlung, dennoch aber geht gerade dieſem Epos die feſteſte Gliederung und Rundung am wenigſten ab. Statt einer beſonderen Begebenheit hat es das ewige Handeln, den abſoluten Endzweck, die göttliche Liebe in ihrem unvergänglichen Geſchehen und ihren unabänderlichen Kreiſen zum Gegenſtande, die Hölle, das Fegefeuer, den Himmel zu ſeinem Lokal, und ſenkt nun die lebendige Welt menſchlichen Handelns und Leidens, und näher der individuellen Thaten und Schickſale in dieß wechſelloſe Daſeyn hinein. Hier verſchwindet alles Einzelne und Beſondere menſchlicher Intereſſen und Zwecke vor der abſoluten Größe des Endzweckes und Ziels aller Dinge, zugleich aber ſteht das ſonſt Vergänglichſte und Flüchtigſte der lebendigen Welt, objektiv in ſeinem Innerſten ergründet, in ſeinem Werth und Unwerth durch den höchſten Begriff, durch Gott gerichtet, vollſtändig epiſch da. Denn wie die Individuen in ihrem Treiben und Leiden, ihren Abſichten und ihrem Vollbringen waren, ſo ſind ſie hier, für immer, als eherne Bilder verſteinert hingeſtellt. In dieſer Weiſe umfaßt das Gedicht die Totalität des objektivſten Lebens: den ewigen Zuſtand der Hölle, der Läuterung, des Paradieſes, und auf dieſen unzerſtörbaren Grundlagen bewegen ſich die Figuren der wirklichen Welt nach ihrem beſondern Charakter, oder vielmehr, ſie haben ſich bewegt, und ſind nun mit ihrem Handeln und Seyn in der ewigen Gerechtigkeit erſtarrt und ſelber ewig. Wie die homeriſchen Helden für unſere Erinnerungen durch die Muſe dauernd ſind, ſo haben dieſe Charaktere ihren Zuſtand für ſich, für ihre Individualität hervorgebracht, und ſind nicht in unſerer Vorſtellung, ſondern an ſich ſelber ewig. Die Verewigung durch die Mnemoſyne des Dichters gilt hier objektiv als das eigene Urtheil Gottes, in deſ-

sen Namen der kühnste Geist seiner Zeit die ganze Gegenwart und Vergangenheit verdammt oder selig spricht. — Diesem Charakter des für sich schon fertigen Gegenstandes muß auch die Darstellung folgen. Sie kann nur eine Wanderung seyn durch die ein für allemal festen Gebiete, welche, obschon sie mit derselben Freiheit der Phantasie erfunden, ausgestattet und bevölkert sind, mit der Hesiodus und Homer ihre Götter bildeten, dennoch ein Gemälde und einen Bericht des selbst Gesehenen liefern sollen: energisch bewegt, doch plastisch in Qualen starr, schreckensreich beleuchtet, doch durch Dante's eigenes Mitleid klagevoll ermäßigt in der Hölle; milder, aber noch voll und rund herausgearbeitet im Fegefeuer; lichtklar endlich, und immer gestaltenlos gedankenewiger im Paradiese. Das Alterthum blickt zwar in diese Welt des katholischen Dichters herein, doch nur als Leitstern und Gefährte menschlicher Weisheit und Bildung, denn, wo es auf Lehre und Dogma ankommt, führt nur die Scholastik christlicher Theologie und Liebe das Wort.

777) Als ein **drittes** Hauptgebiet, in welchem sich die epische Poesie des Mittelalters bewegt, können wir das **Ritterthum** angeben, sowohl in seinem weltlichen romantischen Inhalt der Liebesabentheuer und Ehrenkämpfe, als auch in Verzweigung mit religiösen Zwecken als Mystik der christlichen Ritterlichkeit. Die Handlungen und Begebenheiten, welche sich hier durchführen, betreffen keine nationale Interessen, sondern es sind Thaten des Individuums, die nur das Subjekt als solches, wie ich es schon oben, bei Gelegenheit des romantischen Ritterthums geschildert habe, zum Inhalt gewinnen. Dadurch stehn die Individuen freilich in voller Selbstständigkeit auf freien Füßen da, und bilden innerhalb der zu prosaischer Ordnung noch nicht befestigten Weltumgebung ein neues Heroenthum, das jedoch bei seinen Theils religiös phantastischen, Theils nach der weltlichen Seite hin rein subjektiven und eingebildeten Interessen jener substantiellen Realität entbehrt, auf deren Boden die griechischen

Heroen vereint oder vereinzelt kämpfen, ſiegen oder untergehen. Zu wie mannigfach epiſchen Darſtellungen deshalb auch dieſer Inhalt Veranlaſſung gegeben hat, ſo führt doch die Abentheuerlichkeit der Situationen, Konflikte und Verwickelungen, welche aus ſolchem Stoffe hervorgehn können, einer Seits mehr in eine romanzenartige Behandlung, ſo daß die vielen einzelnen Aventüren ſich zu keiner ſtrengeren Einheit zuſammenflechten; anderer Seits zum Romanhaften, das ſich jedoch hier noch nicht auf der Grundlage einer feſt eingerichteten bürgerlichen Ordnung und eines proſaiſchen Weltlaufs hinbewegt. Dennoch aber begnügt ſich die Phantaſie nicht damit, ganz außerhalb der ſonſtigen Wirklichkeit ſich ritterliche Heldenfiguren und Abentheuer zu erfinden, ſondern knüpft die Thaten derſelben an große ſagenhafte Mittelpunkte, hervorragende hiſtoriſche Perſonen, durchgreifende Kämpfe der Zeit, und erhält hiermit im Allgemeinſten wenigſtens eine Baſis, wie ſie für das Epos unentbehrlich iſt. Auch dieſe Grundlagen aber werden meiſtentheils in's Phantaſtiſche wieder herübergezogen, und gewinnen nicht jene klar ausgeführte objektive Anſchaulichkeit, durch welche das homeriſche Epos vor allen anderen ſich auszeichnet. Außerdem fällt hier bei der Aehnlichkeit, in welcher Franzoſen, Engländer, Deutſche und zum Theil auch Spanier dieſelben Stoffe bearbeiten, relativ wenigſtens das eigentlich Nationale fort, das bei den Indern, Perſern, Griechen, Celten u. ſ. f. den feſten epiſchen Kern des Inhaltes und der Darſtellung ausmachte. — In Bezug auf das Nähere jedoch kann ich mich hier nicht darauf einlaſſen, einzelne Werke zu charakteriſiren und zu beurtheilen, und will deshalb nur die größeren Kreiſe angeben, in welchen ſich, dem Stoffe nach, die wichtigſten dieſer Ritterepopoeen hin und her bewegen.

Eine erſte Hauptgeſtalt giebt Karl der Große mit ſeinen Pairs ab, im Kampfe gegen die Sarazenen und Heiden. In dieſem fränkiſchen Sagenkreiſe bildet das feudale Ritterthum eine Hauptgrundlage, und verzweigt ſich mannigfaltig zu Gedichten,

deren vornehmlichster Stoff die Thaten irgend eines der zwölf Helden ausmachen, wie z. B. Roland's oder des Doolin von Mainz und Anderer. Besonders in Frankreich während der Regierung Philipp August's wurden viele dieser Epopoeen gedichtet. — Ein zweiter Kreis von Sagen findet seinen Ursprung in England, und hat die Thaten des Königs Arthur und der Tafelrunde zum Gegenstande. Sagengeschichte, englisch-normännische Ritterlichkeit, Frauendienst, Vasallentreue mischen sich hier trübe und phantastisch mit allegorischer christlicher Mystik, indem ein Hauptzweck aller Ritterthaten in der Aufsuchung des heiligen Graals besteht, eines Gefäßes mit dem heiligen Blute Christi, um welches sich die buntesten Gewebe von Abentheuern erzeugen, bis die ganze Genossenschaft zum Priester Johann nach Abyssinien flüchtet. Diese beiden Stoffe fanden ihre reichste Ausbildung besonders in Nordfrankreich, England und Deutschland. — Willkürlicher endlich, von geringerem Gehalt, und mehr in Uebertreibungen ritterlicher Heldenschaft, in Feerei und fabelhaften Vorstellungen vom Morgenlande ergeht sich ein dritter Kreis von Rittergedichten, welche nach Portugal oder Spanien ihrer ersten Entstehung nach hindeuten, und die weitläufige Familie der Amadis zu Hauptheldeu haben.

Prosaischer zweitens und abstrakter sind die großen allegorischen Gedichte, wie sie besonders in Nordfrankreich im 13ten Jahrhundert beliebt waren, und von denen ich als Beispiel nur den bekannten Roman de la Rose anführen will. Ihnen können wir als Gegensatz die vielfachen Anekdoten und größeren Erzählungen, die sogenannten fabliaux und contes, zur Seite stellen, welchen ihren Stoff mehr aus der Wirklichkeit des Tages hernahmen, und von Rittern, Geistlichen, Bürgern der Städte, vor allem Liebes- und Ehebruchsgeschichten Theils im komischen, Theils in tragischem Tone, bald in Prosa, bald in Versen vortrugen; eine Gattung, welche in reinster Weise mit gebildeterem Geist Boccaccio zur Vollendung brachte.

Ein letzter Kreis endlich wendet ſich mit einer ohngefähren Kenntniß des homeriſchen und virgiliſchen Epos und der antiken Sage und Geſchichte den Alten zu, und beſingt in der unveränderten Weiſe der Ritterepopoee nun auch die Thaten der trojaniſchen Helden, die Gründung Rom's durch Aeneas, die Abentheuer Alexander's und dergleichen mehr.

Dieß mag in Betreff auf die epiſche Poeſie des Mittelalters genug ſeyn.

γ) In einer dritten Hauptgruppe nun, von der ich noch reden will, eröffnet das reichhaltige und nachwirkende Studium der alten Litteratur den Ausgangspunkt für den reineren Kunſtgeſchmack einer neuen Bildung, in deren Lernen, Aneignen und Verſchmelzen ſich jedoch häufig jenes urſprüngliche Schaffen vermiſſen läßt, das wir bei den Indern, Arabern, ſo wie bei Homer und im Mittelalter bewundern dürfen. Bei der vielſeitigen Entwickelung, in welcher von dieſer Zeit der wiederauflebenden Wiſſenſchaften und ihres Einfluſſes auf die Nationallitteraturen ab, die Wirklichkeit ſich in Religion, Staatszuſtänden, Sitten, ſocialen Verhältniſſen u. ſ. w. fortbildet, ergreift nun auch die epiſche Poeſie ſowohl den verſchiedenartigſten Inhalt als auch die mannigfaltigſten Formen, deren geſchichtlichen Verlauf ich nur kurz auf die weſentlichſten Charakterzüge zurückführen kann. Es laſſen ſich in dieſer Rückſicht folgende Hauptunterſchiede herausheben.

αα) Erſtens iſt es noch das Mittelalter, welches wie bisher die Stoffe für das Epos liefert, obſchon dieſelben in einem neuen, von der Bildung nach den Alten durchdrungenen Geiſte aufgefaßt und dargeſtellt werden. Hier ſind es vornehmlich zwei Richtungen, in welchen die epiſche Dichtkunſt ſich thätig erweiſt.

Auf der einen Seite nämlich führt das vorſchreitende Bewußtſeyn der Zeit nothwendig dahin, das Willkürliche in den mittelaltrigen Abentheuerlichkeiten, das Phantaſtiſche und Ueber-

triebene des Ritterthums, das Formelle in der Selbstständigkeit und subjektiven Vereinzelung der Helden innerhalb einer sich schon zu größerem Reichthum nationaler Zustände und Interessen aufschließenden Wirklichkeit ins Lächerliche zu ziehn, und somit diese ganze Welt, wie sehr das Echte in ihr auch mit Ernst und Vorliebe hervorgehoben bleibt, vom Standpunkte der Komik aus zur Anschauung zu bringen. Als die Gipfelpunkte dieser geistreichen Auffassung des ganzen Ritterwesens habe ich früher bereits (Aesth. Abth. II. p. 213—15.) Ariost und Cervantes hingestellt. Ich will deshalb jetzt nur auf die glänzende Gewandtheit, den Reiz und Witz, die Lieblichkeit und kernige Naivetät aufmerksam machen, mit welcher Ariosto, dessen Gedicht sich noch mitten in den poetischen Zwecken des Mittelalters bewegt, nur versteckter das Phantastische sich durch närrische Unglaublichkeiten scherzhaft in sich selber auflösen läßt, während der tiefere Roman des Cervantes das Ritterthum schon als eine Vergangenheit hinter sich hat, die daher nur als isolirte Einbildung und phantastische Verrücktheit in die reale Prosa und Gegenwart des Lebens hereintreten kann, doch ihren großen und edlen Seiten nach uns auch ebenso sehr wieder über das zum Theil Täppische, Alberne, zum Theil Gesinnungslose und Untergeordnete dieser prosaischen Wirklichkeit hinausragt, und die Mängel derselben lebendig vor Augen führt.

Als des gleich berühmt gewordenen Repräsentanten einer zweiten Richtung will ich nur Tasso's erwähnen. In seinem befreiten Jerusalem sehn wir im Unterschiede des Ariost den großen gemeinsamen Zweck der christlichen Ritterschaft, die Befreiung des heiligen Grabes, diese erobernde Wallfahrt der Kreuzzüge ohne alle und jede Zuthat komischer Laune zum Mittelpunkte erwählt, und nach dem Vorbilde des Homer und Virgil mit Begeisterung, Fleiß und Studium ein Kunstepos zu Stande gebracht, das sich jenen Vorbildern selber sollte an die Seite stellen dürfen. Und allerdings treffen wir hier außer einem

wirklichen, zum Theil auch nationalen heiligen Intereſſe eine Art der Einheit, Entfaltung und Abrundung des Ganzen an, wie wir ſie oben gefordert haben; ebenſo einen ſchmeichelnden Wohlklang der Stanzen, deren melodiſche Worte noch jetzt im Munde des Volkes leben, dennoch aber fehlt es gerade dieſem Gedicht am meiſten an der Urſprünglichkeit, welche es zum Grundbuche einer ganzen Nation machen könnte. Statt daß nämlich, wie es bei Homer der Fall iſt, das Werk, als eigentliches Epos, das Wort für alles findet, was die Nation in ihren Thaten iſt, und dieß Wort in unmittelbarer Einfachheit ein für allemal ausſpricht, erſcheint dieſes Epos als ein Poem d. h. als eine poetiſch gemachte Begebenheit, und vergnügt und befriedigt ſich vornehmlich an der Kunſtbildung der ſchönen, Theils lyriſchen Theils epiſch ſchildernden Sprache und Form überhaupt. Wie ſehr deshalb Taſſo ſich auch in Betreff auf die Anordnung des epiſchen Stoffes Homer zum Muſter genommen hat, ſo iſt es für den ganzen Geiſt der Konception und Darſtellung doch hauptſächlich das Einwirken Virgil's, das wir nicht eben zum Vortheil des Gedichtes hauptſächlich wiedererkennen.

An die genannten großen Epopoeen, welche eine klaſſiſche Bildung zu ihrer Grundlage haben, ſchließt ſich nun drittens die Luſiade des Camoens. Mit dieſem dem Stoffe nach ganz nationalen Werk ſind wir, indem es die kühnen Seethaten der Portugieſen beſingt, dem eigentlichen Mittelalter ſchon entrückt, und zu Intereſſen hinübergeleitet, welche eine neue Aera verkündigen. Doch auch hier macht ſich, dem Feuer des Patriotismus, ſo wie der meiſt aus eigener Anſchauung und Lebenserfahrung geſchöpften Lebendigkeit der Schilderungen und epiſch abgerundeten Einheit unerachtet, der Zwieſpalt des nationalen Gegenſtandes und einer zum Theil den Alten zum Theil den Italienern entlehnten Kunſtbildung fühlbar, welcher den Eindruck epiſcher Urſprünglichkeit raubt.

ββ) Die wesentlich neuen Erscheinungen aber in dem religiösen Glauben und der Wirklichkeit des modernen Lebens finden ihren Ursprung in dem Principe der Reformation, obschon die ganze Richtung, welche aus dieser umgewandelten Lebensanschauung hervorgeht, mehr der Lyrik und dramatischen Poesie günstig ist, als dem eigentlichen Epos. Doch feiert die religiöse Kunstepopoee auch in diesem Kreise noch eine Nachblüthe hauptsächlich in Milton's verlorenem Paradiese und Klopstock's Messias. Was Milton angeht, so steht auch er in einer durch Studium der Alten erlangten Bildung und korrekten Eleganz des Ausdrucks für sein Zeitalter zwar als preiswürdiges Muster da, an Tiefe aber des Gehalts, an Energie, origineller Erfindung und Ausführung und besonders an epischer Objektivität ist er dem Dante schlechthin nachzusetzen. Denn einer Seits nimmt der Konflikt und die Katastrophe des verlorenen Paradieses eine Wendung gegen den dramatischen Charakter hin, anderer Seits, wie ich schon oben beiläufig bemerkte, macht der lyrische Aufschwung und die moralisch didaktische Tendenz einen eigenthümlichen Grundzug aus, der von dem Gegenstande seiner ursprünglichen Gestalt nach weit genug abliegt. — Von einem ähnlichen Zwiespalte des Stoffs und der Zeitbildung, welche denselben episch wiederspiegelt, habe ich in Bezug auf Klopstock schon gesprochen, bei welchem dann außerdem noch das stete Bestreben sichtlich wird, durch eine geschraubte Rhetorik der Erhabenheit seinem Gegenstande auch für den Leser dieselbe Anerkennung der begeisternden Würde und Heiligkeit zu verschaffen, zu welcher der Dichter selbst sich heraufgehoben hatte. — Ganz nach einer anderen Seite hin geht es in gewisser Rücksicht auch in Voltaire's Henriade nicht wesentlich anders zu. Wenigstens bleibt auch hier die Poesie um so mehr etwas Gemachtes, als sich der Stoff, wie ich schon sagte, für das ursprüngliche Epos nicht geeignet zeigt.

γγ) Suchen wir nun in neuester Zeit nach wahrhaft epi-

ſchen Darſtellungen, ſo haben wir uns nach einem anderen Kreiſe als dem der eigentlichen Epopoe umzuſehn. Denn der ganze heutige Weltzuſtand hat eine Geſtalt angenommen, welche in ihrer proſaiſchen Ordnung ſich ſchnurſtraks den Anforderungen entgegenſtellt, welche wir für das echte Epos unerläßlich fanden, während die Umwälzungen, denen die wirklichen Verhältniſſe der Staaten und Völker unterworfen geweſen ſind, noch zu ſehr als wirkliche Erlebniſſe in der Erinnerung feſthaften, um ſchon die epiſche Kunſtform vertragen zu können. Die epiſche Poeſie hat ſich deshalb aus den großen Völkerereigniſſen in die Beſchränktheit privater häuslicher Zuſtände auf dem Lande und in der kleinen Stadt geflüchtet, um hier die Stoffe aufzufinden, welche ſich einer epiſchen Darſtellung fügen könnten. Dadurch iſt denn beſonders bei uns Deutſchen das Epos *idylliſch* geworden, nachdem ſich die eigentliche Idylle in ihrer ſüßlichen Sentimentalität und Verwäſſerung zu Grunde gerichtet hat. Als naheliegendes Beiſpiel eines idylliſchen Epos will ich nur an die *Luiſe* von *Voß*, ſowie vor allem an *Goethe's* Meiſterwerk, *Herrmann und Dorothea*, erinnern. Hier wird uns zwar der Blick auf den Hintergrund der in unſerer Zeit größten Weltbegebenheit eröffnet, an welche ſich dann die Zuſtände des Wirthes und ſeiner Familie, des Paſtors und Apothekers unmittelbar anknüpfen, ſo daß wir, da das Landſtädtchen nicht in ſeinen politiſchen Verhältniſſen erſcheint, einen unberechtigten Sprung finden und die Vermittlung des Zuſammenhanges vermiſſen können; doch gerade durch das Weglaſſen dieſes Mittelgliedes bewahrt das Ganze ſeinen eigenthümlichen Charakter. Denn meiſterhaft hat Goethe die Revolution, obſchon er ſie zur Erweiterung des Gedichts aufs Glücklichſte zu benutzen wußte, ganz in die Ferne zurückgeſtellt, und nur ſolche Zuſtände derſelben in die Handlung eingeflochten, welche ſich in ihrer einfachen Menſchlichkeit an jene häuslichen und ſtädtiſchen Verhältniſſe und Situationen durchaus zwanglos anſchließen. Was aber die Hauptſache iſt, Goethe hat für dieſes

Werk mitten aus der modernen Wirklichkeit Züge, Schilderungen, Zustände, Verwickelungen herauszufinden und darzustellen verstanden, die in ihrem Gebiete das wieder lebendig machen, was zum unvergänglichsten Reiz in den ursprünglich menschlichen Verhältnissen der Odyssee und der patriarchalischen Gemälde des alten Testamentes gehört.

Für die sonstigen Kreise des gegenwärtigen nationalen und socialen Lebens endlich hat sich im Felde der epischen Poesie ein unbeschränkter Raum für den Roman, die Erzählung und Novelle aufgethan, deren breite Entwickelungsgeschichte von ihrem Ursprunge ab bis in unsere Gegenwart hinein ich hier jedoch selbst in den allgemeinsten Umrissen nicht weiter zu verfolgen im Stande bin.

B. Die lyriſche Poeſie.

Die poetiſche Phantaſie als dichteriſche Thätigkeit ſtellt uns nicht, wie die Plaſtik, die Sache ſelbſt in ihrer, wenn auch durch die Kunſt hervorgebrachten, äußeren Realität vor Augen, ſondern giebt nur eine innerliche Anſchauung und Empfindung derſelben. Schon nach Seiten dieſer allgemeinen Produktionsweiſe iſt es die Subjektivität des geiſtigen Schaffens und Bildens, welche ſich ſelbſt in der veranſchaulichendſten Darſtellung, den bildenden Künſten gegenüber, als das hervorſtechende Element erweiſt. Wenn nun die epiſche Poeſie ihren Gegenſtand entweder in ſeiner ſubſtantiellen Allgemeinheit, oder in ſkulpturmäßiger und maleriſcher Art als lebendige Erſcheinung an unſer anſchauendes Vorſtellen bringt, ſo verſchwindet, auf der Höhe dieſer Kunſt wenigſtens, das vorſtellende und empfindende Subjekt in ſeiner dichtenden Thätigkeit gegen die Objektivität deſſen, was es aus ſich herausſetzt. Dieſer Entäußerung ſeiner kann ſich jenes Element der Subjektivität vollſtändig nur dadurch entheben, daß es nun einer Seits die geſammte Welt der Gegenſtände und Verhältniſſe in ſich hineinnimmt, und vom Innern des einzelnen Bewußtſeyns durchdringen läßt; anderer Seits das in ſich koncentrirte Gemüth aufſchließt, Ohr und Auge öffnet, die bloße dumpfe Empfindung zur Anſchauung und Vorſtellung erhebt, und dieſem erfüllten Innern, um ſich als Innerlichkeit auszudrücken, Worte und Sprache leiht. Jemehr nun dieſe Weiſe der Mittheilung aus der Sachlichkeit der epiſchen Kunſt ausgeſchloſſen bleibt, um deſto mehr, und gerade dieſes Ausſchließens wegen, hat ſich die ſubjektive Form der Poeſie, unabhängig vom Epos, in einem eigenen Kreiſe für ſich auszugeſtalten. Aus der Objektivität des Gegenſtandes ſteigt der Geiſt in ſich ſelber nieder, ſchaut in das eigene Bewußtſeyn, und giebt dem Bedürfniſſe Befriedigung, ſtatt der äußeren Realität der Sache, die Gegenwart und Wirklichkeit derſelben

im subjektiven Gemüth, in der Erfahrung des Herzens und Reflexion der Vorstellung, und damit den Gehalt und die Thätigkeit des innerlichen Lebens selber darstellig zu machen. Indem nun aber dieß Aussprechen, um nicht der zufällige Ausdruck des Subjektes als solchen seinem unmittelbaren Empfinden und Vorstellen nach zu bleiben, zur Sprache des poetischen Inneren wird, so müssen die Anschauungen und Empfindungen, wie sehr sie auch dem Dichter als einzelnem Individuum eigenthümlich angehören, und er sie als die Seinigen schildert, dennoch eine allgemeine Gültigkeit enthalten, d. h. sie müssen in sich selbst wahrhafte Empfindungen und Betrachtungen seyn, für welche die Poesie nun auch den gemäßen Ausdruck lebendig erfindet und trifft. Wenn daher sonst schon Schmerz und Lust, in Worte gefaßt, beschrieben, ausgesprochen, das Herz erleichtern können, so vermag zwar der poetische Erguß den gleichen Dienst zu leisten, doch er beschränkt sich nicht auf den Gebrauch dieses Hausmittels; ja er hat im Gegentheil einen höheren Beruf: die Aufgabe nämlich, den Geist nicht von der Empfindung, sondern in derselben zu befreien. Das blinde Walten der Leidenschaft liegt in der bewußtseynslosen dumpfen Einheit derselben mit dem ganzen Gemüth, das nicht aus sich heraus zur Vorstellung und zum Aussprechen seiner gelangen kann. Die Poesie erlöst nun das Herz zwar von dieser Befangenheit, insofern sie dasselbe sich gegenständlich werden läßt, aber sie bleibt nicht bei dem bloßen Hinauswerfen des Inhalts aus seiner unmittelbaren Einigung mit dem Subjekte stehen, sondern macht daraus ein von jeder Zufälligkeit der Stimmungen gereinigtes Objekt, in welchem das befreite Innere zugleich in befriedigtem Selbstbewußtseyn frei zu sich zurückkehrt, und bei sich selber ist. Umgekehrt jedoch darf dieß erste Objektiviren nicht soweit fortschreiten, daß es die Subjektivität des Gemüths und der Leidenschaft als in praktischer Thätigkeit und Handlung, d. h. in der Rückkehr des Subjekts zu sich in seiner wirklichen That darstellt. Denn die nächste

Realität des Innern iſt noch die Innerlichkeit ſelber, ſo daß jenes Herausgehn aus ſich nur den Sinn der Befreiung von der unmittelbaren ebenſo ſtummen als vorſtellungsloſen Konzentration des Herzens hat, das ſich zum Ausſprechen ſeiner ſelber aufſchließt, und deshalb das vorher nur Empfundene in Form ſelbſtbewußter Anſchauungen und Vorſtellungen faßt und äußert. — Hiermit iſt im Weſentlichen die Sphäre und Aufgabe der lyriſchen Poeſie in ihrem Unterſchiede von der epiſchen und dramatiſchen feſtgeſtellt.

Was nun, um ſogleich an die nähere Betrachtung heranzutreten, die Eintheilung dieſes neuen Gebiets betrifft, ſo können wir hier demſelben Gange folgen, den ich für die epiſche Dichtkunſt vorgezeichnet hatte.

Erſtens alſo fragt es ſich nach dem allgemeinen Charakter der Lyrik.

Zweitens müſſen wir uns nach den beſonderen Beſtimmungen umſehn, welche in Rückſicht auf den lyriſchen Dichter, das lyriſche Kunſtwerk und die Arten deſſelben in Betracht zu ziehn ſind; und

drittens mit einigen Bemerkungen über die hiſtoriſche Entwickelung dieſer Gattung der Poeſie ſchließen.

Im Ganzen jedoch will ich mich hier aus einem doppelten Grunde kurz faſſen; einer Seits, weil wir uns noch für die Erörterung des dramatiſchen Feldes den nöthigen Raum aufzubewahren haben, anderer Seits, weil ich mich ganz auf die allgemeinen Geſichtspunkte beſchränken muß, indem das Detail mehr als beim Epos in die Partikularität und deren unberechenbare Mannigfaltigkeit hineinſpielt, und in größerer Ausdehnung und Vollſtändigkeit vornehmlich nur auf hiſtoriſchem Wege kennen abgehandelt werden, was hier nicht unſeres Amtes iſt.

I. Allgemeiner Charakter der Lyrik.

Zur epiſchen Poeſie führt das Bedürfniß, die Sache zu hören, die ſich für ſich als eine objektiv in ſich abgeſchloſſene To-

talität dem Subjekt gegenüber entfaltet; in der Lyrik dagegen befriedigt sich das umgekehrte Bedürfniß, sich auszusprechen und das Gemüth in der Aeußerung seiner selbst zu vernehmen. In Ansehung dieses Ergusses nun sind die wichtigsten Punkte, auf die es ankommt,

erstens der Inhalt, in welchem das Innere sich empfindet und zur Vorstellung bringt;

zweitens die Form, durch welche der Ausdruck dieses Inhalts zur lyrischen Poesie wird;

drittens die Stufe des Bewußtseyns und der Bildung, von welcher aus das lyrische Subjekt seine Empfindungen und Vorstellungen kund giebt.

a) Der Inhalt des lyrischen Kunstwerks kann nicht die Entwickelung einer objektiven Handlung in ihrem zu einem Weltreichthum sich ausbreitenden Zusammenhange seyn, sondern das einzelne Subjekt, und eben damit das Vereinzelte der Situationen und der Gegenstände, sowie der Art und Weise, wie das Gemüth mit seinem subjektiven Urtheil, seiner Freude, Verwunderung, seinem Schmerz und Empfinden überhaupt sich in solchem Gehalte zum Bewußtseyn bringt. Durch dieß Princip der Besonderung, Partikularität und Einzelnheit, welches im Lyrischen liegt, kann der Inhalt von der höchsten Mannigfaltigkeit seyn und alle Richtungen des nationalen Lebens betreffen, doch mit dem wesentlichen Unterschiede, daß wenn das Epos in ein und demselben Werke die Totalität des Volksgeistes in seiner wirklichen That und Zuständlichkeit auseinanderlegt, der bestimmtere Gehalt des lyrischen Gedichts sich auf irgend eine besondere Seite beschränkt, oder doch wenigstens nicht zu der explicirten Vollständigkeit und Entfaltung gelangen kann, welche das Epos, um seine Aufgabe zu erfüllen, haben muß. Die gesammte Lyrik eines Volkes darf deshalb wohl die Gesammtheit der nationalen Interessen, Vorstellungen und Zwecke durchlaufen, nicht aber das einzelne lyrische Gedicht. Poetische

Vielen, wie wir ſie in der epiſchen Poeſie fanden, hat die Lyrik nicht aufzuzeigen. Dagegen genießt ſie den Vorzug, faſt zu allen Zeiten der nationalen Entwickelung entſtehen zu können, während das eigentliche Epos an beſtimmte urſprüngliche Epochen gebunden bleibt, und in ſpäteren Tagen proſaiſcher Ausbildung nur dürftiger gelingt.

c) Innerhalb dieſer Vereinzelung nun ſteht auf der einen Seite das Allgemeine als ſolches, das Höchſte und Tiefſte des menſchlichen Glaubens, Vorſtellens und Erkennens; der weſentliche Gehalt der Religion, Kunſt, ja ſelbſt der wiſſenſchaftlichen Gedanken, inſofern dieſelben ſich noch der Form der Vorſtellung und der Anſchauung fügen und in die Empfindung eingehn. Allgemeine Anſichten, das Subſtantielle einer Weltanſchauung, die tieferen Auffaſſungen durchgreifender Lebensverhältniſſe ſind deshalb aus der Lyrik nicht ausgeſchloſſen, und ein großer Theil des Inhalts, den ich bei Gelegenheit der unvollkommneren Arten des Epos berührt habe, (Abth. III. p. 327—29) fällt ſomit auch dieſer neuen Gattung gleichmäßig anheim.

β) Zu der Sphäre des in ſich Allgemeinen tritt ſodann zweitens die Seite der Beſonderheit, welche ſich nun mit dem Subſtantiellen eines Theils ſo verweben kann, daß irgend eine einzelne Situation, Empfindung, Vorſtellung u. ſ. f. in ihrer tieferen Weſentlichkeit erfaßt und ſomit ſelber in ſubſtantieller Weiſe ausgeſprochen wird. Dieß iſt z. B. durchweg beinahe bei Schiller der Fall, ſowohl in den eigentlich lyriſchen Gedichten als auch in den Balladen, in Betreff auf welche ich nur an die grandioſe Beſchreibung des Eumenidenchors in den Kranichen des Ibikus erinnern will, die weder dramatiſch noch epiſch, ſondern lyriſch iſt. Anderen Theils kann die Verbindung ſo zu Stande kommen, daß eine Mannigfaltigkeit beſonderer Züge, Zuſtände, Stimmungen, Vorfälle u. ſ. f. ſich als wirklicher Beleg für weitumfaſſende Anſichten und Ausſprüche einreiht, und durch das Allgemeine lebendig hindurchwindet. In der

Elegie und Epistel z. B., überhaupt bei reflektirender Weltbetrachtung wird diese Art der Verknüpfung häufig benutzt.

γ) Indem es endlich im Lyrischen das Subjekt ist, das sich anschaut, so kann demselben hiefür zunächst der an sich gleichgültigste Inhalt genügen. Dann nämlich wird das Gemüth selbst, die Subjektivität als solche, der eigentliche Gehalt, so daß es nur auf die Seele der Empfindung, und nicht auf den näheren Gegenstand ankommt. Die flüchtigste Stimmung des Augenblicks, das Aufjauchzen des Herzens, die schnell vorüberfahrenden Blitze sorgloser Heiterkeiten und Scherze, Trübsinn und Schwermuth, Klage, genug die ganze Stufenleiter der Empfindung wird hier in ihren momentanen Bewegungen oder einzelnen Einfällen über die verschiedenartigsten Gegenstände festgehalten, und durch das Aussprechen dauernd gemacht. Hier tritt im Felde der Poesie das Aehnliche ein, was ich früher bereits in Bezug auf die Genremalerei berührt habe. (Aesth. Vorh. II. p. 224—23.) Der Inhalt, die Gegenstände sind das ganz Zufällige, und es handelt sich nur noch um die subjektive Auffassung und Darstellung, deren Reiz in der lyrischen Poesie Theils in dem zarten Hauche des Gemüths, Theils in der Kunst fixirender Andeutungsweisen und in dem Wie überraschender Wendungen und Pointen liegen kann.

b) Was nun zweitens im Allgemeinen die Form betrifft, durch welche sich ein Inhalt zum lyrischen Kunstwerk wird, so bildet hier das Individuum in seinem innersten Vorstellen und Empfinden den Mittelpunkt. Das Ganze nimmt deshalb vom Herzen und Gemüth, und näher von der besonderen Stimmung und Situation der Dichters seinen Anfang, so daß der Gehalt und Zusammenhang der besonderen Seiten, zu welchen der Inhalt sich entwickelt, nicht objektiv von sich selbst als sachlicher Inhalt, oder von seiner äußeren Erscheinung als in sich beschlossene individuelle Begebenheit, sondern vom Subjekte gelenkt wird. Deshalb muß nun aber das Individuum in sich

ſelber poetiſch, phantaſiereich, empfindungsvoll oder groſsartig und tief in Betrachtungen und Gedanken, und vor allem ſelbſtſtändig in ſich, als eine für ſich abgeſchloſſene innere Welt erſcheinen, von welcher die Abhängigkeit und bloſse Willkür der Proſa abgeſtreift iſt. — Das lyriſche Gedicht erhält dadurch eine vom Epos ganz unterſchiedene Einheit, die Innerlichkeit nämlich der Stimmung oder Reflexion, die ſich in ſich ſelber ergeht, ſich in der Außenwelt wiederſpiegelt, ſich ſchildert, beſchreibt, oder ſich ſonſt mit irgend einem Gegenſtande beſchäftigt, und in dieſem ſubjektiven Intereſſe das Recht behält, beinahe wo es will anzufangen und abzubrechen. Horaz z. B. iſt häufig da ſchön zu Ende, wo man der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe und Art der Aeuſſerung gemäſs meinen ſollte, die Sache müſste nun erſt recht ihren Anfang nehmen, d. h. er beſchreibt z. B. nur eine Empfindungen, Befehle, Anhalten zu einem Feſte, ohne daſs wir von dem weiteren Hergang und Gelingen deſſelben irgend etwas erfahren. Ebenſo giebt auch die Art der Stimmung, der individuelle Zuſtand des Gemüthes, der Grad der Leidenſchaft, die Heftigkeit, das Spornen und ſpringende Herüber und Hinüber oder die Ruhe der Seele und Stille der ſich langſam fortbewegenden Betrachtung die allerverſchiedenartigſten Normen für den innern Fortgang und Zuſammenhang ab. Im Allgemeinen läſst ſich deshalb in Rückſicht auf alle dieſe Punkte, der vielfach beſtimmbaren Wandelbarkeit des Innern wegen, nur wenig Feſtes und Durchgreifendes aufſtellen. Die näheren Unterſchiede will ich nur folgende Seiten herausheben.

α) Wie wir im Epos mehrere Arten fanden, welche ſich gegen den epiſchen Ton des Vortrags hinneigten, ſo kann man auch die Lyrik zu ihrem Gegenſtande und zu ihrer Form eine dem Gehalt und der äuſseren Erſcheinung nach epiſche Begebenheit nehmen und inſofern an das Epiſche herankommen. Heldenlieder, Romanzen, Balladen z. B. gehören hieher. Die Form für das Ganze iſt in dieſen Arten einer Seits erzählend, indem

der Hergang und Verlauf einer Sensation und Begebenheit, einer Wendung im Schicksal der Nation u. s. w. berichtet wird. Anderer Seits aber bildet der Gegenstand ganz lyrisch, denn nicht die sachgetreue Schilderung und Darstellung des realen Geschehens, sondern umgekehrt die Auffassungsweise und Empfindung des Subjekts, die freudige oder klagende, muthige oder gebeugte Stimmung, die durch das Ganze hindurch klingt, ist die Hauptsache, und ebenso gehört auch die Wirkung, zu welcher selbst ein Werk gebildet wird, ganz der lyrischen Sphäre an. Was nämlich der Dichter im Hörer hervorzubringen beabsichtigt, ist die gleiche Gemüthsstimmung, in die ihn das erzählte Begebniß versetzt, und welche er deshalb ganz in die Darstellung hineingelegt hat. Er leidet seine Schwermuth, Trauer, Heiterkeit, seine Gluth der Passionsnoth u. s. f. in einem analogen Begebniß in der Weise aus, daß nicht der Vorfall selbst, sondern die sich darin wiederspiegelnde Gemüthslage den Mittelpunkt einnimmt, weshalb er denn auch vorzugsweise nur diejenigen Züge hervorhebt, und empfindungsvoll schildert, welche mit seiner innern Bewegung zusammenklingen, und insofern sie dieselbe am lebendigsten aussprechen, das gleiche Gefühl auch im Hörer anregen am meisten befähigt sind. So ist der Inhalt zwar episch, die Behandlung aber lyrisch.

Was das Nähere anbelangt, so fallen hierunter:

aa) Erstens das Epigramm, wenn es nämlich nicht als Aufschrift ganz kurz und objektiv nur anfängt, was die Sache ist, sondern wenn sich an diesen Anfang sogleich eine Empfindung knüpft, und der Inhalt dadurch aus seiner sachlichen Realität heraus ins Innere hineinverlegt ist. Dann nämlich giebt sich das Subjekt nicht mehr gegen den Gegenstand auf, sondern macht umgekehrt gerade sich zu demselben, seine Wünsche in Betreff auf ihn, seine subjektiven Scherze, scharfsinnigen Verknüpfungen und unvermutheten Einfälle geltend. Schon die griechische Anthologie enthält viele schöne witzige Epigramme, welche den

epischen Ton nicht mehr festhalten, und auch in neuerer Zeit finden wir bei den Franzosen in den pikanten Couplets, wie sie z. B. in ihren Vaudevilles so häufig vorkommen, und bei uns Deutschen in den Sinngedichten, Xenien u. s. f. etwas Aehnliches, das hieher zu rechnen ist. Auch Grabschriften selbst können in Rücksicht auf die vorwaltende Empfindung diesen lyrischen Charakter annehmen.

β,2) In derselben Weise **zweitens** breitet sich die Lyrik auch zur schildernden Erzählung aus. Als nächste und einfachste Form will ich in diesem Kreise nur die **Romanze** nennen, insofern sie die verschiedenen Scenen einer Begebenheit vereinzelt, und dann jede für sich, in vollem Mitgefühle der Schilderung, rasch in gedrungenen Hauptzügen fortgehend darstellt. Diese feste und bestimmte Auffassung des eigentlich Charakteristischen einer Situation und scharfe Heraushebung bei der vollen subjektiven Theilnahme tritt besonders bei den Spaniern in nobler Weise hervor, und verleiht ihren erzählenden Romanzen eine große Wirkung. Es ist über diesen lyrischen Gemälden eine gewisse Helligkeit verbreitet, welche mehr der klarsondernden Genauigkeit der Anschauung als der Innigkeit des Gemüths zugehört.

γ,2) Die **Balladen** dagegen umfassen, wenn auch in kleinerem Maaßstabe als in der eigentlich epischen Poesie, meist die Totalität eines in sich beschlossenen Begebnisses, dessen Bild sie freilich auch nur in den hervorstechendsten Momenten entwerfen, zugleich aber die Tiefe des Herzens, das sich ganz damit verwebt, und den Gemüthston der Klage, Schwermuth, Trauer, Freudigkeit u. s. f. voller, und doch koncentrirter und inniger hervordringen lassen. Die Engländer besitzen vornehmlich aus der früheren ursprünglichen Epoche ihrer Poesie viele solcher Gedichte, überhaupt liebt die Volkspoesie dergleichen meist unglückliche Geschichten und Kollisionen im Tone der schauerlichen, die Brust mit Angst beengenden, die Stimme erstickenden

Empfindung zu erzählen. Doch auch in neuerer Zeit haben sich bei uns Bürger und dann vor allem Goethe und Schiller eine Meisterschaft in diesem Felde erworben; Bürger durch seine traurliche Naivetät; Goethe bei aller anschaulichen Klarheit durch die innigere Seele, welche sich durch das Ganze lyrisch hindurchzieht, und Schiller wieder durch die großartige Erhebung und Empfindung für den Grundgedanken, den er in Form einer Begebenheit dennoch durchweg lyrisch aussprechen will, um das Herz des Zuhörers dadurch in eine ebenso lyrische Bewegung des Gemüths und der Betrachtung zu versetzen.

β) Explicirter nun zweitens tritt schon das subjektive Element der lyrischen Poesie dann heraus, wenn irgend ein Vorfall, als wirkliche Situation zur bloßen Veranlassung für den Dichter wird, sich darin oder darüber zu äußern. Dieß ist in dem sogenannten Gelegenheitsgedichte der Fall. So sangen z. B. bereits Kallinus und Tyrtaeus ihre Kriegselegieen für wirkliche Zustände, von denen sie ihren Ausgangspunkt nahmen, und für die sie begeistern wollten, obschon ihre subjektive Individualität, ihr eigenes Herz und Gemüth noch wenig zum Vorschein kommt. Auch die pindarischen Preisgesänge haben in bestimmten Wettkämpfern und Siegern und in den besondern Verhältnissen derselben ihren nähern Anlaß gefunden, und mehr noch sieht man vielen horazischen Oden eine specielle Veranlassung, ja die Intention und den Gedanken an: ich will doch auch als dieser gebildete und berühmte Mann ein Gedicht darauf machen. Am meisten jedoch hat Goethe in neuerer Zeit eine Vorliebe für diese Gattung gehabt, weil ihm in der That jeder Lebensvorfall sogleich zum Gedicht wurde.

γ) Soll nun aber das lyrische Kunstwerk nicht in Abhängigkeit von der äußeren Gelegenheit und den Zwecken gerathen, welche in derselben liegen, sondern als ein selbstständiges Ganze für sich dastehn, so gehört dazu wesentlich, daß der Dichter die Veranlassung auch nur als Gelegenheit benutze, um

ſich ſelbſt, ſeine Stimmung, Freudigkeit, Wehmuth, oder Denkweiſe und Lebensanſicht überhaupt auszuſprechen. Die vornehmlichſte Bedingung für die lyriſche Subjektivität beſteht deshalb darin, den realen Inhalt ganz in ſich hineinzunehmen, und zu dem Ihrigen zu machen. Denn der eigentlich lyriſche Dichter lebt in ſich, faßt die Verhältniſſe nach ſeiner poetiſchen Individualität auf, und giebt nun, wie mannigfaltig er auch ſein Inneres mit der vorhandenen Welt und ihren Zuſtänden, Verwickelungen und Schickſalen verſchmelzt, dennoch in der Darſtellung dieſes Stoffs nur die eigene ſelbſtſtändige Lebendigkeit ſeiner Empfindungen und Betrachtungen kund. Wenn z. B. Pindar eingeladen wurde, einen Sieger in den Wettſpielen zu beſingen, oder es aus eigenem Antriebe that, ſo bemächtigte er ſich doch dermaaßen ſeines Gegenſtandes, daß ſein Werk nicht etwa ein Gedicht auf den Sieger wurde, ſondern ein Erguß, den er aus ſich ſelbſt herausſang.

ββ) Was nun die nähere Darſtellungsart eines ſolchen Gelegenheitsgedichtes angeht, ſo kann dieſelbe allerdings einer Seits ihren beſtimmteren Stoff und Charakter, ſowie die innere Organiſation des Kunſtwerks aus der realen Wirklichkeit des als Inhalt ergriffenen Vorfalls oder Subjekts entnehmen. Denn gerade dieſer Inhalt iſt es ja, von dem ſich das dichteriſche Gemüth bewegt zeigen will. Als deutlichſtes wenn auch extremes Beiſpiel brauche ich nur an Schiller's Lied von der Glocke zu erinnern, welches die äußeren Stufenfolgen im Geſchäft des Glockengießens als die weſentlichen Haltpunkte für den Entwickelungsgang des ganzen Gedichts hinſtellt, und ſich dann hieran erſt die entſprechenden Ergüſſe der Empfindung, ſo wie die verſchiedenartigen Lebensbetrachtungen und ſonſtigen Schilderungen menſchlicher Zuſtände ſchließen läßt. In einer anderen Art entlehnt auch Pindar aus dem Geburtsorte des Siegers, aus den Thaten des Stamms, dem derſelbe angehört, oder aus anderweitigen Lebensverhältniſſen die nähere Gelegenheit, gerade dieſe und keine anderen Got-

ter zu preisen, nur dieser Thaten und Schicksale Erwähnung zu thun, nur diese bestimmten Betrachtungen anzustellen, diese Weisheitssprüche einzuflechten u. s. f. Andrer Seits aber ist der lyrische Dichter auch hierin wieder vollständig frei, indem nicht die äußere Gelegenheit als solche, sondern er selbst mit seinem Innern sich zum Gegenstande wird, und es deshalb von der besondern subjektiven Ansicht und poetischen Gemüthsstimmung allein abhängig macht, welche Seiten des Gegenstandes und in welcher Folge und Verwebung sie zur Darstellung gelangen sollen. Der Grad nun, in welchem die objektive Gelegenheit mit ihrem sachlichen Inhalt, oder die eigene Subjektivität des Dichters überwiegen, oder beide Seiten sich durchdringen dürfen, läßt sich nicht a priori nach einem festen Maaßstabe angeben.

77) Die eigentlich lyrische Einheit aber giebt nicht der Anlaß und dessen Realität, sondern die subjektive innere Bewegung und Auffassungsweise. Denn die einzelne Stimmung oder allgemeine Betrachtung, zu welcher die Gelegenheit poetisch erregt, bildet den Mittelpunkt, von dem aus nicht nur die Färbung des Ganzen, sondern auch der Umkreis der besonderen Seiten, die sich entfalten können, die Art der Ausführung und Verknüpfung, und somit der Halt und Zusammenhang des Gedichts als Kunstwerkes bestimmt wird. So hat Pindar z. B. an den genannten objektiven Lebensverhältnissen seiner Sieger, die er besingt, einen realen Kern für die Gliederung und Entfaltung, bei den einzelnen Gedichten aber sind es immer andere Gesichtspunkte, eine andere Stimmung — der Warnung, des Trostes, der Erhebung z. B. — die er hindurchwalten läßt, und welche, obschon sie allein dem Dichter als poetischen Subjekt angehören, dennoch gerade den Umfang dessen, was er von jenen Verhältnissen berühren, ausführen oder übergehen will, sowie die Art der Beleuchtung und Verbindung eingeben, deren er sich zu der beabsichtigten lyrischen Wirkung bedienen muß.

γ) Drittens jedoch braucht der echt lyriſche Dichter nicht von äußeren Begebenheiten auszugehn, die er empfindungsreich erzählt, oder von ſonſtigen realen Umſtänden und Veranlaſſungen, die ihm zum Anſtoß ſeines Erguſſes werden, ſondern er iſt für ſich eine ſubjektiv abgeſchloſſene Welt, ſo daß er die Anregung wie den Inhalt in ſich ſelber ſuchen, und deshalb bei den inneren Situationen, Zuſtänden, Begegniſſen und Leidenſchaften ſeines eigenen Herzens und Geiſtes ſtehn bleiben kann. Hier wird ſich der Menſch in ſeiner ſubjektiven Innerlichkeit ſelber zum Kunſtwerk, während dem epiſchen Dichter der fremde Heros und deſſen Thaten und Ereigniſſe zum Inhalt dienen.

αα) Doch auch in dieſem Felde kann noch ein erzählendes Element eintreten, wie z. B. bei vielen der ſogenannten anakreontiſchen Lieder, welche heitre Bildchen von Vorfällen mit Eros u. ſ. f., in lieblicher Rundung aufſtellen. Solches Begegniß muß dann aber mehr nur gleichſam die Erklärung einer innern Situation des Gemüthes ſeyn. So benutzt auch Horaz wieder auf andere Weiſe in ſeinem Integer vitae den Vorfall, daß ihm ein Wolf begegnet, nicht ſo, daß wir das Ganze dürften ein Gelegenheitsgedicht nennen, ſondern als Beleg des Satzes, mit dem er beginnt, und der Unſtörbarkeit der Liebesempfindung, mit der er endet.

ββ) Ueberhaupt braucht die Situation, in welcher der Dichter ſich darſtellt, ſich nicht bloß auf das Innere als ſolches zu beſchränken, ſondern darf ſich als konkrete und damit auch äußerliche Totalität erweiſen, indem der Dichter ſich in ebenſo ſubjektivem als realem Daſeyn giebt. In den eben angeführten anakreontiſchen Liedern z. B. ſchildert ſich der Dichter unter Roſen, ſchönen Mädchen und Knaben, bei Wein und Tanz in dem heitern Genuß, ohne Verlangen und Sehnſucht, ohne Pflicht und Verabſäumung höherer Zwecke, die hier gar nicht vorhanden ſind, wie einen Heros, der unbefangen und frei, und daher ohne Beſchränktheit oder Mangel, nur dieſes Eine iſt, was er iſt, ein Menſch ſeiner eigenen Art als ſubjektives Kunſtwerk.

Auch in den Liebesliedern des Hafis ſieht man die ganze lebendige Individualität des Dichters, wechſelnd an Inhalt, Stellung, Ausdruck, ſo daß es beinah zum Humor fortgeht. Doch hat er kein beſonderes Thema bei ſeinen Gedichten, kein objektives Bild, keinen Gott, keine Mythologie, — ja wenn man dieſe freien Ergüſſe lieſt, fühlt man, daß die Orientalen überhaupt keine Gemälde und bildende Kunſt haben kennten, — er geht von einem Gegenſtande zum andern, er läßt ſich überall herumgehen, aber es iſt eine Scene, worin immer der ganze Mann mit ſeinem Wein, Schenken, Mädchen, Hof u. ſ. f. in ſchöner Offenheit, ohne Begierde und Selbſtſucht in reinem Genuß Aug in Auge, Seele in Seele vor uns gebracht iſt. — Proben dieſer Art der Darſtellung einer nicht nur innern, ſondern auch äußeren Situation laſſen ſich aufs mannigfaltigſte angeben. Führt ſich jedoch der Dichter ſo in ſeinen ſubjektiven Zuſtänden aus, ſo ſind wir nicht geneigt, etwa die partikulären Einbildungen, Liebſchaften, häuslichen Angelegenheiten, Vetter- und Baſengeſchichten kennen zu lernen, wie dieß ſelbſt bei Kleyſtock's Cidli und Fanny der Fall iſt, ſondern wir wollen etwas allgemein Menſchliches, um es poetiſch mitempfinden zu kennen, vor Augen haben. Von dieſer Seite her kann deshalb die Lyrik leicht zu der falſchen Prätenſion fortgehn, daß an und für ſich ſchon das Subjektive und Partikuläre von Intereſſe ſeyn müſſe. Dagegen kann man viele der goetheſchen Lieder, obſchon Goethe ſie nicht unter dieſer Rubrik aufgeführt hat, geſellige Lieder nennen. In Geſellſchaft nämlich giebt man nicht ſich ſelbſt; im Gegentheil, man ſtellt ſeine Partikularität zurück, und unterhält durch ein Drittes, eine Geſchichte, Anekdote, durch Züge von Anderen, die man dann in beſonderer Laune auffaßt und dem eigenen Tone gemäß durchführt. In dieſem Falle iſt der Dichter er ſelbſt und auch nicht; er giebt nicht ſich, ſondern *etwas* zum Beſten, und iſt gleichſam ein Schauſpieler, der unendlich viele Rollen durch-

ſpielt, jetzt hier, dann dort verweilt, hier eine Scene, dort eine Gruppirung einen Augenblick feſthält, doch was er auch darſtellen mag, immer zugleich ſein eigenes künſtleriſches Innere, das Selbſtempfundene und Durchlebte lebendig darein verwebt.

77) Iſt nun aber die innere Subjektivität der eigentliche Quell der Lyrik, ſo muß ihr auch das Recht bleiben, ſich auf den Ausdruck rein innerlicher Stimmungen, Reflexionen u. ſ. f. zu beſchränken, ohne ſich zu einer konkreten auch in ihrer Aeußerlichkeit dargeſtellten Situation auseinanderzulegen. In dieſer Rückſicht erweiſt ſich ſelbſt das ganz leere Lirum-larum, das Singen und Trällern rein um des Singens willen als echt lyriſche Befriedigung des Gemüths, dem die Worte mehr oder weniger bloße gleichgültige Vehikel für die Aeußerung der Heiterkeiten und Schmerzen werden, doch als Erſatz nun auch ſogleich die Hülfe der Muſik herbeirufen. Beſonders Volkslieder gehen häufig über dieſe Ausdrucksweiſe nicht hinaus. Auch in goetheſchen Liedern, bei denen es dann aber ſchon zu einem beſtimmteren reichhaltigeren Ausdruck kommt, iſt es oft nur irgend ein einzelner momentaner Scherz, der Ton einer flüchtigen Stimmung, aus dem der Dichter nicht heraus geht, und daraus ein Liedchen macht, einen Augenblick zu pfeifen. In anderen behandelt er dagegen ähnliche Stimmungen weitläufiger, ſelbſt methodiſch, wie z. B. in dem Liede: „Ich hab mein Sach' auf nichts geſtellt", wo erſt Geld und Gut, dann die Weiber, Reiſen, Ruhm und Ehre, und endlich Kampf und Krieg als vergänglich erſcheinen, und die freie ſorgloſe Heiterkeit allein der immer wiederkehrende Refrain bleibt. — Umgekehrt aber kann ſich auf dieſem Standpunkte das ſubjektive Innere gleichſam zu Gemüthsſituationen der großartigſten Anſchauung und der über alles hinblickenden Ideen erweitern und vertiefen. Von dieſer Art iſt z. B. ein großer Theil der ſchillerſchen Gedichte. Das Vernünftige, Große iſt Angelegenheit ſeines Herzens; doch beſingt er weder hymnenartig einen religiöſen oder ſubſtantiellen Gegen-

stand, noch tritt er bei äußeren Gelegenheiten auf fremden Anstoß als Sänger auf, sondern fängt im Gemüthe an, dessen höchste Interessen bei ihm die Ideale des Lebens, der Schönheit, die unvergänglichen Rechte und Gedanken der Menschheit sind.

c) Ein dritter Punkt endlich, worüber wir noch in Rücksicht auf den allgemeinen Charakter der lyrischen Poesie zu sprechen haben, betrifft die allgemeine Stufe des Bewußtseyns und der Bildung, aus welcher das einzelne Gedicht hervorgeht.

Auch in dieser Beziehung nimmt die Lyrik einen der epischen Poesie entgegengesetzten Standpunkt ein. Wenn wir nämlich für die Blüthezeit des eigentlichen Epos einen im Ganzen noch unentwickelten, zur Prosa der Wirklichkeit noch nicht herangereiften nationalen Zustand forderten, so sind umgekehrt der Lyrik vornehmlich solche Zeiten günstig, die schon eine mehr oder weniger fertig gewordene Ordnung der Lebensverhältnisse herausgestellt haben, indem erst in solchen Tagen der einzelne Mensch sich dieser Außenwelt gegenüber in sich selbst reflektirt, und sich aus ihr heraus in seinem Innern zu einer selbstständigen Totalität des Empfindens und Vorstellens abschließt. Denn in der Lyrik ist es eben nicht die objektive Gesammth it und individuelle Handlung, sondern das Subjekt als Subjekt, was die Form und den Inhalt abgiebt. Dieß darf jedoch nicht etwa so verstanden werden, als ob das Individuum, um sich lyrisch äußern zu können, sich von allem und jedem Zusammenhange mit nationalen Interessen und Anschauungen losmachen, und formell nur auf seine eigenen Füße stellen müsse. Im Gegentheil in dieser abstrakten Selbstständigkeit würde als Inhalt nur die ganz zufällige und partikuläre Leidenschaft, die Willkür der Begierde und des Beliebens übrig bleiben, und die schlechte Querköpfigkeit der Einfälle und bizarre Originalität der Empfindung ihren unbegrenzten Spielraum gewinnen. Die echte Lyrik hat, wie jede wahre Poesie, den wahren Gehalt der menschlichen Brust auszusprechen. Als lyrischer Inhalt jedoch

muß auch das Sachlichſte und Subſtantiellſte als ſubjektiv empfunden, angeſchaut, vorgeſtellt oder gedacht erſcheinen. *Zweitens* ferner handelt es ſich hier nicht um das bloße ſich Aeußern des individuellen Inneren, um das erſte unmittelbare Wort, welches epiſch ſagt, was die Sache ſey, ſondern um den *kunſtreichen*, von der zufälligen, gewöhnlichen Aeußerung verſchiedenen Ausdruck des *poetiſchen* Gemüths. Die Lyrik erheiſcht deshalb, jemehr gerade die bloße Koncentration des Herzens ſich zu vielſeitigen Empfindungen und umfaſſenderen Betrachtungen aufſchließt, und das Subjekt ſich in einer ſchon proſaiſch ausgeprägteren Welt ſeines poetiſchen Innern bewußt wird, nun auch eine erworbene Bildung zur Kunſt, welche gleichfalls als der Vorzug und das ſelbſtſtändige Werk der zur Vollendung ausgearbeiteten ſubjektiven Naturgabe hervortreten muß. Dieß ſind die Gründe, aus denen die Lyrik nicht auf beſtimmte Zeitepochen in der geiſtigen Entwickelung eines Volks beſchränkt bleibt, ſondern in den verſchiedenſten Epochen reichhaltig blühen kann, und hauptſächlich der neuern Zeit, in der jedes Individuum ſich das Recht ertheilt, für ſich ſelbſt ſeine eigenthümliche Anſicht und Empfindungsweiſe zu haben, günſtig iſt.

Als durchgreifende Unterſchiede laſſen ſich jedoch folgende allgemeinere Standpunkte angeben:

α) *Erſtens* die lyriſche Aeußerungsart der *Volkspoeſie*.

αα) In ihr vornehmlich kommt die mannigfaltige *Beſonderheit* der Nationalitäten zum Vorſchein, weshalb man auch in dem univerſellen Intereſſe unſerer Gegenwart nicht müde wird, Volkslieder jeder Art zu ſammeln, um die Eigenthümlichkeit aller Völker kennen zu lernen, nachzuempfinden und nachzuleben. Schon Herder that viel hiefür, und auch Goethe hat in ſelbſtſtändigeren Nachbildungen höchſt verſchiedenartige Produkte dieſer Gattung unſerer Empfindung anzunähern verſtanden. Vollſtändig aber mitempfinden kann man nur die Lieder ſeiner eigenen Nation, und wie ſehr wir Deutſche uns auch in's

Ausland hineinzumachen im Stande sind, so ist doch immer die letzte Musik eines nationalen Inneren anderen Völkern etwas Fremdes, das um in ihnen auch den heimischen Ton der eigenen Empfindung anklingen zu lassen, erst einer umarbeitenden Nachhülfe bedarf. Diese hat Goethe jedoch den ausländischen Volksliedern, die er uns zugebracht, auf die sinnvollste und schönste Weise nur insoweit angedeihen lassen, als dadurch, wie z. B in dem Klaggesang der edlen Frauen des Asan Aga aus dem Morlackischen, die Eigenthümlichkeit solcher Gedichte noch durchaus ungefährdet aufbewahrt bleibt.

β, β) Der allgemeine Charakter nun der lyrischen Volkspoesie ist dem des ursprünglichen Epos nach der Seite hin zu vergleichen, daß sich der Dichter als Subjekt nicht heraushebt, sondern sich in seinen Gegenstand hineinverliert. Obschon sich deshalb im Volksliede die koncentrirteste Innigkeit des Gemüths aussprechen kann, so ist es dennoch nicht ein einzelnes Individuum, welches sich darin auch mit seiner subjektiven Eigenthümlichkeit künstlerischer Darstellung kenntlich macht; sondern nur eine Volksempfindung, die das Individuum ganz und voll in sich trägt, insofern es für sich selbst noch kein von der Nation und deren Daseyn und Interessen abgelöstes inneres Vorstellen und Empfinden hat. Als Voraussetzung für solche ungetrennte Einheit ist ein Zustand nothwendig, in welchem die selbstständige Reflexion und Bildung noch nicht erwacht ist, so daß nun also der Dichter ein als Subjekt zurücktretendes bloßes Organ wird, vermittelst dessen sich das nationale Leben in seiner lyrischen Empfindung und Anschauungsweise äußert. Diese unmittelbare Ursprünglichkeit giebt dem Volksliede allerdings eine reflexionslose Frische kerniger Gedrungenheit und schlagender Wahrheit, die oft von der größten Wirkung ist, aber es erhält dadurch zugleich auch leicht etwas Fragmentarisches, Abgerissenes und einen Mangel an Explikation, der bis zur Unklarheit fortgehen kann. Die Empfindung versteckt sich tief, und kann

und will nicht zum vollſtändigen Ausſprechen kommen. Außerdem fehlt dem ganzen Standpunkte gemäß, obſchon die Form im allgemeinen vollſtändig lyriſcher d. h. ſubjektiver Art iſt, dennoch, wie geſagt, das Subjekt, das dieſe Form und deren Inhalt als Eigenthum gerade ſeines Herzens und Geiſtes, und als Produkt ſeiner Kunſtbildung ausſpricht.

77) Völker, welche es nur zu dergleichen Gedichten, und es weder zu einer weiteren Stufe der Lyrik, noch zu Epopöen und dramatiſchen Werken bringen, ſind deshalb meiſt halbrohe barbariſche Nationen von unausgebildeter Wirklichkeit, und vorübergehenden Fehden und Schickſalen. Denn machten ſie ſelbſt in dieſen heroiſchen Zeiten ein in ſich reichhaltiges Ganzes aus, deſſen beſondere Seiten bereits zu ſelbſtſtändiger und doch zuſammenſtimmender Realität herausgearbeitet wären, und den Boden für in ſich konkrete und individuell abgeſchloſſene Thaten abgeben könnten, ſo würden unter ihnen bei urſprünglicher Poeſie auch epiſche Dichter erſtehen. Der Zuſtand, aus welchem wir ſolche Lieder als einzige und letzte poetiſche Ausdrucksweiſe des nationalen Geiſtes hervorgehn ſehn, beſchränkt ſich deshalb mehr auf Familienleben, Zuſammenhalten in Stämmen, ohne weitere Organiſation eines ſchon zu Heroenſtaaten herangereiften Daſeyns. Kommen Erinnerungen an nationale Thaten vor, ſo ſind dieß meiſt Kämpfe gegen fremde Unterdrücker, Raubzüge, Reaktionen der Wildheit gegen Wildheit, oder Thaten Einzelner gegen Einzelne ein und deſſelben Volkes, in deren Erzählung ſich dann Klage und Wehmuth oder ein heller Jubel über vorübergehende Siege freien Lauf läßt. Das zu entwickelter Selbſtſtändigkeit nicht entfaltete wirkliche Volksleben iſt auf die innere Welt der Empfindung zurückgewieſen, die dann aber ebenſo im Ganzen unentwickelt bleibt, und wenn ſie dadurch auch an Konzentration gewinnt, dennoch nun auch ihrem Inhalte nach häufig roh und barbariſch iſt. Ob daher Volkslieder für uns ein poetiſches Intereſſe oder im Gegentheil etwas Zurückſchreckendes ha-

ben sollen, das hängt von der Art der Situationen und Empfindung ab, welche sie darstellen: denn was der Phantasie des einen Volkes vortrefflich erscheint, kann einem anderen abgeschmackt, grauenhaft und widrig seyn. So giebt es z. B. ein Volkslied, das die Geschichte von einer Frau erzählt, die auf Befehl ihres Mannes eingemauert wurde, und es durch ihre Bitten nur dahin bringt, daß ihr Löcher für ihre Brüste offen gelassen werden, um ihr Kind zu säugen, und die nun auch noch so lange lebt, bis das Kind die Muttermilch entbehren konnte. Dieß ist eine barbarische gräuliche Situation. Ebenso haben Räubereien, Thaten der Bravour und bloßen Wildheit Einzelner für sich nichts in sich, womit fremde Völker einer anderweitigen Bildung sympathisiren müßten. Volkslieder sind daher auch häufig das Partikulärste, für dessen Vortrefflichkeit es keinen festen Maaßstab mehr giebt, weil sie vom allgemein Menschlichen zu weit abliegen. Wenn wir deshalb in neuerer Zeit mit Liedern der Irokesen, Eskimo's und anderer wilder Völkerschaften sind bekannt geworden, so ist dadurch für poetischen Genuß der Kreis nicht eben jedesmal erweitert.

β) Indem nun aber die Lyrik das totale Aussprechen des innern Geistes ist, so kann sie weder bei der Ausdrucksweise, noch bei dem Inhalt der wirklichen Volkslieder oder der in dem ähnlichen Tone nachgesungenen späteren Gedichte stehn bleiben.

aaa) Einer Seits nämlich kommt es, wie wir so eben sahen, wesentlich darauf an, daß sich das in sich zusammengedrängte Gemüth dieser bloßen Konzentration und deren unmittelbaren Anschauung enthebe, und zum freien Vorstellen seiner selbst hindurchdringe, was in jenen so eben geschilderten Zuständen nur in unvollkommener Weise der Fall ist; anderer Seits hat es sich zu einer reichhaltigen Welt der Vorstellungen, Leidenschaften, Zustände, Konflikte auszubreiten, um alles, was die Menschenbrust in sich zu fassen im Stande ist, innerlich zu verarbeiten und als Erzeugniß des eigenen Geistes mitzutheilen. Denn die

Geſammtheit der lyriſchen Poeſie muß die Totalität des innern Lebens, ſoweit daſſelbe in die Poeſie einzugehen vermag, poetiſch ausſprechen, und gehört deshalb allen Bildungsſtufen des Geiſtes gemeinſam an.

ββ) Mit dem freien Selbſtbewußtſeyn hängt nun auch zweitens die Freiheit der ihrer ſelbſt gewiſſen Kunſt zuſammen. Das Volkslied ſingt ſich gleichſam unmittelbar wie ein Naturlaut aus dem Herzen heraus; die freie Kunſt aber iſt ſich ihrer ſelbſt bewußt, ſie verlangt ein Wiſſen und Wollen deſſen, was ſie producirt, und bedarf einer Bildung zu dieſem Wiſſen, ſo wie einer zur Vollendung durchgebten Virtuoſität des Hervorbringens. Wenn daher die eigentlich epiſche Poeſie das eigene Bilden und Machen des Dichters verbergen muß, oder es dem ganzen Charakter ihrer Entſtehungszeit nach noch nicht kann ſichtbar werden laſſen, ſo geſchieht dieß nur deshalb, weil das Epos es mit dem objektiven, nicht aus dem dichtenden Subjekt hervorgegangenen Daſeyn der Nation zu thun hat, das daher auch in der Poeſie nicht als ſubjektives, ſondern als für ſich ſelbſtſtändig ſich entwickelndes Produkt erſcheinen muß. In der Lyrik dagegen iſt das Schaffen wie der Inhalt das Subjektive, und hat ſich deshalb auch als das, was es iſt, kundzugeben.

γγ) In dieſer Rückſicht ſcheidet ſich die ſpätere lyriſche Kunſtpoeſie ausdrücklich von dem Volksliede ab. Es giebt zwar auch Volkslieder, welche gleichzeitig mit den Werken eigentlich künſtleriſcher Lyrik entſtehen, ſie gehören ſodann aber ſolchen Kreiſen und Individuen an, die, ſtatt jener Kunſtbildung theilhaftig zu werden, ſich in ihrer ganzen Anſchauungsweiſe von dem unmittelbaren Volksſinne noch nicht losgelöſt haben. Dieſer Unterſchied zwiſchen lyriſcher Volks- und Kunſtpoeſie iſt jedoch nicht ſo zu nehmen, als gewinne die Lyrik erſt dann ihren Gipfelpunkt, wenn die Reflexion und der Kunſtverſtand im Verein mit ſelbſtbewußter Geſchicklichkeit in blendender Eleganz an ihr als die weſentlichſten Elemente zum Vorſchein kämen. Dieß

würde nichts Anderes heißen, als daß wir Horaz z. B. und die römischen Lyriker überhaupt zu den vorzüglichsten Dichtern dieser Gattung rechnen müßten, oder auch in ihrem Kreise die Meistersänger etwa der vorangehenden Epoche des eigentlichen Minnegesangs vorzuziehn hätten. In diesem Extreme aber darf jener Satz nicht aufgefaßt werden, sondern er ist nur in dem Sinne richtig, daß die subjektive Phantasie und Kunst eben um der selbstständigen Subjektivität willen, die ihr Princip ausmacht, für ihre wahre Vollendung auch das freie ausgebildete Selbstbewußtseyn des Vorstellens wie der künstlerischen Thätigkeit zur Voraussetzung und Grundlage haben müsse.

γ) Eine letzte Stufe endlich können wir von den bisher angedeuteten in folgender Weise unterscheiden. Das Volkslied liegt noch vor der eigentlichen Ausbildung einer auch prosaischen Gegenwart und Wirklichkeit des Bewußtseyns; die lyrische echte Kunstpoesie dagegen entreißt sich dieser bereits vorhandenen Prosa, und schafft aus der subjektiv selbstständig gewordenen Phantasie eine neue poetische Welt der inneren Betrachtung und Empfindung, durch welche sie sich erst den wahren Inhalt und die wahre Ausdrucksweise des menschlichen Innern lebendig erzeugt. Drittens aber giebt es auch eine Form des Geistes, die wiederum nach einer Seite hin höher steht als die Phantasie des Gemüths und der Anschauung, insofern sie ihren Inhalt in durchgreifenderer Allgemeinheit und nothwendigerem Zusammenhange zum freien Selbstbewußtseyn zu bringen vermag, als dieß der Kunst überhaupt möglich wird. Ich meine das philosophische Denken. Umgekehrt jedoch ist diese Form anderer Seits mit der Abstraktion behaftet, sich nur in dem Elemente des Denkens als der bloß ideellen Allgemeinheit zu entwickeln, so daß der konkrete Mensch sich nun auch gedrungen finden kann, den Inhalt und die Resultate seines philosophischen Bewußtseyns in konkreter Weise, als durchdrungen von Gemüth und Anschauung, Phantasie und Empfindung auszusprechen, um

darin einen totalen Ausdruck des ganzen Innern zu haben und zu geben.

Auf dieſem Standpunkte laſſen ſich vornehmlich zwei verſchiedene Auffaſſungsweiſen geltend machen. Eines Theils nämlich kann es die Phantaſie ſeyn, welche über ſich ſelbſt hinaus den Bewegungen des Denkens entgegenſtrebt, ohne doch zur Klarheit und feſten Gemeſſenheit philoſophiſcher Expoſitionen hindurchzudringen. Dann wird die Lyrik meiſt der Erguß einer in ſich kämpfenden und ringenden Seele, die in ihrem Gähren ſowohl der Kunſt als dem Denken Gewalt anthut, indem ſie das eine Gebiet überſchreitet, ohne in dem anderen zu Hauſe zu ſeyn oder heimiſch werden zu können. Anderen Theils aber iſt auch das in ſich als Denken beruhigte Philoſophiren im Stande, ſeine klar gefaßten und ſyſtematiſch durchgeführten Gedanken mit Empfindung zu beſeelen, durch Anſchauung zu verſinnlichen, und den wiſſenſchaftlich in ſeiner Nothwendigkeit offenbaren Gang und Zuſammenhang, wie dieß z. B. Schiller in manchen Gedichten thut, gegen jenes freie Spiel der beſonderen Seiten einzutauſchen, unter deſſen Scheine der Ungebundenheit die Kunſt hier ihre innere Einigungen um ſo mehr zu verbergen ſuchen muß, je weniger ſie in den nüchternen Ton didaktiſcher Auseinanderſetzung verfallen will.

2. Beſondere Seiten der lyriſchen Poeſie.

Nachdem wir nun bisher den allgemeinen Charakter des Inhalts, den die lyriſche Poeſie ſich geben, und der Form, in der ſie denſelben ausſprechen kann, ſowie die verſchiedenen Standpunkte der Bildung betrachtet haben, welche ſich mehr oder weniger dem Princip der Lyrik gemäß erweiſen, beſteht unſer nächſtes Geſchäft darin, dieſe allgemeinen Punkte nun auch ihren beſonderen Hauptſeiten und Beziehungen nach auszuführen.

Auch in dieſer Rückſicht will ich von vorn herein den Unterſchied andeuten, der zwiſchen der epiſchen und lyriſchen Poeſie

besteht. Bei Betrachtung der ersteren wendeten wir unsere vornehmlichste Aufmerksamkeit dem ursprünglichen nationalen Epos zu, und ließen dagegen die unzulänglichen Nebenarten, so wie das dichtende Subjekt, bei Seite liegen. Dieß dürfen wir in unserem jetzigen Gebiete nicht thun. Im Gegentheil stellen sich hier als die wichtigsten Gegenstände der Erörterung auf die eine Seite die dichtende Subjektivität, auf die andere, die Verzweigung der verschiedenen Arten, zu denen die Lyrik, welche überhaupt die Besonderheit und Vereinzelung des Inhalts und seiner Formen zum Princip hat, sich auszubreiten vermag. Wir können uns deshalb den nachfolgenden Gang für unsere näheren Besprechungen feststellen:

erstens haben wir unseren Blick auf den lyrischen Dichter zu richten;

zweitens müssen wir das lyrische Kunstwerk als Produkt der subjektiven Phantasie betrachten, und

drittens die Arten angeben, welche aus dem allgemeinen Begriff der lyrischen Darstellung hervorgehn.

a) Der lyrische Dichter.

α) Den Inhalt der Lyrik machen, wie wir sahen, einer Seits Betrachtungen aus, welche das Allgemeine des Daseyns und seiner Zustände zusammenfassen, anderer Seits die Mannigfaltigkeit des Besonderen. Als bloße Allgemeinheiten und besondere Anschauungen und Empfindungen aber sind beide Elemente bloße Abstraktionen, welche, um lebendige lyrische Individualität zu erlangen, einer Verknüpfung bedürfen, die innerlicher und deshalb subjektiver Art seyn muß. Als der Mittelpunkt und eigentliche Inhalt der lyrischen Poesie hat sich daher das poetische konkrete Subjekt, der Dichter, hinzustellen, ohne jedoch zur wirklichen That und Handlung fortzugehn, und sich in die Bewegung dramatischer Konflikte zu verwickeln. Seine einzige Aeußerung und That beschränkt sich im Gegentheil dar-

auf, daß er ſeinem Innern Worte leiht, die, was auch immer ihr Gegenſtand ſeyn mag, den geiſtigen Sinn des ſich ausſprechenden Subjekts darlegen, und den gleichen Sinn und Geiſt, denſelben Zuſtand des Gemüths, die ähnliche Richtung der Reflexion im Zuhörer zu erregen und wach zu erhalten bemüht ſind.

β) Hierbei kann nun die Aeußerung, obſchon ſie für Andere iſt, ein freier Ueberfluß der Heiterkeit, oder des zum Geſang ſich löſenden und im Lied ſich verſöhnenden Schmerzes ſeyn, oder der tiefere Trieb, die wichtigſten Empfindungen des Gemüths und weitreichendſten Betrachtungen nicht für ſich zu behalten, — denn wer ſingen und dichten *kann*, hat den Beruf dazu, und *ſoll* dichten. Doch ſind äußere Veranlaſſungen, ausdrückliche Einladung und dergleichen mehr in keiner Weiſe ausgeſchloſſen. Der große lyriſche Dichter aber ſchweift in ſolchem Falle bald von dem eigentlichen Gegenſtande ab, und ſtellt ſich ſelber dar. So wurde Pindar, um bei dieſem ſchon mehrfach erwähnten Beiſpiele zu bleiben, häufig aufgefordert, dieſen oder jenen ſieggekrönten Wettkämpfer zu feiern, ja er erhielt ſelbſt hin und wieder Geld dafür, und dennoch tritt Er, als Sänger, an die Stelle ſeines Helden, und preiſt nun in ſelbſtſtändiger Verknüpfung ſeiner eigenen Phantaſie die Thaten etwa der Voreltern, erinnert an alte Mythen, oder ſpricht ſeine tiefe Anſicht über das Leben, über Reichthum, Herrſchaft, über das, was groß und ehrenwerth, über die Hoheit und Lieblichkeit der Muſen, vor allem aber über die Würde des Sängers aus. So ehrt er auch in ſeinen Gedichten nicht ſowohl den Helden durch den Ruhm, den er über ihn verbreitet, ſondern er läßt *ſich*, den Dichter, hören. Nicht er hat die Ehre gehabt, jene Sieger zu beſingen, ſondern die Ehre, die ſie erhalten, iſt, daß Pindar ſie beſungen hat. Dieſe hervorragende innere Größe macht den Adel des lyriſchen Dichters aus. Homer iſt in ſeinem Epos als Individuum ſo ſehr aufgeopfert, daß man ihm jetzt nicht einmal eine Exiſtenz überhaupt mehr zugeſtehn will, doch

seine Heroen leben unsterblich fort; Pindar's Helden dagegen sind uns leere Namen geblieben, Er selbst aber, der sich gesungen und seine Ehre gegeben hat, steht unvergeßlich als Dichter da; der Ruhm, den die Helden in Anspruch nehmen dürfen, ist nur ein Anhängsel an dem Ruhme des lyrischen Sängers. — Auch bei den Römern erhält sich der lyrische Dichter zum Theil noch in dieser selbstständigen Stellung. So erzählt z. B. Sueton (T. III. p. 51. ed. Wolfii), daß Augustus dem Horaz die Worte geschrieben habe: an vereris, ne apud posteros tibi infame sit, quod videaris familiaris nobis esse; Horaz aber, da ausgenommen, wo er ex officio, wie man leicht herausfühlen kann, von Augustus spricht, kommt größtentheils bald genug auf sich selber zurück. Die 14te Ode des dritten Buchs z. B. hebt mit der Rückkehr des Augustus aus Hispanien nach dem Siege über die Cantabrer an; doch weiterhin rühmt Horaz nur, daß durch die Ruhe, welche Augustus der Welt wiedergegeben, nun auch er selbst als Dichter ruhig seines Nichtsthuns und seiner Muße genießen könne; dann befiehlt er, Kränze, Salben und alten Wein zur Feier zu bringen, und schnell die Neära herbeizuladen, — genug er hat es nur mit den Vorbereitungen zu seinem Feste zu thun. Doch auf Liebeskämpfe kommt es ihm jetzt weniger an als in seiner Jugend, zur Zeit des Konsul Plancus, denn dem Boten, den er schickt, sagt er ausdrücklich:

Si per invisum mora janitorem
Fiet, abito.

Mehr noch kann man es als einen ehrenwerthen Zug Klopstock's rühmen, daß er zu seiner Zeit wieder die selbstständige Würde des Sängers fühlte, und indem er sie aussprach und ihr gemäß sich hielt und betrug, den Dichter aus dem Verhältniß des Hofpoeten und Jedermannspoeten, sowie aus einer müßigen nichtsnutzigen Spielerei herausriß, womit ein Mensch sich nur ruinirt. Dennoch geschah es, daß nun gerade ihn zuerst der Buchhändler als seinen Poeten ansah. Klopstock's Ver-

leger in Halle bezahlte ihm für den Bogen der Meſſiade, einen oder zwei Thaler, glaub' ich, darüber hinaus aber ließ er ihm eine Weſte und Hoſe machen, und führte ihn ſo ausſtaffirt in Geſellſchaften umher, und ließ ihn in der Weſte und Hoſe ſehn, um bemerkbar zu machen, daß er ſie ihm angeſchafft habe. Dem Pindar dagegen, (ſo erzählen wenigſtens ſpätere, wenn auch nicht durchweg verbürgte Berichte), ſetzten die Athenienſer ein Standbild (Pausanias I. c. 8.), weil er ſie in einem ſeiner Geſänge gerühmt hatte, und ſandten ihm außerdem (Aeſchines ep. 4.) das Doppelte der Strafe, mit welcher ihn die Thebaner um des übermäßigen Lobes willen, das er der fremden Stadt geſpendet, nicht verſchonen wollten; ja es heißt ſogar, Apollo ſelber habe durch den Mund der Pythia erklärt, Pindar ſolle die Hälfte der Gaben erhalten, welche die geſammte Hellas zu den pythiſchen Spielen zu bringen pflegte.

γ) In dem ganzen Umkreis lyriſcher Gedichte ſtellt ſich drittens nun auch die Totalität eines Individuums ſeiner poetiſchen innern Bewegung nach dar. Denn der lyriſche Dichter iſt gedrungen, alles, was ſich in ſeinem Gemüth und Bewußtſeyn poetiſch geſtaltet, im Liede auszuſprechen. In dieſer Rückſicht iſt beſonders Goethe zu erwähnen, der in der Mannigfaltigkeit ſeines reichen Lebens ſich immer dichtend verhielt. Auch hierin gehört er zu den ausgezeichnetſten Menſchen. Seiten läßt ſich ein Individuum finden, deſſen Intereſſe ſo nach allen und jeden Seiten hin thätig war, und doch lebte er dieſer unendlichen Ausbreitung ohngeachtet durchweg in ſich, und was ihn berührte, verwandelte er in poetiſche Anſchauung. Sein Leben nach Außen, die Eigenthümlichkeit ſeines im Täglichen eher verſchloſſenen als offenen Herzens, ſeine wiſſenſchaftlichen Richtungen und Ergebniſſe andauernder Forſchung, die Erfahrungsſätze ſeines durchgebildeten praktiſchen Sinns, ſeine ethiſchen Maximen, die Eindrücke, welche die mannichfach ſich durchkreuzenden Erſcheinungen der Zeit auf ihn machten, die Reſultate,

die er ſich daraus zog, die ſprudelnde Luſt und der Muth der Jugend, die gebildete Kraft und innere Schönheit ſeiner Mannesjahre, die umfaſſende frohe Weisheit ſeines Alters, — alles ward bei ihm zum lyriſchen Erguß, in welchem er ebenſo das leichteſte Anſpielen an die Empfindung, als die härteſten ſchmerzlichen Konflikte des Geiſtes ausſprach, und ſich durch dieſes Ausſprechen davon befreite.

b) Das lyriſche Kunſtwerk.

Was zweitens das lyriſche Gedicht als poetiſches Kunſtwerk angeht, ſo läßt ſich wegen des zufälligen Reichthums an den verſchiedenartigſten Auffaſſungsweiſen und Formen des ſeiner Seits ebenſo unberechenbar mannigfaltigen Inhalts im Allgemeinen wenig darüber ſagen. Denn der ſubjektive Charakter dieſes ganzen Gebiets, obſchon daſſelbe ſich den allgemeinen Geſetzen der Schönheit und Kunſt auch hier nicht darf entziehen wollen, bringt es dennoch der Natur der Sache nach mit ſich, daß der Umfang von Wendungen und Tönen der Darſtellung ganz uneingeſchränkt bleiben muß. Es handelt ſich deshalb für unſeren Zweck nur um die Frage, in welcher Weiſe der Typus des lyriſchen Kunſtwerks ſich von dem des epiſchen unterſcheidet.

In dieſer Rückſicht will ich nur folgende Seiten kurz bemerklich machen:

erſtens die Einheit des lyriſchen Kunſtwerks;

zweitens die Art ſeiner Entfaltung;

drittens die Anſenſeite des Vereemaaſes und Vortrags.

α) Die Wichtigkeit, welche das Epos für die Kunſt hat, liegt, wie ich ſchon ſagte, beſonders bei urſprünglichen Epopoeen weniger in der totalen Ausbildung der vollendet künſtleriſchen Form, als in der Totalität des nationalen Geiſtes, welche ein und daſſelbe Werk in reichhaltigſter Entfaltung an uns vorüberführt.

aa) Solche eine Geſammtheit uns zu vergegenwärtigen muß das eigentlich lyriſche Kunſtwerk nicht unternehmen. Denn die Subjektivität kann zwar auch zu einem univerſellen Zuſammenfaſſen fortgehn, will ſie ſich aber wahrhaft als in ſich beſchloſſenes Subjekt geltend machen, ſo liegt in ihr ſogleich das Princip der Beſonderung und Vereinzlung. Doch iſt auch hiermit eine Mannigfaltigkeit von Anſchauungen aus der Naturumgebung, von Erinnerungen an eigne und fremde Erlebniſſe, mythiſche und hiſtoriſche Begebenheiten und dergleichen nicht von vorn herein ausgeſchloſſen, dieſe Breite des Inhalts aber darf hier nicht wie in dem Epos aus dem Grunde auftreten, weil ſie zur Totalität einer beſtimmten Wirklichkeit gehört, ſondern hat nur darin ihr Recht zu ſuchen, daß ſie in der ſubjektiven Erinnerung und beweglichen Kombinationsgabe lebendig wird.

ββ) Als den eigentlichen Einheitspunkt des lyriſchen Gedichts müſſen wir deshalb das ſubjektive Innere anſehn. Die Innerlichkeit als ſolche jedoch iſt Theils die ganz formelle Einheit des Subjekts mit ſich, Theils zerſplittert und zerſtreut ſie ſich zur bunteſten Beſonderung und verſchiedenartigſten Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen, Gefühle, Eindrücke, Anſchauungen u. ſ. f., deren Verknüpfung nur darin beſteht, daß ein und daſſelbe Ich ſie als dieſes Gefäß gleichſam in ſich trägt. Um den zuſammenhaltenden Mittelpunkt des lyriſchen Kunſtwerks abgeben zu können, muß deshalb das Subjekt einer Seits zur konkreten Beſtimmtheit der Stimmung oder Situation fortgeſchritten ſeyn, anderer Seits ſich mit dieſer Beſonderung ſeiner als mit ſich ſelber zuſammenſchließen, ſo daß es ſich in derſelben empfindet und vorſtellt. Dadurch allein wird es dann zu einer in ſich begrenzten ſubjektiven Totalität, und ſpricht nur das aus, was aus dieſer Beſtimmtheit hervorgeht und mit ihr in Zuſammenhang ſteht.

77) Am vollständigsten lyrisch ist in dieser Rücksicht die zu einem konkreten Zustande concentrirte Stimmung des Gemüthes, indem das empfindende Herz das Innerste und Eigenste der Subjektivität ist, die Reflexion und aufs Allgemeine gerichtete Betrachtung aber leicht in das Didaktische hinübergerathen, oder das Zufälligste und Sachliche des Inhalts in epischer Weise hervorheben kann.

β) Ueber die Entfaltung zweitens des lyrischen Gedichts läßt sich im Allgemeinen ebensowenig Bestimmtes feststellen, und ich muß mich daher auch hier auf einige durchgreifendere Bemerkungen einschränken.

αα) Die Fortentwickelung des Epos ist verweilender Art, und breitet sich überhaupt zur Darstellung einer weitverzweigten Wirklichkeit aus. Denn im Epos legt das Subjekt sich in das Objektive hinein, das sich nun seiner selbstständigen Realität nach für sich ausgestaltet und fortbewegt. Im Lyrischen dagegen ist es die Empfindung und Reflexion, welche umgekehrt die vorhandene Welt in sich hineinzieht, dieselbe in diesem inneren Elemente durchlebt, und erst, nachdem sie zu etwas selber Innerlichem geworden ist, in Wort, Satz und Aussprache. Im Gegensatze epischer Ausbreitung hat daher die Lyrik die Zusammengezogenheit zu ihrem Princips, und muß vornehmlich durch die innere Tiefe des Ausdrucks, nicht aber durch die Weitläufigkeit der Schilderung oder Explikation überhaupt wirken wollen. Doch bleibt dem lyrischen Dichter zwischen der fast verstummenden Gedrungenheit, und der zu breiterer Klarheit vollständig herausgearbeiteten Darstellung der größte Reichthum von Nüancen und Stufen offen. Ebensowenig darf die Veranschaulichung äußrer Gegenstände verbannt seyn. Im Gegentheil, die recht konkreten lyrischen Werke stellen das Subjekt auch in seine äußeren Situation dar, und nehmen deshalb die Naturumgebung, Lokalität u. s. f. gleichfalls in sich hinein; ja es giebt Gedichte, welche sich ganz auf dergleichen Schilderungen beschränken.

Dann aber macht nicht die reale Objektivität und deren plaſtiſche Ausmalung, ſondern das Anklingen des Aeußern an das Gemüth, die dadurch erregte Stimmung, das in ſolcher Umgebung ſich empfindende Herz das eigentlich Lyriſche aus, ſo daß uns durch die vor's Auge gebrachten Züge nicht dieſer oder jener Gegenſtand zur äußern Anſchauung, ſondern das Gemüth, das ſich in denſelben hineingelegt hat, zum innern Bewußtſeyn kommen, und uns zu derſelben Empfindungsweiſe oder Betrachtung bewegen ſoll. Das deutlichſte Beiſpiel liefern hierfür die Romanze und Ballade, welche, wie ich ſchon oben andeutete, um ſo lyriſcher ſind, jemehr ſie von der berichteten Begebenheit nur gerade das herausheben, was dem innern Seelenzuſtande entſpricht, in welchem der Dichter erzählt, und uns den ganzen Hergang in ſolcher Weiſe darbieten, daß uns daraus dieſe Stimmung ſelber lebendig zurückklingt. Deshalb bleibt alles eigentliche, wenn auch empfindungsvolle Ausmalen äußerer Gegenſtände, ja ſelbſt die weitläufige Charakteriſtik innerer Situationen in der Lyrik immer von geringerer Wichtigkeit, als das engere Zuſammenziehen und der beziehungsreich konzentrirte Ausdruck.

ββ) Epiſoden gewinnen ſind dem lyriſchen Dichter gleichfalls unverwehrt, doch darf er ſich ihrer aus einem ganz anderen Grunde als der epiſche bedienen. Für das Epos liegen ſie im Begriffe der objektiv ihre Seiten vollſtändigenden Totalität, und erhalten in Rückſicht auf den Fortgang der epiſchen Handlung zugleich den Sinn von Verzögerungen und Hemmniſſen. Ihre lyriſche Berechtigung dagegen iſt ſubjektiver Art. Das lebendige Individuum nämlich durchläuft ſeine innere Welt ſtoßweiſe, erinnert ſich bei den verſchiedenſten Gelegenheiten der verſchiedenſten Dinge, verknüpft das Allermannigfaltigſte, und läßt ſich, ohne dadurch von ſeiner eigentlichen Grundempfindung oder dem Gegenſtande ſeiner Reflexion abgebracht, von ſeiner Vorſtellung und Anſchauung hinüber und herüberführen. Die gleiche Lebendigkeit ſieht nun auch dem poetiſchen Innern zu, ob-

schen es sich manchmal schwer sagen läßt, ob dieses und jenes in einem lyrischen Gedichte episodisch zu nehmen sey oder nicht. Ueberhaupt aber gehören Abschweifungen, wenn sie nur die Einheit nicht zerreißen, vor allem aber überraschende Wendungen, witzige Kombinationen und plötzliche, fast gewaltsame Uebergänge gerade der Lyrik eigens an.

77) Deshalb kann die Art des Fortgangs und Zusammenhangs in diesem Gebiete der Dichtkunst gleichfalls Theils unterschiedener, Theils ganz entgegengesetzter Natur seyn. Im Allgemeinen verträgt die Lyrik, ebensowenig als das Epos, weder die Willkür des gewöhnlichen Verstandes, noch die bloß verständige Knüpfung oder den Syllogismus in seiner Nothwendigkeit dargelegten Zusammenhang des wissenschaftlichen Denkens, sondern verlangt eine Innigkeit und Selbstständigkeit auch der einzelnen Theile. Wenn sich aber für das Epos diese relative Trennung aus der Form des realen Erscheinens herschreibt, in dessen Typus die epische Poesie vorzüglich hinneigt, so giebt umgekehrt wieder der lyrische Dichter den besonderen Empfindungen und Vorstellungen, in denen er sich ausspricht, den Charakter freier Vereinzelung, weil jede derselben, obschon alle von der ähnlichen Stimmung und Veranlassungsweise getragen sind, dennoch ihrer Besonderheit nach ihn Genüge erfüllt, und dasselbe so lange auf diesen einen Punkt konzentrirt, bis es sich zu anderen Anschauungen und Seiten der Empfindung herüber wendet. Hiebei kann der fortleitende Zusammenhang ein wenig unterbrochener ruhiger Verlauf seyn, ebensowohl aber auch in lyrischen Sprüngen von einer Vorstellung vermittlungslos zu einer anderen weitabliegenden übergehn, so daß der Dichter sich scheinbar seinem Gegenstande entfremdet, und dem besonnen folgenden Verstande gegenüber in diesem Fluge trunkener Begeisterung sich von einer Macht berissen zeigt, deren Walten ihn selbst wider seinen Willen ergreift und mit sich fortreißt. Der Schwung und Kampf solcher Leidenschaft ist einigen Arten der Lyrik so

ſehr eigen, daß z. B. Horaz in vielen Gedichten dergleichen den Zuſammenhang anſcheinend auflöſende Sprünge mit feiner Berechnung künſtlich zu machen bemüht war. — Die mannigfaltigen Mittelſtufen der Behandlung endlich, welche zwiſchen dieſen Endpunkten des klarſten Zuſammenhangs und ruhigen Verlaufs einer Seits, und des ungebundenen Ungeſtüms der Leidenſchaft und Begeiſterung anderer Seits liegen, muß ich übergehn.

γ) Das Letzte nun, was uns in dieſer Sphäre noch zu beſprechen übrig bleibt, betrifft die äußere Form und Realität des lyriſchen Kunſtwerks. Hier herein fallen vornehmlich das Metrum und die Muſikbegleitung.

αα) Daß der Hexameter in ſeinem gleichmäßigen, gehaltenen und doch auch wieder lebendigen Fortſtrömen das Vortrefflichſte der epiſchen Sylbenmaaße ſey, läßt ſich leicht einſehen. Für die Lyrik nun aber haben wir ſogleich die größte Mannigfaltigkeit verſchiedener Metra und die vielſeitigere innere Struktur derſelben zu fordern. Der Stoff des lyriſchen Gedichts nämlich iſt nicht der Gegenſtand in ſeiner ihm ſelbſt angehörigen realen Entfaltung, ſondern die ſubjektive innere Bewegung des Dichters, deren Gleichmäßigkeit oder Wechſel, Unruhe oder Ruhe, ſtilles Hinfließen oder ſtrudelnderes Fluthen und Springen ſich nun auch als zeitliche Bewegung der Wortklänge, in denen ſich das Innere kundgiebt, äußern muß. Die Art der Stimmung und ganzen Auffaſſungsweiſe hat ſich ſchon im Versmaaß anzukündigen. Denn der lyriſche Erguß ſteht zu der Zeit, als äußerem Elemente der Mittheilung, in einem viel näheren Verhältniß als das epiſche Erzählen, das die realen Erſcheinungen in die Vergangenheit verlegt, und in einer mehr räumlichen Ausbreitung nebeneinander ſtellt oder verwebt, wogegen die Lyrik das augenblickliche Auftauchen der Empfindungen und Vorſtellungen in dem zeitlichen Nacheinander ihres Entſtehens und ihrer Ausbildung darſtellt und deshalb die verſchiedenartige zeitliche Bewegung ſelbſt künſtleriſch zu geſtalten hat. — Zu dieſer Un-

terschiedenheit nun gehört erstens das buntere Aneinanderreihen von Längen und Kürzen in einer abgebrochneren Ungleichheit der rhythmischen Füße, zweitens die verschiedenartigeren Einschnitte, und drittens die Abrundung zu Strophen, welche sowohl in Rücksicht auf Länge und Kürze der einzelnen Zeilen als auch in Betreff auf die rhythmische Figuration derselben in sich selbst und in ihrer Aufeinanderfolge von reichhaltiger Abwechslung seyn können.

β) Lyrischer nun zweitens als diese kunstgemäße Behandlung der zeitlichen Dauer und ihrer rhythmischen Bewegung ist der Klang als solcher der Wörter und Sylben. Hieher gehört vornehmlich die Alliteration, der Reim und die Assonanz. Bei diesem Systeme der Versifikation nämlich überwiegt, wie ich dieß früher schon auseinander gesetzt habe, einer Seits die geistige Bedeutsamkeit der Sylben, der Accent des Sinns, der sich von dem bloßen Naturelement für sich fester Längen und Kürzen loslöst, und nun vom Geist her die Dauer, Hervorhebung und Senkung bestimmt; anderer Seits thut sich der auf bestimmte Buchstaben, Sylben und Wörter ausdrücklich concentrirte Klang isolirt hervor. Sowohl dieß Vergeistigen durch die innere Bedeutung, als auch dieß Herausheben des Klangs ist der Lyrik schlechthin gemäß, insofern sie Theils das, was da ist und erscheint, nur in dem Sinne aufnimmt und ausspricht, welchen dasselbe für das Innere hat, Theils als Material ihrer eigenen Mittheilung vornehmlich den Klang und Ton ergreift. Zwar kann sich auch in diesem Gebiete das rhythmische Element mit dem Reime verschwistern, doch geschieht dieß dann in einer selbst wieder dem musikalischen Takt sich annähernden Weise. Streng genommen ließe sich deshalb die poetische Anwendung der Assonanz, der Alliteration und des Reims auf das Gebiet der Lyrik beschränken, denn obschon sich das mittelaltrige Epos nicht von jenen Formen, der Natur der neueren Sprachen zufolge, fernhalten kann, so ist dieß jedoch hauptsächlich nur deswegen

zuläſſig, weil hier von Hauſe aus das lyriſche Element innerhalb der epiſchen Poeſie ſelber von größerer Wirkſamkeit wird, und ſich ſtärker noch in Heldenliedern, romanzen- und balladenartigen Erzählungen u. ſ. w. Bahn bricht. Das Aehnliche findet in der dramatiſchen Dichtkunſt ſtatt. Was nun aber der Lyrik eigenthümlicher angehört, iſt die verzweigtere Figuration des Reims, die ſich in Betreff auf die Wiederkehr der gleichen oder die Abwechſelung verſchiedener Buchſtaben-, Sylben- und Wortklänge zu mannigfach gegliederten und verſchränkten Reimſtrophen ausbildet und abrundet. Dieſer Abtheilungen bedienen ſich freilich die epiſche und die dramatiſche Poeſie gleichfalls, doch nur aus demſelben Grunde, aus welchem ſie auch den Reim nicht verbannen. So geben z. B. die Spanier in der ausgebildetſten Epoche ihrer dramatiſchen Entwicklung dem ſpitzfündigen Spiele der in ihrem Ausdruck alsdann wenig dramatiſchen Leidenſchaft einen durchaus freien Raum, und verleihen Oktavreime, Sonette u. ſ. f. ihren ſonſtigen dramatiſchen Versmaaßen ein, oder zeigen wenigſtens in fortlaufenden Aſſonanzen und Reimen ihre Vorliebe für das tönende Element der Sprache.

γγ) Drittens endlich wendet ſich die lyriſche Poeſie noch in verſtärkterem Grade, als dieß durch den bloßen Reim möglich iſt, der Muſik dadurch zu, daß das Wort zur wirklichen Melodie und zum Geſang wird. Auch dieſe Hinneigung läßt ſich vollſtändig rechtfertigen. Je weniger nämlich der lyriſche Stoff und Inhalt für ſich Selbſtſtändigkeit und Objektivität hat, ſondern vorzugsweiſe innerlicher Art iſt, und nur in dem Subjekte als ſolchen wurzelt, während er dennoch zu ſeiner Mittheilung einen äußeren Haltpunkt nöthig macht, um ſo mehr fordert er für den Vortrag eine entſchiedene Aeußerlichkeit. Weil er innerlicher bleibt, muß er äußerlich erregender werden. Dieſe ſinnliche Erregung aber des Gemüths vermag nur die Muſik hervorzubringen.

So finden wir denn auch in Rücksicht auf äußere Exekution die lyrische Poesie durchgängig fast in der Begleitung der Musik. Doch ist hier ein wesentlicher Stufengang in dieser Vereinigung nicht zu übersehn. Denn mit eigentlichen Melodieen verschmelzt sich wohl erst die romantische, und vornehmlich die moderne Lyrik, und zwar in solchen Liedern besonders, in welchen die Stimmung, das Gemüth das vorwaltende bleibt, und die Musik nun diesen innern Klang der Seele zur Melodie zu verstärken und auszubilden hat; wie das Volkslied z. B. eine musikalische Begleitung liebt und hervorruft. Kanzonen dagegen, Elegieen, Episteln u. s. f. ja selbst Sonette werden in neuerer Zeit nicht leicht einen Komponisten finden. Wo nämlich die Vorstellung und Reflexion oder auch die Empfindung in der Poesie selbst zu vollständiger Explikation kommt, und sich schon dadurch Theils der bloßen Konzentration des Gemüths, Theils dem sinnlichen Elemente der Kunst mehr und mehr entnebt, da gewinnt die Lyrik bereits als sprachliche Mittheilung eine größere Selbstständigkeit und giebt sich dem engen Anschließen an die Musik nicht so gefügig hin. Je unexplicirter umgekehrt das Innere ist, das sich ausdrücken will, desto mehr bedarf es der Hülfe der Melodie. Weshalb nun aber die Alten der durchsichtigen Klarheit ihrer Diktion zum Trotz, dennoch beim Vortrag die Unterstützung der Musik, und in welchem Maaße sie dieselbe forderten, werden wir noch später zu berühren Gelegenheit haben.

c) Die Arten der eigentlichen Lyrik.

Was nun drittens die besonderen Arten anzieht, zu denen die lyrische Poesie auseinandertritt, so habe ich einiger, welche den Uebergang aus der erzählenden Form des Epos in die subjektive Darstellungsweise bilden, bereits nähere Erwähnung gethan. Auf der entgegengesetzten Seite könnte man nun ebenso das Hervorkommen des Dramatischen aufzeigen wollen; dieses

Hinüberneigen aber zur Lebendigkeit des Drama beſchränkt ſich hier im Weſentlichen nur darauf, daß auch das lyriſche Gedicht als Zwiegeſpräch, ohne jedoch zu einer ſich konfliktvoll weiter bewegenden Handlung fortzugehn, die äußere Form des Dialogs in ſich aufzunehmen vermag. Dieſe Uebergangsſtufen und Zwitterarten wollen wir jedoch bei Seite liegen laſſen, und nur kurz diejenigen Formen betrachten, in welchen ſich das eigentliche Princip der Lyrik unvermiſcht geltend macht. Der Unterſchied derſelben findet ſeinen Grund in der Stellung, welche das dichtende Bewußtſeyn zu ſeinem Gegenſtande einnimmt.

α) Auf der einen Seite nämlich hebt das Subjekt die Partikularität ſeiner Empfindung und Vorſtellung auf, und verſenkt ſich in die allgemeine Anſchauung Gottes oder der Götter, deren Größe und Macht das ganze Innere durchdringt, und den Dichter als Individuum verſchwinden läßt. Hymnen, Dithyramben, Päane, Pſalmen gehören in dieſe Klaſſe, welche ſich dann wieder bei den verſchiedenen Völkern verſchiedenartig ausbildet. Im Allgemeinſten will ich nur auf folgenden Unterſchied aufmerkſam machen.

αα) Der Dichter, der ſich über die Beſchränktheit ſeiner eigenen inneren und äußeren Zuſtände, Situationen und der damit verknüpften Vorſtellungen erhebt, und ſich dafür dasjenige zum Gegenſtande macht, was ihn und ſeiner Nation als abſolut und göttlich erſcheint, kann ſich das Göttliche *erſtens* zu einem objektiven Bilde abrunden, und das für die innere Anſchauung entworfene und ausgeführte Bild zum Preiſe der Macht und Herrlichkeit des beſungenen Gottes für Andere hinſtellen. Von dieſer Art ſind z. B. die Hymnen, welche dem Homer zugeſchrieben werden. Sie enthalten vornehmlich mythologiſche, nicht etwa nur ſymboliſch aufgefaßte, ſondern in epiſch gediegener Anſchaulichkeit ausgeſtaltete Situationen und Geſchichten des Gottes, zu deſſen Ruhm ſie gedichtet ſind.

ββ) Umgekehrt zweitens und lyrischer ist der dithyrambenmäßige Aufschwung als subjektiv gottesdienstliche Erhebung, die fortgerissen von der Gewalt ihres Gegenstandes, wie im Innersten durchgerüttelt und betäubt, in ganz allgemeiner Stimmung es nicht zu einem objektiven Bilden und Gestalten bringen kann, sondern beim Aufjauchzen der Seele stehn bleibt. Das Subjekt geht aus sich heraus, hebt sich unmittelbar in das Absolute hinein, von dessen Wesen und Macht erfüllt es nun jubelnd einen Preis über die Unendlichkeit anstimmt, in welche es sich versenkt, und über die Erscheinungen, in deren Pracht sich die Tiefen der Gottheit verkündigen.

Die Griechen haben es innerhalb ihrer gottesdienstlichen Feierlichkeiten nicht lange bei solchen bloßen Ausrufungen und Anrufungen bewenden lassen, sondern sind dazu fortgegangen, dergleichen Ergüsse durch Erzählung bestimmter mythischer Situationen und Handlungen zu unterbrechen. Diese zwischen die lyrischen Ausdrücke hineingestellten Darstellungen machten sich dann nach und nach zur Hauptsache, und bildeten, indem sie als lebendig abgeschlossene Handlung für sich in Form der Handlung hervortraten, das Drama aus, das nun seiner Seits wieder die Lyrik der Chöre als integrirenden Theil in sich hineinnahm.

Durchgreifender dagegen finden wir diesen Schwung der Erhebung, dieß Aufblicken, Jauchzen und Aufschreien der Seele zu dem Einen, worin das Subjekt das Endziel seines Bewußtseyns und den eigentlichen Gegenstand aller Macht und Wahrheit, als Ruhmes und Preises findet, in vielen der erhabeneren Psalmen des alten Testaments. Wie es z. B. im 33sten Psalm heißt: „Freut euch des Herrn, ihr Gerechten; die Frommen sollen ihn schön preisen. Danket dem Herrn mit Harfen, und lobsinget ihm auf dem Psalter von zehn Saiten; singet ihm ein neues Lied, und machet's gut auf Saitenspielen mit Schalle. Denn des Herren Wort ist wahrhaftig, und was er zusaget, das hält er gewiß. Er liebet Gerechtigkeit und Gericht. Die Erde ist

voll der Güte des Herrn, der Himmel iſt durchs Wort des Herrn gemacht, und alle ſein Heer durch den Geiſt ſeines Mundes.“ ꝛc. Ebenſo im 29ſten Pſalm: „Bringet her dem Herrn, ihr Gewaltigen, bringet her dem Herrn Ehre und Stärke. Bringet dem Herrn Ehre ſeines Namens, betet an den Herrn in heiligem Schmuck. Die Stimme des Herrn gehet auf den Waſſern, der Gott der Ehren donnert, der Herr auf großen Waſſern, die Stimme des Herrn gehet mit Macht, die Stimme des Herrn gehet herrlich. Die Stimme des Herrn zerbricht die Cedern, der Herr zerbricht die Cedern des Libanon. Und machet ſie hüpfen wie ein Kalb, Libanon und Sirion wie ein junges Einhorn. Die Stimme des Herrn hauet wie Feuerflammen. Die Stimme des Herrn erreget die Wüſten u. ſ. f.“

Solch eine Erhebung und lyriſche Erhabenheit enthält ein Außerſichſeyn, und wird deshalb weniger zu einem ſich Vertiefen in den konkreten Inhalt, ſo daß die Phantaſie in ruhiger Befriedigung die Sache gewähren ließe, als ſie ſich vielmehr nur zu einem unbeſtimmten Enthuſiasmus ſteigert, der das dem Bewußtſeyn Unausſprechliche zur Empfindung und Anſchauung zu bringen ringt. In dieſer Unbeſtimmtheit kann ſich das ſubjektive Innere ſeinen unerreichbaren Gegenſtand nicht in beruhigter Schönheit vorſtellen, und ſeines Ausdrucks im Kunſtwerke genießen; ſtatt eines ruhigen Bildes ſtellt die Phantaſie die äußerlichen Erſcheinungen, die ſie ergreift, ungeregelter, abgeriſſen zuſammen, und da ſie im Innern zu keiner feſten Gliederung der beſonderen Vorſtellungen gelangt, bedient ſie ſich auch im Aeußeren nur eines willkührlicher herausſtoßenden Rhythmus.

Die Propheten, welche der Gemeinde gegenüberſtehn, gehn dann mehr ſchon, großen Theils im Grundtone des Schmerzes und der Wehklage über den Zuſtand ihres Volks, in dieſem Gefühl der Entfremdung und des Abfalls, in der erhabenen

Gluth ihrer Gesinnung und ihres politischen Zornes zur paränetischen Lyrik fort.

Aus übergroßer Wärme nun aber wird in späteren nachbildenden Zeiten diese dann künstlichere Hitze leicht kalt und abstrakt. So sind z. B. viele Hymnen- und Psalmenartige Gedichte Klopstock's weder von Tiefe der Gedanken noch von ruhiger Entwickelung irgend eines religiösen Inhalts, sondern was sich darin ausdrückt, ist vornehmlich der Versuch dieser Erhebung zum Unendlichen, das der modernen aufgeklärten Vorstellung gemäß nur zur leeren Unermeßlichkeit und unbegreiflichen Macht, Größe und Herrlichkeit Gottes, gegenüber der dadurch ganz begreiflichen Ohnmacht und erliegenden Endlichkeit des Dichters, auseinandergeht.

β) Auf einem zweiten Standpunkte stehn diejenigen Arten der lyrischen Poesie, welche sich durch den allgemeinen Namen Ode, im neueren Sinne des Worts, bezeichnen lassen. Hier tritt im Unterschiede der vorigen Stufe sogleich die für sich herausgehobene Subjektivität des Dichters als eine Hauptseite an die Spitze, und kann sich gleichfalls in zwiefacher Beziehung geltend machen.

aaa) Einer Seits nämlich erwählt sich der Dichter auch innerhalb dieser neuen Form und Aeußerungsweise, wie bisher, einen in sich selbst gewichtigen Inhalt, den Ruhm und Preis der Götter, Helden, Fürsten, Liebe, Schönheit, Kunst, Freundschaft u. s. f., und zeigt sein Inneres von diesem Gehalt und dessen konkreter Wirklichkeit so durchdrungen erfüllt und hingerissen, daß es scheint, als habe der Gegenstand sich in diesem Schwunge der Begeisterung der ganzen Seele bemächtigt, und walte in ihr als die einzig bestimmende Macht. Wäre dieß nun vollständig der Fall, so könnte die Sache sich für sich objektiv zu einem epischen Skulpturbilde plastisch ausgestalten, bewegen und abschließen. Umgekehrt aber ist es gerade seine eigene Subjektivität und deren Größe, welche der Dichter für sich

auszuſprechen und objektiv zu machen hat, ſo daß er ſich nur ſeiner Seits des Gegenſtandes bemächtigt, ihn innerlich verarbeitet, ſich ſelbſt in ihm zur Aeußerung bringt, und deshalb in freier Selbſtſtändigkeit den objektiven Entwickelungsgang durch ſeine eigene Empfindung oder Reflexion unterbricht, ſubjektiv beleuchtet, verändert, und ſomit nicht die Sache, ſondern die von ihr erfüllte *ſubjektive* Begeiſterung zum Meiſter werden läßt. Hiermit haben wir jedoch zwei verſchiedene ja entgegengeſetzte Seiten; die hinreißende Macht des Inhalts, und die ſubjektive poetiſche Freiheit, welche im Kampf mit dem Gegenſtande, der ſie bewältigen will, hervorbricht. Der Drang nun dieſes Gegenſatzes vornehmlich iſt es, welcher den Schwung und die Kühnheit der Sprache und Bilder, das ſcheinbar Regelloſe des inneren Baues und Verlaufs, die Abſchweifungen, Lücken, plötzlichen Uebergänge u. ſ. f. nothwendig macht, und die innere poetiſche Höhe des Dichters durch die Meiſterſchaft bewährt, mit welcher er in künſtleriſcher Vollendung dieſen Zwieſpalt zu löſen, und ein in ſich ſelber einheitsvolles Ganzes zu produciren mächtig bleibt, das ihn, als *ſein* Werk, über die Größe ſeines Gegenſtandes hinaushebt.

Aus dieſer Art lyriſcher Begeiſterung ſind viele der pindariſchen Oden hervorgegangen, deren ſiegende innere Herrlichkeit ſich dann ebenſo in dem vielfach bewegten und doch zu feſtem Maaß geregelten Rhythmus kund giebt. Horaz dagegen iſt beſonders da, wo er ſich am meiſten erheben will, ſehr kühl und nüchtern, und von einer nachahmenden Künſtlichkeit, welche die mehr nur verſtändige Feinheit der Kompoſition vergebens zu verdecken ſucht. Auch Klopſtock's Begeiſterung bleibt nicht jedesmal echt, ſondern wird häufig zu etwas Gemachtem, obſchon manche ſeiner Oden voll wahrer und wirklicher Empfindung und von einer hinreißenden männlichen Würde und Kraft des Ausdrucks ſind.

β, β) Anderer Seits aber braucht der Inhalt nicht ſchlechthin gehaltvoll und wichtig zu ſeyn, ſondern der Dichter zwei-

tens wird ſich ſelbſt in ſeiner Individualität von ſolcher Wichtigkeit, daß er nun auch unbedeutenderen Gegenſtänden, weil er ſie zum Inhalte ſeines Dichtens macht, Würde, Adel oder doch wenigſtens überhaupt ein höheres Intereſſe verleiht. Von dieſer Art iſt Vieles in Horazen's Oden, und auch Klopſtock und Andere haben ſich auf dieſen Standpunkt geſtellt. Hier iſt es dann nicht das Bedeutende des Gehalts, womit der Dichter kämpft, ſondern er hebt im Gegentheil das für ſich Bedeutungsloſe in äußeren Anläſſen, kleinen Vorfällen, u. ſ. f. zu der Höhe hinauf, auf welcher er ſelbſt ſich empfindet und vorſtellt.

γ) Die ganze unendliche Mannigfaltigkeit der lyriſchen Stimmung und Reflexion breitet ſich endlich auf der Stufe des Liedes auseinander, in welchem deshalb auch die Beſonderheit der Nationalität und dichteriſchen Eigenthümlichkeit am vollſtändigſten zum Vorſchein kommt. Das Allerverſchiedenartigſte kann hierunter begriffen werden, und eine genaue Klaſſifikation wird höchſt ſchwierig. Im Allgemeinſten laſſen ſich etwa folgende Unterſchiede ſondern.

αα) Erſtens das eigentliche Lied, das zum Singen oder auch nur zum Trällern für ſich und in Geſellſchaft beſtimmt iſt. Da braucht's nicht viel Inhalt, innere Größe und Hoheit; im Gegentheil, Würde, Adel, Gedankenſchwere würden der Luſt, ſich unmittelbar zu äußeren, nur hinderlich werden. Großartige Reflexionen, tiefe Gedanken, erhabene Empfindungen nöthigen das Subjekt, aus ſeiner unmittelbaren Individualität und deren Intereſſe und Seelenſtimmung ſchlechthin herauszutreten. Dieſe Unmittelbarkeit der Freude und des Schmerzes, das Partikuläre in ungehemmter Innigkeit ſoll aber gerade im Liede ſeinen Ausdruck finden. In ſeinen Liedern iſt ſich jedes Volk daher auch am meiſten heimiſch und behaglich.

Wie grenzenlos ſich nun dieß Gebiet in ſeinem Umfange des Inhalts und ſeiner Verſchiedenheit des Tones ausdehnt, ſo unterſcheidet ſich doch jedes Lied von den bisherigen Arten ſo-

gleich durch ſeine Einfachheit in Anſehung des Stoffs, Ganges, Metrums, der Sprache, Bilder u. ſ. f. Es fängt von ſich im Gemüthe an, und geht nun nicht etwa in begeiſterndem Fluge von einem Gegenſtande zum andern fort, ſondern haftet überhaupt beſchloſſener in ein und demſelben Inhalte feſt, ſey derſelbe nun eine einzelne Situation oder irgend eine beſtimmte Aeußerung der Luſt oder Traurigkeit, deren Stimmung und Anſchauungen uns durchs Herz ziehn. In dieſer Empfindung oder Situation bleibt das Lied ohne Ungleichheit des Fluges und Affekts, ohne Kühnheit der Wendungen und Uebergänge ruhig und einfach ſtehn, und bildet nur dieſes Eine in leichtem Fluſſe der Vorſtellung bald abgebrochener und koncentrirter, bald ausgebreiteter und folgerechter, ſowie in ſangbaren Rhythmen und leicht faßlichen ohne mannigfaltige Verſchlingung wiederkehrenden Reimen zu einem Ganzen aus. Weil es nun aber meiſt das An und für ſich Flüchtigere zu ſeinem Inhalte hat, muß man nicht etwa meinen, daß eine Nation hundert und tauſend Jahre hindurch die nämlichen Lieder ſingen müßte. Ein irgend ſich weiter entwickelndes Volk iſt nicht ſo arm und dürftig, daß es nur einmal Liederdichter unter ſich hätte; gerade die Liederpoeſie ſtirbt, im Unterſchiede der Epopoee, nicht aus, ſondern erweckt ſich immer von Friſchem. Dieß Blumenfeld erneuert ſich in jeder Jahreszeit, und nur bei gedrückten, von jedem Vorſchreiten abgeſchnittenen Völkern, die nicht zu der immer neubelebten Freudigkeit des Dichtens kommen, erhalten ſich die alten und älteſten Lieder. Das einzelne Lied wie die einzelne Stimmung entſteht und vergeht, regt an, erfreut, und wird vergeſſen. Wer kennt und ſingt z. B. noch die Lieder, welche vor funfzig Jahren allgemein bekannt und beliebt waren. Jede Zeit ſchlägt ihren neuen Liederton an, und der frühere klingt ab, bis er gänzlich verſtummt. Dennoch aber muß jedes Lied, nicht ſowohl eine Darſtellung der Perſönlichkeit des Sängers als ſolchen, als eine Gemeingültigkeit haben, welche vielfach anſpricht, gefällt, die

gleiche Empfindung anregt, und so nun auch von Munde zu Munde geht. Lieder die nicht allgemein in ihrer Zeit gesungen werden, sind selten echter Art.

Als den wesentlichen Unterschied nun in der Ausdrucksweise des Liedes will ich nur zwei Hauptseiten herausheben, welche ich schon früher berührt habe. Eines Theils nämlich kann der Dichter sein Inneres und dessen Bewegungen ganz offen und ausgelassen aussprechen, besonders die freudigen Empfindungen und Zustände, so daß er alles, was in ihm vorgeht, vollständig mittheilt; anderen Theils aber kann er im entgegengesetzten Extrem gleichsam nur durch sein Verstummen ahnen lassen, was in seinem unaufgeschlossenen Gemüthe sich zusammendrängt. Die erste Art des Ausdrucks gehört hauptsächlich dem Orient und besonders der sorglosen Heiterkeit und begierdefreien Expansion der muhamedanischen Poesie an, deren glänzende Anschauung sich in sinniger Breite und witzigen Verknüpfungen herüber und hinüber zu wenden liebt. Die zweite dagegen sagt mehr der nordisch in sich koncentrirten Innerlichkeit des Gemüths zu, das in gedrungener Stille oft nur nach ganz äußerlichen Gegenständen zu greifen und in ihnen anzudeuten vermag, daß das in sich gepreßte Herz sich nicht aussprechen und Luft machen könne, sondern wie das Kind, mit dem der Vater im Erlkönig durch Nacht und Wind reitet, in sich verglimmt und erstickt. Dieser Unterschied, der auch sonst schon im Lyrischen sich in allgemeinerer Weise als Volks- und Kunstpoesie, Gemüth und umfassendere Reflexion geltend macht, kehrt auch hier innerhalb des Liedes mit vielfachen Nüancen und Mittelstufen wieder.

Was nun endlich einzelne Arten betrifft, die sich hieher zählen lassen, so will ich nur folgende erwähnen.

Erstlich **Volkslieder**, welche ihrer Unmittelbarkeit wegen hauptsächlich auf dem Standpunkte des Liedes stehn bleiben, und meist sangbar sind, ja des begleitenden Gesanges bedürfen. Sie erhalten Theils die nationalen Thaten und Begebnisse, in wel

chen das Volk ſein eigenſtes Leben empfindet, in der Erinnerung wach, Theils ſprechen ſie die Empfindungen und Situationen der verſchiedenen Stände, das Mitleben mit der Natur und den nächſten menſchlichen Verhältniſſen unmittelbar aus, und ſtimmen die verſchiedenartigſten Töne der Luſtigkeit oder Trauer und Wehmuth an. — Ihnen gegenüber zweitens ſtehn die Lieder einer ſchon in ſich vielfach bereicherten Bildung, welche ſich zu geſelliger Erheiterung an den mannigfaltigſten Scherzen, anmuthigen Wendungen, kleinen Vorfällen und ſonſtigen galanten Einkleidungen ergötzt, oder empfindſamer ſich an die Natur und an Situationen des engeren menſchlichen Lebens wendet, und dieſe Gegenſtände ſo wie die Gefühle dabei und darüber beſchreibt, indem der Dichter in ſich zurückgeht, und ſich an ſeiner eigenen Subjektivität und deren Herzensregungen weidet. Bleiben dergleichen Lieder bei der bloßen Beſchreibung, beſonders von Naturgegenſtänden ſtehn, ſo werden ſie leicht trivial und zeugen von keiner ſchöpferiſchen Phantaſie. Auch mit dem Beſchreiben der Empfindungen über etwas geht es häufig nicht beſſer. Vor allem muß der Dichter bei ſolcher Schilderung der Gegenſtände und Empfindungen nicht mehr in der Befangenheit der unmittelbaren Wünſche und Begierden ſtehen, ſondern in theoretiſcher Freiheit ſich ſchon eben ſo ſehr darüber erhoben haben, ſo daß es ihm nur auf die Befriedigung ankommt, welche die Phantaſie als ſolche giebt. Dieſe unbekümmerte Freiheit, dieſe Ausweitung des Herzens und Befriedigung im Elemente der Vorſtellung giebt z. B. vielen der anakreontiſchen Lieder, ſowie den Gedichten des Hafis und dem goetheſchen weſtöſtlichen Diwan den ſchönſten Reiz geiſtiger Freiheit und Poeſie. — Drittens nun aber iſt auch auf dieſer Stufe ein höherer allgemeiner Inhalt nicht etwa ausgeſchloſſen. Die meiſten proteſtantiſchen Geſänge für kirchliche Erbauung z. B. gehören zur Klaſſe der Lieder. Sie drücken die Sehnſucht nach Gott, die Bitte um ſeine Gnade, die Reue, Hoffnung, Zuverſicht, den Zweifel,

Glauben u. ſ. f. des proteſtantiſchen Herzens zwar als Angelegenheit und Situation des einzelnen Gemüths aus, aber auf allgemeine Weiſe, in welcher dieſe Empfindungen und Zuſtände zugleich mehr oder weniger Angelegenheit eines Jeden ſeyn können oder ſollen.

β,3) Zu einer zweiten Gruppe dieſer umfaſſenden Stufe laſſen ſich die Sonette, Seſtinen, Elegieen, Epiſteln u. ſ. f. rechnen. Dieſe Arten treten aus dem bisher betrachteten Kreiſe des Liedes ſchon heraus. Die Unmittelbarkeit des Empfindens und Aeußerens nämlich hebt ſich hier zur Vermittlung der Reflexion und vielſeitig umherblickenden, das Einzelne der Anſchauung und Herzenserfahrung unter allgemeinere Geſichtspunkte zuſammenfaſſenden Betrachtung auf; Kenntniß, Gelehrſamkeit, Bildung überhaupt darf ſich geltend machen, und wenn auch in allen dieſen Beziehungen die Subjektivität, welche das Beſondere und Allgemeine in ſich verknüpft und vermittelt, das Herrſchende und Hervorſtechende bleibt, ſo iſt doch der Standpunkt, auf den ſie ſich ſtellt, allgemeiner und erweiterter als im eigentlichen Liede. Beſonders die Italiener z. B. haben in ihren Sonetten und Seſtinen ein glänzendes Beiſpiel einer feinſinnig reflektirenden Empfindung gegeben, die in einer Situation nicht bloß die Stimmungen der Sehnſucht, des Schmerzes, Verlangens u. ſ. f. oder die Anſchauungen von äußeren Gegenſtänden mit inniger Koncentration unmittelbar ausdrückt, ſondern ſich vielfach herumwindet, mit Beſonnenheit weit in Mythologie, Geſchichte, Vergangenheit und Gegenwart umherblickt, und doch immer in ſich wiederkehrt und ſich beſchränkt und zuſammenhält. Dieſer Art der Bildung iſt weder die Einfachheit des Liedes vergönnt, noch die Erhebung der Ode geſtattet, wodurch denn einer Seits die Sangbarkeit fortfällt, anderer Seits aber, als Gegentheil des begleitenden Singens, die Sprache ſelbſt in ihrem Klingen und künſtlichen Reimen zu einer tönenden Melodie des Wortes wird. Die Elegie dagegen kann in Sylbenmaaß, Reflexionen, Aus-

ſprüchen und beſchreibender Darſtellung der Empfindungen epiſcher gehalten ſeyn.

γγ) Die dritte Stufe in dieſer Sphäre wird durch eine Behandlungsweiſe ausgefüllt, deren Charakter neuerdings unter uns Deutſchen am ſchärfſten in Schiller hervorgetreten iſt. Die meiſten ſeiner lyriſchen Gedichte, wie die Reſignation, die Ideale, das Reich der Schatten, die Künſtler, das Ideal und das Leben, ſind ebenſowenig eigentliche Lieder als Oden oder Hymnen, Epiſteln, Sonette oder Elegieen im antiken Sinne; ſie nehmen im Gegentheil einen von allen dieſen Arten verſchiedenen Standpunkt ein. Was ſie auszeichnet, iſt beſonders der großartige Grundgedanke ihres Inhalts, von welchem der Dichter jedoch weder dithyrambiſch fortgeriſſen erſcheint, noch im Drange der Begeiſterung mit der Größe ſeines Gegenſtandes kämpft, ſondern deſſelben vollkommen Meiſter bleibt, und ihn mit eigener poetiſcher Reflexion, in ebenſo ſchwungreicher Empfindung als umfaſſender Weite der Betrachtung mit hinreißender Gewalt in den prächtigſten volltönendſten Worten und Bildern, doch meiſt ganz einfachen aber ſchlagenden Rhythmen und Reimen, nach allen Seiten hin vollſtändig explicirt. Dieſe großen Gedanken und gründlichen Intereſſen, denen ſein ganzes Leben geweiht war, erſcheinen deshalb als das innerſte Eigenthum ſeines Geiſtes, aber er ſingt nicht ſtill in ſich oder in geſelligem Kreiſe, wie Goethe's liederreicher Mund, ſondern wie ein Sänger, der einen für ſich ſelbſt würdigen Gehalt einer Verſammlung der Hervorragendſten und Beſten vorträgt. So tönen ſeine Lieder, wie er ſelbſt von ſeiner Glocke ſagt:

Hoch über'm niedern Erdenleben
Soll ſie im blauen Himmelszelt,
Die Nachbarin des Donners, ſchweben
Und grenzen an die Sternenwelt,
Soll eine Stimme ſeyn von oben,
Wie der Geſtirne helle Schaar,

Die ihren Schöpfer wandelnd loben
Und führen das bekränzte Jahr.
Nur ewigen und ernsten Dingen
Sey ihr metall'ner Mund geweiht,
Und stündlich mit den schnellen Schwingen
Berühr' im Fluge sie die Zeit.

3. Geschichtliche Entwickelung der Lyrik.

Aus dem, was ich Theils über den allgemeinen Charakter, Theils über die näheren Bestimmungen angedeutet habe, welche in Rücksicht auf den Dichter, das lyrische Kunstwerk und die Arten der Lyrik in Betracht kommen, erhellt schon zur Genüge, daß besonders in diesem Gebiete der Poesie eine konkrete Behandlung nur in zugleich historischer Weise möglich ist. Denn das Allgemeine, das für sich kann festgestellt werden, bleibt nicht nur seinem Umfange nach beschränkt, sondern auch in seinem Werthe abstrakt, weil fast in keiner anderen Kunst in gleichem Maaße die Besonderheit der Zeit und Nationalität, sowie die Einzelnheit des subjektiven Genius das Bestimmende für den Inhalt und die Form der Kunstwerke abzieht. Jemehr nun aber hieraus für uns die Forderung erwächst, eine solche geschichtliche Darstellung nicht zu umgehn, um so mehr muß ich mich eben um dieser Mannigfaltigkeit willen, zu welcher die lyrische Poesie auseinander geht, ausschließlich auf die kurze Uebersicht über dasjenige beschränken, was mir in diesem Kreise zur Kenntniß gekommen ist, und woran ich einen regeren Antheil habe nehmen können.

Den Grund für die allgemeine Gruppirung der vielfachen nationalen und individuellen lyrischen Produkte haben wir, wie bei der epischen Poesie, aus den durchgreifenden Formen zu entnehmen, zu denen sich das künstlerische Hervorbringen überhaupt entfaltet, und welche wir als die symbolische, klassische und romantische Kunst haben kennen lernen. Als Haupteintheilung müssen

wir deshalb auch in dieſem Gebiete dem Stufengange folgen, der uns von der orientaliſchen zu der Lyrik der Griechen und Römer, und von dieſer zu den ſlaviſchen, romaniſchen und germaniſchen Völkern herüberführt.

a) Was nun erſtens die orientaliſche Lyrik näher anbetrifft, ſo unterſcheidet ſie ſich von der abendländiſchen im Weſentlichſten dadurch, daß es der Orient ſeinem allgemeinen Principe gemäß weder zur individuellen Selbſtſtändigkeit und Freiheit des Subjekts noch zu jener Vereinigung jedes Inhaltes bringt, deren Unendlichkeit in ſich die Tiefe des romantiſchen Gemüths ausmacht. Im Gegentheil zeigt ſich das ſubjektive Bewußtſeyn ſeinem Inhalt nach auf der einen Seite in das Aeußere und Einzelne unmittelbar verſunken, und ſpricht ſich in dem Zuſtande und den Situationen dieſer ungetrennten Einheit aus, anderer Seits hebt es ſich, ohne feſten Halt in ſich ſelber zu finden, gegen dasjenige auf, was ihm in der Natur und den Verhältniſſen des menſchlichen Daſeyns als das Mächtige und Subſtantielle gilt, und zu dem es ſich nun in dieſem bald negativeren bald freieren Verhältniß in ſeiner Vorſtellung und Empfindung, ohne es erreichen zu können, heranringt. — Der Form nach treffen wir deshalb hier weniger die poetiſche Aeußerung ſelbſtſtändiger Vorſtellungen über Gegenſtände und Verhältniſſe, als vielmehr das unmittelbare Schildern jener reflexionsloſen Einlebung, wodurch ſich nicht das Subjekt in ſeiner in ſich zurückgenommenen Innerlichkeit, ſondern in ſeinem Aufgehobenſeyn gegen die Objekte und Situationen zu erkennen giebt. Nach dieſer Seite hin erhält die orientaliſche Lyrik häufig, im Unterſchiede beſonders der romantiſchen, einen gleichſam objektiveren Ton. Denn oft genug ſpricht das Subjekt die Dinge und Verhältniſſe nicht ſo aus, wie ſie in ihm ſind, ſondern ſo, wie es in den Dingen iſt, denen es nun häufig auch ein für ſich ſelbſtſtändig beſeeltes Leben giebt; wie z. B. Hafis einmal ausruft:

O komm! die Nachtigall von dem Gemüth Hafisens
Kömmt auf den Duft der Rosen des Genusses wieder.

Anderer Seits geht diese Lyrik in der Befreiung des Subjekts von sich und aller Einzelnheit und Partikularität überhaupt zur ursprünglichen Expansion des Innern fort, das sich nun aber leicht ins Grenzenlose verliert, und zu einem positiven Ausdruck dessen, was es sich zum Gegenstande macht, nicht hindurchdringen kann, weil dieser Inhalt selbst das ungestaltbar Substantielle ist. Im Ganzen hat deshalb in dieser letzteren Rücksicht die morgenländische Lyrik besonders bei den Hebräern, Arabern und Persern den Charakter hymnenartiger Erhebung. Alle Größe, Macht und Herrlichkeit der Kreatur häuft die subjektive Phantasie verschwenderisch auf, um diesen Glanz dennoch vor der unaussprechlich höheren Majestät Gottes verschwinden zu lassen, oder sie wird nicht müde, wenigstens alles Liebliche und Schöne zu einer köstlichen Schnur aneinander zu reihn, die sie als Opfergabe demjenigen darbringt, was dem Dichter, sey es nun Sultan, Geliebte oder Schenke, einzig von Werth ist.

Als nähere Form des Ausdrucks endlich ist hauptsächlich in dieser Sphäre der Poesie die Metapher, das Bild und Gleichniß zu Hause. Denn Theils kann sich das Subjekt, das in seinem eigenen Innern nicht frei für sich selber ist, nur im vergleichenden Einleben in Anderes und Aeußeres kundgeben, Theils bleibt hier das Allgemeine und Substantielle abstrakt, ohne sich mit einer bestimmten Gestalt zu freier Individualität zusammenschmelzen zu lassen, so daß es nun auch seiner Seits nur im Vergleich mit den besondern Erscheinungen der Welt zur Anschauung gelangt, während diese endlich nur den Werth erhalten, zur annähernden Vergleichbarkeit mit dem Einen dienen zu können, das allein Bedeutung hat und des Ruhmes und Preises würdig ist. Diese Metaphern, Bilder und Gleichnisse aber, zu welchen das durchweg fast zur Anschauung heraustretende Innere sich aufschließt, sind nicht die wirkliche

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-0
FN. 01475/023

Empfindung und Sache ſelbſt, ſondern ein nur ſubjektiv vom Dichter gemachter Ausdruck derſelben. Was deshalb dem lyriſchen Gemüthe hier an innerlich konkreter Freiheit abgeht, das finden wir durch die Freiheit des Ausdrucks erſetzt, der ſich von naiver Unbefangenheit in Bildern und Gleichnißreden ab, die vielſeitigſten Mittelſtufen hindurch, bis zur unglaublichſten Kühnheit und dem ſcharfſinnigſten Witz neuer und überraſchender Kombinationen fortentwickelt.

Was zum Schluß die einzelnen Völker angeht, welche ſich in der orientaliſchen Lyrik hervorgethan haben, ſo ſind hier erſtens die Chineſen, zweitens die Inder, drittens aber vor allem die Hebräer, Araber und Perſer zu nennen, auf deren nähere Charakteriſtik ich mich jedoch nicht einlaſſen kann.

b. Auf der zweiten Hauptſtufe, in der Lyrik der Griechen und Römer, iſt es die klaſſiſche Individualität, welche den durchgreifenden Charakterzug ausmacht. Dieſem Principe gemäß geht das einzelne Bewußtſeyn, das ſich lyriſch mittheilt, weder in das Aeußere und Objektive auf, noch erhebt es ſich über ſich ſelbſt hinaus zu dem erhabenen Anruf an alle Kreatur: alles was Odem hat lobe den Herrn! oder verſenkt ſich, nach freudiger Entfeſſelung von allen Banden der Endlichkeit, in den Einen, der alles durchdringt und beſeelt, ſondern das Subjekt ſchließt ſich mit dem Allgemeinen, als der Subſtanz ſeines eigenen Geiſtes, frei zuſammen, und bringt ſich dieſe individuelle Einigung innerlich zum poetiſchen Bewußtſeyn. —

Wie von der orientaliſchen, ſo unterſcheidet ſich die Lyrik der Griechen und Römer auf der anderen Seite ebenſoſehr von der romantiſchen. Denn ſtatt ſich bis zur Innigkeit partikulärer Stimmungen und Situationen zu vertiefen, arbeitet ſie hingegen das Innere zur klarſten Explikation ſeiner individuellen Leidenſchaft, Anſchauung und Betrachtungen heraus. Dadurch behält auch ſie, ſelbſt als Aeußerung des inneren Geiſtes, ſoweit dieß der Lyrik geſtattet iſt, den plaſtiſchen Typus

der klassischen Kunstform bei. Was sie nämlich von Lebensansichten, Weisheitssprüchen u. s. f. darlegt, entbehrt aller durchschlagenden Allgemeinheit ungeachtet dennoch nicht der freien Individualität selbstständiger Gesinnung und Auffassungsweise, und spricht sich weniger bilderreich und metaphorisch als direkt und eigentlich aus, während auch die subjektive Empfindung Theils in allgemeinerer Weise, Theils in anschaulicher Gestalt für sich selbst objektiv wird. In derselben Individualität scheiden sich die besonderen Arten in Betreff auf Konception, Ausdruck, Dialekt und Versmaaß von einander ab, um in abgeschlossener Selbstständigkeit den Kulminationspunkt ihrer Ausbildung zu erreichen, und wie das Innere und dessen Vorstellungen ist auch der äußere Vortrag plastischerer Art, indem derselbe in musikalischer Rücksicht weniger die innerliche Seelenmelodie der Empfindung als den sinnlichen Wortklang in dem rhythmischen Maaß seiner Bewegung hervorhebt, und hiezu endlich noch die Verschlingungen des Tanzes treten läßt.

c) In ursprünglicher reichster Entwickelung bildet die griechische Lyrik diesen Kunstcharakter vollendet aus. Zuerst als noch episch gehaltnere Hymnen, welche im Metrum des Epos weniger die innere Begeisterung aussprechen, als in festen objektiven Zügen, wie ich schon oben anführte, ein plastisches Bild der Götter vor die Seele stellen. — Den nächsten Fortgang sodann bildet dem Metrum nach das elegische Sylbenmaaß, das den Pentameter hinzufügt, und durch den regelmäßig wiederkehrenden Anschluß desselben an den Hexameter und die gleichen abbrechenden Einschnitte den ersten Beginn einer strophenartigen Abrundung zeigt. So ist denn auch die Elegie in ihrem ganzen Tone bereits lyrischer, sowohl die politische als auch die erotische, obschon sie besonders als gnomische Elegie dem epischen Herausheben und Aussprechen des Substantiellen als solchen noch nahe liegt, und daher auch ausschließlich fast den Joniern angehört, bei welchen die objektive Anschauung die Oberhand hatte

Auch in Rückſicht auf das Muſikaliſche iſt es hauptſächlich nur die rhythmiſche Seite, die zur Ausbildung gelangt. — Daneben *drittens* entwickelt ſich in einem neuen Versmaaße das jambiſche Gedicht, das durch die Schärfe ſeiner Schmähungen eine ſchon ſubjektivere Richtung nimmt.

Die eigentlich lyriſche Reflexion und Leidenſchaft aber entwickelt ſich erſt in der ſogenannten *meliſchen* Lyrik: die Metra werden verſchiedenartiger, wechſelnder, die Strophen reicher, die Elemente der muſikaliſchen Begleitung durch die hinzutretende Modulation vollſtändiger; jeder Dichter macht ſich ein ſeinem lyriſchen Charakter entſprechendes Sylbenmaaß; Sappho für ihre weichen doch von leidenſchaftlicher Gluth entflammten und im Ausdruck wirkungsvoll geſteigerten Ergüſſe; Alcäus für ſeine männlich kühneren Oden, und beſonders laſſen die Skolien bei der Mannigfaltigkeit ihres Inhalts und Tones auch eine vielſeitige Nuancirung der Diktion und des Metrums zu.

Die *choriſche* Lyrik endlich entfaltet ſich ſowohl in Betreff auf Reichthum der Vorſtellung und Reflexion, Kühnheit der Uebergänge, Verknüpfungen u. ſ. f., als auch in Rückſicht auf äußeren Vortrag am reichhaltigſten. Der Chorgeſang kann mit einzelnen Stimmen wechſeln, und die innerliche Bewegung begnügt ſich nicht mit dem bloßen Rhythmus der Sprache und den Modulationen der Muſik, ſondern ruft als plaſtiſches Element auch noch die Bewegungen des Tanzes zu Hülfe, ſo daß hier die ſubjektive Seite der Lyrik an ihrer Verſinnlichung durch die Exekution ein vollſtändiges Gegengewicht erhält. Die Gegenſtände dieſer Art der Begeiſterung ſind die ſubſtantiellſten und gewichtigſten, die Verherrlichung der Götter, ſowie der Sieger bei den Kampfſpielen, in welchen die in politiſcher Rückſicht häufig getrennten Griechen die objektive Anſchauung ihrer nationalen Einheit fanden; und ſo fehlt es denn auch nach Seiten der innern Auffaſſungsweiſe nicht an epiſchen und objektiven Elementen. Pindar z. B., der in dieſem Gebiete den Gipfel der

Vollendung erreicht, geht, wie ich bereits angab, von den äußerlich sich darbietenden Anlässen leicht über zu tiefen Aussprüchen über die allgemeine Natur des Sittlichen, Göttlichen, dann der Heroen, heroischer Thaten, Stiftungen von Staaten u. s. f. und hat die plastische Veranschaulichung ganz ebenso wie den subjektiven Schwung der Phantasie in seiner Gewalt. Daher ist es aber nicht die Sache, die sich episch für sich fortmacht, sondern die subjektive Begeisterung, ergriffen von ihrem Gegenstande, so daß dieser umgekehrt vom Gemüthe getragen und producirt erscheint.

Die spätere Lyrik der alexandrinischen Dichter ist dann weniger eine selbstständige Weiterentwickelung als vielmehr eine gelehrtere Nachahmung und Bemühung um Eleganz und Correktheit des Ausdrucks, bis sie sich endlich zu kleineren Anmuthigkeiten, Scherzen u. s. f. verstreut, oder in Epigrammen sonst schon vorhandene Blumen der Kunst und des Lebens durch ein Band der Empfindung und des Einfalls neu zu verknüpfen und durch Witz des Lobes oder der Satyre aufzufrischen sucht.

β) Bei den Römern zweitens findet die lyrische Poesie einen zwar mehrfach angebauten, doch weniger ursprünglich fruchtreichen Boden. Ihre Epoche des Glanzes beschränkt sich deshalb vornehmlich Theils auf das Zeitalter des Augustus, in welcher sie als theoretische Aeußerung und gebildeter Genuß des Geistes betrieben wurde, Theils bleibt sie eine Sache mehr der übersetzenden, oder kopirenden Geschicklichkeit, und Frucht des Fleißes und Geschmacks, als der frischen Empfindung und künstlerischen originalen Konception. Dennoch aber stellt sich, der Gelehrsamkeit und fremden Mythologie, sowie der Nachbildung vorzugsweise kälterer alexandrinischer Muster ungeachtet, die römische Eigenthümlichkeit überhaupt und der individuelle Charakter und Geist der einzelnen Dichter zugleich wieder selbstständig heraus, und giebt, wenn man von der innersten Seele der Poesie und Kunst abstrahirt, im Felde sowohl der Ode als auch

der Epiſtel, Satyre und Elegie etwas durchaus in ſich Fertiges und Vollendetes. Die ſpätere Satyre dagegen, die ſich hier hereinziehn läßt, betritt in ihrer Bitterkeit gegen das Verderben der Zeit, in ihrer ſtachelnden Entrüſtung und deklamatoriſchen Tugend um ſo weniger den eigentlichen Kreis ungetrübter poetiſcher Anſchauung, jemehr ſie dem Bilde einer verworfenen Gegenwart nichts Anderes entgegenzuſetzen hat, als eben jene Indignation und abſtrakte Rhetorik eines tugendhaften Eifers.

c) Wie in die epiſche Poeſie kommt deshalb auch in die Lyrik ein urſprünglicher Gehalt und Geiſt erſt durch das Auftreten neuer Nationen hinein. Dieß iſt bei den germaniſchen, romaniſchen und ſlawiſchen Völkerſchaften der Fall, welche bereits in ihrer heidniſchen Vorzeit, hauptſächlich aber nach ihrer Bekehrung zum Chriſtenthume, ſowohl im Mittelalter als auch in den letzten Jahrhunderten, eine dritte Hauptrichtung der Lyrik im allgemeinen Charakter der romantiſchen Kunſtform immer mannigfacher und reichhaltiger ausbilden.

In dieſem dritten Kreiſe wird die lyriſche Poeſie von ſo überwiegender Wichtigkeit, daß ihr Princip ſich zunächſt beſonders in Rückſicht auf das Epos, dann aber in einer ſpäteren Entwickelung auch in Betreff auf das Drama in einer viel tieferen Weiſe, als es bei den Griechen und Römern möglich war, geltend macht, ja bei einigen Völkern ſogar die eigentlich epiſchen Elemente ganz im Typus der erzählenden Lyrik behandelt, und dadurch Produkte hervorbringt, bei denen es zweifelhaft ſcheinen kann, ob ſie zur einen oder anderen Gattung zu rechnen ſeyen. Dieſes Herüberneigen zur lyriſchen Auffaſſung findet ſeinen weſentlichen Grund darin, daß ſich das geſammte Leben dieſer Nationen aus dem Princip der Subjektivität entwickelt, die das Subſtantielle und Objektive als das Ihrige aus ſich hervorzubringen und zu geſtalten gedrungen iſt, und ſich dieſer ſubjektiven Vertiefung in ſich mehr und mehr bewußt wird. Am ungetrübteſten und vollſtändigſten bleibt dieß Princip bei den

germanischen Stämmen wirksam, während sich die slawischen umgekehrt aus der orientalischen Versenkung in das Substantielle und Allgemeine erst herauszuringen haben. In der Mitte stehn die romanischen Völker, welche in den eroberten Provinzen des römischen Reichs nicht nur die Reste römischer Kenntnisse und Bildung überhaupt, sondern noch allen Seiten hin ausgearbeitete Zustände und Verhältnisse vor sich finden, und, indem sie sich damit verschmelzen, einen Theil ihrer ursprünglichen Natur dahingeben müssen. — Was den Inhalt angeht, so sind es fast alle Entwickelungsstufen des nationalen und individuellen Daseyns, welche sich in Bezug auf die Religion und das Weltleben dieser zu immer größerem Reichthum aufgeschlossenen Völker und Jahrhunderte im Reflex des Innern als subjektive Zustände und Situationen aussprechen. Der Form nach macht Theils der Ausdruck des zur Innigkeit koncentrirten Gemüths, sey es nun, daß sich dasselbe in nationale und sonstige Begebnisse, in die Natur und äußere Umgebung hineinlege, oder rein mit sich selber beschäftigt bleibe, Theils die in sich und ihre erweiterte Bildung sich subjektiv vertiefende Reflexion den Grundtypus aus. Im Aeußeren verwandelt sich die Plastik der rhythmischen Versifikation zur Musik der Alliteration, Assonanz und mannigfachsten Reimverschlingungen, und benutzt diese neuen Elemente einer Seits höchst einfach und anspruchslos, andrer Seits mit vieler Kunst und Erfindung festausgeprägter Formen, während auch der äußere Vortrag die eigentlich musikalische Begleitung des melodischen Gesangs und der Instrumente immer vollständiger ausbildet.

In der Umhüllung endlich dieser auffassenden Gruppe können wir im Wesentlichen dem Gange folgen, den ich schon in Ansehung der epischen Poesie angegeben habe.

Auf der einen Seite steht demnach die Lyrik der neuen Völker in ihrer noch heidnischen Ursprünglichkeit,

zweitens breitet ſich reichhaltiger die Lyrik des chriſtlichen Mittelalters aus;

drittens endlich iſt es Theils das wiederauflebende Studium der alten Kunſt, Theils das moderne Princip des Proteſtantismus, das von weſentlicher Einwirkung wird.

Auf eine nähere Charakteriſtik jedoch dieſer Hauptſtadien kann ich mich für diesmal nicht einlaſſen, und will mich nur darauf beſchränken, zum Schluß noch einen deutſchen Dichter herauszuheben, von dem aus unſere vaterländiſche Lyrik in neuerer Zeit wieder einen großartigen Aufſchwung genommen hat, und deſſen Verdienſte die Gegenwart zu wenig würdigt: ich meine den Sänger der Meſſiade. Klopſtock iſt einer der großen Deutſchen, welche die neue Kunſtepoche in ihrem Volke haben beginnen helfen; eine große Geſtalt, welche die Poeſie aus der enormen Unbedeutenheit der gottſchedſchen Epoche, die, was in dem deutſchen Geiſte noch Edles und Würdiges war, mit eigner ſteiffſter Flachheit vollends verkahlt hatte, in muthiger Begeiſterung und innerem Stolze herausriß, und, voll von der Heiligkeit des poetiſchen Berufs, in gediegener wenn auch herber Form Gedichte lieferte, von denen ein großer Theil bleibend klaſſiſch iſt. — Seine Jugendoden ſind Theils einer edlen Freundſchaft gewidmet, die ihm etwas Hohes, Feſtes, Ehrenhaftes, der Stolz ſeiner Seele, ein Tempel des Geiſtes war; Theils einer Liebe voll Tiefe und Empfindung, obſchon gerade zu dieſem Felde viele Produkte gehören, die für völlig proſaiſch zu halten ſind; wie z. B. „Selmar und Selma“, ein trübſeliger langweiliger Wettſtreit zwiſchen Liebenden, der ſich nicht ohne viel Weinen, Wehmuth, leere Sehnſucht und unnütze melancholiche Empfindung um den müßigen lebloſen Gedanken dreht, ob Selmar oder Selma zuerſt ſterben werde. — Vornehmlich aber tritt in Klopſtock in den verſchiedenſten Beziehungen das Vaterlandsgefühl hervor. Als Proteſtanten konnte ihm die chriſtliche Mythologie, die Heiligenlegenden u. ſ. f., (etwa die Engel aus-

genommen, vor denen er einen großen poetischen Respekt hatte, obschon sie in einer Poesie der lebendigen Wirklichkeit abstrakt und todt bleiben,) weder für den sittlichen Ernst der Kunst, noch für die Kräftigkeit des Lebens und eines nicht blos weh- und demüthigen, sondern sich selbst fühlenden, positiv frommen Geistes genügen. Als Dichter aber drängte sich ihm das Bedürfniß einer Mythologie, und zwar einer heimischen, auf, deren Namen und Gestaltungen für die Phantasie schon als ein fester Boden vorhanden wären. Dieß Vaterländische geht für uns den griechischen Göttern ab, und so hat denn Klopstock, aus Nationalstolz kann man sagen, die alte Mythologie von Wodan, Hertha u. s. f. wieder aufzufrischen den Versuch gemacht. Zu objektiver Wirkung und Gültigkeit jedoch vermochte er es mit diesen Götternamen, die zwar germanisch *gewesen* aber nicht mehr *sind*, so wenig zu bringen, als die Reichsversammlung in Regensburg das Ideal unserer heutigen politischen Existenz seyn könnte. Wie groß daher auch das Bedürfniß war, eine allgemeine Volksmythologie, die Wahrheit der Natur und des Geistes, in nationaler Gestaltung poetisch und wirklich vor sich zu haben, so sehr blieben jene versunkene Götter doch nur eine völlig unwahre Hohlheit, und es lag eine Art läppischer Heuchelei in der Prätension, zu thun, als ob es der Vernunft und dem nationalen Glauben Ernst damit seyn sollte. Für die bloße Phantasie aber sind die Gestalten der griechischen Mythologie unendlich lieblicher, heiterer, menschlich freier und mannigfacher ausgebildet. Im Lyrischen jedoch ist es der *Sänger*, der sich darstellt, und diesen müssen wir in Klopstock um jenes vaterländischen Bedürfnisses und Versuches willen ehren, eines Versuches, der wirksam genug war, noch späte Früchte zu tragen, und auch im Poetischen die gelehrte Richtung auf die ähnlichen Gegenstände hinzulenken. — Ganz rein, schön und wirkungsreich endlich tritt Klopstock's vaterländisches Gefühl in seiner Begeisterung für die Ehre und Würde der deutschen Sprache, und alter deutscher

hiſtoriſcher Geſtalten hervor, Herrmann's z. B., und vornehmlich einiger deutſcher Kaiſer, die ſich ſelbſt durch Dichterkunſt geehrt haben. So belebte ſich in ihm immer berechtigter der Stolz der deutſchen Muſe, und ihr wachſender Muth, ſich im frohen Selbſtbewußtſeyn ihrer Kraft mit den Griechen, Römern und Engländern zu meſſen. Ebenſo gegenwärtig und patriotiſch iſt die Richtung ſeines Blicks auf Deutſchland's Fürſten, auf die Hoffnungen, die ihr Charakter in Rückſicht auf die allgemeine Ehre, auf Kunſt und Wiſſenſchaft, öffentliche Angelegenheiten und große geiſtige Zwecke erwecken könnte. Eines Theils drückte er Verachtung aus gegen dieſe unſere Fürſten, die „im ſanften Stuhl, vom Höfling rings umräuchert, jetzt unberühmt und einſt noch unberühmter" ſeyn würden, anderen Theils ſeinen Schmerz, daß ſelbſt Friedrich der Zweite

Nicht ſah, daß Deutſchlands Dichtkunſt ſich ſchnell erhob,
Aus feſter Wurzel daurendem Stamm, und weit
Der Aeſte Schatten warf! —

und ebenſo ſchmerzlich ſind ihm die vergeblichen Hoffnungen, die ihn in Kaiſer Joſeph den Aufgang einer neuen Welt des Geiſtes und der Dichtkunſt erblicken ließen. Endlich macht dem Herzen des Greiſen nicht weniger die Theilnahme an der Erſcheinung Ehre, daß ein Volk die Ketten aller Art zerbrach, tauſendjähriges Unrecht mit Füßen trat, und zum erſtenmale auf Vernunft und Recht ſein politiſches Leben gründen wollte. Er begrüßt dieſe neue

Labende, ſelbſt nicht geträumte Sonne,
Geſegnet ſey mir du, das mein Haupt bedeckt,
Mein graues Haar, die Kraft, die nach ſechzigen
Fordauert; denn ſie war's, ſo weit hin
Brachte ſie mich, daß ich dieß erlebte!

Ja er redet ſogar die Franzoſen mit den Worten an:

Verzeiht, o Franken, (Namen der Brüder iſt
Der edle Name) daß ich den Deutſchen einſt

Zuruste, das zu flehn, warum ich
Ihnen izt flehe, euch nachzuahmen.

Ein um so schärferer Grimm aber befiel den Dichter, als dieser schöne Morgen der Freiheit sich in einen greuelvollen, blutigen, freiheitsmordenden Tag verwandelte. Diesen Schmerz jedoch vermochte Klopstock nicht dichterisch zu bilden, und sprach ihn um so prosaischer, haltungsloser und fassungsloser aus, als er seiner getäuschten Hoffnung nichts Höheres entgegenzusetzen wußte, da seinem Gemüthe keine reichere Vernunftforderung in der Wirklichkeit erschienen war.

In dieser Weise steht Klopstock groß im Sinne der Nation, der Freiheit, Freundschaft, Liebe und protestantischen Festigkeit da, verehrungswerth in seinem Adel der Seele und Poesie, in seinem Streben und Vollbringen, und wenn er auch nach manchen Seiten hin in der Beschränktheit seiner Zeit befangen blieb, und viele bloß kritische, grammatische und metrische, kalte Oden gedichtet hat, so ist doch seitdem, Schiller ausgenommen, keine in ernster männlicher Gesinnung so unabhängige edle Gestalt wieder aufgetreten.

Dagegen aber haben Schiller und Goethe nicht bloß als solche Sänger ihrer Zeit, sondern als umfassendere Dichter gelebt, und besonders sind Goethe's Lieder das vortrefflichste, tiefste und wirkungsvollste, was wir Deutsche aus neuerer Zeit besitzen, weil sie ganz ihm und seinem Volke angehören, und, wie sie auf heimischem Boden erwachsen sind, dem Grundton unseres Geistes nun auch vollständig entsprechen. —

C. Die dramatiſche Poeſie.

Das Drama muß, weil es ſeinem Inhalte wie ſeiner Form nach ſich zur vollendetſten Totalität ausbildet, als die höchſte Stufe der Poeſie und der Kunſt überhaupt angeſehn werden. Denn den ſonſtigen ſinnlichen Stoffen, dem Stein, Holz, der Farbe, dem Ton gegenüber, iſt die Rede allein das der Expoſition des Geiſtes würdige Element, und unter den beſonderen Gattungen der redenden Kunſt wiederum die dramatiſche Poeſie diejenige, welche die Objektivität des Epos mit dem ſubjektiven Principe der Lyrik in ſich vereinigt, indem ſie eine in ſich abgeſchloſſene Handlung als wirkliche, ebenſoſehr aus dem Inneren des ſich durchführenden Charakters entſpringende, als in ihrem Reſultat aus der ſubſtantiellen Natur der Zwecke, Individuen und Kolliſionen entſchiedene Handlung in unmittelbarer Gegenwärtigkeit darſtellt. Dieſe Vermittelung des Epiſchen durch die Innerlichkeit des Subjekts als gegenwärtig Handelnden erlaubt es dem Drama nun aber nicht, die äußere Seite des Lokals, der Umgebung, ſowie des Thuns und Geſchehens in epiſcher Weiſe zu beſchreiben, und fordert deshalb, damit das ganze Kunſtwerk zu wahrhafter Lebendigkeit komme, die vollſtändige ſceniſche Aufführung deſſelben. Die Handlung ſelbſt endlich in der Totalität ihrer inneren und äußeren Wirklichkeit iſt einer ſchlechthin entgegengeſetzten Auffaſſung fähig, deren durchgreifendes Princip, als das Tragiſche und Komiſche, die Gattungsunterſchiede der dramatiſchen Poeſie zu einer dritten Hauptſeite macht. —

Aus dieſen allgemeinen Geſichtspunkten ergiebt ſich für unſere Erörterungen nachfolgender Gang:

erſtens haben wir das dramatiſche Kunſtwerk im Unterſchiede des epiſchen und lyriſchen ſeinem allgemeinen und beſonderen Charakter nach zu betrachten;

zweitens müſſen wir auf die ſceniſche Darſtellung und deren Nothwendigkeit unſere Aufmerkſamkeit richten; und

drittens die verschiedenen Arten der dramatischen Poesie in ihrer konkreten historischen Wirklichkeit durchgehn.

1. Das Drama als poetisches Kunstwerk.

Das Erste, was wir bestimmter für sich herausheben können, betrifft die poetische Seite als solche des dramatischen Werks, unabhängig davon, daß dasselbe für die unmittelbare Anschauung muß in Scene gesetzt werden. Hieher gehören als nähere Gegenstände unserer Betrachtung

erstens das allgemeine Princip der dramatischen Poesie;

zweitens die besonderen Bestimmungen des dramatischen Kunstwerks;

drittens die Beziehung desselben auf das Publikum.

a. Das Princip der dramatischen Poesie.

Das Bedürfniß des Drama überhaupt ist die Darstellung gegenwärtiger menschlicher Handlungen und Verhältnisse für das vorstellende Bewußtseyn, in dadurch sprachlicher Aeußerung der die Handlung ausdrückenden Personen. Das dramatische Handeln aber beschränkt sich nicht auf die einfache störungslose Durchführung eines bestimmten Zwecks, sondern beruht schlechthin auf kollidirenden Umständen, Leidenschaften und Charakteren, und führt daher zu Aktionen und Reaktionen, die nun ihrer Seits wieder eine Schlichtung des Kampfs und Zwiespalts nothwendig machen. Was wir deshalb vor uns sehen sind die zu lebendigen Charakteren und konfliktreichen Situationen individualisirten Zwecke, in ihrem sich Zeigen und Behaupten, Einwirken und Bestimmen gegeneinander; — alles in Augenblicklichkeit wechselseitiger Aeußerung — sowie das in sich selbst begründete Endresultat dieses ganzen sich bewegt durchkreuzenden und dennoch zur Ruhe lösenden menschlichen Getriebes in Wollen und Vollbringen.

Die poetische Auffassungsweise dieses neuen Inhalts soll

nun, wie ich ſchon anführte, eine vermittelnde Einigung des epiſchen und lyriſchen Kunſtprincipes ſeyn.

α) Das Nächſte, was ſich in dieſer Rückſicht feſtſtellen läßt, betrifft die Zeit, in welcher die dramatiſche Poeſie ſich als hervorragende Gattung geltend machen kann. Das Drama iſt das Produkt eines ſchon in ſich ausgebildeten nationalen Lebens. Denn es ſetzt weſentlich ſowohl die urſprünglich poetiſchen Tage des eigentlichen Epos, als auch die ſelbſtſtändige Subjektivität des lyriſchen Erguſſes als vergangen voraus, da es ſich, Beide zuſammenfaſſend, in keiner dieſer für ſich geſonderten Sphären genügt. Zu dieſer poetiſchen Verknüpfung muß das freie Selbſtbewußtſeyn menſchlicher Zwecke, Verwickelungen und Schickſale ſchon vollkommen erwacht, und in einer Weiſe gebildet ſeyn, wie es nur in den mittleren und ſpäteren Entwicklungsepochen des nationalen Daſeyns möglich wird. So ſind auch die erſten großen Thaten und Begebniſſe der Völker gemeinhin mehr epiſcher als dramatiſcher Natur; gemeinſame Züge meiſt nach Außen, wie der trojaniſche Krieg, das Heranwogen der Völkerwanderung, die Kreuzzüge; oder gemeinſchaftliche heimiſche Vertheidigung gegen Fremde, wie die Perſerkriege; und erſt ſpäter treten jene ſelbſtſtändigere einſame Helden auf, welche aus ſich heraus ſelbſtſtändig Zwecke faſſen und Unternehmungen ausführen.

β) Was nun zweitens die Vermittelung des epiſchen und lyriſchen Princips ſelbſt angeht, ſo haben wir uns dieſelbe folgendermaßen vorzuſtellen.

Schon das Epos führt uns eine Handlung vor Augen, aber als ſubſtantielle Totalität eines nationalen Geiſtes in Form objektiver beſtimmter Begebenheiten und Thaten, in welchen das ſubjektive Wollen, der individuelle Zweck und die Aeußerlichkeit der Umſtände mit ihren realen Hemniſſen ſich das Gleichgewicht halten. In der Lyrik dagegen iſt es das Subjekt, das in ſeiner ſelbſtſtändigen Innerlichkeit für ſich hervortritt und ſich ausſpricht.

Soll nun das Drama beide Seiten in sich zusammenhalten, so hat es

αα) erstens wie das Epos ein Geschehen, Thun, Handeln zur Anschauung zu bringen; von allem aber, was vor sich geht, muß es die Aeußerlichkeit abstreifen, und an deren Stelle als Grund und Wirksamkeit das selbstbewußte und thätige Individuum setzen. Denn das Drama zerfällt nicht in ein lyrisches Inneres, dem Aeußeren gegenüber, sondern stellt ein Inneres und dessen äußere Realisirung dar. Dadurch erscheint dann das Geschehen nicht hervorgehend aus den äußeren Umständen, sondern aus dem inneren Wollen und Charakter, und erhält dramatische Bedeutung nur durch den Bezug auf die subjektiven Zwecke und Leidenschaften. Ebensosehr jedoch bleibt das Individuum nicht nur in seiner abgeschlossenen Selbstständigkeit stehn, sondern findet sich durch die Art der Umstände, unter denen es seinen Charakter und Zweck zum Inhalte seines Wollens nimmt, sowie durch die Natur dieses individuellen Zweckes in Gegensatz und Kampf gegen Andere gebracht. Dadurch wird das Handeln Verwickelungen und Kollisionen überantwortet, die nun ihrer Seits, selbst wider den Willen und die Absicht der handelnden Charaktere, zu einem Ausgang hinleiten, in welchem sich das eigene innere Wesen menschlicher Zwecke, Charaktere und Konflikte herausstellt. Dieß Substantielle, das sich an den selbstständig aus sich handelnden Individuen geltend macht, ist die andere Seite des Epischen, die sich im Principe der dramatischen Poesie wirksam und lebendig erweist.

ββ) Wie sehr deshalb auch das Individuum seinem Innern nach zum Mittelpunkte wird, so kann sich doch die dramatische Darstellung nicht mit den bloß lyrischen Situationen des Gemüths begnügen, und das Subjekt bereits vollbrachte Thaten in müßiger Theilnahme beschreiben lassen, oder überhaupt unthätige Genüsse, Anschauungen und Empfindungen schildern, sondern das Drama muß die Situationen und deren Stimmung

beſtimmt zeigen durch den individuellen Charakter, der ſich zu beſonderen Zwecken entſchließt, und dieſe zum praktiſchen Inhalte ſeines wollenden Selbſt macht. Die Beſtimmtheit des Gemüths geht deshalb im Drama zum Triebe, zur Verwirklichung des Innern durch den Willen, zur Handlung über, macht ſich äußerlich, objektivirt ſich, und wendet ſich dadurch nach der Seite epiſcher Realität hin. Die äußere Erſcheinung aber, ſtatt als bloßes Geſchehen in's Daſeyn zu treten, enthält für das Individuum ſelbſt die Abſichten und Zwecke deſſelben; die Handlung iſt das ausgeführte Wollen, das zugleich ein *gewußtes* iſt, ſowohl in Betreff auf ſeinen Urſprung und Ausgangspunkt im Innern, als auch in Rückſicht auf ſein Endreſultat. Was nämlich aus der That herauskommt, geht für das Individuum ſelber daraus hervor, und übt ſeinen Rückſchlag auf den ſubjektiven Charakter und deſſen Zuſtände aus. Dieſer ſtete Bezug der geſammten Realität auf das Innere des ſich aus ſich beſtimmenden Individuums, das ebenſoſehr der Grund derſelben iſt, als es ſie in ſich zurücknimmt, iſt das eigentlich lyriſche Princip in der dramatiſchen Poeſie.

77) In dieſer Weiſe allein tritt die Handlung als *Handlung* auf, als wirkliches Ausführen innerer Abſichten und Zwecke, mit deren Realität ſich das Subjekt als mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt und darin ſich ſelber will und genießt, und nun auch mit ſeinem ganzen Selbſt für das, was aus demſelben in's äußere Daſeyn übergeht, einſtehn muß. Das dramatiſche Individuum bricht ſelber die Frucht ſeiner eigenen Thaten.

Indem nun aber das Intereſſe ſich auf den inneren Zweck beſchränkt, deſſen Held das handelnde Individuum iſt, und vom Aeußeren nur dasjenige braucht in das Kunſtwerk aufgenommen zu werden, was zu dieſem Zwecke, der aus dem Selbſtbewußtſeyn herſtammt, einen weſentlichen Bezug hat, ſo iſt das Drama *erſtens* abſtrakter als das Epos. Denn einer Seits hat die Handlung, inſofern ſie in der Selbſtbeſtimmung des Charakters

beruht, und aus diesem innern Quellpunkte sich herleiten soll, nicht den epischen Boden einer totalen sich allen ihren Seiten und Verzweigungen nach objektiv ausbreitenden Weltanschauung zur Voraussetzung, sondern zieht sich zur Einfachheit bestimmter Umstände zusammen, unter welchen das Subjekt sich zu seinem Zwecke entschließt, und ihn durchführt; anderer Seits ist es nicht die Individualität, die sich in dem ganzen Komplexus ihrer nationalen epischen Eigenschaften vor uns entwickeln soll, sondern der Charakter in Rücksicht auf sein Handeln, das zur allgemeinen Seele einen bestimmten Zweck hat. Dieser Zweck, die Sache, auf welche es ankommt, steht höher als die partikuläre Breite des Individuums, das nur als lebendiges Organ und belebender Träger erscheint. Eine weitere Entfaltung des individuellen Charakters nach den verschiedenartigsten Seiten hin, welche mit seinem auf einen Punkt koncentrirten Handeln in keinem oder nur in entfernterem Zusammenhange stehn, würde ein Ueberfluß seyn, so daß sich also auch in Betreff der handelnden Individualität die dramatische Poesie einfacher zusammenziehn muß als die epische. Dasselbe gilt für die Zahl und Verschiedenheit der auftretenden Personen. Denn insofern, wie gesagt, das Drama sich nicht auf dem Boden einer in sich totalen Nationalwirklichkeit fortbewegt, die uns in ihrer vielgestaltigen Gesammtheit unterschiedener Stände, Alter, Geschlechter, Thätigkeiten u. s. f. zur Anschauung kommen soll, sondern umgekehrt unser Auge stets auf den einen Zweck und dessen Vollführung hinzulenken hat, würde dieß lässige objektive Auseinandergehn ebenso müßig als störend werden.

Zugleich aber zweitens ist der Zweck und Inhalt einer Handlung dramatisch nur dadurch, daß er durch seine Bestimmtheit, in deren Besonderung ihn der individuelle Charakter selbst wieder nur unter bestimmten Umständen ergreifen kann, in anderen Individuen andere entgegenstehende Zwecke und Leidenschaften hervorruft. Dieß treibende Pathos können nun zwar

in jedem der Handelnden geiſtige, ſittliche, göttliche Mächte ſeyn, Recht, Liebe zum Vaterlande, zu den Eltern, Geſchwiſtern, zur Gattin u. ſ. f.; ſoll dieſer weſentliche Gehalt der menſchlichen Empfindung und Thätigkeit jedoch dramatiſch erſcheinen, ſo muß er ſich in ſeiner Beſonderung als unterſchiedene Zwecke *entgegentreten*, ſo daß überhaupt die Handlung Hinderniſſe von Seiten anderer handelnder Individuen zu erfahren hat, und in Verwickelungen und Gegenſätze geräth, welche das Gelingen und ſich Durchſetzen einander wechſelſeitig beſtreiten. Der wahrhafte Inhalt, das eigentlich Hindurchwirkende ſind daher wohl die ewigen Mächte, das an und für ſich Sittliche, die Götter der lebendigen Wirklichkeit, überhaupt das Göttliche und Wahre, aber nicht in ſeiner ruhenden Macht, in welcher die unbewegten Götter, ſtatt zu handeln, als ſtille Skulpturbilder ſelig in ſich verſunken bleiben, ſondern das Göttliche in ſeiner Gemeinde, als Inhalt und Zweck der menſchlichen Individualität, als konkretes Daſeyn zur Exiſtenz gebracht, und zur Handlung aufgeboten und in Bewegung geſetzt.

Wenn jedoch in dieſer Weiſe das Göttliche die innerſte objektive Wahrheit in der äußeren Objektivität des Handelns ausmacht, ſo kann nun auch *drittens* die Entſcheidung über den Verlauf und Ausgang der Verwickelungen und Konflikte nicht in den einzelnen Individuen liegen, die einander entgegenſtehn, ſondern in dem Göttlichen ſelbſt als Totalität in ſich, und ſo muß uns das Drama, ſey es in welcher Weiſe es wolle, das lebendige Wirken einer in ſich ſelbſt beruhenden, jeden Kampf und Widerſpruch löſenden Nothwendigkeit darthun.

γ) An den dramatiſchen *Dichter* als producirendes Subjekt ergeht deshalb vor allem die Forderung, daß er die volle Einſicht habe in dasjenige, was menſchlichen Zwecken, Kämpfen und Schickſalen Inneres und Allgemeines zu Grunde liegt. Er muß ſich zum Bewußtſeyn bringen, in welche Gegenſätze und Verwickelungen der Natur der Sache gemäß das Handeln, ſowohl

nach Seiten der subjektiven Leidenschaft und Individualität der Charaktere, als auch nach Seiten des Inhalts menschlicher Entwürfe und Entschließungen, sowie der äußeren konkreten Verhältnisse und Umstände heraustreten könne; und zugleich muß er zu erkennen befähigt seyn, welches die waltenden Mächte sind, die dem Menschen das gerechte Loos für seine Vollbringungen zutheilen. Das Recht wie die Verirrung der Leidenschaften, welche in der Menschenbrust stürmen, und zum Handeln antreiben, müssen in gleicher Klarheit vor ihm liegen, damit sich da, wo für den gewöhnlichen Blick nur Dunkelheit, Zufall und Verwirrung zu herrschen scheint, für ihn das wirkliche sich Vollführen des an und für sich Vernünftigen und Wirklichen selber offenbare. Der dramatische Dichter darf deshalb ebensowenig bei dem bloß unbestimmten Weben in den Tiefen des Gemüths, als bei dem einseitigen Festhalten irgend einer ausschließlichen Stimmung und beschränkten Partheilichkeit in Sinnesweise und Weltanschauung stehn bleiben, sondern hat die größte Aufgeschlossenheit und umfassendste Weite des Geistes nöthig. Denn die in dem mythologischen Epos nur verschiedenen, und durch die vielseitige reale Individualisirung in ihrer Bedeutung unbestimmter werdenden geistigen Mächte treten im Dramatischen ihrem einfachen substantiellen Inhalte nach als Pathos von Individuen gegeneinander auf, und das Drama ist die Auflösung der Einseitigkeit dieser Mächte, welche in den Individuen sich verselbstständigen; sey es nun, daß sie sich, wie in der Tragödie, feindselig gegenüberstehn, oder wie in der Komödie, sich als sich an ihnen selbst unmittelbar auflösend zeigen.

b. Das dramatische Kunstwerk.

Was nun zweitens das Drama als konkretes Kunstwerk anbetrifft, so sind die Hauptpunkte, die ich herausheben will, kurz folgende:

erſtens die Einheit deſſelben im Unterſchiede des Epos und lyriſchen Gedichts;

zweitens die Art der Gliederung und Entfaltung;

drittens die äußerliche Seite, der Diktion, des Dialogs und des Versmaaßes.

α) Das Nächſte und Allgemeinſte, was ſich über die Einheit des Drama feſtſtellen läßt, knüpft ſich an die Bemerkung, die ich oben bereits angedeutet habe, daß nämlich die dramatiſche Poeſie, dem Epos gegenüber, ſich ſtrenger in ſich zuſammenfaſſen müſſe. Denn obſchon auch das Epos eine individuelle Begebenheit zum Einheitspunkte hat, ſo geht dieſelbe doch auf einem mannigfach ausgedehnten Boden einer breiten Volkswirklichkeit vor ſich, und kann ſich zu vielſeitigen Epiſoden und deren objektiven Selbſtſtändigkeit auseinanderſchlagen. Der ähnliche Schein eines nur loſen Zuſammenhangs war aus dem entgegengeſetzten Grunde einigen Arten der Lyrik geſtattet. Da nun aber im Dramatiſchen einer Seits jene epiſche Grundlage, wie wir ſchon ſahen, fortfällt, und anderer Seits die Individuen ſich nicht in bloß lyriſcher Einzelnheit ausſprechen, ſondern durch die Gegenſätze ihrer Charaktere und Zwecke ſoſehr zu einander in Verhältniß treten, daß dieſer individuelle Bezug gerade den Boden ihrer dramatiſchen Exiſtenz ausmacht, ſo ergiebt ſich hieraus ſchon die Nothwendigkeit einer feſteren Geſchloſſenheit des ganzen Werks. Dieſer engere Zuſammenhalt iſt ſowohl objektiver als ſubjektiver Natur; objektiv nach Seiten des ſachlichen Inhalts der Zwecke, welche die Individuen kämpfend durchführen; ſubjektiv dadurch, daß dieſer in ſich ſubſtantielle Gehalt im Dramatiſchen als Leidenſchaft beſonderer Charaktere erſcheint, ſo daß nun das Mißlingen oder Durchſetzen, das Glück oder Unglück, der Sieg oder Untergang weſentlich in ihrem Zweck die Individuen ſelber trifft.

Als nähere Geſetze laſſen ſich die bekannten Vorſchriften der ſogenannten Einheit des Orts, der Zeit und der Handlung angeben.

eee) Die Unveränderbarkeit eines abgeschlossenen Lokals für die bestimmte Handlung gehört zu jenen steifen Regeln, welche sich besonders die Franzosen aus der alten Tragödie und den aristotelischen Bemerkungen abstrahirt haben. Aristoteles aber sagt nur (Poet. c. 5.) von der Tragödie, daß die Dauer ihrer Handlung meist die Dauer eines Tages nicht überschreite, die Einheit des Orts dagegen berührt er nicht, und auch die alten Dichter sind ihr nicht in dem strikten französischen Sinne gefolgt, wie z. B. in den Eumeniden des Aeschylus und dem Ajax des Sophokles die Scene wechselt. Weniger noch kann sich die neuere dramatische Poesie, wenn sie einen Reichthum von Kollisionen, Charakteren, episodischen Personen und Zwischenereignissen, überhaupt eine Handlung darstellen soll, deren innere Fülle auch einer äußeren Ausbreitung bedarf, dem Joche einer abstrakten Daselbigkeit des Orts beugen. Die moderne Poesie, insoweit sie im romantischen Typus dichtet, der überhaupt im Aeußerlichen bunter und willkürlicher seyn darf, hat sich daher von dieser Forderung frei gemacht. Ist aber die Handlung wahrhaft zu wenigen großen Motiven konzentrirt, so daß sie auch im Aeußeren einfach seyn kann, so bedarf sie auch keines mannigfaltigen Wechsels des Schauplatzes. Und sie thut wohl daran. Wie falsch nämlich auch jene bloß konventionelle Vorschrift seyn mag, so liegt wenigstens die richtige Vorstellung darin, daß der stete Wechsel eines grundlosen Herüber und Hinüber von einem Orte zum anderen ebensosehr unstatthaft erscheinen muß. Denn einer Seits hat die dramatische Konzentration der Handlung sich auch in dieser äußerlichen Rücksicht, dem Epos gegenüber, das sich im Raume auf's vielseitigste in breiter Gemächlichkeit und Veränderung ergehn darf, geltend zu machen, anderer Seits wird das Drama nicht nur wie das Epos für die innere Vorstellung, sondern für das unmittelbare Anschaun gedichtet. In unserer Phantasie können wir uns leicht von einem Ort aus nach einem anderen versetzen; bei realer Anschauung

aber muß der Einbildungskraft nicht zu vieles zugemuthet werden, was dem ſinnnlichen Anblick widerſpricht. Shakeſpeare z. B., in deſſen Tragödien und Komödien der Schauplatz ſehr häufig wechſelt, hatte Pfoſten aufgerichtet und Zettel angeheftet, auf denen ſtand, an welchem Orte die Scene ſpiele. Dieß iſt nur eine dürftige Aushülfe und bleibt immer eine Zerſtreuung. Deshalb empfiehlt ſich die Einheit des Orts wenigſtens als für ſich verſtändlich und bequem, inſofern dadurch alle Unklarheit vermieden bleibt. Doch kann allerdings der Phantaſie auch Manches zugetraut werden, was der bloß empiriſchen Anſchauung und Wahrſcheinlichkeit entgegenläuft, und das gemäßeſte Verhalten wird immer darin beſtehn, in dieſer Rückſicht einen glücklichen Mittelweg einzuſchlagen, d. h. weder das Recht der Wirklichkeit zu verletzen, noch ein allzugenaues Feſthalten deſſelben zu fordern.

ββ) Ganz daſſelbe gilt für die Einheit der Zeit. Denn in der Vorſtellung für ſich laſſen ſich zwar große Zeiträume ohne Schwierigkeit zuſammenfaſſen, in der ſinnlichen Anſchauung aber ſind einige Jahre ſo ſchnell nicht zu überſpringen. Iſt daher die Handlung ihrem ganzen Inhalte und Konflikte nach einfach, ſo wird das Beſte ſeyn, auch die Zeit ihres Kampfes bis zur Entſcheidung einfach zuſammenzuziehn. Wenn ſie dagegen reichhaltiger Charaktere bedarf, deren Entwickelungsſtufen viele der Zeit nach auseinanderliegende Situationen nöthig machen, ſo wird die formelle Einheit einer immer nur relativen und ganz konventionellen Zeitdauer an und für ſich unmöglich, und eine ſolche Darſtellung ſchon deshalb aus dem Bereiche der dramatiſchen Poeſie entfernen zu wollen, weil ſie gegen jene feſtgeſtellte Zeiteinheit verſtößt, würde nichts anderes heißen, als die Proſa der ſinnlichen Wirklichkeit zur letzten Richterin über die Wahrheit der Poeſie aufwerfen. Am wenigſten aber darf der bloß empiriſchen Wahrſcheinlichkeit, daß wir als Zuſchauer in wenigen Stunden auch nur einen kurzen Zeitraum in ſinnlicher Gegenwart vor uns könnten vorübergehen ſehn, das

große Wort gegeben werden. Denn gerade da, wo der Dichter sich ihr am meisten zu fügen bemüht ist, entstehen nach anderen Seiten hin fast unumgänglich wieder die schlimmsten Unwahrscheinlichkeiten.

77) Das wahrhaft unverletzliche Gesetz hingegen ist die Einheit der Handlung. Worin aber diese Einheit eigentlich liege, darüber kann vielfach Streit entstehn, und ich will mich deshalb über den Sinn derselben näher erklären. Jede Handlung überhaupt schon muß einen bestimmten Zweck haben, den sie durchführt, denn mit dem Handeln tritt der Mensch thätig in die konkrete Wirklichkeit ein, in welcher auch das Allgemeinste sich sogleich zu besonderer Erscheinung verdichtet und begrenzt. Nach dieser Seite würde also die Einheit in der Realisation eines in sich selbst bestimmten und unter besonderen Umständen und Verhältnissen konkret zum Ziel gebrachten Zweckes zu suchen seyn. Nun sind aber, wie wir sahen, die Umstände für das dramatische Handeln von der Art, daß der individuelle Zweck dadurch von anderen Individuen her Hemmnisse erfährt, indem sich ihm ein entgegengesetzter Zweck, der sich gleichmäßig Daseyn zu verschaffen sucht, in den Weg stellt, so daß es in diesem Gegenüber zu wechselseitigen Konflikten und deren Verwickelung kommt. Die dramatische Handlung beruht deshalb wesentlich auf einem kollidirenden Handeln, und die wahrhafte Einheit kann nur in der totalen Bewegung ihren Grund haben, daß nach der Bestimmtheit der besonderen Umstände, Charaktere und Zwecke die Kollision sich ebensosehr den Zwecken und Charakteren gemäß herausstelle, als ihren Widerspruch aufhebe. Diese Lösung muß dann zugleich, wie die Handlung selbst, subjektiv und objektiv seyn. Einer Seits nämlich findet der Kampf der sich entgegenstehenden Zwecke seine Ausgleichung; anderer Seits haben die Individuen mehr oder weniger ihr ganzes Wollen und Seyn in ihre zu vollbringende Unternehmung hineingelegt, so daß also das Gelingen oder Mißlingen derselben, die volle

oder beſchränkte Durchführung, der nothwendige Untergang oder die friedliche Einigung mit anſcheinend entgegengeſetzten Abſichten auch das Loos des Individuums inſoweit beſtimmt, als es ſich mit dem, was es in's Werk zu ſetzen gedrungen war, verſchlungen hat. Ein wahrhaftes Ende wird deshalb nur dann erzielt, wenn der Zweck und das Intereſſe der Handlung, um welche das Ganze ſich dreht, identiſch mit den Individuen und ſchlechthin an ſie gebunden iſt. — Jenachdem nun der Unterſchied und Gegenſatz der dramatiſch handelnden Charaktere einfach gehalten oder zu mannigfach epiſodiſchen Nebenhandlungen und Perſonen verzweigt iſt, kann die Einheit wieder ſtrenger oder loſer ſeyn. Die Komödie z. B. bei vielſeitig verwickelten Intriguen braucht ſich nicht ſo feſt zuſammenzuſchließen, als die meiſten Theils in großartigerer Einfachheit motivirte Tragödie. Doch iſt das romantiſche Trauerſpiel auch in dieſer Rückſicht bunter und in ſeiner Einheit lockerer als das antike. Aber ſelbſt hier muß die Beziehung der Epiſoden und Nebenperſonen erkennbar bleiben, und mit dem Schluß das Ganze auch der Sache nach geſchloſſen und abgerundet ſeyn. So iſt z. B. in Romeo und Julie der Zwiſt der Familien, welcher außerhalb der Liebenden und ihres Zwecks und Schickſals liegt, zwar der Boden der Handlung, doch nicht der Punkt, auf es den eigentlich ankommt, und Shakeſpeare widmet der Beendigung deſſelben am Schluß eine, wenn auch geringere, doch aber erforderliche Aufmerkſamkeit. Ebenſo bleibt im Hamlet das Schickſal des däniſchen Reichs nur ein untergeordnetes Intereſſe, dennoch aber erſcheint es durch das Auftreten des Fortinbras berückſichtigt, und erhält ſeinen befriedigenden Abſchluß.

Nun kann freilich in dem beſtimmten Ende, das Kolliſionen auflöſt, wieder die Möglichkeit neuer Intereſſen und Konflikte gegeben ſeyn, die eine Kolliſion jedoch, um die es ſich handelte, hat in dem für ſich abgeſchloſſenen Werk ihre Erledigung zu finden. Von dieſer Art ſind z. B. bei Sophokles die drei Tragödien aus dem thebaniſchen Sagenkreiſe. Die erſte

enthält die Entdeckung des Oedip als Mörders des Lajos; die zweite seinen friedlichen Tod im Haine der Eumeniden; die dritte das Schicksal der Antigone, und doch ist jede dieser drei Tragödien, unabhängig von der andern, ein in sich selbstständiges Ganzes.

β) Was zweitens die konkrete Entfaltungsweise des dramatischen Kunstwerks angeht, so haben wir hauptsächlich drei Punkte herauszuheben, in welchen sich das Drama vom Epos und Liede unterscheidet; den Umfang nämlich, die Art des Fortgangs und die Eintheilung in Scenen und Akte.

αα) Daß sich ein Drama nicht zu derselben Breite ausdehnen dürfe, welche der eigentlichen Epopöe nothwendig ist, haben wir schon gesehn. Ich will deshalb außer dem bereits erwähnten Fortfallen des seiner Totalität nach im Epos geschilderten Weltzustandes, und dem Hervorstechen der einfacheren Kollision, welche den wesentlichen dramatischen Inhalt abgiebt, nur noch den weiteren Grund anführen, daß beim Drama einer Seits das Meiste von demjenigen, was der epische Dichter in verweilender Muße für die Anschauung beschreiben muß, der wirklichen Aufführung überlassen bleibt, während anderer Seits nicht das reale Thun, sondern die Exposition der inneren Leidenschaft die Hauptseite ausmacht. Das Innere aber nimmt sich, der Breite realer Erscheinung gegenüber, zu einfachen Empfindungen, Sentenzen, Entschlüssen u. s. f. zusammen, und macht im Unterschiede des epischen Außereinander und der zeitlichen Vergangenheit auch in dieser Rücksicht das Princip lyrischer Konzentration und des gegenwärtigen Entstehens und sich Aussprechens von Leidenschaften und Vorstellungen geltend. Doch begnügt sich die dramatische Poesie nicht mit Darlegung nur einer Situation, sondern stellt das Unsinnliche des Gemüths und Geistes zugleich handelnd als eine Totalität von Zuständen und Zwecken verschiedenartiger Charakere dar, welche zusammt, was in Bezug auf ihr Handeln in ihrem Innern vorgeht,

äußern, ſo daß, im Vergleich mit dem lyriſchen Gedicht, das Drama wiederum zu einem beiweitem größeren Umfange auseinandertritt und ſich abrundet. Im Allgemeinen läßt ſich das Verhältniß ſo beſtimmen, daß die dramatiſche Poeſie ohngefähr in der Mitte ſtehe zwiſchen der Ausdehnung der Epopöe und der Zuſammengezogenheit der Lyrik.

ββ) Wichtiger zweitens als dieſe Seite des äußeren Maaßes iſt die Art des dramatiſchen Fortgangs, der Entwickelungsweiſe des Epos gegenüber. Die Form epiſcher Objektivität fordert, wie wir ſahen, überhaupt ein ſchilderndes Verweilen, das ſich dann noch zu wirklichen Hemmungen ſchärfen darf. Nun könnte es zwar beim erſten Blick ſcheinen, daß die dramatiſche Poeſie, da ſich in ihrer Darſtellung dem einen Zweck und Charakter andere Zwecke und Charaktere entgegenſtellen, dieß Aufhalten und Hindern erſt recht werde zu ihrem Principe zu nehmen haben. Dennoch aber verhält ſich die Sache gerade umgekehrt. Der eigentlich dramatiſche Verlauf iſt die ſtete Fortbewegung zur Endkataſtrophe. Dieß erklärt ſich einfach daraus, daß den hervorſtechenden Angelpunkt die Kolliſion ausmacht. Einer Seits ſtrebt deshalb alles zum Ausbruche dieſes Konfliktes hin, anderer Seits bedarf gerade der Zwiſt und Widerſpruch entgegenſtehender Geſinnungen, Zwecke und Thätigkeiten ſchlechthin einer Auflöſung, und wird dieſem Reſultate zugetrieben. Hiemit ſoll jedoch nicht geſagt ſeyn, daß die bloße Haſt im Vorſchreiten ſchon an und für ſich eine dramatiſche Schönheit ſey; im Gegentheil muß ſich auch der dramatiſche Dichter die Muße gönnen, jede Situation ſich für ſich mit allen Motiven, die in ihr liegen, ausgeſtalten zu laſſen. Epiſodiſche Scenen aber, welche ohne die Handlung weiter zu bringen den Fortgang nur hemmen, ſind dem Charakter des Drama zuwider.

γγ) Die Eintheilung endlich in dem Verlaufe des dramatiſchen Werks macht ſich am natürlichſten durch die Haupt-

momente, welche im Begriff der dramatischen Bewegung selbst begründet sind. In Bezug hierauf sagt bereits Aristoteles (Poet. c. 7.), ein Ganzes sey, was Anfang, Mitte und Ende habe; Anfang das, was, selber nothwendig, nicht durch Anderes sey woraus jedoch Anderes sey und hervorgehe; Ende das Entgegengesetzte, was durch Anderes, nothwendig oder doch meistens, entstehe, selbst jedoch nichts zur Folge habe; Mitte aber, was sowohl durch Anderes, als auch woraus Anderes hervorgehe. — Nun erhält zwar in der empirischen Wirklichkeit jede Handlung mannigfaltige Voraussetzungen, so daß es sich schwer bestimmen läßt, an welchem Punkte der eigentliche Anfang zu finden sey; insofern aber die dramatische Handlung wesentlich auf einer bestimmten Kollision beruht, wird der gemäße Ausgangspunkt in der Situation liegen, aus welcher sich jener Konflikt, obschon er noch nicht hervorgebrochen ist, dennoch im weitern Verlaufe entwickeln muß. Das Ende dagegen wird dann erreicht seyn, wenn sich die Auflösung des Zwiespalts und der Verwickelung in jeder Rücksicht zu Stande gebracht hat. In die Mitte dieses Ausgangs und Endes fällt der Kampf der Zwecke, und Zwist der kollidirenden Charaktere. Diese verschiedenen Glieder nun sind im Dramatischen als Momente der Handlung selber Handlungen, für welche deshalb die Eintheilung von Akten durchaus angemessen ist. Jetzt heißen sie ein hin und wieder Pausen, und ein Fürst, der Eil haben mochte, oder ohne Unterbrechung beschäftigt seyn wollte, zankte einmal im Theater den Kammerherrn aus, daß noch eine Pause komme. — Der Zahl nach hat jedes Drama am sachgemäßesten drei solcher Akte, von denen der erste das Hervortreten der Kollision exponirt, welche sodann im zweiten sich lebendig als Aneinanderstoßen der Interessen, als Differenz, Kampf und Verwickelung aufthut, bis sie dann endlich im dritten auf die Spitze des Widerspruchs getrieben sich nothwendig löst. Für diese natürliche Gliederung lassen sich bei den Alten, bei welchen die dramatischen Abschnitte im Allgemeinen unbe-

ſtimmter bleiben, als entſprechendes Analogon die Trilogieen des Aeſchylus anführen, in denen ſich jedoch jeder Theil zu einem für ſich abgeſchloſſenen Ganzen ausrundet. In der modernen Poeſie folgen hauptſächlich die Spanier der Theilung in drei Akte; die Engländer, Franzoſen und Deutſche hingegen zerlegen das Ganze meiſt in fünf Akte, indem die Expoſition dem erſten Akt zufällt, während die drei mittleren die verſchiedenartigen Angriffe und Rückwirkungen, Verſchlingungen und Kämpfe der ſich entgegenſtehenden Partheien ausführen, und im fünften erſt die Kolliſion zum vollſtändigen Abſchluß gelangt. —

γ) Das Letzte, wovon wir jetzt noch zu ſprechen haben, betrifft die äußeren Mittel, deren Gebrauch für die dramatiſche Poeſie, inſofern ſie, abgeſehen von der wirklichen Aufführung in ihrem eigenen Bereiche bleibt, offen ſteht. Sie beſchränken ſich auf die ſpecifiſche Art der dramatiſch wirkſamen Diktion überhaupt, auf den näheren Unterſchied des Monologs, Dialogs u.ſ.f. und auf das Versmaaß. Im Drama nämlich iſt, wie ich ſchon mehrfach anführte, nicht das reale Thun, die äußere Seite, ſondern die Expoſition des inneren Geiſtes der Handlung, ſowohl in Betreff auf die handelnden Charaktere und deren Leidenſchaft, Pathos, Entſchluß, Gegeneinanderwirken und Vermitteln, als auch in Rückſicht auf die allgemeine Natur der Handlung in ihrem Kampf und Schickſal. Dieſer innere Geiſt, ſoweit ihn die Poeſie als Poeſie geſtaltet, findet daher einen gemäßen Ausdruck vorzugsweiſe in dem poetiſchen Wort, als geiſtigſter Aeußerung der Empfindungen und Vorſtellungen.

αα) Wie nun aber das Drama das Princip des Epos und der Lyrik in ſich zuſammenfaßt, ſo hat auch die dramatiſche Diktion ſowohl lyriſche als auch epiſche Elemente in ſich zu tragen und herauszuſtellen. Die lyriſche Seite findet beſonders in dem modernen Drama, überhaupt da ihre Stelle, wo die Subjektivität ſich in ſich ſelbſt ergeht, und in ihrem Beſchließen und Thun immer das Selbſtgefühl ihrer Innerlichkeit beibehalten

will; doch muß die Expektoration des eigenen Herzens, wenn ſie dramatiſch bleiben ſoll, keine bloße Beſchäftigung mit umherſchweifenden Gefühlen, Erinnerungen und Betrachtungen ſeyn, ſondern ſich in ſtetem Bezug auf die Handlung halten, und die verſchiedenen Momente derſelben zum Reſultate haben und begleiten. — Dieſem ſubjektiven Pathos gegenüber betrifft als epiſches Element das objektiv Pathetiſche vornehmlich die mehr gegen den Zuſchauer herausgewendete Entwickelung des Subſtantiellen der Verhältniſſe, Zwecke und Charaktere. Auch dieſe Seite kann wieder einen zum Theil lyriſchen Ton annehmen, und bleibt nur inſoweit dramatiſch, als ſie nicht aus dem Fortgang der Handlung und aus der Beziehung zu derſelben ſelbſtſtändig für ſich heraustritt. Außerdem können dann, als zweiter Reſt epiſcher Poeſie, erzählende Berichte, Schilderungen von Schlachten und dergleichen mehr eingeflochten werden; doch auch ſie müſſen im Dramatiſchen Theils überhaupt zuſammengedrängter und bewegter ſeyn, Theils von ihrer Seite gleichfalls ſich für den Fortgang der Handlung ſelbſt nothwendig erweiſen. — Das eigentlich Dramatiſche endlich iſt das Ausſprechen der Individuen in dem Kampf ihrer Intereſſen und dem Zwieſpalt ihrer Charaktere und Leidenſchaften. Hier können ſich nun die beiden erſten Elemente in ihrer wahrhaft dramatiſchen Vermittelung durchdringen, wozu dann noch die Seite des äußerlichen Geſchehens kommt, welches das Wort gleichfalls in ſich aufnimmt; wie z. B. das Abgehen und das Auftreten der Perſonen meiſtens vorher verkündigt, und auch ſonſt ihr äußeres Behaben häufig von anderen Individuen angedeutet wird. — Ein Hauptunterſchied nun in allen dieſen Rückſichten iſt die Ausdrucksweiſe ſogenannter Natürlichkeit, im Gegenſatze einer konventionellen Theaterſprache und deren Rhetorik. Diderot, Leſſing, auch Goethe und Schiller in ihrer Jugend, wendeten ſich in neuerer Zeit vornehmlich der Seite realer Natürlichkeit zu; Leſſing mit voller Bildung und Feinheit der Beobachtung, Schiller und Goethe

mit Vorliebe für die unmittelbare Lebendigkeit unverzierter Derbheit und Kraft. Daß Menſchen wie im griechiſchen, hauptſächlich aber, — und mit dem letzteren Ausſpruch hat es ſeine Richtigkeit, — im franzöſiſchen Luſt- und Trauerſpiel mit einander ſprechen könnten, ward für unnatürlich erachtet. Dieſe Art der Natürlichkeit aber kann bei einer Ueberfülle bloß realer Züge leicht wieder nach einer anderen Seite ins Trockene und Proſaiſche hineingerathen, inſofern die Charaktere nicht die Subſtanz ihres Gemüths und ihrer Handlung entwickeln, ſondern nur, was ſie in der ganz unmittelbaren Lebendigkeit ihrer Individualität ohne höheres Bewußtſeyn über ſich und ihre Verhältniſſe empfinden, zur Aeußerung bringen. Je natürlicher die Individuen in dieſer Rückſicht bleiben, deſto proſaiſcher werden ſie. Denn natürliche Menſchen verhalten ſich in ihren Unterredungen und Streitigkeiten überwiegend als bloß *einzelne* Perſonen, die, wenn ſie ihrer unmittelbaren Beſonderheit nach geſchildert ſeyn ſollen, nicht in ihrer ſubſtantiellen Geſtalt aufzutreten im Stande ſind. Und hierbei kommt denn die Grobheit und Höflichkeit, in Bezug auf das Weſen der Sache, um welche es zu thun iſt, letztlich auf daſſelbe hinaus. Wenn nämlich die Grobheit aus der beſonderen Perſönlichkeit entſpringt, die ſich den unmittelbaren Eingebungen einer bildungsloſen Geſinnung und Empfindungsweiſe überläßt, ſo geht die Höflichkeit umgekehrt wieder nur auf das abſtrakt Allgemeine und Formelle in Achtung, Anerkennung der Perſönlichkeit, Liebe, Ehre u. ſ. f., ohne daß damit irgend etwas Objektives und Inhaltsvolles ausgeſprochen wäre. Zwiſchen dieſer bloß formellen Allgemeinheit und jener natürlichen Aeußerung ungehobelter Beſonderheiten ſteht das wahrhaft Allgemeine, das weder formell noch individualitätslos bleibt, ſondern ſeine doppelte Erfüllung an der Beſtimmtheit des Charakters und der Objektivität der Geſinnungen und Zwecke findet. Das echt Poetiſche wird deshalb darin beſtehn, das Charakteriſtiſche und Individuelle

der unmittelbaren Realität in das reinigende Element der Allgemeinheit zu erheben, und beide Seiten ſich mit einander vermitteln zu laſſen. Dann fühlen wir auch in Betreff auf Diktion, daß wir, ohne den Boden der Wirklichkeit und deren wahrhafte Züge zu verlaſſen, uns dennoch in einer anderen Sphäre, im idealen Bereiche nämlich der Kunſt befinden. Von dieſer Art iſt die Sprache der griechiſchen dramatiſchen Poeſie, die ſpätere Sprache Goethe's, zum Theil auch Schiller's, und in ſeiner Weiſe auch Shakeſpeare's, obſchon dieſer, dem damaligen Zuſtande der Bühne gemäß, hin und wieder einen Theil der Rede der Erfindungsgabe des Schauſpielers anheimſtellen mußte.

ββ) Näher nun zweitens ſcheidet ſich die dramatiſche Aeußerungsweiſe zu Ergüſſen der Chorgeſänge, zu Monologen und Dialogen. — Den Unterſchied des Chors und Dialogs hat bekanntlich das antike Drama vorzugsweiſe ausgebildet, während im modernen dieſer Unterſchied fortfällt, indem dasjenige, was bei den Alten der Chor vortrug, mehr den handelnden Perſonen ſelbſt in den Mund gelegt wird. Der Chorgeſang nämlich, den individuellen Charakteren und ihrem innern und äußern Streit gegenüber, ſpricht die allgemeinen Geſinnungen und Empfindungen in einer bald gegen die Subſtantialität epiſcher Ausſprüche, bald gegen den Schwung der Lyrik hingewendeten Weiſe aus. In Monologen umgekehrt iſt es das einzelne Innere, das ſich in einer beſtimmten Situation der Handlung für ſich ſelbſt objektiv wird. Sie haben daher beſonders in ſolchen Momenten ihre echt dramatiſche Stellung, in welchen ſich das Gemüth aus den früheren Ereigniſſen her einfach in ſich zuſammenfaßt, ſich von ſeiner Differenz gegen Andere oder ſeiner eigenen Zwieſpaltigkeit Rechenſchaft giebt, oder auch langſam herangereifte oder plötzliche Entſchlüſſe zur letzten Entſcheidung bringt. — Die vollſtändig dramatiſche Form aber drittens iſt der Dialog. Denn in ihm allein können die handelnden Individuen

ihren Charakter und Zweck ſowohl nach Seiten ihrer Beſonderheit als in Rückſicht auf das Subſtantielle ihres Pathos *gegeneinander* ausſprechen, in Kampf gerathen, und damit die Handlung in wirklicher Bewegung vorwärts bringen. Im Dialoge läßt ſich nun gleichfalls wieder der Ausdruck eines *ſubjektiven* und *objektiven* Pathos unterſcheiden. Das erſtere gehört mehr der zufälligen beſonderen Leidenſchaft an, ſey es nun, daß ſie in ſich zuſammengedrängt bleibt und ſich nur aphoriſtiſch äußert, oder auch aus ſich herauszutoben und vollſtändig zu expliciren vermag. Dichter, welche durch rührende Scenen die ſubjektive Empfindung in Bewegung bringen wollen, bedienen ſich beſonders dieſer Art des Pathos. Wie ſehr ſie dann aber auch perſönliches Leiden und wilde Leidenſchaft oder den unverſöhnten inneren Zwiſt der Seele ausmalen mögen, ſo wird dadurch das wahrhaft menſchliche Gemüth doch weniger bewegt, als durch ein Pathos, in welchem ſich zugleich ein objektiver Gehalt entwickelt. Deswegen machen z. B. die älteren Stücke Goethe's, ſo tief auch der Stoff an ſich ſelber iſt, ſo natürlich auch die Scenen dialogiſirt ſind, im Ganzen weniger Eindruck. Ebenſo berühren die Ausbrüche unverſöhnter Zerriſſenheit und haltungsloſer Wuth einen geſunden Sinn nur in geringem Grade, beſonders aber erkältet das Gräßliche mehr als es erwärmt. Und da kann der Dichter die Leidenſchaft noch ſo ergreifend ſchildern, es hilft nichts; man fühlt das Herz nur zerſchnitten, und wendet ſich ab. Denn es liegt nicht das Poſitive, die Verſöhnung darin, welche der Kunſt nie fehlen darf. Die Alten dagegen wirkten in ihrer Tragödie vornehmlich durch die objektive Seite des Pathos, dem zugleich, ſoweit die Antike es fordert, auch die menſchliche Individualität nicht abgeht. Auch Schiller's Stücke haben dieſes Pathos eines großen Gemüthe, ein Pathos, das durchdringend iſt, und allenthalben ſich als Grundlage der Handlung zeigt und ausſpricht. Beſonders dieſem Umſtande iſt die dauernde Wirkung zuzuſchreiben, in welcher

die schillerschen Tragödien, hauptsächlich von der Bühne herab, auch heutigen Tages noch nicht nachgelassen haben. Denn was allgemeinen, anhaltenden tiefen dramatischen Effekt macht, ist nur das Substantielle im Handeln, — als bestimmter Inhalt das Sittliche, als formell die Größe des Geistes und Charakters, in welcher wiederum Shakespeare hervorragt.

77) Ueber das Versmaaß endlich will ich nur wenige Bemerkungen hinzufügen. Das dramatische Metrum hält am besten die Mitte zwischen dem ruhigen, gleichförmigen Strömen des Herameters, und zwischen den mehr abgebrochenen und eingeschnittenen lyrischen Sylbenmaaßen. In dieser Rücksicht empfiehlt sich vor allen übrigen das jambische Metrum. Denn der Jambus begleitet in seinem vorschreitenden Rhythmus, der durch Anapästen einer Seits auffahrender und eilender, durch Spondäen gewichtiger werden kann, den fortlaufenden Gang der Handlung am Angemessensten, und besonders hat der Senarius einen würdigen Ton edler gemäßigter Leidenschaft. Unter den Neuern bedienen sich umgekehrt die Spanier der vierfüßigen, ruhig verweilenden Trochäen, welche, Theils mit vielfachen Reimverschlingungen und Assonanzen, Theils reimlos, sich für die in Bildern schwelgende Phantasie und die verständig spitzen Auseinandersetzungen, die das Handeln mehr aufhalten als fördern, höchst passend erweisen, während sich außerdem für die eigentlichen Spiele eines lyrischen Scharfsinns noch Sonette, Oktaven u. s. f. einmischen. In ähnlicher Weise stimmt der französische Alexandriner mit dem formellen Anstande und der deklamatorischen Rhetorik bald gemessener bald hitziger Leidenschaften zusammen, deren konventionellen Ausdruck das französische Drama künstlich auszubilden bemüht gewesen ist. Die realistischeren Engländer dagegen, denen auch wir Deutsche in neuerer Zeit gefolgt sind, haben wieder das jambische Versmaaß, welches bereits Aristoteles (Poet. c. 4) als das μάλιστα λεκτικὸν τῶν μέτρων be-

zeichnet, feſtgehalten, jedoch nicht als Trimeter, ſondern in einem weniger pathetiſchen Charakter mit vieler Freiheit behandelt.

c. Verhältniß des dramatiſchen Kunſtwerks zum Publikum.

Obſchon die Vorzüge oder Mängel der Diktion und des Versmaaßes auch in der epiſchen und lyriſchen Poeſie von Wichtigkeit ſind, ſo iſt ihnen dennoch in dramatiſchen Kunſtwerken noch eine entſchiednere Wirkung durch den Umſtand zuzuſchreiben, daß wir es hier mit Geſinnungen, Charakteren und Handlungen zu thun haben, welche in ihrer lebendigen Wirklichkeit an uns herantreten ſollen. Ein Luſtſpiel von Calderon z. B. mit dem ganzen witzigen Bilderſpiel ſeiner Theils verſtandesſcharfen, Theils ſchwülſtigen Diktion und dem Wechſel ſeiner vielfach lyriſchen Versmaaße würde ſich ſchon dieſer Aeußerungsweiſe wegen bei uns nur ſchwer eine allgemeine Theilnahme verſchaffen können. Dieſer ſinnlichen Gegenwart und Nähe wegen erhalten die übrigen Seiten des Inhalts wie der dramatiſchen Form ebenfalls einen bei weitem direkteren Bezug auf das Publikum, dem ſie dargeboten werden. Auch auf dieſes Verhältniß wollen wir noch kurz einen Blick werfen.

Wiſſenſchaftliche Werke und lyriſche oder epiſche Gedichte haben entweder gleichſam ein Fach-Publikum, oder es iſt gleichgültig und zufällig, an wen dergleichen Gedichte oder andere Schriften kommen. Wem ein Buch nicht gefällt, der kann's weglegen, wie er an Gemälden oder Statuen, die ihm nicht zuſagen, vorübergeht, und dem Autor ſteht dann immer noch mehr oder weniger die Ausrede zu Gebote, ſein Werk ſey für den oder jenen nicht geſchrieben. Anders verhält es ſich mit dramatiſchen Produktionen. Hier nämlich iſt ein beſtimmtes Publikum, für welches geſchrieben ſeyn ſoll, in Präſenz, und der Dichter iſt ihm verpflichtet. Denn es hat das Recht zum Beifall, wie zum Mißfallen, da ihm als gegenwärtiger Geſammtheit ein Werk vorgeführt wird, das es an dieſem Orte, zu

dieser Zeit mit lebendiger Theilnahme genießen soll. Ein solches Publikum nun, wie es sich als Kollektivum zum Richterspruche versammelt, ist höchst gemischter Art; verschieden an Bildung, Interessen, Gewohnheiten des Geschmacks, Liebhabereien u. s. f., so daß hin und wieder sogar, um vollständig zu gefallen, ein Talent im Schlechten und eine gewisse Schamlosigkeit in Rücksicht auf die reinen Forderungen echter Kunst nöthig seyn kann. Nun bleibt zwar auch dem dramatischen Dichter der Ausweg übrig, das Publikum zu verachten; er hat dann aber gerade in Betreff seiner eigentlichsten Wirkungsweise immer seinen Zweck verfehlt. Besonders bei uns Deutschen ist seit der tieckischen Zeit her dieser Trotz gegen das Publikum Mode geworden. Der deutsche Autor will sich seiner besonderen Individualität nach aussprechen, nicht aber dem Hörer und Zuschauer seine Sache genehm machen. Im Gegentheil in seinem deutschen Eigensinn muß jeder was Anderes haben als der Andere, um sich als Original zu zeigen. So sind z. B. Tieck und die Herrn Schlegel's, die, in ihrer ironischen Absichtlichkeit, des Gemüthes und Geistes ihrer Nation und Zeit nicht mächtig werden konnten, hauptsächlich gegen Schiller losgezogen, und haben ihn schlecht gemacht, weil er für uns Deutsche den rechten Ton getroffen hatte, und am populärsten geworden war. Unsere Nachbarn, die Franzosen, hingegen machen es umgekehrt; sie schreiben für den gegenwärtigen Effekt und behalten stets ihr Publikum im Auge, das nun seiner Seits wieder für den Autor ein schärfer und unnachsichtiger Kritiker ist und seyn kann, da sich in Frankreich ein bestimmter Kunstgeschmack festgestellt hat, während bei uns eine Anarchie herrscht, in welcher jeder wie er geht und steht nach dem Zufalle seiner individuellen Ansicht, Empfindung oder Laune urtheilt und Beifall spendet oder verdammt.

Indem nun aber in der eigenen Natur des dramatischen Werks die Bestimmung liegt, an ihm selbst die Lebendigkeit zu besitzen, welche ihm bei seinem Volke auch eine beifällige Auf-

nahme verſchafft, ſo hat vor allem der dramatiſche Dichter ſich den Anforderungen zu unterwerfen, welche, unabhängig von ſonſtigen zufälligen Richtungen und Zeitumſtänden, dieſen nöthigen Erfolg kunſtgemäß ſichern können. Ich will in dieſer Rückſicht nur auf die allgemeinſten Punkte aufmerkſam machen.

α) Erſtens müſſen die Zwecke, welche in der dramatiſchen Handlung ſich beſtreiten und ihren Kampf löſen, entweder ein allgemein menſchliches Intereſſe, oder doch ein Pathos zur Grundlage haben, welches bei dem Volke, für das der Dichter producirt, ein gültiges, ſubſtantielles Pathos iſt. Hier kann nun aber das allgemein Menſchliche und das ſpecifiſch Nationale in Betreff auf das Subſtantielle der Kolliſionen ſehr weit auseinanderliegen. Werke, welche bei einem Volke auf dem Gipfel der dramatiſchen Kunſt und Entwickelung ſtehen, können deshalb einer anderen Zeit und Nation ganz ungenießbar bleiben. Aus der indiſchen Lyrik z. B. wird uns noch heutigen Tages Vieles höchſt anmuthig, zart und von reizender Süße erſcheinen, ohne daß wir dabei eine abſtoßende Differenz empfinden; die Kolliſion dagegen, um welche ſich in der Sakontala die Handlung dreht, der zornige Fluch nämlich des Brahmanen, dem Sakontala, weil ſie ihn nicht ſieht, ihre Ehrfurcht zu bezeigen unterläßt, kann uns nur abſurd vorkommen, ſo daß wir bei allen ſonſtigen Vorzügen dieſes wunderbar lieblichen Gedichts dennoch für den weſentlichen Mittelpunkt der Handlung kein Intereſſe haben können. Daſſelbe gilt für die Art und Weiſe, in welcher die Spanier das Motiv der perſönlichen Ehre hin und wieder in einer Abſtraktion der Schärfe und Konſequenz behandeln, deren Grauſamkeit unſere Vorſtellung und Empfindung auf's Tiefſte verletzt. So entſinne ich mich z. B. des Verſuchs, eines der bei uns unbekannteren Stücke Calderon's, „geheime Rache für geheimen Schimpf“ auf die Bühne zu bringen, ein Verſuch, der nur aus dieſem Grunde gänzlich geſcheitert iſt. Eine andere Tragödie wiederum, welche in dem ähnlichen Kreiſe dennoch

einen menschlich tieferen Konflikt darstellt, „der Arzt seiner Ehre“ ist mit einigen Abänderungen mehr selbst durchgedrungen als der „standhafte Prinz“, welchem wiederum sein steif und abstrakt katholisches Princip im Wege steht. In der entgegengesetzten Richtung haben sich umgekehrt die shakespeare'schen Tragedien und Lustspiele ein immer größeres Publikum verschafft, weil in ihnen, aller Nationalität ohnerachtet, dennoch das allgemein Menschliche bei weitem überwiegt, so daß Shakespeare nur da keinen Eingang gefunden hat, wo wiederum die nationalen Kunstkonventionen so enger und specifischer Art sind, daß sie den Genuß auch solcher Werke entweder schlechthin ausschließen oder doch verkümmern. Den ähnlichen Vorzug der shakespeareschen Dramen würden auch die alten Tragiker haben, wenn wir nicht, außer den veränderten Gewohnheiten in Rücksicht auf die scenische Darstellung und einigen Seiten nationaler Anschauungen, eine subjektivere Tiefe der Innerlichkeit und Breite der partikulären Charakteristik forderten. Die antiken Stoffe hingegen werden zu keiner Zeit ihre Wirkung verfehlen. Im Allgemeinen läßt sich daher behaupten, daß ein dramatisches Werk, je mehr es, statt substantiell menschliche Interessen zu behandeln, sich ganz specifische Charaktere und Leidenschaften, wie sie nur durch bestimmte nationale Zeitrichtungen bedingt sind, zum Inhalt erwählt, bei aller sonstigen Vortrefflichkeit um desto vergänglicher seyn werde.

β) Dergleichen allgemein menschliche Zwecke und Handlungen müssen nun aber zweitens zu lebendiger Wirklichkeit poetisch individualisirt seyn. Denn das dramatische Werk hat nicht nur an den lebendigen Sinn, der freilich auch beim Publikum nicht fehlen darf, zu sprechen, sondern es muß in sich selber als eine lebendige Wirklichkeit von Situationen, Zuständen, Charakteren und Handlungen da seyn.

αα) Was in dieser Rücksicht die Seite der lokalen Umgebung, Sitten, Gebräuche und sonstigen Aeußerlichkeiten innerhalb

der vor Augen geführten Handlung betrifft, ſo habe ich hierüber bereits an einer anderen Stelle weitläufiger geſprochen. (Aeſthetik Abth. I. p. 339—360.) Die dramatiſche Individualiſirung muß hier entweder ſo durch und durch poetiſch, lebendig und intereſſereich ſeyn, daß wir über das Fremdartige hinwegſehn, und uns durch dieſe Lebendigkeit ſelbſt in das Intereſſe für dieſelbe hineingezogen fühlen, oder ſie darf ſich nur als äußere Form geltend machen wollen, welche durch das Geiſtige und Allgemeine, das in ihr liegt, überboten wird.

β) Wichtiger als dieſe Außenſeite iſt die Lebendigkeit der Charaktere, die keine bloß perſonificirte Intereſſen ſeyn dürfen, wie es z. B. bei unſeren jetzigen dramatiſchen Dichtern nur allzuhäufig der Fall iſt. Solche Abſtraktionen beſtimmter Leidenſchaften und Zwecke bleiben ſchlechthin wirkungslos; auch eine bloß oberflächliche Individualiſirung genügt in keiner Weiſe, indem dann, nach Art allegoriſcher Figuren, Inhalt und Form auseinanderfallen. Tiefe Gefühle und Gedanken, große Geſinnungen und Worte können für dieſen Mangel keinen Erſatz bieten. Das dramatiſche Individuum muß im Gegentheil an ihm ſelber durch und durch lebendig, eine fertige Totalität ſeyn, deren Geſinnung und Charakter mit ihrem Zweck und Handeln übereinſtimmt. Hiebei macht die bloße Breite partikulärer Charakterzüge nicht die Hauptſache aus, ſondern die durchdringende Individualität, welche alles zu der Einheit, die ſie ſelber iſt, zuſammenfaßt, und dieſe Individualität im Reden wie im Handeln als den einen und gleichen Quellpunkt darthut, aus welchem jedes beſondere Wort, jeder einzelne Zug der Geſinnung, That und Weiſe des Benehmens entſpringt. Eine bloße Zuſammenſetzung verſchiedener, wenn auch zu einem Ganzen aneinandergereihter Eigenſchaften und Bethätigungen geben noch keinen lebendigen Charakter, der im Gegentheil von Seiten des Dichters ſelber ein lebendiges phantaſiereiches Schaffen vorausſetzt. Von dieſer Art ſind z. B. die Individuen der ſophokleiſchen

Tragödien, obſchon ſie nicht den gleichen Reichthum beſonderer Züge enthalten, in welchem uns die epiſchen Helden Homer's entgegentreten. Unter den Neuern haben vornehmlich Shakespeare und Goethe die lebensvollſten Charaktere aufgeſtellt, wogegen ſich die Franzoſen, in ihrer früheren dramatiſchen Poeſie beſonders, mehr mit formellen und abſtrakten Repräſentanten allgemeiner Gattungen und Leidenſchaften, als mit wahrhaft lebendigen Individuen zufrieden gezeigt haben.

γ) Drittens aber iſt die Sache auch mit dieſer Lebendigkeit der Charaktere noch nicht abgethan. Goethe's Iphigenie und Taſſo z. B. ſind Beide nach dieſer Seite hin vortrefflich, und dennoch, im eigentlichſten Sinne genommen, nicht dramatiſch lebendig und bewegt. So ſagt ſchon Schiller von der Iphigenie, daß in ihr das Sittliche, was im Herzen vorgeht, die Geſinnung, darin zur Handlung gemacht ſey, und uns gleichſam vor Augen gebracht werde. Und in der That iſt das Ausmalen und Ausſprechen der innern Welt unterſchiedener Charaktere in beſtimmten Situationen noch nicht genug, ſondern ihre Kolliſion von Zwecken muß hervorſtechen und ſich vorwärts drängen und treiben. Schiller findet deshalb in der Iphigenie einen zu ruhigen Gang, einen zu großen Aufenthalt, ſo daß er ſogar ſagt, ſie ſchlage offenbar in das epiſche Feld hinüber, ſobald man den ſtrengen Begriff der Tragödie entgegenhalte. Das dramatiſch Wirkende nämlich iſt die Handlung als Handlung und nicht die von dem beſtimmten Zweck und deſſen Durchführung unabhängigere Expoſition des Charakters als ſolchen. Im Epos dürfen die Breite und Vielſeitigkeit des Charakters, der Umſtände, Vorfälle und Begebenheiten ſich Raum verſchaffen, im Drama dagegen wirkt die Zuſammengezogenheit auf die beſtimmte Kolliſion und deren Kampf am vollſtändigſten. In dieſem Sinne hat Ariſtoteles Recht, wenn er behauptet (Poet. c. 6.), für die Handlung in der Tragödie gäbe es zwei Quellen (αἴτια δύο), Geſinnung und Charakter (διά-

νοια και ἦθος), die Hauptſache aber ſey der Zweck (τέλος), und die Individuen handelten nicht zur Darſtellung von Charakteren, ſondern dieſe würden um der Handlung willen mit einbegriffen.

γ) Eine letzte Seite, welche an dieſer Stelle noch kann in Betracht gezogen werden, betrifft den dramatiſchen Dichter im Verhältniß zum Publikum. Die epiſche Poeſie in ihrer echten Urſprünglichkeit verlangt, daß ſich der Dichter gegen ſein objektiv daſtehendes Werk als Subjekt aufhebe und uns nur die Sache gebe; der lyriſche Sänger dagegen ſpricht ſein eigenes Gemüth und ſeine ſubjektive Weltanſchauung aus.

αα) Inſofern nun das Drama die Handlung in ſinnlicher Gegenwärtigkeit an uns vorüberführt und die Individuen in ihrem eigenen Namen reden und thätig ſind, könnte es ſcheinen, daß ſich in dieſem Gebiete der Dichter, mehr noch als im Epos, in welchem er wenigſtens als Erzähler der Begebenheiten auftritt, ganz zurückziehn müſſe. Mit dieſem Anſchein hat es jedoch nur relativ ſeine Richtigkeit. Denn, wie ich ſchon anfangs ſagte, verdankt das Drama nur ſolchen Epochen ſeinen Urſprung, in denen das ſubjektive Selbſtbewußtſeyn, ſowohl in Betreff der Weltanſchauung, als auch der künſtleriſchen Ausbildung, bereits eine hohe Entwickelungsſtufe erreicht hat. Das dramatiſche Werk darf deshalb nicht, wie das epiſche, den Schein an ſich tragen, als ſey es aus dem Volksbewußtſeyn als ſolchen hervorgegangen, für deſſen Sache der Dichter nur das gleichſam ſubjektivitätsloſe Organ geweſen ſey, ſondern wir wollen in dem vollendeten Werke zugleich das Produkt des ſelbſtbewußten und orginalen Schaffens, und deshalb auch die Kunſt und Virtuoſität eines individuellen Dichters erkennen. Erſt hiedurch gewinnen dramatiſche Erzeugniſſe, im Unterſchiede unmittelbar wirklicher Handlungen und Ereigniſſe, ihre eigentliche Spitze künſtleriſcher Lebendigkeit und Beſtimmtheit. Ueber die Dichter dramatiſcher

Werke iſt daher auch niemals ſo viel Streit entſtanden, als über die Urheber der urſprünglichen Epopöen.

ββ) Nach der anderen Seite hin aber will das Publikum, wenn es ſelber noch den echten Sinn und Geiſt der Kunſt in ſich bewahrt hat, in einem Drama nicht etwa die zufälligeren Launen und Stimmungen, die individuellen Richtungen und die einſeitige Weltanſchauung dieſes oder jenes Subjekts vor ſich haben, deren Aeußerung dem lyriſchen Dichter mehr oder weniger muß geſtattet bleiben, ſondern es hat das Recht zu verlangen, daß ſich in dem Verlaufe und Ausgang der dramatiſchen Handlung tragiſch oder komiſch die Realiſation des an und für ſich Vernünftigen und Wahren vollbracht erweiſe. In dieſem Sinne ſtellte ich ſchon früher vor allem an den dramatiſchen Dichter die Forderung, daß er am tiefſten die Einſicht in das Weſen des menſchlichen Handelns und der göttlichen Weltregierung, ſowie in die ebenſo klare als lebensvolle Darſtellung dieſer ewigen Subſtanz aller menſchlichen Charaktere, Leidenſchaften und Schickſale zu gewinnen habe. Mit dieſer in der That erlangten Einſicht und individuell lebendigen Macht der Kunſt kann der Dichter freilich unter gewiſſen Umſtänden hin und wieder mit den beſchränkten und kunſtwidrigen Vorſtellungen ſeiner Zeit und Nation in Konflikt gerathen; in dieſem Falle aber iſt die Schuld des Zwieſpalts nicht ihm, ſondern dem Publikum aufzubürden. Er ſelbſt hat keine andere Pflicht, als der Wahrheit und dem Genius zu folgen, der ihn treibt, und welchem, wenn er nur rechter Art iſt, der Sieg, wie überall wo es ſich um Wahrheit handelt, in letzter Inſtanz nicht fehlen wird.

γγ) Was nun das Maaß betrifft, in welchem der dramatiſche Dichter als Individuum gegen ſein Publikum heraustreten darf, ſo läßt ſich hierüber wenig Beſtimmtes feſtſtellen. Ich will deshalb im Allgemeinen nur daran erinnern, daß in manchen Epochen beſonders auch die dramatiſche Poeſie dazu gebraucht wird, um neuen Zeitvorſtellungen in Betreff auf Politik, Sitt-

lichkeit, Poeſie, Religion u. ſ. f. einen lebendigen Eingang zu verſchaffen. Schon Ariſtophanes polemiſirt in ſeinen früheren Komödien gegen die inneren Zuſtände Athens und den peloponneſiſchen Krieg; Voltaire wiederum ſucht häufig auch durch dramatiſche Werke ſeine Aufklärungsprincipien zu verbreiten, vor allem aber iſt Leſſing in ſeinem Nathan bemüht, ſeinen moraliſchen Glauben im Gegenſatze religiös bornirter Orthodoxie zu rechtfertigen, und in neuerer Zeit hat auch Goethe in ſeinen erſten Produkten gegen die Proſa in der deutſchen Lebens- und Kunſtanſicht anzukämpfen geſtrebt, worin ihm dann Tieck vielfach gefolgt iſt. Erweiſt ſich ſolch eine individuelle Anſchauung des Dichters als ein höherer Standpunkt, und tritt ſie nicht in ſelbſtſtändiger Abſichtlichkeit aus der dargeſtellten Handlung heraus, ſo daß dieſe nicht zum Mittel herabgeſetzt erſcheint, ſo iſt der Kunſt kein Unrecht und Schaden angethan; leidet aber die poetiſche Freiheit des Werks darunter, ſo kann zwar der Dichter durch dieſes Hinauswenden ſeiner, wenn auch wahren, doch aber von dem künſtleriſchen Produkt unabhängigeren Tendenzen wohl einen großen Eindruck auf das Publikum hervorbringen, das Intereſſe jedoch, das er erregt, wird dann nur ſtoffartig, und hat mit der Kunſt ſelbſt weniger zu ſchaffen. Der ähnliche ſchlimmſte Fall aber tritt dann ein, wenn der Dichter gar einer falſchen Richtung, die im Publikum vorherrſcht, der bloßen Gefälligkeit wegen, in gleicher Abſichtlichkeit ſchmeicheln will, und ſich damit doppelt, ſowohl gegen die Wahrheit als gegen die Kunſt, verſündigt. — Um endlich noch eine nähere Bemerkung anzufügen, ſo erlaubt unter den verſchiedenen Arten der dramatiſchen Poeſie die Tragödie einen geringeren Spielraum für das freie Vortreten der Subjektivität des Dichters als die Komödie, in welcher die Zufälligkeit und Willkür des Subjektiven überhaupt ſchon von Hauſe aus das Princip iſt. So macht es ſich z. B. Ariſtophanes in den Parabaſen vielfach mit dem athenienſiſchen Publikum zu thun, indem er Theils ſeine politiſchen Anſichten über

die Begebenheiten und Zustände des Tages nicht zurückhält und seinen Mitbürgern kluge Rathschläge ertheilt, Theils seine Widersacher und Nebenbuhler in der Kunst abzuführen sucht, ja zuweilen auch seine eigene Person und deren Zufälligkeiten offen preisgiebt.

2. Die äußere Exekution des dramatischen Kunstwerks.

Unter allen Künsten entbehrt nur die Poesie der vollen auch sinnlichen Realität äußerer Erscheinung. Indem nun das Drama nicht etwa vergangene Thaten für die geistige Anschauung erzählt, oder die innere subjektive Welt für die Vorstellung und das Gemüth ausspricht, sondern eine gegenwärtige Handlung ihrer Gegenwart und Wirklichkeit nach darzustellen bemüht ist, so würde es in Widerspruch mit seinem eigenen Zwecke gerathen, wenn es auf die Mittel beschränkt bleiben müßte, welche die Poesie als solche zu bieten im Stande ist. Denn die gegenwärtige Handlung gehört zwar ganz dem Innern an, und läßt sich nach dieser Seite vollständig durch das Wort ausdrücken; umgekehrt aber bewegt sich das Handeln auch zur äußeren Realität heraus, und erfordert den ganzen Menschen in seinem auch leiblichen Daseyn, Thun, Benehmen, in seiner körperlichen Bewegung, und seinem physiognomischen Ausdruck der Empfindungen und Leidenschaften, sowohl für sich als auch in der Einwirkung des Menschen auf den Menschen, und der Reaktionen, die hierdurch entstehn können. Das sich in wirklicher Realität darstellende Individuum macht dann ferner eine äußere Umgebung, ein bestimmtes Lokal nothwendig, in welchem es sich bewegt und thätig ist, und so bedarf die dramatische Poesie, insofern keine dieser Seiten in ihrer unmittelbaren Zufälligkeit belassen werden kann, sondern als Moment der Kunst selber künstlerisch gestaltet seyn muß, die Beihülfe fast aller übrigen Künste. Die Scene umher ist Theils, wie der Tempel, eine

architektoniſche Umgebung, Theils die äußere Natur, Beide maleriſch aufgefaßt und ausgeführt. In dieſem Lokale treten ſodann die Skulpturbilder beſeelt auf, und machen ihr Wollen und Empfinden in künſtleriſcher Ausbildung ſowohl durch ausdrucksvolle Recitation, als auch durch ein maleriſches Mienenſpiel und von Innen her geformte Stellungen und Bewegungen des übrigen Körpers objektiv. — In dieſer Rückſicht nun kann ſich näher ein Unterſchied hervorthun, der an das erinnert, was ich früher ſchon im Felde der Muſik als Gegenſatz des Deklamatoriſchen und Melodiſchen bezeichnet habe. Wie nämlich in der deklamatoriſchen Muſik das Wort in ſeiner geiſtigen Bedeutung die Hauptſache iſt, deren charakteriſtiſcher Ausdruck ſich die muſikaliſche Seite durchaus unterwirft, während die Melodie, obſchon ſie den Inhalt der Worte in ſich aufnehmen kann, ſich frei für ſich in ihrem eigenen Elemente ergeht und entfaltet, ſo bedient ſich auch die dramatiſche Poeſie einer Seits jener Schweſterkünſte nur als einer ſinnlichen Grundlage und Umgebung, aus welcher ſich das poetiſche Wort als der hervorſtechende Mittelpunkt, um den es eigentlich zu thun iſt, in freier Herrſchaft heraushebt; anderer Seits aber wird das, was zunächſt nur als Beihülfe und Begleitung Gültigkeit hatte, für ſich ſelber Zweck, und geſtaltet ſich in ſeinem eigenen Bereiche zu einer in ſich ſelbſtſtändigen Schönheit aus; die Deklamation geht zum Geſang, die Aktion zum mimiſchen Tanze fort, und die Scenerie macht durch ihre Pracht und maleriſchen Reize gleichfalls für ſich ſelber Anſpruch auf künſtleriſche Vollendung. Stellen wir nun, wie es beſonders in neuerer Zeit vielfach geſchehen iſt, der eben berührten äußeren dramatiſchen Exekution das Poetiſche als ſolches gegenüber, ſo ergeben ſich für die weiteren Erörterungen dieſes Gebietes folgende Standpunkte:

erſtens die dramatiſche Poeſie, welche ſich auf ſich ſelbſt als Poeſie beſchränken will, und deshalb von der theatraliſchen Aufführung ihrer Werke abſieht;

zweitens die eigentliche Schauspielkunst, insofern sie sich auf Recitation, Mienenspiel und Aktion in der Weise beschränkt, daß durchweg das poetische Wort das Bestimmende und Verwaltende bleiben kann;

drittens endlich diejenige Exekution, welche sich aller Mittel der Scenerie, der Musik und des Tanzes bedient, und dieselben sich gegen das poetische Wort verselbstständigen läßt.

a. Das Lesen und Vorlesen dramatischer Werke.

Das eigentlich sinnliche Material der dramatischen Poesie ist, wie wir sahen, nicht nur die menschliche Stimme und das gesprochene Wort, sondern der ganze Mensch, der nicht nur Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken äußert, sondern, in eine konkrete Handlung verflochten, seinem totalen Daseyn nach auf die Vorstellungen, Vorsätze, das Thun und Benehmen Anderer wirkt, und ähnliche Rückwirkungen erfährt, oder sich dagegen behauptet.

α) Dieser Bestimmung gegenüber, welche in dem Wesen der dramatischen Poesie selbst begründet ist, gehört es jetziger Zeit besonders bei uns Deutschen zu unseren geläufigen Ansichten, die Organisation eines Drama für die Aufführung als eine unwesentliche Zugabe zu betrachten, obschon eigentlich alle dramatische Autoren, wenn sie auch gleichgültig oder verächtlich dagegen thun, den Wunsch und die Hoffnung hegen, ihr Werk in Scene zu setzen. So kriegt denn auch die größte Anzahl unserer neueren Dramen nie eine Bühne aus dem ganz einfachen Grunde zu sehen, weil sie undramatisch sind. Nun darf freilich nicht behauptet werden, daß ein dramatisches Produkt nicht schon durch seinen innern Werth poetisch genügen könne, aber diesen innern dramatischen Werth giebt wesentlich erst eine Behandlung, durch welche ein Drama vortrefflich für die Aufführung wird. Den besten Beleg hiefür liefern die griechischen Tragödien, die wir zwar nicht mehr auf dem Theater vor uns sehn, welche uns

aber, betrachten wir die Sache genauer, zum Theil deshalb gerade vollſtändige Befriedigung gewähren, weil ſie zu ihrer Zeit ſchlechthin für die Bühne gearbeitet waren. Was ſie von dem jetzigen Theater verbannt, liegt aber weniger in ihrer dramatiſchen Organiſation, welche ſich von der bei uns gewöhnlichen hauptſächlich durch den Gebrauch der Chöre abſcheidet, als vielmehr in den nationalen Vorausſetzungen und Verhältniſſen, auf denen ſie häufig ihrem Inhalte nach gebaut ſind, und in welchen wir uns ihrer Fremdheit wegen mit unſerem heutigen Bewußtſeyn nicht mehr heimiſch fühlen können. Die Krankheit des Philoktet z. B., die ſtinkenden Geſchwüre an ſeinem Fuße, ſein Aechzen und Schreien würden wir ebenſowenig ſehn und hören mögen, als uns die Pfeile des Herkules, um welche es ſich vornehmlich handelt, ein Intereſſe einflößen könnten. In der ähnlichen Weiſe laſſen wir uns die Barbarei des Menſchenopfers in der Iphigenia in Aulis und Tauris wohl in der Oper gefallen, in der Tragödie dagegen müßte für uns dieſe Seite, wie es Goethe gethan hat, durchaus anders gewendet werden.

β) Die Verſchiedenheit aber unſerer Gewohnheit, Theils nur ſelber zu leſen, Theils ein Werk lebendig als Totalität exekutirt zu ſehn, hat zu dem weiteren Abwege geführt, daß die Dichter ſelber ihr Werk nun auch zum Theil nur für das *Leſen* in der Meinung beſtimmen, dieſer Umſtand übe auf die Natur der Kompoſition keinen Einfluß aus. Es giebt allerdings in dieſer Rückſicht einzelne Seiten, welche nur das Aeußerliche angehn, das in der ſogenannten Bühnenkenntniß begriffen iſt, und deſſen Verletzung ein dramatiſches Werk poetiſch genommen in ſeinem Werthe nicht verringert. Hieher gehört z. B. die Berechnung, eine Scene ſo zurecht zu legen, daß eine andere, welche große Zurüſtungen in der Scenerie erfordert, bequem darauf folgen kann, oder daß dem Schauſpieler Zeit zu der nöthigen Umkleidung oder Erholung bleibt u. ſ. f. Dergleichen Kenntniſſe und Geſchicklichkeiten geben keinen poetiſchen Vorzug oder Nachtheil,

und hangen mehr oder weniger von den selber wechselnden und konventionellen Einrichtungen des Theaters ab. Umgekehrt aber giebt es andere Punkte, in Bezug auf welche der Dichter, um wahrhaft dramatisch zu werden, wesentlich die lebendige Aufführung vor Augen haben, und seine Charaktere im Sinne derselben, d. h. im Sinne einer wirklichen und gegenwärtigen Aktion, sprechen und handeln lassen muß. Nach diesen Seiten ist die theatralische Exekution ein wirklicher Prüfstein. Denn vor dem obersten Gerichtshofe eines gesunden oder kunstreifen Publikums halten die bloßen Reden und Tiraden sogenannter schöner Diktion, geht ihnen die dramatische Wahrheit ab, nicht aus. Epochenweise kann zwar auch das Publikum durch die so hoch gepriesene Bildung, d. h. durch das sich in den Kopf Setzen der schiefen Meinungen und Marotten der Kenner und Kritiker, verdorben werden, hat es aber noch irgend echten Sinn in sich, so ist es nur dann befriedigt, wenn die Charaktere sich so äußern und handeln, wie die lebendige Wirklichkeit sowohl der Natur als auch der Kunst es erheischt und mit sich bringt. Wenn dagegen der Dichter nur für einen einsamen Leser schreiben will, so kann er leicht dahin kommen, seine Figuren so reden und sich benehmen zu lassen, wie es uns etwa bei Briefen ergeht. Schreibt uns irgend wer die Gründe für seine Vorsätze und Thaten, giebt er uns Versicherungen, oder schließt er sonst sein Herz vor uns auf, so treten für das, was wir darauf sagen wollen oder nicht, zwischen den Empfang des Briefes und unsere wirkliche Antwort vielfache Ueberlegungen und Vorstellungen ein. Denn die Vorstellung umfaßt ein weites Feld der Möglichkeiten. In der gegenwärtigen Rede und Gegenrede aber gilt die Voraussetzung, daß im Menschen sein Wille und Herz, seine Regung und Entschließung direkter Art sey, daß überhaupt, ohne jenen Umweg weitläufiger Ueberlegungen, mit dem unmittelbaren Gemüth, Aug' zu Auge, Mund zu Mund, Ohr zu Ohr, aufgenommen und erwiedert werde. Dann nämlich entspringen

die Handlungen und Reden in jeder Situation lebendig aus dem Charakter als ſolchen, der nicht mehr die Zeit zur Auswahl aus den vielen verſchiedenartigen Möglichkeiten übrig behält. — Nach dieſer Seite hin iſt es nicht unwichtig für den Dichter und ſeine Kompoſition, auf die Bühne, welche ſolch eine dramatiſche Lebendigkeit erforderlich macht, ſein Augenmerk zu richten; ja meiner Meinung nach ſollte eigentlich kein Schauſpiel gedruckt werden, ſondern, ohngefähr wie bei den Alten, als Manuſcript dem Bühnenrepertoir anheimfallen, und nur eine höchſt unbedeutende Cirkulation erhalten. Wir würden dann wenigſtens nicht ſo viele Dramen erſcheinen ſehn, die wohl eine gebildete Sprache, ſchöne Empfindungen, vortreffliche Reflexionen und tiefe Gedanken haben, denen es aber gerade an dem gebricht, was das Drama dramatiſch macht, nämlich an der Handlung und deren bewegten Lebendigkeit.

γ) Bei dem Leſen und Vorleſen nun dramatiſcher Werke läßt es ſich ſchwer entſcheiden, ob ſie der Art ſind, daß ſie auch von der Bühne herab ihre Wirkung nicht verfehlen. Selbſt Goethe, dem doch in ſpäteren Jahren eine große Theatererfahrung zur Seite ſtand, war in dieſem Punkte ſehr unſicher, beſonders bei der ungeheuren Verwirrung unſres Geſchmacks, der ſich das Heterogenſte gefallen läßt. Iſt der Charakter und Zweck der handelnden Perſonen für ſich ſelbſt groß und ſubſtantiell, ſo wird allerdings das Auffaſſen leichter; aber die Bewegung der Intereſſen, der Stufengang in der Handlung, die Spannung und Verwickelung der Situationen, das rechte Maaß, in welchem die Charaktere auf einander wirken, die Würdigkeit und Wahrheit ihres Benehmens und Redens, — hierüber läßt ſich ohne eine Theateraufführung beim bloßen Leſen ſchwer ein feſtes Urtheil fällen. Auch das Vorleſen bietet nur eine relative Hülfe. Denn die Rede verlangt im Drama unterſchiedene Individuen, und nicht nur einen Ton, mag derſelbe auch noch ſo künſtlich nüancirt und verändert werden. Außerdem ſtört beim Vorleſen immer

die Verlegenheit, ob jedesmal die sprechenden Personen genannt werden sollen oder nicht, was Beides seine Uebelstände hat. Bleibt der Vortrag eintöniger, so gehört das Nennen der Namen unumgänglich zur Verständlichkeit, dem Ausdruck des Pathos aber wird immer Gewalt angethan; ist der Vortrag dagegen dramatisch lebendiger, so daß er uns ganz in die wirkliche Situation hineinführt, so kann leicht wieder ein neuer Widerspruch hervorgerufen werden. Mit der Befriedigung des Ohrs macht nämlich auch das Auge sogleich seine Forderungen. Hören wir einer Handlung zu, so wollen wir auch die handelnden Personen, ihre Gebehrde, Umgebung u. s. f. sehen, das Auge will eine Vollständigkeit, und hat nun nichts vor sich als einen Vorleser, der mitten in einer Privatgesellschaft sitzt oder ruhig dasteht. So ist das Vorlesen immer nur ein unbefriedigendes Mittelding zwischen dem anspruchlosen eigenen Lesen, bei welchem die reale Seite ganz fortfällt und der Phantasie überlassen bleibt, und der totalen Exekution.

b. Die Schauspielerkunst.

Mit der wirklichen dramatischen Aufführung nun ist neben der Musik eine zweite ausübende Kunst, die Schauspielerkunst, gegeben, welche sich vollständig erst in neuerer Zeit entwickelt hat. Ihr Princip besteht darin, daß sie zwar Gebehrde, Aktion, Deklamation, Musik, Tanz und Scenerie herbeiruft, die Rede aber und deren poetischen Ausdruck als die überwiegende Macht bestehen läßt. Dieß ist für die Poesie als Poesie das einzig richtige Verhältniß. Denn sobald sich die Mimik oder der Gesang und Tanz für sich selbstständig auszubilden anfangen, wird die Poesie als Dichtkunst zum Mittel herabgesetzt und verliert ihre Herrschaft über diese sonst nur begleitenden Künste. In dieser Rücksicht lassen sich folgende Standpunkte unterscheiden.

α) Auf einer ersten Stufe finden wir die Schauspielerkunst der Griechen. Hier verbindet sich einer Seits die redende Kunst

mit der Skulptur; das handelnde Individuum tritt als objektives Bild in totaler Körperlichkeit heraus. Inſofern ſich aber die Statue belebt, den Inhalt der Poeſie in ſich aufnimmt und ausſpricht, in jede innere Bewegung der Leidenſchaften hineingeht und ſie zugleich zum Wort und zur Stimme werden läßt, iſt dieſe Darſtellung beſeelter und geiſtig klarer als jede Statue und jedes Gemälde. In Betreff auf dieſe Beſeelung nun können wir zwei Seiten unterſcheiden.

αα) Erſtens die Deklamation als künſtleriſches Sprechen. Sie war bei den Griechen wenig ausgebildet; die Verſtändlichkeit machte die Hauptſache aus, während wir die ganze Objektivität des Gemüths und Eigenthümlichkeit des Charakters in den feinſten Schattirungen und Uebergängen, wie in den ſchärfern Gegenſätzen und Kontraſten, im Ton und Ausdruck der Stimme und in der Art der Recitation wiedererkennen wollen. Dagegen fügten die Alten Theils zur Heraushebung des Rhythmus, Theils zum modulationsreicheren Ausdruck des Worte, wenn dieſe auch das Ueberwiegende blieben, der Deklamation die Muſikbegleitung hinzu. Doch wurde der Dialog wahrſcheinlich geſprochen oder nur leicht begleitet, die Chöre dagegen in lyriſch muſikaliſcher Weiſe vorgetragen. Der Geſang mochte durch ſeine ſchärfere Accentuation die Wortbedeutung der Chorſtrophen verſtändlicher machen, ſonſt weiß ich wenigſtens nicht, wie es den Griechen möglich wurde, die Chöre des Aeſchylus und Sophokles zu verſtehn. Denn wenn ſie ſich auch nicht ſo damit herumzuplagen nöthig hatten als wir, ſo muß ich doch ſagen, obſchon ich deutſch verſtehe und etwas faſſen kann, würde mir doch eine im ähnlichen Styl geſchriebene deutſche Lyrik vom Theater herab geſprochen und vollends geſungen immer unklar bleiben. —

ββ) Ein zweites Element gab die körperliche Gebehrde und Bewegung ab. In dieſer Rückſicht iſt ſogleich bemerkenswerth, daß bei den Griechen, da ihre Schauſpieler Masken tru-

gen, das Mienenspiel ganz fortblieb. Die Gesichtszüge gaben ein unveränderliches Skulpturbild, dessen Plastik den vielbeweglichen Ausdruck partikulärer Seelenstimmungen ebensowenig in sich aufnahm, als die handelnden Charakter, welche ein festes allgemeines Pathos in seinem dramatischen Kampfe durchfechten, und die Substanz dieses Pathos sich weder zur Innigkeit des modernen Gemüths vertiefen, noch zur Besonderheit heutiger dramatischer Charaktere ausbreiten ließen. Ebenso einfach war die Aktion, weshalb wir auch nichts von berühmten griechischen Mimen wissen. Zum Theil spielten die Dichter selber, wie es z. B. noch Sophokles und Aristophanes thaten, zum Theil traten Bürger, die gar kein Metier aus der Kunst machten, in der Tragödie auf. Dagegen wurden die Chorgesänge mit Tanz begleitet, was wir Deutsche bei der heutigen Art des Tanzes für leichtsinnig erachten würden, während es bei den Griechen schlechthin zur sinnlichen Totalität ihrer Theateraufführungen gehörte.

γγ) So bleibt denn bei den Alten dem Wort und der geistigen Aeußerung der substantiellen Leidenschaften ein ebenso volles poetisches Recht, als die äußere Realität durch Musikbegleitung und Tanz die vollständigste Ausbildung erhält. Diese konkrete Einheit giebt der ganzen Darstellung einen plastischen Charakter, indem sich das Geistige nicht für sich verinnerlicht und in dieser partikularisirteren Subjektivität zum Ausdruck kommt, sondern sich mit der gleichmäßig berechtigten Außenseite sinnlicher Erscheinung vollkommen verschmilzt und versöhnt.

ββ) Unter Musik und Tanz jedoch leidet die Rede, insofern sie die geistige Aeußerung des Geistes bleiben soll, und so hat denn auch die moderne Schauspielerkunst sich von diesen Elementen zu befreien gewußt. Der Dichter erhält deshalb hier nur noch ein Verhältniß zum Schauspieler als solchen, welcher durch Deklamation, Mienenspiel und Gebehrden das poetische Werk zur sinnlichen Erscheinung bringen soll. Dieser Bezug des

Autors auf das äußere Material iſt jedoch den anderen Künſten gegenüber ganz eigenthümlicher Art. In der Malerei und Skulptur bleibt es der Künſtler ſelber, welcher ſeine Konceptionen in Farben, Erz oder Marmor ausführt, und wenn auch die muſikaliſche Exekution fremder Hände und Kehlen bedarf, ſo überwiegt hier, obſchon freilich die Seele des Vortrags nicht fehlen muß, dennoch mehr oder weniger die mechaniſche Kunſtfertigkeit und Virtuoſität. Der Schauſpieler dagegen tritt als ganzes Individuum mit ſeiner Geſtalt, Phyſiognomie, Stimme u. ſ. f. in das Kunſtwerk hinein, und erhält die Aufgabe, mit dem Charakter, den er darſtellt, ganz und gar zuſammenzuwachſen.

αα) In dieſer Rückſicht hat der Dichter das Recht, vom Schauſpieler zu fordern, daß er ſich, ohne von dem Seinigen hinzuzuthun, ganz in die gegebene Rolle hineindenke, und ſie ſo ausführe, wie der Dichter ſie konzipirt und poetiſch ausgeſtaltet hat. Der Schauſpieler ſoll gleichſam das Inſtrument ſeyn, auf welchem der Autor ſpielt, ein Schwamm, der alle Farben aufnimmt und unverändert wiedergiebt. Bei den Alten war dieß leichter, da die Deklamation ſich, wie geſagt, hauptſächlich auf die Deutlichkeit beſchränkte und die Seite des Rhythmus u. ſ. f. von der Muſik beſorgt wurde, während die Masken die Geſichtszüge bedeckten, und auch der Aktion kein großer Spielraum blieb. Dadurch konnte ſich der Akteur ohne Schwierigkeit dem Vortrage eines allgemeinen tragiſchen Pathos gemäß machen, und wenn auch in der Komödie Portraitbilder lebender Perſonen, wie z. B. des Sokrates, Nikias, Kleon u. ſ. f. dargeſtellt werden ſollten, ſo bildeten Theils die Masken dieſe individuellen Züge treffend nach, Theils bedurfte es einer näheren Individualiſirung weniger, indem Ariſtophanes dergleichen Charaktere doch nur benutzte, um dadurch allgemeine Zeitrichtungen zu repräſentiren.

ββ) Anders dagegen verhält es ſich im modernen Schauſpiel. Hier nämlich fallen die Masken und die Muſikbegleitung

fort, und an deren Stelle tritt das Mienenspiel, die Mannigfaltigkeit der Gebehrde und die reichhaltig nüancirte Deklamation. Denn einer Seits müssen die Leidenschaften, selbst wenn sie allgemeiner in gattungsmäßiger Charakteristik vom Dichter ausgedrückt sind, sich doch als subjektiv lebendig und innerlich kund geben, anderer Seits erhalten die Charaktere großen Theils eine bei weitem breitere Besonderheit, deren eigenthümliche Aeußerung uns gleichfalls in lebendiger Wirklichkeit vor Augen kommen soll. Die shakespeareschen Figuren vornehmlich sind für sich fertige, abgeschlossene, ganze Menschen, so daß wir vom Schauspieler verlangen, daß er sie nun seiner Seits gleichfalls in dieser vollen Totalität vor unsere Anschauung bringe. Ton der Stimme, Art der Recitation, Gestikulation, Physiognomie, überhaupt die ganze innere und äußere Erscheinung fordert deshalb eine der bestimmten Rolle angemessene Eigenthümlichkeit. Dadurch wird außer der Rede auch das vielseitig nüancirte Gebehrdenspiel von ganz anderer Bedeutung; ja der Dichter überläßt hier der Gebehrde des Schauspielers Vieles, was die Alten durch Worte würden ausgedrückt haben. So z. B. am Schluß des Wallenstein. Der alte Oktavio hat zum Untergange Wallenstein's wesentlich mitgewirkt; er findet ihn auf Buttler's Anstiften meuchlings ermordet, und in demselben Augenblicke, als nun auch die Gräfin Terzky verkündigt, sie habe Gift genommen, trifft ein kaiserliches Schreiben ein; Gordon hat die Aufschrift gelesen, und übergiebt den Brief dem Oktavio mit einem Blick des Vorwurfs, indem er sagt: „dem Fürsten Piccolomini.“ Oktavio erschrickt und blickt schmerzvoll zum Himmel. Was Oktavio bei dieser Belohnung für einen Dienst empfindet, an dessen blutigem Ausgang er selbst den größeren Theil der Schuld zu tragen hat, ist hier nicht in Worte gefaßt, sondern der Ausdruck ganz an die Mimik des Akteurs gewiesen. — Bei diesen Forderungen nun der modernen dramatischen Schauspielkunst kann die Poesie dem Material ihrer Darstellung

gegenüber häufig in ein Gedränge gerathen, welches die Alten nicht kannten. Der Schauſpieler nämlich, als lebendiger Menſch, hat in Rückſicht auf Organ, Geſtalt, phyſiognomiſchen Ausdruck, wie jedes Individuum, ſeine angeborne Eigenthümlichkeit, welche er Theils gegen den Ausdruck eines allgemeinen Pathos und einer gattungsmäßigen Charakteriſtik aufzuheben, Theils mit den vollern Geſtalten einer reicher individualiſirenden Poeſie in Einklang zu ſetzen genöthigt iſt.

77) Man heißt itzt die Schauſpieler Künſtler, und zollt ihnen die ganze Ehre eines künſtleriſchen Berufs; ein Schauſpieler zu ſeyn iſt, unſerer heutigen Geſinnung nach, weder ein moraliſcher noch ein geſellſchaftlicher Makel. Und zwar mit Recht; weil dieſe Kunſt viel Talent, Verſtand, Ausdauer, Fleiß, Uebung, Kenntniß, ja auf ihrem Gipfelpunkte ſelbſt einen reichbegabten Genius fordert. Denn der Schauſpieler muß nicht nur in den Geiſt des Dichters und der Rolle tief eindringen und ſeine eigene Individualität im Innern und Aeußern demſelben ganz angemeſſen machen, ſondern er ſoll auch mit eigener Produktivität in vielen Punkten ergänzen, Lücken ausfüllen, Uebergänge finden, und uns überhaupt durch ſein Spiel den Dichter erklären, inſofern er alle geheimen Intentionen und tiefer liegenden Meiſterzüge deſſelben zu lebendiger Gegenwart ſichtbar herausführt und faßbar macht.

c. Die von der Poeſie unabhängigere theatraliſche Kunſt.

Einen dritten Standpunkt endlich nimmt die ausübende Kunſt dadurch ein, daß ſie ſich von der bisherigen Herrſchaft der Poeſie losſagt, und dasjenige, was bisher mehr oder minder bloße Begleitung und Mittel war, zum ſelbſtſtändigen Zwecke macht, und für ſich zur Ausbildung gelangen läßt. Zu dieſer Emancipation geht im Verlaufe der dramatiſchen Entwickelung ſowohl die Muſik und der Tanz, als auch die eigentliche Kunſt des Schauſpielers fort.

a) Was zunächſt dieſen angeht, ſo giebt es überhaupt für ſeine Kunſt zwei Syſteme. Das erſtere, nach welchem der Darſteller mehr nur das geiſtig und leiblich lebendige Organ des Dichters ſeyn ſoll, haben wir ſo eben berührt. Die Franzoſen, welche viel auf Rollenfächer und Schule halten, und überhaupt typiſcher in ihren theatraliſchen Darſtellungen ſind, haben ſich beſonders dieſem Syſteme in ihrer Tragödie und haute comédie treu erwieſen. Die umgekehrte Stellung nun der Schauſpielkunſt iſt darin zu ſuchen, daß alles, was der Dichter giebt, mehr nur ein Acceſſorium und der Rahmen wird für das Naturell, die Geſchicklichkeit und Kunſt des Akteurs. Man kann häufig genug das Verlangen der Schauſpieler hören: die Dichter ſollten für ſie ſchreiben. Die Dichtung braucht dann dem Künſtler nur die Gelegenheit zu geben, ſeine Seele und Kunſt, dieß Letzte ſeiner Subjektivität, zu zeigen und zur glänzendſten Entfaltung kommen zu laſſen. Von dieſer Art war ſchon bei den Italienern die *comedia dell' arte*, in welcher zwar die Charaktere des *arlecchino, dottore* u. ſ. f. feſtſtanden, und die Situationen und Scenenfolge gegeben waren, die weitere Ausführung aber faſt durchaus den Schauſpielern überlaſſen blieb. Bei uns ſind zum Theil die iffland'ſchen und kotzebue'ſchen Stücke, überhaupt eine große Anzahl für ſich, von Seite der Poeſie der betrachtet, unbedeutender, ja ganz ſchlechter Produkte, ſolch eine Gelegenheit für die freie Produktivität des Schauſpielers, der aus dieſen meiſt ſkizzenhafter behandelten Machwerken nun erſt etwas bilden und geſtalten muß, was dieſer lebendigen ſelbſtſchöpferiſchen Leiſtung wegen ein eigenthümliches, gerade an dieſen und keinen anderen Künſtler gebundenes Intereſſe erhält. Hier hat denn auch beſonders die bei uns vielbeliebte Natürlichkeit ihren Platz, worin man es zur Zeit ſoweit gebracht hatte, daß man ein Brummen und Murmeln der Worte, von denen Niemand etwas verſtand, als ein vortreffliches Spiel gelten ließ. Goethe ganz im Gegentheil überſetzte Voltaire's Tankred und

Mahomet für die weimariſche Bühne, um ſeine Schauſpieler aus der gemeinen Natürlichkeit herauszutreiben, und an einen höheren Ton zu gewöhnen. Wie denn die Franzoſen überhaupt, mitten ſelbſt in der Lebendigkeit der Poſſe, immer das Publikum im Auge behalten, und gegen daſſelbe hinausgewendet bleiben. Mit der bloßen Natürlichkeit und deren lebendigen Routine iſt auch in der That die Sache ebenſowenig abgethan, als mit der bloßen Verſtändigkeit und Geſchicklichkeit der Charakteriſtik, ſondern wenn der Schauſpieler in dieſem Kreiſe wahrhaft künſtleriſch wirken will, muß er ſich zu einer ähnlich genialen Virtuoſität erheben, wie ich ſie früher bereits bei Gelegenheit der muſikaliſchen Exekution (Aeſth. 3te Abth. p. 217—219) bezeichnet habe.

β) Das zweite Gebiet, das zu dieſem Kreiſe gezählt werden kann, iſt die moderne Oper, nach der beſtimmten Richtung hin, die ſie mehr und mehr zu nehmen anfängt. Wenn nämlich in der Oper überhaupt ſchon die Muſik die Hauptſache iſt, welche wohl von der Poeſie und der Rede ihren Inhalt zugetheilt erhält, denſelben aber frei nach ihren Zwecken behandelt und ausführt, ſo iſt ſie in neuerer Zeit beſonders bei uns mehr Luxusſache geworden, und hat die Accessoires, die Pracht der Dekorationen, den Pomp der Kleider, die Fülle der Chöre und deren Gruppirung zu überwiegender Selbſtſtändigkeit gebracht. Ueber den ähnlichen Prunk, den man jetzt oft genug tadeln hört, klagt ſchon Cicero in Betreff der römiſchen Tragödie. Im Trauerſpiel, wo immer die Poeſie die Subſtanz bleiben muß, hat allerdings ſolch ein Aufwand der ſinnlichen Außenſeite, obſchon auch Schiller in ſeiner Jungfrau auf dieſen Abweg gerathen iſt, nicht ſeine rechte Stelle. Für die Oper hingegen kann man bei der Sinnenpracht des Geſanges und dem klingenden, rauſchenden Chor der Stimmen und Inſtrumente dieſen für ſich heraustretenden Reiz der äußeren Ausſtattung und Exekution wohl zulaſſen. Denn ſind einmal die Dekorationen prächtig, ſo

dürfen es, um ihnen die Spitze zu bieten, die Anzüge nicht weniger seyn, und damit muß dann auch das Uebrige in Einklang stehen. Solch einem sinnlichen Pompe, der freilich jedesmal ein Zeichen von dem bereits eingetretenen Verfalle der echten Kunst ist, entspricht dann als der angemessenste Inhalt besonders das aus dem verständigen Zusammenhange herausgerissene Wunderbare, Phantastische, Mährchenhafte, von dem uns Mozart in seiner Zauberflöte das maaßvoll und künstlerisch durchgeführteste Beispiel gegeben hat. Werden aber alle Künste der Scenerie, des Kostums, der Instrumentirung u. s. f. erschöpft, so bleibt es am Besten, wenn mit dem eigentlich dramatischen Inhalte nicht vollständig Ernst gemacht ist, und uns zu Muthe wird, als läsen wir in den Mährchen von Tausend und eine Nacht. —

γ) Das Aehnliche gilt von dem heutigen Ballet, dem gleichfalls vor Allem das Mährchenhafte und Wunderbare zusagt. Auch hier ist einer Seits, außer der malerischen Schönheit der Gruppirungen und Tableau's, vornehmlich die wechselnde Pracht und der Reiz der Dekorationen, Kostume und Beleuchtung zur Hauptsache geworden, so daß wir uns wenigstens in ein Bereich versetzt finden, in welchem der Verstand der Prosa und die Noth und Bedrängung des Alltäglichen weit hinter uns liegt. Anderer Seits ergötzen sich die Kenner an der ausgebildetesten Bravour und Geschicklichkeit der Beine, die in dem heutigen Tanze die erste Rolle spielen. Soll aber durch diese jetzt bis in's Extrem des Sinnlosen und der Geistesarmuth verirrten bloßen Fertigkeit noch ein geistiger Ausdruck hindurchscheinen, so gehört dazu, nach vollständiger Besiegung sämmtlicher technischer Schwierigkeiten, ein Maaß und Seelenwohllaut der Bewegung, eine Freiheit und Grazie, die von höchster Seltenheit ist. Als zweites Element kommt dann zu dem Tanze, der hier an die Stelle der Chöre und Soloparthien der Oper tritt, als eigentlicher Ausdruck der Handlung die Pantomime, welche jedoch, jemehr der moderne Tanz an technischer Künstlichkeit zugenommen

hat, in ihrem Werthe herabgeſunken und in Verfall gerathen iſt, ſo daß aus dem heutigen Ballet mehr und mehr das zu verſchwinden droht, was daſſelbe in das freie Gebiet der Kunſt hinüberzuheben allein im Stande ſeyn könnte.

3. Die Arten der dramatiſchen Poeſie und deren hiſtoriſche Hauptmomente.

Blicken wir kurz auf den Gang zurück, dem wir in unſerer bisherigen Betrachtung gefolgt ſind, ſo haben wir zuerſt das Princip der dramatiſchen Poeſie ihren allgemeinen und beſonderen Beſtimmungen nach, ſowie in ihrem Verhältniſſe zum Publikum feſtgeſtellt; zweitens ſahen wir, das Drama, indem es eine abgeſchloſſene Handlung in deren gegenwärtigen Entwickelung vorüberführt, bedürfe weſentlich einer vollſtändig ſinnlichen Darſtellung, welche ſie kunſtgemäß erſt durch die wirkliche theatraliſche Exekution erhält. Damit die Handlung nun aber in dieſe äußere Realität eingehn könne, iſt es nothwendig, daß ſie an ſich ſelbſt nach Seiten der poetiſchen Konception und Ausführung ſchlechthin beſtimmt und fertig ſey. Dieß iſt nur dadurch zu leiſten, daß ſich die dramatiſche Poeſie drittens in beſondere Arten zerſcheidet, die ihren Theils entgegengeſetzten, Theils dieſen Gegenſatz vermittelnden Typus aus dem Unterſchiede entnehmen, in welchem ſowohl der Zweck als die Charaktere, ſowie der Kampf und das Reſultat der ganzen Handlung zur Erſcheinung gelangt. Die Hauptſeiten, die aus dieſem Unterſchiede hervorgehn und es zu einer mannigfaltigen hiſtoriſchen Entwickelung bringen, ſind das Tragiſche und Komiſche, ſowie die Ausgleichung beider Auffaſſungsweiſen, welche erſt in der dramatiſchen Poeſie von ſo weſentlicher Wichtigkeit werden, daß ſie die Grundlage für die Eintheilung der verſchiedenen Arten abgeben können.

Wenn wir jetzt auf die nähere Erörterung dieſer Punkte eingehen, haben wir

erſtens das allgemeine Princip der Tragödie, Komödie und des ſogenannten Drama herauszuheben;

zweitens den Charakter der antiken und modernen dramatiſchen Poeſie zu bezeichnen, zu deren Gegenſatz die genannten Arten in ihrer wirklichen Entwickelung auseinandertreten; und

drittens wollen wir zum Schluß die konkreten Formen betrachten, welche beſonders die Komödie und Tragödie innerhalb dieſes Gegenſatzes anzunehmen fähig ſind.

a. Das Princip der Tragödie, Komödie und des Drama.

Für die Arten der epiſchen Poeſie liegt der weſentliche Eintheilungsgrund in dem Unterſchiede, ob das in ſich Subſtantielle, das zur epiſchen Darſtellung kommt, in ſeiner Allgemeinheit ausgeſprochen, oder in Form objektiver Charaktere, Thaten und Begebenheiten berichtet wird. Umgekehrt gliedert die Lyrik ſich zu einem Stufengange verſchiedener Ausdrucksweiſen durch den Grad und die Art, in welcher der Inhalt mit der Subjektivität, als deren Inneres derſelbe ſich kund giebt, loſer oder feſter verſchlungen iſt. Die dramatiſche Poeſie endlich, welche Kolliſionen von Zwecken und Charakteren, ſowie die nothwendige Auflöſung ſolch eines Kampfes zum Mittelpunkte macht, kann das Princip ihrer unterſchiedenen Arten nur aus dem Verhältniſſe herleiten, in welchem die Individuen zu ihrem Zwecke und deſſen Inhalt ſtehn. Die Beſtimmtheit dieſes Verhältniſſes nämlich iſt auch das Entſcheidende für die beſondere Weiſe des dramatiſchen Zwieſpalts und Ausganges, und giebt dadurch den weſentlichen Typus des ganzen Verlaufs in ſeiner lebendigen künſtleriſchen Darſtellung ab. Als die Hauptpunkte, welche in Rückſicht hierauf in Betracht kommen, ſind im Allgemeinen diejenigen Momente hervorzuheben, deren Vermittelung das Weſentliche in jeder wahrhaften Handlung ausmacht: einer Seits das der Subſtanz nach Tüchtige, Große, die Grundlage der weltlichen wirklichen Göttlichkeit als der echte und an und für ſich ewige

Gehalt des individuellen Charakters und Zwecks; anderer Seits die Subjektivität als ſolche in ihrer ungefeſſelten Selbſtbeſtimmung und Freiheit. Das an und für ſich Wahrhafte erweiſt ſich zwar in der dramatiſchen Poeſie, in welcher Form ſie auch immer das Handeln zur Erſcheinung herausführen mag, als das eigentlich Durchgreifende, die beſtimmte Art aber, in welcher dieſe Wirkſamkeit zur Anſchauung kommt, erhält eine unterſchiedene, ja entgegengeſetzte Geſtalt, jenachdem in den Individuen, Handlungen und Konflikten die Seite des Subſtantiellen, oder umgekehrt die Seite ſubjektiver Willkür, Thorheit und Verkehrtheit als die beſtimmende Form feſtgehalten iſt.

Wir haben in dieſer Beziehung das Princip für folgende Arten durchzunehmen:

erſtens für die Tragödie ihrem ſubſtantiellen urſprünglichen Typus nach;

zweitens für die Komödie, in welcher die Subjektivität als ſolche in Wollen und Handeln, ſowie die äußere Zufälligkeit ſich zum Meiſter aller Verhältniſſe und Zwecke macht;

drittens für das Drama, Schauſpiel im engeren Sinne des Worts, als Mittelſtufe zwiſchen dieſen beiden erſteren Arten. —

α) Was zunächſt die Tragödie angeht, ſo will ich an dieſer Stelle nur kurz die allgemeinſten Grundbeſtimmungen erwähnen, deren konkretere Beſonderung erſt durch die Verſchiedenheit der geſchichtlichen Entwickelungsſtufen kann zum Vorſchein kommen.

αα) Den wahrhaften Inhalt des tragiſchen Handelns liefert für die Zwecke, welche die tragiſchen Individuen ergreifen, der Kreis der im menſchlichen Wollen ſubſtantiellen, für ſich ſelbſt berechtigten Mächte; die Familienliebe der Gatten, der Eltern, Kinder, Geſchwiſter; ebenſo das Staatsleben, der Patriotismus der Bürger, der Wille der Herrſcher; ferner das kirchliche Daſeyn, jedoch nicht als eine auf Handlungen reſignirende Frömmigkeit, und als göttlicher Richterſpruch in der Bruſt

des Menschen über das gut und bös beim Handeln, sondern im Gegentheil als thätiges Eingreifen und Fördern wirklicher Interessen und Verhältnisse. Von der ähnlichen Tüchtigkeit sind nun auch die echt tragischen Charaktere. Sie sind durchaus das, was sie, ihrem Begriff gemäß, seyn können und müssen, nicht eine vielfache episch auseinander gelegte Totalität, sondern, wenn auch an sich selbst lebendig und individuell, doch nur die eine Macht dieses bestimmten Charakters, in welcher derselbe sich, seiner Individualität nach, mit irgend einer besonderen Seite jenes gediegenen Lebensinhalts untrennbar zusammengeschlossen hat, und dafür einstehn will. In dieser Höhe, auf welcher die bloßen Zufälligkeiten der unmittelbaren Individualität verschwinden, sind die tragischen Helden der dramatischen Kunst, seyen sie nun die lebendigen Repräsentanten substantieller Lebenssphären, oder sonst schon durch freies Beruhen auf sich große und feste Individuen, gleichsam zu Skulpturwerken hervorgehoben, und so erklären auch nach dieser Seite hin die an sich selbst abstrakteren Statuen und Götterbilder die hohen tragischen Charaktere der Griechen besser als alle anderweitigen Erläuterungen und Noten.

Im Allgemeinen können wir deshalb sagen, das eigentliche Thema der ursprünglichen Tragödie sey das Göttliche; aber nicht das Göttliche, wie es den Inhalt des religiösen Bewußtseyns als solchen ausmacht, sondern wie es in die Welt, in das individuelle Handeln eintritt, in dieser Wirklichkeit jedoch seinen substantiellen Charakter weder einbüßt, noch sich in das Gegentheil seiner umgewendet sieht. In dieser Form ist die geistige Substanz des Wollens und Vollbringens das Sittliche. Denn das Sittliche, wenn wir es in seiner unmittelbaren Gediegenheit, und nicht nur vom Standpunkte der subjektiven Reflexion als das formell Moralische auffassen, ist das Göttliche in seiner weltlichen Realität, das Substantielle, dessen ebenso besondere als wesentliche Seiten den bewegenden Inhalt für die wahrhaft

menſchliche Handlung abgeben, und im Handeln ſelbſt dieß ihr Weſen expliciren und wirklich machen.

ββ) Durch das Princip der Beſonderung nun, dem alles unterworfen iſt, was ſich in die reale Objektivität hinaustreibt, ſind die ſittlichen Mächte wie die handelnden Charaktere *unterſchieden* in Rückſicht auf ihren Inhalt und ihre individuelle Erſcheinung. Werden nun dieſe beſonderen Gewalten, wie es die dramatiſche Poeſie fordert, zur erſcheinenden Thätigkeit aufgerufen, und verwirklichen ſie ſich als beſtimmter Zweck eines menſchlichen Pathos, das zur Handlung übergeht, ſo iſt ihr Einklang aufgehoben, und ſie treten in wechſelſeitiger Abgeſchloſſenheit *gegeneinander* auf. Das individuelle Handeln will dann unter beſtimmten Umſtänden einen Zweck oder Charakter durchführen, der unter dieſen Vorausſetzungen, weil er in ſeiner für ſich fertigen Beſtimmtheit ſich einſeitig iſolirt, nothwendig das entgegengeſetzte Pathos gegen ſich aufreizt, und dadurch unausweichliche Konflikte herbeileitet. Das urſprünglich Tragiſche beſteht nun darin, daß innerhalb ſolcher Kolliſion beide Seiten des Gegenſatzes für ſich genommen *Berechtigung* haben, während ſie anderer Seits dennoch den wahren poſitiven Gehalt ihres Zwecks und Charakters nur als Negation und *Verletzung* der anderen, gleich berechtigten Macht durchzubringen im Stande ſind, und deshalb in ihrer Sittlichkeit und durch dieſelbe ebenſoſehr in *Schuld* gerathen.

Den allgemeinen Grund für die Nothwendigkeit dieſer Konflikte habe ich ſo eben ſchon berührt. Die ſittliche Subſtanz iſt als konkrete Einheit eine Totalität *unterſchiedener* Verhältniſſe und Mächte, welche jedoch nur in thatloſem Zuſtande als ſelige Götter das Werk des Geiſtes im Genuß eines ungeſtörten Lebens vollbringen. Umgekehrt aber liegt es ebenſoſehr im Begriffe dieſer Totalität ſelbſt, ſich aus ihrer zunächſt noch abſtrakten Idealität zur realen Wirklichkeit und weltlichen Erſcheinung umzuſetzen. Durch die Natur dieſes Elementes nun iſt es, daß die

bloße Unterschiedenheit, auf dem Boden bestimmter Umstände von individuellen Charakteren ergriffen, sich zur Entgegensetzung und Kollision verkehren muß. So erst wird es wahrhaft Ernst mit jenen Göttern, welche nur im Olymp und Himmel der Phantasie und religiösen Vorstellung in ihrer friedlichen Ruhe und Einheit verharren, wenn sie itzt aber wirklich, als bestimmtes Pathos einer menschlichen Individualität, zum Leben kommen, aller Berechtigung unerachtet, durch ihre bestimmte Besonderheit und deren Gegensatz gegen Anderes, in Schuld und Unrecht führen.

γγ) Hiermit ist jedoch ein unvermittelter Widerspruch gesetzt, der zwar zur Realität heraustreten, sich jedoch in ihr nicht als das Substantielle und wahrhaft Wirkliche erhalten kann, sondern sein eigentliches Recht nur darin findet, daß er sich als Widerspruch **aufhebt**. So berechtigt als der tragische Zweck und Charakter, so nothwendig als die tragische Kollision ist daher **drittens** auch die tragische Lösung dieses Zwiespalts. Durch sie nämlich übt die ewige Gerechtigkeit sich an den Zwecken und Individuen in **der** Weise aus, daß sie die sittliche Substanz und Einheit mit dem Untergange der ihre Ruhe störenden Individualität herstellt. Denn obschon sich die Charaktere das in sich selbst Gültige vorsetzen, so können sie es tragisch dennoch nur in verletzender Einseitigkeit widersprechend ausführen. Das wahrhaft Substantielle, das zur Wirklichkeit zu gelangen hat, ist aber nicht der Kampf der Besonderheiten, wie sehr derselbe auch im Begriffe der weltlichen Realität und des menschlichen Handelns seinen wesentlichen Grund findet, sondern die Versöhnung, in welcher sich die bestimmten Zwecke und Individuen ohne Verletzung und Gegensatz einklangsvoll bethätigen. Was daher in dem tragischen Ausgange aufgehoben wird ist nur die **einseitige** Besonderheit, welche sich dieser Harmonie nicht zu fügen vermocht hatte, und sich nun in der Tragik ihres Handelns, kann sie von sich selbst und ihrem

Vorhaben nicht ablaſſen, ſich ihrer ganzen Totalität nach dem Untergange preisgegeben, oder ſich wenigſtens genöthigt ſieht, auf die Durchführung ihres Zwecks, wenn ſie es vermag, zu reſigniren. In dieſer Rückſicht hat Ariſtoteles bekanntlich die wahrhafte Wirkung der Tragödie darin geſetzt, daß ſie Furcht und Mitleid erregen und reinigen ſolle. Unter dieſer Behauptung verſtand Ariſtoteles nicht die bloße Empfindung der Zuſtimmung oder Nichtzuſtimmung zu meiner Subjektivität, das Angenehme oder Unangenehme, Anſprechende oder Abſtoßende, dieſe oberflächlichſte aller Beſtimmungen, die man erſt in neuerer Zeit zum Princip des Beifalls und Mißfallens hat machen wollen. Denn dem Kunſtwerke darf es nur darauf ankommen, das zur Darſtellung zu bringen, was der Vernunft und Wahrheit des Geiſtes zuſagt, und um hiefür das Princip zu erforſchen iſt es nothwendig, ſein Augenmerk auf ganz andere Geſichtspunkte zu richten. Auch bei dieſem Ausſpruch des Ariſtoteles müſſen wir uns deshalb nicht an die bloße Empfindung der Furcht und des Mitleidens halten, ſondern an das Princip des Inhalts, deſſen kunſtgemäße Erſcheinung dieſe Empfindungen reinigen ſoll. Fürchten kann ſich der Menſch einer Seits vor der Macht des Aeußern und Endlichen, anderer Seits aber vor der Gewalt des Anundfürſichſeyenden. Was nun der Menſch wahrhaft zu fürchten hat, iſt nicht die äußere Gewalt und deren Unterdrückung, ſondern die ſittliche Macht, die eine Beſtimmung ſeiner eigenen freien Vernunft und zugleich das Ewige und Unverletzliche iſt, das er, wenn er ſich dagegen kehrt, gegen ſich ſelber aufruft. Wie die Furcht hat auch das Mitleiden zweierlei Gegenſtände. Der erſte betrifft die gewöhnliche Rührung, d. h. die Sympathie mit dem Unglück und Leiden Anderer, das als etwas Endliches und Negatives empfunden wird. Mit ſolchem Bedauern ſind beſonders die kleinſtädtiſchen Weiber gleich bei der Hand. Bemitleidet und bedauert will aber der edle und große Menſch auf dieſe Weiſe nicht ſeyn. Denn inſofern nur die

nichtige Seite, das Negative des Unglücks herausgehoben wird, liegt eine Herabsetzung des Unglücklichen darin. Das wahrhafte Mitleiden ist im Gegentheil die Sympathie mit der zugleich sittlichen Berechtigung des Leidenden, mit dem Affirmativen und Substantiellen, das in ihm vorhanden seyn muß. Diese Art des Mitleidens können uns Lumpe und Schufte nicht einflößen. Soll deshalb der tragische Charakter, wie er uns die Furcht vor der Macht der verletzten Sittlichkeit einflößte, in seinem Unglück eine tragische Sympathie erwecken, so muß er in sich selbst gehaltvoll und tüchtig seyn. Denn nur ein wahrhafter Gehalt schlägt in die edle Menschenbrust ein, und erschüttert sie in ihren Tiefen. Daher dürfen wir denn auch das Interesse für den tragischen Ausgang nicht mit der einfältigen Befriedigung verwechseln, daß eine traurige Geschichte, ein Unglück als Unglück, unsere Theilnahme in Anspruch nehmen soll. Dergleichen Kläglichkeiten können dem Menschen ohne sein Dazuthun und Schuld durch die bloßen Konjekturen der äußeren Zufälligkeiten und relativen Umstände, durch Krankheit, Verlust des Vermögens, Tod u. s. w. zustoßen, und das eigentliche Interesse, welches uns dabei ergreifen sollte, ist nur der Eifer, hinzuzueilen und zu helfen. Vermag man dieß nicht, so sind die Gemälde des Jammers und Elends nur zerreißend. Ein wahrhaft tragisches Leiden hingegen wird über die handelnden Individuen nur als Folge ihrer eigenen ebenso berechtigten als durch ihre Kollision schuldvollen That verhängt, für die sie auch mit ihrem ganzen Selbst einzustehn haben.

Ueber der bloßen Furcht und tragischen Sympathie steht deshalb das Gefühl der *Versöhnung*, das die Tragödie durch den Anblick der ewigen Gerechtigkeit gewährt, welche in ihrem absoluten Walten durch die relative Berechtigung einseitiger Zwecke und Leidenschaften hindurchgreift, weil sie nicht dulden kann, daß der Konflikt und Widerspruch der ihrem Begriffe nach einigen sittlichen Mächte in der wahrhaften Wirklichkeit sich siegreich durchsetze und Bestand erhalte.

Indem nun, dieſem Principe zufolge, das Tragiſche vornehmlich auf der Anſchauung ſolch eines Konflikts und deſſen Löſung beruht, ſo iſt zugleich die dramatiſche Poeſie, ihrer ganzen Darſtellungsweiſe nach, allein befähigt, das Tragiſche in ſeinem totalen Umfange und Verlaufe zum Princip des Kunſtwerks zu machen und vollſtändig auszugeſtalten. Aus dieſem Grunde habe ich auch jetzt erſt von der tragiſchen Anſchauungsweiſe zu ſprechen Gelegenheit genommen, obſchon ſie, wenn zwar in geringerem Grade, ihre Wirkſamkeit auch über die anderen Künſte vielfach ausdehnt. —

β) Wenn nun in der Tragödie das ewig Subſtantielle in verſöhnender Weiſe ſiegend hervorgeht, indem es von der ſtreitenden Individualität nur die falſche Einſeitigkeit abſtreift, das Poſitive aber, was ſie gewollt, in ſeiner nicht mehr zwieſpaltigen affirmativen Vermittelung als das zu Erhaltende darſtellt, ſo iſt es in der Komödie umgekehrt die Subjektivität, welche in ihrer unendlichen Sicherheit die Oberhand behält. Denn nur dieſe beiden Grundmomente der Handlung können, bei der Scheidung der dramatiſchen Poeſie in verſchiedene Arten, einander gegenübertreten. In der Tragödie zerſtören die Individuen ſich durch die Einſeitigkeit ihres gediegenen Wollens und Charakters, oder ſie müſſen reſignirend das in ſich aufnehmen, dem ſie in ſubſtantieller Weiſe ſelbſt ſich entgegenſetzten; in der Komödie kommt uns in dem Gelächter der alles durch ſich und in ſich auflöſenden Individuen der Sieg ihrer dennoch ſicher in ſich daſtehenden Subjektivität zur Anſchauung.

αα) Der allgemeine Boden für die Komödie iſt daher eine Welt, in welcher ſich der Menſch als Subjekt zum vollſtändigen Meiſter alles deſſen gemacht hat, was ihm ſonſt als der weſentliche Gehalt ſeines Wiſſens und Vollbringens gilt; eine Welt, deren Zwecke ſich deshalb durch ihre eigene Weſenloſigkeit zerſtören. Einem demokratiſchen Volke z. B., mit eigennützigen Bürgern, ſtreitſüchtig, leichtſinnig, aufgeblaſen, ohne

Glauben und Erkenntniß, schwatzhaft, prahlerisch und eitel, einem solchen Volke ist nicht zu helfen; es löst sich an seiner Thorheit auf. Dennoch ist nicht etwa jedes substanzlose Handeln schon um dieser Nichtigkeit willen komisch. In dieser Rücksicht wird häufig das Lächerliche mit dem eigentlich Komischen verwechselt. Lächerlich kann jeder Kontrast des Wesentlichen und seiner Erscheinung, des Zwecks und der Mittel werden, ein Widerspruch, durch den sich die Erscheinung in sich selber aufhebt, und der Zweck in seiner Realisation sich selbst um sein Ziel bringt. Für das Komische aber müssen wir noch eine tiefere Forderung machen. Die Laster der Menschen z. B. sind nichts Komisches. Davon liefert uns die Satyre, in je grelleren Farben sie den Widerspruch der wirklichen Welt gegen das, was der tugendhafte Mensch seyn sollte, ausmalt, einen sehr trockenen Beweis. Thorheiten, Unsinn, Albernheit brauchen, an und für sich genommen, ebensowenig komisch zu seyn, obschon wir darüber lachen. Ueberhaupt läßt sich nichts Entgegengesetzteres auffinden, als die Dinge, worüber die Menschen lachen. Das Plattste und Abgeschmackteste kann sie dazu bewegen, und oft lachen sie ebensosehr über das Wichtigste und Tiefste, wenn sich nur irgend eine ganz unbedeutende Seite daran zeigt, welche mit ihrer Gewohnheit und täglichen Anschauung in Widerspruch steht. Das Lachen ist dann nur eine Aeußerung der wohlgefälligen Klugheit, ein Zeichen, daß sie auch so weise seyen, solch einen Kontrast zu erkennen, und sich darüber zu wissen. Ebenso giebt es ein Gelächter des Spottes, des Hohns, der Verzweiflung u. s. f. Zum Komischen dagegen gehört überhaupt die unendliche Wohlgemuthheit und Zuversicht, durchaus erhaben über seinen eigenen Widerspruch und nicht etwa bitter und unglücklich darin zu seyn; die Seligkeit und Wohligkeit der Subjektivität, die, ihrer selbst gewiß, die Auflösung ihrer Zwecke und Realisationen ertragen kann. Der steife Verstand ist dessen gerade da, wo er in seinem Benehmen am lächerlichsten für Andere wird, am wenigsten fähig.

ββ) Was näher die Art des Inhalts angeht, welcher den Gegenſtand der komiſchen Handlung abgeben kann, ſo will ich hierüber im Allgemeinen nur folgende Punkte berühren.

Auf der einen Seite *erſtens* ſind die Zwecke und Charaktere an und für ſich ſubſtanzlos und widerſprechend, und dadurch unfähig, ſich durchzuſetzen. Der Geiz z. B., ſowohl in Rückſicht auf das, was er bezweckt, als auch in Betreff der kleinlichen Mittel, deren er ſich bedient, erſcheint von Hauſe aus als in ſich ſelbſt nichtig. Denn er nimmt die todte Abſtraktion des Reichthums, das Geld als ſolches, als die letzte Realität, bei der er ſtehn bleibt, und ſucht dieſen kahlen Genuß durch die Entbehrung jeder anderen konkreten Befriedigung zu erreichen, während er dennoch in dieſer Ohnmacht ſeines Zwecks wie ſeiner Mittel gegen Liſt, Betrug u. ſ. f. nicht zum Ziel kommen kann. Wenn nun aber das Individuum ſeine Subjektivität mit ſolchem in ſich ſelbſt falſchen Inhalte *ernſthaft* als dem ganzen Gehalt ſeiner Exiſtenz zuſammenſchließt, ſo daß es, wird ihm derſelbe unter den Füßen fortgezogen, je mehr es daran feſthielt, um deſto unglücklicher in ſich zuſammenfällt, ſo fehlt in ſolcher Darſtellung der eigentliche Kern der Komik, wie überall, wo einer Seits die Peinlichkeit der Verhältniſſe, anderer Seits der bloße Spott und die Schadenfreude noch Raum behalten. Komiſcher daher iſt es, wenn an ſich kleine und nichtige Zwecke zwar mit dem Anſchein von großem Ernſt und umfaſſenden Anſtalten zu Stande gebracht werden ſollen, dem Subjekt aber, wenn es ſein Vorhaben verfehlt, eben weil es etwas in ſich Geringfügiges wollte, in der That nichts zu Grunde geht, ſo daß es ſich in freier Heiterkeit aus dieſem Untergange erheben kann.

Das umgekehrte Verhältniß *zweitens* findet dann ſtatt, wenn ſich die Individuen zu *ſubſtantiellen* Zwecken und Charakteren aufſpreizen, für deren Vollbringung ſie aber, als Individuen, das ſchlechthin entgegengeſetzte Inſtrument ſind. In dieſem Falle iſt das Subſtantielle zur bloßen Einbildung, und

für sich oder Andere zu einem Schein geworden, der sich zwar das Ansehn und den Werth des Wesentlichen selbst giebt, doch eben dadurch Zweck und Individuum, Handlung und Charakter in einen Widerspruch verwickelt, durch welchen sich die Erreichung des eingebildeten Zwecks und Charakters selbst zerstört. Von dieser Art sind z. B. die Ekklesiazusen des Aristophanes, indem die Weiber, welche die neue Staatsverfassung berathen und begründen wollen, die ganze Laune und Leidenschaft der Weiber beibehalten.

Ein drittes Element zu diesen beiden ersten bildet der Gebrauch der äußeren Zufälle, durch deren mannigfache und sonderbare Verwickelung Situationen hervorkommen, in welchen die Zwecke und deren Ausführung, der innere Charakter und dessen äußere Zustände in komische Kontraste gestellt sind, und zu einer ebenso komischen Auflösung führen.

γγ) Indem nun aber das Komische überhaupt von Hause aus auf widersprechenden Kontrasten sowohl der Zwecke in sich selbst, als auch des Inhalts derselben gegen die Zufälligkeit der Subjektivität und äußeren Umstände beruht, so bedarf die komische Handlung, dringender fast als die tragische, einer Auflösung. Der Widerspruch nämlich des an und für sich Wahrhaften und seiner individuellen Realität stellt sich in der komischen Handlung noch vertiefter heraus.

Was jedoch in dieser Lösung sich zerstört, kann weder das Substantielle noch die Subjektivität als solche seyn.

Denn als wahrhafte Kunst hat auch die Komödie sich der Aufgabe zu unterziehn, durch ihre Darstellung nicht etwa das an und für sich Vernünftige als dasjenige zur Erscheinung zu bringen, was in sich selbst verkehrt ist und zusammenbricht, sondern im Gegentheil, als dasjenige, das der Thorheit und Unvernunft, den falschen Gegensätzen und Widersprüchen auch in der Wirklichkeit weder den Sieg zutheilt noch letzlich Bestand läßt. Ueber das wahrhaft Sittliche im athenienſischen Volks-

leben, über die echte Philoſophie, den wahren Götterglauben, die gediegene Kunſt macht ſich Ariſtophanes z. B. nicht luſtig, die Auswüchſe aber der Demokratie, aus welcher der alte Glaube und die alte Sitte verſchwunden ſind, die Sophiſterei, die Weinerlichkeit und Kläglichkeit der Tragödie, die flatterhafte Geſchwätzigkeit, die Streitſucht u. ſ. f., dieß baare Gegentheil einer wahrhaften Wirklichkeit des Staats, der Religion und Kunſt iſt es, das er in ſeiner ſich durch ſich ſelbſt auflöſenden Thorheit vor Augen ſtellt. Nur in unſerer Zeit erſt konnte es Kotzebue gelingen, einer moraliſchen Vortrefflichkeit den Preis zu geben, welche eine Niederträchtigkeit iſt, und das zu beſchönigen und aufrecht zu erhalten, was nur um zerſtört zu werden daſeyn kann.

Ebenſowenig jedoch darf die Subjektivität als ſolche in der Komödie zu Grunde gehen. Wenn nämlich nur der Schein und die Einbildung des Subſtantiellen oder das an und für ſich Schiefe und Kleine heraustritt, ſo bleibt das höhere Princip die in ſich feſte Subjektivität, welche in ihrer Freiheit über den Untergang dieſer geſammten Endlichkeit hinaus, und in ſich ſelbſt geſichert und ſelig iſt. Die komiſche Subjektivität iſt zum Herrſcher über das geworden, was in der Wirklichkeit erſcheint. Die gemäße reale Gegenwart des Subſtantiellen iſt daraus verſchwunden; wenn nun das an ſich Weſenloſe ſich durch ſich ſelbſt um ſeine Scheinexiſtenz bringt, ſo macht das Subjekt ſich auch dieſer Auflöſung Meiſter, und bleibt in ſich unangefochten und wohlgemuth.

γ) In der Mitte nun zwiſchen der Tragödie und Komödie ſteht eine dritte Hauptart der dramatiſchen Poeſie, die jedoch von weniger durchgreifender Wichtigkeit iſt, obſchon ſich in ihr der Unterſchied des Tragiſchen und Komiſchen zu vermitteln ſtrebt, oder beide Seiten wenigſtens, ohne ſich als einander ſchlechthin entgegengeſetzt zu iſoliren, zuſammentreten und ein konkretes Ganzes ausmachen.

αα) Hieher gehört z. B. bei den Alten das Satyrſpiel, in welchem die Haupthandlung ſelbſt, wenn auch nicht tragiſcher

doch aber ernster Art bleibt, der Chor der Satyrn hingegen komisch behandelt ist. Auch die Tragikokomödie läßt sich in diese Klasse rechnen; wovon uns Plautus ein Beispiel in seinem Amphitryo giebt, und dieß im Prologe schon durch Merkur voraus verkündigen läßt, indem dieser den Zuschauern zuruft:

> Quid contraxistis frontem? quia Tragoediam
> Dixi futuram hanc? Deus sum: commutavero
> Eamdem hanc, si vultis: faciam, ex Tragoedia
> Comoedia ut sit, omnibus iisdem versibus. —
> Faciam ut commista sit Tragicocomoedia.

Und als Grund für diese Vermischung führt er den Umstand an, daß einer Seits Götter und Könige als handelnde Personen auftreten, anderer Seits die komische Figur des Sklaven Sosia. Mehr noch spielen in der modernen dramatischen Poesie das Tragische und Komische durcheinander, weil sich hier auch in der Tragödie das Princip der Subjektivität, das im Komischen für sich frei wird, von Hause aus als vorherrschend erweist, und die Substantialität des Inhalts der sittlichen Mächte zurückdrängt.

β) Die tiefere Vermittelung aber der tragischen und komischen Auffassung zu einem neuen Ganzen besteht nicht in dem Nebeneinander oder Umschlagen dieser Gegensätze, sondern in ihrer sich wechselseitig abstumpfenden Ausgleichung. Die Subjektivität, statt in komischer Verkehrheit zu handeln, erfüllt sich mit dem Ernst gediegnerer Verhältnisse und haltbarer Charaktere, während sich die tragische Festigkeit des Wollens, und Tiefe der Kollisionen insoweit erweicht und ebnet, daß es zu einer Aussöhnung der Interessen und harmonischen Einigung der Zwecke und Individuen kommen kann. In solcher Konceptionsweise haben besonders das moderne Schauspiel und Drama ihren Entstehungsgrund. Das Tiefe in diesem Princip ist die Anschauung, daß, den Unterschieden und Konflikten von Interessen, Leidenschaften und Charakteren zum Trotz, sich eine in sich einklangs-

volle Wirklichkeit dennoch durch das menſchliche Handeln zu Stande bringe. Schon die Alten haben Tragödien, welche einen ähnlichen Ausgang nehmen, indem die Individuen nicht aufgeopfert werden, ſondern ſich erhalten; wie z. B. der Areopag in den Eumeniden des Aeſchylus beiden Seiten, dem Apoll wie den rächenden Jungfrauen das Recht der Verehrung zutheilt; auch im Philoktet ſchlichtet ſich auf Herakles Göttererſcheinung und Rath der Kampf zwiſchen Neoptolemos und Philoktetes, und ſie ziehn vereint gen Troja. Hier aber geſchieht die Ausgleichung von Außen durch den Befehl der Götter u. ſ. f., und hat nicht in den Partheien ſelbſt ihren innern Quellpunkt, während es im modernen Schauſpiel die Individuen ſelbſt ſind, welche ſich durch den Verlauf ihrer eigenen Handlung zu dieſem Ablaſſen vom Streit und zur wechſelſeitigen Ausſöhnung ihres Zwecks oder Charakters hingeleitet finden. Nach dieſer Seite iſt Goethe's Iphigenie ein echt poetiſches Muſterbild eines Schauſpiels, mehr noch als der Taſſo, in welchem einer Seits die Ausſöhnung mit Antonio mehr nur eine Sache des Gemüths und der ſubjektiven Anerkennung iſt, daß Antonio den realen Lebensverſtand beſitze, der dem Charakter Taſſo's abgeht, anderer Seits das Recht des idealen Lebens, welches Taſſo im Konflikt mit der Wirklichkeit, Schicklichkeit, dem Anſtande feſtgehalten hatte, vornehmlich nur ſubjektiv im Zuſchauer Recht behält, und äußerlich höchſtens als Schonung des Dichters und Theilnahme für ſein Loos hervortritt.

77) Im Ganzen aber ſind Theils die Grenzen dieſer Mittelgattung ſchwankender als die der Tragödie und Komödie, Theils liegt hier die Gefahr nahe, entweder aus dem echt dramatiſchen Typus herauszugehn, oder in's Proſaiſche zu gerathen. Indem nämlich die Konflikte, da ſie durch ihren eigenen Zwieſpalt zum Friedensſchluß hingelangen ſollen, von Anfang an nicht in tragiſcher Schärfe einander entgegenſtehn, ſo ſieht der Dichter ſich leicht dadurch veranlaßt, die ganze Kraft ſeiner Darſtellung der

innerlichen Seite der Charaktere zuzuwenden, und den Gang der Situationen zum bloßen Mittel für diese Charakterschilderung zu machen; oder er gestattet umgekehrt der äußeren Seite von Zeit- und Sittenzuständen einen überwiegenden Spielraum, und fällt ihm Beides zu schwer, so beschränkt er sich gar etwa darauf, durch das bloße Interesse der Verwickelung spannender Ereignisse die Aufmerksamkeit rege zu erhalten. Zu diesem Kreise gehört deshalb auch eine Masse der neueren Bühnenstücke, welche weniger auf Poesie als auf Theaterwirkung Anspruch machen, und entweder, statt auf wahrhaft poetische, auf bloß menschliche Rührung losgehn, oder sich einer Seits nur die Unterhaltung, anderer Seits die moralische Besserung des Publikums zum Zweck machen, dabei aber größtentheils dem Schauspieler vielfache Gelegenheit verschaffen, seine durchgebildete Virtuosität glänzend an den Tag zu legen.

b. Unterschied der antiken und modernen dramatischen Poesie.

Dasselbe Princip, welches uns den Grund für die Scheidung der dramatischen Kunst in Tragödie und Komödie gab, liefert nun auch die wesentlichen Haltpunkte für die Entwickelungsgeschichte derselben. Denn der Fortgang in dieser Entfaltung kann nur in einem Auseinanderlegen und Ausbilden der Hauptmomente bestehn, die im Begriffe des dramatischen Handelns liegen, so daß auf der einen Seite die ganze Auffassung und Ausführung das Substantielle in den Zwecken, Konflikten und Charakteren herauskehrt, während auf der anderen die subjektive Innerlichkeit und Partikularität den Mittelpunkt ausmacht.

α) In dieser Rücksicht können wir hier, wo es nicht um eine vollständige Kunstgeschichte zu thun ist, von vorn herein diejenigen Anfänge der dramatischen Kunst bei Seite stellen, welche wir im Orient antreffen. Wie weit es nämlich die orientalische Poesie auch im Epos und in einigen Arten der Lyrik gebracht hat, so verbietet dennoch die ganze morgenländische

Weltanſchauung von Hauſe aus eine gemäße Ausbildung der dramatiſchen Kunſt. Denn zum wahrhaft tragiſchen Handeln iſt es nothwendig, daß bereits das Princip der individuellen Freiheit und Selbſtſtändigkeit, oder wenigſtens die Selbſtbeſtimmung, für die eigene That und deren Folgen frei aus ſich ſelbſt einſtehn zu wollen, erwacht ſey, und in noch höherem Grade muß für das Hervortreten der Komödie das freie Recht der Subjektivität und deren ſelbſtgewiſſen Herrſchaft ſich hervorgethan haben. Beides iſt im Orient nicht der Fall, und beſonders ſteht die großartige Erhabenheit der muhamedaniſchen Poeſie, obſchon ſich in ihr einer Seits die individuelle Selbſtſtändigkeit ſchon energiſcher geltend machen kann, dennoch jedem Verſuche, ſich dramatiſch auszuſprechen, durchaus fern, da anderer Seits die eine ſubſtantielle Macht ſich jede erſchaffene Kreatur nur um ſo konſequenter unterwirft, und ihr Loos in rückſichtsloſem Wechſel entſcheidet. Die Berechtigung eines beſondern Inhalts der individuellen Handlung und der ſich in ſich vertiefenden Subjektivität kann deshalb, wie es die dramatiſche Kunſt erfordert, hier nicht auftreten, ja die Unterwerfung des Subjekts unter den Willen Gottes bleibt grade im Muhamedanismus um ſo abſtrakter, je abſtrakt allgemeiner die eine herrſchende Macht iſt, die über dem Ganzen ſteht, und keine Beſonderheit letztlich aufkommen läßt. Wir finden deshalb dramatiſche Anfänge nur bei den Chineſen und Indern, doch auch hier, den wenigen Proben nach, die bis jetzt bekannt geworden ſind, nicht als Durchführung eines freien individuellen Handelns, ſondern mehr nur als Verlebendigung von Ereigniſſen und Empfindungen zu beſtimmten Situationen, die in gegenwärtigem Verlauf vorübergeführt werden.

β) Den eigentlichen Beginn der dramatiſchen Poeſie haben wir deshalb bei den Griechen aufzuſuchen, bei denen überhaupt das Princip der freien Individualität die Vollendung der klaſſiſchen Kunſtform zum erſtenmal möglich macht. Dieſem Typus

gemäß kann jedoch auch in Betreff auf die Handlung das Individuum hier nur insoweit hervortreten, als es die freie Lebendigkeit des substantiellen Gehalts menschlicher Zwecke unmittelbar erfordert. Dasjenige daher, um das es in dem alten Drama, Tragödie und Komödie, vornehmlich gilt, ist das Allgemeine und Wesentliche des Zwecks, den die Individuen vollbringen; in der Tragödie das sittliche Recht des Bewußtseyns in Ansehung der bestimmten Handlung, die Berechtigung der That an und für sich; und in der alten Komödie wenigstens sind es ebenso die allgemeinen öffentlichen Interessen, welche herausgehoben werden, die Staatsmänner und ihre Art den Staat zu lenken, Krieg und Frieden, das Volk und seine sittlichen Zustände, die Philosophie und deren Verderbniß u. s. f. Dadurch kann hier weder die mannigfache Schilderung des inneren Gemüths und eigenthümlichen Charakters, oder die specielle Verwickelung und Intrigue vollständig Platz gewinnen, noch dreht sich das Interesse um das Schicksal der Individuen, sondern statt für diese partikulareren Seiten wird die Theilnahme vor allem für den einfachen Kampf und Ausgang der wesentlichen Lebensmächte und der in der Menschenbrust waltenden Götter in Anspruch genommen, als deren individuelle Repräsentanten die tragischen Helden in der ähnlichen Weise auftreten, in welcher die komischen Figuren die allgemeine Verkehrtheit offenbar machen, zu der sich in der Gegenwart und Wirklichkeit selbst die Grundrichtungen des öffentlichen Daseyns umgewandelt haben.

γ) In der modernen romantischen Poesie dagegen giebt die persönliche Leidenschaft, deren Befriedigung nur einen subjektiven Zweck betreffen kann, überhaupt das Schicksal eines besondern Individuums und Charakters in speciellen Verhältnissen, den vornehmlichen Gegenstand.

Das poetische Interesse darin liegt nach dieser Seite in der Größe der Charaktere, die durch ihre Phantasie oder Gesinnung und Anlage zugleich das Erhobenseyn über ihre Situationen und

Handlungen, ſowie den vollen Reichthum des Gemüths als reale, oft nur durch Umſtände und Verwickelungen verkümmerte und zu Grunde gerichtete Möglichkeit zeigen, zugleich aber in der Größe ſolcher Naturen ſelbſt wieder eine Verſöhnung erhalten. In Rückſicht auf den beſondern Inhalt der Handlung iſt es deshalb bei dieſer Auffaſſungsweiſe nicht die ſittliche Berechtigung und Nothwendigkeit, ſondern die einzelne Perſon und deren Angelegenheiten, worauf unſer Intereſſe hingewieſen iſt. Ein Hauptmotiv liefern daher auf dieſem Standpunkte die Liebe, der Ehrgeiz u. ſ. w., ja ſelbſt das Verbrechen iſt nicht auszuſchließen. Doch wird das letztere leicht zu einer ſchwer zu umſchiffenden Klippe. Denn ein Verbrecher für ſich, vollends wenn er ſchwach und von Hauſe aus niederträchtig iſt, wie der Held in Müllner's Schuld, giebt nur einen ekelhaften Anblick. Hier vor allem muß daher wenigſtens die formelle Größe des Charakters und Macht der Subjektivität gefordert werden, alles Negative aushalten, und ohne Verleugnung ihrer Thaten und ohne in ſich zertrümmert zu ſeyn, ihr Loos dahinnehmen zu können. Umgekehrt aber ſind die ſubſtantiellen Zwecke, Vaterland, Familie, Krone und Reich u. ſ. f., wenn es auch den Individuen darin nicht auf das Subſtantielle, ſondern auf ihre eigene Individualität ankommt, in keiner Weiſe entfernt zu halten, aber ſie bilden dann im Ganzen mehr den beſtimmten Boden, auf welchem die Individuen ihrem ſubjektiven Charakter nach ſtehn und in Kampf gerathen, als daß ſie den eigentlichen letzten Inhalt des Wollens und Handelns lieferten.

Neben dieſe Subjektivität kann ferner die Breite der Partikularität, ſowohl in Rückſicht des Innern treten, als auch in Betreff auf die äußeren Umſtände und Verhältniſſe, innerhalb welcher die Handlung vor ſich geht. Dadurch machen ſich hier im Unterſchiede der einfachen Konflikte, wie wir ſie bei den Alten finden, die Mannigfaltigkeit und Fülle der handelnden Charaktere, die Seltſamkeit immer neu durcheinander geſchlungener

Verwickelungen, die Irrgewinde der Intrigue, das Zufällige der Ereignisse, überhaupt alle die Seiten mit Recht geltend, deren Freiwerden gegen die durchgreifende Substantialität des wesentlichen Inhalts den Typus der romantischen Kunstform im Unterschiede der klassischen bezeichnet.

Dieser scheinbar losgebundenen Partikularität ohnerachtet muß aber dennoch, auch auf diesem Standpunkte, soll das Ganze dramatisch und poetisch bleiben, auf der einen Seite die Bestimmtheit der Kollision, welche sich durchzukämpfen hat, sichtlich herausgehoben seyn, anderer Seits muß sich, hauptsächlich in der Tragödie, durch den Verlauf und Ausgang der besonderen Handlung das Walten einer höhern Weltregierung, sey es als Vorsehung oder Schicksal, offenbar machen.

c. Die konkrete Entwickelung der dramatischen Poesie und ihrer Arten.

In die so eben betrachteten wesentlichen Unterschiede der Konception und poetischen Ausführung treten nun die verschiedenen Arten der dramatischen Kunst hinein und gelangen erst, insofern sie sich auf der einen oder anderen Stufe entwickeln, zu ihrer wahrhaft realen Vollständigkeit. Wir haben deshalb zum Schluß auch auf diese konkrete Gestaltungsweise noch unsere Betrachtung hinzulenken.

α) Der nächste Hauptkreis, der uns, wenn wir aus dem oben bereits angeführten Grunde die orientalischen Anfänge ausschließen, als die gediegenste Stufe sowohl der eigentlichen Tragödie als auch der Komödie sogleich vor Augen steht, ist die dramatische Poesie der Griechen. In ihr nämlich kommt zum erstenmale das Bewußtseyn von dem zum Vorschein, was überhaupt das Tragische und Komische seinem wahren Wesen nach ist, und nachdem diese entgegengesetzten Anschauungsarten des menschlichen Handelns sich zu fester Trennung streng voneinander abgeschieden haben, erheben, in organischer Entwickelung, erst

die Tragödie, dann die Komödie den Gipfelpunkt ihrer Vollendung, von welcher endlich die römiſche dramatiſche Kunſt nur einen ſchwächeren Abglanz wiedergiebt, der ſelbſt das nicht erreicht, was den Römern ſpäter in dem ähnlichen Streben im Epos und der Lyrik gelang. — In Rückſicht auf die nähere Betrachtung dieſer Stufen jedoch will ich mich, um nur das Wichtigſte kurz zu berühren, auf den tragiſchen Standpunkt des Aeſchylus und Sophokles, ſowie auf den komiſchen des Ariſtophanes beſchränken.

aa) Was nun erſtens die **Tragödie** angeht, ſo ſagte ich bereits, daß die Grundform, durch welche ſich ihre ganze Organiſation und Struktur beſtimmt, in dem Herausheben der ſubſtantiellen Seite ſowohl der Zwecke und ihres Inhalts, als auch der Individuen und ihres Kampfes und Schickſals zu ſuchen ſey.

Den allgemeinen Boden für die tragiſche Handlung bietet, wie im Epos, ſo auch in der Tragödie **der** Weltzuſtand dar, den ich früher bereits als den **heroiſchen** bezeichnet habe. Denn nur in den heroiſchen Tagen können die allgemeinen ſittlichen Mächte, indem ſie weder als Geſetze des Staats noch als moraliſche Gebote und Pflichten für ſich fixirt ſind, in urſprünglicher Friſche als die Götter auftreten, welche ſich entweder in ihrer eigenen Thätigkeit entgegenſtellen, oder als der lebendige Inhalt der freien menſchlichen Individualität ſelber erſcheinen. Soll nun aber das Sittliche ſich von Hauſe aus als die ſubſtantielle Grundlage, als der allgemeine Boden darthun, aus welchem das Gewächſe des individuellen Handelns ebenſowohl in ſeiner Entzweiung hervorkommt, als es aus dieſer Bewegung wieder zur Einheit zurückgeriſſen wird, ſo haben wir für das Sittliche im Handeln zwei unterſchiedene Formen vor uns.

Erſtlich nämlich das einfache Bewußtſeyn, das, inſofern es die Subſtanz nur als unentzweite Identität ihrer beſonderen Seiten will, in ungeſtörter Beruhigung für ſich und Andere tadelloſes und neutral bleibt. Dieß in ſeiner Verehrung, ſeinem

Glauben und Glück beſonderungsloſe und damit nur allgemeine Bewußtſeyn aber kann zu keiner beſtimmten Handlung kommen, ſondern hat vor dem Zwieſpalte, der darin liegt, eine Art von Grauen, erbeben es, als ſelber thatlos, zugleich jenem geiſtigen Muth, in einem ſelbſtgeſetzten Zweck zum Entſchließen und Handeln herauszutreten für höher achtet, ſich jedoch keines Eingehens darein fähig, und als der bloße Beben und Zuſchauer weiß, und deshalb für die als das Höhere verehrten handelnden Individuen nichts Anderes zu thun übrig behält, als der Energie ihres Beſchluſſes und Kampfs das Objekt ſeiner eigenen Weisheit, die ſubſtantielle Idealität der ſittlichen Mächte nämlich, entgegenzuſetzen.

Die zweite Seite bildet das individuelle Pathos, das die handelnden Charaktere mit ſittlicher Berechtigung zu ihrem Gegenloſe gegen Andere antreibt und ſie dadurch in Konflikt bringt. Die Individuen dieſes Pathos ſind weder das, was wir im modernen Sinne des Worts Charaktere nennen, noch aber bloße Abſtraktionen, ſondern ſtehn in der lebendigen Mitte zwiſchen Beidem als feſte Figuren, die nur das ſind was ſie ſind, ohne Kolliſion in ſich ſelbſt, ohne ſchwankendes Anerkennen eines andern Pathos, und inſofern — als Gegentheil der heutigen Zeit — hohl, abſolut beſtimmte Charaktere, deren Beſtimmtheit jedoch in einer beſondern ſittlichen Macht ihren Inhalt und Grund findet. Indem nun erſt die Entgegenſetzung ſolcher zum Handeln berechtigten Individuen das Tragiſche ausmacht, ſo kann dieſelbe nur auf dem Boden der menſchlichen Wirklichkeit zum Vorſchein kommen. Denn nur dieſe enthält die Beſtimmung, daß eine beſondere Qualität die Subſtanz eines Individuums in der Weiſe ausmacht, daß ſich daſſelbe mit ſeinem ganzen Intereſſe und Seyn in ſolch einen Inhalt hineinlegt, und ihn zur durchdringenden Leidenſchaft werden läßt. In den ſeligen Göttern aber iſt die indifferente göttliche Natur das Weſentliche, wogegen der Gegenſatz, mit welchem es

nicht zu letztlichem Ernſte kommt, vielmehr, wie ich ſchon beim homeriſchen Epos anführte, zu einer ſich wieder auflöſenden Ironie wird.

Dieſe beiden Seiten, — von denen die eine ſo wichtig für das Ganze iſt als die andere, — das unendzweite Bewußtſeyn vom Göttlichen, und das kämpfende, aber in göttlicher Kraft und That auftretende Handeln, das ſittliche Zwecke beſchließt und durchführt, — geben die hauptſächlichen Elemente ab, deren Vermittelung die griechiſche Tragödie als Chor und handelnde Heroen in ihren Kunſtwerken darſtellt.

Es iſt in neuerer Zeit viel über die Bedeutung des griechiſchen Chors geſprochen und dabei die Frage aufgeworfen worden, ob er auch in die moderne Tragödie eingeführt werden könne und ſolle. Man hat nämlich das Bedürfniß ſolch einer ſubſtantiellen Grundlage gefühlt, und ſie doch zugleich nicht recht anzubringen und einzufügen gewußt, weil man die Natur des echt Tragiſchen und die Nothwendigkeit des Chors für den Standpunkt der griechiſchen Tragödie nicht tief genug zu faſſen verſtand. Einer Seits nämlich hat man den Chor wohl inſofern anerkannt, als man geſagt hat, daß ihm die ruhige Reflexion über das Ganze zukomme, während die handelnden Perſonen in ihren beſonderen Zwecken und Situationen befangen blieben, und nun am Chor und ſeinen Betrachtungen ganz ebenſo den Maaßſtab des Werths ihrer Charaktere und Handlungen erhielten, als das Publikum an ihm in dem Kunſtwerke einen objektiven Repräſentanten ſeines eigenen Urtheils über das fände, was vor ſich geht. Mit dieſer Anſicht iſt theilweiſe der rechte Punkt in der Rückſicht getroffen, daß der Chor in der That als das ſubſtantielle höhere, von falſchen Konflikten abmahnende, den Ausgang bedenkende Bewußtſeyn daſteht. Deſſenohngeachtet iſt er doch nicht etwa eine bloß äußerlich und müßig wie der Zuſchauer reflektirende moraliſche Perſon, die, für ſich unintereſſant und langweilig, nur um dieſer Reflexion wegen hinzugefügt wäre, ſondern er iſt die

wirkliche Substanz des sittlichen heroischen Lebens und Handelns selbst, den einzelnen Heroen gegenüber das Volk als das fruchtbare Erdreich, aus welchem die Individuen, wie die Blumen und hervorragenden Bäume aus ihrem eigenen heimischen Boden, emporwachsen, und durch die Existenz desselben bedingt sind. So gehört der Chor wesentlich dem Standpunkte an, wo sich den sittlichen Verwickelungen noch nicht bestimmte rechtsgültige Staatsgesetze und feste religiöse Dogmen entgegenhalten lassen, sondern wo das Sittliche nur erst in seiner unmittelbar lebendigen Wirklichkeit erscheint, und nur das Gleichmaaß unbewegten Lebens gesichert gegen die furchtbaren Kollisionen bleibt, zu welchen die entgegengesetzte Energie des individuellen Handelns führen muß. Daß aber dieses gesicherte Asyl wirklich vorhanden sey, davon giebt uns der Chor das Bewußtseyn. Er greift deshalb in die Handlung nicht thatsächlich ein, er übt kein Recht thätig gegen die kämpfenden Helden aus, sondern spricht nur theoretisch sein Urtheil, warnt, bemitleidet, oder ruft das göttliche Recht und die inneren Mächte an, welche die Phantasie sich äußerlich als den Kreis der waltenden Götter vorstellt. In diesem Ausdruck ist er, wie wir schon sahen, lyrisch; denn er handelt nicht und hat keine Ereignisse episch zu erzählen; aber sein Inhalt bewahrt zugleich den epischen Charakter substantieller Allgemeinheit, und so bewegt er sich in einer Weise der Lyrik, welche im Unterschiede der eigentlichen Odenform, zuweilen dem Päan und Dithyrambus sich nähern kann. Diese Stellung des Chors in der griechischen Tragödie ist wesentlich herauszuheben. Wie das Theater selbst seinen äußern Boden, seine Scene und Umgebung hat, so ist der Chor, das Volk, gleichsam die geistige Scene, und man kann ihn dem Tempel der Architektur vergleichen, welcher das Götterbild, das hier zum handelnden Helden wird, umgiebt. Bei uns dagegen stehen die Statuen unter freiem Himmel, ohne solch einen Hintergrund, den auch die moderne Tragik nicht braucht, da ihre Handlungen nicht

auf dieſem ſubſtantiellen Grunde, ſondern auf dem ſubjektiven Willen und Charakter, ſowie auf dem ſcheinbar äußerlichen Zufall der Begebenheiten und Umſtände beruhn. — In dieſer Rückſicht iſt es eine durchaus falſche Anſicht, wenn man den Chor als ein zufälliges Nachgeſchleppe und ein bloßes Ueberbleibſel aus der Entſtehungszeit des griechiſchen Drama betrachtet. Allerdings iſt ſein äußerlicher Urſprung aus dem Umſtande herzuleiten, daß bei den Bacchusfeſten, in Anſehung auf Kunſt, der Chorgeſang die Hauptſache ausmachte, bis dann zur Unterbrechung ein Erzähler hinzutrat, deſſen Bericht ſich endlich zu den wirklichen Geſtalten der dramatiſchen Handlung umwandelte und erhob. Der Chor aber wurde in der Blüthezeit der Tragödie nicht etwa nur beibehalten, um dieß Moment des Götterfeſtes und Bacchusdienſtes zu ehren, ſondern er bildete ſich nur deshalb immer ſchöner und maaßvoller aus, weil er weſentlich zur dramatiſchen Handlung ſelbſt gehört und ihr ſo ſehr nothwendig iſt, daß der Verfall der Tragödie ſich hauptſächlich auch an der Verſchlechterung der Chöre darthut, die nicht mehr ein integrirendes Glied des Ganzen bleiben, ſondern zu einem gleichgültigern Schmuck herabſinken. Für die romantiſche Tragödie dagegen zeigt ſich der Chor weder paſſend, noch iſt ſie aus Chorgeſängen urſprünglich entſtanden. Im Gegentheil iſt hier der Inhalt der Art, daß jede Einführung von Chören im griechiſchen Sinne hat mißlingen müſſen. Denn ſchon die älteſten ſogenannten Myſterien, Moralitäten und ſonſtigen Farcen, von denen das romantiſche Drama ausging, ſtellen kein Handeln in jenem urſprünglich griechiſchen Sinne, kein Heraustreten aus dem unentzweiten Bewußtſeyn des Lebens und des Göttlichen dar. Ebenſowenig eignet ſich der Chor für das Ritterthum und die Königeherrſchaft, inſofern hier das Volk zu gehorchen hat, oder ſelber Parthei und in die Handlung mit dem Intereſſe ſeines Glücks oder Unglücks verwickelt wird. Ueberhaupt kann er da nicht ſeine rechte Stelle finden, wo es ſich

um partikulare Leidenschaften, Zwecke und Charaktere handelt, oder die Intrigue ihr Spiel zu treiben hat.

Das zweite Hauptelement, dem Chor gegenüber, bilden die konfliktvoll handelnden Individuen. In der griechischen Tragödie nun ist es nicht etwa böser Wille, Verbrechen, Nichtswürdigkeit, oder bloßes Unglück, Blindheit und dergleichen, was den Anlaß für die Kollisionen hervorbringt, sondern, wie ich schon mehrfach sagte, die sittliche Berechtigung zu einer bestimmten That. Denn das abstrakt Böse hat weder in sich selbst Wahrheit, noch ist es von Interesse. Doch muß es auf der anderen Seite auch nicht als bloße Absicht erscheinen, daß man den handelnden Personen sittliche Charakterzüge giebt, sondern ihre Berechtigung muß an und für sich wesentlich seyn. Kriminalfälle, wie in neueren Zeiten, nichtsnutzige, oder auch sogenannte moralisch edle Verbrecher mit ihrem leeren Geschwätze vom Schicksal finden wir deshalb in der alten Tragödie ebensowenig, als der Entschluß und die That auf der bloßen Subjektivität des Interesses und Charakters, auf Herrschsucht, Verliebtheit, Ehre, oder sonst auf Leidenschaften beruht, deren Recht allein in der besonderen Neigung und Persönlichkeit wurzeln kann. Solch ein durch den Gehalt seines Zwecks berechtigter Entschluß nun aber, indem er sich in einseitiger Besonderheit zur Ausführung bringt, verletzt unter bestimmten Umständen, welche an sich schon die reale Möglichkeit von Konflikten in sich tragen, ein anderes gleich sittliches Gebiet menschlichen Wollens, das nun der entgegenstehende Charakter als sein wirkliches Pathos festhält und reagirend durchführt, so daß dadurch die Kollision gleichberechtigter Mächte und Individuen vollständig in Bewegung kommt.

Der Kreis dieses Inhalts nun, obschon er mannigfaltig partikularisirt werden kann, ist dennoch seiner Natur nach nicht von großem Reichthume. Der Hauptgegensatz, den besonders Sophokles, nach Aeschylus' Vorgang auf's schönste behandelt

hat, iſt der des Staats, des ſittlichen Lebens in ſeiner geiſtigen Allgemeinheit, und der Familie als der natürlichen Sittlichkeit. Dieß ſind die reinſten Mächte der tragiſchen Darſtellung, indem die Harmonie dieſer Sphären und das einklangsvolle Handeln innerhalb ihrer Wirklichkeit die vollſtändige Realität des ſittlichen Daſeyns ausmacht. Ich brauche in dieſer Rückſicht nur an Aeſchylus' Sieben vor Theben und mehr noch an die Antigone des Sophokles zu erinnern. Antigone ehrt die Bande des Bluts, die unterirdiſchen Götter, Kreon allein den Zeus, die waltende Macht des öffentlichen Lebens und Gemeinwohls. Auch in der Iphigenia in Aulis, ſowie in dem Agamemnon, den Choephoren und Eumeniden des Aeſchylus und in der Elektra des Sophokles finden wir den ähnlichen Konflikt. Agamemnon opfert als König und Führer des Heers ſeine Tochter dem Intereſſe der Griechen und des trojaniſchen Zuges, und zerreißt dadurch das Band der Liebe zur Tochter und Gattin, das Klytämneſtra, als Mutter, im tiefſten Herzen bewahrt, und rächend dem heimkehrenden Gatten ſchmähligen Untergang bereitet. Oreſt, der Sohn und Königsſohn, ehrt die Mutter, aber er hat das Recht des Vaters, des Königs zu vertreten, und ſchlägt den Schooß, der ihn geboren.

Dieß iſt ein für alle Zeiten gültiger Inhalt, deſſen Darſtellung daher, aller nationalen Unterſchiedenheit zum Trotz, auch unſere menſchliche und künſtleriſche Theilnahme gleich rege erhält.

Formeller ſchon iſt eine zweite Hauptkolliſion, welche die griechiſchen Tragiker beſonders in dem Schickſal des Oedipus darzuſtellen liebten, wovon uns Sophokles das vollendetſte Beiſpiel in ſeinem Oedipus rex und Oedipus auf Kolonos zurückgelaſſen hat. Hier handelt es ſich um das Recht des wachen Bewußtſeyns, um die Berechtigung deſſen, was der Menſch mit ſelbſtbewußtem Wollen vollbringt, dem gegenüber, was er unbewußt und willenlos nach der Beſtimmung der Götter wirklich gethan hat. Oedip hat den Vater erſchlagen, die Mutter

geheirathet, in blutschänderischem Ehebette Kinder gezeugt, und dennoch ist er ohne es zu wissen und zu wollen in diese ärgsten Frevel verwickelt worden. Das Recht unseres heutigen tieferen Bewußtseyns würde darin bestehen, diese Verbrechen, da sie weder im eigenen Wissen noch im eigenen Wollen gelegen haben, auch nicht als die Thaten des eigenen Selbst anzuerkennen; der plastische Grieche aber sieht ein für das, was er als Individuum vollbracht hat, und zerscheidet sich nicht in die formelle Subjektivität des Selbstbewußtseyns, und in das, was die objektive Sache ist.

Für uns von untergeordneterer Art endlich sind andere Kollisionen, welche Theils auf die allgemeine Stellung des individuellen Handelns überhaupt zum griechischen Fatum, Theils auf speciellere Verhältnisse Bezug haben.

Bei allen diesen tragischen Konflikten nun aber müssen wir vornehmlich die falsche Vorstellung von Schuld oder Unschuld bei Seite lassen. Die tragischen Heroen sind ebenso schuldig als unschuldig. Gilt die Vorstellung, der Mensch sey schuldig nur in dem Falle, daß ihm eine Wahl offen stand, und er sich mit Willkür zu dem entschloß, was er ausführt, so sind die alten plastischen Figuren unschuldig; sie handeln aus diesem Charakter, diesem Pathos, weil sie gerade dieser Charakter, dieses Pathos sind; da ist keine Unentschlossenheit und keine Wahl. Das eben ist die Stärke der großen Charaktere, daß sie nicht wählen, sondern durch und durch von Hause aus das sind, was sie wollen und vollbringen. Sie sind das, was sie sind und ewig dieß, und das ist ihre Größe. Denn die Schwäche im Handeln besteht nur in der Trennung des Subjekts als solchen und seines Inhalts, so daß Charakter, Willen und Zweck nicht absolut in Eins gewachsen erscheinen, und das Individuum sich, indem ihm kein fester Zweck als Substanz seiner eigenen Individualität, als Pathos und Macht seines ganzen Wollens in der Seele lebt, unentschlossen noch von diesem zu jenem wenden

und ſich nach Willkür entſcheiden kann. Dieß Herüber und Hinüber iſt aus den plaſtiſchen Geſtalten entfernt; das Band zwiſchen Subjektivität und Inhalt des Wollens bleibt für ſie unauflöslich. Was ſie zu ihrer That treibt, iſt eben das ſittlich berechtigte Pathos, welches ſie nun auch in pathetiſcher Beredtſamkeit gegeneinander nicht in der ſubjektiven Rhetorik des Herzens und Sophiſtik der Leidenſchaft geltend machen, ſondern in jener ebenſo gediegenen als gebildeten Objektivität, in deren Tiefe, Maaß und plaſtiſch lebendiger Schönheit vor allem Sophokles Meiſter war. Zugleich aber führt ihr kolliſionsvolles Pathos ſie zu verletzenden ſchuldvollen Thaten. An dieſen nun wollen ſie nicht etwa unſchuldig ſeyn. Im Gegentheil; was ſie gethan, wirklich gethan zu haben, iſt ihr Ruhm. Solch einem Heros könnte man nichts Schlimmeres nachſagen, als daß er unſchuldig gehandelt habe. Es iſt die Ehre der großen Charaktere, ſchuldig zu ſeyn. Sie wollen nicht zum Mitleiden, zur Rührung bewegen. Denn nicht das Subſtantielle, ſondern die ſubjektive Vertiefung der Perſönlichkeit, das *ſubjektive* Leiden rührt. Ihr feſter ſtarker Charakter aber iſt Eins mit ſeinem weſentlichen Pathos, und dieſer unſcheidbare Einklang flößt Bewunderung ein, nicht Rührung, zu der auch Euripides erſt übergegangen iſt.

Das Reſultat endlich der tragiſchen Verwickelung leitet nun keinem anderen Ausgange zu, als daß ſich die beiderſeitige Berechtigung der gegeneinander kämpfenden Seiten zwar bewährt, die *Einſeitigkeit* ihrer Behauptung aber abgeſtreift wird, und die ungeſtörte innere Harmonie, jener Zuſtand des Chors zurückkehrt, welcher allen Göttern ungetrübt die gleiche Ehre giebt. Die wahre Entwickelung beſteht nur in dem Aufheben der Gegenſätze als *Gegenſätze*, in der Verſöhnung der Mächte des Handelns, die ſich in ihrem Konflikte wechſelsweiſe zu negiren ſtreben. Nur dann iſt nicht das Unglück und Leiden, ſondern die Befriedigung des Geiſtes das Letzte, inſofern erſt bei ſolchem

Ende die Nothwendigkeit deſſen, was den Individuen geſchieht, als abſolute Vernünftigkeit erſcheinen kann, und das Gemüth wahrhaft ſittlich beruhigt iſt; erſchüttert durch das Loos der Helden, verſöhnt in der Sache. Nur wenn man dieſe Einſicht feſthält, läßt ſich die alte Tragödie begreifen. Wir dürfen deshalb ſolch eine Art des Abſchluſſes auch nicht als einen bloß moraliſchen Ausgang auffaſſen, dem gemäß das Böſe beſtraft und die Tugend belohnt iſt, d. h. „wenn ſie das Laſter erdrückt, ſetzt ſich die Tugend zu Tiſch.“ Auf dieſe ſubjektive Seite der in ſich reflektirten Perſönlichkeit und deren gut und bös kommt es hier gar nicht an, ſondern, wenn die Kolliſion vollſtändig war, auf die Anſchauung der affirmativen Verſöhnung und das gleiche Gelten beider Mächte, die ſich bekämpften. Ebenſowenig iſt die Nothwendigkeit des Ausgangs ein blindes Schickſal, d. h. ein bloß unvernünftiges, unverſtandenes Fatum, das viele antik nennen, ſondern die Vernünftigkeit des Schickſals, obſchon ſie hier noch nicht als ſelbſtbewußte Vorſehung erſcheint, deren göttlicher Endzweck mit der Welt und den Individuen für ſich und Andere heraustritt, liegt eben darin, daß die höchſte Gewalt, die über den einzelnen Göttern und Menſchen ſteht, es nicht dulden kann, daß die einſeitig ſich verſelbſtſtändigenden und dadurch die Grenze ihrer Befugniß überſchreitenden Mächte, ſowie die Konflikte, welche hieraus folgen, Beſtand erhalten. Das Fatum weiſt die Individualität in ihre Schranken zurück, und zertrümmert ſie, wenn ſie ſich überhoben hat. Ein unvernünftiger Zwang aber, eine Schuldloſigkeit des Leidens müßte ſtatt ſittlicher Beruhigung nur Indignation in der Seele des Zuſchauers hervorbringen. — Nach einer anderen Seite unterſcheidet ſich deshalb die tragiſche Verſöhnung auch ebenſoſehr wieder von der epiſchen. Sehen wir in dieſer Rückſicht auf Achill und Odyſſeus, ſo gelangen beide an's Ziel, und es gehört ſich, daß ſie es erreichen, aber es nicht ein ſtetes Glück, das ſie begünſtigt, ſondern ſie haben die Empfindung der End-

lichkeit bitter zu koſten, und müſſen ſich mühſam durch Schwierigkeiten, Verluſte und Aufopferungen hindurchkämpfen. Denn ſo erfordert es die Wahrheit überhaupt, daß in dem Verlauf des Lebens und der objektiven Breite der Ereigniſſe, auch die Richtigkeit des Endlichen zur Erſcheinung komme. So wird zwar Achilles Zorn verſöhnt, er erlangt von Agamemnon das, worin er beleidigt worden war, er nimmt an Hektor ſeine Rache, die Todtenfeier für Patroklus wird vollbracht, und Achill als der Herrlichſte anerkannt, aber ſein Zorn und deſſen Verſöhnung hat ihn eben ſeinen liebſten Freund, den edlen Patroklus, gekoſtet; um dieſen Verluſt an Hektor zu rächen, ſieht er ſich gezwungen, ſelber von ſeinem Zorne abzulaſſen, und ſich wieder in die Schlacht gegen die Troer zu begeben, und indem er als der Herrlichſte gekannt iſt, hat er zugleich die Empfindung ſeines frühen Todes. In der ähnlichen Weiſe langt Odyſſeus in Ithaka, dieſem Ziel ſeiner Wünſche, endlich an, doch allein, ſchlafend, nach dem Verluſt aller ſeiner Gefährten, aller Kriegsbeute vor Ilium, nach langen Jahren Harrens und Abmühens. So haben Beide ihre Schuld an die Endlichkeit abgetragen, und der Nemeſis iſt im Untergange Troja's und dem Schickſal der griechiſchen Helden ihr Recht geworden. Aber die Nemeſis iſt nur die alte Gerechtigkeit, die nur überhaupt das allzu Hohe herabſetzt, um das abſtrakte Gleichgewicht des Glücks durch Unglück wieder herzuſtellen, und ohne nähere ſittliche Beſtimmung nur das endliche Seyn berührt und trifft. Dieß iſt die epiſche Gerechtigkeit im Felde des Geſchehens, die allgemeine Verſöhnung bloßer Ausgleichung. Die höhere tragiſche Ausſöhnung hingegen bezieht ſich auf das Hervorgehen der beſtimmten ſittlichen Subſtantialitäten aus ihrem Gegenſatze zu ihrer wahrhaften Harmonie. Die Art und Weiſe nun aber, dieſen Einklang herzuſtellen, kann ſehr verſchiedener Art ſeyn, und ich will deshalb nur auf die Hauptmomente, um die es ſich in dieſer Rückſicht handelt, aufmerkſam machen.

Erſtlich iſt beſonders herauszuheben, daß wenn die Einſeitigkeit des Pathos den eigentlichen Grund der Kolliſionen ausmacht, dieß hier nichts Anderes heißt, als daß ſie in's lebendige Handeln eingetreten und ſomit zum alleinigen Pathos eines beſtimmten Individuums geworden iſt. Soll nun die Einſeitigkeit ſich aufheben, ſo iſt es alſo dieß Individuum, das, inſofern es nur als das eine Pathos gehandelt hat, abgeſtreift und aufgeopfert werden muß. Denn das Individuum iſt nur dieß Eine Leben, gilt dieß nicht feſt für ſich als dieſes Eine, ſo iſt das Individuum zerbrochen.

Die vollſtändigſte Art dieſer Entwickelung iſt dann möglich, wenn die ſtreitenden Individuen, ihrem konkreten Daſeyn nach, an ſich ſelbſt jedes als Totalität auftreten, ſo daß ſie an ſich ſelber in der Gewalt deſſen ſtehn, wogegen ſie ankämpfen, und daher das verletzen, was ſie ihrer eigenen Exiſtenz gemäß ehren ſollten. So lebt z. B. Antigone in der Staatsgewalt Kreon's; ſie ſelbſt iſt Königstochter und Braut des Haemon, ſo daß ſie dem Gebot des Fürſten Gehorſam zollen ſollte. Doch auch Kreon, der ſeiner Seits Vater und Gatte iſt, müßte die Heiligkeit des Bluts reſpektiren, und nicht das befehlen, was dieſer Pietät zuwiderläuft. So iſt Beiden an ihnen ſelbſt das immanent, wogegen ſie ſich wechſelsweiſe erheben, und ſie werden an dem ſelber ergriffen und gebrochen, was zum Kreiſe ihres eigenen Daſeyns gehört. Antigone erleidet den Tod, ehe ſie ſich des bräutlichen Reigens erfreut, aber auch Kreon wird an ſeinem Sohne und ſeiner Gattin geſtraft, die ſich den Tod geben, der eine um Antigone's, die andere um Haemon's Tod. Von allem Herrlichen der alten und modernen Welt, — ich kenne ſo ziemlich Alles, und man ſoll es und kann es kennen, — erſcheint mir nach dieſer Seite die Antigone als das vortrefflichſte, befriedigendſte Kunſtwerk.

Der tragiſche Ausgang nun aber bedarf zum Ablaſſen beider Einſeitigkeiten und ihrer gleichen Ehre nicht jedesmal des

Untergangs der betheiligten Individuen. So enden bekanntlich die Eumeniden des Aeſchylus nicht mit dem Tode Oreſt's, oder dem Verderben der Eumeniden, dieſer Rächerinnen des Mutterbluts und der Pietät, dem Apoll gegenüber, welcher die Würde und Verehrung des Familienhauptes und Königs aufrecht erhalten will, und den Oreſt angeſtiftet hatte, Klytämneſtra zu tödten, ſondern dem Oreſt wird die Strafe erlaſſen, und beiden Göttern die Ehre gegeben. Zugleich aber ſehen wir an dieſem entſcheidenden Schluſſe deutlich, was den Griechen ihre Götter galten, wenn ſie ſich dieſelben in ihrer kämpfenden Beſonderheit vor die Anſchauung brachten. Vor dem wirklichen Athen erſcheinen ſie nur als Momente, welche die volle harmoniſche Sittlichkeit zuſammenbindet. Die Stimmen des Areopag's ſind gleich; es iſt Athene, die Göttin, das lebendige Athen ſeiner Subſtanz nach vorgeſtellt, die den weißen Stein hinzufügt, den Oreſt freigiebt, aber den Eumeniden ebenſo als dem Apoll Altäre und Verehrung verſpricht.

Dieſer objektiven Verſöhnung gegenüber kann die Ausgleichung *zweitens* ſubjektiver Art ſeyn, indem die handelnde Individualität zuletzt ihre Einſeitigkeit ſelber aufgiebt. In dem Ablaſſen von ihrem ſubſtantiellen Pathos aber würde ſie charakterlos erſcheinen, was der Gediegenheit der plaſtiſchen Figuren widerſpricht. Das Individuum kann ſich deshalb nur gegen eine höhere Macht und deren Rath und Befehl aufgeben, ſo daß es für ſich in ſeinem Pathos beharrt, durch einen Gott aber der ſtarre Wille gebrochen wird. Der Knoten löſt ſich in dieſem Falle nicht, ſondern wird, wie im Philoktet z. B., durch einen Deus ex machina zerhauen.

Schöner *endlich*, als dieſe mehr äußerliche Weiſe des Ausgangs, iſt die innerliche Ausſöhnung, welche ihrer Subjektivität wegen bereits gegen das Moderne hinſtreift. Das vollendetſte antike Beiſpiel hiefür haben wir in dem ewig zu bewundernden Oedip auf Kolonos vor uns. Er hat ſeinen Vater unwiſſend

erschlagen, den Thron Thebe's, das Bett der eigenen Mutter bestiegen; diese bewußtlosen Verbrechen machen ihn nicht unglücklich; aber der alte Räthsellöser zwingt das Wissen über sein eigenes dunkeles Schicksal heraus, und erhält nun das furchtbare Bewußtseyn, daß er dieß in sich geworden. Mit dieser Auflösung des Räthsels an ihm selber hat er wie Adam, als er zum Bewußtseyn des Guten und Bösen kam, sein Glück verloren. Nun macht er, der Seher, sich blind, nun verbannt er sich vom Thron und scheidet von Theben, wie Adam und Eva aus dem Paradiese getrieben werden, und irrt ein hülfloser Greis umher. Doch den Schwerbelasteten, der in Kolonos, statt seines Sohnes Verlangen, daß er zurückkehren möge, zu erhören, ihm seine Erinnye zugesellt, der allen Zwiespalt in sich auslöscht und sich in sich selber reinigt, ruft ein Gott zu sich; sein blindes Auge wird verklärt und hell, seine Gebeine werden zum Heil, zum Horte der Stadt, die ihn gastfrei aufnahm. Diese Verklärung im Tode ist seine und unsere erscheinendere Versöhnung in seiner Individualität und Persönlichkeit selber. Man hat einen christlichen Ton darin finden wollen, die Anschauung eines Sünders, den Gott zu Gnaden annimmt, und das Schicksal, das an seiner Endlichkeit sich auslieβ, im Tode durch Seligkeit vergütet. Die christliche religiöse Versöhnung aber ist eine Verklärung der Seele, die, im Quell des ewigen Heils gebadet, sich über ihre Wirklichkeit und Thaten erhebt, indem sie das Herz selbst, denn dieß vermag der Geist, zum Grabe des Herzens macht, die Anklagen der irdischen Schuld mit ihrer eigenen irdischen Individualität bezahlt, und sich nun in der Gewißheit des ewigen rein geistigen Seligseyns in sich selbst gegen jene Anklagen festhält. Die Verklärung des Oedipus dagegen bleibt immer noch die antike Herstellung des Bewußtseyns aus dem Streite sittlicher Mächte und Verletzungen zur Einheit und Harmonie dieses sittlichen Gehaltes selber.

Was jedoch Weiteres in dieser Versöhnung liegt, ist die

Subjektivität der Befriedigung, aus welcher wir den Uebergang in das entgegengeſetzte Gebiet der Komödie machen können.

ββ) Komiſch nämlich, wie wir ſahen, iſt überhaupt die Subjektivität, die ihr Handeln durch ſich ſelber in Widerſpruch bringt und auflöſt, dabei aber ebenſo ruhig und ihrer ſelbſt gewiß bleibt. Die Komödie hat daher das zu ihrer Grundlage und ihrem Ausgangspunkte, womit die Tragödie ſchließen kann, das in ſich abſolut verſöhnte, heitre Gemüth, das, wenn es auch ſein Wollen durch ſeine eigenen Mittel zerſtört, und an ſich ſelber zu Schanden wird, weil es aus ſich ſelbſt das Gegentheil ſeines Zwecks hervorgebracht hat, darum doch nicht ſeine Wohlgemuthheit verliert. Dieſe Sicherheit des Subjekts aber iſt anderer Seits nur dadurch möglich, daß die Zwecke und damit auch die Charaktere, entweder an und für ſich nichts Subſtantielles enthalten, oder haben ſie an und für ſich Weſentlichkeit, dennoch in einer ihrer Wahrheit nach ſchlechthin entgegengeſetzten und deshalb ſubſtanzloſen Geſtalt zum Zweck gemacht und durchgeführt werden, ſo daß in dieſer Rückſicht alſo immer nur das an ſich ſelber Nichtige und Gleichgültige zu Grunde geht, und das Subjekt ungeſtört aufrecht ſtehen bleibt.

Dieß iſt nun auch im Ganzen der Begriff der alten klaſſiſchen Komödie, wie ſie ſich für uns in den Stücken des Ariſtophanes erhalten hat. Man muß in dieſer Rückſicht ſehr wohl unterſcheiden, ob die handelnden Perſonen für ſich ſelbſt komiſch ſind, oder nur für die Zuſchauer. Das Erſtere allein iſt zur wahrhaften Komik zu rechnen, in welcher Ariſtophanes Meiſter war. Dieſem Standpunkte gemäß ſtellt ſich ein Individuum nur dann als lächerlich dar, wenn ſich zeigt, es ſey ihm in dem Ernſte ſeines Zwecks und Willens ſelber nicht Ernſt, ſo daß dieſer Ernſt immer für das Subjekt ſelbſt ſeine eigene Zerſtörung mit ſich führt, weil es ſich eben von Hauſe aus in kein höheres allgemein gültiges Intereſſe, das in eine weſentliche Entzweiung bringt, einlaſſen kann, und wenn es ſich auch wirklich darauf

einläßt, nur eine Natur zum Vorschein kommen läßt, die durch ihre gegenwärtige Existenz unmittelbar das schon zu Nichte gemacht hat, was sie scheint in's Werk richten zu wollen, so daß man sieht, es ist eigentlich gar nicht in sie eingedrungen. Das Komische spielt deshalb mehr in unteren Ständen der Gegenwart und Wirklichkeit selbst, unter Menschen, die einmal sind, wie sie eben sind, nicht anders seyn können und wollen, und, jedes ächten Pathos unfähig, dennoch nicht den mindesten Zweifel in das setzen, was sie sind und treiben. Zugleich aber thun sie sich als höhere Naturen dadurch kund, daß sie nicht an die Endlichkeit, in welche sie sich hineinbegeben, ernstlich gebunden sind, sondern darüber erhoben und gegen Mißlingen und Verlust in sich selber fest und gesichert bleiben. Diese absolute Freiheit des Geistes, die an und für sich in allem, was der Mensch beginnt, von Anfang an getröstet ist, diese Welt der subjektiven Heiterkeit ist es, in welche uns Aristophanes einführt. Ohne ihn gelesen zu haben, läßt sich kaum wissen, wie dem Menschen sauwohl seyn kann. — Die Interessen nun, in welchen diese Art der Komödie sich bewegt, brauchen nicht etwa aus den der Sittlichkeit, Religion und Kunst entgegengesetzten Gebieten hergenommen zu seyn; im Gegentheil, die alte griechische Komödie hält sich gerade innerhalb dieses objektiven und substantiellen Kreises, aber es ist die subjektive Willkür, die gemeine Thorheit und Verkehrtheit, wodurch die Individuen sich Handlungen, die höher hinauswollen, zu Nichte machen. Und hier bietet sich für Aristophanes ein reicher glücklicher Stoff Theils an den griechischen Göttern, Theils an dem athenienfischen Volke dar. Denn die Gestaltung des Göttlichen zur menschlichen Individualität hat an dieser Repräsentation und deren Besonderheit, insofern dieselbe weiter gegen das Partikuläre und Menschliche hin ausgeführt wird, selbst den Gegensatz gegen die Hoheit ihrer Bedeutung, und läßt sich als ein leeres Aufspreizen dieser ihr unangemessenen Subjektivität darstellen. Besonders aber liebt es Aristophanes,

die Thorheiten des Demos, die Tollheiten ſeiner Redner und Staatsmänner, die Verkehrtheit des Krieges, vor allem aber an Unbarmherzigſten die neue Richtung des Euripides in der Tragödie auf die poſſierlichſte und zugleich tiefſte Weiſe dem Gelächter ſeiner Mitbürger preiszugeben. Die Perſonen, in denen er dieſen Inhalt ſeiner großartigen Komik verkörpert, macht er in unerſchöpflicher Laune gleich von vorn herein zu Thoren, ſo daß man ſogleich ſieht, daß nichts Geſcheutes herauskommen könne. So den Strepſiades, der zu den Philoſophen gehn will, ſeiner Schulden ledig zu werden; ſo den Sokrates, der ſich zum Lehrer des Strepſiades und ſeines Sohnes hergiebt; ſo den Bacchus, den er in die Unterwelt hinabſteigen läßt, um wieder einen wahrhaften Tragiker hervorzuholen; ebenſo den Kleon, die Weiber, die Griechen, welche die Friedensgöttinn aus dem Brunnen ziehn wollen, u. ſ. f. Der Hauptton, der uns aus dieſen Darſtellungen entgegenklingt, iſt das um ſo unverwüſtbarere Zutrauen aller dieſer Figuren zu ſich ſelbſt, je unfähiger ſie ſich zur Ausführung deſſen zeigen, was ſie unternehmen. Die Thoren ſind ſo unbefangene Thoren, und auch die verſtändigeren haben gleich ſolch einen Anſtrich des Widerſpruchs mit dem, worauf ſie ſich einlaſſen, daß ſie nun auch dieſe unbefangene Sicherheit der Subjektivität, es mag kommen und gehn, wie es will, niemals verlieren. Es iſt die lachende Seligkeit der olympiſchen Götter, ihr unbekümmerter Gleichmuth, der in die Menſchen heimgekehrt und mit allem fertig iſt. Dabei zeigt ſich Ariſtophanes nie als ein kahler ſchlechter Spötter, ſondern er war ein Mann von geiſtreichſter Bildung, der vortrefflichſte Bürger, dem es Ernſt blieb mit dem Wohle Athens, und der ſich durchweg als wahrer Patriot bewies. Was ſich daher in ſeinen Komödien in voller Auflöſung darſtellt, iſt, wie ich ſchon früher ſagte, nicht das Göttliche und Sittliche, ſondern die durchgängige Verkehrtheit, die ſich zu dem Schein dieſer ſubſtantiellen Mächte aufſpreizt, die Geſtalt und individuelle Erſcheinung,

in welcher die eigentliche Sache schon von Hause aus nicht mehr vorhanden ist, so daß sie dem ungeheuchelten Spiele der Subjektivität offen kann bloß gegeben werden. Indem aber Aristophanes den absoluten Widerspruch des wahren Wesens der Götter, des politischen und sittlichen Daseyns, und der Subjektivität der Bürger und Individuen, welche diesen Gehalt verwirklichen sollen, vorführt, liegt selber in diesem Siege der Subjektivität, aller Einsicht zum Trotz, eines der größten Symptome vom Verderben Griechenlands, und so sind diese Gebilde eines unbefangenen Grundwohlseyns in der That die letzten großen Resultate, welche aus der Poesie des geistreichen, bildungsvollen, witzigen, griechischen Volkes hervorgehn.

β) Wenden wir uns jetzt sogleich zur dramatischen Kunst der modernen Welt herüber, so will ich auch hier nur im Allgemeinen noch einige Hauptunterschiede näher herausstellen, welche sowohl in Bezug auf das Trauerspiel als auch auf das Schauspiel und die Komödie von Wichtigkeit sind.

αα) Die Tragödie in ihrer antiken plastischen Hoheit bleibt noch bei der Einseitigkeit stehn, das Gelten der sittlichen Substanz und Nothwendigkeit zur allein wesentlichen Basis zu machen, dagegen die individuelle und subjektive Vertiefung der handelnden Charaktere in sich unausgebildet zu lassen, während die Komödie zur Vervollständigung ihrer Seits in umgekehrter Plastik die Subjektivität in dem freien Ergehen ihrer Verkehrtheit und deren Auflösung zur Darstellung bringt.

Die moderne Tragödie nun nimmt in ihrem eigenen Gebiete das Princip der Subjektivität von Anfang an auf. Sie macht deshalb die subjektive Innerlichkeit des Charakters, der keine bloß individuelle klassische Verlebendigung sittlicher Mächte ist, zum eigentlichen Gegenstande und Inhalt, und läßt in dem gleichartigen Typus die Handlungen ebenso durch den äußeren Zufall der Umstände in Kollision kommen als die ähnliche Zufälligkeit auch über den Erfolg entscheidet oder zu entscheiden scheint. —

In dieſer Rückſicht ſind es folgende Hauptpunkte, die wir zu beſprechen haben:

erſtens die Natur der mannigfaltigen Zwecke, welche als Inhalt der Charaktere zur Ausführung gelangen ſollen;

zweitens die tragiſchen Charaktere ſelbſt, ſowie die Kolliſionen, denen ſie unterworfen ſind;

drittens die von der antiken Tragödie unterſchiedene Art des Ausgangs und der tragiſchen Verſöhnung.

Wie ſehr auch im romantiſchen Trauerſpiel die Subjektivität der Leiden und Leidenſchaften, im eigentlichen Sinne dieſes Worts, den Mittelpunkt abgiebt, ſo kann dennoch im menſchlichen Handeln die Grundlage beſtimmter Zwecke aus den konkreten Gebieten der Familie, des Staats, der Kirche u. ſ. f. nicht ausbleiben. Denn mit dem Handeln tritt der Menſch überhaupt in den Kreis der realen Beſonderheit ein. Inſofern aber jetzt nicht das Subſtantielle als ſolches in dieſen Sphären das Intereſſe der Individuen ausmacht, partikulariſiren ſich die Zwecke einer Seits zu einer Breite und Mannigfaltigkeit, ſowie zu einer Specialität, in welcher das wahrhaft Weſentliche oft nur noch in verkümmerter Weiſe hindurchzuſcheinen vermag. Außerdem erhalten dieſe Zwecke eine durchaus veränderte Geſtalt. In dem religiöſen Kreiſe z. B. bleiben nicht mehr die zu Götter-Individuen durch die Phantaſie herausgeſtellten beſondern ſittlichen Mächte, in eigener Perſon, oder als Pathos menſchlicher Heroen, der durchgreifende Inhalt, ſondern die Geſchichte Chriſti, der Heiligen u. ſ. f. wird dargeſtellt; im Staat iſt es beſonders das Königthum, die Macht der Vaſallen, der Streit der Dynaſtieen oder einzelner Mitglieder ein und deſſelben Herrſcherhauſes untereinander, was in bunter Verſchiedenheit zum Vorſchein kommt; ja weiterhin handelt es ſich auch um bürgerliche und privatrechtliche und ſonſtige Verhältniſſe, und in der ähnlichen Art thun ſich auch im Familienleben Seiten hervor, welche dem antiken Drama noch nicht zugänglich waren. Denn indem

sich in den genannten Kreisen das Princip der Subjektivität selber sein Recht verschafft hat, treten eben hierdurch in allen Sphären neue Momente heraus, die der moderne Mensch zum Zweck und zur Richtschnur seines Handelns zu machen sich die Befugniß giebt.

Anderer Seits ist es das Recht der Subjektivität als solcher, das sich als alleiniger Inhalt feststellt, und nun die Liebe, die persönliche Ehre u. s. f. so sehr als ausschließlichen Zweck ergreift, daß die übrigen Verhältnisse Theils nur als der äußerliche Boden erscheinen können, auf welchem sich diese modernen Interessen hinbewegen, Theils für sich den Forderungen des subjektiven Gemüths konfliktvoll entgegenstehn. Vertiefter noch ist es das Unrecht und Verbrechen, das der subjektive Charakter, wenn er es sich auch nicht als Unrecht und Verbrechen selber zum Zweck macht, dennoch, um sein vorgestecktes Ziel zu erreichen, nicht scheut. —

Dieser Partikularisation und Subjektivität gegenüber können sich drittens die Zwecke ebensosehr wieder Theils zur Allgemeinheit und umfassenden Weite des Inhalts ausdehnen, Theils werden sie als in sich selber substantiell aufgefaßt und durchgeführt. In der erstern Rücksicht will ich nur an die absolute philosophische Tragödie, an Goethe's Faust erinnern, in welcher einer Seits die Befriedigungslosigkeit in der Wissenschaft, anderer Seits die Lebendigkeit des Weltlebens und irdischen Genusses, überhaupt die tragisch versuchte Vermittlung des subjektiven Wissens und Strebens mit dem Absoluten, in seinem Wesen und seiner Erscheinung, eine Weite des Inhalts giebt, wie sie in ein und demselben Werke zu umfassen zuvor kein anderer dramatischer Dichter gewagt hat. In der ähnlichen Art ist auch Schiller's Karl Moor, gegen die gesammte bürgerliche Ordnung, und den ganzen Zustand der Welt und Menschheit seiner Zeit empört, und lehnt sich in diesem allgemeinen Sinne gegen dieselbe auf. Wallenstein faßt gleichfalls einen

großen allgemeinen Zweck, die Einheit und den Frieden Deutſchlands, einen Zweck, den er ebenſoſehr durch ſeine Mittel, die, nur künſtlich und äußerlich zuſammengehalten, gerade da zerbrechen und zerfahren, wo es ihm Ernſt wird, als auch durch ſeine Erhebung gegen die kaiſerliche Autorität verfehlt, an deren Macht er mit ſeinem Unternehmen zerſchellen muß. Dergleichen allgemeine Weltzwecke, wie ſie Karl Moor und Wallenſtein verfolgen, laſſen ſich überhaupt nicht durch ein Individuum in der Art durchführen, daß die Anderen zu gehorſamen Inſtrumenten werden, ſondern ſie ſetzen ſich durch ſich ſelber Theils mit dem Willen Vieler, Theils gegen und ohne ihr Bewußtſeyn durch. Als Beiſpiel einer Auffaſſung der Zwecke als in ſich ſubſtantieller will ich nur einige Tragödien des Calderon anführen, in welchen die Liebe, Ehre u. ſ. f. in Rückſicht auf ihre Rechte und Pflichten von den handelnden Individuen ſelbſt, wie nach einem Kodex für ſich feſter Geſetze gehandhabt wird. Auch in Schiller's tragiſchen Figuren kommt, wenn auch auf einem ganz anderen Standpunkte, häufig das Aehnliche zunächſt inſofern vor, als dieſe Individuen ihre Zwecke zugleich im Sinne allgemeiner abſoluter Menſchenrechte auffaſſen und verfechten. So meint z. B. ſchon der Major Ferdinand in Kabale und Liebe die Rechte der Natur gegen die Konvenienzen der Mode zu vertheidigen, und vor allem fordert Marquis Poſa Gedankenfreiheit als ein unveräußerliches Gut der Menſchheit.

Im Allgemeinen aber iſt es in der modernen Tragödie nicht das Subſtantielle ihres Zwecks, um deſſen Willen die Individuen handeln, und was ſich als das Treibende in ihrer Leidenſchaft bewährt, ſondern die Subjektivität ihres Herzens und Gemüths oder die Beſonderheit ihres Charakters dringt auf Befriedigung. Denn ſelbſt in den eben angeführten Beiſpielen iſt Theils bei jenen ſpaniſchen Ehren- und Liebes-Helden der Inhalt ihrer Zwecke an und für ſich ſo ſubjektiver Art, daß die Rechte und Pflichten deſſelben mit den eigenen Wünſchen des

Herzens unmittelbar zusammenfallen können, Theils erscheint in Schiller's Jugend-Werken das Pochen auf Natur, Menschenrechte und Weltverbesserung mehr nur als Schwärmerei eines subjektiven Enthusiasmus; und wenn Schiller in seinem späteren Alter ein reiferes Pathos geltend zu machen suchte, so geschah dieß eben, weil er das Princip der antiken Tragödie auch in der modernen dramatischen Kunst wieder herzustellen im Sinne hatte. Um den näheren Unterschied bemerkbar zu machen, der in dieser Rücksicht zwischen der antiken und modernen Tragödie stattfindet, will ich nur auf Shakespeare's Hamlet hinweisen, welchem eine ähnliche Kollision zu Grunde liegt, wie sie Aeschylus in den Choephoren und Sophokles in der Elektra behandelt hat. Denn auch dem Hamlet ist der Vater und König erschlagen und die Mutter hat den Mörder geheirathet. Was aber bei den griechischen Dichtern eine sittliche Berechtigung hat, der Tod des Agamemnon, erhält dagegen bei Shakespeare die alleinige Gestalt eines verruchten Verbrechens, an welchem Hamlet's Mutter unschuldig ist, so daß sich der Sohn als Rächer nur gegen den brudermörderischen König zu wenden hat, und in ihm nichts vor sich sieht, was wahrhaft zu ehren wäre. Die eigentliche Kollision dreht sich deshalb auch nicht darum, daß der Sohn in seiner sittlichen Rache selbst die Sittlichkeit verletzen muß, sondern um den subjektiven Charakter Hamlet's, dessen edle Seele für diese Art energischer Thätigkeit nicht geschaffen ist, und voll Ekel an der Welt und am Leben, zwischen Entschluß, Planen und Anhalten zur Ausführung umhergetrieben, durch das eigene Zaudern und die äußere Verwickelung der Umstände zu Grunde geht.

Wenden wir uns zweitens deshalb jetzt zu der Seite hinüber, welche in der modernen Tragödie von hervorstechenderer Wichtigkeit ist, zu den Charakteren nämlich und deren Kollisionen, so ist das Nächste, was wir zum Ausgangspunkt nehmen können, kurz resumirt, Folgendes:

Die Heroen der alten klaſſiſchen Tragödie finden Umſtände vor, unter denen ſie, wenn ſie ſich feſt zu dem einen ſittlichen Pathos entſchließen, das ihrer eigenen für ſich fertigen Natur allein entſpricht, nothwendig in Konflikt mit der gleichberechtigten, gegenüberſtehenden ſittlichen Macht gerathen müſſen. Die romantiſchen Charaktere hingegen ſtehn von Anfang an mitten in einer Breite zufälligerer Verhältniſſe und Bedingungen, innerhalb welcher ſich ſo und anders handeln ließe, ſo daß der Konflikt, zu welchem die äußeren Vorausſetzungen allerdings den Anlaß darbieten, weſentlich in dem Charakter liegt, dem die Individuen in ihrer Leidenſchaft nicht um der ſubſtantiellen Berechtigung willen, ſondern weil ſie einmal das ſind was ſie ſind, Folge leiſten. Auch die griechiſchen Helden handeln zwar nach ihrer Individualität, aber dieſe Individualität iſt, wie geſagt, auf der Höhe der alten Tragödie nothwendig ſelbſt ein in ſich ſittliches Pathos, während in der modernen der eigenthümliche Charakter als ſolcher, bei welchem es zufällig bleibt, ob er das in ſich ſelbſt Berechtigte ergreift, oder in Unrecht und Verbrechen geführt wird, ſich nach ſubjektiven Wünſchen und Bedürfniſſen, äußeren Einflüſſen u. ſ. f. entſcheidet. Hier kann deshalb wohl die Sittlichkeit des Zwecks und der Charakter zuſammenfallen, dieſe Kongruenz aber macht, der Partikularisation der Zwecke, Leidenſchaften und ſubjektiven Innerlichkeit wegen, nicht die weſentliche Grundlage und objektive Bedingung der tragiſchen Tiefe und Schönheit aus.

Was nun die weiteren Unterſchiede der Charaktere ſelber anbetrifft, ſo läßt ſich hierüber, bei der bunten Mannichfaltigkeit, der in dieſem Gebiete Thür und Thor eröffnet iſt, wenig Allgemeines ſagen. Ich will deshalb nur die nachſtehenden Hauptſeiten berühren. — Ein nächſter Gegenſatz, der bald genug in's Auge ſpringt, iſt der einer abſtrakten und dadurch formellen Charakteriſtik, Individuen gegenüber, die uns als konkrete Menſchen lebendig entgegentreten. Von der erſten Art laſſen ſich

als Beispiel besonders die tragischen Figuren der Franzosen und Italiener citiren, die, aus der Nachbildung der Alten entsprungen, mehr oder weniger nur als bloße Personifikationen bestimmter Leidenschaften der Liebe, Ehre, des Ruhms, der Herrschsucht, Tyrannei u. s. f. gelten können, und die Motive ihrer Handlungen, sowie den Grad und die Art ihrer Empfindungen zwar mit einem großen deklamatorischen Aufwand und vieler Kunst der Rhetorik zum Besten geben, doch in dieser Weise der Explikation mehr an die Fehlgriffe des Seneca als an die dramatischen Meisterwerke der Griechen erinnern. Auch die spanische Tragödie streift an diese abstrakte Charakterschilderung an. Hier aber ist das Pathos der Liebe im Konflikt mit der Ehre, Freundschaft, königlichen Autorität u. s. f. selbst so abstrakt subjektiver Art, und in Rechten und Pflichten von so scharfer Ausprägung, daß es, wenn es in dieser gleichsam subjektiven Substantialität als das eigentliche Interesse hervortreten soll, eine vollere Partikularisation der Charaktere kaum zuläßt. Dennoch haben die spanischen Figuren oft eine wenn auch wenig ausgefüllte Geschlossenheit und so zu sagen spröde Persönlichkeit, welche den französischen abgeht, während die Spanier zugleich, der kahlen Einfachheit im Verlaufe französischer Tragödien gegenüber, auch im Trauerspiel den Mangel an innerer Mannigfaltigkeit durch die scharfsichtig erfundene Fülle interessanter Situationen und Verwickelungen zu ersetzen verstehn. — Als Meister dagegen in Darstellung menschlich voller Individuen und Charaktere zeichnen sich besonders die Engländer aus, und unter ihnen wieder steht vor allen Anderen Shakespeare fast unerreichbar da. Denn selbst wenn irgend eine bloß formelle Leidenschaft, wie z. B. im Macbeth die Herrschsucht, im Othello die Eifersucht, das ganze Pathos seiner tragischen Helden in Anspruch nimmt, verzehrt dennoch solch eine Abstraktion nicht etwa die weitreichende Individualität, sondern in dieser Bestimmtheit bleiben die Individuen immer noch ganze Menschen. Je mehr

Shakeſpeare in der unendlichen Breite ſeiner Weltbühne auch zu den Extremen des Böſen und der Albernheit fortgeht, um ſo mehr gerade, wie ich ſchon früher bemerkte, verſenkt er ſelbſt auf dieſen äußerſten Grenzen ſeine Figuren nicht etwa ohne den Reichthum poetiſcher Ausſtattung in ihre Beſchränktheit, ſondern er giebt ihnen Geiſt und Phantaſie, er macht ſie durch das Bild, in welchem ſie ſich in theoretiſcher Anſchauung objektiv wie ein Kunſtwerk betrachten, ſelber zu freien Künſtlern ihrer ſelbſt, und weiß uns dadurch, bei der vollen Markigkeit und Treue ſeiner Charakteriſtik, für Verbrecher ganz ebenſo, wie für die gemeinſten plattſten Kübel und Narren zu intereſſiren. Von ähnlicher Art iſt auch die Aeußerungsweiſe ſeiner tragiſchen Charaktere; individuell, real, unmittelbar lebendig, höchſt mannigfaltig, und doch, wo es nöthig erſcheint, von einer Erhabenheit und ſchlagenden Gewalt des Ausdrucks, von einer Innigkeit und Erfindungsgabe in augenblicklich ſich erzeugenden Bildern und Gleichniſſen, von einer Rhetorik, nicht der Schule, ſondern der wirklichen Empfindung und Durchgängigkeit des Charakters, daß ihm, in Rückſicht auf dieſen Verein unmittelbarer Lebendigkeit und innerer Seelengröße, nicht leicht ein anderer dramatiſcher Dichter unter den Neueren kann zur Seite geſtellt werden. Denn Goethe hat zwar in ſeiner Jugend einer ähnlichen Naturtreue und Partikularität, doch ohne die innere Gewalt und Höhe der Leidenſchaft, nachgeſtrebt, und Schiller wieder iſt in eine Gewaltſamkeit verfallen, für deren hinausſtürmende Expanſion es an dem eigentlichen Kern fehlt.

Ein zweiter Unterſchied in den modernen Charakteren beſteht in ihrer Feſtigkeit oder ihrem inneren Schwanken und Zerwürfniß. Die Schwäche der Unentſchiedenheit, das Herüber und Hinüber der Reflexion, das Ueberlegen der Gründe, nach welchen der Entſchluß ſich richten ſoll, tritt zwar auch bei den Alten ſchon hin und wieder in den Tragödien des Euripides hervor, doch Euripides verläßt auch bereits die ausgerundete Plaſtik der Cha-

rakter und Handlung, und geht zum subjektiven Räsonnement über. Im modernen Trauerspiel nun kommen dergleichen schwankende Gestalten häufiger besonders in der Weise vor, daß sie in sich selber einer gedoppelten Leidenschaft angehören, welche sie von dem einen Entschluß, der einen That zur andern herüberschifft. Ich habe von diesem Schwanken bereits an einer anderen Stelle gesprochen (Aesth. Vorl. I. p. 309—311), und will hier nur noch hinzufügen, daß wenn auch die tragische Handlung auf der Kollision beruhn muß, dennoch das Hineinlegen des Zwiespalts in ein und dasselbe Individuum immer viel Mißliches mit sich führt. Denn die Zerrissenheit in entgegengesetzte Interessen hat zum Theil in einer Unklarheit und Dumpfheit des Geistes ihren Grund, zum Theil in Schwäche und Unentschiedenheit. Von dieser Art finden sich noch in Göthe's Jugendproduktion einige Figuren: Weislingen z. B., Fernando in Stella, vor allem aber Clavigo. Es sind gedoppelte Menschen, die nicht zu fertiger und dadurch freier Individualität gelangen können. Anders stehen es, wenn einem für sich selbst sicheren Charakter zwei entgegengesetzte Lebenssphären, Pflichten u. s. f. gleich heilig erscheinen, und er sich demnach mit Ausschluß der Anderen auf die eine Seite zu stellen genöthigt sieht. Dann nämlich ist das Schwanken nur ein Uebergang und macht nicht den Nerv des Charakters selbst aus. Wieder von anderer Art ist der tragische Fall, daß ein Gemüth gegen sein besseres Wollen zu entgegengesetzten Zwecken der Leidenschaft abirrt, wie z. B. Schiller's Jungfrau, und sich nun aus diesem innern Zwiespalt in sich selbst und nach Außen verstellen oder daran untergehn muß. Doch hat diese subjektive Tragik unserer Zwiespältigkeit, wenn sie zum tragischen Hebel gemacht wird, überhaupt Theils etwas bloß Trauriges und Peinliches, Theils etwas Aergerliches, und der Dichter thut besser, sie zu vermeiden, als sie aufzusuchen und vorzugsweis auszubilden. Am schlimmsten aber ist es, wenn solch ein Schwanken und Umschlagen des Charakters und gan-

zen Menſchen gleichſam als eine ſchiefe Kunſtdialektik zum Prin-
cipe der ganzen Darſtellung gemacht wird, und die Wahrheit
gerade darin beſtehn ſoll, zu zeigen, kein Charakter ſey in ſich
feſt und ſeiner ſelbſt ſicher. Die einſeitigen Zwecke beſonderer
Leidenſchaften und Charaktere dürfen es zwar zu keiner unan-
gefochtenen Realiſirung bringen, und auch in der gewöhn-
lichen Wirklichkeit wird ihnen durch die reagirende Gewalt der
Verhältniſſe und entgegenſtehenden Individuen die Erfahrung
ihrer Endlichkeit und Unhaltbarkeit nicht erſpart; dieſer Ausgang
aber, welcher erſt den ſachgemäßen Schluß bildet, muß nicht als
ein dialektiſches Räderwerk gleichſam mitten in das Individuum
ſelbſt hineingeſetzt werden, ſonſt iſt das Subjekt als dieſe Sub-
jektivität eine nur leere unbeſtimmte Form, die mit keiner Be-
ſtimmtheit der Zwecke wie des Charakters lebendig zuſammen-
wächſt. Ebenſo iſt es noch etwas Anderes, wenn der Wechſel
im inneren Zuſtande des ganzen Menſchen eine konſequente
Folge gerade dieſer eigenen Beſonderheit ſelber erſcheint, ſo
daß ſich dann nur entwickelt und herauskommt, was an ſich von
Hauſe aus in dem Charakter gelegen hatte. So ſteigert ſich
z. B. in Shakeſpeare's Lear die urſprüngliche Thorheit des alten
Mannes zur Verrücktheit in der ähnlichen Weiſe, als Gloſter's
geiſtige Blindheit zur wirklichen leiblichen Blindheit umgewan-
delt wird, in welcher ihm dann erſt die Augen über den wah-
ren Unterſchied in der Liebe ſeiner Söhne aufgehn. — Ge-
rade Shakeſpear giebt uns, jener Darſtellung ſchwankender und
in ſich zwieſpaltiger Charaktere gegenüber, die ſchönſten Bei-
ſpiele von in ſich feſten und konſequenten Geſtalten, die ſich eben
durch dieſes entſchiedene Feſthalten an ſich ſelbſt und ihre Zwecke
in's Verderben bringen. Nicht ſittlich berechtigt, ſondern nur
von der formellen Nothwendigkeit ihrer Individualität getragen,
laſſen ſie ſich zu ihrer That durch die äußeren Umſtände locken,
oder ſtürzen ſich blind hinein, und halten in der Stärke ihres
Willens darin aus, ſelbſt wenn ſie itzt nun auch, was ſie thun,

nur aus Noth vollführen, um sich gegen Andre zu behaupten, oder weil sie nun einmal dahin gekommen, wohin sie gekommen sind. Das Entstehen der Leidenschaft, die, an sich dem Charakter gemäß, bisher nur noch nicht hervorgebrochen ist, jetzt aber zur Entfaltung gelangt, dieser Fortgang und Verlauf einer großen Seele, ihre innere Entwickelung, das Gemälde ihres sich selbst zerstörenden Kampfes mit den Umständen, Verhältnissen und Folgen ist der Hauptinhalt in vielen von Shakespeare's interessantesten Tragödien.

Der letzte wichtige Punkt, über den wir jetzt noch zu sprechen haben, betrifft den tragischen Ausgang, dem sich die modernen Charaktere entgegentreiben, sowie die Art der tragischen Versöhnung, zu welcher es diesem Standpunkte zufolge kommen kann. In der antiken Tragödie ist es die ewige Gerechtigkeit, welche, als absolute Macht des Schicksals, den Einklang der sittlichen Substanz gegen die sich verselbstständigenden und dadurch kollidirenden besondern Mächte rettet und aufrecht erhält, und bei der inneren Vernünftigkeit ihres Waltens uns durch den Anblick der untergehenden Individuen selber befriedigt. Tritt nun in der modernen Tragödie eine ähnliche Gerechtigkeit auf, so ist sie bei der Partikularität der Zwecke und Charaktere Theils abstrakter, Theils bei dem vertieferen Unrecht und den Verbrechen, zu denen sich die Individuen, wollen sie sich durchsetzen, genöthigt sehn, von kälterer kriminalistischer Natur. Macbeth z. B., die älteren Töchter und Tochtermänner Lear's, der Präsident in Kabale und Liebe, Richard der Dritte u. s. f. u. s. f. verdienen durch ihre Greuel nichts Besseres, als ihnen geschieht. Diese Art des Ausgangs stellt sich gewöhnlich so dar, daß die Individuen an einer vorhandenen Macht, der zum Trotz sie ihren besonderen Zweck ausführen wollen, zerschellen. So geht z. B. Wallenstein an der Festigkeit der kaiserlichen Gewalt zu Grunde, doch auch der alte Piccolomini, der bei der Behauptung der gesetzlichen Ordnung Verrath am Freunde begangen

und die Form der Freundſchaft mißbraucht hat, wird durch den Tod ſeines hingeopferten Sohnes beſtraft. Auch Götz von Berlichingen greift einen politiſch beſtehenden und ſich feſter gründenden Zuſtand an, und geht daran zu Grunde, wie Weislingen und Adelheid, welche zwar auf der Seite dieſer ordnungsmäßigen Gewalt ſtehen, doch durch Unrecht und Treubruch ſich ſelbſt ein unglückliches Ende bereiten. Bei der Subjektivität der Charaktere tritt nun hierbei ſogleich die Forderung ein, daß ſich auch die Individuen in ſich ſelbſt mit ihrem individuellen Schickſal verſöhnt zeigen müßten. Dieſe Befriedigung nun kann Theils religiös ſeyn, indem das Gemüth gegen den Untergang ſeiner weltlichen Individualität ſich eine höhere unzerſtörbare Seligkeit geſichert weiß, Theils formellerer aber weltlicher Art, inſofern die Stärke und Gleichheit des Charakters, ohne zu brechen, bis zum Untergange aushält, und ſo ſeine ſubjektive Freiheit, allen Verhältniſſen und Unglücksfällen gegenüber, in ungefährdeter Energie bewahrt; Theils endlich inhaltsreicher durch die Anerkennung, daß es nur ein ſeiner Handlung gemäßes, wenn auch bittres Loos dahin nehme.

Auf der anderen Seite aber ſtellt ſich der tragiſche Ausgang auch nur als Wirkung unglücklicher Umſtände und äußerer Zufälligkeiten dar, die ſich ebenſo hätten anders drehen, und ein glückliches Ende zur Folge haben können. In dieſem Falle bleibt uns nur der Anblick, daß ſich die moderne Individualität bei der Beſonderheit des Charakters, der Umſtände und Verwickelungen an und für ſich der Hinfälligkeit des Irdiſchen überhaupt überantwortet, und das Schickſal der Endlichkeit tragen muß. Dieſe bloße Trauer iſt jedoch leer, und wird beſonders dann eine nur ſchreckliche äußerliche Nothwendigkeit, wenn wir in ſich ſelbſt edle ſchöne Gemüther in ſolchem Kampfe an dem Unglück bloß äußerer Zufälle untergehn ſehn. Ein ſolcher Fortgang kann uns hart angreifen, doch erſcheint er nur als gräßlich, und es dringt ſich unmittelbar die Forderung auf, daß die äu-

seren Zufälle mit dem übereinstimmen müssen, was die eigentliche innere Natur jener schönen Charaktere ausmacht. Nur in dieser Rücksicht können wir uns z. B. in dem Untergange Hamlet's und Julia's versöhnt fühlen. Aeußerlich genommen erscheint der Tod Hamlet's zufällig durch den Kampf mit Laertes und die Verwechselung der Degen herbeigeleitet. Doch im Hintergrunde von Hamlet's Gemüth liegt von Anfang an der Tod. Die Sandbank der Endlichkeit genügt ihm nicht; bei solcher Trauer und Weichheit, bei diesem Gram, diesem Ekel an allen Zuständen des Lebens fühlen wir von Hause aus, er sey in dieser greuelhaften Umgebung ein verlorner Mann, den der innere Ueberdruß fast schon verzehrt hat, ehe noch der Tod von Außen an ihn herantritt. Dasselbe ist in Julie und Romeo der Fall. Dieser zarten Blüthe sagt der Boden nicht zu, auf den sie gepflanzt ward, und es bleibt uns nichts übrig, als die traurige Flüchtigkeit so schöner Liebe zu beklagen, die, wie eine weiche Rose im Thal dieser zufälligen Welt, von den rauhen Stürmen und Gewittern, und den gebrechlichen Berechnungen edler wohlwollender Klugheit gebrochen wird. Dieß Weh aber, das uns befällt, ist eine nur schmerzliche Versöhnung, eine unglückselige Seligkeit im Unglück.

ββ) Wie uns die Dichter den bloßen Untergang der Individuen vorhalten, ebensowohl können sie nun auch der gleichen Zufälligkeit der Verwickelungen eine solche Wendung geben, daß sich daraus, so wenig die sonstigen Umstände es auch zu gestatten scheinen, ein glücklicher Ausgang der Verhältnisse und Charaktere herbeiführt, für welche sie uns interessirt haben. Die Gunst solchen Schicksals hat wenigstens gleiches Recht als die Ungunst, und wenn es sich um weiter nichts handelt als um diesen Unterschied, so muß ich gestehen, daß mir für meinen Theil ein glücklicher Ausgang lieber ist. Und warum auch nicht? Das bloße Unglück, nur weil es Unglück ist, einer glücklichen Lösung vorzuziehn, dazu ist weiter kein Grund vorhanden, als

einer Sache, eines in sich wesentlichen Zweckes seyn, an welches die Individualität geknüpft ist, während anderer Seits letztlich auch nicht der bestimmte Charakter aufhalten und sich durchbringen kann. Denn wird einmal alles in die bloß moralische Gesinnung und in das Herz hineingespielt, so hat in dieser Subjektivität und Stärke der moralischen Reflexion die sonstige Bestimmtheit des Charakters oder wenigstens der besondern Zwecke keinen Halt mehr. Das Herz kann brechen und sich in seinen Gesinnungen ändern. Dergleichen rührende Schauspiele, wie z. B. Kotzebue's Menschenhaß und Reue, und auch viele der moralischen Vergehen in Iffland's Dramen gehn daher, genau genommen, eigentlich auch weder gut noch schlimm aus. Die Hauptsache nämlich läuft gewöhnlich auf's Verzeihen, und auf das Versprechen der Besserung hinaus, und da kommt denn jede Möglichkeit der inneren Umwendung und des Ablassens von sich selber vor. Dieß ist allerdings die hohe Natur und Größe des Geistes. Wenn aber der Purschc, wie die Kotzebueschen Helden meistentheils, und Iffland's auch hin und wieder, ein Lump, ein Schuft war, und sich nun zu bessern verspricht, so kann bei solch einem Gesellen, der von Hause aus nichts taugt, auch die Bekehrung nur Heuchelei, oder so oberflächlicher Art seyn, daß sie nicht tief haftet, und der Sache nur für den Augenblick äußerlich ein Ende macht, im Grunde aber noch zu schlimmen Häusern führen kann, wenn das Ding erst wieder von Neuem umzuschlagen anfängt.

γ) Was zuletzt die moderne Komödie angeht, so wird in ihr besonders ein Unterschied von wesentlicher Wichtigkeit, den ich bereits bei der alten attischen Komödie berührt habe; der Unterschied, ob nämlich die Thorheit und Einseitigkeit der handelnden Personen nur für Andere oder ebenso für sie selber lächerlich erscheint, ob daher die komischen Figuren nur von den Zuschauern oder auch von sich selbst können ausgelacht werden. Aristophanes, der echte Komiker, hatte nur dies Letztere zum

Grundprincip ſeiner Darſtellung gemacht. Doch ſchon in der neuen griechiſchen Komödie und darnach bei Plautus und Terenz bildet ſich die entgegengeſetzte Richtung aus, welche ſodann im modernen Luſtſpiele zu ſo durchgreifender Gültigkeit kommt, daß eine Menge von komiſchen Produktionen ſich dadurch mehr oder minder gegen das bloß proſaiſch Lächerliche, ja ſelbſt gegen das Herbe und Widrige hinwendet. Beſonders Molière z. B. ſteht in ſeinen feineren Komödien, die keine Poſſen ſeyn ſollen, auf dieſem Standpunkte. Das Proſaiſche hat hier darin ſeinen Grund, daß es den Individuen mit ihrem Zwecke bitterer Ernſt iſt. Sie verfolgen ihn deshalb mit allem Eifer dieſer Ernſthaftigkeit, und können, wenn ſie am Ende darum betrogen werden, oder ſich ihn ſelbſt zerſtören, nicht frei und befriedigt mitlachen, ſondern ſind bloß die geprellten Gegenſtände eines fremden, meiſt mit Schaden gemiſchten, Gelächters. So iſt z. B. Molière's Tartüffe, le faux dévot, als Entlarvung eines wirklichen Böſewichts nichts Luſtiges, ſondern etwas ſehr Ernſthaftes, und die Täuſchung des betrogenen Orgon geht bis zu einer Peinlichkeit des Unglücks fort, die nur durch den Deus ex machina gelöſt werden kann, daß ihm die Gerichtsperſon am Ende ſagen darf:

Remettez-vous, monsieur, d'une alarme si chaude.
Nous vivons sous un prince, ennemi de la fraude,
Un prince dont les yeux se font jour dans les coeurs,
Et que ne peut tromper tout l'art des imposteurs.

Auch die häßliche Abſtraktion ſo feſter Charaktere, wie z. B. Molière's Geiziger, deren abſolute ernſthafte Befangenheit in ihrer bornirten Leidenſchaft ſie zu keiner Befreiung des Gemüths von dieſer Schranke gelangen läßt, hat nichts eigentlich Komiſches. — Auf dieſem Felde vornehmlich erhält dann als Erſatz die fein ausgebildete Geſchicklichkeit in genauer Zeichnung der Charaktere, oder die Durchführung einer wohlerſonnenen Intrigue die beſte Gelegenheit für ihre kluge Meiſterſchaft. Die Intrigue kommt größten Theils

dadurch hervor, daß ein Individuum seine Zwecke durch die Täuschung der Anderen zu erreichen sucht, indem es an deren Interessen anzuknüpfen und dieselben zu befördern scheint, sie eigentlich aber in den Widerspruch bringt, sich durch diese falsche Förderung selbst zu vernichten. Hiegegen wird dann das gewöhnliche Gegenmittel gebraucht, sich nun auch seiner Seits wieder zu verstellen, und damit den Anderen in die gleiche Verlegenheit hineinzuführen; ein Herüber und Hinüber, das sich aufs Sinnreichste in unendlich vielen Situationen hin und her wenden und durcheinanderschlingen läßt. In Erfindung solcher Intriguen und Verwickelungen sind besonders die Spanier die feinsten Meister, und haben in dieser Sphäre viel Anmuthiges und Vortreffliches geliefert. Den Inhalt hiefür geben die Interessen der Liebe, Ehre u. s. w. ab, welche im Trauerspiel zu den tiefsten Kollisionen führen, in der Komödie aber, wie z. B. der Stolz, die langempfundene Liebe nicht gestehn zu wollen und sie am Ende doch gerade deshalb selber zu verrathen, sich als von Hause aus substanzlos erweisen und komisch aufheben. Die Personen endlich, welche dergleichen Intriguen anzetteln und leiten sind gewöhnlich, wie im römischen Lustspiele die Sklaven, so im modernen die Bedienten oder Kammerzofen, die keinen Respekt vor den Zwecken ihrer Herrschaft haben, sondern sie nach ihrem eigenen Vortheil befördern oder zerstören, und nur den lächerlichen Anblick geben, daß eigentlich die Herren die Diener, die Diener aber die Herren sind, oder doch wenigstens Gelegenheit für sonst komische Situationen darbieten, die sich äußerlich oder auf ausdrückliches Anstiften machen. Wir selbst, als Zuschauer, sind im Geheimnisse und können, vor aller List und jedem Betruge, der oft sehr ernsthaft gegen die ehrbarsten und besten Väter, Oheime u. s. f. getrieben wird, gesichert, nun über jeden Widerspruch lachen, der in solchen Prellereien an sich selbst liegt oder offen zu Tage kommt.

In dieser Weise stellt das moderne Lustspiel überhaupt

Privatinteressen und die Charaktere dieses Kreises in zufälligen Schiefheiten, Lächerlichkeiten, abnormen Angewöhnungen und Thorheiten für den Zuschauer Theils in Charakterschilderung, Theils in komischen Verwickelungen der Situationen und Zustände dar. Eine so franke Lustigkeit aber, wie sie als stete Versöhnung durch die ganze aristophanische Komödie geht, belebt diese Art der Lustspiele nicht, ja sie können sogar abstoßend werden, wenn das in sich selbst Schlechte, die List der Bedienten, die Betrügerei der Söhne und Mündel gegen würdige Herrn, Väter und Vormünder den Sieg davon trägt, ohne daß diese Alten selbst sich von schlechten Vorurtheilen oder Wunderlichkeiten bestimmen lassen, um deretwillen sie in dieser ohnmächtigen Thorheit lächerlich gemacht und den Zwecken Anderer preißgegeben werden dürften.

Umgekehrt jedoch hat auch die moderne Welt, dieser im Ganzen prosaischen Behandlungsweise der Komödie gegenüber, einen Standpunkt des Lustspiels ausgebildet, der echt komischer und poetischer Art ist. Hier nämlich macht die Wohligkeit des Gemüths, die sichre Ausgelassenheit bei allem Mißlingen und Verfehlen, der Uebermuth und die Keckheit der in sich selber grundseligen Thorheit, Narrheit und Subjektivität überhaupt wieder den Grundton aus, und stellt dadurch in vertiefterer Fülle und Innerlichkeit des Humors, sey es nun in engeren oder weiteren Kreisen, in unbedeutenderem oder wichtigerem Gehalt, das wieder her, was Aristophanes in seinem Felde bei den Alten am Vollendetesten geleistet hatte. Als glänzendes Beispiel dieser Sphäre will ich zum Schluß auch hier noch einmal Shakespeare mehr nur nennen als näher charakterisiren.

Mit den Ausbildungsarten der Komödie sind wir jetzt an das wirkliche Ende unserer wissenschaftlichen Erörterung angelangt. Wir begannen mit der symbolischen Kunst, in welcher die Subjektivität sich als Inhalt und Form zu finden und objektiv zu werden ringt; wir schritten zur klassischen Plastik

fort, die das für sich klar gewordene Substantielle in lebendiger Individualität vor sich hinstellt, und endeten in der romantischen Kunst des Gemüths und der Innigkeit mit der frei in sich selbst sich geistig bewegenden absoluten Subjektivität, die, in sich befriedigt, sich nicht mehr mit dem Objektiven und Besonderen einigt, und sich das Negative dieser Auflösung in dem Humor der Komik zum Bewußtseyn bringt. Doch auf diesem Gipfel führt die Komödie zugleich zur Auflösung der Kunst überhaupt. Der Zweck aller Kunst ist die durch den Geist hervorgebrachte Identität, in welcher das Ewige, Göttliche, Anundfürsichwahre in realer Erscheinung und Gestalt für unsere äußere Anschauung, für Gemüth und Vorstellung geoffenbart wird. Stellt nun aber die Komödie diese Einheit nur in ihrer Selbstzerstörung dar, indem das Absolute, das sich zur Realität hervorbringen will, diese Verwirklichung selber durch die im Elemente der Wirklichkeit jetzt für sich frei gewordenen und nur auf das Zufällige und Subjektive gerichteten Interessen zernichtet sieht, so tritt die Gegenwart und Wirksamkeit des Absoluten nicht mehr in positiver Einigung mit den Charakteren und Zwecken des realen Daseyns hervor, sondern macht sich nur in der negativen Form geltend, daß alles ihm nicht Entsprechende sich aufhebt, und nur die Subjektivität als solche sich zugleich in dieser Auflösung als ihrer selbst gewiß und in sich gesichert zeigt. —

In dieser Weise haben wir jetzt bis zum Ende hin jede wesentliche Bestimmung des Schönen und Gestaltung der Kunst philosophisch zu einem Kranze geordnet, den zu winden zu dem würdigsten Geschäfte gehört, das die Wissenschaft zu vollenden im Stande ist. Denn in der Kunst haben wir es mit keinem bloß angenehmen oder nützlichen Spielwerk, sondern mit der Befreiung des Geistes vom Gehalt und den Formen der Endlichkeit, mit der Präsenz und Versöhnung des Absoluten im Sinnlichen und Erscheinenden, mit einer Entfaltung der Wahrheit zu thun, die sich nicht als Naturgeschichte erschöpft, sondern in der Welt-

geschichte offenbart, von der sie selbst die schönste Seite und den besten Lohn für die harte Arbeit im Wirklichen und die sauren Mühen der Erkenntniß ausmacht. Daher konnte unsere Betrachtung in keiner bloßen Kritik über Kunstwerke oder Anleitung dergleichen zu produciren bestehn, sondern hatte kein anderes Ziel, als den Grundbegriff des Schönen und der Kunst durch alle Stadien hindurch, die er in seiner Realisation durchläuft, zu verfolgen, und durch das Denken faßbar zu machen und zu bewähren. Möge meine Darstellung Ihnen in Rücksicht auf diesen Hauptpunkt Genüge geleistet haben, und wenn sich das Band, das unter uns überhaupt und zu diesem gemeinsamen Zwecke geknüpft war, itzt aufgelöst hat, so möge dafür, dieß ist mein letzter Wunsch, ein höheres unzerstörliches Band der Idee des Schönen und Wahren geknüpft seyn, und uns von nun an für immer fest vereinigt halten.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Druckfehler.

Seite	4	Zeile	2 ſtatt Objektiven lies Subjektiven
—	8	—	22 ſt. und wie l. und, wie
—	22	—	24 ſt. nur in der l. in der bloßen
—	33	—	8 ſt. ſeiner geiſtigen l. der geiſtigen
—	33	—	9 ſt. ſeiner körperlichen l. der körperlichen
—	57	—	11 ſt. Wird l. Wir
—	67	—	16 ſt. inſentiver l. intenſiver
—	87	—	3 ſt. Jakob l. Iſaak
—	110	—	4 ſt. welche l. welchen
—	157	—	27 ſt. zuſammenſchießt l. zuſammenſchließt
—	170	—	23 ſt. ferandliegender l. fernabliegender
—	174	—	25 ſt. erſten verglichen l. erſteren ganzen Saite verglichen
—	232	—	18 ſt. ſich zu loszumachen l. ſich loszumachen
—	246	—	28 ſt. dieſelben l. dieſelbe
—	250	—	5 ſt. gerundet, iſt und l. gerundet iſt, und
—	307	—	32 ſt. und l. in
—	313	—	26 ſt. einſylbige Wörter l. eine betonte Sylbe
—	313	—	27 ſt. zweiſylbigen l. zwei Sylben
—	342	—	2 ſt. eine recht l. einer echt
—	349	—	4 ſt. die ſie l. die ſich
—	387	—	8 ſt. Armide bei l. Armide, bei
—	412	—	28 ſt. welchen l. welche
—	456	—	26 ſt. als l. alles
—	472	—	23 ſt. welcher l. welchem
—	495	—	18—19 ſt. Thun, die äußere Seite, l. Thun die Hauptſeite,
—	518	—	4 ſt. Charakter l. Charaktere

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Philosophie der Religion.

Nebst einer Schrift

über die

Beweise vom Daseyn Gottes.

Herausgegeben

von

D. Philipp Marheineke.

Erster Band.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1832.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. L. Michelet,
D. F. Förster.

Elfter Band.

Γάληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1832.
Verlag von Duncker und Humblot.

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Vorrede des Herausgebers.

Das wehmüthige Geschäft, welchem ich mich, in Gemeinschaft mit mehreren Freunden Hegel's, unterzogen, dessen Werke ans Licht zu stellen, legt mir zugleich die Pflicht auf, von der Art und Weise, wie dieses in Bezug auf die Vorlesungen über Religionsphilosophie geschehen, öffentlich Rechenschaft zu geben.

Ueber diesen Theil der Philosophie hat Hegel viermal an der hiesigen Friedrich-Wilhelms-Universität halbjährige Vorträge gehalten, nämlich in den Jahren 1821, 1824, 1827 und 1831. Von ihm selbst geschrieben haben sich in seinem Nachlaß allein die Vorlesungen vom J. 1821 vorgefunden, zwar äußerlich vollständig, d. h. über das Ganze sich hinerstreckend, aber nur in einzelnen großen Zügen, meist nur mit einzelnen Worten hingeworfen, rein allein zu dem Zweck, daß der mündliche Vortrag sich daran hin entwickeln sollte. In Vergleich mit der Ausbildung der Form, welche dieser wesentliche Inhalt in den mündlichen Vorträgen der genannten Jahre ange-

nommen, kann man jenen erſten Entwurf unvollkommen nennen; auch iſt darin ſelbſt noch das Ringen des Geiſtes, wie mit dem Inhalt, ſo auch mit der beſtimmteren Form bemerkbar, ein Beſtreben und Arbeiten, welchem ſelbſt der ſich klar und gewiß gewordene Geiſt ſich unterziehen muß und worin Hegel ſich ſelten ſelbſt genügte, wie man durch jeden Anblick eines handſchriftlichen Aufſatzes von ihm ſich davon überzeugen kann. Dieſe formelle Herausbildung iſt dann in den wiederholten Bearbeitungen dieſes Gegenſtandes aus den folgenden Jahren um ſo erſtaunlicher, als wir ſie allein nur noch mündlich von ihm mitgetheilt und von ſeinen Zuhörern ſchriftlich aufgefaßt beſitzen. Was ihm in ſolcher Weiſe im Jahr 1824 nachgeſchrieben worden, hat einer ſeiner vertrauteren Zuhörer, Herr Hauptmann von Griesheim, für ihn abſchreiben laſſen, und dieſes Heftes hat er ſelbſt ſich im Jahr 1827 auf dem Katheder zum Nachſchlagen bedient und es auch mit eigenen Zuſätzen und Verbeſſerungen, meiſt auch nur in einzelnen Worten und Sätzen zu weiteren Ausführungen im mündlichen Vortrage, bereichert. Das ihm in dieſem Jahr 1827 nachgeſchriebene und gleichfalls für ihn zum Geſchenk abgeſchriebene Heft, von einem unſerer damaligen ausgezeichneten Zuhörer, Herrn Meyer aus der Schweiz, verfaßt, hat er im Jahr 1831 bei dem abermaligen Vortrage dieſer Wiſſenſchaft auf dem Katheder gebraucht und daſſelbe gleichfalls mit neuen Skizzen für

den mündlichen Vortrag versehen. Aus diesem letzten Zeitraum habe ich endlich das gleichfalls von ihm selbst gebilligte Heft, durch seinen hoffnungsvollen Sohn, Karl Hegel, ihm nachgeschrieben, wie zu jedem dieser Semesterhefte andere gleichzeitige, durchgängig zu Rathe gezogen.

Außerdem fanden sich unter Hegel's handschriftlichen Papieren (einer großen Menge Notizen, Entwürfe, Auszüge aus Reisebeschreibungen u. s. f.) nicht nur einzelne Blätter, auf denen irgend eine Seite dieser Wissenschaft von ihm selbst kürzer oder ausführlicher erörtert war, und die dann ganz unverändert gehörigen Orts eingelegt werden sind, sondern auch ein ausgeführtes Fragment, welches eine Kritik der Kantischen Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes enthält. Dieses, den kosmologischen Beweis besonders betreffend, habe ich der besonderen Schrift über diesen Gegenstand, welche im zweiten Bande enthalten ist, zwischen der zehnten und elften Vorlesung eingefügt, wo man es hoffentlich ganz an seiner Stelle finden wird. Die Schrift von den Beweisen des Daseyns Gottes, von ihm selbst eigenhändig verfaßt und in Vorlesungen, die er darüber in einem Sommer öffentlich gehalten, abgetheilt, aber unvollendet gelassen, dachte er noch im Lauf des letzteren Winters vollends auszuarbeiten, als ihn wenige Tage nachher, da er eben mit der Ver

lagshandlung dieser seiner Werke deshalb Rücksprache genommen, der Tod hinwegriß.

Ueberhaupt wenn er selbst noch diese Vorlesungen über Religionsphilosophie, wie jene Schrift, für den Druck ausgearbeitet hätte, in welcher ganz anderen Gestalt würden wir sie dann haben! Nicht nur würde er dann ohne Zweifel auf manche hier ganz übergangene oder nur kurz berührte Punkte, wie die nordische Mythologie, den Muhamedanismus u. s. f., mehr Rücksicht genommen haben, sondern auch diese Vorlesungen selbst besonders in der äußerlichen Form, mit der er selbst so überaus wählend und immer Besseres versuchend verfuhr, weit mehr ausgebildet haben. So aber können wir uns durchaus nur an das gesprochene Wort des Urhebers halten und dieser Gesichtspunkt ist wesentlich festzuhalten, weil jede Beurtheilung aus einem anderen Gesichtspunkt, jede sonst gerechte Forderung an ein von seinem Verfasser selbst noch geschriebenes Buch in Bezug auf dieses der nöthigen Gerechtigkeit in gleicher Weise gegen den Urheber und Herausgeber ermangeln würde.

Was zunächst den Urheber betrifft, so giebt der eben festgestellte Gesichtspunkt allein den Maaßstab zur richtigen Würdigung der Vorzüge und Mängel, überhaupt der Ungleichheiten dieser Schrift. Man wird hier mündliche Entwickelungen finden, welche auch in Absicht auf äußere Darstellung nichts zu wünschen übrig lassen, ja die es

ganzlich vergessen lassen, daß man hier nicht sowohl der Leser als der Zuhorer ist. Man wird das Bewunderungswurdige finden, daß es gerade das Tiefste und Spekulativste ist, wobei der Redende seine Gedanken in solcher Zucht und Ordnung zu halten und, gleichsam kunstlerisch schaffend, in demselben Augenblick zugleich mit solcher Sicherheit das rechte Wort zu finden und ganze ausgebildete Perioden hindurch zu handhaben weiß, wie es nur irgend von einem Schriftsteller, dem der ganze Sprachschatz in freier Wahl zu Gebote steht, geschehen kann. Man wird dagegen Erorterungen finden, in denen sich Alles in einzelnen, kurzen Satzen, das Nämliche oft mit andern Worten entwickelt, wobei bald die Sache alles Interesse allein hat, bald sich das Bemuhen zeigt, das Gesagte nur auf allen Wegen desto sicherer dem Zuhorer zur Klarheit und zum Verständniß zu bringen, oft auch die in verschiedenen Stunden ungleiche korperliche oder geistige Disposition des Vortragenden bemerkbar ist. Je weniger im mundlichen, freien Vortrage überhaupt die Nebenhinsicht auf die Druckerpresse eintritt, um so mehr geschieht es, daß die Rede sich oft dem Conversationstone nähert. Dieß ist besonders in der ganz popular gehaltenen Einleitung zu diesen Vorlesungen der Fall, wo der Sprechende offenbar die Absicht hatte, dem Vorurtheil von der Dunkelheit und Unfaßbarkeit der Philosophie entgegenzuwirken, dem Zuhorer Muth zu machen zur Wissenschaft und ihm

nicht gleich am Eingange zu derselben zurückzuschrecken. Was aber den Inhalt der Einleitung betrifft, so sagt er selbst in einem der hier gebrauchten Hefte: einleitendes Sprechen ist nicht philosophisches.

Um nun der Aufgabe nachzukommen, dieß Werk dem Publikum zu übergeben, sah ich vom Anfang an zwei Wege vor mir. Ich konnte, mich rein allein haltend an den wesentlichen Gedankeninhalt, es versuchen, nach den verschiedenen, mir vorliegenden Handschriften ein Buch zu Stande zu bringen, wie es der Urheber etwa selbst, wenn er am Leben geblieben wäre, verfaßt haben würde. Ich konnte aber auch, absehend von der Form eines Buchs, diese Vorlesungen in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit lassen und etwa eins der Hefte, berichtigt, erweitert durch das andere, abdrucken lassen. Von beiden Wegen konnte sich mir bei reiflicher Erwägung keiner ausschließlich empfehlen. Zu dem ersteren fehlte mir der Muth, weil die Kraft und Sicherheit in der damit verknüpften Gefahr, die Gestalt mündlicher Vorlesungen des Urhebers gänzlich aus dem Auge zu verlieren und die ursprüngliche Farbe seines Geistes zu trüben und zu verwischen. Das öffentlich gethane Versprechen des Vereins, eine Wertfassung zu wählen, wie sie dem Sinn und Geist des Verstorbenen am meisten entsprechend wäre, konnte ich nicht auf eine gänzliche Umarbeitung, mit Aufopferung des ursprünglichen Ausdrucks und Styls, sondern nur auf die einzelnen Fälle

beziehen, in denen es nöthig ſchien. Wenn ich nun andererſeits ebenſowenig dieſe Vorleſungen ohne formelle Aenderungen laſſen konnte, die ſchon allein deshalb unumgänglich waren, weil ich dieſe Vorleſungen aus verſchiedenen Semeſtern vor mir hatte, in denen der nämliche Gegenſtand ſtets in anderer, neuer Weiſe behandelt war, ſo ſchien ſich mir meine Aufgabe immer beſtimmter dahin zu ſtellen, beide Zwecke, nämlich die Geſtalt eines Buchs und die Lieferung von Vorleſungen darin nach Möglichkeit zu vereinigen, alſo einerſeits alles zu beſeitigen, was für den Druck ſich nicht eignen mochte, andererſeits ein Buch zu liefern, welches zugleich die durchgängige Erinnerung an Vorleſungen enthielte. Dieß iſt es, was ſich, nach Lage der Sachen unter meinen Händen, allein thun ließ und giebt daher auch den einzig richtigen Geſichtspunkt ab, aus welchem der Herausgeber ſein Thun an dieſem Werk zu beurtheilen bitten muß.

Dem freien, mündlichen Vortrag ſich überlaſſend hat Hegel denſelben Inhalt in den wiederholten Vorleſungen der folgenden Zeit nicht nur niemals in derſelben äußerlichen Form wiedergegeben, vielmehr damit ganz frei geſchaltet, ſondern auch die innere Form, die Gedankenbeſtimmung, oft von anderen Seiten unternommen, das einemal dieſen, das andremal jenen Begriff vorzugsweiſe entwickelt und ausgebildet und ganze Abſchnitte dieſer Wiſſenſchaft finden ſich ſo das einemal in die kundigſte Kürze

concentrirt, das andremal ausführlich und reich durch alle Momente des Begriffs exponirt. Eine sorgfältige Vergleichung der vorhandenen Handschriften und die gleichzeitige Vergegenwärtigung des eigenthümlichen Inhalts einer jeden mußte mich nun leiten in dem schweren Geschäft, die Vorträge der verschiedenen Semester über denselben Gegenstand so ineinander einzufügen, daß sie sich gegenseitig ergänzten und vervollständigten, ohne doch irgend innerhalb desselbigen Abschnitts eine auffallende Wiederholung mit sich zu bringen. Da dieses letztere unter diesen Umständen die schwierigste Klippe war, die ich vermeiden mußte, so bedarf ich in Beziehung darauf am meisten der Nachsicht und Vergebung von Seiten des Lesers und hat mich mein Bestreben, nichts umkommen zu lassen, was irgend an diesen theuren Geistesreliquien von Bedeutung war, vielleicht oft zu weit geführt, so hoffe ich doch, daß mir Entschuldigung dafür um so weniger entstehen wird, je mehr Bürgschaft andererseits dieß Verfahren für die dadurch erreichte Ursprünglichkeit und Authenticität des Inhalts geben kann. Diese Art von Wiederholungen, welche sich auf ganze Ausführungen bezieht, kommt, wo sie, lediglich zum Zwecke der größeren Verdeutlichung der Sache, von mir zugelassen ist, allein auf meine Rechnung, ist eine Folge meines Verfahrens, wird aber zugleich durch den unendlichen Gedankenreichthum des Urhebers vergütet, da er denselben Inhalt doch stets in anderer, neuer Weise zu

faſſen und darzuſtellen weiß. Anderer Art Wiederholungen, die in einzelnen Sätzen, ſind von ihm ſelbſt und Folgen ſeiner Sprechweiſe und des Beſtrebens, einen Gegenſtand immer genauer und beſtimmter, dem Zuhörer faßlicher und einleuchtender vorzutragen; in dieſer Beziehung habe ich faſt auf allen Seiten dieſer Manuſcripte zu tilgen gehabt, ſoviel in einem dem Druck zu übergebenden Werke überflüſſig war, doch ohne auch da das edle Beſtreben des Lehrers gänzlich verſchwinden zu laſſen.

Ueberhaupt, nachdem die Klage über Dunkelheit und Unverſtändlichkeit dieſer Philoſophie ſich ſo oft und hartnäckig erneuert hat und er ſelbſt, unſer unvergeßlicher Freund, da, wo es am rechten Ort und nothwendig war, ſo eifrig und muſterhaft bemüht geweſen iſt, die tiefſten Gedanken der Vernunft und Wiſſenſchaft in die Sphäre des Vorſtellens zu bringen, würde es eine ſehr unnütze und ſeltſame Beſchwerde ſeyn, daß hier alles zu deutlich und populär, nicht abſtrakt und ſtreng philoſophiſch genug dargeſtellt ſey. An dieſer Seite tritt allerdings der Charakter von Vorleſungen in dieſem Werk am meiſten hervor: aber ich habe ihn nicht verwiſchen mögen, ſowohl aus der angegebenen Urſache, als auch um ſeinen treuen und dankbaren vormaligen Schülern die Freude und den Genuß nicht zu rauben, ihn ganz ſo, wie vormals auf dem Katheder, hier im Geiſte wiederzufinden.

Es ſtehe doch noch genug zu fürchten, daß für Alle,

welche ohne Logik sind, der Schwierigkeiten so viele in diesem Werk übrig bleiben, daß sie nur allzubald nicht mehr aus der Stelle kommen können. Denn so leicht ist es durch ihn, oder vielmehr durch die Sache selbst, Niemandem gemacht, daß man die höchste Blüthe seiner Philosophie, welche in diesem Werke vorliegt, erreichen könnte, ohne den Weg der Wissenschaft vom Anfang an bis zu diesem Ziel mit Ernst und Geduld durchwandert und zu dem Zweck auch die nöthige Arbeit des Geistes vorher auf sich genommen zu haben.

Dieser Weg ist es dann aber auch, welcher zu der unwiderleglichen Ueberzeugung führt, daß, obzwar innerhalb dieser Philosophie das Ausbilden der Form, wie das Beziehen und Anwenden derselben auf andere Wissenschaften seinen endlosen Gang gehen wird, jede andere Weise zu denken oder zu philosophiren dagegen nur ein Stehenbleiben ist auf irgend einer untergeordneten Stufe in ihr.

Berlin, am 6. Mai 1832.

Inhalt des ersten Bandes.

Einleitung.

Seite.

A. Allgemeiner Begriff der Religionsphiloſophie 3
B. Vorfragen 25
C. Eintheilung 31

Erſter Theil.

Begriff der Religion.

A. Von Gott 49
B. Die Religion als ſolche 59
a. Die Form des Gefühls 66
b. Die Form der Vorſtellung 79
c. Die Stufe des Denkens 85
C. Der Kultus 136
a. Begriff des Kultus 136
b. Beſtimmtheit des Kultus 158
c. Die einzelnen Formen des Kultus 167

Zweiter Theil.

Die beſtimmte Religion.

Eintheilung 183

Erſter Abſchnitt.

Die Naturreligion.

A. Der metaphyſiſche Begriff 203
B. Die Vorſtellung Gottes 215

Seite.

C. Die Naturreligion in den verſchiedenen Formen ihrer Exiſtenz ... 219

I.

Die Religion der Zauberei.

1. Die Religion der zauberiſchen Macht.

a. Die Zauberei ... 220
b. Beſtimmungen der Religion der Zauberei ... 227
c. Der Kultus ... 241

2. Die Religion des Inſichſeyns.

a. Begriff derſelben ... 252
b. Geſchichtliche Entwickelung ... 255
c. Der Kultus ... 260

II.

Die Religion der Phantaſie.

a. Begriff derſelben ... 275
b. Vorſtellung des objektiven Inhalts ... 280
c. Kultus ... 305

III.

Die Naturreligion im Uebergange auf eine höhere Stufe.

1. Die Religion des Guten oder die Lichtreligion.

a. Begriff derſelben ... 330
b. Exiſtenz dieſer Religion ... 337
c. Kultus ... 342

2. Die Religion des Räthſels.

a. Beſtimmung des Begriffs ... 344
b. Konkrete Vorſtellung dieſer Stufe ... 349
c. Kultus ... 364

Einleitung

in die

Religionsphiloſophie.

Ich habe es für nöthig erachtet, der Betrachtung der Religion einen eigenen Theil der Philosophie zu widmen. In dieser Einleitung wollen wir A. die Beziehung der Religionsphilosophie zur Theologie und Philosophie überhaupt betrachten; es knüpft sich hieran das Interesse der Zeit an Religion und Philosophie, wie auch das Verhältniß der Religionsphilosophie und der Philosophie überhaupt zur positiven Religion. Es folgen hierauf B. einige Vorfragen und endlich C. die Eintheilung.

A. Zunächst ist im Allgemeinen zu erinnern, welchen Gegenstand wir in der Religionsphilosophie vor uns haben. Dieser Gegenstand ist der höchste absolute, diejenige Region, worin alle Räthsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe. Wodurch der Mensch Mensch ist, ist der Gedanke überhaupt, der konkrete Gedanke, näher dieß, daß er Geist ist; davon gehen dann die vielfachen Gebilde der Wissenschaften, Künste, Interessen seines politischen Lebens, Verhältnisse, die sich auf seine Freiheit, auf seinen Willen beziehen, aus. Alle Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse, Thätigkeiten, Genüsse, Alles, was Werth, Achtung für den Menschen hat, worin er sein Glück, seinen Ruhm, seinen Stolz sucht, findet seinen letzten Mittelpunkt in der Religion, in dem Gedanken, Bewußtseyn, Gefühl Gottes. Sie ist so der Anfang und das Ende von Allem: wie Alles aus diesem Punkte hervorgeht, so geht auch Alles in ihn zurück, eben so ist er die Mitte, die Alles belebt, beseelt, begeistet. Gott

wird in der Religion gewußt, er ist die erhaltende Mitte, das Beseelende aller dieser Gestaltungen in ihrer Existenz. In Beziehung auf Anderes können wir sagen, er habe keine solche Beziehung, er ist schlechthin an und für sich, das Unbedingte, Freie, das nur sich selber Zweck und Endzweck ist.

Die Religion erscheint als eine Beschäftigung mit diesem Gegenstande. Die Beschäftigung mit diesem letzten Endzweck ist darum schlechthin frei, und ist deshalb Zweck für sich, denn in diesen Endzweck laufen alle anderen Zwecke zurück, vor ihm verschwinden sie, bis dahin für sich geltend. Gegen ihn hält kein anderer aus, sie finden alle ihre Erledigung in ihm. In dieser Beschäftigung entladet sich der Geist aller Endlichkeit; diese Beschäftigung giebt die Befriedigung und Befreiung; sie ist absolut freies Bewußtseyn, das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit, und so selbst wahrhaftes Bewußtseyn; als Empfindung bestimmt ist sie der Genuß, den wir Seligkeit nennen; als Thätigkeit thut sie nichts anderes, als die Ehre Gottes zu manifestiren, die Herrlichkeit desselben zu offenbaren. Die Völker überhaupt haben dann dieß religiöse Bewußtseyn, als ihre wahrhafte Würde, als den Sonntag des Lebens angesehen, aller Kummer, alle Sorge, diese Sandbank der Zeitlichkeit, verschwebt in diesem Aether, es sey im gegenwärtigen Gefühl der Andacht oder in der Hoffnung. In dieser Region des Geistes strömen die Lethefluthen, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet und zum Lichtglanze des Ewigen verklärt.

Dieß Bild des Absoluten kann der religiösen Andacht mehr oder weniger gegenwärtige Lebendigkeit, Gewißheit, Genuß haben, oder als ein Ersehntes, Gehofftes, Entferntes, Jenseitiges dargestellt werden, immer ist es nicht isolirt, sondern es strahlt in die zeitliche Gegenwart. Der Glaube erkennt es als die Wahrheit, als die Substanz der vorhandenen Existenzen und dieser Inhalt der Andacht ist das Beseelende der gegenwärtigen Welt,

macht ſich wirkſam in dem Leben des Individuums, regiert es und ſein Wollen und ſein Laſſen. Dieß iſt die Vorſtellung, welche die Religion von Gott im Allgemeinen hat, und dieſen Inhalt macht die Religionsphiloſophie zum Inhalt einer beſondern Betrachtung.

Ueber dieſen Ausdruck iſt ſogleich die Bemerkung zu machen, daß er ein Verhältniß enthält, das etwas Schiefes iſt. Wenn wir von Betrachtung ſprechen und Gegenſtand der Betrachtung, ſo unterſcheiden wir die Betrachtung von dem Gegenſtande, daß ſie gegen einander unabhängig, feſt bleibende Seiten ſind. Der Raum iſt z. B. Gegenſtand der Geometrie: die Raumfiguren ſind Gegenſtand und ſind verſchieden vom betrachtenden Geiſte.

So, wenn wir uns hier ausdrücken, daß die Philoſophie die Religion zum Gegenſtande habe, ſo ſcheint Beides in ein Verhältniß geſtellt, worin ſie verſchieden von einander ſind, einander gegenüberſtehen. In der That iſt dagegen dieſe Behauptung zu machen, daß der Inhalt, das Bedürfniß, das Intereſſe der Philoſophie mit der Theologie ein gemeinſchaftliches ſey.

Der Gegenſtand der Religion, wie der Philoſophie, iſt die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität ſelbſt, Gott und Nichts als Gott und die Explikation Gottes. Die Philoſophie explicirt nur ſich, indem ſie die Religion explicirt, und indem ſie ſich explicirt, explicirt ſie die Religion. Sie iſt, wie die Religion, Beſchäftigung mit dieſem Gegenſtande, ſie iſt der denkende Geiſt, der dieſen Gegenſtand, die Wahrheit durchdringt, Lebendigkeit und Genuß, Wahrheit und Reinigung des ſubjektiven Selbſtbewußtſeyns in und durch dieſe Beſchäftigung.

So fällt Religion und Philoſophie in Eins zuſammen, die Philoſophie iſt in der That ſelbſt Gottesdienſt, aber beide ſind Gottesdienſt auf eigenthümliche Weiſe: in dieſer Eigenthümlichkeit der Beſchäftigung mit Gott unterſcheiden ſich beide. Darin liegen die Schwierigkeiten, die ſo groß ſcheinen, daß es ſelbſt für Unmöglichkeit gilt, daß die Philoſophie Eins mit der Religion

ſey. Daher kommt die Apprehenſion der Theologie gegen die Philoſophie, die feindſelige Stellung der Religion und Philoſophie. Dieſer feindſeligen Stellung nach (für was ſie die Theologie aufnimmt), ſcheint die Philoſophie auf den Inhalt der Religion verderbend, zerſtörend, entheiligend zu wirken. Das iſt dieſer alte Gegenſatz, Widerſpruch, der uns vor den Augen ſteht als Anerkanntes, und mehr gilt, als die eben behauptete Einheit der Religion und Philoſophie. Es ſcheint zugleich die Zeit gekommen zu ſeyn, wo theils auf unbefangenere Weiſe, theils auf eine glücklichere, gedeihlichere die Philoſophie ſich mit Betrachtung der Religion befaſſen kann.

Neues iſt aber die Verknüpfung der Philoſophie und Theologie nicht: ſie hat Statt gefunden bei denjenigen Theologen, die man die Kirchenväter nennt, bei den vorzüglichſten derſelben. Sie haben ſich in die Neuplatoniker, neupythagoräiſche, neuariſtoteliſche Philoſophie tief hineinſtudirt, und ſind theils auf Veranlaſſung der Philoſophie ſelbſt zum Chriſtenthum übergegangen, zum Theil haben ſie dieſe Tiefe des Geiſtes, die ſie durch Studium der Philoſophie erworben, auf die Lehren des Chriſtenthums angewandt. Dieſer philoſophiſchen Bildung verdankt die chriſtliche Kirche die erſten Anfänge von einem Inhalt der chriſtlichen Lehre, der noch nicht förmliche Dogmatik genannt werden kann. Man ſagt zwar allerdings oft, es ſey mehr zum Schaden geſchehen, daß das Chriſtenthum einen beſtimmten Inhalt, eine Dogmatik erhalten habe. Später werden wir zu ſprechen haben vom Verhältniß eines Syſtems der Lehre zur religiöſen Empfindung, zum Intenſiven der bloßen Andacht.

Dieſe Verknüpfung der Theologie und Philoſophie ſehen wir auch im Mittelalter; ſcholaſtiſche Philoſophie iſt Eins und daſſelbe mit der Theologie; Philoſophie iſt Theologie, und Theologie iſt Philoſophie. Man glaubte ſo wenig, daß das begreifende Erkennen der Theologie nachtheilig ſey, daß man es für weſentlich hielt zur

Theologie ſelbſt. Dieſe großen Männer, Anſelmus, Abälard haben die Theologie von der Philoſophie aus weiter ausgebildet.

Daß dann aber die jetzige Zeit, nachdem vornehmlich früher wieder dieſer Gegenſatz von Philoſophie und Theologie allgemeines Vorurtheil geworden, günſtiger zu ſeyn ſcheint dem, daß die Philoſophie ſich mit Betrachtung der Religion befaſſe, dabei iſt auf zwei Umſtände aufmerkſam zu machen, deren einer den Inhalt, der andere die Form betrifft.

Was den Inhalt betrifft, ſo iſt ſonſt der Philoſophie im Verhältniß zur Religion der Vorwurf gemacht worden, daß der Inhalt der Lehre der geoffenbarten poſitiven Religion, ausdrücklich der chriſtlichen, durch ſie herabgeſetzt werde. Man hat der Philoſophie eine ſogenannte natürliche Religion zugeſtanden, einen Inhalt, den das natürliche Licht der Vernunft über Gott geben kann. Der Vorwurf, der in Beziehung auf die Lehren der chriſtlichen Religion der Philoſophie gemacht worden, daß ſie die Dogmen der chriſtlichen Religion zerſtöre, verderbe; — dieß Hinderniß iſt aus dem Wege geräumt, und dieſe Wegräumung iſt von Seiten der Theologie ſelbſt in neuerer Zeit, den letzten dreißig bis funfzig Jahren, geſchehen. Es ſind ſehr wenige Dogmen von dem früheren Syſteme der kirchlichen Konfeſſionen mehr in der Wichtigkeit übrig gelaſſen worden, die ihnen früher beigelegt wurde, und keine anderen Dogmen an die Stelle geſetzt. Leicht kann man zu der Vorſtellung kommen, wenn man betrachtet, was in Anſehung der Ueberzeugung der kirchlichen Dogmen der Fall iſt, daß in der allgemeinen Religioſität eine weitgreifende, beinahe univerſelle Gleichgültigkeit gegen ſonſt für weſentlich gehaltene Glaubenslehren eingetreten iſt. Einige Beiſpiele werden dieß zeigen.

Wenn Chriſtus zum Mittelpunkt des Glaubens gemacht wird als Verſöhner, Mittler, ſo hat das, was ſonſt Werk der Erlöſung hieß, eine äußerliche pſychologiſche Bedeutung erhalten.

Es geschah, daß von diesen Kirchenlehren gerade das Wesentliche ausgelöscht wurde, wenn auch die Worte beibehalten wurden.

„Große Energie des Charakters, Standhaftigkeit für die Ueberzeugung, für die Er sein Leben nicht geachtet" — dieß sind die allgemeinen Kategorien, durch die Christus ist herabgezogen worden auf den Boden des menschlichen Handelns und moralischer Absichten; nicht des gemeinen, sondern in den Kreis einer Handlungsweise, deren auch Heiden, wie Sokrates, fähig gewesen sind. Wenn Christus auch bei Vielen der Mittelpunkt des Glaubens und der Andacht im tiefern Sinne ist, so muß es scheinen, daß die wichtigen Lehren vom Glauben der Dreieinigkeit und Wunder im alten und neuen Testament, von Auferstehung des Leibes ꝛc. sehr vernachlässigt sind und an Wichtigkeit verloren haben. Das Dogmatische, als der christlichen Religion eigen, wird bei Seite gesetzt, oder auf etwas, das ganz allgemein sey, herabgesetzt. Dieß ist besonders von Seiten der Aufklärung geschehen. Ja dieß geschieht selbst von Seiten der frömmeren Theologen. Die Dreieinigkeit sey von der alexandrinischen Schule, von den Neuplatonikern in die christliche Lehre hereingekommen, sagen diese mit jener. Wenn auch zugegeben werden muß, daß die Kirchenväter die griechische Philosophie studirt haben, so ist es zunächst doch gleichgültig, woher jene Lehre gekommen sey; die Frage ist allein die, ob sie an und für sich wahr ist; ferner aber ist sie allerdings eine christliche Kirchenlehre und zwar die Grundbestimmung der christlichen Religion.

Wenn ein großer Theil dieser Theologen veranlaßt würde, die Hand aufs Herz gelegt, zu sagen: ob sie den Glauben an die Dreieinigkeit für unumgänglich nothwendig zur Seligkeit halten, ob sie glauben, daß Abwesenheit des Glaubens daran zur Verdammniß führe, so kann man nicht fragen, was die Antwort ist.

Selbst ewige Seligkeit und ewige Verdammniß ist ein Wort, das in guter Gesellschaft nicht gebraucht werden darf, solche Ausdrücke gelten für ἄῤῥητα, für solche, die man Scheu hat zu

ſagen. Wenn man es auch nicht läugnen will, ſo wird man ſich doch genirt finden, wenn man ausdrücklich veranlaßt werden ſollte, ſich affirmativ zu erklären.

In den Glaubenslehren dieſer Theologen wird man finden, daß die Dogmen bei ihnen ſehr dünne geworden und zuſammengeſchrumpft ſind, wenn auch ſonſt viel Worte gemacht werden.

Wenn man eine Menge von Erbauungsbüchern, Predigtſammlungen, worin die Grundlehren der Religion vorgetragen werden ſollen, vornimmt und man die Mehrzahl der Schriften nach Gewiſſen beurtheilen ſoll und ſagen, was man in einem großen Theile dieſer Literatur ohne Zweideutigkeit und Hinterthüre enthalten und ausgeſprochen finde, ſo iſt die Antwort ebenfalls nicht zweifelhaft.

Es ſcheint, daß die Theologen ſelbſt, nach der allgemeinen Bildung der meiſten, ſolche Wichtigkeit, die ſonſt auf die Hauptlehren des poſitiven Chriſtenthums geſetzt wurde, als ſie noch dafür galten, — nur dann darein legen, wenn dieſe Lehren durch unbeſtimmten Schein in Nebel geſtellt ſind. So fällt denn allerdings das eine Hinderniß weg, daß die Philoſophie für die Gegnerin der Kirchenlehren gegolten. Wenn ſie bei den Theologen ſelbſt ſo in ihrem Intereſſe geſunken ſind, ſo kann die Philoſophie ſich unbefangener in Anſehung derſelben verhalten.

Das größte Zeichen, daß die Wichtigkeit dieſer Dogmen geſunken, iſt: daß ſie vornehmlich hiſtoriſch behandelt und in das Verhältniß geſtellt werden, daß es die Ueberzeugungen ſeyen, die *Andern* angehören, daß es Geſchichten ſind, die nicht in unſerm Geiſte ſelbſt vorgehen, nicht das Bedürfniß unſres Geiſtes in Anſpruch nehmen. Was das Intereſſe iſt, iſt dieß, wie ſich das bei Andern verhält, bei Andern gemacht hat, — dieſe zufällige Entſtehung und Erſcheinung.

Die *abſolute* Entſtehungsweiſe aus der Tiefe des Geiſtes und ſo die Nothwendigkeit, Wahrheit dieſer Lehren iſt bei der hiſtoriſchen Behandlung auf die Seite geſchoben. Sie iſt ſehr thä-

tig mit diesen Lehren, aber nicht mit dem Inhalt, sondern mit der Aeußerlichkeit der Streitigkeiten darüber, den Leidenschaften, die sich angeknüpft. Da ist die Theologie durch sich selbst niedrig genug gestellt.

Auf solche Weise scheint der Philosophie wenig Gefahr zu drohen, wenn es ihr auch zum Vorwurf gemacht wird, daß sie die christlichen Dogmen denkend betrachte, ja den Kirchenlehren selbst entgegen sey. Wenn es nur noch wenig Dogmen gäbe, oder diese nur noch Historien sind, so könnte die Philosophie denselben nicht mehr entgegen seyn, so hat die Philosophie dem Vorwurf nicht mehr zu begegnen, daß sie die Dogmen herabsetze; die Philosophie erleidet eher den Vorwurf, zu viel von den Kirchenlehren in sich zu haben: auch ist es gewiß richtig, daß die Philosophie unendlich mehr enthält, als die neuere, oberflächliche Theologie. Diese baut selbst nur ganz auf Reflexion, welche von der Philosophie nicht gelten gelassen wird, und reducirt die positiven Lehren auf ihr Minimum. Die Wiederherstellung der ächten Kirchenlehre muß von der Philosophie ausgehen; denn sie ist es, welche jenes fade Reflektiren auf den Grund zurückführt, d. h. worin es zu Grunde geht. Der eine Umstand, der günstig genannt werden kann bei der philosophischen Betrachtung der Religion, betraf den Inhalt.

Was die Form betrifft, so ist die Ueberzeugung der Zeit, daß die Religion, daß Gott in dem Bewußtseyn des Menschen unmittelbar geoffenbart, daß die Religion eben dieß sey, daß der Mensch unmittelbar von Gott wisse: dieß wird genannt Vernunft, auch Glauben, aber in anderm Sinne, als die Kirche den Glauben nimmt. Alle Ueberzeugung, daß und was Gott ist, beruhe auf diesem unmittelbaren Geoffenbartseyn im Menschen.

Diese Behauptung in direktem Sinne, ohne daß sie eine polemische Richtung gegen die Philosophie sich gegeben, — wovon später — bedarf keines Beweises, keiner Erläuterung. Diese allgemeine Vorstellung, die jetzt Vorurtheil geworden, enthält, daß der höchste, der religiöse Inhalt sich im Geiste selbst kund giebt,

daß der Geiſt im Geiſte ſich manifeſtirt, in dieſem meinem Geiſte, daß dieſer Glaube in meiner tiefſten Eigenheit ſeine Quelle, Wurzel hat, mein Innerſtes untrennbar von ihm iſt.

Daß das Wiſſen unmittelbar in mir ſelbſt ſey, damit iſt alle äußere Autorität, alle fremdartige Beglaubigung hinweggeworfen; was mir gelten ſoll, muß ſeine Bewährung in meinem Geiſte haben, dazu gehört Zeugniß meines Geiſtes, daß ich glaube: es kann wohl von Außen kommen, aber der äußerliche Anfang iſt gleichgültig. Dieß Vorhandenſeyn, Manifeſtiren von einem Inhalt iſt das einfache Princip des philoſophiſchen Erkennens ſelbſt: daß unſer Bewußtſeyn unmittelbar von Gott wiſſe, daß das Wiſſen vom Seyn Gottes dem Menſchen ſchlechthin gewiß ſey.

Dieſen Satz verwirft nicht nur die Philoſophie nicht, ſondern er macht eine Grundbeſtimmung in ihr ſelbſt aus. Auf dieſe Weiſe iſt es überhaupt als ein Gewinn, eine Art von Glück anzuſehen, daß Grundprincipien der Philoſophie ſelbſt in der allgemeinen Vorſtellung ſind, und zu allgemeinen Vorurtheilen geworden ſind, ſo, daß das philoſophiſche Princip um ſo leichter die Zuſtimmung der allgemeinen Bildung erwarten kann.

Aber das Princip des unmittelbaren Wiſſens bleibt nicht bei dieſer einfachen Beſtimmtheit, dieſem unbefangnen Inhalte ſtehen, ſpricht ſich nicht bloß affirmativ aus, ſondern tritt polemiſch gegen das Erkennen auf, und iſt insbeſondre gegen das Erkennen und Begreifen Gottes gerichtet: es ſoll nicht nur ſo geglaubt und unmittelbar gewußt werden, es wird nicht nur behauptet, daß mit dem Selbſtbewußtſeyn das Bewußtſeyn Gottes verknüpft ſey, ſondern daß das Verhältniß zu Gott nur ein unmittelbares iſt. Die Unmittelbarkeit des Zuſammenhangs wird ausſchließend gegen die andere Beſtimmung der Vermittelung genommen.

Näher ſoll die Unmittelbarkeit dieſes Wiſſens zunächſt dabei ſtehen bleiben, daß man wiſſe, daß Gott iſt, nicht was er iſt;

der Inhalt, die Erfüllung in der Vorstellung von Gott ist negirt. Erkennen nennen wir dieß, daß von einem Gegenstande nicht nur gewußt wird, daß er ist, sondern auch, was er ist, und daß, was er ist, nicht nur überhaupt so gewußt wird, daß man eine gewisse Kenntniß, Gewißheit hat, was er ist; sondern das Wissen von seinen Bestimmungen, seinem Inhalt, daß dieß Wissen ein erfülltes, bewährtes ist, worin die Nothwendigkeit des Zusammenhangs dieser Bestimmungen gewußt wird.

Von Gott wird behauptet, er könne nicht erkannt werden, sondern es werde nur gewußt, daß er ist, wir finden dieß in unserm Bewußtseyn. Indem wir diese polemische Richtung zunächst auf die Seite setzen, und genauer betrachten, was in der Behauptung des unmittelbaren Wissens liegt, so ist es eine Selbstbeschränkung, die dem Anfange nach auch von der Philosophie zugestanden, dann aber auch durch sie aufgelöst und in ihrer Einseitigkeit und Unwahrheit aufgezeigt wird.

Die andere Seite ist, daß das Bewußtseyn sich auf diesen Inhalt bezieht, so, daß das Bewußtseyn und dieser Inhalt, Gott unzertrennlich sind. Diese Beziehung überhaupt, Wissen von Gott, und diese Untrennbarkeit des Bewußtseyns von diesem Inhalt ist das, was wir Religion überhaupt nennen. Es liegt aber auch darin, daß wir bei der Betrachtung der Religion als solcher stehen bleiben sollen, näher bei der Betrachtung der Beziehung auf Gott, und es soll nicht fortgegangen werden zum Erkennen Gottes, nicht zum göttlichen Inhalt, wie dieser in ihm selbst wesentlich wäre.

In diesem Sinne wird weiter gesagt: wir können nur unsere Beziehung zu Gott wissen, nicht, was Gott selbst ist; unsere Beziehung zu Gott falle in das, was Religion überhaupt heißt. Damit geschieht es, daß wir heutiges Tages nur von Religion sprechen hören, nicht Untersuchungen finden, was die Natur Gottes, Gott in ihm selbst sey, wie die Natur Gottes bestimmt wer-

den müſſe. Gott als ſolcher wird nicht ſelbſt zum Gegenſtand gemacht, das Wiſſen breitet ſich nicht innerhalb dieſes Gegenſtandes aus; Gott iſt nicht vor uns als Gegenſtand der Erkenntniß, ſondern nur unſere Beziehung auf Gott, die Religion als ſolche.

Der Ausführungen über die Natur Gottes ſind immer weniger geworden: es heißt da nur, der Menſch ſolle Religion haben. Religion haben iſt: dieſe Beziehung zum Staat, menſchlicher Thätigkeit, zum Leben. Von Religion als ſolcher, nicht von Gott, wenigſtens nicht ſo ſehr von Gott, iſt die Rede. Nehmen wir aber heraus, was im Satze des unmittelbaren Wiſſens liegt, was unmittelbar damit geſagt iſt, ſo iſt eben Gott ausgeſprochen in Beziehung auf das Bewußtſeyn, ſo daß dieſe Beziehung ein Untrennbares ſey, oder daß wir Beides betrachten müſſen.

Wir können allerdings unterſcheiden, und dieß iſt ein weſentlicher Unterſchied in der ganzen Religionslehre: einer Seits ſubjectives Bewußtſeyn und anderer Seits Gott als Gegenſtand. Zugleich wird geſagt, es ſey eine weſentliche Beziehung zwiſchen Beiden, und dieſe unzertrennliche Beziehung der Religion ſey es, worauf es ankomme, nicht auf das, was man von Gott meine, ſich einfallen laſſe.

Heben wir das heraus, was dieſe Behauptung enthält, ſo iſt es ſelbſt philoſophiſche Idee. Dem philoſophiſchen Begriff nach iſt Gott Geiſt, konkret, und wenn wir näher fragen, was Geiſt iſt, ſo iſt der Grundbegriff vom Geiſte der, deſſen Entwicklung die ganze Religionslehre iſt.

Sehen wir vorläufig nach, was Geiſt iſt, ſo iſt er dieß: ſich zu manifeſtiren, für den Geiſt zu ſeyn. Der Geiſt iſt für den Geiſt, und zwar nicht nur auf äußerliche, zufällige Weiſe, ſondern er iſt nur inſofern Geiſt, als er für den Geiſt iſt; dieß macht den Begriff des Geiſtes ſelbſt aus. Der Geiſt Gottes iſt

in seiner Gemeinde, um es mehr theologisch auszudrücken, Gott ist Geist wesentlich, insofern er in seiner Gemeinde ist.

Es kann somit die Betrachtung nicht einseitig seyn bloß Betrachtung des Subjekts nach seiner Endlichkeit, nach seinem zufälligen Leben, sondern insofern es den unendlichen, absoluten Gegenstand zum Inhalt hat.

Wird das Subjekt für sich betrachtet, so wird es im endlichen Wissen, im Wissen von Endlichem betrachtet. Eben so wird auch behauptet, man solle Gott andrer Seits nicht für sich selbst betrachten, man wisse von Gott nur in Beziehung auf das Bewußtseyn. Diese Einheit und Unzertrenntheit setzt selbst voraus und enthält das, was in der Identität ausgesprochen ist, es ist eben darin diese gefürchtete Identität enthalten.

Das, was gesagt worden, sind die Hauptbestimmungen, die wir als unmittelbare Zeitvorstellungen, Zeitüberzeugungen ansehen können, die sich ausdrücklich auf Religion, Wissen von Gott beziehen. Wir stehen in der Einleitung. An jene Voraussetzungen läßt sich daher allein anknüpfen, was Elemente, Grundbegriffe der Religionsphilosophie sind.

Durch diese Uebereinstimmung in Ansehung der Elemente, die bemerklich gemacht worden, ist auch äußerlich in Rücksicht auf unsere Abhandlung zunächst gewonnen, nicht nöthig zu haben, uns gegen diese Ansichten, die vermeintlich der Philosophie entgegen stehen, polemisch den Weg zu unserer Wissenschaft zu bahnen. Diese Behauptungen setzen sich selbst dem philosophischen Erkennen entgegen: die Bewußtlosigkeit, was der Philosophie entgegen gesetzt ist, geht ins Grenzenlose.

Gerade Behauptungen, die sich dafür ansehen, das Gegentheil zu sagen, die Philosophie zu bestreiten und ihr am schärfsten entgegen gesetzt zu seyn meinen, wenn man ihren Inhalt ansieht, die Bestimmtheit, die sie ausdrücken, so zeigen sie in ihnen selbst Uebereinstimmung mit dem, was sie bekämpfen. Das Resultat des Studiums der Philosophie hingegen ist, daß diese

Scheidewände, die abſolut trennen ſollen, durchſichtig werden, daß man, wenn man auf den Grund ſieht, abſolute Uebereinſtimmung findet, wo man meint, es ſey der größeſte Gegenſatz.

Man muß nur wiſſen, was hier die weſentliche Gedankenbeſtimmung iſt. Der Glaube iſt auch ein Wiſſen, aber ein unmittelbares. So reducirt ſich der Gegenſatz auf die abſtrakten Beſtimmungen von Unmittelbarkeit und Vermittelung, wobei wir nur auf die Logik zu verweiſen haben, wo dieſe Gedankenbeſtimmungen nach ihrer Wahrheit betrachtet werden.

Wenn ich für nöthig erachtet habe, die Religionsphiloſophie zum Inhalt einer beſondern Betrachtung zu machen, ſo muß ich bemerken, daß die Theologia naturalis ein Gegenſtand der Wolfiſchen Philoſophie war, welche die Natur Gottes zum Inhalt der Philoſophie machte. Dieſe Betrachtung beſchränkt ſich jedoch auf die damalige Weiſe der Verſtandes-Metaphyſik und iſt mehr anzuſehen als Wiſſenſchaft des Verſtandes, als des vernünftigen Denkens. Hiervon abgeſehen, ſo ſcheint dieſe vormalige Wiſſenſchaft deshalb keinen andern Zweck als die unſrige zu haben. Sie hat ſich Theologie genannt, ihr Inhalt und Gegenſtand iſt Gott als ſolcher geweſen, bei uns iſt das nicht, ſondern hier iſt der Inhalt die Religion. Weil jene Wiſſenſchaft eine Verſtandeswiſſenſchaft war, ſo hat ſich ihr Begriff von Gott auf das irre Reſultat eines Verſtandesweſens beſchränkt. So wird er nicht als Geiſt gefaßt, geſchieht dieß, ſo ſchließt dieſer Begriff die ſubjektive Seite in ſich, die in der Beſtimmung der Religion zu dieſem Inhalte hinzukommt.

Weiter iſt bei dem Verhältniß beider Wiſſenſchaften überhaupt zu bemerken, daß unſere Religions-Wiſſenſchaft nicht von der Philoſophie unterſchieden iſt. Die Philoſophie hat Gott zum Gegenſtande und eigentlich zum einzigen Gegenſtande. Philoſophie iſt keine Weltweisheit, wie man ſie genannt hat, im Gegenſatz zum Glauben. Sie iſt keine Weisheit der Welt, ſondern eine Erkenntniß des Nichtweltlichen, keine Erkenntniß der äußer

lichen Masse, des empirischen Daseyns und Lebens, sondern sie ist Erkenntniß dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt, und diese Natur muß sich manifestiren und entwickeln.

Insofern ist also auch hier derselbe Gegenstand im Allgemeinen, den wir in der Philosophie überhaupt haben, aber es ist auch ein Unterschied vorhanden.

In der Philosophie wird das Höchste das Absolute genannt, die Idee; es ist überflüssig, hier weiter zurückzugehen; dieß Höchste wird in der Wolfischen Philosophie sogar ens, Ding, genannt, und es kündigt sich sogleich als eine solche Abstraktion an, welche unserer Vorstellung von Gott nicht entspricht. Das Absolute in der neueren Philosophie ist nicht so voller Abstraktion, aber dieß Absolute, die Idee ist darum noch nicht gleichbedeutend mit dem, was wir Gott nennen. Die Verschiedenheit selbst bemerklich zu machen, müssen wir zunächst betrachten, was Bedeuten selbst bedeutet. Wenn wir fragen, was bedeutet dieß oder jenes, so wird nach zweierlei gefragt, und zwar nach dem Entgegengesetzten. Erstlich nennen wir das was wir meinen, den Sinn, den Zweck, allgemeinen Gedanken jenes Ausdrucks, Kunstwerks ꝛc.; nach dem Innern fragen wir, dieß ist es, was wir zur Vorstellung bringen wollen, es ist der Gedanke. Wenn wir so fragen, was ist Gott, was bedeutet der Ausdruck Gott, so wollen wir den Gedanken, der soll uns angegeben werden, die Vorstellung haben wir wohl. Sonach hat es die Bedeutung, daß der Begriff angegeben werden soll und so ist der Begriff die Bedeutung; es ist das Absolute, die im Gedanken gefaßte Natur Gottes, das logische Wissen desselben, was wir haben wollen. Dieß ist die eine Bedeutung der Bedeutung und insofern ist das, was wir das Absolute nennen, gleichbedeutend mit dem Ausdruck Gott.

Aber wir fragen noch in einem zweiten Sinne, der das Entgegengesetzte verlangt. Wenn wir von reinen Gedankende-

ſtimmungen anfangen, und nicht von der Vorſtellung, ſo kann es ſeyn, daß der Geiſt ſich darin nicht befriedigt findet, nicht darin zu Hauſe iſt, und fragt, was dieſe reine Gedankenbeſtimmung zu bedeuten habe. So findet ſich z. B. die Beſtimmung von Einheit des Subjektiven und Objektiven, von Einheit des Realen und Idellen, man kann jedes für ſich verſtehen, wiſſen was Einheit, Objektives, Subjektives ꝛc. iſt, und doch kann man ſehr wohl ſagen, man verſtehe dieſe Beſtimmung nicht. Wenn wir in einem ſolchen Fall fragen, ſo iſt Bedeutung das Entgegengeſetzte von vorher. Nämlich hier wird eine Vorſtellung der Gedankenbeſtimmung gefordert, ein Beiſpiel des Inhalts, der vorher nur im Gedanken gegeben wurde. Wenn wir einen Gedankeninhalt ſchwer finden, ſo iſt das Schwere darin, daß wir keine Vorſtellung davon haben; durch das Beiſpiel wird es uns deutlich, der Geiſt iſt ſich ſo erſt gegenwärtig in dieſem Inhalte. Wenn wir von der Vorſtellung Gottes anfangen und nach der Bedeutung fragen, ſo iſt dieſerſeits die Idee verlangt, dieß im Begriff gefaßte Leben, und der Begriff iſt ſo gemeinſam mit der logiſchen Idee; aber Gott iſt dieß, nicht nur an ſich zu ſeyn, er iſt eben ſo weſentlich für ſich, der abſolute Geiſt, der nicht nur das im Gedanken ſich haltende Weſen iſt, ſondern auch das erſcheinende, ſich Gegenſtändlichkeit gebende.

So in der Religionsphiloſophie die Idee Gottes betrachtend, haben wir zugleich auch die Weiſe ſeiner Vorſtellung vor uns, er ſtellt ſich nur ſich ſelbſt vor. Dieß iſt die Seite des Daſeyns des Abſoluten. In der Religionsphiloſophie haben wir ſo das Abſolute zum Gegenſtand, aber nicht bloß in der Form des Gedankens, ſondern auch in der Form ſeiner Manifeſtation. Die allgemeine Idee iſt alſo zu faſſen in ihrer ſchlechthin konkreten Bedeutung, worin die Beſtimmung liegt, zu erſcheinen, ſich zu offenbaren. Dieſe Seite des Daſeyns iſt je-

doch selbſt wieder (da wir in der Philoſophie ſind) im Gedanken zu faſſen.

Die Philoſophie alſo iſt erſtlich die logiſche Idee, Idee wie ſie im Gedanken iſt, wie ihr Inhalt ſelbſt die Gedankenbeſtimmungen ſind, ferner zeigt ſie das Abſolute in ſeiner Thätigkeit, in ſeinen Hervorbringungen, und dieß iſt der Weg des Abſoluten für ſich ſelbſt zu werden, zum Geiſt, und Gott iſt ſo das Reſultat der Philoſophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht bloß das Reſultat iſt, ſondern ewig ſich hervorbringt, das Vorhergehende iſt. Die Einſeitigkeit des Reſultats wird im Reſultate ſelbſt aufgehoben.

Die Natur, der endliche Geiſt, der Wille ſind Verleiblichungen der Idee, beſtimmte Geſtaltungen, beſondere Weiſen der Erſcheinung der Idee, Geſtaltungen, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen iſt zu ſich ſelbſt, um als abſoluter Geiſt zu ſeyn.

In der Religionsphiloſophie betrachten wir die an ſich ſeyende, logiſche Idee nicht bloß, wie ſie als Idee des reinen Gedankens beſtimmt iſt, auch nicht in den endlichen Beſtimmungen, ſondern wie ſie erſcheint, ſich manifeſtirt, aber in der unendlichen Erſcheinung als Geiſt; der Geiſt, der nicht erſcheint, iſt nicht; er reflektirt ſich auch ſelbſt in ſich. Dieß iſt die Stellung der Religionsphiloſophie zu den anderen Theilen der Philoſophie. Gott iſt das Reſultat der anderen Theile, hier iſt dieß Ende zum Anfang gemacht, zu unſerem beſonderen Gegenſtand, als ſchlechthin konkrete Idee mit ihrer unendlichen Erſcheinung.

Dieß iſt abſtrakt ausgeſprochen der Inhalt der Religionsphiloſophie, dieſen Inhalt betrachten wir mit denkender Vernunft, und es iſt nun auch zu ſehen, wie dieſer wiſſenſchaftliche Inhalt in der Theologie unſerer Zeit erſcheint.

1. Wenn wir die Erkenntniß, das Wiſſen Gottes Theologie überhaupt nennen, ſey es auf der Seite der Philoſophie ſtehend oder im näheren Sinne als Theologie ſich gebend, ſo ſcheinen wir uns auf gleichem Wege mit der Vernunft-Theologie zu be-

finden, sie ist die allgemeine Weise, wie von Gott gesprochen und gewußt wird. Wir wissen, daß in der christlichen Kirche, und näher in der protestantischen, ein Lehrbegriff festgestellt war, ein Inhalt, der allgemein gegolten hat als Wahrheit, so hat alles das, was die Natur Gottes sey, das Credo überhaupt geheißen, im subjektiven Sinn, das was geglaubt ist, und objektiv, das was als Inhalt in der christlichen Religion zu wissen sey, als welches sich Gott offenbart hat. Zu diesem alten Symbolum sind neue Bestimmungen hinzugekommen, dieß geht uns jedoch nichts an. Es ist ein Lehrbegriff von der Natur Gottes; in unserer protestantischen Religion ist er besonders wesentlich auf die Bibel begründet, so daß er nicht bloß im Geist der Kirche ist, sondern auch einen äußeren Halt hat, an der Bibel. Gegen diesen Inhalt hat sich später das sogenannte Denken, unter dem Namen der Aufklärung gekehrt, sie hat den Lehrbegriff bestehen lassen, hat ihm auch die Bibel als Grundlage gelassen, hat aber ihre abweichenden Ansichten gewonnen und gesucht, das Wort Gottes auf andere Weise zu interpretiren. Dieß ist in Gestalt der Exegese geschehen. In der That hat der Verstand für sich seine Ansichten vorher festgesetzt und dann ist nachgesehen worden, wie sich die Worte der Schrift dadurch erklären lassen. Die Worte der Bibel sind ein Vortrag, der nicht systematisch ist, sind das Christenthum, wie es im Anfang erschienen ist; der Geist ist es, der den Inhalt auffaßt, explicirt. Dadurch, daß diese Exegese die Vernunft zu Rathe zieht, ist es geschehen, daß eine sogenannte Vernunft-Theologie zu Stande gekommen ist, die entgegengestellt wird jenem Lehrbegriff der Kirche, theils von ihr selber, theils von dem, dem sie sich entgegenstellt. Hierbei übernimmt die Exegese das geschriebene Wort, interpretirt es und giebt vor, nur den Verstand des Wortes geltend zu machen, ihm getreu bleiben zu wollen.

Es sey aber, daß die Bibel mehr nur Ehren halber oder in der That mit völligem Ernst zu Grunde gelegt werden, so

bringt es die Natur des interpretierenden Erklärens mit sich, daß der Gedanke dabei mitspricht; der Gedanke enthält für sich Bestimmungen, Grundsätze, Voraussetzungen, die sich dann in dem Geschäft des Interpretierens geltend machen. Wenn Interpretation nicht bloß Worterklärung ist, sondern Erklärung des Sinnes, so muß sie eigene Gedanken in das zum Grunde liegende Wort bringen. Diese Wort-Interpretation kann nur so seyn, daß für ein Wort ein anderes von gleichem Umfange gesetzt wird, aber erklärend werden weitere Gedankenbestimmungen damit verbunden, eine Entwickelung ist Fortgang zu weiteren Gedanken, scheinbar bleibt man bei dem Sinn, entwickelt in der That aber weitere Gedanken. Die Kommentare über die Bibel machen uns nicht sowohl mit dem Inhalt der Schrift bekannt, sondern enthalten vielmehr die Vorstellungsweise ihrer Zeit.

Es soll angegeben werden, was für einen Sinn das Wort enthält, das Angeben des Sinnes heißt aber den Sinn herausziehen ins Bewußtseyn, in die Vorstellung, diese andere Vorstellung macht sich in der Darstellung dessen, was der Sinn seyn soll, geltend. Aus der Schrift sind daher die entgegengesetztesten Meinungen exegetisch durch die Theologie bewiesen und so diese sogenannte heilige Schrift zu einer wächsernen Nase gemacht worden. Alle Ketzereien haben sich gemeinsam mit der Kirche auf die Schrift berufen.

Indem so Vernunft-Theologie entstanden ist, so können wir sagen, daß wir uns auf gemeinsamen Boden befinden und wenn die Interpretation der Vernunft gemäß seyn soll, so können wir das Recht ansprechen, hier die Religion treu und offen aus der Vernunft zu entwickeln, ohne den Ausgangspunkt vom bestimmten Wort zu nehmen und so die Natur Gottes und der Religion zu betrachten.

Diese Vernunft-Theologie hat man im Ganzen Theologie der Aufklärung genannt. Hierher gehört aber nicht bloß diese, sondern auch jene Theologie, die die Vernunft auf der Seite liegen

Liebe und Philosophie verwirft, und aus eigener Machtvollkommenheit ihre Raisonnements einer christlichen Lehre zum Grunde legt, und obgleich denen zwar biblische Worte zum Grunde liegen, so bleibt doch partikulare Meinung, Gefühl, die Hauptbestimmung. Die Philosophie wird dabei aus dem Grunde bestritten, daß sie als ein gleichsam Gespenstermäßiges vorgestellt wird, welches man ignorieren könne, da es nicht gewesen sey. Philosophie ist aber gerade Erkenntniß des Allgemeinen, die Vernunft aller Menschen, welche auf Gemeinsamkeit dringt, und wenn man insofern die Philosophie verwirft, so verwirft man das Princip der Gemeinschaft der Vernunft und des Geistes, um dem particularen Raisonnement das Feld frei zu machen.

Bei der Vernunft-Theologie neuerer Zeit spielt diese Instanz die Hauptrolle, welche aus der Vernunft gegen die Vernunft zu Felde zieht, indem man behauptet, daß die Philosophie nichts von Gott erkennen könne, so daß denn der Theologie, wie der Philosophie, von Gott nichts übrig bleibt als ein Abstraktum, das höchste Wesen, ein Vacuum der Abstraktion, des Jenseits. Das Resultat der Vernunft-Theologie ist im Allgemeinen diese negative Richtung gegen irgend einen Inhalt in Achtung der Natur Gottes. Jene Vernunft ist nichts gewesen als der abstrakte Verstand, der sich den Namen Vernunft angemaßt und dieser ist hier so weit gekommen als jene Vernunft, die sich die Möglichkeit des Erkennens genommen hat.

Das Resultat ist, daß man nur im Allgemeinen weiß, daß Gott sey und sein höchstes Wesen als leer und todt in sich, nicht faßbar, nicht als konkreter Inhalt in sich, als Geist. Gott ist aber nur als Geist zu fassen und dieß ist kein leeres Wort, keine oberflächliche Bestimmung, und so ist er denn nur als bestimmter Gott zu fassen, dieß ist dasjenige, wodurch die Natur des Geistes existirt ist. So wird Gott gefaßt, indem er sich zum Gegenstand seiner selbst macht, und daß dann der Gegenstand in dieser Unterscheidung seiner mit Gott identisch bleibt, Gott

sich darin selbst liebt; so ist Gott als Geist. In der Kirche ist diese Bestimmung in dieser kindlichen Weise vorhanden, daß Gott als Vater und Sohn gefaßt ist. Dieß ist aber zunächst Weise der Vorstellung, nicht des Begriffs. Nur die Dreieinigkeit ist also die Bestimmung Gottes als Geist, Geist ist ohne diese Bestimmung ein leeres Wort.

Wenn aber die moderne Kirche sagt, wir können Gott nicht erkennen, so weiß sie nur, daß er ist, als Abstraktum, ohne Inhalt, und so wird Gott zu einer hohlen Abstraktion heruntergesetzt. Es ist eins, ob wir sagen, wir können Gott nicht erkennen, oder er ist nur ein höchstes Wesen. Wäre eine solche Vorstellung, daß Gott nicht zu erkennen sey, durch die Exegese begründet, so müßten wir uns schon deshalb an eine andere Quelle wenden, um ihn zu erkennen. Ob dieß durch die Bibel begründet ist, muß den Theologen überlassen bleiben. Wenn wir uns nun diesem nach und besonders der Vernunft nach auf gleichem Boden mit der Vernunft-Theologie zu befinden scheinen, so hat sich doch im weiteren Verfolge gezeigt, daß gerade sie die stärkste Gegnerin der Philosophie ist. In dieser Rücksicht ist es nun Bedürfniß der Zeit, durch denkende Vernunft Gott zu erkennen. Gott ist die Wahrheit. Insofern der Mensch aber noch den Glauben an die Würde seines Geistes, den Muth der Wahrheit hat, ist er getrieben, die Wahrheit zu suchen, sie ist kein Leeres, sie ist ein Konkretes, eine Fülle von Inhalt, diese Fülle tilgt die moderne Theologie aus, unsere Absicht aber ist es, durch den Begriff sie wieder zu gewinnen.

Das Interesse der denkenden Vernunft ist dann auch, sich auszubilden zu einem allbefassenden, intellektuellen Reiche, dieß haben wir in der Abhandlung der Religions-Wissenschaft selbst zu sehen. Die Hauptsache ist bei dieser Ausbreitung, daß sie vernünftig geschieht, nach der Nothwendigkeit der Sache, des Inhalts selbst, nicht nach Willkür, Zufall.

Wie sehr die Theologie ihr wirkliches Wissen von Gott auf

ein Minimum reducirt hat, ſo hat ſie doch noch das Bedürfniß, von Mancherlei, Vielem zu wiſſen, vom Sittlichen, vom Verhältniß des Menſchen; ſie hat auch Ausbreitung des Stoffs, der Materie: aber weil dieſes mit dem ſich mannigfach machenden Inhalt nicht nach dem Begriff, dem Erkennen geſchieht und geſchehen ſoll, ſo geſchieht es nach Willkür, Raiſonnement, das entgegengeſetzt iſt dem vernünftigen Erkennen.

Das Raiſonnement macht irgend eine Vorausſetzung und geht fort nach den Verſtandesverhältniſſen der Reflexion, die wir durch unſere Bildung in uns entwickelt haben, ohne Kritik auf dieſe Verhältniſſe. Die Entwickelung durch den Begriff läßt keine Zufälligkeit zu; eben deswegen eifert man ſo dagegen, weil es dieſe Feſſeln anlegt, nach der Nothwendigkeit der Sache fortzugehen, nicht nach Einfällen und Meinungen. Jenes Raiſonniren hat Vorausſetzungen, die ſelbſt wieder angefochten werden können.

2. Es iſt ſchon oben, da zu zeigen war, wie durch die auflöſende Theologie der Philoſophie Bahn gemacht ſey, beiläufig bemerkt worden, daß es auch eine Theologie giebt, die ſich nur hiſtoriſch beim Erkennen Gottes verhalten will, die eine Fülle von Erkenntniß, aber nur hiſtoriſcher Art iſt. Dieſe Weiſe, Gott zu erkennen, geht uns nichts an. Wäre das Erkennen der Religion nur hiſtoriſch, ſo müßten wir ſolche Theologen wie Comtoir-Bedienten eines Handelshauſes anſehen, die nur über fremden Reichthum Buch und Rechnung führen, die nur für andere handeln, ohne eigenes Vermögen zu bekommen; ſie erhalten zwar Salair; ihr Verdienſt iſt aber nur zu dienen und zu regiſtriren, was das Vermögen anderer iſt. Solche Theologie befindet ſich gar nicht mehr auf dem Felde des Gedankens, hat es nicht mehr mit dem unendlichen Gedanken an und für ſich, ſondern mit ihm nur als einer endlichen Thatſache, Meinung, Vorſtellung u. ſ. f. zu thun. Die Geſchichte beſchäftiget ſich mit Wahrheiten, die Wahrheiten waren, nämlich für Andere, nicht mit ſolchen,

welche Eigenthum wären derer, die sich damit beschäftigen. In der Philosophie und Religion ist es aber wesentlich darum zu thun, daß der eigene Geist Inhalt, Gehalt bekommt, sich der Erkenntniß für würdig hält. Dergleichen Ansichten sind nun zu einer Art Seuche geworden und hiergegen kämpft die Philosophie.

3. Endlich ist jedoch die Theologie nicht bloß Vernunft-Theologie, die es nur bis zu einem leeren Abstraktum bringt, oder historische, die nur fremde Gedanken über Gott hat, sondern es giebt auch noch eine Theologie mit einem Inhalt an der Lehre der Kirche, einen Inhalt, den wir überhaupt den einer positiven Religion nennen. Wenn die Religionsphilosophie auf gleichem Princip mit der Vernunft-Religion zu stehen scheint, in der That aber ihr entgegengesetzt ist, so scheint sie der positiven Religion entgegen zu stehen; wie es aber in Ansehung des ersten Verhältnisses der umgekehrte Fall ist, so wird sich auch hier zeigen, daß die Religionsphilosophie der positiven Lehre unendlich näher steht.

Der Gegensatz von Vernunft und Glauben, wie er vormals genannt wurde, ist ein alter Gegensatz und die Kirche fürchtete oft von der Philosophie die Zerstörung ihrer Lehre und feindete sie an. Jene Vernunft-Theologie aber feindet die Philosophie an, weil durch sie ein Inhalt hervorkommen könnte, und erklärt deshalb jede Aufzeigung des Inhalts für Verdüsterung.

Was das Verhältniß der Religionsphilosophie zur Lehre der Kirche anbetrifft, insofern sie nicht leer ist, so ist genug, hier zu bemerken, daß es nicht zweierlei Vernunft und nicht zweierlei Geist geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin verschieden wären. Die menschliche Vernunft, das Bewußtseyn seines Wesens ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen und der Geist, insofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt, sondern Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geist in allen Geistern. Gott ist ein lebendiger Gott, der wirksam ist und thätig. Die

Religion iſt ein Erzeugniß des göttlichen Geiſtes, nicht Erfindung des Menſchen, ſondern des göttlichen Wirkens, Hervorbringens in ihm. Das, was als Religion hervorgekommen iſt, und welches ein Produkt des göttlichen Geiſtes iſt, zeigt ſich zunächſt als Glauben. Der Ausdruck, daß Gott die Welt als Vernunft regiert, wäre vernunftlos, wenn wir nicht annehmen, daß er ſich auch auf die Religion beziehe, und der göttliche Geiſt ſie in den Völkern hervorgebracht habe. Die verſchiedenen Religionen ſind nur die verſchiedenen Anſichten einer und derſelben Sache.

B. Wir könnten nun zur Abhandlung des Gegenſtandes, der Sache ſelbſt übergehen; es erſcheint jedoch äußerlich nothwendig, zuvor noch einige Vorfragen zu machen, die auch, wie es ſcheint, vorher erledigt werden müſſen, ehe wir an die Wiſſenſchaft ſelbſt gehen können. Sie müſſen uns einfallen, wenn wir mit der philoſophiſchen Bildung, mit dem Intereſſe der Philoſophie bekannt ſind. Es giebt Vorſtellungsweiſen, die nöthig zu machen ſcheinen, daß, ehe wir an die Religionsphiloſophie gehen, erwieſen werden müſſe, daß eine ſolche Wiſſenſchaft vorhanden iſt, es giebt Anſichten, die ſie verwerfen, für unmöglich halten. Von ſolchen Vorſtellungen iſt daher zu ſprechen, aber nicht, um ſie aufzulöſen, ſondern um zu zeigen, daß wir ſie zur Seite liegen zu laſſen haben und daß das Weſentliche in ihnen, in unſere Wiſſenſchaft ſelbſt fällt und darin erledigt wird.

1. Zunächſt haben wir nicht Religion überhaupt, ſondern poſitive Religion, von der anerkannt iſt, daß ſie von Gott gegeben, die auf höherer, als menſchlicher Autorität beruht und die deshalb erhaben, außer dem Bereich menſchlicher Vernunft erſcheint. Das erſte Hinderniß in dieſer Form iſt dieß, daß wir nämlich zuvor die Befugniß, das Vermögen der Vernunft zu erhärten hätten, ſich mit ſolcher Wahrheit, ſolcher Lehre einer Religion zu beſchäftigen, welche entzogen ſeyn ſoll dem Bereich menſchlicher Vernunft. Begreifendes Erkennen kommt zwar und

muß kommen in Beziehung mit poſitiver Religion. Man hat geſagt und ſagt noch, poſitive Religion iſt für ſich, ihre Lehren laſſen wir dahin geſtellt ſeyn, reſpektiren und achten ſie, auf der andern Seite ſtehen die Vernunft und begreifendes Denken und beide ſollen nicht in Berührung kommen, die Vernunft ſich nicht auf jene Lehren beziehen. Vormals hat man ſich ſo die Freiheit der philoſophiſchen Unterſuchung vorbehalten wollen. Man hat geſagt, es ſey eine Sache für ſich, welche der poſitiven Religion keinen Eintrag thun ſollte, ihr Reſultat aber hat man der Lehre der poſitiven Religion unterworfen. Dieſe Stellung wollen wir unſerer Unterſuchung nicht geben. Es iſt etwas falſches, daß Beides, der Glaube und die freie philoſophiſche Unterſuchung, ruhig neben einander beſtehen kann. Es iſt ungegründet, daß der Glaube an den Inhalt der poſitiven Religion beſtehen kann, wenn die Vernunft ſich von dem Gegentheil überzeugt hat, konſequent und richtig hat die Kirche dieß nicht aufkommen laſſen, daß die Vernunft dem Glauben entgegengeſetzt ſeyn, und ſich ihm doch unterwerfen könne. Der menſchliche Geiſt iſt im Innerſten nicht ein ſo Getheiltes, in dem zweierlei beſtehen könnte, was ſich widerſpricht. Dieß iſt alſo die erſte Vorfrage, wonach das Recht der Vernunft zu erweiſen iſt, ſolche Lehre der Religion zu ihrer Beſchäftigung zu machen.

2. In der vorigen Sphäre wird nur behauptet, daß die Vernunft nicht die Wahrheit der Natur Gottes erkennen könne, die Möglichkeit, andere Wahrheiten zu erkennen, wird ihr nicht abgeſprochen, nur die höchſte Wahrheit iſt für ſie unerkennbar. Nach einer andern Behauptung wird es der Vernunft aber ganz abgeſprochen, Wahrheit überhaupt zu erkennen. Es wird behauptet, daß die Erkenntniß, wenn ſie ſich auf den Geiſt an und für ſich, auf das Leben, auf das Unendliche beziehe, nur Irrthümer hervorbringt, und ſich die Vernunft jeden Anſpruchs begeben müſſe, auf affirmative Weiſe etwas vom Unendlichen zu faſſen; die Unendlichkeit werde durchs Denken aufgehoben, herab-

geſetzt zu Endlichem. Dieß Reſultat in Anſehung der Vernunft, dieſe Verneinung der Vernunft ſoll ein Reſultat der vernünftigen Erkenntniß ſelbſt ſeyn. Hiernach müßte man die Vernunft ſelbſt erſt unterſuchen, um die Fähigkeit darin zu erkennen, Gott zu erkennen und mithin die Möglichkeit einer Philoſophie der Religion.

3. Hiermit hängt zuſammen, daß man das Wiſſen von Gott nicht in die begreifende Vernunft ſtellen ſoll, ſondern daß das Bewußtſeyn Gottes nur aus dem Gefühl quillt und das Verhältniß des Menſchen zu Gott nur in der Sphäre des Gefühls liegt, nicht herüber zu ziehen iſt ins Denken. Wenn das Wiſſen Gottes aus dem Gebiet der nothwendigen, ſubſtantiellen Subjektivität ausgeſchloſſen iſt, ſo bleibt nichts übrig, als das Gebiet der zufälligen Subjektivität, das des Gefühls. Wenn wir in Rückſicht Gottes nur an das Gefühl appelliren könnten, ſo müßten wir uns wundern, daß Gott überhaupt noch Objektivität zugeſchrieben wird. Darin ſind die materialiſtiſchen Anſichten, oder wie ſie ſonſt bezeichnet werden mögen, die empiriſchen, hiſtoriſchen, wenigſtens konſequenter geweſen, daß, indem ſie den Geiſt und das Denken für etwas Materielles genommen und auf Senſationen zurückgeführt zu haben meinen, ſie auch Gott für ein Produkt des Gefühls genommen und ihm die Objektivität abgeſprochen haben; das Reſultat iſt dann der Atheismus geweſen. Gott iſt ſo ein Produkt der Schwäche, der Hoffnung, der Furcht, der Freude ꝛc. Was nur in meinem Gefühl wurzelt, iſt nur für mich, das Meinige aber nicht das Seinige, nicht ſelbſtſtändig an und für ſich. Hiernach ſcheint es nothwendig, zuvor zu zeigen, daß Gott nicht bloß das Gefühl zur Wurzel hat, nicht bloß *mein* Gott iſt. Die frühere Metaphyſik hat daher immer zuerſt bewieſen, daß ein Gott iſt und nicht bloß ein Gefühl von Gott. Es findet ſich ſo auch die Aufforderung für die Religionsphiloſophie, Gott zu beweiſen.

4. Es kann ſcheinen, als hätten gegen die Philoſophie die

anderen Wissenschaften den Vortheil, daß ihr Inhalt schon vorher anerkannt ist. Bei der Arithmetik werden Zahlen, bei der Geometrie Raum, in der Medicin menschliche Körper, Krankheiten von vorn herein zugestanden. Die Philosophie überhaupt hat dagegen scheinbar den Nachtheil, nicht vorher, ehe sie beginnt, ihren Gegenständen ein Seyn zu sichern; wenn man es ihr allenfalls passiren läßt, daß es eine Welt giebt, so wird sie dagegen gleich in Anspruch genommen, wenn sie ebenso die Wirklichkeit des Unkörperlichen überhaupt, eines von der Materie freien Denkens und Geistes, noch mehr Gottes voraussetzen wollte. Der Gegenstand der Philosophie ist nicht von jener Art und soll es nicht seyn. Die Philosophie und näher die Religionsphilosophie hätte sich also erst ihren Gegenstand zu beweisen und darauf hin zu arbeiten, daß ehe sie existire, sie beweise, daß sie ist, sie müßte vor ihrer Existenz ihre Existenz beweisen.

Dieß wären nun die Vorfragen, die, wie es scheint, vorher erledigt werden müßten und in deren Erledigung dann erst die Möglichkeit einer Religionsphilosophie läge. Gelten aber solche Gesichtspunkte, so ist Religionsphilosophie unmittelbar unmöglich, da, um ihre Möglichkeit zu zeigen, erst jene Hindernisse beseitigt werden müßten. So scheint es beim ersten Anblicke. Wir lassen sie jedoch zur Seite liegen, warum wir dieß thun, ist kürzlich in seinen Hauptmomenten, um diese Schwierigkeit zu heben, zu erwähnen.

Die erste Forderung ist, daß man die Vernunft, das Erkenntnißvermögen vorher untersuche, ehe man an das Erkennen geht, diese bezieht sich auf alle diese Ansichten. Man will erkennen, dieß stellt man sich so vor, als ob dieß mittelst eines Instrumentes geschehe, mit dem man die Wahrheit anfassen will. Näher betrachtet ist die Forderung, dieß Instrument erst zu erkennen, ungeschickt. Die Kritik des Erkenntnißvermögens ist eine Stellung der Kantischen Philosophie und eine Stellung der Zeit und ihrer Theologie. Man hat geglaubt, hierbei einen großen

Fund gemacht zu haben, aber man hat ſich getäuſcht, wie dieß ſo oft in der Welt geſchieht.

Die Vernunft ſoll unterſucht werden, wie? Sie ſoll vernünftig unterſucht werden, ſoll erkannt werden, dieß iſt nur durch vernünftiges Denken möglich, auf jedem andern Wege unmöglich. Es liegt hierin ſogleich eine Forderung, die ſich ſelbſt aufhebt. Wenn wir nicht ans Philoſophiren gehen ſollten, ohne die Vernunft vernünftig erkannt zu haben, ſo iſt gar nicht anzufangen, denn indem wir erkennen, begreifen wir vernünftig, dieß ſollen wir aber laſſen, da wir eben die Vernunft erkennen ſollen. Es iſt dieſelbe Forderung, die jener Gascogner macht, der nicht eher ins Waſſer gehen will, als bis er ſchwimmen könne. Man kann nicht vernünftige Thätigkeit vorher unterſuchen, ohne vernünftig zu ſeyn.

Hier in der Religionsphiloſophie iſt näher Gott, Vernunft überhaupt der Gegenſtand, Gott iſt weſentlich vernünftig, Vernünftigkeit, die als Geiſt an und für ſich iſt. Indem wir über die Vernunft philoſophiren, ſo unterſuchen wir das Erkennen, nur thun wir es ſo, daß wir nicht meinen, wir wollten dieß vorher abmachen, außerhalb des Gegenſtandes, ſondern das Erkennen der Vernunft iſt gerade der Gegenſtand, auf den es ankommt. Der Geiſt iſt nur dieß, für den Geiſt zu ſeyn; dieß iſt denn der endliche Geiſt und das Verhältniß des endlichen Geiſtes, der endlichen Vernunft zur göttlichen erzeugt ſich innerhalb der Religionsphiloſophie ſelbſt und muß darin abgehandelt werden, und zwar an ſeiner nothwendigen Stelle. Das macht den Unterſchied einer Wiſſenſchaft von Einfällen über eine Wiſſenſchaft; dieſe ſind zufällig, inſofern ſie aber Gedanken ſind, die ſich auf die Sache beziehen, ſo müſſen ſie in die Abhandlung ſelbſt fallen, es ſind dann nicht zufällige Gedankenblaſen.

Der Geiſt, der ſich zum Gegenſtande macht, giebt ſich weſentlich die Geſtalt des Erſcheinens, als eines auf höhere Weiſe an den endlichen Geiſt Kommenden; darin liegt dann, daß der Geiſt zu einer

poſitiven Religion kommt. Der Geiſt wird für ſich in der Geſtalt der Vorſtellung, in der Geſtalt des Anderen; für das Andere, für das er iſt, wird das Poſitive der Religion hervorgebracht. Eben ſo liegt innerhalb der Religion die Beſtimmung der Vernunft, wonach ſie erkennend iſt, Thätigkeit des Begreifens, des Denkens, dieſer Standpunkt des Erkennens fällt innerhalb der Religion, ebenſo der Standpunkt des Gefühls. Das Gefühl iſt das Subjektive, was mir als dieſem Einzelnen angehört, ich berufe mich dabei auf mich, Andere können anders fühlen, beim Denken dagegen ſind wir auf gemeinſamen Boden, auch dieſer Standpunkt, inſofern ſich Gott dieſe letzte Vereinzelung, des dieſen, giebt, des Fühlenden, wird auch in der Religion abgehandelt. Wenn wir auch ſagen: das Gefühl, Andacht ſeyen weſentlich, ſo iſt es nur darum, weil ein geiſtiges Verhältniß, Geiſtigkeit in dieſem Gefühl iſt. Auch die Beſtimmung, daß Gott iſt, iſt eine Beſtimmung, die weſentlich innerhalb der Betrachtung der Religion fällt.

Das Letzte iſt, daß die Religion überhaupt die höchſte Sphäre des menſchlichen Bewußtſeyns iſt, es ſey Anſicht, Wille, Vorſtellen, Wiſſen, Erkennen, das abſolute Reſultat, dieſe Region, wohin der Menſch übergeht als in die Region der abſoluten Wahrheit.

Um dieſer allgemeinen Beſtimmung willen muß es bereits geſchehen ſeyn, daß das Bewußtſeyn in dieſer Sphäre ſich erheben habe über das Endliche überhaupt, über die endliche Exiſtenz, Bedingungen, Zwecke, Intereſſen, eben ſo über endliche Gedanken, endliche Verhältniſſe aller Art: um in der Religion gegenwärtig zu ſeyn, muß man dieſe abgethan haben.

Gegen dieſe Grundbeſtimmung geſchieht es gewöhnlich, wenn gegen die Philoſophie überhaupt, insbeſondere gegen die Philoſophie über Gott, über die Religion geſprochen wird, daß zum Behuf dieſes Sprechens endliche Gedanken, Verhältniſſe der Beſchränktheit, Kategorien, Formen des Endlichen herbeigebracht

werden. Aus ſolchen Formen des Endlichen wird opponirt gegen die Philoſophie, beſonders gegen die höchſte Philoſophie, die Philoſophie über Religion.

Wir wollen dieß nur mit Wenigem berühren. So eine endliche Form iſt z. B. Unmittelbarkeit des Wiſſens, Thatſache des Bewußtſeyns; ſolche Kategorien ſind die Gegenſätze des Endlichen und Unendlichen, Subjekt und Objekt. Das ſind abſtrakte Formen, Unmittelbarkeit oder Vermittelung, Endliches oder Unendliches, Subjekt oder Objekt — abſtrakte Formen, die nicht an ihrem Platze mehr ſind in dieſem abſolut reichen, konkreten Inhalt, wie die Religion iſt.

Im Geiſt, Gemüth, das mit Religion zu thun hat, ſind ganz andere Beſtimmungen vorhanden, als Endlichkeit ꝛc., und auf ſolche Beſtimmungen wird doch das geſtellt, worauf es in der Religion ankommen ſoll. Sie müſſen allerdings vorkommen, aber Hauptſache iſt, daß ihre Natur vorher längſt unterſucht und erkannt ſeyn müſſe: dieſe zunächſt logiſche Erkenntniß muß im Rücken liegen, wenn wir es mit Religion wiſſenſchaftlich zu thun haben, mit ſolchen Kategorien muß man längſt fertig geworden ſeyn. Aber das Gewöhnliche iſt, daß man aus denſelben ſich erhebt gegen den Begriff, die Idee, das vernünftige Erkennen. Jene Kategorien werden gebraucht ohne alle Kritik, auf ganz unbefangene Weiſe, gerade als ob die Kantiſche Kritik der reinen Vernunft nicht vorhanden wäre, die dieſe Formen angefochten und nach ihrer Weiſe das Reſultat gehabt hat, daß man nur Erſcheinungen erkennen könne durch dieſe Kategorien. In der Religion hat man es nicht zu thun mit den Erſcheinungen, ſondern mit abſolutem Inhalt.

Vollends unpaſſend iſt, dieſe Kategorien herbeizubringen: Endliches ſey nicht Unendliches, als ob das ein Menſch nicht wüßte, Subjekt verſchieden von Objekt, Endliches von Unendlichem, Unmittelbarkeit von Vermittelung. Doch entblödet

man sich nicht, dergleichen herbeizubringen, als hätte man damit triumphirender Weise eine neue Entdeckung gemacht.

Das Eine ist, daß diese Bestimmungen verschieden sind; ein Anderes, daß sie zugleich untrennbar sind. Da haben wir im Physikalischen am Nord- und Südpol des Magnets das Beispiel. So sagt man: sie sind verschieden wie Himmel und Erde. Das ist richtig; sie sind schlechthin verschieden, aber untrennbar: Erde kann man nicht zeigen ohne Himmel und umgekehrt.

Es ist schwer, mit Solchen, die gegen die Religionsphilosophie streiten, sich einzulassen: denn sie sprechen so geradezu, die Unmittelbarkeit sey eben doch etwas Anderes als die Vermittelung. Sie versichern ganz unbefangen, ohne über diese Gegenstände nachgedacht, oder die äußere Natur oder ihren innern Geist beobachtet zu haben, wie diese Bestimmungen darin vorhanden sind. Ueber solche Formen der Reflexion muß der denkende Geist hinaus seyn, er muß ihre Natur, das wahrhafte Verhältniß kennen, das in ihnen Statt findet, das unendliche Verhältniß, d. i. worin ihre Endlichkeit aufgehoben ist.

Das unmittelbare Wissen ist, wie das vermittelte, vollkommen einseitig, das Wahre ist ihre Einheit, ein unmittelbares Wissen, das ebenso vermittelt ist, ein vermitteltes, das ebenso einfach in sich, unmittelbare Beziehung auf sich ist. Indem die Einseitigkeit durch solche Verbindung aufgehoben ist, ist es ein Verhältniß der Unendlichkeit. Da ist Vereinung, worin ihre Verschiedenheit ebenso aufgehoben ist; diese Verschiedenheit gehört zum Pulse ihrer Lebendigkeit, zum Triebe, Bewegung, Unruhe des geistigen wie des natürlichen Lebens.

C. Nach diesen Bemerkungen geben wir den Konspekt, die allgemeine Eintheilung unserer Wissenschaft. Es kann nur Eine Methode in aller Wissenschaft, in allem Wissen seyn: Methode ist der sich explicirende Begriff, nichts Anderes, und dieser ist nur Einer.

Das Erſte iſt der Begriff, wie immer, das Zweite hernach die Beſtimmtheit des Begriffes, der Begriff in ſeinen beſtimmten Formen; dieſe hangen nothwendig mit dem Begriff ſelbſt zuſammen: in philoſophiſcher Betrachtungsweiſe iſt es nicht der Fall, daß das Allgemeine, der Begriff gleichſam Ehrenhalber vornehin geſtellt wird. Begriff von Recht, Natur ſind allgemeine Beſtimmungen, die vornehin geſetzt werden, mit denen man in Verlegenheit iſt, auf die es auch nicht ankommt, ſondern auf den eigentlichen Inhalt, die einzelnen Kapitel. Der ſogenannte Begriff hat weiter keinen Einfluß auf dieſen ferneren Inhalt, er zeigt da ungefähr den Boden an, auf dem man ſich befindet mit dieſen Materien, daß man nicht aus einem anderen Boden Inhalt herbeiziehe: der Inhalt, z. B. Magnetismus, Elektricität gilt für die Sache, der Begriff für das Formelle.

Bei philoſophiſcher Betrachtung iſt auch der Anfang der Begriff, aber er iſt die Sache, Subſtanz, wie der Keim, aus dem ſich der ganze Baum entwickelt. In dieſem ſind alle Beſtimmungen enthalten, die ganze Natur des Baums, die Art ſeiner Säfte, Verzweigung, aber nicht präformirt, ſo, daß, wenn man ein Mikroſkop nimmt, man die Zweige, Blätter im Kleinen ſähe, ſondern auf geiſtige Weiſe. So enthält der Begriff die ganze Natur des Gegenſtandes, und die Erkenntniß ſelbſt iſt Nichts, als die Entwickelung des Begriffs, deſſen, was an ſich im Begriffe enthalten, noch nicht in Exiſtenz getreten, explicirt, ausgelegt iſt. So fangen wir an mit dem Begriffe der Religion.

Das Zweite iſt dann die Religion in ihrer Beſtimmtheit, der beſtimmte Begriff. Dieſe nehmen wir nicht von außen, ſondern es iſt der freie Begriff ſelbſt, der ſich zu ſeiner Beſtimmtheit fortträgt. Es iſt nicht, daß wir z. B. das Recht empiriſch abhandeln: da beſtimmt man erſt das Recht überhaupt; die beſtimmten Rechte (d. römiſche, deutſche) wären anders woher, aus der Erfahrung zu nehmen; hier hat ſich die Beſtimmtheit aus dem Begriff ſelbſt zu ergeben.

Der bestimmte Begriff der Religion ist die endliche Religion, ein Einseitiges, so beschaffen gegen anderes, besonderes gegen anderes besondere; die Religion in ihrer Endlichkeit.

Das Dritte ist der Begriff, der aus seiner Bestimmtheit, Endlichkeit zu sich selbst kommt, der sich aus dieser seiner Endlichkeit, Beschränktheit wieder herstellt, und dieser wieder hergestellte Begriff ist der unendliche, wahrhafte Begriff, die absolute Idee, die wahrhafte Religion.

Die erste Religion im Begriff ist noch nicht die wahrhafte Religion. Wahrhaft ist der Begriff wohl in sich selbst, aber zur Wahrheit gehört, daß der Begriff sich auch realisirt, wie zur Seele, daß sie sich verleiblicht habe. Diese Realisirung ist zunächst Bestimmung des Begriffs; die absolute Realisirung ist, daß diese Bestimmung adäquat ist dem Begriff: dieser adäquate Begriff ist die Idee, der wahrhafte Begriff. Das sind abstrakter Weise diese drei Theile im Allgemeinen.

Dieser Fortgang ist Entwickelung des Begriffs, diese Entwickelung ist erst Erfahren, Erkennen und Wissen dessen, was die Religion ist. Der Begriff, den wir hier vor uns haben, ist ohnehin der Geist selbst; es ist der Geist, der das ist, auf diese Weise thätig ist. Der Geist, wenn er unmittelbar, einfach, ruhend ist, ist kein Geist: sondern der Geist ist wesentlich das, thätig zu seyn überhaupt, näher diese Thätigkeit, sich zu manifestiren.

Manifestiren heißt: für ein Anderes werden; damit, indem es ist ein Werden für ein Anderes, tritt es in Gegensatz, Unterschied überhaupt — Verendlichung des Geistes. Etwas, das für Anderes ist, ist in dieser abstrakten Bestimmung eben ein Endliches: er hat ein Anderes sich gegenüber, hat an diesem Anderen sein Ende, Schranke. Der Geist, der sich manifestirt, bestimmt ins Daseyn tritt, sich Endlichkeit giebt, ist das Zweite das Dritte, daß er sich manifestirt seinem Begriffe nach, daß er jene seine erste Manifestation in sich zurücknimmt, aufhebt, zu sich selbst kommt, für sich wird, ist, wie er an sich ist.

Diese Eintheilung kann auch so bestimmt werden. Wir haben

den Begriff der Religion zu betrachten zuerst im Allgemeinen, dann in seiner Besonderheit als sich unterscheidender Begriff, welches die Seite des Ur-theils, der Beschränktheit, Endlichkeit ist, und drittens den Begriff, der sich mit sich zusammenschließt, den Schluß oder die Rückkehr des Begriffes aus seiner Bestimmtheit, worin er sich ungleich ist, zu sich selbst, so, daß er zur Gleichheit kommt mit seiner Form. Dieß ist der Rhythmus, das reine, ewige Leben des Geistes selbst und hätte er diese Bewegung nicht, wäre er das Todte. Der Geist ist, sich zum Gegenstand zu haben, das ist seine Manifestation, Verhältniß der Gegenständlichkeit, Endliches zu seyn. Das Dritte ist, daß er sich Gegenstand ist, in dem Gegenstand versöhnt, bei sich selbst ist, zu seiner Freiheit gekommen: denn Freiheit ist, bei sich selbst zu seyn.

Diese Eintheilung ist so die Bewegung, Natur, das Thun des Geistes selbst, dem wir so zu sagen, nur zusehen. Sie ist durch den Begriff nothwendig, die Nothwendigkeit des Fortgangs hat sich aber erst in der Entwickelung selbst darzustellen, zu expliciren, beweisen; die Eintheilung, deren unterschiedene Theile und Inhalt wir nun bestimmter angeben wollen, ist daher nur historisch.

Der erste Theil ist die Religion in ihrem Begriff, der einfache Begriff derselben. Es ist darin das, was als Inhalt erscheint, die Inhaltsbestimmtheit nur das Allgemeine, die Bestimmtheit, Besonderheit als solche noch nicht vorhanden; Grundbestimmung, Charakter ist hier die Bestimmtheit der Allgemeinheit.

Die Religion ist die Beziehung des Subjekts, des subjektiven Bewußtseyns auf Gott, der ein Geist ist, oder sie ist der Geist, der seines Wesens bewußt ist. Der Geist ist bewußt und das, dessen er bewußt ist, ist der wahrhafte, wesentliche Geist: dieses ist sein Wesen, nicht das Wesen eines Andern. Die Religion ist insofern sogleich für sich Idee und der Begriff der Religion ist der Begriff dieser Idee.

Die Idee iſt das Wahre, die Realität des Begriffs, ſo, daß dieſe Realität identiſch iſt mit dem Begriff, nur durchaus durch ihn beſtimmt iſt. Nennt man den Begriff Geiſt, ſo iſt die Realität des Begriffs das Bewußtſeyn; der Geiſt als Begriff, der allgemeine Geiſt realiſirt ſich im Bewußtſeyn, in einem Bewußtſeyn, das ſelbſt geiſtig iſt, in einem ſolchen, für welches nur der Geiſt ſeyn kann.

So kommen hervor zunächſt dieſe zwei, die Erhebung des Menſchen zu Gott oder das Bewußtſeyn, welches Gottes, des Geiſtes bewußt iſt, und der Geiſt, der ſich im Bewußtſeyn realiſirt. Dieſe zwei Seiten ſind in Beziehung auf einander. Das Erſte in der Idee iſt ihre Beziehung, das, worin ſie identiſch ſind, nicht das Gemeinſame, die oberflächliche Allgemeinheit, daß wir Mehreres mit einander vergleichen, ſondern die innere Einheit Beider. Dieſes Erſte iſt die ſubſtantielle Einheit, das Allgemeine an und für ſich, das rein Geiſtige ohne weitere Beſtimmung.

Das Zweite zu dieſem erſten Allgemeinen iſt erſt, das eigentlich Verhältniß genannt wird, Auseinandertreten dieſer Einheit: da haben wir ſubjektives Bewußtſeyn, für welches iſt, welches ſich bezieht auf dieß an und für ſich Allgemeine, was erſt Erhebung des Menſchen zu Gott genannt werden kann, weil Menſch und Gott in Beziehung ſind als Unterſchiedene. Da tritt erſt ein, was eigentlich Religion heißt.

Dieſe Beziehung iſt dann nach ihren beſonderen Beſtimmungen zu betrachten. Dieſe ſind: Gefühl, wozu Gewißheit überhaupt, der Glauben zu rechnen, Vorſtellung; das Denken als ſolches, Form des Denkens. Indem wir überhaupt über Religion philoſophiren, denken wir die Religion. In dieſem religiöſen Denken haben wir insbeſondere zunächſt nur zu handeln von dem, was ein verſtändiges Denken iſt. Dieſes verſtändige Denken zeigt ſich in dem, was ſonſt Beweiſe vom Daſeyn Gottes hießen, der Sinn dieſes Beweiſens iſt hier zu betrachten.

Wir haben die Vernunftform im Gegenſatz gegen die Verſtandesform zu betrachten was dieſer fehlt, um auszudrücken,

was in jedem menſchlichen Geiſte vorgeht, wenn er an Gott denkt, enthält ſein Geiſt. Dieſe Momente, in dieſem Gange ausgedrückt, zeigen das Verhältniß des Subjekts als fühlendes, vorſtellendes, denkendes. Die Religion iſt für alle Menſchen, nicht ſo die Philoſophie.

Das Erſte iſt alſo der Geiſt überhaupt, abſolute Einheit; das Zweite das Verhältniß des Subjekts zum Gegenſtand, zu Gott, noch nicht zu einem beſtimmten Gott, Gott mit beſtimmtem Inhalt, beſonders beſtimmte Empfindungen, Vorſtellungen, Denken, ſondern Gefühl, Vorſtellung, Denken überhaupt.

Das Dritte iſt das Aufheben dieſes Gegenſatzes, dieſer Trennung, Entfernung des Subjekts von Gott, die Bewirkung, daß der Menſch Gott in ſich fühlt und weiß, ſich als dieſes Subjekt zu Gott erhebt, ſich die Gewißheit, den Genuß, die Freude giebt, Gott in ſeinem Herzen zu haben, mit Gott vereint zu ſeyn. Dieß iſt der Kultus. Der Kultus iſt nicht bloß Verhältniß, Wiſſen, ſondern Thun, Handeln, ſich die Vergewiſſerung zu geben, daß der Menſch von Gott aufgenommen, zu Gnaden angenommen iſt. Die einfache Form des Kultus, der innere Kultus iſt die Andacht, dieſes Myſtiſche, unio mystica.

Der Begriff der Religion in dieſer Weiſe ſpekulativ genommen iſt der Begriff des Geiſtes, der ſeines Weſens, ſeiner ſelbſt bewußt iſt. Die Art und Weiſe, wie er ſich für ſich iſt, ſich gegenſtändlich iſt, iſt überhaupt die Vorſtellung und ſo iſt das Bewußtſeyn Religion. Philoſophie iſt es, inſofern der Geiſt ſeiner nicht in der Weiſe der Vorſtellung, ſondern des Gedankens bewußt iſt. Der ſeiner ſelbſt bewußte Geiſt iſt alſo in dem erſten Theil näher zu betrachten. Die darin aufgezeigten Momente ſind: Erſtens, daß wir die Beſtimmtheit, den metaphyſiſchen Inhalt, den reinen Gedanken betrachten. Zweitens, weil es ein Bewußtſeyn iſt, ſo iſt der reine Gedanke nicht ſo bleibend, ſondern es tritt eben der Unterſchied des Bewußtſeyns ein. Es ſind zwei Seiten, der Gegenſtand und das Subjekt, für welches er iſt und dieß iſt der Standpunkt des endlichen Geiſtes in der

Religion. Seinem Begriffe nach iſt er unendlich, aber als der ſich in ſich unterſcheidende Geiſt, der ſich Bewußtſeyn giebt, als der Geiſt in ſeinem Unterſchiede, in Beziehung auf Anderes, iſt er endlich. Und auf dieſem Standpunkte des endlichen Geiſtes iſt die Geſtalt zu betrachten, in welcher ihm ſein Weſen Gegenſtand iſt. Das Erſte iſt alſo das Subſtantielle, das Zweite der Standpunkt des Bewußtſeyns, das Dritte iſt dann das Aufheben dieſes endlichen Standpunkts, die Vereinigung beider Seiten, der Kultus. Jener Standpunkt des Bewußtſeyns iſt der untergeordnete der Differenz, hier iſt die Rückkehr zum ſubſtantiellen Standpunkt. Der Begriff iſt für uns, in der Wirklichkeit iſt er das Innere, auf der zweiten Stufe erſcheint er als Gegenſtand, als Aeußerliches und erſt auf der dritten iſt er eins, wird Kultus. Dieſe drei Momente gehören zur Religion, inſofern ſie Idee iſt.

Ueberſichtlicher ſo: der höchſte Begriff iſt das Wiſſen des Geiſtes; der abſolute Geiſt weiß ſich; dieſes Wiſſen iſt unterſchieden von ihm, damit das verſchiedene Wiſſen, welches der endliche Geiſt iſt. Der abſolute Geiſt weiß ſich im endlichen Wiſſen und umgekehrt, der endliche Geiſt weiß ſein Weſen als abſoluter Geiſt: das iſt der allgemeine Begriff der Religion überhaupt. Wir haben dann die Formen zu betrachten, in denen die Religion überhaupt iſt, als Gefühl, Vorſtellung, beſonders als Glauben, welches die Form iſt, in der dieß Wiſſen des Geiſtes von ſich iſt. Endlich der Kultus oder die Gemeinde; im Kultus iſt es, daß ſich das formelle Bewußtſeyn von ſeinem anderen Bewußtſeyn losmacht und Bewußtſeyn ſeines Weſens wird; der Kultus beſteht in dem Bewußtſeyn, daß Gott ſich weiß im Menſchen und der Menſch in Gott. Das Subjekt, als ſich wiſſend in Gott, iſt in ſeinem Innerſten das Subjekt in ſeiner Wahrhaftigkeit; das iſt der Grund ſeines Lebens überhaupt; nun applicirt ſich ſein Leben auch nach außen; das Subjekt hat ein weltliches Leben; dieſes hat zu ſeinem ſubſtantiellen Grund jenes wahrhafte Bewußtſeyn: die Art und Weiſe, wie das Sub-

jekt im weltlichen Leben seine Zwecke bestimmt, hängt ab von dem substantiellen Bewußtseyn seiner Wahrheit. Dieß ist die Seite, nach welcher die Religion sich auf die Weltlichkeit reflectirt; das ist also das Wissen der Welt; die Philosophie ist insofern Weltweisheit genannt worden; aber sie ist vor Allem das Wissen vom absoluten Geist. So geht auch die Religion hinaus in die Welt. Wie die Religion der Völker beschaffen ist, so muß auch die Moralität und Staatsverfassung beschaffen seyn: Moralität und Staatsverfassung richten sich ganz danach, je nachdem ein Volk nur eine beschränkte Vorstellung von der Freiheit des Geistes gefaßt oder das wahrhafte Bewußtseyn der Freiheit erlangt hat. Ueber diesen Zusammenhang der Religion und der Staatsverfassung ist anhangsweise in diesem ersten Theil noch etwas zu sagen.

Der zweite Theil betrachtet die bestimmte Religion. Aus dem Begriff muß zur Bestimmtheit fortgegangen werden; der Begriff als solcher ist der noch eingehüllte, worin die Bestimmungen, Momente enthalten, aber noch nicht ausgelegt sind, das Recht ihres Unterschieds noch nicht erhalten haben. Das ist das Urtheil; Gott, der Begriff urtheilt, das ist die Kategorie der Bestimmung. Da haben wir erst existirende Religion, zugleich bestimmt existirende Religion.

Der Gang vom Abstrakten zum Konkreten gründet sich auf unsere Methode, auf den Begriff, nicht weil viel besonderer Inhalt vorhanden ist. Hiervon unterscheidet sich unsere Ansicht gänzlich. Der Geist ist, es kommt ihm das absolute, höchste Seyn zu, er ist nur, insofern er sich selbst setzt, für sich ist, sich selbst hervor- und zum Bewußtseyn bringt, er ist nur als Thätigkeit. Er ist nicht unmittelbar, unmittelbar sind die natürlichen Dinge und bleiben bei diesem Seyn, das Seyn des Geistes ist nicht so unmittelbar, sondern nur als sich selbst producirend, sich für sich machend durch Negation als Subjekt, sonst ist er nur Substanz; der Geist kommt zu sich, dieß ist eine Bewegung, eine Thätigkeit, Vermittelung seiner selbst mit sich.

Der Stein iſt unmittelbar, iſt fertig. Schon das Lebendige iſt dieſe Thätigkeit: der Keim der Pflanze iſt noch nicht fertig, wie ſie da iſt; ihre erſte Exiſtenz iſt dieſe ſchwache des Keims, ſie muß ſich entwickeln, erſt hervorbringen. Zuletzt reſumirt ſich die Pflanze in ihrer Entfaltung in dem Samen: dieſer Anfang der Pflanze iſt auch ihr letztes Produkt. Ebenſo iſt der Menſch zuerſt Kind, und durchläuft als Natürliches dieſen Kreis, ein Anderes zu erzeugen.

Bei der Pflanze ſind es zweierlei Individuen: dieſes Samenkorn, das anfängt, iſt ein anderes, als das, das die Vollendung ſeines Lebens iſt, in welches dieſe Entfaltung reift. Der Geiſt aber iſt eben dieß, weil er lebendig überhaupt iſt, nur an ſich oder in ſeinem Begriff zuerſt zu ſeyn, dann in die Exiſtenz zu treten, ſich zu entfalten, hervorzubringen, reif zu werden, den Begriff ſeiner ſelbſt hervorzubringen, was er an ſich iſt, ſo, daß das, was an ſich iſt, ſein Begriff für ſich ſelbſt ſey. Das Kind iſt noch kein vernünftiger Menſch, hat Anlage nur, iſt erſt nur Vernunft, Geiſt an ſich; durch ſeine Bildung, Entwickelung iſt es erſt Geiſt.

Dieß heißt alſo ſich beſtimmen, in Exiſtenz treten, für Anderes ſeyn, ſeine Momente in Unterſchied zu bringen und ſich auszulegen. Dieſe Unterſchiede ſind keine anderen Beſtimmungen, als die ſein Begriff ſelbſt in ſich enthält.

Es ſind darin Unterſchiede, Richtungen und dieſer Verlauf der Richtungen iſt der Weg des Geiſtes, zu ſich ſelbſt zu kommen, er iſt ſelbſt das Ziel. Das abſolute Ziel, daß er ſich erkennt, ſich faßt, ſich Gegenſtand iſt, wie er an ſich ſelbſt iſt, zur vollkommenen Erkenntniß ſeiner ſelbſt kommt, dieß Ziel iſt erſt ſein wahrhaftes Seyn. Dieſer Proceß nun des ſich producirenden Geiſtes, dieſer Weg deſſelben enthält unterſchiedene Momente und der Weg iſt noch nicht das Ziel, er iſt nicht am Ziel, ohne den Weg durchlaufen zu haben, er iſt nicht von Hauſe aus am Ziel, das Vollkommenſte muß den Weg zum Ziel durchlaufen, um es zu erringen. In dieſen Stationen ſeines Proceſſes iſt

der Geiſt noch nicht vollkommen, ſein Wiſſen, Bewußtſeyn über ſich iſt nicht das wahrhafte, er iſt ſich noch nicht offenbar. Indem der Geiſt weſentlich dieſe Thätigkeit des Sichhervorbringens iſt, ſo ſind dieß Stufen ſeines Bewußtſeyns, aber er iſt ſich nur bewußt nach dieſen Stationen. Dieſe Stufen geben nun die beſtimmte Religion, da iſt die Religion Bewußtſeyn des allgemeinen Geiſtes, der noch nicht als abſolut für ſich iſt, dieß Bewußtſeyn des Geiſtes auf jeder Stufe iſt beſtimmtes Bewußtſeyn ſeiner, Weg der Erziehung des Geiſtes. Wir haben alſo die beſtimmte unvollkommene Religion zu betrachten, unvollkommen als Stufe auf dem Wege des Geiſtes.

Die verſchiedenen Formen, Beſtimmungen der Religion ſind einer Seits Momente der Religion überhaupt oder der vollendeten Religion; ſie ſind ſo Zuſtände, Inhaltsbeſtimmungen, Momente in Empfindung, Bewußtſeyn der vollendeten Religion. Aber ſie haben auch dieſe Geſtalt, daß die Religion in der Zeit und geſchichtlich ſich entwickelt hat.

Die Religion, inſofern ſie beſtimmt iſt, und den Kreis ihrer Beſtimmtheit noch nicht durchlaufen hat, daß ſie endliche Religion iſt, als endliche exiſtirt — iſt ſie hiſtoriſche Religion, eine beſondere Geſtalt der Religion. Indem im Stufengange, in der Entwickelung der Religion die Hauptmomente gezeigt werden, wie dieſe Stufen auch hiſtoriſch exiſtirten, bildet das eine Reihe von Geſtaltungen, eine Geſchichte der Religion.

Was durch den Begriff beſtimmt iſt, hat exiſtiren müſſen und die Religionen, wie ſie auf einander gefolgt ſind, ſind nicht in zufälliger Weiſe entſtanden. Der Geiſt iſt es, der das Innere regiert, und es iſt abgeſchmackt, nach Art der Hiſtoriker, hier nur Zufälligkeit zu ſehen. Die Religionen, wie ſie auf einander folgen, ſind determinirt durch den Begriff, nicht äußerlich beſtimmt, beſtimmt vielmehr durch die Natur des Geiſtes, der ſich gedrängt hat in der Welt, ſich zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt zu bringen. Indem wir dieſe beſtimmten Religionen nach dem Begriff betrachten, ſo iſt dieß eine rein philoſophiſche Betrach-

tung deſſen, was iſt. Die Philoſophie betrachtet überhaupt nichts, was nicht iſt; nur das, was iſt, iſt vernünftig. Sie hat es nicht mit ſo Ohnmächtigem zu thun, das nicht einmal die Kraft hat, ſich zur Exiſtenz fortzutreiben.

Wollen wir das bisher Geſagte beſtimmter zuſammennehmen, ſo können wir ſagen: im erſten Theil wurde die Religion nur in ihrem Begriff, als das, was ſie an ſich iſt, betrachtet: aber was an ſich iſt, exiſtirt damit noch nicht und inſofern etwas an ſich iſt, iſt es noch nicht in ſeiner Wahrheit wirklich. Es iſt auch die Realiſirung des Begriffes zu betrachten: die Religion muß auch als Bewußtſeyn deſſen ſeyn, was der Begriff iſt, ſo iſt ſie damit erſt als Idee. Die Realität des Begriffes hat jetzt dieſe nähere Bedeutung: die Beſtimmtheiten, die der Begriff enthält, werden jetzt geſetzt. Dieß Setzen hat aber noch eine nähere Bedeutung: Religion iſt nämlich Bewußtſeyn, Wiſſen für das Wiſſen, Geiſt für den Geiſt; der Begriff realiſirt ſich, das Geſetzte oder Unterſchiedene iſt das endliche Bewußtſeyn; das menſchliche Bewußtſeyn iſt das Material, worin ſich der Begriff Gottes realiſirt; der Begriff iſt der Zweck, und das Material ihn auszuführen iſt das menſchliche Bewußtſeyn.

Die nacheinander folgenden Entwickelungsſtufen ſind dem Begriff noch nicht adäquat. Der Begriff muß durch ſeine Entwickelung auch wieder zu ſich ſelbſt zurückkehren. In der Entwickelung ſelbſt kommen Momente des Begriffs vor. Dieſe Momente erſcheinen in den endlichen Religionen. Um dieſe in ihrer Wahrheit aufzufaſſen, muß man ſie nach den zwei Seiten betrachten, einerſeits wie Gott gewußt wird, wie er beſtimmt wird und andererſeits wie das Subjekt ſich damit ſelbſt weiß. Durch die objektive und durch die ſubjektive Seite geht dieſelbe Beſtimmtheit hindurch. Beide Seiten gehen in derſelben Beſtimmtheit mit einander fort. Die Vorſtellung, welche der Menſch von Gott hat, entſpricht der, welche er von ſich ſelbſt, von ſeiner Freiheit hat. Indem er ſich in Gott weiß, weiß er damit

ſein unvergängliches Leben in Gott, er weiß von der Wahrheit ſeines Seyns, hier tritt alſo die Vorſtellung von der Unſterblichkeit der Seele ein. Die Vorſtellungen von Gott und von der Unſterblichkeit haben eine nothwendige Beziehung aufeinander: wenn der Menſch wahrhaft von Gott weiß, ſo weiß er auch wahrhaft von ſich: beide Seiten entſprechen einander. — Gott iſt zunächſt etwas ganz Unbeſtimmtes; in dem Gange der Entwickelung bildet ſich das Bewußtſeyn deſſen, was Gott iſt, allmählig weiter aus und verliert immer mehr die anfängliche Unbeſtimmtheit.

Der dritte Theil der Religionsphiloſophie enthält, daß der Geiſt, der an und für ſich iſt, in ſeiner Entfaltung nicht mehr einzelne Formen, Beſtimmungen ſeiner vor ſich hat, von ſich nicht mehr weiß, als endlichem Geiſt, als Geiſt in irgend einer Beſtimmtheit, Beſchränktheit, daß er jene Beſchränkungen, dieſe Endlichkeit überwunden hat, für ſich iſt, wie er an ſich iſt. Dieſes Wiſſen des Geiſtes für ſich, wie er an ſich iſt, iſt das An- und Fürſichſeyn des wiſſenden Geiſtes, die vollendete, abſolute Religion, in der es offenbar iſt, was der Geiſt, Gott iſt; dieß iſt die chriſtliche Religion. Daß der Geiſt, wie in Allem, ſo in der Religion ſeine Bahn durchlaufen muß, das iſt im Begriff des Geiſtes nothwendig: er iſt nur dadurch Geiſt, daß er für ſich iſt, iſt die Negation aller endlichen Formen, dieſe abſolute Idealität.

Ich habe Vorſtellungen, Anſchauungen, das iſt ein gewiſſer Inhalt, dieß Haus ꝛc. Sie ſind meine Anſchauungen, ſtellen ſich mir vor; ich könnte ſie mir aber nicht vorſtellen, wenn ich dieſen Inhalt nicht in mich faßte, dieſer ganze Inhalt muß auf einfache, ideelle Weiſe in mich geſetzt ſeyn. Idealität heißt, daß dieß äußerliche Seyn, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Materiatur, Außereinander aufgehoben iſt: indem ich es weiß, ſind es nicht außer einander ſeyende Vorſtellungen, ſondern auf einfache Weiſe in mir.

Der Geiſt iſt Wiſſen; daß er ſey das Wiſſen, muß der In-

halt deſſen, was er weiß, dieſe überall Form erlangt haben, es muß auf dieſe Weiſe negirt worden ſeyn; was er iſt, muß auf ſolche Weiſe das Seinige geworden ſeyn, er muß dieſen Kreislauf durchgemacht haben; dieſe Formen, Unterſchiede, Beſtimmungen, Endlichkeiten müſſen geweſen ſeyn, daß er ſie zu den Seinigen mache.

Das iſt der Weg und das Ziel, daß der Geiſt ſeinen eigenen Begriff, den Begriff von ihm ſelbſt, das, was er an ſich iſt, erreicht habe, und er erreicht es nur auf dieſe Weiſe, die in ihrem abſtrakten Momenten angedeutet worden. Die geoffenbarte Religion iſt die offenbare, weil in ihr Gott ganz offenbar geworden. Hier iſt alles dem Begriff angemeſſen; es iſt nichts Geheimes mehr an Gott. Es iſt hier das Bewußtſeyn von dem entwickelten Begriff des Geiſtes, von Perſönlichkeit, nicht in der Schönheit, Heiterkeit, ſondern im Geiſte. Die offenbare Religion, während ſie ſonſt immer noch verhüllt, nicht in ihrer Wahrheit war, iſt zu ihrer Zeit gekommen; das iſt nicht eine zufällige Zeit, ein Belieben, Einfall, ſondern im weſentlichen, ewigen Rathſchluß Gottes, d. h. in der ewigen Vernunft, Weisheit Gottes beſtimmte Zeit; es iſt Begriff der Sache, göttlicher Begriff, Begriff Gottes ſelbſt.

Was zunächſt der Begriff der Religion war, dieß iſt jetzt ihr Inhalt, aber ſelbſt auf religiöſe Weiſe, doch zunächſt in der Form der Vorſtellung. Vorſtellung und begreifendes Denken ſind aber wohl zu unterſcheiden. Nur die Philoſophie bewegt ſich in der Form des Gedankens.

Dieſer Gang der Religion iſt die wahrhafte Theodicee; er zeigt alle Erzeugniſſe des Geiſtes, jede Geſtalt ſeiner Selbſterkenntniß als nothwendig auf, weil der Geiſt lebendig, wirkend, und der Trieb iſt, durch die Reihe ſeiner Erſcheinungen zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, als alle Wahrheit, hindurchzudringen.

Der

Religionsphilosophie

erster Theil.

Begriff der Religion.

Das, womit wir anzufangen haben, iſt die Frage: wie haben wir einen Anfang zu gewinnen? Es iſt eine wenigſtens formelle Forderung aller Wiſſenſchaft, beſonders der Philoſophie, daß darin Nichts vorkomme, was nicht bewieſen ſey. Wenn man anfängt, hat man noch nicht bewieſen. Beweiſen im oberflächlichen Sinne heißt, daß ein Inhalt, Satz, Begriff aufgezeigt werde als reſultirend aus etwas Vorhergehendem.

Aber wenn angefangen werden ſoll, iſt man noch nicht bei etwas Reſultirendem, bei einem Vermittelten, durch Anderes Geſetzten. Im Anfang iſt man beim Unmittelbaren. Die andern Wiſſenſchaften haben dieß in ihrer Art bequem; in der Geometrie wird angefangen: es giebt einen Raum, Punkt. Vom Beweiſen iſt da nicht die Rede, das giebt man unmittelbar zu.

In der Philoſophie iſt es nicht erlaubt, einen Anfang zu machen mit „es giebt, es ſind.“ Es kann dieß eine Schwierigkeit ausmachen in Anſehung der Philoſophie überhaupt. Aber wir fangen hier nicht von Vorne an in der Philoſophie, die Religions-Wiſſenſchaft iſt eine Wiſſenſchaft in der Philoſophie, ſetzt inſofern die andern philoſophiſchen Disciplinen voraus, iſt alſo Reſultat. Nach der philoſophiſchen Seite ſind wir hier bereits bei einem Reſultat von Vorderſätzen, die hinter unſerm Rücken liegen. Zur Aushülfe können wir uns jedoch wenden an unſer gewöhnliches Bewußtſeyn, ein Zugegebenes, auf ſubjektive Weiſe vorausgeſetzt und ſo von ihm den Anfang machen.

Der Anfang der Religion, näher ſein Inhalt iſt der darin eingehüllte Begriff der Religion ſelbſt, daß Gott die abſolute

Wahrheit, die Wahrheit von Allem und daß die Religion allein das absolute wahre Wissen ist. Wir haben so

A. Von Gott

zu handeln und den Anfang zu machen.

Was Gott ist, ist für uns, die Religion haben, ein Bekanntes, ein Inhalt, der im subjektiven Bewußtseyn vorhanden ist: wissenschaftlich ist zunächst Gott ein allgemeiner abstrakter Name, der noch keinen wahrhaften Gehalt bekommen hat. Denn die Religionsphilosophie ist erst die Entwickelung, Erkenntniß dessen, was Gott ist, wodurch man erst auf erkennende Weise erfährt, was Gott ist. Gott ist diese sehr wohl bekannte Vorstellung, aber eine wissenschaftlich noch nicht entwickelte, erkannte Vorstellung.

Die Philosophie betrachtet zuerst das Logische, reines Denken, das sich sodann entschließt als Natur, äußerlich zu seyn; das Dritte ist der Geist, der in Beziehung auf die Natur ist, der endliche Geist und der Gang der Philosophie führt darauf, daß von allem diesen das letzte Resultat Gott ist. Das ist dann der Beweis, daß Gott ist, d. i. daß dieses an und für sich Allgemeine, Alles Befassende, Enthaltende, worin Alles Bestehen hat, — daß dieses die Wahrheit ist, dieses Eine ist Resultat der Philosophie.

Man kann die schiefe Vorstellung haben, als ob Gott so vorgestellt werde als Resultat; hat man nähere Kenntniß, so weiß man, daß das Resultat den Sinn hat, absolute Wahrheit zu seyn. Darin liegt, daß dieses, was als Resultat erscheint, eben weil es die absolute Wahrheit ist, aufhört Resultirendes zu seyn; daß diese Stellung, wodurch das Resultirende von Anderen herkäme, ebenso aufgehoben, vernichtet ist. „Gott ist das absolut Wahre“ — ist ebenso sehr dieß, daß das absolut Wahre, insofern es das Letzte, ebenso sehr das Erste ist: aber es ist nur das Wahre, sofern es nicht nur der Anfang, sondern auch Ende,

Resultat ist, sofern es aus sich selbst resultirt. Das ist im Allgemeinen auch vom Begriff des Geistes angegeben worden.

An dieser Stelle ist es Versicherung, daß dieß Resultat der Philosophie ist. In Ansehung jener Versicherung kann man sich auf das religiöse Bewußtseyn berufen, dieses hat die Ueberzeugung, daß Gott das absolut Wahre überhaupt ist, von dem Alles ausgeht, und in das Alles zurückgeht, von dem Alles abhängig ist, und daß sonst Anderes nicht absolute, wahrhafte Selbstständigkeit hat. Das ist nun der Inhalt des Anfangs.

Dieser Anfang ist wissenschaftlich noch abstrakt: so voll die Brust von dieser Vorstellung seyn kann, so ist es im Wissenschaftlichen nicht darum zu thun, was in der Brust, sondern um das, was herausgesetzt ist als Gegenstand für das Bewußtseyn, näher für das denkende Bewußtseyn, was die Form des Gedankens erlangt hat. Dieser Fülle die Form des Gedankens, Begriffs zu geben, ist das Geschäft unserer Wissenschaft.

Der Anfang als abstrakt, als der erste Inhalt, diese Allgemeinheit hat so noch gleichsam eine subjektive Stellung, hat die Stellung, als ob das Allgemeine nur für den Anfang so allgemein wäre und nicht in dieser Allgemeinheit bliebe. Der Anfang des Inhalts ist selbst so aufzufassen, daß bei allen weitern Entwicklungen dieses Inhalts, indem dieß Allgemeine sich als ein absolut Konkretes, Inhaltvolles, Reiches zeigen wird, wir zugleich aus dieser Allgemeinheit nicht heraustreten, so, daß diese Allgemeinheit, die wir der Form nach einer Seits verlassen, indem sie zu einer bestimmten Entwickelung fortgeht, sich doch als absolute dauernde Grundlage erhält, nicht als bloß subjektiver Anfang zu nehmen ist.

Gott ist für uns, indem er das Allgemeine ist, in Beziehung auf die Entwicklung das in sich Verschlossene, in absoluter Einheit mit sich selbst. Wenn wir sagen: Gott ist das Verschlossene, so ist das ausgedrückt in Beziehung auf eine Entwickelung, die wir erwarten; aber diese Verschlossenheit, was Allge-

meinheit Gottes von uns genannt werden, iſt in dieſer Beziehung auf Gott ſelbſt, auf den Inhalt ſelbſt nicht zu faſſen als eine abſtrakte Allgemeinheit, außerhalb welcher das Beſondere, gegen welche das Beſondere noch ſelbſtſtändig wäre.

So iſt nun dieſe Allgemeinheit als die abſolut volle, erfüllte zu faſſen. Gott als dieſes Allgemeine, das in ſich Konkrete, Volle iſt dieß, daß Gott nur Einer iſt und nicht im Gegenſatz gegen viele Götter, ſondern es iſt nur das Eine, Gott.

Die Dinge, Entwicklungen der natürlichen und geiſtigen Welt ſind mannigfache Geſtalten, unendlich vielgegliedertes Daſeyn: ſie haben ein Seyn von unterſchiedenem Grad, Kraft, Stärke, Inhalt, aber das Seyn aller dieſer Dinge iſt ein ſolches, das nicht ſelbſtſtändig, ſondern ſchlechthin nur ein Getragenes, Geſetztes iſt, nicht wahrhafte Selbſtſtändigkeit hat. Wenn wir den beſondern Dingen ein Seyn zuſchreiben, ſo iſt das nur ein geliehenes Seyn, nur der Schein eines Seyns, nicht das abſolut ſelbſtſtändige Seyn, das Gott iſt.

Gott in ſeiner Allgemeinheit, dieß Allgemeine, in welchem keine Schranke, Endlichkeit, Beſonderheit iſt, iſt das abſolute Beſtehen und allein das Beſtehen und was beſteht, hat ſeine Wurzel, ſein Beſtehen nur in dieſem Einen. Wenn wir dieſen erſten Inhalt ſo auffaſſen, ſo können wir uns ausdrücken: Gott iſt die abſolute Subſtanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit. Alles Andere, was wirklich iſt, iſt nicht für ſich wirklich, hat kein Beſtehen für ſich; die einzig abſolute Wirklichkeit iſt allein Gott, ſo iſt er die abſolute Subſtanz.

Hält man dieſen Gedanken ſo abſtrakt feſt, ſo iſt es allerdings Spinozismus. Die Subſtantialität, die Subſtanz als ſolche iſt noch gar nicht unterſchieden von der Subjektivität. Aber zu der gemachten Vorausſetzung gehört auch dieß: Gott iſt der Geiſt, der abſolute Geiſt, der ewig einfache, weſentlich bei ſich ſeyende Geiſt: dieſe Idealität, Subjektivität des Geiſtes, welche Durchſichtigkeit, Idealität von allem Beſondern iſt, iſt

ebenſo dieſe Allgemeinheit, dieſe reine Beziehung auf ſich ſelbſt, das abſolute bei ſich ſelbſt Seyn und Bleiben.

Wenn wir ſagen „Subſtanz," ſo liegt darin, daß dieß Allgemeine noch nicht gefaßt iſt als konkret in ſich: wird es ſo gefaßt, als konkret in ſich, ſo iſt es Geiſt; dieſer bleibt auch in ſeiner konkreten Beſtimmung in ſich dieſe Einheit mit ſich, dieſe Eine Wirklichkeit, welche wir ſo eben Subſtanz hießen. Eine weitre Beſtimmung iſt, daß die Subſtantialität, die Einheit der abſoluten Wirklichkeit mit ſich ſelbſt, nur Grundlage, ein Moment in der Beſtimmung Gottes als Geiſtes iſt. Die Verunglimpfung der Philoſophie geht vornehmlich von dieſer Seite aus: man ſagt, die Philoſophie müſſe Spinozismus ſeyn, wenn ſie konſequent ſey und ſo ſey ſie Atheismus, Fatalismus.

Aber beim Anfang hat man noch nicht unterſchiedene Beſtimmungen, Eines und ein Anderes: beim Anfang iſt man nur beim Einen, nicht beim Andern.

Von ſolchem Anfang herein haben wir zunächſt den Inhalt noch in Form der Subſtantialität. Auch wenn wir ſagen „Gott, Geiſt," ſo ſind das unbeſtimmte Worte, Vorſtellungen. Es kommt darauf an, was ins Bewußtſeyn getreten iſt. Zuerſt tritt das Einfache, das Abſtrakte ins Bewußtſeyn. In dieſer erſten Einfachheit haben wir Gott noch in der Beſtimmung der Allgemeinheit, bei der wir aber nicht bleiben.

Dieſer Inhalt bleibt aber gleichwohl die Grundlage: in aller weitern Entwicklung tritt Gott nicht aus ſeiner Einheit mit ſich ſelbſt heraus. Indem er, wie man gewöhnlich ſagt, die Welt erſchafft, entſteht nicht ein Böſes, Anderes, das ſelbſtſtändig, unabhängig wäre.

Dieſer Anfang iſt Gegenſtand für uns oder Inhalt in uns; wir haben dieſen Gegenſtand; ſo iſt die unmittelbare Frage, wer ſind wir? Wir, Ich, der Geiſt iſt ſelbſt ein ſehr Konkretes, Mannigfaches: ich bin anſchauend, ſehe, höre ꝛc. — Alles das bin ich, dieß Fühlen, Sehen. Der nähere Sinn dieſer Frage

ist also: nach welcher jener Bestimmungen ist dieser Inhalt für unsere Sinne? Vorstellung, Wille, Phantasie, Gefühl? — welches ist der Ort, wo dieser Inhalt, Gegenstand zu Hause ist? welches ist der Boden dieses Gehalts?

Wenn man sich an die gäng und gäben Antworten erinnert in dieser Rücksicht, so ist Gott in uns als glaubend, fühlend, vorstellend, wissend. Diese Formen, Vermögen, Seiten von uns, Gefühl, Vorstellung, Glaube haben wir nachher näher zu betrachten, besonders in Beziehung auf diesen Punkt selbst. Wir sehen uns nicht um nach irgend einer Antwort, irgend einer Art, richten uns nicht nach Erfahrungen, Beobachtungen, daß wir Gott im Gefühl ꝛc. haben: zunächst halten wir uns an das, was wir vor uns haben, dieses Eine, Allgemeine, diese Fülle, die dieser sich selbst gleichbleibende, durchsichtige Aether ist.

Nehmen wir dieß Eine vor uns und fragen: für welches unserer Vermögen, Thätigkeiten des Geistes ist dieses Eine, schlechthin Allgemeine? so können wir nur die entsprechende Thätigkeit, Weise unseres Geistes nennen als den Boden, worauf dieser Inhalt zu Hause seyn kann. Das ist das Denken.

Denken ist der Boden allein dieses Inhalts, die Thätigkeit des Allgemeinen, das Allgemeine in seiner Thätigkeit, Wirksamkeit; oder sprechen wir es aus als Auffassen des Allgemeinen, so ist das, für welches das Allgemeine ist, immer das Denken.

Dieses Allgemeine, was vom Denken producirt werden kann, und für das Denken ist, kann ganz abstrakt seyn: so ist es das Unermeßliche, Unendliche, das Aufheben aller Schranke, Besonderheit: dieses negative Allgemeine hat seinen Sitz nur im Denken.

Wenn wir an Gott denken, so sprechen wir dabei diesen Gang auch aus, daß wir über das Sinnliche, Aeußerliche, Einzelne uns erheben, es wird eine Erhebung ausgesprochen zum Reinen, mit sich Einigen: diese Erhebung ist Hinausgehen über das Sinnliche und das bloße Gefühl, in die reine Region, und die reine Region des Allgemeinen ist das Denken.

Dieß iſt nach ſubjektiver Weiſe der Boden für dieſen Inhalt. Der Inhalt iſt dieß abſolut Scheidungsloſe, Ununterbrochne, bei ſich ſelbſt Bleibende, das Allgemeine, und das Denken iſt die Weiſe, für welches dieß Allgemeine iſt.

So haben wir einen Unterſchied zwiſchen dem Denken und dem Allgemeinen, das wir zunächſt Gott nannten; es iſt ein Unterſchied, der zunächſt unſerer Reflexion zukommt, der für ſich im Inhalt noch ganz und gar nicht enthalten iſt. Es iſt Reſultat der Philoſophie, wie ſchon Glaube der Religion, daß Gott die Eine wahrhafte Wirklichkeit iſt, ſonſt gar keine. Da hat denn ſo eine Wirklichkeit, die wir Denken nennen, auf dieſem Standpunkt eigentlich noch keinen Platz.

Was wir vor uns haben, iſt dieß Eine Abſolute: dieſen Inhalt, dieſe Beſtimmung können wir noch nicht Religion nennen; dazu gehört ſubjektiver Geiſt, Bewußtſeyn. Das Denken iſt der Ort dieſes Allgemeinen, aber dieſer Ort iſt zunächſt abſorbirt in dieſem Einen, Ewigen, an und für ſich Seyenden.

In dieſer wahrhaften, abſoluten Beſtimmung, die noch nicht entwickelt, vollendet iſt, bleibt Gott bei aller Entwicklung abſolute Subſtanz.

Dieſes Allgemeine iſt der Anfangs- und Ausgangspunkt, aber ſchlechthin dieſe bleibende Einheit, nicht ein bloßer Boden, aus dem Unterſchiede erwachſen, ſondern alle Unterſchiede bleiben eingeſchloſſen in dieſes Allgemeine. Es iſt aber auch nicht ein träges, abſtrakt Allgemeines, ſondern der abſolute Schooß, unendliche Quellpunkt, aus dem Alles hervor- und in den Alles zurückgeht und ewig darin behalten iſt.

Dieſe Vorſtellung hat man mit dem Namen Pantheismus bezeichnen wollen; ferner ſagt man, Identitätsphiloſophie ſey näher Pantheismus.

Identität iſt Alles, Einheit mit ſich; dieſe Identität kann ganz oberflächlich ſeyn, und wenn von ſpekulativer Philoſophie geſagt wird, ſie ſey Identitätsſyſtem, ſo wird Identität in ab-

straktem Verstandessinne genommen. Richtiger würde jene Vorstellung statt Pantheismus genannt: Vorstellung der Substantialität.

Gott ist da zunächst nur als Substanz bestimmt; das absolute Subjekt, der Geist bleibt auch Substanz, aber er ist nicht nur Substanz, sondern in sich auch als Subjekt bestimmt. Von diesem Unterschiede wissen die gewöhnlich Nichts, die sagen, spekulative Philosophie sey Pantheismus, sie übersehen die Hauptsache, wie immer.

Pantheismus heißt im eigentlichen Sinn Alles, das All, Universum, dieser Complex von allem Existirenden, diese unendlich vielen endlichen Dinge seyen Gott, und diese Beschuldigung wird der Philosophie gemacht, sie behaupte, Alles sey Gott, d. h. diese unendliche Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge, nicht die an und für sich seyende Allgemeinheit, sondern die einzelnen Dinge in ihrer empirischen Existenz, wie sie unmittelbar sind.

Sagt man: Gott ist dieß Alles, dieß Papier ꝛc., so ist es Pantheismus — Alles, alle einzelnen Dinge. Wenn ich sage: Gattung, so ist das auch eine Allgemeinheit, aber eine ganz andere als Allheit, das Allgemeine als Zusammenfassen aller einzelnen Existenzen, so, daß das Seyende das zu Grunde Liegende, der eigentliche Inhalt alle einzelnen Dinge ist.

Dieses Faktum, daß in irgend einer Religion solcher Pantheismus da gewesen, ist vollkommen falsch; es ist nie einem Menschen eingefallen, zu sagen: Alles ist Gott, d. h. die Dinge in ihrer Einzelnheit, Zufälligkeit, viel weniger ist das in einer Philosophie behauptet worden.

Den orientalischen Pantheismus, oder richtiger den Spinozismus werden wir später in der bestimmten Religion kennen lernen. Der Spinozismus selbst als solcher und auch der orientalische Pantheismus enthält, daß in Allem das Göttliche nur sey das Allgemeine eines Inhalts, das Wesen der Dinge, so,

daß dieſes aber auch vorgeſtellt wird als das beſtimmte Weſen der Dinge.

Wenn Brahma ſagt: Ich bin der Glanz, das Leuchtende in den Metallen, der Ganges unter den Flüſſen, das Leben im Lebendigen ꝛc., ſo iſt damit aufgehoben das Einzelne. Brahma ſagt nicht: Ich bin das Metall, die Flüſſe, die einzelnen Dinge jeder Art ſelbſt als ſolche, wie ſie unmittelbar exiſtiren.

Der Glanz iſt nicht das Metall ſelbſt, ſondern das Allgemeine, Subſtantielle, herausgehoben aus dem Einzelnen, nicht mehr das τόδε τι, Alles als Einzelnes. Da iſt ſchon nicht mehr geſagt das, was man Pantheismus heißt, ſondern es iſt geſagt: das Weſen in ſolchen einzelnen Dingen.

Zum Lebendigen gehört Zeitlichkeit, Räumlichkeit; es iſt aber nur herausgehoben das Unvergängliche an dieſer Einzelnheit. Wird aber geſagt: Alles iſt Gott, ſo wird die Einzelnheit genommen nach allen ihren Schranken, Endlichkeit, Vergänglichkeit. „Das Leben des Lebendigen" iſt in dieſer Sphäre des Lebens das Unbeſchränkte, Allgemeine. Dieſe Vorſtellung vom Pantheismus kommt davon her, daß man die abſtrakte, nicht die geiſtige, Einheit heraushebt, und dann, in einer religiöſen Vorſtellung, wo nur die Subſtanz, das Eine als wahrhafte Wirklichkeit gilt, vergeſſen Jene, daß eben gegen dieß Eine die einzelnen endlichen Dinge verſchwunden ſind, ihnen keine Wirklichkeit zugeſchrieben wird, ſondern man behält dieſe noch bei.

So ſagten die Eleaten: es iſt nur das Eine, und fügen ausdrücklich hinzu: und das Nichts iſt gar nicht. Alles Endliche würde Beſchränkung, Negation des Einen ſeyn, aber ſie ſagen, das Nichts, die Beſchränkung, Endlichkeit, Grenze und das Begrenzte iſt gar nicht.

Man hat dem Spinozismus Atheismus vorgeworfen, aber die Welt, dieß Alles iſt gar nicht im Spinozismus: es erſcheint wohl, man ſpricht von ſeinem Daſeyn und unſer Leben iſt, in dieſer Exiſtenz zu ſeyn. Im philoſophiſchen Sinne aber hat die

Welt gar keine Wirklichkeit, ist gar nicht. Diesen Einzelnheiten wird zugeschrieben keine Wirklichkeit, es sind Endlichkeiten und von diesen wird gesagt, sie seyen gar nicht.

Der Spinozismus, ist die allgemeine Beschuldigung, sey diese Konsequenz; wenn Alles Eins ist, so behaupte solche Philosophie, das Gute sey Eins mit dem Bösen, es sey kein Unterschied zwischen Gutem und Bösem, und damit alle Religion aufgehoben. Man sagt, es gelte an sich der Unterschied des Guten und Bösen nicht, damit sey es gleichgültig, ob man gut oder böse sey. Es kann zugegeben werden, daß der Unterschied von Gutem und Bösem an sich aufgehoben sey, d. h. in Gott, der einzig wahren Wirklichkeit. In Gott ist kein Böses, der Unterschied zwischen Gutem und Bösem ist nur, wenn Gott das Böse ist; man wird aber nicht zugeben, daß das Böse ein Affirmatives sey und dieses Affirmative in Gott. Gott ist gut und allein gut, der Unterschied von Bösem und Gutem ist in diesem Einen, dieser Substanz nicht vorhanden; dieser tritt erst mit dem Unterschied überhaupt ein.

Gott ist das Eine, absolut bei sich selbst Bleibende, in der Substanz ist kein Unterschied. Beim Unterschied Gottes von der Welt, insbesondere vom Menschen, da tritt der Unterschied von Gutem und Bösem ein. Im Spinozismus ist in Rücksicht auf diesen Unterschied von Gott und Mensch Grundbestimmung, daß der Mensch Gott allein zu seinem Ziel haben muß. Da ist für den Unterschied, für den Menschen Gesetz die Liebe Gottes, auf diese Liebe zu Gott allein gerichtet zu seyn, nicht seinen Unterschied geltend zu machen, auf ihm beharren zu wollen, sondern allein seine Richtung auf Gott zu haben.

Das ist die erhabenste Moral, daß das Böse das Richtige ist, und der Mensch diesen Unterschied, diese Richtigkeit nicht soll gelten lassen. Der Mensch kann auf diesem Unterschied beharren wollen, diesen Unterschied treiben zur Entgegensetzung gegen Gott, das an und für sich Allgemeine, so ist er böse. Aber

er kann seinen Unterschied auch für nichtig achten, seine Wesenheit nur setzen in Gott und seine Richtung auf Gott: dann ist er gut.

Im Spinozismus tritt allerdings Unterschiedenheit von Gutem und Bösem ein — Gott und der Mensch gegenüber — und tritt ein mit dieser Bestimmung, daß das Böse für das Nichtige zu achten sey. In Gott als solchem, in dieser Bestimmung als Substanz ist der Unterschied nicht, aber für den Menschen ist dieser Unterschied, auch der zwischen Gutem und Bösem.

Diese Oberflächlichkeit, mit der gegen Philosophie polemisirt wird, sagt auch: Philosophie sey Identitätssystem. Es ist ganz richtig: Substanz ist diese Eine Identität mit sich, aber ebenso sehr auch der Geist. Spricht man von Identitätsphilosophie, so bleibt man bei der abstrakten Identität, Einheit überhaupt und sieht ab von dem, worauf es allein ankommt, von der Bestimmung dieser Einheit in sich, ob sie als Substanz oder Geist bestimmt ist. Die ganze Philosophie ist Studium der Bestimmung der Einheit; ebenso ist die Religionsphilosophie eine Reihenfolge von Einheiten, immer die Einheit, aber so, daß diese immer weiter bestimmt ist.

Im Physikalischen giebt es der Einheiten viele. Wasser und Erde hineingebracht, das ist auch Einheit, aber eine Mengung. Wenn ich eine Basis und eine Säure habe und Salz, Krystall daraus entsteht, habe ich auch Wasser darin, kann es aber nicht sehen. Da ist die Einheit des Wassers mit dieser Materie eine ganz anders bestimmte Einheit, als wenn ich Wasser und Erde vermenge. Die Hauptsache ist der Unterschied dieser Bestimmung. Die Einheit Gottes ist immer Einheit, aber es kommt ganz allein auf die Arten und Weisen der Bestimmung dieser Einheit an: diese Bestimmung der Einheit wird übersehen, und eben damit gerade das, worauf es ankommt. — Das Erste ist diese göttliche Allgemeinheit, der Geist ganz in seiner unbestimmten Allgemeinheit, für welchen durchaus kein Unterschied ist.

Auf dieser absoluten Grundlage kommt aber nun auch der Unterschied überhaupt hervor, und erst mit dem Unterschied fängt Religion als solche an; dieser ist ein geistiger Unterschied, ist Bewußtseyn. Das geistige allgemeine Verhältniß ist überhaupt das Wissen von diesem absoluten Inhalt, als der Grundlage. Es ist hier der Ort nicht, die Erkenntniß dieses absoluten Urtheils auseinander zu setzen. Der Begriff urtheilt; das Allgemeine, der Begriff geht in Scheidung, Diremtion über. Wir können es hier als Faktum aussprechen — denn es ist eine der logischen Bestimmungen und sind diese hier vorauszusetzen — daß diese absolute Allgemeinheit fortgeht zum Unterschied ihrer in sich, zum Urtheil, das heißt dazu, sich als Bestimmtheit zu setzen.

So haben wir den Standpunkt, daß Gott — Gott in dieser Unbestimmtheit überhaupt — Gegenstand des Bewußtseyns ist. Da haben wir erst zwei, Gott und das Bewußtseyn, für welches er ist. Es kann in der Vorstellung vom Einen, wie vom Andern ausgegangen werden.

Das Urtheil geht absolut von Gott aus, der Geist ist dieß Urtheil, und es in konkreter Weise ausgesprochen, ist Erschaffung einer Welt, des subjektiven Geistes, für welchen er ist. Der Geist ist absolutes Manifestiren; dieses ist Setzen, Seyn für Anderes; Manifestiren Gottes heißt Schaffen eines Andern, des subjektiven Geistes, für welchen er ist. Schaffen, Schöpfung der Welt ist sich Offenbaren Gottes. Später werden wir diese Manifestation in höherer Form haben, nämlich daß das, was Gott erschafft, er selbst ist, überhaupt nicht die Bestimmtheit eines Andern hat, daß er ist Manifestation seiner selbst, daß er für sich selbst ist — das Andere, das den Schein eines Andern hat, aber unmittelbar versöhnt ist, der Sohn Gottes, der Mensch nach dem göttlichen Ebenbilde, der Adam Kadmon.

Hier haben wir das Subjekt als wissend, subjektiv wissenden Geist. Gott ist offenbar zu seyn oder für den Geist, und

das sich Offenbaren ist Erzeugen des Geistes zugleich. Daraus geht hervor, daß Gott gewußt, erkannt werden kann: denn Gott ist dieß, sich zu offenbaren, offenbar zu seyn. Diejenigen, welche sagen, daß Gott nicht offenbar sey, daß man von Gott Nichts wissen könne, sprechen ohnehin nicht aus der christlichen Religion heraus, diese Religion heißt selbst die geoffenbarte.

Ihr Inhalt ist, daß Gott den Menschen geoffenbart sey, daß sie wissen, was Gott ist. Vorher wußten sie es nicht, aber in der christlichen Religion ist kein Geheimniß mehr; allerdings ein Mysterium, aber nicht in dem Sinne, daß man es nicht wissen könne. Mysterium ist etwas Tiefes, bei der neuplatonischen Philosophie heißt es das Spekulative: dem verständigen Bewußtseyn, der sinnlichen Erkenntniß ist es Geheimniß, der Vernunft ist es ein Offenbares.

Wenn es Ernst ist mit dem Namen Gottes, so ist Gott, schon nach Plato und Aristoteles, nicht neidisch, daß er sich nicht mittheilt. Gott offenbart sich, giebt sich zu erkennen. Es ist also dieß Wissen Verhältniß und das ist von Gott aus das absolute Urtheil, daß er ist als Geist für den Geist. So nun betrachten wir auch Gott unzertrennlich von dem Wissen desselben.

B. Die Religion.

In der Lehre von Gott haben wir Gott als Objekt schlechthin nur für sich vor uns: freilich kommt dann auch die Beziehung Gottes auf die Menschen hinzu, doch dieß erscheint nach gewöhnlicher Vorstellung nicht wesentlich dazu gehörig und wir bemerken dagegen, daß die neuere Theologie mehr von der Religion handelt, als von Gott: es wird nur gefordert, der Mensch soll Religion haben, dieß ist die Hauptsache und es wird sogar als gleichgültig gesetzt, ob man von Gott etwas wisse oder nicht; oder man hält dafür, es sey dieß

nur ganz etwas Subjektives, man wisse eigentlich nicht, was Gott sey. Dagegen hat man im Mittelalter mehr das Wesen Gottes betrachtet und bestimmt. Wir haben anzuerkennen, daß Gott nicht betrachtet wird getrennt vom subjektiven Geiste, aber nicht aus dem Grunde, daß Gott ein Unbekanntes ist, sondern deswegen, weil Gott wesentlich Geist, als wissender ist. Es ist also eine Beziehung von Geist zu Geist. Dieses Verhältniß von Geist zu Geist liegt der Religion zu Grunde. — Wir hätten also zu beweisen, was die Religion ist und daß sie nothwendig ist: denn die Philosophie hat den Gegenstand nicht als einen gegebenen. Es giebt Völker, von denen man schwerlich sagen dürfte, daß sie Religion haben: ihr Höchstes, das sie etwa verehren, ist Sonne, Mond oder was ihnen sonst in der sinnlichen Natur auffällt. Auch giebt es die Erscheinung eines Extrems von Bildung, daß das Seyn Gottes überhaupt geläugnet worden ist und ebenso, daß die Religion die Wahrhaftigkeit des Geistes sey: ja man hat in diesem Extrem mit Ernst behauptet, die Priester seyen nur Betrüger, indem sie den Menschen eine Religion eingäben, denn sie hätten dabei nur die Absicht gehabt, sich die Menschen unterwürfig zu machen. Sonach wäre es keineswegs überflüssig, die Nothwendigkeit der Religion aufzuzeigen, und es kann mit Recht in wissenschaftlicher Rücksicht gefordert werden. Wir aber müssen dieses Aufzeigens überhoben seyn, wenn wir betrachten, wodurch es allein geschehen kann. Die Religionsphilosophie macht einen Theil der ganzen Philosophie aus: die Theile der Philosophie sind die Glieder einer Kette, eines Kreises: sie werden entwickelt in diesem Zusammenhange, und darin wird ihre Nothwendigkeit dargestellt. Es muß sich also die Nothwendigkeit der Religion aus dem Zusammenhange ergeben, so daß die Religion als Resultat dasteht und insofern *vermittelt* ist. Diesen Beweis haben wir so hinter uns: er ist in der Philosophie vorhanden; dieses Verhältniß ist bereits bemerkt worden. Wenn etwas Resultat ist, so ist es durch An-

deres vermittelt: wenn der Beweis geführt wird, daß Gott iſt, ſo wird er als Reſultat vorgeſtellt; dieß erſcheint als widerſinnig, da Gott gerade dieß iſt, nicht Reſultat zu ſeyn. So iſt es auch mit der Religion, ſie iſt das ſubſtantielle Wiſſen; darin liegt ebenſo, daß ſie nicht Reſultat ſeyn ſoll, ſondern vielmehr die Grundlage. Allein es iſt hier der nähere Sinn dieſes Vermitteltſeyns anzugeben.

Der Gang, wodurch die Wahrhaftigkeit und Nothwendigkeit der Religion aufgewieſen wird, iſt in kurzem dieſer. Wir fangen von Naturanſchauungen an, wir wiſſen zuerſt von Sinnlichem, das iſt das natürliche Bewußtſeyn. Als die Wahrheit der Natur ergiebt ſich aber der Geiſt: es wird gezeigt, daß ſie zurückgehe in ihren Grund, welcher der Geiſt überhaupt iſt. Es wird von der Natur erkannt, daß ſie ein vernünftiges Syſtem iſt: die letzte Spitze ihrer Vernünftigkeit iſt, daß ſie ſelbſt die Exiſtenz der Vernunft aufzeigt. Das Geſetz der Lebendigkeit der Dinge bewegt die Natur; dieſes Geſetz iſt aber nur im Innern derſelben; im Raum und Zeit nur auf äußerliche Weiſe: die Natur weiß nichts von dem Geſetze, das Wahre, der Geiſt iſt ſo in einer ihm nicht gemäßen Exiſtenz: die wahrhafte Exiſtenz deſſen, was an ſich iſt, iſt der Geiſt, ſo geht der Geiſt aus der Natur hervor und zeigt, daß er die Wahrheit, d. i. die Grundlage, das Höchſte in der Natur ſey. Der Geiſt iſt zunächſt im Verhältniß zur Natur als zu einem Aeußerlichen und damit iſt er endliches Bewußtſeyn, er weiß von Endlichem und ſteht der Natur gegenüber als einem Anderen; der Geiſt iſt zunächſt als endlicher, das Endliche hat aber keine Wahrheit, es geht vorüber; der endliche Geiſt geht in ſeinen Grund zurück, da er als ſolcher im Widerſpruch mit ſich ſelbſt begriffen iſt: er iſt frei; im Aeußerlichen zu ſeyn, iſt ſeiner Natur widerſprechend, er iſt ſelbſt dieß, ſich vom Nichtigen zu befreien und ſich zu ſich ſelbſt zu erheben, zu ſich in ſeiner Wahrhaftigkeit und dieſe Erhebung iſt das Hervorgehen der Religion. Dieſer Gang der in ſeiner

Nothwendigkeit aufgezeigt wird, hat zum letzten Resultat: die Religion als die Freiheit des Geistes in seinem wahrhaften Wesen; das wahrhafte Bewußtseyn ist nur das vom Geiste in seiner Freiheit. In diesem nothwendigen Gang liegt der Beweis, daß die Religion etwas Wahrhaftes ist und derselbe Gang bringt unmittelbar den Begriff der Religion hervor. Die Religion ist so gegeben durch das, was ihr in der Wissenschaft vorangeht, also als nothwendig erkannt.

Gehen wir nun vom Menschen aus, indem wir das Subjekt voraussezen, von uns anfangen, weil unser unmittelbares, erstes Wissen Wissen von uns sey, und fragen: Wie kommen wir zu dieser Unterscheidung, zum Wissen von einem Gegenstand, und hier zum Wissen von Gott? wie ist von uns aus dieß Urtheil zu fassen? — so ist die Antwort im Allgemeinen schon gegeben: Weil wir Denkende sind. Gott ist das an und für sich schlechthin Allgemeine und das Denken hat und macht zu seinem Gegenstand das an und für sich Allgemeine. Dieß ist die einfache Antwort, die noch viel in sich enthält, was weiterhin von uns zu betrachten ist.

So sind wir auf dem Standpunkt des Bewußtseyns von Gott und somit erst auf dem Standpunkt der Religion überhaupt. Diesen haben wir jezt festzuhalten und zunächst damit anzufangen, die Bestimmungen, die darin liegen, den Inhalt dieses Verhältnisses aufzunehmen und die besondern Formen desselben.

Diese sind theils psychologischer Art, die auf die Seite des endlichen Geistes fallen, die wir aber hier vorzunehmen haben, insofern wir von der Religion handeln als ganz konkreter. Das Allgemeine zunächst ist das Bewußtseyn von Gott: dieses ist nicht nur Bewußtsehn, sondern näher auch Gewißheit. Die nähere Form derselben ist Glauben, diese Gewißheit, sofern sie im Glauben, dieß Wissen von Gott, Gefühl und im Gefühl ist: das betrifft die subjektive Seite.

Das Zweite ist die objektive Seite, die Weise des Inhalts.

Die Form, in der Gott zunächſt für uns iſt, iſt die Weiſe der Vorſtellung und zuletzt die Form des Denkens als ſolchen. — Das Erſte iſt das Bewußtſeyn von Gott überhaupt, daß er uns Gegenſtand iſt, daß wir Vorſtellungen überhaupt von ihm haben. Aber das Bewußtſeyn iſt nicht nur, daß wir einen Gegenſtand haben und eine Vorſtellung, ſondern daß dieſer Inhalt auch iſt, nicht bloß eine Vorſtellung iſt. Das iſt die Gewißheit von Gott.

Vorſtellung oder daß Etwas Gegenſtand im Bewußtſeyn iſt, heißt, daß dieſer Inhalt in mir, der meinige iſt. Ich kann Vorſtellungen haben von ganz erdichteten, phantaſtiſchen Gegenſtänden; dieſer Inhalt iſt hier nur der meinige, nur in der Vorſtellung, ich weiß von dieſem Inhalt zugleich, daß er nicht iſt. Das macht den Charakter der Vorſtellung überhaupt aus. Im Traume bin ich auch Bewußtſeyn, habe Gegenſtände, aber ſie ſind nicht.

Aber das Bewußtſeyn von Gott faſſen wir auf ſo, daß er zugleich iſt, nicht bloß der meinige, im Subjekt, in mir, ſondern unabhängig von mir, meinem Vorſtellen und Wiſſen, er iſt an und für ſich. Das liegt in dieſem Inhalte ſelbſt: Gott iſt dieſe an und für ſich ſeyende Allgemeinheit, nicht bloß für mich ſeyende; außer mir, unabhängig von mir.

Es ſind da alſo zweierlei Beſtimmungen verbunden. Dieſer Inhalt iſt ebenſo, als er ſelbſtſtändig iſt, ungetrennt von mir.

Gewißheit iſt unmittelbare Beziehung des Inhalts und meiner; will ich dieſe Gewißheit intenſiv ausdrücken, ſo ſage ich: Ich weiß dieß ſo gewiß, als ich ſelbſt bin. Beide, die Gewißheit dieſes äußerlichen Seyns und meine Gewißheit iſt Eine Gewißheit. Dieſe Einheit der Gewißheit iſt die Ungetrenntheit dieſes Inhalts, der von mir verſchieden iſt, die Ungetrenntheit beider von einander Unterſchiedner.

Man kann nun dabei ſtehen bleiben und es wird auch behauptet, man müſſe bei dieſer Gewißheit ſtehen bleiben. Man

macht aber sogleich diesen Unterschied, das ist bei Allem: es kann Etwas gewiß seyn, eine andere Frage ist, ob es wahr sey; der Gewißheit setzt man die Wahrheit entgegen: darin, daß Etwas gewiß ist, ist es noch nicht wahr.

Die unmittelbare Form dieser Gewißheit ist die des Glaubens. Der Glaube hat einen Gegensatz eigentlich in sich und dieser Gegensatz ist mehr oder weniger unbestimmt. Man setzt Glauben dem Wissen entgegen; ist es dem Wissen überhaupt entgegengesetzt, so ist es leerer Gegensatz: was ich glaube, weiß ich auch, das ist Inhalt in meinem Bewußtseyn, Glaube ist ein Wissen, aber man meint gewöhnlich mit Wissen ein vermittelndes, erkennendes Wissen.

Das Nähere ist, daß man eine Gewißheit Glauben nennt, insofern diese theils nicht eine unmittelbare sinnliche ist, theils insofern dieß Wissen auch nicht ein Wissen der Nothwendigkeit eines Inhalts ist. Man sagt in einer Rücksicht: es ist unmittelbare Gewißheit. Was ich unmittelbar vor mir sehe, das weiß ich: ich glaube nicht, daß ein Himmel über mir ist, den sehe ich. Auf der andern Seite: wenn ich die Vernunfteinsicht habe in die Nothwendigkeit einer Sache; dann sagen wir auch nicht: ich glaube, z. B. an den pythagoräischen Lehrsatz. Da setzt man voraus, daß Einer nicht bloß aus Autorität den Beweis davon annimmt, sondern ihn eingesehen.

In neuern Zeiten hat man auch Glauben im Sinne der Gewißheit genommen, bloß im Gegensatz gegen die Einsicht in die Nothwendigkeit eines Inhalts. Das ist besonders die Bedeutung des Glaubens, die Jacobi aufgebracht hat. So sagt Jacobi: wir glauben nur, daß wir einen Körper haben, das wissen wir nicht. Da hat das Wissen diese nähere Bedeutung: Kenntniß der Nothwendigkeit. Nämlich ich sehe dieß — dieß, sagt Jacobi, ist nur ein Glauben: denn ich schaue an, fühle; so ein sinnliches Wissen ist ganz unmittelbar, unvermittelt, es

ist kein Grund. Hier hat Glauben überhaupt die Bedeutung der unmittelbaren Gewißheit.

Es wird nun vornehmlich von der Gewißheit, daß ein Gott ist, der Ausdruck „Glaube" gebraucht, insofern man nicht die Einsicht in die Nothwendigkeit dieses Inhalts hat. Der Glaube ist insofern etwas Subjektives, insofern man die Nothwendigkeit des Inhalts, das Bewiesenseyn das Objektive nennt, objektives Wissen, Erkennen. Man glaubt an Gott, insofern man nicht die Einsicht hat in die Nothwendigkeit dieses Inhalts, daß er ist, was er ist.

Glaube an Gott, sagt man auch deßwegen nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, weil wir keine unmittelbare, sinnliche Anschauung von Gott haben. Insofern man an Gott glaubt, hat man die Gewißheit, daß Gott dieser Inhalt ist. Man spricht nun wohl auch von Glaubensgrund, aber das ist schon uneigentlich gesprochen: habe ich Gründe und zwar objektive, eigentliche Gründe, so wird es mir bewiesen. Es können aber die Gründe selbst subjektiver Natur seyn, so lasse ich mein Wissen für ein bewiesenes Wissen gelten; insofern diese Gründe subjektiv sind, sage ich Glaube.

Der Hauptgrund, der Eine Grund beim Glauben an Gott ist die Autorität, daß Andere dieses wissen, die für mich gelten, daß sie im Besitz des Wissens sind, vor denen ich Ehrfurcht, zu denen ich das Zutrauen habe, sie wissen das, was wahr ist. Der Glaube beruht auf dem Zeugniß, insofern hat er Grund; aber der absolute Grund des Glaubens, das absolute Zeugniß von dem Inhalt einer Religion ist das Zeugniß des Geistes, nicht Wunder, nicht äussere, historische Beglaubigung: der wahrhafte Inhalt einer Religion hat zu seiner Beglaubigung das Zeugniß in mir, daß dieser Inhalt der Natur meines Geistes gemäß ist, die Bedürfnisse meines Geistes darin befriedigt sind. Mein Geist weiß von sich selbst, seinem Wissen — das ist unmittelbares

Wiſſen, die einfache wahrhafte Beſtimmung dieſer Gewißheit, die Glauben heißt.

Von dem Glauben in ſeinem konkreten Begriff wird noch ſpäter zu ſprechen ſeyn; hier betrachten wir ihn nur als dieſe Gewißheit und die drei Formen dieſer Gewißheit ſind Gefühl, Vorſtellung, Gedanke.

a. Die Form des Gefühls.

Was die Form des Gefühls betrifft, ſo finden wir auf empiriſche Weiſe zunächſt folgende Beſtimmungen:

1. Wir wiſſen von Gott und zwar unmittelbar; Gott ſoll nicht begriffen werden; es ſoll nicht über Gott raiſonnirt werden, weil es mit vernünftigem Erkennen nicht hat gehen wollen.

2. Wir müſſen nach einem Halte dieſes Wiſſens fragen. Wir wiſſen nur in uns, es iſt ſo nur ſubjektiv, daher wird nach einem Grund gefragt, es wird nach dem Ort des göttlichen Seyns gefragt und geſagt. Gott iſt im Gefühl, das Gefühl erhält ſo die Stellung eines Grundes, das Seyn Gottes iſt uns ſo im Gefühl gegeben.

Dieſe Sätze ſind ganz richtig und es ſoll keiner negirt werden, aber ſie ſind ſo trivial, daß es nicht der Mühe werth iſt, hier davon zu ſprechen. Wenn die Religionswiſſenſchaft auf dieſe Sätze beſchränkt wird, ſo iſt es nicht werth, ſie zu haben und es iſt nicht einzuſehen, weshalb es denn Theologie giebt.

1. Wir wiſſen unmittelbar, daß Gott iſt. Dieſer Satz hat zunächſt einen ganz unbefangenen Sinn, dann aber auch einen nicht unbefangenen, nämlich den, daß dieß ſogenannte unmittelbare Wiſſen, das einzige Wiſſen von Gott iſt und die moderne Theologie iſt inſofern der groſſenbarten Religion entgegen, als auch der vernünftigen Erkenntniß, die den Satz ebenſo leugnet.

Das Wahre davon iſt näher zu betrachten. Wir wiſſen, daß Gott iſt und wiſſen dieß unmittelbar. Was heißt Wiſſen? Es iſt von Erkennen unterſchieden. Wir haben den Ausdruck: gewiß, und ſetzen Wiſſen der Wahrheit entgegen. Wiſſen drückt

die ſubjektive Weiſe aus, in der etwas für mich, in meinem Bewußtſeyn iſt, ſo daß es die Beſtimmung hat eines Seyenden.

Wiſſen iſt alſo überhaupt dieß, daß der Gegenſtand, das Andere iſt und ſein Seyn mit meinem Seyn verknüpft iſt. Ich kann auch wiſſen, was es iſt, aus unmittelbarer Anſchauung oder als Reſultat der Reflexion, aber wenn ich ſage, ich weiß es, ſo weiß ich nur ſein Seyn, das Uebrige ſind dann nähere Beſtimmungen, Beſchaffenheiten, welche ſo eintreten, daß ſie ſind. Man gebraucht Wiſſen auch als Vorſtellung haben, aber es liegt immer darin, daß der Inhalt iſt. Wiſſen iſt alſo abſtraktes Verhalten. Erkennen ſagen wir dagegen, wenn wir von einem Allgemeinen wiſſen, aber es auch nach ſeiner beſondern Beſtimmung faſſen.

Wir erkennen die Natur, den Geiſt, aber nicht ein Haus, jenes iſt Allgemeines, dieß Beſonderes und jenen reichen Inhalt erkennen wir nach ſeiner nothwendigen Beziehung auf einander.

Näher betrachtet iſt dieß Wiſſen Bewußtſeyn, aber ganz abſtraktes, für uns abſtrakte Thätigkeit des Ich. Kenntniß betrifft ſchon den beſonderen beſtimmten Inhalt. Dieß Wiſſen iſt alſo bloß dieß, daß irgend ein Inhalt iſt, iſt die abſtrakte Beziehung des Ich auf den Gegenſtand, der Inhalt mag ſeyn, welcher er will. Wiſſen und Bewußtſeyn iſt eins und daſſelbe, nur daß Bewußtſeyn zugleich nähere Beſtimmung des Gegenſtandes iſt. Kenntniß oder Anſchauung haben, oder Erkennen betrifft ſchon eine reichere Beſtimmung, nicht bloß die abſtrakte des Wiſſens, welches die einfache, abſtrakte Thätigkeit des Ich iſt. Oder unmittelbares Wiſſen iſt nichts anderes als Denken ganz abſtrakt genommen. Denken iſt aber auch die mit ſich identiſche Thätigkeit des Ich. Denken überhaupt iſt unmittelbares Wiſſen.

Näher iſt Denken das, in dem ſein Gegenſtand auch die Beſtimmung eines Abſtrakten hat, die Thätigkeit des Allgemeinen. Dieß Denken iſt in Allem enthalten, man mag ſich noch

ſo konkret verhalten, aber man nennt es nur Denken, inſofern der Inhalt die Beſtimmung eines Abſtrakten, Allgemeinen hat.

Hier iſt nun das Wiſſen kein unmittelbares Wiſſen von einem körperlichen Gegenſtand, ſondern von Gott, Gott iſt der ganz allgemeine Gegenſtand, nicht irgend eine Partikularität, die allgemeinſte Perſönlichkeit. Unmittelbares Wiſſen von Gott iſt unmittelbares Wiſſen von einem Gegenſtand, der ganz allgemein iſt, ſo daß nur das Produkt unmittelbar iſt, dieß iſt Denken. Unmittelbares Wiſſen von Gott iſt denken von Gott, denn Denken iſt die Thätigkeit, für welche das Allgemeine iſt.

Gott hat hier noch keinen Inhalt, keine weitere Bedeutung, er iſt nur nichts Sinnliches, er iſt nur ein Allgemeines, wir wiſſen ſo von ihm als nicht in die unmittelbare Anſchauung fallend. Dieß unmittelbare Wiſſen von Gott iſt ſchlechterdings nur Denken, dieß iſt das Allgemeine als thätig und das Denken, indem es thätig iſt und ſich unmittelbar verhält, denkt es, das was es denkt, als Allgemeines, es geht durch das Beſondere hindurch. Indem man ſchließt, ſängt man von beſonderen unterſchiedenen Stoffen und Beſtimmungen an und verwandelt ſie in Allgemeines, es iſt vermittelndes Denken, aber das dieß Allgemeine, unbeſtimmt Allgemeine iſt ſein unmittelbares Prodult, reines Denken iſt der Inhalt, der das Denken ſelber iſt, es verhält ſich ſo unmittelbar. Es iſt gerade eben ſolche Unmittelbarkeit, als wenn ich ſage, was fühlt das Gefühl, was ſchaut die Anſchauung an? es iſt Gefühltes und Angeſchautes, lauter leere Tautologieen. Um der Tautologie willen iſt das Verhältniß ein unmittelbares.

Das Wiſſen von Gott will alſo nichts ſagen als, ich denke Gott. Das Weitere iſt nun hinzuzuſetzen, darin Inhalt des Denkens, dieß Prodult iſt, iſt ein Seyendes, Gott iſt nicht nur gedacht, ſondern er iſt, er iſt nicht dieß Beſtimmung des Allgemeinen. Es iſt nun weiter aus dem Begriff Rechenſchaft zu geben, zu ſehen, inwiefern das Allgemeine die Beſtimmung er-

hält, daß es ist. Daß Gott eine weitere Bedeutung habe, wird weiter unten gezeigt werden.

Aus der Logik müssen wir hier nehmen, was Seyn ist. Seyn ist die Allgemeinheit in ihrem leeren abstrakten Sinn genommen, die keine Beziehung auf sich, ohne weitere Reflexion nach außen oder innen. Seyn ist die Allgemeinheit, als abstrakte Allgemeinheit. Das Allgemeine ist wesentlich Identität mit sich, daß ist auch das Seyn, es ist einfach. Die Bestimmung des Allgemeinen enthält folglich die Beziehung auf Einzelnes, diese Besonderheit kann ich mir verhalten als außerhalb des Allgemeinen, oder wahrhafter innerhalb desselben. Das Allgemeine ist auch diese Beziehung auf sich, diese Durchdringigkeit im Besonderen. Das Seyn exkludirt alle Relation, jede Bestimmung, die konkret ist, ist ohne weitere Reflexion, ohne Beziehung auf Anderes. Das Seyn ist so in dem Allgemeinen enthalten, und wenn ich sage, das Allgemeine ist, so spreche ich auch seine trockene, leere, abstrakte Beziehung auf sich aus, diese dürre Unmittelbarkeit, die das Seyn ist. Das Allgemeine ist kein Unmittelbares in diesem Sinne, es soll auch seyn ein Besonderes, das Allgemeine soll in ihm selber seyn, dieß sich zum Besonderen Bethätigen ist nicht das Abstrakte, Unmittelbare. Das abstrakt Unmittelbare hingegen, diese dürre Beziehung auf sich ist mit dem Seyn ausgesprochen. Wenn ich also sage, dieser Gegenstand ist, so wird damit ausgesprochen die letzte Spitze der trockenen Abstraktion, es ist die leerste dürftigste Bestimmung.

Wissen ist Denken und dieß ist das Allgemeine und enthält zur Bestimmung des abstrakt Allgemeinen, die Unmittelbarkeit des Seyn, dieß ist der Sinn des unmittelbaren Wissens.

Wir sind so in der abstrakten Logik; dieß geht immer so, wenn man meint, man sey auf dem konkreten Boden, auf dem Boden des unmittelbaren Bewußtseyns, aber dieser ist der ärmste an Gedanken und die darin enthaltenen sind die kahlsten, leersten. Es ist die größte Unwissenheit, wenn man glaubt, daß

unmittelbare Wiſſen ſey außer der Region des Denkens, man ſchlägt ſich mit ſolchen Unterſchieden herum und näher betrachtet ſchwinden ſie zuſammen.

Näher fragen wir denn, wodurch das, was ich im unmittelbaren Bewußtſeyn weiß, verſchieden iſt von Anderem, was ich weiß. Ich weiß noch nichts, als daß das Allgemeine iſt; was Gott für einen weiteren Inhalt hat, davon iſt im Folgenden zu ſprechen, der Standpunkt des unmittelbaren Bewußtſeyns giebt nicht mehr. Daß man Gott nicht erkennen könne, iſt der Standpunkt der Aufklärung und dieß fällt mit dem unmittelbaren Wiſſen von Gott zuſammen. Ferner iſt aber Gott ein Gegenſtand meines Bewußtſeyns, ich unterſcheide ihn von mir, er iſt ein Anderes von mir und ich von ihm. Wenn wir andere Gegenſtände ſo vergleichen nach dem, was wir von ihnen wiſſen, ſo wiſſen wir von ihnen auch dieß: ſie ſind, und ſind ein Anderes als wir, ſind für ſich, ſie ſind dann ein Allgemeines oder auch nicht, ſie ſind ein Allgemeines und zugleich Beſonderes, haben irgend einen beſtimmten Inhalt. Die Wand iſt, iſt ein Ding, Ding iſt ein Allgemeines und ſoviel weiß ich auch von Gott. Wir wiſſen von andern Dingen weit mehr; abſtrahiren wir aber von allen Beſtimmtheiten derſelben, ſagen wir, wie eben, von der Wand nur: ſie iſt, ſo wiſſen wir von ihr ebenſo viel, als von Gott. So hat man denn Gott abſtrakt ens genannt. Aber dies ens iſt das Leerſte, wogegen ſich die übrigen entia weit erfüllter zeigen.

Wir haben geſagt, Gott iſt im unmittelbaren Wiſſen; wir ſind auch; es kommt ihm dieſe Unmittelbarkeit des Seyns zu. Alle andern, konkreten, empiriſchen Dinge ſind auch, ſind identiſch mit ſich, dieß iſt abſtrakt ihr Seyn als Seyn. Dieß Seyn iſt gemeinſchaftlich mit mir, aber der Gegenſtand meines Wiſſens iſt ſo beſchaffen, daß ich auch ſein Seyn von ihm abziehen kann, ich ſtelle mir ihn vor, glaube an ihn, aber dieß Geglaubte iſt ein Seyn nur in meinem Bewußtſeyn. Es treten ſomit die

Allgemeinheit und dieſe Beſtimmung der Unmittelbarkeit auseinander und müſſen es. Dieſe Reflexion muß eintreten, denn wir ſind zwei und müſſen unterſchieden ſeyn, ſonſt wären wir eins, d. h. es muß dem Einen eine Beſtimmung beigelegt werden, die dem Anderen nicht zukommt. Eine ſolche Beſtimmung iſt das Seyn; ich bin; das Andere, der Gegenſtand, iſt deshalb nicht; das Seyn nehme ich auf mich, auf meine Seite, an meiner Exiſtenz zweifele ich nicht, ſie fällt bei dem Anderen deshalb weg. Indem das Seyn nur das Seyn des Gegenſtandes iſt, ſo, daß der Gegenſtand nur dieß gewußte Seyn iſt, fehlt ihm ein Seyn an und für ſich und er erhält es erſt im Bewußtſeyn; es iſt nur als *gewußtes* Seyn gewußt, nicht als an und für ſich ſelbſt ſeyendes. Nur das Ich iſt, der Gegenſtand nicht. Ich kann wohl an allem zweifeln, aber am Seyn meiner ſelbſt nicht: denn Ich iſt das zweifelnde, der Zweifel ſelbſt. Wird der Zweifel Gegenſtand des Zweifels, zweifelt der Zweifelnde am Zweifel ſelbſt, ſo verſchwindet der Zweifel. Ich iſt die unmittelbare Beziehung auf ſich ſelbſt; im Ich iſt das Seyn. Im Ich iſt das Seyn ſchlechthin in mir ſelbſt; ich kann von allem abſtrahiren, vom Denken kann ich nicht abſtrahiren, denn das Abſtrahiren iſt ſelbſt das Denken, es iſt die Thätigkeit des Allgemeinen, die einfache Beziehung auf ſich. Im Abſtrahiren ſelbſt iſt das Seyn, ich kann mich zwar umbringen, aber das iſt die Freiheit, von meinem Daſeyn zu abſtrahiren. Ich bin, im Ich iſt ſchon das Bin enthalten.

Indem man nun den Gegenſtand, Gott aufzeigt, wie er das Seyn iſt, ſo hat man das Seyn auf ſich genommen; das Ich hat ſich das Seyn vindicirt, vom Gegenſtand iſt es weggefallen; ſoll er gleichwohl als ſeyend ausgeſprochen werden, ſo muß ein Grund anzugeben ſeyn. Gott muß aufgezeigt werden, daß er in meinem Seyn iſt und ſo lautet die Forderung ſo, es ſoll, da wir hier in der Empirie und Beobachtung ſtehen, der Zuſtand aufgezeigt werden, in dem Gott in mir iſt, wir nicht zwei ſind, ein

Beobachtbares, wo die Verschiedenheit wegfällt, wo Gott in diesem Seyn ist, das mir bleibt, indem ich bin; eine Weise, in welcher mit mir als Seyenden ungetrennt ist, was bisher Gegenstand war.

Diesen Ort nennt man das Gefühl.

2. Man spricht von religiösem Gefühl und sagt, in ihm ist uns der Glaube an Gott gegeben, es ist dieser innerste Boden, auf dem uns schlechthin gewiß ist, daß Gott ist. Von der Gewißheit ist schon gesprochen. Diese Gewißheit ist, daß zweierlei Seyn gesetzt sind in der Reflexion als Ein Seyn. Seyn ist die abstrakte Beziehung auf sich, es sind nun zwei Seyende, sie sind aber nur Ein Seyn und dieß ungetrennte Seyn ist mein Seyn, dieß ist die Gewißheit. Diese Gewißheit ist mit einem Inhalt in konkreterer Weise das Gefühl und dieß Gefühl wird als der Grund des Glaubens und Wissens von Gott angegeben. Was in unserem Gefühl ist, das nennen wir Wissen und so ist denn Gott; das Gefühl erhält so die Stellung des Grundes. Die Form des Wissens ist das Erste, dann die Unterschiede und damit treten die Differenzen zwischen beiden ein und die Reflexion, daß das Seyn mein Seyn ist, mir zukommt. Und da ist denn das Bedürfniß, daß in diesem Seyn, das ich mir nehme, auch der Gegenstand ist, dieß ist denn das Gefühl. Auf das Gefühl wird so gewiesen.

Ich fühle Hartes; wenn ich so spreche, so ist Ich das Eine, das Zweite ist das Etwas, es sind ihrer Zwei. Der Ausdruck des Bewußtseyns, das Gemeinschaftliche ist die Härte. Es ist Härte in meinem Gefühl und auch der Gegenstand ist hart. Diese Gemeinschaft existirt im Gefühl, der Gegenstand berührt mich und ich bin erfüllt von seiner Bestimmtheit. Wenn ich sage Ich und Gegenstand, so sind noch beide für sich; erst im Gefühl verschwindet das doppelte Seyn. Die Bestimmtheit des Gegenstandes wird die meinige; insofern das Andere selbstständig bleibt, wird es nicht gefühlt, geschmeckt

Dieß ist die formelle Weise des Gefühls; was ist nun weiter der Inhalt des Gefühls auf dem empirischen Standpunkt? Das Gefühl als solches ist noch diese Unbestimmtheit. Beim Gefühl werden wir sogleich erinnert an die Bestimmtheit desselben, von welcher Art es ist. Diese ist, was als Inhalt erscheint. Es kann den allermannigfaltigsten Inhalt haben, wir haben Gefühl von Recht, von Unrecht, Gott, Farbe, Haß, Feindschaft, Freude ꝛc., es findet sich darin der widersprechendste Inhalt, das Niederträchtigste und das Höchste, Edelste hat seinen Ort darin. Es ist Erfahrung, daß das Gefühl den zufälligsten Inhalt hat; dieser kann der wahrhafteste und der schlechteste sein. Gott hat, wenn er im Gefühl ist, nichts vor dem Schlechtesten voraus; sondern es sproßt die königlichste Blume auf demselben Boden neben dem wuchernden Unkraut auf. Daß ein Inhalt im Gefühl ist, dieß macht für ihn selbst nichts Vortreffliches aus. Denn nicht nur das, was ist, kommt in unser Gefühl, nicht blos Reales, Seyendes, sondern auch Erdichtetes, Erlogenes, alles Gute und alles Schlechte, alles Wirkliche und alles Nichtwirkliche ist in unserem Gefühl, das Entgegengesetzteste ist darin. Alle Einbildungen von Gegenständen fühle ich, ich kann mich begeistern für das Unwürdigste. Ich habe Hoffnung, Hoffnung ist ein Gefühl, in ihr ist wie in der Furcht das Zukünftige, unmittelbar solches, was noch nicht ist, vielleicht erst seyn wird, vielleicht nie seyn wird. Ebenso kann ich mich begeistern für Vergangenes, aber auch für solches, was weder gewesen ist, noch seyn wird. Ich kann mir einbilden, ein tüchtiger großer Mensch zu seyn, fähig zu seyn, alles aufzuopfern für Recht, für meine Meinung, kann mir einbilden, viel genutzt, geschafft zu haben, aber es ist die Frage, ob es wahr ist. Ob mein Gefühl wahrhafter Art, gut ist, kommt auf seinen Inhalt an. Daß dieser Inhalt im Gefühl ist, macht es nicht aus, denn auch das Schlechteste ist darin. Ob der Inhalt existirt, hängt ebenso nicht davon ab, ob er im Gefühl ist, denn Eingebildetes, das nie existirt hat und nie existiren wird,

iſt darin. Gefühl iſt demnach eine Form für allen möglichen Inhalt und dieſer Inhalt erhält darin keine Beſtimmung, die Form iſt jeden Inhalts fähig. Das Gefühl iſt die Form, in der der Inhalt geſetzt iſt als vollkommen zufällig. Er kann durch mein Belieben, meine Willkür geſetzt ſein oder durch die Natur, im Gefühl bin ich am abhängigſten. Die Willkür, das Belieben iſt ebenſo Zufall, der Inhalt hat alſo im Gefühl die Form, daß er nicht an und für ſich beſtimmt iſt, nicht durch das Allgemeine, nicht durch den Begriff geſetzt iſt. Er iſt daher in ſeinem Weſen das Beſondere, das Beſchränkte; es iſt ſo gleichgültig, daß er dieſer ſey, es kann auch ein anderer Inhalt in meinem Gefühl ſeyn. Wenn alſo das Seyn Gottes in unſerem Gefühl nachgewieſen wird, ſo iſt es darin ebenſo zufällig, wie jedes Andere, dem dieß Seyn zukommen kann. Das nennen wir dann Subjektivität, aber im ſchlechteſten Sinne; die Perſönlichkeit, das ſich ſelbſt Beſtimmen, die höchſte Intenſität des Geiſtes in ſich, iſt auch Subjektivität, aber in einem höheren Sinne, in einer freieren Form; hier aber heißt Subjektivität nur Zufälligkeit.

Man beruft ſich häufig ſo auf ſein Gefühl, wenn die Gründe ausgehen; ſo einen Menſchen muß man ſtehen laſſen; denn mit dem Appelliren an das eigene Gefühl iſt die Gemeinſchaft unter uns abgeriſſen. Auf dem Boden des Gedankens, des Begriffs dagegen ſind wir auf dem des Allgemeinen, der Vernünftigkeit; da haben wir die Natur der Sache vor uns; darüber können wir uns verſtändigen; der Sache unterwerfen wir uns; ſie iſt das Gemeinſame; zum Gefühl übergehend verlaſſen wir es; wir ziehen uns zurück in die Sphäre unſerer Zufälligkeit und ſehen nur zu, wie die Sache ſich da vorfindet.

Das Gefühl iſt ferner das, was der Menſch mit dem Thiere gemein hat, es iſt die thieriſche, ſinnliche Form. Wenn alſo das, was Recht, Sittlichkeit, Gott iſt, im Gefühl aufgezeigt wird, ſo iſt dieß die ſchlechteſte Weiſe, in der ein ſolcher Inhalt nach-

gewieſen werden kann. Gott iſt weſentlich im Denken. Der Verdacht, daß er durch das Denken nur im Denken iſt, muß uns ſchon dadurch aufſteigen, daß der Menſch nur Religion hat, nicht das Thier.

Alles im Menſchen, deſſen Boden der Gedanke iſt, kann in die Form des Gefühls verſetzt werden. Recht, Freiheit, Sittlichkeit ꝛc. hat ſeine Wurzel in der höheren Beſtimmung, wodurch der Menſch nicht Thier, ſondern Geiſt iſt; alles dieß, höheren Beſtimmungen Angehörige, kann in die Form des Gefühls verſetzt werden; doch das Gefühl iſt nur Form für dieſen Inhalt, der einem ganz anderen Boden angehört. Wir haben ſo Gefühle von Recht, Freiheit, Sittlichkeit, aber es iſt nicht das Verdienſt des Gefühls, daß ſein Inhalt dieſer wahrhafte iſt.

Der gebildete Menſch kann ein wahres Gefühl von Recht, von Gott haben, aber dieß kommt nicht vom Gefühl her, ſondern der Bildung des Gedankens hat er es zu verdanken, durch dieſen iſt erſt der Inhalt der Vorſtellung und ſo das Gefühl vorhanden. Es iſt eine Täuſchung, das Wahre, Gute auf Rechnung des Gefühls zu ſchreiben.

Aber nicht nur kann ein wahrhafter Inhalt in unſerem Gefühl ſeyn; er ſoll und muß es auch, wie man ſonſt ſagte, Gott muß man im Herzen haben. Herz iſt ſchon mehr, als Gefühl; dieſes iſt nur momentan, zufällig, flüchtig, wenn ich aber ſage, ich habe Gott im Herzen, ſo iſt das Gefühl hier als fortdauernde, feſte Weiſe meiner Exiſtenz ausgeſprochen. Das Herz iſt, was ich bin, nicht dies, was ich augenblicklich bin, ſondern was ich im Allgemeinen bin nach dieſer Seite, mein Charakter. Die Form des Gefühls als Allgemeines heißt dann Grundſätze oder Gewohnheiten meines Seyns, feſte Art meiner Handlungsweiſe.

In der Bibel aber wird ausdrücklich dem Herzen das Böſe als ſolches zugeſchrieben; das Herz iſt ſo auch der Sitz deſſelben, dieſe natürliche Beſonderheit. Das Gute, Sittliche iſt aber nicht, das der Menſch ſeine Beſonderheit, Eigenſucht, Selbſtiſchheit

geltend macht; thut er das, ſo iſt er böſe. Das Selbſtiſche iſt das Böſe, das wir Herz überhaupt nennen. Wenn man nun auf dieſe Weiſe ſagt, Gott, Recht ꝛc. ſoll auch in meinem Gefühl, in meinem Herzen ſeyn, ſo drückt man damit nur aus, daß es nicht blos von mir Vorgeſtelltes, ſondern ungetrennt identiſch mit mir ſeyn ſoll. Ich als Wirklicher ſoll ſo beſtimmt ſeyn, es ſoll meinem Charakter eigen ſeyn, die allgemeine Weiſe meiner Wirklichkeit ſoll dieſe ſeyn, und ſo iſt es weſentlich, daß aller wahrhafte Inhalt im Gefühl, im Herzen ſey. Die Religion iſt ſo ins Herz zu bringen, und dieſe Weiſe iſt die Seite, daß das Individuum religiös gebildet werde. Das Herz, Gefühl muß gereinigt, gebildet werden; dieß Bilden heißt, daß ein anderes, höheres das Wahrhafte ſey und werde. Aber **darum**, daß der Inhalt im Gefühl iſt, iſt er noch nicht wahrhaft, [illegible]h nicht an und für ſich, nicht gut, vortrefflich in ſich. Das Gefühl iſt der Punkt des ſubjektiven, zufälligen Seyns. Es iſt Sache des Individuums, ſeinem Gefühle einen ſolchen wahren Inhalt zu geben. Eine Theologie aber, die nur Gefühle beſchreibt, bleibt in der Empirie, Hiſtorie und derſelben Zufälligkeiten ſtehen, hat es mit Gedanken, die einen Inhalt haben, noch nicht zu thun.

In neuerer Zeit ſpricht man nicht mehr vom Herzen, ſondern von Ueberzeugung; mit dem Herzen ſpricht man noch ſeinen unmittelbaren Charakter aus; wenn man aber von Handeln nach der Ueberzeugung ſpricht, ſo liegt darin, daß der Inhalt eine Macht iſt, die mich regiert, er iſt meine Macht und ich bin der ſeinige, ſie iſt ein Inwohnen, das mehr durch den Gedanken und die Einſicht hervorgeht. Nach Ueberzeugung handelnd, handele ich aus dem Herzen intenſiv.

Was noch inſonderheit dieß betrifft, daß das Herz der Keim dieſes Inhaltes iſt, ſo kann dieſes ganz zugegeben werden, aber damit iſt nicht viel geſagt. Es iſt die Quelle, das heißt etwa: es iſt die erſte Weiſe, in welcher ſolcher Inhalt am Subjekt erſcheint, der Ort, der Sitz. Zuerſt hat der Menſch vielleicht er-

ligiöses Gefühl, vielleicht auch nicht, so ist allerdings insofern das Herz der Keim, aber wie bei einem vegetabilischen Samenkorn das die erste Weise der Existenz der Pflanze ist, so ist auch das Gefühl diese eingehüllte Weise.

Dieses Samenkorn, womit das Leben der Pflanze anfängt, ist nur in der Erscheinung, empirischer Weise das Erste: aber das Samenkorn ist ebenso Produkt, Resultat, das Letzte, es ist also ganz relative Ursprünglichkeit: es ist Produkt, dieses Eingehülltseyn der Natur des Baumes, dieses einfache Samenkorn ist Resultat des ganz entwickelten Lebens des Baumes.

So ist auch im Gefühl dieser ganze Inhalt auf diese eingehüllte Weise in unserer subjektiven Wirklichkeit: aber ein ganz Anderes ist es, daß dieser Inhalt als solcher dem Gefühl als solchen angehöre. Solcher Inhalt, wie Gott, Verhältniß des Menschen zu Gott, Recht, Pflicht, ist wenigstens vom Gefühl bestimmt vor die Vorstellung gebracht. Gott ist ein an und für sich allgemeiner Inhalt, ebenso der Inhalt von Recht und Pflicht auch Bestimmung des vernünftigen Willens.

Ich bin Wille, nicht nur Begierde, habe nicht nur Neigung; — Ich ist das Allgemeine — als Wille bin ich in meiner Freiheit, in meiner Allgemeinheit selbst, in der Allgemeinheit meiner Selbstbestimmung, und ist mein Wille vernünftig, so ist sein Bestimmen überhaupt ein allgemeines, ein Bestimmen nach dem reinen Begriff. Der vernünftige Wille ist sehr unterschieden vom zufälligen Willen, vom Wollen nach zufälligen Trieben, Neigungen; der vernünftige Wille bestimmt sich nach seinem Begriff, und der Begriff, die Substanz des Willens ist die reine Freiheit, und alle Bestimmungen des Willens, die vernünftig sind, sind Entwicklungen der Freiheit, und die Entwicklungen, die aus den Bestimmungen hervorgehen, sind Pflichten.

Solcher Inhalt gehört der Vernünftigkeit an, er ist Bestimmung durch, nach dem reinen Begriff, dieser Inhalt gehört also ebenso dem Denken an: der Wille ist nur vernünftig, insofern

er denkend iſt. Man ſtellt ſich vor, Wille und Intelligenz ſind zweierlei Fächer und der Wille kann vernünftig und damit ſittlich ſeyn ohne Denken. So iſt auch von Gott ſchon erinnert, daß dieſer Inhalt ebenſo dem Denken angehört; der Boden, auf dem dieſer Inhalt aufgefaßt ebenſo, wie erzeugt wird, iſt das Denken.

Wenn wir nun das Gefühl als den Ort genannt haben, in welchem das Seyn Gottes unmittelbar aufzuzeigen iſt, ſo haben wir darin das Seyn, den Gegenſtand Gott nicht angetroffen, wie wir es verlangt haben, nicht als freies an und für ſich Seyn. Gott iſt, iſt an und für ſich ſelbſtſtändig, iſt frei, dieſe Selbſtſtändigkeit, dieß freie Seyn finden wir nicht im Gefühl, ebenſo wenig den Inhalt als an und für ſich ſeyenden Inhalt, ſondern es kann jeder beſondere Inhalt darin ſeyn. Wenn das Gefühl wahrhaft, echter Natur ſeyn ſoll, ſo muß es dieſes durch ſeinen Inhalt ſeyn, das Gefühl macht dieſen aber nicht ſo.

Dies iſt die Natur dieſes Bodens des Gefühls und die Beſtimmungen, die ihm angehören. Es iſt Gefühl irgend eines Inhaltes und zugleich Selbſtgefühl. Im Gefühl genießen wir uns ſo zugleich, unſere Erfüllung von der Sache. Das Gefühl iſt darum etwas ſo beliebtes, weil der Menſch ſeine Partikularität darin vor ſich hat. Wer in der Sache lebt, in den Wiſſenſchaften, im Praktiſchen, der vergißt ſich ſelbſt darin, hat kein Gefühl dabei; das Gefühl iſt Reminiscenz ſeiner ſelbſt, er iſt denn ſo mit ſeiner Beſonderheit ein Minimum; die Eitelkeit, die Selbſtgefälligkeit dagegen, die nichts lieber hat und behält, als ſich ſelbſt und nur im Genuß ihrer ſelbſt bleiben will, appellirt an ihr eigenes Gefühl und kommt deshalb nicht zum objektiven Denken und Handeln. Der Menſch, der nur mit dem Gefühl zu thun hat, iſt noch nicht fertig, iſt ein Anfänger im Wiſſen, Handeln u. ſ. w.

Wir müſſen uns nun alſo nach einem anderen Boden um-

ſehen, ſo weit es nach dieſem Standpunkt angeht. Im Gefühl haben wir Gott weder nach ſeinem ſelbſtſtändigen Seyn, noch nach ſeinem Inhalt gefunden. Im unmittelbaren Wiſſen war der Gegenſtand nicht ſeyend, ſondern ſein Seyn fiel in das wiſſende Subjekt; es fand daher den Grund ſeines Seyns im Gefühl.

Dieſe Mangelhaftigkeit nöthigt uns, weiter zu gehen, um zu ſehen, in welchem Bewußtſeyn wir das finden, was der Religion entſpricht. Wir ſuchen eine Region des Bewußtſeyns, wo das Seyn des Objekts als an und für ſich ſeyend iſt, wo der Gegenſtand eigenes Seyn hat, wo denn ferner der Inhalt nicht nur als zufällig vorhanden ſey, ſondern in der Form abſoluter Beſtimmtheit.

Indem wir uns umſehen, in welcher Form dieſes Bewußtſeyns wir dieß finden, ſo bietet ſich uns die des weiter beſtimmten Bewußtſeyns dar, wir ſind nicht an die Formen des unmittelbaren Wiſſens und des religiöſen Gefühls gebunden, und indem wir zum weiter beſtimmten Bewußtſeyn übergehen, gehen wir noch nicht über den empiriſchen Standpunkt des bloßen Beobachtens hinaus, den wir uns geſtellt haben.

b. Die Form der Vorſtellung.

Dieſe Form betrifft die objektive Seite; Gewißheit iſt Subjektivität überhaupt; Gewißheit von Gott, da iſt Gott Inhalt, Gegenſtand. Was iſt nun der Inhalt der Gewißheit? Dieſer iſt hier Gott, Gott iſt für den Menſchen zunächſt in der Form der Vorſtellung, oder man mag das Anſchauung nennen. Von ſinnlicher Anſchauung iſt hier nicht die Rede: nennt man es innere Anſchauung, ſo iſt es immer Bewußtſeyn von Etwas, oder daß man Gegenſtändliches vor ſich hat. Daß der religiöſe Inhalt in Form der Vorſtellung zunächſt iſt, hängt mit dem Frühern zuſammen, daß die Religion das Bewußtſeyn der abſoluten Wahrheit iſt, wie ſie für alle Menſchen iſt.

So iſt ſie zunächſt in Form der Vorſtellung. Da iſt denn

überhaupt sehr wichtig, den Unterschied derselben von Gedanken und Begriff zu kennen, und zu wissen, was der Vorstellung eigenthümlich ist. Philosophie ist dieß, was in Form der Vorstellung ist, in die Form des Begriffs zu verwandeln; der Inhalt ist derselbe, soll derselbe seyn, die Wahrheit. Für den Geist der Welt überhaupt, des Menschen Geist, ist das Wahre: dieser Inhalt, dieses Substantielle kann nicht ein Anderes seyn für ihn, wie er vorstellend oder begreifend ist.

Derselbe Inhalt aber, der zunächst in Form der Vorstellung ist, wird, insofern der Mensch denkt, das Bedürfniß des Denkens ihm wesentlich ist, in die Form des Gedankens erhoben. Da kommt diese Schwierigkeit vor, an einem Inhalt zu trennen, was Inhalt als solcher, der Gedanke ist, von dem, was der Vorstellung als solcher angehört.

Die Vorwürfe, die man der Philosophie macht, reduciren sich darauf, daß die Philosophie die Formen abstreift, die der Vorstellung angehören. Das gewöhnliche Denken hat kein Bewußtseyn über diesen Unterschied; weil ihm an diese Bestimmungen die Wahrheit geknüpft ist, meint es, der Inhalt werde überhaupt weggenommen. Dieß ist der allgemeine Punkt. Aber es kann auch seyn, daß eine Philosophie andern Inhalt hat als den religiösen Inhalt einer besondern Religion, gewöhnlich jedoch nimmt man jene Umformung, Uebersetzung für totale Veränderung, Zerstörung.

Diese Momente haben wir näher zu betrachten, was der Philosophie und was der Weise der Vorstellung als solcher angehört.

Zur Vorstellung gehören *sinnliche Formen*, Gestaltungen: diese können wir dadurch unterscheiden, daß wir sie *Bilder* nennen. Es sind sinnliche Formen, die aus der unmittelbaren Anschauung genommen sind. Von diesen Bildern haben wir sogleich das Bewußtseyn, daß sie nur Bilder sind, daß sie eine *Bedeutung* haben die verschieden ist von dem was das

Bild zunächſt als ſolches ausdrückt, daß es ein Symboliſches, Allegoriſches iſt, daß wir ein Gedoppeltes vor uns haben, ein Mal das Unmittelbare und dann, was eigentlich damit gemeint iſt, das Innere gegen das Erſte, welches das Aeußere iſt.

So ſind in der Religion viele Formen, von denen wir wiſſen, daß ſie Metaphern ſind. Z. B. Sohn, Erzeugen iſt nur ein Bild, eine Vorſtellung von einem bekannten Verhältniß, von dem wir wohl wiſſen, daß dieſes Verhältniß in ſeiner Unmittelbarkeit nicht gemeint ſeyn ſoll, daß die Bedeutung ein Verhältniß iſt, das ungefähr dieß iſt, und daß dieſes ſinnliche Verhältniß am meiſten Entſprechendes in ſich habe dem Verhältniß, das bei Gott eigentlich gemeint iſt. Der ganz ſinnliche Menſch aber bleibt dabei ſtehen, denkt ſich wenig dabei und die heutige Gefühls- und Verſtandes-Theologie weiß ihrerſeits auch nichts daraus zu machen, wirft mit dem Bild auch den Gedankeninhalt weg oder hält das Bild feſt und läßt den Gedanken fahren.

So viele Vorſtellungen, die aus ſinnlicher, unmittelbarer, innerer Anſchauung genommen ſind; wenn z. B. vom Zorn Gottes geſprochen wird, wiſſen wir bald, daß es nicht im eigentlichen Sinn genommen iſt, nur Aehnlichkeit, Gleichniß, ſo Empfindungen der Reue, Rache. Dann finden wir auch ausführliche Allegorien, Prometheus, der Menſchen bildet, die Büchſe der Pandora — Bilder, die eine Bedeutung haben.

So hören wir von einem Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen. Beim Eſſen der Frucht fängt es ſchon an, zweideutig zu werden, ob dieſer Baum zu nehmen ſey als eigentlicher, geſchichtlicher, als ein Hiſtoriſches, ebenſo das Eſſen; oder aber, ob dieſer Baum zu nehmen ſey als ein Bild. Spricht man von einem Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen, ſo iſt das ſo kontraſtirend, daß es ſehr bald auf die Erkenntniß führt, daß es keine ſinnliche Frucht, daß der Baum nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen. Das iſt Weiſe der Vorſtellung, das Bildliche.

Aber es gehört auch in Rückſicht auf das Sinnliche das der Weiſe der Vorſtellung an, was nicht bloß als Bild, ſondern als Geſchichtliches als ſolches zu nehmen iſt. Es kann Etwas in geſchichtlicher Weiſe vorgetragen ſeyn, aber wir machen nicht recht Ernſt daraus, gehen ſolcher Geſchichte nach in unſerer Vorſtellung, fragen nicht, ob das Ernſt ſey. Die Geſchichte Jupiters, was er und die andern Götter gethan, laſſen wir uns gefallen: was uns Homer von ihnen erzählt, dem fragen wir zunächſt nicht weiter nach, nehmen es mit derſelben Weiſe auf, wie etwas Geſchichtliches.

Aber dann giebt es auch Geſchichtliches, das eine göttliche Geſchichte iſt und ſo, daß es im eigentlichen Sinn eine Geſchichte ſeyn ſoll, die Geſchichte Jeſu Chriſti; dieſe gilt nicht bloß für einen Mythus nach Weiſe der Bilder, ſondern als etwas vollkommen Geſchichtliches. Das iſt denn für die Vorſtellung, iſt in der Weiſe der Vorſtellung, aber dergleichen hat auch noch eine andere Seite: es hat Göttliches zu ſeinem Inhalt, göttliches Thun, göttliches Geſchehen, abſolut göttliche Handlung und dieſe iſt das Innere, Wahrhafte, Subſtantielle dieſer Geſchichte und iſt eben das, was Gegenſtand der Vernunft iſt. Dieß Gedoppelte iſt überhaupt in jeder Geſchichte, ſo gut ein Mythus eine Bedeutung in ſich hat, Allegorie. Es giebt allerdings Mythen, wo die äußerliche Erſcheinung das Ueberwiegende iſt, aber gewöhnlich iſt ein ſolcher Mythus eine Allegorie enthaltend, wie die Mythen des Plato.

Jede Geſchichte überhaupt enthält dieſe äußerliche Reihe von Begebenheiten und Handlungen, dieſe ſind aber Begebenheiten eines Menſchen, eines Geiſtes. Die Geſchichte eines Staats iſt Handlung, Thun, Schickſal eines allgemeinen Geiſtes, des Geiſtes eines Volkes. Dergleichen hat an und für ſich in ſich ſchon ein Allgemeines: nimmt man es im oberflächlichen Sinn, ſo kann geſagt werden: man kann aus jeder Geſchichte eine Moral ziehen.

Die Moral, die daraus gezogen wird, enthält wenigſtens die weſentlichen ſittlichen Mächte, die dabei gewirkt, die dieß hervorgebracht haben: dieſe ſind das Innere, Subſtantielle. Die Geſchichte hat ſo dieſe vereinzelte Seite, Einzelnes, bis aufs Aeußerſte hinaus Individualiſirtes, aber darin ſind auch die allgemeinen Geſetze, Mächte des Sittlichen erkennbar. Dieſe ſind nicht für die Vorſtellung als ſolche: für dieſe iſt die Geſchichte in dieſer Weiſe, wie ſie als Geſchichte ſich darſtellt, wie ſie in der Erſcheinung iſt.

In ſolcher Geſchichte iſt etwas ſelbſt für den Menſchen, deſſen Gedanken, Begriffe noch nicht beſtimmte Ausbildung erhalten haben; er fühlt dieſe Macht darin, hat ein dunkles Bewußtſeyn jener Mächte. Auf ſolche Weiſe iſt die Religion weſentlich für das gewöhnliche Bewußtſeyn, für das Bewußtſeyn in ſeiner gewöhnlichen Ausbildung. Es iſt ein Inhalt, der ſich zunächſt ſinnlich präſentirt, eine Folge von Handlungen, ſinnlichen Beſtimmungen, die in der Zeit nach einander folgen, dann im Raum neben einander. Der Inhalt iſt empiriſch, konkret, mannigfach, die Verbindung iſt theils im Raum neben, theils in der Zeit nach einander. Solcher geſchichtlicher Inhalt hat aber auch ein Inneres; es iſt Geiſt darin, der wirkt auf den Geiſt: der ſubjektive Geiſt giebt Zeugniß dem Geiſt, der im Inhalt iſt; zunächſt durch dunkles Anerkennen, ohne daß dieſer Geiſt herausgebildet iſt für das Bewußtſeyn.

Dieſe ſinnliche Geſtaltung gehört der Vorſtellung an, dieſe iſt aber andrer Seits nicht Sinnliches: dergleichen iſt eine Handlung, Thätigkeit, Verhältniß in einfacher Weiſe, der geiſtige Inhalt in ſeiner einfachen Weiſe vorgeſtellt, z. B. die Erſchaffung, Schöpfung der Welt, das iſt eine Vorſtellung. Gott ſelbſt iſt dieſe Vorſtellung, dieſes Allgemeine überhaupt, auf mannigfache Weiſe in ſich beſtimmt. Aber in der Form der Vorſtellung iſt Gott in dieſer einfachen Weiſe, wir haben da Gott einer Seits und die Welt andrer Seits.

Gebrauchen wir auch den Ausdruck „Thätigkeit," woraus die Welt hervorging, so ist das wohl etwas Abstrakteres, aber noch kein Begriff.

Aller geistige Inhalt, Verhältniß überhaupt, welcher Art sie sind, Fürst, Gericht u. s. w. sind Vorstellungen, Geist selbst ist eine Vorstellung. Wenn sie schon aus dem Denken herkommt, im Denken ihren Sitz und Boden hat, ist das doch Alles Vorstellung durch die Form, daß das Bestimmungen sind, wie sie sich einfach auf sich beziehen, in Form der Selbstständigkeit sind.

Wenn wir sagen: Gott ist allweise, gütig, gerecht, so haben wir gewissen Inhalt, jede dieser Inhaltsbestimmungen ist einzeln und selbstständig; „und, auch" ist die Verbindungsweise der Vorstellung. Allweise, auch allgütig ꝛc. sind auch Begriffe, aber noch nicht in sich analysirt, es sind die Unterschiede noch nicht gesetzt, wie sie sich auf einander beziehen. Insofern der Inhalt des Vorstellens nicht ein Bildliches, Sinnliches, Geschichtliches ist, sondern ein Geistiges, Gedachtes, wird solcher Inhalt genommen in abstrakter, einfacher Beziehung auf sich.

Insofern er allerdings schon mannigfache Bestimmungen in sich enthält, die Beziehung aber nur äußerlich ist, so ist äußerliche Identität damit gesetzt. „Es geschieht Etwas, verändert sich, ist das, dann das, dann ist es so," es haben diese Bestimmungen so zunächst die Form der Zufälligkeit. Diese Bestimmungen werden deutlich, ausdrücklich betrachtet, insofern wir übergehen zu einer höheren Stufe und zunächst beides bisher Betrachtete zusammennehmen und vergleichen.

Indem wir die Form des Gefühls hatten und gegenüber die Form der Vorstellung, und Gefühl die Form des subjektiven Glaubens, die Vorstellung das Gegenständliche, den Inhalt betrifft, so entsteht auch hier schon ein Verhältniß der Vorstellung zum Gefühl.

Die Religion ist Sache des Gefühls, auch Sache der Vor-

stellung; so kann sogleich die Frage entstehen: ist von der Vorstellung anzufangen, und werden durch die Vorstellung die religiösen Gefühle bestimmt, erweckt, oder aber ist der Anfang im religiösen Gefühl und gehen aus demselben die religiösen Vorstellungen hervor? Wird von dem Gefühl angefangen, daß dieß das Erste, Ursprüngliche ist, so sagt man: die religiösen Vorstellungen kommen aus dem Gefühl, und das ist einer Seits ganz richtig. Die Gefühle enthalten diese eingehüllte Subjektivität, aber das Gefühl ist für sich so unbestimmt, daß alles Mögliche darin seyn kann, so, daß das Gefühl nicht das Berechtigende seyn kann für den Inhalt.

Wenn wahr ist, was im Gefühl ist, so müßte Alles wahr seyn, Apisdienst ꝛc. Die Vorstellung enthält schon mehr das, was den Gehalt, die Bestimmtheit des Gefühls ausmacht. Auf diesen Inhalt kommt es an, er muß sich für sich berechtigen. So fällt es schon mehr auf die Seite der Vorstellung, daß der Inhalt sich legitimire, sich als wahr zu erkennen gebe.

In Rücksicht auf die Nothwendigkeit der Vorstellung und auf den Weg durch die Vorstellung zum Herzen, Gemüth, fängt die religiöse Bildung von der Vorstellung an. Durch Lehre, Unterricht werden die Gefühle erweckt, gereinigt, gebildet, in das Herz gebracht. Dieses Bringen ins Herz hat wesentlich die andere Seite, daß die ursprüngliche Bestimmtheit in der Natur des Geistes selbst liegt. Ein Anderes ist aber, ob sie an sich, in seinem Wesen *liege*, ein Anderes, ob man davon *wisse*, was man ist.

Daß es auch zum Gefühl, Bewußtseyn komme, daß es herauskomme in das Bewußtseyn, daß es gefühlt werde; dazu gehört Vorstellung. Zum Unterricht gehört die Lehre, von dieser Seite fängt die religiöse Bildung allenthalben an. Wo wir aber das eigentlich Objektive erst zu betrachten haben in Beziehung auf die Unmittelbarkeit des Subjekts, ist

c. *Die Stufe des Denkens*

Die Gewißheit von Gott hat auch die Form des Denkens, der Ueberzeugung. Indem wir dabei Gründe vorausſetzen, ein Verhältniß, das dem Denken als ſolchen angehört, iſt hier näher von Ueberzeugung die Rede.

Es iſt nun im Allgemeinen anzugeben, wie das Denken ſich von der Form des Vorſtellens unterſcheide. Vorſtellen hat allen geiſtigen und ſinnlichen Inhalt in dieſer Weiſe, daß dieſer Inhalt in ſeiner Beſtimmung iſolirt genommen wird. Die Form des Denkens überhaupt iſt die Allgemeinheit, dieſe ſpielt auch in die Vorſtellung hinein, dieſe hat auch die Form der Allgemeinheit an ihr. Hier aber wird Denken genommen, inſofern es reflektirend iſt und noch mehr, begreifend, nicht nur der Gedanke überhaupt, ſondern inſofern er zunächſt Reflexion, dann Begriff iſt.

1. Zu bedenken iſt hier zunächſt, daß das Denken dieſe Form des Einfachen, in der der Inhalt in der Vorſtellung iſt, auflöſt: dieſes Einfache auflöſen, heißt, in dieſem Einfachen unterſchiedene Beſtimmungen faſſen und aufzeigen, daß es als ein in ſich Mannigfaches gewußt wird. Dieß haben wir ſogleich damit, wenn wir fragen, was iſt das? Blau iſt eine ſinnliche Vorſtellung. Was iſt blau? ſo zeigt man es, daß man die Anſchauung erhält; in der Vorſtellung iſt dieſe Anſchauung ſchon enthalten. Aber mit jener Frage will man auch den Begriff wiſſen, will Blau wiſſen als Verhältniß ſeiner in ſich ſelbſt, unterſchiedene Beſtimmungen und die Einheit davon. Blau iſt nach der Goethe'ſchen Theorie: eine Einheit von Hellem und Dunkeln und zwar ſo, daß das Dunkle der Grund ſey und das Trübende dieſes Dunkeln ein Anderes, ein Erhellendes, ein Medium, wodurch wir dieſes Dunkle ſehen. Der Himmel iſt Nacht, finſter, die Atmoſphäre hell; durch dieſes helle Medium ſehen wir das Blau.

Was iſt Gott? Gerechtigkeit? iſt ſo noch in Form der Einfachheit. Jetzt denken wir es, da ſollen unterſchiedene Beſtim-

mungen angegeben werden; deren Einheit, so zu sagen, die Summe, näher die Identität dieser Bestimmungen, den Gegenstand ausmachen. Die Morgenländer sagen, Gott hat eine unendliche Menge von Namen, d. h. von Bestimmungen, man kann nicht erschöpfend aussprechen, was er ist.

Sollen wir den Begriff von Gott fassen, so sind unterschiedene Bestimmungen zu geben, diese auf einen engen Kreis zu reduciren, daß durch dieselben und die Einheit der Bestimmungen der Gegenstand vollständig erschöpft sey.

2. Eine nähere Kategorie ist: insofern Etwas gedacht wird, so wird es gesetzt in Beziehung auf Anderes, der Gegenstand in sich selbst gewußt als Beziehung Unterschiedener auf einander oder als Beziehung seiner auf ein Andres, das wir außerhalb demselben wissen. In der Vorstellung haben wir unterschiedene Bestimmungen, sie gehören nun einem Ganzen zu oder seyen auseinander gestellt.

Im Denken kommt so zum Bewußtseyn der Widerspruch derselben, die zugleich Eines ausmachen sollen. Wenn sie sich widersprechen, scheint es nicht, daß sie Einem zukommen könnten: das Bewußtseyn über diesen Widerspruch und die Auflösung desselben gehört zum Denken.

Gott ist gütig und auch gerecht: so widerspricht die Güte der Gerechtigkeit. Ebenso: Gott ist allmächtig und weise, er ist die Macht, vor der Alles verschwindet, nicht ist. Diese Negation alles Bestimmten ist Widerspruch gegen die Weisheit: diese will etwas Bestimmtes, hat einen Zweck, ist Beschränkung des Unbestimmten, was die Macht ist. In der Vorstellung hat Alles neben einander ruhig Platz: der Mensch ist frei, auch abhängig, es ist Gutes, auch Böses in der Welt. Im Denken wird das auf einander bezogen, der Widerspruch kommt so zum Vorschein.

3. Es kommt endlich auch die Kategorie der Nothwendigkeit herein. In der Vorstellung ist, giebt es einen Raum, das Denken verlangt die Nothwendigkeit zu wissen. Diese Noth-

wendigkeit liegt darin, daß im Denken nicht ein Inhalt als ſeyend, als in einfacher Beſtimmtheit, in dieſer einfachen Beziehung auf ſich nur genommen wird, ſondern weſentlich in Beziehung auf Anderes, weſentlich Beziehung Unterſchiedener ſey.

Das heißen wir nothwendig, wenn das Eine iſt, ſo iſt auch damit geſetzt das Andere, die Beſtimmtheit des Erſten iſt nur, inſofern das Zweite iſt und umgekehrt. Für die Vorſtellung iſt das Endliche, das iſt. Für das Denken iſt das Endliche ſogleich nur ein Solches, das nicht für ſich iſt, ſondern das erfordert zu ſeinem Seyn ein Anderes, durch ein Anderes iſt. Für das Denken überhaupt, für das beſtimmte Denken, näher für das Begreifen giebt es nichts Unmittelbares.

Die Unmittelbarkeit iſt die Hauptkategorie der Vorſtellung, wo der Inhalt gewußt wird in ſeiner einfachen Beziehung auf ſich. Für das Denken giebt es nur Solches, in dem weſentlich die Vermittelung iſt. Das ſind die abſtrakten, allgemeinen Beſtimmungen, dieſer abſtrakte Unterſchied religiöſen Vorſtellens und des Denkens.

Betrachten wir das näher in Beziehung auf die Frage in unſerm Felde, ſo gehören in dieſer Rückſicht auf die Seite der Vorſtellung alle Formen des unmittelbaren Wiſſens, der Glaube, das Gefühl ꝛc. Dieſe Frage fällt hieher: iſt Religion, das Wiſſen von Gott, ein unmittelbares oder aber ein vermitteltes? Das vermittelte Wiſſen kommt dann näher vor in der Form von Beweiſen des Daſeyns Gottes.

Gott iſt. Von dieſem Satze, den wir zunächſt als Faktum nehmen, ſprechen wir bis jetzt nur als einer Form des Wiſſens von Gott, die wir zunächſt nur beſchrieben. Religion iſt Wiſſen von Gott und daß er iſt. Indem wir nun zur Beſtimmung des Denkens übergegangen ſind, zur Beſtimmung der Nothwendigkeit, ſo tritt ein Wiſſen der Nothwendigkeit ein, ein Wiſſen, das ſchlechterdings Vermittelung fordert und in ſich enthält — ſolches

Wiſſen tritt ein gegen das unmittelbare Wiſſen, gegen den Glauben, das Gefühl ꝛc.

Es iſt eine ſehr allgemeine Anſicht, Verſicherung, das Wiſſen von Gott ſey nur auf unmittelbare Weiſe, es iſt Thatſache unſeres Bewußtſeyns, es iſt ſo: wir haben eine Vorſtellung von Gott, und daß dieſe nicht nur ſubjektiv, in uns iſt, ſondern auch iſt. Man ſagt, die Religion, das Wiſſen von Gott iſt nur Glaube, das vermittelte Wiſſen iſt auszuſchließen, es verdirbt die Gewißheit, Sicherheit des Glaubens und den Inhalt deſſen, was Glaube iſt. Da haben wir dieſen Gegenſatz des unmittelbaren und vermittelten Wiſſens. Das Denken, konkrete Denken, Begreifen iſt vermitteltes Wiſſen. Aber Unmittelbarkeit und Vermittelung des Wiſſens ſind eine einſeitige Abſtraktion, die eine, wie die andere. Es iſt nicht die Meinung, Vorausſetzung, als ob dem Einen mit Ausſchluß des Andern, dem Einen für ſich oder dem Andern, Einem von beiden iſolirt die Richtigkeit, Wahrheit zugeſprochen werden ſoll. Weiterhin werden wir ſehen, daß das wahrhafte Denken, das Begreifen beide in ſich vereint, nicht eines von beiden ausſchließt.

Zum vermittelten Wiſſen gehört das Schließen vom Einen auf das Andere, die Abhängigkeit, Bedingtheit einer Beſtimmung von einer andern, die Form der Reflexion. Das unmittelbare Wiſſen entfernt alle Unterſchiede, dieſe Weiſen des Zuſammenhangs und hat nur ein Einfaches, Einen Zuſammenhang, Wiſſen, die ſubjektive Form, und dann: es iſt. Inſofern ich gewiß weiß, daß Gott iſt, iſt das Wiſſen Zuſammenhang meiner und dieſes Inhalts, das Seyn meiner — ſo gewiß ich bin, ſo gewiß iſt Gott — mein Seyn und das Seyn Gottes iſt Ein Zuſammenhang und die Beziehung iſt das Seyn: dieß Seyn iſt ein einfaches und zugleich ein zweifaches.

Im unmittelbaren Wiſſen iſt dieſer Zuſammenhang ganz einfach, alle Weiſen des Verhältniſſes ſind vertilgt. Zunächſt wollen wir ſelbſt es auf empiriſche Weiſe auffaſſen, d. h. uns

auf denſelben Standpunkt ſtellen, auf dem das unmittelbare Wiſſen ſteht. Dieſes iſt im Allgemeinen, was wir das empiriſche Wiſſen nennen: ich weiß es eben, das iſt Thatſache des Bewußtſeyns, ich finde in mir die Vorſtellung Gottes und daß er iſt.

Der Standpunkt iſt: es ſoll nur gelten das Empiriſche, man ſoll nicht hinausgehen über das, was man im Bewußtſeyn finde; warum ich es finde, wie es nothwendig iſt, wird nicht gefragt. Dieß führte zum Erkennen und das iſt eben das Uebel, das abzuhalten iſt. Da iſt die empiriſche Frage: giebt es ein unmittelbares Wiſſen?

Zum vermittelten Wiſſen gehört Wiſſen der Nothwendigkeit: was nothwendig iſt, hat eine Urſache, es muß ſeyn — es iſt weſentlich ein Anderes, wodurch es iſt, und indem dieß iſt, iſt es ſelbſt — da iſt Zuſammenhang von Unterſchiedenem. Die Vermittelung kann nun ſeyn die bloß endliche, die Wirkung z. B. wird angenommen als Etwas auf der einen Seite, die Urſache als Etwas auf der andern.

Das Endliche iſt ein Abhängiges von einem Andern, iſt nicht an und für ſich, durch ſich ſelbſt; es gehört zu ſeiner Exiſtenz ein Anderes. Der Menſch iſt phyſiſch abhängig, dazu hat er nöthig eine äußerliche Natur, äußerliche Dinge. Dieſe ſind nicht durch ihn geſetzt, erſcheinen als ſelbſt ſeyend gegen ihn und er kann ſein Leben nur friſten, inſofern ſie ſind und brauchbar ſind.

Die höhere Vermittelung des Begriffs, der Vernunft iſt eine Vermittelung mit ſich ſelbſt. Zur Vermittelung gehört dieſe Unterſchiedenheit und Zuſammenhang von Zweien und ſolcher Zuſammenhang, daß das Eine nur iſt, inſofern das Andere. Dieſe Vermittelung wird nun ausgeſchloſſen in der Weiſe der Unmittelbarkeit. Wenn wir uns auch nur äußerlicher Weiſe verhalten, ſo giebt es gar nichts Unmittelbares, es iſt Nichts, dem zukäme nur die Beſtimmung der Unmittelbarkeit mit Ausſchließung der Beſtimmung der Vermittelung, ſondern was unmittel-

bar iſt, iſt ebenſo vermittelt und die Unmittelbarkeit iſt weſentlich ſelbſt vermittelt.

Endliche Dinge ſind dieß, daß ſie vermittelt ſind: endliche Dinge ſind geſchaffen, erzeugt, der Stern, das Thier. Der Menſch, der Vater iſt, iſt ebenſo erzeugt, vermittelt, wie der Sohn. Fangen wir vom Vater an, ſo iſt dieſer zunächſt das Unmittelbare und der Sohn als das Erzeugte, Vermittelte. Alles Lebendige, indem es ein Erzeugendes iſt, als Anfangendes, Unmittelbares beſtimmt, iſt es Erzeugtes.

Unmittelbarkeit heißt Seyn überhaupt, dieſe einfache Beziehung auf ſich: es iſt unmittelbar, inſofern wir das Verhältniß entfernen. Wenn wir dieſe Exiſtenz als ſolche, die im Verhältniß eine der Seiten des Verhältniſſes iſt, als Wirkung beſtimmen, ſo wird das Verhältnißloſe erkannt als Solches, das vermittelt iſt. Alles, was exiſtirt, zunächſt das Endliche: wir ſprechen noch nicht von Vermittelung mit ſich ſelbſt — da es zu ſeinem Seyn ein Anderes nöthig hat, inſofern iſt es vermittelt.

Das Logiſche iſt das Dialektiſche, wo das Seyn als ſolches betrachtet iſt, das als Unmittelbares unwahr iſt. Die Wahrheit des Seyns iſt das Werden; Werden iſt Eine Beſtimmung, ſich auf ſich beziehend, etwas Unmittelbares, eine ganz einfache Vorſtellung, enthält aber die beiden Beſtimmungen Seyn und Nichtſeyn. Es giebt kein Unmittelbares, das vielmehr nur eine Schulweisheit iſt; Unmittelbares giebt es nur in dieſem ſchlechten Verſtande.

Eben ſo iſt es mit dem unmittelbaren Wiſſen, einer beſondern Weiſe, einer Art der Unmittelbarkeit; es giebt kein unmittelbares Wiſſen. Unmittelbares Wiſſen iſt, wo wir das Bewußtſeyn der Vermittelung nicht haben, vermittelt aber iſt es. Gefühle haben wir, das iſt unmittelbar, haben Anſchauung das erſcheint unter Form der Unmittelbarkeit. Wenn wir aber mit Gedankenbeſtimmungen zu thun haben, ſo muß man nicht dabei

stehen bleiben, wie das Einem zunächst vorkommt, sondern ob es in der That so ist.

Betrachten wir eine Anschauung, so bin ich das Wissen, Anschauen und dann ist ein Anderes, ein Objekt, oder eine Bestimmtheit, wenn es nicht als Objektives genommen wird, sondern als Subjektives: ich bin in der Empfindung vermittelt nur durch das Objekt, durch die Bestimmtheit meines Empfindens. Es ist immer ein Inhalt, es gehören Zwei dazu. Wissen ist ganz einfach, aber ich muß Etwas wissen: bin ich nur Wissen, so weiß ich gar Nichts. Ebenso reines Sehen, da sehe ich gar nicht. Das reine Wissen kann man unmittelbar nennen, dieß ist einfach; ist aber das Wissen ein wirkliches, so ist Wissendes und Gewußtes, da ist Verhältniß und Vermittelung.

Näher ist das in Ansehung des religiösen Wissens der Fall, daß es wesentlich ein vermitteltes ist, aber ebenso wenig dürfen wir einseitig das bloß vermittelte Wissen als ein Nichtes, Wahrhaftes betrachten. Mag man in jeder Religion seyn, so weiß Jeder, daß er darin erzogen worden, Unterricht erhalten hat. Dieser Unterricht, diese Erziehung verschafft mir mein Wissen, mein Wissen ist vermittelt durch Lehre, Bildung u. s. f.

Spricht man ebenhin von positiver Religion, so ist sie geoffenbart und zwar auf eine dem Individuum äußerliche Weise: da ist der Glaube der Religion wesentlich vermittelt durch Offenbarung. Diese Umstände, Lehre, Offenbarung, sind nicht zufällig, accidentell, sondern wesentlich; allerdings betreffen sie ein äußerliches Verhältniß, aber daß es äußerliches Verhältniß ist, darum ist es nicht unwesentlich.

Sehen wir uns nun nach der andern, innern Seite um und vergessen, daß Glaube, Ueberzeugung so ein Vermitteltes ist, so sind wir auf dem Standpunkt, sie für sich zu betrachten. Hier ist es vornehmlich, daß die Behauptung des unmittelbaren Wissens fällt: wir wissen unmittelbar von Gott, das ist eine Offenbarung in uns. Dieß ist ein großer Grundsatz, den wir

wesentlich festhalten müssen: es liegt das darin, daß profane Offenbarung nicht so Religion bewirken kann, daß sie ein mechanisch Hervorgebrachtes, von Außen Gewirktes und in den Menschen Gelegtes wäre.

Hierher gehört das Wort, was Plato sagt: der Mensch lerne Nichts, er erinnere sich nur, es sei Etwas, daß der Mensch ursprünglich in sich trage; äußerlicher, nicht philosophischer Weise heißt es, er erinnere sich an einen Inhalt, den wir im vorhergehenden Zustande gewußt. Dort ist es mythisch dargestellt, aber das ist darin: Religion, Recht, Sittlichkeit, alles Heilige wird am Menschen nur aufgeregt; es ist Geist an sich, und in ihm muß es zum Bewußtsein gebracht werden.

Der Geist giebt Zeugniß dem Geist, dieß Zeugniß ist die eigne innere Natur des Geistes. Es ist hier wichtige Bestimmung darin, daß die Religion nicht äußerlich in den Menschen hineingebracht ist, sondern in ihm selbst, in seiner Innerlichkeit überhaupt liegt. Wenn wir von diesem Verhältniß abstrahiren und betrachten, was dieses Wissen ist, wie dieses religiöse Gefühl, dieses sich Offenbaren im Geiste beschaffen ist, so ist dieß wohl Unmittelbarkeit, wie alles Wissen, aber Unmittelbarkeit, die ebenso Vermittelung in sich enthält.

Es kann Etwas ganz die Form von Unmittelbarem haben, ohngeachtet es Resultat der Vermittelung ist. — Betrachten wir das religiöse Wissen näher, so zeigt es sich nicht nur als einfache Beziehung von mir auf den Gegenstand, sondern dieß Wissen ist ein viel komplizirtes: diese ganze Einfachheit, das Wissen von Gott ist Bewegung in sich, näher eine Erhebung zu Gott. Die Religion spricht wir wesentlich aus als dieß Uebergehen von einem Inhalt zu einem andern, vom endlichen Inhalt zum absoluten, unendlichen.

Dieß Uebergehen, worin das Eigenthümliche der Vermittelung bestimmt ausgesprochen ist, ist von gedoppelter Art: von endlichen Dingen, von Dingen der Welt oder von der Endlichkeit unseres

Bewußtseyns und dieser Endlichkeit überhaupt, die wir uns nennen — Ich, dieses besondere Subjekt — zum Unendlichen, dieses Unendliche näher bestimmt als Gott. Die andere Art des Uebergehens hat abstraktere Seiten, die sich nach einem tiefern, abstraktern Gegensatz verhalten.

Da ist die eine Seite bestimmt als Gott, das Unendliche überhaupt als Gewußtes von uns, und die andere Seite, zu der wir übergehen, ist die Bestimmtheit als Objektives überhaupt, oder als Seyendes. Im erstern Uebergang ist das Gemeinschaftliche das Seyn und dieser Inhalt beider Seiten wird als endlich und unendlich gesetzt; im zweiten ist das Gemeinschaftliche das Unendliche und dieses wird in der Form des Subjektiven und Objektiven gesetzt.

Es ist jetzt zu betrachten das Verhältniß des Wissens von Gott in sich selbst. Das Wissen ist Verhältniß in sich selbst, vermittelt, entweder Vermittelung durch Anderes oder in sich, Vermittelung überhaupt, weil da Beziehung von mir Statt findet auf einen Gegenstand, Gott, der ein Anderes ist.

Ich und Gott sind von einander verschieden; wären Beide Eins, so wäre unmittelbare, vermittelungslose Beziehung, beziehungslose, d. i. unterschiedslose Einheit. Indem Beide verschieden sind, sind sie Eines nicht, was das Andere: wenn sie aber doch bezogen sind, bei ihrer Verschiedenheit zugleich Identität haben, so ist diese Identität selbst verschieden von ihrem Verschiedenseyn, etwas von diesen Beiden Verschiedenes, weil sie sonst nicht verschieden wären.

Beide sind verschieden, ihre Einheit ist nicht sie selbst; das, worin sie Eins sind, ist das, worin sie nicht verschieden sind; sie aber sind verschieden, also ist ihre Einheit verschieden von ihrer Verschiedenheit. Die Vermittelung ist damit näher in einem Dritten gegen das Verschiedene, so haben wir einen Schluß: zwei Verschiedene und ein Drittes, das sie zusammenbringt, in dem sie vermittelt, identisch sind.

Damit liegt es also, nahe nicht nur, sondern in der Sache selbst, daß, insofern vom Wissen Gottes gesprochen wird, gleich von der Form eines Schlusses die Rede ist. Beide sind verschieden und eine Einheit, worin Beide durch ein Drittes in Eins gesetzt sind, das ist Schluß. Es ist also näher von der Natur des Wissens von Gott, das in sich wesentlich vermittelt ist, zu sprechen. Die nähere Form des Wissens von Gott kommt unter der Form von Beweisen vom Daseyn Gottes vor: dieß ist das Wissen von Gott als ein vermitteltes vorgestellt.

Nur das ist unvermittelt, was Eins ist, abstrakt Eins. Die Beweise vom Daseyn Gottes stellen das Wissen von Gott vor, weil es Vermittelung in sich enthält. Das ist die Religion selbst, Wissen von Gott. Die Explikation dieses Wissens, welches vermittelt ist, ist Explikation der Religion selbst. Aber diese Form der Beweise hat allerdings etwas Schiefes an ihr, wenn dieß Wissen vorgestellt wird als Beweisen vom Daseyn Gottes. Gegen jenes hat sich die Kritik gerichtet, aber das einseitige Moment der Form, das an diesem vermittelten Wissen ist, macht nicht die ganze Sache zu Nichts.

Es ist darum zu thun, die Beweise vom Daseyn Gottes wieder zu Ehren zu bringen, indem wir ihnen das Unangemessene abstreifen. Wir haben Gott und sein Daseyn — Daseyn ist bestimmtes, endliches Seyn, das Seyn Gottes ist nicht auf irgend eine Weise ein beschränktes; Existenz wird auch in bestimmtem Sinne genommen — wir haben also Gott in seinem Seyn, Wirklichkeit, Objektivität, und das Beweisen hat den Zweck, uns den Zusammenhang aufzuzeigen zwischen beiden Bestimmungen, weil sie verschieden, nicht unmittelbar Eins sind.

Unmittelbar ist Jedes in seiner Beziehung auf sich, Gott als Gott, Seyn als Seyn. Beweisen ist, daß diese zunächst Verschiedenen auch einen Zusammenhang, Identität haben, nicht reine Identität, das wäre Unmittelbarkeit, Einerleiheit. Zusammenhang zeigen heißt Beweisen überhaupt, dieser Zusammenhang

kann von verſchiedener Art ſeyn und bei Beweiſen iſt es unbeſtimmt, von welcher Art Zuſammenhang die Rede ſey.

Es giebt ganz äußerlichen, mechaniſchen Zuſammenhang: wir ſehen, das ein Dach nothwendig iſt zu den Wänden, das Haus hat dieſe Beſtimmung gegen Witterung ꝛc.; man kann ſagen: es iſt bewieſen, daß ein Haus ein Dach haben muß, der Zweck iſt das Verknüpfende der Wände mit dem Dach. Das gehört wohl zuſammen, iſt Zuſammenhang, aber wir haben zugleich das Bewußtſeyn, daß dieſer Zuſammenhang nicht betrifft das Seyn dieſer Gegenſtände; daß Holz, Ziegel ein Dach ausmachen, geht das Seyn des Holzes nichts an, iſt für ſie blos äußerlicher Zuſammenhang. Hier liegt im Beweiſen: einen Zuſammenhang aufzeigen zwiſchen ſolchen Beſtimmungen, denen der Zuſammenhang ſelbſt äußerlich iſt.

Sodann giebt es andere Zuſammenhänge, die in der Sache, dem Inhalt ſelbſt liegen. Das iſt der Fall z. B. bei geometriſchen Lehrſätzen. Wenn ein rechtwinklichtes Dreieck iſt, ſo iſt ſogleich vorhanden ein Verhältniß des Quadrats der Hypotenuſe zu den Quadraten der Katheten. Das iſt Nothwendigkeit der Sache, hier iſt Beziehung nicht von Solchen, denen der Zuſammenhang äußerlich iſt, ſondern hier kann das Eine nicht ohne das Andere ſeyn, mit dem Einen iſt hier auch das Andere geſetzt.

Aber in dieſer Nothwendigkeit iſt die Art unſerer Einſicht in die Nothwendigkeit verſchieden vom Zuſammenhang der Beſtimmungen in der Sache ſelbſt. Der Gang, den wir im Beweiſen machen, iſt nicht Gang der Sache ſelbſt, iſt ein anderer, als der in der Natur der Sache iſt. Wir ziehen Hülfslinien: es wird Niemand einfallen, zu ſagen: damit ein Dreieck 3 Winkel = 2 rechten habe, nehme es dieſen Gang, einen ſeiner Winkel zu verlängern und erſt dadurch erreiche es dieß. Da iſt unſere Einſicht, die Vermittelung, die wir durchgehen und die Vermittelung in der Sache ſelbſt von einander verſchieden.

Die Konſtruktion und der Beweis ſind nur zum Behufe

unſerer ſubjektiven Erkenntniß; das iſt nicht objektive Weiſe, daß die Sache durch dieſe Vermittelung zu dieſem Verhältniß gelangt, ſondern nur wir gelangen durch dieſe Vermittelung zur Einſicht, das iſt bloß ſubjektive Nothwendigkeit, nicht Zuſammenhang, Vermittelung im Gegenſtande ſelbſt.

Dieſe Art von Beweiſen, dieſe Zuſammenhänge ſind unbefriedigend ſogleich für ſich ſelbſt in Rückſicht auf das Wiſſen von Gott, auf den Zuſammenhang der Beſtimmungen Gottes in ſich und den Zuſammenhang unſeres Wiſſens von Gott und ſeinen Beſtimmungen.

Näher erſcheint das Unbefriedigende ſo: in jenem Gang der ſubjektiven Nothwendigkeit gehen wir aus von erſten gewiſſen Beſtimmungen, von Solchem, das uns ſchon bekannt iſt. Da haben wir Vorausſetzungen, gewiſſe Bedingungen, daß das Dreieck, der rechte Winkel iſt. Es gehen voraus gewiſſe Zuſammenhänge und wir zeigen in ſolchen Beweiſen auf: wenn dieſe Beſtimmung iſt, ſo iſt auch die d. h. wir machen das Reſultat abhängig von gegebenen, bereits vorhandenen Bedingungen.

Es iſt das Verhältniß dieß: das, worauf wir kommen, wird vorgeſtellt als ein Abhängiges von Vorausſetzungen. Das geometriſche Beweiſen als bloß verſtändiges iſt allerdings das vollkommenſte, das verſtändige Beweiſen am konſequenteſten durchgeführt, daß Etwas aufgezeigt wird als abhängig von einem Andern. Indem wir das anwenden auf das Seyn Gottes, ſo erſcheint da gleich die Unangemeſſenheit, einen ſolchen Zuſammenhang bei Gott aufzeigen zu wollen. Es erſcheint nämlich beſonders im erſten Gang, den wir Erhebung zu Gott nannten, ſo, daß wenn wir dieß in die Form des Beweiſes faſſen, wir das Verhältniß haben, daß das Endliche die Grundlage ſey, aus welchem bewieſen wird das Seyn Gottes; in dieſem Zuſammenhang erſcheint das Seyn Gottes als Folge, als abhängig vom Seyn des Endlichen.

Da erſcheint die Unangemeſſenheit dieſes Fortgangs, den wir

Beweiſen nennen, mit dem, was wir uns unter Gott vorſtellen, daß er gerade das Nichtabgeleitete, ſchlechthin an und für ſich Seyende iſt. Das iſt das Schiefe: wenn man nun aber meint, durch ſolche Bemerkung habe man überhaupt dieſen Gang als nichtig gezeigt, ſo iſt dieß ebenſo eine Einſeitigkeit, das dem allgemeinen Bewußtſeyn der Menſchen ſogleich widerſpricht.

Der Menſch betrachtet die Welt und erhebt ſich, weil er denkend, vernünftig iſt, da er in der Zufälligkeit der Dinge keine Befriedigung findet, vom Endlichen zum abſolut Nothwendigen, und ſagt: weil das Endliche ein Zufälliges iſt, muß ein an und für ſich Nothwendiges ſeyn, welches Grund dieſer Zufälligkeit iſt. Das iſt Gang der menſchlichen Vernunft, des menſchlichen Geiſtes.

Ebenſo werden die Menſchen immer dieſen konkreteren Gang gehen: weil Lebendiges in der Welt iſt, das für ſeine Lebendigkeit, als Lebendiges in ſich organiſirt, eine ſolche Zuſammenſtimmung ſeiner verſchiedenen Theile iſt, und dieſe Lebendigen ebenſo bedürfen äußerer Gegenſtände, Luft ꝛc., die ſelbſtſtändig gegen ſie ſind; weil dieſe, die nicht durch ſie ſelbſt geſetzt ſind, ſo zuſammenſtimmen, muß ſeyn ein innerer Grund dieſer Zuſammenſtimmung.

Es iſt dieſe Zuſammenſtimmung an und für ſich, dieſe Zuſammenſtimmung ſetzt eine Thätigkeit, die ſie hervorgebracht hat, ein nach Zwecken Thätiges voraus. Das iſt, was man nennt, die Weisheit Gottes in der Natur bewundern, dieſes Wunderbare des lebendigen Organismus und die Zuſammenſtimmung äußerlicher Gegenſtände zu ihm: von dieſer erhebt ſich der Menſch zum Bewußtſeyn Gottes. Wenn man meint, falls die Form der Beweiſe vom Daſeyn Gottes beſtritten wird, dieſe auch ihrem Inhalt nach antiquirt zu haben, ſo irrt man ſich.

Aber der Inhalt iſt allerdings nicht in ſeiner Reinheit dargeſtellt. Dieſer Mangel kann auch ſo bemerklich gemacht werden. Man ſagt, bei den Beweiſen bleibe man kalt, man hat es mit

gegenſtändlichem Inhalt zu thun, man kann wohl einſehen: das und das iſt, aber das Erkennen iſt äußerlich, dieſes Einſehen bleibt nur etwas Aeußerliches, dieſer Gang ſey zu objektiv, es iſt kalte Ueberzeugung, dieſe Einſicht ſey nicht im Herzen, dieſe Ueberzeugung müſſe im Gemüthe ſeyn.

In dieſem Vorwurf des Mangelhaften liegt, daß eben dieſer Gang ſeyn ſoll unſere eigene Erhebung, nicht daß wir uns betrachtend verhalten gegen einen Zuſammenhang von äußerlichen Beſtimmungen, ſondern es ſoll der fühlende, glaubende Geiſt, der Geiſt überhaupt ſich erheben. Die geiſtige Bewegung, die Bewegung unſerer ſelbſt, unſeres Wiſſens ſoll auch darin ſeyn, und das vermiſſen wir, wenn wir ſagen, es ſey ein äußerlicher Zuſammenhang von Beſtimmungen.

Wir kommen nun dem Reſultat unſerer Unterſuchung näher. Wir haben das Denken gefaßt, in dem ſich das finden wird und wir das erreichen werden, was wir ſuchen, den beſtimmten Gedanken von Religion. Aber das Denken ſelbſt, wie es Wiſſen, Beweiſen iſt, wie wir zuletzt es gefunden haben, hat verſchiedene Stufen. Wir gehen hier abermals zunächſt von der Beobachtung des Bewußtſeyns aus, um zu ſehen, wie der Inhalt, Gott ſich in demſelben geſtaltet.

Im Bewußtſeyn, inſofern ich von einem Gegenſtande weiß und ich in mich gegen denſelben reflektirt bin, weiß ich den Gegenſtand als das Andere meiner, mich daher durch ihn beſchränkt und endlich. Wir finden uns endlich; das iſt dieſe Beſtimmung; darüber ſcheint nichts weiter zu ſagen, wir finden überall ein Ende, das Ende des Einen iſt da, wo ein Anderes anfängt. Schon dadurch, daß wir ein Objekt haben, ſind wir endlich, wo das anfängt, bin ich nicht, alſo endlich. Wir wiſſen uns endlich nach vielfachen Seiten. Nach der phyſikaliſchen Seite, das Leben iſt endlich, als Leben ſind wir äußerlich abhängig von Anderen, haben Bedürfniſſe ꝛc. und haben das Bewußtſeyn dieſer Schranke. Das Gefühl haben wir mit dem Thiere gemein. Die

Pflanze, das Mineral iſt auch endlich, aber es hat kein Gefühl ſeiner Schranke; es iſt ein Vorzug des Lebenden, ſeine Schranke zu wiſſen und noch mehr des Geiſtigen; es hat Furcht, Angſt, Hunger, Durſt ꝛc., in ſeinem Selbſtgefühl iſt eine Unterbrechung, eine Negation und es iſt Gefühl derſelben vorhanden. Wenn man ſagt, die Religion beruhe auf dieſem Gefühl der Abhängigkeit, ſo hätte auch das Thier Religion. Für den Menſchen iſt die Schranke nur inſofern, als er darüber hinausgeht; im Gefühl, im Bewußtſeyn der Schranke liegt das Darüber hinaus ſeyn. Dieß Gefühl iſt eine Vergleichung ſeiner Natur mit ſeinem Daſeyn in dieſem Momente; ſein Daſeyn iſt ſeiner Natur nicht entſprechend.

Für uns iſt der Stein beſchränkt, für ſich ſelbſt nicht, wir ſind über ſeine Beſtimmtheit hinaus; er iſt mit dem, was er iſt, unmittelbar identiſch; das, was ſein beſtimmtes Seyn ausmacht, iſt ihm nicht als ein Nichtſeyn. Das Schrankefühlen des Thiers iſt Vergleichung ſeiner Allgemeinheit mit ſeinem Daſeyn in dieſem beſtimmten Moment. Das Thier als Lebendiges iſt ſich Allgemeines; es fühlt ſeine Beſchränkung, als negirte Allgemeinheit, als Bedürfniß. Der Menſch iſt weſentlich ebenſo negative Einheit, Identität mit ſich und hat die Gewißheit der Einheit mit ſich, das Selbſtgefühl ſeiner ſelbſt, ſeiner Beziehung auf ſich; dieſem widerſpricht das Gefühl einer Negation in ihm, das Subjekt fühlt ſich aber auch als Macht gegen ſeine Negation und hebt dieß Accidentelle auf, d. h. es befriedigt ſein Bedürfniß. Alle Triebe im Menſchen, wie im Thiere ſind dieſe Affirmation ſeines Selbſt und das Thier ſtellt ſich ſo her gegen die Negation in ihm. Das Lebendige iſt nur im Aufheben der Schranke und es verſöhnt ſich darin mit ſich ſelbſt. Dieſe Noth in ihm erſcheint zugleich als Objekt außer ihm, deſſen es ſich bemächtigt und ſo ſein Selbſt wieder herſtellt.

Die Schranke der Endlichkeit alſo iſt für uns nur, inſofern wir darüber hinaus ſind. Dieſe ſo abſtrakte Reflexion wird auf

dieſem Standpunkte des Bewußtſeyns nicht gemacht, ſondern es bleibt in der Schranke ſtehen. Das Objekt iſt das Nichtſeyn deſſelben. Daß es ſo als verſchieden vom Ich geſetzt ſey, dazu gehört, daß es nicht das, was Ich iſt, ſey. Ich bin das Endliche. So iſt das Unendliche, was über die Schranken hinaus iſt; es iſt ein Anderes, als das Beſchränkte; es iſt das Unbeſchränkte, Unendliche. So haben wir Endliches und Unendliches.

Es iſt aber darin ſchon enthalten, daß beide Seiten in Relation mit einander ſind und es iſt zu ſehen, wie ſich dieſe beſtimmt, dieß iſt auf ganz einfache Weiſe.

Das Unendliche, dieß mein Gegenſtand, iſt das Nichtendliche, Nichtbeſondere, Nichtbeſchränkte, das Allgemeine, das Endliche in Relation auf Unendliches iſt geſetzt als das Negative, Abhängige, was zerfließt im Verhältniß zum Unendlichen. Indem beide zuſammengebracht werden, entſteht eine Einheit, durch das Aufheben des Einen, und zwar des Endlichen, welches nicht aushalten kann gegen das Unendliche. Dieß Verhältniß als Gefühl ausgedrückt iſt es das der Furcht, der Abhängigkeit. Dieß iſt die Relation beider, aber es iſt noch eine andere Beſtimmung darin.

Einerſeits beſtimme ich mich als das Endliche; das Andere iſt, daß ich in der Relation nicht untergehe, daß ich mich auf mich ſelbſt beziehe. Ich bin, beſtehe, ich bin auch das Affirmative, einerſeits weiß ich mich als nichtig, andererſeits als affirmativ, als geltend, ſo daß das Unendliche mich gewähren läßt. Man kann dieß die Güte des Unendlichen nennen, wie das Aufheben des Endlichen die Gerechtigkeit genannt werden kann, wonach das Endliche manifeſtirt werden muß als Endliches.

Dieß iſt das ſo beſtimmte Bewußtſeyn, über welches hinaus die Beobachtung nicht geht. Man ſagt nun, wenn man ſo weit geht, darin ſey alles der Religion enthalten. Wir können aber auch weiter gehen, erkennen, daß man Gott erkennen kann, aber es wird gleichſam mit Willkür hier feſtgehalten, oder weil man ſich nur beobachtend verhalten will, muß man bei dieſer Beſtim-

mung des Bewußtseyns stehen bleiben. Gott, heißt es hier, bestimmt sich nur als das Unendliche, als das Andere des Endlichen, als das Jenseits desselben, so weit er ist, bin ich nicht, so weit er mich berührt, schwindet das Endliche zusammen. Gott ist so bestimmt mit einem Gegensatz, der absolut erscheint. Man sagt, das Endliche kann das Unendliche nicht fassen, erreichen, begreifen, man kann über diesen Standpunkt nicht hinausgehen. Man sagt, wir haben darin alles, was wir von Gott und Religion zu wissen brauchen und was darüber ist, ist vom Uebel. Man könnte selbst noch beobachten, daß wir Gott erkennen können, daß wir von einem Reichthum seiner Lebendigkeit und Geistigkeit wissen, das wäre aber vom Uebel.

Wenn man sich auf den Standpunkt des empirischen Verfahrens, des Beobachtens gestellt hat, so kann man wahrhaft nicht weiter gehen; denn Beobachten heißt, sich einen Inhalt desselben vorhalten als jenseits; wenn ich nun weiter gehe, aus einem geistig höheren Standpunkte des Bewußtseyns zu betrachten anfange, so finde ich mich nicht mehr beobachtend, sondern ich vergesse mich hineingehend in das Objekt; ich versenke mich darin, indem ich Gott zu erkennen, zu begreifen suche; ich gebe mich darin auf, und wenn ich dieß thue, so bin ich nicht mehr in dem Verhältniß des empirischen Bewußtseyns, des Beobachtens. Wenn Gott für mich nicht mehr ein Jenseits ist, so bin ich nicht mehr reiner Beobachter. Insofern man also beobachten will, muß man auf diesem Standpunkte bleiben. Und das ist die ganze Weisheit unserer Zeit.

Man bleibt bei der Endlichkeit des Subjekts stehen; sie gilt hier als das Höchste, das Letzte, als Unverrückbares, Unveränderliches, Ehernes und ihm gegenüber ist dann ein Anderes, an dem dieß Subjekt ein Ende hat. Dieß Andere, Gott genannt, ist ein Jenseits, wonach wir im Gefühl unserer Endlichkeit suchen; weiter nichts, denn wir sind in unserer Endlichkeit fest und absolut.

Die Reflexion des Hinüberseyns über die Schranke ist auch

noch wohl zugegeben; jedoch ist dieß Hinausgehen nur ein Versuchtes, eine bloße Sehnsucht, die das nicht erreicht, was sie sucht; das Objekt erreichen, es erkennen wäre ja meine Endlichkeit aufgeben; sie ist aber das Letzte, soll nicht aufgegeben werden.

Dieser ganze Standpunkt ist nun noch näher ins Auge zu fassen und zu sehen, was die allgemeine Bestimmtheit desselben ausmacht und sein Wesentliches zu beurtheilen.

Es ist in ihm die Bestimmtheit meiner Endlichkeit, meiner Relativität, das Unendliche steht ihm gegenüber, aber als ein Jenseits. Mit der Negation, als die ich wesentlich bestimmt bin, wechselt ab meine Affirmation, die Bestimmung, daß ich bin. Wir werden sehen, daß beide, Negation und Affirmation in eins zusammen fallen und die Absolutheit des Ich als Resultat herauskommen wird.

1. Einer Seits ist hier das Hinausgehen aus meiner Endlichkeit zu einem höheren, anderer Seits bin ich als das Negative dieses höheren bestimmt; dieses bleibt ein Anderes, von mir unbestimmbar, unerreicht, insofern die Bestimmung einen objektiven Sinn haben soll. Vorhanden ist nur mein Hinaus als Richtung in die Ferne, ich bleibe diesseits und habe die Sehnsucht nach einem Jenseits.

2. Zu bemerken ist, daß diese Richtung nach einem Jenseits durchaus nur mein ist, mein Thun, meine Richtung, meine Rührung, mein Wollen, Streben. Wenn ich die Prädikate allgütig, allmächtig als Bestimmungen von diesem Jenseits gebrauche, so haben sie nur Sinn in mir, einen subjektiven, nicht objektiven Sinn. Meine absolute, feste Endlichkeit hindert mich, es zu erreichen; meine Endlichkeit aufgeben und es erreichen, wäre eins.

3. Es erhellt hieraus, daß die gedoppelte Negativität, meines als Endlichen und eines Unendlichen gegen mich, in dem Ich selbst ihren Sitz hat, nur eine Entzweiung einer Seits ist in mir, die Bestimmung, daß ich das Negative bin, anderer Seits

iſt aber auch das Negative als Anderes gegen mich beſtimmt. Dieſe zweite Beſtimmung gehört ebenſo mir an, es ſind verſchiedene Richtungen, eine auf mich und eine nach außen, die aber ebenſo in mich fällt; meine Richtung zum Jenſeits und meine Endlichkeit ſind Beſtimmungen in mir; ich bleibe darin bei mir ſelbſt. Dadurch alſo iſt das Ich ſich ſelbſt affirmativ geworden und dieß iſt es, was die andere Seite dieſes Standpunkts ausmacht. Meine Affirmation ſpricht ſich ſo aus: ich bin. Dieß iſt von meiner Endlichkeit ein Unterſchiedenes und die Aufhebung meiner Endlichkeit. Es heißt in Rückſicht auf das Sehnen, Streben, Sollen überhaupt: ich bin, was ich ſoll, d. h. ich bin gut von Natur, d. h. ich bin und zwar inſofern ich unmittelbar gut bin. In dieſer Rückſicht iſt es nur darum zu thun, mich ſo zu erhalten; es iſt zwar in mir auch eine Möglichkeit von Beziehung auf Anderes, von Sünden, Fehlern ꝛc., dieß iſt aber dann ſogleich als ſpäteres, äußerlich Accidentelles beſtimmt. Ich bin, das iſt eine Beziehung auf mich, eine Affirmation, ich bin, wie ich ſeyn ſoll, das Fehlerhafte iſt, was Ich nicht iſt, nicht in meiner Wurzel, ſondern eine zufällige Verwickelung überhaupt.

In dieſem Standpunkt der Affirmation iſt alſo wohl enthalten, daß ich mich auch zu einem Aeußerlichen verhalten, das Gute getrübt werden kann. Meine Affirmation in Beziehung auf ſolches Unrecht wird dann auch vermittelte, aus ſolcher Vereinzelung ſich herſtellende Affirmation, vermittelt durch das Aufheben der Fehlerhaftigkeit, die an ſich nur zufällig iſt. Das Gute meiner Natur iſt zur Gleichheit mit ſich ſelbſt zurückgekehrt, dieſe Verſöhnung ſchafft dann nichts Innerliches weg, berührt es nicht, ſondern ſchafft nur Aeußerliches fort. Die Welt, das Endliche verſöhnt ſich in dieſer Weiſe mit ſich ſelbſt. Wenn es ſonſt alſo hieß: Gott habe die Welt mit ſich verſöhnt, ſo geht dieſe Verſöhnung jetzt in mir als Endlichem vor; ich als Einzelner bin gut, in Fehler verfallend, brauche ich nur ein Accidentelles von mir zu werfen und ich bin verſöhnt mit mir. Das Innere iſt

nur an ſeiner Oberfläche getrübt, aber bis in den Boden reicht dieſe Trübung nicht; der Geiſt iſt nicht damit in Verhältniſſe gekommen, er bleibt außer dem Spiele, das Innere, der Geiſt iſt das urſprünglich Gute und das Negative iſt nicht innerhalb der Natur des Geiſtes ſelbſt beſtimmt.

In der alten Theologie war dagegen die Vorſtellung von ewiger Verdammniß, ſie ſetzte den Willen als ſchlechthin frei voraus, es kommt nicht auf meine Natur, ſondern auf meinen ſelbſtbewußten Willen an, was ich bin, ich bin ſchuldig durch den Willen. So iſt meine Natur, das Urſprüngliche, nicht das Gute, ich kann mir kein Gutſeyn zuſchreiben außer meinem Willen, dieß fällt nur in die Seite meines ſelbſtbewußten Geiſtes. Hier hingegen iſt nur die gute Urſprünglichkeit angenommen, deren Verührung durch Anderes aufgehoben wird durch Wiederherſtellung des Urſprünglichen. Dieſe verſöhnende Vermittelung beſteht bloß in dem Bewußtſeyn, Wiſſen, daß ich von Natur gut bin.

Dieß iſt die abſtrakte Beſtimmung, weiter entwickelt würden alle Anſichten der Zeit hinein fallen, z. B. daß das Gute nur in meiner Ueberzeugung liegt und hier auf dieſer Ueberzeugung beruhe meine Sittlichkeit und was gut ſey, beruhe wieder nur auf meiner Natur. Meine Ueberzeugung ſey hinreichend in Anſehung meiner. Daß ich die Handlung als gut weiß, iſt genug in Anſehung meiner. Eines weiteren Bewußtſeyns über die ſubſtantielle Natur der Handlung bedarf es nicht. Kommt es aber einzig auf jenes Bewußtſeyn an, ſo kann ich eigentlich gar keinen Fehler begehen: denn ich bin mir nur affirmativ, während die Entzweiung formell bleibt, ein Schein, der mein weſentliches Inneres nicht trübt. Meine Sehnſucht, meine Rührung iſt das Subſtantielle. In dieſem Standpunkt liegen alle Anſichten neuerer Zeit ſeit der Kantiſchen Philoſophie, welche zuerſt dieſen Glauben an das Gute aufſtellte.

Dieß iſt der Standpunkt des ſubjektiven Bewußtſeyns

welches die Gegensätze entwickelt, die das Bewußtseyn betreffen, die aber darin bleiben und die es in seiner Gewalt behält, weil es das Affirmative ist.

Zu betrachten ist nun, was Endlichkeit überhaupt ist und welches wahrhafte Verhältniß das Endliche zum Unendlichen hat; daß der menschliche Geist endlich sey, dieß hören wir täglich versichern. Wir wollen von der Endlichkeit zuerst in dem populären Sinn sprechen, den man meint, wenn man sagt, der Mensch ist endlich, dann von dem Wahrhaften und der Anschauung derselben.

Es sind dreierlei Formen, in denen die Endlichkeit erscheint, nämlich in der sinnlichen Existenz, in der Reflexion und in der Weise, wie sie im Geist und für den Geist ist.

a. Daß der Mensch endlich sey, dieß hat zunächst den Sinn, ich der Mensch verhalte mich zu Anderem, es ist ein Anderes, Negatives meiner vorhanden, mit dem ich in Verbindung stehe und das macht meine Endlichkeit aus, wir sind beide ausschließend und verhalten uns selbstständig gegen einander. So bin ich als sinnlich Empfindendes; alles Lebendige ist so ausschließend. Im Hören und Sehen habe ich nur Einzelnes vor mir und mich praktisch verhaltend habe ich es immer nur mit Einzelnen zu thun, die Gegenstände meiner Befriedigung sind ebenso einzeln. Dieß ist der Standpunkt des natürlichen Seyns, der natürlichen Existenz, ich bin danach in vielfachen Verhältnissen, vielfach äußerem Seyn, in Empfindungen, Bedürfnissen, praktischen und theoretischen Verhältnissen, alle sind ihrem Inhalte nach beschränkt und abhängig, endlich. Innerhalb dieser Endlichkeit fällt schon die Aufhebung des Endlichen, jeder Trieb als subjektiv bezieht sich auf Anderes, ist endlich, aber er hebt diese Beziehung, dieß Endliche auf, indem er sich befriedigt, diese Rückkehr in seine Affirmation ist die Befriedigung, sie bleibt aber anderer Seits endlich, denn der befriedigte Trieb erwacht wieder, die Befriedigung, diese Unendlichkeit ist nur eine Unendlichkeit

der Form und deshalb keine wahrhaft konkrete: der Inhalt bleibt endlich und so bleibt auch die Befriedigung ebenso endlich, als das Bedürfniß als solches den Mangel hat und endlich ist; aber nach der formellen Seite ist dieß, daß das Bedürfniß sich befriedigt, ein Aufheben seiner Endlichkeit. Die Befriedigung des Hungers ist Aufheben der Trennung zwischen mir und meinem Objekt, ist Aufheben der Endlichkeit, jedoch nur formelles.

Das Natürliche ist nicht an und für sich, sondern daß es ein nicht durch sich selbst Gesetztes ist, macht die Endlichkeit seiner Natur aus. Auch unser sinnliches Bewußtseyn, insofern wir es darin mit Einzelnen zu thun haben, gehört in diese natürliche Endlichkeit, diese hat sich zu manifestiren. Das Endliche ist als das Negative bestimmt, muß sich von sich befreien, dieß erste natürliche unbefangene Endliche ist der Tod, dieß ist das Verzichtleisten auf das Endliche, es wird hier real, aktualiter gesetzt, was das natürliche Leben an sich ist. Die sinnliche Lebendigkeit des Einzelnen hat ihr Ende im Tode. Die einzelnen Empfindungen sind als einzeln vorübergehend: eine verdrängt die andere; ein Trieb, eine Begierde vertreibt die andere. Dieses Sinnliche setzt sich realiter als das, was es ist, in seinem Untergange. Im Tod ist das Leben als aufgehobenes gesetzt. Aber der Tod ist nur die abstrakte Negation des an sich Negativen, er ist selbst ein Nichtiges, die offenbare Nichtigkeit. Aber die gesetzte Nichtigkeit ist zugleich die aufgehobene und die Rückkehr zum Positiven. Hier tritt das Aufhören, das Loskommen von der Endlichkeit ein. Dieß Loskommen von der Endlichkeit ist im Bewußtseyn nicht das, was der Tod ist, sondern dieß Höhere ist im Denken, schon in der Vorstellung, soweit darin das Denken thätig ist.

b. Indem wir uns jetzt aus dem unmittelbaren Bewußtseyn in den Standpunkt der Reflexion erheben, haben wir es auch wieder mit einer Endlichkeit zu thun, die im bestimmten Gegensatz mit der Unendlichkeit auftritt.

Dieser Gegensatz hat verschiedene Formen und die Frage ist, welches sind diese.

1. Es ist auf diesem Standpunkte ein Loskommen von der Endlichkeit vorhanden, aber die wahrhafte Unendlichkeit ist auch in dieser Sphäre nur erst als die aufgehobene Endlichkeit. Es fragt sich also, kommt die Reflexion dazu, das Endliche als das an sich nichtige zu setzen, oder kommt die Reflexion so weit wie die Natur; kann sie das sterben machen, was sterblich ist, oder ist ihr das Nichtige unsterblich? Weil es nichtig ist, sollen wir es schwinden lassen, denn was die Natur vermag, muß der unendliche Geist noch mehr können. So zeigt die Reflexion, wie die Natur, das Endliche als Nichtiges auf. Aber die Natur fällt immer wieder in das Endliche zurück und ebenso ist es der Standpunkt der Reflexion, den Gegensatz, die Endlichkeit gegen die Unendlichkeit perennirend festzuhalten; eben die Beziehung dieser beiden ist der Standpunkt der Reflexion; beide gehören zum Gegensatz.

Es wird nämlich zum Unendlichen nur als der abstrakten Negation des Endlichen, als dem Nicht-Endlichen, fortgegangen, das aber, als das Endliche nicht als sich selbst in sich habend, gegen dasselbe ein Anderes und somit selbst ein Endliches bleibt, welches wieder zu einem Unendlichen fortgeht, und so weiter, ins Unendliche. Wenn wir den ersten Gegensatz vom Endlichen und Unendlichen in der Reflexion betrachten, so ist die Endlichkeit ein verschiedenes mannigfaches Außereinander, von denen jedes ein besonderes beschränktes ist, ihm gegenüber bestimmt sich das Mannigfache in seiner Allgemeinheit, Unbeschränktheit, das Allgemeine in dieser Vielheit. Dieses Beschränkte selbst hat eine Beziehung auf das Unbeschränkte, ist die Allgemeinheit und Einheit des Besonderen und Vielen. Diese Form kommt in konkreterer Gestalt in unserem Bewußtseyn so vor.

Wir wissen von vielen Dingen, haben unendlich viele Kenntnisse nach dem Wollen, Zwecken, Trieben, Neigungen und hier-

bei iſt der Gegenſatz auch vorhanden, daß dieſe Vielheit nicht genügend iſt, ſondern eine Relation zur Allgemeinheit hat. Die Vielheit, Maſſe der Kenntniſſe wird verglichen mit einer Einheit und es wird gefordert, daß ſie weiter gefördert, vervollſtändigt, erſchöpft und zur Allgemeinheit gebracht wird. Das Viele hebt ſich durch ſich ſelbſt auf; es iſt ſeiner Natur nach eins. Ebenſo kann man ſich im Praktiſchen eine Allgemeinheit der Befriedigung, Vollſtändigkeit der Triebe, Genüſſe zum Plan machen, die man dann Glückſeligkeit nennt. Die eine Totalität heißt Allgemeinheit des Wiſſens, die andere Totalität die des Beſitzes, der Befriedigung, der Begierde, des Genuſſes. Es wird zugegeben, daß die Kenntniſſe keine Grenze haben, ſo z. B. kann man ſich wohl denken, daß die Naturwiſſenſchaft alle Thiere kennt, aber nicht bis in ihre ſubtilſten Beſtimmtheiten, ebenſo iſt es mit der Befriedigung der Triebe, es iſt ein unerreichbares Ideal. Dieſe Endlichkeit *bleibt*; eben weil ſie etwas wahres iſt; das Unwahre iſt die Einheit, die Allgemeinheit; die Vielheit müßte von dem Charakter aufgeben, um unter die Einheit geſetzt zu werden. Das Ideal iſt daher unerreichbar, eben weil es unwahr in ſich iſt, eine Einheit von Vielen, die zugleich ein mannigfaltiges Auſſereinander bleiben ſoll. Dieſe Endlichkeit hebt ſich erſt auf im Begriff.

2. Zu betrachten iſt nun die Form des Gegenſatzes des Endlichen gegen Unendliches, wie er in der *Reflexion als ſolche* iſt. Dieß iſt die Endlichkeit im Gegenſatz zur Unendlichkeit beide für ſich geſetzt, nicht bloß als Prädikat, als weſentlicher Gegenſatz und ſo, daß das Eine beſtimmt iſt als das Andere des Anderen. Die Endlichkeit *bleibt*, eben deswegen, weil das Unendliche, das ihm gegenüberſteht, ſelbſt ein Endliches iſt und zwar ein ſolches, das als das Andere des Erſten geſetzt wird. Erſt das wahrhaft Unendliche, welches ſich ſelbſt als Endliches ſetzt, greift zugleich über ſich als ſein Anderes über und bleibt darin, weil es *ſein Anderes* iſt, in der Einheit mit ſich. Iſt aber

das Eine, Unendliche nur als das Nicht-Viele, Nicht-Endliche bestimmt, so bleibt es jenseits des Vielen und Endlichen und so bleibt das Viele des Endlichen selbst gleichfalls für sich stehen, ohne sein Jenseits erreichen zu können.

Wir müssen nun fragen, ob dieser Gegensatz Wahrheit hat, d. h. ob diese beiden Seiten auseinander fallen und außereinander bestehen. In dieser Rücksicht ist schon gesagt, daß wir, wenn wir das Endliche als endlich setzen, wir darüber hinaus sind. In der Schranke haben wir eine Schranke, aber nur, indem wir darüber hinaus sind, sie ist nicht mehr das Affirmative, indem wir dabei sind, sind wir nicht mehr dabei.

Das Endliche bezieht sich auf das Unendliche, beide schließen sich gegen einander aus, näher betrachtet soll das Endliche das Begrenzte und die Grenze desselben das Unendliche seyn.

Bei der ersten Form begränzte ein Besonderes ein anderes, hier hat das Endliche am Unendlichen selbst eine Grenze. Wenn nun das Endliche begränzt wird vom Unendlichen und auf einer Seite steht, so ist das Unendliche selbst auch ein Begrenztes, es hat am Endlichen eine Grenze, es ist das, was das Endliche nicht ist, hat ein Drüben und ist so ein Endliches, Begrenztes. Wir haben so statt des Höchsten ein Endliches. Wir haben nicht das, was wir wollen, wir haben nur ein Endliches an diesem Unendlichen. Oder sagt man auf der anderen Seite, daß das Unendliche nicht begrenzt wird, so wird das Endliche auch nicht begrenzt, wird es nicht begrenzt, so ist es nicht vom Unendlichen verschieden, sondern fließt mit ihm zusammen, ist identisch mit ihm in der Unendlichkeit, wie vorher in der Endlichkeit. Dieß ist die abstrakte Natur dieses Gegensatzes. Wir müssen dieß im Bewußtseyn behalten, dieß festzuhalten ist von durchgängiger Wichtigkeit in Rücksicht aller Formen des reflektirenden Bewußtseyns und der Philosophie. Der Gegensatz, der Unterschied verschwindet so. Wenn wir nun dieß Verschwinden im konkreten Bewußtseyn betrachten, so finden wir hier die Stelle,

die wir schon früher hatten; es ist hier daran zu erinnern und in der konkreten Form des Bewußtseyns das früher Betrachtete kurz anzugeben.

Das Endliche konkreter gefaßt ist Ich, und das Unendliche ist das Jenseits dieses Endlichen, das Negative desselben, das Negative der Negation ist das Affirmative, auf die Seite des Unendlichen fällt die Affirmation, das Seyende, das Jenseits des Ich, meines Selbstbewußtseyns, meines Bewußtseyns als Können, als Wollen. Aber es ist bemerkt worden, daß es das Ich selbst ist, welches hier bestimmt hat zunächst das Jenseits als das Affirmative, diesem ist aber entgegengesetzt jenes Ich, welches wir vorher als das Affirmative bestimmt haben, ich bin unmittelbar, ich bin eins mit mir selbst.

Wenn das Bewußtseyn sich als endlich bestimmt und jenseits das Unendliche ist, so macht dieß Ich dieselbe Reflexion, die wir gemacht haben, daß jenes Unendliche nur ein verschwindendes ist, nur ein von mir gesetzter Gedanke. Ich bin der, welcher jenes Jenseits producirt, beides ist mein Produkt, verschwindend sind sie in mir, ich bin der Herr und Meister dieser Bestimmung und so ist das zweite gesetzt, daß ich das jenseits gelegte Affirmative bin, ich bin die Negation der Negation, ich bin es, in welchem der Gegensatz verschwindet, ich die Reflexion, sie zu nichte zu machen. Das Ich richtet so durch seine eigene Reflexion jene sich auflösenden Gegensätze zu Grunde.

Hier stehen wir nun auf diesem Punkt und wollen sehen, wie es dem Endlichen geschieht, ob wirklich, real von ihm loszukommen ist und es sein Recht erhält, nämlich wahrhaft aufgehoben zu werden, sich zu verunendlichen, oder ob es in seiner Endlichkeit stehen bleibt und nur die Form des Unendlichen dadurch erhält, daß das Unendliche ihm gegenüber ein Endliches ist. Es scheint hier der Fall zu seyn, daß die Reflexion das Nichtige stehen lassen will, und als wolle das Selbstbewußtseyn Ernst machen mit seiner Endlichkeit

und ſich ihrer wahrhaft entäußern. Aber das iſt gerade, was hier nicht geſchieht, ſondern nur Schein iſt; vielmehr geſchieht hier, daß das Endliche ſich erhält, ich mich an mir halte, meine Nichtigkeit nicht aufgebe, aber mich darin zum Unendlichen mache, zum wirkſamen bethätigenden Unendlichen. Was wir alſo haben, iſt, daß das endliche Ich, indem es das Setzen eines Unendlichen jenſeits ſeiner iſt, das Unendliche ſelbſt als ein Endliches geſetzt hat und darin mit ſich als dem gleichfalls Endlichen identiſch iſt und nun als identiſch mit dem Unendlichen ſich zum Unendlichen wird. Es iſt dieß die höchſte Spitze der Subjektivität, die an ſich feſthält, die Endlichkeit, die bleibt und ſich darin zum Unendlichen macht, die unendliche Subjektivität, die mit allem Inhalt fertig wird, aber dieſe Subjektivität ſelbſt, dieſe Spitze der Endlichkeit erhält ſich noch, aller Inhalt iſt darin verflüchtigt und vereitelt, es iſt aber nur dieſe Eitelkeit, die nicht verſchwindet. Dieſe Spitze hat den Schein, Verzicht zu leiſten auf das Endliche; aber ſie iſt es, worin die Endlichkeit als ſolche ſich noch behauptet. Näher iſt das abſtrakte Selbſtbewußtſeyn, das reine Denken als die abſolute Macht der Negativität, mit allem fertig zu werden, aber die Macht, die ſich als dieß Ich noch erhält, indem ſie die ganze Endlichkeit aufgiebt und dieß Endliche als die Unendlichkeit, als das allgemeine Affirmative ausſpricht. Der Mangel iſt der der Objektivität. Bei der wahrhaften Verzichtleiſtung kommt es darauf an, ob dieſe Spitze noch einen Gegenſtand hat.

3. Der betrachtete Standpunkt iſt die Reflexion in ihrer Vollendung, die abſtrakte Subjektivität, das Ich, worin aller Gehalt nur als durch mich geſetzt ideell iſt; dieß Ich, durch welches alles nur iſt und gilt, iſt als dieß Einzelne, als das unmittelbare Selbſt, als Ich dieſer Einzelne, der ich unmittelbar bin; ich bin die Negation von allem und durch dieſe Negativität die abſolute Affirmation in mir ſelbſt. So verſchwindet aller objektive Inhalt; nur der von mir geſetzte gilt; ich bin das Setzen

des Abſoluten, als Abſtraktum und der Inhalt, der von mir geſetzte, geltende, iſt ſo gleichgültig und zufällig des Gefühls, der Meinung, der Willkür; er gilt nicht für ſich, hat keine Affirmation mehr an ſich ſelbſt, ſondern er iſt gut, inſofern ich davon überzeugt bin, und daß er gut iſt, dazu gehört nur dieß mein Ueberzeugtſeyn, dieſe meine Anerkennung. In dieſer Idealität aller Beſtimmungen bin ich allein hier das Poſitive, das Reale. Dieſer Standpunkt giebt ſich nun zunächſt an, als den der Demuth, der nichts von Gott erkennen will, weil Gott mit ſeinen Beſtimmungen außer ihm iſt. Allein dieſe Demuth widerlegt ſich ſelbſt, ſie iſt dieß, das Wahre von ſich auszuſchließen, und im Dieſſeits ſich als das Affirmative zu ſehen, als das an und für ſich ſeyende, wogegen alles andere verſchwindet. Ich, dieſer, bin allein das einzige Weſenhafte, d. h. ich, dieß Endliche bin das Unendliche. Das Unendliche als Jenſeitiges ausgeſprochen iſt nur durch mich geſetzt. In dieſer Beſtimmung iſt die Einheit des Endlichen und Unendlichen enthalten, aber eine ſolche Einheit, worin das Endliche nicht untergegangen, ſondern das Feſte, Abſolute, Perennirende geworden iſt. Dadurch, daß dieſe Einheit durch das endliche Ich geſetzt iſt, wird ſie ſelbſt zur endlichen Einheit. Das Ich heuchelt demüthig, während es vor Stolz der Eitelkeit und der Nichtigkeit ſich nicht zu laſſen weiß.

Dieſe Perſon des Standpunkts in der äußerſten, inhaltsleeren Spitze der ſich als abſolut ſetzenden endlichen Subjektivität macht das Schwierige für die Auffaſſung dieſes Standpunktes aus.

Die erſte Schwierigkeit deſſelben iſt, daß er ein ſolches Abſtraktum iſt, die zweite iſt die Annäherung deſſelben an den philoſophiſchen Begriff. Er grenzt an den philoſophiſchen Standpunkt, denn er iſt der höchſte der Reflexion. Er enthält Ausdrücke, die oberflächlich angeſehen dieſelben ſcheinen, die die Philoſophie hat. Er enthält die Idealität, Negativität, die Sub-

jektivität, und dieſes alles iſt, für ſich betrachtet, ein wahres und weſentliches Moment der Freiheit und der Idee. Ferner enthält er die Einheit des Endlichen und Unendlichen; dieß muß auch von der Idee geſagt werden. Allerdings iſt es die Subjektivität, welche aus ſich ſelbſt alle Objektivität entwickelt, und ſomit als Form ſich zum Inhalt umſetzt, und erſt wahre Form durch ihren wahren Inhalt wird. Deſſenohngeachtet aber iſt, was ſo als das Nächſte erſcheint, ſich das Entfernteſte. Dieſe Idealität, dieß Feuer, in dem alle Beſtimmungen ſich auflöſen, iſt auf dieſem Standpunkte noch unvollendete Negativität, ich als unmittelbar, dieſer, bin die einzige Realität, alle übrigen Beſtimmungen ſind ideell geſetzt, verbrannt, nur ich erhalte mich, und alle Beſtimmungen gelten, wenn Ich will. Nur die Beſtimmung meiner ſelbſt und daß alles nur durch mich geſetzt iſt, iſt, gilt. Die Idealität iſt nicht durchgeführt, dieſe letzte Spitze enthält noch das, was negirt werden muß, daß ich als dieſer nicht Wahrheit, Realität habe. Ich allein bin ſelbſt noch poſitiv, da doch alles nur durch Negation ſoll affirmativ werden. Der Standpunkt widerſpricht ſich ſo ſelbſt. Er ſetzt die Idealität als Prinzip, und das die Idealität vollführende iſt ſelbſt nicht ideal.

Die Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt auch in der Reflexion geſetzt, und allerdings eine Negation der Idee, aber ſo, daß das Unendliche das Setzen ſeiner als des Endlichen iſt, während das Endliche das Endliche ſeiner ſelbſt und durch dieſe Aufgehobenheit die Negation ſeiner Negation, und ſomit das Unendliche, dieß Unendliche aber nur als Setzen ſeiner in ſich ſelbſt als des Endlichen und das Aufheben dieſer Endlichkeit als ſolcher iſt. Auf dem ſubjektiven Standpunkte hingegen iſt dieſe Einheit noch in dieſe Einſeitigkeit geſetzt, daß ſie vom Endlichen ſelbſt geſetzt, noch unter der Beſtimmung des Endlichen iſt, ich, dieſer Endliche bin das Unendliche. Somit iſt dieſe Unendlichkeit ſelbſt die Endlichkeit. Von dieſer Affirma-

tion, von dieſem Unendlichen iſt noch zu trennen dieſe Einzelnheit meines endlichen Seyns, meine unmittelbare Ichheit. Die Reflexion iſt ſelbſt das Trennende, ſie kommt hier zur Einheit, die aber nur endliche Einheit iſt. Dieß iſt der Mangel dieſes Standpunkts. Die Gegenſätze können nur beurtheilt werden, wenn man ſie auf den letzten Gedanken zurückführt.

Es iſt der Standpunkt unſerer Zeit, und die Philoſophie tritt damit in ein eigenthümliches Verhältniß. Wenn man dieſen Standpunkt mit der früheren Religioſität vergleicht, ſo bemerkt man leicht, daß früher dieß religiöſe Bewußtſeyn einen an und für ſich ſeyenden Inhalt hatte, einen Inhalt, der die Natur Gottes beſtimmt. Es war der Standpunkt der Wahrheit und der Würde. Die höchſte Pflicht war, Gott zu erkennen, ihn im Geiſt und in der Wahrheit anzubeten, und an das Fürwahrhalten. Vieles von dieſem Inhalt, war Seligkeit oder Verderben, abſoluter Werth oder Unwerth des Menſchen geknüpft. Jetzt iſt das Höchſte, nicht von der Wahrheit, nicht von Gott zu wiſſen, und damit weiß man auch nicht, was Recht und Pflicht iſt. Aller objektive Inhalt hat ſich zu dieſer reinen, formellen Subjektivität verflüchtigt. In dieſem Standpunkt liegt ausdrücklich entwickelt, daß ich von Natur gut bin, nicht durch mich oder durch mein Wollen bin ich es. Die entgegengeſetzte Einſicht enthält vielmehr: ich bin nur gut durch meine geiſtige Thätigkeit, Freiheit; nicht urſprünglich durch die Natur iſt es daß ich gut bin, ſondern es muß in meinem Bewußtſeyn hervorgehen, es gehört meiner geiſtigen Welt an; der Gnade Gottes hat da ihr Werk; aber mein Daſeyn als Bewußtſeyn gehört auch nothwendig mit dazu. Jetzt iſt das Gutſeyn meine Willkür, denn alles iſt durch mich geſetzt.

Bei dieſem merkwürdigen Gegenſatz in der religiöſen Anſicht müſſen wir eine ungeheure Revolution in der chriſtlichen Welt erkennen. Alle Pflicht, alles Recht hängt von dem innern Bewußtſeyn, dem Standpunkt des religiöſen Selbſtbe-

anſchauung, der Moment des Geiſtes ab, auf dieſe iſt das Fundament aller Wirklichkeit. Doch hat ſie nur Wahrheit, wenn ſie die Form für den objektiven Inhalt iſt. Auf jenem inhaltleeren Standpunkte hingegen iſt gar keine Religion möglich, denn ich bin da nur Affirmation, während die an und für ſich ſeyende Idee in der Religion ſchlechthin durch ſich, und nicht durch mich, geſetzt ſeyn muß: es kann alſo hier keine Religionen geben.

Die Philoſophie iſt in dieſer Rückſicht etwas Beſonderes. Ich die allgemeine Bildung in das Bewußtſeyn geſetzt, ſo iſt die Philoſophie ein Geſchäft, eine Weiſe der Anſicht, die außerhalb der Gemeine iſt, ein Geſchäft, das einen beſonderen Ort hat, und ſo iſt auch Religionsphiloſophie, nach der Zeitanſicht, etwas, was nicht in der Gemeine Bedeutung haben kann, und ſie hat vielmehr Oppoſition, Feindſeligkeit von allen Seiten zu erwarten.

c. Der höhere Standpunkt. Das erſte Verhältniß vom Endlichen zum Unendlichen, wie das natürliche, das zweite das in der Reflexion, das dritte iſt nun das in der Vernunft.

Dieſer Standpunkt iſt zunächſt ſo zu betrachten, wie er im Verhältniß ſteht mit der Form der Reflexion in ihrer höchſten Seite. Der Uebergang vom dritten Standpunkte muß ſeiner Natur nach dialektiſch ſeyn, und gemacht werden; dies gehört jedoch der Logik an; wir wollen ſo verfahren, daß wir ihn auf populäre Weiſe darſtellen und in Anſehung der Nothwendigkeit des Ueberganges nur an die eigene Erfahrung dieſer Standpunkte appelliren. Es ſagt, ich als endlich, bin ein Nichtiges, welches aufgehoben iſt; aber dies weiß nicht ſo aufzufaſſen iſt, daß dieſe unmittelbare Einfachheit zugleich bleibt und ſo bleibt, daß nur dieß Ich das Affirmative wird, wie es der Standpunkt der Reflexion angiebt. Es muß ein Standpunkt aufgezeigt werden, wo das Ich in dieſer Einfachheit, Verzicht auf ſich thut. Ich muß die in der That aufgehobene particulare

Subjektivität sein; es muß ein Objektives sein mit anerkannt sein, welches in der That für mich als Wahrheit gilt, welches anerkannt ist als das Prinzipium, für mich gültig, in welchem ich als solches Ja ergibt sein, wenn aber meine Freiheit zugleich erhalten ist. Denn gehört, daß ich als Allgemeines bestimmt werde, mich erhalte, wie nur gelte als Allgemeines? Daß ist nun meine Freiheit, als der Standpunkt der denkenden Vernunft, und die Religion fordert daß Thun, daß Thätigkeit der denkenden Vernunft, und sie verwirklig denkenden: sich, als Einzelner, als das Allgemeine zu setzen, und sich als Einzelner, aufhebend sein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu haben. Philosophie ist eben so denkende Vernunft, nur daß sie daß Thun, welches Religion ist, in der Form der Denkens erfordert, während die Religion als so zu sagen anschauende denkende Vernunft in der Weise der Vorstellung stehen bleibt.

Von diesem Standpunkt sind nun die allgemeinen Bestimmungen, die näheren Gedankenbestimmungen aufzusuchen.

Zuerst ist gesagt, die Subjektivität gibt die Einzelnes auf im Objekt, ein Objektives überhaupt anerkennend. Daß Objekt kann mein Freudiges sein, mein sinnliches Gegenstand meiner sein, da ist mir die Lehre des Verstandes, aber darin ist meine Freiheit noch nicht; die Anerkennung des sinnlichen Objektes müssen wir hier verwerfen. Die nothwendige Bestimmung ist, daß daß Objektive als Wahrheit, Prinzipium, in der Bestimmung des Allgemeinen ist, in welchem Anerkennen eines Objekte, meine Allgemeines über ich Vergicht auf meine Subjektivität, auf mich als solche. Nur gilt das Allgemeine, ein gültiges wird mir, wenn ich als solches erhalten bin. Daß ist auch in dem gewöhnlichen Wissen von Gott vorhanden, ich weiß von dem objektive Allgemeinen, daß an und für sich ist, aber weil es ein gewöhnliches Verhalten ist, und die Reflexion noch nicht eintritt, so ist daß Allgemeine, daß Objekt des Wi

gemeinen, ſelbſt nur ein Subjektives, dem die an und für ſich ſeyende Objektivität fehlt. Die letzte Reflexion iſt denn nur, daß dieſe Beſtimmungen nur ins Gefühl gelegt, in dem ſubjektiven Bewußtſeyn eingeſchloſſen ſind, das auf ſich nach ſeiner unmittelbaren Partikularität noch nicht Verzicht geleiſtet hat, ſo daß dieſe Beſtimmung des objektiv Allgemeinen als ſolchen noch nicht hinreichend iſt. Es gehört vielmehr dazu, daß das abſtrakt Allgemeine auch einen Inhalt, Beſtimmungen in ſich hat; ſo iſt es erſt für mich vorhanden; wenn es leer iſt, ſo iſt die Beſtimmtheit nur eine gemeinte, ſie fällt auf mich, mir bleibt aller Inhalt, alle Thätigkeit, alle Lebendigkeit, ich habe nur einen todten, leeren Gott, ein ſogenanntes höchſtes Weſen und dieſe Leerheit, dieſe Vorſtellung bleibt nur ſubjektiv, bringt es nicht zur wahrhaften Objektivität.

Nicht bloß für die Philoſophie iſt der Gegenſtand inhaltsvoll, ſondern dieß iſt ein Gemeinſames der Philoſophie und Religion, ein Unterſchied in der Anſicht beider iſt hier noch nicht vorhanden.

Hieran knüpft ſich die Frage, wie iſt das Subjekt darin beſtimmt? Daſſelbe iſt in Beziehung auf den anerkannten Gegenſtand denkend beſtimmt. Thätigkeit des Allgemeinen iſt das Denken, ein Allgemeines zum Gegenſtand habend, hier ſoll das Allgemeine ſeyn das ſchlechthin abſolut Allgemeine; die Beziehung auf ſolchen Gegenſtand iſt deshalb das Denken des Subjektes, der Gegenſtand iſt das Weſen, das Seyende für das Subjekt. Der Gedanke iſt nicht bloß ſubjektiv, ſondern auch objektiv.

Bei dem Gedanken über die Sache, reflektirend, bin ich ſubjektiv, habe meine Gedanken darüber; die Sache denkend, den Gedanken derſelben denkend, iſt die Beziehung meiner als Beſonderes gegen die Sache weggenommen, und ich verhalte mich objektiv; ich habe darin Verzicht gethan auf mich als dieſen nach meiner Partikularität, dieß und denken, daß das All-

gemeine mein Gegenstand ist, ist dasselbe; ich thue hier aktualiter, realiter Verzicht auf mich.

Es kann bemerkt werden, daß wesentliche Bestimmung des Denkens ist, daß es vermittelnde Thätigkeit ist, vermittelte Allgemeinheit; es ist aber zugleich das Negative der Affirmation; es ist das Partikulare zu negiren, es ist Negation der Negation, mithin Affirmation. Es ist Vermittelung durch Aufheben der Vermittelung. Allgemeinheit, Substanz sind solche Gedanken, die nur sind durch Negation der Negation. So ist die Weise der Unmittelbarkeit darin enthalten, aber nicht mehr allein. So kommt der Ausdruck vor, wir wissen unmittelbar von Gott, Wissen ist die reine Thätigkeit und ist nur das Unreine, Unmittelbare negirend. Auf empirische Weise können wir von Gott wissen, dieser allgemeine Gegenstand ist so unmittelbar vor mir, ohne Beweise. Diese Unmittelbarkeit im empirischen Subjekt ist theils selbst Resultat vieler Vermittelungen, theils nur eine Seite dieser Thätigkeit. Ein schweres Klavierstück kann leicht gespielt werden, nachdem es oft wiederholt einzeln durchgegangen ist, es wird gespielt mit unmittelbarer Thätigkeit als Resultat so vieler vermittelnder Aktionen. Dasselbe ist der Fall mit der Gewohnheit, die uns als zur zweiten Natur geworden. Das einfache Resultat der Entdeckung des Kolumbus ist Resultat vieler vorhergegangener einzelnen Thätigkeiten, Ueberlegungen.

Die Natur einer solchen Thätigkeit ist verschieden von der Erscheinung, so ist die Natur des Denkens diese Gleichheit mit sich selbst, diese reine Durchsichtigkeit der Thätigkeit, mit sich, die in sich Negation des Negativen ist.

Ich bin also bestimmt in der Beziehung auf den Gegenstand als denkend und zwar nicht bloß in der Philosophie, sondern auch in der affirmativen Religion, in der Andacht, die von denken und Gedachtem herkommt, ist Gott für mich. Dieß Denken des Allgemeinen ist dann eine bestimmte Weise wie ich

bin, als rein Denkendes. Das Weitere iſt, daß ich in der Andacht, in dieſer Beziehung zur allgemeinen Subſtanz auf mich reflektirt bin, mich von dieſem Gegenſtand, ihn von mir unterſcheide; denn ich habe mich aufzugeben: darin liegt das Bewußtſeyn meiner und ſofern ich nur Andacht habe als mich gegen Gott aufgebend, bin ich nur als Reflexion zugleich aus Gott in mich. Wie bin ich nun in dieſer Rückſicht beſtimmt, Ich, das wieder erſcheint? Hier bin ich als Endliches beſtimmt auf wahrhafte Weiſe, endlich als unterſchieden von dieſem Gegenſtand, als das Partikulare gegen das Allgemeine, als das Accidentelle an dieſer Subſtanz, als ein Moment, als ein Unterſchied beſtimmt, das zugleich nicht für ſich iſt, ſondern das auf ſich Verzicht geleiſtet hat und ſich als endlich weiß. So alſo bleibe ich im Bewußtſeyn meiner ſelbſt und dieß kommt daher, daß der allgemeine Gegenſtand jetzt den Inhalt hat in ſich, in ſich bewegende Subſtanz iſt, nicht leer, ſondern abſolute Erfüllung; alle Beſonderheit gehört ihm an, und ſo ſchaue ich mich an als endlich, daß ich bin ein Moment in dieſem Leben, als das, welches ſein beſonderes Seyn, ſein Beſtehen nur hat in dieſer Subſtanz. So bin ich nicht nur an ſich, ſondern auch aktualiter als endlich geſetzt. Eben darum behalte ich mich nicht als Unmittelbares, als Affirmatives.

Betrachteten wir nun bisher in konkreter Weiſe das Verhältniß des Ich zur allgemeinen Subſtanz, ſo hätten wir noch das abſtrakte Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen überhaupt zu betrachten.

In der Reflexion ſteht das Endliche dem Unendlichen nur ſo gegenüber, daß das Endliche verdoppelt iſt. Das Wahre iſt die untrennbare Einheit beider. Es iſt dieß das, was wir eben in konkreterer Form als Verhältniß des ſubjektiven Ich zum Allgemeinen betrachtet haben. Das Endliche iſt nur weſentliches Moment des Unendlichen, das Unendliche iſt die abſolute Negativität, d. h. Affirmation, die aber Vermittelung in ſich

selbst ist. Diese Einheit des Unendlichen ist an sich keine Wahrheit, sondern es will sich diriminen, es ist darin erstens die Affirmation, dann zweitens Unterscheidung, und drittens tritt die Affirmation als Negation der Negation, und so erst als das Wahre hervor. Der Standpunkt des Endlichen ist eben so wenig das Wahre, sondern es muß sich aufheben, und dieß Negiren ist erst das Wahre. Das Endliche also ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes, und so kann man sagen, Gott ist es selbst der sich verendlicht, Bestimmungen in sich setzt. Dieß nun könnte uns zunächst ungöttlich scheinen: aber wir haben es auch in den gewöhnlichen Vorstellungen von Gott schon; denn wir sind gewohnt, an ihn als Schöpfer der Welt zu glauben. Gott erschafft eine Welt; Gott bestimmt; außer ihm ist nichts zu bestimmen da; er bestimmt sich, indem er sich denkt, setzt sich ein Anderes gegenüber, er und eine Welt sind zwei. Gott schafft die Welt aus Nichts, d. h. außer der Welt ist nichts Äußerliches da: denn sie ist die Aeußerlichkeit selbst. Nur Gott ist; Gott aber nur durch Vermittelung seiner mit sich; er will das Endliche; er setzt es sich als ein Anderes und wird dadurch selbst zu einem Anderen seiner, zu einem Endlichen; denn er hat ein Anderes sich gegenüber. Dieß Andersseyn aber ist der Widerspruch seiner mit sich selbst. Er ist so das Endliche gegen Endliches; das Wahrhafte aber ist, daß diese Endlichkeit nur eine Erscheinung ist, er sich selbst darin hat. Das Schaffen ist die Thätigkeit, darin liegt der Unterschied und darin das Moment des Endlichen, doch dieß Verkehrn des Endlichen muß sich auch wieder aufheben. Denn es ist Gottes; denn es ist sein Anderes, und ist dennoch in der Bestimmung des Anderen Gottes. Es ist das Andere und nicht Andere; es löst sich selbst auf; es ist nicht es selbst, sondern ein Anderes; es tilgt sich zu Grunde. Dadurch aber ist das Andersseyn ganz in Gott verschwunden, und Gott er-

kennt darin sich selbst, wodurch er sich als Resultat seiner durch sich selbst erhält.

Nach dieser Betrachtung sind wohl zu unterscheiden die zwei Unendlichkeiten, die wahre und die bloß schlechte des Verstandes. So ist denn das Endliche Moment des göttlichen Lebens.

Hier gelten nicht mehr die einfachen Formen eines Satzes. Gott ist unendlich, Ich endlich, dieß sind falsche, schlechte Ausdrücke, Formen, die dem nicht angemessen sind, was die Idee ist, was die Natur der Sache ist. Das Endliche ist nicht das Sevende, ebenso ist das Unendliche nicht fest; diese Bestimmungen sind nur Momente des Prozesses. Gott ist ebenso auch als Endliches und das Ich ebenso als Unendliches.

Gott ist diese Bewegung in sich selbst, und nur dadurch allein lebendiger Gott. Aber dieß Bestehen der Endlichkeit muß nicht festgehalten, sondern aufgehoben werden: Gott ist die Bewegung zum Endlichen, und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück, und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott.

Die Alten haben besonders diese Abstraktionen gehabt, es sind Erzeugnisse des Beginnens des reflektirenden abstrakten Denkens. Plato hat indessen schon das Unendliche als das schlechte erkannt, und das Bestimmte als das höhere, die sich in sich begrenzende Grenze für höher, als das Unbegrenzte. Das Wahre ist die Einheit des Unendlichen, in der das Endliche enthalten.

Das Resultat ist, daß wir uns von dem Schreckbild des Gegensatzes des Endlichen und Unendlichen losmachen müssen. Gegen das Verhalten, von Gott zu wissen, läßt man das Schreckbild los, daß dieß eine Anmaßung sey; diese Anmaßung kommt allerdings der Philosophie, wie der Religion zu. Es ist auf diesem Standpunkt gleichgültig, ob ich den Inhalt Gott

Univ. Bibl. München

denkend erkenne, oder ihn durch Autorität für wahr halte, durch Offenbarung; gegen beides wird das Schreckbild der Anmaßung, Gott erkennen, durch Endliches Unendliches erfaſſen zu wollen, aufgeſtellt. Dieſes Gegenſatzes müſſen wir uns ganz entſchlagen, und zwar durch die Einſicht, was für eine Bewandniß es damit hat.

Wer dieſes Phantoms ſich nicht entſchlägt, der verſenkt ſich in die Eitelkeit: denn er ſetzt das Göttliche als die Ohnmacht, zu ſich ſelbſt kommen zu können, während er ſeine eigene Subjektivität feſthält, und aus dieſer die Ohnmächtigkeit des Erkennens verſichert. Dieß iſt dann erſt recht die ſubjektive Unwahrheit, die das Endliche ſich behält, die Eitelkeit des Endlichen eingeſteht, aber dieß zugeſtandene bekannte Eitele doch behält und zum Abſoluten macht.

Dieſer Eitelkeit der ſich erhaltenden Subjektivität, dieſem Ich, ſind wir entgangen, uns in die Sache verſenkend, es wird Ernſt mit der Eitelkeit gemacht. Dieß iſt eine Folge in Rückſicht auf unſer Thun in der Wiſſenſchaft.

Wir haben es nun verſucht zunächſt durch Beobachtung zur Religion zu kommen, und ſo ſind wir zum Bewußtſeyn des Endlichen und Unendlichen gekommen, und auf den Standpunkt, wo das Bewußtſeyn das Letzte iſt, ſo daß das Endliche ſich behält und ſich zum einzigen Affirmativen macht.

Das Beobachten, das dieſen Standpunkt findet, ſagt nun, es findet nur ein ſolches Verhältniß und es iſt deshalb unmöglich von dem Abſoluten, von Gott, zu wiſſen. Dieß Unmöglich iſt darauf geſtützt, daß in dem bloß beobachtenden Bewußtſeyn dergleichen nicht wahrgenommen wird. Nimmt man Möglichkeit und Unmöglichkeit im beſtimmten Sinn, ſo betreffen beide das Innere, den Begriff eines Gegenſtandes, das was er an ſich iſt, ſie müſſen alſo durch die Natur des Begriffs ſelbſt entſchieden werden. Auf dem Standpunkt des Bewußtſeyns als beobachtenden, auf dieſem Standpunkt des Beobachtens kann aber

nicht von dem Inneren, dem Begriff geſprochen werden, denn dieſer thut Verzicht darauf, zu erkennen das, was das Innere anbetrifft, er hat nur das vor ſich, was in das äußere Bewußtſeyn fällt; er ſchließt das Anſichſeyende aus und dieſe äußerliche Erſcheinung ſoll der Maaßſtab des Begriffes ſeyn. Möglichkeit und Unmöglichkeit fallen aber nicht in dieſe Sphäre. Das beobachtende Bewußtſeyn ſoll wohl zuletzt gar das ſeyn, woraus der Begriff hervorgehen ſoll und möglich nur das, was aus der Erfahrung hervorgeht.

Dieſer Standpunkt des Bewußtſeyns beſchränkt ſich auf das Endliche; indeſſen giebt es noch andere Sphären, die beobachtet werden können, nicht bloß dieſe, deren Inhalt nur Endliches gegen Endliches iſt, ſondern ſolche, wo das Göttliche als an und für ſich ſeyendes im Bewußtſeyn iſt und es iſt Willkür, bei jener allein ſtehen zu bleiben. Das Bewußtſeyn, in Form der unbefangenen Religioſität, der Andacht, oder in der Form der frommen Erkenntniß kann beobachtet werden und giebt ein ganz anderes Reſultat als der Standpunkt des endlichen Bewußtſeyns. Beſchränkt ſich das Bewußtſeyn auf dieſen Standpunkt, ſo kann es wohl ſeyn, daß die religiöſe Empfindung affirmativer iſt, als das Bewußtſeyn, es kann im Herzen mehr ſeyn, als im Bewußtſeyn, inſofern es beſtimmtes erkennendes, beobachtendes Bewußtſeyn iſt, beides kann unterſchieden ſeyn. Es kommt nur darauf an, an dem Bewußtſeyn das Erkennen auszugleichen mit demjenigen, was ich als Geiſt an und für mich ſelbſt bin.

Die Ueberzeugung aber, daß der Geiſt nur ein negatives Verhältniß zu Gott habe, ruinirt, verderbt die Empfindung, die Andacht, das religiöſe Verhalten, denn Denken iſt die Quelle, der Boden, auf dem das Allgemeine überhaupt, Geiſt iſt, das Allgemeine iſt im Denken und für das Denken. Der Geiſt in ſeiner Freiheit hat den Inhalt der göttlichen Wahrheit und liefert ihn der Empfindung; ſein Inhalt iſt der Gehalt der Empfindung in Rückſicht auf alle wahre Andacht und Frömmigkeit

Wenn man im denkenden Bewußtseyn das festhält, daß kein affirmatives Verhältniß zu Gott sey, so geht damit der Empfindung aller Inhalt aus; wie jene Sphäre sich selbst leer macht, so ist auch die Empfindung hohl, wie ich nicht sehen kann ohne äußeres Licht. Wenn der Inhalt auf diesem Boden negirt, vertrieben wird, so ist das nicht mehr vorhanden, was die wahre Bestimmung der Empfindung abgeben kann. Wenn daher einer Seits zugegeben werden muß, daß in der Andacht mehr seyn kann als im religiösen Bewußtseyn, so ist es anderer Seits Willkür oder Ungeschicklichkeit, daß das, was in ihm selbst, oder bei anderen vorhanden ist, nicht beobachtet wird. Eigentlich aber ist diese Willkür, diese Ungeschicklichkeit hier nicht erst eintretend, sondern wenn nur beobachtet werden soll, so ist damit die Beobachtung auf das Feld der Endlichkeit beschränkt; denn beobachten heißt, sich zu einem Aeußerlichen verhalten, was darin äußerlich bleiben soll. Dieß ist nur insofern gesetzt, als es sich selbst äußerlich ist, das ist das Endliche. Wenn man also auf solchem Standpunkt steht, so hat man auch nur solches vor sich, was dieses Standpunkts werth und demselben angemessen ist.

Will die Beobachtung das Unendliche, seiner wahren Natur nach, beobachten, so muß sie selbst unendliche, d. h. nicht mehr Beobachtung der Sache, sondern die Sache selbst seyn. Auch das spekulative Denken kann man beobachten, aber es ist nur für den Denkenden selbst; ebenso ist die Frömmigkeit nur für den Frommen, d. h. der zugleich das ist, was er beobachtet. Hier ist es der Fall, daß gar nicht bloß beobachtet wird, sondern der Beobachter ist zu dem Gegenstand in einem Verhältniß, so, daß das Beobachten nicht rein ein äußeres ist; er ist nicht rein Beobachter, nicht bloß in einem negativen Verhältniß zu dem, was er beobachtet.

Es folgt hieraus, daß um den Boden der Religion zu finden, wir das Verhältniß des Beobachtens aufgeben müssen; diesen empirischen Standpunkt müssen wir verlassen, eben deswegen,

weil er nur dieser ist. Die Reflexion hat zwar das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, dieß ist jedoch selbst nur als eine Negation gesetzt. Sie geht zwar fort bis zur Forderung, das Endliche als Unendliches zu setzen, aber es ist gezeigt worden, daß diese Forderung nur in Beziehung auf das Affirmative seyn muß, d. h. in der Beobachtung ist das Endliche zum Unendlichen gemacht und doch als Endliches geblieben und festgehalten. Und zugleich ist doch die Forderung des Aufhebens des Endlichen vorhanden.

Hiermit gehen wir zu dem Standpunkt des spekulativen Begriffs der Religion über.

Die Vernunft ist der Boden, auf dem die Religion allein zu Hause seyn kann. Die Grundbestimmung ist das affirmative Verhalten des Bewußtseyns, welches nur ist als Negation der Negation, als das Sichaufheben der Bestimmungen des Gegensatzes, die von der Reflexion als beharrend genommen werden. Der Boden der Reflexion ist insofern dieß Vernünftige und näher das Spekulative. Die Religion ist aber nicht nur so ein Abstraktes, ein affirmatives Verhalten, wie es eben bestimmt ist, zum Allgemeinen; wäre sie nur so, so würde aller weitere Inhalt außer ihr sich befinden, von außen hereinkommen, wäre er dann in der Wirklichkeit, so müßte es noch andere Wirklichkeit außer der Religion geben.

Der Standpunkt der Religion ist dieser, daß das Wahre, zu dem das Bewußtseyn sich verhält, allen Inhalt in sich hat und dieß Verhalten ist damit selbst sein Höchstes, sein absoluter Standpunkt.

Die Reflexion ist die Thätigkeit, die Gegensätze festzustellen und von dem einen zum andern zu gehen, ohne aber ihre Verbindung und durchdringende Einheit zu Stande zu bringen. Der Boden dagegen der Religion ist das absolute Bewußtseyn, so, daß Gott aller Inhalt, alle Wahrheit und Wirklichkeit selbst ist. Solchem Gegenstand ist das bloße Reflektiren nicht angemessen.

In der Philosophie aber ist nothwendig die Nothwendigkeit dieses Standpunkts, die Erzeugung des Begriffs, der hier als Definition hingestellt ist, aufzuzeigen, oder es muß die Stelle gezeigt werden, wo die Nothwendigkeit dieses Standpunkts liegt.

Wir könnten so von der Religion etwas feststellen und beweisen, daß es in unserer Vorstellung so liegt, aber es giebt auch andere Vorstellungen und die Vorstellung ist nicht Maaßstab des Gedankens. Ist hingegen über die Nothwendigkeit des Inhalts Rechenschaft gegeben, so können wir sagen, dieß ist die Religion und können unbekümmert seyn, ob andere anderen Inhalt, andere Bestimmungen für sie in ihren Vorstellungen haben. Dieß thut dem keinen Eintrag, denn es ist uns um die Sache selbst zu thun und der Streit könnte nur der seyn, ob dieß Religion sey oder nicht, was der Vorstellung angehört; der Inhalt gilt an und für sich, wenn seine Nothwendigkeit feststeht. Es ist Willkür zu sagen, dieß ist Religion. Von der Nothwendigkeit wissen wir so viel, daß wenn sie von etwas aufgezeigt werden soll, von einem Anderen ausgegangen werden muß, von ihm aus kommt man durch seine Natur auf einen gewissen Inhalt und das, was so folgt, ist als Nothwendiges bezeichnet.

Aber es erhellt, daß wenn wir von der Religion anfangen wollen, der andere Inhalt hinter uns liegt; wenn wir so die Nothwendigkeit auffassen, so liegt darin die Bestimmung der Vermittelung, und der Inhalt, den wir Religion heißen, erscheint so als vermittelt, als Resultat aus einem Anderen, eine Bestimmung, die unpassend erscheint, wenn Religion das Höchste, an sich der erste Standpunkt seyn soll, der schlechthin durch sich selbst gesetzt seyn muß, wir verwickeln uns so in eine Mangelhaftigkeit, aber diese Mangelhaftigkeit des Verhältnisses, nach welcher die Nothwendigkeit als Vermitteltes erscheint, hebt sich auf, indem wir wahrhafte Nothwendigkeit betrachten, oder in der vernünftigen Nothwendigkeit ist es enthalten, daß sie diesen Schein

vertilgt, ſich zum Affirmativen aufhebt. Es ſind hier drei Momente zu betrachten.

1. Die Nothwendigkeit als ein Verhältniß, wo die Religion die Stellung erhält, von anderem Inhalt herzukommen, geſetzt zu ſeyn.

2. Die Einſeitigkeit des Verhältniſſes dieſer Weiſe der Nothwendigkeit als ſich aufhebend, wodurch hervorgeht, daß das, was wir als Verlauf geſehen haben, in der Religion ſelbſt enthalten iſt.

3. Die Religion als ſich ſelbſt erzeugend hat ſich ſelbſt ihren Inhalt zu ſetzen, ihre Formen zu entwickeln, um durch dieſe Thätigkeit ihre Selbſtproduktion, ihren eigenen Begriff zu faſſen. Es geſchieht ſo, daß der Begriff der Religion ſelbſt, eben weil das Verhältniß der Nothwendigkeit ſich aufhebt, innerhalb ihrer ſelbſt fällt und der Schluß der Religion, die wahrhafte Religion die iſt, da die Religion ſich ſelbſt hervorbringt, und das was Religion iſt, zu ihrem Gegenſtande hat.

Wenn wir bisher den Ausdruck Bewußtſeyn gebraucht haben, ſo drückt dieß nur die Seite der Erſcheinung des Geiſtes aus, das weſentliche Verhältniß des Wiſſens und ſeines Gegenſtandes. Ich bin ſo als Verhältniß beſtimmt, der Geiſt iſt aber weſentlich dieß, nicht bloß im Verhältniß zu ſeyn, in das Bewußtſeyn fällt das Endliche, das Objekt bleibt darin ſelbſtſtändig ſtehen. Der Geiſt iſt nicht nur ein ſolches Wiſſen, wo das Seyn des Gegenſtandes vom Wiſſen ſelbſt getrennt iſt, nicht nur in der Weiſe des Verhältniſſes, nicht bloß Form des Bewußtſeyns. Von dieſem Verhältniß abſtrahirend, ſprechen wir vom Geiſt und das Bewußtſeyn fällt dann als Moment in das Seyn des Geiſtes; wir haben damit ein affirmatives Verhältniß des Geiſtes zum abſoluten Geiſt. Erſt dieſe Identität, daß das Wiſſen in ſeinem Objekte ſich für ſich ſetzt, iſt der Geiſt, die Vernunft, die als gegenſtändlich für ſich ſelbſt iſt. Die Religion alſo iſt Beziehung des Geiſtes auf den abſoluten Geiſt. Nur ſo iſt der Geiſt als

der wiſſende das Gewußte. Dieß iſt nicht bloß ein Verhalten des Geiſtes zum abſoluten Geiſt, ſondern der abſolute Geiſt ſelbſt iſt das Sichbeziehende auf das, was wir als Unterſchied auf die andere Seite geſetzt haben, und höher iſt ſo die Religion die Idee des Geiſtes, der ſich zu ſich ſelbſt verhält, das Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Geiſtes. Hierin fällt ſein Bewußtſeyn, das vorher als Verhältniß beſtimmt war. Das Bewußtſeyn, als ſolches, iſt das endliche Bewußtſeyn, das Wiſſen von einem Andern, als dem Ich. Die Religion iſt auch Bewußtſeyn, und hat ſomit das endliche Bewußtſeyn an ihr, aber als endliches aufgehoben: denn das Andere, wovon der abſolute Geiſt weiß, iſt er ſelbſt und er iſt ſo erſt der abſolute Geiſt, daß er ſich weiß. Dadurch aber iſt er nur als durch das Bewußtſeyn oder den endlichen Geiſt vermittelt, ſo, daß er ſich zu verendlichen hat, um durch dieſe Verendlichung Wiſſen ſeiner ſelbſt zu werden. So iſt die Religion Wiſſen des göttlichen Geiſtes von ſich durch Vermittelung des endlichen Geiſtes. In der höchſten Idee iſt demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menſchen, ſondern ſie iſt weſentlich die höchſte Beſtimmung der abſoluten Idee ſelbſt.

Hiermit iſt vorläufig der Begriff der Religion vorausgeſtellt.

Indem ſich der Geiſt an ſich ſelbſt unterſcheidet, tritt die Endlichkeit des Bewußtſeyns ein, aber dieß endliche Bewußtſeyn iſt Moment des Geiſtes ſelbſt, er ſelbſt iſt das Sichunterſcheiden, das Sichbeſtimmen, d. h. ſich als endliches Bewußtſeyn ſetzen. Es iſt demnach nicht von dem Standpunkt des endlichen Bewußtſeyns, daß wir die Religion betrachten, ſondern jene Idee entwickelt ſich ſchon bei der oberflächlichen Betrachtung.

Wir gehen nun an die oben bereits angegebenen Momente ſelbſt.

1. Nothwendigkeit dieſes Standpunkts. Der abſolute Geiſt in ſeinem Bewußtſeyn iſt Sich-wiſſen; weiß er Anderes, ſo hört er auf, abſoluter Geiſt zu ſeyn. Auf dieſe Beſtimmung wird

hier behauptet, dieſer Inhalt, den das Wiſſen des abſoluten Geiſtes hat von ſich ſelbſt, ſey die abſolute Wahrheit, alle Wahrheit, ſo daß dieſe Idee allen Reichthum der natürlichen und geiſtigen Welt in ſich faßt, die einzige Subſtanz und Wahrheit dieſes Reichthums iſt und alles nur Wahrheit hat in ihr als Moment ihres Weſens. Daß ſo dieſer Inhalt der Religion die abſolute Wahrheit iſt, dieß muß bewieſen werden. Aber dieſe Deduktion fällt zunächſt außer unſere Wiſſenſchaft. Daß der Inhalt die abſolute Wahrheit iſt, hat keinen anderen Sinn, als die Nothwendigkeit anzuzeigen; da fangen wir aber bei einem Anderen an. Der Beweis des Inhalts hat alſo zunächſt den Gang, daß er den Inhalt als Reſultat eines anderen Inhalts zeigt.

Das Andere, von dem angefangen wird, iſt nichts anderes als die endliche Welt und das Bewußtſeyn der endlichen Welt, dieß macht den Anfang aus und von ihm wird nothwendig übergegangen zu dieſem Reſultat. Von der Nothwendigkeit wird ſpäter bemerkt werden, daß ſie weſentlich Moment iſt im abſoluten Geiſt. Es iſt alſo der Uebergang zu zeigen von einem endlichen Anfang zu einem mehr oder weniger abſtrakten, abſoluten Inhalt. Es kann dieß abſtrakter gehalten werden oder entwickelter, ſo daß die Entwickelung durch den Begriff geſchieht. Abſtrakter iſt ſie, wenn wir den Inhalt nur allgemein beſtimmen als Negation des Negativen, dieſe Vermittelung weſentlich in ſich enthaltend, man kann dann den Uebergang machen vom Endlichen zum Abſoluten. Vanini ſagt, jeder Strohhalm reicht hin, das Daſeyn Gottes zu beweiſen. Wenn dieſer Weg entwickelt und durch den Begriff in ſeiner Ausführung gemacht wird, ſo iſt er Philoſophie überhaupt oder ſpecieller, Religionsphiloſophie und das Unmittelbare iſt dann die Natur überhaupt oder das Logiſche, wie es ſich entſchließt, zur Natur überzugehen, ſich in dieſer Aeußerlichkeit zu verlieren, das unmittelbare Ineinander ih-

rer reinen Gedankenbeſtimmungen entäußert zu einem Außereinander, das den Stufengang in der Natur ausmacht.

Es iſt ſo in der Philoſophie, daß die Natur betrachtet wird und die Betrachtung durch den Begriff zeigt auf, daß der inwohnende Begriff der Natur die Aeußerlichkeit aufhebt, in der der Begriff als Natur iſt, daß dieſe Aeußerlichkeit dem Begriff widerſprechend ſich auflöſt, er ſich eine höhere angemeſſenere Weiſe als die natürliche Aeußerlichkeit, in der er als Natur Realität hat, bildet und er ſo in ſeinem Daſeyn die ihm adäquate Weiſe der Exiſtenz gewinne. Die Betrachtung der Natur zeigt den Stufengang der Natur auf, als eine Reihe von Stufen, wie der Begriff, der in ihr nur an ſich iſt, dieſe ſeine Rinde durchbricht und in die Erſcheinung tritt, für ſich zu ſeyn, zu erſcheinen, wie er iſt. Die Natur erinnert ſich, nimmt die Aeußerlichkeit in die Identität ihres Centrums zurück, oder das Centrum wird herausgerückt ins äußerliche Daſeyn. Die Nothwendigkeit der Natur iſt, den Geiſt zu ſetzen als ihre Wahrheit, in ihr iſt der Begriff verloren im Außereinander, die Natur iſt ewiges Hervorgehen und Auflöſen dieſer Aeußerlichkeit, ſie hat an ſich die Beſtimmung, zum Geiſt zu werden.

Der Geiſt in ſeiner Unmittelbarkeit iſt der endliche natürliche Geiſt, er hat Anlagen, d. h. er iſt zunächſt nur ganz die abſtrakte Identität ſeines Begriffs und ſeiner Erſcheinung. Die Natur iſt an ſich Idee, das iſt ſie auch für uns, im denkenden Betrachten. Daß ſie als Idee für uns und an ſich iſt, fällt in der Natur auseinander, im Geiſt iſt dieſe Identität dieſes für ihn ſeyn, was er an ſich iſt, daß das, was er an ſich iſt, auch ihm erſcheint, d. h. die Idee in der Erſcheinung iſt. Die Betrachtung des endlichen Geiſtes hat zum Reſultat die Idee des abſoluten Geiſtes.

Dieſer Gang des erkennenden Begriffs iſt es, wodurch der Inhalt, von dem geſprochen worden, der ſeiner bewußte abſolute Geiſt, als nothwendig aufgezeigt wird, als die Wahrheit von Al-

lem, als die absolute Wahrheit. Die Philosophie ist dann der methodische Beweis, daß dieser Inhalt die absolute Wahrheit ist. Dieser Gang ist es, der vor unserer Wissenschaft liegt, wir haben so diese Wissenschaft hier vorauszusetzen, sonst müßten wir die ganze Philosophie durchnehmen. Dieß ist die Art, wie der Beweis allein geführt werden kann.

2. Einseitigkeit dieses Ganges. Diese ist, daß in ihm eine schiefe, falsche Bestimmung liegt, nämlich die, daß wir von etwas Anderem anfangen, entweder vom logisch Abstrakten, oder von der konkreteren Natur, vom endlichen Seyn, und weil wir so von Anderem anfangen, der Inhalt als nicht absolut erscheint, sondern als Resultat. Diese Seite scheint der Gang an sich zu haben, die absolute Wahrheit soll aber nicht Resultat seyn, sie ist das schlechthin Erste, die absolute Erfüllung, in der alles nur Moment ist. Aber es ist damit zu bemerken, daß wenn zwar zunächst der Gang als vermittelnd erscheint, so ist es doch in diesem Resultat selbst, daß sich die Einseitigkeit aufhebt, oder daß das Resultat dieß abwirft, Resultat zu seyn, der Widerstoß ist gegen diese Bewegung. Näher ist dieß so bestimmt, daß eben das Erste, entweder die logische Abstraktion des Seyns oder die endliche Welt, dieß erste, Unmittelbare, nicht gesetzt Erscheinende, in dem Resultat selbst gesetzt wird als ein Gesetztes, nicht Unmittelbares, daß es degradirt wird vom Unmittelbaren zum Gesetzten, so daß der absolute Geist vielmehr das Wahre ist, das Setzen der Idee, wie der Natur und des endlichen Geistes.

Der absolute, seiner selbst sich bewußte Geist ist so das Erste und einzige Wahre. Die endliche Welt, die so ein Gesetztes ist, ist hiermit ein Moment in diesem Geiste, in diesem Inhalt, und es ist nicht nur nach der Methode, nach der äußerlichen Weise des Ganges, daß sich das Unmittelbare so aufhebt, sondern es gehört dieß wesentlich zum Resultat selbst, gehört zu seinem Inhalt.

So ist denn das, was wir gesetzt haben, jener Gang, das erste Moment; das andere Moment ist ebenso Bestimmung in

dem absoluten Inhalt selbst. Beides ist eine Bewegung, eine Vermittelung, die sich zusammenschließt, beides zusammen macht die Thätigkeit Gottes in ihm selber aus und auf diesem Standpunkt ist es, daß uns jener Gang und jenes zweite Moment innerhalb der Idee vorkommt, als Thätigkeit, Bewegung derselben selbst. Popular heißt dieß, Gott erschafft die Welt. Gott setzt dieß ihm als Anderes verschiedenes, so daß es ein natürlich Gesetztes ist, daß die Welt das ist, ihm angehörig zu bleiben und die Bewegung hat, sich in ihn zurück zu begeben. So ist die Welt ebenso natürlich, als kreatürlich. Als kreatürliche bleibt sie Gott angehörig, ist durch ihn gesetzt und hat darin die Bestimmung, sich zu ihm zurückzubewegen.

Von jenem Gang ist also zuerst zu sagen, daß er sich zeigt als ein Gang *vor* der Religion, wo vom Unmittelbaren begonnen wird, ohne Bezug auf Gott, so daß Gott dadurch erst *wird*. Zu bemerken ist aber weiter, daß er Moment *innerhalb* der Religion selbst ist, aber in anderer Gestalt und Form, als in jener ersten Weise, wo er gleichsam nur unbefangen in Rücksicht auf Gott ist; hier ist vielmehr Gott schlechthin das *Erste*. Dieß ist das, was denn in der Idee des absoluten Geistes liegt. Der Geist ist für sich, d. h. macht sich zum Gegenstand, ist gegen den Begriff für sich selbst bestehend, das was wir Welt, Natur heißen; diese Diremtion ist erstes Moment. Das andere ist, daß dieser Gegenstand sich selbst zurückbewegt zu dieser seiner Quelle; diese Bewegung macht das göttliche Leben aus. Der Geist als absoluter ist zunächst das Sicherscheinende, das für sich seyende Fürsichseyn; die Erscheinung als solche ist die Natur, und er ist nicht nur das Erscheinende, nicht nur das Für Eines, sondern das Fürsichselbstseyn, das Sicherscheinende, damit ist er denn Bewußtseyn seiner als Geist. So ist das zunächst als Nothwendigkeit betrachtete Moment innerhalb des Geistes selbst und wir haben dem Wesen nach jene Nothwendigkeit auch innerhalb der Religion, aber nicht als unmittelbares Daseyn, sondern als Erschei-

nung der Idee, nicht als Seyn, ſondern als Erſcheinung des Göttlichen. Dieß iſt alſo das Verhältniß der Nothwendigkeit zu unſerem Inhalt.

Der Begriff unſeres Gegenſtandes wäre hiermit feſtgeſetzt und von ihm nun zur Abhandlung ſelbſt überzugehen. Dieſe iſt nichts Anderes, als daß der Begriff ſich zur Idee entwickelt und wir dieſe Entwickelung betrachten.

3. Der Begriff der Religion iſt aber noch ſehr abſtrakt und es könnte gefordert werden, ihn in konkreterer Form darzulegen; aber die konkretere Weiſe des Begriffs iſt in der That eine Producirung des Begriffs durch ſich ſelbſt; er iſt abſtrakt als Begriff, er ſelbſt iſt es, der ſich konkret macht, er vollendet ſich zur Totalität ſeiner Unterſchiede, ſo daß der Begriff, indem er nur durch dieſe Unterſchiede iſt, ſich ſelbſt zum Gegenſtand wird. Der Begriff, den wir ſo feſtgeſtellt haben, iſt das Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Geiſtes, dieß Selbſtbewußtſeyn, daß er für ſich iſt; für ſich iſt er Geiſt; das, worin ein Unterſchied ſeiner von ihm iſt, dieß iſt Moment der Natur. Popular geſprochen heißt dieß, Gott iſt die Einheit des Natürlichen und Geiſtigen, der Geiſt iſt aber Herr der Natur, ſo daß beides nicht mit gleicher Würde in dieſer Einheit iſt, ſondern ſo, daß die Einheit der Geiſt iſt, kein drittes, worin beide neutraliſirt werden, ſondern dieſe Indifferenz beider iſt ſelbſt der Geiſt. Er iſt einmal eine Seite und das andere Mal das, was über die andere Seite übergreift und ſo die Einheit beider iſt. Die fernere Abhandlung iſt demgemäß nichts anderes, als daß wir die weiteren konkreten Beſtimmungen des Geiſtes vorzulegen haben und der Begriff Gottes nun der Begriff der Idee iſt.

Das Geiſtige iſt die abſolute Einheit des Geiſtigen und Natürlichen, ſo daß dieß nur iſt ein vom Geiſt Geſetztes, Gehaltenes. In dieſer Idee ſind folgende Momente: 1. die ſubſtantielle, abſolute, ſubjektive Einheit beider Momente, die Idee in ihrer ſich ſelbſt gleichen Affirmation. 2. Das Unterſcheiden ſelbſt,

das Seyn für Eines und für ein Anderes. 3. Daß das Unterschiedene sich setzt in die absolute Affirmation.

Die beiden ersten Momente sind die des Begriffs, die Art und Weise, wie die Beziehung des Geistigen und Natürlichen im Begriff enthalten. Das Weitere ist, daß sie nicht bloß Momente des Begriffs sind, sondern selbst die beiden Seiten des Unterschiedes. Dieß Zweite ist das, was im Geiste Bewußtseyn ist. Es ist ein Setzen von zwei, die unterschieden sind, aber dieß ist nichts anderes, als dieß Unterscheiden der Momente selbst, dieß bestimmt sich zu einem Verhältniß und jene Momente machen so den Inhalt der Seiten des Verhältnisses aus. In dem Bewußtseyn ist die eine Seite die gediegene substantielle Einheit der Idee, Gott als seyender, als auf sich sich beziehende Einheit. Die andere Seite des Unterschieds ist das Unterscheiden, welches das Bewußtseyn ist, für welches die gediegene Einheit ist, diese bestimmt sich so als endliche Seite. Gott ist also seyend und erscheinend für das Bewußtseyn, nicht bloß seyend, sondern indem er seyend für Anderes ist, ist er erscheinend. Ein nicht erscheinender Gott ist ein Abstraktum. Dieß Unterscheiden oder die Seite des Bewußtseyns ist in die absolute Affirmation zurückgehend zu fassen, ein Erscheinen, das sich ewig zur Wahrheit der Erscheinung erhebt. In das Unterscheiden fallen wie gesagt beide Momente; die substantielle Einheit ist demnach eine Seite des Verhältnisses. Das Zurückgehen des Unterschiedenen zur absoluten Affirmation ist das dritte Moment. Diese drei Momente sind es, die zur Realität des Begriffs gerechnet werden müssen. Da wir uns aber hier sonst auf konkretem Boden befinden, so ist es, daß die weitere Entwickelung des Begriffs der Religion schon in den folgenden Abschnitt übergeht, welcher vom Kultus handelt.

C. Der Kultus.

a. Begriff des Kultus.

Die beiden obengenannten Seiten ſind auch ſo zu beſtimmen, daß die Einheit jene erſte, die theoretiſche iſt, die Weiſe der Vorſtellung des Seyenden, Objektiven, die Art der Vorſtellung der göttlichen Erſcheinung, des göttlichen Seyns. Die zweite, die praktiſche iſt die Thätigkeit des Aufhebens der Entzweiung, die Seite der Form, die Form der Freiheit, die Subjektivität als ſolche. Hier iſt dann zu betrachten das Selbſtbewußtſeyn in ſeiner Bewegung, in ſeinem beſtimmten Thun, Verhalten. Die erſte Seite iſt die der Vorſtellung Gottes, die zweite iſt die des Kultus. Beide ſind aber im Zuſammenhang; die Beſtimmung, die Gott zukommt, kommt auch dem Bewußtſeyn in ſeiner Beziehung zum Kultus zu.

In jener Vorſtellung iſt nicht Gott überhaupt, ſondern Gott in der Vorſtellung.

1. Gott erſcheint, aber nicht nur überhaupt, ſondern er iſt weſentlich, ſich zu erſcheinen, denn er iſt Geiſt, in ſeiner Erſcheinung zugleich Reflexion in ſich. Gott ſetzt ſich ſo ſelbſt für das Bewußtſeyn, als ſeine Form, iſt dadurch ſeiner ſelbſt bewußt; iſt ſo Gegenſtand und zwar Gegenſtand ſeiner ſelbſt. Das Zweite iſt, daß er ſich erſcheine, wie er an und für ſich iſt. Dieſe Beſtimmungen ſind in dieſer Rückſicht die Grundlage. Das Erſte, das abſtrakte Erſcheinen iſt die Natürlichkeit, die Natur überhaupt. Erſcheinen iſt Seyn für Anderes, eine Aeußerlichkeit, unterſchieden für einander, zuerſt daher unmittelbares Erſcheinen, noch nicht reflektirtes. Dieß Seyn für Anderes iſt zunächſt Natürlichkeit. In dieſer Aeußerlichkeit wird Gott zunächſt vorgeſtellt. Was für ein Anderes iſt, iſt auf ſinnliche vereinzelte Weiſe; ſelbſt der Gedanke, der nicht bloß ſubjektiv bleiben ſoll, ſondern für ein Anderes, das Selbſtſtändigkeit von Gedanken iſt, ſeyn ſoll, bedarf ein ſinnliches Medium, ein Zeichen, das ſich für ihn hinſtellen muß.

Aber zweitens iſt Gott, da es weſentlich eine göttliche Erſcheinung iſt, die wir vor uns haben, ſich erſcheinend, alſo iſt der Gegenſtand nicht nur als ein natürlicher, ſondern als ſich erſcheinend, als Bewußtſeyn, Geiſtigkeit beſtimmt. Es erhält ſich das Natürliche nicht in ſeinem reinen, natürlichen Element, ſondern erhält die Beſtimmung des Göttlichen, das in ihm wohne. Dieß iſt eine mehr oder weniger formelle Beſtimmung. Zunächſt iſt ſie überhaupt formell. Von keiner Religion kann man ſagen, daß die Menſchen die Sonne, das Meer, die Natur angebetet hätten; indem ſie dieß anbeten, iſt es ihnen eben damit nicht mehr dieß Profaniſche, was es für uns iſt; indem dieſe Gegenſtände ihnen göttlich ſind, ſind ſie zwar noch natürlich, aber damit, daß ſie Gegenſtände der Religion ſind, ſind ſie zugleich vorgeſtellt mit einer geiſtigen Weiſe. Die Betrachtung der Sonne, der Sterne ꝛc. iſt außerhalb der Religion. Die ſogenannte profaniſche Anſicht der Natur, wie ſie für das verſtändige Bewußtſeyn iſt, iſt erſt eine ſpätere Trennung; daß ſie vorhanden ſey, dazu gehört eine viel tiefer zurückgehende Reflexion. Erſt, wenn der Geiſt ſelbſtſtändig ſich für ſich, frei von der Natur geſetzt hat, tritt dieſe ihm als ein Anderes, Aeußeres auf. Wenn wir nach unſerer gewohnten Bildung von Einheit der Natur und des Geiſtigen ſprechen, ſo denken wir dabei, als ob der Geiſt mit der Natur erſt durch die Phantaſie vereinigt werde; es wird ſo mit der Trennung angefangen und dieß ſetzt eine höhere Freiheit der Reflexion, wie eine höhere Einheit, als die erſte, unmittelbare voraus.

Die erſte Weiſe der Erſcheinung, die Natürlichkeit, hat alſo die Subjektivität, die Geiſtigkeit Gottes überhaupt zum Centrum. Es kommt nun drittens auf das Verhältniß dieſer beiden Beſtimmungen gegen einander an.

An ſich iſt Gott der Geiſt, dieß iſt unſer Begriff von ihm. Aber eben deswegen muß er auch als Geiſt geſetzt, d. h. die Weiſe ſeiner Erſcheinung muß ſelbſt eine geiſtige ſeyn und somit die

Negation des Natürlichen; dazu gehört, daß ſeine Beſtimmtheit, die Seite der Realität an der Idee, dem Begriff gleich ſey. Das, was ſo Beſtimmtheit genannt iſt, iſt das, was wir als Natürlichkeit geſehen haben. Dieſe Weiſe der Erſcheinung macht die Beſtimmtheit des Begriffs von Gott aus. Die Hauptſache iſt, das Verhältniß der Realität zum göttlichen Begriff zu ſehen, zu ſehen, ob der Geiſt als Geiſt iſt, d. h. der Begriff und auch die Realität als dieſer Geiſt.

2. Die Natürlichkeit, das natürliche Seyn, unmittelbares Naturweſen, dieß zunächſt Beſtimmte kann noch in anderer Weiſe ſeyn, es kann nämlich auch reflektirte Beſtimmtheit ſeyn, die jedoch noch ſo beſchaffen iſt, daß ſie noch nicht die beſtimmte konkrete Beſtimmtheit iſt, die den Begriff des Geiſtes ausmacht. Jene Beſtimmtheit iſt nicht ſo ein Mannigfaltiges, wie das Naturleben, ſondern mit der Reflexion tritt zugleich ein, daß die Beſtimmtheit eine Gleichheit habe mit dem Begriff, zunächſt aber nur eine abſtrakte Gleichheit. Die Reflexion vereinfacht die unendliche Aeußerlichkeit, bringt ſie auf den Boden des Begriffs; aber eben nur auf den Boden; dieß Denken, das zwar die Allgemeinheit, den Boden des Begriffs zum Princip hat, macht damit, daß es nur bei der Abſtraktion ſtehen bleibt, daß nur dieß Allgemeine die Beſtimmtheit iſt. So z. B. iſt Brahma der Indier ſo als dieß Höchſte, göttlicher Begriff, aber als dieß nur bei ſich Seyende, ſich Denkende, außer welchem denn aller übrige Inhalt, alle übrige Geſtaltung fällt, dieß iſt denn das unzählbare Heer der indiſchen Götter. Der jüdiſche Gott iſt zwar auch der eifrige Gott, der keine anderen Götter neben ſich duldet, dieſe Einzigkeit iſt ſelbſt noch die abſtrakte Einheit, noch nicht dieſe Beſtimmtheit, dieſe Realität, die dem Begriff des Geiſtes entſpricht, die ſchlechthin in ſich konkret iſt. Denn jeder Gott iſt Gott im Geiſt, aber noch nicht als Geiſt, ein Unſinnliches, nur Abſtraktum des Gedankens, noch nicht die Erfüllung in ſich, die es zum Geiſt macht.

Dieſes ſind die Hauptbeſtimmtheiten, alſo die uns zunächſt erſcheinen müſſen als die Weiſe der Realität des Geiſtes. Als Beſtimmtheiten ſind ſie dem Begriff des Geiſtes nicht angemeſſen, ſie ſind Endlichkeiten, auch dieſe Unendlichkeit, daß ein Gott iſt, die abſtrakte Affirmation. Dieſe zweite Beſtimmung der Erſcheinung Gottes im Bewußtſeyn als reine Identität, als Tilgung der Mannigfaltigkeit des äußerlichen Erſcheinens, iſt ſelbſt nur wieder eine Beſtimmtheit gegen die Totalität des Begriffs des Geiſtes. Sie entſprechen beide dem Begriff nicht, oder dieſe Religionen ſind noch nicht die wahrhafte Religion, noch nicht Gott in ſeiner Wahrhaftigkeit erkannt; denn der abſolute Inhalt des Geiſtes fehlt ihnen.

3. Die wahrhafte Religion entſpricht ihrem Inhalt, in ihr haben wir das Letzte und Höchſte, daß der Inhalt ſich zu ſich erhebe, die Erſcheinung ſey, wie der Geiſt an und für ſich iſt, der Inhalt gemäß dem Begriff des Geiſtes, die Erſcheinung ſelbſt die unendliche iſt. Hier iſt denn Gott ſich offenbar; es iſt nichts verborgenes mehr in ihm, ſeine ganze Natur iſt in die Erſcheinung hinausgetreten. Iſt Gottes Erſcheinung ſeinem Begriff noch ungleich, ſo iſt er weder für ſich, noch für Andere offenbar. Dieß iſt er erſt in der vollendeten Religion. In Anſehung derſelben iſt zu bemerken, daß dieſer Inhalt ſelbſt, die Realität, dieſe Weiſe der Erſcheinung, die den Inhalt Gottes ausmacht, ſchlechthin geiſtiger Inhalt iſt, der aber noch in der Weiſe der äußeren Natürlichkeit und der inneren Vorſtellung ſeyn kann, in dieſer Weiſe der Vorſtellung freilich nicht ſinnliche, aber geiſtige Natürlichkeit. In Rückſicht auf den Unterſchied mit dem Vorhergehenden iſt zu bemerken, daß ſich in dieſer Religion der Inhalt dem Begriff des Geiſtes gemäß darſtellt, ſo daß die Weiſe nur Form iſt, die den Inhalt nicht mehr betrifft. Auf dieſen Unterſchied beziehen ſich dann Religion und Philoſophie in ihrer Verſchiedenheit. Die Philoſophie kann der Religion entgegengeſetzt erſcheinen, aber es geſchieht ihr, daß Erſcheinungsweiſe

ſen, Formen der Verhältniſſe, die in der Religion vorhanden ſind, erſetzt werden durch andere. Entgegengeſetzt iſt die Philoſophie der Religion nur dann, wenn in jener vom an und für ſich ſeienden Inhalt abſtrahirt wird; ebenſo wenn in der poſitiven Religion dieſe Formen als weſentlich genommen werden. So ſcheint die Philoſophie die Religion zu bekämpfen und es iſt dann der Verſtand, der ſich eingemiſcht hat, der, da der Glaube nicht mehr unbefangen iſt, das Hauptgewicht auf dieſe Formen legt und das Weſentliche darin ſucht. So wird denn die Religion todt und leer, das Ihre, der Inhalt iſt wohl noch vorhanden, aber der Geiſt iſt verſchwunden, weil das, was nur Form iſt, als weſentlich erſcheint und der Verſtand hat dann leichtes Spiel, ihr Ungenügendes zu zeigen, ihren Meiſter zu werden.

Es iſt das Eigenthümliche der Philoſophie, den Inhalt, der in der Vorſtellung der Religion iſt, zu verwandeln in den des Gedankens; der abſolute Inhalt kann nicht verſchieden ſeyn. Religion iſt Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Geiſtes; da giebt es nicht zweierlei Selbſtbewußtſeyn, kein begreifendes, vorſtellendes verſchieden vom denkenden Selbſtbewußtſeyn, es kann nur eine Verſchiedenheit in der Form ſeyn.

Die Vorſtellung hat

1. eine äußerliche, ſinnliche Weiſe; ſie ſteht zwiſchen der unmittelbar ſinnlichen Empfindung und dem eigentlichen Gedanken; der Inhalt iſt ſinnlicher Art, aber das Denken hat ſich ihm hineingelegt, aber den Inhalt noch nicht durchdrungen, nicht überwältigt. Die Vorſtellung, als dieſe ſinnliche Geſtaltungsweiſe, iſt nicht Aufheben des Sinnlichen als unmittelbar Einzelnen, ſondern ſie hat daſſelbe ſchon in ſeiner Allgemeinheit gefaßt, in ſeiner Gedankenmäßigkeit, aber dieſe Innerlichen, Allgemeinen iſt ſie ſich ſelbſt noch unter der Form der Einzelheit und Sinnlichkeit bewußt. Daher hat das Vorgeſtellte noch immer Räumlichkeit, Zeitlichkeit an ihm; es vermag ſich vom Natürlichen noch nicht zu befreien, es iſt das Na-

ürlicher in seiner Allgemeinheit gefaßt, aber durch Allgemeinheit bleibt noch in der Form der Natürlichkeit. Die Vorstellung gerath daher leicht in bildlichen Ausdrücken, Analogien, oder in unbestimmten Weisen. Solche Vorstellung z. B. ist das Erzeugen, der Sohn ꝛc. Vorstellungen die aus dem Zusammenhang der natürlichen Verständigkeit genommen sind. Erschaffen ist so eine unbestimmte Vorstellung, den natürlichen Zusammenhang Gottes und der Welt auf allgemeine Weise ausdrückend.

2. Ferner erscheint der Zusammenhang zwischen dem Inhalt in der Vorstellung als nach einander geschehen, nicht in seiner Nothwendigkeit, die bloß dem Begriff als solchen angehört, er wird erzählt in der Religion und das Geschehene, was wesentlich Moment im Leben Gottes ist, erscheint dann bildlich, als natürlich geschehen in der Zeit, und das weitere Moment des bestimmten Inhalts scheint dann darauf zu folgen. Für den Begriff ist nur das Recht der Zusammenhang; das Innere, die Nothwendigkeit, einige, sich durchdringende Einheit des Zusammenhangs erkundet sich erst dem begreifenden Denken. So ist denn in den Vorstellungen der Religion nicht enthalten der Zusammenhang von allgemeinen Wahrheiten und besonders. In der Religion ist der Glaube an eine Vorsehung; aber es wird gesagt, die Wege der Vorsehung sind unbegreiflich, der Gang des Schicksals einer Individuums, wie der großen Welt, ist unerforschlich. Hier wird der wahrhafte Zusammenhang aufgegeben, wonach die Begebenheiten vernünftiger Weise bestimmt sind; es wird wohl vom Rathschluß Gottes im Allgemeinen gesprochen, aber die Idee, daß ein solcher vernünftiger Weise vorhanden, wird nicht nachgewiesen.

3. Ebenso wird dann auch in der Vorstellung der Religion sich nicht eingelassen auf die nähere Nothwendigkeit dieses Zusammenhangs. Dies ist die gegenwärtige Verständigung eines Inhalts der Religion. Der Zusammenhang zwischen diesem Inhalt und mir mit meinem Wissen kann so vorgestellt werden,

ich bin überzeugt, ich glaube an den Inhalt, und dieſe Ueberzeugung beruht auf dieſen oder jenen äußern Umſtänden, Wundern ꝛc.

Was nun den Zuſammenhang des ſubjektiven Bewußtſeyns mit dem objektiven Inhalt betrifft, ſo haben wir dieſen bei der anderen Seite der Realität des Begriffs näher zu betrachten. Dieß iſt erſt der Kultus; er iſt die Beziehung des ſubjektiven Bewußtſeyns auf den Gegenſtand der Gott iſt, näher die praktiſche Beziehung auf dieſen Gegenſtand. Gegen das feſte Verhältniß, das als vorſtellendes Bewußtſeyn von Gott, als an und für ſich ſeyenden theoretiſch iſt, macht der Kultus inſofern das praktiſche Verhältniß aus, als er den Gegenſatz des Subjekts zum Gegenſtand und inſofern die Entzweiung mit dem Gegenſtand aufhebt, welche erſcheinet kann als in dem erſten Verhalten ſeyend. Hier iſt zu betrachten die Seite der Freiheit, der Subjektivität, gegen die erſte Seite, welche die des Seyns iſt. Wir können ſo ſagen, das Erſte iſt Gott in ſeinem Seyn, das Zweite das Subjekt in ſeinem ſubjektiven Seyn. Gott iſt, iſt da, d. h. hat Beziehung auf das Bewußtſeyn. So iſt der Kultus ſelbſt zunächſt theoretiſch, inſofern er, ſelbſt nach Aufhebung des Gegenſatzes, die Vorſtellung eben ſo läßt. Gott iſt beſtimmt; er iſt noch nicht der wahre Gott inſofern er nicht beſtimmt, nicht beſchränkt mehr iſt in ſeinem Daſeyn, ſeiner Erſcheinung; ſo erſt iſt er Geiſt, erſcheint ſich wie er an und für ſich iſt. Zum Seyn Gottes gehört daher Beziehung auf das Bewußtſeyn, nur als abſtrakter Gott iſt er für daſſelbe als Jenſeits, als Anderes. Indem er iſt, wie er in ſeiner Erſcheinung iſt, iſt er für ſich; in ſeine Erſcheinung fällt daher das Bewußtſeyn und weſentlich Selbſtbewußtſeyn, denn jedes Bewußtſeyn iſt Selbſtbewußtſeyn. Gott iſt alſo weſentlich Selbſtbewußtſeyn. Die Beſtimmung des Bewußtſeyns fällt alſo auch in das Erſte, und das was wir Vorſtellung von Gott genannt haben, heißt auch ebenſo Seyn Gottes.

Das Wiſſen fällt ſo dem Kultus anheim, und die erſte Geſtalt, die uns da begegnet, iſt der Glaube.

1. Der Glaube gehört dieſem praktiſchen Verhältniſſe nach ſeiner ſubjektiven Seite an, dem Wiſſenden, inſofern das Selbſtbewußtſeyn darin nicht nur als theoretiſch von ſeinem Gegenſtande weiß, ſondern deſſen gewiß iſt, und zwar als des abſolut Seyenden und allein Wahren, hiermit ſein Fürſichſeyn, als welches die Wahrheit an ſeinem formellen Wiſſen von ſich habe, darin aufgegeben hat. Indem der Glaube beſtimmt werden muß, als das Zeugniß des Geiſtes vom abſoluten Geiſte, oder als eine Gewißheit von der Wahrheit, ſo enthält dieß Verhältniß, in Rückſicht auf den Unterſchied des Gegenſtandes und des Subjekts, eine Vermittelung, — aber in ſich ſelbſt, — denn in dem Glauben, wie er ſich hier ſelbſt beſtimmt, iſt bereits die äußere Vermittelung und jede beſondere Art derſelben verſchwunden. Dieſe Vermittelung gehört alſo der Natur des Geiſtes an und für ſich an und iſt die ſubſtantielle Einheit des Geiſtes mit ſich, welche weſentlich ebenſo die unendliche Form iſt. Dieß in konkretern Beſtimmungen ausgedrückt, ſo iſt die Gewißheit des Glaubens von der Wahrheit, oder dieſe Einigung des abſoluten Inhalts mit dem Wiſſen, der abſolute göttliche Zuſammenhang ſelbſt, nach welchem das Wiſſende, das Selbſtbewußtſeyn, inſofern es von dem wahrhaften Inhalte weiß, als frei, als aller Eigenthümlichkeit ſeines beſonderen Inhalts ſich abthuend, von ſich, aber nur von ſeinem Weſen weiß. In dieſer freien, abſoluten Gewißheit ſeiner hat es ſelbſt die Gewißheit der Wahrheit; — als wiſſend hat es einen Gegenſtand, und dieſer als das Weſen iſt der abſolute Gegenſtand, und er iſt zugleich kein fremder, kein anderer, jenſeitiger Gegenſtand des Bewußtſeyns, ſondern er iſt ſein Anſich, ſein Weſen, — denn er iſt als abſolut gewiß eben identiſch mit dieſer Gewißheit. — Es iſt dieſer Inhalt das Anſich des Selbſtbewußtſeyns, und dieſe Beſtimmung iſt

für uns, und inſofern ſie nur das Anſichſeyn iſt, hat ſie für das Selbſtbewußtſeyns Gegenſtändlichkeit, oder ſie macht die Seite ſeines Bewußtſeyns aus. — Es iſt dieß der innerſte, abſtrakte Punkt der Perſönlichkeit — die nur ſpekulativ als dieſe Einheit des Selbſtbewußtſeyns und des Bewußtſeyns, oder des Wiſſens und ſeines Weſens, der unendlichen Form und des abſoluten Inhalts gefaßt werden kann, welche Einheit ſchlechthin nur iſt, als das Wiſſen dieſer Einheit in gegenſtändlicher Weiſe, als des Weſens, welches mein Weſen iſt.

Es kommt bei dieſer Expoſition ſo ſehr auf jedes einzelne Moment und zugleich auf die weſentliche Vereinigung derſelben an, daß, wenn entweder nur eines derſelben mit Abſtraktion von dem anderen, oder ſie auch vollſtändiger, aber ohne ihre Identität feſtgehalten werden, dieſer Begriff leicht nur auf früher betrachtete einſeitige Reflexionsformen hinauszulaufen ſcheinen und mit ihnen verwechſelt werden kann. Dieſer Schein erzeugt ſich um ſo leichter, als eben jene Reflexionsformen nichts anderes ſind, als die einzeln und einſeitig feſtgehaltenen Momente des exponirten Begriffs; die Auseinanderſetzung dieſes Unterſchieds wird zur näheren Erläuterung des wahrhaften Begriffs wie jener Reflexionsformen dienen.

Wenn alſo gezeigt worden iſt, daß in der Gewißheit des geiſtigen reinen Selbſtbewußtſeyns die Wahrheit ſelbſt enthalten und untrennbar identiſch mit ihr iſt, ſo kann leicht dieſe Beſtimmung dieſelbe ſcheinen mit der Vorſtellung des unmittelbaren Wiſſens von Gott, und in welchem als unmittelbarem das Seyn Gottes mit ſo gewiß ſey, als Ich, meine Gewißheit von mir. Allein dieſer Behauptung iſt weſentlich, bei der Unmittelbarkeit des Wiſſens als ſolcher zu beharren, ohne die Einſicht zu haben, daß das Wiſſen überhaupt als ſolches Vermittelung in ihm ſelbſt iſt, eine unmittelbare Affirmation, welche dieß ſchlechthin nur iſt als Negation der Negation. Damit hängt dann zuſammen, daß die Unmittelbarkeit des wiſ-

ſenden Subjekts nicht verſchwindet, ſondern dieſes in ſeinem endlichen Fürſichſeyn beharrt, alſo ſowohl daſſelbe geiſtlos bleibt, als auch der Gegenſtand deſſelben, daß die nur ſpekulative Natur beider Momente und der geiſtigen Subſtanz nicht gefaßt wird und nicht zur Sprache kommt. In der glaubenvollen Andacht vergißt das Individuum ſich und iſt erfüllt von ſeinem Gegenſtand, es giebt ſein Herz auf und behält ſich nicht als unmittelbar, obgleich es von ſich allgemein weiß. — Die weitere Entwickelung dieſer nicht aufgehobenen Unmittelbarkeit giebt dann die Unendlichkeit des eiteln Subjekts als eines ſolchen, dieſe eitele Spitze bleibt; wenn dieſe gleichfalls die Einheit der Gewißheit ſeiner ſelbſt mit dem Inhalte iſt, ſo iſt dieſe Einheit eine ſolche, in welcher das Eitele als ſolches zum Wahren, Abſoluten beſtimmt iſt. Jene Subjektivität iſt dagegen beſtimmt, nur die wahrhafte zu ſeyn, inſofern ſie von der Unmittelbarkeit, ebenſo als von dem ſich gegen die Subſtanz in ſich reflektirenden und feſthaltenden Fürſichſeyn befreites, freies Wiſſen, nur dieſe gegen ihre partikulare Eigenheit negative Einheit der unendlichen Form mit der Subſtanz iſt.

Bei dem angegebenen Begriffe kann man auch an eine andere Vorſtellung oder die kahle Beſchuldigung des Pantheismus erinnert werden, welche ſelbſt von Theologen jenem Begriffe gemacht wird. Denn es giebt auch Theologen, welche ſelbſt oft, wenn ſie ſonſt meinen, ſich ſehr weit davon entfernt zu haben, ſo ſehr nur in die Heerſtraße der gemeinen Reflexionsbildung unſerer Zeit eingebannt ſind, daß wenn ſie von Gott nicht in der Stellung geſprochen ſehen, daß er als ein abſolutes Jenſeits beſtimmt wird, ſo weiß ihr Gedanke nicht weiter zu kommen, als ſolche affirmative Beziehung nur als gemeine, abſtrakte Identität aufzufaſſen. Man weiß nicht Gott als Geiſt zu erkennen; Geiſt iſt eine leere, mit der ſtarren, abſtrakten Subſtanz nur gleichbedeutende Vorſtellung. Der Pantheismus ſieht und kennt Gott in der Sonne, dem Steine, dem

Baume, dem Thiere, nur inſofern die Sonne als Sonne, der Baum als Baum, das Thier als ſolches in dieſer unmittelbaren, natürlichen Exiſtenz iſt und beharrt. Die Sonne, die Luft u. ſ. f. ſind in der That auch allgemeine Materie, noch mehr die Pflanze, das Thier ſind Leben, und wenn man keine höhere Beſtimmung von Gott kennt als die des allgemeinen Seyns, des allgemeinen Lebens, der allgemeinen Subſtanz und dergleichen, ſo enthalten ſolche Exiſtenzen dieß ſogenannte göttliche Weſen, und zwar als ein geiſtloſes Allgemeines. Ebenſo wenn das einzelne Selbſtbewußtſeyn als ein natürliches, einfaches Ding, in welcher Beſtimmung die Seele gewöhnlich verſtanden wird, beſtimmt wird, ſo tritt es gleichfalls in die pantheiſtiſche Anſicht ein, ſie als göttliche Exiſtenz zu nehmen; aber ebenſo wenn das Selbſtbewußtſeyn, wenn zwar nicht als natürliches Ding, doch als ein nach der Unmittelbarkeit Wirkliches, ſo daß es als unmittelbar Wiſſendes, wie es ſeiner nur urſprünglichen Beſtimmtheit nach Denkendes iſt, wahrhaft ſey, und es in dieſem Sinne für eine göttliche Wirklichkeit genommen wird. Und von ſolcher Beſtimmung des einzelnen Selbſtbewußten kann ſich dieſe Vorſtellung nicht losmachen. Ich bin, Ich bin denkend, — dieſe Form des unmittelbaren Seyns faßt jenes Vorſtellen als das, was die letzte Definiten und die beharrende Geſtalt des Denkenden ausmache, — wenn daſſelbe auch Geiſt genannt wird, ſo bleibt es ein ſinnloſes Wort, indem jenes nur ſeyende Ich, jenes nur unmittelbare Wiſſen, unmittelbar wiſſend, es ſey von was es wolle, auch von Gott, — nur erſt der geiſtloſe Geiſt iſt. Aus dieſem Auffaſſen des Geiſtes als eines geiſtloſen iſt es, daß die zwei Behauptungen fließen, daß der Menſch nur unmittelbar von Gott wiſſen könne, und daß er, als urſprünglich, von Natur gut ſey. Oder umgekehrt, wenn dieſe zwei Behauptungen gemacht werden, ſo folgt daraus, daß der Geiſt nur als ſeyendes Ich, und dieß ſeyende Ich als die letzte wahrhafte Beſtimmung

des Selbſtbewußtſeyns, und ſelbſt als das abſolute ewige Seyn genommen werde. Der Geiſt iſt nur erſt Geiſt als konkrete Freiheit, als der ſeine Natürlichkeit oder Unmittelbarkeit in ſeiner Allgemeinheit überhaupt, oder beſtimmter in ſeinem Weſen als ſeinem Gegenſtande zerfließen läßt, ſeine natürliche, ſich als endlich beſtimmende Einzelnheit in die Sache, d. i. hier den abſoluten, ſich als Gegenſtand beſtimmenden Inhalt verſenkt. Wird bei der aufzugebenden Unmittelbarkeit nur an die leibliche gedacht, ſo ſtellt ſich das Aufgeben derſelben theils als der natürliche Tod vor, durch welchen der Menſch mit Gott vereinigt werden könne, — theils aber als das Denken, welches von dem ſinnlichen Leben und den ſinnlichen Vorſtellungen abſtrahirt und ein Zurückziehen in die freie Region des Ueberſinnlichen iſt, aber wenn es hier bei ſich als abſtraktem Denken ſtehen bleibt, ſo behält es ſich die reflektirte Eitelkeit des einfachen, unmittelbaren Fürſichſeyns, des ſpröden Eins des ſeyenden Ich, welches ſich als ausſchließend gegen ſein Weſen verhält und daſſelbe in ſich ſelbſt negirt. Mit Recht wird von dieſem Ich geſagt, daß in ihm Gott nicht wäre und es nicht in Gott, und daß es mit Gott nur auf eine äußerliche Weiſe zu thun hätte; ſo wie daß es die pantheiſtiſche und Gottes unwürdige Anſicht wäre, wenn daſſelbe als eine actuale Exiſtenz Gottes genommen würde, indem Gott wenigſtens abſtrakt als das ſchlechthin allgemeine Weſen nur beſtimmt werden muß. Aber von dieſer pantheiſtiſchen Art iſt das Verhältniß des Selbſtbewußtſeyns zu Gott als zum Geiſt ganz verſchieden, indem es in ſolchem Verhalten ſelbſt Geiſt iſt, und durch das Aufgeben ſeiner ausſchließenden Beſtimmung, welche es als unmittelbares Eins hat, ſich in affirmative Beziehung, in geiſtig-lebendes Verhältniß zu Gott ſetzt. — Wenn Theologen Pantheismus in dieſem Verhältniß ſehen, ſomit unter das Alles, alle Dinge, worunter ſie ſelbſt noch die Seele und das in ſein Fürſichſeyn reflektirte Ich zu zählen und nach ihrer in-

dividuellen Wirklichkeit, in der sie endlich sind, von Gott auszuschließen berechtigt sind, auch noch den Geist rechnen, und auch denselben nur als Negation Gottes kennen, so vergessen sie nicht nur die Lehren, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen worden, sondern vornehmlich die Lehren von der Gnade Gottes, der Rechtfertigung durch Christus, und am nächsten die Lehre von dem heiligen Geiste, welcher die Gemeinde in alle Wahrheit leitet und in seiner Gemeinde ewig lebt. Das jetzige Schlagwort dagegen ist: Pantheismus. Ist aber das Ich Wissen des unendlichen Inhaltes, so, daß diese Form selbst zum unendlichen Inhalt gehört, so ist der Inhalt der Form schlechthin angemessen; er ist nicht in endlicher Existenz, sondern in absoluter Erscheinung seiner selbst da, und das ist nicht Pantheismus, welcher die Existenz des Göttlichen in einer besonderen Form vor sich hat. Ist der Mensch vielmehr unmittelbar Gott, d. h. weiß er als dieser von Gott, so ist das pantheistisch. Die Kirche dagegen sagt, nur durch die Aufhebung dieser Natürlichkeit (welches Aufheben, als natürlich vorgestellt, der natürliche Tod ist) werde der Mensch mit Gott vereinigt. Wenn wir, was die Kirche lehrt, im Begriff auffassen, in Gedanken, so liegen darin die angegebenen, spekulativen Bestimmungen, und wenn es Theologen giebt, die solchen Lehren, welche allerdings die innersten Tiefen des göttlichen Wesens betreffen, mit dem Begriff nicht nachkommen können, so sollten sie sie stehen lassen. Theologie ist das Begreifen des religiösen Inhalts; jene Theologen sollten daher eingestehen, sie könnten ihn nicht begreifen, aber nicht das Begreifen beurtheilen wollen, am wenigsten aber mit dergleichen Ausdrücken wie Pantheismus ꝛc.

Aeltere Theologen haben diese Tiefe auf das innigste gefaßt; bei den jetzigen Protestanten, die nur Kritik und Geschichte haben, sind Philosophie und Wissenschaft ganz auf die

Seite geſetzt worden. Meiſter Eckardt, ein Dominikaner-Mönch, ſagt unter andern in einer ſeiner Predigten über dies Innerſte: „das Auge mit dem mich Gott ſieht, iſt das Auge mit dem „ich ihn ſehe, mein Auge und ſein Auge iſt eins. In der „Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. „Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht, wenn ich nicht „wäre, ſo wäre er nicht. Dies iſt jedoch nicht Noth zu wiſ„ſen, denn es ſind Dinge die leicht mißverſtanden werden „und die nur im Begriff erfaßt werden können."

2. Dem Inhalt des Glaubens iſt weſentlich die Form der Vermittelung zu geben; er iſt dieſe Form, er iſt Wiſſen von Gott und ſeiner Beſtimmung; auch iſt dieß Wiſſen in ſich ſelbſt ein Proceß, eine Bewegung, Lebendigkeit, es iſt Vermittelung darin. Eben in der Freiheit liegt, daß ſie nicht das iſt, was wir zunächſt ſubſtantielle, gediegene Einheit genannt haben, nicht Vorſtellung, ſondern in der Freiheit bin ich als dieſe Thätigkeit in der Affirmation, die unendliche Negation in ſich iſt. Will man nun der Vermittelung die Form einer äußerlichen Vermittelung geben als Grund des Glaubens, ſo iſt dieß eine ſchiefe Form. Dieſe Vermittelung, deren Grund etwas Aeußerliches iſt, iſt falſch, es kann durch Belehrung, Wunder, Autorität ꝛc. an mich kommen. Dieß kann der Grund vom Glauben als ſubjektiver Glauben ſeyn, aber bei dieſer Stellung des Inhalts, daß er als Grund für mich ſey, iſt dieß gerade das Schiefe, und kommt es zum Glauben, ſo muß dieß Aeußerliche wegfallen, ich mache mir im Glauben das zu eigen, was ſo an mich kommt, und es hört ſo auf ein Anderes für mich zu ſeyn. Den unmittelbaren Glauben können wir ſo beſtimmen, daß er iſt das Zeugniß des Geiſtes vom Geiſte, darin liegt, daß in ihm kein endlicher Inhalt Platz hat, der Geiſt zeugt nur vom Geiſte, die endlichen Dinge haben nur ihre Vermittelung durch äußere Gründe. Der wahrhafte Grund des Glaubens iſt der Geiſt, und das Zeugniß des Geiſtes iſt in ſich lebendig. Die

Beglaubigung kann in dieser äußerlich formellen Weise erscheinen, aber diese muß wegfallen.

Es kann seyn, daß der Glaube in einer Religion anfängt von solchen Zeugnissen, von Wundern, in einem endlichen Inhalt. Christus selbst hat gegen die Wunder gesprochen und hat die Juden geschmäht, daß sie Wunder von ihm forderten, und zu seinen Jüngern gesagt, der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten.

Es giebt solche äußerliche Weisen, von denen das anfängt, was zum Glauben wird, ein Glauben an solche Weisen nennt man auch Glauben; aber er ist noch formell; es kann dieß das seyn, wovon der Glaube anfängt, aber an dessen Stelle der wahrhafte Glaube treten muß. Dieß muß unterschieden werden; geschieht dieß nicht, so muthet man dem Menschen zu, Dinge zu glauben, an die er auf einem gewissen Standpunkt der Bildung nicht mehr glauben kann. Es soll an Wunder so geglaubt werden, und dieß soll ein Mittel seyn, an Christus zu glauben; es mag ein Mittel seyn, aber es wird doch immer auch für sich gefordert. Dieß so geforderte Glauben ist Glauben an einen Inhalt, der zufällig ist, d. h. der nicht der wahre ist; denn der wahre Glaube hat keinen zufälligen Inhalt. Dieß ist besonders in Ansehung der Aufklärung zu bemerken; diese ist Meister geworden über diesen Glauben, und wenn die Orthodoxie solchen Glauben fordert, so kann sie ihn bei gewissen Vorstellungen der Menschen nicht erhalten, weil er Glaube ist an einen Inhalt, der nicht göttlich ist, nicht Zeugniß Gottes von sich als Geist im Geist. Dieß ist in Rücksicht der Wunder besonders zu bemerken. Ob bei der Hochzeit zu Kana die Gäste mehr oder weniger Wein bekamen, ist ganz gleichgültig und eben so zufällig, ob jenem die verdorrte Hand geheilt wurde; denn Millionen Menschen gehen mit verdorrten und verkrüppelten Gliedern umher, denen niemand sie heilt. So wird im alten Testament erzählt, daß bei dem Auszuge aus

Aegypten rothe Zeichen an die Thüren der jüdiſchen Häuſer gemacht wurden, damit der Engel des Herrn ſie erkennen konnte; ſollte dieſer Engel nicht ohne das Zeichen die Juden erkannt haben? Dieß Glauben hat kein Intereſſe für den Geiſt. Voltaires bitterſte Einfälle ſind gegen die Forderung eines ſolchen Glaubens gerichtet. Er ſagt unter andern, es wäre beſſer geweſen, wenn Gott den Juden Belehrung über die Unſterblichkeit der Seele gegeben hätte, als daß er ſie lehrt, auf den Abtritt zu gehen (aller à la selle). Die Latrinen werden ſo ein Inhalt des Glaubens.

Das Ungeiſtige iſt ſeiner Natur nach kein Inhalt des Glaubens. Wenn Gott ſpricht, ſo iſt dieß geiſtig; denn es offenbart ſich der Geiſt nur dem Geiſte.

In neuerer Zeit hat ebenſo die Theologie in der Exegeſe ein Gewicht darauf gelegt, in wie vielen Kodicibus dieſe oder jene fragliche Stelle ſich findet. So iſt eine Stelle im Neuen Teſtamente, welche nach dem griechiſchen Text heißt, Gott (Θς), hoch gelobt in Ewigkeit; ein altes Stück in Oxford gefundenes Pergament dagegen ſagt: welcher (Chriſtus) hoch gelobt in Ewigkeit; eine Verſchiedenheit, die durch den Strich im Θ hervorgebracht wird; nun hat man aber wieder nachgewieſen, daß der Strich von der anderen Seite durchſcheint ꝛc.

Wenn die Kritik von dem, was wir von der Natur Gottes wiſſen, auf ſolche Dinge verfällt, ſo ſind dieß Zeugniſſe, die keine Zeugniſſe ſind. Der Inhalt der Religion iſt die ewige Natur Gottes, nicht ſolche zufällige äußerliche Dinge.

Als Mendelsſohn zum Uebertritt zur chriſtlichen Religion aufgefordert wurde, erwiederte er, ſeine Religion gebiete ihm nicht den Glauben an ewige Wahrheiten, ſondern nur gewiſſe Geſetze, Handlungsweiſen, Ceremonialgeſetze; er ſehe dieß als einen Vorzug der jüdiſchen Religion an, daß ewige Wahrheiten in ihr nicht geboten würden, die Vernunft ſey dazu weit reicher, das andere ſey von Gott feſtgeſetzt worden, dieſe ewigen

Wahrheiten seyen die Gesetze der Natur, Wahrheiten der Mathematik ꝛc.

Wir müssen freilich zugeben, daß sie ewig sind, aber sie sind von sehr beschränktem Inhalt, sind kein Inhalt des ewigen Geistes an und für sich. Die Religion muß aber nichts anderes als Religion enthalten, und enthält als solche nur ewige Wahrheiten des Geistes; dieß ist ihre Bestimmung, jenes Andere betrifft denn äußerliche Weisen des Gottesdienstes und insofern diese Gebote Gottes moralische Handlungen betreffen, so ist wieder das Geistige, die Gesinnung die Hauptsache; dieß Befehlen ist aber in seiner höchsten Spitze höchste Härte und kann irreligiös werden; was geglaubt werden soll, muß einen religiösen geistigen Inhalt haben.

3. Den Glauben und die Beglaubigung als Vermittelung haben wir nun an dem Begriff des Kultus als das Innere desselben bestimmt, oder als die ersten Momente darin. Im Kultus ist Gott auf der einen Seite, Ich auf der anderen, und die Bestimmung ist, mich mit Gott in mir selbst zusammenzuschließen, mich in Gott als meiner Wahrheit zu wissen und Gott in mir — diese konkrete Einheit; für unsere Betrachtung ist das theoretische Bewußtseyn auch konkret, aber nur an sich; daß es auch für das Subjekt konkret werde, ist das praktische. Der Kultus ist, sich diesen höchsten, absoluten Genuß zu geben — da ist Gefühl darin; da bin ich mit meiner besonderen Persönlichkeit dabei. Er ist so die Gewißheit des absoluten Geistes in seiner Gemeinde, das Wissen derselben von ihrem Wesen, dieß ist substantielle Einheit des Geistes mit sich, die wesentlich unendliche Form, Wissen in sich ist. Es ist also näher darin enthalten zuerst das subjektive Selbstbewußtseyn, das aber nur auf formelle Weise noch subjektiv ist, das schon von dem absoluten Inhalt wissende Selbstbewußtseyn ist frei, d. h. es thut von sich ab die Sprödigkeit des Fürsichseyns, das als einzelnes sich ausschließend ist von seinem Gegenstand. Es weiß so von

ſeinem Weſen und daß dieß ſein Weſen iſt, davon giebt es dem Gegenſtand Zeugniß, welches Zeugniß ſo das Erzeugniß des abſoluten Geiſtes iſt, der ebenſo darin erſt als abſoluter Geiſt ſich erzeugt. Als Wiſſen hat das Selbſtbewußtſeyn einen Gegenſtand, als Weſen iſt er abſoluter Gegenſtand und dieß iſt kein anderer für das Selbſtbewußtſeyn, inſofern es frei iſt, als das Zeugniß des Geiſtes. Der Geiſt wird nur von dem Selbſtbewußtſeyn gewußt in ſeiner Freiheit, inſofern alſo dieß Wiſſen das freie iſt, iſt die Einheit des Selbſtbewußtſeyns vorhanden, und der abſolute Inhalt iſt die ſubſtantielle Einheit, ſo daß die Einzelnheit ſchlechthin aufgehoben iſt, vielmehr beſtimmt als Allgemeines gegen Einzelnes, ſo daß Letzteres nur als Schein iſt. — Es iſt dieß das Spekulativſte, welches in dieſer Rückſicht zur Sprache kommen muß, ein Punkt, der nur ſpekulativ aufgefaßt werden kann.

Die Form, daß dieſer göttliche Inhalt als Gegenſtand des Bewußtſeyns, und daß er als ſubjektiver Geiſt iſt, iſt nicht auseinander zu trennen. Es modificirt ſich aber danach der Glaube. Man ſpricht mit Recht mit dem Kinde von Gott, ſeinem Schöpfer und es bekommt dadurch eine Vorſtellung von Gott, von einem Höheren: das wird frühzeitig vom Bewußtſeyn gefaßt, aber nur auf eingeſchränkte Weiſe und ſolche Grundlage bildet ſich dann weiter aus. Der Eine Geiſt iſt die ſubſtantielle Grundlage überhaupt; es iſt dieß der Geiſt des Volks, der Nationalgeiſt: dieſer macht die ſubſtantielle Grundlage im Individuum aus; ein Jeder iſt in ſeinem Volke geboren und gehört dem Geiſte deſſelben an. Dieſer Geiſt iſt das Subſtantielle überhaupt und das Identiſche gleichſam von Natur: er iſt der abſolute Grund des Glaubens. Nach ihm iſt beſtimmt, was als Wahrheit gilt. Der Geiſt iſt ſo die Macht auf den Einzelnen und die abſolute Autorität: dieß iſt die wahrhafte Autorität; jedes Individuum gehört ſeinem Volksgeiſte an, es wird im Glauben ſeiner Väter geboren ohne ſeine Schuld und ohne ſein Verdienſt

und der Glaube der Väter ist dem Individuum Autorität. Dieß macht den wahrhaften Glaubensgrund aus. Es entsteht hier die Frage: wie eine Religion gegründet wird, d. h. auf welche Weise der substantielle Geist zum Bewußtseyn der Völker kommt? Es ist dieß etwas Geschichtliches; die Anfänge sind unscheinbar: diejenigen, die diesen Geist auszusprechen wissen, sind die Propheten, die Poeten; Herodot sagt: Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter gemacht. Homer und Hesiod haben hier eine Autorität, aber es ist nur darum, weil ihre Aussprüche dem griechischen Geist angemessen waren. Auch sind diesen Dichtern noch frühere Anfänge vorangegangen — der erste Schimmer von dem Göttlichen, der sich etwa noch auf ungebildetere Weise ausgesprochen hat.

Die Furcht ist der Anfang, sie zu entfernen wird die Zauberei angewendet: so entwickelt sich nach und nach das Bewußtseyn; und die Wenigen, die da wissen, was das Göttliche ist, sind die Patriarchen, die Priester, oder es kann auch eine Kaste dazu bestimmt seyn, das Göttliche anzuordnen. Jedes Individuum lebt sich in diese Vorstellungen und Empfindungen hinein und so ist eine geistige Ansteckung, die Erziehung des Geistes überall im Volke verbreitet.

Das ist eine natürliche Autorität und so, kann man sagen, haben die Kinder und Nachkommen geglaubt, was ihre Väter geglaubt haben. Das Substantielle ist immer, daß dieser Glaube dem Volksgeiste angemessen seyn muß. Das Individuum kann aus diesem Geiste nicht herauskommen. — Aber es giebt verschiedene Glauben, verschiedene Religionen, die in Kollision mit einander kommen können. Was dieses Zusammentreffen anbetrifft, so finden wir in der Geschichte, daß die Völker andere zwingen, sich ihrem Glauben zu fügen, der Glaube wird so zwingende Staatsgewalt, theils im Innern des Staates selbst, theils auch nach außen. Diese Kollisionen hat unzählige Kriege verursacht (besonders sind diese bei Mahomedanern häufig gewe-

ſen); Hunderttauſende von Indiern haben ſich für die Ehre ihres Gottes getödtet: die Ehre Gottes beſteht eben darin, daß er anerkannt werde im Bewußtſeyn. Dieſem entgegengeſetzt iſt die innere Freiheit, die Freiheit des Glaubens, ſie ſieht formell über dieſem verſchiedenen Inhalt, der ſich als Wahrheit behauptet. Die Glaubensfreiheit iſt eine formelle Forderung, denn ſie ſieht nicht auf die Wahrheit des Glaubens; der Inhalt mag von einer Beſchaffenheit ſeyn, wie er wolle. Da tritt der Unterſchied ein zwiſchen dem Innern, dem Orte des Gewiſſens, worin ich bei mir ſelbſt bin und zwiſchen dem weſentlichen Inhalte. Das Innere iſt das Heilige, der Ort meiner Freiheit, welcher reſpektirt werden ſoll, das iſt eine weſentliche Forderung, die der Menſch macht, inſofern das Bewußtſeyn der Freiheit in ihm erwacht. Der Grund iſt hier die formelle Freiheit des Glaubens. Glaubensfreiheit ſcheint ein Widerſpruch an ihr ſelbſt zu ſeyn, denn indem man eben es glaubt, ſo nimmt man etwas Gegebenes, Vorhandenes an: die Freiheit aber verlangt, daß dieß von mir geſetzt, producirt ſey. Hier iſt es, wo der Bruch zwiſchen Denken und Glauben hervortritt, dieſer Bruch, den wir ſchon in Griechenland zur Zeit des Sokrates ſehen. Das Denken iſt eine neue Beziehung gegen den Glauben. Die chriſtliche Religion fängt einerſeits von einer äußerlichen Geſchichte an, die geglaubt wird, aber zugleich hat dieſe Geſchichte eine Bedeutung, ſie iſt die Explikation der Natur Gottes. Chriſtus iſt alſo nicht nur ein Menſch, der dieſes Schickſal gehabt hat; ſondern er iſt auch der Sohn Gottes. Dieſe Explikation der Geſchichte iſt dann das Tiefere; ſie iſt im Gedanken, und dieſen hat die Dogmatik, die Lehre der Kirche hervorgebracht. Damit iſt die Forderung der Innerlichkeit, des Denkens vorhanden. Der Bruch des Denkens und des Glaubens entwickelt ſich dann weiter. Das Denken weiß ſich frei, nicht nur der Form nach, ſondern auch in Rückſicht auf den Inhalt. Im Denken iſt die Freiheit aber nicht ohne Autorität,

das Denken gehört auch einer Entwickelung an, es hat gewisse Principien, die seine eigenen sind, auf diese wird Alles reducirt: diese Principien gehören aber selbst der Entwickelung an; eine Zeit hat gewisse Principien und insofern ist darin auch Autorität: die letzte Analyse, wo keine vorausgesetzte Principien mehr sind, ist erst das Fortschreiten zur Philosophie. —

Näher ist nun der Kultus die Thätigkeit des Hervorbringens, der vorhin bestimmten Einheit und des Genusses derselben, damit das, was im Glauben an sich ist, auch vollbracht, gefühlt, genossen werde. Nach dieser Seite des Willens, sagen wir, ist der Kultus praktisch und dieses ist zunächst einzeln. Man sagt oft, der Mensch ist in seinem Willen unendlich, in seinem Begreifen, Erkennen endlich. Dieses ist kindisch gesagt; das Gegentheil ist viel richtiger. Im Willen ist der Mensch gegen ein Anderes, vereinzelt sich als Individuum, hat einen Zweck, einen Vorsatz in sich gegen ein Anderes, verhält sich als getrennt vom Anderen; hier tritt also die Endlichkeit ein. In der Handlung hat der Mensch einen Zweck und die Handlung besteht darin, daß der Inhalt, der Zweck ist, die Form der Vorstellung verliert und zum objektiven Daseyn wird.

Der Kultus ist auch ein Handeln und somit ist Zweck darin und dieser, der Glaube, ist die in sich konkrete Realität des Göttlichen und des Bewußtseyns. Was der Kultus zu vollbringen hat, ist, daß er nicht vom Objektiven etwas trennt, verändert, sich geltend daran macht, sondern sein Zweck ist an und für sich absolute Realität und nicht erst dieser Zweck soll hervorgebracht werden, sondern er soll nur in mir Wirklichkeit haben, er ist daher gegen mich, gegen meine besondere Subjektivität; diese ist die Hülse, die abgestreift werden soll; ich soll im Geiste seyn und der Gegenstand in mir als Geist.

Dieß ist ein zweiseitiges Thun, Gottes Gnade und des Menschen Opfer. Bei dem Thun, der Gnade Gottes geräth die Vorstellung in Schwierigkeit, wegen der Freiheit des Men-

ſchen. Aber die Freiheit des Menſchen beſteht eben im Wiſſen und Wollen Gottes, iſt nur durch Aufhebung des menſchlichen Wiſſens und Wollens. So iſt der Menſch nicht der Stein dabei, ſo daß die Gnade nicht bloß praktiſch wirkt, der Menſch das paſſive Material wäre, ohne dabei zu ſeyn. Es ſoll der Zweck, das Göttliche werden durch mich in mir und das, wogegen die Aktion geht, welche meine Aktion iſt, das iſt Aufgeben meiner überhaupt, der ſich nicht mehr für ſich behält, dieß die Realiſation, das Praktiſche. Dieſe gedoppelte Thätigkeit iſt der Kultus und ſein Zweck ſo das Daſeyn Gottes im Menſchen.

Ich ſoll mich dem gemäß machen, daß der Geiſt in mir wohne, daß ich geiſtig ſey. Dieß iſt meine, die menſchliche Arbeit, dieſelbe iſt Gottes, von ſeiner Seite. Er bewegt ſich zu dem Menſchen und iſt in ihm durch Aufhebung des Menſchen. Was als mein Thun erſcheint, iſt alsdann Gottes Thun und ebenſo auch umgekehrt. Dieß iſt denn freilich dem bloß moraliſchen Standpunkt Kant's und Fichte's entgegen; da ſoll das Gute immer erſt hervorgebracht, realiſirt werden, mit der Beſtimmtheit, daß es auch bei dem Sollen bleibe, als ob es nicht ſchon an und für ſich da wäre. Da iſt dann außer mir eine Welt, die von Gott verlaſſen darauf wartet, daß ich den Zweck, das Gute erſt hineinbringe. Der Kreis des moraliſchen Wirkens iſt beſchränkt. In der Religion hingegen iſt das Gute an und für ſich ſelbſt, Gott iſt und es handelt ſich nur um mich, daß ich mich meiner Subjektivität abthue und mir an dieſem Werke, das ſich ewig vollbringt, meinen Antheil nehme und meinen Theil daran habe. Das Gute iſt demnach kein Geſolltes, ſondern göttliche Macht, ewige Wahrheit.

In dem Kultus iſt ſo ein negatives Moment enthalten, aber ſo, daß es praktiſche Thätigkeit des Subjekts an ſich ſelbſt iſt, ſeine Subjektivität zu entlaſſen. Dieß Moment der Entſagung kommt in der poſitiven Religion konkret in der Geſtalt

von Opfern vor, hier betrifft zwar diese Negation mehr das Aeußere, hat aber Beziehung wesentlich auf das Innere, das Opfer ist der natürliche Wille, des Fleisches Wille, wie dieß bei der Buße, Reinigung ꝛc. noch mehr hervortritt.

Dieß ist also der Begriff des Kultus im Allgemeinen, dem die Bestimmung dessen, was Glauben heißt, zum Grunde liegt.

b. Bestimmtheit des Kultus.

Im Glauben liegt der Begriff des absoluten Geistes selbst. Dieser Inhalt ist als der Begriff zunächst für uns, wir haben ihn so gefaßt, damit ist er aber noch nicht in der Existenz als solcher gesetzt. Der Begriff ist das Innerliche, Substantielle; so vorhanden durch uns in uns im begreifenden Erkennen, diese Gestalt und diesen Inhalt hat aber die Idee noch nicht im sehenden Selbstbewußtseyn überhaupt. Die Idee ist so zunächst als der Begriff, so daß das subjektive Selbstbewußtseyn in dem Gegenstand sein Wesen, seine Wahrheit hat; in der Idee ist das Subjekt wesentlich als frei gesetzt, hat aber zunächst nur relative Freiheit, Freiheit des Subjekts gegen sein allgemeines Wesen, so daß es nicht sich abtrennt von ihm, seine Freiheit nur in der ungehinderten Kontinuität mit seinem Gegenstande besteht. Oder die Freiheit ist nur diese formelle Freiheit des Subjekts, daß das Bewußtseyn des Subjekts seinem Begriff gemäß ist. Daß er seine Realität ausmache, dazu gehört, daß vorhanden sey der Inhalt, der absolute Geist selbst oder seine absolute vollkommene Freiheit, das Bewußtseyn seiner Unendlichkeit in sich, die freie vollkommene Persönlichkeit. Ist nun aber dieß Selbstbewußtseyn noch unmittelbar, so ist es zunächst nur formell frei, und in einer Naturbestimmtheit befangen, nicht das Bewußtseyn seiner unendlichen Freiheit. Gott selbst ist nicht unmittelbar als Geist und ebenso auch nicht das Bewußtseyn über ihn. Dieser ist die Freiheit selbst und die Versöhnung im Kultus zunächst formelle Versöhnung und Freiheit, daß das Subjekt

ſeinem Begriffe gemäß ſey, dazu gehört, daß ihm ſein Begriff, der abſolute Geiſt als Geiſt Gegenſtand ſey, d. h. ſeine abſolute vollbrachte Freiheit, das Bewußtſeyn ſeiner Unendlichkeit in ſich, der freien, vollendeten Perſönlichkeit. Das Wahrhafte iſt, daß es für ſich abſolut bleibt, unendliche Subjektivität, daß das Subjekt für ſich unendlichen Werth habe, Bewußtſeyn, daß es der Gegenſtand der unendlichen Liebe Gottes ſey; die Seele an und für ſich ſey und es ſey Gott um das Subjekt zu thun.

Der oben explicirten Vorſtellung von Gott gemäß entwickelt ſich ſo auch der Kultus. Gott iſt einmal als Einheit des Natürlichen und Geiſtigen, das andere Mal die abſolute Einheit, die ſelbſt geiſtig iſt. Dieſem Unterſchied entſprechen die Seiten des Kultus.

1. Gott iſt unmittelbar als ein Abſtraktum beſtimmt und mit einer Naturbeſtimmtheit als abſoluter unendlicher Geiſt. Inſofern dieſe Naturbeſtimmtheit in ihm geſetzt iſt, er ſie auf affirmative Weiſe in ſich hat, ſo iſt er zwar die Einheit dieſer und des Geiſtigen, aber inſofern ſie beſtehen bleibt, iſt auch die Einheit beider unmittelbar, eine ſelbſt nur natürliche, nicht wahrhaft geiſtige Einheit. Beim Menſchen iſt der Leib ebenſo affirmatives Ingredienz als die Seele und ſo gefaßt iſt die Einheit beider auch nur natürliche Einheit.

So nun iſt auch im Kultus der Menſch beſtimmt mit einer unmittelbaren Natürlichkeit oder Unfreiheit der Freiheit. Damit, daß der Menſch nur ein natürlich Freies iſt, eine Beſtimmung, die ſich eigentlich widerſpricht, iſt denn auch ſeine Beziehung auf ſeinen Gegenſtand, ſein Weſen, ſeine Wahrheit, eine ſolche natürliche Einheit und ſein Glauben, ſein Kultus hat deshalb die Grundbeſtimmung, daß es ſo eine unmittelbare Beziehung iſt, oder ein Verſöhntſeyn von Hauſe aus, mit ſeinem Gegenſtand. Dieß iſt eine Beſtimmtheit des Kultus in allen den Religionen, worin das abſolute Weſen Gottes noch nicht offenbar iſt, ſo iſt der Menſch in ſeiner Freiheit noch nicht frei, hat

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.

3-598-51128-0
FN. 01476/024

ſeine abſolute Subjektivität noch nicht abgeſtreift. Es iſt dieß dann der heidniſche Kultus, der keiner Verſöhnung bedarf; da iſt der Kultus ſchon das, was der Menſch als gewöhnliche Lebensweiſe ſich vorſtellt, er lebt in dieſer ſubſtantiellen Einheit, Kultus und Leben iſt nicht unterſchieden; eine Welt abſoluter Endlichkeit hat ſich einer Unendlichkeit noch nicht gegenüber geſtellt. So bei den Heiden das Bewußtſeyn ihrer Glückſeligkeit, daß Gott ihnen nahe iſt, der Gott des Volkes, der Stadt, dieß Gefühl, daß die Götter ihnen freundlich ſind.

Oder anderer Seits iſt der Kultus hier ein beſonderer Zuſtand, ein ausdrücklicherer Genuß gegen das gewöhnliche Leben und das Opfer bleibt nur ein formelles; nicht das Herz iſt zu durchbohren, ſondern die Natürlichkeit des Menſchen iſt, wie ſie ſeyn ſoll, enthält die Einheit und ſeinen abſoluten Gegenſtand. Das Opfer iſt ſo nur das eines äußerlichen Beſitzes und Kultus iſt dann nur Veranſtaltung der Feſte, das Bewußtſeyn ſeiner Einheit zu genießen. Hier tritt denn die Kunſt in den Kultus ein, ſofern die Einheit des Natürlichen und Geiſtigen ſchon höher geſtellt iſt; indem das Geiſtige das Uebergewicht in ihr hat, ſo daß die natürliche Seite als unterworfen, idealiſirt durch die geiſtige Einheit vorgeſtellt wird, findet das Selbſtbewußtſeyn die Forderung nicht angemeſſen, daß das Natürliche nicht ſey der Ausdruck des Geiſtigen, ſondern nur gilt als unmittelbarer Gegenſtand, wie er ſich im äußerlichen Daſeyn findet. Die Vorſtellung der Einheit findet ſich ſo nicht mehr in dem natürlichen Daſeyn, der Sonne, dem Mond, dem Stern, im Berg und Strom wieder, ſondern kann nur, ſofern ſie den Geiſt durchgegangen und aus ſeiner Arbeit herausgerungen iſt, zu Stande kommen. Dieſe Arbeit des Menſchen iſt die Kunſt, wodurch der Gott vorgeſtellt wird, ſie iſt zugleich das tiefere Opfer, dieſe Anſtrengung der Partikularität, die als Negation des eigenen beſonderen Selbſtbewußtſeyns das durch die Idee in ſich erzeugte feſthält und äußerlich zur Anſchauung hervorbringt.

Der Kultus geht im Ganzen aus von dieſer Einheit des Selbſtbewußtſeyns und des Gegenſtandes. Es tritt jedoch hier oft auch Abweichung von dieſer urſprünglichen Einheit ein, von dieſem Verſöhntſeyn oder von dem Mangel des Bedürfniſſes des Verſöhntſeyns. Dieſe Abweichungen liegen theils in der Willkür des Subjekts, in dem Genuß, den das Individuum in ſeiner Welt hat, denn es iſt nicht geiſtig Selbſtbewußtes, alſo noch Neigung, Begier, oder kommen von einer anderen Seite, von der Naturmacht, von dem Unglück des Menſchen, des Individuums, der Völker, der Staaten. Nach dergleichen Störungen, wodurch die Einheit unterbrochen iſt, bedarf es denn einer ernſthaften Negation, um ſie wieder herzuſtellen.

Da iſt Trennung des Göttlichen und Menſchlichen, und der Sinn des Kultus nicht dieſer, dieſe Einigkeit zu genießen, ſondern die Entzweiung aufzuheben. Auch da iſt die Vorausſetzung der an und für ſich ſeyenden Verſöhnung. — Dieſe Trennung iſt zweierlei Art, entweder eine Trennung im Natürlichen oder eine Trennung im Geiſtigen. Jene erſte iſt das größte Unheil, das einem Volke begegnet: Gott iſt da die ſubſtantielle Macht, die Macht des Geiſtigen wie des Natürlichen: wenn nun Mißwachs, Kriegsunglück, Peſt und andere Kalamitäten das Land bedrücken, ſo iſt die Richtung des Kultus dieſe, das Wohlwollen der Götter, das urſprünglich vorhanden iſt, wieder zu erlangen. Das Unglück macht hier die Trennung aus, es betrifft nur die natürliche Sphäre, den äußerlichen Zuſtand hinſichtlich des körperlichen Daſeyns u. ſ. f. Da iſt die Vorausſetzung, daß dieſer natürliche Zuſtand nicht ein zufälliger iſt, ſondern von einer höheren Macht abhängt, die ſich als Gott beſtimmt; Gott hat ihn geſetzt, hervorgebracht. Eine weitere Beſtimmung iſt, daß der Wille im moraliſchen Zuſammenhange damit ſteht, daß es einem Menſchen oder einem Volke wohl oder übel gehe. Das Volk hat es durch ſeine Schuld verdient. Darum wird der Gang der Natur geſtört gegen die

Zwecke der Menschen. Es ist erforderlich, die Einigkeit des göttlichen Willens mit den Zwecken der Menschen wieder herzustellen. Der Kultus nimmt so die Gestalt der Sühnung an: diese wird vollbracht durch gewisse Handlungen, durch Opfer und Ceremonien, durch Reue, wodurch der Mensch zeigt, daß es ihm Ernst sey. Es liegt darin, daß Gott die Macht über die Natur ist, daß diese von einem höheren Willen abhängt. Die Frage, die sich hier aufwirft, ist nur, inwiefern der göttliche Wille sich in den Ereignissen darstelle, wie er in diesen zu erkennen sey? Es ist darauf zu bemerken, daß die Naturmacht Zwecke in sich enthält, die ihr als solcher fremd sind, nämlich Zwecke des Guten, die das Wohl der Menschen betreffen, und von denen dasselbe abhängig ist. Dieß erkennen wir auch als wahr an; aber das Gute ist das Abstrakte, Allgemeine: wenn die Menschen von ihrem Guten sprechen, so haben sie dabei ganz partikulare Zwecke für sich, so daß hier das Recht der Endlichkeit und Zufälligkeit eintritt. Die Frömmigkeit steigt vom Einzelnen auf zu Gott, zum Allgemeinen; damit wird die Hoheit, das Allgemeine über das Besondere anerkannt: das Weitere aber ist die Anwendung dieses Allgemeinen aufs Besondere; hier tritt das Mangelhafte in die Vorstellung ein. Dieses Verhältniß kommt hier zur Sprache. Völker, die von Kalamitäten heimgesucht werden, suchen nach einem Vergehen, das die Veranlassung davon sey; es wird dann weiter Zuflucht gesucht bei einer Macht, die sich nach Zwecken bestimmt: wenn nun auch dieß Allgemeine zugeben wird, so enthält dagegen die Anwendung aufs Partikulare den Widerspruch. — Eine andere Trennung ist die im Geistigen, die aber doch auch in die vorhergehende hineinspielt. Die reine Trennung für sich ist die des Willens, des Subjekts vom göttlichen Willen, oder die Trennung des Guten und des Bösen: der Boden dieses Kultus ist ganz der geistige Boden, das Böse als solches ist im Willen und das Gute ebenso; hier erhält der Kultus eine andere

Bedeutung und zwar die, daß der Mensch schlechthin mit Gott entzweit, ihm entfremdet ist und dieß ist das Unglück des Geistes; dieses ist aufzuheben durch den Geist im Geiste, der Mensch muß zur Gewißheit gelangen, er sey in Gnaden wieder aufgenommen, er sey Gott wohlgefällig, zur Einigkeit mit Gott gelangt. Hier geht der Kultus also auf geistigem Boden vor. Nur dadurch wird die Einigkeit wieder hergestellt, daß der Mensch den bösen Willen abthut, das Böse verwirft und bereut. Einer Seits sind es auch wirkliche Sünden, die der Mensch zu bereuen hat (welche Sünden, dieß ist zufällig): anderer Seits aber gilt in der Abstraktion der Endlichkeit und Unendlichkeit, streng auseinander gehalten, das Endliche durchaus als böse. Diese Trennung, die ursprünglich im Menschen liege, soll aufgehoben werden. Allerdings ist der natürliche Wille nicht der Wille, wie er seyn soll, denn er soll frei seyn und der Wille der Begierde ist nicht frei. Der Geist ist von Natur nicht, wie er seyn soll, erst durch die Freiheit ist er dieß: dieß wird hier so vorgestellt, daß der Wille von Natur böse ist. Aber böse ist er nur, indem er bei seiner Natürlichkeit stehen bleibt. Recht, Sittlichkeit ist nicht der natürliche Wille, denn in diesem ist der Mensch selbstsüchtig, will nur seine Einzelnheit als solche. Durch den Kultus nun soll das Böse aufgehoben werden. Der Mensch soll nicht unschuldig seyn in dem Sinne, daß er weder gut noch böse sey; solche natürliche Unschuld kommt nicht aus der Freiheit des Menschen: sondern der Mensch wird erzogen zur Freiheit, die nur dann wesentlich ist, wenn sie den wesentlichen Willen will und dieß ist auch das Gute, Rechte, Sittliche.

Frei soll der Mensch werden, d. h. ein rechter und sittlicher Mensch und zwar durch den Weg der Erziehung: diese Erziehung ist in jener Vorstellung als die Ueberwindung des Bösen ausgedrückt und ist damit auf den Boden des Bewußtseyns gesetzt, während die Erziehung auf bewußtlose Weise geschieht. — In dieser Form des Kultus ist das Aufheben des Gegensatzes

von gut und böse vorhanden; der natürliche Mensch wird als böse dargestellt, dieß ist aufzuheben; das Böse ist die Seite der Trennung und Entfremdung, dieß ist zu negiren: dabei ist die Voraussetzung, daß die Versöhnung an sich vollbracht sey; im Kultus bringt der Mensch sich diese Vergewisserung hervor; durch Gott ist die Versöhnung vollbracht, der Mensch soll sie sich zu eigen machen.

1. Die Frage ist nun: was ist es, dem der Mensch entsagen soll, um sich die Versöhnung zuzueignen? Näher wird hierauf in der geoffenbarten Religion eingegangen werden. Man soll seinem besonderen Willen, seinen Begierden und Naturtrieben entsagen. Es kann dieß so verstanden werden, als sollten die Naturtriebe ausgerottet werden, nicht bloß gereinigt, als sollte die Lebendigkeit des Willens getödtet werden. Dieß ist ganz unrichtig: das Wahre ist, daß nur der unreine Gehalt geläutert werden soll; dagegen wird fälschlich gefordert, wenn die Entsagung auf abstrakte Weise gefaßt wird, daß der Trieb der Lebendigkeit in sich sollte aufgehoben werden. Zu dem, was dem Menschen eigen ist, gehört auch der Besitz, sein Eigenthum: es ist mit seinem Willen sein; so könnte nun auch gefordert werden, daß der Mensch seinen Besitz aufgebe; die Ehelosigkeit ist eine ähnliche Forderung. Dem Menschen gehört auch Freiheit, Gewissen: man kann in demselben Sinne auch verlangen, daß der Mensch seine Freiheit, seinen Willen aufgebe, so daß er zu einem dumpfen, willenlosen Geschöpf herabsinkt. — Dieß ist das Extrem jener Forderung. — Hierher gehört weiter auch, daß ich meine Handlungen ungeschehen mache und die Regungen des bösen Thuns (die Vellenäten) unterdrücke. Alle diese Einzelnheiten können in weitem Bereich auch als böse angesehen werden: die Entsagung heißt dann, daß ich „gewisse Handlungen, die ich vollbracht habe, nicht als die meinigen betrachten wolle, daß ich sie als ungeschehen ansehen wolle, d. h. bereuen wolle: in der Zeit ist zwar die Handlung vorübergegangen, aber im

Geiſte, im Innern iſt ſie noch aufbewahrt, das Vernichten derſelben heißt dann: ſie ungeſchehen machen; denn der Geiſt hat die Energie, ſich in ſich zu verändern. Alles ungeſchehen zu machen und die Maximen ſeines Willens in ſich zu vernichten; ich kann eine Handlung, inſofern ſie meinem Grundſatz angehört, aufgeben. Die Entſagung heißt dann: die Maxime, die Intention vernichten. Es iſt die Gewißheit vorhanden, daß der Menſch, wenn er der Entzweiung mit Gott entſagt, verſöhnt iſt; durch die Entſagung wird der Menſch der Verſöhnung theilhaftig. — Die Religion bringt in ihrer Realiſation am Subjekt dieß hervor, daß es in ſich zum Frieden gelangt und das Bewußtſeyn darüber bekommt. Im Kultus wird das Subjekt identiſch mit dem Göttlichen geſetzt.

2. Aber in ſolchen Störungen, als wir auf dieſer erſten Stufe finden, erſcheint die Einheit als ein Beſchränktes; ſie kann zerriſſen werden; ſie iſt nicht abſolut: denn ſie iſt eine urſprüngliche, unreflektirte. So ſchwebt über dieſer vorausgeſetzten, unmittelbaren und damit zerſtörbaren Harmonie noch ein Höheres, Höchſtes, denn die urſprüngliche Einheit iſt nur natürliche Einigkeit, damit beſchränkt für den Geiſt; mit einem Naturelement behaftet, hat er nicht eine Realität, wie er ſie ſeinem Begriff nach haben ſoll. Dieſe Uneinigkeit muß für das Bewußtſeyn vorhanden ſeyn; denn es iſt an ſich denkender Geiſt, es muß in ihm das Bedürfniß einer abſoluten Einheit hervortreten, die über jener Befriedigung der Genüſſe ſchwebt, die aber nur abſtrakt bleibt, weil die erfüllte lebendige Grundlage jene urſprüngliche Harmonie iſt. Ueber dieſer Sphäre ſchwebt eine Trennung, die nicht aufgelöſt iſt, ſo klingt durch die Freude jener lebendigen Einheit ein unaufgelöſter Ton der Trauer und des Schmerzes, ein Schickſal, eine unbekannte Macht, eine zwingende Nothwendigkeit, unerkannt anerkannt, ohne Verſöhnung, der das Bewußtſeyn ſich unterwirft, aber nur mit der Negation ſeiner ſelbſt, ſchwebt über dem Haupt von Göttern und Menſchen. Dieß iſt

ein Moment, das mit dieser Bestimmung des Selbstbewußtseyns verbunden ist.

Hier nun ist es, daß eine besondere Seite des Kultus hervortritt. In jener ersten Einheit nämlich ist die Negation des Subjekts oberflächlich und zufällig, und nur die Empfindung der Trauer, der Gedanke der Nothwendigkeit, der ein Negatives gegen jene lebendige Einheit ist, schwebt über diesem. Aber diese Negativität muß selbst wirklich werden und sich als das Höhere über jener Einheit beweisen. Diese Nothwendigkeit bleibt nicht bloß Vorstellung, es wird Ernst mit dem Menschen, der natürliche Mensch vergeht, der Tod macht Ernst mit ihm, das Schicksal verzehrt ihn trostlos, denn eben die Versöhnung, die Einheit ist nicht die des Tiefen, Innersten, sondern das Naturleben ist noch wesentliches Moment, ist nicht aufgegeben, die Entzweiung ist noch nicht so weit gegangen, sondern es ist eine Einheit des Natürlichen und Geistigen geblieben, in der das erste eine affirmative Bestimmung behält. Dieß Schicksal muß nun in der Vorstellung auf subjektive Weise zum Affirmativen umgestaltet werden, so sind die Manen das Unversöhnte, was versöhnt werden muß, sie müssen gegen den Tod gerächt werden. Dieß ist nun die Todtenfeier, eine wesentliche Seite des Kultus.

3. Das Höhere gegen diesen Standpunkt des Kultus ist denn dieß, daß die Subjektivität zum Bewußtseyn ihrer Unendlichkeit in sich gekommen ist, hier tritt dann die Religion und der Kultus ganz in das Gebiet der Freiheit. Das Subjekt weiß sich als unendlich und zwar als Subjekt. Dazu gehört, daß jenes früher Unenthüllte an ihm selbst das Moment hat, Einzelheit zu seyn, die dadurch absoluten Werth erhält. Aber die Einzelheit hat nur als diese absolute und somit schlechthin allgemeine Einzelheit Werth. Da ist der Einzelne nur durch Aufhebung seiner unmittelbaren Einzelheit, durch welche Aufhebung er die absolute Einzelheit in sich erzeugt, und daher frei in sich selbst. Diese Freiheit ist als Bewegung des absoluten Geistes in ihm

durch Aufhebung des Natürlichen, Endlichen. Der Menſch, damit daß er zum Bewußtſeyn der Unendlichkeit ſeines Geiſtes gekommen iſt, hat die höchſte Entzweiung gegen die Natur überhaupt und gegen ſich geſetzt, dieſe iſt es, die das Gebiet der wahrhaften Freiheit hervorbringt. Durch dieß Wiſſen des abſoluten Geiſtes iſt der höchſte Gegenſatz gegen die Endlichkeit eingetreten, und dieſe Entzweiung iſt der Träger der Verſöhnung. Hier heißt es nicht mehr, daß der Menſch von Hauſe aus, d. h. ſeiner Unmittelbarkeit nach, gut und mit dem abſoluten Geiſt verſöhnt iſt, ſondern daß im Gegentheil gerade darum, weil ſein Begriff die abſolut freie Einheit iſt, jene ſeine natürliche Exiſtenz ſich unmittelbar als entgegengeſetzt beweiſet und ſomit als Aufzuhebendes. Die Natürlichkeit, das unmittelbare Herz iſt das, dem entſagt werden muß, weil dies Moment den Geiſt nicht frei läßt, und er als natürlicher Geiſt nicht durch ſich geſetzt iſt. Iſt die Natürlichkeit erhalten, ſo iſt der Geiſt nicht frei, was er iſt, iſt er dann nicht durch ſich, für ſich, ſondern er findet ſich ſo; daher iſt alles, was der Menſch ſeyn ſoll, in das Gebiet der Freiheit gelegt. Hier geht denn der Kultus weſentlich in das Gebiet des Innern über, hier ſoll das Herz brechen, d. h. der natürliche Wille, das natürliche Bewußtſeyn ſoll aufgegeben werden, und ſo geſchieht, daß hier im Subjekt erſcheinen kann und muß der Geiſt, wie er wahrhaft an und für ſich iſt und ſeinem Inhalte gemäß, daß ferner dieſer Inhalt kein jenſeitiger, ſondern die freie Subjektivität darin ihr Weſen zum Gegenſtand hat, und der Kultus iſt hier das Erkennen, das Wiſſen des Inhalts der den abſoluten Geiſt ausmacht, wodurch denn die Geſchichte des Inhalts Gottes weſentlich auch Geſchichte der Menſchheit iſt, die Bewegung Gottes zu dem Menſchen und des Menſchen zu Gott.

c. Die einzelnen Formen des Kultus.

Was durch den Kultus zu Stande gebracht wird, iſt, was tanto mystica hieß, dieß Gefühl, dieſer Genuß, daß ich bei

Gott in Gnaden bin, daß der Geist Gottes in mir lebendig ist, das Bewußtseyn der Vereinigung, Versöhnung meiner mit Gott.

1. Die wesentlichste Form, das Innerste des Kultus ist, was die Andacht überhaupt heißt. Andacht ist nicht nur bloßer Glaube, daß Gott ist, sondern wenn der Glaube lebhaft ist oder das Subjekt betet, wenn es nicht bloß gegenständlich beschäftigt ist mit diesem Inhalt, wenn es in denselben sich hineinversenkt, ist es vielmehr das Feuer, die Wärme der Andacht; da ist das Subjekt dabei, es ist es, welches sich darin hat, das betet, spricht, Vorstellungen durchgeht, mit seiner Erhebung zu thun hat. Andacht ist der sich bewegende Geist, in dieser Bewegung, diesem Gegenstande sich zu erhalten. Diese Innerlichkeit ist die Andacht überhaupt.

Indem mit dieser Gestalt des Kultus verbunden ist Bewußtseyn des Wahren, welches Gott ist, haben wir bereits die Philosophie einen beständigen Gottesdienst genannt. Sie hat zu ihrem Gegenstand das Wahre und zwar in seiner höchsten Gestalt, als absoluter Geist oder Gott, und ist dieß, das Wahre nicht nur in der einfachen Form als Gott zu wissen, sondern auch in dem Reichthum seiner Werke und Gedanken, mit seiner Vernunft begabt das Vernünftige zu wissen. Dieß an und für sich Wahre zu wissen, dazu gehört, seiner Subjektivität sich zu entschlagen und aller Einfälle und Eitelkeit, sich rein im Denken, nur nach dem objektiven Gang desselben zu bewegen und zu verhalten. Diese Negation der partikularen Subjektivität ist ein wesentliches, nothwendiges Moment alles wahrhaftigen, philosophischen Denkens.

2. Zum Kultus gehören ferner diese äußerlichen Formen, daß das Gefühl der Versöhnung auch auf sinnliche Weise, wie bei den Sakramenten, hervorgebracht wird, und sie dadurch zum Gefühl, zum gegenwärtigen, sinnlichen Bewußtseyn gebracht wird — und alle diese vielfachen Handlungen, die Opfer heißen

Wie wir beim theoretiſchen Standpunkt ſahen, daß das Subjekt ſich über das Endliche erhebt und über das Bewußtſeyn des Endlichen; dieſe Negation wird nun mit Bewußtſeyn vollbracht im Kultus.

Schon im Eifer, in der Lebhaftigkeit der Andacht iſt Entfernung der Vorſtellungen, dieſe Energie, Gewaltſamkeit, gegen das ſonſt zerſtreute Bewußtſeyn ſich feſtzuhalten auf thätige Weiſe. Dieſe Negation iſt in der Andacht und erhält auch äußerliche Geſtaltung, um ſich zu beweiſen, daß es dem Subjekt Ernſt ſey; es vollbringt dieſe Negation theils auf intenſivere Weiſe, nur daß Etwas geopfert, verbrannt ſey, — auch Menſchenopfer — theils iſt der ſinnliche Genuß, Eſſen und Trinken, ſelbſt dieſe Negation von äußerlichen Dingen.

Die Negation ſelbſt iſt, daß der Menſch ſeiner Subjektivität ſich abthut, nicht nur in äußerlichen Dingen, im Eigenthum, ſondern daß er ſein Herz Gott opfert, ſein Innerſtes; daß er in dieſem Innern Reue, Buße empfindet, ſich bewußt wird ſeiner unmittelbaren Natürlichkeit.

Dieſe beſteht in Leidenſchaften, Abſichten der Partikularität, daß er dieſer ſich entſchlägt, ſein Herz reinigt, und, durch dieſe Reinigung ſeines Herzens, auf dem rein geiſtigen Boden ſich befeſtigt.

3. Solche Empfindung der Nichtigkeit kann nun Zuſtand ſeyn etwa nur in einzelnen Empfindungen, oder auch durch und durch ausgeführt. Iſt Herz, Wille ernſtlich durchgebildet in der Religion zum Allgemeinen, Wahren, ſo iſt dieß, was als Moralität und höher als Sittlichkeit erſcheint. Auf dieſem Wege geht die Religion hinüber in die Sitte, den Staat. Ueber dieſen Zuſammenhang, der auch Verhältniß der Kirche zum Staat heißt, iſt noch etwas ausführlicher zu ſprechen.

Der Staat iſt die wahrhafte Weiſe der geiſtigen Wirklichkeit; in ihm kommt der wahrhafte, ſittliche Wille zur Wirklichkeit, in ihm lebt der Geiſt in ſeiner Wahrhaftigkeit. Die Re-

ligion iſt göttliche Weisheit, das Wiſſen des Menſchen von Gott und Wiſſen ſeiner in Gott: dieß iſt die göttliche Weisheit und das Feld der abſoluten Wahrheit. Im Allgemeinen iſt die Religion und die Grundlage des Staats ein und daſſelbe; ſie ſind an und für ſich identiſch. Im patriarchaliſchen Verhältniß, in der jüdiſchen Theokratie iſt beides noch nicht unterſchieden; im weiteren Verlauf wird es ſtreng von einander getrennt, dann aber wieder in ſeiner Wahrheit identiſch geſetzt. Die an und für ſich ſeyende Einheit erhellet ſchon aus dem Geſagten, die Religion iſt Wiſſen der Wahrheit und die Wahrheit näher beſtimmt iſt der freie Geiſt; in der Religion iſt der Menſch frei vor Gott; indem er ſeinen Willen dem göttlichen gemäß macht, ſo iſt er dem höchſten Willen nicht entgegen, ſondern er hat ſich ſelbſt darin; er iſt frei, indem er im Kultus das erreicht hat, die Entzweiung aufzuheben. Der Staat iſt nun die Freiheit in der Welt, in der Wirklichkeit; es kommt hier ganz darauf an, welches Bewußtſeyn ein Volk von ſeinem Geiſte hat; im Staat wird der Freiheitsbegriff realiſirt und zu dieſer Realiſirung gehört weſentlich das Bewußtſeyn der an ſich ſeyenden Freiheit. Völker, die nicht wiſſen, daß der Menſch an und für ſich frei iſt, dieſe leben in der Verdumpfung ſowohl in Anſehung ihrer Verfaſſung, als ihrer Religion. — Es iſt Ein Begriff in Religion und Staat: dieſer Eine Begriff iſt das Höchſte was der Menſch hat; er wird von dem Menſchen realiſirt. Das Volk, das einen ſchlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen ſchlechten Staat, ſchlechte Regierung, ſchlechte Geſetze. — Dieſer Zuſammenhang iſt auch in der gewöhnlichen Vorſtellung der Menſchen und dieß ſpricht ſich ſo aus, daß die Geſetze, die Obrigkeit, die Staatsverfaſſung *von Gott ſtammen*: dadurch ſind dieſe autoriſirt und zwar durch die höchſte Autorität, die ihnen gegeben werden kann. Die Geſetze ſind die Entwickelung des Freiheitsbegriffs, und dieſer, ſo ſich reflectirend auf das Daſeyn, hat ſeine Grundlage in der Religion

Es iſt damit dieß ausgeſprochen, daß dieſe Geſetze der Sittlichkeit, des Rechts etwas Ewiges, Unwandelbares für das Verhalten des Menſchen, daß ſie nicht willkürlich ſind, ſondern beſtehen, ſo lange als die Religion ſelbſt. Dieſen Zuſammenhang finden wir überall. Es kann dies auch in der Form ausgeſprochen werden, daß man Gott gehorcht, indem man den Geſetzen und der Obrigkeit folgt, den Mächten, welche den Staat zuſammenhalten. Dieß iſt einer Seits ſehr richtig, aber es kann auch vorgeſtellt werden: Gott habe den Menſchen andere Pflichten und Geſetze auferlegt, als die, welche im Staate gelten. Doch zunächſt iſt jene Einigkeit vorhanden. Den Zuſammenhang zwiſchen Staat und Religion zu betrachten — dieß gehört vielmehr der Philoſophie der Weltgeſchichte an, wo der Geiſt in ſeiner Wirklichkeit erkannt wird; hier iſt er nur in einer beſtimmten Form zu betrachten, nämlich: wie es zum Gegenſatz zwiſchen beiden kommt. —

Der nächſte formelle Satz iſt jener ſchon angegebene, daß man Gott gehorcht, indem man der Obrigkeit Folge leiſtet, denn dieſe bethätigt die Geſetze; dieſer Satz kann zunächſt ganz formell und abſtrakt genommen werden, indem nicht beſtimmt wird, wie die Geſetze explicirt ſind und welche Geſetze für die Grundverfaſſung zweckmäßig ſind; ſo formell ausgedrückt heißt jener Satz: man ſoll den Geſetzen gehorchen, ſie mögen ſeyn wie ſie wollen. Das Regieren und Geſetzegeben iſt auf dieſe Weiſe der Willkür der Regierung überlaſſen. Dieſes Verhältniß iſt in proteſtantiſchen Staaten vorgekommen, und auch nur in ſolchen kann es Statt haben, denn da iſt die Einheit der Religion und des Staates vorhanden. Die Geſetze des Staates ſind vernünftige und ein Göttliches wegen dieſer vorausgeſetzten, urſprünglichen Harmonie; die Religion hat nicht ihre eigenen Principien, die denen widerſprechen, welche im Staate gelten. Indem aber beim Formellen ſtehen geblieben wird, ſo iſt damit der Willkür, der Tyrannei und der Unter

drückung offener Spielraum gegeben. In England iſt dieß beſonders zum Vorſchein gekommen (unter den letzten Königen aus dem Hauſe Stuart), indem eine paſſive Obedienz gefordert wurde, der Regent ſey nur Gott über ſeine Handlungen Rechenſchaft ſchuldig. Dabei iſt aber die Vorausſetzung, daß nun der Regent auch beſtimmt angebe, was dem Staate weſentlich und nothwendig ſey; denn in ihm, in ſeinem Willen liegt die nähere Beſtimmung, da er eine unmittelbare Offenbarung von Gott vorgiebt. Durch dieſelbe Behauptung einer göttlichen Offenbarung iſt aber gerade der Widerſpruch eingetreten. Der Unterſchied der Prieſter und der Laien nämlich iſt bei den Proteſtanten nicht vorhanden, die Prieſter ſind nicht privilegirt die göttliche Offenbarung zu beſitzen, noch weniger giebt es dergleichen bei den ſogenannten Laien. Es iſt alſo in England eine proteſtantiſche Sekte aufgeſtanden, welche behauptete, ihr ſey durch Offenbarung eingegeben, wie regiert werden müſſe; nach ſolcher Eingebung des Herrn haben ſie eine Empörung aufgeregt und ihren König enthauptet. — Wenn alſo wohl im Allgemeinen feſtſteht, daß die Geſetze durch den göttlichen Willen ſind, ſo iſt es dabei eine eben ſo wichtige Seite, dieſen göttlichen Willen zu erkennen, und dies iſt nichts Partikulares, ſondern kommt Allen zu.

Was nun das Vernünftige ſey, dieß zu erkennen iſt die Sache der Bildung des Gedankens und beſonders die Sache der Philoſophie, die man in dieſem Sinne wohl Weltweisheit nennen kann. Es iſt hier ganz gleichgültig, in welcher äußerlichen Erſcheinung die wahren Geſetze ſich geltend gemacht haben, (ob ſie den Regenten abgetrotzt worden ſind oder nicht,) die Fortbildung des Begriffs der Freiheit, des Rechts, der Humanität bei den Menſchen iſt für ſich nothwendig. — Bei jener Wahrheit, daß die Geſetze der göttliche Wille ſind, kommt es alſo beſonders darauf an, welches dieſe Geſetze ſind: Principien als ſolche ſind nur abſtrakte Gedanken, die ihre Wahrheit

erſt in der Entwickelung haben, in ihrer Abſtraktion feſtgehalten ſind ſie das ganz Unwahre. —

Nach der anderen Seite können auch Staat und Religion entzweit ſeyn: die Religion hat ihren eigenthümlichen Boden, der Boden des Weltlichen kann dagegen auch ein eigener ſeyn; Sittlichkeit und Recht iſt das Subſtantielle in der weltlichen Wirklichkeit; es kann ſeyn, daß ein Unterſchied in Anſehung des Inhalts eintritt. Die Religion bleibt nicht bloß auf ihrem eigenthümlichen Boden, ſondern ſie geht auch an das Subjekt, macht ihm Vorſchriften in Beziehung auf ſeine Religioſität, und damit in Beziehung auf ſeine Thätigkeit. Dieſe Vorſchriften, welche die Religion dem Individuum macht, können verſchieden ſeyn von den Grundſätzen des Rechts und der Sittlichkeit, die im Staate gelten. Dieſer Gegenſatz ſpricht ſich in der Form aus, daß die Forderung der Religion auf die Heiligkeit gehe, die des Staates auf Recht und Sittlichkeit; auf der einen Seite ſey die Beſtimmung für die Ewigkeit, auf der anderen für die Zeitlichkeit und das zeitliche Wohl, welches für das ewige Heil aufgeopfert werden müſſe. Es wird ſo ein religiöſes Ideal aufgeſtellt, ein Himmel auf Erden gegen das Subſtantielle der Wirklichkeit; Entſagung der Wirklichkeit iſt die Grundbeſtimmung, die hervortritt, Kampf und Fliehen. Der ſubſtantiellen Grundlage, dem Wahrhaften wird etwas Anderes, das höher ſeyn ſoll, entgegen geſetzt.

Die erſte Sittlichkeit in der ſubſtantiellen Wirklichkeit iſt die Ehe, die Liebe, die Gott iſt, die eine natürliche Seite hat, die aber auch eine ſittliche Pflicht iſt; dieſer Pflicht wird die Entſagung, die Eheloſigkeit als etwas Heiliges gegenübergeſtellt.

Zweitens. Der Menſch als einzelner hat ſich mit der Naturnothwendigkeit herumzuſchlagen, es iſt ein ſittliches Geſetz, ſich durch ſeine Thätigkeit und Verſtand ſelbſtſtändig zu machen, denn der Menſch iſt natürlicher Weiſe von vielen Seiten ab-

hängig; er wird genöthigt durch seinen Geist, durch seine Rechtlichkeit sich seinen Unterhalt zu erwerben und sich so frei in dieser Nothwendigkeit zu machen, das ist die Rechtschaffenheit des Menschen; eine religiöse Pflicht, die dieser weltlichen entgegengesetzt worden ist, verlangt, daß der Mensch nicht auf diese Weise thätig seyn, sich nicht mit solchen Sorgen bemühen solle. Der ganze Kreis des Handeln, aller Thätigkeit ist somit verworfen, der Mensch soll sich nicht damit abgeben; die Noth ist aber hier vernünftiger, als solche religiöse Ansichten. Die Thätigkeit des Menschen wird einer Seits als etwas Unheiliges vorgestellt, anderer Seits wird von dem Menschen sogar verlangt, wenn er einen Besitz hat, so soll er diesen nicht nur nicht vermehren durch seine Thätigkeit, sondern ihn an die Armen und besonders an die Kirche, d. h. an solche, die nichts thun, nicht arbeiten, verschenken. Was also im Leben als Rechtschaffenheit hoch gehalten ist, wird somit als unheilig verworfen.

Drittens. Die höchste Sittlichkeit ist die, welche im Staate vorhanden ist; sie beruht darauf, daß der vernünftige, allgemeine Wille bethätigt werde; im Staate hat das Subjekt seine Freiheit, diese ist darin verwirklicht. Dagegen wird eine religiöse Pflicht aufgestellt, nach welcher nicht die Freiheit der Endzweck für den Menschen seyn darf, sondern er soll sich einer strengen Obedienz unterwerfen, in der Willenlosigkeit beharren; ja noch mehr, er soll selbstlos seyn auch in seinem Gewissen, in seinem Glauben, in der tiefsten Innerlichkeit soll er Verzicht thun auf sich. —

Auf diese Weise kann es geschehen, daß die Religion dem Subjekte eigenthümliche Vorschriften macht, die der Vernünftigkeit der Wirklichkeit entgegengesetzt sind. Die Weltweisheit erkennt dagegen das Wahrhafte in der Wirklichkeit und macht es geltend. — Jene religiösen Prinzipien sind in Kampf gerathen mit der Freiheit, der jene Entsagungen haben auferlegt werden sollen. In den katholischen Staaten stehen Religion und Staat

so einander gegenüber, wenn die subjektive Freiheit sich in dem Menschen aufthut. —

In diesem Gegensatze spricht sich die Religion nur auf eine negative Weise aus und fordert von dem Menschen, daß er aller Freiheit entsage; dieser Gegensatz ist näher dieser, daß Alles, was dem Menschen als solchem zukommt, rechtlos ist: die Rechte des Menschen, seine Freiheit, sein Wille werden nicht anerkannt. Recht, Sittlichkeit überhaupt sollen nicht für sie gelten. Nach jenen Bestimmungen ist der Mensch rechtlos. Der ungeheure Unterschied in der modernen Welt liegt darin, ob die Freiheit der Menschen als etwas an und für sich Wahrhaftes anerkannt ist oder ob sie von der Religion verworfen wird. — Es ist schon gesagt worden, daß die Uebereinstimmung der Religion und des Staats vorhanden seyn kann; dieß ist im Allgemeinen dem Principe nach der Fall in den protestantischen Staaten; denn der Protestantismus fordert, daß der Mensch nur glaube was er wisse, daß sein Gewissen als ein Heiliges unantastbar seyn solle; in der göttlichen Gnade ist der Mensch nichts Passives; er ist mit seiner subjektiven Freiheit wesentlich dabei; sein Wissen, Wollen, Glauben ist eine wesentliche Bestimmung; das Moment der subjektiven Freiheit ist hier ausdrücklich gefordert. In den Staaten anderer Religion kann es dagegen seyn, daß beide Seiten nicht übereinstimmen, daß die Religion von dem Principe des Staats unterschieden ist; dies sehen wir in einem weit ausgebreiteten Kreise, einer Seits eine Religion, die das Princip der Freiheit nicht anerkennt, anderer Seits eine Staatsverfassung, die dasselbe zur Grundlage macht. Wenn man sagt, der Mensch ist seiner Natur nach frei, so ist das ein Princip von unendlichem Werthe; bleibt man aber bei dieser Abstraktion, so läßt sie keinen Organismus der Staatsverfassung aufkommen, denn dieser fordert eine Gliederung, worin die Pflichten und Rechte beschränkt werden; jene Abstraktion

läßt keine Ungleichheit zu, welche eintreten muß, indem ein Organismus und damit wahrhafte Lebendigkeit Statt hat.

Dergleichen Grundsätze sind wahr, dürfen aber nicht in ihrer Abstraktion genommen werden; das Wissen, daß der Mensch der Natur d. h. dem Begriff nach frei ist, gehört der neueren Zeit an; mag nun aber bei der Abstraktion stehen geblieben werden oder nicht, so kann es seyn, daß diesen Grundsätzen die Religion gegenübersteht, welche dieselben nicht anerkennt, sondern sie als rechtlos betrachtet und nur die Willkür für rechtmäßig. Es tritt also nothwendig ein Kampf ein, der sich nicht auf wahrhafte Weise ausgleichen läßt. Die Religion fordert das Aufheben des Willens, das weltliche Princip legt ihn dagegen zu Grunde; wenn jene religiösen Principien sich geltend machen, so muß die Staatsverfassung mit Gewalt verfahren gegen die, welche jener Religion angehören, indem sie diese als Parthei behandelt und sie von der Regierung verdrängt. Die Religion als Kirche muß dann äußerlich nachgeben. Es tritt dabei aber eine Inconsequenz ein; die Welt hält fest an einer bestimmten Religion und hängt zugleich an entgegengesetzten Principien: insofern man diese ausführt und doch noch zu jener Religion gehören will, so ist das eine große Inconsequenz; die Franzosen haben in der That aufgehört, der katholischen Religion anzugehören, denn diese kann nichts aufgeben, sondern sie fordert in Allem unbedingte Unterwerfung unter die Kirche. Religion und Staat stehen auf diese Weise im Widerspruch: die Religion läßt man auf der Seite liegen, sie soll sich finden, wie sie mag; sie ist Sache der Individuen; und es wird gesagt, die Religion soll nicht einzumischen in die Staatsverfassung. Wenn es die Vernunft ist, die diese Principien findet, so hat die Vernunft die Bewahrheitung derselben, sofern sie wahrhaft sind und nicht formell bleiben, nur darin, daß sie dieselben zurückführt auf die Erkenntniß der absoluten Wahrheit, und diese ist nur der Gegenstand der Philosophie; diese muß aber vollständig und

bis auf die letzte Analyse zurückgegangen seyn; denn wenn die Erkenntniß sich nicht in sich vollendet, so ist sie der Einseitigkeit des Formalismus ausgesetzt, geht sie aber bis auf den letzten Grund, so kommt sie zu dem, was als Höchstes, als Gott, anerkannt ist. Es läßt sich also wohl sagen, die Staatsverfassung solle auf der einen Seite stehen bleiben, die Religion auf der anderen, aber da ist diese Gefahr vorhanden, daß jene Grundsätze und die Staatsverfassung mit Einseitigkeit behaftet bleiben. Wir sehen so gegenwärtig die Welt voll vom Principe der Freiheit, und dasselbe besonders auf die Staatsverfassung bezogen: diese Principien sind richtig, aber mit dem Formalismus behaftet sind sie Vorurtheile, indem die Erkenntniß nicht bis auf den letzten Grund gegangen ist; da allein ist die Versöhnung mit dem schlechthin Substantiellen vorhanden. —

Wenn nun aber die Principien der wirklichen Freiheit zu Grunde gelegt sind und diese sich zu einem Systeme des Rechts entwickeln, so entstehen daraus gegebene, *positive Gesetze*; sie sind Staatsgesetze, erhalten die Form von juridischen Gesetzen überhaupt in Beziehung auf die Individuen; die Erhaltung der Gesetzgebung ist den Gerichten anheimgegeben, wer das Gesetz übertritt wird vor Gericht gezogen. Die Existenz des Ganzen wird also in solche juridische Form überhaupt gesetzt. Ihr gegenüber steht dann die *Gesinnung*, das Innere, welches gerade der Boden der Religion ist. Es sind so wieder zwei Seiten sich einander entgegen, die der Wirklichkeit angehören, — die positive Gesetzgebung und die Gesinnung in Ansehung derselben. Es giebt wiederum hier zwei *Systeme*: das moderne System, worin die Bestimmungen der Freiheit und der ganze Bau derselben auf formelle Weise aufrecht erhalten werden, ohne die Gesinnung zu beachten. Das andere System ist das der Gesinnung — das griechische Princip überhaupt, das wir besonders in der platonischen Republik entwickelt finden. Wenige Stände machen hierin die Grundlage aus, das Ganze

beruht sonst auf der Erziehung, auf der Bildung, welche zur Wissenschaft und Philosophie fortgehen soll. Die Philosophie soll das Herrschende seyn und durch sie soll der Mensch zur Sittlichkeit gebildet werden: alle Stände sollen der σωφροσύνη theilhaftig seyn. — Jene Einseitigkeit ist in neuerer Zeit besonders zum Vorschein gekommen: einer Seits soll die Konstitution sich selbst tragen, und Gesinnung, Religion, Gewissen sollen als gleichgültig auf die Seite gestellt seyn, indem es die Staatsverfassung nichts angehe, zu welcher Gesinnung und Religion sich die Individuen bekennen, anderer Seits aber müssen die Gesetze von Richtern gehandhabt werden; es kommt auf ihre Rechtlichkeit so wie auf ihre Einsicht an, das Gesetz herrscht nicht, sondern die Menschen sollen es herrschen machen: diese Bethätigung ist ein Konkretes, der Wille der Menschen, so wie ihre Einsicht, müssen das Ihrige dazuthun. Eben so ein Einseitiges ist aber auch die Gesinnung für sich, an welchem Mangel die platonische Republik leidet. In jetzigen Zeiten will man sich gar nicht auf die Einsicht verlassen, sondern man will Alles nach positiven Gesetzen geleitet wissen. Ein großes Beispiel dieser Einseitigkeit haben wir in der neuesten Tagesgeschichte erlebt: an der Spitze der französischen Regierung hat man eine religiöse Gesinnung gesehen, die von der Art war, daß ihr der Staat überhaupt für ein Rechtloses galt, und daß sie feindselig gegen die Wirklichkeit, gegen Recht und Sittlichkeit auftrat. Die letzte Revolution war nur die Folge eines religiösen Gewissens, das den Principien der Staatsverfassung widersprochen hat, und doch soll es nun nach derselben Staatsverfassung nicht darauf ankommen, zu welcher Religion sich das Individuum bekenne: diese Kollision ist noch sehr weit davon, gelöst zu seyn.

Die Gesinnung nimmt nicht nothwendig die Form der Religion an; sie kann auch mehr beim Unbestimmten stehen bleiben. Das Andere aber ist, was man das Volk nennt, in ihm

ſoll dann die letzte Wahrheit liegen, nicht in den Principien, welche erſt dann aufhören, einſeitig zu ſeyn, wenn ſie in ihren letzten Grund zurückgegangen ſind; der religiöſe Gehalt aber in Form der Vorſtellung iſt die Form, in der für das Volk die Wahrheit vorhanden iſt: Freiheit, Sittlichkeit hat für das Volk ſeine letzte Bethätigung nur in der Form einer vorhandenen Religion, und wenn dieſe nicht mit den Principien der Freiheit zuſammenhängt, ſo iſt immer die Spaltung und eine unaufgelöſte Entzweiung vorhanden, ein feindſeliges Verhältniß, das gerade im Staat nicht ſtattfinden ſoll. Unter Robespierre hat in Frankreich der Schrecken regiert und zwar gegen die, welche nicht in der Geſinnung der Freiheit waren, weil ſie verdächtig geweſen ſind, d. h. um der Geſinnung willen. So iſt auch das Miniſterium Karls X. verdächtig geweſen. Nach dem Formellen der Konſtitution war der Monarch keiner Verantwortlichkeit ausgeſetzt; aber dieſes Formelle hat nicht Stand gehalten; die Dynaſtie iſt vom Thron geſtürzt worden. Es zeigt ſich alſo doch auch hier, daß die Geſinnung der letzte Nothanker iſt; ſie allein genommen iſt aber ebenſo wieder einſeitig. Dieſer Geſichtspunkt kommt aber wenig zur Sprache; auf die formelle Beſtimmung wird allein alles Gewicht gelegt. An dieſem Widerſpruch leidet unſere Zeit. Es iſt das die Unwiſſenheit der Zeit, die ſich mit dem Formellen breit macht.

Uebergang in den folgenden Abſchnitt.

Wir haben unterſchieden den beſtimmten, beſchränkten Kultus und den Kultus in dem Elemente der Freiheit, ebenſo haben wir dieſen Unterſchied bei der Vorſtellung Gottes gemacht, Gott in ſeiner Beſtimmtheit, der befangene Gott und der freie Gott dem Begriff gemäß als Geiſt. Dieſe beiden Seiten machen überhaupt die Realität der Religion aus, der Geiſt in ſeiner Objektivität vorzugsweiſe Gott, und dann der Geiſt in ſeiner Subjektivität, dieſe beiden Seiten machen die Realität des Geiſtes aus. Dieſe zwei Beſtimmtheiten, die angegeben worden

ſind, entſprechen einander, die Seite der Objektivität entſpricht der ſeyenden Seite, iſt die durchgehende Beſtimmtheit, und dieſer Zuſammenhang macht die Totalität des geiſtigen Selbſtbewußtſeyns aus.

Dieſe Realität iſt von nun an näher zu betrachten.

Wir haben ſo zwei Weiſen der Realität der Religion, eine dem Begriff nicht entſprechend, die andere ihm entſprechend.

Nach dieſem Unterſchiede iſt die folgende Abhandlung der zweite Theil, der die beſtimmte Religion enthält.

Der

Religionsphiloſophie

zweiter Theil.

Die beſtimmte Religion.

Erſter Abſchnitt.

Die Naturreligion.

Der nächstliegende Sinn der bestimmten Religion ist der, daß die Religion überhaupt als Gattung genommen sey, und die bestimmten Religionen als Arten: dieses Verhältniß von Gattung zu Arten ist einer Seits ganz richtig, wenn in anderen Wissenschaften vom Allgemeinen zum Besonderen übergegangen wird. Das Besondere ist aber da nur empirisch aufgenommen, es findet sich, daß es diese und jene Thiere, dieses und jenes Recht gibt. In der philosophischen Wissenschaft darf nicht so verfahren werden, das Besondere darf nicht zu dem Allgemeinen hinzutreten, sondern das Allgemeine selbst entschließt sich zum Bestimmen, zum Besonderen; der Begriff theilt sich, er macht eine ursprüngliche Bestimmung aus sich. Die Bestimmtheit hat hier durchaus Daseyn und Zusammenhang mit Anderem, das Unbestimmte ist gar nicht da. Das, wofür die Religion ist, das Daseyn derselben ist das Bewußtseyn. Die Religion hat ihre Realität als Bewußtseyn. Dieß ist unter Realisirung des Begriffs zu verstehen: der Inhalt wird dadurch bestimmt, wenn er ins Bewußtseyn tritt. Unser Gang ist folgender: wir haben damit angefangen, den Begriff der Religion, die Religion an sich zu betrachten; das ist sie für uns, wie wir sie gesehen haben, ein Anderes ist es, wie sie zum Bewußtseyn kommt. Erst in der wahrhaften Religion wird es gewußt, was sie an und für sich ist, was ihr Begriff ist; die wirkliche Religion ist dem Begriffe angemessen. Wir haben jetzt den Gang zu betrachten, wie die wahrhafte Religion entsteht; die Religion in ihrem Begriff ist ebenso noch keine Religion, denn sie ist wesentlich nur im Be-

wußtſeyn als ſolche vorhanden. Dieſen Sinn hat das, was wir hier betrachten, das ſich Realiſiren des Begriffs. Der Fortgang des Realiſirens iſt im Allgemeinen angegeben worden: der Begriff iſt als Anlage im Geiſte, er macht die innerſte Wahrheit deſſelben aus, aber der Geiſt muß dazu kommen, dieſe Wahrheit zu wiſſen: dann erſt iſt die wahrhafte Religion wirklich. Man kann von allen Religionen ſagen, ſie ſeyen Religionen, wenn ſie aber noch beſchränkt ſind, ſo entſprechen ſie dem Begriffe nicht: doch aber müſſen ſie ihn enthalten, ſonſt wären ſie nicht Religionen; der Begriff aber iſt auf verſchiedene Weiſe in ihnen vorhanden, ſie enthalten ihn nur zuerſt an ſich. Dieſe Religionen ſind nur beſondere Momente des Begriffs und eben damit entſprechen ſie dem Begriffe nicht, er iſt nicht wirklich in ihnen. So iſt der Menſch zwar an ſich frei, die Afrikaner, Aſiaten aber ſind es nicht, weil ſie nicht das Bewußtſeyn deſſen haben, was den Begriff des Menſchen ausmacht. Die Religion iſt nun in ihrer Beſtimmtheit zu betrachten; das Höchſte, das erreicht wird und werden kann, iſt, daß die Beſtimmtheit der Begriff ſelbſt iſt; wo alſo die Schranke aufgehoben und das religiöſe Bewußtſeyn nicht vom Begriffe unterſchieden iſt — dieß iſt die Idee, der vollkommen realiſirte Begriff, davon kann aber erſt im letzten Theil die Rede ſeyn.

Es iſt die Arbeit des Geiſtes durch Jahrtauſende geweſen, den Begriff der Religion auszuführen: es wird von der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit ausgegangen und dieſe muß überwunden werden. Die Unmittelbarkeit iſt das Natürliche: das Bewußtſeyn iſt aber Erheben über die Natur; das natürliche Bewußtſeyn iſt das ſinnliche, wie der natürliche Wille die Begierde iſt, das Individuum, das ſich will nach ſeiner Natürlichkeit, Beſonderheit — ſinnliches Wiſſen und ſinnliches Wollen. Die Religion aber iſt das Verhältniß von Geiſt zu Geiſt, das Wiſſen des Geiſtes von ſeiner Wahrheit, nicht in ſeiner Unmittelbarkeit, Natürlichkeit. Das Beſtimmen der Religion iſt der

Fortgang von der Natürlichkeit zum Begriff: dieſer iſt zunächſt nur das Innere, das An ſich, nicht das Heraus des Bewußtſeyns. — Ueber dieſe Zweideutigkeit, daß der Begriff urſprünglich iſt, daß aber ſeine erſte Exiſtenz nicht ſeine wahrhafte Urſprünglichkeit iſt, darüber iſt ſpäter noch ein Wort zu ſagen.

Von dieſen beſtimmten Religionen iſt zuerſt die Eintheilung zu geben, die beſonderen Formen, die darin zu betrachten ſind, zunächſt muß dieß jedoch auf allgemeine Weiſe geſchehen.

1. Die erſte iſt die unmittelbare Religion, die **Naturreligion**, ſie iſt Einheit des Geiſtigen und Natürlichen, Gott iſt überall, aber hier iſt es Gott in natürlicher Einheit des Geiſtigen und Natürlichen, die natürliche Weiſe iſt das, was dieſe Form der Religion überhaupt beſtimmt, ſie hat dann wieder vielerlei Geſtalten, welche ſich im Weſentlichen auf drei reduciren, die wir bald näher erkennen werden. Man nennt ſie Naturreligion überhaupt, man ſagt, der Geiſt iſt darin noch identiſch mit der Natur, und inſofern iſt ſie die Religion der Unfreiheit.

2. Die zweite Stufe iſt die Religion der **geiſtigen Individualität**, hier iſt es, daß das geiſtige Fürſichſeyn des Subjekts anfängt, der Gedanke das Herrſchende, Beſtimmende iſt und daß die Natürlichkeit, als ein nur aufbewahrtes Moment, nur zum Schein heruntergeſetzt iſt als Accidentelles gegen das Subſtantielle, im Verhältniß zu ihm, daß es nur Naturleben wird, Leiblichkeit für das Subjekt, oder doch das ſchlechthin determinirte iſt von dem Subjekt.

Es kommen auch hier wieder drei Formen vor.

a. Indem das geiſtige Fürſichſeyn ſich heraushebt, ſo iſt es das, welches feſtgehalten wird, die Reflexion in ſich, als Negation der natürlichen Einheit, ſo iſt denn nur ein Gott der im Gedanken iſt, und das natürliche Leben iſt nur ein geſetztes, das ihm als ſolches gegenüber ſteht, kein Subſtantielles gegen denſelben iſt, und nur iſt durch das Weſen des Gedan-

kens. Das ist der geistig Eine, in sich ewig gleiche Gott, gegen welchen das Natürliche, das Weltliche, Endliche überhaupt als ein unwesentliches, substantialitätsloses gesetzt ist. Aber dadurch zeigt sich dieser Gott, da er nur durch das Setzen des Unwesentlichen der wesentliche ist, nur durch jenes selbst zu seyn und dieses Unwesentliche, dieser Schein nicht eine Erscheinung seiner. Dieß ist die Religion der Erhabenheit.

b. Es ist das Natürliche und Geistige vereinigt; doch nicht wie in der unmittelbaren Vereinigung, sondern in solcher Einheit, daß das Geistige das Bestimmende ist und in der Einheit mit dem Leiblichen, welches nicht gegenüber steht, dies nur Organ ist, sein Ausdruck, in dem es sich darstellt. Dies ist die Religion der göttlichen Erscheinung, der göttlichen Leiblichkeit, Materialität, Natürlichkeit, so daß dieß das Erscheinen der Subjektivität, oder daß darin vorhanden ist das Sicherscheinen der Subjektivität, nicht nur für andere erscheinend, sondern sich erscheinend. Diese geistige Individualität ist so nicht die unbeschränkte des reinen Gedankens, sie hat nur einen geistigen Charakter. Einer Seits ist so das Natürliche am Geistigen als der Leib, und dadurch daß es so den Leib gebraucht, in anderer Seits das Subjekt als endlich bestimmt. Dieß ist die Religion der Schönheit.

c. Die Religion, worin der Begriff, der für sich selbst bestimmte, der konkrete Inhalt beginnt, der Zweck es ist, welchem die allgemeinen Mächte der Natur oder auch die Götter der schönen Religion dienen, ist die Religion der äußeren Zweckmäßigkeit. Ein konkreter Inhalt, der solche Bestimmtheiten in sich faßt, daß die bisher einzelnen Mächte einem Zweck unterworfen sind. Das einzelne Subjekt ist da noch ein anderes, als jene göttlichen Mächte; diese machen den göttlichen Inhalt überhaupt aus, und das einzelne Subjekt ist das menschliche Bewußtseyn, der endliche Zweck. Der göttliche Inhalt dient jetzt jener Spitze der Subjektivität, welche ihm in der Religion

der Schönheit fehlte, zum Mittel ſich zu vollführen. Die Weiſe wie ſo die Religion erſcheint, iſt der äußere endliche Zweck, die Zweckmäßigkeit. Die Idee des Geiſtes ſelbſt beſtimmt ſich an und für ſich, ſie iſt ſich der Zweck, und dieſe iſt nur der Begriff des Geiſtes, der Begriff der ſich realiſirt. Hier iſt das Geiſtige auch Zweck, hat die in ſich konkreten Beſtimmungen in ſich, aber dieſe ſind hier noch endlich, beſchränkter Zweck, der aber damit das Verhalten des Geiſtes zu ſich ſelbſt noch nicht iſt. Der einzelne Geiſt will in den Göttern nur ſeinen eigenen ſubjektiven Zweck; er will ſich, nicht den abſoluten Inhalt.

Dieſe Eintheilung muß nicht bloß im ſubjektiven Sinn genommen werden, ſondern es iſt die nothwendige Eintheilung im objektiven Sinn der Natur des Geiſtes. Der Geiſt in der Weiſe der Exiſtenz, die er in der Religion hat, iſt zunächſt die natürliche Religion, das Weitere iſt dann, daß die Reflexion hinein kommt, der Geiſt frei in ſich wird, das Subjektive überhaupt, was jedoch erſt aus der Einheit der Natur herkommt, noch darauf bezogen iſt, dieß iſt die bedingte Freiheit, das Dritte iſt dann das Wollen des Geiſtes ſich in ſich zu beſtimmen, was denn als Zweck, Zweckmäßiges für ſich, dieß iſt zuerſt auch noch endlich und beſchränkt. Dieß ſind die Grundbeſtimmungen, die die Momente der Entwickelung des Begriffs und zugleich der konkreten Entwickelung ſind.

Man kann dieſe Stufen mit denen des Menſchenalters vergleichen. Das Kind iſt noch in der erſten unmittelbaren Einheit des Willens und der Natur, ſowohl ſeiner eigenen als auch der es umgebenden Natur. Die zweite Stufe, das Jünglingsalter, die für ſich werdende Individualität, die lebendige Geiſtigkeit, noch keinen Zweck für ſich ſetzend, die ſich treibt, ſtrebt, und Intereſſe nimmt an allem was ihr vorkommt. Das Dritte, das Mannsalter, iſt das der Arbeit für einen beſonderen Zweck, dem der Mann ſich unterwirft, dem er ſeine Kräfte

widmet. Ein Letztes endlich wäre das Greiſenalter, das das Allgemeine als Zweck vor ſich habend, dieſen Zweck erkennend, von beſonderer Lebendigkeit, Arbeit zurückgekehrt iſt zum allgemeinen Zweck, zum abſoluten Endzweck, aus der breiten Mannigfaltigkeit des Daſeyns ſich zur unendlichen Tiefe des Inſichſeyns geſammelt hat. Dieſe Beſtimmungen ſind die, welche logiſcher Weiſe durch die Natur des Begriffs beſtimmt ſind. Am Ende da wird dann eingeſehen, daß die erſte Unmittelbarkeit nicht als Unmittelbarkeit iſt, ſondern ein Geſetztes, das Kind iſt ſelbſt ein Erzeugtes.

Erſter Abſchnitt.

Die unmittelbare Religion oder die Naturreligion.

Sie iſt das, was man in neuerer Zeit natürliche Religion genannt hat, dieſe trift mit der Naturreligion zuſammen, inſofern man in dieſer den Gedanken heraushebt.

Unter Naturreligion hat man in neuerer Zeit verſtanden, was der Menſch durch ſich, durch das natürliche Licht ſeiner Vernunft von Gott herausbringen und erkennen kann. Man hat ſie ſo der geoffenbarten entgegengeſetzt. Natürliche Vernunft iſt ein ſchiefer Ausdruck. Natur der Vernunft iſt Begrif der Vernunft; der Geiſt iſt eben dieß, ſich über die Natur zu erheben. Natürliche Vernunft iſt, dem wahrhaften Sinne nach, Geiſt, Vernunft dem Begrif nach, und das macht keinen Gegenſatz gegen die geoffenbarte Religion. Gott, der Geiſt kann ſich nur dem Geiſt, der Vernunft offenbaren.

Natürliche Religion hat man in neuerer Zeit auch die bloß metaphyſiſche Religion genannt, inſofern Metaphyſik ſo viel hat zu bedeuten gehabt, wie verſtändige Gedanken, Vorſtellungen des Verſtandes, das iſt dieſe moderne verſtändige Religion, was Deismus heißt, das Reſultat der Aufklärung, Wiſſen von Gott als Abſtraktum. Man kann dieß nicht eigentlich natürliche Religion nennen; es iſt das Letzte, das Extrem, des abſtrakten Verſtandes, als Reſultat der Kantiſchen Kritik

Vor allem ist hier nun erst von einer Vorstellung zu sprechen, die uns sogleich begegnet. Man hat von der unmittelbaren Religion die Vorstellung, daß sie es seyn müsse, welche die wahrhafte, vortrefflichste, göttliche Religion sey und daß sie ferner auch geschichtlich habe die erste seyn müssen. Nach unserer Eintheilung ist sie die unvollkommenste und so die erste, und nach dieser anderen Vorstellung ist sie auch die erste, aber die wahrhafteste. Es ist, wie bemerkt worden, die Naturreligion so bestimmt, daß in ihr das Geistige mit dem Natürlichen in dieser ersten ungetrübten, ungestörten Einheit sey. Diese Bestimmung wird aber hier genommen als die absolute, wahrhafte Bestimmung und diese Religion in dieser Beziehung so als die göttliche. Man sagt, der Geist in dieser Einheit mit der Natur ist noch nicht in sich reflektirt, hat noch nicht diese Trennung in sich vorgenommen von der Natur, steht nach der praktischen Seite, dem Willen nach noch im schönen Glauben, noch in der Unschuld. Die Schuld entsteht erst mit der Willkür und diese ist, daß die Leidenschaft sich setzt in ihrer eigenen Freiheit, das Subjekt die Bestimmungen nur aus sich nimmt, die es unterschieden hat vom Natürlichen. Die Pflanze ist in dieser Einheit; ihre Seele ist in dieser Einheit der Natur; das Individuum der Pflanze wird nicht ungetreu ihrer Natur, sie wird, wie sie seyn soll, das Seyn und die Bestimmung ist nicht verschieden. Diese Trennung des Seynsollens und seiner Natur tritt erst mit der Willkür ein und diese hat ihre Stelle erst in der Reflexion.

Ebenso stellt man sich vor, wie der Mensch im Stande der Unschuld sey, und hier nach dieser Einheit in Rücksicht auf das theoretische Bewußtseyn vollkommen sey. Er scheint sich hier zu bestimmen als identisch mit der Natur der Dinge, es hat sich noch nicht geschieden das Fürsichseyn seiner und das der Dinge; er sieht ihnen ins Herz; erst in der Trennung legt sich die sinnliche Rinde um die Dinge, die ihn von ihnen trennt; die Na-

tur ſtellt ſo mir eine Scheidewand gegenüber. Es wird ſo geſagt, der Geiſt iſt in einem ſolchen Verhältniß die allgemeine, wahrhafte Natur der Dinge unmittelbar wiſſend, in der Anſchauung ſie verſtehend, eben weil die Anſchauung ein Wiſſen iſt, ein Hellſehen, zu vergleichen mit dem Zuſtand des Somnambulismus, ein Zurückkehren der Seele zu dieſer Einheit der Innerlichkeit mit ihrer Welt, ſo daß dieſe ihr aufgeſchloſſen daliegt, weil ſie darin befreit iſt von den äußeren Bedingungen des Raums und der Zeit, von der verſtändigen Beſtimmung der Dinge, ſo daß in dieſer Einheit der Geiſt in freier Phantaſie, die keine Willkür iſt, die Dinge nach ihrem Begriff, nach ihrer Wahrhaftigkeit ſieht, das Angeſchaute durch den Begriff beſtimmt iſt, in ewiger Schönheit erſcheint und über der Bedingung der Verkümmerung des Erſcheinens ſteht. Es iſt mit dieſer Vorſtellung die Idee verbunden, daß der Geiſt damit im Beſitze aller Kunſt und Wiſſenſchaft geweſen ſey und noch mehr ſtellt man ſich vor, daß wenn der Menſch in dieſer allgemeinen Harmonie ſtehe, er die harmoniſche Subſtanz, Gott ſelbſt unmittelbar ſchaue, nicht als Abſtraktum des Gedankens, ſondern als beſtimmtes Weſen.

Dieß iſt die Vorſtellung, die man von der primitiven Religion giebt, die die unmittelbare und die geſchichtlich erſte ſey. Es kann ſeyn, daß man dieſe Vorſtellung durch eine Seite der chriſtlichen Religion zu beſtätigen ſucht. In der Bibel wird von einem Paradieſe erzählt, viele Völker haben ſo ein Paradies im Rücken liegen, welches ſie beklagen als ein verlorenes und was ſie als das Ziel vorſtellen, nach dem der Menſch ſich ſehne und zu dem er gelangen wird. So ein Paradies iſt denn ſowohl als Vergangenes als auch als Zukünftiges nach der Stufe der Bildung jener Völker mit ſittlichem oder unſittlichem Inhalt erfüllt.

Was die Kritik ſolcher Vorſtellung anbetrifft, ſo muß zunächſt geſagt werden, daß ſolche Vorſtellung ihrem weſentlichen

Gehalt nach nothwendig ist. Das Allgemeine, Innere ist die göttliche Einheit im menschlichen Reflexe, des Menschen, der in dieser Einheit steht. Ein anderes ist, daß diese Einheit als Zustand in der Zeit vorgestellt wird, als ein solcher, der nicht hätte verloren gehen sollen und der nur zufällig verloren gegangen ist. Das ist Verwechselung des Ersten als des Begriffs und der Realität, des Bewußtseyns, wie diese dem Begriff gemäß ist.

Wir müssen also dieser Vorstellung ihr Recht widerfahren lassen, es ist darin enthalten die nothwendige Idee des göttlichen Selbstbewußtseyns, des ungetrübten Bewußtseyns von dem absoluten göttlichen Wesen. Was diese Grundbestimmung betrifft, so ist sie darin als richtig nicht nur zuzugeben, sondern auch als wahrhafte Vorstellung zu Grunde zu legen. Diese ist, daß der Mensch kein Naturwesen als solches, kein Thier ist, sondern Geist. Insofern er Geist ist, hat er diese Allgemeinheit überhaupt in sich, die Allgemeinheit der Vernünftigkeit, des Denkens, welche Thätigkeit des konkreten Denkens ist, und er hat den Instinkt, das Allgemeine zu wissen, daß die Natur vernünftig ist, nicht bewußte Vernunft, sondern daß die Natur Vernunft in ihr hat.

So weiß der Geist auch, daß Gott vernünftig, die absolute Vernunft, die absolute Vernunftthätigkeit ist. So hat er instinktmäßig diesen Glauben, daß er Gott ebenso wie die Natur erkennen, in Gott sein Wesen finden müsse, wenn er sich vernünftig forschend zu ihm verhalte.

Es ist diese Einigkeit des Menschen mit Gott, mit der Natur im allgemeinen Sinne als Ansich allerdings die substantielle, wesentliche Bestimmung. Der Mensch ist Vernunft, ist Geist; durch diese Anlage ist er an sich das Wahrhafte: das ist aber der Begriff, das Ansich, und indem die Menschen zur Vorstellung kommen von dem, was Begriff, Ansich ist, kommen sie gewöhnlich darauf, das als etwas Vergangenes oder Zukünftiges vorzustellen, nicht als etwas Inneres, das an und

für ſich iſt, ſondern in Weiſe äußerlicher, unmittelbarer Exiſtenz als Zuſtand.

Der Begriff muß ſich realiſiren, und die Realiſirung des Begriffs, die Thätigkeiten, wodurch er ſich verwirklicht, und die Geſtalten, Erſcheinungen dieſer Verwirklichung, die vorhanden ſind, haben einen anderen Anſchein, als was der einfache Begriff in ſich iſt. Der Begriff, das Anſich, iſt nicht Zuſtand, Exiſtenz, ſondern die Realiſirung des Begriffs macht erſt Zuſtände, Exiſtenz, und dieſe Realiſirung muß von ganz anderer Art ſeyn, als was jene Beſchreibung vom Paradies enthält.

Der Menſch iſt weſentlich als Geiſt; aber der Geiſt iſt weſentlich dieß, für ſich zu ſeyn, frei zu ſeyn, das Natürliche ſich gegenüber zu ſtellen, aus ſeinem Verſenktſeyn in die Natur ſich herauszuziehen, ſich zu entzweien mit der Natur und erſt durch und auf dieſe Entzweiung ſich mit ihr zu verſöhnen, und nicht nur mit der Natur, ſondern auch mit ſeinem Weſen, mit ſeiner Wahrheit.

Dieſe Einigkeit, die durch die Entzweiung hervorgebracht iſt, iſt erſt die ſelbſtbewußte, wahre Einigkeit; das iſt nicht Einigkeit der Natur, welche nicht des Geiſtes würdige Einheit, nicht Einigkeit des Geiſtes iſt.

Wenn man jenen Zuſtand den Zuſtand der Unſchuld nennt, kann es verwerflich ſcheinen, zu ſagen, der Menſch müſſe aus dem Zuſtand der Unſchuld herausgehen und ſchuldig werden. Der Zuſtand der Unſchuld iſt, wo für den Menſchen nichts Gutes und nichts Böſes iſt: es iſt der Zuſtand des Thiers, der Bewußtloſigkeit, wo der Menſch nicht vom Guten und auch nicht vom Böſen weiß, wo das, was er will, nicht beſtimmt iſt als das eine oder andere: denn wenn er nicht vom Böſen weiß, weiß er auch nicht vom Guten.

Der Zuſtand des Menſchen iſt der Zuſtand der Zurechnung, der Zurechnungsfähigkeit; Schuld heißt im Allgemeinen Zurechnung. Unter Schuld verſteht man gewöhnlich, daß der Menſch

Böses gethan, man nimmt es von der bösen Seite. Schuld aber im allgemeinen Sinne ist, daß dem Menschen zugerechnet werden kann, daß das sein Wissen, Wollen ist.

In Wahrheit ist jene erste natürliche Einigkeit als Existenz nicht ein Zustand der Unschuld, sondern der Rohheit, der Begierde, der Wildheit überhaupt. Das Thier ist nicht gut und nicht böse: der Mensch aber im thierischen Zustande ist wild, ist böse, ist, wie er nicht seyn soll. Wie er von Natur ist, ist er, wie er nicht seyn soll, sondern was er ist, soll er durch den Geist seyn, durch Wissen und Wollen dessen, was das Rechte ist. Dieß, daß, wenn der Mensch nur nach der Natur ist, er nicht ist, wie er seyn soll, ist so ausgedrückt worden, daß der Mensch von Natur böse ist.

Es ist darin enthalten: der Mensch soll sich selbst betrachten, wie er ist, sofern er nur nach der Natur lebt, seinem Herzen folgt, d. i. dem, was nur von selbst aufsteigt.

Wir finden eine bekannte Vorstellung in der Bibel, abstrakter Weise der Sündenfall genannt — eine Vorstellung, die sehr tief, nicht nur eine zufällige Geschichte, sondern die ewige, nothwendige Geschichte des Menschen ist, in äußerlicher, mythischer Weise ausgedrückt.

Wird die Idee, das, was an und für sich ist, mythisch dargestellt, in Weise eines Vorgangs, so ist Inkonsequenz unvermeidlich und so kann es nicht fehlen, daß auch diese Darstellung Inkonsequenzen in sich hat. Die Idee in ihrer Lebendigkeit kann nur vom Gedanken erfaßt und dargestellt werden.

Ohne Inkonsequenz ist nun auch jene Darstellung nicht, aber die wesentlichen Grundzüge der Idee sind darin enthalten, daß der Mensch, indem er an sich diese Einigkeit ist, weil er Geist ist, herausgeht aus dem Natürlichen, aus diesem Ansich, in die Unterscheidung, und daß das Urtheil, Gericht kommen muß seiner und des Natürlichen.

So weiß er erst von Gott und dem Guten: wenn er da-

von weiß, hat er es zum Gegenſtande ſeines Bewußtſeyns; hat er es zum Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns, ſo unterſcheidet ſich das Individuum davon.

Das Bewußtſeyn enthält das Gedoppelte in ſich, dieſe Entzweiung. Daß die Reflexion, das Bewußtſeyn, die Freiheit das Uebel, das Böſe in ſich enthält, das, was nicht ſeyn ſoll, aber ebenſo das Princip, die Quelle der Heilung, die Freiheit, Beides iſt in dieſer Geſchichte enthalten.

Die eine Seite, daß nämlich nicht bleiben ſoll der Standpunkt der Entzweiung, iſt damit geſagt, daß ein Verbrechen begangen worden, Etwas, das nicht ſeyn ſoll, nicht bleiben. Der Hochmuth der Freiheit iſt der Standpunkt darin, der nicht ſeyn ſoll.

Die andere Seite, daß er ſeyn ſoll, inſofern er den Quell ſeiner Heilung enthält, iſt ausgedrückt in den Worten Gottes: Siehe! Adam iſt worden wie unſer Einer. Es iſt alſo nicht nur keine Lüge der Schlange, ſondern Gott beſtätigt das ſelbſt. Dieſes wird aber gewöhnlich überſehen, von demſelben nicht geſprochen.

Wir können alſo ſagen: das iſt die ewige Geſchichte der Freiheit des Menſchen, daß er aus dieſer Dumpfheit, in der er in ſeinen erſten Jahren iſt, herausgeht, zum Licht des Bewußtſeyns kommt überhaupt, näher, daß das Gute für ihn iſt und das Böſe.

Nehmen wir, was wirklich in dieſer Darſtellung liegt, heraus, ſo iſt daſſelbe darin, was in der Idee: daß der Menſch, der Geiſt zur Verſöhnung komme, oder, oberflächlich ausgedrückt: daß er gut werde, ſeine Beſtimmung erfülle, dazu iſt dieſer Standpunkt des Bewußtſeyns, der Reflexion, Entzweiung ebenſo nothwendig.

Daß der Menſch in dieſem Zuſtande das höchſte Wiſſen der Natur und Gottes gehabt, auf dem höchſten Standpunkt der Wiſſenſchaft geſtanden, iſt eine thörichte Vorſtellung, die ſich auch hiſtoriſch als ganz unbegründet erwieſen.

Man ſtellt ſich vor, daß dieſe natürliche Einheit das wahr-

hafte Verhältniß des Menschen in der Religion sey. Indessen muß uns schon der Umstand auffallen, daß dieß Paradies, dieß saturnische Zeitalter vorgestellt wird als ein *verlorenes*, schon darin liegt die Andeutung, daß eine solche Vorstellung nicht das Wahrhafte enthalte, denn in der göttlichen Geschichte giebt es keine Vergangenheit, keine Zufälligkeit. Wenn das existirende Paradies verloren gegangen ist, es mag dieß geschehen seyn, wie es will, so ist dieß eine Zufälligkeit, Willkür, die von außen her in das göttliche Leben gekommen wäre. Dieser Verlust des Paradieses muß vielmehr als göttliche Nothwendigkeit betrachtet werden, und in der Nothwendigkeit des Aufhörens enthalten sinkt jenes vorgestellte Paradies herab zu einem Moment der göttlichen Totalität, das nicht das absolut Wahrhafte ist.

Die Einheit des Menschen mit der Natur ist ein beliebter wohlklingender Ausdruck, richtig gefaßt heißt er die Einheit des Menschen mit seiner Natur. Seine wahrhafte Natur aber ist die Freiheit, die freie Geistigkeit, das denkende Wissen des an und für sich Allgemeinen, und so bestimmt ist diese Einheit nicht eine natürliche unmittelbare Einheit mehr.

Die Pflanze ist in dieser ungebrochenen Einheit. Das Geistige ist dagegen nicht in unmittelbarer Einheit mit seiner Natur, es hat vielmehr, um zur Rückkehr zu sich zu gelangen, den Weg durch seine unendliche Entzweiung hindurchzumachen und erst die zustandegekommene Versöhnung zu erringen, sie ist kein Versöhntseyn von Hause aus, und diese wahrhafte Einheit ist erst durch die Trennung von seiner Unmittelbarkeit zu erlangen. Man spricht von unschuldigen Kindern und bedauert, daß diese Unschuld, diese Liebe, dieß Vertrauen verloren geht, oder man spricht von der Unschuld einfacher Völker, die aber seltener sind, als man glaubt, diese Unschuld ist aber nicht der wahrhafte Standpunkt des Menschen; freie Sittlichkeit ist nicht die des Kindes, sie steht höher als die genannte Unschuld, es ist selbstbewußtes Wollen, dieses erst ist das wahrhafte Verhältniß.

Was denn noch das beſonders betrifft, was man ſagt, der Menſch habe ſich im Centrum der Natur befunden, den Dingen ins Herz geſehen u. ſ. f., ſo ſind das ſchiefe Vorſtellungen. An den Dingen iſt zweierlei zu unterſcheiden, einmal ihre Beſtimmtheit, ihre Qualität, ihre Beſonderheit im Verhältniß zu Anderem. Dieß iſt die natürliche Seite, die endliche. Nach dieſer Beſonderheit können die Dinge dem Menſchen im natürlichen Zuſtande bekannter ſeyn, er kann ein viel beſtimmteres Wiſſen von ihrer beſonderen Qualität haben, als im gebildeten Zuſtande. Es iſt dieß eine Seite, die auch in der Philoſophie des Mittelalters zur Sprache gekommen iſt, in der Signatura rerum, der äußeren Qualität, wodurch die beſondere eigenthümliche Natur bezeichnet werde, ſo daß in dieſer äußerlichen Qualität zugleich für den Sinn die ſpezifiſche Eigenthümlichkeit ihrer Natur gegeben ſey. Dieß kann im natürlichen Menſchen ſeyn, ebenſo iſt im Thiere dieſer Zuſammenhang ſeiner mit der äußerlichen Qualität viel ausdrücklicher als im gebildeten Menſchen. Zu dem, was das Thier zu ſeiner Nahrung bedarf, dazu iſt es durch den Inſtinkt getrieben, es verzehrt nur Beſtimmtes und läßt alles andere neben ſich liegen, verhält ſich nur, indem es ſich ſein Anderes, nicht Anderes überhaupt entgegenſetzt und den Gegenſatz aufhebt. So hat es einen Inſtinkt zu den Kräutern, durch welche es geheilt wird, wenn es krank iſt. So ſind das todtenhafte Ausſehen, der Geruch der Pflanzen für den natürlichen Menſchen Anzeichen von ihrer Schädlichkeit, ihrer Giftigkeit, er empfindet eine Widrigkeit, mehr als der gebildete Menſch, und der Inſtinkt des Thieres iſt noch richtiger als das natürliche Bewußtſeyn des Menſchen; jenem thut dieſes Abbruch. Man kann ſo ſagen, der natürliche Menſch ſehe den Dingen ins Herz, faſſe ihre ſpecifiſche Qualität richtiger. Aber dieß findet nur ſtatt in Anſehung ſolcher ſpecifiſcher Qualitäten, die ganz nur endliche Beſtimmungen ſind; einzelnen Dingen ſieht dieſer Inſtinkt ins Herz, in den Lebensquell der Dinge über-

haupt, dieses göttliche Herz, in dieses dringt sein Blick nicht. Dasselbe Verhältniß findet sich im Schlaf, im Somnambulismus, es findet sich, daß Menschen ein solches natürliches Bewußtseyn haben. Das vernünftige Bewußtseyn ist hier still geworden und dagegen der innere Sinn aufgewacht, von dem man sagen kann, daß in ihm das Wissen vielmehr in der Identität mit der Welt, mit den umgebenden Dingen als im Wachen sey. Daher kommt es, daß man diesen Zustand für etwas höheres hält, als den gesunden. Es kann so seyn, daß man ein Bewußtseyn von Dingen hat, die tausend Stunden entfernt geschehen. Man findet bei wilden Völkern solch Wissen, solch Ahnen in viel stärkerem Grade als bei gebildeten. Solch Wissen beschränkt sich aber auf einzelne Begebenheiten, einzelne Schicksale, es wird der Zusammenhang des Individuums mit bestimmten Dingen, die in sein Bewußtseyn gehören, erweckt, dieß sind denn aber einzelne Dinge, Begebenheiten.

So etwas ist aber noch nicht das wahrhafte Herz der Dinge, dieß ist erst der Begriff, das Gesetz, die allgemeine Idee; das wahre Herz der Welt vermag nicht der Schlummer des Geistes uns zu offenbaren. Das Herz des Planeten ist das Verhältniß seiner Entfernung von der Sonne, seines Umlaufs ꝛc., dieß ist das wahrhaft Vernünftige und ist nur zugänglich für den wissenschaftlich gebildeten Menschen, der von dem unmittelbaren Verhalten der Empfindung des Sehens, Hörens ꝛc. frei ist, seine Sinne in sich zurückgezogen hat, und mit freiem Denken an die Gegenstände geht. Diese Vernünftigkeit und dieß Wissen ist nur Resultat der Vermittelung des Denkens und kommt nur in der letzten geistigen Existenz des Menschen vor. Jene Erkenntniß der Natur erklärt man als Anschauen: dieß ist nichts Anderes als unmittelbares Bewußtseyn; fragen wir: was ist angeschaut worden? nicht die sinnliche Natur oberflächlich betrachtet (was auch den Thieren zugeschrieben werden kann), sondern das Wesen der Natur; das Wesen der Natur als

System der Gesetze derselben ist nichts Anderes als das Allgemeine; die Natur nach ihrer Allgemeinheit, das System der sich entwickelnden Lebendigkeit und diese Entwickelung in ihrer wahrhaften Form: dieß ist die Natur, durchdrungen von dem Gedanken. Das Denken ist aber nicht ein Unmittelbares: es fängt an vom Gegebenen, erhebt sich aber über dasselbe, negirt die Form der Einzelnheit, vergißt das sinnlich Geschehene und producirt das Allgemeine, Wahrhafte; dieß ist nicht ein unmittelbares Thun, sondern die Arbeit der Vermittelung, das Herausgehen aus der Endlichkeit. Jene Behauptung von einem Schauen, von einem unmittelbaren Bewußtseyn zeigt sich sogleich in ihrer Nichtigkeit, wenn man nach dem fragt, was geschaut werden soll. Das Wissen der wahrhaften Natur ist ein vermitteltes Wissen und nicht das Unmittelbare; ebenso ist es mit dem Willen; der Wille ist gut, insofern er das Gute, Rechte und Sittliche will: dieß aber ist etwas ganz Anderes als der unmittelbare Wille: dieser ist der Wille, welcher in der Einzelnheit und Endlichkeit stehen bleibt, der das Einzelne als solches will. Das Gute dagegen ist das Allgemeine, daß der Wille dazu komme, das Gute zu wollen, dazu ist die Vermittelung nothwendig, daß er sich von solchem endlichen Willen gereinigt habe. Diese Reinigung ist die Erziehung und Arbeit der Vermittelung, die nicht ein Unmittelbares und Erstes seyn kann. Zu der Erkenntniß Gottes gehört dieß ebenso, Gott ist das Centrum aller Wahrheit, das rein Wahre ohne alle Schranke, um zu ihm zu gelangen, muß der Mensch noch mehr seine natürliche Besonderheit des Wissens und Wollens abgearbeitet haben.

Was daher vollends die Vorstellung betrifft, daß in dieser natürlichen Einheit des Menschen, in dieser noch nicht durch Reflexion gebrochenen Einheit das wahrhafte Bewußtseyn von Gott gelegen habe, so gilt hierauf besonders das bisher gesagte. Der Geist ist nur für den Geist, der Geist in seiner Wahrheit ist nur für den freien Geist und dieß ist der, welcher absehen

gelernt hat vom unmittelbaren Wahrnehmen, der absicht vom Verstande, von dieser Reflexion und dergleichen. Theologisch ausgedrückt ist dieß der Geist, der zur Erkenntniß der Sünde gekommen ist, d. h. zum Bewußtseyn der unendlichen Trennung des Fürsichseyns gegen die Einheit, und der aus dieser Trennung wieder zur Einheit und Versöhnung gekommen ist. Die natürliche Unmittelbarkeit ist so nicht die wahrhafte Existenz der Religion, vielmehr ihre niedrigste, unwahrste Stufe. Die Vorstellung stellt ein Ideal auf und das ist nothwendig, sie spricht damit aus, was das Wahrhafte an und für sich ist; aber das Mangelhafte ist, daß sie ihm die Bestimmung von Zukünftigem und Vergangenem giebt, sie macht es damit zu etwas, was nicht gegenwärtig ist und giebt ihm so unmittelbar die Bestimmung eines Endlichen. Das, was an und für sich ist, ist das Unendliche, so reflektirt ist es im Zustande der Endlichkeit vor uns. Beides unterscheidet die Reflexion von einander und mit Recht, aber das Mangelhafte ist, daß sie sich abstrakt verhält und doch fordert, daß das, was an und für sich ist, auch in der Welt der äußerlichen Zufälligkeit erscheine, vorhanden sey. Die Vernunft giebt dem Zufall, der Willkür ihre Sphäre, weiß aber, daß in dieser, dem äußeren Anschein nach auf der Oberfläche höchst verworrenen Welt doch das Wahrhafte vorhanden ist. Das Ideal eines Staates ist ganz richtig, nur nicht realisirt; stellt man sich unter der Realisation vor, daß die Verhältnisse, Verwickelungen des Rechts, der Politik, der Bedürfnisse, alle gemäß seyn sollen der Idee, so ist dieß ein Boden, der dem Ideal nicht angemessen ist, aber doch vorhanden ist, und innerhalb dessen die substantielle Idee dennoch wirklich und gegenwärtig ist. Die Verworrenheit der Existenz macht nicht allein das aus, was die Gegenwart ist. Das, wodurch das Ideal bestimmt ist, kann vorhanden seyn, aber es ist noch nicht erkannt, daß die Idee in der That vorhanden ist, weil diese nur betrachtet wird mit dem endlichen Bewußtseyn. Es ist schon durch diese Rinde der substantielle Kern

der Wirklichkeit zu erkennen, aber dazu bedarf es auch einer harten Arbeit; um die Rose im Kreuz der Gegenwart zu pflücken, dazu muß man das Kreuz selbst auf sich nehmen.

Endlich hat man auch gesucht, die Idee von einem solchen Anfang des Menschengeschlechts historisch nachzuweisen. Man hat bei vielen Völkern solche Trümmer der Vorstellung oder wissenschaftliche Kenntnisse gefunden, die nicht übereinzustimmen scheinen mit dem gegenwärtigen Zustand. Aus den Resten solcher besseren Existenz hat man auf einen früheren Zustand der Vollkommenheit, auf einen Zustand vollendeter Sittlichkeit geschlossen. Bei den Indiern hat man so große Weisheit und Kenntnisse gefunden, die ihrer jetzigen Bildung nicht angemessen sind, dieß und viele andere dergleichen Umstände hat man für Spuren einer besseren Vergangenheit angesehen.

Man hat bei der ersten Entdeckung der indischen Literatur von den ungeheuren chronologischen Zahlen gehört: sie deuten auf eine sehr lange Dauer hin und scheinen ganz neue Aufschlüsse zu geben. In neueren Zeiten aber hat man sich gezwungen gesehen, diese Zahlen der Indier ganz aufzugeben: hier und da sind damit Zahlenverhältnisse ausgedrückt, sonst aber haben sie gar keine Bedeutung. Ferner sollen die Indier große astronomische Kenntnisse besitzen, sie haben Formeln, um die Sonnen- und Mondfinsternisse zu berechnen, die sie aber nur ganz mechanisch gebrauchen, ohne die Voraussetzungen, oder die Art, die Formel zu finden, zu kennen. In jetziger Zeit hat man aber auch die astronomischen und mathematischen Kenntnisse der Indier genauer untersucht: man erkennt darin allerdings eine originelle Ausbildung, aber in diesen Kenntnissen sind sie lange noch nicht so weit gekommen als die Griechen, die astronomischen Formeln sind so unnöthig verwickelt, daß sie der Methode der Griechen, noch mehr der unsrigen, sehr nachstehen: gerade die wahrhafte Wissenschaft sucht die Aufgaben auf die einfachsten Elemente zurückzuführen. Jene verwickelten

Formeln weisen allerdings auf eine verdienstliche Beschäftigung, auf eine Bemühung mit diesen Aufgaben hin, aber mehr ist darin auch nicht zu finden: lang fortgesetzte Beobachtungen führen auf diese Kenntnisse. So hat sich denn diese Weisheit der Indier, der Aegypter immer mehr und mehr vermindert, je mehr man mit ihr bekannt geworden ist, und vermindert sich noch mit jedem Tage, und das Erkannte ist entweder aus anderen Quellen nachzuweisen, oder es ist an sich von gar geringer Bedeutung.

Wir gehen nun an die nähere Betrachtung der Naturreligion. Ihre Bestimmtheit ist im Allgemeinen die Einheit des Natürlichen und Geistigen, so daß die objektive Seite, Gott, gesetzt und das Bewußtseyn befangen ist in natürlicher Bestimmtheit. Dieß Natürliche ist einzelne Existenz, nicht die Natur überhaupt als Ganzes, als organische Totalität; dies sind schon allgemeine Vorstellungen, die hier auf dieser ersten Stufe noch nicht gesetzt sind; das Ganze ist als Einzelnheiten gesetzt; Klassen, Gattungen gehören einer weiteren Stufe der Reflexion der Vermittelung des Denkens an. Dieß einzelne Natürliche, dieser Himmel, diese Sonne, dieß Thier, dieser Mensch ꝛc., so eine unmittelbare natürliche Existenz wird gewußt als Gott, welchen Inhalt diese Vorstellung von Gott habe, können wir hier zunächst unbestimmt lassen und es ist auf dieser Stufe Unbestimmtes, eine unbestimmte Macht, die noch erfüllt werden kann; weil es aber noch nicht der Geist in seiner Wahrhaftigkeit ist, so sind die Bestimmungen in diesem Geiste zufällig, sie sind erst wahrhaft, wenn es der wahrhafte Geist ist, der Bewußtseyn ist.

Zuerst betrachten wir nun in dieser Sphäre den metaphysischen Begriff; hierauf die Gestalt, Vorstellung Gottes, und endlich den Kultus; dieser wird jedoch hier noch nicht so getrennt erscheinen, sondern es ist interessanter, die

verſchiedenen Weiſen der Naturreligion ſelbſt anzugeben und dabei länger zu verweilen.

A. Der metaphyſiſche Begriff. Hierin fallen diejenigen Formen des Gedankens, die als Beweiſe des Daſeyns Gottes bekannt ſind. Zunächſt müſſen wir von dem Begriff des metaphyſiſchen Begriffs ſprechen und erklären, was darunter zu verſtehen iſt.

Wir haben hier einen ganz konkreten Inhalt, und der metaphyſiſch-logiſche Begriff ſcheint daher hinter uns zu liegen, eben weil wir uns im Felde des abſolut Konkreten befinden. Der Inhalt iſt der Geiſt und eine Entwickelung was der Geiſt iſt, iſt der Inhalt der ganzen Religions-Philoſophie. Die Stufe, auf der wir den Geiſt finden, giebt die verſchiedenen Religionen; dieſe Unterſchiedenheit der Beſtimmtheit iſt nun ſo, indem ſie die verſchiedenen Stufen ausmacht, erſcheinend als äußerliche Form die den Geiſt zur Grundlage hat, deſſen Unterſchiede in ihr in einer beſtimmten Form geſetzt ſind und dieſe Form iſt allerdings allgemein logiſche Form. Die Form iſt daher das Abſtrakte. Zugleich aber iſt dieſe Beſtimmtheit nicht nur dieß Aeußerliche, ſondern als das Logiſche das Innerlichſte des beſtimmenden Geiſtes. Sie vereinigt beides in ſich, das Innerſte zu ſeyn und zugleich äußere Form; es iſt dieß die Natur des Begriffs, das Weſenhafte zu ſeyn und das Weſen des Erſcheinens, des Unterſchieds der Form. Dieſe logiſche Beſtimmtheit iſt einer Seits konkret als Geiſt, und dieß Ganze iſt die einfache Subſtantialität des Geiſtes; aber auch anderer Seits wieder die äußerliche Form an ihm, durch welche er unterſchieden iſt gegen Anderes. Jene innerlichſte Beſtimmtheit, der Inhalt jeder Stufe ſeiner ſubſtantiellen Natur nach, iſt ſo zugleich die äußerliche Form. Es kann ſcheinen, daß wenn ein anderer, natürlicher Gegenſtand betrachtet wird, er das Logiſche zum Inneren hat; bei ſo einer konkreten Geſtalt, wie der endliche Geiſt, iſt dieß denn auch der Fall; in der Naturphiloſophie und Phi-

losophie des Geistes ist diese logische Form nicht besonders herauszuheben, in solchem Inhalt, wie Natur und Geist, ist sie in endlicher Weise, und die Exposition des Logischen in solchem Felde kann dargestellt werden als ein System von Schlüssen, von Vermittelungen. Ohne diese weitläuftige, allein dem Zweck gemäße Auseinandersetzung bliebe die Angabe und Betrachtung der einfachen Begriffsbestimmtheit ungenügend. Weil so die logischen Bestimmungen, als substantielle Grundlage, in diesen Sphären verhüllt und nicht in ihrer einfachen, gedankenmäßigen Existenz sind, so ist sie für sich herauszuheben nicht so nöthig, während in der Religion der Geist das Logische näher hervortreten läßt. Hier ist es eben dieses, welches sich wieder in seine einfache Gestalt zurückgenommen hat, das also hier leichter betrachtet werden kann; dieß entschuldigt, wenn es auffällt, daß es besonders Gegenstand der Betrachtung werden soll.

In der einen Rücksicht könnten wir es also voraussetzen, in der anderen aber seiner Einfachheit wegen abhandeln, weil es Interesse hat, nach dem es früher in der natürlichen Theologie behandelt wurde und es überhaupt in der Theologie vorkommt, als der Wissenschaft von Gott. Seit der Kantischen Philosophie ist es als niedriges, schlechtes, unbeachtbares verworfen worden und es bedarf deßhalb einer Rechtfertigung.

Begriffsbestimmung, Begriff überhaupt ist für sich nicht ein Ruhendes, sondern ein Sichbewegendes, wesentlich Thätigkeit, eben darum ist es Vermittelung, wie das Denken eine Thätigkeit, Vermittelung in sich ist, und so enthält auch der bestimmte Gedanke die Vermittelung in sich. Die Beweise Gottes sind ebenso Vermittelung, der Begriff soll mit einer Vermittelung dargestellt werden. In beiden ist so dasselbe. Bei den Beweisen Gottes hat aber die Vermittelung die Gestalt, als ob sie angestellt wird zum Behufe des Erkennens, daß für dasselbe eine feste Einsicht erwachse, es soll mir bewiesen werden, dieß ist nun das Interesse meines Erkennens. Nach dem,

was über die Natur des Begriffs geſagt worden iſt, erhellt, daß wir die Vermittelung nicht ſo faſſen müſſen, nicht ſo ſubjektiv, ſondern das Wahrhafte iſt ein objektives Verhalten Gottes in ſich ſelbſt, ſeines Logiſchen in ſich ſelbſt und erſt ſofern die Vermittelung ſo gefaßt wird, iſt ſie nothwendiges Moment. Die Beweiſe vom Daſeyn Gottes müſſen ſich zeigen als nothwendiges Moment des Begriffes ſelbſt, als ein Fortgang, als eine Thätigkeit des Begriffes ſelbſt.

Die nächſte Form derſelben iſt dadurch beſtimmt, daß wir uns hier noch ganz auf der erſten Stufe befinden, die wir als die unmittelbare beſtimmt haben, Stufe der unmittelbaren Einheit. Aus dieſer Beſtimmung der Unmittelbarkeit folgt, daß wir es hier mit ganz abſtrakten Beſtimmungen zu thun haben, denn unmittelbar und abſtrakt ſind gleich. Das Unmittelbare iſt das Seyn, im Denken iſt ebenſo das Unmittelbare das Abſtrakte, das ſich noch nicht vertieft hat in ſich und ſich dadurch noch nicht durch weiteres Reflektiren erfüllt, konkret gemacht hat. Wenn wir ſo den Geiſt als Gegenſtand überhaupt und die Natürlichkeit, die Weiſe ſeiner Realität, dieſe beiden Seiten entkleiden von dem Konkreten des Inhalts und nur die einfache Denk-Beſtimmtheit feſthalten, ſo haben wir eine abſtrakte Beſtimmung von Gott und vom Endlichen. Dieſe beiden Seiten ſtehen nun einander gegenüber als Unendliches und Endliches, das Eine als Seyn, das Andere als Daſeyn, als Subſtantielles und Accidentelles, als Allgemeines und als Einzelnes. Zwar ſind dieſe Beſtimmungen unter ſich in etwas verſchieden, ſo iſt das Allgemeine allerdings an ſich viel konkreter als die Subſtanz, wir können ſie hier aber unentwickelt aufnehmen, und es iſt dann gleichgültig, welche Form wir nehmen, um ſie näher zu betrachten, das Verhältniß derſelben zu dem Gegenüberſtehenden iſt das Weſentliche.

Dieß Verhältniß, in das ſie mit einander geſetzt ſind, iſt in ihrer Natur ebenſo ſehr, als in der Religion vorhanden

und nach dieser Seite zunächst aufzunehmen. Der Mensch verhält sich vom Endlichen zum Unendlichen, er geht über das Einzelne hinaus und erhebt sich zum Allgemeinen, und die Religion ist so dieß, daß er den Grund seiner Unselbstständigkeit sucht; er findet erst seine Beruhigung, indem er das Unendliche vor sich hat. Wenn wir von der Religion so abstrakt sprechen, so haben wir schon hier das Verhältniß, den Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen. Dieser Uebergang ist ein solcher, der in der Natur dieser Bestimmungen, d. h. in dem Begriff liegt, und wir können hier bemerken, daß wir bei dieser Bestimmung des Ueberganges stehen bleiben können. Näher gefaßt, so kann er auf zweierlei Weise gefaßt werden, erstens vom Endlichen zum Unendlichen als jenseitiges, ein mehr modernes Verhältniß, zweitens so, daß die Einheit beider festgehalten wird, das Endliche sich erhält im Unendlichen. In der Naturreligion ist dieß so bestimmt, daß in ihr irgend eine einzelne, unmittelbare Existenz, eine natürliche oder geistige, ein Endliches über diesen seinen Umfang unendlich erweitert wird, und in der beschränkten Anschauung solches Gegenstandes zugleich unendliches Wesen, freie Substantialität gewußt wird. Was überhaupt darin vorhanden, ist: daß in dem endlichen Dinge, der Sonne oder dem Thier u. s. f. zugleich Unendlichkeit, in der äußerlichen Mannigfaltigkeit derselben zugleich die innere unendliche Einheit, göttliche Substantialität angeschaut wird. Dem Bewußtseyn wird in der endlichen Existenz hier selbst das Unendliche, in dieser einzelnen Existenz ihm der Gott so gegenwärtig, daß sie nicht verschieden, sondern vielmehr die Weise ist, in der Gott ist, so, daß die natürliche Existenz erhalten ist in unmittelbarer Einheit mit der Substanz.

Dieser Fortgang vom Endlichen zum Unendlichen ist nicht nur ein Faktum, eine Geschichte in der Religion, sondern er ist durch den Begriff nothwendig, er liegt in der Natur solcher Bestimmung selbst. Dieser Uebergang ist das Denken selbst;

dieß heißt nichts Anderes, als im Endlichen das Unendliche, im Einzelnen das Allgemeine zu wiſſen. Das Bewußtſeyn des Allgemeinen, des Unendlichen iſt Denken, als welches Vermitteln in ſich ſelbſt iſt, Hinausgehen, überhaupt Aufheben des Aeußerlichen, Einzelnen. Dieß iſt die Natur des Denkens überhaupt. Wir denken einen Gegenſtand, damit bekommen wir ſein Geſetz, ſein Weſen, ſein Allgemeines vor uns. Der denkende Menſch ganz allein iſt der, der Religion hat, das Thier hat keine, weil es nicht denkt. Wir hätten nun von ſolcher Beſtimmung des Endlichen, Einzelnen, Accidentellen anzuzeigen, daß es das Endliche ꝛc. iſt, was ſich überſetzt ins Unendliche ꝛc., als Endliches nicht bleiben kann, ſich macht zum Unendlichen, ſeiner Subſtanz nach zurückkehren muß ins Unendliche. Dieſe Beſtimmung iſt ganz der logiſchen Betrachtung angehörig.

Der Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen, vom Accidentellen zum Subſtantiellen u. ſ. f. gehört der Wirkſamkeit des Denkens im Bewußtſeyn an und iſt die eigene Natur dieſer Beſtimmungen ſelbſt, dasjenige, was ſie in Wahrheit ſind. Das Endliche iſt nicht das Abſolute, ſondern es iſt nur dieß, zu vergehen und zum Unendlichen zu werden, das Einzelne iſt nur dieß, ins Allgemeine, das Accidentelle nur dieß, in die Subſtanz zurückzugehen. Dieſer Uebergang iſt inſofern Vermittelung, als er die Bewegung von der anfangenden, unmittelbaren Beſtimmtheit in ihr Anderes, in das Unendliche, Allgemeine, die Subſtanz ſchlechthin nicht ein Unmittelbares, ſondern ein durch dieſes Uebergehen Werdendes, Sichſetzendes iſt. Daß dieß die wahrhafte Natur dieſer Beſtimmungen ſelbſt iſt, wird in der Logik erwieſen, und es iſt weſentlich, dieß in ſeinem eigentlichen Sinn feſtzuhalten, daß nämlich nicht wir, in bloß äußerer Reflexion, es ſind, welche von einer ſolchen Beſtimmung zu der ihr andern übergehen, vielmehr ſo, daß ſie es an ihnen ſelbſt ſind, ſo überzugehen. Dieß Dialektiſche an der Be-

ſtimmung, um die es ſich handelt, an dem Endlichen, will ich noch mit wenigen Worten darſtellen.

Wir ſagen: es iſt; dieß Seyn iſt zugleich endlich, das was es iſt, iſt es durch ſein Ende, ſeine Negation, durch ſeine Grenze, durch das Anfangen eines Anderen in ihm, das nicht es ſelbſt iſt. Endlich iſt eine qualitative Beſtimmung, eine Qualität überhaupt, das Endliche iſt ſo, daß Qualität nur ſchlechthin Beſtimmtheit iſt, die unmittelbar identiſch iſt mit dem Seyn, ſo daß wenn die Qualität vergeht, auch das Etwas vergeht. Wir ſagen, etwas ſey roth; hier iſt roth die Qualität, hört dieſe auf, ſo iſt es nicht mehr dieß, und wäre es nicht eine Subſtanz die dieß vertragen kann, ſo wäre das Etwas verloren. Im Geiſt iſt dieß eben ſo; es giebt Menſchen von einem ganz beſtimmten Charakter, geht dieſer verloren, ſo hören ſie auf zu ſeyn. Catos Grundqualität war die römiſche Republik, ſobald dieſe aufhörte, ſtarb er, dieſe Qualität iſt ſo mit ihm verbunden, daß er nicht ohne dieſelbe beſtehen kann. Dieſe Qualität iſt endlich, iſt weſentlich eine Grenze, eine Negation. Die Grenze des Cato iſt der römiſche Republikaner, ſein Geiſt, ſeine Idee hat keinen größeren Umfang als dieſer. Da Qualität ſo die Grenze des Etwas ausmacht, heißen wir ſo eines ein Endliches, es iſt weſentlich in ſeiner Grenze, in ſeiner Negation, und die Beſonderheit der Negation und des Etwas iſt damit weſentlich in Beziehung auf ſein Anderes. Dieß Andere iſt nicht ein anderes Endliches, ſondern das Unendliche. Das Endliche iſt durch ſeine Weſenheit dieß, daß es ſie hat in ſeiner Negation; entwickelt iſt dieß ein Anderes und hier das Unendliche.

Der Hauptgedanke iſt dieſer, daß das Endliche ein ſolches iſt, das beſtimmt iſt, ſein Seyn nicht in ihm ſelbſt zu haben, ſondern das, was es iſt, in einem Anderen hat, und dieß Andere iſt das Unendliche. Das Endliche iſt eben dieß, zu ſeiner Wahrheit das Unendliche zu haben; das, was es iſt, iſt nicht es ſelbſt, ſondern es iſt ſein Gegentheil, das Unendliche.

Dieſer Fortgang iſt nothwendig, iſt im Begriff, das Endliche iſt endlich in ſich, dieß iſt ſeine Natur. Die Erhebung zu Gott iſt nun eben das, was wir geſehen haben; dieß endliche Selbſtbewußtſeyn bleibt beim Endlichen nicht ſtehen, verläßt es, giebt es auf und ſtellt ſich das Unendliche vor, dieß geſchieht in der Erhebung zu Gott und iſt das Vernünftige darin. Dieſer Fortgang iſt das Innerſte, rein Logiſche. Gott iſt nicht erſchöpft durch die Beſtimmung der Unendlichkeit, ſein Inhalt iſt konkret. Dieſer Fortgang drückt jedoch nur eine Seite des Ganzen aus, das Endliche verſchwindet im Unendlichen, es iſt ſeine Natur, dieſes als ſeine Wahrheit zu ſetzen; das Unendliche, was ſo geworden iſt, iſt aber ſelbſt nur erſt das abſtrakt Unendliche, nur negativ als das Nicht-Endliche beſtimmt. Das Unendliche iſt ſeiner Seits weſentlich auch, als dieſes nur negativ beſtimmte ſich aufzuheben und ſich zu beſtimmen überhaupt, ſeine Negation aufzuheben und ſich als Affirmation zu ſetzen einer Seits, und anderer Seits ebenſo ſeine Abſtraktion aufzuheben und ſich zu beſondern und das Moment der Endlichkeit in ſich zu ſetzen. Das Endliche verſchwindet im Unendlichen zunächſt, wir haben dann nur das Unendliche, aber es iſt nicht, ſein Seyn iſt nur Schein, wir haben dann das Unendliche nur als abſtraktes vor uns innerhalb ſeiner Sphäre, und ſeine Beſtimmung iſt, dieſe Abſtraktion aufzuheben. Dieß geht aus dem Begriff des Unendlichen hervor. Es iſt die Negation der Negation, die ſich auf ſich beziehende Negation, und dieß iſt abſolute Affirmation, zugleich Seyn, einfache Beziehung auf ſich, dieß iſt Seyn. Damit iſt auch das Zweite, das Unendliche nicht allgemein Geſetztes, ſondern auch Affirmation, und ſo iſt es dieß, ſich in ſich zu beſtimmen, das Moment der Endlichkeit in ſich zu bewahren, aber ideell, es iſt Negation der Negation, enthält ſo den Unterſchied einer Negation von der anderen Negation, ſo iſt darin die Grenze und mithin das Endliche. Wenn wir die Negation näher beſtimmen, ſo iſt die eine

das Unendliche und die andere das Endliche, und die wahrhafte Unendlichkeit iſt die Einheit beider.

Erſt dieſe beiden Momente zuſammen machen die Natur des Unendlichen und deſſen wahrhafte Identität aus; dieß Ganze iſt erſt der Begriff des Unendlichen. Es iſt dieß Unendliche von dem früher genannten zu unterſcheiden, das Unendliche im unmittelbaren Wiſſen oder als Ding an ſich, welches das negative, beſtimmungsloſe Unendliche iſt, das Nicht-Endliche nur in der Kantiſchen Philoſophie. Es iſt nun kein jenſeitiges mehr, hat Beſtimmtheit in ſich.

Schon die Naturreligion, ſo unvollkommen die Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt nach der Beſtimmung derſelben, enthält dieß Bewußtſeyn des Göttlichen als des Subſtantiellen, welches zugleich beſtimmt ſey und ſo die Form einer natürlichen Exiſtenz hat. Was in ihr als Gott angeſchaut wird, iſt dieſe göttliche Subſtanz in natürlicher Form. Hier iſt alſo der Inhalt konkreter, mithin beſſer, enthält mehr Wahrheit als der im unmittelbaren Wiſſen, welches Gott nicht erkennen will, weil er unbeſtimmt ſey. Die natürliche Religion ſteht ſchon höher als dieſe Anſicht der Neueren, die dabei noch an offenbare Religion glauben wollen.

Es kann noch bemerkt werden, daß das Natürliche unmittelbar als dieſes oder jenes Einzelne — die Sonne, dieſer Fluß u. ſ. f. nach Zufälligkeit zu nehmen iſt, wie es in der Naturreligion zunächſt genommen wird. Wird aber das Endliche überhaupt genommen — alles Einzelne und ſo in ihm, wie es iſt, zugleich das Allgemeine überhaupt, der Gott in aller ſolcher gegenwärtigen Exiſtenz gewußt, ſo hätten wir das, was Pantheismus genannt wird. Wenn vorgeſtellt wird, daß das Unendliche, welches in allem Endlichen enthalten iſt, als unmittelbares Daſeyn ſey, dieß aber nicht auf zufällige Weiſe ſey, nicht einzelne Exiſtenz, ſondern allgemeine Endlichkeit, die Endlichkeit überhaupt ſo ausgeſprochen wird,

daß in ihr das Göttliche unmittelbar ſey, ſo iſt dieß Pantheismus. Dieſer Pantheismus iſt in dem Ausdruck Jacobi's enthalten: Gott iſt Seyn in allem Daſeyn, und es kommt da bei ihm allerdings auch zu geiſtreichen Beſtimmungen von Gott. Dieß Daſeyn erhält, iſt unmittelbar Weiſe des Seyn in ſich, und dieß Seyn im Daſeyn iſt Gott, der ſo das Allgemeine iſt im Daſeyn. Seyn iſt die dürftigſte Beſtimmung von Gott, und wenn er Geiſt ſeyn ſoll, ſo genügt ſie am wenigſten, ſo gebraucht als Seyn des Daſeyns im endlichen Realen iſt dieß Pantheismus. Jacobi war weit entfernt vom Pantheismus, aber in jenem Ausdruck liegt er, und ſo iſt es in der Wiſſenſchaft nicht darum zu thun, was einer meint in ſeinem Kopfe, ſondern das Ausgeſprochene gilt.

Parmenides ſagt: das Seyn iſt Alles. Dies ſcheint daſſelbe zu ſeyn und ſo auch Pantheismus, aber dieſer Gedanke iſt reiner als der von Jacobi und iſt nicht Pantheismus. Denn er ſagt ausdrücklich, es iſt nur das Seyn und in das Nichtſeyn fällt alle Schranke, alle Realität, alle Weiſe der Exiſtenz, dieß iſt denn gar nicht, ſondern es hat nur das Seyn. Bei Parmenides iſt ſo das gar nicht mehr vorhanden, was Daſeyn heißt. Hingegen beim Seyn im Daſeyn, da gilt das Seyn als affirmativ, und ſo iſt es Affirmation in endlicher Exiſtenz. Spinoza ſagt: was iſt, iſt die abſolute Subſtanz, das Andere ſind nur modi, denen er keine Affirmation, keine Realität zuſchreibt. So kann man ſelbſt von der Subſtanz des Spinoza vielleicht nicht ſagen, daß ſie ſo genau pantheiſtiſch ſey, als jener Ausdruck, denn die einzelnen Dinge bleiben bei ihm ſo wenig noch ein Affirmatives, als das Daſeyn bei Parmenides, welches bei ihm unterſchieden vom Seyn nur Nichtſeyn iſt und ſo iſt, daß dieß Nichtſeyn gar nicht iſt.

Wenn man das Endliche als Gedanken nimmt, ſo iſt damit alles Endliche verſtanden und ſo iſt es Pantheismus, aber zu unterſcheiden iſt, ob vom Endlichen nur zu ſprechen iſt, als

von dieſem oder jenem einzelnen oder von allen, dieß iſt ſchon ein Fortgang der Reflexion, die nicht mehr beim Einzelnen ſtehen bleibt; Alles Endliche gehört der Reflexion an. Dieſer Pantheismus iſt ein moderner, und wenn man ſpricht, Gott iſt Seyn in allem Daſeyn, ſo iſt dieß ein Pantheismus neuerer Muhamedaner, insbeſondere des Dſchelaleddin-Rumi. Da iſt dieß Alles wie es iſt, ein Ganzes und iſt Gott, und das Endliche iſt in dieſem Daſeyn als allgemeine Endlichkeit. Dieſer Pantheismus iſt das Erzeugniß der denkenden Reflexion, welche die natürlichen Dinge zu Allem und Jedem erweitert und hiermit die Exiſtenz Gottes ſich nicht als wahrhafte Allgemeinheit des Gedankens, ſondern als eine Allheit d. i. in allen einzelnen natürlichen Exiſtenzen vorſtellt. Wenn wir vom Endlichen im Gedanken geſprochen haben, ſo iſt es in Rückſicht der Naturreligion nicht als Allgemeines zu nehmen, nicht in der Reflexion, ſondern nur nach einer unmittelbar einzelnen Exiſtenz und die Naturreligion als die Religion des Anfangs, iſt inſofern gar nicht Pantheismus.

Wenn wir nun den Uebergang betrachten, wie er in den Beweiſen des Daſeyn Gottes vorhanden iſt, ſo iſt er hier in der Form eines Schluſſes ausgeſprochen. Unter den Beweiſen iſt der erſte der kosmologiſche, er iſt jedoch in einer anderen Form, als die wir hier haben.

Der kosmologiſche Beweis hat in der Metaphyſik den Inhalt, daß ausgegangen wird vom zufälligen Seyn, von der Zufälligkeit der weltlichen Dinge, und die andere Beſtimmung iſt dann nicht die der Unendlichkeit, ſondern die eines an und für ſich Nothwendigen. Dieß iſt eine viel konkretere Beſtimmung wie die des Unendlichen; nach dem Inhalte des Beweiſes, nach ſeiner Beſtimmtheit, iſt alſo von ihm hier noch nicht die Rede, obgleich die logiſche Form des Uebergangs dieſelbe iſt.

Wenn wir den Uebergang in die Form eines Schluſſes bringen, ſo ſagen wir, das Endliche ſetzt Unendliches voraus,

nun iſt Endlichkeit, folglich iſt Unendlichkeit. Was nun die Beurtheilung eines ſolchen Schluſſes betrifft, ſo läßt er uns kalt, man verlangt etwas Anderes und mehr in der Religion; einer Seits iſt dieß recht, anderer Seits aber liegt in dem Verwerfen die Geringſchätzung des Gedankens, als ob man Gefühl gebrauchte und die Vorſtellung anzuſprechen habe, um Ueberzeugung hervorzubringen. Der wahre Nerv iſt der wahrhafte Gedanke; nur wenn er wahr iſt, iſt das Gefühl auch wahrhafter Art.

Was auffallend iſt, iſt: daß ein endliches Seyn angenommen wird und dieß ſo erſcheint als das, wodurch das unendliche Seyn begründet wird. Ein endliches Seyn erſcheint ſo als Grund. Die Vermittelung iſt ſo geſtellt, daß aus dem Endlichen das Bewußtſeyn des Unendlichen hervorgeht. Näher iſt dieß ſo, daß das Endliche ausgedrückt wird nur mit poſitiver Beziehung zwiſchen beiden. Der Satz heißt ſo, das Seyn des Endlichen iſt das Seyn des Unendlichen, dieß erſcheint ſogleich einander unangemeſſen, das Endliche iſt das Setzende, bleibt das Affirmative, die Beziehung iſt eine poſitive, und das Seyn des Endlichen iſt das Erſte, der Grund, von dem ausgegangen wird und das Bleibende. Ferner iſt zu bemerken, wenn wir ſagen, das Seyn des Endlichen iſt das Seyn des Unendlichen, ſo iſt das Seyn des Endlichen, welches ſelbſt das Seyn des Unendlichen iſt, der Oberſatz des Schluſſes, und es iſt die Vermittelung nicht aufgezeigt zwiſchen dem Seyn des Endlichen und dem des Unendlichen, es iſt ein Satz ohne Vermittelung und das iſt gerade das Gegentheil von dem Geforderten.

Dieſe Vermittelung enthält noch eine weitere Beſtimmung, das Seyn des Endlichen iſt nicht ſein eigenes, ſondern das des Anderen, das des Unendlichen, nicht durch das Seyn des Endlichen geht das Unendliche hervor, ſondern aus dem Nichtſeyn des Endlichen, dieß iſt das Seyn des Unendlichen. Die Vermittelung iſt ſo, daß das Endliche vor uns ſteht als Aufhebe-

tion. Näher betrachtet, so ist das Endliche das, was es ist, als Negation, so ist es nicht das Seyn, sondern das Nichtseyn des Endlichen, die Vermittelung zwischen beiden ist vielmehr die negative Natur in dem Endlichen, das wahrhafte Moment der Vermittelung ist so nicht ausgedrückt in diesem Satze. Es ist der Mangel in der Form des Schlusses, daß dieser wahrhafte Inhalt, das dem Verstande Angehörige, nicht in der Form eines Schlusses ausgedrückt werden kann. Das Seyn des Unendlichen ist die Negation des Endlichen, das Endliche ist nur dieß: überzugehen ins Unendliche; so lassen sich die anderen Sätze, die zu einem Schlusse gehören, nicht hinzufügen. Der Mangel ist, daß das Endliche als affirmativ und seine Beziehung auf das Unendliche ausgesprochen ist als positiv, da sie doch wesentlich negativ ist, und dieß dialektische entgeht der Form des Verstandesschlusses.

Wenn das Endliche das Unendliche voraussetzt, so ist darin noch folgendes enthalten, obgleich nicht ausgesprochen. Das Endliche ist setzend, aber voraussetzend, so daß das Unendliche das erste und wesentliche ist; die Voraussetzung näher entwickelt, so liegt darin das negative Moment des Endlichen und seine Beziehung zum Unendlichen. Gemeint ist es in der Religion nicht so, daß die affirmative Natur des Endlichen, seine Unmittelbarkeit es ist, um welcher willen das Unendliche ist, das Unendliche ist vielmehr das Sichaufheben des Endlichen. Der Beweis, die Form der Beziehung des Endlichen auf das Unendliche, der Gedanke wird schief durch die Form des Schlusses. Die Religion enthält aber dieß Denken, diesen Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen, welcher nicht zufällig, sondern nothwendig ist, und welchen der Begriff der Natur des Unendlichen selbst mit sich bringt. Dieß Denken, welches die Substanz der Religion mit sich bringt, ist nur nicht richtig in der Form eines Schlusses aufgefaßt.

Bei dem abstrakten Begriff der Naturreligion haben wir

geſehen, daß das Unterſcheiden noch keine tiefere Beſtimmung in ihr hat, ſie iſt Einheit des Unendlichen und Endlichen, ſo daß ſie ſelbſt das Unendliche iſt, das Endliche hebt ſich auf zum Unendlichen und dieß zum Endlichen. Beide Seiten, Unendliches und Endliches ſind qualitative Beſtimmtheiten, und haben in ſich noch keine weitere Beſtimmtheit.

B. Indem wir nun zur Vorſtellung Gottes übergehen in dieſer Stufe, ſo nehmen wir dieſe Beſtimmung in konkretem Sinn, ſo, daß dieſer Begriff Geiſt überhaupt iſt und ſo die Einheit des Geiſtigen und Natürlichen, jedoch zugleich ſo, daß dieſe beiden konkreter, noch näher der allgemeine Geiſt und der einzelne Geiſt ſind; ihr Gedankeninhalt, der des Geiſtes insbeſondere, iſt noch kein anderer als die abſtrakte Beſtimmtheit des Unendlichen überhaupt, heißt Geiſt, ſcheint Geiſt, iſt aber noch geiſtloſer Geiſt; ſo reich er ausgeſtattet wird und iſt, ſo hat er doch geiſtigen Inhalt als Geiſt noch nicht in ſich; ſein wahrhafter Inhalt iſt hier noch jene abſtrakte Unendlichkeit, die unmittelbare Einheit des Geiſtigen und Natürlichen.

Indem wir nun von dem Gott ſprechen als objektiven Gott, von dem im Bewußtſeyn ſeyenden Gott, ſo iſt an ihm zweierlei zu betrachten: ſeine Beſtimmtheit und ſeine Geſtalt.

In Anſehung der Beſtimmtheit iſt geſagt, daß ſie noch nichts iſt, als die abſtrakte und dieſe haben wir mithin ſo abgethan.

Das Andere iſt die Geſtalt deſſelben, ſie iſt nun hier als eine natürliche, der Natur, der Unmittelbarkeit angehörig. Sie kann wohl eine geiſtige Geſtalt ſeyn, oder der Naturgegenſtand, der unmittelbare Gegenſtand, der die Weiſe des Seyns für Anderes iſt, kann wohl durch die Phantaſie zu geiſtiger Handlung, Art und Weiſe gehoben werden, allein der Inhalt entſpricht der geiſtigen Weiſe nicht. Iſt ſo das Meer ein Gott, ſo iſt darunter wohl ein Geiſtiges verſtanden, es werden ihm Handlungen zugeſchrieben, ſo ſind ſie aber zufällig, da der Gott als

Geist noch nicht weiter bestimmt ist, sie sind noch nicht Inhalt, der des Geistes würdig ist, ein solcher, der auch als Inhalt des Geistes wäre. Theils sind solche Handlungen natürliche Wirkungen oder weil sie als Handlungen des Geistes vorgestellt werden, so sind es Zwecke, die dem zufälligen Geiste angehören.

Es ist aber zu bemerken, daß wir die Gestalt nur als Gestalt zu nehmen haben, nicht, daß der Naturgegenstand, Meer, Himmel, der angesehen wird für Gott, betrachtet werde als bloße zu fürchtende Naturgewalt. Diese ist allerdings das Mächtige gegen den Menschen, in seiner Existenz hat er zu ihr nur das Verhältniß als zur Gewalt, so ist es, daß er sie gebraucht oder sich davor fürchtet. Sonne, Gewitter ꝛc. kann der Mensch fürchten, aber solche Furcht vor der Naturgewalt ist nicht die Seite der Religion. Diese hat wesentlich ihren Sitz in der Freiheit, Gott fürchten ist eine andere Furcht als Furcht vor der Gewalt. Es heißt: Furcht ist der Weisheit Anfang; diese Furcht kann in der Naturreligion nicht vorkommen. In jener Furcht ist es, daß der Mensch in seiner Einzelnheit in sich erzittert und gleichsam sich durchzittert hat, diese Abstraktion von sich vollbracht hat, um als freier Geist zu seyn; da erzittert das Naturleben; aber der Geist, der sich darüber erhebt, entsagt ihm, hat sich einen höheren Boden gemacht, als den der natürlichen Einheit, diese hat er aufgegeben. Furcht in diesem höheren Sinn ist in der Naturreligion noch nicht vorhanden, ebenso wenig die Furcht vor der Naturmacht, die den Anfang der Naturreligion bildet; dieser wird vielmehr in dem Gegentheil dessen, was als Furcht erscheinen kann, gemacht.

Die erste Bestimmung, der Anfang der Naturreligion ist also, daß der Geist ist in unmittelbar einzelner Weise der Existenz.

Die Naturreligion enthält das geistige Moment sogleich, also wesentlich dieß, daß Geistiges dem Menschen das Höchste ist. Damit ist ausgeschlossen, daß diese Religion darin

bestehe, natürliche Gegenstände als Gott zu verehren; das spielt auch hinein, aber auf untergeordnete Weise. Doch dem Menschen in der schlechtesten Religion ist als Menschen das Geistige sogleich höher als das Natürliche, es ist ihm nicht die Sonne höher als ein Geistiges.

Es ist nicht die Idee des Menschen, der Adam Kadmon, der Urmensch, der Sohn Gottes — das sind weiter gebildete, nur durch und für den Gedanken vorhandene Vorstellungen — also nicht die Vorstellung des Menschen in seiner allgemeinen Wesenheit, sondern dieser natürliche Mensch; es ist die Religion des Geistigen, aber in seiner Aeußerlichkeit, Natürlichkeit, Unmittelbarkeit. Es hat auch deswegen Interesse, die Naturreligion kennen zu lernen, um auch in ihr vor das Bewußtseyn zu bringen, daß dem Menschen von jeher Gott überhaupt etwas Präsentes ist, um zurückzukommen von dem abstrakten Jenseits Gottes.

Der Weg von dieser ersten Bestimmung aus ist, daß der Geist von dieser Aeußerlichkeit, Natürlichkeit, dieser sinnlichen Unmittelbarkeit gereinigt wird, der Mensch zur Vorstellung des Geistes als Geist in der Vorstellung, im Gedanken kommt.

Das Interesse des Fortgangs ist nun die Objektivirung des Geistes, d. h. daß der Geist rein gegenständlich wird, durch das mir Gegenübertreten wird er ein Objekt und erhält die Bedeutung eines allgemeinen Geistes überhaupt. Die Allgemeinheit gehört zunächst der unmittelbaren Sinnlichkeit, der Vorstellung an, nicht dem Gedanken und ist daher noch flach. Geist unmittelbar ist dieser einzelne Geist; daß der Geist die objektive Bestimmung erhalte, ist das Interessante.

Die zweite Bestimmung der Objektivirung ist dann diese, daß wenn es wahrhafte Objektivität wäre, daß der Geist, der da Gegenstand ist, Wahrheit in sich hätte, dazu gehörte, daß er, als sich in sich bestimmend, unterscheidend, sich in sich entfaltend sey. Diese Entfaltung und die Negativität des Zu-

sammenfassens seiner Unterschiede wäre der Geist in seiner Subjektivität vor mir, erschiene nicht nur mir, sondern sich und diese Subjektivität des Geistes gäbe ihm einen Inhalt, der seiner würdig wäre und die auch geistiger Natur selbst wäre. Hier geht indessen diese zweite Bestimmung nur bis zum Unterscheiden und Entfalten und die Bestimmung der Natürlichkeit ist, daß diese Momente vereinzelt nebeneinander sind. Die Entfaltung, nothwendig im Begriff des Geistes, damit der Geist als Geist sey, die Momente auseinandergelegt seyen, ist hier somit selbst geistlos. Man wird daher in der Naturreligion zuweilen in der Verlegenheit seyn, den Geist entfaltet zu finden, man wird Momente finden, die dem Geiste angehören, aber zugleich so auseinandergelegt, ihm nicht angehören. Die Menschwerdung des Gottes der christlichen Religion kommt als Inkarnation in der indischen Religion vor: aber diese ist, so sehr sie auch anspielt auf den Begriff des Geistes, doch etwas ganz anderes, eben weil diese Bestimmungen nur vereinzelt sind und auseinanderfallend hervortreten. So finden wir wohl auch Dreiheit in den Naturreligionen, aber nicht Dreieinigkeit; nur der absolute Geist ist die Macht über seine Momente.

Das Dritte ist denn noch der Versuch, diese Vereinzelungen zusammenzubringen, dieß ist eigentlich der Uebergang zur Religion der Subjektivität, des Geistes. Die Vorstellung der Naturreligion hat in dieser Rücksicht große Schwierigkeiten, sie ist allenthalben inkonsequent, sie ist dieser Widerspruch in sich, einer Seits gesetzt das Geistige, was wesentlich frei ist und anderer Seits dann dieß in natürlicher Bestimmtheit, in einer Einzelnheit vorgestellt, mit einem Inhalt, der diese Besonderheit hat, der also dem Geist ganz unangemessen ist, da dieser nur als der freie ist. Daher kommt die ungeheure Inkonsequenz in der Naturreligion. Der hier hervorgehende Pantheismus ist nur der Pantheismus der Reflexion, der dieß Endliche zusammenfaßt, aber diese Allheit statt der der Allgemeinheit ist eine schlechte Re-

ſterion, in der Naturreligion bleibt immer die Unangemeſſenheit der Geſtalt gegen das, was die Grundlage ſeyn ſoll, das Geiſtige.

Es iſt daher für uns das Geiſtige der Naturreligion ſchwer aufzufaſſen, es iſt uns in dieſem Verhältniß gegenwärtig die Beſtimmung von Urſach und Wirkung, von Grund, Herrſchaft ꝛc., ſolche gelten aber hier nicht, das Geiſtige iſt hier auf einzelne Weiſe und die unmittelbare Einheit geſetzt. Verſtehen können wir die Naturreligion wohl, aber wir können uns nicht hinein empfinden, fühlen, ſo wie wir den Hund wohl verſtehen können, ohne uns hinein empfinden zu können. Er hat nur eine gewiſſe Art von Vorſtellung, wir ſind aber in unſerem Empfinden und Fühlen geiſtig, denkend, daher anders als der Hund, ſelbſt Hunger, Durſt ꝛc. iſt in uns anders als in ihm. Der Geiſt faßt ganz nur den Geiſt, daher können wir hier wohl verſtehen, können uns aber den Inhalt dieſer Religion nicht ganz zu eigen machen.

C. Die Naturreligion in den verſchiedenen Formen ihrer Exiſtenz.

I.

Die Religion der Zauberei.

Sie iſt zu betrachten von den zwei Seiten, einmal als die Religion der zauberiſchen Macht und als die des Inſichſeyns.

1. Die Religion der zauberiſchen Macht.

Was dieſe Stufe der Naturreligion betrifft, die wir des Namens der Religion nicht für würdig halten können, ſo muß man, um dieſen Standpunkt der Religion zu faſſen, die Vorſtellungen, Gedanken vergeſſen, die uns etwa ganz und gar geläufig ſind, die ſelbſt der oberflächlichſten Weiſe unſerer Bildung angehören.

Wir müſſen den Menſchen betrachten unmittelbar, für ſich allein auf der Erde und ſo ganz zuerſt ohne alles Nachdenken, Erhebung zum Denken; erſt mit dieſer gehen würdigere Begriffe von Gott hervor.

Hier iſt der Menſch in ſeiner unmittelbaren Kraft, Begierde.

Thun, im Verhalten seines unmittelbaren Wollens. Er macht noch keine theoretische Frage: Wer hat das gemacht? ꝛc. Diese Scheidung der Gegenstände in sich in eine zufällige und wesentliche Seite, in eine ursachliche und in die Seite eines bloß Gesetzten, einer Wirkung ist noch nicht vorhanden für ihn.

Ebenso der Wille: in ihm ist noch nicht diese Entzweiung, noch keine Hemmung in ihm selbst gegen sich. Das Theoretische im Wollen ist, was wir das Allgemeine, das Rechte nennen, Gesetze, feste Bestimmungen, Grenzen für den subjektiven Willen; das sind Gedanken, allgemeine Formen, die dem Gedanken, der Freiheit angehören.

Diese sind unterschieden von der subjektiven Willkür, Begierde, Neigung: Alles dieß wird gehemmt, beherrscht durch dieß Allgemeine, diesem Allgemeinen angebildet, der natürliche Wille wird umgebildet zum Wollen und Handeln nach solchen allgemeinen Gesichtspunkten.

Der Mensch ist also noch ungetheilt in Rücksicht auf sein Wollen: da ist es die Begierde, die das Herrschende ist. Ebenso in seiner Vorstellung, in der Vorstellung dieses Menschen verhält er sich in dieser Ungetheiltheit, dieser Dumpfheit.

Es ist nur das erste wilde Beruhen des Geistes auf sich: eine Furcht, Bewußtseyn der Negation ist da wohl vorhanden, aber noch nicht die Furcht des Herrn, sondern der Zufälligkeit, der Naturgewalten, die sich als Mächtiges gegen ihn zeigen.

Wir haben hier a. von der Zauberei überhaupt; b. von den Bestimmungen der Religion der Zauberei und c. vom Kultus zu handeln.

a. Die Zauberei.

Die ganz erste Form der Religion, wofür wir den Namen Zauberei haben, ist dieses, daß das Geistige die Macht über die Natur ist, aber dieß Geistige ist noch nicht als Geist, noch nicht in seiner Allgemeinheit, sondern es ist nur das einzelne zufällige, empirische Selbstbewußtseyn des Menschen, der sich höher weiß

in seinem Selbstbewußtseyn, obgleich es nur bloße Begierde ist, als die Natur, der weiß, daß es eine Macht ist über die Natur.

Zweierlei ist hierbei zu bemerken:

1. Insofern das unmittelbare Selbstbewußtseyn weiß, daß diese Macht in ihm liegt, es der Ort dieser Macht ist, unterscheidet es sich allerdings gleich in dem Zustande, wo es eine solche Macht ist, von seinem gewöhnlichen.

Der Mensch, der die gewöhnlichen Dinge thut, wenn er an seine einfachen Geschäfte geht, hat besondere Gegenstände vor sich, da weiß er, daß er es nur mit diesen zu thun hat, z. B. Fischfang, Jagd. Ein anderes als das Bewußtseyn von diesem gewöhnlichen Daseyn, Treiben, Thätigkeit, ist das Bewußtseyn von sich als Macht über die allgemeinen Veränderungen der Natur.

Da weiß das Individuum, daß es sich in einen höheren Zustand versetzen muß. Dieser ist eine Gabe besonderer Menschen, die traditionell alle Mittel und Wege zu lernen haben, wodurch diese Macht ausgeübt werden kann. Es ist eine Auswahl von Individuen, die bei den älteren in die Lehre gehen, die diese trübe Innerlichkeit in sich empfinden.

2. Diese Macht ist eine direkte Macht über die Natur überhaupt und nicht zu vergleichen mit der indirekten, die wir ausüben durch Werkzeuge über die natürlichen Gegenstände in ihrer Einzelnheit. Solche Macht, die der gebildete Mensch über die einzelnen natürlichen Dinge ausübt, setzt voraus, daß er zurückgetreten ist gegen diese Welt, daß die Welt Aeußerlichkeit gegen ihn erhalten hat, der er eine Selbstständigkeit, eigenthümliche qualitative Bestimmungen, Gesetze einräumt gegen ihn, daß diese Dinge in ihrer qualitativen Bestimmtheit relativ gegen einander sind, in mannigfachem Zusammenhang mit einander stehen.

Diese Macht, welche die Welt in ihrer Qualität frei entläßt, übt der gebildete Mensch aus dadurch, daß er die Qualitäten der Dinge kennt, d. h. die Dinge, wie sie in Bezug auf

andere sind, da macht sich Anderes in ihnen geltend, da zeigt sich ihre Schwäche. Von dieser schwachen Seite lernt er sie kennen, wirkt er auf sie ein, dadurch, daß er sich bewaffnet so, daß sie in ihrer Schwäche angegriffen und bezwungen werden.

Dazu gehört, daß der Mensch in sich frei sey, erst wenn er selbst frei ist, läßt er die Aussenwelt sich frei gegenübertreten, andere Menschen und die natürlichen Dinge. Für den, der nicht frei ist, sind auch die Anderen nicht frei.

Das direkte Einwirken hingegen des Menschen durch seine Vorstellung, seinen Willen, setzt diese gegenseitige Unfreiheit voraus, weil die Macht über die äußerlichen Dinge zwar in den Menschen gelegt wird als das Geistige, aber nicht als eine Macht, die sich auf freie Weise verhält und sich eben deswegen auch nicht gegen Freie und vermittelnd verhält, sondern die Macht über die Natur verhält sich da direkt. So ist sie Zauberei.

Was die äußerliche Existenz dieser Vorstellung betrifft, so ist sie in solcher Form vorhanden, daß diese Zauberei das Höchste des Selbstbewußtseyns der Völker ist, aber untergeordnet schleicht sich die Zauberei auch auf höhere Standpunkte, Religionen hinüber, wiewohl sie gewußt wird als etwas theils Ohnmächtiges, theils Ungehöriges, Gottloses.

Man hat, z. B. in der Kantischen Philosophie, das Beten auch als Zauberei betrachten wollen, weil der Mensch dieses bewirken will nicht durch diese Vermittelung, sondern vom Geiste aus. Aber der Unterschied ist, daß der Mensch sich an einen absoluten Willen wendet, für den der Einzelne auch Gegenstand der Fürsorge ist, der dieses gewähren kann oder nicht, der von Zwecken des Guten überhaupt dabei bestimmt sey. Die Zauberei ist aber im Allgemeinen gerade dieß, daß der Mensch nach seiner Natürlichkeit, Begierde es in seiner Gewalt hat.

Das ist die allgemeine Bestimmung dieses ersten ganz unmittelbaren Standpunkts, daß das menschliche Bewußtseyn, dieser Mensch in seinem Willen als Macht über das Natürliche

gewußt wird. Das Natürliche hat da aber ganz und gar nicht diesen weiten Umfang.

Dieß ist die älteste Weise der Religion, die wildeste, rohste Form. Aus dem Gesagten folgt, Gott ist nothwendig ein Geistiges. Dieß ist seine Grundbestimmung. Geistigkeit, insofern sie dem Selbstbewußtseyn Gegenstand ist, ist schon ein weiterer Fortgang, ein Unterschied der Geistigkeit als solcher, die allgemein und dieß einzelne empirische Selbstbewußtseyn schon eine Abtrennung des allgemeinen Selbstbewußtseyns, von der empirischen Geistigkeit des Selbstbewußtseyns ist. Dieß ist im Anfang noch nicht.

Die Naturreligion als die der Zauberei fängt von der unfreien Freiheit an, so daß das einzelne Selbstbewußtseyn sich weiß als höher gegen die natürlichen Dinge, und dieß Wissen ist zunächst unvermittelt.

Diese Religion ist von neueren Reisenden, wie Kapitain Parry und früher Kapitain Roß, ohne alle Vermittelung als das rohe Bewußtseyn bei den Eskimos gefunden, bei anderen Völkern findet schon eine Vermittelung statt.

Kapitain Parry erzählt: Sie wissen gar nicht, daß sonst eine Welt ist, sie leben zwischen Felsen, Eis und Schnee, von Roggen, Vögeln, Fischen, wissen nicht, daß eine andere Natur vorhanden ist. Die Engländer hatten einen Eskimo mit, der längere Zeit in England gelebt hatte und ihnen zum Dollmetscher diente. Mittelst desselben erkannten sie von dem Volke, daß es nicht die geringste Vorstellung von Geist, von höheren Wesen hat, von einer wesentlichen Substanz gegen ihre empirische Existenz, von Unsterblichkeit der Seele, von Ewigkeit des Geistes, von dem Anundfürsichseyn des einzelnen Geistes, sie kennen keinen bösen Geist und gegen Sonne und Mond haben sie zwar große Achtung, aber sie verehren sie nicht, sie verehren kein Bild, keine lebende Kreatur. Dagegen haben sie unter sich einzelne, die sie Angekoks nennen, Zauberer, Beschwörer. Diese sagen von sich, daß es in

ihrer Gewalt sey, den Sturm sich erheben zu machen, Windstille zu machen, Wallfische herbeizubringen ꝛc. und daß sie diese Kunst von alten Angekoks erlernten. Man fürchtet sich vor ihnen, in jeder Familie ist aber wenigstens einer. Ein junger Angekok wollte den Wind sich erheben lassen, es geschah durch Worte und Geberden. Die Worte hatten keinen Sinn und waren an kein Wesen zur Vermittelung gerichtet, sondern unmittelbar an den Naturgegenstand, über den er seine Macht ausüben wollte, er forderte keinen Beistand von irgend Jemand. Man sagte ihm von einem allgegenwärtigen, allgütigen, unsichtbaren Wesen, das alles gemacht habe, er fragte, wo es lebe, und als man ihm sagte, es sey überall, da gerieth er in Furcht und wollte fortlaufen. Als er gefragt wurde, wohin sie kämen, wenn sie stürben, so erwiederte er, sie würden begraben, ein alter Mann habe vor sehr langer Zeit einmal gesagt, sie kämen in den Mond, das glaube aber schon lange kein Eskimo mehr.

Sie stehen so auf der untersten Stufe des geistigen Bewußtseyns, aber es ist in ihnen der Glaube, daß das Selbstbewußtseyn ein Mächtiges über die Natur ist, ohne Vermittelung, ohne Gegensatz seiner gegen ein Göttliches.

Die Engländer beredeten einen Angekok, eine Zauberei auszuüben, dieß geschah durch Tanz, so daß er sich durch ungeheure Bewegung außer sich brachte, in Ermattung fiel und mit verdrehten Augen Worte, Töne von sich gab.

Diese Religion der Zauberei finden wir vornehmlich auch in Afrika, bei den Mongolen und Chinesen, aber hier ist die ganz rohe erste Gestalt der Zauberei nicht mehr vorhanden, sondern es treten schon Vermittelungen ein, die dadurch sind, daß das Geistige beginnt eine objektive Gestalt für das Selbstbewußtseyn anzunehmen.

In der ersten Form ist diese Religion mehr Zauberei als Religion; am ausgebreitetsten ist sie in Afrika unter den Negern, schon Herodot spricht davon und in neuerer Zeit hat man

sie ebenso gefunden. Indessen sind es nur wenige Fälle, in denen solche Völker ihre Gewalt über die Natur aufrufen, denn sie gebrauchen wenig, haben wenig Bedürfnisse, und bei der Beurtheilung ihrer Verhältnisse müssen wir die mannigfache Noth, in der wir sind, die vielfach verwickelten Weisen, zu unseren Zwecken zu gelangen, vergessen. Die Nachrichten über den Zustand dieser Völker sind besonders von älteren Missionaren; die neueren Nachrichten sind dagegen sparsam, und man muß daher gegen manche Nachrichten alter Zeit Mißtrauen haben, besonders da die Missionare natürliche Feinde der Zauberei sind, indessen ist das Allgemeine unbezweifelt durch eine Menge von Nachrichten.

Der Vorwurf der Habsucht der Priester ist hier wie bei anderen Religionen auf die Seite zu setzen. Die Opfer, die Geschenke an die Götter werden meistens den Priestern zu Theil, indessen Habsucht ist es nur dann und ein Volk deshalb zu bedauern, wenn es aus dem Gut ein großes Wesen macht. Diesen Völkern ist aber nichts daran gelegen, sie wissen keinen besseren Gebrauch davon zu machen, als es so wegzuschenken.

Die Art und Weise zeigt den Charakter dieser Zauberei näher. Der Zauberer begiebt sich auf einen Hügel, schreibt Kreise, Figuren in den Sand und spricht Zauberworte, er macht Zeichen gegen den Himmel, bläst gegen den Wind, saugt seinen Athem ein. Ein Missionar, der sich an der Spitze einer portugiesischen Armee befand, erzählt, daß die Neger, ihre Bundesgenossen, solch einen Zauberer mitgeführt hätten. Ein Orkan machte seine Beschwörung nöthig, so sehr sich der Missionar auch dagegen setzte, es wurde dazu geschritten. Der Zauberer erschien in einer besonderen, phantastischen Kleidung, besah den Himmel, die Wolken, kaute darauf Wurzeln, murmelte Worte; als die Wolken näher kamen, stieß er Geheul aus, winkte ihnen, und spuckte gegen den Himmel, als es dennoch gewitterte, gerieth er in Wuth, schoß Pfeile gegen den Himmel, drohte, ihn

schlecht zu behandeln und stach mit einem Messer gegen die Wolken.

Dieser Zauber ist bei den Negern ganz allgemein. Ganz diesen Zauberern ähnlich sind die Schamanen bei den Mongolen, die sich in phantastischer Kleidung, mit metallenen und hölzernen Figuren behängt, durch Getränke betäuben und in diesem Zustande aussprechen, was geschehen soll und die Zukunft prophezeihen.

Die Hauptbestimmung in dieser Sphäre der Zauberei ist die direkte Beherrschung der Natur durch den Willen, das Selbstbewußtseyn, daß der Geist etwas höheres ist als die Natur. So schlecht dieß einer Seits aussieht, so ist es doch anderer Seits höher, als wenn der Mensch abhängig ist von der Natur, sich vor ihr fürchtet.

Zu bemerken ist hier, daß es Negervölker giebt, die den Glauben haben, kein Mensch sterbe eines natürlichen Todes, die Natur sey nicht die Macht über ihn, sondern er über sie. Es sind dieß die Giaki, Schlagga oder Agag, wie sie sich selber nennen, die als die wildesten rohsten Eroberer seit dem Jahr 1512 an die Küsten, aus dem Inneren ausströmend, alles überschwemmend, mehrmals gekommen sind. Es ist ihnen der Mensch in der Stärke seines Bewußtseyns zu hoch, als daß ihn so etwas unbekanntes wie die Naturmacht tödten könnte. Es geschieht daher, daß Erkrankte, bei denen der Zauber erfolglos gebraucht ist, von ihren Freunden umgebracht werden. Auch die nordamerikanischen Wilden tödteten so ihre alterschwachen Aeltern, worin nicht zu verkennen ist, daß der Mensch nicht durch die Natur umkommen soll, sondern durch einen Menschen soll ihm die Ehre werden. Bei einem anderen Volke ist es der Oberpriester, von dem sie den Glauben haben, daß alles untergehen würde, wenn er eines natürlichen Todes stürbe, er wird deßhalb todtgeschlagen, sobald er krank und schwach wird, wenn dennoch einer an einer Krankheit stirbt, so glauben sie, ein Anderer habe ihn durch

Zauber getödtet und Zauberer müſſen ermitteln, wer der Mörder iſt, der dann umgebracht wird. Beſonders werden beim Tode eines Königs viele Menſchen geſchlachtet; der Teufel des Königs wird umgebracht, wie ein alter Miſſionar erzählt.

Dieß iſt nun die erſte Form, die noch nicht eigentlich Religion genannt werden kann; zur Religion gehört weſentlich das Moment der Objektivität, daß die geiſtige Macht für das Individuum, für das einzelne empiriſche Bewußtſeyn als Weiſe des Allgemeinen gegen das Selbſtbewußtſeyn erſcheint; dieſe Objektivirung iſt eine weſentliche Beſtimmung, auf die es ankommt. Erſt mit ihr beginnt Religion, iſt ein Gott, und auch bei dem niedrigſten Verhältniß iſt wenigſtens ein Anfang davon. Der Berg, der Fluß, iſt nicht als dieſer Erdhaufe, nicht als dieß Waſſer das Göttliche, ſondern als Exiſtenz des Gottes, eines Weſentlichen und Allgemeinen. Dieß finden wir aber bei der Zauberei als ſolcher noch nicht. Das einzelne Bewußtſeyn als dieſes und ſomit gerade die Negation des Allgemeinen iſt hier das Mächtige; nicht ein Gott in dem Zauberer, ſondern der Zauberer ſelbſt iſt der Beſchwörer und Beſieger der Natur; es iſt dieß die Religion der ſich ſelbſt noch unendlichen Begierde, alſo der ſich ſelbſt gewiſſen ſinnlichen Einzelheit. Aber in der Religion der Zauberei iſt auch ſchon Unterſcheidung des einzelnen, empiriſchen Bewußtſeyns von dem Zaubernden und dieſer als das allgemeine beſtimmt. Hierdurch iſt es, daß ſich aus der Zauberei die Religion der Zauberei entwickelt.

b. Beſtimmungen der Religion der Zauberei.

Mit der Unterſcheidung des Einzelnen und Allgemeinen überhaupt tritt ein Verhältniß des Selbſtbewußtſeyns zu dem Gegenſtande ein und hier muß die bloß formelle Objektivirung unterſchieden werden von der wahrhaften. Jene iſt, daß die geiſtige Macht, Gott, als gegenſtändlich für das Bewußtſeyn gewußt wird; die abſolute Objektivirung iſt, daß Gott iſt, daß

er gewußt wird als an und für sich seyend nach den Bestimmungen, die dem Geist an und für sich zukommen.

Was wir hier zunächst zu betrachten haben, ist nur die formelle Objektivirung. Das Verhältniß ist dreierlei Art.

1. Das subjektive Selbstbewußtseyn, die subjektive Geistigkeit ist und bleibt noch Meister und Herr, diese lebendige Macht, diese selbstbewußte Macht, Idealität des Selbstbewußtseyns ist gegen die schwache Objektivität als Macht noch wirksam und behält die Obergewalt.

2. Das subjektive Selbstbewußtseyn des Menschen wird als abhängig vorgestellt vom Objekt. Der Mensch als unmittelbares Bewußtseyn kann nur auf zufällige Weise abhängig zu seyn sich vorstellen, nur durch eine Abweichung von seiner gewöhnlichen Existenz kommt er zur Abhängigkeit. Bei einfachen Naturvölkern, Wilden ist diese Abhängigkeit von weniger Bedeutung, sie haben was sie brauchen; was sie bedürfen, existirt für sie, wächst für sie, sie sehen sich daher in keinem Verhältniß der Abhängigkeit; die Noth ist nur zufällig. Erst bei weiter fortgebildetem Bewußtseyn, wenn Mensch und Natur, ihre unmittelbare Gültigkeit und Positivität verlierend, als ein Böses, Negatives vorgestellt werden, tritt die Abhängigkeit des Bewußtseyns ein, indem es gegen sein Anderes sich negativ erweiset. Erst wenn so der Mensch als Wesen vorgestellt wird, so ist das Andere, die Natur, wesentlich nur ein Negatives.

3. Aber diese Negativität zeigt sich nur ein Durchgangspunkt zu seyn. Die Geistigkeit sowohl, als auch der natürliche Wille, der empirische, unmittelbare Geist, der Mensch erkennt sich in der Religion wesentlich, erkennt, daß das nicht die Grundbestimmung ist, von der Natur abhängig zu seyn, sondern sich als Geist frei zu wissen. Wenn dieß auch auf der niedrigsten Stufe nur eine formelle Freiheit ist, so verachtet der Mensch doch die Abhängigkeit, bleibt bei sich, giebt den natürlichen Zusammenhang preis und unterwirft die Natur seiner Macht. Es

iſt eine andere Stufe, wo dieß gilt, was eine ſpätere Religion ſagt: „Gott donnert mit ſeinem Donner und wird doch nicht erkannt.“ Gott kann etwas beſſeres thun als nur donnern, er kann ſich offenbaren, von der Naturerſcheinung läßt ſich der Geiſt nicht beſtimmen. Das höhere Verhältniß iſt die freie Verehrung, daß der Menſch die Macht als freie ehrt, als Weſen erkennt, aber nicht als fremdes.

Wenn wir alſo die Objektivirung näher betrachten, ſo iſt es theils, daß das Selbſtbewußtſeyn ſich noch behält als Macht über die natürlichen Dinge, theils aber, daß in dieſer Objektivität nicht bloß natürliche Dinge für daſſelbe ſind, ſondern darin ein Allgemeines zu werden beginnt, gegen welches es dann das Verhältniß freier Verehrung hat.

Betrachten wir alſo das Gegenſtändlichwerden des Allgemeinen, wie es noch in den Kreis der Zauberei fällt, ſo beginnt in ihr nun das Bewußtſeyn wahrhaft weſentlicher Objektivität, welche aber noch verſchloſſen iſt, es beginnt das Bewußtſeyn einer weſentlichen allgemeinen Macht. Die Zauberei iſt beibehalten, aber neben ſie tritt die Anſchauung einer ſelbſtſtändigen, weſentlichen Objektivität; das zaubernde Bewußtſeyn weiß nicht ſich als das Letzte, ſondern die allgemeine Macht in den Dingen. Beides iſt mit einander vermiſcht und erſt, wo die freie Verehrung oder das Bewußtſeyn freier Macht hervortritt, treten wir aus dem Kreis der Zauberei heraus, obgleich wir uns noch in der Sphäre der Naturreligion befinden. Zauberei iſt bei allen Völkern und zu jeder Zeit vorhanden geweſen; mit der Objektivirung tritt jedoch in den höheren Stufen eine Vermittelung ein, ſo daß der Geiſt der höhere Begriff, die Macht darüber iſt, oder das Vermittelnde mit dem Zauber.

Selbſtbewußtſeyn iſt das Verhältniß mit dem Objekt, worin jenes nicht mehr das unmittelbare iſt, das was innerhalb ſeiner befriedigt iſt, ſondern es findet ſeine Befriedigung im Anderen, vermittelſt eines Anderen, in dem Durchgang durch ein

Anderes. Die Unendlichkeit der Begierde zeigt sich als eine endliche Unendlichkeit, indem sie gehemmt wird durch die Reflexion in eine höhere Macht. Der Mensch schließt sich auf und erst mit dem Aufheben seiner Besonderheit bringt er die Befriedigung seiner in das Wesen, schließt sich mit sich als Wesen zusammen und erreicht sich durch die negative Weise seiner selbst.

In der Vermittelung, wie sie uns zunächst erscheint auf äußerliche Weise, geschieht dieselbe als durch ein Anderes äußerlich bleibendes. In der Zauberei als solcher braucht der Mensch direkte Macht über die Natur. Hier übt er eine indirekte Macht, mittelst eines andern, eines Zaubermittels.

Die Momente der Vermittelung sind näher betrachtet, diese. 1. Das unmittelbare Verhältniß hierbei ist, daß das Selbstbewußtseyn als das geistige sich weiß als Macht über die Naturdinge. Diese sind wieder selbst eine Macht übereinander. Dieß ist jedoch schon eine weitere Reflexion, wir können stehen bleiben bei dem ersten unmittelbaren Verhältniß. Das Nächste, Allgemeine der Reflexion ist, daß die natürlichen Dinge in einander scheinen, im Zusammenhang mit einander stehen, eins durch das andere zu erkennen ist, seine Bedeutung hat als Ursach und Wirkung, daß sie wesentlich in einem Verhältniß sind. Dieser Zusammenhang ist schon eine Form der Objektivirung des Allgemeinen, denn das Ding ist so nicht mehr einzelnes, geht über sich hinaus, macht sich geltend im Anderen, das Ding wird breiter auf diese Weise. Ich bin im ersten Verhältniß die Idealität des Dinges, die Macht über dasselbe, jetzt aber objektiv gesetzt sind die Dinge gegen einander die Macht, das Eine ist das, was das Andere ideell setzt. Dieß ist die Sphäre der indirekten Zauberei durch Mittel, während die erste die direkte war.

Es ist dieß eine Objektivirung, die nur ein Zusammenhang äußerlicher Dinge ist und so, daß das Subjekt sich nicht die direkte Macht nimmt über die Natur, sondern nur über die Mittel. Diese vermittelte Zauberei ist zu jeder Zeit bei allen Völ-

kern vorhanden. Auch die ſympathetiſchen Mittel gehören hierher, ſie ſind eine Veranſtaltung, die eine Wirkung an etwas ganz anderem hervorbringen ſoll, das Subjekt hat die Mittel in der Hand und nur die Abſicht, den Zweck, dieß hervorzubringen. Ich iſt das zaubernde, aber durch das Ding ſelbſt beſiegt es das Ding. In der Zauberei zeigen ſich die Dinge als ideelle. Die Idealität iſt alſo eine Beſtimmung, die ihnen als Dingen zukommt; ſie iſt eine objektive Qualität, welche eben durch das Zaubern zum Bewußtſeyn kommt und nur ſelbſt geſetzt, benutzt wird. Die Begierde greift die Dinge unmittelbar an. Jetzt aber reflektirt das Bewußtſeyn ſich in ſich ſelbſt und ſchiebt zwiſchen ſich und das Ding das Ding ſelbſt ein als das Zerſtörende, indem es ſich dadurch als die Liſt zeigt, nicht ſelbſt in die Dinge und ihren Kampf ſich einzulaſſen. Die Veränderung, welche hervorgebracht werden ſoll, kann einer Seits in der Natur des Mittels liegen, die Hauptſache iſt aber der Wille des Subjekts. Dieſe vermittelte Zauberei iſt unendlich ausgebreitet und es iſt ſchwer ihre Grenzen und das, was nicht mehr in ihr liegt, zu beſtimmen. Das Princip der Zauberei iſt, daß zwiſchen dem Mittel und dem Erfolg der Zuſammenhang nicht erkannt wird. Zauberei iſt überall, wo dieſer Zuſammenhang nur da iſt, ohne begriffen zu ſeyn. Dieß iſt auch bei den Arzeneien hundert Mal der Fall und man weiß ſich keinen anderen Rath, als daß man ſich auf die Erfahrung beruft. Das Andere wäre das Rationelle, daß man die Natur des Mittels kennte und ſo auf die Veränderung, die es hervorbringt, ſchlöſſe. Aber die Arzneikunſt verzichtet darauf, aus der Natur des Mittels den Erfolg zu berechnen. Man ſagt, es iſt dieſer Zuſammenhang und dieß iſt bloß Erfahrung, die aber ſelbſt unendlich widerſprechend iſt. So heilte Brown mit Opium, Raphia, Spiritus ꝛc., was man früher mit dem, was vollkommen entgegengeſetzter Natur iſt, kurirte. Die Grenze des bekannten und unbekannten Zuſammenhangs iſt daher ſchwer anzugeben. — Zu-

sofern hier eine Wirkung vom Lebendigen auf Lebendiges und noch mehr vom Geistigen auf Körperliches stattfindet, so sind hier Zusammenhänge, die nicht geläugnet werden können, und die doch so lange als unerforschlich als Zauber oder als Wunder auch erscheinen können, als man nicht den tieferen Begriff dieses Verhältnisses kennt. Beim Magnetismus hört so alles, was man sonst vernünftigen Zusammenhang nennt, auf, es ist nach der sonstigen Weise der Betrachtung ein unverständiger Zusammenhang.

Wenn der Kreis der Vermittelung in der Zauberei aufgethan ist, so eröffnet sich das ungeheure Thor des Aberglaubens, da werden alle Einzelnheiten der Existenz bedeutsam, denn alle Umstände haben Erfolge, Zwecke, jedes ist ein Vermitteltes und Vermittelndes, alles regiert und wird regiert, was der Mensch thut, hängt nach seinen Erfolgen von Umständen ab, was er ist, seine Zwecke hängen von Verhältnissen ab. Er existirt in einer Aussenwelt, einer Mannigfaltigkeit von Zusammenhängen, und das Individuum ist nur eine Macht, insofern es eine Macht über die einzelnen Mächte des Zusammenhangs ist. Insofern dieser noch unbestimmt, die bestimmte Natur der Dinge noch nicht erkannt ist, so schwebt man in absoluter Zufälligkeit. Indem die Reflexion in dieß Feld der Verhältnisse eintritt, so hat sie den Glauben, daß die Dinge in Wechselwirkung stehen; dieß ist ganz richtig; der Mangel aber ist, daß der Glaube noch abstrakt ist und folglich ist darin noch nicht vorhanden die bestimmte Eigenthümlichkeit, die bestimmte Wirkungsweise, die Art des Zusammenhangs der Dinge mit anderen. Es ist ein solcher Zusammenhang, aber die Bestimmtheit ist noch nicht erkannt, daher ist denn die Zufälligkeit, Willkür der Mittel vorhanden. Die meisten Menschen stehen nach einer Seite in diesem Verhältniß, Weiter stehen so darin, daß diese Ansicht die Grundansicht, die Macht über ihre Wünsche, ihren Zustand, ihre Existenz ist.

Wenn man nach einem abstrakten Grundsatz handelt, ist das Bestimmte frei gelassen. Hierher gehört die unendliche Menge

von Zaubermitteln. Viele Völker gebrauchen Zauber bei Allem, was ſie unternehmen. Bei einigen wird im Legen des Fundaments eines Hauſes ein Zauber angewendet, damit es glücklich bewohnt werde, keiner Gefahr zugänglich ſey, die Himmelsgegend, die Richtung iſt dabei bedeutſam, beim Säen muß ein Zauber den glücklichen Erfolg ſichern, Verhältniß mit anderen Menſchen, Liebe, Haß, Frieden, Krieg wird durch Mittel bewirkt, und da der Zuſammenhang derſelben mit der Wirkung unbekannt iſt, ſo kann dieß oder jenes genommen werden. Verſtand iſt in dieſer Sphäre nicht anzutreffen, daher kann nicht weiter davon geſprochen werden.

Man ſchreibt alten Völkern große Einſicht zu in die Wirkungsweiſen der Kräuter, der Pflanzen ꝛc., bei Krankheiten u. ſ. w. Hier kann ein wahrhafter Zuſammenhang ſtattfinden, aber ebenſo leicht kann er bloß Willkür ſeyn. Der Verſtand kommt zum Bewußtſeyn, es iſt ein Zuſammenhang, aber die nähere Beſtimmung iſt ihm unbekannt, er vergreift ſich in den Mitteln, die Phantaſie erſetzt aus richtigem oder irrendem Inſtinkt das Mangelnde an dem abſtrakten Grundſatz, bringt Beſtimmtheit hinein, die in den Dingen als ſolche eigenthümliche nicht liegt.

2. Der Inhalt der erſten unmittelbaren Zauberei betraf Gegenſtände, die eine Macht haben über andere einzelne Dinge, über die der Menſch unmittelbar Macht ausüben kann, dieß Zweite iſt nun ein Verhältniß zu Gegenſtänden, die eher als ſelbſtſtändig angeſehen werden können, und ſo als Macht, daß ſie dem Menſchen als Anderes was nicht mehr in ſeiner Gewalt iſt, erſcheinen. Solche ſelbſtſtändige natürliche Dinge ſind z. B. die Sonne, der Mond, der Himmel, das Meer, Mächte, elementariſch große Gegenſtände, die dem Menſchen rein als unabhängig gegenüber zu treten ſcheinen. Steht das natürliche Bewußtſeyn in dieſem Kreiſe noch auf dem Standpunkte der einzelnen Begierde, ſo hat es eigentlich noch kein Verhältniß

zu dieſen Gegenſtänden als zu allgemeinen Naturen, hat noch nicht die Anſchauung ihrer Allgemeinheit, und hat es nur mit Einzelnem zu thun. Ihr Gang, das was ſie hervorbringen, iſt gleichförmig, ihre Wirkungsweiſe iſt beſtändig, das Bewußtſeyn aber, das noch auf dem Standpunkt der natürlichen Einheit ſteht, für welche das Beſtändige kein Intereſſe hat, verhält ſich zu ihnen nur nach ſeinen zufälligen Wünſchen, Bedürfniſſen, Intereſſen, oder inſofern ihre Wirkung als zufällig erſcheint. Den Menſchen auf dieſem Standpunkt intereſſirt die Sonne und der Mond nur inſofern ſie ſich verfinſtern, die Erde nur im Erdbeben, das Allgemeine iſt nicht für ihn, erregt ſeine Begierde nicht, iſt ohne Intereſſe für ihn. Der Fluß hat nur Intereſſe für ihn, wenn er darüber fahren will. Das theoretiſche Intereſſe iſt hier nicht vorhanden, ſondern nur das praktiſche Verhalten des zufälligen Bedürfniſſes. Der denkende Menſch bei höherer Bildung verehrt dieſe Gegenſtände nicht wie ſie geiſtige Allgemeinheiten ſind, die das Weſentliche für ihn wären; in jener erſten Sphäre verehrt er ſie auch nicht, weil er noch gar nicht zum Bewußtſeyn des Allgemeinen gekommen iſt, das in dieſen Gegenſtänden iſt. Auf dieſem Standpunkt iſt er zur Allgemeinheit der Exiſtenz noch nicht gekommen; auf jenem gilt ihm die natürliche Exiſtenz überhaupt nicht mehr. Aber in der Mitte beider iſt es, daß die Naturmächte als ein Allgemeines und ſomit gegen das einzelne, empiriſche Bewußtſeyn, Machthabendes auftreten. Beim Erdbeben, bei der Ueberſchwemmung, der Verfinſterung kann er Furcht vor ihnen haben und Bitten an ſie richten, da erſcheinen ſie erſt als Macht, das Andere iſt ihr gewöhnliches Thun, da braucht er nicht zu bitten. Dieß Bitten hat aber auch den Sinn des Beſchwörens, man ſagt mit Bitten beſchwören, mit dem Bitten erkennt man an, daß man in der Macht des Anderen iſt. Bitten iſt daher oft ſchwer, weil ich eben dadurch die Gewalt der Willkür des Anderen in Anſehung meiner anerkenne. Man fordert die Wirkung, die Bitte

ſoll die Macht ſeyn, die über den Anderen ausgeübt wird, beides vermiſcht ſich, die Anerkenntniß der Uebermacht des Gegenſtands und anderer Seits das Bewußtſeyn meiner Macht, wonach ich die Uebermacht ausüben will über dieſen Gegenſtand. So ſehen wir bei ſolchen Völkern, daß ſie einem Fluſſe opfern, wenn ſie über ihn ſetzen wollen, der Sonne Opfer bringen, wenn ſie ſich verfinſtert, ſie machen ſo Gebrauch von der Macht, zu beſchwören, die Mittel ſollen den Zauber ausüben über die Naturmacht, ſie ſollen hervorbringen, was das Subjekt wünſcht. Die Verehrung ſolcher Naturgegenſtände iſt ſo ganz zweideutig, es iſt nicht reine Verehrung, ſondern dieſe iſt gemiſcht mit Zauber.

Mit dieſer Verehrung der Naturgegenſtände kann verbunden ſeyn, daß dieſe auf weſenhaftere Weiſe vorgeſtellt werden, als Genien, z. B. die Sonne als Genius, Genius des Fluſſes ꝛc. Es iſt dieß eine Verehrung, in der man nicht bei der Einzelnheit des Gegenſtandes ſtehen bleibt, ſondern ſein Allgemeines vorſtellt und dieß verehrt. Aber indem dieß auch ſo auf allgemeine Weiſe vorgeſtellt wird, als Macht erſcheint, ſo kann der Menſch dennoch das Bewußtſeyn behalten über dieſe Genien, die Macht zu ſeyn, ihr Inhalt iſt ärmer, nur der eines Naturweſens, er iſt immer nur ein natürlicher und das Selbſtbewußtſeyn kann ſich ſo als Macht darüber wiſſen.

3. Die nächſte Objektivirung iſt die, daß der Menſch eine ſelbſtſtändige Macht außer ihm anerkennt und findet in der Lebendigkeit. Das Leben, die Lebendigkeit im Baum ſchon, noch mehr im Thier iſt ein höheres Princip als die Natur der Sonne oder des Fluſſes. Es iſt deswegen geſchehen unter einer unendlichen Menge von Völkern, daß Thiere verehrt als Götter ſind. Dieß erſcheint uns das Unwürdigſte zu ſeyn, aber in Wahrheit iſt das Princip des Lebens höher als das der Sonne. Das Thier iſt eine vornehmere, wahrhaftere Exiſtenz als ſolche Naturexiſtenz, und es iſt inſofern weniger unwürdig, Thiere als

Götter zu verehren, als Flüsse, Sterne ꝛc. Das Leben des Thieres kündigt eine regsame Selbstständigkeit der Subjektivität an, um die es hier zu thun ist. Sein Selbstbewußtseyn ist es, was der Mensch sich objektiv macht und die Lebendigkeit ist die Form, die Weise der Existenz, die allerdings der geistigen am nächsten verwandt ist. Die Thiere werden noch von vielen Völkern, besonders in Indien und Afrika, verehrt. Das Thier hat diese stille Selbstständigkeit, Lebendigkeit, die sich nicht preisgiebt, die dieß und jenes vornimmt, es hat mäßige willkürliche Bewegung, es ist nicht zu verstehen, hat etwas geheimes in seinen Wirkungsweisen, seinen Aeußerungen, es ist lebendig, aber nicht verständlich, wie der Mensch dem Menschen. Dieß Geheimnißvolle macht das wunderbare für den Menschen aus, so daß er die thierische Lebendigkeit für höher ansehen kann als seine eigene. Noch bei den Griechen sind die Schlangen verehrt worden, sie haben von alten Zeiten her dieß Vorurtheil für sich gehabt, für ein gutes Omen zu gelten. Auf der Westküste von Afrika findet sich in jedem Hause eine Schlange, deren Mord das größte Verbrechen ist. Einer Seits werden so die Thiere verehrt, anderer Seits sind sie jedoch auch der größten Willkür in Bezug auf die Verehrung unterworfen. Die Neger machen sich das erste beste Thier zu ihrem Zauber, verwerfen es, wenn es unwirksam ist, und nehmen ein anderes.

Dieß ist das Wesen des Thierdienstes; er ist, insofern der Mensch und das Heilige sich noch nicht in seiner wahrhaften Wesenheit gefaßt hat; die Lebendigkeit des Menschen ist so nur freie Selbstständigkeit.

In diesem Kreis der Begierde, wie darin die Anerkennung des Lebendigen ist, wird jedoch diesem noch nicht die Bedeutung gegeben, die es später in der Vorstellung der Seelenwanderung erhält. Diese Vorstellung begründet sich darauf, daß der Geist des Menschen ein Dauerndes überhaupt ist, daß aber zu seiner Existenz in der Dauer er einer Leiblichkeit bedarf, und insofern

dieſe nun nicht Menſch iſt, er einer anderen bedarf, und dieſe nächſtverwandte iſt dann das Thier. Bei dem Thierdienſt, der mit der Seelenwanderung verbunden iſt, iſt dieß ein wichtiges und weſentliches Moment, daß mit dieſer Lebendigkeit ſich die Idee von einem innewohnenden Heiligen verbindet, ſo daß dieß eigentlich verehrt wird. Hier in dieſem Kreiſe, wo das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn die Grundbeſtimmung iſt, iſt es die Lebendigkeit überhaupt, die hier verehrt wird, daher iſt denn dieſe Verehrung zufällig, und betrifft bald dieß Thier, bald ein anderes, faſt jeder unerfüllte Wunſch bringt einen Wechſel hervor. Es iſt hiermit denn auch jedes andere Ding hineinbildend, ein ſelbſt gemachter Idol, ein Berg, Baum ꝛc. So gut die Kinder den Trieb haben, zu ſpielen, und die Menſchen den, ſich zu putzen, ſo iſt auch hier der Trieb vorhanden, etwas gegenſtändlich zu haben als ein Selbſtſtändiges und Mächtiges, und das Bewußtſeyn einer willkürlichen Verbindung, die ebenſo leicht wieder aufgehoben wird, als die nähere Beſtimmtheit des Gegenſtandes zunächſt als gleichgültig erſcheint.

Es entſteht ſo der Fetiſchdienſt. Fetiſch iſt ein verdorbenes portugieſiſches Wort und gleichbedeutend mit Idol. Fetiſch iſt etwas überhaupt, ein Schnitzwerk, Holz, Thier, Aloë, Baum ꝛc., und ſo giebt es Fetiſche für ganze Völker, und ſolche für irgend ein Individuum.

Die Neger haben eine Menge von Götzenbildern, natürlichen Gegenſtänden, die ſie zu ihren Fetiſchen machen. Der nächſte beſte Stein, Hausthorer, das iſt ihr Gott, von dem ſie erwarten, daß er ihnen Glück bringe. Das iſt ſo eine unbekannte, unbeſtimmte Macht, die ſie unmittelbar ſelbſt treten haben: fällt ihnen daher Unangenehmes zu, ſo ſchaffen ſie dieſen Fetiſch ab. Ein Baum, Aloë, Löwe, Tiger ſind allgemeine Landesfetiſche. Wenn Unglück einkam, Ueberſchwemmung oder ein Krieg, ſo verändern ſie ihren Gott. Der Fetiſch iſt veränderlich und nicht zum Mittel herab, dem Individuum etwas zu verſchaffen. Der

Nil der Aegypter ist dagegen ganz etwas anderes; er ist ihnen ein allgemein Göttliches, ihre substantielle unveränderliche Macht, worin sich ihre ganze Existenz befindet.

Das Letzte, worin selbstständige Geistigkeit angeschaut wird, ist wesentlich der Mensch selbst, ein Lebendiges, Selbstständiges, das geistig ist. Die Verehrung hat ihn wesentlich zum Gegenstand, und in Rücksicht der Objektivität tritt die Bestimmung ein, daß nicht jedes einzelne selbstständige Bewußtseyn es ist, welches mächtig ist über die Natur, sondern es sind einzelne wenige Mächtige, die als Geistigkeit angeschaut und verehrt werden. In existirendem Selbstbewußtseyn, das noch Macht hat, ist wesentlich der Wille, das Wissen, im Vergleich und im realen Verhältniß mit anderen das Gebietende, was als wesentlich nothwendig erscheint gegen das Andere, und ein Centrum ist unter vielen. Hier tritt also eine geistige Macht ein, die als objektiv angeschaut werden soll, und so tritt die Bestimmung hervor, daß es Eins oder Einiges seyn soll, ausschließend gegen das Andere. So sind denn ein Mensch oder einige Menschen die Zauberer, sie werden angesehen als die höchste Macht, die vorhanden ist. Gewöhnlich sind es die Fürsten, und so ist der Kaiser von China das gewalthabende Individuum über die Menschen und zugleich über die Natur und die natürlichen Dinge. Indem es so ein Selbstbewußtseyn ist, was verehrt wird, so thut sich denn gleich ein Unterschied hervor in dem, was solch ein Individuum an und für sich ist und nach seiner äußeren Existenz. Hiernach ist er Mensch, wie andere, das wesentliche Moment ist aber die Geistigkeit überhaupt, dieß für sich selbst zu seyn gegen die äußere zufällige Weise der Existenz.

Es beginnt hier ein Unterschied, der höher ist, wie wir später zu sehen haben und der in den Lamen hervortritt, der nächste ist, daß ein Unterschied gemacht wird zwischen den Individuen als solchen und als allgemeinen Mächten. Diese allgemeine geistige Macht, für sich vorgestellt, giebt die Vorstel-

lung von Genius, ein Gott, der ſelbſt wieder eine ſinnliche Weiſe in der Vorſtellung hat, und das wirklich lebende Individuum iſt dann der Prieſter eines ſolchen Idols, auf dieſem Standpunkt iſt indeſſen auch oft der Prieſter und der Gott zuſammengehend. Seine Innerlichkeit kann hypoſtaſirt werden, hier iſt aber die Macht des Geiſtigen über die Exiſtenz noch nicht von einander geſchieden, und ſo iſt denn die geiſtige Macht für ſich nur eine oberflächliche Vorſtellung. Der Prieſter, Zauberer iſt die Hauptperſon, ſo daß zwar einmal beides getrennt vorgeſtellt wird, aber wenn der Gott zur Aeußerung kommt, kräftig wird, entſcheidet ꝛc., ſo thut er das nur als dieſer wirkliche Menſch, die Wirklichkeit verleiht dem Gott die Kraft. Dieſe Prieſter haben zuweilen auch den wirklichen Regenten über ſich, wenn der Prieſter und Fürſt unterſchieden ſind, einer Seits iſt ſo der Menſch als Gott verehrt, und anderer Seits gezwungen, zu thun was die Anderen verlangen. Die Neger, die ſolche Zauberer haben, die nicht zugleich Regenten ſind, binden ſie und prügeln ſie bis ſie gehorchen, wenn ſie nicht zaubern wollen, nicht aufgelegt dazu ſind.

Die Beſtimmung, daß das Geiſtige Gegenwart hat im Menſchen, und das menſchliche Selbſtbewußtſeyn weſentlich Gegenwart des Geiſtes iſt, werden wir durch verſchiedene Religionen ſehen, ſie gehört nothwendig zu den älteſten Beſtimmungen. In der chriſtlichen Religion iſt ſie auch vorhanden, aber auf höhere Weiſe und verklärt. Sie er- und verklärt es.

Beim Menſchen iſt es zweierlei Weiſe, wie er Objektivität erreicht. Die erſte iſt, daß er ausſchließend gegen Anderes iſt, die zweite iſt die natürliche Weiſe, daß ihm das Zeitliche abgeſtreift wird, dieſe natürliche Weiſe iſt der Tod. Der Tod nimmt dem Menſchen was zeitlich, was vergänglich an ihm iſt, aber er hat keine Gewalt über das, was er an und für ſich iſt; daß nun der Menſch in ſich eine ſolche Region habe, da er an und für ſich iſt, kann auf dieſem Standpunkt noch nicht zum

Bewußtſeyn kommen, das Selbſtbewußtſeyn hat hier noch nicht die ewige Bedeutung ſeines Geiſtes. Das Abſtreifen trifft nur das ſinnliche Daſeyn, dem Individuum wird dagegen hier behalten die ganze übrige zufällige Weiſe ſeiner Beſonderheit, ſeiner ſinnlichen Gegenwart, es iſt in die Vorſtellung entrückt und wird darin behalten. Dieß hat aber nicht die Form der Wahrheit, ſondern was ihm ſo behalten wird, hat noch die Form ſeines ganz ſinnlichen Daſeyns. Die Verehrung der Todten iſt daher noch ganz ſchwach, von zufälligem Inhalt, ſie ſind eine Macht, aber ſchwache Macht.

Das Dauernde an ihnen, was noch ſinnlich auffällt, das unſterblich Sinnliche ſind die Knochen. Viele Völker verehren daher die Knochen der Verſtorbenen und zaubern vermittelſt derſelben. Man kann hierbei an die Reliquien erinnert werden und es iſt ſo, daß die Miſſionare einer Seits gegen dieſe Verehrung eifern und anderer Seits ihrer Religion eine größere Macht zuſchreiben. So erzählt ein Kapuziner, die Neger hätten Binden, deren Zubereitung mit Menſchenblut zauberhaft iſt und denen ſie Sicherſtellung des Menſchen gegen die wilden Thiere zuſchreiben, er habe oft geſehen, daß mit ſolchen Binden verſehene Menſchen von Thieren zerriſſen worden ſeyen, wogegen die, denen er Reliquien angehängt, immer verſchont geblieben ſeyen.

Die Todten verlangen alſo Verehrung und die beſteht dann in weiter nichts, als daß ihnen eine gewiſſe Sorgfalt geleiſtet, Speiſe und Trank gereicht werde. Die meiſten alten Völker gaben den Todten Speiſe ins Grab. Es iſt daher die Vorſtellung des Wahren, Dauernden, Aufhaltenden ſehr untergeordnet. Es wird auch vorgeſtellt, daß die Todten wieder zur Gegenwart kommen oder gedacht werden können theils als Macht, die die Vernachläſſigung der Pflege rächen will, theils als hervorgezaubert, durch die Macht des Zauberers, des

wirklichen Selbſtbewußtſeyns und ſo dieſem unterthan ſeyend. Einige Beiſpiele können dieß erläutern.

Der Kapuziner Cavazzi (hiſtor. Beſchreibung d. drei Königr. Congo u. ſ. w. München 1694), der ſich längere Zeit in Congo aufhielt, erzählt vieles von dieſen Zauberern, welche Singhilli heißen. Sie haben ein großes Anſehen beim Volke, und rufen dieſes ſo oft es ihnen beliebt zuſammen. Sie thun dieß immer von Zeit zu Zeit und geben an, von dieſem oder jenem Verſtorbenen dazu getrieben zu ſeyn. Das Volk muß erſcheinen, jeder mit einem Meſſer verſehen, er ſelbſt erſcheint getragen in einem Netze, geſchmückt mit Edelſteinen, Federn ꝛc., die Menge empfängt ihn mit Singen, Tanzen und Frohlocken, wobei eine barbariſche, betäubende, ungeheure Muſik gemacht wird, welche bewirken ſoll, daß der abgeſchiedene Geiſt in den Singhilli fahre, er ſelbſt bittet dieſen darum; iſt dieß geſchehen, ſo erhebt er ſich und gebehrdet ſich ganz nach Art eines Beſeſſenen, zerreißt ſeine Kleider, rollt die Augen, beißt und kratzt ſich, hierbei ſpricht er aus, was der Verſtorbene verlangt und beantwortet die Fragen derer, die ihn nach ihren Angelegenheiten befragen. Der ſprechende Todte droht Noth und Elend, wünſcht ihnen Widerwärtigkeiten, ſchmäht auf die Undankbarkeit ſeiner Blutsverwandten, indem ſie ihm kein Menſchenblut gegeben haben. Cavazzi ſagt: Es zeigt ſich an ihm die Wirkung der hölliſchen Furie und er heult fürchterlich, er fordert ſich das Blut ein, das ihm nicht dargebracht iſt, ergreift ein Meſſer, ſtößt es einem in die Bruſt, haut Köpfe herunter, ſchneidet Bäuche auf und trinkt das ausſtrömende Blut, er zerreißt die Körper und theilt das Fleiſch unter die Uebrigen, die es unbeſehen freſſen, obgleich es von ihren nächſten Verwandten ſeyn kann, ſie wiſſen dieß Ende voraus, aber gehen doch mit dem größten Frohlocken zur Verſammlung.

Die Giaki, Schagga ſtellen ſich vor, daß die Todten Hunger und Durſt haben. Wenn nun jemand krank wird oder vornehm-

lich wenn er Erſcheinungen, Träume hat, ſo läßt er einen Singhilli kommen und befragt ihn. Der erkundigt ſich nach allen Umſtänden und das Reſultat iſt, daß es die Erſcheinung von einem ſeiner verſtorbenen Verwandten ſey, der hier gegenwärtig, und daß er zu einem anderen Singhilli gehen müſſe, um ihn vertreiben zu laſſen, denn jeder Singhilli hat ſein beſonderes Geſchäft. Dieſer führt ihn nun zu dem Grabe deſſen, der ihm erſchienen iſt, oder der der Grund der Krankheit iſt; hier wird der Todte beſchworen, geſchmäht, bedroht, bis er in den Singhilli fährt und entdeckt, was er verlange, um verſöhnt zu ſeyn. So geſchieht es wenn er ſchon lange todt iſt; iſt er erſt kürzlich begraben, ſo wird die Leiche ausgegraben, der Kopf abgeſchnitten und aufgeſchlagen, die aus demſelben fließenden Feuchtigkeiten muß der Kranke theils in Speiſen verzehren, theils werden Pflaſter daraus gemacht, die ihm aufgelegt werden.

Schwieriger iſt es, wenn der Todte kein Begräbniß gehabt hat, von Freund, Feind oder Thieren gefreſſen worden iſt. Der Singhilli nimmt dann Beſchwörungen vor und ſagt dann aus, der Geiſt ſey in den Körper eines Affen, Vogels ꝛc. gefahren, und bringt es dahin, daß dieſer gefangen wird, das Thier wird getödtet und der Kranke verzehrt es, und damit hat der Geiſt alles Recht verloren, etwas zu ſeyn.

Es erhellt hieraus, daß inſofern von Fortdauer die Rede iſt, dem Geiſt keine abſolute, freie, ſelbſtändige Macht eingeräumt wird.

Als todt wird der Menſch dargeſtellt darin, daß ihm das empiriſche äußerliche Daſeyn abgeſtreift worden iſt, aber ihm bleibt in dieſer Sphäre noch ſeine ganze zufällige Natur, die Objektivirung bezieht ſich noch ganz auf die äußere Weiſe, iſt noch ganz formell, es iſt noch nicht das Weſentliche, was als Seyendes gilt, und das was übrig bleibt, iſt noch die zufällige Natur. Die Dauer ſelbſt, die den Todten gegeben iſt, iſt eine oberflächliche Beſtimmung, er bleibt als zufälliges Daſeyn, in der

Macht, in der Hand des lebendigen Selbſtbewußtſeyns, des Zauberers, ſo daß dieſer ihn ſogar noch einmal, alſo zweimal ſterben laſſen kann.

Die Vorſtellung von der Unſterblichkeit hängt zuſammen mit der Vorſtellung von Gott, hängt immer von der Stufe ab, auf welcher der metaphyſiſche Begriff von Gott ſteht. Je mehr die Macht der Geiſtigkeit nach ihrem Inhalt auf ewige Weiſe aufgefaßt wird, je würdiger iſt die Vorſtellung von Gott und die des Geiſtes des menſchlichen Individuums und der Unſterblichkeit des Geiſtes.

So ſchwach, ſo unkräftig die Menſchen hier erſcheinen, ſo erſcheinen ſie auch bei den Griechen und beim Homer. In der Scene des Odyſſeus am Styx ruft dieſer die Todten hervor, er ſchlachtet einen ſchwarzen Bock, erſt durch das Blut vermögen die Schatten Erinnerung und Sprache zu bekommen; ſie ſind begierig nach dem Blut, damit Lebendigkeit in ſie komme, Odyſſeus läßt einige trinken und hält die andern mit dem Schwert.. zurück.

So ſinnlich die Vorſtellung von dem Geiſte des Menſchen iſt, ebenſo ſinnlich iſt die von dem, was die Macht an und für ſich iſt.

In dem angeführten Beiſpiel iſt auch zugleich enthalten, wie wenig Werth der Menſch als Individuum auf dieſem Standpunkt hat; dieſe Verachtung, Geringachtung des Menſchen durch andere iſt auch unter den Negern als Zuſtand der Sklaverei bekannt, die ganz allgemein unter ihnen iſt. Gefangene ſind entweder Sklaven oder werden geſchlachtet. Mit der Vorſtellung der Unſterblichkeit wächſt der Werth des Lebens; man ſollte meinen, es ſey umgekehrt, dann habe das Leben weniger Werth. Einer Seits iſt dieß auch der Fall, aber anderer Seits wird damit das Recht des Individuums an das Leben um ſo größer, und das Recht wird erſt groß, wenn der Menſch als frei in ſich erkannt iſt. Beide Beſtimmungen, des ſubjektiven endlichen Für-

sichseyns und der absoluten Macht, was späterhin als absoluter Geist hervortreten soll, hängen aufs engste zusammen.

C. Der Kultus in der Religion der Zauberei.

In der Sphäre der Zauberei, wo die Geistigkeit nur gewußt wird als im einzelnen Selbstbewußtseyn, kann von Kultus, als freier Verehrung eines Geistigen und an und für sich Objektiven, nicht die Rede seyn. Dieß Verhältniß ist hier vielmehr die Ausübung der Herrschaft über die Natur, die Herrschaft von einigen Selbstbewußten über die andern, der Zauberer über die Nichtwissenden. Der Zustand dieser Herrschaft ist sinnliche Betäubung, wo der besondere Willen vergessen, ausgelöscht und das abstrakt sinnliche Bewußtseyn aufs Höchste gesteigert wird. Die Mittel, diese Betäubung hervorzubringen, sind Tanz, Musik, Geschrei, Fressen, selbst Mischung der Geschlechter, und diese sind das, was auf einem höheren Standpunkt Kultus wird.

Diese Sphäre der Zauberei ist in der Existenz vorhanden als eine ganz ausgebreitete, organisirte Monarchie und die Anschauung derselben hat etwas grandioses, majestätisches. Es sind alle früheren Momente in derselben vorhanden, besonders tritt aber die Modifikation hervor, daß die Todten nicht mehr unter den Menschen sind, nicht mehr im Reiche des bewußten Vollbringens, sondern daß sie Vorsteher der natürlichen Reiche und besonderen Zweige derselben sind. Man könnte sagen, sie werden erhoben zu Herren der Naturkreise, in der That aber werden sie herunter gesetzt zu Genien des Natürlichen und diese Genien bestimmt der selbstbewußte Wille.

Diese Vorstellung in ihrem grandiosen Verhältniß ist vorhanden gewesen in China.

Da scheinen wir in eine ganz andere, höhere Sphäre einzutreten. Himmel z. B. ist bei uns Gott ohne Beimischung von irgend etwas Physischem, aber doch scheinen wir bei dem Thiän, der zunächst eine physikalische Macht ist, insofern sie sich auch

moraliſch beſtimmt, nicht mehr in dieſer Sphäre der Naturreligion oder des Zaubers zu ſtehen; aber wenn wir es näher betrachten, ſo ſehen wir, daß der einzelne Menſch, der Wille, das empiriſche Bewußtſeyn des einzelnen Menſchen das Höchſte iſt.

Thiän iſt das Höchſte, aber nicht nur im geiſtigen, moraliſchen Sinn. Es bezeichnet vielmehr die ganz unbeſtimmte, abſtrakte Allgemeinheit; iſt der ganz unbeſtimmte Inbegriff phyſiſchen und moraliſchen Zuſammenhangs überhaupt. Nebenher iſt der Kaiſer Regent auf Erden, nicht der Himmel, nicht dieſer hat Geſetze gegeben oder giebt ſie, welche die Menſchen reſpektiren, göttliche Geſetze, Geſetze der Religion, Sittlichkeit. Nicht Thiän regiert die Natur, ſondern der Kaiſer regiert Alles, und er nur iſt im Zuſammenhang mit dieſem Thiän.

Er nur bringt dem Thiän Opfer an den vier Hauptfeſten des Jahres; es iſt nur der Kaiſer, der ſich unterredet mit Thiän, ſeine Gebete richtet an ihn, er ſteht allein in Konnexion mit ihm und regiert Alles auf Erden. Der Kaiſer hat auch die Herrſchaft über die natürlichen Dinge und ihre Veränderungen in ſeinen Händen, und regiert die Mächte derſelben.

Wir unterſcheiden Welt, weltliche Erſcheinung ſo, daß außer dieſer Welt auch Gott regiert: da iſt ein Himmel, der etwa bevölkert iſt mit den Seelen der Verſtorbenen. Der Himmel der Chineſen, der Thiän iſt etwas ganz Leeres: die Seelen der Verſtorbenen exiſtiren zwar auch, überleben die Abſcheidung vom Körper, aber ſie gehören auch zur Welt und der Kaiſer regiert auch über dieſe, ſetzt ſie in ihre Aemter ein und ab.

Es iſt dieß einzelne Selbſtbewußtſeyn, das auf bewußte Weiſe dieſe vollkommene Regentſchaft führt.

Dabei iſt merkwürdig, wie das an und für ſich Seyende als Ordnung und beſtimmte Exiſtenz gewußt wird. In dieſer Form wird die Subſtanz als Maaß gewußt. Das Weitere iſt die Macht dieſer Maaße, dieſer Subſtanz — dieſe Macht iſt der Kaiſer. Das Maaß ſelbſt iſt eine feſte Beſtimmung; es

heißt Tao, die Vernunft. Die Gesetze des Tao oder die Maaße sind Bestimmungen, Figurationen, nicht des abstrakten Seyns oder der abstrakten Substanz, sondern feste, allgemeine Bestimmungen. Diese Figurationen können wieder abstrakter aufgefaßt werden, so sind sie Bestimmungen für die Natur und für den Geist des Menschen, Gesetze seines Willens und seiner Vernunft. — Die ausführliche Angabe und Entwickelung dieser Maaße begriffe die ganze Philosophie und Wissenschaft der Chinesen. Hier sind nur die Hauptpunkte hervorzuheben. —

Die Maaße in der abstrakten Allgemeinheit sind ganz einfache Kategorien: Seyn und Nichtseyn, das Eins und Zwei, welches denn das Viele überhaupt ist. Diese allgemeinen Kategorien sind von den Chinesen mit Strichen bezeichnet worden: der Grundstrich ist die Linie; ein einfacher Strich (—) bedeutet das Eins und die Affirmation: ja, der gebrochene (— —) Zwei, die Entzweiung und die Negation: Nein. Diese Zeichen heißen Kua (die Chinesen erzählen, sie seyen ihnen auf der Schale der Schildkröte erschienen). Es giebt vielfache Verbindungen derselben, die dann konkretere Bedeutungen von jenen ursprünglichen Bestimmungen haben. Unter diesen konkreteren Bedeutungen sind besonders die vier Weltgegenden und die Mitte, vier Berge, die diesen Weltgegenden entsprechen, und einer in der Mitte, fünf Elemente: Erde, Feuer, Wasser, Holz und Metall. Ebenso giebt es fünf Grundfarben, wovon jede einer Weltgegend angehört. Jede chinesische regierende Dynastie hat eine besondere Farbe, Element u. s. w.; so giebt es auch fünf Grundtöne in der Musik; fünf Grundbestimmungen für das Thun des Menschen in seinem Verhalten zu Anderen. Die erste und höchste ist das Verhalten der Kinder zu den Eltern, die zweite die Verehrung der verstorbenen Voreltern und der Todten, die dritte der Gehorsam gegen den Kaiser, die vierte das Verhalten der Geschwister zu einander, die fünfte das Verhalten gegen andere Menschen. —

Dieſe Maaßbeſtimmungen machen die Grundlage aus: ſie machen die Vernunft aus. Die Menſchen haben ſich denſelben gemäß zu halten; was die Naturelemente betrifft, ſo ſind die Genien derſelben vom Menſchen zu verehren. —

Es giebt Menſchen, die ſich dem Studium dieſer Vernunft ausſchließend widmen, ſich von allem praktiſchen Leben fern halten und in der Einſamkeit leben: doch iſt es immer die Hauptſache, daß dieſe Geſetze im praktiſchen Leben gehandhabt werden. Wenn ſie aufrecht gehalten ſind, wenn die Pflichten von den Menſchen beobachtet werden, ſo iſt Alles in Ordnung, in der Natur wie im Reiche; es geht dem Reiche und den Individuen wohl. Dieß iſt ein moraliſcher Zuſammenhang zwiſchen dem Thun des Menſchen und dem, was in der Natur geſchieht. Betrifft das Reich Unglück, ſey es durch Ueberſchwemmung oder durch Erdbeben, Feuersbrünſte, trockene Witterung u. ſ. w., ſo kommt dieß alleine daher, daß der Menſch nicht die Vernunftgeſetze befolgt hat, daß die Maaßbeſtimmungen im Reiche nicht gut aufrecht erhalten worden ſind. Dadurch wird das allgemeine Maaß zerſtört und es bricht ſolches Unglück herein. — Das Maaß wird hier alſo als das an und für ſich Seyende gewußt. Dieß iſt die allgemeine Grundlage. Das Weitere betrifft nun die Bethätigung des Maaßes. — Die Aufrechterhaltung der Geſetze kommt dem Kaiſer zu, dem Kaiſer als dem Sohne des Himmels, Thiän-dſzö, welcher das Ganze, die Totalität der Maaße iſt. Der Himmel iſt ein Mal, das ſichtbare Himmelsgewölbe, dann aber, die Macht der Maaße. Der Kaiſer iſt unmittelbar der Sohn des Himmels, er hat das Geſetz zu ehren und demſelben Anerkennung zu verſchaffen. In einer ſorgfältigen Erziehung wird der Thronfolger mit allen Wiſſenſchaften und den Geſetzen bekannt gemacht. Der Kaiſer erzeigt allein dem Geſetze die Ehre; ſeine Unterthanen haben nur ihm, als welcher die Geſetze handhabt, Ehre zu erweiſen. Der Kaiſer bringt Opfer. Dieß iſt nichts Anderes, als daß der Kai-

ser sich niederwirft und das Gesetz verehrt. Ein Hauptfest unter den wenigen chinesischen Festen ist das des Ackerbaues, der Kaiser steht demselben vor; an dem Festtage pflügt er selbst den Acker; das Korn, welches auf diesem Felde wächst, wird zum Opfer gebraucht. Die Kaiserin hat den Seidenbau unter sich, der den Stoff zur Bekleidung hergiebt, wie der Ackerbau die Quelle aller Nahrung ist. — Wenn Ueberschwemmungen, Seuchen und dergl. das Land verwüsten und plagen, so geht das allein den Kaiser an; wenn er und seine Magistratspersonen das Gesetz ordentlich aufrecht erhalten hätten, so wäre das Unglück nicht eingetreten. Der Kaiser empfiehlt daher den Beamten, in sich zu gehen und zu sehen, worin sie gefehlt hätten, so wie er selbst in der Meditation und Buße zubringt, weil er nicht recht gehandelt habe. — Von der Pflichterfüllung hängt also die Wohlfahrt des Reiches und der Individuen ab. Auf diese Weise reducirt sich der ganze Gottesdienst für die Unterthanen auf ein moralisches Leben: die chinesische Religion ist so eine moralische Religion zu nennen (in diesem Sinne hat man den Chinesen Atheismus zuschreiben können). — Diese Maaßbestimmungen und Angaben der Pflichten rühren meistentheils von Konfucius her: seine Werke sind überwiegend solchen moralischen Inhalts.

Diese Macht der Gesetze und der Maaßbestimmungen ist ein Aggregat von vielen besondern Bestimmungen und Gesetzen: diese besonderen Bestimmungen müssen nun auch als Thätigkeiten gewußt werden; als Besonderes sind sie der allgemeinen Thätigkeit unterworfen, nämlich dem Kaiser, welcher die Macht der gesammten Thätigkeiten ist. Diese besonderen Mächte werden nun auch als Menschen vorgestellt, besonders sind es die abgeschiedenen Voreltern der existirenden Menschen; denn der Mensch wird besonders als Macht gewußt, wenn er verstorben ist. Er ist aber ebenso auch diese Macht, wenn er sich selbst von der Welt ausscheidet, d. i. wenn er sich in sich

vertieft, ſeine Thätigkeit bloß auf das Allgemeine, auf die Erkenntniß dieſer Mächte richtet, dem Zuſammenhange des täglichen Lebens entſagt und ſich von allen Genüſſen fern hält; dadurch iſt der Menſch auch dem konkreten menſchlichen Leben abgeſchieden und er wird daher auch als beſondere Macht gewußt. — Außerdem giebt es auch noch Geſchöpfe der Phantaſie, welche dieſe Macht inne haben: dieß iſt ein ſehr weit ausgebildetes Reich von ſolchen beſonderen Mächten. Sie ſtehen ſämmtlich unter der Macht des Kaiſers, der ſie einſetzt und ihnen Befehle ertheilt. — Dieſes weite Reich der Vorſtellung lernt man am beſten aus einem Abſchnitt der chineſiſchen Geſchichte kennen, wie er ſich in den Berichten der Jeſuiten, in dem gelehrten Werke: Mémoires sur les Chinois, findet. An die Einſetzung einer neuen Dynaſtie knüpft ſich unter andern die Beſchreibung von dem Folgenden.

Ums Jahr 1122 vor Ch. G., eine Zeit, die in der chineſiſchen Geſchichte noch ziemlich beſtimmt iſt, kam die Dynaſtie der Dſheu zur Regierung. Wu-wang war aus dieſer der erſte Kaiſer, der letzte der vorhergehenden Dynaſtie Dſheu-ſin hatte wie ſeine Vorgänger ſchlecht regiert, ſo daß die Chineſen ſich vorſtellten, der böſe Genius, der ſich ihm einverleibt, habe regiert. Mit einer neuen Dynaſtie muß ſich alles erneuen auf Erden und am Himmel, es giebt neue Geſetze, Muſik, Tänze, Beamte ꝛc. und nicht nur die Beamten der Wirklichkeit, ſondern auch die, welche Todte ſind, werden erneuert.

Der Kaiſer beherrſcht die Natur und ſetzt dieß alles ein. Eine Hauptſache iſt, daß die Gräber der vorhergehenden Dynaſtie zerſtört werden, daß den Beamten die Ehre geraubt werde. Da nun aber in dem neuen Reiche Familien vorhanden ſind, die der alten Dynaſtie anhänglich waren, deren Verwandte höhere Aemter, beſonders Kriegsämter hatten, welche zu verletzen jedoch unpolitiſch wäre, ſo muß ein Mittel gefunden werden, ihren verſtorbenen Verwandten die Ehre zu laſſen. Wu-wang

führte dieß auf folgende Weise aus. Nachdem in der Hauptstadt, Peking war es noch nicht, die Flammen gelöscht waren, Flammen, die der letzte Fürst hatte anzünden lassen, um den kaiserlichen Pallast mit allen Schätzen, Weibern ꝛc. zu vernichten, so war das Reich, die Herrschaft dem Wu-wang unterworfen und der Moment gekommen, daß er als Kaiser in die Kaiserstadt einziehen, sich dem Volke darstellen und Gesetze geben sollte. Er machte jedoch bekannt, daß er dieß nicht eher könne, als bis zwischen ihm und dem Himmel alles auf angemessene Weise in Ordnung gebracht sey. Von dieser Reichskonstitution zwischen ihm und dem Himmel wurde gesagt, sie sey in zwei Büchern enthalten, die auf einem Berge bei einem alten Meister niedergelegt seyen. Das eine enthielte die neuen Gesetze und das zweite die Namen und die Aemter der Genien, Schin genannt, welche die neuen Vorsteher des Reichs in der natürlichen Welt sind, so wie die Mandarinen in der bewußten Welt. Diese Bücher abzuholen wurde der General des Wu-wang abgeschickt, dieser war selbst schon ein Schin, ein gegenwärtiger Genius, wozu er es bei seinem Leben schon durch mehr als vierzigjährige Studien und Uebungen gebracht hatte. Die Bücher wurden gebracht. Der Kaiser reinigte sich, fastete drei Tage, am vierten Tage mit Aufgang der Sonne trat er in Kaiserkleidung hervor mit dem Buch der neuen Gesetze, dieß wurde auf dem Altar niedergelegt, Opfer dargebracht und dem Himmel dafür gedankt. Hierauf wurden die Gesetze bekannt gemacht, welche jedesmal mit wenigen Abänderungen die alten sind. Das zweite Buch wurde nicht geöffnet, sondern der General damit auf einen Berg geschickt, um den Schin es bekannt zu machen und ihnen zu eröffnen, was der Kaiser gebiete. Es war darin ihre Ein- und Absetzung enthalten. Es wird nun weiter erzählt, auf dem Berge habe der General die Schin zusammen berufen, dieser Berg lag in dem Gebiete, aus dem das Haus der neuen Dynastie stammte. Die Abgeschiedenen hätten sich am Berge versammelt nach dem

Range höher oder niedriger, der General habe auf einem Thron in der Mitte geſeſſen, der zu dieſem Behuf errichtet und herrlich geſchmückt geweſen ſey, er ſey geziert geweſen mit den acht Kua, vor demſelben habe die Reichsſtandarte und das Scepter, der Kommandoſtab über die Schin auf einem Altar gelegen, ebenſo das Diplom des alten Meiſters, der dadurch den General bevollmächtigte, den Schin die neuen Befehle bekannt zu machen. Der General las das Diplom, dann kam es an die Schin, die bisher regierenden wurden über ihre Nachläſſigkeit verwieſen, für unwürdig erklärt, weiter zu herrſchen und ihres Amtes entlaſſen. Es wurde ihnen geſagt, ſie könnten hingehen, wohin ſie wollten, ſogar ins menſchliche Leben wieder eintreten, um auf dieſe Weiſe von Neuem Belohnungen zu verdienen. Nun rief der General die neuen Schin auf, die befördert werden ſollten und gab ihnen Inſtruktionen über ihre Geſchäfte. Zuerſt wurden Vorſteher über die vier Berge ernannt, die die vier Welttheile und die vier Jahreszeiten vorſtellten; den Chineſen iſt China die Welt. Dann wurde ein Prinz hervorgerufen, der unter der vorigen Dynaſtie eine Hauptrolle geſpielt hatte, er war im Kriege ein tüchtiger und groſſer General, im Frieden ein treuer und pünktlicher Miniſter geweſen und hatte der neuen Dynaſtie die meiſten Hinderniſſe in den Weg gelegt, bis er endlich im Kriege umgekommen war. Sein Name war der fünfte und ſein Amt die Inſpektion über alle Schin, die mit dem Regen, Winde, Donner und den Wolken beauftragt waren, er ſollte eingeſetzt werden und durch den General der neuen Dynaſtie, der den Krieg mit ihm geführt hatte. Sein Name mußte zweimal gerufen und ihm erſt der Kommandoſtab gezeigt werden, ehe er näher trat, er kam mit einer verächtlichen Miene und blieb ſtolz ſtehen. Der General redete ihn an: Du biſt nicht mehr, was du unter den Menſchen warſt, biſt nichts als ein gemeiner Schin, der noch kein Amt hat, ich ſoll dir vom Meiſter eins übertragen, ehre dieſen Befehl. Hierauf fiel der Schin

nieder und es wurde ihm eine lange Rede gehalten und er zum Chef jener Schin ernannt. Er bekam, Regen zur rechten Zeit zu machen, die Wolken zu zertheilen, wenn sie eine Ueberschwemmung verursachen könnten, den Wind nicht zum Sturm werden zu lassen und den Donner nur walten zu lassen, um die Bösen zu erschrecken und sie zu veranlassen, in sich zurückzukehren. Er erhielt vierundzwanzig Adjutanten, deren jeder seine besondere Inspektion bekam, welche alle vierzehn Tage wechselte, unter diesen erhielten andere, andere Departements. Die Chinesen haben fünf Elemente, diese bekamen Chefs. Ein Schin bekam die Aufsicht über das Feuer in Rücksicht auf Feuersbrünste, sechs Schin wurden über die Epidemien gesetzt und erhielten den Auftrag, zur Erleichterung der menschlichen Gesellschaft, sie zuweilen vom Ueberfluß an Menschen zu reinigen. Nachdem alle Aemter vertheilt waren, wurde das Buch dem Kaiser wieder übergeben und es macht noch den astrologischen Theil des Kalenders aus. Es erscheinen in China jährlich zwei Adreßkalender, der eine über die Mandarinen, der andere über die unsichtbaren Beamten, die Schin. Bei Mißwachs, Feuersbrünsten, Ueberschwemmungen ꝛc. werden die betreffenden Schin abgeschafft, ihre Bilder gestürzt und neue ernannt. Hier ist also die Herrschaft des Kaisers über die Natur eine vollkommen organisirte Monarchie.

2. Die Religion des Insichseyns.

a. Begriff derselben.

Wir haben oben gesehen, daß die Objektivität nur in formeller Allgemeinheit bestand, der Inhalt ist noch die sinnliche Welt des ganz rohen Bewußtseyns, der Zweck ist die Begierde und das natürliche Ding nach dem Verhältniß der Befriedigung der Begierde, es ist noch nicht an und für sich seyende Objektivität, es ist noch kein Inhalt, den wir als wahrhaft anerkennen können, es ist nur die Macht des Menschen über das Natürliche. Die Religion ist die Einheit vom Endlichen und Unendlichen,

Begriff und Realität. Dieſe beiden Momente ſind es, die wir weſentlich zu betrachten haben, um zu ſehen, wie Gott ſich beſtimme. Das Endliche iſt das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn, dieſer Menſch, dieſe Menſchen, es iſt die Seite der Beſtimmtheit des Inhalts, die andere Seite, das Unendliche iſt die Macht des Geiſtigen über das Zufällige, ſinnlich Aeußerliche: die Macht iſt alſo hier die Grundbeſtimmung, ſie iſt das, was die Seite des Unendlichen, Weſentlichen überhaupt iſt, Macht über das Unweſentliche, aber der Inhalt der Macht iſt noch kein an und für ſich objektiver, weſentlicher. Die Macht als ſolche iſt Negativität, Weſentlichkeit, aber nur in Beziehung auf Anderes, welches ſie regiert, ſie iſt Negativität des Anderen, ſie iſt nicht freie Macht, ſondern weſentlich Macht über etwas, ſo daß immer die Beziehung auf Anderes vorhanden iſt.

Der nächſte Fortgang iſt nun dieſer, daß die Seite des Unendlichen, der Weſentlichkeit auf eine tiefere, wahrhaftere Weiſe aufgefaßt wird, als im Vorhergehenden, oder daß das Bewußtſeyn des objektiven Geiſtes eine andere Weiſe der Objektivität wird, als die bisher geſehene. Dieſe Beſtimmung kann keine andere ſeyn, als daß das Bewußtſeyn ſich auffaßt und das Weſen nimmt als in ſich ſelbſt ſeyende Weſentlichkeit, ſich auf ſich beziehende Weſentlichkeit, Reflexion der Negativität in ſich und hier iſt es dann, daß die wahre objektive Allgemeinheit, dem Inhalte nach objektive Allgemeinheit anfängt. Die wahrhaft objektive Allgemeinheit beginnt in dem Inſichſeyn überhaupt, es gehört dazu, daß der Gedanke zu ſich kommt, der Gedanke als Macht iſt nur in Beziehung auf Anderes, der Gedanke muß Weſenheit faſſen, die Weſenheit muß als das Wahrhafte konſtituirt werden. Hier unterſcheidet ſich das natürlich, zufällig beſtimmte Selbſtbewußtſeyn, die Wildheit der Begierde, die nur zur Macht kommt, von dem in ſich Ruhenden, Beharrenden, dem Geiſt und hier in dieſem Inſichſeyn geht der Ort auf, worin Göttlichkeit vorhanden iſt. Die erſtere Sphäre der Zauberei

ist eigentlich noch ohne dieselbe, hier erst fängt sie an, denn hier erst erhält das Bewußtseyn am Insichseyn, Ruhenden, ewig in sich Festen, erst wahrhaft göttliche Bestimmung. Das Unendliche, welches zunächst das Sichinsichversenken des Gedankens ist, ist allerdings zunächst noch abstrakt, und der Begriff Gottes noch auf die entfernteste Weise nicht dadurch erschöpft, aber dazu, daß der Geist in seiner Wahrheit bestimmt, erkannt, gewußt sey, gehört mehr, so schlecht jene Bestimmungen auch seyn mögen, so ist hier doch fester Boden, wahrhafte Bestimmung Gottes, die die Grundlage ausmacht. Denn das Wahre ist konkret; die Bestimmtheit darf nicht fehlen. Wenn wir diese Vorstellung mit dem Vorurtheil vergleichen, nichts von Gott zu wissen, so steht, so schlecht und niedrig sie auch aussieht, diese Religion doch höher als diejenige, welche sagt, Gott ist nicht zu erkennen, denn hier kann gar keine Verehrung stattfinden, indem man nur verehren kann, was man weiß, erkennt. Is colit Deum, qui eum novit — pflegt ein Exempel in der lateinischen Grammatik zu seyn. Das Selbstbewußtseyn hat hier doch wenigstens ein affirmatives Verhältniß zu diesem Gegenstand, denn eben die Wesenheit des Insichseyn ist das Denken selbst und dieß ist das eigentlich Wesentliche des Selbstbewußtseyns, also ist nichts unbekanntes, jenseitiges in demselben. Es hat sein eigenes Wesen affirmativ vor sich, indem es diese Wesenheit zugleich als seine Wesentlichkeit weiß, aber es stellt es sich auch vor als Gegenstand, so daß es unterscheidet dieß Insichseyn, diese reine Freiheit von sich, diesem Selbstbewußtseyn, denn dieß ist zufälliges, empirisches mannigfaltig bestimmtes Fürsichseyn. Dieß ist die Grundbestimmung.

Die Frage ist nun, wie die Bestimmtheit seyn kann, denn wir sind noch auf dem Standpunkt der Naturreligion überhaupt und in ihr auf dem Standpunkt, auf dem die Gestalt, Bestimmtheit des Geistigen noch ist die unmittelbare Gestalt des Geistigen, die Form hat eines Diesen, Selbstbewußten. Diese ist noch die

nächſte Form für dieß an ſich Objektive. Dieß Unendliche iſt auf ſich ſich beziehend nicht mehr Macht, die nur nach außen wirkt. Dieß iſt die eine Beſtimmung, die andere iſt, daß auch das zweite Moment, die Realität zur unendlichen Form erhoben wird, dieß iſt jedoch ſpäterhin und unterſchieden vom erſten. Die Erhebung der Exiſtenz zum Unendlichen der Form iſt geiſtiges Wiſſen, freie Intelligenz als ſolches, dieß iſt etwas weiteres, hier iſt die Form noch die unmittelbare und zunächſt die, daß ſie nur dieſes Selbſtbewußtſeyn iſt. Weil beides, die Beſtimmung des Unendlichen und die Realität, wie geſagt, unterſchieden iſt, ſo iſt es denn auch hier nothwendig, daß auch dieſe Form eine eigenthümliche Seite der Religion ausmache und der Geiſt auf dieſer Stufe ſich feſtſtelle. Dieſe Seite iſt die Ruhe in ſich ſelbſt.

b. Geſchichtlich iſt dieſe Religion vorhanden als die des Foe; ſie iſt die Religion der Mongolen, Thibetaner im Norden und im Weſten China's, ferner der Birmanen und Ceyloneſen, wo jedoch das, was hier Foe heißt, Buddha genannt wird, beides iſt gleichbedeutend und es iſt die Religion, welche wir unter der Form der Lamaiſchen kennen. Der Unterſchied zwiſchen der Religion des Foe und dem Lamaismus iſt nur oberflächlich. In der Religion des Lama iſt die Geſtalt, die Seite der Realität dieß Selbſtbewußtſeyn, ein wirklicher lebender Menſch, aber es giebt mehrere ſolcher oberſten Lamen, vornehmlich drei, den Dalai Lama, den Lama im ſüdlichen Thibet und den in der ruſſiſchen Mongolei, welche als Götter verehrt werden, Foe und Buddha ſind auch ſolche Individuen; nur werden ſie vorgeſtellt als verſtorben. Weil es jedoch menſchliche Individuen ſind, ſo bleibt die Zufälligkeit, daß es mehrere ſeyn können; ſo wird von Buddha geſagt, daß er jetzt als Gautama (Gedama, Retter der Seelen) in Birmanien verehrt wird, und es giebt deßhalb mehrere Lamen. Gautama ſoll einige vierzig Jahre vor Ch. G. gelebt haben; da er Erlöſer der Seelen heißt,

ſo fällt ſchon der Accent auf die Seele, auf das Geiſtige. Er wird vorgeſtellt nach Buddha, auf dieſen folgend, als eine Inkarnation deſſelben und ſo wird er jetzt verehrt.

Es gab auch unter den Chineſen ſchon eine Klaſſe von Menſchen, die ſich innerlich beſchäftigten, die nicht nur zur allgemeinen Staatsreligion des Thiän gehörten, ſondern eine Sekte, die ſich dem Denken ergab, in ſich es zum Bewußtſeyn zu bringen ſuchte, was das Wahre ſey. Die nächſte Stufe aus dieſer erſten Geſtaltung der natürlichen Religion, welche eben war, daß das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn ſich als das Höchſte, als das Regierende weiß nach dieſer Unmittelbarkeit, iſt die Rückkehr des Bewußtſeyns in ſich ſelbſt, die Forderung, daß das Bewußtſeyn in ſich ſelbſt meditirend iſt, und das iſt die Sekte des Tao.

Damit iſt verbunden, daß dieſe Menſchen, die in den Gedanken, das Innere zurückgehen, auf die Abſtraktion des Gedankens ſich legen, zugleich die Abſicht hatten, unſterbliche, für ſich reine Weſen zu werden, theils, indem ſie erſt eingeweiht waren; theils, indem ſie die Meiſterſchaft, das Ziel erlangt, ſich ſelbſt für höhere Weſen, auch der Exiſtenz, Wirklichkeit nach, hielten.

Dieſe Richtung zum Innern, die den Uebergang zur zweiten Form ausmachte — zu Tao, dem abſtrahirenden reinen Denken, finden wir alſo ſchon im Alterthum bei den Chineſen. Eine Erneuerung, Verbeſſerung der Lehre des Tao fällt in ſpätere Zeit, und dieſe wird vornehmlich dem Lao-Dſzö zugeſchrieben, einem Weiſen, etwas älter aber gleichzeitig mit Konfucius und Pythagoras.

Konfucius iſt durchaus moraliſch, kein ſpekulativer Philoſoph. Der Thiän, dieſe allgemeine Naturmacht, welche Wirklichkeit durch die Gewalt des Kaiſers iſt, iſt verbunden mit moraliſchem Zuſammenhang und dieſe moraliſche Seite hat Konfucius vornehmlich ausgebildet.

Bei der Sekte des Tao iſt der Anfang, in den Gedanken, das reine Element überzugehen; aber damit hat keine höhere

geiſtige Religion ſich begründet: die Beſtimmungen des Tao bleiben vollkommene Abſtraktionen, und die Lebendigkeit, das Bewußtſeyn, das Geiſtige fällt, ſo zu ſagen, nicht in den Tao ſelbſt, ſondern durchaus noch in den unmittelbaren Menſchen. Lao-Dſzö iſt dann auch ein Schin oder als Buddha erſchienen. Diejenigen, welche von der Sekte des Tao ſind, ſagen von Lao-Dſzö, daß er als Buddha erſchienen.

Für uns iſt Gott das Allgemeine, aber in ſich beſtimmt, Gott iſt Geiſt, ſeine Exiſtenz iſt die Geiſtigkeit. Hier iſt die Wirklichkeit, Lebendigkeit des Tao noch das wirkliche, unmittelbare Bewußtſeyn, daß er zwar ein Todtes iſt, wie Lao-Dſzö, ſich aber transformirt in andere Geſtalten, in ſeinen Prieſtern lebendig und wirklich vorhanden iſt.

Wie Thiän, dieſes Eine das Herrſchende, aber nur dieſe abſtrakte Grundlage, der Kaiſer die Wirklichkeit dieſer Grundlage, das eigentlich Herrſchende iſt, ſo iſt daſſelbe der Fall bei der Vorſtellung der Vernunft. Dieſe iſt ebenſo die abſtrakte Grundlage, die erſt im exiſtirenden Menſchen ihre Wirklichkeit hat.

Da das Allgemeine nur die abſtrakte Grundlage iſt, ſo bleibt der Menſch darin ohne eigentlich immanentes, erfülltes Inneres, er hat keinen Halt in ſich. Halt hat er erſt in ſich, wenn die Freiheit, Vernünftigkeit eintritt, indem er das Bewußtſeyn iſt, frei zu ſeyn und dieſe Freiheit als Vernunft ſich ausbildet.

Dieſe ausgebildete Vernunft giebt abſolute Grundſätze, Pflichten, und der Menſch, der ſich dieſer abſoluten Beſtimmungen in ſeiner Freiheit, ſeinem Gewiſſen bewußt iſt, wenn ſie in ihm immanente Beſtimmungen ſind, hat erſt in ſich, ſeinem Gewiſſen einen Halt. Erſt inſofern der Menſch von Gott weiß als Geiſt und von den Beſtimmungen des Geiſtes, ſind dieſe göttlichen Beſtimmungen weſentliche, abſolute Beſtimmungen der Vernünftigkeit überhaupt deſſen, was Pflicht in ihm, und ihm ſeiner Seits immanent iſt.

Wo das Allgemeine nur diese abstrakte Grundlage überhaupt ist, hat der Mensch in sich keine immanente, bestimmte Innerlichkeit: darum ist alles Aeußerliche für ihn ein Innerliches; alles Aeußerliche hat Bedeutung für ihn, Beziehung auf ihn, und zwar praktische Beziehung. Im allgemeinen Verhältniß ist dieß die Staatsverfassung, das Regiertwerden von Außen.

Mit dieser Religion ist keine eigentliche Moralität, keine immanente Vernünftigkeit verbunden, wodurch der Mensch Werth, Würde in sich hätte. Alles, was eine Beziehung auf ihn hat, ist eine Macht für ihn, weil er in seiner Vernünftigkeit, Sittlichkeit keine Macht hat. Daraus folgt diese unbestimmbare Abhängigkeit von allem Aeußerlichen, dieser höchste, zufälligste Aberglaube.

Die Chinesen sind das abergläubischste Volk, in ewiger Furcht und Angst vor Allem, weil alles Aeußerliche eine Bedeutung, Macht für sie ist, das Gewalt gegen sie brauchen, sie afficiren kann. Besonders die Wahrsagerei ist dort zu Hause: in jedem Ort sind eine Menge Menschen, die sich mit Prophezeihen abgeben. Die rechte Stelle zu finden für ihr Grab, die Lokalität, das Verhältniß im Raum — damit haben sie es ihr ganzes Leben zu thun. Wenn beim Bau eines Hauses ein anderes das ihrige flankirt, die Fronte einen Winkel gegen dasselbe hat, so werden alle möglichen Ceremonien vorgenommen ꝛc.

Die Form, die zusammenhängt mit dieser des Insichgehens, das noch ganz abstrakt ist und von der unmittelbaren Persönlichkeit sich nicht trennt, ist das bestimmtere, intensivere Insichseyn, daß die höchste Macht, das Absolute, die absolute Macht gefaßt wird nicht in dieser Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseyns, sondern als ein Wesen, als Substanz, welches aber zugleich noch diese Unmittelbarkeit behält, daß es existirt in einem dieser Individuen oder in mehreren, welche Substanz mit der Existenz in diesen Individuen die Macht, Herrschaft, das Schaffen und die

Erhaltung der Welt, der Natur und aller Dinge iſt, die abſolute Macht.

Buddha iſt auch bei den Indiern eine der göttlichen Inkarnationen; auch eine hiſtoriſche Perſon, wie auch Foe. Dieſe ſind verſchiedene hiſtoriſche Perſonen: ſie werden verehrt, aber es wird zugleich vorgeſtellt, daß ſie in ihren Bildern gegenwärtig und wirkſam ſind, wie in ihren Prieſtern.

Die Lamareligion iſt, daß einige dieſer Menſchen der Gott ſelber ſind, daß ſie die Subſtanz ſind als lebendig, hier gegenwärtig. Es hat an ſich nichts Widerſprechendes, daß ein Individuum, hier der Dalailama, als die abſolute Macht der Subſtanz gewußt wird; er iſt zwar ſterblich, wie andere, aber doch iſt der Gott in ihm gegenwärtig; er hat weiter keine außerordentliche Macht an ſich, aber in ihm iſt die Macht der Subſtanz, dieß Unmittelbare und Bewußtloſe, das ſchlechthin durchdringende und unmittelbar vorhandene. Das hängt ſehr nahe zuſammen mit dem Vorigen. Hier kommt dieſe Subſtantialität vor, daß das Abſolute iſt das Anſichſeyende, dieſe Eine Subſtanz, die aber nicht, wie bei Spinoza, als eine Subſtanz für und in dem Gedanken nur gefaßt wird, ſondern zugleich Exiſtenz hat in der Gegenwart. Dieſe Gegenwärtigkeit als ſinnlich in einem Menſchen iſt Hauptzug.

Der Hauptlamas giebt es drei: der erſte, Dalailama, befindet ſich in Laſſa, nördlich vom Himmalaja, wohin die Europäer noch nicht gekommen ſind, da dieſe Stadt ſchon zu chineſiſchem Gebiet gehört. Ferner iſt ein anderer Lama in Klein-Thibet in Tſchu Lembu, in der Gegend von Nepul. Wir haben eine Beſchreibung vom engliſchen Geſandten Turner, von dem Lama daſelbſt; es war derſelbe ein Kind von zwei bis drei Jahren, deſſen Vorgänger auf einer Reiſe nach Peking, wohin er vom chineſiſchen Kaiſer berufen werden, geſtorben war; wenn nämlich ein Dalailama ſtirbt, ſo hat der Gott ſeine perſönliche Gegenwart den Menſchen auf einen Augenblick

entzogen, er erscheint aber alsobald in einer anderen menschlichen Gestalt und ist nur wieder aufzusuchen, indem er an gewissen Anzeichen kenntlich ist: die Stelle dieses Kindes vertritt in Regierungsangelegenheiten ein Regent, der Minister des vorigen Dalailama's, welcher der Träger seines Pechers genannt ist. In der Mongolei endlich hält sich noch ein dritter Lama auf. Diese Lamas werden auch von den Indiern verehrt. Ueberhaupt ist die lamaische Religion über ganz Mittelasien ausgebreitet.

c. Der Kultus.

Was den Charakter der Völker betrifft, die zu dieser Religion gehören, so enthält diese Substantialität die Erhebung über das unmittelbare, einzelne Bewußtseyn, wie in der Zauberei sich dieß darstellt, wo noch das einzelne Bewußtseyn die Macht ist, die Begierde, die Rohheit noch ungebrochen.

1. Auf dieser Stufe wird das Eine, das Höchste gefaßt als dieß Substantielle: darin liegt unmittelbar die Erhebung über die Begierde, den einzelnen Willen, die Wildheit — das Versenken in diese Innerlichkeit, Einheit. Das Bild des Buddha ist in dieser denkenden Stellung, Füße und Arme übereinandergelegt, so, daß ein Zehe in den Mund geht — dieß Zurückgehen in sich, dieß an sich selbst Saugen. Der Charakter der Völker dieser Religion ist der der Stille, Sanftmuth, des Gehorsams, der über der Wildheit, der Begierde steht.

Es entstehen in diesen Völkern große religiöse Associationen: diese leben in Gemeinsamkeit, in Ruhe des Geistes, in stiller, ruhiger Beschäftigung. Ausdrücklich wird als Ziel für den Menschen, als das Höchste angegeben, in dieser reinen Stille in sich zu gelangen. Insofern diese Stille auch als Princip ausgesprochen wird, so besonders in der Religion des Zoe, so ist das Letzte, Höchste das Nichts, Nichtseyn. Aus Nichts sey Alles hervorgegangen, in Nichts gehe Alles zurück.

Das ist die absolute Grundlage, das Unbestimmte, das Vernichtetseyn alles Besonderen, daß alle besonderen Existenzen,

Wirklichkeiten nur Formen ſind, und nur das Nichts hat wahrhafte Selbſtändigkeit, alle andere Wirklichkeit hat keine: ſie ſind nur etwas Accidentelles, es iſt nur eine gleichgültige Form.

Für den Menſchen iſt denn ebenſo dieſer Zuſtand der Vernichtung der höchſte, ſich zu vertiefen in dieſes Nichts, die ewige Ruhe, das Nichts überhaupt, das Subſtantielle, wo alle Beſtimmungen aufhören, keine Tugend, kein Wille, keine Intelligenz iſt, alle Beſtimmungen der Natürlichkeit und des Geiſtes verſchwunden ſind. Durch fortwährendes Vertiefen und Sinnen in ſich ſoll der Menſch dieſem Princip gleich werden, er ſoll ohne Leidenſchaft ſein, ohne Neigung, ohne Handlung und zu dieſem Zuſtand kommen, Nichts zu wollen und Nichts zu thun.

Da iſt von Tugend, Laſter, Verſöhnung, Unſterblichkeit keine Rede: die Heiligkeit des Menſchen iſt, daß er in dieſer Vernichtung, in dieſem Schweigen ſich vereint mit Gott, dem Nichts, dem Abſoluten. Im Aufhören aller Regung des Körpers, aller Bewegung der Seele beſteht das Höchſte. Wenn dieſe Stufe erlangt iſt, hat der Menſch keine Wanderungen nach dem Tode zu befürchten, da iſt er identiſch mit Gott. Hier iſt das theoretiſche Moment ausgeſprochen, daß der Menſch ein Subſtantielles, für ſich iſt. Das Praktiſche iſt, daß er will: wenn er will, ſo iſt das, was iſt, Gegenſtand für ihn, den er verändert, dem er ſeine Form aufdrückt. Der praktiſche Werth der religiöſen Empfindung beſtimmt ſich nach dem Inhalte deſſen, was als das Wahre gilt. In dieſer Religion iſt wenigſtens dieſer Werth vorhanden, daß dieſe Einheit, Reinheit, das Nichts abſolut ſelbſtſtändig gegen das Bewußtſein iſt, daß ſeine Beſtimmung iſt, nicht gegen das Gegenſtändliche zu handeln, es nicht zu bilden, ſondern daß dieſe Stille in ihm gewähret und hervorgebracht werde. Dieſes iſt das Abſolute: der Menſch hat aus ſich Nichts zu machen. Des Menſchen Werth beſteht darin, daß ſein Selbſt-

bewußtseyn ein affirmatives Verhältniß zu jener theoretischen Substantialität hat, — das Gegentheil desjenigen Verhältnisses, welches, da der Gegenstand keine Bestimmung für dasselbe hat, nur negativer Natur ist, eben deswegen nur affirmativ ist, als Beziehung des Subjekts zu seiner eigenen Innerlichkeit, welche die Macht ist, alle Objektivität in ein Negatives zu verwandeln, — d. h. affirmativ nur in seiner Eitelkeit. — Jener stille, sanfte Sinn hat im Kultus zunächst momentan das Bewußtseyn solcher ewigen Ruhe als des wesentlichen, göttlichen Seyns, und für das übrige Leben giebt diese Bestimmtheit den Ton und Charakter; aber es steht dem Selbstbewußtseyn auch frei, sein ganzes Leben zu einem fortdauernden Zustande jener Stille und existenzlosen Betrachtung zu machen, und diese wirkliche Zurückgezogenheit aus der Aeußerlichkeit der Bedürfnisse und Wirksamkeit des Lebens in das stille Innere und so die Einigung mit dieser theoretischen Substantialität muß für die höchste Vollendung gelten.

Eine nähere Vorstellung dieser allgemeinen Bestimmungen giebt das an die Hand, was uns von den Bestimmungen berichtet wird, welche die Verehrer des Foe oder Buddha, oder auch, des Foe und Buddha, ingleichen dieses und jenes lamaischen Oberhaupts, als das Wesen solches ihres Gottes angeben.

Es sind noch zwei Bestimmungen anzugeben, die aus dem Aufgezeigten folgen, deren eine sich auf die Gestalt des Gottes, die andere auf die äußere Natur des subjektiven Selbstbewußtseyns bezieht. In Ansehung beider muß es jedoch bei den allgemeinen Grundbestimmungen belassen werden, denn weiter als solche folgen sie aus der angegebenen Bestimmung der göttlichen Natur; da diese selbst noch ganz bei der unentwickelten Abstraktion des ruhigen, bestimmungslosen Insichselbstseyns stehen bleibt. Deswegen ist alle weitere Gestaltung und Vorstellung theils empirisch-geschichtlicher, theils eingebildeter Zufälligkeit preis-

gegeben; das unausgeführtere Detail hiervon gehört einer Beſchreibung der zahlloſen, verworrenen Einbildungen über Begebenheiten, Schickſale jener Gottheiten, ihrer Freunde und Schüler, ſo wie den weiteren Ceremonien und Gewohnheiten des äußeren Kultus an, eine Materie, die ihrem Gehalte nach nicht viel Intereſſe noch Werth anderer Art, und aus dem angegebenen Grunde nicht das Intereſſe des Begriffes hat.

Das Weſentliche iſt, daß der Menſch in ſeinem Sinn ſich auf dieſe negative Weiſe zu verhalten hat, ſich nur zu wehren, nicht gegen das Aeußerliche, ſondern gegen ſich ſelbſt. Bei den Buddhiſten heißt dieſer Zuſtand Nieban, da iſt der Menſch nicht ſchwer, nicht mehr dem Gewicht, der Krankheit, dem Alter unterworfen, dem Tod; er iſt anzuſehen als Gott ſelbſt, iſt Buddha geworden. Der Hauptkultus des Menſchen iſt, ſich zu vereinen mit dieſem Nichts, ſich alles Bewußtſeyns, aller Leidenſchaften zu entſchlagen.

Auf den erſten Anblick muß es auffallen, daß der Menſch Gott denke als Nichts, dieß muß als die größte Sonderbarkeit erſcheinen, aber näher betrachtet, heißt dieſe Beſtimmung: Gott iſt ſchlechthin nichts Beſtimmtes, das Unbeſtimmte; es iſt keine Beſtimmtheit irgend einer Art, die Gott zukommt, er iſt das Unendliche, das iſt ſo viel, als: Gott iſt die Negation von allem Beſonderen.

Wenn wir die Formen, die wir heut zu Tage hören, die gäng und gäbe ſind, betrachten, Gott iſt das Unendliche, das Weſen, das reine, einfache Weſen, das Weſen der Weſen und nur das Weſen, ſo iſt das entweder ganz oder ziemlich gleichbedeutend mit dem, daß Gott das Nichts iſt. Das heißt aber nicht, daß Gott nicht iſt, ſondern daß er das Leere, dieſes Leere Gott iſt.

Jene moderne Weiſe iſt alſo nur ein milderer Ausdruck dafür: Gott iſt das Nichts. Das iſt eine beſtimmte, nothwendige Stufe: Gott iſt das Unbeſtimmte, die Unbeſtimmtheit, in

dem aufgehoben, verschwunden ist diese erste Weise der Unmittelbarkeit.

2. Mit dem Nichts, mit dieser Vorstellung ist verbunden, daß der Kultus ist, sich in diese Abstraktion, vollkommene Einsamkeit, Leerheit, diese Entsagung, das Nichts zu versetzen. Hat der Mensch dieß erlangt, so sey er ununterscheidbar von Gott, ewig, identisch mit Gott. Es tritt hier die Vorstellung von der Seelenwanderung in die Lehre des Foe, Buddha wesentlich ein. Dieser Standpunkt ist eigentlich höher als der, auf welchem die Anhänger des Tao sich zu Schin, unsterblich machen sollen.

Indem dieß als höchste Bestimmung des Menschen angegeben wird durch Meditation, Zurückgehen in sich, so ist damit nicht ausgesprochen, daß die Seele an sich, als solche verharrend, wesenhaft, daß der Geist unsterblich ist, sondern nur, daß der Mensch sich erst durch diese Abstraktion, Erhebung unsterblich mache, machen solle. Der Gedanke der Unsterblichkeit liegt darin, daß der Mensch denkend ist, in seiner Freiheit, bei sich selbst, so ist er schlechthin unabhängig, ein Anderes kann nicht in seine Freiheit einbrechen, er bezieht sich nur auf sich selbst, ein Anderes kann sich nicht in ihm geltend machen.

Diese Gleichheit mit mir selbst, Ich, dieses bei sich selbst Seyende, wahrhaft Unendliche, dieses ist unsterblich, ist keiner Veränderung unterworfen, es ist selbst das Unveränderliche, das nur in sich Seyende, nur in sich sich Bewegende. Ich ist nicht todte Ruhe, sondern Bewegung, aber Bewegung, die nicht Veränderung heißt, sondern die ewige Ruhe, ewige Klarheit in sich selbst ist.

Indem Gott als das Wesenhafte gewußt, in seiner Wesenhaftigkeit gedacht wird, das Insichseyn, Beisichseyn wahrhafte Bestimmung ist, so ist in Beziehung auf das Subjekt dieß Insichseyn, diese Wesenhaftigkeit gewußt als Natur des Subjekts, das geistig ist in sich. Diese Wesenhaftigkeit kommt auch dem

Subjekte, der Seele zu, es wird gewußt, daß ſie unſterblich iſt, dieß, rein in ſich zu exiſtiren, daß ſie dieß in ſich hat, in ſich rein zu ſeyn, aber im eigentlichen Sinne noch nicht zu exiſtiren als dieſe Reinheit, d. h. noch nicht als Geiſtigkeit, ſondern mit dieſer Weſenhaftigkeit iſt noch verbunden, daß die Weiſe der Exiſtenz noch ſinnliche Unmittelbarkeit iſt, die aber nur accidentell iſt.

Unſterblichkeit iſt alſo, daß die beiſichſeyende Seele als weſenhaft zugleich exiſtirend iſt. Weſen ohne Exiſtenz iſt eine bloße Abſtraktion, die Weſenhaftigkeit, der Begriff muß exiſtirend gedacht werden: es gehört alſo die Realiſation auch zur Weſenhaftigkeit, aber die Form dieſer Realiſation iſt noch die ſinnliche Exiſtenz, die ſinnliche Unmittelbarkeit. Die Seelenwanderung iſt eben, daß die Seele noch beharrt nach dem Tode, aber in einer anderen ſinnlichen Weiſe. Weil die Seele abſtrakt gefaßt wird als Inſichſeyn, wie Gott, ſo iſt dieſe Geſtaltung gleichgültig, der Geiſt wird nicht als Konkretes gewußt, es iſt nur die abſtrakte Weſenheit, und das Daſeyn, die Erſcheinung iſt nur die unmittelbare, ſinnliche Geſtalt. Dieß, daß der Menſch in dieſe Geſtalt übergeht, wird dann auch zuſammengebracht mit der Moralität, mit dem Verdienſt. Erreicht der Menſch aber dieſe Vernichtung ſeiner ſelbſt, dieſe Abſtraktion, ſo iſt er der Seelenwanderung überhoben, des Annehmens dieſer Exiſtenz, dieſes Gebundenſeyns an dieſe äußerliche, ſinnliche Geſtaltung.

3. Gott, ob zwar als Nichts, als Weſen überhaupt gefaßt, iſt doch gewußt als dieſer unmittelbare Menſch, als Foe, Buddha, Dalailama. Dieſe Vereinbarung kann uns am widerwärtigſten, empörendſten, unglaublichſten erſcheinen, daß ein Menſch mit allen ſinnlichen Bedürfniſſen als Gott angeſehen wird, als der, welcher die Welt ewig erſchaffe, erhalte, hervorbringe. Ein Dalailama iſt in dieſer Vorſtellung von ſich, und wird als Solcher von Anderen verehrt.

Dieſe Vorſtellung iſt verſtehen zu lernen, und indem wir

diesem, was in seiner Organisation vorgeht. Diese bewußtlos wirkende Vernünftigkeit oder bewußtlos vernünftige Wirksamkeit ist, daß der νοῦς die Welt regiert, bei den Alten, der νοῦς des Anaxagoras. Dieser ist nicht bewußte Vernunft. Man hat diese vernünftige Wirksamkeit in der neuern Philosophie auch das Anschauen genannt, besonders Schelling, Gott als anschauende Intelligenz. Gott, die Intelligenz, die Vernunft als anschauend ist das ewige Erschaffen der Natur, dieß, was Erhalten der Natur heißt: denn Erschaffen und Erhalten ist nicht zu trennen. In dem endlichen Anschauen sind wir in die Gegenstände versenkt, sie erfüllen uns. Dieß ist die niedrigere Stufe des Bewußtseins, dieß Versenktseyn in die Gegenstände; darüber reflektiren, zu Vorstellungen kommen, aus sich Gesichtspunkte hervorbringen, diese Bestimmungen halten an diese Gegenstände, Urtheilen — das ist nicht mehr Anschauen als solches.

Das ist also dieser Standpunkt der Substantialität oder des Anschauens. Dieser Standpunkt ist, was unter dem Standpunkt des Pantheismus zu verstehen ist in seinem richtigen Sinne, dieß orientalische Wissen, Bewußtseyn, Denken von dieser absoluten Einheit, von der absoluten Substanz und der Wirksamkeit dieser Substanz in sich — einer Wirksamkeit, worin alles Besondere, Einzelne nur ein Verübergehendes, Verschwindendes ist, nicht wahrhafte Selbstständigkeit.

Dieß orientalische Vorstellen ist entgegengesetzt dem occidentalischen, wo der Mensch in sich niedergeht, wie die Sonne, in seine Subjektivität: da ist die Einzelnheit Hauptbestimmung, daß das Einzelne das Selbstständige ist. Wie im orientalischen, daß das Allgemeine ist das wahrhaft Selbstständige, so tritt in diesem Bewußtseyn die Einzelnheit der Dinge, der Menschen uns eben an; ja die occidentalische Vorstellung kann so weit gehen zu behaupten: die endlichen Dinge sind selbstständig, d. h. absolut.

Der Ausdruck Pantheismus hat das Zweideutige, welches

die Allgemeinheit überhaupt hat. Ἓν καὶ Πᾶν heißt das Eine All, das All, welches schlechthin Eines bleibt, aber Πᾶν heißt auch Alles, und so ist es, daß es in die gedankenlose, schlechte, unphilosophische Vorstellung übergeht.

So versteht man unter Pantheismus, die Allesgötterei, — nicht Allgötterei: denn in der Allgötterei, wenn Gott das All wäre, ist nur Ein Gott; im All sind absorbirt die einzelnen Dinge, nur Schatten, Schemen: sie kommen und gehen, ihr Seyn ist eben dieß, daß es verschwindet.

In jenem ersten Sinn aber muthet man der Philosophie zu, daß sie Pantheismus sey. So sprechen besonders die Theologen.

Das ist eben die Zweideutigkeit der Allgemeinheit: nimmt man es im Sinne der Reflexionsallgemeinheit, so ist es die Allheit; diese stellt man sich zunächst vor, daß die Einzelnheit selbstständig bleibt. Aber die Allgemeinheit des Denkens, die substantielle Allgemeinheit ist Einheit mit sich, worin alles Einzelne, Besondere nur ein Ideelles ist, kein wahrhaftes Seyn hat. Diese Substantialität beginnt einer Seits hier.

Diese Substantialität ist die Grundbestimmung, aber auch nur die Grundbestimmung — der Grund ist noch nicht das Wahrhafte — auch unseres Wissens von Gott. Gott ist die absolute Macht, das müssen wir sagen, allein die Macht; Alles, was sich herausnimmt, zu sagen von sich, es sey, habe Wirklichkeit, ist nur ein Moment des absoluten Gottes, der absoluten Macht, nur Gott ist, nur Gott ist die Eine wahrhafte Wirklichkeit.

Das liegt auch in unserer Religion der Vorstellung Gottes zu Grunde. Die Allgegenwart Gottes, wenn sie kein leeres Wort ist, so ist die Substantialität damit ausgedrückt, sie liegt dabei zu Grunde. Diese tiefen Ausdrücke der Religion werden aber vom Stumpfsinne nur im Gedächtniß fortgeschwatzt, damit ist es gar nicht Ernst. So wie man dem Endlichen wahrhaf-

tes Seyn zuschreibt, so wie die Dinge selbstständig sind, Gott von ihnen ausgeschlossen, so ist Gott gar nicht allgegenwärtig, denn wenn Gott allgegenwärtig ist, so wird man zugleich sagen, er sey wirklich.

Er ist also nicht neben den Dingen, in den Poren, wie der Gott Epikurs, sondern in den Dingen wirklich: in den Dingen aber, wo Gott wirklich ist, sind die Dinge nicht wirklich. Das ist die Idealität der Dinge, aber die Dinge sind unüberwindlich erhalten, eine unüberwindliche Wirklichkeit in diesem schwachen Denken. Die Allgegenwart muß für den Geist, das Gemüth, den Gedanken eine Wahrheit, er muß Interesse daran haben. Gott ist das Bestehen aller Dinge.

Pantheismus ist ein schlechter Ausdruck, weil dieß Mißverständniß darin möglich ist, daß πᾶν genommen wird als Allheit, nicht als Allgemeinheit. Philosophie der Substantialität, nicht des Pantheismus ist die spinozische gewesen.

Gott ist in allen höheren Religionen, besonders aber in der christlichen, die absolute Eine Substanz, zugleich ist er aber auch Subjekt, und das ist das Weitere. Wie der Mensch Persönlichkeit hat, tritt in Gott die Bestimmung der Subjektivität, Persönlichkeit, Geist ein, absoluter Geist. Das ist eine höhere Bestimmung, aber der Geist bleibt dennoch Substanz, dessen ungeachtet die Eine Substanz.

Diese abstrakte Substanz, die das Letzte der spinozischen Philosophie ist, diese gedachte Substanz, die nur für das Denken ist, kann nicht Inhalt einer Volksreligion seyn, kann nicht seyn der Glaube eines konkreten Geistes. Der Geist ist konkret; es ist nur das abstrakte Denken, das in solch einseitiger Bestimmtheit, der Substanz, bleibt.

Der konkrete Geist supplirt den Mangel, und dieser Mangel ist, daß die Subjektivität fehlt, d. i. die Geistigkeit; aber hier auf der Stufe der Naturreligion ist diese Geistigkeit noch nicht als solche, noch nicht gedachte, allgemeine Geistigkeit, son-

dern sinnliche, unmittelbare: da ist es ein Mensch, als sinnliche, äußerliche, unmittelbare Geistigkeit: also in der Geistigkeit eines dieſen Menſchen. Wenn nun dieſer Mensch uns im Kontrast bleibt von dieſer Subſtanz, allgemeinen Subſtanz in ſich, ſo muß man ſich erinnern, daß der Menſch als lebendige Subſtantialität iſt überhaupt dieſe ſubſtantielle Wirklichkeit in ſich, die durch ſeine Körperlichkeit beſtimmt iſt; es muß gedacht werden können, daß dieſe Lebendigkeit auf ſubſtantielle Weiſe wirkſames Leben in ihm iſt. Dieſer Standpunkt enthält die allgemeine Subſtantialität in wirklicher Geſtalt.

Da iſt die Vorſtellung, daß ein Menſch in ſeiner Meditation, Selbſtbeſchäftigung mit ſich, ſeinem Vertiefen in ſich, nicht bloß in ſeiner Lebendigkeit die allgemeine Subſtanz ſey, ſondern in ſeinem Vertiefen in ſich, im Centrum des *väg*, der *väg* als Centrum geſetzt, ſo aber, daß in ihm der *väg* nicht in ſeiner Beſtimmung, Entwickelung ſich bewußt wird.

Dieſe Subſtantialität des *väg*, dieſe Vertiefung vorgeſtellt in einem Individuum iſt nicht die Meditation eines Königs, der in ſeinem Bewußtſeyn die Adminiſtration ſeines Reichs vor ſich hat, ſondern daß dieſes Vertiefen in ſich als abſtraktes Denken, an ſich die wirkſame Subſtantialität iſt, die Erſchaffung und Erhaltung der Welt.

Das iſt der Standpunkt der buddhiſtiſchen und lamaiſchen Religion. Daß auch die Lamas Vorſteher von ſolchen Genoſſenſchaften ſind, die ſich einem abgezogenen Leben widmen, daß dieſe in ähnlicher Würde gedacht werden, wie der Dalailama; ebenſo, daß es mehrere Dalailamas giebt, thut der Sache keinen Eintrag.

Die ſubjektive Geſtalt iſt hier noch nicht ausſchließend: erſt in der Durchdringung, der Geiſtigkeit der Subſtantialität, der Subjektivität und Subſtanz iſt Gott weſentlich Einer: ſo iſt die Subſtanz wohl Eine, aber die Subjektivität, dieſe Geſtaltungen ſind mehrere, und es liegt unmittelbar in ihnen, daß ſie meh-

rere ſind: denn dieſe Geſtaltung iſt ſelbſt im Verhältniß zur Subſtantialität, zwar als ein Weſentliches, doch auch zugleich als ein Accidentelles vorgeſtellt.

Denn Gegenſatz, Widerſpruch kommt erſt im Bewußtſeyn, Willen, in der beſonderen Einſicht — darum können nicht mehrere weltliche Regenten in einem Lande ſeyn — aber dieſe geiſtige Wirkſamkeit, obgleich ſie zu ihrem Daſeyn, Geſtalt, geiſtige Form hat, iſt doch nur Wirkſamkeit der Subſtanz, nicht als bewußte Wirkſamkeit, als bewußter Wille.

Es iſt ein Unterſchied zwiſchen Buddhismus und Lamaismus. Sie haben dieß Gemeinſame, welches angegeben worden, und die den Foe und Buddha verehren, verehren auch den Dalailama. Es iſt jedoch Jener mehr unter der Form eines Verſtorbenen, der aber auch unter ſeinen Nachfolgern gegenwärtig iſt. So wird auch von Foe erzählt, er habe ſich 8000 Mal inkarnirt, ſey vorhanden geweſen in wirklicher Exiſtenz eines Menſchen.

Die Zauberei als Verhältniß der Macht iſt weſentlich praktiſch: denn die Macht iſt nur als Manifeſtation der Nichtigkeit ihres als unweſentlich Geſetzten. Indem der Menſch zum Theoretiſchen übergegangen iſt, weiß er vom Weſentlichen als ſolchem; zu dieſer Anſchauung gekommen, weiß er ſich als Denkendes, ſich ſelbſt als ſolch Theoretiſches, Feſtes, Dauerndes, Subſtantielles, und Unſterblichkeit der Seele in weiterer Beſtimmung beginnt hier; als Denkendes hat er das Bewußtſeyn ſeiner Ewigkeit, ſeines wandelloſen, veränderungsloſen Innern. Der Grundton des Charakters iſt Sanftmuth, Ruhe, und ſo entſtehen denn große Prieſterſchaften und Klöſter, die in ſtiller Beſchauung des Ewigen leben, ohne an weltlichen Intereſſen und Geſchäften Theil zu nehmen. Aber indem die Geſtalt dieſes Ewigen, dieſe ewige Subjektivität noch unmittelbare Geſtalt iſt, das Denken ſich noch nicht zum Geiſt und zur Vorſtellung des Geiſtes beſtimmt hat, er iſt das Entwickelnde, ſo hat hier das Ewige

noch keine Bestimmung in sich, es ist noch nicht geistig, ist noch unmittelbar, also körperlich, sinnliche Gestalt. Diese ist auch zufällig, menschliche oder thierische Gestalt. Mensch, Thier, die ganze Welt der Lebendigkeit wird zum bunten Kleide der farblosen Innerlichkeit. Denn das ist eine höhere Bestimmung, daß die Gestalt entsprechend sey der Bestimmtheit des Inhalts, das Insichseyn, das Ewige hat noch keinen Inhalt, also keinen Maaßstab für die Gestalt, und es kann also noch nicht davon die Rede seyn, daß die Gestalt entspreche der inneren Bestimmtheit. Der Geist kann nur eine Gestalt haben und dieß ist der Mensch, die sinnliche Erscheinung des Geistes, aber sobald das Innere nicht als Geist bestimmt ist, so ist die Gestalt zufällig, gleichgültig. Das ewige Leben des Christen ist der Geist Gottes selbst und der Geist Gottes eben dieses, Selbstbewußtseyn seiner als des göttlichen Geistes zu seyn.

Auf dieser Stufe hingegen ist das Insichseyn noch bestimmungslos, noch nicht Geist. Es ist unmittelbares Insichseyn. Hier erstreckt sich die Gleichgültigkeit der Gestalt auch auf das objektiv Ewige. Buddha ist in mehreren Gestalten, ebenso Lama; sobald ein Lama stirbt, entsteht ein anderer, so daß das Wesen in beiden dasselbe ist; der Tod ist keine Unterbrechung in Rücksicht des substantiellen Wesens. Dieser Uebergang ist zufällig und von unendlicher Mannigfaltigkeit, zum Theil roh und abenteuerlich.

Diese Religion ist die ausgebreitetste und die, welche die meisten Anhänger hat; ihre Verehrer sind zahlreicher als die des Muhamedanismus, welcher wieder mehr Anhänger zählt als die christliche Religion. Es ist damit, wie in der muhamedanischen Religion; ein einfach Ewiges macht die Grundanschauung und die Bestimmung des Inneren aus, und diese Bestimmtheit ist vornehmlich die der menschlichen Gestalt, theils lebend gegenwärtig, theils als früher gewesen vorgestellt.

Es ist geschichtlich, daß diese Religion etwas späteres ist

als die Form, wo die Macht das Herrſchende iſt. Die franzöſiſchen Miſſionare haben ein Edikt des Kaiſers Hia-king überſetzt, der dadurch viele Klöſter aufhebt, da die darin Lebenden die Erde nicht bauten und keine Abgaben zahlten; hier ſagt der Kaiſer am Anfang des Edikts: Unter unſeren drei berühmten Dynaſtieen hörte man nicht von der Sekte des Foe ſprechen, erſt ſeit der Dynaſtie des Hang iſt ſie aufgekommen. Es iſt jetzt nur noch das Nähere anzugeben, um die Züge des Begriffs darin zu erkennen.

Das ſchon berührte Dogma der Seelenwanderung (der Metempſychoſis) iſt der Grund, der Urſprung der unendlichen Menge von Idolen, Bildern, die überall verehrt werden, wo Foe herrſcht. Vierfüßige Thiere, Vögel, kriechende Thiere, mit einem Worte die niedrigſten Thiergeſtaltungen haben Tempel und werden verehrt, weil der Gott in ſeinen Wiedergeburten jedes bewohnt, und jeder thieriſche Körper bewohnt ſeyn kann von der Seele des Menſchen.

Das Princip der Religion des Foe iſt, wie geſagt, daß das Nichts das Princip, der Anfang und das Ende von Allem iſt; unſere erſten Eltern ſind daraus hervorgegangen und ſind dahin zurückgekehrt, und nur die Form macht die Qualität, die Verſchiedenheit aus. Ebenſo kann man ſagen, daß vom Metall Thiere und Menſchen werden können, die Grundbeſtimmung iſt eine Weiſe, es brauchen nur verſchiedene Qualitäten dazu zu kommen. So verſchiedenartig die Menſchen und Dinge ſind, ſo iſt nur ein Princip, woraus ſie hervorgehen und wohin ſie zurückkehren, dieß iſt das Nichts. Bei dem Verhältniß des Menſchen zu dieſem Princip gilt, daß er um glücklich zu ſeyn durch fortwährende Spekulation, Meditation, Sinnen über ſich, ſich bemühen muß, dieſem Princip gleich zu werden und die Heiligkeit des Menſchen iſt in dieſem Schweigen ſich zu vereinigen mit dem Gott. Die lauten Stimmen weltlichen Lebens müſſen verſtummen; das Schweigen des Grabes iſt das

Element der Ewigkeit und Heiligkeit. In dem Aufhören aller Bewegung, Regung des Körpers, aller Bewegung der Seele, darin besteht das Glück, und wenn der Mensch zu dieser Stufe der Vollkommenheit gekommen ist, so ist keine Abwechselung mehr, seine Seele hat keine Wanderung mehr zu befürchten, denn er ist identisch mit dem Gott Foe. Hier ist das rein theoretische Moment ausgesprochen und zur Anschauung gekommen.

Insofern der Mensch in seinem Leben nicht durch Entsagung, Versenkung in sich zu diesem Glück gekommen ist, so ist dieß Glück wohl in ihm, indem sein Geist ist dieß Ansichseyn, aber er bedarf noch der Dauer, er ist der Veränderung nicht unterworfen, bedarf aber des Leiblichen, und so entsteht die Vorstellung der Seelenwanderung. Hier tritt nun wieder die Zauberei ein, die Vermittelung der Priester, die zugleich das Höhere sind und die Macht über die Gestaltungen, die der Mensch annimmt; so verbindet sich mit dieser Vorstellung wieder die Seite der Macht und der Zauberei. Die Anhänger der Religion des Foe sind in dieser Rücksicht höchst abergläubig. Sie glauben, daß der Mensch in alle mögliche Gestalten übergehe, und die Priester sind die im Uebersinnlichen lebenden Beherrscher der Gestalt, welche die Seele annehmen soll, und daher sie auch von unglücksvollen Gestalten frei zu halten vermögen. Ein Missionar erzählt eine Geschichte von einem sterbenden Chinesen, der ihn habe rufen lassen und geklagt, ein Bonze, (dieß sind die Priester, die Wissenden, ihnen ist bekannt was in der anderen Welt vorgeht), habe ihm gesagt, so wie er sich jetzt im Dienste des Kaisers befinde, so würde er auch nach seinem Tode darin bleiben, seine Seele würde in ein kaiserliches Postpferd übergehen, er solle dann seinen Dienst treulich thun, nicht schlagen, nicht beißen, nicht stolpern und sich mit wenig Futter begnügen.

Die Seelenwanderung gründet sich auf die Vorstellung

vom Inſichſeyn des Geiſtes, der erhoben iſt über die Veränderung und damit verbindet ſich die Zauberei.

Buddha iſt noch das Allgemeine, das Gute, Gaudama iſt er nach der jetzigen gegenwärtigen Geſtalt, in der er regiert.

Ungefähr ebenſo iſt die Vorſtellung der Lamen. Jeder Vorſteher eines Kloſters heißt Lama, indeſſen ſind der vornehmſten nur drei. Engländer, die mit dem Dalailama bekannt geworden ſind, haben die größte Verehrung für ihn; ſein Haupt-Charakter iſt Ruhe, Sanftmuth, womit er Einſicht und ein durchaus edles Weſen verbindet. Die Völker verehren ihn, indem ſie ihn in dem ſchönen Licht betrachten, daß er in der reinen Betrachtung lebe, und dieß iſt das Subſtantielle, was ſie als Ewiges, abſolut Ewiges verehren. Wenn der Lama auf äußerliche Dinge ſeine Aufmerkſamkeit richten muß, ſo iſt er allein mit dem wohlthätigen Amt beſchäftigt, Troſt und Hülfe zu ſpenden, ſein erſtes Attribut iſt Vergeſſen und Erbarmen.

Dieß iſt der nothwendige Inhalt der erſten Weiſe der Naturreligion, es treten in derſelben zwei Momente hervor, die wir geſehen haben, wenn wir die abſtrakten Beſtimmungen hervorheben. Das Erſte iſt das Moment der Macht, das Zweite der Reflexion in ſich, das Inſichſeyn. Dieß Inſichſeyn iſt die Grundlage überhaupt von aller göttlichen Idee, die Identität mit ſich iſt die Grundbeſtimmung, hier erſt iſt wahrhafter Boden für die Religion, und ſo iſt es, daß indem wir beide Beſtimmungen zuſammenfaſſen, wir übergehen zur zweiten Form der Naturreligion.

II.

Die Naturreligion der Phantaſie.

A. Begriff derſelben.

Es iſt hier das Moment der Wahrheit, in Allem, was Gott heißt, die Grundbeſtimmung das Beiſichſelbſtſeyn, dieſe ewige Ruhe in ſich, abſolute Reflexion in ſich, wo alles Un-

terscheidende, jede Negation in sich aufgelöst ist, ein rein theoretisches Verhalten; die Unterschiede, das Verhältniß zum Anderen, die Macht, alle Unterschiede des Praktischen bestimmen sich als aufgelöst im Theoretischen. Dieß Insichseyn ist zunächst das Unbestimmte, wie der Gott For das Nichts, es muß geschehen, daß hier die Bestimmung eintritt, sich entwickelt in der Form und diese als göttliche Form sich nicht mehr als Macht, als unmittelbares Selbstbewußtseyn bestimmt, sondern als auf theoretischem Boden, dem Boden des Insichseyns, der Entwicklung des Wesens, des Aufgehens einer göttlichen Welt. Das Wesen ist hier nicht wahrhaft Gott, das Princip des Wesens ist zwar Insichseyn, aber noch unbestimmt, noch nicht wahrhaft; erst Einheit des Unendlichen und Endlichen ist das Wahrhafte. Das Insichseyn muß sich nach dem Begriff entwickeln, das Leben muß aufgehen, sich erfüllen zum konkreten, göttlichen Leben. Das Insichseyn ist die erste Bestimmung, die zweite ist dann die Entwickelung des Göttlichen als konkret, diese zweite Bestimmung ist zunächst noch der Naturreligion angehörig. Denn die erste unmittelbare Weise der Entwickelung ist, daß das Moment innerlich negirt wird vom Begriff; daß diese Momente auseinanderfallen, auseinandergehalten werden als selbstständig gegen einander, das ist der Fluch der Natur. Wir werden so allenthalben Anklänge des Begriffs, des Wahrhaften finden, die aber im Ganzen um so greulicher werden, weil sie in der Bestimmung der Natur, des Außereinander, bleiben und befangen sind. Wir haben die zufällige Objektivität als leere Form gesehen, zu der Bestimmung des Insichseyns der absoluten Identität mit sich kommt jetzt die Bestimmung des Konkreten hinzu. Das zweite ist, daß das Auseinandergehaltenwerden dieser Momente bleiben wird; das dritte ist, das Konkrete resümirt sich in sich, wird dem Begriff gemäß ideell gesetzt, gewußt. Dieß ist hier wohl vorhanden, aber in der Bestimmung der Nothwendigkeit auseinanderfallend, die Momente werden also selbst-

ſtändig, theoretiſch angeſchaut, ſind der Begierde entnommen, als ſelbſtſtändig, gegenſtändlich in ihrer Beſonderheit.

Die Frage iſt nun, welches ſind die Formen, die Geſtalten dieſer Selbſtſtändigkeit. Wir ſind auch in ſolch einer Welt, das Bewußtſeyn iſt in ſolch einer außereinander ſeyenden Welt, in einer ſinnlichen Welt, und es hat ſo mit einer Welt von bunter Mannigfaltigkeit zu thun. Im Ganzen ſind es ſo dieſe, dieß iſt Grundbeſtimmung; dieſe heißen wir Dinge und es iſt dieß die nähere Beſtimmung des Objektiven, die wir ihm geben. Ebenſo haben wir es innerlich mit vielfachen Gewalten, geiſtigen Unterſchieden, Empfindungen zu thun, die der Verſtand ebenſo iſolirt, da iſt dieſe Neigung, jene Leidenſchaft, dieſe Kraft des Gedächtniſſes, jene des Urtheils ꝛc. Auch beim Denken haben wir ſolche Beſtimmungen, von denen jede für ſich iſt, poſitiv, negativ, ſeyn, nicht ſeyn, dieß iſt Selbſtſtändigkeit für unſer ſinnlich nehmendes Bewußtſeyn, für unſern Verſtand. Wir haben auf dieſe Weiſe eine Weltanſicht, Anſchauung, die proſaiſch iſt, weil die Selbſtſtändigkeit die Form der Dingheit, der Kräfte, der Seelenkräfte ꝛc. mithin abſtrakte Form hat. Der Gedanke iſt hier nicht Vernunft, ſondern Verſtand und in dieſer Form vorhanden.

Die Welt, das Viele hat alſo hier Selbſtſtändigkeit; welches iſt nun ſeine Form? unſere Form kann hier noch nicht die Form ſeyn, zu unſerer proſaiſchen Verſtändigkeit gehört mehr ein Fortgang der Bildung, durch den ſolche Abſtraktionen feſt geworden ſind. Daß wir die Welt ſo betrachten, iſt Reflexion des Verſtandes und ein viel ſpäteres, dieß kann hier nicht ſtatt finden.

Erſtens ſagen wir, die Dinge ſind, zweitens, ſie ſtehen in mannigfacher Beziehung zu einander, haben Kauſalzuſammenhang, ſind abhängig von einander, dieß zweite Moment der Verſtändigkeit kann hier nicht vorhanden ſeyn. Indem es die Philoſophie iſt, welche die Geſtaltung beſtimmt, ſo iſt es nothwendig, daß alle

verständige, bestimmte Unterscheidung der Momente zugleich ausgelöscht ist. Erst der Verstand als reine Sichselbstgleichheit fasset die Gegenstände in diesen Kategorien auf. Weil das eine ist, so ist das andere, sagt er, und führet diese Kette des Zusammenhanges rückkehrlos in die schlechte Unendlichkeit hinaus. Also diese Form hat diese Selbstständigkeit nicht. Die Form der Selbstständigkeit, die nun hier ist, ist keine andere als die Form dessen, was die Form des konkreten Selbstbewußtseyns selbst ist, und diese erste Weise ist daher menschliche oder thierische Weise. Auf diesem Standpunkt ist Erfüllung, das Konkrete tritt ein als seyend, angeschaut, nicht mehr als Macht, in dieser ist es nur als Negatives, der Macht Unterworfenes gesetzt, das Praktische ist in der Macht nur objektiv, nicht das Theoretische, hier hingegen ist das Theoretische freigelassen.

Der Geist, indem er theoretisch ist, ist zweiseitig, er verhält als in sich, sich zu sich selbst, und verhält sich zu den Dingen, — welche die allgemeine Selbstständigkeit für ihn sind; und so brechen sich ihm die Dinge selbst entzwei, in ihre unmittelbare äußerliche, bunte Weise, und in ihr für sich seyendes, freies Wesen. Indem dieß noch nicht ein Ding, noch überhaupt die Kategorien des Verstandes sind, nicht die gedachte, abstrakte Selbstständigkeit, so ist sie die vorgestellte, freie Selbstständigkeit, und diese ist die Vorstellung des Menschen, oder wenigstens des Lebendigen, welche somit überhaupt die Objektivität der Phantasie genannt werden kann. Sich die Sonne, den Himmel, den Baum als seyend, selbstständig vorzustellen, dazu bedarf es für uns nur, es sey dessen sinnliche Anschauung oder dessen Bild, — zu dem nichts heterogen scheinendes hinzuzutreten nöthig habe, um es uns als selbstständig vorzustellen. Dieser Schein ist aber eine Täuschung, das Bild wenn es als selbstständig, als seyend vorgestellt ist, uns als solches gilt, so hat es für uns eben die Bestimmung des Seyns, einer Kraft, einer Ursachlichkeit, Wirksamkeit, einer Seele;

es hat seine Selbstständigkeit in diesen Kategorien. Aber insofern die Selbstständigkeit noch nicht zur Prosa des Verstandes fortgegangen ist, so ist Fassen und Aussprechen jener Selbstständigkeit diese Poesie, welche die Vorstellung der menschlichen Natur und Gestalt, etwas der thierischen noch, zum Träger und Wesen der äußerlichen Welt macht. Diese Poesie ist das in der That Vernünftige der Phantasie, denn dieß ist festzuhalten, wenn das Bewußtseyn, wie gesagt, noch nicht zur Kategorie fortgegangen ist, so ist das Selbstständige aus der vorhandenen Welt und zwar eben im Gegensatze des Unselbstständigen, des als äußerlich Vorgestellten zu nehmen, und dieses ist allein die Gestalt, Weise und Natur des Freien unter den Dingen.

Die nächste Folge ist, daß so wie die Gegenstände überhaupt und die allgemeinen Gedankenbestimmungen solche freie Selbstständigkeit haben, der verständige Zusammenhang der Welt aufgelöst ist; — diesen Zusammenhang bilden die Kategorien der Verhältnisse, diese sind aber nicht vorhanden, und so taumelt die Natur haltungslos vor der Vorstellung. Irgend eine Einbildung, irgend ein Interesse des Geschehens und Erfolgens, die Bewegung eines Verhältnisses ist durch nichts gebunden und beschränkt; alle Pracht der Natur und der Einbildung steht zu Gebot, den Inhalt damit zu schmücken, und die Willkür der Einbildung hat völlig ungebundenen Weg, sich dahin oder dorthin, hiedurch und dortdurch gehen zu lassen.

Durch diese eingebildete Selbstständigkeit selbst ist es nämlich ebenso, daß umgekehrt die Haltung des Inhalts und der Gestaltungen verschwindet; denn da sie bestimmten, endlichen Inhalts sind, so hätten sie ihren objektiven Halt, ihre Wiederkehr und bleibende Erneuerung allein in dem verständigen Zusammenhange, der verschwunden ist, wodurch ihre Selbstständigkeit, statt eine Wirklichkeit zu seyn, vielmehr zu einer vollkommenen Zufälligkeit wird. Die erscheinende Welt ist daher in den Dienst der Einbildung gesetzt. Die göttliche Welt ist

ein Reich der Einbildung, die um ſo mehr unendlich und mannigfaltig wird, als ſie inſofern dem Lokal einer üppigen Natur angehört, und dieſes Princip begierdeloſen Einbildens, der auf dem theoretiſchen Boden geſtellten Phantaſie eben einen Reichthum des Gemüths und ſeiner Gefühle erzeugt hat, — Gefühle, die in dieſer ruhig brütenden Wärme, beſonders von dem Tone wollüſtiger, ſüßer Lieblichkeit, aber auch ſchwächlicher Weichheit durchdrungen ſind.

Den durchgreifenden Halt allein bringt in dieſe Willkür, Verwirrung und Schwächlichkeit, — in dieſe maaßloſe Pracht und Weichheit, das durch den Begriff an und für ſich beſtimmte Syſtem der allgemeinen Grundbeſtimmungen, als der abſoluten Mächte, auf welche Alles zurückgeht, und die durch Alles hindurchdringen, und dieſes Syſtem iſt es, welches zu betrachten, das weſentliche Intereſſe iſt, ſie einer Seits durch die verkehrte ſinnliche Weiſe des willkürlichen, äußerlich beſtimmten Geſtaltens hindurch zu erkennen und ihrer zu Grunde liegenden Weſenheit Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, anderer Seits die Degradation zu bemerken, welche ſie durch die Weiſe theils der Gleichgültigkeit derſelben gegen einander, theils willkürlicher menſchlicher und äußerlicher lokaler Sinnlichkeit erfahren, wodurch ſie in den Kreis des Alltäglichſten verſetzt ſind, — alle Leidenſchaften, lokale Züge, — Züge individueller Erinnerung, ſind daran geheftet; — es iſt kein Urtheil, keine Schaam, — nichts von höherer Angemeſſenheit der Form und des Inhalts; das alltägliche Daſeyn als ſolches iſt nicht verſchwunden, zur Schönheit fortgebildet.

Es wird aus dem Bisherigen ſchon erhellen, daß dieſe Beſtimmungen des göttlichen Weſens in der indiſchen Religion ihre Exiſtenz haben. Von ihrer weitſchichtigen, ihrer Natur nach endloſen Mythologie und mythologiſchen Formen haben wir hier zu abſtrahiren, um uns nur an die Hauptgrundbeſtimmungen zu halten, welche einer Seits barok, wild, und greuliche, widerliche,

ekelhafte Verzerrungen ſind, zugleich aber ſich erweiſen, zur inneren Quelle den Begriff zu haben, und um der Entwickelung willen, die er in dieſem theoretiſchen Boden gewinnt, — an das Höchſte der Idee erinnern, aber auch zugleich die beſtimmte Verkümmerung ausdrückt, die ſie erleidet, wenn ſie nicht wiederum zur geiſtigen Natur zurückgebracht ſind. — Die Entwickelung, das Auseinanderlegen der Form macht das Hauptintereſſe aus, gegen eine abſtrakt monotheiſtiſche Religion, ebenſo als gegen die griechiſche — gegen eine nämlich, welche geiſtige Individualität zum Princip hat, aber durch das konkrete des Individualitäts-Princips.

Die erſte konkrete Weiſe der Freiheit iſt menſchliches Seyn oder thieriſche Lebendigkeit. Das Seyn hat hier die Form menſchlicher Geſtaltung und es iſt das Reich der Phantaſie, daß die Gegenſtände ganz zufällig als menſchliche oder thieriſche Geſtalten vorgeſtellt werden, ganz verſchwenderiſch mit dieſer Geſtaltung umgegangen wird.

Wir ſtehen auf der Stufe des theoretiſchen Elements, alle Beſtimmungen, die abſolut nothwendige Momente des Begriffs ſind und ebenſo die als ſinnliche Gegenſtände ſind, erhalten hier Selbſtſtändigkeit, indem das Theoretiſche Grundbeſtimmung iſt, iſt aller Inhalt ſelbſtſtändig vorgeſtellt. Dieſe Selbſtſtändigkeit, Objektivität iſt hier noch nicht beſtändige Kategorie, nicht Beſtimmung von Kräften, Urſachen, nicht Beſtimmung der Objektivität, die wir denkend durch unſere denkende Bildung gewohnt ſind, ſondern die Selbſtſtändigkeit erhält hier die Form desjenigen, was in der Vorſtellung und für dieſelbe das Selbſtſtändige iſt, und dieß iſt das menſchliche und thieriſche Weſen. Das Thier iſt Leben, hat Seele, noch mehr das Menſchliche, welches das Selbſtſtändige gegen das Unſelbſtſtändige iſt.

Wenn wir eine Vorſtellung vom Selbſtſtändigen haben, ſo begnügen wir uns mit einem Bilde, was wir ſo vorſtellen und es braucht nichts Heterogenes hinzuzutreten. Wir haben ein

Bild von irgend einem ſinnlichen Gegenſtand oder wir machen uns eins, ſo brauchen wir, wenn dieß als Objekt gelten ſoll, uns nur vorzuſtellen, daß es ſey und es braucht keine andere Beſtimmung, ihm die Beſtimmung des Selbſtſtändigen zu geben. Weil es dann aber bei uns ſo ein Bild iſt, ſo ſagen wir von ihm: wir geben ihm Selbſtſtändigkeit, wir haben ſeine Kraft in uns, als Willkür. Der Inhalt mag ſeyn, welcher er will, die Selbſtſtändigkeit hat hier immer die Form von Verſtandes-Kategorie. Es kommt aber hierauf an, daß hier nicht Kategorien ſind, ſondern daß das für die Vorſtellung Selbſtſtändige gegen einander die Stelle der Kategorien vertreten muß. Der Baum oder das Bild des Baums, die ſinnliche Anſchauung deſſelben, muß, wenn es als ſelbſtſtändig gelten ſoll, die Weiſe der Form erhalten, unter welcher ſie die Vorſtellung, als Selbſtſtändige iſt gegen andere Exiſtenz. Sonne, Meer, Baum ꝛc. ſind in der That unſelbſtſtändig gegen das Lebendige, Freie, dieſe Formen alſo ſind es, die in dieſem Element der Selbſtſtändigkeit die Träger der Kategorie ausmachen für irgend einen Inhalt. Das frei menſchliche Bewußtſeyn und das Leben iſt in der That das ſelbſtſtändige und inſofern haben wir dieſe Perſe vernünftig genannt, indem ein Inhalt des Gedankens ſelbſtſtändig vorgeſtellt werden ſoll und dann menſchliche oder thieriſche Geſtalt das Selbſtſtändige vorſtellt. Die konkreten Dinge der Natur überhaupt erhalten auf dieſe Weiſe ſolche Geſtalt freier Selbſtſtändigkeit und es iſt damit verbunden, daß aller verſtändige Zuſammenhang in dieſem Inhalt aufgelöſt und vernichtet iſt. Denn das Nothwendige iſt das Verſtändige, die allgemeinen Verhältniſſe des Nothwendigen machen das Verſtändige aus, inſofern Eins geſetzt iſt, ſo iſt auch das Andere, die Abhängigkeit der Dinge von einander nach ihrer Qualität, ihrer weſentlichen Beſtimmtheit iſt dieſer Zuſammenhang. Hier iſt denn damit Alles frei, ſelbſtſtändig, die Einbildung iſt das Herrſchende, das was Intereſſe für die Einbildung hat, dieß iſt der Grundgedanke. Die Geſchichte,

die Begebenheiten ſind durch nichts gebunden, die trunkene Vorſtellung hat ſich des nüchternen Verſtandes bemächtigt, aller Inhalt ſteht der Einbildung offen, ſie kann Alles in Beziehung ſetzen, allen Schmuck, alle Pracht auf die Geſtalt ihres Intereſſes häufen, und ebenſo ungebunden iſt ſie in ihrem Fortgang, den ſie hierhin oder dorthin nehmen kann.

Weil der verſtändige Zuſammenhang nicht vorhanden iſt, ſo iſt dann jene Selbſtſtändigkeit nicht eine Wirklichkeit, nicht abſtrakte Wirklichkeit, ſondern die Selbſtſtändigkeit erhält die Beſtimmung vollkommener Zufälligkeit und die Welt mit ihrem Inhalt iſt in dem Dienſt der Einbildung, die göttliche Welt iſt im Reich der Einbildung, die eine unendliche Mannigfaltigkeit iſt und um ſo größer wird, je mehr der Menſch ſein Gemüth, ſein Gefühl ausgebildet hat. In dieſer Ausbildung liegt es, daß alle Unterſchiede beſonders beachtet, beſonders feſtgehalten werden, und dieſe Seite der Bildung iſt hier im theoretiſchen Felde vorhanden. Die Begierde hat wenig Intereſſe und das, für welches ſie Intereſſe hat, regirt ſie, gegen alles Intereſſeloſe iſt ſie unaufmerkſam und ſie bleibt daher ungebildet.

Durch die Form der Selbſtſtändigkeit erhält die Geſtalt die Beſtimmung der Zufälligkeit und wird ſo vielmehr umgekehrt unſelbſtſtändig geſetzt. Ihr Inhalt iſt beſtimmt, beſondert, dieſer erhält falſcher Weiſe einſeitig die Form der Selbſtſtändigkeit, weil er aber nicht in beſondere wahre Objektivität geſetzt iſt, ſo bekommt er die Beſtimmung der Zufälligkeit und verliert dadurch die Selbſtſtändigkeit, ſeine Haltung iſt der Einbildung preis gegeben. Dieß iſt die abſtrakte Grundbeſtimmung dieſer Sphäre.

Wir haben ſo eine unendlich bunte Welt der Einbildung vor uns, ohne Zuſammenhang, ein haltungsloſer Taumel alles Inhalts; was noch einigen Halt hineinbringt in dieſen Wirrwar der Zufälligkeit, ſind die allgemeinen Grundbeſtimmungen des Begriffs, ſie ſind die abſoluten Mächte, in welche alles zu-

rückkehrt. Diese Grundbestimmungen sind es, welche zu betrachten Interesse hat.

Einer Seits sind sie zu erkennen durch die verkehrte sinnliche Weise, durch die Willkür der Einbildung und indem dieß geschieht, wird der Einbildung ihr Recht gegeben, anderer Seits aber ist zu fassen, wie diese Grundbestimmungen herabgewürdigt sind, dadurch, daß sie den Schein erhalten haben, gleich zu sein mit dem Auseinandersein, und durch ihre Form die äußerlich sinnliche Gestalt verderben wird. Die Form ist es, wodurch sie in einer vollkommen geistlosen Weise auftreten.

Diese Bestimmungen des göttlichen Wesens, der göttlichen Welt, wie sie angegeben sind, haben nun, wie gesagt, in der indischen Religion ihre Existenz. Die Hauptbestimmungen zu betrachten hat Interesse; da sie dem Begriff angehören. Das Erste ist das Substantielle, diese Reflexion in sich, das Zweite ist die Form der Bestimmung des Absoluten, diese Momente sind es, die sich hier hervorthun und die anspielen an das Höchste der Idee.

Das Erste in dem Begriff, das Wahrhafte, das allgemein Substantielle ist, wie wir gesehen haben, die ewige Ruhe des Insichseins, dieß insichseiende Wesen, was die allgemeine Substanz ist. Diese ist, als das Allgemeine, die ansichseiende Macht, die nicht gegen Anderes gesetzt ist wie die Begierde, sondern die still, unscheinbar, verklärt in sich ist, die aber damit als Macht bestimmt ist. Diese in sich verschlossen bleibende Macht in der Form der Allgemeinheit muß unterschieden werden von ihrem Wirken, dem durch sie gesetzten und sich unterscheidenden von ihren eigenen Momenten. Macht ist das Ideelle, das Negative, wofür alles Andere nur als aufgehoben, negirt ist, aber die Macht als insichseiende, allgemeine Macht unterscheidet sich von ihren Momenten selbst und diese erscheinen deshalb als selbstständige Wesenheiten einer Seits und anderer Seits als solche, die auch vergehen in dem Einen. Zu gehö-

ren ihm an, ſind nur Momente deſſelben, aber als unterſchiedene Momente treten ſie in der Selbſtändigkeit auf und erſcheinen als ſelbſtändige Perſonen, Perſonen der Gottheit, die Gott, das Ganze ſelbſt ſind, ſo daß jenes Erſte verſchwindet in dieſer beſonderen Geſtalt, aber anderer Seits verſchwinden ſie wieder in der einen Macht. Die Unterſcheidungen, einmal das Eine, das andere Mal der Unterſchied als ganze Totalität, ſind die den konkreteſten Verſtand verwirrende Inkonſequenz dieſer Sphäre, aber zugleich die begriffsmäßige Konſequenz der Vernunft gegen die des Verſtandes mit ſich identiſchen Verſtandes.

Die Subjektivität iſt Macht in ſich als die Beziehung der unendlichen Negativität auf ſich; aber ſie iſt nicht nur Macht an ſich, ſondern mit der Subjektivität iſt Gott erſt als Macht geſetzt. Dieſe Beſtimmungen ſind wohl von einander zu unterſcheiden, und ſind in Beziehung ſowohl auf die folgenden Begriffe von Gott, als auch auf die Verſtändigung über die vorhergehenden vornehmlich wichtig und darum näher in Betracht zu ziehen.

Nämlich die Macht überhaupt iſt ſogleich in der Religion überhaupt, und in der ganz unmittelbaren, der tiefſten Naturreligion die Grundbeſtimmung, als die Unendlichkeit, welche das Endliche als aufgehobenes in ſich faßt, und inſofern dieſes als außer demſelben, als ſelbſtändig überhaupt vorgeſtellt wird, doch nur ein aus jenem als ſeinem Grunde hervorgegangenes geſetzt wird. Die Beſtimmung, auf welche es zum Erſten ankommt, iſt, daß dieſe Macht zunächſt eben nur als Grund der beſonderen Geſtaltungen oder Exiſtenzen geſetzt iſt, und das Verhältniß des in ſich ruhenden Weſens zu denſelben das Subſtantialitäts-Verhältniß iſt. So iſt ſie nur Macht an ſich, Macht als das Innere der Exiſtenzen, und als in ſich ſeyendes Weſen, oder als Subſtanz; iſt ſie nur als das Einfache und Abſtrakte geſetzt; ſo daß die Beſtimmungen oder Unterſchiede als eigends vorhandene Geſtaltungen außer ihr vorgeſtellt werden. Dieß

in ſich ſeyende Weſen mag wohl auch als für ſich ſeyend vorgeſtellt werden, wie Brahm das Sich-Denken iſt, — Brahm iſt die allgemeine Seele, als ſchaffend geht er ſelbſt als ein Hauch aus ſich hervor, er betrachtet ſich und iſt nunmehr für ſich ſelbſt. Aber dadurch verſchwindet nicht zugleich ſeine abſtrakte Einfachheit, denn die Momente, die Allgemeinheit des Brahm als ſolche und das Ich, für welches ſie iſt, beide ſind gegen einander nicht beſtimmt, und ihre Beziehung iſt daher ſelbſt einfach. Brahm iſt ſo als abſtrakt für ſich ſelbſt ſeyend, zwar die Macht und der Grund der Exiſtenz und alle aus ihm hervorgegangen, ſo wie in ihm, — im Zuſichſelbſtſprechen: Ich bin Brahm, alle in ihm zurückgegangen, in ihm verſchwunden ſind. Entweder außerhalb ſeiner, als ſelbſtſtändig exiſtirende, oder in ihm, verſchwundene; nur Verhältniß dieſer zwei Extreme. — Aber als unterſchiedene Beſtimmungen geſetzt, erſcheinen ſie als Selbſtſtändigkeiten außer ihm, weil er erſt abſtrakt, nicht konkret in ihm ſelbſt iſt.

Die Macht, auf dieſe Weiſe nur an ſich geſetzt, wirkt innerlich, ohne als Wirkſamkeit zu erſcheinen. Ich erſcheine als Macht, inſofern ich Urſache und beſtimmter, inſofern ich Subjekt bin — indem Ich einen Stein werfe u. ſ. f. Aber die anſichſeyende Macht wirkt auf eine allgemeine Weiſe, ohne daß dieſe Allgemeinheit für ſich ſelbſt Subjekt iſt. — Dieſe allgemeine Wirkungsweiſe in ihrer wahrhaften Beſtimmung aufgefaßt, ſind z. B. die Naturgeſetze.

Es iſt bereits angegeben worden, wie dieſer Standpunkt vorhanden iſt, in ſeiner Exiſtenz erſcheint. Da iſt ebenſo dieſe Eine Subſtantialität und zwar als reines Denken, reines Inſichſeyn vorhanden, und dieſes iſt unterſchieden, iſt außerhalb der Beſonderung, ſo, daß es an den beſonderen Mächten nicht als ſolchen ſeine Exiſtenz, Realität hat.

Es iſt nicht, wie Gott an dem Sohne ſeine Exiſtenz, Daſeyn hat, ſondern dieß Inſichſeyn bleibt abſtrakt in ſich, rein für

ſich als abſtrakte Macht, aber als Macht über Alles und die Beſonderung, der Unterſchied fällt außerhalb dieſes Inſichſeyns.

Dieſes Inſichſeyn, weil es ſo abſtrakt iſt, muß wieder eine Exiſtenz haben, und dieſe, inſofern ſie ſelbſt noch unmittelbar, außerhalb des Unterſchiedes iſt, nicht wahrhaft göttliche Exiſtenz iſt, iſt wieder die unmittelbare Exiſtenz im daſeyenden, unmittelbaren, menſchlichen Geiſte.

Das Zweite iſt dann der Unterſchied als viele Mächte, und dieſe vielen Mächte als viele Götter — ein ungebundener Polytheismus, der noch nicht fortgegangen iſt zur Schönheit der Geſtalt: es ſind noch nicht die ſchönen Götter der griechiſchen Religion, noch iſt auch die Proſa unſeres Verſtandes vorhanden.

Dieſe Mächte ſind theils Gegenſtände, Sonne, Berge, Flüſſe, oder abſtraktere: das Entſtehen, Vergehen, die Veränderung, das Geſtalten. Das ſind die beſonderen Mächte; ſie ſind außerhalb jenes Inſichſeyns und alſo noch nicht in den Geiſt aufgenommen, noch nicht wahrhaft als ideell geſetzt, aber auch noch nicht vom Geiſt unterſchieden; die Subſtanz iſt noch nicht geiſtig, ſie ſind aber auch noch nicht außerhalb des Geiſtes geſetzt: ſie werden nicht mit Verſtand betrachtet, auch ſind ſie nicht Bilder einer ſchönen Phantaſie, ſondern phantaſtiſch.

Es ſind beſondere Mächte, wilde Beſonderheit, in der kein Syſtem iſt, nur Anklänge ans Verſtändige, an verſtändige Momente, aber noch keine verſtändige, noch weniger vernünftige Totalität, Syſtematiſirung, ſondern eine Vielheit in bunter Menge. Dieſe Beſtimmung iſt noch nicht vorhanden, daß das Beſondere mit Verſtand aufgefaßt wird.

Wir ſagen von einem allgemeinen Naturdaſeyn, ſo allgemeinen Naturmächten: dergleichen iſt, z. B. die Sonne iſt. Das ſind äußerlich Seyende, Dinge — Dinge iſt dieß Prädikat des reflektirten Seyns. Hier aber iſt das reine Seyn noch konzentrirt in jenes Inſichſeyn; das Denken hat, ſo zu ſagen, noch nicht den ganzen Menſchen, Geiſt durchdrungen.

Der Verſtand ſagt: ſie ſind, wir denken ſie und denken ſie unterſchieden von uns; dieß iſt ihr Prädikat, ihre Kategorie, damit werden ſie proſaiſch aufgefaßt. Erſt wenn die Proſa, das Denken alle Verhältniſſe durchdrungen hat, daß der Menſch überall abſtrakt denkend ſich verhält, ſo ſpricht er von äußerlichen Dingen. Hier hingegen iſt das Denken nur dieſe Subſtanz, dieß Beiſichſeyn, iſt noch nicht angewendet, die Gegenſtände werden noch nicht in der Form dieſer Kategorie betrachtet, als äußerliche, als zuſammenhängend, als Urſache und Wirkung.

Ferner aber wird der gegenſtändliche Inhalt auch nicht in der Weiſe der Schönheit aufgefaßt, dieſe Mächte, allgemeine Naturgegenſtände oder die Mächte des Gemüths z. B. die Liebe, noch nicht als ſchöne Geſtalten. Dazu, zur Schönheit der Geſtalt, gehört freie Subjektivität, die im Sinnlichen, im Daſeyn zugleich frei iſt und frei ſich weiß.

Denn das Schöne iſt weſentlich das Geiſtige, das ſich ſinnlich äußert, ſich zeigt in ſinnlichem Daſeyn, aber ſo, daß das ſinnliche Daſeyn vom Geiſtigen ganz und gar durchdrungen, daß das Sinnliche nicht für ſich, ſondern nur durchaus Bedeutung hat im Geiſtigen, durch das Geiſtige, das Zeichen des Geiſtigen iſt; daß das Sinnliche nicht ſich ſelbſt zeigt, ſondern ſogleich etwas Anderes vorſtellt, als es ſelbſt iſt.

Das iſt die wahrhafte Schönheit. Am lebendigen Menſchen ſind viele äußerliche Einwirkungen, die die reine Idealiſirung, dieſe Subſumtion des Leiblichen, Sinnlichen unter das Geiſtige hemmen.

Hier iſt dieſes Verhältniß noch nicht und darum nicht, weil das Geiſtige nur erſt noch in dieſer abſtrakten Beſtimmung der Subſtantialität vorhanden iſt, alſo entwickelt auch wohl zu dieſen Beſonderungen, beſonderen Mächten, aber die Subſtantialität iſt noch für ſich, hat noch nicht durchdrungen, überwunden dieſe Beſonderung, dieſe ihre Beſonderheiten und das ſinnliche, natürliche Daſeyn.

Die Subſtanz iſt, ſo zu ſagen, ein allgemeiner Raum, der das, womit er erfüllt iſt, die Beſonderung, die aus ihm hervorging, noch nicht organiſirt, idealiſirt ſich unterworfen hat.

Indem aber dieſe Mächte zugleich nicht vorgeſtellt werden in allgemeiner Weiſe, nicht gedacht, ſondern nur für die Vorſtellung als ſelbſtſtändig, ſo wird ihnen dieſe Selbſtſtändigkeit zugeſchrieben, die der Menſch hat. Die höchſte Beſtimmung, zu der gegriffen wird, iſt die geiſtige: ſie werden perſonificirt, aber auf phantaſtiſche, noch nicht auf ſchöne Weiſe.

Die Subſtanz iſt die Grundlage, ſo, daß die Unterſchiede aus dem Einen heraustreten, erſcheinen als ſelbſtſtändige Götter, allgemeine Mächte, aber daß dieſe Götter ebenſo, als ſie ſelbſtſtändig ſind, ſich wieder auflöſen in die Einheit.

Dieſe ungeheure Inkonſequenz iſt da vorhanden, geht durch die Selbſtſtändigkeit der Götter ſo, daß ſie das Eine ſind, wodurch ihre beſondere Geſtalt, Natur, ihre Beſonderheit wieder verſchwindet. Zugleich iſt dieſes Eine, dieſe Subſtanz nicht bloß objektiv gewußt, ſie hat noch nicht dieſe Objektivität für das Denken, ſondern das Eine hat weſentlich Exiſtenz im menſchlichen Bewußtſeyn, als Menſch, der ſich zu dieſer Abſtraktion erhebt, weſentlich Exiſtenz als menſchliches Bewußtſeyn.

Die Selbſtſtändigkeit der Naturmächte iſt geiſtige Perſönlichkeit, aber dieſe Kategorien: „Selbſtſtändigkeit, Ding," haben noch nicht dieſe Gewalt, der Geiſt iſt noch nicht zum Verſtand fortgerückt, ſondern ſelbſtſtändig ſind ſie, indem ſie perſonificirt werden.

B. Vorſtellung des objektiven Inhalts dieſer Stufe.

Der Grundinhalt iſt die Eine, einfache, abſolute Subſtanz; dieſe iſt das, was die Indier Brahm nennen. Brahm iſt das Neutrum, die Gottheit, wie wir ſagen; Brahma drückt dieß allgemeine Weſen mehr als Perſon, Subjekt aus. Aber es iſt ein Unterſchied, der nicht konſtant angewendet wird und ſchon in

den verschiedenen casibus verwischt sich dieser Unterschied von selbst, da masculinum und neutrum viele gleiche casus haben, und es ist auch in dieser Rücksicht kein großer Accent auf diesen Unterschied zu legen, weil der Inhalt des Brahma das Gesagte bleibt, Brahm nur oberflächlich personificirt wird, so, daß der Inhalt doch bleibt diese einfache Substanz.

An dieser einfachen Substanz treten, wie gesagt, auch die Unterschiede hervor und es ist merkwürdig, daß diese Unterschiede auch vorkommen so, daß sie nach dem Instinkte des Begriffs bestimmt sind. Das Erste ist die Totalität überhaupt als Eine, ganz abstrakt genommen; das Zweite die Bestimmtheit, der Unterschied überhaupt, und das Dritte, der wahrhaften Bestimmung nach, ist, daß die Unterschiede in die Einheit zurückgeführt werden, die konkrete Einheit.

Diese Dreiheit des Absoluten, nach seiner abstrakten Form gefaßt, wenn es formlos ist, ist es bloß Brahm, das leere Wesen; nach seiner Bestimmtheit ist es eine Drei, aber nur in einer Einheit, so, daß diese Trias nur eine Einheit ist.

Bestimmen wir das näher und sprechen wir in anderer Form davon, so ist das Zweite dieß, daß Unterschiede, unterschiedene Mächte sind: der Unterschied hat aber gegen die Eine Substanz, die absolute Einheit kein Recht und insofern er kein Recht hat, so kann dieß die ewige Güte genannt werden, daß auch das Bestimmte existirt, — diese Manifestation des Göttlichen, daß auch das Unterschiedene dazu kommt, daß es ist. Es ist dieß die Güte, durch welche das durch die Macht als Schein gesetzte momentane Seyn erhält. In der Macht ist es absorbirt, doch die Güte läßt es bestehen.

Zu diesem Zweiten kommt das Dritte, die Gerechtigkeit hervor, daß das seyende Bestimmte nicht ist, das Endliche sein Ende, Schicksal, Recht erlangt, dieß, verändert zu werden, überhaupt zu werden zu einer anderen Bestimmtheit; das ist die Gerechtigkeit überhaupt. Dazu gehört abstrakter Weise das Wer-

den, das Entſtehen, Vergehen: denn auch das Nichtſeyn hat kein Recht, iſt abſtrakte Beſtimmung gegen das Seyn und iſt ſelbſt das Uebergehen in die Einheit.

Dieſe Totalität, die Einheit iſt, ein Ganzes, iſt, was bei den Indiern Trimurti heißt — Murti = Körper — (wie alle Emanationen des Abſoluten Murti genannt werden) dieſes Höchſte, unterſchieden in ſich, ſo, daß es dieſe drei Beſtimmungen in ihm hat.

Das Auffallendſte und Größeſte in der indiſchen Mythologie iſt unſtreitig dieſe Dreieinigkeit. Wir können ſie nicht Perſonen nennen: denn es fehlt ihnen die geiſtige Subjektivität als Grundbeſtimmung. Aber es hat die Europäer aufs höchſte verwundern müſſen, dieſes hohe Princip der chriſtlichen Religion hier anzutreffen: wir werden daſſelbe ſpäter in ſeiner Wahrheit kennen lernen und ſehen, daß der Geiſt als konkreter nothwendig als dreieiniger gefaßt werden muß.

Das Erſte nun, das Eine, die Eine Subſtanz iſt, was Brahma heißt. Es kommt auch vor Parabrahma, was über dem Brahma iſt; das geht kraus durch einander. Von Brahma, inſofern er Subjekt iſt, werden allerhand Geſchichten erzählt. Ueber eine ſolche Beſtimmung wie Brahma, indem ſo ein Beſtimmtes gefaßt wird, geht der Gedanke, die Reflexion ſogleich wieder hinaus über das, was ſo eben beſtimmt wurde als Eines von dieſen Drien, und macht ſich ein Höheres, das im Unterſchied gegen das Andere beſtimmt iſt. Inſofern es ſchlechthin die Subſtanz iſt und wieder erſcheint nur als Eines neben Anderem, ſo iſt das Bedürfniß des Gedankens, noch ein Höheres zu haben, Parabrahma, und man kann nicht ſagen, in welchem beſtimmten Verhältniß dergleichen Formen ſtehen.

Brahma iſt, was als dieſe Subſtanz gefaßt iſt, aus der Alles hervorgegangen, erzeugt iſt, dieſe Macht, die Alles erſchaffen. Indem aber ſo die Eine Subſtanz, das Eine die abſtrakte Macht iſt, erſcheint es auch gleich als das Träge, die formloſe,

träge Materie; da haben wir die formirende Thätigkeit, wie wir es ausdrücken würden, besonders.

Die Eine Substanz, weil es nur die Eine ist, ist das Formlose: so ist auch dieß eine Weise, wie es zum Vorschein kommt, daß die Substantialität nicht befriedigt, nämlich weil die Form nicht vorhanden ist.

So erscheint Brahm, das Eine sich selbst gleiche Wesen als das Träge, zwar das Erzeugende, aber zugleich passiv sich Verhaltende, gleichsam als Weib. Krischna sagt darum von Brahm: Brahm ist mein Uterus, das bloß Empfangende, in den ich meinen Samen lege und daraus Alles erzeuge. Auch in der Bestimmung: Gott ist das Wesen, ist nicht das Princip des Bewegens, Hervorbringens, keine Thätigkeit.

Aus Brahm geht Alles hervor, Götter, Welt, Menschen; aber es kommt zugleich zum Vorschein, daß dieses Eine unthätig ist. In diesen verschiedenen Kosmogonien, Darstellungen der Schöpfung der Welt, tritt dieß Verschiedene auch hervor, aber es ist nicht so bei den Indiern, daß sie, wie wir in der christlichen und jüdischen Religion, Eine Vorstellung haben von der Erschaffung der Welt; sondern ein Dichter, ein Seher, ein Prophet macht dieß nach seiner Weise.

In Menu's Gesetzbuch ist diese Erschaffung der Welt so beschrieben, im Vedam und anderen religiösen Werken anders, es ist dieß etwas Partikulares. Man kann überhaupt nicht sagen: die Indier halten das von der Schöpfung, denn das ist immer bloß die Vorstellung eines Weisen; die angegebenen Grundzüge aber sind das Gemeinschaftliche.

In den Vedas kommt so eine Beschreibung der Erschaffung der Welt vor, wo Brahma so allein in der Einsamkeit ganz für sich seyend vorgestellt wird und wo ein Wesen, das vorgestellt ist als ein höheres, dann zu ihm sagt, er solle sich ausdehnen und sich selbst erzeugen. Aber Brahma, heißt es dann,

ſey in tauſend Jahren nicht im Stande geweſen, ſeine Ausdehnung zu faſſen, da ſey er wieder in ſich zurückgegangen.

Da iſt Brahma vorgeſtellt als Welt erſchaffend, aber weil er das Eine iſt, als unthätig, als ein Solches, das aufgerufen wird von einem anderen Höheren, Brahm als das, was formlos iſt. Alſo Bedürfniß eines Anderen iſt gleich da. Im Allgemeinen iſt Brahm dieſe Eine, abſolute Subſtanz.

Die Macht als dieſe einfache Thätigkeit iſt das Denken. In der indiſchen Religion ſteht dieſe Beſtimmung an der Spitze, ſie iſt die abſolute Grundlage und das Eine, Brahm. — Dieſe Form iſt der logiſchen Entwickelung gemäß: das erſte war die Vielheit der Beſtimmungen, der Fortſchritt beſteht in der Reſumtion des Beſtimmens zur Einheit. Dieß iſt die Grundlage. Was weiter noch zu geben iſt, iſt theils bloß hiſtoriſch, theils aber die nothwendige Entwickelung aus jenem Princip.

Die einfache Macht, als das Thätige, hat die Welt erſchaffen: dieſes Schaffen iſt weſentlich ein Verhalten zu ſich ſelbſt, eine ſich auf ſich beziehende Thätigkeit, keine endliche Thätigkeit. Dieß iſt auch in den indiſchen Vorſtellungen ausgeſprochen. Die Indier haben eine Menge Kosmogonien, die alle mehr oder weniger wild ſind, und aus denen ſich nichts Feſtes herausfinden läßt, wie es in den jüdiſchen Mythen gegeben iſt. Im Geſetzbuch des Menu, in den Vedas und Puranas ſind die Kosmogonien immer verſchieden aufgefaßt und dargeſtellt; jedoch ein Zug iſt immer weſentlich darin, daß dieß bei ſich ſelbſt ſeyende Denken Erzeugen ſeiner ſelbſt iſt.

Dieſer unendlich tiefe und wahre Zug kehrt in den verſchiedenen Weltſchöpfungsdarſtellungen immer wieder. Das Geſetzbuch Menu's fängt ſo an: das Ewige hat mit Einem Gedanken das Waſſer erſchaffen u. ſ. w. Es kommt auch vor, daß dieſe reine Thätigkeit das Wort genannt wird, wie Gott im Neuen Teſtament. Bei den ſpäteren Juden, Philo, iſt die σοφία das Erſterſchaffne, das aus dem Einen hervorgeht. Das

Wort wird bei den Indiern sehr hoch gehalten, es ist Bild der reinen Thätigkeit, ein äußerlich physikalisch Daseyendes, das aber nicht bleibt, sondern das nur ideell ist, unmittelbar in seiner Aeußerlichkeit verschwunden ist. Das Ewige schuf das Wasser, heißt es also, und legte fruchtbringenden Saamen darein; der wurde ein glänzendes Ei und darin wurde es selbst wiedergeboren, als Brahma. Brahma ist der Ahnherr aller Geister, von dem Existirenden und nicht Existirenden. In diesem Ei, heißt es, saß die große Macht unthätig ein Jahr; am Ende desselben theilte sie das Ei durch den Gedanken, und schuf den einen Theil männlich, den anderen weiblich: die männliche Kraft ist selbst nur wirksam, wenn sie sich in strenger Andacht geübt hat, d. h. wenn sie zur Abstraktion gelangt ist. — Was also hervorgebracht wird, ist das Hervorbringende selbst, nämlich die Einheit des Denkens mit sich. Diese Rückkehr des Denkens zu sich selbst ist ebenso in anderen Darstellungen. In einem der Vedas (woraus zuerst von Colebrooke Bruchstücke übersetzt worden sind) findet sich eine ähnliche Beschreibung des ersten Schöpferaktus: Es war weder Seyn noch Nichts, weder Oben noch Unten, sondern nur das Eine eingehüllt und dunkel: außer diesem Einen existirte Nichts und dieses brütete einsam mit sich selbst, durch die Kraft der Kontemplation brachte es aus sich eine Welt hervor; in dem Denken bildete sich zuerst das Verlangen, der Trieb und dieß war der ursprüngliche Saamen aller Dinge.

Hier wird ebenso das Denken in seiner auf sich eingeschlossenen Thätigkeit dargestellt. — Das Denken wird aber weiter auch gewußt als Denken im selbstbewußten Wesen, im Menschen. Man könnte den Einwurf machen, die Indier hätten dem Einen eine zufällige Existenz zugeschrieben, da es dem Zufall überlassen bliebe, ob das Individuum sich zu dem abstrakt Allgemeinen erhebe. Allein die Kaste der Brahminen ist unmittelbar das Vorhandenseyn Brahm's; ihre Pflicht ist es, die Vedas zu lesen, sich in sich zurückzuziehen. Das Lesen

der Vedas iſt das Göttliche, ja Gott ſelbſt, ebenſo das Gebet. Die Vedas können auch ſinnlos, in vollkommener Verdumpfung geleſen werden; dieſe Verdumpfung ſelbſt iſt die abſtrakte Einheit des Denkens; das Ich, das reine Anſchauen deſſelben iſt das vollkommen Leere. Die Brahminen ſind es alſo, in denen Brahma exiſtirt, durch das Leſen der Vedas iſt Brahm.

Die angegebenen Beſtimmungen des Brahm ſcheinen mit dem Gott anderer Religionen, mit dem wahren Gott ſelbſt, ſo viele Uebereinſtimmung zu haben, daß es nicht unwichtig ſcheint, einer Seits den Unterſchied, der ſtatt findet, bemerklich zu machen, anderer Seits anzugeben, warum die dem indiſchen reinen Weſen konſequente Beſtimmung der ſubjektiven Exiſtenz im Selbſtbewußtſeyn, bei dieſen anderen Vorſtellungen nicht ſtatt hat. Der jüdiſche Gott nämlich iſt dieſelbe Eine, unſinnliche Subſtantialität und Macht, welche nur für das Denken iſt; er iſt ſelbſt das objektive Denken, gleichfalls noch nicht der in ſich konkrete Eine, wie er als Geiſt iſt. Der indiſche höchſte Gott iſt aber vielmehr nur das Eine, als der Eine; — er iſt Brahm, das Neutrum, oder die allgemeine Beſtimmung; Brahma als Subjekt iſt dagegen ſogleich einer unter den drei Perſonen, wenn man ſie ſo nennen könnte, oder Geſtalten der Trimurti. Es iſt nicht genug, daß aus jenem erſten Einen die Trimurti hervorgeht, und in ihm dieſelbe auch zurückgeht; er iſt damit doch nur als Subſtanz, nicht als Subjekt vorgeſtellt. Der jüdiſche Gott hingegen iſt der Eine ausſchließend, der keine anderen Götter neben ihm hat; hierdurch iſt es, daß er nicht nur als das Anſich, ſondern auch als das für ſich ſeyende, ſchlechthin verzehrende beſtimmt iſt; als ein Subjekt, mit zwar noch abſtrakter, unentwickelt geſetzter, jedoch wahrhafter Unendlichkeit in ſich. Seine Güte und ſeine Gerechtigkeit bleiben inſofern auch nur Eigenſchaften, oder, wie die Hebräer ſich mehr ausdrücken, Namen deſſelben, die nicht beſondere Geſtaltungen werden, — obgleich ſie auch noch nicht zu dem Inhalte

werden, wodurch die christliche Einheit Gottes allein die geistige ist. Der jüdische Gott kann deswegen die Bestimmung einer subjektiven Existenz im Selbstbewußtseyn nicht erhalten, weil er vielmehr an ihm selbst Subjekt ist, für die Subjektivität daher nicht eines Anderen bedarf, in welchem er erst diese Bestimmung erhielte, aber damit, weil sie in einem Anderen wäre, auch nur eine subjektive Existenz hätte.

Dagegen muß dieß, was der Hindu in und zu sich selbst sagt: Ich bin Brahm, seiner wesentlichen Bestimmung nach mit der modernen, subjektiven und objektiven Eitelkeit, mit dem als identisch erkannt werden, zu was das Ich durch die oft erwähnte Behauptung, daß wir von Gott nicht wissen, gemacht wird. Denn damit, daß Ich keine affirmative Beziehung zu Gott hat, derselbe für Ich ein Jenseits, ein inhaltloses Nichts ist, so ist für Ich nur Ich für sich das Affirmative. Es hilft nichts, zu sagen, Ich anerkenne Gott als über mir, außer mir, Gott ist eine inhaltslose Vorstellung, deren einzige Bestimmung, alles, was von ihr erkannt, gewußt werden, alles, was sie für mich seyn soll, ganz allein darauf beschränkt ist, daß dieß schlechthin Unbestimmte ist, und daß es das Negative meiner sey. Im Indischen: Ich bin Brahm, ist es freilich nicht als Negatives meiner gesetzt, im Gegentheil. Aber jene scheinbar affirmative Bestimmung Gottes, daß er sey, ist theils für sich nur die vollkommen leere Abstraktion des Seyns, und daher nur eine subjektive Bestimmung — eine solche, die allein in meinem Selbstbewußtseyn Existenz hat, die darum auch dem Brahm zukommt — theils insofern sie eine objektive Bedeutung noch haben sollte, so wäre sie schon, nicht nur in konkreteren Bestimmungen, wie, daß Gott ein Subjekt an und für sich selbst sey, etwas, was von Gott gewußt würde, eine Kategorie desselben, und selbst schon zu viel; das Seyn reducirt sich somit von selbst auf das bloße: Außer mir, und es soll auch ausdrücklich nur das Negative meiner bedeuten, in welcher Negation in der That mir nichts

übrig bleibt, als Ich selbst — es heißt leeres Stroh dreschen, jenes Negative meiner, das Außer oder über mir, für eine behauptete oder wenigstens geglaubte, anerkannte Objektivität ausgeben zu wollen, denn es ist damit nur ein Negatives ausgesprochen, und zwar ausdrücklich durch mich; — weder diese abstrakte Negation aber, noch die Qualität, daß sie durch mich gesetzt ist, und ich diese Negation und sie nur als Negation weiß, ist eine Objektivität; auch ist es nicht etwa wenigstens der Form nach, wenn auch nicht dem Inhalte, eine Objektivität, — denn vielmehr ist eben die inhaltlose Form der Objektivität, ohne Inhalt, eine leere Form, ein bloß subjektiv-gemeintes. — Vormals hat man in der christlichen Welt das, was bloß die Bestimmung des Negativen hatte, — den Teufel genannt. — Affirmatives bleibt somit nichts, als nur dieß subjektiv-meinende Ich. Es hat skeptisch mit einseitiger Dialektik sich allen Inhalt sinnlicher und übersinnlicher Welt verflüchtigt, und ihm die Bestimmung eines für dasselbe Negativen gegeben; indem ihm alle Objektivität eitel geworden, ist das, was vorhanden, diese positive Eitelkeit selbst, — das objektive Ich, welches allein die Macht und das Wesen ist, in welchem Alles verschwunden.

Das Indische: Ich bin Brahm und die sogenannte Religion, das Ich des modernen Reflexions-Glaubens, sind nur in dem äußern Verhältnisse von einander unterschieden, daß jenes das erste, unbefangene Erfassen ausdrückt, in welchem für das Selbstbewußtseyn die reine Substantialität seines Denkens wird, so daß es daneben noch allen anderen Inhalt überhaupt gelten läßt, und als objektive Wahrheit anerkennt. Wogegen der alle Objektivität der Wahrheit leugnende Reflexions-Glauben jene Einsamkeit der Subjektivität allein festhält und nur sie allein anerkennt.

Dieß erste Verhältniß des Hindu zum Brahm ist nur im einzelnen Gebete gesetzt, und indem es selbst die Existenz des

Brahm iſt, erſcheint das Momentane dieſer Exiſtenz ſogleich dem Inhalte unangemeſſen, um die Forderung, dieſe Exiſtenz ſelbſt zur allgemeinen, wie ihr Inhalt iſt, zur dauernden zu machen, denn nur das Momentane der Zeit iſt das, was als der nächſte Mangel jener Exiſtenz erſcheint, denn es iſt allein das, was mit jener abſtrakten Allgemeinheit in der Beziehung ſteht, ſich daran vergleicht und als ihm nicht angemeſſen erſcheint; denn ſonſt iſt die ſubjektive Exiſtenz deſſelben, das abſtrakte Ich ihm gleich. Jenen noch einzelnen Blick aber zu einem fortdauernden Sehen erheben, heißt nichts anderes, als den Uebergang aus dem Momente ſolcher ſtillen Einſamkeit in die erfüllte Gegenwart des Lebens, ſeiner Bedürfniſſe, Intereſſen und Beſchäftigungen abzuſchneiden und ſich fortwährend in jenem bewegungsloſen, abſtrakten Selbſtbewußtſeyn zu erhalten. Dieß iſt's denn auch, was viele Indier, welche nicht Brahminen ſind, — wovon nachher — an ſich vollführen. Sie geben ſich mit der ausdauerndſten Verhärtung dem Einerlei jahrelanger, vornehmlich zehnjähriger Thatloſigkeit hin, in welcher ſie allem Intereſſe und Beſchäftigung des gewöhnlichen Lebens entſagen, und den Zwang irgend einer widernatürlichen Haltung oder Stellung des Leibes damit verbinden; — immerfort zu ſitzen, mit über dem Kopf zuſammengelegten Händen zu gehen oder zu ſtehen, niemals, auch zum Schlaf nicht, zu liegen u. ſ. f.

Das Zweite iſt dann Kriſchna oder Wiſchnu, d. i. das Inkarniren des Brahm überhaupt. Dieſer Inkarnationen werden viele, verſchiedene von den Indiern aufgezählt: es iſt überhaupt dieß, daß Brahm da als Menſch erſcheint. Man kann da aber wieder auch nicht ſagen, daß es Brahm iſt, der als Menſch erſcheint: denn dieſe Menſchwerdung iſt nicht geſetzt als bloße Form des Brahm.

In dieß Gebiet fallen dieſe ungeheuern Dichtungen herein. Kriſchna iſt auch Brahma, Wiſchnu. Dieſe Vorſtellung

gen von Inkarnationen ſcheinen zum Theil Anklänge von Geſchichtlichem zu enthalten, daß große Eroberer, die dem Zuſtand eine neue Geſtalt gegeben, die Götter ſind, ſo beſchrieben werden als Götter. Die Thaten Kriſchna's ſind Eroberungen, wo es ungöttlich genug zugeht: Eroberung und Liebſchaften ſind überhaupt die zwei Seiten, Hauptthaten der Inkarnationen.

Das Dritte iſt Siwa, Mahadev. Der große Gott oder Siwa, Rudra: dieß müßte die Rückkehr in ſich ſeyn; das Erſte nämlich, Brahm, iſt die entfernte, in ſich verſchloſſene Einheit; das Zweite, Wiſchnu, die Manifeſtation (die Momente des Geiſtes ſind inſoweit nicht zu verkennen), das Leben in menſchlicher Geſtalt. Das Dritte müßte die Rückkehr zum Erſten ſeyn, damit die Einheit geſetzt wäre als in ſich zurückkehrende: aber gerade dieß iſt das Geiſtloſe; es iſt die Beſtimmung des Werdens überhaupt oder des Entſtehens und Vergehens. Es iſt geſagt: die Veränderung überhaupt iſt das Dritte; ſo iſt die Grundbeſtimmung Siwa's einer Seits die ungeheure Lebenskraft, anderer Seits das Verderbende, Verwüſtende, die wilde Naturlebenskraft überhaupt. Sein Hauptſymbol iſt darum der Ochs wegen ſeiner Stärke, die allgemeinſte Vorſtellung aber der Lingam, was bei den Griechen als φάλλος verehrt worden, dieſes Zeichen, das die meiſten Tempel haben. Das innerſte Heiligthum enthält dieſe Vorſtellung.

Die wahrhafte Drei im tiefern Begriff iſt der Geiſt, die Rückkehr des Einen zu ſich ſelbſt, ſein Zuſichkommen, nicht nur die Veränderung, ſondern die Veränderung, in der der Unterſchied zur Verſöhnung gebracht wird mit dem Erſten, die Zweiheit aufgehoben iſt.

Dieß ſind die drei Grundbeſtimmungen. Das Ganze wird in einer Figur mit drei Köpfen dargeſtellt, wiederum ſymboliſch und unſchön.

In dieſer Religion, die der Natur noch angehört, iſt dieß Werden aufgefaßt als bloßes Werden, als bloße Veränderung,

nicht als Veränderung des Unterschieds, wodurch sich die Einheit hervorbringt, als Aufheben des Unterschieds zur Einheit. Bewußtseyn, Geist ist auch Veränderung des Ersten, der unmittelbaren Einheit. Das Andere ist das Urtheil, ein Anderes sich gegenüber haben — ich bin wissend — so, daß, indem das Andere für mich ist, ich in diesem Anderen zu mir, in mich zurückgekehrt bin.

Das Dritte, statt das Versöhnende zu seyn, ist hier nur diese Wildheit des Erzeugens und Zerstörens. Dieser Unterschied ist wesentlich und auf den ganzen Standpunkt gegründet, ist eben auf dem Standpunkt der Naturreligion.

Diese Unterschiede werden nun als Einheit, als Trimurti gefaßt und dieses wieder als das Höchste, nicht Brahm selbst. Aber wie dieß als Trimurti gefaßt wird, so wird jede Person auch wieder für sich, allein genommen, daß sie selbst die Totalität, der ganze Gott ist.

In dem älteren Theil der Vedas ist nicht von Wischnu, noch weniger von Siwa die Rede; da ist Brahm, das Eine, Gott überhaupt allein.

Außer dieser Hauptgrundlage und Grundbestimmung in der indischen Mythologie wird dann alles Andere durch die Phantasie oberflächlich personificirt. Große Naturgegenstände, wie der Ganges, die Sonne, der Himalaja, (welcher besonders der Aufenthalt des Siwa ist,) werden mit Brahm selbst identificirt: die Liebe, der Betrug, der Diebstahl, die List, so wie die sinnlichen Naturkräfte in Pflanzen und Thieren u. s. w. — alles dieß wird von der Phantasie aufgefaßt und so entsteht eine unendliche Götterwelt, welche jedoch als untergeordnete gewußt wird: an der Spitze derselben steht Indra, der Gott des sichtbaren Himmels. Diese Götter sind veränderlich und vergänglich und dem höchsten Einen unterworfen, die Abstraktion absorbirt sie: die Macht, welche der Mensch durch diese erhält, setzt

ſie in Schrecken, ja! Wiswamitra ſchafft ſelbſt einen anderen Indra und andere Götter.

Von einer Anzahl und Schätzung dieſer Gottheiten kann gar nicht die Rede ſeyn: da iſt nichts, was zu einem Feſten geſtaltet wäre, indem dieſer Phantaſie überhaupt alle Beſtimmtheit mangelt. Jene Geſtaltungen verſchwinden wieder auf dieſelbe Weiſe, wie ſie erzeugt ſind: die Phantaſie geht über von einer gemeinen äußerlichen Exiſtenz zur Gottheit: dieſe aber kehrt dann ebenſo wieder zu dem, was ihr zu Grunde lag, zurück. Von Wundern kann man gar nicht ſprechen, denn Alles iſt ein Wunder, Alles iſt verrückt, und nichts durch einen vernünftigen Zuſammenhang der Denkkategorien beſtimmt. Allerdings iſt ſehr vieles ſymboliſch. —

Die Indier ſind ferner in viele Sekten getheilt, unter vielen anderen Unterſchieden iſt vornehmlich dieſer: die Einen verehren den Wiſchnu, die Anderen den Siwa. Darüber werden oft blutige Kriege geführt, beſonders bei Feſten und Jahrmärkten entſtehen Streitigkeiten, die Tauſenden das Leben koſten.

Dieſe Unterſchiede ſind nun überhaupt ſo zu verſtehen, daß das, was Wiſchnu heißt, ſelbſt wieder von ſich ſagt: er ſey Alles, Brahm ſey der Mutterleib, in dem er Alles erzeuge, er die abſolute Formthätigkeit, ja er ſey Brahm; da iſt dieſer Unterſchied aufgehoben.

Wenn Siwa redend eingeführt wird, ſo iſt er die abſolute Totalität, das Feuer der Edelſteine, die Kraft im Manne, die Vernunft in der Seele, er iſt auch wieder Brahm. Da löſen ſich in Einer Perſon, in Einem von dieſen Unterſchieden alle, auch die beiden anderen auf, wie die anderen Mächte, Naturgötter, Genien. Außer dieſen Unterſchieden werden dann die beſonderen Erſcheinungen, Mächte ebenſo frei und für ſich vorgeſtellt, als ſeyend, aber als perſonificirt.

Auch Thiere werden von den Indiern verehrt, Affen, Kühe — Spitäler giebt es für kranke Kühe; — daß die Subſtanz

auch die Form der Thiere habe, ist ihnen sehr geläufig. Der Gott des Himmels, Indra, steht sehr weit unter Brahma, Siwa, Wischnu, er hat die Gestirne wieder unter sich. Alle besonderen Mächte in ihrer Partikularität kommen zu dieser Selbstständigkeit, die auch eine verschwindende ist.

Die Grundbestimmung des theoretischen Bewußtseyns ist wie gesagt, die Bestimmung der Einheit, die Bestimmung dessen, was Brahm, Brahma und dergleichen heißt. Es ist von dieser Einheit bemerkt, daß sie in diese Zweideutigkeit verfällt, daß Brahma einmal das Allgemeine, Alles ist, und das andere Mal eine Besonderheit gegen die Besonderheit, so erscheint Brahma als Schöpfer und wird dann wieder untergeordnet, spricht selbst von etwas höherem als er ist, von einer allgemeinen Seele. Diese Verworrenheit, die diese Sphäre hat, hat ihren Grund in der nothwendigen Dialektik derselben, der Geist ist nicht vorhanden, der alles ordnet, daher treten die Bestimmungen einmal in dieser Form auf, dann müssen sie wieder aufgehoben werden als einseitig, dann tritt eine andere Form herein. Es erscheint nur die Nothwendigkeit des Begriffs als Abweichung, Verwirrung, als etwas, das in sich keinen Halt hat, und die Natur des Begriffs ist es, die in diese Verwirrung einen Grund bringt.

Das Eine erscheint für sich fixirt, als das mit sich ewig Einige, aber weil dieß Eine zur Besonderung fortgehen muß, die aber hier geistlos bleibt, so heißen und sind alle Unterschiedene wieder Brahm, sind dieß Eine in sich und nehmen also auch das Epitheton des Einen an sich, die besonderen Götter sind so alle auch Brahm. Ein Engländer, der auf das sorgfältigste aus den verschiedenen Darstellungen untersucht hat, was mit Brahm gemeint sey, glaubt, Brahm sey ein Epitheton des Preises, weil er nicht selbst für sich als dieser Eine behalten wird, sondern Alles von sich sagt, es sey Brahm. Es ist dieß Mill in seiner Geschichte von Indien. Er beweist aus

vielen indischen Schriften, daß es ein Epitheton des Preises ist, welches von verschiedenen Göttern gebraucht wird und nicht den Begriff von Vollkommenheit, Einheit vorstellt, den wir damit verbinden. Dieß ist Täuschung: denn Brahm ist einer Seits das Eine, Wandellose, das aber, weil es an ihm selbst den Wandel hat, von der Gestaltenfülle, die dann die seinige ist, ebenso ausgesagt wird. Wischnu wird auch genannt der höchste Brahm. Das Wasser und die Sonne ist Brahm. In den Vedas ist besonders die Sonne hervorgehoben, und wenn man die an sie gerichteten Gebete einzeln nimmt, so kann man glauben, daß den alten Indiern nur in der Sonne Brahm gewesen ist, und daß sie so eine andere Religion hatten als ihre Nachkommen. Auch die Luft, die Bewegung der Atmosphäre, der Athem, der Verstand, die Glückseligkeit wird Brahm genannt. Mahadev nennt sich Brahm, und Siwa spricht von sich, ich bin was ist und was nicht ist, ich bin alles gewesen, bin immer und werde immer seyn, ich bin Brahma und ebenso Brahm, ich bin die ursachende Ursach, ich bin die Wahrheit, der Ochs und alle lebendigen Dinge, ich bin älter als Alles, ich bin das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, ich bin Rudra, bin alle Welten ꝛc.

So ist Brahm das Eine und auch jedes selbstständig, was als Gott vorgestellt wird. Unter anderen kommt ein Gebet an die Sprache vor, worin sie von sich sagt, ich bin Brahm, die allgemeine höchste Seele. Brahm ist so dieß Eine, was aber nicht als dieß Eine ausschließend festgehalten wird, er ist nicht so wie wir von einem Gott sprechen, dieser Eine ist allgemeine Einheit, hier sagt alles, was selbstständig, identisch mit sich ist, ich bin Brahm. Brahm wird vornehmlich als der Schöpfer vorgestellt.

Von der Weltschöpfung macht sich bei den Indiern ein Jeder seine eigene Vorstellung, indem er sich in sich spekulativ ver-

ſenkt, daher iſt nichts Feſtſtehendes vorhanden, ſondern jeder hat eine andere Anſicht.

Der Oberſt Know hat eine Geſchichte von Indien aus dem Perſiſchen überſetzt, in einer dabei befindlichen Diſſertation giebt er eine Ueberſetzung aus den Vedas und hierin eine Vorſtellung der Erſchaffung der Welt.

Brima exiſtirte von aller Ewigkeit an in der Form unermeßlicher Ausdehnung, als es ihm gefiel die Welt zu ſchaffen, ſagte er: Steh auf, o Brima! Das Verlangen, der Appetitus iſt ſo das Erſte geweſen, er ſagt dieß zu ſich ſelbſt. Unmittelbar darauf ging ein Geiſt von Feuerflamme aus ſeinem Nabel, der vier Köpfe und vier Hände hatte. Brima ſchaute um ſich und ſah nichts als ſein unermeßliches Bild, er reiſte 1000 Jahre, um ſeine Ausdehnung zu erfahren, zu verſtehen. Dieß Feuer iſt wieder er ſelbſt und hat ſich nur zum Gegenſtand als unermeßlich. Dieß Verhalten zu ſich ſelbſt und dieß Schaffen iſt eine Grundbeſtimmung; an anderen Orten wird ſo geſagt, die Welt ſey erſchaffen durch die Meditation ſeiner ſelbſt. Brima hat nun nach der 1000jährigen Reiſe ebenſo wenig ſeine Ausdehnung gewußt als vorher, in Verwunderung verſenkt habe er ſein Reiſen aufgegeben und betrachtet, was er geſehen. Der Allmächtige, etwas verſchiedenes von Brima, habe nun geſagt: Geh Brima und erſchaffe die Welt, du kannſt dich nicht begreifen, mache etwas Begreifliches. Brima habe gefragt: Wie ſoll ich eine Welt ſchaffen? Der Allmächtige habe geantwortet: Frag mich und es ſoll dir Gewalt gegeben werden. Nun ſey Feuer aus Brima gegangen und er habe die Idee aller Dinge geſehen, die vor ſeinen Augen ſchwebten, er habe geſagt: Laß Alles, was ich ſehe, real werden, aber wie ſoll ich die Dinge erhalten, daß ſie nicht zu Grunde gehen? Es ſey darauf ein Geiſt von blauer Farbe aus ſeinem Munde gegangen, dieß iſt wieder er ſelbſt, Wiſchnu, Kriſchna, das erhaltende Princip, dieſem habe er befohlen, alles Lebendige und zur Erhaltung

deſſelben das Vegetabiliſche zu ſchaffen. Menſchen hätten noch gefehlt. Brima habe hierauf Wiſchnu befohlen, Menſchen zu machen; er habe dieß gethan, aber die Menſchen, welche Wiſchnu machte, waren Idioten mit großen Bäuchen, ohne Wiſſen, wie die Thiere auf dem Felde, ohne Leidenſchaften und Willen, nur mit ſinnlicher Begierde; darüber ſey Brima erzürnt und habe ſie zerſtört. Er habe nun ſelber vier Perſonen aus ſeinem eigenen Athem geſchaffen, und ihnen den Befehl ertheilt, über die Kreatur zu herrſchen; allein ſie weigerten ſich, etwas anderes zu thun als Gott zu preiſen, weil ſie nichts von der veränderlichen, zerſtörbaren Qualität in ſich hatten, nichts von dem zeitlichen Weſen. Brima wurde nun verdrießlich; dieß war ein brauner Geiß, der zwiſchen den Augen hervorkam; dieſer ſetzte ſich vor ihm nieder mit untergeſchlagenen Beinen und gekreuzten Armen und weinte; er fragte: wer bin ich und was ſoll mein Aufenthalt ſeyn? Brima ſagte: Du ſollſt Rudra ſeyn, und alle Natur dein Aufenthalt, geh und mache Menſchen. Er that es. Dieſe Menſchen waren wilder als die Tiger, da ſie nichts in ſich hatten als die zerſtörende Qualität, ſie zerſtörten ſich, denn nur Zorn war ihre Leidenſchaft. Wir ſehen ſo die drei Götter abgeſondert von einander wirkend, ihr Hervorgebrachtes iſt nur einſeitig ohne Wahrheit. Endlich habe Brima, Wiſchnu und Rudra ihre Gewalt vereinigt und ſo Menſchen geſchaffen, und zwar zehn.

In dieſer Darſtellung ſind denn nothwendig alle Momente ausgedrückt und die Erſcheinung derſelben ausgeſprochen. Die Vorſtellung der Weltſchöpfung in Menu's Geſetzen iſt hiervon verſchieden, und ſo hat jeder eine beſondere Vorſtellung.

C. Der Kultus.

Das Verhältniß des Subjekts zum Abſoluten, beſonders zu Brahm, welches der Kultus iſt, wird näher zeigen, was eigentlich dieſer Brahm iſt. Der abſolute, höchſte Kultus iſt dieſe vollkommene Ausleerung, welche auf alles Bewußtſeyn,

Wollen, alle Leidenschaften, Bedürfnisse Verzicht thut, diese Vereinigung mit Gott, auf diese Weise sich in sich zu concentriren.

Ein Solcher, der nur der Beschauung lebt, der allen Begierden, der Welt entsagt hat heißt ein Jogi. Bei dem Indier ist die Andacht, wenn er sich in sich concentrirt, einer Seits auch ein Momentanes; das Andere aber ist, daß er diese Abstraktion, zu der er gelangt zunächst nur in einem Moment, zu seinem Charakter, zum Charakter seines ganzen Bewußtseyns, seiner ganzen Existenz macht, daß er sich nicht nur momentan erhebt, sondern sich auf dieser Stufe erhält, in vollkommener Gleichgültigkeit gegen sittliche Interessen, gegen die Bande der Menschen unter einander, der Gesellschaft, gegen das, was würdig ist seiner Aufmerksamkeit und Beschäftigung damit. Wenn er sich in dieser Abstraktion überhaupt hält, Allem entsagt, der Welt überhaupt abgestorben ist, ist er ein Jogi.

Der Mensch in dieser Gedankenlosigkeit, Leerheit in sich selbst sich zusammenhaltend, diese reine Ichheit, dieß reine Versichseyn ist Brahm. Das ist nun die höchste Weise des Kultus, daß der Indier diese Abstraktion vollkommen zu seiner Gewohnheit macht.

Das Vorrecht, die Vedas zu lesen, haben nur die Brahminen und zwar durch die Geburt: ihr ganzes Leben drückt die Existenz Brahm's aus; zwar lassen sie sich in alle weltliche Geschäfte ein, aber sie gelten dafür, daß sie an sich schon die absolute Macht besitzen. — Alle andere Kasten stehen hinter der Kaste der Brahminen sehr weit zurück. Das Höchste, was im Kultus erreicht werden kann, ist die Verdumpfung, die Vernichtung des Selbstbewußtseyns, es ist das nicht die affirmative Befreiung und Versöhnung, sondern vielmehr nur die ganz negative, die vollkommene Abstraktion. Der Mensch, so lange er in seinem eigenen Bewußtseyn verbleibt, ist nach indischer Vorstellung das Ungöttliche. Die Freiheit des Menschen aber besteht gerade darin, im Wollen, Wissen und Handeln frei zu

ſeyn. Dem Indier dagegen iſt die vollkommene Verſenkung und Verdumpfung des Bewußtſeyns das Höchſte.

Die Brahminen ſind die Exiſtenz des Brahm: ſie ſind, nach der Mythe, aus dem Munde deſſelben hervorgegangen. Auch ſolche, die nicht Brahminen ſind, können ſich zu dieſer Höhe erheben, aber nur durch unendliche Strenge; indem ſie ſich zwingen, Jahre lang der Selbſttödtung zu leben und dadurch das zu erreichen, was der Brahmin unmittelbar durch die Geburt hat: der unwiſſendſte Brahmin lieſt die Vedas und Brahm iſt in ihm. Die anderen Indier können ſich dazu erheben, indem ſie ſich dahinbringen, ganz todt in der letzten Verdumpfung des Bewußtſeyns zu ſeyn. Dieß iſt ein Grundzug im indiſchen Leben. Die großen epiſchen Gedichte der Indier ſprechen vornehmlich die Höhe des Brahminen aus und handeln von den ungeheuren Werken und Bußen, welche Kſchatrias ausgeübt haben, um zu dieſer Machtvollkommenheit zu gelangen. Die indiſche Entſagung iſt der Weg der Vollkommenheit ohne Vorausſetzung der Sünde.

Im Ramajuna iſt eine Epiſode, die uns ganz auf dieſen Standpunkt verſetzt: Es wird die Lebensgeſchichte des Wiswamitra, des Begleiters des Rama (eine Inkarnation des Wiſchnu) erzählt. Er ſey ein mächtiger König geweſen und habe als ſolcher von dem Brahminen Waſiſchtha eine Kuh (welche in Indien als die zeugende Kraft der Erde verehrt wird) verlangt, nachdem er die wunderbare Kraft derſelben erkannt hatte; Waſiſchtha verweigert ſie, darauf nimmt ſie der König mit Gewalt, aber die Kuh entflieht wieder zum Waſiſchtha, macht ihm Vorwürfe, daß er ſie ſich habe nehmen laſſen, und verheißt ihm als Brahminen alle Macht, welche größer ſey als die eines Kſchatrias (wie der König war). Waſiſchtha giebt dann der Kuh auf, ihm eine Macht gegen den König aufzuſtellen; dieſer ſtellt dagegen wiederum ſein ganzes Heer: die Heere von beiden Seiten werden wiederholt geſchlagen; Wis-

wamitra erlegt aber doch endlich, nachdem auch seine 100 Söhne durch einen Wind, den Wasischtha aus seinem Nabel hatte fahren lassen, umgekommen waren; er überläßt voll Verzweiflung die Regierung seinem einzigen noch übrigen Sohne und begiebt sich mit seiner Gemahlin ins Himalajagebirge, um die Gunst des Mahadewa (Siwa) zu erlangen; durch seine strengen Uebungen bewogen, läßt sich Mahadewa bereit finden, seine Wünsche zu erfüllen, Wiswamitra bittet um die Wissenschaft des Vogens in seiner ganzen Ausdehnung, was ihm auch gewährt wird; damit ausgerüstet will Wiswamitra den Wasischtha bezwingen; durch seine Pfeile zerstört er den Wald des Wasischtha, dieser aber greift zu seinem Stabe, der Brahmawaffe, und erhebt sie; da werden alle Götter mit Bangigkeit erfüllt, denn diese Gewalt drohte der ganzen Welt den Untergang; sie bitten den Brahminen, abzulassen, Wiswamitra erkennt die Macht desselben an, und beschließt nun selbst, sich den härtesten Uebungen zu unterwerfen, um zu dieser Macht zu gelangen; er begiebt sich in die Einsamkeit und lebt da 1000 Jahre, in der Abstraktion allein mit seiner Gemahlin. Brahma kommt zu ihm und redet ihn an: Ich erkenne dich nun als den ersten königlichen Weisen. Wiswamitra, damit nicht zufrieden, fängt seine Büßungen von neuem an. Unterdeß hatte sich ein indischer König an den Wasischtha gewendet mit dem Begehr, er möge ihn in seiner Körpergestalt in den Himmel erheben, es war ihm aber als einem Kschatriad abgeschlagen worden, da er aber trotzig darauf bestand, wurde er vom Wasischtha zur Klasse der Tschandala herabgesetzt; darauf begiebt sich derselbe zum Wiswamitra mit demselben Verlangen; dieser richtet ein Opfer zu, wozu er die Götter einladet, diese schlagen es jedoch aus, zu einem Opfer zu kommen, das für einen Tschandala gebracht würde; Wiswamitra, vermittelst seiner Kraft, erhebt aber den König in den Himmel, auf's Gebot der Götter fällt er jedoch herab, Wiswamitra aber erhält ihn dann zwi-

ſchen Himmel und Erde, und erſchafft darauf einen anderen Himmel, andere Plejaden, einen anderen Jadra und einen anderen Kreis von Göttern. Die Götter wurden mit Erſtaunen erfüllt, ſie wendeten ſich demüthig zum Wairawanitra und vereinigten ſich mit demſelben über eine Stelle, die ſie ferner Könige im Himmel anerkennen. Wairawanitra hielt nach Verlauf von 1000 Jahren das Haupt der Weiſen; den Göttern im Himmel wurde es bange, Jadra verlachte es, ſeine Leiden ſchärfen zu erregen (dem vollendeten Weiſen und Brahmanen gebührt, daß er ſeine Leidenſchaften unterworfen hat): er ſchickt ihm ein ſehr ſchönes Mädchen, mit welchem Wairawanitra 5 Jahre lebt; dann aber entfernt ſich Wairawanitra von ihr, indem er ſeine Liebe abtödtet, vergeblich ſuchen auch noch 2 weitere ihn zum Zorn zu reizen. Es muß ihm zuletzt die Brahmakraft zugeſtanden werden. —

Auch noch jetzt giebt es einzelne Indier, die ſich ſtrenge Uebungen und Qualen auflegen, um zur Macht der Brahminen zu gelangen, einer Macht, die ſtehe über die Götter iſt; ſie bringen z. B. ihre Jahre mit aufgerichteten Armen zu, laſſen ſich lebendig begraben, durchs Feuer ſchwingen u. ſ. w. —

Hat es Einer bis zur höchſten Stufe gebracht auf der Sinnenleiter der Büßungen, nämlich ſich lebendig eingraben laſſen, ſo iſt er ein Vollendeter, der wirkliche Brahma, der Macht hat über alle Götter; Indra und alle Naturgötter ſind ihm untergeordnet, da gilt er als das, was wir früher im Zauberer ſahen, daß dieſes einzelne Subjekt alle Macht über die Naturgewalten ausübt. Der Brahmane iſt von Haus aus in dieſer Würde des Jogi, ein zweimal Geborener, damit allgemeine Macht über die Natur.

Dieß Verhältniß hat dieſelben Grundbeſtimmungen, die wir in dieſer ſeiner göttlichen Welt geſehen haben, nämlich das Auseinanderfallen der Momente.

Wie in dieſer die Idee ſich zum Hervortreten ihrer Grund-

bestimmungen entwickelt hat, aber diese sich einander äußerlich bleiben, und eben so die empirische Welt gegen sie und gegen sich äußerlich und unverständig, und daher der Willkür der Einbildung überlassen bleibt, — so kommt auch das nach allen Richtungen ausgebildete Bewußtseyn nicht dazu, sich zur wahrhaften Subjektivität zu fassen. Obenan steht in dieser Sphäre die reine Gleichheit des Denkens, welche zugleich als in sich seyende, schöpferische Macht bestimmt ist. Diese Grundlage ist aber rein theoretisch; sie ist noch die Substantialität, aus welcher wohl an sich alles hervorgeht und darin gehalten ist, aber außer welcher aller Inhalt selbstständig getreten, und nicht nach seiner bestimmten Existenz und Verhalten, durch jene Einheit zu einem objektiven und allgemeinen gemacht ist. Das nur theoretische, formelle Denken erhält den Inhalt, wie er als zufällig bestimmt erscheint, es kann wohl von ihm abstrahiren, aber ihn nicht zum Zusammenhange eines Systems und somit zu einem gesetzmäßigen Zusammenseyn erheben. Das Denken erhält daher hier überhaupt nicht praktische Bedeutung, d. h. die Wirksamkeit und der Wille giebt seinen Bestimmungen nicht die allgemeine Bestimmung, und die Form entwickelt sich — zwar an sich nach der Natur des Begriffs, aber tritt nicht in der Bestimmung hervor, durch ihn gesetzt, in seiner Einheit gehalten zu seyn. Die Wirksamkeit des Willens kommt daher nicht zur Willensfreiheit, — nicht zu einem Inhalte, der durch die Einheit des Begriffes bestimmt, eben damit vernünftiger, objektiver, rechtmäßiger wäre. Sondern diese Einheit bleibt die der Existenz nach abgeschiedene, nur an sich seyende, substantielle Macht, — der Brahma, — der die Wirklichkeit als Zufälligkeit entlassen hat, und sie nun wild und willkürlich für sich gewähren läßt.

Der Kultus ist zuerst ein Verhältniß des Selbstbewußtseyns zum Brahma, dann aber zu der übrigen, außer ihm seyenden, göttlichen Welt.

Was das erste Verhältniß, das zu Brahma betrifft, so

iſt daſſelbe für ſich ebenſo ausgezeichnet und eigenthümlich, als inſofern, daß es ſich iſolirt von der übrigen konkreten, religiöſen und zeitlichen Lebens-Erfüllung hält. Brahm iſt Denken, der Menſch iſt denkend, Brahm hat alſo im menſchlichen Selbſtbewußtſeyn weſentlich eine Exiſtenz. Der Menſch aber iſt überhaupt hier als denkend beſtimmt, oder das Denken hat als ſolches, und zunächſt als reine Theorie, hier allgemeine Exiſtenz, weil das Denken ſelbſt als ſolches, als Macht in ſich, beſtimmt iſt, hiermit die Form überhaupt, nämlich abſtrakt, oder die Beſtimmung des Daſeyns überhaupt an ihm hat.

Der Menſch überhaupt iſt nicht nur denkend, ſondern er iſt hier für ſich Denken, er wird ſeiner als reines Denken bewußt; denn es iſt ſo eben geſagt worden, daß das Denken hier als ſolches zur Exiſtenz kommt, der Menſch hier die Vorſtellung deſſelben in ſich hat. Oder er iſt für ſich Denken, denn das Denken iſt an ſich die Macht, aber eben die Macht iſt dieſe unendliche, die ſich auf ſich beziehende Negativität, welche Fürſichſeyn iſt. Das Fürſichſeyn aber in die Allgemeinheit des Denkens überhaupt gehüllt, in ihr zur freien Gleichheit mit ſich erhoben, iſt Seele nur eines Lebendigen, nicht das mächtige, in der Einzelnheit der Begierde befangene Selbſtbewußtſeyn, ſondern das ſich in ſeiner Allgemeinheit wiſſende Selbſt des Bewußtſeyns, welches ſo als ſich denkend, in ſich vorſtellend, ſich als Brahm weiß.

Dieß Verhältniß iſt nicht ein Kultus zu nennen, denn es iſt keine Beziehung auf die denkende Subſtantialität als auf ein Gegenſtändliches, ſondern es wird unmittelbar mit der Beſtimmung meiner Subjektivität, als Ich ſelbſt, gewußt. In der That bin Ich dieß reine Denken, und Ich ſelbſt iſt ſogar der Ausdruck deſſelben, denn Ich als ſolches iſt dieſe abſtrakte, beſtimmungsloſe Identität meiner in mir, — Ich als Ich bin nur das Denken als das mit der Beſtimmung der ſubjektiven, in ſich reflektirten Exiſtenz Geſetzte, — das Denkende Gleich-

falls ist daher das Umgekehrte zuzugeben, daß das Denken als dieses abstrakte Denken eben diese Subjektivität, welche Ich zugleich ausdrückt, zu seiner Existenz hat, denn das wahrhafte Denken, welches Gott ist, ist nicht dieß abstrakte Denken, oder diese einfache Substantialität und Allgemeinheit, sondern das Denken nur als die konkrete, absolut erfüllte Idee. Das Denken, welches nur das Ansich der Idee ist, ist eben das abstrakte Denken, welches nur diese endliche Existenz, nämlich im subjektiven Selbstbewußtseyn, und gegen dieses nicht die Objektivität des konkreten An- und Fürsichseyns hat, daher mit Recht von diesem nicht verehrt wird.

Das Selbstbewußtseyn hat ein Verhältniß zum Brahma selbst zu dieser Grundbestimmung. In Ansehung dieses Verhältnisses treten drei Formen hervor. Jeder Indier ist momentan selbst Brahm; Brahm ist dieß Eine, die Abstraktion des Denkens, insofern der Mensch sich dahin versetzt, sich in sich zu sammeln, so ist er Brahm. Dieß ist eine besonders merkwürdige Bestimmung. Brahm selbst wird nicht verehrt, der eine Gott hat keinen Tempel, keinen Dienst, keine Gebete. Ein Engländer, Verfasser einer Abhandlung über den Götzendienst der Indier, stellt darüber viele Reflexionen an und sagt: wenn wir einen Hindu fragen, ob er Idole verehre, so wird er ohne das geringste Bedenken antworten: ja ich verehre Idole. Man frage dagegen einen Hindu, einen gelehrten oder ungelehrten, gleichviel, verehrt ihr das höchste Wesen, Parameswara? bittet ihr zu ihm, bringt ihr ihm Opfer dar? so wird er sagen: niemals. Wenn wir weiter fragen, was ist diese stille Andacht, diese schweigende Meditation, die euch anbefohlen ist und so geübt wird, so wird er erwiedern: Wenn ich das Gebet verrichte, mich setze, die Beine übereinander verschränke, die Hände falte und gen Himmel blicke, und meinen Geist und meine Gedanken sammele ohne zu sprechen, so sage ich in mir selbst, ich bin Brahm, das höchste Wesen

Wenn wir auf unſere obige Vergleichung dieſer Beſtimmung mit anderen Geſtaltungen zurückſehen, z. B. mit dem jüdiſchen Gott, ſo iſt dieſer auch dieß Eine, Allgemeine, Subſtantielle, welches auch nur für das Denken iſt, für die Vorſtellung, nur inſofern ſie denkend iſt. Hier iſt die Objektivität auch für das objektive Denken beſtimmt, aber iſt noch nicht das Konkrete in ſich, was der Geiſt iſt. Brahm und der jüdiſche Gott ſind ſo, von der Seite her, Subſtantialität zu ſeyn, daſſelbe; aber ebenſo weſentlich iſt auch ihr Unterſchied, der nur in der freien reinen Unterſcheidung des Gedankens liegt. Brahm iſt nur an ſich, nicht für ſich ſeyend. Wir haben die Güte geſehen, die Gerechtigkeit, dieſe Beſtimmungen mit einem geltenden Begriff ſind in dem Einen nur Eigenſchaften, Namen, werden nicht ſelbſtſtändige Geſtalten für ſich gegen die Subjektivität des Einen. Hingegen dieſer Brahm iſt dieß Abſtraktum, nicht Subjektivität, dieſe abſtrakte Subjektivität erhält ſich nun im menſchlichen Selbſtbewußtſeyn; hingegen das Eine, das Subjektivität an ſich und für ſich iſt, braucht nichts Anderes zu ſeiner ſubjektiven Exiſtenz, es iſt für ſich und ausſchließend gegen Anderes und damit auch gegen das Selbſtbewußtſeyn. Wir haben anderer Seits dieſe Beſtimmungen mit dem verglichen, was der moderne Reflexions-Glaube enthält. Näher verwandt dem Brahm iſt dieſer Gott der Aufklärung, das être suprême. Gott iſt das unerkannte, leere Eine, die Abſtraktion der in ſich unbewegten Negativität, des Aufgelöſtſeyns aller Beſtimmtheit. Dieſe moderne Reflexion hält ſich an das unmittelbare Wiſſen, und dieß hat die Beſtimmung, daß für mich Gott ein Unerkanntes, nicht Gewußtes ſey, es wird wohl anerkannt, er ſey außer mir, über mir, aber unerkannt, er hat für mich die Beſtimmung eines Jenſeits, eines Negativen, er hat ein negatives Verhältniß zu mir. Das abſtrakte Seyn iſt ſelbſt negativ, wie z. B. das Abſtraktum, was der Brahm iſt, oder es hat ſein Selbſtbewußtſeyn nur in meinem Verſtande.

Dieß caput mortuum, dieß Abſtraktum des Verſtandes iſt nur durch mich geſetzt, ich bin das Affirmative, und ſo fällt dieſe Beſtimmung mit der modernen Vorſtellung zuſammen, daß ich das Allgemeine bin, aller Beſtimmungen Meiſter bin, ich erſt ſie ſetze, geltend mache. Dieſe Stufe der modernen Reflexion iſt ausgebildeter, freier, als die des Hindu, der in ſeinem ſtillen Denken ſagt, ich bin Brahm. Es iſt dieß noch die unbefangene Weiſe der Abſtraktion, neben welcher die übrige göttliche Welt objektiv iſt, wogegen ſie in jener Reflexion mit Allem nur ein durch mich Geſetztes iſt. Dieſer Standpunkt, dieß Setzen hat allen Inhalt der ſinnlichen und überſinnlichen Welt verflüchtigt durch die Reflexion. Während auf jenem erſten Standpunkt dieß letzte Moment für ſich iſt, außer welchem anderer Inhalt exiſtirt, ſo iſt in der anderen Reflexion aller Inhalt überhaupt als endlich verſenkt in dem Einen, ſo daß dieß der ausſchließende, affirmative Punkt iſt.

Die Seite des Kultus hat noch zwei andere Formen. Nämlich da mit dem erſten Verhältniß nur ein Moment des einzelnen Gebets, der Andacht geſetzt iſt, ſo daß Brahm in ſeiner Exiſtenz nur momentan iſt, und indem ſo dieſe Exiſtenz ſolchem Inhalt unangemeſſen iſt, ſolcher Allgemeinheit, ſo tritt die Forderung ein, daß dieſe Exiſtenz zu einer allgemeinen gemacht werde, wie der Inhalt iſt. Das Ich abſtrakt als ſolches iſt das Allgemeine, nur daß dieß ſelbſt nur ein Moment in der Exiſtenz der Abſtraktion iſt, die nächſte Forderung iſt alſo, daß dieß Abſtraktum, dieß Ich dem Inhalt angemeſſen gemacht werde. Dieß Erheben heißt nichts Anderes, als den Uebergang abbrechen aus dem Moment ſtiller Einſamkeit in das Leben, in die konkrete Gegenwart, in das konkrete Selbſtbewußtſeyn. Es ſoll damit Verzicht gethan werden auf alle Lebendigkeit, auf alle Verhältniſſe des konkreten wirklichen Lebens zu dem Einen. Alle lebendige Gegenwart, ſey es die des Naturlebens, oder der geiſti-

gen, der Familie, des Staats, der Kunſt, der Religion iſt in die reine Negativität abſtrakter Selbſtloſigkeit aufgelöſt.

Dieß kommt bei den Indiern zur Exiſtenz, indem viele Hindu, welche nicht Brahminen ſind, es unternehmen und vollführen, ſich zu dem vollkommen abſtrakt ſich verhaltenden Ich zu machen. Sie entſagen aller Bewegung, allem Intereſſe, allen Neigungen, indem ſie ſich einer ſtillen Abſtraktion hingeben, ſie werden von Anderen verehrt und genährt, ſie verharren ſprachlos in ſtierer Dumpfheit, die Augen in die Sonne gerichtet, oder mit geſchloſſenen Augen. Einige bleiben ſo das ganze Leben, andere zwanzig, dreißig Jahre. Es wird von einem dieſer Hindu erzählt, er habe zehn Jahre gereiſt, ohne je zu liegen, indem er ſtehend geſchlafen habe, die nächſten zehn Jahre habe er die Hände über dem Kopf gehalten, und dann habe er noch vorgehabt, ſich an einem Fuße aufgehängt $3\frac{1}{2}$ Stunden über einem Feuer ſchwingen zu laſſen, und ſich endlich $3\frac{1}{2}$ Stunden eingraben zu laſſen. Dann hat er das Höchſte erreicht und hierdurch iſt in der Meinung der Indier der Vollbringer ſolcher Bewegungsloſigkeit, ſolcher Lebensloſigkeit ins Innere verſenkt und fortdauernd als Brahm exiſtirend.

Zu bemerken iſt, daß dieß keine Buße für Verbrechen iſt, es wird nichts dadurch gut gemacht. Dieß iſt hier nicht der Fall, ſondern es ſind Strengigkeiten (austerеties), um den Zuſtand des Brahm zu erreichen. Es iſt nicht Büßung in der Abſicht angeſtellt, daß dadurch irgend ein Verbrechen, Verſündigung oder Beleidigung der Götter verſöhnt werden ſoll; dieſe ſetzt ein Verhältniß voraus zwiſchen dem Werk des Menſchen, ſeines konkreten Seyns und ſeiner Handlungen und zwiſchen dem Einen Gott — eine inhaltsvolle Idee, an welcher der Menſch den Maaßſtab und das Geſetz ſeines Charakters und Verhaltens habe und der er ſich in ſeinem Willen und Leben angemeſſen machen ſoll. Allein das Verhältniß zum Brahm enthält noch nichts Konkretes, weil er ſelbſt nur die Abſtraktion

der substantiellen Seele ist; alle weitere Bestimmung und Inhalt fällt außer ihm; ein Kultus als ein erfülltes, den konkreten Menschen bethätigendes und dirigirendes Verhältniß findet daher nicht in der Beziehung zum Brahm statt, sondern wenn ein solches überhaupt vorhanden wäre, so würde es in der Verehrung der anderen Götter zu suchen seyn. Wie Brahm aber als das einsame, in sich verschlossene Wesen vorgestellt wird, so ist auch die Erhebung des einzelnen Selbstbewußtseyns, das durch die angeführten Strengigkeiten sich seiner eigenen Abstraktion zu einem Perennirenden zu machen strebt, vielmehr eine Flucht aus der konkreten Wirklichkeit des Gemüths und lebendiger Wirksamkeit; es verschwinden in dem Bewußtseyn: Ich bin Brahm alle Tugenden und Laster, alle Götter, und endlich die Trimurti selbst. Das konkrete Bewußtseyn seiner selbst und des objektiven Inhalts, das in der christlichen Vorstellung der Buße und Bekehrung des allgemeinen sinnlichen Lebens hierin aufgegeben wird, ist nicht als ein Sündliches, Negatives bestimmt, — wie in dem Büßungsleben von Christen und christlichen Mönchen und in der Idee der Bekehrung, sondern es umfaßt theils, wie so eben angegeben, den sonst für heilig geachteten Inhalt selbst, theils ist eben dieß der Charakter des religiösen Standpunkts, den wir betrachten, daß alle Momente auseinanderfallen, und jene höchste Einheit keinen Rester in die Erfüllung des Gemüths und Lebens wirft.

Die andere Bestimmung ist, daß der Mensch, der sich so zum fortdauernden Brahm gemacht hat, hiermit die absolute Macht über die Natur erworben habe und sey. Es wird vorgestellt, daß der Indra, Gott des Himmels und der Erde, Angst und Bangniß bekomme vor solch einem Menschen. In Bopp's Chrestomathie ist in einer Episode so die Geschichte zweier Riesen erwähnt, die dem Allmächtigen die Bitte um Unsterblichkeit vortragen, da sie aber jene Uebungen nur vorgenommen haben, um zu solcher Macht zu kommen, so bewilligt er ihnen dieselbe nur

inſofern, daß ſie nur durch ſich ſelber umkommen ſollen. Sie üben nun alle Gewalt über die Natur aus, Indra bekommt Angſt vor ihnen und benutzt das gewöhnliche Mittel, um jemand von ſolcher Uebung abzuziehen, er läßt ein ſchönes Weib werden, jeder der Rieſen will ſie zur Frau haben, im Streit darüber bringen ſie einander um, und dadurch iſt dann der Natur geholfen.

Eine ganz eigenthümliche Beſtimmung iſt noch, daß jeder Brahmin, jedes Mitglied dieſer Kaſte für Brahma gilt, er iſt auch jedem anderen Hindu der Gott. Dieſe beſondere Weiſe hängt aber mit den bisherigen Beſtimmungen zuſammen. Nämlich die zwei Formen, die wir geſehen haben, ſind gleichſam nur ein abſtraktes abgeſchiedenes Verhältniß des Selbſtbewußtſeyns zu Brahm, ein nur momentanes das erſte, das zweite nur die Flucht aus dem Leben, das dauernde Leben im Brahm der dauernde Tod aller Individualität. Die dritte Forderung iſt daher, daß dieß Verhältniß nicht bloß Flucht, Entſagung der Lebendigkeit ſey, ſondern daß es auch auf affirmative Weiſe geſetzt ſey. Die Frage iſt, wie muß die affirmative Weiſe dieſes Verhältniſſes beſchaffen ſeyn? Es kann kein anderer ſeyn als die Form unmittelbarer Exiſtenz. Es iſt dieß ein ſchwerer Uebergang. Was nur innerlich, nur abſtrakt iſt, iſt nun äußerlich, dieß nur Abſtrakte iſt nun alſo unmittelbar das Sinnliche, ſinnliche Aeußerlichkeit, indem das Verhältniß hier das ganz abſtrakte zur ganz abſtrakten Subſtanz iſt, ſo iſt das affirmative Verhältniß ebenſo ein ganz abſtraktes, mithin unmittelbares. Hiermit iſt die konkrete Erſcheinung geſetzt, daß das Verhältniß zum Brahm, des Selbſtbewußtſeyns zu ihm, ein unmittelbares, natürliches iſt, alſo ein angeborenes, durch die Geburt geſetztes Verhältniß.

Der Menſch iſt denkend und dieß von Natur, es iſt eine natürliche Qualität des Menſchen, aber daß er denkend überhaupt iſt, das iſt verſchieden von der Beſtimmung, von der hier die Rede iſt, von dem Bewußtſeyn des Denkens überhaupt als

dem absolut Seyenden. Wir haben in dieser Form überhaupt das Bewußtseyn des Denkens und dieß ist denn als das Absolute gesetzt. Dieß Bewußtseyn des absoluten Seyns ist es, was hier auf natürliche Weise existirend gesetzt ist, oder als angeboren behauptet und gemeint wird, und daß es in diese Form her abgesetzt wird, beruht auf dem ganzen Verhältniß.

Indem nun der Mensch denkend ist, und hiervon unterschieden wird das Bewußtseyn des Denkens, als des Allgemeinen, an sich Seyenden und beides ein Angeborenes ist, so folgt daraus, daß es zwei Klassen von Menschen giebt. Die einen als denkende Menschen, als Menschen überhaupt, die anderen als die, welche das Bewußtseyn des Menschen sind, als absolutes Seyn. Dieß sind die Brahminen, die Wiedergeborenen, durch die Geburt zweimal Geborenen, einmal natürlich, das andere Mal denkend geboren. Dieß ist tief. Das Denken des Menschen ist hier angesehen als Quelle seiner zweiten Existenz, Wurzel seiner wahrhaften Existenz, die er sich durch Freiheit giebt.

Die Brahminen sind von Hause aus zweimal geboren und ihnen wiederfährt die ungeheure Verehrung; wogegen alle anderen Menschen keinen Werth haben. Wenn jemand aus einer niederen Kaste einen Brahminen berührt, so hat er den Tod verwirkt. In Menu's Gesetzen finden sich viele Bestrafungen bei Verbrechen gegen die Brahminen. Wenn z. B. ein Sudra eine beschimpfende Rede gegen einen Brahminen ausstößt, so wird ihm ein eiserner, zehn Zoll langer Stab glühend in den Mund gestoßen, und wenn er sich unterfieht, einen Brahminen belehren zu wollen, so wird ihm heißes Oel in den Mund und in die Ohren gegossen. Den Brahminen wird eine geheimnißvolle Macht beigeschrieben, es heißt im Menu: kein König ärgere einen Brahminen; denn aufgebracht kann er sein Reich mit allen seinen festen Orten, seine Heere, Elephanten ꝛc. zerstören.

Die höchste Spitze bleibt das abgesonderte Denken als Brahm ganz für sich, die zur Existenz kommt in diesem Ver-

tiefen in Nichts, in diesem ganz leeren Bewußtseyn, Anschauen. Der übrige Inhalt des Geistes und der Natur ist wild auseinander gelassen. Jene Einheit, die obenan steht, ist wohl die Macht, aus der Alles hervor, in die Alles zurückgeht; aber sie wird nicht konkret, nicht zum Band der mannigfachen Mächte der Natur, ebenso nicht konkret im Geist, nicht zum Band der vielerlei Geistesthätigkeiten, Empfindungen.

Im ersten Fall, wenn die Einheit zum Bande der natürlichen Dinge wird, heißen wir sie Nothwendigkeit; diese ist das Band der natürlichen Kräfte, Erscheinungen. So betrachten wir die natürlichen Eigenschaften, Dinge, daß sie in ihrer Selbstständigkeit wesentlich an einander geknüpft sind, Gesetze, Verband ist in der Natur, daß die Erscheinungen so zusammenhängen.

Aber jene Einheit bleibt einsam, für sich; daher ist jene Erfüllung eine wilde, ausgelassene. Ebenso ist im Geistigen nicht das Konkrete: im Geiste wird das Allgemeine, das Denken nicht ein konkretes, sich in sich bestimmendes. Daß das Denken sich in sich bestimmt und das Bestimmte in dieser Allgemeinheit aufgehoben ist, das reine Denken als konkret ist Vernunft, das Denken als konkret.

Pflicht, Recht ist nur im Denken: diese Bestimmungen in Form der Allgemeinheit gesetzt sind vernünftig in Ansehung der bewußten Wahrheit, Einheit und ebenso in Ansehung des Willens. Solche konkrete Einheit, Vernunft, Vernünftigkeit wird jenes Eine, jene einsame Einheit auch nicht.

Es ist deswegen hier auch kein Recht, keine Pflicht vorhanden: denn die Freiheit des Willens, des Geistes ist eben, in der Bestimmtheit bei sich zu seyn; aber dieses Beisichseyn, diese Einheit ist hier abstrakt, bestimmungslos. Das ist die Quelle einer Seits für diese phantastische Vielgötterei der Indier.

Es ist bemerkt, daß es hier nicht die Kategorie des Seyns giebt: für das, was wir Selbstständigkeit nennen an den Dingen, oder sie sind, es giebt, haben sie keine Kategorie, sondern

als Selbstständiges weiß nur der Mensch zunächst sich; ein Selbstständiges der Natur stellt er sich daher vor als mit seiner Selbstständigkeit, in der Weise der Selbstständigkeit, die er an ihm hat, in seinem Seyn, in seiner menschlichen Gestalt, Bewußtseyn.

Die Phantasie macht hier Alles zu Gott; es ist dieß, was wir in seiner Weise auch bei den Griechen sehen, daß alle Bäume, Quellen zu Dryaden, Nymphen gemacht sind. Wir sagen: die schöne Phantasie des Menschen beseelt, belebt Alles, stellt sich Alles vor als begeistet, daß der Mensch unter seines Gleichen wandle, Alles anthropomorphosire, durch seine schöne Sympathie Allem die schöne Weise ertheile, die er selbst habe.

Es ist bei den Indiern diese ausgelassene, wilde Weise. Daß sie so freigebig sind, ihre Weise des Seyns mitzutheilen, diese Freigebigkeit hat in einer schlechten Vorstellung von sich, darin ihren Grund, daß der Mensch noch nicht in sich hat den Inhalt der Freiheit des Ewigen, wahrhaft an und für sich Seyenden, daß er noch nicht weiß seinen Inhalt, seine Bestimmung höher, als den Inhalt einer Quelle, eines Baumes.

Bei den Griechen ist das mehr ein Spiel der Phantasie, bei den Indiern ist kein höheres Selbstgefühl von ihnen selbst vorhanden: die Vorstellung, die sie vom Seyn haben, ist nur die, die sie von sich haben, mit allen Gebilden der Natur setzen sie sich auf gleiche Stufe. Dieß ist, weil das Denken so ganz in diese Abstraktion verfällt.

Diese Naturmächte nun, deren Seyn so vorgestellt wird als anthropomorphisch, bewußt, sind über dem konkreten Menschen, der als Physikalisches abhängig ist von ihnen, und seine Freiheit noch nicht unterscheidet gegen diese seine natürliche Seite.

Damit hängt zusammen, daß das Leben des Menschen keinen höheren Werth hat, als das Seyn von Naturgegenständen, das Leben eines Natürlichen. Das Leben des Menschen hat nur Werth, wenn es selbst höher in sich selbst ist; das mensch-

liche Leben bei den Indiern aber iſt ein Verachtetes, Geringgeſchätztes: Werth kann der Menſch hier ſich nicht geben auf affirmative, ſondern auf negative Weiſe.

Das Leben erhält bloß Werth durch die Negation ſeiner ſelbſt. Alles Konkrete iſt nur negativ gegen dieſes Abſtrakte. Daraus folgt dieſe Seite des indiſchen Kultus, daß Menſchen ſich, Eltern ihre Kinder opfern; hierher gehört auch das Verbrennen der Weiber nach dem Tod des Mannes. Dieſe Opfer haben einen höheren Werth, wenn ſie ausdrücklich mit Rückſicht auf Brahm, oder irgend einen Gott geſchehen, denn dieſer iſt auch Brahm.

Das gilt für ein hohes Opfer, wenn ſie zu den Schneegipfeln des Himalaja hinaufſteigen, wo die Quellen des Ganges ſind und ſich in dieſe Quellen ſtürzen. Das ſind keine Büßungen wegen Verbrechen, keine Opferungen, um etwas Böſes gut zu machen, ſondern Opfer, bloß um ſich Werth zu geben, dieſer Werth kann nur erlangt werden auf negative Weiſe.

Indem der Menſch auf dieſe Weiſe ohne Freiheit iſt, keinen Werth in ſich hat, ſo iſt damit verbunden in konkreter Ausdehnung dieſer unſägliche, unendlich viele Aberglaube, dieſe enormen Feſſeln und Beſchränkungen. Das Verhältniß zu äußerlichen natürlichen Dingen, das dem Europäer unbedeutend iſt, dieſe Abhängigkeit wird zu einem Feſten, Bleibenden gemacht. Denn der Aberglaube hat eben ſeinen Grund darin, daß der Menſch nicht gleichgültig iſt gegen die äußerlichen Dinge, und er iſt dieß nicht, wenn er in ſich keine Freiheit, nicht die wahrhafte Selbſtſtändigkeit des Geiſtes hat.

Hierher gehören die Vorſchriften der Brahminen, die ſie zu beobachten haben; zu vergleichen iſt die Erzählung von Nalas im Mahabharata. Ebenſo, wie der Aberglaube wegen dieſes Mangels an Freiheit unabſehbar iſt, folgt auch daraus, daß keine Sittlichkeit, keine Beſtimmung der Freiheit, keine Rechte, keine

Pflichten Statt finden, daß das indische Volk in die höchste Unsittlichkeit versunken ist.

Das Wesen ist abstrakte Einheit, Vertiefen des Subjekts in sich: das Vertiefen in sich hat seine Existenz am endlichen Subjekt, am besonderen Geist. Zur Idee des Wahren gehört das Allgemeine, die substantielle Einheit und Gleichheit mit sich, aber so, daß sie nicht nur das Unbestimmte, nicht nur substantielle Einheit ist, sondern in sich bestimmt. Was Brahm heißt, hat die Bestimmtheit außer ihm.

Die höchste Bestimmtheit des Brahm ist und kann nur seyn das Bewußtseyn, das Wissen seiner realen Existenz, und diese Bestimmtheit, diese Subjektivität der Einheit ist hier das subjektive Selbstbewußtseyn als solches. In anderer Form ist die Bestimmtheit die Partikularität des Allgemeinen, die besonderen geistigen und natürlichen Mächte.

Auch dieses Besondere tritt außer der Einheit, und es ist nur das Schwanken dabei vorhanden, daß diese besonderen Mächte, die als Götter gelten, selbstständig sind das eine Mal, das andere Mal als verschwindende, die dieß sind, in der absoluten Einheit, dieser Substanz unterzugehen und wieder daraus zu entstehen.

So sagen die Indier: es waren schon viele tausend Indras und werden noch seyn; ebenso sind die Inkarnationen als etwas Vorübergehendes gesetzt. Indem die besonderen Mächte in die substantielle Einheit zurückgehen, wird diese substantielle Einheit nicht konkret, sondern bleibt abstrakte substantielle Einheit, und indem diese Bestimmtheiten aus ihr heraustreten, wird dadurch doch die Einheit nicht konkret, sondern es sind Erscheinungen mit der Bestimmung der Selbstständigkeit gesetzt außer ihr.

Dieser Brahm, dieß höchste Bewußtseyn des Denkens ist für sich, abgeschnitten, nicht als konkreter wirksamer Geist, es ist darum auch nicht vorhanden in dem Subjekt ein lebendiger Zusammenhang mit dieser Einheit, sondern das Konkrete des Selbst-

bewußtſeyns iſt geſchieden von dieſer Region, der Zuſammenhang iſt unterbrochen, dieß iſt der Hauptpunkt dieſer Sphäre, die zwar die Entwickelung der Momente hat, ſo daß ſie aber außereinander bleiben. Indem das Selbſtbewußtſeyn ſo abgeſchnitten iſt, iſt die Region geiſtlos, d. h. auf natürliche Weiſe, als etwas angeborenes und inſofern dieß angeborne Selbſtbewußtſeyn verſchieden iſt von dem allgemeinen, ſo iſt es der Vorzug Einiger. Der einzelne Dieſer iſt unmittelbar das Allgemeine Göttliche; ſo exiſtirt der Geiſt, aber der nur ſeyende iſt der geiſtloſe. Dadurch fällt auch das Leben des Dieſen als Dieſen und ſein Leben in der Allgemeinheit vermittelungslos auseinander. In den Religionen, wo dieß nicht der Fall iſt, wo nämlich das Bewußtſeyn des Allgemeinen, der Weſenheit durch das Allgemeine ins Beſondere ſcheint, darin wirkſam iſt, entſteht Freiheit des Geiſtes und es hängt damit, daß das Beſondere durch das Allgemeine determinirt iſt, Rechtlichkeit, Sittlichkeit zuſammen. Im Privatrecht z. B. iſt Freiheit des Individuums in Anwendung auf den Beſitz der Sache, ich in dieſer Beſonderheit der Exiſtenz bin frei, die Sache gilt als meine, eines freien Subjekts, und ſo iſt die beſondere Exiſtenz determinirt durch das Allgemeine, meine beſondere Exiſtenz hängt zuſammen mit dieſer Allgemeinheit. Bei den Familienverhältniſſen iſt es ebenſo. Sittlichkeit iſt nur, indem die Einheit das Dirimirende des Beſonderen iſt, alle Beſonderheit iſt dirimirt durch die ſubſtantielle Einheit. Inſofern dieß nicht geſetzt iſt, iſt das Bewußtſeyn des Allgemeinen weſentlich ein abgeſchnittenes, unwirkſames, geiſtloſes. Es iſt alſo durch dieß Iſoliren das Höchſte zu einem Unfreien, nur natürlich Geborenen gemacht.

Der eigentliche Kultus iſt das Verhältniß des Selbſtbewußtſeyns zu dem Weſenhaften, zu dem, was an und für ſich iſt, Bewußtſeyn des Einen in dieſem Weſen, Bewußtſeyn ſeiner Einheit mit ihm; das Zweite iſt dann das Verhältniß des Be-

wußtſeyns zu den ſelbſt mannigfaltigen Gegenſtänden, dieß ſind dann die vielen Gottheiten.

Brahm hat keinen Gottesdienſt, keine Tempel und Altäre, die Einheit des Brahm wird nicht in Beziehung geſetzt auf das Reale, auf das wirkſame Selbſtbewußtſeyn. Aus dem Geſagten, daß das Bewußtſeyn des Einen iſolirt iſt, folgt, daß hier in dem Verhältniß zum Göttlichen nichts durch Vernunft beſtimmt iſt, denn dieß heißt, daß die beſonderen Handlungen, Symbole ꝛc. dirimirt ſind durch die Einheit, hier iſt aber die Region des Beſonderen nicht durch dieſe Einheit beſtimmt, hat ſo den Charakter der Unvernünftigkeit, Unfreiheit. Es giebt nur ein Verhalten zu beſonderen Gottheiten, die losgebundene Natürlichkeit ſind, es ſind zwar die abſtrakteſten Momente durch den Begriff an ſich beſtimmt, aber nicht in die Einheit zurückgenommen, ſo daß die Trimurti der Geiſt würde, ihre Bedeutung iſt deshalb nur eine Weiſe eines beſonderen Stoffes. Die Hauptbeſtimmung iſt die Lebenskraft, das Erzeugende und Untergehende und das Lebendigerwerden und ſich verändern, hieran ſchließen ſich denn als Gegenſtände der Verehrung, Naturgegenſtände, Thiere ꝛc. Der Kultus iſt alſo hier ein Verhältniß zu dieſen Beſonderen, die einſeitig abgeſchnitten ſind, alſo ein Verhältniß zu unweſentlichen Dingen in natürlicher Form. Das religiöſe Thun, d. h. ein weſentliches Thun, eine allgemeine Weiſe des Lebens wird damit vorgeſtellt, vollbracht, wird ſo hier gewußt verwirklicht, und hier iſt das religiöſe Thun ein Inhalt, der unweſentlich, ohne Vernunft iſt.

Weil dieſe Stoffe überhaupt, theils objektiv die Anſchauung des Gottes ſind, theils ſubjektiv das, was weſentlich zu thun iſt, weil die Hauptſache unweſentlich wird, ſo iſt der Kultus von unendlichem Umfang, alles kommt hinein, es iſt gar nicht um den Inhalt zu thun, er hat keine Grenze in ſich, die religiöſen Handlungen ſind ſo vernunftlos in ſich, ſind auf ganz äußere Weiſe beſtimmt. Was weſentlich ſeyn ſoll, iſt feſtſtehend, in ſei-

ner Form der ſubjektiven Meinung, Willkür entnommen. Hier iſt der Gehalt dieſe ſinnliche Zufälligkeit und das Thun ein bloß ſeyendes Thun, Gewohnheiten, die nicht verſtanden werden können, weil kein Verſtand darin iſt, es iſt im Gegentheil darin eine Ungebundenheit nach allen Seiten geſetzt. Inſofern darüber hinausgegangen wird und in den religiöſen Handlungen auch Befriedigung ſeyn muß, ſo iſt dieß nur durch ſinnliche Betäubung. Das eine Extrem iſt die Flucht der Abſtraktion, die Mitte iſt die Sklaverei, das andere Extrem iſt die willkürliche Ausſchweifung, die traurigſte Religion. Inſofern in dieſem Kultus die Flucht geſetzt iſt, ſo iſt das gegenwärtige Thun bloß rein äußerliche Handlung, die vollbracht wird, bloße Werkthätigkeit, und dazu kommt die wildeſte Betäubung, Orgien der ſchrecklichſten Art. Dieß iſt der nothwendige Charakter dieſes Kultus, den er dadurch erhält, daß das Bewußtſeyn des Einen ſo getrennt iſt, indem der Zuſammenhang mit dem übrigen Konkreten unterbrochen iſt und Alles auseinander fällt. In der Einbildung iſt die Wildheit und Freiheit geſetzt, in ihr hat die Phantaſie ihr Feld. Wir finden ſo die ſchönſte Poeſie bei den Indiern, aber immer mit der verrückteſten Grundlage, wir werden angezogen von der Lieblichkeit und abgeſtoßen von der Verworrenheit und dem Unſinn.

Der Uebergang, bei dem wir jetzt ſtehen, wird zeigen, daß dieſes Subjekt, dieſes ſubjektive Selbſtbewußtſeyn als identiſch geſetzt wird mit jener ſubſtantiellen Einheit, die Brahm heißt, daß dieß Eine jetzt gefaßt wird als in ihm ſelbſt beſtimmte Einheit, als ſubjektive Einheit an ihm ſelbſt, und damit dieſe Einheit als Totalität an ihr ſelbſt.

Dieſem erſten Elemente nach, indem dieſe Einheit an ihr ſelbſt beſtimmt, als ſubjektiv gefaßt wird, wird ſich das an ihr zeigen, was ſie zur geiſtigen macht, weil ſie an ihr ſelbſt ſubjektiv beſtimmt iſt, hat ſie das Princip der Geiſtigkeit in ſich.

Da ſie ferner konkrete Totalität iſt, bedarf ſie des ſelbſtbe-

wußten Subjekts nicht mehr. Bei den Indiern ist sie ungetrennt, untrennbar von ihm, und insofern sie noch das Unvollständige ist, die subjektive Einheit, nicht an ihr selbst zu seyn, so hat sie das Subjekt noch außer ihr. Als vollständige Totalität bedarf sie des Subjekts nicht mehr. Hier aber fängt die wahrhafte Selbstständigkeit an, und damit diese Trennung des Bewußtseyns vom Gegenstand, Inhalt, die Objektivität des Absoluten, das Bewußtseyn seiner Selbstständigkeit für sich.

Bisher hatten wir diese unmittelbare Einheit: das Höchste in dieser Form der Religion ist bisher noch ungetrennt vom subjektiven, empirischen Selbstbewußtseyn, diese ungetrennte Einheit. Jetzt geht die Scheidung vor und zwar insofern dieser Inhalt an ihm selbst als konkrete Totalität in ihm gewußt wird.

III.

Die Naturreligion im Uebergang auf eine höhere Stufe.

In diesem Uebergang liegen zwei im Allgemeinen schon angedeutete Bestimmungen, die in ihrer Entwickelung der logischen Philosophie überlassen werden müssen, die aber hier mehr als Lehnsätze vorkommen, auf die sich hier nur berufen wird. Das Eine ist, daß diese Einheit, die wir als Brahm sahen, und dann diese Bestimmtheit nicht außer einander liegen, diese vielen Mächte, das empirische Subjekt, dieses Hervortreten, Herausgetretenseyn der Unterschiede, welche das eine Mal als selbstständig gelten, das andere Mal verschwunden sind als untergegangen; daß diese Einheit mit dieser Unterschiedenheit zurückgeht zur konkreten Einheit. Ihre Wahrheit ist die in sich konkrete Totalität, Einheit, so, daß das nicht mehr ein Wechsel ist des Aufgehobenseyns der besonderen Mächte in der Einheit und des Herausgehens aus ihr, ein Wechsel von Entstehen und Vergehen, wie bei den Indiern, sondern daß die Idee, das Wahre dieß ist, die Unterschiede in der Einheit aufgehoben, ideell, negativ gesetzt zu haben als Unselbstständige, aber ebenso aufbewahrt

Die andere ebenſo weſentliche Beſtimmung iſt, daß hiermit erſt die Trennung des empiriſchen Selbſtbewußtſeyns vom Abſoluten, vom Inhalt des Höchſten geſchieht, daß hier erſt Gott eigentliche Objektivität gewinnt. In den vorigen Stufen iſt es das in ſich vertiefte empiriſche Selbſtbewußtſeyn, das Brahm iſt, dieſe Abſtraktion in ſich; oder das Höchſte iſt als Menſch vorhanden.

Erſt hier iſt dieſer Bruch zwiſchen Subjektivität und Objektivität, und die Objektivität verdient hier eigentlich erſt den Namen Gott, und dieſe Objektivität Gottes haben wir hier, weil dieſer Inhalt ſich an ihm ſelbſt beſtimmt hat, konkrete Totalität an ſich zu ſeyn. Dieß iſt, daß Gott ein Geiſt, daß Gott in allen Religionen der Geiſt iſt.

Wenn man heut zu Tage vornehmlich von der Religion ſpricht, daß das ſubjektive Bewußtſeyn dazu gehöre, ſo iſt das eine richtige Vorſtellung. Da iſt der Inſtinkt, daß die Subjektivität dazu gehöre. Aber man hat die Vorſtellung: das Geiſtige könne ſeyn als empiriſches Subjekt, man hat an Gott ein Naturding, ſo, daß die Geiſtigkeit nur ins Bewußtſeyn fallen, Gott auch als Naturweſen Gegenſtand dieſes Bewußtſeyns ſeyn könne.

So iſt auf der einen Seite Gott als Naturweſen; aber weſentlich iſt Gott der Geiſt und dieß iſt die abſolute Beſtimmung von Religion, und darum Grundbeſtimmung, ſubſtantielle Grundlage in jeder Form der Religion. Das Naturding wird vorgeſtellt auf menſchliche Weiſe, auch als Perſönlichkeit, als Geiſt, Bewußtſeyn; aber die Götter der Indier ſind noch oberflächliche Perſonifikationen: die Perſonifikation macht noch gar nicht aus, daß der Gegenſtand, Gott, als Geiſt gewußt wird. Es ſind dieſe beſonderen Gegenſtände, die Sonne, der Baum, die perſonificirt werden, auch in der Inkarnation, aber die beſonderen Gegenſtände haben keine Selbſtſtändigkeit, weil ſie beſondere ſind, die Selbſtſtändigkeit iſt nur eine angedichtete.

Das Höchste ist aber der Geist, und diese geistige Bestimmung kommt vom empirischen, subjektiven Geist her, kommt ihm zu, entweder insofern sie angebildet ist, oder Brahm seine Existenz hat in und durch Vertiefung des Subjekts in sich. Nun aber ist dieß nicht mehr der Fall, daß der Mensch Gott oder Gott Mensch ist, daß Gott nur in empirisch-menschlicher Weise ist, sondern der Gott ist wahrhaft objektiv an sich selbst, wesentlich Objekt und dem Menschen überhaupt gegenüber.

Die Rückkehr dazu, daß auch Gott als Mensch, als Gottmensch erscheint, werden wir später finden. Diese Objektivität Gottes beginnt von hier an.

Wenn wir nun sehen, wie weit wir gekommen sind in der Natur Gottes, so ist Gott jetzt das denkende, ruhige Insichseyn, die Substanz gegen die Mannigfaltigkeit, diese Grundlage der Allgemeinheit; theils fällt die Macht hinein, theils ist das Denken nur an sich Macht. Das Zweite ist das Hervortreten aus dieser abstrakten Einheit, das Entfalten der Momente der Idee, denn das Wesen muß sich entfalten, das Denken der absoluten Substanz muß sich unterscheiden, aber die Gestalt bleibt darin stecken, die Flucht nur ist es, die zur Einheit kommt, oder die Unterschiede werden versenkt in der Einheit, aber nur so, daß sie darin verschwunden sind. Das Dritte ist endlich die Reflexion der Mannigfaltigkeit in sich, daß das Denken selbst Bestimmung in sich enthält, so daß es sich bestimmen ist, und daß das Bestimmen nur Werth und Gehalt hat, insofern es in diese Einheit reflektirt ist. Hiermit ist der Begriff der Freiheit, Objektivität gesetzt. Eben dieß Insichseyn, dieß sich Bestimmen, kann auch seine Bestimmungen entlassen in besonderen Gestaltungen, aber bleibt bestimmt in sich, und sie in sich zurücknehmen, dieß ist das Princip der Freiheit, des Guten. Hierdurch ist Gott bestimmt als das Gute, es ist hier gut nicht gesetzt als Prädikat, sondern er ist das Gute. Der göttliche Begriff ist so wieder Einheit des Endlichen und Unendlichen. Das in sich

ſetzende Denken, die reine Subſtanz iſt das Unendliche, und das Endliche ſind den Gedankenbeſtimmungen nach die vielen Götter, die Einheit iſt die negative Einheit, die Abſtraktion, die die Vielen verſenken läßt in dieß Eine, aber dieſes hat nichts dadurch gewonnen, iſt unbeſtimmt wie vorher, das Endliche iſt nur affirmativ, außer dem Unendlichen, nicht in dieſem; ſo wie es affirmativ iſt, iſt es verſtandloſe Endlichkeit. Hier iſt das Endliche, das Beſtimmte überhaupt, aufgenommen in die Unendlichkeit, die Form iſt der Subſtanz angemeſſen, die unendliche Form iſt identiſch mit der Subſtanz, die ſich in ſich beſtimmt, die nicht bloß abſtrakte Macht iſt.

1. Die Religion des Guten oder die Lichtreligion.

Das Gute iſt es, worin auch das konkrete Leben ſeine affirmative Wurzel anſchaut, ſich darin ſeiner bewußt werden kann auf wahrhafte Weiſe, denn dieſe Einheit, die als das Gute genannt iſt, iſt das Sichbeſtimmen. In dieſer Beſtimmtheit ſelbſt iſt der Zuſammenhang mit dem konkreten Leben, aber es iſt ein affirmativer Zuſammenhang, nicht eine Flucht. Ihre Beſtimmtheit iſt aufgenommen in die Allgemeinheit. Dieſer nähere Zuſammenhang kann ſo gefaßt werden, die Dinge ſind gut von Natur. Das Gute iſt hier im eigentlichen Sinn genommen (nicht nach einem äußeren Zweck, einer äußeren Vergleichung); zweckmäßig iſt, was zu etwas gut iſt, ſo daß der Zweck außerhalb des Gegenſtandes liegt, hier hingegen nehmen wir gut ſo, daß es das Allgemeine iſt, was beſtimmt in ſich iſt. Das Gute iſt ſo beſtimmt in ſich, die beſonderen Dinge ſind gut, ſind ſich ſelbſt zweckmäßig, ihnen ſelbſt angemeſſen, nicht einem Anderen nur. Das Gute iſt in ihnen präſente Subſtanz, nicht ein Jenſeits wie der Brahm, ſie iſt nicht nur ihnen gegenüber, nicht negativ, wie die beſondere Exiſtenz. Dieß ſind die allgemeinen Beſtimmungen, Grundlagen der Religion des Guten.

Es iſt aber zu bemerken, daß das Gute ſelbſt noch unmittelbar

abstrakt überhaupt ist. Das Gute ist noch das Gute überhaupt, oder dieß, das die substantielle Einheit mit sich ist, sich in sich bestimmt, dieß Bestimmen ist aber noch unentwickelt, selbst noch allgemeine Form.

Dieß ist die Form, in der Gott gewußt wird als das an und für sich Seyende und wahrhaft als das an und für sich Seyende, so, daß er in Wahrheit das Selbstständige, das in sich Bestimmte ist, und so ist er das Gute, aber das Gute, das selbst noch das Daseyn auf natürliche Weise hat; es ist das überhaupt, was Religion des Lichts heißt.

A. Begriff dieser Religion.

Es sind hier die Bestimmungen und die Nothwendigkeit derselben aufzuzeigen, welche durch den Begriff, den Gedanken ist; doch so, daß wir das Logische theils voraussetzen, theils nur hindeuten auf die Art dieser Nothwendigkeit.

1. Die Resumtion ist hier das Wahrhafte, substantielle Einheit, die subjektiv in sich selbst ist, damit überhaupt sich bestimmend, diese Einheit bestimmt sich in sich, aber nicht so, daß die Bestimmungen wieder Aeußerlichkeit, Zufälligkeit gewinnen — aus Brahma geht diese wilde, begrifflose Welt von Göttern hervor; diese Entwickelung ist nicht angemessen der Einheit, sondern fällt heraus aus ihr, ist auseinander gefallen — sondern die Einheit ist an ihr selbst sich bestimmend.

Da ist die Bestimmtheit nicht eine empirische, mannigfache, sondern selbst das Reine, Allgemeine, sich selbst Gleiche, ein Bestimmen der Substanz, wodurch sie aufhört, Substanz zu seyn, die Einheit als Subjekt sich bestimmend. Sie hat einen Inhalt, und daß dieser Inhalt das von ihr Bestimmte ist, und dieser ihr gemäß, der allgemeine Inhalt ist, ist das, was Gutes heißt oder das Wahre: denn das sind nur Formen, die den weitesten Unterschieden angehören von Wissen und Wollen, die in der höchsten Subjektivität nur Eine Wahrheit, Besonderungen einer Einen Wahrheit sind.

Daß dieſes Allgemeine iſt durch Selbſtbeſtimmen des Geiſtes, von dem Geiſt beſtimmt iſt und für den Geiſt, iſt die Seite, nach der es Wahrheit iſt. Inſofern es durch ihn geſetzt, ein Selbſtbeſtimmen ſeiner Einheit gemäß iſt, ſein Selbſtbeſtimmen iſt, wodurch er in ſeiner Allgemeinheit ſich getreu bleibt, nicht andere Beſtimmungen hervorkommen, als jene Einheit ſelbſt; danach iſt es das Gute. Es iſt alſo der wahrhafte Inhalt, der Objektivität hat, das Gute, das daſſelbe iſt als das Wahre. Dieſes Gute iſt zugleich Selbſtbeſtimmen des Einen, der abſoluten Subſtanz, bleibt damit unmittelbar die abſolute Macht — das Gute als abſolute Macht. Das iſt die Beſtimmung des Inhalts.

2. Eben in dieſem Beſtimmen des Abſoluten liegt der Zuſammenhang mit dem Konkreten, mit der Welt, mit dem konkret empiriſchen Leben überhaupt: aus dieſer Macht gehen hervor alle Dinge, und dieſes iſt das, was wir vorher hatten, nur als untergeordnetes Moment, daß dieſe Weiſe der Selbſtbeſtimmung als Weiſe der Beſtimmung abſtrakte Beſtimmung erhält, nicht Selbſtbeſtimmen, in ſich Zurückgegangenes, identiſch Bleibendes, im Allgemeinen Wahres und Gutes, ſondern Beſtimmen überhaupt iſt.

Dieſes Moment iſt auch vorhanden, aber als untergeordnet. Es iſt die Welt in mannigfachem Daſeyn, aber das, worauf es ankommt, iſt, daß im Guten, als dem Selbſtbeſtimmen dieſe abſolute Beſtimmung liegt, der Zuſammenhang des Guten mit der konkreten Welt.

Die Subjektivität, Beſonderheit überhaupt iſt in dieſer Subſtanz, im Einen ſelbſt, welches abſolutes Subjekt iſt. Dieſes Element, das dem beſonderen Leben zukommt, dieſe Beſtimmtheit iſt zugleich im Abſoluten ſelbſt geſetzt, damit ein affirmativer Zuſammenhang des Abſoluten, des Guten und Wahren, des Unendlichen mit dem, was das Endliche heißt.

Der affirmative Zuſammenhang in den früheren Formen

der Religion ist theils nur in dieser reinen Vertiefung, worin das Subjekt sagt: Ich bin Brahm, aber ein absolut abstrakter Zusammenhang, der nur ist durch dieses Verdumpfen, dieses Aufgeben aller konkreten Wirklichkeit des Geistes, durch die Negation; dieser affirmative Zusammenhang ist nur gleichsam ein feiner Faden, sonst ist er der abstrakt negative, diese Aufopferungen, Selbstpeinigungen.

Mit diesem affirmativen Zusammenhang aber ist gesagt, daß die Dinge überhaupt gut sind; dadurch sind die Steine, Thiere, Menschen überhaupt gut, das Gute ist in ihnen präsente Substanz, und das, was gut ist, ist ihr Leben, ihr affirmatives Seyn. Sofern sie gut bleiben, gehören sie diesem Reich des Guten an, sie sind von Haus aus in Gnaden angenommen, nicht daß nur ein Theil dieser zweimal Geborenen sind, wie in Indien, sondern das Endliche ist vom Guten geschaffen und ist gut.

3. Dieses Gute, ob es zwar in sich subjektiv, in sich selbst bestimmt ist als Gutes, der substantiellen Einheit, dem Allgemeinen selbst gemäß, so ist diese Bestimmung doch selbst noch abstrakt. Das Gute ist konkret in sich, und doch ist diese Bestimmtheit des Konkretseyns selbst noch abstrakt.

Das Gute kann so oder so angewendet werden, oder der Mensch hat gute Absichten — da ist die Frage: was ist gut? da wird noch weitere Bestimmung, Unterscheidung des Guten gefordert. Hier haben wir das Gute noch als abstrakt, als Einheit gut, damit als absolutem Gegensatz zu einem Andern, und dieses Andere ist das Böse. Das Negative ist in dieser Einfachheit noch nicht in seinem Recht enthalten.

Wir haben so zwei Principien, diesen essentialischen Unterschied; das Reich des Guten und Bösen — dieser große Gegensatz ist es, der hier zu dieser allgemeinen Abstraktion gekommen ist. In der Mannigfaltigkeit der vorigen Weisen ist allerdings Mannigfaltigkeit, Unterschied, aber ein äußerer ist das

dieſe Innerheit zum allgemeinen Princip geworden iſt, der Unterſchied als dieſer Dualismus ſich gegenüber ſteht.

Es iſt wohl das Gute das Wahrhafte, das Mächtige, aber im Kampf mit dem Böſen, ſo, daß das Böſe als abſolutes Princip gegenüber ſteht und gegenüber ſtehen bleibt: es ſoll zwar das Böſe überwunden, aufgehoben werden, aber was ſoll, iſt nicht. Sollen iſt eine Kraft, die ſich nicht ausführen kann. Das Schwache, Ohnmächtige. Um dieſen Dualismus dreht ſich die Religion, die Philoſophie herum.

Dieſer Dualismus iſt Intereſſe der Religion und Philoſophie, der Unterſchied in ſeiner ganzen Allgemeinheit aufgefaßt: in der Weiſe der Gedanken erhält dieſer Gegenſatz ſeine Allgemeinheit. Heut zu Tage iſt der Dualismus auch eine Form; aber ſpricht man heut zu Tage von Dualismus, ſo ſind das ſchwache, ſchmächtige Formen. Der Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen iſt derſelbe Ahriman und Ormuzd, das iſt derſelbe Manichäismus.

Sowie man das Endliche als ſelbſtſtändig nimmt, daß das Unendliche und Endliche einander gegenüber ſtehen, daß das Unendliche keinen Theil habe mit dem Endlichen und das Endliche nicht hinüber könne zum Unendlichen, ſo iſt das daſſelbe: nur daß man nicht den Gedanken, das Herz hat, dieſe Gegenſätze ſich wirklich ihrem ganzen Inhalte nach vorzuſtellen.

Das Endliche, in ſeiner weiteren Beſtimmung, ſich als endlich behauptend dem Unendlichen, Allgemeinen gegenüber und damit unrecht, iſt das Böſe. Nun ſteht man bei dieſer Gedankenloſigkeit ſtehen, in der man gerne läßt das Endliche und Unendliche. Gott iſt nur Ein Princip, Eine Macht, und das Endliche, eben damit das Böſe, hat damit nicht wahrhafte Selbſtſtändigkeit.

Aber weiter hat das Gute in ſeiner Allgemeinheit zugleich eine natürliche Weiſe des Daſeyns, Seyns für Anderes — eine reine Manifeſtation. Wie das Gute das ſich ſelbſt Gleiche,

die Subjektivität in ihrer reinen Gleichheit mit sich selbst, ebenso ist die Manifestation das Reine, Einfache, das Licht.

Das Licht ist diese abstrakte Subjektivität im Sinnlichen, wie das Gute im Geistigen, reine physikalische Anschauung. Raum und Zeit sind diese ersten Abstraktionen des Außereinanderseyns; das konkrete Physikalische in seiner Allgemeinheit ist das Licht, wie das Gute.

Wenn Brahm vorgestellt werden sollte auf sinnliche Weise, würde er nur als abstrakter Raum vorgestellt werden können; aber Brahm hat noch nicht die Kraft in sich, selbstständig vorgestellt zu werden, sondern hat zu seiner Realität das empirische Selbstbewußtseyn des Menschen.

Dieß hat etwa eine Schwierigkeit, daß das Gute, zu dem wir gekommen sind, auch noch wesentlich an ihm haben soll die Seite der Natürlichkeit, ob zwar sie die reine Natürlichkeit des Lichts ist. Aber die Natur kann vom Geiste überhaupt nicht weggelassen werden, gehört zum Geiste.

Auch Gott als in sich Konkretes, als reiner Geist, ist zugleich wesentlich Schöpfer und Herr der Natur. Also die Idee in ihrem Begriff, Gott in seiner Wesenheit in sich muß diese Realität, diese Aeußerlichkeit, die wir Natur heißen, setzen. Das Moment der Natürlichkeit kann also nicht fehlen, nur ist es hier noch auf abstrakte Weise, in dieser unmittelbaren Einheit mit dem Geistigen, dem Guten, weil eben das Gute noch dieß Abstrakte ist.

Das Gute enthält in sich die Bestimmtheit, und in der Bestimmtheit ist die Wurzel der Natürlichkeit. Wir sagen: Gott erschafft die Welt — Erschaffen ist diese Subjektivität, der die Bestimmtheit überhaupt angehört; in dieser Thätigkeit, Subjektivität liegt die Bestimmung der Natur, und freilich in näherm Verhältniß so, daß sie ein Geschaffenes ist. Dieß ist aber hier noch nicht vorhanden, sondern die abstrakte Bestimmtheit.

Diese hat wesentlich die Form der Natur überhaupt, des

Lichts, und der unmittelbaren Einheit mit dem Guten: denn das Unmittelbare iſt eben ſelbſt das Abſtrakte, weil die Beſtimmtheit nur dieſe allgemeine, unentwickelte iſt.

Das Licht hat dann die Finſterniß ſich gegenüber; in der Natur fallen dieſe Beſtimmungen ſo auseinander: das iſt die Ohnmacht der Natur, daß das Licht und ſeine Negation neben einander ſind, obzwar das Licht die Macht iſt, die Finſterniß zu vertreiben. Dieſe Beſtimmung in Gott iſt ſelbſt noch dieß Ohnmächtige, um ihrer Abſtraktion willen, den Gegenſatz, Widerſpruch noch nicht in ſich zu enthalten und ertragen zu können, ſondern das Böſe neben ſich zu haben. Das Licht iſt das Gute und das Gute iſt das Licht — dieſe untrennbare Einheit

Aber es iſt das Licht im Kampf mit der Finſterniß, dem Böſen, welches es überwinden ſoll, aber nur ſoll, denn es kommt nicht dazu.

Das Gute hat ſo in ſeiner Allgemeinheit eine natürliche Geſtalt, dieſe reine Manifeſtation der Natur, das Licht. Das Gute iſt die allgemeine Beſtimmtheit der Dinge. Indem es ſo die abſtrakte Subjektivität iſt, ſo iſt denn das Moment der Einzelnheit das Moment, die Weiſe wie es für Anderes iſt, ſelbſt noch in ſinnlicher Anſchauung eine äußere Gegenwart, die dem Inhalt aber angemeſſen ſeyn kann; denn überhaupt, iſt die Beſonderheit aufgenommen in das Allgemeine, die Beſonderheit als dieſe nähere, wonach ſie die Weiſe des Anſchauens, die Weiſe der Unmittelbarkeit iſt, ſo kann ſie dem Inhalt angemeſſen erſcheinen. Brahm z. B. iſt nur das abſtrakte Denken, angeſchaut auf ſinnliche Weiſe, ſo würde ihm, wie geſagt, nur die Anſchauung des Raums entſprechen, eine ſinnliche Allgemeinheit der Anſchauung, die ſelbſt nur abſtrakt iſt. Hier hingegen iſt das Subſtantielle der Form entſprechend, und dieſe iſt denn die phyſikaliſche Allgemeinheit, das Licht, was die Finſterniß gegenüber hat. Luft, Hauch ꝛc. ſind auch Beſtimmungen, welche phyſikaliſch ſind, aber ſie ſind nicht ſo das Ideelle ſelbſt, nicht die

allgemeine Individualität, Subjektivität, Licht, das sich selbst manifestirt, darin liegt das Moment des sich selbst Bestimmens der Individualität, der Subjektivität. Das Licht erscheint als überhaupt, als das allgemeine Licht, und dann als besondere eigenthümliche Natur, in sich reflektirte Natur der besonderen Gegenstände, als die Wesentlichkeit der besonderen Dinge.

Das Licht muß hier nicht verstanden werden als Sonne, man kann sagen, Sonne ist das vorzüglichste Licht, aber sie steht drüben als besonderer Körper, als besonderes Individuum. Das Gute, das Licht, hat hingegen in sich die Wurzel der Subjektivität, aber nur die Wurzel, es ist also nicht als so individuell abgeschlossen gesetzt, und so also ist das Licht zu nehmen als Subjektivität, Seele der Dinge. Der Sonnendienst ist allerdings sehr alt, und Viele führen die indische Vielgötterei auf die Sonne zurück. Aber die Sonne ist nicht mit dem Brahm zu verwechseln, sie gehört zur natürlichen Welt, zu dem Indra, welche Welt in der indischen Religion die Gestalt der Selbstständigkeit hat.

Brahm war das Höchste in der indischen Religion; dieß Eine als Bewußtlosigkeit und Bestimmungslosigkeit: die Substanz ist hier noch nicht an ihr selbst bestimmt. Das Weitere ist das sich selbst bestimmende Eine und die Bestimmung des Einen in sich selbst in höchster Form ist das Gute. Das Wahre und Gute ist ein und dasselbe, jenes im Wissen, dieses im Willen. Dazu geht die Macht fort: diese ist weder weise noch gut, sie hat keinen Zweck, sondern ist nur bestimmt als Seyn und Nichtseyn: es ist darin die Wildheit, das Außerstichkommen des Thuns überhaupt: darum ist die Macht an ihr selbst dieß Bestimmungslose. Es ist nun ein logischer Fortgang, daß das Bestimmungslose zum Bestimmten übergeht, wir nehmen ihn hier lemmatisch auf; doch muß uns dieser Fortgang auch schon für die Vorstellung annehmbar seyn: das Bestimmungslose geht über zum Zweck, der zugleich der Allgemeinheit angemessen ist, zum absoluten End-

zweck, welcher das Gute überhaupt iſt: dieſer ſoll realiſirt werden. Brahm, können wir ſagen, iſt das in ſich Gute, dieſes iſt ſelbſt zunächſt noch abſtrakt; aber um dieſer Abſtraktion willen iſt dieſes in ſich ſelbſt Gute in die Form der Unmittelbarkeit geſetzt, aber in die Form reiner Unmittelbarkeit; Unmittelbarkeit iſt aber das Natürliche, das rein Phyſikaliſche, welches das Licht iſt, dieſe Manifeſtation, nur auf ganz einfache und allgemeine Weiſe beſtimmt; es iſt nicht das Gute, das ſich gereinigt hat, ſondern erſt das unmittelbar Gute. Es iſt dieß ein Zuſammenhang nach Begriffsbeſtimmungen und alſo nicht zufällig zu nehmen, daß das Licht als das Gute angeſchaut worden iſt. —

Ferner geht aber dieß Gute ſogleich in ſeinen Gegenſatz über zum Böſen und zur Finſterniß. Das Licht iſt eine unendliche Expanſion, es iſt ſo ſchnell als der Gedanke; damit aber die Manifeſtation des Lichts real ſey, ſo muß es auf einen dunkelen Gegenſtand, auf einen Körper treffen: durch das reine Licht als ſolches wird nichts manifeſtirt, erſt an dieſem Anderen tritt eine beſtimmte Manifeſtation ein; das Gute tritt auch ſogleich in Gegenſatz gegen das Böſe; es iſt ein Beſtimmen, aber noch nicht Entwickelung des Beſtimmens, das Konkrete des Beſtimmens iſt außer ihm, es hat um ſeiner Abſtraktion willen eine Beziehung auf ein Anderes. — Dieſer Gegenſatz gehört zum Begriff des Geiſtes, es kommt darauf an, wie er ſich gegen die Einheit verhält. —

B. Exiſtenz dieſer Religion.

Dieß iſt die Religion der alten Parſen, von Zoroaſter geſtiftet. Noch jetzt giebt es einige Gemeinden, die dieſer Religion anhängen, in Bombay und am ſchwarzen Meer in der Gegend von Baku, wo beſonders viele Naphtaquellen ſich vorfinden, aus welcher zufälligen Lokalität man es ſich hat erklären wollen, daß die Parſen das Feuer zum Gegenſtand ihrer Verehrung gemacht haben. Durch Herodot und andere grie-

chiſche Schriftſteller haben wir Nachrichten über dieſe Religion erhalten, doch zur näheren Kenntniß derſelben iſt man erſt in neueren Zeiten gekommen durch die Entdeckung der Haupt- und Grundbücher (Zend-Aveſta) jenes Volks durch den Franzoſen Anquetil du Perron: dieſe Bücher ſind in der alten Zendſprache geſchrieben, einer Schweſterſprache des Sanskrit. —

Das Licht, welches in dieſer Religion verehrt wird, iſt nicht etwa Symbol des Guten, ein Bild, unter welchem daſſelbe vorgeſtellt wäre; ſondern ebenſo gut könnte man ſagen, das Gute ſey das Symbol des Lichts: es iſt keines die Bedeutung, noch das Symbol, ſondern ſie ſind unmittelbar identiſch. — Das Subſtantielle tritt hier dem Subjekt in ſeiner Beſonderheit gegenüber: der Menſch als beſonderes Gutes ſteht dem allgemeinen Guten gegenüber, und ebenſo dem Lichte in ſeiner reinen, noch ungetrübten Manifeſtation.

Man hat die Parſen auch Feueranbeter genannt: dieß iſt inſofern unrichtig, als die Parſen ihre Verehrung nicht an das Feuer als das verzehrende, materielle wenden, ſondern nur an das Feuer als Licht. — Dieſes Licht wird dann auch perſonificirt, aber nur auf oberflächliche Weiſe, denn die Subſtanz iſt noch nicht als Subjekt gewußt.

Das Gute iſt als Gegenſtand, als ſinnliche Geſtalt, die dem Inhalte entſpricht, der noch abſtrakt iſt, das Licht. Es hat weſentlich die Bedeutung des Guten, des Gerechten, es heißt in menſchlicher Geſtalt Ormuzd, aber dieſe Geſtalt iſt hier noch eine oberflächliche Perſonification. Ormuzd iſt das Allgemeine, was in der äußeren Form Subjektivität erhält, er iſt das Licht und ſein Reich iſt das Lichtreich überhaupt.

Die Anfangsſylbe Or hat man mit dem Hebräiſchen אור zuſammenbringen wollen. Die Sterne ſind einzelne erſcheinende Lichter, damit entſteht der Unterſchied von dem, was erſcheint, und von dem, was an ſich iſt; die Sterne ſind als Genien

perſonificirt, ein Mal ſind ſie Erſcheinung, und dann auch perſonificirt; ſie ſind nicht aber unterſchieden in das Licht und in das Gute, ſondern die geſammte Einheit iſt perſonificirt: die Sterne ſind Geiſter des Ormuzd, des allgemeinen Lichtes und des an und für ſich Guten.

Dieſe Sterne heißen die Amſchadſpan, und Ormuzd, der das allgemeine Licht iſt, iſt auch einer der Amſchadſpan. Das Reich des Ormuzd iſt das Lichtreich, es giebt darin ſieben Amſchadſpan: man könnte hierbei etwa an die Planeten denken, aber ſie werden im Zendaveſta und in allen, auch ſogar an jeden einzelnen, gerichteten Gebeten nicht näher charakteriſirt. Die Lichter ſind die Gefährten des Ormuzd und regieren mit ihm. Auch der perſiſche Staat iſt, wie dieſes Lichtreich, als das Reich der Gerechtigkeit und des Guten dargeſtellt: der König war auch mit ſieben Großen umgeben, die ſeinen Rath bildeten, und die als Repräſentanten der Amſchadſpan, wie der König als Stellvertreter des Ormuzd, vorgeſtellt wurden. Die Amſchadſpan regieren, jeder einen Tag abwechſelnd, im Lichtreich mit Ormuzd: es iſt ſomit hier nur ein oberflächlicher Unterſchied der Zeit geſetzt.

Zu dem Guten oder dem Lichtreich gehört Alles, was Leben hat; was in allen Weſen gut iſt, das iſt Ormuzd: er iſt das Belebende durch Gedanke, Wort und That. Es iſt inſofern hier auch noch Pantheismus, als das Gute, das Licht — die Subſtanz in Allem iſt; alles Glück, Segen und Seligkeit fließt darin zuſammen; was exiſtirt als liebend, glücklich, kräftig u. ſ. w., das iſt Ormuzd: er giebt allen Weſen Lichtſchein, dem Baum wie dem edlen Menſchen, dem Thiere wie dem Amſchadſpan.

Die Sonne und die Planeten ſind die erſten Hauptgeiſter, Götter, ein Himmelsvolk, rein und groß, jeden beſchützend, wohlthuend, ſegnend, und abwechſelnd die Vorſteher der Lichtwelt. Die ganze Welt iſt Ormuzd, in allen ihren Stufen und Ar-

ten, und in dieſem Lichtreich iſt alles gut. Dem Licht gehört alles an, alles Lebendige, alles Weſen, alle Geiſtigkeit, die That, das Wachsthum der endlichen Dinge, alles iſt Licht, iſt Ormuzd. Es iſt nicht bloß das ſinnliche, allgemeine Leben, ſondern es iſt Kraft, Geiſt, Seele, Seligkeit darin. Indem der Menſch, der Baum, das Thier lebt, ſich des Daſeyns erfreut, affirmative Natur hat, etwas edles iſt, ſo iſt dieß ſein Glanz, ſein Licht, und dieß iſt der Inbegriff der ſubſtantiellen Natur eines jeden.

Die Lichterſcheinung wird verehrt, und dabei kommt der Perſon die Lokalität zu ſtatten. Die Ebenen, auf denen überall Raphtaquellen ſich finden, werden benutzt. Auf den Altären wird Licht gebrannt, es iſt nicht ſowohl Symbol, ſondern die Gegenwart des Vortrefflichen, des Guten. Alles Gute in der Welt wird ſo geehrt, geliebt, angebetet, denn es gilt für den Sohn, für das Erzeugniß des Ormuzd, worin er ſich liebt, ſich gefällt. Ebenſo werden Lobgeſänge an alle reinen Geiſter der Menſchen gerichtet, ſie heißen Ferver, und ſind entweder leibliche noch exiſtirende Weſen, oder verſtorbene, ſo wird Zoroaſters Ferver gebeten, über ſie zu wachen. Ebenſo werden Thiere verehrt, weil Leben, Licht in ihnen iſt, es werden dabei die Genien, Geiſter, das Affirmative der lebenden Natur herausgehoben und verehrt als die Ideale der beſonderen Geſchlechter der Dinge, als allgemeine Subjektivitäten, die die Gottheit auf endliche Weiſe vorſtellen. Die Thiere werden wie geſagt verehrt, aber das Ideal iſt der himmliſche Stier, wie bei den Indiern Symbol der Erzeugung, dem Siwa zur Seite ſtehend, unter den Feuern wird vornehmlich die Sonne verehrt, unter den Waſſern iſt auch ein ſolches Ideal, Alborj, der Strom der Ströme, aus dem alle Flüſſe kommen. Es iſt ſo für die Anſchauung der Parſen eine Welt des Guten vorhanden, Ideale, die nicht jenſeits ſind, ſondern in der Exiſtenz, in den wirklichen Dingen präſent

Es wird Alles verehrt, was lebendig iſt, Sonne, Stern, Baum, als Gutes, aber nur das Gute, das Licht in ihm, nicht ſeine beſondere Geſtalt, ſeine endliche, vergängliche Weiſe: es iſt eine Trennung zwiſchen dem Subſtantiellen und dem, was der Vergänglichkeit angehört. Das iſt aber ein leichter Unterſchied, der abſolute iſt der Unterſchied des Guten und Böſen.

So wird der Staat auch vorgeſtellt, der Fürſt der Parſen — und ſo ſoll es auch bei den Perſern geweſen ſeyn — als Repräſentant des oberſten Lichts, nicht des reinen Ormuzd ſelbſt; ſeine Beamten als Repräſentanten der Planeten und Sterne, als Miniſter, Gehülfen des Ormuzd. Einer darunter iſt Mithra, der μεσίτης, Vermittler.

Es iſt eigenthümlich, daß ſchon Herodot dieſen Mithra auszeichnet: doch ſcheint in der Religion der Parſen die Beſtimmung der Vermittelung, Verſöhnung noch nicht überwiegend geweſen zu ſeyn. Erſt ſpäter iſt der Mithradienſt allgemeiner ausgebildet worden, wie das Bedürfniß der Verſöhnung im Menſchengeiſte ſtärker bewußt, lebendiger und beſtimmter geworden iſt.

Der Mithradienſt hat bei den Römern zur chriſtlichen Zeit beſondere Ausbildung erhalten, und noch im Mittelalter findet ſich ein geheimer Mithradienſt, angeblich mit dem Tempelherrnorden verbunden. Wie Mithra dem Ochſen das Meſſer in den Hals ſtößt, iſt ein weſentliches Bild, das zum Mithrakultus gehört, das hat man in Europa häufig gefunden.

Auch im Menſchen iſt ein Unterſchied geſetzt, ein Höheres wird unterſchieden von der unmittelbaren Leiblichkeit, Natürlichkeit, Zeitlichkeit, Uebedeutendheit ſeines äußerlichen Seyns, Daſeyns; das ſind die Genien, Fervers. Unter den Bäumen wird einer ausgezeichnet: aus Hom, dem Baum, quillt das Waſſer der Unſterblichkeit, er iſt zu vergleichen mit dem Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen. Das ſind Zuſammenſtimmungen, die zu bemerken, worauf aber übrigens kein großes Gewicht zu legen iſt.

C. Der Kultus.

Der Kultus dieser Religion folgt unmittelbar aus der Bestimmung dieser Religion. Das ganze Leben des Parsen soll dieser Kultus seyn, es ist nicht etwas Isolirtes, wie bei den Indiern. Sie sollen das Leben überall fördern, fruchtbar machen, fröhlich erhalten, das Gute ausüben in Wort und That, an allen Orten, alles Gute fördern unter den Menschen, wie die Menschen selbst, alles Leben, Kanäle graben, Bäume pflanzen, Wanderer beherbergen, Wüsten anbauen, Hungrige speisen, die Erde tränken, die selbst Subjekt und Genius anderer Seits ist.

Das ist diese Einseitigkeit der Abstraktion.

2. Die Religion des Räthsels.

Diese zweite Form in dem Uebergang zur geistigen Religion, dieser konkreten Einheit, die konkrete Subjektivität in sich enthaltend, ist das Auseinandergelassenseyn dieser einfachen Subjektivität, die Entwickelung derselben, aber eine solche, die noch wild zugleich ist, noch nicht zu der Beruhigung, zur eigentlich in sich freien Geistigkeit gekommen ist.

Wie im Indischen diese Entwickelung als auseinandergefallen war, so ist hier die Bestimmtheit in ihrer Losgebundenheit, aber so, daß diese elementarischen Mächte des Geistigen und Natürlichen wesentlich bezogen sind auf die Subjektivität, so, daß es Ein Subjekt ist, das diese Momente durchläuft.

Im Indischen hatten wir auch Entstehen und Vergehen, aber nicht die Subjektivität, die Rückkehr in das Eine, nicht Eines, was selbst diese Formen, Unterschiede durchläuft, und in und aus ihnen in sich zurückkehrt. Diese höhere Macht der Subjektivität ist es, welche entwickelt, ausläßt den Unterschied aus sich, aber in sich geschlossen hält oder vielmehr denselben überwältigt.

Die Einseitigkeit dieser Form ist, daß diese reine Einheit des Guten, das Zurückgekehrtseyn, Beisichseyn fehlt, diese Frei-

heit nur hervorgeht, nur ſich hervortreibt, aber noch nicht, ſo zu ſagen, fertig, vollendet, noch nicht ein ſolcher Anfang iſt, woran das Ende, das Reſultat hervorbräche. Es iſt alſo die Subjektivität in ihrer Realität, aber noch nicht in wahrhaft wirklicher Freiheit, ſondern gährend in und aus dieſer Realität.

Der Dualismus, den wir zunächſt hatten, des Lichts und der Finſterniß, fängt hier an ſich zu vereinigen, ſo, daß in die Subjektivität ſelbſt fällt dieſes Finſtere, Negative, das in ſeiner Steigerung auch zum Böſen wird. Die Subjektivität iſt dieß, die entgegengeſetzten Principien in ſich zu vereinen, die Gewalt zu ſeyn, dieſen Widerſpruch zu ertragen und in ſich aufzulöſen.

Ormuzd hat den Ahriman immer ſich gegenüber, es iſt zwar auch die Vorſtellung, daß am Ende Ahriman bezwungen werde, und Ormuzd allein herrſche, aber das iſt nur als ein Zukünftiges ausgeſprochen, nicht als etwas Präſentes. Gott, das Weſen, der Geiſt, das Wahre muß gegenwärtig ſeyn, nicht in der Vorſtellung verlegt werden in die Vergangenheit oder Zukunft.

Dieſe Einheit der Subjektivität und daß durch dieſe unterſchiedenen Momente, die Affirmation durch die Negation ſelbſt hindurchgeht und es mit ſich verſöhnt, mit der Rückkehr in ſich, Verſöhnung endet — iſt dieſer Standpunkt; aber ſo, daß das Thun dieſer Subjektivität mehr nur dieß Gähren derſelben iſt, als die Subjektivität, die ſich wirklich vollkommen erreicht und ſchon vollendet hat.

Ein Subjekt iſt dieſer Unterſchied, ein Konkretes in ſich, eine Entwickelung. Ferner führt ſich dieſe Subjektivität ein in die entwickelten Mächte, und vereint ſie ſo, daß ſie losgelaſſen werden, dieß Subjekt eine Geſchichte hat, die Geſchichte des Lebens, Geiſtes, Bewegung in ſich iſt, wo es zum Unterſchied dieſer Mächte auseinander geht, wo dieß Subjekt ſich verkehrt zum Fremdartigen gegen ſich ſelbſt.

Das Licht geht nicht unter, aber hier ist es ein Subjekt, das sich selbst entfremdet, festgehalten wird in der Negativität seiner, aber in und aus dieser Entfremdung sich selbst wieder herstellt. Das Resultat ist die Vorstellung des freien Geistes, aber noch nicht als wahrhafte Idealität, zunächst nur das Drängen, den Hervorgang derselben hervorzubringen.

Es ist dieß die letzte Bestimmung der Naturreligion in diesem Kreise, und zwar die Stufe, welche den Uebergang zu der Religion der freien Subjektivität macht. Wenn wir die vorige Stufe betrachten, so ist das Gute an sich konkret, das Erste des Insichseyns, dieß zerfällt in sich, dann folgt die Resumtion des Endlichen in die in sich seyende Einheit, in welcher sich das Gute bestimmt. Dieß Gute ist aber nur an sich konkret, die Bestimmtheit ist einfach in sich, noch nicht das manifestirt Bestimmte, oder es ist noch die abstrakte Subjektivität, noch nicht die reale Subjektivität. Daher das nächste Moment ist, daß außer dem Reich des Guten das Böse bestimmt worden ist. Diese Bestimmtheit ist als einfach, nicht entwickelt gesetzt, sie gilt nicht als Bestimmtheit, sondern nur als Allgemeinheit, und darum ist die Entwickelung, der Unterschied noch nicht darin als unterschieden vorhanden, es fällt vielmehr einer derselben noch außerhalb des Guten, das Böse ist noch nicht vollkommen konkret in sich, es ist noch nicht reale Subjektivität. Die Dinge sind nur gut als gelichtete, nur nach ihrer positiven Seite, nicht aber auch nach der Seite ihrer Besonderheit. Wir treten nun dem Begriff nach dem Reich des Gegenstandes als der realen, wirklichen Subjektivität näher.

A. Bestimmung des Begriffs dieser Stufe.

Es fehlt das Material den Bestimmungen nicht, sondern es findet sich bestimmt auch in diesem konkreten Felde ein. Der Unterschied ist nur, ob die Momente der Totalität auf oberflächliche, äußerliche Weise vorhanden sind, oder ob sie in dem Innern, Wesenhaften bestehen; dieß macht den ungeheuren Unter-

ſchied aus. Wir treffen in allen Religionen mehr oder weniger die Weiſe des Selbſtbewußtſeyns, ferner Prädikate von Gott als Allmacht, Allwiſſenheit ꝛc. Bei den Indiern und Chineſen ſehen wir erhabene Darſtellungsweiſen Gottes, ſo daß höhere Religionen in dieſer Rückſicht nichts voraus haben, es ſind ſogenannte reine Vorſtellungen von Gott (z. B. bei Friedrich von Schlegel's Weisheit der Indier), die als Ueberreſte betrachtet werden. Auch in der Lichtreligion ſehen wir das einzelne Böſe ſchon überall aufgehoben. Subjektivität fanden wir ſchon überall und zugleich in der konkreten Beſtimmung des Selbſtbewußtſeyns. Schon die Zauberei war die Macht des Selbſtbewußtſeyns über die Natur. Dieß macht denn freilich die beſondere Schwierigkeit in der Betrachtung der Religion, daß wir hier nicht mit reinen Gedankenbeſtimmungen zu thun haben, wie in der Logik, noch mit exiſtirenden, wie in der Natur, ſondern mit ſolchen, denen, da ſie den ſubjektiven und objektiven Geiſt bereits durchlaufen haben, das Moment des Selbſtbewußtſeyns überhaupt des endlichen Geiſtes nicht fehlt: denn die Religion iſt ſelbſt das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes über ſich ſelbſt und er macht ſich die verſchiedenen, den Geiſt entwickelnden Stufen des Selbſtbewußtſeyns ſelbſt zum Gegenſtand des Bewußtſeyns. Der Inhalt des Gegenſtandes iſt Gott, die abſolute Totalität; die ganze Mannigfaltigkeit des Stoffes fehlt alſo nie. Man hat aber näher nach beſtimmten Kategorien zu ſuchen, die die Unterſchiede der Religionen bilden. Man ſucht ihn beſonders in dem Schaffen des Weſens; dieſer iſt überall und auch nicht; ferner darin, ob es ein Gott iſt oder nicht; dieſer Unterſchied iſt ebenſo unzuverläſſig, denn es findet ſich ſogar ein Gott in der indiſchen Religion, und der Unterſchied iſt dann nur in der Weiſe, wie ſich die vielen Geſtalten zur Einheit verknüpfen. Mehrere Engländer behaupten, daß die alte indiſche Religion die Einheit Gottes enthalte, als Sonne oder allgemeine Seele. Mit ſolchen Verſtandes-Prädikaten iſt nicht auszukommen.

Wenn man Gott solche Prädikate giebt, so ist er mit diesen Bestimmungen nicht erkannt in seiner Natur. Es sind sogar Prädikate endlicher Natur, diese ist auch mächtig, weise; wissend von Gott genommen würden sie über den endlichen Stoff erweitert durch das All, aber so verlieren die Prädikate ihre bestimmte Bedeutung und sind, wie die Trimurti im Brahm verschwindend. Was wesentlich ist, ist in dem einen Substantiellen, Immanenten enthalten, es ist wesentliche Bestimmung, die als solche gefaßt und gewußt wird, dieß sind nicht die Reflexions-Prädikate, nicht die äußere Gestalt, sondern Idee.

Wir haben so schon die Bestimmung der Subjektivität, der Selbstbestimmung gehabt, aber nur in oberflächlicher Form, noch nicht die Natur Gottes konstruirend. In der Licht-Religion abstrakte allgemeine Personifikation, wenn in der Person die absoluten Momente nicht entwickelt enthalten sind. Subjektivität überhaupt ist abstrakte Identität mit sich, Insichseyn, das sich unterscheidet, das aber ebenso Negativität dieses Unterschiedes ist, welches sich im Unterschiede erhält, diesen nicht aus sich entläßt, die Macht desselben bleibt, darin ist, aber darin für sich ist, den Unterschied momentan in sich hat.

Wenn wir dieß in Beziehung auf diese nächste Form betrachten, so ist die Subjektivität, diese auf sich beziehende Negativität, so ist das Negative nicht mehr außer dem Guten, sie muß in der affirmativen Beziehung auf sich selbst enthalten, gesetzt seyn und ist so freilich nicht mehr das Böse. Das Negative also, das Böse, darf jetzt nicht mehr außer dem Guten fallen; sondern das Gute ist gerade dieß an ihm selbst, das Böse zu seyn, wodurch denn freilich das Böse nicht das Böse bleibt, sondern als das auf sich selbst als Böse beziehende Böse sein Böseseyn aufhebt und sich zum Guten konstituirt. Das Gute ist die negative Beziehung auf sich, als sein Anderes, das Böse zu setzen, so wie dieses die Bewegung, sein Negativseyn als das Negative zu setzen, d. h. aufzuheben. Diese gedoppelte Bewegung

iſt die Subjektivität. Dieſe iſt nicht mehr das, was Brahm iſt; im Brahm verſchwinden nur dieſe Unterſchiede, oder inſofern der Unterſchied geſetzt iſt, ſo fällt er als ſelbſtſtändiger Gott außer ihm.

Dieſe erſte und weſentlich allgemeine Subjektivität iſt nicht die vollkommen freie, rein geiſtige Subjektivität, ſondern wird noch von der Natur afficirt, dieſe iſt zwar allgemeine Macht, aber nicht die nur an ſich ſeyende Macht, wie wir ſie bisher hatten; als Subjektivität iſt ſie vielmehr die geſetzte Macht, und wird ſo gefaßt, wenn ſie als ausſchließende Subjektivität genommen wird.

Es iſt dieß der Unterſchied, die Macht an ſich und inſofern ſie Subjektivität iſt. Dieſe iſt geſetzte Macht, iſt als für ſich ſeyende Macht geſetzt. Macht haben wir auch ſchon früher in allen Geſtalten gehabt. Als erſte Grundbeſtimmung iſt ſie eine rohe Macht über das nur Seyende, dann iſt ſie nur das Innere und die Unterſchiede erſcheinen als ſelbſtſtändige Exiſtenzen außer ihr, hervorgegangen zwar aus ihr, aber außer ihr ſelbſtſtändig und inſofern ſie in ihr gefaßt würden, wären ſie verſchwunden. Wie die Unterſchiede in Brahm verſchwinden, in dieſer Abſtraktion, indem das Selbſtbewußtſeyn ſagt, ich bin Brahm, hiermit iſt alles Göttliche, alles Gute darin verſchwunden, ſo hat die Abſtraktion keinen Inhalt, und inſofern er außer ihr iſt, iſt er ſelbſtſtändig taumelnd. In Beziehung auf die beſonderen Exiſtenzen iſt die Macht das wirkende, der Grund, aber ſie bleibt nur das Innerliche, und wirkt nur auf allgemeine Weiſe das, was die allgemeine Macht hervorbringt, inſofern ſie an ſich iſt, iſt auch das Allgemeine, die Naturgeſetze, dieſe gehören der an ſich ſeyenden Macht an. Dieſe Macht wirkt, iſt Macht an ſich, ihr Wirken iſt ebenſo an ſich, ſie wirkt bewußtlos und die Exiſtenzen, Sonne, Sterne, Meer, Flüſſe, Menſchen, Thiere ꝛc. erſcheinen als ſelbſtſtändige Exiſtenzen, nur ihr Inneres iſt durch die Macht beſtimmt. Inſofern die Macht in die-

ser Sphäre erscheint, so kann sie es nur als gegen die Naturgesetze und hier ist denn der Ort der Wunder. Bei den Indiern giebt es keine Wunder, denn sie haben keine vernünftige verständige Natur, sie hat keinen verständigen Zusammenhang, es ist alles wunderbar, daher sind keine Wunder. Sie können erst da seyn, wo der Gott als Subjekt bestimmt ist und als für sich seyende Macht in der Weise der Subjektivität wirkt.

Insofern die Macht als Subjekt vorgestellt wird, ist es gleichgültig, in welcher Gestalt, daher wird sie in Menschen, Thieren ꝛc. vorgestellt. Daß das Lebendige als unmittelbare Macht wirkt, kann eigentlich nicht widerlegt werden, da sie als an sich seyende Macht unsichtbar, unscheinbar wirkt.

Von dieser Macht muß die reale Macht unterschieden werden, dieß ist die Subjektivität. Hierin sind zwei Hauptbestimmungen zu bemerken.

Die erste ist, daß das Subjekt identisch mit sich ist und zugleich bestimmte unterschiedene Bestimmungen in sich sezt, daß es innerhalb seiner selbst besondere Bestimmungen sezt. Ein Subjekt dieser Unterschiede — Momente Eines Subjekts. Das Gute ist so die allgemeine Selbstbestimmung, die so ganz allgemein ist, daß es den gleichen unterschiedslosen Umfang hat mit dem Wesen, die Bestimmung ist in der That nicht als Bestimmung gesezt. Es gehört zur Subjektivität Selbstbestimmung, so daß die Bestimmungen erscheinen als eine Mehrheit von Bestimmungen, daß sie diese Realität haben gegen den Begriff, gegen das einfache Insichseyn der Subjektivität in sich. Aber diese Bestimmungen sind zunächst noch in der Subjektivität eingeschlossen, sind innere Bestimmungen.

Das zweite Moment ist, daß das Subjekt ausschließend ist, negative Beziehung seiner auf sich selbst, wie die Macht, aber gegen Anderes; dieß Andere kann auch selbstständig erscheinen, aber es ist gesezt, daß die Selbstständigkeit nur ein Schein ist, oder es ist so, daß seine Existenz, seine Gestaltung nur ein Re-

gatives ſey gegen die Macht der Subjektivität, ſo, daß dieſe das Herrſchende ſey. Die abſolute Macht herrſcht nicht, im Herrſchen geht das Andere unter, wird die Subſtanz vernichtet, hier bleibt dieſe, aber gehorcht, dient als Mittel.

Die Entwickelung dieſer Momente haben wir weiter zu betrachten. Dieſe iſt von der Art, daß ſie innerhalb gewiſſer Grenzen ſtehen bleiben muß, und beſonders deshalb, weil wir uns erſt im Uebergang zur Subjektivität befinden, dieſe tritt noch nicht frei, wahrhaft hervor, es iſt hier noch Vermiſchung der ſubſtantiellen Einheit und der Subjektivität. Die Subjektivität vereinigt einer Seits wohl alles, läßt aber anderer Seits das Andere noch übrig, weil ſie noch unreif iſt, und die Vermiſchung hat daher noch den Mangel deſſen, womit ſie noch verwickelt iſt, der Naturreligion. Was alſo die Art und Weiſe der Geſtalt betrifft, in welcher der Geiſt ſein Selbſtbewußtſeyn über ſich zum Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns hat, ſo zeigt ſich dieſe Stufe als der Uebergang der früheren Geſtalten auf die höhere Stufe der Religion. Die Subjektivität iſt noch nicht für ſich ſeyende und ſomit freie, ſondern die Mitte zwiſchen Subſtanz und freier Subjektivität. Dieſe Stufe iſt alſo voller Inkonſequenzen und es iſt die Aufgabe der Subjektivität, ſich zu reinigen, es iſt die Stufe des Räthſels, in der Exiſtenz die Religion der Aegypter.

B. Konkrete Vorſtellung dieſer Stufe.

In dieſer Gährung kommen alle Momente vor. Es hat dieſen Standpunkt zu betrachten ein beſonderes Intereſſe, weil hier beide Weiſen in ihren Hauptmomenten vorkommen, beide noch nicht geſondert, ſo iſt denn nur Räthſelhaftes und Verwirrung, und nur durch den Begriff hat man den Faden anzugeben, auf welcher Seite ſo heterogenes zuſammenkommt und welchem von beiden die Hauptmomente angehören.

1. Der Gott iſt hier noch immer Natur, die Macht an ſich und deswegen iſt die Geſtalt für dieſe Macht zufällig eine

willkürliche. Dieſer nur an ſich ſeyenden Macht kann dieſe oder jene Geſtalt eines Menſchen, eines Thieres verliehen werden. Die Macht iſt bewußtloſe, thätige Intelligenz, die nicht geiſtig iſt, nur Idee, aber nicht ſubjektive Idee, bewußtloſe Lebendigkeit, das Leben überhaupt. Dieß iſt nicht Subjektivität, iſt nicht ſelbſt überhaupt, wenn aber das Leben im Allgemeinen als Geſtalt vorgeſtellt werden ſoll, ſo liegt am nächſten ein Lebendiges zu nehmen. Innerhalb des Lebens überhaupt liegt eben Lebendiges; welches Lebendige, welches Thier, welcher Menſch iſt gleichgültig. So iſt denn Thierdienſt in Aegypten vorhanden und zwar in größter Mannigfaltigkeit, es werden verſchiedene Thiere in verſchiedenen Lokalitäten verehrt.

Wichtiger iſt, daß das Subjekt immanent in ſich ſelbſt beſtimmt iſt, in ſeiner Reflexion in ſich iſt und dieſe Beſtimmung nicht mehr das allgemeine Gute iſt, zwar daſſelbe iſt, aber nicht dabei bleibt, ſondern das Böſe ſich gegenüber hat, als Typhon. Aber das Weitere iſt, daß die reale Subjektivität Unterſchiede in ihre Beſtimmung ſetzt, daß hier verſchiedenes Gutes geſetzt iſt, ein innerer Inhalt und dieſer von beſtimmten Beſtimmungen iſt, nicht bloß allgemeine Beſtimmung hat. Dieſe verſchiedenen Beſtimmungen des Guten ſind jedoch noch nicht die Totalität der Geſtalt. Das Subjekt iſt erſt inſofern reales Subjekt, oder die Freiheit beginnt erſt damit, daß verſchiedenes für mich ſeyn kann, daß die Möglichkeit zu wählen da iſt, das Subjekt ſteht erſt ſo über den beſonderen Zweck, iſt frei von der Beſonderheit, wenn dieſe nicht den Umfang der Subjektivität ſelbſt hat, nicht mehr das allgemeine Gute iſt. Ein Anderes iſt, daß das Gute zugleich beſtimmt und zur unendlichen Weisheit erhoben iſt; hier iſt eine Mehrheit des Guten beſtimmt, und ſo ſteht die Subjektivität darüber, und es erſcheint als ſeine Wahl, das Eine oder das Andere zu wollen, es iſt das Subjekt beſchließend geſetzt und es erſcheint die Beſtimmung, der Zweck des Handelns.

Der Gott als ſubſtantielle Einheit iſt nicht handelnd, er

vernichtet, erzeugt, handelt aber nicht, wie z. B. Brahm iſt nicht handelnd. Es iſt jedoch nur ein beſchränkter Zweck, der hier eintreten kann, es iſt nur die erſte Subjektivität, deren Inhalt noch nicht unendliche Wahrheit ſeyn kann.

Hier iſt es nun auch, daß die Geſtalt als menſchliche beſtimmt und ſo ein Uebergang des Gottes aus der thieriſchen zur menſchlichen Geſtalt iſt. In freier Subjektivität iſt unmittelbar die einem ſolchen Begriff entſprechende Geſtalt nur die menſchliche, es iſt nicht mehr nur Leben, ſondern freies Beſtimmen nach Zwecken, es tritt alſo für die Geſtalt die menſchliche Beſtimmung ein, etwa eine beſondere Subjektivität, ein Held, ein alter König ꝛc. Nicht ſo beſtimmt, wie Ormuzd in unbeſtimmt menſchlicher Geſtalt, iſt hier die menſchliche, wo die beſonderen Zwecke als in der erſten Subjektivität eintreten; es tritt auch die Beſonderheit der Geſtalt hervor, die beſondere Zwecke hat und Lokalitätsbeſtimmungen. Die Hauptmomente fallen damit zuſammen. An dem Subjekt muß nämlich näher die entwickelte Beſtimmtheit erſcheinen, die beſtimmten Zwecke des Handelns ſind beſchränkt, beſtimmt, nicht Beſtimmtheit in ihrer Totalität. Die Beſtimmtheit muß auch in ihrer Totalität an dem Subjekt erſcheinen, die entwickelte Subjektivität muß an ihm angeſchaut werden, aber die Momente ſtellen ſich zuerſt als ein Aufeinanderfolgen dar, als Lebenslauf, als verſchiedene Zuſtände des Subjekts. Erſt ſpäter kommt das Subjekt als abſoluter Geiſt dazu, ſeine Momente als Totalität an ſich zu haben. Hier iſt das Subjekt noch formell, ſeiner Beſtimmtheit nach noch beſchränkt, obgleich ihm die ganze Form zukommt, ſo iſt doch noch die Beſchränktheit, daß die Momente nur als Zuſtände, nicht jedes für ſich als Totalitäten ausgebildet ſind, nicht die ewige Geſchichte wird an dem Subjekt angeſchaut, ſo daß ſie die Natur deſſelben ausmachte, ſondern nur die Geſchichte von Zuſtänden. Der erſte iſt das Moment der Affirmation, daß es

dieſer iſt, der zweite ſeine Negation, der dritte die Rückkehr der Negation in ſich.

Das zweite Moment iſt das, worauf es hier beſonders ankommt. Die Negation erſcheint als Zuſtand des Subjekts, es iſt ſeine Entäußerung, der Tod überhaupt; das dritte iſt die Wiederherſtellung, die Rückkehr zu einer beſonderen Herrſchaft. Der Tod iſt die nächſte Weiſe, wie die Negation an dem Subjekt, inſofern es nur überhaupt natürliche, auch menſchlich daſeyende Geſtalt hat, erſcheint. Dieſe Negation hat ferner die weitere Beſtimmung, daß weil es nicht die ewige Geſchichte iſt, nicht das Subjekt in ſeiner Totalität iſt, daß dieſer Tod gegen das einzelne Daſeyn als durch Anderes von Außen an daſſelbe kommt, durch das böſe Princip, den Typhon.

Hier haben wir Gott als Subjektivität überhaupt, Hauptmoment darin iſt, daß die Negation nicht außerhalb, ſondern ſchon in das Subjekt ſelbſt fällt, und das Subjekt weſentlich Rückkehr in ſich, Beiſichſeyn iſt. Dieß Beiſichſeyn enthält den Unterſchied, ein Anderes ſeiner ſelbſt zu ſetzen, zu haben — Negation — aber ebenſo in ſich zurückzukehren, bei ſich, identiſch mit ſich zu ſeyn in dieſer Rückkehr.

Es iſt Ein Subjekt; das Moment des Negativen, inſofern es als natürlich geſetzt in Beſtimmung der Natürlichkeit iſt, iſt der Tod. Es iſt alſo der Tod des Gottes, welche Beſtimmung hier eintritt.

Das Negative, dieſer abſtrakte Ausdruck hat ſehr viele Beſtimmtheiten, iſt Veränderung überhaupt, auch die Veränderung enthält partiellen Tod. Im Natürlichen erſcheint dieſe Negation als Tod; ſo iſt es noch in der Natürlichkeit, noch nicht rein am Geiſt, am geiſtigen Subjekt als ſolchen.

Iſt es am Geiſt, ſo erſcheint dieſe Negation im Menſchen ſelbſt, im Geiſt ſelbſt als dieſe Beſtimmung, daß ſein natürlicher Wille für ihn ein anderer iſt, er ſich ſeinem Weſen, dem Geiſt nach unterſcheidet von ſeinem natürlichen Willen. Dieſer natür-

liche Wille iſt hier die Negation, und der Menſch kommt zu ſich, iſt freier Geiſt, indem er dieſe Natürlichkeit überwindet, indem er ſein Herz, die natürliche Einzelnheit, dieſes Andere der Vernünftigkeit, als verſöhnt mit dem Vernünftigen hat und ſo bei ſich iſt.

Dieſes Beiſichſeyn, dieſes Verſöhnen iſt nur durch dieſe Bewegung, dieſen Gang vorhanden. Von Negation in noch höherer Form wird ſpäter die Rede ſeyn. Der natürliche Wille erſcheint als Böſes, die Negation als natürlicher Wille erſcheint ſo als ein Vorgefundenes: der Menſch, zu ſeiner Wahrheit ſich erhebend, findet dieſe natürliche Beſtimmung als gegen das Vernünftige vor.

Aber in anderer Hinſicht iſt die Negation das vom Geiſt Geſetzte: ſo iſt Gott der Geiſt, indem er ſeinen Sohn, das Andere ſeiner, erzeugt, das Andere ſeiner ſelbſt ſetzt, aber in ihm iſt er bei ſich ſelbſt; hier iſt die Negation ebenſo das Verſchwindende. Dieſe Negation in Gott iſt alſo dieß beſtimmte weſentliche Moment; hier haben wir nur die Vorſtellung der Subjektivität, die Subjektivität im Allgemeinen. Dort hingegen geſchieht es, daß das Subjekt ſelbſt dieſe unterſchiedenen Zuſtände als ſeine durchgeht, ſo, daß dieſe Negation ihm immanent iſt. Es kommt dann dieſe Beſtimmung, inſofern dieſe Negation als natürlicher Zuſtand erſcheint, als Beſtimmung des Todes herein, und der Gott mit der Beſtimmung der Subjektivität erſcheint hier in ſeiner ewigen Geſchichte, und zeigt ſich, das abſolut Affirmative zu ſeyn, das ſelbſt ſtirbt, — Moment der Negation — ſich entfremdet wird, verliert, aber durch dieſen Verluſt ſeiner ſelbſt ſich wieder findet, zu ſich zurückkommt.

Es iſt denn auch in dieſer Religion ein und daſſelbe Subjekt, das dieſe unterſchiedenen Beſtimmungen durchläuft. Das Negative, das wir in Form des Böſen hatten, als Ahriman, ſo, daß die Negation nicht zum Selbſt des Ormuzd gehört, gehört hier zum Selbſt des Gottes.

Wir haben die Negation in der Form des Todes auch ſchon gehabt: in der indiſchen Mythologie ſind viele Inkarnationen, namentlich Wiſchnu iſt die Geſchichte der Welt, und jetzt in der elften oder zwölften Inkarnation; ebenſo daß der Dalailama ſtirbt, ebenſo Indra, der Gott des Natürlichen und Andere ſterben und kommen wieder.

Aber dieß Sterben iſt verſchieden von dieſer Negativität, von welcher hier die Rede iſt, dem Tod, inſofern er dem Subjekt angehört. Es kommt bei dieſem Unterſchied Alles auf die logiſchen Beſtimmungen an. Man kann in allen Religionen Analogien finden, die Menſchwerdung Gottes und die Inkarnationen, man brachte ſogar den Namen Kriſchna und Chriſtus zuſammen; aber ſolche Zuſammenſtellungen ſind, obgleich ſie ein Gemeinſames, eine gleiche Beſtimmung in ſich haben, höchſt oberflächlich. Das Weſentliche, worauf es ankommt, iſt eine weitere Beſtimmung, die überſehen wird.

So iſt das tauſendmalige Sterben des Indra von anderer Art: die Subſtanz bleibt die eine und dieſelbe, ſie verläßt nur dieſen individuellen Körper des einen Lama, hat aber unmittelbar ſich einen anderen gewählt. Da geht dieß Sterben, dieſe Negation, die Subſtanz nicht an, ſie iſt nicht im Selbſt geſetzt, im Subjekt als ſolchem, die Negation iſt nicht eigenes, inneres Moment, immanente Beſtimmung der Subſtanz, ſie hat nicht den Schmerz des Todes.

Das Sterben Gottes haben wir alſo erſt hier als in ihm ſelbſt, ſo, daß die Negation immanent in ſeinem Weſen, in ihm ſelbſt iſt, und dadurch iſt weſentlich dieſer Gott eben als Subjekt charakteriſirt. Subjekt iſt dieß, daß es in ihm dieß Andersſeyn ſich giebt und durch Negation ſeiner zu ſich zurückkehrt, ſich hervorbringt. Die dritte Beſtimmung zu dieſem Schmerz, Tod iſt, aus dieſem Tod wieder aufzuerſtehen, hergeſtellt zu werden.

Das Bild davon iſt, was Oſiris genannt wird, der Feinde gegen ſich hat, die Negation als Aeußeres, Anderes, als To-

phon, aber es bleibt nicht ſo äußerlich gegen daſſelbe, daß es nur ein Kampf wäre, wie bei Ormuzd, ſondern die Negation kehrt in das Subjekt ſelbſt ein.

Das Subjekt wird getödtet, Oſiris ſtirbt, aber er wird ewig wieder hergeſtellt, und iſt ſo, als eine Vorſtellung, zum zweiten Mal Gegenſtand geſetzt, das nicht ein Natürliches iſt, ſondern als ein vom Natürlichen, Sinnlichen Abgeſchiedenes, hiermit geſetzt, beſtimmt als dem Reich der Vorſtellung, dem Boden des Geiſtigen, das über das Endliche hinaus dauert, angehörig, nicht dem Natürlichen als ſolchen.

Oſiris iſt der Gott der Vorſtellung, der vorgeſtellte Geiſt ſeiner innern Beſtimmung nach. Daß er nun ſtirbt, aber ebenſo wieder hergeſtellt wird, damit iſt ausdrücklich ausgeſprochen, daß er in dem Reich der Vorſtellung vorhanden iſt gegen das bloß natürliche Seyn.

Er iſt aber nicht nur ſo vorgeſtellt, ſondern wird auch als ſolcher gewußt. Es iſt das nicht einerlei. So als Vorgeſtelltes iſt Oſiris beſtimmt als der Herrſcher im Reich des Amenthes; wie er des Lebendigen Herr iſt, ſo auch der Herr des nicht mehr ſinnlich Fortexiſtirenden, ſondern der fortexiſtirenden Seele, die ſich abgetrennt hat vom Leibe, dem Sinnlichen, Vergänglichen. Es liegt darin die höhere Beſtimmung des Menſchen. —

Typhon, das Böſe iſt überwunden, ebenſo der Schmerz, und Oſiris iſt der Richter nach Recht und Gerechtigkeit: das Böſe iſt überwunden, verurtheilt, damit tritt erſt das Richten ein, und daß es das Entſcheidende iſt, d. h. daß das Gute die Gewalt hat, ſich geltend zu machen, und das Richtige, das Böſe zu vernichten.

Wenn wir ſagen: Oſiris iſt ein Herrſcher der Todten, ſo ſind die Todten eben dieſe, die nicht im Sinnlichen, Natürlichen geſetzt ſind, ſondern dauern für ſich über dem Sinnlichen, Natürlichen. Hiermit ſteht in Verbindung, daß das einzelne Sub-

jetzt gewußt wird als Dauerndes, entnommen dem Vergänglichen, für ſich feſt, unterſchieden vom Sinnlichen iſt.

Es iſt ein höchſt wichtiges Wort, das Herodot ſagt von der Unſterblichkeit, daß die Aegypter zuerſt geſagt, die Seele des Menſchen ſey unſterblich. In Indien, China iſt dieſe Zertheilen, dieſes Metempſychoſiren, aber dieſer, wie die Zertheilung des Individuums, die Unſterblichkeit der Individuen iſt ſelbſt nur etwas Untergeordnetes, Unweſentliches: das Höchſte iſt nicht eine affirmative Zertheilung, ſondern Nichts, ein Zuſtand des Vernichtens des Affirmativen, ein Affirmativſcheinendes, identiſch mit Brahm zu ſeyn.

Dieſe Identität, Vereinigung mit Brahm iſt zugleich das Zerfließen in dieſe zwar affirmativ ſcheinende, doch durchaus in ſich beſtimmungsloſe, ununterſchiedene Einheit. Hier aber iſt conſequenter Weiſe dieß: das Höchſte des Bewußtſeyns iſt die Subjectivität als ſolche; dieſe iſt Totalität, vermag ſelbſtſtändig in ſich zu ſeyn, es iſt die Vorſtellung der wahrhaften Selbſtſtändigkeit.

Selbſtſtändig iſt, was nicht im Gegenſatze iſt, dieſen Gegenſatz überwindet, nicht ein Endliches ſich gegenüber behält, ſondern dieſe Gegenſätze in ihm ſelbſt hat, aber zugleich in ſich ſelbſt überwunden. Dieſe Beſtimmung der Subjectivität, die objectiv iſt, dem Objectiven, dem Gott zukommt, iſt auch die Beſtimmung des ſubjectiven Bewußtſeyns: dieſes weiß ſich als Subjekt, als Totalität, wahrhafte Selbſtſtändigkeit, damit als unſterblich.

So iſt das eine höchſt wichtige Beſtimmung, dieſe Negation der Negation, daß der Tod getödtet wird, das böſe Princip überwunden wird. Bei den Parſen wird es nicht überwunden, ſondern das Gute, Ormuzd, ſteht dem Böſen, dem Ahriman gegenüber und iſt noch nicht zu dieſer Reflexion gekommen, hier erſt iſt das Ueberwundenſeyn des böſen Princips geſetzt.

Die unendliche Form iſt hier nur erſt als äußerliche Geſtalt

geſetzt; die wahrhaft unendliche Form iſt erſt im unendlichen Geiſt geſetzt, iſt dann der Subſtanz gleich; hier iſt ſie noch in natürlicher Weiſe der Endlichkeit, ſo zeigt ſich an dieſer äußeren Geſtalt das Moment der Negation; weil es im Begriff des Geiſtes enthalten iſt, ſo zeigt es ſich nunmehr auch in ſeiner Exiſtenz. Die menſchliche Geſtalt iſt aber hier die Hauptgeſtalt des Geiſtes. In der höchſten Religion kommt dieß auch vor, aber jetzt nur als ein Moment der Form. Das Sterben des Gottes kommt in vielen Religionen vor, in der chriſtlichen Religion der Tod des Adonis, ſo in der ägyptiſchen der Tod des Oſiris.

Dieſer Tod ſcheint zunächſt etwas unwürdiges zu ſein; wir haben in unſerer Vorſtellung, daß es das Loos des Endlichen iſt, zu vergehen und der Tod wird, inſofern er von Gott gebraucht wird, nur als Beſtimmung aus der Sphäre des ihm unangemeſſenen Endlichen auf ihn übertragen, Gott wird ſo nicht wahrhaft gewußt, vielmehr verſchlechtert durch die Beſtimmung der Negation. Dieſer Behauptung des Todes im Göttlichen gegenüber ſteht, daß Gott gefaßt werden muß als höchſtes Weſen, nur mit ſich identiſch und dieſe Vorſtellung wird für die höchſte und vornehmſte gehalten, ſo daß der Geiſt erſt zuletzt zu dieſer Vorſtellung kommt. Wenn Gott ſo als höchſtes Weſen gefaßt wird, ſo iſt er ohne Inhalt, und dieß die ärmſte und eine ganz alte Vorſtellung; der erſte Schritt des objektiven Verhaltens iſt der zu dieſer Abſtraktion, in Brahm, in welchem keine Negativität enthalten iſt. Das Gute, das Licht iſt ebenſo dieß Abſtraktum, welches das Negative nur außer ſich als Jenſeitiges hat. Von dieſer Abſtraktion iſt der Sinn weiter gegangen zur konkreten Vorſtellung von Gott, und ſo tritt denn das Moment der Negation ein, auf dieſe eigenthümliche Weiſe zunächſt als Tod, inſofern Gott in der menſchlichen Geſtalt angeſchaut wird und ſo iſt das Moment des Todes hoch zu achten, als weſentliches Moment Gottes ſelbſt, iſt unterſchieden von Al-

sen. Zur Selbstbestimmung gehört das Moment der inneren, nicht äußerlichen Negativität, wie dieß schon in dem Worte: Selbstbestimmung liegt. Der Tod, der hier zur Erscheinung kommt, ist nicht wie der Tod des Lama, des Buddha, des Indra und andrer indischen Götter, denen die Negativität eine äußerliche ist und als äußere Macht nur an sie kommt. Es ist ein Zeichen, daß fortgegangen ist zur bewußten Geistigkeit, zum Wissen der Freiheit, zum Wissen von Gott. Dieß Moment der Negation ist absolut wahrhaftes Moment Gottes. Der Tod ist dann eigenthümliche specielle Form, in welcher die Negation an der Gestalt erscheint. Wegen der göttlichen Totalität und der höheren Religionen muß das Moment auch an der göttlichen Idee erkannt werden, denn ihr darf nichts fehlen.

Das Moment der Negation ist ihr immanent, dem göttlichen Begriff, wie er wesentlich in seiner Erscheinung ist. In den anderen Religionen haben wir gesehen, daß das Wesen Gottes nur erst bestimmt ist als abstraktes Insichseyn, absolute Substantialität seiner selbst, hier ist der Tod nicht der Substanz zukommend, sondern er gilt nur als äußere Form, in der der Gott sich zeigt; ganz anders ist es, wenn es ein Geschehen ist, was dem Gotte selbst widerfährt, nicht bloß dem Individuum, worin er sich präsentirt. Es ist also das Wesen Gottes, was hier in dieser Bestimmung hervortritt.

Damit hängt nun aber weiter zusammen die andere schon angegebene Bestimmung, daß Gott sich wiederherstellt, aufersteht. Der unmittelbare Gott ist nicht Gott. Geist ist nur, was als frei in sich durch sich selbst ist, sich selbst setzt. Dieß enthält das Moment der Negation. Die Negation der Negation ist das Zurückkehren in sich und der Geist ist das ewige in sich Zurückgehen. Hier ist dann so auf dieser Stufe die Versöhnung; das Böse, der Tod als äußerliches, als Typhon, wird vorgestellt als überwunden, der Gott ist damit wieder hergestellt und so ewig in sich wiederkehrend ist er der Geist. Die nähere Be-

ſtimmung, die wir bereits erkannt haben, iſt, daß dieſer Wiedergeborene dann zugleich als abgeſchieden vorgeſtellt iſt, er iſt Herrſcher im Reich des Amenthes, wie Herrſcher der Lebendigen, Richter der Todten nach Recht und Gerechtigkeit. Hier tritt erſt Recht und Sittlichkeit ein, in der Beſtimmung der ſubjektiven Freiheit, dagegen fehlt beides in dem Gott der Subſtantialität, ſo iſt denn hier eine Strafe und der Werth des Menſchen tritt hervor, der nach der Sittlichkeit, dem Rechte ſich beſtimmt.

Um dieſes Allgemeine ſpielt nun eine unendliche Menge von Vorſtellungen, Göttern her. Oſiris iſt nur eine dieſer und ſogar nach Herodot eine der ſpäteren, aber vornehmlich im Reiche des Amenthes, als Herrſcher der Todten, als Serapis, hat er ſich über alle anderen Götter erhoben als das, worin man das höchſte Intereſſe findet.

Die Hauptfigur iſt aber Oſiris. Herodot giebt, nach den Ausſagen der Prieſter, eine Reihefolge der ägyptiſchen Götter, und darunter findet ſich Oſiris unter den ſpäteren: die Fortbildung des religiöſen Bewußtſeyns findet auch innerhalb einer Religion ſelbſt ſtatt; ſo ſchon haben wir in der indiſchen Religion geſehen, daß der Kultus des Wiſchnu und Siwa ſpäter iſt. In den heiligen Büchern der Parſen iſt Mithra unter den anderen Amſchaspan aufgeführt und ſteht mit dieſen auf gleicher Stufe: ſchon bei Herodot aber wird Mithra hervorgehoben und zur Zeit der Römer, als alle Religionen nach Rom gebracht wurden, iſt der Mithradienſt eine der Hauptreligionen, nicht der Dienſt des Oſiris.

So ſoll auch bei den Aegyptern Oſiris eine ſpätere Gottheit ſeyn; bekanntlich iſt zur Zeit der Römer der Serapis, eine beſondere Geſtaltung des Oſiris, die Hauptgottheit der Aegypter, dennoch iſt er immer die Gottheit, in welcher ſich das höhere Bewußtſeyn aufgeſchloſſen hat. Wie die Parſen den Gegenſatz von Licht und Finſterniß haben, ſo die Aegypter den des Oſiris, welcher das Licht, die Sonne darſtellt und des Typhon,

des Bösen überhaupt. Dieser Gegensatz tritt dann aus seiner Tiefe heraus und wird ein oberflächlicher. Typhon ist das physikalisch Böse und Osiris das belebende Princip: jenem fällt die unfruchtbare Wüste zu und er wird als Gluthwind, sengende Sonnenhitze vorgestellt. Ein anderer Gegensatz ist der natürliche von Osiris und Isis, der Sonne und der Erde, welche als Princip der Zeugung überhaupt angesehen wird; so stirbt auch Osiris, von Typhon überwunden, und Isis sucht überall seine Gebeine: der Gott stirbt, das ist wieder diese Negation. Die Gebeine des Osiris werden dann begraben, er selbst aber ist nun Herrscher des Todtenreiches geworden. Dieß ist der Verlauf der lebendigen Natur, ein nothwendiger Kreislauf in sich zurück: derselbe Kreislauf kommt auch der Natur des Geistes zu; den Ausdruck desselben stellt das Schicksal des Osiris dar. Das Eine bedeutet hier wiederum das Andere.

An den Osiris schließen sich die anderen Gottheiten an; sie sind gleichsam nur einzelne Momente desselben, der in sich das Ganze vereinigt. Eine Hauptgottheit ist der Ammun (Jupiter Ammon), welcher vornehmlich die Sonne vorstellt, welche Bestimmung auch dem Osiris angehört. Außerdem giebt es noch eine Menge Gottheiten, die man kalendarische genannt hat, weil sie sich auf die natürlichen Revolutionen des Jahres beziehen; einzelne Abschnitte des Jahres, wie das Frühlings-Aequinoktium, der junge Sommer und dergleichen sind in den kalendarischen Gottheiten herausgehoben und personificirt.

Osiris bedeutet aber Geistiges, nicht nur Natürliches; er ist Gesetzgeber, er hat die Ehe eingesetzt, den Ackerbau und die Künste gelehrt; es finden sich in diesen Vorstellungen geschichtliche Anspielungen auf alte Könige: Osiris enthält somit auch geschichtliche Züge. So scheinen auch die Inkarnationen des Wischnu, die Eroberung von Ceylon auf die Geschichte Indiens hinzuweisen.

Wie Mithra, die Bestimmung, die in ihm liegt, als die

interessanteste ist herausgehoben worden, und die parsische Religion ist der Mithradienst geworden, so ist hier Osiris, aber nicht in der unmittelbaren, sondern in der geistigen, intellektuellen Welt der Mittelpunkt geworden.

In dem Gesagten liegt, daß die Subjektivität hier zuerst in der Form der Vorstellung ist, wir haben es mit einem Subjekt, Geistigen zu thun, das auf menschliche Weise vorgestellt wird, aber es ist nicht ein unmittelbarer Mensch, seine Existenz nicht gesetzt in der Unmittelbarkeit; in dem Reich des unmittelbaren Daseyns, sondern in dem des Vorstellens.

Es ist ein Inhalt, der Subjektivität in seiner Bewegung, der Momente, Bewegung in sich hat, wodurch er Subjektivität ist, aber auch in der Form, im Boden der Geistigkeit, über das Natürliche erhaben. So ist die Idee in diesem Boden der Vorstellung gesetzt, und es ist daran dieser Mangel, daß es nur die Vorstellung der Subjektivität ist, die Subjektivität nur abstrakt in ihrer Grundlage da, sie noch in dieser ihrer Grundlage vorhanden ist.

Es ist noch nicht die Tiefe der Allgemeinheit, des Gegensatzes darin, die Subjektivität noch nicht in ihrer absoluten Allgemeinheit und Geistigkeit. So ist es oberflächliche, äußerliche Allgemeinheit.

Der Inhalt, der in der Vorstellung ist, ist nicht an die Zeit gebunden, es ist die Allgemeinheit; daß Etwas in dieser Zeit ist, an diesem Raum, diese sinnliche Einzelnheit ist weggestreift. Alles hat durch die Vorstellung, indem es auf geistigem Boden ist, Allgemeinheit, wenn auch nur weniges Sinnliche abgestreift ist, wie bei der Vorstellung eines Hauses. Die Allgemeinheit ist so nur die äußerliche Allgemeinheit, Gemeinschaftlichkeit.

Das hängt damit zusammen, daß die Grundlage, diese Vorstellung der Allgemeinheit noch nicht absolut in sich vertieft,

noch nicht in sich erfüllte Grundlage ist, die Alles absordirt, wodurch die natürlichen Dinge ideell gesetzt werden.

Insofern diese Subjektivität das Wesen ist, ist sie die allgemeine Grundlage, und die Geschichte, die das Subjekt ist, wird zugleich gewußt als Bewegung, Leben, Geschichte aller Dinge, der unmittelbaren Welt. So haben wir diesen Unterschied, daß diese allgemeine Subjektivität Grundlage ist auch für das Natürliche, das innere Allgemeine, das, was die Substanz des Natürlichen ist.

Da haben wir also zwei, das Natürliche und die innere Substanz, darin haben wir die Bestimmung des Symbolischen. Dem natürlichen Seyn wird zugeschrieben eine andere Grundlage, das unmittelbare Sinnliche erhält eine andere Substanz: es ist nicht mehr es selbst unmittelbar, sondern stellt vor etwas Anderes, das seine Substanz ist — seine Bedeutung.

Die Geschichte des Osiris ist die innere, wesentliche Geschichte auch des Natürlichen, der Natur Aegyptens. Zu dieser gehört die Sonne, der Sonnenlauf, Nil, das Befruchtende, Verändernde. Die Geschichte des Osiris ist also Geschichte der Sonne: diese geht bis zu ihrem Kulminationspunkt, dann geht sie zurück, ihre Strahlen, ihre Kraft werden matt, aber danach fängt sie an, sich wieder zu erheben, sie wird wiedergeboren.

Osiris bedeutet so die Sonne und die Sonne Osiris, die Sonne wird so aufgefaßt als dieser Kreislauf, das Jahr wird als das Eine Subjekt betrachtet, das an ihm selbst diese verschiedenen Zustände durchläuft. Im Osiris wird das Natürliche gefaßt, daß es Symbol desselben ist.

So ist Osiris der Nil, der wächst, Alles befruchtet, überschwemmt, und durch die Hitze — da spielt das böse Princip herein — klein, ohnmächtig wird, dann wieder zur Stärke kommt. Das Jahr, die Sonne, der Nil wird als dieser in sich zurückgehende Kreislauf gefaßt.

Die besondern Seiten an einem solchen Lauf werden wie-

mentan als ſelbſtſtändig vorgeſtellt, die einzelne Seiten, Momente dieſes Kreislaufs bezeichnen. Sagt man: der Nil ſey das Innere, die Bedeutung des Oſiris ſey die Sonne, der Nil, andere Götter ſeyen kalendariſche Gottheiten, ſo hat dieß ſeine Richtigkeit. Das Eine iſt das Innere, das Andere das Darſtellende, das Zeichen, das Bedeutende, wodurch ſich dieß Innere äußerlich kund giebt: das iſt da umgekehrt der Fall.

Aber der Naturlauf der Pflanze, des Samens, des Nils geſchieht auf dieſelbe Weiſe, ſein Leben iſt dieſelbe allgemeine Geſchichte. Man kann gegenſeitig das Eine als das Innere und das Andere als Form der Darſtellung, des Auffaſſens annehmen. Was in der That das Innere iſt, iſt Oſiris, das Subjekt, dieſer in ſich zurückgehende Kreislauf.

Das Symbol iſt in dieſer Weiſe das Herrſchende: ein Inneres für ſich, das äußerliche Weiſe des Daſeyns hat; — Beides iſt unterſchieden von einander. Es iſt das Innere, das Subjekt, was hier frei, ſelbſtſtändig geworden, daß das Innere die Subſtanz ſey vom Aeußerlichen, nicht im Widerſpruch ſey mit dem Aeußerlichen, nicht ein Dualismus — die Bedeutung, Vorſtellung für ſich gegen die ſinnliche Weiſe des Daſeyns, in dem ſie den Mittelpunkt ausmacht.

Die Subjektivität in dieſer Beſtimmtheit, als vorgeſtellt — damit hängt zuſammen der Trieb, die Vorſtellung zur Anſchaubarkeit zu bringen. Die Vorſtellung als ſolche muß ſich ausſprechen, und es iſt der Menſch, der dieſe Bedeutung aus ſich zur Anſchaubarkeit produciren muß. Das Unmittelbare iſt verſchwunden, wenn es zur Anſchauung, zur Weiſe der Unmittelbarkeit gebracht werden ſoll — und die Vorſtellung hat das Bedürfniß, ſich auf dieſe Weiſe zu vervollſtändigen; wenn ſich die Vorſtellung integrirt, ſo muß dieſe Unmittelbarkeit ein Vermitteltes, Produkt des Menſchen ſeyn.

Früher hatten wir die Anſchaubarkeit, Unmittelbarkeit auf natürliche, ſelbſt unvermittelte Weiſe, daß Brahma im Denken,

in dieser Versenkung des Menschen in sich seine Existenz, die Weise seiner Unmittelbarkeit hat, oder das Licht ist diese Form der Unmittelbarkeit, die auf unmittelbare Weise ist.

Indem hier von der Vorstellung ausgegangen wird, so muß diese sich zur Anschauung, Unmittelbarkeit bringen, aber es ist eine vermittelte, gesetzte. Es ist das Innere, was zur Unmittelbarkeit gebracht werden soll: der Nil, der Jahreslauf sind unmittelbare Existenzen, aber sie sind nur Symbol des Innern.

Ihre natürliche Geschichte ist in der Vorstellung zusammengefaßt, dieses Zusammengefaßtseyn, dieser Verlauf als Ein Subjekt, und das Subjekt selbst ist in sich diese zurückkehrende Bewegung, dieser Kreislauf ist das Subjekt, was Vorstellung ist und was als Subjekt soll anschaubar gemacht werden.

C. Der Kultus.

Der eben beschriebene Trieb kann im Allgemeinen als der **Kultus** der Aegypter angesehen werden, dieser unendliche Trieb zu arbeiten, darzustellen, was noch erst innerlich, in der Vorstellung enthalten ist und deswegen sich noch nicht klar geworden. Die Aegypter haben Jahrtausende fortgearbeitet, ihren Boden sich zunächst zurecht gemacht, aber die Arbeit in religiöser Beziehung ist das Staunenswertheste, was je hervorgebracht worden, sowohl über als unter der Erde — Kunstwerke, die nur noch in dürftigen Ruinen vorhanden sind, die aber Alle wegen ihrer Schönheit und der Mühe der Ausarbeitung angestaunt haben.

Das ist das Geschäft, die That dieses Volks gewesen, diese Werke immer hervorzubringen, es ist kein Stillstand in diesem Hervorbringen gewesen — der Geist als arbeitend, seine Vorstellung sich anschaubar zu machen, zur Klarheit, zum Bewußtseyn zu bringen, was er innerlich ist. Diese Werke sind begründet unmittelbar in der Bestimmtheit, welche der Gott in dieser Religion hat.

Im Osiris sehen wir so auch geistige Momente verehrt,

wie Recht, Sittlichkeit, Einsetzung der Ehe, die Kunst u. s. w. Besonders aber ist Osiris Herr des Todtenreiches, Todtenrichter. Man findet eine unzählige Menge von Abbildungen, wo Osiris als Richter dargestellt wird und vor ihm ein Schreiber, der ihm die Handlungen der vorgeführten Seele aufzählt. Dieses Todtenreich, das Reich des Amenthes, macht einen Hauptpunkt in den religiösen Vorstellungen der Aegypter aus. Wie Osiris das Belebende dem Typhon, dem vernichtenden Princip gegenüber war, und die Sonne der Erde, so tritt nun hier der Gegensatz des Lebendigen und des Todten herein. Das Todtenreich ist eine so feste Vorstellung als das Reich des Lebendigen. Das Todtenreich schließt sich auf, wenn das natürliche Seyn überwunden ist, es beharrt daselbst das, was nicht mehr natürliche Existenz hat.

Die ungeheuren Werke der Aegypter, die uns noch übrig geblieben, sind fast nur solche, die für die Todten bestimmt waren. Das berühmte Labyrinth hatte so viel Gemächer über der Erde als unter der Erde. Die Paläste der Könige und der Priester sind in Schutthaufen verwandelt: die Gräber derselben haben der Zeit Trotz geboten. Tiefe, mehrere Stunden lang sich hindehnende Grotten findet man für die Mumien in Felsen gehauen, und alle Wände derselben sind mit Hieroglyphen bedeckt. Die größte Bewunderung erregen aber besonders die Pyramiden, Tempel für die Todten, nicht sowohl zu ihrem Andenken, als um ihnen zum Begräbnisse und zum Gehäuse zu dienen. Herodot sagt: die Aegypter seyen die ersten gewesen, welche gelehrt haben, daß die Seelen unsterblich seyen. Man kann sich verwundern, daß, obschon die Aegypter an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt haben, sie dennoch so große Sorgfalt auf ihre Todten verwendeten: man könnte glauben, daß der Mensch, wenn er die Seele für unsterblich halte, seine Körperlichkeit nicht mehr besonders achte: allein es sind gerade die Völker, welche nicht an eine Unsterblichkeit glauben, die den

Körper gering achten nach seinem Tode. Die Ehre, welche dem Todten erwiesen wird, ist durchaus abhängig von der Vorstellung der Unsterblichkeit. Der Mensch will nicht, daß die Natur unmittelbar ihre Macht auf den entseelten Körper, dieß edle Gefäß der Seele, ausübe, sie suchen ihn daher dagegen zu schützen, oder geben ihn selbst, gleichsam mit ihrem freien Willen, der Erde wieder oder vernichten ihn durchs Feuer. In der ägyptischen Weise, die Todten zu ehren, ist nicht zu verkennen, daß man den Menschen erhoben wußte über die Naturmacht, seinen Körper daher vor dieser Macht zu erhalten suchte, um auch ihn darüber zu erheben. Das Verfahren der Völker gegen die Todten hängt durchaus mit dem religiösen Princip zusammen, und die verschiedenen Gebräuche, die beim Begräbnisse üblich sind, sind nicht ohne bedeutungsvolle Beziehungen. —

Es können jetzt noch einige merkwürdige Züge aufgeführt werden, die diese Vermischung und Verbindung des Gegenwärtigen und des Lebendigen mit der Idee des Göttlichen erläutern, so daß entweder das Göttliche zu einem Gegenwärtigen gemacht wird, oder auf der anderen Seite menschliche, ja selbst thierische Gestalten heraufgehoben werden zum göttlichen und geistigen Moment. Herodot führt den ägyptischen Mythus an, die Aegypter seyen von einer Reihe von Königen, welche Götter gewesen, beherrscht worden. Hierin ist schon die Vermischung, daß der Gott als König und der König wiederum als Gott gewußt wird. Ferner sehen wir in unzählig vielen Kunstdarstellungen, welche die Einweihungen von Königen vorstellen, daß der Gott als der weihende erscheint und der König als der Sohn dieses Gottes; der König selbst findet sich denn auch als Ammun vorgestellt. Es wird von Alexander dem Großen erzählt, daß ihn das Orakel des Jupiter Ammon für den Sohn dieses Gottes erklärt habe: es ist dieß ganz dem ägyptischen Charakter gemäß; von ihren Königen sagten die Aegypter dasselbe. Die Priester gelten auch ein Mal als Priester des Gottes, dann aber auch

als Gott selbst. Noch aus den späteren Zeiten der Ptolomäer haben wir viele Denkmäler und Inschriften, wo der König Ptolomäus immer nur der Sohn des Gottes oder Gott selbst heißt: ebenso die römischen Kaiser.

Besonders auffallend bei den Aegyptern ist der Thierdienst, der mit der größten Härte ausgeübt wurde. Die verschiedenen Distrikte Aegyptens haben besondere Thiere verehrt, als Katzen, Hunde, Affen u. s. w., und darum sogar Kriege mit einander geführt. Das Leben solches Thieres war durchaus geheiligt, und der Todtschlag desselben wurde hart gerügt. Ferner räumte man diesen Thieren Wohnungen und Besitzungen ein und sammelte ihnen Vorräthe: ja! es geschah sogar, daß man in einer Hungersnoth lieber die Menschen sterben ließ, als daß man jene Vorräthe angegriffen hätte. Am meisten wurde der Apis verehrt, denn man glaubte, daß dieser Stier die Seele des Osiris repräsentirte. In den Särgen einiger Pyramiden hat man Apisknochen aufbewahrt gefunden. — Man hat gesagt, es fänden sich in Aegypten alle Religionsformen vor, so auch der Thierdienst; gewiß gehört dieser zum Widrigsten und Gehässigsten. Aber schon oben bei der Religion der Indier haben wir gezeigt, wie der Mensch dazu kommen könne, ein Thier zu verehren: wenn Gott als die Macht überhaupt gewußt wird, so ist solche Macht bewußtloses Wirken, etwa das allgemeine Leben: solche bewußtlose Macht tritt dann heraus in eine Gestaltung, zunächst in die Thiergestaltung: das Thier ist selbst ein Bewußtloses, führt ein dumpfes Stillleben in sich, gegenüber der menschlichen Willkür, so daß es scheinen kann, als habe es diese bewußtlose Macht in sich. — Besonders eigenthümlich ist die Gestaltung, daß die Priester oder Schreiber in den plastischen Darstellungen und Malereien häufig mit Thiermasken erscheinen, ebenso die Einbalsamirer der Mumien: dieses Gedoppelte einer äußerlichen Maske, welche unter sich eine andere Gestalt verbirgt, giebt zu erkennen, daß das Bewußtseyn nicht

bloß in die dumpfe, thierische Lebendigkeit versenkt ist, sondern auch sich getrennt davon weiß und darin eine weitere Bedeutung erkennt. —

Was den politischen Zustand Aegyptens anbetrifft, so spricht die Geschichte oft von Kämpfen der Könige mit der Priesterkaste, und Herodot erwähnt deren auch von den frühesten Zeiten; der König Cheops habe die Tempel der Priester schließen lassen, andere Könige haben die Priesterkaste gänzlich unterworfen und ausgeschlossen. Wir sehen hier den menschlich freien Willen sich empören gegen die Religion. Dieses Heraustreten aus der Abhängigkeit ist ein Zug, der wesentlich mit in Anschlag zu bringen ist. —

Von dem Ringen des Geistes aus der Natürlichkeit giebt es naive und sehr anschauliche Darstellungen.

Dieses Hervorgehen und Ringen ist noch in vielen Gestalten ausgedrückt. An den ägyptischen Kunstwerken ist überhaupt Alles symbolisch, die Bedeutsamkeit geht darin bis ins Kleinste; selbst die Anzahl der Säulen und der Stufen ist nicht nach der äußerlichen Zweckmäßigkeit berechnet, sondern sie bedeutet entweder die Monate oder die Fuße, die der Nil steigen muß, um das Land zu überschwemmen u. dgl. Der Geist des ägyptischen Volks ist überhaupt ein Räthsel. In griechischen Kunstwerken ist Alles klar, Alles heraus; in den ägyptischen wird überall eine Aufgabe gemacht, es ist ein Aeußerliches, wodurch hingedeutet wird auf etwas, das noch nicht ausgesprochen ist.

Ein neues eigenthümliches Verhältniß ist der Standpunkt der Kunst, der schönen Kunst, es ist hier der eigenthümliche Ort, wo sie in der Religion hervortreten muß und nothwendig ist. Die Kunst ist zwar auch Nachahmung, aber nicht allein, sie kann jedoch dabei stehen bleiben; dann ist sie aber weder schöne Kunst, noch ein Bedürfniß der Religion. Nur als schöne Kunst ist sie dem Begriff Gottes angehörig. Die wahrhafte Kunst ist religiöse Kunst, aber diese ist nicht Bedürfniß, wenn der Gott

noch eine Naturgestalt hat, z. B. der Sonne, des Flusses, sie ist auch nicht Bedürfniß, insofern die Realität Gottes die Gestalt eines Menschen oder eines Thieres hat, auch nicht, wenn die Weise der Manifestation das Licht ist; sie fängt an, wenn die präsente menschliche Gestalt zwar weggefallen ist, wie bei Buddha, aber in der Einbildung noch existirt, also bei der Einbildung der göttlichen Gestalt, z. B. in Bildern von Buddha, so auch in den Lehren seiner Nachfolger. Die menschliche Gestalt ist, nach der Seite, daß sie Erscheinung der Subjektivität ist, erst dann nothwendig, wenn Gott als Subjekt bestimmt ist. Das Bedürfniß ist dann, wenn das Moment der Natürlichkeit, der Unmittelbarkeit überwunden ist, im Begriff subjektiver Selbstbestimmung oder im Begriff der Freiheit, d. h. auf dem Standpunkt, worauf wir uns befinden. Indem die Weise des Daseyns für das Innere bestimmt ist, reicht die natürliche Gestalt nicht mehr zu, auch nicht die Nachahmung derselben. Alle Völker, ausgenommen die Juden und Muhamedaner, haben Götzenbilder, aber diese gehören nicht zur schönen Kunst, sondern sind nur Personifikation der Vorstellung, Zeichen der bloß vorgestellten eingebildeten Subjektivität, wo diese noch nicht als immanente Bestimmung des Wesens selbst ist. Die Vorstellung hat in der Religion eine äußerliche Form und es ist wesentlich davon zu unterscheiden, was gewußt wird, als dem Wesen Gottes angehörig. Gott ist in der indischen Religion Mensch geworden; die Totalität ist es, worin der Geist immer vorhanden; aber ob die Momente angesehen werden als gehörig dem Wesen oder nicht, das ist der Unterschied.

Es ist also Bedürfniß, Gott durch die schöne Kunst darzustellen, wenn das Moment der Natürlichkeit überwunden ist, wenn er als freie Subjektivität ist, und seine Manifestation, seine Erscheinung in seinem Daseyn durch den Geist von innen bestimmt ist, den Charakter geistiger Produktion zeigt. Erst, wenn Gott selbst die Bestimmung hat, die Unterschiede, unter

denen er erscheint, aus seiner eignen Innerlichkeit zu setzen, erst dann tritt die Kunst für die Gestalt des Gottes als nothwendig ein.

In Ansehung des Hervortretens der Kunst sind besonders zwei Momente zu bemerken: 1) daß Gott in der Kunst vorgestellt wird als ein sinnlich Anschaubares; 2) daß der Gott als Kunstwerk ein durch Menschenhände producirtes ist. — Unserer Vorstellung nach sind beides Weisen, die der Idee Gottes nicht entsprechen, sofern nämlich dieses die einzige Weise seyn sollte; denn wohl ist uns bekannt, daß Gott auch, aber nur als verschwindendes Moment, Anschaubarkeit gehabt hat. Die Kunst ist auch nicht die letzte Weise unseres Kultus. Aber für die Stufe der noch nicht begeistigten Subjektivität, die also selbst noch unmittelbar ist, ist das unmittelbar anschaubare Daseyn angemessen und nothwendig. Hier ist dieß das Ganze der Weise der Manifestation, wie Gott für das Selbstbewußtseyn ist.

Es tritt also hier die Kunst hervor, und damit hängt zusammen, daß Gott als geistige Subjektivität gefaßt ist; die Natur des Geistes ist, sich selbst zu produciren, so daß die Weise des Daseyns eine von dem Subjekt hervorgebrachte ist, eine Entäußerung, die durch sich selbst gesetzt ist. Daß es sich setzt, sich manifestirt, sich bestimmt, daß die Weise des Daseyns eine vom Geist gesetzte ist, das ist in der Kunst vorhanden.

Das sinnliche Daseyn, in welchem der Gott angeschaut wird, ist seinem Begriff entsprechend, ist nicht Zeichen, sondern drückt in jedem Punkt das aus, von innen heraus producirt zu seyn, dem Gedanken, dem inneren Begriff zu entsprechen; der wesentliche Mangel ist nun aber dabei, daß es noch sinnlich anschaubare Weise ist, daß diese Weise, in welcher das Subjekt sich setzt, sinnlich ist. Dieser Mangel kommt daher, daß es noch die erste Subjektivität ist, der erste freie Geist, sein Bestimmen ist sein erstes Bestimmen, und so ist in der Freiheit noch natür-

liche unmittelbare erste Bestimmung, d. h. das Moment der Natürlichkeit, der Sinnlichkeit.

Das Andere ist nun, daß das Kunstwerk von Menschen producirt ist. Dieß ist ebenso unserer Idee von Gott nicht angemessen. Nämlich die unendliche, wahrhaft geistige, die für sich als solche seyende Subjektivität producirt sich selbst, setzt sich als Anderes, als ihre Gestalt; aber das, was von ihr producirt ist, ist seine Bestimmung, ist zugleich unterschieden, das abstrakte Produkt ist nun Ich gleich Ich. Das Gesetzte muß auch die Bestimmung von Unterschiedenheit haben, so daß diese nur bestimmt ist durch Subjektivität oder daß sie nur erscheint an diesem zuerst noch Aeußerlichen. Zu dieser ersten Freiheit kommt hinzu, daß die durch das Subjekt producirte Gestaltung zurückgenommen wird in die Subjektivität. Das Erste ist so die Erschaffung der Welt, das Zweite die Versöhnung, daß sie sich an ihm selbst versöhnt mit dem wahrhaften Ersten. Bei der Subjektivität hingegen, die wir auf dieser Stufe haben, ist diese Rückkehr noch nicht vorhanden, wie sie noch die an sich seyende ist, fällt ihr Subjektseyn außer ihr in das für Anderessein. Die Idee ist noch nicht da; denn zu ihr gehört, daß das Andere an ihm selbst sich reflektirt zur ersten Einheit. Dieser zweite Theil des Processes, der zur göttlichen Idee gehört, ist hier noch nicht gesetzt. Wenn wir die Bestimmung als Zweck betrachten, so ist als Zweck das erste Thun der Subjektivität noch ein beschränkter Zweck, dieses Volk, dieser besondere Zweck, und daß er allgemein werde, wahrhaft absoluter Zweck werde, dazu gehört die Rückkehr, ebenso daß die Natürlichkeit in Ansehung der Gestalt aufgehoben werde. So ist erst die Idee, wenn dieser zweite Theil des Processes hinzu kommt, der die Natürlichkeit, die Beschränktheit des Zwecks aufhebt, dadurch wird er erst allgemeiner Zweck. Hier ist der Geist nach seiner Manifestation erst der halbe Weg des Geistes, er ist noch einseitiger, endlicher Geist, d. h. subjektiver Geist, subjektives Selbstbe-

wußtseyn, d. h. die Gestalt des Gottes, die Weise seines Seyns für Anderes, das Kunstwerk ist nur ein vollbrachtes, gesetztes von dem einseitigen Geist, von dem subjektiven Geist, deshalb muß das Kunstwerk von Menschen gefertigt werden; dieß ist die Nothwendigkeit, warum die Manifestation der Götter durch die Kunst eine von Menschen gemachte ist. In der Religion des absoluten Geistes ist die Gestalt Gottes nicht vom menschlichen Geist gemacht. Gott selbst ist der wahrhaften Idee nach, als an und für sich seyendes Selbstbewußtseyn, Geist, producirt sich selbst, stellt sich dar als Seyn für Anderes, er ist durch sich selbst der Sohn, in der Gestaltung als Sohn ist dann der andere Theil des Processes vorhanden, daß Gott den Sohn liebt, sich identisch mit ihm setzt, aber auch unterschieden. Die Gestaltung erscheint in der Seite des Daseyns als Totalität für sich, aber als eine, die in der Liebe beibehalten ist; dieß erst ist der Geist an und für sich. Das Selbstbewußtseyn des Sohnes von sich ist zugleich sein Wissen vom Vater; im Vater hat der Sohn Wissen seiner von sich. Auf unserer Stufe hingegen ist das Daseyn des Gottes, als Gottes, nicht ein Daseyn durch ihn, sondern durch Anderes. Hier ist der Geist noch auf halbem Wege stehen geblieben. Dieser Mangel der Kunst, daß der Gott von Menschen gemacht ist, wird auch gewußt in den Religionen, wo dieß die höchste Manifestation ist, und es wird gesucht, ihm abzuhelfen, aber nicht objektiv, sondern auf subjektive Weise: die Götterbilder müssen geweihet werden, von den Negern bis zu den Griechen werden sie geweihet, d. h. der göttliche Geist wird in sie hineinbeschworen. Dieß kommt aus dem Bewußtseyn, dem Gefühl des Mangels; das Mittel ihm abzuhelfen ist aber eine Weise, die nicht in den Gegenständen selbst enthalten ist, sondern von außen an sie kommt. Selbst bei den Katholiken findet solche Weihe statt; z. B. der Bilder, Reliquien u. s. f.

Dieß ist die Nothwendigkeit, daß hier die Kunst hervorgeht, und die aufgezeigten Momente sind die, woraus dieß, daß der

Gott als Kunſtwerk iſt, reſultirt. Hier iſt aber die Kunſt noch nicht frei und rein, iſt noch im Uebergange erſt zur ſchönen Kunſt; ſie tritt in dieſer Verkehrung noch ſo auf, daß eben ſo gut gelten auch Geſtaltungen für das Selbſtbewußtſeyn, die der unmittelbaren Natur angehören, die nicht durch den Geiſt erzeugt ſind, Sonne, Thiere ꝛc. Es iſt mehr die Kunſtgeſtalt, die aus dem Thiere hervor bricht, die Geſtalt der Sphinx, eine Vermiſchung von Kunſtgeſtalt und Thiergeſtalt. Ein Menſchenantlitz blickt uns hier aus einem Thierleibe an; die Subjektivität iſt ſich noch nicht ſelbſt klar. Die Kunſtgeſtalt iſt daher noch nicht rein ſchön, ſondern mehr oder weniger Nachahmung und Verzerrung. Das Allgemeine in dieſer Sphäre iſt das Vermiſchen der Subjektivität und der Subſtantialität.

Die Arbeitſamkeit dieſes ganzen Volkes iſt noch nicht an und für ſich reine ſchöne Kunſt geweſen, aber der Drang zur ſchönen Kunſt. Die ſchöne Kunſt enthält dieſe Beſtimmung: der Geiſt muß in ſich frei geworden ſeyn, frei von der Begierde, von der Natürlichkeit überhaupt, vom Unterjochtſeyn durch die innere und äußere Natur, muß das Bedürfniß haben, ſich zu wiſſen als frei, ſo als Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns zu ſeyn.

Inſofern der Geiſt noch nicht angekommen iſt auf der Stufe, ſich frei zu denken, muß er ſich frei anſchauen, ſich als freien Geiſt in der Anſchauung vor ſich haben. Daß er ſo zum Gegenſtand werde für die Anſchauung in Weiſe der Unmittelbarkeit, welche Produkt iſt, darin liegt, daß dieß ſein Daſeyn, ſeine Unmittelbarkeit ganz durch den Geiſt beſtimmt iſt, durchaus den Charakter hat, daß hier dargeſtellt iſt ein freier Geiſt.

Dieſes aber nennen wir eben das Schöne, wo alle Aeußerlichkeit durchaus charakteriſtiſch bedeutſam iſt, vom Inneren als Freiem beſtimmt. Es iſt ein natürliches Material, ſo, daß die Züge darin nur Zeichen ſind des in ſich freien Geiſtes. Das natürliche Moment muß überhaupt überwunden ſeyn, daß es nur diene zur Aeußerung, Offenbarung des Geiſtes.

Indem der Inhalt in der ägyptischen Bestimmung diese Subjektivität ist, so ist der Drang hier vorhanden zur schönen Kunst, der vornehmlich architektonisch gearbeitet und zugleich überzugehen versucht hat zur Schönheit der Gestalt. Insofern er aber nur Drang gewesen, so ist die Schönheit selbst noch nicht als solche hier hervorgegangen.

Daher nun dieser Kampf der Bedeutung mit dem Material der äußerlichen Gestalt überhaupt: es ist nur der Versuch, das Streben, der äußeren Gestaltung den inneren Geist einzuprägen. Die Pyramide ist ein Krystall für sich, worin ein Todter hauset; im Kunstwerk, das zur Schönheit dringt, wird die innere Seele der Aeußerlichkeit der Gestaltung eingebildet.

Es ist hier nur der Drang, weil die Bedeutung und Darstellung, die Vorstellung und das Daseyn von diesem Unterschied überhaupt gegen einander sind, und dieser Unterschied ist, weil die Subjektivität nur erst die allgemeine, abstrakte, noch nicht die konkrete, erfüllte Subjektivität ist.

Die ägyptische Religion ist so für uns in den Kunstwerken der Aegypter vorhanden, in dem was dieselben uns sagen verbunden mit dem Geschichtlichen, was uns alte Geschichtschreiber aufbehalten haben. — In neueren Zeiten besonders hat man die Ruinen Aegyptens vielfach untersucht und die stumme Sprache der Steingebilde, so wie der räthselhaften Hieroglyphen studiert.

Wir haben daher am meisten den Vorzug eines Volkes anzuerkennen, das seinen Geist in Werke der Sprache niedergelegt hat, vor solchem, das der Nachwelt nur stumme Kunstwerke zurückgelassen hat. Man ist zwar durch lange Studien endlich in der Entzifferung der Hieroglyphensprache weiter gekommen, aber theils ist man noch nicht ganz zum Ziele gelangt, theils bleiben es immer Hieroglyphen. Bei den Mumien hat man viele Papyrusrollen gefunden, und glaubte daran einen rechten Schatz zu haben und wichtige Aufschlüsse zu erhalten: sie sind

aber nichts anderes als eine Art von Archiv, und enthalten meiſt Kaufbriefe über Grundſtücke, oder Gegenſtände, die der Verſtorbene erworben hat. — Es ſind demnach hauptſächlich die vorhandenen Kunſtwerke, deren Sprache wir zu entziffern haben: außerdem können wir uns nur an die von den Griechen gegebenen Nachrichten halten.

Betrachten wir nun dieſe Kunſtwerke, ſo finden wir, daß Alles wunderbar und phantaſtiſch iſt, aber immer mit einer beſtimmten Bedeutung, wie es nicht der Fall war bei den Indiern. Wir haben ſo hier die Unmittelbarkeit der Aeußerlichkeit, und die Bedeutung, den Gedanken. Dieß haben wir zuſammen in dem ungeheuren Konflikt des Inneren mit dem Aeußeren; es iſt ein ungeheurer Trieb des Inneren, ſich herauszuarbeiten, und das Aeußere ſtellt uns dieß Ringen des Geiſtes dar.

Wenn wir die Idee ſo ausſprechen, daß der Geiſt das ſich mit ſich Zuſammenſchließende iſt durch die Negation des Anderen und heben dieſes Moment der Negation des Anderen für ſich vereinzelt heraus, ſo fangen wir vom Anderen des Geiſtes an und nicht vom Geiſte, daß er das ſich Entgegenſetzen iſt; das Andere aber als ſolches iſt die Natur überhaupt und da erſcheint denn der Uebergang als das herausgehobene Moment. Das Nächſte iſt nun, daß das Uebergehen gefaßt wird noch nicht als Verſöhnung in der Liebe, ſondern als Kampf, als Ringen: in dieſem Ringen ſelbſt wird Gott angeſchaut; was dadurch erreicht werden ſoll, iſt die Erhebung des Geiſtes aus der Natürlichkeit. Dieſes Ringen finden wir vornehmlich in der ägyptiſchen Religion; es iſt dieß die Religion der Gährung, worin Alles mit einander vermengt iſt.

Die Geſtalt iſt noch nicht zur freien, ſchönen erhoben, noch nicht zur Klarheit vergeiſtigt, das Sinnliche, Natürliche noch nicht zum Geiſtigen vollkommen verklärt, ſo daß es nur Ausdruck des Geiſtigen, dieſe Organiſation und die Züge dieſer Organiſation nur Zeichen wären, nur Bedeutung des Geiſtigen.

Es fehlt dem ägyptiſchen Princip dieſe Durchſichtigkeit des Natürlichen, des Aeußerlichen der Geſtaltung: es bleibt nur die Aufgabe, ſich klar zu werden. Wir ſchauen deswegen den ägyptiſchen Geiſt nur an, wie er noch in der Gährung begriffen iſt; dieſe Unklarheit arbeitet ſich, ſo zu ſagen, ab in dem Felde der Aeußerung; wir finden in dieſen Kunſtwerken die Momente mit einander vermiſcht, beſonders die Momente des Kampfes; wir haben ſchon in der parſiſchen Religion den Gegenſatz des Guten und Böſen, des Lichts und der Finſterniß betrachtet: dieſe Gegenſätze finden wir hier wieder.

Die Inſchrift des Tempels der Göttin zu Sais in Unterägypten wird vollſtändig ſo angegeben: Ich bin, was war, iſt und ſeyn wird, meinen Schleier hat noch kein Sterblicher gehoben. Die Frucht meines Leibes iſt Helios ꝛc.

Dieſes noch verborgene Weſen ſpricht die Klarheit, die Sonne, das ſich ſelbſt Klarwerden, die geiſtige Sonne aus als den Sohn, der aus ihr geboren werde. Dieſe Klarheit iſt es, die erreicht iſt in den Formen der Religion, die wir nun zu betrachten haben. Das Räthſel iſt gelöſt; die ägyptiſche Sphinx iſt, nach einem bedeutungsvollen, bewunderungswürdigen Mythus, von einem Griechen getödtet und das Räthſel ſo gelöſt worden, der Inhalt ſey der Menſch, der freie, ſich wiſſende Geiſt.

Gedruckt bei den Gebr. Ungar.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Philosophie der Religion.

Nebst einer Schrift

über die

Beweise vom Daseyn Gottes.

Herausgegeben

von

D. Philipp Marheineke.

Zweiter Band.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin. 1832.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollſtändige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Ly. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förſter.

Zwölfter Band.

Τέλεσθείς δοὺ πλείστον ἐφρίκας λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1832.
Verlag von Duncker und Humblot.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Inhalt des zweiten Bandes.

Zweiter Theil.

Die bestimmte Religion.

Zweiter Abschnitt.

Die Religion der geistigen Individualität.

Seite.

A. Der Uebergang ... 3

B. Metaphysischer Begriff dieser Sphäre ... 10

a. Der Begriff des Guten ... 12

b. Die Nothwendigkeit ... 14

c. Die Zweckmäßigkeit ... 21

C. Die Eintheilung ... 25

I.

Die Religion der Erhabenheit ... 30

A. Die Bestimmung des Begriffs

a. Allgemeine Bestimmung ... 40

b. Die Bestimmung der göttlichen Befruchtung ... 42

c. Die Form der Welt ... 48

B. Der Zweck Gottes mit der Welt ... 53

C. Der Kultus ... 67

Uebergang in die folgende Abhandlung ... 79

II.

Die Religion der Schönheit.

A. Begriff dieser Sphäre ... 92

B. Die Art und Weise des Genusses ... 95

C. Der Kultus ... 107

a. Die Opferung ... 109

b. Der Kultus als Dienst ... 116

c. Der Gemeindienst der Versöhnung ... 123

III.

Die Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes.

A. Begriff dieser Stufe ... 129

B. Diese Religion als die römische ... 132

C. Der Kultus ... 141

Seite.

Dritter Theil.

Die abſolute Religion 149

A. Das Allgemeine dieſer Religion

1. Die offenbare Religion 152
2. Die geoffenbarte, poſitive Religion 158
3. Die Religion der Wahrheit und Freiheit 167

B. Der metaphyſiſche Begriff der Idee Gottes 169

C. Die Eintheilung 177

I.

Gott in ſeiner ewigen Idee an und für ſich: das Reich des Vaters 181

1. Beſtimmung dieſes Elementes 182
2. Göttliche Dreieinheit 183
3. Dreieinigkeit 184

II.

Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtſeyns und Vorſtellens, oder die Differenz, das Reich des Sohnes 204

1. Sphäre des Unterſchiedes 205
2. Die Welt 207
3. Beſtimmung des Menſchen 209

III.

Die Idee im Elemente der Gemeinde oder das Reich des Geiſtes 257

1. Begriff der Gemeinde 258
2. Die Realiſirung der Gemeinde 268
3. Die Realiſirung des Geiſtigen zur allgemeinen Wirklichkeit 275

Anhang.

Vorleſungen über die Beweiſe vom Daſeyn Gottes 289

Der

Religionsphilosophie

zweiter Theil.

Die bestimmte Religion.

Zweiter Abschnitt.

Die Religion der geistigen Individualität.

Die Naturreligion iſt am ſchwerſten zu faſſen, weil ſie unſerer Vorſtellung am entfernteſten liegt, und das Rohſte, Unvollkommenſte iſt. Das Natürliche hat ſo vielerlei Geſtaltungen in ſich, daß der allgemeine, abſolute Inhalt in der Form der Natürlichkeit, Unmittelbarkeit auseinanderfällt.

A. Der Uebergang.

Das Höhere iſt das Tiefere, wo die unterſchiedenen Momente in der Idealität der ſubjektiven Einheit zuſammengefaßt werden, das Auseinanderfallen der Unmittelbarkeit aufgehoben, in die ſubjektive Einheit zurückgebracht iſt. Darum iſt es nothwendig, daß, was in der Beſtimmung der Natürlichkeit iſt, ſolche Vielheit von Geſtaltungen zeige, die als gleichgültig außereinander, als eigenthümliche Selbſtſtändige ſich darſtellen.

Die allgemeine Beſtimmung iſt die freie Subjektivität, die ihren Drang, Trieb befriedigt hat. Die freie Subjektivität iſt es, die die Herrſchaft erlangt hat über das Endliche überhaupt, über das Natürliche und Endliche des Bewußtſeyns, ob jenes phyſiſch oder geiſtig iſt, ſo, daß jezt das Subjekt, der Geiſt als geiſtiges Subjekt gewußt wird in ſeinem Verhältniß zum Natürlichen und Endlichen, daß dieſes theils nur dienend iſt, theils Gewand des Geiſtes, in ihm konkret gegenwärtig, als vorſtellend den Geiſt nur die Beſtimmung hat der Manifeſtation und Verherrlichung des Geiſtes, daß der Geiſt in dieſer Freiheit, Macht, Verſöhnung mit ſich ſelbſt im Natürlichen, Aeußerlichen, Endlichen für ſich, frei, heraus iſt, unterſchieden von dieſem Endlichnatürlichen und Geiſti-

gen, von der Stätte des empirischen, veränderlichen Bewußtseyns, wie des Aeußerlichseyns.

Das ist die allgemeine Grundbestimmung dieser Stufe. Indem der Geist frei ist, das Endliche nur ideelles Moment an ihm, so ist er in sich konkret gesetzt, und indem wir ihn und die Freiheit des Geistes als konkret betrachten, so ist dieß der vernünftige Geist; der Inhalt macht das Vernünftige des Geistes aus.

Diese Bestimmtheit, die wir so eben sahen, nach Verhältniß des Inhalts, ist formell diese: daß das Natürliche, Endliche nur Zeichen des Geistes sey, nur dienend seiner Manifestation. Hier haben wir die Religion, innerhalb welcher der vernünftige Geist der Inhalt ist.

Der weitere Fortgang ist also, daß die freie Form der Subjektivität, das Bewußtseyn des Göttlichen in der Bestimmung freier Subjektivität unvermischt für sich hervortritt, so weit dieß seyn kann in der ersten freigewordenen Geistigkeit. Daß diese aber für sich allein gewußt wird, oder das Göttliche für sich als Subjektivität bestimmt ist, diese Reinigung ist schon in dem ausgesprochen, was wir gehabt haben. Das Subjekt ist ausschließend, ist das Princip der unendlichen Negativität, läßt nichts bestehen neben ihm, was geistlos, bloß natürlich ist, eben so nichts, was nur substantiell, in sich formlos ist. Das Princip der Subjektivität läßt die leere, gedrungene, unbestimmte Substantialität nicht neben sich, auch nicht die Form, die nicht frei ist, d. h. die äußere Natürlichkeit. Die Grundbestimmung ist, daß Gott gewußt wird, als frei sich in sich bestimmend überhaupt, zwar jetzt noch formell, aber doch schon frei in sich. Erkennen können wir dieß Hervortreten in den Religionen und in den Völkern, denen diese Religionen zukommen, vornehmlich daran, ob in den Völkern allgemeine Gesetze, Gesetze der Freiheit, ob Recht und Sittlichkeit die Grundbestimmungen ausmachen und die Oberhand haben. Gott, als Subjekt gewußt, ist, daß er sich

durch ſich ſelbſt beſtimmt, d. h. daß ſeine Selbſtbeſtimmungen die Geſetze der Freiheit ſind, ſie ſind die Beſtimmungen der Selbſtbeſtimmung, d. h. daß der Inhalt nur der Form des freien Selbſtbeſtimmens angehört, womit denn iſt, daß die Geſetze die Freiheit zu ihrem Inhalt haben. Wenn wir dieß ſehen, ſo tritt die Natürlichkeit, die Unmittelbarkeit zurück und in ſich allgemeine Zwecke zeigen ſich, in ſich allgemein, obgleich ſie äußerlich noch ſo unbedeutend ſeyn können. Die hellere Sonne des Geiſtes läßt das natürliche Licht erbleichen. Damit treten wir aus dem Kreiſe der Naturreligionen heraus. Wir treten zu Göttern, die weſentlich Stifter von Staaten, der Ehe, Stifter des friedlichen Lebens, Erzeuger der Kunſt ſind, die aus ihrem Haupt entſpringt, Götter, die Orakel, Staaten regieren, Recht und Sittlichkeit hervorbringen und ſchützen.

Der Fortgang war bisher der. Von der Begierde fingen wir an, in der Religion der Zauberei, von der Herrſchaft, Macht der Begierde über die Natur, nach bloß einzelnem Wollen, das nicht beſtimmt iſt durch den Gedanken. Das Zweite war die theoretiſche Beſtimmung der Selbſtſtändigkeit der Objektivität, worin denn alle Momente frei und losgelaſſen wurden, zur Selbſtſtändigkeit kamen. Das Dritte war das theoretiſche, Selbſtbeſtimmende, das dieſe losgebundenen Momente wieder in ſich bekam, daß das Praktiſche theoretiſch gemacht wird, das Gute, die Selbſtbeſtimmung, endlich die Vermiſchung der Subſtantialität und Subjektivität.

Wenn wir nun fragen, wie hat ſich die Idee Gottes bisher beſtimmt? ſo iſt dieß eben im Bisherigen enthalten und die Frage, was Gott ſey, was wir von ihm erkennen, findet im Folgenden Erledigung.

Nach der abſtrakten Form des metaphyſiſchen Begriffs haben wir damit angefangen, Gott iſt die Einheit des Unendlichen und Endlichen, und das Intereſſe ging allein darauf, zu ſehen, wie die Beſonderheit des Endlichen dem Unendlichen einverleibt

seyn. Was hat sich nun hierüber bisher ergeben? Gott ist das Unendliche überhaupt, das mit sich Identische, die substantielle Macht; wenn wir zunächst dieß sagen, so ist damit die Endlichkeit noch nicht darin enthalten gesetzt und sie ist zuerst ganz unmittelbar Existenz des Unendlichen, das Selbstbewußtseyn; daß Gott dieß ist, die Unendlichkeit zu seyn, die substantielle Macht, das geht daraus hervor, dieß Bewußtseyn liegt darin, daß die substantielle Macht allein die Wahrheit der endlichen Dinge ist, daß ihre Wahrheit allein ist, zurückzugehen in die substantielle Einheit. Gott ist also zuerst diese Macht, eine Bestimmung, die als ganz abstrakte höchst unvollkommen ist. Das Zweite ist, daß Gott die substantielle Macht in sich ist, schlechthin Fürsichseyn, unterschieden von der Mannigfaltigkeit des Endlichen; dieß ist die in sich reflektirte Substantialität und von Gott ist dieß wesentlich zu fassen. Mit der in sich seyenden Substantialität, die sich vom Endlichen unterscheidet, ist ein höherer Boden vorhanden, aber die Bestimmung des Endlichen hat damit doch noch nicht das wahrhafte Verhältniß zu der substantiellen Macht, wodurch diese selbst das Unendliche wäre. Diese in sich seyende Substantialität ist dann Brahm und das bestehende Endliche die vielen Götter. Das Dritte ist, daß das Endliche identisch gesetzt wird mit der Substantialität, so daß es von gleichem Umfang sey, die reine allgemeine Form als Substantialität selbst ist; dieß ist denn Gott als das Gute.

Geistige Subjektivität ist die ganz freie Macht der Selbstbestimmung, so daß diese nichts ist, keinen Inhalt hat als den Begriff, in diesem Selbstbestimmen selbst ist nichts als es selbst enthalten. Dieß Selbstbestimmen, dieser Inhalt kann eben so allgemein, unendlich seyn, als die Macht als solche. Diese allgemeine Macht, die jetzt thätig ist als Selbstbestimmung, können wir Weisheit nennen. Insofern wir bei der geistigen Subjektivität sind, so sind wir beim Selbstbestimmen, beim Zweck, und diese sind so allgemein als die Macht, es sind so weise

Zwecke. Zweckbestimmung liegt unmittelbar im Begriff der freien Subjektivität. Zweckmäßiges Handeln ist innere Selbstbestimmung, d. h. eine Bestimmung durch die Freiheit, durch das Subjekt, denn innen ist nichts als dieß, das Subjekt selber.

Diese Selbstbestimmung erhält sich in dem äußeren Daseyn, das natürliche Seyn gilt nicht mehr in seiner Unmittelbarkeit, es ist der Macht angehörig, für sie durchsichtig, nicht geltend für sich. Insofern sie sich äußert, und sie muß sich äußern, die Subjektivität muß sich Realität geben, so ist die freie Selbstbestimmung es allein, die sich in der Realisirung erhält, in dem äußeren Daseyn, in der Natürlichkeit. Im zweckmäßigen Thun kommt also auch nichts heraus, als was schon da ist. Das unmittelbare Daseyn ist dagegen wie ohnmächtiges, nur Form, nur die Weise, wie der Zweck darin vorhanden, und dieser ist das Innere.

Wir finden uns also hier in der Sphäre des Zwecks, und zweckmäßiges Thun ist weises Thun, indem Weisheit ist, nach allgemein geltenden Zwecken zu handeln, und es scheint noch kein anderer Zweck vorhanden, denn es ist die freie Subjektivität, die sich bestimmt.

Der allgemeine Begriff ist hier der der Subjektivität, der Macht, die nach Zwecken handelt, thätig ist. Subjektivität ist thätig seyn überhaupt und der Zweck soll weise seyn, der Zweck soll identisch seyn mit dem Bestimmenden, der unbeschränkten Macht.

1. Vorhanden ist das Verhältniß des Subjekts zu der Natur, den natürlichen Dingen, näher zu dem, was wir Substantialität genannt haben, die nur an sich seyende Macht, diese bleibt ein Inneres, aber die Subjektivität ist die für sich seyende Macht und von ihr unterschieden und von der Art der Realität der an sich seyenden Macht. Diese an sich seyende Macht ist die Natur, diese ist nun jetzt heruntergesetzt zu einem Ohnmächtigen, Unselbstständigen für die für sich seyende Macht, näher zu einem Mittel, das eigentliche Fürsichbestehen ist den natür-

lichen Dingen genommen, sie hatten unmittelbare Theilnahme an der Substanz, jetzt in der subjektiven Macht sind sie von der Substantialität geschieden, unterschieden und gesetzt nur als negativ. Die Einheit der subjektiven Macht ist außer ihnen, ist unterschieden von ihnen, sie sind nur Mittel oder Weisen, die nicht mehr sind, als daß sie nur zum Erscheinen dienen, sie sind der Boden des Erscheinens und dem unterworfen, was an ihnen erscheint, sie sollen sich nicht mehr unmittelbar zeigen, sondern ein Höheres an ihnen, freie Subjektivität.

2. Welches ist aber die nähere Bestimmung in Ansehung der Weisheit? sie ist zunächst unbestimmt nach ihrem Zweck, wir wissen noch nicht, worin sie besteht, was die Zwecke dieser Macht sind und stehen bei der unbestimmten Rede von der Weisheit Gottes. Gott ist weise, aber welches sind seine Wege, seine Zwecke? Wenn gesagt werden könnte, welches sie sind, so müßten die Zwecke in ihrer Bestimmtheit schon vorhanden seyn, d. h. in ihrer Entwickelung als ein Unterschied von Momenten. Hier haben wir aber nur erst das Bestimmen nach Zwecken überhaupt.

3. Weil Gott schlechthin real ist, so kann es in Ansehung seiner nicht bei dieser Unbestimmtheit in der Weisheit bleiben, die Zwecke müssen bestimmt seyn, er ist erscheinend, handelnd als Subjekt, das ist Hervortreten in das Daseyn, in die Wirksamkeit. Früher war die Realität nur als unmittelbare, als Sonne, Berg, Fluß ꝛc. Hier ist es auch nothwendig, daß Gott da sey, d. h. daß sein Zweck ein natürlicher sey, ein bestimmter.

In Ansehung der Realität des Zwecks ist zweierlei zu bemerken. Das Erste ist die Frage, was ist der Boden, wo dieser Zweck vorhanden seyn kann? Der Zweck ist innerer, ist nur Gedanke, Vorstellung; aber Gott ist als subjektive Macht nicht bloß das Wollen, die Absicht ꝛc., sondern unmittelbar Wirken. Dieser Boden der Realisation, der Wirklichkeit des Zwecks, ist

das Selbſtbewußtſeyn oder der endliche Geiſt. Zweck iſt Beſtimmung überhaupt, wir haben hier nur abſtrakte Beſtimmungen, nicht entwickelte. Der Boden für den göttlichen Zweck iſt alſo der endliche Geiſt. Das Weitere, Zweite iſt nun, weil wir uns nur erſt bei der Beſtimmung der Weisheit überhaupt befinden, ſo haben wir für das, was weiſe iſt, keinen Inhalt, nichts Näheres, der Zweck iſt im Begriff Gottes noch unbeſtimmt, das Weitere iſt, daß der Zweck wirklich werden, realiſirt werden muß. Als wirklicher Zweck muß Beſtimmung in ihm ſeyn, die Beſtimmung aber iſt noch nicht entwickelt, die Beſtimmung als ſolche, die Entwickelung iſt noch nicht im göttlichen Weſen geſetzt, die Beſtimmung iſt deswegen endlich, äußerlich, ein zufälliger, beſonderer Zweck. Er iſt, indem er iſt, nicht beſtimmt in dem göttlichen Begriff, aber indem er es auch iſt, iſt er zufällig, ganz beſchränkter Zweck, oder der Inhalt iſt dem göttlichen Begriff äußerlich, von ihm verſchiedener Zweck, nicht der an und für ſich göttliche Zweck, d. h. Zweck, der entwickelt für ſich wäre und in ſeiner Beſonderheit die des göttlichen Begriffs ausdrückte.

Die Betrachtung der Naturreligion hat uns in derſelben die Güte ſo allgemein als die Macht gezeigt, aber ſie hat noch die Bedeutung der ſubſtantiellen unmittelbaren Identität mit dem Weſen, und alle Dinge ſind deswegen gut und lichtvoll. Hier bei der Beſtimmung der Subjektivität, der für ſich ſeyenden Macht, hier iſt der Zweck unterſchieden von dem Begriff und dieſe Verſchiedenheit des Zwecks iſt eben deswegen nur zufällig, weil die Verſchiedenheit noch nicht zurückgenommen iſt in den göttlichen Begriff, noch nicht derſelben gleich geſetzt iſt. Hier haben wir alſo nur Zwecke, die ihrem Inhalte nach endlich ſind. Der Boden iſt ſo weſentlich der endliche Geiſt. Der Zweck iſt zunächſt zufällig, dem göttlichen Begriff noch nicht angemeſſen; das endliche Selbſtbewußtſeyn iſt ſo zunächſt der Boden der Realiſirung deſſelben. Dieß iſt die Grundbeſtimmung des Standpunkts, auf dem wir uns befinden.

B. Metaphysischer Begriff dieser Sphäre.

Dieß ist die reine abstrakte Denkbestimmung; jedoch müssen wir dabei von der Vorstellung vom Geist, von allgemeinem Geist, abstrahiren, ebenso von der Nothwendigkeit der Realisirung des Begriffs, die nicht der Vorstellung angehört, die der Begriff nothwendig macht. Wir haben hier den metaphysischen Begriff in Beziehung auf die Form von Beweisen des Daseyns Gottes. Der metaphysische Begriff bestimmt sich hier so gegen den vorhergehenden, daß bei diesem von der Einheit des Unendlichen und Endlichen angefangen wurde; das Unendliche war die absolute Negativität, die Macht an sich und der Gedanke; das Wesen der ersten Sphäre beschränkte sich auf diese Bestimmung der Unendlichkeit. Für uns war in jener Sphäre der Begriff allerdings Einheit des Endlichen und Unendlichen, aber das Wesen war nur bestimmt als das Unendliche, dieses ist die Grundlage und das Endliche kommt nur zu diesem Unendlichen hinzu; eben deswegen war die Seite der Bestimmung eine natürliche, daher war es Naturreligion, weil die Form zum Daseyn natürliche Existenz bedurfte. Jetzt ist hingegen das Wesen als Einheit des Unendlichen und Endlichen bestimmt, als wahrhafte Macht, als in sich konkrete Unendlichkeit, d. h. als die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Das ist denn, was wir in der Bestimmung der Weisheit haben, sie ist die Macht, die sich in sich bestimmt, und dieß Bestimmen ist die endliche Seite, und so wird denn das Göttliche gewußt, das in sich konkret, in sich unendliche Form ist; diese Form ist die Seite des Endlichen an sich, aber hier in die Seite des Unendlichen gesetzt. Weil so die Bestimmung des reinen Gedankens dem Bestimmen des Wesens selbst angehört, so folgt, daß der Fortgang in der Bestimmung nicht mehr bloß auf die natürliche Seite fällt, sondern in das Wesen selbst. Wenn wir also hier drei Stufen finden werden, so sind sie ein Fortgang im metaphysischen Begriff selbst, sie sind Momente in dem Wesen, un-

terſchiedene Geſtalten des Begriffs für das religiöſe Selbſtbewußtſeyn dieſes Standpunkts. Früher war der Fortgang nur an der äußeren Geſtalt, hier iſt es ein Fortgang am Begriff ſelbſt. Jetzt iſt das göttliche Weſen für ſich ſelbſt Weſen und die Unterſchiede ſind die eigene Reflexion deſſelben in ſich. Wir erhalten ſo drei Begriffe. Der erſte iſt die Einheit, der zweite die Nothwendigkeit, der dritte die Zweckmäßigkeit, aber endliche, äußerliche Zweckmäßigkeit.

a. Die Einheit, abſolute Macht, Negativität, die in ſich reflektirt geſetzt iſt, abſolut für ſich ſeyend, abſolute Subjektivität, ſo daß hier in dieſem Weſen das Sinnliche unmittelbar getilgt iſt, ſie iſt Macht, die für ſich iſt, ſie verträgt nichts ſinnliches, denn dieß iſt das Endliche, noch nicht Aufgenommene, aufgehoben im Unendlichen. Hier wird dieß aber aufgehoben. Dieſe für ſich ſeyende Subjektivität iſt dann der Eine.

b. Die Nothwendigkeit. Der Eine iſt dieſe abſolute Macht, Alles iſt nur als Negatives geſetzt in ihm, dieß iſt der Begriff des Einen. Wenn wir aber ſo ſagen, ſo iſt die Entwickelung nicht geſetzt. Der Eine iſt nur die Form der Einfachheit, die Nothwendigkeit iſt nun der Proceß der Einheit ſelbſt, ſie iſt die Einheit als bewegend in ſich, es iſt nicht mehr der Eine, ſondern die Einheit. Die Bewegung, die den Begriff ausmacht, iſt die Einheit, die abſolute Nothwendigkeit.

c. Die Zweckmäßigkeit. In der abſoluten Nothwendigkeit iſt die Bewegung geſetzt, der Proceß, und dieß iſt der der zufälligen Dinge, denn was geſetzt, negirt wird, ſind die zufälligen Dinge, aber es muß auch geſetzt ſeyn, daß ſie ſeyend ſind und verſchieden erſcheinen von dieſer ihrer Einheit, dieſem ihren Proceß der Nothwendigkeit, ſie müſſen erſcheinen als ſeyend und zugleich als der Macht angehörend, aus der ſie nicht heraustreten. So ſind ſie Mittel überhaupt, und die Einheit iſt dieß ſich in dieſem Proceß derſelben erhalten, ſich zu produciren in dieſen Mitteln. Die Einheit iſt die Nothwendigkeit ſelbſt,

die aber unterschieden gesetzt ist von dem sich in ihr Bewegenden, die ferner sich darin erhält, dieß Seyende nur als Negatives hat und so ist die Einheit Zweck überhaupt.

Diese drei Punkte stellen sich demnach so. Indem das Wesen absolute Negativität ist, so ist es die reine Identität mit sich, das Eine; es ist ebenso die Negativität der Einheit, welche aber mit der Einheit in Beziehung ist und durch dieß Durcheinandersetzen beider sich als Nothwendigkeit erweiset; drittens geht das Eine mit sich selbst zusammen aus der Bezogenheit seiner Unterschiedenheit, welche Einheit jedoch als dieß Zusammengesunkensetzen der Form mit sich einen endlichen Inhalt hat und somit diese in die Formunterschiede als Totalität entwickelnd den Begriff der Zweckmäßigkeit, aber endlicher Zweckmäßigkeit giebt.

Indem gesagt wird, daß dieß die drei metaphysischen Begriffe dreier Religionen sind, muß man sich nicht vorstellen, daß jeder dieser Begriffe nur einer Religion angehört, vielmehr gehört jede dieser Bestimmungen allen dreien an, der Unterschied ist nur, welche von diesen Bestimmungen des Objekts als das Wesen gilt, ob dieß der Eine, oder die Nothwendigkeit, oder die Macht mit ihren Zwecken ist. Der Unterschied ist nur, welches davon als die Grundbestimmung des Wesens für jede Religion gilt.

Was nun näher zu betrachten ist, ist die Form, in der diese Bestimmungen die Gestalt von Beweisen des Daseyns Gottes erhalten haben.

a. Der Begriff des Einen. Es ist hier nicht um den Satz zu thun: Gott ist nur Einer; so ist der Eine nur ein Prädikat von Gott; wir haben das Subjekt Gott, und das Prädikat, er kann auch noch andere haben. Wenn Gott nur Einer seyn soll, so ist dieß zu beweisen nicht schwer, eine logische Sache, die sich nur um den Begriff von Eins und Viele dreht. Es ist ein alter Satz, den wir schon bei den Griechen finden, und wenn

geſagt werden muß, wenn Eins iſt, ſo iſt auch das Viele, ſo iſt doch das Eine das Mächtige über die Vielen, das ſich Erhaltende. Daß nur Ein Gott iſt, zu beweiſen, gehört nicht hierher, denn ein ſolches Verfahren iſt nicht der philoſophiſchen Form angemeſſen. Prädikate von Gott zu beweiſen iſt nicht Sache des Begriffs, auf dieſe Weiſe wird Gott nicht philoſophiſch erkannt. Dieß iſt indeſſen auch nicht der Sinn dieſes Begriffs, der wahre Sinn iſt nicht, daß Gott Einer iſt, ſondern daß der Eine Gott iſt, ſo daß der Eine dieß Weſen erſchöpft, nicht ein Prädikat iſt. So iſt es eine Beſtimmung, die das Weſen erfüllt, in dem Sinn der abſoluten Macht als Subjektivität, als in ſich reflektirt. Gott iſt ſo ſelbſt dieſe Bewegung des Subjekts von ſich aus auf ſich zurück, die Selbſtbeſtimmung ſeiner als des Einen, ſo, daß Subjekt und Prädikat daſſelbe ſind, dieſe Bewegung in einander, und daß nichts dazwiſchen liegen bleibt. Die Form dieſes Begriffs als Vermittelung darzuſtellen, worin der Begriff erſchiene als ein Beweis vom Daſeyn Gottes, dazu iſt er nicht geeignet, denn das, wovon wir ausgehen, um zur Beſtimmung des Einen zu kommen, iſt das Unendliche, die abſolute Macht, der Eine iſt nur die Beſtimmung, daß dieß die in ſich reflektirte Subjektivität iſt, welche hinzukommt. Die Bewegung geht ſo zu ſagen nur innerhalb des Anſichſeyns am Unendlichen vor, es iſt alſo nicht die Vermittelung die Geſtalt, wie wir ſie hier zu betrachten haben. Wir können zwar ſagen, es iſt ein Fortgang vom Unendlichen zur in ſich beſtimmten Subjektivität, aber der Anfang iſt das Unendliche, dieß Unendliche iſt aber ein Gedanke, die abſolute Negativität. Wenn wir die Vermittelung näher betrachten wollten, ſo gingen wir von einem Gedanken aus, und es wäre als Gedanke gefaßt der Begriff an und für ſich, von dem wir ausgingen zum anderen. Aber vom Begriff können wir hier noch nicht anfangen, denn dieſe Form des Anfangs giebt einen anderen Beweis von dem Daſeyn Gottes, der der chriſtlichen Religion angehört und nicht dieſer

Religion. Der Eine ist noch nicht als Begriff gesetzt, noch nicht als Begriff für uns; das Wahrhafte, in sich konkret Gesetzte, wie in der christlichen Religion, ist hier noch nicht vorhanden.

b. Die Nothwendigkeit ist das, was selbst als Vermittelung gesetzt ist, deswegen ist hier eine Vermittelung für das Selbstbewußtseyn. Die Nothwendigkeit ist Bewegung, Proceß an sich, daß das Zufällige der Dinge, der Welt bestimmt ist als zufällig und dieß sich an ihm selbst aufhebt zur Nothwendigkeit. Indem in einer Religion das absolute Wesen als Nothwendigkeit angeschaut, gewußt, verehrt wird, so ist für diese das Princip der Nothwendigkeit vorhanden. Es könnte scheinen, als ob wir diesen Uebergang schon beim Fortgang des Endlichen zum Unendlichen gesehen haben, die Wahrheit des Endlichen war das Unendliche, das Aufheben des Endlichen an ihm selbst zum Unendlichen, so geht denn auch das Zufällige zurück in die Nothwendigkeit. Ob wir die Bestimmung des Fortgangs des Endlichen zum Unendlichen oder des Zufälligen zur Nothwendigkeit haben, dieser Unterschied scheint kein wesentlicher zu seyn. In der That haben beide dieselbe Grundbestimmung, aber hier ist der Inhalt konkreter, als der der früheren Form des Processes. Der Unterschied ist folgender. Wenn wir vom Endlichen anfangen, so heißt das Ding so, aber der erste Anfang ist, daß es gilt, daß es ist als seyend, oder wir nehmen es zuerst in affirmativer, positiver Form. Sein Ende liegt zwar in ihm, aber es hat unmittelbares Seyn. Zufällig ist schon konkreter, das Zufällige kann seyn oder auch nicht seyn, zufällig ist das Wirkliche, was eben so gut Möglichkeit ist, dessen Seyn den Werth des Nichtseyns hat. Am Zufälligen ist so die Negation seiner selbst gesetzt, es ist so ein Uebergang vom Seyn ins Nichts, es ist wie das Endliche in sich negativ, aber da es auch Nichtseyn ist, so ist es der Uebergang auch vom Nichtseyn in Seyn. Die Bestimmung der Zufälligkeit ist also viel reicher, konkreter, als die des Endlichen. Die Wahrheit der Zufälligkeit ist die

Nothwendigkeit, dieß iſt ein Daſeyn, vermittelt durch ſein Nichtſeyn mit ſich ſelbſt. Wirklichkeit iſt ſolches Daſeyn, bei dem der Proceß innerhalb ſeiner ſelbſt eingeſchloſſen iſt, das durch ſich ſelbſt mit ſich ſelbſt zuſammengeht.

Bei der Nothwendigkeit iſt aber zu unterſcheiden:

1. Die äußere Nothwendigkeit iſt eigentlich zufällige Nothwendigkeit. Wenn eine Wirkung abhängig iſt von Urſachen, ſo iſt ſie nothwendig, wenn dieſe oder jene Umſtände konkurriren, ſo muß dieſes oder jenes herauskommen. Die Umſtände, die dieß veranlaſſen, ſind ſo unmittelbar, und da auf dieſem Standpunkt unmittelbares Seyn nur den Werth der Möglichkeit hat, ſo ſind die Umſtände ſolche, die ſeyn können oder auch nicht, ſo iſt die Nothwendigkeit relativ, verhält ſich ſo zu den Umſtänden, die den Anfang machen, die ſo unmittelbar und zufällig ſind. Dieß iſt die äußere Nothwendigkeit, die nicht mehr Werth hat als die Zufälligkeit. Man kann äußere Nothwendigkeit beweiſen, ſo daß dieß oder jenes nothwendig iſt, aber die Umſtände ſind immer zufällig, können ſeyn, auch nicht. Ein Ziegel fällt vom Dache und erſchlägt einen Menſchen, das Herunterfallen, das Zuſammenkommen kann ſeyn oder auch nicht, iſt zufällig. In dieſer äußeren Nothwendigkeit iſt nur das Reſultat nothwendig, die Umſtände ſind zufällig. Dieſe, die bedingenden Urſachen und die Reſultate, ſind deshalb verſchieden. Das Eine iſt beſtimmt als zufällig, das Andere als nothwendig, dieß iſt der Unterſchied abſtrakt, aber es iſt auch ein konkreter Unterſchied, es kommt etwas anderes heraus, als geſetzt war, da die Formen verſchieden ſind, ſo iſt der Inhalt beider Seiten verſchieden: der Ziegel fällt zufällig, der erſchlagene Menſch, dieß konkrete Subjekt, der Tod deſſelben und das Herunterfallen iſt ganz heterogen, vollkommen verſchiedenen Inhalts, es kommt etwas ganz Anderes heraus als das Reſultat, was geſetzt iſt. Wenn man ſo die Lebendigkeit nach den Bedingungen der äußeren Nothwendigkeit betrachtet, als Reſultat der Erde, Wärme, des Lichts,

der Luft, Feuchtigkeit ꝛc., als Erzeugniß dieser Umstände, so ist dieß nach dem Verhältniß der äußeren Nothwendigkeit gesprochen. Sie ist wohl zu unterscheiden von der wahrhaften inneren Nothwendigkeit.

2. Die innere Nothwendigkeit ist dagegen dieß, daß Alles, was als Ursache, Veranlassung, Gelegenheit vorausgesetzt ist, unterschieden wird, das Resultat gehört Einem an, die Nothwendigkeit macht eine Einheit zusammen aus. Was in dieser Nothwendigkeit geschieht, ist so, daß nicht etwas Anderes aus Voraussetzungen resultirt, sondern der Proceß ist nur der, daß das, was vorausgesetzt ist, auch im Resultat hervorkommt, mit sich selbst zusammengeht, sich selbst findet; oder daß die beiden Momente des unmittelbaren Daseyns und des Gesetztwerdens als Ein Moment gesetzt sind. In der äußeren Nothwendigkeit ist Zufälligkeit wesentlich oder unmittelbares Daseyn, das was ist, ist nicht als Gesetztes, gehört nicht dieser Einheit an, es ist unmittelbar, der Einheit angehörig wäre es nicht durch sie gesetzt. Die Wirkung ist das Gesetzte, die Ursache das Ursprüngliche. In der wahrhaften Nothwendigkeit ist dieß eine Einheit, die Umstände sind, sind aber auch gesetzte durch die Einheit, sind in der That zufällig an ihnen selbst, daß sie sich aufheben, die Negation ihres Seyns ist die Einheit der Nothwendigkeit, so daß ihr Seyn ein an sich negirtes ist. — Das Resultat ist dann ebenso. Die Nothwendigkeit ist also das Setzen der Bedingungen, sie sind selbst gesetzt durch die Einheit, das Resultat ist auch ein gesetztes und zwar durch die Reflexion, durch den Proceß, durch die Reflexion der Einheit in sich selbst, das ist denn das Seyn des Resultats. So geht in der Nothwendigkeit das was geschieht, nur mit sich selbst zusammen. Die Einheit wirft sich hinaus, zerstreut sich in Umständen, die zufällig zu seyn scheinen, die Einheit wirft ihre Bedingungen selbst hinaus, als unverdächtig, als gleichgültige Steine, die unmittelbar erscheinen, keinen Verdacht erregen. Das Zweite ist, daß sie gesetzt

ſind, nicht ſich angehören, ſondern einem Anderen, ihrem Reſultat. So gebrochen in ſich ſelbſt, und die Manifeſtation davon iſt ihr ſich Aufheben das Hervorgehen eines Anderen, des Reſultats, das aber nur ein Anderes ſcheint gegen ihre zerſtreute Exiſtenz. Der Inhalt aber iſt der eine; das, was ſie an ſich ſind, iſt das Reſultat, nur die Art und Weiſe der Erſcheinung iſt verändert. Das Reſultat iſt die Sammlung deſſen, was die Umſtände enthalten, und Manifeſtation deſſen als Geſtalt. Das Leben iſt es, was ſo ſich ſeine Bedingungen, Reizmittel, Regungen hinauswirft, da ſehen ſie nicht aus wie Leben, ſondern das Innere, das Anſich erſcheint erſt im Reſultat. Nothwendigkeit iſt alſo der Proceß, daß das Reſultat und die Vorausſetzung nur der Form nach unterſchieden ſind.

Wenn wir nun dieſe Form betrachten, wie die Nothwendigkeit die Geſtalt von Beweiſen des Daſeyns Gottes erhalten hat, ſo ſehen wir, daß der Begriff ein wahrhafter iſt, die Nothwendigkeit iſt die Wahrheit der zufälligen Welt. Die näheren Entwickelungen gehören der Logik an. Der Begriff Gottes iſt die abſolute Nothwendigkeit; es iſt dieß ein nothwendiger, weſentlicher Standpunkt, nicht der höchſte, wahrhafte, aber ein ſolcher, aus dem der höhere hervorgeht, der eine Bedingung iſt des höheren Begriffs. Alſo das Abſolute iſt die Nothwendigkeit. Der Begriff der abſoluten Nothwendigkeit entſpricht noch nicht der Idee, die wir von Gott haben müſſen, die aber als Vorſtellung vorauszuſetzen iſt. Der höhere Begriff hat ſich ſelbſt zu begreifen. Dieß iſt ein Mangel bei dieſem Beweiſe des Daſeyns Gottes. Was nun die Form anbetrifft in Bezug auf die abſolute Nothwendigkeit, ſo iſt es der bekannte kosmologiſche Beweis und heißt einfach ſo: die zufälligen Dinge ſetzen eine abſolute nothwendige Urſache voraus, nun giebt es zufällige Dinge; ich, die Welt, bin, alſo iſt eine abſolut nothwendige Urſache.

Das Mangelhafte in dieſem Beweis zeigt ſich leicht. Der Oberſatz heißt, die zufälligen Dinge ſetzen eine abſolut nothwen-

dige Ursache voraus; dieser Satz ist allgemein ganz richtig und drückt den Zusammenhang von zufällig und nothwendig aus, und um sonstigen Makel zu entfernen, braucht man nicht zu sagen, sie setzen nothwendige Ursachen voraus, man kann sagen, daß dieß ein Verhältniß endlicher Dinge ist, sie setzen also voraus das absolut Nothwendige. Der Satz enthält dann näher einen Widerspruch gegen die äußere Nothwendigkeit. Die zufälligen Dinge haben Ursachen, sind nothwendig, das, wodurch sie so sind, kann selber nur zufällig seyn, so wird man von der Ursache weiter geschickt zu zufälligen Dingen in unendlicher Progression. Der Satz schneidet dieß ab und hat so vollkommen Recht. Ein nur zufällig Nothwendiges, wäre keine Nothwendigkeit überhaupt, die reale Nothwendigkeit ist diesem Satz entgegengesetzt. Der Zusammenhang ist auch richtig, die zufälligen Dinge setzen voraus absolute Nothwendigkeit, aber die Art des Zusammenhangs ist unvollständig, die Verbindung ist als voraussetzend, erfordernd bestimmt. Dieß ist ein Zusammenhang der unbefangenen Reflexion, er enthält dieß, daß die zufälligen Dinge so auf eine Seite gestellt werden und die Nothwendigkeit auf die andere Seite, daß übergegangen wird von Einem zum Andern, beide Seiten fest gegeneinander sind. Durch die Festigkeit dieses Seyns werden die zufälligen Dinge Bedingungen des Seyns der Nothwendigkeit. Dieß spricht sich im Untersatz noch deutlicher aus: es giebt zufällige Dinge, folglich ist eine absolut nothwendige Ursache. Indem der Zusammenhang so gemacht wird, daß ein Setzendes das Andere bedingt, so liegt darin, als ob die zufälligen Dinge bedingten die absolute Nothwendigkeit; Eins bedingt das Andere, und so erscheint die Nothwendigkeit als vorausgesetzt, bedingt von den zufälligen Dingen. Die absolute Nothwendigkeit wird dadurch in Abhängigkeit gesetzt, so daß die zufälligen Dinge außerhalb ihrer bleiben.

Der wahrhafte Zusammenhang ist der, die zufälligen Dinge sind, aber ihr Seyn hat nur den Werth der Möglichkeit, sie

ſind und fallen, ſind ſelbſt nur vorausgeſetzt durch den Proceß der Einheit, ihr erſtes Moment iſt das Geſetztwerden mit dem Schein des unmittelbaren Daſeyns, das zweite iſt, daß ſie negirt werden, daß ſie alſo weſentlich gefaßt werden als Erſcheinung. Im Proceß ſind ſie weſentliche Momente, und ſo kann man ſagen, daß ſie weſentliche Bedingung der abſoluten Nothwendigkeit ſind. In der endlichen Welt fängt man wohl von ſolchem Unmittelbaren an, in der wahrhaften iſt die äußere Nothwendigkeit nur dieſe Erſcheinung und das Unmittelbare iſt nur Geſetztes. Dieß iſt das Mangelhafte an dieſer Art der Vermittelungen, die als Beweiſe des Daſeyns Gottes gelten. Der Inhalt iſt der wahrhafte, daß das Abſolute erkannt werden muß als die abſolute Nothwendigkeit.

3. Endlich die abſolute Nothwendigkeit iſt, und enthält an ihr ſelbſt die Freiheit: denn eben ſie iſt das Zuſammengehen ihrer mit ſich ſelbſt; ſie iſt ſchlechthin für ſich, hängt nicht von Anderem ab, ihr Wirken iſt das freie, nur das Zuſammengehen mit ſich ſelbſt, ihr Proceß iſt nur der des Sichſelbſtfindens, dieß iſt aber die Freiheit. An ſich iſt die Nothwendigkeit frei, nur der Schein macht den Unterſchied aus. Wir ſehen dieß bei der Strafe. Die Strafe kommt als Uebel an den Menſchen, als Gewalt, fremde Macht, in der er ſich nicht ſelbſt findet, als äußere Nothwendigkeit, als ein Aeußeres, das ſich an ihn macht, und es kommt ein Anderes heraus, als das, was er gethan hat, es folgt die Strafe ſeiner Handlung, aber ſie iſt ein Anderes, als was er gewollt hat. Erkennt aber der Menſch die Strafe als gerecht, ſo iſt ſie die Folge ſeines eigenen Willens, iſt Macht und liegt in ſeiner Handlung, es iſt die Vernünftigkeit ſeiner Handlung, die an ihn kommt mit dem Schein eines Anderen, er erleidet keine Gewalt, er trägt ſeine eigene That, fühlt ſich frei darin, ſein Eigenes kommt an ihn, das Recht, das Vernünftige in ſeiner That. Die Nothwendigkeit enthält ſo an ſich die Freiheit; dieß iſt ein weſentlicher Umſtand, ſie iſt nur ſor-

melle Freiheit, ſubjektive Freiheit, darin liegt, daß die Nothwendigkeit noch keinen Inhalt in ſich hat.

Indem die Nothwendigkeit das einfache Zuſammengehen mit ihr ſelber iſt, ſo iſt ſie die Freiheit. Wir verlangen bei ihr Bewegung, Umſtände ꝛc. Dieß iſt die Seite der Vermittelung, aber indem wir ſagen, dieß iſt nothwendig, ſo iſt dieß eine Einheit; was nothwendig iſt, das iſt, dieß iſt der einfache Ausdruck, das Reſultat, in welches der Proceß zuſammen gegangen iſt. Es iſt die einfache Beziehung auf ſich ſelbſt, das ſich ſelbſt Finden, die Nothwendigkeit iſt das Freieſte, ſie iſt durch Nichts beſtimmt, beſchränkt, alle Vermittelungen ſind wieder darin aufgehoben. Die Nothwendigkeit iſt die Vermittelung, die ſich ſelbſt aufzieht, ſie iſt an ſich die Freiheit. Die Geſinnung, ſich der Nothwendigkeit zu unterwerfen, wie ſie bei den Griechen war und bei den Muhamedanern noch iſt, hält wohl in ſich die Freiheit, aber es iſt nur die anſchauende formelle Freiheit; vor der Nothwendigkeit gilt kein Inhalt, kein Vorſatz, keine Beſtimmtheit und darin beſteht noch ihr Mangel.

Die Nothwendigkeit nach ihrem höheren Begriff, die reale Nothwendigkeit iſt denn eben die Freiheit als ſolche, der Begriff als ſolcher, oder näher beſtimmt der Zweck. Die Nothwendigkeit iſt nämlich inhaltslos oder es iſt der Unterſchied nicht geſetzt, der in ihr enthalten iſt, ſie iſt der Proceß, den wir geſehen haben, der bloße Proceß iſt das Werden, was Unterſchiedenheiten enthalten ſoll, aber dieſe ſind noch nicht geſetzt, und was alſo in ihm enthalten iſt, iſt zwar der Unterſchied, der aber noch nicht geſetzt iſt. Sie iſt das mit ſich Zuſammengehen nur durch Vermittelung, damit iſt Unterſchiedenheit überhaupt geſetzt; ſie iſt zunächſt noch abſtrakte Selbſtbeſtimmung, ſie ſoll aber Beſtimmtheit, Beſonderung überhaupt ſeyn, dieſe Beſtimmtheit im Zuſammengehen mit ſich iſt damit geſetzt als aushaltend gegen das Uebergehen im Proceß, iſt ſich erhaltend in der Nothwendigkeit. Es iſt Beſtimmtheit zu ſetzen, dieſe iſt

denn das, was mit ſich zuſammengeht, es iſt der Inhalt, der ſich erhält. Dieß Zuſammengehen ſo beſtimmt als Inhalt, der ſich erhält, iſt Zweck.

Es ſind bei dieſer Beſtimmtheit in dem Proceß des Zuſammengehens die beiden Formen der Beſtimmtheit zu bemerken. Die Form des Inhalts als ſich erhaltend, die durch den Proceß geht, ohne ſich zu verändern, im Uebergehen ſich ſelbſt gleich bleibt. Sodann die Beſtimmtheit der Form, dieſe hat hier die Geſtalt von Subjekt und Objekt. Der Inhalt iſt zunächſt Subjektivität und der Proceß iſt, daß er ſich realiſirt in der Form der Objektivität; dieſer realiſirte Zweck iſt Zweck, der Inhalt bleibt, was er war, iſt aber zugleich auch objektiv.

c. Damit ſind wir zur Zweckmäßigkeit gekommen; im Zweck beginnt das Daſeyn des Begriffs, das Freie exiſtirend als Freies, es iſt das bei ſich ſelbſt Seyende, das ſich Erhaltende, näher das Subjekt. Das Subjekt beſtimmt ſich in ſich, es iſt einer Seits Inhalt und iſt ſo frei darin, iſt bei ſich ſelbſt, iſt frei von dem Inhalt, er gilt nur, inſofern es ihn gelten laſſen will. Dieß iſt der Begriff überhaupt.

Das Subjekt realiſirt aber auch den Begriff. Die Beſonderheit iſt zunächſt die einfache, innerhalb des Begriffs gehaltene, in der Form des Beiſichſeyns, in ſich zu ſeyn ſeyend. Dieſe Subjektivität iſt ſo Totalität, aber auch zugleich einſeitig nur ſubjektiv, nur ein Moment der ganzen Form. Dieß iſt die Beſtimmung, daß der Inhalt nur in der Form der Gleichheit des Zuſammengehens mit ſich ſelbſt geſetzt iſt. Dieſe Form des Mitſichzuſammengehens iſt einfache Form der Identität mit ſich und das Subjekt iſt die Totalität des Beiſichſelbſtſeyns. Für das Subjekt iſt die Beſtimmung, einen Zweck zu haben, der Totalität zuwider, und das Subjekt will daher dieſe Form aufheben und den Zweck realiſiren, aber der realiſirte Zweck iſt dem Subjekt angehörig bleibend, es hat zugleich ſich ſelbſt darin, ſich hat es objektivirt, hat ſich aus der Einfachheit entlaſſen, hat ſich

aber in der Mannigfaltigkeit erhalten. Dieß iſt der Begriff der Zweckmäßigkeit.

Es iſt nun die Welt als zweckmäßig zu betrachten. Wir haben vorhin die Beſtimmung gehabt, daß die Dinge zufällig ſind, die höhere Beſtimmung iſt die teleologiſche Betrachtung der Welt, ihre Zweckmäßigkeit. Man kann anſehen, ob man die Dinge als zweckmäßig betrachten ſoll, einige als Zwecke, gegen welche ſich andere Dinge als die Mittel verhalten, und es kann behauptet werden, was als Zweck erſcheine, ſey nur in äußeren Umſtänden mechaniſch hervorgebracht. Hier fängt nämlich feſte Beſtimmung an, der Zweck erhält ſich im Proceß, er fängt an und endet, er iſt ein Feſtes, was dem Proceß entnommen iſt, hat ſeinen Grund im Subjekt. Der Gegenſatz iſt alſo der, ob man ſtehen bleiben ſoll bei dem Geſichtspunkt des Beſtimmtſeyns der Dinge durch andere, bei ihrer Zufälligkeit, bei der äußeren Nothwendigkeit. Beides iſt gleich, wir bemerkten ſchon früher, äußere Nothwendigkeit iſt dem Zweck gegenüber, iſt Geſetztſeyn durch Anderes; die Konkurrenz der Umſtände iſt das Erzeugende, es kommt etwas Anderes heraus; der Zweck iſt dagegen das Bleibende, Treibende, Thätige, ſich Realiſirende. Der Begriff der äußeren Nothwendigkeit und der Zweckmäßigkeit ſtehen gegeneinander.

Wir haben geſehen, daß die äußere Nothwendigkeit zurückgeht in die abſolute Nothwendigkeit, die ihre Wahrheit iſt, dieſe iſt an ſich Freiheit, und was an ſich iſt, muß geſetzt ſeyn. Dieſe Beſtimmung erſcheint als Subjektivität und Objektivität, und ſo haben wir Zweck. Alſo muß man ſagen, inſofern Dinge für uns ſind im unmittelbaren Bewußtſeyn, reflektirten Bewußtſeyn, ſo ſind ſie als zweckmäßig, Zweck in ſich habend, zu beſtimmen. Die teleologiſche Betrachtung iſt eine weſentliche.

Aber dieſe Betrachtung hat ſogleich einen Unterſchied in ſich, den von innerer und äußerer Zweckmäßigkeit, und die innere kann auch ſelbſt wieder ihrem Inhalte nach eine endliche Zweck-

mäßigkeit ſeyn, und ſo fällt ſie dann wieder in das Verhältniß von äußerer Zweckmäßigkeit.

1. Die äußere Zweckmäßigkeit. Es iſt ein Zweck, er ſoll realiſirt werden, inſofern nun das Subjekt ein Endliches iſt mit ſeinen Zwecken, ein unmittelbares Daſeyn, ſo hat es außer ſich die andere Beſtimmung der Realiſation. Es iſt einer Seits unmittelbar, ſo iſt das Subjekt mit ſeinen Zwecken unmittelbar und die Seite der Realiſation iſt eine äußere, d. h. die Realiſation iſt als Material geſetzt, was von Außen iſt, um den Zweck zu realiſiren. Es iſt zwar nur Mittel gegen den Zweck, dieſer iſt das Sicherhaltende, Feſte; das Andersſeyn, die Seite der Realität, das Material iſt gegen den feſten Zweck ein Nichtſelbſtſtändiges, Nichtſichſeyendes, nur ein Mittel, das keine Seele in ſich hat, der Zweck iſt außer ihm, dem er erſt eingebildet wird durch die Thätigkeit des Subjekts, das ſich in dem Material realiſirt. Die äußere Zweckmäßigkeit hat ſo unſelbſtſtändige Objektivität außer ihm, gegen die das Subjekt mit ſeinen Zwecken das Feſte iſt. Das Material kann nicht Widerſtand leiſten, iſt nur Mittel für den Zweck, der ſich darin realiſirt, der realiſirte Zweck iſt ebenſo ſelbſt nur äußerliche Form an dem Materiellen, denn dieß iſt ein unmittelbar Vorgefundenes, alſo unſelbſtſtändig, aber auch ſelbſtſtändig, in der Verbindung bleiben beide alſo, Zweck und Mittel, einander äußerlich. Holz und Steine ſind Mittel, der realiſirte Zweck ſind ebenfo Holz und Steine, die eine gewiſſe Form bekommen haben, das Material iſt dem Zweck doch noch ein Aeußeres.

2. Die innere Zweckmäßigkeit iſt die, die ihr Mittel an ihr ſelbſt hat. So iſt das Lebendige Selbſtzweck, macht ſich ſelbſt zum Zweck und was Zweck iſt, iſt hier auch Mittel. Das Lebendige iſt dieſe einfache Innerlichkeit, die ſich ſelbſt realiſirt in ihren Gliedern, der gegliederte Organismus. Indem das Subjekt ſich in ſich hineinbringt, hat es den Zweck, an ihm ſelbſt ſein Mittel zu haben. Jeder Theil iſt, erhält ſich und iſt

Mittel, die anderen hervorzubringen und zu erhalten, es wird aufgezehrt und geht auf; dieſe Form, nicht die materiellen Theilchen, bleibt, erhält ſich immer. Das Lebendige iſt ſo Zweck an ihm ſelber.

Aber es iſt, daß der Selbſtzweck zugleich iſt im Verhältniß äußerer Zweckmäßigkeit. Das organiſche Leben verhält ſich zur unorganiſchen Natur, findet darin ſeine Mittel, wodurch es ſich erhält, und dieſe Mittel exiſtiren ſelbſtſtändig gegen daſſelbe. So hat die innere Zweckmäßigkeit auch das Verhältniß äußerer. Das Leben kann die Mittel aſſimiliren, aber ſie ſind vorgefunden, nicht geſetzt durch daſſelbe ſelbſt. Seine eigenen Organe kann das Leben hervorbringen, aber nicht die Mittel.

Hier ſind wir im Felde der endlichen Zweckmäßigkeit, die abſolute werden wir ſpäter haben.

Die teleologiſche Weltbetrachtung hat nun die verſchiedenen Formen des Zwecks überhaupt. Es ſind ſeine Zwecke und Mittel, und auch der Selbſtzweck iſt nur endlich, abhängig, bedürftig in Anſehn ſeiner Mittel. Dieſe Zweckmäßigkeit iſt äußerlich endlich, die Endlichkeit iſt zunächſt in dieſem Verhältniß der Aeußerlichkeit das Mittel, das Material; der Zweck kann nicht beſtehen ohne dieſe Mittel und ohne daß ſie die ebenbürtigen ſind gegen den Zweck.

3. Die nächſte Wahrheit iſt die allgemeine Macht, wodurch die Mittel an ſich vorhanden ſind für den Zweck. Auf dem Standpunkt der Zweckmäßigkeit haben die, die Zwecke ſind, die Macht ſich zu realiſiren, aber nicht die Macht die Mittel zu ſetzen, das Material, beide erſcheinen als gleichgültig gegeneinander, beide als unmittelbar daſeiend, die Mittel als vorgefunden für den Zweck. Die Macht iſt das was den Zweck, den Selbſtzweck in Einheit mit den Mitteln iſt. Das Lebendige hat Zwecke in ihm ſelbſt, Mittel und Material an ſeiner Exiſtenz, es exiſtirt als die Macht der Mittel und ſeines Materials. Dieß iſt zunächſt nur an dem lebendigen Individuum

vorhanden. Es hat an ſeinen Organen die Mittel, und das Material iſt es denn auch ſelbſt. Dieſe Mittel ſind durchdrungen von dem Zweck, nicht ſelbſtſtändig für ſich, können nicht exiſtiren ohne die Seele, ohne die lebendige Einheit des Körpers, wozu ſie gehören. Dieſes iſt nun zu ſetzen als Allgemeines, d. h. daß die Mittel und Materialien, die als zufällige Exiſtenzen erſcheinen, gegen das was der Zweck an ſich iſt, daß dieſe in der That ſeiner Macht unterworfen ſind, nicht an ſich ſind in der Beziehung auf den Zweck, ihre Seele nur in dem Zweck haben, trotz ihrem ſcheinbar gleichgültigen Beſtehen. Die allgemeine Idee iſt darin die Macht, die nach Zwecken mächtig iſt, die allgemeine Macht. Inſofern Selbſtzweck iſt und außer ihm unorganiſche Natur, ſo iſt dieſe in der That der Macht angehörig, die nach Zwecken mächtig iſt, ſo daß die unmittelbar erſcheinenden Exiſtenzen nur für den Zweck exiſtiren. Es giebt, kann man ſagen, ſolche, die Zwecke an ſich ſind, und ſolche, die als Mittel erſcheinen, aber dieſe Beſtimmung hält nicht aus, die erſten können wieder relativ Mittel ſeyn, die letzten dagegen feſt beſtehend. Dieſe zweite Klaſſe, die der ſelbſtſtändig beſtehend ſcheinenden, wird nicht durch die Macht des Zwecks, ſondern durch eine höhere an ſich ſeyende Macht an ſich geſetzt, und ſind ſo unter der höheren Macht des Zwecks.

Dieß iſt der Begriff der Macht, die nach Zwecken thätig iſt. Die Wahrheit der Welt iſt dieſe Macht, ſie iſt die Macht der Weisheit, die abſolut allgemeine Macht, indem ihre Manifeſtation die Welt iſt, ſo iſt die Wahrheit derſelben das Anundfürſichſeyn der Manifeſtation einer weiſen Macht.

Näher haben wir nun den hierauf gegründeten Beweis vom Daſeyn Gottes zu betrachten. Zwei Beſtimmungen ſind zu bemerken. 1. Nämlich die weiſe Macht iſt der abſolute Proceß, ſie iſt die Macht zu wirken, thätig zu ſeyn. Sie iſt dieſe weiſe Macht eine Welt zu ſetzen, die Zwecke in ſich hat, ſie iſt dieß ſich zu manifeſtiren, ins Daſeyn überzugehen, das Daſeyn iſt

überhaupt das Setzen des Unterſchieds, der Mannigfaltigkeit des äußeren Daſeyns. Den Unterſchied haben wir ſo in wichtiger weſentlicher Beſtimmung. Die Macht bringt hervor als Weisheit, das Hervorgebrachte iſt der Unterſchied, dieß iſt, daß das Eine ein Zweck an ſich und das Andere ein Mittel iſt für das Erſte, es iſt nur zweckmäßig, zufällig, nicht Zweck in ſich. Dieß iſt das Unterſcheiden, daß Eins das Mittel des Anderen iſt. Auf dieſem Standpunkt iſt die Beziehung dieſer beiden Seiten aufeinander die Macht oder eben dieſe iſt es, welche die Einen als Zwecke, die Anderen als Macht beſtimmt. Dieſe Seite des Unterſcheidens iſt die Schöpfung, ſie geht aus vom Begriff; die weiſe Macht wirkt, unterſcheidet, und ſo iſt Schöpfung.

Zu bemerken iſt, daß dieſer Theil der Vermittelung nicht dem Beweis vom Daſeyn Gottes angehört, denn dieſer Theil der Vermittelung fängt mit dem Begriff der weiſen Macht an. Hier ſind wir jedoch noch nicht auf der Stelle, wo der Beweis vom Begriff ausgeht, ſondern vom Daſeyn.

Der eigentliche Begriff der Schöpfung hat erſt hier ſeine Stelle, in den vorhergehenden Betrachtungen iſt ſie nicht enthalten. Wir hatten erſt Unendlichkeit, dann Macht als das Weſen Gottes, in dem Unendlichen iſt nur das Negative des Endlichen, ebenſo iſt in der Nothwendigkeit die endliche Exiſtenz nur zurückgehend, die Dinge verſchwinden darin als Accidentelles. Man ſagt, nothwendig iſt was iſt, aber hier iſt nur nothwendig als Reſultat, beim Seyn gilt nur das Seyn, es iſt ſo, könnte aber auch anders ſeyn, recht oder unrecht, glücklich oder unglücklich. Es kommt ſo in der Nothwendigkeit nur zur formellen Affirmation, da hält nichts aus, iſt nichts, was abſoluter Zweck wäre. Erſt in der Schöpfung liegt das Setzen und Geſetztſeyn affirmativer Exiſtenzen, nicht nur abſtrakt, die nur ſind, ſondern die auch Inhalt haben. Die Schöpfung hat eben deswegen hier erſt ihren Platz, ſie iſt nicht Thun der Macht

als Macht, ſondern als weiſe Macht, denn erſt die Macht als Weisheit beſtimmt ſich, das als endlich Erſcheinende iſt ſchon in ihr enthalten, die Beſtimmungen haben hier Affirmation, d. h. die endlichen Exiſtenzen, die Geſchöpfe haben wahrhafte Affirmation, es ſind geltende Zwecke, und die Nothwendigkeit iſt zu einem Moment herabgeſetzt gegen die Zwecke. Der Zweck iſt das Beſtehende in der Macht, gegen ſie, durch ſie. Die Macht iſt zum Behuf des Zwecks, ihr Proceß iſt das Erhalten und die Realiſation des Zwecks, er ſteht über ihr, ſie iſt damit nur als eine Seite geſetzt, ſo daß nur ein Theil des Erſchaffenen der Macht unterworfen iſt und ſo als zufällig erſcheint. Aus dem Begriff der weiſen Macht geht das Setzen mit dieſem Unterſchied hervor.

2. Wir haben zwei Seiten durch den Begriff, einer Seits Zwecke, anderer Seits Zufälliges, das Zweite iſt nun die Vermittelung zwiſchen den Zwecken und dem Zufälligen. Sie ſind verſchieden überhaupt, Leben und Nichtleben, jedes unmittelbar für ſich, mit gleichem Rechte zu ſeyn; ſie ſind, das Seyn des Einen iſt nicht mehr als das Seyn des Anderen. Die Zwecke ſind lebende, ſie ſind ſo Individuen, dieſe unmittelbar einzelnen, dieſe ſpröden Punkte, gegen welche das Andere für ſich iſt und Widerſtand leiſtet. Die Vermittelung zwiſchen beiden beſteht darin, daß beide nicht auf gleiche Weiſe für ſich ſeyend ſind. Die Einen ſind Zwecke, die Anderen ſind nur materielles Fürſichſeyn, keine höhere Bedeutung habend.

Dieſe Beſtimmung oder Vermittelung iſt es, welche in der Geſtalt des phyſikotheologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes gefaßt iſt.

Das Lebendige iſt nämlich ſeine Macht, aber zunächſt nur an ihm ſelber, in ihren Organen iſt die lebendige Seele die Macht, noch nicht über das Unorganiſche, das auch iſt und unendlich mannigfaltig. Es iſt alſo einer Seits noch die Qualität, dieß zunächſt unmittelbare Seyn, gleichgültig zu einander,

ſie brauchen das Material, das auch in dieſer beſtimmten Beſonderheit iſt, die ihnen ſelbſt zukommt, und das Andere iſt erſt, daß die Lebendigen Macht darüber ſind. Nach dieſer Seite hat nun der Verſtand den Beweis konſtruirt, der der phyſikotheologiſche genannt wird.

Im Daſeyn ſind nämlich zweierlei und gleichgültig gegen einander, es wird erfordert ein Drittes, wodurch der Zweck ſich realiſirt. Das unmittelbare Daſeyn iſt das gleichgültige gegen einander, die Güte, daß jede Beſtimmung auf ſich bezogen gleichgültig gegen Anderes iſt, daß ſie verſchieden ſind, daß ſie aber entgegengeſetzte ſind, das iſt in der unmittelbaren Exiſtenz nicht. Der Begriff der weiſen Macht iſt dieß Innere, dieß Anſich, und es iſt dann das, worauf der Beweis nach ſeiner Weiſe ſchließt. Der teleologiſche Beweis hat folgende Momente, wie **Kant** ſie darſtellt, er hat ſie beſonders vorgenommen und kritiſirt, und hat ſie als abgethan angeſehen. In der Welt finden ſich deutliche Spuren, Anzeigen einer weiſen Einrichtung nach Zwecken. Die Welt iſt voll Leben, geiſtiges Leben und natürliches Leben, dieſe Lebenden ſind an ſich organiſirt, ſchon in Anſehung dieſer Organe kann man die Theile als gleichgültig betrachten, das Leben iſt zwar die Harmonie derſelben, aber daß ſie in der Harmonie exiſtiren, ſcheint nicht in dem Daſeyn begründet zu ſeyn. Die Pflanzen bedürfen beſonderes Klima, beſonderen Boden, die Thiere ſind beſonderer Art ꝛc., es ſind beſondere Naturen. Das Leben iſt nur producirend, aber nicht übergehend ins Andere womit es proceſſirt, ſondern es ſelbſt bleibend, immer den Proceß verwandelnd, — konſtruirend. Die Zuſammenſtimmung der Welt, der organiſchen und unorganiſchen, die Zweckmäßigkeit der Exiſtenz zum Menſchen iſt es nun, was den Menſchen, der anfängt zu reflectiren, in Verwunderung ſetzt; denn was er zuerſt vor ſich hat, ſind ſelbſtſtändige Exiſtenzen, ganz für ſich exiſtirende Exiſtenzen, die aber zuſammenſtimmen mit ſeiner Exiſtenz. Das Wunderbare iſt, daß

eben die für einander weſentlich ſind, die zuerſt erſcheinen als vollkommen gleichgültig gegen einander, und das Wunderbare iſt denn das Gegentheil gegen dieſe Gleichgültigkeit, die Zweckmäßigkeit iſt dieß Gegentheil. Es iſt ſo ein ganz anderes Princip vorhanden, als das gleichgültige Daſeyn.

Dieß erſte Princip iſt ihnen nur zufällig, die Natur, die Dinge könnten von ſelbſt nicht zuſammenſtimmen durch ſo viele Exiſtenzen zu einer Endabſicht, und deshalb wird ein vernünftiges anordnendes Princip gefordert, welches ſie nicht ſelbſt ſind.

Daß die Dinge zweckmäßig ſind, iſt nicht durch die Dinge ſelbſt geſetzt. Das Leben iſt wohl ſo thätig, daß es die unorganiſche Natur gebraucht, ſich durch ihre Aſſimilation erhält, ſie negirt, ſich damit identiſch ſetzt, ſich aber darin erhält, es iſt wohl Thätigkeit des Subjekts, die ſich zum Mittelpunkt macht und das Andere zum Mittel, aber die zweite Beſtimmung iſt außer ihnen. Die Menſchen gebrauchen die Dinge wohl, aſſimiliren ſie ſich, aber daß es ſolche Dinge giebt, die ſie gebrauchen können, dieß iſt nicht durch Menſchen geſetzt. Daß ſie äußerlich gleichgültig nach ihrer Exiſtenz gegen einander ſind, dieß und ihre Exiſtenz wird nicht durch den Zweck geſetzt. Dieſe Gleichgültigkeit der Dinge gegen einander iſt nicht ihr wahrhaftes Verhältniß, ſondern nur Schein, die wahrhafte Beſtimmung iſt die teleologiſche Beſtimmung der Zweckmäßigkeit, hierin liegt denn die Nichtgleichgültigkeit der Exiſtenzen gegen einander, dieſe iſt das weſentliche Verhältniß, das Geltende, Wahrhafte. Der Beweis zeigt die Nothwendigkeit eines höchſten ordnenden Weſens; denn daß die Urſache Eine ſey, läßt ſich aus der Einheit der Welt ſchließen.

Kant ſagt dagegen, dieſer Beweis zeigt Gott nur als Baumeiſter, nicht als Schöpfer beſtimmt, er betrifft nur das Zufällige der Formen, nicht die Subſtanz. Was nämlich erforderlich iſt, iſt dieſe Angemeſſenheit, die Qualität der Gegenſtände gegen einander, inſofern ſie geſetzt iſt durch eine Macht, ſo wer-

den nur sie passend gefordert. Diese Qualität, sagt Kant, ist nur Form und die setzende Macht wäre nur Formen wirkend, nicht die Materie schaffend. Diese Kritik betreffend, so will diese Unterscheidung nichts sagen. Wenn man einmal im Begriff steht, so muß man längst über den Unterschied von Form und Materie hinweg seyn, man muß wissen, daß absolute Form etwas Reales ist, daß also Form Etwas ist und ohne Materie nichts ist. Wenn hier von Form die Rede ist, so erscheint diese als besondere Qualität, die wesentliche Form ist aber der Zweck, der Begriff selbst, der sich realisirt, die Form, in dem Sinne der Begriff zu seyn, ist das Substantielle selbst, die Seele, was man denn als Materie unterscheiden kann, ist etwas Formelles, ganz Nebensache, hier ist die Form der Begriff selbst.

Ferner sagt Kant, der Schluß gehe aus von der Welt, durch nur beobachtete Ordnung und Zweckmäßigkeit, welches eine bloß zufällige Existenz sey. Die Existenz ist freilich zufällig, das, was ist, wird beobachtet und dadurch erkennen wir und wissen von Ordnung, von dieser geht, sagt Kant, auf die proportionirten Ursachen der Schluß.

Diese Bemerkung ist ganz richtig. Wir sagen die zweckmäßige Einrichtung, die wir beobachten, kann nicht so seyn, sie erfordert eine nach Zwecken wirkende Macht, sie ist der Inhalt dieser Ursache, indessen können wir von der Weisheit nicht weiter wissen, wie wir sie beobachten. Alle Beobachtung giebt nur ein Verhältniß, aber niemand kann von Macht auf Allmacht, von Weisheit, Einheit auf Allweisheit und absolute Einheit schließen, der physikotheologische Beweis giebt daher nur große Macht, große Einheit ꝛc. Der Inhalt, der verlangt wird, ist aber Gott, absolute Macht, Weisheit, dieß liegt aber nicht in dem Inhalt der Beobachtung, von groß springt man über zu absolut. Dieß ist ganz gegründet, der Inhalt, von dem man ausgeht, ist nicht der Gottes.

Es wird angefangen von der Zweckmäßigkeit, diese Be-

ſtimmung wird empiriſch aufgenommen, es giebt endliche, zufällige Dinge, und ſie ſind auch zweckmäßig. Von welcher Art iſt nun dieſe Zweckmäßigkeit? Sie iſt endlich überhaupt. Die Zwecke ſind endliche, beſondere und daher auch zufällig, und dieß iſt das Unangemeſſene in dieſem phyſikotheologiſchen Beweis, was man ſogleich ahnet und was gegen dieſen Gang Verdacht erregt. Der Menſch braucht Pflanzen, Thiere, Licht, Luft, Waſſer ꝛc., ebenſo das Thier und die Pflanze, der Zweck iſt ſo ganz beſchränkt, das Thier und die Pflanze iſt einmal Zweck und das andere Mal Mittel, verzehrt und wird verzehrt. Dieſe phyſikotheologiſche Betrachtung iſt geneigt zu Kleinigkeiten, Einzelnheiten überzugehen. Die Erbauung kann damit befriedigt werden, das Gemüth kann durch ſolche Betrachtungen erweicht werden. Ein Anderes iſt es aber, wenn Gott dadurch erkannt werden ſoll. Man hat ſo eine Bronto-Theologie, Teſtaceo-Theologie ꝛc. erfunden. Der Inhalt, das Wirken Gottes ſind hier nur ſolche endliche Zwecke, die in der Exiſtenz aufzuweiſen ſind. Abſolut höhere Zwecke wären Sittlichkeit, Freiheit, das ſittliche Gute müßte ein Zweck für ſich ſeyn. Daß ein ſolcher abſoluter Zweck auch in der Welt erreicht werde, wird oft geſagt, aber hier ſind wir nur bei dem Handeln nach Zwecken überhaupt, und was ſich in der Beobachtung präſentirt, ſind endliche, beſchränkte Zwecke Die nach Zwecken wirkende Macht iſt nur die Lebendigkeit, noch nicht der Geiſt, die Perſönlichkeit Gottes. Wenn man ſagt, das Gute iſt der Zweck, ſo kann man fragen, was gut iſt. Wenn man ferner ſagt, daß den Menſchen das Glück zu Theil werden ſolle nach dem Maaße ihrer Sittlichkeit, daß es der Zweck iſt, daß der gute Menſch glücklich, der böſe unglücklich wird, ſo ſieht man in der Welt das grauſamſte Gegentheil, und findet eben ſo viele Aufforderungen zur Sittlichkeit, als Quellen der Verführung. Kurz nach dieſer Seite des Wahrnehmens und Beobachtens erſcheint zwar Zweckmäßigkeit, aber ebenſo gut auch Unzweckmäßigkeit, und man müßte am Ende

zählen, von welchem mehr vorhanden ist. Solch ein endlicher Inhalt ist es überhaupt, der also den Inhalt der Weisheit Gottes ausmachen müßte.

Der Mangel des Beweises liegt darin, daß die Zweckmäßigkeit, Weisheit nur überhaupt bestimmt ist, und man deshalb an die Betrachtungen, Wahrnehmungen gewiesen ist, wo sich denn solche relative Zwecke zeigen.

Wenn auch Gott als eine nach Zwecken thätige Macht gefaßt wird, so ist dieß doch noch nicht erreicht, was man will, wenn man von Gott spricht, eine nach Zwecken wirkende Macht ist ebenso die Lebendigkeit der Natur, noch nicht der Geist. Der Begriff der Lebendigkeit ist Zweck für sich selbst, existirender Zweck und Wirksamkeit darnach, in jenem Inhalt hat man also nichts vor sich, als was im Begriff der lebendigen Natur liegt.

Was noch die Form in Ansehung dieses Beweises anbetrifft, so ist sie die des verständigen Schlusses überhaupt. Es sind teleologisch bestimmte Existenzen, d. h. zweckmäßige Verhältnisse überhaupt, außerdem ist das Daseyn dieser Gegenstände, die sich als Mittel bestimmen, zufällig für die Zwecke, aber sie sind zugleich nicht zufällig in diesem Verhältniß, sondern es liegt im Begriff des Zwecks, im Begriff der Lebendigkeit, daß nicht nur die Zwecke gesetzt werden, sondern auch die Gegenstände, welche Mittel sind. Dieß ist ganz richtig, es ist aber ferner so gestellt: die zweckmäßige Anordnung der Dinge hat zu ihrem Inneren, zu ihrem Ansich, eine Macht, die die Beziehung, das Setzen beider ist, daß sie so für einander passen. Nun, sagt man, giebt es solche Dinge, hier ist es wieder das Seyn dieser Dinge, wovon ausgegangen wird, aber der Uebergang enthält vielmehr das Moment des Nichtseyns, die Mittel sind nicht, sind nur insofern sie als negativ gesetzt sind, so wie sie existiren, sind sie nur zufällig für den Zweck, was gefordert wird, ist jedoch, daß sie nicht gleichgültige Existenzen für den Zweck sind. Indem man nun sagt, nun giebt es solche Dinge, so muß das

Moment hinzugeſetzt werden, daß ihr Seyn nicht ihr eigenes Seyn iſt, ſondern das zum Mittel herabgeſetzte Seyn. Anderer Seits, indem man ſagt, nun ſind Zwecke, ſo ſind ſie zwar, da es aber eine Macht iſt, die ſie ſo ordnet, ſo ſind die Exiſtenzen der Zwecke auch geſetzt gemeinſchaftlich mit den Mitteln, es iſt nicht ihr Seyn, was als poſitives Seyn die Vermittelung, den Uebergang machen kann, ſondern gerade in dieſem Uebergang iſt es, daß ihr Seyn in Geſetztſeyn umſchlägt.

Der Unterſatz bleibt beim Seyn der Dinge ſtehen, ſtatt auch ihr Nichtſeyn zu beachten. Der allgemeine Inhalt dieſer Form iſt, die Welt iſt zweckmäßig, auf die näheren Zwecke thun wir Verzicht; Zweckmäßigkeit iſt der Begriff, nicht allein in endlichen Dingen, ſondern abſolute Beſtimmung des Begriffs, d. h. göttlicher Begriff, Beſtimmung Gottes, Gott iſt Macht, Selbſtbeſtimmung, darin liegt, ſich nach Zwecken zu beſtimmen. Der Hauptmangel iſt, daß von Wahrnehmung, von Erſcheinungen ausgegangen wird, dieſe geben nur endliche Zweckmäßigkeit, der reine Zweck iſt der allgemein abſolute Zweck.

Wir wollen nun übergehen zum Konkreten, zur näheren Form der Religion, zur konkreten Beſtimmung Gottes. Der Begriff iſt die nach Zwecken wirkende Macht. Im Felde der Religion ſind wir auf einem anderen Standpunkt, er iſt das Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes, wir haben den Begriff hier nicht als bloße Lebendigkeit, ſondern wie er ſich im Bewußtſeyn beſtimmt. Wir haben jetzt die Religion als Bewußtſeyn des Geiſtes, der nach Zwecken wirkende allgemeine Macht iſt. Im Objekt der Religion iſt die Vorſtellung des Geiſtes überhaupt, aber es kommt darauf an, welches Moment des Gedanken, des Geiſtes wirkſam iſt; es iſt noch nicht der Geiſt an und für ſich der Inhalt, der Gegenſtand der Vorſtellung drückt noch nicht den Inhalt des Geiſtes aus, dieſer Inhalt iſt hier eine Macht, die nach Zwecken wirkt. Indem die Religion als Bewußtſeyn beſtimmt iſt, iſt ſie hier als Selbſtbe-

wußtseyn zu bestimmen, wir haben hier göttliches Selbstbewußtseyn überhaupt, sowohl objektiv als Bestimmung des Gegenstandes, als auch subjektiv als Bestimmung des endlichen Geistes.

Das Bewußtseyn, der Geist bestimmt sich hier als Selbstbewußtseyn, dieß liegt im Vorhergehenden; wie es darin liegt, ist kurz anzugeben. Wir haben zuerst im Zweck Begriff gesehen, oder in der Macht die Weisheit ist die eigene Bestimmtheit des Begriffs, Bestimmtheit als ideell gesetzt ist dasjenige, was als Daseyn, als Seyn für Anderes erscheint. Mit dem Bewußtseyn ist der Unterschied gesetzt, zuerst gegen das Selbst, er ist hier gesetzt als der eigene Unterschied des Selbst, es ist das Verhältniß zu sich selbst und das Bewußtseyn ist so Selbstbewußtseyn. Gott ist insofern als Selbstbewußtseyn gesetzt, wie das Bewußtseyn zum Objekt wesentlich als Selbstbewußtseyn ist. Das Objekt Gottes zu dem Gegenstande, das Andere, ist ein Ideelles, Geistiges, Gott ist so wesentlich für den Geist, den Gedanken überhaupt und dieß, daß er als Geist für den Geist ist, ist eine Seite des Verhältnisses. Es kann das ganze Verhältniß ausmachen, daß Gott im Geist und in der Wahrheit verehrt ist, aber wesentlich ist es wenigstens eine Bestimmung. Wir haben ferner eingesehen, daß der Begriff als Zweck bestimmt werden muß. Der Zweck soll aber nicht nur diese Form behalten, eingeschlossen zu seyn, ein Eigenes zu bleiben, sondern soll realisirt werden. Die Frage ist nun, wenn die Weisheit wirken, der Zweck realisirt werden soll, welches denn der Boden hierzu sey. Dieser kann kein anderer seyn als der Geist überhaupt oder es ist näher der Mensch. Er ist Gegenstand des Zwecks, der Macht, die sich bestimmt, danach thätig ist, Weisheit ist. Der Mensch, das endliche Bewußtseyn, da ist der Geist in der Bestimmung der Endlichkeit; das Realisiren ist ein solches Setzen des Begriffs, welches unterschieden ist von der Weise des absoluten Begriffs, damit ist es Weise der Endlichkeit, die

aber geiſtig zugleich iſt. Der Geiſt iſt nur für den Geiſt, er iſt hier als Selbſtbewußtſeyn beſtimmt, das Andere, worin er ſich realiſirt, iſt der endliche Geiſt, darin iſt er zugleich Selbſtbewußtſeyn. Dieſer Boden oder die allgemeine Realität iſt ſelbſt ein Geiſtiges, es muß ein Boden ſeyn, worin der Geiſt zugleich für ſich ſelbſt iſt. Der Menſch wird damit als weſentlicher Zweck geſetzt, als Boden der göttlichen Macht, Weisheit.

Endlich iſt der Menſch damit in einem affirmativen Verhältniß zu ſeinem Gott, denn die Grundbeſtimmung iſt, daß er Selbſtbewußtſeyn iſt. Der Menſch, dieſe Seite der Realität hat alſo Selbſtbewußtſeyn, iſt Bewußtſeyn vom abſoluten Weſen als des Seinigen, es iſt damit die Freiheit des Bewußtſeyns in Gott geſetzt, der Menſch iſt darin bei ſich ſelbſt. Dieß Moment des Selbſtbewußtſeyns iſt weſentlich, es iſt Grundbeſtimmung, aber noch nicht die ganze Ausfüllung des Verhältniſſes. Der Menſch iſt damit für ſich als Selbſtzweck, ſein Bewußtſeyn iſt in Gott frei, iſt gerechtfertigt in Gott, weſentlich für ſich und auf Gott gerichtet. Dieß iſt das Allgemeine, die näheren Formen ſind nun die beſonderen Religionen, die der Erhabenheit, der Schönheit und der Zweckmäßigkeit.

C. Eintheilung.

Wir haben auf der einen Seite Macht an ſich und abſtrakte Weisheit, auf der anderen zufälligen Endzweck. Beides iſt vereinigt, die Weisheit iſt unbeſchränkt, aber deswegen unbeſtimmt und deshalb iſt der Zweck als realer zufällig, endlich. Die Vermittelung beider Seiten zur konkreten Einheit, ſo, daß der Begriff der Weisheit ſelbſt der Inhalt ihres Zwecks iſt, macht ſchon den Uebergang zu einer höheren Stufe. Die Hauptbeſtimmung iſt hier, welches iſt die Weisheit, was iſt der Zweck, ein Zweck, der ungleich der Macht iſt.

a. Die Subjektivität, die Macht haben kann, iſt unſinnlich; das Natürliche, Unmittelbare iſt darin negirt, ſie iſt nur für den Geiſt, den Gedanken. Dieſe für ſich ſeyende Macht iſt

weſentlich Einer. Das, was wir Realität geheißen haben, iſt nur Geſetztes, Regirtes, geht in das Fürſichſeyn zuſammen, da iſt kein Vieles, kein Eins und das Andere. So iſt er Einer, ſchlechthin ausſchließend, nicht einen Anderen neben ihm habend, nichts neben ſich duldend, was Selbſtändigkeit hätte. Dieſer Eine iſt die Weisheit von Allem, Alles iſt durch ihn geſetzt, aber für ihn nur ein Aeußerliches, Accidentelles, dieß iſt die Erhabenheit des Einen, dieſer Macht und weiſen Macht. Indem ſie ſich anderer Seits Daſeyn giebt, Selbſtbewußtſeyn, als Seyn für Anderes iſt, ſo iſt der Zweck auch nur einer, aber ein beſchränkter, der durch die Verſchiedenheit noch nicht beſtimmt iſt und ſo ein unendlich beſchränkter Zweck iſt. Beides korreſpondirt mit einander, die Unendlichkeit der Macht und die Beſchränktheit des wirklichen Zwecks, einer Seits Erhabenheit und anderer Seits das Gegentheil, unendliche Beſchränktheit, Befangenheit. Dieß iſt die erſte Form in Anſehung des Zwecks. Das Eine hat Unendliches neben ſich, aber mit der Prätenſion, das Eine zu ſeyn.

In Anſehung des Verhältniſſes der Natur und des Geiſtes iſt die Religion der Erhabenheit dieß, daß das Sinnliche, Endliche, Natürliche, geiſtig und phyſikaliſch Natürliche noch nicht aufgenommen, verklärt iſt in der freien Subjektivität. Die Beſtimmung iſt, daß die freie Subjektivität erhoben iſt in die Reinheit des Gedankens, eine Form, die dem Inhalt angemeſſener iſt, als das Sinnliche. Da wird das Natürliche beherrſcht von dieſer freien Subjektivität, in der das Andere nur Ideelles iſt, kein wahrhaftes Beſtehen gegen die freie Subjektivität hat. Der Geiſt iſt ſich erhebend, erhoben über die Natürlichkeit, Endlichkeit; dieß iſt die Religion der Erhabenheit.

b. Die andere Beſtimmung iſt, daß das Natürliche, Endliche verklärt iſt im Geiſte, in der Freiheit des Geiſtes; ſeine Verklärung beſteht darin, daß es Zeichen iſt des Geiſtigen, wobei in dieſer Verklärung des phyſiſch- oder geiſtig-Natürlichen

das Natürliche ſelbſt als Endliches gegenüberſteht, als andere Seite zu jener Weſentlichkeit, jenem Subſtantiellen, dem Gott. Dieſer iſt freie Subjektivität, an der das Endliche nur als Zeichen geſetzt iſt, indem er, der Geiſt, erſcheint. Das iſt die Weiſe der präſenten Individualität, der Schönheit. In Betracht der Zweckbeſtimmung iſt dieſe Weiſe dieß, daß der Zweck nicht nur einer ſey, daß es viele Zwecke werden, der unendlich beſchränkte Zweck erhoben werde zu realen. Hier iſt der reale Zweck nicht mehr ausſchließend, läßt vieles neben ſich gelten, die Heiterkeit, Toleranz des Zwecks ſind geiſtige Beſtimmungen, ſind ſelbſt beſtimmt. Es ſind vielerlei Subjekte, die nebeneinander gelten, viele Einheiten, auf die die daſeyende Welt, die Mittel ſich beziehen, damit iſt die Freundlichkeit des Subjekts mit dem Daſeyn geſetzt. Weil es viele beſondere Zwecke ſind, ſo verſchmäht die Vielheit nicht, ſich darzuſtellen im unmittelbaren Daſeyn. Die Vielheit, die Art hat Allgemeinheit in ſich. Der Zweck läßt Arten neben ſich gelten, iſt mit der Beſonderheit befreundet, und ſtellt ſich darin dar, als beſonderer Zweck läßt er auch das Mittel neben ſich gelten, erſcheint darin. Hiermit tritt die Beſtimmung der Schönheit ein. Schönheit iſt Zweck an ſich ſelbſt, der ſich befreundet mit dem unmittelbaren Daſeyn, ſich ſo geltend macht. Die Macht iſt ſelbſtloſe Subjektivität, die hier nicht mehr Macht iſt, darüber ſchwebt das Allgemeine als ſubjektsloſe Macht, weisheitslos, unbeſtimmt in ſich, dieß iſt denn das Fatum, die kalte Nothwendigkeit, die über dem Schönen ſchwebt.

c. Das Dritte iſt gleichfalls endlicher beſonderer Zweck, der ſich in ſeiner Beſonderheit der Allgemeinheit einbildet, erweitert zum allgemeinen und ſich ſo mit der Beſonderheit erfüllt. Allgemeinheit, die zugleich empiriſch äußerlich iſt, nicht die wahrhafte des Begriffs, ſondern die die Welt, die Völker erfaſſend ſie zur Allgemeinheit erweitert, die Beſtimmtheit zu-

gleich verliert, die kalte, absolute, abstrakte Macht zum Zwecke hat und an sich zwecklos ist.

In der äußeren Existenz sind diese drei Momente, die jüdische, griechische und römische Religion. Die Macht als Subjektivität bestimmt sich als Weisheit nach einem Zweck, dieser ist zuerst noch unbestimmt, es werden besondere Zwecke und endlich ein empirisch allgemeiner Zweck.

Diese Religionen entsprechen in umgekehrter Folge den vorhergehenden. Die jüdische Religion entspricht der persischen, der Unterschied in beiden ist dieser, daß auf diesem Standpunkte die Bestimmtheit das Innere ist, das Wesen selbst ist der Zweck der Selbstbestimmung, in den vorhergehenden Religionen war die Bestimmtheit eine natürliche Weise, in der persischen war es das Licht, dieß selbst allgemeine, einfache, physikalische, dieß war denn das letzte beim Ausgang vom Natürlichen, welches in eine dem Gedanken gleiche Einheit zusammengefaßt wurde, hier ist die Besonderheit einfach abstrakter Zweck, Macht, die nur Weisheit überhaupt ist. Auf dem zweiten Standpunkte, in der griechischen Religion haben wir viele besondere Zwecke und eine Macht über ihnen; in der indischen Religion sind so die vielen Naturrealitäten und über diese der Brahm das Sichselbstdenken. Auf dem dritten haben wir einen empirisch allgemeinen Zweck, welcher selbst das selbstlose, alles zertrümmernde Schicksal ist, nicht wahrhafte Subjektivität, diesem entsprechend haben wir die Macht als einzelnes empirisches Selbstbewußtseyn. Ebenso hat sich uns im Chinesischen Ein Individuum als das schlechthin Allgemeine, alles Bestimmende, als der Gott, dargestellt. Die erste Weise der Natürlichkeit ist das Selbstbewußtseyn, einzeln, natürlich, das Natürliche als einzelnes ist das, was als Selbstbewußtseyn vorhanden, bestimmt ist. Es ist also hier eine umgekehrte Ordnung wie in der Naturreligion. Das Erste ist jetzt das Subjekt, der in sich konkrete Gedanke, einfache Bestimmtheit, die wir dann entwickeln; dort war natürliches, man-

nigfaches Daſeyn das Erſte, das ſich in die einfache Natürlichkeit des Lichts zurückzog.

I.

Die Religion der Erhabenheit.

Das Gemeinſame in dieſer Sphäre iſt dieſe Idealität des Natürlichen, daß es dem Geiſtigen unterworfen iſt, daß der Gott gewußt wird als Geiſt für ſich, zunächſt als Geiſt, deſſen Beſtimmungen vernünftig, ſittlich ſind. Aber dieſer Gott hat noch einen beſonderen Inhalt. Die Nothwendigkeit der Erhebung zur Religion der Erhabenheit liegt darin, daß die beſonderen geiſtigen und ſittlichen Mächte zuſammengefaßt werden aus der Beſonderheit in Eine geiſtige Einheit. Die Wahrheit des Beſonderen iſt die allgemeine Einheit, die Subjektivität iſt konkret in ſich, inſofern ſie das Beſondere in ſich hat, aber dieſes ſo in ſich hat, daß ſie weſentlich als Subjektivität iſt.

Für dieſe Vernünftigkeit, die als Subjektivität iſt und zwar ihrem Inhalt nach als allgemeine, ihrer Form nach frei — für die reine Subjektivität iſt der Boden der reine Gedanke. Dieſe reine Subjektivität iſt dem Natürlichen entnommen, damit dem Sinnlichen, es ſey in äußerlicher Sinnlichkeit oder die ſinnliche Vorſtellung. Es iſt die geiſtige ſubjektive Einheit und dieſe verdient erſt für uns den Namen Gottes.

Dieſe ſubjektive Einheit iſt nicht die Subſtanz, ſondern die ſubjektive Einheit; ſie iſt abſolute Macht, das Natürliche nur ein Geſetztes, Ideelles, nicht ſelbſtſtändig. Erſcheinend iſt ſie nicht in natürlichem Material, ſondern im Gedanken, der Gedanke iſt die Weiſe ihres Daſeyns, Erſcheinens.

Abſolute Macht iſt auch im Indiſchen, aber die Hauptſache iſt, daß ſie konkret in ſich beſtimmt ſey — ſo iſt ſie die abſolute Weisheit. Die vernünftigen Beſtimmungen der Freiheit, die ſittlichen Beſtimmungen vereint in Eine Beſtimmung, Einen

Zweck, — ſo iſt Beſtimmung dieſer Subjektivität die Heiligkeit. Die Sittlichkeit beſtimmt ſich ſo als Heiligkeit.

Die höhere Wahrheit der Subjektivität Gottes iſt nicht die ſchöne, wo der Gehalt, der abſolute Inhalt in Beſonderheiten auseinander gelegt iſt — ein Verhältniß, wie von Thier zu Menſch; — die Thiere haben beſonderen Charakter, der Charakter der Allgemeinheit iſt der menſchliche — ſittliche Vernünftigkeit der Freiheit und die für ſich ſelbſt ſeyende Einheit dieſer Vernünftigkeit iſt die wahrhafte Subjektivität, ſich in ſich beſtimmende Subjektivität. Das iſt die Weisheit und Heiligkeit. Der Inhalt der griechiſchen Götter, die ſittlichen Mächte ſind nicht heilig, weil ſie beſondere, beſchränkte ſind.

A. Die Beſtimmungen des Begriffs.

a. Allgemeine Beſtimmung.

Das Abſolute, Gott iſt beſtimmt als die Eine Subjektivität, reine Subjektivität, eben damit in ſich allgemeine, oder umgekehrt: dieſe Subjektivität, die in ſich die allgemeine iſt, iſt ſchlechthin nur Eine. Es iſt die Einheit Gottes, daß das Bewußtſeyn von Gott als Einem iſt. Es iſt nicht darum zu thun, daß an ſich die Einheit aufgezeigt werde, daß die Einheit zu Grunde liege, wie in der indiſch-chineſiſchen Religion; aber da iſt Gott nicht als unendliche Subjektivität geſetzt, wenn ſeine Einheit nur an ſich iſt, und ſie wird nicht gewußt, iſt nicht fürs Bewußtſeyn als Subjektivität. Gott iſt hier nicht gewußt als Einer, auch nicht als Eines, wie im Pantheismus. Es verſchwindet ſo die unmittelbar natürliche Weiſe, wie ſie noch in der perſiſchen Religion als Licht geſetzt iſt. Die Religion iſt als die des Geiſtes, aber nur in ihrer Grundlage, nur auf ihrem eigenthümlichen Boden, dem des Gedankens, geſetzt. Dieſe Einheit Gottes enthält in ſich Eine, damit abſolute Macht, und in dieſer iſt alle Aeußerlichkeit, damit die Sinnlichkeit, ſinnliche Geſtaltung, Bild aufgehoben. Gott iſt hier geſtaltlos, nicht nach

äußerlicher ſinnlicher Geſtalt; bildlos, er iſt nicht für die ſinnliche Vorſtellung, ſondern er iſt nur für den Gedanken.

Gott iſt beſtimmt als abſolute Macht, die Weisheit iſt. Die Macht als Weisheit iſt zuerſt in ſich reflektirt als Subjekt, dieſe Reflexion in ſich, dieſe Selbſtbeſtimmung der Macht iſt die ganz abſtrakte allgemeine Selbſtbeſtimmung, die ſich in ſich noch nicht beſondert, die Beſtimmtheit iſt nur Beſtimmtheit überhaupt. Dieſe in ſich ununterſchiedene Subjektivität macht, daß Gott beſtimmt iſt als Einer. Alle Beſonderung iſt darin untergegangen. Darin liegt, daß die natürlichen Dinge, die Beſtimmten, als Welt Beſonderten nicht mehr für ſich gelten in ihrer Unmittelbarkeit. Die Selbſtſtändigkeit iſt nur Einer, alles Andere iſt nur Geſetztes, ein von dem Einen Abgehaltenes, denn es iſt abſtrakte Subjektivität, alles Andere iſt unſelbſtſtändig gegen den Einen. Das Weitere iſt die Beſtimmung ſeines Zwecks. Einer Seits iſt er ſelbſt ſich der Zweck, er iſt Weisheit, in dieſer Beſtimmung iſt gefordert, daß ſie der Macht gleich ſey, aber er iſt ſich nur allgemeiner Zweck, oder die Wahrheit iſt nur abſtrakt, heißt nun Weisheit. Aber ſie muß realiſirt werden und ſo muß die Weiſe der Beſonderheit an ihr ſeyn. Dieſe Beſonderung iſt die erſte unmittelbare und daher von ganz beſchränktem einzelnen Inhalt.

Aber die Beſtimmtheit muß nicht nur im Begriff bleiben, ſondern auch Form der Realität erhalten; dieſe Form iſt erſt die unmittelbare; der Zweck Gottes iſt deswegen nur die erſte Realität und daher ganz einzelner Zweck. Das Weitere iſt, daß der Zweck, die Beſtimmung, an ihrer Seite erhoben wird in die konkrete Allgemeinheit. Wir haben wohl hier reine Subjektivität auf einer Seite, aber die Beſtimmtheit iſt hier noch nicht gleich. Dieſer erſte Zweck iſt alſo beſchränkt, aber es iſt der Menſch, das Selbſtbewußtſeyn der Boden. Der Zweck muß als göttlicher Zweck in ſich und an ſich allgemein ſeyn, die Allgemeinheit in ſich enthalten. Der Zweck iſt ſo nur menſchlich

und noch natürlich die Familie, die ſich zur Nation erweitert. Eine beſtimmte Nation wird hier Zweck der Weisheit.

Uns erſcheint geläufig, nicht auffallend und wichtig, daß Gott ſo als Einer beſtimmt iſt, weil wir an dieſe Vorſtellung gewohnt ſind. Sie iſt auch formell, aber ſie iſt unendlich wichtig und es iſt nicht zu verwundern, daß das jüdiſche Volk ſich dieß ſo hoch angerechnet hat, denn daß Gott Einer iſt, iſt die Wurzel der Subjektivität, der intellektuellen Welt, der Weg zur Wahrheit. Es liegt darin die Beſtimmung der abſoluten Wahrheit, es iſt noch nicht Wahrheit als Wahrheit, denn dazu gehört Entwickelung, aber es iſt der Anfang der Wahrheit. Der Eine iſt reine Macht, alles Beſondere iſt darin als negativ geſetzt, als ihm nicht angehörig, als ſeiner unangemeſſen, unwürdig. In der Naturreligion haben wir die Seite der Beſtimmung geſehen als natürliche Exiſtenz, als Licht ꝛc. dieß Selbſtbewußtſeyn in dieſer vielfachen Weiſe; in der unendlichen Macht iſt dagegen alle dieſe Aeußerlichkeit vernichtet. Es iſt alſo ein geſtalt- und bildloſes Weſen, nach außen nicht im natürlichen Daſeyn, nicht für das Andere, nur für den Gedanken, den Geiſt. Dieſe erſte Beſtimmung des Einen iſt dieſe formelle Einheitsbeſtimmung, die der Grund iſt, Gott als Geiſt zu faſſen, das Selbſtbewußtſeyn, es iſt die Wurzel ſeines konkreten, wahrhaften Inhalts.

b. Die Beſtimmung der göttlichen Beſonderung.

Erſte Beſtimmung.

In dem göttlichen Urtheil: Gott iſt die Weisheit, iſt enthalten ſein ſich Beſtimmen, ſein Urtheilen, näher damit ſein Erſchaffen. Der Geiſt iſt ſchlechthin ſich in ſich vermittelnd, das Thätige; dieſe Thätigkeit iſt ein von ſich Unterſcheiden, Urtheilen (urſprüngliche Theilung); die Welt iſt das vom Geiſt Geſetzte, ſie iſt gemacht aus ihrem Nichts; das Negative der Welt aber iſt das Affirmative, der Schöpfer; in ihm iſt das Nichts das Natürliche; in ihrem Nichts iſt alſo die Welt ent-

ſtanden aus der abſoluten Fülle der Macht des Guten; ſie iſt aus dem Nichts ihrer ſelbſt geſchaffen, welches (ihr Anderer) Gott iſt. Die Weisheit iſt, daß Zweck in ihr, ſie beſtimmend iſt; aber dieſe Subjektivität iſt die erſte, darum iſt ſie zunächſt noch abſtrakt, darum die Beſonderung Gottes noch nicht geſetzt als in ihm ſelbſt, ſondern das Urtheil iſt ſo, daß er ſetzt und dieß Geſetzte, Beſtimmte iſt zunächſt in Form eines unmittelbar Anderen. Das Höhere iſt freilich das Schaffen Gottes in ſich ſelbſt, daß er in ſich Anfang und Ende iſt und ſomit das Moment der Bewegung, die hier noch außer ihm fällt, in ſich ſelbſt, in ſeiner Innerlichkeit hat.

Wenn die Weisheit nicht abſtrakt wäre, ſondern ſie konkret iſt, Gott das Selbſtbeſtimmen ſeiner ſo, daß Gott ſich in ſich ſelbſt ſchafft, und das Erſchaffene in ſich erhält, ſo, daß es erzeugt iſt und gewußt wird als in ihm ſelbſt enthalten bleibend, als ſein Sohn, ſo würde Gott als konkreter Gott, wahrhaft als Geiſt gewußt.

Da aber die Weisheit noch abſtrakt iſt, iſt das Urtheil, das Geſetzte ein Seyendes, aber auch nur als Form, und äußerliches Thun an einem vom Subjekt zu überwindenden Material: denn Gott ſchafft abſolut aus Nichts. Nur Er iſt das Seyn, das poſitive. Aber er iſt zugleich das Setzen ſeiner Macht. Die Nothwendigkeit, daß Gott Setzen ſeiner Macht ſey, iſt die Geburtsſtätte alles Erſchaffenen. Dieſe Nothwendigkeit iſt das Material, woraus Gott ſchafft; dieſes iſt Gott ſelbſt, er ſchafft daher aus nichts Materiellem; denn er iſt das Selbſt und nicht das Unmittelbare, Materielle. Er iſt nicht Einer gegen ein anderes ſchon Vorhandenes, ſondern das Andere iſt er ſelbſt als die Beſtimmtheit, die aber, weil er nur Einer iſt, außer ihm fällt, als ſeine negative Bewegung. Das Setzen der Natur fällt nothwendig in den Begriff des geiſtigen Lebens, des Selbſtes und iſt das Fallen von der Intelligenz in den Schlaf. Gott iſt Schöpfer der Welt; ſie iſt ein Unmittelbares, aber ſo,

daß dieſes Unmittelbare nur ein Vermitteltes iſt, die Welt nur Geſchöpf.

Das Schaffen Gottes iſt ſehr unterſchieden vom Hervorgehen, oder davon, daß die Welt hervorging aus Gott. Alle Weiter haben Theogenien oder, was damit zuſammenfällt, Kosmogenien. In dieſen iſt die Grundkategorie immer das Hervorgehen, nicht das Geſchaffenwerden. Aus Brahma gehen die Götter hervor, in den Kosmogenien ſind die höchſten, geiſtigen Götter zuletzt hervorgegangen, die letzten. Dieſe ſchlechte Kategorie des Hervorgehens verſchwindet jetzt, denn das Gute, die abſolute Macht, iſt Subjekt.

Dieſes Hervorgehen iſt nicht das Verhältniß des Geſchaffenen: das Hervorgegangene iſt das Exiſtirende, Wirkliche ſo, daß der Grund, aus dem es hervorging, als das aufgehobene Unweſentliche geſetzt iſt, das Hervorgegangene nicht als Geſchöpf, ſondern als Selbſtſtändiges, nicht als Solches, das nicht in ihm ſelbſtſtändig iſt: es iſt wohl, hat Seyn, aber nicht Selbſtſtändigkeit.

Das alſo iſt die Form der göttlichen Selbſtbeſtimmung, die Weiſe der Veſonderung. Sie kann nicht fehlen, Weisheit iſt in der Idee nothwendig. Aber es iſt keine Veſonderung Gottes in ſich ſelbſt, denn ſonſt würde Gott als Geiſt gewußt. Hier iſt nur eine Seite, die der Beſtimmung Gottes, nicht eine Seite in ſich ſelbſt. Dieſe Veſonderung iſt zunächſt das göttliche Beſtimmen überhaupt und ſo die Schöpfung. Dieß Setzen iſt nicht tranſitoriſch, ſondern das Hervorgegangene behält den Charakter Geſetztes zu ſeyn, Geſchöpf. Damit iſt ihm der Stempel aufgedrückt, nicht ſelbſtſtändig zu ſeyn, dieß iſt die Grundbeſtimmung, die ihm bleibt, weil Gott als Subjekt, als unendliche Macht iſt. Da iſt die Macht nur für einen und damit das Veſondere nur ein Negatives, Geſetztes gegen das Subjekt.

Zweite Beſtimmung.

Dieſe iſt, daß Gott ein vorausgeſetztes Subjekt iſt. Sonſt iſt es eine unbeſtimmte Vorſtellung, bei der man leicht an das mechaniſche, techniſche Producieren der Menſchen erinnert wird, welche Vorſtellung man von ſich abhalten muß. Gott iſt das Erſte, ſeine Schöpfung iſt ewige Schöpfung, worin er nicht das Reſultat, ſondern das Anfangende iſt. Höher, nämlich als Geiſt, iſt er das ſich ſelbſt Erſchaffende, nicht hervortretend aus ſich ſelbſt und ſo auch das Reſultat, hier iſt jedoch Gott noch nicht als Geiſt gefaßt. Menſchlich techniſches Producieren iſt äußerlich, das Subjekt, das Erſte wird thätig und tritt an Anderes und erhält damit ein äußeres Verhältniß zu dem Material, was verarbeitet wird, was Widerſtand leiſtet und das zu überwinden iſt; beide ſind als Gegenſtände einer gegen den anderen vorhanden. Gott dagegen erſchafft abſolut aus Nichts, da iſt nichts, was gegen das Andere, gegen ihn voraus wäre.

Die Produktion alſo, worin er Subjekt iſt, iſt anſchauende, unendliche Thätigkeit. Beim menſchlichen Producieren bin ich Bewußtſeyn, habe einen Zweck und weiß ihn, und habe dann auch ein Material, von dem ich weiß, ich bin ſo in einem Verhältniß zu einem Anderen, hingegen die anſchauende Producirung, die Producirung der Natur fällt in den Begriff der Lebendigkeit, ſie iſt ein inneres Thun, innere Thätigkeit, die nicht iſt gegen ein Vorhandenes; es iſt Lebendigkeit, ewiges Erzeugen der Natur, und dieſe iſt überhaupt ein Geſetztes, ein Geſchaffenes.

Gott iſt gegen die Welt, die Totalität ſeines Beſtimmtſeyns, ſeiner Negation, die Totalität des unmittelbaren Seyns — das Vorausgeſetzte, das Subjekt, welches abſolut Erſtes bleibt. Hier iſt die Grundbeſtimmung Gottes ſich auf ſich beziehende Subjektivität, als in ſich ſeyende, bleibende Subjektivität iſt ſie das erſte.

Das Hervorgegangenſeyn der griechiſchen Götter, die das Geiſtige ſind, gehört zu ihrer Endlichkeit. Das iſt ihre Bedingt-

heit, wonach ſie ihre Natur verunſetzen, wie beim endlichen Geiſt die Natur verunſgeſetzt iſt.

Dieſe Subjektivität aber iſt das abſolut Erſte, Anfangende, die Bedingtheit aufgehoben, aber nur das Anfangende, nicht ſo, daß dieſe Subjektivität auch als Reſultat beſtimmt wäre und als freieſter Geiſt.

Wäre das vom abſoluten Subjekt Erſchaffene es ſelbſt, ſo wäre in dieſem Unterſchied der Unterſchied ebenſo aufgehoben, das letzte Subjekt wäre das erſte, das ſich reſultierende. Dieſe Beſtimmung haben wir noch nicht, nur dieſe, daß dieſes abſolute Subjekt das ſchlechthin Anfangende, Erſte iſt.

Dritte Beſtimmung Gottes in Beziehung auf die Welt.

Dieſes iſt, was wir Eigenſchaften Gottes heißen. Dieſe ſind ſeine Beſtimmtheit, d. h. indem wir ſo die Veränderung Gottes ſahen, das ſich Beſtimmen Gottes und dieſes ſich Beſtimmen Gottes ſahen als Erſchaffen der Welt, das Beſtimmte als ſeiende Welt: ſo iſt damit gleich eine Beziehung Gottes auf die Welt, oder die Eigenſchaften ſind das Beſtimmte ſelbſt, aber gemuſt im Begriff Gottes.

Das Eine iſt das Beſtimmte, gemuſt als ſeiend, als nicht gehörend in Gott; das Andere iſt Beſtimmtſein Gottes als Beſtimmtheit Gottes; das ſind, was man Beziehungen Gottes auf die Welt heißt, und es iſt ein ſchlechter Ausdruck, daß wir nur von dieſer Beziehung Gottes auf die Welt, nicht von ihm ſelbſt wiſſen. Eben das iſt ſeine eigene Beſtimmtheit, damit ſeine eigenen Eigenſchaften.

Eben nach der äußerlichen, ſinnlichen Vorſtellung iſt Etwas und Etwas iſt für ſich, davon ſind unterſchieden ſeine Beziehung auf Anderes, ſeine Eigenſchaften, aber dieſe machen eben ſeine eigenthümliche Natur aus. Die Art der Beziehung des Menſchen auf die anderen, das iſt ſeine Natur. Die Sünde iſt Nichts, als dieſe Art und Weiſe der Beziehung der Sünder

auf die Baſis, das iſt die Natur der Säure ſelbſt: erkennt man die Beziehung eines Gegenſtandes, ſo erkennt man die Natur des Gegenſtandes ſelbſt.

Das ſind alſo ſchlechte Unterſchiede, die ſogleich zuſammenfallen als Produkt eines Verſtandes, der ſie nicht kennt, nicht weiß, was er hat an dieſen Unterſchieden. Dieſe Beſtimmtheit als Aeußeres, Unmittelbares, als Beſtimmtheit Gottes ſelbſt iſt ſeine abſolute Macht, die Weisheit iſt, deren nähere Momente als die Güte und Gerechtigkeit erkannt ſind.

Die Güte iſt, daß die Welt iſt; das Seyn kommt ihr nicht zu, das Seyn iſt hier herabgeſetzt zu einem Moment, und iſt nur ein Geſetztſeyn, Erſchaffenſeyn. Dieſes Urtheilen iſt die ewige Güte Gottes: das Unterſchiedene hat kein Recht zu ſeyn, es iſt außer dem Einen, ein Mannigfaltiges und dadurch ein Beſchränktes, Endliches, deſſen Beſtimmung iſt, nicht zu ſeyn; daß es aber iſt, das iſt die Güte Gottes; als Geſetztes vergeht es aber auch, iſt nur Erſcheinung. Das Seyn, das wahrhaft Wirkliche iſt nur Gott; das Seyn außereinander, außer Gott, da ſind keine Anſprüche — dieſe Entäußerung ſeiner, daß er ſich von ſich ſelbſt entläßt, ſeinen Inhalt auch frei läßt, dieſe Beſtimmtheit von der abſoluten Subjektivität.

Gott kann nur im wahrhaften Sinne Schöpfer ſeyn als unendliche Subjektivität, ſo iſt er frei, ſo kann ſeine Beſtimmtheit, ſein ſich ſelbſt Beſtimmen frei entlaſſen werden, nur das Freie kann ſeine Beſtimmungen als Freies ſich gegenüber haben, als Freies entlaſſen. Dieſes Auseinandergehen, deſſen Totalität die Welt iſt, dieſes Seyn iſt die Güte.

Die Manifeſtation der Richtigkeit, Idealität dieſes Endlichen, daß das Seyn nicht wahrhafte Selbſtſtändigkeit iſt, dieſe Manifeſtation als Macht iſt die Gerechtigkeit: darin wird den endlichen Dingen ihr Recht angethan. Güte und Gerechtigkeit ſind nicht Momente der Subſtanz: in der Subſtanz ſind

viele Bestimmungen als irgend, ebenso unmittelbar als nicht fremd — als werdend.

Hier ist das Eine nicht als Substanz, sondern als der Eine, als Subjekt, hier ist Bestimmung der Zweck, eigene Bestimmtheit des Begriffs: die Welt soll Eins, ebenso soll sie sich verwandeln, vergehen. Da ist die Einheitigkeit als Bestimmung des Zwecks, als Subjekt, in seinem sich Unterscheiden von diesen seinen Bestimmungen, hoher seiner Welt.

Es sind drei nun weiter Bestimmungen des Begriffs selbst, aber das Subjekt, welches sie hat, hat seine Natur nicht darin, die Grundbestimmungen sind der Eine und die Macht, der Begriff, die innerste Natur der Subjekte ist noch unabhängig gesetzt von den Eigenschaften. Wenn sie ihm in der That angehören, so wären sie selbst Totalität, denn der Begriff ist die absolute Güte, er theilt sich selbst seine Bestimmungen mit. Erst wenn sie Totalität sind, so ist der Begriff als Ihre gesetzt. Dass, daß sie dem Begriff angehören, gehört, daß sie selbst der ganze Begriff wären und so wäre er erst wahrhaft real, da wäre der Begriff aber Ihre und das Subjekt als Selbst gesetzt, in welchem Güte und Gerechtigkeit Prädikate wären.

Die Gerechtigkeit ist das Moment der Negation, d. h. daß die Nichtigkeit erhalten werde, diese Gerechtigkeit ist so eine Bestimmung, wie am Zorn das Entrüsten und Vergelten, es ist nur die Seite des Processes überhaupt, die Seite des Zornigen, dessen Negativität manifestirt wird. Es ist nicht die Negation als unmittelbare Nichtigkeit in sich, was Bestimmung des Gesetzes wäre, sondern die Negation ist nur Gerechtigkeit.

c. Die Form der Welt.

Die Welt ist jetzt verschieden, wesentlich als eine Sammlung von Dingen vorhanden. Im Orient und besonders am griechischen Gott wird man erinnert durch die Innerlichkeit und das Verhältniß zur Natur und zum Menschen, daß, indem der Mensch sich zur Natur verhält, er sich zum Göttlichen verhält;

ſeine Freigebigkeit begeiſtet das Natürliche, macht es zum Göttlichen, beſeelt es. —

Dieſe Einheit des Göttlichen und Natürlichen, Identität des Idealen und Realen iſt eine abſtrakte Beſtimmung: die wahre Identität iſt die, welche in der unendlichen Subjektivität iſt, die gefaßt wird nicht als Neutraliſation, gegenſeitige Abſtumpfung, ſondern als unendliche Subjektivität. Indem die unendliche Subjektivität ſich beſtimmt und ihre Beſtimmungen als Welt frei entläßt, ſind ſie Dinge, unſelbſtſtändige, wie ſie wahrhaft ſind, nicht Götter, ſondern Naturgegenſtände.

Dieſe beſondern ſittlichen Mächte, welche die obern Götter weſentlich ſind, haben Selbſtſtändigkeit nur der Form nach, weil der Inhalt unſelbſtſtändig iſt als beſonderer. Das iſt eine falſche Form: die unſelbſtſtändigen Dinge, die unmittelbar ſind, ihr Seyn wird nur gewußt als etwas Formelles, ein Unſelbſtſtändiges, dem ſo Seyn zukommt, nicht als abſolutes, göttliches Seyn, ſondern als abſtraktes Seyn, als einſeitiges, und indem ihm die Beſtimmung des abſtrakten Seyns zukommt, kommen ihm die Kategorien des Seyns zu, und als endlichen die Verſtandeskategorien.

Sie ſind proſaiſche Dinge, wie die Welt für uns iſt, äußerliche Dinge im mannigfachen Zuſammenhang des Verſtandes, von Grund und Folge, Qualität, Quantität, nach allen dieſen Kategorien des Verſtandes. Hier nun iſt, was wir natürlichen, verſtändigen Zuſammenhang nennen; hier iſt auch erſt gegen den natürlichen Zuſammenhang der Dinge, daß die Beſtimmung „Wunder“ vorkommen kann.

In frühern Religionen giebt es kein Wunder: in der indiſchen iſt Alles ſchon verrückt von Haus aus. Erſt im Gegenſatz gegen die Ordnung der Natur, die Naturgeſetze, Geſetzlichkeit der Natur, wenn dieſe Geſetze auch nicht erkannt werden, ſondern nur ein Bewußtſeyn iſt eines natürlichen Zuſammen-

hangs, erſt da tritt die Beſtimmung von Wunder ein, was vorgeſtellt wird ſo, daß Gott an einem Einzelnen ſich manifeſtiert.

Das wahrhafte Wunder in der Natur iſt die Erſcheinung des Geiſtes, und die wahrhafte Erſcheinung des Geiſtes iſt in gründlicher Weiſe der Geiſt des Menſchen und ſein Bewußtſeyn der Welt.

Das iſt relativ ein Wunder, daß in dieſer Zerſtreuung, zufälligen Mannigfaltigkeit durchaus Geſetzmäßigkeit, Vernunft iſt. Die Welt erſcheint in dieſer Religion als endliche Dinge, die auf natürliche Weiſe auf einander wirken, in verſtändigem Zuſammenhange ſtehen.

Das Wunder wird gefaßt als zufällige Manifeſtation Gottes: die wahrhafte Manifeſtation Gottes an die Welt iſt die abſolute, ewige, und die Art und Weiſe dieſer Manifeſtation, die Form derſelben erſcheint als die Erhabenheit. Darum iſt das die Religion der Erhabenheit, bei der wir ſtehen.

Das endliche Subjekt in ſich kann man nicht erhaben nennen; das Subjekt hier iſt das abſolute, an und für ſich, es iſt heilig. Die Erhabenheit iſt erſt die Erſcheinung, Beziehung dieſes Subjekts auf die Welt, daß dieſe als Manifeſtation dieſes Subjekts gefaßt wird, aber als Manifeſtation, die nicht affirmativ iſt oder die, indem ſie affirmativ zwar iſt, doch den Hauptcharakter hat, daß das Natürliche, Weltliche negirt wird als ein Unangemeſſenes und als ſolches gewußt.

Es iſt die Erſcheinung, Manifeſtation Gottes in der Welt ſo, daß dieſes Erſcheinen ſich zugleich zeigt als erhaben über dieſe Erſcheinung in der Realität. In der Religion der Schönheit iſt Verſöhnung der Bedeutung mit dem Material, der ſinnlichen Weiſe, dem Seyn für Anderes. Das Geiſtige erſcheint ganz in dieſer äußerlichen Weiſe, dieſe iſt ein Zeichen des Innern, und dieſes Innere wird ganz erkannt in ſeiner Aeußerlichkeit.

Die Erhabenheit hingegen vertilgt zugleich den Stoff, das

Material, an dem das Erhabene erſcheint, es wird ausdrücklich als unangemeſſen zugleich gewußt, es iſt nicht bewußtloſe Unangemeſſenheit; dieſe iſt im Grotesken, Wilden des Indiſchen; das iſt keine Erhabenheit, ſondern dieß, daß dieſe Unangemeſſenheit zugleich geſetzt iſt darin.

Gott iſt das Eine für ſich, die Eine Macht, als in ſich beſtimmt der Weiſe. Er manifeſtirt ſich in der Natur, aber auf erhabene Weiſe; die natürliche Welt iſt nur ein Geſetztes, Beſchränktes, nur Manifeſtation des Einen ſo, daß Gott zugleich über dieſer Manifeſtation iſt, zugleich in ihr ſich von ihr unterſcheidet und nicht, wie in der Religion der Schönheit an dieſer Aeußerlichkeit ſein Fürſichſeyn, weſentliches Daſeyn hat.

Die Natur der natürlichen Dinge iſt hier entgöttert, ſie ſind Unſelbſtſtändigkeiten in ihnen ſelbſt. Es kann nun ſcheinen, als ob es zu bedauern wäre, daß die Natur in einer Religion entgöttert ſey, die Beſtimmung der Gottloſigkeit erhält; man preiſt dagegen die Einheit des Idellen und Reellen, die Einheit der Natur mit Gott, wo die natürlichen Dinge als ſelbſtſtändig göttlich frei beſtimmt betrachtet werden, man nennt dies Identität der Idealität und Realität. Sie iſt wohlfeil, ſie iſt allenthalben, die Hauptſache iſt die weitere Beſtimmung dieſer Identität und die wahrhafte iſt nur in dem Geiſtigen, in dem ſich ſelbſt real beſtimmenden Gott, daß die Momente ſeines Begriffs zugleich ſelbſt ſind als Totalität. Die natürlichen Dinge ſind nach ihrer Einzelnheit in der That an ſich, in ihrem Begriff äußerlich gegen den Geiſt, gegen den Begriff, und ſo iſt der Geiſt als endlicher ſelbſt dieſe Lebendigkeit. Lebendigkeit iſt weſentlich ein Inneres, aber jene Totalität, ſo weit ſie nur Leben iſt, iſt äußerlich gegen die abſolute Innerlichkeit des Geiſtes, das abſtrakte Selbſtbewußtſeyn iſt eben ſo. Die natürlichen Dinge, der Kreis der endlichen Dinge, ſelbſt abſtraktes Seyn, iſt ſeiner Natur nach ein an ihm ſelbſt Aeußerliches. Dieſe Beſtimmung der Aeußerlichkeit erhalten die Dinge hier

auf dieſer Stufe, ſie ſind dem Begriff nach geſetzt in ihrer Wahrheit. Wenn man dieſe Stellung der Natur bedauert, ſo muß man zugeben, daß die ſchöne Vereinigung von Natur und Gott nur für die Phantaſie gilt, nicht für die Vernunft. Denen, die noch ſo ſchlecht von der Entgötterung ſprechen und jene Identität preiſen, wird es doch gewiß ſehr ſchwer oder unmöglich, an einen Ganga, eine Kuh, einen Affen, ein Meer ꝛc. als Gott zu glauben. Hier iſt vielmehr der Grund gelegt zu einer verſtändigen Betrachtung der Dinge und ihres Zuſammenhanges.

Die Erhabenheit iſt die Idee, die ſich äußerlich zur Manifeſtation bringt, ſo daß ſie in der Erſcheinung ſich auch zeigt erhoben über die Erſcheinung an der Realität, ſo daß dieſe zugleich auch als negirt geſetzt iſt, ſo daß die erſcheinende Idee erhoben iſt über das, woran ſie erſcheint, ſo daß die Erſcheinung ausgedrückt wird als unangemeſſen, und zwar ausdrücklich als unangemeſſen, nicht als bewußtloſe Unangemeſſenheit.

In der Erhabenheit muß einer Seits der Inhalt, der Begriff nicht etwas höheres ſeyn als die Geſtalt; wenn anderer Seits dieſe übertrieben wird, über ihr Maaß geſetzt wird, ſo iſt auch nicht Erhabenheit; es muß nur das, was ſich manifeſtirt, die Macht ſeyn über die Geſtalt. In der indiſchen Religion ſind die Bilder maaßlos, aber nicht erhaben, ſondern Verzerrung, oder ſie ſind nicht verzerrt wie die Kuh und der Affe, die die ganze Naturmacht ausdrücken, aber die Bedeutung und die Geſtalt ſind ſich unangemeſſen, aber nicht erhaben, ſondern die Unangemeſſenheit iſt der größte Mangel. Es muß alſo zugleich die Macht über die Geſtalt geſetzt ſeyn.

Der Menſch im natürlichen Bewußtſeyn kann natürliche Dinge vor ſich haben, aber ſein Geiſt iſt ſolchem Inhalt unangemeſſen, das Umherſchauen iſt nichts erhabenes, ſondern der Blick gen Himmel, der das Darüberhinaus iſt. Dieſe Erhabenheit iſt beſonders der Charakter Gottes in Beziehung auf die natürlichen Dinge. Die Schriften des A. T. werden deshalb

gerühmt. „Gott ſprach, es werde Licht und es ward Licht.“ Es iſt dieß eine der erhabenſten Stellen. Das Wort iſt jedoch das Mühelöſeſte, dieſer Hauch iſt hier zugleich das Licht, die Lichtwelt, die unendliche Ausgießung des Lichts, ſo wird das Licht herabgeſetzt zu einem Worte, zu etwas ſo vorübergehendem. Es wird ferner vorgeſtellt, daß Gott den Wind und den Blitz zu Dienern und Boten gebraucht, die Natur iſt ſo gehorchend. Es wird geſagt: „Von deinem Athem gehen die Welten hervor, vor deinem Dräuen fliehen ſie, wenn du die Hand aufthuſt, ſo ſind ſie geſättigt, verhüllſt du dein Angeſicht, ſo erſchrecken ſie,“ „hältſt du deinen Athem an, ſo vergehen ſie zu Staub,“ „läſſeſt du ihn aus, ſo entſtehen ſie wieder.“ Dieß iſt die Erhabenheit, daß die Natur ſo ganz negirt, unterworfen, vorübergehend vorgeſtellt wird.

B. Der Zweck Gottes mit der Welt.

Erſte Beſtimmung.

Die Zweckbeſtimmung iſt hier als die weſentliche, daß Gott weiſe iſt, weiſe in der Natur überhaupt. Die Natur iſt ſein Geſchöpf und er giebt darin ſeine Macht zu erkennen, aber nicht nur ſeine Macht, ſondern auch ſeine Weisheit. Dieſe giebt ſich kund in ihren Produkten durch zweckmäßige Einrichtung.

Dieſe, der Zweck iſt mehr ein Unbeſtimmtes, Oberflächliches, mehr äußerliche Zweckmäßigkeit: „Du giebſt dem Vieh ſein Futter.“ Der wahrhafte Zweck und die wahrhafte Realiſation des Zwecks fällt nicht in die Natur als ſolche, ſondern weſentlich in das Bewußtſeyn. Er manifeſtirt ſich in der Natur, aber ſeine weſentliche Erſcheinung iſt im Bewußtſeyn zu erſcheinen, ſeinem Wiederſchein, ſo, daß es im Selbſtbewußtſeyn wiederſcheint, daß dieß ſein Zweck ſey, gewußt zu werden vom Bewußtſeyn, und daß er dem Bewußtſeyn Zweck ſey.

Die Erhabenheit iſt nur erſt die Vorſtellung der Macht, noch nicht die eines Zweckes. Der Zweck iſt nicht nur das Eine, ſondern der Zweck Gottes überhaupt kann nur er ſelbſt

ſeyn, daß ſein Begriff ihm gegenſtändlich werde, er ſich ſelbſt in der Realiſation habe. Dieß iſt der allgemeine Zweck überhaupt. Wenn wir nun hier in Rückſicht auf die Welt, die Natur, dieſe als den Zweck Gottes betrachten wollen, ſo iſt nur ſeine Macht darin manifeſtirt, nur ſie wird ihm darin gegenſtändlich und die Weisheit iſt noch ganz abſtrakt. Wenn wir von einem Zweck ſprechen, ſo muß er nicht dieß Macht ſeyn, muß Beſtimmtheit überhaupt haben. Der Boden, wo er vorhanden ſeyn kann, iſt der Geiſt überhaupt, indem nun Gott im Geiſt Zweck iſt als Bewußtſeyn, in dem ihm gegenüber geſetzten Geiſt, hier alſo im endlichen Geiſt als ſolchen, ſo iſt darin ſeine Vorſtellung, ſeine Anerkenntniß der Zweck. Gott hat gegenüber hier den endlichen Geiſt, das Andersſeyn iſt noch nicht geſetzt als abſolut zurückgekehrt in ſich ſelbſt. Der endliche Geiſt iſt weſentlich Bewußtſeyn, Gott muß alſo Gegenſtand des Bewußtſeyns als des Weſens ſeyn, dieß iſt, daß er anerkannt, geprieſen werde. Die Ehre Gottes iſt zunächſt ſein Zweck. Die Reflexion Gottes iſt im Bewußtſeyn, er wird noch nicht erkannt, ſondern nur anerkannt, dazu gehörte, daß er als Geiſt Unterſchiede in ſich geſetzt hätte, wenn er erkannt werden ſollte, hier hat er noch die geſetzten abſtrakten Beſtimmungen.

So iſt es hier eine weſentliche Beſtimmung, daß die Religion als ſolche der Zweck iſt, nämlich daß Gott gewußt werde im Selbſtbewußtſeyn, darin Gegenſtand iſt, affirmative Beziehung auf daſſelbe hat. Er iſt Gott als unendliche Macht und Subjektivität in ſich; das zweite iſt, daß er erſcheint und zwar weſentlich in einem anderen Geiſte, der als endlich ihm gegenüber iſt, dieß iſt das Anerkanntſeyn, das Geprieſenwerden, die Ehre Gottes überhaupt.

Das Anerkennen und Preiſen Gottes iſt die Beſtimmung, die hier eintritt, die Ehre Gottes, die allgemeine Ehre: nicht bloß das jüdiſche Volk, ſondern die ganze Erde, alle Völker, Heiden ſollen den Herren loben. Dieſer Zweck, vom Bewußt-

ſeyn anerkannt, gewußt, verehrt zu werden, kann zunächſt der theoretiſche Zweck genannt werden; der beſtimmtere iſt der praktiſche, der ſich in der Welt und zwar in der geiſtigen realiſirt.

Zweite Beſtimmung.

Dieſer weſentliche Zweck iſt der ſittliche Zweck, die Sittlichkeit, daß der Menſch, in dem, was er thut, das Geſetzliche, Rechte vor Augen habe; dieß Geſetzliche, Rechte iſt das Göttliche, inſofern es ein Weltliches, im endlichen Bewußtſeyn iſt, iſt es ein Geſetztes von Gott.

Gott iſt das Allgemeine; — der Menſch, der ſich beſtimmt, ſeinen Willen, iſt der freie — damit der allgemeine Wille, nicht ſeine beſondere Sittlichkeit, Rechtthun iſt hier Grundbeſtimmung, der Wandel vor Gott, das Freiſeyn von ſelbſtſüchtigen Zwecken, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.

Dieſes Rechte thut der Menſch in Beziehung auf Gott, zur Ehre Gottes: dieſes Rechte hat im Willen, im Innern ſeinen Sitz, und dieſem Wollen in Rückſicht auf Gott gegenüber ſteht die Natürlichkeit des Daſeyns, des Menſchen, des Handelnden — dieſes Gebrochenſeyn, daß Gott für ſich iſt und die Natur ein Seyendes, aber Beherrſchtes.

Im Menſchengeiſt iſt eben dieſer Unterſchied das Rechtthun als ſolches, ferner das natürliche Daſeyn des Menſchen; dieſes iſt aber ebenſo ein durch das geiſtige Verhältniß des Willens Beſtimmtes, als die Natur überhaupt ein Geſetztes iſt vom abſoluten Geiſt.

Das natürliche Daſeyn des Menſchen, ſeine äußerliche, weltliche Exiſtenz iſt in Beziehung geſetzt auf das Innere: wenn dieſer Wille ein weſentlicher Wille, das Thun Rechtthun iſt, ſoll auch entſprechen die äußerliche Exiſtenz des Menſchen dieſem Innerlichen, Rechten, es ſoll dem Menſchen gut gehen nur nach ſeinen Werken, und er ſoll ſich überhaupt nicht nur ſittlich benehmen, die Geſetze ſeines Vaterlandes beobachten, ſich dem Vaterland aufopfern, es mag ihm dabei gehen, wie es wolle,

sondern es tritt die bestimmte Forderung ein, daß es dem, der Recht thut, auch wohl ergehe.

Es ist hier ein Verhältniß, daß die reelle Existenz, das äußerliche Daseyn angemessen sey, unterworfen, bestimmt nach dem Innerlichen, Rechten. Dieß Verhältniß tritt hier ein zufolge und auf den Grund des Grundverhältnisses von Gott zur natürlichen, endlichen Welt.

Es ist hier ein Zweck, dieser soll vollführt seyn — diese Unterscheidung, die zugleich in Harmonie seyn soll, so, daß das natürliche Daseyn sich beherrscht zeige vom Wesentlichen, vom Geistigen. Ebenso soll es im Menschen bestimmt seyn, beherrscht vom wahrhaften Inneren, vom Rechtlichen.

Auf diese Weise ist das Wohlseyn des Menschen göttlich berechtigt, aber es hat nur diese Berechtigung, insofern es dem Göttlichen gemäß ist, dem sittlichen, göttlichen Gesetz. Das ist das Band der Nothwendigkeit, die aber nicht mehr blind ist, wie wir in anderen Religionen sehen werden, nur die leere, begriffslose, unbestimmte Nothwendigkeit, so daß außer ihr das Konkrete ist; die Götter, sittlichen Mächte stehen unter der Nothwendigkeit, aber die Nothwendigkeit hat nicht das Sittliche, Rechte in ihrer Bestimmung.

Hier ist die Nothwendigkeit konkret, daß das an und für sich Seyende Gesetze giebt, das Rechte will, das Gute, und dieses hat zur Folge ein ihm angemessenes, affirmatives Daseyn, eine Existenz, die ein Wohlseyn, Wohlgehen ist. Diese Harmonie ist es, die der Mensch weiß in dieser Sphäre.

Es ist Bedingtheit, daß es ihm wohlergehen darf, ja soll, er ist Zweck für Gott, er als Ganzes. Aber er als Ganzes ist selbst ein in ihm Unterschiedenes, daß er Willen hat und äußerliches Daseyn. Das Subjekt weiß nun, daß Gott das Band dieser Nothwendigkeit ist, diese Einheit, welche das Wohlseyn hervorbringt angemessen dem Rechtthun, daß dieser Zusammen-

hang — der göttliche, allgemeine Wille und das Göttliche iſt die Macht dazu, aber auch dieſer in ſich beſtimmte Wille — iſt.

Daß dieſes zuſammengeknüpft iſt, dieſes Bewußtſeyn iſt dieſer Glaube, Zuverſicht, dieſe iſt im jüdiſchen Volke eine Grundſeite, bewundernswürdige Seite. Von dieſer Zuverſicht ſind die altteſtamentlichen Schriften voll, beſonders die Pſalmen.

Dieſer Gang iſt es auch, der im Hiob dargeſtellt iſt, das einzige Buch, von dem man den Zuſammenhang mit dem Boden des jüdiſchen Volks nicht genau kennt. Hiob iſt unſchuldig, findet ſein Schickſal ungerecht, er iſt unzufrieden, d. h. es iſt ein Gegenſatz in ihm: das Bewußtſeyn der Gerechtigkeit, die abſolut iſt und die Unangemeſſenheit ſeines Zuſtandes mit dieſer Gerechtigkeit. Es iſt als Zweck Gottes gewußt, daß er es den Guten gut gehen laſſe.

Die Wendung iſt, daß dieſe Unzufriedenheit, dieſer Mißmuth ſich der abſoluten, reinen Zuverſicht unterwerfen ſoll. Hiob fragt: Was giebt mir Gott für Lohn von der Höhe, ſollte nicht der Ungerechte ſo verſtoßen werden? Seine Freunde antworten in demſelben Sinne; nur daß ſie es umkehren: Weil du unglücklich biſt, daraus ſchließen wir, daß du nicht recht biſt; Gott thut dieß, daß er den Menſchen beſchirme vor Hoffahrt.

Gott ſpricht endlich ſelbſt: Wer iſt, der ſo redet mit Unverſtand? Wo warſt du, da ich die Erde gründete? Da kommt eine ſehr ſchöne, prächtige Beſchreibung von Gottes Macht, und Hiob ſagt: Ich erkenne es, es iſt ein unbeſonnener Menſch, der ſeinen Rath meint zu verbergen.

Dieſe Unterwürfigkeit iſt das Letzte, einer Seits dieſe Forderung, daß es dem Gerechten wohl gehe, anderer Seits ſoll ſelbſt dieſe Unzufriedenheit weichen. Dieß Verzichtleiſten, Anerkennen der Macht Gottes bringt Hiob wieder zu ſeinem Vermögen, zu ſeinem vorigen Glück; auf dieſes Anerkennen folgt die Wiederherſtellung ſeines Glücks. Doch ſoll vom Endlichen

zugleich dieses Glück nicht als ein Recht gegen die Macht Gottes angesprochen werden. —

Diese Zuversicht zu Gott, diese Einheit und das Bewußtseyn dieser Harmonie, der Macht und zugleich der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes ist, daß Gott als Zweck in sich bestimmt ist und Zweck hat.

Es ist zu beachten dieß Innerlichwerden des Geistes, das Bewegen seiner in sich selbst. Der Mensch soll recht thun, das ist das absolute Gebot, und dieses Rechtthun hat seinen Sitz in seinem Willen, der Mensch ist dadurch auf sein Innerliches angewiesen und er muß beschäftigt seyn mit dieser Betrachtung seines Inneren, ob es im Rechten, sein Wille gut ist.

Diese Untersuchung und Bekümmerniß über das Unrecht, das Schreien der Seele nach Gott, dieß Hinabsteigen in die Tiefen des Geistes, diese Sehnsucht des Geistes nach dem Rechten, der Angemessenheit zum Willen Gottes ist ein besonders Charakteristisches.

Weiter erscheint dieser Zweck zugleich als ein beschränkter: es ist der Zweck, daß die Menschen Gott wissen, anerkennen, was sie thun, zur Ehre Gottes thun sollen; was sie wollen, dem Willen Gottes gemäß, ihr Wille wahrhafter Wille seyn soll. Dieser Zweck hat zugleich eine Beschränktheit, und es ist zu betrachten, inwiefern diese Beschränktheit in der Bestimmung Gottes liegt, inwiefern der Begriff, die Vorstellung Gottes selbst noch diese Beschränktheit enthält.

Wenn die Vorstellung Gottes beschränkt ist, so sind diese weiteren Realisationen des göttlichen Begriffs im menschlichen Bewußtseyn auch beschränkt. Dieß ist immer das Wesentliche, aber auch das Schwerste, die Beschränktheit in Einem zu erkennen, wie sie noch Beschränktheit der Idee ist, so, daß sie noch nicht als absolute Idee ist.

Gott, das sich Bestimmende in seiner Freiheit und nach seiner Freiheit, so, daß das Geistige das Freie sey, das ist die

Weisheit; aber dieſe Weisheit, dieſer Zweck iſt nur erſter Zweck, Weisheit im Allgemeinen. Die Weisheit Gottes, das ſich Beſtimmen hat noch nicht ſeine Entwickelung, dieſe Entwickelung in der Idee Gottes iſt erſt in der Religion, wo die Natur Gottes ganz offenbar iſt.

Der Mangel dieſer Idee iſt, daß Gott das Eine iſt, aber ſo in ſich ſelbſt auch nur in der Beſtimmtheit dieſer Einheit, nicht das in ſich ſelbſt ewig ſich Entwickelnde iſt. Es iſt noch nicht entwickelte Beſtimmung: was wir Weisheit nennen, iſt inſofern auch ein Abſtraktes, abſtrakte Allgemeinheit.

Der reale Zweck, den wir hier haben, iſt der erſte, er iſt als Zweck Gottes im wirklichen Geiſt, ſo muß er in ſich Allgemeinheit haben, muß göttlich wahrhafter Zweck in ſich ſelbſt ſeyn, der ſubſtantielle Allgemeinheit hat. Subſtantieller Zweck im Geiſt, dieß iſt ein Zweck, daß die exiſtirenden Individuen ſich als Eins wiſſen, ſich als Eins verhalten, einig ſeyen, es iſt ein ſittlicher Zweck, er hat ſeinen Boden in der realen Freiheit, es iſt die Seite, worin das Praktiſche hervortritt, Zweck im wirklichen Bewußtſeyn. Er iſt aber erſter Zweck und die Sittlichkeit iſt noch unmittelbar natürliche, der Zweck iſt ſo die Familie und der Zuſammenhang derſelben, er iſt dieſe Familie ausſchließend gegen die andere.

Der reale, unmittelbar erſte Zweck der göttlichen Weisheit iſt noch ganz beſchränkter, einzelner, weil er erſter iſt. Man kann fragen, wie die Beſtimmung der beſchränkteſten Einzelnheit damit zuſammenhänge, daß Gott die abſolute Macht und Weisheit iſt. Er iſt abſolute Weisheit, aber auch in dem Sinne der ganz abſtrakten Weisheit, oder der Zweck im göttlichen Begriff iſt der noch ſchlechthin allgemeine und ſomit inhaltsloſe Zweck, dieſer unbeſtimmte inhaltsloſe Zweck ſchlägt im Daſeyn um in die unmittelbare Einzelnheit, in die vollkommenſte Beſchränktheit.

Der reale Zweck Gottes iſt ſo alſo die Familie, und zwar

diese Familie, viele einzelnen Familien ist schon die Erweiterung des Zweckes durch die Reflexion. Es ist der merkwürdige unendlich harte, härteste Kontrast. Gott ist so der Gott aller Menschen, absolute Weisheit, allgemeine Macht und der Zweck und das Wirken der geistigen Welt ist zugleich, daß es nur Eine Familie, nur dieß eine Volk ist. Alle Völker *sollen* ihn anerkennen, seinen Namen preisen, aber das reale zu Stande gebrachte wirkliche Werk ist nun dieß Volk, in seinem Zustande, seinem Daseyn, seinem inneren, äußeren, politischen, sittlichen Daseyn. Gott ist so nur der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott, der uns aus Aegypten geführt hat. Weil Gott nur Einer ist, so ist er auch nur in einem allgemeinen Geiste, in Einer Familie, in Einer Welt. Die ersten sind die Familien als Familien, die aus Aegypten geführten sind die Nation, hier sind es die Häupter der Familien, die das Bestimmte des Zwecks ausmachen. Die Allgemeinheit ist so noch die natürliche. Der Zweck ist so nur menschlich und so die Familie. So ist die Religion die patriarchalische. Die Familie ist es dann, die sich zum Volk erweitert. *Nation* heißt ein Volk, weil es zunächst durch die *Natur* ist; dieß ist der beschränkte Zweck und ist ausschließend gegen Anderes der göttliche Zweck.

Die fünf Bücher Moses fangen von der Weltschöpfung an, gleich nachher finden wir darin den Sündenfall, er betrifft die Natur des Menschen als Mensch. Dieser allgemeine Inhalt der Erschaffung der Welt, und dann jener Fall des Menschen, der der Mensch der Gattung nach ist, hat keinen Einfluß auf das gehabt, was in der Folge die jüdische Religion ist. Es ist nur diese Weissagung, deren allgemeiner Inhalt dem israelitischen Volke nicht zur Wahrheit geworden ist. Der Gott ist nur der Gott dieses Volks, nicht der Menschen und dieß Volk ist das Volk Gottes.

In Ansehung des Zusammenhanges von der allgemeinen Weisheit Gottes in sich, zu der vollkommenen Beschränktheit

des realen Zwecks kann zur Deutlichmachung der Vorſtellung noch bemerkt werden, daß der Menſch, wenn er das allgemeine Gute will, dieß ſein Zweck iſt, ſeine Willkür zum Princip ſeiner Entſchließungen, ſeines Handelns gemacht hat. Denn dieß allgemeine Gute, dieſer allgemeine Zweck enthält noch keine beſondere, da gehandelt werden muß, ſo fordert aber dieſer reale Zweck eine Beſtimmtheit, dieſer iſt außer dem Begriff, da er noch keine in ſich hat, er iſt noch abſtrakt, die Beſonderung iſt deshalb noch nicht geheiligt, weil ſie noch nicht in den allgemeinen Zweck des Guten aufgenommen iſt. In der Politik, wenn nur die allgemeinen Geſetze die Herrſchaft haben ſollen, ſo iſt das Regierende die Gewalt, die Willkür des Individuums, das Geſetz iſt nur real, inſofern es beſondert wird, erſt dadurch, daß es beſondert wird, iſt das Allgemeine lebendig.

Aus dieſem einzelnen realen Zweck ſind die anderen Völker ausgeſchloſſen, ſo daß dieß Volk ſeine eigene Nationalität hat, es beſteht aus gewiſſen Familien und deren Mitgliedern, dieß Angehören dem Volke, zu Gott in dieſem Verhältniß zu ſtehen, beruht auf der Geburt. Dieß erfordert natürlich eine beſondere Verfaſſung, Geſetze, Ceremonien, Gottesdienſt.

Die Einzelnheit bildet ſich ferner ſo aus, daß ſie den Beſitz eines beſonderen Bodens in ſich ſchließt, dieſer muß getheilt werden für die verſchiedenen Familien und iſt ein Unveräußerbares, ſo daß die Ausſchließung dieſe ganz empiriſch äußere Gegenwart gewinnt. Es iſt dabei dieſe Ausſchließung nicht polemiſch, ſondern die Realität iſt der beſondere Beſitz, einzelne Genuß dieſes einzelnen Volkes und das Verhältniß des einzelnen Volks zum allmächtigen, allweiſen Herrn, ſie iſt nicht polemiſch, d. h. die anderen Völker können auch dazu gebracht werden, zu dieſer Verehrung. Sie ſollen den Herren preiſen, aber daß ſie dahin kommen, iſt nur ein Wünſchen, nicht realer Zweck, dieß iſt erſt im Muhamedanismus. Der Zweck iſt auch für alle

Völker und er ist so nicht fanatisch, erst im Muhamedanismus wird er so.

Der Fanatismus ist auch bei den Juden, aber er tritt nur ein, insofern ihr Besitz, ihre Religion angegriffen ist, er tritt dann ein, weil nur dieser eine Zweck schlechthin ausschließend ist und keine Vermittelung, Gemeinschaft, kein Zusammengehen mit etwas anderem erlaubt.

Dritte Bestimmung.

In der ganzen Schöpfung ist vor Allem der Mensch erhaben, er ist das Wissende, Erkennende, Denkende; er ist so in einem ganz andern Sinne das Ebenbild Gottes, als dieß von der Welt gilt. Was empfunden wird in der Religion ist Gott, der der Gedanke ist, nur im Gedanken wird Gott verehrt. —

In der Religion der Parsen haben wir den Dualismus gehabt: diesen Gegensatz haben wir auch in der jüdischen Religion, aber er fällt nicht in Gott, sondern in einen andern Geist: Gott ist Geist und sein Produkt, die Welt, ist auch Geist: hierein fällt dieses, an ihm selbst das Andere seines Wesens zu seyn. Die Endlichkeit enthält dieß, daß darin der Unterschied als Zwiespalt fällt. In der Welt ist Gott bei sich, sie ist gut, dieses Urtheil Gottes geht nicht zum absoluten Gegensatz, nur der Geist ist dieses absoluten Gegensatzes fähig und das ist seine Tiefe. Der Gegensatz fällt in den anderen Geist, der der endliche Geist ist: dieser ist der Ort des Kampfes des Bösen und des Guten, der Ort, worin auch dieser Kampf ausgekämpft werden muß. Alle diese Bestimmungen ergeben sich aus der Natur des Begriffs. Dieser Gegensatz ist ein schwieriger Punkt, denn er macht den Widerspruch aus; das Gute ist durch sich selbst nicht widersprechend, sondern erst durch das Böse kommt der Widerspruch herein, er fällt allein ins Böse. Da tritt nun die Frage ein: Wie ist das Böse in die Welt gekommen? Diese Frage hat hier Sinn und Interesse. In der Religion der Parsen kann diese Frage keine Schwierigkeit machen, denn da ist

das Böſe, ſo wie das Gute iſt; beide ſind hervorgegangen aus dem Beſtimmungsloſen. Hier hingegen, wo Gott die Macht und das Eine Subjekt iſt, wo alles nur durch ihn geſetzt iſt, da iſt das Böſe widerſprechend, denn Gott iſt ja nur das abſolut Gute. Hierüber iſt uns eine alte Vorſtellung, der Sündenfall, in der Bibel aufbewahrt. Dieſe bekannte Darſtellung, wie das Böſe in die Welt gekommen, iſt in die Form eines Mythus, einer Parabel gleichſam eingekleidet. Wenn nun das Spekulative, das Wahrhafte, ſo in ſinnlicher Geſtaltung, in der Weiſe vom Geſchehenſeyn dargeſtellt wird, ſo kann es nicht fehlen, daß unpaſſende Züge darin vorkommen. So geſchieht es auch bei Plato, wenn er bildlich von den Ideen ſpricht, daß ein unangemeſſenes Verhältniß zum Vorſchein kommt. Es wird alſo erzählt: Nach Erſchaffung Adam's und Eva's im Paradieſe, habe Gott den erſten Menſchen verboten, von einem gewiſſen Baume zu eſſen; die Schlange verleitet ſie aber dennoch dazu, indem ſie ſagt: „Ihr werdet Gott gleich werden.“ Gott legt ihnen dann eine ſchwere Strafe auf, ſagt aber dennoch: Siehe, Adam iſt worden wie unſer Einer, denn er weiß, was gut und böſe iſt; von dieſer einen Seite iſt der Menſch, nach Gottes Ausſpruch, Gott geworden, von der anderen aber heißt es, habe Gott dem Menſchen den Weg abgeſchnitten, indem er ihn aus dem Paradieſe verjagt habe. — Dieſe einfache Geſchichte kann etwa zunächſt auf folgende Weiſe genommen werden. Gott habe ein Gebot gemacht, und der Menſch, angetrieben von einem unendlichen Hochmuth Gott gleich zu werden (ein Gedanke, der ihm von Außen gekommen), habe dieſes Gebot übertreten; für ſeinen erbärmlichen, einfältigen Hochmuth ſey er dann aber hart beſtraft worden. Jenes Gebot habe Gott nur gemacht, um ihn in den Fall zu ſetzen, ſeinen Gehorſam zu beweiſen. —

So geht Alles in der gemeinen endlichen Konſequenz zu. Allerdings verbietet Gott das Böſe: ſolches Verbot iſt ein ganz anderes, als das Verbot, von einem bloßen Baume zu

essen; was Gott will und nicht will, muß wahrhafter, ewiger Natur seyn. Solches Verbot soll ferner nur an ein einzelnes Individuum ergangen seyn: mit Recht empört sich der Mensch dagegen, daß er für fremde Schuld gestraft werde; er will nur für das stehen, was er selbst gethan. Es liegt vielmehr im Ganzen ein tief spekulativer Sinn. Es ist Adam oder der Mensch überhaupt, der in dieser Geschichte erscheint; es betrifft, was hier erzählt wird, die Natur des Menschen selbst und es ist nicht ein formelles, kindisches Gebot, das Gott ihm auferlegt, sondern es heißt der Baum, von dem Adam nicht essen soll, der Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen, da fällt die Aeußerlichkeit und die Form eines Baumes hinweg. Der Mensch ißt davon und er kommt zur Erkenntniß des Guten und des Bösen. Das Schwierige ist aber, daß gesagt wird, Gott habe dem Menschen verboten, zu dieser Erkenntniß zu gelangen: denn diese Erkenntniß ist gerade das, was den Charakter des Geistes ausmacht; der Geist ist nur Geist durch das Bewußtseyn, und das höchste Bewußtseyn liegt gerade in jener Erkenntniß. Wie hat nun dieß verboten werden können? Die Erkenntniß, das Wissen ist dieses doppelseitige, gefährliche Geschenk: der Geist ist frei; dieser Freiheit ist das Gute wie das Böse anheimgestellt: es liegt darin ebenso die Willkür, das Böse zu thun: dieß ist die negative Seite an jener affirmativen Seite der Freiheit. Der Mensch, heißt es, sey im Zustande der Unschuld gewesen: dieß ist überhaupt der Zustand des natürlichen Bewußtseyns, er muß aufgehoben werden, sobald das Bewußtseyn des Geistes überhaupt eintritt. Das ist die ewige Geschichte und die Natur des Menschen. Er ist zuerst natürlich und unschuldig und damit keiner Zurechnung fähig, im Kinde ist keine Freiheit, und doch ist es die Bestimmung des Menschen, wieder zur Unschuld zu gelangen. Was die letzte Bestimmung ist, wird hier als primitiver Zustand vorgestellt, — die Harmonie des Menschen mit dem Guten. Das ist das Man-

gelhafte in dieſer bildlichen Vorſtellung, daß dieſe Einheit als unmittelbar ſeyender Zuſtand dargeſtellt wird; aus dieſem Zuſtande muß herausgegangen werden, aber die Trennung, welche dann entſteht, ſoll auch wieder zur Verſöhnung kommen: dieſes Verſöhntwerden ſtellt ſich hier ſo vor, daß jener erſte Zuſtand nicht hätte übertreten werden ſollen. — In der ganzen bildlichen Darſtellung iſt das, was innerlich iſt, als äußerlich, was nothwendig, als zufällig ausgeſprochen. Die Schlange ſagt, Adam werde Gott gleich werden und Gott beſtätigt, daß es wirklich ſo ſey, daß dieſe Erkenntniß die Gottähnlichkeit ausmache. Dieſe tiefe Idee iſt in die Erzählung niedergelegt.

Es wird aber dann weiter dem Menſchen eine Strafe auferlegt, er wird aus dem Paradieſe vertrieben und Gott ſagt: „Verflucht ſey die Erde um deinetwillen, im Schmerz ſollſt du, was ſie dir bringt, eſſen, Dornen und Diſteln ſoll ſie dir tragen und das Kraut des Ackers wirſt du eſſen. Im Schweiße deines Angeſichts ſollſt du dein Brodt eſſen, und du ſollſt wieder zur Erde werden, da du von ihr genommen biſt, denn Staub biſt du und zum Staube wirſt du zurückkehren.“

Wir haben anzuerkennen, daß dieß die Folgen der Endlichkeit ſind, aber anderer Seits iſt das gerade die Hoheit des Menſchen, im Schweiße des Angeſichts zu eſſen, durch ſeine Thätigkeit, Arbeit, Verſtand ſich ſeinen Unterhalt zu erwerben. Die Thiere haben dieß glückliche Loos (wenn man es ſo nennen will), daß die Natur ihnen, was ſie brauchen, darreicht: der Menſch dagegen hebt ſelbſt das, was ihm natürlicher Weiſe nothwendig iſt, zu ſeiner Freiheit empor. Das iſt gerade die Anwendung ſeiner Freiheit, wenn auch nicht das Höchſte, welches dieſes iſt: das Gute zu wiſſen und zu wollen. Daß auch nach der natürlichen Seite der Menſch frei iſt, das liegt in ſeiner Natur, iſt nicht an ſich als Strafe zu betrachten. Auch dem, der ſeine höhere Beſtimmung noch nicht kennt, iſt es ein trauriger Gedanke, daß der Menſch ſterben müſſe, dieſe natür-

liche Trauer ist gleichsam für ihn das Letzte: die hohe Bestimmung des Geistes ist die, daß er ewig und unsterblich ist: doch diese Hoheit des Menschen, diese Hoheit des Bewußtseyns ist in dieser Geschichte noch nicht enthalten; denn es heißt: Gott sprach: „Nun aber, daß er nicht ausstrecke seine Hand, und breche auch von dem Baum des Lebens und esse, und lebe ewiglich.“ 3, 22. Ferner (V. 19): „Bis daß du wieder zur Erde werdest, davon du genommen bist.“ Das Bewußtseyn der Unsterblichkeit des Geistes ist in dieser Religion noch nicht vorhanden, erst bei den Aegyptern wacht es auf. —

In der ganzen Geschichte des Sündenfalls sind diese großen Züge vorhanden in scheinbarer Inkonsequenz, wegen der bildlichen Vorstellung des Ganzen. Der Austritt aus der Natürlichkeit, die Nothwendigkeit des Eintretens des Bewußtseyns über das Gute und Böse ist das Hohe, was Gott hier selbst ausspricht. Das Fehlerhafte ist, daß der Tod so dargestellt wird, als sey für ihn kein Trost vorhanden. Die Grundbestimmung der Darstellung ist, daß der Mensch nicht natürlicher seyn soll: darin liegt, was in der wahrhaften Theologie gesagt ist, daß der Mensch von Natur böse sey; das Böse ist das Stehenbleiben in dieser Natürlichkeit, der Mensch muß heraustreten mit Freiheit, mit seinem Willen. Das Weitere ist dann, daß der Geist wiederum zur absoluten Einheit in sich selbst, zur Versöhnung gelangt. — Was die jüdische Religion anbetrifft, so ist noch zu bemerken, daß diese Geschichte im jüdischen Volke geschlafen hat, sie hat ihre Ausbildung in den Büchern der Hebräer nicht erhalten, sie kommt darin gar nicht vor (als etwa in späteren Büchern); sie ist lange Zeit brach gelegen und sollte erst im Christenthum zu ihrer wahrhaften Würdigung gelangen. Doch ist keineswegs der Kampf des Menschen in sich selbst nicht in dem jüdischen Volk vorhanden gewesen, vielmehr macht er eine wesentliche Bestimmung des religiösen Geistes unter den Hebräern aus; aber er ist nicht in der spekulativen Bedeutung aufgefaßt

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-9
FN. 01477/025

worden, daß er aus der Natur des Menſchen ſelbſt herkomme. Wenn das Bild eines Gerechten entworfen wird, ſo iſt dieſer Kampf nicht als weſentliches Moment vorgeſtellt, ſondern die Gerechtigkeit wird darein geſetzt, daß man den Willen Gottes thue, im Dienſte des Jehovah beharre durch die Beobachtung der ſittlichen Gebote ſowohl als durch den Kultus. Doch erſcheint der Kampf des Menſchen in ſich ſelbſt überall, beſonders in den Pſalmen Davids; es ſchreit der Schmerz aus den innerſten Tiefen der Seele im Bewußtſeyn ihrer Sündhaftigkeit, und es folgt die dringendſte Bitte um Verſöhnung. Dieſe Tiefe des Schmerzes iſt ſo allerdings vorhanden, aber mehr als dem Individuum angehörig, als daß er als ewiges Moment des Geiſtes gewußt würde.

Dieß ſind die Hauptmomente der Religion des Einen, wie ſie unmittelbar im Begriff liegen.

C. Der Kultus.

Gott hat weſentlich ein Verhältniß zum Selbſtbewußtſeyn, er iſt zweckmäßiges Thun, Weisheit, weiſe Macht. Wir haben nun zu betrachten die religiöſe Geſinnung in dieſem Selbſtbewußtſeyn, die Vermittelung, inſofern ſie Geſinnung iſt, die Vermittelung iſt das Setzen der Identität, die an ſich geſetzt iſt und vermittelnde Bewegung iſt. Die Geſinnung ſtellt die innerſten Momente des Selbſtbewußtſeyns vor.

1. Als ein weſentliches Moment iſt in dieſer Religion die Furcht des Herrn. Furcht überhaupt habe ich durch die Vorſtellung einer Macht über mir, welche mich in meinem Gelten, erſcheine daſſelbe innerlich oder äußerlich als Beſitz, negirt; furchtlos bin ich, wenn ich im Beſitz unverletzlicher Selbſtſtändigkeit einer Seits die Gewalt verachte und mich als Macht dagegen weiß, ſo, daß ſie nichts über mich vermöge; anderer Seits bin ich aber auch furchtlos, wenn ich das Intereſſe, das ſie zu vernichten im Stande iſt, nicht achte und auf dieſe Weiſe leblich, unverletzlich daſtehe. Die Furcht nun gewöhnlich hat ein

übles Vorurtheil gegen sich, als wolle, wer sich fürchtet, sich nicht als Macht darstellen und vermöge es nicht. Aber die Furcht ist hier nicht Furcht des Endlichen, von endlicher Gewalt. Das Endliche ist zufällige Macht, die, auch ohne Furcht, an mich kommen und verletzen kann; sondern die Furcht ist hier Furcht des Unsichtbaren, Absoluten, das Gegentheil des Bewußtseyns meiner, das Bewußtseyn des gegen mich, als Endlichen, unendlichen Selbstes. Durch das Bewußtseyn dieses Absoluten, als der einzigen, der schlechthin negativen Macht, verschwindet jede eigene Kraft; alles, was zur irdischen Natur gehört, geht schlechthin zu Grunde. Diese Furcht ist als diese absolute Negativität seiner selbst die Erhebung in den reinen Gedanken der absoluten Macht des Einen. Und diese Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang, welcher darin besteht, das Besondere, Endliche für sich nicht als ein Selbstständiges gelten zu lassen. Was gilt, kann nur gelten als Moment der Organisation des Einen und der Eine ist die Aufhebung alles Endlichen. Diese weise Furcht besteht in der Befreiung von allem besonderen, in dem Losreißen von allem zufälligen Interesse. Sie ist daher nicht besondere Furcht vor Besonderem, sondern gerade das Setzen dieser besonderen Furcht als Nichtigem, das sich Lossagen von der Furcht. So ist die Furcht nicht Gefühl der Abhängigkeit, sondern das sich Abstreifen jeder Abhängigkeit, das reine sich Ergehen im absoluten Selbst, gegen welches und in welches das eigene Selbst verdunstet und verschwebt.

Aber so ist das Subjekt nur im unendlichen Einen. Die absolute Negativität aber ist Beziehung auf sich selbst, Affirmation; durch die absolute Furcht daher nicht das Selbst, in seinem sich Aufgeben, im Absolut-positiven. Die Furcht kehrt sich auf diese Weise um in absolute Zuversicht, unendlichen Glauben. Auf anderen Stufen kann die Zuversicht die Form des Beruhens auf sich, dem absoluten Selbst haben. Dieß ist die stoische Freiheit in Ketten. Bei uns hier aber hat die Zuver-

ſicht noch nicht dieſe Form der Subjektivität, ſondern gerade die umgekehrte Form. Das Selbſt iſt in dem Einen aufgegangen; das Eine iſt aber ebenſo ſehr wieder als Anderes nur vorgeſtellt und die Zuverſicht ſo nur durch die ewige Vermittelung der Furcht.

2. Gott iſt der ausſchließende Herr und Gott des jüdiſchen Volkes. Es kann uns nicht Wunder nehmen, daß eine Nation die Religion auf ſich beſchränkt und daß dieſe ganz an ihre Nationalität geknüpft erſcheint, denn wir ſehen dieß bei den Morgenländern überhaupt. Erſt die Griechen und die Römer haben fremde Gottesdienſte aufgenommen und bei den letzteren dringen alle Religionen ein und gelten nicht als Nationelles; aber bei den Morgenländern iſt die Religion durchaus an die Nationalität geknüpft. Die Chineſen, die Perſer haben ihre Staatsreligion, die nur für ſie iſt; bei den Indiern weiſt die Geburt ſogar jedem Individuum ſeinen Rang und ſein Verhältniß zu Brahm an: daher machen dieſe keineswegs die Forderung an Andere, ſich zu ihrer Religion zu bekennen, bei den Indiern hat ſolche Forderung durchaus keinen Sinn: nach ihren Vorſtellungen gehören alle Völker der Erde zu ihrer Religion, die fremden Völker werden ſämmtlich zu einer beſonderen Kaſte gezählt. Dennoch fällt mit Recht dieſe Ausſchließung bei dem jüdiſchen Volke mehr auf: denn ſolches Gebundenſeyn an die Nationalität widerſpricht durchaus der Vorſtellung, daß Gott nur im allgemeinen Gedanken gefaßt werde und nicht in einer partikularen Beſtimmung. Bei den Perſern iſt Gott das Gute; das iſt auch eine allgemeine Beſtimmung, aber ſie iſt ſelbſt noch in der Unmittelbarkeit, deswegen iſt Gott identiſch mit dem Lichte und das iſt eine Partikularität. Der jüdiſche Gott iſt nur für den Gedanken, das macht einen Kontraſt gegen die Beſchränkung auf die Nation. Es erhebt ſich zwar auch das Bewußtſeyn im Jüdiſchen Volke zur Allgemeinheit, wie das an mehreren Stellen ausgeſprochen iſt. Pſ. 117, 1: „Lobet den Herrn, alle Heiden; preiſet ihn, alle Völker; denn ſeine Gnade

und Wahrheit waltet über uns in Ewigkeit.“ Die Ehre Gottes ſoll bei allen Völkern offenbar werden; beſonders bei den ſpäteren Propheten tritt dieſe Allgemeinheit als eine höhere Forderung auf: Jeſajah läßt ſogar Gott ſprechen: „Von den Heiden, welche Verehrer Jehovahs werden, will ich Prieſter und Leviten machen,“ und es gehört dahin auch: „Wer Gott fürchtet und Recht thut in allem Volke, der iſt ihm angenehm.“ Alles dieß iſt aber ſpäter; nach der herrſchenden Grundidee iſt das jüdiſche Volk das auserwählte, die Allgemeinheit iſt ſo auf die Partikularität reducirt, aber dieſe Partikularität kommt von der ſubjektiven Seite: dieß Verehren und Anerkennen des Jehovah iſt ihnen eigen und es iſt ihr Bewußtſeyn, daß es ihnen eigen iſt. Das hängt mit der Geſchichte des Volks zuſammen: der jüdiſche Gott iſt der Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs, der Gott, der die Juden aus Aegypten führte u. ſ. ff. Es tritt von der ſubjektiven Seite die Partikularität ein und allerdings kann man ſagen, Gott iſt der Gott derer, die ihn verehren, denn Gott iſt dieß, im ſubjektiven Geiſte gewußt zu werden und ſich ſelbſt darin zu wiſſen. Dieß Moment gehört weſentlich zur Idee Gottes. Das Wiſſen, Anerkennen gehört weſentlich zu dieſer Beſtimmung. Es erſcheint dieß oft auf eine für uns ſchiefe Weiſe, wenn nämlich von Gott geſagt wird, er ſey mächtiger und ſtärker als die anderen Götter, gleich als ob noch Götter neben ihm wären: es ſind dieſe den Juden aber die falſchen Götter. — Jene Partikularität fällt alſo auf die Seite der ſubjektiven Verehrung.

Es iſt dieſes Volk, das ihn verehrt und ſo iſt er der Gott dieſes Volkes und zwar der Herr deſſelben. Er iſt es, der als Schöpfer Himmels und der Erden gewußt wird, er hat Allem Ziel und Maaß geſetzt, — ihm ſeine eigenthümliche Natur ertheilt, ſo hat er auch dem Menſchen ſein Maaß, Ziel und Recht gegeben. Das iſt die Beſtimmung, daß er als Herr ſeinem Volke Geſetze giebt, Geſetze in ihrem ganzen Umfange, ſowohl

die allgemeinen Geſetze, die zehn Gebote, welche allgemeine, ſittliche, rechtliche Grundbeſtimmungen der Geſetzgebung und Moralität ſind und die nicht als Vernunftgeſetze gelten, ſondern als vorgeſchrieben von dem Herrn, als auch alle übrigen Staatsgeſetze und Einrichtungen. Moſes wird Geſetzgeber der Juden genannt, aber er iſt den Juden nicht geweſen, was den Griechen Solon und Lykurg (dieſe gaben als Menſchen ihre Geſetze); er hat nur die Geſetze Jehovah's bekannt gemacht, Jehovah ſelbſt hat ſie, nach der Erzählung, in den Stein gegraben. Allen noch ſo geringfügigen Verordnungen, die Einrichtung der Stiftshütte, die Gebräuche beim Opfer und alles ſonſtige Ceremoniel betreffend, iſt in der Bibel die Formel beigeſetzt: Jehovah ſpricht. Alles Geſetz iſt vom Herrn gegeben, es iſt ſomit durchaus poſitives Gebot. Es iſt darin eine formelle, abſolute Autorität. Die ewigen Geſetze des Rechts, der Moralität ſtehen ſo in gleichem Rang, in gleicher poſitiver Form mit den geringfügigſten Verordnungen. Das bildet einen ſtarken Kontraſt mit dem Begriffe, den wir von Gott haben. — Der Kultus nun iſt der Dienſt Gottes; der Gute, Gerechte iſt es, der dieſen Dienſt leiſtet, indem er ſowohl die ſittlichen Gebote als auch die Ceremonialgeſetze hält und beobachtet. Das iſt der Dienſt des Herrn.

Mit der Vorſtellung Gottes als des Herrn hängt es zuſammen, daß ſich das jüdiſche Volk dem Dienſte deſſelben ganz hingegeben hat: daraus erklärt ſich auch dieſe bewunderungswürdige Feſtigkeit, die nicht Fanatismus des Bekehrens war, wie der Muhamedanismus, ſondern Fanatismus der Hartnäckigkeit; ſie beruht allein auf der Abſtraktion des Einen Herrn; ein Schwanken kann im Geiſte nur dann ein, wenn verſchiedene Intereſſen neben einander zu ſtehen kommen; man kann in ſolchem Kampfe das Eine oder das Andere ergreifen; in dieſer Konzentration aber des Einen Herrn iſt der Geiſt vollkommen feſtgehalten. Es folgt daraus, daß gegen dieſes feſte Band keine

Freiheit vorhanden iſt; der Gedanke iſt ſchlechthin gebunden an dieſe Einheit, die die abſolute Autorität iſt. Damit hängt weiter noch Vieles zuſammen. Auch bei den Griechen haben gewiſſe Inſtitutionen als göttlich gegolten, aber von Menſchen waren ſie eingeſetzt worden, die Juden aber haben nicht ſo den Unterſchied des Göttlichen und Menſchlichen gemacht. Darum haben ſie auch nicht an die Unſterblichkeit geglaubt; wenn man vielleicht davon auch einige, wenige Spuren nachweiſen wollte, ſo bleiben doch ſolche Stellen immer ſehr beim Allgemeinen ſtehen und haben nicht den geringſten Einfluß auf religiöſe und moraliſche Geſichtspunkte. Die Unſterblichkeit der Seele iſt noch nicht anerkannt: es iſt daher kein höherer Zweck als der Dienſt des Jehovah, und für ſich hat der Menſch den Zweck, ſich und ſeiner Familie das Leben ſo lange als möglich zu erhalten. Nach dem Geſetz erhielt jede Familie ein Grundſtück, das nicht veräußert werden dürfe; ſo ſollte für die Familie geſorgt ſeyn. Der Zweck des Lebens war ſomit hauptſächlich die Erhaltung deſſelben.

Dieſe Beſtimmung hat die Familie und das dazu gehörige Land, woraus ſie ihre Subſiſtenz hat. Der Beſitz eines Landes iſt das, was dieß Selbſtbewußtſeyn von ſeinem Gott erhält. Jene Zuverſicht iſt eben damit der abſolut beſchränkte Inhalt der einzelnen Familienexiſtenz. Eben weil der Menſch in der abſoluten Negativität des ſich Aufgebens im ſchlechthin Poſitiven und ſomit wieder in der Unmittelbarkeit iſt, ſchlägt die Zuverſicht als das aufgegebene endliche Intereſſe in das Aufgeben des Aufgebens und ſo in das realiſirte endliche Individuum, deſſen Glück und Beſitz um. Dieſer Beſitz und dieß Volk iſt identiſch, untrennbar. Gottes Volk beſitzt Kanaan. Gott hat einen Bund mit Abraham gemacht, deſſen eine Seite dieſer Beſitz iſt, die affirmative Seite in dieſer Sphäre empiriſcher Beſonderheit. Beides iſt untrennbar, der beſondere Beſitz und die Zuverſicht, die Frömmigkeit. Der Beſitz erhält damit eine unendliche abſolute

Berechtigung, eine göttliche Berechtigung, die aber zugleich nicht die Geſtalt eines juridiſchen Rechts hat, nicht die eines Eigenthums, dieß vom Beſitz unterſchiedene iſt hier nicht anzuwenden. Das Eigenthum hat die Perſönlichkeit, dieſe Freiheit des einzelnen Individuums zu ſeiner Quelle; der Menſch iſt weſentlich Eigenthümer, inſofern er Perſon iſt, aber der empiriſche Beſitz iſt ganz frei, dem Zufalle preis gegeben, was ich beſitze iſt zufällig, gleichgültig, wenn ich als Eigenthümer anerkannt bin, bin ich freie Subjektivität, der Beſitz iſt gleichgültig. Hier hingegen iſt dieſer Beſitz als ſolcher identiſch mit der Zuverſicht und es iſt dieſer Beſitz, der ſo die abſolute Berechtigung hat. Es tritt nicht die Beſtimmung des Eigenthums, auch Willkür darin ein. Gott die abſolute Idee, dann Eigenthum und Beſitz ſind drei verſchiedene Stufen, hier fällt die bindende Mitte, das Eigenthum, weg und es iſt unmittelbar der Beſitz aufgenommen in den göttlichen Willen; dieſer empiriſche einzelne Beſitz iſt es, der als ſolcher und als ſolches gelten ſoll.

Die andere Seite iſt der affirmativen Seite entſprechend, die Negation dieſes Verhältniſſes. Die Anerkennung der Macht muß ebenſo als die negative Seite auch empiriſch äußerlich nach Eigenthum beſtimmt ſeyn. Das beſondere Handeln, reale Benehmen muß ebenſo ſeine negative Seite haben als die Anerkennung des Herrn, es muß ein Dienſt ſeyn, nicht das Aufgeben der Furcht, ſondern ein Dienen. Dieß iſt die andere Seite des Bundes, der einer Seits die Wirkung des Beſitzes hat, anderer Seits aber auch den Dienſt verlangt, daß wie dieß Land gebunden iſt an dieß Volk und die früheren Völker als Knechte, ſo iſt es ſelbſt gebunden unter den Dienſt des Geſetzes. Dieſe Geſetze ſind nun einer Seits Familiengeſetze, beziehen ſich auf die Familienverhältniſſe, haben einen Inhalt von Sittlichem, aber die Hauptſache iſt anderer Seits, daß das, was ſittlich in ſich iſt, als ein rein Poſitives geſetzt, beobachtet werde und daran iſt denn natürlich eine Menge äußerlicher zufälliger Beſtimmun-

gen angeknüpft, die schlechthin gehalten werden sollen. Der Vernunftlosigkeit des Besitzes entspricht die Vorstellung des Dienens, es ist so ein abstrakter Gehorsam, der keine Innerlichkeit in Ansehung der Bestimmtheit in sich zu haben braucht, da es eine abstrakte Berechtigung ist. Das Halten der Gebote des Dienstes, der Gehorsam gegen Gott ist verbunden mit der Erhaltung des Zustandes des Volks, dieß ist die andere Seite des Bundes. Die Abweichung von den Gesetzen durch die Willkür der Menschen ist möglich, an diesen Ungehorsam ist die Strafe gebunden, die ebenso ein Verlust des Besitzes ist, oder die Schmälerung, die Verkürzung desselben. Die Strafen, welche angedroht sind, sind sinnlich äußerlicher Natur und auf den ungestörten Besitz des Landes sich beziehend. Ebenso wie der Gehorsam nicht geistig sittlicher Art ist, sondern nur der bestimmte, blinde Gehorsam nicht von sittlich freien Menschen, so sind auch die Strafen äußerlich bestimmte. Die Gesetze, Gebote sollen nur wie von Knechten befolgt ausgerichtet werden.

Merkwürdig ist es, diese Strafen zu betrachten, die in fürchterlichen Flüchen angedroht werden, wie denn dieß Volk eine ordentliche Meisterschaft im Fluchen erlangt hat, diese Flüche treffen aber nur das Aeußerliche, nicht das Innere, Sittliche. Im 3. Buch Moses im 26. Kapitel heißt es:

„So ihr meine Satzungen verachtet und nicht thut alle „meine Gebote, und meinen Bund lasset anstehen, so will ich „euch heimsuchen mit Schrecken, Schwulst und Fieber, daß „euch die Angesichte verfallen und die Seele verschmachte. Ihr „sollet euren Saamen umsonst säen und eure Feinde sollen „ihn fressen, und die euch hassen, sollen über euch herrschen „und ihr sollt fliehen, da euch niemand jaget."

„So ihr aber über das mir noch nicht gehorchet, so will „ich's noch sieben Mal mehr machen, euch zu strafen um eure „Sünden. Und will euren Himmel wie Eisen und eure Erde „wie Erz machen, und eure Mühe und Arbeit soll verloren

„ſeyn, daß euer Land ſein Gewächs nicht gebe, und die „Bäume ihre Früchte nicht bringen.“

„Und wo ihr mir entgegen wandelt und mich nicht hö„ret, ſo will ich's noch ſieben Mal mehr machen, auf euch zu „ſchlagen, um eurer Sünde willen. Und will wilde Thiere „unter euch ſenden, die ſollen eure Kinder freſſen und euer „Vieh zerreißen, und eurer weniger machen und eure Straßen „ſollen wüſte werden. Werdet ihr euch aber damit noch nicht „von mir züchtigen laſſen und mir entgegen wandeln, ſo will „ich euch noch ſieben Mal mehr ſchlagen. Und will ein „Racheſchwerdt über euch bringen, das meinen Bund rächen „ſoll. Und ob ihr euch in eure Städte verſammlet, will ich „doch die Peſtilenz unter euch ſenden und will euch in eurer „Feinde Hände geben. Dann will ich euch den Vorrath des „Brodts verderben, daß zehn Weiber in einem Ofen backen, „und euer Brodt ſoll man mit Gewicht auswägen, und wenn „ihr eſſet, ſollet ihr nicht ſatt werden.“

„Werdet ihr aber dadurch mir noch nicht gehorchen, ſo „will ich auch euch im Grimm entgegen wandeln und will „euch ſieben Mal mehr ſtrafen: daß ihr eurer Söhne und „Töchter Fleiſch freſſen ſollt. Und will eure Höhen vertilgen „und eure Bilder ausrotten und will eure Leichname auf eure „Götzen werfen und meine Seele wird an euch Ekel haben, „und will eure Städte wüſte machen und eures Heiligthums „Kirchen einreißen, und will euren ſüßen Geruch nicht riechen. „Alſo will ich das Land wüſte machen, daß eure Feinde, ſo „darinnen wohnen, ſich davor entſetzen werden. Euch aber „will ich unter die Heiden ſtreuen und das Schwerdt auszie„hen hinter euch her.“

Wir haben ſchon geſehen, daß bei den Juden das Böſe in den ſubjektiven Geiſt fällt und der Herr iſt nicht im Kampf mit dem Böſen, aber er *ſtraft* das Böſe: es erſcheint ſomit daſſelbe als ein äußerlicher Zufall, wie es in der Vorſtellung des Sün-

denfalls von außen herkommt, indem der Mensch von der Schlange verführt wird.

Gott straft das Böse, als welches nicht seyn soll, es soll nur das Gute, das der Herr gebietet, seyn. Es ist da noch keine Freiheit vorhanden, auch nicht die Freiheit zu untersuchen, was göttliches und ewiges Gesetz sey. Die Bestimmungen des Guten, die allerdings auch Bestimmungen der Vernunft sind, gelten als Festsetzungen des Herrn und der Herr straft die Uebertretung derselben: das ist der Zorn Gottes. In diesem Verhältniß des Herrn ist nur ein Sollen: was er gebietet, das soll seyn, ist Gesetz. Dem Herrn fällt die strafende Gerechtigkeit anheim: in das Subjekt als Endliches fällt der Kampf des Guten und des Bösen: es ist so in ihm der Widerspruch vorhanden und es tritt damit die Zerknirschung, der Schmerz ein, daß das Gute nur Sollen ist.

3. Des Kultus dritte Seite ist die Versöhnung, sie kann eigentlich nur besondere Fehler einzelner Individuen betreffen, und geschieht durch Opfer. Schon früher ist von den Opfern bemerkt, daß bei denselben das Individuum etwas von seinem Eigenthum, etwas was zur realen Existenz gehört, aufopfert, und so in der That beweist, daß es ein Anderes anerkennt, von welchem das Eigenthum als nichtig betrachtet wird. Die Sünde nun muß gesühnt werden. Damit ist verbunden, daß gleichsam die verdiente Strafe, die verdiente Manifestation der Nichtigkeit dessen, der sich in Sündigkeit erhoben hat, daß dieß übertragen werden könne auf den Theil, der aufgeopfert wird. Dieß ist das Opfer. Das Individuum manifestirt die Nichtigkeit seines Geltens. Dadurch kommt die Anschauung herein, daß die verdiente Manifestation der Nichtigkeit des Sünders auf das Opfer übertragen wird, indem Gott das Opfer anerkennt und somit das Selbst wieder positiv oder in ihm seyend setzt.

Hierbei wird besonders das Blut geopfert, die Lebendigkeit aufgegeben als das höchste des Besitzes, so wird auch das Le-

bendige aufgegeben, in die Wüſte geſchickt als das, was die Sünde des Volks tragen ſoll. Dieſer Gebrauch, das Blut zu opfern, liegt darin, daß es angeſehen wird als das Göttliche, was nicht von Menſchen verzehrt werden ſoll, indem darin nach der jüdiſchen Vorſtellung die Seele des Thieres iſt, dieſe ſoll der Menſch nicht verzehren, vernichten, ſie ſoll reſpektirt werden.

Der Fortſchritt iſt die Objektivirung des Schmerzes. Der Schmerz iſt überhaupt der Verlauf der Endlichkeit: die Beſtimmung des Kampfes und des Sieges über das Böſe iſt von uns betrachtet worden, wir haben aber nicht zu vergeſſen, daß dieſe Beſtimmung ein Moment in der Natur des Geiſtes iſt. Es kann dieſes nicht fehlen in der Fortbeſtimmung der Geiſtigkeit: der Verluſt ſeiner ſelbſt, der Widerſpruch des Beiſichſeyn mit dem Anderen, der ſich zur unendlichen Einheit (es kann hier nur von der wahrhaften Unendlichkeit die Rede ſeyn) aufhebt, das Aufheben des Gegenſatzes, — das ſind weſentliche Beſtimmungen in der Idee des Geiſtes, welche jetzt eintreten. Wir ſind uns der Entwickelung der Idee bewußt, ihres Ganges wie ihrer Momente, deren Totalität den Geiſt konſtituiren: aber dieſe Totalität iſt noch nicht geſetzt, ſondern ausgelaſſen in Momente, die ſich nacheinander in dieſer Sphäre darſtellen. Von dem Verhältniß des Herrn und des Dieners gehen wir weiter zum Schmerz des Dieners, indem er ſich ſeiner Unfreiheit bewußt wird.

Was weiter die Form dieſes Momentes betrifft, ſo iſt es, da es noch nicht in den freien Geiſt geſetzt iſt, indem die Momente noch nicht in die ſubjektive Einheit reſumirt ſind, in unmittelbarer Weiſe und in die Form der Natürlichkeit hinausgeworfen: dieſes Moment wird in einem natürlichen Verlauf dargeſtellt, der aber weſentlich als ſymboliſch gewußt wird, und ſomit nicht nur Verlauf der äußerlichen Natur, ſondern allgemeiner Verlauf iſt. Wir haben noch nicht den Geiſt, ſondern die abſtrakte Macht, die nur herrſchend iſt, wogegen der

ſubjektive Geiſt nur dienend. Das Moment des Konfliktes iſt nun das nächſte in der Idee. Der Geiſt iſt weſentlich dieß, aus ſeinem Andersſeyn und aus der Ueberwindung dieſes Andersſeyns, durch die Negation der Negation zu ſich ſelbſt zu kommen; der Geiſt bringt ſich hervor: er macht die Entfremdung ſeiner ſelbſt durch, das Zurückkommen aus der Entfremdung iſt unmittelbar und darum in der Form der Natürlichkeit.

Dieſe Beſtimmung, wie wir ſie geſehen, hat die Geſtaltung erhalten in der phöniziſchen und den vorderaſiatiſchen Religionen überhaupt. In dieſen Religionen iſt der angegebene Prozeß enthalten: das Unterliegen, die Entfremdung Gottes und das Wiederauferſtehen deſſelben iſt vornehmlich in der phöniziſchen Religion herausgehoben. Die Vorſtellung vom Phönix iſt bekannt: es iſt ein Vogel, der ſich ſelbſt verbrennt und aus ſeiner Aſche geht ein junger Phönix in neuer Kräftigkeit hervor.

Dieſe Entfremdung, Andersſeyn, natürliche Negation iſt der Tod, aber der Tod, der ebenſo aufgehoben wird, indem daraus ein verjüngtes Aufleben eintritt. Der Geiſt iſt ewig dieß, ſich abzuſterben, ſich endlich zu machen in der Natürlichkeit, aber durch die Vernichtung ſeiner Natürlichkeit kommt er zu ihm ſelbſt. Der Phönix iſt dieß bekannte Symbol, es iſt nicht der Kampf des Guten mit dem Böſen, ſondern ein göttlicher Verlauf, welcher der Natur Gottes ſelbſt angehört. Die nähere Form, in welche dieſer Verlauf geſetzt iſt, iſt der Adonis, welche Geſtalt auch nach Aegypten und Griechenland übergegangen iſt, auch in der Bibel wird er unter dem Namen: Thammus (תַּמּוּז) Ezech. 8, 14 erwähnt: „und ſiehe daſelbſt ſaßen Weiber, die weineten über den Thammus.“ Im Frühling wurde ein Hauptfeſt des Adonis gefeiert; es war eine Todtenfeier, ein Feſt der Klage, welches mehrere Tage dauerte. Zwei Tage hindurch wurde Adonis mit Klagen geſucht; der dritte Tag war das Freudenfeſt, wo der Gott wieder auferſtanden war. Das

ganze Feſt hat den Charakter einer Feier der Natur, die im Winter erſtirbt und im Frühling wieder erwacht; aber dieſer Verlauf iſt ſymboliſch zu nehmen; es iſt nicht bloß eine Reflexion über den Gang der Natur gemacht, ſondern es wird dieſer Verlauf als Moment des Abſoluten, Gottes gewußt. Dieſer Uebergang iſt auch beim ägyptiſchen Kultus zu erwähnen geweſen; auch finden ſich beſonders Spuren davon im griechiſchen Mythus vom Adonis. Nach dieſem war Aphrodite die Mutter des Adonis; ſie hielt ihn als zartes Kind in einem Käſtchen verborgen und brachte dieſes zur Ais, Perſephone wollte dann das Kind, wie es die Mutter verlangte, nicht wieder herausgeben. Zeus entſchied den Streit alſo, daß jede der beiden Göttinnen den Adonis ein Drittheil des Jahres behalten durfte; das letzte Drittheil war ſeiner eigenen Wahl überlaſſen; er zog es vor, auch dieſe Zeit bei der allgemeinen Mutter und der ſeinigen, Aphrodite, zuzubringen. Es bezieht ſich daher dieſer Mythus nach ſeiner Auslegung auf den Saamen unter der Erde, der dann heraufwächſt. Der Mythus vom Kaſtor und Pollux, die abwechſelnd ſich in der Unterwelt und auf der Erde aufhalten, bezieht ſich auch darauf. Die Bedeutung davon iſt nicht bloß die Veränderung der Natur, ſondern der Uebergang überhaupt von der Lebendigkeit, dem affirmativen Seyn zum Tode, der Negation und wiederum die Erhebung aus dieſer Negation — die abſolute Vermittelung, die weſentlich zum Begriff des Geiſtes gehört.

Uebergang in die folgende Abhandlung.

Der Punkt, zu welchem wir nun kommen, iſt die Beſtimmung Gottes, als des freien Geiſtes. Zuerſt war Gott als ſubſtantielle Macht rein für ſich beſtimmt; dann ſahen wir dieſe Macht als ſchöpferiſch; Gott war hier der Herr ſeiner Geſchöpfe, die Macht iſt ſo die Urſache, die abſolut ſich theilt; das von ihr Geſetzte iſt aber nur beherrſcht, der weitere Fortſchritt beſteht darin, daß dieß Andere ein Freies iſt, ſo iſt Gott

der Gott freier Menschen, die auch in ihrem Gehorsam gegen Gott frei sind. Dieser Standpunkt, wenn wir ihn abstrakt betrachten, enthält folgende Momente in sich: Gott ist der freie Geist für sich; er manifestirt sich, indem er sein Anderes sich gegenüber setzt. Dieß von ihm Gesetzte ist sein Ebenbild; das Subjekt schafft nur sich selbst; dasjenige, zu dem es sich bestimmt, ist nur es selbst: damit es aber als Geist bestimmt sey, muß es dieß Andere negiren und zu sich selbst zurückkommen und erst, indem es im Anderen sich selbst weiß, ist es frei. Gott weiß sich im Anderen, damit ist das Andere ebenso für sich und weiß sich frei für sich. Wir haben hier noch dieselbe Entlassung eines Anderen, aber dieß Andere ist frei. — Gott bleibt zunächst dasselbe: die schaffende Macht. Der Unterschied oder die weitere Bestimmung, die hinzugekommen ist, scheint demnach nur darin zu bestehen, daß die Geschöpfe nicht mehr bloß dienend, sondern in dem Dienste selbst ihre eigene Freiheit haben, und so frei sind. Dieß Moment der Freiheit der Subjekte, für welche Gott ist, haben wir abstrakt in dem gesehen, daß der Gott sich selbst verliert, daß er selbst stirbt und nur ist vermittelst der Negation seiner selbst. Diese Vermittelung ist das Moment, das hierher gehört: der Gott stirbt; aus diesem Tode steht er aber wieder auf. Das ist die Negation seiner, die wir einer Seits fassen als das Andere seiner, die Welt, und er stirbt sich, welches diesen Sinn hat, daß er in diesem Tode zu sich selbst kommt, d. h. das Andere ist nun als frei für sich gesetzt. Die Vermittelung und Auferstehung fällt so auf die andere Seite, auf die des Geschaffenen.

Es scheint so der Begriff Gottes sich nicht zu verändern, sondern nur die Seite des Anderen. Es tritt hier die Freiheit ein. Gott stirbt in seinem Andersseyn, im Endlichen, aus dem Endlichen geht aber dann das Göttliche wieder hervor. So wird das Weltliche gewußt als das Göttliche an ihm habend. Das Andersseyn, welches zunächst nur die Bestimmung der Re-

gation hat, wird wiederum negirt, iſt Negiren der Negation an ihm ſelbſt. Das iſt die Vermittelung, die zur Freiheit gehört, Freiheit iſt nicht bloße Negation, eine Flucht und Aufgeben; das iſt nicht die wahre, affirmative Freiheit. Das Natürliche negirt ſich und ſo geht die affirmative Beſtimmung der Freiheit hervor. Die Welt oder das endliche Bewußtſeyn iſt das Andere, das Andersſeyn; die Knechtſchaft, Accidentalität deſſelben wird negirt: dieſe Vermittelung haben wir ſo eben geſehen. Die Erhebung des Geiſtes iſt Erhebung über die Natürlichkeit, aber Erhebung, in der, wenn ſie Freiheit ſeyn ſoll, der ſubjektive Geiſt auch für ſich frei iſt. Dieß erſcheint nun zunächſt nur am Subjekt, aber fällt auch ebenſo in die Natur des Geiſtes; Gott iſt Geiſt, er iſt dieß weſentlich nur, indem er ſo gewußt wird, daß er an ihm ſelber die Diremtion ſeiner iſt, das ewige Erſchaffen, ſo, daß eben dieſe Erſchaffung des Anderen eine Rückkehr zu ſich iſt, in das ſich Wiſſen ſeiner ſelbſt: ſo iſt Gott ein Gott freier Menſchen. Das Menſchliche überhaupt iſt das Andere; indem Gott in dieſem Anderen bei ſich iſt, indem dieß Menſchliche eine Beſtimmung Gottes ſelbſt iſt, ſo weiß der Menſch, daß das Menſchliche in Gott ein Moment des Göttlichen ſelbſt iſt und iſt ſo in ſeinem Verhalten zu Gott frei; denn das, zu dem er ſich als zu ſeinem Weſen verhält, hat die Beſtimmung der Menſchlichkeit in ihm ſelbſt und darin verhält ſich der Menſch einer Seits als zur Negation ſeiner Natürlichkeit, anderer Seits zu einem Gott, in dem das Menſchliche ſelbſt affirmativ eine weſentliche Beſtimmung iſt. Alſo iſt der Menſch in dieſem Verhalten zu Gott frei.

Gott iſt ſo an ihm ſelber die Vermittelung, die der Geiſt iſt; der Menſch weiß ſich in Gott, Gott und der Menſch ſagen von einander: das iſt Geiſt von meinem Geiſt; beide ſind Geiſt; der Menſch iſt Geiſt wie Gott, aber er hat auch die Seite der Endlichkeit an ihm, die Trennung. In der Religion hebt der Menſch ſeine Endlichkeit auf: denn er iſt das Wiſſen ſeiner in

Gott. Das ist die Religion der Menschlichkeit, Freiheit. Das ist zunächst das Allgemeine dieser Stufe, aber die erste Form dieser Religion ist selbst mit der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit behaftet, wie wir sehen werden und so haben wir das Menschliche an Gott auf selbst noch natürliche Weise. Das Innere, die Idee ist zwar an sich das Wahrhafte, ist aber noch nicht aus ihrer ersten, unmittelbaren Gestalt der Natürlichkeit herausgehoben. Dieß Menschliche an Gott macht nur seine Endlichkeit aus und es gehört so dieser ihrer Grundlage nach noch zu den endlichen Religionen. Sie ist aber eine Religion der Geistigkeit, weil die Vermittelung hier sich in ihre Momente auslegt und ihre Grundlage ausmacht.

II.

Die Religion der Schönheit.

Sie ist, wie bereits angegeben worden, in der Existenz die griechische Religion, nach innerer und äußerer Seite ein unendlich unerschöpflicher Stoff, bei dem man, seiner Freundlichkeit, Anmuth, Lieblichkeit wegen, gern verweilt; hier können wir jedoch nicht auf die Einzelnheiten eingehen, sondern müssen uns an die Bestimmungen des Begriffs halten.

Es ist also A. der Begriff dieser Sphäre anzugeben, sodann B. die Art und Weise des Gottes und C. der Kultus zu betrachten, als das Verhältniß des endlichen Subjekts zu diesem seinem wesentlichen, absoluten Subjekt.

A. Was den Begriff im Allgemeinen anbetrifft, so ist unser Grundbegriff der der Subjektivität, sich selbst bestimmende Macht. Wir haben diese Subjektivität, diese weise Macht gesehen, einer Seits als den Einen in sich schlechthin unbestimmt, der eben deshalb in seiner Realität umschlägt in den allerbeschränktesten Zweck. Die nächste Stufe ist, daß diese Subjektivität, diese weise Macht, oder mächtige Weisheit sich besondert

überhaupt. Dieſe Stufe iſt ebendamit einer Seits das Herabſetzen der Allgemeinheit, das Herabſetzen der abſtrakten Einheit, der unendlichen Macht, zur Beſchränkung, in einen Kreis von Beſonderheit, anderer Seits iſt aber zugleich damit verbunden eine Erhebung der beſchränkten Einzelnheit des realen Zwecks der Allgemeinheit entgegen. In dem Beſonderen, was ſich hier zeigt, iſt beides. Alſo dieß iſt die allgemeine Beſtimmung. Dann haben wir zu betrachten, daß einer Seits der beſtimmte Begriff, der Inhalt der ſich ſelbſt beſtimmenden Macht, der ein beſonderer iſt (denn er iſt im Element der Subjektivität), ſich in ſich ſubjektivirt, er hat beſondere Zwecke und ſie ſubjektiviren ſich zunächſt für ſich, geben einen Kreis von einer Menge eigener göttlicher Subjekte. Die Subjektivität als Zweck iſt die Selbſtbeſtimmung und ſomit hat ſie die Beſonderung an ihr, und zwar die Beſonderung als ſolche, als eine Welt daſeyender Unterſchiede, welche als göttliche Geſtaltungen ſind. Die Subjektivität an der Religion der Erhabenheit hat ſchon einen beſtimmten Zweck, die Familie, das Volk. Aber dieſer Zweck wird nur erfüllt, inſofern der Dienſt des Herrn nicht verſäumt wird. Durch dieſe Forderung, welche die Aufhebung des ſubjektiven Geiſtes für den beſtimmten Zweck iſt, wird derſelbe ein allgemeiner. Wenn alſo einer Seits durch das Auseinanderſchlagen der einen Subjektivität in eine Vielheit der Zwecke die Subjektivität zur Beſonderheit herabgeſetzt wird, ſo iſt anderer Seits die Beſonderheit der Allgemeinheit entgegengehoben und dieſe Unterſchiede werden dadurch hier göttliche, allgemeine Unterſchiede. Dieſe Beſonderheit der Zwecke iſt ſo das Zuſammenkommen der abſtrakten Allgemeinheit und Einzelheit des Zweckes, ihre ſchöne Mitte. Dieſe Beſonderheit macht den Inhalt der allgemeinen Subjektivität aus; inſofern er in dieß Element geſetzt iſt, ſubjektivirt er ſich ſelbſt zum Subjekt. Es tritt damit reale Sittlichkeit ein; denn das Göttliche in das beſtimmte Verhältniß

des wirklichen Geistes eindringend, sich bestimmend nach der substantiellen Einheit ist das Sittliche.

Also einer Seits betrifft die Besonderung den Inhalt, das Göttliche setzt besonderen Inhalt in sich, der ein sittlicher wird. Die zweite Bestimmtheit ist die der Form des Gegensatzes, des wesentlichen Selbstbewußtseyns gegen das endliche Selbstbewußtseyn, des wesentlichen Geistes gegen den endlichen. Hier in dieser Bestimmtheit der Form tritt die Form der natürlichen Gestalt der Subjektivität ein, diese wird in natürlicher Gestalt gebildet, so daß sie eingebildet wird von dem endlichen Selbstbewußtseyn in die Göttlichkeit, aber gleichsam dem Selbstbewußtseyn gegenüber steht. Es tritt damit die reale Freiheit der Subjektivität ein, denn der bestimmte Inhalt ist gemeinschaftlich mit seinem Gotte, sein Gott hört auf, ein Jenseits zu seyn, hat bestimmten Inhalt, er ist nach seiner bestimmten Seite in die Wesentlichkeit gehoben, ist durch das Aufheben der unmittelbaren Einzelnheit ein wesentlicher Inhalt geworden.

Was also den Gehalt als solchen, den Inhalt betrifft, so ist die substantielle Grundlage, wie im Zusammenhang aufgezeigt worden ist, die Vernünftigkeit überhaupt, die Freiheit des Geistes, die wesentliche Freiheit. Diese Freiheit ist nicht Willkür, muß von derselben wohl unterschieden werden, ist die wesentliche Freiheit in ihrer Bestimmung, die Freiheit, die sich selbst bestimmt. Indem die Freiheit als sich selbst bestimmend die Grundlage dieses Verhältnisses ist, so ist dieß die konkrete Vernünftigkeit, welche wesentlich sittliche Principien enthält.

Daß die Freiheit dieß ist, Nichts zu wollen als sich, Nichts zu wollen als die Freiheit, daß dieß das Sittliche ist, daraus die sittlichen Bestimmungen sich ergeben, kann hier nicht näher ausgeführt werden.

Indem die Sittlichkeit die wesentliche Grundlage ausmacht, ist dieß jedoch noch die erste, die Sittlichkeit in ihrer Unmittelbarkeit. Es ist diese Vernünftigkeit, wie ganz allgemeine, so in

ihrer ſubſtantiellen Form. Die Vernünftigkeit iſt noch nicht als Ein Subjekt, hat ſich aus dieſer gediegenen Einheit, in welcher ſie Sittlichkeit iſt, noch nicht zur Einheit des Subjekts erhoben oder ſich in ſich vertieft.

Deswegen erſcheinen die geiſtigen, weſentlich ſittlichen Beſtimmungen als Außereinander, es iſt der gehaltvollſte Inhalt, aber als Außereinander. Es iſt zu unterſcheiden die Sittlichkeit überhaupt und die griechiſche Moralität und Sittlichkeit, die Subjektivität des Sittlichen, die ſich in ſich Rechenſchaft zu geben weiß, den Vorſatz, die Abſicht, den Zweck hat des Sittlichen.

Die Sittlichkeit iſt hier noch das ſubſtantielle Seyn, das wahrhafte Seyn des Sittlichen, aber noch nicht das Wiſſen deſſelben. Dieß iſt im objektiven Gehalt ſo, daß, weil noch nicht Eine Subjektivität, dieſe Reflexion in ſich vorhanden iſt, um dieſer Beſtimmung willen der ſittliche Inhalt auseinander fällt, deſſen Grundlage die *Μοῖραι* ausmachen, die weſentlich geiſtigen Mächte, die allgemeinen Mächte des ſittlichen Lebens, vornehmlich praktiſches Leben, Staatsleben, außerdem Gerechtigkeit, Tapferkeit, Familie, Eid, Ackerbau, Wiſſenſchaft u. ſ. w. Die Tapferkeit beſteht vorzüglich darin, die wilden Thiere auszurotten. Diana hat ſo nicht vorzugsweiſe den Sinn, die Bedeutung der Jagd, ſondern weſentlich die der Jagd auf reißende Thiere. Dieſe Thiere, welche in anderen Sphären als abſolut geltend reſpektirt werden, wie bei den Indiern, Aegyptern, werden hier durch die Tapferkeit der geiſtigen Subjektivität erlegt, getödtet zum Gebrauch.

Damit, daß das Sittliche in dieſe ſeine beſonderen Beſtimmungen auseinander fällt, iſt verbunden, daß dieſen geiſtigen Mächten gegenüber auch das Natürliche auftritt. Die Beſtimmung der Unmittelbarkeit, die zur Folge hat dieß Zerfallen, enthält die Beſtimmung, daß gegenüber die natürlichen Mächte treten, die Erde, Flüſſe, Zeiteintheilung.

Indem aber die Grundbeſtimmung die geiſtige Subjektivität iſt, kann die Naturmacht nicht für ſich als die weſentliche gelten. Doch iſt ſie eine der Beſonderheiten und als die unmittelbarſte die erſte, durch deren Aufhebung erſt die anderen geiſtigen Mächte entſtehen. Wir haben die Macht des Einen geſehen und wie ſeine für ſich ſeyende Erhabenheit erſt aus der Schöpfung reſultirte. Dieſe Eine Grundlage, als das Selbſt des Abſoluten, fehlt hier. Der Ausgang alſo iſt der vom Kreiſe der unmittelbaren Natürlichkeit, welche hier nicht als von dem Einen geſchaffen erſcheinen kann. Die Einheit, in welcher dieſe Beſonderheiten der Naturmächte ruhen, iſt nicht geiſtige, ſondern eine ſelbſt natürliche Einheit, das Chaos.

Zuerſt von allem, ſingt Heſiodus, aber ward Chaos (Theog. V. 116.). Somit iſt das Chaos ſelbſt ein Geſetztes. Was aber das Setzende ſey, iſt nicht geſagt. Es heißt nur: es ward. Denn die Grundlage iſt nicht das Selbſt, ſondern das Selbſtloſe, die Nothwendigkeit, von der nur geſagt werden kann, ſie iſt. Das Chaos iſt die bewegende Einheit des Unmittelbaren; es ſelbſt iſt aber noch nicht Subjekt, Beſonderheit; daher wird nicht von ihm geſagt: es zeugt; ſondern, wie es ſelbſt nur wird, wird auch aus ihm wieder dieſe Nothwendigkeit: die weit verbreitete Erde, Tartaros Grauen, Erebos Nacht, ſo wie Eros, geſchmückt vor allen mit Schönheit. Wir ſehen die Totalität der Beſonderheit entſtehen; die Erde, das Poſitive, die allgemeine Grundlage, Tartaros, Erebos, die Nacht, das Negative und Eros, das Verbindende, Thätige; die Beſonderheiten ſind nun ſelbſt ſchon gebährende: die Erde erzeugt aus ſich den Himmel, ſie gebiert die Gebirge ohne befruchtende Liebe, den verödeten Pontos, aber mit dem Himmel verbunden den Okeanos und ſeine Beherrſcher; ferner gebiert ſie die Cyklopen, die Naturgewalten als ſolche, während die früheren Kinder die natürlichen Dinge ſelbſt als Subjekte ſind. Erde und Himmel alſo ſind die abſtrakten Mächte, welche ſich befruchtend die Kreiſe des natürlichen Be-

ſonderen hervorgehen laſſen. Das jüngſte Kind iſt der unerforſchliche Chronos. Die Nacht, das zweite Moment, gebiert alles, was von natürlicher Seite her das Moment der Negation in ſich hat. Drittens verbinden dieſe Beſonderheiten wechſelsweiſe und erzeugen Poſitives und Negatives. Alle dieſe werden ſpäter durch die Götter der geiſtigen Subjektivität beſiegt; nur Hekate allein bleibt, als das Schickſal von der natürlichen Seite her.

Die Macht zunächſt, das Herrſchende über dieſen Kreis der Naturgewalten, iſt die Abſtraktion überhaupt, aus der ſie entſtanden ſind, Uranos, und indem er nur Macht iſt als Setzen ſeiner Abſtraktion, als das Geltende, ſo drängt er alle ſeine Kinder zurück. Aber das Reſultat des Himmels iſt die unerforſchliche Zeit, das jüngſte Kind. Dieſes beſiegt den Uranos durch die Liſt der Erde. Alles iſt hier in Geſtalt ſubjektiven Zwecks und die Liſt das Negative der Gewalt. Aber indem jetzt die beſonderen Gewalten ſich frei und geltend machen, nennt ſie Uranos mit ſtrafendem Namen **Titanen**, deren Unbill einſtens geahnt wird.

Das erſte Moment in dieſem natürlichen Kreiſe iſt ſo das Chaos mit ſeinen Momenten durch die abſtrakte Nothwendigkeit geſetzt; das zweite die Periode der Erzeugung unter Uranos Herrſchaft, wo dieſe abſtrakten, aus dem Chaos hervorgegangenen Momente das Gebährende ſind; das dritte iſt die Herrſchaft des Chronos, wo die beſonderen ſelbſt ſchon geborenen Naturmächte gebähren. Dadurch iſt das Geſetzte ſelbſt das Setzende und der Uebergang zum Geiſt gemacht. Dieſer Uebergang zeigt ſich näher am Chronos dadurch, daß er ſich ſelbſt den Untergang gebiert. Er iſt überhaupt durch Aufhebung der unmittelbaren Geſtalten Herrſcher. Er ſelbſt aber iſt unmittelbar und dadurch der Widerſpruch, an ihm ſelbſt unmittelbar das Aufheben der Unmittelbarkeit zu ſeyn. Er erzeugt aus ſich die geiſtigen Götter; doch inſofern ſie zunächſt nur natürliche ſind, hebt er ſie

auf, verschlingt sie. Sein Aufheben aber der geistigen Götter muß selbst aufgehoben werden und geschieht wieder durch List gegen die Naturgewalt des Chronos. Zeus, der Gott geistiger Subjektivität, lebt. So tritt dem Chronos sein Anderes gegenüber und es entsteht überhaupt der Kampf der Naturmächte und der Götter des Geistes.

So sehr dieß Zerfallen Statt findet, worin die natürlichen Mächte als für sich erscheinen, ebenso tritt die Einheit des Geistigen und Natürlichen — und das ist das Wesentliche — immer mehr hervor, die aber nicht Neutralisation Beider, sondern wo das Geistige nicht nur das Ueberwiegende, sondern auch das Herrschende, Bestimmende, das Natürliche ideell, unterworfen ist.

Dieser Inhalt ist so zweierlei Art, natürlicher und geistiger. Zwar einer Seits zerfallen; aber hier ist die Grundbestimmung geistige Subjektivität überhaupt. Insofern nun ist es nicht das Naturelement oder die Naturmacht, die für sich als selbstständiger Gott angesehen werden kann, sondern wesentlich nur die geistige Subjektivität. Wenn die Naturmacht auch vorgestellt wird als Subjektivität, als Naturgötter, so ist die Gestalt dieses natürlichen Inhalts, seine Subjektivität nur ein Geliehenes, Phantastisches, nichts Wahrhaftes. Die inhaltsvolle Subjektivität als solche, welche hier Grundbestimmung ist, ist keine bloße Naturgewalt in sich habend, die griechische Phantasie hat nicht die Natur mit Göttern bevölkert, wie den Indiern aus allen natürlichen Gestalten die Gestalt des Gottes hervorgeht. Das griechische Princip ist vielmehr die subjektive Freiheit, die natürliche ist nicht mehr würdig, den Inhalt eines solchen Gottes auszumachen. Diese freie Subjektivität ist anderer Seits noch nicht die absolut freie, nicht die Idee, die sich als Geist wahrhaft in sich verwahrt hält, allgemeine, unendliche Subjektivität. Wir sind nur auf der Stufe dazu, der geistige, sittliche Inhalt ist besondert, aber bleibt geistig; aber als besonderer Geist hat die Besonderheit eine natürliche Seite.

Dieß erſcheint nun einer Seits ſo, daß es Naturgötter giebt, Chronos, die Zeit, ſo ein Abſtraktum, Uranos, Okeanos, Helios, Selene. In den Kosmogonien, die zugleich im Ganzen Theogonien ſind, kommen allgemeine Naturmächte, Naturbildungen, Naturgeſtaltungen vor, was wir zuſammen unter die Titanen rechnen.

Sie ſind auch perſonificirt, die Perſonifikation iſt aber in ihnen oberflächlich, nur Perſonifikation: denn der Inhalt von Helios iſt ein Natürliches, nicht ein Geiſtiges, eine geiſtige Macht.

Daß Helios auf menſchliche Weiſe vorgeſtellt wird, als thätig, iſt leere Form der Perſonifikation. Helios iſt nicht der Gott der Sonne, ſo drücken ſich die Griechen nie aus, nicht Sonnengott, der Okeanos nicht Gott des Meeres und dergleichen, er iſt der Gott: es iſt nicht eine Sonne und ein Gott in der Sonne. Das ſind dieſe Naturmächte.

Das Andere iſt, daß dieſe Naturmächte auch unterworfen ſind dem Geiſtigen und dieß iſt nicht bloß unſer Bewußtſeyn über die griechiſchen Götter: das haben die Griechen ſelbſt vorgeſtellt, darüber hatten ſie ſelbſt ein Bewußtſeyn. Nach dieſer Seite braucht man nur zu ſagen, was die Griechen ſelbſt von ihren Göttern geſagt haben, ſo iſt der Begriff, das Weſentliche darin ausgedrückt.

Eine Hauptbeſtimmung iſt in der Mythologie, daß die Götter, Zeus durch einen Krieg, durch Gewalt ſich die Herrſchaft errungen, daß das geiſtige Princip die Giganten, Titanen vom Throne geſtürzt; die bloße Naturmacht iſt vom Geiſte beſiegt worden, über ſie hat ſich das Geiſtige erhoben und es habe jetzt geherrſcht.

In dem Götterkrieg iſt die ganze Geſchichte der griechiſchen Götter ausgedrückt: wenn ſie ſich weiter eines Individuums, Troja's u. ſ. f. annehmen, ſo iſt dieß nicht ein Thun der Götter untereinander. Daß das geiſtige Princip ſich erhoben, das natürliche ſich unterworfen, das iſt dieſer Götterkrieg.

Die natürlichen Götter haben also keinen Inhalt, aber sie werden unterjocht, vom Throne gestoßen; über die Naturreligion siegt das geistige Princip, sie sind an den Saum der Welt, jenseits der Welt des Selbstbewußtseyns verwiesen, aber sie haben auch ihre Rechte behalten. Sie sind als Naturmächte zugleich als ideell, unterworfen gesetzt dem Geistigen, so daß sie am Geistigen, oder an den geistigen Göttern selbst eine Bestimmung ausmachen, in diesen selbst noch dieß natürliche Moment enthalten ist, aber nur als Anklang an das Naturelement, als nur eine Seite an ihnen.

Zu diesen alten Göttern gehören aber nicht nur Naturmächte, sondern auch Dike, die Eumeniden, Erinnyen: auch der Eid, der Styx werden zu den alten Göttern gerechnet. Sie unterscheiden sich von den neuen dadurch, daß diese die Seite des Geistigen sind als einer nur in sich seyenden Macht: die Erinnyen nur die innerlich Richtenden, der Eid diese Gewißheit in meinem Gewissen, — seine Wahrheit liegt, ob ich ihn schon äußerlich ablege, in mir; wir können den Eid mit dem Gewissen vergleichen.

Dagegen Zeus ist der politische Gott, der Gott der Gesetze, der Herrschaft, aber der bekannten Gesetze, nicht der Gesetze des Gewissens. Das Gewissen hat im Staat kein Recht — wenn der Mensch auf sein Gewissen sich beruft, so kann der Eine dieß Gewissen, der Andere ein anderes haben — sondern das Gesetzliche. Damit sein Gewissen rechter Art sey, muß das, was es als recht weiß, objektiv, dem objektiven Rechte angemessen seyn, muß nicht nur innerlich hausen. Ist das Gewissen richtig, so ist es ein vom Staat anerkanntes, wenn der Staat eine sittliche Konstitution ist.

Die Nemesis ist das Formelle, das Hohe, sich Erhebende herabzusetzen, das bloße Nivelliren, der Neid, das Vorzügliche herunterzusetzen, so, daß es mit Anderem auf gleicher Stufe steht. In der Dike ist nur das strenge, abstrakte Recht enthalten.

Oreſt iſt verfolgt von den Eumeniden und wird von Athene, vom ſittlichen Recht, dem Staate freigeſprochen: das ſittliche Recht iſt ein anderes, als das bloß ſtrenge, die neuen Götter ſind die Götter des ſittlichen Rechts.

Ein Beiſpiel von dieſer Vereinigung des Natürlichen und Geiſtigen iſt sub Jove frigido. Da iſt Jupiter das Firmament, die Atmoſphäre, das Donnernde, die Veränderung der Atmoſphäre, aber außer dieſem Naturprincip iſt er der Vater der Götter und Menſchen, er iſt der politiſche Gott, das Recht und die Sittlichkeit des Staats, dieſe höchſte Macht auf Erden. Sonſt iſt er eine vielſeitige ſittliche Macht, der Gott der Gaſtfreundſchaft in Beziehung auf die alten Sitten, wo das Verhältniß unterſchiedener Staaten noch nicht beſtimmt war, die Gaſtfreundſchaft weſentlich das ſittliche Verhältniß betraf von Bürgern, die unterſchiedenen Staaten angehörten.

Poſeidon iſt das Meer, wie Okeanos, Pontos: er behält dieſe Wildheit des Elements, iſt aber auch aufgenommen unter die neuen Götter. Phöbos iſt der wiſſende Gott; ſchon der Analogie, der ſubſtantiellen, logiſchen Beſtimmung nach entſpricht er dem Licht und Phöbos iſt der Nachklang der Sonnenmacht. Phöbos iſt nicht nur das Wiſſende, Offenbaren, der Orakelſpruch; ſchon an und für ſich korreſpondirt ſich Licht und Wiſſen, iſt die logiſche Beſtimmung im Geiſtigen und Natürlichen dieſes Manifeſtiren.

Der Lykiſche Apoll hat unmittelbaren Zuſammenhang mit dem Licht. Das kommt aus dem Kleinaſiatiſchen her: gegen Morgen kommt das Natürliche, das Licht mehr hervor. Phöbos verhängt die Peſt im griechiſchen Lager, das hängt ſogleich mit der Sonne zuſammen: dieſe Wirkung des heißen Sommers, der Sonnenhitze. Auch die Abbildungen des Phöbos haben Attribute, Symbole, die mit der Sonne zuſammenhängen.

Dieſelben Gottheiten, die vorher titaniſch und natürlich

waren, erscheinen nachher mit einer geistigen Grundbestimmung, welche die herrschende ist, ja man hat sogar gestritten, ob im Apollo noch etwas Natürliches sey. Im Homer ist allerdings Helios die Sonne, aber unmittelbar zugleich die Klarheit, das geistige Moment, das Alles bescheint und erleuchtet. Aber auch noch später ist dem Apoll immer noch etwas von seinem Naturelement geblieben: er ward mit strahlendem Haupte dargestellt.

Dieses ist das Allgemeine, wenn es auch bei den einzelnen Göttern nicht besonders bemerklich wäre. Vollkommene Konsequenz ist jedoch darin nicht zu suchen. Ein Element tritt einmal stärker, das andere Mal schwächer hervor. In den Eumeniden des Aeschylos gehen die ersten Scenen vor dem Tempel Apollo's vor. Da wird zur Verehrung aufgerufen: zuerst sey zu verehren die Orakelgeberin (die Γαῖα), das Naturprincip, dann die Θέμις, schon eine geistige Macht, aber, wie die Dike, gehört sie zu den alten Göttern, dann kommt die Nacht, dann Phöbos — an die neuen Götter sey das Orakel übergegangen. Pindar spricht auch von solcher Succession der Götter, er macht die Nacht zu... en; dann folgt die Themis und dann Phöbos. Dieß ... der Uebergang von den Naturgestalten zu den neuen Göttern. Im Kreis der Dichtkunst, des Erzeugens dieser Lehren, ist dieß nicht historisch zu nehmen.

So ist auch das Geräusch, Säuseln der Blätter, aufgehängter Becken, die erste Weise des Orakelgebens, bloß Naturlaute; erst später erscheint eine Priesterin, die in Lauten Orakel giebt, aber nach der Weise der Orakel nicht klare Laute von sich giebt. Ebenso sind die Musen zuerst Nymphen, Quellen, die Wellen, das Geräusch, Gemurmel der Bäche — allenthalben Anfang von der natürlichen Weise, von Naturmächten, welche verwandelt werden in einen Gott geistigen Inhalts.

Prometheus, der auch zu den Titanen gerechnet wird, ist eine wichtige, interessante Figur. Prometheus ist Natur-

macht; aber er iſt auch Wohlthäter der Menſchen, indem er ſie die erſten Künſte gelehrt hat. Er hat ihnen das Feuer vom Himmel geholt; das Feueranzünden gehört ſchon einer gewiſſen Bildung an; es iſt der Menſch ſchon aus der erſten Rohheit herausgetreten. Die erſten Anfänge der Bildung ſind ſo in den Mythen in dankbarem Andenken aufbewahrt worden. Prometheus hat die Menſchen auch opfern gelehrt: nicht den Menſchen hätten die Thiere gehört, ſondern einer geiſtigen Macht, d. h. ſie haben kein Fleiſch gegeſſen. Er habe dem Zeus das ganze Opfer genommen, zwei Figuren gemacht, Knochen und Beine mit Fleiſch überzogen und eine Figur von Fleiſch, und Zeus habe nach der erſten gegriffen.

Opfern heißt ein Gaſtmahl halten und die Eingeweide, Knochen bekamen die Götter. Dieſer Prometheus hat die Menſchen gelehrt, daß ſie zugriffen und die Thiere zu ihren Nahrungsmitteln machten; die Thiere durften ſonſt von dem Menſchen nicht angerührt werden; ſie waren ein von ihm zu Reſpektirendes; noch im Homer werden Sonnenrinder des Helios erwähnt, die von den Menſchen nicht berührt werden durften. Bei den Indern, Aegyptern war es verpönt, Thiere zu ſchlachten. Prometheus hat die Menſchen gelehrt, das Fleiſch ſelbſt zu eſſen und dem Jupiter nur Haut und Knochen zu laſſen.

Aber Prometheus iſt ein Titan, wird an den Kaukaſus geſchmiedet und ein Geier nagt beſtändig an ſeiner immer wachſenden Leber — ein Schmerz, der nie aufhört. Was Prometheus die Menſchen gelehrt, ſind nur ſolche Geſchicklichkeiten, welche die Befriedigung natürlicher Bedürfniſſe angehen. In der bloßen Befriedigung dieſer Bedürfniſſe iſt nie eine Sättigung, ſondern das Bedürfniß wächſt immer fort und die Sorge iſt immer neu — das iſt durch jenen Mythus angedeutet. Bei Plato heißt es in einer Stelle, die Politik habe Prometheus den Menſchen nicht bringen können; denn ſie ſey in der Burg

des Zeus aufbewahrt gewesen; es wird hier somit ausgesprochen, daß sie dem Zeus eigenthümlich angehörig gewesen.

Es wird so wohl dankbar erwähnt, daß Prometheus den Menschen das Leben erleichtert; ungeachtet dieß aber menschliche Verstandesmächte sind, gehört er doch zu den Titanen: denn diese Künste sind noch keine Gesetze, keine sittliche Gewalt.

Bei Aeschylos sagt Prometheus, er habe seinen Trotz, Trost, seine Satisfaktion darin, daß dem Zeus ein Sohn geboren werden würde, der ihn vom Throne würfe — Herakles. Ebenso bei Aristophanes auf lustige Weise. Da sagt Bakchos: wenn Zeus mit Tod abgehe, komme er auf den Thron.

Herakles ist der einzige Gott, der vorgestellt ist als Mensch, der unter die Götter versetzt worden. Damit ist gesagt, daß er die Herrschaft des Zeus erlangen werde, was als Prophezeihung angesehen werden kann, die eingetroffen ist.

Sind die Götter die geistige Besonderheit von Seiten der Substanz aus, welche in sie sich auseinanderreißt, so sahen wir doch anderer Seits durch den Dienst des Menschen ihn sich dem Gott entgegenheben und dem göttlichen Zweck gemäß machen. Dadurch erhalten wir die Einheit von beiden, den göttlichen Zweck vermenschlicht, den menschlichen zum göttlichen erhoben. Dieß giebt die Heroen, die Halbgötter. Besonders ausgezeichnet ist in dieser Rücksicht die Gestalt des Herakles. Er ist menschlicher Individualität, hat es sich sauer werden lassen; durch seine Tugend hat er den Himmel errungen. Die Heroen daher sind nicht unmittelbar Götter; sie müssen erst durch die Arbeit sich in das Göttliche setzen. Denn die Götter geistiger Individualität, obgleich jetzt ruhend, sind doch nur durch den Kampf mit den Titanen; dieß ihr Ansich ist in den Heroen gesetzt. So steht die geistige Individualität der Heroen höher, als die der Götter selbst; sie sind, was die Götter an sich sind, wirklich, die Bethätigungen des Ansich und wenn sie auch in der Arbeit ringen müssen, so ist dieß eine Abarbeitung der Na-

türlichkeit, welche die Götter noch an ſich haben. Die Götter kommen von der Naturmacht her; die Heroen aber von den Göttern.

Indem ſo die geiſtigen Götter das Reſultat durch Ueberwindung der Naturmacht, aber nur erſt durch dieſe ſind, ſo haben ſie ihr Werden an ihnen ſelbſt und zeigen ſich als konkrete Einheit. Die Naturmächte ſind in ihnen als ihre Grundlage enthalten, aber ſie haben dieß ihr Anſich verklärt. In den Göttern ſomit iſt dieſer Nachklang der Naturelemente; aber die Hauptſache iſt ihre geiſtige Beſtimmtheit.

Es iſt nun weiter noch

B. Die Art und Weiſe des Gottes näher zu betrachten.

1. Es iſt eine Mehrheit von Göttern, — der Gehalt an und für ſich der wahrhafte, der geiſtige, ſittliche. Dieſer Gehalt iſt aber noch auſſereinanderfallend, noch viele Beſonderheiten und ſie zuſammen machen eine Einheit.

Zeus beherrſcht ſie auf hausväterliche, patriarchaliſche Weiſe, wo der Regent am Ende thut, was die Anderen auch wollen, die zu allem, was geſchieht, ihren Senf geben. Aber dieſe Herrſchaft iſt nicht ernſthaft. Die höhere, abſolute Einheit in Form abſoluter Macht ſteht über ihnen als ihre reine Macht; dieſe Macht iſt das Schickſal, die einfache Nothwendigkeit.

Dieſe Einheit iſt ohne Inhalt, die leere Nothwendigkeit und Macht, die unverſtandene, begriffloſe Macht, nicht weiſe — die Weisheit fällt in den Götterkreis, enthält konkrete Beſtimmungen, die in das Beſondere, die einzelnen Götter fallen — blinde Nothwendigkeit, die über Allem ſteht, auch über den Göttern, unbegriffen, inſofern troſtloſe Nothwendigkeit.

Das Abſtrakte kann nicht begriffen werden: Begreifen heißt Etwas in ſeiner Wahrheit wiſſen; das Schlechte, Abſtrakte iſt unbegreiflich, das Vernünftige iſt begreiflich, weil es konkret in ſich iſt. Was das Verhältniß des endlichen Selbſtbewußtſeyns

betrifft, so unterliegt Alles, Gott und Mensch, dieser Nothwendigkeit, es ist eine eiserne Macht, ein blindes Gehorchen ohne Freiheit.

Allein eine Form der Freiheit ist wenigstens auch von Seite der Gesinnung vorhanden. Der Grieche, der die Gesinnung der Nothwendigkeit hat, beruhigt sich damit: Es ist so, da ist Nichts dagegen zu machen, das muß ich mir gefallen lassen. Darin liegt, daß es mir gefällt. So ist die Freiheit auch darin vorhanden, daß es das Meinige ist.

Diese Gesinnung enthält, daß der Mensch diese einfache Nothwendigkeit vor sich hat. Indem er auf diesem Standpunkt steht: „Es ist so," hat er alles Besondere auf die Seite gesetzt, Verzicht geleistet, abstrahirt von allen besonderen Zwecken, Interessen. Die Verdrießlichkeit, Unzufriedenheit der Menschen ist eben, daß sie an einem bestimmten Zweck festhalten, diesen nicht aufgeben, und wenn es diesem nicht angemessen oder gar zuwider ist, sind sie unzufrieden. Da ist keine Uebereinstimmung zwischen Dem, was da ist und Dem, was man seyn will, weil sie das Sollen in sich haben: „Das soll seyn."

So ist Unfriede, Entzweiung in sich vorhanden; aber auf diesem Standpunkt ist kein Zweck, kein Interesse festgehalten gegen die Verhältnisse, wie sie sich nur machen. Unglück, Unzufriedenheit ist nichts Anderes als Widerspruch gegen das, was ich seyn will. Ist das besondere Interesse aufgegeben, so habe ich mich zurückgezogen in diese reine Ruhe, in dieses reine Seyn, in dieses „Ist."

Da ist einer Seits kein Trost für den Menschen vorhanden. Trost bedarf er, als er Ersatz für den Verlust verlangt, hier hat er die innere Wurzel dessen, was er verloren, aufgegeben. Das ist die Seite der Freiheit, aber der abstrakten, nicht konkreten, der Freiheit, die nur sieht über dem Konkreten, Besonderen, aber nicht in wahrhafte Harmonie mit dem Bestimm-

ten gesetzt ist — reines Denken, Seyn, Insichseyn, das Aufgeben des Besonderen. Die Nothwendigkeit ist das eine Extrem.

Zu dieser Allgemeinheit ist das andere Extrem die äußerliche Einzelnheit; diese tritt ebenso für sich heraus, als jenes Abstraktum des Denkens, des Zurückgehens in sich. Heraus treten sie aus demselben Grund, derselben allgemeinen Bestimmtheit, daß die Vernünftigkeit, der vernünftige Inhalt noch in Form der Unmittelbarkeit ist — diese logische Bestimmung, von der die weiteren Bestimmungen abhängen.

Es ist noch nicht eine unendliche Subjektivität gesetzt, da ist aufgehoben die äußerliche Einzelnheit. Ein Anderes ist äußerliche Einzelnheit, ein Anderes Subjektivität als in sich unendlich: hier ist die Einzelnheit, weil eben noch nicht unendliche Subjektivität, eine äußerliche, und auf diese Seite fällt der mannigfache, zufällige Inhalt, der an den Göttern herumspielt.

Es tritt da Zufälligkeit des Inhalts in diesen Kreis von Göttern, z. B. die zwölf Hauptgötter des Olympos sind nicht durch den Begriff geordnet, machen kein System aus. Außerdem sind sie konkrete Geistigkeit, noch aber nicht absolute Subjektivität, damit individuelle Gestalten.

Als konkrete Geistigkeit haben sie nicht abstrakten Inhalt: es ist nicht Eine Eigenschaft in ihnen, sondern mehrere als konkrete. Wäre es nur Eine Eigenschaft, so wären sie Allegorien, nur als konkret Vorgestelltes, so, daß das Innere, die Bedeutung nur Eine Eigenschaft ist. Es ist subjektive Geistigkeit, aber noch nicht unendliche Subjektivität.

Das Naturelement tritt noch ein in diese Bestimmung des Konkreten, macht eine der Seiten des Gegensatzes aus, das Jahr, die Monateintheilung spielt herzu, und man hat die Götter zu Kalendergöttern gemacht, wie Dupuis.

Solche Bestimmungen kommen der Zeit, insofern sie sich in der physischen Veränderung hat, zu. Aufgenommen in die

Gestalt der selbstbewußten Individuen, haben sie nicht mehr diese Bestimmung, sondern erscheinen als zufällig und müssen veredelt werden, es ist kein Respekt vor ihnen zu haben, dieses oder jenes wird daraus gemacht. Da ist denn das geistige Recht, daß in diesen Göttern nachgesucht wird nach den sogenannten Philosophemen. Zeus schmauste mit den Göttern zwölf Tage bei den Aethiopiern, hing Juno zwischen Himmel und Erde auf ꝛc. Solche Vorstellungen haben ihre Beziehungen, Quellen in irgend einer abstrakten Vorstellung, die etwas Regelmäßiges, Wesentliches, aber prosaisch, bezeichnet. Man hat das Recht, darnach zu forschen. Es sind solche Spuren vorhanden, aber herabgesetzt zu Zufälligkeiten, es ist kein Gebot vorhanden, dergleichen Vorstellungen zu respektiren. Das Selbstbewußtseyn macht sich nichts aus solchen Bestimmungen der Natur.

Die Göttergestalten in ihrem Reichthum sind plastisch, weiter in der Poesie vorgestellt, in das reine Feld der Vorstellung aufgenommen, so kommen mannigfaltige Geschichten an ihre Stelle. Sie haben ihre Quelle in besonderen Naturverhältnissen, die aber nicht rein sind, sondern in Formen verwandelt, die der subjektiven menschlichen Weise angemessen sind. Das Erzeugen der Natur, das Entstehen hat hier seine Form. Eine andere Quelle ist das Geistige selbst, die geistige Individualität, dem Menschen wird der Gott manifestirt in diesen seinen eigenen Schicksalen, in einer Begebenheit, welche als That, Wohlwollen oder Feindschaft des Gottes angesehen wird, dieß giebt so einen unendlich mannigfaltigen Inhalt. Wie der jüdische Gott dem Volke dieß Land gegeben, sie aus Aegypten geführt hat, so hat ein griechischer Gott dieß oder jenes gethan, was einem Volke widerfährt und was es als göttlich anschaut. So kommt die Lokalität in Betracht, wo anfing das Bewußtseyn eines Gottes und die Heiterkeit der Griechen; dieß Moment der Produktion hat eine Menge anmuthiger Geschichten erfinden können. — Die Priester erklären die Begebenheit, das Glück oder Unglück für That des

Gottes. Dieß giebt Stoff zu einer näheren, äußeren Bestimmung der Handlungen des Gottes. Dieß ist der besondere Stoff der unendlichen Menge von Zufälligem, Unbestimmtem, das nicht in sich der Sache widersprechend ist, es ist Dichtung. Dieß ist also das andere Extrem überhaupt. Das Allgemeine, indem es in die Besonderheit tritt, läßt diese als nebeneinander, außereinander bestehen und so tritt die Zufälligkeit ein. Dieß ist die wesentliche Bestimmung in Ansehung des Inhalts des objektiven Gottes.

2. Ein Moment der Art ist auch noch solches, was in den Mysterien ursprünglich seinen Sitz hat, wovon jedoch erst später zu sprechen ist. Die Mysterien verhalten sich zu der offenbaren Religion der Griechen, wie die Naturelemente zum geistigen Gehalt: es ist alte Religion oder neuere, Fremdenkult; wie die alten Götter nur Naturelemente vornehmlich sind, so ist der Inhalt der Mysterien ein solcher roher, den der Geist noch nicht durchdrungen. Dieß ist das an und für sich nothwendige Verhältniß und auch das Geschichtliche.

Aber wie man glaubte, besondere Tiefen der Religion seyen in Indien zu Hause, so hier. Die Mysterien enthalten Ahnungen, in denen die Naturkräfte versucht sind, auf allgemeine Weise gefaßt zu werden. Aus diesem Alten spielt auch Einiges herein in diese konkrete Vorstellung der darüber erhobenen, geistigen Götter.

Im Indischen ist Entstehen und Vergehen als Inhalt aufgefaßt und als eine allgemeine Macht besonders gewußt worden. Indem dergleichen in den geistigen Kreis herübergehoben worden, finden sich noch Anklänge hieran, so, wo Zeus eine unendliche Menge von Liebschaften zugeschrieben wird, wozu solche Mythen, die sich auf Naturverhältnisse, Naturkräfte bezogen, die Veranlassung gaben.

3. Ein Hauptmoment ist die Seite des Erscheinens. Auf dieser Stufe ist das Schöne überhaupt herrschend. Der

Gott erscheint, diese Mächte, diese absoluten, sittlichen, geistigen Bestimmungen werden gewußt, sind für das empirische Selbstbewußtseyn; so sind sie für Anderes, und die nähere Art, wie sie für ihr Anderes, das subjektive Selbstbewußtseyn sind, ist noch zu betrachten.

1. Dieser Inhalt offenbart sich im Inneren, thut sich im Geist hervor, aber dieser sittliche, wahrhafte Inhalt kann sich nur offenbaren in einem Geiste, der selbst an sich zu dieser geistigen Freiheit erhoben ist. Diese allgemeinen Bestimmungen kommen zum Bewußtseyn, manifestiren, offenbaren sich innerlich.

2. Indem diese Stufe nur die Stufe der ersten Freiheit, Vernünftigkeit ist, erscheint dieses, was eine Macht im Geist ist, in äußerlicher Weise. Das ist die natürliche Seite, mit der dieser Standpunkt noch behaftet ist. Diese ganz äußerliche Seite ist das Rauschen der Bäume, die Stille des Waldes, worin Pan ist, die Erscheinungen in der Natur, die als Höheres genommen werden. Dieß Erscheinen betrifft nur die erste Ankündigung für das Bewußtseyn, für welches diese Bestimmungen sind. Diese Gewalten, Gesetze sind und man weiß nicht, von wannen es kam, es ist ewig, oder es ist ein Aeußerliches, Donner und Blitz.

3. Sey das Seyn innerlich oder äußerlich, so kommt nun in Betracht das Auffassen dieses zunächst Abstrakten. Das ist Sache des Selbstbewußtseyns; das Organ, womit das Selbstbewußtseyn dieß Seyende oder substantiell Wesenhafte auffaßt, ist die Phantasie, welche dieß zunächst Abstrakte, innerlich oder äußerlich Seyende bildet, producirt zu dem, was als Gott gilt.

Es ist die Erklärung, es vorstellig zu machen, Vorstelligkeit für das Bewußtseyn zu geben von einem Göttlichen. Die Bestimmung dieser Phantasie erkannten wir darin, daß, weil der Inhalt noch diese Endlichkeit an ihm hat, unmittelbare Vernünftigkeit zu seyn, damit sich als Besonderes darzustellen hat,

der noch nicht in unendlicher Subjektivität ist, die Endlichkeit an sich hat, mit der natürlichen Seite behaftet ist.

Die Phantasie ist, das innerlich Abstrakte oder das Aeußerliche, das erst ein unmittelbar Seyendes ist, dieses Beides zu gestalten, als Konkretes zu setzen, wovon das Eine das Geistige, das Andere das Natürliche ist, so, daß das äußerliche Seyn nicht mehr selbstständig ist, sondern herabgesetzt, nur Zeichen zu seyn vom inwohnenden Geist, nur diesen an sich erscheinen zu machen.

Sie sind von menschlicher Phantasie gemacht oder plastische Gottheiten, von Menschenhänden gebildet: sie entstehen so auf endliche Weise, vom Dichter, von der Muse producirt. Diese Endlichkeit haben sie, weil sie ihrem Gehalt nach zugleich endlich sind, diese ein Auseinanderfallen, die Besonderheit der geistigen Mächte ist. Diese Endlichkeit des Inhalts ist die Bestimmung und Folge davon, daß sie entstehen als Produkte der Menschen.

Weder ist hier das Göttliche mit dem reinen Denken gefaßt, noch im reinen Geist: es ist Wahrheit in dieser Vernünftigkeit, daß dieses nur ein das Geistige Manifestirendes ist. Es wird auch nicht aufgefaßt mit äußerlichem Verstand, abstrakten Kategorien des Verstandes, diese machen die Prosa aus. Diese Götter sind von Menschen erfunden, nicht ihrem an und für sich vernünftigen Inhalt nach, aber sie, wie sie Götter sind.

Herodot sagt: Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter gemacht, d. h. jeder Priester, alte, erfahrene Mann.

Wie die Griechen das Rauschen des Meeres hörten bei der Leiche des Achill, ist Nestor aufgetreten: das sey Thetis, die Theil nehme. So Kalchas bei der Pest sagt, daß Apoll erzürnt über die Griechen es gethan. Diese Auslegung heißt eben: es gestalten, die Gestalt des Thuns eines Gottes geben; ebenso dem Inneren. Pallas hemmt den Achill, diese innere Be-

sonnenheit, Hemmung des Zorns spricht der Dichter als Pallas aus.

Diese Götter sind geistige Mächte, aber der Geist ist zersplittert in seine Besonderheiten, es sind viele geistige Mächte, es ist somit hier Vielgötterei: dieß ist die Seite der Endlichkeit. Die eine Seite der Endlichkeit ist die, daß die Freiheit noch den Anklang der Natürlichkeit hat, das zweite Moment der Endlichkeit ist so eben bemerkt worden.

Die vielen Mächte sind für den Menschen; sie sind die absoluten Wesenheiten seines Geistes, damit sind sie verschieden von seiner veränderlichen Individualität; sie sind aber vorgestellt; somit tritt eine weitere Form der Endlichkeit ein, welche in die Weise des Vorstellens fällt. Die Freiheit ist hier noch nicht die unendliche des Denkens, die geistigen Wesenheiten sind noch nicht gedacht; wäre der Mensch denkend, so gäbe es nur Einen Gott für ihn; aber die Gottheit fällt hier nur in die Vorstellung, welche nicht die Grundlage des reinen Denkens ist. Erst die Religion der absoluten Wahrheit hat das Denken zur reinen Grundlage. Die griechischen Götter sind für die Phantasie: der Mensch findet diese Wesenheiten nicht als vorhandene Naturgestalten vor, sondern er bringt sie für die Vorstellung hervor: dieß Hervorbringen ist die Phantasie überhaupt. Die Göttergestalten gehen aus der menschlichen Phantasie hervor im Gegensatz gegen das Vorhandene, sie gehen aber als wesentliche Gestalten hervor; es ist ein Sinnliches darin enthalten, aber dieses zur Angemessenheit mit dem Geistigen erhoben durch die Schönheit. Die griechische Religion ist die Religion der Schönheit. In den griechischen Göttern ist eine geistige Grundlage, indem sie aber gegenständlich vorgestellt sind, so kommt ein Naturelement herein: sie haben das Natürliche in ihrer Manifestation; sie sind gemacht, gedichtet (Zusammenhang zwischen Denken und Dichten), nicht erdichtet: dieses Produkt ist aber als das Wesentliche gewußt, es ist ein Geistiges, das

nicht durch das Natürliche verkümmert ist, sondern dieses hat selbst nur die Bedeutung des Geistigen, indem es schön ist. — Die Manifestation fällt hier auf die subjektive Seite, sie ist endlich: der Gott ist so ein von Menschen Gemachtes. Dichter, Bildhauer und Maler gaben den Griechen zu erkennen, welches ihre Götter seyen. Im Zeus des Phidias schauten die Griechen ihren Gott an. Was für die Phantasie manifestirt und hingestellt wird, ist die Gestalt eines Gedankens. Dadurch ist die griechische Religion die Religion der Schönheit. Zur Schönheit gehört das Bewußtseyn der freien Geistigkeit, wenn auch der Inhalt ein beschränkter und endlicher ist. Für die freie Geistigkeit nun ist keine andere Manifestation, wenn diese nämlich sinnlich ist, als die menschliche. Das ist die Gestalt des Geistes, der Daseyn hat; insofern er natürliches, sinnliches Daseyn hat, ist dieß die einzige Weise, in der er sie hat. Aber nicht, daß der Geist ein Sinnliches, Materielles ist, sondern die Weise seiner Unmittelbarkeit, Realität, sein Seyn für Anderes, sein Angeschautwerden ist in menschlicher Gestalt.

Dieß hat man den Griechen übel genommen. Ein alter Philosoph sagt: wenn die Löwen Götter hätten, so hätten sie sich diese als Löwen vorgestellt.

Es ist nicht, weil das ihre Gestalt sey, als ob damit die Sache erschöpft wäre, sondern sie thun recht daran, weil dieß die einzige Gestalt ist, in der der Geist existirt. Das ist nicht ein Zufälliges. Der Zusammenhang ist vielmehr ein nothwendiger. In thierischen Gestalten giebt der Geist sich nicht seine Existenz. Der Physiologie käme es eigentlich zu, den menschlichen Organismus, die menschliche Gestalt als einzig wahrhaft für den Geist zu erkennen; sie hat aber in dieser Hinsicht noch wenig gethan. In der Seelenwanderung nimmt man an, wie Aristoteles bezeichnet hat, daß die Seele des Menschen und die Organisation seiner Leiblichkeit zufällig gesetzt sey. Die Organisation des Menschen ist nur die Gestalt des Geistigen.

Diese Gestalt ist die ideale: vor den Griechen ist keine wahrhafte Idealität gewesen, weder bei den Indiern, noch bei den Vorderasiaten, noch bei den Aegyptiern. Diese griechische Idealität hat auch in der Folge nicht mehr vorkommen können. Die Kunst der christlichen Religion ist zwar schön: aber die Idealität ist in ihr nicht das letzte Princip. Der reine absolute Geist ist in der griechischen Religion noch nicht im Geist und in der Wahrheit erkannt. Darum ist es nicht der Fall, daß das Erscheinen, die Seite des Daseyns, fortgeht bis zur unmittelbaren Wirklichkeit, Gegenwart als dieser, d. h. als dieser Mensch. Die wahrhafteste, eigenthümlichste Gestalt ist nothwendig die, daß der absolut für sich seyende Geist fortgeht, als einzelnes empirisches Selbstbewußtseyn sich zu zeigen. Hier ist diese Bestimmung noch nicht vorhanden, es ist ein Moment in der Erscheinung vorhanden, das aber nicht bis zum sinnlichen Diesen fortgeht. Diese Seite ist also eine von Menschen gemachte, und so, daß dieß Gemachte, worin die Göttlichkeit erscheint, eine sinnliche Seite hat. Sie wird nothwendig angemessen geschaffen dem Inhalt, der Göttlichkeit, die darin ausgedrückt werden soll. Die Gestalt soll das Göttliche vorstellen, und hat noch die Weichheit, dem Inhalte ganz angemessen gemacht zu werden. Erst wenn die Besonderung in Gott zur äußersten Grenze geht, als Mensch in dieser Gestalt, als unmittelbares Bewußtseyn hervortritt, dann ist so zu sagen diese Sinnlichkeit, Aeußerlichkeit als Sinnlichkeit freigelassen, d. h. die Bedingtheit der Aeußerlichkeit kommt an dem Gotte zum Vorschein. Hier hat die Materie, das Sinnliche noch nicht diese Gestalt, es hält sich getreu seinem Inhalte. Der Gott ist hier wohl das besondere göttliche Selbst, eine geistige, allgemeine Macht. Aber diese Macht kommt von der Natürlichkeit her, die sie als gesetzte hat; deshalb muß sie selbst noch zu ihrem Elemente die Gestaltung des Natürlichen haben und zur Erscheinung muß kommen, daß eben das Natürliche die Weise des Ausdrucks des Göttlichen ist.

Der Gott erſcheint im Stein; das Sinnliche hält ſich noch für das Angemeſſene, für den Ausdruck des Gottes, als Gottes. Erſt wenn der Gott ſelbſt als dieſer Einzelne erſcheint, offenbarend: der Geiſt, das ſubjektive Wiſſen vom Geiſt als Geiſt, ſey die wahrhafte Erſcheinung des Gottes, dann erſt wird die Sinnlichkeit frei, d. h. ſie iſt nicht mehr dem Gott vermählt, ſondern zeigt ſich ſeiner Geſtalt als unangemeſſen: die Sinnlichkeit, unmittelbare Einzelnheit, wird ans Kreuz geſchlagen. Der Geiſt, als Allgemeines, die Gemeinde iſt der Boden für die Erſcheinung Gottes; die Erſcheinung iſt abſolut, ihr Element der Geiſt ſelbſt.

Die Geſtalt nun, in der das Sinnliche auf unſerer Stufe das Göttliche ausdrückt, iſt die menſchliche Geſtalt. Es giebt keine andere leibliche Geſtalt, die die Verſinnlichung des Geiſtigen wäre, aber ſie iſt nicht die eines empiriſchen Menſchen, die zugleich der Zufälligkeit des Daſeyns angehört, die unmittelbar Wirklichkeit an ſich ausdrückt. Die Poeſie zwar iſt auch eine vergeiſtigte Erſcheinung, aber doch hat ſie zu ihrem Material noch den Ton, die zwar ſich aufhebende Materialität, aber dennoch Ton, Gebehrde, Maske u. ſ. f. überhaupt Sinnliches iſt die Exiſtenz des Gottes, nicht der ſich ſelbſt wiſſende Geiſt. Sie iſt ſo ein Ideal, weſentlich ſchöne Geſtalt, dieſe iſt Ausdruck des geiſtigen Charakters, die beſtimmte Vorſtellung vom Geiſtigen, die der Bildner hat und ausdrückt. Die Geſtalt in dieſem ſinnlichen Stoffe iſt die menſchliche, denn der Gott iſt durch den Menſchen geſetzt. Aber dieß Geſetztſeyn iſt durch die Aufhebung des einzelnen Selbſtes vermittelt; die Geſtalt daher iſt nicht die des einzelnen Menſchen, als ſolchen, ſondern die allgemeine, die weſentliche, ſchöne und in dieſer Weiſe Ausdruck des geiſtigen Charakters.

Die griechiſchen Götter ſind anthropopathiſch, d. h. ſie haben die Beſtimmungen der Endlichkeit überhaupt an ihnen, ſelbſt als Unmoraliſches, welches etwa in höheren Mythen ſeinen

Ursprung haben mag: der Hauptfehler aber ist nicht der, daß zu viel Anthropopathisches in den griechischen Göttern wäre, sondern einer Seits ist noch zu wenig darin; es ist noch zu wenig Menschliches in Gott. Es muß der Mensch als dieser Mensch in Gott, im Göttlichen gefaßt werden; aber nur als Moment, als eine der Personen Gottes, so daß dieser existirende, wirkliche Mensch in Gott gesetzt ist, aber als in die Unendlichkeit aufgenommen und dieß nur vermittelst eines Processes, indem er als dieser einzelne, existirende, sinnliche Mensch aufgehoben ist. Das jüdische Gebot: „Du sollst dir kein Bild machen von Gott," bezieht sich darauf, daß Gott wesentlich für den Gedanken ist; das andere Moment des göttlichen Lebens ist aber die Entäußerung seiner zur menschlichen Gestalt, so daß diese darin ist als Manifestation, die aber selbst nur eine Seite ist und wesentlich in den Einen, der erst so für den Gedanken als Geist ist, zurückgenommen. Die geistige Freiheit ist noch nicht in der Unendlichkeit zum Bewußtseyn gekommen. — Goethe sagt: die Bedeutsamkeit ist es, die den Charakter der klassischen Kunstwerke ausdrückt, d. h. daß er in allen die Gestalt, den bestimmten Charakter ausdrückt. An der Gestalt des empirischen Menschen ist nicht diese Bedeutsamkeit, sondern auch Zufälligkeit, Einwirkung des Natürlichen, Zufälligen, es sind Formen, die nicht bloß bedeutsam sind in Hinsicht des Geistes und nicht bloß ausdrücken die substantielle Geistigkeit, die Grundlage des göttlichen Begriffs.

Die Weise, wie so der Gott ist, ist also die schöne von den Griechen hervorgebrachte Gestalt, diese macht das Organ des Verstehens der Welt aus.

Wir erklären Begebenheiten, Naturbegebenheiten, geben den Grund, die Ursache davon an, dieß ist etwa eine Kraft, ein Inneres, eine Abstraktion der Reflexion. Hier ist nicht so ein Abstraktum. So ein Wesen in Verstandes-Kategorien ausgedrückt, prosaisches Verstehen ist hier nicht die Gestalt dessen,

woraus erklärt wird, ſondern es iſt die ſchöne Geſtalt. Bei den Griechen iſt alles in dieſe Geſtalt gebracht. So entſtanden die hunderttauſend anmuthigen Geſchichten, die den Grund von dieſem und jenem ausmachen ſollen, die unendliche Menge der Fabeln der Griechen. Es ſind Phantaſiegeſtalten, die die Begebenheiten erklären. Beim Homer z. B. Achill will ſein Schwerdt ziehen, er faßt ſich aber. Neſtor, Kalchas der Prieſter, oder der Dichter ſelbſt erklärt, Athene habe ihn zurückgehalten. Das Hervorbringende iſt ſo immer ein Schönes, Anmuthiges. Dieß iſt die Grundbeſtimmung in der objektiven Weiſe des Gottes und der Götter, theils ihrem Inhalt nach, theils wie er ſich nach außen kehrt gegen das endliche Selbſtbewußtſeyn.

C. Der Kultus.

Dieſer iſt etwas ſehr Weitſchichtiges. Der Kultus iſt nach ſeiner Beſtimmung, daß das empiriſche Bewußtſeyn ſich erhebt, der Menſch ſich das Bewußtſeyn, Gefühl giebt der Einwohnung des Göttlichen in ihm, ſeiner Einheit mit dem Göttlichen. Iſt das Kunſtwerk das ſich Offenbaren des Gottes und der Produktivität des Menſchen als Setzen dieſer Offenbarung durch Aufhebung ſeines beſonderen Wiſſens und Wollens, ſo liegt im Kunſtwerk anderer Seits ebenſo das Aufgehobenſeyn des Menſchen und Gottes, als einander fremder. Das Setzen dieſes Anſichſeyns des Kunſtwerks iſt der Kultus, er daher iſt das Verhältniß, wodurch die äußerliche Objektivität des Gottes gegen das ſubjektive Wiſſen aufgehoben und die Identität beider vorgeſtellt wird. Dadurch alſo iſt das äußerliche göttliche Daſeyn als ein Getrenntſeyn vom Daſeyn im ſubjektiven Geiſt aufgehoben und ſomit Gott in die Subjektivität hinein erinnert. Der allgemeine Charakter dieſes Kultus iſt, daß das Subjekt ein weſentlich affirmatives Verhältniß zu ſeinem Gott hat.

Es gehört zum Kultus das Anerkennen, die Verehrung dieſer ſubſtantiellen Mächte, des weſentlichen Gehalts des natürlichen und geiſtigen Univerſums, dieſelben entnommen der Zufäl-

ligkeit, wie diese wesentlich geltenden geistigen Mächte im empirischen Bewußtseyn vorhanden sind.

Diese Mächte aber sind zugleich das eigene Sittliche des Menschen, die Vernunft der Freiheit, die sittlichen Bestimmungen des Menschen. Darin liegt es, daß er dem Inhalt nach dieses affirmative Verhältniß zu seinen Göttern hat: dieß Substantielle, das als Gott verehrt wird, ist zugleich die eigene Wesentlichkeit des Menschen.

Die Momente des Kultus sind a. die Gesinnung. Die Götter sind anerkannt, geehrt, sie sind die substantiellen Mächte, der wesentliche Gehalt des natürlichen und geistigen Universums, das Allgemeine. Dieß erkennt der Mensch an, weil er denkendes Bewußtseyn ist, also die Welt nicht mehr für ihn vorhanden ist auf äußerliche, zufällige Weise, sondern auf wahre Weise, die allgemeinen Mächte erkennt er an. Wir verehren so die Pflicht, Gerechtigkeit, Wissenschaft, politisches Leben, Staatsleben, Familienverhältnisse; diese sind das wahrhafte, sie sind das innere Band, das die Welt zusammenhält, das Substantielle, worin das Andere besteht, das Geltende, was allein aushält gegen die Zufälligkeit, Selbstständigkeit, die ihm entgegen handelt.

Dieser Inhalt ist ebenso das Objektive im wahrhaften Sinn, d. h. das an und für sich Geltende, Wahre, nicht im äußeren objektiven Sinn, sondern auch in der Subjektivität. Der Gehalt dieser Mächte ist das eigene Sittliche der Menschen, ihre Sittlichkeit, ihre vorhandene und geltende Macht, ihre eigene Substantialität und Wesentlichkeit.

Diese Religion ist eine Religion der Menschlichkeit, d. h. der konkrete Mensch ist nach dem, was er ist, nach seinen Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Gewohnheiten, nach seinen sittlichen und politischen Bestimmungen, nach Allem, was darin Werth hat und wesentlich ist, sich gegenwärtig in seinen Göttern. Oder es hat sein Gott diesen Inhalt des Edlen, Wahren, der zugleich der des konkreten Menschen ist. Diese Menschlichkeit

der Götter ist das, was das Mangelhafte, aber zugleich auch das Bestehende ist. In dieser Religion ist nichts unverständlich, nichts unbegreiflich, es ist kein Inhalt in dem Gotte, der dem Menschen nicht bekannt ist, den er in sich selbst nicht finde, nicht wisse.

Pallas, die die Ausbrüche des Zorns bei Achill zurückhält, ist seine eigene Gewohnheit. Athene ist der Geist dieses Volks, nicht ein äußerlicher Geist, Schutzgeist, sondern der lebendige, gegenwärtige, wirklich im Volke lebende, dem Individuum immanente Geist, der als Pallas vorgestellt wird nach seinem Wesentlichen.

Die Erinnyen sind nicht die Furien äußerlich vorgestellt, sondern es ist die eigene That des Menschen und das Bewußtseyn, was ihn plagt, peinigt, insofern er diese That als Böses in ihm weiß. Die Erinnye ist nicht nur äußerliche Furie, die den Muttermörder Orestes verfolgt, sondern der Geist des Muttermords schwingt über ihm seine Fackel. Die Erinnyen sind die Gerechten und eben darum die Wohlmeinenden, Eumeniden; das ist nicht ein Euphemismus, sondern sie sind, die das Recht wollen, und wer es verletzt, hat die Eumeniden in ihm selbst: es ist das, was wir Gewissen nennen.

Im Oedipus auf Kolonos sagt Oedip zu seinem Sohne: die Eumenide des Vaters wird dich verfolgen. Eros, die Liebe ist so nicht nur das Objektive, der Gott, sondern auch als Macht die subjektive Empfindung des Menschen. Anakreon beschreibt einen Kampf mit Eros. Ich auch, sagt er, will jetzt lieben; schon längst gebot mir's Eros; doch ich wollte nicht folgen. Da griff mich Eros an. Bewaffnet mit Harnisch und Lanze widerstand ich. Eros verschloß sich, doch dann schwang er sich selbst mir ins Herz. Was hilfts da, so schließt er, Pfeil und Bogen; der Kampf ist mitten in mir. In dieser Anerkennung und Verehrung ist also das Subjekt schlechthin bei sich; die Götter sind sein eigenes Pathos. Das Wissen von

den Göttern ist kein Wissen nur von ihnen als Abstraktionen jenseits der Wirklichkeit, sondern es ist ein Wissen zugleich von der konkreten objektiven Subjektivität des Menschen selbst: denn die Götter sind ebenso in ihm. Da ist nicht dieses negative Verhältniß, wo das Verhältniß des Subjekts, wenn es das höchste ist, nur diese Aufopferung, Negation ist seines Bewußtseyns. Die Mächte sind Menschen freundlich und hold, sie wohnen in ihrer eigenen Brust; er verwirklichet sie und weiß ihre Wirklichkeit zugleich als die seinige. Der Hauch der Freiheit durchweht diese ganze Welt und macht die Grundbestimmung für diese Gesinnung aus.

Das Subjekt ist in diesem Kultus frei und das macht seine Heiterkeit aus. In diesem Kultus wird dem Gott Ehre angethan, aber diese Ehre wird zur eigenen, daß der Mensch eben das Bewußtseyn seines affirmativen Verhältnisses, seiner Einheit mit dem Göttlichen an ihm selbst zeigt, daß es sich im Menschen geltend macht; der Mensch feiert da seine eigene Subjektivität.

Insofern aber der Gott eine nur äußerliche, natürliche Seite hat, so hat diese Vereinung weitere Modifikationen. Bakchos und Demeter, Wein und Brodt sind dem Menschen äußerlich; die Art, sich identisch damit zu machen, ist, sie zu verzehren, sie sich zu assimiliren. Dieses Einzelne, die Gaben der Götter bleiben doch zugleich außer dieser Naturmacht.

Diese Naturkräfte, Produktivitäten sind ferner auch geistige Wesenheiten: Bakchus und Ceres sind die mystischen Gottheiten. Ceres ist Stifterin des Ackerbaues, Eigenthums, der Ehe: überhaupt sind Beide die Vorsteher der Mysterien.

An den Festen, wo der Gott geehrt wird, zeigt der Mensch sich selbst, er läßt an ihm selbst das Göttliche sehen in seiner Fröhlichkeit, Heiterkeit, im Aufzeigen seiner Geschicklichkeit und Schönheit. Die Produkte der Kunst gehören zu diesen Festen, so, daß er sie als göttlichen Inhalts betrachtet, zugleich als seine

Geübtheit, Geschicklichkeit. Am Feste der Pallas war ein großer Aufzug, diese Pallas ist das Volk selbst, das Volk ist der belebte Geist selbst, diese Athene, die ihrer selbst genießt.

Außer diesem Inhalt, diesem Mittelpunkt der Götter, sehen wir

2. auch das Extrem der Nothwendigkeit. Die Gesinnung der Nothwendigkeit ist diese Ruhe, die sich in der Stille hält, in dieser Freiheit, die aber noch eine abstrakte ist; insofern ist es eine Flucht, aber es ist zugleich die Freiheit, insofern der Mensch von äußerlichem Unglück nicht überwunden, gebeugt wird. Wer dieß Bewußtseyn der Unabhängigkeit hat, ist äußerlich wohl unterlegen, aber nicht besiegt, überwunden.

Außer diesem Verhältniß zur einfachen Nothwendigkeit ist im Bewußtseyn des Göttlichen und seiner Beziehung auf den Menschen und umgekehrt eine andere Seite, diese: daß auch vom Göttlichen gewußt wird, daß es Theil hat am Loos des Endlichen, an der abstrakten Nothwendigkeit des Endlichen.

Es giebt so auch noch eine Gesinnung, die sich auf die Nothwendigkeit bezieht und es steht der Heiterkeit der ersten Seite diese Trauer der anderen Seite gegenüber. Die Nothwendigkeit hat ihre eigene Sphäre, sie bezieht sich nur auf das Besondere der Individualität, insofern eine Kollision der geistigen Macht möglich ist, insofern die Besonderheit, die Begebenheiten der Zufälligkeit unterworfen sind. Nach dieser Seite werden sie von der Nothwendigkeit berührt und sind ihr unterworfen. Diejenigen Individuen sind insbesondere der Nothwendigkeit unterworfen und tragisch, die sich erheben über den sittlichen Zustand, die etwas Besonderes für sich ausführen wollen. So die Heroen, die durch eigenthümliches Wollen von den übrigen unterschieden sind, sie haben ein Interesse, das über den ruhigen Zustand des Waltens, der Regung des Gottes geht; sie sind, die eigenthümlich wollen und handeln, sie stehen über dem Chor, dem ruhigen, stätigen, unentzweiten sittlichen Verlauf. Dieser ist dem Schicksal entnommen, bleibt in dem

gewöhnlichen Lebenskreis beschränkt und erregt keine der feindlichen Mächte. Der Chor, das Volk hat auch eine Seite der Besonderheit, es ist dem gemeinen Loose der Sterblichen ausgesetzt, zu sterben, Unglück ꝛc. zu haben, aber solcher Ausgang ist das gemeine Loos sterblicher Menschen und der Gang der Gerechtigkeit gegen das Endliche. Daß das Individuum zufälliges Unglück hat, stirbt, ist in der Ordnung.

Beim Homer weint Achill über seinen frühen Tod, auch sein Pferd weint darüber. Bei uns wäre dieß thöricht von einem Dichter. Aber einen Griechen, einen Achill kann es wohl traurig machen, aber nur momentan, es ist so, aber es berührt ihn weiter nicht, er kann wohl traurig, aber nicht verdrießlich werden. Verdruß ist die Empfindung der modernen Welt, Verdrießlichkeit setzt einen Zweck, eine Forderung der modernen Willkür voraus, wozu sie sich ermächtigt, berechtigt hält, wenn ein solcher Zweck nicht erfüllt wird; so nimmt der moderne Mensch leicht die Wendung, für das Uebrige auch den Muth sinken zu lassen und nun auch das Andere nicht zu wollen, was er sich sonst zum Zweck machen könnte, er giebt seine übrige Bestimmung auf, zerstört, um sich zu rächen, seinen eigenen Muth, seine Thätigkeit, die Zwecke des Schicksals, die er sonst noch erreichen könnte. Dieß ist die Verdrießlichkeit, sie konnte nicht den Charakter der Griechen, der Alten ausmachen, sondern die Trauer über das Nothwendige ist nur einfach. Die Griechen haben keinen Zweck als absolut, als wesentlich vorausgesetzt, der gewährt werden soll, die Trauer ist deshalb ergebene Trauer. Es ist einfacher Schmerz, einfache Trauer, die deshalb in sich selbst die Heiterkeit hat, es geht dem Individuum kein absoluter Zweck verloren, es bleibt auch hier bei sich selbst, auf das, was nicht erfüllt wird, kann es renonciren. Es ist so, so hat es sich in die Abstraktion zurückgezogen und nicht diesem sein Seyn entgegengestellt. Die Befreiung ist die Identität des

ſubjektiven Willens mit dem, was iſt, das Subjekt iſt frei, aber nur auf abſtrakte Weiſe.

Die Heroen bringen Aenderung hervor und ſo, daß eine Entzweiung eintritt, und die höhere, eigentlich intereſſante Entzweiung für den Geiſt iſt, daß es die ſittlichen Mächte ſelbſt ſind, die als entzweit, in Kolliſion gerathend erſcheinen.

Die Auflöſung dieſer Kolliſion iſt, daß die ſittlichen Mächte, die nach ihrer Einſeitigkeit in Kolliſion ſind, ſich der Einſeitigkeit des ſelbſtſtändigen Geltens abthun, und die Erſcheinung dieſes Abthuns der Einſeitigkeit iſt, daß die Individuen, die ſich zur Verwirklichung einer einzelnen ſittlichen Macht aufgeworfen haben, zu Grunde gehen.

Das Fatum iſt das Begriffloſe, wo Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der Abſtraktion verſchwinden: in der Tragödie dagegen iſt das Schickſal innerhalb eines Kreiſes ſittlicher Gerechtigkeit. Am erhabenſten finden wir das in den Sophokleiſchen Tragödien. Es wird daſelbſt vom Schickſal und von der Nothwendigkeit geſprochen; das Schickſal der Individuen iſt als etwas Unbegreifliches dargeſtellt, aber die Nothwendigkeit iſt nicht eine blinde, ſondern ſie iſt erkannt als die wahrhafte Gerechtigkeit. Dadurch eben ſind jene Tragödien die unſterblichen Geiſteswerke des ſittlichen Verſtehens und Begreifens. Das blinde Schickſal iſt etwas Unbefriedigendes. In dieſen Tragödien wird die Gerechtigkeit begriffen. Auf eine plaſtiſche Weiſe wird die Kolliſion ſittlicher Mächte gegen einander dargeſtellt in dem abſoluten Exempel der Tragödie, Antigone; da kommt die Familienliebe, das Heilige, Innere, der Empfindung Angehörige, weshalb es auch das Geſetz der unteren Götter heißt, mit dem Recht des Staats in Kolliſion. Kreon iſt nicht ein Tyrann, ſondern ebenſo eine ſittliche Macht, Kreon hat nicht Unrecht: er behauptet, daß das Geſetz des Staats, die Auktorität der Regierung geachtet werde und Strafe aus der Verletzung folgt. Jede dieſer beiden Seiten verwirklicht nur die eine der-

selben, hat nur die eine derselben zum Inhalt, das ist die Einseitigkeit, und der Sinn der ewigen Gerechtigkeit ist, daß Beide Unrecht erlangen, weil sie einseitig sind, aber damit auch Beide Recht; Beide werden als geltend anerkannt im ungetrübten Gang der Sittlichkeit; hier haben sie Beide ihr Gelten, aber ihr ausgeglichenes Gelten. Es ist nur die Einseitigkeit, gegen die die Gerechtigkeit auftritt.

Der Schluß der Tragödie ist die Versöhnung, die vernünftige Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit, die hier anfängt, sich zu erfüllen; es ist die Gerechtigkeit, die auf solche Weise befriedigt wird mit dem Spruch: es ist nichts, was nicht Zeus ist, nämlich die ewige Gerechtigkeit. Hier ist eine rührende Nothwendigkeit, die aber vollkommen sittlich ist; das erlittene Unglück ist vollkommen klar; hier ist nichts Blindes, Bewußtloses. Zu solcher Klarheit ist Griechenland auf seiner höchsten Bildungsstufe gekommen. Doch bleibt hier ein Unaufgelöstes, indem das Höhere nicht als die unendliche geistige Macht hervortritt; es bleibt unbefriedigte Trauer darin.

Die höhere Versöhnung wäre, daß im Subjekt die Gesinnung der Einseitigkeit aufgehoben würde — das Bewußtseyn seines Unrechts und daß es sich in seinem Gemüth seines Unrechts abthut. Diese seine Schuld, Einseitigkeit zu erkennen und sich derselben abzuthun, ist aber nicht in dieser Sphäre einheimisch. Dieses Höhere macht überflüssig die äußerliche Bestrafung, den natürlichen Tod. Anfänge, Anklänge dieser Versöhnung treten allerdings auch ein, aber diese innere Umkehrung erscheint doch mehr als äußerliche Reinigung. Ein Sohn des Minos war in Athen erschlagen worden, deßwegen bedurfte es der Reinigung: diese That ist für ungeschehen erklärt worden. Es ist der Geist, der das Geschehene ungeschehen machen will.

Orest in den Eumeniden wird losgesprochen vom Areopag; hier ist einer Seits der höchste Frevel gegen die Pietät, auf der anderen Seite hat er seinem Vater Recht verschafft. Er war

Oberhaupt der Familie und auch des Staats: in Einer Handlung hat er gefrevelt und ebenſo vollkommene, weſentliche Nothwendigkeit ausgeübt. Losſprechen heißt eben dieß: Etwas ungeſchehen machen.

Oedipus Koloneus ſpielt an die Verſöhnung und näher an die chriſtliche Vorſtellung der Verſöhnung an, er kommt bei den Göttern zu Ehren, die Götter berufen ihn zu ſich. Heut zu Tage fordern wir mehr, weil die Vorſtellung der Verſöhnung bei uns höher iſt, das Bewußtſeyn, daß im Inneren dieſe Umkehrung geſchehen kann, wodurch das Geſchehene ungeſchehen gemacht wird.

Der Menſch, der ſich bekehrt, ſeine Einſeitigkeit aufgiebt, hat ſie ausgerottet in ſich, ſeinem Willen, wo die bleibende Stätte, der Platz der That wäre, d. i. in ihrer Wurzel die That vernichtet. Es iſt unſerem Gefühl entſprechender, daß die Tragödien Ausgänge haben, die verſöhnend ſind. — Das iſt das Verhältniß zur Nothwendigkeit.

3. Das Verhältniß zu dem Extrem der Zufälligkeit, zur Einzelnheit, die wir auch an dieſen göttlichen Weſen ſelbſt herumſpielen ſehen, iſt auch am Menſchen vorhanden und kommt zur Frage. Dieſes Einzelne iſt zufällige Subjektivität, und der Menſch auf der Stufe dieſer Religion iſt noch nicht frei, noch nicht allgemeines Selbſtbewußtſeyn, wohl Selbſtbewußtſeyn der Sittlichkeit; aber die Subſtanz überhaupt, und die ſittliche Subſtanz iſt noch nicht die in ſich allgemeine Subjektivität.

Das, was der Menſch zu thun hat in Anſehung des Zufälligen, fällt außerhalb der ſittlichen Pflicht; dieß Zufällige, weil Gott noch nicht als abſolute Subjektivität beſtimmt iſt, iſt noch nicht in die Hand einer Vorſehung gelegt, ſondern in die des Schickſals. Damit weiß ſich der Menſch nicht als frei, er iſt nicht die entſchließende Subjektivität.

Damit hängt zuſammen, daß er die Entſchließung von Außen her ſich geben läßt. Dahin fällt dieſe Seite der Religion,

welche das Orakel heißt. Diese haben einen natürlichen Anfang, sind äußerliche Bestimmungen für den Menschen, und die Manifestation ist irgend eine äußere, natürliche Veränderung, Geräusch durch Säuseln der Blätter, Töne.

Bei Orakeln wurden keine artikulirten Antworten gegeben: in Delphi war es der Wind, der aus der Schlucht hervorging, ein Sausen hervorbrachte. Anderer Seits sind es Geschlechte, das Befragen der Opferthiere, zufällige Aeußerlichkeiten, die einen natürlichen Anfang haben, oder Aeußerlichkeiten als solche sind — die der Mensch braucht, um entschlossen zu seyn.

Der freie Grieche ist nicht frei, wie wir im Selbstbewußtseyn. Der Feldherr, der eine Schlacht liefern will, der Staat, der eine Kolonie ausschickt, fragt das Orakel; diese Demokratie hatte noch nicht diese Kraft, Energie des Selbstbewußtseyns, daß das Volk sich bestimmt, entschließt.

Sokrates erst hat die eigene Willensentscheidung geltend gemacht. Sein δαιμόνιον ist nichts anderes, als dieß. Er sagt von ihm, es habe ihm nur gesagt, was gut sey und zwar bei ganz äußerlichen, zufälligen Umständen. Es hat ihm keine Wahrheiten geoffenbart, sondern ihm nur die Entscheidung in Einzelnheiten des Handelns gegeben. Hier ist das Fatum der subjektive Wille, der Entschluß.

b. Der Kultus als Dienst.

Er betrifft das Verhalten des konkreten Bewußtseyns zu seinem bestimmten konkreten Gegenstand, die Vorstellung eines Gegenüberstehens, Gegenübergestelltseyns Beider. Der Gottesdienst ist so eine Wechselseitigkeit des Gebens und Empfangens. Gott giebt, das Endliche empfängt, die Gesinnung ist hier die Form der inneren Vermittelung, des inneren Verhaltens. Der äußere Gottesdienst hat so den Werth des äußeren Verhaltens. Hierbei ist mehreres zu unterscheiden.

1. Die Vereinigung der Gegenüberstehenden soll hervorgebracht werden, es müssen sich deshalb beide nähern und beide

müſſen ſo ablaſſen von ihrer Selbſtſtändigkeit, die ſie gegen einander haben. Es iſt nicht nur ein Geben von einer Seite geſetzt, ſondern auch das endliche Selbſtbewußtſeyn muß aufgeben, ablaſſen von ſeiner Beſonderheit, dieſe ſcheidet ſie, von der Weiſe ihrer Exiſtenz müſſen beide Theile ablaſſen. Das äußerlichſte Verhältniß beider gegen einander iſt, daß der Gott ein Naturelement in ſich hat und als Selbſtſtändiges gegen das ſubjektive Bewußtſeyn ſtehend iſt, ſein Daſeyn eine äußere natürliche Erſcheinung hat. Der Kultus iſt nicht die Stufe, in der die Vorſtellung des Gottes hervorgebracht wird, ſondern es iſt dieß das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn, die Menſchen, wie ſie ſtehen und ſind, ihnen gegenüber erſcheint der Gott, der ein Naturelement in ſich hat in der Weiſe des natürlichen Daſeyns. Bei einem Gott iſt dieß mehr, bei einem Anderen weniger der Fall. In dieſem Verhältniß iſt der Gottesdienſt, einer Seits die Anerkennung, daß die natürlichen Dinge ein Weſen in ſich ſind, eine gegen den Menſchen ſelbſtſtändige, weſentliche Naturidee, Naturbeſtimmung, es iſt die Anerkennung ihrer Weſentlichkeit als eigenthümliche, beharrende Macht. Das Andere iſt die Naturmacht, in der die Götter erſcheinen, ſich ſelbſt preis geben, opfern, der Gott opfert ſich ſelbſt, er iſt dieß, ſich hinzugeben an das endliche Bewußtſeyn, ſich von ihm in Beſitz nehmen zu laſſen, ſich ſelbſt zu opfern. Der Menſch nimmt dann das Geopferte in Beſitz, zugleich mit der Anerkennung der Weſentlichkeit, die darin iſt.

Die äußerliche Weiſe iſt zunächſt, daß das Opfer noch nicht verſöhnendes Opfer iſt. Bei den Griechen hat Eſſen und Trinken Opfern geheißen und das Opfer iſt nichts anderes geweſen. Brot und Wein, Ceres und Bakchus haben ſie gegeſſen und getrunken, dieſe Naturmächte ſind anerkannt, beide Götter geben ſich preis und werden von Menſchen verzehrt und der Menſch erkennt darin die Weſentlichkeit an, dieß wird dadurch ausgedrückt, daß er einiges nicht genießt, einige Tropfen Wein

ausgießt, einiges Mehl, die Stirnhaare, das Eingeweide, das Fett, was er nicht gebrauchen kann, verbrennt. Sie umwickelten das Fleisch mit Fett und verbrannten dieß.

Die Götter geben sich so preis und der Kultus ist so der assimilirende Genuß zugleich verbunden mit der Anerkennung der Macht, denn die Götter als Mächte erhalten sich.

2. Zu bemerken ist ferner das Verhalten zu den Göttern nach ihrer geistigen Seite. Hier ist das Verhältniß des Subjekts einer Seits wieder die Assimilation, den Gott durch sich gegenwärtig zu machen, ihn zur Erscheinung an sich, an dem Subjekt zu bringen; es fehlt jedoch eine Seite, nach welcher der wissende Gott ein Jenseits bleibt und wonach sich das subjektive Bewußtseyn verhält als ein nur empfangendes, zu demselben gekommenes. Es ist das Verhalten zu den Göttern, als sittlichen, geistigen Mächten überhaupt. Dienst ist hier freilich ein unpassendes Wort, besonders hier auf dieser Stufe ist kein Dienst, keine Knechtschaft; die Verehrung der substantiellen Macht ist die Anerkennung dieser Wesenheit der geistigen und natürlichen Welt überhaupt, das Vorstelligmachen derselben in Festen, Triumphen, Spielen, Schauspielen, Gesängen ꝛc., wohin denn die Kunst gehört. Es wird den Göttern ihre Ehre bewiesen, diese besteht vornehmlich in den genannten Festen, die Götter werden so geehrt. Geehrt wird jemand, insofern man eine hohe Vorstellung von ihm hat und diese hohe Vorstellung vorstellig macht, durch sein Betragen erscheinen macht.

Es ist also die Vorstellung der Anerkennung der Götter, die das Volk zu bezeigen hat, so daß es diese Vorstellung des Göttlichen an ihm selber erscheinen läßt in den Produktionen der Kunst. In der Ehre der Gesänge, Feste ꝛc. läßt das Subjekt die Vorstellung des Göttlichen an sich erscheinen, hat den Kultus an ihm selbst, d. h. der Mensch zeigt in seinen Festen seine Vortrefflichkeit, zeigt von sich das Beste, was er hat, das,

wozu er fähig geweſen iſt, ſich zu machen. Der Menſch ſchmückt ſich ſelbſt; Gepränge, Kleidung, Schmuck, Tanz, Geſang, Kampf, alles gehört dazu, den Göttern Ehre zu bezeigen, der Menſch zeigt ſeine geiſtige und körperliche Geſchicklichkeit, ſeine Reichthümer, er ſtellt ſich ſelbſt in der Ehre Gottes dar und genießt damit dieſe Erſcheinung Gottes an dem Individuum ſelbſt. Dieß gehört noch jetzt zu den Feſten. Dieſe allgemeine Beſtimmung kann genügen, daß der Menſch die Vorſtellung der Götter an ihm durch ſich erſcheinen laſſe, daß er ſich auf's vortrefflichſte darſtelle und ſo ſeine Anerkennung der Götter zeige. Den Siegern in den Kämpfen wurde hohe Ehre zu Theil, ſie waren die Geehrteſten des Volks, ſaßen bei feierlichen Gelegenheiten neben dem Archonten und es iſt ſelbſt geſchehen, daß ſie bei Lebzeiten als Götter verehrt wurden, indem ſie ſo das Göttliche an ſich zur Erſcheinung brachten, durch die Geſchicklichkeit, die ſie bewieſen hatten. Auf dieſe Weiſe machen die Individuen das Göttliche an ſich erſcheinen, im Praktiſchen ehren die Individuen die Götter, ſind ſittlich, das was der Willen der Götter iſt, iſt das Sittliche. Im praktiſchen Leben bringen ſie das Göttliche zur Wirklichkeit.

Das athenienſiſche Volk, das am Feſte der Pallas ſeinen Aufzug hielt, war die Gegenwart der Athene, der Geiſt des Volks, dieß Volk iſt der belebte Geiſt, der alle Geſchicklichkeit, That der Athene, an ſich darſtellt. Wenn ſo auf praktiſche Weiſe das Individuum Gott wahrnehmen kann, ſo iſt dieß ein Anderes gegen die theoretiſche Weiſe des Bewußtſeyns.

Der Menſch kann ſich dieſe Göttlichkeit zu der ſeinigen machen, die Gegenwart des Göttlichen kann ihn anfeuern, aber es bleibt ein jenſeitiges Leben zurück, nämlich des Kreiſes der Zufälligkeit innerhalb deſſen, was ihn begrenzt, was ihm widerſteht, was er beſchließen, berathen kann, hier kann der Menſch ſich nicht zum ſubſtantiellen Wiſſen machen. Er kann den Gott

an ſich praktiſch herverbringen, aber das Wiſſen als göttliches ſteht ihm gegenüber. Innerhalb dieſes Kreiſes iſt das Wiſſen zufällig, es bezieht ſich nicht auf das Ethiſche, wahrhaft Subſtantielle, Pflichten des Vaterlandes, des Staats ꝛc. Aber dieß Zufällige weiß er nicht, kann er nicht wiſſen. Es giebt aber auch ein Bedürfniß, das Zufällige zu wiſſen, das in der Stufe des Selbſtbewußtſeyns liegt, wie wir es hier betrachten, der Menſch will gern wiſſen, was für ihn in der Zukunft liegt. Auf das Selbſtbewußtſeyn hat dieß Bedürfniß einen weſentlichen Einfluß, denn das Selbſtbewußtſeyn iſt noch nicht die unendliche Subjektivität in ſich, welche ſich getraut den letzten Entſchluß zu faſſen in Abſicht des Aeußeren, es iſt noch nicht die Subjektivität, die eine abſolute moraliſche Berechtigung in ſich weiß, es iſt nur freie Subjektivität des unendlichen Selbſtbewußtſeyns. Dieß entſchließt ſich, handelt und überläßt das Uebrige Gott, es hat die Kraft, die Gewalt in ſich, den Entſchluß zu faſſen. Hier iſt nicht dieſe unendliche Gewißheit in ſich ſelbſt; daß das Selbſtbewußtſeyn ſie erhält, gehört einer höheren, gehaltvolleren Berechtigung an, nämlich dem Glauben an die Vorſehung, an die abſolute Weisheit, Güte, welcher auch das einzelne Selbſtbewußtſeyn als ſolches Zweck iſt. Indem nun hier das Individuum noch nicht die Unendlichkeit ſeiner Freiheit gefaßt hat, ſo iſt das Entſchließen etwas, was außer dem Subjekt liegt.

3. Dieſe Seite des Kultus iſt das ſchon betrachtete **Orakel**. Das letzte Wollen, die letzte Entſchließung, heute zu ſchlagen, zu reiſen, zu heirathen, nimmt das Selbſtbewußtſeyn noch nicht aus ſich ſelbſt, dieß wäre die Entſchließung des Individuums als eines Dieſen, hier hat es als ſolches noch nicht dieſen Werth, dieſe Berechtigung, iſt noch nicht als unendliche Subjektivität an ihm ſelbſt geſetzt. Dieß iſt ein Punkt, der bei der griechiſchen Freiheit in Betracht zu ziehen iſt. Das Individuum, welches dieß oder jenes unternehmen will, befragt das Orakel, aber auch der Feldherr, der Staat ſelbſt holt ſich die

letzte Beſtimmung von außen her. Irgend eine äußere Erſcheinung wurde erfordert, die entſcheidet, ein Ton, Klang, eine Stimme. Die Alten ſagten: die Stimmen der Dämonen ſind unartikulirt. So waren denn auch die Orakel, beſonders das Rauſchen von Bäumen, Quellen ꝛc. In Dodona waren drei Arten, der Ton, den die Bewegung der Blätter der heiligen Eiche hervorbrachte, das Murmeln einer Quelle und der Ton eines ehernen Gefäßes, das durch den Wind zum Tönen gebracht wurde. In Delos rauſchte der Lorbeer; in Delphi war der Wind, der am ehernen Dreifuß ausſtrömte, ein Hauptmoment. Später erſt mußte die Pythia durch Dämpfe betäubt werden, die dann in der Raſerei Worte ohne Zuſammenhang ausſtieß, die erſt der Prieſter auszulegen hatte. Er deutete auch die Träume. In einer Höhle waren es Geſichte, die der Fragende ſah und ihm gedeutet wurden. In Achaja erzählt Pauſanias, war eine Statue des Mars, dieſer ſagte man die Frage ins Ohr und entfernte ſich mit zugehaltenen Ohren vom Markte, das erſte Wort, welches man hörte, nachdem man die Ohren geöffnet hatte, war die Antwort, die dann durch Deutung in Zuſammenhang mit der Frage gebracht wurde. Hierher gehört auch das Befragen der Eingeweide der Opferthiere, die Deutung des Vogelflugs ꝛc. und mehrere ſolche bloße Aeußerlichkeiten. Man ſchlachtete Opferthiere, bis man die glücklichen Zeichen fand. Bei den Orakeln gaben zwei Momente die Entſcheidung, das äußerliche und die Erklärung. Nach dieſer Seite erhielt das Bewußtſeyn ſich nur empfangend, wie es im vorhergehenden die Götter an ſich erſcheinen machte. Die Orakel, als konkreter Ausſpruch des Gottes, ſind doppelſinnig. Nach ihnen handelt der Menſch, indem er ſich eine Seite herausnimmt. Dagegen tritt denn die andere auf; der Menſch geräth in Kolliſion. Die Orakel ſind dieß, daß der Menſch ſich als unwiſſend, den Gott als wiſſend ſetzt; unwiſſend nimmt der Menſch den Spruch des wiſſenden Gottes

auf. Er ist somit nicht Wissen des Offenbaren, sondern Nichtwissen desselben. Er handelt nicht wissend nach der Offenbarung des Gottes, welcher als allgemein die Bestimmtheit nicht in sich hat und so, in der Möglichkeit beider Seiten, doppelsinnig seyn muß. Sagt das Orakel: gehe hin und der Feind wird überwunden, so sind Beide Feinde, „der Feind." Die Offenbarung des Göttlichen ist allgemein und muß allgemein seyn; der Mensch deutet sie als unwissend; er handelt danach; die That ist die seinige; so weiß er sich als schuldig. Der Vogelflug, das Rauschen der Eichen sind allgemeine Zeichen. Auf die bestimmte Frage giebt der Gott der allgemeine eine allgemeine Antwort: denn nur das Allgemeine, nicht das Individuum als solches ist der Zweck der Götter. Das Allgemeine aber ist unbestimmt, ist doppelsinnig: denn es enthält beide Seiten.

Univ. Bibl. München

c. Das erste im Kultus war die Gesinnung, das zweite der Kultus als Dienst, das konkrete Verhältniß, wo aber die Negativität als solche noch nicht aufgetreten ist. Der dritte Gottesdienst ist der erste, innere, näher der Gottesdienst der Versöhnung genannt. Die Götter sollen an der Seele, dem Subjekt realisirt werden, welches vorausgesetzt ist als entfremdet, negativ bestimmt ist gegen das Göttliche, ihm gegenüber. Das Einswerden kann nicht auf die unmittelbare Weise geschehen, wie in der vorhergehenden Form, sondern erfordert eine Vermittelung, worin das aufgeopfert werden muß, was sonst als fest und selbstständig gilt. Dieß Negative, was aufgeopfert werden muß, um die Entfremdung, Entfernung zwischen beiden Seiten aufzuheben, ist in gedoppelter Art. Erstens ist nämlich die Seele als unbefangene, natürliche Seele negativ gegen den Geist, das zweite Negative ist dann ein Unglück überhaupt und besonders drittens ein moralisches Unglück oder Verbrechen, die höchste Entfremdung des subjektiven Selbstbewußtseyns gegen das Göttliche.

1. Die natürliche Seele iſt nicht, wie ſie ſeyn ſoll, ſie ſoll freier Geiſt ſeyn, Geiſt iſt erſt die Seele durch Aufhebung des natürlichen Willens, der Begierde. Dieß Aufheben, dieß ſich Unterwerfen unter das Sittliche und ferner das Angewöhnen daran, daß das Sittliche, Geiſtige zweite Natur des Individuums wird, iſt überhaupt Werk der Erziehung, Werk der Bildung. Dieſe Rekonſtruktion des Menſchen muß auf dieſem Standpunkt zum Bewußtſeyn kommen, ſo daß dieſe Umkehrung als erforderlich erkannt wird. Es iſt der Standpunkt ſelbſtbewußter Freiheit. Wenn dieſe Bildung und Umkehrung als weſentliche Momente und als weſentlich Lebendiges vorgeſtellt werden, ſo giebt dieß die Vorſtellung von einem Wege, den die Seele zu durchlaufen hat, und hat zur Folge eine Anſtalt, in der ſie ihn auf konkrete Weiſe, ſubſtantiell im Leben durchlaufe. Die Seele muß an ihr den Weg durchmachen, muß ergriffen werden von dieſer Anſchauung, muß verzichten auf ihre Natürlichkeit und emporkommen aus dieſer Negation. Dieß ſind die Myſterien, Darſtellungen der Nothwendigkeit dieſes Weges des Geiſtes. Klemens von Alexandrien ſagt: die Myſterien ſeyen voll von lebenden Göttern; die Götter ſterben, werden begraben und auferſtehen. Was der Geiſt überhaupt ſey, wird dargeſtellt und ſo erwuchs der Seele, indem ſie ſich zum Geiſt reinigt, daraus die Gewißheit ihrer Einigkeit mit dem Gott.

Der Menſch als natürliche Seele iſt nicht, wie er ſeyn ſoll, Geiſt iſt er erſt durch die Konverſion; die Anſchauung derſelben iſt der Gegenſtand der Myſterien geweſen, und das Subjekt, indem es dieſe Anſchauung an ſich durchmachte, ſich ihr überließ, ging das Schrecken, die Furcht durch, in die ſein natürliches Weſen zurückflieht und woraus die Freiheit des Geiſtes ſelbſt hervorgeht.

Die Myſterien waren geheim, aber doch bekannt, in die Eleuſiniſchen Myſterien waren alle Athenienſer eingeweiht, ſie waren myſtiſch in einem anderen Sinne, wie die offenbaren Leh-

ren des Christenthums Mysterien genannt worden sind. Das Innere, das Spekulative ist das Mystische. Diese Lehren waren geheim, dieß war weiter nichts, als daß sie nicht zum Gegenstand des Geschwätzes, der Reflexion, der willkürlichen Phantasie gemacht werden, nicht dem Organ der Zufälligkeit, der Veränderung anheim fallen durften. Der griechische Geist überhaupt kommt vom Orient her, den Weg, den er zu durchmachen gehabt hat, stellt er sich in den Mysterien vor. Er setzt sich darin sein Werden. Man muß nicht glauben, daß tiefe Geheimnisse dahinter verborgen gewesen seyen; wobei die Vorstellung zu Grunde liegt, daß die Priester Betrüger gewesen seyen, und selbst etwas Besseres gewußt hätten; diese Meinung ist besonders von Voltaire und anderen Franzosen aufgeregt worden; aber erstens kann ein Volk im religiösen Glauben nicht angelogen und betrogen werden, denn die religiöse, ewige Wahrheit liegt im Geiste desselben und dann sind die Priester selbst nicht über den Geist ihres Volkes hinaus. Aeschylus soll in einer seiner Tragödien etwas von den Mysterien verrathen haben, nämlich Ceres sey die Tochter der Diana: auf solches Mysterium ist weiter kein besonderes Gewicht zu legen. Das Wenige, was von den Mysterien uns aufbewahrt, ist am besten durch die Franzosen Sainte-Croix und Silvestre de Sacy zusammengestellt. Allerdings scheinen in den Mysterien alterthümliche Vorstellungen aufbewahrt gewesen zu seyn und der Mensch hat oft die größte Ehrfurcht vor dem, was er nicht versteht, aber eben diese Vorstellungen gehören nicht der höheren griechischen Klarheit an, sondern es sind Phantasiebilder, die sich noch nicht zur Vollkommenheit ausgebildet haben. — In den Eleusinischen Mysterien wurden besonders bildliche Darstellungen aufgeführt, unter anderem: die Einführung der Seele in eine Wesenheit, die entfernter von ihr liegt, die Vorstellung eines Weges, den die Seele zurückzulegen hat: worin die Forderung des Abthuns von der Natürlichkeit, die Darstellung der Reinigung der Seele

und die Aufnahme derſelben in ein hohes myſtiſches Weſen zu Grunde liegt, dieß ſcheint der Hauptinhalt der Myſterien geweſen zu ſeyn; daran knüpft ſich auch die Vorſtellung von der Unſterblichkeit der Seele. Sokrates iſt vom Orakel für den weiſeſten Griechen erklärt worden: von ihm aus ſchreibt ſich die Umkehrung des Selbſtbewußtſeyns der Griechen; dieſer Angel des Selbſtbewußtſeyns war nicht in die Myſterien eingeweiht; ſie ſtanden tief unter dem, was er zum Bewußtſeyn der denkenden Welt gebracht hat. —

Der Inhalt der Myſterien iſt offenbar Vorſtellungen, Traditionen der alten Naturreligionen geweſen, es mögen pelasgiſche, indiſche ꝛc. Vorſtellungen geweſen ſeyn. Solche Vorſtellungen ſind ſymboliſch, d. h. die Bedeutung iſt eine andere als die äußere Darſtellung. Die griechiſchen Götter ſelbſt ſind nicht ſymboliſch, ſie ſind, was ſie darſtellen, wie das der Begriff des Kunſtwerks iſt, das auszudrücken, was gemeint iſt, nicht daß das Innere ein Anderes iſt als das Aeußere. Wenn der griechiſche Gott auch einen Anfang genommen hat von ſolchem alten Bedeutenden, ſo iſt doch das, wozu er gemacht iſt, das Kunſtwerk geweſen, welches das vollkommen ausſpricht, was es ſeyn ſoll. Vielfältig, beſonders durch Creuzer, hat man nach dem geſchichtlichen Urſprung und der Bedeutung der griechiſchen Götter geforſcht, welche zum Grunde liegt. Wenn aber der Gott Gegenſtand der Kunſt iſt, ſo iſt nur das ein gutes Kunſtwerk, was ihn darſtellt; bei den Naturreligionen iſt dieß geheim, ein Inneres, Symbol, weil die Geſtalt da nicht den Sinn, der darin liegt, offenbart, ſondern nur offenbaren ſoll. Oſiris iſt ein Symbol der Sonne, ebenſo Herkules, ſeine zwölf Arbeiten beziehen ſich auf die Monate, er iſt ſo Kalendergottheit und nicht mehr der moderne griechiſche Gott. In den Myſterien iſt der Inhalt, die Erſcheinung weſentlich ſymboliſch, vornehmlich waren es Ceres, Demeter, Bakchus und deren Geheimniſſe, die Ceres, die ihre Tochter ſucht, proſaiſch der Samt, der er-

ſterben muß, um ſein Aufſch zu erhalten und ins Leben zu bringen, ſo iſt der Samen und das Sproſſen wieder etwas ſymboliſches, denn es hat die höhere Bedeutung, wie in der chriſtlichen Religion, von Auferſtehung, oder man kann den Sinn des Geiſtigen dabei haben. Dieß wirft ſich ſo herum, einmal hat dieſer Inhalt die Bedeutung einer Vorſtellung, eines Vorganges und ſie ſelbſt die Bedeutung kann ein anderes Mal ſelbſt das Symbol ſeyn für Anderes. Oſiris iſt der Nil, der vom Typhon, der Glutwelt ausgetrocknet und dann wieder erzeugt wird, er iſt aber auch Symbol der Sonne, eine allgemein belebende Naturmacht. Oſiris iſt endlich auch eine geiſtige Geſtalt, und da iſt denn Nil und Sonne wieder Symbol für das Geiſtige. Dergleichen Symbole ſind von Natur geheim. Das Innere iſt noch unklar, iſt erſt als Sinn, Bedeutung, die noch nicht zur wahrhaften Darſtellung gekommen iſt. Die Geſtalt drückt den Inhalt nicht vollkommen aus, ſo, daß er theilweiſe unausgedrückt zu Grunde liegen bleibt, ohne in die Exiſtenz herauszukommen. Dieß iſt die erſte Form der Verſöhnung.

2. Das andere Negative iſt das Unglück überhaupt, Krankheit, Theuerung, andere Unglücksfälle. Dieß Negative iſt erklärt worden von den Propheten und in das Verhältniß einer Schuld, eines Verbrechens geſtellt worden. Solch Negatives erſcheint zuerſt im Phyſiſchen. Ungünſtiger Wind, der phyſiſche Zuſtand, iſt erklärt, angeſehen worden, als einen geiſtigen Zuſammenhang habend, als einen Unwillen, einen Zorn der Götter, hervorgebracht durch eine Verletzung, gegen die Menſchen in ſich ſchließend. Der Blitz, Donner, Erdbeben, die Erſcheinung von Schlangen ꝛc. iſt als ein ſolches Negatives erklärt worden, das einer geiſtigen, ſittlichen Macht zukomme. In dieſem Fall iſt die Verletzung aufzuheben geweſen durch Opfer, die das Verbrechen aufheben. So daß der einen Verluſt übernimmt, der durch das Verbrechen ſich übermüthig gemacht hat, denn Uebermuth iſt die Verletzung einer geiſtig höheren Macht, der dann

die Demuth etwas aufzuopfern hat, um ſie zu verſöhnen. Bei den Griechen ſcheint dieß nur alterthümlich geweſen zu ſeyn. Als die Griechen wollten von Aulis abfahren und ungünſtige Winde ſie zurückhielten, erklärte Kalchas den Sturm für den Zorn des Poſeidon, der Agamemnons Tochter als Opfer fordere. Agamemnon iſt ſie dem Gott hinzugeben bereit. Diana rettet die Jungfrau. Auch beim Sophokles kommt ein Menſchenopfer vor. Später erſcheint dergleichen nicht mehr. Während der Peſt im peloponneſiſchen Kriege hört man nichts von Gottesdienſt, keine Opfer während derſelben, nur finden ſich Weiſſagungen von dem Aufhören. Dieß Appelliren an Orakel enthält das Antiquiren ſolches Opfers in ſich. Wird nämlich das Orakel um Rath gefragt, ſo wird der Erfolg als vom Gott ſelbſt beſtimmt angeſehen. So wurde der Erfolg angeſehen als etwas, was hat geſchehen ſollen, als Sache der Nothwendigkeit, Sache des Schickſals, wobei keine Verſöhnung ſtattfinden konnte, die nicht abzuwenden war.

3. Die letzte Form der Verſöhnung iſt, daß das Negative ein eigentliches Verbrechen iſt, ſo angeſehen und ausgeſprochen, nicht ein ſolches, worauf man erſt durch die Erklärung eines Unglücks kommt. Ein Menſch, Staat, Volk begeht Verbrechen, menſchlicher Weiſe iſt die Strafe die Verſöhnung des Verbrechens, in Form der Rache. Hier der freie Geiſt hat das Selbſtbewußtſeyn ſeiner Majeſtät, das Geſchehene ungeſchehen zu machen, in ſich, äußere Begnadigung ꝛc. iſt etwas anderes, aber daß das Geſchehene in ſich ſelbſt ungeſchehen werden kann, iſt das höhere Vorrecht des freien Selbſtbewußtſeyns, wo das Böſe nicht nur die That iſt, ſondern feſt iſt, ſeinen Sitz im Gemüth hat, in der ſündigen Seele, die freie Seele kann ſich reinigen von dieſem Böſen. Anklänge an dieſe innere Umkehrung kommen vor, aber der Charakter der Verſöhnung iſt mehr die äußere Reinigung. Bei den Griechen iſt auch dieß etwas alterthümliches, von Athen ſind ein Paar Beiſpiele bekannt. Ein

Sohn des Minos war in Athen erschlagen, wegen dieser That ist eine Reinigung vorgenommen worden. Aeschylus erzählt, der Areopag habe den Orest losgesprochen, der Stein der Athene kam ihm zu gute. Die Versöhnung ist hier als äußeres, nicht als innere Konversion. An das Christliche spielt die Vorstellung von Oedip auf Kolonos an, wo dieser alte Oedip, der seinen Vater erschlagen, seine Mutter geheirathet hatte, der mit seinen Söhnen verjagt war, bei den Göttern zu Ehren kommt, die Götter berufen ihn zu sich.

Andere Opfer gehören noch mehr der äußeren Weise an. So die Todtenopfer, um die Manen zu versöhnen. Achilles schlachtet so eine Anzahl Trojaner auf dem Grabe des Patroklus; es ist, um die Gleichheit des Schicksals auf beiden Seiten wieder herzustellen.

III.

Die Religion der Zweckmäßigkeit, oder des Verstandes.

A. Begriff dieser Stufe.

In der Religion der Schönheit haben wir die leere Nothwendigkeit, in der Religion der Erhabenheit die Einheit als subjektive Einheit, geistiges Fürsichseyn gesehen. In jene fällt außer der Nothwendigkeit die sittliche Substantialität, das Rechte, das gegenwärtige Wirkliche im empirischen Selbstbewußtseyn. Diese Mächte sind zugleich vorgestellt als Individuen, als geistige, als konkrete Subjekte, als besondere Volksgeister, lebendige Geister; wie die Athene für Athen, Bakchus für Theben, auch Familiengötter, die zugleich mittheilbar sind, den Charakter weiterer Allgemeinheit in sich haben, auch von anderen Völkern verehrt werden. Es sind damit auch die Gegenstände

ſolcher Götter beſondere Städte, Staaten, beſondere Zwecke in Menge.

Dieſe Beſonderheit nun als reducirt unter Eines iſt die nähere Beſtimmtheit. Die nächſte Forderung des Gedankens iſt, daß die abſtrakte Nothwendigkeit erfüllt werde mit der Beſonderheit, mit dem Zweck in ihr ſelbſt. Das hatten wir wohl in der Religion der Erhabenheit, aber da iſt der Zweck theils die abſtrakte Weisheit, theils in ſeiner Realität nur ein vereinzelter Zweck als einzelne Familie, die auf einen natürlichen Boden beſchränkt iſt.

Das Höhere iſt nun, daß dieſer Zweck erweitert werde zum Umfang der Beſonderheit, dieſe entwickelt. Die ausführliche, mannigfache Beſonderheit hatten wir in der Religion der Schönheit. Die vielen beſonderen Mächte und die vielen beſonderen Realitäten nehmen an der Gottheit Theil; die realen Volksgeiſter haben ihr Gewähren darin und ſind Zwecke darin; es iſt die göttliche Ariſtokratie. Daß die Beſonderheit nun auch in die Einheit geſetzt wird, dieſes kann nicht die wahrhafte geiſtige ſeyn, wie in der Religion der Erhabenheit. Es iſt zunächſt die relative Totalität dieſer Beſtimmungen, eine Totalität, worin beide Religionen ihre Einſeitigkeit zwar verlieren, aber jedes der Principien wird zugleich durch die Aufnahme in ſein Gegentheil verdorben. Die Religion der Schönheit verliert die konkrete Individualität ihrer Götter, auch den Inhalt, den ſelbſtſtändigen ſittlichen Inhalt: die Götter werden nur zu Mitteln herabgeſetzt. Die Religion der Erhabenheit verliert die Richtung auf das Eine, Ewige, Ueberirdiſche. Aber verbunden werden ſie zugleich ein Zweck, aber ein ausführlicher, äußerlich allgemeiner, zunächſt empiriſch allgemeiner Zweck. In der Religion der Zweckmäßigkeit iſt der Zweck dieſes Umfaſſende, aber ein äußerlicher, der dann in den Menſchen fällt. So iſt ſie Verſtandesreligion.

Dieſer Zweck ſoll realiſirt werden und der Gott iſt die

Macht, ihn zu realisiren; es ist affirmative Einheit Gottes und des Menschen, und Gott ist die Macht, jenen Zweck zu realisiren. Das Verhältniß der äußeren Zweckmäßigkeit hat diesen Mangel, daß das ein vom Menschen gesetzter, äußerlicher, empirischer Zweck ist.

Dieser Mangel aber hat in einem höheren Mangel seinen Grund, in diesem, daß Gott diesen Zweck hat, dieser soll realisirt werden; seinem Inhalt nach ist er ein äußerlicher, so ist seine Realisation eine äußerliche, im Endlichen, auf der Welt. Die wahrhafte Zweckmäßigkeit wäre, daß der Zweck, der Begriff realisirt würde; durch diese Realisation des Zwecks wird gesetzt Einheit des Begriffs, Gottes, des göttlichen Subjekts und dessen, in dem dieser realisirt wird, der Objektivität, seiner Realisation, und das ist dann die Natur Gottes selbst, das ist dann die innere Zweckmäßigkeit, wo die Seite der Realität selbst ist am Begriff, identisch ist mit dem Begriff — dieser Proceß, Bewegung, daß der Zweck sich objektivirt und dieses Objektive mit sich identisch setzt, der absolute Zweck, der absolute Endzweck ist.

Hier ist die absolute Idee noch nicht als dieser Kreislauf, diese Beziehung auf sich vorhanden: deswegen ist der Begriff, das Substantielle, was objektivirt werden soll, ein äußerlicher: der Inhalt ist ein solcher, der in die Welt, das menschliche Bewußtseyn fällt, insofern er realisirt werden soll.

Das Nähere, worin dieser Zweck besteht, ist dieß: der Zweck in der Religion der Erhabenheit, insofern er auch ein beschränkter ist, ist er zugleich als wesentlicher Zweck, aber als noch nicht entwickelt; so ist sein Inneres die Familie, die natürliche Sittlichkeit als solche. Hier ist dieser Zweck der erweiterte; der befassende wesentliche Zweck ist der Staat überhaupt; dieser Staat ist ein äußerlicher Zweck, so, daß der Zweck noch nicht in Gott selbst fällt; er fällt in ihn, ist aber nicht Gottes eigne Natur.

Der Staat, als dieser Zweck, ist auch nur erst der abstrakte

Staat, die Vereinung der Menſchen unter ein Band, aber ſo, daß dieſe Vereinung noch nicht in ſich vernünftige Organiſation iſt, und er iſt dieſes noch nicht, weil Gott noch nicht die vernünftige Organiſation in ihm ſelbſt iſt. Die Zweckmäßigkeit iſt die äußerliche; als innerliche gefaßt wäre ſie die eigne Natur Gottes. Weil Gott noch nicht dieſe konkrete Idee, noch nicht in ſich wahrhafte Erfüllung ſeiner durch ſich ſelbſt iſt, ſo iſt dieſer Zweck, der Staat noch nicht die vernünftige Totalität in ſich und verdient darum auch den Namen Staat nicht, ſondern Herrſchaft, die Vereinung der Individuen, Völker in ein Band, unter Eine Macht, und indem wir hier den Unterſchied haben von Zweck und Realiſirung, ſo iſt dieſer Zweck zunächſt vorhanden als nur ſubjektiv, nicht als ausgeführter, und die Realiſirung iſt Erwerbung der Herrſchaft, Realiſirung eines Zwecks, der aprioriſch iſt, der erſt über die Völker kommt und erſt ſich vollbringt.

Dieß liegt in der Beſtimmung des Zwecks: dieſer Unterſchied iſt ſehr weſentlich. Es wurde ſchon angegeben: Athene iſt der Geiſt des Volkes; da iſt das Wohlſeyn der Stadt Athen, ihr Glück nicht Zweck der Athene. Da iſt nicht ein Verhältniß von einem Zweck, der realiſirt werden ſoll, ſondern Athene iſt die ſubſtantielle Einheit, der Geiſt des Volks, und Athen iſt das äußerliche Daſeyn dieſes Geiſtes, iſt unmittelbar identiſch; das iſt nicht Verhältniß von Zweck zur Realiſirung des Zwecks.

Aber hier iſt dieſe Kategorie der äußerlichen Zweckmäßigkeit die Hauptſache, auf die es ankommt. Das iſt die allgemeine Beſtimmung dieſer Sphäre.

Ebenſo muß auch dieſe Herrſchaft, Univerſalmonarchie, dieſer Zweck unterſchieden werden von dem der muhamedaniſchen Religion; auch in dieſer iſt Herrſchaft über die Welt der Zweck, aber das, was herrſchen ſoll, iſt der Eine des Gedankens von der iſraelitiſchen Religion her. Eben wie in der chriſtlichen Religion geſagt wird, daß Gott will, daß alle Menſchen zur Er-

kenntniß der Wahrheit kommen sollen, so ist der Zweck geistiger Natur, jedes Individuum ist darin als denkend, geistig, frei und gegenwärtig in dem Zweck, er hat an ihm einen Mittelpunkt, ist kein äußerlicher Zweck. Es nimmt so den ganzen Umfang des Zwecks in sich selbst. Hier ist er dagegen noch empirisch äußerlich, umfassend, aber noch empirischer Realität, Herrschaft der Welt. Der Zweck, der darin ist, ist dem Individuum ein äußerer und wird es immer mehr, so daß das Individuum nur diesem Zweck unterworfen ist, diene.

Es ist zunächst an sich darin enthalten die absolute Vereinigung der allgemeinen Macht und der allgemeinen Einzelnheit in jedem Seyn, aber es ist so zu sagen nur eine rohe, geistlose Vereinigung, die Macht ist nicht Weisheit, ihre Realität ist nicht an und für sich göttlicher Zweck. Es ist nicht der Eine mit sich selbst erfüllte, es ist nicht im Reiche des Gedankens, daß diese Erfüllung gesetzt ist, es ist weltliche Macht, nur Herrschaft, die Weltlichkeit nur als Herrschaft, die Macht ist darin unvernünftig an ihr selbst. Gegen die Macht zerfällt darum das Besondere, weil es nicht auf vernünftige Weise darin aufgenommen ist, es ist Selbstsüchtigkeit des Individuums und Befriedigung in ungöttlicher Weise, in besonderen Interessen. Sie ist außer der Vernunft, die Herrschaft steht kalt, selbstsüchtig auf einer Seite und auf der anderen ebenso das Individuum.

Dieß ist der allgemeine Begriff dieser Religion, es ist darin die Forderung des Höchsten an sich gesetzt, Vereinigung des reinen Insichseyenden und der Zwecke, aber diese Vereinigung ist diese ungöttliche, rohe.

B. In der äußerlichen Erscheinung ist diese Religion die römische.

Die römische Religion nimmt man in oberflächlicher Weise mit der griechischen zusammen, aber es ist ein wesentlich ganz anderer Geist in der einen, als in der anderen; wenn sie auch Gestaltungen mit einander gemein haben, so haben diese doch

eine ganz andere Stellung hier und das Ganze der Religion und die religiöſe Geſinnung iſt ein weſentlich Verſchiedenes, was ſchon aus der äußerlichen, oberflächlichen, empiriſchen Betrachtung ſich ergiebt.

Man giebt im Allgemeinen zu, daß der Staat, die Staatsverfaſſung, das politiſche Schickſal eines Volks abhängt von ſeiner Religion, dieſe die Baſis, Subſtanz vom Geiſte, von dem, was Politik iſt, die Grundlage ſey; aber griechiſcher und römiſcher Geiſt, Bildung, Charakter ſind ganz weſentlich von einander unterſchieden.

Die göttlichen Weſen dieſer Sphäre ſind praktiſche Götter, nicht theoretiſche, proſaiſche, nicht poetiſche, obgleich, wie wir ſogleich ſehen werden, dieſe Stufe am reichſten ſeyn wird an immer neuer Erfindung und Hervorbringung von Göttern. In Anſehung der abſtrakten Geſinnung, der Richtung des Geiſtes iſt hier 1. zu bemerken die Ernſthaftigkeit der Römer. Wo ein Zweck iſt, ein weſentlich feſter Zweck, der realiſirt werden ſoll, da tritt dieſer Verſtand, damit die Ernſthaftigkeit ein, die an dieſem Zweck feſthält gegen mannigfaches Andere im Gemüth oder in äußerlichen Umſtänden.

Bei den Göttern in der vorhergehenden Religion, der abſtrakten Nothwendigkeit und den beſonderen ſchönen göttlichen Individuen iſt Freiheit der Grundcharakter, die dieſe Heiterkeit, Seligkeit iſt. Sie ſind nicht an einzelne Exiſtenzen gebunden, ſie ſind weſentliche Mächte und ſind zugleich die Ironie über das, was ſie thun wollen; an dem einzelnen Empiriſchen iſt ihnen nichts gelegen. Die Heiterkeit der griechiſchen Religion, der Grundzug in Anſehung der Geſinnung derſelben, hat darin ihren Grund, daß auch wohl ein Zweck iſt, ein Verehrtes, Heiliges, aber es iſt dieſe Freiheit zugleich vorhanden vom Zweck, unmittelbarer darin, daß die griechiſchen Götter viele ſind. Jeder griechiſche Gott hat eine mehr oder weniger ſubſtantielle Eigenſchaft, ſittliche Weſentlichkeit, aber eben, weil es viele Be-

sonderheiten sind, so steht das Bewußtseyn, der Geist zugleich über diesem Mannigfachen, ist aus seiner Besonderheit heraus; es verläßt das, was als wesentlich bestimmt ist, auch als Zweck betrachtet werden kann, es ist selbst dieß Ironisiren.

Dagegen, wo Ein Princip, ein oberstes Princip, ein oberster Zweck ist, da kann diese Heiterkeit nicht Statt finden. Dann ist der griechische Gott eine konkrete Individualität, an ihm selbst hat jedes dieser vielen besonderen Individuen selbst wieder viele unterschiedene Bestimmungen, es ist eine reiche Individualität, die deswegen nothwendig den Widerspruch in ihr haben und zeigen muß, weil der Gegensatz noch nicht absolut versöhnt ist.

Indem die Götter an ihnen selbst diesen Reichthum von äußerlichen Bestimmungen haben, ist diese Gleichgültigkeit vorhanden gegen diese Besonderheiten, und der Leichtsinn kann mit ihnen spielen. Das Zufällige, das wir an ihnen bemerken in diesen Göttergeschichten, gehört hierher.

Dionysius von Halikarnaß vergleicht die griechische und römische Religion, er preist die religiösen Einrichtungen Roms und zeigt den großen Vorzug der altrömischen Religion vor der griechischen. Sie hat Tempel, Altäre, Gottesdienst, Opfer, feierliche Versammlungen, Feste, Symbole ꝛc. mit der griechischen gemein, aber ausgestoßen sind die Mythen mit den blasphemischen Zügen, den Verstümmelungen, Gefangenschaften, Kriegen, Händeln ꝛc. der Götter. Diese gehören aber zur Gestaltung der Heiterkeit der Götter, sie geben sich preis, es wird mit ihnen Komödie gespielt, aber sie haben darin ihr unbekümmertes, sicheres Daseyn. Beim Ernst muß auch die Gestalt, die Handlungen, Begebenheiten heraustreten dem festen Princip gemäß, hingegen in der freien Individualität da sind noch keine solche feste Zwecke, solche Verstandesbestimmungen, die Götter enthalten zwar das Sittliche, sind aber zugleich als besondere in ihrer Bestimmtheit reiche Individualität, sind konkret. In dieser reichen Individualität ist die Ernsthaftigkeit keine nothwendige Bestimmung, sie ist

vielmehr frei in der Einzelnheit ihrer Aeußerung, kann ſich auf leichtſinnige Weiſe in allem herumwerfen und bleibt, was ſie iſt. Die Geſchichten, welche als unwürdig erſcheinen, ſpielen an auf allgemeine Anſichten der Natur der Dinge, der Erſchaffung der Welt ꝛc., ſie haben ihren Urſprung in alten Traditionen, in abſtrakten Anſichten über den Proceß der Elemente. Das Allgemeine der Anſicht iſt verdunkelt, aber es wird darauf angeſpielt und in dieſer Aeußerlichkeit, Unordnung wird der Blick in das Allgemeine der Intelligenz erweckt. In einer Religion dagegen, wo Ein beſtimmter Zweck vorhanden, verſchwindet die Rückſicht auf alle theoretiſche Geſichtspunkte der Intelligenz. Theorien, dergleichen Allgemeines findet ſich in der Religion der Zweckmäßigkeit nicht. Der Gott hat hier einen beſtimmten Inhalt, dieß iſt die Herrſchaft der Welt, es iſt empiriſche Allgemeinheit, nicht ſittliche, geiſtige, ſondern reale Allgemeinheit.

Der Charakter der römiſchen Geſinnung iſt dieſe Ernſthaftigkeit des Verſtandes, die einen beſtimmten Zweck hat; dieſer Zweck iſt der Zweck der Herrſchaft und der Gott iſt die Macht, dieſen Zweck zu realiſiren.

Den römiſchen Gott als dieſe Herrſchaft ſehen wir als Fortuna publica, dieſe Nothwendigkeit, die für Andere eine kalte Nothwendigkeit iſt; die eigentliche Nothwendigkeit, die den römiſchen Zweck ſelbſt enthaltende, iſt Roma, iſt das Herrſchen, ein heiliges, göttliches Weſen und dieſe herrſchende Roma in der Form eines herrſchenden Gottes iſt der Jupiter Capitolinus, ein beſonderer Jupiter, denn es giebt viele Jupiter, wohl 300 Joves.

Dieſer Jupiter Capitolinus, der den Sinn des Herrſchers und ſeinen Zweck in der Welt hat, und das römiſche Volk iſt es, für das er dieſen Zweck vollbringt.

2. Dieſer Gott iſt nicht der wahrhaft geiſtig Eine, eben deshalb fällt auch das Beſondere außerhalb dieſer Einheit des

Herrschens. Die Macht ist nur abstrakt, nur Macht, es ist nicht eine vernünftige Organisation, Totalität in sich: ebendeswegen erscheint auch das Besondere als ein: außer dem Einen, dem Herrscher Fallendes.

Dieses Besondere sind Erscheinungen von Göttern, die auch griechische Götter in der That etwa sind, oder von einer Nation nur gleichgestellt werden mit Göttern der anderen. So finden die Griechen ihre Götter in Persien, Syrien, Babylon, was zugleich doch ein Verschiedenes war von der eigenthümlichen Anschauung, Bestimmtheit ihrer Götter, nur oberflächliche Allgemeinheit.

Im Allgemeinen sind sie oder viele davon dieselben. Diese Götter, die aber nicht diese schöne, freie Individualität sind, erscheinen gleichsam grau, man weiß nicht, wo sie herkommen, oder man weiß, daß sie bei bestimmten Gelegenheiten eingeführt worden. Die römischen Götter haben keinen rechten Sinn: wie sie von Virgil, Horaz aufgenommen worden, ist es nur leblose Nachahmung griechischer Götter.

Es ist nicht in ihnen dieses Bewußtseyn, diese Humanität, was das Substantielle im Menschen, wie in den Göttern und in den Göttern, wie im Menschen ist. Sie zeigen sich als geistlose Maschinen, als Verstandesgötter, die nicht einem schönen, freien Geist, einer schönen, freien Phantasie angehören. Wie sie auch in den neueren Machwerken der Franzosen als lederne Gestalten, Maschinen vorkommen. Es haben deshalb überhaupt die römischen Göttergestalten die Neueren mehr angesprochen als die griechischen, weil jene mehr als leere Verstandesgötter auftreten, die nicht mehr der lebendigfreien Phantasie angehören.

Außer diesen besonderen Göttern, die erscheinen als gemeinschaftlich mit den griechischen, haben die Römer viel eigenthümliche Götter und Gottesdienste. Die Herrschaft ist der Zweck des Bürgers, aber in diesem ist das Individuum noch nicht er-

ſchöpft: es hat auch ſeine beſonderen Zwecke. Dieſe partikularen Zwecke fallen außer dieſem abſtrakten Zweck.

Aber die beſonderen Zwecke werden vollkommen proſaiſch partikulare Zwecke, es iſt die gemeine Partikularität des Menſchen nach den vielfachen Seiten ſeines Bedürfniſſes oder Zuſammenhangs mit der Natur, die hier hervortritt. Der Gott iſt nicht dieſe konkrete Individualität, — Jupiter das Herrſchen, die beſonderen Götter ſind todt, leb-, geiſtlos, mehr entlehnt.

Die Partikularität, von jener Allgemeinheit verlaſſen, ſo für ſich, iſt ganz gemein, proſaiſche Partikularität des Menſchen, dieſe aber iſt Zweck für den Menſchen, er braucht Dieß und Jenes. Was Zweck aber iſt für den Menſchen, iſt in dieſer Sphäre Beſtimmung des Göttlichen.

Der Zweck des Menſchen und der göttliche iſt Einer, aber ein der Idee äußerlicher Zweck: ſo gelten die menſchlichen Zwecke für göttliche Zwecke, damit für göttliche Mächte; da haben wir dieſe vielen beſonderen, höchſt proſaiſchen Gottheiten.

Gegen das Allgemeine der Herrſchaft iſt ein Beſonderes, die menſchlichen Zwecke, Intereſſen, das Leben und die Bedürfniſſe des Menſchen. Wir ſehen ſo einer Seits dieſe allgemeine Macht, die das Herrſchen iſt: in dieſer ſind die Individuen aufgeopfert, nicht als ſolche geltend; die andere Seite, das Beſtimmte, fällt, weil jene Einheit, der Gott, das Abſtrakte iſt, außerhalb deſſelben und das Menſchliche iſt weſentlich Zweck; die Erfüllung des Gottes mit einem Inhalt iſt das Menſchliche.

In dieſer Glückſeligkeitsreligion iſt es die Selbſtſucht der Verehrenden, die ſich in ihren praktiſchen Göttern als der Macht anſchaut und die in und von ihnen die Befriedigung eines ſubjektiven Intereſſe ſucht. Die Selbſtſucht hat das Gefühl ihrer Abhängigkeit; aber weil ſie ſchlechthin endliche iſt, ſo iſt ihr dieß Gefühl eigenthümlich. Der Orientale, der im Lichte lebt, der Indier, der ſein Selbſtbewußtſeyn in Brahma verſenkt, der

Grieche, der in der Nothwendigkeit seine besonderen Zwecke aufgiebt, und in den besonderen Mächten seine ihm freundlichen, ihn begeisternden, belebenden, mit sich vereinten Mächte anschaut, lebt in seiner Religion ohne das Gefühl der Abhängigkeit; er ist vielmehr frei darin, frei vor seinem Gott; nur in ihm hat er seine Freiheit und abhängig ist er nur außer seiner Religion; in ihr hat er seine Abhängigkeit weggeworfen. Aber die Selbstsucht, die Noth, das Bedürfniß, das subjektive Glück und Wohlleben, das sich will, an sich hält, fühlt sich gedrückt, geht vom Gefühl der Abhängigkeit seiner Interessen aus. Die Macht über diese Interessen hat eine positive Bedeutung und selber ein Interesse für das Subjekt, indem sie seine Zwecke erfüllen soll. Sie hat insofern nun die Bedeutung eines Mittels der Verwirklichung seiner Zwecke. Dieß ist das Schleichen, Heucheln in dieser Demuth: denn seine Zwecke sind und sollen seyn der Inhalt, der Zweck dieser Macht. Dieß Bewußtseyn verhält sich daher in der Religion nicht theoretisch, d. h. nicht in freier Anschauung der Objektivität, des Ehrens dieser Mächte, sondern nur in praktischer Selbstischkeit, der geforderten Erfüllung der Einzelnheit dieses Lebens. Der Verstand ist es, der in dieser Religion seine endlichen Zwecke festhält, ein durch ihn einseitig Gesetztes, nur ihn Interessirendes und solche Abstrakta und Vereinzelungen weder in die Nothwendigkeit versenkt, noch in die Vernunft auflößt. Es erscheinen so die partikularen Zwecke, Bedürfnisse, Mächte auch als Götter. Der Inhalt dieser Götter ist eben praktische Nützlichkeit; sie dienen dem gemeinen Nutzen.

So geht es 3. ins ganz Einzelne.

Die Familiengötter gehören dem partikularen Bürger an, die Laren dagegen beziehen sich auf die natürliche Sittlichkeit, Pietät, auf die sittliche Einheit der Familie. Andere Götter haben einen Inhalt, der der bloßen, noch viel mehr besonderen Nützlichkeit angehört.

Indem dieß Leben, dieß Thun der Menſchen auch eine Form erhält, die wenigſtens ohne das Negative des Böſen iſt, ſo iſt die Befriedigung dieſer Bedürfniſſe ſo ein einfacher, ruhiger, ungebildeter Naturzuſtand. Dem Römer ſchwebt die Zeit Saturns, der Zuſtand der Unſchuld vor, und die Befriedigung der Bedürfniſſe, die dieſem angemeſſen ſind, erſcheinen als eine Menge von Göttern.

So hatten die Römer viele Feſte und eine Menge Götter, die ſich auf die Fruchtbarkeit der Erde beziehen, ſowie auf die Geſchicklichkeit der Menſchen, die Naturbedürfniſſe ſich anzueignen. So finden wir einen Jupiter Pistor; die Kunſt zu backen gilt als ein Göttliches und die Macht derſelben als ein Weſentliches. Fornax, der Ofen, worin das Getreide gedörrt wird, iſt eine eigene Göttin; Vesta iſt das Feuer zum Brodbacken; denn als Ἑστία hat ſie eine höhere Bedeutung erhalten, die ſich auf die Familienpietät bezieht. Die Römer hatten ihre Schweine-, Schaaf- und Stierfeſte; in den Palilien ſuchte man ſich die Pales geneigt zu machen, welche dem Futter für's Vieh Gedeihen gab und in deren Obhut die Hirten ihre Heerden empfahlen, um ſie vor allem Schädlichen zu bewahren. Ebenſo hatten ſie Gottheiten für Künſte, die Beziehung haben auf den Staat, z. B. Juno Moneta, da die Münze im Zuſammenleben etwas Weſentliches iſt. Auch gewiſſe partikulare Zuſtände der Menſchen ſind angeſehen als göttliche Macht, inſofern ſie ſchädlich oder nützlich ſind, freundlich oder feindlich erſcheinen: die Göttin Pax, Tranquillitas, Vacuna, die Göttin des Nichtsthuns, dann Febris, Fames, Robigo, der Brand im Getreide, Aerumna, Angerona, Sorge und Kummer u. ſ. f. Auch der Peſt haben ſie Altäre gewidmet.

Die Götter ſind ferner Geſchicklichkeiten, Arten von Thätigkeit, die ſich ganz auf die unmittelbaren Bedürfniſſe und deren Befriedigung beziehen — höchſt proſaiſche, phantaſieloſe

Götter: es ist Nichts phantasieloser als ein Kreis solcher Götter. Der Geist ist da ganz in das Endliche und unmittelbar Nützliche eingehaust.

Es ist für uns schwer zu fassen, wie dieß göttlich verehrt werden kann. Es ist ein Inhalt, der jedoch für das gemeine Bedürfniß wesentlich erscheint, ein Zustand, der ohne Phantasie aufgefaßt und für sich mit Verlust aller Idee festgestellt worden ist. An diesen prosaischen Zustand der Macht knüpft sich, daß die Römer ihre Kaiser später als Götter verehren. So ein Individuum, der Kaiser, war eine Macht für sich, wichtig und mit mehr Wirkung als febris, robigo etc. konnte einen schlimmeren Zustand als diese Mächte hervorbringen. Dieß ist die Weise der Gestalt.

Alle diese Gottheiten sind der allgemeinen, realen Macht unterworfen, sie treten zurück gegen die allgemeine, schlechthin wesentliche Macht der Herrschaft, der Größe des Reichs, die sich über die ganze bekannte, gebildete Welt ausdehnt, in dieser Allgemeinheit ist das Schicksal der göttlichen Besonderung die Nothwendigkeit, daß sie in dieser abstrakten Allgemeinheit abmittirt werden, untergehen, so wie auch der individuelle göttliche Volksgeist erdrückt wird unter der einen abstrakten Herrschaft. Dieß kommt auch in mehreren empirischen Zügen vor, bei Cicero finden wir diese kalte Reflexion über die Götter. Die Reflexion ist hier die subjektive Macht über sie. Er macht eine Zusammenstellung ihrer Genealogie, ihrer Schicksale, Thaten ꝛc., zählt viele Vulkane, Apollo, Jupiter auf und stellt sie zusammen, dieß ist die Reflexion, die Vergleiche anstellt und dadurch die feste Gestalt zweifelhaft und schwankend macht. Die Nachrichten, welche er in der Abhandlung de natura deorum giebt, sind in anderer Rücksicht von der größten Wichtigkeit, z. B. in Rücksicht auf das Entstehen der Mythen, aber zugleich werden die Götter damit durch die Reflexion herabge-

ſetzt und die beſtimmte Darſtellung geht verloren, Unglauben und Mißtrauen wird geſetzt.

Dieſe vielen Götter machen einen ſehr weitläufigen Götterkreis aus; aber es iſt unmittelbar die Beſtimmung der Allgemeinheit, des römiſchen Schickſals, des herrſchenden Jupiter, daß alle dieſe Götter überhaupt, die individuellen Götter verſammelt werden in Eins zuſammen.

Daß die weltliche Herrſchaft der Römer ſich ausdehnte, beſtand darin, daß die vielen Individuen und Völker unter Eine Macht und Herrſchaft gebracht worden, und ebenſo ſind die göttlichen Volksgeiſter, ihre ſittlichen Mächte unter Einer Macht, Herrſchaft erdrückt worden. Rom iſt ein Pantheon, wo die Götter nebeneinander ſtehen und ſich gegenſeitig auslöſchen und dem Einen Jupiter Capitolinus unterworfen ſind.

Die Römer erobern Großgriechenland, Aegypten u. ſ. w., ſie plündern die Tempel, wir ſehen ſo ganze Schiffsladungen von Göttern nach Rom geſchleppt. Rom wurde ſo die Verſammlung aller Religionen, der griechiſchen, perſiſchen, ägyptiſchen, chriſtlichen, des Mithradienſtes. In Rom iſt dieſe Toleranz; alle Religionen kommen da zuſammen und werden vermiſcht. Nach allen Religionen greifen ſie und der Geſammtzuſtand macht ſo eine Verwirrung aus, in der jede Art von Kultus durcheinander geht, und die Geſtalt, die der Kunſt angehört, verloren geht.

C. Der Charakter des Kultus und die Beſtimmung von dieſem liegt im Vorhergehenden, es wird Gott gedient um eines Zwecks willen und dieſer Zweck iſt ein menſchlicher; der Inhalt fängt, ſo zu ſagen, nicht von Gott an, es iſt nicht der Inhalt deſſen, was ſeine Natur iſt, ſondern er fängt von Menſchen an, von dem, was menſchlicher Zweck iſt.

Es iſt ſo eine Religion der Abhängigkeit und das Gefühl derſelben. In ſolchem Abhängigkeitsgefühl iſt die Unfreiheit das Herrſchende. Der Menſch weiß ſich frei; aber es iſt ein

dem Individuum äußerlich bleibender Zweck, noch mehr aber sind dieß die besonderen Zwecke, und in Ansehung derselben findet eben das Gefühl der Abhängigkeit statt.

Hier ist wesentlich Aberglauben, weil es sich um beschränkte, endliche Zwecke, Gegenstände handelt, und solche als absolute behandelt werden, die ihrem Inhalte nach beschränkte sind. Der Aberglaube ist im Allgemeinen dieß, eine Endlichkeit, Aeußerlichkeit, gemeine unmittelbare Wirklichkeit als solche, als Macht, als Substantialität gelten zu lassen; er geht von der Gedrücktheit des Geistes, seinem Gefühl der Abhängigkeit in seinem Zwecke aus.

Cicero rühmt die Römer als die frömmste Nation, die überall an die Götter denke, Alles mit Religion thue, den Göttern für Alles danke. Dieß ist in der That vorhanden. Diese abstrakte Innerlichkeit, diese Allgemeinheit des Zwecks, welche das Schicksal ist, in welchem das besondere Individuum und die Sittlichkeit, Menschlichkeit des Individuums erdrückt wird, nicht konkret vorhanden seyn, sich nicht entwickeln darf — diese Allgemeinheit, Innerlichkeit ist die Grundlage und damit, daß Alles bezogen wird auf diese Innerlichkeit, ist in Allem Religion.

Aber diese Innerlichkeit, dieses Höhere, Allgemeine ist zugleich nur Form, der Inhalt, der Zweck dieser Macht ist der menschliche Zweck, ist durch den Menschen angegeben. Die Römer verehren die Götter, weil und wann sie sie brauchen, besonders in der Noth des Kriegs.

Die Einführung neuer Götter geschieht zur Zeit der Nöthen und Angst oder aus Gelübden. Die Noth ist im Ganzen die allgemeine Theogonie bei ihnen. Es gehört hierher auch, daß das Orakel, die sibyllinischen Bücher ein Höheres ist, wodurch dem Volke kund gethan wird, was zu thun ist oder was geschehen soll, um Nutzen zu haben. Dergleichen Anstalten sind in den Händen des Staats, Magistrats.

So ist der Nothwendigkeit überhaupt die empirische Ein-

zelnheit eingebildet; ſie iſt göttlich und es entſteht mit dem Aberglauben als Geſinnung identiſch ein Kreis von Orakeln, Auspicien, ſibylliniſchen Büchern, welche einer Seits dem Staatszweck dienen, anderer Seits den partikularen Intereſſen.

Das Individuum geht einer Seits im Allgemeinen, in der Herrſchaft, Fortuna publica unter, anderer Seits gelten die menſchlichen Zwecke, hat das menſchliche Subjekt ein ſelbſtändiges, weſentliches Gelten. Dieſe Extreme und der Widerſpruch derſelben iſt es, worin ſich das römiſche Leben herumwirft.

Die römiſche Tugend, die Virtus iſt dieſer kalte Patriotismus, daß dem, was Sache des Staats, der Herrſchaft iſt, das Individuum ganz dient. Dieſen Untergang des Individuums im Allgemeinen, dieſe Negativität haben ſich die Römer auch zur Anſchauung gebracht, ſie iſt es, was in ihrem religiöſen Spielen einen weſentlichen Zug ausmacht.

Bei einer Religion, die keine Lehre hat, ſind es beſonders die Darſtellungen der Feſte und Schauſpiele, wodurch die Wahrheit des Gottes den Menſchen vor Augen gebracht wird. Hier haben deshalb die Schauſpiele eine ganz andere Wichtigkeit als bei uns. Wie die Römer griechiſche Götter aufgenommen haben, ſo haben ſie auch griechiſche Spiele und Schauſpiele angenommen. Eigenthümlich iſt eines, die Schauſpiele, die in nichts anderem beſtanden, als in Schlachtung von Thieren und Menſchen, in Vergießung von Strömen Bluts, Kämpfen auf Leben und Tod. Sie ſind gleichſam die höchſte Spitze deſſen, was dem Römer zur Anſchauung gebracht werden kann, es iſt kein Intereſſe der Sittlichkeit darin, nicht tragiſche Kouverſion, die zu ihrem Inhalt Unglück, ſittlichen Gehalt hat, ſondern die ganz trockene Konverſion des Todes. Dieſe Spiele ſind bei den Römern ſo ins Ungeheure getrieben, daß Hunderte von Menſchen, 4 — 500 Löwen, Tiger, Elephanten, Krokodile von Menſchen gemordet wurden, die mit ihnen kämpfen mußten und ſich auch gegenſeitig ermordeten. Was ihnen hier vor An-

gen gebracht wird, iſt weſentlich die Geſchichte des kalten Todes, durch unvernünftige Willkür gewollt, den Andern zur Augenweide dienend. Nothwendigkeit, die bloß Willkür iſt, Mord ohne Inhalt, der nur ſich ſelbſt zum Inhalt hat. Es iſt dieß und die Anſchauung des Schickſals das Höchſte, das kalte Sterben durch leere Willkür, nicht natürlichen Todes, nicht äußere Nothwendigkeit der Umſtände, nicht Folge der Verletzung von etwas Sittlichem. Sterben iſt ſo die einzige Tugend, die der edle Römer ausüben konnte, und dieſe theilt er mit Sklaven und zum Tode verurtheilten Verbrechern.

Es iſt dieß kalte Morden, welches zur Augenweide dient, die Nichtigkeit menſchlicher Individualität, und, weil ſie keine Sittlichkeit in ſich hat, die Werthloſigkeit des Individuums anſchauen läßt, das Anſchauen des hohlen, leeren Schickſals, das als ein Zufälliges, als blinde Willkür ſich zum Menſchen verhält.

Daran kann geknüpft werden eine weitere Beſtimmung, die den Inhalt des Geſagten zuſammennimmt, eingeſchränkt iſt nicht der Religion angehört, aber in die Religion hineingezogen werden kann. Indem ſo das kalte, vernunftloſe Schickſal das Herrſchende iſt, die bloße Herrſchaft, ſo erſcheint über den Individuen in der Vollendung des römiſchen Reiche, über Allen die gemeinſame gegenwärtige Macht, eine Macht der Willkür — und dieſe iſt der Kaiſer — die ohne alle Sittlichkeit verfahren, toben, ſich austaſſen kann.

Es iſt unter den beſten Kaiſern der Welt nicht beſſer gegangen, als unter den ſchlechteſten; unter Domitian ging es den Völkern beſſer, als unter den edelſten Kaiſern. Es iſt ganz conſequent, daß der Kaiſer, dieſe Macht, göttlich verehrt werden, nämlich er iſt allerdings dieſe grundloſe Macht über die Individuen und deren Zuſtand. — Dieß iſt die eine Seite: das Untergehen des Individuums im Allgemeinen; dieſer einen Seite ſteht gegenüber das andere Extrem.

Nämlich es iſt zugleich auch ein Zweck der Macht vorhanden, die Macht iſt einer Seits blind, der Geiſt iſt noch nicht verſöhnt, in Harmonie gebracht, darum ſtehen beide einſeitig gegen einander über: dieſe Macht iſt ein Zweck, und dieſer Zweck, der menſchliche, endliche, iſt die Herrſchaft der Welt, und die Realiſation dieſes Zwecks iſt Herrſchaft der Menſchen, der Römer.

Dieſer allgemeine Zweck hat im reellen Sinn ſeinen Grund, Sitz im Selbſtbewußtſeyn: damit iſt geſetzt dieſe Selbſtſtändigkeit des Selbſtbewußtſeyns, da der Zweck in das Selbſtbewußtſeyn fällt. Auf der einen Seite iſt dieſe Gleichgültigkeit gegen das konkrete Leben, anderer Seits dieſe Sprödigkeit, dieſe Innerlichkeit, die auch Innerlichkeit des Göttlichen und ebenſo des Individuums iſt, aber eine ganz abſtrakte Innerlichkeit des Individuums.

Darin liegt das, was den Grundzug bei den Römern ausmacht, daß die abſtrakte Perſon ſolches Anſehen gewinnt. Die abſtrakte Perſon iſt die rechtliche: ein wichtiger Zug iſt dann die Ausbildung des Rechts, der Eigenthumsbeſtimmung. Dieſes Recht beſchränkt ſich auf das juriſtiſche Recht, Recht des Eigenthums.

Es giebt höhere Rechte: das Gewiſſen des Menſchen hat ſein Recht, dieſes iſt ebenſo ein Recht, aber ein noch weit höheres iſt das Recht der Moralität, Sittlichkeit. Dieſes iſt hier nicht mehr in ſeinem konkreten, eigentlichen Sinn vorhanden, ſondern das abſtrakte Recht, der Perſon, beſteht nur in der Beſtimmung des Eigenthums. Es iſt die Perſönlichkeit, aber nur die abſtrakte, die Subjektivität in dieſem Sinn, die dieſe hohe Stellung erhält.

Das ſind die Grundzüge dieſer Religion der Zweckmäßigkeit. Es ſind darin die Momente enthalten, deren Vereinigung die Beſtimmung der nächſten und letzten Stufe der Religion ausmacht. Die Momente, die vereinzelt in der Religion der

äußerlichen Zweckmäßigkeit, aber in Beziehung, eben darum in Widerspruch sind, — diese Momente, auf geistlose Weise vorhanden, nach ihrer Wahrheit vereint, so entsteht die Bestimmung der Religion des Geistes.

Nach dem besonderen Inhalt des betrachteten Standpunkts ist der allgemeine Zweck nur ein endlicher, selbst in seiner Objektivität ist er nur diese Herrschaft. Es ist damit das Endliche als absoluter Zweck gesetzt, und so ist es das Fürsichseyende, nicht Ideelle, nicht aufgehoben in der unendlichen Idealität gesetzt, sondern Fürsichgeltende. Dieß ist das bestimmte Moment dieses Standpunkts, es ist wesentlich nothwendig. Wir haben gesagt, das Endliche ist zum Unendlichen gemacht, das Endliche ist abstrakt, näher ist es das subjektive Selbstbewußtseyn für sich, dieß ist es was jetzt schlechthin als das Wesentliche gilt, es ist die Herrschaft der Welt, der endliche Zweck, dieser ist nur vorhanden, hat nur reellen Sinn, indem er die Existenz des Zwecks des Selbstbewußtseyns ist. Es ist also insofern die Vernünftigung der Subjektivität als solche. Der nähere Ausdruck ist Persönlichkeit, die Bestimmung, die der Mensch hat im Recht, nur die abstrakt rechtliche, die des Eigenthums fähig ist, weiter geht sie nicht, da gelte ich als unendlich, als unendliche Beziehung meiner auf mich selbst, bin das absolute Atom, das auf sich beruht. Dieß ist die nähere Bedeutung der Bestimmung, die so ausgedrückt ist, daß das Endliche im Unendlichen ist. So wie das Endliche als Person gefaßt ist, so ist es noch in seiner Unmittelbarkeit genommen, ist absolutes aber abstraktes Fürsichseyn, und so weit haben wir diese Seite zunächst hier. Diese Persönlichkeit wird aber auch in höherer Bestimmung genommen, wie sie der Idee angehört, nicht wie sie nur als unmittelbare Person ist. Was diese Bestimmung an sich ist, ist aber die unendliche Form, nicht die Subjektivität als diese unmittelbare Person, sondern so ist es die Subjektivität als solche, die absolut unendliche Form, das sich Wissen und

das ſich Wiſſende überhaupt, das ſich in ſich und gegen Anderes Unterſcheidende. Dieſe unendliche Subjektivität, die unendliche Form iſt, iſt das Moment, welches für die Macht gewonnen iſt, es iſt das, was der Macht, dem Gott der Subſtantialiät noch gefehlt hat, es iſt die Beſtimmung ſeiner in ſich als unendliche Subjektivität. Subjektivität haben wir in der Macht gehabt, aber die Macht hat nur einzelne Zwecke oder mehrere einzelne Zwecke, aber ihr Zweck iſt noch nicht unendlich, nur die unendliche Subjektivität hat einen unendlichen Zweck, d. h. ſie iſt ſich ſelbſt der Zweck und nur die Innerlichkeit, dieſe Subjektivität als ſolche iſt ihr Zweck. Dieſe Beſtimmung macht das aus, was der Geiſt iſt. Geiſt iſt nur, inſofern er als Geiſt geſetzt iſt, ſich in ſich diriminirt, ſich in ſich zum Zweck ſeiner ſelbſt macht, indem er ſich ſo macht, ſo unterſcheidet er ſich von ſich, und dieß von ihm Unterſchiedene iſt ſein Zweck, ſeine Realität, ſeine Beſtimmung. Dieß was er von ſich unterſcheidet iſt auch Geiſt, es iſt die Seite der Realität, der Beſtimmtheit, die in ſich für ſich unendlich iſt. Sie iſt beſtimmt als das Andere, aber indem beſtimmt iſt, daß die Exiſtenz in ſich ſelbſt abſolut iſt, iſt auch damit geſetzt, daß der Geiſt für den Geiſt iſt.

Wir haben den Olymp, dieſen Götterhimmel, einen Kreis der ſchönſten Geſtaltungen, die je von der Phantaſie aufgefaßt worden ſind, betrachtet. Der Kreis dieſer ſchönen Weſen hat ſich uns zugleich gezeigt als freies, ſittliches Leben, als freier, aber noch beſchränkter Volksgeiſt; das griechiſche Leben iſt in viele, kleine Staaten zerſplittert; das ſittliche Leben iſt beſchränkt auf dieſe Sterne, die ſelbſt nur beſchränkte Lichtpunkte ſind. Die freie Geiſtigkeit kann allein dadurch erreicht werden, daß dieſe Beſchränktheit aufgehoben wird, und das Fatum, welches über der griechiſchen Götterwelt in der Ferne ſchwebt, an dem griechiſchen Staatsleben ſich geltend macht, ſo, daß dieſe freien Völker zu Grunde gehen. Der freie Geiſt muß ſich erfaſſen als

den reinen Geist an und für sich; es soll nicht mehr bloß der freie Geist der Griechen, der Bürger dieses und jenen Staates gelten, sondern der Mensch muß als Mensch frei gewußt werden und Gott ist der Gott aller Menschen, der umfassende, allgemeine Geist. — Dieses Fatum nun ist die Zucht über die besondern Freiheiten: es wird dadurch realisirt, daß einer der Volksgeister sich zur allgemeinen Macht erhebt, zum Fatum über die andern, und diese beschränkten Volksgeister unterdrückt, so daß sie zum Bewußtseyn ihrer Schwäche und Ohnmacht kommen, indem ihr politisches Leben von einer höhern Macht vernichtet wird. Dieses Fatum ist die römische Welt und die römische Religion gewesen. In dieser Religion wurde der Gott auch als das Zweckmäßige gewußt; aber der Zweck ist hier kein anderer als der römische Staat allein, so daß dieser die abstrakte Macht über die andern Volksgeister ist; im römischen Pantheon werden die Götter aller Völker versammelt und vernichten einander gegenseitig dadurch, daß sie vereinigt werden sollen. Der römische Geist vollbringt dieses Unglück der Vernichtung des schönen Lebens und Bewußtseyns. Das Fatum als jener Geist ist es gewesen, das jenes Glück und jene Heiterkeit der vorhergehenden Religion vernichtet hat; diese abstrakte Macht war es, die ungeheures Unglück und einen allgemeinen Schmerz hervorgebracht hat, einen Schmerz, der die Geburtswehe der Religion der Wahrheit seyn sollte. Die Beschränktheit und Endlichkeit ist dadurch auch in der Religion des schönen Geistes negirt worden. Die Buße der Welt, das Abthun der Endlichkeit und das Verzichtthun darauf, in dieser Welt Befriedigung zu finden, — das Alles diente zur Bereitung des Bodens für die wahrhafte, geistige Religion, — eine Bereitung, die von der Seite des Menschen vollbracht werden mußte. „Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn," heißt es; die Zeit war erfüllt, als im Geiste diese Verzweiflung überhand genommen, in der Zeitlichkeit und Endlichkeit Befriedigung zu finden.

Der

Religionsphiloſophie

dritter Theil.

Die abſolute Religion.

Wir sind nun zum realisirten Begriff der Religion, zur vollendeten Religion, worin der Begriff es selbst ist, der sich Gegenstand ist, gekommen. — Wir haben die Religion näher bestimmt als Selbstbewußtseyn Gottes: das Selbstbewußtseyn hat als Bewußtseyn einen Gegenstand und ist sich seiner in diesem bewußt: dieser Gegenstand ist auch Bewußtseyn, aber Bewußtseyn als Gegenstand, damit endliches Bewußtseyn, ein von Gott, vom Absoluten verschiedenes Bewußtseyn: es fällt darein die Bestimmtheit und damit die Endlichkeit: Gott ist Selbstbewußtseyn, er weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewußtseyn, das an sich das Bewußtseyn Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt ist durch die Negation der Endlichkeit. — Dieser Begriff macht den Inhalt der Religion aus. Gott ist dieß: sich von sich selbst zu unterscheiden, sich Gegenstand zu seyn, aber in diesem Unterschiede schlechthin mit sich identisch zu seyn — der Geist. Dieser Begriff ist nun realisirt, das Bewußtseyn weiß diesen Inhalt und in diesem Inhalt weiß es sich schlechthin verflochten: in dem Begriff, der der Proceß Gottes ist, ist es selbst Moment. Das endliche Bewußtseyn weiß Gott nur insofern, als Gott sich in ihm weiß; so ist Gott Geist und zwar der Geist seiner Gemeinde, d. i. derer, die ihn verehren. Das ist die vollendete Religion, der sich objektiv gewordene Begriff. Hier ist es offenbar, was Gott ist; er ist nicht mehr ein Jenseits, ein Unbekanntes, denn er hat den Menschen kund gethan,

was er ist und nicht bloß in einer äußerlichen Geschichte, sondern im Bewußtseyn. Wir haben also hier die Religion der Manifestation Gottes, indem Gott sich im endlichen Geiste weiß. Gott ist schlechthin offenbar. Dieß ist hier das Verhältniß. Der Uebergang war dieser, daß wir gesehen haben, wie dieses Wissen Gottes als freien Geistes dem Gehalte nach noch mit Endlichkeit und Unmittelbarkeit behaftet ist: dieß Endliche mußte noch durch die Arbeit des Geistes abgethan werden: es ist das Nichtige; wir haben gesehen, wie diese Nichtigkeit dem Bewußtseyn offenbar geworden ist. Das Unglück, der Schmerz der Welt war die Bedingung, die Vorbereitung der subjektiven Seite auf das Bewußtseyn des freien Geistes, als des absolut freien und damit unendlichen Geistes.

Wir bleiben zunächst A. bei dem **Allgemeinen** dieser Sphäre stehen.

Die absolute Religion ist **1. die offenbare Religion.** Die Religion ist das Offenbare, ist manifestirt, erst dann, wenn der Begriff der Religion für sich selbst ist; oder die Religion, der Begriff derselben ist sich selbst objektiv geworden, nicht in beschränkter, endlicher Objektivität, sondern so, daß sie nach ihrem Begriff sich objektiv ist.

Näher kann man dieß so ausdrücken: die Religion nach dem allgemeinen Begriff ist Bewußtseyn des absoluten Wesens. Bewußtseyn ist aber unterscheidend, so haben wir Zwei, Bewußtseyn und absolutes Wesen. Diese Zwei sind zunächst Entäußerung im endlichen Verhältniß, das empirische Bewußtseyn und das Wesen im anderen Sinn.

Sie sind im endlichen Verhältniß zu einander, insofern sind Beide endlich, so weiß das Bewußtseyn vom absoluten Wesen nur als von einem Endlichen, nicht als Wahrhaften. Gott ist selbst Selbstbewußtseyn, Unterscheiden seiner in sich, und als Bewußtseyn ist er dieß, daß er sich als Gegenstand giebt für das, was wir die Seite des Bewußtseyns nennen.

Da haben wir immer Zwei im Bewußtſeyn, die ſich endlich, äußerlich zu einander verhalten. Wenn nun aber jetzt die Religion ſich ſelbſt erfaßt, ſo iſt der Inhalt und der Gegenſtand der Religion ſelbſt dieſes Ganze, das ſich zu ſeinem Weſen verhaltende Bewußtſeyn, das Wiſſen ſeiner als des Weſens und des Weſens als ſeiner ſelbſt, d. h. der Geiſt iſt ſo Gegenſtand in der Religion. Wir haben ſo Zwei, das Bewußtſeyn und das Objekt; aber in der Religion, die mit ſich ſelbſt erfüllt, die offenbare iſt, die ſich erfaßt hat, iſt die Religion, der Inhalt ſelbſt der Gegenſtand, und dieſer Gegenſtand, das ſich wiſſende Weſen, iſt der Geiſt. Hier iſt erſt der Geiſt als ſolcher Gegenſtand, Inhalt der Religion, und der Geiſt iſt nur für den Geiſt. Indem er Inhalt, Gegenſtand iſt, iſt er als Geiſt das ſich Wiſſen, Unterſcheiden, giebt er ſich ſelbſt die andere Seite des ſubjektiven Bewußtſeyns, was als endliches erſcheint. Es iſt die Religion, die mit ſich ſelbſt erfüllt iſt. Das iſt die abſtrakte Beſtimmung dieſer Idee, oder die Religion iſt in der That Idee. Denn Idee im philoſophiſchen Sinn iſt der Begriff, der einen Gegenſtand hat, Daſeyn, Realität, Objektivität hat, der nicht mehr das Innere oder Subjektive iſt, ſondern ſich objektivirt, deſſen Objektivität aber zugleich ſeine Rückkehr in ſich ſelbſt iſt, oder inſofern wir den Begriff Zweck nennen, der erfüllte, ausgeführte Zweck, der ebenſo objektiv iſt.

Die Religion hat das, was ſie iſt, das Bewußtſeyn des Weſens, ſelbſt zu ihrem Gegenſtand, ſie iſt darin objektivirt, ſie iſt, wie ſie zunächſt als Begriff war und nur als der Begriff oder wie es zuerſt unſer Begriff war. Die abſolute Religion iſt die offenbare, die Religion, die ſich ſelbſt zu ihrem Inhalt, Erfüllung hat.

Es iſt das die vollendete Religion, die Religion, die das Seyn des Geiſtes für ſich ſelbſt iſt, die Religion, in welcher ſie ſelbſt ſich objektiv geworden iſt, die chriſtliche. In ihr iſt unzertrennlich der allgemeine und der einzelne Geiſt, der unend-

liche und der endliche, ihre absolute Identität ist diese Religion und dieß zu ihrem Inhalt zu haben. Die allgemeine Macht ist die Substanz, welche, indem sie an sich eben so sehr Subjekt ist, dieß ihr Ansichseyn jetzt setzt, sich somit von sich unterscheidet, dem Wissen, dem endlichen Geiste sich mittheilt, aber darin, weil er ein Moment ihrer selbst ist, bei sich bleibt, in der Theilung ihrer ungetheilt zu sich zurückkehrt.

Die Theologie hat gemeiniglich diesen Sinn, daß es darum zu thun sey, Gott als den nur gegenständlichen zu erkennen, der schlechterdings in der Trennung gegen das subjektive Bewußtseyn bleibt, so ein äußerlicher Gegenstand ist, wie die Sonne, der Himmel ꝛc. Gegenstand des Bewußtseyns ist, wo der Gegenstand die bleibende Bestimmung hat ein Anderes, Aeußerliches zu seyn. Im Gegensatz hiervon kann man den Begriff der absoluten Religion so angeben, daß das, um was es zu thun ist, nicht dieß Aeußere sey, sondern die Religion selbst, d. h. die Einheit dieser Vorstellung, die wir Gott heißen, mit dem Subjekt.

Man kann dieß auch als den Gegenstand der jetzigen Zeit ansehen, daß es um Religion, Religiosität, Frömmigkeit zu thun ist, wobei es auf das Objekt nicht ankomme. Die Menschen haben verschiedene Religionen, die Hauptsache ist, daß sie nur fromm sind, man kann Gott nicht wissen als Gegenstand, nicht erkennen, nur die subjektive Weise sey es, worum es zu thun sey, worauf es ankomme. Dieser Standpunkt ist in dem Gesagten zu erkennen. Es ist der Standpunkt der Zeit, zugleich aber ein ganz wichtiger Fortschritt, der ein unendliches Moment geltend gemacht hat, es liegt darin, daß das Bewußtseyn des Subjekts als absolutes Moment erkannt ist. Auf beiden Seiten ist derselbe Inhalt, und dieß Ansichseyn beider Seiten ist die Religion. Es ist der große Fortschritt unserer Zeit, daß die Subjektivität als absolutes Moment erkannt wird, dieß ist so

wesentlich Bestimmung. Es kommt jedoch darauf an, wie man sie bestimmt.

Ueber diesen großen Fortschritt ist folgendes zu bemerken. Die Religion ist in der Bestimmung des Bewußtseyns so beschaffen, daß der Inhalt hinüber flieht und wenigstens scheinbar ein ferner bleibt. Die Religion mag einen Inhalt haben welchen sie will, ihr Inhalt festgehalten auf dem Standpunkt des Bewußtseyns ist ein drüben stehender, und wenn auch die Bestimmung der Offenbarung dazu kommt, so ist der Inhalt doch ein gegebener und äußerlicher für uns. Es kommt bei einer solchen Vorstellung, daß der göttliche Inhalt nur gegeben, nicht zu erkennen, nur passiv im Glauben zu behalten sey, anderer Seits auch zur Subjektivität, es ist nicht der einzige Standpunkt. Der Andächtige versenkt sich mit seinem Herzen, seiner Andacht, seinem Wollen in seinen Gegenstand, so hat er auf dieser Spitze der Andacht die Trennung aufgehoben, welche beim Standpunkt des Bewußtseyns ist.

Die Gnade Gottes wohnt im Menschen, sagt man und denkt sich, daß sie so ein Fremdes ist, was er sich gefallen lassen muß. Es kommt also, wie gesagt, beim Standpunkt des Bewußtseyns auch zur Subjektivität, dieser Nichtfremdheit, dieser Versenkung des Geistes in die Tiefe, die keine Ferne, sondern absolute Nähe, Gegenwart ist.

Die Trennung hat eine andere Gestalt, das endliche Subjekt ist gegen den Gegenstand als absoluter Geist, oder als Standpunkt des Bewußtseyns und des Gefühls der Individuen. Gegen diese Trennung ist die Bestimmung gekehrt, daß es um die Religion als solche zu thun sey, d. h. das subjektive Bewußtseyn, das was Gott will, zum Zweck hat. In dem Subjekt ist so die Ungetrenntheit der Subjektivität und des Anderen, der Objektivität. Oder das Subjekt ist für den ganzen Umfang als das reale Verhältniß wesentlich. Dieser Standpunkt erhebt also das Subjekt zu einer wesentlichen Bestimmung. Er

hängt zusammen mit der Freiheit des Geistes, daß er sie wieder hergestellt hat, daß kein Standpunkt ist, worin er nicht bei sich selbst sey. Der Begriff der absoluten Religion enthält, daß die Religion es ist, die sich objektiv ist. Aber nur der Begriff. Ein Anderes ist dieser Begriff und ein Anderes das Bewußtseyn dieses Begriffs.

Es kann also auch in der absoluten Religion der Begriff dieß an sich seyn, aber das Bewußtseyn ist ein Anderes. Diese Seite ist es denn, die in der Bestimmung, daß die Religion es sey, um die es zu thun sey, zum Bewußtseyn gekommen, hervorgetreten ist. Der Begriff ist selbst noch einseitig, genommen als nur an sich, ebenso ist er diese einseitige Gestalt, da wo die Subjektivität selbst einseitig ist, hat nur die Bestimmung des einen von beiden, ist nur unendliche Form, das reine Selbstbewußtseyn, das reine Wissen seiner selbst, es ist an sich inhaltslos, weil die Religion als solche nur in ihrem Ansich aufgefaßt ist, nicht die Religion ist, die sich objektiv ist, nur die Religion in der noch nicht realen, sich objektivirenden, sich Inhalt gebenden Gestalt. Nichtobjektivität ist Inhaltslosigkeit.

Das Recht der Wahrheit ist, daß das Wissen in der Religion den absoluten Inhalt habe. Hier aber ist er nicht wahrhaft, sondern nur verkümmert. Also ein Inhalt muß seyn, dieser ist so zufällig, endlich, empirisch bestimmt, und es tritt damit eine Aehnlichkeit mit dem römischen Zeitalter ein. Die Zeit der römischen Kaiser hat viel Aehnlichkeit mit der unsrigen. Die Freiheit ist damit nur eine solche, die ein Jenseits bestehen läßt, ein Sehnen, die das Unterscheiden des Bewußtseyns läugnet und damit das wesentliche Moment des Geistes verwirft und so geistlose Subjektivität ist.

Die Religion ist das Wissen des Geistes von sich als Geist; als reines Wissen weiß es sich nicht als Geist und ist somit nicht substanzielles, sondern subjektives Wissen. Aber daß es nur dieses und somit beschränktes Wissen sey, ist für die

Subjektivität nicht in der Gestalt ihrer selbst, d. h. des Wissens, sondern ihr unmittelbares Ansich, das sie zunächst in sich findet und somit in dem Wissen ihrer, als des schlechthin Unendlichen, Gefühl ihrer Endlichkeit und somit zugleich der Unendlichkeit als eines ihr jenseitigen Ansichseyns gegen ihr Fürsichseyn, das Gefühl der Sehnsucht nach dem unerklärten Jenseits.

Die absolute Religion hingegen enthält die Bestimmung der Subjektivität oder der unendlichen Form, die der Substanz gleich ist. Wir können es Wissen, reine Intelligenz nennen, diese Subjektivität, diese unendliche Form, diese unendliche Elasticität der Substanz, sich in sich zu dirimiren, sich selbst zum Gegenstand zu machen, der Inhalt ist deshalb organischer Inhalt, weil es die unendlich substantielle Subjektivität ist, die sich zum Gegenstand und Inhalt macht. In diesem Inhalte selbst wird dann wieder das endliche Subjekt vom unendlichen Objekt unterschieden. Gott als Geist ist, wenn er drüben bleibt, wenn er nicht ist als lebendiger Geist seiner Gemeinde, selbst nur in der einseitigen Bestimmung als Objekt.

Dieß ist der Begriff, er ist der Begriff der Idee, der absoluten Idee, die Realität ist jetzt der Geist, der für den Geist ist, der sich selbst zum Gegenstand hat und so ist diese Religion die offenbare Religion, Gott offenbart sich. Offenbaren heißt dieß Urtheil der unendlichen Form, sich bestimmen, seyn für ein Anderes, dieß sich Manifestiren gehört zum Wesen des Geistes selbst. Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht Geist. Man sagt, Gott hat die Welt erschaffen, so spricht man dieß als einmal geschehene That aus, die nicht wieder geschieht, als so eine Bestimmung, die seyn kann oder nicht, Gott hätte sich offenbaren können oder auch nicht, es ist eine gleichsam willkürlich zufällige Bestimmung, nicht zum Begriff Gottes gehörend. Aber Gott ist als Geist wesentlich dieß sich Offenbaren, er erschafft nicht ein Mal die Welt, sondern ist der ewige Schöpfer,

dieß ewige ſich Offenbaren, dieſer Aktus. Dieß iſt ſein Begriff, ſeine Beſtimmung.

Die Religion, die offenbare, Geiſt für den Geiſt, iſt als ſolche die Religion des Geiſtes, nicht verſchloſſen für ein Anderes, welches nur momentan ein Anderes iſt. Gott ſetzt das Andere und hebt es auf in ſeiner ewigen Bewegung. Der Geiſt iſt dieß, ſich ſelbſt zu erſcheinen. Was offenbaret Gott eben, als daß er dieß Offenbaren ſeiner iſt? Was er offenbart iſt die unendliche Form. Die abſolute Subjektivität iſt das Beſtimmen, dieß iſt das Setzen von Unterſchieden, das Setzen von Inhalt, was er ſo offenbart, iſt, daß er die Macht iſt, dieſe Unterſchiede in ſich zu machen. Es iſt dieß ſein Seyn, dieſe Unterſchiede ewig zu machen, zurückzunehmen und dabei bei ſich ſelbſt zu ſeyn. Was geoffenbart wird, iſt dieß, daß er für ein Anderes iſt. Das iſt die Beſtimmung des Offenbarens.

Dieſe Religion, die ſich ſelbſt offenbar iſt, iſt 2. nicht nur die offenbare, ſondern die, die auch *geoffenbart* genannt wird, und darunter verſteht man einer Seits, daß ſie von Gott geoffenbart iſt, daß Gott ſich ſelbſt den Menſchen zu wiſſen gegeben, und anderer Seits darin, daß ſie geoffenbart iſt, *poſitive* Religion ſey, in dem Sinne, daß ſie dem Menſchen von Außen gekommen, gegeben worden.

Um dieſer Eigenthümlichkeit willen, die man beim Poſitiven vor der Vorſtellung hat, iſt es intereſſant, zu ſehen, was das Poſitive iſt.

1. Die abſolute Religion iſt allerdings eine poſitive in dem Sinne, wie Alles, was für das Bewußtſeyn iſt, demſelben ein Gegenſtändliches iſt. Alles muß auf äußerliche Weiſe an uns kommen. Das Sinnliche iſt ſo ein Poſitives, zunächſt giebt es nichts ſo Poſitives, als was wir in der unmittelbaren Anſchauung vor uns haben.

Alles Geiſtige überhaupt kommt auch ſo an uns, Endlich-

geiſtiges, Geſchichtlichgeiſtiges; dieſe Weiſe der äußerlichen Geiſtigkeit und der ſich äußernden Geiſtigkeit iſt eben ſo poſitiv.

Ein höheres reineres Geiſtiges iſt das Sittliche, die Geſetze der Freiheit. Aber das iſt ſeiner Natur nach nicht ein ſolch äußerlich Geiſtiges, nicht ein Aeußerliches, Zufälliges, ſondern die Natur des reinen Geiſtes ſelbſt, aber es hat auch die Weiſe, äußerlich an uns zu kommen, zunächſt im Unterricht, Erziehung, Lehre: da wird es uns gegeben, gezeigt, daß es ſo gilt.

Die Geſetze, die bürgerlichen, die Geſetze des Staats ſind eben ſo ein Poſitives, ſie kommen an uns, ſind für uns, gelten, ſie *ſind*, nicht ſo, daß wir ſie ſtehen laſſen, an ihnen vorübergehen können, ſondern daß ſie in dieſer ihrer Aeußerlichkeit auch für uns, ſubjektiv ein Weſentliches, ſubjektiv Bindendes ſeyn ſollen.

Wenn wir das Geſetz faſſen, erkennen, vernünftig finden, daß das Verbrechen beſtraft iſt, ſo iſt es nicht ein Weſentliches für uns, gilt es uns nicht darum, weil es poſitiv iſt, weil es ſo iſt, ſondern es gilt auch innerlich, unſerer Vernunft als ein Weſentliches, weil es auch innerlich, vernünftig iſt.

Daß es poſitiv iſt, benimmt ſeinem Charakter, vernünftig, unſer Eigenes zu ſeyn, ganz und gar nichts. Die Geſetze der Freiheit haben immer eine poſitive Seite, eine Seite der Realität, Aeußerlichkeit, Zufälligkeit in ihrer Erſcheinung. Geſetze müſſen beſtimmt werden, ſchon in der Beſtimmung, Qualität der Strafe tritt Aeußerlichkeit ein, noch mehr in der Quantität.

Das Poſitive kann bei Strafen gar nicht wegbleiben, iſt ganz nothwendig, dieſe letzte Beſtimmung des Unmittelbaren iſt ein Poſitives, das iſt nichts Vernünftiges. Im Strafen iſt z. B. die runde Zahl das Entſcheidende; durch Vernunft iſt nicht auszumachen, was da das ſchlechthin Gerechte ſey. Was ſeiner Natur nach poſitiv iſt, iſt das Vernunftloſe: es muß beſtimmt ſeyn und wird auf eine Weiſe beſtimmt, die nichts Vernünftiges hat, oder in ſich enthält.

Nothwendig iſt bei der offenbaren Religion auch dieſe Seite: indem da Geſchichtliches, äußerlich Erſcheinendes vorkommt, iſt da auch Poſitives, Zufälliges vorhanden, das ſo ſeyn kann oder auch ſo. Auch bei der Religion kommt alſo dieß vor. Um der Aeußerlichkeit, der Erſcheinung willen, die damit geſetzt iſt, iſt Poſitives immer vorhanden.

Aber es iſt zu unterſcheiden: das Poſitive als ſolches, abſtrakt Poſitives und das Geſetz, das vernünftige Geſetz. Das Geſetz der Freiheit ſoll nicht gelten, weil es iſt, ſondern weil es die Beſtimmung unſerer Vernünftigkeit ſelbſt iſt; ſo iſt es nichts Poſitives, nichts Geltendes, wenn es ſo gewußt wird. Auch die Religion erſcheint poſitiv im ganzen Inhalt ihrer Lehren, aber das ſoll ſie nicht bleiben, nicht Sache der bloßen Vorſtellung, des bloßen Gedächtniſſes ſeyn.

Das Poſitive in Rückſicht der Beglaubigung der Religion iſt, daß dieß Aeußerliche die Wahrheit einer Religion bezeugen, als Grund der Wahrheit einer Religion angeſehen werden ſoll. Da hat die Beglaubigung ein Mal die Geſtalt eines Poſitiven als ſolchen: da ſind Wunder und die Beglaubigung, daß das Individuum dieſe Lehren gegeben.

Wunder ſind ſinnliche Veränderungen, Veränderungen im Sinnlichen, die wahrgenommen werden, und dieß Wahrnehmen ſelbſt iſt ſinnlich, weil es eine ſinnliche Veränderung iſt. In Anſehung dieſes Poſitiven, der Wunder iſt früher bemerkt worden, daß dieß allerdings für den ſinnlichen Menſchen eine Beglaubigung hervorbringen kann, aber es iſt das nur der Anfang der Beglaubigung, die ungeiſtige Beglaubigung, durch die das Geiſtige nicht beglaubigt werden kann.

Das Geiſtige als ſolches kann nicht direkt durch das Ungeiſtige, Sinnliche beglaubigt werden. Die Hauptſache in dieſer Seite der Wunder iſt, daß man ſie in dieſer Weiſe auf die Seite ſtellt.

Der Verſtand kann verſuchen, die Wunder natürlich zu er-

klären, viel Wahrſcheinliches gegen ſie vorbringen, d. h. an das Aeußerliche, Geſchehene als ſolches ſich halten und gegen dieſes ſich kehren. Der Hauptſtandpunkt der Vernunft in Anſehung der Wunder iſt, daß das Geiſtige nicht äußerlich beglaubigt werden kann: denn das Geiſtige iſt höher als das Aeußerliche, es kann nur durch ſich und in ſich beglaubigt werden, nur durch ſich und an ſich ſelbſt ſich bewähren. Das iſt das, was das Zeugniß des Geiſtes genannt werden kann.

In den Geſchichten der Religion iſt dieß ſelbſt ausgeſprochen: Moſes thut Wunder vor Pharao, die ägyptiſchen Zauberer machen es ihm nach; damit iſt ſelbſt geſagt, daß kein großer Werth darauf zu legen iſt. Die Hauptſache aber iſt, Chriſtus ſelbſt ſagt: es werden Viele kommen, die in meinem Namen Wunder thun, ich habe ſie nicht erkannt. Hier verwirft er ſelbſt die Wunder als wahrhaftes Kriterium der Wahrheit. Das iſt der Hauptgeſichtspunkt und dieß iſt feſtzuhalten: die Beglaubigung durch Wunder, wie das Angreifen derſelben iſt eine Sphäre, die uns nichts angeht, das Zeugniß des Geiſtes iſt das wahrhafte.

Dieſes kann mannigfach ſeyn: es kann unbeſtimmt, allgemeines ſeyn, was dem Geiſt überhaupt zuſagt, was einen tieferen Anklang in ihm erregt. In der Geſchichte ſpricht das Edle, Hohe, Sittliche, Göttliche uns an, ihm giebt unſer Geiſt Zeugniß. Dieſes nun kann dieſer allgemeine Anklang bleiben, dieſes Zuſtimmen des Inneren, dieſe Sympathie. Es kann aber auch mit Einſicht, Denken verbunden werden; dieſe Einſicht, inſofern ſie keine ſinnliche iſt, gehört ſogleich dem Denken an; es ſeyen Gründe, Unterſcheidungen u. ſ. w., es iſt Thätigkeit mit und nach den Denkbeſtimmungen, Kategorien. Es kann ausgebildeter oder wenig ausgebildet erſcheinen, es kann ein ſolches ſeyn, das die Vorausſetzung macht ſeines Herzens, ſeines Geiſtes überhaupt, Vorausſetzungen von allgemeinen Grundſätzen, die ihm gelten. Dieſe Maximen brauchen nicht bewußte zu ſeyn, ſondern ſie ſind die

Art und Weise, wie sein Charakter gebildet ist, das Allgemeine, das in seinem Geist festen Fuß gefaßt; dieses ist ein Festes in seinem Geist, dieses regiert ihn dann.

Von solcher festen Grundlage, Voraussetzung kann sein Raisonniren, Bestimmen anfangen, in Bezug auf das Sittliche. Da sind der Bildungsstufen, Lebenswege sehr viele, die Bedürfnisse sind sehr verschieden.

Das höchste Bedürfniß des menschlichen Geistes ist das Denken, das Zeugniß des Geistes, so, daß es nicht vorhanden nur sey auf solche nur anklingende Weise der ersten Sympathie, noch auf die andere Weise, daß solche feste Grundlagen und Grundsätze im Geiste sind, auf welche Betrachtungen gebaut werden, feste Voraussetzungen, aus denen Schlüsse, Herleitungen gemacht werden.

Das Zeugniß des Geistes in seiner höchsten Weise ist die Weise der Philosophie, daß der Begriff rein als solcher ohne Voraussetzung, aus sich die Wahrheit entwickelt, und man entwickelnd erkennt und in und durch diese Entwickelung die Nothwendigkeit derselben einsieht.

Man hat oft den Glauben dem Denken so entgegengesetzt, daß man gesagt hat: Von Gott, von den Wahrheiten der Religion kann man auf keine andere Weise ein Bewußtseyn haben, als auf denkende Weise; so hat man die Beweise vom Daseyn Gottes als die einzige Weise angegeben, von der Wahrheit zu wissen und überzeugt zu seyn.

Aber das Zeugniß des Geistes kann auf mannigfache, verschiedene Weise vorhanden seyn: es ist nicht zu fordern, daß bei allen Menschen die Wahrheit auf philosophische Weise hervorgebracht werde. Nach dem verschiedenen Stande der Entwickelung ist auch die Forderung, das Vertrauen, daß auf Auktorität geglaubt werde.

Auch Wunder haben da ihren Platz, und es ist interessant, daß sie auf dieß Minimum eingeschränkt werden. Die Religion

hat ihren Sitz, Boden im Denken. Das Herz, Gefühl iſt nicht das Herz, Gefühl eines Thiers, ſondern das Herz des denkenden Menſchen, denkendes Herz, Gefühl, und was in dieſem Herzen, Gefühl von Religion iſt, iſt im Denken dieſes Herzens, Gefühls. Inſofern man anfängt, zu ſchließen, zu raiſonniren, Gründe anzugeben, an Gedankenbeſtimmungen fortzugehen, geſchieht das immer denkend.

Indem die Lehren der chriſtlichen Religion in der Bibel vorhanden ſind, ſind ſie hiermit auf poſitive Weiſe gegeben, und wenn ſie ſubjektiv werden, wenn der Geiſt ihnen Zeugniß giebt, ſo kann das auf ganz unmittelbare Weiſe ſeyn, daß des Menſchen Innerſtes, ſein Geiſt, ſein Denken, ſeine Vernunft davon getroffen iſt und dieſem zuſagt. So iſt die Bibel für den Chriſten dieſe Grundlage, die Hauptgrundlage, die dieſe Wirkung auf ihn hat, in ihm anſchlägt, dieſe Feſtigkeit ſeinen Ueberzeugungen giebt.

Das Weitere iſt aber, daß er, weil er denkend iſt, nicht bei dieſem unmittelbaren Zuſagen, Zeugniß ſtehen bleiben kann, ſondern ſich auch ergeht in Gedanken, Betrachtungen, Nachdenken darüber. Dieß giebt dann weitere Ausbildung in der Religion, und in der höchſten ausgebildeten Form iſt es die Theologie, die wiſſenſchaftliche Religion, dieſer Inhalt als Zeugniß des Geiſtes auf wiſſenſchaftliche Weiſe gewußt.

Da tritt etwa dieſer Gegenſatz ein, daß geſagt wird: man ſolle ſich bloß an die Bibel halten. Das iſt einer Seits ein ganz richtiger Grundſatz. Es giebt Menſchen, die ſehr religiös ſind, Nichts thun, als die Bibel leſen und Sprüche daraus herſagen, eine hohe Frömmigkeit, Religioſität haben, aber Theologen ſind ſie nicht; da iſt noch keine Wiſſenſchaftlichkeit, Theologie.

So wie dieß nur nicht mehr bloß iſt Leſen und Wiederholen der Sprüche, ſo wie das ſogenannte Erklären anfängt, das Schließen, Exegeſiren, was es zu bedeuten habe, ſo tritt der

Menſch ins Raiſonniren, Reflektiren, ins Denken hinüber, und da kommt es darauf an, ob ſein Denken richtig iſt oder nicht, wie er ſich in ſeinem Denken verhalte.

Es hilft Nichts, zu ſagen: dieſe Gedanken ſeyen auf die Bibel gegründet. Sobald ſie nicht mehr bloß die Worte der Bibel ſind, iſt dieſem Inhalt eine Form gegeben, bekommt der Inhalt eine logiſche Form, oder es werden bei dieſem Inhalt gewiſſe Vorausſetzungen gemacht und mit dieſen an die Erklärung gegangen, ſie ſind das Bleibende für die Erklärung, man bringt Vorſtellungen mit, die das Erklären leiten. Die Erklärung der Bibel zeigt den Inhalt der Bibel in der Form, Denkweiſe jeder Zeit; das erſte Erklären war ein ganz anderes, als das jetzige.

Solche Vorausſetzungen ſind z. B. die Vorſtellung, daß der Menſch von Natur gut iſt, oder daß man Gott nicht erkennen kann. Wer ſolche Vorurtheile im Kopfe hat, wie muß der die Bibel verdrehen? Das bringt man hinzu, obgleich die chriſtliche Religion gerade dieß iſt, Gott zu erkennen, worin Gott ſogar ſich geoffenbart, gezeigt hat, was er iſt.

Da kann nun eben wieder das Poſitive in anderer Weiſe eintreten. Da kommt es gar ſehr darauf an, ob dieſer Inhalt, dieſe Vorſtellungen, Sätze wahrhafte ſind.

Das iſt nicht mehr die Bibel, das ſind die Worte, die der Geiſt innerlich auffaßt. Spricht der Geiſt ſie aus, ſo iſt das ſchon eine Form, die der Geiſt gegeben, Form des Denkens. Dieſe Form, die man jenem Inhalt giebt, iſt zu unterſuchen. Da kommt das Poſitive wieder herein. Es hat hier den Sinn, daß z. B. die formelle Logik des Schließens vorausgeſetzt worden, Gedankenverhältniſſe des Endlichen.

Da kann nach dem gewöhnlichen Verhältniß des Schließens nur Endliches gefaßt, erkannt werden, nur Verſtändiges; göttlichem Inhalt iſt es nicht adäquat. Dieſer Inhalt wird ſo von Grund aus verdorben.

Die Theologie, ſo wie ſie nicht ein Herſagen der Bibel iſt und über die Worte der Bibel hinausgeht, ſie es darauf ankommen läßt, was für Gefühle im Innern ſind, gebraucht Formen des Denkens, tritt ins Denken. Gebraucht ſie dieſe Formen nun nach Zufall, ſo daß ſie Vorausſetzungen hat, Vorurtheile, ſo iſt dieß etwas Zufälliges, Willkürliches, und die Unterſuchung dieſer Denkformen iſt allein die Philoſophie.

Die Theologie gegen die Philoſophie ſich kehrend iſt entweder bewußtlos darüber, daß ſie ſolche Formen braucht, daß ſie ſelbſt denkt und es darauf ankommt, nach dem Denken fortzugehen, oder es iſt bloß Täuſchung: ſie will das beliebige, zufällige Denken, das hier das Poſitive iſt, ſich vorbehalten.

Dieſem willkürlichen Denken thut das Erkennen der wahrhaften Natur des Denkens Eintrag. Dieſes zufällige, beliebige Denken iſt das Poſitive, das herein kömmt: nur der Begriff für ſich befreit ſich wahrhaft durch und durch von jenem Poſitiven: denn in der Philoſophie und Religion iſt dieſe höchſte Freiheit, die das Denken ſelbſt als ſolches iſt.

Die Lehre, der Inhalt erhält auch die Form des Poſitiven, er iſt ein Gültiges, gilt in der Geſellſchaft. Alles Geſetz, überhaupt was gilt, hat dieſe Form, daß es ein Seyendes iſt und als ſolches für Jeden das Weſentliche, ein Geltendes. Das iſt aber nur die Form des Poſitiven, der Inhalt muß der wahrhafte Geiſt ſeyn.

Die Bibel iſt dieſe Form des Poſitiven, aber es iſt ſelbſt einer ihrer Sprüche: der Buchſtabe tödtet, der Geiſt macht lebendig; da kommt es darauf an, welchen Geiſt man herbeibringt, welcher Geiſt das Wort belebt. Man muß wiſſen, daß man einen konkreten Geiſt mitbringt, einen denkenden, oder reflektirenden, oder empfindenden Geiſt, und muß Bewußtſeyn haben über dieſen Geiſt, der thätig iſt, dieſen Inhalt auffaßt.

Das Faſſen iſt nicht ein paſſives Aufnehmen, ſondern indem der Geiſt auffaßt, iſt dieß Faſſen zugleich ſeine Thätigkeit;

nur beim Mechaniſchen verhält ſich die eine Seite im Aufnehmen paſſiv. Der Geiſt alſo kommt daran hin, dieſer Geiſt hat ſeine Vorſtellungen, Begriffe, iſt ein logiſches Weſen, iſt denkende Thätigkeit, dieſe Thätigkeit muß der Geiſt kennen. Dieß Denken kann aber auch in dieſen und jenen Kategorien der Endlichkeit ſo hingehen.

Es iſt der Geiſt, der auf ſolche Weiſe anfängt vom Poſitiven, aber weſentlich dabei iſt: er ſoll ſeyn der wahrhafte, rechte, der heilige Geiſt, der das Göttliche und dieſen Inhalt als göttlich auffaßt und weiß. Das iſt das Zeugniß des Geiſtes, das mehr oder weniger entwickelt ſeyn kann.

Das iſt alſo in Hinſicht des Poſitiven die Hauptſache, daß der Geiſt ſich denkend verhält, Thätigkeit iſt in den Kategorien, Denkbeſtimmungen, daß der Geiſt da thätig iſt, ſey er empfindend, räſonnirend u. ſ. f. Dieß wiſſen Einige nicht, haben kein Bewußtſeyn über das Aufnehmen, daß ſie dabei thätig ſind.

Viele Theologen, indem ſie ſich exegetiſch verhalten, und wie ſie meinen, recht rein aufnehmend, wiſſen dieß nicht, daß ſie dabei thätig ſind, reflektiren. Iſt dieß Denken ſo ein zufälliges, ſo überläßt es ſich den Kategorien der Endlichkeit, und iſt damit unfähig, das Göttliche im Inhalt aufzufaſſen; es iſt nicht der göttliche, ſondern der endliche Geiſt, der in ſolchen Kategorien ſich fortbewegt.

Durch ſolch endliches Erfaſſen des Göttlichen, deſſen, was an und für ſich iſt, durch dieß endliche Denken des abſoluten Inhalts iſt es geſchehen, daß die Grundlehren des Chriſtenthums größten Theils aus der Dogmatik verſchwunden ſind. Nicht allein, aber vornehmlich iſt die Philoſophie jetzt weſentlich orthodox; die Sätze, die immer gegolten, die Grundwahrheiten des Chriſtenthums werden von ihr erhalten und aufbewahrt.

Indem wir dieſe Religion betrachten, gehen wir nicht hiſtoriſch zu Werke nach der Weiſe des Geiſtes, der vom Aeußerlichen anfängt, ſondern wir gehen vom Begriff aus. Jene Thä-

tigkeit, die vom Aeußerlichen anfängt, erscheint nur nach einer Seite als auffassend, nach der andern ist sie Thätigkeit. Hier verhalten wir uns wesentlich als solche Thätigkeit mit Bewußtseyn des Denkens über sich, über den Gang der Denkbestimmungen, — eines Denkens, das sich geprüft hat, erkannt, das weiß, wie es denkt, und weiß, was die endlichen und was die wahrhaften Denkbestimmungen sind. Daß wir auf der andern Seite vom Positiven anfingen, ist in der Erziehung geschehen und nothwendig, hier aber auf der Seite zu lassen, insofern wir wissenschaftlich verfahren.

3. Die absolute Religion ist so die Religion der Wahrheit und Freiheit. Denn die Wahrheit ist, sich im Gegenständlichen nicht verhalten als zu einem Fremden. Die Freiheit drückt dasselbe, was die Wahrheit ist, mit einer Bestimmung der Negation aus. Der Geist ist seine Voraussetzung; wir fangen mit dem Geist an, er ist identisch mit sich, ist ewige Anschauung seiner selbst, er ist so zugleich nur als Resultat, als Ende gesetzt. Er ist das Sichvoraussetzen und ebenso das Resultat, und ist nur als Ende. Dieß ist die Wahrheit, dieß adaequat seyn, dieß Objekt und Subjekt seyn. Daß er sich selbst der Gegenstand ist, ist die Realität, Begriff, Idee, und dieß ist die Wahrheit. Ebenso ist sie die Religion der Freiheit. Freiheit ist abstrakt, das Verhalten zu einem Gegenständlichen als nicht zu einem Fremden, es ist dieselbe Bestimmung wie die der Wahrheit, nur ist bei der Freiheit noch die Negation des Unterschiedes des Andersseyn herausgehoben, dieß erscheint in der Form der Versöhnung. Diese fängt damit an, daß Unterschiedene gegeneinander sind, Gott, der eine ihm entfremdete Welt gegenüber hat, eine Welt, die ihrem Wesen entfremdet ist. Die Versöhnung ist die Negation dieser Trennung, dieser Scheidung, sich in einander zu erkennen, sich und sein Wesen zu finden. Die Versöhnung ist so die Freiheit, ist nicht ein Ruhendes, sondern Thätigkeit. Alles dieß, Versöhnung, Wahr-

heit, Freiheit iſt allgemeiner Proceß, und daher nicht in einem einfachen Satz auszusprechen, ohne Einſeitigkeit. Eine beſtimmte Form liegt darin, daß geſagt iſt, daß in einer Religion die Vorſtellung der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur geſetzt iſt, Gott iſt Menſch geworden, dieß iſt so eine Offenbarung. Dieſe Einheit iſt so zunächſt nur das Anſich, aber als dieß ewig hervorgebracht zu werden, und dieß Hervorbringen iſt die Vermittlung Versöhnung, die eben nur möglich iſt durch das Anſich; die mit ſich identiſche Subſtanz iſt dieſe Einheit, die als ſolche die Grundlage iſt, aber als Subjektivität iſt ſie das, was hervorbringt.

Daß nur dieſe Idee der abſoluten Wahrheit iſt, das iſt Reſultat der ganzen Philoſophie, in ſeiner reinen Form iſt es das Logiſche, aber ebenſo Reſultat der Betrachtung der konkreten Welt. Dieß iſt die Wahrheit, daß die Natur, das Leben, der Geiſt durch und durch organiſch iſt, daß jedes Unterſchiedene nur iſt der Spiegel ſeiner Idee, ſo daß ſie ſich an ihm als Vereinzeltes darſtellt, als Proceß an ihm, ſo daß es dieſe Einheit an ihm ſelbſt manifeſtirt.

Die Naturreligion iſt die Religion auf dem Standpunkt nur des Bewußtſeyns, in der abſoluten Religion iſt auch dieſer Standpunkt, aber nur innerhalb als tranſitoriſches Moment, in der Naturreligion iſt Gott als Anderes vorgeſtellt, in natürlicher Geſtaltung, oder die Religion hat nur die Form des Bewußtſeyns. Die zweite Form war die der geiſtigen Religion, des Geiſtes, der endlich beſtimmt bleibt, es iſt inferiore die Religion des Selbſtbewußtſeyns, nämlich der abſoluten Macht, der Nothwendigkeit, die wir geſehen haben; dieß Eine, die Macht iſt das Mangelhafte, weil es nur die abſtrakte Macht iſt, ſeinem Inhalte nach nicht abſolute Subjektivität iſt, nur abſtrakte Nothwendigkeit, abſtrakt einfaches Beiſichſeyn.

Die Abſtraktion macht die Endlichkeit aus, und die beſondern Mächte, Götter, beſtimmt nach geiſtigem Inhalt, machen

erſt die Totalität. Dieſe dritte iſt nun die Religion der Freiheit, des Selbſtbewußtſeyns, des Bewußtſeyns, das in ſich ſelbſt iſt. Freiheit iſt die Beſtimmung des Selbſtbewußtſeyns.

B. Der metaphyſiſche Begriff der Idee Gottes.

Der metaphyſiſche Begriff iſt der Begriff Gottes und die Einheit des Begriffes mit der Realität. In der Form des Beweiſes vom Daſeyn Gottes iſt ein Beweis dieſer Uebergang, dieſe Vermittelung, daß aus dem Begriff Gottes das Seyn folgt. Zu bemerken iſt, daß wir bei den übrigen Beweiſen ausgegangen ſind vom endlichen Seyn, welches das unmittelbare war und von dem auf das Unendliche, auf das wahrhafte Seyn geſchloſſen wurde, das in der Form von Unendlichkeit, Nothwendigkeit, abſoluter Macht, die zugleich Weisheit iſt, die Zwecke in ſich ſelbſt hat, erſchien. Hier wird dagegen vom Begriff ausgegangen und übergegangen zum Seyn. Beides iſt nothwendig, und dieſe Einheit aufzuzeigen, iſt nothwendig, indem man ſowohl vom Einen ausgeht, als auch vom Andern, denn die Identität beider iſt das Wahrhafte. Sowohl der Begriff, als auch das Seyn, die Welt, das Endliche, beides ſind einſeitige Beſtimmungen, deren jede in die andere umſchlägt und ſich zeigt, einmal unſelbſtſtändiges Moment zu ſeyn und zweitens die andere Beſtimmung, welche ſie in ſich trägt, zu produciren. Nur in der Idee iſt ihre Wahrheit, d. h. beide ſind als Geſetzte, keines von beiden muß nur die Beſtimmung haben, ein Anfangendes, Urſprüngliches zu bleiben, ſondern muß ſich darſtellen als übergehend ins Andere, d. h. muß als Geſetztes ſeyn. Dieſer Uebergang hat eine entgegengeſetzte Bedeutung, jedes wird als Moment dargeſtellt, d. h. es iſt ein Uebergehendes vom Unmittelbaren zum Anderen, ſo daß jedes ein Geſetztes iſt, anderer Seits hat es aber auch die Bedeutung, daß es ein das Andere Hervorbringendes ſey, wie das Andere Setzendes. Es iſt ſo die eine Seite die Bewegung und eben ſo auch die andere.

Wenn nun in dem Begriff ſoll der Uebergang in das

Seyn aufgezeigt werden, so muß man zunächst sagen, daß die Bestimmung Seyn ganz arm ist, es ist die abstrakte Gleichheit mit sich selbst, diese letzte Abstraktion, Affirmation aber in ihrer letzten Abstraktion, die ganz bestimmungslose Unmittelbarkeit. Wenn im Begriff weiter nichts wäre, so muß ihm doch wenigstens diese letzte Abstraktion zukommen, der Begriff ist nämlich. Selbst nur als Unendlichkeit bestimmt, oder in konkreterer Bedeutung die Einheit vom Allgemeinen und Besonderen, die Allgemeinheit, die sich besondert und so in sich zurückkehrt, ist diese Negation des Negativen, diese Beziehung auf sich selbst, das Seyn ganz abstrakt genommen. Diese Identität mit sich, diese Bestimmung ist sogleich im Begriff wesentlich enthalten.

Doch muß auch gesagt werden, der Uebergang vom Begriff zum Seyn ist sehr viel und reich und enthält das tiefste Interesse der Vernunft. Dieß Verhältniß zu fassen vom Begriff zum Seyn ist besonders auch das Interesse unserer Zeit. Es ist näher die Ursache anzugeben, warum dieser Uebergang ein solch Interesse hat. Die Erscheinung dieses Gegensatzes ist ein Zeichen, daß die Subjektivität die Spitze ihres Fürsichseyns erreicht hat, zur Totalität gekommen ist, sich in sich selbst als unendlich und absolut zu wissen. Die wesentliche Bestimmung der offenbaren Religion ist die Form, wodurch die Substanz Geist ist. Daß dieser Gegensatz als so schwierig, unendlich erscheint, hat seinen Grund darin, daß diese eine Seite der Realität, die Seite der Subjektivität, der endliche Geist in sich zu diesem Erfassen seiner Unendlichkeit gekommen ist. Erst wenn das Subjekt die Totalität ist, diese Freiheit in sich erreicht hat, ist es Seyn; dann ist es der Fall, daß diesem Subjekt dieß Seyn gleichgültig ist, das Subjekt für sich ist und das Seyn als ein gleichgültiges Anderes drüben steht. Dieß macht den näheren Grund aus, daß der Gegensatz als ein unendlicher erscheinen kann und deshalb und zugleich ist der Trieb in der Lebendigkeit vorhanden, den Gegensatz aufzulösen. In seiner Totalität liegt zu-

gleich die Forderung, diesen Gegensatz aufzulösen, aber das Aufheben ist dadurch unendlich schwierig geworden, weil der Gegensatz so unendlich ist, das Andere so ganz frei ist, als ein Drüben, ein Jenseits.

Die Größe des Standpunkts der modernen Welt ist also diese Vertiefung des Subjekts in sich, daß das Endliche sich selbst als Unendliches weiß und mit dem Gegensatz behaftet ist, den es getrieben ist aufzulösen. Denn so steht dem Unendlichen ein Unendliches entgegen und es setzt sich das Unendliche selbst so als ein Endliches, so, daß das Subjekt seiner Unendlichkeit wegen gedrungen ist, diesen Gegensatz, der selbst zu seiner Unendlichkeit sich vertieft hat, aufzuheben. Der Gegensatz ist: ich bin Subjekt, frei, bin Person für mich, darum entlasse ich auch das Andere frei, welches drüben ist und so bleibt. Die Alten sind nicht zum Bewußtseyn dieses Gegensatzes gekommen, nicht zu dieser Entzweiung, die nur der für sich seyende Geist ertragen kann. Geist ist nur dieß selbst, im Gegensatz unendlich sich zu erfassen. Wie wir den Standpunkt hier haben, so ist er der, daß wir einer Seits den Begriff Gottes und anderer Seits das Seyn dem Begriff gegenüber haben, die Forderung ist dann die Vermittelung beider, so daß der Begriff sich selbst zum Seyn entschließe, oder das Seyn aus dem Begriff begriffen werde, daß das Andere, der Gegensatz, aus dem Begriff hervorgehe. Die Art und Weise, wie dieß geschieht, ist, so wie die Verstandesform, kurz zu exponiren.

Die Gestalt, welche diese Vermittelung hat, ist die des ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes, wobei vom Begriff angefangen wird. Was ist nun der Begriff Gottes? Er ist das aller Realste, er ist nur affirmativ zu fassen, ist bestimmt in sich, der Inhalt hat keine Beschränkung, er ist alle Realität, und nur als Realität ohne Schranke, damit bleibt eigentlich nur das todte Abstraktum übrig, dieß ist schon früher bemerkt. Von diesem Begriff wird die Möglichkeit, d. h. seine

widerspruchslose Identität aufgezeigt in der Form des Verstandes. Das Zweite ist, es wird gesagt, Seyn ist eine Realität, Nichtseyn ist Negation, ein Mangel, schlechthin dagegen, das Dritte ist der Schluß: Seyn ist also Realität, welche zum Begriff Gottes gehört.

Was Kant dagegen vorgebracht hat, ist eine Zernichtung des Beweises und ist das Vorurtheil der Welt geworden. Kant sagt, aus dem Begriff Gottes kann man das Seyn nicht herausklauben; denn das Seyn ist ein Anderes als der Begriff, man unterscheidet beide, sie sind einander entgegengesetzt, der Begriff kann also nicht das Seyn enthalten, dieses steht drüben. Er sagt ferner: das Seyn ist alle Realität, Gott kommt alle Realität zu, folglich ist es nicht im Begriff Gottes enthalten, nämlich so, daß das Seyn keine Inhaltsbestimmung sey, sondern die reine Form. Wenn ich mir hundert Thaler vorstelle oder sie besitze, so werden sie dadurch nicht verändert, es ist dann der eine und selbe Inhalt, ob ich sie habe oder nicht. Kant nimmt so den Inhalt für das, was den Begriff ausmacht, er sey dieß nicht, was im Begriff enthalten sey. Man kann dieß allerdings sagen, nämlich wenn man unter Begriff die Inhaltsbestimmung versteht und von dem Inhalt die Form unterscheidet, die den Gedanken enthält und anderer Seits das Seyn, aller Inhalt ist so auf der Seite des Begriffs und dem Anderen bleibt nur die Bestimmung des Seyns. Mit kurzen Worten ist dieß also folgendes. Der Begriff ist nicht das Seyn, beide sind unterschieden. Wir können von Gott nichts erkennen, nichts wissen, wir können uns zwar Begriffe von Gott machen, aber damit ist noch nicht gesagt, daß sie auch so sind.

Dieß wissen wir freilich, daß man sich Luftschlösser bauen kann, die deshalb noch nicht sind. Es ist so an etwas Populares appellirt und dadurch hat Kant eine Vernichtung im allgemeinen Urtheil hervorgebracht und den großen Haufen für sich gewonnen.

vom Seyn iſt als affirmativ enthalten im Begriff aufzuzeigen; dieß iſt denn die Einheit vom Begriff und Seyn.

Es ſind aber auch unterſchiedene, und ſo iſt ihre Einheit die negative Einheit beider und um das Aufheben des Unterſchiedes iſt es zu thun. Der Unterſchied muß zur Sprache kommen und die Einheit hergeſtellt, aufgezeigt werden, nach dieſem Unterſchied. Dieß aufzuzeigen gehört der Logik an. Daß der Begriff dieſe Bewegung iſt, ſich zum Seyn zu beſtimmen, dieſe Dialektik, dieſe Bewegung ſich zum Seyn, zum Gegentheil ſeiner ſelbſt zu beſtimmen, dieß Logiſche iſt eine weitere Entwicklung, die dann in dem ontologiſchen Beweiſe nicht gegeben iſt, und dieß iſt das Mangelhafte daran.

Was die Form des Gedankens von Anſelm betrifft, ſo iſt bemerkt worden, daß der Inhalt dahin geht, daß der Begriff Gottes vorausgeſetzt habe die Realität, weil Gott das Vollkommenſte ſey. Es kommt darauf an, daß der Begriff ſich für ſich objektivirt.

Gott iſt ſo das Vollkommenſte, nur in der Vorſtellung geſetzt; an dem Vollkommenſten gemeſſen iſt es, daß der bloße Begriff Gottes als mangelhaft erſcheint. Der Begriff der Vollkommenheit iſt der Maaßſtab und da iſt denn Gott als bloßer Begriff, Gedanken dieſem Maaßſtabe unangemeſſen.

Die Vollkommenheit iſt nur eine unbeſtimmte Vorſtellung. Was iſt denn vollkommen? Man denkt ſich etwas beſtimmtes dabei. Dieſe Beſtimmung ſehen wir unmittelbar an dem, was dem, auf was ſie hier angewendet wird, entgegengeſetzt iſt, nämlich die Unvollkommenheit iſt nur der Gedanke Gottes und ſo iſt das Vollkommene die Einheit des Gedankens, des Begriffs mit der Realität, dieſe Einheit wird alſo hier vorausgeſetzt. Indem Gott geſetzt iſt als das Vollkommenſte, ſo hat er hier keine weitere Beſtimmung, er iſt nur das Vollkommene, er iſt nur als ſolches, und dieß iſt ſeine Beſtimmtheit. Es erhellt daraus, daß es ſich eigentlich nur um dieſe Einheit des Be-

griffs und der Realität handelt. Diese Einheit ist die Bestimmung der Vollkommenheit und zugleich die der Gottheit selbst, dieß ist auch in der That die Bestimmung der Idee. Es gehört aber freilich noch mehr zur Bestimmung Gottes.

Bei der Anselmischen Weise des Begriffs ist die Voraussetzung in der That die Einheit des Begriffs und der Realität; dieß ist es denn, was diesem Beweis die Befriedigung nicht gewährt für die Vernunft, weil die Voraussetzung das ist, um was es sich handelt. Daß aber der Begriff sich an sich bestimme, sich objektivire, sich selbst realisire, ist eine weitere Einsicht, die erst aus der Natur des Begriffs hervorgekommen ist, die bei Anselm und auch in späteren Zeiten nicht vorhanden ist und nicht seyn konnte. Dieß ist die Einsicht, in wiefern der Begriff selbst seine Einseitigkeit aufhebt.

Wenn wir dieß mit der Ansicht unserer Zeit vergleichen, die besonders von Kant ausgegangen ist, so heißt es hier: der Mensch denkt, schaut an, will, und sein Wollen ist neben dem Denken, er denkt auch, begreift auch, ist ein sinnlich Konkretes und auch Vernünftiges. Der Begriff Gottes, die Idee, das Unendliche, Unbegrenzte ist nur ein Begriff, den wir uns machen, aber wir dürfen nicht vergessen, daß es nur ein Begriff ist, der in unserem Kopfe ist. Warum sagt man: es ist nur ein Begriff? Der Begriff ist etwas Unvollkommenes, indem das Denken nur eine Qualität, eine Thätigkeit ist neben anderem im Menschen, d. h. wir müssen das begreifen an der Realität, die wir vor uns haben, am konkreten Menschen. Der Mensch ist freilich nicht bloß denkend, er ist auch sinnlich und kann sogar auch im Denken sinnliche Gegenstände haben. Dieß ist in der That nur das Subjektive des Begriffs, wir finden ihn seines Maaßstabes wegen unvollkommen, weil dieser der konkrete Mensch ist. Man könnte sagen, man erklärt den Begriff nur für einen Begriff und das Sinnliche für Realität, was man sieht, fühlt, empfindet sey Realität; man könnte dieß

behaupten und es machen es Viele so, die nichts als Wirklichkeit erkennen, als was sie empfinden, schmecken; allein so schlimm wird es nicht seyn, daß Menschen sind, die Wirklichkeit nur dem Sinnlichen zuschreiben, nicht dem Geistigen. Es ist die konkrete, totale Subjektivität des Menschen, die als Maaßstab vorschwebt, an dem gemessen das Begreifen nur ein Begreifen ist.

Wenn wir nun beides vergleichen, des Anselmus Gedanken und den Gedanken der modernen Zeit, so ist gemeinsam, daß sie beide Voraussetzungen machen, Anselm die Vollkommenheit, die moderne Ansicht, die des konkreten Menschen überhaupt; gegen jene Vollkommenheit und anderer Seits gegen dieß empirisch Konkrete erscheint der Begriff als etwas Einseitiges, nicht Befriedigendes. Im Gedanken Anselms hat die Bestimmung von Vollkommenheit in der That auch den Sinn, daß sie sey die Einheit des Begriffs und der Realität. Auch bei Descartes und Spinoza ist Gott das Erste, die absolute Einheit des Denkens und des Seyns, cogito, ergo sum, die absolute Substanz, ebenso auch bei Leibnitz. Was wir so auf einer Seite haben, ist eine Voraussetzung, die das Konkrete in der That ist, Einheit des Subjekts und Objekts, und an diesem gemessen erscheint der Begriff mangelhaft. Die moderne Ansicht sagt, dabei müssen wir stehen bleiben, daß der Begriff nur der Begriff ist, nicht entspricht dem Konkreten. Anselm dagegen sagt, wir müssen es aufgeben, den subjektiven Begriff als fest und selbstständig bestehen lassen zu wollen, wir müssen im Gegentheil von seiner Einseitigkeit abgehen. Beide Ansichten haben das Gemeinschaftliche, daß sie Voraussetzungen haben; das Verschiedene ist, daß die moderne Welt das Konkrete zum Grunde legt, die Anselmische Ansicht, die metaphysische, dagegen legt den absoluten Gedanken, die absolute Idee, die die Einheit des Begriffs und der Realität ist, zum Grunde. Diese alte Ansicht steht insofern höher, daß sie das Konkrete nicht als empirischen Menschen, als empirische Wirklichkeit nimmt, son-

dern als Gedanken, auch darin steht sie höher, daß sie nicht am Unvollkommenen festhält. In der modernen Ansicht ist der Widerspruch des Konkreten und des nur Begriffs nicht aufgelöst; der subjektive Begriff ist, gilt, muß als subjektiv behalten werden, ist das Wirkliche. Die ältere Seite steht so bei weitem im Vortheil, weil sie den Grundton auf die Idee legt, die moderne Ansicht steht in einer Bestimmung weiter als sie, indem sie das Konkrete als Einheit des Begriffs und der Realität setzt, wogegen die ältere Ansicht bei einem Abstraktum von Vollkommenheit stehen blieb.

C. Die Eintheilung.

Die absolute, ewige Idee ist

I. an und für sich Gott in seiner Ewigkeit, vor Erschaffung der Welt, außerhalb der Welt;

II. Erschaffung der Welt. Dieses Erschaffene, dieses Andersseyn spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten, die physische Natur und den endlichen Geist. Dieses so Geschaffene ist so ein Anderes, zunächst gesetzt außer Gott. Gott ist aber wesentlich, dieß Fremde, dieß Besondere, von ihm Getrenntgesetzte sich zu versöhnen, so wie die Idee sich dirimirt hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurückzubringen.

III. Das ist der Weg, der Proceß der Versöhnung, wodurch der Geist, was er von sich unterschieden in seiner Diremtion, seinem Urtheil, mit sich geeinigt hat, und so der heilige Geist ist, der Geist ist in seiner Gemeinde.

Das sind also nicht Unterschiede nach äußerlicher Weise, die wir machen, sondern das Thun, die entwickelte Lebendigkeit des absoluten Geistes selbst, das ist selbst sein ewiges Leben, das eine Entwickelung und Zurückführung dieser Entwickelung in sich selbst ist.

Die nähere Explikation dieser Idee ist nun, daß der allgemeine Geist, das Ganze was er ist, sich selbst in seine drei

Bestimmungen setzt, sich entwickelt, realisirt, und daß erst am Ende vollendet ist, was zugleich seine Voraussetzung ist. Er ist im Ersten als Ganzes, setzt sich voraus und ist ebenso nur am Ende. Der Geist ist so in den drei Formen, den drei Elementen zu betrachten, in die er sich setzt.

Diese drei angegebenen Formen sind: das ewige in und bei sich Seyn, die Form der Allgemeinheit; die Form der Erscheinung, die der Partikularisation, das Seyn für Anderes; die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, die absolute Einzelnheit.

In diesen drei Formen explicirt sich die göttliche Idee. Geist ist die göttliche Geschichte, der Proceß des Sichunterscheidens, Dirimirens und dieß in sich Zurücknehmens, er ist die göttliche Geschichte und daher in jeder der drei Formen zu betrachten.

Sie sind in Rücksicht auf das subjektive Bewußtseyn auch so zu bestimmen: Die erste Form als das Element des Gedankens. Gott ist im reinen Gedanken, wie er an und für sich ist, offenbar ist, aber noch nicht zur Erscheinung gekommen ist. Gott in seinem ewigen Wesen bei sich selbst, aber offenbar. Die zweite Form ist, daß er im Element der Vorstellung ist, im Element der Partikularisation, daß das Bewußtseyn befangen ist in Beziehung auf Anderes, dieß ist die Erscheinung. Das dritte Element ist das der Subjektivität als solcher. Diese Subjektivität ist theils unmittelbar Gemüth, Gedanke, Vorstellung, Empfindung, theils aber auch Subjektivität, die der Begriff ist, denkende Vernunft, Denken des freien Geistes, der erst durch die Rückkehr frei in sich ist.

In Beziehung auf Ort, Raum sind die drei Formen so zu erklären, indem sie gleichsam an verschiedenen Orten vorgehen. So ist die erste außer der Welt, raumlos außer der Endlichkeit, Gott wie er an und für sich ist. Das Zweite ist die Welt, die göttliche Geschichte als real, Gott im vollkomme-

nen Daſeyn. Das Dritte iſt der innere Ort, die Gemeinde, zunächſt in der Welt, aber zugleich ſich zum Himmel erhebend, ihn auf Erden ſchon in ſich habend, voll Gnade, in der Welt wirkſam, präſent.

Man kann auch nach der Zeit die drei Elemente unterſchieden beſtimmen. Das erſte Element iſt ſo, Gott außer der Zeit, als ewige Idee, in dem Element des reinen Gedankens der Ewigkeit, die Ewigkeit der Zeit gegenüber geſtellt, ſo explicirt ſich dieſe an und für ſich und legt ſich auseinander in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. So iſt die göttliche Geſchichte die Erſcheinung, iſt als Vergangenheit, ſie iſt, hat Seyn, aber ein Seyn, das zum Schein herabgeſetzt iſt, als Erſcheinung iſt ſie unmittelbares Daſeyn, das auch zugleich negirt iſt, dieß iſt Vergangenheit. Die göttliche Geſchichte iſt ſo als Vergangenheit, als das eigentlich Geſchichtliche. Das dritte Element iſt die Gegenwart, aber nur die beſchränkte Gegenwart, nicht die ewige Gegenwart, ſondern die, die Vergangenheit und Zukunft von ſich unterſcheidet, die das Element des Gemüths iſt, der unmittelbaren Subjektivität geiſtiges Jetztſeyn. Aber die Gegenwart ſoll auch das dritte ſeyn, die Gemeinde erhebt ſich auch in den Himmel, ſo iſt es auch eine Gegenwart, die ſich erhebt, weſentlich verſöhnt, vollendet durch die Negation ihrer Unmittelbarkeit, eine Vollendung, die aber noch nicht iſt, und die ſo als Zukunft zu faſſen iſt. Ein Jetzt der Gegenwart, das Vollendung vor ſich hat, aber dieſe iſt unterſchieden von dieſem Jetzt und iſt als Zukunft geſetzt.

Wir haben überhaupt die Idee zu betrachten als göttliche Selbſtoffenbarung und dieſe Offenbarung iſt in den drei angegebenen Beſtimmungen zu nehmen.

Nach der erſten iſt Gott für den endlichen Geiſt rein nur als Denken: dieß iſt das theoretiſche Bewußtſeyn, worin das denkende Subjekt ſich ganz ruhig verhält, noch nicht in dieß Verhältniß ſelbſt, in den Proceß geſetzt iſt, ſondern in der

ganz unbewegten Stille des denkenden Geiſtes ſich verhält, da iſt Gott gedacht für ihn und dieſer iſt ſo in dem einfachen Schluſſe, daß er ſich durch ſeinen Unterſchied, der aber hier nur noch in der reinen Idealität iſt und nicht zur Aeußerlichkeit kommt, mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt, unmittelbar bei ſich ſelbſt iſt. Dieß iſt das erſte Verhältniß, das nur für das denkende Subjekt iſt, welches von dem reinen Inhalt allein eingenommen iſt. Dieß iſt *das Reich des Vaters*.

Die *zweite* Beſtimmung iſt das *Reich des Sohnes*, worin Gott für die Vorſtellung im Elemente des Vorſtellens überhaupt iſt — das Moment der Beſonderung überhaupt. In dieſem zweiten Standpunkt erhält jetzt das, was im erſten das Andre Gottes war, ohne aber dieſe Beſtimmung zu haben, die Beſtimmung des Andern. Hier iſt Gott als der Sohn, nicht unterſchieden vom Vater, aber nur in der Weiſe der *Empfindung* ausgeſprochen: er erhält die Beſtimmung als Anderes, und die reine Idealität des Denkens wird ſo nicht erhalten. Wenn nach der erſten Beſtimmung Gott nun einen Sohn erzeugt, ſo bringt er hier die *Natur* hervor; hier iſt das Andere die Natur, der Unterſchied kommt ſo zu ſeinem Rechte: das Unterſchiedene iſt die Natur, die Welt überhaupt und der Geiſt, der ſich darauf bezieht, der natürliche Geiſt; hier tritt das, was wir vorhin Subjekt geheißen haben, ſelbſt als Inhalt ein: der Menſch iſt hier verflochten mit dem Inhalt. Indem der Menſch ſich hier auf die Natur bezieht, ſo iſt dieß nur innerhalb der Religion: es iſt ſomit die *religiöſe Betrachtung* der Natur. Der Sohn tritt in die Welt, dieß iſt der Beginn des *Glaubens*; es iſt ſchon im Sinne des Glaubens geſagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohnes ſprechen. Das Göttliche iſt für den Menſchen zunächſt in äußerlicher Geſchichte, aber es verliert dann dieſen Charakter und wird die Manifeſtation Gottes ſelbſt. — Dieß macht den Uebergang zum *Reiche des Geiſtes*, welches das Bewußtſeyn enthält, daß der Menſch an ſich mit Gott verſöhnt iſt,

und daß die Versöhnung für den Menschen ist; der Proceß der Versöhnung selbst ist im Kultus enthalten.

Zu bemerken ist noch, daß wir nicht, wie früher, die Unterschiede gemacht haben von Begriff, Gestalt und Kultus, in der Abhandlung selbst werden sich die Verhältnisse in den Kultus eingreifend zeigen. Das Element, in dem wir sind, ist der Geist, der Geist ist sich manifestiren, ist schlechthin für sich, wie er gefaßt ist, ist er nie allein, sondern immer mit der Bestimmung offenbar zu seyn, für ein Anderes, für sein Anderes, d. h. für die Seite, die der endliche Geist ist, und der Kultus ist das Verhältniß des endlichen Geistes zum absoluten, deshalb haben wir die Seite des Kultus in jedem dieser Elemente vor uns.

Wir haben dabei den Unterschied zu machen, wie die Idee in den verschiedenen Elementen für den Begriff ist, und wie dieß zur Vorstellung kommt. Die Religion ist allgemein, nicht nur für den ausgebildeten, begreifenden Gedanken, für das philosophische Bewußtseyn, sondern die Wahrheit der Idee Gottes ist offenbar auch für das vorstellende Bewußtseyn und hat die nothwendige Bestimmung, für die Vorstellung allgemein seyn zu müssen.

I.

Gott in seiner ewigen Idee an und für sich.

So betrachtet im Element des Gedankens ist Gott, so zu sagen, vor oder außer Erschaffung der Welt. Insofern er so in sich ist, ist dieß die ewige Idee, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt ist, selbst nur noch die abstrakte Idee.

Gott ist Schöpfer der Welt, es gehört zu seinem Seyn, Wesen, Schöpfer zu seyn; insofern er dieses nicht ist, wird er mangelhaft aufgefaßt. Daß er Schöpfer ist, ist auch nicht ein Aktus, der Ein Mal vorgenommen worden wäre: was in der Idee ist, ist ewiges Moment, ewiges Bestimmen derselben.

Gott in seiner ewigen Idee ist so noch im abstrakten Ele-

ment des Denkens, nicht des Begreifens. Dieſe reine Idee iſt es, was wir ſchon kennen. Es iſt dieß das Element des Gedankens, die Idee in ihrer ewigen Gegenwart, wie ſie für den freien Gedanken iſt, der dieß zur Grundbeſtimmung hat, ungetrübtes Licht, Identität mit ſich zu ſeyn: ein Element, das noch nicht mit dem Andersſeyn behaftet iſt.

In dieſem Elemente iſt

1. Beſtimmung nothwendig, inſofern das Denken überhaupt verſchieden iſt vom begreifenden Denken. Die ewige Idee iſt an und für ſich im Gedanken, Idee in ihrer abſoluten Wahrheit. Die Religion hat alſo Inhalt und der Inhalt iſt Gegenſtand, die Religion iſt Religion der Menſchen und der Menſch iſt denkendes Bewußtſeyn unter andern auch, alſo muß die Idee auch für das denkende Bewußtſeyn ſeyn; aber der Menſch iſt nicht nur auch ſo, ſondern im Denken erſt iſt er wahrhaft, nur dem Denken iſt der allgemeine Gegenſtand, iſt das Weſen des Gegenſtands, und da in der Religion Gott der Gegenſtand iſt, ſo iſt er weſentlich dem Denken der Gegenſtand. Er iſt Gegenſtand wie der Geiſt Bewußtſeyn iſt, und für das Denken iſt er, weil es Gott iſt, der der Gegenſtand iſt.

Sinnlich, reflektirendes Bewußtſeyn iſt nicht das, für welches Gott als Gott ſeyn kann, d. h. nach ſeiner ewig an und für ſich ſeyenden Weſenheit, ſeine Erſcheinung iſt etwas Anderes, dieſe iſt für ſinnliches Bewußtſeyn. Wäre Gott nur in der Empfindung, ſo ſtänden die Menſchen nicht höher wie die Thiere, er iſt zwar auch für das Gefühl, aber nur in der Erſcheinung. Er iſt auch nicht für das raiſonnirende Bewußtſeyn, wohlverſtandenes Denken, nach dieſem und jenem beſchränkten Inhalt, ſolcher Inhalt iſt Gott auch nicht. Er iſt alſo weſentlich für den Gedanken. Dieß müſſen wir ſagen, wenn wir vom Subjektiven, vom Menſchen ausgehen. Aber eben dahin gelangen wir auch, wenn wir von Gott anfangen. Der Geiſt iſt nur als ſich offenbarend, ſich unterſcheidend für den Geiſt, für

den er ist, dieß ist die ewige Idee, der denkende Geist, Geist im Elemente seiner Freiheit. In diesem Felde ist Gott das Sich-offenbaren, weil er Geist ist, er ist aber noch nicht das Erscheinen. Es ist also wesentlich, daß Gott für den Geist ist.

Der Geist ist der denkende. In diesem reinen Denken ist kein Unterschied, der sie schiede, es ist nichts zwischen ihnen, Denken ist die reine Einheit mit sich selbst, wo alles Finstere, alles Dunkele verschwindet. Dieß Denken kann auch reine Anschauung genannt werden, als diese einfache Thätigkeit des Denkens, so daß zwischen dem Subjekt und Objekt nichts ist, beide eigentlich noch nicht vorhanden sind. Dieß Denken hat keine Beschränkung, ist diese allgemeine Thätigkeit, der Inhalt ist nur das Allgemeine selbst. Es kommt aber auch

2. zur absoluten Diremtion. Wie findet diese Unterscheidung statt? Das Denken ist als Aktus unbestimmt. Der nächste Unterschied ist, daß die zwei Seiten, die wir gesehen haben als die zweierlei Weisen des Princips, nach den Ausgangspunkten unterschieden sind. Die eine Seite, das subjektive Denken, ist die Bewegung des Denkens, insofern es ausgeht vom unmittelbaren Seyn, sich darin erhebt zu dem Allgemeinen, Unendlichen, wie dieß bei den ersten Beweisen vom Daseyn Gottes ist. Insofern es bei dem allgemeinen angekommen ist, ist das Denken unbeschränkt, sein Ende ist unendlich reines Denken, so daß aller Nebel der Endlichkeit verschwunden ist, da denkt es Gott, alle Besonderung ist verschwunden, und so fängt die Religion, das Denken Gottes an. Die zweite Seite ist die, die den anderen Ausgangspunkt hat, die von dem Allgemeinen, von dem Resultat jener ersten Seite, das auch Bewegung ist, die von dem Allgemeinen, vom Denken, vom Begriff ausgeht, und so dieß ist, sich in sich zu unterscheiden, den Unterschied so in sich zu halten, daß er die Allgemeinheit nicht trübe. Hier ist die Allgemeinheit einen Unterschied in sich habend und mit sich zusammengehend. Dieß ist der abstrakte Inhalt des Denkens,

welches abstraktes Denken, das Resultat ist, das sich erhoben hat.

Beide Seiten stellen sich so einander gegenüber. Das erste einfachere Denken ist auch Proceß, Vermittelung in sich, aber dieser Proceß fällt außer ihm, hinter ihm, erst insofern es sich erhoben hat, fängt die Religion an, es ist so in der Religion reines, bewegungsloses, abstraktes Denken, das Konkrete fällt hingegen in seinen Gegenstand, denn dieß ist das Denken, das vom Allgemeinen anfängt, sich unterscheidet und damit zusammengeht, dieß Konkrete ist der Gegenstand für das Denken, als Denken überhaupt. Dieß Denken ist so das abstrakte Denken und darum das Endliche, denn das Abstrakte ist endlich, das Konkrete ist die Wahrheit, ist der unendliche Gegenstand.

3. Gott ist der Geist; er ist in abstrakter Bestimmung so bestimmt als der allgemeine Geist, der sich besondert; dieß ist die Wahrheit, und die Religion ist die wahre, die diesen Inhalt hat.

Diese ewige Idee ist denn in der christlichen Religion ausgesprochen als das, was die heilige Dreieinigkeit heißt, das ist Gott selbst, der ewig dreieinige.

Gott ist hier nur für den denkenden Menschen, der sich still für sich zurückhält. Die Alten haben das Enthusiasmus geheißen; es ist die rein theoretische Betrachtung, die höchste Ruhe des Denkens, aber zugleich die höchste Thätigkeit, die reine Idee Gottes zu fassen und sich derselben bewußt zu werden. — Das Mysterium des Dogma's von dem, was Gott ist, wird den Menschen mitgetheilt, sie glauben daran und werden schon der höchsten Wahrheit gewürdigt, wenn sie es nur in ihre Vorstellung aufnehmen, ohne daß sie sich der Nothwendigkeit dieser Wahrheit bewußt sind, ohne daß sie dieselbe begreifen. Die Wahrheit ist die Enthüllung dessen, was der Geist an und für sich ist; der Mensch ist selbst Geist, aber zunächst hat die Wahrheit, die an ihn kommt, noch nicht die Form der Freiheit für

ihn, weil er sie nicht in dieser aufnehmen kann. Diese Wahrheit, diese Idee ist das Dogma der Dreieinigkeit genannt worden — Gott ist der Geist, die Thätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seyende Thätigkeit. Aristoteles vornehmlich hat Gott in der abstrakten Form der Thätigkeit aufgefaßt. Die reine Thätigkeit ist Wissen (in der scholastischen Zeit: actus purus), sie muß in ihre Momente gesetzt seyn: zum Wissen gehört ein Anderes, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott, das ewig an und für sich Seyende, sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von sich unterscheidet — das absolute Urtheil. Was aber so sich von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseyns, sondern das Unterschiedne ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. Gott ist Geist, keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung tritt in dieß reine Licht. Das Verhältniß von Vater und Sohn ist aus dem organischen Leben genommen und ist vorstellungsweise gebraucht: dieß natürliche Verhältniß ist nur bildlich und daher nie ganz dem entsprechend, was ausgedrückt werden soll. Wir sagen, Gott erzeugt ewig seinen Sohn, Gott unterscheidet sich von sich, so fangen wir von Gott zu sprechen an, er thut dieß und ist in dem gesetzten Andern schlechthin bei sich selbst (die Form der Liebe): aber wir müssen wohl wissen, daß Gott dieß ganze Thun selbst ist. Gott ist der Anfang, er thut dieß, aber er ist eben so auch nur das Ende, die Totalität: so als Totalität ist Gott der Geist. Gott als bloß der Vater ist noch nicht das Wahre (so ohne den Sohn ist er in der jüdischen Religion gewußt), er ist vielmehr Anfang und Ende; er ist seine Voraussetzung, macht sich selbst zur Voraussetzung (dieß ist nur eine andere Form des Unterschiedes), er ist der ewige Proceß. — Es hat etwa die Form eines Gegebenen, daß dieß die Wahrheit und die absolute Wahrheit ist; daß es aber als das an und für sich Wahre gewußt wird, das ist das Thun der Philosophie und

der ganze Inhalt derselben. In ihr zeigt sichs, daß aller Inhalt der Natur, des Geistes sich dialektisch in seinen Mittelpunkt als seine absolute Wahrheit drängt. Hier ist es nicht mehr darum zu thun, zu beweisen, daß das Dogma, dieß stille Mysterium, die ewige Wahrheit ist: dieß geschieht, wie gesagt, in der ganzen Philosophie. Gegen diese Wahrheit bringt der Verstand seine Kategorien der Endlichkeit vor, von der Drei als Zahl ist hier gar nicht die Rede: es ist die gedanken- und begriffloseste Weise, diese Form hier hereinzubringen. Hauptsächlich stellt der Verstand die Identität dagegen; Gott ist das Eine, das Wesen der Wesen, sagt er: dieß ist nur eine unwahre Abstraktion, ein Verstandesgebilde ohne Wahrheit, die leere Identität als absolutes Moment. Gott ist Geist, das sich gegenständlich Machende, und sich selbst darin wissend, das ist die konkrete Identität, aber die unterschiedslose Identität ist das falsche Gebilde des Verstandes und der modernen Theologie; die Identität allein ist eine falsche, einseitige Bestimmung. Der Verstand glaubt aber Alles gethan zu haben, wenn er einen Widerspruch auffindet; er glaubt Alles gewonnen zu haben, da die Identität die Grundlage seyn soll. Aber wenn es ein Widerspruch wäre, so ist der Geist dieß, ihn ewig aufzuheben. Hier aber im ersten Elemente ist noch nicht Entgegensetzung und Widerspruch, sondern erst im zweiten.

Der Geist ist dieser Proceß, ist Bewegung, Leben, dieß ist, sich zu unterscheiden, bestimmen, und die erste Unterscheidung ist, daß er ist als diese allgemeine Idee selbst. Dieß Allgemeine enthält die ganze Idee, aber enthält sie auch nur, ist nur Idee an sich.

In diesem Urtheil ist das Andere, das dem Allgemeinen Gegenüberstehende, das Besondere, Gott als das von ihm Unterschiedene, aber so, daß dieses Unterschiedene seine ganze Idee ist an und für sich, so, daß diese zwei Bestimmungen auch für einander dasselbe, diese Identität, das Eine sind, daß dieser

Unterſchied nicht nur an ſich aufgehoben iſt, daß nicht nur wir dieß wiſſen, ſondern daß es geſetzt iſt, daß ſie daſſelbe ſind, daß inſofern dieſe Unterſchiede ſich aufheben, als dieſes Unterſcheiden ebenſo iſt, den Unterſchied als keinen zu ſetzen und ſo das Eine in dem Anderen bei ſich ſelbſt iſt.

Dieß, daß es ſo iſt, iſt der Geiſt ſelbſt, oder, nach Weiſe der Empfindung ausgedrückt, die ewige Liebe. Der heilige Geiſt iſt die ewige Liebe. Wenn man ſagt: Gott iſt die Liebe, ſo iſt es ſehr groß, wahrhaft geſagt, aber es wäre ſinnlos, dieß nur ſo einfach, als einfache Beſtimmung aufzufaſſen, ohne es zu analyſiren, was die Liebe iſt.

Denn die Liebe iſt ein Unterſcheiden Zweier, die doch für einander ſchlechthin nicht unterſchieden ſind. Das Bewußtſeyn, Gefühl dieſer Identität iſt die Liebe, dieſes außer mir zu ſeyn: ich habe mein Selbſtbewußtſeyn nicht in mir, ſondern im Anderen, aber dieſes Andere, in dem ich nur befriedigt bin, meinen Frieden mit mir habe — und ich bin nur, indem ich Frieden mit mir habe; habe ich dieſen nicht, ſo bin ich der Widerſpruch, der auseinander geht — dieſes Andere, indem es ebenſo außer ſich iſt, hat ſein Selbſtbewußtſeyn nur in mir, und Beide ſind nur dieſes Bewußtſeyn ihres Außerſichſeyns und ihrer Identität dieß Anſchauen, dieß Fühlen, dieß Wiſſen der Einheit — das iſt die Liebe.

Gott iſt die Liebe, d. i. dieß Unterſcheiden und die Nichtigkeit dieſes Unterſchieds, ein Spiel dieſes Unterſcheidens, mit dem es kein Ernſt iſt, der Unterſchied ebenſo als aufgehoben geſetzt, d. i. die einfache, ewige Idee.

Wir betrachten die einfache Idee Gottes, ſo wie ſie iſt im einfachen Element des Denkens, die Idee in ihrer Allgemeinheit, es iſt dieß die weſentliche Beſtimmung der Idee, wodurch ſie Wahrheit hat.

1. Wenn von Gott ausgeſagt wird, was er iſt, ſo werden zunächſt die Eigenſchaften angegeben: das iſt Gott, er wird

durch Prädikate beſtimmt: dieß iſt die Weiſe der Vorſtellung, des Verſtandes. Prädikate ſind Beſtimmtheiten, Beſonderungen: Güte, Allmacht ꝛc.

Indem die Morgenländer das Gefühl haben, daß dieß nicht die wahrhafte Weiſe ſey, die Natur Gottes auszuſprechen, ſo ſagen ſie: er ſey πολυώνυμος, laſſe ſich nicht erſchöpfen durch Prädikate: denn Namen ſind in dieſem Sinn daſſelbe als Prädikate.

Das eigentlich Mangelhafte dieſer Weiſe, durch Prädikate zu beſtimmen, beſteht darin, wodurch eben dieſe unendliche Menge von Prädikaten kommt, daß dieſe Prädikate nur beſondere Beſtimmungen ſind und viele ſolche beſondere Beſtimmungen, deren Träger das Subjekt iſt. Indem es beſondere Beſtimmungen ſind und man dieſe Beſonderheiten nach ihrer Beſtimmtheit betrachtet, man ſie denkt, kommen ſie in Entgegenſetzung, Widerſpruch und dieſe Widerſprüche ſind dann nicht aufgelöſt.

Dieß erſcheint auch ſo, daß dieſe Prädikate ausdrücken ſollen Beziehung Gottes auf die Welt, die Welt iſt ein Anderes als Gott. Als Beſonderheiten ſind ſie ſeiner Natur nicht angemeſſen: darin liegt die andere Weiſe, ſie zu betrachten als Beziehungen Gottes auf die Welt, Allgegenwart, Allweisheit Gottes in der Welt.

Sie enthalten nicht die wahrhafte Beziehung Gottes auf ſich ſelbſt, ſondern auf Anderes, die Welt, ſo ſind ſie beſchränkt, dadurch kommen ſie in Widerſpruch. Wir haben das Bewußtſeyn, daß Gott ſo nicht lebendig dargeſtellt iſt, wenn ſo viele Beſonderheiten nacheinander aufgezählt werden. Die Auflöſung des Widerſpruchs iſt in der Idee enthalten, das ſich Beſtimmen Gottes zum Unterſchiedenen ſeiner von ſich ſelbſt, aber das ewige Aufheben des Unterſchiedes.

Der belaſſene Unterſchied wäre Widerſpruch: wenn der Unterſchied feſt bliebe, ſo entſtände die Endlichkeit — Beide ſind ſelbſtſtändig gegen einander und auch in Beziehung. Die Idee

iſt nicht, den Unterſchied zu belaſſen, ſondern ihn ebenſo aufzulöſen: Gott ſetzt ſich in dieſen Unterſchied und hebt ihn ebenſo auch auf.

Wenn wir nun von Gott Prädikate angeben, ſo, daß ſie beſondere ſind, ſo ſind wir zunächſt bemüht, dieſen Widerſpruch aufzulöſen. Das iſt ein äußerliches Thun, unſere Reflexion und damit, daß es äußerlich iſt, in uns fällt, nicht Inhalt der göttlichen Idee iſt, ſo iſt darin enthalten, daß die Widerſprüche nicht aufgelöſt werden können. Die Idee iſt ſelbſt dieß, den Widerſpruch aufzuheben, das iſt ihr eigener Inhalt, Beſtimmung, dieſen Unterſchied zu ſetzen und abſolut aufzuheben, und das iſt die Lebendigkeit der Idee ſelbſt.

2. In den metaphyſiſchen Beweiſen vom Daſeyn Gottes ſehen wir den Gang, vom Begriff zum Seyn zu kommen, daß der Begriff nicht nur Begriff iſt, auch iſt, Realität hat. Auf dem Standpunkt, den wir jetzt haben, entſteht das Intereſſe, vom Begriff zum Seyn überzugehen.

Der göttliche Begriff iſt der reine Begriff, der Begriff ohne alle Beſchränkung; die Idee enthält, daß der Begriff ſich beſtimmt, damit als das Unterſchiedene ſeiner ſich ſetzt: das iſt Moment der göttlichen Idee ſelbſt, und weil der denkende, reflektirende Geiſt dieſen Inhalt vor ſich hat, ſo liegt darin das Bedürfniß *dieſes Uebergangs, dieſer Fortbewegung.*

Das Logiſche des Uebergangs iſt in jenen ſogenannten Beweiſen enthalten: es ſoll am Begriff ſelbſt, vom Begriff aus und zwar durch den Begriff zur Objektivität, zum Seyn übergegangen werden im Element des Denkens. Dieß, was als ſubjektives Bedürfniß erſcheint, iſt Inhalt, iſt das *eine* Moment der göttlichen Idee ſelbſt.

Wenn wir ſagen: Gott hat eine Welt erſchaffen, ſo iſt das auch ein Uebergang vom Begriff zur Objektivität, allein die Welt iſt da beſtimmt als das weſentlich Andere Gottes, die Negation von Gott außer, ohne Gott, gottlos ſeyend. Inſofern

die Welt als dieß Andere beſtimmt iſt, haben wir nicht vor uns den Unterſchied als am Begriff ſelbſt, im Begriff gehalten, d. h. das Seyn, die Objektivität ſoll am Begriff aufgezeigt werden, als Thätigkeit, Folge, Beſtimmen des Begriffs ſelbſt.

Es iſt damit alſo aufgezeigt, daß dieß derſelbe Inhalt an ſich iſt, der Bedürfniß iſt in der Form jenes Beweiſes vom Daſeyn Gottes. In der abſoluten Idee, im Element des Denkens iſt Gott dieß ſchlechthin konkrete Allgemeine, d. i. ſich als Anderes zu ſetzen, ſo aber, daß dieß Andere unmittelbar ſogleich beſtimmt iſt als Gott ſelbſt, daß der Unterſchied nur ideell, unmittelbar aufgehoben iſt, nicht die Geſtalt der Aeußerlichkeit gewinne, und das heißt eben, daß das Unterſchiedene an und im Begriff aufgezeigt werden ſoll.

Es iſt das Logiſche, in welchem es ſich zeigt, daß aller beſtimmte Begriff dieß iſt, ſich ſelbſt aufzuheben, als der Widerſpruch ſeiner zu ſeyn, damit das Unterſchiedene ſeiner zu werden, und ſich als ſolches zu ſetzen, und ſo iſt der Begriff ſelbſt noch mit dieſer Einſeitigkeit, Endlichkeit behaftet, daß er ein Subjektives iſt, die Beſtimmungen des Begriffs, die Unterſchiede nur als ideell, nicht in der That als Unterſchiede geſetzt ſind. Das iſt der Begriff, der ſich objektivirt.

Wenn wir ſagen: Gott, ſo haben wir nur ſein Abſtraktum geſagt, oder Gott der Vater, das Allgemeine, ſo haben wir ihn nur nach der Endlichkeit geſagt. Seine Unendlichkeit iſt eben dieß, daß er dieſe Form der abſtrakten Allgemeinheit, der Unmittelbarkeit aufhebt, wodurch der Unterſchied geſetzt iſt, aber er iſt ebenſo, dieſen Unterſchied aufzuheben. Damit iſt er erſt wahrhafte Wirklichkeit, Wahrheit, Unendlichkeit.

Dieſe Idee iſt die ſpekulative Idee, d. h. das Vernünftige, inſofern es gedacht wird, das Denken des Vernünftigen. Das nicht ſpekulative, das verſtändige Denken iſt, in welchem ſtehen geblieben wird beim Unterſchied als Unterſchied, ſo Endliches und Unendliches. Es wird den Beiden Abſolutheit zugeſchrie-

den, doch auch Beziehung auseinander, inſofern Einheit, damit Widerſpruch.

3. Dieſe ſpekulative Idee iſt dem Sinnlichen entgegengeſetzt, auch dem Verſtande: ſie iſt daher ein Geheimniß für die ſinnliche Betrachtungsweiſe und auch für den Verſtand. Für Beide iſt ſie ein μυστήριον, d. h. in Abſicht auf das, was das Vernünftige darin iſt. Ein Geheimniß im gewöhnlichen Sinn, iſt die Natur Gottes nicht, in der chriſtlichen Religion am wenigſten, da hat ſich Gott zu erkennen gegeben, gezeigt, was er iſt, da iſt er offenbar; aber ein Geheimniß iſt es für das ſinnliche Wahrnehmen, Vorſtellen, für die ſinnliche Betrachtungsweiſe und für den Verſtand.

Das Sinnliche überhaupt hat zu ſeiner Grundbeſtimmung die Aeußerlichkeit, das Außereinander: im Raum ſind ſie neben, in der Zeit nach einander: Raum und Zeit iſt die Aeußerlichkeit, in der ſie ſind. Die ſinnliche Betrachtungsweiſe iſt gewohnt, ſo Verſchiedenes vor ſich zu haben, das außereinander iſt. Da liegt zu Grunde, daß die Unterſchiede ſo für ſich, außereinander bleiben.

Für ſie iſt ſo das, was in der Idee iſt, ein Geheimniß: denn da iſt eine ganz andere Weiſe, Verhältniß, Kategorie, als die Sinnlichkeit hat. Die Idee iſt dieß Unterſcheiden, das eben ſo kein Unterſchied iſt, das nicht beharrt bei dieſem Unterſchied. Gott ſchaut in dem Unterſchiedenen ſich an, iſt in ſeinem Anderen nur mit ſich ſelbſt verbunden, iſt darin nur bei ſich ſelbſt, nur mit ſich zuſammengeſchloſſen, er ſchaut ſich in ſeinem Anderen an.

Das iſt dem Sinnlichen ganz zuwider: im Sinnlichen iſt Eines hier und das Andere da, Jedes gilt als ein Selbſtſtändiges, es gilt dafür, nicht ſo zu ſeyn, daß es iſt, indem es ſich ſelbſt in einem Anderen hat. Im Sinnlichen können nicht zwei Dinge an Einem und demſelben Ort ſeyn, ſie ſchließen ſich aus.

In der Idee ſind die Unterſchiede geſetzt nicht ſich ausſchlie-

ſind, ſondern ſo, daß ſie nur ſind in dieſem ſich Zuſammenſchließen des Einen mit dem Andern. Das iſt das wahrhaft Ueberſinnliche, nicht das gewöhnliche Ueberſinnliche, das droben ſeyn ſoll: denn das iſt ebenſo ein Sinnliches, d. h. auseinander und gleichgültig. Seitdem Gott als Geiſt beſtimmt iſt, ſo iſt die Aeußerlichkeit aufgehoben; darum iſt das ein Myſterium für die Sinne.

Ebenſo iſt dieß Ihre über dem Verſtand, ein Geheimniß für ihn, denn der Verſtand iſt dieß Feſthalten, Perenniren bei den Denkbeſtimmungen als ſchlechthin auseinander, verſchieden, ſelbſtſtändig gegeneinander bleibender, feſtſtehender. Das Poſitive iſt nicht, was das Negative, Urſache — Wirkung.

Aber ebenſo wahr iſt es auch für den Begriff, daß dieſe Unterſchiede ſich aufheben. Weil ſie Unterſchiedene ſind, bleiben ſie endlich und der Verſtand iſt, beim Endlichen zu beharren und beim Unendlichen ſelbſt hat er auf der einen Seite das Unendliche und auf der andern das Endliche.

Das Wahre iſt, daß das Endliche und das Unendliche, das dem Endlichen gegenüberſteht, keine Wahrheit habe, ſondern ſelbſt nur Verändergehende ſind. Inſofern iſt dieß ein Geheimniß für die ſinnliche Vorſtellung und für den Verſtand, und ſie ſträuben ſich gegen das Vernünftige der Ihre. Die Gegner der Dreieinigkeitslehre ſind nur die ſinnlichen und die Verſtandes-Menſchen.

Der Verſtand kann ebenſo wenig irgend etwas Anderes, die Wahrheit von irgend Etwas faſſen. Das thieriſch-Lebendige exiſtirt auch als Ihre, als Einheit des Begriffs, der Seele und der Leiblichkeit. Für den Verſtand iſt Jedes für ſich: allerdings ſind ſie unterſchieden, aber ebenſo dieß, den Unterſchied aufzuheben; die Lebendigkeit iſt nur dieſer perennirende Proceß. Das Lebendige iſt, hat Triebe, Bedürfniß, damit hat es den Unterſchied in ihm ſelbſt, daß er in ihm exiſtirt. So iſt es ein Widerſpruch und der Verſtand faßt ſolche Unterſchiede ſo

auf, der Widerſpruch löſe ſich nicht auf: wenn ſie in Beziehung gebracht werden, ſo ſey eben nur der Widerſpruch, der nicht zu löſen ſey.

Das iſt ſo, er kann nicht aufhören, wenn die Unterſchiedenen feſtgehalten werden als perennirend Unterſchiedene, eben weil bei dieſen Unterſchieden beharrt wird. Das Lebendige hat Bedürfniſſe und iſt ſo Widerſpruch, aber die Befriedigung iſt Aufheben des Widerſpruchs.

Im Trieb, Bedürfniß bin ich in mir ſelbſt von mir unterſchieden. Aber das Leben iſt dieß, den Widerſpruch, das Bedürfniß zu befriedigen, zum Frieden zu bringen, aber ſo, daß der Widerſpruch auch wieder entſteht: es iſt die Abwechslung des Unterſcheidens, des Widerſpruchs und des Aufhebens des Widerſpruchs.

Beides iſt der Zeit nach verſchieden, das Nacheinander iſt da vorhanden, es iſt deshalb endlich. Aber für ſich Trieb und Befriedigung betrachtend faßt der Verſtand auch dieß nicht, daß im Affirmativen, im Selbſtgefühl ſelbſt zugleich die Negation des Selbſtgefühls, die Schranke, der Mangel iſt, ich aber als Selbſtgefühl greife zugleich über dieſen Mangel über.

Das iſt die beſtimmte Vorſtellung von μυστήριον. Myſterium heißt man auch das Unbegreifliche; was unbegreiflich heißt, iſt eben der Begriff ſelbſt, das Spekulative, daß das Vernünftige gedacht wird: durchs Denken iſt es eben, daß der Unterſchied beſtimmt auseinandertritt.

Das Denken des Triebs iſt nur die Analyſe deſſen, was der Trieb iſt: die Affirmation und darin die Negation, das Selbſtgefühl, die Befriedigung und der Trieb. Ihn denken heißt das Unterſchiedene erkennen, was darin iſt. Iſt nun der Verſtand dazu gekommen, ſo ſagt er: dieß iſt ein Widerſpruch, und er bleibt dabei, bleibt bei ihm ſtehen gegen die Erfahrung, daß das Leben ſelbſt es iſt, den Widerſpruch aufzuheben.

Wenn nun der Trieb analyſirt wird, erſcheint der Wider-

ſpruch und da kann man ſagen: der Trieb iſt etwas Unbegreifliches. Die Natur Gottes iſt ſo das Unbegreifliche. Dieß Unbegreifliche iſt eben nichts Anderes, als der Begriff ſelbſt, der dieß in ſich enthält, zu unterſcheiden, und der Verſtand bleibt bei dieſem Unterſchied ſtehen.

So ſagt er: das iſt nicht zu faſſen; denn das Princip des Verſtandes iſt die abſtrakte Identität mit ſich, nicht die konkrete, daß dieſe Unterſchiede in Einem ſind. Nach der abſtrakten Identität ſind das Eine und das Andere ſelbſtſtändig für ſich und ebenſo beziehen ſie ſich aufeinander: alſo iſt der Widerſpruch da.

Das heißt nun das Unbegreifliche. Das Auflöſen des Widerſpruchs iſt der Begriff; zur Auflöſung des Widerſpruchs kommt der Verſtand nicht, weil er von ſeiner Vorausſezung ausgeht: ſie ſind und bleiben ſchlechthin ſelbſtſtändig gegeneinander.

Dazu, daß man ſagt, die göttliche Idee ſey unbegreiflich, trägt bei, daß, indem die Religion, die Wahrheit für alle Menſchen iſt, der Inhalt der Idee erſcheint in ſinnlicher Form, oder in Form des Verſtändigen. In ſinnlicher Form — ſo haben wir die Ausdrücke Vater und Sohn, ein Verhältniß, das im Lebendigen Statt findet, eine Bezeichnung, die vom Sinnlichlebendigen hergenommen iſt.

Es iſt in der Religion die Wahrheit dem Inhalt nach geoffenbart, aber ein Anderes iſt, daß er in Form des Begriffs, des Denkens, der Begriff in ſpekulativer Form iſt. Wie glücklich daher jene dem Glauben gegebenen, naiven Formen ſeyen, wie: Erzeugen, Sohn u. ſ. f., wenn ſich der Verſtand daran macht und ſeine Kategorien hineindringt, ſo werden ſie ſogleich verkehrt und wenn er Luſt hat, braucht er gar nicht aufzuhören, Widerſprüche darin aufzuzeigen. Dazu hat er die Macht und das Recht durch die Unterſcheidung und die Reflexion derſelben in ſich. Aber Gott, der Geiſt, iſt es eben ſelbſt auch, der dieſe Widerſprüche aufhebt. Er hat nicht erſt auf dieſen Verſtand

gewartet, dieſe Beſtimmungen, welche den Widerſpruch enthalten, wegzubringen. Der Geiſt iſt eben dieß, ſie wegzubringen. Aber ebenſo dieß, dieſe Beſtimmungen zu ſetzen, in ſich zu unterſcheiden, dieſe Diremtion.

Eine weitere Form der Verſtändigkeit iſt, daß, wenn wir ſagen: Gott in ſeiner ewigen Allgemeinheit iſt dieß, ſich zu unterſcheiden, zu beſtimmen, ein Anderes ſeiner zu ſetzen und den Unterſchied ebenſo aufzuheben, darin bei ſich zu ſeyn und nur durch dieß Hervorgebrachtſeyn iſt der Geiſt — da kommt der Verſtand hinzu, bringt ſeine Kategorien der Endlichkeit dazu, zählt eins, zwei, drei, miſcht die unglückliche Form der Zahl hinein. Von der Zahl iſt aber hier nicht die Rede; das Zählen iſt das Gedankenloſeſte; bringt man alſo dieſe Form hinein, ſo bringt man die Begriffloſigkeit hinein.

Man kann mit der Vernunft alle Verſtandesverhältniſſe gebrauchen; aber ſie vernichtet ſie auch; ſo auch hier; aber das iſt hart für den Verſtand; denn er meint, damit, daß man ſie gebraucht, ein Recht gewonnen zu haben; aber man mißbraucht ſie, wenn man ſie ſo, wie hier, gebraucht, indem man ſagt: drei iſt eins. Widerſprüche ſind daher leicht in ſolchen Ideen aufzuzeigen, Unterſchiede, die bis zum Entgegengeſetzten gehen und der kahle Verſtand weiß ſich groß damit, dergleichen zu häufen. Alles Konkrete, alles Lebendige iſt, wie gezeigt, dieſer Widerſpruch in ſich; nur der todte Verſtand iſt identiſch in ſich. Aber in der Idee iſt der Widerſpruch auch aufgelöſt und die Auflöſung erſt iſt die geiſtige Einheit ſelbſt.

Die Momente der Idee zu zählen, drei Eins, ſcheint etwas ganz Unbefangenes, Natürliches, ſich von ſelbſt Verſtehendes zu ſeyn. Allein iſt nach der Weiſe der Zahl, die hier eingemiſcht wird, jede Beſtimmung als Eins fixirt und drei Eins als nur Ein Eins zu faſſen, ſo ſcheint das die härteſte, wie man ſagt etwa, unvernünftigſte Forderung zu ſeyn. Allein dem Verſtande ſchwebt nur jene abſolute Selbſtſtändigkeit des Eins vor, die abſolute

Trennung und Zersplitterung. Die logische Betrachtung zeigt hingegen das Eins als in sich dialektisch und nicht wahrhaft selbstständig zu seyn. Man brauchte sich nur an die Materie zu erinnern, die das wirkliche Eins ist, das Widerstand leistet — aber schwer ist, d. h. das Streben zeigt, nicht als Eins zu seyn, sondern ebenso sein Fürsichseyn aufzuheben, es als ein Nichtiges so selbst bekennt; freilich weil sie nur Materie, diese äußerste Aeußerlichkeit bleibt, bleibt es ebenso nur beim Sollen; die Materie ist noch die schlechteste, äußerste, ungeistigste Weise des Daseyns; aber die Schwere, dieß Aufheben des Eins, macht die Grundbestimmung der Materie aus.

Eins ist zunächst ganz abstrakt: diese Eins werden noch vertiefter auf geistige Weise ausgesprochen, indem sie als Personen bestimmt werden. Die Persönlichkeit ist dieß, was sich auf die Freiheit gründet, die erste, tiefste, innerste Freiheit, aber auch die abstrakteste Weise, wie die Freiheit sich im Subjekt kund thut, daß es weiß: ich bin Person, ich bin für mich, das ist das schlechthin Spröde.

Indem also diese Unterschiede so bestimmt sind, Jedes als Eins oder gar als Person, durch diese Bestimmung der Person scheint noch unüberwindlicher gemacht zu seyn, was die Idee fordert, diese Unterschiede zu betrachten als solche, die nicht unterschieden, sondern schlechthin Eins sind, das Aufheben dieses Unterschieds.

Zwei können nicht Eins seyn, jede Person ist ein Starres, Sprödes, Selbstständiges, Fürsichseyn. Die Kategorie des Eins zeigt die Logik, daß sie eine schlechte Kategorie ist — ganz abstraktes Eins. Was aber die Persönlichkeit betrifft, so scheint damit der Widerspruch so weit getrieben, daß er keiner Auflösung fähig ist; aber sie ist doch darin, daß es nur Einer ist, diese dreifache Persönlichkeit, diese somit nur als verschwindendes Moment gesetzte Persönlichkeit spricht aus, daß der Gegensatz absolut zu nehmen sey und gerade auf dieser Spitze hebt er sich

ſelbſt auf. Es iſt der Charakter der Perſon, des Subjekts vielmehr, ſeine Iſolirung, Abgeſondertheit aufzuheben.

Die Sittlichkeit, Liebe iſt, ſeine Beſonderheit, beſondere Perſönlichkeit aufzugeben, zur Allgemeinheit zu erweitern, ebenſo Familie, Freundſchaft, da iſt dieſe Identität Eines mit dem Anderen vorhanden. Indem ich recht handle gegen den Anderen, betrachte ich ihn als identiſch mit mir. In der Freundſchaft, Liebe gebe ich meine abſtrakte Perſönlichkeit auf und gewinne ſie dadurch, die konkrete.

Das Wahre der Perſönlichkeit iſt alſo eben dieß, ſie durch dieß Verſenken, Verſenktſeyn in das Andere zu gewinnen. Solche Formen des Verſtandes zeigen ſich unmittelbar in der Erfahrung als ſolche, die ſich ſelbſt aufheben.

In der Liebe, in der Freundſchaft iſt es die Perſon, die ſich erhält und durch ihre Liebe ihre Subjektivität hat, die ihre Perſönlichkeit iſt. Wenn man hier in der Religion die Perſönlichkeit abſtrakt feſthält, ſo hat man drei Götter und da iſt die Subjektivität ebenſo verloren, die unendliche Form, die unendliche Macht iſt dann nur das Moment der Göttlichkeit, oder die Perſönlichkeit als unaufgelöſt, ſo hat man das Böſe, denn die Perſönlichkeit, die ſich nicht in der göttlichen Idee aufgiebt, iſt das Böſe. In der göttlichen Einheit iſt die Perſönlichkeit als aufgelöſt geſetzt, nur in der Erſcheinung iſt die Negativität der Perſönlichkeit unterſchieden von dem, wodurch ſie aufgehoben wird.

Die Dreieinigkeit iſt in das Verhältniß vom Vater, Sohn und Geiſt gebracht worden, es iſt dieß ein kindliches Verhältniß, eine kindliche Form. Der Verſtand hat keine ſolche Kategorie, kein ſolches Verhältniß, das hiermit in Rückſicht auf das Paſſende zu vergleichen wäre, es muß aber dabei gewußt werden, daß es nur bildlich iſt, der Geiſt tritt nicht deutlich in dieß Verhältniß ein. Liebe wäre noch paſſender, denn der Geiſt iſt allerdings das Wahrhafte.

Der abſtrakte Gott, der Vater, iſt das Allgemeine, die

ewige, umfangende, totale Besonderheit. Wir sind auf der Stufe des Geistes, das Allgemeine schließt hier alles in sich, das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung, das Dritte, der Geist ist die Einzelnheit als solche, aber alle Drei sind der Geist. Im Dritten sagen wir, ist Gott der Geist, aber dieser ist auch voraussetzend, das Dritte ist auch das Erste. Dieß ist wesentlich festzuhalten. Nämlich indem wir sagen: Gott an sich nach seinem Begriff ist die unmittelbare, sich diremirende und in sich zurückkehrende Macht, so ist er dieß nur als die sich unmittelbar auf sich selbst beziehende Negativität, d. i. die absolute Reflexion in sich, was schon die Bestimmung des Geistes ist. Indem wir daher von Gott als in seiner ersten Bestimmung sprechen wollen, nach seinem Begriff und von da die anderen Bestimmungen kommen wollen, so sprechen wir hier schon von der dritten; das Letzte ist das Erste. Indem wir, um dieß, wenn man abstrakt anfängt, zu vermeiden, oder indem die Unvollkommenheit des Begriffs veranlaßt, von dem Ersten nur nach seiner Bestimmung zu sprechen, so ist es das Allgemeine und jene Thätigkeit, Erzeugen, Schaffen, ist schon ein vom abstrakt-Allgemeinen verschiedenes Princip, das als zweites Princip so erscheint und erscheinen kann, als das Manifestirende, sich Aeußernde (Logos, Sophia), wie das erste als Abgrund. Es erläutert sich dieß durch die Natur des Begriffs. Bei jedem Zweck und bei jeder Lebendigkeit kommt es vor. Das Leben erhält sich, erhalten heißt in den Unterschied gehen, in den Kampf mit der Besonderheit, sich unterschieden finden gegen eine unorganische Natur. Das Leben ist so nur Resultat, indem es sich erzeugt hat, ist Produkt, das zweitens wieder producirt, dieß Producirte ist das Lebendige selbst, d. h. es ist die Voraussetzung seiner, es geht durch seinen Proceß hindurch und aus diesem kommt nichts Neues hervor, das Hervorgebrachte ist schon von Anfang. Ebenso ist es in der Liebe und Gegenliebe, insofern die Liebe ist, so ist der Anfang und alle Handlung

nur Bestätigung ihrer, wodurch sie zugleich hervorgebracht und unterhalten wird, aber das Hervorgebrachte ist schon, es ist eine Bestätigung, wobei nichts herauskommt, als was schon ist. Ebenso setzt sich auch der Geist voraus, ist das Anfangende.

Der Unterschied, durch den das göttliche Leben hindurchgeht, ist nicht ein äußerlicher, sondern muß nur als innerlich bestimmt werden, so daß das Erste, der Vater, wie das Letzte zu fassen ist. Der Proceß ist so nichts als ein Spiel der Selbsterhaltung, der Vergewisserung seiner selbst.

Diese Bestimmung ist in der Rücksicht wichtig, weil sie das Kriterium ausmacht, viele Vorstellungen Gottes zu beurtheilen und das Mangelhafte darin zu beurtheilen und zu erkennen, und es kommt besonders davon her, daß oft diese Bestimmung übersehen oder verkannt wird.

Wir betrachten die Idee in ihrer Allgemeinheit, wie sie im reinen Denken, durch das reine Denken bestimmt ist. Diese Idee ist alle Wahrheit und die Eine Wahrheit, eben damit muß alles Besondere, was als Wahrhaftes aufgefaßt wird, nach der Form dieser Idee aufgefaßt werden.

Die Natur und der endliche Geist ist Produkt Gottes, es ist also Vernünftigkeit in ihnen: daß es von Gott gemacht ist, enthält, daß es in sich Wahrheit, die göttliche Wahrheit überhaupt, d. i. die Bestimmung dieser Idee überhaupt hat.

Die Form dieser Idee ist nur in Gott als Geist; ist die göttliche Idee in Formen der Endlichkeit, so ist sie nicht gesetzt, wie sie an und für sich ist, — nur im Geist ist sie so gesetzt — sie existirt da auf endliche Weise, aber die Welt ist ein von Gott Hervorgebrachtes, also macht die göttliche Idee immer die Grundlage aus dessen, was sie überhaupt ist. Die Wahrheit von Etwas erkennen, heißt: es nach der Form dieser Idee überhaupt erkennen, bestimmen.

In früheren Religionen haben wir Anklänge an diese Dreieinigkeit als die wahrhafte Bestimmung, wir sehen, daß die Bestimmung

der Dreiheit die wahrhafte ist, besonders in der indischen Religion. Es ist zwar zum Bewußtseyn gekommen diese Dreiheit, daß das Eine nicht als Eines bleiben kann, nicht ist, wie es Wahrhaftes seyn soll, daß das Eine nicht das Wahrhafte ist, sondern als diese Bewegung, dieß Unterscheiden überhaupt und die Beziehung aufeinander. Trimurti ist die wildeste Weise dieser Bestimmung.

Das Dritte ist aber da nicht der Geist, nicht wahrhafte Versöhnung, sondern Entstehen und Vergehen, die Veränderung, — eine Kategorie, die Einheit dieser Unterschiede ist, aber eine sehr untergeordnete Vereinigung.

Nicht in der unmittelbaren Erscheinung, sondern erst, indem der Geist eingekehrt ist in die Gemeinde, der Geist, der unmittelbarer, glaubender Geist ist, sich zum Denken erhebt — ist die Idee vollkommen. Es hat Interesse, die Gährungen dieser Idee zu betrachten und in den wunderbaren Erscheinungen, die vorkommen, ihren Grund erkennen zu lernen. Die Bestimmung Gottes als des Dreieinigen ist der Philosophie nach gerade ganz ausgegangen, in der Theologie ist es kein Ernst mehr damit. Man hat vielmehr dort und hier die christliche Religion deshalb verkleinern wollen, daß diese ihre Bestimmung schon älter sey und sie dieselbe da oder dorther genommen habe. Allein zunächst dieß Geschichtliche entschiede ohnehin gar nichts über die innere Wahrheit. Man muß aber auch einsehen, daß jene älteren, Völker und Einzelne, selbst nicht gewußt haben, was sie daran haben, nicht erkannt haben, daß sie das absolute Bewußtseyn der Wahrheit enthalte; sie haben sie nur so unter anderen Bestimmungen und als Anderes. Aber ein Hauptgesichtspunkt ist, ob eine solche Bestimmung die erste, absolute Bestimmung ist, die allen anderen zu Grunde liegt, oder ob sie nur so unter anderen auch eine Form ist, die vorkommt, wie auch Brahma der Eine ist, aber nicht einmal Gegenstand des Kultus. In der Religion der Schönheit und äußeren Zweckmäßigkeit kann

dieſe Form freilich am wenigſten erſcheinen; das beſchränkende, in ſich zurückkehrende Maaß iſt in dieſer Vielheit und Partikularisation nicht anzutreffen. Aber ſie iſt nicht ohne Spuren jener Einheit. Ariſtoteles, indem er von den pythagoräiſchen Zahlen, der Trias, ſpricht, ſagt: wir glauben die Götter erſt ganz angerufen zu haben, wenn wir ſie dreimal angerufen haben. Bei den Pythagoräern und Plato findet ſich die abſtrakte Grundlage der Idee, aber die Beſtimmungen ſind ganz in dieſer Abſtraktion geblieben, theils in der Abſtraktion von Eins, Zwei, Drei; bei Plato etwas konkreter: die Natur des Einen und des Anderen, das in ſich Verſchiedene, θάτερον, und das Dritte, das die Einheit von Beiden iſt.

Es iſt hier nicht in der Weiſe der Phantaſie der Indier, ſondern in der bloßen Abſtraktion. Das ſind Gedankenbeſtimmungen, beſſer als Zahlen, als die Kategorie der Zahl, aber noch ganz abſtrakte Gedankenbeſtimmungen.

Am Verwunderungswürdigſten iſt dieß bei Philo, der ſich in pythagoräiſche und platoniſche Philoſophie einſtudirt hat, den alexandriniſchen Juden und in Syrien. Beſonders waren es Häretiker, vornehmlich die Gnoſtiker, in denen dieſes Bewußtſeyn der Wahrheit aufgegangen iſt — die Idee des Dreieinigen — die aber dieſen Inhalt zu trüben, phantaſtiſchen Vorſtellungen gebracht haben. Man ſieht aber darin wenigſtens das Ringen des Geiſtes nach der Wahrheit und dieſes verdient Anerkennung.

Da kann eine ganz unzählbare Menge von Formen bemerklich gemacht werden: das Eine, der Vater, das Ὄν, was als Abgrund, Tiefe, d. i. eben das noch Leere, das Unfaßbare, Unbegreifliche ausgeſagt worden, das über alle Begriffe iſt.

Denn allerdings das Leere, Unbeſtimmte iſt das Unbegreifliche, iſt das Negative des Begriffs, und es iſt ſeine Begriffsbeſtimmung, dieß Negative zu ſeyn, da es nur die einſeitige Abſtraktion iſt, nur ein Moment des Begriffes ausmacht. Das Eine für ſich iſt noch nicht der Begriff, das Wahre.

Wenn man das Erste als das nur Allgemeine bestimmt, und das Seyende, das ὄν nachfolgen läßt, so ist dieß freilich das Unbegreifliche; denn es ist ohne Inhalt; das Begreifliche ist konkret und nur zu begreifen, indem es als Moment bestimmt wird. Hier ist denn der Mangel, daß das Erste nicht selbst als Totalität gefaßt wird.

Eine andere Vorstellung ist die, daß das Erste der βυθὸς, der Abgrund, die Tiefe, ist, αἰὼν, der Ewige, dessen Wohnung in unaussprechlicher Höhe ist, der über alle Berührung erhaben, aus dem nichts entwickelt ist, das Princip, der Vater alles Daseyns, Propator, nur in der Vermittelung Vater, Proarchon, vor dem Anfang. Das Offenbare von diesem Abgrund, diesem verborgenen Gott, wird als Selbstbetrachtung bestimmt, die Reflexion in sich, konkrete Bestimmung überhaupt; die Selbstbetrachtung erzeugt, ist das Erzeugen selbst des Eingebornen; dieß ist das Begreiflichwerden des Ewigen, weil es da auf die Bestimmung ankommt.

Dieses Zweite, das Andersseyn, Bestimmen, überhaupt die Thätigkeit sich zu bestimmen ist die allgemeinste Bestimmung als λόγος, die vernünftig bestimmende Thätigkeit, auch das Wort. Das Wort ist dieß einfache sich Vernehmenlassen, das keinen festen Unterschied macht, kein fester Unterschied wird, sondern unmittelbar vernommen ist, das, so unmittelbar es ist, ebenso in die Innerlichkeit aufgenommen, zu seinem Ursprung zurückgegangen ist; dann als σοφία die Weisheit, der ursprüngliche, ganz reine Mensch, ein Existirendes, Anderes als jene erste Allgemeinheit, ein Besonderes, Bestimmtes. Gott ist Schöpfer und zwar in der Bestimmung des Logos, als das sich äußernde, aussprechende Wort, als die ὅρασις, das Sehen Gottes.

Damit ist es bestimmt worden als Urbild des Menschen, Adam Kadmon, der Eingeborne; das ist nicht ein Zufälliges, sondern ewige Thätigkeit, nicht zu einer Zeit bloß: in Gott ist

nur Eine Geburt, die Thätigkeit als ewige Thätigkeit, eine Bestimmung, die zum Allgemeinen wesentlich selbst gehört.

Da ist wahrhafte Unterscheidung, die die Qualität beider betrifft; aber diese ist nur eine und dieselbe Substanz und der Unterschied ist daher da noch nur oberflächlich, selbst als Person bestimmt.

Das Wesentliche ist, daß diese σοφία, der Eingeborne ebenso im Schooße Gottes bleibt, der Unterschied keiner ist.

In solchen Formen hat die Idee gegährt: der Hauptgesichtspunkt muß seyn, diese Erscheinungen, so wild sie sind, als vernünftig zu wissen, um zu sehen, wie sie in der Vernunft ihren Grund haben und welche Vernunft darin ist; aber man muß zugleich zu unterscheiden wissen die Form der Vernünftigkeit, die vorhanden und noch nicht adäquat ist dem Inhalt.

Diese Idee ist häufig jenseits des Menschen, des Gedankens, der Vernunft gestellt worden, so ihr gegenüber, daß diese Bestimmung, welche alle Wahrheit und allein die Wahrheit ist, betrachtet worden ist als etwas nur Gott Eigenthümliches, jenseits Stehenbleibendes, das nicht sich reflektirt im Andern, das als Welt, Natur, Mensch erscheint. Insofern ist diese Grundidee nicht betrachtet worden als allgemeine Idee.

Dem Jakob Böhm ist dieß Geheimniß der Dreifaltigkeit auf eine andere Weise aufgegangen. Die Weise seines Vorstellens, seines Denkens ist allerdings mehr phantastisch und wild; er hat sich nicht erhoben in reine Formen des Denkens, aber dieß ist die herrschende Gründlichkeit seines Gährens und Kämpfens gewesen, die Dreieinigkeit in Allem, überall zu erkennen, z. B. „sie muß im Herzen des Menschen geboren werden."

Sie ist die allgemeine Grundlage von Allem, was nach der Wahrheit betrachtet wird, zwar als Endliches, aber in seiner Endlichkeit als die Wahrheit, die in ihm ist. So hat Jakob Böhm die Natur und das Herz, den Geist des Menschen in dieser Bestimmung sich vorstellig zu machen versucht.

In neuerer Zeit ist durch die Kantische Philosophie die Dreiheit als Typus äußerlicher Weise, gleichsam als Schema wieder in Anregung gebracht worden, schon in sehr bestimmten Gedankenformen. Das Weitere ist, daß, indem dieß als die wesentliche und Eine Natur Gottes gewußt wird, es nicht drüben gehalten, diese Idee nicht als ein Jenseits genommen werden muß, sondern daß es das Ziel des Erkennens ist, die Wahrheit auch im Besondern zu erkennen, und wird diese erkannt, so enthält Alles, was im Besondern das Wahre ist, diese Bestimmung.

Erkennen heißt: in seiner Bestimmtheit Etwas wissen, seine Natur ist aber die Natur der Bestimmtheit selbst und sie ist in der Idee exponirt worden. Daß diese Idee das Wahre ist überhaupt, alle Gedankenbestimmungen diese Bewegung des Bestimmens sind, ist die logische Exposition und Nothwendigkeit.

II.

Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseyns und Vorstellens, oder die Differenz, das Reich des Sohnes.

Es ist hier zu betrachten diese Idee, wie sie aus ihrer Allgemeinheit, Unendlichkeit heraustritt in die Bestimmung der Endlichkeit. Gott ist gegenwärtig überall, die Gegenwart Gottes ist eben diese Wahrheit, die in Allem ist.

Zuerst war die Idee im Element des Denkens, dieß ist die Grundlage, und wir haben damit angefangen; das Allgemeine, damit das Abstraktere muß in der Wissenschaft vorangehen, in der wissenschaftlichen Weise ist es das Erste, in der That aber ist es das Spätere in der Existenz, es ist das Ansich, aber was im Wissen später erscheint, zum Bewußtseyn und Wissen später kommt.

Die Form der Idee kommt zur Erscheinung als Resultat, das aber wesentlich das Ansich ist; wie der Inhalt der Idee so

iſt, daß das Letzte das Erſte nnd das Erſte das Letzte iſt, ſo iſt, was als Reſultat erſcheint, die Vorausſetzung, das Anſich, die Grundlage. Dieſe Idee iſt nun im zweiten Element, im Element der Erſcheinung überhaupt zu betrachten. Wir können von zwei Seiten dieſen Fortgang auffaſſen.

Die erſte iſt: Das Subjekt, für welches dieſe Idee iſt, iſt das denkende Subjekt. Auch die Formen der Vorſtellung nehmen der Natur der Grundform nichts, verhindern nicht, daß dieſe Grundform für den Menſchen als denkend iſt. Das Subjekt verhält ſich überhaupt denkend, denkt dieſe Idee, es iſt aber konkretes Selbſtbewußtſeyn: dieſe Idee muß für das Subjekt ſeyn als konkretes Selbſtbewußtſeyn, als wirkliches Subjekt.

Oder: Jene Idee iſt die abſolute Wahrheit, dieſe iſt für das Denken, aber für das Subjekt muß die Idee nicht nur Wahrheit ſeyn, ſondern das Subjekt muß auch die Gewißheit der Idee haben, die dieſem Subjekt als ſolchem, als endlichem, dem empiriſch-konkreten, dem ſinnlichen Subjekt angehört.

Gewißheit hat die Idee für das Subjekt, hat das Subjekt nur, inſofern die Idee eine wahrgenommene iſt, inſofern ſie für das Subjekt iſt. Von Dem ich ſagen kann: „Das iſt," das hat Gewißheit für mich, das iſt unmittelbares Wiſſen, das iſt Gewißheit. Zu beweiſen, daß das, was iſt, auch nothwendig, daß es wahr iſt, was gewiß iſt, das iſt die weitere Vermittelung. Das iſt dann der Uebergang in das Allgemeine.

Indem wir von der Form der Wahrheit angefangen haben, iſt zu dieſer Beſtimmung überzugehen, daß dieſe Form Gewißheit erhält, daß ſie mir iſt. Die andere Weiſe des Fortgangs iſt von Seiten der Idee.

1. Das ewige an und für ſich Seyn iſt dieß, ſich aufzuſchließen, zu beſtimmen, zu urtheilen, ſich als Unterſchiedenes ſeiner zu ſetzen, aber der Unterſchied iſt eben ſo ewig aufgehoben, das an und für ſich Seyende iſt ewig darin in ſich zurückgekehrt und nur inſofern iſt es Geiſt.

Das Unterschiedene ist so bestimmt, daß der Unterschied unmittelbar verschwunden sey, daß dieß ein Verhältniß Gottes, der Idee nur sey zu sich selbst. Es ist dieß Unterscheiden nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns kommt, zur Trennung und Entzweiung.

Das Andere ist bestimmt als Sohn. Die Liebe der Empfindung nach, in höherer Bestimmung der Geist, der bei sich selbst, der frei ist. In der Idee ist in dieser Bestimmung die Bestimmung des Unterschieds noch nicht vollendet, es ist nur der abstrakte Unterschied im Allgemeinen, wir sind noch nicht beim Unterschied in seiner Eigenthümlichkeit, der Unterschied ist nur eine Bestimmung.

Die Unterschiedenen sind als dasselbe gesetzt; es ist noch nicht zur Bestimmung gekommen, daß die Unterschiedenen verschiedene Bestimmung hätten. Von dieser Seite ist das Urtheil der Idee so zu fassen, daß der Sohn die Bestimmung erhält des Andern als solchen, daß er ist als ein Freies, für sich selbst, daß er erscheint als ein Wirkliches außer, ohne Gott, als ein Solches, das ist.

Seine Idealität, sein ewiges Zurückgekehrtseyn in das an und für sich Seyende ist unmittelbar identisch gesetzt in der ersten Idee. Damit der Unterschied sey, so ist erforderlich das Andersseyn, daß das Unterschiedene sey das Andersseyn als Seyendes.

Es ist nur die absolute Idee, die sich bestimmt, und die, indem sie sich bestimmt, als absolut frei in sich in ihr selbst sicher ist; so ist sie dieß, indem sie sich bestimmt, dieß Bestimmte als Freies zu entlassen, daß es als Selbstständiges ist, als selbstständiges Objekt. Das Freie ist nur für das Freie vorhanden, nur für den freien Menschen ist ein anderer auch als frei.

Es ist die absolute Freiheit der Idee, daß sie in ihrem Bestimmen, Urtheil das Andere als ein Freies, Selbstständiges

entläßt. Dieſes Andere, als ein Selbſtſtändiges entlaſſen, iſt die Welt überhaupt.

2. Die Wahrheit der Welt iſt nur ihre Idealität, nicht daß ſie wahrhafte Wirklichkeit hätte: ſie iſt dieß zu ſeyn, aber nur ein Ideelles, nicht ein Ewiges an ihm ſelbſt, ſondern ein Erſchaffenes, ihr Seyn iſt nur ein geſetztes.

Das Seyn der Welt iſt dieß, einen Augenblick des Seyns zu haben, aber dieſe ihre Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, nur dieß zu ſeyn, zurückzukehren zu ihrem Urſprung, in das Verhältniß des Geiſtes, der Liebe zu treten.

Damit haben wir den Proceß der Welt, aus dem Abfall, der Trennung zur Verſöhnung überzugehen. — Das erſte in der Idee iſt nur das Verhältniß von Vater und Sohn, aber das Andere erhält auch die Beſtimmung des Andersſeyns, des Seyenden.

Es iſt am Sohn, an der Beſtimmung des Unterſchieds, daß die Fortbeſtimmung fortgeht zu weiterm Unterſchiede, daß der Unterſchied ſein Recht erhält, das Recht der Verſchiedenheit. Dieſen Uebergang am Moment des Sohns hat Jakob Böhm ſo ausgedrückt: daß der erſte eingeborne Lucifer, der Lichtträger, das Helle, das Klare geweſen, aber ſich in ſich hinein imaginirt, d. h. ſich für ſich geſetzt habe, zum Seyn fortgegangen und ſo abgefallen ſey, aber unmittelbar ſey an ſeine Stelle getreten, geſetzt der ewig Eingeborne.

Auf dem erſten Standpunkt iſt das Verhältniß dieß, Gott in ſeiner ewigen Wahrheit iſt als Zuſtand in der Zeit, als die Myſterien, in ihnen leben die Engel, ſeine Kinder. Dieß Verhältniß iſt ſo als Zuſtand in der Zeit ausgeſprochen, aber es iſt ewiges Verhältniß des Denkens für den Gegenſtand. Späterhin iſt ein Abfall eingetreten, wie es heißt, dieß iſt das Setzen des zweiten Standpunkts, einer Seits die Analyſe des Sohns, das Auseinanderhalten der beiden Momente, die in ihm enthalten ſind. Aber die andere Seite iſt das ſubjektive

Bewußtſeyn, der endliche Geiſt, daß dieß als reines Denken an ſich der Proceß ſey, vom Unmittelbaren angefangen und ſich zur Wahrheit erhoben hat. Dieß iſt die zweite Form.

So treten wir in die Beſtimmung des Raums, der endlichen Welt, des endlichen Geiſtes ein. Näher iſt dieß nun auszudrücken, als Setzen der Beſtimmungen, als ein augenblicklich feſtgehaltener Unterſchied, dieß iſt ein Herausgehen, Erſcheinen Gottes in der Endlichkeit, denn dieß iſt die eigentliche Endlichkeit, die Trennung deſſen, was an ſich endlich iſt, aber was feſtgehalten wird in der Trennung. Von der anderen Seite aber, vom ſubjektiven Geiſt aus, ſo iſt dieß geſetzt als reines Denken, an ſich iſt es aber Reſultat, und dieß iſt zu ſetzen, wie es iſt an ſich als dieſe Bewegung, oder das reine Denken hat in ſich zu gehen, hierdurch ſetzt es ſich erſt als endlich.

Dieſes Andere haben wir ſo auf dieſem Standpunkt nicht als Sohn, ſondern als äußerliche Welt, als die endliche Welt, die außer der Wahrheit iſt, Welt der Endlichkeit, wo das Andere hat die Form zu ſeyn und doch iſt es ſeiner Natur nach nur das ἕτερον, das Beſtimmte, das Unterſchiedene, Beſchränkte, Negative.

Die endliche Welt iſt die Seite des Unterſchieds gegen die Seite, die in ihrer Einheit bleibt; ſo zerfällt ſie in die natürliche Welt und in die Welt des endlichen Geiſtes. Die Natur tritt nur in das Verhältniß zum Menſchen, nicht für ſich in das Verhältniß zu Gott, denn die Natur iſt nicht Wiſſen, Gott iſt der Geiſt, die Natur weiß nicht vom Geiſt.

Sie iſt von Gott geſchaffen, aber ſie tritt nicht von ſich aus in das Verhältniß zu Gott, in dem Sinne, daß ſie nicht wiſſend iſt. Sie iſt nur im Verhältniß zum Menſchen, in dieſem Verhältniß des Menſchen iſt ſie das, was die Seite ſeiner Abhängigkeit heißt.

Inſofern ſie vom Denken erkannt wird, daß ſie von Gott geſchaffen, Verſtand, Vernunft in ihr iſt, wird ſie vom denken-

den Menſchen gewußt; inſofern wird ſie in Verhältniß zum Göttlichen geſetzt, indem ihre Wahrheit erkannt wird.

Die abſolute Idee muß für das Bewußtſeyn und in demſelben, die Wahrheit für das Subjekt und in demſelben werden. Das Erſte iſt das Bedürfniß der Wahrheit, das Zweite die Art und Weiſe der Erſcheinung der Wahrheit.

Für's Erſte, was das Bedürfniß betrifft, ſo iſt dieß vorausgeſetzt, daß im ſubjektiven Geiſt die Forderung vorhanden iſt, die abſolute Wahrheit zu wiſſen. Dieß Bedürfniß enthält unmittelbar dieß in ſich, daß das Subjekt in der Unwahrheit ſey; als Geiſt aber ſieht es zugleich an ſich über dieſer ſeiner Unwahrheit, und deswegen iſt ſeine Unwahrheit ein Solches, das überwunden werden ſoll.

Die Unwahrheit iſt näher ſo, daß das Subjekt in der Entzweiung ſeiner gegen ſich ſelbſt ſey und das Bedürfniß drückt ſich inſofern ſo aus, daß dieſe Entzweiung in ihm, und eben damit ſie auch von der Wahrheit aufgehoben werde, daß es ſomit verſöhnt werde, und dieſe Verſöhnung in ſich kann nur Verſöhnung ſeyn mit der Wahrheit.

Das iſt die nähere Form des Bedürfniſſes; die Beſtimmung iſt dieſe, daß die Entzweiung überhaupt im Subjekt iſt, daß das Subjekt böſe iſt, daß es die Entzweiung in ſich iſt, der Widerſpruch, nicht der auseinander fallende, ſondern das zugleich ſich Zuſammenhaltende, erſt dadurch iſt es entzweit als Widerſpruch in ihm.

3. Dieß erfordert zu erinnern daran, zu beſtimmen, was die Natur, Beſtimmung des Menſchen iſt, und wie ſie zu betrachten iſt, wie ſie der Menſch betrachten ſoll, was er von ſich wiſſen ſoll. Hier kommen wir

1) gleich auf die entgegengeſetzten Beſtimmungen: der Menſch iſt von Natur gut, iſt nicht entzweit in ſich, ſondern ſein Weſen, ſein Begriff iſt, daß er von Natur gut, das mit

ſich Harmoniſche, der Frieden ſeiner in ſich iſt und — der Menſch iſt von Natur böſe.

Die erſte Beſtimmung heißt alſo: der Menſch iſt von Natur gut, ſein allgemeines, ſubſtantielles Weſen iſt gut; ihr entgegen iſt die zweite. Das ſind dieſe Gegenſätze zunächſt für uns, für die äußere Betrachtung; das Weitere iſt, daß es nicht nur eine Betrachtung iſt, die wir machen, ſondern daß der Menſch das Wiſſen ſeiner von ſich ſelbſt habe, wie er beſchaffen, was ſeine Beſtimmung iſt.

Zunächſt iſt der eine Satz: der Menſch iſt von Natur gut, das Unentzweite; ſo hat er nicht das Bedürfniß der Verſöhnung; hat er keine Verſöhnung nöthig, ſo iſt dieſer Gang, den wir hier betrachten, dieſes Ganze etwas Ueberflüſſiges.

Daß der Menſch von Natur gut iſt, iſt weſentlich zu ſagen: der Menſch iſt Geiſt an ſich, Vernünftigkeit, er iſt mit und nach dem Ebenbild Gottes geſchaffen, Gott iſt das Gute, und er iſt als Geiſt der Spiegel Gottes, er iſt das Gute an ſich. Gerade auf dieſen Satz gründet ſich allein die Möglichkeit ſeiner Verſöhnung; die Schwierigkeit, Zweideutigkeit liegt aber im Anſich.

Der Menſch iſt gut an ſich — damit iſt noch nicht Alles geſagt; dieß Anſich iſt eben die Einſeitigkeit. Der Menſch iſt gut an ſich, d. h. er iſt es nur auf innerliche Weiſe, ſeinem Begriff nach, eben darum nicht ſeiner Wirklichkeit nach.

Der Menſch, inſofern er Geiſt iſt, muß, was er wahrhaft iſt, wirklich, für ſich ſeyn; die phyſiſche Natur bleibt beim Anſich ſtehen, iſt an ſich der Begriff, in ihr aber kommt der Begriff nicht zu ſeinem Fürſichſeyn. Gerade dieß, daß der Menſch nur an ſich gut iſt, dieß Anſich enthält dieſen Mangel.

Das Anſich der Natur ſind die Geſetze der Natur, die Natur bleibt ihren Geſetzen treu, tritt nicht aus ihnen heraus, das iſt ihr Subſtantielles, ſie iſt eben damit in der Nothwen-

digkeit. Die andere Seite iſt, daß der Menſch für ſich ſelbſt ſeyn ſoll, was er an ſich iſt, daß er das für ihn werden ſoll.

Von Natur gut d. i. unmittelbar und der Geiſt iſt eben, nicht ein Natürliches zu ſeyn, ſondern als Geiſt iſt der Menſch dieß, aus der Natürlichkeit herauszutreten, in dieſe Trennung überzugehen ſeines Begriffs und ſeines unmittelbaren Daſeyns. In der phyſikaliſchen Natur tritt dieſe Trennung eines Individuums von ſeinem Geſetz, ſeinem ſubſtantiellen Weſen nicht ein, eben weil es nicht frei iſt. — Der Menſch iſt dieß, daß er dieſer ſeiner Natur, ſeinem Anſichſeyn ſich gegenüber ſetzt, in dieſe Trennung tritt.

Die andere Behauptung entſpringt unmittelbar aus dem, was geſagt worden, daß der Menſch nicht bleiben ſoll, wie er unmittelbar iſt, er ſoll über ſeine Unmittelbarkeit hinausgehen, das iſt der Begriff des Geiſtes. Dieß Hinausgehen über ſeine Natürlichkeit, ſein Anſichſeyn, iſt, was zunächſt die Entzweiung begründet, womit die Entzweiung unmittelbar geſetzt iſt.

Dieſe Entzweiung iſt ein Heraustreten aus dieſer Natürlichkeit, Unmittelbarkeit, aber dieß iſt nicht ſo zu nehmen, als ob nur erſt das Heraustreten das Böſe ſey, ſondern dieß Heraustreten iſt in der Natürlichkeit ſchon ſelbſt enthalten. Das Anſich iſt das Unmittelbare: weil es aber der Geiſt iſt, ſo iſt er in ſeiner Unmittelbarkeit das Heraustreten aus ſeiner Unmittelbarkeit, der Abfall von ſeiner Unmittelbarkeit, ſeinem Anſichſeyn.

Darin liegt der zweite Satz: der Menſch iſt von Natur böſe; ſein Anſichſeyn, ſein Natürlichſeyn iſt das Böſe. In dieſem ſeinem Natürlichſeyn iſt ſein Mangel ſogleich vorhanden: weil er Geiſt iſt, iſt er von demſelben unterſchieden, die Entzweiung; die Einſeitigkeit iſt in dieſer Natürlichkeit unmittelbar vorhanden. Wenn der Menſch nach der Natur nur iſt, iſt er böſe.

Natürlicher Menſch iſt der, der an ſich, ſeinem Begriff nach gut iſt; aber natürlich in konkretem Sinn iſt der Menſch,

der seinen Leidenschaften und Trieben folgt, der in der Begierde steht, dem seine natürliche Unmittelbarkeit das Gesetz ist.

Er ist natürlich, aber in diesem seinem Natürlichseyn ist er zugleich ein Wollendes, und indem der Inhalt seines Wollens nur ist der Trieb, die Neigung, so ist er böse. Der Form nach, daß er Wille ist, ist er nicht mehr Thier; aber der Inhalt, die Zwecke seines Wollens sind noch das Natürliche. Das ist dieser Standpunkt und dieser höhere Standpunkt, daß der Mensch von Natur böse ist, er darum böse ist, weil er ein Natürliches ist.

Der Zustand, den man sich leerer Weise vorstellt, daß der erste Zustand der Stand der Unschuld gewesen ist, ist der Stand der Natürlichkeit, des Thiers. Der Mensch soll schuldig seyn: insofern er gut ist, soll er nicht seyn wie ein natürliches Ding gut ist, sondern es soll seine Schuld, sein Wille seyn, er soll imputabel seyn. Schuld heißt überhaupt Imputabilität.

Der gute Mensch ist es mit und durch seinen Willen, insofern mit seiner Schuld. Unschuld heißt willenlos seyn, ohne Böse und eben damit ohne gut zu seyn. Die natürlichen Dinge, die Thiere sind alle gut, aber dieses Gutseyn kann dem Menschen nicht zukommen; insofern er gut ist, soll er es mit seinem Willen seyn.

Die absolute Anforderung ist, daß der Mensch nicht als Naturwesen beharre: der Mensch hat zwar Bewußtseyn, aber er kann doch Naturwesen als Mensch seyn, insofern das Natürliche den Zweck, Inhalt, die Bestimmung seines Wollens ausmacht.

Näher muß man diese Bestimmung vor Augen haben: der Mensch ist Mensch als Subjekt, und als natürliches Subjekt ist er dieses einzelne Subjekt, und sein Wille ist dieser einzelne Wille, sein Wille ist erfüllt mit dem Inhalt der Einzelnheit, d. h. der natürliche Mensch ist selbstsüchtig.

Der Mensch, der gut heißt, von dem verlangen wir wenigstens, daß er sich nach allgemeinen Bestimmungen, Gesetzen

richte. Die Natürlichkeit des Willens iſt näher die Selbſtſucht des Willens, unterſchieden von der Allgemeinheit des Willens und entgegengeſetzt der Vernünftigkeit des zur Allgemeinheit gebildeten Willens. Dieß Böſe perſonificirt auf allgemeine Weiſe iſt der Teufel. Dieſer als das ſich ſelbſt wollende Negative iſt darin die Identität mit ſich und muß daher auch Affirmation haben, wie bei Milton, wo er in ſeiner charaktervollen Energie beſſer iſt, als mancher Engel.

Aber damit, daß der Menſch, inſofern er natürlicher Wille iſt, böſe iſt, damit iſt nicht die andere Seite aufgehoben, daß er an ſich gut iſt; das bleibt er immer ſeinem Begriff nach, aber der Menſch iſt Bewußtſeyn, damit Unterſcheiden überhaupt, damit ein wirklicher, Dieſer, Subjekt, unterſchieden von ſeinem Begriff, und indem dieß Subjekt zunächſt nur unterſchieden iſt von ſeinem Begriff, noch nicht zurückgekehrt zur Einheit ſeiner Subjektivität mit dem Begriff, zu dem Vernünftigen, ſo iſt ſeine Wirklichkeit die natürliche Wirklichkeit und dieſe iſt die Selbſtſucht.

Das Böſeſeyn ſetzt ſogleich die Beziehung der Wirklichkeit auf den Begriff voraus: es iſt damit nur geſetzt der Widerſpruch des Anſichſeyns, des Begriffs und der Einzelnheit, des Guten und Böſen. Es iſt falſch zu fragen: iſt der Menſch gut von Natur oder nicht? das iſt eine falſche Stellung; ebenſo oberflächlich iſt, zu ſagen, er ſey ebenſowohl gut als böſe.

Was noch beſonders das anbetrifft, daß der Wille Willkür ſey, gut oder böſe wollen kann, ſo iſt in der That dieſe Willkür nicht Wille, dieß iſt er erſt inſofern er ſich entſchließt, denn ſo weit er noch dieß oder jenes will, iſt er nicht Wille. Der natürliche Wille iſt Wille der Begierde, der Neigung, die das Unmittelbare will, die noch nicht dieß will, denn dazu gehört, daß er vernünftiger Wille wäre, daß er einſähe, daß das Geſetz das Vernünftige iſt. Es iſt die Anforderung an den Menſchen, nicht als natürlicher Wille zu ſeyn, nicht zu

ſeyn, wie er nur von Natur iſt. Ein anderes iſt der Begriff des Willens, ſo lange der Menſch noch darin exiſtirt, iſt er nur Wille an ſich, noch nicht wirklicher Wille, noch nicht als Geiſt. Dieß iſt das Allgemeine, das Specielle muß entfernt werden; von dem, was in die beſtimmte Sphäre der Moralität gehört, kann erſt die Rede ſeyn innerhalb eines beſonderen Zuſtandes, es betrifft nicht die Natur des Geiſtes.

Dagegen, daß der Wille böſe iſt, haben wir dieß, daß wir, wenn wir den Menſchen konkret betrachten, vom Willen ſprechen, und dieß Konkrete, Wirkliche kann nicht bloß ein Negatives ſeyn, der böſe Wille iſt aber bloß als negatives Wollen geſetzt, dieß iſt nur ein Abſtraktum, und wenn der Menſch von Natur nicht ſo iſt, wie er ſeyn ſoll, ſo iſt er doch an ſich vernünftig, Geiſt, dieß iſt das Affirmative in ihm, und daß er nicht in der Natur ſo iſt, wie er ſeyn ſoll, betrifft daher nur die Form des Willens, das Weſentliche iſt, daß der Menſch an ſich Geiſt iſt. Dieß was an ſich iſt, beharrt im Aufgeben des natürlichen Willens, iſt der Begriff das Beharrende, das ſich Hervorbringende. Wenn wir hingegen ſprechen, der Wille ſey böſe von Natur, ſo iſt dieß der Wille nur als negativ, man hat alſo auch dabei dieß Konkrete vor ſich, dem dieſe Abſtraktion widerſpricht. Dieß geht ſo weit, daß wenn man den Teufel aufſtellt, man zeigen muß, daß Affirmatives in ihm ſey, Charakterſtärke, Energie, Konſequenz, es müſſen im Konkreten ſogleich affirmative Beſtimmungen hervortreten. Bei dieſem Allen vergißt man, wenn man vom Menſchen ſpricht, daß es Menſchen ſind, die durch Sitten, Geſetze ꝛc. gebildet und erzogen ſind. Man ſagt, die Menſchen ſind doch nicht ſo böſe, ſieh dich doch nur um, aber da ſind es ſchon ſittlich, moraliſch gebildete Menſchen, ſchon rekonſtruirte, in eine Weiſe der Verſöhnung geſetzte Menſchen. Die Hauptſache iſt, daß ſolche Zuſtände, wie der des Kindes, nicht vor Augen zu haben ſind in der Religion, in der Darſtellung der Wahrheit iſt vielmehr

wesentlich vorgestellt die auseinander gelegte Geschichte dessen, was der Mensch ist. Es ist eine spekulative Betrachtung, die hier waltet, die abstrakten Unterschiede des Begriffs werden hier nacheinander vorgeführt. Wenn der erzogene, gebildete Mensch betrachtet werden soll, so muß an ihm vorkommen die Umwandelung, Rekonstruktion, die Zucht, die er durchlaufen hat, der Uebergang vom natürlichen Willen zum wahrhaften, und sein unmittelbar natürlicher Wille muß darin als aufgehoben vorkommen. Wenn nun die erste Bestimmung ist, daß der Mensch unmittelbar nicht so ist, wie er seyn soll, so ist

2) zu bedenken, daß der Mensch sich so auch betrachten soll; das Böseseyn wird so in das Verhältniß der Betrachtung gesetzt. Dieß wird leicht so genommen, daß diese Erkenntniß es nur sey, nach welcher er als böse gesetzt werde, so daß diese Betrachtung eine Art äußerer Forderung, Bedingung sey, so daß, wenn er sich nicht so betrachten würde, auch die andere Bestimmung, daß er böse sey, wegfalle.

Indem diese Betrachtung zur Pflicht gemacht wird, kann man sich vorstellen, daß dieß nur das Wesentliche wäre und der Inhalt ohne dasselbe nicht sey. Ferner wird dann das Verhältniß der Betrachtung auch so gestellt, daß es die Betrachtung oder die Erkenntniß ist, die ihn böse mache, so daß sie das Böse sey, und diese Erkenntniß es sey, die nicht seyn soll, die der Quell des Bösen sey. In dieser Vorstellung liegt der Zusammenhang des Böseseyns mit der Erkenntniß. Dieß ist ein wesentlicher Punkt.

Die nähere Weise der Vorstellung dieses Bösen ist, daß der Mensch durch die Erkenntniß böse werde, wie die Bibel es vorstellt, daß er vom Baume der Erkenntniß gegessen habe. Hierdurch kommt die Erkenntniß, die Intelligenz, das Theoretische und der Wille in ein näheres Verhältniß, die Natur des Bösen kommt näher zur Sprache. Hierbei ist nun zu sagen, daß in der That die Erkenntniß es ist, welche der Quell alles

Böſen iſt, denn das Wiſſen, das Bewußtſeyn iſt dieſer Akt, durch den die Trennung geſetzt iſt, das Negative, das Uebel, die Entzweiung in der näheren Beſtimmung des Fürſichſeyns überhaupt. Die Natur des Menſchen iſt nicht, wie ſie ſeyn ſoll, die Erkenntniß iſt es, die ihm dieß aufſchließt und das Seyn, wie er nicht ſeyn ſoll, hervorbringt. Dieß Soll iſt ſein Begriff und daß er nicht ſo iſt, iſt erſt entſtanden in der Trennung, in der Vergleichung mit dem, was er an und für ſich iſt. Die Erkenntniß iſt erſt das Setzen des Gegenſatzes, in dem das Böſe iſt. Das Thier, der Stein, die Pflanze iſt nicht böſe, das Böſe iſt erſt innerhalb des Kreiſes der Erkenntniß vorhanden, es iſt das Bewußtſeyn des Fürſichſeyns gegen anderes, aber auch gegen das Objekt, was in ſich allgemein iſt in dem Sinn des Begriffs, des vernünftigen Willens. Erſt durch dieſe Trennung bin ich für mich und darin liegt das Böſe. Böſeſeyn heißt abſtrakt, mich vereinzeln, die Vereinzelung, die ſich abgetrennt vom Allgemeinen, dieß iſt das Vernünftige, die Geſetze, die Beſtimmungen des Geiſtes. Aber mit dieſer Trennung entſteht das Fürſichſeyn und erſt das allgemeine Geiſtige, Geſetze, das was ſeyn ſoll.

Es iſt alſo nicht, daß die Betrachtung zum Böſen ein äußeres Verhältniß hat, ſondern das Betrachten ſelbſt iſt das Böſe. In dieſem Gegenſatz iſt es, daß der Menſch, indem er Geiſt iſt, fortgegangen hat, für-ſich zu ſeyn überhaupt, ſo daß er zu ſeinem Objekt hat ſeinen Gegenſtand, was für ihn iſt, das Gute, das Allgemeine, ſeine Beſtimmung. Der Geiſt iſt frei, die Freiheit hat das weſentliche Moment dieſer Trennung in ſich. In dieſer Trennung iſt das Fürſichſeyn geſetzt und hat das Böſe ſeinen Sitz, hier iſt die Quelle des Uebels, aber auch der Punkt, wo die Verſöhnung ihre letzte Quelle hat. Es iſt das Krankmachen und die Quelle der Geſundheit. Wir können jedoch hier nicht näher die Art und Weiſe vergleichen, wie dieß in der Geſchichte des Sündenfalles iſt.

Die Sünde wird so beschrieben, daß der Mensch vom Baum des Erkenntnisses gegessen habe ꝛc. Damit ist die Erkennung, die Entzweiung, die Trennung, in der erst das Gute für den Menschen ist, aber damit auch das Böse. Es wird als verboten vorgestellt, davon zu essen, und so das Böse formell als Uebertretung eines göttlichen Gebots vorgestellt. Das Aufgehen des Bewußtseyns ist damit gesetzt, zugleich aber ist es vorzustellen als ein Standpunkt, bei dem nicht geblieben werden soll, der aufzuheben ist, denn in der Entzweiung des Fürsichseyns soll nicht stehen geblieben werden. Weiter sagt die Schlange, daß der Mensch durch das Essen Gott gleich werden würde, und hat so den Hochmuth des Menschen in Anspruch genommen. Gott spricht zu sich selbst: Adam ist worden wie unser einer. Die Schlange hat also nicht gelogen, Gott bestätigt, was sie sagte. Man hat sich mit der Erklärung dieser Stelle viele Mühe gegeben, und ist so weit gegangen, dieß selbst für Ironie zu erklären. Die höhere Erklärung aber ist, daß unter diesem Adam, der zweite Adam, Christus verstanden ist. Die Erkenntniß ist das Princip der Geistigkeit, die aber, wie gesagt, auch das Princip der Heilung des Schadens der Trennung ist. Es ist in diesem Princip des Erkennens auch das Princip der Göttlichkeit gesetzt, das durch fernere Ausgleichung zu seiner Versöhnung, Wahrhaftigkeit kommen muß.

Es wird vorgestellt, der erste Mensch habe dieß gethan, das ist auch wieder diese sinnliche Weise zu sprechen; der erste Mensch will dem Gedanken nach heißen: der Mensch als Mensch, nicht irgend ein einzelner, zufälliger, Einer von den Vielen, sondern der absolut erste, der Mensch seinem Begriff nach. Der Mensch als solcher ist Bewußtseyn, eben damit tritt er in diese Entzweiung, — das Bewußtseyn, das in seiner weiteren Bestimmung Erkennen ist.

Insofern der allgemeine Mensch als erster vorgestellt ist, ist er als von Anderen unterschieden, da entsteht die Frage:

Es ist nur dieser, der es gethan hat, wie ist es an Andere gekommen? Da ist denn die Vorstellung der Erbschaft; durch diese wird korrigirt diese Mangelhaftigkeit, daß der Mensch als solcher vorgestellt ist als ein erster.

Die Entzweiung liegt im Begriff des Menschen überhaupt: die Einseitigkeit also, daß es vorgestellt wird als das Thun eines Einzelnen, wird integrirt durch die Vorstellung der Mittheilung, der Erbschaft.

Als Strafe der Sünde ist ausgesprochen die Arbeit ꝛc., das ist im Allgemeinen eine nothwendige Konsequenz.

Das Thier arbeitet nicht, nur gezwungen, nicht von Natur, es ißt nicht sein Brot im Schweiß des Angesichts, bringt sein Brot sich nicht selbst hervor: von allen Bedürfnissen, die es hat, findet es unmittelbar in der Natur Befriedigung. Der Mensch findet auch das Material dazu, aber, kann man sagen, das Material ist das Wenigste für den Menschen, die unendliche Vermittelung der Befriedigung seiner Bedürfnisse geschieht nur durch Arbeit.

Die Arbeit im Schweiß des Angesichts, die körperliche und die Arbeit des Geistes, bei der es saurer wird als bei jener, ist in unmittelbarem Zusammenhang mit der Erkenntniß des Guten und Bösen. Daß der Mensch sich zu dem machen muß, was er ist, daß er im Schweiße seines Angesichtes sein Brot ißt, hervorbringen muß, was er ist, das gehört zum Wesentlichen, zum Ausgezeichneten des Menschen und hängt nothwendig zusammen mit der Erkenntniß des Guten und Bösen.

Es wird weiter vorgestellt, auch der Baum des Lebens sey darin gestanden — es ist dieß in einfacher, kindlicher Vorstellung gesprochen. Es giebt zwei Glieder für die Wünsche der Menschen; der eine ist: in ungestörtem Glück, in der Harmonie mit sich selbst und der äußeren Natur zu leben, und das Thier bleibt in dieser Einheit, der Mensch hat darüber hinauszugehen;

der andere Wunsch ist etwa der, ewig leben — nach diesen Wünschen ist diese Vorstellung gemacht.

Wenn wir dieß näher betrachten, so zeigt es sich sogleich als eine nur kindliche Vorstellung. Der Mensch als einzelnes Lebendiges, seine einzelne Lebendigkeit, Natürlichkeit muß sterben. Aber wenn man die Erzählung näher ansieht, so wäre dieß das Wunderbare darin, das sich Widersprechende.

In diesem Widerspruch ist der Mensch als für sich seyend bestimmt. Das Fürsichseyn ist als Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, unendliches Selbstbewußtseyn abstrakt unendlich, daß er sich seiner Freiheit, ganz abstrakten Freiheit bewußt ist, dieß ist sein unendliches Fürsichseyn, das in früheren Religionen nicht so zum Bewußtseyn gekommen ist, in denen der Gegensatz nicht zu dieser Absolutheit, dieser Tiefe fortgegangen ist. Dadurch, daß dieß hier geschehen, ist nun zugleich die Würde des Menschen auf einen weit höheren Standpunkt gesetzt. Das Subjekt hat hierdurch absolute Wichtigkeit, ist wesentlicher Gegenstand des Interesses Gottes, denn es ist für sich seyendes Selbstbewußtseyn. Es ist als die reine Gewißheit seiner in sich selbst, es existirt in ihm der Punkt unendlicher Subjektivität, es ist zwar abstrakt, aber abstrakt an und für sich seyn. Dieß kommt in der Gestalt vor, daß der Mensch als Geist unsterblich ist, Gegenstand des Interesses Gottes, über die Endlichkeit, Abhängigkeit, über äußere Umstände erhaben, die Freiheit von Allem zu abstrahiren, es ist darin gesetzt, der Sterblichkeit entnommen zu seyn. Es ist in der Religion, weil ihr Gegensatz unendlich ist, daß die Unsterblichkeit der Seele Hauptmoment ist.

Sterblich ist etwas, was sterben kann, unsterblich ist das, was in den Zustand kommen kann, daß das Sterben nicht eintritt. Verbrennlich und unverbrennlich, da ist das Brennen nur eine Möglichkeit, die äußerlich an den Gegenstand kommt. Die Bestimmung von Seyn ist nicht so eine Möglichkeit, sondern affirmativ bestimmte Qualität, die es jetzt schon an ihm hat.

So muß bei der Unsterblichkeit der Seele nicht vorgestellt werden, daß sie erst späterhin in Wirklichkeit träte, es ist gegenwärtige Qualität, der Geist ist ewig, also deshalb schon gegenwärtig, der Geist in seiner Freiheit ist nicht im Kreise der Beschränktheit, für ihn als denkend, rein wissend ist das Allgemeine Gegenstand, dieß ist die Ewigkeit. Die Ewigkeit des Geistes ist hier zum Bewußtseyn gebracht, in diesem Erkennen, in dieser Trennung selbst, die zur Unendlichkeit des Fürsichseyns gekommen ist, die nicht mehr verwickelt ist im Natürlichen, Zufälligen, Aeußeren. Diese Ewigkeit des Geistes in sich ist, daß der Geist zunächst an sich ist, aber der nächste Standpunkt ist, daß der Geist nicht seyn soll, wie er nur natürlicher Geist ist, sondern daß er seyn soll, wie er an und für sich ist. Der Geist soll sich betrachten und dadurch ist die Entzweiung, er soll nicht stehen bleiben auf diesem Standpunkt, daß er nicht ist, wie er an sich ist, soll seinem Begriff angemessen werden, der allgemeine Geist. Auf dem Standpunkt der Entzweiung ist dieß ein Anderes und er selbst ist natürlicher Wille, er ist entzweit in sich, es ist diese Entzweiung, insofern sein Gefühl oder Bewußtseyn des Widerspruchs, und es ist damit das Bedürfniß des Aufhebens des Widerspruchs gesetzt.

Einer Seits wird gesagt: der Mensch im Paradies ohne Sünde wäre unsterblich — die Unsterblichkeit auf Erden und die Unsterblichkeit der Seele wird in dieser Erzählung nicht getrennt — er würde leben ewiglich. Wenn dieser äußerliche Tod nur eine Folge der Sünde seyn soll, so wäre er an sich unsterblich; auf der anderen Seite wird dann auch vorgestellt: erst wenn der Mensch vom Baum des Lebens äße, würde er unsterblich seyn.

Die Sache ist überhaupt diese: daß der Mensch durch das Erkennen unsterblich ist, denn nur denkend ist er keine sterbliche, thierische Seele, ist er die freie, reine Seele. Das Erkennen, Denken ist die Wurzel seines Lebens, seiner Unsterblichkeit, als

Totalität in ſich ſelbſt. Die thieriſche Seele iſt in die Körperlichkeit verſenkt, dagegen der Geiſt iſt Totalität in ſich ſelbſt.

Die Form des Gegenſatzes haben wir in allen Religionen gehabt, aber der Gegenſatz gegen die Macht der Natur, gegen das ſittliche Geſetz, den ſittlichen Willen, die Sittlichkeit, das Schickſal — Alles das ſind untergeordnete Gegenſätze, die nur ein Beſonderes enthalten.

Es heißt da: der Menſch, der ein Gebot übertritt, iſt böſe, aber nur in dieſem partikularen Fall, er iſt nur im Gegenſatz gegen dieß beſondere Gebot. Das Gute und das Böſe ſahen wir in allgemeinem Gegenſatz gegenüberſtehen im Perſiſchen: hier iſt der Gegenſatz außer dem Menſchen, der ſelbſt iſt außer ihm, es iſt nicht dieſer abſtrakte Gegenſatz innerhalb ſeiner ſelbſt.

Es iſt darum die Forderung, daß der Menſch dieſen abſtrakten Gegenſatz überwältige, nicht daß er nur dieſes oder jenes Gebot nicht thue, ſondern die Wahrheit iſt, daß er böſe iſt an ſich, böſe im Allgemeinen, in ſeinem Innerſten, einfach böſe, böſe in ſeinem Inneren, daß dieſe Beſtimmung des Böſen Beſtimmung ſeines Begriffs iſt und daß er dieß ſich zum Bewußtſeyn bringe.

3) Um dieſe Tiefe iſt es zu thun: Tiefe heißt die Abſtraktion des Gegenſatzes, die reine Verallgemeinerung des Gegenſatzes, daß ſeine Seiten dieſe ganz allgemeine Beſtimmung gegeneinander gewinnen.

Dieſer Gegenſatz hat nun überhaupt zwei Formen: einer Seits iſt es der Gegenſatz vom Böſen als ſolchem, daß er ſelbſt es iſt, der böſe iſt — dieß iſt der Gegenſatz gegen Gott; anderer Seits iſt er der Gegenſatz gegen die Welt, daß er in Entzweiung mit der Welt iſt — das iſt das Unglück, die Entzweiung nach der andern Seite.

Daß das Bedürfniß der allgemeinen Verſöhnung ſey und darin der göttlichen Verſöhnung, der abſoluten Verſöhnung im Menſchen ſey, dazu gehört, daß der Gegenſatz dieſe Unendlich-

keit gewonnen, daß diese Allgemeinheit das Innerste umfaßt, daß Nichts ist, das außer diesem Gegensatz wäre, der Gegensatz nicht etwas Besonderes ist. Das ist die tiefste Tiefe.

1. Zuerst betrachten wir das Verhältniß der Entzweiung zum einen Extrem, zu Gott. Der Mensch hat dieß Bewußtseyn in sich, daß er im Innersten dieser Widerspruch ist; so ist das der unendliche Schmerz über sich selbst. Schmerz ist nur vorhanden im Gegensatz gegen ein Sollen, ein Affirmatives. Was nicht ein Affirmatives mehr in sich ist, hat auch keinen Widerspruch, keinen Schmerz: Schmerz ist eben die Negativität im Affirmativen, daß das Affirmative in sich selbst dieß sich Widersprechende, Verletzte ist.

Dieser Schmerz ist das eine Moment des Bösen. Das Böse bloß für sich ist eine Abstraktion, es ist nur im Gegensatz gegen das Gute, und indem es in der Einheit des Subjekts ist, ist diese Entzweiung der unendliche Schmerz. Wenn im Subjekt selbst nicht ebenso das Bewußtseyn des Guten, die unendliche Forderung des Guten ist in seinem Innersten, so ist kein Schmerz da, so ist das Böse selbst nur ein leeres Nichts, es ist nur in diesem Gegensatz.

Das Böse und dieser Schmerz kann nur unendlich seyn, indem das Gute, Gott gewußt wird als Ein Gott, als reine geistiger Gott, und nur indem das Gute diese reine Einheit ist, beim Glauben an Einen Gott und nur in Beziehung auf diesen kann auch und muß das Negative fortgehen zu dieser Bestimmung des Bösen, die Negation ebenso fortgehen zu dieser Allgemeinheit.

Die eine Seite dieser Entzweiung ist auf diese Weise vorhanden durch die Erhebung des Menschen zur reinen, geistigen Einheit Gottes. Dieser Schmerz und dieß Bewußtseyn ist die Vertiefung des Menschen in sich und eben damit in das negative Moment der Entzweiung, des Bösen.

Dieß ist die objektive innerliche Vertiefung in das Böse;

die innerliche Vertiefung affirmativ ist die Vertiefung in die reine Einheit Gottes. Auf diesem Punkte ist vorhanden, daß Ich als natürlicher Mensch unangemessen ist dem, was das Wahrhafte ist, und ebenso unendlich fest ist die Wahrheit des Einen Guten in mir, so bestimmt sich diese Unangemessenheit zu dem, was nicht seyn soll.

Die Aufgabe, die Forderung ist unendlich. Man kann sagen: indem ich natürlicher Mensch bin, habe ich einer Seits Bewußtseyn über mich, aber die Natürlichkeit besteht in der Bewußtlosigkeit in Ansehung meiner, in der Willenlosigkeit, ich bin ein Solches, das nach der Natur handelt und insofern bin ich nach dieser Seite, sagt man oft, schuldlos, insofern ich kein Bewußtseyn darüber habe, was ich thue, ohne eigentlichen Willen bin, es ohne Neigung thue, mich durch Triebe überraschen lasse.

Aber diese Schuldlosigkeit verschwindet hier in diesem Gegensatz. Denn eben das natürliche, das bewußte und willenlose Seyn des Menschen ist es, was nicht seyn soll, und es ist damit zum Bösen bestimmt vor der reinen Einheit, vor der vollkommenen Reinheit, die ich als das Wahrhafte, Absolute weiß. Es liegt in dem Gesagten, daß, auf diesen Punkt gekommen, das Bewußtlose, Willenlose wesentlich selbst als das Böse zu betrachten ist.

Aber der Widerspruch bleibt immer, mag man ihn so wenden oder so; indem sich diese sogenannte Schuldlosigkeit als Böses bestimmt, bleibt die Unangemessenheit meiner gegen das Absolute, gegen mein Wesen, und nach der einen oder anderen Seite weiß ich mich immer als das, was nicht seyn soll.

Das ist das Verhältniß zu dem einen Extrem und das Resultat, die bestimmtere Weise dieses Schmerzes ist die Demüthigung meiner, die Zerknirschung, daß es Schmerz über mich ist, daß ich als Natürliches unangemessen bin demjenigen, was ich zugleich selbst weiß, was in meinem Wissen, Wollen ist, daß ich sey.

2. Was das Verhältniß zum anderen Extrem betrifft, so erscheint hier die Trennung als Unglück, daß der Mensch nicht befriedigt wird in der Welt. Seine Befriedigung, seine Naturbedürfnisse haben weiter kein Recht, keine Ansprüche. Als Naturwesen verhält sich der Mensch zu Anderem, und Anderes verhält sich zu ihm als Mächte, und er ist insofern zufällig, wie die andern.

Aber seine Forderungen in Ansehung der Sittlichkeit, die höheren, sittlichen Anforderungen sind Forderungen, Bestimmungen der Freiheit. Insofern diese an sich berechtigten, in seinem Begriff — er weiß vom Guten und das Gute ist in ihm — insofern dieses nicht seine Befriedigung findet im Daseyn, in der äußerlichen Welt, so ist er im Unglück.

Das Unglück ist es, das den Menschen in sich zurücktreibt, in sich zurückdrängt, und indem diese feste Forderung der Vernünftigkeit der Welt in ihm ist, giebt er die Welt auf und sucht das Glück, die Befriedigung, die Zusammenstimmung seiner mit sich selbst, die Zusammenstimmung seiner affirmativen Seite mit dem Daseyn. Daß er diese erlange, giebt er die äußerliche Welt auf, verlegt sein Glück in sich selbst, befriedigt sich in sich selbst.

Wir hatten diese zwei Formen: jenen Schmerz, der von der Allgemeinheit, von Oben kommt, sahen wir im jüdischen Volk; dabei bleibt die unendliche Forderung der absoluten Reinheit in meiner Natürlichkeit, meinem empirischen Wollen und Wissen. Das Andere, das Zurücktreiben aus dem Unglück in sich ist der Standpunkt, in dem die römische Welt geendet hat — dieß allgemeine Unglück der Welt.

Wir sahen diese formelle Innerlichkeit, die in der Welt sich befriedigt, diese Herrschaft, den Zweck Gottes, der vorgestellt, gewußt, gemeint wird als weltliche Herrschaft. Beide Seiten haben ihre Einseitigkeit: die erste kann als Empfindung der Demüthigung ausgesprochen werden, die andere ist die abstrakte

Erhebung des Menschen in sich, der Mensch, der sich in sich koncentrirt. So ist es der Stoicismus oder Skepticismus.

Der stoische, skeptische Weise war auf sich gewiesen, sollte in ihm selbst befriedigt seyn, in dieser Unabhängigkeit, Starrheit des Beisichseyns sollte er das Glück haben, die Zusammenstimmung mit sich selbst, in dieser seiner abstrakten, ihm gegenwärtigen, selbstbewußten Innerlichkeit sollte er beruhen.

In dieser Trennung, Entzweiung haben wir gesagt, bestimmt sich also hier das Subjekt, faßt sich auf als das Extrem des abstrakten Fürsichseyns, der abstrakten Freiheit, die Seele senkt sich in ihre Tiefe, in ihren ganzen Abgrund. Diese Seele ist die unentwickelte Monade, die nackte Monade, die leere, erfüllungslose Seele, indem sie aber an sich der Begriff, das Konkrete ist, ist diese Leerheit, Abstraktion widersprechend gegen ihre Bestimmung, konkret zu seyn.

Das ist also das Allgemeine, daß in dieser Trennung, die als unendlicher Gegensatz entwickelt ist, diese Abstraktion aufgehoben werden soll. Diese Abstraktion ist auch an ihr selbst ein Wille, ist konkret, aber die Erfüllung, die es an ihm vorfindet, ist der natürliche Wille. Die Seele findet nichts vor als Begierde, Selbstsucht ꝛc. in ihr und es ist dieß eine der Formen des Gegensatzes, daß Ich, die Seele in ihrer Tiefe, und die reale Seite von einander unterschieden sind, so daß die reale Seite nicht eine solche ist, die dem Begriff angemessen gemacht ist, daher zurückgeführt ist, sondern an ihr selbst nur natürlichen Willen findet.

Der Gegensatz, worin die reale Seite weiter entwickelt ist, ist die Welt und der Einheit des Begriffs gegenüber ist so eine Gesammtheit des natürlichen Willens, dessen Princip Selbstsucht ist und die Verwirklichung desselben tritt als Verdorbenheit, Rohheit ꝛc. auf. Die Objektivität, die dieß reine Ich hat, die für dasselbe ist als eine ihm angemessene, ist nicht sein natürlicher Wille, auch nicht die Welt, sondern die angemessene Ob-

jektivität ist nur das allgemeine Wesen, dieser Eine, der in ihm nicht erfüllt ist, dem alle Erfüllung, Welt, gegenübersteht.

Das Bewußtseyn nun dieses Gegensatzes, dieser Trennung des Ich und des natürlichen Willens ist das eines unendlichen Widerspruchs. Dieß Ich ist mit dem natürlichen Willen, der Welt, in unmittelbarer Beziehung und zugleich davon abgestoßen. Dieß ist der unendliche Schmerz, das Leiden der Welt. Es kann eine Versöhnung auf diesem Standpunkte statt finden, die aber ungenügend und partiell ist. Es giebt eine Ausgleichung des Ich in sich selbst, wie in der stoischen Philosophie dieß Ich für sich ist, es weiß sich als denkend und sein Gegenstand ist das Gedachte, das Allgemeine und dieß ist ihm schlechthin alles, ist ihm die wahrhafte Wesenheit, so daß es ihm gilt, ein Gedachtes ist; es gehört dem Subjekte an, denn es ist von ihm gesetzt. Aber eine solche Versöhnung ist nur abstrakt, außer diesem Gedachten ist alle Bestimmung, es ist nur formelle Identität mit sich. Auf diesem absoluten Standpunkt kann und soll nicht eine solche abstrakte Versöhnung stattfinden, auch der natürliche Wille kann nicht in sich befriedigt werden, denn er und der Weltzustand genügen ihm, der seine Unendlichkeit erfaßt hat, nicht. Die abstrakte Tiefe des Gegensatzes erfordert das unendliche Leiden der Seele und damit eine Versöhnung, die ebenso vollkommen ist.

Es sind die höchsten, abstraktesten Momente, der Gegensatz ist der höchste. Beide Seiten sind der Gegensatz in seiner vollkommensten Allgemeinheit, im Innersten, im Allgemeinen selbst, die Gegensätze in der größten Tiefe. Beide Seiten sind aber einseitig: die erste Seite enthält diesen Schmerz, diese abstrakte Demüthigung; da ist das Höchste schlechthin diese Unangemessenheit des Subjekts zum Allgemeinen, diese Entzweiung, Zerreißung, die nicht ausgefüllt, nicht ausgeglichen ist — der Standpunkt des Gegensatzes vom Unendlichen einer Seits und von einer festen Endlichkeit anderer Seits. Diese Endlichkeit ist die

abſtrakte Endlichkeit: was mir hierbei als das Meinige zukommt, das iſt auf dieſe Weiſe nur das Böſe.

Ihre Ergänzung hat dieſe Abſtraktion im Andern, das iſt das Denken in ſich ſelbſt, die Angemeſſenheit meiner, daß ich befriedigt bin in mir ſelbſt, befriedigt ſeyn kann in mir ſelbſt. Aber für ſich iſt dieſe zweite Seite ebenſo einſeitig, nur das Affirmative, die Affirmation meiner in mir ſelbſt. Die erſte Seite, die Zerknirſchung iſt nur negativ, ohne Affirmation in ſich; die zweite ſoll ſeyn dieſe Affirmation, Befriedigung ſeiner in ſich.

Aber dieſe Befriedigung meiner in mir iſt eine nur abſtrakte Befriedigung durch die Flucht aus der Welt, aus der Wirklichkeit, durch die Thatloſigkeit. Indem es die Flucht aus der Wirklichkeit iſt, iſt es auch die Flucht aus meiner Wirklichkeit, nicht aus der äußerlichen Wirklichkeit, ſondern aus der Wirklichkeit meines Willens.

Die Wirklichkeit meines Willens, Ich als dieſes Subjekt, der erfüllte Wille bleibt mir nicht, aber es bleibt mir die Unmittelbarkeit meines Selbſtbewußtſeyns, dieſes Selbſtbewußtſeyn, zwar ein vollkommen abſtraktes, aber dieſe letzte Spitze des Tiefen iſt darin enthalten und ich habe mich darin erhalten.

Es iſt nicht dieſe Abſtraktion von meiner abſtrakten Wirklichkeit in mir oder von meinem unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn, der Unmittelbarkeit meines Selbſtbewußtſeyns. Auf dieſer Seite iſt alſo die Affirmation das Ueberwiegende ohne jene Negation der Einſeitigkeit des Unmittelbarſeyns. Dort iſt die Negation das Einſeitige.

Dieſe zwei Momente ſind es, die das Bedürfniß enthalten zum Uebertritt. Der Begriff der vorhergehenden Religionen hat ſich gereinigt zu dieſem Gegenſatz, und indem dieſer Gegenſatz ſich als exiſtirendes Bedürfniß gezeigt und dargeſtellt hat, iſt dieß ſo ausgedrückt worden: „Als die Zeit erfüllet war,“ gekommen; d. h. der Geiſt, das Bedürfniß des Geiſtes iſt vorhanden, der die Verſöhnung zeigt.

3. Die Versöhnung. Das tiefste Bedürfniß des Geistes besteht darin, daß der Gegensatz im Subjekt selbst zu seinen allgemeinen, d. h. abstraktesten Extremen gesteigert ist. Dieß ist diese Entzweiung, dieser Schmerz. Dadurch, daß diese beiden Seiten nicht auseinanderfallen, sondern dieser Widerspruch sind in Einem, beweist sich zugleich das Subjekt als unendliche Kraft der Einheit, es kann diesen Widerspruch aushalten. Das ist die formelle, abstrakte, aber unendliche Energie der Einheit, die es besitzt.

Das, wodurch das Bedürfniß befriedigt wird, ist das Bewußtseyn der Aussöhnung, des Aufhebens, der Nichtigkeit des Gegensatzes, daß dieser Gegensatz nicht ist die Wahrheit, sondern vielmehr dieß, die Einheit durch die Negation dieses Gegensatzes zu erreichen, d. i. der Friede, die Versöhnung, die das Bedürfniß fordert. Die Versöhnung ist die Forderung des Bedürfnisses des Subjekts und es liegt in ihm als unendlich Einem, mit sich Identischen.

Dieses Aufheben des Gegensatzes hat zwei Seiten.

Es muß dem Subjekt das Bewußtseyn werden, daß dieser Gegensatz nicht an sich ist, daß die Wahrheit, das Innere ist das Aufgehobenseyn dieses Gegensatzes. Sodann, weil er an sich, der Wahrheit nach aufgehoben ist, kann das Subjekt als solches in seinem Fürsichseyn erreichen, erlangen das Aufheben dieses Gegensatzes, den Frieden, die Versöhnung.

1. Daß der Gegensatz an sich aufgehoben ist, macht die Bedingung, Voraussetzung aus, die Möglichkeit, daß das Subjekt auch für sich ihn aufhebe. Insofern wird gesagt: das Subjekt gelange nicht aus sich, d. i. aus sich als diesem Subjekt, durch seine Thätigkeit, sein Verhalten zur Versöhnung: es ist nicht sein Verhalten als des Subjekts, wodurch die Versöhnung zu Stande gebracht wird und zu Stande gebracht werden kann.

Dieß ist die Natur des Bedürfnisses, wenn die Frage ist, wodurch kann es befriedigt werden? Die Versöhnung kann nur

dadurch seyn, daß für dasselbe wird das Aufgehobenseyn der Trennung, daß das, was sich zu fliehen scheint, dieser Gegensatz nichtig ist, daß die göttliche Wahrheit für dasselbe werde der aufgelöste Widerspruch, worin beide ihre Abstraktion gegeneinander abgelegt haben,

Es erhebt sich daher auch hier noch einmal die obige Frage: kann das Subjekt diese Versöhnung nicht aus sich zu Stande bringen durch seine Thätigkeit, daß es durch seine Frömmigkeit, Andacht sein Inneres der göttlichen Idee angemessen mache, und dieß durch Handlungen ausdrücke? Und kann dieß ferner nicht das einzelne Subjekt, sondern alle Menschen, die recht wollten das göttliche Gesetz in sich aufnehmen, so daß der Himmel auf Erden wäre, der Geist in seiner Gnade gegenwärtig lebte, Realität hätte? Die Frage ist, ob das Subjekt nicht aus sich als Subjekt dieß hervorbringen kann. Es ist eine gemeine Vorstellung, daß es dieß könne. Zu beachten ist hier, was wir genau vor uns haben müssen, daß von dem Subjekt die Rede ist, welches auf einem Extrem steht, für sich ist. Die Subjektivität hat die Bestimmung des Setzens, daß dieß durch mich sey. Dieß Setzen, Handeln ꝛc. geschieht durch mich, der Inhalt mag seyn, welcher er will, das Hervorbringen ist damit selbst eine einseitige Bestimmung und das Prädikat ist nur ein Gesetztes, es bleibt als solches nur in abstrakter Freiheit. Jene Frage heißt daher, ob es durch sein Setzen dieß nicht hervorbringen kann. Dieß Setzen muß wesentlich seyn eine Voraussetzung, so daß das Gesetzte auch an sich ist. Die Einheit der Subjektivität und Objektivität, diese göttliche Einheit muß als Voraussetzung seyn für mein Setzen, dann hat dieß erst einen Inhalt, der Inhalt ist Geist, Gehalt — sonst ist es subjektiv, formell, so erhält es erst wahrhaften, substantiellen Inhalt. Mit der Bestimmung dieser Voraussetzung verliert es seine Einseitigkeit, mit der Bedeutung solcher Voraussetzung benimmt es sich diese Einseitigkeit, verliert sie dadurch. Kant und Fichte sagen, der Mensch

kann nur säen, Gutes nur thun in der Voraussetzung einer moralischen Weltordnung, er weiß nicht, ob es gedeihen, gelingen werde, er kann nur handeln mit der Voraussetzung, daß das Gute Gedeihen an und für sich habe, nicht nur ein Gesetztes sey, sondern seiner Natur nach objektiv. Die Voraussetzung ist wesentliche Bestimmung.

Die Harmonie dieses Widerspruchs muß also in der Weise vorgestellt werden, daß er für das Subjekt eine Voraussetzung sey. Indem der Begriff göttliche Einheit erkennt, so erkennt der Begriff, daß Gott an und für sich ist und damit nur die Einsicht, die Thätigkeit, das Subjekt nur Bestehen hat, nichts für sich ist, nur ist unter jener Voraussetzung. Dem Subjekt muß also erscheinen die Wahrheit als Voraussetzung und die Frage ist, wie, in welcher Gestalt die Wahrheit erscheinen könne auf diesem Standpunkt, auf dem wir uns befinden, er ist der unendliche Schmerz, diese reine Tiefe der Seele und für diesen Schmerz soll seyn die Auflösung des Widerspruchs. Diese ist nothwendig zunächst in der Weise der Voraussetzung, weil es dieß einseitige Extrem ist.

Des Subjekts Verhalten ist also nur das Setzen, das Thun nur die eine Seite, die andere ist die substantielle, zu Grund liegende, welche die Möglichkeit enthält. Dieß ist, daß an sich dieser Gegensatz nicht vorhanden ist. Näher ist es, daß der Gegensatz ewig entsteht, ebenso sich ewig aufhebt, ebenso das ewige Versöhnen ist.

Daß dieses die Wahrheit ist, sahen wir in der ewigen göttlichen Idee, daß Gott dieß ist als lebendiger Geist: sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu setzen und in diesem Anderen mit sich identisch zu bleiben, in diesem Anderen die Identität seiner mit sich selbst zu haben.

Das ist die Wahrheit; diese Wahrheit ist es, die die eine Seite dessen ausmachen muß, was dem Menschen zum Bewußtseyn kommen muß, die ansichseyende, substantielle Seite.

Näher kann es so ausgedrückt werden: daß der Gegensatz die Unangemessenheit überhaupt ist. Der Gegensatz, das Böse ist die Natürlichkeit des menschlichen Seyns und Wollens, die Unmittelbarkeit; das ist eben die Weise der Natürlichkeit, mit der Unmittelbarkeit ist eben die Endlichkeit gesetzt, und diese Endlichkeit oder Natürlichkeit ist unangemessen der Allgemeinheit Gottes, der in sich schlechthin freien, bei sich seyenden, unendlichen, ewigen Idee.

Diese Unangemessenheit ist der Ausgangspunkt. Die nähere Bestimmung ist nicht, daß die Unangemessenheit von beiden Seiten verschwinde für das Bewußtseyn. Die Unangemessenheit ist; sie liegt in der Geistigkeit: der Geist ist das sich Unterscheiden, das Setzen von Unterschiedenen.

Wenn sie unterschieden sind, nach diesem Moment, daß sie Unterschiedene sind, sind sie nicht das Gleiche: sie sind verschieden, einander unangemessen. Die Unangemessenheit kann nicht verschwinden; wenn sie verschwände, so verschwände das Urtheil des Geistes, seine Lebendigkeit, so hörte er auf, Geist zu seyn.

2. Die weitere Bestimmung aber ist diese, daß dieser Unangemessenheit ungeachtet die Identität beider sey; daß das Andersseyn, die Endlichkeit, die Schwäche, die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur keinen Eintrag thun solle jener Einheit, die das Substantielle der Versöhnung ist.

Auch dieses haben wir erkannt in der göttlichen Idee: denn der Sohn ist ein Anderes als der Vater, dieß Andersseyn ist Verschiedenheit, sonst ist es nicht Geist. Aber das Andere ist Gott, hat die ganze Fülle der göttlichen Natur in sich: diesem, daß dieser Andere der Sohn Gottes, damit Gott ist, thut die Bestimmung des Andersseyns keinen Eintrag; ebenso auch nicht ihm in der menschlichen Natur.

Dieses Andersseyn ist das ewig sich aufhebende, das ewig sich setzende, ewig sich aufhebende und dieses sich Setzen und Aufheben des Andersseyns ist die Liebe, der Geist. Das Böse,

die eine Seite iſt abſtrakt beſtimmt worden als nur das Andere, Endliche, Negative, und Gott als das Gute, Wahrhafte auf die andere Seite geſtellt. Aber dieß Andere, Negative enthält in ſich ſelbſt auch die Affirmation und das muß zum Bewußtſeyn kommen, daß das Princip der Affirmation darin enthalten iſt, daß in dieſem Princip der Affirmation das Princip der Identität liegt mit der anderen Seite: ſo wie Gott nicht nur als das Wahre die abſtrakte Identität mit ſich iſt, ſondern das Andere, die Negation, das ſich Andersſetzen ſeine eigene weſentliche Beſtimmung, die eigene Beſtimmung des Geiſtes iſt.

Ueberſchauen wir an dieſem Punkt den zurückgelegten Weg, ſo war der Gang in ſeiner Nothwendigkeit dieſer. In der erſten reinen Form der Idee iſt der Unterſchied nur Schein, er muß auch zu ſeinem Rechte kommen. Was wir zuerſt nur ideell als Sohn und als in der Einheit bleibend ausgeſprochen haben, iſt hier in der Form des Andersſeyns gefaßt. Damit tritt ein Verhältniß ein. Indem der Geiſt ſich zu einem Anderen verhält, ſo iſt er nicht der ewige Geiſt, ſondern der endliche Geiſt: er iſt der unverſöhnte, der fremde. Das iſt überhaupt die Schöpfung der Welt, die an ihr das Unterſchiedene iſt nämlich die Natur und der endliche Geiſt, für den die Natur iſt.

Gott iſt der Schöpfer und zwar in der Beſtimmung des λόγος, als das ſich äußernde, ſprechende Wort, als die ὅρασις, das Sehen Gottes. Die Natur iſt die ſeyende Aeußerlichkeit, das an ihm Verſchiedene, in der Beſtimmung der Mannigfaltigkeit. Sie iſt die Sphäre des endlichen Geiſtes. Dieß iſt das erſte, unmittelbare Verhältniß. Aber dieſes Verhältniß des endlichen Geiſtes zur Natur iſt nicht ein Feſtes, ſondern der endliche Geiſt muß den Proceß an ihm ſelbſt durchmachen, er muß manifeſtiren, daß er göttlichen Geiſtes iſt, muß jenes unmittelbare Verhältniß zur Natur aufheben.

Die Natur iſt der Schauplatz des endlichen Geiſtes: nur

für den Menſchen iſt eine Natur. Der Menſch iſt endlicher Geiſt und iſt an ihm ſelber natürlich, damit iſt er mit der Natur überhaupt zuſammengeſchloſſen. In der Welt iſt an ſich die Vernunft, weil ſie das Ebenbild Gottes iſt. Aber dieß iſt nur erſt ihr Verborgenes, Innerliches. Das Ebenbild erſcheint ſo als der Widerſpruch; aber der endliche Geiſt iſt die Auflöſung dieſes Widerſpruches. Die Natur iſt zugleich mit dem endlichen Geiſt; beides iſt in Einem. Das iſt die Sphäre der Entfremdung, der Unruhe; der Proceß aber iſt, dieſe Entfremdung aufzuheben, daß ſie zur Verſöhnung komme.

Die mannigfaltigen Formen des Verhältniſſes des endlichen Geiſtes zur Natur gehören nicht hierher, ihre wiſſenſchaftliche Betrachtung fällt in die Phänomenologie des Geiſtes oder die Geiſteslehre. — Hier iſt dieſes Verhältniß innerhalb der Sphäre der Religion zu betrachten, ſo daß die Natur für den Menſchen nicht nur dieſe unmittelbare, äußerliche Welt iſt, ſondern eine Welt, worin der Menſch Gott erkennt: die Natur iſt ſo für den Menſchen eine Offenbarung Gottes. — Dieſes Verhältniß des Geiſtes zur Natur haben wir ſchon früher in den ethniſchen Religionen geſehen, wo wir die Formen des Aufſteigens des Geiſtes vom Unmittelbaren, indem die Natur als zufällig genommen wird, zum Nothwendigen und zu einem weiſe und zweckmäßig Handelnden gehabt haben. — Alſo iſt das Bewußtſeyn des endlichen Geiſtes von Gott durch die Natur vermittelt. Der Menſch ſieht durch die Natur Gott; die Natur iſt nur noch die Umhüllung und unwahre Geſtaltung. —

Das von Gott Unterſchiedene iſt hier wirklich ein Anderes und hat die Form eines Andern: es iſt die Natur, die für den Geiſt und für den Menſchen iſt. Dadurch ſoll die Einheit vollbracht und das Bewußtſeyn bewirkt werden, daß das Ende und die Beſtimmung der Religion die Verſöhnung iſt. Das Erſte iſt das abſtrakte Bewußtwerden Gottes, daß der Menſch ſich an der Natur zu Gott erhebt: das haben wir in den Beweiſen

vom Daſeyn Gottes geſehen; hierein fallen auch die frommen Betrachtungen, wie herrlich Gott Alles gemacht, wie weiſe er Alles eingerichtet habe. Dieſe Erhebungen gehen einfach zu Gott und können mit dieſem oder jenem Stoffe anfangen. Die Frömmigkeit macht ſolche erbauliche Betrachtungen, fängt mit dem Beſonderſten und Geringſten an und erkennt darin überhaupt ein Höheres. Sehr häufig miſcht ſich darein die ſchiefe Anſicht, daß man das, was in der Natur geſchieht, als etwas Höheres anſieht als das Menſchliche. Dieſe Betrachtung ſelbſt aber, indem ſie vom Einzelnen anfängt, iſt unangemeſſen; es kann ihr eine andere Betrachtung entgegengeſetzt werden: die Urſache nämlich ſoll der Erſcheinung angemeſſen ſeyn, ſie ſoll ſelbſt die Beſchränktheit, die die Erſcheinung an ihr hat, enthalten: wir verlangen einen beſonderen Grund, der dieſes Beſondere begründet habe. Die Betrachtung einer beſonderen Erſcheinung hat immer dieß Unangemeſſene. Ferner ſind dieſe beſonderen Erſcheinungen natürliche; Gott ſoll aber als Geiſt gefaßt werden, und das, worin wir ihn erkennen, muß alſo auch Geiſtiges ſeyn. „Gott donnert mit ſeinem Donner, ſagt man, und wird doch nicht erkannt;“ der geiſtige Menſch fordert aber etwas Höheres als bloß Natürliches. Um als Geiſt erkannt zu werden, iſt Gott mehr als bloß Donnerer. — Die Eine Weiſe der Offenbarung, die überhaupt zu der Erhebung, deren allgemeine Beſtimmungen wir früher betrachtet haben, führt, iſt die durch die Natur und die Welt. Die andere Weiſe iſt die höhere durch den endlichen Geiſt: dieſe hat erſt das eigenthümliche Intereſſe des Standpunkts, auf dem wir uns jetzt befinden. Dem endlichen Menſchen wird in dem Gegenſtändlichen für die Anſchauung, die Empfindung, und das unmittelbare Bewußtſeyn die Göttlichkeit zuerkannt.

Dieß iſt die Erſcheinung Gottes im Fleiſche. Gott ſoll gewußt werden als Seyn für Anderes, für die Menſchen und der Menſch iſt anſchauender, empfindender — dieſer ein-

zelne Mensch. Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur vorhanden, wenn die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gewußt wird: nur dann kann der Mensch sich in Gott aufgenommen wissen, wenn ihm Gott nicht ein Fremdes ist, wenn er an der Natur Gottes nicht bloß äußerliches Accidenz ist, sondern wenn er nach seinem Wesen, nach seiner Freiheit in Gott aufgenommen ist. Es muß dem Menschen die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in gegenständlicher Weise geoffenbart werden — dieß ist durch die Menschwerdung Gottes geschehen. Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur darin, daß gewußt wird die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur; das ist die nothwendige Grundlage; so kann der Mensch sich aufgenommen wissen in Gott, insofern Gott ihm nicht ein Fremdes ist, er sich zu ihm nicht als ein Aeußerliches verhält, sondern nach seiner Freiheit Subjekt in Gott sey; dieß aber ist möglich nur, insofern in Gott selbst diese Subjektivität der menschlichen Natur ist und die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist für ihn, wenn Gott als Mensch erscheint. — Aehnliches haben wir in untergeordneterer Form gesehen, die Inkarnationen der indischen Götter, Dalai Lama- und Buddha-Menschen als Götter verehrt: bei den Griechen ist es auch ein Mensch, Herakles, der sich durch seine Tapferkeit und seine Thaten in den Himmel hinaufschwingt und unter die Götter aufgenommen wird. — Alles dieß ist sehr verschieden von dem, was wir jetzt haben: es ist aber doch darin das Drängen nach dieser Bestimmung der an sich seyenden Einheit nicht zu verkennen; die Form ist freilich noch sehr untergeordnet: im indischen Pantheismus nimmt die Substanz nur die Maske der Subjektivität an, denn sie kommt nicht zur wirklichen, freien Subjektivität.

Diese Bestimmung, daß Gott Mensch wird, damit der endliche Geist das Bewußtseyn Gottes im Endlichen selbst habe, ist

das schwerste Moment in der Religion. Nach einer gewöhnlichen Vorstellung, die wir besonders bei den Alten finden, ist der Geist, die Seele, in diese Welt als in ein ihm Fremdartiges herabgeflossen: dieses Inwohnen im Körper und die Vereinzelung zur Individualität sey eine Erniedrigung des Geistes. Darin liegt die Bestimmung der Unwahrheit der bloß materiellen Seite, der unmittelbaren Existenz. Aber anderer Seits ist die Bestimmung der unmittelbaren Existenz zugleich auch eine wesentliche, die letzte Zuspitzung des Geistes in seiner Subjektivität. Der Mensch hat geistige Interessen und ist geistig thätig, er kann sich daran gehindert fühlen, indem er sich in physischer Abhängigkeit fühlt, indem er für seine Nahrung sorgen muß u. s. w., er fällt von seinen geistigen Interessen ab durch die Gebundenheit an die Natur. Das Moment der unmittelbaren Existenz ist im Geiste selbst enthalten. Es ist die Bestimmung des Geistes zu diesem Momente fortzugehen. Die Natürlichkeit ist nicht eine äußerliche Nothwendigkeit, sondern der Geist als Subjekt in seiner unendlichen Beziehung auf sich selbst hat die Bestimmung der Unmittelbarkeit an ihm. Insofern nun dem Menschen geoffenbart werden soll, was die Natur des Geistes ist, die Natur Gottes in der ganzen Entwickelung der Idee offenbar werden soll, so muß darin diese Form auch vorkommen, und das ist eben die Form der Endlichkeit. Das Göttliche muß in der Form der Unmittelbarkeit erscheinen. Diese unmittelbare Gegenwart ist nur Gegenwart des Geistigen in der geistigen Gestalt, welche die menschliche ist. Auf keine andere Weise ist diese Erscheinung wahrhaft, nicht etwa als Erscheinung Gottes im feurigen Busch u. dgl. m. Gott erscheint als einzelne Person, an welche Unmittelbarkeit sich alle physische Bedürftigkeit anknüpft. Im indischen Pantheismus kommen unzählig viele Inkarnationen vor, da ist die Subjektivität, das menschliche Seyn nur accidentelle Form in Gott; Gott aber als Geist enthält das Moment der Subjektivität, der Einzigkeit an ihm,

ſeine Erſcheinung kann daher auch nur eine einzige ſeyn, nur einmal vorkommen.

Göttliche und menſchliche Natur in Einem iſt ein harter, ſchwerer Ausdruck; die Vorſtellung, die man damit verbindet, iſt zu vergeſſen; es iſt die geiſtige Weſenheit, an die dabei zu denken iſt; in der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur iſt alles verſchwunden, was zur äußeren Partikularisation gehört; das Endliche iſt verſchwunden.

Dieſes Anſichſeyn muß dem unendlichen Schmerz zum Bewußtſeyn kommen, die anſichſeyende Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur, aber nur dem Anſichſeyn, der Subſtantialität nach, ſo, daß dieſe Endlichkeit, Schwäche, dieß Andersſeyn keinen Eintrag thut dieſer ſubſtantiellen Einheit beider.

Oder es iſt dieß, daß dem Menſchen zum Bewußtſeyn kommt das Subſtantielle der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur, ſo, daß der Menſch ihm als Gott und Gott ihm als Menſch erſcheint. Das iſt die Nothwendigkeit dieſes Bedürfniſſes, dieſer Erſcheinung.

3. Weiter aber ſoll dieß Bewußtſeyn der abſoluten Idee, die wir in der Philoſophie, im Denken haben, hier hervorgebracht werden nicht für den Standpunkt philoſophiſcher Spekulation, des ſpekulativen Denkens, ſondern in der Form der Gewißheit für die Menſchen; nicht daß ſie es denken, ſeine Nothwendigkeit einſehen und erkennen, ſondern daß es ihnen gewiß iſt, d. h. daß dieſer Inhalt, die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur zur Gewißheit komme, für ſie erhalte die Form unmittelbarer ſinnlicher Anſchauung, äußerlichen Daſeyns, daß dieſer Inhalt erſcheine als auf der Welt geſehen und erfahren.

Dieſe Form des nicht ſpekulativen Bewußtſeyns muß man weſentlich vor ſich haben. Es ſoll dem Menſchen gewiß werden — gewiß iſt nur, was in innerer und äußerer Anſchauung iſt, auf unmittelbare Weiſe. Daß es dem Menſchen gewiß werde, mußte Gott im Fleiſch, auf der Welt erſcheinen. Die Noth-

wendigkeit deſſen, daß Gott im Fleiſch erſcheine, auf der Welt, iſt weſentliche Beſtimmung; es iſt nothwendig, abgeleitet nach dem Vorhergehenden, bewieſen aus dem Vorigen: ſo nur kann es zur Gewißheit werden — die Wahrheit in Form der Gewißheit.

Die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur, der Menſch in ſeiner Allgemeinheit iſt der Gedanke des Menſchen. Hier auf dieſem Standpunkt iſt es nicht um den Gedanken des Menſchen, ſondern um die ſinnliche Gewißheit zu thun, alſo iſt es ein Menſch, der Menſch als einzelner, der Menſch in Beſtimmung von Einzelnheit, Partikularität.

Ferner kann es nicht bleiben bei der Beſtimmung der Einzelnheit überhaupt, denn die Einzelnheit überhaupt wäre ſelbſt wieder allgemein. Die Einzelnheit auf dieſem Standpunkt iſt nicht die allgemeine, dieſe iſt im abſtrakten Denken als ſolchen: hier aber iſt es um die Gewißheit des Anſchauens, des Empfindens zu thun.

Dieſe ſubſtantielle Einheit iſt das Anſich des Menſchen; indem es dieſes für den Menſchen iſt, iſt es jenſeits des unmittelbaren Bewußtſeyns, des gewöhnlichen Bewußtſeyns, Wiſſens; damit muß es drüben ſtehen für das ſubjektive Bewußtſeyn, das ſich als gewöhnliches Bewußtſeyn verhält und beſtimmt iſt.

Hierin liegt eben, daß dieß als einzelner, ausſchließender Menſch erſcheinen müſſe für die Andern, nicht ſie alle Einzelne, ſondern Einer, von dem ſie ausgeſchloſſen ſind, ſo iſt es ihnen drüben als das Anſich — die Einzelnheit auf dem Boden der Gewißheit.

Chriſtus iſt in der Kirche Gottmenſch genannt worden — dieſe ungeheure Zuſammenſetzung iſt es, die dem Verſtand ſchlechthin widerſpricht; aber die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur iſt dem Menſchen darin zum Bewußtſeyn, zur Gewißheit gebracht worden, daß das Andersſeyn, oder

wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur nicht unvereinbar ſey mit dieſer Einheit, wie in der ewigen Idee das Daſeynſeyn keinen Eintrag thue der Einheit, die Gott iſt.

Die Erſcheinung iſt ein Menſch in ſinnlicher Gegenwart. Gott in ſinnlicher Gegenwart kann keine andere Geſtalt haben als die Geſtalt des Menſchen: im Sinnlichen, Weltlichen iſt der Menſch allein das Geiſtige; ſoll alſo das Geiſtige in ſinnlicher Geſtalt ſeyn, ſo muß es in menſchlicher Geſtalt ſeyn.

Dieß iſt das Ungeheure, deſſen Nothwendigkeit wir geſehen haben. Es iſt damit geſetzt, daß die göttliche und menſchliche Natur nicht an ſich verſchieden iſt. Gott in menſchlicher Geſtalt. Die Wahrheit iſt, daß nur Eine Vernunft, Ein Geiſt iſt, daß der Geiſt als endlicher nicht wahrhafte Exiſtenz hat.

Die Weſentlichkeit der Geſtalt des Erſcheinens iſt explicirt. Weil es die Erſcheinung Gottes iſt, ſo iſt dieſe für die Gemeinde weſentlich. Erſcheinen iſt Seyn für Anderes, dieß Andere iſt die Gemeinde.

Die Beglaubigung der Erſcheinung hat zwei Seiten. Die erſte iſt die über den Inhalt der Erſcheinung und dieſer Inhalt iſt, daß Gott nicht ein Abſtraktum, ſondern ein Konkretes iſt. Die Beglaubigung hiervon iſt auf dieſem Standpunkt, inſofern er für das Bewußtſeyn iſt, nur eine innere, das Zeugniß des Geiſtes. Die Philoſophie hat zu explicitren, daß es nicht bloß dieß ſtumme, innere Zeugniß iſt, ſondern auch in dem Element des Denkens. Dieß iſt die eine Seite, die Ebenbildlichkeit der menſchlichen Natur, der Menſch iſt das Ebenbild Gottes. Die zweite Seite iſt die, die wir früher geſehen haben, daß Gott, wie er in ſeiner ewigen Idee betrachtet iſt, den Sohn ſich zu erzeugen, ſich von ſich zu unterſcheiden hat, daß er dieß Unterſcheidende iſt, die Liebe, der Geiſt. Das Leiden der Seele iſt das Zeugniß von dem Geiſt, indem er die

Negativität iſt vom Endlichen und Unendlichen, Subjectivität und Objectivität zuſammenſetzend, nach als dieſe widerſtreitenden, wäre dieſer Streit geſchwunden, ſo wäre kein Schmerz. Der Geiſt iſt die abſolute Kraft, dieſen Schmerz zu ertragen, d. h. beide zu vereinigen und ſo zu ſeyn in dieſer Einigkeit. In dem Schmerz, Gemüth des Gekreuzigten, iſt die Begnadigung von der Erſcheinung Gottes. Was die andere Begnadigung anbetrifft, daß an dieſem Menſchen, an dieſem Ort, in dieſer Zeit die Erſcheinung hervorgetreten iſt, ſo iſt dieſe durch die Anſicht der Weltgeſchichte zu erkennen und hier vorauszuſetzen.

Dieſe hiſtoriſche Erſcheinung kann aber zugleich auf zweierlei Weiſe betrachtet werden. Einmal als Menſch, ſeinem äußerlichen Zuſtand nach, wie er der unmittelbaren Betrachtung als gewöhnlicher Menſch erſcheint. Und dann nach der Betrachtung im Geiſte und mit dem Geiſte, der zu ſeiner Wahrheit bringt, darum weil er dieſe unendliche Entzweiung, dieſen Schmerz in ſich hat, die Wahrheit will, das Bedürfniß der Wahrheit und die Gewißheit der Wahrheit haben will und ſoll. Dieß iſt die wahrhafte Betrachtung in der Religion. Dieſe zwei Seiten ſind hier zu unterſcheiden, die unmittelbare Betrachtung und die durch den Glauben.

Durch den Glauben wird dieſer Judenbaum als von göttlicher Natur gewußt, wodurch das Jüdiſche Gottes aufgehoben wurde. Wenn man Chriſtus betrachtet wie Sokrates, ſo betrachtet man ihn als gewöhnlichen Menſchen, wie die Mahomedaner Chriſtus betrachten als Geſandten Gottes, wie alle großen Menſchen Geſandte, Boten Gottes in allgemeinem Sinne ſind. Wenn man von Chriſtus nicht mehr ſagt, als daß er Lehrer der Menſchheit, Märtyrer der Wahrheit iſt, ſo ſteht man nicht auf dem chriſtlichen Standpunkte, nicht auf dem der wahren Religion.

Die eine Seite iſt dieſe menſchliche Seite, dieſe Erſcheinung als des lebenden Menſchen. Ein unmittelbarer Menſch

iſt in aller äußerlichen Zufälligkeit, in allen zeitlichen Verhältniſſen, Bedingungen: er wird geboren, hat die Bedürfniſſe aller andern Menſchen als Menſch, allein daß er nicht eingeht in das Verderben, die Leidenſchaften, die beſonderen Neigungen derſelben, in die beſonderen Intereſſen der Weltlichkeit, bei denen auch Rechtſchaffenheit und Lehre Statt finden kann, ſondern daß er nur der Wahrheit, der Verkündigung der Wahrheit lebt, ſeine Wirkſamkeit nur iſt, das höhere Bewußtſeyn der Menſchen auszufüllen.

Es wird darin angeſchaut, was für die Gemeinde iſt. Es iſt ſo zugleich in ſinnlicher Weiſe und inſofern Entäußerung des Göttlichen, der Idee, die ſich aufzuheben hat.

Auf dieſe menſchliche Seite gehört noch die Lehre Chriſti. Die Frage iſt, wie kann dieſe Lehre ſeyn, wie iſt ſie beſchaffen? Die erſte Lehre kann nicht beſchaffen ſeyn, wie nachher die Lehre in der Kirche iſt — ſie muß Eigenthümlichkeiten haben, die in der Kirche nothwendiger Weiſe zum Theil eine andere Beſtimmung erhalten, zum Theil auf der Seite bleiben. Chriſtus Lehre kann als dieſe unmittelbare nicht chriſtliche Dogmatik, nicht Lehre der Kirche ſeyn. Wenn die Gemeinde etablirt iſt, das Reich Gottes ſeine Wirklichkeit, ſein Daſeyn erlangt hat, ſo kann dieſe Lehre nicht mehr dieſelbe Beſtimmung haben, wie zuvor.

Die unmittelbare chriſtliche Lehre erregt Empfindungen durch Vorſtellungen; der Inhalt, den ſie hat und der auf der höchſten Stufe als Explikation der Natur Gottes iſt, iſt gerade, für das ſinnliche Bewußtſeyn und an daſſelbe kommend als Anſchauung, nicht als Lehre, die den Begriff zu ihrer Form hat, wie das ſpäter in der Kirche mit der Wiſſenſchaft nothwendig geworden iſt.

Der Hauptinhalt dieſer Lehre kann nur allgemein, abſtrakt ſeyn. Wenn ein Neues, eine neue Welt, eine neue Religion, ein neuer Begriff von Gott in der vorſtellenden Welt gegeben

werden ſoll, iſt das erſte der allgemeine Boden, das zweite das Beſondere, Beſtimmte, Konkrete. Die vorſtellende Welt inſofern ſie denkt, denkt nur abſtrakt, denkt nur das Allgemeine; es iſt nur dem begreifenden Geiſte vorbehalten, aus dem Allgemeinen das Beſondere zu erkennen, dieß Beſondere durch ſich ſelbſt aus dem Begriff hervorgehen zu laſſen; für die vorſtellende Welt iſt es außereinander, und dieſes der Boden des allgemeinen Gedankens. Dieſer allgemeine Boden kann alſo durch die Lehre für den wahrhaften Begriff Gottes hervorgebracht werden.

Indem es um ein neues Bewußtſeyn der Menſchen, eine neue Religion zu thun iſt, ſo iſt es das Bewußtſeyn der abſoluten Verſöhnung; damit iſt bedingt eine neue Welt, eine neue Religion, eine neue Wirklichkeit, ein anderer Weltzuſtand: denn das äußerliche Daſeyn, die Exiſtenz, hat zu ihrem Subſtantiellen die Religion.

Dieß iſt die negative, polemiſche Seite gegen das Beſtehen in dieſer Aeußerlichkeit in dem Bewußtſeyn und Glauben der Menſchen. Die neue Religion ſpricht ſich aus als ein neues Bewußtſeyn — Bewußtſeyn der Verſöhnung des Menſchen mit Gott; dieſe Verſöhnung als Zuſtand ausgeſprochen iſt das Reich Gottes, eine Wirklichkeit, in der Gott herrſcht; die Geiſter, Herzen, ſie ſind verſöhnt mit ihm, ſo iſt es Gott, der zur Herrſchaft gekommen iſt. Dieß iſt inſofern der allgemeine Boden.

Dieſes Reich Gottes, die neue Religion hat alſo an ſich die Beſtimmung der Negation gegen das Vorhandene, das iſt die revolutionäre Seite der Lehre, die alles Beſtehende theils auf die Seite wirft, theils vernichtet, umſtößt. Alle irdiſchen, weltlichen Dinge fallen weg ohne Werth und werden ſo ausgeſprochen. Das Vorhergehende verändert ſich, das vorige Verhältniß, der Zuſtand der Religion, der Welt kann nicht bleiben, wie vorher; es iſt darum zu thun, den Menſchen, dem das Bewußtſeyn der Verſöhnung werden ſoll, daraus herauszuzie-

hen, zu verlangen dieſe Abſtraktion von der vorhandenen Wirklichkeit.

Dieſe neue Religion iſt ſelbſt noch koncentrirt, nicht als Gemeinde vorhanden, ſondern in dieſer Energie, welche das einige Intereſſe des Menſchen ausmacht, der zu kämpfen, zu ringen hat, ſich dieß zu erhalten, weil es noch nicht in Uebereinſtimmung iſt mit dem Weltzuſtand, noch nicht im Zuſammenhang mit dem Weltbewußtſeyn.

Das erſte Auftreten enthält die polemiſche Seite, die Forderung, ſich von den endlichen Dingen zu entfernen: es iſt gefordert eine Erhebung zu einer unendlichen Energie, in der das Allgemeine fordert für ſich feſtgehalten zu ſeyn, und der alle andern Bande gleichgültig zu werden haben, was ſonſt ſittlich, recht iſt, alle anderen Bande auf die Seite zu ſetzen ſind.

„Wer iſt meine Mutter und mein Bruder? ꝛc.“ „Laß die Todten ihre Todten begraben ꝛc.“ „Wer ſeine Hand legt an den Pflug und ſieht zurück, iſt nicht geſchickt zum Reich Gottes. Ich bin gekommen, das Schwerdt zu bringen ꝛc.“

Wir ſehen hierin das Polemiſche ausgeſprochen gegen die ſittlichen Verhältniſſe. „Sorge nicht für den andern Tag, gieb deine Güter den Armen.“

Alle dieſe Verhältniſſe, die ſich auf Eigenthum beziehen, verſchwinden; indeſſen heben ſie ſich wieder in ſich ſelbſt auf; wenn Alles den Armen gegeben wird, ſo ſind keine Armen. Das Alles ſind Lehren, Beſtimmungen, die dem erſten Auftreten angehören, wo die neue Religion nur das einzige Intereſſe ausmacht, was der Menſch noch zu verlieren ſich in Gefahr glauben muß. Die eine Seite iſt dieſe Entſagung; dieſes Aufgeben, dieſe Zurückſetzung alles weſentlichen Intereſſes und der ſittlichen Bande iſt im koncentrirten Erſcheinen der Wahrheit eine weſentliche Beſtimmung, die in der Folge, wenn die Wahrheit ſichere Exiſtenz hat, von ihrer Wichtigkeit verliert.

Es iſt die Verkündigung des Reiches Gottes: in dieſes,

als das Reich der Liebe zu Gott hat ſich der Menſch zu verſetzen, ſo, daß er ſich unmittelbar in dieſe Wahrheit verſe. Dieſes 1 mit der reinſten, ungeheuerſten Partheſie ausgeſprochen, z. B. der Anfang der ſogenannten Bergpredigt: Selig ſind, die reines Herzens ſind: denn ſo werden ſie Gott ſchauen. Solche Worte ſind vom Größeſten, was je ausgeſprochen iſt. Es iſt unendlich wichtig, daß dem Volk durch die Lutheriſche Bibelüberſetzung ein Volksbuch in die Hand gegeben iſt, worin ſich das Gemüth, der Geiſt auf die höchſte, unendliche Weiſe zurechtfinden kann; in katholiſchen Ländern iſt darin ein großer Mangel. Dort iſt die Bibel das Rettungsmittel gegen alle Knechtſchaft des Geiſtes.

Für dieſe Erhebung und damit dieſe im Menſchen hervorkomme, iſt von keiner Vermittelung geſprochen, ſondern dieß unmittelbare Seyn, dieß unmittelbare ſich Verſetzen in die Wahrheit, in das Reich Gottes iſt damit ausgeſprochen. Die intellektuelle, geiſtige Welt, das Reich Gottes iſt es, der der Menſch angehören ſoll.

In der Sprache der Begeiſterung, in ſolchen durchdringenden Tönen, die die Seele durchbeben, die ſie herausziehn aus dem leiblichen Intereſſe, iſt dieß vorgetragen. „Trachtet am Erſten nach dem Reiche Gottes und nach ſeiner Gerechtigkeit!“

Was das Beſondere betrifft, ſo wären dieß nähere Lehren, worunter die Lehre der Liebe einen Hauptmittelpunkt ausmacht. „Liebe Gott über Alles und den Nächſten als dich ſelbſt.“ Doch dieſe Gebote ſind ſchon im alten Teſtament; was als moraliſche Gebote angeſehen werden kann, iſt theils auch in andern, theils in der jüdiſchen Religion. In dieſe Lehren tritt nun auch dieß Moment, dieſe Beſtimmtheit: indem dieß ſo unmittelbar ausgeſprochen iſt: „Trachtet nach dem Reiche Gottes,“ werft euch in die Wahrheit, dieß ſo unmittelbar gefordert iſt, ſo tritt dieß gleichſam als ſubjektiv ausgeſprochen hervor, und inſofern kommt die Perſon in Betracht.

Nach dieſer Beziehung ſpricht Chriſtus nicht als Lehrer nur, der aus ſeiner ſubjektiven Einſicht vorträgt, der das Bewußtſeyn hat ſeines Producirens, ſeiner Thätigkeit, ſondern als Prophet: er iſt es, der, wie dieſe Forderung unmittelbar iſt, unmittelbar aus Gott dieſes ſpricht und aus welchem Gott dieſes ſpricht.

Dieſes Leben des Geiſtes in der Wahrheit zu haben, daß ohne Vermittelung es iſt, ſpricht ſich ſo prophetiſch aus, daß Gott es iſt, der dieß ſagt. Es iſt um die abſolute, göttliche, an und für ſich ſeyende Wahrheit zu thun; dieſes Ausſprechen und Wollen der an und für ſich ſeyenden Wahrheit und die Bethätigung dieſes Ausſprechens wird als Thun Gottes ausgeſprochen, es iſt das Bewußtſeyn der reellen Einheit des göttlichen Willens, ſeiner Uebereinſtimmung damit.

Bei der Form dieſes Ausſprechens iſt aber der Hauptaccent darauf gelegt, daß der, welcher dieß ſagt, zugleich der Menſch weſentlich iſt, der Menſchenſohn es iſt, der es ausſpricht, in dem dieſes Ausſprechen, dieſe Bethätigung des an und für ſich Seyenden, dieß Wirken Gottes weſentlich iſt als in einem Menſchen, nicht als etwas Uebermenſchliches, als Etwas, das in Geſtalt einer äußern Offenbarung kommt; daß dieſe göttliche Gegenwart weſentlich identiſch iſt mit dem Menſchlichen.

Chriſtus nennt ſich Gottesſohn und Menſchenſohn: dieſes iſt eigentlich zu nehmen. Die Araber bezeichnen ſich gegenſeitig als Sohn eines gewiſſen Stammes; Chriſtus gehört dem menſchlichen Geſchlecht an; dieſes iſt ſein Stamm. Chriſtus iſt auch der Sohn Gottes: den wahren Sinn dieſes Ausdrucks kann man auch wegeregeſiren, ſagen: alle Menſchenkinder ſeyen Kinder Gottes oder ſollen ſich ſelbſt zu Kindern Gottes machen u. dergl.

Seiner Lehre iſt dann auch das Schickſal, das dieſes Individuum gehabt, hinzuzufügen. Daß es Märtyrer der Wahrheit geworden, iſt in nahem Zuſammenhang mit ſolchem Auftreten. Indem

die Stiftung des Reiches Gottes mit dem vorhandenen Staat, der auf eine andere Weiſe und Beſtimmtheit der Religion gegründet iſt, durchaus in geradem Widerſpruch iſt, ſo iſt das Schickſal, menſchlich ausgedrückt, Märtyrer der Wahrheit zu ſeyn, im Zuſammenhange mit jenem Auftreten.

Dieß ſind die Hauptmomente der Lehre Chriſti. Dieſer Lehrer hat Freunde um ſich verſammelt. Chriſtus, inſofern ſeine Lehren revolutionär waren, iſt angeklagt und hingerichtet worden; er hat ſo die Wahrheit der Lehre mit dem Tode verſiegelt. — So weit geht auch der Unglaube in dieſer Geſchichte mit: ſie iſt ganz der des Sokrates ähnlich, nur auf einem anderen Boden. Auch Sokrates hat die Innerlichkeit zum Bewußtſeyn gebracht, ſein δαιμόνιον iſt nichts Anderes, auch er hat gelehrt, der Menſch müſſe nicht bei der gewöhnlichen Autorität ſtehen bleiben, ſondern ſich ſelbſt die Ueberzeugung davon verſchaffen und nach ſeiner Ueberzeugung handeln. Dieß ſind ähnliche Individualitäten und ähnliche Schickſale. Die Innerlichkeit des Sokrates iſt dem religiöſen Glauben ſeines Volkes zuwider geweſen, ſo wie der Staatsverfaſſung deſſelben, und er iſt darum hingerichtet worden, auch er iſt für die Wahrheit geſtorben.

Chriſtus lebte nur in einem andern Volke und ſeine Lehre hat inſofern eine andere Farbe; aber das Himmelreich und die Reinigkeit des Herzens enthält doch eine unendlich größere Tiefe als die Innerlichkeit des Sokrates. — Dieß iſt die äußerliche Geſchichte Chriſti, die auch für den Unglauben iſt, wie die Geſchichte des Sokrates für uns.

Mit dem Tode Chriſti beginnt aber die Umkehrung des Bewußtſeyns. Der Tod Chriſti iſt der Mittelpunkt, um den es ſich dreht, in ſeiner Auffaſſung liegt der Unterſchied äußerlicher Auffaſſung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geiſte, aus dem Geiſte der Wahrheit, aus dem heiligen Geiſte. Nach jener Vergleichung iſt Chriſtus Menſch wie So-

krates, ein Lehrer, der in seinem Leben tugendhaft gelebt und das in dem Menschen zum Bewußtseyn gebracht hat, was das Wahrhafte überhaupt sey, was die Grundlage für das Bewußtseyn des Menschen ausmachen müsse. Die höhere Betrachtung ist aber die, daß in Christus die göttliche Natur geoffenbart worden sey. Dieses Bewußtseyn reflektirt sich auf die angeführten Aussprüche, daß der Sohn den Vater kenne u. s. w. — Aussprüche, die zunächst für sich eine gewisse Allgemeinheit haben, und welche die Exegese in das Feld allgemeiner Betrachtung herüberziehen kann, die aber der Glaube durch die Auslegung des Todes Christi in ihrer Wahrheit auffaßt; denn der Glaube ist wesentlich das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit, dessen, was Gott an und für sich ist: was aber Gott an und für sich ist, das haben wir gesehen, er ist dieser Lebensverlauf, die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich sich selbst gegenüberstellt, und darin identisch mit sich ist. Gott ist in diesem Elemente der Ewigkeit das Sichzusammenschließen mit sich, dieser Schluß seiner mit sich. Der Glaube nur faßt auf und hat das Bewußtseyn, daß in Christo diese an und für sich seyende Wahrheit in ihrem Verlauf angeschaut werde und daß durch ihn erst diese Wahrheit geoffenbart worden sey.

Diese Betrachtung ist erst das Religiöse als solches, wo das Göttliche selbst wesentliches Moment ist. In den Freunden, Bekannten, die gelehrt worden sind, ist diese Ahnung, Vorstellung, dieß Wollen eines neuen Reichs, „eines neuen Himmels und einer neuen Erde," einer neuen Welt vorhanden, diese Hoffnung, diese Gewißheit hat die Wirklichkeit ihrer Herzen durchschnitten, in die Wirklichkeit ihrer Herzen sich eingesenkt.

Nun aber das Leiden, der Tod Christi hat das menschliche Verhältniß Christi aufgehoben und an diesem Tode eben ist es, daß sich der Uebergang macht in das Religiöse; da kommt es an auf den Sinn, die Art der Auffassung dieses Todes. Einer

Seits ist es der natürliche Tod, durch Ungerechtigkeit, Haß und Gewaltsamkeit bewirkt; aber es ist schon fest in den Herzen, Gemüthern, daß es sich nicht handelt um Moralität überhaupt, um Denken und Wollen des Subjekts in sich und aus sich, sondern das Interesse ist ein unendliches Verhältniß zu Gott, zum gegenwärtigen Gott, die Gewißheit des Reiches Gottes, eine Befriedigung nicht in einer Moralität, noch auch Sittlichkeit, in dem Gewissen, sondern eine Befriedigung, außerhalb welcher nichts Höheres ist, Verhältniß zu Gott selbst.

Alle anderen Weisen der Befriedigung enthalten, daß sie nach irgend einer Bestimmung untergeordneter Art sind, so, daß das Verhältniß zu Gott als ein Drüben, als ein Fernes, ja gar nicht Vorhandenes liegen bleibt. Die Grundbestimmung in diesem Reich Gottes ist die Gegenwart Gottes, so, daß den Mitgliedern dieses Reichs nicht nur empfohlen wird Liebe zu Menschen, sondern das Bewußtseyn, daß Gott die Liebe ist.

Darin ist eben gesagt, daß Gott präsent ist, daß dieß als eigenes Gefühl, Selbstgefühl seyn muß. Das Reich Gottes, die Gegenwart Gottes ist diese Bestimmung. Zu dieser gehört die Gewißheit der Gegenwärtigkeit Gottes. Indem es ein Bedürfniß, Gefühl ist einer Seits, muß das Subjekt sich andrer Seits auch davon unterscheiden, muß es auch von sich unterscheiden diese Gegenwart Gottes, aber so, daß diese Gegenwart Gottes gewiß ist und diese Gewißheit kann hier nur vorhanden seyn in der Weise sinnlicher Erscheinung.

Wir haben den Gott als Gott freier Menschen, aber zunächst noch im subjektiven, beschränkten Volksgeist und in zufälliger Phantasiegestaltung gesehen; ferner den Schmerz der Welt nach der Zerdrückung der Volksgeister. Dieser Schmerz war die Geburtsstätte eines neuen Geistes, der Trieb Gott als geistigen zu wissen, in allgemeiner Form mit abgestreifter Endlichkeit. Dieses Bedürfniß ist durch den Fortgang der Geschichte, durch die Heraufbildung des Weltgeistes erzeugt worden. Dieser

unmittelbare Trieb, dieſe Sehnſucht, die etwas Beſtimmtes will und verlangt, gleichſam der Inſtinkt des Geiſtes, der darauf hingetrieben wird — dieß iſt das Zeugniß des Geiſtes und die ſubjektive Seite des Glaubens. Dieſes Bedürfniß und dieſe Sehnſucht hat eine ſolche Erſcheinung, die Manifeſtation Gottes als des unendlichen Geiſtes, in der Geſtalt eines wirklichen Menſchen, gefordert. Der Glaube, der auf dem Zeugniß des Geiſtes beruht, explicirt ſich dann das Leben Chriſti. Die Lehre, die Worte deſſelben werden nur von dem Glauben wahrhaft aufgefaßt und verſtanden. Die Geſchichte Chriſti iſt auch von ſolchen erzählt, über die der Geiſt ſchon ausgegoſſen war. Die Wunder ſind in dieſem Geiſte aufgefaßt und erzählt und der Tod Chriſti iſt von denſelben wahrhaft ſo verſtanden worden, daß in Chriſtus Gott geoffenbaret ſey und die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur. Der Tod iſt dann der Prüfſtein, ſo zu ſagen, an dem ſich der Glaube bewährt, indem hier weſentlich ſein Verſtehen der Erſcheinung Chriſti ſich darthut. Der Tod hat nun dieſen Sinn, daß Chriſtus der Gottmenſch geweſen iſt, der Gott, der zugleich die menſchliche Natur hatte, ja bis zum Tode. Es iſt das Loos der menſchlichen Endlichkeit, zu ſterben; der Tod iſt ſo der höchſte Beweis der Menſchlichkeit, der abſoluten Endlichkeit: und zwar iſt Chriſtus geſtorben den geſteigerten Tod des Miſſethäters; nicht nur den natürlichen Tod, ſondern ſogar den Tod der Schande und Schmach am Kreuze: die Menſchlichkeit iſt an ihm bis auf den äußerſten Punkt erſchienen.

Es tritt nun aber noch eine weitere Beſtimmung ein. Gott iſt geſtorben, Gott iſt todt — dieſes iſt der fürchterlichſte Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht iſt, die Negation ſelbſt in Gott iſt; der höchſte Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungsloſigkeit, das Aufgeben alles Höheren iſt damit verbunden. — Der Verlauf bleibt aber nicht hier ſtehen, ſondern es tritt nun die Umkehrung ein; Gott nämlich erhält

ſich in dieſem Proceß und dieſer iſt nur der **Tod des Todes**. Gott ſteht wieder auf zum Leben: es wendet ſich ſomit zum Gegentheil. — Die Auferſtehung gehört weſentlich dem Glauben an: Chriſtus iſt nach ſeiner Auferſtehung nur ſeinen Freunden erſchienen; dieß iſt nicht äußerliche Geſchichte für den Unglauben, ſondern nur für den Glauben iſt dieſe Erſcheinung. Auf die Auferſtehung folgt die Verklärung Chriſti und der Triumph der Erhebung zur Rechten Gottes. — Dieſe Geſchichte iſt die Explikation der göttlichen Natur ſelbſt. Wenn wir in der erſten Sphäre Gott im reinen Gedanken erfaßten, ſo fängt es in dieſer zweiten Sphäre mit der Unmittelbarkeit für die Anſchauung und für die ſinnliche Vorſtellung an. Der Proceß iſt nun dieſer, daß die unmittelbare Einzelnheit aufgehoben wird: wie in der erſten Sphäre die Verſchloſſenheit Gottes aufhörte, ſeine abſtrakte Allgemeinheit, nach der er das Weſen der Weſen iſt, aufgehoben wurde, ſo wird hier nun die Menſchlichkeit, die Unmittelbarkeit der ſeyenden Einzelnheit aufgehoben und dieß geſchieht durch den Tod; der Tod Chriſti iſt aber der Tod dieſes Todes ſelbſt, die Negation der Negation. Denſelben Verlauf und Proceß der Explikation Gottes haben wir im Reiche des Vaters gehabt: hier iſt er aber, inſofern er Gegenſtand des Bewußtſeyns iſt. Denn es war der Trieb des Anſchauens der göttlichen Natur vorhanden. — Am Tode Chriſti iſt dieſes Moment beſonders hervorzuheben, daß Gott es iſt, der den Tod getödtet hat, indem er aus demſelben hervorgeht; damit iſt die Endlichkeit, Menſchlichkeit und Erniedrigung als ein Fremdes geſetzt als an dem, der ſchlechthin Gott iſt: es zeigt ſich, daß die Endlichkeit ihm fremd und von Anderem angenommen iſt; dieſes Andere nun ſind die Menſchen, die dem göttlichen Proceß gegenüber ſtehen. Es iſt ihre Endlichkeit, die Chriſtus angenommen hat, dieſe Endlichkeit, die in ihrer äußerſten Spitze das **Böſe** iſt; dieſe Menſchlichkeit, die ſelbſt Moment im göttlichen Leben iſt, wird nun als ein Fremdes, Gott nicht Angehöriges

bestimmt: diese Endlichkeit aber in ihrem Fürsichseyn gegen Gott ist das Böse, ein ihm Fremdes; er hat es aber angenommen, um es durch seinen Tod zu tödten. Der schmachvolle Tod ist darin zugleich die unendliche Liebe.

Es ist die unendliche Liebe, daß Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu tödten. Dieß ist die Bedeutung des Todes Christi. Christus hat die Sünde der Welt getragen, hat Gott versöhnt, heißt es.

Dieses Leiden und Sterben ist gegen die Lehre von der moralischen Imputation, wonach jedes Individuum nur für sich zu stehen hat, Jeder der Thäter seiner Thaten ist. Das Schicksal Christi scheint dieser Imputation zu widersprechen; aber diese hat nur ihre Stelle auf dem Felde der Endlichkeit, nicht auf dem Felde des freien Geistes. In dem Felde der Endlichkeit ist die Bestimmung, daß Jeder bleibt, was er ist; hat er Böses gethan, so ist er böse: das Böse ist in ihm als seine Qualität. Aber schon in der Moral, noch mehr in der Sphäre der Religion wird der Geist als frei gewußt, als affirmativ in sich selbst, so daß diese Schranke an ihm, die bis zum Bösen fortgeht, für die Unendlichkeit des Geistes ein Nichtiges ist: der Geist kann das Geschehene ungeschehen machen; die Handlung bleibt wohl in der Erinnerung, aber der Geist streift sie ab. Die Imputation reicht also nicht an diese Sphäre hinan. — In dem Tode Christi ist für das wahrhafte Bewußtseyn des Geistes die Endlichkeit des Menschen getödtet worden. Dieser Tod des Natürlichen hat auf diese Weise allgemeine Bedeutung, das Endliche, Böse überhaupt ist vernichtet. Die Welt ist so versöhnt worden, der Welt ist durch diesen Tod ihr Böses an sich abgenommen worden. In dem wahrhaften Verstehen des Todes tritt auf diese Weise die Beziehung des Subjekts als solchen ein. Das Betrachten hört hier auf; das Subjekt selbst wird in den Verlauf hineingezogen; es fühlt seine eigene Entfremdung,

welche Chriſtus auf ſich genommen, indem er die Menſchlichkeit angezogen, aber durch ſeinen Tod vernichtet hat.

Indem der Inhalt ſich auch auf dieſe Weiſe verhält, ſo iſt das die religiöſe Seite, und hierin fängt die Entſtehung der Gemeinde an: es iſt dieſer Inhalt daſſelbe, was die Ausgießung des heiligen Geiſtes genannt worden. Es iſt der Geiſt, der dieß geoffenbart hat; das Verhältniß zum bloßen Menſchen verwandelt ſich in ein Verhältniß, das vom Geiſt aus verändert, umgewandelt wird, ſo, daß die Natur Gottes ſich darin aufſchließt, daß dieſe Wahrheit unmittelbare Gewißheit nach der Weiſe der Erſcheinung erhält.

Darin erhält denn dieſer, der zunächſt als Lehrer, Freund, als Märtyrer der Wahrheit betrachtet worden, eine ganz andere Stellung. Es iſt bisher nur der Anfang, der durch den Geiſt nun zum Reſultat, Ende, zur Wahrheit geführt wird. Der Tod Chriſti iſt einer Seits der Tod eines Menſchen, eines Freundes, der durch Gewalt geſtorben ꝛc., aber dieſer Tod iſt es, der, geiſtig aufgefaßt, ſelbſt zum Heile, zum Mittelpunkt der Verſöhnung wird.

Die Anſchauung der Natur des Geiſtes, auf ſinnliche Weiſe die Befriedigung des Bedürfniſſes des Geiſtes vor ſich zu haben, iſt es dann, was nach dem Tode Chriſti erſt ſeinen Freunden aufgeſchloſſen worden. Alſo dieſe Ueberzeugung, die ſie aus ſeinem Leben haben konnten, war noch nicht die rechte Wahrheit, ſondern erſt der Geiſt.

Vor ſeinem Tode war ein ſinnliches Individuum vor ihnen: den eigentlichen Aufſchluß hat ihnen der Geiſt gegeben, von dem Chriſtus ſagt, daß er ſie in alle Wahrheit leiten werde. „Das wird erſt die Wahrheit ſeyn, in die euch der Geiſt leiten wird.“

Damit beſtimmt ſich dieſer Tod nach dieſer Seite hin als der Tod, der der Uebergang zur Herrlichkeit, Verherrlichung iſt, die aber nur Wiederherſtellung der urſprünglichen Herrlichkeit

iſt. Der Tod, das Negative iſt das Vermittelnde, daß die urſprüngliche Hoheit als erreicht geſetzt iſt. Es geht damit die Geſchichte der Auferſtehung und Erhebung Chriſti zur Rechten Gottes an, wo die Geſchichte geiſtige Auffaſſung gewinnt.

Es iſt damit denn geſchehen, daß die kleine Gemeinde die Gewißheit gehabt hat: Gott iſt als Menſch erſchienen; — dieſe Menſchlichkeit in Gott, und die abſtrakteſte Weiſe derſelben, die höchſte Abhängigkeit, die letzte Schwäche und Stufe der Gebrechlichkeit iſt eben der natürliche Tod.

„Gott ſelbſt iſt todt," heißt es in einem lutheriſchen Liede; dieß Bewußtſeyn drückt dieß aus, daß das Menſchliche, das Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment ſelbſt iſt, in Gott ſelbſt iſt; daß das Andersſeyn, das Endliche, das Negative nicht außer Gott iſt, als Andersſeyn die Einheit mit Gott nicht hindert: es iſt gewußt das Andersſeyn, die Negation als Moment der göttlichen Natur ſelbſt. Die höchſte Idee des Geiſtes iſt darin enthalten.

Dieſes äußerliche Negative ſchlägt auf dieſe Weiſe in das Innere um. Der Tod hat einer Seits dieſen Sinn, dieſe Bedeutung, daß damit das Menſchliche abgeſtreift wird und die göttliche Herrlichkeit wieder hervortritt. Aber der Tod iſt ſelbſt zugleich auch das Negative, dieſe höchſte Spitze deſſen, dem der Menſch als natürliches Daſeyn und eben damit Gott ſelbſt ausgeſetzt iſt.

In dieſer ganzen Geſchichte iſt den Menſchen zum Bewußtſeyn gekommen, und das iſt die Wahrheit, zu der ſie gelangt ſind: daß die Idee Gottes für ſie Gewißheit hat, daß der Menſch unmittelbarer, präſenter Gott iſt und zwar ſo, daß in dieſer Geſchichte, wie ſie der Geiſt auffaßt, ſelbſt die Darſtellung des Proceſſes iſt deſſen, was der Menſch, der Geiſt iſt. An ſich Gott und todt — dieſe Vermittelung, wodurch das Menſchliche abgeſtreift wird, anderer Seits das Anſichſeyende zu ſich zurückkommt und ſo erſt Geiſt iſt.

Das Bewußtſeyn der Gemeinde, das ſo den Uebergang macht vom bloßen Menſchen zu einem Gottmenſchen, zur Anſchauung, zum Bewußtſeyn, zur Gewißheit der Einheit und Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur, iſt es, womit die Gemeinde beginnt, und was die Wahrheit ausmacht, worauf die Gemeinde gegründet iſt.

Die Explikation der Verſöhnung iſt, daß Gott verſöhnt iſt mit der Welt, oder vielmehr, daß Gott ſich gezeigt hat als mit der Welt verſöhnt zu ſeyn, daß das Menſchliche eben ihm nicht ein Fremdes iſt, ſondern daß dieſes Andersſeyn, ſich Unterſcheiden, die Endlichkeit, wie es ausgedrückt wird, ein Moment an ihm ſelbſt iſt, aber allerdings ein verſchwindendes; aber er hat in dieſem Moment ſich der Gemeinde gezeigt, geoffenbart.

Dieß iſt für die Gemeinde die Geſchichte der Erſcheinung Gottes, dieſe Geſchichte iſt göttliche Geſchichte, wodurch ſie zum Bewußtſeyn der Wahrheit gekommen iſt. Daraus bildete ſich das Bewußtſeyn, das Wiſſen, daß Gott der Dreieinige iſt.

Die Verſöhnung, an die geglaubt wird in Chriſto, hat keinen Sinn, wird Gott nicht als der Dreieinige gewußt, wird nicht erkannt, daß er iſt, aber auch als das Andere, als das ſich Unterſcheidende, Andere ſo, daß dieſes Andere Gott ſelbſt iſt, an ſich die göttliche Natur an ihm hat, und daß das Aufheben dieſes Unterſchieds, Andersſeyns, dieſe Rückkehr, dieſe Liebe, der Geiſt iſt.

In dieſem Bewußtſeyn iſt, daß der Glaube nicht Verhältniß zu etwas Untergeordnetem, ſondern Verhältniß zu Gott ſelbſt iſt. Das ſind die Momente, auf die es hier ankommt, daß den Menſchen zum Bewußtſeyn gekommen iſt die ewige Geſchichte, die ewige Bewegung, die Gott ſelbſt iſt.

Andere Formen, z. B. vom Opfertod, reduciren ſich von ſelbſt auf das, was geſagt worden. Opfer heißt: die Natürlichkeit, das Andersſeyn aufheben. Es heißt: Chriſtus iſt für Alle geſtorben, das iſt nicht etwas Einzelnes, ſondern die göttliche,

ewige Geſchichte. Es heißt ebenſo: in ihm ſind Alle geſtorben. In der Natur Gottes iſt dieß ſelbſt ein Moment; es iſt in Gott ſelbſt vorgegangen. Gott kann nicht befriedigt werden durch etwas Anderes; nur durch ſich ſelbſt. Dieſer Tod iſt die Liebe ſelbſt, als Moment Gottes geſetzt und dieſer Tod iſt das Verſöhnende. Es wird darin die abſolute Liebe angeſchaut. Es iſt die Identität des Göttlichen und Menſchlichen, daß Gott in ihm, im Endlichen bei ſich ſelbſt iſt und dieß Endliche im Tode ſelbſt Beſtimmung Gottes iſt.

Gott hat durch den Tod die Welt verſöhnt und verſöhnt ewig ſich mit ſich ſelbſt. Dieß Zurückkommen iſt ſeine Rückkehr zu ſich ſelbſt und dadurch iſt er Geiſt und dieß Dritte iſt daher, daß Chriſtus auferſtanden iſt. Die Negation iſt damit überwunden, und die Negation der Negation iſt ſo Moment der göttlichen Natur.

Der Sohn iſt erhoben zur Rechten Gottes. In dieſer Geſchichte iſt für die Gemeinde die Natur Gottes, der Geiſt durchgeführt, ausgelegt, explicirt. Dieß iſt die Hauptſache; die Bedeutung der Geſchichte iſt, daß es die Geſchichte Gottes ſelbſt iſt. Gott iſt die abſolute Bewegung in ſich ſelbſt, die der Geiſt iſt und dieſe Bewegung iſt hier an dem Individuo vorgeſtellt. Viele Vorſtellungen knüpfen ſich hieran, beſonders falſche, die hineingebracht ſind, z. B. daß Gott ein Tyrann ſey, der Opfer verlange; dieß iſt unwahr, ſondern es iſt die Natur Gottes, der die Liebe, der Geiſt iſt, und dann iſt die Negation weſentliches Moment.

Was nun die Beglaubigung des Individuums anbetrifft, ſo iſt dieſe weſentlich das Zeugniß des Geiſtes, der innewohnenden Idee, des Geiſtes, an ſich ſelbſt. Dieſer wird hier zur Anſchauung gebracht, es iſt ein unmittelbares Zeugniß des Geiſtes dem Geiſte gegeben, dieß erkennt in ſeiner wahrhaften Nothwendigkeit nur der begreifende Geiſt. Die äußeren Be-

glaubigungen ſind von untergeordneter Art und gehören nicht hierher.

Darüber, daß es weſentliche Beſtimmung der Natur Gottes ſelbſt iſt, fällt die ſinnliche Beglaubigung weg. Dazu gehören die Wunder, wie ſie an das empiriſch äußere Bewußtſeyn des Glaubens kommen. Dieß iſt ein anderes Feld, ein anderer Boden, aber man ſtellt ſich vor, das Individuum habe ſich beglaubigen müſſen durch die glänzende Erſcheinung der Wunder, durch die abſolute Macht über die Natur: denn der Menſch ſtellt ſich Gott gewöhnlich als Macht der Natur vor. Davon iſt ſchon geſprochen. Chriſtus ſagt: Ihr wollt Zeichen und Wunder ſehen. Es kommt nicht auf Zeichen und Wunder an, er verwarf ſie. Ohnehin iſt es ſeiner Natur nach eine äußere Weiſe, eine geiſtloſe Weiſe der Beglaubigung. Mit Recht wird gewußt, daß Gott und ſeine Macht in der Natur vorhanden iſt in ewigen Geſetzen und nach denſelben, das wahrhafte Wunder iſt der Geiſt ſelbſt. Schon das Thier iſt ein Wunder gegen die vegetabiliſche Natur und noch mehr der Geiſt gegen das Leben, gegen die bloß empfindende Natur. Aber eine andere Weiſe der Beglaubigung iſt die wahrhafte durch die Macht über die Geiſter. - Es muß geſagt werden, daß dieß die wahrhafte ſey. Aber dieſe Macht über die Geiſter iſt nicht die äußere, wie die der Kirche gegen die Ketzer, ſondern eine Macht nach geiſtiger Weiſe, ſo, daß dem Geiſte ſeine ganze Freiheit gelaſſen wird. Der Beweis, der der Begriff iſt, bedarf keiner Beglaubigung.

Das iſt dieſe Darſtellung der zweiten Idee als Idee in der Erſcheinung, wie die ewige Idee für die unmittelbare Gewißheit des Menſchen geworden, d. h. erſchienen iſt. Daß ſie Gewißheit für den Menſchen werde, iſt nothwendig ſinnliche Gewißheit, aber die zugleich übergeht in das geiſtige Bewußtſeyn und ebenſo in unmittelbare Sinnlichkeit verkehrt iſt, aber ſo, daß man darin ſieht die Bewegung, Geſchichte Gottes, das Leben, das Gott ſelbſt iſt.

III.

Die Idee im Element der Gemeinde oder das Reich des Geiſtes.

Das Erſte war der Begriff dieſes Standpunkts für das Bewußtſeyn; das Zweite war das, was dieſem Standpunkt gegeben iſt, was für die Gemeinde vorhanden iſt; das Dritte iſt der Uebergang in die Gemeinde ſelbſt.

Dieſe dritte Sphäre iſt die Idee in ihrer Beſtimmung der Einzelnheit, aber zunächſt nur die Darſtellung als der Einen Einzelnheit, der göttlichen, der allgemeinen, der Einzelnheit, wie ſie an und für ſich iſt. Einer iſt ſo Alle; Einmal iſt Allemal, an ſich, dem Begriff nach, eine einfache Beſtimmtheit. Aber die Einzelnheit iſt als Fürſichſeyn dieß Entlaſſen der unterſchiedenen Momente zur freien Unmittelbarkeit und Selbſtſtändigkeit, iſt ausſchließend; die Einzelnheit iſt eben dieß, empiriſche Einzelnheit zugleich zu ſeyn.

Die Einzelnheit, ausſchließend, iſt für Andere Unmittelbarkeit und iſt die Rückkehr aus dem Anderen in ſich. Die Einzelnheit der göttlichen Idee, die göttliche Idee als Ein Menſch, vollendet ſich erſt in der Wirklichkeit, indem ſie zunächſt zu ihrem Gegenüber die Vielen Einzelnen hat und dieſe zur Einheit des Geiſtes, zur Gemeinde zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbſtbewußtſeyn iſt.

Die Erſcheinung Gottes im Fleiſch iſt in einer beſtimmten Zeit und iſt in dieſem Einzelnen; weil ſie Erſcheinung iſt, geht ſie für ſich vorbei, wird zur vergangenen Geſchichte, dieſe ſinnliche Weiſe muß verſchwinden und muß in den Raum der Vorſtellung hinaufſteigen. Die Bildung der Gemeinde hat den Inhalt, daß die ſinnliche Form in ein geiſtiges Element übergeht. Die Weiſe dieſer Reinigung vom unmittelbaren Seyn erhält das Sinnliche darin, daß es vergeht, dieß iſt die Negation, wie ſie am ſinnlichen Dieſen als ſolcher geſetzt iſt und erſcheint. Nur am Einzelnen iſt dieſe Anſchauung gegeben, ſie iſt kein

Erbstück und keiner Erneuerung fähig, sie kann nicht so seyn, denn die sinnliche Erscheinung, als diese, ist ihrer Natur nach momentan, soll vergeistigt werden, ist daher wesentlich eine gewesene und wird in den Boden der Vorstellung erhoben.

Die sinnliche Gegenwart kann für den Geist, der ihrer bedürftig ist, hervorgebracht werden in Bildern, Reliquien u. s. f. Dem Bedürfniß fehlt es nicht an solchen Vermittelungen. Aber der geistigen Gemeinde ist die unmittelbare Gegenwart, das Jetzt vorüber gegangen. Zunächst integrirt dann die sinnliche Vorstellung die Vergangenheit, sie ist ein einseitiges Moment für die Vorstellung, die Gegenwart hat zu Momenten in sich die Vergangenheit und die Zukunft. So hat denn die sinnliche Vorstellung die Wiederkunft, die wesentlich absolute Rückkehr ist, dann aber die Wendung aus der Aeußerlichkeit in das Innere; es ist ein Tröster, der erst kommen kann, wenn die sinnliche Geschichte als unmittelbar vorbei ist.

Dieß ist also der Punkt der Bildung der Gemeinde, oder es ist der dritte Punkt, es ist der Geist. Es ist der Uebergang aus dem Aeußeren, der Erscheinung in das Innere. Um was es zu thun ist, das ist die Gewißheit des Subjekts von der unendlichen, unsinnlichen Wesenhaftigkeit des Subjekts in sich selbst, sich unendlich wissend, sich ewig, unsterblich wissend.

Wir haben so noch a. die Entstehung der Gemeinde zu betrachten oder ihren Begriff; b. ihr Daseyn und Bestehen, dieß ist die Realisation ihres Begriffs, und c. den Uebergang des Glaubens in das Wissen, Veränderung, Verklärung des Glaubens in der Philosophie.

a. Begriff der Gemeinde.

Die Gemeinde sind die Subjekte, die einzelnen, empirischen Subjekte, die im Geiste Gottes sind, von denen aber zugleich unterschieden ist, denen gegenübersteht dieser Inhalt, diese Geschichte, die Wahrheit. Der Glaube an diese Geschichte, an die Versöhnung ist einer Seits ein unmittelbares Wissen, ein

Glauben; das Andere ist, daß die Natur des Geistes an ihr selbst ist dieser Proceß, der in der allgemeinen Idee und in der Idee als in der Erscheinung betrachtet worden, daß das Subjekt selbst nur Geist, damit Bürger des Reiches Gottes wird dadurch, daß es an ihm selbst diesen Proceß durchläuft.

Das Subjekt, das menschliche Subjekt, der Mensch, an welchem dieß geoffenbart wird, was durch den Geist für den Menschen zur Gewißheit der Versöhnung wird, ist bestimmt worden als Einzelner, Ausschließendes, von Anderen Verschiedenes. So ist die Darstellung der göttlichen Geschichte für die anderen Subjekte eine für sie objektive. Sie haben nun auch noch an ihnen selbst diese Geschichte, diesen Proceß zu durchlaufen.

Dazu gehört aber zuerst dieses, daß sie voraussetzen: die Versöhnung ist möglich, oder näher, diese Versöhnung ist an und für sich geschehen und gewiß.

An und für sich ist dieß die allgemeine Idee Gottes; daß sie aber gewiß ist für den Menschen, nicht durch spekulatives Denken diese Wahrheit für ihn ist, sondern gewiß, das ist die andere Voraussetzung, diese: es ist gewiß, daß die Versöhnung vollbracht ist, d. h. es muß vorgestellt seyn als etwas Geschichtliches, als eines, das vollbracht ist auf der Erde, in der Erscheinung. Denn eine andere Weise ist nicht dessen, was Gewißheit genannt wird. Das ist diese Voraussetzung, an die wir zunächst glauben.

1. Die Entstehung der Gemeinde ist, was als Ausgießen des heiligen Geistes vorkommt. Die Entstehung des Glaubens ist zunächst ein Mensch, eine menschliche, sinnliche Erscheinung, und dann die geistige Auffassung, Bewußtseyn des Geistigen: es ist geistiger Inhalt, Verwandlung des Unmittelbaren zu geistiger Bestimmung. Die Beglaubigung ist geistig, liegt nicht im Sinnlichen, kann nicht auf unmittelbare, sinnliche Weise voll-

bracht werden; gegen die sinnlichen Fakta kann daher immer Etwas eingewendet werden.

Die Verwandlung des Unmittelbaren in den geistigen Gehalt ist ein Uebergang, welchen wir sahen in Form der Beweise vom Daseyn Gottes. Eine sinnliche Welt ist, aber die Wahrheit ist nicht das Sinnliche, die unmittelbare Welt, die Endlichkeit, sondern das Unendliche. Diese Konversion, die schon anfängt bei der Auferstehung, Himmelfahrt, ist das, was wir die Entstehung der Gemeinde nannten.

Was die empirische Weise betrifft, so thut die Kirche insofern Recht daran, wenn sie solche Untersuchungen nicht annehmen kann, wie die, welche Verständniß es habe mit den Erscheinungen Christi nach seinem Tode: denn solche Untersuchungen gehen von dem Gesichtepunkt aus, als ob es auf das Sinnliche der Erscheinung ankäme, auf dieß Historische, als ob in solchen Erzählungen von einem als historisch Vorgestellten, nach geschichtlicher Weise, die Beglaubigung des Geistes und seiner Wahrheit liege. Diese steht aber für sich fest, obgleich sie jenen Anfangspunkt hat.

Dieser Uebergang ist die Ausgießung des Geistes, die nur eintreten konnte, nachdem Christus dem Fleisch entrückt war, die sinnliche, unmittelbare Gegenwart aufgehört hat. Da kommt der Geist hervor. Es ist etwas Anderes, eine andere Form, die das hat, was nun der Geist producirt.

Die Frage nach der Wahrheit der christlichen Religion theilt sich unmittelbar in zwei Fragen: 1. ist es überhaupt wahr, daß Gott nicht ist ohne den Sohn und ihn in die Welt gesendet hat, und 2. ist dieser, Jesus von Nazareth, des Zimmermanns Sohn Gottes Sohn, der Christ gewesen.

Diese beiden Fragen werden gewöhnlich so vermischt, daß wenn dieser nicht Gottes gesendeter Sohn gewesen und von ihm es sich nicht erweisen lassen, so wäre überhaupt nichts an der Sendung; wir hätten entweder eines anderen zu warten, wenn

ja er seyn soll, wenn eine Verheißung da ist, d. h. wenn es an und für sich, im Begriff, in der Idee nothwendig ist, oder, da die Nichtigkeit der Idee von dem Erweis jener Sendung abhängig gemacht wird, so ist überhaupt nicht mehr, nicht weiter an dergleichen zu denken.

Aber wir müssen wesentlich zuerst fragen, ist solches Erscheinen an und für sich wahr? Es ist dieß, weil Gott als Geist der Dreieinige ist. Er ist dieß Manifestiren, sich Objektiviren und identisch mit sich in dieser Objektivirung zu seyn, die ewige Liebe. Diese Objektivirung in ihrer vollendeten Entwickelung bis zu den Extremen — der Allgemeinheit Gottes und der Endlichkeit, dem Tod — und diese Rückkehr in sich im Aufheben dieser Härte des Gegensatzes — Liebe im unmittelbaren Schmerz, der ebenso in ihr geheilt ist.

Was das bloß Geschichtliche, Endliche, Aeußerliche betrifft, so kann man die heiligen Schriften wie profane Schriften betrachten. Das Andere aber ist das Auffassen mit dem Gedanken, mit dem Geiste, — jenes Profane ist nicht die Beglaubigung des Geistes. Dieses ist vielmehr die Entstehung der Gemeinde, die Gemeinde selbst, der existirende Geist, der Geist in seiner Existenz, Gott als Gemeinde existirend.

Das Erste war die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, das zum Urtheil, Andersseyn noch nicht Aufgeschlossene, der Vater. Das Zweite ist das Besondere, die Idee in der Erscheinung, der Sohn. Insofern das Erste konkret ist, ist allerdings das Andersseyn schon darin enthalten: die Idee ist ewiges Leben, ewige Hervorbringung. Das Zweite war die Idee in der Aeußerlichkeit, so, daß die äußerliche Erscheinung umgekehrt wird zum Ersten, gewußt wird als göttliche Idee, — die Identität des Göttlichen und Menschlichen. Das Dritte ist dieß Bewußtseyn, Gott als Geist, und dieser Geist als existirend ist die Gemeinde.

Sie fängt damit an, daß die Wahrheit vorhanden ist, ge-

wußte iſt, und dieſe Wahrheit iſt, was Gott iſt: daß er der Dreieinige iſt, daß er das Leben, dieſer Proceß ſeiner in ſich iſt, dieſes Beſtimmen ſeiner in ſich.

Dieß iſt denn 2. das Wiſſen oder der Glaube, denn Glaube iſt auch Wiſſen nur in einer eigenthümlichen Form. Dieß iſt zu betrachten.

Es iſt alſo, daß der göttliche Inhalt geſetzt wird als ſelbſtbewußtes Wiſſen von ihm im Elemente des Bewußtſeyns, der Innerlichkeit. Einer Seite, daß der Inhalt die Wahrheit iſt und daß es die Wahrheit des unendlichen Geiſtes überhaupt iſt, d. h. ſein Wiſſen iſt, ſo daß er in dieſem Wiſſen ſeine Freiheit hat, ſelbſt der Proceß iſt, ſeine beſondere Individualität abzuwerfen und ſich in dieſem Inhalte frei zu machen.

Aber der Inhalt iſt zunächſt unmittelbares Bewußtſeyn und die Wahrheit konnte für daſſelbe erſcheinen auf mannigfach ſinnliche Weiſe, denn die Idee iſt eine in Allem, allgemeine Nothwendigkeit, die Wirklichkeit kann nur Spiegel der Idee ſeyn, aus allem kann daher für das Bewußtſeyn die Idee hervorgehen, denn es iſt immer die Idee in dieſen unendlich vielen Tropfen, die die Idee wiederſpielen. Die Idee iſt vorgeſtellt, erkannt, geahnet in dem Saamen, der die Frucht iſt, die letzte Beſtimmung des Baumes, er erſtirbt erſt in der Erde und erſt durch dieſe Negation geht die Pflanze hervor. Solche Geſchichte, Anſchauung, Darſtellung, Erſcheinung kann von dem Geiſt auch zum Allgemeinen erhoben werden, und ſo wird die Geſchichte des Saamens, der Sonne, Symbol der Idee, aber nur Symbol, es ſind Geſtaltungen, die ihrem eigentlichen Inhalte nach, der ſpecifiſchen Qualität nach nicht angemeſſen ſind der Idee, das an ihnen Gewußte fällt außer ihnen, die Bedeutung exiſtirt nicht in ihnen als Bedeutung. Der Gegenſtand, der an ihm ſelbſt als der Begriff exiſtirt, iſt die geiſtige Subjektivität, der Menſch, er iſt an ihm ſelbſt die Bedeutung, ſie fällt nicht außer ihm, er iſt alles deutend, alles wiſſend, er iſt nicht Symbol,

ſein Bewußtſeyn iſt weſentlich die Geſchichte ſelbſt und die Geſchichte des Geiſtigen iſt nicht in einer Exiſtenz, die der Idee unangemeſſen iſt. So iſt alſo an dem Menſchen nothwendig, daß der Gedanke, die Idee gegenſtändlich wird. Aber zunächſt iſt die Idee an dem Einzelnen in ſinnlicher Anſchauung vorhanden, dieſe muß abgeſtreift werden, die Bedeutung, das ewige wahrhafte Weſen muß hervorgehoben werden. Dieß iſt der Glaube der entſtehenden Gemeinde. Sie fängt vom Einzelnen an, der einzelne Menſch wird verwandelt von der Gemeinde, wird gewußt als Gott und mit der Beſtimmung, daß er der Sohn Gottes ſey, mit allem dem Endlichen beſaßt, das der Subjektivität als ſolchen angehört. Die Form, die endlich iſt, verſchwindet dann vor der Subſtantialität. Es iſt die Verwandlung der Vorſtellung ſinnlicher Erſcheinung in Weiſen von Gott. Es iſt alſo die Gemeinde ſo anfangend vom Glauben, aber anderer Seits wird er als Geiſt hervorgebracht. Die verſchiedenen Bedeutungen des Glaubens und der Beglaubigung ſind hervorzuheben.

Indem der Glaube von der ſinnlichen Weiſe anfängt, hat er eine zeitliche Geſchichte vor ſich, was er für wahr hält, iſt äußere gewöhnliche Begebenheit und die Beglaubigung iſt die hiſtoriſche, juriſtiſche Weiſe, ein Faktum zu beglaubigen, ſinnliche Gewißheit, die Vorſtellung der Grundlage hat wieder die ſinnliche Gewißheit anderer Perſonen über gewiſſe ſinnliche Fakta zum Grunde gelegt und bringt anderes damit in Verbindung.

Die Lebensgeſchichte Chriſti iſt ſo die äußere Beglaubigung, aber der Glaube verändert ſeine Bedeutung, nämlich es iſt nicht nur um den Glauben zu thun als Glauben an dieſe äußere Geſchichte, ſondern daß dieſer Menſch Gottes Sohn war. Da wird der ſinnliche Inhalt ein ganz anderer, er wird in einen anderen verwandelt und die Forderung iſt, dieß ſoll beglaubigt werden. Der Gegenſtand hat ſich vollkommen verwandelt, *aus einem ſinnlich, empiriſch exiſtirenden in einen göttlichen*, in

in ein wesentlich höchstes Moment Gottes fällt. Dieser Inhalt ist nichts Sinnlicher mehr, wenn alle die Forderung gemacht wird, ihn auf die vorige sinnliche Weise zu beglaubigen, so ist diese Weise sogleich unpassend, weil der Gegenstand ganz anderer Natur ist.

Wenn man den Inhalt so bestimmt, daß die Wunder Christi selbst sinnliche Erscheinungen seyen, die hinreichend beglaubigt werden können, ebenso seine Auferstehung, Himmelfahrt als sinnliche Begebenheiten betrachtet, so ist in Rücksicht auf das Sinnliche es sich nicht handelnd um das Verhältniß der höheren Beglaubigung zu diesen Erscheinungen, sondern es handelt sich um das Verhältniß der sinnlichen Beglaubigung und der sinnlichen Begebenheiten beider zusammen zu dem Geist, zu dem geistigen Inhalt. Die Beglaubigung des Sinnlichen, sie mag einen Inhalt haben, welchen sie will, bleibt unendlichen Einwendungen unterworfen, weil sinnlich Aeußerliches zum Grunde liegt, was gegen den Geist, das Innerliche ist; hier ist Bewußtseyn und Gegenstand getrennt und diese zum Grunde liegende Trennung, die mit sich führt die Möglichkeit von Irrthum, Täuschung, Mangel an Bildung, ein Faktum richtig aufzufassen, so daß man Zweifel haben kann. Der sinnliche Inhalt ist nicht an ihm selbst gewiß, weil er es nicht durch den Geist als solcher ist, weil er einen anderen Boden hat, nicht durch den Begriff gesetzt ist. Man kann meinen, man müsse durch Vergleichung aller Umstände auf den Grund kommen, oder es müssen Entscheidungsgründe für das Eine oder für das Andere sich finden, allein diese ganze Weise der Beglaubigung und der sinnliche Inhalt als solcher ist zurückzuführen auf das Verhältniß des Geistes. Was für den Geist Wahrheit haben, was er glauben soll, muß nicht sinnliches Glauben seyn; was für den Geist wahr ist, ist ein solches, für welches die sinnliche Erscheinung heruntergesetzt wird. Indem der Geist vom Sinnlichen anfängt und zu diesem seiner Würdigen kommt,

iſt ſein Verhalten gegen das Sinnliche zugleich ein negatives Verhalten. Es iſt dieß eine Hauptbeſtimmung.

Es iſt daſſelbe, was in allem Erkennen vorkommt, inſofern es auf ein Allgemeines gerichtet iſt. Die Geſetze des Himmels hat bekanntlich Keppler entdeckt. Sie gelten für uns auf doppelte Weiſe, ſind das Allgemeine. Man hat von den einzelnen Fällen angefangen, einige Bewegungen auf die Geſetze zurückgeführt, es ſind aber nur einzelne Fälle, man könnte denken, daß es millionen Mal mehr Fälle geben kann, daß es Körper gäbe, die nicht ſo fallen, ſelbſt auf die himmliſchen Körper iſt es ſo kein allgemeines Geſetz. Man iſt ſo allerdings bekannt damit geworden, aber das Intereſſe des Geiſtes iſt, daß ein ſolches Geſetz an und für ſich wahr iſt, d. h. aber, daß die Vernunft in ihm ihr Gegenbild habe, dann erkennt ſie es als an und für ſich wahr. Dagegen tritt dann jenes ſinnliche Erkennen in den Hintergrund, es iſt wohl Anfangspunkt, Ausgangspunkt, der dankbar anzuerkennen iſt, aber ſolch ein Geſetz ſteht jetzt für ſich ſelbſt, ſo iſt denn ſeine Beglaubigung eine andere, es iſt der Begriff, und die ſinnliche Exiſtenz iſt nun zu einem Traumbild herabgeſetzt, über dem eine höhere Region mit eigenem feſten Inhalte iſt.

Daſſelbe Verhältniß findet Statt bei den Beweiſen vom Daſeyn Gottes, die vom Endlichen anfangen, der Mangel darin iſt, daß das Endliche nur auf affirmative Weiſe gefaßt iſt, aber der Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen iſt zugleich ſo, daß der Boden des Endlichen verlaſſen wird und es herabgeſetzt wird zum Untergeordneten, zu einem fernen Bild, „das nur noch in der Vergangenheit beſteht, nicht in dem Geiſte, der ſich ſchlechthin gegenwärtig iſt, der jenen Ausgangspunkt verlaſſen hat und auf einem Boden von ganz anderer Würde ſteht. Die Frömmigkeit kann ſo von allem Veranlaſſung nehmen, ſich zu erbauen, dieß iſt denn ſo der Ausgangspunkt. Man hat bewieſen, daß mehrere Citate Chriſti aus dem alten Teſtamente

unrichtig ſind, ſo daß das daraus Hervorgehende nicht gegründet iſt im unmittelbaren Verſtand der Worte. Das Wort ſollte auch ſo ein feſtes ſeyn; aber der Geiſt macht daraus, was das Wahrhafte iſt. So iſt die ſinnliche Geſchichte Ausgangspunkt für den Geiſt, für den Glauben, und dieſe zwei Beſtimmungen müſſen unterſchieden werden, und erſt die Rückkehr des Geiſtes in ſich, das geiſtige Bewußtſeyn iſt es, worauf es ankommt.

Es erhellet ſo, daß die Gemeinde an ſich dieſen Glaubensinhalt hervorbringt, daß nicht, ſo zu ſagen, durch die Worte der Bibel dieß hervorgebracht wird, ſondern durch die Gemeinde. Die empiriſche Weiſe, kirchliche Beſtimmung, Koncilien u. ſ. f. geht uns hierbei nichts an. Was iſt der Inhalt an und für ſich, das iſt die Frage. Der wahrhafte chriſtliche Glaubensinhalt iſt zu rechtfertigen durch die Philoſophie, nicht durch die Geſchichte. Was der Geiſt thut, iſt keine Hiſtorie; es iſt ihm nur um das zu thun, was an und für ſich iſt, nicht Vergangenes, ſondern ſchlechthin Präſentes.

3. Aber es iſt dieß auch erſchienen, hat Beziehung auf das Subjekt, iſt für daſſelbe, und es hat nicht minder weſentliche Beziehung darauf, das Subjekt ſoll Bürger des Reiches Gottes ſeyn.

Dieſes, daß das Subjekt ſelbſt ein Kind Gottes werden ſoll, enthält, daß die Verſöhnung an und für ſich vollbracht iſt in der göttlichen Idee, und ſie dann auch erſchienen iſt, die Wahrheit gewiß iſt dem Menſchen. Eben das Gewißſeyn iſt die Erſcheinung, die Idee, wie ſie in der Weiſe des Erſcheinens an das Bewußtſeyn kommt.

Das Verhältniß des Subjekts zu dieſer Wahrheit iſt, daß das Subjekt eben zu dieſer bewußten Einheit kommt, ſich derſelben würdigt, ſie in ſich hervorbringt, erfüllt wird vom göttlichen Geiſt.

Dieß geſchieht durch Vermittlung in ſich ſelbſt, und dieſe

Vermittlung ist, daß es diesen Glauben hat: denn der Glaube ist die Wahrheit, die Voraussetzung, daß an und für sich und gewiß die Versöhnung vollbracht ist. Nur vermittelst dieses Glaubens, daß die Versöhnung an und für sich und gewiß vollbracht ist, ist das Subjekt fähig, im Stande, sich selbst in diese Einheit zu setzen. Diese Vermittlung ist absolut nothwendig.

In dieser Beseligung vermittelst dieses Ergreifens ist die Schwierigkeit aufgehoben, die unmittelbar darin liegt, daß das Verhältniß der Gemeinde ist zu dieser Idee ein Verhältniß von einzelnen, besonderen Subjekten, aber diese Schwierigkeit ist gehoben in dieser Wahrheit selbst.

Die Schwierigkeit ist näher, daß das Subjekt verschieden ist vom absoluten Geist. Dieses ist gehoben, und daß es gehoben ist, liegt darin, daß Gott das Herz des Menschen ansieht, den substantiellen Willen, die innerste Alles befassende Subjektivität des Menschen, das innere, wahrhafte, ernstliche Wollen.

Außer diesem innern Willen, verschieden von dieser innerlichen, substantiellen Wirklichkeit ist am Menschen noch seine Aeußerlichkeit, seine Mangelhaftigkeit, daß er Fehler begehen, daß er existiren kann auf eine Weise, die dieser innerlichen, substantiellen Wesentlichkeit, dieser substantiellen, wesentlichen Innerlichkeit nicht angemessen ist.

Aber die Aeußerlichkeit, das Andersseyn überhaupt, die Endlichkeit, Unvollkommenheit, wie sie sich weiter bestimmt, ist zu einem Unwesentlichen herabgesetzt und als solches gewußt. Denn in der Idee ist das Andersseyn des Sohnes ein vorübergehendes, verschwindendes, kein wahrhaftes, wesentliches, bleibendes, absolutes Moment.

Das ist der Begriff der Gemeinde überhaupt: die Idee, die insofern der Proceß des Subjekts in und an ihm selbst ist, welches Subjekt in den Geist aufgenommen, geistig ist, so, daß der Geist Gottes in ihm wohnt. Dieß sein reines Selbstbe-

wußtseyn iſt zugleich Bewußtſeyn der Wahrheit, und dieſes reine Selbſtbewußtſeyn, das die Wahrheit weiß und will, iſt eben der göttliche Geiſt in ihm.

b. Die Realiſirung der Gemeinde. Die reale Gemeinde iſt, was wir im Allgemeinen die Kirche nennen. Das iſt nicht mehr das Entſtehen der Gemeinde, ſondern die beſtehende Gemeinde, die ſich auch erhält.

In der beſtehenden Gemeinde iſt die Kirche die Veranſtaltung überhaupt, daß die Subjekte zu der Wahrheit kommen, die Wahrheit ſich aneignen, und dadurch der heilige Geiſt in ihnen auch real, wirklich, gegenwärtig werde, in ihnen ſeine Stätte habe, daß die Wahrheit in ihnen ſey und ſie im Genuſſe, in der Bethätigung der Wahrheit, des Geiſtes ſeyen, daß ſie als Subjekte die Bethätigenden des Geiſtes ſeyen.

Das Allgemeine der Kirche iſt, daß die Wahrheit hier vorausgeſetzt iſt, nicht, wie im Entſtehen, der heilige Geiſt erſt ausgegoſſen, erſt erzeugt wird, ſondern daß die Wahrheit als vorhandene Wahrheit iſt. Das iſt ein verändertes Verhältniß des Anfangs für das Subjekt.

1. Dieſe Wahrheit, die ſo vorausgeſetzt, vorhanden iſt, iſt die Lehre der Kirche, die Glaubenslehre, und den Inhalt dieſer Lehre kennen wir; es iſt mit Einem Wort die Lehre von der Verſöhnung. Es iſt nicht mehr, daß dieſer Menſch zu der abſoluten Bedeutung erhoben wird durch das Ausgießen, Dekretiren des Geiſtes, ſondern daß dieſe Bedeutung eine gewußte, anerkannte iſt.

Dieſe abſolute Befähigung des Subjekts iſt es, ſowohl in ihm ſelbſt, als objektiv Antheil zu nehmen an der Wahrheit, zur Wahrheit zu kommen, in der Wahrheit zu ſeyn, zum Bewußtſeyn derſelben zu gelangen. Dieß Bewußtſeyn der Lehre iſt hier vorausgeſetzt, vorhanden.

Es erhellet ſowohl, daß eine Lehre nothwendig iſt, als daß in dem Beſtehen der Gemeinde die Lehre ſchon fertig iſt. Dieſe

Lehre iſt es, welche verſtellig gemacht wird, und dieß iſt ein Inhalt, in dem an und für ſich vollbracht, aufgezeigt iſt, was am Individuum als ſolchem hervorgebracht werden ſoll.

So als Vorausgeſetztes in ſeinen Elementen, Fertiges iſt es, daß ſie erſt in der Gemeinde ſelbſt ausgebildet wird. Der Geiſt, der ausgegoſſen wird, iſt erſt der Anfang, der anfangende, die Erhebung. Die Gemeinde iſt das Bewußtſeyn dieſes Geiſtes, das Ausſprechen deſſen, was der Geiſt gefunden hat, wovon er getroffen wurde, daß Chriſtus für den Geiſt iſt. Die Lehre wird weſentlich ſo in der Kirche hervorgebracht, in der Kirche ausgebildet. Sie iſt zuerſt als Anſchauung, Gefühl, als gefühltes, blitzähnliches Zeugniß des Geiſtes. Aber die Wahrheit ſoll vorhanden, vorausgeſetzt ſeyn; ſo muß ſie aus der Konzentration, Innerlichkeit des Gefühls entwickelt ſeyn in die Vorſtellung.

Die Glaubenslehre iſt daher weſentlich erſt in der Kirche gemacht worden, und es iſt dann das Denken, das gebildete Bewußtſeyn, das auch darin ſeine Rechte behauptet, und was es ſonſt gewonnen an Bildung der Gedanken, an Philoſophie — für dieſe Gedanken und zum Behuf dieſer ſo gewußten Wahrheit verwendet; es bildet ſich aus anderm, konkretem, noch mit Unreinem gemiſchten Inhalt die Lehre aus.

Dieſe vorhandene Lehre muß dann auch erhalten werden in der Kirche, das, was Lehre iſt, auch gelehrt werden. Es iſt, exiſtirt, gilt, iſt anerkannt, unmittelbar, aber nicht auf eine ſinnliche Weiſe, daß das Auffaſſen dieſer Lehre durch die Sinne geſchähe, wie die Welt auch ein Vorausgeſetztes iſt, zu der wir uns als einem Sinnlichen äußerlich verhalten.

Die geiſtige Wahrheit iſt nur als gewußte vorhanden; die Weiſe ihres Erſcheinens iſt, daß ſie gelehrt werde. Der Kirche iſt weſentlich die Veranſtaltung, daß ein Lehrſtand ſey, dem aufgetragen iſt, dieſe Lehre vorzutragen.

In dieſer Lehre wird das Subjekt geboren, es fängt an

in dieſem Zuſtand der geiſtigen, vorhandenen Wahrheit, in dem Bewußtſeyn derſelben. Das iſt ſein Verhältniß zu dieſer an und für ſich vorausgeſetzten, vorhandenen Wahrheit.

2. Das Individuum, indem es ſo in der Kirche geboren, iſt es ſogleich, ob zwar noch bewußtloſes, doch beſtimmt, an dieſer Wahrheit Theil zu nehmen, derſelben theilhaftig zu werden; ſeine Beſtimmung iſt für dieſe Wahrheit. Die Kirche ſpricht dieß aus im Sakrament der Taufe, der Menſch iſt in der Gemeinſchaft der Kirche, worin das Böſe an und für ſich überwunden, Gott an und für ſich verſöhnt iſt.

Die Taufe zeigt an, daß das Kind in der Gemeinſchaft der Kirche, nicht im Elend geboren wird, nicht antreffen werde eine feindliche Welt, ſondern ſeine Welt die Kirche ſey, und ſich nur der Gemeinde anzubilden habe, die ſchon als ſein Weltzuſtand vorhanden iſt.

Der Menſch muß zweimal geboren werden, einmal natürlich und ſodann geiſtig, wie der Brahmine. Der Geiſt iſt nicht unmittelbar, er iſt nur, wie er ſich aus ſich gebiert; er iſt nur als der Wiedergeborene.

Dieſe Wiedergeburt iſt nicht mehr die unendliche Wehmuth, die der Geburtsſchmerz iſt, aber vorhanden auch der Gegenſatz, der ſeiner Partikularität, ſeiner beſonderen Intereſſen, Leidenſchaften, Eigenſucht. Das natürliche Herz, worin der Menſch befangen iſt, iſt der Feind, der zu bekämpfen iſt. Der reale, unendliche Schmerz ſeiner Unangemeſſenheit im Verhältniß zu Gott iſt ihm, wenn nicht auch erſpart, doch gemildert; es iſt dieß aber nicht mehr der reale Kampf, aus welchem die Gemeinde hervorgegangen iſt.

Zu dieſem Individuum verhält ſich die Lehre als ein Aeußerliches. Das Kind iſt nur erſt Geiſt an ſich, noch nicht realiſirter Geiſt, nicht als Geiſt wirklich, hat nur die Fähigkeit, das Vermögen Geiſt zu ſeyn, als Geiſt wirklich zu werden; ſo kommt die Wahrheit an es zunächſt als ein Vorausgeſetztes,

Anerkanntes, Geltendes, d. h. es kommt die Wahrheit nothwendig zuerſt als Auktorität an den Menſchen.

Alle Wahrheit, auch die ſinnliche — aber dieß iſt keine eigentliche Wahrheit — kommt zunächſt in dieſer Weiſe an den Menſchen. In unſerem ſinnlichen Wahrnehmen kommt ſo die Welt als Auktorität an uns, ſie iſt, wir finden ſie ſo, wir nehmen ſie auf als Seyendes und wir verhalten uns dazu als zu einem Seyenden. Das iſt ſo, und wie es iſt, ſo gilt es.

Die Lehre, das Geiſtige iſt nicht als ſolche ſinnliche Auktorität vorhanden, ſondern muß gelehrt werden als geltende Wahrheit. Sitte iſt ein Geltendes, eine beſtehende Ueberzeugung; weil es aber ein Geiſtiges iſt, ſagen wir nicht: es iſt, ſondern: es gilt. Weil es jedoch an uns kommt ſo als Seyendes — es iſt, und wie es an uns kommt ſo als ein Geltendes, ſo nennen wir dieſe Weiſe Auktorität.

Dieſes, wie der Menſch das Sinnliche zu lernen hat — auf die Auktorität, weil es da iſt, weil es iſt, hat er ſich's gefallen zu laſſen: die Sonne iſt auch da, und weil ſie da iſt, muß ich mir's gefallen laſſen — ſo die Lehre, die Wahrheit; ſie kommt aber nicht durch ſinnliches Wahrnehmen, durch Thätigkeit der Sinne, ſondern durch Lehre an uns als ein Seyendes, durch Auktorität. Was im menſchlichen Geiſt, d. i. in ſeinem wahren Geiſt iſt, wird ihm damit zum Bewußtſeyn gebracht als ein Gegenſtändliches, oder was in ihm iſt, wird entwickelt, ſo, daß er es weiß als die Wahrheit, in der er iſt. In ſolcher Erziehung, Uebung, Bildung und Aneignung handelt es ſich nur um Angewöhnung an das Gute und Wahre. Es iſt inſofern da nicht darum zu thun, das Böſe zu überwinden: denn das Böſe iſt an und für ſich überwunden. Es handelt ſich nur um die zufällige Subjektivität. Mit der einen Beſtimmung des Glaubens, daß das Subjekt nicht iſt, wie es ſeyn ſoll, iſt zugleich die abſolute Möglichkeit verknüpft, daß es ſeine Beſtimmung

erfülle, von Gott zu Gnaden angenommen werde. Dieß ist die Sache des Glaubens. Das Individuum muß die Wahrheit der an sich seyenden Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ergreifen und diese Wahrheit ergreift es im Glauben an Christum; Gott ist so nicht mehr ein Jenseits für dasselbe und das Ergreifen jener Wahrheit ist der ersteren Grundbestimmung entgegengesetzt, daß das Subjekt nicht sey, wie es seyn soll. Das Kind, insofern es in der Kirche geboren ist, ist in der Freiheit und zur Freiheit geboren, es ist kein absolutes Andersseyn mehr für dasselbe, dieses Andersseyn ist als ein Ueberwundenes, Besiegtes gesetzt.

Es ist bei diesem Hineinbilden nur darum zu thun, das Böse nicht aufkommen zu lassen; wozu die Möglichkeit im Allgemeinen im Menschen liegt; aber insofern das Böse aufkommt, wenn der Mensch Böses thut, so ist dieß zugleich vorhanden als ein an sich Nichtiges, über das der Geist mächtig ist, so, daß der Geist die Macht hat, das Böse ungeschehen zu machen.

Die Reue, Buße hat diesen Sinn, daß das Verbrechen durch die Erhebung des Menschen zur Wahrheit gewußt wird als ein an und für sich Ueberwundenes, das keine Macht für sich hat. Daß so das Geschehene ungeschehen gemacht wird, kann nicht auf sinnliche Weise geschehen, aber auf geistige Weise, innerlich. Es wird ihm verziehen, er gilt als ein vom Vater Angenommenes unter den Menschen.

Das ist das Geschäft der Kirche, diese Angewöhnung, daß die Erziehung des Geistes immer innerlicher, diese Wahrheit mit seinem Selbst, mit dem Willen des Menschen identischer, sein Wollen, sein Geist wird. Der Kampf ist vorbei und es ist das Bewußtseyn, daß es nicht ein Kampf ist, wie in der persischen Religion oder in der Kantischen Philosophie, wo das Böse überwunden seyn soll, aber an und für sich dem Guten gegenübersteht, das Höchste der unendliche Progreß ist.

Da ist das Streben unendlich, die Auflösung der Aufgabe ins Unendliche verlegt, wo man beim Sollen stehen bleibt.

Hier ist vielmehr der Widerspruch schon an sich gelöst; es wird im Geiste das Böse als an und für sich überwunden gewußt, und vermittelst dessen, daß es an und für sich überwunden ist, hat das Subjekt nur seinen Willen gut zu machen, so ist das Böse, die böse That verschwunden.

Hier ist das Bewußtseyn, daß keine Sünde ist, die nicht vergeben werden kann, wenn der natürliche Wille aufgegeben wird, nur nicht die Sünde gegen den heiligen Geist, das Läugnen des Geistes; denn er nur ist die Macht, die alles aufheben kann.

Es giebt der Schwierigkeiten dabei sehr viele, die aus dem Begriff des Geistes und der Freiheit entstehen, einer Seits ist der Geist als allgemeiner Geist und anderer Seits das Fürsichseyn des Menschen, das Fürsichseyn des einzelnen Individuums. Es muß gesagt werden, es ist der göttliche Geist, der die Wiedergeburt bewirkt; dieß ist göttlich freie Gnade, denn alles Göttliche ist frei; es ist nicht Fatum, nicht Schicksal; anderer Seits ist aber auch das Selbstbewußtseyn der Seele feststehend, und man sucht nun zu ermitteln, wie viel dem Menschen zukommt; eine Velleitas, Nisus wird ihm gelassen, aber dieß feste Verharren in diesem Verhältnisse ist selbst das Ungeistige. Das erste Seyn, das Selbstseyn, ist an sich der Begriff, an sich der Geist, und das was aufzuheben ist, ist die Form seiner Unmittelbarkeit, seines vereinzelten, partikularen Fürsichseyns. Dieß Sichaufheben und Zusichkommen des Begriffs ist allgemeine Natur, wie im Element des Gedankens der Geist, der zu sich kommt, freier Geist ist, freier Geist ist aber nicht beschränkter, allgemeiner Geist. Das Thun im Glauben an die an sich seyende Versöhnung ist einer Seits das Thun des Subjekts, anderer Seits das Thun des göttlichen Geistes; der Glaube selbst ist der göttliche Geist, der im Subjekte wirkt; aber so ist

dieſes nicht ein paſſives Gefäß, ſondern der heilige Geiſt iſt ebenſo des Subjektes Geiſt, indem es den Glauben hat; in dieſem Glauben handelt es gegen ſeine Natürlichkeit, thut ſie ab, entfernt ſie.

3. Das Letzte in dieſer Sphäre iſt der Genuß dieſer Aneignung, der Gegenwärtigkeit Gottes. Es handelt ſich eben um die bewußte Gegenwärtigkeit Gottes, Einheit mit Gott, die unio mystica, das Selbſtgefühl Gottes.

Dieß iſt das Sakrament des Abendmahls, in welchem auf ſinnliche, anſchauliche Weiſe dem Menſchen gegeben wird das Bewußtſeyn ſeiner Verſöhnung mit Gott, das Einkehren und Innewohnen des Geiſtes in ihm.

Indem dieß Selbſtgefühl iſt, iſt es auch eine Bewegung, ſetzt voraus ein Aufheben Unterſchiedener, damit dieſe negative Einheit herauskommt. Das Abendmahl iſt der Mittelpunkt der chriſtlichen Lehre und von hier aus erhalten alle Differenzen in der chriſtlichen Kirche ihre Farbe und Beſtimmung. Darüber ſind nun dreierlei Vorſtellungen:

1. Nach der einen Vorſtellung iſt die Hoſtie, dieſes Aeußerliche, dieſes ſinnliche, ungeiſtige Ding durch Konſekration der gegenwärtige Gott — Gott als ein Ding, in der Weiſe eines empiriſchen Dings, ebenſo empiriſch von dem Menſchen genoſſen. Indem Gott ſo als Aeußerliches im Abendmahl, dieſem Mittelpunkt der Lehre, gewußt war, iſt dieſe Aeußerlichkeit die Grundlage der ganzen katholiſchen Religion. Es entſteht ſo die Knechtſchaft des Wiſſens und Handelns; durch alle weiteren Beſtimmungen geht dieſe Aeußerlichkeit, indem das Wahre als Feſtes, Aeußerliches vorgeſtellt iſt. Als ſo Vorhandenes außerhalb des Subjektes kann es in die Gewalt Anderer kommen; die Kirche iſt im Beſitz deſſelben, ſo wie aller Gnadenmittel; das Subjekt iſt in jeder Hinſicht das paſſive, empfangende, das nicht wiſſe, was wahr, recht und gut ſey, ſondern es nur anzunehmen habe von Andern.

2. Die lutherische Vorstellung ist, daß die Bewegung anfängt von einem Aeußerlichen, das ein gewöhnliches, gemeines Ding ist, daß aber der Genuß, das Selbstgefühl der Gegenwärtigkeit Gottes zu Stande kommt, insoweit und insofern die Aeußerlichkeit verzehrt wird, nicht bloß leiblich, sondern im Geist und Glauben. Im Geist und Glauben nur ist der gegenwärtige Gott. Die sinnliche Gegenwart ist für sich nichts und auch die Konsekration macht die Hostie nicht zu einem Gegenstand der Verehrung, sondern der Gegenstand ist allein im Glauben, und so im Verzehren und Vernichten des Sinnlichen, die Vereinigung mit Gott und das Bewußtseyn dieser Vereinigung des Subjekts mit Gott. Hier ist das große Bewußtseyn aufgegangen, daß außer dem Genuß und Glauben die Hostie ein gemeines, sinnliches Ding ist: der Vorgang ist allein im Geiste des Subjekts wahrhaft.

Da ist keine Transsubstantiation — allerdings eine Transsubstantiation, aber eine solche, wodurch das Aeußerliche aufgehoben wird, die Gegenwart Gottes schlechthin eine geistige ist, so, daß der Glaube des Subjekts dazu gehört.

3. Die Vorstellung ist, daß der gegenwärtige Gott in der Vorstellung nur, in der Erinnerung, also insofern nur diese unmittelbare, subjektive Gegenwärtigkeit habe. Dieß ist die reformirte Vorstellung, eine geistlose, nur lebhafte Erinnerung der Vergangenheit, nicht göttliche Präsenz, keine wirkliche Geistigkeit. Hier ist das Göttliche, die Wahrheit in die Prosa der Aufklärung und des bloßen Verstandes heruntergefallen, ein bloß moralisches Verhältniß.

c. Die Realisirung des Geistigen zur allgemeinen Wirklichkeit; dieß enthält zugleich die Umwandlung, Umformung der Gemeinde.

1. Die Religion ist die geistige und die Gemeinde ist zunächst im Innern, im Geist als solchem. Dieß Innere, diese sich präsente Subjektivität als innere, nicht in sich entwickelt,

iſt Gefühl, Empfindung; die Gemeinde hat weſentlich auch Bewußtſeyn, Vorſtellung in der Lehre, Bedürfniſſe, Triebe, weltliche Exiſtenz überhaupt, — aber mit demſelben tritt die Trennung, die Unterſchiedenheit auf, die göttliche, objektive Idee tritt dem Bewußtſeyn als Anderes gegenüber, das Theils durch Autorität gegeben, Theils in der Andacht ſich zu eigen gemacht iſt; oder das Moment des Genuſſes iſt nur ein einzelnes Moment, oder die göttliche Idee, der göttliche Inhalt wird nicht geſchaut, nur vorgeſtellt. Das Jetzt des Genuſſes zerrinnt in der Vorſtellung Theils in ein Jenſeits, in einen jenſeitigen Himmel, Theils in Vergangenheit, Theils in Zukunft. Der Geiſt aber iſt ſich ſchlechthin gegenwärtig und fordert eine erfüllte Gegenwart, er fordert mehr als nur Liebe, trübe Vorſtellungen, er fordert, daß der Inhalt ſelbſt gegenwärtig ſey, oder daß das Gefühl, die Empfindung entwickelt ausgebreitet ſey.

So ſteht die Gemeinde, als das Reich Gottes, einer Objektivität überhaupt gegenüber. Die Objektivität als äußerliche, unmittelbare Welt iſt das Herz mit ſeinen Intereſſen, eine andere Objektivität iſt die der Reflexion, des abſtrakten Gedankens, des Verſtandes, und die dritte wahre Objektivität iſt die des Begriffs.

In der Religion an ſich iſt das Herz verſöhnt; dieſe Verſöhnung iſt ſo im Herzen, iſt geiſtig — das reine Herz, das dieſen Genuß der Gegenwärtigkeit Gottes in ihm und damit die Verſöhnung, den Genuß ſeines Verſöhntſeyns erlangt. Dieſe Verſöhnung iſt aber zugleich abſtrakt, ſie hat gegenüber die Welt überhaupt.

Das Selbſt, das in der Verſöhnung, in dieſem religiöſen Genuſſe iſt, iſt das reine Herz, das Herz überhaupt, die allgemeine Geiſtigkeit; aber das Selbſt, das Subjekt iſt dann zugleich die Seite dieſer geiſtigen Gegenwärtigkeit, nach welcher eine entwickelte Weltlichkeit in ihm vorhanden iſt, und das Reich Gottes, die Gemeinde hat ſo ein Verhältniß zur Weltlichkeit.

Daß nun die Verſöhnung real ſey, dazu gehört, daß in dieſer Entwickelung, in dieſer Totalität ebenſo die Verſöhnung gewußt werde, vorhanden, hervorgebracht ſey. Für dieſe Weltlichkeit ſind die Principien vorhanden in dieſem Geiſtigen.

Die Wahrheit der Weltlichkeit iſt das Geiſtige näher ſo, daß das Subjekt als Gegenſtand der göttlichen Gnade, als ſolches, das verſöhnt iſt mit Gott, unendlichen Werth hat, ſchon ſeiner Beſtimmung nach, die dann ausgeführt iſt in der Gemeinde. Nach dieſer Beſtimmung iſt dann das Subjekt gewußt als die Gewißheit des Geiſtes ſeiner ſelbſt, als die Ewigkeit des Geiſtes.

Dieſes ſo in ſich unendliche Subjekt, ſeine Beſtimmung zur Unendlichkeit iſt ſeine Freiheit, iſt dieß, daß es freie Perſon iſt, und ſich auch ſo zur Weltlichkeit, Wirklichkeit, als bei ſich ſeyende, in ſich verſöhnt ſeyende, ſchlechthin feſte, unendliche Subjektivität verhält. Das iſt das Subſtantielle, dieſe ſeine Beſtimmung ſoll zu Grunde liegen, indem es ſich auf die Weltlichkeit bezieht.

Die Vernünftigkeit, Freiheit des Subjekts iſt, daß das Subjekt dieß Befreite iſt, dieſe Befreiung erlangt hat durch die Religion, es nach ſeiner religiöſen Beſtimmung weſentlich frei iſt. Es iſt darum zu thun, daß dieſe Verſöhnung in der Weltlichkeit ſelbſt vorgehe.

1) Die erſte Form der Verſöhnung iſt die unmittelbare und eben darum noch nicht die wahrhafte Weiſe der Verſöhnung. Dieſe Verſöhnung erſcheint ſo, daß zuerſt die Gemeinde, das Verſöhntſeyn, das Geiſtige, dieß Verſöhntſeyn mit Gott in ſich ſich erhält abſtrakt von der Weltlichkeit, das Geiſtige ſelbſt der Weltlichkeit entſagt, ſich ein negatives Verhältniß gegen die Welt giebt und eben damit gegen ſich: denn die Welt iſt im Subjekt der Trieb zur Natur, zum geſelligen Leben, zur Kunſt und Wiſſenſchaft.

Das Konkrete des Selbst, die Leidenschaften können nicht gerechtfertigt werden dadurch, daß es natürlich ist, aber die mönchische Abstraktion enthält dieß, daß das Herz nicht konkret entfaltet, als ein nicht Entwickeltes seyn soll, oder daß die Geistigkeit, das Versöhntseyn, das Leben für diese Versöhnung ein in sich koncentrirtes, unentwickeltes seyn und bleiben soll. Der Geist aber ist dieß, sich zu entwickeln, zu unterscheiden bis zur Weltlichkeit.

2) Die zweite Form dieser Versöhnung ist, daß die Weltlichkeit und Religiosität einander äußerlich bleiben und doch in Beziehung kommen sollen. So kann die Beziehung, in der beide stehen, nur eine äußerliche seyn, und eine solche, wo Eines über das Andere herrscht und die Versöhnung nicht da ist: das Religiöse soll das Herrschende seyn, das Versöhnte, die Kirche soll über das Weltliche herrschen, was unversöhnt ist.

Es ist eine Vereinigung mit der Weltlichkeit, die unversöhnt ist, die Weltlichkeit roh in sich und die als roh in sich nur beherrscht wird; aber das Herrschende nimmt diese Weltlichkeit in sich selbst auf, eine geistlose Weltlichkeit tritt an der Kirche durch diese Herrschaft selbst hervor, weil das Weltliche nicht an ihm selbst versöhnt ist.

Da ist eine Herrschaft gesetzt vermittelst des Geistlosen, wo das Aeußerliche das Princip ist, wo der Mensch in seinem Verhalten zugleich außer sich ist; es ist das Verhältniß der Unfreiheit überhaupt. In Allem, was menschlich heißt, allen Trieben, Verhältnissen in Beziehung auf Familie, Thätigkeit und Staatsleben ist die Entzweiung hineingesetzt und das Nichtbeisichseyn des Menschen ist das Princip.

Der Mensch ist in Knechtschaft überhaupt in allen diesen Formen, und alle diese Formen gelten als nichtige, unheilige, und er ist, indem er in denselben ist, wesentlich ein Endliches, ein Entzweites, daß dieses ein Nichtgeltendes, das Geltende ein Anderes sey.

Es ist diese Versöhnung mit der Weltlichkeit, mit dem eignen Herzen des Menschen so zusammengebracht, daß diese Versöhnung gerade das Gegentheil ist. Die weitere Ausführung dieses Zerrissenseyns in der Versöhnung selbst ist dann das, was als Verderben der Kirche erscheint, — der absolute Widerspruch des Geistigen in ihm selbst.

3) Die dritte Bestimmung ist, daß dieser Widerspruch sich auflöst in Sittlichkeit, daß das Princip der Freiheit eingedrungen ist in die Weltlichkeit, und indem die Weltlichkeit so gebildet ist dem Begriff, der Vernunft, der Wahrheit, der ewigen Wahrheit selbst gemäß, ist es die konkret gewordene Freiheit, der vernünftige Wille.

In der Organisation des Staates ist es, wo das Göttliche in die Wirklichkeit eingeschlagen, diese von jenem durchdrungen und das Weltliche nun an und für sich berechtigt ist; denn ihre Grundlage ist der göttliche Wille, das Gesetz des Rechts und der Freiheit. Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche sich im Felde der Wirklichkeit realisirt, besteht in dem sittlichen und rechtlichen Staatsleben: dieß ist die wahrhafte Subaktion der Weltlichkeit.

Die Institutionen der Sittlichkeit sind göttliche, heilige, nicht in dem Sinn, wie Ehelosigkeit das Heilige seyn soll gegen die Ehe, die Familienliebe, oder freiwillige Armuth gegen thätigen Selbsterwerb, gegen das Rechtliche; ebenso der blinde Gehorsam gilt als Heiliges, während das Sittliche ist Gehorsam in der Freiheit, freier, vernünftiger Wille, Gehorsam des Subjekts gegen das Sittliche. In der Sittlichkeit ist die Versöhnung der Religion mit der Wirklichkeit, Weltlichkeit vorhanden und vollbracht.

2. Das Zweite ist, daß die ideale Seite nun sich darin für sich heraushebt. In diesem Versöhntseyn des Geistes mit sich weiß sich eben das Innere als bei sich selbst seyend, bei sich selbst zu seyn, und dieses Wissen bei sich selbst zu seyn, ist eben

das Denken, das das Versöhntseyn, Beisichselbstseyn, in-Frieden-mit-sich-Seyn, aber in ganz abstraktem, unentwickeltem Frieden mit sich ist. Es entsteht so die unendliche Forderung, daß der Inhalt der Religion sich auch dem Denken bewähre, und dieß Bedürfniß ist nicht abzuwenden.

Das Denken ist das Allgemeine, Thätigkeit des Allgemeinen und steht dem Konkreten überhaupt, wie dem Aeußerlichen gegenüber. Es ist die Freiheit der Vernunft, die in der Religion erworben worden, die nun im Geiste sich für sich selbst weiß. Diese Freiheit wendet sich nun gegen die bloße geistliche Aeußerlichkeit, die Knechtschaft; denn die Knechtschaft ist dem Begriff der Versöhnung, der Befreiung schlechthin gegenüber, und so tritt das Denken ein, das die Aeußerlichkeit, in welcher Form sie auch erscheine, zerstört und ihr Trotz bietet.

Es ist dieß das negative und formelle Thun, das in seiner konkreten Gestalt die Aufklärung genannt worden, daß das Denken sich gegen die Aeußerlichkeit wendet und die Freiheit des Geistes behauptet wird, die in der Versöhnung liegt. Dieß Denken, insofern es zuerst auftritt, tritt es als dieß abstrakt Allgemeine auf, ist gegen das Konkrete überhaupt gerichtet und damit auch gegen die Idee Gottes, dagegen, daß Gott der Dreieinige, nicht ein todtes Abstraktum ist, sondern dieß, sich zu sich selbst zu verhalten, bei sich selbst zu seyn, zu sich selbst zurückzukehren. Diesen Inhalt der Kirche greift das abstrakte Denken an mit seinem Princip der Identität: denn jener konkrete Inhalt steht im Widerspruch mit jenem Gesetz der Identität. In dem Konkreten sind Bestimmungen, Unterschiede; indem das abstrakte Denken sich gegen die Aeußerlichkeit überhaupt kehrt, wendet es sich auch gegen den Unterschied als solchen, das Verhältniß Gottes zu dem Menschen, Einheit beider, göttliche Gnade und menschliche Freiheit — das ist alles Verknüpfung entgegengesetzter Bestimmungen. Die Regel aber ist dem Verstand, diesem abstraktem Denken die abstrakte Identität; dieses Denken geht also daran, alles Konkrete, alle Be-

stimmungen, allen Inhalt in Gott aufzulösen, und so hat dann die Reflexion als letztes Resultat nur die Gegenständlichkeit der Identität selbst, dieß, daß Gott nichts als das höchste Wesen sey, ohne Bestimmung, leer: denn jede Bestimmung macht konkret; er ist ein Jenseits für das Erkennen; denn Erkennen ist Wissen von einem konkreten Inhalt. Diese Vollendung der Reflexion macht den Gegensatz zur christlichen Kirche, und ist so alles Konkrete in Gott getilgt, so spricht sich dieß etwa so aus: Man kann Gott nicht erkennen — denn Gott erkennen heißt: Gott nach seinen Bestimmungen kennen, er soll aber das reine Abstraktum bleiben. In diesem Formellen ist wohl das Princip der Freiheit, der Innerlichkeit, der Religion selbst, aber zunächst nur abstrakt aufgefaßt.

Das Andere, wodurch Bestimmung hereinkommt in diese Allgemeinheit bei dieser Abstraktion, ist diese, die in den natürlichen Neigungen, Trieben des Subjekts ist. Auf diesem Standpunkt wird dann gesagt: der Mensch ist von Natur gut. Indem aber diese reine Subjektivität diese Idealität, reine Freiheit ist, so hält sie sich wohl an die Bestimmung des Guten, aber das Gute selbst muß ebenso auch ein Abstraktum bleiben.

Die Bestimmung des Guten ist da die Willkür, die Zufälligkeit des Subjekts überhaupt, und so ist das die Spitze dieser Subjektivität, Freiheit, die Verzicht thut auf die Wahrheit und die Entwicklung der Wahrheit, in sich so webt und weiß, daß das, was sie gelten läßt, nur ihre Bestimmungen sind, daß sie Meister ist über das, was gut und böse ist.

Dieß ist ein inneres Weben in sich, das Heuchelei, höchste Eitelkeit eben so wohl seyn kann, als auch mit ruhigen, edeln, frommen Bestrebungen zusammen. Es ist das, was man das fromme Gefühlsleben nennt, worauf der Pietismus sich auch einschränkt, der keine objektive Wahrheit anerkennt, gegen die Dogmen, den Inhalt der Religion sich gewendet hat, der zwar auch noch beibehält eine Vermittelung, Beziehung auf Christum, aber diese Beziehung soll im Gefühl, in der inneren Empfin-

dung bleiben. Es hat da jeder so seinen Gott, Christus u. s. f. Partikularität, worin jeder so seine individuelle Religion, Weltanschauung u. s. w. hat, ist allerdings im Menschen vorhanden, aber in der Religion, durch das Leben in der Gemeinde wird sie aufgezehrt, hat für den wahrhaft frommen Menschen keine Geltung mehr, wird bei Seite gestellt.

Diesseits des leeren Wesens Gottes steht so die für sich frei selbstständig gewordene Endlichkeit, die in sich absolut gilt, z. B. als Rechtschaffenheit der Individuen. Die weitere Konsequenz ist, daß nicht nur die Objektivität Gottes so jenseits ist, so negirt ist, sondern daß alle anderen objektiven an und für sich geltenden Bestimmungen für sich verschwinden, welche in der Welt als Recht, sittlich ꝛc. gesetzt werden. Indem das Subjekt sich auf die Spitze seiner Unendlichkeit zurückzieht, so ist das Gute, Rechte ꝛc. nur in ihm enthalten, es macht dieß alles zu seiner subjektiven Bestimmung, es ist nur sein Gedanke. Die Erfüllung dieses Guten wird dann aus der natürlichen Willkür, Zufälligkeit, Leidenschaft ꝛc. genommen. Dieß Subjekt ist dann das Bewußtseyn, daß die Objektivität in ihm selbst eingeschlossen ist und diese kein Bestehen hat, es ist nur das Princip der Identität, was ihm gilt, dieß Subjekt ist das abstrakte, es kann erfüllt werden mit was für Inhalt es sey, es hat die Fähigkeit, jeden Inhalt, der dem Menschen so ins Herz gepflanzt ist, zu subsumiren. Die Subjektivität ist so die Willkür selbst und das Wissen ihrer Macht schlechthin, daß die Objektivität das Gute producirt und ihm Inhalt gegeben werden kann.

Da wird denn nicht anerkannt, daß das Subjekt gegen die Einheit, zu der es sich ausgedehnt hat, nicht für sich ist, daher sich nicht affirmative Partikularität ertheilt, sondern die Bestimmung hat, sich in die Einheit Gottes zu versenken. Das Subjekt hat so keinen partikularen Zweck, keinen absoluten Zweck, um sich zu wollen für dieß Eine, nur für dieß zu seyn, nur sich zum Zweck zu machen die Ehre des einen Gottes. Diese Form ist Religion, es ist darin ein affirmatives Verhält-

niß zu ſeinem Weſen, welches dieſer Eine iſt, das Subjekt giebt ſich darin auf. Dieſe Religion hat denſelben Inhalt wie die jüdiſche Religion, aber das Verhältniß des Menſchen iſt erweitert, es bleibt ihm keine Beſonderheit zurück, der jüdiſche Nationalwerth, der beſtimmt, fehlt hier, es iſt hier keine Beſchränkung, der Menſch verhält ſich als reines abſtraktes Selbſtbewußtſeyn zu dieſem Einen. Es iſt die Beſtimmung der muhamedaniſchen Religion. An ihr hat das Chriſtenthum ſeinen Gegenſatz, weil ſie auf gleicher Sphäre mit der chriſtlichen Religion ſteht. Sie iſt wie die jüdiſche geiſtige Religion, aber nur im abſtrakten wiſſenden Geiſte iſt dieſer Gott für das Selbſtbewußtſeyn und ſteht mit dem chriſtlichen Gott inſofern auf einer Stufe, daß keine Partikularität beibehalten iſt. Wer Gott fürchtet, iſt ihm angenehm und der Menſch hat nur inſofern Werth, als er ſeine Wahrheit ſetzt in das Wiſſen, daß dieß der Eine, das Weſen ſey. Der Unterſchied des Subjekts von Stand, Rang ꝛc. iſt da aufgehoben, es kann ein Rang, es können Sklaven ſeyn, dieß iſt aber nur als accidentell.

Der Gegenſatz iſt, daß in Chriſtus die Geiſtigkeit konkret entwickelt iſt und als Dreieinigkeit d. h. als Geiſt gewußt wird und daß die Geſchichte des Menſchen, das Verhältniß zu dem Einen konkrete Geſchichte iſt, den Anfang hat vom natürlichen Willen, der, wie er nicht ſeyn ſoll, iſt, und das Aufgeben deſſelben, das Sichwerden iſt durch dieſe Negation ſeiner zu dieſem ſeinem Weſen. Der Muhamedaner haßt und verbannt alles Konkrete, Gott iſt der abſolut Eine, wogegen der Menſch keinen Zweck, keine Partikularität, keine Eigenthümlichkeit für ſich behält. Der exiſtirende Menſch partikulariſirt ſich allerdings in ſeinen Neigungen, Intereſſen und dieſe ſind hier um ſo wilder, ungebändigter, weil die Reflexion ihnen fehlt, aber damit iſt auch das vollkommene Gegentheil, alles fallen zu laſſen, Gleichgültigkeit gegen jeden Zweck, abſoluter Fatalismus, Gleichgültigkeit gegen das Leben, kein praktiſcher Zweck gilt weſentlich. Indem nun aber der Menſch auch praktiſch iſt, thätig iſt, ſo

kann nun der Zweck nur ſelbſt ſeyn, die Verehrung des Einen in allen Menſchen hervorzubringen, daher iſt die muhamedaniſche Religion weſentlich fanatiſch.

Die Reflexion, die wir geſehen haben, ſteht mit dem Muhamedanismus auf einer Stufe, daß Gott keinen Inhalt habe, nicht konkret ſey. Chriſtus Erklärung zum Sohn Gottes, die Verklärung des Selbſtbewußtſeyns ꝛc. iſt hier nicht vorhanden. Der Unterſchied beſteht darin, daß im Muhamedanismus die ſubjektive Reflexion die Erfüllung ihrer Zufälligkeit und Willkür für ſich behält. Dieß iſt die Religion der Aufklärung, des abſtrakten Denkens, womit in der That angedeutet iſt, daß die Wahrheit nicht erkannt, nicht gewußt werden kann, daß ſie für das ſubjektive Selbſtbewußtſeyn nicht iſt, ſondern nur für deſſen Meinung, Zufälligkeit, Belieben.

In dieſer letzten Form iſt auch eine Verſöhnung zu erkennen, dieſe letzte Erſcheinung iſt ſo auch eine Realiſirung des Glaubens. Indem nämlich aller Inhalt, alle Wahrheit verkommen iſt in dieſer ſich in ſich unendlich wiſſenden, partikularen Subjektivität, ſo iſt damit darin das Princip der ſubjektiven Freiheit zum Bewußtſeyn gekommen. Das, was Inneres in der Gemeinde heißt, iſt jetzt entwickelt in ſich, iſt nicht nur Inneres, Gewiſſen, ſondern iſt die Subjektivität, die ſich ſelbſt urtheilt, unterſcheidet, konkret iſt, die das Allgemeine in ihr weiß, was ſie aus ſich hervorbringt, die Subjektivität, die für ſich iſt, ſich in ſich beſtimmt, Vollendung der ſubjektiven Extreme zur Idee in ſich iſt. Der Mangel hierbei iſt, daß dieß nur formell iſt, wahre Objektivität entbehrt, es iſt die letzte Spitze der formellen Bildung ohne Nothwendigkeit in ſich. Zur wahrhaften Vollendung der Idee gehört, daß die Objektivität freigelaſſen ſey, Totalität der Objektivität an ihr ſelbſt ſey.

Das Reſultat dieſer Objektivität iſt alſo, daß im Subjekt Alles verblaſen iſt, ohne Objektivität, ohne feſte Beſtimmtheit, Entwickelung Gottes. Die erſt beſtimmte Weiſe iſt die letzte Spitze der formalen Bildung unſerer Zeit.

Wir haben bisher erkannt dieſe zwei Extreme gegen einander in der Fortbildung der Gemeinde. Das eine war dieſe Unfreiheit, Knechtſchaft des Geiſtes in der abſoluten Region der Freiheit. Das andere die abſtrakte Subjektivität, die ſubjektive Freiheit ohne Inhalt.

3. Was endlich noch zu betrachten, iſt, daß die Subjektivität aus ſich entwickelt den Inhalt, aber nach der Nothwendigkeit — den Inhalt als nothwendig und dieſen als objektiv, an und für ſich ſeyend weiß und anerkennt. Das iſt der Standpunkt der Philoſophie, daß der Inhalt in den Begriff ſich flüchtet und durch das Denken ſeine Wiederherſtellung und Rechtfertigung erhält.

Dieß Denken iſt nicht bloß dieß Abſtrahiren und Beſtimmen nach dem Geſetz der Identität; dieß Denken iſt ſelbſt weſentlich konkret und ſo iſt es Begreifen, es iſt dieß, daß der Begriff ſich zu ſeiner Totalität, zur Idee beſtimmt.

Es iſt die fürſichſeyende, freie Vernunft, die den Inhalt der Wahrheit entwickelt und rechtfertigt im Wiſſen, eine Wahrheit anerkennt und erkennt. Der rein ſubjektive Standpunkt, die Verflüchtigung alles Inhalts, die Aufklärung des Verſtandes erkennt keinen Inhalt und damit keine Wahrheit an.

Der Begriff producirt aber die Wahrheit — das iſt die ſubjektive Freiheit — aber anerkennt dieſen Inhalt als ein zugleich nicht Producirtes, als an und für ſich ſeyendes Wahres. Dieſer objektive Standpunkt iſt allein fähig, auf gebildete, denkende Weiſe das Zeugniß des Geiſtes auszuſprechen und abzulegen und iſt enthalten in der beſſeren Dogmatik unſerer Zeit.

Dieſer Standpunkt iſt damit die Rechtfertigung der Religion, insbeſondere der chriſtlichen, der wahrhaften Religion: er erkennt den Inhalt nach ſeiner Nothwendigkeit, nach ſeiner Vernunft, ebenſo erkennt er auch die Formen in der Entwickelung dieſes Inhalts. Dieſe Formen: die Erſcheinung Gottes, dieſe Vorſtellung für das ſinnliche, geiſtige Bewußtſeyn, das zur All-

gemeinheit, zum Denken gekommen iſt, dieſe vollſtändige Entwickelung für den Geiſt haben wir geſehen.

Den Inhalt rechtfertigend und die Formen, die Beſtimmtheit der Erſcheinung erkennend, erkennt das Denken eben damit auch die Schranken der Formen. Die Aufklärung weiß nur von der Negation, Schranke, von der Beſtimmtheit als ſolcher und thut deswegen damit dem Inhalt ſchlechthin Unrecht.

Die Form, die Beſtimmtheit iſt nicht nur Endlichkeit, die Schranke, ſondern die Form als Totalität der Form iſt ſie ſelbſt der Begriff, und dieſe Formen ſind nothwendig, weſentlich.

Indem die Reflexion in die Religion eingebrochen iſt, ſo hat das Denken, die Reflexion, eine feindliche Stellung zur Vorſtellung in der Religion und zum konkreten Inhalt. Das Denken, das ſo begonnen, hat keinen Aufenthalt mehr, ſühet ſich durch, macht das Gemüth und den Himmel leer, und der erkennende Geiſt und der religiöſe Inhalt flüchtet ſich dann in den Begriff. Hier muß er ſeine Rechtfertigung erhalten, das Denken ſich als konkretes und freies faſſen, die Unterſchiede nicht als nur geſetzt behaltend, ſondern ſie als frei entlaſſend, und damit den Inhalt als objektiv anerkennend.

Die Philoſophie hat das Geſchäft, das Verhältniß zu den beiden vorhergehenden Stufen feſtzuſtellen. Die Religion, das fromme Bedürfniß kann auch, wie zum Begriff, ſo auch ihre Zuflucht nehmen zur Empfindung, zum Gefühl, ſich darauf beſchränken, daß es die Wahrheit aufgiebt, Verzicht thut, einen Inhalt zu wiſſen, ſo daß die heilige Kirche keine Gemeinſchaft mehr hat und in Atome zerfällt. Denn die Gemeinſchaft iſt in der Lehre, aber jedes Individuum hat ein eigenes Gefühl, eigene Empfindungen. Dieſe Form entſpricht dem Geiſte, der auch wiſſen will, wie er daran iſt, nicht. Die Philoſophie hat ſo zwei Gegenſätze. Einer Seite der Kirche ſcheint ſie entgegen zu ſein und hat [illegible] der Bildung, mit der Reflexion gemein, daß, indem ſie begreift, ſie bei der Form der Vorſtellung nicht ſtehen bleibt, ſondern ſie hat im Gedanken zu

begreifen, aber daraus auch die Form der Vorstellung als nothwendig zu erkennen. Aber der Begriff ist dieß Höhere, daß er seinen eigenen Inhalt hat, auch die unterschiedenen Formen faßt und ihnen Gerechtigkeit widerfahren läßt. Der zweite Gegensatz ist gegen die Aufklärung, gegen die Gleichgültigkeit des Inhalts, gegen die Meinung, gegen die Verzweiflung des Aufgebens der Wahrheit. Die Philosophie hat den Zweck, die Wahrheit zu erkennen, Gott zu erkennen, denn er ist die absolute Wahrheit, insofern ist nichts anderes der Mühe werth gegen Gott und seine Explikation. Die Philosophie erkennt Gott wesentlich als den konkreten, als geistige, reale Allgemeinheit, die nicht neidisch ist, sondern sich mittheilt. Das Licht scheut theilt sich mit. Wer da sagt, Gott sey nicht zu erkennen, der sagt, er ist neidisch und macht keinen Ernst daraus, an ihn zu glauben, wieviel er auch von Gott spricht. Die Aufklärung, diese Eitelkeit des Verstandes ist die heftigste Gegnerin der Philosophie, sie nimmt es übel, wenn diese die Vernunft in der christlichen Religion aufzeigt, wenn sie zeigt, daß das Zeugniß des Geistes, der Wahrheit in der Religion niedergelegt ist. In der Philosophie, welche Theologie ist, ist es einzig nur darum zu thun, die Vernunft der Religion zu zeigen.

In der Philosophie erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtseyn aus. Die unbefangene Frömmigkeit bedarf dessen nicht, sie nimmt die Wahrheit als Autorität auf und empfindet die Befriedigung, Versöhnung vermittelst dieser Wahrheit.

Im Glauben ist wohl schon der wahrhafte Inhalt, aber es fehlt ihm noch die Form des Denkens. Alle Formen, die wir früher betrachtet haben: Gefühl, Vorstellung, können wohl den Inhalt der Wahrheit haben, aber sie selbst sind nicht die wahrhafte Form, die den wahrhaften Inhalt nothwendig macht. Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaubigen soll. —

Der Philosophie ist der Vorwurf gemacht worden, sie stelle

ſich über die Religion: dieß iſt aber ſchon dem Inhalt nach falſch, denn ſie hat nur dieſen und keinen anderen Inhalt, aber ſie giebt ihn in der Form des Denkens; ſie ſtellt ſich ſo nur über die Form des Glaubens, der Inhalt iſt derſelbe.

Die Form des Subjekts als fühlenden Einzelnen u. ſ. f. geht das Subjekt als Einzelnes an: aber das Gefühl als ſolches iſt nicht von der Philoſophie ausgeſchloſſen. Es iſt die Frage nur, ob der Inhalt des Gefühls die Wahrheit ſey, ſich im Denken als der wahrhafte erweiſen kann. Die Philoſophie denkt, was das Subjekt als ſolches fühlt und überläßt es demſelben, ſich mit ſeinem Gefühl darüber abzufinden. Das Gefühl iſt ſo nicht durch die Philoſophie verworfen, ſondern es wird ihm durch dieſelbe nur der wahrhafte Inhalt gegeben.

Aber inſofern das Denken anfängt, den Gegenſatz zu ſetzen gegen das Konkrete, ſo iſt der Proceß des Denkens, dieſen Gegenſatz durchzumachen, bis er zur Verſöhnung kommt. Dieſe Verſöhnung iſt die Philoſophie: die Philoſophie iſt inſofern Theologie, ſie ſtellt dar die Verſöhnung Gottes mit ſich ſelbſt und mit der Natur, daß die Natur, das Andersſeyn an ſich göttlich iſt, und daß der endliche Geiſt Theils an ihm ſelbſt dieß iſt, ſich zur Verſöhnung zu erheben, Theils in der Weltgeſchichte zu dieſer Verſöhnung kommt.

Der Zweck dieſer Vorleſungen war, die Vernunft zu verſöhnen mit der Religion, und dieſe in ihren mannigfaltigen Geſtaltungen als nothwendig zu erkennen.

Dieſe religiöſe Erkenntniß durch den Begriff iſt ihrer Natur nach nicht allgemein, iſt auch wieder nur Erkenntniß in der Gemeinde und ſie bilden ſich in Rückſicht auf das Reich des Geiſtes drei Stufen oder Stände: der erſte Stand der unmittelbaren, unbefangenen Religion und des Glaubens, der zweite der Stand des Verſtandes, der ſogenannten Gebildeten, der Reflexion und Aufklärung, und endlich der dritte Stand, die Stufe der Philoſophie.

Anhang.

Vorleſungen

über

die Beweiſe vom Daſeyn Gottes.

Erſte Vorleſung.

Dieſe Vorleſungen ſind der Betrachtung der Beweiſe vom Daſeyn Gottes beſtimmt; die äußere Veranlaſſung liegt darin, daß ich in dieſem Sommerſemeſter nur Eine Vorleſung über ein Ganzes von Wiſſenſchaft zu halten mich entſchließen mußte, und denn doch eine zweite, wenigſtens über einen einzelnen wiſſenſchaftlichen Gegenſtand hinzufügen wollte. Ich habe dabei dann einen ſolchen gewählt, welcher mit der anderen Vorleſung, die ich halte, über die Logik, in Verbindung ſtehe, und eine Art von Ergänzung zu dieſer, nicht dem Inhalte, ſondern der Form nach, ausmache, indem derſelbe nur eine eigenthümliche Geſtalt von den Grundbeſtimmungen der Logik iſt; ſie ſind daher vornehmlich meinen Herren Zuhörern, die an jener andern Theil nehmen, beſtimmt, ſo wie ſie denſelben auch am verſtändlichſten ſeyn werden.

Indem aber unſere Aufgabe iſt, die Beweiſe vom Daſeyn Gottes zu betrachten, ſo ſcheint von derſelben nur Eine Seite in die Logik zu fallen, nämlich die Natur des Beweiſens, die andere aber, der Inhalt, welcher Gott iſt, gehörte einer andern Sphäre, der Religion und der denkenden Betrachtung derſelben, der Religionsphiloſophie, an. In der That iſt es ein Theil dieſer Wiſſenſchaft, der in dieſen Vorleſungen für ſich herausgehoben und abgehandelt werden ſoll; im Verfolg wird es ſich näher hervorheben, welches Verhältniß derſelbe

zum Ganzen der Religionslehre hat, ſo wie dann auch, daß dieſe Lehre, inſofern ſie eine wiſſenſchaftliche iſt, und das Logiſche nicht ſo auseinanderfallen, wie es nach dem erſten Scheine unſeres Zweckes das Anſehen hat, daß das Logiſche nicht bloß die formelle Seite ausmacht, ſondern in der That damit zugleich im Mittelpunkte des Inhalts ſteht.

Das Erſte aber, was uns begegnet, indem wir auf unſer Vorhaben überhaupt uns einzulaſſen anfangen wollten, iſt die allgemeine, demſelben abgeneigte Anſicht der Bildungsvorurtheile der Zeit. Wenn der Gegenſtand, Gott, für ſich fähig iſt, ſogleich durch ſeinen Namen unſern Geiſt zu erheben, unſer Gemüth aufs innigſte zu intereſſiren, ſo mag dieſe Spannung ebenſo ſchnell wieder nachlaſſen, wenn wir bedenken, daß es die Beweiſe vom Daſeyn Gottes ſind, die wir abzuhandeln gehen; die Beweiſe des Daſeyns Gottes ſind ſo ſehr in Verruf gekommen, daß ſie für etwas antiquirtes, der vormaligen Metaphyſik angehöriges gelten, aus deren dürren Oeden wir uns zum lebendigen Glauben zurückgerettet, aus deren trockenem Verſtande wir zum warmen Gefühle der Religion uns wieder erhoben haben. Ein Unternehmen, jene morſchen Stützen unſerer Ueberzeugung davon, daß ein Gott iſt, welche für Beweiſe galten, durch neue Wendungen und Kunſtſtücke eines ſcharfſinnigen Verſtandes aufzufriſchen, die durch Einwürfe und Gegenbeweiſe ſchwach gewordenen Stellen auszubeſſern, würde ſich ſelbſt durch ſeine gute Abſicht keine Gunſt erwerben können; denn nicht dieſer oder jener Beweis, dieſe oder jene Form und Stelle deſſelben hat ihr Gewicht verloren, ſondern das Beweiſen religiöſer Wahrheit, als ſolches, iſt in der Denkweiſe der Zeit ſo ſehr um allen Kredit gekommen, daß die Unmöglichkeit ſolchen Beweiſens bereits ein allgemeines Vorurtheil iſt, und noch mehr, daß es ſelbſt für irreligiös gilt, ſolcher Erkenntniß Zutrauen zu ſchenken und auf ihrem Wege Ueberzeugung von Gott und ſeiner Natur oder auch nur von ſeinem Seyn zu ſuchen. Dieſes

Beweiſen iſt daher auch ſo ſehr außer Kurs geſetzt, daß die Beweiſe kaum hie und da nur hiſtoriſch bekannt, ja ſelbſt Theologen, d. i. ſolchen, welche von den religiöſen Wahrheiten eine wiſſenſchaftliche Bekanntſchaft haben wollen, unbekannt ſeyn können.

Die Beweiſe vom Daſeyn Gottes ſind aus dem Bedürfniſſe, das Denken, die Vernunft zu befriedigen, hervorgegangen; aber dieſes Bedürfniß hat in der neuern Bildung eine ganz andere Stellung erhalten, als es vormals hatte, und die Standpunkte ſind zunächſt zu erwähnen, die ſich in dieſer Rückſicht ergeben haben; doch da ſie im Allgemeinen bekannt ſind und ſie in ihre Grundlagen zu verfolgen hier nicht der Ort iſt, ſo iſt nur an ſie zu erinnern, und zwar indem wir uns auf ihre Geſtalt, wie ſie innerhalb des Bodens des Chriſtenthums ſich macht, beſchränken. Auf dieſem nämlich kommt erſt der Gegenſatz zwiſchen Glauben und Vernunft innerhalb des Menſchen ſelbſt zu ſtehen, tritt der Zweifel in ſeinen Geiſt und kann zu der furchtbaren Höhe gelangen, um ihm alle Ruhe zu rauben. An die frühere, Phantaſie-Religionen, wie wir ſie kurz bezeichnen können, mußte freilich auch das Denken kommen, es mußte unmittelbar ſich gegen deren ſinnliche Bildungen und weiteren Gehalt mit ſeinem Gegenſatze kehren; die Widerſprüche, Feindſchaften und Feindſeligkeiten, die daraus entſprangen, giebt die äußerliche Geſchichte der Philoſophie an. Aber die Kolliſionen gediehen in jenem Kreiſe nur zur Feindſchaft, nicht zum inneren Zwieſpalt des Geiſtes und Gemüths in ſich ſelbſt, wie innerhalb des Chriſtenthums, wo die beiden Seiten, die in Widerſpruch kommen, die Tiefe des Geiſtes als ihre eine und damit gemeinſchaftliche Wurzel gewinnen, und in dieſer Stelle in ihrem Widerſpruche zuſammengebunden, dieſe Stelle ſelbſt, den Geiſt, in ſeinem Innerſten zu zerrütten vermögen. Schon der Ausdruck Glaube, iſt dem chriſtlichen vorbehalten; man ſpricht nicht von griechiſchem, ägyptiſchem u. ſ. f. Glauben, oder vom Glauben an den Zeus, an den Apis u. ſ. f. Der Glaube

drückt die Innerlichkeit der Gewißheit aus, und zwar die tiefste, koncentrirteſte, als im Gegenſatze gegen alles andere Meinen, Vorſtellen, Ueberzeugung oder Wollen; jene Innerlichkeit aber enthält als die tiefſte zugleich unmittelbar die abſtrakteſte, das Denken ſelbſt; ein Widerſpruch des Denkens gegen dieſen Glauben iſt daher die qualvolle Entzweiung in den Tiefen des Geiſtes.

Solches Unglück iſt jedoch glücklicherweiſe, wenn wir ſo ſagen könnten, nicht die einzige Geſtalt, in welcher das Verhältniß des Glaubens und Denkens ſich befinden müßte. Im Gegentheil ſtellt ſich das Verhältniß friedlich in der Ueberzeugung vor, daß Offenbarung, Glaube, poſitive Religion und auf der andern Seite Vernunft, Denken überhaupt nicht im Widerſpruch ſeyn müſſen, vielmehr nicht nur in Uebereinſtimmung ſeyn können, ſondern auch, daß Gott ſich in ſeinen Werken nicht ſo widerſpreche, ſich nicht ſo widerſprechen könne, daß der menſchliche Geiſt in ſeiner Weſenheit, der denkenden Vernunft, in dem, was er urſprünglich an ihm ſelbſt Göttliches zu haben erachtet werden muß, demjenigen, was an ihn durch höhere Erleuchtung über die Natur Gottes und das Verhältniß des Menſchen zu derſelben gekommen ſey, entgegengeſetzt ſeyn müſſe. So hat das ganze Mittelalter unter Theologie nichts anderes verſtanden, als eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß der chriſtlichen Wahrheiten, d. i. eine Erkenntniß weſentlich verbunden mit Philoſophie; das Mittelalter iſt weit entfernt davon geweſen, das hiſtoriſche Wiſſen vom Glauben für Wiſſenſchaft zu halten; es hat in den Kirchenvätern und in dem, was zum geſchichtlichen Material überhaupt gemacht werden kann, nur Autoritäten, Erbauung und Belehrung über die kirchlichen Lehren geſucht; die Richtung auf das Gegentheil, durch die geſchichtliche Behandlung der älteren Zeugniſſe und Arbeiten aller Art für die Glaubenslehren, vielmehr die menſchliche Entſtehung derſelben nur auszuforſchen, und ſie auf dieſem Wege auf das Minimum ihrer allererſten Geſtalt zu reduciren, die im Widerſpruch mit dem Geiſte,

der nach dem Entrücken ihrer unmittelbaren Gegenwart auf deren Bekenner, um ſie jetzt erſt in alle Wahrheit zu leiten, ausgegoſſen worden, für unfruchtbar auf immer an tieferer Erkenntniß und Entwickelung gehalten werden ſoll — ſolche Richtung iſt jener Zeit vielmehr unbekannt geweſen. Im Glauben an die Einigkeit dieſes Geiſtes mit ſich ſelbſt ſind alle, auch die für die Vernunft abſtruſeſten, Lehren denkend betrachtet und der Verſuch auf alle angewendet worden, ſie, die für ſich Inhalt des Glaubens ſind, auch durch vernünftige Gründe zu beweiſen. Der große Theologe, Anſelm von Kanterbury, deſſen wir auch ſonſt noch zu gedenken haben werden, ſagt in dieſem Sinne, wenn wir im Glauben befeſtigt ſind, ſo iſt es Saumſeligkeit, negligentiae mihi esse videtur, das nicht auch zu erkennen, was wir glauben. In der proteſtantiſchen Kirche hat es ſich ebenſo eingefunden, daß verbunden mit der Theologie oder auch neben ihr die vernünftige Erkenntniß der religiöſen Wahrheiten gepflegt und in Ehren gehalten worden iſt; das Intereſſe ſprach ſich dahin aus, zuzuſehen, wie weit es das natürliche Licht der Vernunft, die menſchliche Vernunft für ſich, in der Erkenntniß der Wahrheit bringen könne, mit dem weſentlichen Vorbehalt dabei, daß zugleich durch die Religion dem Menſchen höhere Wahrheiten gelehrt worden ſind, als die Vernunft aus ſich zu entdecken im Stande ſey.

Hiermit zeigen ſich zwei unterſchiedene Sphären herausgebildet, und zunächſt iſt ein friedliches Verhalten zwiſchen ihnen durch die Unterſcheidung gerechtfertigt worden, daß die Lehren der poſitiven Religion zwar über, aber nicht wider die Vernunft ſeyen. — Dieſe Thätigkeit der denkenden Wiſſenſchaft fand ſich äußerlich durch das Beiſpiel aufgeregt und unterſtützt, welches in vorchriſtlichen oder überhaupt außerchriſtlichen Religionen vor Augen lag, daß der menſchliche Geiſt ſich ſelbſt überlaſſen tiefe Blicke in die Natur Gottes gethan, und neben ſeinen Irrthümern auch zu großen Wahrheiten, ſelbſt auf Grund-

wahrheiten, wie das Daſeyn Gottes überhaupt und auf die reinere, nicht mit ſinnlichen Ingredienzien vermiſchte, Idee deſſelben, auf die Unſterblichkeit der Seele, die Vorſehung u. ſ. f. gekommen iſt. So wurde die poſitive Lehre und die Vernunfterkenntniß der religiöſen Wahrheiten friedlich nebeneinander betrieben. Dieſe Stellung der Vernunft zur Glaubenslehre war jedoch hiermit von dem erſterwähnten Zutrauen der Vernunft verſchieden, als welches den höchſten Myſterien der Lehre, der Dreieinigkeit, der Menſchwerdung Chriſti u. ſ. f. ſich nahen durfte, wogegen der nachher erwähnte Standpunkt ſich ſchüchtern auf die Wendung beſchränkte, ſich nur an dasjenige mit dem Denken zu wagen, was der chriſtlichen Religion mit heidniſchen und nichtchriſtlichen überhaupt gemeinſchaftlich ſey, was alſo auch nur bei dem Abſtrakten der Religion ſtehen bleiben mußte.

Indem aber einmal die Verſchiedenheit zweier ſolcher Sphären zum Bewußtſeyn gekommen, ſo müſſen wir ſolches Verhältniß der Gleichgültigkeit, in welcher Glaube und Vernunft als nebeneinander beſtehend betrachtet werden ſollen, als gedankenlos oder als ein betrügeriſches Vorgeben beurtheilen: der Trieb des Denkens zur Einheit führt nothwendig zunächſt zur Vergleichung beider Sphären, und dann, indem ſie einmal für verſchieden gelten, zur Uebereinſtimmung des Glaubens nur mit ſich ſelbſt und des Denkens nur mit ſich ſelbſt, ſo daß jede Sphäre die andere nicht anerkennt und ſie verwirft. Es iſt eine der geläufigſten Täuſchungen des Verſtandes, das in dem Einen Mittelpunkte des Geiſtes iſt, dafür anzuſehen, daß es nicht nothwendig zur Entgegenſetzung und damit zum Widerſpruche fortgehen müſſe. Der Grund zu dem beginnenden Kampfe des Geiſtes iſt gemacht, wenn einmal das Konkrete deſſelben zum Bewußtſeyn des Unterſchiedes überhaupt ſich analyſirt hat. Alles Geiſtige iſt konkret; hier haben wir daſſelbe in ſeiner tiefſten Beſtimmung vor uns, den Geiſt nämlich als das Konkrete des Glaubens und Denkens; beide ſind nicht nur

auf die mannigfaltigste Weise, in unmittelbarem Herüber- und Hinübergehen, vermischt, sondern so innig verbunden mit einander, daß es kein Glauben giebt, welches nicht Reflektiren, Raisonniren, oder Denken überhaupt, so wie kein Denken, welches nicht Glauben, wenn auch nur momentanen, in sich enthalte, — Glauben, denn Glauben überhaupt ist die Form irgend einer Voraussetzung, einer, woher sie auch komme, festen zu Grunde liegenden Annahme — momentanes Glauben, so nämlich, daß selbst im freien Denken zwar das, was jetzt als Voraussetzung ist, nachher oder vorher gedachtes, begriffenes Resultat ist, aber in dieser Verwandlung der Voraussetzung in Resultat wieder eine Seite hat, welche Voraussetzung, Annahme oder bewußtlose Unmittelbarkeit der Thätigkeit des Geistes ist. Doch die Natur des frei fürsichseyenden Denkens zu exponiren, haben wir hier noch bei Seite zu lassen, und vielmehr zu bemerken, daß um der angegebenen, an und fürsichseyenden Verbindung des Glaubens und Denkens willen es die lange Zeit — wohl mehr als anderthalb tausend Jahre — und die schwerste Arbeit gekostet hat, bis das Denken aus seiner Versinkung in den Glauben das abstrakte Bewußtseyn seiner Freiheit gewonnen hat, und damit seiner Selbstständigkeit und seiner vollkommenen Unabhängigkeit, in deren Sinne nichts mehr für dasselbe gelten sollte, was sich nicht vor seinem Richterstuhl ausgewiesen, und als annehmbar vor ihm sich gerechtfertigt hätte. Das Denken so auf das Extrem seiner Freiheit, und es ist nur völlig frei im Extreme, sich setzend und damit die Autorität und das Glauben überhaupt verwerfend, hat den Glauben selbst dahin getrieben, ebenso sich abstrakt auf sich zu setzen, und zu versuchen, sich des Denkens ganz zu entledigen. Wenigstens kommt er dazu, sich als desselben entledigt und unbedürftig zu erklären; in die Bewußtlosigkeit des allerdings geringen Denkens, das ihm hat übrig bleiben müssen, gehüllt, behauptet er weiter das Denken als der Wahrheit unfähig und ihr verderblich, so daß das Denken dieß allein

vermöge, ſein Unvermögen, die Wahrheit zu faſſen, einzuſehen und ſeine Nichtigkeit ſich zu beweiſen, daß ſomit der Selbſtmord ſeine höchſte Beſtimmung ſey. So ſehr hat ſich das Verhältniß in der Anſicht der Zeit umgekehrt, daß nun das Glauben überhaupt als unmittelbares Wiſſen gegen das Denken zur einzigen Weiſe, die Wahrheit zu faſſen erhoben worden iſt, wie im Gegentheil früher dem Menſchen nur das Beruhigung ſollte geben können, weſſen er als Wahrheit durch den beweiſenden Gedanken ſich hatte bewußt werden können.

Dieſer Standpunkt der Entgegenſetzung muß für keinen Gegenſtand ſich durchdringender und gewichtiger zeigen, als auf den, den wir uns zu betrachten vorgenommen, die Erkenntniß Gottes. Die Herausarbeitung des Unterſchiedes von Glauben und Denken zur Entgegenſetzung enthält es unmittelbar, daß ſie zu formellen Extremen geworden, in denen vom Inhalte abſtrahirt worden, ſo daß ſie zunächſt nicht mehr mit der konkreten Beſtimmung von religiöſem Glauben und Denken der religiöſen Gegenſtände ſich gegenüberſtehen, ſondern abſtrakt als Glauben überhaupt und als Denken überhaupt oder Erkennen, inſofern letzteres nicht bloß Gedankenformen geben, ſondern Inhalt in und mit ſeiner Wahrheit geben ſoll. Nach dieſer Beſtimmung wird die Erkenntniß Gottes von der Frage über die Natur der Erkenntniß im Allgemeinen abhängig gemacht, und ehe wir an die Unterſuchung des Konkreten gehen können, ſcheint ausgemacht werden zu müſſen, ob überhaupt das Bewußtſeyn des Wahren denkende Erkenntniß oder Glaube ſeyn könne und müſſe. Unſere Abſicht, die Erkenntniß vom Seyn Gottes zu betrachten, verwandelte ſich in jene allgemeine Betrachtung der Erkenntniß; wie denn die neue philoſophiſche Epoche es zum Anfange und zur Grundlage alles Philoſophirens gemacht hat, daß vor dem wirklichen Erkennen, d. i. dem konkreten Erkennen eines Gegenſtandes, die Natur des Erkennens ſelbſt unterſucht werde. Wir lieſen hier-

mit die, aber für die Gründlichkeit nothwendige Gefahr, weiter ausholen zu müſſen, als die Zeit für den Zweck dieſer Vorleſungen geſtatten würde. Betrachten wir aber die Forderung näher, in welche wir gerathen zu ſeyn ſcheinen, ſo zeigt ſich ganz einfach, daß ſich mit derſelben nur der Gegenſtand, nicht die Sache verändert hätte; wir hätten in beiden Fällen, wenn wir uns mit der Forderung jener Unterſuchung einlaſſen, oder wenn wir direkte bei unſerem Thema bleiben, zu erkennen; in jenem Fall hätten wir auch einen Gegenſtand dafür, nämlich das Erkennen ſelbſt. Indem wir hiermit auch ſo nicht aus der Thätigkeit des Erkennens, aus dem wirklichen Erkennen herauskämen, ſo hindert's ja nichts, daß wir nicht den andern Gegenſtand, deſſen Betrachtung wir nicht beabſichtigen, aus dem Spiele ließen und bei dem unſrigen blieben. Es wird ſich aber ferner, indem wir unſern Zweck verfolgen, zeigen, daß das Erkennen unſeres Gegenſtandes an ihm ſelbſt auch als Erkennen ſich rechtfertigen wird. Daß im wahrhaften und wirklichen Erkennen auch die Rechtfertigung des Erkennens liegen wird und muß, weiß man, könnte man ſagen, ſchon zum Voraus; denn dieſer Satz iſt nichts anderes als eine Tautologie; ebenſo als man voraus wiſſen kann, daß der verlangte Umweg, das Erkennen vor dem wirklichen Erkennen erkennen zu wollen, überflüſſig iſt, darum, weil dieß in ſich ſelbſt widerſinnig iſt. Wenn man ſich aber unter dem Erkennen eine äußerliche Verrichtung vorſtellt, durch welche es mit einem Gegenſtand nur in mechaniſches Verhältniß gebracht, d. i. ihm fremd bleibend, äußerlich auf ihn nur angewendet würde, ſo iſt in ſolchem Verhältniß freilich das Erkennen als eine beſondere Sache für ſich geſtellt, ſo daß es wohl ſeyn könnte, daß deſſen Formen nichts mit den Beſtimmungen des Gegenſtandes gemeinſchaftliches hätten, alſo wenn es ſich mit einem ſolchen zu thun machte, nur in ſeinen eigenen Formen bliebe, die Beſtimmungen des Gegenſtandes hiermit nicht erreichte, d. i. nicht ein

wirkliches Erkennen deſſelben würde. Durch ſolches Verhältniß wird das Erkennen als endliches und von Endlichem beſtimmt; in ſeinem Gegenſtande bleibt etwas und zwar das eigentliche Innere, deſſen Begriff, ein ihm Unzugängliches, Fremdes; es hat daran ſeine Schranke und ſein Ende, und iſt deswegen beſchränkt und endlich. Aber ſolches Verhältniß als das einzige, letzte, abſolute anzunehmen, iſt eine geradezu gemachte, ungerechtfertigte Vorausſetzung des Verſtandes. Die wirkliche Erkenntniß muß, inſofern ſie nicht außer dem Gegenſtande bleibt, ſondern ſich in der That mit ihm zu thun macht, die dem Gegenſtand immanente, die eigene Bewegung der Natur deſſelben nur in Form des Gedankens ausgedrückt und in das Bewußtſeyn aufgenommen ſeyn.

Hiermit ſind vorläufig die Standpunkte der Bildung angegeben worden, welche heutiges Tages bei einer ſolchen Materie, als wir vor uns haben, in Betracht genommen zu werden pflegen. Sie iſt es vorzüglich, oder eigentlich allein, bei der von ſich ſelbſt erhellt, daß das, was vorhin geſagt worden iſt, daß die Betrachtung des Erkennens von der Betrachtung der Natur ſeines Gegenſtandes nicht verſchieden ſey, ganz unbeſchränkt gelten muß. Ich gebe darum ſogleich den allgemeinen Sinn an, in welchem das vorgeſetzte Thema, die Beweiſe vom Daſeyn Gottes, genommen und als der wahrhafte aufgezeigt werden wird. Dieſer Sinn iſt nämlich, daß ſie die Erhebung des Menſchengeiſtes zu Gott enthalten und dieſelbe für den Gedanken ausdrücken ſollen, wie die Erhebung ſelbſt eine Erhebung des Gedankens und in das Reich des Gedankens iſt.

Was zunächſt überhaupt das Wiſſen betrifft, ſo iſt der Menſch weſentlich Bewußtſeyn; ſomit iſt das Empfundene, der Inhalt, die Beſtimmtheit, welche eine Empfindung hat, auch im Bewußtſeyn, als ein Vorgeſtelltes. Das wodurch die Empfindung religiöſe Empfindung iſt, iſt der göttliche Inhalt, er iſt darum weſentlich, ein ſolches, von dem

man überhaupt weiß. Aber dieſer Inhalt iſt in ſeinem Weſen keine ſinnliche Anſchauung oder ſinnliche Vorſtellung, nicht für die Einbildungskraft, ſondern allein für den Gedanken; Gott iſt Geiſt, nur für den Geiſt, und nur für den reinen Geiſt, d. i. für den Gedanken; dieſer iſt die Wurzel ſolchen Inhalts, wenn auch weiterhin ſich Einbildungskraft und ſelbſt Anſchauung dazu geſellte, und dieſer Inhalt in die Empfindung eintritt. Dieſe Erhebung des denkenden Geiſtes zu dem, der ſelbſt der höchſte Gedanke iſt, zu Gott, iſt es alſo, was wir betrachten wollen.

Dieſelbe iſt ferner weſentlich in der Natur unſeres Geiſtes begründet, ſie iſt ihm nothwendig; dieſe Nothwendigkeit iſt es, die wir in dieſer Erhebung vor uns haben, und die Darſtellung dieſer Nothwendigkeit ſelbſt iſt nichts anderes als das, was wir ſonſt Beweiſen nennen. Daher haben wir nicht dieſe Erhebung auswärts zu beweiſen; ſie beweiſt ſich an ihr ſelbſt, dieß heißt nichts anderes, als ſie iſt für ſich nothwendig; wir haben nur ihrem eigenen Proceſſe zuzuſehen, ſo haben wir daran ſelbſt, da ſie in ſich nothwendig iſt, die Nothwendigkeit, deren Einſicht eben von dem Beweiſe gewährt werden ſoll.

Zweite Vorleſung.

Wenn die Aufgabe, die als ein Beweiſen des Daſeyns Gottes ausgedrückt zu werden pflegte, ſo, wie ſie in der erſten Vorleſung geſtellt worden, feſtgehalten wurde, ſo ſollte damit das Hauptvorurtheil gegen ſie gehoben ſeyn; das Beweiſen wurde nämlich dahin beſtimmt, daß es nur das Bewußtſeyn von der eigenen Bewegung des Gegenſtandes in ſich ſey. Wenn dieſer Gedanke auf andere Gegenſtände bezogen Schwierigkeiten haben könnte, ſo müßten ſie dagegen bei dem unſrigen verſchwin-

den, indem derselbe nicht ein ruhendes Objekt, sondern selbst eine subjektive Bewegung, — die Erhebung des Geistes zu Gott — eine Thätigkeit, Verlauf, Proceß ist, also an ihm den nothwendigen Gang hat, der das Beweisen ausmacht und den die Betrachtung nur aufzunehmen braucht, um das Beweisen zu enthalten. Aber der Ausdruck des Beweisens führt allzu bestimmt die Vorstellung eines nur subjektiven, zu unserem Behufe zu machenden Weges mit sich, als daß der aufgestellte Begriff für sich schon genügen könnte, ohne diese entgegengesetzte Vorstellung eigens vorzunehmen und zu entfernen. Wir haben uns daher in dieser Vorlesung zunächst über das Beweisen überhaupt zu verständigen, und zwar bestimmter darüber, was wir von demselben hier beseitigen und ausschließen. Es ist nicht darum zu thun, zu behaupten, daß es nicht ein solches Beweisen gebe, wie das bezeichnete, sondern seine Schranke anzugeben und einzusehen, daß es nicht, wie fälschlich dafür gehalten wird, die einzige Form des Beweisens ist. Dieß hängt alsdenn mit dem Gegensatze des unmittelbaren und des vermittelten Wissens zusammen, auf welchen in unserer Zeit das Hauptinteresse in Ansehung des religiösen Wissens und selbst der Religiosität überhaupt gesetzt worden ist, der also ebenfalls erwogen werden soll.

Der Unterschied, der in Ansehung des Erkennens überhaupt bereits berührt wurde, enthält es, daß zwei Arten des Beweisens in Betracht zu nehmen sind, deren die eine allerdings diejenige ist, welche wir nur zum Behufe der Erkenntniß, als einer subjektiven, gebrauchen, deren Thätigkeit und Gang also nur in uns fällt und nicht der eigne Gang der betrachteten Sache ist. Daß diese Art des Beweisens in der Wissenschaft von endlichen Dingen und deren endlichem Inhalte Statt findet, zeigt sich, wenn wir die Beschaffenheit dieses Verfahrens näher erwägen. Nehmen wir zu dem Ende das Beispiel aus einer Wissenschaft in welcher diese Beweisart zugestan-

denermaßen in ihrer vollendeten Weiſe angewendet wird. Wenn wir einen geometriſchen Satz beweiſen, ſo muß Theils jeder einzelne Theil des Beweiſes für ſich ſeine Rechtfertigung in ſich tragen, ſo wie wenn wir eine algebraiſche Gleichung auflöſen, Theils aber beſtimmt und rechtfertigt ſich der ganze Gang des Verfahrens durch den Zweck, den wir dabei haben, und dadurch daß derſelbe durch ſolches Verfahren erreicht wird. Aber man iſt ſich ſehr wohl bewußt, daß das ſelbſt als Sache, deren Größenwerth ich aus der Gleichung entwickele, nicht dieſe Operationen durchgelaufen, um die Größe zu erlangen, welche es hat, noch daß die Größe der geometriſchen Linien, Winkel u. ſ. f. durch die Reihe von Beſtimmungen gegangen und hervorgebracht iſt, durch welche wir dazu als zum Reſultate gekommen. Die Nothwendigkeit, die wir durch ſolches Beweiſen einſehen, entſpricht wohl den einzelnen Beſtimmungen des Objekts ſelbſt, dieſe Größenverhältniſſe kommen ihm ſelbſt zu; aber das Fortſchreiten im Zuſammenhange der einen mit der andern fällt ganz in uns; es iſt der Proceß, um unſern Zweck der Einſicht zu realiſiren, nicht ein Verlauf, durch welchen das Objekt ſeine Verhältniſſe in ſich und deren Zuſammenhänge gewänne; ſo erzeugt es ſich ſelbſt nicht oder wird nicht erzeugt, wie wir daſſelbe und deſſelben Verhältniſſe im Ganze der Einſicht erzeugen.

Außer dem eigentlichen Beweiſen, deſſen weſentliche Beſchaffenheit, da nur dieſe für den Zweck unſerer Betrachtung nöthig iſt, herausgehoben worden, wird Beweiſen ferner noch im Gebiete des endlichen Wiſſens auch das genannt, was näher nur ein Weiſen iſt, — das Aufzeigen einer Vorſtellung, eines Satzes, Geſetzes u. ſ. f. in der Erfahrung überhaupt. Das hiſtoriſche Beweiſen brauchen wir für den Geſichtspunkt, aus dem wir das Erkennen hier betrachten, nicht beſonders anzuführen, es beruht ſeinem Stoffe nach gleichfalls auf Erfahrung oder vielmehr Wahrnehmung; es macht von einer Seite keinen

Unterſchied, daß es auf fremde Wahrnehmungen und die Zeugniſſe von denſelben hinweiſt, das Raiſonnement, d. i. der eigne Verſtand über den objektiven Zuſammenhang der Begebenheiten und Handlungen macht, ſo wie ſeine Kritik der Zeugniſſe hat in ſeinem Schließen jene Daten zu Vorausſetzungen und Grundlagen. Inſofern aber Raiſonnement und Kritik die andere weſentliche Seite des hiſtoriſchen Beweiſens ausmacht, ſo behandelt es die Daten als Vorſtellungen Anderer; das Subjektive tritt ſo ſogleich in den Stoff ein, und gleichfalls ſubjektive Thätigkeit iſt das Schließen und Verbinden jenes Stoffes; ſo daß der Gang und die Geſchäftigkeit des Erkennens noch ganz andere Ingredienzien hat, als der Gang der Begebenheiten ſelbſt. Was aber das Weiſen in der gegenwärtigen Erfahrung betrifft, ſo bemüht daſſelbe allerdings ſich zunächſt gleichfalls mit einzelnen Wahrnehmungen, Beobachtungen u. ſ. f. das iſt, mit ſolchem Stoffe, welcher nur gewieſen wird; aber ſein Intereſſe iſt, damit ferner zu beweiſen, daß es ſolche Gattungen und Arten, ſolche Geſetze, Kräfte, Vermögen, Thätigkeiten in der Natur und im Geiſte giebt, als in den Wiſſenſchaften aufgeſtellt werden. Wir laſſen die metaphyſiſchen oder gemein-pſychologiſchen Betrachtungen über das Subjektive des Sinnes, des äußern und innern, hinweg, mit welchem die Wahrnehmung geſchieht; weiter aber iſt der Stoff, indem er in die Wiſſenſchaften eintritt, nicht ſo belaſſen wie er in den Sinnen, in der Wahrnehmung iſt; der Inhalt der Wiſſenſchaften, — die Gattungen, Arten, Geſetze, Kräfte u. ſ. f. — wird vielmehr aus jenem Stoffe, der etwa auch ſogleich ſchon mit dem Namen von Erſcheinungen bezeichnet wird, durch Analyſe, Weglaſſung des unweſentlich ſcheinenden, Beibehaltung des weſentlich genannten, (ohne daß eben ein feſtes Kriterium angegeben würde, was für unweſentlich und was für weſentlich gelten könne), durch Zuſammenſtellung des Gemeinſchaftlichen u. ſ. f. gebildet. Man giebt zu, daß das Wahrgenommene nicht

ſelbſt dieſe Abſtraktionen macht, nicht ſelbſt ſeine Individuen (oder individuelle Stellungen, Zuſtände u. ſ. f.) vergleicht, das Gemeinſchaftliche derſelben zuſammenſtellt u. ſ. f., daß alſo ein großer Theil der erkennenden Thätigkeit ein ſubjektives Thun, wie am gewonnenen Inhalt ein Theil ſeiner Beſtimmungen, als logiſche Form, Produkt dieſes ſubjektiven Thuns iſt. Der Ausdruck Merkmal, wenn man anders dieſen matten Ausdruck noch gebrauchen will, bezeichnet ſogleich den ſubjektiven Zweck, Beſtimmungen nur zum Behuf unſeres Merkens mit Weglaſſung anderer, die auch am Gegenſtande exiſtiren, herauszuziehen; — matt iſt jener Ausdruck zu nennen, weil die Gattungs- oder Artbeſtimmungen ſogleich auch für etwas weſentliches, objektives gelten, nicht bloß für unſer Merken ſeyn ſollen. — Man kann ſich zwar auch ſo ausdrücken, daß die Gattung in der einen Art Beſtimmungen hinweg laſſe, die ſie in der andern ſetze, oder die Kraft in der einen Aeußerung Umſtände weglaſſe, die in einer andern vorhanden ſind, daß ſie eben damit von ihr als unweſentlich gezeigt werden, ſelbſt von ihrer Aeußerung überhaupt ablaſſe und in die Unthätigkeit, Innerlichkeit ſich zurückziehe, auch daß das Geſetz z. B. der Bewegung der Himmelskörper, jeden einzelnen Ort, und dieſen Augenblick, in welchem der Himmelskörper denſelben einnimmt, verdränge, und eben durch dieſe kontinuirliche Abſtraktion ſich als Geſetz erweiſe; wenn man ſo das Abſtrahiren auch als objektive Thätigkeit, wie ſie es inſofern iſt, betrachtet, ſo iſt ſie doch ſehr verſchieden von der ſubjektiven und deren Produkten. Jene läßt den Himmelskörper nach der Abſtraktion von dieſem Orte und von dieſem Zeitmoment wieder ebenſo nur in den einzelnen vergänglichen Ort und Zeitpunkt zurückfallen, wie die Gattung in der Art ebenſo in andern zufälligen oder unweſentlichen Umſtänden und in der äußerlichen Einzelnheit der Individuen überhaupt erſcheinen läßt, u. ſ. f., wo hingegen die ſubjektive Abſtraktion das Geſetz wie die Gattung

u. ſ. f. in ſeine Allgemeinheit als ſolche heraushebt, ſie in dieſer, im Geiſte, exiſtiren macht und erhält.

In dieſen Geſtaltungen des Erkennens, das ſich vom bloßen Weiſen zum Beweiſen fortbeſtimmt, von der unmittelbaren Gegenſtändlichkeit zu eigenthümlichen Produkten übergeht, kann es Bedürfniß ſeyn, daß die Methode, die Art und Weiſe der ſubjektiven Thätigkeit, für ſich erörtert werde, um ihre Anſprüche und ihr Verfahren zu prüfen; indem ſie ihre eigene Beſtimmungen und die Art ihres Ganges für ſich hat, unterſchieden von den Beſtimmungen und dem Proceſſe des Gegenſtandes in ihm ſelbſt. Auch ohne in die Beſchaffenheit dieſer Erkenntnißweiſe näher einzutreten geht aus der einfachen Beſtimmung, die wir an ihr geſehen, ſogleich dieß hervor, daß indem ſie darauf geſtellt iſt, mit dem Gegenſtand nach ſubjektiven Formen beſchäftigt zu ſeyn, ſie nur Relationen des Gegenſtandes aufzufaſſen fähig iſt. Es iſt dabei ſogar müßig, die Frage zu machen, ob aber dieſe Relationen objektiv, real — oder ſelbſt nur ſubjektiv, ideell ſeyen; — ohnehin daß dieſe Ausdrücke von Subjektivität und Objektivität, Realität und Idealität, vollkommen vage Abſtraktionen ſind. Der Inhalt, ob er objektiv oder nur ſubjektiv, reell oder ideell wäre, bleibt immer derſelbe, ein Aggregat von Relationen, nicht das An- und Fürſichſeyende, der Begriff der Sache oder das Unendliche, um das es dem Erkennen zu thun ſeyn muß. Wenn jener Inhalt des Erkennens nur von dem ſchiefen Sinne als nur Relationen enthaltend genommen wird, daß dieß Erſcheinungen, als Relationen auf das ſubjektive Erkennen ſeyen, ſo iſt es dem Reſultate nach immer als die große Einſicht, welche die neuere Philoſophie gewonnen hat, anzuerkennen, daß die beſchriebene Weiſe des Denkens, Beweiſens, Erkennens das Unendliche, das Ewige und Göttliche zu erreichen nicht fähig ſey.

Was in der vorhergehenden Expoſition von dem Erkennen überhaupt herausgehoben worden iſt, und näher das denkende

Erkennen, das uns nur angeht, und das Hauptmoment in demſelben, das Beweiſen betrifft, ſo hat man daſſelbe von der Seite aufgefaßt, daß daſſelbe eine Bewegung der denkenden Thätigkeit iſt, die außerhalb des Gegenſtandes und verſchieden von deſſen eigenem Werden iſt. Theils kann dieſe Beſtimmung als genügend für unſern Zweck angegeben werden, Theils aber iſt ſie in der That als das Weſentliche gegen die Einſeitigkeit, welche in den Reflexionen über die Subjektivität des Erkennens liegt, anzuſehen.

In dem Gegenſatze des Erkennens gegen den zu erkennenden Gegenſtand liegt allerdings die Endlichkeit des Erkennens; aber dieſer Gegenſatz iſt darum noch nicht ſelbſt als unendlich, als abſolut zu faſſen, und die Produkte ſind nicht um der bloßen Abſtraktion der Subjektivität willen, für Erſcheinungen zu nehmen, ſondern inſofern ſie ſelbſt durch jenen Gegenſatz beſtimmt, der Inhalt als ſolcher durch die angegebene Aeußerlichkeit afficirt iſt. Dieſer Geſichtspunkt hat eine Folge auf die Beſchaffenheit des Inhalts und gewährt eine beſtimmte Einſicht, wogegen jene Betrachtung nichts giebt, als die abſtrakte Kategorie des Subjektiven, welche überdem für abſolut genommen wird. Was ſich alſo daraus, wie das Beweiſen aufgefaßt worden iſt, für die übrigens ſelbſt noch ganz allgemeine Qualität des Inhalts ergiebt, iſt unmittelbar dieß überhaupt, daß derſelbe, indem in ihm ſich das Erkennen äußerlich verhält, ſelbſt als ein äußerlicher dadurch beſtimmt iſt, näher aus Abſtraktionen endlicher Beſtimmtheiten beſteht. Der mathematiſche Inhalt als ſolcher iſt ohnehin für ſich die Größe, die geometriſchen Figurationen gehören dem Raum an und haben damit ebenſo an ihnen ſelbſt das Außereinanderſeyn zum Princip, als ſie von den reellen Gegenſtänden unterſchieden ſind, und nur die einſeitige Räumlichkeit derſelben, keineswegs aber deren konkrete Erfüllung, wodurch dieſe erſt wirklich ſind. Ebenſo hat die Zahl das Eins zum Princip und iſt die Zuſammenſetzung

einer Vielheit von solchen, die selbstständig sind, also eine in sich ganz äußerliche Verbindung. Die Erkenntniß, die wir hier vor uns haben, kann darum nur in diesem Felde am vollkommensten seyn, weil dasselbe einfache, feste Bestimmungen zuläßt, und die Abhängigkeit derselben von einander, deren Einsicht das Beweisen ist, ebenso fest ist und demselben so den konsequenten Fortgang der Nothwendigkeit gewährt; dieß Erkennen ist fähig, die Natur seiner Gegenstände zu erschöpfen. — Die Konsequenz des Beweisens ist jedoch nicht auf den mathematischen Inhalt beschränkt, sondern tritt in alle Fächer des natürlichen und geistigen Stoffes ein; wir können aber das insgesammt, was die Konsequenz in der Erkenntniß in demselben betrifft, darin zusammenfassen, daß sie auf den Regeln des Schließens beruht; so sind die Beweise vom Daseyn Gottes wesentlich Schlüsse. Die ausdrückliche Untersuchung dieser Formen gehört aber für sich Theils in die Logik, Theils aber muß der Grundmangel derselben bei der vorzunehmenden Erörterung dieser Beweise aufgedeckt werden. Hier genügt es im Zusammenhang mit dem Gesagten dieß Nähere anzumerken, daß die Regeln des Schließens eine Form der Begründung haben, welche in der Art mathematischer Berechnung ist. Der Zusammenhang der Bestimmungen, die einen Schluß ausmachen sollen, beruht auf dem Verhältnisse des Umfangs, den sie gegeneinander haben, und der mit Recht als ein größerer oder kleinerer betrachtet wird; die Bestimmtheit solchen Umfangs ist das Entscheidende über die Richtigkeit der Subsumtion. Aeltere Logiker, wie Lambert, Pleucquet, haben sich die Mühe gegeben, eine Bezeichnung zu erfinden, wodurch der Zusammenhang im Schließen auf die Identität, welche die abstrakte mathematische, die Gleichheit ist, zu bringen, so daß das Schließen als der Mechanismus der Rechenexempel aufgezeigt ist. Was aber das Erkennen nach solchem selbst äußerlichen Zusammenhange von Gegenständen, die ihrer eigenen Natur nach äußerlich in

ſich ſind, weiter betrifft, ſo werden wir davon ſogleich unter dem Namen des vermittelten Erkennens zu ſprechen haben und den nähern Gegenſatz betrachten.

Was aber diejenigen Geſtaltungen betrifft, welche als Gattungen, Geſetze, Kräfte u. ſ. f. bezeichnet worden ſind, ſo verhält ſich das Erkennen gegen ſie nicht äuſerlich, vielmehr ſind ſie die Produkte deſſelben; aber das Erkennen, das ſie producirt, bringt ſie, wie angeführt worden iſt, nur durch die Abſtraktion vom Gegenſtändlichen hervor; ſo haben ſie in dieſem wohl ihre Wurzel, aber ſind von der Wirklichkeit weſentlich abgetrennt; ſie ſind konkreter als die mathematiſchen Figurationen, aber ihr Inhalt geht weſentlich von dem ab, von welchem ausgegangen worden, und der die bewährende Grundlage für ſie ſeyn ſoll.

Das Mangelhafte dieſer Erkenntniſsweiſe iſt ſo in einer andern Modifikation bemerklich gemacht worden, als in der Betrachtung aufgeſtellt iſt, welche die Produkte des Erkennens, weil dieſes nur eine ſubjektive Thätigkeit, für Erſcheinungen ausgibt; das Reſultat jedoch überhaupt iſt gemeinſchaftlich, und wir haben nunmehr zu ſehen, was demſelben entgegengeſtellt worden iſt. Was dem Zwecke des Geiſtes, daſs er des Unendlichen, Ewigen, daſs er Gottes inne und in ihm innig werde, ungenügend beſtimmt worden iſt, iſt die Thätigkeit des Geiſtes, welche denkend überhaupt vermittelſt des Abſtrahirens, Schlieſsens, Beweiſens verfährt. Dieſe Einſicht, ſelbſt das Produkt der Gedankenbildung der Zeit, iſt von da unmittelbar in das andere Extrem hinübergeſprungen, nämlich ein beweisloſes, unmittelbares Wiſſen, ein erkenntniſsloſes Glauben, gedankenloſes Fühlen für die einzige Weiſe auszugeben, die göttliche Wahrheit zu faſſen und in ſich zu haben. Es iſt versichert worden, daſs jene für die höhere Wahrheit unvermögende Erkenntniſsweiſe die ausſchlieſsliche, einzige Weiſe des Erkennens ſey. Beide Annahmen hängen aufs engſte zuſammen; einer Seits haben

wir, in der Unterſuchung deſſen, was wir uns zu betrachten vorgenommen, jenes Erkennen von ſeiner Einſeitigkeit zu befreien und damit zugleich durch die That zu zeigen, daß es noch ein anderes Erkennen giebt, als jenes, das für das einzige ausgegeben wird, anderer Seits iſt die Prätenſion, welche der Glaube als ſolcher gegen das Erkennen macht, ein Vorurtheil, das ſich für zu feſt und ſicher hält, als daß daſſelbe nicht eine ſtrengere Unterſuchung nöthig machte. Nur iſt in Anſehung der angegebenen Prätenſion ſogleich zu erinnern, daß der wahre, unbefangene Glaube, je mehr er im Nothfall Prätenſionen machen könnte, deſto weniger macht, und daß ſich der Nothfall nur für die ſelbſt nur verſtändige, trockene, polemiſche Behauptung des Glaubens einfindet.

Aber was es für eine Verwandtſchaft mit jenem Glauben oder unmittelbarem Wiſſen habe, habe ich bereits anderwärts auseinandergeſetzt. An der Spitze einer in die jetzige Zeit fallenden Abhandlung über die Beweiſe vom Daſeyn Gottes kann die Behauptung des Glaubens nicht ſchon für erledigt ausgegeben werden; es iſt wenigſtens an die Hauptmomente zu erinnern, nach welchen dieſelbe zu beurtheilen und an ihren Platz zu ſtellen iſt.

Dritte Vorleſung.

Es iſt ſchon bemerkt, daß die Behauptung des Glaubens, von der die Rede werden ſoll, außerhalb des wahrhaften, unbefangenen Glaubens fällt; dieſer, inſofern er zum erkennenden Bewußtſeyn fortgebildet iſt und damit auch ein Bewußtſeyn vom Erkennen hat, geht vielmehr auf das Erkennen ein, zutrauensvoll auf daſſelbe, weil er zu allererſt zutrauensvoll zu ſich, ſeiner ſicher, feſt in ſich iſt. Sondern es iſt von dem Glauben die Rede, inſofern derſelbe polemiſch gegen das Erkennen iſt,

und ſich ſogar polemiſch ſelbſt gegen das Wiſſen überhaupt anſpricht; er iſt ſo auch nicht ein Glaube, der ſich einem andern Glauben entgegenſtellt. Glauben iſt das Gemeinſchaftliche beider, es iſt dann der Inhalt, der gegen den Inhalt kämpft; dieß Einlaſſen in den Inhalt führt aber unmittelbar das Erkennen mit ſich, wenn anders die Widerlegung und Vertheidigung von Religionswahrheit nicht mit äußerlichen Waffen, die dem Glauben und der Religion ſo ſehr als der Erkenntniß fremde ſind, geführt werden. Der Glaube, welcher das Erkennen als ſolches verwirft, geht eben damit der Inhaltsloſigkeit zu, und iſt zunächſt abſtrakt als Glaube überhaupt, wie er ſich dem konkreten Wiſſen, dem Erkennen entgegenſtellt, ohne Rückſicht auf Inhalt zu nehmen. So abſtrakt iſt er in die Einfachheit des Selbſtbewußtſeyns zurückgezogen; dieſes iſt in dieſer Einfachheit, inſofern es noch eine Erfüllung hat, Gefühl, und das was im Wiſſen Inhalt iſt, iſt Beſtimmtheit des Gefühls. Die Behauptung des abſtrakten Glaubens führt daher unmittelbar auch auf die Form des Gefühls, in welche die Subjektivität des Wiſſens ſich „als in einen unzugänglichen Ort“ verſchanzt. — Von beiden ſind daher kurz die Geſichtspunkte anzugeben, aus denen ihre Einſeitigkeit und damit die Unwahrheit der Art erhellt, in welcher ſie als die letzten Grundbeſtimmungen behauptet werden. Der Glaube, um mit dieſem anzufangen, geht davon aus, daß die Richtigkeit des Wiſſens für abſolute Wahrheit erwieſen ſey. Wir wollen ſo verfahren, daß wir ihm dieſe Vorausſetzung laſſen und ſehen, was er denn nun ſo an ihm ſelbſt iſt.

Was erſte, wenn der Gegenſatz ſo ganz allgemein als Gegenſatz des Glaubens und Wiſſens, wie man oft ſprechen hört, gefaßt wird, ſo iſt dieſe Abſtraktion ſogleich zu rügen; denn Glauben gehört dem Bewußtſeyn an, man weiß von dem, was man glaubt; man weiß daſſelbe ſogar gewiß. Es zeigt ſich ſogleich als ungereimt, das Glauben und Wiſſen auf ſolche allgemeine Weiſe auch nur trennen zu wollen.

Aber nun wird das Glauben als ein unmittelbares Wiſſen bezeichnet, und ſoll damit weſentlich vom vermittelten und vermittelnden Wiſſen unterſchieden werden. Indem wir hier die ſpekulative Erörterung dieſer Begriffe bei Seite ſetzen, um auf dem eigenen Felde dieſes Behauptens zu bleiben, ſo ſetzen wir dieſer als abſolut behaupteten Trennung das Faktum entgegen, daß es kein Wiſſen giebt, ebenſo wenig als ein Empfinden, Vorſtellen, Wollen, keine dem Geiſte zukommende Thätigkeit, Eigenſchaft oder Zuſtand, was nicht vermittelt und vermittelnd wäre, ſo wie kein ſinnliger Gegenſtand der Natur und des Geiſtes was es ſey, im Himmel, auf Erden und unter der Erde, was nicht die Beſtimmung der Vermittelung, ebenſo wie die der Unmittelbarkeit in ſich ſchlöſſe. So als allgemeines Faktum ſtellt es die logiſche Philoſophie, — feierlich zugleich mit ſeiner Nothwendigkeit, an die wir hier jedoch nicht zu appelliren nöthig haben, — an dem ſämmtlichen Umfang der Denkbeſtimmungen dar. Von dem ſinnlichen Stoffe, es ſey der äußern oder der innern Wahrnehmung, wird zugegeben, daß er endlich, das iſt, daß er nur als vermittelt durch Anderes ſey; aber von dieſem Stoffe ſelbſt, noch mehr von dem höhern Inhalte der Geiſtes wird es zugegeben werden, daß er in Kategorien ſeine Beſtimmung habe, und deren Natur erweiſt ſich in der Logik, das angegebene Moment der Vermittelung unzertrennbar in ſich zu haben. Doch hier bleiben wir dabei ſtehen, uns auf das ganz allgemeine Faktum zu berufen; die Fakta mögen gefaßt werden in welchem Sinne und Beſtimmung es ſey. Ohne uns in Beiſpiele darüber einzulaſſen, bleiben wir bei dem Einen Gegenſtande ſtehen, der uns ohnehin hier am nächſten liegt.

Gott iſt Thätigkeit, freie, ſich auf ſich ſelbſt beziehende, bei ſich bleibende Thätigkeit; es iſt die Grundbeſtimmung in dem Begriffe oder auch in aller Vorſtellung Gottes, Er Selbſt

zu ſeyn, als Vermittelung Seiner mit Sich. Wenn Gott nur als Schöpfer beſtimmt wird, ſo wird ſeine Thätigkeit nur als hinausgehende, ſich aus ſich ſelbſt expandirende, als anſchauendes Produciren genommen, ohne Rückkehr zu ſich ſelbſt. Das Produkt iſt ein Anderes als Er, es iſt die Welt; das Hereinbringen der Kategorie der Vermittelung würde ſogleich den Sinn mit ſich führen, daß Gott vermittelſt der Welt ſeyn ſollte; doch würde man wenigſtens mit Recht ſagen können, daß er nur vermittelſt der Welt, vermittelſt des Geſchöpfs, Schöpfer ſey. Allein dieß wäre bloß das Leere einer Tautologie; indem die Beſtimmung: Geſchöpf, in der erſten, dem Schöpfer unmittelbar ſelbſt liegt; andern Theils aber bleibt das Geſchöpf als Welt außer Gott, als ein Anderes gegen denſelben, in der Vorſtellung ſtehen, ſo daß er jenſeits ſeiner Welt, ohne ſie an und für ſich iſt. Aber im Chriſtenthum am wenigſten haben wir Gott nur als ſchöpferiſche Thätigkeit, nicht als Geiſt zu wiſſen; dieſer Religion iſt vielmehr das explicite Bewußtſeyn, daß Gott Geiſt iſt, eigenthümlich, daß er eben, wie er an und für ſich iſt, ſich als zum Andern Seiner (der der Sohn heißt), zu ſich ſelbſt, daß er ſich in ihm ſelbſt als Liebe verhält, weſentlich als dieſe Vermittelung mit ſich iſt. Gott iſt wohl Schöpfer der Welt und ſo hinreichend beſtimmt; aber Gott mehr als dieß, der wahre Gott iſt, daß er die Vermittelung ſeiner mit ſich ſelbſt, dieſe Liebe iſt.

Der Glaube nun, indem er Gott zum Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns hat, hat eben damit dieſe Vermittelung zu ſeinem Gegenſtande; ſo wie der Glaube, als im Individuum exiſtirend, nur iſt durch die Belehrung, Erziehung, menſchliche Belehrung und Erziehung überhaupt, noch mehr durch die Belehrung und Erziehung durch den Geiſt Gottes, nur als ſolche Vermittelung iſt. Aber auch ganz abſtrakt, indem Gott oder welches Ding oder Inhalt der Gegenſtand des Glaubens ſey, iſt er wie das Bewußtſeyn überhaupt, dieſe Beziehung des Subjekts auf ein

Objekt, ſo daß das Glauben oder Wiſſen nur iſt, vermitteln eines Gegenſtandes, ſonſt iſt es leere Identität, ein Glauben oder Wiſſen von Nichts.

Aber umgekehrt liegt darin ſchon das andere Faktum ſelbſt, daß ebenſo nichts iſt, was nur ausſchließlich ein Vermitteltes wäre. Nehmen wir vor uns, was unter der Unmittelbarkeit verſtanden wird, ſo ſoll ſie ohne allen Unterſchied, als durch welchen ſogleich Vermittelung geſetzt iſt, in ſich ſeyn; ſie iſt die einfache Beziehung auf ſich ſelbſt, ſo iſt ſie in ihrer ſelbſt unmittelbaren Weiſe nur Seyn. Alles Wiſſen nun, vermitteltes oder unmittelbares, wie überhaupt alles Andere, iſt wenigſtens; und daß es iſt, iſt ſelbſt das wenigſte, das abſtrakteſte, was man von irgend etwas ſagen kann; wenn auch nur ſubjektiv, wie Glauben, Wiſſen iſt, ſo iſt es, kommt ihm das Seyn zu; ebenſo wie dem Gegenſtande, der nur im Glauben, Wiſſen iſt, ein ſolches Seyn zukommt. Dieß iſt eine ſehr einfache Einſicht; aber man kann gegen die Philoſophie, eben um dieſer Einfachheit ſelbſt willen, ungeduldig werden, daß indem von dieſer Fülle und Wärme, welche der Glaube iſt, vielmehr weg, und zu ſolchen Abſtraktionen, wie Seyn, Unmittelbarkeit, übergegangen werde. Aber in der That iſt dieß nicht Schuld der Philoſophie; ſondern jene Behauptung des Glaubens und unmittelbaren Wiſſens iſt es, die ſich auf dieſe Abſtraktionen ſetzt. Darein, daß der Glaube nicht vermitteltes Wiſſen ſey, darein wird der ganze Werth der Sache und die Entſcheidung über ſie gelegt. Aber wir kommen auch zum Inhalt, oder können vielmehr gleichfalls nur zum Verhältniſſe eines Inhalts, zum Wiſſen, kommen.

Es iſt nämlich weiter zu bemerken, daß Unmittelbarkeit im Wiſſen, welche das Glauben iſt, ſogleich eine weitere Beſtimmung hat, nämlich das Glauben weiß das, an was es glaubt, nicht nur überhaupt, hat nicht nur eine Vorſtellung oder Kenntniß davon, ſondern weiß es gewiß. Die Gewißheit iſt es,

worin der Nerv des Glaubens liegt; dabei begegnet uns aber ſogleich ein weiterer Unterſchied, wir unterſcheiden von der Gewißheit noch die Wahrheit. Wir wiſſen ſehr wohl, daß Vieles für gewiß gewußt worden iſt, und gewußt wird, was darum doch nicht wahr iſt. Die Menſchen haben lange genug es für gewiß gewußt, und Millionen wiſſen es noch für gewiß, um das triviale Beiſpiel anzuführen, daß die Sonne um die Erde läuft; noch mehr die Aegypter haben geglaubt, ſie haben es für gewiß gewußt, daß der Apis, die Griechen, daß der Jupiter u. ſ. f. ein hoher oder der höchſte Gott iſt, wie die Indier noch gewiß wiſſen, daß die Kuh, andere Indier, Mongolen und viele Völker, daß ein Menſch, der Dalai-Lama, Gott iſt. Daß dieſe Gewißheit ausgeſprochen und behauptet werde, wird zugeſtanden; ein Menſch mag ganz wohl noch ſagen: ich weiß etwas gewiß, ich glaube es, es iſt wahr. Allein zugleich iſt eben damit daſſelbe zu ſagen, jedem andern zugeſtanden; denn jeder iſt Ich, jeder weiß, jeder weiß gewiß. Dieß unumgängliche Zugeſtändniß aber drückt aus, daß dieß Wiſſen, Gewiß-Wiſſen, dieß Abſtrakte den verſchiedenſten, entgegengeſetzteſten Inhalt haben kann, und die Bewährung des Inhalts ſoll eben in dieſer Verſicherung des Gewißwiſſens, des Glaubens liegen. Aber welcher Menſch wird ſich hinſtellen und ſprechen: nur das, was Ich weiß und gewiß weiß, iſt wahr; das, was Ich gewiß weiß, iſt wahr darum, weil Ich es gewiß weiß. — Ewig ſteht der bloßen Gewißheit die Wahrheit gegenüber, und über die Wahrheit entſcheidet die Gewißheit, unmittelbares Wiſſen, Glaube nicht. Von der wahrhaftig unmittelbarſten, ſichtbaren Gewißheit, welche die Apoſtel und Freunde Chriſti aus ſeiner unmittelbaren Gegenwart, ſeinen eigenen Reden und Ausſagen ſeines Mundes mit ihren Ohren, allen Sinnen und dem Gemüthe ſchöpften, von ſolchem Glauben, einer ſolchen Glaubensquelle verwies er ſie auf die Wahrheit, in welche ſie durch den Geiſt erſt in weiterer Zukunft eingeführt werden ſollten. Für etwas weite-

res, als jene aus besagter Quelle geschöpfte höchste Gewißheit, ist nichts vorhanden, als der Gehalt an ihm selbst.

Auf den angegebenen abstrakten Formalismus reducirt sich der Glaube, indem er als unmittelbares Wissen gegen vermitteltes bestimmt wird; diese Abstraktion erlaubt es, die sinnliche Gewißheit, die ich davon habe, daß ein Körper an mir ist, daß Dinge außer mir sind, nicht nur Glauben zu nennen, sondern aus ihr es abzuleiten oder zu bewähren, was die Natur des Glaubens sey. Man würde aber dem, was in der religiösen Sphäre Glauben geheißen hat, sehr Unrecht thun, wenn man in demselben nur jene Abstraktion sehen wollte. Vielmehr soll der Glaube gehaltvoll, er soll ein Inhalt seyn, welcher wahrhafter Inhalt sey; vielmehr von solchem Inhalt, dem die sinnliche Gewißheit, daß ich einen Körper habe, daß sinnliche Dinge mich umgeben, ganz entfernt stehen; er soll Wahrheit enthalten, und zwar eine ganz andere, aus einer ganz anderen Sphäre, als der letztgenannten, der endlichen, sinnlichen Dinge. Die angegebene Richtung auf die formelle Subjektivität muß daher das Glauben als solches selbst zu objektiv finden, denn dasselbe betrifft immer noch Vorstellungen, ein Wissen davon, ein Ueberzeugtseyn von einem Inhalt. Diese letzte Form des Subjektiven, in welcher die Gestalt vom Inhalt und das Vorstellen und Wissen von solchem verschwunden ist, ist die des Gefühls. Von ihr zu sprechen können wir daher gleichfalls nicht Umgang nehmen; sie ist es noch mehr, die in unseren Zeiten, gleichfalls nicht unbefangen, sondern als ein Resultat der Bildung, aus Gründen, denselben, die schon angeführt sind, gefordert wird.

Vierte Vorlesung.

Die Form des Gefühls ist eng mit dem bloßen Glauben als solchem, wie in der vorhergehenden Vorlesung gezeigt wor-

den, verwandt; ſie iſt das noch intenſivere Zurückdrängen des Selbſtbewußtſeyns in ſich, die Einwickelung des Inhalts zur bloßen Gefühlsbeſtimmtheit.

Die Religion muß gefühlt werden, muß im Gefühl ſeyn, ſonſt iſt ſie nicht Religion; der Glaube kann nicht ohne Gefühl ſeyn, ſonſt iſt er nicht Religion. — Dieß muß als richtig zugegeben werden; denn das Gefühl iſt nichts anderes als meine Subjektivität in ihrer Einfachheit und Unmittelbarkeit; Ich ſelbſt als dieſe ſeyende Perſönlichkeit. Habe ich die Religion nur als Vorſtellung, auch der Glaube iſt Gewißheit von Vorſtellungen, ſo iſt ihr Inhalt vor mir, er iſt noch Gegenſtand gegen mich, iſt noch nicht identiſch mit Mir, als einfachem Selbſt; Ich bin nicht durchdrungen von ihm, ſo daß er meine qualitative Beſtimmtheit ausmachte. Es iſt die innigſte Einheit des Inhalts des Glaubens mit Mir gefordert, auf daß Ich Gehalt, ſeinen Gehalt habe. So iſt er mein Gefühl. Gegen die Religion ſoll der Menſch nichts für ſich zurückbehalten, denn ſie iſt die innerſte Region der Wahrheit; ſo ſoll ſie nicht nur dieß noch abſtrakte Ich, welches ſelbſt als Glauben noch Wiſſen iſt, ſondern das konkrete Ich in ſeiner einfachen, das Alles deſſelben in ſich befaſſenden, Perſönlichkeit beſitzen; das Gefühl iſt dieſe in ſich ungetrennte Innigkeit.

Das Gefühl wird jedoch mit der Beſtimmtheit verſtanden, daß es etwas einzelnes, einen einzelnen Moment dauerndes, ſo wie ein einzelnes in der Abwechslung mit anderem nach ihm oder neben ihm ſey; das Herz hingegen bezeichnet die umfaſſende Einheit der Gefühle nach ihrer Menge, wie nach der Dauer; es iſt der Grund, der ihre Weſentlichkeit außerhalb der Flüchtigkeit des erſcheinenden Hervortretens in ſich befaßt und aufbewahrt enthält. In dieſer ungetrennten Einheit derſelben, — denn das Herz drückt den einfachen Puls der lebendigen Geiſtigkeit aus, — vermag die Religion den unter-

ſchiedenen Gehalt der Gefühle zu durchdringen und zu ihrer ſie haltenden, beweiſenden, regierenden Subſtanz zu werden.

Damit aber ſind wir von ſelbſt ſogleich auf die Reflexion geführt, daß das Fühlen und das Herz als ſolches nur die Eine Seite ſind, die Beſtimmtheiten des Gefühls und Herzens aber die andere Seite. Und da müſſen wir ſogleich weiter ſagen, daß ebenſo wenig die Religion die wahrhafte iſt darum, weil ſie im Gefühl oder im Herzen iſt, als ſie darum die wahrhafte iſt, weil ſie geglaubt, unmittelbar und gewiß gewußt wird. Alle Religionen, die falſchſten, unwürdigſten ſind gleichfalls im Gefühle und Herzen, wie die wahre. Es giebt ebenſo unſittliche, unrechtliche und gottloſe Gefühle, als es ſittliche, rechtliche und fromme giebt. Aus dem Herzen gehen hervor arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Läſterung u. ſ. f., d. i. daß es keine arge, ſondern gute Gedanken ſind, hängt nicht davon ab, daß ſie im Herzen ſind und aus dem Herzen hervorgehen. Es kommt auf die Beſtimmtheit an, welche das Gefühl hat, das im Herzen iſt; dieß iſt eine ſo triviale Wahrheit, daß man Bedenken trägt, ſie in den Mund zu nehmen, aber es gehört zur Bildung, ſo weit in der Analyſe der Vorſtellungen fortgegangen zu ſeyn, daß das Einfachſte und Allgemeinſte in Frage geſtellt und verneint wird; dieſer Verflachung oder Aufklärung, die auf ihre Kühnheit eitel iſt, ſieht es unbedeutend und unſcheinbar aus, triviale Wahrheiten, wie z. B. an die auch hier wieder erinnert werden kann, daß der Menſch von dem Thier ſich durchs Denken unterſcheidet, das Gefühl aber mit demſelben theilt, zurückzurufen. Iſt das Gefühl religiöſes Gefühl, ſo iſt die Religion ſeine Beſtimmtheit; iſt es böſes, arges Gefühl, ſo iſt das Böſe, Arge ſeine Beſtimmtheit. Dieſe ſeine Beſtimmtheit iſt das, was Inhalt für das Bewußtſeyn iſt, was im angeführten Spruche Gedanke heißt; das Gefühl, iſt ſchlecht um ſeines ſchlechten Inhalts willen, das Herz um ſeiner argen Gedanken willen. Das Ge-

fühl iſt die gemeinſchaftliche Form für den verſchiedenartigſten Inhalt. Es kann ſchon darum ebenſo wenig Rechtfertigung für irgend eine ſeiner Beſtimmtheiten, für ſeinen Inhalt ſeyn, als die unmittelbare Gewißheit.

Das Gefühl giebt ſich als eine ſubjektive Form kund, wie Etwas in mir iſt, wie Ich das Subjekt von Etwas bin; dieſe Form iſt das einfache, in aller Verſchiedenheit des Inhalts ſich gleich bleibende, an ſich daher unbeſtimmte; die Abſtraktion meiner Vereinzelung. Die Beſtimmtheit deſſelben dagegen iſt zunächſt unterſchieden überhaupt, das gegen einander ungleiche, mannigfaltige. Sie muß eben darum für ſich von der allgemeinen Form, deren Beſtimmtheit ſie iſt, unterſchieden und für ſich betrachtet werden; ſie hat die Geſtalt des Inhalts, der (on his own merits) auf ſeinen eigenen Werth geſtellt, für ſich beurtheilt werden muß; auf dieſen Werth kommt es für den Werth des Gefühls an. Dieſer Inhalt muß zum Voraus, unabhängig vom Gefühl, wahrhaft ſeyn, wie die Religion für ſich wahrhaft iſt; — er iſt das in ſich Nothwendige und Allgemeine, — die Sache, welche ſich zu einem Reiche von Wahrheiten wie von Geſetzen, wie zu einem Reiche der Kenntniß derſelben und ihres letzten Grundes, Gottes entwickelt.

Ich deute nur mit wenigem die Folgen an, wenn das unmittelbare Wiſſen und das Gefühl als ſolches zum Princip gemacht werden. Ihre Koncentration iſt es ſelbſt, welche für den Inhalt die Vereinfachung, die Abſtraktion, die Unbeſtimmtheit mit ſich führt. Daher reduciren ſie beide den göttlichen Inhalt, es ſey der religiöſe als ſolcher, wie der rechtliche und ſittliche, auf das Minimum, auf das Abſtrakteſte. Damit fällt das Beſtimmen des Inhalts auf die Willkür, denn in jenem Minimum ſelbſt iſt nichts beſtimmtes vorhanden. Dieß iſt eine wichtige, ebenſo theoretiſche als praktiſche Folge; — vornehmlich eine praktiſche, denn indem für die Rechtfertigung der Geſin-

nung und des Handelns doch Gründe nothwendig werden, müßte das Raisonnement noch sehr ungebildet und ungeschickt seyn, wenn es nicht gute Gründe der Willkür anzugeben wüßte.

Eine andere Seite in der Stellung, welche das Zurückziehen in das unmittelbare Wissen und ins Gefühl hervorbringt, betrifft das Verhältniß zu anderen Menschen, ihre geistige Gemeinschaft. Das Objektive, die Sache, ist das an und für sich Allgemeine und so ist es auch für Alle. Als das Allgemeinste ist es an sich Gedanke überhaupt; und der Gedanke ist der gemeinschaftliche Boden. Wer, wie ich sonst gesagt habe, sich auf das Gefühl, auf unmittelbares Wissen, auf seine Vorstellung oder seine Gedanken beruft, schließt sich in seine Partikularität ein, bricht die Gemeinschaftlichkeit mit anderen ab; — man muß ihn stehen lassen. Aber solches Gefühl und Herz läßt sich noch näher ins Gefühl und Herz sehen. Aus Grundsatz sich darauf beschränkend, setzt das Bewußtseyn eines Inhalts ihn auf die Bestimmtheit seiner selbst herab; es hält sich wesentlich als Selbstbewußtseyn fest, dem solche Bestimmtheit inhärirt; das Selbst ist dem Bewußtseyn der Gegenstand, den es vor sich hat, die Substanz, die den Inhalt nur als ein Attribut, als ein Prädikat an ihm hat, so daß nicht er das Selbstständige ist, in welchem das Subjekt sich aufhebt. Dieses ist sich auf solche Weise ein fixirter Zustand, den man das Gefühlsleben genannt hat. In der sogenannten Ironie, die damit verwandt ist, ist Ich selbst abstrakter nur in der Beziehung auf sich selbst; es steht im Unterschiede seiner selbst von dem Inhalt, als reines Bewußtseyn seiner selbst getrennt von ihm. Im Gefühlsleben ist das Subjekt mehr in der angegebenen Identität mit dem Inhalte, es ist in ihm bestimmtes Bewußtseyn, und bleibt so als dieses Ich selbst sich Gegenstand und Zweck; als religiöses Ich selbst ist es sich Zweck, dieses Ich selbst ist sich Gegenstand und Zweck überhaupt, in dem Ausdrucke überhaupt, daß Ich selig werde; und insofern diese

Seligkeit durch den Glauben an die Wahrheit vermittelt iſt, daß Ich von der Wahrheit erfüllt, von ihr durchdrungen ſey. Erfüllt ſomit mit *Sehnſucht* iſt es unbefriedigt in ſich; aber dieſe Sehnſucht iſt die Sehnſucht der Religion; es iſt ſomit darin befriedigt, dieſe Sehnſucht in ſich zu haben; in der Sehnſucht hat es das ſubjektive Bewußtſeyn ſeiner, und ſeiner als des religiöſen Selbſt. Hinausgeriſſen über ſich nur in der Sehnſucht, behält es ſich ſelbſt eben in ihr und das Bewußtſeyn ſeiner Befriedigung und, nahe dabei, ſeiner Zufriedenheit mit ſich. Es liegt aber in dieſer Innerlichkeit auch das entgegengeſetzte Verhältniß der unglücklichſten Entzweiung reiner Gemüther. Indem Ich Mich als dieſes beſondere und abſtrakte Ich feſthalte, und vergleiche meine Beſonderheiten, Regungen, Neigungen und Gedanken mit dem, womit Ich *erfüllt ſeyn ſoll*, ſo kann Ich dieſen Gegenſatz als den quälenden Widerſpruch meiner empfinden, der dadurch perennirend wird, daß Ich als dieſes ſubjektive Mich im Zwecke und vor Augen habe, es mir um Mich als Mich zu thun iſt. Dieſe feſte Reflexion ſelbſt hindert es, daß Ich von dem ſubſtantiellen Inhalte, von der *Sache* erfüllt werden kann; denn in der Sache vergeſſe Ich *Mich*; indem Ich mich in ſie vertiefe, verſchwindet von ſelbſt jene Reflexion auf Mich; Ich bin als *ſubjektives* beſtimmt nur im Gegenſatze gegen die Sache, der mir durch die Reflexion auf Mich verbleibt. So mich außerhalb der Sache haltend, lenkt ſich, indem ſie mein Zweck iſt, das Intereſſe von der Aufmerkſamkeit auf dieſe, auf Mich zurück, ich leere mich perennirend aus, und erhalte mich in dieſer Leerheit. Dieſe Hohlheit bei dem höchſten Zwecke des Individuums, dem frommen Beſtrebt- und Bekümmertſeyn um das Wohl ſeiner Seele, hat zu den grauſamſten Erſcheinungen einer kraftloſen Wirklichkeit, von dem ſtillen Kummer eines liebenden Gemüths an bis zu den Seelenleiden der Verzweiflung und der Verrücktheit geführt, — doch mehr in früheren Zeiten als in ſpäteren, wo

mehr die Befriedigung in der Sehnſucht über deren Entzweiung die Oberhand gewinnt, und jene Zufriedenheit und ſelbſt die Ironie in ihr hervorbringt. Solche Unwirklichkeit des Herzens iſt nicht nur eine Leerheit deſſelben, auch ebenſo ſehr Engherzigkeit; das, womit es erfüllt iſt, iſt ſein eigenes formelles Subjekt; es behält dieſes Ich zu ſeinem Gegenſtande und Zweck. Nur das an und für ſich ſeyende Allgemeine iſt weit, und das Herz erweitert ſich in ſich, nur indem es darein eingeht und in dieſem Gehalte ſich ausbreitet, welcher ebenſo der religiöſe als der ſittliche und rechtliche Gehalt iſt. Die Liebe überhaupt iſt das Ablaſſen von der Beſchränkung des Herzens auf ſeinen beſonderen Punkt, und die Aufnahme der Liebe Gottes in daſſelbe iſt die Aufnahme der Entfaltung ſeines Geiſtes, die allen wahrhaften Inhalt in ſich begreift und in dieſer Objektivität die Eigenheit des Herzens aufzehrt. In dieſem Gehalte aufgegeben iſt die Subjektivität die für das Herz ſelbſt einſeitige Form, welches damit der Trieb iſt, ſie abzuſtreifen, — und dieſer iſt der Trieb zu handeln überhaupt, was näher heißt, an dem Handeln des an und fürſichſeyenden göttlichen und darum abſolute Macht und Gewalt habenden Inhalts Theil zu nehmen. Dieß iſt dann die Wirklichkeit des Herzens und ſie iſt ungetrennt jene innerliche und die äußerliche Wirklichkeit.

Wenn wir ſo zwiſchen dem, weil es in die Sache vertieft und verſenkt iſt, unbefangenen Herzen und dem in der Reflexion auf ſich ſelbſt befangenen unterſchieden haben, ſo macht der Unterſchied das Verhältniß zum Gehalte aus. In ſich und damit außer dieſem Gehalte ſich haltend, iſt dieſes Herz von ſich in einem äußerlichen und zufälligen Verhältniſſe zu demſelben; dieſer Zuſammenhang, der darauf führt, aus ſeinem Gefühl Recht zu ſprechen und das Geſetz zu geben, iſt früher ſchon erwähnt worden. Die Subjektivität ſetzt der Objektivität des Handelns, das iſt, dem Handeln aus dem wahrhaften Gehalt, das Gefühl, und das unmittelbare Wiſſen dieſem Gehalt und dem denkenden

Erkennen deſſelben entgegen. Wir ſetzen aber hier die Betrachtung des Handelns auf die Seite; und bemerken darüber nur dieß, daß eben dieſer Gehalt, die Geſetze des Rechts und der Sittlichkeit, die Gebote Gottes, ihrer Natur nach das in ſich Allgemeine ſind und darum in der Region des Denkens ihre Wurzel und Stand haben. Wenn zuweilen die Geſetze des Rechts und der Sittlichkeit nur als Gebote der Willkür Gottes, dieß wäre in der That der Unvernunft Gottes, angeſehen werden, ſo hätte es zu weit hin, um von da aus anfangen zu wollen; aber das Feſtſtellen, die Unterſuchung, wie die Ueberzeugung des Subjekts von der Wahrheit der Beſtimmungen, die ihm als die Grundlagen ſeines Handelns gelten ſollen, iſt denkendes Erkennen; indem das unbefangene Herz ihnen zu eigen iſt, ſeine Einſicht ſey noch ſo unentwickelt und die Prätenſion derſelben auf Selbſtſtändigkeit ihm noch fremde, die Autorität vielmehr noch der Weg, auf dem es zu denſelben gekommen iſt, ſo iſt dieſer Theil des Herzens, in welchem ſie eingepflanzt ſind, nur die Stätte des denkenden Bewußtſeyns, denn ſie ſelbſt ſind die Gedanken des Handelns, die in ſich allgemeinen Grundſätze. Dieſes Herz kann darum auch nichts gegen die Entwickelung dieſes ſeines objektiven Bodens haben, ebenſo wenig als über die ſeiner Wahrheiten, welche für ſich zunächſt mehr als theoretiſche Wahrheiten ſeines religiöſen Glaubens erſcheinen. Wie aber ſchon dieſer Beſitz und die intenſive Innigkeit deſſelben nur durch die Vermittelung der Erziehung, welche ſein Denken und Erkenntniß ebenſo als ſein Wollen in Anſpruch genommen hat, in ihm iſt, ſo iſt noch mehr der weiter entwickelte Inhalt und die Umwandlung des Kreiſes ſeiner Vorſtellungen, die an ſich in der Stätte einheimiſch ſind, auch in das Bewußtſeyn der Form des Gedankens, vermittelndes und vermitteltes Erkennen.

Fünfte Vorleſung.

Um das Bisherige zuſammen zu faſſen, ſagen wir: Unſer Herz ſoll ſich nicht vor dem Erkennen ſcheuen; die Beſtimmtheit des Gefühls, der Inhalt des Herzens ſoll Gehalt haben; Gefühl, Herz ſoll von der Sache erfüllt und damit weit und wahrhaft ſeyn; die Sache aber, der Gehalt iſt nur die Wahrheit des göttlichen Geiſtes, das an und für ſich Allgemeine, aber eben damit nicht das abſtrakte, ſondern daſſelbe weſentlich in ſeiner und zwar eigenen Entwickelung; der Gehalt iſt ſo weſentlich an ſich Gedanke und im Gedanken. Der Gedanke aber, das Innerſte des Glaubens ſelbſt, daß er als der weſentliche und wahrhafte gewußt werde, — inſofern der Glaube nicht mehr nur im Anſich ſteht, nicht mehr unbefangen, ſondern in die Sphäre des Wiſſens, in deſſen Bedürfniß oder Prätenſion getreten iſt, — muß zugleich als ein nothwendiger gewußt werden, ein Bewußtſeyn ſeiner und des Zuſammenhangs ſeiner Entwickelung erwerben; ſo breitet er ſich beweiſend aus; denn Beweiſen überhaupt heißt nichts, als des Zuſammenhangs und damit der Nothwendigkeit bewußt werden; und in unſerem Vorhaben, — des beſonderen Inhaltes im an und für ſich Allgemeinen, wie dieſes abſoluten Wahren ſelbſt als des Reſultates und damit der letzten Wahrheit alles beſonderen Inhalts. Dieſer vor dem Bewußtſeyn liegende Zuſammenhang ſoll nicht ein ſubjektives Ergehen des Gedankens außerhalb der Sache ſeyn, ſondern nur dieſer ſelbſt folgen, nur ſie, ihre Nothwendigkeit ſelbſt exponiren. Solche Expoſition der objektiven Bewegung, der inneren eigenen Nothwendigkeit des Inhalts, iſt das Erkennen ſelbſt, und ein wahrhaftes als in der Einheit mit dem Gegenſtande. Dieſer Gegenſtand ſoll für uns die Erhebung unſeres Geiſtes zu Gott ſeyn; — die ſo eben genannte Nothwendigkeit der abſoluten Wahrheit als des Reſultates, in das ſich im Geiſte alles zurückführt.

Aber das Nennen dieſes Zwecks, weil er den Namen Gottes enthält, kann leicht die Wirkung haben, das wieder zu vernichten, was gegen die falſchen Vorſtellungen von dem Wiſſen, Erkennen, Fühlen geſagt worden und für den Begriff wahrhaften Erkennens gewonnen worden ſeyn könnte. Es iſt bemerkt worden, daß die Frage über die Fähigkeit unſerer Vernunft, Gott zu erkennen, auf das Formelle, nämlich auf die Kritik des Wiſſens, des Erkennens überhaupt, auf die Natur des Glaubens, Fühlens geſtellt worden iſt; ſo daß abſtrahirt vom Inhalt dieſe Beſtimmungen genommen werden ſollen; es iſt die Behauptung des unmittelbaren Wiſſens, welche ſelbſt mit der Frucht von dem Baume der Erkenntniß im Munde ſpricht, und die Aufgabe auf den formellen Boden zieht, indem ſie die Berechtigung ſolchen und ausſchließlich ſolchen Wiſſens auf die Reflexionen gründet, die es über das Beweiſen und Erkennen macht, und ſchon darum den unendlichen wahrhaften Inhalt außer der Betrachtung ſetzen muß, weil es nur bei der Vorſtellung eines endlichen Wiſſens und Erkennens verweilt. Wir haben ſolcher Vorausſetzung von nur endlichem Wiſſen und Erkennen das Erkennen ſo gegenübergeſtellt, daß es ſich nicht außerhalb der Sache halte, ſondern ohne von ſich aus Beſtimmungen einzumiſchen, nur dem Gange der Sache folge, und in dem Gefühl und Herzen den Gehalt nachgewieſen, der überhaupt weſentlich für das Bewußtſeyn ſey, und für das denkende Bewußtſeyn, inſofern deſſen Wahrheit in ſeinem Innerſten durchgeführt werden ſoll. Aber durch die Erwähnung des Namens Gottes wird dieſer Gegenſtand, das Erkennen überhaupt, wie es beſtimmt werde, und auch deſſen Betrachtung auf dieſe ſubjektive Seite herabgedrückt, gegen welche Gott ein Drüben bleibe. Da ſolcher Seite durch das Bisherige die Genüge geſchehen ſeyn ſoll, die hier mehr angedeutet als ausgeführt werden konnte, ſo wäre nur das Andere zu thun, das Verhältniß Gottes aus der Natur deſſelben in und zu der Erkenntniß anzugeben. Hierüber

kann zunächſt bemerkt werden, daß unſer Thema, die Erhebung des ſubjektiven Geiſtes zu Gott, unmittelbar es enthält, daß in ihr ſich das Einſeitige des Erkennens, d. i. ſeine Subjektivität aufhebt, ſie weſentlich ſelbſt dieß Aufheben iſt; ſomit führt ſich darin die Erkenntniß der anderen Seite, die Natur Gottes und zugleich ſein Verhalten in und zu dem Erkennen von ſelbſt herbei. Aber ein Uebelſtand des Einleitenden und Vorläufigen, das doch gefordert wird, iſt auch dieſer, daß es durch die wirkliche Abhandlung des Gegenſtandes überflüſſig wird. Doch iſt zum Voraus anzugeben, daß es hier nicht die Abſicht ſeyn kann, unſere Abhandlung bis zu dieſer mit ihr aufs nächſte zuſammenhängenden Erörterung des Selbſtbewußtſeyns Gottes und des Verhältniſſes ſeines Wiſſens von ſich zum Wiſſen ſeiner in und durch den Menſchengeiſt fortzuführen. Ohne auf die abſtrakteren ſyſtematiſchen Ausführungen, die in meinen anderen Schriften über dieſen Gegenſtand gegeben ſind, hier zu provociren, kann ich darüber auf eine neuerliche höchſt merkwürdige Schrift verweiſen: Aphorismen über Nichtwiſſen und abſolutes Wiſſen im Verhältniſſe zur chriſtlichen Glaubenserkenntniß, von C. Fr. G.....l.*) Sie nimmt Rückſicht auf meine philoſophiſchen Darſtellungen, und enthält ebenſo viel Gründlichkeit im chriſtlichen Glauben als Tiefe in der ſpekulativen Philoſophie. Sie beleuchtet alle Geſichtspunkte und Wendungen, welche der Verſtand gegen das erkennende Chriſtenthum aufbringt, und beantwortet die Einwürfe und Gegenreden, welche die Theorie des Nichtwiſſens gegen die Philoſophie aufgeſtellt hat; ſie zeigt ins Beſondere auch den Mißverſtand und Unverſtand auf, den das fromme Bewußtſeyn ſich zu Schulden kommen läßt, indem es ſich auf die Seite des aufklärenden Verſtandes in dem Principe des Nichtwiſſens ſchlägt, und ſo mit demſelben gemeinſchaftliche Sache gegen die ſpekulative

*) Berlin bei E. Franklin.

Philosophie macht. Was daselbst über das Selbstbewußtseyn Gottes, das Sich-Wissen seiner im Menschen, das Sich-Wissen des Menschen in Gott vorgetragen ist, betrifft unmittelbar den Gesichtspunkt, der so eben angedeutet worden, in spekulativer Gründlichkeit mit Beleuchtung der falschen Verständnisse, die darüber gegen die Philosophie wie gegen das Christenthum erhoben worden.

Aber auch bei den ganz allgemeinen Vorstellungen, an die wir uns hier halten wollen, um noch von Gott aus über das Verhältniß desselben zum menschlichen Geiste zu sprechen, treffen wir am allermeisten auf die solchem Vorhaben widersprechende Annahme, daß wir Gott nicht erkennen, auch im Glauben an ihn nicht wissen, was er ist, also von ihm nicht ausgehen können. Von Gott den Ausgang nehmen, würde voraussetzen, daß man anzugeben wüßte und angegeben hätte, was Gott an ihm selbst ist, als erstes Objekt. Jene Annahme erlaubt aber nur von unserer Beziehung auf ihn, von der Religion zu sprechen, nicht von Gott selbst; sie läßt nicht eine Theologie, eine Lehre von Gott gelten, wohl aber eine Lehre von der Religion. Wenn es auch nicht gerade eine solche Lehre ist, so hören wir viel, — unendlich viel oder vielmehr in unendlichen Wiederholungen doch wenig, von Religion sprechen, desto weniger von Gott selbst; — dieß perennirende Expliciren über Religion, die Nothwendigkeit, auch Nützlichkeit u. s. f. derselben, verbunden mit der unbedeutenden oder selbst untersagten Explikation über Gott, ist eine eigenthümliche Erscheinung der Geistesbildung der Zeit. Wir kommen am kürzesten ab, wenn wir selbst uns diesen Standpunkt gefallen lassen, so daß wir nichts vor uns haben, als die trockene Bestimmung eines Verhältnisses, in dem unser Bewußtseyn zu Gott stehe. So viel soll die Religion doch seyn, daß sie ein Ankommen unseres Geistes bei diesem Inhalte, unseres Bewußtseyns bei diesem Gegenstande sey, nicht bloß ein Ziehen von Linien der Sehnsucht ins Leere hinaus, ein An-

schauen, welches Nichts anschaue, nichts sich gegenüber finde. In solchem Verhältniß ist wenigstens so viel enthalten, daß nicht nur wir in der Beziehung zu Gott stehen, sondern auch Gott in der Beziehung zu uns stehe. Im Eifer für die Religion wird etwa, wenigstens vorzugsweise, von unserem Verhältniß zu Gott gesprochen, wenn nicht selbst ausschließlich, was im Princip des Nichtwissens von Gott eigentlich konsequent wäre; ein einseitiges Verhältniß ist aber gar kein Verhältniß. Wenn in der That unter der Religion nur ein Verhältniß von uns aus zu Gott verstanden werden sollte, so würde nicht ein selbstständiges Seyn Gottes zugelassen, Gott wäre nur in der Religion, ein von uns Gesetztes, Erzeugtes. Der so so eben gebrauchte und getadelte Ausdruck, daß Gott nur in der Religion sey, hat aber auch den großen und wahrhaften Sinn, daß es zur Natur Gottes in dessen vollkommener, an und für sich seyender Selbstständigkeit gehöre, für den Geist des Menschen zu seyn, sich demselben mitzutheilen; dieser Sinn ist ein ganz anderer als der vorhin bemerklich gemachte, in welchem Gott nur ein Postulat, ein Glauben ist. Gott ist und giebt sich im Verhältniß zum Menschen. Wird dieß, Ist, mit immer wiederkehrender Reflexion auf das Wissen, darauf beschränkt, daß wir wohl wissen oder erkennen, daß Gott ist, nicht was er ist, so heißt dieß, es sollen keine Inhaltsbestimmungen von ihm gelten, so wäre nicht zu sprechen, wir wissen, daß Gott ist, sondern nur, daß ist; denn das Wort Gott führt eine Vorstellung und damit einen Gehalt, Inhaltsbestimmungen mit sich; ohne solche ist Gott ein leeres Wort. Werden in der Sprache dieses Nichtwissens die Bestimmungen, die wir noch sollen angeben können, auf negative beschränkt, wofür eigenthümlich das Unendliche dient, — es sey das Unendliche überhaupt, oder auch sogenannte Eigenschaften in die Unendlichkeit ausgedehnt, so giebt dieß eben das nur unbestimmte Seyn, — das Abstraktum, etwa des höchsten oder unendlichen Wesens, was ausdrücklich unser

Produkt, das Produkt der Abſtraktion, des Denkens iſt, das nur Verſtand bleibt.

Wenn nun Gott nicht bloß in ein ſubjektives Wiſſen, in den Glauben geſtellt wird, ſondern es Ernſt damit wird, daß er iſt, daß er für uns iſt, von ſeiner Seite ein Verhältniß zu uns hat, und wenn wir bei dieſer bloß formellen Beſtimmung ſtehen bleiben, ſo iſt damit geſagt, daß er ſich den Menſchen mittheilt, womit eingeräumt wird, daß Gott nicht neidiſch iſt. Die ganz Alten unter den Griechen haben den Neid zum Gott gemacht in der Vorſtellung, daß Gott überhaupt, was groß und hoch iſt, herabſetze und alles gleich haben wolle und mache. Plato und Ariſtoteles haben der Vorſtellung von einem göttlichen Neid widerſprochen, noch mehr thut es die chriſtliche Religion, welche lehrt, daß Gott ſich zu dem Menſchen herabgelaſſen habe, bis zur Knechtsgeſtalt — daß er ſich ihm geoffenbart, daß er damit das Hohe nicht nur, ſondern das Höchſte dem Menſchen nicht nur gönne, ſondern eben mit jener Offenbarung es demſelben zum Gebote mache, und als das Höchſte iſt damit angegeben, Gott erkennen. Ohne uns auf dieſe Lehre des Chriſtenthums zu berufen, können wir dabei ſtehen bleiben, daß Gott nicht neidiſch iſt, und fragen, wie ſollte er ſich nicht mittheilen? In Athen, wird berichtet, war ein Geſetz, daß wer ſich weigere, an ſeinem Lichte einen andern das ſeinige anzünden zu laſſen, mit dem Tode beſtraft werden ſollte. Schon im phyſiſchen Lichte iſt von dieſer Art der Mittheilung, daß es ſich verbreitet und Anderem hingiebt, ohne an ihm ſelbſt vermindert zu ſeyn und etwas zu verlieren; noch mehr iſt die Natur des Geiſtes, ſelbſt ganz in dem Beſitze des Seinigen zu bleiben, indem er in deſſen Beſitz Andere ſetzt. An Gottes unendliche Güte in der Natur glauben wir, indem er die natürlichen Dinge, die er in der unendlichen Profuſion ins Daſeyn ruft, einander, und dem Menſchen ins Beſondere, überläßt; er ſollte nur ſolch Leibliches, das

auch sein ist, dem Menschen mittheilen, und sein Geistiges ihm vorenthalten, und ihm das verweigern, was dem Menschen diesen allein wahrhaften Werth geben kann? Es ist ebenso ungereimt, dergleichen Vorstellungen Raum geben zu wollen, als es ungereimt ist, von der christlichen Religion zu sagen, daß durch sie Gott den Menschen geoffenbart worden sey, und doch, was ihnen geoffenbart worden sey, sey dieß, daß er nicht offenbar sey, und nicht geoffenbart worden sey.

Von Seiten Gottes kann dem Erkennen desselben durch die Menschen nichts im Wege stehen; daß sie Gott nicht erkennen *können*, ist dadurch aufgehoben, wenn sie zugeben, daß Gott ein Verhältniß zu uns hat; daß indem unser Geist ein Verhältniß zu ihm hat, Gott für uns ist, wie es ausgedrückt worden, daß er sich mittheile und geoffenbart habe. In der Natur soll Gott sich offenbaren, aber der Natur, dem Steine, der Pflanze, dem Thiere kann Gott sich nicht offenbaren, weil Gott Geist ist; nur dem Menschen, der *denkend*, Geist ist. Wenn dem Erkennen Gottes von seiner Seite nichts entgegensteht, so ist es menschliche Willkür, Affektation der Demuth, oder was es sonst sey, wenn die Endlichkeit der Erkenntniß, die *menschliche* Vernunft nur im Gegensatze gegen die göttliche, die Schranken der menschlichen Vernunft, als schlechthin fest, als absolut fixirt und behauptet werden. Denn dieß ist eben darin entfernt, daß Gott nicht neidisch sey, sondern sich geoffenbart habe und offenbare; es ist das Nähere darin enthalten, daß nicht die sogenannte menschliche Vernunft und ihre Schranke es ist, welche Gott erkennt, sondern der Geist Gottes *im Menschen*; es ist, nach dem vorhin angeführten spekulativen Ausdruck, Gottes Selbstbewußtseyn, welches sich in dem Wissen des Menschen weiß.

Dieß mag genügen, über die Hauptgesichtspunkte, die in der Atmosphäre der Bildung unserer Zeit umherschwimmen, als die Ergebnisse der Aufklärung und eines sich Vernunft nennen-

den Verstandes bemerkt zu haben; es sind die Vorstellungen, die uns bei unserem Vorhaben, uns mit der Erkenntniß Gottes überhaupt zu beschäftigen, zum Voraus sogleich in den Weg treten. Es konnte nur darum zu thun seyn, die Grundmomente der Nichtigkeit der dem Erkennen widerstehenden Kategorien aufzuweisen, nicht das Erkennen selbst zu rechtfertigen. Dieses hat als wirkliches Erkennen seines Gegenstandes sich zugleich mit dem Inhalt zu rechtfertigen.

Sechste Vorlesung.

Die Fragen und Untersuchungen über das Formelle des Erkennens betrachten wir nun als abgethan oder auf die Seite gestellt. Es ist damit auch dieß entfernt worden, daß die zu machende Darlegung dessen, was die metaphysischen Beweise des Daseyns Gottes genannt worden ist, nur in ein negatives Verhalten gegen sie ausschlagen sollte. Die Kritik, die auf ein nur negatives Resultat führt, ist ein nicht bloß trauriges Geschäft, sondern sich darauf beschränken, von einem Inhalt nur zeigen, daß er eitel ist, ist selbst ein eitles Thun, eine Bemühung der Eitelkeit. Daß wir einen affirmativen Gehalt zugleich in der Kritik gewinnen sollen, ist darin ausgesprochen, wie wir jene Beweise als ein denkendes Auffassen dessen ausgesprochen haben, was die Erhebung des Geistes zu Gott ist.

Ebenso soll auch diese Betrachtung nicht historisch seyn; Theils muß ich, der Zeit wegen, die es nicht anders gestattet, für das Literarische auf Geschichten der Philosophie verweisen, und zwar kann man dem Geschichtlichen dieser Beweise die größte, ja eine allgemeine Ausdehnung geben, indem jede Philosophie mit der Grundfrage oder mit Gegenständen, die in der nächsten Beziehung darauf stehen, zusammenhängt. Es hat aber Zeiten gegeben, wo diese Materie mehr in der ausdrücklichen

Form dieſer Beweiſe behandelt worden iſt, und das Intereſſe, den Atheismus zu widerlegen, ihnen die größte Aufmerkſamkeit und ausführliche Behandlung verſchafft hat, — Zeiten, wo denkende Einſicht ſelbſt in der Theologie für ſolche ihrer Theile, die einer vernünftigen Erkenntniß fähig ſeyen, für unerläßlich gehalten worden. Ohnehin kann und ſoll das Hiſtoriſche einer Sache, welche ein ſubſtantieller Inhalt für ſich iſt, ein Intereſſe haben, wenn man mit der Sache ſelbſt im Reinen iſt, und die Sache, von der hier die Betrachtung angeſtellt werden ſoll, verdient es vor Allem auch, daß ſie für ſich vorgenommen wird, ohne ihr erſt ein Intereſſe durch ein anderweitiges, außer ihr ſelbſt liegendes, Material geben zu wollen. Die überwiegende Geſchäftigkeit mit dem Hiſtoriſchen von Gegenſtänden, welche ewige Wahrheiten des Geiſtes für ſich ſelber ſind, iſt vielmehr zu mißbilligen; denn ſie iſt nur zu häufig eine Vorſpiegelung, mit der man ſich über ſein Intereſſe täuſcht. Solche hiſtoriſche Geſchäftigkeit bringt ſich den Schein hervor, mit der Sache zu thun zu haben, während man ſich vielmehr nur mit den Vorſtellungen und Meinungen Anderer, mit den äußerlichen Umſtänden, dem, was für die Sache das Vergangene, Vergängliche, Eitle iſt, zu thun macht. Man kann wohl die Erſcheinung haben, daß Geſchichtlich-Gelehrte mit ſogenannter Gründlichkeit ausführlich in dem bewandert ſind, was berühmte Männer, Kirchenväter, Philoſophen u. ſ. f. über Fundamentalſätze der Religion vorgebracht haben, aber daß dagegen ihnen ſelbſt die Sache fremd geblieben iſt, und wenn ſie gefragt würden, was ſie dafür halten, welches die Ueberzeugung der Wahrheit ſey, die ſie beſitzen, ſo möchten ſie ſich über ſolche Frage wundern, als etwas, um das es ſich hierbei nicht handle, ſondern nur um Andere, und ein Statuiren und Meinen, und um die Kenntniß nicht einer Sache, ſondern des Statuirens und Meinens.

Es ſind die metaphyſiſchen Beweiſe, die wir betrach-

ten. Dieß bemerke ich noch inſofern, als auch ein Beweiſen vom Daſeyn Gottes, ex consensu gentium aufgeführt zu werden pflegte, — eine populare Kategorie, über welche ſchon Cicero beredt geweſen iſt. Es iſt eine ungeheure Autorität, zu wiſſen, dieß haben alle Menſchen ſich vorgeſtellt, geglaubt, gewußt. Wie wollte ſich ein Menſch dagegen aufſtellen und ſprechen: Ich allein widerſpreche allem dem, was alle Menſchen ſich vorſtellen, was viele derſelben durch den Gedanken als das Wahre eingeſehen, was alle als das Wahre fühlen und glauben. — Wenn wir zunächſt von der Kraft ſolchen Beweiſens abſtrahiren und den trocknen Inhalt deſſelben aufnehmen, der eine empiriſche geſchichtliche Grundlage ſeyn ſoll, ſo iſt dieſe ebenſo unſicher als unbeſtimmt. Es geht mit dieſen allen Völkern, allen Menſchen, welche an Gott glauben ſollen, wie mit dergleichen Berufungen auf Alle überhaupt; ſie pflegen ſehr leichtſinnig gemacht zu werden. Es wird eine Ausſage und zwar eine empiriſch ſeyn ſollende Ausſage von Allen Menſchen, und dieß von Allen Einzelnen, und damit aller Zeiten und Orte, ja genau genommen auch den zukünftigen, — denn es ſollen Alle Menſchen ſeyn, gemacht; es kann ſelbſt nicht von allen Völkern geſchichtlicher Bericht gegeben werden; ſolche Ausſagen von Allen Menſchen ſind für ſich abſurd und ſind nur durch die Gewohnheit, es mit ſolchen nichtsſagenden Redensarten, weil ſie zu Tiraden dienen, nicht ernſtlich zu nehmen, erklärlich. Abgeſehen hiervon, ſo hat man wohl Völker oder wenn man will Völkerſchaften gefunden, deren dumpfes, auf wenige Gegenſtände des äußerlichen Bedürfniſſes beſchränktes Bewußtſeyn ſich nicht zu einem Bewußtſeyn von einem Höhern überhaupt, das man Gott nennen möchte, erhoben hatte; in Anſehung vieler Völker beruht das, was ein Geſchichtliches von ihrer Religion ſeyn ſollte, vornehmlich auf ungewiſſer Erklärung ſinnlicher Ausdrücke, äußerlicher Handlungen und dergleichen. Bei einer ſehr großen Menge von Nationen, ſelbſt

ſonſt ſehr gebildeten, deren Religion uns auch beſtimmter und ausführlicher bekannt iſt, iſt das, was ſie Gott nennen, von ſolcher Beſchaffenheit, daß wir Bedenken tragen können, es dafür anzuerkennen. Ueber die Namen Thién und Chang-ti, jenes Himmel, dieſes Herr, in der chineſiſchen Staatsreligion iſt der bitterſte Streit zwiſchen katholiſchen Mönchsorden geführt worden, ob dieſe Namen für den chriſtlichen Gott gebraucht werden können, d. h. ob durch jene Namen nicht Vorſtellungen ausgedrückt werden, welche unſeren Vorſtellungen von Gott ganz und gar zuwider ſeyen, ſo daß ſie nichts gemeinſchaftliches, nicht einmal das gemeinſchaftliche Abſtraktum von Gott enthielten. Die Bibel bedient ſich des Ausdrucks: die Heiden, die von Gott nichts wiſſen, obgleich dieſe Heiden Götzendiener waren, d. h. wie man es wohl nennt, eine Religion hatten, wobei wir jedoch Gott von einem Götzen unterſcheiden, und bei aller modernen Weite des Namens Religion uns vielleicht doch ſcheuen, einem Götzen den Namen Gott zu geben. Werden wir den Apis der Aegypter, den Aſen, die Kuh u. ſ. f. der Indier u. ſ. w. Gott nennen wollen? Wenn auch von der Religion dieſer Völker geſprochen, und ihnen damit mehr als ein Aberglauben zugeſchrieben wird, kann man doch Bedenken tragen, vom Glauben an Gott bei ihnen zu ſprechen, oder Gott wird zu der völlig unbeſtimmten Vorſtellung eines Höhern ganz überhaupt, nicht einmal eines Unſichtbaren, Unſinnlichen. Man kann dabei ſtehen bleiben, eine ſchlechte, falſche Religion immer noch eine Religion zu nennen, und es ſey beſſer, daß die Völker eine falſche Religion haben als gar keine (wie man von einer Frau ſagt, die auf die Klage, daß es ſchlecht Wetter ſey, erwiedert habe, daß ſolches Wetter immer noch beſſer ſey, als gar kein Wetter —). Es hängt dieß damit zuſammen, daß der Werth der Religion allein in das Subjektive, Religion zu haben, geſetzt wird, gleichgültig mit welcher Vorſtellung von Gott; ſo gilt der Glaube an Götzen, weil ein ſolcher unter das

Abſtraktum von Gott überhaupt ſubſumirt werden kann, ſchon für hinreichend, wie das Abſtraktum von Gott überhaupt befriedigend iſt; dieß iſt wohl auch der Grund, warum ſolche Namen, wie Götzen, auch Heiden, etwas antiquirtes ſind und für ein wegen Gehäſſigkeit Tadelnswürdiges gelten. In der That aber erfordert der abſtrakte Gegenſatz von Wahrheit und und Falſchheit eine viel andere Erledigung als in dem Abſtraktum von Gott überhaupt, oder was auf daſſelbe hinauslauft, in der bloßen Subjektivität der Religion.

Auf allen Fall bleibt ſo der Consensus gentium im Glauben an Gott ſo eine dem darin angeſagten Faktiſchen als ſolchem wie dem Gehalte nach völlig vage Vorſtellung. Aber auch die Kraft dieſes Beweiſes, wenn die geſchichtliche Grundlage auch etwas Feſteres wäre und Beſtimmteres enthielte, iſt für ſich nicht bindend. Solche Art des Beweiſens geht nicht auf eigne innere Ueberzeugung, als für welche es etwas Zufälliges iſt, ob Andere damit übereinkommen. Die Ueberzeugung, ob ſie Glaube oder denkendes Erkennen ſey, nimmt wohl ihren Anfang von Außen mit Unterricht und Lernen, von der Autorität, aber ſie iſt weſentlich ein Sich-Erinnern des Geiſtes in ſich ſelbſt; daß Er ſelbſt befriedigt ſey iſt die formelle Freiheit des Menſchen, und das eine Moment, vor welchem alle Autorität vollſtändig niederſinkt, und daß er in der Sache befriedigt ſey, iſt die reelle Freiheit und das andere, vor welchem ſelbſt ebenſo alle Autorität niederſinkt; ſie ſind wechſelſeit wahrmachend. Selbſt für den Glauben iſt für die einzig abſolut-gültige Bewährung in der Schrift nicht Wunder, glaubhafter Bericht und dergleichen, ſondern das Zeugniß des Geiſtes angegeben. Ueber andere Gegenſtände mag man auf Autorität oder aus Furcht ſich der Autorität hingeben, aber jenes Recht iſt zugleich die höhere Pflicht für denſelben. Zur eine ſolche Ueberzeugung, wie religiöſer Glaube, wo das Innerſte des Geiſtes ſowohl der Gewißheit ſeiner ſelbſt (dem Gewiſſen) nach, als durch den Inhalt in

bürfen Nachruf genommen wird, hat er eben damit das absolute Recht, daß sein eigner Zeugniß nicht fremder Geister, das Entscheidende, Vergewissernde sey.

Das metaphysische Bewußtsein, das wir hier betrachten, ist das Zeugniß des denkenden Geistes, insofern derselbe nicht nur an sich, sondern für sich denkend ist. Der Gegenstand, den er betrifft, ist wesentlich im Denken; wenn er, wie früher bemerkt worden, auch fühlend vorstellend genommen wird, so gehört sein Gehalt dem Denken an, als welcher das reine Selbst desselben ist, wie das Gefühl das empirische bestimmt-werdene Selbst ist. Es ist also früh dazu fortgegangen worden, in Beziehung dieser Gegenstände denkend, zeugend, d. i. bewußtsend, sich zu verhalten, sobald nämlich das Denken aus seinem Verlorenseyn in das sinnliche und materielle Erscheinen und Vorstellen vom Himmel, der Sonne, Sternen, Meer u. s. f. sich wie aus seiner Verhüllung in die vom Sinnlichen noch durchdrungene Phantasiegebilde herauswand; so daß ihm Gott als wesentlich zu denkende und gedachte Objektivität zum Bewußtseyn kam, und ebenso das subjektive Thun des Geistes aus dem Fühlen, Anschauen und der Phantasie sich zu seinem Wesen, dem Denken, erinnerte, und was Eigenthum dieses seines Wesens ist, auch rein wie es in diesem seinem Boden ist, vor sich haben wollte.

Die Erhebung des Geistes zu Gott im Gefühle, im Anschauen, Phantasie und im Denken, — und sie ist subjektiv so denken, daß sie von allen diesen Momenten in sich hat, — ist eine innere Erfahrung; aber solche haben wir gleichfalls die innere Erfahrung, daß sich Zufälligkeit und Willkür einmischt; es begründet sich damit äußerlich das Bedürfniß, jene Erhebung aus einander zu legen und die in ihr enthaltenen Akte und Bestimmungen zum deutlichen Bewußtseyn zu bringen, um sich von den andern Zufälligkeiten und von der Zufälligkeit des Denkens selbst zu reinigen; und nach dem alten Glauben, daß nur

durch das Nachdenken das Subſtantielle und Wahre gewonnen werde, bewirken wir die Reinigung jener Erhebung zur Weſentlichkeit und Nothwendigkeit durch die denkende Expoſition derſelben, und geben dem Denken, daß das abſolute Recht noch ein ganz anderes Recht der Befriedigung hat, als das Fühlen und Anſchauung oder Vorſtellen, dieſe Befriedigung.

Siebente Vorleſung.

Daß wir die Erhebung des Geiſtes zu Gott denkend faſſen wollen, dieß legt uns eine formelle Beſtimmung vor, der wir ſogleich bei dem erſten Hinblick darauf, wie das Beweiſen vom Daſeyn Gottes verfährt, begegnen und die zunächſt ins Auge zu nehmen iſt. Die denkende Betrachtung iſt ein Auslegen, eine Unterſcheidung der Momente deſſen, was wir nach der nächſten Erfahrung in uns etwa auf Einen Schlag vollbringen. Bei dem Glauben, daß Gott iſt, geräth dieſes Auseinanderlegen ſogleich darauf, was ſchon beiläufig berührt und hier näher vorzunehmen iſt, es zu unterſcheiden, was Gott iſt, von dem, daß er iſt. Gott iſt; was iſt denn dieß, was ſeyn ſoll? Gott iſt zunächſt eine Vorſtellung, ein Name. Von den zwei Beſtimmungen, Gott und Seyn, die der Satz enthält, iſt das erſte Intereſſe, das Subjekt für ſich ſelbſt zu beſtimmen, um ſo mehr, da hier das Prädikat des Satzes, als welches ſonſt die eigentliche Beſtimmung des Subjekts angeben ſoll, eben das, was dieſes ſey, nur das trockne Seyn enthält, Gott aber ſogleich mehr für uns iſt, als nur das Seyn. Und umgekehrt eben weil er ein unendlich reicherer, anderer Inhalt iſt, als nur Seyn, iſt das Intereſſe, demſelben dieſe Beſtimmung als eine davon verſchiedene hinzuzufügen. Dieſer Inhalt ſo vom Seyn unterſchieden iſt eine Vorſtellung, Gedanke, Begriff, welcher hiernach für ſich ſoll explicirt und ausgemacht werden.

So iſt denn in der Metaphyſik von Gott, der ſogenannten natürlichen Theologie, der Anfang damit gemacht worden, den Begriff Gott zu exponiren; nach der gewöhnlichen Weiſe, indem zugeſehen wird, was unſere vorausgeſetzte Vorſtellung von ihm enthalte, wobei wieder vorausgeſetzt iſt, daß wir Alle dieſelbe Vorſtellung haben, die wir mit Gott ausdrücken. Der Begriff nun führt für ſich ſelbſt, abgeſehen von ſeiner Wirklichkeit, die Forderung mit ſich, daß er auch ſo in ſich ſelbſt wahr ſey, hiermit als Begriff logiſch wahr ſey. Indem die logiſche Wahrheit, inſofern das Denken ſich nur als Verſtand verhält, auf die Identität, das Sich-nicht-widerſprechen reducirt iſt, ſo geht die Forderung nicht weiter, als daß der Begriff nicht in ſich widerſprechend ſeyn ſoll, oder wie dieß auch genannt wird, daß er möglich ſey, indem die Möglichkeit ſelbſt nichts weiter iſt, als die Identität einer Vorſtellung mit ſich. Das Zweite iſt denn nun, daß von dieſem Begriffe gezeigt werde, daß er iſt; — das Beweiſen vom Daſeyn Gottes. Weil jedoch jener mögliche Begriff eben in dieſem Intereſſe der Identität, der bloßen Möglichkeit auf dieſe abſtrakteſte der Kategorien ſich reducirt und durch das Daſeyn nicht reicher wird, ſo entſpricht das Ergebniß noch nicht der Fülle der Vorſtellung von Gott, und es iſt daher drittens noch weiter von deſſen Eigenſchaften, ſeinen Beziehungen auf die Welt, gehandelt worden.

Dieſen Unterſcheidungen begegnen wir, indem wir uns nach den Beweiſen vom Daſeyn umſehen; es iſt das Thun des Verſtandes, das Konkrete zu analyſiren, die Momente deſſelben zu unterſcheiden und zu beſtimmen; dann ſie feſtzuhalten und bei ihnen zu verharren. Wenn er ſie ſpäter auch wieder von ihrem Iſoliren befreit und ihre Vereinigung als das Wahre anerkennt, ſo ſollen ſie doch auch vor und damit außer ihrer Vereinigung als ein Wahrhaftes betrachtet werden. So iſt ſogleich das Intereſſe des Verſtandes, aufzuzeigen, daß das Seyn

weſentlich zum Begriff Gottes gehört, dieſer Begriff nothwendig als ſeyend gedacht werden muß; wenn dieß der Fall iſt, ſo ſoll der Begriff nicht abgeſondert vom Seyn gedacht werden; er iſt nichts wahrhaftes ohne Seyn. Dieſem Reſultate zuwider iſt es alſo, daß der Begriff für ſich ſelbſt wahrhaft betrachtet werden könne, was zuerſt angenommen und bewerkſtelligt werden ſollte. Wenn hier der Verſtand dieſe erſte Trennung, die er machte, und das durch die Trennung Entſtandene ſelbſt für unwahr erklärt, ſo zeigt ſich die Vergleichung, die andere Trennung, die dabei ferner vorkommt, als grundlos. Der Begriff ſoll nämlich zuerſt betrachtet und nachher auch die Eigenſchaften Gottes abgehandelt werden. Der Begriff Gottes macht den Inhalt des Seyns aus, er kann und ſoll auch nichts anderes ſeyn als der „Inbegriff ſeiner Realitäten“; was ſollten aber die Eigenſchaften Gottes anders ſeyn, als die Realitäten und ſeine Realitäten. Sollten die Eigenſchaften Gottes mehr deſſen Beziehungen auf die Welt ausdrücken, die Weiſe ſeiner Thätigkeit in und gegen ein Anderes als Er ſelbſt iſt, ſo führt die Vorſtellung Gottes wohl wenigſtens ſo viel mit ſich, daß Gottes abſolute Selbſtſtändigkeit ihn nicht aus ſich heraustreten läßt, und welche Bewandniß es mit der Welt, die außer ihm und ihm gegenüber ſeyn ſollte, haben möge, was nicht als bereits entſchieden vorausgeſetzt werden dürfte, ſo bleiben ſeine Eigenſchaften, Thun oder Verhalten, nur in ſeinem Begriff eingeſchloſſen, ſind in demſelben allein beſtimmt, und weſentlich nur ein Verhalten deſſen zu ſich ſelbſt; die Eigenſchaften ſind nur die Beſtimmungen des Begriffes ſelbſt. Aber auch von der Welt für ſich, als einem für Gott Aeußerlichen genommen, angefangen, ſo daß die Eigenſchaften Gottes Verhältniſſe deſſelben zu ihr ſeyen, ſo iſt die Welt als Produkt ſeiner ſchöpferiſchen Kraft nur durch ſeinen Begriff beſtimmt, in welchem ſomit wieder, nach dieſem überflüſſigen Umwege durch die Welt, die Eigenſchaften ihre

Beſtimmung haben; und der Begriff, wenn er nicht etwas Leeres, ſondern etwas Inhaltvolles ſeyn ſoll, nur durch ſie explicirt wird.

Was ſich hieraus ergiebt, iſt, daß die Unterſcheidungen, die wir geſehen, ſo formell ſind, daß ſie keinen Gehalt, keine beſondern Sphären begründen, welche getrennt von einander als etwas Wahres betrachtet werden könnten. Die Erhebung des Geiſtes zu Gott iſt in Einem, Beſtimmen ſeines Begriffs und ſeiner Eigenſchaften und ſeines Seyns; — oder Gott als Begriff oder Vorſtellung iſt das ganz Unbeſtimmte, erſt der, und zwar ſelbſt erſte und abſtrakteſte, Uebergang nämlich zum Seyn iſt ein Eintreten des Begriffs und der Vorſtellung in die Beſtimmtheit. Dieſe Beſtimmtheit iſt freilich dürftig genug; dieß hat aber eben darin ſeinen Grund, daß jene Metaphyſik mit der Möglichkeit beginnt, welche Möglichkeit, ob ſie gleich die des Begriffes Gottes ſeyn ſoll, nur zur inhaltsleeren Möglichkeit des Verſtandes, zur einfachen Identität wird; ſo daß wir in der That es nur mit den letzten Abſtraktionen von Gedanken überhaupt und dem Seyn, und nur deren Gegenſatze ſowohl als deren Ungetrenntheit, wie wir geſehen, zu thun bekommen haben. — Indem wir die Richtigkeit der Unterſcheidungen, womit die Metaphyſik anfängt, angegeben, iſt zu erinnern, daß ſich damit nur eine Folge für das Verfahren derſelben ergiebt, nämlich dieſe, daß wir daſſelbe mit jenen Unterſcheidungen aufgeben. Einer der zu betrachtenden Beweiſe wird zum Inhalte ſelbſt den hier bereits ſich einmiſchenden Gegenſatz von Denken und Seyn haben, welcher alſo daſelbſt nach ſeinem eigenen Werthe zu erörtern kommt. Hier können wir aber das Affirmative herausheben, was darin für die Erkenntniß der zunächſt ganz allgemeinen, formellen Natur des Begriffes überhaupt liegt; es iſt darauf aufmerkſam zu machen, inſofern es die ſpekulative Grundlage und Zuſammenhang unſerer Abhandlung überhaupt betrifft, — eine Seite, die wir nur an-

deuten, da sie an sich zwar nicht anders als das wahrhaft Leitende seyn kann, aber es ist nicht unser Zweck, sie in unserer Darstellung zu verfolgen und uns allein daran zu halten.

Es kann also lemmatischer Weise bemerkt werden, daß hier dasjenige, was vorhin der Begriff von Gott für sich und dessen Möglichkeit hieß, nur Gedanke und zwar abstrakter Gedanke genannt werden soll. Es wurde unter dem Begriffe Gottes und der Möglichkeit unterschieden; allein solcher Begriff ist selbst nur mit der Möglichkeit, der abstrakten Identität zusammen; nicht weniger blieb von dem, was nicht der Begriff überhaupt, sondern ein besonderer Begriff und zwar der Begriff Gottes seyn sollte, nichts übrig als eben nur diese abstrakte bestimmungslose Identität. Es liegt schon in dem Vorhergehenden, daß wir solche abstrakte Verstandesbestimmung nicht für den Begriff nehmen, sondern so, daß er schlechthin konkret in sich sey, eine Einheit, welche nicht unbestimmt, sondern wesentlich bestimmt, und so nur als Einheit von Bestimmungen ist, und diese Einheit selbst so an ihre Bestimmungen gebunden, also eigentlich die Einheit von ihr selbst und den Bestimmungen ist, daß ohne die Bestimmungen die Einheit nichts ist, zu Grunde geht, oder näher selbst nur zu einer unwahren Bestimmtheit herabgesetzt, und um etwas Wahres und Wirkliches zu seyn, der Beziehung bedürftig ist. Wir fügen hierzu nur noch dieß, daß solche Einheit von Bestimmungen — sie machen den Inhalt aus, — daher nicht in der Weise als ein Subjekt zu nehmen ist, dem sie als mehrere Prädikate zukämen, welche nur in demselben als einem Dritten ihre Verknüpfung hätten, für sich aber außer derselben gegen einander wären, sondern ihre Einheit ist eine ihnen selbst wesentliche, das heißt, nur eine solche, daß sie durch die Bestimmungen selbst konstituirt wird, und umgekehrt, daß diese unterschiedenen Bestimmungen als solche an ihnen selbst dieß sind, untrennbar von einander zu seyn, sich selbst in die andere überzusetzen, und für sich genom-

men ohne die andere keinen Sinn zu haben, ſo daß wie ſie die Einheit konſtituiren, dieſe deren Subſtanz und Seele iſt.

Dieß macht die Natur des Konkreten des Begriffes überhaupt aus. Bei dem Philoſophiren über irgend einen Gegenſtand kann es nicht ohne allgemeine und abſtrakte Gedankenbeſtimmungen abgehen, am wenigſten wenn Gott, das Tiefſte des Gedankens, der abſolute Begriff, der Gegenſtand iſt; ſo hat es hier nicht umgangen werden können, anzugeben, was der ſpekulative Begriff des Begriffes ſelbſt iſt. Derſelbe hat hier nur in dem Sinne angeführet werden können, eine hiſtoriſche Angabe zu ſeyn; daß ſein Gehalt an und für ſich wahr ſey, wird in der logiſchen Philoſophie erwieſen. Beiſpiele könnten ihn der Vorſtellung näher bringen; um nicht zu weit geführt zu werden, genüge es, — der Geiſt iſt allerdings das Nächſte, — an die Lebendigkeit zu erinnern, welche die Einheit, das einfache Eins der Seele, zugleich ſo konkret in ſich iſt, daß ſie nur als der Proceß ihrer Eingeweide, Glieder, Organe iſt, welche weſentlich von ihr und von einander unterſchieden, doch aus ihr herausgenommen zu Grunde gehen, aufhören das zu ſeyn, was ſie ſind, das Leben, d. i. ihren Sinn und Bedeutung nicht mehr haben.

Es iſt in demſelben Sinn, in dem der Begriff des ſpekulativen Begriffs angegeben worden, noch die Folge deſſelben anzuführen. Nämlich indem die Beſtimmungen des Begriffs nur in der Einheit deſſelben und daher untrennbar ſind, — und wir wollen ihn in Gemäßheit unſeres Gegenſtandes, den Begriff Gottes nennen, — ſo muß jede von dieſen Beſtimmungen ſelbſt, inſofern ſie für ſich, unterſchieden von der andern genommen wird, nicht als eine abſtrakte Beſtimmung, ſondern als ein konkreter Begriff Gottes genommen werden. Dieſer aber iſt zugleich nur Einer; es iſt daher kein anderes Verhältniß unter dieſen Begriffen, als das vorhin unter ihnen als Beſtimmungen angegeben worden iſt; — nämlich als Momente

Eines und deſſelben Begriffes zu ſeyn; ſich zu einander als nothwendig zu verhalten, ſich gegenſeitig zu vermitteln, untrennbar zu ſeyn, ſo daß ſie nur durch die Beziehung auf einander ſind, welche Beziehung eben die lebendige durch ſie werdende Einheit, wie ihre vorausgeſetzte Grundlage iſt. Für dieß verſchiedene Erſcheinen iſt es, daß ſie an ſich derſelbe Begriff ſind, nur anders geſetzt, und zwar daß dieß verſchiedene Geſetztſeyn oder andere Erſcheinen in nothwendigem Zuſammenhange iſt, das Eine alſo auch aus dem Andern hervorgeht, durch das andere geſetzt wird.

Der Unterſchied vom Begriffe als ſolchem iſt dann nur der, daß dieſer abſtrakte Beſtimmungen zu ſeinen Seiten hat, der weiter beſtimmte Begriff aber (die Idee) ſelbſt in ſich konkrete Seiten, zu denen jene allgemeinen Beſtimmungen nur der Boden ſind. Dieſe konkreten Seiten ſind, oder vielmehr ſie erſcheinen, als für ſich exiſtirende, vollſtändige Ganze. Sie in ihnen, innerhalb des Bodens, der ihre ſpecifiſche Beſtimmtheit ausmacht, ebenſo als in ſich unterſchiedene gefaßt, ſo giebt dieß die Fortbeſtimmung des Begriffs, die Mehrheit nicht nur von Beſtimmungen, ſondern einen Reichthum von Geſtaltungen, welche ebenſo ſchlechthin ideell, in dem Einen Begriffe, dem Einen Subjekte geſetzt und gehalten ſind. Und die Einheit des Subjekts mit ſich wird um ſo intenſiver, in je weitere Unterſchiede es ausgelegt iſt; das weitere Fortbeſtimmen iſt zugleich ein In-ſich-gehen des Subjekts, ein Vertiefen ſeiner in ſich ſelbſt.

Wenn wir ſagen, daß ein und derſelbe Begriff es ſey, der nur weiter fortbeſtimmt werde, ſo iſt dieß ein formeller Ausdruck. Weitere Fortbeſtimmung Eines und deſſelben giebt mehrere Beſtimmungen für daſſelbe. Dieſer Reichthum in der Fortbeſtimmung aber muß nicht bloß als eine Mehrheit von Beſtimmungen gedacht werden, ſondern konkret werden; dieſe konkreten Seiten für ſich genommen erſcheinen ſelbſt als vollſtändige

für ſich exiſtirende Ganze, aber in Einem Begriffe, Einem Subjekte geſetzt, ſind ſie nicht ſelbſtſtändig, getrennt von einander in ihm, ſondern als ideell, und die Einheit des Subjekts wird dann um ſo intenſiver. Die höchſte Intenſität des Subjekts in der Idealität aller konkreten Beſtimmungen, der höchſten Gegenſätze iſt der Geiſt. Zur nähern Vorſtellung hiervon wollen wir das Verhältniß der Natur zum Geiſte anführen. Die Natur iſt im Geiſte gehalten, von ihm erſchaffen, und des Scheines ihres unmittelbaren Seyns, ihrer ſelbſtſtändigen Wirklichkeit unerachtet, iſt ſie an ſich nur ein Geſetztes, Geſchaffenes, im Geiſte Ideelles. Wenn im Gange des Erkennens von der Natur zum Geiſte fortgegangen, die Natur als Moment nur des Geiſtes beſtimmt wird, entſteht nicht eine wahrhafte Mehrheit, ein ſubſtantielles Zwei, deren Eines die Natur, das Andere der Geiſt wäre, ſondern die Idee, welche die Subſtanz der Natur iſt, zum Geiſte vertieft, behält in dieſer unendlichen Intenſität der Idealität jenen Inhalt in ſich, und iſt reicher um die Beſtimmung dieſer Idealität ſelbſt, die an und für ſich, der Geiſt iſt. Wir mögen bei dieſer Erwähnung der Natur in Rückſicht auf die mehrern Beſtimmungen, die wir in unſerem Gange zu betrachten haben, zum Voraus dieß anführen, daß ſie in dieſer Geſtalt als die Totalität äußerlicher Exiſtenz zwar vorkommt, aber als eine der Beſtimmungen, über die wir uns erheben; wir gehen hier einer Seits nicht zur Betrachtung jener ſpekulativen Idealität fort, noch zu der konkreten Geſtaltung, in der die Gedankenbeſtimmung, in der ſie wurzelt, zur Natur würde. Die Eigenthümlichkeit ihrer Stufe iſt allerdings eine der Beſtimmungen Gottes, ein untergeordnetes Moment in demſelben Begriff. Da wir uns im Folgenden nur auf deſſen Entwickelung, wie die Unterſchiede Gedanken als ſolche, Begriffsmomente bleiben, beſchränken, ſo wird die Stufe nicht als Natur, ſondern als Nothwendigkeit und Leben Moment in Gottes Begriffe ſeyn, der dann aber ferner mit der

tieferen Beſtimmung der Freiheit als Geiſt gefaßt werden muß, um ein Begriff Gottes zu ſeyn, der ſeiner und auch unſerer würdig ſey.

Das ſo eben über die konkrete Form eines Begriffsmoments geſagte erinnert an eine eigenthümliche Seite, nach welcher die Beſtimmungen in ihrer Entwickelung ſich vermehren. Das Verhältniß der Beſtimmungen Gottes zu einander iſt ein ſchwieriger Gegenſtand für ſich und um ſo mehr für diejenigen, welche die Natur des Begriffes nicht kennen. Aber ohne vom Begriffe des Begriffes wenigſtens etwas zu kennen, wenigſtens eine Vorſtellung zu haben, kann vom Weſen Gottes, als Geiſtes überhaupt, nichts verſtanden werden; aber das Geſagte findet ferner ſogleich ſeine Anwendung in der nächſtfolgenden Seite unſerer Abhandlung.

Achte Vorleſung.

In der vorigen Vorleſung ſind die ſpekulativen Grundbeſtimmungen, die Natur des Begriffs, deſſen Entwickelung zu der Vielheit von Beſtimmungen und Geſtaltungen betreffend, angegeben worden. Wenn wir nach unſerer Aufgabe zurückſehen, ſo begegnet uns ſogleich auch eine Mehrheit; es findet ſich, daß es *mehrere Beweiſe* vom Daſeyn Gottes *giebt*; — eine äußerliche empiriſche Mehrheit, Verſchiedenheit, wie ſie ſich zunächſt auch nach dem geſchichtlichen Entſtehen darbietet, die nichts mit den Unterſcheidungen, welche ſich aus der Entwickelung des Begriffs ergeben, zu thun hat, und die wir ſonach, wie wir ſie unmittelbar vorfinden, aufnehmen. Allein ein Mißtrauen gegen jene Mehrheit können wir ſogleich faſſen, wenn wir überlegen, daß wir es hier nicht mit einem endlichen Gegenſtande zu thun haben, und uns erinnern, daß unſere Betrachtung eines unendlichen Gegenſtandes eine philoſophiſche, nicht ein zufälliges, äußerliches Thun und Bemühen ſeyn ſoll. Ein geſchichtliches Fak-

tum, auch eine mathematische Figur enthält eine Menge von Beziehungen in ihr und Verhältnisse nach Außen, nach denen sie angefaßt und von denen aus auf das Hauptverhältniß, von dessen sie selbst abhängen, oder auf eine andere Bestimmung, um die es zu thun ist und die hiermit gleichfalls zusammenhängt, geschlossen werden kann. Von dem pythagoreischen Lehrsatze sollen etliche und zwanzig Beweise erfunden worden seyn. Ein geschichtliches Faktum, je bedeutender es ist, steht mit so vielen Seiten eines Zustands und andern geschichtlichen Verlaufs im Zusammenhang, daß von jeder derselben aus für die Nothwendigkeit der Annahme jenes Faktums ausgegangen werden kann; der direkten Zeugnisse können ebenso sehr viele seyn; und jedes Zeugniß gilt, insofern es sich nicht sonst widersprechend zeigt, in diesem Felde für einen Beweis. Wenn bei einem mathematischen Satze auch ein einziger für genügend gilt, so ist es vornehmlich bei geschichtlichen Gegenständen, juridischen Fällen, daß eine Mehrheit von Beweisen dafür gelten muß, die Beweiskraft selbst zu verstärken. Auf dem Gebiete der Erfahrung, der Erscheinungen hat der Gegenstand als ein empirisch-Einzelnes die Bestimmung der Zufälligkeit, und ebenso giebt die Einzelnheit der Kenntniß ihr eben denselben Schein. Seine Nothwendigkeit hat der Gegenstand in dem Zusammenhange mit anderen Umständen, von denen jeder wieder für sich unter solche Zufälligkeit fällt; hier ist es die Erweiterung und Wiederholung solchen Zusammenhangs, wodurch die Objektivität, die Art von Allgemeinheit, die in diesem Felde möglich ist, sich ergiebt. Die Bestätigung eines Faktums, einer Wahrnehmung, durch die bloße Mehrheit von Beobachtungen, benimmt der Subjektivität des Wahrnehmens den Verdacht des Scheins, der Täuschung, aller der Arten von Irrthum, denen es ausgesetzt seyn kann.

Bei Gott, indem wir die ganz allgemeine Vorstellung von demselben voraussetzen, findet es einer Seits Statt, daß er den Bereich von Zusammenhängen, in dem sonst irgend ein Ge-

genſtand mit anderen ſteht, unendlich übertrifft, anderer Seits, da Gott nur für das Innere des Menſchen überhaupt iſt, iſt auf dieſem Boden gleichfalls auf die mannigfaltigſte Weiſe die Zufälligkeit des Denkens, Vorſtellens, der Phantaſie, der ausdrücklich Zufälligkeit zugeſtanden wird, der Empfindungen, Regungen u. ſ. f. vorhanden. Es ergiebt ſich damit eine unendliche Menge der Ausgangspunkte, von denen zu Gott übergegangen werden kann und nothwendig übergegangen werden muß, ſo die unendliche Menge von ſolchen weſentlichen Uebergängen, welche die Kraft von Beweiſen haben müſſen. Ebenſo muß gegen die andere unendliche Möglichkeit der Täuſchung und des Irrthums auf den Wegen zur Wahrheit, die Beſtätigung und Befeſtigung der Ueberzeugung durch die Wiederholung der Erfahrungen von den Wegen zur Wahrheit, als erforderlich erſcheinen. In dem Subjekte ſtärkt ſich die Zuverſicht und Innigkeit des Glaubens an Gott durch die Wiederholung des weſentlichen Erhebens des Geiſtes zu demſelben, und die Erfahrung und Erkennen deſſelben als Weisheit, Vorſehung in unzähligen Gegenſtänden, Ereigniſſen und Begegniſſen. So unerſchöpflich die Menge der Beziehungen auf den Einen Gegenſtand iſt, ſo unerſchöpflich zeigt ſich das Bedürfniß, in dem fortwährenden Verſenktſeyn des Menſchen in die unendlich mannigfaltige Endlichkeit ſeiner äußeren Umgebung und ſeiner inneren Zuſtände, ſich fortwährend die Erfahrung von Gott zu wiederholen, d. h. in neuen Beweiſen des Waltens Gottes ſich daſſelbe vor Augen zu bringen.

Wenn man dieſe Art des Beweiſens vor ſich hat, wird man ſogleich inne, daß es in einer verſchiedenen Sphäre Statt findet, als das wiſſenſchaftliche Beweiſen. Das empiriſche Leben des Einzelnen, aus den vielfachſten Abwechslungen der Stimmung, der Zuſtände des Gemüths in den verſchiedenen äußeren Lagen zuſammengeſetzt, führt es herbei, aus und in denſelben ſich das Reſultat, daß ein Gott iſt, zu vervielfältigen, und die-

ſen Glauben ſich, als dem veränderlichen Individuum, immer mehr und von neuem zu eigen und lebendig zu machen. Aber das wiſſenſchaftliche Feld iſt der Boden des Gedankens; auf dieſem zieht ſich das Vielmal der Wiederholung und das Allemal, das eigentlich das Reſultat ſeyn ſoll, in Einmal zuſammen; es kommt nur die Eine Gedankenbeſtimmung in Betracht, welche als dieſelbe einfach alle jene Beſonderheiten des empiriſchen in die unendlichen Einzelnheiten der Exiſtenz zerſplitterten Lebens in ſich faßt.

Aber es ſind dieß unterſchiedene Sphären nur der Form nach, der Gehalt iſt derſelbe; der Gedanke bringt den mannigfaltigen Inhalt nur in einfache Geſtalt; er epitomirt denſelben, ohne ihm von ſeinem Werthe und dem Weſentlichen etwas zu benehmen; dieſes vielmehr nur herauszuheben, iſt ſeine Eigenthümlichkeit. Aber es ergeben ſich hierbei auch unterſchiedene, mehrere Beſtimmungen. Zunächſt bezieht ſich die Gedankenbeſtimmung auf die Ausgangspunkte der Erhebung des Geiſtes aus dem Endlichen zu Gott; wenn ſie deren Unzählbarkeit auf wenige Kategorien reducirt, ſo ſind dieſer Kategorien ſelbſt doch noch mehrere. Das Endliche, was überhaupt als Ausgangspunkt genannt wurde, hat unterſchiedene Beſtimmungen; und dieſe ſind demnächſt die Quelle der unterſchiedenen metaphyſiſchen, d. h. nur im Gedanken ſich bewegenden Beweiſe vom Daſeyn Gottes. Nach der geſchichtlichen Geſtalt der Beweiſe, wie wir ſie aufzunehmen haben, ſind die Kategorien des Endlichen, in welchem die Ausgangspunkte beſtimmt werden, die Zufälligkeit der weltlichen Dinge, und dann die zweckmäßige Beziehung derſelben in ihnen ſelbſt und aufeinander. Aber außer dieſen dem Inhalte nach endlichen Anfängen gielt es noch einen anderen Ausgangspunkt, nämlich der ſeinem Inhalte nach unendlich ſeyn ſollende Begriff Gottes, der nur dieſe Endlichkeit hat, ein Subjektives zu ſeyn, welche ihm abzuſtreifen iſt. Eine Mehrheit von Ausgangspunkten können wir uns unbefan-

gen gefallen lassen; sie thut der Forderung, zu der wir uns berechtigt glaubten, daß der wahrhafte Beweis nur Einer sey, für sich keinen Eintrag; insofern derselbe als das Innere des Gedankens von dem Gedanken gewußt, auch von diesem als der Eine und derselbe, obgleich von verschiedenen Anfängen aus genommene Weg aufgezeigt werden kann. Gleichfalls ist ferner das Resultat Eines und dasselbe, nämlich das Seyn Gottes. Aber dieß ist so etwas unbestimmt-Allgemeines. Es thut sich jedoch hierbei eine Verschiedenheit auf, auf welche eine nähere Aufmerksamkeit zu wenden ist. Sie hängt mit dem zusammen, was die Anfänge oder Ausgangspunkte genannt worden ist. Diese sind durch Ausgangspunkte, jeder eines bestimmten Inhalts, verschieden; es sind bestimmte Kategorien; die Erhebung des Geistes zu Gott von ihnen aus ist der in sich nothwendige Gang des Denkens, der nach dem gewöhnlichen Ausdruck ein Schließen genannt wird. Derselbe hat als nothwendig ein Resultat, und dieß Resultat ist bestimmt nach der Bestimmtheit des Ausgangspunktes; denn es folgt nur aus diesem. Somit ergiebt sich, daß in den unterschiedenen Beweisen vom Daseyn Gottes auch unterschiedene Bestimmungen von Gott resultiren. Dieß geht nun gegen den nächsten Anschein und den Ausdruck, nach welchem in den Beweisen vom Daseyn Gottes das Interesse nur auf das Daseyn, und diese eine abstrakte Bestimmung das gemeinschaftliche Resultat aller der verschiedenen Beweise seyn soll. Inhaltsbestimmungen daraus gewinnen zu wollen, ist schon damit beseitigt, daß in der Vorstellung Gottes bereits der ganze Inhalt sich findet, und diese Vorstellung bestimmter oder dunkler vorausgesetzt, oder nach dem angegebenen gewöhnlichen Gange der Metaphysik, dieselbe als sogenannter Begriff zum Voraus festgesetzt wird. Es ist daher diese Reflexion nicht ausdrücklich vorhanden, daß durch jene Uebergänge des Schließens sich die Inhaltsbestimmungen ergeben; am wenigsten in dem Beweise, der ins Besondere von dem vorher aus-

gemachten, vom Begriffe Gottes ausgeht, und ausdrücklich nur das Bedürfniß befriedigen soll, jenem Begriff die abstrakte Bestimmung des Seyns hinzuzufügen.

Aber es erhellt von selbst, daß aus verschiedenen Prämissen und der Mehrheit von Schlüssen, die durch dieselben konstruirt werden, auch mehrere Resultate von unterschiedenem Inhalte sich ergeben. Wenn nun die Anfangspunkte es zu gestatten scheinen, ihr Außereinanderfallen gleichgültiger zu nehmen, so beschränkt sich diese Gleichgültigkeit in Ansehung der Resultate, welche eine Mehrheit von Bestimmungen des Begriffes Gottes geben; vielmehr führt sich die Frage zunächst über das Verhältniß derselben zu einander von selbst herbei, da Gott Einer ist. Das geläufigste Verhältniß hierbei ist, daß Gott in mehreren Bestimmungen als Ein Subjekt von mehreren Prädikaten bestimmt wird, wie wir es nicht nur von den endlichen Gegenständen gewohnt sind, daß von ihnen mehrere Prädikate in ihrer Beschreibung aufgeführt werden, sondern daß auch von Gott mehrere Eigenschaften aufgezeigt werden, Allmacht, Allweisheit, Gerechtigkeit, Güte und so fort. Die Morgenländer nennen Gott den Viel- oder vielmehr den unendlich-All-namigen, und haben die Vorstellung, daß die Forderung, das zu sagen, was er ist, nur durch die unerschöpfliche Angabe seiner Namen, d. i. seiner Bestimmungen erschöpft werden könnte. Wie aber von der unendlichen Menge der Ausgangspunkte gesagt worden ist, daß sie durch den Gedanken in einfache Kategorien zusammengefaßt werden, so tritt hier noch mehr das Bedürfniß ein, die Mehrheit von Eigenschaften auf wenigere, oder um so mehr auf Einen Begriff zu reduciren, da Gott Ein Begriff, der wesentlich in sich einige untrennbare Begriff ist, während wir von den endlichen Gegenständen zugeben, daß wohl jeder für sich auch nur Ein Subjekt, ein Individuum, d. i. ein ungetheiltes ist, Begriff ist, diese Einheit doch eine in sich mannigfaltige, nur aus Vielem, gegeneinander Aeußerlichem, zusammengesetzte, trenn-

bare, selbst auch sich in ihrer Existenz widerstreitende Einheit ist. Die Endlichkeit der lebendigen Naturen besteht darin, daß an ihnen Leib und Seele trennbar ist, noch mehr, daß die Glieder, daß Nerv, Muskel u. s. f., dann Färbestoff, Oel, Säure u. s. f. ebenso trennbar sind, daß was Prädikate am wirklichen Subjekte oder Individuum sind, Farbe, Geruch, Geschmack u. s. f. als selbstständige Materien auseinandergehen kann und daß die individuelle Einheit bestimmt ist, so auseinanderzufallen. Der Geist thut seine Endlichkeit in derselben Verschiedenheit und Unangemessenheit, überhaupt seines Seyns zu seinem Begriffe kund; die Intelligenz zeigt sich der Wahrheit, der Wille dem Guten, Sittlichen und Rechten, die Phantasie dem Verstande, sie und dieser der Vernunft u. s. f. unangemessen, ohnehin das sinnliche Bewußtseyn, mit welchem die ganze Existenz immer aus- oder wenigstens angefüllt ist, ist die Masse von momentanem, vergänglichem, schon insofern unwahrem Inhalte. Diese in der empirischen Wirklichkeit so weit durchgreifende Trennbarkeit und Getrenntheit der Thätigkeiten, Richtungen, Zwecke und Handlungen des Geistes kann es einigermaßen entschuldigen, wenn auch die Idee desselben so in sich in Vermögen oder Anlagen oder Thätigkeiten und dergleichen auseinanderfallend aufgefaßt wird; denn ist als individuelle Existenz, als dieser Einzelne eben diese Endlichkeit, so in getrenntem, sich selbst äußerlichem Daseyn zu seyn. Aber Gott ist nur Dieser Eine, ist nur als dieser Eine Gott; also die subjektive Wirklichkeit untrennbar von der Idee und damit ebenso ungetrennt an ihr selber. Hier zeigt sich die Verschiedenheit, die Trennung, Mehrheit der Prädikate, die nur in der Einheit das Subjekt verknüpft, an ihnen selbst aber in Unterschiedenheit, womit sie selbst in Gegensatz und damit in Widerstreit kämen, wären, somit aufs entschiedenste als etwas Unwahres, und die Mehrheit von Bestimmungen als ungehörige Kategorie.

Die nächste Art, in welcher sich die Zurückführung der

mehreren Bestimmungen Gottes, die sich aus den mehreren Beweisen ergeben, auf den Einen und als in sich einig zu fassenden Begriff darbietet, ist das Gewöhnliche, daß sie auf eine, wie man es nennt, höhere Einheit, d. h. eine abstraktere, und da die Einheit Gottes die höchste ist, auf die hiermit abstrakteste Einheit zurückgeführt werden sollen. Die abstrakteste Einheit aber ist die Einheit selbst; es ergäbe sich daher für die Idee Gottes nur dieß, daß er die Einheit sey, — um dieß als ein Subjekt oder Seyendes wenigstens auszudrücken, — etwa der Eine, was aber nur gegen Viele gestellt ist, so daß auch der Eine in ihm selbst noch von den Vielen Prädikat seyn könnte; also als Einheit in ihm selbst — etwa eher das Eine, oder auch das Seyn. Aber mit solcher Abstraktion der Bestimmung kommen wir nur auf das zurück, daß von Gott nur abstrakt das Seyn in den Beweisen des Daseyns Gottes das Resultat wäre, oder was dasselbe ist, daß Gott selbst nur das abstrakte Eine oder Seyn, das leere Wesen des Verstandes wäre, dem sich die konkrete Vorstellung Gottes, gegenüber, die durch solche abstrakte Bestimmung nicht befriedigt, gegenüberstellte. Aber nicht nur ist die Vorstellung dadurch unbefriedigt, sondern die Natur des Begriffes selbst, welche, wie sie im Allgemeinen angegeben worden, sich als an ihr selbst konkret zeigt, und was als Verschiedenheit und Mehrheit von Bestimmungen äußerlich erscheint, nur die in sich bleibende Entwickelung von ihren Momenten ist. Es ist denn so die innere Nothwendigkeit der Vernunft, welche in dem denkenden Geiste wirksam ist und in ihm diese Mehrheit von Bestimmungen hervortreibt; nur indem dieses Denken die Natur des Begriffes selbst und damit die Natur ihres Verhältnisses und die Nothwendigkeit des Zusammenhanges derselben noch nicht erfaßt hat, erscheinen sie, die an sich Stufen der Entwickelung sind, nur als eine zufällige, auf einander folgende, außer einander fallende Mehrheit, wie dieses Denken auch innerhalb einer jeden dieser Bestimmungen

die Natur des Ueberganges, welcher Beweisen heißt, nur so auffaßt, daß die Bestimmungen in ihrem Zusammenhange doch außer einander bleiben, und sich nur als selbstständige mit einander vermitteln, nicht die Vermittelung mit sich selbst als das wahrhafte letzte Verhältniß in solchem Gange erkennt; was sich als der formelle Mangel dieser Beweise bemerklich machen wird.

Neunte Vorlesung.

Nehmen wir die Verschiedenheit der vorhandenen Beweise über das Daseyn Gottes auf, wie wir sie vorfinden, so treffen wir auf einen wesentlichen Unterschied; ein Theil der Beweise geht vom Seyn zum Gedanken Gottes, d. i. näher vom bestimmten Seyn zum wahrhaften Seyn als dem Seyn Gottes über; der andere von dem Gedanken Gottes, der Wahrheit an sich selbst, zum Seyn dieser Wahrheit. Dieser Unterschied, obgleich derselbe als ein nur sich so vorfindender, zufälliger aufgeführt wird, gründet sich auf eine Nothwendigkeit, die bemerklich zu machen ist. Wir haben nämlich zwei Bestimmungen vor uns, den Gedanken Gottes und das Seyn. Es kann also sowohl von der einen als der anderen ausgegangen werden, in dem Gange, der ihre Verbindung bewerkstelligen soll. Bei dem bloßen Können scheint es gleichgültig, von welcher aus der Weg gemacht werde, ferner auch, wenn auf einem die Verknüpfung zu Stande gekommen, erscheint der andere als überflüssig.

Was aber so zunächst als gleichgültige Zweiheit und als äußerliche Möglichkeit erscheint, hat einen Zusammenhang im Begriffe, so daß die beiden Wege weder gleichgültig gegeneinander sind, noch einen bloß äußerlichen Unterschied ausmachen, noch einer derselben überflüssig ist. Die Natur dieser Nothwendigkeit betrifft nicht einen Nebenumstand; sie hängt mit dem

Innersten unseres Gegenstandes selbst zusammen, und zunächst mit der logischen Natur des Begriffs; gegen diesen sind die zwei Wege nicht bloß verschiedene überhaupt, sondern Einseitigkeit, sowohl in Beziehung auf die subjektive Erhebung unseres Geistes zu Gott, als auch auf die Natur Gottes selbst. Wir wollen diese Einseitigkeit in ihrer konkreteren Gestalt in Beziehung auf unseren Gegenstand darlegen; es sind zunächst nur die abstrakten Kategorien von Seyn und Begriff, deren Gegensatz und Beziehungsweise wir vor uns haben; es soll sich zugleich zeigen, wie diese Abstraktionen und deren Verhältnisse zu einander die Grundlagen des Konkretesten ausmachen und bestimmen.

Um dieß bestimmter angeben zu können, schicke ich die weitere Unterscheidung voraus, daß es drei Grundweisen sind, in denen der Zusammenhang zweier Seiten oder Bestimmungen steht: die eine ist das Uebergehen der einen Bestimmung in ihre andere; die zweite die Relativität derselben oder das Scheinen der einen an oder in dem Seyn der anderen; die dritte Weise aber ist die des Begriffs oder der Idee, daß die Bestimmung in ihrer anderen so sich erhält, daß diese ihre Einheit, sie selbst an sich das ursprüngliche Wesen beider ist, auch als die subjektive Einheit derselben gesetzt ist. So ist keine von ihnen einseitig, und sie beide zusammen machen das Scheinen ihrer Einheit aus, die zunächst nur ihre Substanz, aus ihnen als dem immanenten Scheinen der Totalität, ebenso ewig sich resultirt und unterschieden von ihnen für sich als ihre Einheit wird, als diese sich ewig zu ihrem Scheine entschließt.

Die beiden angegebenen einseitigen Wege der Erhebung geben daher an ihnen selbst eine gedoppelte Form ihrer Einseitigkeit; die Verhältnisse, die daraus hervorgehen, sind bemerklich zu machen. Was im Allgemeinen geleistet werden soll, ist, daß an der Bestimmung der einen Seite, des Seyns, die andere, der Begriff, und umgekehrt an dieser die erstere aufgezeigt werde, jede an und aus ihr selbst sich zu ihrer andern bestimme.

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-0
FN. 01478/026

Wenn nun nur die eine Seite ſich zu der anderen beſtimmte, ſo wäre dieſes Beſtimmen eines Theils nur ein Uebergehen, in dem die erſte ſich verlöre, oder anderen Theils ein Scheinen ihrer hinaus, außer ſich ſelbſt, worin jene zwar ſich für ſich erhielte, aber nicht in ſich zurückkehrte, nicht für ſich ſelbſt jene Einheit wäre. Wenn wir den Begriff mit der konkreten Bedeutung Gottes und Seyn in der konkreten Bedeutung der Natur nehmen, und das Sichbeſtimmen Gottes zur Natur nur in dem erſten der angegebenen Zuſammenhänge faßten, ſo wäre derſelbe ein Werden Gottes zur Natur; wäre aber nach dem zweiten die Natur nur ein Erſcheinen Gottes, ſo wäre ſie wie im Uebergange nur für ein Drittes, nur für uns die darin liegende Einheit, ſie wäre nicht an und für ſich ſelbſt vorhanden, nicht die wahrhafte vorhin beſtimmte. Wenn wir dieß in konkretern Formen nehmen, und Gott als die Idee für ſich ſeyend vorſtellen, von ihr anfingen, und das Seyn auch als Totalität des Seyns, als Natur faſſen, ſo zeigte ſich der Fortgang von der Idee zur Natur 1. entweder als ein bloßer Uebergang in die Natur, in welcher die Idee verloren, verſchwunden wäre. 2. In Anſehung des Ueberganges, um dieß näher anzugeben, wäre es nur unſere Erinnerung, daß das einfache Reſultat aus einem Anderen hergekommen wäre, das aber verſchwunden iſt; in Anſehung des Erſcheinens wären es wir nur, die den Schein auf ſein Weſen bezögen, ihn in daſſelbe zurückführten. — Oder in einem weiteren Geſichtspunkte: Gott hätte nur eine Natur erſchaffen, nicht einen endlichen Geiſt, — der aus ihr zu ihm zurückkehrt; — er hätte eine unfruchtbare Liebe zu der Welt als zu ſeinem Scheine, der als Schein ſchlechthin nur ein Anderes gegen ihn bliebe, aus dem er ſich nicht wiederſtrahlte, nicht in ſich ſelbſt ſchiene. Und wie ſollte der Dritte, wie ſollten wir es ſeyn, die dieſen Schein auf ſein Weſen bezögen, ihn in ſeinen Mittelpunkt zurückführten und das Weſen ſo erſt ſich ſelbſt erſcheinen, in ſich ſelbſt ſcheinen machten? Was wäre dieß Dritte?

Was wären wir? Ein absolut vorausgesetztes Wissen, überhaupt ein selbstständiges Thun einer formellen, alles in sich selbst befassenden Allgemeinheit, in welche jene an und für sich seyn sollende Einheit selbst nur als Scheinen ohne Objektivität fiele.

Fassen wir das Verhältniß bestimmter, welches in dieser Bestimmung aufgestellt ist, so würde die Erhebung des bestimmten Seyns der Natur und des natürlichen Seyns überhaupt und darunter auch unseres Bewußtseyns, der Thätigkeit dieses Erhebens selbst, zu Gott, eben nur die Religion, die Frömmigkeit seyn, welche subjektiv nur zu ihm sich erhebt, entweder auch nur in Uebergangsweise, um in Ihm zu verschwinden, oder als einen Schein sich Ihn gegenüberzusetzen. In jenem Verschwinden des Endlichen in Ihm, wäre er nur die absolute Substanz, aus der nichts hervorgeht und nichts zu sich wiederkehrt; — und selbst das Vorstellen oder Denken der absoluten Substanz wäre noch ein Zuviel, das selbst zu verschwinden hätte. Wird aber das Reflexionsverhältniß noch erhalten, das Erheben der Frömmigkeit zu ihm, in dem Sinne, daß die Religion als solche, d. h. somit das Subjektive für sich das Seyende, Selbstständige bleibt, so ist das zunächst Selbstständige, zu dem sie das Erheben ist, — nur ein von ihr Producirtes, Vorgestelltes, Postulirtes, oder Gedachtes, Geglaubtes, — ein Schein, nicht wahrhaft ein Selbstständiges, das aus sich selbst anfängt, — nur die vorgestellte Substanz, die sich nicht erschließt, und eben damit nicht die Thätigkeit ist, als welche allein in das subjektive Erheben als solches fällt; es würde nicht gewußt und anerkannt, daß Gott der Geist ist, der jenes Erheben zu ihm, jene Religion im Menschen selbst erweckt.

Wenn in dieser Einseitigkeit sich auch eine weitere Vorstellung und Entwickelung dessen, was zunächst über die Bestimmung eines Gegenscheins nicht hinausgeht, sich ergäbe, eine Emancipation desselben, worin er seiner Seits gleichfalls als selbstständig und thätig als Nicht-Schein bestimmt würde, so

wäre diesem Selbstständigen nur die relative, somit halbe Beziehung auf seine andere Seite zuerkannt, welche einen unmittheilenden und unmittheilbaren Kern in sich behielte, der nichts mit dem Anderen zu thun hätte; es wäre nur mit der Oberfläche, in der beide Seiten Scheinsweise sich zu einander verhielten, nicht aus ihrem Wesen und durch ihr Wesen, es fehlte sowohl auf beiden Seiten die wahrhafte, totale Rückkehr des Geistes in sich selbst, als er auch die Tiefen der Gottheit nicht erforschte; aber jene Rückkehr in sich und diese Erforschung des Anderen, beides fällt wesentlich zusammen; denn die bloße Unmittelbarkeit, das substantielle Seyn, ist keine Tiefe; die wirkliche Rückkehr in sich macht allein die Tiefe, und das Erforschen selbst des Wesens ist die Rückkehr in sich.

Bei dieser vorläufigen Andeutung des konkreteren Sinnes des angeführten Unterschiedes, den unsere Reflexion vorfand, lassen wir es hier bewenden. Worauf aufmerksam zu machen war, ist, daß der Unterschied nicht eine überflüssige Mehrheit ist, daß ferner die daraus zunächst als formell und äußerlich geschöpfte Eintheilung zwei Bestimmungen, Natur, natürliche Dinge, Bewußtseyn zu Gott und von da zurück zum Seyn, enthält, welche zu einem Begriffe gleich nothwendig gehören, ebenso sehr im Gange des subjektiven Ganges des Erkennens, als sie einen ganz objektiven konkreten Sinn enthalten, und nach beiden Seiten hin für sich gehalten, die wichtigsten Einseitigkeiten darbieten. In Betreff des Erkennens liegt ihre Ergänzung in der Totalität, die der Begriff ist überhaupt, näher in dem, was von ihm gesagt worden ist, daß seine Einheit als Einheit beider Momente ein Resultat, wie die absoluteste Grundlage, und Resultat beider Momente sey. Ohne aber diese Totalität und deren Forderung vorauszusetzen, wird aus dem Resultate der einen Bewegung, und da wir anfangen, können wir nur einseitig von der einen anfangen, es sich ergeben, daß sie sich selbst, durch ihre eigene dialektische Natur zu der ande-

ren hinübertreibt, aus ſich zu dieſer Vervollſtändigung übergeht. Die objektive Bedeutung dieſes zunächſt nur ſubjektiven Schließens aber wird ſich damit zugleich von ſelbſt herausheben, daß die unzulängliche, endliche Form jenes Beweiſens aufgehoben wird; die Endlichkeit deſſelben beſteht vor allem in dieſer Einſeitigkeit ſeiner Gleichgültigkeit und Trennung von dem Inhalte; mit dem Aufheben dieſer Einſeitigkeit erhält es auch den Inhalt in ſeiner Wahrheit in ſich; die Erhebung zu Gott iſt für ſich das Aufheben der Einſeitigkeit der Subjektivität überhaupt und zuallererſt des Erkennens.

Zu dem Unterſchiede, wie er von der formellen Seite als eine Verſchiedenheit der Arten von Beweiſen des Daſeyns Gottes erſcheint, iſt noch hinzuzufügen, daß von der einen Seite, welche vom Seyn zum Begriffe Gottes übergeht, zwei Geſtalten von Beweiſen angegeben werden.

Der erſte Beweis geht von dem Seyn, welches, als ein zufälliges, ſich nicht ſelbſt trägt, und ſchließt auf ein wahrhaftes, an und für ſich nothwendiges Seyn; — der Beweis ex contingentia mundi.

Der andere Beweis geht von dem Seyn aus, inſofern es ſich nach Zweckbeziehungen beſtimmt findet, und ſchließt auf einen weiſen Urheber dieſes Seyns, — der teleologiſche Beweis vom Daſeyn Gottes.

Indem noch die andere Seite hinzukömmt, welche den Begriff Gottes zum Ausgangspunkt macht, und auf das Seyn deſſelben ſchließt, — der ontologiſche Beweis, ſo ſind es, indem wir uns von dieſer Angabe leiten laſſen, — drei Beweiſe, die wir, und nicht weniger deren Kritik, durch welche ſie als abgethan in Vergeſſenheit geſtellt worden ſind, zu betrachten haben.

Zehnte Vorleſung.

Die erſte Seite der zu betrachtenden Beweiſe macht die Welt überhaupt und zwar zunächſt die Zufälligkeit derſel-

den zu ſeiner Vorausſetzung. Der Ausgangspunkt ſind die empiriſchen Dinge, und das Ganze dieſer Dinge, die Welt. Das Ganze hat, je nachdem es beſtimmt iſt, allerdings einen Vorzug vor ſeinen Theilen, das Ganze nämlich, als die alle Theile umfaſſende und ſie beſtimmende Einheit, wie ſchon das Ganze eines Hauſes, noch mehr das Ganze, das als für ſich ſeyende Einheit iſt, wie die Seele des lebendigen Körpers. Aber unter Welt verſtehen wir nur das Aggregat der weltlichen Dinge, nur das Zuſammen dieſer unendlichen Menge von Exiſtenzen, die wir im Anblick vor uns haben, deren jede zunächſt ſelbſt als für ſich ſeyend vorgeſtellt wird. Die Welt begreift die Menſchen ſo ſehr in ſich als die natürlichen Dinge; als dieß Aggregat, etwa auch nur der letzteren, wird die Welt nicht als Natur vorgeſtellt, unter der man etwa ein in ſich ſyſtematiſches Ganzes, ein Syſtem von Ordnungen und Stufen, und vornehmlich von Geſetzen verſteht. Die Welt drückt nur ſo das Aggregat aus, daß, was ſie iſt, ſchlechthin auf der exiſtirenden Menge beruht, ſo hat ſie keinen Vorzug, wenigſtens keinen qualitativen Vorzug vor den weltlichen Dingen.

Dieſe Dinge beſtimmen ſich uns ferner auf vielfache Weiſe; zunächſt als beſchränktes Seyn, als Endlichkeit, Zufälligkeit u. ſ. f. Von ſolchem Ausgangspunkte aus erhebt ſich der Geiſt zu Gott. Das beſchränkte, das endliche, zufällige Seyn vernichtet er als ein unwahres Seyn, über welchem das wahrhafte ſey; er entflieht in die Region eines anderen, ſchrankenloſen Seyns, welche das Weſen ſey, gegen jenes unweſentliche, äußerliche Seyn. Die Welt der Endlichkeit, Zeitlichkeit, Veränderlichkeit, Vergänglichkeit iſt nicht das Wahre, ſondern das Unendliche, Ewige, Unveränderliche. Wenn auch das, was wir genannt haben, das ſchrankenloſe Seyn, das Unendliche, das Ewige, Unveränderliche, noch nicht hinreicht, die ganze Fülle deſſen auszudrücken, was wir Gott nennen, ſo iſt doch Gott ſchrankenloſes Seyn, unendlich, ewig, unveränderlich; die Erhebung geſchieht alſo wenig-

ſtens zu dieſen göttlichen Prädikaten, oder vielmehr zu dieſen, wenn auch abſtrakten, doch allgemeinen Grundlagen ſeiner Natur, oder wenigſtens zu dem allgemeinen Boden, in den reinen Aether, in dem Gott wohnt.

Dieſe Erhebung überhaupt iſt das Faktum in dem Menſchengeiſte, das die Religion iſt, aber die Religion nur überhaupt, d. i. ganz abſtrakt; ſo iſt dieß die allgemeine, aber nur die allgemeine Grundlage derſelben.

Bei dieſer Erhebung als Faktum bleibt das Princip des unmittelbaren Wiſſens ſtehen, beruft ſich und beruht bei demſelben als Faktum mit der Verſicherung, daß es das allgemeine Faktum in den Menſchen und ſelbſt in allen Menſchen ſey, welches die innere Offenbarung Gottes im Menſchengeiſte, und die Vernunft genannt wird. Es iſt über dieß Princip ſchon früher hinreichend geurtheilt worden; hier erinnere ich nur darum noch einmal daran, inſofern wir bei dem Faktum, um welches es ſich handelt, hier ſtehen. Dieſes Faktum eben, die Erhebung ſelbſt iſt als ſolche vielmehr unmittelbar die Vermittelung: ſie hat das endliche, zufällige Daſeyn, die weltlichen Dinge zu ihrem Anfang und Ausgangspunkte, iſt der Fortgang von da zu einem Anderen überhaupt. Sie iſt ſomit vermittelt durch jenen Anfang und iſt nur die Erhebung zum Unendlichen und in ſich ſelbſt Nothwendigen, indem ſie nicht bei jenem Anfange, welcher hier allein das Unmittelbare (— und dieß ſelbſt nur, wie ſich ſpäter beſtimmt, relativ —) iſt, ſtehen bleibt, ſondern vermittelſt des Verlaſſens und Aufgebens ſolchen Standpunkts. Dieſe Erhebung, welche Bewußtſeyn iſt, iſt ſomit in ſich ſelbſt vermittelndes Wiſſen.

Ueber den Anfang, von dem dieſe Erhebung ausgeht, iſt ferner ſogleich auch dieß zu bemerken, daß der Inhalt nicht ein ſinnlicher, nicht ein empiriſch-konkreter der Empfindung oder Anſchauung, noch ein konkreter der Phantaſie iſt, ſondern es ſind die abſtrakten Gedankenbeſtimmungen der Endlich-

keit und Zufälligkeit der Welt, von denen ausgegangen wird; gleicher Art ist das Ziel, bei dem die Erhebung ankommt, die Unendlichkeit, absolute Nothwendigkeit — Gottes nicht in weiterer reicherer Bestimmung, sondern ganz in diesen allgemeinen Kategorien gedacht. Nach dieser Seite muß gesagt werden, daß die Allgemeinheit des Faktums dieser Erhebung ihrer Form nach falsch ist. Z. B. selbst von den Griechen kann man sagen, daß die Gedanken der Unendlichkeit, der an sich selbst seyenden Nothwendigkeit, als des Letzten von Allem nur den Philosophen angehört haben; weltliche Dinge lagen nicht in der abstrakten Form von weltlichen Dingen, zufälligen und endlichen Dingen so allgemein vor der Vorstellung, sondern in ihrer empirisch-konkretern Gestalt; ebenso Gott nicht in der Gedankenbestimmung des Unendlichen, Ewigen, An-sich-nothwendigen, sondern in bestimmten Gebilden der Phantasie. Noch weniger ist es bei minder gebildeten Völkern der Fall, daß solche allgemeine Formen für sich vor ihrem Bewußtseyn stehen; sie gehen wohl allen Menschen, weil sie denkend sind, wie man zu sagen pflegt, durch den Kopf, sind auch weiter in das Bewußtseyn herausgebildet, wovon der eigenthümliche Beweis ist, wenn sie in der Sprache fixirt sind; aber dann selbst thun sie sich zunächst als Bestimmungen von konkreten Gegenständen hervor; sie brauchen nicht als für sich selbst selbstständig im Bewußtseyn fixirt zu seyn. Unserer Bildung erst sind diese Kategorien des Gedankens geläufig und sind allgemein oder allgemein verbreitet. Aber eben diese Bildung, wie nicht weniger die erwähnten in der Selbstständigkeit des vorstellenden Denkens Ungeübtern, haben das nicht als etwas Unmittelbares, sondern durch den vielfachen Gang des Denkens, Studiums der Sprachgewohnheit vermittelt; — man hat wesentlich denken gelernt und sich die Gedanken zur Geläufigkeit eingebildet; die Bildung zum abstraktern Vorstellen ist ein unendlich mannigfaltig in sich Vermit-

teltes. Es ist an diesem Faktum der Erhebung ebenso sehr Faktum, daß sie Vermittelung ist.

Dieser Umstand, daß die Erhebung des Geistes zu Gott die Vermittelung in ihr selbst hat, ist es, welche zum Beweisen, d. i. zur Auseinandersetzung der einzelnen Momente dieses Processes des Geistes, und zwar in Form des Denkens einlädt. Es ist der Geist in seinem Innersten, nämlich in seinem Denken, der diese Erhebung macht, sie ist der Verlauf von Gedankenbestimmungen; was durch das Beweisen geschehen soll, ist, daß solches denkende Wirken zum Bewußtseyn gebracht, daß dieses davon als von einem Zusammenhang jener Gedankenmomente wisse. Gegen solche Exposition, welche sich im Felde der denkenden Vermittelung entfaltet, erklärt sich sowohl der Glaube, welcher unmittelbare Gewißheit bleiben will, als auch die Kritik des Verstandes, der sich in den Verwickelungen jener Vermittelung zu Hause findet, in der letztern, um die Erhebung selbst zu verwirren. Mit dem Glauben ist zu sagen, daß der Verstand an jenen Beweisen noch so sehr zu mäkeln finden möchte, und sie möchten für sich in ihrer Explikation der Erhebung des Geistes vom Zufälligen und Zeitlichen zum Unendlichen und Ewigen noch so mangelhafte Seiten haben, der Geist der Menschenbrust läßt sich diese Erhebung nicht nehmen. Insofern sie dieser Brust vom Verstande verkümmert worden, so hat der Glaube einer Seits derselben zugerufen, fest an dieser Erhebung zu halten und sich nicht um die Mäkelei des Verstandes, aber anderer Seits, um auf das Sicherste zu gehen, auch selbst sich um das Beweisen überhaupt nicht zu bekümmern, und hat gegen dieses im Interesse seiner eigenen Befangenheit sich auf die Seite des kritischen Verstandes geschlagen. Der Glaube läßt sich die Erhebung zu Gott, d. i. sein Zeugniß von der Wahrheit, nicht rauben, weil sie in sich selbst nothwendig, mehr als ein bloßes oder irgend ein Faktum des Geistes ist. Fakta, innere Erfahrungen giebt es im Geiste und

vielmehr in den Geiſtern, — und der Geiſt exiſtirt nicht als ein Abſtraktum, ſondern als die vielen Geiſter, — unendlich mannigfaltige, die entgegengeſetzteſten und verworfenſten. Schon um das Faktum auch als Faktum des Geiſtes, nicht der ephemeren, zufälligen Geiſter, richtig zu faſſen, iſt erforderlich, es in ſeiner Nothwendigkeit zu erfaſſen; nur ſie bürgt für die Richtigkeit auf dieſem Boden der Zufälligkeit und der Willkür. Der Boden dieſes höhern Faktums aber iſt ferner für ſich der Boden der Abſtraktion; nicht nur iſt es am ſchwerſten über ſie und ihre Zuſammenhänge ein beſtimmtes und waches Bewußtſeyn zu haben, ſondern ſie für ſich iſt die Gefahr, und dieſe iſt unabwendbar, wenn die Abſtraktion einmal eingetreten, die glaubende Menſchenbruſt einmal von dem Baume der Erkenntniß gekoſtet hat, das Denken in ſeiner eigenthümlichen Geſtalt, wie es für ſich und frei iſt, in ihr aufgekeimt iſt.

Wenn wir nun der Faſſung des innern Ganges des Geiſtes in Gedanken und den Momenten deſſelben näher treten, ſo iſt von dem erſten Ausgangspunkte ſchon bemerkt worden, daß er eine Gedankenbeſtimmung iſt, nämlich überhaupt die Zufälligkeit der weltlichen Dinge; ſo liegt die erſte Form der Erhebung geſchichtlich in dem ſogenannten kosmologiſchen Beweiſe vom Daſeyn Gottes vor. Von dem Ausgangspunkt iſt gleichfalls angegeben worden, daß von der Beſtimmtheit deſſelben auch die Beſtimmtheit des Zieles, zu dem wir uns erheben, abhängt. Die weltlichen Dinge können noch anders beſtimmt ſeyn, ſo ergäbe ſich auch für das Reſultat, das Wahre, eine andere Beſtimmung; — Unterſchiede, die dem wenig gebildeten Denken gleichgültiger ſeyn können, aber die auf dem Boden des Denkens, auf den wir uns verſetzt, das ſind, um was es zu thun und worüber Rechenſchaft zu geben iſt. Wenn die Dinge alſo als daſeyend überhaupt beſtimmt würden, ſo könnte vom Daſeyn, als beſtimmten Seyn gezeigt werden, daß ſeine Wahrheit das Seyn ſelbſt, das beſtimmungs-, das grenzenloſe

Seyn ist. Gott wäre so nur als das Seyn bestimmt, — die abstrakteste Bestimmung, mit der die Eleaten bekanntlich angefangen haben. — Am schlagendsten läßt sich an diese Abstraktion für den vorhin gemachten Unterschied von innerm Denken an sich und von dem Herausstellen der Gedanken ins Bewußtseyn, erinnern; welchem Individuum geht nicht das Wort: Seyn, aus dem Munde, (das Wetter ist schön! wo bist du? u. s. f. ins Unendliche) in wessen vorstellender Thätigkeit findet sich also diese reine Gedankenbestimmung nicht? — aber eingehüllt in den konkreten Inhalt (das Wetter u. s. f. ins Unendliche), von welchem allein das Bewußtseyn in solchem Vorstellen erfüllt ist, von dem es also allein weiß. Einen unendlichen Unterschied von solchem Besitze und Gebrauche der Denkbestimmung: Seyn, macht es, sie für sich zu fixiren und als das Letzte, als das Absolute wenigstens mit oder ohne weiter einen Gott, wie die Eleaten zu wissen. — Weiter die Dinge als endlich bestimmt, so erhöbe sich der Geist aus ihnen zum Unendlichen; sie zugleich als das reale Seyn, so erhöbe er sich zum Unendlichen als dem ideellen oder idealen Seyn. Oder als ausdrücklich als nur unmittelbar seyende überhaupt bestimmt, so erhöbe er sich aus dieser bloßen Unmittelbarkeit als einem Scheine zum Wesen und zu demselben ferner als ihrem Grunde; oder von ihnen als Theilen zu Gott als dem Ganzen, oder als von selbstlosen Aeußerungen zu Gott als zur Kraft, von ihnen als Wirkungen zu ihrer Ursache. Alle diese Bestimmungen werden den Dingen vom Denken gegeben, und ebenso werden von Gott die Kategorien Seyn, Unendliches, Ideelles, Wesen und Grund, Ganzes, Kraft, Ursache gebraucht; sie sind auch von ihm zu gebrauchen, jedoch vorübergehend in dem Sinne, daß ob sie wohl von ihm gelten, Gott, Seyn, Unendliches, Wesen, Ganzes, Kraft u. s. f. wirklich ist, doch seine Natur nicht erschöpfen, er noch tiefer und reicher in sich sey, als diese Bestimmungen ausdrücken. Der

Fortgang von jeder ſolcher Anfangsbeſtimmung des Daſeyns, als des endlichen überhaupt zu ihrer Endbeſtimmung, nämlich über das Unendliche in Gedanken, iſt ein Beweis ganz in derſelben Art zu nennen, als die förmlich mit dieſem Namen aufgeführten. Auf ſolche Art vermehrte ſich die Zahl der Beweiſe weit über die angegebene Mehrheit. Aus welchem Geſichtspunkte nun haben wir dieſe weitere Vermehrung, die uns ſo vielleicht unbequem erwüchſe, zu betrachten? Abweiſen können wir dieſe Vielheit nicht geradezu; im Gegentheil wenn wir uns einmal auf den Standpunkt der als Beweiſe anerkannten Gedankenvermittelungen verſetzt haben, haben wir Rechenſchaft darüber abzulegen, warum ſolche Aufführung ſich auf die angegebene Anzahl und die in ihnen enthaltenen Kategorien beſchränkt habe und beſchränken könne. Es iſt in Anſehung dieſer neuen erweiterten Mehrheit zunächſt daſſelbe zu erinnern, was über die frühere, beſchränkter erſcheinende geſagt worden iſt. Dieſe Mehrheit von Ausgangspunkten, die ſich darbietet, iſt nichts anderes, als die Menge von Kategorien, die in dem Felde der logiſchen Betrachtung zu Hauſe ſind; es iſt nur anzugeben, wie ſie ſich auf dieſem zeigen. Sie erweiſen ſich daſelbſt, nichts anderes zu ſeyn, als die Reihe der Fortbeſtimmungen des Begriffs, und zwar nicht irgend eines Begriffs, ſondern des Begriffs an ihm ſelbſt; — die Entwickelung deſſelben zu einem Außereinander, indem er ſich dabei ebenſo ſehr in ſich vertieft; — die eine Seite in dieſem Fortgange iſt die endliche Beſtimmtheit einer Form des Begriffs, die andere deren nächſte Wahrheit, die ſelbſt wieder nur eine zwar konkretere und tiefere Form als die vorhergehende iſt; die höchſte Stufe einer Sphäre iſt der Anfang zugleich einer höhern. Dieſen Fortgang der Begriffsbeſtimmung entwickelt die Logik in ſeiner Nothwendigkeit; jede Stufe, die er durchläuft, enthält inſofern die Erhebung einer Kategorie der Endlichkeit in ihre Unendlichkeit; ſie enthält alſo ebenſo ſehr von ihrem Ausgangspunkte aus ei-

nen metaphyſiſchen Begriff von Gott, und indem dieſe Erhebung in ihrer Nothwendigkeit gefaßt iſt, einen Beweis ſeines Seyns; und ebenſo führt ſich das Uebergehen der einen Stufe in ihre höhere durch, als ein nothwendiger Fortgang des konkretern und tiefern Beſtimmens, nicht nur als eine Reihe zufällig aufgeleſener Begriffe, — und ein Fortgang zur ganz konkreten Wahrheit, zur vollkommenen Manifeſtation des Begriffs, zu der Ausgleichung jener ſeiner Manifeſtationen mit ihm ſelbſt. Die Logik iſt inſofern die metaphyſiſche Theologie, welche die Evolution der Idee Gottes in dem Aether des reinen Gedankens betrachtet, ſo daß ſie eigentlich derſelben, die an und für ſich ſchlechthin ſelbſtſtändig iſt, nur zuſieht.

Dieſe Ausführung ſoll in dieſen Vorleſungen nicht unſer Gegenſtand ſeyn; wir wollten uns hier daran halten, diejenigen Begriffsbeſtimmungen geſchichtlich aufzunehmen, von welchen die Erhebung zu den Begriffsbeſtimmungen, die ihre Wahrheit ſind, und die als Begriffsbeſtimmungen Gottes aufgeführt werden, zu betrachten. Der Grund der allgemeinern Unvollſtändigkeit in jener Aufnahme von den Begriffsbeſtimmungen kann nur der Mangel am Bewußtſeyn ſeyn, über die Natur der Begriffsbeſtimmungen ſelbſt, ihres Zuſammenhangs unter einander, ſo wie über die Natur der Erhebung von ihnen als endlichen zum Unendlichen. Der nähere Grund, daß ſich die Beſtimmung der Zufälligkeit der Welt und der ihr entſprechenden des abſolut nothwendigen Weſens für den Ausgangspunkt und das Reſultat des Beweiſes präſentirt hat, iſt darein zu ſetzen, und dieſer Grund iſt zugleich eine relative Rechtfertigung des ihr gegebenen Vorzugs, — daß die Kategorie des Verhältniſſes der Zufälligkeit und der Nothwendigkeit diejenige iſt, in welche ſich alle Verhältniſſe der Endlichkeit und der Unendlichkeit des Seyns reſumiren und zuſammenfaſſen; die konkreteſte Beſtimmung der Endlichkeit des Seyns iſt die Zufälligkeit, und ebenſo iſt die Unendlichkeit des Seyns in

ihrer konkreteſten Beſtimmung die Nothwendigkeit. Das Seyn in ſeiner eigenen Weſentlichkeit iſt die Wirklichkeit, und die Wirklichkeit iſt in ſich das Verhältniß überhaupt von Zufälligkeit und Nothwendigkeit, das in der abſoluten Nothwendigkeit ſeine vollkommene Beſtimmung hat. Die Endlichkeit in dieſer Denkbeſtimmung aufgenommen, gewährt den Vortheil, ſo zu ſagen, ſo weit herauspräparirt zu ſeyn, daß ſie auf den Uebergang in ihre Wahrheit, die Nothwendigkeit, an ihr ſelbſt hinweiſt; ſchon der Name der Zufälligkeit, Accidenz, drückt das Daſeyn als ein ſolches aus, deſſen Beſtimmtheit dieß iſt, zu fallen.

Aber die Nothwendigkeit ſelbſt hat ihre Wahrheit in der Freiheit; mit dieſer thut ſich eine neue Sphäre auf, der Boden des Begriffs ſelbſt. Dieſer gewährt dann ein anderes Verhältniß für die Beſtimmung und für den Gang der Erhebung zu Gott, eine andere Beſtimmung des Ausgangspunktes und des Reſultates; — nämlich zunächſt die Beſtimmung des Zweckmäßigen und des Zwecks. Dieſe wird daher die Kategorie für einen weitern Beweis des Daſeyns Gottes ſeyn. Aber der Begriff iſt nicht nur in die Gegenſtändlichkeit verſenkt, wie er als Zweck nur die Beſtimmung der Dinge iſt, ſondern er iſt für ſich, frei von der Objektivität exiſtirend; in dieſer Weiſe iſt er ſich der Ausgangspunkt und ſein Uebergang von eigenthümlicher, ſchon angegebener, Beſtimmung. Daß alſo der erſte, der kosmologiſche Beweis, die Kategorie des Verhältniſſes von Zufälligkeit und abſoluter Nothwendigkeit ſich vornimmt, hat, wie bemerkt, darin ſeine relative Rechtfertigung gefunden, daß daſſelbe die eigenſte, konkreteſte, letzte Beſtimmung der Wirklichkeit noch als ſolcher, und daher die Wahrheit der ſämmtlichen abſtraktern Kategorien des Seyns iſt und ſie in ſich faßt. So faßt auch die Bewegung dieſes Verhältniſſes die Bewegung der frühern abſtraktern Beſtimmungen der Endlichkeit zu den ebenſo noch abſtraktern Beſtimmungen der Unendlichkeit in ſich, oder vielmehr iſt abſtrakt-logiſch die Bewegung,

der Fortgang des Beweiſes, d. i. die Form des Schließens in allen nur eine und dieſelbe, die in ihm ſich darſtellt.

Einſchaltung. *)

Bekanntlich hat die Kritik, welche Kant über die metaphyſiſchen Beweiſe vom Daſeyn Gottes gemacht, die Wirkung gehabt, dieſe Argumente aufzugeben und daß von ihnen in einer wiſſenſchaftlichen Abhandlung ſo ſehr nicht mehr die Rede iſt und man ſich der Anführung derſelben beinahe zu ſchämen hat. Ein populärer Gebrauch jedoch wird denſelben noch verſtattet und iſt ganz allgemein, daß bei der Belehrung der Jugend und der Erbauung der ältern Erwachſenen dieſe Argumentationen angewendet werden, und auch die Beredſamkeit, welche vornehmlich das Herz zu erwärmen und die Gefühle zu erheben beſtrebt iſt, dieſelben als die innern Grundlagen und Zuſammenhänge ihrer Vorſtellungen nöthig hat und gebraucht. — Schon von dem ſogenannten kosmologiſchen Beweiſe giebt Kant (Krit. d. r. Vern. 2te Ausg. S. 643.) im Allgemeinen zu, „daß wenn man vorausſetze, etwas exiſtire, man der Folgerung nicht Umgang haben könne, daß auch irgend etwas nothwendiger Weiſe exiſtire und dieß ein ganz natürlicher Schluß ſey; noch mehr aber bemerkt er vom phyſikotheologiſchen Beweiſe, ebendaſ. S. 651., daß dieſer Beweis jederzeit mit Achtung genannt zu werden verdiene; er ſey der älteſte, klarſte und der gemeinen Menſchenvernunft am meiſten angemeſſene; — es würde nicht allein troſtlos, ſondern auch ganz umſonſt ſeyn, dem Anſehen dieſes Beweiſes etwas anhaben zu wollen.“ „Die Vernunft kann, räumt er ferner ein, durch keine Zweifel ſubtiler abgezogener Spekulation ſo niedergedrückt werden, daß ſie nicht aus jeder grübleriſchen Unentſchloſſenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den ſie auf die Wunder der Natur und der Majeſtät des Weltbaues wirft, geriſſen werden ſollte, um ſich von

*) S. die Vorr. zum 1. Theil S. VII.

Größe zu Größe bis zur allerhöchſten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum oberſten und unbedingten Urheber zu erheben."

Wenn der zuerſt angeführte Beweis eine unumgängliche Folgerung ausdrücke, von der man nicht Umgang nehmen könne, und es ganz umſonſt ſeyn würde, dem Anſehen des zweiten etwas anhaben zu wollen, und die Vernunft nie ſo ſoll niedergedrückt werden können, um ſich dieſes Ganges zu entſchlagen, und ſich in ihm nicht zum unbedingten Urheber zu erheben: ſo müßte es doch wunderbar ſeyn, wenn man jene Forderung doch umgehen, wenn die Vernunft doch ſo niedergedrückt werden müßte, dieſem Beweis kein Anſehen mehr einzuräumen. — So ſehr es aber ein Fehler gegen die gute Geſellſchaft der Philoſophen unſerer Zeit ſcheinen kann, jener Beweiſe noch zu erwähnen, ſo ſehr ſcheint Kantiſche Philoſophie und die Kantiſchen Widerlegungen jener Beweiſe gleichfalls etwas zu ſeyn, das längſt abgethan iſt, und darum nicht mehr zu erwähnen ſey. — In der That aber iſt es die Kantiſche Kritik allein, welche dieſe Beweiſe auf eine wiſſenſchaftliche Weiſe verdrängt hat, und welche ſelbſt auch die Quelle der andern kürzern Weiſe, ſie zu verwerfen, geworden iſt, der Weiſe nämlich, welche das Gefühl allein zum Richter der Wahrheit macht und den Gedanken nicht nur für entbehrlich, ſondern für verdammlich erklärt. Inſofern es alſo ein Intereſſe hat, die wiſſenſchaftlichen Gründe kennen zu lernen, wodurch jene Beweiſe ihr Anſehen verloren haben, ſo iſt es nur eine Kantiſche Kritik, welche man in Betracht zu nehmen hat.

Es iſt aber noch zu bemerken, daß die gewöhnlichen Beweiſe, welche Kant ſeiner Kritik unterwirft, und zwar von ihnen zunächſt der kosmologiſche und der phyſikotheologiſche, als deren Gang hier in Betracht kommt, konkretere Beſtimmungen, wie ſchon der kosmologiſche die Beſtimmungen von zufälliger Exiſtenz und von abſolut nothwendigem Weſen, enthalten, als die abſtrakten, nur qualitativen Beſtimmungen der Endlichkeit

und Unendlichkeit — und es ist bemerkt worden, daß wenn die Gegensätze auch als das Bedingte und Unbedingte, oder Accidenz und Substanz ausgedrückt werden, sie hier doch nur jene qualitative Bedeutung haben sollen. Es kommt daher hier nur wesentlich auf den formellen Gang der Vermittelung im Beweise an, indem ohnehin in jenen metaphysischen Schlüssen und auch in der Kantischen Kritik der Inhalt und die dialektische Natur der Bestimmungen selbst nicht in Betracht kommt; es wäre aber diese dialektische Natur allein, von welcher die Vermittelung wahrhaft geführt, so wie beurtheilt werden müßte. — Uebrigens ist die Art und Weise, wie die Vermittelung in jenen metaphysischen Argumentationen, so wie in der Kantischen Beurtheilung derselben aufgefaßt wird, in allen den mehrern Beweisen vom Daseyn Gottes, — nämlich der Klasse derselben, welche von einem gegebenen Daseyn ausgehen, im Ganzen dieselbe, und indem wir hier die Art dieses Verstandesschlusses näher betrachten, so ist derselbe auch für die andern Beweise abgethan und wir brauchen bei ihnen dann nur auf den nähern Inhalt der Bestimmungen allein unser Augenmerk zu richten

Die Kantische Kritik des kosmologischen Beweises scheint sogleich für die Betrachtung um so interessanter, da sich darin nach Kant (S. 637.) „ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen verborgen halten solle, welches jedoch die transcendentale Kritik leicht entdecken und zerstören könne." Ich wiederhole zuerst den gewöhnlichen Ausdruck dieses Beweises, wie ihn auch Kant anführt, (S. 632.) der so lautet: Wenn etwas existirt, (nicht bloß existirt, sondern a contingentia mundi, — als zufälliges bestimmt ist) so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren. Nun existire zum Mindesten ich selbst, also existirt ein absolut vernünftiges Wesen. Kant bemerkt zuerst, daß der Untersatz eine Erfahrung enthalte, und der Obersatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Daseyn des Nothwendigen, der Beweis so-

mit nicht gänzlich a priori geführt sey, — eine Bemerkung, die sich auf die früher bemerkte Beschaffenheit dieser Argumentation überhaupt bezieht, nur die Eine Seite der ganzen wahrhaften Vermittelung aufzunehmen.

Die nächste Bemerkung betrifft einen Hauptumstand bei dieser Argumentation, welcher bei Kant so erscheint, daß nämlich das nothwendige Wesen, als nothwendig nur auf einzige Weise, d. i. in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädikate nur durch eines derselben bestimmt werden könnte, und von einem solchen Dinge nur ein einziger Begriff möglich sey, nämlich der des allerrealsten Wesens, welcher sogenannte Begriff bekanntlich das Subjekt des (hier viel später zu betrachtenden) ontologischen Beweises ausmacht.

Gegen diese letztere weitere Bestimmung des nothwendigen Wesens ist es zuerst, daß Kant seine Kritik als gegen einen bloß vernünftelnden Fortgang richtet. Jener empirische Beweisgrund könne nämlich nicht lehren, was das nothwendige Wesen für Eigenschaften habe, die Vernunft nehme zu diesem Behuf gänzlich Abschied von ihm und forsche hinter lauter Begriffen, was ein absolut nothwendiges Wesen für Eigenschaften haben müsse, welches unter allen möglichen Dingen die Requisite zu einer absoluten Nothwendigkeit in sich habe. — Man könnte das vielfach Ungebildete, das in diesen Ausdrücken herrscht, noch seiner Zeit zur Last legen und dafür halten wollen, daß dergleichen in wissenschaftlichen und philosophischen Darstellungen unserer Zeit nicht mehr vorkomme. Allerdings wird man heutigstags Gott nicht mehr als ein Ding qualificiren, und nicht unter allen möglichen Dingen herumsuchen, welches sich für den Begriff Gottes passe, man wird wohl von Eigenschaften dieses oder jenes Menschen, oder der Chinarinde u. s. f., aber in philosophischen Darstellungen etwa nicht mehr von Eigenschaften in Beziehung auf Gott als einem Ding sprechen. Allein desto mehr

kann man noch immer von Begriffen in dem Sinne bloß abstrakter Denkbestimmungen sprechen hören, so daß hiernach nicht anzugeben ist, was es für einen Sinn haben soll, wenn nach dem Begriffe einer Sache gefragt wird, wenn überhaupt ein Gegenstand begriffen werden soll. Ganz aber ist es in die allgemeinen Grundsätze oder vielmehr in den Glauben der Zeit übergegangen, es der Vernunft zum Vorwurfe, ja zum Verbrechen anzurechnen, daß sie ihre Forschungen in lauter Begriffen anstelle, mit andern Worten, daß sie auf eine andere Weise thätig sey, als durch die Sinne wahrzunehmen, und einbilderisch, dichterisch u. s. f. zu seyn. Bei Kant sieht man in seinen Darstellungen doch noch die bestimmten Voraussetzungen, von denen er ausgeht, und eine Konsequenz des raisonnirenden Fortgangs, so daß ausdrücklich durch Gründe erkannt und bewiesen, eine Einsicht nur aus Gründen hervorgehen, die Einsicht überhaupt philosophischer Art seyn soll, wogegen man auf der Heerstraße des Wissens unserer Zeit nur Orakelsprüchen der Gefühle und Versicherungen eines Subjekts begegnet, welches die Prätension hat, im Namen aller Menschen zu versichern, und eben darum mit seinen Versicherungen auch allen zu gebieten. Von irgend einer Präcision der Bestimmungen und ihres Ausdrucks und einem Anspruch auf Konsequenz und Gründe kann bei solchen Quellen der Erkenntniß nicht die Rede seyn.

Der angeführte Theil der Kantischen Kritik hat den bestimmten Sinn, erstlich daß jener Beweis nur bis zu einem nothwendigen Wesen führe, daß aber solche Bestimmung von dem Begriffe Gottes, nämlich der Bestimmung des allerrealsten Wesens, unterschieden sey, und dieser aus jenem durch lauter Begriffe von der Vernunft gefolgert werden müsse. — Man sieht sogleich, daß wenn jener Beweis nicht weiter führte, als bis zum absolut-nothwendigen Wesen, weiter nichts einzuwenden wäre, als daß eben die Vorstellung von Gott, die sich auf diese Bestimmung beschränkte, allerdings noch nicht so tief sey,

als wir, deren Begriff von Gott mehr in ſich ſchließt, verlangen; es wäre leicht möglich, daß Individuen und Völker früherer Zeit, oder unſerer Zeit, welche noch außer dem Chriſtenthum und unſerer Bildung leben, keinen tiefern Begriff von Gott hätten; für ſolche wäre jener Beweis ſomit genugthuend. Wenigſtens wird man zugeben können, daß Gott und nur Gott das abſolut nothwendige Weſen ſey, wenn dieſe Beſtimmung auch die chriſtliche Vorſtellung nicht erſchöpfte, welche in der That auch noch tieferes in ſich ſchließt, als jene metaphyſiſche Beſtimmung der ſogenannten natürlichen Theologie, ohnehin auch als das, was das moderne unmittelbare Wiſſen und Glauben von Gott anzugeben weiß. Es iſt ſelbſt die Frage, ob das unmittelbare Wiſſen auch nur ſoviel von Gott ſagen mag, daß er das abſolut nothwendige Weſen ſey, wenigſtens wenn der eine unmittelbar ſoviel von Gott weiß, ſo kann ebenſo gut der andere unmittelbar nicht ſoviel davon wiſſen, ohne daß ein Recht vorhanden wäre, ihm mehr zuzumuthen, denn ein Recht führt Gründe und Beweiſe, d. i. Vermittelungen des Wiſſens mit, und die Vermittelungen ſind von jenem unmittelbaren Wiſſen ausgeſchloſſen und verpönt.

Wenn aber aus der Entwickelung deſſen, was in der Beſtimmung vom abſolut-nothwendigen Weſen enthalten iſt, nach richtiger Folgerung weitere Beſtimmungen ſich ergeben, was ſollte der Annahme und Ueberzeugung derſelben ſich entgegenſtellen können? Der Beweis*grund* ſey empiriſch, aber wenn der Beweis ſelbſt für ſich ein richtiges Folgern iſt, und durch daſſelbe einmal das Daſeyn eines nothwendigen Weſens feſtſteht, ſo forſcht allerdings von dieſer Grundlage aus die Vernunft aus lauter Begriffen, aber nur dann wird ihr dieß für ein Unrecht angerechnet werden, wenn der Vernunftgebrauch überhaupt für ein Unrecht angeſehen wird, und in der That geht die Herabſetzung der Vernunft bei **Kant** ſo weit, wie bei

der Ansicht, welche alle Wahrheit auf das unmittelbare Wissen einschränkt.

Die Bestimmung aber des sogenannten allerrealsten Wesens ist leicht aus der Bestimmung des absolut-nothwendigen Wesens, oder auch aus der Bestimmung des Unendlichen, bei der wir stehen geblieben, abzuleiten; denn alle und jede Beschränktheit enthält eine Beziehung auf ein Anderes und widerstreitet sonach der Bestimmung des Absolut-Nothwendigen und Unendlichen. Das wesentliche Blendwerk im Schließen, das in diesem Beweise vorhanden seyn soll, sucht nun Kant in dem Satze, daß jedes schlechthin nothwendige Wesen zugleich das allerrealste Wesen sey, und sey dieser Satz der nervus probandi des kosmologischen Beweises; das Blendwerk aber will er auf die Weise aufdecken, daß, da ein allerrealstes Wesen von einem andern in keinem Stücke unterschieden, jener Satz sich auch schlechthin umkehren lasse, d. i. ein jedes (d. h. schlechtweg das) allerrealste Wesen ist schlechthin nothwendig, oder das allerrealste Wesen, als welches nur durch den Begriff bestimmt ist, muß auch die Bestimmung der absoluten Nothwendigkeit in sich enthalten. Dieß aber ist der Satz und Gang des ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes, als welcher darin besteht, von dem Begriffe aus und durch den Begriff den Uebergang ins Daseyn zu machen. Zur Unterlage habe der kosmologische Beweis den ontologischen, indem er uns verhieß einen neuen Fußsteig zu führen, bringt er uns nach einem kleinen Umschweif wieder auf den alten zurück, den er nicht habe anerkennen wollen und den wir um seinetwillen sollen verlassen haben.

Man sieht, der Vorwurf trifft den kosmologischen Beweis, weder insofern als derselbe für sich nur bis zur Bestimmung von dem absolut-Nothwendigen fortgeht, noch insofern als aus dieser durch Entwickelung zur weitern Bestimmung des Allerrealsten fortgegangen wird. Was diesen Zusammenhang der bei-

den angegebenen Bestimmungen betrifft, als worauf der Kantische Vorwurf direkt gerichtet ist, so geht es nach der Art des Beweisens ganz wohl an, daß der Uebergang von einer feststehenden Bestimmung zu einer zweiten, von einem bereits bewiesenen Satze zu einem andern sich sehr wohl aufzeigen läßt, daß aber die Erkenntniß nicht ebenso von dem zweiten zu dem erstern zurückgehen, den zweiten nicht aus dem erstern zu folgern vermag. Von Euklid wird der Satz von dem bekannten Verhältniß der Seiten des rechtwinklichten Dreiecks zuerst so bewiesen, daß von dieser Bestimmtheit des Dreiecks ausgegangen und das Verhältniß der Seiten daraus gefolgert wird; hierauf wird auch der umgekehrte Satz bewiesen, so daß jetzt von diesem Verhältniß ausgegangen und daraus die Rechtwinklichkeit des Dreiecks, dessen Seiten jenes Verhältniß haben, hergeleitet wird, jedoch so, daß der Beweis dieses zweiten Satzes den ersten voraussetzt und gebraucht; das andere Mal wird solcher Beweis des umgekehrten Satzes gleichfalls mit Voraussetzung des ersten apagogisch geführt, wie sich der Satz, daß wenn in einer geradlinigten Figur die Summe der Winkel gleich zwei rechten ist, die Figur ein Dreieck ist, leicht aus dem zuvor bewiesenen Satze, daß in einem Dreieck die drei Winkel zusammen zwei rechte ausmachen, apagogisch zeigen läßt. Wenn von einem Gegenstand ein Prädikat bewiesen worden, so ist es ein weiterer Umstand, daß solches jenem ausschließlich zukomme, und nicht nur eine der Bestimmungen des Gegenstandes, die auch andern zukommen könne, sey, sondern zu dessen Definition gehöre. Dieser Beweis könnte verschiedene Wege zulassen, ohne gerade den einzigen, aus dem Begriffe der zweiten Bestimmung ausgehen zu müssen. Ohnehin hat bei dem Zusammenhange des sogenannten allerrealsten Wesens mit dem absolutnothwendigen Wesen, von diesem letztern nur die Eine Seite desselben sollen in direkten Betracht genommen werden, und gerade diejenige nicht, in Ansehung deren Kant die von ihm im

ontologischen Beweise gefundene Schwierigkeit herbeibringt. In der Bestimmung des absolut-nothwendigen Wesens ist nämlich die Nothwendigkeit Theils seines Seyns, Theils seiner Inhaltsbestimmungen enthalten. Wenn nach dem weitern Prädikat, der allumfassenden, uneingeschränkten Realität, gefragt wird, so betrifft dieses nicht das Seyn als solches, sondern das was ferner als Inhaltsbestimmung zu unterscheiden ist; das Seyn steht im kosmologischen Beweise bereits für sich fest, und das Interesse von der absoluten Nothwendigkeit auf die All-Realität und von dieser zu jener überzugehen, bezieht sich nur auf diesen Inhalt, nicht auf das Seyn. Das Mangelhafte des ontologischen Beweises setzt Kant darein, daß in dessen Grundbestimmung, dem All der Realitäten, das Seyn gleichfalls als eine Realität begriffen wird; im kosmologischen Beweise aber hat man dieses Seyn schon anderwärts her; insofern er die Bestimmung der All-Realität zu seinem absolut-Nothwendigen hinzufügt, so bedarf er es gar nicht, daß das Seyn als eine Realität bestimmt und in jener All-Realität befaßt genommen werde.

Kant fängt bei seiner Kritik auch nur von diesem Sinne des Fortgangs von der Bestimmung des absolut-Nothwendigen zur unbegrenzten Realität an, indem er, wie vorhin angeführt, (S. 634.), das Interesse dieses Fortgehens darein setzt, aufzusuchen, welche Eigenschaften das absolut-nothwendige Wesen habe, nachdem der kosmologische Beweis für sich nur einen einzigen Schritt, nämlich zum Daseyn eines absolut-nothwendigen Wesens überhaupt gethan habe, aber nicht lehren könnte, was dieses für Eigenschaften habe. Man muß es deswegen für falsch erkennen, daß, wie Kant behauptet, der kosmologische Beweis auf dem ontologischen beruhe, oder auch nur, daß er dessen zu seiner Ergänzung, nämlich nach dem, was er überhaupt leisten soll, bedürfe. Daß aber mehr geleistet werden soll, als er leiste, dieß ist eine weitere Betrachtung, und dieß Weitere besteht allerdings in dem Momente, welches der onto-

logiſche enthält; aber es iſt nicht dieß höhere Bedürfniß, welches Kant demſelben entgegenhält, ſondern er argumentirt nur aus Geſichtspunkten, die innerhalb der Sphäre dieſes Beweiſes ſtehen, und die ihn nicht treffen.

Aber das Angeführte iſt nicht das Einzige, was Kant gegen dieſe kosmologiſche Argumentation vorbringt (S. 637.), ſondern deckt die „weiteren Anmaßungen" auf, deren „ein ganzes Neſt" in derſelben ſtecken ſoll.

Vors Erſte befindet ſich darin der transcendentale Grundſatz, vom Zufälligen auf eine Urſache zu ſchließen; dieſer Grundſatz habe aber nur in der Sinnenwelt Bedeutung, außerhalb derſelben aber auch nicht einmal einen Sinn. Denn der bloß intellektuelle Begriff des Zufälligen könne gar keinen ſynthetiſchen Satz, wie den der Kauſalität, hervorbringen, welcher Satz bloß Bedeutung und Gebrauch in der Sinnenwelt habe, ſie aber dazu dienen ſolle, um über die Sinnenwelt hinauszukommen. — Das Eine, was hier behauptet wird, iſt die bekannte Kantiſche Hauptlehre, von der Unſtatthaftigkeit mit dem Denken über das Sinnliche hinauszugehen, und von der Beſchränktheit des Gebrauchs und der Bedeutung der Denkbeſtimmungen auf die Sinnenwelt. Die Auseinanderſetzung dieſer Lehre gehört nicht in dieſe Abhandlung; was aber darüber zu ſagen iſt, läßt ſich in die Frage zuſammenfaſſen, wenn das Denken nicht über die Sinnenwelt hinauskommen ſoll, ſo wäre im Gegentheil vor Allem begreiflich zu machen, wie das Denken in die Sinnenwelt hereinkomme? Das Andere, was geſagt wird, iſt, daß der intellektuelle Begriff vom Zufälligen keinen ſynthetiſchen Satz, wie den der Kauſalität, hervorbringen könne. In der That iſt es die intellektuelle Beſtimmung der Zufälligkeit, unter welcher dieſe zeitliche, dem Wahrnehmen vorliegende Welt gefaßt wird, und mit dieſer Beſtimmung ſelbſt, als einer intellektuellen, iſt das Denken ſelbſt ſchon über die Sinnenwelt als ſolche hinausgegangen, und hat ſich in eine andere

Sphäre versetzt, ohne nöthig zu haben, erst hintennach durch die weitere Bestimmung der Kausalität über die Sinnenwelt hinauskommen zu wollen. — Alsdann aber soll dieser intellektuelle Begriff des Zufälligen nicht fähig seyn, einen synthetischen Satz, wie den der Kausalität, hervorzubringen. In der That aber ist von dem Endlichen zu zeigen, daß es durch sich selbst, — durch das, was es seyn soll, durch seinen Inhalt selbst zum Anderen seiner, zum Unendlichen sich hinüberbewege; — was das ist, was bei der Kantischen Form von einem synthetischen Satze zu Grunde liegt. Das Zufällige hat dieselbe Natur; es ist nicht nöthig, die Bestimmung der Kausalität für das Andere zu nehmen, in welches die Zufälligkeit übergeht; vielmehr ist dieß Andere desselben zunächst die absolute Nothwendigkeit, und dann sogleich die Substanz. Das Substantialitäts-Verhältniß ist aber selbst eine der synthetischen Beziehungen, welche Kant als die Kategorien aufführt; was nichts anderes heißt, als daß „die bloß intellektuelle Bestimmung des Zufälligen" — denn die Kategorien sind wesentlich Denkbestimmungen, — den synthetischen Satz der Substantialität hervorbringt; — so wie Zufälligkeit gesetzt ist, so ist Substantialität gesetzt. — Dieser Satz, der ein intellektuelles Verhältniß, eine Kategorie, ist, wird hier freilich nicht in dem, — ihm heterogenen Elemente, in der Sinnenwelt gebraucht, sondern in der intellektuellen Welt, in welcher er zu Hause gehört; wenn er sonst keinen Mangel hätte, so hätte er vielmehr für sich selbst schon das absolute Recht, in der Sphäre, in der von Gott die Rede ist, der nur im Gedanken und im Geiste aufgefaßt werden kann, angewendet zu werden, gegen seine Anwendung in dem ihm fremden, dem sinnlichen Elemente.

Der zweite trügliche Grundsatz, den Kant bemerklich macht (S. 637.), sey der Schluß, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe übereinander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt, auf eine erste Ursache zu schließen. Hierzu sollen uns

die Principien des Vernunftgebrauchs ſelbſt in der Erfahrung nicht berechtigen, viel weniger können wir dieſen Grundſatz über ſie hinaus ausdehnen. — Gewiß können wir innerhalb der Sinnenwelt und der Erfahrung nicht auf eine erſte Urſache ſchließen, denn in dieſer als der endlichen Welt kann es nur bedingte Urſachen geben. Gerade deswegen aber wird die Vernunft nicht nur berechtigt, ſondern getrieben, in die intelligible Sphäre überzugehen, oder vielmehr ſie iſt überhaupt nur in ſolcher zu Hauſe, und ſie geht nicht über die Sinnenwelt hinaus, ſondern ſie mit ihrer Idee einer erſten Urſache befindet ſich ſchlechthin in einem andern Boden, und es hat nur einen Sinn von Vernunft zu verſprechen, inſofern ſie und ihre Idee unabhängig von der Sinnenwelt und ſelbſtſtändig an und für ſich gedacht wird.

Das Dritte, was Kant der Vernunft in dieſem Beweiſe zur Laſt legt, iſt die falſche Selbſtbefriedigung, welche ſie dadurch finde, daß ſie in Anſehung der Vollendung der Reihe endlich alle Bedingung wegſchaffe, indem doch ohne Bedingung keine Nothwendigkeit ſtattfinden könne, und daß, da man nun nichts weiter begreifen könne, dieſes für eine Vollendung des Begriffs annehme. — Allerdings, wenn von unbedingter Nothwendigkeit, einem abſolut nothwendigen Weſen, die Rede iſt, ſo kann dieß nur geſchehen, indem es als unbedingt gefaßt, d. h. von ihm die Beſtimmung von Bedingungen hinweggeſchafft wird. Aber, fügt Kant hinzu, ein Nothwendiges kann nicht ohne Bedingungen Statt finden; — eine ſolche Nothwendigkeit, welche auf Bedingungen, nämlich ihr äußerlichen, beruht, iſt nur eine äußerliche, bedingte Nothwendigkeit eine unbedingte abſolute iſt nur diejenige, welche ihre Bedingungen, wenn man noch ein ſolches Verhältniß bei ihr gebrauchen will, in ſich ſelbſt enthält. Der Knoten iſt hier allein das wahrhaft dialektiſche, oben angegebene Verhältniß, daß die Bedingung, oder wie ſonſt das zufällige Daſeyn, oder das Endliche beſtimmt werden kann, eben

dieß iſt, ſich ſelbſt zum Unbedingten, Unendlichen aufzuheben, alſo im Bedingen ſelbſt das Bedingen, im Vermitteln die Vermittelung wegzuſchaffen. Aber Kant iſt nicht über das Verſtandesverhältniß zu dem Begriffe dieſer unendlichen Negativität hindurchgedrungen. — Im Verfolg (S. 641.) ſagt er, wir können uns des Gedankens nicht erwehren, ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Weſen, welches wir uns als das Höchſte vorſtellen, gleichſam zu ſich ſelbſt ſage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir iſt nichts, als was durch meinen Willen exiſtirt; aber woher bin ich denn? — Hier ſinke alles unter uns, und ſchwebe haltungslos bloß vor ſpekulativer Vernunft, der es nichts koſte, die größte wie die kleinſte Vollkommenheit verſchwinden zu laſſen. — Was die ſpekulative Vernunft vor allem aus muß ſchwinden laſſen, iſt eine ſolche Frage: woher bin ich denn? dem abſolut Nothwendigen, Unbedingten in den Mund zu legen. Als ob das, außer welchem Nichts als durch ſeinen Willen exiſtirt, das, was ſchlechthin unendlich iſt, über ſich hinaus nach einem Anderen ſeiner ſich umſehe und nach einem Jenſeits ſeiner frage.

Kant bricht übrigens in dem [illegible]eführten gleichfalls in die ihm mit Jacobi zunächſt gemeinſchaftliche und dann zur allgemeinen Heerſtraße gewordene Anſicht aus, daß da, wo das Bedingtſeyn und das Bedingen nicht Statt finde, auch nichts mehr zu begreifen ſey, mit anderen Worten, da, wo das Vernünftige anfängt, die Vernunft ausgehe.

Der vierte Fehler, den Kant aushebt, betrifft die angebliche Verwechslung der logiſchen Möglichkeit des Begriffs von aller Realität mit der tranſcendentalen — Beſtimmungen, von welchen bei Betrachtung der Kantiſchen Kritik des ontologiſchen Beweiſes weiter unten zu handeln iſt.

Dieſer Kritik fügt Kant (S. 642.) die auf ſeine Weiſe gemachte Entdeckung und Erklärung des dialektiſchen Scheins in allen tranſcendentalen Beweiſen vom Daſeyn

eines nothwendigen Wesens hinzu — eine Erklärung, in der nichts Neues vorkommt, und wir nach der Weise Kants überhaupt, unaufhörlich eine und dieselbe Versicherung, daß wir das Ding an sich nicht denken können, zu wiederholen bekommen.

Er nennt den kosmologischen Beweis (wie den ontologischen) einen transcendentalen, weil er unabhängig von empirischen Principien, nämlich nicht aus irgend einer besonderen Beschaffenheit der Erfahrung, sondern aus lauter Vernunftprincipien geführt werden soll und die Anleitung, daß nämlich die Existenz durchs empirische Bewußtseyn gegeben ist, sogar verlasse, um sich auf lauter reine Begriffe zu stützen. Wie könnte sich wohl das philosophische Beweisen besser benehmen, als sich nur auf reine Begriffe zu stützen? Aber Kant will damit diesem Beweisen vielmehr das Schlimmste nachgesagt haben. Was nun aber den dialektischen Schein selbst betrifft, dessen Entdeckung Kant hier giebt, so soll er darin bestehen, daß ich zwar zu dem Existirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen müsse, kein einziges Ding aber selbst als an sich nothwendig denken könne, daß ich das Zurückgehen zu den Bedingungen der Existenz niemals vollenden könne, ohne ein nothwendiges Wesen anzunehmen, aber von demselben niemals anfangen könne.

Man muß dieser Bemerkung die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß sie das wesentliche Moment enthält, auf das es ankommt. Was an sich nothwendig ist, muß seinen Anfang in sich selbst zeigen, so aufgefaßt werden, daß sein Anfang in ihm selbst nachgewiesen werde. Dieß Bedürfniß ist auch das einzige interessante Moment, welches man annehmen muß, daß es der vorhin betrachteten Quälerei, zeigen zu wollen, daß der kosmologische Beweis sich auf den ontologischen stütze, zu Grunde gelegen habe. Die Frage ist allein, wie es anzufangen sey, aufzuzeigen, daß etwas von sich selbst anfange, oder vielmehr,

wie es zu vereinigen sey, daß das Unendliche ebenso von einem Andern, als darin nur von sich selbst ausgehe.

Was nun die sogenannte Erklärung und respective Auflösung dieses Scheins betrifft, so ist sie von derselben Beschaffenheit, als die Auflösung, welche er von dem, was er Antinomien der Vernunft genannt, gegeben hat. Wenn ich nämlich (S. 644.) zu den existirenden Dingen überhaupt etwas Nothwendiges denken muß, kein Ding aber an sich selbst als nothwendig zu denken befugt bin, so folgt daraus unvermeidlich, daß — Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge selbst angehen und treffen müsse, weil sonst ein Widerspruch vorgehen würde. Es ist diese Zärtlichkeit gegen die Dinge, welche auf diese keinen Widerspruch will kommen lassen; obgleich selbst die oberflächlichste, wie die tiefste Erfahrung überall zeigt, daß diese Dinge voller Widersprüche sind. — Weiter folgert dann Kant, daß keiner dieser beiden Grundsätze, der Zufälligkeit und Nothwendigkeit, objektiv sey, sondern sie allenfalls nur subjektive Principien der Vernunft seyn können, — nämlich einer Seits niemals anderswo, als bei einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, anderer Seits aber auch solche Vollendung niemals zu hoffen, nämlich im Empirischen nicht." — So ist also der Widerspruch ganz unaufgelöst gelassen und behalten, aber von den Dingen ist er in die Vernunft geschoben. Wenn der Widerspruch, wie er hier dafür gilt, und wie er es auch ist, wenn er nicht zugleich auch aufgelöst ist, — ein Mangel ist, so wäre der Mangel in der That eher auf die sogenannten Dinge — die Theils nur empirisch und endlich, Theils aber das unmächtige, sich nicht zu manifestiren vermögende Ding-an-sich, sind, zu schieben, als auf die Vernunft, welche, wie Kant selbst sie ansieht, das Vermögen der Ideen, des Unbedingten, Unendlichen ist. In der That aber vermag die Vernunft allerdings den Widerspruch zu ertragen, jedoch freilich

auch zu löſen, und die Dinge wenigſtens wiſſen ihn auch zu tragen, oder vielmehr ſind nur der exiſtirende Widerſpruch, und zwar jener kantiſche Schemen des Dinges-an-ſich ebenſo gut als die empiriſchen Dinge — und nur inſofern ſie vernünftig ſind, löſen ſie denſelben zugleich auch in ſich auf.

In der Kantiſchen Kritik des kosmologiſchen Beweiſes ſind die Momente wenigſtens zur Sprache gebracht, auf welche es ankommt. Wir haben nämlich zwei Umſtände darin geſehen, erſtlich, daß im kosmologiſchen Argument vom Seyn als einer Vorausſetzung ausgegangen und von demſelben zum Inhalte, dem Begriffe Gottes, fortgegangen wird, und zweitens, daß Kant der Argumentation Schuld giebt, daß ſie auf dem ontologiſchen Beweiſe beruhe, d. i. dem Beweis, worin der Begriff vorausgeſetzt wird, und von demſelben zum Seyn übergegangen wird. Indem, nach dem dermaligen Standpunkte unſerer Unterſuchung, der Begriff Gottes noch keine weitere Beſtimmung hat, als die des Unendlichen, ſo iſt das, um was es ſich handelt, überhaupt das Seyn des Unendlichen. Nach dem angegebenen Unterſchiede wäre das eine Mal das Seyn, mit welchem angefangen wird, und welches als das Unendliche beſtimmt werden ſoll, das andere Mal das Unendliche, mit dem angefangen wird, und welches als ſeyend beſtimmt werden ſoll. Näher erſcheint in dem kosmologiſchen Beweiſe das endliche Seyn als der empiriſch aufgenommene Ausgangspunkt, der Beweis hebt, wie Kant ſagt (S. 633.), eigentlich von der Erfahrung an, um ſeinen Grund recht ſicher zu legen. Dieß Verhältniß iſt aber näher auf die Form des Urtheils überhaupt zurückzuführen. In jedem Urtheil nämlich iſt das Subjekt eine vorausgeſetzte Vorſtellung, welche im Prädikate beſtimmt, d. h. von der auf eine allgemeine Weiſe durch den Gedanken beſtimmt, d. h. Inhaltsbeſtimmungen deſſelben angegeben werden ſollen, — wenn auch dieſe allgemeine Weiſe — wie bei ſinnlichen Prädikaten, Roth, Hart u. ſ. f.

d. i. so zu sagen, der Antheil des Gedankens ganz nur die leere Form der Allgemeinheit ist. So wenn gesagt wird, Gott ist — unendlich, ewig u. s. f., so ist Gott zunächst als Subjekt ein bloßes in der Vorstellung Vorausgesetztes, von dem erst in dem Prädikate gesagt wird, was es ist, im Subjekte weiß man noch nicht, was es ist, d. h. welchen Inhalt, Inhaltsbestimmung er hat, sonst wäre es überflüssig, die Kopula ist, und diesem das Prädikat hinzuzufügen. Ferner da das Subjekt das Vorausgesetzte der Vorstellung ist, so kann die Voraussetzung die Bedeutung des Seyns haben, daß das Subjekt ist, oder auch, daß es nur erst eine Vorstellung ist, daß statt durch Anschauung, Wahrnehmung, es durch die Phantasie, Begriff, Vernunft in die Vorstellung gesetzt ist, und in derselben sich solcher Inhalt nun überhaupt befindet.

Wenn wir nach dieser bestimmteren Form jene beiden Momente ausdrücken, so gewährt dieß zugleich ein bestimmteres Bewußtseyn über die Forderungen, welche an dieselben gemacht werden. Es entstehen uns aus jenen Momenten die beiden Sätze:

Das Seyn, zunächst als endlich bestimmt,
ist unendlich; — und
Das Unendliche ist.

Denn, was den ersten Satz betrifft, so ist es das Seyn eigentlich, was als festes Subjekt vorausgesetzt ist; und was in der Betrachtung bleiben, d. i. welchem das Prädikat des Unendlichen beigelegt werden soll. Seyn ist insofern, als es auch zunächst als endlich bestimmt und als das Endliche und Unendliche einem Augenblick als die Subjekte vorgestellt werden, das Gemeinschaftliche beider. Das Interesse ist nicht, daß vom Seyn zum Unendlichen als einem Andern des Seyns übergegangen werde, sondern vom Endlichen zum Unendlichen, in welchem Uebergehen das Seyn unverändert bleibt; es zeigt sich somit, daß hier als das bleibende Subjekt, dessen erste Bestim-

mung, die Endlichkeit nämlich, in Unendlichkeit übergesetzt wird. — Es wird übrigens überflüssig seyn, zu bemerken, daß eben, indem das Seyn als Subjekt und die Endlichkeit nur als eine und zwar, wie sich im nachherigen Prädikate zeigt, als eine bloß transitorische Bestimmung vorgestellt wird, in dem für sich allein genommenen Satz: das Seyn ist unendlich, oder ist als unendlich zu bestimmen, unter dem Seyn nur das Seyn als solches zu verstehen ist, nicht das empirische Seyn, die sittliche, endliche Welt.

Dieser erste Satz ist nun der Satz des kosmologischen Arguments, das Seyn ist das Subjekt, und diese Voraussetzung sey gegeben oder hergenommen, woher sie wolle, so ist sie in Rücksicht auf das Beweisen als Vermittelung durch Gründe überhaupt, das Unmittelbare überhaupt. Dieß Bewußtseyn, daß das Subjekt die Stellung der Voraussetzung überhaupt hat, ist es, was für das Interesse, beweisend zu erkennen, allein als das Wichtige anzusehen ist. Das Prädikat des Satzes ist der Inhalt, der vom Subjekte bewiesen werden soll; hier ist es das Unendliche, was somit als das Prädikat des Seyns mit demselben durch Vermittelung darzustellen ist.

Der zweite Satz: das Unendliche ist, hat den näher bestimmten Inhalt zum Subjekte, und hier ist es das Seyn, was als das Vermittelte sich darstellen soll. — Dieser Satz ist das, was im ontologischen Beweise das Interesse ausmacht und als Resultat erscheinen soll. Nach dem, was an das nur verständige Beweisen, für das nur verständige Erkennen gefordert wird, ist der Beweis dieses zweiten Satzes für den ersten des kosmologischen Arguments entbehrlich, aber das höhere Vernunftbedürfniß erfordert allerdings denselben, dieß höhere Vernunftbedürfniß maskirt sich aber in der Kantischen Kritik gleichsam nur als zu einer Chikane, die aus einer weiteren Folgerung hergenommen wird.

Daß aber diese zwei Sätze nothwendig werden, dieß be-

ruht auf der Natur des Begriffes, insofern derselbe nämlich nach seiner Wahrheit, d. i. spekulativ gefaßt wird. Diese Erkenntniß desselben ist hier aber aus der Logik vorauszusetzen, so wie aus derselben ebenfalls das Bewußtseyn vorauszusetzen ist, daß schon die Natur solcher Sätze selbst, wie die beiden aufgestellten, ein wahrhaftes Beweisen unmöglich macht. Dieß kann jedoch, nach der Erläuterung, welche über die Beschaffenheit dieser Urtheile gegeben worden, auch hier kurz deutlich gemacht werden, und es ist auch um so mehr an seinem Platze, als der Heerstraßen-Grundsatz vom sogenannten unmittelbaren Wissen gerade nur dieß in der Philosophie unstatthafte, verständige Beweisen kennt und vor Augen hat. Es ist nämlich ein Satz und zwar ein Urtheil, mit einem Subjekte und Prädikate, was bewiesen werden soll; und bei dieser Forderung hat man zunächst kein Arges und es scheint alles nur auf die Art des Beweisens anzukommen. Allein damit selbst, daß es ein Urtheil ist, was bewiesen werden soll, ist sogleich ein wahrhafter, ein philosophischer Beweis unmöglich gemacht. Denn das Subjekt ist das Vorausgesetzte, somit ist es für das Prädikat, welches bewiesen werden soll, der Maaßstab; und das wesentliche Kriterion für den Satz ist daher nur, ob das Prädikat dem Subjekte angemessen sey oder nicht; und die Vorstellung überhaupt, als welcher die Voraussetzung angehört, ist das Entscheidende über die Wahrheit. Ob aber die im Subjekte gemachte Voraussetzung selbst, und damit auch die weitere Bestimmung, die es durch das Prädikat erhält, das Ganze des Satzes selbst, etwas Wahres ist, gerade das Haupt- und einzige Interesse des Erkennens ist es, was nicht befriedigt, und selbst nicht berücksichtigt wird.

Das Bedürfniß der Vernunft treibt jedoch von Innen heraus, gleichsam bewußtlos, zu dieser Berücksichtigung. Es giebt sich eben in dem angeführten Umstande kund, daß sogenannte mehrere Beweise vom Daseyn Gottes gesucht worden sind, deren

die einen den einen der oben angegebenen Sätze zur Grundlage haben, den nämlich, worin das Seyn das Subjekt, das Vorausgeſetzte iſt, und das Unendliche die durch Vermittelung in ihm geſetzte Beſtimmung, und dann den anderen, umgekehrten, wodurch jenem erſten die Einſeitigkeit genommen wird. In dieſem iſt der Mangel, daß das Seyn als vorausgeſetzt iſt, aufgehoben, und nunmehr umgekehrt iſt es das Seyn, was als vermittelt geſetzt werden ſoll.

Sonach iſt denn wohl der Vollſtändigkeit nach dasjenige, was im Beweiſe geleiſtet werden ſoll, vorgetragen. Die Natur des Beweiſens ſelbſt iſt jedoch damit als dieſelbe gelaſſen. Denn jeder von beiden Sätzen iſt einzeln geſtellt, ſein Beweis geht daher von der Vorausſetzung aus, welche das Subjekt enthält, und welche jedes Mal erſt durch den anderen als nothwendig, nicht als unmittelbar dargeſtellt werden ſoll. Jeder Satz ſetzt daher den anderen voraus, und es findet nicht ein wahrhafter Anfang für dieſelben Statt. Es ſcheint zunächſt eben darum ſelbſt gleichgültig, womit der Anfang gemacht werde. Allein dem iſt nicht ſo, und warum dem nicht ſo ſey, dieß zu wiſſen, darauf kommt es an. Es handelt ſich nämlich nicht darum, ob mit der einen oder mit der anderen Vorausſetzung, d. i. unmittelbaren Beſtimmung, Vorſtellung angefangen, ſondern daß überhaupt nicht mit einer ſolchen der Anfang gemacht, d. h. daß ſie als die zum Grunde liegende und liegen bleibende betrachtet und behandelt werde. Denn ſelbſt der nähere Sinn deſſen, daß die Vorausſetzungen eines jeden der beiden Sätze durch den anderen bewieſen, als vermittelt dargeſtellt werden ſollen, benimmt ihnen die weſentliche Bedeutung, welche ſie als unmittelbare Beſtimmungen haben. Denn daß ſie als vermittelte geſetzt werden, darin liegt dieß als ihre Beſtimmung, vielmehr übergehende, als feſte Subjekte zu ſeyn. Hierdurch aber verändert ſich die ganze Natur des Beweiſens, welches vielmehr des Subjekts als einer feſten Grundlage und Maaßſtabes be-

durfte. Von einem Uebergehenden aber anfangend, verliert es seinen Halt und kann in der That nicht mehr Statt finden. — Betrachten wir die Form des Urtheils näher, so liegt das so eben Erläuterte in ihr selbst, und zwar ist das Urtheil durch seine Form eben das, was es ist. Es hat zu seinem Subjekte nämlich etwas Unmittelbares, ein Seyendes überhaupt, zu seinem Prädikate aber, welches ausdrücken soll, was das Subjekt ist, ein Allgemeines, den Gedanken; das Urtheil hat somit selbst den Sinn, **das Seyende ist nicht ein Seyendes, sondern ein Gedanke.**

Dieß wird zugleich deutlicher werden an dem Beispiel, welches wir vor uns haben, und das nunmehr näher zu beleuchten ist, wobei wir uns aber auf das, was dasselbe zunächst enthält, nämlich den ersten der angegebenen beiden Sätze zu beschränken haben, worin nämlich das Unendliche als das Vermittelte gesetzt wird; die ausdrückliche Betrachtung des Andern, worin das Seyn als Resultat erscheint, gehört an einen anderen Ort.

Nach der abstrakteren Form, wie wir den kosmologischen Beweis aufnahmen, enthält sein Obersatz den eigentlichen Zusammenhang des Endlichen und Unendlichen, daß dieses von jenem vorausgesetzt wird. Der nähere Ausdruck des Satzes: wenn Endliches existirt, so ist auch das Unendliche, ist zunächst dieser: **Das Seyn des Endlichen ist nicht nur sein Seyn, sondern auch das Seyn des Unendlichen.** Wir haben ihn so auf die einfachste Form zurückgebracht, und gehen den Verwickelungen aus dem Wege, welche durch die weiter bestimmten Reflexions-Formen von dem **Bedingtseyn** des Unendlichen durch das Endliche, oder dem **Vorausgesetztseyn** desselben durch dieses oder dem **Kausalitätsverhältniß** herbeigeführt werden können; alle diese Verhältnisse sind in jener einfachen Form enthalten. Wenn wir nach der vorhergegebenen Bestimmung das **Seyn** näher als das Subjekt des Urtheils ausdrücken, so lautet dieß dann so:

Das Seyn iſt nicht nur als endlich, ſondern auch als unendlich zu beſtimmen.

Das, worauf es ankommt, iſt der Erweis dieſes Zuſammenhangs; dieſer iſt im Obigen aus dem Begriffe des Endlichen aufgezeigt worden, und dieſe ſpekulative Betrachtung der Natur des Endlichen, der Vermittelung, aus welcher das Unendliche hervorgeht, iſt der Angel, um den ſich das Ganze, das Wiſſen von Gott und ſeine Erkenntniß, dreht. Der weſentliche Punkt in dieſer Vermittelung aber iſt, daß das Seyn des Endlichen *nicht das Affirmative* iſt, ſondern daß vielmehr deſſen ſich Aufheben es iſt, wodurch das Unendliche geſetzt und vermittelt iſt.

Hierin iſt es, daß der weſentliche formelle Mangel des kosmologiſchen Beweiſes liegt, das endliche Seyn nicht nur als bloßen Anfang und Ausgangspunkt zu haben, ſondern es *als etwas Wahrhaftes, Affirmatives* zu behalten und beſtehen zu laſſen. Alle die bemerkten Reflexionsformen von *Vorausſetzen, Bedingtſeyn, Kauſalität*, enthalten eben dieſes, daß das Vorausſetzende, die Bedingung, die Wirkung für ein nur Affirmatives genommen, und der Zuſammenhang nicht als *Uebergang*, was er weſentlich iſt, gefaßt wird. Was ſich aus der ſpekulativen Betrachtung des Endlichen ergiebt, iſt vielmehr dieß, daß nicht, wenn das Endliche iſt, das Unendliche nur *auch* iſt, nicht das Seyn *nicht nur* als endlich, *ſondern auch* als unendlich zu beſtimmen iſt. Wenn das endliche dieß Affirmative wäre, ſo würde der Oberſatz zu dem Satze werden: das endliche Seyn iſt als endliches unendlich, denn es wäre ſeine — beſtehende — Endlichkeit, welche das Unendliche in ſich ſchlöſſe. Die angeführten Beſtimmungen von Vorausſetzen, Bedingen, Kauſalität befeſtigen ſämmtlich den affirmativen Schein des Endlichen noch mehr, und ſind eben darum ſelbſt nur endliche, das iſt, unwahre Verhältniſſe, — Verhältniſſe des Unwahren: dieſe ihre Natur zu erkennen iſt es, was allein das lo-

gische Interesse derselben ausmacht, aber nach ihren besonderen Bestimmungen nimmt die Dialektik einer jeden eine besondere Form an, der jedoch jene allgemeine Dialektik des Endlichen zu Grunde liegt. — Der Satz, der den Obersatz des Schlusses ausmachen sollte, muß daher vielmehr so lauten: Das Seyn des Endlichen ist nicht sein eignes Seyn, sondern vielmehr das Seyn seines Andern, des Unendlichen. Oder das Seyn, das als endlich bestimmt ist, hat nur in dem Sinne diese Bestimmung, daß es nicht dem Unendlichen selbstständig gegenüber stehen bleibt, sondern vielmehr nur ideell, Moment desselben ist. Damit fällt der Untersatz: das Endliche ist, im affirmativen Sinne hinweg, und wenn man wohl sagen kann, es existirt, so heißt dieß nur, daß seine Existenz nur Erscheinung ist. Eben dieß, daß die endliche Welt nur Erscheinung ist, ist die absolute Macht des Unendlichen.

Für diese dialektische Natur des Endlichen und für deren Ausdruck hat nun die Form des Verstandes-Schlusses keinen Raum; er ist nicht im Stande, dasjenige, was der vernünftige Gehalt ist, auszudrücken, und indem die religiöse Erhebung der vernünftige Gehalt selbst ist, so findet sie sich nicht in jener verständigen Form befriedigt, denn in ihr ist mehr, als diese fassen kann. Es ist daher für sich von der größten Wichtigkeit gewesen, daß Kant die sogenannten Beweise vom Daseyn Gottes um ihr Ansehen gebracht, und die Unzulänglichkeit derselben freilich zu mehr nicht als zum Vorurtheil gemacht hat. Allein seine Kritik derselben für sich ist selbst unzulänglich, außerdem, daß er die tiefere Grundlage jener Beweise verkannt, und ihrem wahrhaften Gehalte somit nicht auch die Gerechtigkeit hat widerfahren lassen können. Er hat damit zugleich die vollkommene Erlahmung der Vernunft begründet, welche sich von ihm aus begnügt hat, ein bloß unmittelbares Wissen seyn zu wollen.

Das Bisherige hat die Erörterung des Begriffs, welcher das Logische der ersten Bestimmung der Religion ausmacht, nach der Seite eines Theils, nach welcher derselbe in der früheren

Metaphyſik aufgefaßt war, und die Geſtalt anderer Seits betroffen, in welcher er gefaßt wurde. Aber dieß iſt für die Erkenntniß des ſpekulativen Begriffs dieſer Beſtimmung nicht genügend. Jedoch iſt der eine Theil davon ſchon angegeben, nämlich derjenige, der den Uebergang des endlichen Seyns in das unendliche Seyn betrifft, und es iſt nur der andere Theil, deſſen ausführlichere Erörterung bereits für eine folgende Geſtalt der Religion ausgeſetzt iſt, noch kurz anzugeben. Es iſt dieß dasjenige, was vorhin in der Geſtalt des Satzes:

Das Unendliche iſt,

erſchien, und worin ſomit das Seyn überhaupt als das Vermittelte beſtimmt iſt. Der Beweis hat dieſe Vermittelung nachzuweiſen. Es geht aber auch ſchon aus dem Vorhergehenden hervor, daß die beiden Sätze nicht getrennt von einander betrachtet werden können; indem die Verſtandesform des Schluſſes für den einen aufgegeben worden, iſt damit zugleich die Trennung derſelben aufgegeben. Das noch zu betrachtende Moment iſt daher in der gegebenen Entwickelung der Dialektik des Endlichen ſchon enthalten.

Wenn aber bei dem aufgezeigten Uebergang des Endlichen in das Unendliche das Endliche als Ausgangspunkt für das Unendliche erſcheint, ſo ſcheint hiernach der andere, nur umgekehrte Satz oder Uebergang gleichfalls als Uebergang vom Unendlichen ins Endliche — oder als der Satz: das Unendliche iſt endlich, beſtimmen zu müſſen. In dieſer Vergleichung würde der Satz: das Unendliche iſt, nicht die ganze Beſtimmung enthalten, welche hier zu betrachten iſt. Dieſer Unterſchied verſchwindet aber durch die Betrachtung, daß das Seyn, da es das Unmittelbare, von der Beſtimmung des Unendlichen zugleich Unterſchiedene iſt, allerdings damit ſchlechthin als endlich beſtimmt iſt. Dieſe logiſche Natur des Seyns oder der Unmittelbarkeit überhaupt iſt aber aus der Logik vorauszuſetzen. Es erhellt dieſe Beſtimmung der Endlichkeit des Seyns aber ſogleich auch

in dem Zusammenhange, in welchem es hier steht. Denn das Unendliche, indem es sich zum Seyn entschließt, bestimmt sich hiermit zu einem Andern seiner selbst, das Andere des Unendlichen ist aber überhaupt das Endliche.

Wenn ferner vorhin angegeben worden, daß im Urtheile das Subjekt als das Vorausgesetzte, das Seyende überhaupt ist, das Prädikat aber das Allgemeine, der Gedanke ist, so scheint in dem Satz, und dieser Satz ist gleichfalls ein Urtheil —

das Unendliche ist,

vielmehr die Bestimmung umgekehrt zu seyn, indem das Prädikat ausdrücklich das Seyn enthält, und das Subjekt, das Unendliche, nur im Gedanken, — aber freilich im objektiven Gedanken ist. Doch könnte man auch an die Vorstellung erinnert werden, daß das Seyn selbst nur ein Gedanke sey, vornehmlich insofern es so abstrakt und logisch betrachtet wird, und um so mehr, wenn das Unendliche auch nur ein Gedanke sey, so könne sein Prädikat von keiner andern Art, als auch von der Art eines — subjektiven — Gedankens seyn. Allerdings ist das Prädikat seiner Form des Urtheils nach das Allgemeine und der Gedanke, seinem Inhalte oder der Bestimmtheit nach ist es Seyn, und wie näher so eben angegeben worden als unmittelbares, auch endliches, einzelnes Seyn. Wenn aber dabei gemeint wird, das Seyn, weil es gedacht werde, sey damit nicht mehr Seyn als solches, so ist dieß nur ein gleichsam alberner Idealismus, welcher meint, damit, daß etwas gedacht werde, höre es auf zu seyn, oder auch das, was ist, könne nicht gedacht werden, und nur Nichts sey somit denkbar. — Doch der, in die eben hier zu betrachtende Seite des ganzen Begriffs einschlagende Idealismus gehört zu der angegebenen, später vorzunehmenden Erörterung. Worauf aber vielmehr aufmerksam zu machen ist, ist, daß gerade das angegebene Urtheil durch den Gegensatz seines Inhaltes und seiner Form den Gegenschlag in sich enthält,

welcher die Natur der absoluten Vereinigung der beiden vorhin getrennt gestellten Seiten in Einen, des Begriffes selbst ist.

Was nun früher kürzlich von dem Unendlichen kurz beigebracht worden, ist, daß es die Affirmation der sich selbst aufhebenden Endlichkeit, das Negiren der Negation, das Vermittelte, aber durch die Aufhebung der Vermittelung Vermittelte ist. Damit ist schon selbst gesagt, daß das Unendliche die einfache Beziehung auf sich, diese abstrakte Gleichheit mit sich auch ist, welche Seyn genannt wird. Oder es ist die sich selbst aufhebende Vermittelung, das Unmittelbare aber ist eben die aufgehobene Vermittelung, oder das, worein die sich aufhebende Vermittelung übergeht, das, zu dem sie sich aufhebt.

Eben damit ist diese Affirmation oder sich selbst gleiche in Einem nur so unmittelbar, affirmativ und sich selbst gleich, als es schlechthin die Negation der Negation ist, d. h. es enthält so selbst die Negation, das Endliche, aber als sich aufhebenden Schein. Oder indem die Unmittelbarkeit, zu der es sich aufhebt, diese abstrakte Gleichheit mit sich, in die es übergeht und die Seyn ist, nur das einseitig aufgefaßte Moment des Unendlichen, als welches eben das Affirmative nur als dieser ganze Proceß ist, also endlich ist, so bestimmt sich dasselbe, indem es sich zum Seyn bestimmt, zur Endlichkeit. Aber die Endlichkeit und dieses unmittelbare Seyn ist damit zugleich eben die Negation, welche sich selbst negirt; dieses scheinbare Ende, der Uebergang der lebendigen Dialektik in die todte Ruhe des Resultates ist selbst der Anfang wieder nur dieser lebendigen Dialektik.

Dieß ist der Begriff, das logisch-Vernünftige der ersten, abstrakten Bestimmung von Gott und der Religion. Die Seite der letztern ist durch dasjenige Moment des Begriffs ausgedrückt, welches von dem unmittelbaren Seyn anfängt und sich in und zu dem Unendlichen aufhebt; die objektive Seite aber als solche ist in dem sich Aufschließen des Unendlichen zum

Seyn und zur Endlichkeit enthalten, die eben nur momentan und übergehend ist, — nur übergehend kraft der Unendlichkeit, deren Erscheinung sie nur ist und die ihre Macht ist. Der kosmologische sogenannte Beweis ist für nichts anders anzusehen, als für das Bestreben, dasjenige zum Bewußtseyn zu bringen, was das Innere, das rein Vernünftige der Bewegung in sich selbst ist, welche als die subjektive Seite die religiöse Erhebung heißt. Wenn diese Bewegung zwar in der Verstandesform, in welcher wir sie gesehen, nicht so, wie sie an und für sich ist, aufgefaßt worden, so verliert der Gehalt dadurch nichts, der zu Grunde liegt. Dieser Gehalt ist, der durch die Unvollkommenheit der Form durchdringt und seine Macht ausübt, oder der vielmehr die wirkliche und substantielle Macht selbst ist. Die religiöse Erhebung erkennt deswegen sich selbst in jenem obgleich unvollständigen Ausdruck und hat dessen innern, wahrhaften Sinn vor sich gegen die Verkümmerung desselben durch die Art des Verstandes-Schlusses. Darum ist es, daß, wie Kant (am ang. O. S. 632.) sagt, „dieses Schließen allerdings nicht allein für den gemeinen, sondern auch den spekulativen Verstand die meiste Ueberredung mit sich führt; wie sie denn auch sichtbarlich zu allen Beweisen der natürlichen Theologie die ersten Grundlinien sind, denen man jederzeit nachgegangen ist und ferner nachgehen wird, man möge sie nun durch noch so viel Laubwerk und Schnörkel verzieren und verstecken, als man immer will;“ — und man mag, setze ich hinzu, den Gehalt, der in diesen Grundlinien liegt, mit dem Verstande noch so sehr verkennen und durch kritisirenden Verstand dieselben förmlich widerlegt zu haben vermeinen, — oder auch kraft des Unverstands, wie der Unvernunft des sogenannten unmittelbaren Wissens, dieselbe vornehmer Weise unwiderlegt auf die Seite werfen oder ignoriren.

Elfte Vorlesung.

Nach diesen Erörterungen über den Bereich der in Rede stehenden Inhaltsbestimmungen betrachten wir den Gang der zuerst genannten Erhebung selbst in der Gestalt, in welcher er uns vorliegt; er ist einfach der Schluß von der Zufälligkeit der Welt auf ein absolut-nothwendiges Wesen derselben. Nehmen wir den förmlichen Ausdruck dieses Schlusses in seinen besondern Momenten vor, so lautet er so: Das Zufällige steht nicht auf sich selbst, sondern hat ein in sich selbst Nothwendiges zu seiner Voraussetzung überhaupt, — zu seinem Wesen, Grund, Ursache. Nun aber ist die Welt zufällig; die einzelnen Dinge sind zufällig und sie als Ganzes ist das Aggregat derselben; Also hat die Welt ein in sich selbst Nothwendiges zu ihrer Voraussetzung.

Die Bestimmung, von welcher dieses Schließen ausgeht, ist die Zufälligkeit der weltlichen Dinge. Nehmen wir dieselbe, wie sie sich in der Empfindung und Vorstellung findet, vergleichen wir, was im Geiste der Menschen geschieht, so werden wir wohl es als Erfahrung angeben dürfen, daß die weltlichen Dinge für sich genommen als zufällig betrachtet werden. Die einzelnen Dinge kommen nicht aus sich und gehen nicht aus sich dahin; sie sind als zufällige bestimmt zu fallen; so daß ihnen dieß nicht nur selbst zufälliger Weise geschieht, sondern daß dieß ihre Natur ausmacht. Wenn ihr Verlauf auch in ihnen selbst sich entwickelt, und regel- und gesetzmäßig geschieht, so ist es daß er ihrem Ende zugeht oder vielmehr sie nur ihrem Ende zuführt; eben so sehr als ihre Existenz durch andere auf die mannigfaltigste Weise verkümmert und von außen her abgebrochen wird. Werden sie als bedingt betrachtet, so sind ihre Bedingungen selbstständige Existenzen außer ihnen, die ihnen entsprechen oder auch nicht, durch die sie momentan erhalten werden oder auch nicht. Zunächst zeigen sie sich beigeordnet im Rau-

me, ohne daß eben eine weitere Beziehung in ihrer Natur sie zusammenstellte; das Heterogenste findet sich nebeneinander, und ihre Entfernung kann Statt finden, ohne daß an der Existenz des Einen selbst oder des Andern etwas verrückt würde; sie folgen ebenso äußerlich in der Zeit aufeinander. Sie sind endlich überhaupt, und so selbstständig sie auch erscheinen, durch die Schranke ihrer Endlichkeit wesentlich unselbstständig. Sie *sind*; sie sind wirklich, aber ihre Wirklichkeit hat den Werth nur einer Möglichkeit; sie sind, können aber ebenso wohl nicht seyn, und ebenso seyn.

In ihrem Daseyn entdecken sich aber nicht nur *Zusammenhänge von Bedingungen*, d. i. die Abhängigkeiten, durch welche sie als zufällig bestimmt werden, sondern auch die Zusammenhänge von *Ursache* und *Wirkung*, *Regelmäßigkeiten* ihres innern und äußern Verlaufs, *Gesetze*. Solche Abhängigkeiten, das Gesetzmäßige erhebt sie über die Kategorie der Zufälligkeit zur Nothwendigkeit, und diese erscheint so *innerhalb des Kreises*, den wir als nur mit Zufälligkeiten angefüllt, gedacht haben. Die Zufälligkeit nimmt die Dinge um ihrer Vereinzelung willen in Anspruch; darum sind sie ebensowohl, als nicht; aber sie sind ebenso das Gegentheil, nicht vereinzelt, sondern als bestimmt, beschränkt, schlechthin auf einander bezogen. Durch dieß Gegentheil ihrer Bestimmung aber kommen sie nicht besser weg. Die Vereinzelung lieh ihnen den Schein von Selbstständigkeit, aber der Zusammenhang mit andern, d. i. mit einander, spricht die einzelnen Dinge sogleich als unselbstständig aus, macht sie bedingt und bewirkt durch Andere, als nothwendig aber durch Andere, nicht durch sich selbst. Das Selbstständige würden somit aber diese Nothwendigkeiten selbst, diese Gesetze seyn. Was wesentlich im Zusammenhange ist, hat nicht an sich selbst, sondern an diesem seine Bestimmung und seinen Halt; er ist das, wovon sie abhängig sind. Aber diese Zusammenhänge selbst, wie sie bestimmt werden, als der Ur-

sachen und der Wirkungen, der Bedingung und der Bedingtheit u. s. f. sind selbst beschränkter Art, selbst zufällige gegeneinander, daß jeder ebenso wohl ist, als auch nicht und auch fähig, ebenso gestört durch Umstände, d. i. selbst Zufälligkeiten, unterbrochen, in ihrer Wirksamkeit und Gelten abgebrochen zu werden, als die einzelnen Dinge, vor deren Zufälligkeit sie nichts voraus haben. Im Gegentheil diese Zusammenhänge denen die Nothwendigkeit zukommen soll, Gesetze, sind nicht einmal das, was man Dinge heißt, sondern Abstraktionen. Wenn sich so auf dem Felde der zufälligen Dinge in Gesetzen, im Verhältnisse von Ursache und Wirkung vornehmlich, der Zusammenhang der Nothwendigkeit zeigt, so ist diese selbst ein Bedingtes, Beschränktes, eine äußerliche Nothwendigkeit überhaupt; sie selbst, fällt in die Kategorien der Dinge, sowohl ihrer Vereinzelung, d. i. Aeußerlichkeit, wie umgekehrt ihrer Bedingtheit, Beschränktheit, Abhängigkeit zurück. Im Zusammenhange von Ursachen und Wirkungen findet sich nicht nur die Befriedigung, welche in der leeren, beziehungslosen Vereinzelung der Dinge, die eben darum zufällige genannt werden, vermißt wird, sondern auch die unbestimmte Abstraktion, wenn man sagt: Dinge, das Unstäte derselben verschwindet in diesem Verhältnisse der Nothwendigkeit, in der sie zu Ursachen, ursprünglichen Sachen, Substanzen, die wirksam, umbestimmt sind. Aber in den Zusammenhängen dieses Kreises sind die Ursachen selbst endliche, — als Ursachen anfangend, so ist ihr Seyn wieder vereinzelt und darum zufällig — oder nicht vereinzelt, so sind sie Wirkungen, damit nicht selbstständig, durch ein Anderes gesetzt. Reihen von Ursachen und Wirkungen sind Theils zufällig gegen einander, Theils für sich ins sogenannte Unendliche fortgesetzt, enthalten sie in ihrem Inhalte lauter solche Stellen und Existenzen, deren jede für sich endlich sind, und das was dem Zusammenhang der Reihe den Halt geben sollte, das Unendliche, ist nicht nur ein Jenseits, sondern

bloß ein Negatives, deſſen Sinn ſelbſt nur relativ und bedingt durch das iſt, was von ihm negirt werden ſoll, eben damit aber nicht negirt wird.

Aber über dieſen Haufen von Zufälligkeiten, über die Nothwendigkeit, welche in denſelben eingeſchloſſen nur eine äußerliche und relative, und über das Unendliche, das nur ein Negatives iſt, erhebt ſich der Geiſt zu einer Nothwendigkeit, die nicht mehr über ſich hinausgeht, ſondern es an und für ſich, in ſich geſchloſſen, vollkommen in ſich beſtimmt iſt, und von der alle anderen Beſtimmungen geſetzt und abhängig ſind.

Dieß mögen in ungefährer Vorſtellung oder noch koncentrirter die weſentlichen Gedankenmomente im Innern des Menſchengeiſtes ſeyn, in der Vernunft, welche nicht methodiſch und förmlich zum Bewußtſeyn ihres innerlichen Proceſſes, noch weniger zu der Unterſuchung jener Gedankenbeſtimmungen, die er durchläuft, und ihres Zuſammenhanges ausgebildet iſt. Nun kommt aber zu ſehen, ob das förmlich und methodiſch in Schlüſſen verfahrende Denken jenen Gang der Erhebung, den wir inſofern als faktiſch vorausſetzen und den wir ganz nur in ſeinen wenigen Grundbeſtimmungen vor Augen zu haben brauchen, richtig auffaßt und ausdrückt; umgekehrt aber, ob jene Gedanken und deren Zuſammenhang durch die Unterſuchung der Gedanken an ihnen ſelbſt ſich gerechtfertigt zeigt und bewährt, wodurch die Erhebung erſt wahrhaft aufhört, eine Vorausſetzung zu ſeyn, und das Schwankende der Richtigkeit ihrer Auffaſſung wegfällt. Dieſe Unterſuchung aber, inſofern ſie, wie an ſich an ſie zu fordern iſt, auf die letzte Analyſe der Gedanken gehen ſollte, muß hier abgelehnt werden. Sie muß in der Logik, der Wiſſenſchaft der Gedanken, vollbracht ſeyn, — denn ich faſſe Logik und Metaphyſik zuſammen, indem die letztere gleichfalls nichts anderes iſt, als daß ſie zwar einen konkreten Inhalt, wie Gott, die Welt, die Seele betrachtet, aber ſo, daß dieſe Gegenſtände als Noumene, d. h. deren Gedanke gefaßt

werden sollen; hier können mehr nur die logischen Resultate als die förmliche Entwickelung aufgenommen werden. Eine Abhandlung über die Beweise vom Daseyn Gottes läßt insofern sich nicht selbstständig halten, als sie philosophisch-wissenschaftliche Vollständigkeit haben sollte. Die Wissenschaft ist der entwickelte Zusammenhang der Idee in ihrer Totalität. Insofern ein einzelner Gegenstand aus der Totalität, zu welcher die Wissenschaft die Idee entwickeln muß, als die einzige Weise deren Wahrheit darzuthun, herausgehoben wird, muß die Abhandlung sich Grenzpunkte machen, die sie als in dem übrigen Verlaufe der Wissenschaft ausgemacht voraussetzen muß. Doch kann die Abhandlung Schein der Selbstständigkeit für sich dadurch hervorbringen, daß das, was die Begrenzungen der Darstellung sind, d. h. unerörterte Voraussetzungen, bis zu denen die Analyse fortgeht, für sich dem Bewußtseyn zusagen. Jede Schrift enthält solche letzte Vorstellungen, Grundsätze, auf die mit Bewußtseyn oder bewußtlos der Inhalt gestützt ist; es findet sich in ihr ein umschriebener Horizont von Gedanken, die in ihr nicht weiter analysirt, deren Horizont in der Bildung einer Zeit, eines Volkes oder irgend eines wissenschaftlichen Kreises feststeht, und über welchen nicht hinausgegangen zu werden braucht, — ja ihn über diese Grenzpunkte der Vorstellung hinaus durch die Analyse derselben zu spekulativen Begriffen erweitern zu wollen, würde dem, was populare Verständlichkeit genannt wird, nachtheilig seyn.

Jedoch da der Gegenstand dieser Vorlesungen wesentlich für sich im Gebiete der Philosophie steht, so kann es in denselben nicht ohne abstrakte Begriffe abgehen; aber wir haben diejenigen, die auf diesem ersten Standpunkte vorkommen, schon vorgetragen, und um das Spekulative zu gewinnen, brauchen wir dieselben nur zusammenzustellen; denn das Spekulative besteht im Allgemeinen in nichts anderem, als seine Gedanken, d. i. die man schon hat, nur zusammen zu bringen.

Die Gedanken also, die angeführt worden, sind zuerst folgende Hauptbestimmungen: Zufällig ist ein Ding, Gesetz u. s. f. durch seine Vereinzelung; wenn es ist und wenn es nicht ist, so tritt für die anderen Dinge keine Störung oder Veränderung ein; daß es ebenso wenig von ihnen gehalten, oder der Halt, den es an ihnen hätte, ist ein ganz unzureichender, giebt ihnen den selbst unzureichenden Schein von Selbstständigkeit, der gerade ihre Zufälligkeit ausmacht. Zur Nothwendigkeit einer Existenz erfordern wir dagegen, daß dieselbe mit andern im Zusammenhange stehe, so daß nach allen Seiten solche Existenz durch die andern Existenzen, als Bedingungen, Ursachen vollständig bestimmt sey, und nicht für sich losgerissen davon sey oder werden könne, noch daß irgend eine Bedingung, Ursache, Umstand des Zusammenhangs vorhanden sey, wodurch sie losgerissen werden könnte, kein solcher Umstand den andern sie bestimmenden widerspreche. — Nach dieser Bestimmung stellen wir die Zufälligkeit eines Dinges in seine Vereinzelung, in den Mangel des vollständigen Zusammenhanges mit Andern. Dieß ist das Eine.

Umgekehrt aber indem eine Existenz in diesem vollkommenen Zusammenhange steht, ist sie in allseitiger Bedingtheit und Abhängigkeit, — vollkommen unselbstständig. In der Nothwendigkeit allein finden wir vielmehr die Selbstständigkeit eines Dinges; was nothwendig ist, muß seyn; sein Seyn-müssen drückt seine Selbstständigkeit so aus, daß das Nothwendige ist, weil es ist. Dieß ist das Andere.

So sehen wir zweierlei entgegengesetzte Bestimmungen erfordert für die Nothwendigkeit von Etwas, — seine Selbstständigkeit, aber in dieser ist es vereinzelt und es ist gleichgültig, ob es ist oder nicht; — sein Begründet- und Enthalten-seyn in der vollständigen Beziehung auf das andere Alles, womit es umgeben ist, durch welchen Zusammenhang es getragen ist; so ist es unselbstständig. Die Nothwendigkeit ist ein Bekanntes,

ebenſo wie das Zufällige; nach ſolcher erſten Vorſtellung genommen iſt Alles mit ihnen in Ordnung, das Zufällige iſt verſchieden von dem Nothwendigen und weiſt auf ein Nothwendiges hinaus, welches aber, wenn wir es näher betrachten, ſelbſt unter die Zufälligkeit zurückfällt, ſowohl weil es, als durch Anderes geſetzt, unſelbſtſtändig iſt; als entnommen aber ſolchem Zuſammenhang, vereinzelt iſt es ſogleich unmittelbar zufällig; die gemachten Unterſcheidungen ſind daher nur gemeinte.

Indem wir die Natur dieſer Gedanken nicht näher unterſuchen wollen, und den Gegenſatz der Nothwendigkeit und Zufälligkeit einſtweilen auf die Seite ſetzen und bei der erſten ſtehen bleiben, ſo halten wir uns dabei an das, was ſich in unſerer Vorſtellung findet, daß ebenſo wenig die eine und die andere der Beſtimmungen für die Nothwendigkeit hinreichend iſt, aber auch beide dazu erfordert werden, die Selbſtſtändigkeit, ſo daß das Nothwendige nicht vermittelt ſey durch Anderes, und ebenſo ſehr die Vermittelung deſſelben im Zuſammenhange mit dem Andern; ſo widerſprechen ſie ſich, aber indem ſie beide auch der Einen Nothwendigkeit angehören, ſo müſſen ſie auch ſich nicht widerſprechen in der Einheit, zu der ſie in ihr vereinigt ſind; und für unſere Einſicht iſt dieß zu thun, daß die Gedanken, die in ihr vereinigt ſind, auch wir in uns zuſammenbringen. In dieſer Einheit muß alſo die Vermittelung mit Anderm ſo in die Selbſtſtändigkeit ſelbſt fallen, und dieſe als Beziehung auf ſich die Vermittelung mit Anderem innerhalb ihrer ſelbſt haben. In dieſer Beſtimmung aber kann beides nur ſo vereinigt ſeyn, daß die Vermittelung mit Anderem zugleich als Vermittelung mit ſich iſt, d. i. nur daß die Vermittelung mit Anderm ſich aufhebt und zur Vermittelung mit ſich wird. So iſt die Einheit mit ſich ſelbſt als Einheit nicht die abſtrakte Identität, die wir als Vereinzelung, in der das Ding nur ſich auf ſich bezieht, und worin ſeine Zufälligkeit liegt, ſahen; die Einſei-

tigkeit, wegen der allein sie im Widerspruch mit der ebenso einseitigen Vermittelung von Anderem ist, ist ebenso aufgehoben und diese Unwahrheiten verschwunden; die so bestimmte Einheit ist die wahrhafte, wahrhaft, und als gewußt ist sie die spekulative. Die Nothwendigkeit, so bestimmt, daß sie diese entgegengesetzten Bestimmungen in sich vereinigt, zeigt sich nicht bloß so eine einfache Vorstellung und einfache Bestimmtheit zu seyn, ferner ist Aufheben der entgegengesetzten Bestimmungen nicht bloß unsere Sache und unser Thun, so daß nur wir es vollbrächten, ist die Natur und das Thun dieser Bestimmungen an ihnen selbst, da sie in Einer Bestimmung vereinigt sind. Auch diese beiden Momente der Nothwendigkeit in ihr Vermittelung mit Anderem zu seyn und diese Vermittelung aufzuheben und sich als sich selbst zu setzen, eben um ihrer Einheit willen, sind nicht gesonderte Akte. Sie bezieht in der Vermittelung mit Anderm sich auf sich selbst, d. i. das Andere, durch das sie sich mit sich vermittelt, ist sie selbst; so ist es als Anderes negirt; sie ist sich selbst das Andere, aber nur momentan, — momentan, ohne die Bestimmung der Zeit dabei in den Begriff hereinzubringen, die erst in dem Daseyn des Begriffes hereintritt; — dieß Andersseyn ist wesentlich als Aufgehobenes; im Daseyn erscheint es ebenfalls als ein reelles Anderes. Aber die absolute Nothwendigkeit ist die, welche ihrem Begriffe gemäß ist.

Zwölfte Vorlesung.

In der vorigen Vorlesung ist der Begriff der absoluten Nothwendigkeit exponirt worden, — der absoluten — absolut heißt sehr häufig nichts weiter als abstrakt, und es gilt ebenso oft dafür, daß mit dem Wort des Absoluten Alles gesagt sey, und dann keine Bestimmung angegeben werden könne, noch solle. In der That aber ist es um solche Bestimmung allein zu

thun. Die absolute Nothwendigkeit ist eben insofern abstrakt, das schlechthin Abstrakte, als sie das Beruhen in sich selbst, das Bestehen nicht in oder aus oder durch ein Anderes ist. Aber wir haben gesehen, daß sie nicht nur ihrem Begriff als irgend einem gemäß, so daß wir denselben und ihr äußeres Daseyn verglichen, sondern ist dieses Gemäßseyn selbst, daß, was als die äußere Seite genommen werden kann, in ihr selbst enthalten ist, daß eben das Beruhen auf sich selbst, die Identität oder Beziehung auf sich ist, welche die Vereinzelung der Dinge ausmacht, wodurch sie zufällige sind, eine Selbstständigkeit, welche vielmehr Unselbstständigkeit ist. Die Möglichkeit ist dasselbe Abstraktum; möglich soll seyn, was sich nicht widerspricht, d. i. was nur identisch mit sich, in dem keine Identität mit einem Andern Statt finde, noch es innerhalb seiner selbst das Andere seiner wäre. Zufälligkeit und Möglichkeit sind nur dadurch unterschieden, daß dem Zufälligen ein Daseyn zukommt; das Mögliche aber nur die Möglichkeit hat, ein Daseyn zu haben. Aber das Zufällige hat selbst eben nur ein solches Daseyn, das ganz nur den Werth der Möglichkeit hat; es ist, aber ebenso gut ist es auch nicht. In der Zufälligkeit ist das Daseyn oder die Existenz so weit, wie gesagt worden ist, herauf präparirt, daß es zugleich nun als ein an sich Nichtiges bestimmt ist, und damit der Uebergang zu seinem Andern, dem Nothwendigen in ihm selbst ausgesprochen ist. Dasselbe ist es, was darin mit der abstrakten Identität, jener bloßen Beziehung auf sich geschieht; sie wird als Möglichkeit gewußt, daß es mit dieser noch nichts ist; daß Etwas möglich ist, damit ist noch nichts ausgerichtet; die Identität ist, was sie wahrhaft ist, als eine Dürftigkeit bestimmt.

Das Bedürftige dieser Bestimmung hat sich, wie wir gesehen, durch die ihr entgegengesetzte ergänzt. Die Nothwendigkeit ist nur dadurch nicht die abstrakte, sondern wahrhaft absolute, daß sie den Zusammenhang mit Anderem in ihr selbst

enthält, das Unterscheiden in sich ist, aber als ein aufgehobenes, ideelles. Sie enthält damit das, was der Nothwendigkeit überhaupt zukommt, aber sie unterscheidet sich von dieser als äußerlicher, endlicher, deren Zusammenhang nur hinausgeht zu Anderem, das als Seyendes bleibt und gilt, und so nur Abhängigkeit ist. Sie heißt auch Nothwendigkeit, insofern der Nothwendigkeit die Vermittelung überhaupt wesentlich ist. Der Zusammenhang ihres Anderen mit Anderem, der sie ausmacht, ist aber an seinen Enden ununterstützt; die absolute Nothwendigkeit biegt solches Verhalten zu Anderem in ein Verhalten zu sich selbst um, und bringt damit eben die innere Uebereinstimmung mit sich hervor.

Der Geist erhebt sich aus der Zufälligkeit und äußeren Nothwendigkeit darum also, weil diese Gedanken an ihnen selbst sich in sich ungenügend und unbefriedigend sind; er findet Befriedigung in dem Gedanken der absoluten Nothwendigkeit, weil diese der Friede mit sich selbst ist. Ihr Resultat, aber als Resultat, ist: Es ist so, — schlechthin nothwendig; so ist alle Sehnsucht, Streben, Verlangen nach einem Andern versunken; denn in ihr ist das Andere vergangen, es ist keine Endlichkeit in ihr, sie ist ganz fertig in ihr, unendlich in ihr selbst und gegenwärtig, es ist nichts außer ihr; es ist keine Schranke an ihr, denn sie ist dieß, bei sich selbst zu seyn. Nicht das Erheben selbst des Geistes zu ihr als solches ist es, welches das Befriedigende ist, sondern das Ziel, insofern bei ihm angekommen worden ist.

Bleiben wir einen Augenblick bei dieser subjektiven Befriedigung stehen, so erinnert sie uns an diejenige, welche die Griechen in der Unterwerfung unter die Nothwendigkeit fanden. Dem unabwendbaren Verhängniß nachzugeben, dazu ermahnten die Weisen, besonders die Weisheit des tragischen Chors, und wir bewundern die Ruhe ihrer Heroen, mit der sie, ungebeugten Geistes, frei das Loos entgegennahmen, welches das Schick-

ſal ihnen beſchied. Dieſe Nothwendigkeit und die dadurch vernichteten Zwecke ihres Willens, die zwingende Gewalt ſolchen Schickſals und die Freiheit ſcheinen das Widerſtreitende zu ſeyn, und keine Verſöhnung, nicht einmal eine Befriedigung zuzulaſſen. In der That iſt das Walten dieſer antiken Nothwendigkeit mit einer Trauer verhängt, die nicht durch Trotz oder Erbitterung abgewieſen, noch verhäßlicht wird, deren Klagen aber mehr durch Schweigen entfernt, als durch Heilung des Gemüths beſchwichtigt werden. Das Befriedigende, das der Geiſt in dem Gedanken der Nothwendigkeit fand, iſt allein darin zu ſuchen, daß derſelbe ſich an eben jenes abſtrakte Reſultat der Nothwendigkeit: Es iſt ſo, hält, — ein Reſultat, das der Geiſt in ſich ſelbſt vollbringt. In dieſem reinen: Iſt iſt kein Inhalt mehr; alle Zwecke, alle Intereſſen, Wünſche, ſelbſt das konkrete Gefühl des Lebens iſt darin entfernt und verſchwunden. Der Geiſt bringt dieß abſtrakte Reſultat in ſich hervor, indem er ſelbſt eben jenen Inhalt ſeines Wollens, den Gehalt ſeines Lebens ſelbſt aufgegeben, Allem entſagt hat. Die Gewalt, die ihm durch das Verhängniß geſchieht, verkehrt er ſo in Freiheit. Denn die Gewalt kann ihn nur ſo faſſen, daß ſie diejenigen Seiten ergreift, die in ſeiner konkreten Exiſtenz ein inneres und äußeres Daſeyn haben. Am äußeren Daſeyn ſteht der Menſch unter äußerlicher Gewalt, es ſey anderer Menſchen, der Umſtände u. ſ. f., aber das äußere Daſeyn hat ſeine Wurzeln im Innern, in ſeinen Trieben, Intereſſen, Zwecken; ſie ſind die Bande, berechtigte und ſittlich gebotene, oder unberechtigte, welche ihn der Gewalt unterwerfen. Aber die Wurzeln ſind ſeines Innern, ſind ſein; er kann ſich dieſelbe aus dem Herzen reißen; ſein Wille, ſeine Freiheit iſt die Stärke der Abſtraktion, das Herz zum Grabe des Herzens ſelbſt zu machen. So indem das Herz in ſich ſelbſt entſagt, läßt es der Gewalt nichts übrig, an dem ſie daſſelbe faſſen könnte; das was ſie zertrümmert, iſt ein herzloſes Daſeyn, eine Aeußerlichkeit, in welcher

sie den Menschen selbst nicht mehr trifft; er ist da heraus, wo sie hinschlägt.

Es ist vorhin gesagt worden, daß es das Resultat: Es ist so, der Nothwendigkeit ist, an welchem der Mensch festhält; — als Resultat, d. i. daß er dieß abstrakte Seyn hervorgebracht. Dieß ist das andere Moment der Nothwendigkeit, die Vermittelung durch die Negation des Andersseyns. Dieß Andere ist das Bestimmte überhaupt, das wir als das innere Daseyn gesehen haben, — das Aufgeben der konkreten Zwecke, Interessen; denn sie sind nicht nur die Bande, die ihn an die Aeußerlichkeit knüpfen und damit derselben unterwerfen, sondern sie sind selbst das Besondere und dem Innersten, der sich denkenden reinen Allgemeinheit, der einfachen Beziehung der Freiheit auf sich, äußerlich. Es ist die Stärke dieser Freiheit, so abstrakt in sich zusammenzuhalten und darin jenes Besondere außer ihr zu setzen, es sich so zu einem Aeußerlichen zu machen, in welchem sie nicht mehr berührt wird. Wodurch wir Menschen unglücklich, oder unzufrieden werden, oder auch nur verdrießlich sind, ist die Entzweiung in uns, d. i. der Widerspruch, daß in uns diese Triebe, Zwecke, Interessen, oder auch nur diese Anforderungen, Wünsche und Reflexionen sind, und zugleich in unserem Daseyn das Andere derselben, ihr Gegentheil ist. Dieser Zwiespalt oder Unfriede in uns kann auf die gedoppelte Weise aufgelöst werden, das eine Mal, daß unser äußeres Daseyn, unser Zustand, die Umstände, die uns berühren, für die wir uns überhaupt interessiren, mit den Wurzeln ihrer Interessen in uns sich in Einklang setzen, — einen Einklang, der als Glück und Befriedigung empfunden wird; das andere Mal aber, daß im Falle des Zwiespalts beider, somit des Unglücks, statt der Befriedigung eine natürliche Ruhe des Gemüths oder bei tieferer Verletzung eines energischen Willens und seiner berechtigten Ansprüche zugleich die heroische Stärke desselben eine Zufriedenheit hervorbringt, durch das Vorliebnehmen mit dem

gegebenen Zuſtand, das ſich Fügen in das, was da iſt, — ein Nachgeben, welches nicht einſeitig das Aeuſſerliche, die Umſtände, den Zuſtand wohl fahren läßt, weil ſie bezwungen, überwältigt ſind, ſondern welches durch ſeinen Willen die innerliche Beſtimmtheit aufgiebt, aus ſich entläßt. Dieſe Freiheit der Abſtraktion iſt nicht ohne Schmerz, aber dieſer iſt zum Naturſchmerz herabgeſetzt, ohne den Schmerz der Reue, der Empörung des Unrechts, wie ohne Troſt und Hoffnung; aber ſie iſt des Troſtes auch nicht bedürftig, denn der Troſt ſetzt einen Anſpruch voraus, der noch behalten und behauptet iſt, und nur in einer Weiſe nicht befriedigt, auf eine andere einen Erſatz verlangt, in der Hoffnung noch ein Verlangen ſich zurückbehalten hat.

Aber darin liegt zugleich das erwähnte Moment der Trauer, das über dieſe Verklärung der Nothwendigkeit zur Freiheit verbreitet iſt. Die Freiheit iſt das Reſultat der Vermittelung durch die Negation der Endlichkeiten, als das abſtrakte Seyn, die Befriedigung iſt die leere Beziehung auf ſich ſelbſt, die inhaltsloſe Einſamkeit des Selbſtbewußtſeyns mit ſich. Dieſer Mangel liegt in der Beſtimmtheit des Reſultats, wie des Ausgangspunkts, ſie iſt in beiden dieſelbe, ſie iſt nämlich eben die Unbeſtimmtheit des Seyns. Derſelbe Mangel, der an der Geſtalt des Proceſſes der Nothwendigkeit, wie er in der Willensregion des ſubjektiven Geiſtes exiſtirt, bemerklich gemacht worden iſt, wird ſich auch an demſelben, wie er ein gegenſtändlicher Inhalt für das denkende Bewußtſeyn iſt, finden. Aber der Mangel liegt nicht in der Natur des Proceſſes ſelbſt, und derſelbe iſt nun in der theoretiſchen Geſtalt, die unſere eigenthümliche Aufgabe iſt, zu betrachten.

Dreizehnte Vorleſung.

Die allgemeine Form des Proceſſes wurde als die Vermittelung mit ſich ſelbſt, die das Moment der Vermittelung mit Anderem ſo enthält, daß das Andere als ein Negirtes, Ideelles geſetzt iſt, angegeben. Gleichfalls iſt derſelbe, wie er als der religiöſe Gang der Erhebung zu Gott im Menſchen vorhanden iſt, in ſeinen nähern Momenten vorgeſtellt worden. Wir haben nun mit der gegebenen Auslegung von dem Sich-erheben des Geiſtes zu Gott diejenige zu vergleichen, die in dem förmlichen Ausdrucke, welcher ein Beweis heißt, vorhanden iſt.

Der Unterſchied erſcheint als gering, aber iſt bedeutend und macht den Grund aus, warum ſolcher Beweiſen als unzulänglich vorgeſtellt und im Allgemeinen aufgegeben worden iſt. Weil das Wirkliche zufällig iſt, ſo iſt ein abſolut-nothwendiges Weſen; dieß iſt die einfache Weiſe, wie der Zuſammenhang beſchaffen iſt. — Wenn hierbei ein Weſen genannt iſt, und wir nur von abſoluter Nothwendigkeit geſprochen haben, ſo mag dieſe auf ſolche Weiſe hypoſtaſirt werden, aber das Weſen iſt noch das unbeſtimmte, das nicht Subjekt oder Lebendiges, noch viel weniger Geiſt iſt; inwiefern aber im Weſen als ſolchem eine Beſtimmung liegt, welche hier doch von Intereſſe ſeyn kann, davon ſoll nachher geſprochen werden.

Das zunächſt Wichtige iſt das Verhältniß, das in jenem Satze angegeben iſt, weil das Eine, das Zufällige, exiſtirt, iſt, ſo iſt das Andere, das abſolut-Nothwendige. Hier ſind zwei Seyende im Zuſammenhange, — ein Seyn mit einem anderen Seyn; — ein Zuſammenhang, den wir als die äußere Nothwendigkeit geſetzen haben. Dieſe äußere Nothwendigkeit aber iſt es eben, die unmittelbar als Abhängigkeit, in welcher das Reſultat von ſeinem Ausgangspunkte ſteht, überhaupt aber der Zufälligkeit verfallend für unbefriedigend erkannt worden iſt. Sie iſt es daher, gegen welche die Prätenſia-

tionen gerichtet ſind, die gegen dieſe Beweisführung eingelegt worden.

Sie enthält nämlich die Beziehung, daß die eine Beſtimmung, die des abſolut-nothwendigen Seyns, vermittelt iſt durch die andere, durch die Beſtimmung des zufälligen Seyns, wodurch jenes als abhängig im Verhältniß und zwar eines Bedingten gegen ſeine Bedingung geſtellt wird. Dieß iſt es vornehmlich, was Jacobi überhaupt gegen das Erkennen Gottes vorgebracht hat, daß Erkennen, Begreifen nur heiße, „eine Sache aus ihren nächſten Urſachen herleiten, oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einſehen;“ (Briefe über die Lehre des Spinoza S. 419) „das Unbedingte begreifen, hieße alſo, es zu einem Bedingten, oder zu einer Wirkung zu machen.“ Die letztere Kategorie, das abſolut-Nothwendige als Wirkung anzunehmen, fällt jedoch wohl ſogleich hinweg, dieß Verhältniß widerſpricht zu unmittelbar der Beſtimmung, um die es ſich hier handelt, dem abſolut-Nothwendigen; aber das Verhältniß der Bedingung, auch des Grundes iſt äußerlicher; kann ſich leichter einſchleichen. Daſſelbe iſt allerdings in dem Satze vorhanden: weil Zufälliges iſt, ſo iſt das abſolut-Nothwendige.

Indem dieſer Mangel zugegeben werden muß, ſo fällt dagegen ſogleich dieß auf, daß ſolchem Verhältniſſe der Bedingtheit und Abhängigkeit keine objektive Bedeutung gegeben wird. Dieß Verhältniß iſt ganz nur im ſubjektiven Sinne vorhanden; der Satz drückt nicht und ſoll nicht ausdrücken, daß das abſolut-Nothwendige Bedingungen habe, und zwar durch die zufällige Welt bedingt ſey, — im Gegentheil. Sondern der ganze Gang des Zuſammenhanges iſt nur im Beweiſen; nur unſer Erkennen des abſolut-nothwendigen Seyns iſt bedingt durch jenen Ausgangspunkt; nicht das abſolut-Nothwendige iſt dadurch, daß es ſich erhöbe aus der Welt der Zufälligkeit, und dieſer zum Ausgangspunkt und Vorausſetzung bedürfte, um von

ihr aus erst zu seinem Seyn zu gelangen. Es ist nicht das absolut-Nothwendige, es ist nicht Gott, der als ein Vermitteltes durch Anderes, als ein Abhängiges und Bedingtes gedacht werden solle. Es der Inhalt des Beweises selbst, welcher den Mangel korrigirt, der allein an der Form sichtbar wird. So haben wir aber eine Verschiedenheit, ein Abweichen der Form von der Natur des Inhaltes, vor uns, und die Form ist das Mangelhafte bestimmter darum, weil der Inhalt das absolut-Nothwendige ist; dieser Inhalt ist selbst nicht formlos in sich, was wir auch in der Bestimmung desselben gesehen; seine eigne Form, als die Form des Wahrhaften, ist selbst wahrhaft, die von ihm abweichende daher das Unwahrhafte.

Nehmen wir, was wir Form überhaupt geheißen haben, in seiner konkreteren Bedeutung, nämlich als Erkennen, so befinden wir uns mitten in der bekannten und beliebten Kategorie des endlichen Erkennens, das als subjektives überhaupt endlich, und der Gang seiner wissenden Bewegung als ein endliches Thun bestimmt ist. Damit thut sich dieselbe Unangemessenheit, nur in anderer Gestalt auf. Das Erkennen ist endliches Thun, und solches Thun kann nicht Erfassen des absolut-Nothwendigen, des Unendlichen seyn; Erkennen erfordert überhaupt, den Inhalt in sich zu haben, ihm zu folgen; das Erkennen, das den absolut-nothwendigen, unendlichen Inhalt hat, müßte selbst absolut-nothwendig und unendlich seyn. So befänden wir uns auf dem besten Wege, uns wieder mit dem Gegensatze herumzuschlagen, dessen affirmative Aushülfe durch vielmehr unmittelbares Wissen, Glauben, Fühlen u. s. f. wir in den ersten Vorlesungen vorgenommen hatten. Wir haben diese Gestalt der Form schon deswegen hier bei Seite zu lassen, aber es ist noch späterhin eine Reflexion auf die Kategorien derselben zu machen. Die Form ist hier näher in der Weise zu betrachten, wie sie in dem Beweise, den wir zum Gegenstande haben, vorhanden ist.

Erinnern wir uns des vorgetragenen förmlichen Schlusses,

ſo heißt der eine Theil des einen Satzes (des Oberſatzes): Wenn das Zufällige iſt, und dieß wird direkter im anderen Satze ausgedrückt: es iſt eine zufällige Welt; indem in jenem Satze die Beſtimmung der Zufälligkeit nur weſentlich in ihrem Zuſammenhange mit dem abſolut-Nothwendigen geſetzt iſt, jedoch gleichfalls als ſeyendes Zufälliges. Der zweite Satz oder dieſe Beſtimmung des Seyenden auch im erſten iſt es, in welchem der Mangel liegt, und zwar ſo, daß er unmittelbar an ihm ſelbſt widerſprechend iſt, an ihm ſelbſt ſich als eine unwahre Einſeitigkeit zeigt. Das Zufällige, Endliche wird als ein Seyendes ausgeſprochen, aber die Beſtimmung deſſelben iſt vielmehr, ein Ende zu haben, zu fallen, ein Seyn zu ſeyn, das nur den Werth einer Möglichkeit hat, ebenſo gut iſt, als nicht iſt.

Dieſer Grundfehler findet ſich in der Form des Zuſammenhangs, die ein gewöhnlicher Schluß iſt. Ein ſolcher hat ein ſtehendes Unmittelbares in ſeinen Prämiſſen überhaupt, Vorausſetzungen, die als Erſtes nicht nur, ſondern als ſeyendes, bleibendes Erſtes ausgeſprochen ſind, womit das Andere als Folge etwa, Bedingtes u. ſ. f. überhaupt ſo zuſammenhängt, daß die beiden zuſammengehängten Beſtimmungen ein äußerliches, endliches Verhältniß zu einander bilden, in welchem jede der beiden Seiten in Beziehung mit der anderen iſt, was Eine Beſtimmung derſelben ausmacht, aber zugleich auch für ſich außer ihrer Beziehung Beſtehen haben. Die in ſich ſchlechthin Eine Beſtimmung, welche in jenem Satze die beiden Unterſchiedenen zuſammen ausmachen, iſt das abſolut-Nothwendige, deſſen Namen ſogleich es als das Einzige, was wahrhaft iſt, als die einzige Wirklichkeit ausſpricht; deſſen Begriff haben wir geſehen, daß er die in ſich zurückgehende Vermittelung, die Vermittelung nur mit ſich durch das andere von ihm Unterſchiedene, das eben in dem Einen, dem abſolut-Nothwendigen, aufgehoben, als Seyendes negirt, nur als Ideelles

aufbewahrt iſt. Außer dieſer abſoluten Einheit mit ſich ſind aber in der Art des Schluſſes auch außerhalb von einander die zwei Seiten der Beziehung, als Seyende, aufbehalten; das Zufällige iſt. Dieſer Satz widerſpricht ſich in ſich ſelbſt, wie dem Reſultate, der abſoluten Nothwendigkeit, welche nicht auf Eine Seite nur geſtellt, ſondern das ganze Seyn iſt.

Wenn alſo von dem Zufälligen angefangen wird, ſo iſt von demſelben nicht als von einem, das feſt-bleiben ſoll, auszugehen, ſo daß es im Fortgange als ſeyend belaſſen wird; dieß iſt ſeine einſeitige Beſtimmtheit, ſondern es iſt mit ſeiner vollſtändigen Beſtimmung zu ſetzen, daß ihm ebenſo ſehr das Nichtſeyn zukomme, und daß es ſomit als verſchwindend in das Reſultat eintrete. Nicht weil das Zufällige iſt, ſondern vielmehr, weil es ein Nichtſeyn, nur Erſcheinung, ſein Seyn nicht wahrhafte Wirklichkeit iſt, iſt die abſolute Nothwendigkeit; dieſe iſt ſein Seyn und ſeine Wahrheit.

Dieß Moment des Negativen liegt nicht in der Form des Verſtandes-Schluſſes, und darum iſt er in dieſem Boden der lebendigen Vernunft des Geiſtes mangelhaft; — in dem Boden, worin ſelbſt die abſolute Nothwendigkeit als das wahre Reſultat gilt, als dieß, daß ſie ſich wohl durch Anderes, aber durch Aufheben deſſelben ſich mit ſich ſelbſt vermittelt. So iſt der Gang jenes Erkennens der Nothwendigkeit verſchieden von dem Proceſſe, welcher ſie iſt, ſolcher Gang iſt darum nicht als ſchlechthin nothwendige, wahrhafte Bewegung, ſondern als endliche Thätigkeit, iſt nicht unendliches Erkennen, hat nicht das Unendliche, — dieß iſt nur als dieſe Vermittelung mit ſich durch die Negation des Negativen — zu ſeinem Inhalte und zu ſeinem Thun.

Der Mangel, der in dieſer Form des Schließens aufgezeigt worden, hat, wie angegeben iſt, den Sinn, daß in dem Beweiſe vom Daſeyn Gottes, den er ausmacht, die Erhebung des Geiſtes zu Gott nicht richtig explicirt iſt. Vergleichen wir beide,

ſo iſt dieſe Erhebung allerdings gleichfalls das Hinausgehen über das weltliche Daſeyn als über das nur Zeitliche, Veränderliche, Vergängliche; das Weltliche iſt zwar als Daſeyn ausgeſagt und von ihm angefangen, aber indem es, wie geſagt, als das Zeitliche, Zufällige, Veränderliche und Vergängliche beſtimmt iſt, iſt ſein Seyn nicht ein Befriedigendes, nicht das wahrhaft Affirmative, es iſt als das ſich aufhebende, negirende beſtimmt. Es iſt in deſſen Beſtimmung, zu ſeyn, nicht beharrt, vielmehr ihm nur ein Seyn zugeſchrieben, das mehr nicht als den Werth eines Nichtſeyns hat, deſſen Beſtimmung das Nichtſeyn ſeiner, das Andere ſeiner, ſomit ſeinen Widerſpruch, ſeine Auflöſung, Vergehen in ſich ſchließt. Wenn es auch ſcheinen mag, oder auch der Fall ſeyn kann, daß dem Glauben doch dieſes zufällige Seyn als eine Gegenwart des Bewußtſeyns auf der einen Seite ſtehen bleibt, der andern, dem Ewigen, an und für ſich Nothwendigen gegenüber, als eine Welt, über der der Himmel iſt, ſo kommt es nicht darauf an, daß eine doppelte Welt vorgeſtellt wird, ſondern mit welchem Werthe; dieſer iſt aber darin ausgedrückt, daß die eine die Welt des Scheins, die andere die Welt der Wahrheit iſt. Indem die erſtere verlaſſen, und zu der anderen nur ſo übergegangen wird, daß jene auch noch diesſeits ſtehen bleibt, ſo iſt doch im religiöſen Geiſte nicht der Zuſammenhang vorhanden, als ob ſie mehr als nur ein Ausgangspunkt, als ob ſie als ein Grund feſtgeſtellt wäre, dem ein Seyn, Begründen, Bedingen zukäme. Die Befriedigung, alle Begründung jeder Art, findet ſich vielmehr in die ewige Welt gelegt, als in das an und für ſich Selbſtſtändige. Wogegen in der Geſtalt des Schluſſes das Seyn beider auf gleiche Weiſe ausgedrückt; ſowohl in dem einen Satze des Zuſammenhangs: Wenn eine zufällige Welt iſt, ſo iſt auch ein abſolut-Nothwendiges, — als in dem anderen, worin als Vorausſetzung ausgeſprochen wird, daß eine zufällige Welt iſt,

und dann in dem dritten, dem Schlußsatze: Also ist ein absolut-Nothwendiges.

Ueber diese ausdrücklichen Sätze können noch etliche Bemerkungen hinzugefügt werden. Nämlich erstens bei dem letzten Satz muß sogleich die Verbindung der zwei entgegengesetzten Bestimmungen auffallen: Also ist das absolut-Nothwendige; Also drückt die Vermittelung durch Anderes aus, ist aber die Unmittelbarkeit und hebt jene Bestimmung sogleich auf, die, wie angeführt worden, dasjenige ist, weswegen man solches Erkennen über das, was dessen Gegenstand ist, für unzulässig erklärt hat. Das Aufheben der Vermittelung durch Anderes ist aber nur an sich vorhanden; die Darstellung des Schlusses spricht dieselbe vielmehr ausdrücklich aus. Die Wahrheit ist eine solche Macht, daß es auch am Falschen vorhanden ist, und es nur einer richtigen Bemerkung oder Hinsehens bedarf, um das Wahre an dem Falschen selbst zu finden, oder vielmehr zu sehen; das Wahre ist hier die Vermittelung mit sich durch die Negation des Anderen und der Vermittelung durch Anderes; die Negation ebenso wohl der Vermittelung durch Anderes, als auch der abstrakten, vermittelungslosen Unmittelbarkeit ist in jenem Also ist vorhanden.

Ferner wenn der eine Satz dieser ist: das Zufällige ist, der andere: das an und für sich Nothwendige ist, so ist wesentlich darauf reflektirt worden, daß das Seyn des Zufälligen einen ganz verschiedenen Werth hat von dem an und für sich nothwendigen Seyn; jedoch ist Seyn die gemeinschaftliche und Eine Bestimmung in beiden Sätzen. Der Uebergang bestimmt sich hiernach nicht als von einem Seyn in ein anderes Seyn, sondern als von einer Gedankenbestimmung in eine andere. Das Seyn reinigt sich von dem ihm unangemessenen Prädikate der Zufälligkeit; Seyn ist einfache Gleichheit mit sich selbst; die Zufälligkeit aber das in sich schlechthin ungleiche, sich widersprechende Seyn, welches erst in dem absolut-Nothwendigen

zu dieſer Gleichheit mit ſich ſelbſt wieder hergeſtellt iſt. Hieran unterſcheidet ſich alſo beſtimmter dieſer Gang der Erhebung, oder dieſe Seite des Beweiſens von der angegebenen anderen, daß in jenem Gang die Beſtimmung, welche zu beweiſen iſt, oder welche reſultiren ſoll, nicht das Seyn iſt; das Seyn iſt vielmehr das in beiden Seiten gemeinſchaftlich bleibende, das ſich von der einen in die andere kontinuirt. In dem anderen Gange dagegen ſoll vom Begriffe Gottes zu ſeinem Seyn übergegangen werden; dieſer Uebergang ſcheint ſchwerer, als der von einer Inhaltsbeſtimmtheit überhaupt, was man einen Begriff zu nennen pflegt, zu einem anderen Begriffe, zu einem homogeneren alſo, als der Uebergang vom Begriffe zum Seyn zu ſcheinen pflegt.

Es liegt hierbei die Vorſtellung zu Grunde, daß Seyn nicht ſelbſt auch ein Begriff oder Gedanke ſey; in dieſem Gegenſatze, worin es für ſich, iſolirt herausgeſetzt iſt, haben wir es an der treffenden Stelle bei jenem Beweiſe zu betrachten. Hier aber haben wir es zunächſt noch nicht abſtrakt für ſich zu nehmen; daß es das Gemeinſchaftliche der beiden Beſtimmungen, des Zufälligen und des abſolut-Nothwendigen iſt, iſt eine Vergleichung und äußerliche Abtrennung deſſelben von ihnen, und zunächſt iſt es in der ungetrennten Verbindung mit jeder, zufälliges Seyn und abſolut-nothwendiges Seyn; in dieſer Weiſe wollen wir die angegebene Geſtalt noch einmal vornehmen, und den Unterſchied des Widerſpruchs, den er nach den zwei entgegengeſetzten Seiten, der ſpekulativen und der abſtrakten verſtändigen, erleidet, daran noch näher herausheben.

Der angegebene Satz ſpricht folgenden Zuſammenhang aus:

Weil das zufällige Seyn iſt, ſo iſt das abſolut-nothwendige Seyn.

Nehmen wir dieſen Zuſammenhang einfach, ohne ihn durch die Kategorie eines Grundes und dergleichen näher zu beſtimmen, ſo iſt er nur dieſer:

Das zufällige Seyn ist zugleich das Seyn eines Anderen, des absolut-nothwendigen Seyns.

Dieses Zugleich erscheint als ein Widerspruch, dem die zwei selbst entgegengesetzten Sätze, als die Auflösungen, entgegengestellt werden; der eine:

Das Seyn des Zufälligen ist nicht sein eignes Seyn, sondern nur das Seyn eines Anderen, und zwar bestimmt, seines Anderen, des absolut-Nothwendigen;

der andere: das Seyn des Zufälligen ist nur sein eignes Seyn, und nicht das Seyn eines Anderen, des absolut-Nothwendigen.

Der erste Satz ist als der wahrhafte Sinn, den auch die Vorstellung bei dem Uebergange habe, nachgewiesen worden; den spekulativen Zusammenhang, der in den Gedankenbestimmungen, welche die Zufälligkeit ausmachen, selbst immanent ist, werden wir weiterhin noch vornehmen. Aber der andere Satz ist der Satz des Verstandes, auf welchen sich die neuere Zeit so festgesetzt hat. Was kann verständlicher seyn, als daß irgend ein Ding, Daseyn, so auch das Zufällige, da es ist, sein eignes Seyn ist, eben das bestimmte Seyn ist, welches es ist, und nicht vielmehr ein anderes! Das Zufällige wird so für sich festgehalten, getrennt von dem absolut-Nothwendigen.

Noch geläufiger ist, für die zwei Bestimmungen die des Endlichen und Unendlichen zu gebrauchen, und das Endliche so für sich, isolirt von seinem Anderen, dem Unendlichen, zu nehmen. Es giebt darum, wird gesagt, keine Brücke, keinen Uebergang vom endlichen Seyn zu dem unendlichen; das Endliche bezieht sich schlechthin nur auf sich, nicht auf sein Anderes. Es ist ein leerer Unterschied, der zwischen Erkennen, als Form gemacht würde. Es ist mit Recht, daß eben die Unterschiedenheit beider zum Grunde von Schlüssen gemacht wird, — Schlüsse, die zunächst das Erkennen als endlich voraussetzen, und eben daraus folgern, daß dieß Erkennen das Unendliche

nicht erkennen könne, weil es daſſelbe nicht zu faſſen vermöge; ſo wie umgekehrt gefolgert wird, wenn das Erkennen das Unendliche erfaßte, ſo müßte es ſelbſt unendlich ſeyn; dieß ſey es aber anerkannter Maßen nicht; alſo vermöge es nicht das Unendliche zu erkennen. Sein Thun iſt beſtimmt, wie ſein Inhalt. Endliches Erkennen und unendliches Erkennen geben daſſelbe Verhältniß als Endliches und Unendliches überhaupt; — nur daß unendliches Erkennen ſogleich noch mehr gegen das andere zurückſtoßend iſt, als das nackte Unendliche, und noch unmittelbarer auf die Scheidung beider Seiten hinweiſt, ſo daß nur die eine, endliches Erkennen bleibe. Hiermit iſt alles Verhältniß der Vermittelung hinweg, in welches ſonſt das Endliche und das Unendliche als ſolches geſetzt werden können, wie das Zufällige und das abſolut-Nothwendige. Die Form des Endlichen und Unendlichen iſt in dieſer Betrachtung mehr gäng und gäbe geworden. Jene Form iſt abſtrakter und erſcheint darum als umfaſſender als die erſtere; dem Endlichen überhaupt, und dem endlichen Erkennen wird weſentlich auch außer der Zufälligkeit die Nothwendigkeit, als Fortgang an der Reihe von Urſachen und Wirkungen, Bedingungen und Bedingten, hiermit ſogleich zugeſchrieben, die von uns früher als äußere Nothwendigkeit bezeichnet worden, und gemeinſchaftlich unter dem Endlichen befaßt; ohnehin wird ſie in Rückſicht auf das Erkennen allein verſtanden, aber unter das Endliche befaßt ganz ohne Mißverſtand, der durch die Kategorie des abſolut-Nothwendigen herbeigeführt werden kann, dem Unendlichen entgegengeſtellt.

Wenn wir daher gleichfalls bei dieſem Ausdruck bleiben, ſo haben wir für das Verhältniß von Endlichkeit und Unendlichkeit, bei dem wir ſtehen, das ihrer Verhältnißloſigkeit, Beziehungsloſigkeit. Wir befinden uns bei der Behauptung, daß das Endliche überhaupt und das endliche Erkennen unvermögend ſey, das Unendliche überhaupt, wie in ſeiner Form als abſolute Nothwendigkeit, zu faſſen; — oder auch aus den Begrif-

sen der Zufälligkeit und Endlichkeit, von denen daſſelbe ausgehe, das Unendliche zu begreifen. Das endliche Erkennen iſt darum endlich, weil es in endlichen Begriffen ſich befindet, und das Endliche, darunter auch das endliche Erkennen, bezieht ſich nur auf ſich ſelbſt, bleibt nur bei ſich ſtehen, weil es nur ſein Seyn, nicht das Seyn eines Anderen überhaupt, am wenigſten ſeines Anderen iſt. Dieß iſt der Satz, auf den ſo viel gepocht wird: es giebt keinen Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen, ſo auch nicht vom Zufälligen zum abſolut-Nothwendigen, oder von den Wirkungen zu einer abſolut erſten, nicht endlichen Urſache; es iſt ſchlechthin eine Kluft zwiſchen beiden befeſtigt.

Vierzehnte Vorleſung.

Dieſer Dogmatismus der abſoluten Trennung des Endlichen und Unendlichen iſt logiſch; er iſt eine Behauptung von der Natur der Begriffe des Endlichen und des Unendlichen, die in der Logik betrachtet wird. Hier halten wir uns zunächſt an die Beſtimmungen, die wir im Vorhergehenden zum Theil gehabt, die aber auch in unſerem Bewußtſeyn vorhanden ſind. Die Beſtimmungen, die in der Natur der Begriffe ſelbſt liegen und in der Logik in der reinen Beſtimmtheit ihrer ſelbſt und ihres Zuſammenhangs aufgezeigt werden, müſſen auch in unſerem gewöhnlichen Bewußtſeyn ſich hervorthun und vorhanden ſeyn.

Wenn alſo geſagt wird, das Seyn des Endlichen iſt nur ſein eignes Seyn, nicht vielmehr das Seyn eines Anderen; es iſt alſo kein Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen möglich, alſo auch keine Vermittelung zwiſchen ihnen, weder an ſich noch im und für das Erkennen, ſo daß etwa wohl das Endliche vermittelt ſey durch das Unendliche, aber, worauf allein hier das Intereſſe ginge, nicht umgekehrt, ſo iſt ſich bereits auf das Fak-

tum berufen worden, daß der Geiſt des Menſchen ſich aus dem Zufälligen, Zeitlichen, Endlichen zu Gott, als dem abſolut-Nothwendigen, Ewigen, Unendlichen erhebt, — das Faktum, daß für den Geiſt die ſogenannte Kluft nicht vorhanden iſt, daß er dieſen Uebergang wirklich macht; daß durch jenen Verſtand, der dieſe abſolute Scheidung behauptet, die Menſchenbruſt es ſich nicht nehmen läßt, eine ſolche Kluft nicht gelten zu laſſen, ſondern dieſen Uebergang in der Erhebung zu Gott wirklich macht.

Darauf iſt aber die Antwort fertig; das Faktum dieſer Erhebung zugegeben, ſo iſt dieß ein Uebergang des Geiſtes, aber nicht an ſich, nicht ein Uebergang in den Begriffen oder gar der Begriffe ſelbſt; und zwar darum nicht, weil eben im Begriffe das Seyn des Endlichen ſein eigenes Seyn und nicht das Seyn eines Anderen ſey. Wenn wir ſo das endliche Seyn als nur in Beziehung auf ſich ſelbſt ſtehend nehmen, ſo iſt es ſo nur für ſich, nicht Seyn für Anderes; es iſt damit der Veränderung entnommen, iſt unveränderlich, abſolut. So iſt es mit dieſen ſogenannten Begriffen beſchaffen. Daß das Endliche abſolut, unveränderlich, unvergänglich, ewig ſey, dieß wollen aber diejenigen ſelbſt nicht, welche die Unmöglichkeit jenes Uebergehens behaupten. Wäre der Irrthum, daß das Endliche als abſolut genommen wird, nur ein Irrthum der Schule, eine Inkonſequenz, die ſich der Verſtand zu Schulden kommen ließe, — und zwar in den äußerſten Abſtraktionen, mit denen wir hier zu thun bekommen haben, ſo könnte man fragen, was denn ſolcher Irrthum verſchlagen könne, indem man jene Abſtraktionen wohl verächtlich finden kann, gegen eine Fülle des Geiſtes, wie ſie die Religion überhaupt ſonſt ein großes, lebendiges Intereſſe deſſelben iſt. Aber daß in dieſen ſogenannten großen, lebendigen Intereſſen in der That das feſtgehaltene Endliche das wahrhafte Intereſſe ausmacht, zeigt ſich zu ſehr in der Bemühung mit der Religion ſelbſt, wo, jenem Grundſatze kon-

sequent, die Beschäftigung mit der Historie des endlichen Stoffes, des äußerlich Geschehenen und der Meinungen das Uebergewicht über den unendlichen Gehalt erlangt hat, der bekanntlich auf das Minimum zusammengeschrumpft ist. Es sind die Gedanken und jene abstrakten Bestimmungen vom Endlichen und Unendlichen, womit das Aufgeben des Erkennens der Wahrheit gerechtfertigt werden soll, und in der That ist es der reine Boden des Gedankens, auf welchen sich solche Interessen des Geistes hinspielen, um auf denselben ihre Entscheidung zu erhalten; denn die Gedanken machen die innerste Wesenheit der konkreten Wirklichkeit des Geistes aus.

Belassen wir diesen Begriffsverstand bei seiner Behauptung, daß das Seyn des Endlichen nur sein eignes Seyn, nicht das Seyn seines Anderen, nicht das Uebergehen selbst sey, und nehmen die weitere, das Erkennen ausdrücklich nennende Vorstellung auf. Wenn nämlich mit dem Faktum übereingestimmt wird, daß der Geist solchen Uebergang mache, so soll es doch nicht ein Faktum des Erkennens, sondern des Geistes überhaupt und bestimmt des Glaubens seyn. Es ist hierüber zur Genüge gezeigt worden, daß diese Erhebung, sie sey in der Empfindung oder im Glauben, oder wie die Weise ihres geistigen Daseyns bestimmt werde, im Innersten des Geistes auf dem Boden des Denkens geschieht; die Religion als die innerste Angelegenheit des Menschen hat darin den Mittelpunkt und Wurzel ihres Pulsirens; Gott ist in seinem Wesen Gedanke, Denken selbst, wie auch weiter seine Vorstellung und Gestaltung, so wie die Gestalt und Weise der Religion als Empfinden, Anschauen, Glauben und so ferner bestimmt werde. Das Erkennen thut aber nichts, als eben jenes Innerste für sich zum Bewußtseyn bringen; jenen denkenden Puls denkend zu erfassen. Das Erkennen mag hierin einseitig seyn und zur Religion noch mehr und wesentlich, Empfindung, Anschauen, Glauben gehören, so wie zu Gott noch weiter, als sein denkender und gedachter

Begriff, aber dieſes Innerſte iſt darin vorhanden und von dieſem zu wiſſen, heißt es denken, und Erkennen überhaupt heißt nur, es in ſeiner weſentlichen Beſtimmtheit zu wiſſen.

Erkennen, Begreifen ſind Worte, wie Unmittelbar, Glauben in der Bildung der Zeit; ſie haben die Autorität des gedoppelten Vorurtheils für ſich, des einen, daß ſie ganz bekannt und damit letzte Beſtimmungen ſeyen, bei denen daher nicht weiter nach ihrer Bedeutung und Bewährung zu fragen ſey, und daß die Unfähigkeit der Vernunft, das Wahre, Unendliche zu begreifen, zu erkennen, etwas ebenſo abgemachtes ſey, als ihre Bedeutung überhaupt. Das Wort Erkennen, Begreifen, gilt wie eine magiſche Formel; ſie ins Auge zu faſſen, zu fragen, was denn Erkennen, Begreifen iſt, fällt dem Vorurtheile nicht weiter ein, und darauf einzig und allein würde es ankommen, um über die Hauptfrage etwas wirklich treffendes zu ſagen; es würde in ſolcher Unterſuchung ſich von ſelbſt ergeben, daß das Erkennen nur das Faktum des Ueberganges, den der Geiſt ſelbſt macht, ausſpricht, und inſofern das Erkennen wahrhaftes Erkennen, Begreifen, iſt, ſo iſt es ein Bewußtſeyn der Nothwendigkeit, die jener Uebergang ſelbſt enthält, nichts als das Auffaſſen dieſer ihm immanenten, in ihm vorhandenen Beſtimmung.

Aber wenn über das Faktum des Ueberganges von dem Endlichen zum Unendlichen geantwortet worden iſt, daß derſelbe im Geiſte, oder im Glauben und der Empfindung und dergleichen, gemacht werde, ſo iſt dieſe Antwort nicht die ganze Antwort; dieſe iſt vielmehr eigentlich: das religiöſe Glauben, Empfinden, innere Offenbarung iſt eben dieß, unmittelbar von Gott zu wiſſen, nicht durch Vermittelung, nicht den Uebergang als einen weſentlichen Zuſammenhang beider Seiten, ſondern als einen Sprung zu machen. Das, was ein Uebergang genannt wurde, zerfällt hiernach in zweierlei geſonderte Akte, die äußerlich gegeneinander ſind, etwa nur in der Zeit aufeinanderfolgen, in

der Vergleichung oder Erinnerung aufeinander bezogen werden. Das Endliche und Unendliche halten ſich ſchlechthin in der Trennung, dieß vorausgeſetzt, ſo iſt die Beſchäftigung des Geiſtes mit dem Endlichen eine beſondere Beſchäftigung, und ſeine Beſchäftigung mit dem Unendlichen, Empfinden, Glauben, Wiſſen ein einzelner, unmittelbarer, einfacher Akt; nicht ein Akt des Uebergehens. Wie das Endliche und Unendliche beziehungslos ſind, ſo auch die Akte des Geiſtes, ſeine Erfüllungen mit dieſen Beſtimmungen, Erfüllungen nur mit dem einen oder dem anderen, beziehungslos aufeinander. Wenn ſie auch gleichzeitig ſeyn können, mit dem Unendlichen auch Endliches im Bewußtſeyn iſt, ſo ſind ſie nur Vermiſchungen; es ſind zwei für ſich beſtehende Thätigkeiten, die ſich einander nicht vermitteln.

Die Wiederholung, die in dieſer Vorſtellung liegt von der gewöhnlichen Scheidung des Endlichen und Unendlichen, iſt ſchon angedeutet; von jener Trennung, durch welche das Endliche für ſich auf einer Seite, und das Unendliche auf der anderen gegenüber gehalten, und das erſtere nicht weniger, auf dieſe Weiſe für abſolut erklärt wird; der Dualismus, der in weiterer Beſtimmung der Manichäismus iſt. Daß aber das Endliche abſolut ſey, dieß wollen diejenigen ſelbſt nicht, die ſolches Verhältniß feſtſetzen; aber ſie können jener Konſequenz nicht entgehen, welche keine erſt aus jener Behauptung gezogene Konſequenz, ſondern die direkte Behauptung ſelbſt iſt, daß das Endliche in keiner Verbindung mit dem Unendlichen, kein Uebergang von jenem zu dieſem möglich ſey, das Eine ſchlechthin von dem Anderen geſchieden ſey. Wird aber doch auch wieder eine Beziehung derſelben vorgeſtellt, ſo iſt bei der angenommenen Unverträglichkeit beider das Verhältniß nur negativer Art; das Unendliche ſoll das Wahre und das allein d. i. abſtrakt Affirmative ſeyn, ſo daß es als Beziehung nur als Macht gegen das Endliche iſt, das in jenem ſich nur vernichtet; das Endliche muß, um zu ſeyn, ſich vor dem Unendlichen zurückhalten, daſſelbe fliehen; in der

Berührung damit kann es nur untergehen. In der subjektiven Existenz, die wir von diesen Bestimmungen vor uns haben, nämlich dem endlichen und unendlichen Wissen, soll die eine Seite, die der Unendlichkeit, das unmittelbare Wissen des Menschen von Gott seyn; die ganze andere Seite ist aber der Mensch überhaupt, er eben ist das Endliche, von dem vornehmlich die Rede ist, und eben dieß sein Wissen von Gott, es mag nun unmittelbar genannt werden oder nicht, ist sein Seyn, des Endlichen Wissen und Uebergehen von demselben zum Unendlichen. Wenn nun aber auch die Beschäftigung des Geistes mit dem Endlichen und die Beschäftigung desselben mit dem Unendlichen zweierlei geschiedene Thätigkeiten seyn sollen, so wäre die letzte als Erhebung des Geistes selbst nicht dieser immanente Uebergang und die Beschäftigung mit dem Endlichen ihrer Seits auch absolut, und schlechthin auf das Endliche als solches beschränkt. Hierüber ließe sich eine weitläufige Betrachtung anstellen; es mag hier genügen, nur daran zu erinnern, daß auch diese Seite, wenn gleich das Endliche ihr Gegenstand und Zweck ist, nur wahrhafte Beschäftigung, sey es Erkennen, Wissen, Dafürhalten, oder ein praktisches und moralisches Verhalten, seyn kann, insofern solches Endliche nicht für sich, sondern in seiner Beziehung auf das Unendliche, das Unendliche in ihm, gewußt, erkannt, bethätigt, überhaupt in dieser Bestimmung Gegenstand und Zweck ist. — Bekannt genug ist die Stellung, die dem Religiösen in Individuen und selbst in Religionen gegeben wird, daß dasselbe, Andacht, Herzens- und Geisteszerknirschung und Opfergaben, für sich als ein abgeschiedenes Geschäft abgemacht wird, und daneben das weltliche Leben, der Kreis der Endlichkeit, sich selber hingegeben und freigelassen bleibt, ohne Einfluß des Unendlichen, Ewigen, Wahren auf denselben, — d. h. ohne daß in dem Kreise des Endlichen zum Unendlichen übergegangen, das Endliche durch das Unendliche zur Wahrheit und Sittlichkeit vermittelt, und ebenso ohne daß das

Unendliche durch Vermittelung des Endlichen zu Gegenwart und Wirklichkeit gebracht würde.

Auf die schlechte Konsequenz, daß das Erkennende, der Mensch, absolut seyn müßte, um das Absolute zu fassen, brauchen wir hier schon darum nicht einzugehen, weil sie, ebenso sehr den Glauben, das unmittelbare Wissen träfe, als welches auch ein Fassen-in-sich, wenn nicht des absoluten Geistes Gottes, doch wenigstens des Unendlichen seyn soll; wenn dieß Wissen sich so sehr vor dem Konkreten seines Gegenstandes scheut, so muß er ihm doch etwas seyn; eben das Nichtkonkrete, das wenige oder gar keine Bestimmungen an ihm hat, ist das Abstrakte, das Negative, das Wenigste, etwa das Unendliche.

Aber es ist gerade diese schlechte Abstraktion des Unendlichen, durch welche die Vorstellung das Fassen desselben zurückstößt, aus dem einfachen Grunde, weil dagegen das Diesseitige, der Mensch, der menschliche Geist, die menschliche Vernunft ebenso als die Abstraktion des Endlichen fixirt wird. Die Vorstellung verträgt sich noch eher damit, daß der menschliche Geist, Denken, Vernunft, das absolut-Nothwendige fasse, denn dieses ist so unmittelbar als das Negative gegen sein Anderes, — das Zufällige, auf dessen Seite auch eine Nothwendigkeit, die äußerliche, steht, ausgedrückt und ausgesprochen. Was ist nun klarer, als daß der Mensch, der doch ist, das heißt, ein Positives, Affirmatives ist, sein Negatives nicht fassen kann? Noch mehr, da umgekehrt sein Seyn, seine Affirmation, die Endlichkeit, — also die Negation — ist, daß sie die Unendlichkeit, die dagegen gleichfalls die Negation, aber nun umgekehrt gegen jene Bestimmung das Seyn, die Affirmation ist, nicht fassen kann? Was ist aber ebenso klarer, als daß dem Menschen von den beiden Seiten die Endlichkeit zukommt? Von dem Raume faßt er etliche Fuße, außerhalb dieses Volumens ist die Unendlichkeit des Raumes; von der unendlichen Zeit ist ihm eine Spanne, die ebenso zum Augenblick gegen jene zusammenschrumpft, wie sein

Volumen zum Punkte. Aber abgeſehen von dieſer ſeiner äußerlichen Endlichkeit gegen jene unendliche Aeußerlichkeiten, ſo iſt er anſchauend, vorſtellend, wiſſend, erkennend, — Intelligenz; — ihr Gegenſtand iſt die Welt, dieß Aggregat von unendlichen Einzelnheiten; wie gering iſt die Anzahl derſelben, die von den einzelnen Menſchen gewußt werden, nicht der Menſch weiß, ſondern der einzelne, — gegen die unendliche Menge, welche iſt. Um ſich die Geringfügigkeit des menſchlichen Wiſſens recht vor Augen zu bringen, braucht man ſich nur an das, was man nicht läugnen wird, daß unter göttlicher Allwiſſenheit verſtanden zu werden pflege, etwa in der Vorſtellung zu erinnern, die in den Lebensläufen nach aufſteigender Linie, — um dieſes Werk des tiefſten Humors wieder einmal in Gedächtniß zurückzurufen, — II. Th. Beil. B. der Organiſt in L— in einer Leichenabdankung, davon giebt: „Der Gevatter Briſe ſprach mir geſtern von der Größe des lieben Gottes! und ich hatte den Einfall, daß der liebe Gott jeden Sperling, jeden Stieglitz, jeden Hämpfling, jede Milbe, jede Mücke mit Namen zu nennen wüßte, ſo wie ihr! die Leute im Dorfe: Schmieds Greger, Briefens Peter, Heifrieds Hans — denkt nur! wenn der liebe Gott ſo jede Mücke ruft, die ſich einander ſo ähnlich ſehen, daß man ſchwören ſollte, ſie wären alle Schweſter und Bruder! denkt nur!“ — Aber gegen die praktiſche Endlichkeit ſtellt ſich das Theoretiſche noch groß und weit dar; aber dieſe Zwecke, Plane oder Wünſche u. ſ. f., was im Kopfe keine Schranken hat, wie bringen ſie, an die Wirklichkeit, der ſie beſtimmt ſind, herangebracht, die menſchliche Beſchränktheit vollends vor Augen! Jene Weite der praktiſchen Vorſtellung, das Streben, das Sehnen, eben daß es nur Streben, Sehnen iſt, zeigt an ihm ſelbſt ſeine Enge. — Dieſe Endlichkeit iſt es, welche dem Unterfangen, das Unendliche zu faſſen, zu begreifen, vorgehalten wird; der kritiſche Verſtand, der dieſen ſchlagend ſeyn ſollenden Grund

feſthält, iſt über die Verſtandesbildung jenes Organiſten in L— in der That nicht hinaus, er ſteht vielmehr gegen denſelben zurück; denn dieſer gebrauchte ſolche Vorſtellung unbefangen nur, um die Größe der Liebe Gottes einer Bauerngemeinde vorſtellig zu machen; aber jener kritiſche Verſtand gebraucht ſolche Endlichkeit gegen Gottes Liebe und deren Größe, nämlich gegen Gottes Gegenwart im Menſchengeiſte; dieſer Verſtand behält die Mücke der Endlichkeit feſt im Kopfe, den betrachteten Satz: das Endliche iſt; von welchem unmittelbar erhellt, daß er falſch iſt, denn das Endliche iſt dieß, was zu ſeiner Beſtimmung und Natur hat, zu vergehen, nicht zu ſeyn, ſo daß daſſelbe gar nicht gedacht, vorgeſtellt werden kann, ohne die Beſtimmung des Nichtſeyns, welche im Vergehen liegt. Wer iſt ſo weit zu ſagen: das Endliche vergeht. Wenn zwiſchen das Endliche und ſein Vergehen das Jetzt eingeſchoben und dem Seyn dadurch ein Halt gegeben werden ſoll: das Endliche vergeht, aber Jetzt iſt es, ſo iſt dieß Jetzt ſelbſt ein ſolches, das nicht nur vergeht, ſondern ſelbſt vergangen iſt, indem es iſt: Jetzt, indem ich dieß Bewußtſeyn des Jetzt habe, es ſpreche, iſt es nicht mehr, ſondern ein Anderes. — Es dauert ebenſo, aber nicht als dieſes Jetzt, und Jetzt hat nur den Sinn dieſes, in dieſem Augenblick — ohne Länge, — nur ein Punkt zu ſeyn; — es dauert eben als Negation dieſes Jetzt, Negation des Endlichen, — ſomit als unendliches, als allgemeines. Schon das Allgemeine iſt unendlich; der Reſpekt vor dem Unendlichen, der den Verſtand abhält, daſſelbe ſchon in jedem Allgemeinen vor ſich zu haben, iſt alberner Reſpekt zu nennen. Das Unendliche iſt hoch und hehr; aber ſeine Hohheit und Hehrheit in jene unzählige Menge von Mücken, und die Unendlichkeit des Erkennens in das Kennen jener unzähligen Mücken, d. i. der einzelnen derſelben, zu ſetzen, iſt nicht die Unvermögenheit des Glaubens, des Geiſtes, der Vernunft, ſondern des Verſtandes, das Endliche als ein Nichtiges, das Seyn deſſelben als ein

solches, das schlechthin eben so sehr nur den Werth und die Bedeutung des Nichtseyns hat, zu fassen.

Der Geist ist unsterblich, er ist ewig; er ist dieß eben dadurch, daß er unendlich ist, daß er nicht solche Endlichkeit des Raumes, dieser fünf Fuß Höhe, zwei Fuß Breite und Dicke des Körpers, nicht das Jetzt der Zeit, sein Erkennen, nicht ein Inhalt in ihm von diesen unzähligen Mücken, und sein Wollen, seine Freiheit, nicht die unendliche Menge von Widerständen, noch von Zwecken und Thätigkeiten ist, welche solche Widerstände und Hindernisse gegen sich erfahren. Die Unendlichkeit des Geistes ist sein Insichseyn, abstrakt sein reines Insichseyn und dieß ist sein Denken, und dieses abstrakte Denken ist eine wirkliche, gegenwärtige Unendlichkeit, und sein konkretes Insichseyn ist, daß dieß Denken Geist ist.

Von der absoluten Scheidung der beiden Seiten sind wir also auf deren Zusammenhang zurückgekommen, in Ansehung dessen es keinen Unterschied macht, ob er im Subjektiven oder Objektiven vorgestellt wird. Es ist allein darum zu thun, ob er richtig aufgefaßt sey. Insofern er vorgestellt wird als ein nur subjektiver, der nur ein Beweisen für uns sey, so wird damit zugegeben, daß er nicht objektiv, nicht an und für sich richtig aufgefaßt sey; aber das Unrichtige ist nicht darein zu setzen, daß überhaupt kein solcher Zusammenhang, das heißt, keine Erhebung des Geistes zu Gott Statt finde.

Worauf es also ankäme, wäre die Natur dieses Zusammenhangs in seiner Bestimmtheit zu betrachten. Diese Betrachtung ist der tiefste Gegenstand, der erhabenste, darum auch der schwerste; sie kommt nicht mit endlichen Kategorien aus; d. h. die Denkweise, die wir im gemeinen Leben, im Verkehr mit zufälligen Dingen, aber ebenso, die wir in den Wissenschaften gewohnt sind, reicht nicht aus; die letztern haben ihre Grundlage, ihre Logik in Zusammenhängen des Endlichen, Ursache, Wirkung; ihre Gesetze, Gattungen, die Weisen des Schließens

sind lauter Verhältnisse des Bedingten, die in dieser Höhe ihre Bedeutung verlieren, zwar gebraucht werden müssen, aber so, daß sie immer zurückgenommen und berichtigt werden. Der Gegenstand, die Gemeinschaft Gottes und des Menschen mit einander, ist eine Gemeinschaft des Geistes mit dem Geiste; — er schließt die wichtigsten Fragen in sich; — es ist eine Gemeinschaft, schon darin liegt die Schwierigkeit, ebenso sehr den Unterschied darin festzuhalten, als ihn so zu bestimmen, daß auch die Gemeinschaft erhalten werde. Daß der Mensch von Gott weiß, ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftliches Wissen, — d. i. der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß, dieß Wissen ist Selbstbewußtseyn Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und dieß Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott. Der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst. Hierher fallen dann die Fragen von der Freiheit des Menschen, von der Verknüpfung seines individuellen Wissens und Bewußtseyns mit dem Wissen, in dem er in Gemeinschaft mit Gott ist, von dem Wissen Gottes in ihm. Diese Fülle des Verhältnisses des menschlichen Geistes zu Gott aber ist nicht unser Gegenstand; wir haben dieß Verhältniß nur an seiner abstraktesten Seite aufzunehmen, — nämlich als den Zusammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen. So kontrastirend diese Dürftigkeit mit jenem Reichthum des Inhalts ist, so ist doch zugleich das logische Verhältniß auch der Grundfaden für die Bewegung jener inhaltsvollen Fülle.

Fünfzehnte Vorlesung.

Der Zusammenhang dieser Gedankenbestimmungen, der den ganzen Inhalt des in Rede stehenden Beweises ausmacht, — daß derselbe dem nicht entspricht, was in dem Beweise geleistet

werden ſoll, davon iſt nachher noch weſentlich zu ſprechen, — — iſt im Bisherigen ſchon Gegenſtand unſerer Unterſuchung geweſen; aber die eigentlich ſpekulative Seite des Zuſammenhangs iſt noch zurück, und hier iſt, ohne dieſe logiſche Unterſuchung hier auszuführen, anzugeben, welche Beſtimmung deſſelben ſie betrifft. Das Moment, auf das hauptſächlich in dieſem Zuſammenhange aufmerkſam gemacht worden, iſt, daß er ein Uebergang, d. h. daß das, woron ausgegangen worden iſt, darin die Beſtimmung eines Negativen hat, als ein zufälliges Seyn, nur als Erſcheinung iſt, welches ſeine Wahrheit an dem abſolut-Nothwendigen, dem wahrhaft Affirmativen deſſelben habe. Was nun dabei vors erſte die erſtere Beſtimmung, das negative Moment, betrifft, ſo gehört zur ſpekulativen Auffaſſung nur dieß, daß daſſelbe nicht als das bloße Nichts genommen wird; es iſt nicht ſo abſtrakt vorhanden; ſondern iſt nur ein Moment in der Zufälligkeit der Welt; das Negative ſo nicht als das abſtrakte Nichts zu nehmen, ſoll daher keine Schwierigkeit haben; in dem, was die Vorſtellung als die Zufälligkeit, Beſchränktheit, Endlichkeit, Erſcheinung vor ſich hat, hat ſie ein Daſeyn, eine Exiſtenz, aber weſentlich die Negation darin; die Vorſtellung iſt konkreter und wahrer als der abſtrahirende Verſtand, der, wenn er von einem Negativen hört, zu leicht das Nichts daraus macht, das bloße Nichts, das Nichts als ſolches, und jene Verbindung aufgiebt, in der es mit der Exiſtenz geſetzt iſt, inſofern dieſe als zufällige, erſcheinende u. ſ. f. beſtimmt wird. Die denkende Analyſe zeigt in ſolchem Inhalt die beiden Momente eines Affirmativen, des Daſeyns, der Exiſtenz als eines Seyns, aber auch deſſelben, das in ſich die Beſtimmung des Endes, des Fallens, der Schranke u. ſ. f., als der Negation hat; das Denken muß ſie, um das Zufällige zu faſſen, nicht auseinander fallen laſſen, in ein Nichts für ſich und in ein Seyn für ſich; denn ſo ſind ſie nicht im Zufälligen,

ſondern es faßt beide in ſich; ſie ſind alſo nicht, jedes für ſich in der Verbindung mit einander, das Zufällige ſelbſt, wie es iſt, als dieſe Verbindung beider zu nehmen. Dieß iſt denn die ſpekulative Beſtimmung, ſie bleibt dem Inhalte der Vorſtellung getreu, wogegen dem abſtrakten Denken, welches die beiden Momente, jedes für ſich, feſthält, dieſer Inhalt entflohen iſt; er hat das, was Gegenſtand des Verſtandes iſt, das Zufällige, aufgelöſt.

Das Zufällige iſt nun, ſo beſtimmt, der Widerſpruch in ſich; das ſich Auflöſende gleichfalls ſomit eben ein ſolches, wie es unter den Händen des Verſtandes geworden iſt. Aber die Auflöſung iſt zweierlei; durch die, welche der Verſtand vorgenommen hat, iſt der Gegenſtand, die konkrete Verbindung, nur verſchwunden, in der andern Auflöſung iſt derſelbe noch erhalten. Dieſe Erhaltung jedoch hilft ihm nicht viel, oder Nichts, denn er iſt in derſelben als der Widerſpruch beſtimmt, und der Widerſpruch löſt ſich auf; was ſich widerſpricht, iſt Nichts. So richtig dieß iſt, ſo unrichtig iſt es zugleich. Widerſpruch und Nichts ſind doch wenigſtens von einander unterſchieden; der Widerſpruch iſt konkret, er hat noch einen Inhalt, er enthält noch ſolche, die ſich widerſprechen; er ſpricht ſie noch, er ſagt es aus, von was er der Widerſpruch iſt; das Nichts hingegen ſpricht nicht mehr, iſt inhaltslos, das vollkommen leere. Dieſe konkrete Beſtimmung des einen und die ganz abſtrakte des andern iſt ein ſehr wichtiger Unterſchied. Ferner iſt auch Nichts gar nicht der Widerſpruch; Nichts widerſpricht ſich nicht, es iſt identiſch mit ſich; es erfüllt daher den logiſchen Satz: daß Etwas ſich nicht widerſprechen ſolle, vollkommen; oder wenn dieſer Satz ſo ausgeſprochen wird: Nichts ſoll ſich widerſprechen, ſo iſt dieß nur ein Sollen, das keinen Erfolg hat; denn Nichts thut das nicht, was es ſoll, es widerſpricht ſich nämlich nicht. Wenn aber thetiſch geſagt wird: Nichts, was iſt, widerſpricht ſich, ſo hat es damit unmittelbar ſeine Richtigkeit, denn

das Subjekt dieſes Satzes iſt ein Nichts, was aber iſt; aber Nichts ſelbſt als ſolches iſt nur einfach, die Eine Beſtimmung, die ſich ſelbſt gleich iſt, ſich nicht widerſpricht.

So nur treibt die Auflöſung des Widerſpruches in Nichts, wie ſie der Verſtand macht, ſich im Leeren oder näher im Widerſpruche ſelbſt herum, der durch ſolche Auflöſung ſich in der That als noch beſtehend, als unaufgelöſt kund giebt. Daß der Widerſpruch ſo noch unaufgelöſt iſt, iſt eben dieß, daß der Inhalt, das Zufällige, nur erſt in ſeiner Negation in ſich, geſetzt iſt, noch nicht in der Affirmation, welche in dieſer Auflöſung, da ſie nicht das abſtrakte Nichts iſt, enthalten ſeyn muß. Das Zufällige ſelbſt iſt freilich zunächſt, wie es ſich der Vorſtellung präſentirt, ein Affirmatives, es iſt ein Daſeyn, Exiſtenz, es iſt die Welt, — Affirmation, Realität, oder wie man es nennen will, genug und drüber; aber ſo iſt es noch nicht in ſeiner Auflöſung geſetzt, nicht in der Auslegung ſeines Inhalts und Gehalts, und dieſer iſt es eben, der zu ſeiner Wahrheit, dem abſolut-Nothwendigen, führen ſoll, und das Zufällige iſt es ſogleich ſelbſt, in dem die Endlichkeit, Beſchränktheit der Welt ſo weit, wie geſagt worden, herauspräparirt iſt, um unmittelbar ſelbſt ſeine Auflöſung, nämlich nach der angegebenen negativen Seite, zu bedeuten. — Die Auflöſung nun weiter dieſes im Widerſpruche auch als aufgelöſt geſetzten Zufälligen iſt als das Affirmative angegeben, welches in ihr enthalten ſey. Dieſe Auflöſung iſt bereits angegeben, ſie iſt aus der Vorſtellung des Menſchenſinnes auf- und angenommen worden, als der Uebergang des Geiſtes von dem Zufälligen zum abſolut-Nothwendigen; welches hiernach ſelbſt eben dieß Affirmative, die Auflöſung jener erſten nur negativen Auflöſung wäre. Das Spekulative nach dieſes letzten, innerſten Punktes angeben, heißt ebenfalls nichts anderes, als nur die Gedanken vollſtändig zuſammennehmen, die in dem ſchon vorliegen, bei dem wir ſtehen, nämlich in jener erſten Auflöſung; der Ver-

ſtand, der ſie nur als den Widerſpruch auffaßte, der ſich in Nichts auflöſt, nimmt nur die eine der darin enthaltenen Beſtimmungen auf und läßt die andere weg.

Der Sache nach iſt das konkrete Reſultat in ſeiner explicirten Geſtalt, d. i. die ſpekulative Form deſſelben, bereits und längſt aufgeſtellt, nämlich in der Beſtimmung, welche von der abſoluten Nothwendigkeit gegeben worden iſt. Aber es iſt dabei für die Momente, die zu derſelben gehören oder aus denen ſie reſultirt, äußerliche Reflexion und Raiſonnement gebraucht worden; es iſt hier nur dieß zu thun, jene Momente in dem ſelbſt bemerklich zu machen, was wir als den Widerſpruch, der die Auflöſung des Zufälligen iſt, gefunden haben. In der abſoluten Nothwendigkeit ſahen wir erſtens das Moment der Vermittelung und zwar zunächſt durch Anderes. In der Analyſe des Zufälligen zeigt dieſelbe ſogleich ſo, daß deſſen Momente Seyn überhaupt oder weltliche Exiſtenz, und die Negation derſelben, wodurch ſie zur Bedeutung eines Scheines, eines an ſich Nichtigen herabgeſetzt wird, jedes nicht für ſich iſolirt, ſondern als der Einen Beſtimmung, nämlich dem Zufälligen, zukommend, ſchlechthin in der Beziehung auf das Andere iſt, nur in dieſer hat hier jedes ſeinen Sinn; dieſe Eine ſie zuſammenhaltende Beſtimmung iſt das ſie Vermittelnde. In ihr nun wohl iſt das Eine vermittelſt des Anderen; aber außerhalb ihrer kann jedes für ſich ſeyn, und ſoll jedes ſogar für ſich ſeyn, das Seyn für ſich und die Negation für ſich. Nennen wir aber jenes Seyn in der konkreteren Geſtalt, in der wir es hier haben, nämlich als die weltliche Exiſtenz, ſo geben wir doch wohl zu, daß dieſelbe nicht für ſich, nicht abſolut, nicht ewig, ſondern vielmehr an ſich nichtig iſt, ein Seyn wohl hat, aber nicht ein Fürſichſeyendes, — denn eben dieſes Seyn iſt als Zufälliges beſtimmt. Wenn nun ſo in der Zufälligkeit jede der beiden Beſtimmungen nur in der Beziehung auf die andere iſt, ſo erſcheint dieſe Vermittelung derſelben ſelbſt

zufällig, nur vereinzelt, nur an diesem Orte vorhanden. Was das unbefriedigende ist, ist, daß die Bestimmungen für sich genommen werden können, das heißt so, wie sie selbst als solche seyen, sich nur auf sich beziehen, also unmittelbar, so an ihnen selbst nicht vermittelt sind. Die Vermittelung ist ihnen somit nur etwas äußerlich Angethanes, als selbst Zufälliges; d. h. die eigene innere Nothwendigkeit der Zufälligkeit ist nicht dargethan.

Diese Reflexion führte somit auf die Nothwendigkeit des Ausgangspunkts an ihm selbst, den wir als gegeben, eben als Ausgangspunkt, aufgenommen haben; — sie führt auf den Uebergang nicht vom Zufälligen zum Nothwendigen, sondern der an sich innerhalb des Zufälligen selbst Statt hat, von einem jeden der Momente aus, die dasselbe konstituiren, zu seinem Andern. Dieß würde zur Analyse der ersten abstrakten logischen zurückführen, und es genügt hier, die Zufälligkeit als das Uebergehen an ihm selbst, sein selbst aufheben, wie es in der Vorstellung ist, anzunehmen.

Damit ist zugleich das zweite Moment, der absoluten Nothwendigkeit, in der aufgezeigten Auflösung der Zufälligkeit angegeben; nämlich das der Vermittelung mit sich selbst. Die Momente der Zufälligkeit sind zunächst Andere gegeneinander, und jedes ist so darin gesetzt als vermittelt mit einem Andern seiner. Aber in der Einheit beider ist jedes ein Negirtes, damit ist ihr Unterschied aufgehoben, und indem noch von dem Einen beider gesprochen wird, so ist es nicht mehr bezogen auf ein von ihm Unterschiedenes, hiermit auf sich selbst; die Vermittelung also mit sich gesetzt.

Die spekulative Betrachtung hat demnach diesen Sinn, daß sie das Zufällige an ihm selbst in seiner Auflösung erkennt, welche zunächst als eine äußerliche Analyse dieser Bestimmung erscheint; aber sie ist nicht nur dieß, sondern ist die Auflösung derselben an ihr selbst, das Zufällige selbst ist dieß, sich aufzulösen, an ihm das Uebergehen zu seyn. Aber zweitens ist diese

Auflösung nicht die Abstraktion des Nichts, sondern sie ist die Affirmation an ihr, — diese Affirmation, welche wir die absolute Nothwendigkeit nennen. So ist dieses Uebergehen *begriffen*; das Resultat ist als immanent im Zufälligen aufgezeigt, d. i. dieses ist es selbst, in seine Wahrheit umzuschlagen, und die Erhebung unseres Geistes zu Gott, insofern wir vorläufig für Gott keine weitere Bestimmung haben, als die des absolutnothwendigen Seyns, oder indem wir uns vor der Hand mit derselben begnügen, — ist das Durchlaufen dieser Bewegung der Sache; es ist diese Sache an und für sich selbst, welche in uns treibt, diese Bewegung in uns treibt.

Es ist schon bemerkt worden, daß für das Bewußtseyn, welches die Gedankenbestimmungen nicht in dieser ihrer reinen, spekulativen Bestimmung und damit nicht in dieser ihrer Selbstauflösung und Selbstbewegung vor sich hat, sondern sich dieselben *vorstellt*, der Uebergang dadurch sich erleichtert ist, daß das, wovon ausgegangen wird, das Zufällige, schon selbst die Bedeutung hat, das sich Auflösende, Uebergehende zu seyn; dadurch ist ihm der Zusammenhang von dem, wovon ausgegangen wird, zu dem, bei welchem angelangt wird, für sich klar. Dieser Ausgangspunkt ist damit für das Bewußtseyn der vortheilhafteste, zweckmäßigste; es ist der Instinkt des Denkens, der an sich jenen Uebergang macht, der die Sache ist, aber der ihn auch in solcher Denkbestimmung ins Bewußtseyn bringt, daß er für dessen bloßes Vorstellen leicht, nämlich abstrakt identisch erscheint; — eben die Welt als das Zufällige bestimmt ist ausgesprochen, als auf ihr Nichtseyn hinzeigend, auf das Andere ihrer, als ihre Wahrheit.

So ist der Uebergang verständlich gemacht, dadurch daß er in dem Ausgangspunkt nicht nur *an sich* liegt, sondern daß auch dieser das Uebergehen sogleich *bedeutet*, d. h. diese Bestimmung auch *gesetzt*, also *an ihm* ist; auf diese Weise ist ihr *Daseyn* für das Bewußtseyn gegeben, welches eben inso-

fern ſich vorſtellend verhält, als es mit unmittelbarem Daſeyn zu thun hat, das hier eine Denkbeſtimmung iſt. Ebenſo verſtändlich iſt das Reſultat, das abſolut-Nothwendige; es enthält die Vermittelung, und für das Verſtändlichſte gilt eben dieſer Verſtand des Zuſammenhanges überhaupt, der in endlicher Weiſe als der Zuſammenhang des Einen mit einem Andern genommen wird, aber auch, inſofern ſolcher Zuſammenhang in ſein ungenügendes Ende verfällt, hiegegen das Korrektiv mit ſich führt. Solcher Zuſammenhang führt für ſich, indem deſſen Geſetz immer in ſeinem Stoffe die Forderung vor ſich hat, ſich zu wiederholen, immer zu einem Andern, d. i. einem Negativen, das Affirmative, das in dieſem Fortgang wiederkehrt, iſt nur ein ſolches, das nur von ſich fortſchickt, und das Eine ſowohl als das Andere iſt ſo ohne Raſt und Befriedigung. Aber das abſolut-Nothwendige, indem es einer Seits jenen Zuſammenhang ſelbſt herbeibringt, iſt es dieß, ihn ebenſo abzubrechen, das Hinausgehen in ſich zurückzubringen und das Letzte zu gewähren; das abſolut-Nothwendige iſt, weil es iſt; ſo iſt jenes Andere und das Hinausgehen nach dem Andern beſeitigt und durch dieſe bewußtloſe Inkonſequenz die Befriedigung gewährt.

Sechszehnte Vorleſung.

Das Bisherige hat das Dialektiſche, die abſolute Flüſſigkeit der Beſtimmungen, die in die Bewegung, welche dieſe erſte Erhebung des Geiſtes zu Gott iſt, eintreten, zum Gegenſtande gehabt. Nun iſt noch das Reſultat, von dem angenommenen Ausgangspunkte beſtimmt, für ſich zu betrachten.

Dieß Reſultat iſt das abſolut-nothwendige Weſen; — der Sinn eines Reſultates iſt bekannt, daß es dieß nur ſo iſt, daß darin die Beſtimmung der Vermittelung und damit des

Resultates ebenso aufgehoben ist; — die Vermittelung war das Sich-selbst-aufheben der Vermittelung. — Wesen ist die noch ganz abstrakte Identität mit sich, es ist weder Subjekt, noch weniger Geist; die ganze Bestimmung fällt in die absolute Nothwendigkeit, die als Seyn ebenso unmittelbar Seyendes ist, — in der That an sich zum Subjekte sich beschließt, aber zunächst in der bloß oberflächlichen Form von Seyendem, absolut-Nothwendigem.

Daß aber diese Bestimmung für unsere Vorstellung Gottes nicht hinreicht, diesen Mangel lassen wir einstweilen insofern bei Seite gestellt seyn, als bereits angegeben worden, daß die andern Beweise die weitern, konkretern Bestimmungen herbeiführen. Aber es sind Religionen und philosophische Systeme, deren Mangelhaftigkeit darin liegt, daß sie nicht über die Bestimmung der absoluten Nothwendigkeit hinausgegangen sind. Die konkretern Gestalten, in welchen dieß Princip in den erstern ausgebildet ist, zu betrachten, gehört in die Philosophie der Religion und in die Geschichte der Religionen. Hier mag nach dieser Seite nur dieß bemerkt werden, daß überhaupt die Religionen, denen solche Bestimmtheit zu Grunde liegt, in der innern Konsequenz des konkreten Geistes reicher, mannigfaltiger werden als das abstrakte Princip zunächst mit sich bringt; in der Erscheinung und in dem Bewußtseyn fügen sich die weitern Momente der erfülltern Idee, inkonsequent gegen jenes abstrakte Princip hinzu. Aber es ist wesentlich zu unterscheiden, ob diese Zusätze der Gestaltung nur der Phantasie angehören und das Konkrete in seinem Innern nicht über jene Abstraktion hinausgeht, so daß wie in orientalischen, namentlich der indischen Mythologie, der unendliche Reichthum von Götterpersonen, die nicht nur als Mächte überhaupt, sondern als selbstbewußte, wollende Figuren eingeführt werden, doch geistlos bleibt, oder aber jener Einen Nothwendigkeit unerachtet in diesen Personen das höhere geistige Princip und damit in ihren Verehrern die geistige Freiheit aufgetaucht

iſt. So ſehen wir die abſolute Nothwendigkeit als das Schickſal in der Religion der Griechen als das Oberſte, Letzte geſtellt, — und nur unter demſelben noch den heitern Kreis konkreter, lebendiger, auch als geiſtig und bewußt vorgeſtellter Götter, die ſich wie in der genannten und andern Mythologien zu einer weiten Menge von Heroen, Nymphen des Meeres, der Flüſſe u. ſ. f., der Muſen, der Faunen u. ſ. f. ausdehnen, und Theils als Chor und Begleitung, als weitere Partikularisationen eines der göttlichen höhern Häupter, Theils als Gebilde von geringerem Gehalt überhaupt ſich an die gewöhnliche Aeuſerlichkeit der Welt und ihre Zufälligkeiten anſchlieſſen. Hier macht die Nothwendigkeit die abſtrakte Macht über alle die beſondern geiſtigen, ſittlichen und natürlichen Mächte aus, aber dieſe letztern behalten Theils nur die Bedeutung geiſtloſer, natürlicher Macht, die der Nothwendigkeit ganz verfallen bleibt, und ihre Perſönlichkeiten ſind nur Perſonifikationen, Theils aber, ob ſie gleich auch nicht Perſonen genannt zu werden verdienen, enthalten ſie die höhere Beſtimmung der ſubjektiven Freiheit in ſich, und ſtehen auf dieſer über ihrer Herrin, der Nothwendigkeit, der nur die Beſchränktheit dieſes tiefern Princips noch unterworfen iſt, welches Princip anderwärtsher ſeine Reinigung von dieſer Endlichkeit, in der es zunächſt hervortritt, zu erwarten und für ſich in ſeiner unendlichen Freiheit ſich zu manifeſtiren hat.

Die konſequente Durchführung der Kategorie der abſoluten Nothwendigkeit iſt in Syſtemen nachzuſehen, die vom abſtrakten Gedanken ausgehen; dieſe Durchführung betrifft die Beziehung dieſes Princips auf die Mannigfaltigkeit der natürlichen und geiſtigen Welt. Die abſolute Nothwendigkeit als das einzige Wahre und wahrhaft Wirkliche zu Grunde gelegt, in welches Verhältniß ſind die weltlichen Dinge zu ihr geſetzt? Dieſe Dinge ſind nicht nur die natürlichen, ſondern auch der Geiſt, die geiſtige Individualität mit allen ihren Begriffen, Intereſſen und

Zwecken. Dieß Verhältniß iſt aber ſchon in jenem Princip beſtimmt; ſie ſind zufällige Dinge. Ferner ſind ſie von der abſoluten Nothwendigkeit ſelbſt unterſchieden; aber ſie haben kein ſelbſtſtändiges Seyn gegen ſie, aber dieſe damit auch nicht gegen ſie; — es iſt nur Ein Seyn, und dieß kommt der Nothwendigkeit zu, die Dinge ſind nur dieß, ihr zuzufallen. Das, was wir als die abſolute Nothwendigkeit beſtimmt haben, iſt näher zum allgemeinen Seyn, zur Subſtanz zu hypoſtaſiren, als Reſultat iſt ſie die durch Aufheben der Vermittelung mit ſich vermittelte Einheit, — ſo einfaches Seyn, ſie allein das Subſiſtiren der Dinge. Wenn vorhin an die Nothwendigkeit als griechiſches Schickſal erinnert worden iſt, ſo iſt ſie die beſtimmungsloſe Macht, aber das Seyn ſelbſt iſt von jener Abſtraktion ſchon zu dieſen herabgeſtiegen, über denen ſie ſeyn ſoll. Jedoch wäre auch das Weſen oder die Subſtanz ſelbſt nur das Abſtraktum, ſo hätten die Dinge außer ihr das ſelbſtſtändige Beſtehen konkreter Individualität; ſie muß zugleich als die Macht derſelben beſtimmt ſeyn, das negative Princip, welches ſich in ihnen geltend macht, wodurch ſie eben das Vergehende, Vergängliche, nur Erſcheinung ſind. Dieß Negative haben wir als die eigene Natur der zufälligen Dinge geſehen; ſie haben dieſe Macht ſo an ihnen ſelbſt und ſind nicht Erſcheinung überhaupt, ſondern die Erſcheinung der Nothwendigkeit. Dieſe enthält die Dinge oder vielmehr in ihrem Momente der Vermittelung; aber iſt nicht durch Anderes ihrer ſelbſt vermittelt, ſondern iſt die Vermittelung zugleich ihrer ſelbſt mit ſich. Sie iſt der Wechſel ihrer abſoluten Einheit, ſich als Vermittelung zu beſtimmen, d. i. als äußere Nothwendigkeit, Verhalten von Anderem zu Anderem, d. i. in die unendliche Vielheit, die in ſich durch und durch bedingte Welt, ſich zu zerſtreuen, aber ſo daß ſie die äußerliche Vermittelung, die zufällige Welt zu einer Erſcheinungswelt herabſetzt und in ihr als deren Macht in dieſem Nichtigen mit ſich ſelbſt zuſammengeht, ſich ſelbſt ſich

gleich setzt. So ist Alles in sie eingeschlossen, und sie ist in Allem unmittelbar gegenwärtig; sie ist von der Welt sowohl das Seyn, als der Wechsel und die Veränderung.

Die Bestimmung der Nothwendigkeit, wie ihr spekulativer Begriff sich uns explicirt hat, ist überhaupt der Standpunkt, welcher Pantheismus genannt zu werden pflegt, und bald entwickelter und ausdrücklicher, bald oberflächlicher das angegebene Verhältniß ausspricht. Schon das Interesse, das dieser Name in neuern Zeiten wieder erweckt hat, noch mehr das Interesse des Princips selbst erfordert, unsere Aufmerksamkeit noch darauf zu richten. Der Mißverstand, der in Ansehung desselben obwaltet, kann nicht unerwähnt und unberichtigt gelassen werden, und dann ist auch die Stellung des Princips in der höhern Totalität, der wahrhaften Idee Gottes, im Zusammenhange damit zu erwägen. Indem vorhin die Betrachtung der religiösen Gestaltung des Princips auf die Seite gestellt worden, so kann, um ein Bild von demselben vor die Vorstellung zu bringen, für den ausgebildetsten Pantheismus die indische Religion angeführt werden; mit welcher Ausbildung dieß zugleich verbunden ist, daß die absolute Substanz, das in sich Einige, in der Form des Denkens unterschieden von der accidentellen Welt als existirend vorgestellt wird. Die Religion enthält für sich wesentlich das Verhältniß des Menschen zu Gott, und als Pantheismus läßt sie das Eine Wesen um so weniger in der Objektivität stehen, in welcher die Metaphysik dasselbe als Gegenstand belassen und zu halten die Bestimmung zu haben meint. Auf den merkwürdigen Charakter dieser Subjektivirung der Substanz ist zuerst aufmerksam zu machen. Das selbstbewußte Denken macht nämlich nicht nur jene Abstraktion der Substanz, sondern ist dieses Abstrahiren selbst; es ist diese selbst einfache Einheit als für sich existirend, welche die Substanz heißt. So wird dieß Denken als die Welten erschaffende und erhaltende, und ebenso deren artikularisirtes Daseyn verän-

dernde, umwandelnde Macht gewußt — dieß Denken heißt **Brahm**, es existirt als das natürliche Selbstbewußtseyn der Brahminen, und als das Selbstbewußtseyn Anderer, welche ihr mannnigfaltiges Bewußtseyn, Empfindungen, sinnliche und geistige Interessen und die Regsamkeit in denselben bezwingen, ertödten und es zur vollkommenen Einfachheit und Leerheit jener substantiellen Einheit reduciren. So gilt dieß Denken, diese Abstraktion der Menschen in sich als die Macht der Welt. — Die allgemeine Macht partikularisirt sich zu Göttern, die jedoch zeitlich und vergänglich sind, oder was dasselbe ist, alle Lebendigkeit, geistige wie natürliche Individualität wird aus der Endlichkeit ihres nach allen Seiten bedingten Zusammenhangs gerissen, — aller Verstand an demselben getilgt, — und in die Gestalt daseyender Göttlichkeit erhoben. —

Wie erinnert, erscheint in diesen Pantheismen als Religionen das Princip der Individualisation in der Inkonsequenz gegen die Macht der substantiellen Einheit. Die Individualität wird zwar nicht bis zur Persönlichkeit gesteigert; aber die Macht entfaltet sich wild genug als Inkonsequenz des Uebergehens in das Entgegengesetzte; wir befinden uns auf einem Boden zügelloser Verrücktheit, wo die gemeinste Gegenwart unmittelbar zu einem Göttlichen erhoben und die Substanz in endlicher Gestalt existirend vorgestellt ist, und ebenso unmittelbar die Gestaltung sich verflüchtigt.

Die orientalische Weltanschauung ist im Allgemeinen diese Erhabenheit, welche alle Vereinzelung in die besonderen Gestaltungen, und die partikularen Existenzen und Interessen in das Weite führt, das Eine in Allem anschaut, und dieß für sich abstrakte Eine eben damit in alle Herrlichkeit und Pracht des natürlichen und geistigen Universums kleidet. Die Seele ihrer Dichter taucht sich in diesen Ocean, ertrinkt darin alle Bedürfnisse, Zwecke und Sorgen eines kleinlichen gebundenen Lebens

und schwelgt in dem Genuß dieser Freiheit, zu dem sie alle Schönheit der Welt als Schmuck und Zierrath verwenden.

Schon aus diesem Bild erhellt das, worüber ich mich anderwärts erklärt habe, daß der Ausdruck Pantheismus oder vielmehr der deutsche Ausdruck, in welchen er etwa umgesetzt wird, daß Gott das Eine und Alles sey, — τὸ ἓν καὶ πᾶν, — zu der falschen Vorstellung führt, daß in pantheistischer Religion oder Philosophie Alles, d. h. jede Existenz in ihrer Endlichkeit und Einzelnheit seyend als Gott oder als ein Gott ausgesprochen, das Endliche als seyend vergöttert werde. Dergleichen Zumuthung kann nur in einen bornirten menschlichen, oder vielmehr Schulverstand kommen, welcher gänzlich unbekümmert um das, was wirklich ist, sich eine Kategorie, und zwar die der endlichen Vereinzelung festsetzt, und die Mannigfaltigkeit, von der er gesprochen findet, nun als feste, seyende, substantielle Vereinzelung faßt. Es ist nicht zu verkennen, daß die wesentliche und christliche Bestimmung der Freiheit und der Individualität, die als frei unendlich in sich und Persönlichkeit ist, den Verstand dazu verleitet, die Vereinzelung der Endlichkeit in der Kategorie eines seyenden unveränderlichen Atomen zu fassen, und das Moment des Negativen, welches in Macht und in deren allgemeinen Systeme liegt, zu übersehen. Alles, d. h. alle Dinge in ihrer existirenden Vereinzelung, — seyen Gott, — so stellt er sich den Pantheismus vor, indem er das πᾶν in dieser bestimmten Kategorie von Allem und jedem Einzelnen nimmt; — eine solche Ungereimtheit ist keinem Menschen je in den Kopf gekommen, außer solchen Anklägern des Pantheismus. Dieser ist vielmehr das Gegentheil der Ansicht, die sie ihm zuschreiben; das Endliche, Zufällige ist nicht das für sich bestehende, im affirmativen Sinne nur Manifestation, Offenbarung des Einen, die Erscheinung nur desselben, die für sich selbst nur Zufälligkeit ist; sogar ist die negative Seite, das Untergehen in der Macht die Idealität des Seyenden, als mo-

mentanen Ausgangspunktes, in der Macht, die überwiegende Seite. Wohingegen jener Verstand dafür hält, daß diese Dinge für sich sind, ihr Wesen in sich haben, und so in und nach dieser endlichen Wesenheit göttlich seyn, oder gar Gott seyn sollen; sie können von der Absolutheit des Endlichen nicht loskommen; und in der Einheit mit dem Göttlichen sich nicht dasselbe als aufgehoben und verschwindend denken, sondern erhalten es sich darin immer noch als seyend; vielmehr, indem das Endliche, wie sie sagen, durch den Pantheismus verunendlicht wird, eben hiermit hat das Endliche kein Seyn mehr.

Die philosophischen Systeme der Substantialität — es ist vorzuziehen, sie so und nicht Systeme des Pantheismus zu nennen, wegen jener falschen Vorstellung, die sich mit diesem Namen verknüpft — unter den Alten ist im Allgemeinen das eleatische, unter den Neueren das spinozistische System zu nennen — sind, wie erinnert, konsequenter, als die Religionen, indem sie in der metaphysischen Abstraktion festhalten. Die eine Seite des Mangels, mit dem sie behaftet sind, ist die in der Verstandesvorstellung des Ganges der Erhebung aufgezeigte Einseitigkeit, — nämlich daß sie von dem vorhandenen Daseyn anfangen, dasselbe als ein Nichtiges, und als die Wahrheit desselben das absolute Eine erkennen. Sie haben eine Voraussetzung, negiren sie in der absoluten Einheit, aber kommen nicht zurück daraus zu jener Voraussetzung, sie lassen die Welt, welche selbst nur in einer Abstraktion der Zufälligkeit, des Vielen u. s. f. gefaßt ist, nicht aus der Substanz erzeugt werden; es geht alles nur in diese Einheit als in die ewige Nacht, ohne daß sie als Princip bestimmt wäre, welches sich selbst zu seiner Manifestation bewegte, welches producirte, — als das Unbewegte, welches bewegt; — nach dem tiefen Ausdrucke des Aristoteles.

a. In diesen Systemen ist das Absolute, ist Gott bestimmt als das Eine, das Seyn, das Seyn in allem Daseyn, die

absolute Substanz, das nicht nur durch Anderes, sondern das an und für sich nothwendige Wesen; die Causa sui, — Ursache seiner selbst und damit Wirkung seiner selbst; d. i. die sich selbst aufhebende Vermittelung. Die Einheit in dieser letzteren Bestimmung gehört einem unendlich tiefer gebildeten Denken an als die abstrakte des Seyns oder des Einen. Dieser Begriff ist zur Genüge erläutert worden; Causa sui ist ein sehr frappanter Ausdruck für dieselbe und es kann daher noch eine erläuternde Rücksicht darauf genommen werden. Das Verhältniß von Ursache und Wirkung gehört dem aufgezeigten Momente der Vermittelung durch Anderes, das wir in der Nothwendigkeit gesehen haben, an, und ist die bestimmte Form derselben; durch ein Anderes ist Etwas vollständig vermittelt, insofern dieß Andere seine Ursache ist. Diese ist die ursprüngliche Sache, also schlechthin unmittelbar und selbstständig; die Wirkung dagegen das nur gesetzte, abhängige und so fort. Der Gegensatz als von Seyn und Nichts, Einem und Vielem u. s. f. enthält seine Bestimmungen so, daß sie in ihrer Beziehung aufeinander gleichen, auch noch außerdem als unbezogen für sich gelten, das Positive, das Ganze u. s. f. ist auf das Negative, die Theile wohl bezogen und diese Beziehung gehört zu ihrem wesentlichen Sinn, aber außer dieser Beziehung hat das Positive, wie das Negative, das Ganze, die Theile u. s. f. auch noch die Bedeutung einer Existenz für sich. Aber die Ursache und Wirkung haben schlechthin nur ihren Sinn in ihrer Beziehung; die Ursache geht nicht darüber hinaus, eine Wirkung zu haben; der Stein, der fällt, hat die Wirkung eines Drucks auf den Gegenstand, auf welchen er fällt, außer dieser Wirkung, die er als ein schwerer Körper hat, ist er sonst noch physikalisch besondert und von anderen gleich schweren Körpern verschieden; oder indem er in diesem Drucke fortdauernd Ursache ist, nehmen wir zum Beispiel, daß seine Wirkung vorübergehend ist, indem er einen anderen Körper zerschlägt, so hört er inso-

fern auf Urſache zu ſeyn, und iſt gleichfalls außer dieſer Beziehung ein Stein, was er vorher war. Dieß ſchwebt der Vorſtellung vornehmlich vor, inſofern ſie ſich die Sache als die urſprüngliche, auch außerhalb ihres Wirkens beharrende beſtimmt. Allein der Stein bleibt außer jener ſeiner Wirkung allerdings Stein, allein nicht Urſache; dieß iſt er nur in ſeiner Wirkung, nimmt man die Zeitbeſtimmung während ſeiner Wirkung.

Urſache und Wirkung ſind ſo überhaupt untrennbar; jede hat nur ſo weit Sinn und Seyn, als ſie in dieſer Beziehung auf die andere iſt; und doch ſollen ſie ſchlechthin verſchieden ſeyn; wir bleiben ebenſo feſt dabei ſtehen, daß die Urſache nicht die Wirkung und die Wirkung nicht die Urſache iſt, und der Verſtand hält hartnäckig an dieſem Fürſichſeyn jeder dieſer Beſtimmungen, an ihrer Beziehungsloſigkeit.

Wenn wir aber geſehen haben, daß die Urſache von der Wirkung untrennbar iſt, daß ſie nur einen Sinn hat in dieſer, ſo iſt ſomit die Urſache ſelbſt vermittelt durch die Wirkung; in und durch die Wirkung iſt ſie erſt Urſache. Dieß heißt aber nichts anderes, als die Urſache iſt Urſache ihrer ſelbſt, nicht eines Anderen; denn dieß, was das Andere ſeyn ſollte, iſt ſo, daß in ihm die Urſache erſt Urſache, darin alſo nur bei ſich ſelbſt ankömmt, darin nur ſich bewirkt.

Jacobi hat auf dieſe ſpinoziſtiſche Beſtimmung, die Causa sui, reflektirt, (Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen, 2te Ausg. S. 416.) und ich führe ſeine Kritik darüber auch deswegen an, weil ſie ein Beiſpiel iſt, wie Jacobi, der Anführer der Parthei des unmittelbaren Wiſſens, des Glaubens, der den Verſtand ſo ſehr verwirft, indem er Gedanken betrachtet, über den bloßen Verſtand nicht hinauskommt. Ich übergehe, was er am angeführten Orte über den Unterſchied der Kategorie von Grund und Folge und der von Urſache und Wirkung angiebt, und an dieſem Unterſchiede auch in ſpäteren polemiſchen Aufſätzen eine wahrhafte Beſtimmung für die Natur

Gottes zu haben glaubt; ich führe nur die nächſte Folge an, die er angiebt, daß man aus der Verwechslung beider habe, nämlich „daß man glücklich herausbringe, daß die Dinge entſtehen können, ohne daß ſie entſtehen, ſich verändern, ohne ſich zu verändern, vor und nach einander ſeyn können, ohne vor und nach einander zu ſeyn.“ Solche Folgerungen aber ſind zu ungereimt, als daß darüber weiter etwas zu ſagen wäre; der Widerſpruch, auf den der Verſtand einen Satz hinausgebracht hat, iſt ein Letztes, ſchlechthin die Grenze am Horizont des Denkens, über die man nicht weiter kann, ſondern davor nur umkehren muß. Die Auflöſung aber dieſes Widerſpruchs haben wir geſehen, und wollen dieſelbe auf die Geſtalt, in der er hier vorkommt und behauptet wird, anwenden oder vielmehr nur kurz die Beurtheilung obiger Behauptung anzeigen. Unmittelbar ungereimt ſoll die angegebene Konſequenz ſeyn, daß Dinge entſtehen können, ohne zu entſtehen, ſich verändern, ohne ſich zu verändern u. ſ. f. Wir ſehen, daß damit die Vermittelung durch Anderes mit ſich, die Vermittelung als ſich aufhebende Vermittelung ausgedrückt iſt, aber geradezu verworfen wird. Der abſtrakte Ausdruck: die Dinge, thut das ſeinige, um Endliches vor die Vorſtellung zu bringen; das Endliche iſt ein ſolches beſchränktes Seyn, dem nur die Eine Qualität von entgegengeſetzten zukommen kann, das in der anderen nicht bei ſich bleibt, ſondern nur zu Grunde geht. Aber das Unendliche iſt dieſe Vermittelung durch das Andere mit ſich ſelbſt, und ohne die Expoſition dieſes Begriffs zu wiederholen, nehmen wir ein Beiſpiel, und ſelbſt nur aus dem Kreiſe des natürlichen, nicht einmal des geiſtigen Daſeyns, — das Lebendige überhaupt. Was uns als deſſen Selbſterhaltung wohl bekannt iſt, iſt in Gedanken ausgedrückt „glücklich“, dieß unendliche Verhältniß, daß das lebendige Individuum, von deſſen Selbſterhaltungsproceß, ohne auf andere Beſtimmungen deſſelben Rückſicht zu nehmen, wir allein hier ſprechen, ſich in ſeiner Exiſtenz

fortdauernd hervorbringt; dieſe Exiſtenz iſt nicht ein ruhendes, identiſches Seyn, ſondern ſchlechthin Entſtehen, Veränderung, Vermittelung mit Anderem, aber die in ſich zurückkehrt. Die Lebendigkeit des Lebendigen iſt ſich entſtehen zu machen, und es iſt ſchon; ſo kann man, was freilich ein gewaltſamer Ausdruck iſt, wohl ſagen: ein ſolches Ding entſteht, ohne zu entſtehen; es verändert ſich, jeder Pulsſchlag iſt durch alle Pulsadern nicht nur, ſondern durch alle Punkte aller ſeiner Gebilde eine Veränderung, worin es daſſelbe Individuum bleibt, und es bleibt nur daſſelbe, ſchlechthin inſofern es dieſe in ſich verändernde Thätigkeit iſt; ſo kann man von ihm ſagen, daß es ſich verändere, ohne ſich zu verändern, und zuletzt ſogar, daß es, freilich nicht die Dinge, vorher ſey, ohne vorher zu ſeyn, wie wir von der Urſache eingeſehen haben, daß ſie vorher, die urſprüngliche Sache, iſt, aber zugleich, vorher, vor ihrer Wirkung, nicht Urſache iſt u. ſ. f. Es iſt aber tädiös und würde ſelbſt eine endloſe Arbeit ſeyn, die Ausdrücke zu verfolgen und einzurichten, in denen ſich der Verſtand ſeinen endlichen Kategorien hingiebt, und dieſe als etwas Feſtes gelten läßt.

Dieſes Vernichten der Verſtandeskategorie der Kauſalität iſt in dem Begriffe geſchehen, der als Causa sui ausgedrückt worden iſt. Jacobi, ohne dieſe Negation des endlichen Verhältniſſes, das Spekulative, darin zu erkennen, fertigt ihn bloß auf pſychologiſchem oder, wenn man will, pragmatiſchem Wege ab. Er giebt an, daß „aus dem apodiktiſchen Satze: daß alles eine Urſache haben müſſe, es hart gehalten habe, zu folgern, daß nicht alles eine Urſache haben könne. Darum habe man die Causa sui erfunden.“ Wohl kommt es dem Verſtand hart an, nicht nur etwa jenen ihm apodiktiſchen Satz aufgeben und noch irgend ein anderes Können, (das ſich übrigens in dem angeführten Ausdruck ſchief ausnimmt) annehmen zu ſollen; aber nicht die Vernunft, welche vielmehr ſolches endliche Verhältniß der Vermittelung mit Anderem als freier, beſonders religiöſer

Menſchengeiſt aufgiebt, und deſſen Widerſpruch, auch wie er ſich im Gedanken zum Bewußtſeyn kommt, auch im Gedanken aufzulöſen weiß.

Solche dialektiſche Entwickelung, wie ſie hier gegeben worden, gehört jedoch noch nicht den Syſtemen der einfachen Subſtantialität, den Pantheismen, an; ſie bleiben beim Seyn, Subſtanz ſtehen, welche Form wir wieder aufnehmen wollen. Für ſich dieſe Beſtimmung genommen, iſt ſie Grundlage aller Religionen und Philoſophien; in allen iſt Gott abſolutes Seyn, Ein Weſen, das ſchlechthin an und für ſich ſelbſt nicht durch Anderes beſtehend beſteht, ſchlechthin Selbſtſtändigkeit iſt.

b. Dieſe ſo abſtrakten Beſtimmungen gehen nicht weit und ſind ſehr ungenügend; Ariſtoteles (Metaph. I., 5.) ſagt von Xenophanes, „der zuerſt einte (ἑνίσας), er hat nichts deutliches vorgebracht — und ebenſo in den ganzen Himmel (wie wir ſagen: ſo ins Blaue hinein —) ſchauend geſagt, das Eine ſey Gott.“ Wenn nun die folgenden Eleaten näher aufgezeigt, daß das Viele und die Beſtimmungen, die auf der Vielheit beruhen, auf den Widerſpruch führen, und ſich ins Nichts auflöſen, und wenn bei Spinoza insbeſondere alles Endliche in die Einheit der Subſtanz verſinkt, ſo geht für dieſe ſelbſt keine weitere, konkrete, fruchtbare Beſtimmung hervor. Die Entwickelung betrifft nur die Form der Ausgangspunkte, die eine ſubjektive Reflexion vor ſich hat, und ihrer Dialektik, durch welche ſie das ſelbſtſtändig erſcheinende Beſondere und Endliche in jene Allgemeinheit zurückführt. Bei Parmenides findet ſich zwar, daß dieß Eine als Denken beſtimmt wird, oder daß das Denkende das Seyende iſt, auch bei Spinoza iſt die Subſtanz als Einheit des Seyns (der Ausdehnung) und des Denkens beſtimmt; allein darum kann man nicht ſagen, dieß Seyn oder die Subſtanz ſey hiermit als denkend, d. h. als ſich in ſich beſtimmende Thätigkeit geſetzt; ſondern die Einheit des Seyns und des Denkens bleibt als das Eine, Unbewegte, Starre gefaßt. Es iſt

äußerliche Unterscheidung, in Attribute und Modi, Bewegung und Willen, Unterscheiden des Verstandes. — Das Eine ist nicht explicirt als die sich entwickelnde Nothwendigkeit, — nicht wie ihr Begriff angegeben worden ist, als der Proceß, der sie in ihr mit sich vermittelt. Wenn hier das Princip der Bewegung fehlt, so ist dasselbe wohl in konkreteren Principien, dem Fließen des Heraklit, auch der Zahl u. s. f. wohl vorhanden, aber Theils ist die Einheit des Seyns, die göttliche Sichselbstgleichheit nicht erhalten, Theils ist solches Princip mit der gemein seyenden Welt in eben solchem Verhältniß als jenes Seyn, Eines, oder Substanz.

c. Außer diesem Einen findet sich nun eben vor die zufällige Welt, das Seyn mit der Bestimmung des Negativen, das Reich der Beschränkungen und Endlichkeiten, — wobei es keinen Unterschied macht, ob dieses Reich als ein Reich des äußerlichen Daseyns, des Scheins, oder nach der Bestimmung des oberflächlichen Idealismus als eine nur subjektive Welt, eine Welt des Bewußtseyns vorgestellt wird. Diese Mannigfaltigkeit mit ihren unendlichen Verwickelungen ist getrennt zunächst von jener Substanz, und es ist zu sehen, welches Verhältniß ihr zu diesem Einen gegeben wird. Eines Theils wird dieß Daseyn der Welt nur vorgefunden; Spinoza, dessen System das entwickeltste ist, fängt in seiner Darstellung von Definitionen an, d. h. von vorhandenen Bestimmungen des Denkens und der Vorstellung überhaupt; es sind die Ausgangspunkte des Bewußtseyns vorausgesetzt. Anderen Theils formirt der Verstand diese accidentelle Welt zu einem Systeme, nach den Verhältnissen, Kategorien äußerlicher Nothwendigkeit. — Parmenides giebt die Anfänge eines Systems der Erscheinungswelt, an dessen Spitze die Göttin, die Nothwendigkeit, gestellt ist; — Spinoza hat keine Naturphilosophie gemacht; aber den anderen Theil der konkreten Philosophie, eine Ethik abgehandelt; diese war einer Seits konsequenter, wenigstens im Allgemeinen an das Princip

der abſoluten Subſtanz anzuknüpfen, weil die höchſte Beſtimmung des Menſchen ſeine Richtung auf Gott, — die reine Liebe Gottes in dem Ausdruck Spinoza's sub specie aeterni iſt. Allein die Principien der philoſophiſchen Betrachtung, der Inhalt, die Ausgangspunkte haben keinen Zuſammenhang mit der Subſtanz ſelbſt — alle ſyſtematiſche Ausführung der Erſcheinungswelt, ſo konſequent ſie in ſich ſelbſt iſt, macht ſich nach dem gewöhnlichen Verfahren, das Wahrgenommene aufzunehmen, zu einer gewöhnlichen Wiſſenſchaft, in welcher das, was als das Abſolute ſelbſt anerkannt wird, das Eine, die Subſtanz nicht lebendig ſeyn ſoll, nicht das Bewegende darin, nicht die Methode, denn ſie iſt beſtimmungslos. Es bleibt von ihr für die Erſcheinungswelt nichts, als daß eben dieſe natürliche und geiſtige Welt überhaupt ganz abſtrakt, Erſcheinungswelt iſt, oder dieß, daß das Seyn der Welt, als affirmativ, das Seyn, das Eine, die Subſtanz iſt, daß ſie die Beſonderung, wodurch das Seyn eine Welt iſt, die Evolution, Emanation, — ein Herausfallen der Subſtanz aus ſich ſelbſt, — eine ganz begriffloſe Weiſe — in die Endlichkeit, ſo daß in der Subſtanz ſelbſt kein Princip einer Beſtimmung iſt, ſchöpferiſch zu ſeyn, — und drittens, daß ſie die ebenſo abſtrakte Macht, das Setzen der Endlichkeit als eines Negativen, das Vergehen derſelben iſt.

(Geſchloſſen am 19. Auguſt 1829.)

Ausführung des teleologiſchen Beweiſes in den Vorleſungen über Religionsphiloſophie vom Sommer 1831.

Kant hat ſchon dieſen Beweis auch, wie die anderen vom Daſeyn Gottes kritiſirt und ſie hauptſächlich um ihren Kredit gebracht, ſo daß man es kaum noch der Mühe werth hält, ſie

selbst näher zu betrachten; doch Kant selbst sagt von diesem Beweise, er verdiene zu jeder Zeit mit Achtung angesehen zu werden; wenn er aber hinzusetzt: der teleologische Beweis sey der älteste, so irrt er. Die erste Bestimmung Gottes ist die der Macht, die weitere ist erst die der Weisheit. Auch kommt dieser Beweis erst bei den Griechen vor, Sokrates spricht ihn aus: (Xenophon. Memor. am Ende des 1sten Buchs). Die Zweckmäßigkeit, besonders in der Form des Guten, macht Sokrates zum Grundprincip. Der Grund, daß er im Gefängnisse sitze, sagt er, ist der, daß die Athenienser es für gut gehalten haben. — Dieser Beweis fällt also auch geschichtlich mit der Entwickelung der Freiheit zusammen.

Den Uebergang von der Religion der Macht zur Religion der Geistigkeit überhaupt haben wir betrachtet: dieselbe Vermittelung, die wir in der Religion der Schönheit erkennen, haben wir auch schon gehabt in den Mittelstufen, aber noch geistlos auseinandergelegt. Weil hier nun eine weitere wesentliche Bestimmung hinzugekommen ist, so haben wir sie abstrakt zuerst herauszuheben und aufzuzeigen. —

Wir haben hier die Bestimmung der Freiheit als solcher, einer Thätigkeit als Freiheit; ein Schaffen nach der Freiheit; nicht mehr ein ungehindertes nach der Macht, sondern ein Schaffen nach Zwecken. Die Freiheit ist sich selbst Bestimmen und das Thätige, insofern es sich in sich selbst bestimmt, handelt nach Zwecken. Die Macht ist nur das sich Herauswerfen, so daß im Herausgeworfenen ein Unversöhntes ist, zwar ein Ebenbild, aber es ist noch nicht ausdrücklich im Bewußtseyn, daß im Geschöpfe die Bestimmung des Göttlichen selbst vorgekommen ist. Es ist Gott hier gefaßt mit der Bestimmung der Weisheit, zweckmäßiger Thätigkeit.

Die Verschiedenheit der Beweise vom Daseyn Gottes besteht bloß in der Verschiedenheit ihrer Bestimmung: es ist in ihnen eine Vermittelung, ein Ausgangspunkt und ein Punkt, zu

dem man kommt; im teleologiſchen und phyſikotheologiſchen Beweiſe kommt beiden Punkten die gemeinſchaftliche Beſtimmung der Zweckmäßigkeit zu. Es wird ausgegangen von einem Seyn, welches jetzt als zweckmäßig beſtimmt iſt und auch Gott wird demnach gefaßt als Zwecke ſetzend und bethätigend. Das Seyn, als das Unmittelbare, wovon angefangen wird, iſt zunächſt ein mannigfaltiges, zufälliges Seyn, Gott wird danach beſtimmt als die an und für ſich ſeyende Nothwendigkeit, die Macht: die höhere Beſtimmung iſt nun, daß Zwecke vorhanden ſind in dem Seyn; im Zweck iſt ſchon eine Vernünftigkeit ausgedrückt, ein freies ſich ſelbſt Beſtimmen und Bethätigen dieſes Inhalts, daß die Realität dem Begriffe oder dem Zwecke entſprechend iſt.

Ein Ding iſt gut, inſofern es ſeine Beſtimmung, ſeinen Zweck erfüllt: dieß iſt, daß die Realität dem Begriffe oder der Beſtimmung angemeſſen iſt. — Es wird in der Welt ein Zuſammenſtimmen von äußerlichen Dingen wahrgenommen, von Dingen, die gleichgültig gegeneinander vorhanden ſind, keine weſentliche Beziehung zu einander haben; dennoch, obſchon die Dinge ſo auseinanderfallen, zeigt ſich eine Einheit, wodurch ſie ſich ſchlechthin angemeſſen ſind. Kant trägt dieß ausführlich vor: die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit u. ſ. w. Beſonders am Lebendigen erſcheint dieſe Zweckbeſtimmung. Der Menſch, das Thier iſt ein an ihm Mannigfaltiges, hat dieſe Glieder, Eingeweide u. ſ. w., obgleich dieſe ſo nebeneinander zu beſtehen ſcheinen, ſo iſt es doch nur durchaus die allgemeine Zweckbeſtimmung, die ſie erhält, das Eine iſt nur durch das Andere und für das Andere, und alle Glieder und Beſtandtheile der Menſchen ſind nur Mittel für die Selbſterhaltung des Individuums, das hier Zweck iſt. Der Menſch, das Lebendige überhaupt, hat viele Bedürfniſſe. Zu ſeiner Erhaltung iſt nothwendig Luft, Nahrung, Licht ꝛc. Alles dieſes iſt

für ſich vorhanden und die Befähigung, zum Zweck zu dienen, iſt ihm etwas Aeußerliches; die Thiere, das Fleiſch, die Luft u. ſ. w., deren der Menſch bedarf, drücken an ſich nicht aus, Zwecke zu ſeyn und doch iſt das Eine ſchlechthin nur Mittel für das Andere. Es iſt da ein innerer Zuſammenhang, der nothwendig iſt, aber als ſolcher nicht exiſtirt: dieſer innere Zuſammenhang macht ſich nicht durch die Gegenſtände ſelbſt, ſondern er iſt von einem Anderen producirt, als dieſe Dinge ſelbſt ſind; die Zweckmäßigkeit bringt ſich nicht durch ſich ſelbſt hervor, die zweckmäßige Thätigkeit iſt außer den Dingen, und dieſe Harmonie, die an ſich iſt, iſt die Macht über dieſe Gegenſtände, die beſtimmt ſind, in Zweckbeſtimmung zu einander zu ſtehen. Die Welt iſt ſo nicht mehr ein Aggregat von Zufälligkeiten, ſondern eine Menge von zweckmäßigen Beziehungen, die aber den Dingen ſelbſt von außen zukommen. Dieſe Zweckbeziehung muß eine Urſache haben, eine Urſache voll Macht und voll Weisheit.

Dieſe zweckmäßige Thätigkeit und dieſe Urſache iſt Gott.

Kant ſagt: es ſey dieſer Beweis der klarſte und für den gemeinen Mann verſtändlich, ſo habe die Natur erſt-Intereſſe, man ſuche in ihr ſolche Beziehungen, die man ohne ſie aufzuſuchen nicht entdecken würde. — Dieß iſt im Allgemeinen der teleologiſche Beweis.

Kant's Kritik iſt nun folgende: — er ſagt, dieſer Beweis ſey vor's erſte darum mangelhaft, weil nur die Form der Dinge in Betracht komme; die Zweckbeziehung geht nur auf die Formbeſtimmung: jedes Ding erhält ſich, iſt alſo nicht bloß Mittel für Anderes; die Beſchaffenheit, wodurch ein Ding Mittel ſeyn kann, betrifft nur die Form deſſelben, nicht die Materie. Der Schluß ginge alſo nur dahin, daß eine formirende Urſache ſey, damit iſt aber nicht auch die Materie hervorgebracht. Der Beweis, ſagt Kant, erfülle ſo nicht die Idee von Gott, daß er der Schöpfer der Materie, nicht bloß der Form ſey.

Die Form enthält die Beſtimmungen, die ſich aufeinander

beziehen, die Materie aber soll das Formlose und damit Beziehungslose seyn. Es reiche dieser Beweis also nur bis zu einem Demiurgen, einem Bilder der Materie, nicht zum Schöpfer. — Was diese Kritik anbetrifft, so kann man allerdings sagen, daß alle Beziehung Form ist; hiemit wird die Form von der Materie abgesondert. Wir sehen, daß damit die Thätigkeit Gottes eine endliche wäre; wenn wir Technisches produciren, so müssen wir das Material dazu von außen nehmen: die Thätigkeit ist so beschränkt, endlich; die Materie wird so als für sich bestehend, als ewig gesetzt. — Das, womit die Dinge gegen Anderes gekehrt sind, sind die Qualitäten, die Form, nicht das Bestehen der Dinge als solcher. Das Bestehen der Dinge ist ihre Materie. Das ist zunächst allerdings richtig, daß die Beziehungen der Dinge in ihre Form fallen; die Frage aber ist die: ist dieser Unterschied, diese Trennung zwischen Form und Materie statthaft, können wir jedes so besonders auf die Seite stellen? Es wird dagegen in der Logik (Phil. Encyklop. §. 129) gezeigt, daß die formlose Materie ein Unding ist, eine reine Verstandesabstraktion, die man sich wohl machen kann, die aber nicht für etwas Wahres ausgegeben werden darf; die Materie, die man Gott entgegenstellt als ein Unveränderliches, ist bloß Produkt der Reflexion, oder diese Identität der Formlosigkeit, diese kontinuirliche Einheit der Materie ist selbst eine der Formbestimmungen; man muß so erkennen, daß die Materie, die man so auf der einen Seite hat, selbst zur anderen Seite, der Form gehört. Die Thätigkeit Gottes selbst, die einfache Einheit mit sich ist die Materie, das Bestehen überhaupt, die Form ist die Veränderung. Aber das Eine ist nicht ohne das Andere, sie sind vielmehr Beide dasselbe.

Ferner sagt Kant, der Schluß geht aus von der Ordnung und Zweckmäßigkeit, die in der Welt beobachtet wird — es giebt zweckmäßige Einrichtungen: solche Beziehung der Dinge, die nicht an ihnen selbst ist, dient demnach zum Ausgangspunkt;

es wird dadurch ein Drittes, eine Urſache geſetzt; von dem Zweckmäßigen ſchließt man auf das, was die Zweckmäßigkeit einſetzt, man kann alſo auf nichts Weiteres ſchließen, als was dem Inhalte nach gegeben iſt im Vorhandenen. Die zweckmäßigen Anordnungen zeigen ſich nun als erſtaunlich groß, von hoher Trefflichkeit und Weisheit, aber eine ſehr große und eine bewunderungswürdige Weisheit iſt noch nicht abſolute Weisheit, es iſt eine außerordentliche Macht, die man darin erkennt, das iſt aber noch nicht Allmacht. Dieß iſt ein Sprung, ſagt Kant, zu dem man nicht berechtigt iſt, man nehme dann ſeine Zuflucht zum ontologiſchen Beweiſe und dieſer fange vom Begriff des allerrealſten Weſens an; zu dieſer Totalität reiche aber die bloße Wahrnehmung im teleologiſchen Beweiſe nicht hin. — Es iſt allerdings zuzugeben, daß der Ausgangspunkt einen geringeren Inhalt hat als das, zu dem man kommt; doch iſt dieß näher zu betrachten. Wir haben hier einen Schluß, man ſchließt von dem Einen auf das Andere: man fängt an von der Beſchaffenheit der Welt und von dieſer ſchließt man weiter auf eine Thätigkeit, auf das Verbindende der außereinander liegenden Exiſtenzen, welches das Innere, das Anſich derſelben iſt und nicht ſchon unmittelbar in ihnen liegt. Die Form des Schließens bringt nun einen falſchen Schein hervor, als ob Gott eine Grundlage habe, von der man ausgeht, Gott erſcheint als Bedingtes: die zweckmäßige Einrichtung iſt die Bedingung und die Exiſtenz Gottes ſcheint ausgeſprochen als Vermitteltes, Bedingtes. Dieß iſt beſonders eine Einwendung, auf der Jacobi gefußt hat: man wolle durch Bedingungen zum Unbedingten kommen; das aber iſt, wie wir ſchon früher geſehen, nur ein falſcher Schein, der ſich im Sinne des Reſultats ſelbſt aufhebt; was dieſen Sinn zunächſt betrifft, ſo wird man zugeben, daß es nur der Gang ſubjektiven Erkennens iſt, es kommt Gott ſelbſt dieſe Vermittelung nicht zu, er iſt ja die unendliche Thätigkeit, die ſich nach Zwecken beſtimmt, die die Welt zweckmäßig ein-

richtet: es wird mit jenem Gange nicht vorgestellt, daß dieser unendlichen Thätigkeit diese Bedingungen vorausgehen, sondern dieß ist allein der Gang subjektiven Erkennens und das Resultat ist dieses, daß Gott es ist, welcher diese zweckmäßigen Einrichtungen setzt, daß diese also erst das von ihm Gesetzte sind. Der Grund, von dem wir anfangen, geht zu Grunde in dem, was als wahrhafter Grund bestimmt ist. Das ist der Sinn dieses Schlusses, daß das Bedingende erst selbst wiederum als das Bedingte erklärt wird. Das Resultat spricht dieß aus, daß es mangelhaft war, ein selbst Bedingtes als Grundlage zu setzen: es ist daher dieser Gang nur ein subjektiver, nicht etwas, das im Gedanken beharrt, sondern es wird selbst durch das Resultat diese mangelhafte Seite hinweggenommen. Das Objektive spricht sich so selbst in diesem Erkennen aus. Es ist nicht nur ein affirmatives Uebergehen, sondern es ist ein negatives Moment darin, welches aber in der Form des Schlusses nicht gesetzt ist. Es ist also eine Vermittelung, welche die Negation der ersten Unmittelbarkeit ist. Der Gang des Geistes ist wohl Uebergang zu der an und für sich seyenden und Zwecke setzenden Thätigkeit, aber es ist in diesem Gange enthalten, daß das Daseyn dieser Zweckeinrichtung nicht für An- und Fürsichseyn ausgegeben wird; dieses ist nur die Vernunft, die Thätigkeit der ewigen Vernunft. Jenes Seyn ist nicht ein wahrhaftes, sondern nur Schein dieser Thätigkeit. —

Man muß in der Zweckbestimmung ferner Form und Inhalt unterscheiden. Betrachten wir rein die Form, so haben wir ein zweckmäßiges Seyn, das endlich ist und der Form nach besteht die Endlichkeit darin, daß Zweck und Mittel oder Material, worin der Zweck realisirt ist, verschieden sind. Dieß ist die Endlichkeit. So brauchen wir zu unsern Zwecken ein Material, da ist die Thätigkeit und das Material etwas Verschiedenes; das ist die Endlichkeit des zweckmäßigen Seyns, die Endlichkeit der Form, aber die Wahrheit dieses Verhaltens ist

nicht ein ſolches, ſondern die Wahrheit iſt in der Zweckthätigkeit, die Mittel und Materie an ihr ſelbſt iſt, einer zweckmäßigen Thätigkeit, die durch ſich ſelbſt Zwecke vollbringt, das iſt die unendliche Thätigkeit des Zwecks. Der Zweck vollbringt ſich, durch ſeine eigene Thätigkeit realiſirt er ſich, ſchließt ſich ſo mit ſich zuſammen. Die Endlichkeit des Zweckes liegt, wie wir geſehen, in der Getrenntheit des Mittels und des Materials: ſo iſt der Zweck noch techniſche Handlungsweiſe. Die Wahrheit der Zweckbeſtimmung iſt die, daß der Zweck an ihm ſelbſt ſein Mittel und ebenſo das Material, wenn er ſich vollführt, habe: ſo iſt der Zweck der Form nach wahrhaft, denn die objektive Wahrheit liegt eben in dem, daß der Begriff der Realität entſpricht. Der Zweck iſt nur wahrhaft, wenn das Vermittelnde und das Mittel, ſo wie die Realität identiſch ſind mit dem Zwecke: ſo iſt der Zweck vorhanden, als an ihm ſelbſt die Realität haftend und iſt nicht etwas Subjektives, Einſeitiges, außer welchem die Momente ſind. Dieß iſt die Wahrhaftigkeit des Zwecks, die zweckmäßige Beziehung in der Endlichkeit iſt dagegen das Unwahre. — Es muß hier die Bemerkung gemacht werden, daß die Zweckthätigkeit, dieſe Beziehung, wie ſie ſo eben nach ihrer Wahrheit beſtimmt worden, als ein Höheres exiſtirt, das zugleich gegenwärtig iſt, von dem wir wohl ſagen können, es ſey das Unendliche, indem es eine Zweckthätigkeit iſt, die an ihr ſelbſt Material und Mittel hat, das aber doch nach einer andern Seite zugleich endlich iſt. Dieſe Wahrheit der Zweckbeſtimmung, wie wir ſie fordern, exiſtirt wirklich, wenn auch nur nach einer Seite, im Lebendigen, Organiſchen; das Leben als Subjekt iſt die Seele, dieſe iſt Zweck, d. i. ſie ſetzt ſich, vollbringt ſich ſelbſt, alſo das Produkt iſt daſſelbe als das Producirende; das Lebendige iſt aber ein Organismus, die Organe ſind die Mittel; die lebendige Seele hat einen Körper an ihr ſelbſt, mit dieſem macht ſie erſt ein Ganzes, Wirkliches aus; die Organe ſind die Mittel des

Lebens, und dieselben Mittel, die Organe sind auch das, in dem sich das Leben vollbringt, erhält, sie sind auch Material. Dieß ist die Selbsterhaltung, das Lebendige erhält sich selbst, ist Anfang und Ende, das Produkt ist auch das Anfangende. Das Lebendige ist als solches immer in Thätigkeit; das Bedürfniß ist Anfang der Thätigkeit und treibt zur Befriedigung, diese aber ist wieder Anfang des Bedürfnisses. Das Lebendige ist nur insofern, als es immer Produkt ist. Hier ist diese Wahrheit des Zweckes der Form nach: die Organe des Lebendigen sind Mittel, aber ebenso Zweck, sie bringen sich in ihrer Thätigkeit nur selbst hervor. Jedes Organ erhält das andere und dadurch sich selbst. Diese Thätigkeit macht einen Zweck, eine Seele aus, die an allen Punkten vorhanden ist: jeder Theil des Körpers empfindet, es ist die Seele darin. Hier ist die Zweckthätigkeit in ihrer Wahrhaftigkeit; aber das lebendige Subjekt ist durchaus auch ein Endliches, die Zweckthätigkeit hat hier eine formelle Wahrheit, die aber nicht vollständig ist; das Lebendige producirt sich, hat das Material des Hervorbringens an ihm selbst; jedes Organ excernirt animalische Lymphe, die von andern verwendet wird, um sich zu reproduciren: das Lebendige hat das Material an ihm selber, allein das ist nur ein abstrakter Proceß, die Seite der Endlichkeit ist diese, daß indem die Organe aus sich zehren, sie Material von außen her brauchen. Alles Organische verhält sich zur unorganischen Natur. Nach einer Seite ist der Organismus unendlich, indem er ein Kreis der reinen Rückkehr in sich selbst ist, aber ist zugleich gespannt gegen die äußerliche unorganische Natur und hat Bedürfnisse: hier kommt das Mittel von außen; der Mensch bedarf Luft, Licht, Wasser, er verzehrt auch andere Lebendige, Thiere, die er dadurch zur unorganischen Natur, zum Mittel macht. Dieses Verhältniß ist es besonders, das darauf führt, eine Einheit anzunehmen, welche die Harmonie ist, in der die Mittel dem Zwecke entsprechen. Diese Harmonie liegt nicht im

Subjekte selbst; doch ist in ihm die Harmonie, die das organische Leben ausmacht, wie wir gesehen: die ganze Konstruktion der Organe, des Nerven- und Blutsystems, der Eingeweide, der Lunge, Leber, Magen u. s. w. stimmt wunderbar überein. Erfordert aber nicht diese Harmonie selbst ein Anderes außer dem Subjekte? Diese Frage können wir auf der Seite lassen; denn wenn man den Begriff des Organismus faßt, wie wir ihn gegeben haben, so ist diese Entwickelung der Zweckbestimmung selbst eine nothwendige Folge der Lebendigkeit des Subjekts überhaupt; faßt man jenen Begriff nicht, so wäre das Lebendige nicht diese konkrete Einheit: um dasselbe zu verstehen nimmt man dann seine Zuflucht zu äußerlichen mechanischen (im Blutlauf) und chemischen (Zerlegung der Speisen) Auffassungsweisen (durch welche Verläufe aber nicht erschöpft werden kann, was das Leben selbst ist); dabei müßte ein Drittes angenommen werden, welches diese Verläufe gesetzt hätte. In der That aber ist diese Einheit, diese Harmonie des Organismus eben das Subjekt; doch bei dieser Einheit ist auch das Verhalten des lebendigen Subjekts zur äußerlichen Natur, welche nur als gleichgültig und zufällig gegen dieses ist.

Die Bedingungen dieses Verhaltens sind nicht die eigene Entwickelung des Lebendigen, und doch, wenn das Lebendige diese Bedingungen nicht vorfände, so könnte es nicht existiren. Diese Betrachtung bringt unmittelbar das Gefühl eines Höheren mit sich, welches diese Harmonie eingesetzt hat; sie erregt zugleich die Rührung und Bewunderung der Menschen. Jedes Thier hat seinen geringen Kreis von Nahrungsmitteln, ja, viele Thiere sind auf ein einziges Nahrungsmittel beschränkt (die menschliche Natur ist auch in dieser Rücksicht die allgemeinste); daß nun auch für jedes Thier diese äußerliche partikulare Bedingung sich findet, das versetzt den Menschen in dieses Staunen, welches in hohe Verehrung jenes Dritten übergeht, der diese Einheit gesetzt hat. Dieß ist die Erhebung des Menschen

zu dem Höheren, welches die Bedingungen für seinen Zweck hervorbringt. Das Subjekt bethätigt seine Selbsterhaltung, diese Bethätigung ist auch bewußtlos an allem Lebendigen, es ist das, was wir den Instinkt am Thiere nennen; das Eine verschafft sich mit Gewalt seinen Unterhalt, das Andere producirt ihn auf künstliche Weise. Dieß ist die Weisheit Gottes in der Natur, worin diese unendliche Mannigfaltigkeit in Rücksicht der Thätigkeiten und der Bedingungen, die nothwendig sind für alle Besonderheiten, angetroffen wird. Betrachten wir diese Besonderheiten der Bethätigung des Lebendigen, so sind sie etwas Zufälliges und nicht durch das Subjekt selbst gesetzt, sie erfordern eine Ursache außer ihnen; mit der Lebendigkeit ist nur das Allgemeine der Selbsterhaltung gesetzt, aber die Lebendigen sind nach unendlicher Besonderheit verschieden und dieses ist durch ein Anderes gesetzt. — Die Frage ist nur: Wie paßt die unorganische Natur zum Organischen, wie ist sie fähig, dem Organischen als Mittel zu dienen? Es begegnet uns hier eine Vorstellung, die dieses Zusammenkommen auf eine eigenthümliche Weise faßt. Die Thiere sind unorganisch gegen die Menschen, die Pflanzen unorganisch gegen die Thiere. Aber die Natur, die an ihr unorganisch ist, als Sonne, Mond und überhaupt was als Mittel und Materie erscheint, ist zunächst unmittelbar, vorher vor dem Organischen. Es macht sich auf diese Weise das Verhältniß so, daß das Unorganische selbstständig ist, und hingegen das Organische das Abhängige; jenes sogenannte Unmittelbare sey das Unbedingte. Die unorganische Natur erscheint als für sich fertig, die Pflanzen, die Thiere, die Menschen kommen erst von außen hinzu; die Erde könnte bestehen ohne Vegetation, das Pflanzenreich ohne die Thiere, das Thierreich ohne die Menschen; diese Seiten erscheinen so als selbstständig für sich. Man will dieß auch in der Erfahrung aufzeigen: Es giebt Gebirge ohne alle Vegetation, Thiere und Menschen; der Mond hat keine Atmosphäre, es ist kein meteorologischer Pro-

eß vorhanden, welcher die Bedingung für die Vegetation iſt, er beſteht alſo ohne alle vegetative Natur u. dgl. m. Solches Unorganiſche erſcheint als ſelbſtſtändig, der Menſch kommt äußerlich hinzu. Man hat alſo die Vorſtellung, daß die Natur in ſich ſo eine producirende Kraft iſt, die blind erzeuge, aus der die Vegetation hervorgehe; aus dieſer trete dann das Animaliſche hervor und dann zuletzt der Menſch mit denkendem Bewußtſeyn. Man kann allerdings ſagen, daß die Natur Stufen producirt, unter denen immer eine die Bedingung der nachfolgenden iſt. Wenn nun aber ſo das Organiſche und der Menſch zufällig hinzukommt, ſo fragt ſich's, ob er vorfinde, was ihm nothwendig iſt oder ob nicht? Dieß wird nach jener Vorſtellung gleichfalls dem Zufall überlaſſen, indem da keine Einheit für ſich gilt. Ariſtoteles führt ſchon dieſelbe Meinung an: die Natur producire immerfort Lebendige und es komme dann darauf an, ob dieſe exiſtiren könnten; es ſey ganz zufällig, wenn eine dieſer Produktionen ſich erhalte. Die Natur habe ſo ſchon unendlich viele Verſuche gemacht und eine Menge von Ungeheuern producirt, Myriaden von Geſtaltungen ſeyen aus ihr hervorgegangen, hätten aber nicht mehr fortdauern können; am Untergange ſolcher Lebendigen läge aber gar nichts. Um den Beweis dieſer Behauptung zu führen, weiſt man beſonders auf die Reſte von Ungeheuern, die ſich noch hie und da vorfinden, hin: dieſe Gattungen ſeyen untergegangen, weil die zu ihrer Exiſtenz erforderlichen Bedingungen aufgehört hätten. Auf dieſe Weiſe iſt das Zuſammenſtimmen des Organiſchen und Unorganiſchen als zufällig feſtgehalten; es iſt da nicht Bedürfniß, nach einer Einheit zu fragen; daß Zweckmäßigkeit ſey, dieß ſelbſt wird als zufällig erklärt. Die Begriffsbeſtimmungen ſind hier alſo dieſe: Was wir unorganiſche Natur als ſolche überhaupt nennen, das wird als ſelbſtſtändig für ſich vorgeſtellt und das Organiſche als äußerlich hinzukommend, ſo daß es zufällig ſey, ob dieſes die Bedingungen zur Exiſtenz in dem ihm Gegen-

die absolute Bestimmung, welche beide, das Organische sowohl als das Unorganische in Einheit sezt, — ist Subjekt, das Organische; das Andere erscheint als Objekt, verwandelt sich aber dazu, das Prädikat des Organischen zu seyn, ihm zu eigen gesetzt zu werden. Dieß ist der Wechsel dieser Beziehung; Beides ist in Einem gesetzt, worin jedes ein Unselbstständiges, ein Bedingtes ist. Wir können dieß Dritte, zu dem sich das Bewußtseyn erhebt, Gott im Allgemeinen nennen; es fehlt aber noch sehr viel an dem Begriff Gottes; er ist in diesem Sinne die Gültigkeit der Produktion, welche ein Urtheil ist, wodurch beide Seiten zusammen producirt werden; in dem Einen Begriffe passen sie zusammen, sind sie für einander. — Die Erhebung ist also ganz richtig, daß die Wahrheit der Zweckbeziehung dieß Dritte ist, wie es so eben bestimmt worden; es ist dieses aber so formell bestimmt und zwar aus dem, dessen Wahrheit es ist; es ist selbst lebendige Thätigkeit, aber diese ist noch nicht Geist, vernünftiges Thun: das Entsprechen des Begriffs, als des Organischen, der Realität, als dem Unorganischen, ist nur die Bedeutung des Lebens selbst; dieß ist bestimmter in dem enthalten, was die Alten den νοῦς genannt haben; die Welt ist ein harmonisches Ganze, ein organisches Leben, das nach Zwecken bestimmt ist; dieß haben die Alten als νοῦς verstanden, dasselbe ist auch mit weiterer Bestimmung Weltseele, λόγος genannt worden. Es ist damit nur die Lebendigkeit gesetzt, noch nicht, daß die Weltseele unterschieden sey als Geist von dieser ihrer Lebendigkeit; die Seele ist das bloß Lebendige in dem Organischen, sie ist nicht ein vom Körper Abgesondertes, Materielles, sondern sie ist die durchdringende Lebenskraft desselben. Plato hat daher Gott ein unsterbliches ζῶον genannt, d. h. ein ewig Lebendiges. Ueber die Bestimmung der Lebendigkeit ist er nicht hinausgekommen. — Wenn wir die Lebendigkeit in ihrer Wahrheit auffassen, so ist sie Ein Princip, Ein organisches Leben des Universums, Ein lebendiges System.

Alles, was iſt, macht nur die Organe des Einen Subjekts aus, die Planeten, die ſich um die Sonne drehen, ſind nur Riesenglieder dieſes Einen Syſtems: auf dieſe Weiſe iſt das Univerſum nicht ein Aggregat von vielen gleichgültigen Accidenzen, ſondern ein Syſtem der Lebendigkeit. Damit iſt aber noch nicht die Beſtimmung des Geiſtes geſetzt. —

Wir haben die formelle Seite der Zweckbeziehung betrachtet. Die andere iſt die des Inhalts. Hier iſt die Frage: Welches ſind die Beſtimmungen des Zwecks, oder was iſt der Inhalt des Zwecks, der realiſirt wird, oder wie ſind dieſe Zwecke beſchaffen in Rückſicht auf das, was die Weisheit genannt worden? In Anſehung des Inhalts iſt der Ausgangspunkt auch das, was ſich in der Erfahrung vorfindet, man fängt vom unmittelbaren Seyn an. Die Betrachtung der Zwecke, wie ſie vorgefunden werden, nach dieſer Seite hin hat beſonders dazu beigetragen, daß der teleologiſche Beweis auf die Seite geſtellt worden iſt, ja, daß man ſogar mit Verachtung auf ihn herabgeſehen hat. Man ſpricht von den weiſen Einrichtungen in der Natur. Die verſchiedenartigen und mannigfaltigen Thiere ſind in ihrer lebendigen Beſtimmung endlich; für dieſe Lebendigkeit ſind die äußerlichen Mittel vorhanden, die Lebendigkeiten ſind der Zweck; fragen wir alſo nach dem Gehalt dieſes Zwecks, ſo iſt er nichts anderes, als die Erhaltung dieſer Inſekten, dieſer Thiere u. ſ. w., über deren Lebendigkeit wir uns zwar freuen können, aber die Nothwendigkeit ihrer Beſtimmung iſt von ganz geringfügiger Art oder Vorſtellung. Es iſt eine fromme Betrachtung, wenn geſagt wird, das hat Gott ſo gemacht; es iſt eine Erhebung zu Gott; aber bei Gott iſt die Vorſtellung eines abſoluten, unendlichen Zwecks und dieſe kleinen Zwecke kontraſtiren ſehr mit dem, was man bei Gott findet. Wenn wir uns dann in höheren Kreiſen umſehen und menſchliche Zwecke betrachten, die wir relativ für die höchſten anſehen können, ſo ſehen wir ſie meiſt zerſtört und ohne Erfolg zu Grunde gehen.

In der Natur gehen Millionen Keime in ihrem Anfang unter, ohne zu einer Entwickelung der Lebendigkeit gekommen zu seyn. Der größte Theil alles Lebendigen basirt sein Leben auf den Untergang anderer Lebendigen, dasselbe findet bei höheren Zwecken Statt; wenn wir das Gebiet der Sittlichkeit bis zur höchsten Stufe derselben, bis zum Staatsleben durchgehen und zusehen, ob die Zwecke erfüllt werden oder nicht, so werden wir zwar finden, daß Vieles erreicht wird, daß aber noch mehr durch die Leidenschaften und die Lasterhaftigkeit der Menschen, ja die größten und herrlichsten Zwecke, verkümmert und zerstört werden. Wir sehen die Erde mit Ruinen bedeckt, mit Resten von den Prachtgebäuden und Werken der schönsten Völker, deren Zwecke wir als wesentliche anerkennen. Große Naturgegenstände und Menschenwerke dauern und trotzen der Zeit, jenes herrliche Völkerleben ist aber unwiederbringlich untergegangen. Wir sehen also von der einen Seite kleinliche, untergeordnete, ja verächtliche Zwecke sich erfüllen, von der anderen werden solche, die für wesentlich anerkannt sind, verkümmert. Wir müssen da allerdings aufsteigen zu einer höheren Bestimmung und zu einem höheren Zweck, wenn wir das Unglück und den Untergang so vieles Vortrefflichen betrauern; aber dieser allgemeine Zweck findet sich nicht in der Erfahrung, dadurch verändert sich überhaupt der Charakter des Uebergehens: denn das Uebergehen ist ein Anfangen von Vorhandenem, ein Schließen von dem, was wir in der Erfahrung finden; was wir aber vor uns finden in der Erfahrung, hat den Charakter der Beschränktheit. Der höchste Zweck ist das Gute, der allgemeine Endzweck der Welt; diesen Zweck soll die Vernunft als den absoluten Endzweck der Welt ansehen, der in der Bestimmung der Vernunft schlechthin begründet ist, worüber der Geist nicht hinaus kann. Die Quelle ist so die denkende Vernunft. Das Weitere ist dann, daß dieser Zweck sich in der Welt erfüllt zeigt; nun ist aber das Gute, das durch die Vernunft an und für sich Bestimmte, wel-

chem gegenüber ist die Natur, Theils die physische Natur, die ihren eigenen Gang und ihre eigenen Gesetze hat, Theils die Natürlichkeit des Menschen, seine partikularen Zwecke, die dagegen sind. Es ist viel Gutes in der Welt, aber auch viel Böses; man müßte die Summe des Bösen und des sich nicht befriedigenden Guten zählen, um zu erfahren, welches die Oberhand hat. Das Gute aber ist schlechthin wesentlich, es gehört zu ihm wesentlich aber, daß es realisirt sey; aber es soll nur wirklich seyn, in der Erfahrung läßt es sich nicht aufzeigen. Es bleibt also da beim Sollen, bei der Forderung. Indem nun das Gute für sich nicht diese Macht ist, sich zu realisiren, so wird ein Drittes gefordert, wodurch der Endzweck der Welt verwirklicht werde. Es ist dieß eine absolute Forderung; das moralisch Gute gehört dem Menschen an, da seine Macht aber nur eine endliche ist, und in ihm das Gute durch die Seite seiner Natürlichkeit beschränkt ist, so vermag er nicht es zu verwirklichen. Das Daseyn Gottes ist hier vorgestellt bloß als ein Postulat, ein Sollen, welches subjektive Gewißheit für den Menschen haben soll, weil das Gute als das Letzte in seiner Vernunft ist; aber diese Gewißheit ist nur subjektiv, es bleibt nur das Sollen und es kann nicht aufgezeigt werden, daß es wirklich so ist. Ja! es wird sogar gefordert, daß die Disharmonie perennire, denn das moralisch Gute kann nur bestehen und ist nur im Kampf mit dem Bösen; es wird also das Perenniren des Feindes, des dem Guten Entgegengesetzten gefordert. — Wenden wir uns also zum Inhalt, so ist er ein beschränkter, und gehen wir zum höchsten Zweck über, so befinden wir uns auf einem andern Felde, es wird von innen herausgegangen, nicht von dem, was gegenwärtig ist, und das Gute, der Endzweck, ist selbst nur ein Subjektives und es soll der Widerspruch der andern Seite gegen das Gute perenniren. Das ist dieser Standpunkt in seiner Wesenheit.

Ausführung des teleologischen und ontologischen Beweises, in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1827.

Bei den Beweisen vom Daseyn Gottes ist der erste der kosmologische; nur wird da das Affirmative, das absolute Seyn, das Unendliche nicht nur bestimmt als Unendliches überhaupt, sondern im Gegensatz gegen die Bestimmung der Zufälligkeit als absolut Nothwendiges; das Wahre ist das absolut nothwendige Wesen, nicht bloß das Seyn, Wesen.

Da kommen also schon andere Bestimmungen herein; überhaupt kann man diese Beweise zu Dutzenden vermehren: jede Stufe der logischen Idee kann dazu dienen. Die Bestimmung absoluter Nothwendigkeit liegt im aufgezeigten Gange.

Absolut nothwendiges Wesen im Allgemeinen, Abstrakten gehalten ist das Seyn nicht als unmittelbar, sondern als in sich reflektirt; das Wesen haben wir bestimmt als das Nichtendliche, die Negation des Negativen, was wir das Endliche heißen. Das, wozu wir übergingen, ist also nicht abstraktes Seyn, das trockene Seyn, sondern eines, das Negation der Negation ist.

Darin liegt der Unterschied, es ist der in die Einfachheit sich zurücknehmende Unterschied; es liegt also in diesem Unendlichen, absoluten Seyn, Wesen die Bestimmung des Unterschieds, — Negation der Negation — aber wie er sich auf sich selbst bezieht. Ein Solches aber ist, das wir Selbstbestimmen nennen. Negation ist Bestimmung, Negation der Bestimmung ist selbst ein Bestimmen; einen Unterschied Setzen, damit ist eben Bestimmung gesetzt: wo keine Negation ist, da ist auch kein Unterschied, keine Bestimmung.

In dieser Einheit, diesem absoluten Seyn liegt also selbst das Bestimmen überhaupt, und zwar in ihm, da ist es Selbstbestimmen; so ist es bestimmt als Bestimmung in ihm selbst, nicht von außen her. Diese Unruhe liegt in ihm selbst als Re-

gation der Negation — und dieſe Unruhe beſtimmt ſich näher als Thätigkeit. Dieſe Beſtimmung des Weſens in ſich iſt die Nothwendigkeit in ſich, Setzen des Beſtimmens, des Unterſchieds und Aufheben deſſelben, ſo, daß das Ein Thun iſt, und dieſes ſo ſich Beſtimmen in einfacher Beziehung auf ſich ſelbſt bleibt.

Das endliche Seyn bleibt nicht ein Anderes, es iſt keine Kluft zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen, das Endliche iſt das ſich Aufhebende, daß ſeine Wahrheit iſt das Unendliche, an und für ſich Seyende. Das endliche, zufällige Seyn iſt das an ſich ſich Negirende, aber dieſe ſeine Negation iſt ebenſo das Affirmative, Uebergehen in die Affirmation, und dieſe Affirmation iſt das abſolut nothwendige Weſen.

Eine andere Form, wo dieſelbe Beſtimmung zu Grunde liegt, daſſelbe in Anſehung der Formbeſtimmung, wo aber weiterer Inhalt iſt, iſt der *phyſikotheologiſche* oder *teleologiſche* Beweis. Hier iſt auch endliches Seyn auf einer Seite, aber es nicht nur abſtrakt beſtimmt, nur als Seyn, ſondern das die gehaltreichere Beſtimmung in ſich hat, *Lebendiges* zu ſeyn. Die nähere Beſtimmung des Lebendigen iſt, daß *Zwecke in der Natur ſind* und eine Einrichtung, die dieſen Zwecken gemäß, zugleich nicht durch dieſe Zwecke hervorgebracht iſt, ſo, daß die Einrichtung ſelbſtſtändig für ſich hervorgeht, in anderer Beſtimmung auch Zweck, aber daß dieſes Vorgefundene ſich zeigt, jenen Zwecken angemeſſen zu ſeyn.

Die phyſikotheologiſche Betrachtung kann bloß Betrachtung *äußerlicher* Zweckmäßigkeit ſeyn, ſo iſt dieſe Betrachtung in Mißkredit gekommen, und mit Recht: denn da hat man endliche Zwecke, dieſe bedürfen Mittel, z. B. der Menſch zu ſeinem animaliſchen Leben braucht dieß und das; das ſpecificirt ſich weiter. Nimmt man ſolche Zwecke an, daß ſie ein Erſtes ſind, Mittel vorhanden ſind für die Befriedigung dieſer Zwecke, und daß Gott es iſt, welcher dieſe Mittel für ſolche Zwecke hervor-

gehen läßt, so scheint bald solche Betrachtung unangemessen dem, was Gott ist.

Diese Zwecke, insofern sie sich gliedern, specialisiren, werden etwas Unbedeutendes für sich selbst, wovor wir keine Achtung haben, uns nicht vorstellen können, daß das direkte Gegenstände des Willens und der Weisheit Gottes sind. In einer Xenie von Goethe ist dieß Alles zusammengefaßt: da wird Einem das Preisen des Schöpfers in den Mund gelegt, daß Gott den Korkbaum geschaffen, um Stöpsel zu haben.

In Ansehung der Kantischen Philosophie ist zu bemerken, daß Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft den wichtigen Begriff aufgestellt hat von innern Zwecken, das ist der Begriff der Lebendigkeit. Dieß ist der Begriff des Aristoteles: jedes Lebendige ist Zweck, der seine Mittel an sich hat, seine Glieder, seine Organisation; und der Proceß dieser Glieder macht den Zweck aus, die Lebendigkeit.

Das ist die unendliche, nicht endliche Zweckmäßigkeit, wo Zweck und Mittel sich nicht äußerlich sind, das Mittel den Zweck und der Zweck das Mittel hervorbringt. Die Welt ist lebendig, enthält die Lebendigkeit und Reiche der Lebendigen. Das Nichtlebendige ist in wesentlicher Beziehung zugleich auf das Lebendige, — die unorganische Natur, Sonne, Gestirne, — auf den Menschen, insofern er Theils lebendiger Natur ist, Theils indem er sich besondere Zwecke macht. In den Menschen fällt diese endliche Zweckmäßigkeit.

Das ist die Bestimmung der Lebendigkeit überhaupt, zugleich aber als die vorhandene, weltliche Lebendigkeit. Diese ist zwar Lebendigkeit in sich, innere Zweckmäßigkeit, aber so, daß jede Art, Gattung des Lebens ein sehr enger Kreis, eine sehr beschränkte Natur ist.

Der eigentliche Fortgang ist nun von dieser endlichen Lebendigkeit zur absoluten, allgemeinen Zweckmäßigkeit, daß diese Welt ein κόσμος ist, ein System, worin Alles wesentliche Be-

ziehung auf einander hat, Nichts isolirt ist, ein in sich Geordnetes, wo Jedes seine Stelle hat, ins Ganze eingreift, durchs Ganze subsistirt und ebenso zur Hervorbringung, zum Leben des Ganzen thätig, wirksam ist.

Die Hauptsache ist also, daß von der endlichen Lebendigkeit zu Einer allgemeinen Lebendigkeit übergegangen werde, — Ein Zweck, der sich in besondere Zwecke gliedert, und daß diese Besonderung in Harmonie, in gegenseitiger wesentlicher Beziehung ist.

Gott ist zunächst bestimmt als das absolut nothwendige Wesen, aber diese Bestimmung, wie Kant schon bemerkt, reicht bei Weitem nicht hin für den Begriff von Gott. Gott ist allein die absolute Nothwendigkeit, aber diese Bestimmung erschöpft den Begriff Gottes nicht: höher, tiefer ist die Bestimmung der allgemeinen Lebendigkeit, des Einen allgemeinen Lebens.

Indem das Leben wesentlich Subjektivität, Lebendiges ist, ist dieses allgemeine Leben ein Subjektives, der νοῦς eine Seele. So ist im allgemeinen Leben die Seele enthalten, die Bestimmung des Einen Alles disponirenden, regierenden, organisirenden νοῦς.

In Ansehung des Formellen ist dasselbe zu erinnern, als bei den vorhergehenden Beweisen. Es ist wieder der Uebergang des Verstandes: weil dergleichen Einrichtungen Zwecke sind, ist eine Alles zusammen ordnende, disponirende Weisheit. Aber die Erhebung enthält ebenso das negative Moment, was die Hauptsache ist, daß diese Lebendigkeit, Zwecke so, wie sie sind, in ihrer unmittelbaren endlichen Lebendigkeit nicht das Wahre sind; das Wahre ist vielmehr diese Eine Lebendigkeit, dieser Eine νοῦς.

Es sind nicht zwei; es ist ein Ausgangspunkt, aber die Vermittelung ist so, daß im Uebergang nicht das Erste bleibt als Grundlage, Bedingung, sondern die Unwahrheit, Nega-

tion deſſelben iſt darin enthalten, die Negation des an ihm Negativen, Endlichen, der Beſonderheit des Lebens. Dieß Negative wird negirt; in dieſer Erhebung verſchwindet die unendliche Lebendigkeit: als Wahrheit iſt Gegenſtand des Bewußtſeyns das Syſtem Einer Lebendigkeit, der νοῦς Einer Lebendigkeit; die Seele, allgemeine Seele.

Hier iſt wieder der Fall, daß dieſe Beſtimmung: Gott iſt die Eine allgemeine Thätigkeit des Lebens, die einen κόσμος hervorbringende, ſetzende, organiſirende Seele — dieſer Begriff noch nicht hinreichend iſt für den Begriff von Gott. Der Begriff von Gott enthält weſentlich, daß er Geiſt iſt.

Die dritte, weſentliche, abſolute Form nach dieſer Seite iſt noch zu betrachten. Der Inhalt in dieſem Uebergange war das Leben, die endliche Lebendigkeit, das unmittelbare Leben, das exiſtirt. Hier in der dritten Form iſt der Inhalt, der zu Grunde liegt, der Geiſt. In Form eines Schluſſes iſt dieß: Weil endliche Geiſter ſind — das iſt hier das Seyn, von dem ausgegangen wird — ſo iſt der abſolute Geiſt.

Aber dieſes „weil", dieſes nur affirmative Verhältniß enthält dieſen Mangel, daß die endlichen Geiſter Grundlage wären und Gott Folge von der Exiſtenz endlicher Geiſter. Die wahrhafte Form iſt: Es ſind endliche Geiſter, aber das Endliche hat keine Wahrheit, die Wahrheit des endlichen Geiſtes iſt der abſolute Geiſt.

Das Endliche der Geiſter iſt kein wahrhaftes Seyn, iſt an ihm ſelbſt die Dialektik, ſich aufzuheben, zu negiren, und die Negation dieſes Endlichen iſt die Affirmation als Unendliches, als an und für ſich Allgemeines.

Es ſind zwei Beſtimmungen, Seyn und Gott. Inſofern vom Seyn angefangen wird, iſt unmittelbar das Seyn nach ſeiner erſten Erſcheinung das endliche. Indem dieſe Beſtimmungen ſind, können wir — beim Begriff Gottes ſahen wir ſpäter, daß da nicht von Können die Rede iſt, ſondern er iſt

die absolute Nothwendigkeit — können wir ebenso von Gott anfangen und übergehen zum Seyn.

So ist dieser Ausgangspunkt in endlicher Form gesetzt noch nicht als seyend: denn ein Gott, der nicht ist, ist ein Endliches, nicht wahrhaft Gott. Die Endlichkeit dieser Beziehung ist, subjektiv zu seyn; dieses Allgemeine überhaupt. Gott hat Existenz, aber nur diese selbst endliche Existenz in unserer Vorstellung.

Dieses ist einseitig; Gott, diesen Inhalt, haben wir, behaftet mit dieser Einseitigkeit, Endlichkeit, welche die Vorstellung von Gott heißt. Das Interesse ist, daß diesen Makel die Vorstellung abstreife, bloß Vorgestelltes, subjektiv zu seyn, daß diesem Inhalt die Bestimmung gegeben werde, zu seyn.

Diese zweite Vermittelung ist zu betrachten, wie sie vorkommt in dieser endlichen oder Verstandesform als ontologischer Beweis. Dieser geht aus vom Begriff Gottes und über zum Seyn. Die Alten, die griechische Philosophie, hatten diesen Uebergang nicht; er wurde auch lange herein in der christlichen Kirche nicht gemacht. Erst einer der großen scholastischen Philosophen, Anselmus, der Erzbischof von Canterbury, dieser tiefe, spekulative Denker, hat diese Vorstellung gefaßt:

Wir haben die Vorstellung von Gott; er ist aber nicht nur Vorstellung, sondern er ist. Wie ist dieser Uebergang zu machen? einzusehen, daß Gott nicht nur ein Subjektives in uns ist; wie ist diese Bestimmung, das Seyn zu vermitteln mit Gott?

Gegen diesen sogenannten ontologischen Beweis hat sich auch die Kantische Kritik gewendet und, so zu sagen, für ihre Zeit ist sie triumphirend hervorgegangen: bis auf die neueste Zeit gilt, daß diese Beweise widerlegt sind als nichtige Versuche des Verstandes. Wir haben aber bereits erkannt: die Erhebungen darin sind das Thun des Geistes, das eigene Thun des

denkenden Geiſtes, das die Menſchen ſich nicht nehmen laſſen, ebenſo iſt dieß ein ſolches Thun.

Die Alten hatten dieſen Uebergang nicht: denn es gehört das tiefſte Hinunterſteigen des Geiſtes in ſich dazu. Der Geiſt zu ſeiner höchſten Freiheit, Subjektivität gediehen, faßt erſt dieſen Gedanken von Gott als ſubjektiv, und kommt erſt zu dieſem Gegenſatz von Sub- und Objektivität.

Die Art und Weiſe, wie Anſelmus dieſe Vermittelung ausgeſprochen, iſt dieſe: Von Gott iſt die Vorſtellung, daß er abſolut vollkommen iſt. Halten wir nun Gott nur als die Vorſtellung feſt, ſo iſt das ein Mangelhaftes, nicht das Vollkommenſte, was nur ſubjektiv, nur vorgeſtellt iſt; denn es iſt das Vollkommenere, was nicht nur vorgeſtellt iſt, ſondern auch iſt, wirklich iſt. Alſo iſt Gott, da er das Vollkommenſte iſt, nicht nur Vorſtellung, ſondern es kommt ihm auch die Wirklichkeit, Realität zu.

In ſpäterer, breiterer, verſtändiger Ausbildung des Anſelmiſchen Gedankens iſt geſagt worden: der Begriff Gottes ſey, daß er der Inbegriff aller Realitäten, das allerrealſte Weſen iſt. Nun iſt das Seyn auch eine Realität, alſo kommt ihm das Seyn zu.

Dagegen hat man geſagt: das Seyn iſt keine Realität, gehört nicht zur Realität eines Begriffs; eine Realität des Begriffs heiße Inhaltsbeſtimmtheit des Begriffs, durch das Seyn komme zum Begriff, zum Inhalt des Begriffs Nichts hinzu. Kant hat das ſo plauſibel gemacht: Hundert Thaler ſtelle ich mir vor. Habe ich ſie wirklich, ſo iſt der Begriff, die Inhaltsbeſtimmtheit dieſelbe, ob ich ſie mir vorſtelle oder in der That habe.

Gegen das Erſte, daß aus dem Begriff überhaupt das Seyn folgen ſoll, iſt geſagt worden: Begriff und Seyn ſind verſchieden von einander; der Begriff alſo iſt für ſich, das Seyn iſt verſchieden, das Seyn muß von außen her, anders woher

zum Begriff kommen, das Seyn liegt nicht im Begriff. Das kann man wieder mit den Hundert Thalern plauſibel machen.

Im gemeinen Leben heißt man eine Vorſtellung von Hundert Thalern einen Begriff; das iſt kein Begriff, irgend eine Inhaltsbeſtimmung. Einer abſtrakten ſinnlichen Vorſtellung, wie Blau, oder einer Verſtandesbeſtimmtheit, die in meinem Kopfe iſt, kann freilich das Seyn fehlen; das iſt aber nicht ein Begriff zu nennen.

Der Begriff und vollends der abſolute Begriff, der Begriff an und für ſich ſelbſt, der Begriff Gottes iſt für ſich zu nehmen, und dieſer Begriff enthält das Seyn als eine Beſtimmtheit, Seyn iſt eine Beſtimmtheit des Begriffs. Dieß iſt auf zwei Weiſen ſehr leicht aufzuzeigen.

Erſtens iſt der Begriff unmittelbar dieß Allgemeine, welches ſich beſtimmt, beſondert, dieſe Thätigkeit zu urtheilen, ſich zu beſondern, zu beſtimmen, eine Endlichkeit zu ſetzen, und dieſe ſeine Endlichkeit zu negiren und durch die Negation dieſer Endlichkeit identiſch mit ſich zu ſeyn.

Das iſt der Begriff überhaupt; der Begriff Gottes, der abſolute Begriff, Gott iſt eben dieſes. Gott als Geiſt oder als Liebe iſt dieß, daß Gott ſich beſondert, den Sohn erzeugt, die Welt erſchafft, ein Anderes ſeiner und in dieſem ſich ſelbſt hat, mit ſich identiſch iſt.

Im Begriff überhaupt, noch mehr in der Idee iſt dieſes überhaupt: durch die Negation der Beſonderung, die er zugleich ſelbſt die Thätigkeit iſt, zu ſetzen, identiſch mit ſich zu ſeyn, ſich auf ſich ſelbſt zu beziehen.

Vor's Andere fragen wir, was iſt das Seyn? dieſe Eigenſchaft, Beſtimmtheit, die Realität. Das Seyn iſt weiter nichts als das Unſagbare, Begriffloſe, nicht das Konkrete, das der Begriff iſt, nur die Abſtraktion der Beziehung auf ſich ſelbſt. Man kann ſagen: es iſt die Unmittelbarkeit, Seyn iſt das Unmittelbare überhaupt und umgekehrt das Unmittelbare iſt das Seyn,

iſt in Beziehung auf ſich ſelbſt, d. h. daß die Vermittelung negirt iſt.

Dieſe Beſtimmung, Beziehung auf ſich, Unmittelbarkeit iſt nun ſogleich für ſich ſelbſt im Begriff überhaupt, und im abſoluten Begriff, im Begriff Gottes, daß er iſt die Beziehung auf ſich ſelbſt. Im Begriff ſelbſt liegt ſogleich dieſe abſtrakte Beziehung auf ſich.

Der Begriff iſt das Lebendige, mit ſich ſelbſt ſich Vermittelnde; eine ſeiner Beſtimmungen iſt auch das Seyn. Inſofern iſt Seyn verſchieden vom Begriff, weil Seyn nicht der ganze Begriff iſt, nur eine ſeiner Beſtimmungen, nur dieſe Einfachheit des Begriffs, daß er bei ſich ſelbſt iſt, die Identität mit ſich.

Seyn iſt dieſe Beſtimmung, die man findet im Begriff, verſchieden vom Begriff, weil der Begriff das Ganze iſt, wovon das Seyn nur eine Beſtimmung. Das Andere iſt: der Begriff enthält dieſe Beſtimmung an ihm ſelbſt, dieß iſt eine ſeiner Beſtimmungen, aber Seyn iſt auch verſchieden vom Begriff, weil der Begriff die Totalität iſt. Inſofern ſie verſchieden ſind, gehört zu ihrer Vereinung auch die Vermittelung.

Sie ſind nicht unmittelbar identiſch: alle Unmittelbarkeit iſt nur wahr, wirklich, inſofern ſie Vermittelung in ſich iſt, und umgekehrt alle Vermittelung, inſofern ſie Unmittelbarkeit in ſich iſt, Beziehung auf ſich ſelbſt hat. Der Begriff iſt verſchieden vom Seyn, und die Verſchiedenheit iſt von dieſer Beſchaffenheit, daß der Begriff ſie aufhebt.

Der Begriff iſt dieſe Totalität, die Bewegung, der Proceß, ſich zu objektiviren. Der Begriff als ſolcher, verſchieden vom Seyn, iſt ein bloß Subjektives; das iſt ein Mangel. Der Begriff iſt aber das Tiefſte, Höchſte: aller Begriff iſt dieß, dieſen Mangel ſeiner Subjektivität, dieſe Verſchiedenheit vom Seyn aufzuheben, ſich zu objektiviren; er iſt ſelbſt das Thun, ſich als ſeyend, objektiv hervorzubringen.

Man muß beim Begriff überhaupt es aufgeben, zu me-

nen, der Begriff sey Etwas, das wir nur haben, in uns machen. Der Begriff ist die Seele, der Zweck eines Gegenstandes, des Lebendigen; was wir Seele heißen, ist der Begriff, und im Geiste, Bewußtseyn kommt der Begriff als solcher zur Existenz, als freier Begriff, unterschieden von seiner Realität als solcher, in seiner Subjektivität.

Die Sonne, das Thier ist nur der Begriff, hat den Begriff nicht, der Begriff wird nicht für sie gegenständlich; es ist nicht diese Trennung in der Sonne, aber im Bewußtseyn ist, was Ich heißt, der existirende Begriff, der Begriff in seiner subjektiven Wirklichkeit, und Ich, dieser Begriff, bin das Subjektive.

Es ist kein Mensch aber zufrieden mit seiner bloßen Ichheit, Ich ist thätig, und diese Thätigkeit ist, sich zu objektiviren, Wirklichkeit, Daseyn zu geben. In weiterer, konkreterer Bestimmung ist diese Thätigkeit des Begriffs der Trieb. Jede Befriedigung ist dieser Proceß, die Subjektivität aufzuheben und dieses Innerliche, Subjektive ebenso als Aeußerliches, Objektives, Reelles zu setzen, hervorzubringen die Einheit des nur Subjektiven und Objektiven, Beiden diese Einseitigkeit abzustreifen.

Es giebt Nichts, wovon Alles so Beispiel wäre, als das Aufheben des Entgegengesetzten, des Subjektiven und Objektiven hervorzubringen, die Einheit derselben.

Der Gedanke des Anselmus ist also seinem Inhalt nach wahrhafter, nothwendiger Gedanke; aber die Form des daraus abgeleiteten Beweises hat allerdings einen Mangel, wie die vorigen Weisen der Vermittelung. Diese Einheit des Begriffs und Seyns ist Voraussetzung und das Mangelhafte ist eben, daß es nur Voraussetzung ist.

Vorausgesetzt ist: der reine Begriff, der Begriff an und für sich, der Begriff Gottes, dieser ist, enthält auch das Seyn.

Vergleichen wir diesen Inhalt mit dem, was Glaube, unmittelbares Wissen ist, so ist es derselbe Inhalt mit der Vor-

ausſetzung Anſelms. Es iſt dieſe Vorausſetzung allenthalben, auch bei Spinoza. Er definirt die abſolute Urſache, die Subſtanz als das, was nicht gedacht werden kann ohne Exiſtenz, deſſen Begriff die Exiſtenz in ſich ſchließt, d. h. die Vorſtellung von Gott iſt unmittelbar verknüpft mit dem Seyn.

Dieſe Untrennbarkeit des Begriffs und Seyns iſt abſolut nur der Fall bei Gott: die Endlichkeit der Dinge beſteht darin, daß der Begriff und die Beſtimmung des Begriffs und das Seyn des Begriffs nach der Beſtimmung verſchieden iſt. Das Endliche iſt, was ſeinem Begriff oder vielmehr dem Begriff nicht entſpricht.

Dem Anſelmus iſt übrigens das Gewöhnliche entgegnet worden. Wir haben den Begriff der Seele; die Realität, das Seyn iſt die Leiblichkeit. Der Menſch iſt ſterblich; das drücken wir auch aus: Seele und Leib können ſich ſcheiden. Da iſt dieſe Trennung, aber im reinen Begriff iſt dieſe Untrennbarkeit.

Ebenſo der befriedigte Trieb iſt allerdings unendlich der Form nach; aber der Trieb hat einen Inhalt, und nach ſeiner Inhaltsbeſtimmtheit iſt er endlich, beſchränkt: da entſpricht er dann dem Begriff, dem reinen Begriff nicht.

Das iſt die Explikation des Standpunkts des Wiſſens vom Begriff. Das Letztbetrachtete war das Wiſſen von Gott, Gewißheit von Gott überhaupt. Die Hauptbeſtimmung dabei iſt: Wenn wir von einem Gegenſtand wiſſen, ſo iſt der Gegenſtand vor uns, wir ſind unmittelbar darauf bezogen. Aber dieſe Unmittelbarkeit enthält Vermittelung, was Erhebung zu Gott genannt worden, daß der Geiſt des Menſchen das Endliche für nichtig achtet.

Vermittelſt dieſer Negation erhebt er ſich, ſchließt ſich mit Gott zuſammen. Dieſer Schlußſatz: Ich weiß, daß Gott iſt, dieſe einfache Beziehung iſt entſtanden vermittelſt dieſer Negation.

Ausführung des ontologiſchen Beweiſes in den Vorleſungen über Religionsphiloſophie vom Jahre 1831.

In dieſer Sphäre iſt zuerſt der abſtrakte Begriff Gottes zu betrachten; der freie, reine, offenbare Begriff iſt die Grundlage: ſeine Manifeſtation, ſein Seyn für Anderes iſt ſein Daſeyn und der Boden ſeines Daſeyns iſt der endliche Geiſt: dieß iſt das Zweite; der endliche Geiſt und das endliche Bewußtſeyn ſind konkret. Die Hauptſache in dieſer Religion iſt, dieſen Proceß zu erkennen, daß Gott ſich im endlichen Geiſt manifeſtirt und darin identiſch mit ſich iſt. Die Identität des Begriffs und des Daſeyns iſt das Dritte. (Identität iſt hier eigentlich ein ſchiefer Ausdruck, denn es iſt weſentlich Lebendigkeit in Gott.) —

In den bisherigen Formen haben wir ein Aufſteigen gehabt, ein Anfangen von einem Daſeyn in unterſchiedenen Beſtimmungen. Das Seyn wurde einmal in der umfaſſendſten Beſtimmung genommen, als zufälliges Seyn im kosmologiſchen Beweiſe: die Wahrheit des zufälligen Seyns iſt das an und für ſich nothwendige Seyn; das Daſeyn wurde ferner gefaßt als Zweckbeziehungen in ſich enthaltend, und dieß gab den teleologiſchen Beweiß: hier iſt ein Aufſteigen, ein Anfangen von einem gegebenen, vorhandenen Daſeyn. Dieſe Beweiſe fallen damit in die Endlichkeit der Beſtimmung Gottes: der Begriff Gottes iſt das Grenzenloſe, nicht nach der ſchlechten Grenzenloſigkeit, ſondern vielmehr zugleich das Beſtimmteſte, die reine Selbſtbeſtimmung: jene erſten Beweiſe fallen auf die Seite eines endlichen Zuſammenhanges, der endlichen Beſtimmung, indem von einem Gegebenen angefangen wird; hier hingegen iſt der Anfang der freie, reine Begriff, und es tritt ſomit auf dieſer Stufe der ontologiſche Beweis vom Daſeyn Gottes ein, er macht die abſtrakte, metaphyſiſche Grundlage dieſer Stufe

aus; auch iſt er erſt im Chriſtenthum durch Anſelm von Canterbury aufgefunden worden: er wird dann bei allen ſpäteren Philoſophen: Carteſius, Leibnitz, Wolff aufgeführt, doch immer neben den anderen Beweiſen, obgleich er allein der wahrhafte iſt. Der ontologiſche Beweis geht vom Begriffe aus. Der Begriff wird für etwas Subjektives gehalten und iſt ſo beſtimmt, wie er dem Objekte und der Realität entgegengeſetzt iſt: er iſt hier das Anfangende und das Intereſſe iſt, aufzuzeigen, daß dieſem Begriffe auch das Seyn zukomme. Der nähere Gang iſt nun dieſer: Es wird der Begriff von Gott aufgeſtellt und gezeigt, daß er nicht anders gefaßt werden könne, als ſo, daß er das Seyn in ſich ſchließt: inſofern vom Begriffe das Seyn unterſchieden wird, ſo iſt er nur ſubjektiv in unſerem Denken; ſo ſubjektiv iſt er das Unvollkommene, das nur in den endlichen Geiſt fällt; daß es nun nicht nur unſer Begriff iſt, ſondern daß er auch iſt unabhängig von unſerem Denken, das ſoll aufgezeigt werden. Anſelm führt den Beweis einfach ſo: Gott iſt das Vollkommenſte, über welches hinaus nichts gedacht werden kann; wenn Gott bloße Vorſtellung iſt, ſo iſt er nicht das vollkommene; dieß iſt aber im Widerſpruch mit dem erſten Satze, denn wir achten das für Vollkommen, was nicht nur Vorſtellung iſt, ſondern dem auch das Seyn zukommt. Wenn Gott nur ſubjektiv iſt, ſo können wir etwas Höheres aufſtellen, dem auch das Seyn zukömmt. Dieß iſt dann weiter ausgeführt worden: Es wird mit dem Vollkommenſten angefangen und dieſes als das allerrealſte Weſen beſtimmt, als Inbegriff aller Realitäten: man hat das die Möglichkeit geheißen; der Begriff als ſubjektiver, indem man ihn von dem Seyn unterſcheidet, iſt der nur mögliche, oder er ſoll wenigſtens der Mögliche ſeyn; Möglichkeit iſt nach der alten Logik nur da, wo kein Widerſpruch aufgezeigt werden kann. Die Realitäten ſollen demnach in Gott nur nach der affirmativen Seite genommen werden, ſchrankenlos, ſo daß die Negation weggelaſſen wer-

den ſoll. Es iſt leicht aufzuzeigen, daß dann nur die Abſtraktion des mit ſich Einen übrig bleibt: denn wenn wir von Realitäten ſprechen, ſo ſind das unterſchiedene Beſtimmungen, als Weisheit, Gerechtigkeit, Allmacht, Allwiſſenheit; dieſe Beſtimmungen ſind Eigenſchaften, die leicht als im Widerſpruch mit einander ſtehend aufgezeigt werden können: die Güte iſt nicht die Gerechtigkeit, die abſolute Macht widerſpricht der Weisheit; denn dieſe ſetzt Endzwecke voraus, die Macht dagegen iſt das Schrankenloſe der Negation und der Produktion. Wenn nach der Forderung der Begriff ſich nicht widerſprechen ſoll, ſo muß alle Beſtimmtheit wegfallen, denn jeder Unterſchied treibt ſich zur Entgegenſetzung fort. Gott iſt der Inbegriff aller Realitäten, ſagt man, eine derſelben iſt nun auch das Seyn, ſo wird das Seyn mit dem Begriff verbunden. — Dieſer Beweis hat ſich bis auf die neuere Zeit erhalten, beſonders ausgeführt finden wir ihn in Mendelsohn's Morgenſtunden. Spinoza beſtimmt den Begriff Gottes ſo, daß er dasjenige iſt, was nicht ohne Seyn konzipirt werden kann. Das Endliche iſt das, deſſen Daſeyn dem Begriffe nicht entſpricht: die Gattung iſt realiſirt in den daſeyenden Individuen, aber dieſe ſind vergänglich, die Gattung iſt das Allgemeine für ſich, da entſpricht das Daſeyn nicht dem Begriffe. Hingegen in dem in ſich beſtimmten Unendlichen muß die Realität dem Begriffe entſprechen — dieß iſt die Idee, Einheit des Subjekts und Objekts. Kant hat dieſen Beweis kritiſirt; was er einwendet, iſt Folgendes: Wenn man Gott als den Inbegriff aller Realitäten beſtimme, ſo gehört das Seyn nicht dazu, denn das Seyn ſey keine Realität; es kommt nämlich zu dem Begriffe nichts hinzu, ob er iſt oder ob er nicht iſt, er bleibt daſſelbe. Schon zu Anſelm's Zeit brachte ein Mönch daſſelbe vor, er ſagte: das, was ich mir vorſtelle, iſt darum doch noch nicht. Kant behauptet: Hundert Thaler, ob ich ſie bloß vorſtelle oder habe, bleiben für ſich daſſelbe; ſomit ſeye das Seyn keine Realität, denn es komme da-

durch nichts zum Begriffe hinzu. Es kann zugegeben werden, daß das Seyn keine Inhaltsbestimmung ist; aber es soll ja nichts zum Begriff hinzukommen (wohin es ist schon sehr schief, jede schlechte Existenz einen Begriff zu nennen), sondern ihm vielmehr der Mangel genommen werden, daß er nur ein Subjektives, nicht die Idee ist. — Der Verstand hält Seyn und Begriff streng auseinander, jedes als identisch mit sich: aber schon nach der gewöhnlichen Vorstellung ist der Begriff ohne Seyn ein Einseitiges und Unwahres und ebenso das Seyn, in dem kein Begriff ist, das begrifflose Seyn. Dieser Gegensatz, der in die Endlichkeit fällt, kann bei dem Unendlichen, Gott, gar nicht Statt haben. — Jenes Allervollkommenste und Allerrealste ist überhaupt eine Voraussetzung, an welcher gemessen das Seyn für sich und der Begriff für sich Einseitige sind. Bei Cartesius und Spinoza ist Gott als Ursache seiner selbst definirt; Begriff und Daseyn ist eine Identität, oder Gott als Begriff kann nicht gefaßt werden ohne Seyn; daß auseinandergehalten ist bloße Verstandesabstraktion.

Das Endliche und Subjektive ist nicht nur ein Endliches gemessen an jener Voraussetzung; es ist an ihm endlich und selbst unaufgelöster Widerspruch. Das Seyn soll verschieden von dem Begriff seyn; man glaubt diesen festhalten zu können als subjektiven, als endlichen, aber die Bestimmung des Seyns ist am Begriffe selbst. Diese Endlichkeit der Subjektivität ist an ihm selbst aufgehoben und die Einheit des Seyns und des Begriffs ist nicht eine Voraussetzung gegen ihn, an der er gemessen wird. — Das Seyn in seiner Unmittelbarkeit ist zufälliges, wir haben gesehen, daß seine Wahrheit die Nothwendigkeit ist; der Begriff enthält ferner nothwendig das Seyn: dieses ist einfache Beziehung auf sich, Vermittelungslosigkeit; der Begriff, wenn wir ihn betrachten, ist das, worin aller Unterschied sich absorbirt hat, worin er nur als überall ist. Diese Idealität ist vollkommene Klarheit, reine Helligkeit; die Freiheit des Be-

griffs ist selbst die absolute Beziehung auf sich, die Identität, die auch die Unmittelbarkeit ist, vermittelungslose Einheit: der Begriff hat so das Seyn an ihm selbst, er ist selbst dieß, seine Einseitigkeit aufzuheben: es ist bloße Meinung, wenn man das Seyn vom Begriff entfernt zu haben glaubt. — Der Begriff hat aber nicht nur an sich das Seyn in sich, nicht nur wir sehen dieß ein, sondern er ist auch für sich das Seyn; er hebt selbst seine Subjektivität auf und objektivirt sich. Der Mensch realisirt seine Zwecke, d. h. was nur erst Ideelles war, dem wird seine Einseitigkeit genommen, und es wird damit zum Seyenden gemacht: der Begriff ist ewig diese Thätigkeit, das Seyn identisch mit sich zu setzen. Im Anschauen, Fühlen u. s. w. haben wir äußerliche Objekte vor uns, wir nehmen sie aber in uns auf und so sind die Objekte ideell in uns. Der Begriff ist so diese Thätigkeit, seinen Unterschied aufzuheben. Wenn die Natur des Begriffs eingesehen wird, so ist die Identität mit dem Seyn nicht mehr Voraussezung, sondern Resultat. Der Gang ist dieser, daß der Begriff sich objektivirt, sich zur Realität macht und so ist er die Wahrheit, Einheit des Subjekts und Objekts. Gott ist ein unsterblich Lebendiges, sagt Plato, dessen Leib und Seele in Einem gesetzt sind. Diejenigen, die beide Seiten trennen, bleiben beim Endlichen und Unwahren stehen. —

Der Standpunkt, auf dem wir uns befinden, ist der christliche und in konkreter Gestalt näher zu betrachten und zu entwickeln. — Wir haben hier den Begriff Gottes in seiner ganzen Freiheit: dieser Begriff ist identisch mit dem Seyn; Seyn ist die allerärmste Abstraktion, der Begriff ist nicht so arm, daß er diese Bestimmung nicht in sich hätte. Das Seyn Gottes haben wir nicht in der Armuth der Abstraktion, in der schlechten Unmittelbarkeit zu betrachten, sondern das Seyn als das Seyn Gottes, das Material der Realisirung des Begriffs Gottes. Hier ist nicht von einem Zukommen des Seyns zu dem Begriffe die Rede; oder bloß von einer Einheit des Begriffs und

des Seyns — dergleichen sind schiefe Ausdrücke: die Einheit ist nur so zu fassen, daß auch beide Seiten in ihr unterschieden sind, daß sie aber die absolute Thätigkeit ist, sich ewig hervorzubringen. Wir haben hier die konkrete Vorstellung Gottes als des Geistes: der Begriff des Geistes ist der an und für sich seyende Begriff, das Wissen; dieser unendliche Begriff ist die negative Beziehung auf sich; dieses gesetzt, so ist er das Urtheilen, das sich Unterscheiden; das Unterschiedene, das zunächst wohl als Aeußerliches, Geistloses, Außergöttliches erscheint, ist aber identisch mit dem Begriff. Die Entwickelung dieser Idee ist die absolute Wahrheit. In der christlichen Religion wird es gewußt, daß Gott sich geoffenbart hat, und Gott ist gerade dieses: sich zu offenbaren, offenbaren ist sich unterscheiden; das Offenbarte ist eben dieses, daß Gott der offenbare ist.

Die Religion muß für alle Menschen seyn, für die, welche ihr Denken so gereinigt haben, daß sie das, was ist, im reinen Elemente des Denkens wissen, die zur spekulativen Erkenntniß dessen, was Gott ist, gekommen sind, so wie für die, welche nicht über Gefühl und Vorstellung hinausgekommen sind.

Der Mensch ist nicht nur rein denkend, sondern das Denken selbst manifestirt sich als Anschauen, als Vorstellen; die absolute Wahrheit, die dem Menschen geoffenbart ist, muß also auch für ihn als Vorstellenden, als Anschauenden, für ihn als fühlenden, empfindenden Menschen seyn; dieß ist die Form, nach der sich die Religion überhaupt von der Philosophie unterscheidet. Die Philosophie denkt, was sonst nur für die Vorstellung und für die Anschauung ist. Der vorstellende Mensch ist als Mensch auch denkend und der Gehalt der Wahrheit kommt an ihn als denkenden, nur das Denkende kann Religion haben, und Denken ist auch Vorstellen, jenes ist aber allein die freie Form der Wahrheit. Der Verstand ist auch denkend, er bleibt aber bei der Identität stehen, der Begriff ist Begriff und das Seyn ist Seyn: solche Einseitigkeiten bleiben ihm fest; in der

Wahrheit dagegen gelten dieſe Endlichkeiten nicht mehr als identiſch für ſich, ſondern ſie ſind nur Momente einer Totalität.

Die, welche es der Philoſophie verargen, daß ſie die Religion denkt, wiſſen nicht, was ſie verlangen. Der Haß und die Eitelkeit ſind dabei zugleich im Spiel unter dem äußern Schein der Demuth; die wahre Demuth beſteht darin, den Geiſt in die Wahrheit zu verſenken, in das Innerſte, den Gegenſtand allein nur an ſich zu haben, ſo verſchwindet alles Subjektive, das noch im Empfinden vorhanden iſt. — Wir haben die Idee rein ſpekulativ zu betrachten und ſie gegen den Verſtand zu rechtfertigen, gegen ihn, der ſich gegen allen Inhalt der Religion überhaupt empört. Dieſer Inhalt heißt Myſterium, weil er dem Verſtande ein Verborgenes iſt, denn er kommt nicht zu dieſer Einheit: daher iſt alles Spekulative dem Verſtande ein Myſterium.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Anzeige.

In demselben Verlage sind folgende Werke erschienen:

K. F. Becker's Weltgeschichte. Sechste Ausgabe.

Neu bearbeitet von J. W. Löbell. Mit den Fortsetzungen von J. G. Woltmann und K. A. Menzel.

14 Theile. gr. 8. 1828 — 1830.

Es ist bekannt, daß diese Weltgeschichte sich nicht auf den engen Kreis weniger Gelehrten beschränkt, sondern für das ganze Volk, für All und Jeden bestimmt ist, und die Gelehrsamkeit nur zu sicherer und festerer Begründung der Thatsachen zu Rathe zieht. Es ist ferner bekannt, daß diese Weltgeschichte nicht geschrieben ist, um eine gewisse vorgefaßte Idee durch alle Geschichte hindurchzuführen, und diese nach subjektiver Meinung zu Gunsten irgend einer Partei zu konstruiren, sondern um treu und wahr, was geschehen ist, darzulegen, wie es eben Alle verstehen und fassen können, und die Thatsachen zu Jedem sprechen. Dies Werk will jedem Volke, jedem Individuum gerade durch die Geschehnisse seine Stellung und Volksthümlichkeit klar machen. Dieß ist der Charakter der Beckerschen Weltgeschichte, deren lebendiger Darstellung zu allen Zeiten die höchsten Lobsprüche zu Theil geworden sind, und deren Anziehkraft sich fort und fort bewährt. Dafür sprechen sechs Auflagen, deren neueste, in vielen Theilen gründlich umgearbeitet, mit mannigfaltigen Zusätzen und Ergänzungen bereichert, noch zu den wohlfeilen Pränumerationspreisen zu haben ist, nämlich:

die Ausgabe auf gutem weißen Druckpapier zu 12½ Thaler,

die Ausgabe auf feinem Median . . . zu 16½ Thaler.

Die drei letzten Theile (Band 12, 13, 14.) sind auch besonders zu haben, unter dem Titel:

Karl Adolf Menzel

Geschichte unserer Zeit,

seit dem Tode Friedrich II.

Dritte verb. Ausg. 3 Thle. 8. 1829. 4 Rthlr.

„Ohne eine Kenntniß der Geschichte der letzten vierzig Jahre ist die Gegenwart gar nicht zu verstehen. Rec. kann

Herrn Menzel's Buch als ein Werk empfehlen, das ganz geeignet ist, dem Leser jenes Verständniß zu verschaffen. Es ist ohne Ansprüche auf neue Forschungen, aber mit gediegenem Urtheil und im deutschen Sinne für gebildete Leser geschrieben." (Jen. Litt.-Ztg. 1831, Nr. 73, 74.)

Ueber Schleiermacher's Glaubenslehre.

Ein kritischer Versuch von C. J. Braniß.

gr. 8. 1824. ⅔ Rthlr.

Gramberg, C. P. W., kritische Geschichte der Religionsideen des alten Testaments. Mit einer Vorrede von D. W. Gesenius. Theil I. Hierarchie und Cultus. Theil II. Theokratie und Prophetismus. gr. 8. 1829. 1830. 6 Thlr.

Die Kritik hat anerkannt, daß der großartige Plan dieses Werks: alle Religionsideen des alten Testaments in ihrer geschichtlichen Entwickelung darzustellen, genügend ausgeführt ist.

Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft.

Von Philipp Marheineke.

Zweite, völlig neu ausgearb. Aufl. gr. 8. 1827. 2 Rthlr.

Predigten,

der häuslichen Frömmigkeit gewidmet.

Von Philipp Marheineke.

2 Bde. gr. 8. 1826. 2 Rthlr.

Bd. I. Die Leidensgeschichte des Herrn in einer Reihe von Fastenpredigten.

Bd. II. Predigten über die Sonntagsevangelien.

Geschichte der teutschen Reformation.

Von Dr. Philipp Marheineke.

Zweite verb. und verm. Aufl. 3 Thle. 8. 1831. 4⅓ Rthlr.

Dieses Werk hat durch die darin versuchte eigenthümliche Darstellung der Reformation in dem ursprünglichen Lichte und der alterthümlichen Denk- und Redeweise, mit Verläugnung alles eigenen vorgreifenden Urtheils raisonnirender Klugheit, — wodurch die Wahrheit und Lauterkeit der Geschichte dieser denkwürdigen Begebenheit nur zu oft und zu sehr entstellt ist, — eine solche Theilnahme bei christlich gesinnten Gemüthern gefunden, daß die erste (nur 2 Bände umfassende) Auflage sehr schnell vergriffen wurde.

Die gegenwärtige zweite Auflage ist nicht nur durchgängig verbessert und mit Zusätzen bereichert, sondern in ihr soll auch die Geschichte bis zu Luthers Tode und dem Religionsfrieden herabgeführt, und damit zugleich das Werk beendigt werden. — Der jetzt hinzugekommene neue, dritte Band ist für die Besitzer der ersten Auflage des Werkes auch einzeln, zu 1⅓ Rthlr. zu haben.

Geschichte der griechischen Litteratur,

von der frühesten mythischen Zeit bis zur Einnahme Constantinopels durch die Türken. Von Friedrich Schöll. Nach der zweiten Auflage aus dem Französischen übersetzt, mit Berichtigungen und Zusätzen des Verfassers und der Uebersetzer, von J. F. J. Schwarze und M. Pinder.

3 Thle. gr. 8. 1828 — 1830. 9 Rthlr.

Was an dem französischen Originale bei dessen Erscheinen durch Recensionen (z. B. von F. Passow in Jahn's Jahrbücher ꝛc.) rühmlich hervorgehoben worden ist, eine klare Anordnung, gefällige Darstellung und zweckmäßige Auswahl des Wissenswürdigsten, das findet man, wie Beurtheiler bereits anerkannt haben, auch in der deutschen Ausgabe wieder, welche sich jedoch durch zahlreiche kritische Nachbesserungen und manche in der neuern Zeit nöthig gewordene Zusätze von der französischen wesentlich unterscheidet.

Darstellung des Entwickelungsganges der griechischen Bildung, Geschichte und Charakteristik der einzelnen Zweige der Litteratur, Nachrichten über die Lebensverhältnisse der Schriftsteller, Inhaltsangabe und Beurtheilung ihrer verlornen oder auf uns gekommenen Werke, Geschichte des Textes der letzteren, ver-

bunden mit der Aufzählung ihrer vornehmsten Ausgaben im Urterte, so wie in lateinischen und deutschen Uebersetzungen, dies Alles in größerer Vollständigkeit und Ausführlichkeit, als eine andere griechische Litteraturgeschichte, den ungeordneten Schatz des Fabricius ausgenommen, es gewährt, bildet im Allgemeinen den Gegenstand des Werkes. Auch Nachrichten über griechische Inschriften und Papyrusrollen sind nicht ausgeschlossen. Am Schlusse des dritten Bandes, welcher das Ganze beschließt, finden sich, hinter dem vollständigen Namen- und Sachregister, zwei Uebersichts-Tabellen der griechischen Dichter und Prosaiker, auf welchen der Name eines jeden Schriftstellers, griechisch gedruckt, zugleich in die Gattung, welcher er zugehört, und in das Jahrhundert und Jahrzehnd seiner Blüthe gestellt ist. Diese Tabellen werden auch besonders, für $\frac{1}{6}$ Rthlr., ausgegeben.

Fr. Ancillon.

Ueber Glauben und Wissen in der Philosophie.

Ein Versuch. gr. 8. 1824. $\frac{3}{4}$ Rthlr.

„Diese Schrift, auf welche schon der Name des Verfassers die Aufmerksamkeit des Publikums richten wird, ist eben so wichtig durch ihren Gegenstand, als ausgezeichnet durch die Behandlung desselben. Den alten Streit zwischen Glauben und Wissen zu schlichten, der so viel Verwirrung veranlaßt hat, und noch an dem Gegensatz Schuld ist, der von Einigen zwischen Religion und Philosophie angenommen wird, — dieß ist die Absicht dieser Schrift; und das Unternehmen muß um so mehr Vertrauen einflößen, da der Verf es auf dem Gebiete der Philosophie anstellt, da die Wissenschaft selbst sich mit dem Glauben versöhnt, oder vielmehr verkündigt, daß in Rücksicht auf ihre höchsten Gegenstände Wissen und Glauben Eins und Dasselbe sey. Das Daseyn Gottes, der Welt und der Seele, moralische Freiheit und Unsterblichkeit, sind, nach des Verf. Behauptung, Thatsachen, zu denen, eben weil es Thatsachen sind, man nicht durch eine Reihe von Demonstrationen und Vernunftschlüssen gelangt, sondern deren Gewißheit unmittelbar durch eine innere Anschauung gegeben wird. Das Vermögen solcher Anschauungen aber ist nicht etwa das Gefühl oder die Phantasie — eine Ansicht, welche alle Gewißheit aufheben und an deren Stelle den Zweifel oder die ihm nah verwandte Schwärmerei setzen würde — sondern es ist die Vernunft selbst, die, weil sie hier nur schaut und nicht schließt, eine größere Gewißheit, als durch Schlüsse zu gewinnen wäre, erlangt. Ein solches Schauen ist ein Wissen, weil es aus der Vernunft hervorgeht; es ist aber auch ein Glauben, weil es die Anschauung einer Thatsache ist. Dem Glauben wird hier seine wahre Bedeutung vindicirt, nach

welcher nicht etwa ein unsicheres, unbegründetes Fürwahrhalten, sondern das Wissen selbst in seiner höchsten Potenz und Gewißheit, unter diesem Ausdruck verstanden werden muß. Mit einem schnellen und sichern Ueberblick der vornehmsten philosophischen Systeme — deren Mängel daraus hergeleitet werden, daß der sichere Boden ihnen fehlt, den der Vers. durch jene ursprünglichen Vernunftanschauungen der Philosophie anweisen will; — mit großer Gewandtheit in den Gedanken und im Ausdruck, in einer Sprache, die vornehmlich in dem letzten Abschnitt, klassisch zu nennen ist, werden hier diese Behauptungen vorgetragen, denen nur zu wünschen ist, daß sie zur allgemeinen Ueberzeugung werden, und alle heilsamen Früchte tragen mögen, die von ihrer weitern Entwickelung und Anwendung zu erwarten sind." (Berlin. Nachrichten. 1824. Nr. 43.)

Die Lehre vom göttlichen Reiche,
dargestellt von F. Theremin.
gr. 8. 1 Rthlr.

Inhalt.

Erstes Buch. Von der Zeit des göttlichen Reiches im Allgemeinen. Kap. 1. Einleitung. Kap. 2. Bestätigung der Idee des göttlichen Reiches aus der heiligen Schrift. Kap. 3. Von den göttlichen Eigenschaften und von der Natur des Menschen. Kap. 4. Von der Erlösung.

Zweites Buch. Von der Tugend. Kap. 1. Von der Tugend im Allgemeinen. Kap. 2. Vom Glück. Kap. 3. Von der Frömmigkeit. Kap. 4. Vom Vertrauen. Kap. 5. Von der Nächstenliebe. Kap. 6. Von der Mäßigung.

Drittes Buch. Von den Verhältnissen. Kap. 1. Von der Kirche. Kap. 2. Von der Familie. Kap. 3. Vom Staat.

Viertes Buch. Von der Wissenschaft und der Kunst in Beziehung auf das göttliche Reich. Kap. 1. Von der Wissenschaft. Kap. 2. Von der Kunst.

Fünftes Buch. Von den Pflichten.

Beiträge zur Revision der Preußischen Gesetzgebung;
herausgegeben von Eduard Gans.
Erster Band in 6 Abtheilungen. 1830 — 1832. 3⅓ Rthlr.

Der Herr Herausgeber sagt unter andern in der Anzeige, welche er über die Herausgabe dieses Werkes erließ:

„Wir stehen nun am Vorabend einer neuen Umarbeitung oder Umschmelzung unserer Gesetzgebung. Männer, die mit

praktischer Einsicht Gelehrsamkeit und redlichen Willen verbinden, sind durch das Vertrauen des Königs zu dem wichtigen Werke berufen worden. Was von der großen Arbeit stehen bleiben wird, welche die Väter vollendeten, wie das Neue dem Alten sich einfügen und einordnen kann, ob zur größeren Fülle des Inhalts auch die strengere Schärfe der Form sich mag gesellen lassen, ob die Lücken und Ueberflüssigkeiten, welche die Erfahrung angegeben, ihre Ausfüllung oder Beseitigung finden, ob endlich die vielfachen Bereicherungen, die uns die Geschichte auch anderer Völker zugeführt, eine Berücksichtigung zu erwarten haben: diese Fragen sind es, welche das Vaterland, und vor Allem seine Juristen beschäftigen.

Bei der Wichtigkeit dieser Gegenstände kann es daher nicht für unbescheiden gehalten werden, wenn sich auch die Theorie derselben bemächtigt: sie macht weder Anspruch auf unmittelbaren Erfolg, noch daß sie mit ihren Vorschlägen und Arbeiten gehört werde: sie bescheidet sich bloß, für sich zu seyn, und wenn sie es unternimmt, die großen Fragen, welche die Zeit erfüllen, auch vor das Forum der Wissenschaft zu bringen, so geschieht es, weil diese wesentlich allgemein ist, ihre Allgemeinheit aber einbüßen würde, wenn sie keinen lebendigen Antheil an Demjenigen nähme, was als das nächste Interesse betrachtet wird.

Aus dem angegebenen Gesichtspunkte hat sich der Unterzeichnete zur Herausgabe einer fortlaufenden und in Abtheilungen auszugebenden Schrift entschlossen, welche die Kritik und Revision der verschiedenen Seiten der Preußischen Gesetzgebung zu ihrem Gegenstande haben soll. Ein Freund seiner Zeit, und der Gegenwart überhaupt, hat der Unterzeichnete niemals begreifen können, warum die Rechtswissenschaft sich bisher so fern von derselben gehalten, und es vorgezogen hat, dem Gewesenen alle ihre Kräfte zuzuwenden. Unsere Zustände und Verhältnisse dürfen wenigstens eben so sehr darauf Anspruch machen, wissenschaftlich betrachtet zu werden, als das, was die entferntere Vergangenheit darbietet.

Die angekündigte Schrift wird sich über das Civilrecht, wie über den Proceß, über das Criminalrecht und Staatsrecht verbreiten; sie unterscheidet sich von den ehrenwerthen Arbeiten, die bereits über das Preußische Recht erscheinen, vornehmlich durch ihre beständige Hinsicht auf die Gesetzgebung; es sollen nicht sowohl historische Abhandlungen, die das bestehende Recht aus sich erläutern, aufgenommen werden, als Urtheile über die Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit der heutigen Gesetzgebung. Das historische Moment ist nicht ausgeschlossen, aber zum erläuternden Mittel herabgesetzt.

Trotz dem soll weder der Form noch dem Inhalte eine Fessel angelegt werden. Ob man in größeren Abhandlungen, oder in kleineren mehr aphoristischen Bemerkungen sich aussprechen wolle, ob man die verschiedenen Ansichten philosophisch

oder historisch zu begründen geneigt sey, wird bei der Aufnahme gleichgeachtet werden. Es ist die Mannichfaltigkeit und der frischeste Wechsel gerade das Wünschenswerthe. Weitläuftigere Auseinandersetzungen sollen durch Kritiken über das Geleistete abgelöst, und diese wiederum durch Vorschläge, die mehr die stylistische Fassung zum Gegenstande haben, unterbrochen werden."

Die sechs Abtheilungen des ersten Bandes enthalten folgende Aufsätze:

Abth. I. Vom Herausgeber: Einleitung. — Vom Finden. — Vom unrechtfertigen Besitz. — Von der Culpa lata des bonae fidei possessor. — Ueber die bona fides bei der Verjährung durch non usus. — Die Richter als Geschworne. — Ferner: Ueber die Handlungsfirmen (ein Gutachten).

Abth. II. Vom Herausgeber: Ueber die Einleitung zum Preuß. Landrecht. — Von der Ehe mit einer Resolutivbedingung. — Von der Stellung und dem Princip des Preuß. Erbrechts. — Von der testamentifactio der Verschwender. — Von den unmöglichen Bedingungen bei letztwilligen Verordnungen. — Von der Beute. — Ueber Spiele und Wetten. — Ferner: Ueber Actien-Gesellschaften (ein Gutachten). — Ueber das Preuß. Criminalrecht, von —y—.

Abth. III. Ueber die wahrhaft geschichtliche Entstehung und Bedeutung des Preuß. Rechts in materieller und formeller Beziehung. Ein Wink für die Revisoren, vom Oberlandesgerichtsrath Bornemann in Greifswald. — Ueber die Preuß. Städteordnung; eine Recension vom Herausgeber.

Abth. IV. Vom Herausgeber: Ueber das Amt der Referendarien und Auskultatoren. — Ueber die Provinzialgesetze. — Ueber das Recht zur Aufführung gedruckter Theaterstücke. — Ferner: Ueber die Rechte des Fiskus, von —r—. Die Preußische Gesetzgebung in Forstsachen. Von dem Ober-Forstrathe Hrn. Dr. Pfeil. — Nachtrag zu dem Aufsatze des Hrn. Bornemann.

Abth. V. Vom dinglichen und persönlichen Recht. Vom Kammergerichts-Rath Bornemann. — Ueber den Ehevertrag. Vom Landgerichts-Präsident Artois. — Bemerkungen zur Lehre vom Eigenthum und von den Sachen. — Ueber die Untersuchungsmarime des Preußischen Civilprocesses. (Eine Recension). — Von den Darlehnen der Schauspieler.

Abth. VI. Ueber das gesetzliche Pfandrecht des Vermiethers an den invectis et illatis des Miethers. Vom Kammerger.-Referendar. Gärtner. — Bemerkungen zu den §§. 7 bis 15. des Th. II. des Tit. 20. des A. P. L. R. Von —g. — Einige Bemerkungen zum Tit. 19. der Proceß-Ordnung, namentlich in Bezug auf §. 359. A. L. R. Th. I. Tit. 16. Von —n.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben

von

D. Karl Ludwig Michelet.

Erster Band.

Μεταχειριζομένη πόλις φιλοσοφίαν οὐ διολεῖται.
Plato.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1833.
Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollſtändige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förſter.

Dreizehnter Band.

Τἀληθὲς αἰὲι πλεῖστον ἰσχύει λόγον.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1833.
Verlag von Duncker und Humblot.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Vorrede.

Was dieſes Orts dem Herausgeber allein zu ſagen ſteht, iſt, daß er Rechenſchaft ablege von dem Verfahren, welches er beim Redigiren dieſer Hegelſchen Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie befolgt hat.

Hegel hat über dieſe Wiſſenſchaft in Allem neunmal Vorleſungen auf den verſchiedenen Univerſitäten gehalten, an denen er wirkte: das erſte Mal während des Winters $180\frac{5}{6}$ in Jena; die zwei folgenden Male zu Heidelberg in den Winterhalbjahren $18\frac{16}{17}$ und $18\frac{17}{18}$; die übrigen ſechs Male auf hieſiger Univerſität im Sommer 1819, und in den Winterſemeſtern $18\frac{20}{21}$, $18\frac{23}{24}$, $18\frac{25}{26}$, $18\frac{27}{28}$, $18\frac{29}{30}$. Er hatte eben ſeine Wintervorleſungen (darunter die Geſchichte der Philoſophie zum zehnten Male) am 10. November 1831 angefangen, und bereits über die Geſchichte der Philoſophie in zwei Stunden mit dem größeſten Fluſſe der Rede Vorträge gehalten, als der Tod ihn plötzlich abrief.

Von diesen verschiedenen Jahrgängen besitzen wir nur das jenaische Heft in 4. von seiner eigenen Hand ausgeführt, und fast durchgängig von ihm stilisirt; er wagte damals noch nichts dem freien mündlichen Vortrage zu überlassen. Hieran schließt sich ein kürzerer Abriß der Geschichte der Philosophie ebenfalls in 4., in Heidelberg abgefaßt und zur weiteren Entwickelung beim Vortrage bestimmt; er enthält in kerniger, sorgfältig ausgearbeiteter Rede mit wenigen Worten die Hauptmomente, auf die es bei jedem Philosophen ankommt. Alle Zusätze, die er bei den späteren Wiederholungen machte, sind Theils am Rande des jenaischen Heftes oder des Abrisses entweder ausgeführt oder angedeutet, Theils auf einer Menge von einzelnen eingelegten Blättern verzeichnet, welche, selten stilisirt, meist nur skizzenhaft den auf das Papier hingeworfenen Gedanken enthalten. Diese Blätter sind von unschätzbarem Werthe, weil sie die höchst reichen Zusätze aller Vorlesungen späterer Jahre durch seine eigene Handschrift dokumentiren; man sieht stets deutlich, was der freie Vortrag, wie er in den nachgeschriebenen Heften sich vorfindet, aus diesen Skizzen gemacht hat, und wo und wie nöthigenfalls jener oder vielmehr sein nachgeschriebenes Abbild durch diese rektificirt werden mußte.

Was nun diese Hefte selbst betrifft, so habe ich als Quellen, aus denen Stücke in vorliegende Redaktion der

Hegelschen Geschichte der Philosophie übergegangen sind, vorzugsweise herauszuheben: 1) ein Heft aus dem Jahrgange $18\frac{29}{30}$ von Herrn Dr. J. F. C. Kampe; 2) das Heft, welches Herr Hauptmann von Griesheim im Winter $18\frac{25}{26}$ nachgeschrieben hat; 3) mein Heft vom Wintersemester $18\frac{23}{24}$, in welchem ich diese Vorlesungen Hegel's hörte. Von in Heidelberg nachgeschriebenen Heften habe ich nichts zu Gesichte bekommen, und in Jena nachgeschriebene werden wohl vollständig durch das eigene Heft Hegel's ersetzt. Was den Werth dieses letzteren aber noch mehr erhöht, ist, daß er in den späteren Berliner Vorlesungen, wie aus ihnen zu ersehen ist, je mehr und mehr auf dieses Heft zurückkommt, und wörtlicher daraus vorgetragen, als in der Mittelzeit oft der Fall gewesen; aufs Katheder aber hat er es, wie jenen Abriß, gewiß immer mitgenommen.

Die Quellen der Einleitung ins Besondere sind, außer den nachgeschriebenen Heften, ein am besten beschaffener Theil der Hegelschen Manuskripte Theils in 4., Theils in Fol., fast ausschließlich zu Berlin — und das Uebrige doch wenigstens in Heidelberg — verfaßt. Die Einleitung zum jenaischen Heft ist später von ihm selbst nie gebraucht worden, und war in der That für den Herausgeber bis auf einzelne Stellen unbrauchbar: insofern nämlich Klarheit, Gediegenheit und Ueberzeugungskraft in den

späteren Einleitungen — (diese arbeitete er bei allen seinen Vorlesungen immer am meisten um) — vorzugsweise hervortrat. Vielleicht über die Hälfte dieser Einleitung, so wie das Vorwort ist geschriebenes, nicht bloß gesprochenes Wort, und auch für den Rest, wie für die Einleitung in die griechische Philosophie, sind die Skizzen, bis auf einige einzelne Stücke, so ausgeführt, daß nur wenige Pinselstriche hinzuzufügen blieben. Mehrere Blätter, namentlich was zwischen Vorwort und Einleitung steht und dann einige Anfangsstücke der Einleitung selbst, scheinen schon von ihm selbst gar nicht für den mündlichen Vortrag, sondern sogleich für den Druck bestimmt worden zu seyn; wenigstens tritt der Charakter von Vorlesungen darin ganz zurück.

Der aus nachgeschriebenen Heften entnommenen Darstellung der orientalischen Philosophie dient zur näheren Bewährung eine reiche Sammlung von Kollektaneen, Excerpten aus englischen und französischen Werken über den Orient überhaupt, von denen er die betreffenden, mit kurzen Randnotizen versehen, auf das Katheder genommen, um frei aus ihnen vorzutragen, Theils unmittelbar mündlich sie übersetzend, Theils einstreuend seine Bemerkungen und Urtheile.

In allen diesen Quellen habe ich nun also ein dreifaches Material für diese Redaktion vor mir gehabt: 1) reif-

lich durchdachte, vollständig niedergeschriebene, oft schwere Perioden, in gewohnter gediegener Hegelscher Redeweise; 2) rein allein im Augenblicke auf dem Katheder durch die Gewalt des Vortrags, der Form und dem Inhalte nach, producirte Gedanken, — oft das Genialste und Tiefsinnigste, — von denen sich unter den Skizzen nicht selten auch nicht einmal die Spur wiederfindet, deren Authenticität also, außer dem Nachschreibenden, nur der innere Gehalt, die beste Autorität, verbürgt; 3) was die Mitte zwischen Beidem hält, — der in der Skizze niedergelegte Stoff des Gedankens, dessen Formgebung dem mündlichen Vortrage überlassen geblieben. Hier ist dann die Form nur selten schwierig, nicht selten sogar schön. Ueberhaupt zeichnen sich diese Vorlesungen durch die Reinheit der Form aus, der man die Sicherheit ansieht, mit welcher der Gedanke schon vorher klar vor der Seele des Vortragenden da gestanden, — zweifelsohne, weil er keiner Vorlesung ein so langes Studium widmete, das sich ununterbrochen durch die ganze Laufbahn seiner akademischen Thätigkeit hindurch zog; wie er denn in und an ihr, die Gedanken jener edlen Geisterreihe noch einmal durchdenkend, seinen eigenen Standpunkt mag errungen haben, und mit ihr daher den besten Aufschluß zum Verständniß seiner ganzen Philosophie geliefert hat.

Diese drei Elemente dieser Vorlesungen, — wenig-

stens das erste von den beiden letzten wird der Leser wohl leicht unterscheiden können. Es ist diese Verschiedenheit der Diktion freilich ein Uebelstand, — aber ein unvermeidlicher; ich hatte weder den Willen, wegen der vorhin erwähnten Beschaffenheit der Form, noch überhaupt ein Recht, durch durchweg Umschmelzen der Phrase, das gesprochene Wort dem geschriebenen näher zu bringen. Ja, selbst im geschriebenen Worte für sich, zeigen sich bedeutende Unterschiede der Färbung. Denn indem davon aus allen Epochen der Hegelschen philosophischen Bildung vorhanden ist: so findet sich (aus dem jenaischen Heft) die von mir anderwärts *) charakterisirte erste Terminologie Hegel's, — wie sie Theils für sich, Theils im Uebergange zur Terminologie der Phänomenologie begriffen ist, — neben die reifere Terminologie der späteren Jahre gestellt. Nur das mußte ich, beim gesprochenen Worte, mir erlauben, von der Ankündigung des Vereins, — eine Wortfassung zu wählen, wie sie dem Sinn und Geist des Verstorbenen am entsprechendsten wäre, — in denjenigen einzelnen Fällen Gebrauch zu machen, wo schleppende Wiederholungen oder ganz lose Sätze durch Zusammenziehungen oder leise Umgestaltungen von Phrasen, sey es desselben Hefts oder aus verschiedenen Semestern, ohne Aufopferung des ur-

*) Einleitung in Hegel's philosophische Abhandlungen S. XLVI — L.

sprünglichen Ausdrucks vermieden werden konnten. Sonst habe ich kleine Mängel des Stils — sonst bekannte Anomalien und Anakoluthien der Hegelschen Schreibart — mit Absicht nicht verwischt. Denn wer weiß nicht, wie die kleinsten Partikeln, an einen ungewöhnlichen Ort gesetzt, oft die feinsten Nüancen des Sinns geben? Und wenn einem alten Schriftsteller nicht fahrlässiger Weise seine anomalen Eigenthümlichkeiten fortgestrichen werden dürfen, so verdient doch wohl Hegel wenigstens eine gleiche Achtung.

Bei der Zusammensetzung obenerwähnter Elemente aus sämmtlichen Heften bin ich nun nicht so verfahren, daß ich entweder die eine oder die andere dieser Vorlesungen unbedingt zum Grunde gelegt, und etwa aus den übrigen das in jener nicht Enthaltene gehörigen Orts eingeschaltet hätte. Denn aus der sorgfältigsten durchgängigen Vergleichung ergab sich, — außerdem, daß die verschiedenen Vorlesungen Vieles enthielten, was nur in Einer oder einigen vorkommt, — daß auch bei dem, was sie alle oder doch mehrere gemeinschaftlich haben, nicht nur die Stellung einzelner Materien nicht selten eine verschiedene, sondern sogar die Auffassungsweise manchmal (was dann mit der veränderten Stellung allerdings zusammenhängt) eine andere und neue war. Es blieb mir also, wenn Nebeneinanderstellung, um der Vermeidung der Wiederholung willen, nicht möglich war, nur die Wahl übrig, welche Dar-

ſtellungsweiſe ich welcher vorziehen wollte. So habe ich bald der einen, bald der anderen Vorleſung den Vorzug gegeben; ſonſt aber, wenn es ohne Wiederholung ging, aus mehreren zugleich aufgenommen. Die Aufgabe für den Herausgeber beſtand hier überhaupt in der Kunſt des Ineinanderſchiebens und zwar nicht nur größerer Stücke verſchiedener Vorleſungen, ſondern auch, wo es nöthig war, einzelner Sätze. Zu dieſem Problem war aber der Leitfaden der, daß nur ſolche Stücke — und nur ſo — zuſammengehängt werden durften, die ohne gewaltſame Aenderung neben einander ſtehen konnen; ſo zugleich, daß dem Leſer die äußerliche Zuſammenſtellung nicht bemerkbar werde, ſondern es im Gegentheil ſcheine, als ob das Ganze, wie mit Einem Guſſe, aus dem Geiſte des Verfaſſers hervorgegangen ſey. Der Eine Schlüſſel, der mir aber dabei faſt immer durchgeholfen, iſt, neben der inneren Verwandtſchaft der Gedanken überhaupt, ins Beſondere deren abſtraktere oder konkretere Haltung, mindere oder größere Entwickelung geweſen. Denn die veränderten Darſtellungen derſelben Materie in verſchiedenen Vorleſungen wieſen ſich häufig nur als Entwickelungen, Erweiterungen, nähere Begründungen aus. Ein ſolches Stück habe ich dann unbedenklich, ohne Furcht in Wiederholungen zu fallen, auf das entſprechende Stück einer anderen Vorleſung folgen laſſen, das eben durch jenes ampliſicirt wurde. Und hier

bei abſtrahirte ich mir die allgemeine Bemerkung, daß ſehr oft die frühere Vorleſung — namentlich das jenaiſche Heft, ohnehin der Abriß — den abſtrakten, einfachen Begriff der Sache hinſtellt, während die ſpätere Vorleſung deſſen Entwickelung enthält. So hat nicht ſelten die Aufeinanderfolge der Stücke bei einer und derſelben Materie eine chronologiſche ſeyn können, auf das jenaiſche Heft folgt dann eine oder mehrere andere Vorleſungen als Ergänzung; und in dieſem Sinne kann ich das jenaiſche Heft allerdings die Grundlage — aber auch nur die Grundlage — oder, ſo zu ſagen, das Knochengerüſt nennen, um welches ſich das fleiſchigere Fleiſch ſpäterer Gedankenfülle anzuſetzen hatte.

Auf dieſe Weiſe ſind die hier erſcheinenden Vorleſungen mit keinem einzelnen Jahrgang identiſch, und doch der entſprechendſte, allſeitigſte Ausdruck des Hegelſchen Geiſtes. Und da er keine ſo oft — wenn nicht vorgetragen, doch — überarbeitet und vermehrt hat (wovon die Randnoten und eingelegten Blätter den unzweideutigſten Beweis ablegen): ſo dürfte ſie, wie ſie vielleicht die reifſte iſt, zugleich den größten Umfang haben. Auch hielt er ſie immer in fünf wöchentlichen Stunden, und mußte gegen das Ende deren Zahl, mehr als in ſeinen anderen Vorleſungen, erhöhen, wie unter Anderem aus ſeinen eigenen handſchriftlichen Bemerkungen am Schluſſe ſeines Heftes hervorgeht.

Die Citate unter dem Texte ſind von Hegel ſelbſt.

mit Ausnahme derer, die mit Kursivschrift gedruckt sind, und die sich nicht selten nicht ohne Mühe finden ließen, indem viele nicht in den vielen gelehrten Kompendien und Geschichten der Philosophie anzutreffen sind. Da ich keine von Hegel angeführte Behauptung eines Philosophen, so wie überhaupt nicht irgend ein von ihm erzähltes Faktum, in den Text aufgenommen habe, ohne auf die Quellen zurückzugehen, aus denen Hegel schöpfte: so glaubte ich nun auch diese, selbst in dem Falle, wo Hegel sie nicht anführte, dem Leser, zur Bewahrheitung und Kontrolle des Verfassers und Herausgebers, nicht vorenthalten zu dürfen. Doch habe ich, ohne Aufwand von Citaten zu machen, bloß diejenigen anführen wollen, von denen mir augenscheinlich war, daß Hegel sie selbst bei Abfassung seines Heftes vor Augen gehabt hatte.

Bei den eigenen Citaten Hegel's habe ich der von ihm angeführten Bipontiner Ausgabe des Plato stets die gangbarere Bekkersche substituiren zu müssen geglaubt, doch die Seitenzahl bei Stephanus vorangesetzt; überhaupt auch sonst verbreitetere, bessere Ausgaben vorgezogen. Für Aristoteles habe ich das gewöhnliche Citiren nach Büchern und Kapiteln eintreten lassen, während Hegel meist die Seiten der Baseler Folio-Ausgabe angiebt. Er pflegte zu sagen, daß Andern das Studium des Aristoteles leichter gemacht worden sey, als ihm; er habe es sich sauer werden

laſſen, habe aus der unleſerlichen Baſeler Ausgabe, ohne lateiniſche Ueberſetzung, ſich den tiefen Sinn des Ariſtoteles herausleſen müſſen. Dennoch iſt er es erſt, der dieſe Tiefe wieder zur Anerkennung brachte.

Die wörtlichen Anführungen anlangend, ſo zeigt deren Ueberſetzung im jenaiſchen Heft eine Friſche des erſten gegenwärtigen Eindrucks, welche dem Leſer nicht unbemerkt bleiben wird, — überhaupt aber die ganze Faſſung beſonders dieſer Vorleſung einen Grund ächter Gelehrſamkeit, gleich der des Ariſtoteles, weit entfernt von jenem Flitterſcheine neuerer kritiſcher Unterſuchungen, die Hegel kennt, ohne deren Reſultate zu genehmigen. Hierher gehört unter anderen die krauſe Vorſtellung, den Anaximander ſo herauszuſtreichen und hervorzuheben, daß man dann bald ſo weit gekommen iſt, ihn ſogar ſpäter als Heraklit zu ſetzen, als ſey in ihm eine reifere Spekulation als ſelbſt in dieſem enthalten; ſolche Hypergelehrſamkeit findet ſich allerdings hier nicht. Ebenſo wenn Hegel den Heraklit nicht mit den früheren Joniern zuſammenſtellt, ſondern auf die Pythagoräer und die Eleaten folgen läßt: ſo ſteht er nicht auf der Höhe der Gelehrſamkeit unſerer Zeit, die auch hier aber nur nach oberflächlichen Beziehungen entſchieden hat. Dagegen hat er durch Heranziehen vieler in den gewöhnlichen Handbüchern nicht angeführter Stellen über viele philoſophiſche Syſteme ein ganz neues Licht verbreitet, und

deren bisher isolirt dastehende Philosopheme nicht nur in Zusammenhang unter einander gebracht, sondern auch als nothwendig im Gange der geschichtlichen Entwickelung des philosophirenden Geistes darzustellen vermocht.

Aus allem Gesagten erhellt zugleich, daß diese Vorlesung zwischen dem Charakter eines Buchs und einer Vorlesung schwankt; dieß berechtigte den Herausgeber, manche Randbemerkungen Hegel's, die zu weit von dem Texte abschweiften, als daß sie hätten in Parenthese gesetzt werden können, und doch verdienten, nicht aufgeopfert zu werden, geradezu als Noten unter den Text, wie die Citate, zu setzen. Ist jenes Schwanken denn aber nicht überhaupt der Fall, wenn Vorlesungen auch vom Verfasser selbst zum Drucke bestimmt werden? Und hat nicht Hegel selbst den Wunsch gehabt, ja den Anfang dazu gemacht, ein Buch aus diesen Vorlesungen zu machen? Das deutlichste Bestreben danach zeigt sich durchs ganze jenaische Heft hindurch, wo häufig mit größter Sorgfalt von ihm gefeilt worden ist am Styl. Nur unter des Verfassers eigenen Händen konnte die Vorlesung ganz Buch werden, wie die Rechtsphilosophie. Der Leser muß sich mit der jetzigen Gestalt dieser Vorlesung begnügen, da das Schicksal es dem Verfasser nicht vergönnte, selbst Hand ans Werk zu legen. Aechtesten Hegelschen Geist und Denkweise wird Mit- und Nachwelt nicht darin verkennen, und die Vorlesung wird sich neben die

von Hegel selbst noch herausgegebenen Werke stellen dürfen. Ist nicht ein großer Theil der Werke des alten Aristoteles auf dieselbe Weise entstanden, als diese Abtheilung der Schriften des unsrigen, ohne daß es irgend Einem in den Sinn gekommen wäre, an der Aechtheit des Inhalts zu zweifeln? Ist es nicht mehr als wahrscheinlich, daß namentlich die Metaphysik aus mehreren einzelnen Abhandlungen, Stücken, Redaktionen, Ausgaben, Vorlesungen hervorgegangen, die aber doch mit philosophischstem Geiste, — sey es durch Aristoteles selbst, sey es durch einen späteren Peripatetiker, — zu einem systematischen Ganzen zusammengeschmolzen wurden? Haben wir nicht von seinen Vorträgen über die Ethik selbst mehrere Bearbeitungen noch übrig? Und sind uns nicht an Nikomachus und Eudemus vielleicht sogar die Namen derer erhalten worden, die zwei dieser Vorträge nachgeschrieben und herausgegeben?

Darin hat aber unter Anderem diese Hegelsche Geschichte der Philosophie den Charakter von Vorlesungen behalten, daß wegen Mangels an Zeit der Verfasser gegen das Ende kürzer seyn mußte, als am Anfange. So wird er schon seit Aristoteles, mit dessen Darstellung er, seinen eigenen Andeutungen im Hefte zufolge, gewöhnlich bereits etwas über die Mitte der halbjährigen Zeit gelangt war, — was im Ganzen nicht so unverhältmißmäßig ist, als es zunächst aussehen mag, — weniger ausführlich. Besonders

aber die letzte Periode von Kant an findet sich, vornehmlich in den späteren Vorlesungen, wo eine entwickeltere Einleitung und die orientalische Philosophie am Anfang schon mehr Stunden fortgenommen hatten, sehr kurz behandelt. Hierin habe ich die Veranlassung gesehen, nach vollendeter Herausgabe dieser Vorlesungen, eine sich ihnen anschließende ausführliche Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel zum Drucke vorzubereiten.

Berlin, den 28. April 1833.

Michelet.

Inhalt des ersten Bandes.

Seite.

Vorwort 3

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.

Einleitung 11
A. Begriff der Geschichte der Philosophie 19
1. Gewöhnliche Vorstellungen über die Geschichte der Philosophie 22
2. Erläuterungen für die Begriffsbestimmung derselben 32
3. Resultate für den Begriff derselben 42
B. Verhältniß der Philosophie zu anderen Gebieten 64
1. Geschichtliche Seite dieses Zusammenhangs 65
2. Abscheidung der Philosophie von den mit ihr verwandten Gebieten 70
3. Anfang der Philosophie und ihrer Geschichte 111
C. Eintheilung, Quellen, Abhandlungsweise der Geschichte der Philosophie 119
1. Eintheilung 119
2. Quellen 129
3. Abhandlungsweise 133
Orientalische Philosophie 135
A. Chinesische Philosophie 138
1. Konfucius 139
2. Philosophie des Y-king 140
3. Sekte der Tao-sse 143
B. Indische Philosophie 145
1. Die Sanc'hya-Philosophie 148
2. Philosophie des Gotama und Kanade 161

Erster Theil.

Geschichte der griechischen Philosophie.

Einleitung 171
Die sieben Weisen 178
Eintheilung 186

Erſter Abſchnitt.

Erſte Periode.

Seite.

Erſtes Kapitel: Erſter Periode erſte Abtheilung 188
A. Philoſophie der Jonier 193
1. Thales 194
2. Anaximander 210
3. Anaximenes 214
B. Pythagoras und die Pythagoräer 220
1. Das Syſtem der Zahlen 237
2. Anwendung der Zahlen aufs Univerſum 260
3. Praktiſche Philoſophie 273
C. Die eleatiſche Schule 280
1. Xenophanes 282
2. Parmenides 290
3. Meliſſus 300
4. Zeno 302
D. Philoſophie des Heraklit 327
1. Das logiſche Princip 332
2. Die Weiſe der Realität 337
3. Der Proceß als allgemeiner und ſein Verhältniß zum Bewußtſeyn 346
E. Empedokles, Leucipp und Demokrit 353
1. Empedokles 354
2. Leucipp 364
3. Demokrit 378
F. Philoſophie des Anaxagoras 380
1. Das allgemeine Gedanken-Princip 391
2. Die Homöomerien 398
3. Beziehung beider Seiten 406

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

(Zuerst gehalten 1805; bei den Wiederholungen angefangen ⅔ 1816, ⅓ 1817, ⅔ 1819, ⅔ 1820, ⅔ 1823, ⅔ 1825, ⅔ 1827, ⅔ 1829, ⅔ 1831.)

Vorwort,

gesprochen zu Heidelberg den 28sten Oktober 1816.

M. h. H.

Indem ich die Geschichte der Philosophie zum Gegenstande dieser Vorlesungen mache, und heute zum ersten Male auf hiesiger Universität auftrete: so erlauben Sie mir nur dieß Vorwort hierüber vorauszuschicken, daß es mir nämlich besonders erfreulich ist, gerade in diesem Zeitpunkte meine philosophische Laufbahn auf einer Akademie wieder aufzunehmen. Denn der Zeitpunkt scheint eingetreten zu seyn, wo die Philosophie sich wieder Aufmerksamkeit und Liebe versprechen darf, diese beinahe verstummte Wissenschaft ihre Stimme wieder erheben mag, und hoffen darf, daß die für sie taub gewordene Welt ihr wieder ein Ohr leihen wird. Die Noth der Zeit hat den kleinen Interessen der Gemeinheit des alltäglichen Lebens eine so große Wichtigkeit gegeben, die hohen Interessen der Wirklichkeit und die Kämpfe um dieselben haben alle Vermögen und alle Kraft des Geistes, so wie die äußerlichen Mittel so sehr in Anspruch genommen, daß für das höhere innere Leben, die reinere Geistigkeit, der Sinn sich nicht frei erhalten konnte, und die besseren Naturen davon befangen, und zum Theil darin aufgeopfert worden sind. Weil der Weltgeist in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt

war, konnte er sich nicht nach innen kehren und sich in sich selber sammeln. Nun da dieser Strom der Wirklichkeit gebrochen ist, da die deutsche Nation sich aus dem Gröbsten herausgehauen, da sie ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat: so dürfen wir hoffen, daß neben dem Staate, der alles Interesse in sich verschlungen, auch die Kirche sich emporhebe, daß neben dem Reich der Welt, worauf bisher die Gedanken und Anstrengungen gegangen, auch wieder an das Reich Gottes gedacht werde, — mit andern Worten, daß neben dem politischen und sonstigen an die gemeine Wirklichkeit gebundenen Interesse, auch die Wissenschaft, die freie vernünftige Welt des Geistes wieder emporblühe.

Wir werden in der Geschichte der Philosophie sehen, daß in den anderen europäischen Ländern, worin die Wissenschaften und die Bildung des Verstandes mit Eifer und Ansehn getrieben, die Philosophie, den Namen ausgenommen, selbst bis auf die Erinnerung und Ahnung verschwunden und untergegangen ist, daß sie in der deutschen Nation als eine Eigenthümlichkeit sich erhalten hat. Wir haben den höheren Beruf von der Natur erhalten, die Bewahrer dieses heiligen Feuers zu seyn; *) wie der eumolpidischen Familie zu Athen die Bewahrung der eleusinischen Mysterien, den Inselbewohnern von Samothrake die Erhaltung und Pflegung eines höheren Gottesdienstes zu Theil geworden; wie früher der jüdischen Nation der Weltgeist das höchste Bewußtseyn aufgespart hatte, daß er aus ihr als ein neuer Geist hervorginge. Aber die Noth der Zeit und das Interesse der großen Weltbegebenheiten, die ich bereits erwähnt, hat auch unter uns eine gründliche und ernste Beschäftigung mit der Philosophie zurückgedrängt, und eine all-

*) Wir sind überhaupt jetzt so weit gekommen, zu solchem größerem Ernste und höherem Bedürfniß gelangt, daß uns nur Ideen und das was sich vor unserer Vernunft rechtfertigt, gelten kann. — Der preußische Staat ist es dann näher, der auf Intelligenz gebaut ist.

gemeinere Aufmerksamkeit von ihr weggescheucht. Es ist dadurch geschehen, daß, indem gediegene Naturen sich zum Praktischen gewandt, Flachheit und Seichtigkeit sich des großen Worts in der Philosophie bemächtigt und sich breit gemacht haben. Man kann wohl sagen, daß seit in Deutschland die Philosophie sich hervorzuthun angefangen hat, es niemals so schlecht um diese Wissenschaft ausgesehen hat, als gerade zu jetziger Zeit, niemals die Leerheit und der Dünkel so auf der Oberfläche geschwommen und mit solcher Anmaßung gemeint und gethan hat in der Wissenschaft, als ob er die Herrschaft in Händen hätte! Dieser Seichtigkeit entgegen zu arbeiten, mitzuarbeiten in deutschem Ernst und Redlichkeit, um die Philosophie aus der Einsamkeit, in welche sie sich geflüchtet, hervorzuziehen, — dazu dürfen wir dafür halten, daß wir von dem tiefern Geiste der Zeit aufgefordert werden. Lassen Sie uns gemeinschaftlich die Morgenröthe einer schöneren Zeit begrüßen, worin der bisher nach außen gerissene Geist in sich zurückkehren und zu sich selbst zu kommen vermag, und für sein eigenthümliches Reich Raum und Boden gewinnen kann, wo die Gemüther über die Interessen des Tages sich erheben und für das Wahre, Ewige und Göttliche empfänglich sind, empfänglich, das Höchste zu betrachten und zu erfassen.

Wir Aeltere, die wir in den Stürmen der Zeit zu Männern gereift sind, können Sie glücklich preisen, deren Jugend in diese Tage fällt, wo Sie sie der Wahrheit und der Wissenschaft unverkümmerter widmen können. Ich habe mein Leben der Wissenschaft geweiht, und es ist mir erfreulich nunmehr auf einem Standorte mich zu befinden, wo ich in höherem Maße und in einem ausgedehnteren Wirkungskreise zur Verbreitung und Belebung des höheren wissenschaftlichen Interesses mitwirken, und zunächst zu Ihrer Einleitung in dasselbe beitragen kann. Ich hoffe, es wird mir gelingen, Ihr Vertrauen zu verdienen und zu gewinnen. Zunächst aber darf ich nichts in An-

spruch nehmen, als daß Sie vor allem nur Vertrauen zu der Wissenschaft und Vertrauen zu sich selbst mitbringen. Der Muth der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie. Der Mensch, da er Geist ist, darf und soll sich selbst des Höchsten würdig achten, von der Größe und Macht seines Geistes kann er nicht groß genug denken; und mit diesem Glauben wird nichts so spröde und hart seyn, das sich ihm nicht eröffnete. Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm aufthun, und seinen Reichthum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben.

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Bei der Geschichte der Philosophie drängt sich sogleich die Bemerkung auf, daß sie wohl ein großes Interesse darbietet, wenn ihr Gegenstand in einer würdigen Ansicht aufgenommen wird, aber daß sie selbst noch ein Interesse behält, wenn ihr Zweck verkehrt gefaßt wird; — ja dieses Interesse kann sogar in dem Grade an Wichtigkeit zu steigen scheinen, in welchem die Vorstellung von der Philosophie und von dem, was ihre Geschichte hierfür leiste, verkehrter ist. Denn aus der Geschichte der Philosophie wird vornehmlich ein Beweis der Nichtigkeit dieser Wissenschaft gezogen.

Es muß die Forderung als gerecht zugestanden werden, daß eine Geschichte, es sey von welchem Gegenstande es wolle, die Thatsachen, ohne Partheilichkeit, ohne ein besonderes Interesse und Zweck durch sie geltend machen zu wollen, erzähle. Mit dem Gemeinplatze einer solchen Forderung kommt man jedoch nicht weit. Denn nothwendig hängt die Geschichte eines Gegenstandes mit der Vorstellung aufs Engste zusammen, welche man sich von demselben macht. Darnach bestimmt sich schon dasjenige, was für ihn für wichtig und zweckmäßig erachtet wird,

und die Beziehung des Geschehenen auf denselben bringt eine Auswahl der zu erzählenden Begebenheiten, eine Art sie zu fassen, Gesichtspunkte, unter welche sie gestellt werden, mit. So kann es geschehen, je nach der Vorstellung, die man sich von dem macht, was ein Staat sey, daß ein Leser in einer politischen Geschichte eines Landes gerade nichts von dem in ihr findet, was er von ihr sucht. Noch mehr kann dieß bei der Geschichte der Philosophie Statt finden; und es mögen sich Darstellungen dieser Geschichte nachweisen lassen, in welchen man alles Andere, nur nicht das, was man für Philosophie hält, zu finden meinen könnte.

Bei anderen Geschichten steht die Vorstellung von ihrem Gegenstande, wenigstens seinen Hauptbestimmungen nach, fest, er sey ein bestimmtes Land, Volk oder das Menschengeschlecht überhaupt, oder die Wissenschaft der Mathematik, Physik u. s. f., oder eine Kunst, Malerei u. s. f. Die Wissenschaft der Philosophie hat aber das Unterscheidende, wenn man will, den Nachtheil gegen die anderen Wissenschaften, daß sogleich über ihren Begriff, über das, was sie leisten soll und könne, die verschiedensten Ansichten Statt finden. Wenn diese erste Voraussetzung, die Vorstellung von dem Gegenstande der Geschichte, nicht ein Feststehendes ist, so wird nothwendig die Geschichte selbst überhaupt etwas Schwankendes seyn; und nur insofern Konsistenz erhalten, wenn sie eine bestimmte Vorstellung voraussetzt, aber sich dann in Vergleichung mit abweichenden Vorstellungen ihres Gegenstandes leicht den Vorwurf von Einseitigkeit zuziehen.

Jener Nachtheil bezieht sich jedoch nur auf eine äußerliche Betrachtung über diese Geschichtsschreibung. Es steht mit ihm aber ein anderer tieferer Nachtheil in Verbindung. Wenn es verschiedene Begriffe von der Wissenschaft der Philosophie giebt, so setzt zugleich der wahrhafte Begriff allein in Stand, die Werke der Philosophen zu verstehen, welche im Sinne desselben

gearbeitet haben. Denn bei Gedanken, besonders bei spekulativen, heißt Verstehen ganz etwas Anderes als nur den grammatischen Sinn der Worte fassen und sie in sich zwar hinein, aber nur bis in die Region des Vorstellens aufnehmen. Man kann daher eine Kenntniß von den Behauptungen, Sätzen oder, wenn man will, von den Meinungen der Philosophen besitzen, sich mit den Gründen und Ausführungen solcher Meinungen viel zu thun gemacht haben, und die Hauptsache kann bei allen diesen Bemühungen gefehlt haben, — nämlich das Verstehen der Sätze. Es fehlt daher darum nicht an bändereichen, wenn man will, gelehrten, Geschichten der Philosophie, welchen die Erkenntniß des Stoffes selbst, mit welchem sie sich so viel zu thun gemacht haben, abgeht. Die Verfasser solcher Geschichten lassen sich mit Thieren vergleichen, welche alle Töne einer Musik mit durchgehört haben, an deren Sinn aber das Eine, die Harmonie dieser Töne, nicht gekommen ist.

Der genannte Umstand macht es wohl bei keiner Wissenschaft so nothwendig, als bei der Geschichte der Philosophie, ihr eine Einleitung vorangehen zu lassen, und darin erst den Gegenstand recht festzusetzen, dessen Geschichte vorgetragen werden soll. Denn, kann man sagen, wie soll man einen Gegenstand abzuhandeln anfangen, dessen Name wohl geläufig ist, von dem man aber noch nicht weiß, was er ist. Man hätte bei solchem Verfahren mit der Geschichte der Philosophie keinen andern Leitfaden, als dasjenige aufzusuchen und aufzunehmen, dem irgendwo und irgendje der Name Philosophie gegeben worden ist. In der That aber wenn der Begriff der Philosophie auf eine nicht willkürliche, sondern wissenschaftliche Weise festgestellt werden soll, so wird eine solche Abhandlung die Wissenschaft der Philosophie selbst. Denn bei dieser Wissenschaft ist dieß das Eigenschaftliche, daß ihr Begriff nur scheinbar den Anfang macht, und nur die ganze Abhandlung dieser Wissenschaft der Erweis,

ja, man kann sagen, selbst das Finden ihres Begriffes, und dieser wesentlich ein Resultat derselben ist.

In dieser Einleitung ist daher gleichfalls der Begriff der Wissenschaft der Philosophie, des Gegenstandes ihrer Geschichte vorauszusetzen. Zugleich hat es jedoch im Ganzen mit dieser Einleitung, die sich nur auf die Geschichte der Philosophie beziehen soll, dieselbe Bewandniß, als mit dem, was so eben von der Philosophie selbst gesagt worden. Was in dieser Einleitung gesagt werden kann, ist weniger ein vorher Auszumachendes als es vielmehr nur durch die Abhandlung der Geschichte selbst gerechtfertigt und erwiesen werden kann. Diese vorläufigen Erklärungen können nur aus diesem Grunde nicht unter die Kategorie von willkürlichen Voraussetzungen gestellt werden. Sie aber, welche ihrer Rechtfertigung nach, wesentlich Resultate sind, voranzustellen, kann nur das Interesse haben, welches eine vorausgeschickte Angabe des allgemeinsten Inhalts einer Wissenschaft überhaupt haben kann. Sie muß dabei dazu dienen, viele Fragen und Forderungen abzuweisen, die man aus gewöhnlichen Vorurtheilen an eine solche Geschichte machen könnte.

Einleitung

in die Geschichte der Philosophie.

Ueber das Interesse dieser Geschichte können der Betrachtung vielerlei Seiten beigehen. Wenn wir es in seinem Mittelpunkt erfassen wollen, so haben wir ihn in dem wesentlichen Zusammenhang dieser scheinbaren Vergangenheit mit der gegenwärtigen Stufe, welche die Philosophie erreicht hat, zu suchen. Daß dieser Zusammenhang nicht eine der äußerlichen Rücksichten ist, welche bei der Geschichte dieser Wissenschaft in Betrachtung genommen werden können, sondern vielmehr die innere Natur ihrer Bestimmung ausdrückt, daß die Begebenheiten dieser Geschichte zwar wie alle Begebenheiten sich in Wirkungen fortsetzen, aber auf eine eigenthümliche Weise produktiv sind, — dieß ist es, was hier näher auseinander gesetzt werden soll.

Was die Geschichte der Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edlen Geister, die Gallerie der Heroen der denkenden Vernunft, welche in Kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, — in das Wesen Gottes eingedrungen sind, und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunfterkenntniß erarbeitet haben. Die Begebenheiten und Handlungen dieser Geschichte sind deswegen zugleich von der Art, daß in deren Inhalt und Gehalt nicht sowohl die Persönlichkeit

und der individuelle Charakter eingeht, — wie dagegen in der politischen Geschichte das Individuum nach der Besonderheit seines Naturells, Genies, seiner Leidenschaften, der Energie oder Schwäche seines Charakters, überhaupt nach dem, wodurch es dieses Individuum ist, das Subjekt der Thaten und Begebenheiten ist, — als hier vielmehr die Hervorbringungen um so vortrefflicher sind, je weniger auf das besondere Individuum die Zurechnung und das Verdienst fällt, je mehr sie dagegen dem freien Denken, dem allgemeinen Charakter des Menschen als Menschen angehören, je mehr dieß Eigenthümlichkeitslose Denken selbst das producirende Subjekt ist.

Diese Thaten des Denkens erscheinen zunächst, als geschichtlich, eine Sache der Vergangenheit zu seyn, und jenseits unserer Wirklichkeit zu liegen. In der That aber was wir sind, sind wir zugleich geschichtlich; oder genauer, wie — in dem, was in dieser Region, der Geschichte des Denkens — das Vergangene nur die Eine Seite ist: so ist — in dem, was wir sind — das gemeinschaftliche Unvergängliche unzertrennt mit dem, daß wir geschichtlich sind, verknüpft. Der Besitz an selbstbewußter Vernünftigkeit, welcher uns, der jetzigen Welt, angehört, ist nicht unmittelbar entstanden, und nur aus dem Boden der Gegenwart gewachsen; sondern ist dieß wesentlich in ihm, eine Erbschaft und näher das Resultat der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts zu seyn. So gut als die Künste des äußerlichen Lebens, die Masse von Mitteln und Geschicklichkeiten, die Einrichtungen und Gewohnheiten des geselligen Zusammenseyns und des politischen Lebens ein Resultat von dem Nachdenken, der Erfindung, den Bedürfnissen, der Noth und dem Unglück, dem Witze, dem Wollen und Vollbringen der unserer Gegenwart vorangegangenen Geschichte sind: so ist das, was wir in der Wissenschaft und näher in der Philosophie sind, gleichfalls der Tradition zu verdanken, die durch Alles hindurch, was vergänglich ist, und was daher ver-

gangen iſt, ſich als, wie ſie Herder *) genannt hat, eine heilige Kette ſchlingt, und was die Vorwelt vor ſich gebracht hat, uns erhalten und überliefert hat.

Dieſe Tradition iſt aber nicht nur eine Haushälterin, die nur Empfangenes treu verwahrt, und es ſo den Nachkommen unverändert erhält und überliefert; — wie der Lauf der Natur, in der unendlichen Veränderung und Regſamkeit ihrer Geſtaltungen und Formen, nur immer bei den urſprünglichen Geſetzen ſtehen bleibt, und keinen Fortſchritt macht. Sie iſt nicht ein unbewegtes Steinbild, ſondern lebendig, und ſchwillt als ein mächtiger Strom, der ſich vergrößert, je weiter er von ſeinem Urſprunge aus vorgedrungen iſt.

Der Inhalt dieſer Tradition iſt das, was die geiſtige Welt hervorgebracht hat, und der allgemeine Geiſt bleibt nicht ſtille ſtehen. Mit dem allgemeinen Geiſte aber iſt es weſentlich, mit dem wir es hier zu thun haben. Bei einer einzelnen Nation mag es wohl der Fall ſeyn, daß ihre Bildung, Kunſt, Wiſſenſchaft, — ihr geiſtiges Vermögen überhaupt ſtatariſch wird; wie dieß etwa bei den Chineſen z. B. der Fall zu ſeyn ſcheint, die vor zweitauſend Jahren in allem ſo weit mögen geweſen ſeyn, als jetzt. Der Geiſt der Welt aber verharrt nicht in dieſe gleichgültige Ruhe. Es beruht dieß auf ſeinem einfachen Begriff. Sein Leben iſt That. Die That hat einen vorhandenen Stoff zu ihrer Vorausſetzung, auf welchen ſie gerichtet iſt, und den ſie nicht etwa bloß vermehrt, durch hinzugefügtes Material verbreitert, ſondern weſentlich bearbeitet und umbildet. Was ſo jede Generation an Wiſſenſchaft, an geiſtiger Produktion vor ſich gebracht hat, iſt ein Erbſtück, woran die ganze Vorwelt zuſammengeſpart hat, ein Heiligthum, worein alle Geſchlechter der Menſchen, was ihnen durchs Leben geholfen, was ſie der Tiefe der Natur und des Geiſtes abgewonnen, dankbar und froh auf-

*) *Herder's Werke: Zur Phil. und Gesch. Th. V., S.* 184—186. (*Stuttgart und Tübingen*, 1828.)

bingen. Dieß Erben iſt zugleich Empfangen und Antreten der Erbſchaft. Dieſe macht die Seele jeder folgenden Generation, deren geiſtige Subſtanz als ein Angewöhntes, deren Grundſätze, Vorurtheile und Reichthum aus; und zugleich wird dieſe empfangene Verlaſſenſchaft zu einem vorliegenden Stoffe herabgeſetzt, der vom Geiſte metamorphoſirt wird. Das Empfangene iſt auf dieſe Weiſe verändert und der verarbeitete Stoff eben damit bereichert worden, und zugleich erhalten.

Dieß iſt ebenſo unſere und jedes Zeitalters Stellung und Thätigkeit: die Wiſſenſchaft, welche vorhanden iſt, zu faſſen und ſich ihr anzubilden, und eben darin ſie weiter zu bilden und auf einen höheren Standpunkt zu erheben. Indem wir ſie uns zu eigen machen, machen wir aus ihr etwas Eigenes gegen das, was ſie vorher war. In dieſer Natur des Producirens, eine vorhandene geiſtige Welt zur Vorausſetzung zu haben, und ſie in der Aneignung umzubilden, liegt es denn, daß unſere Philoſophie weſentlich nur im Zuſammenhange mit vorhergehender zur Exiſtenz kommen kann, und daraus mit Nothwendigkeit hervorgegangen iſt. Und der Verlauf der Geſchichte iſt es, welcher uns nicht das Werden fremder Dinge, ſondern dieß unſer Werden, das Werden unſerer Wiſſenſchaft darſtellt.

Von der Natur des hier angegebenen Verhältniſſes hängen die Vorſtellungen und Fragen ab, welche über die Beſtimmung der Geſchichte der Philoſophie vorſchweben können. Die Einſicht in daſſelbe giebt zugleich den näheren Aufſchluß über den ſubjektiven Zweck, durch das Studium der Geſchichte dieſer Wiſſenſchaft in die Kenntniß dieſer Wiſſenſchaft ſelbſt eingeleitet zu werden. Es liegen ferner die Beſtimmungen für die Behandlungsweiſe dieſer Geſchichte in jenem Verhältniſſe, deſſen nähere Erörterung daher ein Hauptzweck dieſer Einleitung ſeyn ſoll. Es muß dazu freilich der Begriff deſſen, was die Philoſophie beabſichtigt, mitgenommen, ja vielmehr zu Grunde gelegt werden. Und da, wie ſchon erwähnt, die wiſſenſchaftliche Aus-

einandersetzung dieses Begriffs hier nicht ihre Stelle finden kann: so kann auch die vorzunehmende Erörterung nur den Zweck haben, nicht die Natur dieses Werdens begreifend zu beweisen, sondern vielmehr es zur vorläufigen Vorstellung zu bringen.

Es ist nicht bloß ein unthätiges Hervorgehen, wie wir uns unter dem Hervorgehen, z. B. der Sonne, des Monds u. s. f. vorstellen, — ein bloßes Bewegen in dem widerstandslosen Medium des Raums und der Zeit. Sondern was vor unserer Vorstellung vorübergehen soll, sind die Thaten des freien Gedankens; es ist die Geschichte der Gedankenwelt, der intellektuellen Welt, wie sie entstanden ist, sich hervorgebracht hat. Es ist ein altes Vorurtheil, daß das, wodurch sich der Mensch von dem Thiere unterscheidet, das Denken ist; wir wollen dabei bleiben. Was der Mensch Edleres hat, als ein Thier zu seyn, hat er hiernach durch den Gedanken. Alles was menschlich ist, es mag aussehen, wie es will, ist nur dadurch menschlich, daß der Gedanke darin wirkt und gewirkt hat. Aber der Gedanke, obgleich er so das Wesentliche, Substantielle, Wirksame ist, so hat er es doch mit Vielerlei zu thun. Näher aber muß für das Vortrefflichste das zu achten seyn, wo der Gedanke nicht Anderes betreibt und sich damit beschäftigt, sondern wo er nur mit sich selbst — eben dem Edelsten — beschäftigt, sich selber gesucht und erfunden hat. Die Geschichte, die wir vor uns haben, ist die Geschichte von dem Sich-selbst-Finden des Gedankens; und bei dem Gedanken ist es der Fall, daß er sich nur findet, indem er sich hervorbringt, — ja daß er nur existirt und wirklich ist, indem er sich findet. Diese Hervorbringungen sind die Philosophien. Und die Reihe dieser Hervorbringungen, diese Entdeckungen, auf die der Gedanke ausgeht, sich selbst zu entdecken, ist eine Arbeit von dritthalbtausend Jahren.

Der Gedanke, der wesentlich Gedanke ist, ist an und für sich, ist ewig. Das, was wahrhaft ist, ist nur im Gedanken enthalten, ist wahr nicht nur heute und morgen, sondern außer

aller Zeit; und insofern es in der Zeit iſt, iſt es immer und zu jeder Zeit wahr. Wie kommt nun die Gedankenwelt dazu, eine Geſchichte zu haben? In der Geſchichte wird das dargeſtellt, was veränderlich iſt, was vergangen iſt, untergegangen iſt in die Nacht der Vergangenheit, was nicht mehr iſt. Der wahrhafte, nothwendige Gedanke, — und nur mit ſolchem haben wir es hier zu thun, — iſt aber keiner Veränderung fähig. Die Frage, was es hiermit für eine Bewandniß habe, gehört zum Erſten, was wir betrachten wollen. Zweitens müſſen uns aber ſogleich außer der Philoſophie noch eine Menge der wichtigſten Hervorbringungen einfallen, die gleichfalls Werke des Gedankens ſind, und die wir doch von unſerer Betrachtung ausſchließen. Solche Werke ſind Religion, politiſche Geſchichte, Staatsverfaſſungen, Künſte und Wiſſenſchaften. Es fragt ſich: wie unterſcheiden ſich dieſe Werke von denen, die unſer Gegenſtand ſind; und zugleich: wie verhalten ſie ſich in der Geſchichte zu einander. Ueber dieſe beiden Geſichtspunkte iſt das Dienliche anzuführen, um uns zu orientiren, in welchem Sinne die Geſchichte der Philoſophie hier vorgetragen wird. Außerdem muß man drittens erſt eine allgemeine Ueberſicht haben, ehe man ans Einzelne geht: ſonſt ſieht man vor lauter Einzelnheiten nicht das Ganze, vor lauter Bäumen nicht den Wald, vor lauter Philoſophien nicht die Philoſophie. Man will die Beziehung der einzelnen Philoſophien auf das Allgemeine haben. Der Geiſt erfordert, daß er eine allgemeine Vorſtellung von dem Zweck, der Beſtimmung des Ganzen bekomme, damit man wiſſe, was man zu erwarten hat. Man will die Landſchaft im Allgemeinen überſchauen, die man dann aus dem Auge verliert, wenn man den Gang in die einzelnen Theile antritt. Die einzelnen Theile haben in der That ihren vorzüglichen Werth durch ihre Beziehung auf das Ganze. Nirgend iſt dieß mehr der Fall, als bei der Philoſophie und dann bei der Geſchichte derſelben. Bei einer Geſchichte zwar ſcheint dieß Feſthalten des Allgemeinen

etwa weniger nöthig zu ſeyn, als bei einer eigentlichen Wiſſenſchaft. Denn Geſchichte erſcheint zunächſt als eine Reihe von zufälligen Begebenheiten nach einander. Jedes Faktum ſteht iſolirt für ſich; nur der Zeit nach wird der Zuſammenhang aufgezeigt. Aber ſchon in der politiſchen Geſchichte ſind wir damit nicht zufrieden. Wir ahnen, erkennen darin nothwendigen Zuſammenhang, in welchem die einzelnen Begebenheiten ihre beſondere Stellung und Verhältniß zu einem Ziele, Zwecke, und damit eine Bedeutung gewinnen. Denn das Bedeutende in der Geſchichte iſt ſeine Beziehung, Zuſammenhang mit einem Allgemeinen. Dieß Allgemeine vor Augen bekommen, heißt dann ſeine Bedeutung faſſen.

Es ſind darum folgende Punkte, über welche ich allein eine Einleitung voranſchicken will.

Das Erſte wird ſeyn, die Beſtimmung der Geſchichte der Philoſophie zu erörtern: ihre Bedeutung, Begriff und Zweck; woraus ſich die Folgen für ihre Behandlungsweiſe ergeben werden. Ins Beſondere wird ſich dabei als der intereſſanteſte Punkt ergeben die Beziehung der Geſchichte der Philoſophie auf die Wiſſenſchaft der Philoſophie ſelbſt; d. i. daß ſie nicht bloß das Aeußere, Geſchehene, die Begebenheiten des Inhalts darſtellt, ſondern wie der Inhalt, — dieß, was als hiſtoriſch aufzutreten erſcheint, — ſelbſt zur Wiſſenſchaft der Philoſophie gehört: die Geſchichte der Philoſophie ſelbſt wiſſenſchaftlich iſt, und ſogar zur Wiſſenſchaft der Philoſophie, der Hauptſache nach, wird.

Zweitens muß der Begriff der Philoſophie näher feſtgeſetzt, und aus ihm beſtimmt werden, was aus dem unendlichen Stoff und den vielfachen Seiten der geiſtigen Bildung der Völker von der Geſchichte der Philoſophie auszuſchließen iſt. Die Religion ohnehin und die Gedanken in ihr und über ſie, ins Beſondere in Geſtalt von Mythologie, liegen ſchon durch ihren Stoff, ſo wie die übrige Ausbildung der Wiſſen-

ſchaften (Gedanken über Staat, Pflichten, Geſetze) durch ihre Form, der Philoſophie ſo nahe, daß die Geſchichte dieſer Wiſſenſchaft der Philoſophie von ganz unbeſtimmtem Umfange werden zu müſſen ſcheint. Von allen dieſen Gedanken kann man meinen, in der Geſchichte der Philoſophie auf ſie Rückſicht nehmen zu müſſen; — was hat man nicht alles Philoſophie und Philoſophiren genannt? Einer Seits iſt der enge Zuſammenhang, in welchem die Philoſophie mit den ihr verwandten Gebieten, der Religion, Kunſt, den übrigen Wiſſenſchaften, ebenſo ſehr mit der politiſchen Geſchichte ſteht, näher zu betrachten. Anderer Seits, wenn nun das Gebiet der Philoſophie gehörig abgegrenzt worden: ſo gewinnen wir mit der Beſtimmung deſſen, was Philoſophie iſt und zu ihr gehört, zugleich den Anfangspunkt ihrer Geſchichte, der von den Anfängen religiöſer Anſchauungen und gedankenvoller Ahnungen zu unterſcheiden iſt.

Aus dem Begriffe des Gegenſtandes ſelbſt, der in dieſen zwei erſten Geſichtspunkten enthalten iſt, muß ſich dann auch die Bahn zum Dritten, zur allgemeinen Ueberſicht und Eintheilung des Verlaufs dieſer Geſchichte als in nothwendige Perioden ergeben; — eine Eintheilung, welche dieſelbe als ein organiſch fortſchreitendes Ganzes, als einen vernünftigen Zuſammenhang zeigen muß, wodurch allein dieſe Geſchichte ſelbſt die Würde einer Wiſſenſchaft erhält. Ich will mich dabei jedoch nicht mit ſonſtigen Reflexionen über den Nutzen der Geſchichte der Philoſophie und ſonſtige Weiſen, ſie zu traktiren, aufhalten. Der Nutzen giebt ſich von ſelbſt. Endlich aber will ich zuletzt von den Quellen der Geſchichte der Philoſophie handeln, da dieß ſo gebräuchlich.

A.

Begriff der Geſchichte der Philoſophie.

Der Gedanke, der uns bei einer Geſchichte der Philoſophie zunächſt entgegen kommen kann, iſt, daß ſogleich dieſer Gegenſtand ſelbſt einen inneren Widerſtreit enthalte. Denn die Philoſophie beabſichtigt das zu erkennen, was unveränderlich, ewig, an und für ſich iſt. Ihr Ziel iſt die Wahrheit. Die Geſchichte aber erzählt Solches, was zu einer Zeit geweſen, zu einer anderen aber verſchwunden, und durch Anderes verdrängt worden iſt. Gehen wir davon aus, daß die Wahrheit ewig iſt: ſo fällt ſie nicht in die Sphäre des Vorübergehenden, und hat keine Geſchichte. Wenn ſie aber eine Geſchichte hat, und indem die Geſchichte dieß iſt, und nur eine Reihe vergangener Geſtalten der Erkenntniß darſtellen: ſo iſt in ihr die Wahrheit nicht zu finden; denn die Wahrheit iſt nicht ein Vergangenes.

Man könnte ſagen: „Dieß allgemeine Raiſonnement würde ebenſo gut nicht nur die anderen Wiſſenſchaften, ſondern auch die chriſtliche Religion ſelbſt treffen," und es widerſprechend finden, „daß es eine Geſchichte dieſer Religion und der anderen Wiſſenſchaften geben ſolle; es wäre aber überflüſſig, dieß Raiſonnement für ſich ſelbſt weiter zu unterſuchen, denn es ſey ſchon durch die Thatſache, daß es ſolche Geſchichten gebe, unmittelbar widerlegt." Es muß aber, um dem Sinne jenes Widerſtreits näher zu kommen, ein Unterſchied gemacht werden zwiſchen der Geſchichte der äußeren Schickſale einer Religion oder einer Wiſſenſchaft, und der Geſchichte eines ſolchen Gegenſtandes ſelbſt. Und dann iſt in Betracht zu nehmen, daß es mit der Geſchichte der Philoſophie, um der beſonderen Natur ihres Gegenſtandes willen, eine andere Bewandniß hat, als mit den Geſchichten anderer Gebiete. Es erhellt ſogleich, daß der angegebene Widerſtreit nicht jene äußere Geſchichte, ſondern nur die innere, die des Inhalts ſelbſt treffen könnte. Das Chriſtenthum

hat eine Geschichte seiner Ausbreitung, der Schicksale seiner Bekenner u. s. f.; und indem es seine Existenz zu einer Kirche erbaut hat, so ist diese selbst ein solches äußeres Daseyn, welches in den mannigfaltigsten zeitlichen Berührungen begriffen, mannigfaltige Schicksale und wesentlich eine Geschichte hat. Was aber die christliche Lehre selbst betrifft, so ist zwar auch diese als solche nicht ohne Geschichte; aber sie hat nothwendig bald ihre Entwickelung erreicht und ihre bestimmte Fassung gewonnen. Und dieß alte Glaubensbekenntniß hat zu jeder Zeit gegolten, und soll noch jetzt unverändert als die Wahrheit gelten, — wenn dieß Gelten nunmehr nichts als ein Schein, und die Worte eine leere Formel der Lippen wären. Der weitere Umfang der Geschichte dieser Lehre aber enthält nur zweierlei: einer Seits die mannigfaltigen Zusätze und Abirrungen von jener festen Wahrheit, und anderer Seits die Bekämpfung dieser Verirrungen und die Reinigung der gebliebenen Grundlage von den Zusätzen und die Rückkehr zu ihrer Einfachheit.

Eine äußerliche Geschichte, wie die Religion, haben auch die anderen Wissenschaften, ingleichen die Philosophie; — sie hat eine Geschichte ihres Entstehens, Verbreitens, Blühens, Verkommens, Wiederauflebens, eine Geschichte ihrer Lehrer, Beförderer, auch Bekämpfer, ingleichen auch eines äußeren Verhältnisses häufiger zur Religion, zuweilen auch zum Staate. Diese Seite ihrer Geschichte giebt gleichfalls zu interessanten Fragen Veranlassung, unter anderen: Was es mit der Erscheinung für eine Bewandniß habe, daß die Philosophie, wenn sie die Lehre der absoluten Wahrheit, sich auf eine im Ganzen geringe Anzahl von Individuen, auf besondere Völker, auf besondere Zeitperioden beschränkt gezeigt habe; wie gleicher Weise in Ansehung des Christenthums, — der Wahrheit in einer viel allgemeineren Gestalt, als sie in der philosophischen Gestalt ist, — die Schwierigkeit gemacht worden ist, ob es nicht einen Widerspruch in sich enthalte, daß diese Religion so spät in der

Zeit hervorgetreten, und ſo lange und ſelbſt noch gegenwärtig auf beſondere Völker eingeſchränkt geblieben ſey. Dieſe und andere dergleichen Fragen ſind aber bereits viel ſpecieller, als daß ſie nur von dem angeregten allgemeineren Widerſtreit abhängen; und erſt, wenn wir von der eigenthümlichen Natur der philoſophiſchen Erkenntniß mehr werden berührt haben, können wir auf die Seiten mehr eingehen, die ſich mehr auf die äußere Exiſtenz und äußere Geſchichte der Philoſophie beziehen.

Was aber die Vergleichung der Geſchichte der Religion mit der Geſchichte der Philoſophie in Anſehung des inneren Inhaltes betrifft, ſo wird der letzteren nicht, wie der Religion, eine von Anfang an feſtbeſtimmte Wahrheit als Inhalt zugeſtanden, der als unveränderlich der Geſchichte entnommen wäre. Der Inhalt des Chriſtenthums aber, der die Wahrheit iſt, iſt als ſolche unverändert geblieben, und hat darum keine, oder ſo gut als keine *) Geſchichte weiter. Bei der Religion fällt daher der berührte Widerſtreit, nach der Grundbeſtimmung, wodurch ſie Chriſtenthum iſt, hinweg. Die Verirrungen aber und Zuſätze machen keine Schwierigkeit; ſie ſind ein Veränderliches, und ihrer Natur nach ganz ein Geſchichtliches.

Die anderen Wiſſenſchaften zwar haben auch dem Inhalte nach eine Geſchichte. Sie enthält zwar auch einen Theil, welcher Veränderungen deſſelben, Aufgeben von Sätzen, die früher gegolten haben, zeigt. Allein ein großer, vielleicht der größere Theil des Inhalts iſt von der Art, daß er ſich erhalten hat; und das Neue, was entſtanden iſt, iſt nicht eine Veränderung des früheren Gewinns, ſondern ein Zuſatz und Vermehrung deſſelben. Dieſe Wiſſenſchaften ſchreiten durch eine Juxtapoſition fort. Es berichtigt ſich wohl Manches im Fortſchritte der Mineralogie, Botanik u. ſ. f. an dem Vorhergehenden; aber

*) S. Matheinete Lehrbuch des chriſtlichen Glaubens und Lebens. Berlin 1823. §. 133 — 134.

der allergrößte Theil bleibt bestehen, und bereichert sich ohne Veränderung durch das Neuhinzukommende. Bei einer Wissenschaft, wie die Mathematik, hat die Geschichte, was den Inhalt betrifft, vornehmlich nur das erfreuliche Geschäft, Erweiterungen zu erzählen; und die Elementargeometrie z. B. kann in dem Umfang, welchen Euklid dargestellt hat, von da an als geschichtlos geworden angesehen werden.

Die Geschichte der Philosophie dagegen zeigt weder das Verharren eines zusatzlosen, einfacheren Inhalts, noch nur den Verlauf eines ruhigen Ansetzens neuer Schätze an die bereits erworbenen; sondern sie scheint vielmehr das Schauspiel nur immer sich erneuernder Veränderungen des Ganzen zu geben, welche zuletzt auch nicht mehr das bloße Ziel zum gemeinsamen Bande haben: vielmehr ist es der abstrakte Gegenstand selbst, die vernünftige Erkenntniß, welche entschwindet, und der Bau der Wissenschaft muß zuletzt mit der leeren Stätte die Prätension und den eitel gewordenen Namen der Philosophie theilen.

1. Gewöhnliche Vorstellungen über die Geschichte der Philosophie.

Es bieten sich hier sogleich die gewöhnlichen oberflächlichen Vorstellungen über diese Geschichte dar, welche zu erwähnen und zu berichtigen sind. Ueber diese sehr geläufigen Ansichten, die Ihnen, m. H., ohne Zweifel auch bekannt sind, — denn es sind in der That die nächsten Reflexionen, die bei dem ersten bloßen Gedanken einer Geschichte der Philosophie durch den Kopf laufen können, — will ich kurz das Nöthige äußern; und die Erklärung über die Verschiedenheit der Philosophien wird uns dann weiter in die Sache selbst hineinführen.

a. Die Geschichte der Philosophie als Vorrath von Meinungen.

Geschichte schließt nämlich beim ersten Anschein sogleich dieß ein, daß sie zufällige Ereignisse der Zeiten, der Völker und

Individuen zu erzählen habe, — zufällig theils ihrer Zeitfolge nach, theils aber ihrem Inhalte nach. Von der Zufälligkeit in Anſehung der Zeitfolge iſt nachher zu ſprechen. Den Begriff, mit dem wir es zuerſt zu thun haben wollen, geht die Zufälligkeit des Inhalts an, — zufällige Handlungen. Der Inhalt aber, den die Philoſophie hat, ſind nicht Handlungen und äuſſerliche Begebenheiten der Leidenſchaften und des Glücks, — ſondern es ſind Gedanken. Zufällige Gedanken aber ſind nichts Anderes als Meinungen, und philoſophiſche Meinungen heiſſen Meinungen über den näher beſtimmten Inhalt und die eigenthümlicheren Gegenſtände der Philoſophie, — über Gott, die Natur, den Geiſt.

Somit ſtoſſen wir denn ſogleich auf die ſehr gewöhnliche Anſicht von der Geſchichte der Philoſophie, daß ſie nämlich den Vorrath von philoſophiſchen Meinungen herzuerzählen habe, wie ſie ſich in der Zeit ergeben und dargeſtellt haben. Wenn glimpflich geſprochen wird, ſo heißt man dieſen Stoff Meinungen; die es mit gründlicherem Urtheile ausdrücken zu können glauben, nennen dieſe Geſchichte eine Gallerie der Narrheiten ſogar, oder wenigſtens der Verirrungen des ſich ins Denken und in die bloſſen Begriffe vertiefenden Menſchen. Man kann ſolche Anſicht nicht nur von ſolchen hören, die ihre Unwiſſenheit in Philoſophie bekennen (ſie bekennen ſie, denn dieſe Unwiſſenheit ſoll nach der gemeinen Vorſtellung nicht hinderlich ſeyn, ein Urtheil darüber zu fällen, was an der Philoſophie ſey; im Gegentheil hält ſich jeder für ſicher, über ihren Werth und Weſen doch urtheilen zu können, ohne etwas von ihr zu verſtehen); — nicht nur von ſolchen, welche ſelbſt Geſchichte der Philoſophie ſchreiben und geſchrieben haben. Dieſe Geſchichte, ſo als eine Hererzählung von vielerlei Meinungen, wird auf dieſe Weiſe eine Sache einer müßigen Neugierde, — oder wenn man will, ein Intereſſe der Gelehrſamkeit. Denn die Gelehrſamkeit beſteht vorzüglich darin, eine Menge unnützer Sachen zu wiſſen, d. h.

solcher, die sonst keinen Gehalt und kein Interesse in ihnen selbst haben, als dieß, die Kenntniß derselben zu haben.

Jedoch meint man zugleich einen Nutzen davon zu haben, auch verschiedene Meinungen und Gedanken Anderer kennen zu lernen; — es bewege die Denkkraft, führe auch auf manchen guten Gedanken, d. i. es veranlasse etwa auch wieder eine Meinung zu haben, und die Wissenschaft bestehe darin, daß sich so Meinungen aus Meinungen fortspinnen.

Wenn die Geschichte der Philosophie nur eine Gallerie von Meinungen, — obzwar über Gott, über das Wesen der natürlichen und geistigen Dinge, — aufstellte: so würde sie eine sehr überflüssige und langweilige Wissenschaft seyn, man möchte auch noch so viele Nutzen, die man von solcher Gedankenbewegung und Gelehrsamkeit ziehen solle, herbeibringen. Was kann unnützer seyn, als eine Reihe bloßer Meinungen kennen zu lernen, — was langweiliger? Schriftstellerische Werke, welche Geschichten der Philosophie in dem Sinne sind, daß sie die Ideen der Philosophie in der Weise von Meinungen aufführen und behandeln, braucht man nur leicht anzusehen, um zu finden, wie dürr langweilig und ohne Interesse das Alles ist.

Eine Meinung ist eine subjektive Vorstellung, ein beliebiger Gedanke, eine Einbildung, die ich so oder so, und ein Anderer anders haben kann; — eine Meinung ist *mein*, sie ist nicht ein in sich allgemeiner, an und für sich seyender Gedanke. Die Philosophie aber enthält keine Meinungen, — es giebt keine philosophische Meinungen. Man hört einem Menschen, — und wenn es auch selbst ein Geschichtschreiber der Philosophie wäre, — sogleich den Mangel der ersten Bildung an, wenn er von philosophischen Meinungen spricht. Die Philosophie ist objektive Wissenschaft der Wahrheit, Wissenschaft ihrer Nothwendigkeit, begreifendes Erkennen, — kein Meinen und kein Ausspinnen von Meinungen.

Die weitere eigentliche Bedeutung von solcher Vorstellung

iſt dann, daß es nur Meinungen ſind, von denen wir die Kenntniß erhalten. Auf Meinung iſt der Accent gelegt. Das, was der Meinung gegenüber ſteht, iſt die Wahrheit. Wahrheit iſt es, vor der die Meinung erbleicht. Wahrheit aber iſt auch das Wort, bei dem die den Kopf abwenden, welche nur Meinungen in der Geſchichte der Philoſophie ſuchen, oder überhaupt meinen, es ſeyen nur ſolche in ihr zu finden. Es iſt ein Antagonism von zweierlei Seiten, welchen die Philoſophie hier erfährt. Einer Seits erklärte die Frömmigkeit bekanntlich die Vernunft oder das Denken für unfähig, das Wahre zu erkennen: im Gegentheil führe die Vernunft nur auf den Abgrund des Zweifels, und auf Vernunft und Selbſtdenken müſſe Verzicht gethan, ſie müſſe unter den blinden Autoritätsglauben gefangen genommen werden, um zur Wahrheit zu gelangen. Vom Verhältniß der Religion zur Philoſophie und ihrer Geſchichte nachher. Dagegen iſt es anderer Seits ebenſo bekannt, daß die ſogenannte Vernunft ſich geltend gemacht, den Glauben aus Autorität verworfen, das Chriſtenthum vernünftig gemacht hat; ſo daß die eigene Einſicht, die eigene Ueberzeugung durchaus nur verpflichtend für mich ſey, etwas anzuerkennen. Aber wunderbarer Weiſe iſt dieſe Behauptung des Rechts der Vernunft dahin umgeſchlagen, dieß zum Reſultate zu haben, daß die Vernunft nichts Wahres erkennen könne. Dieſe ſogenannte Vernunft bekämpfte einer Seits den religiöſen Glauben in Namen und Kraft der denkenden Vernunft, — und zugleich iſt ſie ebenſo gegen die Vernunft gekehrt, Feindin der Vernunft; behauptet gegen ſie die innere Ahnung, das Gefühl, macht ſo das Subjektive zum Maßſtabe des Geltenden, — eine eigene Ueberzeugung, wie jeder ſie in ſeiner Subjektivität ſich aus und in ſich ſelber mache. Solche eigene Ueberzeugung iſt nichts Anderes als die Meinung, welche dadurch zum Letzten für die Menſchen geworden iſt.

Wenn wir von dem anfangen, worauf wir in der nächſten Vorſtellung ſtoßen, ſo können wir nicht umhin, dieſer Anſicht

in der Geschichte der Philosophie sogleich zu erwähnen. Diese Ansicht ist ein Resultat, das in der allgemeinen Bildung durchgedrungen ist, — gleichsam das Vorurtheil unserer Zeiten, der Grundsatz, in dem man sich gegenseitig versteht, sich erkennt, eine Voraussetzung, die als ausgemacht gilt, und allem übrigen wissenschaftlichen Treiben zu Grunde gelegt wird. Es ist dieser Grundsatz ein wahrhaftes Zeichen der Zeit. In der Theologie ist es nicht so sehr das Glaubensbekenntniß der Kirche, welches als Lehre des Christenthums gilt, sondern jeder mehr oder weniger macht sich eine eigene christliche Lehre zurecht, nach seiner Ueberzeugung, ein Anderer nach anderer Ueberzeugung. Oder wir sehen oft die Theologie geschichtlich getrieben, der theologischen Wissenschaft das Interesse gegeben, die verschiedenen Meinungen kennen zu lernen; und Eines der Ersten ist, alle Ueberzeugungen zu ehren und sie für etwas zu nehmen, das jeder nur mit sich auszumachen habe, — das Ziel ist nicht, die Wahrheit zu erkennen.

Eigene Ueberzeugung ist in der That das Letzte, absolut Wesentliche, was die Vernunft, Philosophie zur Erkenntniß fordert, nach der Seite der Subjektivität; aber sie macht den Unterschied, ob die Ueberzeugung auf Gefühlen, Ahnungen, Anschauungen u. s. f., subjektiven Gründen, überhaupt auf der Besonderheit des Subjekts beruht, oder ob auf dem Gedanken, und sie aus der Einsicht in den Begriff und die Natur der Sache hervorgeht. Auf jene erstere Weise ist die Ueberzeugung nun die Meinung.

Den Gegensatz zwischen Meinung und Wahrheit, der jetzt prononcirt ist, erblicken wir auch schon in der Bildung der sokratisch-platonischen Zeit, einer Zeit des Verderbens des griechischen Lebens, — den platonischen Gegensatz von Meinung (δόξα) und Wissenschaft (ἐπιστήμη). Es ist derselbe Gegensatz, den wir in der Zeit des Untergangs des römischen öffentlichen und politischen Lebens unter Augustus und in der Folge

sehen. Epikuräismus, Gleichgültigkeit gegen die Philosophie machte sich breit. In welchem Sinne Pilatus, als Christus sagte: „Ich bin gekommen in die Welt, die Wahrheit zu verkünden," erwiderte: „Was ist Wahrheit?" Das ist vornehm gesprochen, und heißt so viel: „Diese Bestimmung Wahrheit ist ein Abgemachtes, mit dem wir fertig sind. Wir sind weiter, wissen: Wahrheit zu erkennen, davon kann nicht mehr die Rede seyn. Wir sind darüber hinaus." Wer dieß aufstellt, ist in der That darüber hinaus.

Wenn man bei der Geschichte der Philosophie von diesem Standpunkt ausgeht, so wäre dieß ihre ganze Bedeutung: nur Partikularitäten Anderer, deren Jeder eine andere hat, kennen zu lernen; — Eigenthümlichkeiten, die mir also ein Fremdes sind, und wobei meine denkende Vernunft nicht frei, nicht dabei ist: die mir nur ein äußerer todter, historischer Stoff sind, eine Masse in sich selbst eiteln Inhalts. Und sich so in Eiteln befriedigen, ist selbst nur subjektive Eitelkeit.

Dem unbefangenen Menschen wird die Wahrheit immer ein großes Wort bleiben und das Herz schlagen lassen. Was nun die Behauptung betrifft, daß man die Wahrheit nicht erkennen könne, so kommt sie in der Geschichte der Philosophie selbst vor, wo wir sie denn auch näher betrachten werden. Hier ist nur zu erwähnen, daß wenn man diese Voraussetzung gelten läßt, wie z. B. Tennemann, es nicht zu begreifen ist, warum man sich um die Philosophie noch bekümmert. Denn jede Meinung behauptet dann fälschlich, die Wahrheit zu haben. Ich appellire hierbei vorläufig an das alte Vorurtheil, daß im Wissen Wahrheit sey, daß man aber nur vom Wahren insofern wisse, als man nachdenke, nicht so wie man gehe und stehe; daß die Wahrheit nicht erkannt werde im unmittelbaren Wahrnehmen, Anschauen, weder in der äußerlich sinnlichen, noch in der intellektuellen Anschauung (denn jede Anschauung ist als Anschauung sinnlich), sondern nur durch die Mühe des Denkens.

b. Erweis der Nichtigkeit der philosophischen Erkenntniß durch die Geschichte der Philosophie selbst.

Nach einer anderen Seite hin hängt aber mit jener Vorstellung eine andere Folge zusammen, die man, wie man will, für einen Schaden oder einen Nutzen ansehen kann. Nämlich beim Anblick von so mannigfaltigen Meinungen, von so vielerlei philosophischen Systemen geräth man in das Gedränge, zu welchem man sich halten solle. Man sieht, über die großen Materien, zu denen sich der Mensch hingezogen fühlt, und deren Erkenntniß die Philosophie gewähren wolle, haben sich die größten Geister geirrt, weil sie von Anderen widerlegt worden sind. „Da dieses so großen Geistern widerfahren ist, wie kann ego homuncio da entscheiden wollen.“ Diese Folge, die aus der Verschiedenheit der philosophischen Systeme gezogen wird, ist, wie man meint, der Schaden in der Sache, zugleich ist sie aber auch ein subjektiver Nutzen. Denn diese Verschiedenheit ist die gewöhnliche Ausrede — für die, welche mit Kennermiene sich das Ansehn geben wollen, sie interessiren sich für die Philosophie — dafür, daß sie bei diesem angeblichen guten Willen, ja bei zugegebener Nothwendigkeit der Bemühung um diese Wissenschaft, doch in der That sie gänzlich vernachlässigen. Aber diese Verschiedenheit der philosophischen Systeme ist weit entfernt, sich für eine bloße Ausrede zu nehmen. Sie gilt vielmehr für einen ernsthaften, wahrhaften Grund gegen den Ernst, den das Philosophiren aus seiner Beschäftigung macht, — als eine Rechtfertigung, sich nicht mit ihr zu befassen, und als eine selbst unwiderlegbare Instanz über die Vergeblichkeit des Versuchs, die philosophische Erkenntniß der Wahrheit erreichen zu wollen. Wenn aber auch zugegeben wird, die Philosophie solle eine wirkliche Wissenschaft seyn, und Eine Philosophie werde wohl die wahre seyn: so entstehe die Frage, aber welche? Woran soll man sie erkennen? Jede versichere, sie sey die wahre, — jede selbst gebe andere Zeichen und Kriterien an, woran man

die Wahrheit erkennen ſolle; — ein nüchternes beſonnenes Denken müſſe daher Anſtand nehmen ſich zu entſcheiden.

Dieß iſt das weitere Intereſſe, welches die Geſchichte der Philoſophie leiſten ſoll. Cicero (De natura Deorum I, 10 sqq.) giebt eine ſolche ſchludrige Geſchichte der philoſophiſchen Gedanken über Gott. Er legt ſie einem Epikureer in den Mund, wußte aber nichts Beſſeres darauf zu ſagen; es iſt alſo ſeine Anſicht. Der Epikureer ſagt, man ſey zu keinem beſtimmten Begriff gekommen. Der Erweis, daß das Beſtreben der Philoſophie nichtig ſey, wird ſogleich aus der allgemeinen oberflächlichen Anſicht der Geſchichte der Philoſophie geführt: der Erfolg der Geſchichte zeige ſich als eine Entſtehung der mannigfaltigſten Gedanken, der vielfachen Philoſophien, die einander entgegengeſetzt ſind, ſich widerſprechen und widerlegen. Dieß Faktum, welches nicht zu läugnen iſt, ſcheint die Berechtigung, ja die Aufforderung zu enthalten, die Worte Chriſti auch auf die Philoſophien anzuwenden und ſich zu ſagen: „Laß die Todten ihre Todten begraben, und folge mir nach;“ — das Ganze der Geſchichte der Philoſophie iſt ein Reich vergangener, nicht nur leiblich verſtorbener Individuen, ſondern widerlegter, geiſtig vergangener Syſteme, deren jedes das andere todt gemacht, begraben hat. Statt „folge mir nach,“ müßte es freilich nach dieſem Sinne vielmehr heißen: „Folge dir ſelbſt nach;“ d. h. halte dich an deine eigene Ueberzeugung, bleibe bei deiner eigenen Meinung ſtehen. Warum bei einer fremden?

Es geſchieht freilich, daß eine neue Philoſophie auftritt. Dieſe behauptet, daß die anderen nichts gelten. Jede Philoſophie tritt zwar mit der Prätenſion auf, daß durch ſie die vorhergehenden Philoſophien nicht nur widerlegt, ſondern ihrem Mangel abgeholfen, das Rechte endlich gefunden ſey. Aber der früheren Erfahrung gemäß zeigt ſich vielmehr, daß auf ſolche Philoſophie gleichfalls andere Worte der Schrift anwendbar ſind, die der Apoſtel Paulus zu Ananias ſpricht: „Siehe die Füße derer, die

dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Thüre.“ Siehe die Philosophie, wodurch die deinige widerlegt und verdrängt werden wird, wird nicht lange ausbleiben, so wenig als sie bei jeder anderen ausgeblieben ist.

c. Erklärungen über die Verschiedenheit der Philosophien.

Es ist allerdings genug gegründete Thatsache, daß es verschiedene Philosophien giebt und gegeben hat. Die Wahrheit aber ist Eine, — dieses unüberwindliche Gefühl oder Glauben hat der Instinkt der Vernunft. „Also kann auch nur Eine Philosophie die wahre seyn, und weil sie so verschieden sind, so müssen“ — schließt man — „die übrigen nur Irrthümer seyn. Aber jene Eine zu seyn, versichert, begründet, beweist eine jede von sich.“ Dieß ist ein gewöhnliches Raisonnement, und eine richtig scheinende Einsicht des nüchternen Denkens. Was nun die Nüchternheit des Denkens, — dieses Schlagwort betrifft: so wissen wir, von der Nüchternheit aus der täglichen Erfahrung, daß, wenn wir nüchtern sind, wir uns zugleich damit oder gleich darauf hungrig fühlen. Jenes nüchterne Denken aber hat das Talent und Geschick, aus seiner Nüchternheit nicht zum Hunger, zum Verlangen überzugehen, sondern in sich satt zu seyn und zu bleiben. Damit verräth sich dieses Denken, das jene Sprache spricht, daß es todter Verstand ist; denn nur das Todte ist nüchtern, und ist und bleibt dabei zugleich satt. Die physische Lebendigkeit aber, wie die Lebendigkeit des Geistes, bleibt in der Nüchternheit nicht befriedigt, sondern ist Trieb, geht über in den Hunger und Durst nach Wahrheit, nach Erkenntniß derselben, dringt nach Befriedigung dieses Triebes, und läßt sich nicht mit solchen Reflexionen, wie jene ist, abspeisen und ersättigen.

Was aber näher über diese Reflexion zu sagen ist, wäre schon zunächst dieß, daß so verschieden die Philosophien wären, sie doch dieß Gemeinschaftliche hätten, Philosophie zu seyn.

Wer alſo irgend eine Philoſophie ſtudirte oder inne hätte, (wenn es anders eine Philoſophie iſt), hätte damit doch Philoſophie inne. Jenes Ausreden und Raiſonnement, das ſich an die bloße Verſchiedenheit feſthält, und aus Ekel oder Bangigkeit vor der Beſonderheit, in der ein Allgemeines wirklich iſt, nicht dieſe Allgemeinheit ergreifen oder anerkennen will, — habe ich anderswo *) mit einem Kranken verglichen, dem der Arzt Obſt zu eſſen anräth, und dem man Kirſchen oder Pflaumen oder Trauben vorſetzt, der aber in einer Pedanterei des Verſtandes nicht zugreift, weil keine dieſer Früchte Obſt ſey, ſondern die eine Kirſchen, die andere Pflaumen oder Trauben.

Aber es kommt weſentlich darauf an, noch eine tiefere Einſicht darein zu haben, was es mit dieſer Verſchiedenheit der philoſophiſchen Syſteme für eine Bewandniß habe. Die philoſophiſche Erkenntniß deſſen, was Wahrheit und Philoſophie iſt, läßt dieſe Verſchiedenheit ſelbſt als ſolche noch in einem ganz andern Sinne erkennen, als nach dem abſtrakten Gegenſatze von Wahrheit und Irrthum. Die Erläuterung hierüber wird uns die Bedeutung der ganzen Geſchichte der Philoſophie aufſchließen.

Wir müſſen dieß begreiflich machen, daß dieſe Mannigfaltigkeit der vielen Philoſophien nicht nur der Philoſophie ſelbſt — der Möglichkeit der Philoſophie — keinen Eintrag thut; ſondern daß ſie zur Exiſtenz der Wiſſenſchaft der Philoſophie ſchlechterdings nothwendig iſt und geweſen iſt, — dieß ihr weſentlich iſt.

Bei dieſer Betrachtung gehen wir freilich davon aus, daß die Philoſophie das Ziel habe, die Wahrheit denkend, begreifend zu erfaſſen, nicht dieß zu erkennen, daß nichts zu erkennen ſey, wenigſtens, daß die wahre Wahrheit nicht zu erkennen ſey, ſondern nur zeitliche, endliche Wahrheit, (d. h. eine Wahrheit, die

*) *Encyklopädie* § 13, *Anmerkung*.

zugleich auch ein Nichtwahres ist); — ferner, daß wir es in der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst zu thun haben.

Wir können das, worauf es hier ankommt, in die einzige Bestimmung der „Entwickelung" zusammenfassen. Wenn uns diese deutlich wird, so wird alles Uebrige sich von selbst ergeben und folgen. Die Thaten der Geschichte der Philosophie sind keine Abentheuer, — so wenig die Weltgeschichte nur romantisch ist, — nicht nur eine Sammlung von zufälligen Begebenheiten, Fahrten irrender Ritter, die sich für sich herumschlagen, absichtslos abmühen, und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist. Eben so wenig hat sich hier Einer etwas ausgeklügelt, dort ein Anderer nach Willkür, sondern in der Bewegung des denkenden Geistes ist wesentlich Zusammenhang. Es geht vernünftig zu. Mit diesem Glauben an den Weltgeist müssen wir an die Geschichte, und ins Besondere an die Geschichte der Philosophie gehen.

2. Erläuterungen für die Begriffsbestimmung der Geschichte der Philosophie.

Der vorhin schon angeführte Satz, daß die Wahrheit nur Eine ist, ist nämlich noch abstrakt und formell. Im tieferen Sinne ist es der Ausgangspunkt; und das Ziel der Philosophie: diese Eine Wahrheit zu erkennen, aber sie zugleich als die Quelle, aus der alles Andere, alle Gesetze der Natur, alle Erscheinungen des Lebens und Bewußtseyns nur abfließen, von der sie nur Wiederscheine sind, — oder alle diese Gesetze und Erscheinungen, auf anscheinend umgekehrtem Wege, auf jene Eine Quelle zurückzuführen, aber um sie aus ihr zu begreifen, d. h. ihre Ableitung daraus zu erkennen. Das Wesentlichste ist also vielmehr zu erkennen, daß die Eine Wahrheit nicht ein nur einfacher, leerer, sondern in sich bestimmter Gedanke ist.

Zum Behufe dieser Erkenntniß müssen wir uns auf einige abstrakte Begriffe einlassen, die so ganz allgemein und trocken sind. Es sind dieß die zwei Bestimmungen von Entwickelung und von Konkretem. Das Produkt des Denkens ist Gedachtes überhaupt; der Gedanke ist formell, Begriff der mehr bestimmte Gedanke, Idee der Gedanke in seiner Totalität, an und für sich seyenden Bestimmung. Idee ist dann auch das Wahre, und allein das Wahre. Wesentlich ist es nun die Natur der Idee sich zu entwickeln und nur durch die Entwickelung sich zu erfassen, zu werden, was sie ist.

a. Der Begriff der Entwickelung.

Entwickelung ist eine bekannte Vorstellung. Es ist aber das Eigenthümliche der Philosophie, das zu untersuchen, was man sonst für bekannt hält. Was man unbesehen handhabt und gebraucht, womit man sich im Leben herumhilft, ist gerade das Unbekannte, wenn man nicht philosophisch gebildet ist. Die weitere Erörterung dieser Begriffe gehört in die logische Wissenschaft. Daß die Idee sich erst zu dem machen muß, was sie ist, scheint Widerspruch; sie ist, was sie ist, könnte man sagen.

Um zu fassen, was Entwickeln ist, müssen zweierlei — so zu sagen — Zustände unterschieden werden. Der eine ist das, was als Anlage, Vermögen, das Ansichseyn (wie ich es nenne), potentia, δύναμις bekannt ist. Die zweite Bestimmung ist das Fürsichseyn, die Wirklichkeit (actus, ἐνέργεια). Wir sagen: der Mensch ist vernünftig, hat Vernunft von Natur; so hat er sie nur in der Anlage, im Keime. Der Mensch hat Vernunft, Verstand, Phantasie, Wille, wie er geboren, selbst im Mutterleibe. Das Kind ist auch ein Mensch, es hat aber nur das Vermögen, die reale Möglichkeit der Vernunft; es ist so gut, als hätte es keine Vernunft, sie existirt noch nicht an ihm: es vermag noch nichts Vernünftiges zu thun, hat kein vernünftiges Bewußtseyn. Erst indem was der Mensch so an sich ist, für ihn wird, — also die Vernunft für sich: hat dann der Mensch

Wirklichkeit nach irgend einer Seite, — iſt wirklich vernünftig, und nun für die Vernunft.

Was heißt dieß näher? Was an ſich iſt, muß dem Menſchen zum Gegenſtand werden, zum Bewußtſeyn kommen; ſo wird es für den Menſchen. Was ihm Gegenſtand, iſt daſſelbe, was er an ſich iſt; und ſo wird der Menſch erſt für ſich ſelbſt, iſt verdoppelt, iſt erhalten, nicht ein Anderer geworden. Der Menſch iſt denkend, und dann denkt er den Gedanken; im Denken iſt nur das Denken Gegenſtand, die Vernünftigkeit producirt Vernünftiges, die Vernunft iſt ihr Gegenſtand. (Das Denken fällt dann auch zur Unvernunft herab, das iſt weitere Betrachtung.) Der Menſch, der an ſich vernünftig iſt, iſt nicht weiter gekommen, wenn er für ſich vernünftig iſt. Das Anſich erhält ſich, und doch iſt der Unterſchied ganz ungeheuer. Es kommt kein neuer Inhalt heraus; doch iſt dieſe Form ein ungeheurer Unterſchied. Auf dieſen Unterſchied kommt der ganze Unterſchied in der Weltgeſchichte an. Die Menſchen ſind alle vernünftig; das Formelle dieſer Vernünftigkeit iſt, daß der Menſch frei iſt; dieß iſt ſeine Natur. Doch iſt bei vielen Völkern Sklaverei geweſen, und iſt zum Theil noch vorhanden; und die Völker ſind damit zufrieden. Der einzige Unterſchied zwiſchen den afrikaniſchen und aſiatiſchen Völkern, und den Griechen, Römern und der modernen Zeit iſt nur, daß dieſe wiſſen, es für ſie iſt, daß ſie frei ſind; jene ſind es auch, aber ſie wiſſen es nicht, ſie exiſtiren nicht als frei. Dieß macht die ungeheure Aenderung des Zuſtandes aus. Alles Erkennen, Lernen, Wiſſenſchaft, ſelbſt Handeln beabſichtigt weiter nichts, als das was innerlich, an ſich iſt, aus ſich heraus zu ziehen, und ſich gegenſtändlich zu werden.

In die Exiſtenz Treten iſt Veränderung, und in demſelben Eins und daſſelbe bleiben. Das Anſich regiert den Verlauf. Die Pflanze verliert ſich nicht in bloße ungemeſſene Veränderung. So im Keim der Pflanze. Es iſt dem Keime nichts

anzuſehen. Er hat den Trieb ſich zu entwickeln, er kann es nicht aushalten nur an ſich zu ſeyn. Der Trieb iſt der Widerſpruch, daß er nur an ſich iſt und es doch nicht ſeyn ſoll. Der Trieb ſetzt in die Exiſtenz heraus. Es kommt Vielfaches hervor; das iſt aber Alles im Keime ſchon enthalten, — freilich nicht entwickelt, ſondern eingehüllt und ideell. Die Vollendung dieſes Herausſetzens tritt ein, es ſetzt ſich ein Ziel. Das höchſte Außerſichkommen, das vorherbeſtimmte Ende iſt die Frucht, — d. h. die Hervorbringung des Keims, die Rückkehr zum erſten Zuſtande. Der Keim will ſich ſelbſt hervorbringen, zu ſich ſelbſt zurückkehren. Was darin iſt, wird auseinandergeſetzt, und nimmt ſich dann wieder in die Einheit zurück, wovon es ausgegangen. Bei den natürlichen Dingen iſt es freilich der Fall, daß das Subjekt, was angefangen hat, und das Exiſtirende, welches den Schluß macht — Frucht, Saamen — zweierlei Individuen ſind. Die Verdoppelung hat das ſcheinbare Reſultat, in zwei Individuen zu zerfallen; dem Inhalte nach ſind ſie Daſſelbe. Ebenſo im animaliſchen Leben: Eltern und Kinder ſind verſchiedene Individuen, obgleich von derſelben Natur.

Im Geiſte iſt es anders. Er iſt Bewußtſeyn, frei, darum, daß in ihm Anfang und Ende zuſammenfällt. Der Keim in der Natur, nachdem er ſich zu einem Anderen gemacht, nimmt ſich wieder in die Einheit zuſammen. Ebenſo im Geiſte; was an ſich iſt, wird für den Geiſt, und ſo wird er für ſich ſelbſt. Die Frucht, der Saame wird nicht für den erſten Keim, ſondern nur für uns; beim Geiſte iſt Beides nicht nur an ſich dieſelbe Natur, ſondern es iſt ein Füreinander-, und eben damit ein Fürſichſeyn. Das, für welches das Andere iſt, iſt Daſſelbe als das Andere. Nur dadurch iſt der Geiſt bei ſich ſelbſt in ſeinem Anderen. Die Entwickelung des Geiſtes iſt Herausgehn, Sichauseinanderlegen, und zugleich Zuſichkommen.

Dieß Beiſichſeyn des Geiſtes, dieß Zuſichſelbſtkommen deſſelben kann als ſein höchſtes, abſolutes Ziel ausgeſprochen wer-

den. Nur dieß will er, und nichts Anderes. Alles was im Himmel und auf Erden geſchieht — ewig geſchieht, — das Leben Gottes und alles was zeitlich gethan wird, ſtrebt nur darnach hin, daß der Geiſt ſich erkenne, ſich ſich ſelber gegenſtändlich mache, ſich finde, für ſich ſelber werde, ſich mit ſich zuſammenſchließe. Er iſt Verdoppelung, Entfremdung, aber um ſich ſelbſt finden zu können, um zu ſich ſelbſt kommen zu können. Nur dieß iſt Freiheit; frei iſt, was nicht auf ein Anderes ſich bezieht, nicht von ihm abhängig iſt. Der Geiſt, indem er zu ſich ſelbſt kommt, erreicht dieß, freier zu ſeyn. Nur hier tritt wahrhaftes Eigenthum, nur hier wahrhafte eigene Ueberzeugung ein. In allem Anderen, als im Denken kommt der Geiſt nicht zu dieſer Freiheit. So im Anſchauen, den Gefühlen: Ich finde mich beſtimmt, bin nicht frei, ſondern bin ſo, wenn ich auch ein Bewußtſeyn über dieſe meine Empfindung habe. Im Willen hat man beſtimmte Zwecke, beſtimmtes Intereſſe; ich bin zwar frei, indem dieß das Meinige iſt, dieſe Zwecke enthalten aber immer ein Anderes, oder ein Solches, welches für mich ein Anderes iſt, wie Triebe, Neigungen u. ſ. w. Nur im Denken iſt alle Fremdheit durchſichtig, verſchwunden; der Geiſt iſt hier auf abſolute Weiſe frei. Damit iſt das Intereſſe der Idee, der Philoſophie zugleich ausgeſprochen.

b. Der Begriff des Konkreten.

Bei der Entwickelung kann man fragen: Was entwickelt ſich? was iſt der abſolute Inhalt? Entwickelung iſt formelle Thätigkeit, ohne Inhalt, — ſtellt man ſich vor. Die That hat aber keine andere Beſtimmung, als die Thätigkeit; dadurch iſt die allgemeine Beſchaffenheit des Inhalts beſtimmt. Anſichſeyn und Fürſichſeyn ſind die Momente der Thätigkeit; die That iſt dieß, ſolche unterſchiedene Momente in ſich zu enthalten. Die That iſt aber dabei weſentlich Eines; und dieß iſt das Konkrete. Nicht nur die That iſt konkret, ſondern auch das Anſich, das Subjekt der Thätigkeit, welches anfängt: das Produkt ebenſo

die Thätigkeit und das Beginnende. Der Gang der Entwickelung iſt auch der Inhalt, die Idee ſelber. Es iſt Eines und ein Anderes, und beide ſind Eins; das iſt das Dritte, — das Eine iſt im Anderen bei ſich ſelbſt, nicht außerhalb ſeiner.

Es iſt ein gewöhnliches Vorurtheil: die philoſophiſche Wiſſenſchaft habe es nur mit Abſtraktionen, leeren Allgemeinheiten zu thun, — die Anſchauung, unſer empiriſches Selbſtbewußtſeyn, unſer Selbſtgefühl, das Gefühl des Lebens ſey dagegen das in ſich Konkrete, in ſich beſtimmte Reiche. In der That ſteht die Philoſophie im Gebiete des Gedankens, ſie hat es damit mit Allgemeinheiten zu thun, ihr Inhalt iſt abſtrakt, aber nur der Form, dem Elemente nach, in ſich ſelbſt iſt aber die Idee weſentlich konkret, — die Einheit von unterſchiedenen Beſtimmungen. Es iſt hierin, daß ſich die Vernunfterkenntniß von der bloßen Verſtandeserkenntniß unterſcheidet; und es iſt das Geſchäft des Philoſophirens gegen den Verſtand, zu zeigen: daß das Wahre, die Idee nicht in leeren Allgemeinheiten beſteht, ſondern in einem Allgemeinen, das in ſich ſelbſt das Beſondere, das Beſtimmte iſt. Iſt das Wahre abſtrakt, ſo iſt es unwahr. Die geſunde Menſchenvernunft geht auf das Konkrete. Erſt die Reflexion des Verſtandes iſt abſtrakte Theorie, unwahr, nur im Kopfe richtig, — auch unter Anderem nicht praktiſch. Die Philoſophie iſt dem Abſtrakten am feindlichſten, führt zum Konkreten zurück.

So iſt die Idee ihrem Inhalte nach in ſich konkret, ſo wohl an-ſich, und ebenſo iſt das Intereſſe, daß es für ſie heraus ſey, was ſie an ſich iſt. Beide Begriffe verbunden, ſo haben wir die Bewegung des Konkreten. Da das Anſich ſchon in ſich ſelber konkret iſt, und wir nur das ſetzen, was an ſich vorhanden: ſo kommt nur die neue Form hinzu, daß jetzt als unterſchieden erſcheint, was vorher im urſprünglich Einen eingeſchloſſen war. Das Konkrete ſoll für ſich werden. Es iſt in ſich unterſchieden, — als Anſich, Möglichkeit iſt es noch nicht als

unterſchieden geſetzt, noch in der Einheit (dieſe widerſpricht der Unterſchiedenheit); es iſt einfach und doch unterſchieden. Dieſer innere Widerſpruch des Konkreten iſt ſelbſt das Treibende zur Entwickelung. So kommt es zur Exiſtenz der Unterſchiede. Ebenſo widerfährt dem Unterſchiede auch ſein Recht. Dieß Recht iſt, daß er zurückgenommen, wieder aufgehoben wird; ſeine Wahrheit iſt nur, zu ſeyn im Einen. Das iſt Lebendigkeit, ſowohl die natürliche als die der Idee, des Geiſtes in ſich. Die Idee iſt nicht abſtrakt — das höchſte Weſen, von dem weiter nichts geſagt werden könne; ſolcher Gott iſt Produkt des Verſtandes der modernen Welt. Es iſt Bewegung, Proceß, aber darin Ruhe; der Unterſchied, indem er iſt, iſt nur ein verſchwindender, wodurch die volle, konkrete Einheit hervorgeht.

Zur weiteren Erläuterung dieſes Begriffs des Konkreten können wir nun zunächſt ſinnliche Dinge als Beiſpiele des Konkreten anführen. Obgleich die Blume vielfache Qualitäten hat, als Geruch, Geſchmack, Geſtalt, Farbe u. ſ. f., ſo iſt ſie doch Eine. Es darf nichts fehlen von dieſen Qualitäten an dieſem Blatte dieſer Blume; jeder einzelne Theil des Blattes hat alle Eigenſchaften, welche das ganze Blatt. Ebenſo enthält das Gold in jedem ſeiner Punkte alle ſeine Qualitäten ungetrennt und ungetheilt. Beim Sinnlichen laſſen wir dieß gelten, daß ſolches Verſchiedenes zuſammen iſt; aber beim Geiſtigen wird das Unterſchiedene vornehmlich als entgegengeſetzt gefaßt. Wir finden es nicht widerſprechend und haben kein Arges daran, daß Geruch und Geſchmack der Blume, obgleich andere gegen einander, dennoch ſchlechthin in Einem ſind; wir ſetzen ſie nicht einander gegenüber. Nur der Verſtand, das verſtändige Denken findet Anderes als unverträglich neben einander. Die Materie z. B. iſt zuſammengeſetzt, oder der Raum iſt kontinuirlich und ununterbrochen; dann können wir ebenſo Punkte im Raum annehmen. Die Materie iſt zuſammenhängend, man kann ſie auch zerſchlagen, und ſo immer weiter ins

Unendliche theilen; man ſagt dann, die Materie beſtehe aus Atomen, Punktualitäten, ſey alſo nicht kontinuirlich. So hat man die beiden Beſtimmungen, Kontinuität und Punktualität, in Einem. Beide nimmt der Verſtand als ſich gegenſeitig ausſchließend: „Entweder iſt die Materie ſchlechthin kontinuirlich oder punktuell;“ ſie hat aber in der That beide Beſtimmungen.

Oder wir ſagen vom Menſchen, er habe Freiheit; die andere Beſtimmung iſt die Nothwendigkeit. „Wenn der Geiſt frei iſt, ſo iſt er nicht der Nothwendigkeit unterworfen“: und vice versa, „ſein Wollen, Denken iſt durch Nothwendigkeit beſtimmt, alſo nicht frei;“ „Eins,“ ſagt man, „ſchließt das Andere aus.“ Hier nehmen wir die Unterſchiede — als ſich ausſchließend — als nicht ein Konkretes bildend. Das Wahre, Geiſt iſt konkret, und ſeine Beſtimmungen Freiheit und Nothwendigkeit. So iſt die höhere Einſicht, daß der Geiſt in ſeiner Nothwendigkeit frei iſt, und nur in ihr ſeine Freiheit findet, wie ſeine Nothwendigkeit nur in ſeiner Freiheit ruht. Es wird uns hier ſchwerer, die Einheit zu ſetzen. Es giebt nun auch Exiſtenzen, die einſeitig der Nothwendigkeit angehören; das ſind die natürlichen Dinge. Die Natur iſt darum abſtrakt, kommt nicht zur wahrhaften Exiſtenz; — nicht daß das Abſtrakte gar nicht exiſtire. Roth iſt z. B. eine abſtrakte ſinnliche Vorſtellung; und wenn das gewöhnliche Bewußtſeyn vom Rothen ſpricht, meint es nicht, daß es mit Abſtraktem zu thun habe. Aber eine Roſe, die roth iſt, iſt ein konkretes Roth, an dem ſich vielerlei ſo Abſtraktes unterſcheiden und iſoliren läßt. Die Freiheit kann auch abſtrakte Freiheit ohne Nothwendigkeit ſeyn; dieſe falſche Freiheit iſt die Willkür, und ſie iſt eben damit das Gegentheil ihrer ſelber, die bewußtloſe Gebundenheit, leere Meinung von Freiheit, — bloß formelle Freiheit.

Das Dritte, die Frucht der Entwickelung iſt ein Reſultat der Bewegung. Inſofern es aber nur Reſultat Einer Stufe iſt, ſo iſt es, als das Letzte dieſer Stufe, dann zugleich der

Anfangspunkt und das Erſte einer anderen Entwickelungsſtufe. Göthe ſagt daher mit Recht irgendwo: „das Gebildete wird immer ſelbſt wieder zu Stoff.“ Die Materie, die gebildet iſt, Form hat, iſt wieder Materie für eine neue Form. Der Geiſt geht in ſich und macht ſich zum Gegenſtande; und die Richtung ſeines Denkens darauf giebt ihm Form und Beſtimmung des Gedankens. Dieſen Begriff, in dem er ſich erfaßt hat, und der er iſt, dieſe ſeine Bildung, dieß ſein Seyn, von neuem von ihm abgetrennt, macht er ſich wieder zum Objekte, wendet von neuem ſeine Thätigkeit darauf. So formirt dieß Thun das vorher Formirte weiter, giebt ihm mehr Beſtimmungen, macht es beſtimmter in ſich, ausgebildeter und tiefer. Dieſe Bewegung iſt als konkret eine Reihe von Entwickelungen, die nicht als gerade Linie, ins abſtrakt Unendliche hinaus, ſondern als ein Kreis, als Rückkehr in ſich ſelbſt vorgeſtellt werden muß. Dieſer Kreis hat zur Peripherie eine große Menge von Kreiſen; das Ganze iſt eine große ſich in ſich zurückbeugende Folge von Entwickelungen.

c. Die Philoſophie als Erkenntniß der Entwickelung des Konkreten.

Nachdem ich auf dieſe Weiſe die Natur des Konkreten überhaupt erläutert, ſo ſetze ich über ſeine Bedeutung nun hinzu, daß das Wahre, ſo in ſich ſelbſt beſtimmt, den Trieb hat, ſich zu entwickeln. Nur das Lebendige, das Geiſtige rühret ſich in ſich, entwickelt ſich. Die Idee iſt ſo — konkret an ſich, und ſich entwickelnd — ein organiſches Syſtem, eine Totalität, welche einen Reichthum von Stufen und Momenten in ſich enthält.

Die Philoſophie iſt nun für ſich das Erkennen dieſer Entwickelung, und iſt als begreifendes Denken ſelbſt dieſe denkende Entwickelung. Je weiter dieſe Entwickelung gediehen, deſto vollkommener iſt die Philoſophie.

Ferner geht dieſe Entwickelung nicht nach Außen, als in

die Aeußerlichkeit, ſondern das Auseinandergehen der Entwickelung iſt eben ſo ein Gehen nach Innen; d. i. die allgemeine Idee bleibt zu Grunde liegen, und bleibt das Umfaſſende und Unveränderliche.

Indem das Hinausgehen der philoſophiſchen Idee in ihrer Entwickelung nicht eine Veränderung, ein Werden zu einem Anderen, ſondern ebenſo ein Inſichhineingehen, ein Sichinſichvertiefen iſt: ſo macht das Fortſchreiten die vorher allgemeine, unbeſtimmte Idee in ſich beſtimmter; — weitere Entwickelung der Idee oder ihre größere Beſtimmtheit iſt Ein und daſſelbe. Hier iſt das Extenſivſte auch das Intenſivſte; — die Extenſion als Entwickelung iſt nicht eine Zerſtreuung und Auseinanderfallen, ſondern ebenſo ein Zuſammenhalt, der eben um ſo kräftiger und intenſiver, als die Ausdehnung, das Zuſammengehaltene reicher und weiter iſt.

Dieß ſind die abſtrakten Sätze über die Natur der Idee und ihrer Entwickelung. So iſt die gebildete Philoſophie in ihr ſelber beſchaffen; — es iſt Eine Idee im Ganzen und in allen ihren Gliedern, wie in einem lebendigen Individuum Ein Leben, Ein Puls durch alle Glieder ſchlägt. Alle in ihr hervortretenden Theile, und die Syſtematiſation derſelben geht aus der Einen Idee hervor; alle dieſe Beſonderen ſind nur Spiegel und Abbilder dieſer Einen Lebendigkeit; ſie haben ihre Wirklichkeit nur in dieſer Einheit, und ihre Unterſchiede, ihre verſchiedenen Beſtimmtheiten zuſammen, ſind ſelbſt nur der Ausdruck, und die in der Idee enthaltene Form. So iſt die Idee der Mittelpunkt, der zugleich die Peripherie iſt, der Lichtquell, der in allen ſeinen Expanſionen nicht außer ſich kommt, ſondern gegenwärtig und immanent in ſich bleibt; — ſo iſt ſie das Syſtem der Nothwendigkeit und ihrer eigenen Nothwendigkeit, die damit ebenſo ihre Freiheit iſt.

3. Reſultate für den Begriff der Geſchichte der Philoſophie.

So iſt die Philoſophie Syſtem in der Entwicklung, ſo iſt es auch die Geſchichte der Philoſophie; und dieß iſt der Hauptpunkt, — der Grundbegriff, den dieſe Abhandlung dieſer Geſchichte darſtellen wird.

Um dieß zu erläutern, muß zuerſt der Unterſchied in Anſehung der Weiſe der Erſcheinung bemerklich gemacht werden, der Statt finden kann. Das Hervorgehen der unterſchiedenen Stufen im Fortſchreiten des Gedankens kann nämlich mit dem Bewußtſeyn der Nothwendigkeit, nach der ſich jede folgende ableitet, und nach der nur dieſe Beſtimmung und Geſtalt hervortreten kann; — oder es kann ohne dieß Bewußtſeyn, nach Weiſe eines natürlichen, zufällig ſcheinenden Hervorgehens geſchehen, — ſo daß innerlich der Begriff zwar nach ſeiner Konſequenz wirkt, aber dieſe Konſequenz nicht ausgedrückt iſt: wie in der Natur, in der Stufe der Entwicklung der Zweige, der Blätter, Blüthe, Frucht, jedes für ſich hervorgeht, aber die innere Idee das Leitende und Beſtimmende dieſer Aufeinanderfolge iſt, — oder wie im Kinde nach einander die körperlichen Vermögen, und vornehmlich die geiſtigen Thätigkeiten zur Erſcheinung kommen, einfach und unbefangen, ſo daß die Eltern, die das erſte Mal eine ſolche Erfahrung machen, wie ein Wunder vor ſich ſehen, wo das Alles herkommt, von Innen für ſich da, und jetzt ſich zeigt, und die ganze Folge dieſer Erſcheinungen nur die Geſtalt der Aufeinanderfolge in der Zeit.

Die Eine Weiſe dieſes Hervorgehens, die Ableitung der Geſtaltungen, die gedachte, erkannte Nothwendigkeit der Beſtimmungen darzuſtellen, iſt die Aufgabe und das Geſchäft der Philoſophie ſelbſt; und indem es die reine Idee iſt, auf die es hier ankommt, noch nicht die weiter beſondrte Geſtaltung derſelben, als Natur und als Geiſt: ſo iſt jene Darſtellung vornehmlich

die Aufgabe und das Geſchäft der logiſchen Philoſophie. Die andere Weiſe aber, daß die unterſchiedenen Stufen und Entwicklungsmomente, in der Zeit, in der Weiſe des Geſchehens, an dieſen beſonderen Orten, unter dieſem und jenem Volke, unter dieſen politiſchen Umſtänden und unter dieſen Verwickelungen mit denſelben hervortreten — kurz unter dieſer empiriſchen Form, — dieß iſt das Schauſpiel, welches uns die Geſchichte der Philoſophie zeigt. Dieſe Anſicht iſt es, welche die einzig würdige für dieſe Wiſſenſchaft iſt; ſie iſt in ſich durch den Begriff der Sache die wahre, und daß ſie der Wirklichkeit noch ebenſo ſich zeigt und bewährt, dieß wird ſich durch das Studium dieſer Geſchichte ſelbſt ergeben.

Nach dieſer Ihrer behaupte ich nun, daß die Aufeinanderfolge der Syſteme der Philoſophie in der Geſchichte dieſelbe iſt, als die Aufeinanderfolge in der logiſchen Ableitung der Begriffsbeſtimmungen der Idee. Ich behaupte, daß wenn man die Grundbegriffe der in der Geſchichte der Philoſophie erſchienenen Syſteme rein deſſen entkleidet, was ihre äußerliche Geſtaltung, ihre Anwendung auf das Beſondere, und dergleichen betrifft: ſo erhält man die verſchiedenen Stufen der Beſtimmung der Idee ſelbſt in ihrem logiſchen Begriffe. Umgekehrt, den logiſchen Fortgang für ſich genommen, ſo hat man darin nach ſeinen Hauptmomenten den Fortgang der geſchichtlichen Erſcheinungen; — aber man muß freilich dieſe reinen Begriffe in dem zu erkennen wiſſen, was die geſchichtliche Geſtalt enthält. Ferner unterſcheidet ſich allerdings auch noch einer Seite die Folge als Zeitfolge der Geſchichte von der Folge in der Ordnung der Begriffe; wo dieſe Seite liegt — dieß näher zu zeigen, würde uns aber von unſerem Zwecke zu weit abführen.

Ich bemerke nur noch dieß, daß aus dem Geſagten erhellt, daß das Studium der Geſchichte der Philoſophie Studium der Philoſophie ſelbſt iſt, wie es denn nicht anders ſeyn kann. Wer Geſchichte der Phyſik, Mathematik u. ſ. f. ſtudirt, macht ſich da-

mit ja auch mit der Physik, Mathematik selbst bekannt. Aber um in der empirischen Gestalt und Erscheinung, in der die Philosophie geschichtlich auftritt, ihren Fortgang als Entwickelung der Idee zu erkennen, muß man freilich die Erkenntniß der Idee schon mitbringen, — so gut als man zur Beurtheilung der menschlichen Handlungen die Begriffe von dem, was recht und gehörig ist, mitbringen muß. Sonst, wie wir dieß in so vielen Geschichten der Philosophie sehen, bietet sich dem ideenlosen Auge freilich nur ein unordentlicher Haufe von Meinungen dar. Diese Idee Ihnen nachzuweisen, die Erscheinungen sonach zu erklären, — dieß ist das Geschäft dessen, der die Geschichte der Philosophie vorträgt. Weil der Beobachter den Begriff der Sache schon mitbringen muß, um ihn in ihrer Erscheinung zu sehen, und den Gegenstand wahrhaft auslegen zu können: so dürfen wir uns nicht wundern, wenn es so manche schaale Geschichte der Philosophie giebt, wenn in ihnen die Reihe der philosophischen Systeme als eine Reihe von bloßen Meinungen, Irrthümern, Gedankenspielen vorgestellt wird, — Gedankenspielen, die zwar mit großem Aufwand von Scharfsinn, Anstrengung des Geistes und was man Alles über das Formelle derselben für Komplimente sagt, ausgeheckt worden sehen. Bei dem Mangel des philosophischen Geistes, den solche Geschichtsschreiber mitbringen, wie sollten sie das, was vernünftiges Denken ist, auffassen und darstellen können?

Aus dem, was über die formelle Natur der Idee angegeben worden ist, erhellt, daß nur eine Geschichte der Philosophie, als ein solches System der Entwickelung der Idee aufgefaßt, den Namen einer Wissenschaft verdient (nur darum gebe ich mich damit ab, halte Vorlesungen darüber); eine Sammlung von Kenntnissen macht keine Wissenschaft aus. Nur so als durch die Vernunft begründete Folge der Erscheinungen, welche selbst das, was die Vernunft ist, zu ihrem Inhalte haben und es enthüllen, zeigt sich diese Geschichte selbst als etwas Vernünftiges;

ſie zeigt, daß ſie eine vernünftige Begebenheit. Wie ſollte das alles, was in Angelegenheiten der Vernunft geſchehen iſt, nicht ſelbſt vernünftig ſeyn? Es muß ſchon vernünftiger Glaube ſeyn, daß nicht der Zufall in den menſchlichen Dingen herrſcht; und es iſt eben Sache der Philoſophie, zu erkennen, daß ſo ſehr ihre eigene Erſcheinung Geſchichte iſt, ſie nur durch die Idee beſtimmt iſt.

Durch dieſe vorausgeſchickten, allgemeinen Begriffe ſind nun die Kategorien beſtimmt, deren nähere Anwendung auf die Geſchichte der Philoſophie wir zu betrachten haben, — eine Anwendung, welche uns die bedeutendſten Geſichtspunkte dieſer Geſchichte vor Augen bringen wird.

a. Zeitliche Entwickelung der mannigfaltigen Philoſophien.

Die unmittelbarſte Frage, welche über dieſe Geſchichte gemacht werden kann, betrifft jenen Unterſchied der Erſcheinung der Idee ſelbſt, welcher ſo eben gemacht worden iſt, — die Frage, wie es kommt, daß die Philoſophie als eine Entwickelung in der Zeit erſcheint und eine Geſchichte hat. Die Beantwortung dieſer Frage greift in die Metaphyſik der Zeit ein, und es würde eine Abſchweifung von dem Zweck, der hier unſer Gegenſtand iſt, ſeyn, wenn hier mehr als nur die Momente angegeben würden, auf die es bei der Beantwortung der aufgeworfenen Frage ankömmt.

Es iſt oben über das Weſen des Geiſtes angeführt worden, daß ſein Seyn ſeine That iſt. Die Natur iſt, wie ſie iſt, und ihre Veränderungen ſind deswegen nur Wiederholungen, ihre Bewegung nur ein Kreislauf. Näher iſt ſeine That die, ſich zu wiſſen. Ich bin, unmittelbar, aber ſo bin ich nur als lebendiger Organismus; als Geiſt bin ich nur, inſofern ich mich weiß. *Γνῶθι σεαυτόν*, wiſſe Dich, die Inſchrift über dem Tempel des wiſſenden Gottes zu Delphi, iſt das abſolute Gebot, welches die Natur des Geiſtes ausdrückt. Das Bewußtſeyn aber enthält

wesentlich dieses, daß ich für mich, mir Gegenstand bin. Mit diesem absoluten Urtheil, der Unterscheidung meiner von mir selbst, macht sich der Geist zum Daseyn, setzt sich als sich selbst äußerlich; er setzt sich in die Aeußerlichkeit, welches eben die allgemeine, unterscheidende Weise der Existenz der Natur ist. Die Eine der Weisen der Aeußerlichkeit aber ist die Zeit; welche Form sowohl in der Philosophie der Natur als des endlichen Geistes ihre nähere Erörterung zu erhalten hat.

Dieß Daseyn und damit in der Zeit Seyn ist ein Moment nicht nur des einzelnen Bewußtseyns überhaupt, das als solches wesentlich endlich ist, sondern auch der Entwickelung der philosophischen Idee im Elemente des Denkens. Denn die Idee, in ihrer Ruhe gedacht, ist wohl zeitlos; sie in ihrer Ruhe denken, ist, sie in Gestalt der Unmittelbarkeit festhalten, ist gleichbedeutend mit der — inneren — Anschauung derselben. Aber die Idee ist als konkret, als Einheit Unterschiedener, wie oben angeführt ist, wesentlich nicht Ruhe, und ihr Daseyn wesentlich nicht Anschauung, sondern als Unterscheidung in sich und damit Entwickelung tritt sie in ihr selbst ins Daseyn und in die Aeußerlichkeit im Elemente des Denkens; und so erscheint im Denken die reine Philosophie als eine in der Zeit fortschreitende Existenz. Dieß Element des Denkens selbst aber ist abstrakt, ist die Thätigkeit eines einzelnen Bewußtseyns. Der Geist ist aber nicht nur als einzelnes, endliches Bewußtseyn, sondern als in sich allgemeiner, konkreter Geist. Diese konkrete Allgemeinheit aber befaßt alle die entwickelten Weisen und Seiten, in denen er sich der Idee gemäß Gegenstand ist und wird. So ist sein denkendes Sichersassen zugleich die von der entwickelten, totalen Wirklichkeit erfüllte Fortschreitung; — eine Fortschreitung, die nicht das Denken eines Individuums durchläuft, und sich in einem einzelnen Bewußtseyn darstellt, sondern als der in dem Reichthum seiner Gestaltung, in der Weltgeschichte sich darstellende allgemeine Geist. In dieser Entwickelung geschieht es daher,

daß eine Form, eine Stufe der Idee in einem Volke zum Bewußtſeyn kommt; ſo daß dieſes Volk und dieſe Zeit nur dieſe Form ausdrückt, innerhalb welcher es ſich ſein Univerſum ausbildet und ſeinen Zuſtand ausarbeitet, — die höhere Stufe dagegen Jahrhunderte nachher in einem anderen Volke ſich aufthut.

Wenn wir nun ſo dieſe Beſtimmungen von Konkret und Entwickelung feſthalten: ſo erhält die Natur des Mannigfaltigen einen ganz andern Sinn, — ſo iſt mit einem Male das Gerede von der Verſchiedenheit der Philoſophien, als ob das Mannigfaltige ein Stehendes, Feſtes, außereinander Bleibendes ſey, niedergeſchlagen und an ſeinen Ort geſtellt; — das Gerede, an welchem das Vornehmthun gegen Philoſophie eine ſelbſt unüberwindliche Waffe gegen ſie zu beſitzen glaubt, und in ſeinem Stolze auf ſolche armſelige Beſtimmungen — ein wahrer Bettelſtolz — zugleich ſelbſt über das ganz Wenige ganz unwiſſend iſt, was es beſitzt und zu wiſſen hat, z. B. hier Mannigfaltigkeit, Verſchiedenheit. Dieß iſt eine Kategorie, die doch jeder verſteht, er hat gar kein Arges daran, iſt damit bekannt; und meint: ſie als eine völlig verſtandene handhaben und gebrauchen zu können, es verſtehe ſich von ſelbſt, daß er wiſſe, was das iſt. Die aber die Mannigfaltigkeit für eine abſolut feſte Beſtimmung halten, kennen ihre Natur und die Dialektik derſelben nicht. Die Mannigfaltigkeit iſt im Fluſſe, muß weſentlich als in der Bewegung der Entwickelung gefaßt werden, — ein vorübergehendes Moment. Die konkrete Idee der Philoſophie iſt die Thätigkeit der Entwickelung, die Unterſchiede, die ſie an ſich enthält, herauszuſetzen. Dieſe Unterſchiede ſind Gedanken überhaupt; denn wir ſprechen hier von der Entwickelung im Denken. Die Unterſchiede, die in der Idee liegen, werden als Gedanken geſetzt; das iſt das Erſte. Das Zweite iſt, daß dieſe Unterſchiede zum Beſtehen kommen müſſen, der eine hier, der andere da. Daß ſie dieß vermögen, dazu müſſen ſie Ganze,

Totalität seyn, die Totalität der Idee in ihnen enthalten. Nur das Konkrete ist das Wirkliche, welches die Unterschiede trägt; so sind die Unterschiede als ganze Gestalten.

Solche vollständige Gestaltung des Gedankens ist eine Philosophie. Die Unterschiede enthalten aber die Idee in einer eigenthümlichen Form. Man könnte sagen: Die Form sey gleichgültig, der Inhalt, die Idee sey die Hauptsache. Und man meint leicht billig zu seyn, wenn man zugiebt, die verschiedenen Philosophien enthalten die Idee, nur in verschiedenen Formen, — in dem Sinne, daß diese Formen zufällig seyen. Es kommt aber allerdings auf sie an. Diese Formen sind nichts Anderes, als die ursprünglichen Unterschiede der Idee selbst; sie ist nur in ihnen, was sie ist, sie sind ihr also wesentlich, sie machen den Inhalt der Idee aus. Der Inhalt legt sich aus einander, und so ist er als Form. Die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen, die hier erscheint, ist aber nicht unbestimmt, sondern nothwendig; die Formen integriren sich zur ganzen Form. Es sind die Bestimmungen der ursprünglichen Idee; zusammen macht ihr Bild das Ganze aus. So wie sie außer einander sind, so fällt das Zusammen derselben nicht in sie, sondern in uns, die Betrachtenden.

Jedes System ist in Einer Bestimmung, allein es bleibt nicht dabei, daß sie so außer einander sind. Es muß das Schicksal dieser Bestimmungen eintreten, welches eben dieß ist, daß sie zusammengefaßt und zu Momenten herabgesetzt werden. Die Weise, wonach jedes sich als Selbstständiges setzte, wird wieder aufgehoben; nach der Expansion tritt Kontraktion ein, — die Einheit, wovon sie ausgegangen waren. Dieß Dritte kann selbst wieder nur der Anfang einer weiteren Entwickelung seyn. Es kann scheinen, als schritte dieser Fortgang ins Unendliche. Er hat aber auch ein absolutes Ziel, was wir späterhin weiter erkennen werden. Es sind viele Wendungen nöthig, ehe der Geist zum Bewußtseyn seiner kommend sich befreit. Nach die-

ſer allein würdigen Anſicht von der Geſchichte der Philoſophie iſt der Tempel der ſelbſtbewußten Vernunft zu betrachten. Es iſt daran vernünftig gebaut, durch inneren Werkmeiſter; nicht etwa wie die Juden oder Freimaurer am ſalomoniſchen bauen.

Die große Präſumtion, daß es auch nach dieſer Seite in der Welt vernünftig zugegangen, — was der Geſchichte der Philoſophie erſt wahrhaftes Intereſſe giebt, — iſt dann nichts Anderes, als der Glaube an die Vorſehung, nur in anderer Weiſe. Das Beſte in der Welt iſt, was der Gedanke hervorbringt. Daher iſt es unpaſſend, wenn man glaubt, nur in der Natur ſey Vernunft, nicht im Geiſtigen. Demjenigen, welcher die Begebenheiten im Gebiete des Geiſtes — und das ſind die Philoſophien — für Zufälligkeiten hält, iſt es nicht Ernſt mit dem Glauben an eine göttliche Weltregierung, und ſein Glaube an die Vorſehung iſt ein leeres Gerede.

Es iſt allerdings lange Zeit — und die Länge der Zeit iſt es, die auffallen kann, — welche der Geiſt dazu braucht, ſich die Philoſophie zu erarbeiten. Wenn man ſich aber überhaupt über die Länge der Zeit verwundert, ſo kann die Länge allerdings etwas Auffallendes für die nächſte Reflexion haben, gleichwie die Größe der Räume, von denen in der Aſtronomie geſprochen wird. Was die Langſamkeit des Weltgeiſtes betrifft, ſo iſt zu bedenken, daß er nicht preſſirt iſt, nicht zu eilen und Zeit genug hat, — „tauſend Jahre ſind vor Dir, wie ein Tag" —; er hat Zeit genug, eben weil er ſelbſt außer der Zeit, weil er ewig iſt. Die übermächtigen Ephemeren haben zu ſo vielen ihrer Zwecke nicht Zeit genug; (wer ſtirbt nicht, ehe er mit ſeinen Zwecken fertig geworden?) Er hat nicht nur Zeit genug, — es iſt nicht Zeit allein, die auf die Erwerbung eines Begriffes zu verwenden iſt, es koſtet noch viel Anderes. Daß er ebenſo viele Menſchengeſchlechter und Generationen an dieſe Arbeiten ſeines Bewußtwerdens wendet, daß er einen ungeheuren Aufwand des Entſtehens und Vergehens macht, — darauf kommt es ihm auch nicht an. Er iſt reich genug für

solchen Aufwand, er treibt sein Werk im Großen, er hat Nationen und Individuen genug zu depensiren. Es ist ein trivialer Satz: Die Natur kommt auf dem kürzesten Weg zu ihrem Ziel; dieß ist richtig, — aber der Weg des Geistes ist die Vermittelung, der Umweg. Zeit, Mühe, Aufwand, — solche Bestimmungen aus dem endlichen Leben gehören nicht hierher. Wir dürfen auch nicht ungeduldig werden, daß die besonderen Einsichten nicht schon jetzt ausgeführt werden können, — nicht dieß oder jenes schon da ist; in der Weltgeschichte gehen die Fortschritte langsam.

b. Anwendung auf die Behandlung der Geschichte der Philosophie.

Die erste Folge aus dem Gesagten ist diese, daß das Ganze der Geschichte der Philosophie ein in sich nothwendiger, konsequenter Fortgang ist; er ist in sich vernünftig, durch seine Idee bestimmt. Die Zufälligkeit muß man mit dem Eintritt in die Philosophie aufgeben. Wie die Entwickelung der Begriffe in der Philosophie nothwendig ist, so ist es auch ihre Geschichte. Das Fortleitende ist die innere Dialektik der Gestaltungen. Das Endliche ist nicht wahr, noch wie es seyn soll; daß es existire, dazu gehört Bestimmtheit. Die innere Idee zerstört aber diese endlichen Gestaltungen. Eine Philosophie, die nicht die absolute, mit dem Inhalt identische Form hat, muß vorübergehen, weil ihre Form nicht die wahre ist. A priori ist der Fortgang nothwendig. Dieß hat die Geschichte der Philosophie als Exempel zu bewähren.

Die zweite Bestimmung, die aus dem Bisherigen folgt, ist die, daß jede Philosophie nothwendig gewesen ist, und noch ist, keine also untergegangen, sondern alle als Momente Eines Ganzen affirmativ in der Philosophie erhalten sind. Wir müssen aber unterscheiden zwischen dem besonderen Princip dieser Philosophien, als besonderem Princip, und zwischen der Ausführung dieses Princips durch die ganze Weltanschauung. Die Principe

ſind erhalten, die neueſte Philoſophie iſt das Reſultat aller vorhergehenden Principe; ſo iſt keine Philoſophie widerlegt worden. Was widerlegt worden, iſt nicht das Princip dieſer Philoſophie, ſondern nur dieß, daß dieß Princip das Letzte, die abſolute Beſtimmung ſey. Die atomiſtiſche Philoſophie z. B. iſt zu der Beſtimmung gekommen, daß das Atom das Abſolute ſey; es iſt das unzerſchneidbare Eins, — was tiefer das Individuelle, Subjektive iſt; das bloße Eins iſt das abſtrakte Fürſichſeyn, ſo wurde das Abſolute als unendlich viele Eins gefaßt. Dieß atomiſtiſche Princip iſt widerlegt worden; wir ſind nicht Atomiſten. Der Geiſt iſt auch für ſich ſeyendes Eins, Atom; das iſt aber dürftige Beſtimmung. Das Eins drückt alſo nicht das Abſolute aus; aber dieß Princip iſt auch erhalten, nur iſt dieß nicht die ganze Beſtimmung des Abſoluten. Dieſe Widerlegung kommt in allen Entwickelungen vor. Die Entwickelung des Baums iſt Widerlegung des Keims, die Blüthe die Widerlegung der Blätter, daß ſie nicht die höchſte, wahrhafte Exiſtenz des Baumes ſind. Die Blüthe wird endlich widerlegt durch die Frucht; aber ſie kann nicht zur Wirklichkeit kommen, ohne das Vorhergehen aller früheren Stufen. Das Verhalten gegen eine Philoſophie muß alſo eine affirmative und eine negative Seite enthalten; dann erſt laſſen wir einer Philoſophie Gerechtigkeit widerfahren. Das Affirmative wird ſpäter erkannt, im Leben wie in der Wiſſenſchaft; widerlegen iſt mithin leichter, als rechtfertigen.

Drittens. Wir werden uns beſonders auf die Betrachtung der Principe beſchränken. Jedes Princip hat eine Zeit lang die Herrſchaft gehabt; daß in dieſer Form dann das Ganze der Weltanſchauung ausgeführt worden, — das nennt man ein philoſophiſches Syſtem. Man hat auch die ganze Ausführung kennen zu lernen. Aber wenn das Princip noch abſtrakt, ungenügend iſt, ſo iſt es nicht hinreichend, die Geſtaltungen zu faſſen, die zu unſerer Weltanſchauung gehören. Die dürftige Beſtimmung des Eins kann z. B. die Tiefe des Geiſtes nicht aus-

ſprechen. Die Beſtimmungen des Karteſius ſind von der Art, daß ſie für den Mechanismus ſehr gut hinreichen, weiter aber nicht; die Darſtellungen der anderen Weltanſchauungen (z. B. der vegetabiliſchen und animaliſchen Natur) ſind ungenügend, und daher unintereſſant. Wir betrachten daher nur die Principe dieſer Philoſophien, bei konkreteren Philoſophien haben wir dann auch die Hauptentwickelungen, Anwendungen zu berückſichtigen. Die Philoſophien von untergeordnetem Princip ſind nicht konſequent; ſie haben tiefe Blicke gethan, die aber außerhalb ihrer Principe liegen. So haben wir im Timäus des Plato eine Naturphiloſophie, deren Ausführung auch empiriſch ſehr dürftig iſt, da ſein Princip dazu noch nicht hinreichte; und die tiefen Blicke, die nicht fehlen, verdanken wir nicht dem Principe.

Viertens. Es ergiebt ſich daraus die Anſicht für die Geſchichte der Philoſophie, daß wir in ihr, ob ſie gleich Geſchichte iſt, es doch nicht mit Vergangenem zu thun haben. Der Inhalt dieſer Geſchichte ſind die wiſſenſchaftlichen Produkte der Vernünftigkeit; und dieſe ſind nicht ein Vergängliches. Was in dieſem Felde erarbeitet worden, iſt das Wahre und dieſes iſt ewig, exiſtirt nicht zu einer Zeit und nicht mehr zu einer anderen. Die Körper der Geiſter, welche die Helden dieſer Geſchichte ſind, ihr zeitliches Leben (die äußeren Schickſale der Philoſophen) iſt wohl vorübergegangen, aber ihre Werke (der Gedanke, das Princip) ſind ihnen nicht nachgefolgt. Denn den vernünftigen Inhalt ihrer Werke haben ſie ſich nicht eingebildet, erträumt, gemeint — (Philoſophie iſt nicht ein Somnambulismus, vielmehr das wachſte Bewußtſeyn); — und ihre That iſt nur dieß, daß ſie das an ſich Vernünftige aus dem Schachte des Geiſtes, worin es zunächſt nur als Subſtanz, als inneres Weſen iſt, zu Tag ausgebracht, in das Bewußtſeyn, in das Wiſſen befördert haben, — ein ſucceſſives Erwachen. Dieſe Thaten ſind daher nicht nur in dem Tempel der Erinnerung niedergelegt, — als Bilder von Ehemaligem, ſondern ſie ſind jetzt, noch ebenſo ge-

genwärtig, ebenſo lebendig, als zur Zeit ihres Hervortretens. (Das Princip iſt nicht vergangen; wir ſollen ſelbſt darin präſent ſeyn.) Es ſind Wirkungen und Werke, welche nicht durch nachfolgende wieder aufgehoben und zerſtört worden ſind. Sie haben nicht Leinwand, noch Marmor, noch das Papier, noch die Vorſtellung und das Gedächtniß zu dem Elemente, in welchem ſie aufbewahrt werden; — Elemente, welche ſelbſt vergänglich, oder der Boden des Vergänglichen ſind, ſondern das Denken (den Begriff), das unvergängliche Weſen des Geiſtes, wohin nicht Motten noch Diebe dringen. Die Erwerbe des Denkens, als dem Denken eingebildet, machen das Seyn des Geiſtes ſelbſt aus. Dieſe Erkenntniſſe ſind eben deswegen nicht eine Gelehrſamkeit, — die Kenntniß des Verſtorbenen, Begrabenen und Verweſten; die Geſchichte der Philoſophie hat es mit dem nicht Alternden, gegenwärtig Lebendigen zu thun.

c. Nähere Vergleichung der Geſchichte der Philoſophie mit der Philoſophie ſelbſt.

Wir können uns den ganzen in der Zeit vertheilten Reichthum zu eigen machen. In der Reihe der Philoſophien muß darauf hingewieſen werden, wie ſie die Syſtematiſirung der philoſophiſchen Wiſſenſchaft ſelber iſt. Man kann meinen, daß die Philoſophie in den Stufen der Idee eine andere Ordnung haben müſſe als die Ordnung, in welcher in der Zeit dieſe Begriffe hervorgegangen ſind. Im Ganzen iſt die Ordnung dieſelbe. Ein Unterſchied iſt aber hierbei noch zu bemerken. Den Anfang macht das, was an ſich iſt, das Unmittelbare, Abſtrakte, Allgemeine, was noch nicht fortgeſchritten iſt. Das Konkretere, Reichere iſt das Spätere; das Erſte iſt das Aermſte an Beſtimmungen. Es kann dieß der nächſten Vorſtellung entgegengeſetzt ſcheinen, aber philoſophiſche Vorſtellungen ſind ebenſo oft das gerade Gegentheil, was man meint, wie man es in der gewöhnlichen Vorſtellung hat, — aber dieſe nicht finden will. Man könnte denken, das Erſte ſey das Konkrete. So iſt das Kind, als noch in der

urſprünglichen Totalität ſeiner Natur, konkreter. Der Mann iſt beſchränkt, nicht mehr dieſe Totalität, er lebt ein abſtrakteres Leben, — ſtellen wir uns vor. Der Mann handelt nach beſtimmten Zwecken, nicht mit ganzer Seele und ganzem Gemüth, ſondern zerſplittert ſich in eine Menge von abſtrakten Einzelnheiten; das Kind, der Jüngling handeln aus voller Bruſt. Gefühl und Anſchauung iſt das Erſte, das Denken das Letzte; ſo ſcheint uns auch das Gefühl konkreter, als das Denken, die Thätigkeit der Abſtraktion, des Allgemeinen. In der That iſt es aber umgekehrt. Das ſinnliche Bewußtſeyn iſt freilich überhaupt konkreter, und wenn auch das ärmſte an Gedanken, doch das reichſte an Inhalt. Wir müſſen alſo das natürliche Konkrete vom Konkreten des Gedankens unterſcheiden, welches ſeiner Seits wieder arm an Sinnlichkeit iſt. Das Kind iſt auch das Abſtrakteſte, — das Aermſte an Gedanken; mit dem Natürlichen verglichen iſt der Mann abſtrakt, als Denken iſt er aber konkreter als das Kind. Der Zweck des Mannes iſt allerdings abſtrakt, als von allgemeiner Art, z. B. ſeine Familie zu ernähren, oder Amtsgeſchäfte zu verrichten; aber er trägt zu einem großen objektiven, organiſchen Ganzen bei, befördert es, ſteht ihm vor, — da in den Handlungen des Kindes nur ein kindiſches Ich, und zwar momentan, in den Handlungen des Jünglings Hauptzweck ſeine ſubjektive Bildung iſt, oder ein Schlagen ins Blaue. So iſt die Wiſſenſchaft konkreter als die Anſchauung.

Dieſes angewendet auf die verſchiedenen Geſtaltungen der Philoſophie, ſo folgt daraus erſtens, daß die erſten Philoſophien die ärmſten und abſtrakteſten ſind; die Idee iſt bei ihnen am wenigſten beſtimmt, ſie halten ſich nur in Allgemeinheiten, ſind nicht erfüllt. Dieß muß man wiſſen, um nicht hinter den alten Philoſophien mehr zu ſuchen, als man darin zu finden berechtigt iſt. Wir dürfen daher nicht Beſtimmungen von ihnen fordern, die einem tieferen Bewußtſeyn zukommen. So hat man z. B. die Fragen gemacht, ob die Philoſophie des Thales ei-

gentlich Theismus oder Atheismus geweſen ſey, *) ob er einen perſönlichen Gott, oder bloß ein unperſönliches allgemeines Weſen behauptet habe. Hier kommt es auf die Beſtimmung der Subjektivität der höchſten Idee, den Begriff der Perſönlichkeit Gottes an. Solche Subjektivität, wie wir ſie faſſen, iſt ein viel, viel reicherer, intenſiverer, und darum viel ſpäterer Begriff, der in der älteren Zeit überhaupt nicht zu ſuchen iſt. In der Phantaſie und Vorſtellung hatten die griechiſchen Götter wohl Perſönlichkeit, wie der Eine Gott in der jüdiſchen Religion; aber es iſt ein ganz Anderes, was Vorſtellung der Phantaſie, oder was Erfaſſen des reinen Gedankens und des Begriffs iſt. Legen wir unſere Vorſtellung zu Grunde, ſo kann nach dieſer tieferen Vorſtellung gemeſſen, eine alte Philoſophie dann als Atheismus allerdings mit Recht ausgeſprochen werden. Ebenſo iſt dieſer Ausſpruch aber auch falſch, da die Gedanken als Gedanken des Anfangs noch nicht die Entwickelung haben konnten, zu der wir gekommen ſind. Tiefe ſcheint auf Intenſion zu deuten, aber je intenſiver der Geiſt iſt, deſto extenſiver iſt er, deſto mehr hat er ſich ausgebreitet. Das Größere iſt hier die Stärke des Gegenſatzes, der Trennung; die größere Macht überwindet die größere Trennung.

An dieſe Folge ſchließt ſich unmittelbar an, daß — indem der Fortgang der Entwickelung weiteres Beſtimmen, und dieß ein Vertiefen und Erfaſſen der Idee in ſich ſelbſt iſt — ſomit die ſpäteſte, jüngſte, neueſte Philoſophie die entwickelteſte, reichſte und tiefſte iſt. In ihr muß alles, was zunächſt als ein Vergangenes erſcheint, aufbewahrt und enthalten, — ſie muß ſelbſt ein Spiegel der ganzen Geſchichte ſeyn. Das Anfängliche iſt das Abſtrakteſte, weil es das Anfängliche iſt, ſich noch nicht fortbewegt hat; die letzte Geſtalt, die aus dieſer Fortbewegung als einem fortgehenden Beſtimmen hervorgeht, iſt die konkreteſte.

*) Plut: de Theismo Thalet Milesio abjudicando. Tub. 1785. 4

Es iſt dieß, wie zunächſt bemerkt werden kann, weiter keine Präſumtion der Philoſophie unſerer Zeit; denn es iſt eben der Geiſt dieſer ganzen Darſtellung, daß die weiter gebildete Philoſophie einer ſpäteren Zeit weſentlich Reſultat der vorhergehenden Arbeiten des denkenden Geiſtes iſt, daß ſie gefordert, hervorgetrieben von dieſen früheren Standpunkten, nicht iſolirt für ſich aus dem Boden gewachſen iſt.

Das Andere, was hierbei noch zu erinnern iſt, iſt, daß man ſich nicht hüten muß, dieß, was in der Natur der Sache iſt, zu ſagen, daß die Idee, wie ſie in der neueſten Philoſophie gefaßt und dargeſtellt iſt, die entwickeltſte, reichſte, tiefſte iſt. Dieſe Erinnerung mache ich deswegen, weil neue, neueſte, allerneueſte Philoſophie ein ſehr geläufiger Spitzname geworden iſt. Diejenigen, die mit ſolcher Benennung etwas geſagt zu haben meinen, können um ſo leichter über die vielen Philoſophien kreuzigen und ſegnen, je mehr ſie geneigt ſind, entweder nicht nur jede Sternſchnuppe, ſondern auch jede Kerzenſchnuppe für eine Sonne anzuſehen, — oder auch jedes Geſchwöge für eine Philoſophie auszuſchreien, und zum Beweiſe anzuführen wenigſtens dafür, daß es ſo viele Philoſophien gebe und täglich Eine die geſtrige verdränge. Sie haben damit zugleich die Kategorie gefunden, in welche ſie eine Bedeutung zu gewinnen ſcheinende Philoſophie verſetzen können, — durch welche ſie ſogleich damit fertig geworden ſind; ſie heißen ſie eine Modephiloſophie.

Lächerlicher, du nennſt dieß Mode, wenn immer von Neuem
Sich der menſchliche Geiſt ernſtlich nach Bildung beſtrebt.

Eine zweite Folge betrifft die Behandlung der älteren Philoſophien. Jene Einſicht hält uns ebenſo ab, ihnen nicht etwas Schuld zu geben, — bei ihnen Beſtimmungen zu vermiſſen, die für ihre Bildung noch gar nicht vorhanden waren; ebenſo ſie nicht mit Konſequenzen und Behauptungen zu belaſten, die von ihnen gar nicht gemacht und gedacht waren, wenn

ſie ſich ſchon richtig aus dem Gedanken einer ſolchen Philoſophie ableiten ließen. Man muß nur hiſtoriſch zu Werke gehen; nur dieß ihr zuſchreiben, was uns unmittelbar angegeben wird. In den meiſten Geſchichten der Philoſophie kommen hier Unrichtigkeiten vor, indem wir darin einem Philoſophen eine Menge von metaphyſiſchen Sätzen können zugeſchrieben ſehen; eine Anführung, die als geſchichtliche Angabe von Behauptungen gelten ſoll, die er gemacht habe, — an die er nicht gedacht, von denen er kein Wort gewußt, nicht die geringſte hiſtoriſche Spur ſich findet. In Brucker's großer Geſchichte der Philoſophie ſind ſo von Thales *) und von Anderen eine Reihe von dreißig, vierzig, hundert Philoſophemen angeführt, von denen ſich hiſtoriſch auch kein Gedanke bei ſolchen Philoſophen gefunden hat, — Sätze, auch Citationen dazu aus Raiſonnements ähnlichen Gelichters, wo wir lange ſuchen können. Brucker's Procedur iſt nämlich, das einfache Philoſophem eines Alten mit allen den Konſequenzen und Vorderſätzen auszuſtatten, welche nach der Vorſtellung Wolfiſcher Metaphyſik Vorder- und Nachſätze jenes Philoſophems ſeyn müßten, — und eine ſolche reine, baare Andichtung ſo unbefangen aufzuführen, als ob ſie ein wirkliches hiſtoriſches Faktum wäre. Es liegt nur gar zu nahe, die alten Philoſophen in unſere Form der Reflexion umzuprägen. Gerade dieß macht aber den Fortgang der Entwickelung aus; der Unterſchied der Zeiten, der Bildung und der Philoſophien beſteht gerade darin, ob ſolche Reflexionen, ſolche Gedankenbeſtimmungen und Verhältniſſe des Begriffes ins Bewußtſeyn herausgetreten waren, — ein Bewußtſeyn ſo weit entwickelt worden war, oder nicht. Es handelt ſich in der Geſchichte der Philoſophie nur um dieſe Entwickelung und Herausſetzung der Gedanken. Die Beſtimmungen folgen richtig aus einem Satze, es iſt aber etwas ganz An-

*) *Bruckeri Historia critica philosophiæ: Tom. I, p.* 465 — 478 *etc.*

deres, ob ſie ſchon herausgeſetzt ſind oder nicht; auf das Herausſetzen des innerlich Enthaltenen kommt es allein an.

Wir müſſen daher nur die eigenſten Worte gebrauchen, das Entwickeln ſind fernere Gedankenbeſtimmungen, die noch nicht zum Bewußtſeyn jenes Philoſophen gehören. So ſagt Ariſtoteles, Thales habe geſagt, das Princip (ἀρχή) aller Dinge ſey das Waſſer. Anaximander aber ſoll erſt ἀρχή gebraucht haben, ſo hat Thales noch nicht dieſe Gedankenbeſtimmung gehabt; er kannte ἀρχή als Anfang in der Zeit, aber nicht als das zu Grunde Liegende. Thales führte nicht einmal die Gedankenbeſtimmung von Urſache in ſeine Philoſophie ein, erſte Urſache iſt aber eine noch weitere Beſtimmung. So giebt es ganze Völker, die dieſen Begriff noch gar nicht haben; dazu gehört eine große Stufe der Entwickelung. Und wenn ſchon im Allgemeinen der Unterſchied der Bildung in dem Unterſchiede der Gedankenbeſtimmungen beſteht, die heraus ſind, ſo muß dieß bei den Philoſophien noch mehr der Fall ſeyn. So ſoll nach Brucker Thales geſagt haben: Ex nihilo fit nihil; denn Thales ſagt, das Waſſer ſey ewig, ſo wäre er alſo unter die Philoſophen zu rechnen, welche die Schöpfung aus dem Nichts läugnen. Davon hat Thales aber — geſchichtlich wenigſtens — nichts gewußt. Auch Herr Profeſſor Ritter, deſſen Geſchichte der ioniſchen Philoſophie fleißig geſchrieben iſt, und der darin im Ganzen mäßig iſt, nicht Fremdes hineinzutragen, hat dem Thales doch vielleicht mehr zugeſchrieben als geſchichtlich iſt. Er ſagt: *) „Daher müſſen wir die Betrachtung der Natur, welche wir bei Thales finden, durchaus als eine dynamiſche anſehen. Er betrachtete die Welt als das alles umfaſſende lebendige Thier, welches aus einem Saamen ſich entwickelt habe, wie alle Thiere, der auch, wie bei allen Thieren, feucht ſey oder Waſſer. Die Grundanſchauung des Thales alſo iſt die, daß die Welt ein le-

*) Geſchichte der ioniſchen Philoſophie S. 12 —13.

bendiges Ganze ſey, welches ſich aus einem Keime entwickelt habe und nach Art der Thiere fortlebe durch eine ſeinem urſprünglichen Weſen angemeſſene Nahrung.“ *) Das iſt etwas ganz Anderes, als was Ariſtoteles ſagt. Von allem dieſem iſt bei den Alten über Thales nichts gemeldet. Dieſe Konſequenz liegt nahe, aber geſchichtlich läßt ſie ſich nicht rechtfertigen. Wir dürfen nicht aus einer alten Philoſophie durch dergleichen Schlüſſe etwas ganz Anderes machen, als ſie urſprünglich iſt.

Drittens: Wie nun im logiſchen Syſtem des Denkens jede Geſtaltung deſſelben ihre Stelle hat, auf der ſie allein Gültigkeit hat, und durch die weiter fortſchreitende Entwickelung zu einem untergeordneten Momente herabgeſetzt wird: ſo iſt auch jede Philoſophie im Ganzen des Ganges eine beſondere Entwickelungsſtufe, und hat ihre beſtimmte Stelle, auf der ſie ihren wahrhaften Werth und Bedeutung hat. Nach dieſer Beſtimmung iſt ihre Beſonderheit weſentlich aufzufaſſen und nach dieſer Stelle anzuerkennen, um ihr ihr Recht widerfahren zu laſſen. Ebendeswegen muß auch nicht mehr von ihr gefordert und erwartet werden, als ſie leiſtet. Es iſt in ihr die Befriedigung nicht zu ſuchen, die nur von einer weiter entwickelten Erkenntniß gewährt werden kann. Wir müſſen nicht glauben, die Fragen unſeres Bewußtſeyns, die Intereſſen der jetzigen Welt bei den Alten beantwortet zu finden. Solche Fragen ſetzen gewiſſe Bildung des Gedankens voraus. Jede Philoſophie eben darum, weil ſie die Darſtellung einer beſonderen Entwickelungsſtufe iſt, gehört ihrer Zeit an, und iſt in ihrer Beſchränktheit befangen. Das Individuum iſt Sohn ſeines Volkes, ſeiner Welt; der Einzelne mag ſich aufſpreizen, wie er will, er geht nicht über ſie hinaus. Denn er gehört dem einen allgemeinen Geiſte an, der ſeine Subſtanz und Weſen iſt; wie ſollte er aus dieſem herauskommen? Derſelbe allgemeine Geiſt iſt es, der von der

*) Vergl. S. 16.

Philoſophie denkend erfaßt wird; ſie iſt ſein Denken ſeiner ſelbſt, und iſt ſomit ſein beſtimmter ſubſtantieller Inhalt. Jede Philoſophie iſt Philoſophie ihrer Zeit, ſie iſt Glied in der ganzen Kette der geiſtigen Entwickelung; ſie kann alſo nur Befriedigung für die Intereſſen gewähren, die ihrer Zeit angemeſſen ſind.

Aus dieſem Grunde aber befriedigt den Geiſt, in dem nun ein tiefer beſtimmter Begriff lebt, eine frühere Philoſophie nicht. Was er in ihr finden will, iſt dieſer Begriff, der bereits ſeine innere Beſtimmung und die Wurzel ſeines Daſeyns ausmacht, als Gegenſtand für das Denken erfaßt; er will ſich ſelbſt erkennen. Aber in dieſer Beſtimmtheit iſt die Idee in der früheren Philoſophie noch nicht vorhanden. Deswegen leben wohl die platoniſche, ariſtoteliſche u. ſ. f. Philoſophie, alle Philoſophien zwar immer und gegenwärtig noch in ihren Principien; aber in dieſer Geſtalt und Stufe, auf der die platoniſche und ariſtoteliſche Philoſophie war, iſt die Philoſophie nicht mehr. Wir können nicht bei ihnen ſtehen bleiben, ſie können nicht wiedererweckt werden. Es kann deswegen heutiges Tages keine Platoniker, Ariſtoteliker, Stoiker, Epikuräer mehr geben. Sie wieder erwecken hieße, den gebildeteren, tiefer in ſich gegangenen Geiſt auf eine frühere Stufe zurückbringen wollen. Das läßt er ſich aber nicht gefallen; das würde ein Unmögliches, ein ebenſo Thörichtes ſeyn, als wenn der Mann ſich Mühe geben wollte, ſich auf den Standpunkt des Jünglings zu verſetzen, der Jüngling wieder Knabe oder Kind zu ſeyn, — obgleich der Mann, Jüngling und Kind ein und daſſelbe Individuum iſt. Die Zeit der Wiederauflebung der Wiſſenſchaften, die neue Epoche des Wiſſens, die ſich im 15ten und 16ten Jahrhundert aufgethan hat, hat nicht nur mit dem wiedererweckten Studium, ſondern auch mit der Aufwärmung der alten Philoſophien angefangen. Marſilius Ficinus war ein Platoniker; von Kosmus Medicis ward ſogar eine Akademie der platoniſchen Philoſophie (mit Profeſſoren) eingeſetzt, und Fi-

cinus an ihre Spitze geſtellt. So gab es reine Ariſtoteliker, wie Pomponatius; Gaſſendi hat ſpäter die epikuräiſche Philoſophie aufgeſtellt, epikuräiſch in der Phyſik philoſophirend; Lipſius wollte ein Stoiker ſeyn u. ſ. f. Man hatte überhaupt die Anſicht des Gegenſatzes: alte Philoſophie und Chriſtenthum, — aus und in dieſem hatte ſich noch keine eigenthümliche Philoſophie entwickelt, — ſey ſo zweierlei, daß ſich im Chriſtenthum keine eigenthümliche Philoſophie entwickeln könne; ſondern was man beim oder gegen das Chriſtenthum für Philoſophie hatte und haben könne, ſey eine jener alten Philoſophien, die in dieſem Sinne wieder aufgenommen würden. Aber Mumien unter das Lebendige gebracht können unter dieſem nicht aushalten. Der Geiſt hatte längſt ein ſubſtantielleres Leben in ſich, trug einen tieferen Begriff ſeiner ſelbſt längſt in ſich, und hatte ſomit ein höheres Bedürfniß für ſein Denken, als jene Philoſophien befriedigten. Ein ſolches Aufwärmen iſt daher nur als der Durchgangspunkt des Sicheinlernens in bedingende vorausgehende Formen, als ein nachgeholtes Durchwandern durch nothwendige Bildungsſtufen anzuſehen; wie ſolches in einer fernen Zeit Nachmachen und Wiederholen (Wiederlernen) ſolcher dem Geiſte fremd gewordenen Principien, in der Geſchichte als eine vorübergehende, ohnehin auch in einer erſtorbenen Sprache gemachte, Erſcheinung auftritt. Dergleichen ſind nur Ueberſetzungen, keine Originale; und der Geiſt befriedigt ſich nur in der Erkenntniß ſeiner eigenen Urſprünglichkeit.

Wenn die neuſte Zeit gleichfalls wieder aufgerufen wird, zum Standpunkt einer alten Philoſophie zurückzukehren, wie man ins Beſondere die platoniſche Philoſophie dazu — näher als Rettungsmittel, um aus allen den Verwickelungen der folgenden Zeiten herauszukommen — empfohlen hat: ſo iſt ſolche Rückkehr nicht jene unbefangene Erſcheinung des erſten Wiedereinlernens; ſondern dieſer Rath der Beſcheidenheit hat dieſelbe Quelle als das Anſinnen an die gebildete Geſellſchaft zu den

Wilden der nordamerikanischen Wälder, ihren Sitten und den entsprechenden Vorstellungen zurückzukehren, und als die Anempfehlung der Religion Melchisedeks, welche Fichte einmal (ich glaube in seiner Bestimmung des Menschen) als die reinste und einfachste und damit als diejenige aufgewiesen hat, zu der wir zurückkommen müssen. Es ist einer Seits in solchem Rückschreiten die Sehnsucht nach einem Anfang und festen Ausgangspunkt nicht zu verkennen; allein dieser ist in dem Denken und der Idee selbst, nicht einer autoritätsartigen Form zu suchen. Anderer Seits kann solche Zurückweisung des entwickelten, reichgewordenen Geistes auf solche Einfachheit — d. h. auf ein Abstraktum, einen abstrakten Zustand oder Gedanken — nur als die Zuflucht der Ohnmacht angesehen werden, welche dem reichen Material der Entwickelung, das sie vor sich sieht, und das eine Anforderung ist, vom Denken gewältigt und zur Tiefe zusammengefaßt zu werden, nicht genügen zu können fühlt, und ihre Hülfe in der Flucht vor demselben und in der Dürftigkeit sucht.

Aus dem Gesagten erklärt sich, warum so Mancher, — der (es sey durch solche besondere Empfehlung veranlaßt, oder überhaupt von dem Ruhm eines Plato oder der alten Philosophie im Allgemeinen angezogen) an dieselbe geht, um sich seine eigene Philosophie so aus den Quellen zu schöpfen, — sich durch solches Studium nicht befriedigt findet, und ungerechtfertigt von dannen geht. Es ist nur bis zu einem gewissen Grade Befriedigung darin zu finden. Man muß wissen, was man in den alten Philosophen oder in der Philosophie jeder anderen bestimmten Zeit zu suchen hat; oder wenigstens wissen, daß man in solcher Philosophie eine bestimmte Entwickelungsstufe des Denkens vor sich hat, und in ihr nur diejenigen Formen und Bedürfnisse des Geistes zum Bewußtseyn gebracht sind, welche innerhalb der Grenzen einer solchen Stufe liegen. In dem Geiste der neueren Zeit schlummern tiefere Ideen, die, um

ſich wach zu wiſſen, einer anderen Umgebung und Gegenwart bedürfen, als jene abſtrakten, unklaren, grauen Gedanken der alten Zeit. In Plato z. B. finden die Fragen über die Natur der Freiheit, den Urſprung des Uebels und des Böſen, die Vorſehung, u. ſ. f. nicht ihre philoſophiſche Erledigung. Man kann über ſolche Gegenſtände ſich wohl Theils populäre fromme Anſichten aus ſeinen ſchönen Darſtellungen holen, Theils aber den Entſchluß, dergleichen philoſophiſch ganz auf der Seite liegen zu laſſen, oder aber das Böſe, die Freiheit nur als etwas Negatives zu betrachten. Aber weder das Eine noch das Andere iſt befriedigend für den Geiſt, wenn dergleichen Gegenſtände einmal für ihn ſind, wenn der Gegenſatz des Selbſtbewußtſeyns ihm die Stärke erreicht hat, um in ſolche Intereſſen vertieft zu ſeyn. Ebenſo verhält es ſich mit den Fragen über das Erkenntnißvermögen, über den Gegenſatz von Subjektivität und Objektivität, der zu Plato's Zeit noch nicht vorhanden war. Die Selbſtſtändigkeit des Ich in ſich, ſein Fürſichſeyn war ihm fremd. Der Menſch war noch nicht ſo in ſich zurückgegangen, hatte ſich noch nicht für ſich geſetzt. Das Subjekt war freilich freies Individuum, es wußte ſich aber nur in der Einheit mit ſeinem Weſen. Der Athener wußte ſich frei, ein römiſcher Bürger, ein ingenuus war frei. Daß aber der Menſch an und für ſich frei ſey, ſeiner Subſtanz nach, als Menſch frei geboren, — das wußte weder Plato noch Ariſtoteles, weder Cicero noch die römiſchen Rechtslehrer, obgleich dieſer Begriff allein die Quelle des Rechts iſt. Erſt in dem chriſtlichen Princip iſt weſentlich der individuelle perſönliche Geiſt von unendlichem, abſolutem Werthe; Gott will, daß allen Menſchen geholfen werde. In der chriſtlichen Religion kam die Lehre auf, daß vor Gott alle Menſchen frei, daß Chriſtus die Menſchen befreit hat, ſie vor Gott gleich, zur chriſtlichen Freiheit befreit ſind. Dieſe Beſtimmungen machen die Freiheit unabhängig von Geburt, Stand, Bildung u. ſ. f., und es iſt ungeheuer viel, was damit vorge-

rückt worden iſt; — aber ſie ſind noch verſchieden von dem, daß es den Begriff des Menſchen ausmacht, ein Freies zu ſeyn. Das Gefühl dieſer Beſtimmung hat Jahrhunderte, Jahrtauſende lang getrieben, die ungeheuerſten Umwälzungen hat dieſer Trieb hervorgebracht; aber der Begriff, die Erkenntniß, daß der Menſch von Natur frei iſt, dieß Wiſſen ſeiner ſelbſt iſt nicht alt.

B.

Verhältniß der Philoſophie zu anderen Gebieten.

Die Geſchichte der Philoſophie hat dieſe Wiſſenſchaft in der Geſtalt der Zeit und der Individualitäten, von welchen ein Gebilde derſelben ausgegangen, darzuſtellen. Solche Darſtellung hat aber die äußere Geſchichte der Zeit von ſich auszuſchließen, und nur an den allgemeinen Charakter des Volks und der Zeit und den allgemeinen Zuſtand zu erinnern. In der That ſtellt aber die Geſchichte der Philoſophie ſelbſt dieſen Charakter und zwar die höchſte Spitze deſſelben dar. Sie ſteht im innigſten Zuſammenhange mit ihm, und die beſtimmte Geſtalt der Philoſophie, die einer Zeit angehört, iſt ſelbſt nur eine Seite, ein Moment deſſelben. Es iſt, um dieſer innigen Berührung willen, näher zu betrachten, Theils welches Verhältniß eine Philoſophie zu ihren geſchichtlichen Umgebungen hat, Theils aber vornehmlich was ihr eigenthümlich iſt, worauf alſo, mit Abſcheidung des mit ihr noch ſo nah Verwandten das Augenmerk allein zu richten iſt. Dieſer nicht bloß äußerliche, ſondern weſentliche Zuſammenhang hat daher zwei Seiten, die wir betrachten müſſen. Die erſte iſt die eigentlich geſchichtliche Seite des Zuſammenhanges, die zweite der Zuſammenhang der Sache, der Zuſammenhang der Philoſophie mit der Religion u. ſ. f.; wodurch wir zugleich die nähere Beſtimmung der Philoſophie ſelber erhalten.

1. Geſchichtliche Seite dieſes Zuſammenhanges.

Man ſagt gewöhnlich, daß die politiſchen Verhältniſſe, die Religion u. ſ. f. zu betrachten ſeyen, weil ſie großen Einfluß auf die Philoſophie der Zeit gehabt haben, und dieſe ebenſo einen Einfluß auf jene ausübe. Wenn man ſich aber mit ſolchen Kategorien, wie „großer Einfluß," begnügt: ſo ſtellt man Beides in einen äußerlichen Zuſammenhang, und geht von dem Geſichtspunkte aus, daß beide für ſich ſelbſtſtändig ſind. Hier müſſen wir dieß Verhältniß jedoch nach einer anderen Kategorie betrachten, nicht nach dem Einfluß, der Wirkung auf einander. Die weſentliche Kategorie iſt die Einheit aller dieſer verſchiedenen Geſtaltungen, daß Ein Geiſt nur iſt, der ſich in verſchiedenen Momenten manifeſtirt und ausprägt.

a. Aeußere, geſchichtliche Bedingung zum Philoſophiren.

Zuerſt iſt zu bemerken, daß eine gewiſſe Stufe der geiſtigen Bildung eines Volkes dazu erforderlich iſt, daß überhaupt philoſophirt werde. „Erſt nachdem für die Noth des Lebens geſorgt iſt, hat man zu philoſophiren angefangen," ſagt Ariſtoteles;*) denn da die Philoſophie ein freies, nicht ſelbſtſüchtiges Thun iſt, ſo muß vorerſt die Angſt der Begierden verſchwunden, Erſtarkung, Erhebung, Veſtigung des Geiſtes in ſich eingetreten ſeyn, Leidenſchaften müſſen abgetrieben, das Bewußtſeyn ſo weit fortgerückt ſeyn, um an allgemeine Gegenſtände zu denken. Die Philoſophie kann man daher eine Art von Luxus nennen, eben inſofern Luxus diejenigen Genüſſe und Beſchäftigungen bezeichnet, die nicht der äußeren Nothwendigkeit als ſolcher angehören. Inſofern iſt die Philoſophie allerdings entbehrlich. Es kommt aber darauf an, was man nothwendig nennt. Von Seiten des Geiſtes kann man die Philoſophie gerade als das Nothwendigſte ſetzen.

*) *Metaphyſik I*, 2.

b. Geſchichtlicher Eintritt eines geiſtigen Bedürfniſſes zum Philoſophiren.

So ſehr die Philoſophie auch, als Denken, Begreifen des Geiſtes einer Zeit, apriorisch iſt: ſo weſentlich iſt ſie auch Reſultat; der Gedanke iſt reſultirend, hervorgebracht, er iſt die Lebendigkeit, Thätigkeit ſich hervorzubringen. Dieſe Thätigkeit enthält das weſentliche Moment einer Negation, Hervorbringen iſt auch Vernichten; die Philoſophie, damit ſie ſich hervorbringe, hat das Natürliche zu ihrem Ausgangspunkte. Die Philoſophie tritt zu einer Zeit auf, wo der Geiſt eines Volkes ſich aus der gleichgültigen Dumpfheit des erſten Naturlebens herausgearbeitet hat, ebenſo als aus dem Standpunkt des leidenſchaftlichen Intereſſes, ſo daß dieſe Richtung aufs Einzelne ſich abgearbeitet hat; der Geiſt geht über ſeine natürliche Geſtalt hinaus, er geht von ſeiner realen Sittlichkeit, Kraft des Lebens zum Reflektiren, Begreifen über. Die Folge davon iſt, daß er dieſe ſubſtantielle Weiſe der Exiſtenz, dieſe Sittlichkeit, dieſen Glauben angreift, wankend macht; und damit tritt die Periode des Verderbens ein. Der weitere Fortgang iſt dann, daß der Gedanke ſich in ſich ſammelt. Man kann ſagen, wo ein Volk aus ſeinem konkreten Leben überhaupt heraus iſt, Trennung und Unterſchied der Stände entſtanden iſt, und das Volk ſich ſeinem Untergange nähert, wo ein Bruch eingetreten iſt zwiſchen dem inneren Sterben und der äußeren Wirklichkeit, die bisherige Geſtalt der Religion u. ſ. w. nicht mehr genügt, der Geiſt Gleichgültigkeit an ſeiner lebendigen Exiſtenz kund giebt oder unbefriedigt in derſelben weilt, ein ſittliches Leben ſich auflöſt, — erſt dann wird philoſophirt. Der Geiſt flüchtet in die Räume des Gedankens, und gegen die wirkliche Welt bildet er ſich ein Reich des Gedankens.

Die Philoſophie iſt dann die Verſöhnung des Verderbens, das der Gedanke angefangen hat. Die Philoſophie fängt an mit dem Untergange einer realen Welt; wenn ſie auftritt mit

ihren Abstractionen, Gram in Gram malend, so ist die Ironie der Jugend, der Lebendigkeit schon fort; und es ist ihre Verstimmung eine Verstimmung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt. Die Philosophen in Griechenland haben sich von den Staatsgeschäften zurückgezogen; sie sind Müssiggänger gewesen, wie das Volk sie nannte, und haben sich in die Gedankenwelt zurückgezogen.

Es ist dies eine weltliche Bestimmung, die bewährt wird in der Geschichte der Philosophie selbst. So ist mit dem Untergange der ionischen Staaten in Kleinasien die ionische Philosophie aufgegangen. Sokrates und Plato hatten keine Freude mehr am athenischen Staatsleben, welches in seinem Untergange begriffen war: Plato suchte ein Besseres beim Dionysius zu bewerkstelligen; so tritt in Athen mit dem Verderben des athenischen Volks die Zeit ein, wo die Philosophie breit hervorkommt. In Rom bereitet sich die Philosophie erst mit dem Untergange des eigentlichen römischen Lebens, der Republik, unter dem Despotismus der römischen Kaiser auf, — in dieser Zeit des Unglücks der Welt und des Untergangs des politischen Lebens, wo das frühere religiöse Leben wankte, Alles in Auflösung und Sterben nach einem Neuen begriffen war. Mit dem Untergange des römischen Kaiserthums, das so groß, reich, prachtvoll, aber innerlich erstorben war, ist verbunden die hohe und höchste Ausbildung der alten Philosophie durch die neuplatonischen alexandrinischen Philosophen. Ebenso im 15ten und 16ten Jahrhundert, als das germanische Leben des Mittelalters eine andere Form gewann, und — (während früher das politische Leben noch in Einheit mit der Religion gestanden, oder, wenn der Staat auch gegen die Kirche kämpfte, diese dennoch die herrschende blieb) — jetzt der Bruch zwischen Staat und Kirche eingetreten war: da ist die Philosophie zunächst ganz aus eingelernt worden, nachher aber in der modernen Zeit

selbstständig aufgetreten. Die Philosophie tritt so nur in einer gewissen Bildungsepoche des Ganzen ein.

c. Die Philosophie als der Gedanke ihrer Zeit.

Aber es kommt die Zeit nicht nur überhaupt, daß überhaupt philosophirt wird, sondern in einem Volke ist es eine bestimmte Philosophie, die sich aufthut, und diese Bestimmtheit des Standpunkts des Gedankens ist dieselbe Bestimmtheit, welche alle anderen geschichtlichen Seiten des Volksgeistes durchdringt, im innigsten Zusammenhange mit ihnen ist, und ihre Grundlage ausmacht. Die bestimmte Gestalt einer Philosophie also ist gleichzeitig mit einer bestimmten Gestalt der Völker, unter welchen sie auftritt, mit ihrer Verfassung und Regierungsform, ihrer Sittlichkeit, geselligem Leben, Geschicklichkeiten, Gewohnheiten und Bequemlichkeiten desselben, mit ihren Versuchen und Arbeiten in Kunst und Wissenschaft, mit ihren Religionen, den Kriegsschicksalen und äußerlichen Verhältnissen überhaupt, — mit dem Untergange der Staaten, in denen dieß bestimmte Princip sich geltend gemacht hatte, und mit der Entstehung und dem Emporkommen neuer, worin ein höheres Princip seine Erzeugung und Entwickelung findet. Der Geist hat das Princip der bestimmten Stufe seines Selbstbewußtseyns, die er erreicht hat, jedesmal in den ganzen Reichthum seiner Vielseitigkeit ausgearbeitet und ausgebreitet. Dieser reiche Geist eines Volkes ist eine Organisation, — ein Dom, der Gewölbe, Gänge, Säulenreihen, Hallen, vielfache Abtheilungen hat, welches Alles aus einem Ganzen, einem Zwecke hervorgegangen. Von diesen mannigfaltigen Seiten ist die Philosophie Eine Form, und welche? Sie ist die höchste Blüthe, — sie der Begriff der ganzen Gestalt des Geistes, das Bewußtseyn und das geistige Wesen des ganzen Zustandes, der Geist der Zeit, als sich denkender Geist vorhanden. Das vielgestaltete Ganze spiegelt in ihr als dem einfachen Brennpunkte, dem sich wissenden Begriffe desselben, sich ab.

Die Philosophie, die innerhalb des Christenthums nothwen-

dig iſt, konnte nicht in Rom Statt finden, da alle Seiten des Ganzen nur Ausdruck einer und derſelben Beſtimmtheit ſind. Das Verhältniß der politiſchen Geſchichte, Staatsverfaſſungen, Kunſt, Religion zur Philoſophie iſt deswegen nicht dieſes, daß ſie Urſachen der Philoſophie wären, oder umgekehrt, dieſe der Grund von jenen; ſondern ſie haben vielmehr alle zuſammen eine und dieſelbe gemeinſchaftliche Wurzel, — den Geiſt der Zeit. Es iſt Ein beſtimmtes Weſen, Charakter, welcher alle Seiten durchdringt, und ſich in dem Politiſchen und in dem Anderen, als in verſchiedenen Elementen darſtellt; — es iſt Ein Zuſtand, der in allen ſeinen Theilen in ſich zuſammenhängt, und deſſen verſchiedene Seiten, ſo mannigfaltig und zufällig ſie ausſehen mögen, ſo ſehr ſie ſich auch zu widerſprechen ſcheinen, nichts der Grundlage Heterogenes in ſich enthalten. Dieſe beſtimmte Stufe iſt aus einer vorhergehenden hervorgegangen. Es aber aufzuzeigen, wie der Geiſt einer Zeit ſeine ganze Wirklichkeit und ihr Schickſal nach ſeinem Principe ausprägt, — dieſen ganzen Bau begreifend darzuſtellen, das bleibt uns auf der Seite liegen; es wäre der Gegenſtand der philoſophiſchen Weltgeſchichte überhaupt. Aber uns gehen die Geſtaltungen nur an, welche das Princip des Geiſtes in einem mit der Philoſophie verwandten geiſtigen Elemente ausprägen.

Dieß iſt die Stellung der Philoſophie unter den Geſtaltungen. Eine Folge davon iſt, daß die Philoſophie ganz identiſch iſt mit ihrer Zeit. Sie ſteht daher nicht über ihrer Zeit, ſie iſt Wiſſen des Subſtantiellen ihrer Zeit. Ebenſo wenig ſteht ein Individuum, als Sohn ſeiner Zeit, über ſeiner Zeit: das Subſtantielle derſelben, welches ſein eigenes Weſen, manifeſtirt er nur in ſeiner Form; niemand kann über ſeine Zeit wahrhaft hinaus, ſo wenig, wie aus ſeiner Haut. Die Philoſophie ſteht jedoch anderer Seits der Form nach über ihrer Zeit, indem ſie als das Denken deſſen, was der ſubſtantielle Geiſt derſelben iſt, ihn ſich zum Gegenſtande macht. Inſofern ſie im Geiſte

ihrer Zeit ist, ist er ihr bestimmter weltlicher Inhalt, zugleich ist sie aber als Wissen auch darüber hinaus, stellt ihn sich gegenüber; aber dieß ist nur formell, denn sie hat wahrhaft keinen anderen Inhalt. Dieß Wissen selbst ist allerdings die Wirklichkeit des Geistes, das Selbstwissen des Geistes; so ist der formelle Unterschied auch ein realer wirklicher Unterschied. Dieß Wissen ist es dann, was eine neue Form der Entwickelung hervorbringt; die neuen Formen sind nur Weisen des Wissens. Durch das Wissen setzt der Geist einen Unterschied zwischen das Wissen und das, was ist; dieß enthält wieder einen neuen Unterschied, und so kommt eine neue Philosophie hervor. Die Philosophie ist also schon ein weiterer Charakter des Geistes; sie ist die innere Geburtsstätte des Geistes, der später zu wirklicher Gestaltung hervortreten wird. Das Konkrete hiervon werden wir weiter haben. Wir werden so sehen, daß das, was die griechische Philosophie gewesen ist, in der christlichen Welt in die Wirklichkeit getreten ist.

2. Abscheidung der Philosophie von den mit ihr verwandten Gebieten.

Näher Theils nach ihrem Elemente, Theils nach den eigenthümlichen Gegenständen verwandt mit der Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der übrigen Wissenschaften und der Bildung, vornehmlich die Geschichte der Kunst und der Religion. Diese Verwandtschaft ist es besonders, wodurch die Abhandlung der Geschichte der Philosophie in Verlegenheit gesetzt wird. Läßt sie sich auf die Besitzthümer der Bildung überhaupt und näher der wissenschaftlichen Bildung ein, und noch mehr auf die Mythen der Völker, auf die in denselben nur enthaltenen Philosopheme, ferner auf die religiösen Gedanken selbst, die schon als Gedanken sind, auf das Spekulative, das darin zum Vorschein kommt, so hat sie keine Grenzen; — Theils wegen der Menge des Stoffes selbst, und der Bemühungen ihn

zu bearbeiten, herauszupräpariren, Theils weil dieſer mit ſo vielem Anderen in unmittelbarem Zuſammenhange ſteht. Aber man muß die Abſcheidung nicht willkürlich und wie von ungefähr machen, ſondern ſie auf gründliche Beſtimmungen bringen. Wenn wir uns bloß an den Namen der Philoſophie halten, ſo gehört aller dieſer Stoff in die Geſchichte derſelben.

Ich will nach drei Geſichtspunkten von dieſem Stoffe ſprechen: dreierlei verwandte Seiten ſind näher herauszuheben und von der Philoſophie abzuſcheiden. Die erſte dieſer Seiten iſt das, was man überhaupt zur wiſſenſchaftlichen Bildung rechnet; das ſind Anfänge des verſtändigen Denkens. Das zweite Gebiet iſt die Mythologie und Religion; die Beziehung der Philoſophie auf ſie erſcheint oft feindſelig in der griechiſchen Zeit ſo gut, wie in der chriſtlichen. Das dritte Gebiet iſt das raiſonnirende Philoſophiren, die verſtändige Metaphyſik.

a. Verhältniß der Philoſophie zur wiſſenſchaftlichen Bildung.

Was die beſonderen Wiſſenſchaften betrifft, ſo iſt zwar die Erkenntniß und das Denken ihr Element, wie das Element der Philoſophie. Aber ihre Gegenſtände ſind zunächſt die endlichen Gegenſtände und die Erſcheinung. Eine Sammlung von Kenntniſſen über dieſen Inhalt iſt von ſelbſt von der Philoſophie ausgeſchloſſen; weder dieſer Inhalt noch ſolche Form geht dieſe an. Wenn ſie aber ſyſtematiſche Wiſſenſchaften ſind, und allgemeine Grundſätze und Geſetze enthalten und davon ausgehen, ſo beziehen ſich ſolche auf einen beſchränkten Kreis von Gegenſtänden. Die letzten Gründe ſind wie die Gegenſtände ſelbſt vorausgeſetzt, es ſey daß die äußere Erfahrung oder die Empfindung des Herzens, der natürliche oder gebildete Sinn von Recht, Pflicht die Quelle ausmacht, aus der ſie geſchöpft werden. In ihrer Methode ſetzen ſie die Logik, die Beſtimmungen und Grundſätze des Denkens überhaupt voraus.

Die Denkformen, ferner die Geſichtspunkte und Grund-

ſätze, welche in den Wiſſenſchaften gelten und den letzten Halt ihres übrigen Stoffes ausmachen, ſind ihnen jedoch nicht eigenthümlich, ſondern mit der Bildung einer Zeit und eines Volkes überhaupt gemeinſchaftlich. Die Bildung beſteht überhaupt in den allgemeinen Vorſtellungen und Zwecken, in dem Umfang der beſtimmten geiſtigen Mächte, welche das Bewußtſeyn und das Leben regieren. Unſer Bewußtſeyn hat dieſe Vorſtellungen, läßt ſie als letzte Beſtimmungen gelten, läuft an ihnen als ſeinen leitenden Verknüpfungen fort; aber es weiß ſie nicht, es macht ſie ſelbſt nicht zu Gegenſtänden und Intereſſen ſeiner Betrachtung. Um ein abſtraktes Beiſpiel zu geben, hat und gebraucht jedes Bewußtſeyn die ganz abſtrakte Denkbeſtimmung: Seyn, — die Sonne iſt am Himmel, die Traube iſt reif u. ſ. f. ins Unendliche; oder in höherer Bildung geht es an dem Verhältniſſe von Urſache und Wirkung, von Kraft und ihrer Aeußerung u. ſ. w. fort. All ſein Wiſſen und Vorſtellen iſt von ſolcher Metaphyſik durchwebt und regiert; ſie iſt das Netz, in welches aller der konkrete Stoff gefaßt iſt, der den Menſchen in ſeinem Thun und Treiben beſchäftigt. Aber dieſes Gewebe und deſſen Knoten ſind in unſerem gewöhnlichen Bewußtſeyn in den vielſchichtigen Stoff verſenkt: dieſer enthält unſere gewußten Intereſſen und Gegenſtände, die wir vor uns haben; jene allgemeinen Fäden werden nicht herausgehoben, und für ſich zu den Gegenſtänden unſerer Reflexion gemacht.

Die allgemeine wiſſenſchaftliche Bildung rechnen wir Deutſche nun ſelten zur Philoſophie. Doch finden ſich auch davon Spuren, wie z. B. die philoſophiſche Fakultät alle Wiſſenſchaften enthält, die nicht unmittelbar für den Zweck des Staates und der Kirche ſind. Zuſammenhängend damit iſt die Bedeutung des Namens Philoſophie, die noch jetzt bei den Engländern vornehmlich vorkommt. Die Naturwiſſenſchaften werden in England Philoſophie genannt. Ein „philoſophiſches Journal“ in England (von Thomſon) ſchreibt über Chemie, Ackerbau

(den Miß), Wirthſchaftskunde, Gewerbkunde, wie Hermbſtädt's Journal, und theilt Erfindungen hierüber mit. Die Engländer nennen phyſikaliſche Inſtrumente, wie Barometer und Thermometer, philoſophiſche Inſtrumente. Auch Theorien, beſonders aber Moral und moraliſche Wiſſenſchaften, die aus den Gefühlen des menſchlichen Herzens genommen ſind oder aus der Erfahrung, werden Philoſophie genannt; endlich auch Theorien, Grundſätze über die National-Oekonomie. Und ſo wird wenigſtens in England der Name der Philoſophie geehrt. In Liverpool war vor einiger Zeit ein Gaſtmal zu Ehren des Miniſter Canning; in ſeiner Dankſagung kommt vor, daß er England Glück wünſche, daß dort die philoſophiſchen Grundſätze der Staatsverwaltung in Ausübung gebracht werden. So iſt dort wenigſtens die Philoſophie kein Spitzname.

In der Anfangszeit der Bildung begegnet uns aber dieſe Vermiſchung von Philoſophie und allgemeiner Bildung öfter. Es tritt eine Zeit im Volke ein, wo der Geiſt ſich auf allgemeine Gegenſtände wirft, die natürlichen Dinge unter allgemeine Verſtandesbeſtimmungen zu bringen, z. B. die Urſachen der Dinge zu erkennen ſucht. Da ſagt man, das Volk fange an zu philoſophiren; denn dieſer Inhalt hat mit der Philoſophie das Denken gemein. Oder in Anſehung des Geiſtigen, wenn allgemeine Grundſätze über die Sittlichkeit, den Willen (Pflichten, weſentliche Verhältniſſe) ausgeſprochen werden: ſo haben die, welche ſie ausgeſprochen, Weiſe oder Philoſophen geheißen. So begegnen uns ſogleich im Anfange der griechiſchen Philoſophie die ſieben Weiſen und die ioniſchen Philoſophen. Von ihnen werden uns eine Menge Verſtellungen, Entdeckungen angeführt, die neben die philoſophiſchen Sätze treten. So ſoll Thales (nach Andern ein Anderer) Sonnen- und Mondfinſterniſſe durch das Dazwiſchentreten des Mondes oder der Erde erklärt haben. Solches nannte man auch ein Philoſophem. Pythagoras hat das Princip der Harmonie der

Töne gefunden. Andere haben ſich Vorſtellungen von den Geſtirnen gemacht: das Himmelsgewölbe ſey durchlöchertes Metall, durch welches hindurch wir das Empyreum, das ewige Feuer ſehen, das die Welt umgiebt. Solche Sätze gehören, als Produkte des Verſtandes, nicht in die Geſchichte der Philoſophie, wenn auch darin ſchon liegt, daß über das bloß ſinnliche Anſtieren hinausgegangen wird, ſo wie darüber, ſolche Gegenſtände nur durch die Phantaſie vorzuſtellen. Erde und Himmel wird auf dieſe Weiſe von Göttern entvölkert, indem der Verſtand die Dinge in ihrer äußerlichen, natürlichen Beſtimmtheit dem Geiſte gegenüberſtellt. Wir finden in ſolcher Zeit auch Sittenſprüche, moraliſche Sentenzen, einen allgemeinen ſittlichen Inhalt habend: ſo die der ſieben Weiſen; auch Sprüche über das allgemeine Geſchehen der Natur.

In ſpäterer Zeit iſt die Epoche des Wiederauflebens der Wiſſenſchaften ebenſo merkwürdig in dieſer Hinſicht. Allgemeine Grundſätze über den Staat u. ſ. w. wurden ausgeſprochen; es iſt eine philoſophiſche Seite darin, ſo die Philoſophie von Hobbes und Descartes. Die Schriften des Letzteren enthalten philoſophiſche Principien, ſeine Naturphiloſophie und ſeine Ethik ſind aber empiriſch, wogegen Spinoza's Ethik auch allgemeine Ideen, Erkenntniß Gottes, der Natur in ſich ſchließt. Wenn früher die Medicin eine Sammlung von Einzelnheiten, und dabei ein theoſophiſches Gebrau war, mit Aſtrologie u. ſ. w. vermiſcht — (auch durch Heiligthümer wurde geheilt, was nicht ſo fern lag): — ſo trat dagegen nun eine Betrachtung der Natur auf, wo man darauf ausging, Geſetze und Kräfte der Natur zu erkennen. Man hat das aprioriſche Raiſonniren über die natürlichen Dinge nach der Metaphyſik der ſcholaſtiſchen Philoſophie, oder von der Religion aus, aufgegeben. Die newtoniſche Philoſophie enthält nichts Anders als die Naturwiſſenſchaft, d. h. die Kenntniß von den Geſetzen, Kräften, allgemeinen Beſchaffenheiten der Natur, geſchöpft aus der Wahrnehmung, aus

der Erfahrung. So ſehr dieß auch dem Principe der Philoſophie entgegengeſetzt zu ſeyn ſcheint, ſo hat es doch dieß mit der Philoſophie gemein, daß die Grundſätze allgemein, und näher, daß ich dieß erfahren habe, daß es in meinem Sinne liegt und mir dadurch iſt.

Dieſe Form iſt im Allgemeinen dem Poſitiven entgegengeſetzt; und iſt beſonders aufgetreten im Gegenſatz gegen die Religion und gegen das Poſitive derſelben. Wenn in der Zeit des Mittelalters die Kirche Dogmen als allgemeine Wahrheiten feſtgeſetzt hatte, ſo hat der Menſch jetzt aus dem Zeugniß ſeines eigenen Denkens, *) Gefühls, Vorſtellens ein Mistrauen dagegen bekommen. Ebenſo hat ſich dieß Princip gegen die geltenden Staatsverfaſſungen gewendet, und dafür andere Principien geſucht, um ſie danach zu berichtigen; ſo allgemeine Grundſätze des Staats. In eben der Rückſicht, wie die Religion poſitiv war, ſo galten auch die Gründe des Gehorſams der Unterthanen gegen den Fürſten, die Obrigkeit. Die Könige hatten, als die Geſalbten des Herrn, im Sinne der jüdiſchen Könige, ihre Gewalt von Gott, ihm Rechenſchaft zu geben; die Obrigkeit ſey von Gott eingeſetzt. Inſofern waren Theologie und Jurisprudenz überhaupt feſte, poſitive Wiſſenſchaften; dieß Poſitive komme nun, woher es wolle. Gegen dieſe äußere Autorität hat ſich das Nachdenken gewendet; ſo war (beſonders in England) die Quelle des Staats- und Civil-Rechts nicht mehr bloß göttliche Autorität, wie das moſaiſche Recht. Sondern Hugo Grotius z. B. ſchrieb ein Völkerrecht; was geſchichtlich bei den Völkern als Recht galt, der consensus gentium war dabei Hauptmoment. Für die Autorität der Könige wurden andere Berechtigungen geſucht, z. B. der immanente Zweck des Staats, das Wohl der Völker. Das iſt eine ganz andere Quelle der Wahr-

*) „Mein eigenes Denken" iſt eigentlich ein Pleonasmus. Jeder muß für ſich denken; es kann Keiner für den Anderen denken.

heit, welche ſich der geoffenbarten, gegebenen und poſitiven Wahrheit entgegenſtellte. Dieß Unterſchieben eines anderen Grundes, als den der Autorität, hat man Philoſophiren genannt.

Dieſes Wiſſen war ſo Wiſſen von Endlichem, die Welt der Inhalt des Wiſſens. Indem dieſer Inhalt aus der menſchlichen Vernunft durch Selbſtſehen kam, ſo ſind die Menſchen ſo ſelbſtthätig geweſen. Dieſes Selbſtdenken iſt gelehrt, und menſchliche Weisheit, Weltweisheit genannt worden, da ſie Irdiſches zum Gegenſtande hatte und auch in der Welt ſelbſt entſtanden war. Dieſes war die Bedeutung der Philoſophie geweſen. Man hat ſo Recht, die Philoſophie Weltweisheit zu nennen. Die Philoſophie beſchäftigt ſich zwar mit endlichen Dingen, aber nach Spinoza als bleibend in der göttlichen Idee; aber ſie hat auch denſelben Zweck, wie die Religion. Friedrich von Schlegel hat für die Philoſophie den Spitznamen der Weltweisheit wieder aufgewärmt, und damit bezeichnen wollen, daß ſie wegbleiben müſſe, wo von Höherem, z. B. der Religion die Rede ſey; und er hat viele Nachtreter gehabt. Die ſelbſtthätige Thätigkeit des Geiſtes iſt hier das ganz richtige Moment, welches der Philoſophie zukommt, wenn gleich der Begriff der Philoſophie durch dieſe formelle Beſtimmung, welche ſich auf endliche Gegenſtände beſchränkt, noch nicht erſchöpft wird. Dieſen Wiſſenſchaften, welche jetzt auch von der Philoſophie unterſchieden werden, warf ſchon die Kirche vor, daß ſie von Gott abführen, eben weil ſie nur Endliches zum Gegenſtande haben. Dieſer Mangel, von der Seite des Inhalts aufgefaßt, führt uns zum zweiten mit der Philoſophie verwandten Gebiete, zur Religion.

b. Verhältniß der Philoſophie zur Religion.

Wie nämlich das erſte Gebiet mit der Philoſophie durch die formelle, ſelbſtſtändige Erkenntniß überhaupt verwandt war: ſo iſt die Religion durch den Inhalt zwar das Gegentheil dieſer erſten Weiſe und Sphäre, aber durch denſelben eben mit der Philoſophie verwandt. Ihr Gegenſtand iſt nicht das Irdiſche,

Weltliche, ſondern das Unendliche. Mit der Kunſt und vornehmlich mit der Religion hat die Philoſophie es gemein, die ganz allgemeinen Gegenſtände zum Inhalt zu haben. Sie ſind die Weiſen, in welchen die höchſte Idee für das nicht philoſophiſche, fürs empfindende, anſchauende, vorſtellende Bewußtſeyn vorhanden iſt. Und indem der Zeit nach im Gange der Bildung die Erſcheinung der Religion dem Hervortreten der Philoſophie vorangeht, ſo iſt dieſes Verhältniß weſentlich zu erwähnen. Und es hat ſich die Beſtimmung für den Anfang der Geſchichte der Philoſophie daran zu knüpfen, — indem eben zu zeigen iſt, inwiefern von ihr das Religiöſe auszuſchließen, und mit ihm nicht der Anfang zu machen iſt.

In den Religionen haben die Völker allerdings niedergelegt, wie ſie ſich das Weſen der Welt, die Subſtanz der Natur und des Geiſtes vorſtellten, und wie das Verhältniß des Menſchen zu demſelben. Das abſolute Weſen iſt hier ihrem Bewußtſeyn Gegenſtand; Gegenſtand, — zunächſt das Andere für ſie, ein Jenſeits, näheres oder ferneres, freundlicher oder furchtbarer und feindlicher. In der Andacht und im Kultus hebt der Menſch dieſen Gegenſatz auf, und erhebt ſich zum Bewußtſeyn der Einheit mit ſeinem Weſen, — dem Gefühl oder der Zuverſicht der Gnade Gottes, daß Gott die Menſchen zur Verſöhnung mit ſich angenommen hat. Iſt in der Vorſtellung ſchon, wie z. B. bei den Griechen, dieß Weſen ein dem Menſchen bereits an- und für ſich freundliches, ſo iſt der Kultus mehr nur der Genuß dieſer Einheit. Dieß Weſen iſt nun überhaupt die an und für ſich ſeyende Vernunft, die allgemeine konkrete Subſtanz, der Geiſt, deſſen Urgrund ſich objektiv im Bewußtſeyn iſt; es iſt dieß alſo eine Vorſtellung deſſelben, in welcher nicht nur Vernünftigkeit überhaupt, ſondern in welcher die allgemeine unendliche Vernünftigkeit iſt. Es iſt oben erinnert worden, daß man, wie die Philoſophie, ſo die Religion zuerſt faſſen müſſe, d. i. ſie als vernünftig erkennen und anerkennen müſſe. Denn

ſie iſt das Werk der ſich offenbarenden Vernunft, und ihr höchſtes, vernünftigſtes. Es ſind abſurde Vorſtellungen, daß Prieſter dem Volke zum Betrug und Eigennutz eine Religion überhaupt gedichtet haben u. ſ. f.; es iſt eben ſo ſeicht, als verkehrt, die Religion als eine Sache der Willkür, der Täuſchung anzuſehen. Misbraucht haben ſie oft die Religion, — eine Möglichkeit, welche eine Konſequenz des äußeren Verhältniſſes und zeitlichen Daſeyns der Religion iſt; aber weil ſie Religion iſt, kann ſie wohl hie und da an dieſem äußerlichen Zuſammenhange ergriffen werden, aber weſentlich iſt ſie es, die vielmehr gegen die endlichen Zwecke und deren Verwickelungen feſthält, und die über ſie erhabene Region ausmacht. Dieſe Region des Geiſtes iſt vielmehr das Heiligthum der Wahrheit ſelbſt, das Heiligthum, worin die übrige Täuſchung der Sinnenwelt, der endlichen Vorſtellungen und Zwecke, — dieſes Feldes der Meinung und der Willkür zerfloſſen iſt.

Dieß Vernünftige, wie es weſentlicher Inhalt der Religionen iſt, könnte herauszuheben, und als geſchichtliche Reihe von Philoſophemen aufzuführen zu ſeyn ſcheinen. Die Philoſophie ſteht mit der Religion auf gleichem Boden, hat denſelben Gegenſtand: die allgemeine, an und für ſich ſeyende Vernunft; der Geiſt will ſich dieſen Gegenſtand zu eigen machen, wie in der Religion es in der Andacht und dem Kultus geſchieht. Allein die Form, wie jener Inhalt in der Religion vorhanden iſt, iſt verſchieden von derjenigen, wie er in der Philoſophie vorhanden iſt; und deswegen iſt eine Geſchichte der Philoſophie von einer Geſchichte der Religion nothwendig unterſchieden. Die Andacht iſt nur: daran hin denken; die Philoſophie will dieſe Verſöhnung durch denkende Erkenntniß vollbringen, indem der Geiſt ſein Weſen in ſich aufnehmen will. Die Philoſophie verhält ſich in der Form des denkenden Bewußtſeyns zu ihrem Gegenſtande; die Religion nicht auf dieſe Weiſe. Aber der Unterſchied beider Sphären darf nicht ſo abſtrakt gefaßt werden, als

ob nur in der Philoſophie gedacht werde, nicht in der Religion; ſie hat auch Vorſtellungen, allgemeine Gedanken. Weil Beides ſo nahe verwandt iſt, iſt es in der Geſchichte der Philoſophie eine alte Tradition, eine perſiſche, indiſche u. ſ. f. Philoſophie aufzuführen; — eine Gewohnheit, die zum Theil noch in ganzen Geſchichten der Philoſophie beibehalten wird. Auch iſt es eine ſolche überall fortgepflanzte Sage, daß z. B. Pythagoras ſeine Philoſophie aus Indien und Aegypten geholt habe. Es iſt ein alter Ruhm, der Ruhm der Weisheit dieſer Völker, welche auch Philoſophie in ſich zu enthalten verſtanden wird. Ohnehin führen die morgenländiſchen Vorſtellungen und Gottesdienſte, welche zur Zeit des römiſchen Kaiſerreichs das Abendland durchdrungen haben, den Namen orientaliſcher Philoſophie. Wenn in der chriſtlichen Welt die chriſtliche Religion und die Philoſophie beſtimmter als getrennt betrachtet werden, ſo wird dagegen vornehmlich in jenem orientaliſchen Alterthum Religion und Philoſophie als ungetrennt in dem Sinne betrachtet, daß der Inhalt in der Form, in welcher er Philoſophie iſt, vorhanden geweſen ſey. Bei der Geläufigkeit dieſer Vorſtellungen, und um für das Verhalten einer Geſchichte der Philoſophie zu religiöſen Vorſtellungen eine beſtimmtere Grenze zu haben, wird es zweckmäßig ſeyn, über die Form, welche religiöſe Vorſtellungen von Philoſophemen unterſcheidet, einige nähere Betrachtungen anzuſtellen.

Die Religion hat nicht nur allgemeine Gedanken, als inneren Inhalt implicite in ihren Mythen, Phantaſie-Vorſtellungen, poſitiven eigentlichen Geſchichten, ſo daß wir ſolchen Inhalt erſt hernach als Philoſophem aus den Mythen herausgraben müſſen; ſondern die Religion hat den Inhalt auch explicite in der Form des Gedankens. In der perſiſchen und indiſchen Religion ſind ſehr tiefe, erhabene, ſpekulative Gedanken ſelbſt ausgeſprochen. Ja es begegnen uns ferner in der Religion ausdrückliche Philoſophien, wie z. B. die Philoſophie der

Kirchenväter. Die scholastische Philosophie ist wesentlich Theologie gewesen; wir finden hier eine Verbindung oder, wenn man will, Vermischung von Theologie und Philosophie, die uns wohl in Verlegenheit setzen kann. Die Frage ist nun: einer Seits, wie unterscheidet sich die Philosophie von der Theologie (Wissen der Religion) oder Religion (als Bewußtseyn); und dann: inwiefern haben wir in der Geschichte der Philosophie auf das Religiöse Rücksicht zu nehmen. Es ist hier von zwei Seiten zu sprechen, erstens der mythischen und geschichtlichen Seite der Religion und ihrer Verwandtschaft mit der Philosophie, zweitens von der Philosophie innerhalb der Theologie, den ausdrücklichen Philosophemen und spekulativen Gedanken in der Religion.

Erstens. Die mythische Seite, darunter die geschichtlich positive Seite überhaupt, ist interessant zu betrachten, weil daraus der Unterschied in Hinsicht der Form erhellen wird, in welcher dieser Inhalt im Gegensatz zur Philosophie vorhanden ist. Ja, bei ihrer Verwandtschaft geht ihre Verschiedenheit zugleich zur scheinbaren Unverträglichkeit fort. Dieser Gegensatz fällt nicht nur in unsere Betrachtung, sondern macht selbst ein sehr bestimmtes Moment in der Geschichte aus. Die Philosophie ist in Gegensatz gegen die Religion gekommen und umgekehrt, indem das Philosophiren von der Religion, der Kirche angefeindet und verdammt worden. Es ist also nicht nur zu fragen, ob in der Geschichte der Philosophie auf die Religion Rücksicht zu nehmen sey; sondern es ist geschehen, daß die Philosophie selbst Rücksicht auf die Religion, und diese auf jene genommen hat. Da sich beide in der Geschichte nicht unberührt auf der Seite haben liegen lassen: so dürfen wir es auch nicht.

Es wird der Philosophie zugemuthet, daß sie ihr Beginnen, ihre Erkenntnißweise rechtfertige. Schon die griechische Volksreligion hat mehrere Philosophen verbannt, noch mehr ist dieser Gegensatz aber in der christlichen Kirche vorgekommen. Von die-

ſem Verhältniſſe müſſen wir beſtimmt, offen und ehrlich ſprechen, aborder la question, wie die Franzoſen es nennen, — nicht quängeln, als ſey dieß zu delikat, hinaushelfen, herumreden, Ausflüchte, Wendungen ſuchen, ſo daß am Ende Niemand wiſſe, was es heißen ſoll. Man muß ſich nicht den Schein geben wollen, als ob man die Religion wolle unangetaſtet liegen laſſen. Dieſer Schein iſt nichts Anderes, als daß man verdecken will, daß ſich die Philoſophie gegen die Religion gerichtet hat. Die Religion, — d. h. die Theologen machen es zwar ſo, ignoriren die Philoſophie, aber nur um nicht genirt zu werden in ihren willkürlichen Raiſonnements.

Es könnte ſcheinen, als wenn die Religion forderte, daß der Menſch auf das Denken allgemeiner Gegenſtände, auf die Philoſophie verzichte, weil es nur Weltweisheit, menſchliches Thun ſey. Die menſchliche Vernunft wird dann der göttlichen entgegengeſetzt. Man iſt hierüber zwar wohl an die Unterſcheidung von göttlicher Lehre und Geſetz, und von menſchlichem Machwerk und Erfindung in dem Sinne gewöhnt: daß unter letzterem alles das zuſammengefaßt wird, was in ſeiner Erſcheinung aus dem menſchlichen Bewußtſeyn, ſeiner Intelligenz oder Willen hervorgeht, und alles dieſes dem Wiſſen von Gott und den göttlichen Dingen (göttlicher Offenbarung) entgegengeſetzt wird. Die durch dieſen Gegenſatz ausgeſprochene Herabſetzung des Menſchlichen wird dann aber noch weiter getrieben, indem ſie die nähere Wendung erhält: daß man zwar wohl angewieſen wird, die Weisheit Gottes in der Natur zu bewundern, — daß die Saat, die Berge, die Cedern Libanons in ihrer Pracht, der Geſang der Vögel in ihren Zweigen und die weitere Kraft und Haushaltung der Thiere als die Werke Gottes geprieſen werden; daß zwar wohl auch in den menſchlichen Dingen auf die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes hingewieſen wird, aber nicht ſowohl in den menſchlichen Einrichtungen, Geſetzen und durch den Willen erzeugten Handlungen und Gang der Welt,

als vornehmlich auf die menſchlichen Schickſale, d. i. dasjenige, was dem Wiſſen und dem freien Willen äußerlich und dagegen zufällig iſt, — ſo daß dieſes Aeußerliche und Zufällige als das vornehmlich, was Gott dazu thut, die weſentliche Seite aber, die im Willen und Gewiſſen ihre Wurzel hat, als das angeſehen wird, was der Menſch thut. Die Zuſammenſtimmung der äußerlichen Verhältniſſe, Umſtände und Ereigniſſe zu den Zwecken des Menſchen überhaupt iſt freilich etwas Höheres, aber es iſt es nur darum, weil es menſchliche Zwecke, nicht Naturzwecke, — das Leben eines Sperlings, der ſein Futter findet u. ſ. f. — ſind, zu welchen eine ſolche Zuſammenſtimmung betrachtet wird. Wird in ihr aber dieß als das Hohe gefunden, daß Gott Herr über die Natur ſey, — was iſt dann der freie Wille? Iſt er nicht der Herr über das Geiſtige, oder (indem er ſelbſt geiſtig) der Herr im Geiſtigen, und wäre der Herr über oder im Geiſtigen nicht höher als der Herr über oder in der Natur? Jene Bewunderung Gottes aber in den natürlichen Dingen, als ſolchen, den Bäumen, den Thieren im Gegenſatze gegen das Menſchliche, — iſt ſie weit entfernt von der Religion der alten Aegypter, welche in den Ibis, Katzen und Hunden ihr Bewußtſeyn des Göttlichen gehabt haben, oder von dem Elend der alten und der jetzigen Indier, die noch die Kühe und die Affen göttlich verehren, und für die Erhaltung und Nahrung dieſes Viehs gewiſſenhaft bedacht ſind, und die Menſchen verhungern laſſen, welche durch das Schlachten jenes Viehs, oder nur durch deſſen Futter dem Hungertode zu entziehen, ein Frevel ſeyn würde?

In dieſer Wendung ſcheint ausgeſprochen zu ſeyn, daß das menſchliche Thun gegen die Natur ein Ungöttliches, — die Naturwerke göttliche Werke ſeyen, was aber der Menſch producire, ungöttlich. Was die menſchliche Vernunft producirt, könnte aber wenigſtens gleiche Würde haben, als die Natur. Da vergeben wir aber der Vernunft ſchon mehr, als uns erlaubt. Iſt

das Leben, Thun der Thiere ſchon göttlich, ſo muß das menſchliche Thun viel höher ſtehen, in unendlich höherem Sinne göttlich genannt werden. Der Vorzug des menſchlichen Denkens muß ſogleich zugeſtanden werden. Chriſtus ſpricht hierüber (Matth. VI, 26 — 30): „Sehet die Vögel" — (worunter auch die Ibis und Kokilas gehören) — „an unter dem Himmel ... Seyd ihr denn nicht viel mehr als ſie? ... So Gott das Gras auf dem Felde alſo kleidet, das doch heute ſtehet und morgen in den Ofen geworfen wird, ſollte er das nicht viel mehr euch thun?" Der Vorzug des Menſchen, des Ebenbildes Gottes vor dem Thier und der Pflanze wird wohl an und für ſich zugeſtanden; aber indem gefragt wird, wo das Göttliche zu ſuchen und zu ſehen ſey: ſo wird in jenen Ausdrückungen nicht auf das Vorzügliche, ſondern auf das Geringere gewieſen. Ebenſo iſt es eben in Rückſicht des Wiſſens von Gott viel anders, daß Chriſtus die Erkenntniß und den Glauben an ihn nicht in die Bewunderung aus den natürlichen Kreaturen, noch in die Verwunderung aus der ſogenannten Macht über ſie, aus Zeichen und Wundern, ſondern in das Zeugniß des Geiſtes ſetzt. Der Geiſt iſt ein unendlich Höheres als die Natur; in ihm manifeſtirt ſich die Göttlichkeit mehr als in der Natur.

Die Form aber, wodurch der an und für ſich allgemeine Inhalt erſt der Philoſophie angehört, iſt die Form des Denkens, die Form des Allgemeinen ſelbſt. In der Religion iſt dieſer Inhalt aber durch die Kunſt für die unmittelbare äußere Anſchauung, ferner für die Vorſtellung, die Empfindung. Die Bedeutung iſt für das ſinnige Gemüth, ſie iſt das Zeugniß des Geiſtes, der ſolchen Inhalt verſteht. Es iſt, um dieß deutlicher zu machen, an den Unterſchied zu erinnern zwiſchen dem, was wir ſind und haben, und zwiſchen dem, wie wir daſſelbe wiſſen, d. i. in welcher Weiſe wir es wiſſen, d. i. als Gegenſtand haben. Dieſer Unterſchied iſt das unendlich Wichtige, um das es ſich allein in der Bildung der Völker und der Individuen han-

delt, und was oben als der Unterschied der Entwickelung da gewesen ist. Wir sind Menschen und haben Vernunft; was menschlich, was vernünftig überhaupt ist, wiederklingt in uns, in unserem Gefühl, Gemüth, Herz, — in unserer Subjektivität überhaupt. Dieser Wiederklang, diese bestimmte Bewegung ist es, worin ein Inhalt überhaupt unser und als der unsrige ist. Die Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, die er enthält, ist in dieser Innerlichkeit koncentrirt und eingehüllt, — ein dumpfes Weben des Geistes in sich, in der allgemeinen Substantialität. Der Inhalt ist so unmittelbar identisch mit der einfachen, abstrakten Gewißheit unserer selbst, mit dem Selbstbewußtseyn. Aber der Geist, weil er Geist ist, ist er ebenso wesentlich Bewußtseyn. Die in sein einfaches Selbst eingeschlossene Gedrungenheit muß sich gegenständlich werden, sie muß zum Wissen kommen. Und in der Art und Weise dieser Gegenständlichkeit, — der Art und Weise hiermit des Bewußtseyns, ist es, daß der ganze Unterschied liegt.

Diese Art und Weise erstreckt sich von dem einfachen Ausdrucke der Dumpfheit der Empfindung selbst bis zur objektivsten, der an und für sich objektiven Form, dem Denken. Die einfachste formellste Objektivität ist der Ausdruck und Name für jene Empfindung und für die Stimmung zu derselben; — wie er heiße: „Andacht, Beten" u. s. f., — „laßt uns beten, laßt uns andächtig seyn" u. s. f., — ist die einfache Erinnerung an jenes Empfinden. „Laßt uns an Gott denken" — aber z. B. spricht schon weiter aus; es drückt den absoluten umfassenden Inhalt jenes substantiellen Gefühls aus, — den Gegenstand, der von der Empfindung als subjektiver, selbstbewußter Bewegung unterschieden ist, oder welcher der Inhalt ist, unterschieden von dieser Bewegung als der Form. Aber dieser Gegenstand, zwar den ganzen substantiellen Inhalt in sich fassend, ist selbst noch unentwickelt und völlig unbestimmt. Dessen Inhalt aber entwickeln, die sich daraus ergebenden Verhältnisse fassen, aus-

ſprechen, zum Bewußtſeyn bringen, — iſt das Entſtehen, Erzeugen, Offenbaren der Religion. Die Form, in welcher dieſer entwickelte Inhalt zunächſt Gegenſtändlichkeit erhält, iſt die der unmittelbaren Anſchauung, der ſinnlichen Vorſtellung, oder einer von den natürlichen, phyſiſchen oder geiſtigen Erſcheinungen und Verhältniſſen hergenommenen, näher beſtimmten Vorſtellung.

Die Kunſt vermittelt dieß Bewußtſeyn, indem ſie dem flüchtigen Scheine, mit dem die Objektivität in der Empfindung vorübergeht, Haltung und Befeſtigung giebt. Der formloſe, heilige Stein, der bloße Ort, oder was es iſt, woran das Bedürfniß der Objektivität ſich zunächſt anknüpft, erhält von der Kunſt Geſtalt, Züge, Beſtimmtheit und beſtimmteren Inhalt, der gewußt werden kann, nun als Gegenſtand für das Bewußtſeyn vorhanden iſt. Die Kunſt iſt ſo Lehrerin der Völker geworden, wie z. B. in „Homer und Heſiod, welche den Griechen ihre Theogonie gemacht," *) indem ſie — es ſey, woher es wolle — erhaltene und vorgefundene verworrene Vorſtellungen und Traditionen, dem Geiſte ihres Volkes entſprechend, zu beſtimmten Bildern und Vorſtellungen erhoben und gefeſtigt haben. Es iſt dieß nicht die Kunſt, welche den Inhalt einer in Gedanken, Vorſtellung und Worten ſchon ausgebildeten fertigen Religion nun auch in den Stein, auf Leinwand oder in Worte bringt; wie die Kunſt neuerer Zeit thut, — wenn ſie religiöſe Gegenſtände, oder ebenſo, wenn ſie Geſchichtliches behandelt, die vorhandenen Vorſtellungen und Gedanken zu Grunde liegen hat: — ihn nur, der ſonſt ſchon auf ſeine Weiſe vollſtändig ausgedrückt iſt, nun auf ihre Weiſe ausdrückt. Das Bewußtſeyn dieſer Religion iſt das Produkt der denkenden Phantaſie, oder des Denkens, welches nur durch das Organ der Phantaſie erfaßt, und in ihrem Geſtalten ſeinen Ausdruck hat.

Ob nun gleich in der wahrhaften Religion das unendliche

*) *Herodotus II*, 53.

Denken, der absolute Geiſt, ſich offenbar gemacht hat, und offenbar macht: ſo iſt das Gefäß, in welchem es ſich kund thut, das Herz, das vorſtellende Bewußtſeyn und der Verſtand des Endlichen. Die Religion iſt nicht nur überhaupt an jede Weiſe der Bildung — „den Armen wird das Evangelium gepredigt" — gerichtet; ſondern ſie muß, als Religion, ausdrücklich als an das Herz und Gemüth gerichtet, in die Sphäre der Subjektivität hereintreten, und damit in das Gebiet der endlichen Vorſtellungsweiſe. Im wahrnehmenden und über die Wahrnehmungen reflektirenden Bewußtſeyn hat für die ihrer Natur nach ſpekulativen Verhältniſſe des Abſoluten der Menſch in ſeinem Vorrath nur endliche Verhältniſſe, welche ihm allein dienen können, es ſey in ganz eigentlichem, oder aber auch in ſymboliſchem Sinne, jene Natur und Verhältniſſe des Unendlichen zu faſſen und auszuſprechen.

In der Religion, als der nächſten und unvermittelten Offenbarung Gottes, kann nicht nur die Form der Vorſtellungsweiſe und des reflektirenden endlichen Denkens allein diejenige ſeyn, unter der er ſich Daſeyn im Bewußtſeyn giebt, ſondern dieſe Form ſoll es auch ſeyn, unter der er erſcheint; denn dieſe iſt es auch allein, welche für das religiöſe Bewußtſeyn verſtändlich iſt. Es muß, um dieß deutlicher zu machen, etwas darüber geſagt werden, was Verſtehen heißt. Es gehört nämlich dazu, einer Seits, wie oben bemerkt worden, die ſubſtantielle Grundlage des Inhalts, welche als das abſolute Weſen des Geiſtes an ihn kommend, ſein Innerſtes berührt, in demſelben wiederklingt und darin Zeugniß von ihm erhält. Dieß iſt die erſte abſolute Bedingniß des Verſtehens; was nicht an ſich in ihm iſt, kann nicht in ihn hineinkommen, kann nicht für ihn ſeyn, — ſolcher Inhalt nämlich, der unendlich und ewig iſt. Denn das Subſtantielle iſt eben als unendlich dasjenige, was keine Schranke an demjenigen hat, auf welches es ſich bezieht, — denn ſonſt wäre es beſchränkt und nicht das wahrhaft Subſtan-

tielle; und der Geiſt iſt nur dasjenige nicht an ſich, was endlich, äußerlich iſt, — denn eben das, was endlich und äußerlich iſt, iſt nicht mehr das, was an ſich iſt, ſondern was für ein Anderes, was ins Verhältniß getreten iſt. Aber indem nun anderer Seits das Wahre und Ewige gewußt werden, d. i. in das endliche Bewußtſeyn treten, für den Geiſt ſeyn ſoll: ſo iſt dieſer Geiſt, für welchen es zunächſt iſt, der endliche, und die Weiſe ſeines Bewußtſeyns beſteht in den Vorſtellungen und Formen endlicher Dinge und Verhältniſſe. Dieſe Formen ſind das dem Bewußtſeyn Geläufige, Eingewohnte; es iſt die allgemeine Weiſe der Endlichkeit, — welche Weiſe es ſich angeeignet und zu dem allgemeinen Medium ſeines Vorſtellens gemacht, auf welches Alles, was an daſſelbe kommt, zurückgebracht ſeyn muß, um darin ſich ſelbſt zu haben und zu erkennen.

Die Stellung der Religion iſt dieſe: die Wahrheit, die durch ſie an uns kommt, iſt äußerlich gegeben. Man behauptet: die Offenbarung des Wahren ſey eine dem Menſchen gegebene, er habe ſich darin in Demuth zu beſcheiden; die menſchliche Vernunft könne für ſich ſelbſt nicht darauf kommen. Die Wahrheiten der Religion *ſind*, man weiß nicht, woher ſie gekommen; der Inhalt iſt als gegebener, der über und jenſeits der Vernunft ſey. Dieß iſt poſitive Religion. Irgend durch einen Propheten, göttlichen Abgeſandten iſt die Wahrheit verkündet. Er iſt Individuum; wer dieſer ſey, iſt für den Inhalt an und für ſich gleichgültig. Ceres, Triptolem haben den Ackerbau, die Ehe eingeführt, ſie ſind von den Griechen geehrt worden; gegen Moſes, Muhamed ſind die Völker dankbar geworden. Dieſe Aeußerlichkeit, durch welches Individuum die Wahrheit gegeben worden, iſt etwas Geſchichtliches, das nicht den abſoluten Inhalt angeht. Die Perſon iſt nicht Inhalt der Lehre ſelbſt. Bei der chriſtlichen Religion iſt dieß Eigenthümliche, daß dieſe Perſon, Chriſtus ſelbſt, ſeine Beſtimmung, Sohn Gottes zu ſeyn, zur Natur Gottes ſelbſt gehört. Iſt Chriſtus für die Chriſten

nur Lehrer, wie Pythagoras, Sokrates, — oder Kolumbus: ſo iſt dieß kein allgemeiner göttlicher Inhalt, keine Offenbarung, Belehrung über die Natur Gottes, und über dieſe allein wollen wir belehrt ſeyn.

Allerdings muß die Wahrheit, — es ſey auf welcher Stufe ſie ſelbſt ſtehe, — zuerſt in äußerlicher Weiſe an die Menſchen kommen, als ſinnlich vorgeſtellter, gegenwärtiger Gegenſtand; wie Moſes Gott im feurigen Buſch erblickte, und ſich die Griechen den Gott in Marmorbildern oder ſonſtigen Vorſtellungen zum Bewußtſeyn gebracht haben. Das Weitere iſt, daß es bei dieſer äußerlichen Weiſe nicht bleibt und nicht bleiben ſoll, — in der Religion, wie in der Philoſophie. Solche Geſtalt der Phantaſie, oder geſchichtlicher Inhalt (wie Chriſtus) ſoll für den Geiſt ein Geiſtiges werden; ſo hört er auf ein Aeußerliches zu ſeyn, denn die äußerliche Weiſe iſt die geiſtloſe. Wir ſollen Gott „im Geiſt und in der Wahrheit“ erkennen. Gott iſt der allgemeine, der abſolute, weſentliche Geiſt. In Anſehung des Verhältniſſes des menſchlichen Geiſtes zu dieſem Geiſte kommt es auf folgende Beſtimmungen an.

Der Menſch ſoll eine Religion annehmen. Was iſt der Grund ſeines Glaubens? Die chriſtliche Religion ſagt: das Zeugniß des Geiſtes von dieſem Inhalt. Chriſtus verweiſt es den Phariſäern, daß ſie Wunder wollen; nur der Geiſt vernimmt den Geiſt, Wunder iſt nur Ahnung des Geiſtes, Wunder iſt Unterbrechung der Natur, der Geiſt iſt erſt das wahrhafte Wunder gegen den Lauf der Natur. Der Geiſt ſelbſt iſt nur dieß Vernehmen ſeiner ſelbſt. Es iſt nur Ein Geiſt, der allgemeine göttliche Geiſt, — nicht daß er nur allenthalben iſt. Er iſt nicht als Gemeinſchaftlichkeit, als äußerliche Allheit nur in vielen, allen Individuen, die weſentlich als Einzelne ſind, zu faſſen; ſondern als das Durchdringende, als die Einheit ſeiner ſelbſt und eines Scheines ſeines Andern, als des Subjektiven, Beſonderen. Er iſt als allgemein ſich Gegenſtand, ſo als Be-

sonderes bestimmt, dieses Individuum; als allgemein aber über dieß sein Anderes übergreifend, sein Anderes und er selbst in Einem. Die wahrhafte Allgemeinheit erscheint (populär ausgedrückt) als zwei, das Gemeinschaftliche des Allgemeinen selbst und des Besonderen. Im Vernehmen seiner selbst ist Entzweiung gesetzt, und der Geist ist Einheit des Vernommenen und Vernehmenden. Der göttliche Geist, der vernommen wird, ist der objektive; der subjektive Geist vernimmt. Der Geist ist aber nicht passiv, die Passivität kann nur momentan seyn; es ist Eine geistige substantielle Einheit. Der subjektive Geist ist der thätige, aber der objektive Geist ist selbst diese Thätigkeit. Der thätige, subjektive Geist, der den göttlichen Geist vernimmt, — und insofern er den göttlichen Geist vernimmt, — ist der göttliche Geist selber. Dieses Verhalten des Geistes nur zu sich selbst ist die absolute Bestimmung; der göttliche Geist lebt in seiner Gemeinde, ist dazu gegenwärtig. Dieß Vernehmen ist Glaube genannt worden. Das ist nicht historischer Glaube. Wir Lutheraner — ich bin es und will es bleiben — haben nur jenen ursprünglichen Glauben. Diese Einheit ist nicht die spinozistische Substanz, sondern die wissende Substanz im Selbstbewußtseyn, welches sich vernunftlicht und zur Allgemeinheit verhält. Das Gerede von den Schranken des menschlichen Denkens ist leicht; Gott zu erkennen, ist der einzige Zweck der Religion. Das Zeugniß des Geistes vom Inhalt der Religion ist Religiosität selbst; es ist Zeugniß, das bezeugt: dieses ist zugleich Zeugen. Der Geist zeugt sich selbst, und erst im Zeugniß; er ist nur, indem er sich zeugt, sich bezeugt, und sich zeigt, sich manifestirt.

Das Weitere ist dieses, daß dieß Zeugniß, dieß innige Selbstbewußtseyn, Weben in sich selbst, Andacht und eingehülltes Bewußtseyn (so daß es nicht zum eigentlichen Bewußtseyn kommt, zum Objekte) sich entschließt. Dieser durchdringende und durchgedrungene Geist tritt jetzt in die Vorstellung; Gott geht zum Andern über, macht sich zum Gegenständlichen. Hier treten alle

Beſtimmungen von Gegenſätzen und Empfangen ein, die uns in der Mythologie vorkommen; alles Hiſtoriſche, die poſitive Seite hat hier ihre Stelle. Um beſtimmter zu ſprechen, wir haben dann den Chriſtus, der vor beinah 2000 Jahren in die Welt gekommen. Wer ſagt er: „Ich bin bei euch bis an der Welt Ende, wo zwei in meinem Namen verſammelt ſind, bin ich bei euch;“ werde ich nicht mehr ſinnlich als Perſon gegenwärtig vor euch ſeyn, ſo „wird der Geiſt euch in alle Wahrheit leiten,“ — das äußerliche Verhältniß iſt nicht das rechte, es wird ſich aufheben.

Die vierfach Stadien ſind darin angegeben: Erſtens das Stadium der Andacht, des Kultus, z. B. der Genuß des Nachtmahls; das iſt das Vernehmen des göttlichen Geiſtes in der Gemeinde, in ihr hat der jetzt gegenwärtige, innewohnende lebendige Chriſtus, als Selbſtbewußtſeyn, Wirklichkeit. Zweitens das Stadium des entwickelten Bewußtſeyns, wo der Inhalt Gegenſtand wird; hier liegt dieſer jetzige gegenwärtige, innewohnende Chriſtus um 2000 Jahre zurück, wird in einen Winkel von Paläſtina verlegt, iſt als dieſe geſchichtliche Perſon fern zu Nazareth, zu Jeruſalem. Analogiſch iſt es in der griechiſchen Religion, der Gott in der Andacht wird zur perſönlichen Bildſäule, zu Marmor: in der Malerei zu Leinwand oder Holz; es kommt zu dieſer Aeußerlichkeit. Das Nachtmahl iſt hiſtoriſch nur im Glauben, im Genuſſe ein göttliches, — nicht als Hoſtie noch verehrlich. So iſt uns ein Heiligen-Bild nichts Anderes als Stein, ein Ding. Der dritte Standpunkt muß zwar der ſeyn, womit das Vorſtellen anfängt; es muß von dem äußerlichen Vernehmen dieſer Geſtaltung ausgehen, das Berichtetwerden an ſich kommen laſſen, den Inhalt ins Gedächtniß aufnehmen. Bleibt es aber dabei, ſo iſt das der ungehörige Standpunkt. Auf dieſem zweiten Standpunkt — in dieſer hiſtoriſchen, todten Ferne — ſtehen bleiben, heißt den Geiſt verwerfen. Wer gegen den heiligen Geiſt lügt, deſſen Sünde kann nicht verziehen

werden. Das Lügen aber gegen den Geiſt iſt eben dieß, daß er nicht ein allgemeiner — nicht ein heiliger — ſey; d. h. daß Chriſtus nur ein Geiſtermittel, Abgeſonderter ſey, nur einer andern Perſon, als dieſe Perſon, nur in Judäa geweſen, aber auch jetzt noch iſt, aber jenſeits, im Himmel, Gott weiß wo, nicht auf wirkliche, gegenwärtige Weiſe in ſeiner Gemeinde. Wer von der nur endlichen, nur menſchlichen Vernunft, den nur Schranken der Vernunft ſpricht, — der lügt gegen den Geiſt; denn der Geiſt als unendlich, allgemein, ſich ſelbſt vernehmend, vernimmt ſich nicht in einem Nur, in Schranken, im Endlichen als ſolchem, hat kein Verhältniß dazu, — vernimmt ſich nur in ſich, in ſeiner Unendlichkeit.

Man ſagt: Die Philoſophie erkennt das Weſen. Der Hauptpunkt iſt hier dann dieſer, daß das Weſen nicht ein dem Menſchlichen iſt, deſſen Weſen er iſt. Das Weſen meines Geiſtes iſt in meinem Geiſte ſelbſt, nicht draußen. So beim weltlichen Inhalt einer Bücher; ich abſtrahire von Band, Papier, Druckerſchwärze, Sprache, den vielen einzelnen Buchſtaben, die darin ſtehen; der einfache, allgemeine Inhalt, als das Weſen, iſt nicht außerhalb des Buches. So iſt das Geiſt nicht außerhalb der Individuen, ſondern es macht das weſentliche Sein der Individuen aus. Das Weſen meines Geiſtes iſt mein weſentliches Sein, meine Subſtanz ſelbſt — (ſonſt bin ich weſenlos); — dieß Weſen iſt, ſo zu ſagen, der immanente Stoff, der von dem allgemeinen Weſen, als ſolchem, als gegenſtändlichem entzündet, erleuchtet werden kann. Und nur inſofern dieſer Gegenſatz im Menſchen iſt, iſt das Erkennen, das Begreifen und Erleuchten möglich; nur ſo iſt Geiſtes, Denkens, Weſens von Gott im Menſchen. Ohne dieß wäre auch der göttliche Geiſt nicht das an ſich für ſich Allgemeine. Das Weſen iſt ſelbſt ein weſentlicher Inhalt, nicht das Inhaltsloſe, Unbeſtimmte. Wie das Buch noch anderen Inhalt hat, ſo iſt am individuellen Geiſte noch eine große Maſſe anderer Erſcheinung, die nur zu

Erſcheinung dieſes Weſentlichen gehört. Die Religion iſt nun der Zuſtand, von dieſem Weſen zu wiſſen; und das Individuelle, mit äußerlicher Exiſtenz umgeben, muß von dieſem Weſen unterſchieden werden. Das Weſen iſt Geiſt, nicht ein Abſtraktum; „Gott iſt nicht ein Gott der Todten, ſondern der Lebendigen,“ und zwar der lebendigen Geiſter.

Freundlos war der große Weltenmeiſter,
Fühlte Mangel, darum ſchuf er Geiſter,
Sel'ge Spiegel ſeiner Seligkeit.
Fand das höchſte Weſen ſchon kein Gleiches;
Aus dem Kelch des ganzen Geiſterreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

Was nun die unterſchiedene Geſtalt des Wiſſens in der Religion und der Philoſophie betrifft, ſo erſcheint die Philoſophie als zerſtörend gegen dieß Verhältniß in der Religion gekehrt, daß der allgemeine Geiſt zunächſt als äußerlich, in gegenſtändlicher Weiſe des Bewußtſeyns ſcheint. Die Andacht, beim Aeußerlichen anfangend, verkehrt dann ſelbſt, wie ſchon erinnert, dieß Verhältniß, hebt es auf; ſo wird die Philoſophie durch die Andacht, den Kultus gerechtfertigt, thut nur daſſelbe, was ſie thun. Der Philoſophie iſt es nun um das Zweifache zu thun, erſtlich, wie der Religion in der Andacht, um den ſubſtantiellen Inhalt, die geiſtige Seele, und zweitens dieſes hervorzubringen, vor das Bewußtſeyn als Gegenſtand, aber in Geſtalt des Denkens. Die Philoſophie denkt, begreift das, was die Religion als Gegenſtand des Bewußtſeyns vorſtellt, es ſey als Werk der Phantaſie oder als geſchichtliche Exiſtenz. Im religiöſen Bewußtſeyn iſt die Form des Wiſſens vom Gegenſtande eine ſolche, die der Vorſtellung angehört, mehr oder weniger Sinnliches enthält. Daß Gott ſeinen Sohn gezeugt, — ein aus der natürlichen Lebendigkeit genommenes Verhältniß, — ſo werden wir uns in der Philoſophie nicht ausdrücken. Der Gedanke, das Subſtantielle ſolches Verhältniſſes wird darum in der Philoſophie doch aner-

kannt. Indem die Philoſophie ihren Gegenſtand denkt, hat ſie den Vortheil, daß, was in der Religion unterſchiedenes Moment iſt, in der Philoſophie in Einheit iſt. In der Andacht tritt das Bewußtſeyn des Verſenktſeyns ins abſolute Weſen ein. Beide Stadien des religiöſen Bewußtſeyns ſind im philoſophiſchen Denken in Einem vereint.

Dieſe beiden Formen ſind es, die verſchieden von einander ſind, und die darum als entgegengeſetzt, als einander widerſtreitend erſcheinen können. Und es iſt natürlich und eine nothwendige Erſcheinung, daß, ſo zu ſagen, in ihrem beſtimmteren Auftreten, ſie nur ihrer Verſchiedenheit ſich bewußt ſind, und daß ſie daher zuerſt feindſelig gegen einander auftreten. In der Erſcheinung iſt das Erſte das Daſeyn, als beſtimmt, Fürſichſeyn gegen das Andere. Es iſt das Spätere, daß das Denken ſich ſelbſt konkreter faßt, ſich in ſich vertieft, und der Geiſt als ſolcher ihm zum Bewußtſeyn kommt. Das Konkrete iſt das Allgemeine, das beſtimmt iſt, alſo ſein Anderes in ſich enthält. Früher iſt der Geiſt abſtrakt; in dieſer Befangenheit weiß er ſich verſchieden und in Entgegenſetzung gegen das Andere. Indem er ſich konkreter erfaßt, ſo iſt er nicht mehr bloß in der Beſtimmtheit befangen, in dieſem dem Unterſchiedenen nur ſich wiſſend und beſitzend; ſondern als konkrete Geiſtigkeit faßt er ebenſo das Subſtantielle in der Geſtalt, die von ihm verſchieden erſchien, deren Erſcheinung er nur gefaßt und ſich gegen dieſe gekehrt hatte, — erkennt in deren Inhalt, in deren Innerem nunmehr ſich ſelbſt, faßt jetzt erſt ſein Gegentheil und läßt ihm Gerechtigkeit widerfahren.

Ueberhaupt iſt dieß der Gang dieſes Gegenſatzes in der Geſchichte, daß das Denken zu allererſt nur innerhalb der Religion unfrei in einzelnen Aeußerungen ſich hervorthut. Zweitens erſtarkt es, fühlt ſich als auf ſich beruhend, nimmt und benimmt ſich feindſelig gegen die andere Form, und erkennt ſich nicht

darin. Das Dritte iſt, daß es damit endet, in dieſem Andern ſich ſelber anzuerkennen.

Das Philoſophiren hat damit anfangen müſſen, ſein Geſchäft ganz für ſich zu treiben, das Denken von allem Volksglauben zu iſoliren und ſich für ein ganz anderes Feld zu nehmen, für ein Feld, dem die Welt der Vorſtellung zur Seite liege; ſo daß ſie ganz ruhig neben einander beſtanden, oder vielmehr, daß es überhaupt noch zu keiner Reflexion auf ihren Gegenſatz kam, — ebenſo wenig als der Gedanke: Sie verſöhnen zu wollen, (im Volksglauben das aufzeigen, als nur in einer anderen äußeren Geſtalt, als im Begriffe), und ſo den Volksglauben erklären und rechtfertigen zu wollen, — und ſo die Begriffe des freien Denkens ſelbſt wieder in der Weiſe der Volksreligion ausdrücken zu können.

So ſehen wir die Philoſophie zuerſt gebunden, und innerhalb des Kreiſes des griechiſchen Heidenthums befangen. Hierauf auf ſich ſich ſetzend, tritt ſie der Volksreligion entgegen und nimmt eine feindſelige Stellung an, bis ſie deren Inneres erfaßt und in ihr ſich erkennt. So huldigten die älteren griechiſchen Philoſophen meiſt der Volksreligion, wenigſtens waren ſie ihr nicht entgegen und reflektirten nicht darauf. Spätere, ja ſchon Xenophanes, griffen aufs Heftigſte die Volksvorſtellungen an; und ſo traten viele ſogenannte Atheiſten auf. Wie die Gebiete der Volksvorſtellungen und des abſtrakteren Denkens ruhig neben einander ſtanden, ſehen wir noch an den ſpäteren gebildeteren griechiſchen Philoſophen, mit deren ſpekulativem Treiben die Ausübung des Kultus, das fromme Anrufen der Götter, Opferbringen u. ſ. w. ganz ehrlich — nicht als eine Heuchelei — zuſammen beſtand. Sokrates wurde angeklagt, andere Götter als die Volksreligion zu lehren, — allerdings war ſein δαιμόνιον dem Principe der griechiſchen Sittlichkeit und Religion entgegen; aber er hat zugleich ganz ehrlich die Gebräuche ſeiner Religion mitgemacht, und wir wiſſen, daß ſein letztes

Wort noch war, ſeinen Freunden aufzugeben, daß ſie dem Aeskulap einen Hahn opfern ſollten, — ein Verlangen, das mit den durchgeführten Gedanken des Sokrates vom Weſen Gottes, vornehmlich der Moralität nicht zuſammen beſtehen kann. Plato eiferte gegen die Dichter und ihre Götter. Erſt ganz ſpät erkannten die Neuplatoniker in der von den Philoſophen früher verworfenen Volksmythologie den allgemeinen Inhalt, indem ſie dieſelbe in Gedankenbedeutung um- und überſetzten, und dieſe Mythologie ſelbſt für ihre Philoſopheme als eine Bilderſprache ſymboliſch gebrauchten.

Ebenſo in der chriſtlichen Religion ſehen wir zuerſt das Denken unſelbſtſtändig ſich mit der Geſtalt dieſer Religion in Verbindung ſetzen und ſich innerhalb derſelben bewegen; d. h. ſie zu Grunde legen, und von der abſoluten Vorausſetzung der chriſtlichen Lehre ausgehen. Später ſehen wir den Gegenſatz von ſogenanntem Glauben und ſogenannter Vernunft, nachdem dem Denken die Fittige erſtarkt ſind; — der junge Adler fliegt für ſich zur Sonne der Wahrheit auf, aber noch als Raubthier gegen die Religion gewendet, bekämpft er ſie. Das Späteſte iſt, daß die Philoſophie dem Inhalt der Religion durch den ſpekulativen Begriff Gerechtigkeit, d. i. vor dem Gedanken ſelbſt, widerfahren laſſe; dafür muß der Begriff ſich konkret erfaßt haben, zur konkreten Geiſtigkeit durchgedrungen ſeyn. Dieß muß der Standpunkt der Philoſophie der jetzigen Zeit ſeyn, ſie iſt innerhalb des Chriſtenthums entſtanden, und kann keinen anderen Inhalt als der Weltgeiſt ſelber haben; wenn er ſich in der Philoſophie begreift, ſo begreift er ſich auch in jener Geſtalt, die vorher ihr feindſelig war.

So hat alſo die Religion einen gemeinſchaftlichen Inhalt mit der Philoſophie, und nur die Formen ſind verſchieden; und es handelt ſich nur darum, daß die Form des Begriffs ſo weit vollendet wird, den Inhalt der Religion erfaſſen zu können. Wahrhaft iſt nur dasjenige, was man die Myſterien der Re-

ligion genannt hat; ſie ſind das Spekulative der Religion. Bei den Neuplatonikern heißt μυεῖν, μυεῖσθαι (eingeweiht werden): ſich mit ſpekulativen Begriffen beſchäftigen. Unter Myſterien verſteht man, oberflächlich genommen, das Geheimnißvolle, was ſo bleibt, nicht bekannt wird. In den eleuſiniſchen Myſterien war aber nichts Unbekanntes (alle Athenienſer waren darin eingeweiht, — Sokrates nicht); und dieß will ich in Rückſicht für die Herren Philologen bemerken, da in der Philologie dieſe Vorſtellung auch gilt. Das öffentliche Bekanntmachen vor Fremden war das Einzige, was verboten war; Verſchiedenen wurde es zum Verbrechen gemacht. In der chriſtlichen Religion heißen die Dogmata Myſterien, ſie ſind das, was man von der Natur Gottes weiß; dieß iſt auch nichts Geheimes, in ihr wiſſen es alle Mitglieder, und dadurch unterſcheiden ſie ſich von denen anderer Religionen: ſo heißt alſo Myſterium auch nicht etwas Unbekanntes, denn alle Chriſten ſind im Geheimniß. Die Myſterien ſind ihrer Natur nach, als ſpekulativer Inhalt, geheim für den Verſtand, nicht für die Vernunft; ſie ſind gerade das Vernünftige im Sinne des Spekulativen. Der Verſtand faßt das Spekulative nicht, dieß Konkrete, der Verſtand hält die Unterſchiede ſchlechthin getrennt feſt; ihren Widerſpruch enthält das Myſterium auch, es iſt aber zugleich auch die Auflöſung deſſelben.

Die Philoſophie iſt dagegen dem ſogenannten Rationalismus in der neueren Theologie entgegen; dieſer hat die Vernunft immer im Munde, es iſt aber nur trockener Verſtand, von der Vernunft iſt nichts darin zu erkennen als das Moment des Selbſtdenkens, es iſt aber nur abſtraktes Denken. Der Rationalismus iſt der Philoſophie, dem Inhalt und der Form nach, entgegengeſetzt; er hat den Inhalt, hat den Himmel leer gemacht, Alles zu endlichen Verhältniſſen heruntergeſetzt. Und auch der Form nach iſt er der Philoſophie entgegengeſetzt; denn ſeine Form iſt Raiſonniren, unſeres Raiſonniren, nicht

Begreifen. Der Supranaturalismus iſt in der Religion dem Rationalismus entgegengeſetzt, aber er iſt der Philoſophie in Anſehung des wahrhaften Inhalts verwandt, aber der Form nach verſchieden; denn er iſt ganz geiſtlos, hölzern geworden, und nimmt äußerliche Autorität zur Rechtfertigung an. Die Scholaſtiker waren nicht ſolche Supranaturaliſten; ſie haben denkend, begreifend das Dogma der Kirche erkannt. Wenn die Religion ſich in der Starrheit ihrer abſtrakten Autorität gegen das Denken behauptet, daß „die Pforten der Hölle ſie nicht überwinden werden:“ ſo iſt die Pforte der Vernunft ſtärker als die Pforte der Hölle, — nicht die Kirche zu überwinden, aber ſich mit ihr zu verſöhnen. Die Philoſophie als begreifendes Denken dieſes Inhalts hat in Rückſicht auf das Vorſtellen der Religion den Vortheil, daß ſie Beides verſteht; ſie kann die Religion verſtehen, ſie verſteht auch den Rationalismus und den Supranaturalismus, und auch ſich, aber nicht iſt es auch umgekehrt der Fall. Die Religion auf dem Standpunkt der Vorſtellung ſtehend, verſteht nur das, was mit ihr auf gleichem Standpunkt ſteht, nicht die Philoſophie, den Begriff, die allgemeinen Denkbeſtimmungen. Oft iſt einer Philoſophie nicht Unrecht gethan, wenn man ihr ihren Gegenſatz gegen die Religion vorgeworfen hat; aber auch oft iſt ihr Unrecht geſchehen, wenn dieß vom religiöſen Standpunkt aus gethan iſt.

Für den Geiſt, wie er an und für ſich iſt, iſt die Geſtalt der Religion nothwendig. Sie iſt die Form des Wahrhaften, wie es für alle Menſchen, für jede Weiſe des Bewußtſeyns iſt; dieſe allgemeine Bildung der Menſchen iſt erſtens das ſinnliche Bewußtſeyn, und dann zweitens die Einmiſchung der Form des Allgemeinen in die ſinnliche Erſcheinung, die Reflexion. Das vorſtellende Bewußtſeyn, das Mythiſche, Poſitive, Geſchichtliche iſt die Form, welche zur Verſtändlichkeit gehört. Das im Zeugniß des Geiſtes enthaltene Weſen wird dem Bewußtſeyn nur Gegenſtand, wenn es in verſtändlicher Form erſcheint. Das

Bewußtſeyn muß mit dieſen Formen ſonſt aus dem Leben, der Erfahrung bekannt ſeyn. Die Religion muß alſo das Bewußtſeyn des Wahrhaften, des Geiſtigen, — muß die Form der Vernunft haben; oder das Bewußtſeyn des Wahrhaften muß die Form der Religion haben. Dieß iſt die allgemeine Rechtfertigung dieſer Geſtalt; aber das denkende Bewußtſeyn iſt nicht die äußerlich allgemeine Form für alle Menſchen.

Wir haben nun den Unterſchied von Philoſophie und Religion auseinander gelegt; es bleibt aber noch in Beziehung auf das, was wir in der Geſchichte der Philoſophie abhandeln wollen, Einiges zu bemerken übrig, was theilweiſe aus dem Geſagten folgt.

Zweitens. Wie haben wir uns nun zu dieſem Verwandten in der Geſchichte der Philoſophie zu verhalten? Die Mythologie begegnet uns zuerſt; ſie ſcheint in die Geſchichte der Philoſophie gezogen werden zu können. Sie iſt Produkt der Phantaſie, aber nicht der Willkür, dieſe hat auch ihren Sitz hier. Aber die Hauptſache der Mythologie iſt Werk der phantaſirenden Vernunft, die ſich das Weſen zum Gegenſtande macht, aber noch kein anderes Organ hat als die ſinnliche Vorſtellungsweiſe; ſo ſind die Götter in menſchlicher Geſtalt. Die Mythologie kann ſtudirt werden für die Kunſt u. ſ. w.; der denkende Geiſt muß aber den ſubſtantiellen Inhalt, den Gedanken, das Philoſophem, das implicite darin enthalten iſt, aufſuchen, wie man in der Natur Vernunft ſucht. Dieſe Weiſe, die Mythologie zu behandeln, war die der Neuplatoniker; in neueren Zeiten iſt es vornehmlich ein Geſchäft meines Freundes Kreuzer in der Symbolik. Dieſe Behandlungsart wird von Anderen angefeindet, verdammt: Man müſſe nur hiſtoriſch zu Werke gehen, es ſey aber unhiſtoriſch, wenn in eine Mythe ein Philoſophem hineingelegt, heraus erklärt werde, welches die Alten dabei nicht gedacht haben. Dieß iſt einer Seits ganz richtig; denn es iſt dieß eine Betrachtungsweiſe Kreuzers und auch der Alexandriner

die ſich damit beſchäftigt haben. Im bewußten Denken haben die Alten nicht ſolch Philoſophem vor ſich gehabt. Das behauptet auch Niemand; aber daß ſolcher Inhalt nicht implicite darin ſey, iſt abſurder Einwand. Als Produkte der Vernunft (aber nicht der denkenden) enthalten die Religionen der Völker, ſo auch die Mythologien, ſie mögen noch ſo einfach, ja läppiſch erſcheinen, wie ächte Kunſtwerke, allerdings Gedanken, allgemeine Beſtimmungen, das Wahre; der Inſtinkt der Vernünftigkeit liegt ihnen zu Grunde. Damit iſt verbunden, daß, indem das Mythologiſche in die ſinnliche Betrachtungsweiſe übergeht, ſich mancherlei zufälliger, äußerlicher Stoff einmiſcht. Denn die Darſtellung des Begriffs auf ſinnliche Weiſe enthält immer eine Unangemeſſenheit, der Boden der Phantaſie kann die Idee nicht auf wahrhafte Weiſe ausdrücken. Dieſe ſinnliche Geſtalt, welche auf eine hiſtoriſche oder natürliche Weiſe hervorgebracht wird, muß nach vielen Seiten beſtimmt werden; und dieſe äußerliche Beſtimmtheit muß mehr oder weniger von der Beſchaffenheit ſeyn, der Idee nicht zu entſprechen. Es kann auch ſeyn, daß in dieſer Erklärung viele Irrthümer enthalten ſind, beſonders wenn es auf das Einzelne hinausgeht. Die Menge von Gebräuchen, Handlungen, Geräthen, Gewändern, Opfern u. ſ. f. kann allerdings etwas Analogiſches enthalten, eine Beziehung; es iſt dieß aber ſehr entfernt, und viele Zufälligkeiten müſſen ſich dabei einfinden. Daß aber eine Vernunft darin iſt, iſt für weſentlich anzuerkennen; und die Mythologie ſo zu faſſen, iſt eine nothwendige Betrachtungsweiſe.

Allein aus unſerer Geſchichte der Philoſophie muß die Mythologie ausgeſchloſſen bleiben. Der Grund davon liegt darin, daß es uns in derſelben nicht zu thun iſt um Philoſopheme überhaupt, um Gedanken, die nur implicite enthalten ſind in irgend einer Darſtellung; ſondern um Gedanken, die heraus ſind, und nur inſofern ſie heraus ſind, — ſofern ſolcher Inhalt, den die Religion hat, in der Form des Gedankens zum Be-

wußtseyn gekommen ist. Und dieß ist ein ungeheurer Unterschied. Bei dem Kinde ist die Vernunft auch vorhanden, sie ist darin, aber es ist bloße Anlage; in der Philosophie aber ist es uns um die Form zu thun, daß dieser Inhalt in die Form des Gedankens herausgesetzt ist. Die absolute Form der Idee ist nur der Gedanke. Die Philosopheme, die implicite enthalten sind in der Religion, gehen uns nichts an; sie müssen als Gedanken seyn.

In vielen Mythologien werden freilich Bilder gegeben, und ihre Bedeutung zugleich, oder die Bilder führen die Bedeutung doch nahe mit sich. Die alten Perser verehrten die Sonne oder das Feuer überhaupt als das höchste Wesen. Der Urgrund in der persischen Religion ist Zerwane Akerene, die unbegrenzte Zeit (Ewigkeit). Dieß einfache unendliche Wesen habe „die zwei Principien, Ormuzd (Ὡρομάσδης) und Ahriman (Ἀρειμάνιος), die Herren des Guten und des Bösen.“ *) Plutarch sagt **): „Es sey nicht Ein Wesen, welches das Ganze halte und regiere, sondern Gutes sey mit Bösem vermischt, überhaupt bringe die Natur nichts Reines und Einfaches hervor; so sey es nicht Ein Ausspender, der aus zwei Fässern uns ein Getränk, wie ein Wirth, austheile und mische. Sondern durch zwei entgegengesetzte feindselige Principien, deren das eine rechts sich richte, das andere nach der entgegengesetzten Seite treibe, werde, wenn nicht die ganze Welt, wenigstens diese Erde auf ungleiche Weise bewegt. Zoroaster habe dieß vorzüglich so vorgestellt, daß das eine Princip (Ormuzd) das Licht sey, das andere aber (Ahriman) die Finsterniß; ihre Mitte (μέσος δὲ ἀμφοῖν) sey Mithra, daher ihn die Perser Vermittler (μεσίτης) nennen.“ Mithra ist dann auch die Substanz, das allgemeine Wesen, die Sonne zur Totalität erhoben. Er ist nicht Vermittler zwischen Ormuzd und Ahriman, als ob er Frieden

*) *Diog. Laërt. I, §. 8.*

**) *De Iside et Osiride.* (*T. II, p. 369, ed. Xylandr.*)

ſtiften ſollte, ſo daß beide beſtehen blieben; ſondern ſteht auf der Seite des Ormuzd, ſtreitet mit ihm gegen das Böſe. Mithra participirt nicht vom Guten und Böſen, iſt nicht ſo ein unſelig Mittelding.

Ahriman wird zuweilen der erſtgeborne Lichtſohn genannt, aber nur Ormuzd iſt im Lichte geblieben. Bei der Schöpfung der ſichtbaren Welt ſetzte Ormuzd auf die Erde in ſein unbegreifliches Lichtreich das feſte Gewölbe des Himmels, das oberhalb noch allenthalben mit dem erſten Urlichte umgeben iſt. Mitten auf der Erde iſt der hohe Berg Albordi, der bis ins Urlicht reicht. Ormuzd Lichtreich befindet ſich ungetrübt über dem feſten Gewölbe des Himmels, und auf dem Berge Albordi; auch ſo auf der Erde bis ins dritte Zeitalter. Jetzt brach Ahriman, deſſen Nachtreich vorher unter der Erde beſchränkt war, in Ormuzd Körperwelt ein, und herrſchte gemeinſchaftlich mit ihm. Nun iſt der Raum zwiſchen Himmel und Erde zur Hälfte in Licht und Nacht getheilt. Wie Ormuzd vorher nur einen Geiſterſtaat des Lichts, ſo hatte Ahriman nur einen der Nacht; nun aber als eingedrungen, ſetzte er der irdiſchen Lichtſchöpfung eine irdiſche Nachtſchöpfung entgegen. Von nun an ſtehen zwei Körperwelten einander gegenüber, eine reine und gute, und eine unreine und böſe. Dieſer Gegenſatz geht durch die ganze Natur. Auf Albordi hat Ormuzd den Mithra als Mittler für die Erde geſchaffen. Der Zweck der Schöpfung der Körperwelt iſt kein anderer, als durch ſie die von ihrem Schöpfer abgefallenen Weſen wieder zurückzuführen, ſie wieder gut, und dadurch das Böſe auf ewig verſchwinden zu machen. Die Körperwelt iſt der Schau- und Kampfplatz zwiſchen Gut und Böſe; aber der Kampf des Lichts und der Finſterniß iſt nicht ein abſolut unaufgelöſter Gegenſatz an ſich, ſondern ein vorübergehender, Ormuzd, das Princip des Lichts, wird ſiegen.

Ich bemerke hierüber, daß in philoſophiſcher Rückſicht allein dieſer Dualismus merkwürdig iſt. Mit ihm iſt der Begriff

nothwendig; dieser ist an ihm unmittelbar das Gegentheil seiner selbst, im Andern Einheit seiner selbst mit sich. Indem von beiden eigentlich das Lichtprincip nur das Wesen ist, das Princip der Finsterniß aber das Nichtige: so fällt das Lichtprincip mit dem Mithra, der vorhin als das höchste Wesen genannt wurde, selbst zusammen. Betrachten wir die Momente in diesen Vorstellungen, die eine nähere Beziehung auf Philosophie haben, so kann uns daran bloß das Allgemeine dieser Vorstellungen interessant seyn: ein einfaches Wesen, dessen absoluter Gegensatz als Gegensatz des Wesens und der Aufhebung desselben erscheint. Der Gegensatz hat den Schein der Zufälligkeit abgelegt. Aber das geistige Princip wird von dem physischen nicht geschieden, indem das Gute und das Böse zugleich als Licht und Finsterniß bestimmt werden. Wir sehen also hier ein Losreißen des Gedankens von der Wirklichkeit und zugleich nicht ein Losreißen, wie es nur in der Religion Statt findet, so daß das Uebersinnliche wieder selbst auf sinnliche begriffslose zerstreute Weise vorgestellt ist; sondern die ganze Zerstreuung des Sinnlichen ist in den einfachen Gegensatz zusammengenommen, die Bewegung ebenso einfach vorgestellt. Diese Bestimmungen liegen dem Gedanken viel näher, es sind nicht bloße Bilder; aber auch solche Mythen gehen die Philosophie nichts an. Nicht der Gedanke ist das Erste, sondern das Ueberwiegende ist die Form der Mythe. In allen Religionen ist Schwanken zwischen Bildlichem und Gedanken; eine solche Vermischung liegt noch außerhalb der Philosophie.

Ebenso unter den Phöniciern Sanchuniathons *) Kosmogonie: „Die Principien der Dinge seyen ein Chaos, in welchem

*) Sanchuniathonis Fragmenta ed. Rich. Cumberland, Londin. 1720, 8; deutsch von J. P. Kassel. Magdeb. 1753, 8, (S. 1 — 4). — Diese Fragmente, welche sich bei Eusebius (Praepar. Evang. I, 10) finden, sind aus eines Grammatikers Philo aus Bibius Uebersetzung des Sanchuniathon ins Griechische aus dem Phönicischen. Philo lebte zu Vespasians Zeiten, und schreibt dem Sanchuniathon ein hohes Alter zu.

die Elemente unentwickelt unter einander lagen, und ein Luftgeiſt. Dieſer ſchwängerte das Chaos und erzeugte mit ihm einen ſchleimigten Steff, Mot (ἰλύν), der die lebendigen Kräfte und Samen der Thiere in ſich enthielt. Durch die Vermiſchung des Mot mit der Materie des Chaos und die daraus entſtandene Gährung trennten ſich die Elemente. Die Feuertheile ſtiegen in die Höhe und bildeten die Geſtirne. Durch den Einfluß dieſer auf die Luft wurden Wolken erzeugt. Die Erde ward fruchtbar. Aus der durch das Mot in Fäulniß übergegangenen Miſchung von Waſſer und Erde entſtanden die Thiere, unvollkommen und ohne Sinne. Dieſe erzeugten wieder andere Thiere, vollkommener und mit Sinnen begabt. Die Erſchütterung des Donners beim Gewitter war es, welche die erſten Thiere, die in ihren Samenhüllen ſchliefen, zum Leben erwachen ließ."

Unter den Chaldäern Beroſus: *) „Der urſprüngliche Gott ſey Bel, die Göttin Omoroka (das Meer), neben dieſen habe es aber noch andere Götter gegeben. Bel ſchnitt die Omoroka mitten durch, um aus ihren Theilen den Himmel und die Erde zu bilden. Hierauf ſchnitt er ſich ſelbſt den Kopf ab, und aus den Tropfen ſeines göttlichen Bluts entſtand das Menſchengeſchlecht. Nach Schöpfung des Menſchen verſcheuchte Bel die Finſterniß, ſchied Himmel und Erde, und formte die Welt zu ihrer natürlicheren Geſtalt. Da einzelne Gegenden der Erde ihm noch nicht bevölkert genug ſchienen, ſo zwang er einen anderen Gott, ſich ſelbſt Gewalt anzuthun, und aus dem Blute dieſes wurden mehr Menſchen und andere Thiergattungen erzeugt.

*) Berosi Chaldaïca, Fragmente bei Joſephus, Syncellus und Euſebius; Scaliger's Sammlung hiervon im Anhang zu: de emendatione temporum, vollſtändig bei Fabricius Bibl. gr. T. XIV, p. 175 — 211, (p. 185 — 190). — Beroſus lebte zu Alexanders Zeit, ſoll ein Prieſter des Bel geweſen ſeyn, und aus den Tempelarchiven zu Babylon geſchöpft haben.

Die Menschen lebten Anfangs wild und ohne Kultur, bis ein Ungeheuer" (welches Berosus Oannes nennt) „sie zu einem Staate vereinigte, sie Künste und Wissenschaften lehrte, und zur Humanität überhaupt erzog. Das Ungeheuer stieg zu diesem Zweck bei Aufgang der Sonne aus dem Meer, und beim Untergange verbarg es sich wieder unter die Fluthen."

Das Mythologische kann auch Prätension machen, eine Art und Weise des Philosophirens zu seyn. Es hat Philosophen gegeben, die sich der mythischen Form bedienten, um die Philosopheme der Phantasie näher zu bringen; der Inhalt des Mythus ist der Gedanke. Bei den alten Mythen ist aber der Mythus nicht bloße Hülle; man hat den Gedanken nicht bloß gehabt, und ihn nur versteckt. In unserer reflektirenden Weise kann dieß geschehen; die ursprüngliche Poesie geht aber nicht aus von der Trennung der Prosa und Poesie. Haben Philosophen Mythen gebraucht, so ist es meist der Fall, daß sie den Gedanken gehabt und dazu nun das Bild gesucht haben. So hat Plato viel schöne Mythen, auch Andere haben mythisch gesprochen. So auch Jacobi, der in der Form der christlichen Religion Philosophie treibt, und auf diese Weise die spekulativsten Dinge sagt. Diese Form ist aber nicht die passende für die Philosophie; der Gedanke, der sich selbst zum Gegenstande hat, muß auch in der Form des Gedankens sich Gegenstand seyn, er muß sich zu seiner Form auch erhoben haben. Plato wird oft wegen seiner Mythen geschätzt; er soll höheres Genie, als sonst Philosophen vermögen, bewiesen haben. Man meint, die Mythen des Plato seyen vortrefflicher, als die abstrakte Weise des Ausdrucks; und es ist allerdings eine schöne Darstellung im Plato. Genauer betrachtet ist es zum Theil das Unvermögen, auf die reine Weise des Gedankens sich auszudrücken, zum Theil spricht Plato auch nur in der Einleitung so, wo er aber auf die Hauptsache kommt, drückt er sich anders aus; im Parmenides z. B. sind einfache Gedankenbestimmungen ohne Bildli-

ches. Nach außen mögen jene Mythen freilich dienen: von der ſpekulativen Höhe geht man herunter, um leichter Vorſtellbares zu geben; der Werth Platos liegt aber nicht in den Mythen. Iſt das Denken einmal ſo erſtarkt, um in ſich ſelbſt, in ſeinem Elemente ſich ſein Daſeyn zu geben: ſo iſt die Mythe ein überflüſſiger Schmuck, wodurch die Philoſophie nicht gefördert wird. Oft hält man ſich nur an dieſe Mythen. So iſt Ariſtoteles mißverſtanden worden, weil er hie und da Vergleichungen einſtreut. Die Vergleichung kann nicht dem Gedanken ganz angemeſſen ſeyn, enthält immer noch mehr. Die Ungeſchicklichkeit, den Gedanken als Gedanken vorzuſtellen, greift zu den Hülfsmitteln, in ſinnlicher Form ſich auszudrücken. Verſteckt ſoll der Gedanke durch den Mythus auch nicht werden; die Abſicht des Mythiſchen iſt vielmehr, den Gedanken auszudrücken, zu enthüllen. Dieſer Ausdruck, das Symbol iſt freilich mangelhaft; wer den Gedanken in Symbole verſteckt, hat den Gedanken nicht. Der Gedanke iſt das ſich Offenbarende, das Mythiſche iſt ſo nicht adäquates Medium für den Gedanken. Ariſtoteles*) ſagt: „Von denen, welche mythiſch philoſophiren, iſt es nicht der Mühe werth, ernſtlich zu handeln;“ es iſt dieß nicht die Form, in welcher der Gedanke ſich vortragen läßt, — nur eine untergeordnete Weiſe.

Es ſchließt ſich hieran eine verwandte Weiſe an, allgemeinen Inhalt darzuſtellen: in Zahlen, Linien, geometriſchen Figuren. Sie ſind bildlich, aber nicht konkret bildlich, wie die Mythen. So kann man ſagen: die Ewigkeit ſey ein Kreis, — die Schlange, die ſich in den Schwanz beißt; es iſt ein Bild. Der Geiſt bedarf aber ſolches Symbols nicht; er hat die Sprache. Es ſind Völker, die ſich an dieſe Darſtellungsweiſe gehalten; aber mit ſolchen Formen geht es nicht weit. Die abſtrakteſten Beſtimmungen kann man in dieſem Elemente ausdrücken, aber

*) Metaphys. III, 4: περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν.

weiter, giebt es Verwirrung. Wie eben die Freimaurer Symbole haben, die für tiefe Weisheit gelten, — tief, wie man einen Brunnen tief nennt, deſſen Boden man nicht ſehen kann: — ſo kommt leicht den Menſchen das tief vor, was verborgen iſt; dahinter ſtecke Tiefes. Wenn es verſteckt iſt, ſo iſt auch der Fall möglich, daß nichts dahinter iſt: ſo bei den Freimaurern das ganz Verborgene (d. h. Vielen auch innerhalb, und außerhalb), — daß nichts dahinter iſt, ſie weder beſondere Weisheit noch Wiſſenſchaft haben. Der Gedanke iſt vielmehr eben dieß, ſich zu manifeſtiren; — dieß ſeine Natur, dieß er ſelbſt: klar zu ſeyn. Manifeſtiren iſt nicht gleichſam ein Zuſtand, der ſeyn und auch nicht ſeyn kann; ſo daß der Gedanke noch Gedanke bliebe, wenn er nicht manifeſtirt wäre; ſondern Manifeſtiren iſt ſelbſt ſein Seyn.

Zahlen, wie bei den Pythagoräern bemerkt werden wird, ſind unpaſſende Medien, den Gedanken zu faſſen: ſo die *μονάς, δυάς, τριάς* beim Pythagoras. *Μονάς* iſt Einheit, *δυάς* Unterſchied, *τριάς* ſoll die Einheit der Einheit und Zweiheit ſeyn; 3 iſt = 1 + 2, aber das iſt ſchon ſchlechte Verbindung. Die beiden Erſten kommen durch Addition zuſammen; das iſt die ſchlechteſte Form der Einheit. Die Drei erſcheint auf tiefere Weiſe in der Religion als Dreieinigkeit, in der Philoſophie als Begriff. Zählen iſt aber ſchlechte Manier.

Man ſpricht auch von der Philoſophie der Chineſen, des Foï; bei ihnen findet man es auch, daß ſie durch Zahlen die Gedanken darſtellen. Doch haben die Chineſen ihre Symbole auch erklärt, — alſo die Beſtimmung heraus. Die allgemeinen einfachen Abſtraktionen haben allen Völkern, die zu einiger Bildung gekommen, vorgeſchwebt.

Es iſt noch zweitens zu bemerken, daß in der Religion als ſolcher, und weiter auch in der Poeſie Gedanken enthalten ſind. Die Religion, nicht bloß in Weiſe der Kunſt dargeſtellt, enthält wirkliche Gedanken, Philoſopheme. In der Poeſie (es

ist dieß die Kunst, die die Sprache zum Elemente hat) wird auch dazu übergegangen, den Gedanken auszusprechen, wie wir in Dichtern auch tiefe, allgemeine Gedanken finden. Allgemeine Gedanken über das Wesentliche finden sich überall. In der indischen Religion besonders werden ausdrücklich allgemeine Gedanken ausgesprochen. Man sagt daher, solche Völker haben auch eigentliche Philosophie gehabt. Wir treffen in indischen Büchern allerdings interessante, allgemeine Gedanken; diese Gedanken schränken sich auf das Abstrakteste ein: — auf die Vorstellung von Entstehen und Untergehen, von einem Kreislauf darin. So ist das Bild des Phönix bekannt; es ist aus dem Morgenlande überhaupt gekommen. So finden wir bei den Alten Gedanken über Leben und Sterben, Uebergang des Seyns ins Vergehen: aus Leben komme Tod, aus Tod Leben; im Seyn, Positiven sey selbst schon das Negative enthalten. Das Negative soll ebenso selbst schon in sich das Positive enthalten; alle Veränderung, Proceß der Lebendigkeit bestehe darin. Solche Gedanken kommen aber nur gelegentlich vor, für eigentliche Philosopheme ist dieß nicht zu nehmen. Sondern Philosophie ist nur dann vorhanden, wenn der Gedanke, als solcher, zur Grundlage, zum Absoluten, zur Wurzel alles Uebrigen gemacht wird; das ist in solchen Darstellungen nicht der Fall.

Die Philosophie hat nicht Gedanken über etwas, einen Gegenstand, der schon vorher als Substrat zu Grunde liegt. Der Inhalt ist selbst schon Gedanke, der allgemeine Gedanke, der schlechthin das Erste seyn soll; das Absolute in der Philosophie muß als Gedanke seyn. In der griechischen Religion finden wir: ewige Nothwendigkeit; das ist absolutes, schlechthin allgemeines Verhältniß, Gedankenbestimmung. Dieser Gedanke hat aber neben ihm noch Subjekte, er drückt nur ein Verhältniß aus; die Nothwendigkeit gilt nicht als das wahrhafte, allumfassende Seyn selbst. Also auch diese Weise haben wir nicht zu betrachten. Wir könnten so von einer Philosophie des Eu-

ripides, Schillers, Göthe's sprechen. Aber alle solche Gedanken, — allgemeine Vorstellungsweisen über das Wahrhafte, die Bestimmung des Menschen, das Moralische u. s. f., — sind Theils nur beiläufig aufgestellt, Theils hat dieß nicht die eigenthümliche Form des Gedankens gewonnen, und so daß dieß, was so ausgesprochen ist, das Letzte sey, die absolute Grundlage ausmache. Bei den Indiern läuft Alles durcheinander, was sich auf den Gedanken bezieht.

Drittens geht uns auch die Philosophie nichts an, die wir innerhalb einer Religion finden. Auch bei den Kirchenvätern und Scholastikern, nicht nur in der indischen Religion, finden wir tiefe spekulative Gedanken über die Natur Gottes selbst. In der Geschichte der Dogmatik ist es von wesentlichem Interesse, solche Gedanken kennen zu lernen, aber in die Geschichte der Philosophie gehören sie nicht. Von den Scholastikern muß indessen mehr Notiz genommen werden, als von den Kirchenvätern. Diese waren zwar große Philosophen, denen die Ausbildung des Christenthums viel zu verdanken hat. Ihre spekulativen Gedanken gehören aber eines Theils anderen Philosophien an, die insofern für sich zu betrachten sind, so platonische Gedanken; anderen Theils kommen die spekulativen Gedanken vom spekulativen Inhalt der Religion selbst her, der als Lehre der Kirche für sich zu Grunde liegt, und zunächst dem Glauben angehört. Diese Gedanken beruhen also auf einer Voraussetzung. Sie sind nicht sowohl eigentliche Philosophie, d. i. Gedanke, der auf sich selbst steht, sondern sind zum Behufe dieser als fest schon vorausgesetzten Vorstellung thätig, — sey es zur Widerlegung anderer Vorstellungen und Philosopheme, oder auch um gegen sie die eigene religiöse Lehre philosophisch zu vertheidigen; — so daß der Gedanke sich nicht als das Letzte, die absolute Spitze des Inhalts, als der innerlich sich bestimmende Gedanke erkennt und darstellt. Der Inhalt gilt schon für sich als wahr, ruht nicht auf dem Gedanken. Der Verstand faßt

nicht die Wahrheiten der Religion; wenn er ſich Vernunft nennt (als Aufklärung), und ſich als Herrn und Meiſter erkannte, ſo irrte er. Der Inhalt der chriſtlichen Religion kann nur auf ſpekulative Weiſe gefaßt werden. Wenn die Kirchenväter alſo innerhalb der Lehre der Kirche gedacht haben, ſo ſind die Gedanken ſehr ſpekulativ; aber der Inhalt iſt nicht durch das Denken, als ſolches, gerechtfertigt. Die letzte Rechtfertigung dieſes Inhalts war die Lehre der Kirche. Hier findet ſich die Philoſophie innerhalb eines feſten Lehrbegriffs; es iſt nicht das Denken, was frei von ſich ausgeht. So auch bei den Scholaſtikern konſtruirt ſich der Gedanke nicht aus ſich, er bezieht ſich auf Vorausſetzungen. Bei den Scholaſtikern beruhte das Denken ſchon mehr auf ſich, aber nicht im Gegenſatz zur Lehre der Kirche. Beides ſollte konkordiren und konkordirte auch; aber der Gedanke ſollte aus ſich beweiſen, was die Kirche ſchon bewahrheitet hatte.

Wir ſcheiden ſo ab, was verwandt mit der Philoſophie iſt. Dann haben wir zugleich auf die Momente in dieſem Verwandten aufmerkſam gemacht, welche zum Begriff der Philoſophie gehören, aber zum Theil getrennt. Und ſo können wir daraus den Begriff der Philoſophie erkennen.

c. Abſcheidung der Philoſophie von der Popular-Philoſophie.

Von den zwei mit der Philoſophie verwandten Sphären hatte die eine (die beſonderen Wiſſenſchaften), um zur Philoſophie gezählt zu werden, für uns den Mangel gehabt: daß ſie, als Selbſtſehen, Selbſtdenken im endlichen Stoffe verſenkt, als Regſamkeit, das Endliche zu erkennen, nicht den Inhalt, nur das formelle, ſubjektive Moment; — die zweite Sphäre, die Religion: daß ſie nur den Inhalt, das objektive Moment mit der Philoſophie gemein hatte, das Selbſtdenken nicht weſentliches Moment, ſondern der Gegenſtand in bildlicher Form oder geſchichtlich iſt. Die Philoſophie fordert die Einheit, Durchdrin-

gung beider Momente; sie vereinigt diese beiden Seiten in Eins: den Sonntag des Lebens, wo der Mensch demüthig auf sich selbst verzichtet, und den Werktag, wo der Mensch auf seinen Beinen steht, Herr ist, und nach seinen Interessen handelt. Ein Drittes scheint beide Momente zu vereinen; das ist die Popular-Philosophie. Sie hat es mit allgemeinen Gegenständen zu thun, philosophirt über Gott und Welt; und dann ist das Denken auch thätig, solche Gegenstände zu erkennen. Doch auch diese Philosophie müssen wir noch auf die Seite stellen. Die Schriften des Cicero können hierher gerechnet werden; es ist ein Philosophiren, das seine Stelle hat, es wird Vortreffliches gesagt. Er hat vielfache Erfahrungen des Lebens gemacht und seines Gemüthes, daraus sich das Wahrhafte genommen, nachdem er gesehen, wie es zugeht in der Welt. Mit gebildetem Geiste drückt er sich über die größten Angelegenheiten des Menschen aus, er wird so sehr beliebt seyn. Schwärmer, Mystiker werden nach einer anderen Seite hierher gerechnet werden können. Ihre tiefe Andacht sprechen sie aus, haben hier in den höheren Regionen Erfahrungen gemacht; den höchsten Inhalt werden sie ausdrücken können, die Darstellung wird anziehend seyn. So die Schriften eines Pascal; in seinen Pensées finden sich die tiefsten Blicke.

Dieser Philosophie klebt aber noch ein Mangel in Ansehung der Philosophie an. Das Letzte, woran appellirt wird (wie auch in neueren Zeiten), ist, daß den Menschen dieß von Natur eingepflanzt sey. Damit ist Cicero sehr freigebig. Jetzt wird vom Moral-Instinkt geredet, man nennt es aber Gefühl. So soll jetzt die Religion nicht auf Objektivem beruhen, sondern auf religiösem Gefühl: das unmittelbare Bewußtseyn des Menschen von Gott sey der letzte Grund. Cicero gebraucht häufig den consensus gentium; diese Berufung wird in der neueren Manier mehr oder weniger weggelassen, da das Subjekt auf sich beruhen soll. Die Empfindung wird zuerst in Anspruch ge-

nommen, dann kommen Gründe, Raiſonnement darüber; dieſe können aber ſelbſt nur an Unmittelbares appelliren. Selbſtdenken wird hier freilich gefordert, auch der Inhalt iſt aus dem Selbſt geſchöpft; aber wir müſſen dieſe Weiſe gleichfalls aus der Philoſophie ausſchließen. Denn die Quelle, woraus der Inhalt geſchöpft wird, iſt von gleicher Art, wie bei jenen erſten Sphären. Bei der erſten iſt die Quelle die Natur; bei der zweiten der Geiſt, die Quelle iſt aber Autorität, der Inhalt gegeben, die Andacht hebt nur momentan dieſe Aeußerlichkeit auf. Die Quelle iſt Herz, Triebe, Anlagen, unſer natürliches Seyn, mein Gefühl für Recht, von Gott. Der Inhalt iſt in Geſtalt, welche nur eine natürliche iſt. Im Gefühl habe ich Alles, aber auch in der Mythologie iſt aller Inhalt; in beiden iſt er aber nicht in wahrhafter Weiſe. Die Geſetze, die Lehren der Religion ſind das, wo dieſer Inhalt auf eine beſtimmtere Weiſe zum Bewußtſeyn kommt; im Gefühle iſt die Willkür des Subjektiven noch dem Inhalt beigemiſcht.

3. Anfang der Philoſophie und ihrer Geſchichte.

In der Philoſophie iſt der Gedanke, das Allgemeine als Inhalt, der alles Seyn iſt. Dieſer allgemeine Inhalt muß beſtimmt werden; es wird ſich zeigen, wie die Beſtimmungen an dieſem Inhalt nach und nach in der Geſchichte der Philoſophie hervortreten. Zuerſt werden dieſe Beſtimmungen unmittelbare ſeyn, weiter muß das Allgemeine als das ſich ſelbſt unendlich Beſtimmende aufgefaßt werden. Indem wir den Begriff der Philoſophie ſo beſtimmt haben, ſo fragt ſich, wo fängt die Philoſophie und ihre Geſchichte an.

a. Die Freiheit des Denkens als Bedingung des Anfangs.

Die allgemeine Antwort iſt nach dem Geſagten: da fängt die Philoſophie an, wo das Allgemeine als das allumfaſſende Seyende aufgefaßt wird, oder wo das Seyende in einer allge-

meinen Weiſe gefaßt wird, wo das Denken des Denkens hervortritt. Wo iſt nun dieß geſchehen? Wo hat dieß begonnen? Das iſt das Hiſtoriſche der Frage. Das Denken muß für ſich ſeyn, in ſeiner Freiheit zur Exiſtenz kommen, ſich vom Natürlichen losreißen und aus dem Verſenktſeyn in die Anſchauung heraustreten. Das Denken muß als freies in ſich gehen; es iſt damit Bewußtſeyn der Freiheit geſetzt. Der eigentliche Anfang der Philoſophie iſt da zu machen, wo das Abſolute nicht als Vorſtellung mehr iſt, ſondern der freie Gedanke — nicht bloß das Abſolute denkt, — die Idee deſſelben erfaßt: d. h. das Seyn (was auch der Gedanke ſelbſt ſeyn kann), welches er als das Weſen der Dinge erkennt, als die abſolute Totalität und das immanente Weſen von Allem; — hiermit, wenn es auch ſonſt als ein äußeres Seyn wäre, es doch als Gedanken erfaßt. So iſt das einfache, unſinnliche Weſen, welches die Juden als Gott gedacht haben — (alle Religion iſt Denken), — nicht ein Gegenſtand der Philoſophie; ſondern z. B. die Sätze: das Weſen oder Princip der Dinge iſt das Waſſer, oder das Feuer, oder der Gedanke.

Dieſe allgemeine Beſtimmung, das Denken, das ſich ſelbſt ſetzt, iſt abſtrakte Beſtimmtheit. Sie iſt der Anfang der Philoſophie, dieſer iſt zugleich ein Geſchichtliches, die konkrete Geſtalt eines Volkes, deren Princip dieß ausmacht, was wir geſagt haben. Ein Volk, das dieſes Bewußtſeyn der Freiheit hat, gründet ſein Daſeyn auf dieſes Princip. Die Geſetzgebung, der ganze Zuſtand des Volkes hat ſeinen Grund allein im Begriffe, den der Geiſt ſich von ſich macht, in den Kategorien, die er hat. Sagen wir, zum Hervortreten der Philoſophie gehört Bewußtſeyn der Freiheit, ſo muß dem Volke, wo Philoſophie beginnt, dieß Princip zu Grunde liegen; nach der praktiſchen Seite hängt damit zuſammen, daß wirkliche Freiheit, politiſche Freiheit aufblühe. Dieſe beginnt nur da, wo das Individuum für ſich als Individuum ſich weiß, als Allgemeines, als Weſentliches, welches

als Individuum einen unendlichen Werth hat: oder wo das Subjekt das Bewußtſeyn der Perſönlichkeit erlangt hat, als ſchlechthin für ſich gelten will. Darin iſt das freie Denken des Gegenſtandes enthalten, — des abſoluten, des allgemeinen, weſentlichen Gegenſtandes. Denken heißt, etwas in die Form der Allgemeinheit bringen; ſich denken heißt, ſich in ſich als Allgemeines wiſſen, ſich die Beſtimmung des Allgemeinen geben, ſich auf ſich beziehen. Darin iſt das Element der praktiſchen Freiheit enthalten. Das philoſophiſche Denken hat ſogleich dieſen Zuſammenhang, daß der Gedanke als Denken einen allgemeinen Gegenſtand vor ſich hat, daß er das Allgemeine zu ſeinem Gegenſtande macht, oder das Gegenſtändliche ſich als das Allgemeine beſtimmt. Die Einzelnheit der natürlichen Dinge, die im ſinnlichen Bewußtſeyn ſind, beſtimmt er als ein Allgemeines, als einen Gedanken, als einen objektiven Gedanken, — das Objektive, aber als Gedanken. Zweitens gehört dazu, daß ich dieß Allgemeine jetzt erkenne, beſtimme, weiß. Ein wiſſendes, erkennendes Verhältniß zu dem Allgemeinen tritt nur ein, inſofern ich mich für mich halte, erhalte. Inſofern das Gegenſtändliche mir gegenüber als Gegenſtändliches bleibt, und ich es zugleich denke, ſo iſt es das Meinige: und obgleich es mein Denken iſt, ſo gilt es mir doch als das abſolut Allgemeine; ich habe mich darin, bin in dieſem Objektiven, Unendlichen erhalten, habe Bewußtſeyn darüber, und bleibe auf dem Standpunkte der Gegenſtändlichkeit ſtehen.

Dieß iſt der allgemeine Zuſammenhang der politiſchen Freiheit mit dem Hervortreten der Freiheit des Gedankens. In der Geſchichte tritt daher die Philoſophie nur da auf, wo und inſofern freie Verfaſſungen ſich bilden. Der Geiſt muß ſich trennen von ſeinem natürlichen Wollen, Verſunkenſeyn in den Stoff. Die Geſtalt, mit der der Weltgeiſt anfängt, die der Stufe jener Trennung vorausgeht, iſt die Stufe der Einheit des Geiſtes mit der Natur, welche, als unmittelbar, nicht das Wahrhafte iſt.

Das iſt das orientaliſche Weſen überhaupt; die Philoſophie beginnt in der griechiſchen Welt.

b. Abſcheiden des Orients und ſeiner Philoſophie.

Ueber die erſte Geſtalt ſind einige Erläuterungen zu geben. Der Geiſt iſt Bewußtſeyn, Wiſſendes, Begreifendes. Sieht das Selbſtbewußtſeyn auf dieſer erſten Stufe, ſo iſt der Kreis ſeines Verſtehens, Wollens ein endlicher. Da hier alſo die Intelligenz endlich iſt, ſo iſt jene Einheit des Geiſtes und der Natur nicht der vollkommene Zuſtand. Die Zwecke ſind noch nicht ein Allgemeines für ſich. Will ich das Recht, das Sittliche: ſo will ich ein Allgemeines, der Charakter des Allgemeinen muß zu Grunde liegen. Hat ein Volk Geſetze des Rechts, ſo iſt das Allgemeine Gegenſtand; dieß ſetzt Erkennen des Geiſtes voraus. Will der Wille Allgemeines, ſo fängt er an, frei zu ſeyn. Das allgemeine Wollen enthält Beziehungen des Denkens auf das Denken (das Allgemeine); ſo iſt das Denken bei ſich ſelbſt. Das Volk will die Freiheit, es ordnet ſeine Begierden dem Geſetze unter; derher iſt das Gewollte nur ein Beſonderes. Die Endlichkeit des Willens iſt Charakter der Orientalen; der Wille will ſich alſo als endlicher, hat ſich noch nicht als allgemeiner gefaßt. So giebt es nur Stand des Herrn und Knechts, es iſt Sphäre des Despotismus. Die Furcht iſt die regierende Kategorie überhaupt. Der Wille iſt nicht frei von dieſem Endlichen, denn das Denken iſt noch nicht frei für ſich; er kann alſo an dieſem Endlichen gefaßt werden, das Endliche kann negativ geſetzt werden. Dieſes Gefühl der Negation, — daß etwas nicht aushalten könne, — iſt die Furcht; die Freiheit iſt nicht im Endlichen zu ſeyn, ſondern im Jenſeitigen, dieſes kann nicht angegriffen werden. Der Menſch ſteht in der Furcht, oder er beherrſcht die Menſchen durch die Furcht; beide ſtehen auf Einer Stufe. Der Unterſchied iſt nur die größere Energie des Willens, die dahin gehen kann, alles Endliche für einen beſonderen Zweck aufzuopfern.

Die Religion hat vorherrschend deutschen Charakter; das Hauptmoment ist die Furcht des Herrn, über die nicht hinausgegangen. „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit," das ist richtig; der Mensch muß damit angefangen haben, — die endlichen Zwecke in der Bestimmung des Negativen gewußt haben. Der Mensch muß aber die Furcht überwunden haben durch Aufgebung der endlichen Zwecke. Insofern die Religion Versöhnung gewähret, ist diese selbst im Endlichen befangen. Die Hauptweise der Versöhnung sind Naturgestaltungen, die personificirt und verehrt werden. Ueber den Naturmacht erhebt sich das Bewußtseyn zu einem Unendlichen; die Hauptbestimmung ist dann die Furcht vor der Macht, gegen die sich das Individuum nur als Nichtendliches weiß. Diese Mächtigkeit kann drei Gestalten annehmen, je nach dem Einem Extrem zum anderen übergehen. Dieses Endliche, welches für das Bewußtseyn ist, kann die Gestalt haben des Endlichen als Endlichen, oder zum Unendlichen werden, welches aber nur ein Moment ist. Von der Passivität des Willens, Sklaverei wird sie (im Praktischen) zur Energie des Willens übergegangen, die aber nur Willkür ist. Ebenso finden wir in der Religion das Versenken in die tiefste Sinnlichkeit selbst als Gottesdienst, und dann die Flucht zur leersten Abstraktion als dem Unendlichen. Die Enthaltsamkeit, Alles zu entsagen, kommt bei den Orientalen vor, vorzüglich bei den Indiern; sie peinigen sich, gehen in die innerste Abstraktion über. So sitzen Indier zehn Jahre lang die Epoche ihrer Rache an, werden von den Umsitzenden gemästet, sind ohne weiteren geistigen Inhalt; sie sind nur die reinste Abstraktion, deren Inhalt somit ein ganz endlicher ist. Dieß ist also nicht der Boden der Freiheit. Der Despot verkörpert seine Einheit, — auch wohl das Ganze, aber nicht als Geist, sondern als seine Willkür.

Der Geist geht wohl im Orient auf, aber das Verhältniß ist noch ein solches, daß das Subjekt nicht als Person ist, son-

dern im objektiven Substantiellen (welches Theils überſinnlich, Theils auch wohl mehr materiell vorgeſtellt wird) als negativ und untergehend erſcheint. Das Höchſte, zu dem die Individualität kommen kann, die ewige Seligkeit, wird vorgeſtellt als ein Verſenktſeyn in die Subſtanz, ein Vergehen des Bewußtſeyns und ſo des Unterſchiedes zwiſchen Subſtanz und Individualität, mithin Vernichtung. Es findet mithin ein geiſtloſes Verhältniß Statt, inſofern das Höchſte des Verhältniſſes die Bewußtloſigkeit iſt. Gegen dieſe Subſtanz nun exiſtirt der Menſch, findet ſich als Individuum, — die Subſtanz iſt aber das Allgemeine, das Individuum das Einzelne; inſofern daher der Menſch jene Seligkeit nicht erlangt hat, von der Subſtanz verſchieden iſt, iſt er aus der Einheit heraus, hat keinen Werth, iſt nur als das Accidentelle, Rechtloſe, nur Endliche. Er findet ſich als durch die Natur beſtimmt, z. B. in den Kaſten; der Wille iſt hier nicht ſubſtantieller Wille, er iſt Willkür, der äußeren und inneren Zufälligkeit hingegeben, — das Affirmative iſt nur die Subſtanz.

Es iſt damit Edelmuth, Größe, Erhabenheit des Charakters zwar nicht ausgeſchloſſen, aber nur als Naturbeſtimmtheit oder Willkür vorhanden, — nicht als die objektiven Beſtimmungen der Sittlichkeit, Geſetzlichkeit, die von Allen zu reſpektiren ſind, für Alle gelten, und worin eben damit Alle anerkannt ſind. Das orientaliſche Subjekt hat ſo den Vorzug der Unabhängigkeit. Nichts iſt feſt. So unbeſtimmt die Subſtanz der Orientalen iſt, ſo unbeſtimmt, frei, unabhängig kann auch der Charakter ſeyn. Was für uns Rechtlichkeit, Sittlichkeit, iſt dort im Staate auch, — auf ſubſtantielle, natürliche, patriarchaliſche Weiſe, nicht in ſubjektiver Freiheit. Es exiſtirt nicht das Gewiſſen, nicht die Moral; es iſt nur Naturordnung, die mit dem Schlechteſten auch den höchſten Adel beſtehen läßt.

Die Folge davon iſt, daß hier kein philoſophiſches Erkennen Statt finden kann. Dazu gehört das Wiſſen von der Sub-

ſtanz, dem Allgemeinen, das gegenſtändlich iſt, — das, ſofern ich es denke und entwickele, gegenſtändlich für ſich bleibt; ſo daß in dem Subſtantiellen ich zugleich meine Beſtimmung habe, darin affirmativ erhalten bin, — ſo daß es nicht nur meine ſubjektiven Beſtimmungen, Gedanken (mithin Meinungen) ſind, ſondern daß ebenſo, als es meine Gedanken ſind, es Gedanken des Objektiven, ſubſtantielle Gedanken ſind.

Das Orientaliſche iſt ſo aus der Geſchichte der Philoſophie auszuſchließen; im Ganzen aber will ich doch davon einige Notizen geben, beſonders über das Indiſche und Chineſiſche. Ich habe dieß ſonſt übergangen; *) denn man iſt erſt ſeit einiger Zeit in den Stand geſetzt, darüber zu urtheilen. Man hat früher großes Aufſehen von der indiſchen Weisheit gemacht, ohne zu wiſſen, was daran iſt; erſt jetzt weiß man dieß, und es fällt natürlich dem allgemeinen Charakter gemäß aus.

c. Beginn der Philoſophie in Griechenland.

Die eigentliche Philoſophie beginnt im Occident. Erſt im Abendlande geht dieſe Freiheit des Selbſtbewußtſeyns auf, das natürliche Bewußtſeyn in ſich unter, und damit der Geiſt in ſich nieder. Im Glanze des Morgenlandes verſchwindet das Individuum nur; das Licht wird im Abendlande erſt zum Blitze des Gedankens, der in ſich ſelbſt einſchlägt und von da aus ſich ſeine Welt erſchafft. Die Seligkeit des Occidents iſt daher ſo beſtimmt, daß darin das Subjekt als ſolches ausdaure, und im Subſtantiellen beharre. Der einzelne Geiſt erfaßt ſein Seyn als Allgemeines; die Allgemeinheit iſt dieſe Beziehung auf ſich. Dieß Beiſichſeyn, dieſe Perſönlichkeit und Unendlichkeit des Ich macht das Seyn des Geiſtes aus; ſo iſt er, und er kann nun nicht anders ſeyn. Es iſt das Seyn eines Volkes, daß es ſich als frei weiß, und nur als Allgemeines iſt; — dieß das Princip ſeines ganzen ſittlichen und übrigen Lebens. Das haben wir

*) *Vorlesungen von 18¼.*

an einem einzelnen Beispiele leicht: Wir wissen unser wesentliches Seyn nur so, daß die persönliche Freiheit Grundbedingung ist. Wäre die bloße Willkür des Fürsten Gesetz, und er wollte Sklaverei einführen: so hätten wir das Bewußtseyn, daß dieß nicht ginge. Jeder weiß, er kann kein Sklave seyn. Schlästig seyn, leben, Beamte seyn, — das ist nicht unser wesentliches Seyn, wohl aber: kein Sklave zu seyn. Das hat die Bedeutung eines Naturseyns erhalten. So sind wir im Occident auf dem Boden der eigentlichen Philosophie.

Indem ich im Triebe abhängig von einem Anderen bin, mein Seyn in eine Besonderheit lege: so bin ich, wie ich existire, mir ungleich; denn ich bin Ich, das ganz Allgemeine, aber in einer Leidenschaft befangen. Dieß ist Willkür, formelle Freiheit, die den Trieb zum Inhalte hat. Den Zweck des wahrhaften Willens, das Gute, Rechte, — wo ich frei, Allgemeines bin, und die Anderen auch frei, auch Ich, mir gleich sind, also Verhältniß von Freien zu Freien, und damit wesentliche Gesetze, Bestimmungen des allgemeinen Willens, rechtliche Verfassung gesetzt ist, — diese Freiheit finden wir erst im griechischen Volke. Daher fängt hier die Philosophie an.

In Griechenland sehen wir die reale Freiheit aufblühen, aber zugleich noch in einer bestimmten Form, mit einer Einschränkung behaftet, da es noch Sklaven gab, und die Staaten durch die Sklaverei bedingt waren. Die Freiheit im Orient, Griechenland und der germanischen Welt können wir in folgenden Abstraktionen zunächst oberflächlich bestimmen: Im Orient ist nur ein Einziger frei (der Despot), in Griechenland sind Einige frei, im germanischen Leben gilt der Satz, es sind Alle frei, d. h. der Mensch als Mensch ist frei. Da aber der Einzige im Orient nicht frei seyn kann, weil dazu gehört, daß ihm die Anderen auch frei wären: so findet dort nur Begierde, Willkür, formelle Freiheit, abstrakte Gleichheit des Selbstbewußtseyns, Ich = Ich Statt. Indem in Griechenland der partikulare Satz

vorhanden iſt, ſo ſind die Athener, die Spartaner frei, — aber nicht die Meſſenier und Heloten. Es iſt zu ſehen, worin der Grund dieſes „Einige“ liegt. Dieſes enthält beſondere Modifikationen der griechiſchen Anſchauung, welche wir zu betrachten haben in Beziehung auf die Geſchichte der Philoſophie. Indem wir dieſe Unterſchiede betrachten, ſo heißt dieß nichts Anderes, als daß wir zur Eintheilung der Geſchichte der Philoſophie übergehen.

C.

Eintheilung, Quellen, Abhandlungsweiſe der Geſchichte der Philoſophie.

1. Eintheilung der Geſchichte der Philoſophie.

Indem wir wiſſenſchaftlich zu Werke gehen, muß dieſe Eintheilung ſelbſt ſich als nothwendig darſtellen. Im Allgemeinen haben wir eigentlich nur zwei Epochen der Geſchichte der Philoſophie zu unterſcheiden, die griechiſche und germaniſche Philoſophie, wie antike und moderne Kunſt. Die germaniſche Philoſophie iſt die Philoſophie innerhalb des Chriſtenthums, inſofern es den germaniſchen Nationen angehört. Die chriſtlich-europäiſchen Völker halen, inſofern ſie der Welt der Wiſſenſchaft angehören, in ihrer Geſammtheit germaniſche Bildung; denn Italien, Spanien, Frankreich, England u. ſ. w. haben durch die germaniſchen Nationen eine neue Geſtalt erhalten. Das Griechenthum reicht auch in die römiſche Welt hinein, und wir haben von der Philoſophie auf dem Boden der römiſchen Welt zu ſprechen; aber die Römer haben keine eigenthümliche Philoſophie hervorgebracht, ſo wenig als ſie eigenthümliche Dichter haben. Sie haben nur empfangen, nachgeahmt, oft geiſtreich. Selbſt ihre Religion kommt von der griechiſchen her; die Eigenthümlichkeit der römiſchen Religion macht keine Annäherung

an die Philosophie und Kunst, sondern ist unphilosophischer und unkünstlerischer. Wenn nun der Ausgangspunkt der Geschichte der Philosophie so ausgedrückt werden kann, daß Gott als die unmittelbare, noch nicht entwickelte Allgemeinheit gefaßt wird, — und ihr Ziel (das Ziel unserer Zeit) ist, daß das Absolute als Geist zu fassen ist durch die dreitthalbtausendjährige Arbeit des insofern trägen Weltgeistes: so macht es sich für uns leicht, von einer Bestimmung zur anderen fortzugehen, durch Aufzeigung des Mangels, — im Verlauf der Geschichte ist dieß aber schwierig.

Die näheren Bestimmungen jener beiden Hauptgegensätze sind anzugeben. Die griechische Welt hat den Gedanken bis zur Idee entwickelt, die christlich germanische Welt hat dagegen den Gedanken als Geist gefaßt; Idee und Geist sind die Unterschiede. Das Nähere dieses Fortgangs ist Folgendes. Indem das noch unbestimmte und unmittelbare Allgemeine (Gott), das Seyn, der objektive Gedanke, welcher als einzig nichts neben sich bestehen läßt, die substantielle Grundlage aller Philosophie ist, die sich nicht verändert, sondern nur tiefer in sich geht und durch diese Entwickelung der Bestimmungen sich manifestirt, zum Bewußtseyn bringt: so können wir den besonderen Charakter der Entwickelung in der ersten Periode der Philosophie so bezeichnen, daß dieß Entwickeln unbefangenes Hervorgehen der Bestimmungen, Figurationen, abstrakten Qualitäten aus dem einfachen Grunde ist, der an sich schon Alles enthält.

Die zweite Stufe auf dieser allgemeinen Grundlage ist das Zusammenfassen dieser so herausgesetzten Bestimmungen in ideelle, konkrete Einheit, in Weise der Subjektivität. Jene ersten Bestimmungen waren nämlich Abstraktionen, jetzt wird das Absolute, als das sich selbst bestimmende Allgemeine, als der thätige Gedanke, nicht als das Allgemeine in dieser Bestimmtheit gefaßt. So ist es als Totalität der Bestimmtheiten, als konkrete Einzelnheit bestimmt. Es fängt mit dem νοῦς des Anaxagoras, noch mehr bei Sokrates, eine subjektive Totalität an, in

der das Denken ſich erfaßt, wo die denkende Thätigkeit die Grundlage iſt.

Das Dritte iſt dann, daß dieſe zunächſt abſtrakte Totalität, indem ſie durch den thätigen, beſtimmenden, unterſcheidenden Gedanken realiſirt wird, ſelbſt ſich in ihre unterſchiedenen Beſtimmungen ſetzt, die als ideelle ihr angehören. Da dieſe Beſtimmungen ungetrennt in der Einheit enthalten ſind, alſo jede in ihr auch die andere iſt: ſo werden dieſe entgegengeſetzten Momente ſelbſt zu Totalitäten erhoben. Die ganz allgemeinen Formen des Gegenſatzes ſind das Allgemeine und das Einzelne; oder in anderer Form das Denken als ſolches und die äußerliche Realität, die Empfindung, das Wahrnehmen. Der Begriff iſt die Identität des Allgemeinen und Beſonderen. Dieſe beiden werden dann ſelbſt als konkret in ſich geſetzt, ſo daß das Allgemeine in ihm ſelbſt Einheit der Allgemeinheit und Beſonderheit iſt, und ebenſo die Beſonderheit. Die Einheit iſt ſo in beiden Formen geſetzt. Das ganz konkrete Allgemeine iſt nun der Geiſt, das ganz konkrete Einzelne die Natur. Die abſtrakten Momente können nur durch ihre Einheit ſelbſt erfüllt werden. Hier iſt alſo dieß eingetreten, daß die Unterſchiede jeder ſelbſt zu einem Syſteme der Totalität erhoben ſind, die als ſtoiſche und epikuräiſche Philoſophie ſich gegenübertreten. Im Stoicismus entwickelt ſich das reine Denken zur Totalität. Wird die andere Seite zum Geiſt, das natürliche Seyn, die Empfindung zur Totalität gemacht, ſo haben wir Epikuräismus. Jede Beſtimmung iſt zur Totalität des Denkens, zu einem Syſteme der Philoſophie ausgebildet. Nach der Weiſe der Unbefangenheit dieſer Sphäre erſcheinen dieſe Principien für ſich ſelbſtſtändig als zwei Philoſophien, die in Widerſtreit mit einander kommen. An ſich ſind beide identiſch, ſie nehmen ſich ſelbſt aber als das Entgegengeſetzte; und die Idee iſt auch, wie ſie gewußt iſt, in einer einſeitigen Beſtimmtheit.

Das Höhere iſt dann die Vereinigung dieſer Unterſchiede.

Dieß kann in der Vernichtung geschehen, im Skepticismus; das Höhere ist aber das Affirmative, die Idee im Verhältniß zum Begriff. Der Begriff ist das Allgemeine, das sich in sich bestimmt, aber auch darin in seiner Einheit bleibt, in der Idealität und Durchsichtigkeit seiner Bestimmungen, die nicht selbstständig werden. Das Weitere ist die Realität des Begriffs, daß die Unterschiede selbst zu Totalitäten gebracht werden. Die vierte Stufe ist die Vereinigung der Idee, daß alle diese Unterschiede als Totalitäten, doch zugleich in Eine konkrete Einheit des Begriffs verwischt sind. Dieses Zusammenfassen geschieht zuerst selbst nur auf eine allgemeine Weise in diesem unbefangenen Elemente der Allgemeinheit; das allgemeine Ideal wird auf unbefangene Weise aufgefaßt.

Univ. Bibl. München

Bis zu dieser Idee ist die griechische Welt fortgegangen. Sie hat eine ideale Intellektualwelt ausgebildet, und dieß ist die alexandrinische Philosophie; damit hat sich die griechische Philosophie vollführt, ihre Bestimmung erreicht. Wenn wir diesen Fortgang bildlich darstellen wollen, so ist A) das Denken α) überhaupt abstrakt, wie der allgemeine Raum; so wird der leere Raum oft für den absoluten Raum genommen. β) Dann erscheinen die einfachsten Raumbestimmungen; wir fangen mit dem Punkte an, gehen zur Linie, Winkel über. γ) Das Dritte ist ihre Verbindung zum Dreieck, es ist zwar konkret, aber noch in diesem abstrakten Elemente der Fläche gehalten, — die erste noch formelle Totalität, Begrenzung; es entspricht dem νοῦς. B) Das Weitere ist, daß, indem wir jede der umschließenden Linien des Dreiecks selbst wieder zur Fläche werden lassen, sie sich zur Totalität des Dreiecks, zur ganzen Figur ausbildet, der sie angehört, — Realisirung in den Seiten des Ganzen, wie Skepticismus, Stoicismus. C) Das Letzte ist, daß diese Flächen, Seitendreiecke, sich zusammen zu einem Körper, zur Totalität schließen. Der Körper ist erst vollkommene räumliche Bestim-

mung, das ist Verdoppelung des Dreiecks; insofern das Dreieck außerhalb des Körpers ist, paßt dieß Beispiel nicht.

Der Schluß der griechischen Philosophie in den Neuplatonikern ist ein vollendetes Reich des Gedankens, der Seligkeit, eine an sich seyende Welt der Ideale, die aber unwirklich ist, weil das Ganze nur im Elemente der Allgemeinheit überhaupt steht. Dieser Welt fehlt noch die Einzelnheit, als solche, die ein wesentliches Moment des Begriffes ist. Zur Wirklichkeit gehört, daß in der Identität der beiden Seiten der Idee die selbstständige Totalität auch als negativ gesetzt werde. Durch diese für sich seyende Negation, welche Subjektivität, absolutes Fürsichseyn ist, wird die Idee erst zum Geist erhoben. Der Geist ist die Subjektivität sich zu wissen; aber ist nur als Geist, indem er das, was ihm Gegenstand, — und das ist er selbst, — als Totalität weiß und für sich Totalität ist. D. h. die zwei Dreiecke, die oben und unten am Prisma sind, sollen nicht zwei seyn als verdoppelt, sondern sie sollen in durchdringender Einheit seyn; — oder mit dem Körper entsteht der Unterschied zwischen dem Centrum und der übrigen körperlichen Peripherie. Dieser Gegensatz der realen Körperlichkeit gegen das Centrum, als das Einfache, tritt jetzt hervor; und die Totalität ist die Vereinigung des Centrums und der Substantialität, — aber nicht unbefangene Vereinigung, sondern daß es wissend ist gegen das Objektive, daß es das Subjektive ist gegen das Substantielle. So ist dann die Idee diese Totalität, und die sich wissende Idee wesentlich unterschieden von der Subjektivität. Diese ist für sich sich setzend, aber so, daß sie als solche für sich substantiell gedacht wird. Sie ist zuerst nur formell; aber sie ist die reale Möglichkeit des Substantiellen, des an sich Allgemeinen, hat die Bestimmung, sich zu realisiren, sich identisch zu setzen mit der Substanz. Durch diese Subjektivität, negative Einheit, absolute Negativität ist das Ideal nun nicht mehr nur uns Gegenstand, sondern sich selbst Gegenstand. Dieß Prin-

cip ist in der christlichen Welt aufgegangen. Im modernen Princip wird so das Subjekt für sich frei, der Mensch als Mensch frei; auf diese Bestimmung bezieht sich die Vorstellung, daß er die unendliche Bestimmung hat, substantiell zu werden, durch seine Anlage, daß er Geist ist. Gott wird als Geist gewußt, der sich für sich selbst verdoppelnd, diesen Unterschied aber ebenso aufhebt, für sich, bei sich in demselben ist. Das Geschäft der Welt überhaupt ist, sich mit dem Geiste auszusöhnen, sich darin zu erkennen. Dieß Geschäft ist der germanischen Welt übertragen.

Der erste Beginn dieses Geschäfts ist in der Religion vorhanden; sie ist Anschauen und Glauben dieses Princips, als eines wirklichen Daseyns, ehe es zur Erkenntniß dieses Princips gekommen ist. In der christlichen Religion liegt dieß Princip mehr als Gefühl, als Vorstellung; es liegt darin, daß der Mensch als Mensch bestimmt ist für die ewige Seligkeit, ein Gegenstand der göttlichen Gnade, Barmherzigkeit, des göttlichen Interesses ist, — d. h. daß der Mensch absolut unendlichen Werth hat. Näher liegt dieß Princip darin, daß im Christenthum das durch Christus den Menschen geoffenbarte Dogma von er Einheit der göttlichen und menschlichen Natur enthalten ist: Mensch und Gott, die objektive und die subjektive Idee sind hier Eins. In anderer Gestalt findet sich dieß in der alten Erzählung vom Sündenfall, die Schlange hat den Menschen danach nicht betrogen; denn Gott sagt: „Siehe, Adam ist worden wie unser Einer, er weiß, was Gut und Böse ist.“ Um diese Einheit des subjektiven Princips und der Substantialität ist es zu thun; es ist der Proceß des Geistes, daß dieß Eins des Subjekts sich seine unmittelbare Weise abthue, und sich hervorbringe als identisch mit dem Substantiellen. Der Zweck des Menschen ist ausgesprochen als die höchste Vollkommenheit. Wir sehen hieraus, daß die religiösen Vorstellungen und die Spekulation nicht so weit von einander entfernt sind, als man sonst wohl

glaubt. Und ich führe dieſe Vorſtellungen an, damit wir uns ihrer nicht ſchämen, obgleich wir hineingehören; und wenn wir darüber hinaus ſind, — daß wir unſerer Voreltern der früheren chriſtlichen Zeit uns nicht ſchämen, die ſo hohe Achtung für dieſe Vorſtellungen hatten.

Das Erſte iſt, daß zwei Totalitäten ſind, — eine Verdoppelung der Subſtanz, die aber nun den Charakter hat, daß die zwei Totalitäten nicht mehr außereinander fallen, ſondern ſchlechthin in ihrer Beziehung auf einander gefordert werden. Wenn früher Stoicismus und Epikuräismus ſelbſtſtändig auftraten, — deren Negativität der Skepticismus war, — und zuletzt auch die an ſich ſeyende Allgemeinheit Beider Statt fand: ſo werden jetzt dieſe Momente als unterſchiedene Totalitäten gewußt, und ſollen in ihrem Gegenſatze als Eins geſetzt werden. Hier haben wir die eigentliche ſpekulative Idee, den Begriff in ſeinen Beſtimmungen, deren jede zur Totalität realiſirt und ſchlechthin auf einander bezogen iſt. Wir haben alſo eigentlich zwei Ideen, die ſubjektive Idee als Wiſſen, und dann die ſubſtantielle konkrete Idee; und die Entwickelung, Ausbildung dieſes Princips, daß es zum Bewußtſeyn des Gedankens kommt, iſt das Intereſſe der modernen Philoſophie. Da ſind denn die Beſtimmungen konkreterer Art, als bei den Alten. Dieſer Gegenſatz, zu dem die Seiten zugeſpitzt ſind, in ſeiner allgemeinſten Bedeutung aufgefaßt, iſt der Gegenſatz von Denken und Seyn, von Individualität und Subſtantialität, — daß im Subjekt ſelbſt ſeine Freiheit wieder im Kreiſe der Nothwendigkeit ſtehe, — von Subjekt und Objekt, von Natur und Geiſt, inſofern dieſer nämlich, als endlicher, der Natur entgegengeſetzt iſt. Die Forderung iſt, daß ihre Einheit in ihrem Gegenſatze gewußt werde; das iſt die Grundlage der im Chriſtenthum aufgegangenen Philoſophie.

Das griechiſche Philoſophiren iſt unbefangen, weil es auf dieſen Gegenſatz von Seyn und Denken noch nicht Rückſicht

nimmt, derſelbe noch nicht für es iſt. Es wird philoſophirt, gedacht, durch den Gedanken raiſonnirt; ſo daß im Denken die bewußtloſe Vorausſetzung liegt, daß das Denken auch das Seyn ſey. Man trifft auch Stufen der griechiſchen Philoſophie, die auf demſelben Standpunkt, wie chriſtliche Philoſophien, zu ſtehen ſcheinen. Wir werden bei den Griechen nicht nur die ſophiſtiſche, ſondern auch die neuakademiſche und ſkeptiſche Philoſophie finden, welche die Lehre überhaupt aufſtellten, daß ſich das Wahre nicht erkennen laſſe. Sie könnten alſo daſſelbe als die neueren Philoſophien der Subjektivität ſeyn, inſofern, daß alle Denkbeſtimmungen nur ſubjektiver Art ſeyen, wodurch über die Objektivität noch nicht entſchieden würde. Es iſt aber weſentlich ein Unterſchied vorhanden. In den alten Philoſophien, die ſagten, wir wiſſen nur von Scheinendem, iſt damit das Ganze geſchloſſen; es liegt nicht im Hintergrunde noch ein Anſich, ein Jenſeits, von welchem auch gewußt werde, aber nicht auf begreifende, erkennende Weiſe. Für das Praktiſche überhaupt gaben die neue Akademie und die Skeptiker zu, man müſſe ſich nach dem Scheinenden richten. Das Scheinende aber zur Regel und Maaßſtab im Leben annehmen, und hiernach recht, ſittlich, verſtändig (in der Arzneikunſt auch z. B.) handeln, iſt nicht ein Wiſſen von Seyendem; es iſt nur Scheinendes zum Grunde gelegt. Es wird alſo nicht zugleich damit behauptet, auch ein Wiſſen von dem Wahren zu ſeyn. Die nur ſubjektiven Idealiſten der neueren Zeit haben noch ein anderes Wiſſen — ein Wiſſen, welches nicht durchs Denken, den Begriff ſey, ein unmittelbares Wiſſen, Glauben, Schauen, Sehnſucht nach einem Jenſeits (ſo Jacobi). Die alten Philoſophen haben keine ſolche Sehnſucht, ſondern vielmehr vollkommene Befriedigung und Ruhe in jener Gewißheit, daß nur Scheinendes für das Wiſſen ſey. Man muß in dieſer Rückſicht genau die Standpunkte feſthalten, ſonſt fällt man durch die Gleichheit der Reſultate darein, in jenen alten Philoſophien ganz die Beſtimmtheit der modernen

Subjektivität zu ſehen. Da bei der Unbefangenheit des alten Philoſophirens das Scheinende ſelbſt die ganze Sphäre war, ſo waren die Zweifel am Denken gegen das Objektive nicht vorhanden.

Die neuere Zeit hat als Totalität den beſtimmten Gegenſatz und die weſentliche Beziehung beider Seiten. So haben wir den Gegenſatz der Vernunft und des Glaubens, der eignen Einſicht und der objektiven Wahrheit, die ohne eigene Vernunft, ja ſelbſt mit Hintanſetzung und Verzichtleiſtung auf dieſelbe aufgenommen werden ſoll, — des Glaubens im kirchlichen Sinne; oder des Glaubens im modernen Sinne, — d. i. eines Verwerfens der Vernunft gegen eine innere Offenbarung, unmittelbare Gewißheit, Anſchauung, Inſtinkt, in ſich gefundenes Gefühl. Dieß Wiſſen, das ſich erſt zu entwickeln hat, hat beſonderes Intereſſe, indem der Gegenſatz deſſelben und des Wiſſens, das ſich in ſich entwickelt, dadurch gebildet wird. In beiden iſt geſetzt die Einheit des Denkens, der Subjektivität, — und der Wahrheit, der Objektivität; nur daß in der erſten Form geſagt iſt, daß der natürliche Menſch vom Wahren wiſſe, wie er es unmittelbar glaube, während in der zweiten Form zwar auch die Einheit des Wiſſens und der Wahrheit iſt, zugleich aber daß ſich das Subjekt erhebt über die unmittelbare Weiſe des ſinnlichen Bewußtſeyns, und die Wahrheit erſt durch Denken erringt.

Das Ziel iſt, das Abſolute als Geiſt zu denken, als Allgemeines, das, als die unendliche Güte des Begriffs, in ſeiner Realität ſeine Beſtimmungen frei aus ſich entläßt, ſich ihnen ganz einbildet und mittheilt, ſo daß ſie ſelbſt gleichgültig außer einander ſeyn können, oder gegen einander kämpfend; ſo aber daß dieſe Totalitäten nur Eins ſind, und nicht nur an ſich (das wäre nur unſere Reflexion), ſondern als für ſich identiſch, — die Beſtimmungen ihres Unterſchiedes ſind für ſich ſelbſt nur ideelle.

Wir haben also im Ganzen zwei Philosophien: die griechische und die germanische. Bei der letzten müssen wir unterscheiden, die Zeit wo die Philosophie förmlich als Philosophie hervorgetreten ist, und die Periode der Bildung und Vorbereitung für die moderne Zeit. Die germanische Philosophie können wir erst anfangen, wo sie in eigenthümlicher Form als Philosophie hervortritt. Zwischen die erste Periode und die neuere Zeit fällt, als Mittel-Periode, jenes Gähren einer neuen Philosophie, das sich einer Seits in dem substantiellen Wesen hält, nicht zur Form gelangt; anderer Seits den Gedanken als bloße Form einer vorausgesetzten Wahrheit ausbildet, bis er wieder sich als freien Grund und Quelle der Wahrheit erkennt. Die Geschichte der Philosophie zerfällt daher in die drei Perioden: der griechischen Philosophie, der Philosophie der mittleren Zeit, und der Philosophie der neueren Zeit; deren die erste durch den Gedanken überhaupt bestimmt ist, die zweite in das Wesen und die formelle Reflexion zerfällt, in der dritten aber der Begriff zu Grunde liegt. Dieß ist nicht so zu verstehen, als ob die erste nur Gedanken enthielte; sie enthält auch Begriffe und Ideen, — so wie die letztere von abstrakten Gedanken, aber vom Dualismus anfängt.

Erste Periode: von Thales Zeiten (ungefähr 600 vor Christi Geburt) bis zur neuplatonischen Philosophie (Plotin im dritten Jahrhundert) und ihrer weiteren Fortsetzung und Ausbildung (durch Proclus im fünften Jahrhundert) bis alle Philosophie erlischt (diese Philosophie ist später ins Christenthum hineingetreten, viele Philosophien innerhalb des Christenthums haben nur neuplatonische Philosophie zur Grundlage); — ein Zeitraum von um 1000 Jahre, dessen Ende mit der Völkerwanderung und dem Untergange des römischen Reichs zusammenfällt.

Zweite Periode: ist die des Mittelalters, hierher gehören die Scholastiker, geschichtlich sind auch Araber und Juden zu erwähnen, aber vornehmlich fällt diese Philosophie innerhalb der christlichen Kirche; — ein Zeitraum von etwas über 1000 Jahre.

Dritte Periode: die Philosophie der neuen Zeit, für sich hervorgetreten erst seit der Zeit des dreißigjährigen Krieges mit Baco, Jacob Böhme und Cartesius (dieser fängt mit dem Unterschiede an: cogito, ergo sum); — ein Zeitraum von ein paar Jahrhunderten, diese Philosophie ist so noch etwas Neues.

2. Quellen der Geschichte der Philosophie.

Die Quellen sind hier anderer Art, als in der politischen Geschichte. Dort sind die Geschichtsschreiber die Quellen, welche wieder die Thaten und Reden der Individuen selbst zu ihren Quellen haben; — die nicht ursprünglichen Geschichtsschreiber haben freilich aus der zweiten Hand geschöpft. Die Geschichtsschreiber haben die Thaten schon in Geschichte, in die Form der Vorstellung gebracht; der Name Geschichte hat diesen Doppelsinn, daß er einer Seits die Thaten und Begebenheiten selbst, anderer Seits sie, insofern sie durch die Vorstellung für die Vorstellung gebildet sind, bezeichnet. Bei der Geschichte der Philosophie sind nicht die Geschichtsschreiber Quelle, sondern die Thaten selbst liegen uns vor; das sind die philosophischen Werke selbst. Es sind dieß die wahrhaften Quellen; will man Geschichte der Philosophie ernstlich studiren, so muß man an diese Quellen selbst gehen. Diese Werke sind jedoch ein zu großer Reichthum, um sich bei der Geschichte allein daran zu halten. Bei vielen Philosophen ist es inzwischen unumgänglich nothwendig, sich an die Schriftsteller selbst zu halten. In manchen Zeiträumen aber, von denen uns die Quellen nicht erhalten sind, z. B. die der älteren griechischen Philosophie, müssen wir

uns dann freilich an Geschichtsschreiber, andere Schriftsteller halten. Auch andere Perioden giebt es, wo es wünschenswerth ist, daß Andere die Werke der Philosophen derselben gelesen haben, und uns Auszüge davon geben. Mehrere Scholastiker haben Werke von 16, 24 und 26 Folianten hinterlassen; da muß man sich denn an die Arbeit Anderer halten. Viele philosophische Werke sind auch selten, schwer zu bekommen. Manche Philosophen sind meist historisch und literarisch; so können wir uns auf Sammlungen beschränken, worin sie enthalten. Die merkwürdigsten Werke über die Geschichte der Philosophie sind nun aber folgende, wobei ich für's Nähere auf den Auszug aus Tennemanns Geschichte der Philosophie von A. Wendt verweise, da ich nicht vollständige Literatur geben will:

1) Eine der ersten Geschichten der Philosophie, die nur als Versuch merkwürdig ist, ist the history of Philosophy by Thom. Stanley (Lond. 1655, fol.; ed. III., 1701. 4., übersetzt ins Lateinische von Godofr. Olearius. Lipsiae 1711. 4). Diese Geschichte wird nicht mehr viel gebraucht, enthält nur die alten philosophischen Schulen als Sekten, — als ob's keine neuen gegeben hätte. Es liegt die gewöhnliche Vorstellung damaliger Zeit zu Grunde, daß es nur alte Philosophien giebt und die Zeit der Philosophie mit dem Christenthume abgelaufen ist, als ob die Philosophie Sache der Heiden sey, und die Wahrheit sich nur finden lasse im Christenthum. Es wird Unterschied zwischen Wahrheit gemacht, wie sie aus natürlicher Vernunft geschöpft wird (alte Philosophien) und zwischen geoffenbarter Wahrheit (in der christlichen Religion); so gäbe es in dieser keine Philosophie mehr. Zur Zeit des Wiederauflebens der Wissenschaften gab es noch keine eigenthümlichen Philosophien. Zu Stanley's Zeiten allerdings; aber eigene Philosophien waren noch zu jung, als daß die alten Herren solchen Respekt vor ihnen gehabt hätten, um sie als etwas Eigenes gelten zu lassen.

2) Jo. Jac. Bruckeri Historia critica philosophiae.

Lipsiae 1742 — 1744, vier Theile oder fünf Bände in 4; 2te unveränderte, aber mit einem Anhange vermehrte Auflage 1766 — 1767, vier Theile in sechs Quartanten (der vierte Theil hat zwei Bände, und der sechste Band ist das Supplement). Das ist weitschichtige Kompilation, die nicht rein aus den Quellen geschöpft, sondern mit Reflexionen nach der damaligen Mode vermischt ist; die Darstellung ist im höchsten Grade unrein (siehe oben S. 57.). Diese Art zu verfahren ist durchaus unhistorisch; nirgends ist jedoch mehr historisch zu verfahren, als in der Geschichte der Philosophie. Dieses Werk ist so ein grosser Ballast. Ein Auszug daraus ist: Jo. Jac. Bruckeri Institutiones historiae philosophicae, usui academicae juventutis adornatae. Lipsiae 1747, 8; zweite Ausgabe Leipzig 1756; die dritte von Born besorgt, Leipzig 1790, 8.

3) Dietrich Tiedemann's Geist der spekulativen Philosophie. Marburg 1791 — 1797; 7 Bde. 8. Die politische Geschichte hat er dabei weitläufig, aber geistlos abgehandelt; die Sprache ist steif und geziert. Das Ganze ist ein trauriges Beispiel, wie ein gelehrter Professor sich sein ganzes Leben mit dem Studium der spekulativen Philosophie beschäftigen kann und doch gar keine Ahnung von Spekulation hat. (Seine argumenta zum Zweibrücker Plato sind in derselben Manier.) Er macht Auszüge aus den Philosophen, so lange sie raisonnirend bleiben; wenn es aber ans Spekulative kommt, pflegt er böse zu werden, bricht ab, und erklärt Alles für leere Subtilitäten: Wir wüßten es besser. Sein Verdienst ist, aus seltenen Büchern des Mittelalters, — aus kabbalistischen und mystischen Werken des Mittelalters schätzbare Auszüge geliefert zu haben.

4) Joh. Gottlieb Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, und einer kritischen Literatur derselben; Göttingen 1796 — 1804; 8 Theile, 8. Die alte Philosophie ist unverhältnißmäßig kurz behandelt; je weiter Buhle hinein kam, desto ausführlicher wurde er. Er hat viele gute Auszüge aus seltenen

Werken, z. B. des Jordanus Bruno, die sich auf der Göttinger Bibliothek befinden.

5) Wilh. Gottl. Tennemann's Geschichte der Philosophie, Leipzig 1798 — 1819; 11 Theile, 8. (Der achte Theil, die scholastische Philosophie, enthält zwei Bände.) Die Philosophien sind ausführlich beschrieben, und die der neueren Zeit besser bearbeitet, als die alten. Die Philosophien der modernen Zeit sind auch leichter darzustellen, weil man nur einen Auszug zu machen, — geradezu zu übersetzen braucht; die Gedanken liegen uns näher. Bei den alten Philosophen ist es anders, sie stehen auf einem anderen Standpunkte des Begriffs; deshalb sind sie schwerer zu fassen. Man verkehrt so leicht das Alte in Etwas, das uns geläufiger ist; dieß ist Tennemann begegnet, hier ist er fast unbrauchbar. Beim Aristoteles z. B. ist der Mißverstand so groß, daß Tennemann ihm gerade das Gegentheil unterschiebt; durch die Annahme des Gegentheils von dem, was Tennemann für aristotelisch angiebt, bekommt man eine richtigere Anschauung von aristotelischer Philosophie. Dabei ist Tennemann so aufrichtig, die Stelle aus dem Aristoteles unter den Text zu setzen, so daß Original und Uebersetzung sich oft widersprechen. Tennemann meint, es sey wesentlich, daß der Geschichtsschreiber keine Philosophie habe. Er rühmt sich, kein System zu haben; im Grunde hat er aber doch eins, — er ist kritischer Philosoph. Er lobt die Philosophen, ihr Studium, ihr Genie; das Ende vom Liede ist aber, daß sie alle getadelt werden, den Einen Mangel gehabt zu haben, noch nicht kantische Philosophen zu seyn, noch nicht die Quelle der Erkenntniß untersucht zu haben, wovon das Resultat gewesen wäre, daß die Wahrheit nicht erkannt werden könnte.

Von Kompendien sind drei anzuführen: 1) Friedrich Ast's Grundriß einer Geschichte der Philosophie; Landshut 1807, 8; 2te Auflage 1825. Es ist in einem besseren Geist geschrieben, meist schellingsche Philosophie, nur etwas verworren. Er hat

auf etwas formelle Weise ideale und reale Philosophie unterschieden. 2) Professor Wendt's (zu Göttingen) Auszug aus Tennemann (5te Ausgabe, Leipzig 1829. 8.). Man wundert sich, was da Alles als Philosophie aufgeführt wird, ohne Unterschied, ob es von Bedeutung sey oder nicht. Es ist nichts leichter, als nach einem Principe zu greifen; man denkt damit etwas Neues, Tiefes geleistet zu haben. Solche sogenannte neue Philosophien wachsen wie Pilze aus der Erde hervor. 3) Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, 3 Bände, Sulzbach 1822—1823, 8. (2te verb. Aufl. 1829) ist am meisten zu empfehlen; jedoch will ich nicht behaupten, daß es allen Anforderungen an eine Geschichte der Philosophie entspricht. Manche Seiten sind nicht zu loben, besonders zweckmäßig aber sind die Anhänge zu jedem Bande, in denen die Hauptoriginalstellen gegeben sind. Chrestomathien, vornehmlich aus den alten Philosophen, sind Bedürfniß; von den Philosophen vor Plato sind der Stellen nicht sehr viel.

3. Abhandlungsweise in dieser Geschichte der Philosophie.

Von der äußerlichen Geschichte werde ich, was die allgemeine Geschichte betrifft, nur den Geist, das Princip der Zeiten berühren; ebenso die Lebensumstände der merkwürdigen Philosophen anführen. In Ansehung der Philosophien sind überhaupt aber nur diejenigen namhaft zu machen, deren Principe einen Ruck gethan, und durch welche die Wissenschaft eine Erweiterung erlangt hat. So werde ich viele Namen auf der Seite liegen lassen, die im gelehrten Verfahren aufgenommen werden, die aber wenig Ausbeute geben in Rücksicht auf die Philosophie. Die Geschichte der Verbreitung einer Lehre, ihre Schicksale, diejenigen, welche eine Lehre bloß docirt haben, übergehe ich, wie die Ausführung der ganzen Weltanschauung in einem bestimmten Principe.

Die Forderung scheint plausibel, daß ein Geschichtsschreiber der Philosophie kein System haben, nichts von dem Seinigen

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-0
FN. 01479/027

hinzuthun noch mit seinem Urtheile darüber herfallen soll. Die Geschichte der Philosophie soll eben diese Unparteilichkeit herbeiführen; und es scheint insofern gerathen, nur Auszüge aus den Philosophen zu geben. Wer von der Sache nichts versteht, kein System, bloß historische Kenntnisse hat, wird sich freilich unparteiisch verhalten. Es ist aber zu unterscheiden zwischen politischer Geschichte und Geschichte der Philosophie. Wenn man sich nämlich bei jener auch nicht darauf beschränken darf, nur chronikenmäßig die Begebenheiten darzustellen: so kann man sie doch ganz objektiv halten, wie die homerische Epopee; so Herodot und Thucydides. Sie lassen als freie Menschen die objektive Welt frei für sich gewähren, haben vom Ihrigen nichts hinzugethan, noch die Handlungen, die sie darstellten, vor ihren Richterstuhl gezogen und beurtheilt.

Doch auch in die politische Geschichte legt sich sogleich ein Zweck hinein. So ist bei Livius die römische Herrschaft die Hauptsache. Wir sehen in seiner Geschichte Rom steigen, sich vertheidigen, seine Herrschaft ausüben; der allgemeine Zweck ist Rom, die Erweiterung seiner Herrschaft, die Ausbildung seiner Verfassung u. s. w. So macht sich von selbst in der Geschichte der Philosophie die sich entwickelnde Vernunft zum Zweck, es ist kein fremder Zweck, den wir hineintragen; es ist die Sache selbst, die hier als das Allgemeine zu Grunde liegt, so als Zweck erscheint, und womit sich von selbst die einzelnen Ausbildungen und Gestalten vergleichen. Wenn daher auch die Geschichte der Philosophie Thaten der Geschichte zu erzählen hat, so ist doch die erste Frage: was denn eine That der Philosophie, ob etwas philosophisch ist oder nicht. In der äußeren Geschichte ist Alles That, — freilich giebt es Wichtiges und Unwichtiges, — die That ist aber der Vorstellung unmittelbar hingestellt; nicht so in der Philosophie. Deswegen kann die Geschichte der Philosophie durchaus nicht ohne Urtheil des Geschichtsschreibers abgehandelt werden.

Orientalische Philosophie.

Das Erste ist die sogenannte orientalische Philosophie. Aber sie tritt nicht in den Körper und Bereich unserer Darstellung ein; sie ist nur ein Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen, und in welchem Verhältnisse es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht. Wir sollen, indem wir von der orientalischen Philosophie sprechen, von der Philosophie sprechen; aber in dieser Rücksicht ist zu bemerken, daß das, was wir orientalische Philosophie nennen, weit mehr die religiöse Vorstellungsweise der Orientalen überhaupt ist, — eine religiöse Weltanschauung, der es sehr nahe liegt, für Philosophie genommen zu werden. Wir haben geschieden die Gestaltung, in der das Wahre die Form der Religion erhält, und die Form, die es durch den Gedanken in der Philosophie erhält. Die orientalische Philosophie ist religiöse Philosophie; und es ist der Grund anzugeben, warum es näher liegt, die orientalische Religionsvorstellung auch als Philosophie zu betrachten.

Bei der römischen, griechischen und christlichen Religion denken wir weniger an Philosophie; sie sind weniger dazu geeignet. Die griechischen und römischen Götter sind Gestaltungen für sich, ebenso Christus und der Gott der Juden. Wir bleiben hierbei im Ganzen stehen, halten sie nicht sogleich für Philosopheme; und es wird ein eigenes Geschäft, solche mytho-

logische oder christliche Gestaltungen erst zu interpretiren, zu verwandeln in Philosopheme. Bei den orientalischen Religionen hingegen werden wir viel unmittelbarer an die philosophische Vorstellung erinnert, es liegt näher. Der Unterschied hiervon ist nun darin begründet: Das Princip der Freiheit der Individualität tritt im griechischen und noch mehr im christlichen Elemente hervor. Die griechischen Götter erscheinen daher sogleich individualisirt, in der Gestalt von Personen. Wo hingegen das Moment der Subjektivität nicht hervorgetreten ist, wie im Orient, sind die religiösen Vorstellungen nicht individualisirt, sondern sie haben den Charakter allgemeiner Vorstellungen, die daher als philosophische Vorstellungen, philosophische Gedanken erscheinen; denn sie sind im Elemente der Allgemeinheit, und haben das Uebergewicht an Allgemeinheit. Zwar haben sie auch individuelle Gestalten, wie Brahma, Wischnu, Schiwa; aber die Individualität ist nur oberflächlich, — und so sehr, daß, wenn man glaubt, man habe es mit menschlichen Gestalten zu thun, sich dieß doch sogleich wieder verliert, und ins Maßlose erweitert. Die Individualität, weil die Freiheit mangelt, ist nicht fest; und wo die allgemeinen Vorstellungen auch individuell gebildet sind, ist es doch nur oberflächliche Form.

Dieß ist der Hauptgrund, weshalb die orientalischen Vorstellungen uns gleich als philosophische Gedanken erscheinen. Wie wir bei den Griechen von einem Uranos, Kronos — der Zeit, aber auch schon individualisirt — hören: so finden wir bei den Persern Zervane Akerene, aber es ist die unbegrenzte Zeit. Wir finden Ormuzd und Ahriman als ganz allgemeine Weisen, Vorstellungen; sie erscheinen als allgemeine Principe, die so Verwandtschaft mit der Philosophie zu haben scheinen, oder selbst als Philosopheme erscheinen. Der Ausdruck orientalische Philosophie wird besonders von der Periode gebraucht, wo diese große allgemeine orientalische Anschauung das Abendland berührt hat, — das Land der Begrenzung, des Maßes, wo der Geist der Sub-

jektivität überwiegend ist. Besonders sind in den ersten Jahrhunderten des Christenthums, — einer bedeutenden Epoche, — diese großen orientalischen Anschauungen in das Abendland nach Italien gedrungen; und haben in der gnostischen Philosophie das Maßlose zu treiben angefangen, — in dem occidentalen Geiste, bis er in der Kirche wieder dazu gekommen ist, das Uebergewicht zu erhalten und so das Göttliche fest zu bestimmen.

Dieß ist also der eine Punkt: dieser bleibende Charakter des Allgemeinen, der die Grundlage ist im orientalischen Charakter. Das Zweite ist nun der nähere Inhalt der orientalischen Religionen. Gott, das Anundfürsichseyende, Ewige ist im Orient mehr im Charakter des Allgemeinen aufgefaßt, wie auch das Verhältniß der Individuen dazu. In den orientalischen Religionen ist das Hauptverhältniß dieß, daß die Eine Substanz als solche nur das Wahrhafte sey, und das Individuum keinen Werth in sich habe und nicht gewinnen könne, insofern es sich erhält gegen das Anundfürsichseyende; es könne vielmehr nur wahrhaften Werth haben durch die Ineinssetzung mit dieser Substanz, worin es dann aufhört, als Subjekt zu seyn, verschwindet ins Bewußtlose. Dieß ist das Grundverhältniß in den orientalischen Religionen. In der griechischen und christlichen Religion weiß sich dagegen das Subjekt frei, und soll so erhalten seyn. Indem so das Individuum sich für sich losreißt, für sich ist, ist es dann allerdings weit schwerer, daß der Gedanke sich von dieser Individualität losmacht, und sich konstituirt. Der an sich höhere Standpunkt der griechischen Freiheit des Individuums, dieß frohere, seine Leben erschwert dem Gedanken seine Arbeit: die Allgemeinheit geltend zu machen. Im Orient hingegen ist schon in der Religion das Substantielle für sich die Hauptsache, das Wesentliche (und Rechtlosigkeit, Bewußtlosigkeit der Individuen unmittelbar damit verbunden); und diese Substanz ist allerdings eine philosophische Idee. Auch die Negation des Endlichen ist vorhanden, aber so, daß das Individuum nur

zu seiner Freiheit gelangt in dieser Einheit mit dem Substantiellen. Insofern in dem orientalischen Geiste die Reflexion, das Bewußtseyn zum Unterschiede kommt durch den Gedanken, zur Bestimmung von Principien: so stehen dann solche Kategorien, bestimmte Vorstellungen unvereinigt mit dem Substantiellen. Entweder ist vorhanden die Zertrümmerung alles Besonderen, ein Maßloses, — die orientalische Erhabenheit; oder insofern auch das bestimmt für sich Gesetzte erkannt wird, so ist es ein Trockenes, Verständiges, Geistloses, das nicht den spekulativen Begriff in sich aufnehmen kann. Zum Wahren kann dieß Endliche nur werden als versenkt in der Substanz; von ihr verschieden gehalten, bleibt es dürftig. Wir finden daher nur trockenen Verstand bei den Orientalen, ein bloßes Aufzählen von Bestimmungen, eine Logik, wie eine alte wolfische Logik. Es ist wie in ihrem Kultus: ein Versenktseyn in die Andacht und dann eine ungeheure Menge von Ceremonien, — von religiösen Handlungen, und auf der anderen Seite die Erhabenheit des Maßlosen, worin Alles untergeht.

Es sind nun zwei orientalische Völker, deren ich Erwähnung thun will: die Chinesen und die Indier.

1. Chinesische Philosophie.

Es ist bei den Chinesen wie bei den Indiern der Fall, daß sie einen großen Ruhm der Ausbildung haben, aber dieser sowohl, wie die großen Zahlen ihrer Geschichte u. s. f., haben sich durch bessere Kenntniß sehr herabgesetzt. Ihre große Ausbildung betrifft die Religion, Wissenschaft, Staatsverwaltung, Staatsverfassung, Poesie, das Technische von Künsten, den Handel u. s. w. Wenn man aber die Staatsverfassung von China mit einer europäischen vergleicht, so kann dieß nur geschehen in Ansehung des Formellen; der Inhalt ist sehr verschieden. Ebenso ist es, wenn man indische Poesie mit europäischer vergleicht. Sie ist zwar glänzend, reich, ausgebildet, wie die irgend eines Vol-

kes: der Inhalt der alten orientaliſchen Poeſie, als bloßes Spiel der Phantaſie betrachtet, erſcheint von dieſer Seite höchſt glänzend; aber in der Poeſie kommt es auf den Inhalt an, es wird Ernſt damit. Selbſt die homeriſche Poeſie iſt für uns nicht Ernſt, deßhalb kann ſolche Poeſie bei uns nicht entſtehen; es iſt nicht der Mangel an Genie, es giebt Genie's derſelben Größe, aber der Inhalt kann nicht unſer Inhalt ſeyn. So kann auch die indiſche, orientaliſche Poeſie der Form nach ſehr entwickelt ſeyn, aber der Inhalt bleibt innerhalb einer gewiſſen Grenze, und kann uns nicht genügen. Bei den Rechtsinſtitutionen, Staatsverfaſſungen u. ſ. w. fühlt man ſogleich, daß wenn ſie auch noch ſo konſequent formell ausgebildet ſind, ſie doch bei uns nicht Statt finden können, daß wir ſie uns nicht würden gefallen laſſen, daß ſie ſtatt Recht, vielmehr eine Unterdrückung des Rechts ſind. Dieß iſt zunächſt eine allgemeine Bemerkung in Anſehung ſolcher Vergleichungen, inſofern man ſich durch die Form beſtechen läßt, dergleichen dem Unſrigen gleich zu ſetzen oder gar vorzuziehen.

Das erſte bei den Chineſen zu Bemerkende iſt die Lehre des Kon-fut-ſe, 500 Jahre vor Chriſti Geburt. Zu Leibnitzens Zeiten hat die Philoſophie des Konfucius großes Aufſehen gemacht. Das iſt Moral-Philoſophie. Seine Bücher ſind bei den Chineſen die geehrteſten. Er hat Grundwerke, beſonders geſchichtliche, kommentirt. Seine anderen Arbeiten betreffen die Philoſophie, es ſind ebenfalls Kommentare zu älteren traditionellen Werken. Seine Ausbildung der Moral hat ihn indeſſen am berühmteſten gemacht; ſie iſt Autorität bei den Chineſen. Seine Lebensbeſchreibung iſt durch franzöſiſche Miſſionare aus den chineſiſchen Original-Werken überſetzt. Hiernach hat er mit Thales ungefähr gleichzeitig gelebt. Er war eine Zeit lang Miniſter, iſt dann in Ungnade gefallen, hat ſein Amt verloren und unter ſeinen Freunden philoſophirend gelebt, iſt aber noch oft um Rath gefragt worden. Wir haben Unterre-

dungen von Konfucius mit seinen Schülern, es ist populare Moral darin; diese finden wir allenthalben, in jedem Volke, und besser, es ist nichts Ausgezeichnetes. Konfucius ist praktischer Weltweise, spekulative Philosophie findet sich durchaus nicht bei ihm, — nur gute, tüchtige, moralische Lehren, worin wir aber nichts Besonderes gewinnen können. Cicero de Officiis, — ein moralisches Predigtbuch giebt uns mehr und Besseres, als alle Bücher des Konfutse. Aus seinen Original-Werken kann man das Urtheil fällen, daß es für den Ruhm des Konfutse besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären.*)

Ein zweiter Umstand, der zu bemerken, ist, daß die Chinesen sich auch mit abstrakten Gedanken beschäftigt haben, mit reinen Kategorien. Das alte Buch Y-king (Buch der Principien) dient hierbei zur Grundlage; es enthält die Weisheit der Chinesen, und sein Ursprung wird dem Fohi zugeschrieben. Die Erzählung, die von ihm dort vorkommt, geht ganz ins Mythologische und Fabelhafte, ist sinnlos. Die Hauptsache ist, daß ihm die Erfindung einer Tafel mit gewissen Zeichen, Figuren (Ho-tu) zugeschrieben wird, die er auf dem Rücken eines Drachenpferdes, als es aus dem Flusse stieg, gesehen habe. **) Sie enthält Striche, neben und über einander, diese sind Symbole, haben eine gewisse Bedeutung; und die Chinesen sagen, diese Linien seyen die Grundlage ihrer Buchstaben, wie auch ihres Philosophirens. Diese Bedeutungen sind ganz abstrakte Kategorien, die abstraktesten und mithin die oberflächlichsten Verstandesbestimmungen. Es ist allerdings zu achten, daß die reinen Gedanken zum Bewußtseyn gebracht sind; es ist aber

---

*) Confucius, Sinarum philosophus, s. scientia Sinensis, latine exposita studio et opera Prosperi Juonetta, Herdtrich, Rougemont, Couplet, PP. S. J. Paris. 1687, fol.; mehr eine Paraphrase, als eine Uebersetzung.

**) Mémoires concernant les Chinois, (Paris 1776 sqq.): Tom. II, p. 1 — 361, Antiquité des Chinois par le Père Amiot; (p. 20, 54, etc.)

nicht weit damit gegangen; es bleibt bei den oberflächlichsten Gedanken. Sie werden zwar konkret, aber dieß Konkrete wird nicht begriffen, nicht spekulativ betrachtet, sondern aus der gewöhnlichen Vorstellung genommen, und nach der Anschauung, der gewöhnlichen Wahrnehmung davon gesprochen; so daß in diesem Auflesen der konkreten Principe nicht ein sinniges Auffassen der allgemeinen natürlichen oder geistigen Mächte zu finden ist. Der Kuriosität wegen will ich diese Grundlage näher angeben. Die zwei Grundfiguren sind, eine horizontale Linie (—, Yang) und der entzwei gebrochene Strich, so groß wie die erste Linie (– –, Yin): das Erste das Vollkommene, den Vater, das Männliche, die Einheit, wie bei den Pythagoräern, die Affirmation darstellend, das Zweite das Unvollkommene, die Mutter, das Weibliche, die Zweiheit, die Negation. Diese Zeichen werden hochverehrt: sie seyen die Principien der Dinge. Sie werden weiter mit einander verbunden, zuerst zu zweien; so entstehen vier Figuren: ⚌, ⚍, ⚎, ⚏, der große Yang, der kleine Yang, der kleine Yin, der große Yin. Die Bedeutung dieser vier Bilder ist die Materie, die vollkommene und unvollkommene. Die zwei Yang sind die vollkommene Materie, und zwar der erste in der Bestimmung von jung und kräftig; der zweite ist dieselbe Materie, aber als alt und unkräftig. Das dritte und vierte Bild, wo der Yin zu Grunde liegt, sind die unvollkommene Materie, welche wieder die zwei Bestimmungen jung und alt, Stärke und Schwäche hat.

Diese Striche werden weiter zu dreien verbunden; so entstehen acht Figuren, diese heißen die Kua: ☰, ☱, ☲, ☳, ☴, ☵, ☶, ☷. (Weiter zu vieren verbunden geben diese Striche 64 Figuren, welche die Chinesen für den Ursprung aller ihrer Charaktere halten, indem man zu diesen geraden Linien senkrechte und krumme in verschiedenen Richtungen hinzufügte.) Ich will die Bedeutung dieser Kua angeben, um zu zeigen, wie oberflächlich sie ist. Das erste Zeichen, den großen

Yang und den Yang in sich enthaltend, ist der Himmel (Kien), der Alles durchdringende Aether. (Der Himmel ist den Chinesen das Höchste; und es ist ein großer Streit unter den Missionaren gewesen, ob sie den christlichen Gott Kien nennen sollten oder nicht). Das zweite Zeichen ist das reine Wasser (Tui), das dritte reines Feuer (Li), das vierte der Donner (Tschin), das fünfte der Wind (Siun), das sechste gemeines Wasser (Kan), das siebente die Berge (Ken), das achte die Erde (Kuen). Wir würden Himmel, Donner, Wind und Berge nicht in gleiche Linie stellen. Man kann also hier eine philosophische Entstehung aller Dinge aus diesen abstrakten Gedanken der absoluten Einheit und Zweiheit finden. Den Vortheil haben alle Symbole, Gedanken anzudeuten, und die Meinung zu erwecken, sie seyen also auch da gewesen. So fängt man mit Gedanken an, hernach geht's in die Berge; mit dem Philosophiren ist es sogleich aus. *)

Im Schuking ist auch ein Kapitel über die chinesische Weisheit, wo die fünf Elemente vorkommen, aus denen Alles gemacht sey: Feuer, Wasser, Holz, Metall, Erde. Das steht kunterbunt unter einander. Die erste Regel des Gesetzes ist im Schuking, daß man die fünf Elemente nenne, die zweite die Aufmerksamkeit darauf. **) Auch diese würden wir eben so wenig als Principe gelten lassen. Die allgemeine Abstraktion geht also bei den Chinesen fort zum Konkreten, obgleich nur nach äußerlicher Ordnung, und ohne etwas Sinniges zu enthalten. Dieß ist die Grundlage aller chinesischen Weisheit und alles chinesischen Studiums.

---

*) Windischmann (die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, B. I, S. 157): „In Betreff dieses nun entwickelten durchgängigen Ineinandergreifens aller Kua im ganzen Kreislauf sagt Konfucius (in seinem Kommentar über den Y-king) ausdrücklich" u. s. f.; — nicht ein Funke von Begriff ist darin.

**) Windischmann a. a. O. S. 125.

Dann giebt es aber noch eine eigentliche Sekte, die der Tao-see, deren Anhänger nicht Mandarinen und an die Staatsreligion angeschlossen, auch nicht Buddhisten, nicht lamaischer Religion sind. Der Urheber dieser Philosophie und der damit eng verbundenen Lebensweise ist Lao-Tsö (geboren am Ende des 7ten Jahrhunderts vor Christus), älter als Konfucius, da dieser mehr politische Weise zu ihm reiste, um sich bei ihm Raths zu erholen. Das Buch des Lao-Tsö, Tao-king, wird zwar nicht zu den eigentlichen King's gerechnet, hat auch nicht die Autorität dieser; es ist aber doch ein Hauptwerk bei den Tao-see (Anhänger der Vernunft; ihre Lebensweise, Tao-Tao: Richtung, Gesetz der Vernunft). Ihr Leben widmen sie dem Studium der Vernunft, und versichern dann, daß derjenige, der die Vernunft in ihrem Grunde erkenne, die ganz allgemeine Wissenschaft, allgemeine Heilmittel und die Tugend besitze; — daß er eine übernatürliche Gewalt erlangt habe, sich in den Himmel erheben, daß er fliegen könne, und nicht sterbe.*)

Von Lao-Tsö selbst sagen seine Anhänger, er sey Buddha, der als Mensch immer fort existirende Gott geworden. Die Hauptschrift von ihm haben wir noch, und in Wien ist sie übersetzt worden; ich habe sie selbst da gesehen. Eine Hauptstelle ist besonders häufig ausgezogen: „Ohne Namen ist Tao das Princip des Himmels und der Erde; mit dem Namen ist es die Mutter des Universums. Mit Leidenschaften betrachtet man sie nur in ihrem unvollkommenen Zustande; wer sie erkennen will, muß ohne Leidenschaft seyn?“ Abel Remusat sagt, am besten würde sie sich im Griechischen ausdrücken lassen: λόγος. Aber was finden wir in diesem allem Belehrendes?

Die berühmte Stelle, die von den Aelteren oft ausgezogen

*) Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tzeu par Abel Remusat, Paris 1823; p. 18 sqq.; Extrait d'une lettre de Mr. Amiot, 16 Octobre 1787, de Peking (Mémoires concernant les Chinois T. XV), p. 206 sqq.

ist, ist diese: „Die Vernunft hat das Eine hervorgebracht, das Eine hat die Zwei hervorgebracht; und die Zwei haben die Drei hervorgebracht; und die Drei producirt die ganze Welt.“ (Anspielung auf die Dreinigkeit hat man darin finden wollen). „Das Universum ruht auf dem dunkeln Princip; das Universum umfaßt das helle Princip,“ — (oder auch: es wird von dem Aether umfaßt; so kann man es umkehren, da die chinesische Sprache keine Bezeichnung der Kasus hat, die Worte vielmehr bloß neben einander stehen). *)

Eine andere Stelle: **) „Derjenige, den ihr betrachtet, und den ihr nicht seht, — er nennt sich J; und du hörst ihn, und hörst ihn nicht, — und er heißt Hi; du suchst ihn mit der Hand, und erreichst ihn nicht, — und sein Name ist Wei. Du gehst ihm entgegen, und siehst sein Haupt nicht; du gehst hinter ihm, und siehst seinen Rücken nicht.“ Diese Unterschiede heißen „die Verkettung der Vernunft.“ Man hat natürlich bei der Anführung dieser Stelle an יהוה und an den afrikanischen Königsnamen Juba erinnert, auch an Jovis. Dieses J-hi-wei oder J-H-W weiter bedeute einen absoluten Abgrund und das Nichts: Das Höchste, das Letzte, das Ursprüngliche, das Erste, der Ursprung aller Dinge ist das Nichts, das Leere, das ganz Unbestimmte (das abstrakt Allgemeine); es wird auch Tao, die Vernunft, genannt. Wenn die Griechen sagen, das Absolute ist das Eine, — oder die Neueren, es ist das höchste Wesen: so sind auch hier alle Bestimmungen getilgt; und mit dem bloßen abstrakten Wesen hat man nichts, als diese selbe Negation, nur affirmativ ausgesprochen. Ist das Philosophiren nun nicht weiter gekommen, als zu solchen Ausdrücken, so steht es auf der ersten Stufe.

---

*) Abel Remusat, l. c. p. 31 sqq.; Lettre sur les caractères des Chinois (Mémoires concernant les Chinois T. I), p. 299 sqq.

**) Siehe ebendaselbst.

2. Indiſche Philoſophie.

Was das Alterthum der indiſchen Weisheit anbetrifft, ſo hat man ſich das Vergnügen gemacht, an ihre großen Zahlen zu glauben, ſie zu ehren; aber durch das Bekanntwerden mit ihren größeren aſtronomiſchen Werken hat man jetzt das Uneigentliche dieſer großen Zahlen erkannt. Es kann nichts verworrener ſeyn, nichts unvollkommener als die Chronologie der Indier. Kein Volk, das in der Aſtronomie, Mathematik u. ſ. f. ausgebildet iſt, iſt ſo unfähig für die Geſchichte; es iſt bei ihnen darin kein Halt, kein Zuſammenhang. Man hatte geglaubt, an der Aera des Wikramaditya einen Halt zu haben, der ungefähr 50 Jahr v. Chr. gelebt haben ſollte, und unter deſſen Regierung der Dichter Kalidas, Schöpfer der Sakontala, lebte. Aber bei näherer Unterſuchung haben ſich ein halbes Dutzend Wikramaditya's gefunden; und gründliche Beleuchtungen haben dieſe Epoche in unſer 11tes Jahrhundert verlegt. Die Indier haben Reihenfolgen von Königen, — eine ungeheure Menge von Namen; aber Alles iſt unbeſtimmt.

Wir wiſſen, wie der uralte Ruhm dieſes Landes ſchon bis zu den Griechen in hohem Grade vorgedrungen war; wie auch ihnen die Gymnoſophiſten bekannt waren, fromme Menſchen, wenn man ſie anders ſo nennen darf, Menſchen die einem beſchaulichen Leben gewidmet, in einer Abſtraktion des äußerlichen Lebens ſich befinden, und deshalb allen Bedürfniſſen entſagen, ſelbſt wie die Cyniker, in Horden umherziehend. Dieſe ſind als Philoſophen auch beſonders den Griechen bekannt geworden, inſofern man nämlich die Philoſophie auch in dieſe Abſtraktion ſetzt, in der man von allen Verhältniſſen des äußerlichen Lebens abſtrahirt; und dieſe Abſtraktion iſt ein Grundzug, den wir hervorzuheben, und zu betrachten haben.

Die indiſche Bildung iſt ſehr entwickelt, großartig, aber ihre Philoſophie iſt identiſch mit ihrer Religion; ſo daß die Intereſſen

der Religion dieselben sind, die wir in der Philosophie finden. Die Mythologie hat die Seite der Inkarnation, der Individualisirung, von der man glauben könnte, daß sie dem Allgemeinen, — der Ideenweise der Philosophie entgegen wäre; aber mit dieser Inkarnation ist es nicht so genau genommen, beinahe Alles gilt als solche, und was sich zu bestimmen scheint als Individualität, zerfließt alsobald wieder in dem Dunste des Allgemeinen. Wie nun die religiösen Vorstellungen ungefähr dieselbe allgemeine Grundlage haben, wie die Philosophie: so sind die heiligen Bücher, die Veda's, auch die Grundlage für die Philosophie. Wir kennen sie ziemlich gründlich; sie enthalten vornehmlich Gebete an die vielen Vorstellungen von Gott, Vorschriften über die Ceremonien, Opfer u. s. f. Und sie sind aus den verschiedensten Zeiten; viele Theile sind von hohem Alter, andere sind erst später entstanden, z. B. der über den Dienst des Wischnu. Die Veda's sind die Grundlage der Philosophien der Indier, selbst für die atheistischen Philosophien der Indier; auch diesen fehlt es nicht an Göttern, und es wird wesentliche Rücksicht auf die Veda's genommen. Die indische Philosophie steht daher innerhalb der Religion, wie die scholastische Philosophie innerhalb der christlichen Dogmatik stand, den Glauben der Kirche zum Grunde legte, voraussetzte.

Die indische Vorstellung ist dann näher diese: Es ist eine allgemeine Substanz, die abstrakter gefaßt werden kann, oder konkreter, aus der Alles entsteht. Und diese Produktionen sind dann Götter, und auf der anderen Seite Thiere, und die unorganische Natur. Zwischen beiden steht der Mensch; und das Höchste, in der Religion wie in der Philosophie, ist, daß der Mensch als Bewußtseyn sich identisch macht mit der Substanz, durch Andacht, Opfer, strenge Büßungen, — und durch Philosophie, durch Beschäftigung mit dem reinen Gedanken.

Erst vor Kurzem haben wir bestimmte Kenntniß von der

indiſchen Philoſophie erhalten. Im Ganzen verſtand man darunter die religiöſen Vorſtellungen, in neueren Zeiten hat man aber wirklich philoſophiſche Werke kennen gelernt. Beſonders hat uns Colebrooke *) aus zwei indiſchen philoſophiſchen Werken Auszüge mitgetheilt; und dieß iſt das Erſte, was wir über indiſche Philoſophie haben. Was Friedrich v. Schlegel von ſeiner Weisheit der Indier ſpricht, iſt nur aus den religiöſen Vorſtellungen genommen. Er iſt einer der erſten Deutſchen, der ſich mit indiſcher Philoſophie beſchäftigt hat; indeſſen hat dieß nicht viel gefruchtet, denn er hat eigentlich nichts weiter geleſen, als das Inhaltsverzeichniß zum Ramayana. Nach jenem Auszuge nun „beſitzen die Indier alte philoſophiſche Syſteme. Sie betrachten ſie eines Theils als orthodox und zwar die, welche mit den Veda's übereinkommen; andere gelten als heterodox, und als nicht übereinkommend mit der Lehre der heiligen Bücher.“ Der eine Theil, „der weſentlich orthodox iſt, hat keine andere Abſicht, als die Erklärung der Veda's zu erleichtern,“ zu unterſtützen; — oder „aus dem Text dieſer Grundbücher eine ſeiner gedachte Pſychologie zu ziehen.“ Dieß Syſtem „heißt Mimanſa; und es werden zwei Schulen davon angeführt.“ Davon verſchieden ſind andere Syſteme, von denen die zwei Hauptſyſteme Sanc'hya und Nyaya ſind. „Das erſte zerfällt wieder in zwei Theile,“ die jedoch nur in Anſehung der Form verſchieden ſind. „Von dem Nyaya gilt der Gotama als Urheber;“ es iſt beſonders verwickelt, „führt ſpeciell die Regeln des Raiſonnements aus, und iſt zu vergleichen mit der Logik des Ariſtoteles.“ Von dieſen beiden Syſtemen hat uns nun Colebrooke Auszüge gemacht, und er ſagt, „man habe viele alte Werke darüber, und die versus memoriales daraus ſeyen ſehr verbreitet.“

*) Transactions of the royal asiatic society of Great-Britain and Ireland Vol. I. Part. I., (London 1824): p. 19 — 43; (II., on the Philosophy of the Hindus Part. I. by Henry Thomas Colebrooke. Read June 21. 1823.)

A. „Der Urheber der Sanc'hya wird Kapila genannt, ein alter Weiser; die Einen sagen, er sey ein Sohn des Brahma, einer von den sieben großen Heiligen: die Anderen sagen, er sey eine Inkarnation des Wischnu, wie sein Schüler Asuri, und identisch mit dem Feuer." Ueber „das Alter der Aphorismen (Sutras) des Kapila" weiß Colebrooke nichts zu sagen; er erwähnt nur, „daß sie in anderen," sehr alten Büchern „schon angeführt werden," aber genau läßt sich nichts darüber angeben.

Die Sanc'hya theilt sich in verschiedene Schulen, zwei oder drei, die jedoch nur in wenigem Einzelnem von einander abweichen; sie wird „zum Theil für heterodox, zum Theil für orthodox" gehalten. „Der Zweck aller indischen Schulen und Systeme der Philosophie ist, anzugeben die Mittel, wodurch die ewige Glückseligkeit sowohl vor dem Tode, als nach dem Tode zu erlangen ist. Die Veda's sagen:" „„Was zu erkennen ist, ist die Seele, sie muß von der Natur abgeschieden werden, so wird sie nicht wieder kommen;"" — d. h. „sie ist der Metempsychose entnommen," und damit der Körperlichkeit, sie tritt nicht wieder in einem anderen Körper auf. „Diese Befreiung ist der wesentliche Zweck, der in allen atheistischen und theistischen Systemen vorhanden ist." Sie sagen nun: „Durch die Wissenschaft kann eine solche Befreiung erreicht werden, die zeitlichen Mittel, sich Vergnügen zu verschaffen, oder geistige und körperliche Uebel von sich abzuhalten, sind nicht hinreichend, selbst die Mittel, die die Veda's angeben, sind nicht dazu wirksam, — die geoffenbarte Weise; dieß ist die Vollbringung der religiösen Ceremonien, wie sie in den Veda's verordnet sind." In dieser Beziehung gelten die Veda's den Sanc'hya's nicht. Als solch ein Mittel gilt „vorzüglich das Opfer von Thieren." Dieß verwirft die Sanc'hya; „denn es sey verbunden mit dem Tode der Thiere, und die Hauptsache sey, kein Thier zu verletzen," zu tödten, „daher sey das Opfer nicht rein."

Andere Weisen der Befreiung vom Uebel sind die unge-

heuren Büßungen der Indier, womit ein Zurückgehen in ſich verbunden iſt. Brahma iſt im Ganzen dieſer Eine, ſchlechthin Unſinnliche, dieß höchſte Weſen, wie es der Verſtand nennt. Wenn nun ſo der Indier in der Andacht ſich ſammelt, ſich in ſeine Gedanken zurückzieht, ſich in ſich koncentrirt: ſo iſt das Moment dieſer reinen Koncentration Brahma; dann bin Ich Brahma. Dieß Zurückziehen in den Gedanken iſt in der indiſchen Religion, wie in der indiſchen Philoſophie. Die Philoſophie will die Seligkeit erlangen durch das Denken, die Religion durch die Andacht. Sie ſagen in Rückſicht dieſer Seligkeit, daß ſie das Höchſte ſey, daß dieſem Zuſtande ſelbſt die Götter untergeordnet ſeyen. Z. B. Indra, der Gott des ſichtbaren Himmels, ſey viel niedriger als die Seele in dieſem kontemplativen Leben in ſich ſelbſt; „viele tauſend Indras ſeyen vergangen," aber die Seele ſey aller Veränderung entnommen. „Eine vollſtändige und ewige Befreiung von jeder Art Uebel iſt" alſo „die Seligkeit;" und „ſie wird erreicht" nach der Sanc'hya „durch die wahrhafte Wiſſenſchaft." Sie iſt daher von der Religion nur dadurch verſchieden, daß ſie eine ausführliche Denklehre hat, die Abſtraktion nicht zu etwas Leerem macht, ſondern zur Bedeutung eines beſtimmten Denkens erhebt. „Dieſe Wiſſenſchaft beſteht," wie ſie ſagen, „in der richtigen Erkenntniß der Principe, die äußerlich wahrnehmbar ſind oder nicht, der materiellen Welt und der immateriellen Welt."

Das Sanc'hya-Syſtem zerfällt in drei Abſchnitte: 1) die Weiſe des Erkennens; 2) der Gegenſtand des Erkennens; und 3) die beſtimmte Form des Erkennens der Principe.

1. In Rückſicht des Erſten ſagen ſie, daß „es drei Arten der Evidenz gebe: erſtens Wahrnehmung (perception), zweitens Raiſonnement (inference, Folgerung), drittens Aſſirmation, auf welche ſich alle übrigen Weiſen der Erkenntniß, wie Achtung, Lernfähigkeit, Tradition u. ſ. f. zurückführen laſſen." Die Wahrnehmung bedarf keiner Erläuterung. Das Raiſonnement iſt ein

Schluß von Ursach und Wirkung, wobei nur von einer Bestimmung zu einer zweiten übergegangen wird. „Es habe drei Formen, indem entweder von der Ursache auf die Wirkung; oder von der Wirkung auf die Ursache; oder nach verschiedenen Verhältnissen der Ursachen und Wirkungen geschlossen werde. Regen z. B. werde präsumirt, wenn man eine Wolke sich zusammenziehen sehe: Feuer, wenn man einen Hügel rauchen sehe; oder man schließe auf die Bewegung des Monds, wenn man ihn zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Stellungen sehe.“ Dieß sind einfache, trockene Verstandesverhältnisse. Das Dritte ist „die Affirmation. Darunter ist verstanden Tradition, Offenbarung, z. B. die orthodoxen Veda's; im ausgebreiteteren Sinne wird die unmittelbare Gewißheit so genannt,“ Affirmation in meinem Bewußtseyn, in näherer Bestimmung „eine Versicherung durch mündliche Mittheilung oder durch Tradition.“ Dieß sind die drei Erkenntnißweisen.

2. Der Gegenstände des Erkennens oder „der Principien giebt das Sanc'hya-System fünf und zwanzig an,“ die ich nennen will, um das Ordnungslose darin zu zeigen: „1. Die Natur, als Ursprung von Allem, sey,“ sagen sie, „das Allgemeine, die materielle Ursache, die ewige Materie, ununterschieden, ununterscheidbar, ohne Theile, produktiv ohne Produktion,“ absolute Substanz. „2. Die Intelligenz, die erste Produktion der Natur und selbst andere Principe producirend, unterscheidbar,“ sagen sie, „als drei Götter durch die Wirksamkeit der drei Qualitäten: Güte, Unreinheit oder Häßlichkeit“ (foulness, Leidenschaft, Thätigkeit) „und Finsterniß. Sie seyen Eine Person und drei Götter“ — sonst auch Trimurti —: „nämlich Brahma, Wischnu und Maheswara. 3. Das Bewußtseyn, die Ichheit, der Glaube, daß in allen Wahrnehmungen, Meditationen Ich gegenwärtig bin, daß die Gegenstände der Sinne,“ so wie der Intelligenz, „mich betreffen; kurz, daß Ich bin. Es geht aus von der Macht der Intelligenz, und producirt selbst

die folgenden Principe. 4 — 8. Fünf feine Anfänge, Rudimente, Atome, die nur einem Wesen höherer Ordnung, nicht durch die Sinne der Menschen wahrnehmbar seyen, ausgehend vom Principe des Bewußtseyns, und selbst hervorbringend die fünf Elemente: Erde, Wasser, Feuer, Luft und Raum. 9 — 19. Die elf nächsten Principe seyen die Organe der Empfindung, die von der Ichheit producirt werde: Zehn äußerliche Organe, fünf der Sinne; fünf der Handlung: Stimme, Hände, Füße, After, Geschlechtstheile. Das elfte Organ sey das des inneren Sinns. 20 — 24. Diese Principe seyen die von den früher genannten Rudimenten hervorgebrachten fünf Elemente: Aether den Raum einnehmend, Luft, Feuer, Wasser, Erde. 25. Die Seele." In dieser sehr unordentlichen Weise sehen wir nur die ersten Anfänge der Reflexion, die zusammengestellt als Allgemeines erscheinen. Diese Zusammenstellung ist aber, geschweige systematisch zu seyn, nicht einmal sinnig.

Vorher waren die Principe außereinander und nacheinander. In der Seele haben sie ihre Vereinigung. Von ihr sagen sie, „sie sey nicht producirt, auch nicht produktiv; sie sey individuell, so gebe es viele Seelen; sie sey empfindend, ewig, immateriell, unveränderlich." Hier unterscheidet Colebrooke das theistische von dem atheistischen System der Sanc'hya. Jenes „nehme nicht nur individuelle Seelen, sondern auch Gott (Iswara) als Regierer der Welt an." Die Erkenntniß der Seele bleibt dann die Hauptsache. „Es sey durch die Betrachtung der Natur und durch die Abstraktion von der Natur, daß die Einheit der Seele mit der Natur herbeigeführt werde, — wie der Lahme und Blinde für die Fortschaffung und Leitung verbunden —: die Eine tragend und geleitet" (Natur?), „die Andere getragen und leitend" (Seele?). „Durch diese Vereinigung der Seele und Natur sey die Schöpfung bewirkt, bestehend in der Entwickelung der Intelligenz, und der übrigen Principe." Diese Einheit ist dann der Halt an und für sich, für das, was ist,

überhaupt, und für die Erhaltung desselben. Das ist ein großer Gedanke. Im Denken ist enthalten die Negation des Gegenstandes; und das negative Verhalten ist nothwendig, um zu begreifen. Es hat dieß viel mehr Tiefe, als das Gerede vom unmittelbaren Bewußtseyn. Wenn man dagegen sagt, die Orientalen haben in der Einigkeit mit der Natur gelebt: so ist dieß ein oberflächlicher und schiefer Ausdruck. Denn eben die Thätigkeit der Seele, der Geist ist allerdings in Verhältniß zur Natur, und in Einigkeit mit dem Wahrhaften der Natur. Aber diese wahrhafte Einigkeit enthält wesentlich das Moment der Negation der Natur, wie sie unmittelbar ist. Solche unmittelbare Einigkeit ist nur das Leben der Thiere, das sinnliche Leben, Wahrnehmen. Das Geistige ist nur so eins mit der Natur, als in sich seyend, und zugleich das Natürliche als negativ setzend.

Die Idee, die also bei den Indiern vorhanden ist, ist Einigkeit der Natur und der Seele; und diese Einigkeit ist dann Schöpfung. Sie sagen: „Der Wunsch und Zweck der Seele sey Genuß und Befreiung. Sie sey zu diesem Behufe mit einer feinen Umgebung angethan, in welcher alle obigen Principe, aber nur bis zur elementarischen Entfaltung enthalten seyen.“ Es ist in dieser Idee etwas von unserem Ideellen, von dem Ansich vorhanden; wie die Blüthe schon im Keim ideell, nicht aber wirksam und reell ist. Der Ausdruck dafür ist Lingam, die Zeugungskraft, Wirkungskraft des Natürlichen, welche hochgestellt wird in allen indischen Vorstellungen. „Diese feine Gestalt nehme dann gröbere Körperlichkeit an, und verkleide sich in mehrere Gestalten.“ Und um nun das Herabfallen in die gröbere Körperlichkeit zu verhindern, ist die Kontemplation, die Philosophie als Mittel angegeben.

Bisher haben wir die abstrakten Principien gesehen. Von der Schöpfung der konkreten Wirklichkeit des Universums ist Folgendes zu erwähnen: „Die körperliche Schöpfung bestehe in

der Seele, bekleidet mit gröberem Körper, und begreife acht Ordnungen höherer Wesen und fünf Ordnungen unterer Wesen, welche mit dem Menschen, der eine eigene Klasse bildet, vierzehn Ordnungen ausmachen, und in drei Welten oder Klassen vertheilt sind. Die ersten acht Ordnungen haben Benennungen, welche in der indischen Mythologie vorkommen: Brahma, Prajapatis, Indra u. s. f.; es sind sowohl Götter als Halbgötter." Brahma selbst ist hier vorgestellt als ein Geschaffenes. „Die fünf niederen Ordnungen sind" die Thiere: „Die vierfüßigen in zwei Klassen, drittens die Vögel, viertens die Reptilien, Fische und Insekten; und endlich fünftens die vegetabilischen und die unorganischen Substanzen. Der Aufenthalt der acht höheren Klassen sey im Himmel; sie genießen Güte und Tugend, und seyen somit glückselig, aber nur unvollkommen und vorübergehend. Darunter sey nun der Sitz der Finsterniß oder Täuschung, wo Wesen der niederen Ordnungen wohnen. Dazwischen sey die menschliche Welt, wo Falschheit (Foulness) oder Leidenschaft vorwalten."

„Diesen drei der materiellen Schöpfung angehörigen Welten setzt nun das System noch eine andere Schöpfung gegenüber, die intellektuelle, bestehend in Verstandesvermögen, Empfindungen, welche wieder in vier Klassen getheilt werden: Bestimmungen, die Hindernisse sind; die unfähig machen; die befriedigen; und die die Intelligenz vollkommen machen. 1. Von den hindernden Bestimmungen werden 62 aufgeführt: acht Arten des Irrthums; ebenso viel der Meinung (Täuschung); zehn der Leidenschaft (als des Extrems der Täuschung); achtzehn des Hasses (Düstertheit); ebenso viel des Kummers." Es zeigt sich hier mehr ein empirisch psychologisch beobachtendes Verfahren. „2. Die Unfähigkeit der Intelligenz hat wieder acht und zwanzig Species: Beschädigung, Mangel der Organe u. s. f. 3. Die Befriedigung ist entweder innerlich oder äußerlich. Die innerliche Befriedigung ist viersach: Die erste betrifft die Natur," das

ganz Allgemeine, Substantielle, „und wird gesetzt in die Meinung, daß die Erkenntniß eine Modifikation des Princips der Natur selbst sey; mit der Erwartung verknüpft einer Befreiung durch den Akt der Natur," — daß die Natur in der philosophischen Erkenntniß Befreiung gewähren werde. Die wahrhafte Befreiung ist jedoch nicht als Akt der Natur zu erwarten; es ist die Seele, die sie durch sich, durch ihre denkende Thätigkeit hervorzubringen hat. „Die zweite Befriedigung ist der Glaube, daß ascetische Uebungen hinreichen, sich der Befreiung zu versichern" (durch Schmerzen, Qualen, Büßungen). „Die dritte betrifft die Zeit: die Vorstellung, daß die Befreiung im Laufe der Zeit kommen werde, ohne Studium. Die vierte Befriedigung ist die durch die Vorstellung des Glücks, daß die Befreiung vom Schicksal abhange. Die äußerliche Weise der Befriedigung bezieht sich auf Enthaltsamkeit vom Genuß, aber aus sinnlichen Motiven, z. B. aus Abneigung gegen die Unruhe der Erwerbung" (des Handelns), „aus Furcht vor den üblen Folgen des Genusses," u. s. w. 4. Von der Vervollkommnung der Intelligenz sind wieder mehrere Arten angegeben: unter anderen auch die „direkte" psychologische „Weise, den Geist zu vervollkommnen, z. B. durch Raisonniren, freundschaftliche Unterhaltung" u. s. w., wie man dieß auch in unseren angewandten Logiken wohl finden kann.

Noch ist einiges Bestimmtere über den Hauptpunkt des Systems zu bemerken. „Die Sanc'hya, wie die anderen indischen Systeme der Philosophie beschäftigen sich besonders mit den drei Qualitäten (Guna," Momenten) der absoluten Idee, „die als Substanzen, als Modifikationen der Natur vorgestellt werden." Es ist merkwürdig, daß bei den Indiern dieß in ihr beobachtendes Bewußtseyn gefallen ist, daß das, was wahr und an und für sich ist, drei Bestimmungen enthält, und der Begriff der Idee in drei Momenten vollendet ist. Dieses hohe Bewußtseyn der Dreiheit, welches wir auch bei Plato und Anderen wiederfinden, ist dann verloren gegangen in der Region

des denkenden Betrachtens, und erhielt ſich nur in der Religion, aber als ein Jenſeitiges. Der Verſtand iſt dann dahinter gekommen, und erklärte es für Unſinn. Erſt Kant hat zu ſeinem Erkennen wieder die Bahn gebrochen. Die Weſenheit und Totalität des Begriffs von Allem, in ſeiner Subſtanz betrachtet, wird nun durch die Dreiheit der Beſtimmungen abſorbirt; und es iſt das Intereſſe der Zeit geworden, dieß zum Bewußtſeyn zu bringen.

Bei den Indiern iſt dieß Bewußtſeyn bloß durch ſinnige Beobachtung hervorgegangen. Und ſie beſtimmen nun näher dieſe Qualitäten ſo: „Die erſte und höchſte ſey die Güte (Sattwa), ſie ſey erhaben, erleuchtend, verbunden mit Freude, Glückſeligkeit; die Tugend walte in ihr vor. Sie ſey im Feuer überwiegend; darum ſteige die Flamme auf, und fliegen die Funken aufwärts. Wenn ſie im Menſchen das Uebergewicht habe, wie ſie es in den acht höheren Ordnungen habe, ſo ſey ſie die Urſache der Tugend.“ Das iſt alſo das durchaus und in jeder Rückſicht affirmative Allgemeine in abſtrakter Form. „Die zweite und mittlere Qualität ſey die Häßlichkeit (foulness) oder Leidenſchaft (Rajas, Tejas,“ Trieb, Neigung), die für ſich blind iſt, das Unreine, Schädliche. „Sie ſey thätig, heftig und veränderlich, verbunden mit Uebel und Unglück, das Uebergewicht habend in der Luft, weshalb der Wind ſich kreuzweiſe bewege; in lebenden Weſen die Urſache des Laſters. Die dritte und letzte Qualität ſey die Finſterniß (Tamas), ſie ſey träge und hinderlich, mit Sorge, Stumpfheit und Täuſchung verbunden, das Uebergewicht habend in Erde und Waſſer, weshalb dieſe fallen und nach unten ſtreben; in lebendigen Weſen die Urſache der Dummheit.“ Die erſte Qualität iſt ſomit die Einheit mit ſich; die zweite das Manifeſtiren, das Princip der Differenz, der Trieb, die Entzweiung, als Schlechtigkeit; die dritte dann aber bloß Negation, wie ſie auch im Konkreten der Mythologie vorgeſtellt wird als Schiwa, Mahadewa (Maheswara), der Gott der Zerſtörung und Veränderung. Der wichtige

Unterschied gegen uns fällt dahin, daß das dritte Princip nicht ist die Rückkehr in das erste, wie der Geist, die Idee dieß fordert, vermittelst des Aufhebens der Negation sich mit sich selbst zu vermitteln und in sich selbst zurückzugehen. Bei den Indiern bleibt das Dritte Veränderung, Vernichtung.

„Diese drei Qualitäten werden vorgestellt als die Wesenheit der Natur. Die Sanc'hya sagt: „„Wir sprechen von ihnen, wie von den Bäumen eines Waldes.““ Dieß ist jedoch ein schlechter Vergleich; denn der Wald ist nur ein abstrakt Allgemeines, worin die Einzelnen selbstständig sind. „In den religiösen Vorstellungen der Veda's“ — (wo diese Qualitäten auch als Trimurti vorkommen) — „wird von ihnen gesprochen, als von successiven Modifikationen; so daß:“ „„Alles zuerst Finsterniß war, dann den Befehl erhielt, sich zu verwandeln, so die Weise des Triebes, der Wirksamkeit (foulness) annahm““ — (die aber noch schlimmer ist), — „„bis sie endlich auf nochmaligen Befehl Brahma's die Form der Güte annahm.““

Das Fernere sind nähere Bestimmungen der Intelligenz in Rücksicht auf diese Qualitäten. „Zur Intelligenz werden acht Arten gerechnet, wovon vier der Güte angehören: erstens Tugend; zweitens Wissenschaft und Kenntniß; drittens Leidenschaftslosigkeit, die entweder äußerliches sinnliches Motiv habe, die Abneigung vor Unruhe, oder geistiger Art sey, und aus der Ueberzeugung erwachse, daß die Natur ein Traum sey, eine bloße Gaukelei und Täuschung; viertens die Macht. Diese sey achtfach,“ und da sind denn acht sonderbare Eigenschaften angegeben: „Das Vermögen, sich in eine ganz kleine Gestalt zusammenzunehmen, für die jedes Ding durchdringlich sey; das Vermögen, sich zu einem gigantischen Leibe auszudehnen; das Vermögen, eine Leichtigkeit anzunehmen, um an einen Sonnenstrahl in die Sonne steigen zu können; der Besitz von unbegrenzter Aktion der Organe, so daß man mit den Fingerspitzen

den Mond berühren könne; unwiderstehlicher Wille, so daß man z. B. in die Erde tauchen könne, so leicht wie in Wasser; Herrschaft über alle belebte und unbelebte Wesen; die Kraft, den Lauf der Natur zu verändern; das Vermögen, Alles, was man wünsche, zu vollbringen."

„Daß solche transcendente Macht" (fährt Colebrooke fort) „dem Menschen in seinem Leben erreichbar sey, ist nicht der Sanc'hya-Sekte eigenthümlich, sondern allen Systemen und religiösen Vorstellungen gemein; und solche Macht wird von vielen Heiligen und Brahminen in Dramen und Volkserzählungen dargestellt und geglaubt." Die sinnliche Evidenz hilft dagegen nichts; denn sinnliche Wahrnehmung ist für die Indier überhaupt nicht vorhanden, Alles travestirt sich in Bilder der Phantasie, jeder Traum gilt ihnen als Wahrheit und Wirklichkeit. Diese Macht schreibt die Sanc'hya dem Menschen zu, insofern er durch Bildung seines Denkens sich in die Innerlichkeit erhebt. „Die Yoga-sastra nennt in dem einen ihrer vier Kapitel eine Menge von Uebungen," wodurch solche Macht erlangt wird: z. B. „tiefe Meditation, die mit Zurückhaltung des Athems und Unthätigkeit der Sinne begleitet sey, während eine vorgeschriebene Stellung beständig beibehalten werde. Durch solche Uebungen erlange der Adept die Kenntniß alles Vergangenen, wie Zukünftigen: die Gedanken der Anderen zu errathen: die Stärke des Elephanten, den Muth des Löwen, die Schnelligkeit des Windes zu haben: in der Luft zu fliegen, im Wasser zu schwimmen, in die Erde zu tauchen: alle Welten in Einem Augenblicke zu übersehen, und andere wunderbare Thaten zu verrichten. Die schnellste Weise aber, die Glückseligkeit durch tiefe Kontemplation zu erreichen, sey diejenige Andacht zu Gott, welche darin bestehe, den mystischen Namen Gottes: Om stets zu murmeln." Dieß ist eine ganz allgemeine Vorstellung.

Colebrooke erwähnt näher die theistische und atheistische Thei-

lung der Sanc'hya. Während im theistischen System „Iswara, der oberste Regierer der Welt, als eine von den anderen Seelen unterschiedene Seele oder Geist angenommen wird: läugnet Kapila“ (in der atheistischen Sanc'hya) „den Iswara, Urheber der Welt mit bewußten Willen (by volition), indem er anführt, daß es keinen Beweis für's Daseyn Gottes gebe. Die Wahrnehmung zeige es nicht, noch lasse es sich durch's Schließen ableiten. Er erkennt zwar ein aus der Natur hervorgehendes Wesen an, welches die absolute Intelligenz sey, die Quelle aller individuellen Intelligenzen, und der Ursprung aller anderen Existenzen, die sich nach und nach aus ihr entwickeln. Er bemerkt ausdrücklich, daß“ „„die Wahrheit solch eines Iswara bewiesen ist,““ — „des Schöpfers der Welt in solchem Sinne der Schöpfung —, aber“ „„die Existenz von Wirkungen““ „(sagt er)“ „„hängt von der Seele, dem Bewußtseyn, nicht von Iswara ab; Alles kommt von dem großen Princip, der Intelligenz her,““ der die individuelle Seele angehört, durch welche sie bethätigt wird.

3. Was den dritten Abschnitt der Sanc'hya betrifft, die bestimmtere Weise der Erkenntniß des Princips: so will ich hier noch einige Bemerkungen herausheben, die Interesse haben können. Von den verschiedenen schon angegebenen Erkenntnißarten bleibt die des Raisonnements, der Zusammenhang im Schluß durch das Verhältniß von Ursache und Wirkung, hierbei Hauptbestimmung; und ich will angeben, wie sie dieß Verhältniß auffassen. „Der Verstand und alle anderen abgeleiteten Principe setzen Wirkungen. Von ihnen schließen sie auf ihre Ursachen;“ dieß ist in einiger Rücksicht analog mit unserem Schließen, in anderer abweichend. Sie haben die Ansicht:“ „„Die Wirkungen existiren schon vor dem Wirken der Ursache; denn was nicht existirt, kann nicht durch Kausalität in die Existenz gesetzt werden.““ (Eine Konsequenz hiervon wäre die Ewigkeit der Welt; denn der Satz: „Aus Nichts wird Nichts,“ an den auch Cole-

brooke hier erinnert, widerspricht der Erschaffung der Welt aus Nichts in unserer religiösen Form.) Colebrooke sagt: „Das ist, Wirkungen sind Edukte eher als Produkte.“ Es ist gerade die Frage: was sind Produkte? Nach den Indiern ist nun schon die Wirkung in der Ursache enthalten. Z. B. „sey das Oel schon in dem Samen des Sesamum, ehe es ausgepreßt wird, Reis in dem Halm, ehe er gedroschen, Milch in dem Euter der Kuh, ehe sie gemolken.“ Der Inhalt, „„das Wesen der Ursache und Wirkung ist dasselbe;““ „ein Stück Kleid sey nicht wesentlich verschieden von dem Garn, woraus es gewoben.“ So fassen die Indier dieß Verhältniß auf. Wenn man sagt: ex nihilo fit nihil, so muß man zugleich sagen: Gott schafft die Welt nicht aus Nichts, sondern aus sich; es ist seine eigene Bestimmung, die er in die Existenz bringt. Der Unterschied von Ursache und Wirkung ist nur ein Formenunterschied; der Verstand hält sie aus einander, nicht die Vernunft. Die Nässe ist dasselbe, wie der Regen. Wir nennen es in der Mechanik verschiedene Bewegungen, aber die Bewegung hat dieselbe Geschwindigkeit vor dem Stoß und nach demselben; — ein Verhältniß, das nach dem gewöhnlichen Bewußtseyn ganz verschieden ist. Dieß ist die Indifferenz von Ursache und Wirkung.

Die Indier schließen nun auf „„eine allgemeine Ursache, welche ununterscheidbar ist. Die bestimmten Dinge sind endlich;““ „und deshalb müsse es eine sie durchdringende Ursache geben.“ Selbst die Intelligenz ist Wirkung dieser Ursache; und dieß ist die Seele, sofern sie schaffend ist in dieser Identität mit der Natur nach ihrem Abstrahiren davon. Die Wirkung geht von der Ursache aus; aber umgekehrt ist sie nicht selbstständig, sondern geht zurück in die allgemeine Ursache. Die Erschaffung der drei Welten tritt hervor; aber damit ist zugleich die allgemeine Zerstörung gesetzt. „Wie die Schildkröte ihre Glieder ausstrecke, und hernach sie wieder innerhalb ihrer Schale zurückziehe: so werden bei dem allgemeinen Untergange und Auflö-

ſung der Dinge, welche zu einer beſtimmten Zeit eintrete, die fünf Elemente, Erde u. ſ. f., welche die drei Welten konſtituiren, wieder in der umgekehrten Ordnung eingezogen als die, in welcher ſie aus dem urſprünglichen Principe hervorgingen, indem ſie Schritt vor Schritt in ihre erſte Urſache zurückkehren, — die höchſte und ununterſcheidbare, welche ſey die Natur." Dieſer werden „die drei Qualitäten: Güte, Leidenſchaft und Finſterniß" beigelegt. Das nähere Verhältniß dieſer Beſtimmungen könnte ſehr intereſſant ſeyn; aber es iſt nur ſehr oberflächlich aufgefaßt: „Die Natur wirke" nämlich „durch die Miſchung dieſer drei Qualitäten; jedes Ding habe alle drei in ſich, wie drei Ströme, die zuſammenfließen. Ebenſo wirke ſie durch Modifikation, wie das Waſſer durch die Wurzeln der Pflanze eingeſaugt, und innerhalb der Frucht geleitet, einen beſonderen Wohlgeſchmack erhalte." Es ſind ſo nur die Kategorien von Vermiſchung und Modifikation vorhanden. Sie ſagen: „Die Natur habe jene drei Qualitäten in ihrem eigenen Rechte, als ihre Formen und Eigenſchaften; die anderen Dinge nur, weil ſie in ihnen als die Wirkungen jener vorhanden ſehen."

Zu betrachten haben wir noch das Verhältniß der Natur zum Geiſt: „„Die Natur, ob ſie gleich unbeſeelt iſt"" — (die Seele iſt für ſich, kein Gegenſtand des Genuſſes, auch nicht hervorgebracht), — „„die Natur"" alſo „„verrichtet das Amt, die Seele vorzubereiten zu ihrer Befreiung, wie es die Funktion der Milch, — einer Subſtanz, die keine Empfindung hat, — iſt, das Kalb zu ernähren."" Sie machen folgenden Vergleich: „Die Natur ſey einer Bajadere gleich, die ſich der Seele zeige, wie zu einer Audienz. Sie werde geſchmäht über ihre Schamloſigkeit, ſich zu wiederholten Malen dem rohen Anblick des Zuſchauers Preis zu geben." „„Aber ſie tritt ab, wenn ſie ſich genug gezeigt hat; ſie thut's, weil ſie geſehen worden iſt; und der Zuſchauer tritt ab, weil er ſie geſehen hat. Sie hat keinen weitern Gebrauch

für die Welt. Dennoch bleibt die Verbindung der Natur und der Seele fortdauernd beſtehen.“ „Mit der Erreichung der geiſtigen Erkenntniß durch's Studium der Principien werde die entſcheidende, unwiderlegbare, einzige Wahrheit gelernt, daß:“ „„Ich weder bin, noch etwas mein iſt, noch ich exiſtire.““ Die Ichheit iſt nämlich noch unterſchieden von der Seele, und zuletzt verſchwindet die Ichheit, das Selbſtbewußtſeyn dem Indier: „„Alles was im Bewußtſeyn, Verſtande vorkommt, wird reflektirt von der Seele, aber als ein Bild, das den Kryſtall der Seele nicht beſchmutzt, ihm auch nicht angehört. Im Beſitz dieſer Selbſtkenntniß““ — (ohne Ichheit) — „„betrachtet die Seele bequem die Natur, dadurch entnommen der fruchtbaren Veränderung, und befreit von jeder andern Form und Wirkung des Verſtandes, dieſe geiſtige Erkenntniß ausgenommen,““ — ein vermitteltes, geiſtiges Wiſſen von dem ebenſo vergeiſtigten Inhalte, ein Wiſſen ohne Ichheit und Bewußtſeyn. „„Die Seele bleibt zwar einige Zeit noch mit einem Körper bekleidet, aber nur ſo wie das Rad des Töpfers, wenn auch der Topf ſchon vollendet iſt, ſich noch dreht, durch die Kraft des früher ihm gegebenen Impulſes.““ Die Seele hat alſo nach den Indiern nichts mehr mit dem Körper zu thun, und ihr Verhältniß zu ihm wird damit ein überflüſſiges. „„Wenn aber dann die Trennung der unterrichteten Seele von ihrem Körper endlich eintritt und die Natur in Rückſicht der Seele aufhört: ſo iſt die abſolute und letztliche Befreiung vollendet.““ Dieß ſind die Hauptmomente der Sanc'hya-Philoſophie.

B. Die Philoſophie des Gotama und Kanade gehören zuſammen; *) „die Philoſophie des Gotama wird Nyaya genannt (raiſonnirend), die des Kanade Waiſeshica (partiku-

*) Transactions of the Royal asiatic Society: Vol. I, Part. I, p. 92 — 118; (VII, Essay on the Philosophy of the Hindus Part. II. by Henry Thomas Colebrooke.)

lare). Die erstere ist eine besonders ausgebildete Dialektik, die zweite" dagegen „beschäftigt sich mit der Physik, d. h. mit den besondern oder sinnlichen Objekten." Colebrooke sagt: „Kein Gebiet der Wissenschaft oder Literatur hat mehr die Aufmerksamkeit der Indier auf sich gezogen, als die Nyaya; und die Frucht dieser Studien ist eine unzählige Menge von Schriften, unter welchen sich Arbeiten von sehr berühmten Gelehrten befinden."

„Die Ordnung, welche Gotama und Kanade beobachten, ist die, welche in einer Stelle der Veda's angedeutet wird, als die erforderlichen Schritte zum Unterricht und Studium, nämlich: Enunciation, Definition und Untersuchung. Die Enunciation sey die Erwähnung eines Dinges bei seinem Namen, d. h. bei dem es bezeichnenden Ausdrucke, wie die Offenbarung ihn lehre; denn die Sprache wird als dem Menschen geoffenbart betrachtet. Die Definition stelle die besondere Eigenschaft dar, welche den wesentlichen Charakter eines Dinges ausmache. Die Untersuchung bestehe in der Nachforschung über die Angemessenheit und das Genügende der Definition. In Uebereinstimmung hiermit schicken die Lehrer der Philosophie die wissenschaftlichen Ausdrücke voran, gehen zu den Definitionen fort, und kommen dann auf die Untersuchung der so vorausgeschickten Subjekte." Mit dem Namen meint man die Vorstellung, womit in der Untersuchung verglichen wird, was in der Definition angegeben ist.

Das Fernere ist dann der zu betrachtende Gegenstand. „Gotama führt hier sechszehn Punkte an, unter welchen der Beweis, die Evidenz" — (das Formelle), — „und das, was zu beweisen ist, die Hauptpunkte sind; die übrigen sind nur subsidiarisch und accessorisch, als zur Erkenntniß und Vergewisserung der Wahrheit beitragend. Die Nyaya stimmt dann mit den übrigen psychologischen Schulen darin überein, daß sie Glückseligkeit, endliche Vortrefflichkeit und Befreiung vom Uebel zum Lohne für eine vollkommene Erkenntniß der Principien

verſpricht, welche ſie lehre, d. h. der Wahrheit; meinend die Ueberzeugung von der ewigen Exiſtenz der Seele, als trennbar von dem Körper," — der Geiſt für ſich ſelbſt. Die Seele iſt dann ſelbſt der Gegenſtand, der erkannt und bewieſen werden ſoll. Das Nähere iſt noch anzugeben.

Der erſte Hauptpunkt, „die Evidenz des Beweiſes habe vier Arten: erſtens die Wahrnehmung; zweitens das Schlieſſen (inference), welches drei Weiſen habe: von der Folge auf die Urſache, von der Urſache auf die Wirkung, und nach Analogie. Die dritte Art der Evidenz ſey die Vergleichung; die vierte die Verſicherung (Behauptung), ſowohl Tradition, als Offenbarung in ſich begreifend." Dieſe Arten des Beweiſes ſind ſehr ausgeführt, ſowohl in dem alten Traktat, den man dem Gotama zuſchreibt, als auch von unzähligen Kommentatoren.

Das Zweite iſt der Gegenſtand, der zu beweiſen iſt, der evident werden ſoll; hier werden zwölf Gegenſtände angegeben. „Der erſte und wichtigſte" aber „ſey die Seele, als vom Körper und den Sinnen ſich unterſcheidender Sitz der Empfindung und der Wiſſenſchaft; — deren Exiſtenz durch Neigung, Abneigung, Wollen u. ſ. w. bewieſen werde. Sie habe vierzehn Qualitäten, als: Zahl, Größe, Beſonderheit, Verbindung, Abſonderung, Intelligenz, Vergnügen, Schmerz, Verlangen, Abneigung, Wille, Verdienſt, Schuld und Einbildungskraft." Wir ſehen auch in dieſen ganz ordnungsloſen erſten Anfängen der Nyſterien keinen Zuſammenhang noch Totalität der Beſtimmungen. „Der zweite Gegenſtand der Erkenntniß ſey der Körper; der dritte die Organe der Empfindung, wobei die fünf äußeren Sinne genannt werden. Sie ſetzen nicht Modifikationen des Bewußtſeyns (wie die Sanc'hya behauptet), ſondern Material aus den Elementen, reſpektiv aus Erde, Waſſer, Licht, Luft und Aether beſtehend. Der Augapfel ſey nicht (ſagen ſie) das Organ des Sehens, noch das Ohr das des Hörens; ſondern das Organ des Sehens ſey ein Lichtſtrahl, der vom Auge ausgehe zum Gegenſtande:

das Organ des Hörens der Aether, der in der Höhle des Ohrs mit dem gehörten Gegenstande durch den dazwischen befindlichen Aether kommunicire. Jener Lichtstrahl sey gewöhnlich nicht sichtbar, gerade wie ein Licht nicht um Mittag gesehen werde, aber unter gewissen Umständen sey er zu sehen. Beim Geschmack sey Wäßriges (wie der Speichel) das Organ" u. s. w. Aehnliches, wie hier vom Sehen gesagt wird, findet sich auch bei Plato im Timäus. *) Interessante Bemerkungen über den Phosphor des Auges sind in einem Aufsatze von Schultz in Göthe's Morphologie enthalten. Beispiele, daß Menschen bei Nacht gesehen haben, so daß ihr Auge den Gegenstand erleuchtet, kommen in Menge vor; aber die Erscheinung verlangt allerdings besondere Umstände. „Der vierte Gegenstand sehen die Gegenstände der Sinne. Hier schaltet Cesava (ein Kommentator) die Kategorien des Kanade ein, deren sechs seyen: Die erste derselben sey die Substanz; dieser gebe es neun: Erde, Wasser, Licht, Luft, Aether, Zeit, Raum, Seele, Verstand." Die Grundelemente der „materiellen Substanzen werden von Kanade so angesehen, als seyen sie ursprünglich Atome und nachher deren Aggregate. Er behauptet die Ewigkeit der Atome;" und es wird dann Vieles beigebracht über die Verbindung der Atome, wobei auch die Sonnenstäubchen vorkommen. „Die zweite Kategorie sey die Qualität, deren es vier und zwanzig gebe: 1) Farbe, 2) Geschmack, 3) Geruch, 4) Gefühl, 5) Zahl, 6) Größe, 7) Individualität, 8) Verbindung, 9) Trennung, 10) Priorität, 11) Posteriorität, 12) Schwere, 13) Flüssigkeit, 14) Zähigkeit, 15) Klang, 16) Intelligenz, 17) Vergnügen, 18) Schmerz, 19) Verlangen, 20) Abneigung, 21) Willen, 22) Tugend, 23) Laster, 24) eine Fähigkeit, welche drei Arten in sich begreife: Geschwindigkeit, Elasticität und Einbildungskraft. Die dritte Kategorie sey die Aktion: die vierte die Ge-

*) *p.* 45 — 46 (*Steph.*); *p.* 50 — 53 (*Bekk.*).

meinſchaft: die fünfte der Unterſchied: die ſechſte die Verbindung (aggregation), die letzte des Kanade; andere Schriftſteller fügen noch die Negation als die ſiebente hinzu.“ Dieß iſt die Art und Weiſe, wie die Philoſophie bei den Indiern ausſieht.

Auf die zwei Hauptpunkte, die Evidenz, und das, was zu wiſſen intereſſant iſt, läßt nun die Philoſophie des Gotama als den dritten Punkt „den Zweifel“ folgen. Ein anderer Punkt iſt „der regelmäßige Beweis,“ das förmliche Raiſonniren, „oder der vollſtändige Syllogismus (Nyaya), welcher aus fünf Propoſitionen beſtehe: 1) der Satz, 2) der Grund, 3) der Beweis (the instance), 4) die Anwendung, 5) der Schluß. Z. B. 1) dieſer Hügel iſt feurig; 2) denn er raucht; 3) was raucht, iſt feurig, wie ein Küchenheerd; 4) zugegeben“ (accordingly, nun aber) „der Hügel raucht; 5) darum iſt er feurig.“ Dieß wird ſo vorgetragen, wie bei uns die Syllogismen; aber es kommt ſo heraus, daß das, warum es ſich handelt, vorn geſetzt iſt. Wir würden hingegen mit dem Allgemeinen anfangen. Dieß iſt die gewöhnliche Form, und es kann uns an dieſen Beiſpielen genügen. Wir wollen jedoch jetzt die Sache noch einmal zuſammenfaſſen.

Wir haben in Indien geſehen, daß das Sammeln der Seele in ſich, ihr Erheben in die Freiheit, das Denken, das ſich für ſich konſtituirt, die Hauptſache iſt. Dieß Fürſichwerden der Seele auf die abſtrakteſte Weiſe können wir intellektuelle Subſtantialität nennen; aber es iſt hier nicht Einheit des Geiſtes und der Natur, ſondern gerade das Gegentheil vorhanden. Dem Geiſt iſt die Betrachtung der Natur nur Mittel, Uebung des Denkens, die zum Ziel hat die Befreiung des Geiſtes. Die intellektuelle Subſtantialität iſt das Ziel, in der Philoſophie aber iſt ſie im Allgemeinen die weſentliche Grundlage, der Anfang; Philoſophiren iſt dieſer Idealismus, daß das Denken für ſich iſt, die Grundlage der Wahrheit iſt. Die intellektuelle Sub-

stantialität ist das Gegentheil von der Reflexion, dem Verstande, der subjektiven Individualität der Europäer. Es ist bei uns von Wichtigkeit, daß Ich es will, weiß, glaube, meine, nach den Gründen, die ich dazu habe, nach meiner Willkür; Diesem wird ein unendlicher Werth zugeschrieben. Die intellektuelle Substantialität ist hierzu das Extrem, da vergeht alle Subjektivität des Ich; für diese ist alles Objektive eitel geworden, es giebt für sie keine objektive Wahrheit, Pflicht, Recht, und so ist die subjektive Eitelkeit das einzige Zurückbleibende. Es ist das Interesse, zu der intellektuellen Substantialität zu kommen, um jene subjektive Eitelkeit mit aller ihrer Geschentheit und Reflexion darin zu ersäufen. Dieß ist der Vortheil dieses Standpunkts.

Der Mangel besteht darin, daß, indem die intellektuelle Substantialität als Ziel und Zweck für das Subjekt vorgestellt wird, als ein Zustand, der für das Interesse des Subjekts hervorgebracht werden soll, die Objektivität überhaupt mangelt. So sehr auch diese intellektuelle Substantialität das Objektivste ist, so ist sie doch nur ganz abstrakt objektiv; daher fehlt ihr die wesentliche Form der Objektivität. Eben jene intellektuelle Substantialität, die so in der Abstraktion bleibt, hat zu ihrer Existenz nur die subjektive Seele; es soll Alles darin untergehen. Wie in der Eitelkeit, wo nur die subjektive Macht des Verneinens das Bleibende ist, Alles untergeht: so enthält ebenso dieß Abstrakte der intellektuellen Substantialität nur die Flucht ins Leere und Bestimmungslose. Es fehlt ihr die in sich selbst formirende Objektivität; und es ist nun darum zu thun, daß dieser Boden, diese Bestimmung hervortreibe, — die unendliche Form, die das ist, was man das Denken nennt, die sich bestimmende Objektivität. Dieß Denken ist erstens als subjektiv das Meinige (Ich, meine Seele denkt); aber zweitens ist dasselbe auch die Allgemeinheit, welche die intellektuelle Substantialität enthält; und drittens ist das Denken die formirende Thätigkeit,

das Princip des Beſtimmens. Wir haben ſo eine zweite Weiſe der Objektivität, die unendliche Form in ſich iſt. Dieß iſt der wahrhafte Boden, der bereitet werden ſoll, der ſich ſelbſt entfaltet, beſtimmt, und auf dieſe Weiſe dem beſonderen Inhalt einen Platz giebt, ihn gewähren läßt und in ſich erhält.

In der orientaliſchen Anſchauung taumelt das Beſondere, iſt beſtimmt, vorüberzugehen; im Boden des Denkens dagegen hat es auch ſeine Stelle. Es kann ſich in ſich wurzeln, kann feſt werden; und es iſt dieß der harte, europäiſche Verſtand. Um ihn ſich abzuthun, dienen ſolche orientaliſche Vorſtellungen. Aber im Boden des Denkens iſt er flüſſig erhalten, ſoll nicht für ſich werden, ſondern nur Moment des ganzen Syſtemes ſeyn. In der orientaliſchen Philoſophie haben wir auch beſtimmten Inhalt gefunden, der betrachtet wird; aber die Betrachtung iſt ganz gedankenlos, ohne Syſtematiſirung, weil ſie darüber ſteht, außer der Einheit. Jenſeits ſteht die intellektuelle Subſtantialität, dieſſeits iſt es dann trocken und dürftig. Das Beſondere hat ſo nur die hölzerne Form des Raiſonnirens und Schließens, wie auch bei den Scholaſtikern. In dem Boden des Denkens kann dagegen dem Beſonderen ſein Recht geſchehen; es kann als Moment der ganzen Organiſation angeſehen, begriffen werden. In der indiſchen Philoſophie iſt die Idee nicht gegenſtändlich geworden; das Aeußere, Gegenſtändliche iſt daher nicht nach der Idee begriffen worden. Es iſt dieß das Mangelhafte des Orientalismus.

Der wahrhaft objektive Boden des Denkens wurzelt in der wirklichen Freiheit des Subjekts. Das Allgemeine, Subſtantielle ſelbſt ſoll Objektivität haben. Indem das Denken dieß Allgemeine, der Boden des Subſtantiellen iſt, und zugleich Ich iſt, — das Denken iſt das Anſich und exiſtirt als freies Subjekt —: ſo hat das Allgemeine unmittelbare Exiſtenz und Gegenwart; es iſt nicht nur ein Ziel, ein Zuſtand, in den übergegangen werden ſoll, ſondern die Abſolutheit iſt gegenſtändlich.

Dieſe Beſtimmung iſt es, die wir in der griechiſchen Welt vorfinden, und deren Ausbildung der Gegenſtand unſerer weiteren Betrachtung iſt. Zuerſt tritt das Allgemeine als ganz abſtrakt auf, ſo ſteht es der konkreten Welt gegenüber; aber es gilt für den Boden beider, für die konkrete Welt und für das, was an ſich iſt. Dieß iſt nicht ein Jenſeitiges, ſondern das Gegenwärtige gilt dafür, daß es in dem Anſich ſtehe, oder das Anſich, das Allgemeine iſt die Wahrheit der Gegenſtände.

Der

Geſchichte der Philoſophie

erſter Theil.

Griechiſche Philoſophie.

Bei dem Namen Griechenland ist es dem gebildeten Menschen in Europa, insbesondere uns Deutschen, heimathlich zu Muthe. Die Europäer haben ihre Religion, das Drüben, das Entfernteste, einen Schritt weiter weg als Griechenland, aus dem Morgenlande, und zwar aus Syrien, empfangen. Aber das Hier, das Gegenwärtige, Wissenschaft und Kunst, was unser geistiges Leben befriedigend, es würdig macht so wie ziert, wissen wir von Griechenland ausgegangen direkt oder indirekt, — indirekt durch den Umweg der Römer. Der letzte Weg war die frühere Form, in welcher diese Bildung an uns kam, auch von Seiten der vormals allgemeinen Kirche, welche als solche ihren Ursprung aus Rom ableitet und die Sprache der Römer selbst bis jetzt beibehalten hat. Die Quellen des Unterrichts sind nebst dem lateinischen Evangelium die Kirchenväter gewesen. Auch unser Recht rühmt sich, seine vollkommenste Direktion aus dem römischen zu schöpfen. Die germanische Gedrungenheit hat es nöthig gehabt, durch den harten Dienst der Kirche und des Rechts, die uns von Rom gekommen, hindurchzugehen, und in Zucht gehalten zu werden. Erst dadurch ist der europäische Charakter mürbe und fähig gemacht für die Freiheit. Nachdem also die europäische Menschheit bei sich zu Hause geworden ist, auf die Gegenwart gesehen hat: so ist das Historische aufgegeben, das von Fremden Hineingelegte. Da hat der Mensch angefangen, in seiner Heimath zu seyn; dieß zu genießen, hat man sich an die Griechen gewendet. Lassen wir der Kirche und der Jurisprudenz

ihr Latein und ihr Römerthum. Höhere, freiere Wissenschaft (philosophische Wissenschaft), wie unsere schöne freie Kunst, den Geschmack und die Liebe derselben wissen wir im griechischen Leben wurzelnd, und aus ihm den Geist desselben geschöpft zu haben. Wenn es erlaubt wäre, eine Sehnsucht zu haben, — so nach solchem Lande, solchem Zustande.

Was aber uns heimathlich bei den Griechen macht, ist, daß wir sie finden, daß sie ihre Welt sich zur Heimath gemacht; der gemeinschaftliche Geist der Heimathlichkeit verbindet uns. Wie es im gemeinen Leben geht, daß uns bei den Menschen und Familien wohl ist, die heimathlich bei sich, zufrieden in sich sind, nicht hinaus, hinüber, — so ist es der Fall bei den Griechen. Sie haben freilich die substantiellen Anfänge ihrer Religion, Bildung, gesellschaftlichen Zusammenhaltens mehr oder weniger aus Asien, Syrien und Aegypten erhalten; aber sie haben das Fremde dieses Ursprungs so sehr getilgt, es so umgewandelt, verarbeitet, umgekehrt, ein Anderes daraus gemacht, daß das, was sie, wie wir, daran schätzen, erkennen, lieben, eben wesentlich das Ihrige ist.

Man kann deswegen bei der Geschichte des griechischen Lebens ebenso sehr, als man weiter zurückgeht und zurückgehen muß, auch diesen Rückgang entbehren, und innerhalb ihrer Welt und Weise die Anfänge, das Aufkeimen, den Fortgang von Wissenschaft und Kunst bis zu ihrer Blüthe, wie selbst den Quell des Verderbens rein umschlossen in ihrer Sphäre verfolgen. Denn ihre geistige Entwickelung braucht das Empfangene, Fremde nur als Materie, Anstoß. Sie haben sich darin als Freie gewußt, und betragen. Die Form, die sie der fremden Grundlage gegeben, ist dieser eigenthümliche geistige Hauch, — der Geist der Freiheit und Schönheit, der als Form einer Seits genommen werden kann, der es aber anderer Seits eben ist, was in der That das höhere Substantielle ist.

Nicht nur aber haben sie so das Substantielle ihrer Bil-

dung ſich ſelbſt erſchaffen (und gleichſam undankbar den fremden Urſprung vergeſſen, in den Hintergrund geſtellt, — vielleicht in das Dunkel der Myſterien, das ſie vor ihnen ſelbſt ſich geheim gehalten, vergraben), ſich ihre Exiſtenz heimathlich gemacht: ſondern dieſe ihre geiſtige Wiedergeburt — was ihre eigentliche Geburt iſt — auch geehrt. Sie ſind nicht nur Dieſe geweſen, haben dieß gebraucht und genoſſen, was ſie vor ſich gebracht und was ſie aus ſich gemacht: ſondern haben dieſe Heimathlichkeit ihrer ganzen Exiſtenz, den Anfang und den Urſprung ihrer ſelbſt, bei ſich gewußt und dankbar und freudig ſich vorgeſtellt, — nicht um zu ſeyn, zu haben und zu gebrauchen. Denn eben ihr Geiſt — als aus geiſtiger Wiedergeburt geboren — iſt dieß, ſich deſſen bewußt zu ſeyn, als des Ihrigen: α) es zu ſeyn, und β) es auch entſtanden zu wiſſen und zwar bei ſich. Sie ſtellen ſich ihre Exiſtenz abgetrennt von ihnen als Gegenſtand vor, der ſich für ſich erzeugt, und für ſich ihnen zu Gute wird. Sie wiſſen von dem Grunde und Urſprung als einem Grunde und Urſprung, — aber bei ihnen. Sie haben ſomit von Allem, was ſie beſeſſen und geweſen, eine Geſchichte ſich gemacht. Nicht nur die Entſtehung der Welt, d. i. der Götter und Menſchen, der Erde, Himmel, Winde, Berge, Flüſſe haben ſie ſich vorgeſtellt: ſondern von allen Seiten ihres Daſeyns, — wie ihnen das Feuer gebracht, und die Opfer, die damit verbunden, die Saaten, Ackerbau, Oelbaum, Pferd, Ehe, Eigenthum, Geſetze, Künſte, Gottesdienſt, Wiſſenſchaften, Städte, Geſchlechter der Fürſten u. ſ. f., — von allem dieſen ſo den Urſprung in anmuthigen Geſchichten ſich vorgeſtellt, wie bei ihnen es geworden. Nach dieſer äußerlichen Seite haben ſie es hiſtoriſch bei ſich entſtehen ſehen als ihre Werke und Verdienſte.

In dieſer exiſtirenden Heimathlichkeit ſelbſt, aber dann dem Geiſte der Heimathlichkeit, in dieſem Geiſte des vorgeſtellten Beiſichſelbſtſeyns, des Beiſichſelbſtſeyns in ſeiner phyſikaliſchen, bürgerlichen, rechtlichen, ſittlichen, politiſchen Exiſtenz, in dieſem

Charakter der freien, schönen Geschichtlichkeit, der Mnemosyne — (daß was sie sind, auch als Mnemosyne bei ihnen ist) — liegt auch der Keim der denkenden Freiheit, und so der Charakter, daß bei ihnen die Philosophie entstanden ist.

Wie die Griechen bei sich zu Hause, so ist die Philosophie eben dieß: bei sich zu Hause zu seyn, — daß der Mensch in seinem Geiste zu Hause sey, heimathlich bei sich. Wenn es uns sonst bei den Griechen heimathlich ist, so müssen wir besonders in ihrer Philosophie zu Hause bei ihnen seyn, — nicht aber als bei ihnen, da die Philosophie eben bei sich selbst zu Hause ist, und wir es mit Gedanken, unserem Eigensten, dem Freien von allen Besonderheiten zu thun haben. Die Entwickelung des Gedankens ist bei ihnen von ihren uranfänglichen Elementen hervorgetreten, hat sich entfaltet; und wir können sie betrachten, ohne weitere äußere Veranlassungen aufsuchen zu müssen. Um griechische Philosophie zu begreifen, können wir bei ihnen selbst stehen bleiben.

Wir müssen aber ihren Charakter und Standpunkt näher bestimmen. Die Griechen haben ebenso sehr eine Voraussetzung, als sie aus sich selbst hervorgegangen sind. Diese ist geschichtlich. In Gedanken aufgefaßt, ist sie die orientalische Substantialität der Einheit des Geistigen und Natürlichen. Sie ist natürliche Einheit. Nur aus sich hervorgehen, in sich seyn, ist das andere Extrem der abstrakten Subjektivität (der reine Formalismus), wenn sie noch leer ist, oder vielmehr sich leer gemacht hat, — das abstrakte Princip der modernen Welt. Die Griechen stehen zwischen beiden in der schönen Mitte, welche darum Mitte der Schönheit ist, weil sie zugleich natürlich und geistig ist, aber so, daß die Geistigkeit das herrschende, bestimmende Subjekt bleibt. Der Geist, in die Natur versenkt, ist in substantieller Einheit mit ihr, und indem er Bewußtseyn ist, ist er vornehmlich Anschauung, — Maßloses überhaupt; als subjektives Bewußtseyn allerdings gestaltend, — aber maßlos. Die Griechen hatten die substantielle Einheit der Natur und des

Geistes zur Grundlage, zu ihrem Wesen; und es so zum Gegenstande habend und wissend, — aber als darin nicht untergehend, sondern in sich gegangen, — sind sie nicht zum Extrem der formellen Subjektivität zurückgetreten: sondern zugleich im Einen bei sich, also als freies Subjekt, das zum Inhalt, Wesen, Substrat noch jene erste Einheit hat, — als freies Subjekt seinen Gegenstand zur Schönheit bildend. Die Stufe des griechischen Bewußtseyns ist Stufe der Schönheit. Denn Schönheit ist das Ideal, der Gedanke aus dem Geiste entsprungen; aber so, daß die geistige Individualität noch nicht für sich ist, als abstrakte Subjektivität, die sich dann in ihr selbst ihr Daseyn zur Gedankenwelt auszubilden hat. Sondern diese Subjektivität hat die natürliche, sinnliche Weise noch an ihr; so daß aber diese natürliche Weise nicht in gleichem Range, Würde steht, noch das Ueberwiegende ist, wie im Orient. Jetzt hat das Princip des Geistigen den ersten Rang, und das Naturwesen gilt nicht mehr für sich in seinen existirenden Gestaltungen; sondern ist vielmehr nur Ausdruck des durchscheinenden Geistes, und zum Mittel und Weise der Existenz des Geistes herabgesetzt. Der Geist hat aber noch nicht sich selbst als Medium, sich in sich selbst vorzustellen, und darauf seine Welt zu gründen.

Freie Sittlichkeit konnte und mußte also hier Statt finden, da die geistige Substanz der Freiheit die Grundlage ihrer Sitten, Gesetze und Verfassungen war. Weil das Naturmoment noch darin enthalten ist, so ist die Weise der Sittlichkeit des Staats noch mit Natürlichkeit behaftet. Die Staaten sind kleine Natur-Individuen, die sich nicht zu Einem Ganzen vereinigen konnten. Das Allgemeine steht nicht frei für sich, das Geistige ist so noch beschränkt. In der griechischen Welt wird die an und für sich seyende ewige Sache ausgeführt durch den Gedanken, zum Bewußtseyn gebracht; aber so, daß die Subjektivität noch in zufälliger Bestimmung ihr gegenüber steht, weil sie noch wesentliche Beziehung auf die Natürlichkeit hat.

Die orientalische maßlose Kraft der Substanz ist durch den griechischen Geist zum Maaße gebracht, und in die Enge gezogen worden. Er ist Maaß, Klarheit, Ziel, Beschränkung der Gestaltungen, Reduktion des Unermeßlichen, des unendlich Prächtigen und Reichen auf Bestimmtheit und Individualität. Der Reichthum der griechischen Welt besteht nur in einer unendlichen Menge schöner, lieblicher, anmuthiger Einzelnheiten, — in dieser Heiterkeit in allem Daseyn. Das Größte unter den Griechen sind die Individualitäten: diese Virtuosen der Kunst, Poesie, des Gesanges, der Wissenschaft, Rechtschaffenheit, Tugend. Wenn der Pracht und Erhabenheit, dem Kolossalen der orientalischen Phantasien, der ägyptischen Kunstbauten, der morgenländischen Reiche u. s. f. gegenüber, die griechischen Heiterkeiten (schönen Götter, Statuen, Tempel), wie ihre Ernsthaftigkeiten (Institutionen und Thaten), schon als kleinliche Kinderspiele erscheinen können: so ist der Gedanke, der hier aufblüht, es noch mehr, der diesen Reichthum der Einzelnheiten, so wie die orientalische Größe, in die Enge zieht, und auf seine einfache Seele reducirt, die aber in sich der Quellpunkt des Reichthums einer höheren idealen Welt, der Welt des Gedankens wird.

„Aus deinen Leidenschaften, o Mensch," sagte ein Alter, „hast du den Stoff deiner Götter genommen," — wie die Morgenländer (Indier vornehmlich) aus den Naturelementen, Naturkräften, Naturgestaltungen; — „aus dem Gedanken," kann man hinzusetzen, „nimmst du das Element und den Stoff zu Gott." Hier ist der Gedanke der Boden, aus dem Gott hervorgeht. Es ist nicht der anfangende Gedanke, der die Grundlage ausmacht, aus dem die ganze Bildung zu begreifen ist. Im Gegentheil. So erscheint der Gedanke als ganz arm, höchst abstrakt, und von geringem Inhalt gegen den Inhalt, den das Orientalische seinem Gegenstande giebt. Der Anfang ist selbst, als unmittelbarer, Anfang in der Form der Natürlichkeit, der Unmittelbarkeit selbst. Dieß theilt er mit dem Orientalischen selbst. Indem

er aber den Inhalt des Orients auf ganz arme Beſtimmungen reducirt, ſo ſind für uns dieſe Gedanken kaum zu beachten, da ſie noch nicht als Gedanken und in der Form und Beſtimmung des Gedankens, ſondern der Natürlichkeit vorhanden ſind. Alſo Gedanke iſt das Abſolute, aber nicht als Gedanke. Wir haben nämlich immer zweierlei zu unterſcheiden, das Allgemeine oder den Begriff, und dann die Realität dieſes Allgemeinen, da es denn darauf ankommt, ob die Realität ſelber Gedanke oder Natürliches iſt. Indem nun zuerſt die Realität noch die Form der Unmittelbarkeit hat, und nur der Gedanke an ſich iſt: ſo liegt darin der Grund, daß wir bei den Griechen mit der Naturphiloſophie der ioniſchen Schule anfangen.

Was den äußerlichen hiſtoriſchen Zuſtand Griechenlands zu dieſer Zeit betrifft, ſo fällt dieſer Anfang der griechiſchen Philoſophie ins ſechſte Jahrhundert vor Chriſti Geburt, zu den Zeiten des Cyrus, in die Epoche des Untergangs der ioniſchen Freiſtaaten in Kleinaſien. Indem dieſe ſchöne Welt, die ſich für ſich zu hoher Bildung ausgebildet hatte, zu Grunde ging, trat die Philoſophie auf. Cröſus und die Lydier hatten zuerſt die ioniſche Freiheit in Gefahr gebracht; ſpäter erſt zerſtörte die perſiſche Herrſchaft ſie ganz, ſo daß die meiſten Bewohner andere Sitze ſuchten und Kolonien ſtifteten, beſonders im Abendlande. Zu gleicher Zeit mit dieſem Untergang der ioniſchen Städte hatte das andere Griechenland aufgehört, unter ſeinen alten Fürſtenhäuſern zu ſtehen. Die Pelopiden und die anderen größtentheils fremden Königsſtämme waren untergegangen. Griechenland war in vielfache Berührung nach außen gekommen, Theils ſuchten die Griechen in ſich ſelbſt nach einem geſellſchaftlichen Bande. Das patriarchaliſche Leben war vorbei; es trat in vielen Staaten das Bedürfniß zu geſetzlichen Beſtimmungen und Einrichtungen, — ſich frei zu konſtituiren, ein. Wir ſehen viele Individuen auftreten, die nicht mehr durch ihren

Stamm Herrscher ihrer Mitbürger waren, sondern durch Talent, Phantasie, Wissenschaft ausgezeichnet und verehrt. Solche Individuen sind in verschiedene Verhältnisse zu ihren Mitbürgern gekommen. Sie sind Theils Berather gewesen, — der gute Rath wurde häufig auch nicht befolgt; Theils sind sie von ihren Mitbürgern gehaßt und verachtet worden, — diese Männer zogen sich vom öffentlichen Wesen zurück. Andere sind gewaltsame, wenn auch nicht grausame Beherrscher ihrer Mitbürger geworden, Andere endlich Gesetzgeber der Freiheit gewesen.

Unter diese so eben charakterisirten Männer gehören die in neueren Zeiten aus der Geschichte der Philosophie ausgeschlossenen sogenannten sieben Weisen. Insofern sie als nähere Denkmale der Geschichte der Philosophie gelten, so ist ihr Charakter im Eingang der Philosophie kürzlich näher anzugeben. Sie traten in jenen Verhältnissen auf, Theils an dem Kampfe der ionischen Städte Theil nehmend, Theils auswandernd, Theils auch als angesehene Individuen in Griechenland. Die Namen der Sieben werden verschiedentlich angegeben, gewöhnlich: Thales, Solon, Periander, Kleobulus, Chilon, Bias, Pittakus. „Hermippus" bei Diogenes Laertius *) „erwähnt siebzehn, unter denen Verschiedene sieben verschiedentlich auswählen." Nach Diogenes Laertius nennt schon ein älterer, „Dicäarch nur vier, die einstimmig nach Allen unter den Sieben vorkommen: Thales, Bias, Pittakus und Solon." **) Sonst werden noch genannt: Myson, Anacharsis, Akusilaos, Epimenides, Pherecydes u. s. f.. Dicäarch bei Diogenes ***) sagt von ihnen, „sie seyen weder Weise noch Philosophen, sondern verständige Männer

*) Libr. I, §. 42.

**) *Libr. I*, §. 41.

***) Libr. I, §. 40: *ὁ δὲ Δικαίαρχος οὔτε σοφοὺς, οὔτε φιλοσόφους φησὶν αὐτοὺς γεγονέναι, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς.*

und Gesetzgeber gewesen," — geniale Männer. Und dieß Urtheil ist das Allgemeine geworden, und für richtig anzunehmen. Sie fallen in die Periode des Uebergangs der Griechen aus einem patriarchalischen Verhältnisse der Könige zu einem gesetzlichen oder gewaltthätigen. Der Ruhm der Weisheit Jener gründet sich einer Seits darauf, daß sie das praktisch-Wesentliche des Bewußtseyns, d. i. das Bewußtseyn der an und für sich allgemeinen Sittlichkeit auffaßten, es als Sittensprüche und zum Theil als bürgerliche Gesetze aussprachen, und diesen auch in Staaten Wirklichkeit verschafften; Theils indem sie Theoretisches in sinnreichen Sprüchen ausdrückten. Einige solcher Sprüche könnten nicht bloß als tiefsinnige oder gute Gedanken, sondern insofern als philosophisch und spekulativ angesehen werden, als ihnen eine umfassende allgemeine Bedeutung zugeschrieben wird, welche jedoch nicht an ihnen selbst erhellt. Diese Männer haben nicht wesentlich die Wissenschaft, das Philosophiren zu ihrem Zwecke gemacht; und von Thales heißt es ausdrücklich, er habe erst in der spätern Zeit seines Lebens dem Philosophiren sich gewidmet. Politisches Verhältniß war das Häufigste. Es waren praktische Männer, Geschäftsmänner, aber nicht in dem Sinne, wie dieß bei uns genommen wird, wo die praktische Thätigkeit einem besonderen Zweig der Staatsverwaltung, Gewerbe, Oekonomie u. s. w. sich widmet; sondern sie lebten in demokratischen Staaten, und theilten so die Sorge für die allgemeine Staatsverwaltung und Regierung. Sie waren auch nicht Staatsmänner, wie die großen griechischen Individuen, Miltiades, Themistokles, Perikles, Demosthenes; sondern Staatsmänner in einer Zeit, wo es sich um die Rettung, Feststellung, ganze Anordnung und Einrichtung, — beinahe um die Gründung von Staatsleben, wenigstens um Gründung gesetzlich fester Zustände handelte.

So erscheinen besonders Thales und Bias für die ioni-

ſchen Städte. Herodot *) ſpricht von Beiden, und ſagt von Thales, daß „er ſchon vor der Unterwerfung der Jonier“ (wie es ſcheint durch Kröſus) „ihnen angerathen habe, eine oberſte Rathsverſammlung (ἐν βουλευτήριον) in Teos, dem Mittelpunkt der ioniſchen Völker, zu konſtituiren,“ — alſo einen Föderativſtaat mit Haupt- und Bundesſtadt; wobei „ſie nichts deſto weniger beſondere Völkerſchaften (δῆμοι) bleiben ſollten.“ Dieſen Rath haben ſie jedoch nicht befolgt. Dieß hat ſie vereinzelt, geſchwächt, und davon war die Folge ihre Beſiegung. Es iſt den Griechen immer ſchwer geworden, ſich ihrer Individualität zu begeben. Ebenſo wenig haben die Jonier „den Rath des Bias von Priene“ befolgt, „der“ ſpäter — (als „Harpagus,“ der Feldherr des Cyrus, welcher „die Unterwerfung der Jonier vollendete;“...„ſie ins Gedränge gebracht hatte“) — im entſcheidenden Zeitpunkt „ihnen, als ſie im Panionium verſammelt waren, den heilſamſten Rath gegeben: Sie ſollten in einer gemeinſchaftlichen Flotte nach Sardinien ziehen, dort Einen ioniſchen Staat errichten. So würden ſie der Knechtſchaft entgehen, glücklich ſeyn, und die größte Inſel bewohnend ſich die anderen unterwerfen; wenn ſie aber in Jonien blieben, ſo ſehe er keine Hoffnung zu ihrer Freiheit.“ Dieſem Rath giebt auch Herodot ſeine Zuſtimmung: „Wenn ſie denſelben befolgt hätten, ſo wären ſie die glücklichſten der Griechen geworden.“ So etwas geſchieht nur durch Gewalt, nicht freiwillig.

In ähnlichen Verhältniſſen ſehen wir auch die anderen Weiſen. Solon war Geſetzgeber in Athen, und iſt dadurch vornehmlich berühmt. Wenige Menſchen haben dieſe hohe Stellung gehabt, den Ruhm eines Geſetzgebers zu erlangen. Mit ihm theilen ihn nur Moſes, Lykurg, Zaleukus, Numa u. ſ. w. Es finden ſich unter den germaniſchen Völkern keine Individuen, die dieſen Ruhm haben, die Geſetzgeber ihrer Völker zu

*) Libr. I, c. 169 — 171.

seyn. Heut zu Tage kann es keine Gesetzgeber geben; die gesetzlichen Einrichtungen, rechtlichen Verhältnisse sind in neuerer Zeit immer schon vorhanden. Es ist sehr wenig mehr zu machen; nur weitere Bestimmung des Details, sehr unbedeutende Nebenbestimmungen können noch durch den Gesetzgeber, gesetzgebende Versammlungen gegeben werden. Es handelt sich nur um Sammlung, Redaktion und Ausbildung des Einzelnen. Und doch auch Solon und Lykurg haben nichts gethan, als der Eine den ionischen Geist, wie der Andere den dorischen Charakter, die sie vor sich hatten, und nur das an sich Vorhandene waren, zum Bewußtseyn (in eine andere Form) zu bringen, das Momentane der Zerrüttung zu Ende zu bringen, und diesem Uebelstande auch durch wirkliche Gesetze abzuhelfen.

Solon ist dabei kein vollkommener Staatsmann gewesen; dieß zeigt sich im Verfolg seiner Geschichte. Eine Verfassung, die dem Pisistratus gestattete, sich sogleich, noch in seiner Gegenwart, zum Tyrannen aufzuwerfen, welche Verfassung so wenig kraftvoll in sich, organisch war, daß sie ihrem Umsturz nicht begegnen konnte, — und welcher Macht? — setzt einen inneren Mangel in ihr voraus. Das kann sonderbar scheinen; einem solchen Angriff muß eine Verfassung Widerstand leisten können. Aber näher, was that Pisistratus? Das Verhältniß der sogenannten Tyrannen wird am klarsten durch das Verhältniß des Solon zum Pisistratus. Als ordentliche Verfassungen und Gesetze bei den Griechen nothwendig wurden: so sehen wir Gesetzgeber und Regenten von Staaten entstehen, die dem Volke Gesetze auflegten, und es nach diesen beherrschten. Das Gesetz als allgemein erscheint dem Individuum als Gewalt, insofern es das Gesetz nicht einsieht, nicht begreift; — so als Gewalt noch jetzt. So zuerst dem ganzen Volke, bis nachher nur dem Einzelnen. Es ist nothwendig, ihm zuerst Gewalt anzuthun, bis es zur Einsicht kommt, und das Gesetz ihm zu seinem Gesetz wird, aufhört ein Fremdes zu seyn. Die meisten

Gesetzgeber und Einrichter der Staaten übernahmen es selbst, dem Volke diese Gewalt anzuthun, und die Tyrannen desselben zu seyn. Welche es nicht selbst übernahmen, — in solchen Staaten mußten es andere Individuen übernehmen; die Sache selbst ist nothwendig.

So sehen wir Solon, — dem seine Freunde riethen, sich der Herrschaft zu bemächtigen, „weil das Volk selbst es gern gesehen hätte, wenn er die Tyrannis übernähme," *) — „sie ausschlagen, und es zu verhindern suchen, als ihm Pisistratus deswegen verdächtig wurde. Als er nämlich die Absicht des Pisistratus merkte, kam er in die Volksversammlung mit Panzer und Schild," was damals schon ungewöhnlich war, **) „und gab dem Volke das Vorhaben des Pisistratus an. Er sagte:" „„Männer von Athen! ich bin weiser als Einige und muthiger als Andere; weiser als diejenigen, welche den Betrug des Pisistratus nicht merken, muthiger als die, welche ihn wohl einsehen, aber aus Furcht schweigen."" ***) „Als er nichts vermochte, verließ er Athen." †) Nach Diogenes Laertius ††) soll Pisistratus sogar einen ehrenvollen Brief, den Diogenes uns erhalten, an Solon in dessen Abwesenheit geschrieben haben, ihn einzuladen, nach Athen zurückzukommen und als freier Bürger in Athen bei ihm zu leben: „Weder habe ich unter den Griechen allein der Tyrannis mich bemächtigt, noch als etwas, das mir nicht gebührte; denn ich bin aus Kodrus Geschlecht. Ich habe also nur das wieder an mich genommen, was die Athener dem Kodrus und seinem Geschlechte zu erhalten geschwo-

*) Diog. Laërt. Libr. I, §. 48: προεῖχον αὐτῷ ὁ δῆμος, καὶ φίλος καὶ τυραννεῖσθαι ἤθελον παρ' αὐτοῦ.

**) Thucydides (I, 6) führt es als eine Unterscheidung der Griechen und Barbaren an, daß die Griechen, und unter ihnen zuerst die Athener, die Bewaffnung im Frieden ablegten.

***) Diog. Laërt. I, §. 49.

†) *Diog. Laërt. I*, §. 50.

††) Libr. I, §. 53 — 54.

ren, aber entriſſen hatten. Sonſt thue ich nichts Unrechtes gegen Götter und Menſchen, ſondern wie du den Athenienſern die Geſetze beſtimmt haſt, ſo halte ich darauf, (ἐπιτροπῶ), daß ſie im bürgerlichen Leben ſich verhalten (πολιτεύειν);" — (ſein Sohn Hippias ebenſo.) „Und dieſe Verhältniſſe erhalten ſich beſſer als in einer Volksregierung. Denn ich erlaube Niemand Unrecht zu thun (ὑβρίζειν), und ich als Tyrann nehme mir nicht mehr heraus (πλεῖόν τι φέρομαι), als das Anſehn und die Ehre, und die feſtgeſetzten Gaben" (Einkünfte, τὰ ὑητὰ γέρα), „wie ſie den früheren Königen dargebracht wurden. Jeder Athener giebt den Zehnten ſeiner Einnahme nicht mir, ſondern für die Koſten der öffentlichen Opfermahle, und ſonſt für das Gemeinweſen, und für den Fall eines Krieges. Ich zürne dir nicht, daß du meinen Anſchlag aufdeckteſt. Denn du thateſt dieß mehr aus Liebe zum Volk, als aus Haß gegen mich; und weil du noch nicht wußteſt, wie ich die Regierung führen würde. Denn wenn du ſie ſchon gekannt hätteſt, würdeſt du ſie dir haben gefallen laſſen, und nicht geflohen ſeyn." u. ſ. w. Solon in der Antwort ſagt: *) daß er „weder auf Piſiſtratus einen perſönlichen Groll habe, und ihn den beſten aller Tyrannen nennen müſſe. Allein zurückzukehren, zieme ſich ihm nicht. Da er den Athenienſern die Gleichheit der Rechte zum Weſen ihrer Verfaſſung gemacht, die Tyrannis ſelber ausgeſchlagen: ſo würde er durch ſeine Rückkehr das billigen, was Piſiſtratus thue."

Die Herrſchaft des Piſiſtratus gewöhnte die Athenienſer an die Geſetze des Solon, und machte ſie zur Sitte; ſo daß nach Vollendung dieſer Angewöhnung die Oberherrſchaft überflüſſig wurde, und ſeine Söhne aus Athen vertrieben wurden, und jetzt erſt die ſoloniſche Verfaſſung ſich für ſich erhielt. Solon hat ſo die Geſetze wohl gemacht, aber ein Anderes iſt es, dieſe

*) *Diog. Laërt. I.* §. 66 — 67.

geſetzlichen Einrichtungen zur Gewohnheit, Sitte, zum Leben eines Volkes zu machen.

Was in Solon und Piſiſtratus getrennt war, ſehen wir bei Periander in Korinth und Pittakus in Mitylene Beides vereinigt.

Dieß mag genug ſeyn von dem äußeren Leben der ſieben Weiſen. Sie ſind dann auch berühmt durch die Weisheit ihrer Sprüche, die man aufbewahrt hat; dieſe erſcheinen uns aber zum Theil ſehr oberflächlich und abgedroſchen. Dieß hat ſeinen Grund darin, weil unſerer Reflexion allgemeine Sätze ganz gewöhnlich ſind; auch in den Sprüchen Salomonis wird uns Vieles oberflächlich und alltäglich vorkommen. Aber ein Anderes iſt es, dergleichen Allgemeines in der Form der Allgemeinheit zuerſt zur Vorſtellung zu bringen. Dem Solon werden viel Diſtichen zugeſchrieben, die wir noch haben; ſie ſind in dem Charakter, daß ſie ganz allgemeine Pflichten gegen die Götter, die Familie, das Vaterland in Gnomen ausdrücken. Diogenes*) ſagt, Solon „habe geſagt: Die Geſetze gleichen den Spinnweben, Kleine werden gefangen, Große zerreißen ſie;“ ... „Die Sprache ſey Bild der Handlung.“ u. ſ. w. Solche Sätze ſind nicht Philoſophie, ſondern allgemeine Reflexionen, Ausdrücke ſittlicher Pflichten, Maximen, weſentliche Beſtimmungen. Dieſer Art ſind die Sprüche ihrer Weisheit; manche ſind unbedeutend, manche aber erſcheinen unbedeutender als ſie ſind. So ſagt Chilon z. B. „Verbürge dich, ſo ſteht dir Schaden bevor“ (ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα). Einer Seits iſt dieß eine ganz gemeine Lebens-, Klugheitsregel; aber die Skeptiker haben dieſem Satze eine viel höhere allgemeinere Bedeutung gegeben, die dem Chilon auch zuzutrauen iſt. Dieſer Sinn iſt: „Knüpfe dein Selbſt an irgend etwas Beſtimmtes, ſo geräthſt du in Unglück.“ Die Skeptiker führten dieſen Satz für ſich an, als läge der

*) *Libr. I*, §. 58.

Skepticismus darin; das Princip der Skeptiker iſt: Nichts Endliches, Beſtimmtes iſt an und für ſich, es iſt nur ein Schein, ein Wankendes, nicht Aushaltendes. Kleobulus ſagt: μέτρον ἄριστον, ein Anderer: μηδὲν ἄγαν; dieſes hat auch allgemeineren Sinn. Das Maß, das πέρας des Plato gegen das ἄπειρον, das Beſtimmte iſt das Beſte, — das ſich ſelbſt Beſtimmende gegen das Unbeſtimmte. Das Maß iſt ſo im Seyn die höchſte Beſtimmung.

Einer der berühmteſten Sprüche iſt der von Solon in ſeiner Unterredung mit Kröſus, die Herodot *) nach ſeiner Weiſe ſehr ausführlich erzählt. Das Reſultat davon iſt: „Daß Niemand vor ſeinem Tode glücklich zu preiſen iſt.“ Aber das Merkwürdige dieſer Erzählung iſt, daß wir daraus den Standpunkt der (griechiſchen) Reflexion Solons und ſeiner Zeit näher erkennen können. Wir ſehen, daß die Glückſeligkeit vorausgeſetzt iſt als das wünſchenswerthe höchſte Ziel, als die Beſtimmung des Menſchen; vor der kantiſchen Philoſophie iſt die Moral ſo — als Eudämonismus — auf die Beſtimmung der Glückſeligkeit gebaut worden. In Solons Rede liegt ein Erheben über das Sinnliche, was angenehm, Genuß für das Gefühl iſt. Fragen wir, was Glückſeligkeit iſt, was für die Reflexion darin liegt: ſo enthält ſie allerdings eine Befriedigung des Individuums, auf welche Weiſe es auch ſey, durch äußere und innere (phyſiſche und geiſtige) Genüſſe, wozu die Mittel in der Hand des Menſchen ſind. Ferner aber liegt darin, daß nicht jeder ſinnliche, unmittelbare Genuß zu ergreifen ſey, ſondern die Glückſeligkeit enthält eine Reflexion auf das Ganze des Zuſtandes; nicht allein liegt darin das Princip des Genuſſes, des Vergnügens, ſondern das Ganze iſt das Princip, das Einzelne muß zurückgeſetzt werden. Eudämonismus enthält die Glückſeligkeit als Zuſtand für das ganze Leben, ſtellt Totalität

*) *Libr. I, c.* 30 — 33.

des Genuſſes auf. Dieſe iſt etwas Allgemeines und eine Regel für die einzelnen Genüſſe, ſich nicht dem Momentanen zu überlaſſen; ſondern die Begierde zu hemmen, allgemeinen Maßſtab vor Augen zu haben. Mit der indiſchen Philoſophie verglichen, zeigt ſich der Eudämonismus dieſer entgegengeſetzt. Dort iſt die Befreiung der Seele vom Körperlichen Beſtimmung des Menſchen, daß die Seele einfach bei ſich ſey, — vollkommene Abſtraktion. Bei den Griechen iſt hiervon das Gegentheil vorhanden; es iſt auch Befriedigung der Seele, aber nicht durch Flucht, Abſtraktion, Zurückziehen in ſich ſelbſt: ſondern Befriedigung in der Gegenwart, — konkrete Befriedigung in Beziehung auf die Umgebung. Die Stufe der Reflexion, die wir in der Glückſeligkeit ſehen, ſteht in der Mitte zwiſchen der bloßen Begierde und dem Anderen, was Recht als Recht und Pflicht als Pflicht iſt. In der Glückſeligkeit iſt der Inhalt Genuß, Befriedigung des Subjekts, aber auf allgemeine Weiſe, der einzelne Genuß iſt verſchwunden; die Form der Allgemeinheit iſt ſchon da, aber das Allgemeine tritt auch noch nicht für ſich heraus. Dieß iſt es, was aus der Unterredung des Kröſus mit Solon hervorgeht. Der Menſch als denkend geht nicht bloß auf den gegenwärtigen Genuß, ſondern auch auf die Mittel für den künftigen. Kröſus zeigt ihm dieſe Mittel, aber Solon lehnt die Bejahung der Frage des Kröſus ab. Denn um jemand glücklich zu preiſen, müſſe man erſt ſeinen Tod abwarten, da zur Glückſeligkeit der Zuſtand bis ans Ende, und ſelbſt das dazu gehöre, daß der Tod auf fromme Weiſe geſchehe, in der höheren Beſtimmung liege; — weil das Leben des Kröſus noch nicht abgelaufen ſey, ſo könne Solon ihn nicht glücklich preiſen. Und der Verlauf der Geſchichte des Kröſus giebt dann den Beweis, daß kein momentaner Zuſtand den Namen Glückſeligkeit verdient. Dieſe erbauliche Geſchichte charakteriſirt ganz den Standpunkt der Reflexion damaliger Zeit.

Bei der Betrachtung der griechiſchen Philoſophie haben wir

nun näher drei Haupt-Perioden zu unterſcheiden: 1) von Thales bis Ariſtoteles; 2) die griechiſche Philoſophie in der römiſchen Welt; 3) die neuplatoniſche Philoſophie.

1. Wir fangen mit dem Gedanken an, aber dem ganz abſtrakten, in natürlicher oder ſinnlicher Form; wir gehen fort bis zur beſtimmten Idee. Dieſe Periode ſtellt den Anfang des philoſophirenden Gedankens dar bis zu ſeiner Entwicklung und Ausbildung als Totalität der Wiſſenſchaft in ſich ſelbſt. Das iſt Ariſtoteles; das iſt Vereinigung der Bisherigen. Solche Vereinigung der Früheren hat ſchon Plato, aber nicht durchgeführt; er iſt die Idee nur überhaupt. Man hat die Neuplatoniker eklektiſch genannt, Plato hat ebenſo vereinigt; ſie ſind aber nicht Eklektiker, ſondern hatten bewußte Einſicht in die Nothwendigkeit und Wahrheit dieſer Philoſophien.

2. Es war zur konkreten Idee gekommen; dieſe Idee tritt jetzt auf als in Gegenſätzen ſich ausbildend, ſich durchführend. Die zweite Periode iſt das Auseinandergehen der Wiſſenſchaft in beſondere Syſteme. Durch das Ganze der Weltvorſtellung wird ein einſeitiges Princip hindurchgeführt; jede Seite iſt, als Extrem gegen die andere, in ſich zur Totalität ausgebildet. Das ſind die philoſophiſchen Syſteme des Stoicismus und Epikuräismus; der Skepticismus macht gegen deren Dogmatismus das Negative aus. Die anderen Philoſophien verſchwinden.

3. Die dritte Periode iſt hierzu das Affirmative, die Rücknahme des Gegenſatzes in Eine Ideal-, Gedankenwelt, göttliche Welt, — die zur Totalität entwickelte Idee; die Subjektivität, das wirkliche Fürſichſeyn fehlt.

Erster Abschnitt.

Erste Periode: Von Thales bis Aristoteles.

In dieser ersten Periode machen wir wieder drei Abtheilungen:

1. Die erste reicht von Thales bis Anaxagoras, — vom abstrakten Gedanken, der in unmittelbarer Bestimmtheit ist, bis zum Gedanken des sich selbst bestimmenden Gedankens. Hier wird angefangen mit dem Absoluten, mit dem Einfachen; die ersten Bestimmungen zeigen sich sodann darin, es sind Versuche, Weisen der Bestimmung bis zum Anaxagoras. Dieser hat das Wahre bestimmt als den νοῦς, als den bewegenden Gedanken; der Gedanke ist nicht mehr in einer Bestimmtheit, sondern ist der sich selbst bestimmende.

2. Die zweite Abtheilung enthält die Sophisten, Sokrates, und die Sokratiker. Hier ist der sich selbst bestimmende Gedanke als gegenwärtig, konkret in mir aufgefaßt. Das ist das Princip der Subjektivität, wenn auch nicht der unendlichen Subjektivität; — das Denken zunächst Theils als abstraktes Princip, Theils als zufällige Subjektivität.

3. Die dritte Abtheilung ist Plato und Aristoteles, — die griechische Wissenschaft, wo der objektive Gedanke, die Idee sich zum Ganzen gestaltet. Bei Plato ist der konkrete, sich in sich selbst bestimmende Gedanke die noch abstrakte Idee, nur in der Form der Allgemeinheit; bei Aristoteles ist die Idee als das Sichselbstbestimmen, in der Bestimmung ihrer Wirksamkeit, Thätigkeit aufgefaßt worden.

Erstes Kapitel.

Erster Periode erste Abtheilung: Von Thales bis Anaxagoras.

Indem wir von dieser Epoche nur Ueberlieferungen und Fragmente besitzen: so können wir hier von den Quellen sprechen.

1. Die erſte Quelle iſt Plato, der häufig der älteren Philoſophen erwähnt. Indem er die früher ſelbſtſtändig auftretenden Philoſophien, die nicht ſo weit auseinander liegen, ſo bald ihr Begriff beſtimmter gefaßt wird, zu konkreten Momenten Einer Idee machte: ſo erſcheint Plato's Philoſophie oft als entwickelteres Vortragen der Lehren älterer Philoſophen, und zieht ſich den Vorwurf des Plagiats zu. Er ließ es ſich viel Geld koſten, die Schriften älterer Philoſophen herbeizuſchaffen, und bei ſeinem tiefen Studium derſelben ſind ſeine Anführungen von Wichtigkeit. Allein indem er in ſeinen Schriften nie ſelbſt als Lehrer auftritt, ſondern immer andere Perſonen in ſeinen Dialogen als philoſophirend darſtellt: ſo iſt in ſeinen Darſtellungen nicht geſchieden, was geſchichtlich ihnen angehöre, und welche Entwickelungen er ſelbſt ihren Gedanken gegeben hat. So im Parmenides iſt eleatiſche Philoſophie; die weitere Entwickelung dieſer Lehre iſt ihm eigenthümlich.

2. Ariſtoteles iſt die reichhaltigſte Quelle. Er hat die älteren Philoſophen ausdrücklich und gründlich ſtudirt, und im Beginne ſeiner Metaphyſik vornehmlich (auch ſonſt vielfach) der Reihe nach von ihnen geſchichtlich geſprochen. Er iſt ſo philoſophiſch, als gelehrt; wir können uns auf ihn verlaſſen. Für die griechiſche Philoſophie iſt nichts Beſſeres zu thun, als das erſte Buch ſeiner Metaphyſik vorzunehmen. Wenn auch der gelehrt ſeyn wollende Scharfſinn gegen Ariſtoteles ſpricht und behauptet, daß er den Plato nicht richtig aufgefaßt habe: ſo iſt zu entgegnen, daß, da er mit Plato ſelbſt umgegangen iſt, bei ſeinem tiefen gründlichen Geiſt, ihn vielleicht Niemand beſſer kennt.

3. Cicero kann uns auch hier einfallen, obgleich er ſchon eine trübere Quelle iſt, weil er zwar viel Nachrichten enthält; aber da es ihm überhaupt an philoſophiſchem Geiſte fehlte, ſo hat er die Philoſophie mehr nur geſchichtlich zu nehmen verſtanden. Er ſcheint nicht die Quellen ſelbſt ſtudirt zu haben,

geſteht ſelbſt, daß er z. B. Heraklit nicht verſtanden habe; und weil ihn dieſe alte und tiefe Philoſophie nicht intereſſirte, gab er ſich nicht die Mühe, ſich hinein zu ſtudiren. Seine Nachrichten beziehen ſich vornehmlich auf die Neueren: Stoiker, Epikuräer, neue Akademie, Peripatetiker. Er ſah das Alte durch deren Medium, und überhaupt durch ein Medium des Raiſonnirens, nicht des Spekulirens.

4. Sextus Empirikus, ein ſpäterer Skeptiker, wichtig durch ſeine Hypotyposes Pyrrhon., und adv. Mathematicos. Indem er als Skeptiker Theils die dogmatiſchen Philoſophien bekämpft, Theils andere Philoſophen als Zeugniſſe für den Skepticismus anführt (ſo daß der allergrößte Theil ſeiner Schriften mit Lehrſätzen anderer Philoſophen angefüllt iſt): ſo iſt er auf dieſe Weiſe die fruchtbarſte Quelle für die Geſchichte der alten Philoſophie geworden. Viele koſtbare Fragmente hat er uns erhalten.

5. Diogenes Laertius. Sein Buch (De vitis etc. Philos. lib. X, ed. Meibom. c. notis Menagii Amstel. 1692) iſt eine wichtige Kompilation; er führt ſeine Zeugen häufig ohne viel Kritik an. Philoſophiſchen Geiſt kann man ihm nicht zuſchreiben. Er treibt ſich mit äußerlichen ſchlechten Anekdoten herum. Für's Leben der Philoſophen, hier und da für die Philoſopheme iſt er wichtig.

6. Simplicius, ein ſpäterer Grieche aus Cilicien unter Juſtinian, in der Mitte des 6ten Jahrhunderts, — der gelehrteſte und ſcharfſinnigſte der griechiſchen Kommentatoren des Ariſtoteles. Mehreres iſt von ihm noch ungedruckt; wir verdanken ihm Verdienſtliches.

Weiter will ich keine Quellen angeben, man findet ſie ohne Mühe in jedem Kompendium. In dem Gange der griechiſchen Philoſophie pflegte man ſonſt der Ordnung zu folgen, wie nach der gemeinen Vorſtellung ein äußerer Zuſammenhang ſich zeigte, daß ein Philoſoph einen anderen zum Lehrer gehabt haben ſollte; — ein Zuſammenhang, der ſich eines Theils von Thales, an-

deren Theils von Pythageras aus ſollte aufzeigen laſſen. Allein dieſer Zuſammenhang iſt zum Theil ſelbſt unvollkommen, Theils iſt er etwas Aeußeres. Die eine Reihe der philoſophiſchen Sekten, wie der Philoſophen zuſammen, die man zu einem Syſteme rechnete, — die von Thales ausgeht, — läuft weit herab in der Zeit und im Geiſte, getrennt von der anderen fort. Allein ſo iſolirt geht keine Reihe (wenn ſie auch eine Reihe der Aufeinanderfolge und jenes äußeren Zuſammenhangs als Lehrer und Zuhörer, gemacht hätten, — was ſie nicht thun) in Wahrheit fort; ſondern der Geiſt hat eine ganz andere Ordnung. Jene Reihen greifen ſowohl dem Geiſte nach, als dem beſtimmten Inhalt nach in einander ein.

Zuerſt begegnet uns Thales im ioniſchen Volke, zu dem die Athener gehörten; — oder von denen die kleinaſiatiſchen Jonier überhaupt ihren Urſprung herhatten. Der ioniſche Stamm erſcheint früher im Peloponnes, ſcheint daraus verdrängt; es iſt aber unbekannt, welche Völkerſchaften zu ihm gehörten, da die anderen Jonier und ſelbſt die Athenienſer dieſen Namen ablegten. *) Nach Thucydides **) ſtammten die ioniſchen Kolonien in Kleinaſien überhaupt meiſt aus Athen her. Die größte Regſamkeit des griechiſchen Lebens ſehen wir an den Küſten von Kleinaſien und auf den griechiſchen Inſeln, und dann gegen Weſten im griechiſchen Italien (Großgriechenland); wir ſehen unter dieſen Völkern durch innere politiſche Thätigkeit und Verkehr mit fremden Völkern eine Verwickelung und Mannigfaltigkeit ihrer Verhältniſſe entſtehen, worin ſich die Beſchränktheit abreibt, und das Allgemeine ſich über ſie erhebt. Dieſe zwei Punkte: Jonien und Großgriechenland ſind die beiden Lokalitäten, wo dieſe erſte Periode der Geſchichte der Philoſophie ſpielt,

*) Herodot. I, 143.

**) Libr. I, cap. 2: ὕστε (οἱ Ἀθηναῖοι) καὶ ἐς Ἰωνίαν ὕστερον ως οὐχ ἱκανῆς οὔσης τῆς Ἀττικῆς, ἀποικίας ἐξέπεμψαν. c. 12. καὶ Ἴωνας μὲν Ἀθηναῖοι καὶ νησιωτῶν τοὺς πολλοὺς ἡμεῖσαν.

bis ſie am Ende derſelben im eigentlichen Griechenland ſich anpflanzt und heimiſch wird. Jene Punkte waren Sitz des früheren Handels, und Bildung; das eigentliche Griechenland iſt in dieſer Rückſicht ſpäter.

Es iſt ſo zu bemerken, daß es zwei Seiten ſind, der Oſten und der Weſten, in welche ſich dieſe Philoſophien unterſcheiden; die eine Parthie ſind Klein-Aſiaten, die Anderen Occidentalen, griechiſche Italer. Geographiſch theilt ſich die Philoſophie in die ioniſche und italiſche Philoſophie; der Charakter (Inhalt) der Philoſophien theilt den Charakter des geographiſchen Unterſchiedes. Auf der Seite von Kleinaſien, zum Theil auch auf den Inſeln, iſt zu Hauſe: Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit, Leucipp, Demokrit, Anaxagoras, Diogenes aus Kreta. Anderer Seits ſind Italer: Pythagoras aus Samos, der aber in Italien lebte, Xenophanes, Parmenides, Zeno, Empedokles; von den Sophiſten lebten ebenſo mehrere in Italien. Erſt Anaxagoras kommt nach Athen; und ſo nimmt aus beiden Extremen die Wiſſenſchaft in der Mitte ſich zuſammen, und macht Athen zum Hauptſitz. Dieß iſt der geographiſche Unterſchied; der zweite iſt in der Darſtellung des Gedankens. Bei den Orientalen iſt eine ſinnliche, materielle Seite vorherrſchend; im Abendlande iſt der Gedanke überwiegend, er wird in der Gedankenform zum Princip gemacht. Jene Philoſophen haben, nach dem Morgenlande gekehrt, das Abſolute in einer Naturbeſtimmung erkannt; die reale Beſtimmung des Abſoluten fällt dahin. Nach Italien fällt die ideale Beſtimmung des Abſoluten. Man kann mit dieſen Beſtimmungen hier auskommen. Empedokles, den wir in Sicilien haben, iſt mehr Naturphiloſoph; Gorgias, der Sophiſt aus Sicilien, hat die ideale Seite der Philoſophie.

Näher haben wir hier zu betrachten: 1) die Jonier: Thales, Anaximander, Anaximenes; 2) Pythagoras und ſeine Schüler; 3) die Eleaten: Xenophanes, Parmenides u. ſ. w.; 4) Heraklitus; 5) Empedokles, Leucipp, und Demokrit; 6) Anaxagoras.

Auch in dieſer Philoſophie iſt der Fortgang zu finden und aufzuzeigen. Die erſten ganz abſtrakten Beſtimmungen ſind bei Thales und den anderen Joniern; ſie haben das Allgemeine in Form einer Naturbeſtimmung gefaßt: Waſſer, Luft. Der Fortgang muß dann ſeyn, daß dieſe bloß unmittelbare Naturbeſtimmung verlaſſen wird. Dieſes treffen wir bei den Pythagoräern; ſie ſagen, die Zahl iſt die Subſtanz, das Weſen der Dinge. Die Zahl iſt nicht ſinnlich, auch nicht der reine Gedanke, — ein unſinnliches Sinnliches. Das Eins iſt die Form der Beſtimmung, aber es geht ſchon auseinander in 1, 2, 3 u. ſ. w.; die Beſtimmung deſſen, was an und für ſich iſt, geht ſo dem Konkreten zu. Bei den Eleaten geſchieht nun die gewaltſame, reine Losreißung des Gedankens von der ſinnlichen Form und der Form der Zahl; — das Hervortreten des reinen Gedankens. Und von ihnen thut ſich die dialektiſche Bewegung des Denkens auf, die das Beſtimmte negirt, um zu zeigen, daß nicht das Viele wahrhaft ſey, ſondern nur das Eine. Heraklit ſpricht das Abſolute als dieſen Proceß ſelbſt aus, — was bei den Eleaten dieſer ſubjektive Proceß iſt. Er iſt zum objektiven Bewußtſeyn gekommen; das Abſolute iſt hier, was bewegt, was verändert. Empedokles, Leucipp und Demokrit gehen dagegen vielmehr wieder in das andere Extrem, zum einfachen, materiellen, ruhenden Principe über, — ſo daß die Bewegung, der Proceß davon unterſchieden ſey, — zu Subſtraten des Proceſſes. Bei Anaxagoras iſt es dann der bewegende, ſich ſelbſt beſtimmende Gedanke ſelbſt, der als das Weſen erkannt wird; dieß iſt ein großer Fortſchritt.

A. Philoſophie der Jonier.

Hierher fällt die ältere joniſche Philoſophie. Wir wollen dieß ſo kurz als möglich behandeln: und dieß iſt um ſo leichter, als die Gedanken ſehr abſtrakt, ſehr dürftig ſind. Andere als Thales, Anaximander, Anaximenes kommen nur literariſch in

Betracht. Wir haben nichts als ein halbes Dutzend Stellen von der ganzen alt-ionischen Philosophie; und das ist denn ein leichtes Studium. Zwar thut sich die Gelehrsamkeit am meisten auf die Alten zu Gute; aber wovon man am wenigsten weiß, darüber kann man am gelehrtesten seyn.

1. Thales.

Mit Thales beginnen wir eigentlich erst die Geschichte der Philosophie. Das Leben des Thales fällt in die Zeit, wo die ionischen Städte durch Krösus unterjocht worden; durch dessen Sturz (Ol. 58, 1; 548 v. Chr.) Anschein von Befreiung vorhanden war, die meisten aber von den Persern bezwungen worden sind. Und diese Katastrophe überlebte Thales noch um einige Jahre. Er ist ein Milesier, seine Familie wird angegeben als die phönicische der Theliden.*) Seine Geburt wird nach den genauesten Bestimmungen ins erste Jahr der 35. Olympiade (640 v. Chr.) gesetzt;**) nach Meiners ein Paar Olympiaden später (38. Olympiade, 629 v. Chr.).

Er hat als Staatsmann Theils bei Krösus gelebt, Theils in Milet. Herodot führt ihn mehrere Male an. Er erzählt,***) daß, nach den Erzählungen der Griechen, als Krösus gegen Cyrus zu Felde zog und über den Fluß Halys zu setzen in Verlegenheit war, Thales, der sich bei dem Heere befand, diesen Fluß durch einen Graben, den er in Form eines halben Monds hinter dem Lager herumführte, abgeleitet habe, so daß jetzt der Fluß zu durchwaten war. Ferner wird noch im Verhältniß zu seinem Vaterlande von ihm erzählt, daß er die Milesier abgehalten, sich mit Krösus zu verbinden, als er gegen Cyrus zog. Als daher nach der Niederlage des Krösus die übrigen ionischen

---

*) *Diog. Laërt. I*, §. 22.
**) *Diog. Laërt. I*, §. 37.
***) Libr. I, cap. 75.

Staaten von den Persern unterworfen wurden, blieben die Milesier allein unbeunruhigt. *)

Sonst aber wird von ihm erzählt, daß er sich früh den Staatsgeschäften entzogen, und nur mit der Wissenschaft beschäftigt habe. **)

Es werden von ihm Reisen nach Phönicien erzählt, die aber auf einer schwachen Sage beruhen. ***) Aber daß er im Alter in Aegypten gewesen, †) scheint unbezweifelt. Dort soll er vorzüglich Geometrie erlernt haben; ††) allein viel scheint es nicht gewesen zu seyn nach der Anekdote, die Diogenes †††) einem gewissen Hieronymus nacherzählt: daß Thales nämlich die Aegypter gelehrt habe, aus dem Schatten die Höhe ihrer Pyramiden zu messen, nach dem Verhältniß der Höhe eines Mannes und seines Schattens. Die Data der Proportion sind: wie sich der Schatten des Mannes zur Höhe des Mannes, so verhält sich der Schatten der Pyramide zur Höhe der Pyramide. Wenn den Aegyptiern dieß etwas Neues gewesen ist, so sind sie in der theoretischen Geometrie sehr weit zurück gewesen. Sonst erzählt Herodot, [1]) daß er eine Sonnenfinsterniß vorhergesagt habe, die gerade an einem Schlachttage zwischen den Medern und Lydern vorfiel. Noch andere einzelne Daten und Anekdoten von seinen astronomischen Kenntnissen und Beschäftigungen werden angeführt: [2]) „Er sey, nach den Sternen hinaufsehend und sie beobachtend, in einen Graben gefallen, und das Volk habe ihn darüber verspottet, wie er die himmlischen Dinge erkennen könnte, da er nicht einmal sähe, was vor den Füßen

*) *Diog. Laërt. I*, §. 25.
**) *Diog. Laërt. I*, §. 23.
***) *Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p.* 460.
†) Plutarch. de placit. phil. I, 3.
††) Diog. Laërt. I, §. 24.
†††) Libr. I, §. 27.
[1]) Libr. I, cap. 74.
[2]) *Diog. Laërt. I*, §. 34; *et Menag. ad h. l.*

läge." Das Volk lacht über dergleichen, hat den Vortheil, daß die Philosophen ihm dieß nicht heimgeben können. Sie begreifen nicht, daß die Philosophen über sie lachen, die freilich nicht in die Grube fallen können, weil sie ein für alle Mal darin liegen, — weil sie nicht nach dem Höheren schauen. Auch zeigte er, daß ein Weiser, wenn er wolle, sich wohl Reichthümer erwerben könne.*) Wichtiger ist, daß er das Jahr, als Sonnenjahr, auf 365 Tage bestimmte. Die Anekdote von dem goldnen Dreifuß (dem Weisesten zu geben) wird von Diogenes **) mit vieler Wichtigkeit erzählt, indem er alle Varianten darüber gesammelt: er sey dem Thales (oder Bias) übergeben worden, dieser habe ihn einem Anderen gegeben; er habe so einen Kreis durchlaufen, bis er wieder zu ihm kam; er (oder auch Solon) habe geurtheilt, daß Apoll der Weiseste sey, und ihn nach Didyme (oder Delphi) geschickt. Thales starb übrigens 78 oder 90 Jahr alt in der 58. Olympiade ***), nach Tennemann †) Olympiade 59, 2 (543 v. Chr.), als Pythagoras nach Kroton kam; wie erzählt wird, ††) bei einem Kampfspiel, von Hitze und Durst überwältigt.

Was nun seine Philosophie betrifft, so gilt er also nach der Uebereinstimmung Aller als der erste Naturphilosoph. Aber es ist wenig, was wir davon wissen; und doch scheinen wir das Meiste davon zu wissen. Denn die weitere philosophische Entwickelung und Bewußtseyn über seine Sätze, die sie allein haben konnten, sehen wir bei den Späteren hervortreten und ihm zugeschrieben. Wenn auch eine Menge anderer seiner Gedanken verloren gegangen: so sind dieß keine eigentliche philosophisch spekulative gewesen. So wird uns zum Beispiel erzählt von

*) *Diog. Laërt. I*, §. 26.
**) Libr. I, §. 27 — 33.
***) *Diog. Laërt. I*, §. 38.
†) *Band I, S.* 414.
††) Diog. Laërt. I, §. 39.

Herodot, *) daß er die Anſchwellung des Nils den ihm entgegen wehenden eteſiſchen Winden zugeſchrieben, welche das Waſſer zurücktreiben. Solche Gedanken ſind nicht philoſophiſch. Wir wiſſen aus der Philoſophie, welchen weiteren philoſophiſchen Fortgangs ſeine ſpekulative Idee fähig wäre; aber, wie geſagt, dieſer iſt nicht vorhanden geweſen. Die weiteren philoſophiſchen Entwickelungen machen beſondere Epoche bei den folgenden Philoſophen, welche gerade durch dieſe Beſtimmtheit ſich auszeichnen; und es kann uns daher eigentlich nichts verloren gegangen ſeyn. Seine Philoſophie zeigt ſich nicht als ein ausgebildetes Syſtem, und zwar nicht aus Mangel an Nachrichten, ſondern weil die erſte Philoſophie noch kein Syſtem ſeyn konnte.

Wir haben keine Schriften von Thales, und wiſſen nicht, ob er deren überhaupt aufgeſetzt. Diogenes Laertius **) ſpricht von Poemen (200 Verſe) über Aſtronomie, einzelnen Denkſprüchen, z. B.: „Nicht die vielen Worte beweiſen verſtändige Meinung.“

Ueber dieſe älteren Philoſophen haben wir den Ariſtoteles zu hören, der von ihnen meiſt gemeinſchaftlich ſpricht. In der Hauptſtelle ***) heißt es: „Von den erſten Philoſophen haben die Meiſten die Principien aller Dinge allein in Etwas geſetzt, das die Weiſe der Materie hat (ἐν ὕλης εἴδει);“ — (Ariſtoteles zählt vier erſte Urſachen auf: 1) Weſen und Form, 2) Materie und Subſtrat, 3) Urſache der Bewegung, 4) Zweck). †)

*) *Herod. II*, 20; *Senec. Quaest. natural. IV*, 2; *Diog. Laërt. I*, §. 37.

**) Libr. I, §. 23, et 34 — 35.

***) Metaphys. I, 3.

†) Metaphys. I, 3: ἐπεὶ δὲ φανερὸν, ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην (τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν), τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί πρῶτον εἰς τὸν λόγον ἕκαστον· αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), μίαν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ,

„Denn woraus alles Seyende ist, und woraus es als aus dem Ersten entsteht, und worein als in das Letzte es zu Grunde geht (εἰς ὃ φθείρεται), das als die Substanz (οὐσία) immer dasselbe bleibt, und nur in seinen Bestimmungen (πάθεσι) sich ändert, dieß sey das Element (στοιχεῖον), und dieß das Princip (ἀρχή) alles Seyenden." Es ist das absolute Prius. „Deswegen halten sie dafür, daß kein Ding werde (οὔτε γίγνεσθαι οὐδέν) noch vergehe, weil dieselbe Natur sich immer erhält." Zum Beispiel: „Wie wir auch sagen, daß Sokrates absolut weder werde, wenn er schön oder musisch wird; noch vergehe, wenn er diese Eigenschaften verliert, weil das Subjekt (τὸ ὑποκείμενον) Sokrates dasselbe bleibt; und so von dem übrigen Allem. Denn es müsse Eine Natur oder mehr als eine seyn, woraus alles Andere wird, indem sie sich erhält" (besteht, ἐξ ὧν γίγνεται τἆλλα σωζομένης ἐκείνης); — das heißt, daß deren Veränderung keine Wahrheit hat. „Die Anzahl und die Bestimmtheit (εἶδος) eines solchen Princips geben nicht Alle auf dieselbe Weise an. Thales, der Anführer solcher Philosophie" (welche ein Materielles als Princip und Substanz von allem Vorhandenen erkennt), „sagt, es sey das Wasser. Daher er auch behauptete (ἀπεφήνατο), die Erde sey auf dem Wasser (ἐφ' ὕδατος);" das Wasser also das ὑποκείμενον, der Grund. Es scheint, nach Seneca's *) Erklärung, ihm nicht sowohl das Innere der Erde, als vielmehr die Umschließung, das allgemeine Wesen gewesen zu seyn.

Diese Principe näher, ihrer Bestimmtheit nach, zu betrach-

καὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἀγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως πάσης τοῦτ' ἐστί) — παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας· δῆλον γὰρ ὅτι κἀκεῖνοι λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας. ἐπελθοῦσι γοῦν ἔσται τι προύργου τῇ μεθόδῳ τῇ νῦν· ἢ γὰρ ἕτερόν τι γένος εὑρήσομεν αἰτίας, ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν.

*) Quaest. nat. VI, 6: totam terram subjecto judicat humore portari et innatare.

ten, hat kein Intereſſe; das einzige Intereſſe iſt, zu fragen: inwiefern iſt dieß Philoſophie überhaupt, zu ſagen, das Princip ſey das Waſſer. Dieß ſieht bei uns nicht philoſophiſch aus, ſondern phyſikaliſch; das Materielle hat aber philoſophiſche Bedeutung. Zunächſt könnten wir Aufſchluß davon erwarten: wie ſolche Principe ausgeführt ſeyen, bewieſen ſey, daß das Waſſer die Subſtanz von Allem ſey, — auf welche Weiſe die beſonderen Geſtalten deducirt werden aus dieſem Princip. In dieſer Rückſicht iſt jedoch zu bemerken, daß beſonders von Thales uns nichts weiter als ſein Princip, das Waſſer ſey das Princip, der Gott von Allem, bekannt iſt; ebenſo wenig wiſſen wir von Anaximander, Anaximenes und Diogenes etwas weiter, als ihre Principe.

Ariſtoteles führt als Vermuthung (ἴσως) an, wie Thales gerade auf das Waſſer gekommen: „Vielleicht hat den Thales dieß auf dieſe Gedanken gebracht, weil er ſah, daß alle Nahrung feucht ſey, und das Warme ſelbſt aus dieſem (Feuchten) werde, und das Lebendige dadurch lebe. Das aber, woraus etwas wird, iſt das Princip von Allem. Deswegen faßte er dieſe Gedanken, und auch deswegen, weil alle Saamen eine feuchte Natur haben, das Waſſer aber das Princip des Feuchten iſt.“

„Es ſind auch Einige,“ fährt Ariſtoteles fort, „die dafür halten, daß auch die ganz Alten, die viel vor der jetzigen Generation und zuerſt theologiſirten, ſo die Natur genommen haben. Sie machten den Oceanus und die Tethys zu Erzeugern alles Entſtehenden (τῆς γενέσεως πατέρας), und zum Eide der Götter das Waſſer, das von den Dichtern Styx genannt wird (καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν). Denn das Aelteſte iſt das Geehrteſte, der Eid aber iſt das Geehrteſte.“ Man ſchwört beim abſolut Feſten.

1. Das Weſen als formloſes. Dieß iſt die Hauptſtelle über Thales Princip. Es iſt weſentlich zu bemerken, daß

die von Aristoteles mit einem Vielleicht angeführten Umstände, die den Thales darauf gebracht hätten, das Wasser zum absoluten Wesen aller Dinge zu machen, — nicht als Gründe, die dem Thales angehören, angeführt werden, ferner nicht sowohl als Gründe; sondern Aristoteles thut mehr, was wir „in der Wirklichkeit nachweisen" (daß sie dem Gedanken entspricht) nennen, — oder: „das Allgemeine des Wassers, an der Wirklichkeit." Die Späteren, z. B. Plutarch, *) haben es als Gründe des Thales genommen, und positiv, nicht vielleicht. Tiedemann **) bemerkt sehr gut, daß Plutarch das Vielleicht weggelassen. So sagt Plutarch, „daß alles aus dem Wasser entstehe, und sich darein auflöse, vermuthet (ζοχάζεται) Thales, α) weil, wie der Saamen alles Lebendigen als dessen Princip feucht sey, so wohl (εἰκός) auch alles Andere sein Princip aus dem Feuchten habe; β) weil alle Pflanzen aus dem Wasser ihre Nahrung ziehen und dadurch Frucht tragen, wenn sie aber dessen ermangeln, verdorren; γ) weil selbst das Feuer der Sonne und der Sterne, und die Welt selbst durch die Ausdünstungen des Wassers ernährt werden." Aristoteles ist mit dem oberflächlichen Aufzeigen des Feuchten, daß es überall wenigstens vorkommt, zufrieden. Indem Plutarch es bestimmter als Gründe anführt, daß das Wasser das einfache Wesen der Dinge: so ist zu sehen, ob die Dinge, insofern sie als einfaches Wesen sind, Wasser sind. α) Die Thiere; das Thier als einfaches Wirkliches, oder als Wesen seiner Wirklichkeit, unentwickelte Wirklichkeit ist der Saame des Thiers, — der allerdings feuchter Natur. β) Bei den Pflanzen ist ihre Nahrung erwähnt; Wasser kann dafür angesehen werden. Aber die Nahrung ist eben das Seyn eines Dinges, als formlose Substanz, die von der Individualität erst individualisirt wird, oder das Ding also Form erhält; — hier

*) De placitis philosophorum I, 3.
**) Geist der spekulativen Philosophie B. I, S. 36.

objektive Formlosigkeit, wie das Thier als subjektive Formlosigkeit. γ) Sonne, Mond und die ganze Welt durch Ausdünstungen, gleichsam wie die Nahrung der Pflanze, werden zu lassen, liegt freilich der Vorstellung der Alten näher, die die Sonne und den Mond noch nicht zu dieser Selbstständigkeit und Existenz gelangen ließen, als wir.

Das gegenständliche Wesen, die Wirklichkeit ist in den sich in sich reflektirenden Begriff zu erheben, selbst als Begriff zu setzen — (wie der sinnlichen Gewißheit jedes Ding in seiner Einzelnheit gilt). Hierzu ist der Anfang darin, daß die Welt als Wasser gesetzt wird, — ein einfaches Allgemeines, das Flüssige überhaupt. In den sogenannten Gründen hat es die Form des seyenden Allgemeinen. Wir geben diese allgemeine Wirksamkeit des Wassers zu, und nennen es deswegen auch ein Element; aber wie wir es so als Allgemeines der Wirksamkeit finden, so finden wir es ebenso als dieß Wirkliche auch nicht allenthalben, — sondern auch noch andere Elemente. Das Wasser hat nicht sinnliche Allgemeinheit, — eben eine spekulative. Aber daß sie spekulative Allgemeinheit sey, muß sie Begriff seyn, das Sinnliche aufgehoben werden. Die Flüssigkeit ist ihrem Begriffe nach Leben, — das spekulative Wasser, als selbst nach Geistesweise gesetzt, nicht wie die sinnliche Wirklichkeit sich darbietet. Es tritt der Streit zwischen sinnlicher Allgemeinheit und Allgemeinheit des Begriffs ein. Es soll das Wesen der Natur bestimmt, d. h. die Natur als einfaches Wesen des Gedankens ausgedrückt werden. Das einfache Wesen ist eben das Formlose, dieß Wasser der Widerspruch des Begriffs des Allgemeinen (Formlosen) und seines Seyns. Denn wie es ist, tritt es in die Bestimmtheit, Form; es schwebt uns das Letztere vor. Wasser ist bestimmt gegen Erde, Luft, Feuer, — gegen Andere; aber gegen diese ist es die Bestimmtheit des Formlosen, Einfachen, — Erde Punktualität, Luft das Element aller Veränderung, Feuer das schlechthin sich in sich Verändernde. Als Begriff aber verschwindet es

aus der Anschauung, ist nicht mehr Ding; wie bei Sauerstoff, Wasserstoff man darauf besteht, daß immer noch dieß Ding vorhanden ist, — die unvertilgbare Dingheit des Vorstellens, oder materielles Princip. Der Gegenstand ist α) für uns entzweit; β) an ihm selbst. In der Form hört das Ding auf, zu seyn was es als sinnliches Ding ist; und in dieser Form, wenn sie nicht, wie hier, oberflächlich ist, ist es Allgemeines des Begriffs. Die Naturphilosophie muß diese sinnliche Weise aufgeben. Wir sind gewohnt, daß Materie kein sinnliches Ding: sie ist, hat gegenständliche Existenz, aber als Begriff; elektrische, magnetische Materie ist formlos, im Gegensatz zur sinnlichen.

Die alte Tradition: Aus Wasser sey Alles erzeugt, und der Eid sey das Wasser, — dieser Satz erhält spekulative Bedeutung. Das Beste ist als Bestätigung. Es ist bekannte Vorstellung, daß die Götter beim Styx schwuren. Der Eid ist: die Vergewisserung, absolute Gewißheit meiner selbst als Gegenstand aussprechen. Wenn etwas nicht bewiesen werden kann, d. h. die objektive Weise fehlt, — wenn meine Gewißheit keine gegenständliche Wahrheit ist: so hilft es noch nichts. Bei der Bezahlung ist deren Gewißheit die Quittung, Zeugen; die Handlung ist als Gegenstand, — That, die Viele gesehen. Ist sie aber nicht als Gegenstand, sondern nur als Gewißheit: so muß der Eid aussprechen, daß meine Gewißheit absolute Wahrheit ist. Das Wesen des Gedankens in gegenständlicher Weise, das innerste Seyn, die Wahrheit, Realität ist das Wasser. Das Bewußtseyn hat an dem Gegenstande seine Wahrheit, dieser Gegenstand, die Wahrheit ist das unterirdische Wasser; ich spreche gleichsam diese reine Gewißheit meiner selbst als Gegenstand aus, — Gott, das reine Denken, als Gegenstand.

Der einfache Satz des Thales ist α) darum Philosophie, weil darin nicht das sinnliche Wasser in seiner Besonderheit gegen andere natürliche Elemente und Dinge genommen ist, sondern als Gedanke, in welchem alle wirklichen Dinge aufgelöst

und enthalten ſind, — es alſo als das allgemeine Weſen gefaßt iſt; und β) Naturphiloſophie, weil dieß Allgemeine als Reales beſtimmt iſt, — alſo das Abſolute als Einheit des Gedankens und Seyns.

Daß das Waſſer das Princip ſey, iſt die ganze Philoſophie des Thales. In wiefern iſt dieß wichtig, ſpekulativ? Wir müſſen vergeſſen können, daß wir an eine reiche konkrete Gedankenwelt gewöhnt ſind. Das Kind hört bei uns: „Es iſt Ein Gott, im Himmel, unſichtbar.“ Solche Beſtimmungen ſind hier noch nicht vorhanden; die Gedankenwelt ſoll erſt erbaut werden, keine reine Einheit iſt vorhanden. Der Menſch hat die Natur vor ſich: Waſſer, Luft, Sterne, Himmelsgewölbe; darauf iſt der Horizont ſeines Vorſtellens beſchränkt. Die Phantaſie hat zwar Götter; ihr Inhalt iſt aber auch natürlich: Sonne, Erde, Meer. Das Weitere (wie die Vorſtellungen Homers) iſt etwas, womit der Gedanke ſich durchaus nicht befriedigen konnte. In dieſer Bewußtloſigkeit einer intellektuellen Welt muß man allerdings ſagen, daß eine große Kühnheit des Geiſtes dazu gehört, dieſe Fülle des Daſeyns der natürlichen Welt nicht gelten zu laſſen, ſondern auf eine einfache Subſtanz zu reduciren, die als ſolche beharrt. Dieſes Beharrende, das nicht entſteht und untergeht (auch die Götter haben Theogonie, ſind thätig, mannigfaltig, veränderlich), auszuſprechen, iſt kühn; dieß Weſen, ſagt Thales, ſey das Waſſer. Dieſes bietet ſich leicht als das Eine dar, wegen ſeiner Neutralität; es hat ſtärkere Materialität zugleich, als die Luft.

Der thaletiſche Satz, daß das Waſſer das Abſolute oder, wie die Alten ſagten, das Princip ſey, iſt philoſophiſch, die Philoſophie beginnt damit, weil es damit zum Bewußtſeyn kommt, daß Eins das Weſen, das Wahrhafte, das allein An-und-fürſichſeyende iſt. Es tritt hier eine Abſcheidung ein von dem, was in unſerer ſinnlichen Wahrnehmung iſt; von dieſem unmittelbar Seyenden, — ein Zurücktreten davon. Die Grie-

chen hatten die Sonne, Berge, Flüsse u. s. w. als selbstständige Mächte betrachtet, als Götter verehrt, zu Thätigen, Bewegten, Bewußten, Wollenden durch die Phantasie erhoben. Dieß macht uns die Vorstellung von bloßer Phantasie-Bildung, — unendliche, allgemeine Belebung, Gestaltung, ohne einfache Einheit. Mit jenem Satze nun ist diese wilde unendlich bunte homerische Phantasie beruhigt, — dieß Auseinanderfallen einer unendlichen Menge von Principien, alle diese Vorstellung, daß ein besonderer Gegenstand ein für sich bestehendes Wahrhaftes, eine für sich seyende selbstständige Macht und über Andere ist, aufgehoben; und damit ist gesetzt, daß nur ein Allgemeines ist, das allgemeine Anundfürsichseyende, — die einfache phantasielose Anschauung, das Denken, daß nur Eines. Dieß Allgemeine steht sogleich im Verhältniß zum Besonderen, zu der Erscheinung, zur Existenz der Welt.

Das erste Verhältniß, was in dem Gesagten liegt, ist, daß die besondere Existenz keine Selbstständigkeit hat, nichts an und für sich Wahrhaftes ist, nur ein Accidentelles, eine Modifikation. Aber das affirmative Verhältniß ist, daß aus dem Einen alles Andere hervorgehe, daß das Eine dabei die Substanz von allem Anderen bleibe, es nur eine zufällige, äußere Bestimmung sey, wodurch die besondere Existenz wird; ebenso daß alle besondere Existenz vergänglich ist, d. h. die Form des Besonderen verliert, und wieder zum Allgemeinen, zu Wasser wird. Dieß ist das Philosophische, daß das Eine das Wahrhafte sey. Jene Scheidung des Absoluten von dem Endlichen ist also vorgenommen; aber sie ist nicht so zu nehmen, daß das Eine drüben steht, und hier die endliche Welt. Wie sich dieß oft in der gemeinen Vorstellung von Gott findet; wo denn der Welt eine Festigkeit zugeschrieben wird, — wo man sich oft zweierlei Wirklichkeiten vorstellt, eine sinnliche und eine übersinnliche Welt von gleicher Würde. Die philosophische Ansicht ist, daß das Eine nur das wahrhaft Wirkliche ist; und wirklich muß hier in seiner hohen Bedeutung

genommen werden, — im gemeinen Leben nennen wir Alles wirklich.

Das Zweite iſt, daß das Princip bei den alten Philoſophen eine beſtimmte zunächſt phyſikaliſche Form hat. Man ſieht wohl, daß das Waſſer ein Element, ein Moment in Allem überhaupt iſt, eine phyſikaliſch allgemeine Macht; aber ein Anderes iſt, daß das Waſſer ebenſo eine beſondere Exiſtenz iſt, wie alles andere Natürliche. Wir haben dieß Bewußtſeyn, — das Bedürfniß der Einheit treibt dazu, — für die beſonderen Dinge ein Allgemeines anzuerkennen; aber das Waſſer iſt ebenſo ein beſonderes Ding. Dieß iſt der Mangel; das, was wahrhaftes Princip ſeyn ſoll, muß nicht eine einſeitige, beſondere Form haben, ſondern der Unterſchied muß ſelbſt allgemeiner Natur ſeyn. Die Form muß Totalität der Form ſeyn; dieß iſt die Thätigkeit und das höhere Selbſtbewußtſeyn des geiſtigen Princips, daß die Form ſich heraufgearbeitet hat, die abſolute Form zu ſeyn, — das Princip des Geiſtigen. Dieß iſt das Tiefſte, und ſo das Späteſte. Jene Principe ſind beſondere Geſtalten, und dieß iſt ſogleich das Mangelhafte. Der Uebergang vom Allgemeinen zum Beſonderen iſt ſogleich ein weſentlicher Punkt, und er tritt in die Beſtimmung der Thätigkeit; hierzu iſt dann das Bedürfniß vorhanden.

2. Haben wir dieß Indifferente nun an der Spitze, ſo iſt die nächſte Frage, die nach der Beſtimmung dieſes Erſten. Daß das Abſolute ein ſich ſelbſt Beſtimmendes iſt, iſt ſchon konkreter; das Nächſte iſt, nur nach der Beſtimmung überhaupt zu ſehen.

Dem thaletiſchen Waſſer fehlt die Form. Wie iſt dieſe an ihm geſetzt? Es wird angeführt (und Ariſtoteles ſagt es, aber nicht geradezu von Thales) die Art, wie die beſonderen Geſtalten aus dem Waſſer entſtanden ſeyen: jener Uebergang ſey durch Verdickung und Verdünnung (πυκνότητι καὶ μανό-

πυκνε); *) besser: Dichtheit und Dünnheit, größere oder geringere Intensität. Bestimmter wird dieß so angegeben, daß verdünntes Wasser Luft, verdünnte Luft feuriger Aether, verdicktes Wasser Schlamm, dann Erde wird. Dieß verdünnte Wasser oder die Luft ist Ausdünstung des ersten Wassers, Aether Ausdünstung der Luft, Erde, Schlamm Bodensatz des Wassers.

Das Erste ist die einfache Entzweiung, die Form nach den Seiten ihres Gegensatzes; im Begriffe sind diese Seiten allgemein. Das Zweite ist die sinnliche Veränderung, nicht der Begriff; die Entzweiung tritt in die Erscheinung für's Bewußtseyn.

Zuerst ist in dieser Naturphilosophie α) überhaupt quantitativer Unterschied. Der Unterschied dem Begriffe nach hat keine physikalische Bedeutung (Nachweisen in der Wirklichkeit), die innere Seele macht immer etwas anderes Sinnliches daraus; deswegen muß auch nicht sinnliche Bedeutung den Stoffen, d. h. Bestimmtheiten zugeschrieben werden. Die Unterschiede sind eben als allgemeine des Begriffs aufzufassen. Daß wir die sinnliche Dieselbigkeit verdicken und verdünnen sollen, — so experimentirten die Neuern; Lavoisier machte eine Menge Versuche, ob aus Wasser Erde entstehe. Sauerstoff und Stickstoff ist Luft, aber Wasserstoff ebenso, wir finden ihn nicht darin; es ist absoluter Wechsel der Form, Bestimmtheit, — anderes sinnliches Ding; die sinnliche Dieselbigkeit wird gesucht. Das Princip ist auch nicht als sinnliches Ding auszusagen; sage ich, das Wesen ist Sauerstoff: so ist die Forderung, daß ich ihn zeige.

*) Tennemann (B. I, S. 59) führt hierzu an: Arist. de gen. et corrupt. I, 1, wo kein Wort von Verdickung und Verdünnung, noch von Thales steht; ferner de coelo III, 5, wo nur steht, daß die, welche Wasser, oder Luft, oder ein Feineres als Wasser und Gröberes als Luft annehmen, den Unterschied als πυκνότης und μανότης bestimmen: aber kein Wort, daß es Thales sey, der diesen Unterschied ausgesprochen. Tiedemann (B. I, S. 38) führt noch andere Gewährsmänner an. Erst Spätere schreiben dem Thales jene Unterscheidung zu. (S. Ritter ionische Philosophie S. 15.)

β) Das Weſentliche der Form iſt der quantitative Unterſchied deſſelben Weſens. Daſſelbe iſt in der neueren Naturphiloſophie. Allein dieß iſt nicht der Unterſchied an ihm ſelbſt, der abſolute Unterſchied, Unterſchied am Weſen: ſondern unweſentlich ausgeſprochen, als durch ein Anderes geſetzt. Wenn etwas als gleichgültig, als ſeyend geſetzt wird, ſo iſt ſein Unterſchied von einem Anderen; dieß drückt quantitativer, nicht innerer Unterſchied des Begriffs aus.

Verdickung und Verdünnung des Waſſers ſind die einzige Formbeſtimmung, die ſeinen Unterſchied ausmacht. Verdickung und Verdünnung ſind äußerliche Ausdrücke des abſoluten Unterſchieds; es iſt nicht der Mühe werth ſich dabei aufzuhalten. Dieß hat weiter kein Intereſſe, iſt ganz unbeſtimmt, hat nichts hinter ſich; dieſer Unterſchied iſt unbedeutend.

3. So die Form an ihren beiden Seiten ausgeſprochen, iſt ſie nicht an und für ſich ſelbſt. Nicht muß das Princip als Weſen, ſondern als Form, abſoluter Begriff, Unendliches, Bildendes, die Einheit ſeyn; wie Gegenwart einfache Einheit der Vergangenheit und Zukunft, oder das Denken einfache Form. Was hierüber bei Ariſtoteles *) vorkommt, iſt dieß, daß er ſagt: „Thales ſcheint nach dem, was ſie von ihm erzählen, die Seele für etwas Bewegendes zu halten, indem er von dem Steine (Magneten) ſagt, daß er eine Seele habe, weil er das Eiſen bewegt.“ Diogenes Laertius **) fügt den Bernſtein hinzu. ***) Dieß wird für's Erſte ſo verkehrt, daß er ſagt, „Thales habe auch dem Lebloſen eine Seele zugeſchrieben,“ — es ſey ſo ein Ding in ihm, als wir Seele nennen. Davon iſt aber nicht

*) De anima I, 2; auch cap. 5.

**) Libr. I, §. 24.

***) Wir ſehen, daß ſchon Thales die Elektricität gekannt. Eine andere Erklärung iſt, daß Elektrum ſonſt ein Metall geweſen. Aldobrandini (ad Diog. Laërt. I, §. 24) ſagt, es ſey ein Stein, der dem Gift ſo feind ſey, daß er ſogleich, berührt davon, zerſchelle.

die Rede, ſondern wie er die abſolute Form gedacht, ob er die Idee ausgeſprochen gehabt, daß das abſolute Weſen Einheit des einfachen Weſens und der Form iſt, — ob er allgemein die Seele. Diogenes führt zwar ferner von Thales an: „Die Welt ſey beſeelt und voll Dämonen;“ *) und Plutarch: **) „Er habe Gott die Intelligenz der Welt (*νοῦν τοῦ κοσμοῦ θεόν*) genannt.“ Dieſen Ausdruck ſchreiben aber alle Alten einſtimmig — (Ariſtoteles ausdrücklich) — erſt dem Anaxagoras zu; er ſagt zuerſt, das Princip der Dinge ſey der *νοῦς*.

Dieſe ferneren wie auch ſpäteren Angaben berechtigen nicht, dafür zu halten, daß Thales die Form im Abſoluten auf eine beſtimmtere Weiſe gefaßt; im Gegentheil widerſpricht dem die übrige Geſchichte der philoſophiſchen Entwickelung.

Wir ſehen, daß wohl die Form an dem Weſen geſetzt zu ſeyn ſcheint: aber dieſe Einheit nicht weiter entwickelt. Es iſt beſſer, der Magnet habe eine Seele, als er habe die Kraft anzuziehen; Kraft iſt eine Art von Eigenſchaft, die von der Materie trennbar, als ein Prädikat vorgeſtellt wird, — Seele hingegen dieß Bewegen ſeiner, mit der Natur der Materie Daſſelbe. Solche Vorſtellung, Einfall des Thales, ſteht einzeln da, hat weiter keine nähere Beziehung auf ſeinen abſoluten Gedanken; dieß will nichts weiter ſagen, es beſtimmt nichts Allgemeines.

In dieſen einfachen Momenten iſt in der That die Philoſophie des Thales beſchloſſen: α) die Natur in ein einfaches Weſen zuſammengefaßt, dieſe Abſtraktion gemacht, β) den Begriff des Grundes aufgeſtellt zu haben; dort als ſinnliches Einfaches, hier als Einfaches des Denkens, Princip, — den Begriff, als unendlichen Begriff, nichts Beſtimmteres. Das Weſen des Gedankens iſt reales Weſen, beſtimmt als Waſſer;

*) Libr. I, §. 27.
**) De placit. philos. I, 7.

der Gedanke, Begriff am Waſſer iſt nur Unterſchied der Quantität, — der Begriff nicht am Gegenſtande.

Das iſt die beſchränkte beſtimmte Bedeutung dieſes Princips des Thales. Es hilft zur Beſtimmung der Form bei Thales nun weiter nichts, wenn wir bei Cicero *) die Stelle finden: Thales Milesius ... aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. Thales kann wohl von Gott geſprochen haben, aber daß er ihn gefaßt habe als den νοῦς, der Alles gebildet aus dem Waſſer, dieß hat Cicero hinzugeſetzt. **) Denen, welchen es darum zu thun iſt, allenthalben die Vorſtellung zu finden von Erſchaffung der Welt durch Gott, iſt dieß eine große Weide; und es wird viel darüber geſtritten, ob Thales unter die zu zählen, die die Exiſtenz eines Gottes angenommen. So wird der Theismus des Thales behauptet von Plouquet, Flatt; oder er ſey Atheiſt, oder Polytheiſt, weil er geſagt, Alles ſey voll von Dämonen. Allein dieſe Frage, ob Thales noch außerdem an Gott geglaubt, geht uns hier nichts an; es iſt hier nicht von Annehmen, Glauben, Volksreligion die Rede. Es iſt allein darum: — um philoſophiſche Beſtimmung des abſoluten Weſens zu thun. Und ob er von Gott als dem Bildner aller Dinge aus jenem Waſſer geſprochen, ſo wüßten wir damit nichts mehr von dieſem Weſen; wir hätten bei Thales unphiloſophiſch geſprochen. Es iſt leeres Wort ohne ſeinen Begriff; und darum können wir

*) De Nat. Deor. I, 10. Tiedemann (B. 1. S. 42) bemerkt, die Stelle ſey vielleicht korrupt, wie Cicero auch nachher (c. 11) dem Anaxagoras zuſchreibe: primus omnium rerum descriptionem ... mentis infinitae vi ... conflari voluit.

**) Der Epikureer, dem dieß in den Mund gelegt iſt, ſpricht — fidenter, ... nihil tam verens, quam ne aliqua de re dubitare videretur (c. 8) — vorher und nachher von andern Philoſophen ziemlich albern; — eine Darſtellung bloß um Lächerlichkeiten zu finden. — Ariſtoteles verſtand dieß beſſer.

nur nach dem ſpekulativen Begriff fragen. Ebenſo iſt das Wort Weltſeele unnütz; ihr Seyn iſt nicht ausgeſprochen.

2. Anaximander.

Er war gleichfalls ein Mileſier und Freund des Thales.*) Sein Vater hieß Praxiades. Die Geburt des Anaximander iſt nicht genau beſtimmt; ſie wird Ol. 42, 3 (610 v. Chr.) geſetzt, **) indem Diogenes Laertius aus Apollodor, einem Athenienſer, berichtet „er ſey Ol. 58, 2 (547 v. Chr.) 64 Jahr alt geweſen, und bald darauf geſtorben," — d. h. um die Zeit als Thales ſtarb, der, wenn er im 90ſten Jahre geſtorben, ungefähr 28 Jahr älter als Anaximander geweſen ſeyn mußte. Von Anaximander wird erzählt, daß er in Samos gelebt habe beim Tyrannen Polykrates, wo auch Pythagoras und Anakreon verſammelt waren. Von ihm wird angeführt, er habe zuerſt***) ſeine philoſophiſchen Gedanken ſchriftlich verfaßt: von der Natur, von den Fixſternen, der Kugel, — und Anderes; etwas wie eine Landcharte, den Umfang (περίμετρον) des Landes und Meeres darſtellend, verfertigt; auch andere mathematiſche Erfindungen gemacht, z. B. eine Sonnenuhr, die er in Lacedämonien errichtet, ſo wie Inſtrumente, worauf der Lauf der Sonne und die Beſtimmung des Aequinoktiums angegeben war, auch eine Himmelsſphäre. †)

Seine philoſophiſchen Gedanken ſind von wenig Umfang und gehen nicht zur Beſtimmung fort. „Als Princip und Element ſetzte er das Unendliche" (Unbeſtimmte); „er beſtimmte es nicht als Luft, noch Waſſer, noch dergleichen etwas." ††)

*) Cicero: Acad. Quaest. IV, 37: Thales, ... ex aqua constare omnia, ... Anaximandrem populari et nebulâ res non permanere.

**) Tennemann, Band I, Seite 413.

***) Themiſtius bei Bruker (T. I, p. 479): doch wird dieß auch wieder von Andern berichtet, — dem Pherekydes, der älter als er.

†) Diog. Laert. II, §. 1 — 2.

††) Diog. Laert. II, §. 1: ἤρξατο δὲ περὶ τοῦ ἀπείρου καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον, οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι.

Der Beſtimmungen dieſes Unendlichen aber ſind wenige: α) „Es ſey das Princip alles Werdens und alles Vergehens; es entſtehen aus ihm unendliche Welten (Götter) und vergehen wieder in daſſelbe.“ Das hat einen ganz orientaliſchen Ton. „Als Grund, daß das Princip als das Unendliche zu beſtimmen ſey, gebe er an: weil es der fortſchreitenden Erzeugung nie an Stoff fehlen dürfe;“ *) „es enthalte Alles in ſich (περιέχειν) und regiere Alles (κυβερνᾷν), und ſey das Göttliche, Unſterbliche und Unvergängliche (καὶ τοῦτο εἶναι τὸ θεῖον ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον).“ **) β) „Aus dem Einen ſcheidet Anaximander die Gegenſätze aus, die in ihm enthalten ſind,“ ***) wie Anaxagoras: aber ſo unterſchieden, daß nach Anaximander Alles zwar auch ſchon fertig im Einen iſt, — aber unbeſtimmt (ἀπερίτρεπτον); „ſeine Theile ändern ſich, es ſelbſt aber ſey unveränderlich.“ †) γ) Wird geſagt: „Es ſey der Größe nach unendlich,“ ††) nicht der Zahl nach; wodurch Anaximander ſich von Anaxagoras, Empedokles und den andern Atomiſten unterſcheide, welche die abſolute Theilbarkeit des Unendlichen behaupten, — aber Anaximander die abſolute Kontinuität beſchreiben.

Ariſtoteles †††) im Aufführen Verſchiedener ſpricht auch von

*) Plutarch. de plac. phil. I, 3; Cicero de Natura Deorum I, 10: Anaximandri opinio est, natorum esse Deos longis intervallis orientes occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos.

**) Aristoteles: Phys. III, 4.

***) Arist. Phys. I, 4: οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐναντίους τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι, καὶ ἕτερον δ' ἐν καὶ πολλὰ φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ γὰρ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνεσθαι τἄλλα. Metaphys. XII, 2. τοῦτ' ἴσως τὸ Ἀναξιμάνδρου ἔν (βελτίων γὰρ ἢ ὑφαὶ πόστα) καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξαγόρου. Nämlich Alles iſt der letzten Möglichkeit nach (δυνάμει) darin: οὐ μόνον, ſagt Ariſtoteles, κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γέγονεν πόστα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ.

†) Diog. Laërt. II, §. 1.

††) Simplicius ad Arist. Phys. (I, 2) p. 5, b.

†††) Metaphys. I, 8.

einem Principe, das nicht Wasser, nicht Luft sey, sondern „dichter als Luft und dünner als Wasser.“ Viele haben diese Bestimmung auf Anaximander bezogen; es ist möglich, daß sie ihm gehört.

Der Fortschritt der Bestimmung des Princips als des Unendlichen liegt nun darin, daß das absolute Wesen nicht mehr ein Einfaches, sondern ein Negatives, Allgemeinheit, eine Negation des Endlichen. Unendliche Allheit ist mehr, als wenn ich sage: das Princip sey das Eine oder Einfache. Zugleich, von der materiellen Seite angesehen, hebt Anaximander die Einzelnheit des Elements des Wassers auf. Sein gegenständliches Princip sieht nicht materiell aus, man kann dieß als Gedanken nehmen; es erhellt aber sonst, daß er nichts Anderes als die Materie überhaupt habe gemeint, *) — die allgemeine Materie. Plutarch macht dem Anaximander einen Vorwurf daraus, daß „er nicht gesagt, was (τί) sein Unendliches sey, ob es Luft, Wasser oder Erde sey.“ Denn indem sein Princip materiell sey, nimmt er ihm zugleich die Qualität; „Materie kann aber eben nicht existiren und Wirklichkeit haben (εἶναι ἐνεργείᾳ),“ als indem sie eine Qualität hat. Allein die Qualität ist eben dieß Vergängliche; die Materie, als unendlich bestimmt, ist diese Bewegung, die Bestimmtheiten zu setzen, und daß die Entzweiung als nichtige verschwinde. Hierin ist das wahre unendliche Seyn zu setzen, — nicht in der negativen Grenzlosigkeit. Diese Allgemeinheit, Negativität des Endlichen ist aber nur unsere Bewegung. Bei der Beschreibung der Materie als des Unendlichen, — daß dieß ihre Unendlichkeit sey, scheint er nicht gesagt zu haben.

Weiter hat er gesagt, aus dem Unendlichen scheide sich das Gleichartige ab. Das Unbestimmte ist so ein Chaos, in dem jedoch schon das Bestimmte, die Bestimmung ist, bloß vermengt.

*) *Stob. Ecl. Phys. c. 11, p. 294; ed. Heeren.*

Die Abſcheidung geſchehe dann ſo, daß das Gleichartige ſich verbinde, ſich von dem Ungleichartigen abſcheide. *) Dieß ſind jedoch arme Beſtimmungen, die nur das Bedürfniß zeigen vom Unbeſtimmten zum Beſtimmten überzugehen; dieß geſchieht aber hier auf unbefriedigende Weiſe.

In Anſehung der näheren Beſtimmung, wie das Unendliche in ſeiner Entzweiung den Gegenſatz beſtimmt, ſo ſcheint ihm auch die Beſtimmung des quantitativen Unterſchiedes der Verdickung und Verdünnung mit Thales gemeinſchaftlich zu ſeyn. Die Späteren bezeichnen den Proceß des Ausſcheidens aus dem Unendlichen als Hervorgehen: Anaximander laſſe den Menſchen aus einem Fiſch werden, **) hervorgehen aus dem Waſſer auf das Land. Hervorgehen kommt auch neuerdings vor. Dieß Hervorgehen iſt ein Aufeinanderfolgen, eine bloße Form, mit der man oft Glänzendes zu ſagen meint; aber es iſt keine Nothwendigkeit, kein Gedanke darin enthalten, — viel weniger ein Begriff.

Aber es wird dem Anaximander von Stobäus ***) in ſpäteren Nachrichten auch die Beſtimmung zugeſchrieben der Wärme (Auflöſung der Geſtalt) und Kälte, die Ariſtoteles †) erſt dem Parmenides. Euſebius ††) giebt uns aus einem verlorenen Werke des Plutarch von Anaximanders Kosmogonie noch etwas zum Beſten, was dunkel iſt und Euſebius wohl ſelbſt nicht recht verſtanden hat. Es lautet ungefähr ſo: „Aus dem Unendlichen ſeyen unendliche himmliſche Sphären und un-

*) Simplicius ad Phys. Arist. p. 6, b. καὶ ταῦτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Ἀναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν. Ἐπεὶνος γάρ φησιν, ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα, καὶ ὅ, τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χουσὸς ἦν, γένεσθαι χουσὸν, ὅ, τι δὲ γῆ, γῆν. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ὡς οὐ γινομένων, ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον.

**) Plutarch. Quaest. convival. VIII, 8.

***) Eclog. Phys. c. 24, p. 500.

†) Metaphys. I, 5.

††) De praepar. evang. I, 8; Brucker. Hist. crit. phil. I, p. 487.

endliche Welten ausgeschieden worden; ihr Verderben aber tragen sie darum in sich, weil sie nur durch beständiges Abscheiden seyen." Indem das Unendliche das Wesen ist, so ist das Abscheiden Setzen eines Unterschiedes, d. h. einer Bestimmung oder eines Endlichen. „Die Erde habe die Form eines Cylinders, dessen Höhe der dritte Theil seiner Breite sey. Die beiden von Ewigkeit her befruchtenden Principien des Warmen und Kalten schieden sich bei der Erzeugung dieser Erde ab; und darauf habe sich eine feurige Sphäre um die die Erde umgebende Luft gebildet, wie die Rinde um einen Baum. Wie diese zersprungen, und ihre Stücke in Kreise eingeschlossen worden, so seyen so Sonne, Mond und Sterne entsprungen." Daher nannte Anaximander auch die Sterne „radförmige mit Feuer angefüllte Zusammensitzungen der Luft." *)

Diese Kosmogonie ist so gut als die geologische Hypothese der Erdrinde, die zersprang, oder die Explosion der Sonne nach Büffon, der umgekehrt bei der Sonne anfangend die Planeten als Schlacken daraus entstehen läßt. Die Alten zogen die Gestirne in unsere Atmosphäre hinein, da wir sie hingegen von der Erde absondern, und die Sonne vielmehr zum Wesen und zur Geburtsstätte der Erde machen, da umgekehrt die Alten eher aus der Erde sie hervorgehen lassen. Die Sterne ruhen uns, wie die epikurischen seligen Götter, ganz außer näherer Beziehung auf uns. Auf dem Gange des Entstehens steigt die Sonne als das Allgemeine herab, sie ist aber das der Natur nach Spätere; die Erde ist Totalität, die Sonne ein Moment der Abstraktion.

3. Anaximenes.

Noch ist Anaximenes übrig, der zwischen der 55. und 58. Ol. (560 — 548 vor Chr.) erscheint, ebenfalls ein Milesier, Zeitgenosse und Freund des Anaximander. Er hat wenig Aus-

*) Stobaeus Ecl. Phys. cap. 25, p. 510: πελάσματα ἀέρος προχωσθῆ, πυρὸς ἐμπλεα.

gezeichnetes, und es iſt ſehr wenig von ihm bekannt. Gedankenlos und widerſprechend führt Diogenes Laertius *) an: „er ſey nach Apollodorus in der drei und ſechzigſten Olympiade geboren, und geſtorben im Jahre, wo Sardes erobert worden“ (von Cyrus, Ol. 58).

„Er hat ſich der ſchlichten und ungekünſtelten ioniſchen Mundart bedient.“ (*Κέχρηται τε γλώσσῃ Ἰάδι ἁπλῇ καὶ ἀπερίττῳ*).

An die Stelle der unbeſtimmten Materie des Anarimander ſetzte er wieder ein beſtimmtes Naturelement (das Abſolute in einer realen Form), — ſtatt des Thaletiſchen Waſſers die Luft. Er fand wohl ein ſinnliches Seyn nothwendig für die Materie; und die Luft hat zugleich den Vortheil, dieſe größere Formloſigkeit zu haben. Sie iſt weniger Körper, als das Waſſer; wir ſehen ſie nicht, fühlen erſt ihre Bewegung. „Aus ihr trete Alles hervor, und in ſie löſe Alles ſich wieder auf.“ **) Er beſtimmte ſie ebenſo als unendlich. ***) Diogenes Laertius drückt ſich aus, „das Princip ſey die Luft und das Unendliche,“ †) als ob es zwei Principien wären. Allein Simplicius ††) ſagt ausdrücklich, „daß ihm das Urweſen Eine und eine unendliche Natur geweſen, wie dem Anarimander, nur nicht, wie dieſem, eine unbeſtimmte, ſondern eine beſtimmte, nämlich die Luft,“ die er aber als etwas Seelenhaftes gefaßt zu haben ſcheint. Plutarch beſtimmt die Vorſtellungsweiſe des Anarimenes, wie aus der Luft (Aether nannten es Spätere) Alles ſich erzeuge und in ſie auflöſe, näher ſo: „Wie unſere Seele, die Luft iſt,

*) *Libr. II*, §. 3.

**) Plutarch.: De plac. phil. I, 3.

***) Cicero de Natura Deorum I, 10: Anaximenes aëra .. statuit .. esse immensum, et infinitum, et semper in motu.

†) *οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον.* — Doch kann man auch *ἀρχὴν καὶ ἄπειρον* zuſammen nehmen als Subjekt, und *ἀέρα* als Prädikat des Satzes.

††) *in Phys. Arist. p.* 6, *a.*

uns zuſammenhält (συγκρατεῖ), ſo hält auch (περιέχει) die ganze Welt ein Geiſt (πνεῦμα) und Luft zuſammen; Geiſt und Luft iſt gleichbedeutend."

Anaximenes zeigt ſehr gut die Natur ſeines Weſens an der Seele auf; er bezeichnet gleichſam den Uebergang der Naturphiloſophie in die Philoſophie des Bewußtſeyns oder das Aufgeben der gegenſtändlichen Weiſe des Urweſens. Die Natur dieſes Urweſens iſt vorher auf eine fremdartige, dem Bewußtſeyn negative Weiſe beſtimmt geweſen; α) ſowohl ſeine Realität, das Waſſer oder auch die Luft, β) als das Unendliche iſt ein Jenſeits des Bewußtſeyns. Aber wie die Seele (ſo die Luft) dieß allgemeine Medium: eine Menge von Vorſtellungen, ohne daß dieſe Einheit, Kontinuität aufhört, — und ihr Verſchwinden und Hervortreten; ſie iſt ebenſo thätig als paſſiv, aus ihrer Einheit die Vorſtellungen auseinander werfend, und ſie aufhebend, und in ihrer Unendlichkeit ſich ſelbſt gegenwärtig, — negativ poſitive Bedeutung.

Beſtimmter ausgeſprochen, nicht nur zur Vergleichung, iſt dieſe Natur des Urweſens, von dem Schüler des Anaximenes, — von Anaxagoras.

Wir laſſen dieſe, und gehen zu Pythagoras über. Pythagoras war ſchon ein Zeitgenoſſe Anaximanders; aber der Zuſammenhang der Entwickelung des Princips der phyſiſchen Philoſophie hat es erfordert, Anaximander und Anaximenes noch mitzunehmen.

Wir ſehen, daß ſie, wie Ariſtoteles von ihnen ſagt, das Urweſen in eine Weiſe der Materie ſetzten: Luft und Waſſer, ſodann (wenn Anaximanders Materie ſo zu beſtimmen iſt) auch ein Weſen feiner als Waſſer und gröber als Luft. Heraklit, von dem bald zu ſprechen iſt, hat es erſt als Feuer beſtimmt; „Keiner aber," wie Ariſtoteles *) bemerkt, „die Erde als Prin-

*) Metaphys. I, 8.

cip genannt, weil ſie als das zuſammengeſetzteſte Element erſcheint" (διὰ τὴν μεγαλομέρειαν). Denn ſie ſieht gleich aus, wie ein Aggregat von vielen Einzelnen. Waſſer dagegen iſt dieß Eine, Durchſichtige; es präſentirt die Geſtalt der Einheit mit ſich ſinnlich, ebenſo die Luft, das Feuer, die Materie u. ſ. f. Das Princip ſoll Eins ſeyn, muß alſo auch Einheit mit ſich in ſich ſelbſt haben; zeigt es Mannigfaltigkeit, wie die Erde, ſo iſt es nicht Eins mit ſich ſelbſt, ſondern vielfach.

Dieß iſt das, was wir über die Philoſophie der älteren Jonier zu ſagen haben. *) Das Große dieſer armen abſtrakten Gedanken iſt: α) das Faſſen einer allgemeinen Subſtanz in Allem; β) daß ſie bildlos, nicht mit Vorſtellungen der Sinnlichkeit behaftet.

Das Mangelhafte dieſer Philoſophien hat Niemand beſſer als Ariſtoteles erkannt. Er ſagt zweierlei in ſeinem Urtheil über dieſe drei Arten, das Abſolute zu beſtimmen: **) „Die das Urprincip als Materie ſetzen, fehlen mannigfaltig. α) Sie geben bloß die Elemente des Körperlichen an, nicht des Unkörperlichen, da es doch auch Unkörperliches giebt." Bei Aufnehmen der Natur, deren ihr Weſen Angeben, iſt Aufnehmen vollſtändig zu fordern, und das, was ſich vorfindet, zu ſehen. Das iſt empiriſche Inſtanz. Ariſtoteles ſetzt das Unkörperliche als Art von Dingen entgegen: Das Princip jener Philoſophen ſey nur materiell, das Abſolute müſſe nicht auf einſeitige Weiſe beſtimmt werden. Oder: Sie ſetzen nicht die Unkörperlichkeit, den Gegenſtand als

*) Angeführt wird noch Pherecydes, der Lehrer des Pythagoras. Hermias in irrisione gentilium c. 12 (citante Fabricio ad Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. III, 4, §. 30): Φερεκύδης μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ χθονίην καὶ Κρόνον· Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον. Ὁ μὲν αἰθὴρ (ignis) τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα. Diogenes Apolloniates, Hippaſus, Archelaus werden auch als ioniſche Philoſophen genannt; wir wiſſen nichts als ihre Namen, und daß ſie einem oder dem andern Princip anhingen.

**) Metaphys. I, 8.

Begriff, — das Materielle dem Immateriellen entgegen. Die Materie ist zwar selbst immateriell, — diese Reflexion ins Bewußtseyn; aber sie wissen nicht, daß, was sie aussprechen, ein Wesen des Bewußtseyns. Der erste Mangel also ist, daß das Allgemeine in besonderer Gestalt ausgesprochen wird.

β) Das Zweite, was Aristoteles sagt,*) ist: „Aus diesem Allem sieht man, daß die Ursache (das Urwesen) nur in der Form der Materie (ἐν ὕλης εἴδει) von ihnen ausgesprochen worden ist. Indem sie aber so fortgingen, so bahnte ihnen die Sache selbst weiter den Weg, und nöthigte sie, weiter nachzuforschen. Denn wenn Vergehen und Werden aus Einem oder aus Mehreren ist, so entsteht die Frage: wodurch geschieht dieß (διὰ τί τοῦτο συμβαίνει), und was ist die Ursache hiervon? Denn die Substanz (das zum Grunde Liegende, τὸ ὑποκείμενον) macht nicht sich selbst verändern." Nach dem Princip der Veränderung fragt man sogleich. „Ich sage, wie weder das Holz, noch das Erz selbst Ursache ist ihrer Veränderung, weder macht das Holz ein Bett, noch das Erz eine Statue, sondern etwas Anderes ist Ursache der Veränderung. Dieß aber suchen, heißt das andere Princip suchen, welches, wie wir sagen würden, das Princip der Bewegung ist."

Aristoteles sagt, daß aus der Materie als solcher, dem Wasser als nicht sich selbst bewegend, die Veränderung als solche nicht zu begreifen ist; und er giebt damit an, daß Thales wie die Anderen das absolute Wesen nicht weiter bestimmt haben, denn als Wasser oder sonst ein formloses Princip. Aristoteles wirft den älteren Philosophen bestimmt vor, daß sie das Princip der Bewegung nicht erforscht, ausgesprochen haben. Bewegendes ist also nicht da, ferner Zweck fehlt ganz; überhaupt fehlt die Bestimmung der Thätigkeit im Allgemeinen. Aristoteles sagt an der anderen Stelle: „Indem sie die Ursache des

*) Metaphys. I, 3.

Entſtehens und Vergehens anzugeben unternehmen, heben ſie in der That die Urſache der Bewegung auf. Das einfache Weſen zeigen ſie nicht als Urſache der Bewegung auf. *) Indem ſie einen einfachen Körper (ausgenommen die Erde) zum Principe machen, begreifen ſie nicht die gegenſeitige Entſtehung und Veränderung des Einen aus dem Anderen: ich meine Waſſer, Luft, Feuer" (bei Heraklit), „Erde." Sie erkannten nicht die Natur der Entſtehung. Verdickung und Verdünnung, als quantitativer Unterſchied, iſt Gedoppeltheit der Form, nicht ſie in ihrer Einfachheit. „Dieſe Entſtehung iſt als Trennung oder als Vereinigung zu ſetzen." Wenn überhaupt von Entſtehen geſprochen wird, ſo kommt uns dieſer Gegenſatz herein, „daß Eins früher, das Andere ſpäter iſt," — nicht aber der Zeit nach, ſondern dem Begriffe nach. Das Eine iſt das einfache Allgemeine, das Andere das Vielfache, Einzelne; es wird von dem Allgemeinen durch das Beſondere zum Einzelnen herabgeſtiegen. Dieſe Natur des Entſtehens iſt der Gang, den ſie genommen, — die Bewegung des Begriffs als gegenſtändliche Weiſe, die Entſtehung und Natur der Bewegung im Seyn: das Einzelne iſt ſpäter, — der Begriff, in ihm ſelbſt in ſich zurückgekehrt, Gattung. Allgemein iſt Waſſer, Luft, Feuer. Am meiſten ſcheint das Feuer zu dieſem Elemente zu paſſen; denn es iſt das feinſte. „Die es alſo zum Princip machten, drückten ſich dieſer Natur des Entſtehens" (Erkennens, λόγῳ, daß ſie dieſen Weg genommen) „am entſprechendſten aus; und ebenſo meinten es die Uebrigen. Denn warum ſollte ſonſt Keiner die Erde zum Element gemacht haben, wie dieß die Vorſtellung des Volkes iſt; Heſiodus ſagt, ſie ſey das erſte Körperliche geweſen, ſo alt und allgemein iſt dieſe Vorſtellung." Sie haben alſo „das dem Werden nach Spätere" nicht „für das Erſte der Natur nach" genommen. Werden iſt jener Gang, nur dieſer hat ſie regiert,

*) *Alexander Aphrodisiensis ad h. l.*

ohne ihn wieder aufzuheben; oder jenes erste formell Allgemeine als solches zu erkennen, und das Dritte, die Totalität als das Wesen, — Einheit der Materie und Form.

Aristoteles *) sagt, daß sie mehr das Grundprincip als Materie, Seyendes, die Neueren mehr als Gattung faßten. Das Wesen, das Absolute ist nicht gefaßt als das sich Bestimmende; es ist nur todtes Abstraktum.

Wir können die drei Momente verfolgen: α) das Urwesen ist Wasser; β) Anaximander's Unendliches, Beschreibung der Bewegung, einfaches Hervortreten und Zurückkehren in die einfachen allgemeinen Seiten der Form, Verdickung und Verdünnung; γ) die Luft, verglichen mit der Seele.

Es ist erforderlich, daß die Seite der Realität — hier Wasser — zum Begriffe werde; ebenso die Momente der Entzweiung, Verdickung und Verdünnung, nicht dem Begriffe nach entgegengesetzt. Dieser Uebergang in Pythagoras, daß die Seite der Realität als ideell gesetzt wird, ist Losreißen des Gedankens von dem Sinnlichen, Trennung des Intelligibeln und des Realen.

B. Pythagoras und die Pythagoräer.

Die Nachrichten von seinem Leben sind mit vielen späteren Fabeln verunstaltet. Die späteren Neupythagoräer haben viele große Lebensbeschreibungen von ihm gemacht, sie sind besonders über den pythagoräischen Bund sehr weitläufig; aber man muß sich in Acht nehmen, dieß nicht als geschichtlich gelten zu lassen.

Das Leben des Pythagoras erscheint uns zunächst in der Geschichte, durch das Medium der Vorstellungsweise der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt, in dem Geschmacke mehr oder weniger, wie das Leben Christi uns erzählt wird, auf dem Boden gemeiner Wirklichkeit, nicht in einer poetischen Welt, als ein Gemisch von wunderbaren abentheuerlichen Fabeln, als

*) *Metaphys I, 6; III, 3.*

ein Zwitter von morgen- und abendländischen Vorstellungen. An das Ausgezeichnete seines Genies und seiner Lebensweise, und der Lebensweise, die er bei seinen Schülern einführte, ist geknüpft worden, daß man ihn als einen Mann erscheinen läßt, bei dem es nicht mit rechten Dingen zugegangen, sondern der für einen Wundermann, für einen Gesellschafter höherer Wesen galt. Alle die Vorstellungen der Magier, die Vermischungen von Unnatürlichem mit dem Natürlichen, die Mysterienkrämerei trüber, jämmerlicher Einbildung und Schwärmerei verdrehter Köpfe haben sich an ihn geknüpft.

So verdorben als seine Lebensgeschichte ist, ebenso verdorben wurde seine Philosophie — (Plato's Aufnehmung war ganz unterschieden); Alles, was der christliche Trübsinn und Allegorismus ausgeheckt hat, ist damit verknüpft worden. Zahlen als Ausdrücke von Idee brauchen, ist viel gebraucht worden; es hat einer Seits den Schein von Tiefsinn, denn daß eine andere Bedeutung darin liegt, als unmittelbar darin liegt, erhellt sogleich — (Eins ist Zwei, und Drei macht Vier: das Hexeneinmaleins); wieviel aber darin liegt, weiß weder der, der es ausspricht, noch der, der sie zu verstehen sucht. Je trüber die Gedanken werden, desto tiefsinniger scheinen sie; die Hauptsache ist, daß gerade das Wesentlichste, aber das Schwerste — in bestimmten Begriffen sich auszusprechen — erspart wird. So kann auch seine Philosophie, indem auch hier in den Nachrichten von ihr auf sie übergetragen, demnach als eine ebenso dunkle und unsichere Ausgeburt trüber, flacher Köpfe erscheinen.

Zum Glück, was seine Philosophie betrifft, so kennen vorzüglich wir ihre theoretisch spekulative Seite aus Aristoteles und Sextus Empirikus, die sich viel damit zu thun gemacht. Obgleich spätere Pythagoräer den Aristoteles wegen seiner Darstellung verunglimpfen, so ist er doch über ein solches Verschreien erhaben; und es ist darauf keine Rücksicht zu nehmen.

Es sind in späteren Zeiten eine Menge untergeschobener

Schriften unter seinem Namen in die Welt gebracht worden. Diogenes Laertius *) führt viele Schriften von ihm an, und andere, die ihm untergeschoben worden, weil man ihnen eine Autorität verschaffen wollte. Aber erstens haben wir keine Schriften von Pythagoras, zweitens ist es zweifelhaft, ob Schriften von Pythagoras vorhanden waren. Wir haben Anführungen derselben, dürftige Fragmente; aber nicht des Pythagoras, sondern der Pythagoräer. Welche Entwickelungen und Bedeutungen den älteren, und welche den neueren gehören, ist nicht bestimmt zu unterscheiden. Bei Pythagoras und den älteren Pythagoräern haben die Bestimmungen noch nicht die konkrete Ausführung gehabt, als später.

Was die Lebensumstände **) des Pythagoras betrifft, so blühte er nach Diogenes Laertius ***) um die 60. Olympiade (540 v. Chr.). Seine Geburt wird gewöhnlich in die 49. oder 50. Olympiade (584 v. Chr.), von Larcher am frühsten, schon in die 43. Olympiade (43, 1, d. i. 608 v. Chr.) gesetzt. †) Er ist also ein Zeitgenosse des Thales und Anaximander. Wenn Thales Geburt in die 38. Olympiade und Pythagoras in die 43. fällt: so ist Pythagoras nur 21 Jahr jünger. Von Anaximander (Ol. 42, 3) ist er entweder nur ein Paar Jahr unterschieden, oder dieser 26 Jahr älter. Anaximenes ist etwa 20 — 25 Jahr jünger als Pythagoras. Sein Vaterland ist die Insel Samos, und er gehört daher ebenso den kleinasiatischen Griechen an, wo wir bisher den Sitz der Philosophie sahen. Pythagoras ist bei Herodot ††) erwähnt als des Mnesarchus Sohn, bei dem Zamolxis in Samos als Sklave gedient habe. Zamolxis sey frei geworden, habe Reichthümer erworben, sey

*) Libr. VIII, §. 6 — 7.
**) *Diog. Laërtius VIII*, §. 1 — 3.
***) Libr. VIII, §. 45.
†) *Tennemann Band I, S.* 413 — 414.
††) Libr. IV, cap. 94 — 96.

Fürst der Geten geworden, und habe behauptet, er und die Seinigen sterben nicht. Er habe eine unterirdische Wohnung erbaut, dort sich den Augen seiner Unterthanen entzogen, sey nach vier Jahren wieder erschienen. *) Herodot meint aber, Zamolxis sey wohl viel älter als Pythagoras.

Seine Jugend brachte er am Hofe des Polykrates zu, unter dessen Herrschaft Samos damals nicht nur zum Reichthum, sondern auch zu Bildung und Künsten gelangt war; es besaß in dieser glänzenden Periode eine Flotte von hundert Schiffen. **) Sein Vater Mnesarchus war ein Künstler (Steinschneider), doch weichen die Nachrichten, so wie auch über sein Vaterland ab, die angeben, daß seine Familie aus tyrrhenischer Abkunft sey und erst nach Pythagoras Geburt nach Samos gezogen. Dem sey, wie ihm wolle, da er seine Jugend in Samos zubrachte, so ist er dort einheimisch geworden, gehört Samos an.

Als Lehrer des Pythagoras wird Pherecydes, ein Syrer, angeführt; d. h. nicht aus dem Lande Syrien, sondern aus der Insel Syrus, einer der Cykladen. Er soll aus einem Brunnen Wasser geschöpft, und daraus erkannt haben, daß ein Erdbeben in drei Tagen Statt finden werde; auch von einem Schiff mit vollen Segeln vorausgesagt, es werde untergehen und es sey im Augenblicke untergegangen. Von diesem Pherecydes berichtet Theopompus, daß er zuerst den Griechen von der Natur und den Göttern (sic) geschrieben. ***) Vorhin wurde von Anaximander dasselbe gesagt; es soll Prosa gewesen seyn. Was sonst hiervon berichtet wird, so erhellt, daß es eine Theogonie gewesen, deren erste Worte uns noch aufbewahrt: „Jupiter und die Zeit und die Erde waren Eins;“ auch hat er den Amor als

*) cf. Malchus de vita Pythagorae §. 14 — 15.
**) *Herodotus III*, 39.
***) Diog. Laërtius I, §. 116.

ersten Beweger dieser Einheit genannt. *) Wie es weiter geht, ist uns unbekannt, und ohne großes Interesse, — kein großer Verlust. Es werden mancherlei Todesarten angegeben. Einige sagen, er habe sich selbst umgebracht, Andere, er sey an der Läusekrankheit gestorben. **)

Pythagoras reiste früh auf das feste Land nach Kleinasien und soll dort Thales kennen gelernt haben. Dann reiste er von da nach Phönicien und Aegypten. ***) Mit beiden Ländern standen die kleinasiatischen Griechen in vielen Handels- und politischen Verbindungen; und es wird erzählt, daß er von Polykrates dem Könige Amasis empfohlen worden sey. Amasis zog viele Griechen in das Land; er hatte griechische Truppen und Kolonien. †) Die Erzählungen weiterer Reisen ins Innere von Asien zu den persischen Magiern und Indiern scheinen ganz fabelhaft zu seyn. Das Reisen war Bildungsmittel, wie jetzt. Da er in wissenschaftlicher Absicht reiste, so wird von ihm erzählt, daß er in fast alle Mysterien der Griechen und Barbaren sich habe einweihen lassen; ebenso in den Orden oder Kaste der ägyptischen Priester aufgenommen worden sey.

Diese Mysterien, die wir bei den Griechen antreffen, und die für den Sitz großer Weisheit gehalten worden, scheinen in der Religion zur Religion in dem Verhältniß gestanden zu haben, wie Lehre und Kultus. Der Kultus bestand allein in Opfern und festlichen Spielen. Zur Vorstellung aber, zu einem Bewußtwerden dieser Vorstellungen sehen wir darin kein Moment; als Tradition in den Gesängen behielten sie sich auf. Aber das Lehren selbst, oder das gegenwärtige zum Vorstellen

---

*) Diog. Laërtius I, §. 119: *Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος εἰς ἀεὶ καὶ χθὼν ἦν. Χθονὶη δὲ ὄνομα ἐγένετο γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας ἔδοσ.* Menag. ad h. l.

**) *Diog. Laërt. I*, §. 118.

***) *Jamblichus de vita Pythagorae c. III*, §. 13 — 14.

†) *Herodotus II*, 154.

Bringen scheint den Mysterien aufbehalten gewesen zu seyn; so jedoch, daß nicht nur, wie bei unserem Predigen, das Vorstellen, sondern auch der Körper in Anspruch genommen wurde, — daß dem Menschen, von der Zerstreuung durch die ganze Umgebung, sowohl an ihm selbst das Verlassen des sinnlichen Bewußtseyns, als die Reinigung und Heiligung des Körpers vorgestellt wurde. Von Philosophemen ist aber darin offenbar keine Rede. Wie sie nicht Geheimniß, *) so kennen wir auch die Freimaurer, sie haben nichts Ausgezeichnetes durch Kenntnisse, Wissenschaften, — am wenigsten Philosophie.

Den wichtigsten Einfluß auf Pythagoras hatte seine Verbindung mit der ägyptischen Priesterkaste, nicht daß er tiefe spekulative Weisheit darin geschöpft hätte, sondern durch die Idee, die er darin von der Realisirung des sittlichen Bewußtseyns faßte, von der Ausführung und Verwirklichung der sittlichen Existenz des Menschen; **) die Sittlichkeit zur Wirklichkeit zu bringen, — ein Plan, den er nachher ausführte, und der eine ebenso interessante Erscheinung ist, als seine spekulative Philosophie. So wie die Priester eine besondere Art von Stand ausmachten, und dazu gebildet waren: so ein eigenthümliches zur Regel gemachtes, durch das Ganze gehaltene sittliche Leben. Aus Aegypten brachte Pythagoras unläugbar das Bild eines Ordens, festes Zusammenleben zur wissenschaftlichen und sittlichen Bildung, die das ganze Leben fortdauerte.

Man sah damals Aegypten als ein hochgebildetes Land an, und es war es gegen Griechenland. Es zeigt sich dieß schon in dem Kastenunterschiede; dieser setzt eine Theilung der großen Geschäftszweige unter den Menschen voraus, — eine Theilung

*) Es sollte nur als von etwas Heiligem nicht gesprochen werden. Herodot sagt oft ausdrücklich, er wolle von den ägyptischen Gottheiten und Mysterien sprechen, so weit es heilig sey, davon zu sprechen; er wisse noch Mehreres, aber es sey nicht heilig, davon zu sprechen.

**) Das Individuum sollte auf sich besonders sehen, daß es innerlich und äußerlich ein würdiger Mensch sey, — sittliches Kunstwerk.

des Technischen, Wissenschaftlichen, Religiösen u. s. f. Sonst aber muß man große wissenschaftliche Kenntnisse nicht bei den Aegyptern suchen, noch glauben, daß Pythagoras seine Wissenschaft da hergeholt habe. *)

Pythagoras hielt sich lange Zeit in Aegypten auf; er kehrte von da nach Samos zurück. Er fand in seinem Vaterlande aber die inneren Staatsverhältnisse indessen verwirrt, und verließ es bald wieder. Polykrates hatte, nicht als Tyrann, **) viele Bürger aus Samos verbannt, welche bei den Lacedämoniern Unterstützung gesucht und gefunden, und einen Bürgerkrieg entzündet hatten. ***) Früher gaben die Spartaner diese Hülfe; denn diesen verdankte man überhaupt die Aufhebung der Herrschaft Einzelner und die Zurückgabe der öffentlichen Gewalt an das Volk. Später thaten sie das Gegentheil, hoben Demokratien auf und führten Aristokratien ein. Pythagoras Familie war nothwendig auch in diese unangenehmen Verhältnisse verwickelt; und ein solcher Zustand des bürgerlichen Kriegs war nicht für Pythagoras, der kein Interesse am politischen Leben mehr nahm, und in ihm einen ungünstigen Boden für seine Pläne sah. Er bereiste Griechenland, und begab sich von da nach Italien, in dessen unterem Theile griechische Kolonien aus verschiedenen Völkerschaften und verschiedenen Veranlassungen sich angesiedelt hatten, und als eine Menge handeltreibender, mächtiger, an Volk und vielfachem Besitz reicher Städte blühten.

In Kroton hat er sich niedergelassen, und ist selbstständig und für sich aufgetreten: — sein Auftreten ist weder als eines Staatsmanns oder Kriegers, noch eines politischen Gesetzgebers des Volks über seine äußeren Verhältnisse; — sondern als öffent-

---

*) cf. Aristot. Metaph. I, 1: περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν· ἐκεῖ γὰρ τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος ἀφειθη σχολάζειν. Malchus de vita Pyth. §. 6; Jamblich. de vita Pyth. c. XXIX, §. 158.

**) Diog. Laërt. VIII, §. 3.

***) Herodotus III, 45 — 47.

licher Volkslehrer mit der Bestimmung als Lehrer, dessen Lehre sich nicht nur mit der Ueberzeugung begnügt, sondern auch das ganze sittliche Leben der Individuen einrichtet. Er kann als der erste Volkslehrer angesehen werden. Man sagt, er habe sich zuerst den Namen φιλόσοφος statt σοφός gegeben; *) und man nennt dieß Bescheidenheit, als ob er damit nur ausgesprochen, nicht die Weisheit zu besitzen, sondern nur nach ihr zu streben, als nach einem Ziele, was unerreichbar ist. **) Σοφός hieß aber zugleich ein weiser Mann, der auch praktisch ist, nicht nur für sich, — dazu braucht es keiner Weisheit, jeder redliche, sittliche Mann thut, was seinen Verhältnissen gemäß ist; so hat φιλόσοφος besonders den Gegensatz von der Theilnahme am Praktischen, d. h. an öffentlichen Staatsangelegenheiten, — es ist nicht Liebe zur Weisheit als zu Etwas, das man sich begäbe zu besitzen, es ist keine unerfüllte Lust dazu. Φιλόσοφος heißt: der ein Verhältniß zur Weisheit als Gegenstand hat; das Verhältniß ist Nachdenken, nicht nur Seyn, — auch in Gedanken sich damit beschäftigen. Einer, der den Wein liebt (φίλοινος), ist von einem, der des Weins voll ist, einem Betrunkenen, zu unterscheiden. Bezeichnet denn aber φίλοινος nur ein eitles Streben nach Wein?

Was Pythagoras in Italien veranstaltet und bewirkt hat, wird uns besonders durch spätere Lobredner mehr, als durch Geschichtsschreiber berichtet. Es findet sich so eine Geschichte des Pythagoras von Malchus, wo sonderbare Dinge erzählt werden. Auffallend ist dieser Kontrast der Neuplatoniker zwischen ihrer tiefen Einsicht und dem Wunderglauben, der bei ihnen vorkommt.

Wenn die späteren Biographen des Pythagoras vorher schon eine Menge Wunderdinge erzählen, so häufen sie nun noch mehrere bei seiner Erscheinung in Italien auf ihn. Es

*) *Diog. Laërt. VIII*, §. 8; *Jamblich c. VIII*, §. 44; *c. XII*, §. 58.
**) *Diog. Laërt. I*, §. 12.

scheint, daß sie, wie nachher den Apollonius von Tyane, ihn Christus entgegenzusetzen bemüht waren. Die Wunder, welche sie von ihm erzählen, sind zum Theil in demselben Geschmack, wie die neutestamentarischen, und scheinen sich darauf als eine Verbesserung zu beziehen; und sie sind zum Theil sehr abgeschmackt. So z. B. lassen sie ihn gleich mit einem Wunder in Italien auftreten. Der Styl dieser Wunder ist: Als er bei Kroton am tarentinischen Meerbusen ans Land gestiegen, habe er auf dem Wege nach der Stadt Fischer angetroffen, die nichts gefangen. Er habe ihnen geheißen, ihr Netz von Neuem zu ziehen, und habe ihnen vorausgesagt, welche Anzahl von Fischen darin seyn würde. Die Fischer in Verwunderung über diese Voraussagung hätten ihm dagegen versprochen, wenn sie eintreffen würde, ihm zu thun, was er nur immer verlange. Es sey eingetroffen, und Pythagoras habe dann dieß verlangt, daß sie sie wieder lebend ins Meer würfen; denn die Pythagoräer aßen kein Fleisch. Und als Wunder, das dabei Statt gefunden, wird noch dieß erzählt, daß keiner der Fische, während sie außer dem Wasser waren, krepirt sey beim Zählen. *)

Von dieser albernen Art sind die Geschichten, mit denen seine Lebensbeschreiber sein Leben anfüllen. Sie lassen ihn alsdann einen solchen allgemeinen Eindruck auf die Gemüther der Italier machen, daß alle Städte ihre schwelgenden und verdorbenen Sitten besserten, und die Tyrannen Theils ihre Gewalt selbst niederlegten, Theils vertrieben wurden. **) Sie begehen dabei aber wieder solche historische Unrichtigkeiten, daß sie z. B. den Charondas und Zaleukus zu seinen Schülern machten, welche lange vor Pythagoras lebten; ebenso die Vertreibung und den Tod des Tyrannen Phalaris ihm und seiner Wirkung

*) *Porphyrius de vita Pyth.* §. 25; *Jamblichus de vita Pyth. c. VIII*, §. 36.

**) *Porphyrius* §. 21 — 22; *Jamblichus c. VII*, §. 33 — 34.

zuschreiben *) u. s. w. Abgesondert von diesen Fabeln bleibt als historische Wahrheit die große Wirkung, die er überhaupt hervorgebracht, die Stiftung einer Schule oder vielmehr einer Art von Orden, und der mächtige Einfluß desselben auf die meisten italisch-griechischen Staaten, oder vielmehr die Beherrschung derselben durch diesen Orden, die sich sehr lange Zeit erhalten hat.

Es wird von ihm erzählt, daß er ein sehr schöner Mann und von majestätischem Ansehen gewesen, das sogleich ebenso sehr einnahm, als Ehrfurcht gebot. **) Mit dieser natürlichen Würde, edlen Sitten und dem besonnenen Anstande der Haltung verband er noch äußerliche Besonderheiten, wodurch er als ein eigenes geheimnißvolles Wesen erschien: der Tracht, er trug eine weiße leinene Kleidung, ***) — und enthielt sich von dem Genusse gewisser Speisen. †) Zu dieser äußeren Persönlichkeit ††) kam noch große Beredsamkeit und tiefe Einsichten, die er nicht nur seinen einzelnen Freunden mitzutheilen anfing; sondern er ging darauf aus, eine allgemeine Wirkung auf die öffentliche Bildung hervorzubringen, sowohl in Ansehung der Einsichten als der ganzen Lebensweise und Sittlichkeit. Er unterrichtete seine Freunde nicht bloß, sondern vereinigte sie zu einem besonderen Leben, um sie zu besonderen Personen, zu Geschicklichkeit in Geschäften und zur Sittlichkeit zu bilden. Das Institut des

---

*) *Jamblichus c. XXXII*, §. 220 — 222.

**) *Diog. Laërt. VIII*, §. 11; *Porphyrius* §. 18 — 20; *Jamblichus c. II*, §. 9 — 10.

***) *Menagius et Casaubonus ad Diog. Laërt. VIII.* §. 19.

†) *Jamblichus c. XXIV*, §. 108 — 109.

††) Besondere Persönlichkeit überhaupt, so wie Aeußerlichkeit in der Tracht und dergleichen, sind in neueren Zeiten nicht mehr so wichtig. Man läßt sich durch die allgemeine Gewohnheit (Mode) bestimmen, weil es an und für sich äußerlich, gleichgültig ist, hierin nicht eigenen Willen zu haben; sondern giebt dieß Zufällige der Zufälligkeit Preis, und folgt nur dieser äußeren Erscheinung der Vernünftigkeit als im Aeußeren, — Gleichheit, Allgemeinheit.

Pythagoras erwuchs zu einem Bunde, der das ganze Leben umfaßte. Pythagoras ſelbſt war ein ausgearbeitetes Kunſtwerk, eine würdige plaſtiſche Natur.

Ueber die Einrichtungen ſeiner Geſellſchaft haben wir Beſchreibungen von Späteren, beſonders den Neuplatonikern; ſie ſind weitläufig in Beſchreibung der Geſetze. Die Geſellſchaft hatte im Ganzen den Charakter eines Prieſter- oder Mönchs-Ordens neuerer Zeit. Der, welcher aufgenommen ſeyn wollte, wurde geprüft in Anſehung ſeiner Bildung und durch Uebungen ſeines Gehorſams. Es wurden Erkundigungen über ſein Betragen, ſeine Neigungen und Geſchäfte eingezogen. *) In der Verbindung war ein ganz regelmäßiges Leben eingeführt, ſo daß Kleidung, Nahrung, Beſchäftigung, Schlafen, Aufſtehn u. ſ. f. beſtimmt war; jede Stunde hatte ihre Arbeit.

Die Glieder wurden einer beſonderen Erziehung unterworfen. Es wurde dabei ein Unterſchied zwiſchen den Aufgenommenen gemacht. Sie theilten ſich in Exoteriker und Eſoteriker. Dieſe waren in das Höchſte der Wiſſenſchaft eingeweiht, **) und ſo wie politiſche Pläne dem Orden nicht entfernt waren, ſo waren ſie auch in politiſcher Thätigkeit. ***) Jene hatten ein Novizjat von 5 Jahren. Sein Vermögen mußte jeder dem Orden übergeben, erhielt es jedoch beim Rücktritt wieder. In dieſer Lernzeit wurde Stillſchweigen auferlegt (ἐχεμυθία, die Pflicht, das Geſchwätz zurückzuhalten) †); dieß, kann man überhaupt ſagen, iſt eine weſentliche Bedingung für jede Bildung. Man muß damit anfangen, Gedanken Anderer auffaſſen zu können; es iſt das Verzichtleiſten auf eigene Vorſtellungen, und dieß iſt überhaupt die Bedingung zum Lernen, Studiren. Man pflegt

*) *Jamblichus c. XVII*, §. 71 — 72.
**) *Porphyrius* §. 37; *Jamblichus c. XVIII*, . 80 — 82.
***) *Jamblichus c. XXVIII*, §. 150.
†) *Jamblichus c. XVII*, §. 72 — 74; *c. XX*, §. 94 — 95; *Diog. Laërtius VIII*, §. 10.

zu ſagen, daß der Verſtand ausgebildet werde durch Fragen, Einwendungen und Antworten u. ſ. f.; es wird aber hierdurch in der That nicht der Verſtand gebildet, ſondern äußerlich gemacht. Die Innerlichkeit des Menſchen wird in der Bildung erweitert, erworben; dadurch, daß er an ſich hält, durch das Schweigen wird er nicht ärmer an Gedanken, an Lebhaftigkeit des Geiſtes. Er erlernt vielmehr dadurch die Fähigkeit aufzufaſſen, und erwirbt die Einſicht, daß ſeine Einfälle, Einwendungen nichts taugen; — dadurch daß die Einſicht wächſt, daß ſolche Einfälle nichts taugen, gewöhnt er ſich ab, ſie zu haben.

Daß nun von Pythagoras beſonders berichtet wird dieſe Abſcheidung der in der Vorbereitung Begriffenen und der Eingeweihten, ſo wie dieß Schweigen, ſcheint allerdings darauf hinzudeuten, daß in ſeiner Geſellſchaft Beides förmlicher geweſen, nicht ſo wie die unmittelbare Natur der Sache es nur mit ſich bringt, und im Einzelnen von ſelbſt ergiebt, ohne ein beſonderes Geſetz und ein allgemeines Daraufhalten. Allein auch hierüber iſt wichtig zu bemerken, daß Pythagoras der erſte Lehrer in Griechenland geweſen, oder der Erſte, der das Lehren von Wiſſenſchaften in Griechenland eingeführt hat. Thales, der früher iſt als er, noch ſein Zeitgenoſſe Anarimander haben nicht wiſſenſchaftlich gelehrt; ihre Ideen Freunden mitgetheilt. Es waren überhaupt keine Wiſſenſchaften vorhanden, weder eine Philoſophie, noch Mathematik, noch Jurisprudenz, noch ſonſt irgend eine; was davon da war, — einzelne Sätze, einzelne Kenntniſſe. Was gelehrt wurde —: die Waffen zu führen, Philoſopheme, Muſik, Homers oder Heſiodus Lieder ſingen, Geſänge vom Dreifuß u. ſ. f. oder andere Künſte; dieß wird auf ganz andere Weiſe beigebracht. Pythagoras iſt als der erſte allgemeine Lehrer anzuſehen. Wenn nun erzählt würde, Pythagoras hat das Lehren der Wiſſenſchaften eingeführt unter einem wiſſenſchaftlich ungebildeten, aber ſonſt nicht ſtumpfen, ſondern vielmehr höchſt munterem, natürlich gebildeten und geſchwätzigen

Volke, wie die Griechen waren; ſo würden, inſofern die äußerlichen Umſtände dieſes Lehrens angegeben werden ſollten, die nicht fehlen: α) Daß er unter denen, die noch gar nicht wußten, wie es beim Lehren einer Wiſſenſchaft zugeht, den Unterſchied mache, daß die erſt anfangen, von dem ausgeſchloſſen wären, das denen, die ſchon weiter ſind, noch mitgetheilt würde, und β) daß ſie die unwiſſenſchaftliche Art über ſolche Gegenſtände zu ſprechen (ihr Geſchwätz) ſeyn laſſen, und die Wiſſenſchaft erſt aufnehmen müßten.

Daß aber darum Theils die Sache förmlicher erſchien, Theils förmlicher gemacht werden mußte, iſt ebenſo wegen des Ungewohnten nothwendig; ſchon dadurch, weil des Pythagoras Zuhörer nicht nur eine große Menge waren, ſondern ſie auch überhaupt zuſammenlebten, — eine Menge hierüber macht eine beſtimmte Form und Ordnung nothwendig.

Dieß Zuſammenleben hatte nun nicht nur die Seite des Unterrichts, ſondern der Bildung des praktiſchen Menſchen; was nun hier nicht unmittelbar als Geſchicklichkeit erſcheint, als Uebung für eine Fertigkeit, die im unfreien, gegenſtändlichen Elemente des Menſchen ihren Theil hat. Sondern das Sittliche, das Thätige hier erſcheint, und iſt Alles förmlich, was ſich darauf bezieht, oder vielmehr inſofern es mit Bewußtſeyn in dieſer Beziehung gedacht wird; denn förmlich iſt etwas Allgemeines, das oberflächlich oder entgegengeſetzt für das Individuum iſt. Aber ſo erſcheint es auch dem das Allgemeine und Einzelne Vergleichenden, und mit Bewußtſeyn über Beides Reflektirenden; aber dieſer Unterſchied verſchwindet für den darin Lebenden, welchem es Sitte iſt.

Man hat endlich genaue und ausführliche Beſchreibungen von der äußerlichen Lebensart, welche die Pythagoräer in ihrem Zuſammenleben beobachteten, ihren Uebungen u. ſ. f.; Vieles hiervon aber verdankt man den Vorſtellungen Späterer. Zuerſt wird uns dieß berichtet, daß ſie ſich durch gleiche Kleidung —

eine weiß leinene, die des Pythagoras — auszeichneten.*) Sie hatten eine ſehr beſtimmte Tagesordnung. Des Morgens gleich nach dem Aufſtehen war ihnen auferlegt, die Geſchichte des vorhergehenden Tages ſich ins Gedächtniß zu rufen, indem, was in dem Tage zu thun iſt, mit dem des geſtrigen eng zuſammenhängt.**) Wahre Bildung iſt nicht, auf ſich ſo ſehr ſeine Aufmerkſamkeit zu richten, ſich mit ſich als Individuum beſchäftigen, — Eitelkeit; ſondern ſich vergeſſen, in die Sache, das Allgemeine vertiefen, — Selbſtvergeſſenheit. Auch hatten ſie aus Homer und Heſiod auswendig zu lernen. Des Morgens, ſo wie häufig den Tag über, beſchäftigten ſie ſich mit Muſik, einem der Hauptgegenſtände des griechiſchen Unterrichts und Bildung überhaupt. Ebenſo waren die gymnaſtiſchen Uebungen im Ringen, Laufen, Werfen und dergleichen regelmäßig bei ihnen eingeführt.***) Sie ſpeiſten gemeinſchaftlich, und auch hier hatten ſie Beſonderheiten; doch ſind auch hierüber die Nachrichten verſchieden. Honig und Brod werden als ihre Hauptſpeiſen angegeben, und Waſſer als das vorzüglichſte, ja einzige Getränk. Ebenſo ſollen ſie ſich der Fleiſchſpeiſen gänzlich enthalten haben, womit die Seelenwanderung zuſammengehängt wird; auch unter den vegetabiliſchen Nahrungsmitteln einen Unterſchied gemacht, Bohnen verboten.†) Sie ſind viel damit verſpottet worden, wegen ihrer Verehrung der Bohnen; bei der folgenden Zerſtörung des politiſchen Bundes hätten mehrere Pythagoräer verfolgt, ſich lieber tödten laſſen, um einen Bohnenacker nicht zu verlegen.††)

---

*) *Jamblichus c. XXI*, §. 100.

**) *Jamblichus c. XXIX*, §. 165.; *Diog. Laërt. VIII*, §. 22.

***) *Porphyrius* §. 32 — 33.; *Jamblichus c. XXIX*, §. 163 — 164, *c. XX*, §. 98, *c. XXI*, §. 97.

†) *Diog. Laërt. VIII*, §. 19, 21.; *Porphyr.* §. 34.; *Jamblich. c. XXIV*, §. 107.

††) *Diog. Laërt. VIII*, §. 39.

Zwei Umſtände: α) die zur Pflicht gemachte häufige Reflexion über ſich ſelbſt (ſchon erwähnt als Morgengeſchäft, ebenſo als Abendgeſchäft: was den Tag über gethan zu prüfen, ob es Recht oder nicht Recht), *) — gefährliche, unnütze Aengſtlichkeit (Beſonnenheit iſt nothwendig mehr über die Sache ſelbſt) benimmt die Freiheit, ſo wie eben Alles, was ſich aufs Moraliſche bezieht, förmlich wird; β) vielfältige Zuſammenkunft in den Tempeln, Opfer, eine Menge religiöſer Gebräuche, — ein geſetztes religiöſes Leben führen. Von der ganzen praktiſchen Seite nachher.

Der Orden, die eigentliche ſittliche Bildung ſelbſt, der Umgang der Männer, beſtand jedoch nicht lange. Noch zu Pythagoras Lebzeiten ſoll ſich das Schickſal ſeines Bundes entwickelt haben; er hat Feinde gefunden, welche ihn gewaltſam zertrümmerten. Er habe, ſagt man, den Neid auf ſich gezogen. Er wurde beſchuldigt, daß er noch Anderes dabei denke, als er meine (arrière-pensée); das Weſen dieſes Zuſammenhangs iſt, daß er der Stadt nicht ganz, — noch einem Andern angehört. In dieſer Kataſtrophe ſoll Pythagoras ſelbſt in der 69. Olymp. (504 v. Chr.) **) den Tod in einem Aufſtande des Volkes gegen dieſe Ariſtokratie gefunden haben. Sein Tod iſt ungewiß, entweder in Kroton oder Metapont; oder in einem Kriege der Syrakuſaner mit den Agrigentinern, — die Bohnen haben ihm den Tod gegeben. ***) Uebrigens hat der Verein der pythagoräiſchen Schule und die Freundſchaft der Mitglieder ſich noch ſpäter erhalten; aber nicht in der Förmlichkeit eines Bundes. Die Geſchichte Großgriechenlands iſt uns überhaupt weniger bekannt; doch treffen wir noch zu Plato's Zeiten Py-

*) *Porphyrius* §. 40.

**) *Tennemann* B. I, S. 414.

***) *Diog. Laërt. VIII*, §. 39 — 40; *Jamblichus* c. *XXXV*, §. 249 — 264; *Porphyrius* §. 54 — 56.

thagoräer an der Spitze von Staaten, oder als eine politiſche Macht auftreten. *)

Die pythagoräiſche Geſellſchaft, — freiwilliger Prieſterorden, Lehr-, Bildungsanſtalt nicht nur, ſondern auch fortdauerndes Zuſammenleben, — dieſe Ausſcheidung hatte keinen Zuſammenhang mit dem griechiſchen politiſchen öffentlichen und religiöſen Leben, konnte nicht von langem Beſtande ſeyn im griechiſchen Leben. In Aegypten, Aſien iſt Abſonderung, Einfluß der Prieſter zu Hauſe; das freie Griechenland konnte aber dieſe orientaliſche Kaſtenabſonderung nicht gewähren laſſen. Freiheit iſt hier das Princip des Staatslebens, jedoch ſo, daß ſie nicht beſtimmt iſt als Princip der rechtlichen, der Privat-Verhältniſſe. Bei uns iſt das Individuum frei, weil es vor dem Geſetze gleich iſt; dabei kann die Sitte, das politiſche Verhältniß, die Anſicht beſtehen, und muß in organiſchen Staaten ſogar verſchieden ſeyn. In dem demokratiſchen Griechenland hingegen mußte auch die Sitte, die äußere Lebensweiſe ſich in einer Gleichheit erhalten. Der Stempel der Gleichheit mußte auf dieſe weiteren Kreiſe aufgedrückt bleiben. Dieſe Annahme der Pythagoräer, die nicht als freie Bürger beſchließen konnten, ſondern von den Planen, Zwecken einer Verbindung abhängig waren, hatte ſo im Griechenland keinen Platz. Der Zuſammenhang der Bildung iſt zwar geblieben bis in ſpätere Zeiten, aber das Aeußere mußte untergehen.

Zwar den Eumolpiden gehörte die Bewahrung der Myſterien, beſonderer Gottesdienſt natürlichen Familien an: — aber nicht als einer im politiſchen Sinne feſtgeſetzten Kaſte, ſondern ſie ſind politiſche Männer, Bürger, wie Andere, ebenſo die Prieſter und Prieſterinnen, — überhaupt die den Opferdienſt zu verſehen hatten: ſonſtige Vorſteher, Fürſten, Herren. Noch war, wie bei den Chriſten, dieſe Ausſcheidung des Religiöſen, Abſon-

*) *Platon. Timaeus p.* 20 *Steph.* (*p.* 9 *ed. Bekk.*)

derung zu dieſer Extremität getrieben. Ohne pythagoräiſche Bildung waren die Griechen nicht einſeitig, — politiſche Männer. Sie hatten gemeinſames Staatsleben. Da können Keine aufkommen oder es aushalten, die beſondere Principien, ſogar Geheimniſſe, in äußerlicher Lebensart und Kleidung Unterſchiede haben; ſondern es iſt eine offene Vereinigung und Auszeichnung, die im Gemeinſamen der Principien, Lebensweiſe ſteht. Ob etwas gut fürs Gemeinwohl, oder gegen das Gemeinwohl, wurde gemeinſam offen mit ihnen berathen. Die Griechen ſind darüber hinaus: beſondere Kleidung, beſtändige Gewohnheiten des Waſchens, Aufſtehens, Uebung in Muſik, Ausſcheidung reiner und unreiner Speiſen. Bei Pythagoras war ſo eine beſondere Form natürlich, weil das allererſte Mal ein Lehrer in Griechenland eine Totalität beabſichtete, ein Umfaſſen des ganzen Menſchen und Lebens, neues Princip durch Bildung der Intelligenz und des Gemüths, Willens. Dieß iſt aber Theils Sache des beſonderen Individuums, ſeiner einzelnen Freiheit, ohne gemeinſamen Zweck, Theils als allgemeine Möglichkeit für jeden und allgemeine Sitte.

Das Alter des Pythagoras wird auf 80 und 104 Jahre *) angegeben; es iſt darüber viel Streit.

Die Hauptſache iſt für uns die pythagoräiſche Philoſophie, nicht ſowohl des Pythagoras, als der Pythagoräer. So ſpricht Ariſtoteles und Sextus; und aus der Vergleichung deſſen, was für pythagoräiſche Lehre ausgegeben wird, erhellen ſogleich mancherlei Abweichungen und Verſchiedenheiten, wie wir ſehen werden. Es wird Schuld des Verderbens durch Plato, — Aufnehmen von Pythagoräiſchem in ſeine Philoſophie behauptet; aber die Macht der pythagoräiſchen Philoſophie iſt weitere Fortbildung, — es läßt ſich nicht ſo erhalten, wie es zuerſt war.

*) *Anonymus de vita Pythagorae* (*apud Photium*) § 2.

Hierbei iſt zunächſt zu bemerken, daß allerdings zu unterſcheiden iſt im Allgemeinen die Philoſophie des Pythagoras ſelbſt, und die Ausbildung und Entwickelung, die ſie weiterhin bei ſeinen Nachfolgern erlangt hat. Dieß iſt zum Theil hiſtoriſch. Viele ſeiner Nachfolger werden genannt, die dieſe und jene Beſtimmung gemacht haben: Alkmäon, Philolaus. Und vielen anderen Darſtellungen ſieht man das Einfache, Unausgebildete an gegen die weitere Ausbildung, worin der Gedanke mächtig und beſtimmter hervortritt. Auf das Geſchichtliche dieſes Unterſchiedes brauchen wir jedoch nicht weiter einzugehen, ſondern wir können nur die pythagoräiſche Philoſophie überhaupt betrachten. Ebenſo iſt das abzuſchneiden, was offenbar den Neuplatonikern und Neupythagoräern gehört; wir haben hierzu Quellen, die früher ſind als dieſe Periode, — die ausführlichen Darſtellungen, die wir bei Ariſtoteles und Sextus finden.

Die pythagoräiſche Philoſophie macht den Uebergang von der realiſtiſchen zur Intellektual-Philoſophie. Die Jonier ſagten, das Weſen, das Princip iſt ein materiell Beſtimmtes. Die nächſte Beſtimmung iſt, α) daß das Abſolute nicht in natürlicher Form gefaßt werde, ſondern in einer Gedankenbeſtimmung; β) dann müſſen jetzt die Beſtimmungen geſetzt werden, — das Erſte iſt das ganz Unbeſtimmte (ἄπειρον). Dieſes Beides hat die pythagoräiſche Philoſophie gethan.

1. Das Alte alſo, — der einfache Hauptſatz der pythagoräiſchen Philoſophie iſt, „daß die Zahl das Weſen aller Dinge, und die Organiſation des Univerſums überhaupt in ſeinen Beſtimmungen ein harmoniſches Syſtem von Zahlen und deren Verhältniſſen iſt.“ *) Hierbei erſcheint uns zunächſt verwunderſam die Kühnheit einer ſolchen Rede, die Alles, was der Vorſtellung als ſeyend oder als weſenhaft (für wahr) gilt, auf einmal ſo niederſchlägt, und das ſinnliche Weſen vertilgt, und

*) Aristoteles: Metaphys. I, 5. passim.

es zum Weſen des Gedankens macht. Das Weſen wird als unſinnlich ausgedrückt; und ſo etwas dem Sinnlichen, der ſonſtigen Vorſtellung ganz Heterogenes zur Subſtanz und zum wahrhaften Seyn erhoben und ausgeſprochen.

Eben damit aber iſt die Nothwendigkeit der Bewegung des Denkens geſetzt: in welchem Sinne dieſer Satz zu nehmen ſey, was die Zahl iſt; — d. h. die Zahl ſelbſt ſowohl zum Begriffe zu machen, als die Bewegung ihrer Einheit mit dem Seyenden darzuſtellen. Denn unmittelbar Eins iſt ſie uns nicht; und eben ſo wenig erſcheint uns die Zahl als Begriff. Sinn und Beweis iſt, daß wir verſtehen die Bewegung der Sache ſelbſt; das Verſtehen iſt nicht zufälliges Bewegen außer der Sache, — zu unſerem Behuf.

Obwohl nun zwar dieſes Princip für uns etwas Bizarres und Desperates hat, ſo liegt doch darin: Die Zahl iſt das nicht bloß Sinnliche; dann bringt ſie ſogleich die Beſtimmung, die allgemeinen Unterſchiede, Gegenſätze mit ſich. Darüber haben die Alten ein ſehr gutes Bewußtſeyn gehabt. Ariſtoteles *) führt aus Plato an, „er habe angegeben, daß das Mathematiſche der Dinge ſich außerhalb des bloß Sinnlichen und der Ideen befinde, zwiſchen beiden. Es ſey vom Sinnlichen verſchieden, dadurch daß es“ (die Zahl) „unendlich“ (ein Unſinnliches) „und unbewegt“ (unveränderlich) „ſey. Von den Ideen ſey es dadurch unterſchieden, daß ſie Vielheit enthalte, und ſich deshalb einander ähnlich und gleich ſeyn könne; die Idee“ (das Allgemeine, die Gattung) „ſey jede für ſich nur Eines,“ — die Zahl iſt aber wiederholbar. Die Zahl iſt alſo nicht ſinnlich, aber auch noch nicht der Gedanke.

---

*) Metaph. I, 6: ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' εἶνα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον.

In dem Leben des Pythagoras von Malchus (Name des Porphyrius) wird dieß noch näher angegeben: *) „Pythagoras trug die Philoſophie auf eine Weiſe vor, um den Gedanken von ſeiner Feſſel zu löſen. Ohne den Gedanken iſt nichts Wahres zu erkennen und zu wiſſen. Der Gedanke hört und ſieht Alles in ſich ſelbſt; das Andere (Sinnliche) iſt lahm und blind. Zur Erreichung ſeines Zweckes bedient ſich Pythagoras des Mathematiſchen, weil dieß in der Mitte ſteht zwiſchen dem Sinnlichen und Gedanken“ (Allgemeinen, Ueberſinnlichen), „als Form der Vorübung zu dem, was an und für ſich iſt.“ Ferner führt Malchus eine Stelle aus einem Früheren (Moderatus) an: **) „Weil die Pythagoräer das Abſolute und die erſten Principien nicht deutlich durch Gedanken ausdrücken konnten: ſo geriethen ſie auf die Zahlen, das Mathematiſche, weil ſich ſo die Beſtimmungen leicht angeben laſſen;“ z. B. Einheit, Gleichheit, das Princip als Eins, — die Ungleichheit als Zweiheit. „Dieſe Lehrweiſe durch die Zahl, weil es die erſte Philoſophie war, iſt ausgelöſcht, um des Räthſels willen, was ſie enthält. Plato, Speuſipp, Ariſtoteles u. ſ. f. haben dann den Pythagoräern die Früchte geſtohlen durch leichte Anwendung,“ — durch die wohlfeile Beſtimmung, Gedankenbeſtimmungen zu ſetzen für die Zahl. In dieſen Stellen iſt vollkommenes Bewußtſeyn über die Zahl vorhanden.

Das Räthſelhafte der Beſtimmung durch die Zahl iſt die Hauptſache. Wir müſſen unterſcheiden α) den reinen Gedanken, Begriff als Begriff; β) alsdann die Realität und den Uebergang in ſie. Die arithmetiſchen Zahlen 1, 2, 3 u. ſ. f. entſprechen Gedankenbeſtimmungen. Die Zahl aber iſt α) ein Gedanke, der das Eins zum Elemente und zum Principe hat. Das Eins iſt eine Kategorie des qualitativen Seyns, und zwar

*) §. 46 — 47.
**) *De vita Pythagorae* §. 48, §. 53.

eine Menge von Verhältniſſen möglich, die jedoch ganz unbeſtimmt, willkürlich und zufällig bleiben.

So in dieſer gleichgültigen Weiſe nahmen nun die Pythagoräer die Zahlen nicht, ſondern als Begriff. „Daß etwas Unkörperliches Princip ſeyn müſſe, bewieſen die Pythagoräer.“ *) Zum Urweſen oder abſoluten Begriffe aber machten ſie die Zahlen. Wie ſie darauf gekommen, erhellt näher aus dem, was Ariſtoteles **) darüber ſagt: „Sie haben nämlich in den Zahlen viel mehr Aehnlichkeiten mit dem, was iſt und was geſchieht, zu ſehen geglaubt, als in Feuer, Waſſer, Erde; weil die Gerechtigkeit eine gewiſſe Eigenſchaft der Zahlen iſt“ (τοιονδὶ πάθος), nämlich ein Immaterielles, Unſinnliches, „ebenſo (τοιονδὶ) die Seele, der Verſtand, eine andere die Zeit und ſo weiter. Weil ſie ferner von dem, was harmoniſch iſt, die Eigenſchaften und Verhältniſſe in den Zahlen geſehen, — und weil die Zahlen,“ d. i. das Maß, „das Erſte in allen natürlichen Dingen ſeyen (πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι): daher haben ſie die Zahlen als die Elemente (στοιχεῖα) von Allem betrachtet, und den ganzen Himmel als eine Harmonie und Zahl.“

Es zeigt ſich Bedürfniß α) der Einen bleibenden allgemeinen Idee; β) der Gedankenbeſtimmung. Ariſtoteles ***) von den Ideen ſprechend, ſagt: „Nach Heraklit fließe alles Sinnliche, alſo könne nicht eine Wiſſenſchaft des Sinnlichen ſeyn; daher die Ideen. Sokrates ſey der erſte, der durch Induktio-

*) Sextus: Pyrrhon. Hypotyp. III, 18, §. 152: φασὶ γάρ, ὅτι τὰ φαινόμενα ἔκ τινος ἀνίστησιν· ἁπλᾶ δὲ εἶναι δεῖ τὰ στοιχεῖα, . . . οὐ μόνον ἄρα ἄδηλα, ἀλλὰ καὶ ἀσώματά ἐστι τὰ στοιχεῖα. Adv. Mathem. X, §. 250 — 251: τὸ μὲν οὖν φαινόμενον εἶναι λέγειν τὴν τῶν ὅλων ἀρχήν, ἀφέλκειν πώς ἐστι πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον ἐξ ἀφανῶν ἀρτίως συνέστηκεν . . Τοίνυν ἀδήλους καὶ ἀφανεῖς ὑπέθετο τὰς τῶν ὅλων ἀρχάς.

**) Metaph. I, 5. — Ariſtoteles iſt kürzer, beruft ſich darauf, daß er anderwärts davon geſprochen. (S. Theon, unten S. 246, Anmerk. 1.)

***) Metaphys. XIII, 4. . . . ὧν τοὺς λόγους οὐ τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῄρουν, οὐδ' εἶναι κοινὸς, ἢ τὸ διάπορον, ἢ γάρος.

nen das Allgemeine bestimmte; die Pythagoräer vorher berührten nur Weniges, wovon sie die Begriffe auf Zahlen zurückführten: z. B. was Zeit, oder Recht, oder Ehe sey." Wir müssen wissen, was Noth thut, um die Spuren der Idee zu erkennen, und zu wissen, was ein Fortschritt ist; am Inhalt selbst ist nicht zu erkennen, welches Interesse es haben kann.

Dieß ist nun das ganz Allgemeine der pythagoräischen Philosophie. Das Mangelhafte dieses Princips für den Ausdruck von Gedanken ist bereits bemerklich gemacht. Das Eins ist nur das ganz abstrakte Fürsichseyn, ist Aeußerlichkeit für sich selbst; die weiteren Zahlen sind dann ganz äußerliche mechanische Zusammenstellungen dieser Eins. Da nun die Natur des Begriffs das Innerliche ist, so sind die Zahlen so das Untauglichste, Begriffs-Bestimmungen auszudrücken. Es ist Vorurtheil, daß Zahlen, Figurationen des Raums fähig wären, das Absolute auszudrücken.

Das Nähere ist die Bedeutung der Zahl. Zahl und Maß ist die Grundbestimmung. Daß die Zahl als solche das Wesen der Dinge ist, ist nicht so zu nehmen, als ob in allem Zahl und Maß sey. Wenn wir so sagen, Alles ist quantitativ und qualitativ bestimmt, so ist die Größe und das Maß nur eine Eigenschaft, eine Seite der Dinge. Der Sinn aber ist hier, daß die Zahl selbst das Wesen der Dinge ist; das ist nicht Form, sondern Substanz.

Wir haben nun noch die Bestimmungen, die allgemeine Bedeutung zu betrachten. Theils erscheinen nun in dem pythagoräischen Systeme die Zahlen selbst als Gedankenbestimmungen: nämlich zunächst überhaupt der Einheit, des Gegensatzes und der Einheit dieser beiden Momente; Theils gaben die Pythagoräer von der Zahl überhaupt allgemeine ideelle Bestimmungen als Principien an: „und erkannten als absolute Principien der Dinge" nicht sowohl die unmittelbaren Zahlen in ihrem arith-

metiſchen Unterſchiede, als vielmehr „die Principien der Zahl," d. i. deren Begriffsunterſchiede. *)

Die erſte Beſtimmung iſt die Einheit überhaupt, die andere Beſtimmung iſt die Zweiheit; wir ſehen den Gegenſatz hervortreten. Es iſt darum zu thun (äußerſt wichtig), die unendliche Mannigfaltigkeit der Formen und Beſtimmungen (der Endlichkeit) auf ihre allgemeinen Gedanken zurückzuführen, als die Principien aller Beſtimmung (die einfachſten Beſtimmungen). Es ſind nicht Unterſchiede der Dinge von einander, ſondern in ſich allgemeine weſentliche Unterſchiede. Empiriſche Gegenſtände unterſcheiden ſich durch äußerliche Geſtalt, dieß Stück Papier von einem anderen, Schattirung von Farbe, Menſchen durch Unterſchiede des Temperaments, der Individualität. Aber dieſe Beſtimmungen, wodurch ſie ſich unterſcheiden, ſind keine weſentliche, — wohl weſentlich für ihre beſtimmte Beſonderheit, aber nicht an und für ſich: dieſe ganze beſtimmte Beſonderheit, Dintenfaß, dieß Stück Papier iſt keine weſentliche Exiſtenz —; nur das Allgemeine iſt weſentlich, das ſich Erhaltende, Subſtantielle. Das Erſte iſt der allgemeine Gegenſatz, das Weitere die Fortbeſtimmung, Umformung, verſchiedene Geſtaltung, — ſelbſt nur eine Verdichtung jenes Gegenſatzes ſelbſt. Z. B. Einheit und Vielheit, und die Einheit Beider iſt die Größe; dieſe iſt ſelbſt unter der Einheit und Vielheit geſetzt, — Beſtimmungen, welche alsdann Form ſind: extenſive und intenſive Größe. Die Stärke des Lichts, als Intenſion der Beleuchtung, iſt extenſiv, welche große Fläche ſich noch beleuchten laſſe.

Damit hat Pythagoras den Anfang gemacht. Dieſe Beſtimmungen ſind meiſt Zahlen; die Pythagoräer ſind aber nicht dabei ſtehen geblieben, haben ihnen konkretere Beſtimmungen gegeben, welche vornehmlich den Späteren angehören. Roth-

*) Arist. Metaph. I, 5: τὰς τούτων (ἀριθμῶν) ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων.

wendigkeit des Fortgangs, Beweisen ist hier nicht zu suchen; das Begreifen, die Entwickelung der Zweiheit aus der Einheit fehlt. Die allgemeinen Bestimmungen werden nur gefunden und festgesetzt auf ganz dogmatische Weise; so sind es trockene, prozeßlose, nicht dialektische, ruhende Bestimmungen.

a. Die Pythagoräer sagen, der erste einfache Begriff ist die Einheit; nicht das arithmetische Eins, — als absolut diskret, ausschließend, negativ: sondern Einheit, als Kontinuität, Positivität, — nicht viele Eins, sie ist nur Eine. Es ist das ganz allgemeine Wesen. Sie sagen ferner: Jedes Ding ist Eins, und „die Dinge sind dieß Eins durch die Theilnahme an dem Eins;" und das letzte Wesen eines Dinges oder die reine Betrachtung seines Ansichseyns ist Eins.*) D. h. nach allem Anderen ist es nicht an sich, sondern Beziehung auf Anderes; Ansichseyn heißt eben nur Sichselbstgleichseyn, oder es ist die Sichselbstgleichheit selbst, das Formlose. Dieß ist eine merkwürdige Beziehung. Das Eins ist das trockene, abstrakte Eins; die Dinge sind weit mehr bestimmt, als dasselbe. Welches ist nun die Beziehung des ganz abstrakten Eins und des konkreten Seyns der Dinge zu einander? Dieß Verhältniß der allgemeinen Bestimmungen zu den konkreteren Existenzen haben die Pythagoräer durch „Nachahmung" ausgedrückt (μίμησις). Dieselbe Schwierigkeit, auf die wir hier stoßen, findet sich auch bei den Ideen des Plato. Die Idee ist die Gattung, ihr gegenüber ist das Konkrete; die nächste Bestimmung ist natürlich die der Beziehung des Konkreten auf das Allgemeine, ein wichtiger Punkt. Aristoteles **) schreibt den Ausdruck Theilnahme (μέθεξις) dem

*) Sextus Empiricus adv. Math. X, §. 260 — 261: οἵ τε ἀριθμοὶ πάντες καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τὸ ἓν πεπτώκασι· καὶ γὰρ ἡ δυὰς μία τις ἐστὶ δυὰς, καὶ ἡ τριὰς ἕν τι ἐστὶ, τριάς· καὶ ἡ δεκὰς, ἓν ἀριθμοῦ κεφάλαιον. ἔνθεν κινηθεὶς ὁ Πυθαγόρας ἀρχὴν ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων τὴν μονάδα, ἧς κατὰ μετοχὴν, ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται.

**) Metaphys. I, 6.

Plato zu, der damit den pythagoräischen „Ausdruck Nachahmung vertauscht habe.“ Nachahmung ist ein bildlicher, kindlicher, ungebildeter Ausdruck für das Verhältniß; Theilnahme ist allerdings schon bestimmter. Aber Aristoteles sagt mit Recht, daß Beides ungenügend sey: Plato habe hier auch nicht weiter entwickelt, sondern nur einen anderen Namen substituirt; „es sey ein leeres Gerede.“ *) Nachahmung und Theilnahme sind nichts weiter, wie andere Namen für Beziehung; Namen geben ist leicht, ein Anderes aber ist das Begreifen.

b. Das Nächste ist der Gegensatz. Die Einheit ist Identität, Allgemeinheit; das Zweite ist die Zweiheit (δυάς), der Unterschied, das Besondere. Diese Bestimmungen gelten noch jetzt in der Philosophie; Pythagoras hat sie zuerst zum Bewußtseyn gebracht. Die Pythagoräer haben gleich am Anfang nicht dabei stehen bleiben können, das 1, 2, 3 als Princip auszusprechen; es haben nähere Kategorien damit verbunden werden müssen, nähere Denkbestimmungen. So kommt bei der Zweiheit der Gegensatz vor. Wie nun diese Einheit sich zur Vielheit, oder diese Sichselbstgleichheit zum Andersseyn verhalte, hierüber werden dann verschiedene Wendungen möglich; und die Pythagoräer haben sich auch verschiedentlich darüber ausgedrückt, — über die Formen, die dieser erste Gegensatz annimmt. Zwei ist sogleich der Gegensatz gegen Eins. Aristoteles **) führt an, wie die Pythagoräer diesen Gegensatz von Eins und Zwei gefaßt haben. Die Elemente der Zahl, Einheit und Zweiheit, sind noch nicht Zahlen. „Die Pythagoräer haben gesagt: Die Elemente der Zahl sind das Gerade und Ungerade,“ der Ge-

*) *Arist. Metaphys. XIII, 5.*

**) Metaphys. I, 5: τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός· ἀριθμοὺς δὲ, καθάπερ εἰρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν.

gensatz mehr in der arithmetischen Form, — „dieß als das Begrenzte“ (oder Princip der Begrenzung), „jenes als das Unbegrenzte,“ Gedanken als Elemente der unmittelbaren Zahlen; „so daß das Eins selbst aus Beiden, und dann aus diesem die Zahl sey,“ da z. B. Drei drei Eins sind, und Drei auch eins ist. Und zwar ist Eins so das Princip, daß es auch selbst noch keine Zahl ist, d. i. keine Anzahl. Ganz recht, denn zur Zahl gehört: α) die Einheit und β) die Anzahl; γ) im Eins sind beide ein und dasselbe, also ist im Eins die Anzahl nur in einem negativen Sinne. „Eins ist“ dabei „gerade und ungerade.“ Denn sie sagen: „Eins zum Geraden gesetzt, macht Ungerades“ (2+1=3), „zu dem Ungeraden, macht Gerades“ (3+1=4); — es hat die Eigenschaft, gerade zu machen, und so muß es selbst gerade seyn.*) Die Einheit also selbst an sich enthält die unterschiedenen Bestimmungen. Das Unbegrenzte (Unbestimmte) und die Grenze (das Bestimmte) ist nichts Anderes, als der Gegensatz der Einheit und des Eins; Eins ist die absolute Diskretion, d. h. das rein Negative, — Einheit: Sichselbstgleichheit.

Verfolgen wir die absolute Idee in der ersten Weise: Der Gegensatz ist die unbestimmte Zweiheit (ἀόριστος δυάς). Die μονάς oder ἑνάς drückt noch nicht das Eins als solches aus; so auch die δυάς noch nicht das Zwei als solches. Es ist nur Eine Dyas, durch Theilnahme an der alle zählbaren Zahlen entstehen. Näher bestimmt Sextus**) dieß so: „Die Einheit nach ihrer Identität mit sich gedacht“ (κατ' αὐτότητα ἑαυτῆς νοουμένη, Ansich) „ist Einheit (μονάς). Wenn diese selbe sich

*) Theo Smyrnaeus Mathem. c. 5, p. 30 ed. Bullialdi: Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ πυθαγορικῷ· τὸ ἓν φασιν ἀμφοτέρων μετέχειν τῆς φύσεως· ἀρτίου μὲν γὰρ προστεθὲν περιττὸν ποιεῖ, περιττῷ δὲ ἄρτιον. ὃ οὐκ ἂν ἠδύνατο, εἰ μὴ ἀμφοῖν ταῖν φυσεοῖν μετεῖχε. διὸ καὶ ἀρτιοπέριττον καλεῖσθαι τὸ ἕν. (Aristoxenus bei Stobäus Ecl. Phys. c. 2, p. 16.) Besser: Weil Eins 1) als arithmetisches Eins, ungerade, 2) Einheit, das Sichselbstgleiche, überhaupt Princip der Zahl ist.

**) *adv. Math. X*, §. 261 — 262.

zu sich selbst als eine verschiedene hinzufügt" (ἐπισυντεθεῖσα ἑαυτῇ καθ' ἑτερότητα, abstrakte Vielheit), „so wird die unbestimmte Zweiheit; weil keine von den bestimmten oder sonst begrenzten Zahlen diese Zweiheit ist, alle aber erkannt werden durch die Theilnahme an ihr, wie von der Monas gesagt worden. Es sind hiernach zwei Principien der Dinge," die Götter: „die erste Monade, durch Theilnahme an welcher alle Zahlen-Monaden Monaden sind; ebenso die unbestimmte Dyas, durch deren Theilnahme alle bestimmten Zweiheiten Zweiheiten sind." Es erhellt: α) daß die Zweiheit eben so als Moment des Wesens, oder Begriff allgemein ist; β) im Gegensatze, ihn mit anderen Bestimmungen gedacht, so kann entweder die Einheit oder Zweiheit als die Form und die Materie gedacht werden, — und Beides kommt bei den Pythagoräern vor. αα) Die Einheit ist das Sichselbstgleiche, das Formlose; die Zweiheit aber ist das Ungleiche, in sie fällt das Entzweien oder Form. Von der Dyas sagen sie, daß durch Theilnahme daran Alles bestimmt, begrenzt werde; hiernach ist die Zweiheit das Bestimmte, Begrenzte, Viele. Dieß kehrt sich jedoch in anderen Darstellungen wieder um. ββ) Nehmen wir dagegen die Form als einfach, — Thätigkeit ist absolute Form —: so ist das Eins die Form, das Thätige, Bestimmende, und die Zweiheit als Möglichkeit der Vielheit, nicht gesetzte Vielheit (so als einfacher Gedanke, ununterschieden) die Materie; *) und die Zweiheit tritt an die Stelle der ersten Einheit. Dieß sagt Aristoteles, daß es Plato angehöre. Aristoteles **) schreibt es dem Plato zu, daß er zum Unbestimmten die Dyas gemacht habe, und das Eins zum Bestimmten; es ist jedoch nicht das, was wir unter Grenze verstehen, hier gemeint, sondern das Begrenzende. Eins hat sogleich verschiedene Bedeutungen: Einheit

*) Fabricius ad Sext. Emp. Hyp. Pyrrh. III, c. 18, § 153.

**) Metaphys. I, 6: τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι — τοῦτ' ἴδιον et sqq.

(ἄπειρον) und Subjektivität. Das Princip der Subjektivität, Individualität ist allerdings höher als das Unbestimmte, das Unendliche; dieß ist dagegen das Bestimmungslose, Abstrakte, — das Subjekt, der νοῦς ist das Bestimmende, die Form. Platosoll also das Unendliche, Unbestimmte zur Zweiheit gemacht haben; die Dyas wird daher von den Pythagoräern die unbestimmte Dyas genannt.

Die weitere Bestimmung dieses Gegensatzes, worin die Pythagoräer von einander abwichen, zeigt einen unvollkommenen Anfang der Kategorien; die Aufnahme des Gegensatzes als eines wesentlichen Moments des Absoluten hat aber überhaupt bei den Pythagoräern ihren Ursprung. Sie haben früh, wie später Aristoteles, eine Tafel von Kategorien aufgestellt (daher man dem Letzteren den Vorwurf machte, von ihnen seine Denkbestimmungen entlehnt zu haben), — die abstrakten und einfachen Begriffe weiter bestimmt, obzwar freilich auf eine unangemessene Art; — eine Vermischung von Gegensätzen der Vorstellung und des Begriffs, ohne weitere Deduktion oder System der Bewegung. Aristoteles *) schreibt diese Bestimmungen entweder dem Pythagoras selbst, oder auch dem Alkmäon zu, „der den Pythagoras noch erlebte;" so daß „er es von den Pythagoräern, oder diese von ihm genommen haben." Dieser Gegensätze werden zehn angegeben (zehn ist bei den Pythagoräern auch bedeutende Zahl), worauf sich alle Dinge zurückführen lassen:

1) Grenze und Unendliches.
2) Ungerades und Gerades.
3) Einheit und Vielheit.
4) Rechts und Links.
5) Männliches und Weibliches.
6) Ruhendes und Bewegtes.
7) Grades und Krummes.
8) Licht und Finsterniß.
9) Gutes und Böses.
10) Quadrat u. Parallelogramm.

Es ist dieß Versuch einer weitern Ausbildung der Idee der spekulativen Philosophie in ihr selbst, in Begriffen. Aber weiter

*) Metaphys. I, 5.

als auf dieſe α) vermiſchte Auflöſung, β) bloße Aufzählung ſcheint dieſer Verſuch nicht gegangen zu ſeyn. Es iſt ſehr wichtig, daß zunächſt nur Sammlung gemacht werde (wie Ariſtoteles that) von den allgemeinen Denkbeſtimmungen. Es iſt ein roher Anfang von näherer Beſtimmung der Gegenſätze; ohne Ordnung, ohne Sinnigkeit, ähnlich dem indiſchen Aufzählen von Principen und Subſtanzen.

Den weiteren Fortgang dieſer Beſtimmungen finden wir bei Sextus. Dieſer ſpricht gegen eine Expoſition, die den ſpäteren Pythagoräern angehört. Es iſt eine ſehr gute, gebildetere Darſtellung der pythagoräiſchen Beſtimmungen, die mehr dem Gedanken angehört. „Daß nun jene zwei Principien von dem Ganzen (τῶν ὅλων) die Principien ſind," — die allgemeinen Beſtimmungen auf jene einfache, die in Zahlen ausgedrückt iſt (die Einheit und Zweiheit), zurückgeführt werden ſollen, — „zeigen die Pythagoräer auf mannigfaltige Weiſe." *) Dieſe Expoſition hat folgenden Gang, — vorher die Sache ſelbſt, ehe Reflexionen darüber.

Erſtens. „Es ſind dreierlei Weiſen (Grundbeſtimmungen) der Dinge (τῶν γὰρ ὄντων τὰ μὲν νοεῖται): erſtens nach der Verſchiedenheit, zweitens nach dem Gegenſatze, drittens nach dem Verhältniſſe." Dieß ſchon zeigt eine gebildetere Reflexion; näher werden dieſe drei Formen ſo erläutert. α) „Was nach der bloßen Verſchiedenheit betrachtet wird, das wird für ſich ſelbſt betrachtet; das ſind die Subjekte, jedes ſich auf ſich beziehend: ſo Pferd, Pflanze, Erde, Luft, Waſſer, Feuer. Es wird abgelöſt (ἀπολύτως), nicht in Beziehung auf Anderes gedacht;" das iſt die Beſtimmung der Identität, Selbſtſtändigkeit. β) „Nach dem Gegenſatze wird das Eine als ſchlechthin dem Anderen entgegengeſetzt beſtimmt: z. B. gut und böſe, gerecht und ungerecht, heilig und unheilig, Ruhe und Bewegung u. ſ. f. γ) Nach

*) Sext. Empir. adv. Math. X, §. 262.

dem Verhältniß (πρός τι) ist der Gegenstand, der" als selbstständig in seiner Entgegensetzung zugleich „nach seiner" gleichgültigen „Beziehung auf Anderes bestimmt ist" (τὰ κατὰ τὴν ὡς πρὸς ἕτερον σχέσιν νοούμενα, als Relatives); „wie rechts und links, oben und unten, das Doppelte und das Halbe. Eins wird nur aus dem Anderen begriffen, — ich kann links mir nicht vorstellen, ohne zugleich auch rechts," — aber jedes für sich gesetzt. *)

„Der Unterschied des Verhältnisses vom Gegensatze ist: α) Im Gegensatze sey das Entstehen des Einen der Untergang des Anderen, und umgekehrt. Wenn Bewegung weggenommen wird, entsteht Ruhe; wenn Bewegung entsteht, hört die Ruhe auf. Wird Gesundheit weggenommen, so entsteht Krankheit, und umgekehrt;" d. h. wird ein Entgegengesetztes als Entgegengesetztes aufgehoben, — dieß ist Setzen seines Gegentheils. „Hingegen das im Verhältniß, entsteht Beides und hört Beides zugleich auf. Ist rechts aufgehoben, so auch links;" ist das Eine, so auch das Andere. Das Doppelte ist zugleich mit dem, das seine Hälfte ist; „das Doppelte geht unter, so wie die Hälfte zerstört wird." Das hier Aufgehobene ist nicht nur als Entgegengesetztes, sondern auch als Seyendes; aber Seyn ist ungetheilt, Gleichgültigkeit, Element. β) „Ein zweiter Unterschied ist: Was im Gegensatze ist, hat keine Mitte; z. B. zwischen Krankheit und Gesundheit, Leben und Tod," Bösem und Gutem, „Ruhe und Bewegung giebt es kein Drittes. Hingegen was im Verhältnisse ist, hat eine Mitte: zwischen dem Größeren und Kleineren nämlich ist das Gleiche, zwischen zu groß und zu klein das Genügende (Hinreichende) die Mitte." **) Rein Entgegengesetztes geht durch die Null zum Entgegengesetzten, unmittelbare Extreme hingegen bestehen in einem Dritten; rein Entgegengesetztes hat seine Realität in der Mitte, Einheit, — aber

*) Sext. Empir. adv. Math. X, §. 263 — 265.

**) eod. §. 266 — 268.

dann nicht mehr als Entgegengeſetztes. Es zeigt dieſe Darſtellung allgemeine logiſche Beſtimmungen, die jetzt und immer von der höchſten Wichtigkeit ſind; es iſt eine Aufmerkſamkeit auf die ganz allgemeinen Beſtimmungen, die in allen Vorſtellungen, in Allem was iſt, Momente ſind. Die Natur dieſer Gegenſätze iſt zwar hier noch nicht betrachtet, aber es iſt von Wichtigkeit, daß ſie zum Bewußtſeyn gebracht werden.

Zweitens. „Da nun dieſe drei Gattungen ſind, die Subjekte und der gedoppelte Gegenſatz: ſo muß über jeder eine Gattung ſeyn (*τούτων ἐπάνω γένος*), welche das Erſte iſt, weil die Gattung vor den Arten iſt (*προϋπάρχει τῶν ὑπ' αὐτὸ τεταγμένων εἰδῶν*);" ſie iſt das Herrſchende, Allgemeine. „Wird das Allgemeine aufgehoben, ſo iſt auch die Art aufgehoben, hingegen wenn die Art, nicht die Gattung; denn ſie hängt davon ab (*ἤρτηται ἐξ ἐκείνου*), aber nicht umgekehrt. α) Als die oberſte Gattung" (*τὸ ἐπαναβεβηκός*, transcendens), das Allgemeinſte, oder das Weſen „desjenigen, was als an und für ſich ſeyend betrachtet wird" (der Subjekte, der Verſchiedenen) „haben die Pythagoräer das Eins geſetzt" (*τὸ ἕν*). Es iſt dieß eigentlich nichts Anderes, als die Begriffsbeſtimmungen in Zahlen umgeſetzt. β) „Was im Gegenſatze iſt, hat zur Gattung, ſagen ſie, das Gleiche und das Ungleiche (*τὸ ἴσον καὶ τὸ ἄνισον*). Ruhe iſt das Gleiche, denn ſie iſt keines Mehr oder Weniger fähig; Bewegung aber das Ungleiche. So was nach der Natur, iſt ſich gleich, — eine Spitze, die keiner Intenſion fähig iſt (*ἀκρότης γὰρ ἦν ἀνεπίτατος*): was ihr entgegen, ungleich; Geſundheit iſt das Gleiche, Krankheit das Ungleiche. γ) Die Gattung deſſen, was im gleichgültigen Verhältniſſe iſt, iſt der Ueberſchuß und Mangel (*ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις*), Mehr und Minder;" — quantitativer Unterſchied, wie β) qualitativer Unterſchied. *)

*) Sext. Empir. cod. §. 269 — 273.

Drittens die zwei Gegensätze. „Diese drei Gattungen dessen, was für sich ist, im Gegensatze, und im Verhältnisse, müssen nun selbst wieder unter" noch einfachere, höhere „Gattungen" (Denkbestimmungen) „fallen. Die Gleichheit reducirt sich auf die Bestimmung der Einheit;" die Gattung der Subjekte ist dieß schon für sich selbst. „Die Ungleichheit aber besteht in dem Ueberschuß und Mangel, diese beiden aber fallen unter die unbestimmte Dyas;" sie sind der unbestimmte Gegensatz, Gegensatz überhaupt. Es scheinen zunächst zwei Principien zu seyn, Einheit und Zweiheit; Gegensatz aber, Vielheit ist das Einfache, — reine Thätigkeit, das Negative oder die Grenze ist einfach. Die unbestimmte Dyas ist: nicht gesetzter Gegensatz, reine Thätigkeit überhaupt. „Aus allen diesen Verhältnissen geht also die erste Einheit und die unbestimmte Zweiheit hervor." Die Pythagoräer sagten, wir finden, daß dieß die allgemeinen Weisen der Dinge sind. „Aus diesen kommt erst das Eins der Zahl und das Zwei der Zahl; von der ersten Monas das Eins, von der Monas und der unbestimmten Dyas das Zwei: denn zweimal das Eins ist Zwei." So wird hier die 1, 2, 3 u. s. f. als untergeordnet gesetzt. „So entstehen die übrigen Zahlen, indem die Monas sich fortbewegt (τοῦ ἑνὸς ἀεὶ περιπατοῦντος), und die unbestimmte Dyas das Zwei erzeugt." Dieser Uebergang des qualitativen in den quantitativen Gegensatz ist nicht deutlich. „Daher unter diesen Principien die Monas das thätige Princip ist," — Form, wie oben (S. 247); „die Dyas aber die passive Materie. Und wie sie aus ihnen die Zahlen entstehen lassen, so auch das System der Welt und was in ihr ist." *) Eben dieß ist die Natur dieser Bestimmungen, überzugehen, sich zu bewegen. Dieß ist eine gebildetere Reflexion, die allgemeinen Gedanken-Bestimmungen mit der 1, 2, 3 zu verbinden, und diese als Zahlen unterzuordnen, und dagegen die allgemeine Gattung zum Ersten zu machen.

*) Sext. Empir. cod. §. 274 — 277.

Ehe ich von der weiteren Verfolgung dieſer Zahlen etwas erwähne, iſt zu bemerken, daß ſie, wie wir ſie ſo vorgeſtellt ſehen, reine Begriffe ſind: Einheit, Zweiheit und der Gegenſatz von Eins als Grenze, die unbeſtimmte Zweiheit; — Allgemeine, welche weſentlich nur ſind durch Beziehung auf das Entgegengeſetzte, oder in denen die Beſtimmtheit als das Weſentliche iſt. Bei Zahlen als Zahlen iſt drei zwar nur drei; aber es iſt ſo geſetzt, daß es gleichgültig ſey, bei dieſer Beſtimmung ſtehen zu bleiben oder weiter zu gehen. Einheit und Dyas ſind ſelbſt Eins; denn Dyas als Zweiheit, Vielheit iſt einfach. Wir ſehen: α) den differenten oder qualitativen Gegenſatz, die Monas (Hermaphrodit) entgegengeſetzt in ſie ſelbſt und in die Zweiheit, Einheit und reine Vielheit, — abſoluter Gegenſatz, Eins das Andere aufhebend, und zugleich ſein Weſen in dieſem Gegenſatze habend; und β) den quantitativen, die Gleichgültigkeit der Beſtehenden; γ) αα) die individuelle Einheit hiervon, Subjekt, ββ) die allgemeine Einheit derſelben. In den quantitativen Unterſchied fällt die Vielheit der gleichgültigen Dinge, oder der Fürſichſeyenden; ihre reinſte Beſtimmtheit oder beſtimmtes Weſen iſt die Zahl. Unorganiſcher Dinge weſentliche Beſtimmtheit iſt ſpecifiſche Schwere; Pflanzen, Thiere haben einfache Beſtimmtheit durch Zahlen. Das abſolut einfache Weſen entzweit ſich in Einheit und Vielheit, in den differenten Gegenſatz, der zugleich beſteht, Seyn hat, wie die reine Differenz die Negativität iſt; und ſeine Rückkehr in ſich ſelbſt iſt ebenſo die negative Einheit, das individuelle Subjekt, und das Allgemeine oder Poſitive, und beide ſind Einheit.

Dieß iſt in der That die reine ſpekulative Idee des abſoluten Weſens, es iſt dieſe Bewegung; bei Plato iſt die Idee keine andere. Das Spekulative tritt hier als ſpekulativ hervor. Derjenige, der das Spekulative nicht kennt, hält nicht dafür, daß mit einer Bezeichnung ſolcher einfachen Begriffe das abſolute Weſen ausgeſprochen ſey. Eins, Viele, Gleiches, Ungleiches, Mehr, Minder ſind triviale, leere, trockene Momente. Daß

in ihren Verhältnissen das absolute Wesen, der Reichthum und die Organisation der natürlichen, wie der geistigen Welt befaßt sey, scheint dem nicht, der an die Vorstellung gewöhnt, aus dem sinnlichen Wesen nicht in den Gedanken zurückgegangen: — Daß Gott im spekulativen Sinne damit ausgesprochen ist, das Erhabenste in diesen gemeinen Worten, das Tiefste in diesen bekannten, oben und offen liegenden, das Reichste in der Armuth dieser Abstraktionen.

Zunächst im Gegensatze gegen die gemeine Realität, überhaupt aber die Gattung, das Allgemeine aller Realität ist eben diese Entzweiung, die Konstruktion, die Vielheit des einfachen Wesens, sein Gegensatz und das Verstehen desselben, — quantitativer Unterschied. Diese Idee hat also die Realität an ihr selbst; sie ist der wesentliche, einfache Begriff der Realität, — die Erhebung in den Gedanken, aber nicht als Flucht aus dem Realen, sondern das Reelle selbst in seinem Wesen ausdrückend. Wir finden hier die Vernunft, welche ihr Wesen ausdrückt; und die absolute Realität ist unmittelbar die Einheit selbst.

In Beziehung auf diese Realität nun ist es vorzüglich, daß die Schwierigkeit der nicht spekulativ Denkenden weit aus einander gegangen; — oder: was ist das Verhältniß derselben zur gemeinen Realität? Es ist damit gegangen, wie mit den platonischen Ideen, die diesen Zahlen oder vielmehr reinen Begriffen ganz nahe sind. Nämlich die nächste Frage ist: „Die Zahlen, wo sind sie? Geschieden durch den Raum, im Himmel der Ideen für sich wohnend? Sie sind nicht unmittelbar die Dinge selbst; denn ein Ding, eine Substanz ist doch etwas Anderes als eine Zahl, — ein Körper hat gar keine Aehnlichkeit damit.“ α) Die Pythagoräer meinten damit gar nicht etwa das, was man unter Urbilder versteht,*) als ob die Ideen, Gesetze und

*) Aristoteles sagt gegen die, welche die Ideen als Urbilder darstellen, sehr gut (Metaphys. I, 9): τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον;

Verhältniſſe der Dinge, in einem ſchaffenden Verſtande vorhanden wären, als Gedanken eines Bewußtſeyns, Ideen in dem göttlichen Verſtande, abgetrennt von den Dingen, wie die Gedanken eines Künſtlers von ſeinem Werke, β) meinten ſie damit noch viel weniger Gedanken in unſerem Bewußtſeyn, da wir die abſolut entgegengeſetzten als Erklärungsgründe von den Eigenſchaften der Dinge geben, etwas Subjektives, das nur in unſerem Gedanken ſo iſt: — ſondern beſtimmt die reale Subſtanz der Seyenden, ſo daß jedes, das nächſte beſte Seyende weſentlich nur dieß iſt, dieß ſein Seyn iſt α) Eins zu ſeyn, β) Monas und die Dyas an ihm zu haben, und ihren Gegenſatz und Beziehung; ſo iſt jedes Ding, und gerade ſein Seyn iſt dieß, daß es ſo iſt.

Ariſtoteles *) ſagt es ausdrücklich, „es ſey den Pythagoräern eigenthümlich, daß das Begrenzte und das Unendliche und das Eine nicht andere Naturen ſeyen," aus denen die Dinge hervorgehen, entſtehen, und darein zurückgehen, — ſie gaben ihnen nämlich nicht eine andere Realität als den Dingen, „wie Feuer u. ſ. f.: ſondern betrachteten ſolche, wie das Unendliche und das Eins, als die Subſtanz der Dinge ſelbſt, von welchen ſie es prädiciren; und die Zahl ſey das Weſen von Allem." ... „Sie ſondern die Zahlen nicht von den Dingen ab; ſondern ſie gelten ihnen für die Dinge ſelbſt." **) ... „Die Zahl iſt das Princip (ἀρχή) und die Materie (ὕλη) der Dinge, ſo wie ihre Eigenſchaften und Kräfte," ***) — alſo der Gedanke, Subſtanz, oder das Ding, was es im Weſen des Gedankens iſt.

---

*) Metaphys. I, 5: οἱ δὲ Πυθαγορεῖοι δύο μὲν τὰς ἀρχὰς .. εἰρήκασι, .. τοσοῦτον δὲ προσεπέθεσαν, ὅ καὶ ἴδιον αὐτῶν ἐστίν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς φήσαντες εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων, ὧν κατηγοροῦνται. διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων.

**) Arist. Metaph. I, 6.

***) eod. I, 5.

Diese abstrakten Bestimmungen sind dann konkreter bestimmt worden, — vorzüglich von den Späteren, Jamblich, Porphyr, Nikomachus bei ihren Spekulationen über Gott, — durch religiöse Vorstellungen (arithmetische Theologumena). Sie suchten die Bestimmungen der Volksreligion zu erheben, indem sie solche Gedankenbestimmungen hineinlegten. Unter Monas haben sie nichts Anderes als Gott verstanden. Sie nennen sie Gott, den Geist, den Hermaphroditen (der beide Bestimmungen in sich enthält, ebensowohl Gerades, als Ungerades), auch die Substanz, auch die Vernunft, das Chaos (weil sie unbestimmt ist), Tartarus, Jupiter, Form. Ebenso nannten sie die Dyas mit solchen Namen: Die Materie, dann das Princip des Ungleichen, den Streit, das Erzeugende, Isis u. s. f.

c. Die Trias ist dann vornehmlich eine sehr wichtige Zahl gewesen. Sie ist die Zahl, worin die Monas zu ihrer Realität, Vollendung gelangt ist. Die Monas schreitet fort durch die Dyas, und mit diesem unbestimmt Vielen wieder unter die Einheit verbunden, ist sie die Trias. Einheit und Vielheit ist auf die schlechteste Weise in der Trias als äußerliche Zusammensetzung vorhanden. So abstrakt dieß hier auch genommen ist, so ist es doch eine höchst wichtige Bestimmung. Die Trias gilt dann im Allgemeinen für das erste Vollkommene. Aristoteles sagt von ihr: *) „Das Körperliche hat außer der Drei keine Größe mehr" — (d. h. Dimension, qualitativ nothwendige Größe, es ist durch die drei Dimensionen bestimmt); — „daher auch die Pythagoräer sagen, daß das All und Alles durch Dreiheit bestimmt ist" (absolute Form hat, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται). „Denn Ende, Mitte und Anfang hat die Zahl des Ganzen; und diese ist die Trias." Alles darunter bringen, ist oberflächlich, wie die Schemata in der neueren Naturphilosophie. „Daher wir auch aus der Natur

*) De Coelo I, 1.

dieß Geſetz (Beſtimmung) aufnehmend, ſie im Gottesdienſt," in den Anreden der Götter „gebrauchen;" ſo daß wir erſt glauben die Götter ganz angeredet zu haben, wenn wir ſie dreimal im Gebete angerufen, — dreimal heilig. „Zwei nennen wir Beide, nicht aber Alle (*πάντας δ' οὐ λέγομεν*); erſt von Drei ſagen wir Alle. Was durch Drei beſtimmt iſt, iſt das Ganze" (oder Alles, *πᾶν*). Das iſt erſt die Totalität. „Was auf die dreifache Weiſe, iſt vollkommen getheilt (*τριχῇ δὲ ὃν διαιρετὸν, πάντῃ διαιρετόν*): Einiges iſt nur in Eins" (abſtrakte Identität), „Anderes nur in Zwei" (nur Gegenſatz), „dieß aber ganz." Oder das Vollkommene iſt Dreiheit: kontinuirlich, ſich ſelbſt gleich; ungleich theilbar, der Gegenſatz iſt darin; und die Einheit hiervon, die Totalität dieſes Unterſchiedes; — wie die Zahl überhaupt, aber an der Dreiheit iſt dieß wirklich. Die Trias iſt tiefe Form.

Es iſt nun begreiflich, daß die Chriſten in dieſer Dreiheit ihre Dreieinigkeit geſucht und gefunden haben. Man hat ihnen oberflächlich dieß bald übel genommen, — als ob jene Dreieinigkeit über die Vernunft, ein Geheimniß wäre, alſo bald zu hoch, als die Alten ſie gehabt, bald zu abgeſchmackt, — aus dem einen oder dem anderen Grunde ſie der Vernunft nicht näher bringen wollen. Wenn ein Sinn in dieſer Dreieinigkeit iſt, ſo müſſen wir ihn verſtehen. Es wäre ſchlecht beſtellt, wenn keiner in Etwas wäre, was zwei Jahrtauſende die heiligſte Vorſtellung der Chriſten geweſen: wenn ſie zu heilig, um herabgezogen zu werden, — oder ſchon ganz aufgegeben wäre, ſo daß es gegen die gute Lebensart, einen Sinn darin ſuchen zu wollen. Es kann auch nur von dem Begriffe dieſer Dreiheit die Rede ſeyn, nicht von den Vorſtellungen eines Vaters, Sohnes; — natürliche Verhältniſſe gehen uns nichts an.

Was nun dieſe Dreiheit iſt, hat Ariſtoteles ganz beſtimmt ausgeſprochen; was vollkommen iſt oder was Realität hat, hat es in der Dreiheit: Anfang, Mitte und Ende. Das Princip

ist das Einfache; die Mitte sein Anderswerden (Dyas, Gegensatz); die Einheit (Geist), das Ende: Rückkehr seines Andersseyns in diese Einheit. Jedes Ding ist α) Seyn, Einfaches; β) Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit; γ) Einheit Beider, Einheit in seinem Andersseyn. Nehmen wir ihm diese Dreiheit, so vernichten wir es, machen Gedankending daraus, Abstraktion.

d. Nach der Drei kommt die Tetras. Vier hat deswegen bei den Pythagoräern diese hohe Würde gehabt, weil sie Trias ist, aber auf entwickeltere Weise. Daß die Tetras für diese Vollendung galt, ist überhaupt oberflächlich; sie erinnert hierbei an die vier Elemente, die chemischen, die vier Weltgegenden (in der Natur ist vier vorhanden, durchgreifend); auch jetzt ist sie ebenso berühmt. Als Zahl ist sie die Vollendung der Dyas, die in sich zurückkehrende Einheit, die Produktion der Dyas, des Gegensatzes, der sich potenzirt, die Sichselbstgleichheit giebt. Die Zweiheit, die so procedirt, daß sie nur sich selbst zur Bestimmung hat, die Zweiheit mit sich selbst gleichgesetzt (d. h. mit sich selbst multiplicirt), in die Einheit mit sich selbst gesetzt, ist Vierheit, das Quadrat von Zwei. Im Verhältniß zur Trias, — so ist sie in ihr enthalten. Die Trias ist α) Einheit, β) Andersseyn, und γ) deren Einheit. Anderes, Negatives, Punkt, Grenze ist nur für Ein Moment gerechnet; aber seine Realität ist Zwei, — der Unterschied, als gesetzt, ist Zwei, ein Gedoppeltes. Das Dritte ist die Einheit der Monas und der zwei Unterschiede; zählen wir dieß, so sind es schon vier. Also ist Vier an der Dreiheit.

Die Tetras ist bestimmter als Tetraktys gefaßt worden, die wirksame, thätige Vier (von τέτταρα. ἄγειν); und diese ist nachher bei den spätern Pythagoräern die berühmteste Zahl geworden. Im Fragmente eines Gedichts des Empedokles, der ursprünglich Pythagoräer war, kommt es vor, wie hoch im Ansehen diese Tetraktys gestanden: *)

*) *Gnomicorum Poëtarum opera: Vol. I. Pythagoreorum*

„... Wenn du dieß thuſt,
Dieß wird auf den Pfad der göttlichen Tugend dich leiten;
Ich ſchwör's bei dem, *) der auf'rm Geiſt die Tetraktys gegeben,
Die in ſich der ew'gen Natur Quell hat und die Wurzeln."

c. Davon gehen die Pythagoräer nun gleich zur Zehn über, einer anderen Form dieſer Tetras. Wie die Vier die vollendete Drei iſt, ſo iſt wieder dieſe Vierheit, vollendet, entwickelt — alle Momente derſelben als reale Unterſchiede, jedes Moment als eine ganze Zahl genommen (ſonſt iſt jedes nur eins) — die Dekas, die reale Tetras. „Tetraktys heiße die Vollendung, welche die vier erſten Zahlen in ſich enthält; 1 + 2 + 3 + 4 = 10." Die Realität, in der die Beſtimmungen genommen ſind, iſt aber hier nur die äußerliche, oberflächliche der Zahl, kein Begriff. In Vier ſind nur vier Einheiten; — es iſt ein großer Gedanke, ſie nicht als Eins zu ſetzen. „Dieß iſt denn als Zahl wieder die vollkommenſte." Tetraktys iſt Idee, nicht ſowohl als Zahl. „Wenn wir zu Zehn gekommen, betrachten wir ſie wieder als Einheit, und fangen von vorn an. Die Tetraktys, heißt es, hat die Quelle und die Wurzel der ewigen Natur in ſich, weil ſie der Logos des Univerſums, des Geiſtigen und Körperlichen iſt." **) Es ſagt ein Späterer, Proklus, aus einer pythagoräiſchen Hymne: „Die göttliche Zahl geht fort" (πρόεισι, oben περιπατεῖται),

„Dich aus dem unermeßlichen Heiligthume der Monas
Die zur göttlichen Tetras kommt, die die Mutter von Allem
Zeugt, die Alles umfaßt, die aller Grenze für Alle,
Unerſchüttert, unermüdlich; nun nennt ſie die heilige Dekas." ***)

---

aureum carmen ed. Glandorf: Fragm. I, v. 69 — 72; Sext. Empir. adv. Math. IV, §. 2, et Fabric. ad h. l.

*) Dem Pythagoras.

**) Sext. Empir. adv. Math. IV, §. 3; VII, §. 94 — 96.

***) Fabric. ad Sext. Empir. adv. Math. IV, §. 3:
Μονάδος ἐκ κευθμῶνος ἀειγένεος ἐς σ' ἔβη ἴσαρα
Τετρακτύν ἐπὶ γαῖάν, ἣ δὴ τέλει μητέρα πάντων
Ἁπάντων, ἀκάμαντον, ἀτειρέα πᾶσι τιθεῖσαν
Ἄσπετον, ἀκάματον, ἀτειρέα πᾶσι φέρουσαν.

Der weitere Fortgang der Zahlen ist ungenügend. Was von den übrigen Zahlen gefunden wird, ist unbestimmter, und der Begriff verliert sich in ihnen. Bis fünf mag wohl in den Zahlen noch ein Gedanke seyn, aber von sechs an sind es lauter willkürliche Bestimmungen.

2. Diese einfache Idee und die einfache Realität in derselben ist nun aber weiter zu entwickeln, um zu der zusammengesetzteren, entfalteteren Realität zu kommen. Wie benahmen sich nun die Pythagoräer dabei, von den abstrakt logischen Bestimmungen zu Formen überzugehen, die eine konkrete Anwendung von Zahlen bedeuten? Die Bestimmungen der konkreten Gegenstände durch die Zahlen, welche die Pythagoräer machten, haben im Räumlichen und Musikalischen noch eine nähere Beziehung; aber in den konkreteren Gegenständen der Natur und des Geistes werden sie zu etwas rein Formellem und Leerem.

a. Wie die Pythagoräer „aus den Zahlen den Weltorganismus konstruirten," davon giebt Sextus *) ein Beispiel an den räumlichen Verhältnissen, und allerdings ist hier mit diesen ideellen Principen auszukommen. Da giebt es dann leicht abstrakte Raumbestimmungen; und die Zahlen sind in der That vollendete Bestimmungen des Raums. Wenn man nämlich beim Raum mit dem Punkte, der ersten Negation des Leeren anfängt: so „entspricht der Punkt der Einheit; er ist ein Untheilbares (ἀδιαίρετον) und das Princip der Linien, wie die Einheit das der Zahlen. Indem der Punkt sich als Monas verhält, so drückt die Linie die Dyas aus; denn beide werden durch den Uebergang begriffen (κατὰ μετάβασιν νοεῖται), — die Linie ist die reine Beziehung zweier Punkte, und ohne Breite. Die Fläche aus der Dreiheit. Die solide Figur aber, der Körper gehört zur Vierheit (τετράς), und in ihr sind drei Dimensionen gesetzt. Andere sagen, der Körper bestehe (συνίστασθαι) aus

*) adv. Math. X, §. 277 — 283.

Einem Punkte" (d. h. ſein Weſen ſey Ein Punkt); „denn der fließende Punkt mache die Linie, die fließende Linie aber die Fläche, dieſe Fläche aber den Körper. Sie unterſcheiden ſich von den Erſten darin: Daß jene die Zahlen zuerſt aus der Monas und der unbeſtimmten Dyas entſtehen laſſen, alsdann aus den Zahlen die Punkte und Linien und Ebenen und körperlichen Figuren; dieſe aber erbauen aus Einem Punkte alles Uebrige." Den Einen iſt der Unterſchied der geſetzte Gegenſatz, die geſetzte Form, als Zweiheit; die Anderen haben die Form, als Thätigkeit. „So werde alſo das Körperliche gebildet unter Leitung der Zahlen (ἡγουμένων τῶν ἀριθμῶν), aus ihnen aber die beſtimmten Körper, Waſſer, Luft, Feuer und überhaupt das ganze Univerſum, von dem ſie ſagen, daß es nach der Harmonie gebildet ſey (διοικεῖσθαι), — einer Harmonie, die wieder allein in Zahlenverhältniſſen beſteht, welche die verſchiedenen Zuſammenklänge der abſoluten Harmonie konſtituiren" (ἐν οἷς οἱ λόγοι εἰσὶ τῶν συστατικῶν τῆς τελείου ἁρμονίας συμφωνιῶν).

Hierüber iſt zu bemerken, daß der Fortgang vom Punkte zum wirklichen Raum (realen, denn Linien, Flächen ſind nur Momente, Abſtraktionen) die Bedeutung der Raumerfüllung zugleich hat. Denn Eins iſt Weſen, Subſtanz, Materie; *) es iſt nur Unterſchied des Raums und des erfüllten Raums. Auch geht die Konſtruktion einfach fort; es iſt die Bewegung, oder Beziehung. Der Begriff der Linie iſt reine Beziehung des Punkts; Punkt iſt reines Eins, — Eins als reine Thätigkeit, reine Beziehung: Linie. Ebenſo Fläche: Beziehung der Linie, Sichmitſichmultipliciren, Produciren, Thätigſeyn, Kontinuität, Allgemeinheit; und ebenſo der körperliche Raum. Es iſt mehr in der Form des Geſchehens entwickelt: Bewegung oder äußerliche

*) Arist. Metaphys. I, 8. ἐξ ὧν ὑποτίθενται καὶ λέγουσιν, οὐδὲν μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν λέγουσι σωμάτων ἢ περὶ τῶν αἰσθητῶν.

Konstruktion. Aber es geht noch gut; hingegen der Uebergang von der Raumerfüllung überhaupt zur bestimmten: Wasser, Erde u. s. w., — dieß ist ein ander Ding und hält schwerer. Oder diesen Uebergang haben die Pythagoräer vielmehr nicht gemacht, sondern das Universum hat selbst bei ihnen diese spekulative einfache Form: nämlich als ein System von Zahlenverhältnissen dargestellt zu werden. Damit ist aber das Physikalische noch nicht bestimmt.

b. Eine andere Anwendung oder Aufzeigen der Zahlenbestimmung als des Wesentlichen sind die musikalischen Verhältnisse, — das, wobei die Zahl vornehmlich das Bestimmende ausmacht. Hier zeigen sich die Unterschiede als verschiedene Verhältnisse von Zahlen; und diese Weise, das Musikalische zu bestimmen, ist die einzige. Das Verhältniß der Töne zu einander beruht auf quantitativen Unterschieden, die Harmonie bilden können, wogegen andere Disharmonien bilden. Die Pythagoräer behandelten daher die Musik als Psychagogisches, Pädagogisches.*) Pythagoras ist der erste gewesen, der es eingesehen hat, daß die musikalischen Verhältnisse, diese hörbaren Unterschiede, mathematisch bestimmbar sind, — daß unser Hören von Einklang und Dissonanz ein mathematisches Vergleichen ist. Das subjektive, im Hören einfache Gefühl, das aber an sich im Verhältnisse ist, hat Pythagoras dem Verstande vindicirt und durch feste Bestimmung für ihn erobert. Ihm wird die Erfindung der Grundtöne der Harmonie zugeschrieben, die auf den einfachsten Zahlenverhältnissen beruhen. Es wird erzählt,**) Pythagoras sey bei der Werkstätte eines Schmidts vorbeigegangen, und durch die Schläge, die eine besondere Zusammenstimmung gaben, aufmerksam geworden. Er habe dann das Verhältniß der Schwere der Hämmer, die einen gewissen Einklang gaben, verglichen,

*) *Porphyrius de vita Pyth.* §. 30.
**) *Jamblichus de vita Pyth. c. XXVI*, §. 115.

und danach das Verhältniß der Töne mathematiſch beſtimmt; und endlich die Anwendung davon, und den Verſuch an Saiten gemacht. Und es boten ſich ihm zunächſt die Verhältniſſe: Diapaſon, Diapente und Diateſſaron dar. Es iſt bekannt, daß der Ton einer Saite (oder was dem gleich iſt, der Luftſäule in einer Röhre bei den Blaſe-Inſtrumenten) von drei Umſtänden abhängt: von ihrer Länge, Dicke und dem Grade ihrer Spannung. Hat man nun zwei gleich dicke und gleich lange Saiten: ſo bringt ein Unterſchied in der Spannung einen Unterſchied des Klanges hervor. So vergleichen wir nur ihre Spannung; und dieſe läßt ſich durch ein Gewicht meſſen, das an ſie angehängt, und wodurch ſie geſpannt wird. Pythagoras fand, daß wenn die eine Saite mit einem Gewicht von zwölf Pfund, die andere mit ſechs Pfund beſchwert wurde, (λόγος διπλάσιος, 1: 2), dieß den muſikaliſchen Einklang der Oktave (διὰ πασῶν) gab; das Verhältniß 8: 12 oder 2: 3 (λόγος ἡμιόλιος) den Einklang der Quinte (διὰ πέντε); das Verhältniß 9: 12 oder 3: 4 (λόγος ἐπίτριτος) die Quarte (διὰ τεσσάρων). *) Eine verſchiedene Anzahl von Schwingungen in gleichen Zeiten beſtimmt Höhe und Tiefe des Tons; dieſe Anzahl iſt im Verhältniß des Gewichts, wenn Dicke und Länge gleich ſind. Im erſten Verhältniß macht die ſtärker geſpannte Saite noch einmal ſo viel Schwingungen, als die andere; im zweiten drei Schwingungen, während die andere zwei macht u. ſ. f. Hier iſt die Zahl das Wahrhafte, was den Unterſchied beſtimmt. Der Ton iſt nur eine Erſchütterung, Bewegung. Es giebt zwar auch qualitative Unterſchiede, — z. B. zwiſchen den Tönen von Metall und Darmſaiten, zwiſchen der Menſchenſtimme und Blasinſtrumenten; aber das eigentliche muſikaliſche Verhältniß der Töne eines Inſtruments zu einander — dieß, worauf die Harmonie beruht

*) *Sext. Empiricus Pyrrh. Hyp. III*, 18 §. 155; *adv. Math. IV*, §. 6 — 7; *VII*, §. 95 — 97; *X*, §. 283.

— iſt ein Verhältniß von Zahlen. Der Ton iſt nichts, als das Schwingen eines Körpers, — eine Beſtimmung durch Raum und Zeit; da kann keine Beſtimmung für den Unterſchied vorhanden ſeyn, als die der Zahl, — die Menge der Schwingungen in einer Zeit. Nirgend iſt eine Beſtimmung durch Zahlen mehr an ihrem Orte, als hier.

Von hieraus ließen ſich die Pythagoräer in weitere Ausführungen der muſikaliſchen Theorie ein, wohin wir ihnen nicht folgen. Das Geſetz a priori des Fortſchreitens und die Nothwendigkeit der Bewegung in den Zahlenverhältniſſen iſt etwas, das ganz im Dunkeln liegt, als worin ſich trübe Köpfe herumtreiben können, da überall Anſpielungen auf Begriffe, oberflächliche Einſtimmungen unter einander ſich darbieten, aber wieder verſchwinden.

Was die weitere Fortbildung des Univerſums als Zahlenſyſtems betrifft, ſo thut ſich hier die ganze Ausbreitung der Verworrenheit und Trübſeligkeit der Gedanken der ſpäteren Pythagoräer auf. Es iſt unſäglich, wie ſie ſich abgemüht haben, eben ſowohl philoſophiſche Gedanken in einem Zahlenſyſtem auszudrücken, als diejenigen Ausdrücke zu verſtehen, die ſie von Anderen vorfanden, und darein allen möglichen Sinn zu legen; — abgeſchmackte oberflächliche Beziehungen, wenn der Begriff verlaſſen wird. Von den älteren Pythagoräern aber ſind uns hierüber nur die Hauptmomente bekannt. Plato giebt uns eine Probe von ſolcher Vorſtellung des Univerſums als eines Zahlenſyſtems; aber Cicero und die Aelteren nennen dieſe Zahlen immer die platoniſchen, und es ſcheint nicht, daß ſie den Pythagoräern zugeſchrieben werden. Es wird alſo nachher davon die Rede ſeyn. Sie waren ſchon zu Cicero's Zeiten zum Sprichwort geworden, als dunkel; es iſt nur Weniges, das alt iſt.

c. Ferner haben die Pythagoräer die Himmelskörper des ſichtbaren Univerſums durch Zahlen konſtruirt. Wenn weiter auf das Konkretere übergegangen werden ſoll, ſo erhellt ſo-

gleich die Dürftigkeit, Abſtraktion aus der Beſtimmung der Zahlen. Ariſtoteles ſagt: *) „Indem ſie die Zahlen als die Principien der ganzen Natur beſtimmten: ſo brachten ſie (συνάγοντες) unter die Zahlen und ihre Verhältniſſe alle Beſtimmungen und Theile des Himmels und der ganzen Natur (πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν). Und wo etwas nicht ganz paßte, ſo ſuchten ſie dieſen Mangel" auf eine andere Weiſe „zu ergänzen, um eine Uebereinſtimmung hervorzubringen. Z. B. da die Dekas ihnen als das Vollkommene erſcheint, und die ganze Natur der Zahlen zu umfaſſen: ſo ſagten ſie, auch der am Himmel ſich bewegenden Sphären (τὰ φερόμενα) ſeyen zehn; da nun aber ihrer nur neun ſichtbar ſind, ſo erfanden ſie eine zehnte, die Gegenerde (τὴν ἀντίχθονα)." Dieſe neun ſind: die damals bekannten fünf (ſieben) Planeten, 1) Merkur, 2) Venus, 3) Mars, 4) Jupiter, 5) Saturn, — auch 6) die Sonne, 7) der Mond; 8) die Erde, und 9) die Milchſtraße (Fixſterne). Die zehnte iſt alſo die Gegenerde, von der man unentſchieden laſſen muß, ob ſie ſich dieſelbe als die abgekehrte Erdſeite, oder als einen ganz anderen Erdkörper dachten.

Ueber die nähere phyſikaliſche Beſtimmung dieſer Sphären führt Ariſtoteles **) an: „In die Mitte haben die Pythagoräer das Feuer geſetzt, die Erde aber als einen Stern, der ſich um dieſen Centralkörper herumbewegt in einem Kreiſe;" dieſer iſt dann eine Sphäre und iſt die vollkommenſte unter den Figuren, entſprechend der Dekas, — als runden Zahl. „Und ſie ſetzen eine andere Erde dieſer entgegen." Dieß entſpricht unſeren Vorſtellungen. Es findet ſich hierbei eine gewiſſe Aehnlichkeit mit unſerem Sonnenſyſtem. Als jenes Feuer aber dachten ſie ſich nicht die Sonne. „Sie halten ſich," ſagt Ariſtoteles, „dabei" alſo „nicht an den Schein der Sinne, ſondern an Gründe;" wie auch wir noch Gründen

*) Metaphys. I. 5.
**) De coelo II, 13.

gegen die sinnliche Erscheinung schließen. Dieß pflegt auch an uns noch als das erste Beispiel zu kommen, daß die Dinge an sich anders sind, als sie erscheinen. „Dieß Feuer, das in der Mitte ist, nannten sie die Wache des Zeus.“ .. „Diese zehn Sphären machen nun, wie alles Bewegte, ein Geräusch; aber jede ein verschiedenes Getöne, nach der Verschiedenheit ihrer Größe und Geschwindigkeit. Diese ist bestimmt durch die verschiedenen Abstände, welche zu einander ein harmonisches Verhältniß haben, nach den musikalischen Intervallen; hierdurch entsteht dann eine harmonische Stimme (Musik) der sich bewegenden Sphären (Welt),“ — ein harmonischer Welt-Choral.*)

Wir müssen das Grandiose dieser Idee anerkennen, — eine Idee die nothwendig ist. Nämlich das System der himmlischen Sphären ist ein System, worin Alles in Zahlenverhältnissen bestimmt ist, die unter sich Nothwendigkeit haben und als Nothwendigkeit zu begreifen sind, — und ein System von Verhältnissen, das im Hörbaren, in der Musik ebenso die Basis und das Wesen ausmachen muß. Es ist hier der Gedanke eines Systems des Weltgebäudes — des Sonnensystems — gefaßt; nur dieß ist für uns vernünftig, — die anderen Sterne haben dagegen keine Würde. Daß nun die Sphären singen, diese Bewegungen als Töne seyen, kann uns dem Verstande so nahe zu liegen scheinen, als die Ruhe der Sonne und die Bewegung der Erde, — gegen die Aussage der Sinne; wir hören es nicht, sehen aber auch nicht jene. Und es ist leicht — unmittelbarer Einwurf —, in diesen Räumen ein allgemeines Schweigen zu wähnen, weil wir von diesem Choral nichts hören; aber es ist schwerer den Grund anzugeben, daß wir diese Musik nicht hören. Sie sagen: „Wir hören sie nicht, weil wir selbst darin leben,“ weil sie zu unserer Substanz gehört, identisch mit uns ist, „nicht ein Anderes uns gegenübertritt;“ wie wir ganz innerhalb dieser Bewe-

*) Aristot. de coelo II, 9.

gung begriffen sind. Diese Bewegung wird kein Ton, weil *) die himmlischen Körper nicht als Körper sich zu einander verhalten, weil der reine Raum und Zeit (die Momente der Bewegung) erst im beseelten Körper sich zur eigenen, unangeschlagenen Stimme erhebt, und die Bewegung zu dieser fixirten eigenthümlichen Individualität erst im eigentlichen Thiere gelangt; Ton aber eine äußerliche Berührung, Anschlagen (Reibung) des Körpers erfordert, — ebenso eine momentane Individualität, Vernichtung der Besonderheit, eigenen Individualität als Elasticität ertönt: die himmlischen Körper aber frei von einander sind, — allgemeine, unindividuelle, freie Bewegung.

Das Tönen können wir weglassen, die Musik der Sphären ist eine große Vorstellung der Phantasie, — für uns ohne wahres Interesse. Die Idee aber, die Bewegung als Maß, nothwendiges System von Zahlen und Zahlenverhältnissen darzustellen, ist nothwendig. Denn der Unterschied, das Verhältniß ist hier allein als Zahl, Größe bestimmt, — dieß die Weise der Existenz; denn die Bestimmungen sind in diesem idealen Elemente der Zeit und des Raumes. Der Gedanke ist, daß sie in nothwendigen Verhältnissen stehen und diese harmonisch sind, — als vernünftig; es ist aber bis auf den heutigen Tag nichts weiter geschehen. In gewisser Rücksicht sind wir weiter, als Pythagoras. Die Gesetze: die Excentricität, wie sich die Abstände und die Zeiten des Umlaufs zu einander verhalten, wissen wir durch Keppler; aber das Harmonische, wodurch sich die Abstände bestimmen, —' dafür hat alle Mathematik noch keinen Grund (das Gesetz des Fortgangs) angeben können. Die empirischen Zahlen kennt man genau; aber Alles hat den Schein der Zufälligkeit, nicht der Nothwendigkeit. Man kennt eine ungefähre Regelmäßigkeit der Abstände, und hat so zwischen Mars und Jupiter mit Glück noch Planeten da geahnt, wo man später die Ceres, Vesta,

*) S. die Gründe des Aristoteles a. a. O.

Pallas u. s. w. entdeckt hat; aber eine konsequente Reihe, worin Vernunft, Verstand ist, hat die Astronomie noch nicht darin gefunden. Sie sieht vielmehr mit Verachtung auf die regelmäßige Darstellung dieser Reihe; für sich ist es aber ein höchst wichtiger Punkt, der nicht aufzugeben ist.

d. Von ihrem Principe haben die Pythagoräer auch Anwendung auf die Seele gemacht; und sie haben so das Geistige als Zahl bestimmt. Aristoteles *) erzählt ferner, „sie hätten gemeint, die Seele sey: die Sonnenstäubchen; Andere: das, was dieselben bewegt. Sie seyen darauf gekommen, weil diese sich immer bewegen, auch wenn vollkommene Windstille ist;" und sie daher eigene Bewegung haben müßten. Dieß will nicht viel bedeuten; aber man sieht doch daraus, daß sie „die Bestimmung des Selbstbewegens in der Seele" gesucht haben. Die nähere Anwendung der Zahlenbegriffe auf die Seele machten sie so: „Eine andere Darstellung ist folgende. Der Verstand, der Gedanke (νοῦς) sey das Eins," für sich, als das Sichselbstgleiche; „das Erkennen oder die Wissenschaft sey die Zwei, denn sie gehe allein" (μοναχῶς, für sich) „auf das Eins. Die Zahl der Fläche aber sey die Vorstellung, die Meinung" (drei); „die sinnliche Empfindung sey die Zahl des Körperlichen" (Vier), — Potenzen, heut zu Tage. „Alle Dinge werden beurtheilt entweder durch den Verstand, oder die Wissenschaft, oder die Meinung, oder die Empfindung." In diesen Bestimmungen, die man jedoch wohl späteren Pythagoräern zuschreiben muß, kann man wohl etwas Entsprechendes finden, da der Gedanke die reine Allgemeinheit ist, das Erkennen es schon mehr mit Anderem zu thun hat (das Wissen geht schon weiter, es giebt sich eine Bestimmung, einen Inhalt), die Empfindung das nach seiner Bestimmtheit Entwickeltste ist. „Indem die Seele nun zugleich sich selbst bewege: so sey sie die sich selbst bewegende

*) De anima I, 2.

Zahl." Wir finden es in keiner Verbindung mit der Monas ausgesprochen.

Dieß ist ein einfaches Verhältniß zu Zahlenbestimmungen. Ein verwickelteres führt Aristoteles *) von Timäus an (im platonischen Timäus kommt diese Vorstellung ausgeführter vor): „Die Seele bewege sich selbst und deswegen auch den Körper, weil sie mit ihm verflochten sey" (διὰ τὸ συμπεπλέχθαι πρὸς αὐτό). „Sie bestehe aus den Elementen" (συνεστηκυῖαν ἐκ τῶν στοιχείων, Zahlen), „und sey nach den harmonischen Zahlen getheilt (καὶ μεμερισμένην κατὰ τοὺς ἁρμονικοὺς ἀριθμούς), damit sie Empfindung und eine ihr unmittelbar inwohnende Harmonie habe (σύμφυτον ἁρμονίαν)." Er sagt ferner: „Und damit das Ganze einklingende Triebe" (συμφώνους φοράς, Bewegungen, Richtungen) „habe: so hat er" (Timäus) „die Geradheit" (εὐθυωρίαν, die Linie der Harmonie) „in einen Kreis umgebogen, und aus dem ganzen Kreise wieder zwei Kreise abgetheilt, die zweifach" (an zwei Punkten, διισσαχῇ) „zusammenhängen; und den einen von diesen Kreisen" endlich „wieder in sieben Kreise getheilt, damit, wie die Bewegungen des Himmels, so auch die der Seele seyen." Die Deutung hiervon hat leider Aristoteles nicht näher angegeben. Diese Vorstellungen haben tiefes Bewußtseyn der Harmonie des Ganzen. Es sind aber Formen, die für sich dunkel bleiben, weil sie ungeschickt und unpassend sind; immer eine tiefe Anschauung und gewaltsame Wendung, in der Unterscheidung und Auseinanderhaltung wieder die Vereinigung festzuhalten und darzustellen, — ein Kampf mit dem Material der Darstellung, wie in mythischen Formen, Verzerrungen. Nichts hat die Weichheit des Gedankens, als der Gedanke selbst. Merkwürdig ist es, daß sie die Seele als ein System gefaßt haben, was von dem Systeme des Himmels ein Gegenbild sey. Bei den platonischen Zahlen findet

*) De anima I, 3.

sich dieselbe Vorstellung davon, daß die Reihe der Verhältnisse umgebogen sey in einen Kreis u. s. f. Plato giebt auch die näheren Zahlenverhältnisse (aber auch nicht ihre Bedeutung) an; man hat bis auf den heutigen Tag noch nichts besonders Kluges daraus machen können. So ein Zahlen-Arrangement ist leicht; aber die Bedeutung mit Sinnigkeit anzugeben, ist schwierig, und wird immer willkürlich bleiben. „Er hat nicht gut gesagt, daß die Seele eine Größe sey. Denn der Verstand (νοῦς) ist Eins und identisch (εἷς καὶ συνεχής), wie das Denken (ὥσπερ καὶ ἡ νόησις), das Denken aber ist die Gedanken (ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα)."

Merkwürdig ist noch eine Bestimmung der Pythagoräer in Rücksicht auf die Seele; dieß ist die Seelenwanderung (μετεμψύχωσις). Cicero*) sagt, „Pherecydes, der Lehrer des Pythagoras, habe zuerst gesagt, die Seelen der Menschen seyen unsterblich." Die Lehre von der Seelenwanderung erstreckt sich auch weit nach Indien hinein, und ohne Zweifel hat Pythagoras sie von den Aegyptern geschöpft; und dieß sagt Herodot **) ausdrücklich. Nachdem er von dem Mythischen der Aegypter in Ansehung der Unterwelt erzählt, fügt er hinzu: „Die Aegypter sind die ersten gewesen, welche gesagt haben, die Seele des Menschen ist unsterblich, und geht," nach seinem Tode, „wenn der Körper zu Grunde geht, in ein anderes Lebendiges über (εἰς ἄλλο ζῷον αἰεὶ γινόμενον ἐρχόσεται). Und wenn sie" (nicht als Strafe) „alle Landthiere, Meerthiere und Vögel durchgegangen sey" (Totalität der Metempsychose): „so nimmt sie wieder den Leib eines Menschen ein; in 3000 Jahren wird solch' eine Periode vollendet. ***) Diese Vorstellungen sind auch unter den Hel-

*) Tusc. Quaest. I, 16: Pherecydes Syrius primum dixit, animos hominum esse sempiternos: antiquus sane. fuit enim meo regnante gentili (Herrn Vetter, Servio Tullio). Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit.

**) Libr. II, c. 123.

***) Die Seele durchlaufe einen Kreis: Diog. Laërt. VIII, §. 14:

lenen. *) Es giebt Einige die früher oder später sich dieser Lehre bedient, und davon gesprochen haben, als sey sie ihnen eigenthümlich (ἐχρήσαντο ὡς ἰδίῳ). Ich kenne deren Namen wohl, will ihn aber nicht schreiben." Er meint damit unläugbar Pythagoras und seine Schüler.

Worüber in der Folge noch viel gefabelt worden, — alberne Geschichten: **) „Pythagoras selbst soll versichert haben, daß er noch wisse, wer er früher gewesen sey, Hermes habe ihm das Bewußtseyn seines Zustandes vor seiner Geburt verliehen. α) Er habe als des Hermes Sohn Aethalides gelebt; β) dann im trojanischen Kriege als Euphorbus, Sohn des Panthoos, der den Patroklus getödtet, und von Menelaus getödtet worden; ***) γ) Hermotimus; δ) ein Pyrrhos, Fischer von Delos; — in allem über 207 Jahre. Jenen Schild habe Menelaus dem Apollo geweiht, und Pythagoras sich in den Tempel begeben, und von dem vermoderten Schild Zeichen angegeben, die vorher unbekannt, und woran sie ihn wiedererkannt." Mit den sehr verschiedenen Fabeln wollen wir uns nicht aufhalten.

Es ist schon bemerkt, daß Pythagoras auch seinen Bund von den ägyptischen Priestern angenommen hat. Gleich abzuschneiden ist die eine und die andere dieser orientalischen, aus der Fremde genommenen, ungriechischen Vorstellungen; die von dem griechischen Geiste zu entfernt gewesen, als daß sie Bestand und Entwickelung haben konnten. Die Seelenwanderung war vorübergehend in Griechenland, hat kein philosophisches Interesse. Bei den Griechen ist das Bewußtseyn höherer freier Individualität schon zu stark gewesen, als daß die Vorstellung hätte haf-

---

πρῶτόν τέ φασι τοῦτον ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν ἄλλοτε ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζώοις.

*) Auch die Geten hatten Glauben an Unsterblichkeit, — ἀθανατίζοντας nennt sie Herodot (IV, c. 93) —, und deswegen Tapferkeit.

**) *Diog. Laërt. VIII*, §. 4 — 5, 14; *Porphyrius* §. 26 — 27; *Jamblichus c. XIV*, §. 63.

***) *Iliad. XVI. v.* 806 — 808; *XVII, v.* 45, 199.

ten können, daß der freie Mensch, dieß fürsichseyende Beisichseyn übergehe in die Weise des Thieres. Sie haben zwar die Vorstellung von Menschen, die zu Quellen, Bäumen, Thieren u. s. w. geworden sind; aber es liegt die Vorstellung der Degradation dabei zu Grunde, es erscheint als eine Strafe, als Folge von Vergehen.

Das Bestimmtere über die sogenannte Seelenwanderung des Pythagoras führt Aristoteles *) an, bei Gelegenheit, daß, „da die Seele dem Körper inwohne, nichts bestimmt werde, aus welcher Ursache (διὰ τίν' αἰτίαν), und wie der Körper sich verhalte (καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος). Denn wegen der Gemeinschaft handelt die Eine, der Andere leidet: jene bewegt, dieser wird bewegt; nichts hiervon geschieht aber bei gegen einander Zufälligen (τούτων δ' οὐδὲν ὑπάρχει πρὸς ἄλληλα τοῖς τυχοῦσιν)." Aristoteles macht die Vorstellung von der Seelenwanderung auf kurze Weise, nach seiner Manier, zu nichte. Er sagt: „Nach den pythagoräischen Mythen nehme die zufällige Seele den zufälligen Körper an (τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα);" so daß also die Organisation des Körpers für die Seele etwas Zufälliges sey. „Es ist so gut, als ob sie sagten, daß die Baukunst Flöten annehme; denn Kunst muß Werkzeuge gebrauchen, die Seele des Körpers." Jede Kunst hat aber ihre eigenen Werkzeuge; „Jedes muß seine Gestalt haben (εἶδος καὶ μορφήν)." Die Weise des Leibes ist nicht zufällig zu der Weise der Seele, und ebenso nicht umgekehrt. Diese Zufälligkeit liegt in der Seelenwanderung: Die menschliche Seele ist auch thierische Seele. Aristoteles Widerlegung ist genügend.

Die Idee der Metempsychose ist Totalität, der innere Begriff geht diese Formen durch, — ewige Metempsychose, orientalische Einheit in Alles sich gestaltend; eben so ist sie philoso-

*) De anima I, 3.

phisch. Hier haben wir nicht diesen Sinn, — etwa Dämmerung davon ist darin, aber verständige, bestimmte Nothwendigkeit: Die bestimmte Seele, ein Ding, durchwandere Alles. Die Seele ist das Selbstbewußte, Denkende, — jenes Ding gar nicht diese Seele. Die Seele ist eben nicht so ein Ding, wie die leibnitzische Monade, daß das Bläschen in der Tasse Kaffee vielleicht eine empfindende, denkende Seele wird, — eine abstrakte, leere Identität. Es hätte kein Interesse in Ansehung der Unsterblichkeit.

3. Was nun die praktische Philosophie des Pythagoras betrifft, die diesen Bemerkungen nahe liegt: so ist uns von philosophischen Ideen hierüber Weniges bekannt. Aristoteles *) sagt von ihm, daß „er zuerst es versucht habe von der Tugend zu sprechen, aber nicht auf die rechte Art; denn indem er die Tugenden auf die Zahlen zurückführte, so konnte er keine eigenthümliche Theorie derselben bilden.“ Die Pythagoräer haben, wie zehn himmlische Sphären, so auch zehn Tugenden angenommen. Die Gerechtigkeit wird unter Anderem beschrieben als „Zahl gleichmal gleich“ (Potenz, ἴσακις ἴσος), — als das sich selbst auf gleiche Weise Gleiche. So war die Gerechtigkeit eine Bestimmung der Zahl: eine gerade Zahl, die mit sich selbst multiplicirt immer gerade (gleich) bleibt. Die Gerechtigkeit ist allerdings das sich Gleichbleibende, — dieß ist eine ganz abstrakte Bestimmung, die auf Vieles paßt; aber dieß Konkrete ist mit solcher abstrakten Bestimmung nicht erschöpft.

So bestimmten sie nun das Physische, Sittliche durch Zahlen; aber hier wird denn Alles unbestimmt und oberflächlich, es geht der Begriff aus.

Unter dem Namen der goldenen Worte haben wir eine Reihe von Hexametern, die eine Folge von moralischen Denksprüchen sind, die aber mit Recht späteren Pythagoräern zuge-

*) Magn. Moral. I, 1.

schrieben werden. Sie sind von keiner Wichtigkeit, allgemeine, bekannte Sittenregeln; sie scheinen aber doch alt zu seyn. Sie fangen damit an, daß geboten wird „die unsterblichen Götter, wie sie nach dem Gesetze vorliegen, zu ehren;" und: „Ehre den Eid, alsdann die glänzenden Heroen," ein Gegensatz zu den unsterblichen Göttern des Volksglaubens; die oberen und „die unteren" werden in den Eid zusammengefaßt. Sonst wird fortgefahren „Eltern zu ehren und Blutsverwandte"*) u. s. f., — nichts Ausgezeichnetes. Es sind Sittenlehren, in denen das Sittliche, Wesentliche auf eine einfach würdige Art ausgesprochen ist; aber dergleichen verdient nicht als philosophisch angesehen zu werden, obgleich es von Wichtigkeit ist bei dem Fortgange der Bildung.

Wichtiger ist der Uebergang der Form des Sittlichen zu dem Moralischen in seiner Existenz. Wie die physische Philosophie zu Thales Zeiten gleichzeitig vorzüglich die Gesetzgeber und Einrichter von Staaten hatten: so sehen wir bei Pythagoras die praktische Philosophie ebenso vorhanden, als Veranstaltung eines sittlichen Lebens. Dort ist die spekulative Idee, das absolute Wesen, seiner Realität nach, in einem bestimmten sinnlichen Wesen; und ebenso das sittliche Leben als das allgemeine vorhanden, als wirklicher Geist eines Volkes, Gesetze und Regierung desselben, — das Sittliche ebenso in die Wirklichkeit versenkt. Dagegen in Pythagoras sehen wir die Realität des absoluten Wesens in der Spekulation aus der sinnlichen Realität erhoben, und selbst als Wesen des Gedankens ausgesprochen, — doch noch nicht vollständig; ebenso das sittliche Wesen herausgehoben aus der Wirklichkeit, — eine sittliche Einrichtung der ganzen Wirklichkeit, aber nicht als Leben eines Volkes, sondern einer Gesellschaft.

---

*) *Gnomicorum poëtarum opera. Vol. I. Pyth. aureum carmen ed. Glandorf: Fragm. I, v. 1 — 4.*

Wir werden überhaupt die praktische Philosophie eigentlich nicht spekulativ sehen werden, bis auf die neuesten Zeiten. Der pythagoräische Bund ist willkürliche Existenz, willkürliches Herausheben, nicht, wie Priesterinstitut, Theil einer Verfassung, sanktionirt, anerkannt im Ganzen. Pythagoras hat für seine Person, als Lehrer, sich isolirt, wie die Gelehrten. Solche Gebote, wie die zehn Gebote sind, wie die Sprüche der Weisen Griechenlands, wie die des Pythagoras in seinen goldenen Worten, und andere Sprüche, die seine Symbola genannt werden, können nicht für spekulative Philosophie oder eigentliche Philosophie gelten; so wenig als auf der anderen Seite physische Begriffe und Einsichten in den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, und dergleichen. Ebenso wenig sind allgemeine Lebensregeln für etwas Spekulatives anzusehen; es ist nicht das Heterogene in seinem absoluten Gegensatz, das Andersseyn darin enthalten, und in seiner Einheit ausgesprochen. Das rein Spekulative ist nicht eine Verbindung wieder rein im Bewußtseyn, an und für sich entgegengesetzt dem Gegenstande, noch in der Natur an und für sich entgegengesetzt dem Bewußtseyn, — dieß die physikalischen Wissenschaften, jenes das praktisch-moralische Wissen; *) sondern: innerhalb des Elements des Bewußtseyns ein Thun des Bewußtseyns gegen ein Anderes, aber schon Einheit als Substanz gegenwärtig, — nicht die Form des Gleichgültigen, selbstständigen Andersseyns, das verknüpft wäre. Das sittliche Bewußtseyn ist wesentlich im Bewußtseyn, sofern es Bewußtseyn ist, — sofern es entgegengesetzt ist der Natur, dem Seyn; aber innerhalb des Bewußtseyns hat es als Bewußtseyn ebenso seine Realität oder sein Seyn. Das Volk, das allgemeine Bewußtseyn, der Geist eines Volkes ist die Substanz,

*) Im theoretischen Wissen geht es, ist etwas anders. Spekulation als Wesen ist Gedanke; innerhalb dieses abstrakten Gegensatzes des allgemeinen und einzelnen Bewußtseyns ist Wahrheit.

dessen Accidenz das einzelne Bewußtseyn ist; — aber dieß ist ebenso an und für sich. Das Spekulative ist, daß das Wesen des einzelnen Bewußtseyns der Geist des Volkes ist, das rein allgemeine Gesetz absolut individuelles Bewußtseyn, — und der Geist des Volkes sein Wesen im Bewußtseyn als solchem hat; es sind zwei Heterogene, Anderssehende, welche als Eins gesetzt werden. Diese beiden Seiten aber treten uns nicht in der Form des Gegensatzes auf, wie Bewußtseyn und Natur, weil beide schon in der Sphäre des Bewußtseyns für uns eingeschlossen sind. Erst in der Moral ist eigentlich dieser Begriff der absoluten Einzelnheit des Bewußtseyns, und thut Alles für sich.

Aber daß dem Pythagoras dieß wesentlich vor dem Geiste gewesen ist, daß die Substanz der Sittlichkeit das Allgemeine ist, — davon sehen wir ein Beispiel daran, daß „ein Pythagoräer auf die Frage eines Vaters, wie er seinem Sohne die beste Erziehung geben könne, ihm antwortete:" „„Wenn er der Bürger eines wohl regierten Staats seyn wird (πόλεως εὐνομουμένης γενησεῖη)."" *) Dieß ist eine große, wahrhafte Antwort. Das Individuum wird gebildet in der Familie, und nächstdem in seinem Vaterlande, — durch den Zustand desselben, der auf wahrhaften Gesetzen beruht. Diesem großen Principe, im Geiste seines Volkes zu leben, sind alle anderen Umstände untergeordnet. Jetzt will man im Gegentheil die Erziehung vom Geiste der Zeit frei halten. Der abgeschlossene Bund kann im guten Staate nicht Statt finden. Der Mensch bildet sich dem Staate an; er ist die höchste Macht. Der Mensch kann sich ihm nicht entziehen; steht, wenn er sich auch absondern will, bewußtlos unter diesem Allgemeinen.

In eben diesem Sinne ist das Spekulative der praktischen Philosophie des Pythagoras eben dieß, daß die sittliche Idee Realität als dieser Bund erhalten sollte. Wie die Natur in

*) *Diog. Laërtius VIII*, §. 16.

den Begriff übergeht, und in den Gedanken erhoben wird: so geht der Gedanke, als Gedanke der bewußten Wirklichkeit, in die Realität, — daß er als Geist einer Gemeine vorhanden ist, und das einzelne Bewußtseyn, als nicht reales Bewußtseyn, in einem Bunde seine Realität erhält; so daß sein Wachsthum oder Nahrung, Selbsterhaltung eben dieß ist, in solcher Substanz zu seyn, und sich gegen sie so zu verhalten, daß es in ihr allgemeines Selbstbewußtseyn wird.

Wir sehen zu Thales Zeiten das Sittliche als allgemeine Staatsverfassung werden, wie sein theoretisches Princip ein ebenso allgemein wirkliches ist; bei Pythagoras das theoretische Princip aus der Wirklichkeit zum Theil in den Gedanken erhoben, — die Zahl ist ein Mittelding: ebenso das Sittliche aus der allgemeinen bewußten Wirklichkeit sich ausnehmen und zu einem Bunde, einer Gesellschaft werden, — die Mitte zwischen der allgemeinen wirklichen Sittlichkeit, und dem, daß der Einzelne als Einzelner für seine Sittlichkeit zu sorgen hat (Moralität), und sie als allgemeiner Geist entflohen ist. Wenn wir praktische Philosophie wieder auftreten sehen werden, werden wir sie so finden.

Hiermit können wir uns begnügen, um uns eine Vorstellung von dem pythagoräischen Systeme zu machen. Ich will jedoch noch kurz die Hauptmomente der Kritik, die Aristoteles *) über die pythagoräische Zahlenform giebt, anführen. Aristoteles sagt mit Recht: „Wenn nur" (die Zahl oder) „die Grenze und das Unbegrenzte, das Gerade und das Ungerade zu Grunde gelegt wird: so sagen sie damit nicht, wie die Bewegung wird, und wie, ohne Bewegung und Veränderung, Entstehen und Vergehen ist, oder die Zustände und Thätigkeiten der himmlischen Dinge." Dieser Mangel ist von Bedeutung. Die 1, 2, 3 sind todte, trockene Formen; aber Lebendigkeit, Bewegung ist

*) Metaphys. I, 8

eine andere Beſtimmung, die darin fehlt. Es iſt ſo ein ganz abſtraktes dürftiges Princip. Zweitens ſagt er: „Es ſind aus den Zahlen nicht andere Beſtimmungen der Körper begreiflich, Schwere und Leichtigkeit,“ oder die Beſtimmungen als ganz verſchiedene Begriffe, — das Konkrete. Der Uebergang von einer Zahl zur konkreten Beſtimmung iſt in dieſer Weiſe nicht zu machen. „Sie ſagen es ſey keine Zahl, außer der an den himmliſchen Sphären;“ z. B. alſo eine himmliſche Sphäre und dann wieder eine Tugend, ſittliche Eigenſchaft oder eine natürliche Erſcheinung auf der Erde ſind als ein und dieſelbe Zahl beſtimmt. An jedem Dinge oder Eigenſchaft kann jede der erſten Zahlen aufgezeigt werden; es hat die Momente an ihm. Aber inſofern die Zahl eine nähere Beſtimmung ausdrücken ſoll, ſo wird dieſer ganz abſtrakte quantitative Unterſchied ganz formell; wie wenn die Pflanze fünf ſey, weil ſie fünf Staubfäden hat. Es iſt ebenſo oberflächlich, als die Beſtimmungen durch Stoffe, Sauerſtoff u. ſ. w., oder durch Weltgegenden; ein Formalismus, dem ähnlich, wie man jetzt Tabellen, die Schemata von Elektricität, Magnetismus, Galvanismus, Kompreſſion und Expanſion, Männlichem und Weiblichem auf Alles anwenden will, — eine rein leere Beſtimmtheit, wo vom Realen die Rede ſeyn ſoll.

Dem Pythagoras und ſeinen Schülern werden außerdem viele wiſſenſchaftliche Gedanken und Entdeckungen zugeſchrieben, die uns jedoch nichts angehen. So ſoll er erkannt haben, „daß der Morgen- und Abendſtern derſelbe iſt;“ *) „daß der Mond ſein Licht von der Sonne bekommt.“ **) Das Muſikaliſche iſt ſchon bemerkt. Am berühmteſten iſt jedoch der pythagoräiſche Lehrſatz; es iſt in der That der Hauptſatz in der Geometrie, er iſt nicht anzuſehen, wie irgend ein anderer Satz.

*) *Diog. Laërt. VIII*, §. 14.
**) *Diog. Laërt. VIII*, §. 27.

Pythagoras ſoll eine Hekatombe geſchlachtet haben bei Findung dieſes Satzes; *) er hat die Wichtigkeit deſſelben eingeſehen. Und merkwürdig mag es wohl ſeyn, daß ſeine Freude ſo weit gegangen, deshalb ein großes Feſt anzuordnen, wo die Reichen und das ganze Volk eingeladen waren; der Mühe werth war es. Es iſt Fröhlichkeit, Feier des Geiſtes (Erkenntniß), — auf Koſten der Ochſen.

Andere Vorſtellungen, die von den Pythagoräern zufälliger Weiſe und ohne Zuſammenhang angeführt werden, ſind ohne philoſophiſches Intereſſe (nichts iſt gleichgültiger, als was für Meinungen die Menſchen gehabt haben), und nur erzählungsweiſe zu erwähnen. Z. B. daß „die Pythagoräer einen leeren Raum angenommen, den der Himmel einathme, und einen leeren Raum, der die Naturen von einander trenne, und die Scheidung im Kontinuirlichen und Diskreten macht; er ſey zuerſt in den Zahlen und trenne ihre Natur.“ **) Diogenes Laertius ***) führt ganz ſtrohern (wie die Späteren überhaupt das Aeußerliche und Geiſtverlaſſene aufnehmen) noch Vieles an: „Die Luft (ἀήρ), welche die Erde umgiebt, ſey unbeweglich“ (ἄσειστον, wohl durch ſich ſelbſt) „und krankhaft, und was in ihr, Alles ſterblich; die oberſte aber ſey in ewiger Bewegung, und rein und geſund“ — (Andere: ein umgebendes Feuer) — „und in ihr Alles unſterblich und göttlich. Sonne und Mond und die übrigen Sterne ſeyen Götter; denn in ihnen hat das Warme die Oberhand, die Urſache des Lebens. Der Menſch ſey mit den Göttern verwandt, weil er des Warmen theilhaftig. Daher Gott Vorſorge unſerer habe.... Von der Sonne dringe ein Strahl durch den dicken und kalten Aether und belebe Alles; die Luft nennen ſie den kalten Aether, das Meer und die

*) *Diog. Laert. VIII*, §. 12.
**) *Arist. Phys. IV*, 6.
***) *Lib. VIII*, §. 26 — 28.

Feuchtigkeit den dichten Aether. Die Seele ſey ein Splitter," ein Abgeriſſenes „des Aethers (ἀπόσπασμα αἰθέρος)."

C. Die eleatiſche Schule.

Die pythagoräiſche Philoſophie hat noch nicht die ſpekulative Form des Ausdrucks für den Begriff. Zahlen ſind der Begriff, aber in der Weiſe der Vorſtellung, der Anſchauung, — Unterſchiede in der Form des Quantitativen, nicht als reine Begriffe ausgedrückt; eine Vermiſchung von beidem. Dieſer Ausdruck des abſoluten Weſens in einem Solchen, das ein reiner Begriff iſt, oder einem Gedachten, und die Bewegung des Begriffs oder des Denkens iſt das Nächſte, was wir ſehen, daß es nothwendig eintritt; und dieß finden wir in der eleatiſchen Schule. In ihr ſehen wir den Gedanken ſich ſelbſt frei für ſich ſelbſt werden; in dem, was die Eleaten als das abſolute Weſen ausſprechen, den Gedanken ſich ſelbſt rein ergreifen, und die Bewegung des Gedankens in Begriffen. Wir finden hier den Anfang der Dialektik, d. h. eben der reinen Bewegung des Denkens in Begriffen; damit den Gegenſatz des Denkens gegen die Erſcheinung oder das ſinnliche Seyn, — deſſen was an ſich iſt gegen das Für-ein-Anderes-Seyn dieſes Anſich: und an dem gegenſtändlichen Weſen den Widerſpruch, den es an ihm ſelbſt hat (die eigentliche Dialektik). Wenn wir zum Voraus darüber reflektiren, wie der Gang des reinen Gedankens beſchaffen ſeyn müſſe: ſo ergiebt ſich, daß α) der reine Gedanke (das reine Seyn, das Eins, als νοούμενον) in ſeiner ſtarren Einfachheit und Sichſelbſtgleichheit ſich unmittelbar ſetzt, — und alles Andere als das Nichtige; β) der zuerſt ſchüchterne Gedanke, — welcher, nachdem er erſtarkt, das Andere gelten läßt und ſich daran macht, — erklärt, daß er alsdann das Andere ebenſo in ſeiner Einfachheit auffaßt, und an dieſem ſelbſt ſeine Nichtigkeit aufzeigt; γ) er das Andere in der Mannigfaltigkeit ſeiner Beſtimmungen überhaupt ſetzt. So werden wir die Ausbildung der Eleaten in der

Geſchichte ſehen. Dieſe eleatiſchen Sätze intereſſiren noch jetzt die Philoſophie, ſind nothwendige Momente, die in ihr vorkommen müſſen.

Es iſt zu dieſer Schule Xenophanes, Parmenides, Meliſſus und Zeno zu rechnen. Xenophanes iſt als der Stifter derſelben anzuſehen, Parmenides wird als ſein Schüler angegeben, und Meliſſus, vorzüglich aber Zeno als Schüler des Parmenides. Sie ſind in der That als eleatiſche Schule zuſammenzufaſſen. Später verliert ſie ihren Namen, heißt Sophiſtik, und auch ihr Lokal geht nach dem eigentlichen Griechenland über. Was Xenophanes angefangen, hat Parmenides und Meliſſus weiter ausgebildet, und ebenſo was dieſe gelehrt, hat dann Zeno vervollkommnet. Ariſtoteles *) charakteriſirt die drei erſten ſo: „Parmenides ſcheint das Eins dem Begriffe nach (τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνός) aufzufaſſen, Meliſſus der Materie nach (τοῦ κατὰ τὴν ὕλην); deshalb ſagt auch jener, es ſey begrenzt, dieſer, es ſey unbegrenzt. Xenophanes aber, der zuerſt unter ihnen den Satz des Einen ausgeſprochen (denn Parmenides wird als ſein Schüler angegeben), hat nichts deutlich dargeſtellt," über dieß Eine nichts weiter beſtimmt, „und keine dieſer Beſtimmungen berühret (οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων ἔοικε οὐδετέρας ἅπτεσθαι); ſondern in den ganzen Himmel" — (wie wir ſagen, ins Blaue hinein) — „ſehend, geſagt, Gott ſey das Eine. Xenophanes und Meliſſus ſind überhaupt etwas roher (μικρὸν ἀγροικότεροι); Parmenides aber dringt tiefer ein (μᾶλλον βλέπων)," — und er kommt zu beſtimmteren Begriffen. Von Xenophanes und Meliſſus iſt uns überhaupt weniger zu ſagen; beſonders, was von dieſem noch in Fragmenten und in Nachrichten Anderer auf uns gekommen, iſt noch in trüber Gährung, und es iſt weniger Bewußtſeyn über ſeine Begriffe vorhanden. Ueberhaupt waren die philoſophiſche Sprache und

*) Metaphys. I, 5.

Begriffe noch arm, und die Philoſophie hat erſt in Zeno ein reineres Ausſprechen ihrer ſelbſt erlangt.

1. Xenophanes.

Die Zeit, in die ſein Leben *) fällt, iſt beſtimmt genug und dieß iſt hinreichend, und es iſt gleichgültig, daß das Jahr ſeiner Geburt und ſeines Todes unbeſtimmt iſt. Er war überhaupt Zeitgenoſſe des Anaximander und Pythagoras. Von ſeinen nähern Schickſalen iſt nur dieß bekannt, daß er, aber man weiß nicht warum, aus ſeiner Vaterſtadt Kolophon in Klein-Aſien nach Großgriechenland flüchtete, und ſich vorzüglich zu Zankle (jetzt Meſſina) und Catana (noch jetzt Catania) in Sicilien aufhielt. Daß er zu Elea gelebt, finde ich bei den Alten nirgends, obgleich alle neueren Geſchichtſchreiber der Philoſophie es einander nachſchreiben. Namentlich ſagt Tennemann, **) daß er ſich um die 61. Olympiade (536 v. Chr.) von Kolophon nach Elea begeben. Diogenes Laertius führet aber nur an, daß er um die 60. Olympiade blühte und zweitauſend Verſe über die Koloniſation (Geſchichte) von Elea gemacht habe; woraus man alſo wohl geſchloſſen hat, daß er auch in Elea geweſen ſey. Ausdrücklich ſagt dieß Strabo ***) nur von Parmenides und Zeno, die er pythagoräiſche Männer nennt. Erſt von dieſen beiden hat daher auch die eleatiſche Schule ihren Namen. †) Xenophanes wurde bei hundert Jahr alt und

---

*) Diog. Laert. IX. §. 19 — 20.

**) Band I, S. 151 u. 414.

***) Libr. VI, ab init.: κτίσματα δ' ἐλέας ανοιχθὲς πόλισμα. ἐν ᾧ πόλει, ἣν οἱ μὲν πλείστοις Φωκαιεῖς Ὑέλην, οἱ δὲ Ἐλέην, ἀπὸ κρήνης τινὸς· οἱ δ' νῦν Ἔλεαν ὀνομάζουσι· ἐξ ἧς Παρμενείδης καὶ Ζήνων ἦσαν, ἀνδρες Πυθαγορείοι. δοκεῖ δέ μοι καὶ δι' ἐκείνους, καὶ ἐκ πρότερον εὐνομηθῆναι.

†) Cicero: Acad. Quaest. IV, 42: primoque Xenophanes, quem unum nominant: deinde cum eo Parmenides et Zeno: neque ab his Eleatici philosophi nominabantur.

erlebte noch die mediſchen Kriege (Ol. 72, 3, 490 v. Chr. Schlacht bei Marathon). Er iſt arm geweſen, hatte nicht die Mittel ſeine Kinder zu begraben; ſondern habe ſie mit eigenen Händen verſcharrt. Nach Einigen hatte er keinen Lehrer, Andere nennen Archelaus, was gegen die Zeitrechnung wäre.

Er hat ein Buch über die Natur (περὶ φύσεως) geſchrieben, — der allgemeine Gegenſtand und Titel damaliger Philoſophie; einzelne Verſe ſind uns davon aufbehalten, die noch kein Raiſonnement zeigen. Profeſſor Brandis *) in Bonn hat ſie geſammelt mit den Fragmenten des Parmenides und Meliſſus. Die älteren Philoſophen haben in Verſen geſchrieben; Proſa iſt viel ſpäter. Den Theophraſtus führt Simplicius an als den, aus dem er genommen, was er von Xenophanes ſagt. Wegen der unbeholfenen und gläſernden Sprache der Gedichte des Xenophanes nennt Cicero **) ſie minime boni versus.

Was nun ſeine Philoſophie betrifft, ſo hat zuerſt Xenophanes das abſolute Weſen als das Eine beſtimmt: „das All ſey Eins.“ Er nannte dieß auch Gott: „und Gott allen Dingen eingepflanzt, und er ſey“ unſinnlich, „unveränderlich,“ ***) ... „ohne Anfang, Mitte und Ende,“ unbewegt.†) In einigen Verſen des Xenophanes heißt es: „Ein Gott iſt der größte unter den Göttern und Menſchen, weder an Geſtalt den Sterblichen vergleichbar, noch an Geiſt;“ ††) und: „Ueberall ſieht er, überall denkt er, überall hört er;“ — zu welchen Worten Diogenes Laertius noch hinzufügt: „Alles

*) Commentationum Eleaticarum P. I. Altonae 1813.

**) *Acad. Quaest. IV*, 23.

***) Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, 33, §. 225: Ἐν οὖν τὸ πᾶν, καὶ τὸν θεὸν ἀγέννητόν τε καὶ ἄφθαρτον αὐτὸ εἶναι.

†) *Simpl. ad Phys. Arist. p. 5 b — 6; Plut.: De plac. philos. II, 4.*

††) Clemens Alexandrinus: Stromata V, 14, p. 714, ed. Potter:

Εἷς θεὸς ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
Οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὐδὲ νόημα.

ist Denken und Vernunft." *) In der physischen Philosophie sahen wir die Bewegung als eine objektive Bewegung vorgestellt, als ein Entstehen und Vergehen. Die Pythagoräer reflektirten ebenso wenig über diese Begriffe, sondern gebrauchten auch ihr Wesen, die Zahl als fließend. Indem jetzt aber die Veränderung in ihrer höchsten Abstraktion als Nichts aufgefaßt wird, so verwandelt sich diese gegenständliche Bewegung in eine subjektive, tritt auf die Seite des Bewußtseyns, und das Wesen wird das Unbewegte.

Hiermit hat Xenophanes den Vorstellungen von Entstehen und Vergehen, Veränderung, Bewegung u. s. f. die Wahrheit abgesprochen; jene Bestimmungen gehören nur der sinnlichen Vorstellung an. Das Princip ist: Es ist nur das Eine, es ist nur das Seyn. Das Eins ist hier das unmittelbare Produkt des reinen Gedankens; in seiner Unmittelbarkeit ist es das Seyn. Die Bestimmung des Seyns ist für uns bekannt, trivial; Seyn ist ein Hülfszeitwort in der Grammatik; aber wenn wir so vom Seyn und vom Eins wissen, so stellen wir es als besondere Bestimmung neben alle übrigen. Hingegen hier hat es den Sinn, daß alles Andere keine Wirklichkeit, kein Seyn überhaupt hat, nur Schein ist. Unsere Vorstellung müssen wir dabei vergessen; wir wissen von Gott als Geist. Aber die Griechen hatten nur die sinnliche Welt vor sich, diese Götter in der Phantasie; so hatten sie in der sinnlichen Welt nichts Höheres vor sich, standen isolirt. Und indem sie darin keine Befriedigung finden, werfen sie dieß Alles weg als ein Unwahres, und kommen so zum reinen Gedanken. Es ist dieß ein ungeheurer Fortschritt; und der Gedanke ist so eigentlich das erste Mal frei für sich in der eleatischen Schule hervorgetreten.

---

*) Sext. Empir. adv. Math. IX, §. 144: *Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.* Diog. Laërt. IX, §. 19: *σύμπαντα δὲ εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν, καὶ ἄϊδιον.*

Wie dieß das Erſte iſt, ſo iſt es auch das Letzte, worauf der Verſtand zurückkommt, — wie dieß die neueſte Zeit beweiſt, wo Gott nur gefaßt wird als das höchſte Weſen, als abſtrakte Identität. Wenn wir von Gott ſagen: Dieſes höchſte Weſen ſey außer uns, über uns, wir können nichts von ihm erkennen, als daß es iſt, ſo iſt er das Beſtimmungsloſe. Wüßten wir Beſtimmung, ſo wäre dieß ein Erkennen; ſo aber müſſen wir alle Beſtimmungen verſchwinden laſſen. Dann iſt das Wahrhafte nur, daß Gott iſt der Eine, — nicht in dem Sinne, daß nur Ein Gott iſt (dieß iſt eine andere Beſtimmung), ſondern daß er nur iſt dieß mit ſich ſelbſt Gleiche; darin iſt denn keine andere Beſtimmung enthalten, als in dem Ausſpruche der eleatiſchen Schule. Die moderne Reflexion hat zwar einen weiteren Weg durchgemacht, nicht nur durch das Sinnliche, ſondern auch durch philoſophiſche Vorſtellungen und Prädikate von Gott, — bis zu dieſer Alles vernichtenden Abſtraktion; aber der Inhalt, das Reſultat iſt daſſelbe.

Damit hängt das dialektiſche Raiſonnement der Eleaten aufs Genaueſte zuſammen. Sie haben nämlich näher bewieſen, daß nichts entſteht und vergeht. (Dieſe Ausführung gehört vornehmlich dem Zeno an.) Daß die Veränderung nicht iſt, oder ſich widerſpreche, haben ſie auf folgende Weiſe gezeigt, die dem Xenophanes zugeſchrieben wird. Dieß Raiſonnement findet ſich bei Ariſtoteles *) in ſeinem lückenhaften und an einzelnen Stellen höchſt korrupten Werke über Xenophanes, Zeno und Gorgias. Aber da der Anfang fehlt, worin geſagt iſt, weſſen Raiſonnement es iſt, ſo ſind nur Vermuthungen für Xenophanes. Es iſt zu bemerken, daß es allein auf die Ueberſchrift ankommt, ob Ariſtoteles die Philoſophie des Xenophanes vorträgt. Die Schrift fängt an: „Er ſagt;“ es iſt kein Name genannt. Andere Handſchriften haben andere Ueberſchriften. Xenophanes wird in die-

*) De Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 1.

ſer Schrift ſo erwähnt (eine Meinung von ihm),*) daß es ſcheinen ſollte, als ob, wenn das Vorhergehende, von Ariſtoteles Angeführte er dem Xenophanes zuſchriebe, er anders davon ſprechen würde. Es iſt möglich, daß Meliß, — oder Zeno gemeint iſt, wie die Inſchrift auch häufig lautet. Es iſt eine gebildetere Dialektik, mehr Reflexion darin, als, nach den Verſen, von Xenophanes zu erwarten iſt. Da Ariſtoteles ausdrücklich ſagt, Xenophanes habe noch nichts deutlich beſtimmt: ſo iſt das gebildete Raiſonnement, welches im Ariſtoteles enthalten iſt, wohl dem Xenophanes abzuſprechen. Wenigſtens iſt ſo viel gewiß, daß Xenophanes ſelbſt ſeine Gedanken noch nicht ſo geordnet und beſtimmt auszuſprechen wußte, als ſie hier angegeben ſind. Dort heißt es nun:

„Wenn etwas iſt (εἴ τι ἐστι), ſo iſt es ewig“ (unſinnlich, unwandelbar, unveränderlich, ἀΐδιον). Ewig iſt ungeſchickter Ausdruck, denn wir denken gleich dabei an Zeit, miſchen Vergangenheit und Zukunft hinein, als eine unendlich lange Zeit; aber davon iſt die Rede, dieß ἀΐδιον oder Ewige ſey das Sichſelbſtgleiche, rein Gegenwärtige, ohne daß Zeitvorſtellung hereinkomme. Es iſt, — Entſtehen und Werden iſt ausgeſchloſſen; wenn es entſtände, ſo entſtände es aus dem Nichts oder aus dem Seyn. „Es iſt unmöglich, daß etwas aus dem Nichts entſtehe. Möge nun Alles entſtanden ſeyn oder nur nicht Alles ewig ſeyn, — in beiden Fällen würde es aus dem Nichts entſtehen. Denn wenn Alles entſtanden wäre, ſo würde vorher Nichts geweſen ſeyn. Wenn nur Einiges das Seyende wäre, aus welchem das Uebrige entſpränge: ſo würde dieß Eins,“ aus welchem das Uebrige (Erſcheinende) entſpränge: „mehr und größer werden. Aber das Mehr und Größere würde ſo aus dem Nichts ſeiner ſelbſt entſtehen; denn im Wenigern iſt nicht ſein Mehr, noch im Kleineren ſein Größeres enthal-

*) *cap.* 2.

ten.“ . . „Ebenſo wenig kann etwas aus dem Seyenden entſtehen; ſondern das Seyende iſt ja ſchon, es entſteht nicht aus dem Seyenden,“ *) — ich ſetze das Seyende ſchon voraus; es giebt keinen Uebergang ins Ungleiche. „Als ewig iſt das Seyende auch unbegrenzt, da es keinen Anfang hat, aus dem es wäre, noch ein Ende, worein es aufhörte.“ **) Tennemann ***) ſagt: „Weil er das Entſtehen unbegreiflich gefunden;“ — es hat keine Wahrheit, iſt nicht. „Das unendliche All iſt Eines; denn wenn Zwei oder Mehrere wären, ſo würden ſie einander begrenzen,“ alſo einen Anfang und Ende haben; das Eine wäre das Nichts des Anderen, es käme aus dieſem Nichts her. „Dieß Eine iſt ſich ſelbſt gleich; denn wenn Ungleiches wäre, ſo wäre nicht mehr das Eins, ſondern Viele geſetzt. Dieß Eine iſt ebenſo unbeweglich; denn es bewegt ſich nicht, da es nicht in etwas übergeht (μὴ ἐς τι ὑποχωρῆσαν), — übergehend aber würde es ſich in das Volle oder in das Leere bewegen müſſen: in das Volle nicht, dieß iſt unmöglich, — in das Leere ebenſo wenig, denn dieß iſt das Nichts. Das Eins iſt darum ebenſo ſchmerzlos und geſund ἄνοσον), nicht in Stellung oder Geſtalt ſich verändernd, noch ſich mit Anderem vermiſchend. Denn alle dieſe Beſtimmungen ſchlöſſen in ſich, daß das Nichtſeyende entſtehe, und das Seyende vergehe; was unmöglich iſt.“ Es iſt alſo Widerſpruch aufgezeigt, wenn man von Entſtehen und Vergehen ſpricht.

Dieſem Wahren und dieſer Wahrheit ſetzt nun Xenophanes die Meinung entgegen. Die im Weſen vertilgte Veränderung und Vielheit tritt auf die andere Seite, in das Bewußtſeyn, als in ein Meinendes. Es iſt nothwendig dieß zu ſagen, was Xenophanes, — wenn nur die negative Seite, das Aufheben dieſer Momente, das prädikatloſe Abſolute feſtge-

*) *cf. Simplicius in Phys. Arist. p. 22, b.*

**) cf. Diog. Laërtius IX, §. 19: πρῶτός τε ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστιν.

***) *B. I, S.* 156.

halten wird. „In der ſinnlichen Anſchauung ſey das Gegentheil für uns vorhanden, — nämlich eine Menge von Dingen, ihre Veränderung, ihr Entſtehen und Vergehen, und Vermiſchung. Dadurch tritt nun jenes erſte Wiſſen neben dieſe zweite, welche ebenſo viel Gewißheit für das gemeine Bewußtſeyn hat, als das Erſte.“ Xenophanes ſcheint für das Eine oder das Andere nicht entſchieden zu haben; ſondern — ſchwebend zwiſchen Beiden — darauf das Erkennen der Wahrheit eingeſchränkt zu haben: Daß überhaupt zwiſchen zwei entgegengeſetzten Wiſſen die wahrſcheinlichere Meinung vorzuziehen ſey, aber daß dieß Vorgezogene ſelbſt nur für die ſtärkere Meinung, nicht für Wahrheit anzuſehen ſey. So drückt ſich Ariſtoteles *) über ihn aus.

Skeptiker ſahen darin die Anſicht von der Ungewißheit aller Dinge. Und Verſe dieſes Sinnes führt Sextus **) einige Mal an:

„Keiner hat je was Klares gewußt; noch wird er es jemals
Wiſſen, was von den Göttern ſowohl ich ſag' als vom Weltall.
Denn wenn ihm auch es glückte, daß er das Vollkommenſte ſpräche,
Wüßt' er es ſelbſt doch nicht; denn auf Allem haftet die Meinung.“

Sextus verallgemeinernd erklärt dieß ſo: „Wie wenn wir uns vorſtellen, daß in einem Hauſe, worin ſich viel Koſtbarkeiten befinden, Mehrere das Gold bei Nacht ſuchten: ſo würde jeder mei-

---

*) *de Xenophane etc. c. 1.*

**) adv. Math. VII, §. 47 — 52, 110, 111: *VIII*, §. 326; *Pyrrh. Hyp. II, c. 4*, §. 18:

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔ τις ἀνὴρ ἴδεν· οὐδέ τις ἔσται
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ὅσσα λέγω περὶ πάντων.
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δοκὸς δ' ἐπὶ πᾶσι πέπυκται . . .

ὥστε κρεῖττον γίνεσθαι . . . τὸν δοξαστὸν λόγον, φασίν, τὸν τοῦ εἰκότος, ἀλλὰ μὴ τὸν τοῦ παγίου ἐχόμενον. ὁ δὲ γνώριμος αὐτοῦ Παρμενίδης τοῦ μὲν δοξαστοῦ λόγου κατέγνω.

nen, er habe das Gold gefunden, aber es doch nicht gewiß wiſſen, wenn er es auch wirklich gefunden hätte. Ebenſo treten die Philoſophen in dieſe Welt, wie in ein großes Haus, die Wahrheit zu ſuchen; wenn ſie auch ſie erreichten, ſo würden ſie doch nicht wiſſen können, ſie erreicht zu haben."

Das xenophaniſche unbeſtimmte Ausdrücken könnte auch nur heißen, daß Keiner das wiſſe, was er (Xenophanes) hier bekannt mache. Sextus legt es adv. Log. I, 110 ſo aus, daß „Xenophanes nicht alle Erkenntniß (κατάληψιν) aufhebe, ſondern nur die wiſſenſchaftliche und untrügliche (ἀδιάπτωτον); das meinende Wiſſen (τὴν δοξαστήν) aber übrig laſſe. Dieß ſagt er darin:" „„Auf Allem haftet die Meinung."" „So daß das Kriterium nach ihm die Meinung, d. h. das Wahrſcheinliche iſt, nicht das Feſte und Sichere. Parmenides aber, ſein Freund, verdammte die Meinung." Allein konſequent, ſeinem Einen gemäß, iſt das Aufheben der Vorſtellungen, das er im Vorhergehenden dialektiſch thut: Allein offenbar ſey, Niemand wiſſe das Wahre, was er hiermit ſage; wenn auch ſolcher Gedanke einem durch den Kopf gegangen, ſo habe er es nicht gewußt, daß dieß das Wahre ſey, — die Meinung haſte auf Allem, es ſey für einen Solchen auch nur eine Meinung.

Wir ſehen hier in Xenophanes ein gedoppeltes Bewußtſeyn: ein reines Bewußtſeyn und Bewußtſeyn des Weſens, und ein Bewußtſeyn der Meinung; jenes war ihm das Bewußtſeyn des Göttlichen, und es iſt die reine Dialektik, welche gegen alles Beſtimmte ſich negativ verhält, es aufhebt. Wie er ſich daher gegen die ſinnliche Welt und die endlichen Gedankenbeſtimmungen erklärt: ſo ſpricht er ſich auch am ſtärkſten gegen die mythologiſchen Vorſtellungen der Griechen von den Göttern aus. Er ſagt unter Anderem: „Wenn die Stiere und Löwen Hände hätten, um Kunſtwerke zu vollbringen, wie die Menſchen, ſo würden ſie die Götter ebenſo zeichnen und ihnen einen ſolchen

Körper geben, wie die Gestalt, die sie selber haben." *) Auch schmäht er über des Homer und Hesiodus Vorstellungen von den Göttern: „Homerus und Hesiodus haben den Göttern alles angehängt, was bei den Menschen Schande und Tadel verdient, Stehlen, Ehebrechen und einander Betrügen." **)

Wie er auf der einen Seite das absolute Wesen so als das Einfache bestimmte, das aber, was ist, durchdringt, in ihm unmittelbar gegenwärtig ist: so philosophirt er auf der anderen Seite über die Erscheinungen, worüber uns nur Theils Fragmentarisches überliefert ist, Theils haben solche physikalische Meinungen auch kein großes Interesse; sie sollten auch keine spekulative Bedeutung mehr haben, so wenig als bei unseren Physikern. Wenn er in dieser Rücksicht sagt, „aus Erde ist Alles, und in Erde endigt Alles:" ***) so hat dieß nicht den Sinn, als ob darin das Wesen (die physischen Principien), wie in dem thaletischen Wasser ausgesprochen seyn sollte; wie Aristoteles ausdrücklich sagt, daß Keiner die Erde als das absolute Princip angesehen.

2. Parmenides.

Parmenides ist eine ausgezeichnete Figur in der eleatischen Schule. Er war nach Diogenes aus einem angesehenen und reichen Geschlechte zu Elea geboren. Von seinem Leben ist indessen wenig bekannt; daß er ein Schüler des Xenophanes ge-

*) *Brandis comment. eleat. P. I, p.* 68.

**) Sext. Empir. adv. Math. IX, §. 193:

Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
Ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστί,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε, καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

***) Sext. Empir. adv. Math. X, §. 313, 314; Simplic. in Phys. Arist. p. 41:

Ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ.
Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐγενόμεσθα. —
Γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἔασα γίνονται ἠδὲ φύονται.

weſen, giebt Ariſtoteles (Metaph. I, 5) nur als eine Sage. Sextus Empirikus *) nennt ihn einen Freund (γνώριμος) des Xenophanes. Diogenes Laertius **) berichtet näher, „er habe den Anaximander gehört, auch den Xenophanes, ſey dieſem jedoch nicht gefolgt" (οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ, was nur auf den äußeren Aufenthalt zu gehen ſcheint); „er habe aber mit Aminias und Diochätes, dem Pythagoräer, gelebt, ſey dieſem mehr gefolgt, und habe ſich auch von jenem, nicht von Xenophanes, zu einem ruhigen Leben bewegen laſſen." Daß ſein Leben überhaupt zwiſchen Xenophanes und Zeno fällt, ſo daß er mit ihnen gleichzeitig, nur jünger als jener und älter als dieſer war, iſt ausgemacht. Nach Diogenes ***) blühte er um die 69. Olympiade (504 — 501 v. Chr.). Am wichtigſten iſt ſeine Reiſe nach Athen mit Zeno, wo Plato ſie mit Sokrates ſich unterreden läßt. Das iſt im Allgemeinen anzunehmen; was jedoch daran geſchichtlich iſt, iſt nicht auszumitteln. Im Theätet †) läßt Plato den Sokrates zu der Aufforderung, das Syſtem der Eleaten zu prüfen, ſagen: „Den Meliſſus und die Anderen, welche das All als das ruhende Eine behaupten, ſcheue ich mich hart mitzunehmen (φορτικῶς σκοπῶμεν), weniger aber als den Parmenides. Denn dieſer ſcheint mir, um mit Homer zu ſprechen, zugleich ehrwürdig und gediegen (κατὰ τὸ τοῦ Ὁμήρου αἰδοῖός τε ἅμα δεινός τε); denn ich habe Gemeinſchaft mit dem Mann gehabt, und ſchöne Reden von ihm gehört, als ich noch ganz jung, und er ſchon ſehr alt geweſen." Und im platoniſchen Dialog Parmenides, wo die ſich unterredenden Perſonen bekanntlich Parmenides und Sokrates ſind, werden die hiſtoriſchen

*) *adv. Math. VII*, §. 111.

**) Libr. IX, § 21: ἐκοινώνησε δὲ καὶ Ἀμεινίᾳ καὶ Διοχαίτῃ τῷ Πυθαγορικῷ, . . . γένους τε ὑπάρχων λαμπροῦ καὶ πλουσίου, ὑπ' Ἀμεινίου, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ Ξενοφάνους εἰς ἡσυχίαν προετράπη.

***) *Libr. VIII*, §. 23.

†) Theaetetus p. 183 (263, ed. Bekk.); *Sophista p.* 217 (*p.* 127).

Umstände dieser Zusammenkunft noch näher bestimmt:*) „Parmenides sey schon sehr alt gewesen, mit ganz grauen Haaren, schön von Ansehen, ungefähr fünf und sechzig Jahr alt, Zeno nahe an vierzig.“ Man setzt diese Reise in die 80. Olympiade (460 — 457 v. Chr.).**) So scheint doch Sokrates, da er Ol. 77, 4 (469 v. Chr.) geboren, immer noch zu jung gewesen zu seyn, um solche Dialoge, wie Plato sie angiebt, geführt zu haben; — auch gehört die Hauptsache dieses im Geiste der eleatischen Schule geschriebenen Dialogs dem Plato selber an. Sonst wissen wir von Parmenides Lebensverhältnissen noch, daß er auch bei seinen Mitbürgern in Elea in sehr hohem Ansehen stand, deren Wohlstand vorzüglich den Gesetzen, die Parmenides ihnen gab, zugeschrieben werden muß.***) Auch finden wir in dem πίναξ des Cebes (gegen den Anfang) „ein parmenideisches Leben“ sprichwörtlich für ein sittliches Leben gebraucht.

Es ist zu bemerken, daß Plato dort, wo bestimmt von der eleatischen Schule die Rede ist, gar nicht des Xenophanes, sondern nur des Melissus und Parmenides erwähnt. Und wenn wir diesen Umstand allen bereits angeführten hinzufügen, so scheint dem Parmenides das eigentlich zuzugehören, was von Xenophanes angegeben worden. Daß übrigens sonst Plato in einem seiner Dialoge dem Parmenides die Hauptrolle giebt, und ihm die erhabenste Dialektik in den Mund legt, die es je gegeben, — dieß gehört noch nicht hierher. Wenn bei Xenophanes durch den Satz, aus Nichts wird Nichts, das Entstehen und was damit zusammenhängt oder darauf zurückgeführt werden kann, überhaupt negirt ist: so tritt bei Parmenides der Gegensatz von Seyn und Nichtseyn bestimmter, obgleich noch ohne Bewußtseyn auf.

---

*) *p.* 127, *Steph.* (*p.* 4, *ed. Bekk.*).

**) *Tennemann, Band I, Seite* 415.

***) *Diog. Laërt. IX,* §. 23; *et Casaubonus ad h. l.*

Sextus Empiricus und Simplicius haben uns nun die bedeutendsten Fragmente aus dem Gedichte des Parmenides aufbehalten; denn auch Parmenides trug seine Philosophie als Gedicht vor. Das erste lange Fragment *) ist ein allegorischer Eingang zu seinem Gedichte von der Natur. Dieser Eingang ist majestätisch, zeigt uns die Manier der Zeit, und im Ganzen eine energische, heftige Seele, welche mit dem Wesen ringt, es zu fassen und auszusprechen. Wir können des Parmenides Philosophie meist mit seinen eigenen Worten geben. Der Eingang lautet:

„Rosse, die mich trugen, so wie ihr Muth sie antrieb, brachten mich auf den gepriesenen Weg der Göttin, die den wissenden Mann dem Reiche der Wahrheit entgegen leitet. Jungfrau'n" — die Sinne **) — „wiesen die Bahn. Es tönte die heiße Achse in den Büchsen der Räder, als des Helios Töchter" — das sollen die Augen seyn ***) — „herbei eilten, die Wohnung der Nacht verlassend; zum Lichte sich drängend, hoben sie mit den Händen den Schleier, da wo die Thore der Wege des Tages und der Nacht sind. Die himmlischen Jungfrauen näherten sich den großen Pforten, deren gedoppelte Schlüssel die vielstrafende Dike (πολύποινος) hält. Sie reden mit freundlichen Worten ihr zu, und bewogen sie, ungesäumt von den Thoren den eichelförmigen Riegel wegzuschieben. Drauf thaten der Pforten gähnende Weite sie auf; und die Jungfrau'n trieben Rosse und Wagen durchs offne Thor. Wohlwollend empfing mich die Göttin, ergriff mit der Hand meine Rechte, und sprach zu mir die Rede: O Du, von unsterblichen Lenkern und Rossen hierher geführt in meine Wohnung, sey willkommen; denn kein böses Geschick hat Dich dieses Pfads gebracht (wahrlich, er liegt

*) Sext. Empiricus: adv. Math. VII, §. 111.
**) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 112.
***) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 113.

von der Menschen Heerstraße weit entfernt), sondern Themis und Dike. Alles sollst Du erkunden, sowohl der überredenden Wahrheit unwankendes Herz (ἦτορ), als auch der Sterblichen Meinungen, in denen kein wahres Wissen (πίστις ἀληθής) ist. Aber von diesem Wege halte fern den forschenden Gedanken, nicht nöthige Dich die vielversuchte Gewohnheit auf diesem Weg dem unbedachtsamen Aug' und dem schallenden Ohr und der Zunge zu folgen. Nur mit der Vernunft mußt Du die vielgeprüfte Lehre erwägen, die ich Dir sagen werde. Den Weg verfehlt allein die Begierde."

Hierauf entwickelt die Göttin nun Alles: das doppelte Wissen 1) des Denkens, der **Wahrheit**, und 2) der Meinung, als die zwei Theile des Gedichts. In einem anderen Fragmente *) ist uns der Haupttheil dieser Unterweisung aufbehalten: „Vernimm," spricht die Göttin, „welches die beiden Wege des Wissens sind. Der eine, daß nur das Seyn, und daß nicht ist das Nichtseyn, — dieß ist der Ueberzeugung Pfad, auf ihm ist die Wahrheit. Der andere, daß das Seyn nicht ist, und daß nothwendig das Nichtseyn, — von diesem sage ich Dir, daß er der ganz unvernünftige Weg ist; denn das Nichtseyn kannst Du nicht erkennen, noch erreichen, noch aussprechen." Das Nichts verkehrt sich in der That in Etwas, indem es gedacht oder gesagt wird. Wir sagen etwas, denken etwas, wenn wir das Nichts denken und sagen wollen.

„Es ist nothwendig, daß das Sagen und Denken das Seyende ist; denn das Seyn ist, aber das Nichts ist gar nicht." Dieß ist die kurze Bestimmung, und in dieß Nichts fällt die Negation überhaupt, in konkreterer Form die Grenze, das Endliche, die Beschränktheit; omnis determinatio est negatio ist der große Satz des Spinoza. Parmenides sagt, welche Form auch

*) *Proclus in Timaeum p.* 29, *b.* (*Brandis l. l. p.* 103, 297.); Simplicius in Arist. Phys. p. 25, a.

das Negative annehmen mag, es iſt gar nicht. Das Nichts für das Wahre zu halten, iſt „der Weg des Irrthums, auf dem die nichts wiſſenden doppelköpfigen Sterblichen umherſchweifen. Rathloſigkeit in ihren Gemüthern lenkt den irrenden Sinn. Sie werden als Taube und ſtaunende Blinde, als verwirrte Horden getrieben, welche das Seyn und das Nichtſeyn für daſſelbe halten, und dann wieder nicht für daſſelbe;“ der Irrthum iſt, ſie miteinander zu verwechſeln, ihnen denſelben Werth zu geben, — oder es zu unterſcheiden, als ob das Nichtſeyende das Begrenzte überhaupt wäre. „So windet ihrer Aller Weg ſich in ſich ſelbſt wieder zurück;“ *) er iſt eine ſich immer widerſprechende, ſich auflöſende Bewegung. Der menſchlichen Vorſtellung gelte jetzt dieß für das Weſen, jetzt ſein Gegentheil, und dann wieder eine Vermiſchung von beiden, — ein beſtändiger Widerſpruch.

„Die Wahrheit iſt aber nur das Iſt. Dieß iſt unerzeugt und unvergänglich, ganz, Eines Geſchlechts (μουνογενές), unbewegt und ohne Ende. Es war nicht, noch wird es ſeyn, ſondern jetzt iſt Alles zugleich, — Ein Zuſammenhang. Denn welche Geburt (γέννην) wollteſt für daſſelbe Du ſuchen? Wie und woher ſollte es vermehrt ſeyn? Daß aus dem Nichtſeyenden, werde ich Dir nicht erlauben weder zu ſagen, noch zu denken; denn es iſt weder ſagbar noch denkbar, daß das Iſt nicht iſt. Welche Nothwendigkeit (χρέος) hätte ſpäter oder früher es aus dem Nichts anfangen laſſen? So muß es durchaus (πάμπαν) nur ſeyn, oder nicht; noch wird die Stärke der Ueberzeugung jemals aus dem Nichtſeyenden etwas Anderes entſtehen laſſen.“ **) „So iſt Entſtehen verſchwunden (ἀπέσβεσται) und Untergang unglaublich (ἄπιστος). Das Seyn iſt nicht trennbar; denn es iſt ganz ſich ſelbſt gleich. Es iſt nicht irgendwo mehr, ſonſt hinge es nicht zuſammen; — noch weniger, ſondern Alles iſt voll vom

*) Simplicius in Phys. Arist. p. 19, a; et 25, a et b.
**) Simplicius l. l. p. 17, a; p. 31, a.

Seyenden. Das All ist Zusammenhang; denn Seyendes fließt mit dem Seyenden zusammen. Es ist unveränderlich, ruht in sich selbst (κεῖται), ist fest in sich selbst, — in den Grenzen der festen Bande von der starken Nothwendigkeit gehalten. Daher kann man nicht sagen, es sey endlos (ἀτελεύτητον); denn es ist ohne Mangel, aber nichtseyend entbehrte es Alles." *) Dieses Seyn ist nicht das Unbestimmte (ἄπειρον), da es in den Schranken der Nothwendigkeit gehalten ist. Aristoteles schreibt dem Parmenides so das Begrenzen (πεπερασμένον) zu. Grenze ist unbestimmt, in welchem Sinne es zu nehmen. Bei Parmenides ist dieß absolut Begrenzende aber die schlechthin in sich bestimmte absolute Nothwendigkeit (ἀνάγκη, δίκη). Es ist von Wichtigkeit, daß er über den wüsten Begriff des Unendlichen hinausgegangen.

„Das Denken und das um weswillen der Gedanke ist, ist dasselbe. Denn nicht ohne das Seyende, in welchem es sich ausspricht" (manifestirt, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν), „wirst du das Denken finden; denn es ist nichts und wird nichts seyn, außer dem Seyenden."**) Das ist der Hauptgedanke. Das Denken producirt sich, was producirt wird, ist ein Gedanke; Denken ist also mit seinem Seyn identisch, denn es ist nichts außer dem Seyn, dieser großen Affirmation. Plotin,***) indem er dieß anführt, sagt, „daß Parmenides diese Ansicht ergriff, insofern er das Seyende nicht in den sinnlichen Dingen setzte."

Die Sophisten folgerten daraus: „Alles ist Wahrheit, es giebt keinen Irrthum; denn Irrthum ist das Nichtseyende, das nicht zu denken ist." Mit Parmenides hat das eigentliche Phi-

*) Simplicius l. l. p. 31, b.

**) Simplicius l. l. p. 19.

***) Ennead. V, libr. I, c. 8: *Παρμενίδης ἥπτετο τῆς τοιαύτης δόξης καθοσον εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὂν καὶ νοῦν, καὶ τὸ ὂν οὐκ ἐν αἰσθητοῖς ἐτίθετο· τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι λέγων, καὶ ἀκινητὸν δὲ λέγει τοῦτο.*

losophiren angefangen, die Erhebung in das Reich des Ideellen ist hierin zu sehen. Ein Mensch macht sich frei von allen Vorstellungen und Meinungen, spricht ihnen alle Wahrheit ab und sagt, nur die Nothwendigkeit, das Seyn ist das Wahre. Dieser Anfang ist freilich noch trübe und unbestimmt; es ist nicht weiter zu erklären, was darin liegt; aber gerade dieß Erklären ist die Ausbildung der Philosophie selbst, die hier noch nicht vorhanden ist. Damit verband sich die Dialektik, daß das Veränderliche keine Wahrheit habe; denn wenn man diese Bestimmungen nimmt, wie sie gelten: so kommt man auf Widersprüche.

Ferner haben wir bildliche Darstellungen des Parmenides. So wie von dem All des Seyns gesprochen wird, so kommt auch die Form vor: „Weil die äußerste Grenze (πεῖρας πύματον) des Seyns vollkommen ist, so ist es von allen Seiten her der Masse einer wohlkreisenden Kugel gleich (εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ), von der Mitte her allenthalben sich in Gleichgewicht haltend (μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ); denn es darf nicht um etwas größer oder kleiner hier oder dort seyn. Denn es ist kein Nichtseyendes, das ihm wehrte zum Gleichen hinzudringen," — zur Einheit mit sich selbst zu kommen; „und es ist kein Seyendes, wo es leer vom Seyenden wäre, hier mehr, dort minder. Weil das All ohne Mangel ist: so ist es allenthalben auf dieselbe Weise sich gleich (ἶσον ὁμῶς) in seinen Bestimmungen." *) Plotin **) sagt: „Er vergleiche das Seyn mit der Kugelgestalt, da es Alles in sich begreife, und das Denken nicht außerhalb desselben, sondern in ihm enthalten sey;" die Kugelgestalt ist die sich gleich tragende. Und Simplicius: „Man müsse sich nicht wundern; denn wegen der poeti-

*) Simplicius l. l. p. 27, b; 31, b.

**) Ennead. V, libr. 1, c. 8: τὸ ὂν σφαίρης ὄγκῳ ἀπεικάζων, ὅτι πάντα ἔχει περιειλημμένα, καὶ ὅτι τὸ νοεῖν οὐκ ἔξω, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ.

schen Haltung halte er sich auch an eine mythologische Fiktion (πλάσματος)." Uns fällt dabei sogleich ein, daß die Kugel begrenzt (überdieß im Raume) ist, und daher ein Anderes darüber seyn muß. Der Begriff der Kugel ist doch die Gleichheit des Verhaltens von Unterschiedenem, ungeachtet eben die Ununterschiedenheit ausgedrückt werden sollte. Also ist es kein konsequentes Bild.

Dieser Lehre der Wahrheit fügt nun Parmenides noch die Lehre der menschlichen Meinungen, das täuschende System der Welt hinzu: *) „Die Menschen setzten zwei Formen in ihren Meinungen, deren die eine nicht seyn sollte, und worin sie sich geirrt haben. Sie stellen sie einander an Gestalt und Zeichen, getrennt von einander, entgegen. Das Eine das ätherische Feuer der Flamme, ganz fein, mit sich selbst durchaus identisch (ἑαυτῷ πάντοσε τωὐτόν), aber nicht mit dem Anderen identisch, sondern auch jenes für sich. Gegenüber das Nächtliche, oder das dichte und schwere Wesen." Von jenem wird Wärme, Weichheit, Leichtigkeit, von diesem das Kalte ausgesagt. „Aber da Alles Licht und Nacht genannt wird, und die Bestimmungen derselben den einen und den andern Dingen zukommen: so ist Alles zugleich erfüllt von Licht und dunkeler Nacht, die beide gleich sind, da Nichts ohne Beide ist." Wie Aristoteles **) und die anderen Geschichtsschreiber dem Parmenides einmüthig dieß zuschreiben, daß er für das System der erscheinenden Dinge zwei Principe aufstelle, das Warme und das Kalte, durch deren Verbindung Alles ist. Das Licht, das Feuer ist als das Thätige, Belebende, — die Nacht, das Kalte als das Leidende bestimmt.

Parmenides spricht auch auf pythagoräische Weise, — wie ihn denn Strabo einen ἀνὴρ Πυθαγορείος nennt, — in fol-

*) Simplicius l. l. p. 7, b; 39, a.
**) Metaphys. I, 3 et 5.

gender Vorstellung: *) „Es seyen Kronen (στεφάναι) über einander (ἐπαλλήλους) geflochten, von denen immer die eine aus dem Undichten (ἀραιόν), die andere aus dem Dichten (πυκνοῦ) sey; zwischen welchen andere, die aus Licht und Finsterniß gemischt seyen, sich befänden." ... („Die engeren seyen aus unreinem Feuer, die über ihnen aber aus Nacht, durch welche die Kraft der Flamme geht.") ... „Was sie aber alle zusammenhalte, sey ein Festes, wie eine Mauer, unter welchem eine feurige Krone sey; und die mittelste der undichten wiederum eine feurige. Die mittelste unter den gemischten aber sey die Göttin" (δαίμων, Natur), „die Alles regiert (κυβερνήτης), der Vertheiler (κληροῦχος), die Dike und die Nothwendigkeit. ... Denn sie sey von aller irdischen Erzeugung und Vermischung das Princip (der Urheber); welches das Männliche mit dem Weiblichen und umgekehrt sich zu vermischen treibt." ... „Sie habe den Amor sich zum Gehülfen angenommen," und aus diesem alle Götter erzeugt. **) Weiter heißt es: „Die Luft sey eine Abscheidung (ἀναπνοή) der Erde, das Ausathmen des Feuers die Sonne und die Milchstraße, aus Luft und Feuer gemischt der Mond" u. s. w.

Es bleibt nun noch übrig, die Art und Weise anzugeben, wie Parmenides die Empfindung und das Denken erklärte; was allerdings zunächst als Materialismus erscheinen könnte. Theophrast ***) bemerkt nämlich in dieser Hinsicht: „Parmenides hat gar nichts Näheres hierüber bestimmt, sondern nur daß, da es zwei Elemente gebe, die Erkenntniß nach dem Ueberwiegen des einen oder des andern bestimmt sey; denn jenachdem das Warme oder das Kalte überwiege, werde der Gedanke ein an-

*) *Plutarch. de plac. Philos. II, 7; Eusebius XV, 38; Stobaeus Ecl. Phys. c. 23, p. 482 — 484; Simplicius l. l. p. 9, a; 7, b.*

**) *cf. Brandis l. l. p. 162.*

***) de sensu, p. 1. ed. Steph. 1557. (citante Fülleborn p. 92.)

derer: besser und reiner sey der durch das Warme, doch bedürfe auch er noch eines gewissen Eben naßes."

„„Denn wie Jeglichem bleibt in den irrenden *) Gliedern die Mischung,
Also ist auch der Verstand den Menschen gesellt; da dasselbe,
Was sich im Menschen besinnt, zugleich der Glieder Natur ist,
Allen sowohl als dem All; denn das Meiste ja ist der Gedanke.""

„So nimmt er also Empfinden und Denken als dasselbe; und läßt Gedächtniß und Vergessen aus diesen durch die Mischung entstehen. Wenn sie sich aber in der Mischung gleich kommen, ob dieß das Denken sey, oder nicht, und welcher Zustand dieß sey, — das läßt er unbestimmt. Daß er aber auch dem Entgegengesetzten an und für sich Empfindung zuschrieb, ist klar, indem er sagt: Das Todte empfinde nicht das Licht, das Warme und die Stimme, weil ihm das Feuer fehlt; es empfinde aber das Kalte, die Stille und das Entgegengesetzte, und überhaupt habe jedes Seyende eine gewisse Erkenntniß (*γνῶσίν τινα*)." In der That ist diese Ansicht des Parmenides aber vielmehr das Gegentheil des Materialismus; denn dieser besteht darin, die Seele aus Theilen, unabhängigen Kräften — (das hölzerne Pferd der Sinne) — zusammenzusetzen.

3. Melissus.

Es ist wenig von ihm zu sagen. Aristoteles, wo er seiner erwähnt, erwähnt ihn immer mit Parmenides zusammen, als ihm gleich in seinen Gedanken. Er wird Schüler des Parmenides genannt; **) allein dieß Schüler-Seyn ist etwas Unbestimmtes. Es wird ebenso von ihm angegeben, daß er mit Heraklit umgegangen. Er war ein Samier, wie Pythagoras; sonst ein angesehener Staatsmann unter seinem Volke. Es wird

*) *πολυπλάγκτων.*
**) *Diog. Laërt. IX*, §. 24.

von Plutarch *) angeführt, daß er, als Admiral der Samier, in einer Schlacht über die Athenienſer einen Sieg davon getragen habe. Er blühte um die 84. Olympiade (444 v. Chr.). Es iſt in Anſehung der Philoſophie wenig von ihm zu bemerken. Von ſeiner proſaiſchen Schrift über die Natur hat Simplicius **) mehrere Fragmente erhalten, welche dieſelben Gedanken und Argumentationen, wie des Parmenides, nur zum Theil etwas ausgeführter zeigen. Es wäre die Frage, ob das, was bei Ariſtoteles dem Xenophanes zugeſchrieben wird, nicht ihm angehöre; in der Form ſieht es zu gebildet, nicht nur für Xenophanes, ſondern ſelbſt für Parmenides aus.

Nur Ariſtoteles giebt dieß Beſtimmte in Anſehung des Unterſchiedes ſeiner Philoſophie von der des Parmenides an, daß nämlich α) „Parmenides das Eins dem Begriffe nach (κατὰ λόγον), Meliſſus der Materie nach (καθ' ὕλην) aufzufaſſen ſcheine;" — jener das Weſen als Weſen des Gedankens, dieſer als Materie. Allein eben im reinen Weſen, Seyn, Eins fällt dieſer Unterſchied hinweg; es iſt ſowohl reine Materie als reiner Gedanke (wenn ich von dieſem Unterſchiede ſpreche) für Parmenides und Meliſſus ſelbſt nicht vorhanden, ſondern aufgehoben. Und es müßte nur in der Weiſe ihres Ausdrucks ſeyn, wodurch der Eine — (μᾶλλον φορτικός) ***) — es mehr ſo aufgefaßt zu haben ſcheinen könnte.

Oder darin daß β) „Parmenides das Eine als begrenzt beſtimmt habe, Meliſſus aber als unbegrenzt." Wenn Parmenides das Eins in der That als begrenzt beſtimmt hätte, ſo widerſpräche dieß unmittelbar ſeiner Philoſophie; denn die Grenze iſt das Nichtſeyn des Seyns, — er ſetzte das Nichtſeyn. Allein wenn Parmenides von Grenze ſpricht, ſo ſehen wir über-

*) *in Pericle c.* 26.
**) *l. l. p.* 7, *et sqq.*
***) *Arist. Phys. I*, 2.

haupt, daß ſeine poetiſche Sprache nicht überall beſtimmt iſt; und dann Grenze, als reine Grenze, iſt ſelbſt einfach, abſolute Negativität. Das Seyn, als einfach, iſt abſolute Grenze von Allem, was ſonſt geſagt und geſetzt wird; d. h. in ihm iſt alles Andere aufgehoben. Die Nothwendigkeit iſt ebenſo dieſe reine Negativität, reine Bewegung in ſich ſelbſt (obgleich unbewegt als Gedanke), — abſolut das Gegentheil, an ſein Gegentheil gebunden.

γ) Oder darin, daß Parmenides eine Wiſſenſchaft der Meinung (oder der Wirklichkeit) zugleich aufſtellte, der alſo das Seyn als Weſen für den Gedanken mehr entgegen ſtände.

4. Zeno.

Zeno's Eigenthümlichkeit iſt die Dialektik. Er iſt der Meiſter der eleatiſchen Schule, in welchem das reine Denken derſelben zur Bewegung des Begriffs in ſich ſelbſt, zur reinen Seele der Wiſſenſchaft wird, — der Anfänger der Dialektik. Nämlich in den bisherigen Eleaten ſehen wir nur den Satz: „Das Nichts hat keine Realität, iſt gar nicht, und was Entſtehen und Vergehen iſt, fällt alſo hinweg.“ Hingegen bei Zeno ſehen wir zwar auch eben ſolch Setzen, — und Aufheben deſſen, was ihm widerſpricht; aber wir ſehen zugleich nicht mit dieſer Behauptung anfangen, ſondern die Vernunft den Anfang machen, — ruhig in ſich ſelbſt an demjenigen, was geſetzt wird als ſeyend, ſeine Vernichtung aufzeigen. Parmenides behauptete: „Das All iſt unveränderlich, denn in der Veränderung wäre das Nichtſeyn deſſen geſetzt, was iſt; aber es iſt nur Seyn, in: Nichtſeyn iſt, widerſpricht ſich Subjekt und Prädikat.“ Zeno hingegen ſagte: „Setzt eure Veränderung; an ihr als Veränderung iſt das ihr Nichts, oder ſie iſt nichts.“ Dabei war Jenen Veränderung beſtimmte, erfüllte Bewegung; Zeno ſprach und wandte ſich gegen die Bewegung als ſolche, oder die reine Bewegung.

Zeno war ebenfalls ein Eleate; er iſt der jüngſte, und hat beſonders im Umgang mit Parmenides gelebt. Dieſer gewann ihn ſehr lieb, und nahm ihn an Sohnesſtatt an. Sein eigentlicher Vater hieß Teleutagoras. Er ſtand nicht nur in ſeinem Staat bei ſeinem Leben ſehr in Achtung, ſondern war auch allgemein berühmt und beſonders geachtet als Lehrer.*) Plato**) erwähnt von ihm, aus Athen und anderen Orten kamen Männer zu ihm, um ſich ſeiner Bildung zu übergeben. Es wird ihm als ſtolze Selbſtgenügſamkeit anzerechnet, daß er (außer der Reiſe nach Athen) ſeinen Aufenthalt fortdauernd in Elea hatte, und nicht längere Zeit in dem großen und mächtigen Athen lebte, um dort Ruhm einzuerndten. ***) Beſonders berühmt machte ſeinen Tod die Stärke ſeiner Seele in den ſehr verſchiedenen Erzählungen, daß er einen Staat — (man weiß nicht, ob ſein Vaterland Elea oder in Sicilien) — von ſeinem Tyrannen — (deſſen Name verſchiedentlich, überhaupt aber der nähere geſchichtliche Zuſammenhang nicht berichtet wird) — auf folgende Weiſe mit Aufopferung ſeines Lebens befreit habe.†) Er ſey nämlich eine Verſchwörung, den Tyrannen zu ſtürzen, eingegangen, dieſe aber verrathen worden. Als ihn der Tyrann nun im Angeſichte des Volks auf alle Weiſe foltern ließ, um ihm das Geſtändniß der Mitverſchworenen auszupreſſen, und ihn nach den Feinden des Staats fragte: ſo habe Zeno zuerſt dem Tyrannen alle Freunde des Tyrannen als Theilnehmer angegeben, und dann den Tyrannen ſelbſt als die Peſt des Staates genannt. So haben die gewaltigen Ermahnungen oder auch die entſetzlichen Marter und der Tod des Zeno die Bürger aufgebracht und ihnen den Muth erhoben, über den Tyrannen

*) *Diog. Laërt. IX*, § 25.
**) *cf. Plat. Parmenid. p.* 126 — 127, *Steph.* (*p.* 3 — 5, *Bekk.*)
***) *Diog. Laërt. IX*, § 28.
†) *Diog. Laërt. IX*, § 26 — 27; *Menag. ad h. l.*; *Valerius Maximus III.* 3.

herzufallen, denſelben zu tödten, und ſich zu befreien. Verſchieden wird beſonders die Weiſe des letzten Auftritts — jene heftige und wüthende Weiſe des Sinnes — erzählt. Er habe ſich geſtellt, als ob er dem Tyrannen noch etwas ins Ohr ſagen wollen, ihn dann in das Ohr gebiſſen, und ſo feſtgehalten, bis er von den Andern todtgeſchlagen worden. Andere berichten: er habe ihn mit den Zähnen bei der Naſe gepackt. Andere: er habe, als ihm auf jene Antwort die größten Martern angethan worden, ſich die Zunge abgebiſſen, und ſie dem Tyrannen ins Geſicht geſpien, um ihm zu zeigen, daß er nichts von ihm herausbringen könne; er ſey dann in einem Mörſer zerſtampft worden.

1. Die zenoniſche Philoſophie nach ihrem Thetiſchen iſt, dem Inhalte nach, im Ganzen daſſelbe, wie wir bei Xenophanes und Parmenides geſehen, nur mit dieſem Unterſchiede, daß die Momente und Gegenſätze mehr als Begriffe und als Gedanken ausgedrückt ſind. Schon in ſeinem Thetiſchen *) ſehen wir Fortſchritt; er iſt weiter im Aufheben der Gegenſätze und Beſtimmungen.

„Es iſt unmöglich, (ſagt er), daß wenn etwas iſt, es entſtehe, (und zwar bezieht er dieß auf die Gottheit); denn entweder müßte es aus Gleichem oder Ungleichem entſtehen, Beides iſt aber unmöglich: denn dem Gleichen kommt nicht zu, aus dem Gleichen mehr erzeugt zu werden, als zu erzeugen, da Gleiche dieſelben Beſtimmungen zu einander haben müſſen.“ Mit der Annahme der Gleichheit fällt der Unterſchied von Erzeugendem und Erzeugtem hinweg. „Eben ſo wenig kann Ungleiches aus dem Ungleichen entſtehen; denn wenn aus Schwächerem das Stärkere oder aus Kleinerem das Größere oder aus Schlechterem das Beſſere, oder umgekehrt das Schlechtere aus dem Beſſeren entſpränge, ſo würde Nichtſeyendes aus Seyendem

*) Aristot. de Xenophane, Zenone etc. c. 3.

entſpringen: was unmöglich iſt, alſo iſt Gott ewig.“ Das iſt dann als Pantheismus (Spinozismus) ausgeſprochen worden, der auf dem Satze: ex nihilo fit nihil beruhe. Bei Xenophanes und Parmenides hatten wir Seyn und Nichts. Aus dem Nichts iſt unmittelbar Nichts, aus dem Seyn Seyn; aber ſo iſt es ſchon. Seyn iſt die Gleichheit, ausgeſprochen als unmittelbar; hingegen Gleichheit, als Gleichheit, ſetzt die Bewegung des Gedankens, und Vermittelung, Reflexion-in-ſich voraus. Seyn und Nichtſeyn ſtehen ſo neben einander, ohne daß ihre Einheit als Verſchiedener aufgefaßt wäre; dieſe Verſchiedenen ſind nicht als Verſchiedene ausgeſprochen. Bei Zeno iſt Ungleichheit das andere Glied gegen die Gleichheit.

Weiter wird die Einheit Gottes bewieſen: „Wenn Gott das Mächtigſte von Allem iſt, ſo kommt ihm zu, Einer zu ſeyn; denn ſofern ihrer zwei oder noch Mehrere wären, ſo wäre er nicht über ſie mächtig; aber ſo weit ihm alſo die Macht über die anderen fehlte, wäre er nicht Gott. Wenn alſo Mehrere wären, ſo wären ſie mächtiger und ſchwächer gegeneinander, alſo wären ſie nicht Götter; denn Gottes Natur iſt, nichts Mächtigeres über ſich zu haben. Wären ſie gleich, ſo hätte Gott nicht mehr die Natur, das Mächtigſte ſeyn zu müſſen; denn das Gleiche iſt weder ſchlechter, noch beſſer als das Gleiche.“ — oder es iſt nicht von ihm verſchieden. „Wenn alſo Gott iſt, und zwar ein ſolcher, ſo iſt Gott nur Einer; er vermöchte nicht Alles, was er wollte, wenn Mehrere wären.“

„Indem er Einer iſt, ſo iſt er überall gleich, hört, ſieht und hat auch die übrigen Empfindungen überall; denn wäre dieß nicht, ſo würden die Theile Gottes, der eine über den anderen mächtig ſeyn“ (der eine ſeyn, wo der andere nicht iſt, ihn verdrängt haben, — der eine hätte Beſtimmung, die dem anderen fehlte), „was unmöglich iſt. Da Gott ſich allenthalben gleich iſt, ſo hat er Kugelform; denn er iſt nicht hier ſo, anders anderswo, ſondern allenthalben ſo.“ Ferner: „Da er ewig

und Einer und kugelförmig iſt, ſo iſt er weder unendlich (unbegrenzt) noch begrenzt. Denn α) unbegrenzt iſt das Nichtſeyende; denn dieſes hat weder Mitte, noch Anfang und Ende, noch einen Theil, — ein Solches iſt das Unbegrenzte. Wie aber das Nichtſeyende iſt, ſo iſt nicht das Seyende." Das Unbegrenzte iſt das Unbeſtimmte, Negative; es wäre das Nichtſeyende, das Aufheben des Seyns, und iſt ſomit ſelbſt als ein Einſeitiges beſtimmt. β) „Gegenſeitige Begrenzung würde Statt finden, wenn Mehrere wären; aber da nur das Eine iſt, ſo iſt es nicht begrenzt." So zeigt auch Zeno: „Das Eine bewege ſich nicht, noch ſey es unbewegt. Denn unbewegt iſt α) das Nichtſeyende" — (im Nichtſeyenden findet keine Bewegung Statt, mit der Bewegungsloſigkeit wäre Nichtſeyn geſetzt oder die Leerheit, das Unbewegte iſt negativ); — „denn in es kommt kein Anderes, noch geht es in ein Anderes. β) Bewegt wird aber nur das Mehrere; denn Eins müßte ins Andere ſich bewegen." Bewegt wird nur, was ein Verſchiedenes vom Andern iſt; es wird eine Mehrheit von Zeit, Raum vorausgeſetzt. „Das Eine ruht alſo weder, noch iſt es bewegt; denn es iſt weder dem Nichtſeyenden, noch dem Vielen gleich. In allem dieſem verhalte ſich Gott ſo; denn er iſt ewig und Einer, ſich ſelbſt gleich und kugelförmig, weder unbegrenzt noch begrenzt, weder ruhig noch bewegt." Daraus, daß Nichts aus dem Gleichen oder Ungleichen entſtehen könne, zieht Ariſtoteles*) dieſe Folge, „daß es entweder nichts außer Gott gebe, oder auch alles Uebrige ewig ſey."

Wir ſehen in dieſer Weiſe des Raiſonnements eine Dialektik, die man metaphyſiſches Raiſonnement nennen kann. Das Princip der Identität liegt dem zum Grunde: „Das Nichts iſt gleich Nichts, geht nicht ins Seyn über, noch umgekehrt; aus Gleichem kann daher nichts entſtehen." Das Seyn, das Eine

*) De Xenophane, Zenone et Gorgia. c. 4: ἢ γὰρ ἓν ἢ πολλὰ ἐστὶν ἀναγκαῖον εἶναι τὰ ὄντα, ἢ καὶ τὰ ἓν ἐξ ἑνὸς εἶναι πάντα.

der eleatiſchen Schule iſt nur dieſe Reflexion, dieſen Verſtand in den Abgrund der Verſtandes-Identität. Dieſe älteſte Weiſe der Argumentation iſt noch immer bis auf den heutigen Tag gültig; z. B. in den ſogenannten Beweiſen von der Einheit Gottes. Wir ſehen damit eine andere Art der metaphyſiſchen Raiſonnements verbunden: es werden Vorausſetzungen gemacht, z. B. die Macht Gottes, und daraus raiſonnirt, Prädikate negirt. Das iſt die gewöhnlichſte Weiſe unſeres Raiſonnirens. In Anſehung der Beſtimmungen iſt zu bemerken, daß ſie, als ein Negatives, alle vom poſitiven, wirklichen Seyn entfernt gehalten werden.

Wir gehen zu dieſer Reflexion einen anderen Weg, brauchen nicht ſolche Dialektik, als die eleatiſche Schule; unſer Gang iſt trivial und nähet. Wir ſagen, Gott iſt unveränderlich, die Veränderung kommt nur den endlichen Dingen zu — (dieß gleichſam als Erfahrungsſatz); einer Seits haben wir ſo die endlichen Dinge und die Veränderung, anderer Seits die Unveränderlichkeit in dieſer abſtrakten, abſoluten Einheit mit ſich. Es iſt dieſelbe Trennung, nur daß wir auch das Endliche als Seyn gelten laſſen; was die Eleaten verworfen haben. Oder wir gehen auch aus von den endlichen Dingen zu den Arten, Gattungen, laſſen nach und nach das Negative weg; und die höchſte Gattung iſt dann Gott, der, als das höchſte Weſen, nur affirmativ iſt, aber ohne alle Beſtimmung. Oder wir gehen vom Endlichen zum Unendlichen über, indem wir ſagen, daß das Endliche, als beſchränkt, im Unendlichen ſeinen Grund haben müſſe. In allen dieſen Formen, die uns ganz geläufig ſind, iſt dieſelbe Schwierigkeit der Frage enthalten, die in Anſehung der eleatiſchen Gedanken Statt findet: Wo kommt nun die Beſtimmung her, wie iſt ſie zu faſſen, ſowohl in dem Innern ſelbſt, das Endliche auf der Seite laſſend, als auch, wie geht das Unendliche zum Endlichen heraus? Die Eleaten unterſcheiden ſich in ihrem Gedanken von dieſem unſerm gewöhnli-

chen reflektirenden Denken dadurch, daß ſie ſpekulativ dabei zu Werke gegangen ſind, — nämlich das Spekulative iſt, daß die Veränderung gar nicht ſey, — und daß ſie ſo gezeigt haben, daß, ſo wie man das Seyn vorausſetzt, die Veränderung an ſich Widerſpruch iſt, ein Unbegreifliches; denn aus dem Eins, dem Seyn iſt die Beſtimmung des Negativen, der Vielheit entfernt. Während wir alſo in unſerer Vorſtellung die Wirklichkeit der endlichen Welt auch gelten laſſen, ſo ſind die Eleaten konſequenter geweſen, indem ſie dahin fortgegangen, daß nur das Eine ſey, und daß das Negative gar nicht ſey; — eine Konſequenz, die, wenn wir ſie auch bewundern müſſen, doch eine nicht minder große Abſtraktion bleibt.

Beſonders merkwürdig ſehen wir in Zeno das höhere Bewußtſeyn, daß eine Beſtimmung negirt wird, dieſe Negation ſelbſt wieder eine Beſtimmung iſt, und dann in der abſoluten Negation nicht Eine Beſtimmung, ſondern beide entgegengeſetzte negirt werden müſſen. Vorher, iſt Bewegung negirt, ſo iſt das abſolute Weſen als ruhend; oder, iſt endlich negirt, — ſo iſt es rein unendlich: dieß iſt aber ſelbſt Beſtimmung, ſelbſt endlich, wie wir bald ſehen werden. Ebenſo iſt das Seyn gegen das Nichtſeyn eine Beſtimmung; wir werden dieß bald ebenſo aufgehoben finden.

Das abſolute Weſen als das Eine oder als Seyn geſetzt, ſo wird es ſo geſetzt durch die Negation; es wird als das Negative beſtimmt, und damit als das Nichts, und dem Nichts kommen dieſelben Prädikate zu, die dem Seyn: das reine Seyn iſt nicht Bewegung, es iſt das Nichts der Bewegung. Dieß ahnet Zeno; und weil er vorausſah, daß Seyn das Gegentheil des Nichts iſt, ſo negirt er von dem Einen das, was vom Nichts geſagt werden müßte. Aber ebenſo müßte es auch mit dem Uebrigen geſchehen. Das Eine iſt das Mächtigſte, darin eigentlich als abſolutes Vernichten beſtimmt; denn die Macht iſt eben das Abſolut-Nichtſeyn eines Anderen, das Leere. Das Eine iſt ebenſo das Nichts

der Vielen; im Nichts, wie im Einen, iſt das Viele aufgehoben. Dieſe höhere Dialektik finden wir bei Plato in ſeinem Parmenides. Hier bricht dieß nur von einigen Beſtimmungen hervor, nicht von den Beſtimmungen des Einen und des Seyns ſelbſt.

Das höhere Bewußtſeyn iſt das Bewußtſeyn über die Nichtigkeit des Seyns ebenſo, als eines Beſtimmten gegen das Nichts, Theils in Heraklit und dann in den Sophiſten; es bleibt damit keine Wahrheit, Anſichſeyendes, ſondern nur das für ein Anderes iſt, oder die Gewißheit des einzelnen Bewußtſeyns und die Gewißheit als Widerlegung, negative Seite der Dialektik.

2. Es iſt aber ſchon erinnert worden, daß wir die wahrhaft objektive Dialektik gleichfalls bei Zeno finden.

Zeno hat nun die ſehr wichtige Seite, Urheber der Dialektik zu ſeyn, ob er in dem, was wir geſehen, es eigentlich nicht ſelbſt iſt, oder nur Anfang darin; denn er negirt entgegengeſetzte Prädikate. Alſo Xenophanes, Parmenides, Zeno legen den Satz zum Grunde: Nichts iſt Nichts, das Nichts iſt gar nicht, oder das Gleiche (wie Meliſſus) iſt das Weſen; d. h. ſie ſetzten eins der entgegengeſetzten Prädikate als das Weſen. Sie ſetzten dieß feſt; wo ſie nun in einer Beſtimmung das Entgegengeſetzte antreffen, ſo heben ſie dieſe Beſtimmung hiermit auf. Aber ſo hebt ſich dieſe nur auf durch ein Anderes, durch mein Feſtſetzen, durch die Unterſcheidung, die ich mache, daß Eine Seite das Wahre, die andere das Nichtige ſey, — (es wird von einem beſtimmten Satze ausgegangen); ſeine Nichtigkeit erſcheint nicht an ihm ſelbſt, nicht daß es ſich ſelbſt aufhebt, d. h. daß es einen Widerſpruch in ihm hat. Wie Bewegung: Ich ſetzte etwas feſt, daß es das Nichtige; zeigte nach der Vorausſetzung dieß an der Bewegung auf; und es folgt alſo, daß ſie das Nichtige iſt. Aber ein anderes Bewußtſeyn ſetzt jenes nicht feſt; jenes erkläre ich für unmittelbar wahr, das andere hat das Recht, etwas Anderes als unmittelbar wahr feſtzuſetzen, z. B.

Bewegung. Wie das der Fall zu ſeyn pflegt, wenn Ein philoſophiſches Syſtem das andere widerlegt, daß das erſte zum Grunde gelegt wird, man aus dieſem heraus gegen das andere kämpft. So iſt ſich die Sache leicht gemacht: „Das andere hat keine Wahrheit, weil es nicht mit dem meinen übereinſtimmt;“ das andere hat eben das Recht, ſo zu ſagen. Ich muß nicht durch ein anderes ſeine Unwahrheit aufzeigen, ſondern an ihm ſelbſt. Es hilft nicht, daß ich mein Syſtem oder meinen Satz beweiſe, und dann ſchließe: alſo iſt der entgegengeſetzte falſch; für dieſen anderen Satz erſcheint jener immer als etwas Fremdes, als ein Aeußeres. Das Falſche muß nicht darum als falſch dargethan werden, weil das Entgegengeſetzte wahr iſt, ſondern an ihm ſelbſt.

Dieſe vernünftige Einſicht ſehen wir in Zeno erwachen. In Plato's Parmenides *) iſt dieſe Dialektik ſehr gut beſchrieben. Plato läßt ihn ſo darüber ſprechen. Er läßt den Sokrates ſagen: „Daß Zeno in ſeiner Schrift im Grunde daſſelbe behaupte, was Parmenides, daß Alles Eins iſt, durch eine Wendung aber uns täuſchen wolle, daß er ſcheine etwas Neues zu ſagen. Parmenides zeige nämlich in ſeinen Gedichten, daß Alles Eins iſt, Zeno dagegen zeige, daß das Viele nicht ſey.“ Zeno erwidert: „Er habe dieß vielmehr gegen diejenigen geſchrieben, welche den Satz des Parmenides lächerlich zu machen (κωμῳδεῖν) ſuchen, indem ſie zeigen, welche Lächerlichkeiten und Widerſprüche gegen ſich ſelbſt aus ſeiner Behauptung ſich ergeben. Er habe alſo diejenigen bekämpft, die von dem Vielen das Seyn ausſagen, um zu zeigen, daß hieraus viel Ungereimteres folge, als aus dem Satze des Parmenides.“

Das iſt die nähere Beſtimmung der objektiven Dialektik. In dieſer Dialektik ſehen wir den einfachen Gedanken nicht mehr ſich für ſich feſtſetzen, ſondern erſtarkt, den Krieg in Fein-

*) *p.* 127 — 128 *Steph.*; (*p.* 6 — 7, *Bekk.*)

des Land ſpielen. Dieſe Seite hat die Dialektik im Bewußtſeyn Zenos; — aber ſie iſt auch von ihrer poſitiven Seite zu betrachten. Nach der gewöhnlichen Vorſtellung von der Wiſſenſchaft, wo Sätze Reſultat des Beweiſes ſind, iſt der Beweis die Bewegung der Einſicht, Verbindung durch Vermittelung. Die Dialektik überhaupt iſt α) äußerliche Dialektik, dieſe Bewegung unterſchieden vom Zuſammenfaſſen dieſer Bewegung; β) nicht eine Bewegung nur unſerer Einſicht, ſondern aus dem Weſen der Sache ſelbſt, d. h. dem reinen Begriffe des Inhalts bewieſen. Jene iſt eine Manier, Gegenſtände zu betrachten, Gründe und Seiten daran aufzuzeigen, wodurch man alles, was ſonſt als feſt gilt, wankend macht. Es können dann auch ganz äußerliche Gründe ſeyn, und wir werden bei den Sophiſten mehr von dieſer Dialektik ſprechen. Die andere Dialektik iſt aber die immanente Betrachtung des Gegenſtandes: er wird für ſich genommen, ohne Vorausſetzung, Idee, Sollen, nicht nach äußerlichen Verhältniſſen, Geſetzen, Gründen. Man ſetzt ſich ganz in die Sache hinein, betrachtet den Gegenſtand an ihm ſelbſt, und nimmt ihn nach den Beſtimmungen, die er hat. In dieſer Betrachtung zeigt er ſich dann ſelbſt auf, daß er entgegengeſetzte Beſtimmungen enthält, ſich alſo aufhebt; dieſe Dialektik finden wir vornehmlich bei den Alten. Die ſubjektive Dialektik, welche aus äußerlichen Gründen raiſonnirt, iſt dann billig, indem man zugiebt: „Im Rechten iſt auch Unrichtiges, und im Falſchen auch Wahres.“ Die wahrhafte Dialektik läßt an ihrem Gegenſtande gar nichts übrig, ſo daß er nur nach Einer Seite mangelhaft ſey; ſondern er löſt ſich nach ſeiner ganzen Natur auf. Das Reſultat dieſer Dialektik iſt Null, das Negative; das Affirmative darin kommt noch nicht vor. Dieſer wahrhaften Dialektik kann das zugeſellt werden, was die Eleaten gethan haben. Es iſt bei ihnen aber noch nicht die Beſtimmung, das Weſen des Auffaſſens weit gediehen; ſon-

dern ſie ſind dabei ſtehen geblieben, daß durch den Widerſpruch der Gegenſtand ein Richtiges iſt.

Zeno's Dialektik der Materie iſt bis auf den heutigen Tag unwiderlegt; man iſt noch nicht darüber hinausgekommen, und läßt die Sache im Unbeſtimmten liegen. „Er beweiſt, daß wenn Vieles iſt, ſo iſt es groß und klein: Groß, ſo ſey das Viele unendlich, der Größe nach“ (τὸ μέγεθος, Menge überhaupt), — über die Vielheit, als gleichgültige Grenze, muß hinausgegangen werden ins Unendliche, was unendlich, iſt nicht mehr groß, nicht mehr Vieles, unendlich iſt das Negative der Vielen; „klein, ſo daß ſie keine Größe haben,“ — Atomen, das Nichtſeyende. „Hier zeigt er, daß, was keine Größe, noch Dicke, noch Maſſe (ὄγκος) habe, auch gar nicht wäre. Denn wenn es zu einem Anderen hinzugeſetzt würde, ſo würde es daſſelbe nicht vermehren; denn wenn es keine Größe habe und hinzukomme, ſo könne es der Größe des Andern nichts zuſetzen, ſomit ſey das Hinzugekommene Nichts. Ebenſo wenn es weggenommen werde, ſo werde das Andere nicht dadurch vermindert; es ſey alſo Nichts.“ *)

„Wenn das Seyende iſt, ſo hat nothwendig Jedes Größe und Dicke (Ausdehnung), iſt außereinander, eins ſteht von dem Andern ab. Und von dem Weiteren (περὶ τοῦ προέχοντος) gilt daſſelbe; denn auch dieß hat Größe, und in ihm iſt gegeneinander Verſchiedenes (προέξει αὐτοῦ τι). Es iſt aber daſſelbe etwas einmal ſagen, und es immer ſagen; nichts von ihm wird ein Letztes ſeyn, noch wird nicht ſeyn ein Anderes zu einem Anderen. Wenn Viele ſind, ſo ſind ſie klein und groß: klein, daß ſie keine Größe haben; groß, daß ſie unendlich ſind.“ **)

---

*) Simplicius: in Phys. Arist. p. 30, a: διέτεινεν, ὅτι εἰ πολλὰ ἐστι, καὶ μέγεθος καὶ σμικρὰ ἐστι κ. τ. λ.

**) Simplicius l. l. p. 30, b.

Das Nähere von dieſer Dialektik hat uns nun Ariſtoteles *) aufbewahrt; die Bewegung hat Zeno vornehmlich objektiv dialektiſch behandelt. Die Ausführlichkeit aber, die wir im Parmenides des Plato ſehen, kommt ihm nicht zu. Wir ſehen für Zeno's Bewußtſeyn den einfachen unbewegten Gedanken verſchwinden, aber ſelbſt denkende Bewegung werden; indem er die ſinnliche Bewegung bekämpft, giebt er ſie ſich. Daß die Dialektik zuerſt auf die Bewegung gefallen, iſt eben dieß der Grund, daß die Dialektik ſelbſt dieſe Bewegung, oder die Bewegung ſelbſt die Dialektik alles Seyenden iſt. Das Ding hat, als ſich bewegend, ſeine Dialektik ſelbſt an ihm, und die Bewegung iſt: ſich anders werden, ſich aufheben. Ariſtoteles führt dieß an, Zeno habe die Bewegung geläugnet, weil ſie inneren Widerſpruch habe. Es iſt dieß nicht ſo zu faſſen, daß die Bewegung gar nicht ſey; wie wir ſagen, es giebt Elephanten, es giebt keine Nashörner. Daß es Bewegung giebt, daß dieſe Erſcheinung iſt, — davon iſt gar nicht die Rede; ſinnliche Gewißheit hat die Bewegung, wie es Elephanten giebt. In dieſem Sinne iſt es dem Zeno gar nicht eingefallen, die Bewegung zu läugnen. Die Frage iſt vielmehr nach ihrer Wahrheit; die Bewegung iſt aber unwahr, denn ſie iſt Widerſpruch. Damit hat er ſagen wollen, daß ihr kein wahrhaftes Seyn zukomme. Zeno zeigt nun, daß die Vorſtellung der Bewegung einen Widerſpruch enthält; und bringt vier Weiſen der Widerlegung der Bewegung vor. Die Beweiſe beruhen auf dem unendlichen Getheiltſeyn des Raumes und der Zeit.

1. Die erſte Form iſt, daß er ſagt: „Die Bewegung habe keine Wahrheit, weil das Bewegte vorher bei der Hälfte des Raumes ankommen müßte, als am Ziele.“ Ariſtoteles drückt dieß ſo kurz aus, weil er vorher den Gegenſtand weitläufig abgehandelt und ausgeführt hatte. Dieß iſt allgemeiner zu faſſen;

*) Phys. VI, 9.

es wird die Kontinuität des Raums vorausgesetzt. Was sich bewegt, soll ein gewisses Ziel erreichen; dieser Weg ist ein Ganzes. Um das Ganze zu durchlaufen, muß das Bewegte vorher die Hälfte durchlaufen haben. Jetzt ist das Ende dieser Hälfte das Ziel. Aber diese Hälfte ist wieder ein Ganzes, dieser Raum hat so auch eine Hälfte; es muß also vorher bei der Hälfte dieser Hälfte angekommen werden, u. s. f. ins Unendliche. Zeno kommt hier auf die unendliche Theilbarkeit des Raums. Weil Raum und Zeit absolut kontinuirlich sind, so kann nirgend stille gestanden werden mit der Theilung. Jede Größe — und jede Zeit und Raum hat immer eine Größe — ist wieder theilbar in zwei Hälften; diese müssen zurückgelegt werden, und wo wir einen noch so kleinen Raum setzen, so tritt immer dieß Verhältniß ein. Die Bewegung wäre das Durchlaufen dieser unendlichen Momente, endigt nie; also kann das Bewegte nicht an sein Ziel gelangen.

Es ist bekannt, wie Diogenes von Sinope, der Cyniker, solche Beweise vom Widerspruch der Bewegung ganz einfach widerlegte; — stillschweigend stand er auf, und ging hin und her, — er widerlegte sie durch die That. *) Aber die Anekdote wird auch so fortgesetzt, daß als ein Schüler mit dieser Widerlegung zufrieden war, Diogenes ihn prügelte, aus dem Grunde, daß, da der Lehrer mit Gründen gestritten, er ihm auch nur eine Widerlegung mit Gründen gelten lassen dürfe. Ebenso hat man sich nicht mit der sinnlichen Gewißheit zu begnügen, sondern zu begreifen.

Wir sehen hier das Unendliche entwickelt zuerst in seinem Widerspruche auftreten, — ein Bewußtseyn über ihn. Die Bewegung, das reine Erscheinen selbst ist der Gegenstand, und tritt als ein Gedachtes, seiner Wesenheit nach Gesetztes auf: nämlich

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 39; *Sext. Empiric. Pyrrhon. Hyp. III*, 8, §. 66.

(betrachten wir die Form der Momente) in ſeinen Unterſchieden der reinen Sichſelbſtgleichheit und der reinen Negativität, — des Punkts gegen die Kontinuität. Für uns hat in der Vorſtellung es keinen Widerſpruch, daß der Punkt im Raume, oder ebenſo der Moment in der kontinuirlichen Zeit geſetzt, — oder das Jetzt der Zeit als eine Kontinuität, Länge (Tag, Jahr) geſetzt iſt; aber ihr Begriff iſt ſich widerſprechend. Die Sichſelbſtgleichheit, Kontinuität iſt abſoluter Zuſammenhang, Vertilgtſeyn alles Unterſchiedes, alles Negativen, des Fürſichſeyns; der Punkt iſt hingegen das reine Fürſichſeyn, das abſolute Sichunterſcheiden, und Aufheben aller Gleichheit und Zuſammenhangs mit Anderem. Dieſe beiden aber ſind in Raum und Zeit in Eins geſetzt; Raum und Zeit alſo der Widerſpruch. Es liegt am nächſten, ihn an der Bewegung aufzuzeigen; denn in der Bewegung iſt auch für die Vorſtellung Entgegengeſetztes geſetzt. Die Bewegung iſt eben das Weſen, die Realität der Zeit und des Raumes; und indem dieſe erſcheint, geſetzt iſt, ſo iſt eben der erſcheinende Widerſpruch geſetzt. Und auf dieſen Widerſpruch iſt es, daß Zeno aufmerkſam macht.

Es iſt Kontinuität eines Raumes, Poſitives geſetzt; in ihm die Grenze, welche ihn halbirt. Aber die halbirende Grenze iſt nicht abſolute Grenze, oder an und für ſich; ſondern es iſt ein Begrenztes, iſt wieder Kontinuität. Aber dieſe Kontinuität iſt auch wieder nichts Abſolutes, ſondern das Gegentheil in ihr zu ſetzen, — halbirende Grenze; aber damit iſt wieder nicht die Grenze der Kontinuität geſetzt, das Halbe iſt noch Kontinuität, und ſo fort ins Unendliche. Ins Unendliche, — dabei ſtellen wir uns Jenſeits vor, das nicht zu erreichen iſt, außerhalb der Vorſtellung die nicht hinkommen kann. Es iſt ein endloſes Hinausgehen, aber im Begriffe gegenwärtig, — ein Hinausgehen von einer entgegengeſetzten Beſtimmtheit zur anderen, von Kontinuität zu Negativität, von Negativität zu Kontinuität; ſie ſind vor uns. Von den beiden Momenten kann nun im Fort-

gehen das eine als das wesentliche behauptet werden. Zuerst setzt nun Zeno das kontinuirliche Fortgehen so, daß eben an nichts Sichgleiches, Ein Bestimmtes gekommen wird, — kein begrenzter Raum, also Kontinuität; oder Zeno behauptet das Fortgehen in diesem Begrenzen.

Die allgemeine Antwort und Auflösung des Aristoteles ist, daß Raum und Zeit nicht unendlich getheilt seyen, sondern nur theilbar seyen. Nun scheint es, daß indem sie theilbar sind (potentia, δυνάμει, nicht actu, ἐνεργείᾳ), so müssen sie auch wirklich unendlich getheilt seyn; denn sonst könnten sie nicht ins Unendliche getheilt werden; — eine allgemeine Antwort für die Vorstellung. Bayle *) sagt deswegen von der Antwort des Aristoteles, daß sie pitoyable sey:

C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine; car si la matière est divisible à l'infini, elle contient un nombre infini de parties. Ce n'est donc point un infini en puissance, c'est un infini, qui existe réellement, actuellement. Mais quand-même on accorderait cet infini en puissance, qui deviendrait un infini par la division actuelle de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages; car le mouvement est une chose, qui a la même vertu, que la division. Il touche une partie de l'espace sans toucher l'autre, et il les touche toutes les unes après les autres. N'est-ce pas les distinguer actuellement? N'est-ce pas faire ce que ferait un géomètre sur une table en tirant des lignes, qui désignassent tous les demi-pouces. Il ne brise pas la table en demi-pouces, mais il y fait néanmoins une division, qui marque la distinction actuelle des parties; et je ne crois pas qu'Aristote eut voulu nier, que si l'on tirait une infinité de lignes sur un pouce de matière, on n'y introduisit une

*) *Tom. IV, art. Zenon, not. E.*

division, qui réduirait en infini actuell ce qui n'était selon lui, qu'un infini virtuel. Dieß si iſt gut!

In der Philoſophie wird gezeigt, daß der einfache Begriff, das Allgemeine das einfache Weſen der Unendlichkeit iſt oder des reinen Erſcheinens, — ſie ſeine Bewegung. Theilbarkeit, Möglichkeit iſt das Allgemeine; es iſt ſowohl die Kontinuität als die Negativität, der Punkt darin geſetzt, aber als Momente, nicht Anundfürſichſeyende. Ich kann die Materie ins Unendliche theilen, aber ich kann auch nur; ich theile ſie nicht wirklich ins Unendliche. Dieß eben iſt das Unendliche, daß keines ſeiner Momente Realität hat. Es kommt nicht dazu, daß eines an ſich würde, oder wirklich geſchähe, — weder abſolute Grenze, noch abſolute Kontinuität; ſo daß immer das andere Moment wegfiele. Es ſind zwei abſolut Entgegengeſetzte, aber als Momente, d. h. ſie im einfachen Begriffe oder im Allgemeinen, — im Denken, wenn man will; denn im Denken (Vorſtellen überhaupt) iſt das Geſetzte zugleich und auch nicht. Das Vorgeſtellte als ſolches oder wie es Bild der Vorſtellung iſt, iſt es kein Ding: es hat kein Seyn, und iſt auch nicht Nichts; ſo das Allgemeine — gleichgültige einfache Einheit, ob im Bewußtſeyn oder außer ihm. Raum und Zeit iſt Quantum, beſchränkte Größe; kann alſo zurückgelegt werden. Ebenſo wenig als ich den Raum actu unendlich theile, ebenſo wenig der bewegte Körper; der beſtimmte Raum iſt als begrenzter vorhanden, exiſtirt ſo für ihn. So iſt in der Bewegung der Raum als Allgemeines für das Bewegte vorhanden. Die Theilung als Getheiltſeyn iſt nicht abſolute Punktualität, noch die reine Kontinuität das Ungetheilte und Theilungsloſe; ebenſo iſt die Zeit Allgemeines, nicht reine Negativität, Punktualität, ſondern auch Kontinuität. Es tritt an der Bewegung Beides hervor: die reine Negativität als Zeit, die Kontinuität als Raum. Die Bewegung ſelbſt iſt eben dieſe wirkliche Einheit in dem Gegenſatze; die Begriffe haben hieran ihre Wirklichkeit für die Vorſtellung, und das Allgemeine die

Einheit derſelben an der Bewegung, dem Momente der Allgemeinheit, als Einheit, und das Auseinandertreten beider in dieſer Einheit, und die Einheit beider in dieſem Auseinandertreten.

Das Weſen der Zeit und des Raums iſt die Bewegung, denn es iſt das Allgemeine; ſie begreifen heißt: ihr Weſen ausſprechen, in der Form des Begriffs. Als Einheit der Negativität und Kontinuität iſt die Bewegung als Begriff, als Gedanke ausgeſprochen; an ihnen aber eben iſt alſo weder die Kontinuität noch die Punktualität als das Weſen zu ſetzen. Für die Vorſtellung ſind dieſe beiden Momente ſelbſt unzertrennlich. Stellen wir uns Raum oder Zeit als unendlich getheilt vor, ſo iſt alſo eine Unendlichkeit von Punkten, aber die Kontinuität iſt ebenſo daran vorhanden, — ein Raum, der ſie faßt. Als Begriff aber iſt dieſe Kontinuität, daß ſie alle Gleiche ſind, alſo in Wahrheit nicht als Punkte, als Eins auseinander kommen.

Die Bewegung iſt das Unendliche als Einheit dieſer Entgegengeſetzten der Zeit und des Raums. Dieſe beiden Momente aber treten ebenſo als ſeyend auf; ſind ſie ſo gleichgültig, ſo iſt nicht mehr ihr Begriff geſetzt, ſondern ihr Seyn. An ihnen als ſeyend iſt die Negativität Grenze als Größe; ſie ſind, exiſtiren als begrenzter Raum und Zeit. Und die wirkliche Bewegung iſt Durchlaufen eines begrenzten Raums und Zeit, nicht des unendlichen Raums und Zeit.

Aus demſelben Geſichtspunkt ſind die übrigen Sätze Zeno's zu begreifen, nicht als Einwürfe gegen die Realität der Bewegung, wie ſie zunächſt erſcheinen: ſondern als eine nothwendige Weiſe, wie die Bewegung zu beſtimmen iſt, aber wie zugleich vorgegangen werden muß. Einwürfe widerlegen heißt das Richtige derſelben zeigen, als wenn ſie wegfallen müßten, gar nicht gemacht werden müßten. Aber es iſt nothwendig, die Bewegung, ſo wie Zeno ſie gedacht, zu denken, aber dieß Setzen der Bewegung ſelbſt weiter zu bewegen.

Daß das Bewegte bei der Hälfte ankommen müßte, iſt die

Behauptung der Kontinuität, d. i. Möglichkeit der Theilung, als bloßer Möglichkeit; ſie iſt alſo immer möglich bei jedem noch ſo klein vorgeſtellten Raum. Man giebt als unverfänglich zu, daß man bei der Hälfte ankommen müßte: ſo hat man Alles zugegeben, — das Nichtankommen; einmal geſagt iſt ſo viel, als unzählige Mal. Man meint dagegen, bei einem größeren Raume könne man die Hälfte zugeben; man ſtellt ſich aber vor, es müſſe an einem Punkte ſo weit kommen, daß kein Halbiren mehr möglich ſey (d. i. uns), — man müſſe ankommen bei einem ſo kleinen Raum, von dem keine Hälfte mehr prädicirt werden könnte: d. i. bei einem untheilbaren, nicht kontinuirlichen, keinem Raume. Dieß iſt aber falſch, — Kontinuität iſt weſentliche Beſtimmung. Es giebt allerdings das Kleinſte im Raum, es liegt darin Negation der Kontinuität, — aber abſtrakte Negation; ebenſo falſch iſt aber das abſtrakte Feſthalten an der gemeinten Theilung, — der Hälfte. Allein dieſe Annahme des Unterbrochenſeyns liegt ſchon in der Annahme einer Hälfte. Man muß ſagen: es giebt keine Hälfte des Raums, Raum iſt kontinuirlich; Buch, Holz kann man entzwei brechen in zwei Hälften, aber nicht Raum, — und in Bewegung iſt nur Raum. Es konnte ſogleich geſagt werden: Raum beſteht aus unendlich vielen Punkten, d. i. unendlich vielen Grenzen, — iſt alſo nicht zu durchlaufen. Man ſtellt ſich vor, von ſo einem untheilbaren Punkte übergehen zu können zu einem anderen; aber man kommt ſo nicht weiter, denn dieſer ſind grenzenlos viele. Die Kontinuität iſt in ihr Gegentheil, unbeſtimmte Menge zerſplittert, — d. i. es wird keine Kontinuität angenommen, alſo keine Bewegung. Man behauptet fälſchlich, ſie ſey möglich, wenn bei einem angekommen werde, das nicht kontinuirlich ſey; — Bewegung iſt Zuſammenhang.

Alſo wenn vorhin geſagt wurde, die Kontinuität ſey zu Grunde gelegt als Möglichkeit des Theilens ins Unendliche: ſo iſt Kontinuität nur die Vorausſetzung, aber was geſetzt wird

an dieser Kontinuität, ist das Seyn unendlich vieler, abstrakt absoluter Grenzen.

2. „Der zweite Beweis" (der ebenso Voraussetzung der Kontinuität und Setzen der Theilung ist) „heißt Achilles," der schnellfüßige. Die Alten haben es geliebt, in eine sinnliche Vorstellung die Schwierigkeiten einzukleiden. Von zwei sich in Einer Richtung bewegenden Körpern, deren der eine voraus ist und der in einer bestimmten Entfernung nachfolgende geschwinder als jener sich bewegt, — wissen wir, daß der zweite den ersten einholen wird. Zeno sagt aber: „Der Langsamere kann auch vom Schnellsten nie eingeholt werden;" und dieß beweist er so. Der Verfolgende braucht einen gewissen Theil der Zeit, um „den Ort zu erreichen, von wo der Fliehende ausging" am Anfang dieses gewissen Zeittheils. Während der Zeit, daß der Zweite an den Punkt gelangt ist, wo der Erste sich befand, hat dieser sich weiter fortbewegt, einen neuen Raum zurückgelegt, den der Zweite wieder in einem Theile dieses Zeittheils zu durchlaufen hat; und auf diese Weise geht es ins Unendliche fort. B durchläuft in einer Stunde zwei Meilen, A in derselben Eine Meile. Sind sie zwei Meilen von einander entfernt, so ist B in einer Stunde da angekommen, wo A am Anfang der Stunde war. Den von A indeß zurückgelegten Raum (1 Meile) wird B in der Hälfte einer Stunde durchlaufen, u. s. f. ins Unendliche. Die schnellere Bewegung hilft dem zweiten Körper so gar nichts, um den Zwischenraum zu durchlaufen, um den er zurück ist; die Zeit, die er braucht, hat auch der Langsamere immer zu seiner Benutzung, und „dadurch hat er immer einen Vorsprung gewonnen."

Aristoteles, der dieß behandelt, sagt kurz darüber: „Dieser Beweis stellt dasselbe unendliche Getheiltseyn vor," oder das unendliche Theilen durch die Bewegung. „Es ist ein Unwahres; denn der Schnelle wird den Langsamen doch einholen, wenn ihm gestattet würde, zu überschreiten die Grenze, das Be-

grenzte.“ *) Dieſe Antwort iſt richtig, enthält Alles. Es ſind nämlich bei dieſer Vorſtellung angenommen zwei Zeitpunkte und zwei Räume, die getrennt, geſchieden von einander ſind, — d. h. ſie ſind begrenzt, ſie ſind Grenzen gegen einander. Wenn man hingegen annimmt, daß Zeit und Raum kontinuirlich ſind, ſo daß zwei Zeitpunkte oder Raumpunkte ſich als kontinuirlich auf einander beziehen: ſo ſind ſie ebenſo, als ſie zwei ſind, auch nicht zwei, — ſind identiſch. α) In Anſehung des Raums:

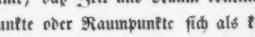

in einem und demſelben Zeittheil durchläuft A den Raum bc und B den Raum ab + bc. In der Vorſtellung löſen wir uns die Sache am leichteſten auf: Daß, weil der Zweite ſchneller iſt, er einen größeren Raum in derſelben Zeit zurücklegt, als der Langſame; ſo kann er bis dahin kommen, wovon der Erſte auslăuft, und dann noch weiter. β) Aber dieſer Einer ſeyn ſollende Zeittheil iſt theilbar in den, worin B ab durchläuft und in den, worin B bc durchläuft. Den erſteren hat A voraus, um bc zu durchlaufen; ſo daß A nunmehr in c iſt, in demſelben Zeitpunkt, in welchem B in b iſt. Das Begrenzte, über welches nach Ariſtoteles hinauszukommen iſt, was durchdrungen werden muß, iſt die Zeit; da ſie kontinuirlich iſt, ſo iſt zur Auflöſung der Schwierigkeit zu ſagen, daß das, was als zwei Zeittheile unterſchieden wird, als Einer gefaßt werden muß, in welchem B von a nach b und von b nach c kommt. In der Bewegung ſind zwei Zeitpunkte ſehr wohl Einer. Wenn wir von der Bewegung überhaupt ſprechen, ſo ſagen wir: Der Kör-

*) Arist. l. l.: γίνεται δὲ παρὰ ταὐτὸ τῇ διχοτομίᾳ . . . Ὅτι τὸ προέχον οὐ καταλαμβάνεται, ψεῦδος· ὅτε γὰρ προέχει, οὐ καταλαμβάνεται· ἀλλ' ὅμως καταλαμβάνεται, εἴπερ δώσει διεξιέναι τὴν πεπερασμένην.

per iſt an einem Orte, und dann geht er an einen anderen Ort. Indem er ſich bewegt, iſt er nicht mehr am erſten, aber auch noch nicht am zweiten; iſt er an einem von beiden, ſo ruht er. Sagt man, er ſey zwiſchen beiden, ſo iſt dieß nichts geſagt; denn zwiſchen beiden iſt er auch an einem Orte, es iſt alſo dieſelbe Schwierigkeit hier vorhanden. Bewegen heißt aber: an dieſem Orte ſeyn, und zugleich nicht; dieß iſt die Kontinuität des Raums und der Zeit, — und dieſe iſt es, welche die Bewegung erſt möglich macht. Zeno hat in ſeiner Konſequenz dieſe beiden Punkte ſtreng gegen einander gehalten. Die Diskretion des Raums und der Zeit machen wir auch; aber ebenſo muß ihnen geſtattet werden, die Grenze zu überſchreiten, d. h. die Grenze zu ſetzen als keine, — getheilte Zeitpunkte, die auch keine getheilte ſind.

In unſerer gewöhnlichen Vorſtellung ſind dieſelben Beſtimmungen, auf denen die Dialektik des Zeno beruht. Wir kommen wohl, obgleich ungern daran, zu ſagen: in Einem Zeitmoment werden zwei Raumgrößen durchlaufen; — aber nicht: der Schnellere faſſe zwei Zeitmomente in Einen zuſammen, ſondern ſetzen dafür einen beſtimmten Raum. Damit aber der Langſamere um ſein Voraushaben komme, muß man ſagen: er verliere ſein Voraushaben eines Zeitmoments, — und indirekt das Raummoment.

Zeno macht nur die Grenze, die Theilung, das Moment der Diskretion des Raums und der Zeit in ſeiner ganzen Beſtimmtheit geltend; daher entſteht der Widerſpruch. Was die Schwierigkeit macht, iſt immer das Denken, weil es die in der Wirklichkeit verknüpften Momente eines Gegenſtandes in ihrer Unterſcheidung aus einander hält. Es hat den Sündenfall hervorgebracht, indem der Menſch vom Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen gegeſſen, es heilt aber auch dieſen Schaden. Es iſt Schwierigkeit, das Denken zu überwinden; und es iſt es allein, welches die Schwierigkeit macht.

3. „Die dritte Form iſt nun," daß er ſagt, „der fliegende Pfeil ruht," und zwar deswegen, weil „das ſich Bewegende immer in dem" ſich gleichen „Jetzt" und dem ſich gleichen Hier, im „Ununterſcheidbaren iſt," (ἐν τῷ νῦν, κατὰ τὸ ἴσον); er iſt hier, und hier, und hier. So ſagen wir, er iſt immer derſelbe; das nennen wir aber nicht Bewegung, ſondern Ruhe: das ruht, was immer im Hier und im Jetzt iſt. Oder es iſt eben vom Pfeile zu ſagen: er iſt immer in demſelben Raume, und in derſelben Zeit; er kommt nicht über ſeinen Raum hinaus, er nimmt nicht einen anderen, d. h. größeren oder kleineren Raum ein. Hier iſt das Anderswerden aufgehoben; das Begrenztſeyn iſt überhaupt geſetzt, aber das Begrenzen iſt ebenſo nur Moment. Im Hier, Jetzt als ſolchem liegt kein Unterſchied. Im Raume iſt eins ſo gut ein Hier als das Andere, dieß hier und dieß hier und wieder ein anderes u. ſ. f.; und doch iſt das Hier immer daſſelbe Hier, ſie ſind gar nicht verſchieden von einander. Die Kontinuität, Gleichheit der Hier iſt ſo hier geltend gemacht gegen die Meinung der Verſchiedenheit. Jeder Ort iſt verſchiedener Ort, — alſo derſelbe; die Verſchiedenheit iſt nur gemeint. Nicht in dieſen ſinnlichen Verhältniſſen, ſondern erſt im Geiſtigen kommt wahrhafter, objektiver Unterſchied vor.

Dieß kommt auch in der Mechanik vor; von zwei Körpern fragt es ſich, welcher ſich bewegt. Es gehören noch mehr als zwei Orte, wenigſtens drei dazu, um zu beſtimmen, welcher ſich bewegt. Aber ſo viel iſt richtig, daß die Bewegung ſchlechthin relativ iſt; ob im abſoluten Raume (z. B. das Auge) ruht oder ſich bewegt, iſt ganz daſſelbe. Oder nach einer Newtoniſchen Propoſition, wenn zwei Körper ſich im Kreiſe um einander bewegen: ſo fragt es ſich, ob der eine ruht oder beide ſich bewegen. Newton will dieß durch einen äußeren Umſtand, die Spannung der Fäden (tensio filorum) entſcheiden. Wenn ich auf einem Schiffe hingehe in entgegengeſetzter Richtung gegen die Bewe-

gung des Schiffs: so ist dieß gegen das Schiff Bewegung, gegen Anderes Ruhe.

In den beiden ersten Beweisen ist die Kontinuität im Fortgehen das Ueberwiegende: Es ist keine absolute Grenze, und kein begrenzter Raum, sondern absolute Kontinuität, Hinausgehen über alle Grenze. Hier ist jetzt das Umgekehrte festgehalten: nämlich das absolute Begrenztseyn, die Unterbrechung der Kontinuität, kein Uebergang in Anderes. Aristoteles sagt über diesen dritten Beweis, „er entspringe daraus, daß angenommen werde, die Zeit bestehe aus den Jetzt; denn wenn man dieß nicht zugiebt, so kommt der Schluß nicht zu Stande." *)

4. „Der vierte Beweis ist entlehnt von gleichen Körpern, die im Stadium neben einem Gleichen sich herbewegen mit gleicher Geschwindigkeit, Einer vom Ende des Stadiums, der andere von der Mitte, gegeneinander; woraus folgen soll, daß die halbe Zeit gleich ist der doppelten. Der Fehlschluß beruht darauf, daß er annimmt, daß das beim Bewegten und das beim Ruhenden eine gleiche Länge in gleicher Zeit mit gleicher Geschwindigkeit durchlaufe; dieß ist aber falsch." **)

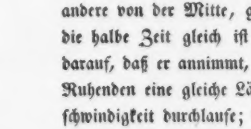

Wenn auf einem bestimmten Raum, z. B. einer Tafel (*Aa*), zwei mit dieser und unter einander gleich lange Körper,

*) Aristot. l. l.: τρίτος ... συμβαίνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν· μὴ διδομένου γὰρ τούτου οὐκ ἔσται ὁ συλλογισμός.

**) Arist. l. l.: ἔστι δ' ὁ παραλογισμὸς ἐν τῷ τὸ μὲν παρὰ κινούμενον, τὸ δὲ παρ' ἠρεμοῦν τὸ ἴσον μέγεθος ἀξιοῦν τῷ ἴσῳ τάχει τὸν ἴσον φέρεσθαι χρόνον· τοῦτο δ' ἐστὶ ψεῦδος.

der eine (*Bb*) mit einem ſeiner Enden (*B*) auf der Mitte (m) der Tafel liegt, der andere (*Cc*) in derſelben Richtung nur das Ende (n) der Tafel berührt, — und ſie ſich in entgegengeſetzter Richtung bewegen, und jener (*Bb*) z. B. in einer Stunde das Ende (n) der Tafel erreicht: ſo geſchieht, daß der eine (*Cc*) in der Hälfte der Zeit denſelben Raum (CN) durchläuft, den (mn) der andere in der doppelten; die Hälfte iſt alſo dem Doppelten gleich. Nämlich „dieſer zweite (*c'*) kommt an dem ganzen erſten (*Bb*) vorbei.“ In der erſten halben Stunde läuft *c'* von M bis C:

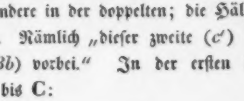

in der zweiten an A vorbei bis N, — im Ganzen von M bis N; alſo das Doppelte:

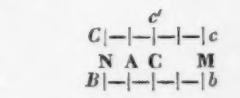

Dieſe vierte Form betrifft den Widerſpruch bei entgegengeſetzter Bewegung. Der Gegenſatz hat hier eine andere Form: *α*) aber auch wieder das Allgemeine, als Gemeinſchaftliches, das jedem Theil ganz zukommt, indem er für ſich nur einen Theil thut; *β*) es wird nur das als wahr (ſeyend) geſetzt, was für ſich jeder thut. Hier iſt die Entfernung des Einen Körpers die Summe des Entfernens Beider; daſſelbe, wie wenn ich zwei Fuß nach Oſten gehe, und von demſelben Punkte ein Anderer

zwei Fuß nach Weſten, ſo ſind wir vier Fuß entfernt, — hier ſind beide zu addiren, in der Entfernung beider ſind beide poſitiv. Oder ich bin zwei Fuß vorwärts, zwei Fuß rückwärts, — auf demſelben Flecke; ungeachtet ich vier Fuß weit gegangen, bin ich doch nicht vom Flecke gekommen. Die Bewegung iſt alſo nichtig; denn durch Vorwärts- und Rückwärtsgehen iſt hier Entgegengeſetztes, das ſich aufhebt.

Dieß iſt nun die Dialektik des Zeno. Er hat die Beſtimmungen aufgefaßt, die unſere Vorſtellung von Raum und Zeit enthält; er hat ſie in ſeinem Bewußtſeyn gehabt, und hat darin das Widerſprechende gezeigt. Kant's Antinomien ſind nichts weiter, als was Zeno hier ſchon gethan hat.

Das Allgemeine der Dialektik, der allgemeine Satz der eleatiſchen Schule iſt alſo geweſen: „Das Wahrhafte iſt nur das Eine, alles Andere iſt unwahr;“ wie die kantiſche Philoſophie das Reſultat hat: „Wir erkennen nur Erſcheinungen.“ Es iſt im Ganzen daſſelbe Princip: „Der Inhalt des Bewußtſeyns iſt nur eine Erſcheinung, nichts Wahrhaftes;“ es liegt aber auch ein Unterſchied darin. Nämlich Zeno und die Eleaten haben ihren Satz in dieſer Bedeutung geſagt: „Daß die ſinnliche Welt an ihr ſelbſt nur Erſcheinungswelt iſt, mit ihren unendlich mannigfaltigen Geſtaltungen; — dieſe Seite hat keine Wahrheit an ihr ſelbſt.“ Dieß meint nun Kant nicht. Er behauptet: „Indem wir uns zur Welt wenden, das Denken ſich an die Außenwelt richtet“ (für das Denken iſt die innerlich gegebene Welt auch ein Aeußerliches), — „indem wir uns an ſie wenden: machen wir ſie zur Erſcheinung; die Thätigkeit unſeres Denkens iſt es, die dem Draußen ſo viel Beſtimmungen anthut: das Sinnliche, Beſtimmungen der Reflexion u. ſ. f. Nur unſer Erkennen iſt Erſcheinen, die Welt iſt an ſich, abſolut wahrhaft; nur unſere Applikation, unſer Betragen ruinirt ſie uns: was wir dazu thun, taugt nichts. Dadurch wird ſie erſt zu einem Unwahren, daß wir an ſie eine Maſſe von Beſtimmungen werfen.“

Dieß iſt nun der große Unterſchied. Dieſer Inhalt iſt auch bei Zeno nichtig; — aber bei Kant, weil er unſer Machwerk iſt. Bei Kant iſt es das Geiſtige, was die Welt ruinirt; nach Zeno iſt die Welt das Erſcheinende an und für ſich, unwahr. Nach Kant iſt unſer Denken, unſere geiſtige Thätigkeit das Schlechte; — eine enorme Demuth des Geiſtes, auf das Erkennen nichts zu halten. In der Bibel ſagt Chriſtus: „Seyd denn Ihr nicht beſſer, als die Sperlinge?“ Wir ſind es als Denkende; — als Sinnliche ſo gut oder ſo ſchlecht, wie Sperlinge. Der Sinn der Dialektik des Zeno hat größere Objektivität, als dieſe moderne Dialectik. Zeno's Dialektik ſchränkte ſich noch auf Metaphyſik ein; ſpäter bei den Sophiſten wurde ſie allgemein.

Wir verlaſſen hier die Eleaten. Die eleatiſche Schule ſetzt ſich in Leucipp, und auf der anderen Seite in den Sophiſten fort: — Dieſe: Ausdehnung der eleatiſchen Begriffe auf alle Wirklichkeit und Verhältniß des Bewußtſeyns zu ihr; jener: ein Schüler Theils ſpäter der Zeit nach, Theils ein Fortführer des Begriffs in ſeiner Abſtraktion, aber nimmt eine phyſikaliſche Wendung dem Bewußtſeyn entgegen. Es werden noch mehrere andere Eleaten genannt, die uns jedoch nicht intereſſiren können. Tennemann *) ſagt: „So unerwartet es iſt, daß das eleatiſche Syſtem Anhänger fand, ſo erwähnt doch Sextus eines Xeniades.“

D. Heraklit.

Laſſen wir die Jonier weg, die das Abſolute noch nicht als Gedanken faßten, und ebenſo die Pythagoräer: ſo haben wir das reine Seyn der Eleaten, und die Dialektik, welche alle endlichen Verhältniſſe vernichtet. Das Denken iſt der Proceß ſolcher Erſcheinungen; das Seyn, die Welt iſt an ihr ſelbſt das Erſcheinende, nur das reine Seyn iſt das Wahrhafte. Die Dialektik des Zeno greift alſo die Beſtimmungen auf, die im Ju-

*) Theil I. S. 190.

halt ſelbſt liegen. Sie kann inſofern auch noch ſubjektive Dialektik genannt werden, inſofern ſie in das betrachtende Subjekt fällt, und das Eine iſt ohne dieſe Dialektik, ohne dieſe Bewegung, Eins, abſtrakte Identität. Der weitere Schritt von der ſubjektiven Dialektik des Zeno iſt, daß dieſe Dialektik ſelbſt objektiv werden muß, d. h. dieſe Bewegung ſelbſt als das Objektive gefaßt werde. Ariſtoteles tadelt die pythagoräiſchen Zahlen, und die platoniſchen Ideen, weil ſie die Subſtanzen der Dinge ſind, dieſe an ihnen Theil nehmen, — dieß ſey ein leeres Gerede, was iſt aber das Wirkſame? Auch den Thales tadelt Ariſtoteles, daß er die Bewegung aufhob; im Parmenides haben wir das Seyn und die Dialektik als Bewegung im Subjekte. Heraklit faßt nun das Abſolute ſelbſt als dieſen Proceß, — als Dialektik ſelbſt auf. Die Dialektik iſt α) äußerliche Dialektik, Raiſonniren hin und her, nicht die Seele des Dinges ſelbſt ſich auflöſend. β) Immanente Dialektik des Gegenſtandes, fallend aber in die Betrachtung des Subjekts; γ) Objektivität Heraklits, d. h. die Dialektik ſelbſt als Princip aufzufaſſen. Es iſt der nothwendige Fortſchritt, und es iſt der, den Heraklit gemacht hat. Das Seyn iſt das Eine, das Erſte; das Zweite iſt das Werden, — zu dieſer Beſtimmung iſt er fortgegangen. Das iſt das erſte Konkrete, das Abſolute als in ihm die Einheit Entgegengeſetzter. Bei ihm iſt alſo zuerſt die philoſophiſche Idee in ihrer ſpekulativen Form anzutreffen: das Raiſonnement des Parmenides und Zeno iſt abſtrakter Verſtand; Heraklit wurde ſo auch überall als tiefdenkender Philoſoph gehalten, ja auch verſchrieen. Hier ſehen wir Land; es iſt kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.

Heraklit, um die 70. Olympiade (500 v. Chr.) berühmt, war ein Epheſier,*) zum Theil noch gleichzeitig mit Parmenides. Er hat angefangen die Trennung, Zurückgezogenheit der

*) Diog. Laërt. IX. § 1.

Philoſophen von den öffentlichen Angelegenheiten und Intereſſen des Vaterlands. Wir haben: α) die ſieben Weiſen, als Staatsmänner, Regenten, Geſetzgeber; β) die pythagoräiſche Bund-Ariſtokratie; γ) die Philoſophie, das Intereſſe der Wiſſenſchaft für ſich. Heraklit widmete ſich nur den Wiſſenſchaften, lebte in Einſamkeit ganz der Philoſophie. Von ſeinem Leben iſt wenig mehr bekannt als das Verhältniß zu ſeinen Landsleuten, den Epheſiern; und dieß war vornehmlich dieß, daß ſie ihn verachtet haben,*) aber noch tiefer von ihm verachtet worden ſind,**) — ein Verhältniß, wie gegenwärtig in der Welt, wo jeder für ſich iſt, und alle Andern verachtet. Wir ſehen in ihm die Abſonderung von der Menge. In dieſem edlen Geiſte iſt dieſe Verachtung entſtanden aus dem tiefen Gefühl von der Verkehrtheit der Vorſtellungen und des gemeinſamen Lebens ſeiner Landsleute; einzelne Ausdrücke bei verſchiedenen Gelegenheiten ſind darüber noch aufbewahrt. Diogenes Laertius ***) erzählt, Heraklit habe geſagt: „Es gebührte den Epheſiern, allen, wie ſie erwachſen (ἡλικιώδες), daß ihnen die Hälfte gebrochen, daß den Unmündigen die Stadt überlaſſen würde“ — (wie man jetzt auch gemeint hat, daß die Jugend nur verſtehe zu regieren), — „weil ſie ſeinen Freund Hermodorus, den Trefflichſten unter ihnen, vertrieben hatten, wozu ſie als Grund angaben: Unter uns ſoll Keiner der Trefflichſte ſeyn; iſt ein ſolcher, ſo ſey er es anderwärts und bei Anderen.“ Aus demſelben Grunde iſt es auch in der atheniſchen Demokratie geſchehen, daß man große Männer verbannte. Proklus †) ſagt: „Der edle Heraklit ſchalt das Volk als unverſtändig und gedankenlos. Was iſt denn, ſagt er, ihr Verſtand oder Beſonnenheit? Die wei-

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 15.

**) *Diog. Laërt. IX*, §. 3.

***) Lib. IX, §. 2; *Cicero Tusc. Quaest. V*, 36.

†) *Fabricius* ad *Sext. Empir. adv. Math.* VII, § 127; *Procli opera ed. Cousin, Tom. III. p.* 115 — 116.

ſen ſind ſchlecht, wenige gut." . . „Seine Mitbürger haben ihn aufgefordert, an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten Theil zu nehmen; er ſchlug es aber aus, weil er ihre Verfaſſung, Geſetze und Staatsverwaltung nicht billigte." Diogenes Laertius *) ſagt weiter: „Antiſthenes führt es an als Beweis der Seelengröße des Heraklit, daß er ſeinem Bruder das Königthum überlaſſen habe."

Am Stärkſten drückt er die Verachtung deſſen, was den Menſchen für Wahrheit und Recht galt, in dem Briefe aus, worin er die Einladung des Darius Hyſtaspis, „ihn der griechiſchen Weisheit theilhaftig zu machen, da ſein Werk über die Natur eine große Kraft (δύναμιν) der Theorie der Welt enthalte, aber an vielen Stellen dunkel ſey, zu ihm zu kommen, und ihm das zu erklären, was der Erklärung bedürfe" **) — (dieß iſt freilich nicht ſehr wahrſcheinlich, wenn auch Heraklit orientaliſchen Ton hat), — ſoll beantwortet haben: ***) „So viel Sterbliche leben, ſo ſind ſie der Wahrheit und Gerechtigkeit fremde, und halten auf Unmäßigkeit und Eitelkeit der Meinungen, um ihres böſen Unverſtandes willen. Ich aber, indem ich die Vergeſſenheit alles Böſen erreicht habe, und das Uebermaß des Neides, der mich verfolgt, und den Uebermuth des hohen Standes fliehe, werde ich nicht nach Perſien kommen, mit Wenigem zufrieden und bei meinem Sinne bleibend."

Sein Werk (nur eins), deſſen Titel Einige Die Muſen, Andere Ueber die Natur nennen, hat er im Tempel der Diana von Epheſus niedergelegt. †) Es ſcheint noch in ſpäteren Zeiten vorhanden geweſen zu ſeyn; die Fragmente, die auf uns gekommen, ſind geſammelt in Stephanus: Poësin philosophicam. ††)

---

*) Diog. Laërt. IX. §. 6.
**) Diog. Laërt. IX. §. 13.
***) Diog. Laërt. IX. §. 14.
†) Diog. Laërt. IX. §. 13. u. 6.
††) p. 139 sqq.

Schleiermacher hat ſie auch geſammelt, und nach einem eigenthümlichen Plane geordnet: „Heraklitos, der Dunkle, von Epheſus, dargeſtellt aus den Trümmern ſeines Werkes und den Zeugniſſen der Alten,“ in Wolf's und Buttmann's Muſeum der Alterthumswiſſenſchaft, Band I (Berlin 1807), S. 315 — 533; es ſind 73 Stellen. Kreuzer hatte Hoffnung gemacht, ihn zu bearbeiten mit größerer Kritik und Sprachkenntniß. Er hat eine vollſtändigere Sammlung (beſonders aus Grammatikern) gemacht. Da er aber bei Mangel an Zeit ſie einem jungen Gelehrten zur Bearbeitung überlaſſen hatte, dieſer aber kam, ſo kam ſie nicht in das Publikum. Dergleichen Sammlungen ſind aber in der Regel zu weitläufig. Sie enthalten eine Maſſe von Gelehrſamkeit, und man kann ſie eher ſchreiben, als leſen.

Heraklit hat als dunkel gegolten, und iſt berühmt wegen ſeiner Dunkelheit. Cicero *) hat einen ſchlechten Einfall, wie es ihm oft geht; er meint, er habe abſichtlich ſo dunkel geſchrieben. Es iſt doch aber ſehr platt gelogen, ſeine eigene Plattheit, die er zur Plattheit Heraklits macht, — nämlich ſeiner Weitläufigkeit. Seine Dunkelheit, welche ihm auch den Beinamen „der Dunkle“ (σκοτεινός) zuzog, iſt wohl mehr Folge von vernachläßigter Wortfügung und der unausgebildeten Sprache; was auch Ariſtoteles meint. Er ſetzt in grammatiſcher Hinſicht das Dunkle in Mangel an Interpunktion: „Man weiß nicht, ob ein Wort zum Vorhergehenden oder Nachfolgenden gehört.“ **) So auch Demetrius. ***) Sokrates ſagte von dieſem Buche: „Was er davon verſtanden hat vortrefflich, und was er nicht verſtanden habe, von dem glaube er, daß es ebenſo beſchaffen ſey; aber es erfordere einen deliſchen (wachſenen) Schwimmer,

*) De Nat. Deor. I, 26; III, 14; de Finib. II, 5; *Diog. Laert. IX*, §. 6.

**) Arist. Rhet. III, 5.

***) *de elocutione* §. 192, *p.* 98, *ed. Schneider.*

um durchzukommen." *) Das Dunkle dieſer Philoſophie liegt aber hauptſächlich darin, daß ein tiefer, ſpekulativer Gedanke in ihr ausgedrückt iſt; dieſer iſt immer ſchwer, dunkel für den Verſtand: die Mathematik dagegen iſt ganz leicht. Der Begriff, die Idee iſt dem Verſtande zuwider, kann nicht von ihm gefaßt werden.

Plato hat die Philoſophie des Heraklit beſonders eifrig ſtudirt. Wir finden viel davon in ſeinen Werken angeführt, und er hat ſeine frühere philoſophiſche Bildung wohl unſtreitig durch dieſe erhalten, ſo daß Heraklit der Lehrer Platos genannt werden kann. Hippokrates iſt gleichfalls heraklitiſcher Philoſoph.

Was uns von der heraklitiſchen Philoſophie berichtet wird, erſcheint zunächſt ſehr widerſprechend, aber es läßt ſich mit dem Begriffe überhaupt durchkommen, und ein Mann von tiefem Gedanken an ihm finden. Er iſt die Vollendung des bisherigen Bewußtſeyns, — eine Vollendung der Idee zur Totalität, welche der Anfang der Philoſophie iſt, oder das Weſen der Idee, das Unendliche ausſpricht, was es iſt.

1. Das allgemeine Princip. Dieſer kühne Geiſt hat zuerſt das tiefe Wort geſagt: „Das Seyn iſt nicht mehr als das Nichtſeyn," es iſt ebenſo wenig; **) oder „Seyn und Nichts ſey daſſelbe," ***) das Weſen ſey die Veränderung. Das Wahre iſt nur als die Einheit Entgegengeſetzter; bei den Eleaten haben wir den abſtrakten Verſtand, daß nur das Seyn iſt. Wir ſagen für Heraklit's Ausdruck: Das Abſolute iſt die Einheit des Seyns und Nichtſeyns. Wenn wir jenen Satz: Das Seyn iſt nicht mehr als das Nichtſeyn, ſo hören; ſo ſcheint dieß nicht viel Sinn zu produciren, nur allgemeine Vernichtung, Gedankenloſigkeit. Aber wir ha-

*) *Diog. Laërt. II*, §. 22; *IX*, §. 11 — 12.

**) *Arist. Metaph. IV*, 7: πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι. (Metaph. I, 4: οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι.)

***) *eod., Libr. IV*, c. 3.

ben noch einen anderen Ausdruck, der den Sinn des Princips näher angiebt. Heraklit ſagt nämlich: „Alles fließt (πάντα ῥεῖ), nichts beſteht noch bleibt es je daſſelbe.“ Und Plato ſagt weiter von Heraklit: „Er vergleicht die Dinge mit dem Strome eines Fluſſes, — daß man zweimal in denſelben Strom nicht einſchreiten könne;“ *) er fließt, und man berührt anderes Waſſer. Seine Nachfolger ſagen ſogar, „man könne nicht Ein Mal einſchreiten,“ **) indem er ſich unmittelbar verändert; was iſt, iſt ſogleich auch wieder nicht. Ariſtoteles***) ſagt ferner, Heraklit ſtelle auf, „es ſey nur Eins was bleibt; aus dieſem werde alles Andere umgeformt,“ verändert, herausgebildet. „Alles Andere außer dieſem Einen fließe, es ſey nichts feſt,“ nichts aushaltend; d. h. das Wahre iſt das Werden, nicht das Seyn, — die nähere Beſtimmung für dieſen allgemeinen Inhalt iſt das Werden. Die Eleaten ſagten, nur das Seyn iſt, iſt das Wahre; die Wahrheit des Seyns iſt das Werden, — Seyn iſt der erſte Gedanke, als unmittelbar. Heraklit ſagt, Alles iſt Werden; dieß Werden iſt das Princip. Dieß liegt in dem Ausdrucke: Das Seyn iſt ſo wenig als das Nichtſeyn; das Werden iſt und iſt auch nicht. Die ſchlechthin entgegengeſetzten Beſtimmungen ſind in Eins verbunden; wir haben das Seyn darin und auch das Nichtſeyn. Es gehört nicht bloß dazu das Entſtehen, ſondern auch das Vergehen; beide ſind nicht für ſich, ſondern identiſch. Dieß hat Heraklit damit ausgeſprochen. Das Seyn iſt nicht, ſo iſt das Nichtſeyn: und das Nichtſeyn iſt nicht, ſo iſt das Seyn; dieß iſt das Wahre der Identität beider.

Es iſt ein großer Gedanke vom Seyn zum Werden über-

---

*) Platon. Cratylus, p. 402 *init.* Henr. Steph. (p. 42 Bekk.); Arist. Met. I, 6; *XIII*, 4.

**) Aristot. Metaph. IV, 5.

***) De Coelo III, 1: τὰ μὲν ἄλλα πάντα ... ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδέν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μεταρρυθμίζοντα φέρεσθαι.

zugehen; es iſt noch abſtrakt, aber zugleich iſt es auch das erſte Konkrete, die erſte Einheit entgegengeſetzter Beſtimmungen. Dieſe ſind ſo in dieſem Verhältniſſe unruhig, das Princip der Lebendigkeit iſt darin. Es iſt damit der Mangel erſetzt, den Ariſtoteles an den früheren Philoſophien aufgezeigt hat, — der Mangel der Bewegung; dieſe Bewegung iſt nun hier ſelbſt Princip. Es iſt ſo dieſe Philoſophie keine vergangene, ihr Princip iſt weſentlich, und findet ſich in meiner Logik im Anfange, gleich nach dem Seyn und dem Nichts.

Es iſt eine große Einſicht, die man daran hat, daß man erkannt hat, daß Seyn und Nichtſeyn nur Abſtraktionen ohne Wahrheit ſind, das erſte Wahre nur das Werden iſt. Der Verſtand iſolirt beide als wahr und geltend; hingegen die Vernunft erkennt das Eine in dem Anderen, daß in dem Einen ſein Anderes enthalten iſt, — und ſo iſt das All, das Abſolute zu beſtimmen als das Werden.

Heraklit ſagt auch: „Das Entgegengeſetzte ſey an demſelben,“ wie z. B. „der Honig ſüß und bitter,“ *) — Seyn und Nichtſeyn iſt ſo am Selben. Sextus merkt an: „Heraklit gehe, wie die Skeptiker, von den gemeinen Vorſtellungen der Menſchen aus; es werde Niemand läugnen, daß die Geſunden von dem Honig ſagen, er iſt ſüß, die Gelbſüchtigen, er iſt bitter,“ — wenn er nur ſüß iſt, ſo könnte er ſeine Natur nicht durch ein Anderes verändern, er wäre allenthalben, auch im Gelbſüchtigen, ſüß. Zeno fängt an, die entgegengeſetzten Prädikate aufzuheben, und zeigt an der Bewegung das Entgegengeſetzte auf, — ein Geſetztwerden der Grenze, und ein Aufheben der Grenze; Zeno hat das Unendliche nur von ſeiner negativen Seite ausgeſprochen, — wegen ſeines Widerſpruchs, als das Nichtwahre. In Heraklit ſehen wir das Unendliche als ſolches, oder ſeinen Begriff, Weſen ausgeſprochen: das Unendliche, an und

*) Pyrrhon. Hypot. I, 29, §. 210 — 211; II, 6, §. 63.

für ſich Seyende iſt die Einheit Entgegengeſetzter, — und zwar der allgemein Entgegengeſetzten, des reinen Gegenſatzes, Seyn und Nichtſeyn. Nehmen wir an und für ſich, nicht die Vorſtellung des Seyenden, des erfüllten, ſo iſt das reine Seyn der einfache Gedanke, worin alles Beſtimmte negirt iſt, das abſolut Negative: Nichts aber iſt daſſelbe, eben dieß Sichſelbſtgleiche; — abſoluter Uebergang in das Entgegengeſetzte, zu dem Zeno nicht kam: „Aus Nichts wird Nichts.“ Bei Heraklit iſt das Moment der Negativität immanent; darum handelt ſich der Begriff der ganzen Philoſophie.

Zunächſt haben wir die Abſtraktion von Seyn und Nichtſeyn gehabt, in ganz unmittelbar allgemeiner Form; näher hat aber auch Heraklit die Gegenſätze auf beſtimmtere Weiſe aufgefaßt. Es iſt dieſe Einheit des Realen und Ideellen, des Objektiven und Subjektiven; das Subjektive iſt nur das Werden zum Objektiven, iſt ſonſt ohne Wahrheit: das Objektive iſt Werden zum Subjektiven. Dieß Wahre iſt der Proceß des Werdens; Heraklit hat dieß Sichineinſetzen der Unterſchiede in beſtimmter Form ausgedrückt. Ariſtoteles *) ſagt z. B., Heraklit habe überhaupt „zuſammengebunden Ganzes und Nichtganzes“ (Theil), — das Ganze macht ſich zum Theil, und der Theil iſt dieß, zum Ganzen zu werden, — „Zuſammengehendes und Widerſtreitendes,“ ebenſo „Einſtimmendes und Diſſonirendes; und aus Allem“ (Entgegengeſetzten) „ſey Eins, und aus Einem Alles.“ Dieß Eine iſt nicht das Abſtrakte, ſondern die Thätigkeit, ſich zu dirimiren; das todte Unendliche iſt eine ſchlechte Abſtraktion gegen dieſe Tiefe, die wir bei Heraklit ſehen. Sextus Empirikus **) führt an, „Heraklit habe geſagt:

*) De Mundo c. 5: συνάψειας ὅλα καὶ οὐχὶ ὅλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾴδον καὶ διᾴδον· καὶ ἐκ πάντων ἕν, καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

**) adv. Math. IX, §. 337: ὁ δὲ Ἀπολλόδωρος κατὰ Ἡράκλειτον, καὶ ἕτερον, φησὶ, τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταὐτόν. ἡ γὰρ οὐσία καὶ

Der Theil iſt ein Verſchiedenes vom Ganzen, und er iſt auch daſſelbe, was das Ganze iſt; die Subſtanz iſt das Ganze und der Theil.“ Daß Gott die Welt geſchaffen, ſich ſelbſt dirimirt, ſeinen Sohn erzeugt hat u. ſ. w., — alles dieß Konkrete iſt in dieſer Beſtimmung enthalten. Plato ſagt in ſeinem Sympoſion *) von dem Princip des Heraklit: „Das Eine, von ſich ſelbſt unterſchieden, eint ſich mit ſich ſelbſt,“ — dieß iſt der Proceß der Lebendigkeit, — „wie die Harmonie des Bogens und der Leier.“ Er läßt dann den Eryximachus, der im Sympoſion ſpricht, dieß kritiſiren, „daß die Harmonie disharmonire oder aus Entgegengeſetzten ſey: Denn nicht aus dem Hohen und Tiefen, inſofern ſie verſchieden ſind, entſtehe die Harmonie, ſondern durch die Kunſt der Muſik geeint.“ Dieß iſt aber kein Widerſpruch gegen Heraklit, der eben dieß will. Das Einfache, die Wiederholung des einen Tones iſt keine Harmonie. Zur Harmonie gehört der Unterſchied; es muß weſentlich, ſchlechthin ein Unterſchied ſeyn. Dieſe Harmonie iſt eben das abſolute Werden, Verändern, — nicht Anderswerden, jetzt dieſes und dann ein Anderes. Das Weſentliche iſt, daß jedes Verſchiedene, Beſondere verſchieden iſt von einem Andern, — aber nicht abſtrakt irgend einem Andern, ſondern ſeinem Anderen; jedes iſt nur, inſofern ſein Anderes an ſich in ſeinem Begriffe enthalten iſt. Veränderung iſt Einheit, Beziehung Beider auf Eins, Ein Seyn, dieſes und das Andere. In der Harmonie oder im Gedanken geben wir dieß zu; ſehen, denken die Veränderung, weſentliche Einheit. Der Geiſt bezieht ſich im Bewußtſeyn auf das Sinnliche, und dieß Sinnliche iſt ſein Anderes. So auch bei den Tönen; ſie müſſen verſchieden ſeyn, aber ſo, daß ſie auch einig ſeyn können, — und dieß ſind

---

ὅλη ἐστὶ καὶ μέρος. ὅλη μὲν κατὰ τὸν κόσμον, μέρος δὲ κατὰ τὸν τοῦδε τοῦ ζώου φύσιν.

*) pag. 187 inid. Henr. Steph. (p. 397 ed. Bekk.): τὸ ἓν γὰρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι.

die Töne an ſich. Zur Harmonie gehört beſtimmter Gegenſatz, kein Entgegengeſetztes, wie bei Farbenharmonie. Die Subjektivität iſt das Andere der Objektivität, nicht von einem Stück Papier, — es fällt das Sinnloſe hiervon gleich auf; es muß ſein Anderes ſeyn, und darin liegt eben ihre Identität: ſo iſt jedes das Andere des Anderen, als ſeines Anderen. Dieß iſt das große Princip des Heraklit, es kann dunkel erſcheinen, aber es iſt ſpekulativ; und dieß iſt für den Verſtand, der das Seyn, Nichtſeyn, das Subjektive und Objektive, das Reelle und Ideelle für ſich feſthält, immer dunkel.

2. Weiſe der Realität. Heraklit iſt in ſeiner Darſtellung nicht bei dieſem Ausdrucke in Begriffen, — beim rein Logiſchen ſtehen geblieben; ſondern außer dieſer allgemeinen Form, in der Heraklit ſein Princip vortrug, hat er ſeiner Idee auch einen realeren Ausdruck gegeben. Dieſe reale Geſtalt iſt vornehmlich naturphiloſophiſch, oder ihre Form iſt mehr die natürliche; daher wird er noch zur ioniſchen Schule gerechnet, und regte dadurch die Naturphiloſophie an. Ueber dieſe reale Geſtalt ſeines Princips ſind jedoch die Geſchichtſchreiber uneins. Die allermeiſten ſagen, daß er das ſeyende Weſen als Feuer *) geſetzt habe, Andere aber als Luft, **) Andere mehr die Ausdünſtung, als die Luft; ſelbſt die Zeit findet ſich bei Sextus ***) als das erſte ſeyende Weſen genannt. Die Frage iſt: Wie iſt dieſe Verſchiedenheit zu begreifen? Man darf durchaus nicht glauben, daß dieſe Nachrichten der Nachläßigkeit der Schriftſteller zuzuſchreiben ſeyen; denn die Zeugen ſind die beſten, wie Ariſtoteles und Sextus Empirikus, die nicht im Vorbeigehen, ſondern beſtimmt von dieſen Formen ſprechen, ohne aber auf dieſe Verſchiedenheiten und Widerſprüche aufmerkſam zu machen. Einen näheren Grund ſcheinen wir an der Dunkelheit der Schrift

*) Arist. Met. I, 3, 8.
**) *Sext. Empir. adv. Math. IX*, §. 360, *X*, §. 233.
***) adv. Mathem. *X*, §. 216.

Heraklits zu haben, die in der Verworrenheit ihres Ausdrucks zum Mißverſtändniß Veranlaſſung geben konnte. Allein näher betrachtet, fällt dieſe Schwierigkeit weg, die ſich zeigt, wenn man es nur oberflächlich damit nimmt; in dem tiefſinnigen Begriffe Heraklits findet ſich ſelbſt der wahrhafte Ausweg über dieß Hinderniß. Ueberhaupt konnte Heraklit nicht mehr, wie Thales Waſſer, oder Luft, oder dergleichen als abſolutes Weſen ausſprechen, — nicht mehr in Weiſe eines Erſten, woraus das Andere hervorgehe, — indem er Seyn als daſſelbe mit Nichtſeyn oder den unendlichen Begriff dachte. Und alſo kann das ſeyende abſolute Weſen nicht als eine exiſtirende Beſtimmtheit, z. B. des Waſſers bei ihm auftreten, ſondern das Waſſer als ſich verändernd, oder nur der Proceß.

a. Abſtrakter Proceß, Zeit. Heraklit hat alſo geſagt: „Die Zeit ſey das erſte körperliche Weſen," wie Sextus *) dieß ausdrückt. Körperlich iſt ungeſchickter Ausdruck. Die Skeptiker wählten häufig die rohſten Ausdrücke, oder machen Gedanken erſt roh, um mit ihnen fertig zu werden. Körperlich, das heißt abſtrakte Sinnlichkeit; die Zeit iſt die abſtrakte Anſchauung des Proceſſes, ſie ſey das erſte ſinnliche Weſen. Die Zeit alſo iſt das wahre Weſen. Indem Heraklit nicht beim logiſchen Ausdrucke des Werdens ſtehen blieb, ſondern ſeinem Princip die Geſtalt des Seyenden gab: ſo liegt hierin, daß ſich ihm dafür zunächſt die Form der Zeit darbieten mußte; denn eben im Sinnlichen, Anſchaubaren iſt die Zeit das Erſte, was ſich als das Werden darbietet, es iſt die erſte Form des Werdens. Die Zeit iſt das reine Werden, als angeſchaut. Die Zeit iſt das reine Verändern, ſie iſt der reine Begriff, das Einfache, das aus abſolut Entgegengeſetzten harmoniſch iſt. Ihr Weſen iſt, zu ſeyn und nicht zu ſeyn, und ſonſt keine Beſtimmung; —

*) adv. Math. X, § 231 — 232: τὸ ὂν καὶ τὸ .. πρῶτον .. σῶμα χρόνος ἐστίν.

rein abſtraktes Seyn und abſtraktes Nichtſeyn unmittelbar in Einer Einheit, und geſchieden. Nicht als ob die Zeit iſt, oder nicht iſt; ſondern die Zeit iſt dieß, im Seyn unmittelbar nicht zu ſeyn, und im Nichtſeyn unmittelbar zu ſeyn, — dieß Umſchlagen aus Seyn in Nichtſeyn, dieſer abſtrakte Begriff, aber auf gegenſtändliche Weiſe (angeſchaut), inſofern er für uns iſt. In der Zeit iſt nicht das Vergangene und Zukünftige, nur das Jetzt; und dieß iſt, um nicht zu ſeyn, iſt ſogleich vernichtet, vergangen, — und dieß Nichtſeyn ſchlägt ebenſo um in das Seyn, denn es iſt. Es iſt die abſtrakte Anſchauung dieſes Umſchlagens. Wenn wir ſagen ſollten, wie das, was Heraklit als das Weſen erkannte, in dieſer reinen Form, in der er es erkannt hat, ſey exiſtirend als für das Bewußtſeyn: ſo wäre nichts Anderes, als die Zeit, zu nennen. Und es iſt mithin ganz richtig, daß die erſte Form des Werdenden die Zeit iſt; ſo hängt dieß mit dem Gedankenprincipe Heraklit's zuſammen.

b. Reale Form als Proceß, Feuer. Aber dieſer reine gegenſtändliche Begriff muß ſich weiter realiſiren. In der Zeit ſind die Momente, Seyn und Nichtſeyn, nur als negativ oder unmittelbar verſchwindende geſetzt. Ferner beſtimmt Heraklit den Proceß auf nähere phyſikaliſche Weiſe. Die Zeit iſt Anſchauung, aber ganz abſtrakt. Wollen wir uns das, was ſie iſt, in realer Weiſe vorſtellen, d. h. beide Momente als eine Totalität für ſich ausdrücken, als beſtehend: ſo iſt die Frage, welches phyſikaliſche Weſen dieſer Beſtimmung entſpricht. Die Zeit mit ſolchen Momenten angethan iſt der Proceß; die Natur begreifen heißt: ſie als Proceß darſtellen. Dieß iſt das Wahre Heraklit's, und der wahre Begriff. Und daher leuchtet uns dabei ſogleich ein, daß Heraklit nicht ſagen konnte, daß das Weſen Luft, oder Waſſer und dergleichen ſey; denn ſie ſind (das iſt das Nächſte) nicht ſelbſt der Proceß. Dieß iſt aber das Feuer; ſo ſagte er Feuer als das erſte Weſen, — und dieß iſt die reale Weiſe des heraklitiſchen Princips, die Seele und Subſtanz des Naturpro-

ceſſes. Eben im Proceſſe unterſcheiden ſich die Momente, wie in der Bewegung: α) das rein negative Moment; β) die Momente des beſtehenden Gegenſatzes, Waſſer und Luft; und γ) die ruhende Totalität, Erde. Das Leben der Natur iſt der Proceß dieſer Momente: die Entzweiung der ruhenden Totalität der Erde in den Gegenſatz, das Setzen dieſes Gegenſatzes dieſer Momente — und die negative Einheit, die Rückkehr in die Einheit, das Verbrennen des beſtehenden Gegenſatzes. Das Feuer iſt die phyſikaliſche Zeit; es iſt dieſe abſolute Unruhe, abſolutes Auflöſen von Beſtehen, — das Vergehen von Anderen, aber auch ſeiner ſelbſt, es iſt nicht bleibend. Und wir begreifen daher (es iſt ganz konſequent), daß Heraklit das Feuer als den Begriff des Proceſſes nennen konnte, — von ſeiner Grundbeſtimmung ausgehend.

c. Dieß Feuer hat er nun näher beſtimmt, weiter ausgeführt, als realen Proceß; es iſt für ſich der reale Proceß, ſeine Realität iſt der ganze Proceß, worin dann die Momente näher, konkreter beſtimmt werden. Das Feuer, als dieſes Metamorphoſirende der körperlichen Dinge, iſt Veränderung, Verwandelung des Beſtimmten, Verdünſtung, Verdampfung; denn es iſt im Proceſſe das abſtrakte Moment deſſelben, eben ſo nicht ſowohl Luft, als vielmehr das Ausdünſten. Für dieſen Proceß hat nun Heraklit ein ganz beſonderes Wort gebraucht ἀναθυμίασις, — Ausdampfung (Rauch, Dünſte von der Sonne); Ausdünſtung iſt hier nur oberflächlich die Bedeutung, — es iſt mehr: Uebergang. Ariſtoteles *) ſagt in dieſer Rückſicht von Heraklit, daß nach ſeiner Darſtellung „das Princip die Seele ſey, weil ſie die Ausdünſtung ſey, das Hervorgehen von Allem," und dieß Ausdünſten, Werden „ſey das Körperloſeſte und immer fließend." Dieſes iſt auch paſſend für das Grundprincip Heraklit's. **)

*) De anima I, 2.

**) *Johannes Philoponus ad Arist. de anima I, 2, p. 20.*

Weiter hat er den realen Proceß in ſeinen abſtrakten Momenten ſo beſtimmt, daß er zwei Seiten an ihm unterſchied, „den Weg nach oben (ὁδὸς ἄνω) und den Weg nach unten (ὁδὸς κάτω),“ — den einen die Entzweiung, den andern das In-Eins-Gehen. Sie ſind ſo weſentlich zu begreifen: Die Entzweiung als Realiſirung, Beſtehen der Entgegengeſetzten; das Andere: Die Reflexion der Einheit in ſich, Aufheben dieſer beſtehenden Gegenſätze. Dafür hatte er die näheren Beſtimmungen „der Feindſchaft, des Haſſes, des Streits (πόλεμος, ἔρις), und der Freundſchaft, Harmonie (ὁμολογία, εἰρήνη);“ — Diremtion und Setzen in Einheit. (Das iſt auch mythologiſch, Amor *) u. ſ. w.) „Von dieſen beiden iſt die Feindſchaft, der Streit dasjenige, welches Princip des Entſtehens Unterſchiedener iſt, — was aber zur Verbrennung führt, Eintracht und Frieden.“**) Bei Feindſchaft zwiſchen Menſchen ſetzt Einer ſich als ſelbſtſtändig gegen den Anderen, oder iſt für ſich, — Entzweiung, das Realiſiren überhaupt; Einigkeit und Friede iſt aber das Verſinken aus dem Fürſichſeyn in die Ununterſcheidbarkeit oder Nicht-Realität. Alles iſt Dreiheit, weſentliche Einheit; die Natur iſt dieſes nimmer Ruhende und das All das Uebergehen aus dem Einen ins Andere, aus der Entzweiung in die Einheit, aus der Einheit in die Entzweiung.

Die näheren Beſtimmungen dieſes realen Proceſſes ſind zum Theil mangelhaft und widerſprechend. Es wird nun in dieſer Hinſicht in einigen Nachrichten von Heraklit angeführt, daß er ihn ſo beſtimmt habe: „Die Wendungen (Veränderungen) des Feuers ſind zuerſt das Meer; und dann davon die Hälfte die Erde, die andere Hälfte der Blitzſtrahl,“ ***) — das

*) *cf. Arist. Metaphys. I*, 4.

**) Diog. Laërt. IX, §. 8.

***) Clemens Alex. Stromata V, 14, p. 712, ed. Pott. (Steph. Poës. phil. p. 131): „Ἡράκλειτος τροπὰς πρῶτον θάλασσαν, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστῆρα“ (οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα).

entſpringende Feuer. Dieß iſt das Allgemeine, und ſehr dunkel. Diogenes Laertius *) ſagt: „Das Feuer wird verdichtet zu Feuchtigkeit (πυκνούμενον πῦρ ἐξυγραίνεσθαι), und zum Stehen kommend (συνιστάμενον) wird es Waſſer," das erloſchene (verbrannte) Feuer iſt das Waſſer, das Feuer, was in die Gleichgültigkeit übergeht, „das erhärtete Waſſer aber wird zu Erde; und dieß iſt der Weg nach Unten. Die Erde wird dann wieder flüſſig (geſchmolzen), und aus ihr wird Feuchtigkeit (Meer): und aus dieſer die Ausdünſtung (ἀναθυμίασις) des Meeres, aus der dann Alles entſteht," ſie geht wieder über in das Feuer, ſchlägt als Flamme heraus; „dieß iſt der Weg nach Oben." Alſo im Allgemeinen Metamorphoſe des Feuers. „Waſſer entzweit ſich in finſtere Ausdünſtung, wird Erde, — und in reine, glänzende, wird Feuer, entzündet ſich in der Sonnenſphäre; das Feurige wird Meteore, Planeten und Geſtirne." Dieſe ſind ſo nicht ruhige, todte Sterne, ſondern als im Werden, in ewiger Erzeugung betrachtet. Dieſe orientaliſchen, bildlichen Ausdrücke ſind nicht in roh ſinnlicher Bedeutung zu nehmen, d. h. daß dieſe Verwandelungen in der äußeren Wahrnehmung vorkämen, ſondern ſie ſind die Natur dieſer Elemente; die Erde erzeugt ſich ewig ihre Sonne und Kometen.

Die Natur iſt ſo dieſer Kreis. In dieſem Sinne ſehen wir ihn ſagen: „Das Univerſum hat kein Gott und kein Menſch gemacht, ſondern es war immer und iſt, und wird ſeyn ein immer lebendiges Feuer, das ſich nach ſeinem Geſetze (μέτρῳ) entzündet und erliſcht." **) Wir begreifen, was Ariſtoteles anführt, das Princip ſey die Seele, weil ſie die Ausdünſtung, — dieſer ſich ſelbſt bewegende Proceß der Welt; das Feuer iſt die Seele. Hieran ſchließt ſich ein anderer Ausdruck, der ſich bei Klemens dem Alexandriner ***) findet: „Den Seelen (dem

*) Libr. IX, §. 9.

**) *Clemens Alex. V*, 14, *p.* 711.

***) Stromata VI, 2. p. 746. (Steph. Poes. phil. p. 431.)

Belebten) iſt der Tod, Waſſer zu werden; dem Waſſer iſt der Tod, Erde zu werden; umgekehrt aus der Erde erzeugt ſich dann Waſſer, aus dem Waſſer aber die Seele.“ Es iſt alſo überhaupt dieſer Proceß des Erlöſchens, des Zurückgehens des Gegenſatzes in die Einheit, und des Wiedererweckens deſſelben, des Hervorgehens aus Einem. Das Erlöſchen der Seele, des Feuers in Waſſer, die Verbrennung, die zum Produkt wird, erzählen Einige *) falſch als eine Weltverbrennung. Es iſt mehr eine Vorſtellung der Phantaſie, was Heraklit geſprochen haben ſoll von einem Weltbrande, daß nach einer gewiſſen Zeit (wie nach unſerer Vorſtellung ein Ende der Welt) die Welt in Feuer untergehe. Wir ſehen aber ſogleich aus den beſtimmteſten Stellen, **) daß dieſer Weltenbrand nicht gemeint ſey, ſondern es iſt dieß beſtändige Verbrennen, Werden der Freundſchaft, — das allgemeine Leben, der allgemeine Proceß des Univerſums. „Heraklit ſagt, daß Leben ſowohl als Sterben in unſerem Leben, wie in unſerem Tode vereint iſt; denn wenn wir leben, ſo ſind unſere Seelen geſtorben und in uns begraben: wenn wir aber ſterben, ſo auferſtehen und leben unſere Seelen.“ ***)

In Rückſicht deſſen, daß bei Heraklit das Feuer das Belebende, die Seele iſt, findet ſich ein Ausdruck vor, der bizarr erſcheinen kann: nämlich der, daß „die trockenſte Seele die beſte ſey.“ †) Wir nehmen zwar auch nicht die naſſeſte für die beſte, aber doch im Gegentheile die lebendigſte; trocken heißt hier aber feurig, ſo iſt die trockenſte Seele das reine Feuer, und dieß iſt nicht unlebendig, ſondern die Lebendigkeit ſelbſt.

*) *Tennemann B. I, S. 218; Diog. Laërt. IX, §. 8; Euseb. Praep. evang. XIV, 3.*

**) *cf. Stob. Eclog. Phys. c. 22, p. 454.*

***) Sext. Pyrrhon. Hypot. III, c. 24, §. 230: ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησι, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθνήσκειν, καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστὶ καὶ ἐν τῷ τεθνάναι· ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι, καὶ ἐν ἡμῖν ταφῆναι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν.

†) *Plutarch. de esu carnium I, p. 995 ed. Xyl.*

Das sind die Hauptmomente des reellen Lebensprocesses. Ich verweile einen Augenblick hierbei, indem damit überhaupt aller Begriff der spekulativen Betrachtung der Natur (Philosophie der Natur) ausgesprochen ist. Sie ist Proceß an ihr selbst. In diesem Begriffe geht Ein Moment, Ein Element in das andere über: Feuer wird zu Wasser, Wasser zu Erde und Feuer. Es ist alter Streit über die Verwandelung, gegen die Unwandelbarkeit der Elemente. In diesem Begriffe scheidet sich die gemeine sinnliche Naturforschung und die Naturphilosophie. An sich, in der spekulativen Ansicht wird die einfache Substanz in Feuer und die übrigen Elemente metamorphosirt; in der andern ist aller Uebergang aufgehoben, Wasser ist eben Wasser, Feuer ist Feuer u. s. f., — kein Begriff, keine absolute Bewegung, sondern nur Hervorgehen *ist*, eine äußerliche Trennung schon Vorhandener. Wenn jene Ansicht die Verwandelung behauptet, so glaubt diese Ansicht das Gegentheil aufzeigen zu können; sie behauptet zwar Wasser, Feuer u. s. f. nicht mehr als einfache Wesenheiten, sondern zerlegt sie in Wasser-, Sauerstoff u. s. f., — aber deren Unwandelbarkeit behauptet sie. Sie behauptet dabei mit Recht, daß was an sich seyn soll, in der spekulativen Ansicht, auch die Wahrheit der Wirklichkeit haben müsse; denn wenn das Spekulative dieß ist, die Natur und das Wesen ihrer Momente zu seyn, so muß dieß auch so vorhanden seyn. (Man stellt sich das Spekulative vor, als das nur im Gedanken sey, oder im Inneren, — d. h. man weiß nicht wo.) Es ist dieß auch so *vorhanden*; aber die Naturforscher verschließen sich das Auge dazu durch ihren beschränkten Begriff.

Wenn wir sie hören, so beobachten sie nur, sagen, was sie sehen; aber dieß ist nicht wahr, sondern bewußtlos verwandeln sie unmittelbar das Gesehene durch den Begriff. Und der Streit ist nicht der Gegensatz der Beobachtung und des absoluten Begriffs, sondern des beschränkten fixirten Begriffs gegen den absoluten Begriff. Sie zeigen die Verwandlungen als

nicht ſeyend, z. B. des Waſſers in Erde; bis auf die neueſten Zeiten wurde ſie behauptet, — wird Waſſer deſtillirt, ſo blieb ein erdiger Rückſtand. Lavoiſier ſtellte genaue Verſuche an, wog alle Gefäße; es zeigte ſich ein erdiger Rückſtand, aber aus der Vergleichung ergab ſich, daß er von den Gefäßen komme. Es giebt einen oberflächlichen Proceß, der nicht Ueberwindung der Beſtimmtheit der Subſtanz: „Waſſer verwandelt ſich nicht in Luft, ſondern nur in Dampf, und Dampf verdichtet ſich immer nur wieder zu Waſſer.“ Allein dort wie hier fixiren ſie nur einen einſeitigen, mangelhaften Proceß, und geben ihn für den abſoluten Proceß aus. Wie wenn ich ſage: Der Naturproceß iſt ein Ganzes von Bedingungen; wenn einige derſelben fehlen, kommt ein Anderes heraus, als wenn ich alle Bedingungen erfülle. Eiſen wird Magnet, nicht wenn ich es glühe, ſondern mit ſich ſelbſt auf eine gewiſſe Weiſe ſtreiche oder halte; freilich giebt es Umſtände, unter denen es daſſelbe bleibt. Mechaniſche Theilung nur iſt immer möglich; — ein Haus kann in Steine und Balken zerlegt werden, dieſe ſind als Steine und Balken vorhanden. In dieſem Sinne ſprechen ſie vom Verhältniß des Ganzen und der Theile, nicht als von ideellen Momenten; — zu denen ſie kommen, als an ſich, unſichtbar, latent, nicht poſitiv (als Momenten), aber hier erhalten noch als Vorſtellen. Aber im Realen, im Naturproceß machen ſie die Erfahrung: Daß der aufgelöſte Kryſtall Waſſer giebt, und im Kryſtall Waſſer verloren geht, hart wird, — Kryſtall-Waſſer; Daß die Ausdünſtung der Erde nicht als Dampfform, im äußeren Zuſtande, in der Luft anzutreffen iſt, ſondern die Luft ganz rein bleibt, oder der Waſſerſtoff ganz verſchwindet in der reinen Luft. Sie haben ſich genug vergebliche Mühe gegeben, Waſſerſtoff in der atmoſphäriſchen Luft zu finden. Sie machen ebenſo wieder die Erfahrung, daß ganz trockene Luft, an der ſie weder Feuchtigkeit, noch Waſſerſtoff aufzeigen können, in Dünſte und Regen übergeht u. ſ. f. Dieß iſt die Beobachtung, aber ſie verderben

alle Wahrnehmung der Verwandelungen durch den festen Begriff; — sie bringen nämlich den fixen Begriff von Ganzem und Theilen mit, von Bestehen aus Theilen, von Schon-vorhanden-gewesen-Seyn dessen, als eines solchen, was sich entstehend zeigt. Der Krystall aufgelöst zeigt Wasser, so sagen sie: „Es ist nicht als Wasser entstanden, sondern vorher schon drin gewesen;" Wasser, entzweit in seinem Processe, zeigt Wasserstoff und Sauerstoff: — „Diese sind nicht entstanden, sondern vorher schon als solche, als Theile, woraus das Wasser besteht, da gewesen." Aber sie können weder Wasser im Krystall, noch Sauer- und Wasserstoff im Wasser aufzeigen. Ebenso verhält es sich mit dem „latenten Wärmestoff." Wie es mit allem Aussprechen der Wahrnehmung und Erfahrung; wie der Mensch spricht, so ist ein Begriff darin, er ist gar nicht abzuhalten, im Bewußtseyn wiedergeboren, — immer Anflug der Allgemeinheit und Wahrheit erhalten. Denn eben er ist das Wesen; aber nur der gebildeten Vernunft wird er absoluter Begriff, nicht in einer Bestimmtheit, wie hier. Sie kommen nothwendig auf ihre Grenze, so ist ihr Kreuz, keinen Wasserstoff in der Luft zu finden; Hygrometer, Flaschen voll Luft, aus den hohen Regionen durch Luftballon, zeigen ihn nicht als seyend. Krystall-Wasser ist nicht mehr als Wasser, — verwandelt, zu Erde geworden.

Um zu Heraklit zurückzukehren, so ist er derjenige, welcher zuerst die Natur des Unendlichen ausgesprochen, und zuerst eben die Natur als an sich unendlich, d. h. ihr Wesen als Proceß begriffen hat. Von ihm ist der Anfang der Existenz der Philosophie zu datiren, — er ist die bleibende Idee, welche in allen Philosophen bis auf den heutigen Tag dieselbe ist, wie sie die Idee des Plato und Aristoteles gewesen ist.

3. Es fehlt nur dieses noch an der Idee, daß ihr Wesen, ihre Einfachheit als Begriff, als Allgemeinheit erkannt werde. Man kann vermissen, daß nichts Dauerndes, Ruhendes ist, — was Aristoteles giebt. Der Proceß ist noch nicht als Allge-

meines aufgefaßt. Heraklit ſagt zwar, es fließt Alles, es iſt nichts beſtehend, nur das Eine bleibt. Es iſt damit aber noch nicht die Wahrheit, Allgemeinheit ausgeſprochen; es iſt der Begriff der ſeyenden Einheit im Gegenſatze, nicht der in ſich reflektirten. Dieß Eins in ſeiner Einheit mit der Bewegung, dem Proceſſe der Individuen iſt das Allgemeine, Gattung, Verſtand, oder der in ſeiner Unendlichkeit einfache Begriff als Gedanke; als dieſes iſt die Idee noch zu beſtimmen, — *νοῦς* des Anaxagoras. Das Allgemeine iſt die unmittelbare einfache Einheit in dem Gegenſatze, als Proceß Unterſchiedener in ſich zurückgehend. Aber auch dieß findet ſich bei Heraklit. Dieſes Allgemeine, dieſe Einheit in dem Gegenſatze — Seyn und Nichtſeyn als daſſelbe — nannte Heraklit „Schickſal (*εἱμαρμένη*), Nothwendigkeit." *) Und der Begriff der Nothwendigkeit iſt kein anderer, als eben dieſer, daß das Seyende als Beſtimmtes in dieſer Beſtimmtheit iſt, was es iſt (dieſe ſein Weſen als eines Einzelnen ausmacht), aber eben dadurch ſich auf ſein Entgegengeſetztes bezieht; — das abſolute „Verhältniß, welches durch das Seyn des Ganzen hindurch geht (*λόγος ὁ διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντὸς διήκων*)." Er nennt dieß „den ätheriſchen Leib, den Saamen des Werdens von Allem (*αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως*)." **) Das iſt ihm die Idee, Allgemeines als ſolches, als das Weſen; es iſt der beruhigte Proceß, — Thiergattung iſt das Bleibende, der ſich aufnehmende (in ſich zurücknehmende), einfache Proceß.

Es iſt nun noch übrig zu betrachten, welches Verhältniß Heraklit dieſem Weſen (der Welt, dem was iſt) zum Bewußtſeyn, zum Denken giebt. Seine Philoſophie hat im Ganzen eine naturphiloſophiſche Weiſe; das Princip iſt zwar logiſch, aber in ſeiner natürlichen Weiſe als der allgemeine

*) Diog. Laërt. IX, §. 7; *Simplic. ad Arist. Phys. p.* 6; *Stobaeus Eclogae Phys. c.* 3, *p.* 58 — 60.

**) Plutarch. de plac. philos. I, 28.

Naturproceß aufgefaßt. Wie kommt der λόγος zum Bewußtseyn? Wie verhält er sich zur individuellen Seele? Ich führe dieß ausführlicher hier an; es ist eine schöne, unbefangene, kindliche Weise, von der Wahrheit wahr zu sprechen, — hier das Allgemeine und die Einheit des Wesens des Bewußtseyns und des Gegenstandes, und die Nothwendigkeit der Gegenständlichkeit.

In Ansehung der Aussagen über das Erkennen sind nun mehrere Stellen von Heraklit aufbewahrt. Es geht aus seinem Principe, daß alles was ist, zugleich nicht ist, unmittelbar hervor, daß er erklärt, daß die sinnliche Gewißheit keine Wahrheit hat. Denn eben sie ist, für welche das was ist, als seyend, gewiß ist; — diese Gewißheit ist die, für die etwas besteht, was in der That ebenso nicht ist. Dieß unmittelbare Seyn ist nicht das wahre Seyn; sondern: die absolute Vermittelung, das gedachte Seyn, der Gedanke, — und das Seyn erhält hier die Form der Einheit. „Todt ist, was wir wachend sehen, was aber schlafend Traum," *) weil, insofern wir sehen, es ein Beharrliches, feste Gestalt. Heraklit sagt über die sinnliche Wahrnehmung in dieser Beziehung: „Schlechte Zeugen sind den Menschen die Augen und die Ohren, sofern sie barbarische Seelen haben. Die Vernunft (λόγος) ist die Richterin der Wahrheit, nicht aber die nächste beste (ὁποιοσδήποτε), sondern allein die göttliche, allgemeine," **) dieß Maaß, dieser Rhythmus, der durch die Wesenheit des Alls hindurchgeht. Absolute Nothwendigkeit ist eben dieß, im Bewußtseyn das Wahre zu seyn; aber nicht jedes Denken überhaupt, das auf Einzelnes geht, jedes Verhältniß, worin es nur Form ist, und den Inhalt der Vorstellung hat, — sondern der allgemeine Verstand, entwickeltes Bewußtseyn der Nothwendigkeit, Identität des Subjektiven und Objektiven. „Viel Wissen lehre den Verstand nicht; sonst

*) Clemens Alexandr. Stromat. III, 3, p. 520.
**) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 126 — 127.

hätte es auch den Heſiod, Xenophanes und Pythagoras belehrt. Das Eine ſey das Weiſe, — die Vernunft zu erkennen, die durch Alles das Herrſchende iſt.“ *)

Sextus erzählt näher das Verhältniß des ſubjektiven Bewußtſeyns, der beſonderen Vernunft zur allgemeinen, zu dieſem Naturproceſſe. Das hat noch ſehr phyſikaliſche Geſtalt; es iſt, wie wir die Beſonnenheit auffaſſen gegen den träumenden oder verrückten Menſchen. Der wachende Menſch verhält ſich zu den Dingen auf eine allgemeine Weiſe, welche dem Verhältniſſe der Dinge gemäß iſt, wie die Anderen ſich auch dagegen verhalten. Sextus **) führt uns die Beſtimmung hiervon ſo an: „Alles, was uns umgiebt, ſey ſelbſt logiſch und verſtändig,“ — das allgemeine Weſen der Nothwendigkeit. Die Allgemeinheit hat die Form der Beſonnenheit; das gegenſtändliche Weſen, die Objektivität iſt verſtändig, darum nicht — mit Bewußtſeyn. Wenn und inſofern ich in dem objektiv-verſtändigen Zuſammenhange dieſer Beſonnenheit, Objektivität des Bewußtſeyns bin, bin ich zwar in der Endlichkeit, — als endlicher bin ich in äußerem Zuſammenhange, bleibe im Träumen und Wachen im Felde dieſes Zuſammenhangs —; nur Verſtand aber, Beſonnenheit, Bewußtſeyn dieſes Zuſammenhangs, ohne Schlaf, iſt die nothwendige Weiſe dieſes Zuſammenhangs, die Form der Objektivität, — die Idee in der Endlichkeit.

„Wenn wir dieß allgemeine Weſen durch das Athmen einziehen, ſo werden wir verſtändig; aber nur wachend ſind wir ſo, ſchlafend ſind wir in der Vergeſſenheit.“ Dieſe Form der Verſtändigkeit iſt das, was wir das Wachſeyn nennen. Dieß Wachſeyn, dieß Bewußtſeyn der Außenwelt, was zur Verſtändigkeit

*) Diog. Laërt. IX, §. 1: *Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖθίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον. εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἰ ἐγκυβερνήσαι πάντα διὰ πάντων.*

**) adv. Math. VII, §. 127.

gehört, iſt mehr ein Zuſtand; und iſt hier aber für das Ganze des vernünftigen Bewußtſeyns genommen. „Denn im Schlafe" (heißt es) „ſind die Wege des Gefühls verſchloſſen, und der Verſtand, der in uns, wird abgeſondert von ſeiner Vereinigung mit der Umgebung (τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας). Und es erhält ſich allein der Zuſammenhang (πρόσφυσις) des Athmens, gleichſam als" (nur) „einer Wurzel" dieſes Zuſammenhangs (des beſonnenen Zuſtandes), die auch im Schlafe bleibt, — kein ſpecificirtes, ſondern abſtraktes Element; alſo dieß Athmen iſt unterſchieden von dem allgemeinen Athmen (συμφυΐα), d. h. dem Seyn eines Anderen für uns, — die Vernunft iſt dieſer Proceß mit dem Objektiven. Weil wir nicht mit dem Ganzen in Zuſammenhang ſind, ſo träumen wir nur. „So getrennt, verliert der Verſtand die Kraft des Bewußtſeyns, die er vorher hatte," *) — der Geiſt nur als individuelle Einzelnheit die Objektivität; er iſt nicht in der Einzelnheit allgemein, — Denken, das ſich ſelbſt zum Gegenſtande hat.

„In den Wachenden aber erhält er (der Verſtand) durch die Wege des Gefühls, wie durch Fenſter, hinausſehend, und mit dem Umgebenden zuſammengehend (συμβάλλων) die logiſche Kraft;" — Idealismus in ſeiner Naivität. „Nach der Weiſe, wie die Kohlen, die dem Feuer nahe kommen, ſelbſt feurig werden, getrennt davon aber verlöſchen: ſo wird der Theil (μοῖρα)" — die Nothwendigkeit (ſ. oben), — „die in unſeren Körpern von dem Umgebenden beherbergt iſt, durch die Trennung faſt unvernünftig;" — das Gegentheil von denen, welche meinen, Gott gebe die Weisheit im Schlafe, im Somnambulismus. „In dem Zuſammenhange mit den vielen Wegen aber wird ſie mit dem Ganzen gleicher Art (ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται)." **)

*) cond. §. 129: μνημονικὴ δύναμις, die Vorſtellungen ſich zu eigen zu machen; Mnemoſyne, Mneme iſt nicht unſer Gedächtniß (Mnemoſyne Mutter der Muſen), überhaupt alles Vorſtellen und Bewußtſeyn.

**) cond. §. 130.

Wachen iſt wirkliches objektives Bewußtſeyn, Wiſſen des Allgemeinen, Seyenden; und doch darin Fürſichſeyn. *)

„Dieſes Ganze, der allgemeine und göttliche Verſtand, und in der Einheit mit welchem wir logiſch ſind, iſt das Weſen der Wahrheit, bei Heraklit. Daher das, was allgemein Allen erſcheint, Ueberzeugung habe: denn es hat Theil an dem allgemeinen und göttlichen Logos; was aber einem Einzelnen beifällt, habe keine Ueberzeugung in ſich, aus der entgegengeſetzten Urſache. Im Anfange ſeines Buches über die Natur ſagt er:" „„Da das Umgebende die Vernunft (λόγος) iſt, ſo ſind die Menſchen unvernünftig, ſowohl ehe ſie hören, als wenn ſie zuerſt hören. Denn da was geſchieht, nach dieſer Vernunft geſchieht: ſo ſind ſie noch unerfahren, wenn ſie die Reden und Werke verſuchen, welche ich auseinanderſetze (διηγεῦμαι, auseinanderſetze, erzähle, erkläre), „„nach der Natur Jegliches unterſcheidend und ſagend, wie es ſich verhält. Die anderen Menſchen aber wiſſen nicht, was ſie wachend thun; wie ſie vergeſſen, was ſie im Schlafe thun."" **)

Heraklit ſagt auch ferner: „Wir thun und denken Alles nach der Theilnahme am göttlichen Verſtande (λόγος). Deswegen müſſen wir" nur „dieſem allgemeinen Verſtande folgen. Viele aber leben, als ob ſie einen eigenen Verſtand hätten (ἰδίαν φρόνησιν); der Verſtand aber (ἡ δὲ) iſt nichts Anderes, als die Auslegung — (Bewußtwerden, Darſtellung, Einſicht) — der Weiſe der Anordnung (Einrichtung) des Alls (ἐξήγησις τοῦ τρόπου, Wendung, Wandelung, τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως). Deswegen ſo weit wir Theil nehmen am Wiſſen von ihm (αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν), ſind wir in der

*) Merkwürdig läßt Tennemann (I, 233) den Heraklit ſagen: „Der Grund des Denkens, die Denkkraft iſt außer dem Menſchen." Dazu citirt er Sext. Emp. VII, adv. Math. §. 349: οἱ μὲν δοκοῦσιν εἶναι ἔστιν ἐκτὸς τοῦ σώματος, ὡς Ἀναξιμένης καὶ Ἡράκλειτος.

**) Sext. adv. Math. VII, §. 131 — 132.

Wahrheit: ſo viel wir aber Beſonderes" — (Eigenthümliches) — „haben (ἰδιάσαντες), ſind wir in der Täuſchung."*) Sehr groſſe und wichtige Worte! Man kann ſich nicht wahrer und unbefangener über die Wahrheit ausdrücken. Nur das Bewußtſeyn als Bewußtſeyn des Allgemeinen iſt Bewußtſeyn der Wahrheit; Bewußtſeyn aber der Einzelnheit und Handeln als einzelnes, eine Originalität, die eine Eigenthümlichkeit des Inhalts oder der Form wird, iſt das Unwahre und Schlechte. Der Irrthum beſteht alſo allein in der Vereinzelung des Denkens, — das Böſe und der Irrthum darin, ſich vom Allgemeinen auszuſcheiden. Die Menſchen meinen gewöhnlich, wenn ſie etwas denken ſollen, ſo müſſe es etwas Beſonderes ſeyn; dieß iſt Täuſchung.

So ſehr Heraklit behauptet, daß in dem ſinnlichen Wiſſen keine Wahrheit iſt, weil alles Seyende fließt, das Seyn der ſinnlichen Gewißheit nicht iſt, indem es iſt: ebenſo ſehr ſetzt er als nothwendig im Wiſſen, die gegenſtändliche Weiſe. Das Vernünftige, das Wahre, das ich weiß, iſt wohl ein Zurückgehen aus dem Gegenſtändlichen, als aus Sinnlichem, Einzelnem, Beſtimmtem, Seyendem. Aber was die Vernunft in ſich weiß, iſt ebenſo die Nothwendigkeit, oder das Allgemeine des Seyns; es iſt das Weſen des Denkens, wie es das Weſen der Welt iſt. Es iſt dieſelbe Betrachtung der Wahrheit, welche Spinoza**) „eine Betrachtung der Dinge unter der Form der Ewigkeit" nennt. Das Fürſichſeyn der Vernunft iſt nicht ein objektloſes Bewußtſeyn, ein Träumen, ſondern ein Wiſſen, das für ſich iſt; aber ſo, daß dieß Fürſichſeyn wach iſt, oder daß es gegenſtändlich und allgemein, für Alle daſſelbe iſt. Das Träumen iſt ein Wiſſen von etwas, wovon nur ich weiß. Das Einbilden und dergleichen iſt eben ſolches Träumen. Ebenſo das Gefühl iſt

*) cod. §. 133.

**) *Ethices P. II, propos. XLIV, coroll. II,* (*p.* 118, *ed. Paul.*)

die Weiſe, daß etwas bloß für mich iſt, ich etwas in mir, als in dieſem Subjekte, habe; die Gefühle mögen ſich für noch ſo erhaben ausgeben, ſo iſt weſentlich, daß für mich, als dieſes Subjekt, es iſt, was ich fühle, — nicht als Gegenſtand, als ein Freies von mir. In der Wahrheit aber iſt der Gegenſtand für mich als das an ſich ſeyende Freie, und ich bin für mich von mir ſubjektivitätslos; und ebenſo iſt dieſer Gegenſtand kein eingebildeter, von mir nur zum Gegenſtand gemachter, ſondern an ſich allgemeiner.

Außerdem hat man noch viele andere Fragmente von Heraklit, einzelne Ausſprüche u. ſ. w., z. B.: „Die Menſchen ſind ſterbliche Götter, und die Götter unſterbliche Menſchen; lebend Jener Tod, und ſterbend Jener Leben.“ *) Der Tod der Götter iſt das Leben, das Sterben das Leben der Götter. Das Göttliche iſt das Erheben durch das Denken über die bloße Natürlichkeit; dieſe gehört dem Tode an.

Wir können in der That von Heraklit Aehnliches ſagen, wie Sokrates ſagte: Was uns noch vom Heraklit übrig geblieben, iſt vortrefflich; von dem aber, was uns verloren gegangen iſt, müſſen wir vermuthen, daß es wohl gleich vortrefflich geweſen ſey. Oder wenn wir das Schickſal für gerecht halten wollen, daß es der Nachwelt immer das Beſte erhielt: ſo müſſen wir wenigſtens von dem, was uns von Heraklit noch gemeldet iſt, ſagen, daß es dieſer Aufbewahrung werth iſt.

E. Empedokles, Leucipp und Demokrit.

Zugleich mit dem Empedokles betrachten wir den Leucipp und Demokrit. Es zeigt ſich in ihnen Idealität des Sinnlichen, und zugleich allgemeine Beſtimmtheit oder Uebergang zum Al-

*) Fabricius ad Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. III, 24, §. 230, p. 185, nota C; (Heraclides, allegoriae Homericae, p. 442 – 443, ed. Gale; Clemens Alexandr.: Paedag. III, 1, p. 294, ed. Pott.).

gemeinen. Empedokles iſt ein pythagoräiſcher Italier, der ſich hinüber zu den Joniern neigt, wie Leucipp zu den Italiern.

1. Empedokles.

Die Fragmente von Empedokles ſind mehrmals geſammelt. 1) Sturz in Leipzig hat über 400 Verſe zuſammengebracht: Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia ejus exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adjecit Magister Frid. Guil. Sturz, Lipsiae (Göschen) MDCCCV (pagg. 704). 2) Nach Peyron hat eine Sammlung der Fragmente des Empedokles und Parmenides angelegt: Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illustrata ab Amadeo Peyron; in Leipzig iſt 1810 ein Abdruck davon gemacht worden. Von Ritter findet ſich in Wolf's Analecta ein Aufſatz über den Empedokles vor.

Empedokles war aus Agrigent in Sicilien, wie Heraklit ein Kleinaſiate. Wir kommen ſo wieder nach Italien, die Geſchichte wechſelt zwiſchen dieſen beiden Seiten; von dem eigentlichen Griechenlande, dem Mittelpunkt, gehen noch keine Philoſophien aus. Empedokles war um die 70. Olympiade geboren; um die 80. Olympiade (460 v. Chr.) berühmt. *) Sturz **) führt Dodwell ***) an: Annus Parmenidis 65 convenit Olymp. 85, 2. Proinde Olymp. 75, 2 natalis erit Zenonis, qui fuerit proinde sexennio major condiscipulo Empedocle. Pythagoras decessit Ol. 77, $\frac{1}{2}$ annum duntaxat unicum agente Empedocle. Nach Dodwell iſt Empedokles also Ol. 77, 1 (472 v. Chr.) geboren. Ariſtoteles †) ſagt: „Er iſt dem Alter nach ſpäter als Anaxagoras, aber den Thaten nach

*) Tennemann B. I, S. 415; (*Diog. Laërt. VIII*, §. 74).
**) l. l. p. 9 — 10.
***) *De aetate Pythag. p.* 220.
†) Metaphys. I, 3.

früher." Es iſt unbeſtimmt, ob er der Zeit nach früher (jünger) philoſophirt habe; aber (wie es eher ſcheint) ſeine Philoſophie in Anſehung der Stufe des Begriffs gegen den Begriff des Anaxagoras früher und unreifer iſt.

Auch erſcheint er in den Erzählungen von ſeinen Lebensumſtänden als ein ähnlicher Wundermann und Zauberer (γόης), als Pythagoras.*) Er genoß während ſeines Lebens großes Anſehen und Verehrung unter ſeinen Mitbürgern, ſein Ruhm war weit verbreitet.**) Und nach ſeinem Tode wurde ihm eine Statue in ſeiner Vaterſtadt errichtet. Er lebte nicht getrennt, wie Heraklit; ſondern in großem Einfluß auf ſeine Mitbürger und auf die Umkehrung der Staatsgeſchäfte Agrigents, wie Parmenides in Elea. Er erwarb ſich das Verdienſt, daß er nach dem Tode des Meton, Beherrſchers von Agrigent, es dahin brachte, daß Agrigent ſich eine freie Verfaſſung und gleiche Rechte allen Bürgern gab.***) Ebenſo vernichtete er mehrere Verſuche, die von Bürgern Agrigents gemacht wurden, die Herrſchaft ihrer Vaterſtadt an ſich zu reißen; — und als die Verehrung ſeiner Mitbürger ſo hoch ſtieg, daß ſie ihm die Ehren anboten, (ſtieg er ſie aus und lebte ferner als ein angeſehener Privatmann. †)

Wie über andere Umſtände ſeines Lebens, ſo wurde auch viel über ſeinen Tod gefabelt. ††) Wie er in ſeinem Leben ſich auszuzeichnen beſtrebt, ſo habe er auch durch ſeinen Tod ſich das Anſehen geben wollen, nicht eines gewöhnlichen Todes geſtorben zu ſeyn, als Beweis, daß er nicht ein ſterblicher Menſch war, ſondern daß er war hinweggerückt ſey. Nach einem Gaſtmahl ſey er entweder plötzlich verſchwunden; oder auf dem Aetna ſey

*) *Diog. Laërt. VIII*, §. 59.
**) *Diog. Laërt. VIII*, §. 73. 68.
***) *Diog. Laërt. VIII*, §. 72.
†) *Diog. Laërt. VIII*, §. 63 — 66.
††) *Diog. Laërt. VIII*, §. 67 — 71.

er mit seinen Freunden gewesen, auf einmal von ihnen nicht mehr gesehen. Was aber aus ihm geworden sey, sey dadurch verrathen worden, daß einer seiner Schuhe vom Aetna ausgeworfen und von einem seiner Freunde gefunden worden sey; wodurch also klar geworden sey, daß er sich in den Aetna gestürzt, um sich auf diese Weise dem Anblick der Menschen zu entziehen, und die Meinung zu veranlassen, daß er eigentlich nicht gestorben, sondern unter die Götter versetzt worden sey. Der Ursprung und die Veranlassung dieser Fabel scheint in einem Gedichte zu liegen, worin sich mehrere Verse finden, die, allein genommen, viel Anmaßung aussprechen. Er sagt: *) „O Freunde, die Ihr die große Burg am gelben Akragas bewohnet, in trefflichen Werken Euch übend, seyd gegrüßt! Ich bin Euch ein unsterblicher Gott, und kein sterblicher Mensch mehr. Ich gehe umher von Allen geehrt, von Diademen bekränzt und grünenden Kronen. Wenn ich in blühende Städte komme, werde ich ebenso von Männern und Weibern geehrt. Es folgen mir Tausende, fragend, welches der Weg sey zum Heil; Andere bedürfend der Weissagungen, Andere mannigfaltiger Krankheiten heilende Rede erkundend. Aber was halte ich darauf, als ob ich etwas Großes thue, daß ich so unter den sterblichen verderbenden Menschen verweile." Aber der Zusammenhang dieser Ruhmredigkeit ist: Ich bin hochgeehrt, aber was hat dieß für Werth. Es spricht der Ueberdruß der Ehre bei den Menschen aus ihm.

Empedokles hat Pythagoräer zu Lehrern gehabt, ist mit ihnen umgegangen. Er wird daher zuweilen zu den Pythagoräern gerechnet, wie Parmenides und Zeno; was aber weiter keinen anderen Grund hat. Es fragt sich, ob er zu dem Bunde gehört hat; seine Philosophie hat kein pythagoräisches Aussehen. Auch wird er Mitschüler Zeno's genannt. **)

*) *Sturz l. l. p.* 530: *Reliquiae τῶν καθαρμῶν, v.* 364 — 376.
**) *Diog. Laërt. VIII,* §. 54 — 56.

In Anſehung ſeiner Philoſophie ſind uns zwar mancherlei einzelne phyſikaliſche Gedanken, ſo wie paränetiſche Ausdrücke erhalten worden; in ihm ſcheint das Eindringen des Gedankens in die Realität und das Erkennen der Natur mehr Ausbreitung und Umfang gewonnen zu haben. Aber wir finden in ihm weniger ſpekulative Tiefe, als in Heraklit; ſondern den ſich mehr in die reale Anſicht verſenkenden Begriff, — eine Ausbildung der Naturphiloſophie, oder Naturbetrachtung. In Anſehung des beſtimmten Begriffs, welcher ſie beherrſcht, und in ihr weſentlich hervorzutreten anfängt: ſo iſt es die Vermiſchung, Syntheſis. Als Vermiſchung iſt es zuerſt, daß ſich die Einheit Entgegengeſetzter darbietet. Die Einheit Entgegengeſetzter (der Begriff, der ſich in Heraklit aufthat) in ihrer Ruhe iſt für die Vorſtellung als Vermiſchung, ehe der Gedanke das Allgemeine erfaßt. Er iſt der Urheber der gemeinen Vorſtellung, die auch auf uns gekommen: Die vier phyſikaliſchen Elemente, Feuer, Luft, Waſſer, Erde als Grundweſen anzuſehen. Die Chemiker verſtehen ein chemiſch Einfaches unter Element; ſo gehen die vier Elemente nicht mehr.

Seine Gedanken will ich nun kurz angeben; aus ſeiner Philoſophie iſt nicht viel zu machen. Das viele Einzelne, was berichtet wird, faſſen wir in den Zuſammenhang eines Ganzen zuſammen.

Kurz iſt ſein allgemeiner Gedanke von Ariſtoteles *) ſo zuſammengefaßt: „Empedokles hat zu den“ drei, Feuer, Luft, Waſſer, die vorher, jedes von dieſem oder jenem als Princip betrachtet wurde, „noch die Erde, als das Vierte hinzugeſetzt;“ und geſagt: „Dieſe ſeyen es, die immer bleiben, und nicht werden, ſondern nur nach dem Mehr oder Weniger vereinigt und geſchieden, in Eins zuſammengehen und aus Einem kommen.“ Kohlenſtoff, Metalle u. ſ. w. ſind nichts an und für ſich Seyen-

*) Metaphys. I, 3; De gener. et corrupt. I, 1.

des, was bleibt und nicht wird; ſo iſt nichts Metaphyſiſches dabei beabſichtigt. Bei Empedokles iſt dieß aber der Fall: Jedes Ding entſtehe durch irgend eine Art der Verbindung der Vier. Dieſe vier Elemente in unſerer gewöhnlichen Vorſtellung ſind nicht jene ſinnlichen Dinge, wenn wir ſie als allgemeine Elemente betrachten; denn ſinnlich betrachtet, giebt es noch andere verſchiedene ſinnliche Dinge. Alles Organiſche z. B. iſt anderer Art; ferner Erde als Eine, als einfache reine Erde iſt nicht, ſondern ſie iſt in mannigfacher Beſtimmtheit. Indem wir von den vier Elementen hören, ſo liegt darin die Erhebung der ſinnlichen Vorſtellung in den Gedanken.

In Anſehung des abſtrakten Begriffes ihres Verhältniſſes zu einander ſagt Ariſtoteles *) weiter, daß Empedokles (ebenſo wie Heraklit), und zwar „zuerſt“ nicht nur die vier Elemente als Principien gebraucht habe, ſondern auch „Freundſchaft und Feindſchaft.“ Wir haben dieſe bei Heraklit ſchon geſehen; es erhellt unmittelbar, daß ſie anderer Art ſind: ſie ſind eigentlich etwas Allgemeines. Es kommen bei ihm die vier Natur-Elemente als die realen, und als die ideellen Principien Freundſchaft und Feindſchaft vor; ſo hat er ſechs Principe. Ich führe die Bemerkungen an, die Ariſtoteles hierüber macht.

*) „Wenn man dieß in ſeiner Konſequenz und nach dem Verſtande nehmen wolle, nicht bloß wie Empedokles davon ſtammelt: ſo werde man ſagen, daß die Freundſchaft das Princip des Guten, die Feindſchaft aber das Princip des Böſen ſey. So daß man gewiſſer Maßen ſagen könne, Empedokles ſetze, und zwar zuerſt, das Böſe und das Gute als die abſoluten Principien; weil das Gute das Princip alles Guten, das Böſe das Princip alles Böſen iſt.“ Ariſtoteles zeigt die Spur des Allgemeinen darin auf. Ihm iſt es nämlich, wie nothwendig, um den Begriff des Princips zu thun, das an und für ſich ſelbſt iſt.

*) Metaphys. I, 4.

Dieß aber iſt nur der Begriff oder der Gedanke, der unmittelbar an ihm ſelbſt für ſich iſt (was an ſich iſt, iſt nicht für ſich, ſondern für ein Anderes, wie in der Formeinheit des Seyns und Nichtſeyns); ſolches Princip haben wir noch nicht geſehen, ſondern erſt bei Anaxagoras. Ariſtoteles vermißte ſchon das Princip des Guten bei Heraklit; und er wollte es daher gern bei Empedokles finden. Unter dem Guten iſt das zu verſtehen, was Zweck an und für ſich ſelbſt iſt, das ſchlechthin in ſich Feſte. Es iſt ſchon mehrmals bemerkt, daß Ariſtoteles bei den alten Philoſophen ein Princip der Bewegung vermißte; er ſagt, man kann die Veränderung nicht begreifen aus dem Seyn. Dieß Princip haben wir nun bei Heraklit in der Bewegung des Werdens gefunden. Aber ein noch tieferes Princip nennt Ariſtoteles das Umweswillen, den Zweck; das Gute iſt das, was um ſeiner ſelbſt willen iſt. Der Zweck iſt der Begriff, der an und für ſich feſtſteht, der ſich ſelbſt beſtimmt; ſo iſt er das Wahre, das ſchlechthin für ſich iſt, wodurch alles Andere iſt. Drücken wir den Zweck (das Gute) als das Wahre aus, ſo hat es noch die Beſtimmung des Thätigen, des Sichvollführens, des Selbſtzwecks, des Begriffs, der an und für ſich iſt, — Zweck, der ſich für ſich beſtimmt, und zugleich ſo die Thätigkeit iſt, ſich hervorzubringen; ſo iſt er die Idee, der Begriff, der ſich objektivirt, und in ſeiner Objektivität mit ſich identiſch iſt. Ariſtoteles vermißt bei Heraklit das Princip des Zwecks, des Sichgleichbleibenden, des Sicherhaltens; er polemiſirt ſo gegen Heraklit ſtark, weil da nur Veränderung iſt, ohne Zurückgehen, ohne Zweck. Dieß glaubt er nun hier zu finden; aber zugleich ſagt er, Empedokles ſtammele nur.

β) Die zwei allgemeinen Principe, Vereinen und Trennen, ſind ſehr wichtige Denkbeſtimmungen. Aber Ariſtoteles ſagt ferner über das nähere Verhältniß und die Beſtimmung dieſer Principien, tadelt, daß „Empedokles dieſe Principien“ der Freundſchaft und Feindſchaft „weder durchgreifend gebraucht,

noch auch in ihnen ſelbſt ihre Beſtimmtheit feſthält (ἐξαρίθμει τὸ ὁμολογούμενον); denn häufig ſcheidet bei ihm die Freundſchaft, und die Feindſchaft vereinigt. Denn wenn das All durch die Feindſchaft in die Elemente auseinander tritt, ſo wird dadurch das Feuer in Eins vereinigt, und ebenſo jedes der anderen Elemente." Die Trennung iſt ebenſo nothwendig Vereinigung. Das Getrennte, auf einer Seite zu ſtehen Kommende iſt ſelbſt ein in ſich Vereintes, — ſeine Selbſtſtändigkeit. Die Scheidung der Elemente, welche im All verbunden ſind, iſt Vereinigung der Theile jedes Elements unter ſich. „Wenn aber Alles durch Freundſchaft wieder in Eins zuſammengeht, iſt nothwendig, daß aus jedem" Selbſtſtändigen „ſeine Theile wieder ausgeſchieden werden." Denn es ſind Viele, Vier: es ſteht alſo in verſchiedener Beziehung; das Ineinswerden iſt ſelbſt ein Vielfaches, ein Geſchiedenes: alſo iſt das Zuſammengehen zugleich ein Scheiden. Dieß iſt der Fall überhaupt mit aller Beſtimmtheit, daß ſie das Gegentheil an ihr ſelbſt ſeyn, und als ſolches ſich darſtellen muß. Es iſt eine tiefe Bemerkung, daß überhaupt keine Einigung ohne Trennung, keine Trennung ohne Einigung iſt; Identität und Nicht-Identität ſind ſolche Denkbeſtimmungen, aber ſie können nicht getrennt werden. Es iſt ein Tadel des Ariſtoteles, der in der Natur der Sache liegt. Ariſtoteles merkt an: „Empedokles iſt der Erſte geweſen" (Empedokles iſt jünger als Heraklit), „der ſolche Principien aufgeſtellt hat, indem er das Princip der Bewegung nicht als Eines ſetzte, ſondern verſchiedene und entgegengeſetzte."

γ) Daß die realen Momente die bekannten vier Elemente ſind, iſt ſchon geſagt. Aber Ariſtoteles ſagt ferner: „Er gebraucht ſie" ebenſo „nicht als vier" Gleichgültige nebeneinander, wie wir vier ſagen, ohne Verhältniß zu einander, „ſondern im Gegenſatze als zwei; das Feuer für ſich und die anderen als Eine Natur (ὡς μίᾳ φύσει), — Erde, Luft, Waſſer." Das Intereſſanteſte wäre die Beſtimmung ihres Verhältniſſes.

δ) Was das Verhältniß der zwei ideellen Momente, Freundſchaft und Feindſchaft, und der vier realen Elemente betrifft (wie dieß Ideelle ſich realiſirt), ſo ſtammelte er hierüber, wie Ariſtoteles ſich ausdrückt. Er hat ſie nicht gehörig unterſchieden, ſondern ſie koordinirt,*) — kein vernünftiges Verhältniß; ſo daß ſechs Elemente bei ihm erſcheinen (wie Sextus **) oft von den ſechs Elementen des Empedokles ſpricht) in Verſen, die uns Ariſtoteles und Sextus aufbewahrt: ***)

Mit der Erde ſehn wir die Erde, mit Waſſer das Waſſer,
Mit Luft göttliche Luft, und mit Feuer das ewige Feuer,
Mit der Liebe die Liebe, den Streit mit traurigem Streite.

So ſehen wir ſie häufig nebeneinander als ſeyend von gleicher Würde aufgezählt; aber es verſteht ſich von ſelbſt, daß Empedokles beide Weiſen, die reale und ideale, auch unterſchied, und den Gedanken als die Beziehung jener ausſprach.

Durch Theilnahme an ihnen, werden ſie für uns. Darin liegt die Vorſtellung, daß der Geiſt, die Seele ſelbſt die Einheit, dieſelbe Totalität der Elemente iſt, †) — ſich nach dem Princip der Erde zur Erde, nach dem des Waſſers zum Waſſer, nach dem der Liebe zur Liebe u. ſ. f. verhält. ††) Indem wir Feuer ſehen, ſo iſt es dieß Feuer in uns, für welches das objektive Feuer iſt u. ſ. f.

Ueber das Verhältniß dieſer realen Momente iſt ſchon geſagt, daß er das Feuer auf die eine Seite, und die drei anderen als den Gegenſatz hiervon auf die andere Seite ſtellte. Und auch den Proceß dieſer Elemente erwähnt er, aber er hat ihn

---

*) *Arist. Metaph. I, 8; III, 4; XII, 10.*
**) *adv. Math. VII, §. 120; IX, §. 10; X, §. 317.*
***) *Arist. Met. III, 4; Sext. adv. Math. I, §. 303; VII, §. 92, 121.*
†) *Arist. de anima I, 2; Fabricius ad Sext. adv. Math. VII, §. 92, p. 369, not. T.*
††) *Sextus adv. Math. I, §. 303; VII, §. 121.*

weiter nicht begriffen; sondern dieß ist das Auszeichnende, daß er ihre Einheit als eine Vermischung vorstellt. In dieser synthetischen Verbindung — oberflächliche, begrifflose Beziehung, zum Theil Bezogen-, zum Theil auch Nichtbezogenseyn — kommt nun nothwendig der Widerspruch vor, daß einmal die Einheit der Elemente gesetzt ist, das andere Mal ebenso ihre Trennung: — nicht die allgemeine Einheit, worin sie als Momente sind, in ihrer Verschiedenheit selbst unmittelbar Eins, und in ihrer Einheit unmittelbar verschieden; sondern diese beiden Momente, Einheit und Verschiedenheit, fallen auseinander. *) Vereinigung und Scheidung sind die ganz unbestimmten Verhältnisse.

Aristoteles führt α) an: „Es ist nichts eine Natur, sondern allein eine Mischung und Trennung des Gemischten. Sie wird Natur nur von den Menschen genannt." **) Dasjenige nämlich, woraus etwas ist, als aus seinen Elementen oder Theilen, nennen wir noch nicht Natur, sondern die bestimmte Einheit derselben; z. B. die Natur eines Thieres ist seine bleibende wesentliche Bestimmtheit, seine Gattung, seine Allgemeinheit, — es ist dieß ein Einfaches. Allein die Natur in diesem Sinne hebt Empedokles auf. Denn jedes Ding ist nach ihm die Vermischung einfacher Elemente; es selbst also ist nicht das Allgemeine, Einfache, Wahre an sich, — nicht wie wir es ausdrücken, wenn wir es Natur nennen.***) Aristoteles nennt Natur, daß sich Etwas nach seinem Selbstzwecke bewegt; — in späterer Zeit ist diese Vorstellung freilich schon mehr verloren gegangen.

β) Indem die Elemente also so einfach an sich Seyende sind, so wäre eigentlich kein Proceß derselben gesetzt; denn im Pro-

*) *Arist. Phys. I*, 4.

**) Aristot. de gener. et corrupt. I, 1; II, 6; *Empedoclis Physicorum reliquiae, libr. I*, v. 105 — 108. (*ed. Fr. Guil. Sturz*, p. 517.)

***) cf. Aristot. Metaphys. III, 3.

ceſſe eben ſind ſie zugleich nur verſchwindende Momente, nicht an ſich Seyende. So an ſich, wären ſie unveränderlich: oder ſie können ſich nicht zu einem Eins konſtituiren; denn in dem Eins eben hebt ſich ihr Beſtehen (oder ihr Anſichſeyn) auf. Aber dieß Eins iſt eben von ihm geſetzt: Die Dinge beſtehen aus dieſen Elementen; — es iſt darin zugleich ihre Einheit geſetzt. Mit Recht ſagt Ariſtoteles, *) daß „Empedokles ſich ſelbſt und der Erſcheinung widerſpreche. Denn das eine Mal behauptet er, daß keines der Elemente aus dem anderen entſpringe, ſondern alles Andere aus ihnen; zugleich aber läßt er ſie in Ein Ganzes," durch die Freundſchaft, „werden," und „aus dieſem Einen wieder," durch den Streit. „So werden durch beſtimmte Unterſchiede und Eigenſchaften das eine Waſſer, — das andere Feuer, u. ſ. f. Wenn nun die beſtimmten Unterſchiede weggenommen werden (und ſie können weggenommen werden, da ſie entſtanden" — nicht an ſich — „ſind): ſo iſt offenbar, daß Waſſer aus Erde, und umgekehrt entſteht." Denn das, woraus die Elemente ſind, iſt z. B. ebenſo in ſeiner Einheit Waſſer; und die Erde, die daraus hervorgeht, geht aus dem Waſſer hervor. Inſofern das Eins nicht Eins: iſt alſo Waſſer + Erde + Luft + Feuer; ſo ſoll's auch nicht ſeyn, ſondern Eins. Indem ſie in Eins werden, ſo iſt ihre Beſtimmtheit, das wodurch Waſſer Waſſer iſt, nichts an ſich; dieß widerſpricht aber dem, daß ſie die abſoluten Elemente ſind, oder daß ſie an ſich ſind. Sie ſind nicht an ſich; d. h. ſie ſind übergehend in ein Anderes; „ſo daß es nicht deutlich (ἄδηλον), ob er eigentlich das Eine, oder das Viele zum Weſen gemacht." Die wirklichen Dinge betrachtete er als eine Vermiſchung der Elemente, gegen deren Urſprünglichkeit er aber auch wieder Alles aus Einem durch die Freundſchaft und Feindſchaft ſich entſpringend denkt. Dieß iſt die Natur des ſyntheſirenden Vorſtellens überhaupt,

*) De gener. et corrupt. I, 1.

dieß das gewöhnliche Gedankenlose: jetzt die Einheit, dann die Vielheit festzuhalten, und beide Gedanken nicht zusammen zu bringen; — Eins ist aufgehoben und auch nicht Eins.

Dieß sind die Hauptmomente. Empedokles ist mehr poetisch, als bestimmt philosophisch; er ist nicht von großem Interesse. Empedokles Synthesis gehört zum Heraklit, als eine Vervollständigung des Verhältnisses. Heraklits spekulative Idee ist auch in der Realität überhaupt als Proceß; aber die einzelnen Momente sind nicht als Begriffe gegen einander, — nicht in der Realität. Empedokles Begriff der Synthese macht sich noch bis diesen Tag geltend.

2. Leucipp.

Interessanter sind Leucipp und Demokrit; sie setzen die eleatische Schule fort. Diese beiden Philosophen gehören demselben philosophischen Systeme; sie sind in Ansehung ihrer philosophischen Gedanken zusammenzunehmen, und so zu betrachten. Leucipp ist der ältere. Demokrit war Schüler und Freund Leucipps;*) er vervollkommnete das, was jener angefangen: aber was ihm hierin eigenthümlich angehört, ist schwerer zu unterscheiden, — geschichtlich nicht nachzuweisen.

Bei Empedokles sehen wir Bestimmtheit der Principe hervortreten, Scheidung der Principe. Daß der Unterschied zum Bewußtseyn kommt, ist ein wesentliches Moment; aber die Principe haben hier Theils den Charakter von physischem Seyn, Theils zwar von ideellem Seyn, aber diese Form ist noch nicht Gedankenform. Dagegen sehen wir bei Leucipp und Demokrit ideellere Principe, — das Atome und das Nichts; und ein näheres Eindringen der Gedankenbestimmung in das Gegenständliche, — den Anfang einer Metaphysik der Körper: oder die reinen Begriffe die Bedeutung von Körperlichkeit erhalten, den

*) *Aristt. Metaph. I*, 4

Gedanken in gegenſtändliche Form übergehen. Die Lehre iſt im Ganzen unausgebildet, und kann keine Befriedigung geben.

Von den Lebensumſtänden des Leucipp *) iſt durchaus nichts Näheres bekannt, nicht einmal was er für ein Landsmann geweſen. Einige machen ihn zu einem Eleaten, Andere zu einem Abderiten (weil er mit Demokrit zuſammen geweſen; Abdera liegt in Thracien am Archipelagus), oder Melier (Melos iſt eine Inſel nicht weit von der peloponneſiſchen Küſte), oder auch, wie Simplicius, **) zu einem Mileſier. Daß er ein Zuhörer und Freund Zeno's geweſen, wird beſtimmt angegeben; doch ſcheint er faſt gleichzeitig mit ihm geweſen zu ſeyn, ſo wie auch mit Heraklit.

Leucipp iſt der Urheber des berüchtigten atomiſtiſchen Syſtems, das, in neueren Zeiten wiedererweckt, als das Princip vernünftiger Naturforſchung gegolten hat. Nehmen wir dieß Syſtem für ſich, ſo iſt es freilich dürftig und nicht viel darin zu ſuchen. Allein dieß muß dem Leucipp als großes Verdienſt zugeſchrieben werden, daß er, wie es in unſerer gemeinen Phyſik ausgedrückt wird, die allgemeinen und ſinnlichen Eigenſchaften der Körper unterſchied. Die allgemeine Eigenſchaft heißt ſpekulativ, daß er das Körperliche durch den Begriff, oder das Weſen des Körpers in der That allgemein beſtimmte; Leucipp faßte die Beſtimmtheit des Seyns nicht auf jene oberflächliche Weiſe, ſondern auf ſpekulative. Wenn geſagt wird, der Körper hat dieſe allgemeine Eigenſchaft, z. B. Geſtalt, Undurchdringlichkeit, Schwere: ſo ſtellt man ſich vor, die unbeſtimmte Vorſtellung Körper ſey das Weſen, und ſein Weſen etwas Anderes, als dieſe Eigenſchaften. Aber ſpekulativ iſt das Weſen eben die allgemeinen Beſtimmungen; oder ſie ſind der abſtrakte Inhalt, und die Realität des Weſens. Dem Körper als ſolchem bleibt dort nichts für das Weſen als die reine Einzelnheit, — dieß

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 30.
**) *In Phys. Arist. p.* 7.

die Bestimmung des Wesens. Aber er ist Einheit Entgegengesetzter und die Einheit, als Einheit dieser Prädikate, macht sein Wesen aus; oder sie sind Wesenheiten, — die allgemeinen Begriffe sind Wesen, oder sie sind an sich seyende.

Erinnern wir uns, daß wir in der eleatischen Philosophie das Seyn und Nichtseyn als Gegensatz sahen: Nur das Seyn ist, das Nichtseyn ist nicht; auf die Seite des Nichtseyns fällt alles Negative überhaupt, Bewegung, Veränderung, Denken u. s. f., — lauter Bestimmungen, die aufgehoben werden, indem nur das Seyn ist. Seyn ist noch nicht die in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Einheit, wie Heraklits Bewegung und das Allgemeine. Von der Seite, daß in die sinnliche unmittelbare Wahrnehmung Unterschied, Veränderung, Bewegung fällt u. s. f., kann gesagt werden, daß die Behauptung, nur das Seyn sey, dem Augenscheine ebenso widerspricht, als dem Gedanken. Denn dieß Nichts ist, das die Eleaten aufhoben; sie haben diese zwei Momente, beide haben Gleichgültigkeit. Oder in der heraklitischen Idee ist Seyn und Nichtseyn dasselbe. Dieß erhellt, wenn wir aus dieser Einheit wieder trennen die Bedeutung: Das Seyn ist, aber das Nichtseyn, da es Eins mit dem Seyn, ist ebenso wohl; oder Seyn ist sowohl Prädikat des Seyns als des Nichtseyns. Dieß spricht Leucipp aus; was in Wahrheit bei den Eleaten vorhanden war, spricht Leucipp als seyend aus.

Das Seyn aber und Nichtseyn beide mit der Bestimmung eines Gegenständlichen, oder, wie sie für die sinnliche Anschauung sind, ausgesprochen: so sind sie der Gegensatz des Vollen und Leeren (τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν). Das Leere ist das als seyend gesetzte Nichts; das Volle aber, ihm gegenüber, das als Gegenstand (Realität) überhaupt gesetzte Seyn. Dieß sind die Grundwesenheiten und die Erzeugungen von Allen.*) — Seyn-

*) Aristot. Metaphys. I, 4.

für-Anderes, und Reflexion-in-ſich, nur ſinnlich, nicht an ſich beſtimmt; denn das Volle iſt ſich ſelbſt gleich, wie das Leere.

Das Volle iſt unbeſtimmt, hat das Atom zu ſeinem Principe. Das Abſolute iſt das Atom und das Leere (τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν); das iſt wichtige Beſtimmung, wenn auch dürftig. Das Princip iſt alſo, daß das Atome und das Leere das Wahre, das Anundfürſichſeyende iſt. Nicht die Atome, wie wir ſprechen, nicht dieß Eins allein, wie wir es uns z. B. in der Luft ſchwimmend vorſtellen, — das Dazwiſchen iſt ebenſo nothwendig, dieß Nichts; und dieß haben ſie als das Negative, als das Leere beſtimmt. Es iſt ſo hier die erſte Erſcheinung des atomiſtiſchen Syſtems.

Von dieſem Principe ſelbſt ſind nun näher ſeine Beſtimmungen, Bedeutungen anzugeben.

1. Das Erſte iſt das Eins, die Beſtimmung des Fürſichſeyns; dieſe Beſtimmung hatten wir noch nicht. Parmenides iſt das Seyn, abſtrakt Allgemeine: Heraklit iſt der Proceß; die Beſtimmung des Eins, Fürſichſeyns kommt dem Leucipp zu. Parmenides ſagt, das Nichts iſt gar nicht: bei Heraklit war Seyn und Nichts im Proceß; Leucipp hat auch das Poſitive, als fürſichſeyendes Eins, und das Negative als Leeres.

Das Fürſichſeyn iſt eine weſentliche nothwendige Gedankenbeſtimmung. Das atomiſtiſche Princip iſt nicht vorbei, nach dieſer Seite muß es immer ſeyn. Das Eins iſt jetzt und iſt immer, und muß in jeder logiſchen Philoſophie als ein weſentliches Moment vorkommen,*) nicht aber als Letztes. Die konkretere Beſtimmung des Eins, der Einheit, des Seyns iſt nun die, daß das Eins das Fürſichſeyn iſt; dieß iſt Seyn, einfache Beziehung auf ſich ſelbſt, als Seyn. Aber es iſt wichtig, daß das Fürſichſeyn auch reicher beſtimmt iſt; es iſt Beziehung auf ſich durch Negation des Andersſeyn. Wenn ich ſage, ich bin für

*) *Logik: Buch I, Abſchnitt 2, Kapitel 3.*

mich: so bin ich nicht nur, sondern negire in mir alles Andere, schließe es von mir ab, sofern es als äußerlich erscheint. Es ist die Negation des Andersseyn, — dieses ist Negation gegen mich; so ist das Fürsichseyn Negation der Negation: und diese ist, wie ich es nenne, die absolute Negativität. Ich bin für mich, da negire ich das Andersseyn, das Negative; und diese Negation der Negation ist also Affirmation. Diese Beziehung auf mich im Fürsichseyn ist so affirmativ, ist Seyn, das ebenso sehr Resultat ist, vermittelt ist durch ein Anderes, — aber durch Negation des Anderen; Vermittelung ist darin enthalten, aber eine Vermittelung, die ebenso sehr aufgehoben ist.

Das Fürsichseyn ist ein großes Princip. Das Werden ist nur das Umschlagen von Seyn in Nichts, und von Nichts in Seyn, wo jedes negirt ist; aber daß gesetzt ist, daß beide seyen, einfach bei sich selbst, ist das Princip des Fürsichseyns, was bei Leucipp zum Bewußtseyn, zur absoluten Bestimmung geworden ist. Es ist der Fortgang vom Seyn, Werden. Im Logischen kommt dann zwar zuerst das Daseyn.*) Dieß ist aber das Erscheinende, der Schein; es gehört der Sphäre der Erscheinung an, und kann so nicht Princip der Philosophie werden. Die Entwickelung der Philosophie in der Geschichte muß entsprechen der Entwickelung der logischen Philosophie; aber es muß in dieser Stellen geben, die in der Entwickelung in der Geschichte wegfallen. Wollte man z. B. das Daseyn zum Princip machen, so wäre es das, was wir im Bewußtseyn haben: Es sind Dinge, diese sind relativ, sie sind da, sind endlich, und haben eine Relation zu einander; — es ist dieß die Kategorie unseres gedankenlosen Bewußtseyns.

In Leucipp sehen wir nun jenes Princip; dieß ist die Hauptsache. Bei Leucipp ist das Eins noch das abstrakte Eins. Das Princip ist zwar noch sehr abstrakt, obgleich es bestrebt ist, sich konkret zu machen; aber hierbei geht es dann noch sehr

*) *Logik, Buch I, Abschnitt* 1, *Kapitel* 2.

dürftig zu. Die weſentliche Beſtimmung iſt das Eins gegenüber der Einheit, dem Seyn; in anderer Form die Einzelnheit (das Atom iſt das Individuelle, Untheilbare, die Beſtimmung der Subjektivität), — das Allgemeine gegenüber der Individualität, der Subjektivität. Hierum handelt es ſich in allen Dingen, es ſind dieß die großen Beſtimmungen; und man weiß erſt, was man an dieſen dürftigen Beſtimmungen hat, wenn man auch im Konkreten erkennt, daß ſie auch da die Hauptſache ſind. Z. B. in der Freiheit, dem Recht, Geſetz und dem Willen handelt es ſich nur um dieſen Gegenſatz der Allgemeinheit und Einzelnheit. Der Geiſt iſt auch Atom, Eins; aber, als Eins in ſich, unendlich voll.

Bei Leucipp und Demokrit iſt die Beſtimmtheit (die bei Epikur hernach vorkommt) phyſikaliſch geblieben; es kommt aber auch im Geiſtigen vor. In der Sphäre des Willens kann die Anſicht gemacht werden, daß im Staate der einzelne Wille, als Atom, das Abſolute ſey. Das ſind die neueren Theorien über den Staat, die ſich auch praktiſch geltend machten. Der Staat muß auf dem allgemeinen Willen beruhen, — ſagt man das iſt an und für ſich ſeyender Wille, — oder der Wille der Einzelnen; das Letzte iſt atomiſtiſch, ſo Rouſſeau's contrat social. Alles dieß kommt von der Gedankenbeſtimmung des Eins

Das Princip des Eins iſt ganz ideell, gehört ganz dem Gedanken an, ſelbſt wenn man auch ſagen wollte, daß Atome exiſtiren. Das Atom kann materiell genommen werden, es iſt aber unſinnlich, rein intellektuell; die Atome Leucipps ſind nicht die molécules, die kleinen Theile der Phyſik. So kommt bei Leucipp die Vorſtellung vor, daß „die Atome unſichtbar ſind (ἀόρατα)," wir ſie nicht ſehen können „wegen der Kleinheit ihrer Körperlichkeit," *) — wie man in neuerer Zeit von den molécules ſpricht. Es iſt dieß aber nur eine Ausrede; das

*) Aristot. de gener. et corrupt. I, 8.

Eins kann man nicht sehen, es ist ein Abstraktum des Gedankens, — mit Gläsern und Messern kann man das Atom nicht zeigen (ebenso die sinnlichen Eigenschaften des Sehens, Hörens), was man zeigt, ist immer Materie, die zusammengesetzt ist. So will man in neueren Zeiten durch das Mikroskop das Innere — die Seele — erforschen, im Organischen dahinter kommen, besonders sehen und fühlen. Das Princip des Eins ist also ganz ideell, nicht aber als ob es nur im Gedanken, im Kopfe wäre; sondern so, daß der Gedanke das wahre Wesen der Dinge ist. So hat es Leucipp auch verstanden, und seine Philosophie ist mithin gar nicht empirisch. Tennemann *) sagt dagegen ganz schief: „Das System des Leucipp ist das entgegengesetzte des eleatischen; er erkennt die Erfahrungswelt für die einzig objektiv reale, und die Körper für die einzige Art von Wesen." Aber das Atome und das Leere sind keine Dinge der Erfahrung. Leucipp sagt, die Sinne sind es nicht, durch die wir des Wahren bewußt werden; — Idealismus im höheren Sinne, nicht subjektiver.

2. Von Atom ist die Uebersetzung Individuum, nur stellen wir uns dabei sogleich ein konkretes Einzelnes vor. Diese Principien sind hoch zu achten, denn sie sind ein Fortschritt; das Unzureichende tritt aber sogleich hervor, so wie von ihnen weiter fortgegangen wird. Die weitere Vorstellung von allem Konkreten, Wirklichen ist nämlich: „Das Volle aber ist nichts Einfaches, sondern es ist ein unendlich Vielfaches. Diese unendlich Vielen bewegen sich im Leeren; denn das Leere ist. Ihre Vereinigung" (Zusammenkommen) „macht das Entstehen," — d. h. von einem existirenden Dinge, das für die Sinne ist, — „die Auflösung und Trennung das Vergehen." Alle weiteren Kategorien fallen hier hinein. „Die Thätigkeit und Passivität besteht darin, daß sie sich berühren: aber ihre Berührung

*) Band I, Seite 261.

iſt nicht, daß ſie Eins werden; denn aus dem, was wahrhaft" — abſtrakt — „Eins iſt, wird nicht eine Menge, noch aus dem, was wahrhaft" — abſtrakt — „Viel iſt, Eins." Oder: „Sie ſind in der That weder paſſiv noch thätig," ſie bleiben immer durchs Leere getrennt. Denn, als thätig und paſſiv, ſind ſie auf einander bezogen; — d. h. ſie ſind Eins mit einander, und ſie ſind nicht abſolut Viele, d. h. in ihrer Vielheit an und für ſich Seyende. Sondern die Beziehung und Trennung, das Verhältniß der Aktivität und „Paſſivität iſt allein das Leere," — ein rein Negatives für ſie, d. h. das ihnen Fremde; ihre Beziehung iſt etwas Anderes, als ſie. So z. B. wenn ich zähle, Ein Geldſtück, zwei, drei u. ſ. f.: ſo iſt dieß weder eine Thätigkeit dieſer Stücke, noch ein Leiden; ſie bleiben, was ſie ſind, es iſt keine Beziehung derſelben. Die Atome ſind alſo, ſelbſt bei der erſcheinenden Vereinigung in dem, was wir Dinge nennen, getrennt von einander durch das Leere. Dieß Leere iſt auch das Princip der Bewegung, die Atome bewegen ſich im Leeren; und dieß iſt gleichſam eine Sollicitation von ihnen, dieſes Leere zu erfüllen, es zu negiren. Dieß ſind ihre Sätze. *)

Wir ſehen, daß wir unmittelbar an der Grenze dieſer Gedanken ſind; denn wo von Beziehung die Rede ſeyn ſollte, treten wir heraus aus ihnen. α) Erſtlich das Gedachte iſt, wie ſchon erinnert, das Seyn und Nichtſeyn, und vorgeſtellt als Verſchiedene in Beziehung auf einander (denn an ſich haben ſie keine Verſchiedenheit), das Volle und Leere, — das für das Bewußtſeyn geſetzte Seyn und Nichtſeyn. β) Das Volle aber hat ebenſo wohl die Negativität an ihm ſelbſt, es iſt als Fürſichſeyendes ein Anderes, für ſich ausſchließend Anderes; es iſt Eins, und unendlich viele Eins. Das Leere iſt aber nicht das Ausſchließende, ſondern die reine Kontinuität; — Eins und Kontinuität ſind die Gegenſätze. γ) Beide nun ſo fixirt, ſo iſt

*) Aristot. de gener. et corrupt. I, 8.

für die Vorstellung nichts annehmlicher, als in der seyenden Kontinuität die Atome schwimmen zu lassen, — sie bald getrennt, bald vereinigt werden —; so daß ihre Vereinigung nur eine oberflächliche Beziehung, eine Synthesis ist, die nicht durch die Natur des Vereinten bestimmt ist, sondern worin im Grunde diese an und für sich Seyenden noch getrennt bleiben, — keine Beziehung derselben an ihnen selbst, Besonderung.

Dieß ist aber ein ganz äußerliches Verhalten, Selbstständige werden verbunden mit Selbstständigen, bleiben selbstständig; und so ist es nur eine mechanische Vereinigung. Alles Lebendige, Geistige u. s. f. ist so nur zusammengesetzt; und die Veränderung, Erzeugung, Schaffung ist daher bloß Vereinigung. Hier zeigt sich gleich die ganze Dürftigkeit. Auch in neuerer Zeit, besonders durch Gassendi, ist diese Vorstellung von Atomen erneuert worden. Aber die Hauptsache ist, daß so wie man diese Atomen, molécules, kleine Theile u. s. f. als selbstständig bestehen läßt, die Vereinigung nur mechanisch wird; die Vereinigten bleiben einander äußerlich, das Band ist nur äußerlich, — eine Zusammensetzung.

So dürftig diese Vorstellung ist, so dürfen wir doch dieß nicht hinzufügen, was zum Theil die Vorstellung neuerer Zeiten hinzufügt, daß einmal in der Zeit so ein Chaos gewesen sey, eine von Atomen erfüllte Leere, die dann nachher so sich verbunden und geordnet haben, daß dadurch diese Welt herausgekommen sey; sondern es ist noch jetzt und immer, daß das Ansichseyende das Leere und das Volle ist. Gerade dieß ist die befriedigende Seite, welche die Naturforschung in solchen Gedanken gefunden, daß darin das Seyende in seinem Gegensatze als Gedachtes und entgegengesetzt Gedachtes ist, hiermit als an und für sich Seyendes. Die Atomistik stellt sich daher überhaupt der Vorstellung von einer Schöpfung und Erhaltung der Welt durch ein fremdes Wesen gegenüber. Die Naturforschung fühlt in der Atomistik zuerst sich davon befreit, keinen Grund

für die Welt zu haben. Denn wenn die Natur von einem Anderen als erſchaffen und erhalten vorgeſtellt wird, ſo wird ſie vorgeſtellt, als nicht an ſich ſeyend, ihren Begriff außer ihr zu haben; d. h. ſie hat einen ihr fremden Grund, ſie als ſolche hat keinen Grund, ſie iſt nur aus dem Willen eines Anderen begreiflich, — wie ſie iſt, iſt ſie zufällig, ohne Nothwendigkeit und den Begriff an ihr ſelbſt. In der Vorſtellung der Atomiſtik aber iſt die Vorſtellung des Anſich der Natur überhaupt, d. h. der Gedanke findet ſich ſelbſt in ihr; und dieß iſt das Erfreuliche für den Begriff, eben ſie zu begreifen, es als Begriff zu ſetzen. In den abſtrakten Weſen hat die Natur den Grund an ihr ſelbſt, iſt einfach, für ſich. Das beſtimmte, Einem entgegengeſetzte oder als dem Bewußtſeyn entgegengeſetzte ſinnliche Seyn muß einen Grund haben: die Urſache iſt das Entgegengeſetzte; der Grund die Einheit dieſer Entgegengeſetzten, — ihre eigene Beſtimmung. Das Atom und das Leere ſind einfache Begriffe. Mehr als dieß Formelle aber, — daß überhaupt ganz allgemeine einfache Principe, der Gegenſatz des Eins und der Kontinuität aufgeſtellt iſt, daß der Gedanke ſich darin, in der Natur findet, oder das Weſen ein Gedachtes an ſich iſt, — iſt nicht darin zu ſehen und zu finden.

Wenn wir von einer weiteren, reicheren Naturanſicht ausgehen, und fordern, daß aus der Atomiſtik auch ſie begreiflich werde: ſo iſt die Befriedigung ſogleich aus; man ſieht ſogleich das Inkonſequente, das Nichthinreichende, irgend damit weiter zu kommen. Aber an ſich iſt ſogleich über dieſe Gedanken hinauszugehen. Der Gegenſatz der Kontinuität und Nichtkontinuität iſt der erſte; aber es ſind Momente des reinen Gedankens, über die er ſogleich hinausgehen muß. Denn eben dieſe Negativen, die Eins, ſind nicht an und für ſich; die Atome ſind ununterſcheidbar, gleich an ſich, oder ihr Weſen iſt als reine Kontinuität geſetzt, — ſie fallen vielmehr unmittelbar in Einen Klumpen zuſammen. Die Vorſtellung hält ſie wohl aus einander, giebt

ihnen ein ſinnlich vorgeſtelltes Seyn; aber ſind ſie gleich, ſo ſind ſie reine Kontinuität, — daſſelbe was das Leere iſt.

Aber das, was iſt, iſt konkret, beſtimmt. Woher kommt nun dieſe Beſtimmtheit her, wie Farbe, Geſtalt? Das iſt ganz etwas Aeußerliches und Zufälliges. Die beſtimmte Verſchiedenheit vermißt man; das Eins, als das Fürſichſeyende, verliert alle Beſtimmtheit. Nimmt man verſchiedene Materien an, elektriſchen, magnetiſchen, Licht-Stoff, mechaniſches Drehen der molécules: ſo iſt man α) ganz unbekümmert um Einheit; β) ſagt nie ein vernünftiges Wort über den Uebergang der Erſcheinungen, — nur Tautologien.

3. Leucipp und Demokrit wollten weiter gehen; ſo tritt Beziehung ein, d. h. das Aufheben dieſer Atome, ihres Anundfürſichſeyns. Es ſoll eine Pflanze erklärt werden. Woher kommt die Beſtimmung? Wie will man die Unterſchiedenheit aus dieſen Principien auffaſſen? (Im Politiſchen kommt ſie vom einzelnen Willen.) Bei Leucipp iſt nun das Bedürfniß eines beſtimmteren Unterſchiedes, als dieſes oberflächlichen der Vereinigung und Trennung eingetreten; er hat ihn dadurch zu machen geſucht, daß er mehr Beſtimmungen an den Atomen ſetzt. Sie werden eben deswegen als ungleich geſetzt, und zwar ihre Verſchiedenheit ebenſo unendlich. „Dieſe Verſchiedenheit" hat Leucipp näher „auf dreierlei Weiſe" zu beſtimmen verſucht. Ariſtoteles*) führt an: „Er habe geſagt, die Atome ſeyen verſchieden α) nach der Geſtalt, wie A von N; β) durch die Ordnung" (Ort), „wie AN oder NA; γ) durch die Stellung," ob ſie aufrecht ſtehen, oder liegen, „wie Z, N. Daher ſollen alle Unterſchiede kommen." Wir ſehen, dieß ſind ebenſo wieder äußere Beziehungen, gleichgültige Beſtimmungen. Geſtalt, Ordnung und Lage ſind unweſentliche Verhältniſſe, — Verhältniſſe, welche nicht die Natur des Dinges an ſich ſelbſt betreffen, ſondern deren Einheit und

*) Metaph. I. 4.

Beziehung nur in einem Anderen iſt; — Indifferente, nicht durch den Begriff, ſein Weſen Bezogene, das gleichgültige Seyn derſelben. Für ſich iſt dieſer Unterſchied ſchon inkonſequent. Die Atome ſind das ganz einfache Eins, von Geſtalt, Ordnung kann da nicht die Rede ſeyn; ſie ſind einander vollkommen gleich, einer ſolchen Verſchiedenheit gar nicht fähig, alſo iſt ihre Stellung kein Unterſchied. Dieſe Beſtimmungen ſind für ſich ſehr dürftig. Es iſt Zurückführen des Sinnlichen auf wenige Beſtimmungen; aber das Sinnliche iſt als ſelbſtſtändig angenommen, — in Materien.

Ariſtoteles *) ſagt von Leucipp, „er wollte den Gedanken der Erſcheinung und ſinnlichen Wahrnehmung näher bringen," indem er das Nichts ebenſo als ſeyend behauptete, wie das Seyn, und dieß iſt nothwendig im Begriffe; „und er ſtellte dadurch die Bewegung, Entſtehen und Untergehen als an ſich ſeyend vor," — Werden, das für die ſinnliche Anſchauung iſt, iſt auch an ſich, als eine Trennung und Vereinigung der Atome, des Einfachen, an und für ſich Seyenden. Aber ſie iſt ſo in der That nicht an den Atomen ſelbſt, ſondern ein ihnen Fremdes; weil dieſe rein Selbſtſtändige ſind, ihr Weſen nicht der Proceß iſt. Aber wenn er nun weiter geht und das Atom auch als an ſich geſtaltet vorſtellt: ſo bringt er das Weſen wohl der ſinnlichen Anſchauung auch ſo näher, aber nicht dem Begriffe. Es muß wohl zur Geſtaltung fortgegangen werden, aber dahin iſt noch ein weiter Weg von der Beſtimmung der Kontinuität und der Diskretion.

Leucipp ſchränkt die fernere Beſtimmung hierauf ein, alle anderen Unterſchiede ſollen aus dieſen begriffen werden. So finden wir Beſtimmung der Geſtalt angeführt. Ariſtoteles **)

*) De gener. et corrupt. I, 8.

**) De coelo c. 4. *Σχεδόντι δὲ καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περὶ ἀληθείας, ἀναιρέτεόν τι ποιοῦσιν· οὐθὲν γὰρ τὸ παντελῶς ὂν τὸ πυκνὸν καὶ μανὸν τὸ μὲν τοιοῦτον εἶναι τὸ δὲ λεῖον.*

ſagt: „Demokrit und die meiſten anderen alten Philoſophen ſind, wenn ſie von dem Sinnlichen ſprechen, ſehr ungeſchickt, indem ſie alles Empfindbare zu einem Geiſtigen machen wollen; denn ſie reduciren Alles auf den Taſtſinn.“ Alle ſinnlichen Eigenſchaften „werden zurückgeführt auf Geſtalt,“ auf die verſchiedene Verbindung von molécules, die etwas zu einem „Schmeckbaren,“ Riechbaren macht. Weiß und ſchwarz ſind ſo verſchieden, ſetzen dieſes, ſagen ſie: „Das Schwarze ſey das Rauhe, das Weiße das Glatte;“ — ein Verſuch, der auch in der Atomiſtik der neueren Zeit gemacht iſt. Es iſt der Trieb der Vernunft, nur die Weiſe iſt falſch; ſo ein Arrangement der molécules, iſt eine ganz nichtsſagende, unbeſtimmte Allgemeinheit. Dieſes materielle Princip iſt mechaniſch; die Franzoſen, von Descartes aus, ſtehen auf dieſer Seite. Alles Konkrete iſt nur äußerliche Zuſammenſetzung, es iſt keine immanente Beſtimmtheit vorhanden; der Uebergang zu weiteren als mechaniſchen Beſtimmungen macht ſich nicht, oder zeigt ſich als dürftig, platt und kahl. In dieſen Beſtimmungen dieſer Philoſophie liegt die Unterſcheidung von weſentlichen und unweſentlichen — primären und ſekundären — Eigenſchaften; von denen jene darauf ſich bezogen, daß die Materie ſelbſtſtändig, und daß ſie ſchwer ſey.

Wir finden näher, daß Leucipp aus dieſen Principien des Atomen und des Leeren eine Konſtruktion der Welt gewagt hat, die ſonderbar erſcheinen kann. Wie nun Leucipp mit dieſen armen Beſtimmungen weiter gegangen, und indem er dieſe Gedanken als die abſoluten nahm, nicht über dieſe Beſtimmungen hinauskam, und doch das Ganze der Welt damit verſtellte, — eine ebenſo leere Vorſtellung, — davon giebt uns Diogenes Laertius *) einen Bericht, der geiſtlos genug ausſieht, aber die Natur der Sache erlaubte nicht viel Beſſeres. Es iſt damit

*) Libr. IX. §. 31 — 33.

weiter nichts zu machen, als die Dürftigkeit dieſer Vorſtellung daraus zu erſehen.

Nämlich: „Die Atome durch die Diskretion des Unendlichen treiben ſich“ (es tritt Repulſion der Atome ein), „verſchieden an Geſtalt, in das groſſe Leere,“ — „durch den Widerſtand gegen einander (ἀντιτυπία) und eine erſchütternde, ſchwingende Bewegung (παλμός)“ [a]) —; „hier zuſammengehäuft, machen ſie Einen Wirbel (δίνη), wo ſie zuſammenſtoſſend, und auf mannigfaltige Weiſe ſich kreiſend, die gleichen zu den gleichen zuſammen geſchieden werden. Da ſie aber, wenn ſie im Gleichgewichte wären, wegen der Menge keineswegs irgendwohin ſich bewegen könnten: ſo gehen die feineren in das äuſſere Leere, gleichſam herausſpringend, die übrigen bleiben bei einander, und verwickelt laufen ſie gegen einander zuſammen, und machen das erſte runde Syſtem. Dieſ ſteht aber wie eine Haut ab, die aller Arten Körper in ſich enthält; indem dieſe, der Mitte entgegenſtrebend, eine Wirbelbewegung machen: ſo wird dieſe umgebende Haut fein, indem nach dem Zuge des Wirbels die kontinuirlichen zuſammenlaufen. Auf dieſelbe Art entſteht dann die Erde, indem die in die Mitte gefüheten zuſammenbleiben. Die Umgebung, die wie eine Haut iſt, wird wieder durch den Anfluſs der äuſſeren Körper vermehrt; und da ſie ſich eben im Wirbel bewegt, reiſt ſie alles an ſich, was ſie berühret. Die Verbindung einiger macht wieder ein Syſtem, zuerſt das feuchte und ſchlammigte, alsdann das ausgetrocknete und kreiſende in dem Wirbel des Ganzen; alsdann entzündet, vollende ſich ſo die Natur der Geſtirne. Der äuſſerſte Kreis iſt die Sonne, der innere der Mond,“ u. ſ. f.

Dieſ iſt eine leere Darſtellung. Es iſt weiter kein Intereſſe in dieſen trüben verworrenen Vorſtellungen der Kreisbewegung und

---

a) *Plut. de plac. phil. I, 26; Stob. Ecl. Phys. c. 20. p. 394; Tennemann I, 278.*

deſſen, was ſpäter Anziehen und Abſtoßen genannt werden iſt; womit nicht weit zu kommen iſt. Differente Bewegung iſt als Weſen der Materie geſetzt; das Princip, wodurch die Atome ſich bewegen, iſt ſo das Leere, das Negative gegen das Poſitive. Das Princip und der Fortgang deſſelben iſt hoch zu achten; aber ſo wie damit an das Konkrete gegangen wird, zeigt ſich die Dürftigkeit für dieſe konkreten weiteren Beſtimmungen.

3. Demokrit.

Demokrit iſt zuverläſſiger aus Abdera (in Thracien, am ägäiſchen Meere), der in ſpäteren Zeiten wegen ungeſchickter Handlungen ſo berüchtigten Stadt. Er iſt, wie es ſcheint, um die 80. Olympiade (460 v. Chr.), oder Ol. 77, 3 (470 v. Chr.) geboren; Einige laſſen ihn um die 71. Olympiade (494 v. Chr.) geboren werden. *) Er iſt — Diogenes Laertius **) giebt es an — vierzig Jahre jünger als Anaxagoras (wenn er nicht Ol. 71 geboren, ſondern Ol. 80), lebte noch zu Sokrates Zeiten, und iſt ſelbſt jünger als dieſer. Sein Verhältniß zu den Abderiten iſt viel beſprochen worden; und viele ſchlechte Anekdoten werden darüber von Diogenes Laertius erzählt. Er iſt bekannt, weil er ſich von ſeinen Mitbürgern zurückzog. Er war ſehr reich; ſein Vater ſoll den Xerxes auf ſeinem Zuge nach Griechenland bewirthet haben. ***) Es wird von ihm berichtet, daß er ſein anſehnliches Vermögen auf Reiſen nach Aegypten und in das innere Morgenland verwandt habe; doch das Letztere hat keine Glaubwürdigkeit. Sein Vermögen wird auf 100 Talente angegeben; †) und wenn ein attiſches Talent von etwa 1000 — 1200 Thaler darunter gemeint wäre, ſo hätte er allerdings damit ſchon weit kommen können. Daß er ein Freund

*) *Diog. Laërt. IX*, § 41; *Tennemann Band I*, S. 415.
**) Diog. Laërt. IX, § 34.
***) *Valer. Maxim. VIII*, 7; *extern.* 4.
†) *Diog. Laërt. IX*, § 35 — 38.

und Schüler Leucipp's gewesen, wird einstimmig berichtet; wo sie aber zusammen gewesen, ist nicht berichtet. „Nachdem er von seinen Reisen in sein Vaterland zurückgekommen, lebte er sehr eingezogen" (war verachtet von den Abderiten), „da er sein ganzes Vermögen verzehrt hatte; wurde aber von seinem Bruder aufgenommen, und gelangte zu hoher Verehrung bei seinen Landsleuten" — nicht durch seine Philosophie, sondern — „durch einige Weissagungen. Nach dem Gesetze konnte der, welcher sein väterliches Vermögen durchgebracht hatte," kein ehrliches Begräbniß erhalten, d. h. „nicht in den väterlichen Begräbnissen aufgenommen werden. Um nun der Verlästerung und der üblen Nachrede" — als ob er sein Vermögen durch Liederlichkeit verschwendet — „keinen Raum zu geben, habe er den Abderiten sein Werk *Διάκοσμος* vorgelesen. Und diese haben ihm dafür ein Geschenk von 500 Talenten gemacht, seine Bildsäule öffentlich aufstellen lassen, und ihn mit großem Pompe begraben, nachdem er, bei 109 Jahr alt, gestorben." *) Daß dieß auch ein Abderitenmährchen gewesen sey, dafür halten es die wenigstens nicht angesehen, welche uns diese Erzählung hinterlassen haben.

Es ist schon erinnert worden, daß Democrit ganz das leucippische System aufnahm. Er sagte: „Nach der Meinung (*νόμῳ*) ist Warmes, nach der Meinung Kaltes, nach der Meinung Farbe, Süßes und Bitteres; nach der Wahrheit (*ἐτεῇ*) nur die Urtheilbaren und das Leere." **) Es wird freilich berichtet, daß er des Leucipp Gedanken mehr ausgebildet habe; es ist uns zwar darüber Einiges aufbehalten, das aber keiner Anführung werth ist.

„Die Seele sey kugelförmige Atome." ***) Wir sehen näher, daß er sich auf das Verhältniß des Bewußtseyns eingelassen:

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 39.
**) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 135.
***) *Aristot.* De anima I, 2: *εἶναι τὰ σχηματοειδῆ ψυχὴν λέγων.*

unter Anderem, daß er sich auf die Erklärung des Ursprungs der Empfindungen eingelassen; und daß bei ihm die Vorstellungen anfangen, daß von den Dingen gleichsam feine Oberflächen sich ablösen, die in die Augen und Ohren hereinfließen u. s. f. *) Sonst wie, — da Figur, Ordnung und Lage (Gestalt überhaupt) die einzige Bestimmung des Ansichseyenden ist, — diese Momente doch als Farbe, und unterschiedene Farbe u. s. f. empfunden werden, — darüber ist nichts gesagt. Es ist darin nichts zu sehen, als: α) daß die Wirklichkeit ihr Recht hier behält, statt Andere nur von Täuschung sprechen; und β) daß das Bestreben der Vernunft eigentlich dahin geht, die Erscheinung, das Wahrgenommene zu begreifen.

So viel sehen wir, daß Demokrit den Unterschied der Momente des Ansich und des Fürandereseyn bestimmter ausgesprochen hat. Denn an sich ist nur das Leere und Untheilbare und ihre Bestimmungen, für ein Anderes aber ist gleichgültiges, differentes Seyn, die Wärme u. s. f. Aber es ist damit auch zugleich dem schlechten Idealismus Thor und Thür aufgethan, der mit dem Gegenständlichen dann fertig zu seyn meint, wenn er es aufs Bewußtseyn bezieht, und von ihm nur sagt, es ist meine Empfindung, mein. Damit ist die sinnliche Einzelnheit zwar in der Form des Seyns aufgehoben, aber es bleibt noch dieselbe sinnliche Vielheit; es ist eine sinnliche begriffslose Mannigfaltigkeit des Empfindens gesetzt, in der keine Vernunft ist, und um welche sich dieser Idealismus weiter nicht bekümmert.

F. Anaxagoras. **)

Hier fängt erst an ein Licht aufzugehen (es ist zwar noch schwach): Der Verstand wird als das Princip anerkannt. Von

---

*) *Plut. de plac. phil. IV*, 8.

**) Anaxagorae Clazomenii fragmenta, quae supersunt omnia, edita ab E. Schaubach. Lipsiae 1827.

Anaxagoras ſagt ſchon Ariſtoteles: *) „Der aber, der ſagte, daß die Vernunft, wie in dem Lebenden, ſo auch in der Natur, die Urſache iſt der Welt und aller Ordnung, iſt wie ein Nüchterner erſchienen, gegen die vorher ins Blinde (εἰκῇ) ſprachen.“ Die Philoſophen vor Anaxagoras, ſagt Ariſtoteles, **) „ſind den Fechtern, die wir Naturaliſten nennen, zu vergleichen. Wie dieſe oft ſich in ihrem Herumtummeln gute Stöße thun, aber nicht nach der Kunſt, ſo ſcheinen auch dieſe Philoſophen kein Bewußtſeyn über das zu haben, was ſie ſagen.“ Dieß Bewußtſeyn hat zuerſt Anaxagoras gehabt, indem er ſagt, der Gedanke iſt das an und für ſich ſeyende Allgemeine, der reine Gedanke iſt das Wahre. Anaxagoras iſt wie ein Nüchterner unter Trunkenen erſchienen; aber auch ſein Stoß geht noch ziemlich ins Blaue hinein.

Als Principe haben wir geſehen das Seyn, das Werden, das Eins, es ſind Gedanken, allgemeine, nichts Sinnliches, auch nicht Vorſtellungen der Phantaſie; der Inhalt, die Theile deſſelben aber ſind genommen aus dem Sinnlichen, es ſind Gedanken in irgend einer Beſtimmung. Anaxagoras nun ſagt, das Allgemeine — nicht Götter, ſinnliche Principien, Elemente, noch Gedanken, die weſentlich als beſtimmte ſind (Reflexionsbeſtimmungen), ſondern der Gedanke ſelbſt, an und für ſich, das Allgemeine ohne Gegenſatz, Alles in ſich befaſſend, iſt die Subſtanz. Hierbei müſſen wir uns nicht den ſubjektiven Gedanken vorſtellen; wir denken beim Denken ſogleich an unſer Denken, wie es im Bewußtſeyn iſt. Hier iſt dagegen der ganz objektive Gedanke gemeint, das Allgemeine, der thätige Verſtand; wie wir ſagen, es iſt Verſtand, Vernunft in der Welt, auch in der Natur, — oder wie wir von Gattungen in der Natur ſprechen, ſie ſind das Allgemeine. Ein Hund iſt ein Thier, dieß iſt

*) Metaphys. I, 3.
**) Metaphys. I, 4.

ſeine Gattung, ſein Subſtantielles; — er ſelbſt iſt dieß. Dieß Geſetz, dieſer Verſtand, dieſe Vernunft iſt ſelbſt immanent in der Natur, iſt das Weſen der Natur; ſie iſt nicht von außen formirt, wie die Menſchen einen Stuhl machen. Der Tiſch iſt auch vernünftig gemacht, aber es iſt ein äußerlicher Verſtand dieſem Holze. Aber dieſe äußere Form, die der Verſtand ſeyn ſoll, fällt uns beim Sprechen vom Verſtande ſogleich ein. Hier aber iſt der Verſtand, das Allgemeine gemeint, was die immanente Natur des Gegenſtandes ſelbſt iſt. Dieß iſt das Princip. Bisher hatten wir Gedanken, jetzt iſt es der Gedanke ſelbſt, der zum Princip gemacht iſt.

Der νοῦς iſt nicht denkendes Weſen draußen, das die Welt eingerichtet; ſo iſt der Gedanke des Anaxagoras ganz verdorben, ihm alles philoſophiſche Intereſſe benommen. Denn ein Individuelles, Einzelnes draußen, iſt ganz in die Vorſtellung herabgefallen und deren Dualismus; ein denkendes ſogenanntes Weſen iſt kein Gedanke mehr, iſt ein Subjekt. Das wahrhaft Allgemeine iſt nicht abſtrakt, gerade das Allgemeine (Gute, Schöne, Zweck) dieß: in und aus ſich ſelbſt das Beſondere an und für ſich zu beſtimmen, — nicht äußerlicher Zweck.

Vor ſeiner Philoſophie haben wir ſeine Lebensumſtände zu betrachten. Mit ihm ſehen wir die Philoſophie in das eigentliche Griechenland, das bisher noch keine hatte, und zwar nach Athen wandern; bisher war Kleinaſien oder Italien der Sitz der Philoſophie geweſen. Anaxagoras ſelbſt ein Kleinaſiate lebte vorzüglich in Athen, das, wie das Haupt der griechiſchen Macht, ſo jetzt auch der Sitz und Mittelpunkt der Künſte und der Wiſſenſchaften war.

Anaxagoras lebte in der großen Zeit zwiſchen den mediſchen Kriegen und dem Zeitalter des Perikles. Er fällt in die ſchönſte Zeit des griechiſchen atheniſchen Lebens, und berührt noch den Untergang, — oder vielmehr den Uebergang in den Untergang, in das Sterben des ſchönen atheniſchen Lebens. Die

Schlacht bei Marathon iſt in der 72., die bei Salamis in der 75. Olympiade; in der 81. (456 v. Chr.) kam Anaxagoras nach Athen.

Anaxagoras, Ol. 70 (500 v. Chr.) geboren, iſt früher als Demokrit und dem Alter nach ebenſo als Empedokles, doch mit dieſen überhaupt, wie mit Parmenides gleichzeitig; er iſt ſo alt als Zeno. Seine Vaterſtadt iſt Klazomenä in Lydien, nicht ſehr weit von Kolophon und dann Epheſus, auf einer Landenge, die eine große Halbinſel mit dem feſten Lande zuſammenhängt. *)

Anaxagoras ſchließt dieſe Periode, nach ihm beginnt eine neue. Er wird, nach der beliebten Anſicht vom genealogiſchen Uebergehen der Principe von Lehrer auf Schüler, weil er aus Jonien war, oft als ein Fortſetzer der ioniſchen Schule, als ioniſcher Philoſoph vorgeſtellt; denn Hermotimus von Klazomenä war ſein Lehrer. **) Auch wird er zu dieſem Behufe zu einem Schüler des Anaximenes gemacht, deſſen Geburt aber in Ol. 55 — 58 geſetzt wird, alſo ein funfzehn Olympiaden (d. h. ein 60 Jahre) früher.

Sein Leben beſteht kurz darin, daß er ſich auf das Studium der Wiſſenſchaften legte, von den öffentlichen Angelegenheiten zurückzog, viele Reiſen machte und zuletzt nach Einigen im dreißigſten, wahrſcheinlicher im fünfundvierzigſten Jahre ſeines Alters nach Athen kam. ***) Er kam am Günſtigſten, in der blühendſten Zeit der Stadt dahin; Perikles ſtand an der Spitze des Staats und erhob ihn zum höchſten Glanze, das iſt der Silberblick des athenienſiſchen Lebens. Perikles ſuchte den Anaxagoras auf und lebte mit ihm in ſehr vertrautem Umgang. †) Athen hatte damals den Kulminationspunkt ſeiner ſchönen

*) *Diog. Laërt. II*, §. 6 — 7.
**) *Arist. Metaphys. I*, 3.
***) *Diog. Laërt. II*, §. 7; *Tennemann I*, 309.
†) *Plutarch. in Pericle c.* 4.

Größe erreicht; beſonders iſt der Gegenſatz von Athen und Lacedämon in dieſer Zeit intereſſant. Athen und Lacedämon waren die beiden griechiſchen Nationen, die um die erſte Stelle in Griechenland miteinander wetteiferten. Athens iſt im Gegenſatze Lacedämons zu erwähnen, — der Principien dieſer berühmten Staaten. Keine Kunſt und Wiſſenſchaft war bei den Lacedämoniern. Daß Athen der Siz der Wiſſenſchaften und ſchönen Künſte war, hatte es der Eigenthümlichkeit ſeiner Verfaſſung und ſeines ganzen Geiſtes zu danken.

Lacedämon iſt ebenſo ſeiner Verfaſſung nach hochzuachten. Die Lacedämonier hatten den ſtrengen doriſchen Geiſt durch ihre konſequente Verfaſſung geordnet; — eine Verfaſſung, worin der Hauptzug iſt, daß die Individualität, alle perſönliche Beſonderheit dem Allgemeinen, dem Zwecke des Staats, dem Leben des Staats untergeordnet iſt, oder vielmehr aufgeopfert war: Daß das Individuum das Bewußtſeyn ſeiner Ehre, Gültigkeit u. ſ. f. nur in dem Bewußtſeyn der Thätigkeit, des Lebens, des Handelns für den Staat hat. Ein Volk von ſolcher gediegenen Einheit, worin Wille des Einzelnen eigentlich ganz verſchwunden iſt, machte einen unüberwindlichen Zuſammenhang aus; und Lacedämon wurde deswegen an die Spize der Griechen geſtellt und erhielt die Hegemonie, wie wir ſie in den trojaniſchen Zeiten bei den Argivern ſahen.

Dieß iſt ein großes Princip, was in jedem wahrhaften Staate ſeyn muß, was aber bei den Lacedämoniern in ſeiner Einſeitigkeit geblieben iſt; dieſe Einſeitigkeit iſt von den Athenienſern gemieden und dadurch ſind ſie größer geworden. In Lacedämon war die Eigenthümlichkeit, Perſönlichkeit, Individualität nachgeſezt, und ſo, daß das Individuum nicht für ſich ſeine freie Ausbildung, Aeußerung haben konnte; — ſie war nicht anerkannt, daher nicht in Uebereinſtimmung gebracht, nicht in Einheit geſezt mit dem allgemeinen Zweck des Staats. Dieſes allgemeine Leben, dieß Aufheben des Rechts der Beſonderheit,

der Subjektivität, ging bei den Lacedämoniern ſehr weit; und wir finden daſſelbe Princip in Plato's Republik auf ſeine Weiſe.

Aber das Allgemeine iſt nur lebendiger Geiſt, inſofern das einzelne Bewußtſeyn ſich als ſolches in ihm findet, — das Allgemeine nicht das unmittelbare Leben und Seyn des Individuums, die Subſtanz nur, ausmacht, ſondern das bewußte Leben. Wie die Einzelnheit, die von dem Allgemeinen ſich trennt, unmächtig iſt und zu Grunde geht: ebenſo kann die einſeitige allgemeine, die ſetzende Sitte der Individualität nicht widerſtehen. Der lacedämoniſche Geiſt, der auf die Freiheit des Bewußtſeyns nicht gerechnet und deſſen Allgemeines ſich von ihr iſolirt hatte, mußte ſie deswegen als dem Allgemeinen entgegengeſetzt hervorbrechen ſehen. Und wenn wir zuerſt als Befreier Griechenlands von ſeinen Tyrannen die Spartaner auftreten ſehen, denen ſelbſt Athen die Verjagung der Nachkommen des Piſiſtratus verdankt: ſo geht ihr Verhältniß zu ihren Bundesgenoſſen bald in gemeine, niederträchtige Gewalt über, und im Innern, im Staate ebenſo in eine harte Ariſtokratie, — ſo wie die feſtgeſetzte Gleichheit des Eigenthums (oder Beſtimmtheit des Eigenthums, daß bei jeder Familie ihr Erbgut bliebe und durch Verbannung eigentlichen Geldes und Handels und Wandels die Möglichkeit der Ungleichheit des Reichthums verbannt würde) in eine Habſucht über, die dem Allgemeinen entgegen brutal und niederträchtig wurde.

Dieß weſentliche Moment der Beſonderheit, nicht in den Staat aufgenommen, damit nicht geſetzlich, ſittlich (moraliſch zunächſt) gemacht, erſcheint als Laſter. Alle Momente der Idee ſind vorhanden in einer vernünftigen Organiſation; iſt Leber iſolirt als Galle, ſo würde ſie darum nicht mehr und nicht weniger thätig ſeyn, — aber als feindlich, ſie zeigte ſich als vom Körper, der leiblichen Oekonomie ſich iſolirend.

Den Athenienſern hatte hingegen Solon nicht nur Gleichheit der Rechte, Einheit des Geiſtes, zu ihrer Verfaſſung ge-

macht, sondern auch der Individualität ihren Spielraum gegeben, dem Volke (nicht Ephoren) die Staatsgewalt anvertraut, die es nach Verjagung seiner Tyrannen an sich nahm, und so in Wahrheit ein freies Volk wurde. Der Einzelne hatte selbst das Ganze in ihm, sein Bewußtseyn und Thun im Ganzen; Ausbildung des freien Bewußtseyns muß sich darin finden.

Bei den Athenienſern war auch Demokratie, und reinere Demokratie, wie in Sparta. Jeder Bürger hatte ſein ſubſtantielles Bewußtſeyn in der Einheit mit den Geſetzen, mit dem Staate; aber zugleich war der Individualität, dem Geiſte, dem Gedanken des Individuums frei gelaſſen, ſich zu gewähren, zu äußern, zu ergehen. So ſehen wir in dieſem Princip die Freiheit der Individualität in ihrer Größe auftreten. Das Princip der ſubjektiven Freiheit erſcheint zunächſt noch verbunden, in Einigkeit mit der allgemeinen Grundlage der griechiſchen Sittlichkeit, des Geſetzlichen, ſelbſt mit der Mythologie; und ſo brachte es in ſeinem Ergehen, indem der Geiſt, das Genie ſeine Konceptionen frei ausgebähren konnte, dieſe großen Kunſtwerke der bildenden ſchönen Künſte und die unſterblichen Werke der Poeſie und Geſchichte hervor. Das Princip der Subjektivität hatte inſofern noch nicht die Form angenommen, daß die Beſonderheit als ſolche freigelaſſen, auch der Inhalt ein ſubjektiv beſonderer, — wenigſtens im Unterſchiede von der allgemeinen Grundlage, der allgemeinen Sittlichkeit, der allgemeinen Religion, den allgemeinen Geſetzen ſeyn ſollte. Wir ſehen alſo nicht, beſonders modificirte Einfälle haben; ſondern den großen, ſittlichen, gediegenen göttlichen Inhalt in dieſen Werken für das Bewußtſeyn zum Gegenſtande gemacht, vor das Bewußtſeyn überhaupt gebracht. Wir werden ſpäter ſehen die Form der Subjektivität für ſich frei werden, und in den Gegenſatz treten gegen das Subſtantielle, die Sitte, die Religion, das Geſetz.

Die Grundlage von dieſem Principe der Subjektivität, aber die noch ganz allgemeine Grundlage, ſehen wir im Anaxa-

goras. Er lebte etwas früher wie Sokrates, aber ſie kannten ſich noch. Er kam in dieſer Zeit, deren Princip eben angegeben iſt, nach Athen.

Athen, nach den perſiſchen Kriegen, unterwarf ſich den größten Theil der griechiſchen Inſeln, ſo wie eine Menge Seeſtädte in Thracien und ſonſt weiter hinein ins ſchwarze Meer. In dieſem edlen, freien, gebildeten Volke der Erſte des Staats zu ſeyn, — dieß Glück wurde Perikles; und dieſer Umſtand erhebt ihn in der Schätzung der Individualität ſo hoch, als wenige Menſchen geſetzt werden können. Von allem, was groß unter den Menſchen iſt, iſt die Herrſchaft über den Willen der Menſchen, die einen Willen haben, das Größte: denn dieſe herrſchende Individualität muß wie die allgemeinſte, ſo die lebendigſte ſeyn; — ein Loos für Sterbliche, wie es wenige oder keins mehr giebt. Die Größe ſeiner Individualität war ebenſo tief als durchgebildet, ebenſo ernſt (er hat nie gelacht), als energiſch und ruhig; *) Athen hatte ihn den ganzen Tag. Von Perikles ſind uns bei Thucydides einige Reden an das Volk erhalten, denen es wohl wenige Werke an die Seite zu ſetzen giebt. Unter Perikles findet ſich die höchſte Ausbildung des ſittlichen Gemeinweſens, der Schwebepunkt, wo die Individualität noch unter und im Allgemeinen gehalten iſt. Gleich darauf wird die Individualität übermächtig, indem ihre Lebendigkeit in die Extreme gefallen, da der Staat noch nicht als Staat ſelbſtſtändig in ſich organiſirt iſt. Indem das Weſen des atheniſchen Staats der allgemeine Geiſt, der Religionsglaube an dieß ihr Weſen war: ſo verſchwindet mit dem Verſchwinden dieſes Glaubens das innere Weſen des Volks, da der Geiſt nicht als Begriff, wie in unſeren Staaten, iſt. Der raſche Uebergang hierzu iſt der νοῦς, die Subjektivität, als Weſen, Reflexion in ſich, — nicht Abſtraktion.

*) *Plutarch. in Pericle c.* 5.

Athen war der Sitz, ein Kranz von Sternen der Kunst und Wissenschaft. Wie sich die größten Künstler in Athen sammelten, — ebenso haben sich die berühmtesten Philosophen und Sophisten dort aufgehalten: Aeschylus, Sophokles, Aristophanes, Thucydides, Diogenes von Apollonia, Protagoras, Anaxagoras und andere Kleinasiaten. Kleinasien selbst fiel unter die Herrschaft der Perser, und mit dem Verluste ihrer Freiheit starb auch die Philosophie bei ihnen aus.

Anaxagoras lebte in dieser Zeit in Athen, ein Freund des Perikles, ehe dieser mit Staatsgeschäften sich beschäftigte. Aber es wird auch gesagt, er sey in Dürftigkeit gekommen, weil Perikles ihn vernachlässigt habe, — die Lampe nicht mit Oel versehen, die ihn erleuchtet. *)

Wichtiger ist, daß Anaxagoras, wie nachher Sokrates und viele andere Philosophen, angeklagt wurde wegen Verachtung der Götter, welche das Volk dafür nähme. Es tritt Gegensatz der Prosa des Verstandes gegen poetisch religiöse Ansicht ein. Bestimmt wird erzählt, **) Anaxagoras habe die Sonne, die Sterne für glühende Steine gehalten (es wird ihm auch, nach Anderen, ***) Schuld gegeben, etwas, das die Propheten für ein Wunder — Omen — ausgegeben, auf natürliche Weise erklärt zu haben); es steht damit in Verbindung, daß er es vorausgesagt haben soll, daß am Tage von Aegos Potamos, wo die Athener gegen Lysander ihre letzte Flotte verloren, ein Stein vom Himmel fiel. †)

Ueberhaupt konnte schon bei Thales, Anaximander u. s. f. die Bemerkung gemacht werden, daß sie Sonne, Mond, Erde und Gestirne zu Dingen machten, und sie auf verschiedene Weise vorstellten, — Vorstellungen, die übrigens keine weitere Beach-

*) *Plut. in Pericle c. 16.*
**) *Diog. Laërt. II, §. 12.*
***) *Plutarch. in Pericle c. 6.*
†) *Diog. Laërt. II, 10. Plut. in Lysandro c. 12.*

tung verdienen; denn dieſe Seite gehört eigentlich der Bildung. Alle ihre Vorſtellungen von ſolchen Gegenſtänden enthalten das Gemeinſchaftliche, daß die Natur durch ſie entgöttert worden. Sie vertilgten die poetiſche Anſicht der Natur, die allem, was ſonſt jetzt für leblos gilt, ein eigentliches Leben, etwa auch Empfinden, und, wenn man will, ein Seyn überhaupt nach Weiſe des Bewußtſeyns zuſchrieb. Dieſe poetiſche Anſicht zogen ſie in die proſaiſche herab. Die Sonne wird als materielles Ding genommen, wie wir ſie dafür halten, iſt nicht mehr lebendiger Gott; dieſe Gegenſtände ſind uns bloße Dinge, dem Geiſte äußerliche, geiſtloſe Gegenſtände. Dinge kann man herleiten von Denken. Dieß Denken thut weſentlich, daß es ſolche Gegenſtände, Vorſtellungen davon, die man göttlich, poetiſch nennen kann, mit dem ganzen Umfange des Aberglaubens, verjagt, — ſie herabſetzt zu dem, was man natürliche Dinge nennt. Denn im Denken weiß der Geiſt ſich als das wahrhaft Seyende, Wirkliche. Denken iſt die Identität ſeiner und des Seyns; für den Geiſt ſetzt ſich im Denken das Ungeiſtige, Aeußerliche zu Dingen herab, zum Negativen des Geiſtes.

Der Verluſt jener Anſicht iſt nicht zu beklagen, als ob damit die Einheit mit der Natur, ſchöner Glaube, unſchuldige Reinheit und Kindlichkeit des Geiſtes verloren gegangen wäre. Unſchuldig und kindlich mag ſie wohl ſeyn; aber die Vernunft iſt eben das Herausgehen aus ſolcher Unſchuld und Einheit mit der Natur. Sobald der Geiſt ſich ſelbſt erfaßt, für ſich iſt, muß er eben darum das Andere ſeiner ſich als ein Negatives des Bewußtſeyns entgegenſetzen, — d. h. zu einem Geiſtloſen, zu bewußt- und lebloſen Dingen beſtimmen, — und erſt aus dieſem Gegenſtande zu ſich kommen. Es iſt dieß dieſe Befeſtigung der ſich bewegenden Dinge, die wir in den Mythen der Alten antreffen, die z. B. erzählen, daß die Argonauten die Felſen an der Meerenge des Hellesponts, die vorher wie Scheeren ſich bewegt hätten, feſtgeſtellt haben. Ebenſo befeſtigte die fortſchreitende

Bildung das, was vorher eigene Bewegung und Leben in sich selbst zu haben gemeint wurde, und machte es zu ruhenden Dingen.

Dieser Uebergang solcher mythischen Ansicht zur prosaischen kommt hier zum Bewußtseyn der Athenienser. Solche prosaische Ansicht setzt voraus, daß dem Menschen innerlich ganz andere Forderungen aufgehen, als er sonst gehabt hat. Darin liegen also die Spuren der wichtigen, nothwendigen Konversion, die in den Vorstellungen der Menschen durch das Erstarken des Denkens, durch das Bewußtseyn seiner selbst, durch die Philosophie gemacht ist.

Die Erscheinung solcher Anklage des Atheismus, die wir noch ausführlicher bei Sokrates berühren werden, ist bei Anaxagoras äußerlich aus dem näheren Grunde begreiflich, daß die Athener auf Perikles eifersüchtig waren; daß die mit Perikles um den ersten Platz in Athen wetteiferten, und ihn nicht unmittelbar (öffentlich) anzutasten wagten, seine Lieblinge gerichtlich angriffen; und der Neid ihn durch die Anklage seines Freundes zu kränken suchte. So hatte man auch seine Freundin Aspasia zur Anklage gebracht; und der edle Perikles mußte, um sie von der Verdammung zu retten, die einzelnen Bürger Athens mit Thränen um ihre Lossprechung bitten *) Das athenische Volk forderte in seiner Freiheit an seine Machthaber, denen es ein Uebergewicht zuließ, solche Akte, durch welche sie sich ebenso das Bewußtseyn ihrer Demüthigung vor dem Volke gaben; das Volk revangirte sich so für das Uebergewicht, welches die großen Männer hatten, übte selbst die Nemesis, und setzte sich in Gleichgewicht mit ihnen: so wie sie wiederum das Gefühl ihrer Abhängigkeit, Unterwürfigkeit und Machtlosigkeit vor ihm darthaten.

Die Nachrichten über den Erfolg dieser Anklage des Anara-

*) *Plutarch. in Pericle c.* 32.

goras ſind ganz widerſprechend, und zweifelhaft; — wenigſtens befreite ihn Perikles von der Verurtheilung zum Tode. Und entweder wurde er nach Einigen nur zur Verbannung verurtheilt, nachdem Perikles ihn vor das Volk geführt, und für ihn ſprach und bat, der ſchon durch ſein Alter und Abzehrung und Schwäche das Mitleid des Volkes erregte. Oder Andere ſagen, er ſey mit Hülfe des Perikles aus Athen geflohen, und wurde abweſend zum Tode verurtheilt, und das Urtheil nicht an ihm vollzogen. Oder Andere ſagen, er ſey freigeſprochen worden; aber aus Verdruß über dieſe Anklage und Beſorgniß ihrer Wiederholung habe er Athen freiwillig verlaſſen. Und im etlichen und 60. oder 70. Jahre ſey er in Lampſakus in der 88. Olympiade (428 v. Chr.) geſtorben. *)

1. Der Zuſammenhang ſeiner Philoſophie mit den vorhergehenden iſt: In Heraklit's Idee als Bewegung ſind alle Momente abſolut verſchwindende; Empedokles iſt Zuſammenfaſſen dieſer Bewegung in die Einheit, aber eine ſynthetiſche, ebenſo Leucipp und Demokrit, — aber ſo, daß bei Empedokles die Momente dieſer Einheit die ſeyenden Elemente des Feuers, Waſſers u. ſ. f. ſind, bei dieſen aber reine Abſtraktionen, an ſich ſeyende Weſen, Gedanken; hierdurch aber iſt unmittelbar die Allgemeinheit geſetzt, denn die Entgegengeſetzten haben keinen ſinnlichen Halt mehr. Die Einheit kehrt als allgemeine in ſich zurück aus der Entgegenſetzung (in dem Syntheſiren iſt das Entgegengeſetzte noch getrennt von ihr für ſich, nicht der Gedanke ſelbſt das Seyn); — der Gedanke, als reiner freier Proceß in ſich ſelbſt, das ſich ſelbſt beſtimmende Allgemeine, nicht unterſchieden vom bewußten Gedanken. Im Anaxagoras thut ſich ein ganz anderes Reich auf.

---

*) *Diog. Laërt. II*, §. 12 — 14; *Plutarch. in Pericle c.* 32; *Menagius ad Diog. Laërt. II*, §. 7.

Aristoteles *) sagt: „Anaxagoras hat erst diese Bestimmungen angefangen," — ist also der erste, der das absolute Wesen als Verstand oder Allgemeines aussprach, als Denken (nicht Vernunft). Aristoteles und dann Andere **) nach ihm führen das trockene Faktum an, daß ein Hermotimus auch aus Klazomenä dazu Veranlassung gegeben; aber „deutlich," bestimmt habe dieß Anaxagoras gethan. Damit ist dann wenig gedient, da wir weiter nichts erfahren von Hermotimus' Philosophie; viel mag es nicht gewesen seyn. Andere haben viel historische Untersuchungen über diesen Hermotimus angestellt. Dieser Name kommt noch einmal vor: α) Wir haben ihn schon angeführt in der Liste derer, von denen erzählt wird, daß Pythagoras, vor seinem Leben als Pythagoras, sie gewesen sey. β) Wir haben eine Geschichte von Hermotimus: er habe nämlich die eigene Gabe besessen, als Seele seinen Leib zu verlassen. ***) Dieß sey ihm aber am Ende schlecht bekommen; denn seine Frau, mit der er Händel hatte, und die sonst wohl wußte, wie es damit war, zeigte diesen von seiner Seele verlassenen Leib ihren Bekannten als todt, und er wurde verbrannt, ehe die Seele sich eingestellt hatte, die sich freilich wird verwundert haben. Es ist nicht der Mühe werth, zu untersuchen, was dieser alten Geschichte zu Grunde liegt, d. h. wie wir die Sache ansehen wollen; man könnte an Verzückung dabei denken. Wir haben eine Menge solcher Geschichten von alten Philosophen, wie von Pherecydes, Epimenides u. s. f.; daß dieser z. B. — (eine Schlafmütze) — sieben und funfzig Jahre geschlafen habe. †)

Das Princip des Anaxagoras war, daß er den νοῦς, Gedanken oder Verstand überhaupt als das einfache Wesen der

*) Met. I, 3: φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων· αἴτιον δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν.

**) *Sext. Empir. adv. Math. IX*, §. 7.

***) *Plin. hist. nat. VII*, 53; *Brucker. T. I, p.* 493 — 494, *not.*

†) *Diog. Laërt. I*, §. 109.

Welt, für das Abſolute erkannt hat. Die Einfachheit des νοῦς iſt nicht ein Seyn, ſondern Allgemeinheit (Einheit). Allgemeines iſt einfach, und von ſich unterſchieden, — aber ſo, daß der Unterſchied unmittelbar aufgehoben wird, und dieſe Identität geſetzt, für ſich iſt; das Weſen nicht ein Scheinen in ſich, Einzelnheit, — Reflexion an und für ſich beſtimmt, iſt. Dieß Allgemeine für ſich, abgetrennt, exiſtirt rein nur als Denken. Es exiſtirt auch als Natur, gegenſtändliches Weſen, — aber dann nicht mehr rein für ſich, ſondern die Beſonderheit als ein Unmittelbares an ihm habend; ſo Raum und Zeit z. B., das Ideellſte, Allgemeinſte der Natur als ſolcher. Aber es giebt keinen reinen Raum und Zeit und Bewegung, ſondern dieß Allgemeine hat die Beſonderheit unmittelbar an ihm, — beſtimmter Raum, Luft, Erde; man kann keinen reinen Raum zeigen, ſo wenig als die Materie. Denken iſt alſo dieß Allgemeine, aber rein für ſich: Ich bin Ich, Ich = Ich. Ich unterſcheide eins von mir, aber dieſelbe reine Einheit bleibt; — nicht Bewegung, ein Unterſchied, der nicht unterſchieden, Fürmichſeyn. Und in allem, was ich denke, wenn das Denken einen beſtimmten Inhalt hat, ſo iſt es mein Gedanke, — ich bin mir in dieſem Gegenſtande ebenſo bewußt.

Dieß Allgemeine, ſo für ſich Seyende, tritt aber ebenſo dem Einzelnen — oder der Gedanke dem Seyenden — beſtimmt gegenüber. Hier wäre nun die ſpekulative Einheit dieſes Allgemeinen mit dem Einzelnen zu betrachten, wie dieſe als abſolute Einheit geſetzt iſt; aber dieß wird freilich bei den Alten nicht angetroffen, — den Begriff ſelbſt zu begreifen. Den ſich zu einem Syſtem realiſirenden, als Univerſum organiſirten Verſtand, — dieſen reinen Begriff haben wir nicht zu erwarten. Wie Anaxagoras den νοῦς erklärt, den Begriff deſſelben gegeben, giebt Ariſtoteles *) näher an: Das Allgemeine hat die zwei

*) De Anima I, 2.

Seiten α) reine Bewegung zu ſeyn, und β) das Allgemeine, Ruhende, Einfache. Es iſt darum zu thun, das Princip der Bewegung aufzuzeigen, — daß dieß das Sichſelbſtbewegende, und dieß das Denken (als für ſich exiſtirend) iſt. So Ariſtoteles. „Νοῦς iſt ihm" (Anaxagoras) „daſſelbe mit Seele." So unterſcheiden wir Seele als das Sichſelbſtbewegende, unmittelbar Einzelne; aber, als einfach, iſt der νοῦς das Allgemeine. Der Gedanke bewegt um etwas willen, der Zweck iſt das erſte Einfache (die Gattung iſt Zweck), er iſt das Erſte, welches ſich zum Reſultate macht; — bei den Alten Gutes und Böſes, d. h. eben Zweck als Poſitives und als Negatives.

Dieſe Beſtimmung iſt eine ſehr wichtige; ſie hatte auch bei Anaxagoras noch keine große Ausführung. Während die bisherigen Principien (Ariſtoteles unterſcheidet zuerſt Qualität, ποιόν, dann Materie und Stoff) ſtoffartig ſind, außer dem heraklitiſchen Proceß, der drittens Princip der Bewegung iſt: ſo tritt viertens das Umweswillen, die Zweckbeſtimmung mit dem νοῦς ein. Dieß iſt das in ſich Konkrete. Ariſtoteles fügt nach der oben (S. 218) angeführten Stelle hinzu: „Nach dieſen" (Joniern und Anderen) „und nach ſolchen Urſachen" (Waſſer, Feuer u. ſ. f.), „da ſie nicht hinreichend ſind, die Natur der Dinge zu erzeugen (γεννῆσαι): ſind die Philoſophen von der Wahrheit ſelbſt, wie ſchon geſagt, gezwungen worden, weiter zu gehen nach dem damit verbundenen Princip (τὴν ἐχομένην ἀρχήν). Denn daß auf Einer Seite Alles ſich gut und ſchön verhalte, Anderes aber erzeugt werde, — dazu iſt weder die Erde noch ſonſt ein Princip hinreichend, auch ſcheinen jene dieß nicht gemeint zu haben, noch macht es ſich gut (καλῶς ἔχει), dem Selbſtbewegen und dem Zufall (αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ) ein ſolches Werk zu überlaſſen." Gut und ſchön drückt den einfachen, ruhenden Begriff aus, Veränderung den Begriff in ſeiner Bewegung.

Mit dieſem Principe kommen nun folgende Beſtimmun-

gen herein: α) Verſtand überhaupt iſt die ſich ſelbſt beſtimmende Thätigkeit; dieß fehlte bisher. Das Werden des Heraklit, was nur Proceß iſt (εἱμαρμένη), iſt noch nicht das ſich ſelbſtſtändig, unabhängig Beſtimmende. In der ſich ſelbſt beſtimmenden Thätigkeit iſt zugleich enthalten, daß die Thätigkeit, indem ſie den Proceß macht, ſich erhält als das Allgemeine, Sichſelbſtgleiche. Das Feuer (der Proceß nach Heraklit) erſtirbt; es iſt Uebergang ins Andere, keine Selbſtſtändigkeit. Es iſt auch Kreis, Rückkehr zum Feuer; aber das Princip erhält ſich in ſeinen Beſtimmungen nicht. Es iſt nur Uebergehen ins Entgegengeſetzte geſetzt, — nicht das Allgemeine, welches ſich in beiden Formen erhält. β) Beſtimmung der Allgemeinheit liegt darin, wenn ſie auch noch nicht förmlich ausgedrückt iſt; es bleibt in der Beziehung auf ſich in der Beſtimmung. Darin liegt γ) Zweck, das Gute.

Ich habe ſchon neulich (S. 359) auf den Begriff des Zwecks aufmerkſam gemacht. Wir dürfen dabei nicht bloß an die Form des Zwecks denken, wie er in uns, in den Bewußten iſt. Wir haben einen Zweck; er iſt meine Vorſtellung, ſie iſt für ſich, kann ſich realiſiren oder auch nicht. Es liegt im Zweck die Thätigkeit des Realiſirens, wir vollführen dieſe Beſtimmung; und das Producirte muß dem Zwecke gemäß ſeyn, — wenn man nicht ungeſchickt iſt, muß das Objekt nichts Anderes enthalten, wie der Zweck. Es iſt ein Uebergang von der Subjektivität zur Objektivität; ich bin unzufrieden mit meinem Zweck, daß er nur ſubjektiv iſt; meine Thätigkeit iſt, ihm dieſen Mangel zu benehmen, und ihn objektiv zu machen. In der Objektivität hat ſich der Zweck erhalten. Ich habe z. B. den Zweck, ein Haus zu bauen, ich bin deshalb thätig; es kommt heraus das Haus, der Zweck iſt darin realiſirt.

Wir müſſen aber nicht bei der Vorſtellung von dieſem ſubjektiven Zweck ſtehen bleiben, — wo beide, ich und der Zweck, ſelbſtſtändig exiſtiren, — wie wir dieß gewöhnlich thun.

Z. B. Gott, als weiſe, regiert nach Zwecken; da iſt die Vorſtellung, daß der Zweck für ſich iſt, in einem vorſtellenden, weiſen Weſen. Das Allgemeine des Zwecks iſt aber, daß er eine für ſich feſte Beſtimmung iſt, und daß dann dieſe Beſtimmung, die durch die Beſtimmung der Thätigkeit geſetzt iſt, weiter thätig iſt, den Zweck zu realiſiren, ihm Daſeyn zu geben; aber dieß Daſeyn iſt beherrſcht durch den Zweck, und er iſt darin erhalten. Dieß iſt, daß der Zweck das Wahrhafte, die Seele einer Sache iſt. Das Gute giebt ſich ſelbſt Inhalt; indem es mit dieſem Inhalt thätig iſt, dieſer Inhalt ſich an Anderes wendet, ſo erhält ſich in der Realität die erſte Beſtimmung, und es kommt kein anderer Inhalt heraus. Was vorher ſchon vorhanden war, und was nachher iſt, nachdem der Inhalt in die Aeußerlichkeit getreten iſt, Beides iſt daſſelbe; und das iſt der Zweck.

Das größte Beiſpiel hiervon bietet das Lebendige dar; es erhält ſich ſo, weil es an ſich Zweck iſt. Das Lebendige exiſtirt, arbeitet, hat Triebe, dieſe Triebe ſind ſeine Zwecke; es weiß nichts von dieſen Zwecken, es iſt bloß lebendig, — es ſind erſte Beſtimmungen, die feſt ſind. Das Thier arbeitet, dieſe Triebe zu befriedigen, d. h. den Zweck zu erreichen; es verhält ſich zu äußeren Dingen, Theils mechaniſch, Theils chemiſch. Aber das Verhältniß ſeiner Thätigkeit bleibt nicht mechaniſch, chemiſch. Das Produkt, das Reſultat iſt vielmehr das Thier ſelbſt, es iſt Selbſtzweck, es bringt in ſeiner Thätigkeit nur ſich ſelbſt hervor; jene mechaniſchen u. ſ. f. Verhältniſſe werden darin vernichtet und verkehrt. Im mechaniſchen und chemiſchen Verhältniß iſt dagegen das Reſultat ein Anderes; das Chemiſche erhält ſich nicht. Im Zwecke aber iſt das Reſultat der Anfang, — Anfang und Ende ſind gleich. Selbſterhaltung iſt fortdauerndes Produciren, wodurch nichts Neues entſteht, — Zurücknahme der Thätigkeit zum Hervorbringen ſeiner ſelbſt, — immer nur das Alte.

Dieß iſt nun alſo der Zweck. Und der νοῦς iſt dieſe Thätigkeit, die eine erſte Beſtimmung ſetzt als ſubjektiv, aber dieſe wird objektiv gemacht; dadurch wird ſie anders, aber dieſer Gegenſatz wird immer wieder aufgehoben, ſo daß das Objektive nichts iſt, als Subjektives. Dieß zeigen die gemeinſten Beiſpiele. Indem wir Triebe befriedigen, ſetzen wir das Subjektive objektiv, und nehmen es wieder zurück. Alſo dieſe ſich ſelbſt beſtimmende Thätigkeit, die dann auch auf Anderes thätig iſt, in den Gegenſatz tritt (ſich ſetzt), ihn aber wieder vernichtet, ihn beherrſcht, ſich darin auf ſich reflektirt, — iſt der Zweck, der νοῦς, das Denken. Der Verſtand iſt das ſich in ſeiner Selbſtbeſtimmung Erhaltende. Die Entwickelung dieſer Momente beſchäftigt von jetzt an die Philoſophie.

Wenn wir genauer zuſehen, wie weit es mit der Entwickelung dieſes Denkens bei Anaxagoras gekommen iſt, — wenn wir den weiteren konkreten Sinn des νοῦς ſuchen: ſo finden wir weiter nichts, als die aus ſich beſtimmende Thätigkeit, welche ein Maß, eine Beſtimmung ſetzt; die Entwickelung geht nicht weiter, als bis zur Beſtimmung des Maßes. Anaxagoras giebt uns keine Entwickelung, keine konkretere Beſtimmung von dem νοῦς; und hierum iſt es doch zu thun. Wir haben ſo noch nichts weiter, als die abſtrakte Beſtimmung des in ſich Konkreten.

Ueber die nähere Beſtimmung des νοῦς bei Anaxagoras ſagt Ariſtoteles: *) „Er unterſcheide Seele und νοῦς nicht immer beſtimmt. Häufig ſpreche er zwar vom νοῦς als der Urſache des Schönen und Rechten (τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς), — daß ſich etwas ſchön und recht verhält; aber der νοῦς ſey ihm oft weiter nichts, als die Seele. Indem er oder Andere ſagen, der νοῦς bewege Alles, ſo ſey ſie nur das Bewegende.“ Weiter

*) De anima I, 2.

führt Ariſtoteles *) die Beſtimmung von Anaxagoras an: „Der νοῦς ſey rein, einfach, ohne Leiden," d. h. ohne durch etwas Anderes äußerlich beſtimmt zu ſeyn, „unvermiſcht, und nicht in Gemeinſchaft mit irgend einem Anderen." Dieß ſind Beſtimmungen der einfachen, ſich ſelbſt beſtimmenden Thätigkeit, dieſe verhält ſich nur zu ſich, iſt identiſch mit ſich, nicht einem Anderen gleich, iſt die, welche in ihrem Wirken ſich ſelbſt gleich bleibt; — Prädikate, die wohl geſagt werden, aber ſo für ſich auch wieder nur einſeitig ſind.

2. Dieß iſt die Eine Seite im Princip des Anaxagoras. Wir haben nun das Herausgehen des νοῦς zu weiteren Beſtimmungen, zur Entwickelung zu betrachten. Dieß Uebrige der Philoſophie des Anaxagoras ſieht aber zunächſt ſo aus, daß die Hoffnung, zu der uns ein ſolches Princip berechtigt, ſehr vermindert wird. Auf der anderen Seite ſteht dieſem Allgemeinen gegenüber das Seyn, die Materie (das Mannigfaltige überhaupt), — die Möglichkeit (δύναμις), gegen jenes als ἐνέργεια. Denn das Gute, der Zweck iſt auch als Möglichkeit beſtimmt, das Allgemeine iſt die Möglichkeit; allein das Allgemeine als das Sichſelbſtbewegende iſt vielmehr an ſich wirklich (ἐνεργές), — das Fürſichſeyn, dem Anſichſeyn, der Möglichkeit, dem Paſſiven gegenüber. **) Ariſtoteles ſagt in der Hauptſtelle: ***) „Wenn Jemand von Anaxagoras ſagte, er habe zwei Principien angenommen," ſo würde er, obgleich Anaxagoras „ſich nicht beſtimmt darüber erklärt," doch dabei ſeinen Worten folgen; — es würde paradox klingen, da die allgemeine Vorſtellung iſt, daß der νοῦς ſein Princip iſt, aber es wäre doch ganz richtig. „Anaxagoras ſagt, urſprünglich ſey Alles gemiſcht.

---

*) cod. loco: ἀπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν ... ἀναξ. ἡ γοῦν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ ὅτανπερ μόνον αὐτὸν τὸν ἄλλων ἔχειν. Phys. VIII, 5; cf. Met. XII, 10.

**) Aristot. Metaph. IV, 4; XII, 6.

***) Metaph. I, 8.

Wo noch nichts abgeſchieden iſt, da iſt noch kein Verſchiedenes ſeyend; es iſt weder ein Weiſſes, Schwarzes, Graues, noch ſonſt eine Farbe, ſondern farblos: keine Qualität (ποιόν), noch Quantität (ποσόν), noch Beſtimmtheit (τί). Alles ſey gemiſcht außer dem νοῦς; denn dieſer ſey ungemiſcht und rein (ἀμιγῆ καὶ καθαρόν)." *)

Dieß andere Princip iſt berühmt unter dem Ausdruck: Homöomerien (ὁμοιομερῆ); d. h. daß das Exiſtirende, die individuelle Materie (etwas, wie Knochen, Metall, Fleiſch u. ſ. f.) in ſich aus ſich ſelbſt gleichen Theilen beſtehe, die zugleich unſinnlich (ἄδηλα) ſeyen. In der Darſtellung bei Ariſtoteles iſt ὁμοιομερές das Gleichtheilige, dann der allgemeine Name dafür. (Riemer überſetzt ἡ ὁμοιομέρεια: „die Aehnlichkeit der einzelnen Theile mit dem Ganzen;" und αἱ ὁμοιομέρειαι: „die Elemente, Urſtoffe." Die Theilchen als ὁμοιομέρειαι ſcheinen ſpäteres Wort.) **) Es tritt beſtimmter heraus, wenn wir es vergleichen mit den Vorſtellungen Leucipps und Demokrits. Dieſe Materie oder das Abſolute als gegenſtändliches Weſen ſahen wir bei Leucipp und Demokrit, ſo wie bei Empedokles, ſo beſtimmt, daß einfache Atome — bei dieſem die vier Elemente, bei jenen unendlich viele — nur noch Geſtalt unterſchieden geſetzt waren, deren Syntheſen, Zuſammenſetzungen die exiſtirenden Dinge ſind. Ariſtoteles ***) ſagt hierüber

*) cf. Arist. l. l. Ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τὸ τε ἓν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγές) καὶ ἄπειρον, καθάπερ ἔν, εἶδος τίθεμεν τὸ ἄπειρον πρὸς ὁμαθένειαν καὶ μετοχεῖν εἴδους τινός.

**) Sext. Hypotyp. Pyrrh. III, c. 4, §. 33.

***) De coelo III, 3. Ἀναξαγόρας δ' Ἐμπεδοκλεῖ ἐναντίως λέγει περὶ τῶν στοιχείων. ὁ μὲν γὰρ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ ὁράματα τούτοις, στοιχεῖα φησιν εἶναι τῶν σωμάτων καὶ συγκεῖσθαι πάντ' ἐκ τούτων. Ἀναξαγόρας δὲ τοὐναντίον· τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα (λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον τοιούτων ἕκαστον), ἀέρα δὲ καὶ πῦρ μίγμα τούτων καὶ τῶν ἄλλων ἀπειρομόρων πάντων· εἶναι γὰρ ἐκάστην αὐτῶν ἐξ ἀναρίθμων ὁμοιομερῶν πάντων ἠρεμαμένων. διὸ καὶ γίγνεσθαι πάντα ἐκ τούτων.

näher: „Anaxagoras behauptet über die Elemente das Entgegengeſetzte von Empedokles.“ (In einer anderen Stelle dagegen: „Er nehme,“ wie er, viele Principe „an,“ in Anſicht des Materiellen, und zwar „unendlich viele Principe.“) *) Entgegen ſey er darin dem Empedokles, daß „dieſer als Urprincipe Feuer, Luft, Erde und Waſſer annimmt,“ vier einfache, urſprünglich Seyende, unvermiſcht, unveränderlich, die an und für ſich beſtehen, „durch deren Verbindung alle Dinge entſtehen. Im Gegenſatze faßte umgekehrt Anaxagoras die Elemente (die Grundbeſtimmung des Weſens) ſo auf, daß“ das Exiſtirende, Verſchiedene, qualitativ Beſtimmte, das Individualiſirte, „z. B. Fleiſch einfach, das Urſprüngliche ſey; hingegen ſolches, wie Waſſer, Feuer“ u. ſ. f. (das Anſich des Exiſtirenden, oder das allgemeine Element) ſchlechthin „ein Gemiſch aus dieſen urſprünglichen Elementen ſey,“ die unendliche Vermiſchung alles Exiſtirenden, die es in unendlich kleinen Theilen enthält. Fleiſch beſtehe aus kleinen Fleiſchtheilen, Gold aus kleinen Goldtheilen u. ſ. f.

Es galt ihm als Princip, wie den Eleaten: Das Gleiche iſt nur aus Gleichem; es iſt kein Uebergang ins Entgegengeſetzte, keine Vereinigung Entgegengeſetzter möglich: „Aus Nichts wird Nichts.“ Alle Veränderung iſt ihm daher nur eine Scheidung und Vereinigung des Gleichen; die Veränderung als wahre Veränderung wäre ein Werden aus dem Nichts ſeiner ſelbſt. „Was wird, war ſchon vorher da,“ nur unſichtbar, an ſich. Die Entſtehung alſo iſt nur „ein Werden aus ſchon Seyendem und Vorhandenem, das aber wegen der Kleinheit für uns unem-

*) Metaph. I, 3. *Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος οὗ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτων (Empedokles), τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος, ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς· σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ, οὕτως ὥσπερ ὕδωρ ἢ πῦρ, οὕτω γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι μὴ ὑπ' ἄλλων καὶ διακρίνεσθαι μόνον, ἄλλως δ' οὐκ γίγνεσθαι οὐδ' ἀπόλλυσθαι, ἀλλὰ διαμένειν ἀΐδια.* Met. I, 7.

pfindbar iſt." *) Jene Elemente ſeyen ein aus dieſen gemiſchtes Chaos; ihre Gleichförmigkeit ſey nur ſcheinbar. Die Entſtehung der konkreten Dinge iſt, daß Abſcheidung dieſer unendlich vielen Principe eintrete, — daß ſich das Gleiche aus ſolchem Chaos abſcheidet, und ſich zu Gleichem findet. Das iſt alſo Abſcheidung aus Ungleichen. „Es ſey kein Entſtehen und Vergehen; das Entſtehen ſey nur Zuſammenthun, das Vergehen nur Trennung." (Arist. Met. I, 3, 1. I.) So ſagte er zu Anfange ſeines Werkes: „Zugleich (ὁμοῦ) iſt Alles geweſen (πάντα χρήματα ἦν)," — ὁμοῦ iſt freilich unbeſtimmt, — ungeſchieden wie in einem Chaos; „der νοῦς ſchied es dann, und bildete daraus die unterſchiedenen Gebilde." **) Der νοῦς ſey das Bewegende, was das Gleiche zu einander bringe und wieder ſcheide. ***) Auf den Unterſchied von Empedokles und Anaxagoras geht, was Ariſtoteles (Phys. I, 4) ferner hinzuſetzt: „Jener nimmt einen Wechſel (περίοδον) dieſer Zuſtände an, dieſer nur ein einmaliges" Hervortreten.

Der Vorſtellung des Demokrit iſt die des Anaxagoras inſofern ähnlich, daß ein unendlich Mannigfaltiges das Urſprüngliche ſey; aber bei ihm erſcheint die Beſtimmung der Grundprincipien ſo, daß ſie dasjenige enthält, was wir für das Gebildete, durchaus nicht Fürſcheinfache anſehen. Z. B. Fleiſchtheilchen und Goldtheilchen ſeyen urſprüngliche Principien, — vollkommen individualiſirte Atome, die durch ihr Zuſammenkommen das formiren, was als Gebilde erſcheint. Das liegt der Vorſtellung nahe. Nahrungsmittel enthalten ſolche Theile, meint

*) Aristot. Phys. I, 4: ὡς οὐ γιγνομένων οὐδενὸς ἢ τοῦ μὴ ὄντος· ἐν ἅπασι· ec. sqq.

**) *Diog. Laërt. II*, § 6; *Sext. Emp. adv. Math. IX*, § 6.

***) Arist. Phys. VIII, 1: ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἡσυχαζόντων τὸν ἄπειρον χρόνον, εἶτα τοῦτον ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι· ec. sqq.; Metaph. I, 3 *fin.*

man, die dem Blute, Fleiſche homogen ſind.*) Das Verdauen iſt nun nichts als Ausſcheiden des Homogenen, Aufnehmen deſſelben, und Abſcheiden des Heterogenen. Ernähren iſt ſo nur Vermehrung; der Tod iſt das Abſondern des Gleichen, und Ungleichvermiſchen mit dem Heterogenen. Was die Ausſcheidung des Gleichartigen aus dem Chaos und die Zuſammenſetzung des Gleichartigen, ſo wie die Auflöſung wieder dieſes Gleichartigen, hervorbringt, iſt der νοῦς. Die Thätigkeit iſt einfach, ſich auf ſich beziehend, rein, formell; ſo für ſich inhaltleer.

Dieß iſt die allgemeine Vorſtellung, und ganz dieſelbe, welche in neuerer Zeit z. B. in der Chemie herrſcht. Die chemiſchen Elemente ſind: Sauerſtoff, Waſſerſtoff, Kohlenſtoff, Metalle als nur relativ einfach, u. ſ. w. Sie ſagt: Wenn man wiſſen wolle, was Fleiſch, Holz, Stein u. ſ. f. wahrhaft ſey, ſo müſſe man ihre einfachen Beſtandtheile darſtellen; und dieſe ſeyen das Letzte. Sie giebt auch zu, daß Vieles nur relativ einfach ſey, z. B. beſtehe Platina aus drei bis vier Metallen. Man hat ſo lange das Waſſer und die Luft für einfach gehalten; aber die Chemie hat ſie jetzt zerlegt. Hier in dieſer chemiſchen Anſicht werden die Principe der natürlichen Dinge als qualitativ beſtimmt angenommen, und ſo unveränderlich, unzerſtörbar. Der Menſch iſt hiernach eine Menge von Kohlenſtoff, Waſſerſtoff, etwas Erde, Oxyde, Phosphor u. ſ. f. Es iſt beliebte Vorſtellung der Phyſiker, im Waſſer, Luft Sauerſtoff, Kohlenſtoff zu ſetzen, die — nur durch Scheidung, Ausſonderung — ſeyen. Alle Ernährung und Zunahme ſey nicht wahrhafte Aſſimilation, jedes Eingeweide nehme ſich nur ſeine beſonderen Theile; Leber u. ſ. f. habe eine Naſe, ſo daß das Thier aus den verſchiedenen Kräutern, Körpern u. ſ. f. ſich ſeine Theile herausziehe.

---

*) Arist. de generat. animal. I, 18: Ἀναλογίαμεν μὲν γὰρ κόλλυμα φασὶ εἶναι τὸ τῆς τροφῆς περίττωμα τοῦ σώματος.

Dieß iſt ganz der Standpunkt der Philoſophie des Anaxagoras, daß das unendlich-qualitativ Beſtimmte das Einfache ſey (Fleiſch ſieht man freilich nicht mehr für einfach an, wohl aber Waſſerſtoffgas u. ſ. f.), und daß man dann annimmt, das Andere beſtehe nur in der Zuſammenſetzung dieſer Einfachen. Es iſt freilich dieſe Vorſtellung des Anaxagoras auch verſchieden von der der modernen Chemie; das was wir für krankes halten, iſt für ihn ein qualitativ Beſtimmtes (das Urſprüngliche). Beim Fleiſch giebt er jedoch ſchon zu, daß die Theile nicht alle gleich ſind: es werde aber Fleiſch genannt nach der überwiegenden Anzahl der Art Theile, die ſich mit anderen vermiſcht haben. Ja, jedes Ding enthalte alle anderen Dinge: Waſſer, Luft, Knochen, Pflanzenfrüchte u. ſ. f.; und umgekehrt das Waſſer enthalte Fleiſch als Fleiſch, Knochen u. ſ. f. In dieſe unendliche Mannigfaltigkeit der Principien geht alſo Anaxagoras zurück. Das Einfache iſt erſt durch die Ausſcheidung aller jener Theilchen entſtanden, worin dann die eine Art von Theilchen ein Uebergewicht hat; ſo daß in Wirklichkeit iſt. Die Homöomerien, deren am meiſten irgendwo angehäuft ſind, machen, daß uns das Ganze als dieſes Beſtimmte erſcheint.*)

Dieſe Anſicht iſt ganz verſchieden von der Vorſtellung des Thales und des Heraklit, wo nicht nur die Möglichkeit, ſondern die Wirklichkeit der Verwandelung Eines in ein Anderes zum Grunde liegt. Beim Proceß des Heraklit liegt zu Grunde, daß dieſe gleichen qualitativen Unterſchiede ſich in Anderes verwandeln können; und dieſe Verwandelung iſt eine intereſſante Beſtimmung. Verwandeln iſt in einem doppelten Sinn zu neh-

*) Arist. Phys. I, 4: διό φασιν (aber nicht beſtimmte Anaxagoras allein) πάντ' ἐν παντὶ μεμῖχθαι, διότι πάντ' ἐκ παντὸς ὁρῶμεν γιγνόμενον· φαίνεσθαι δὲ ἕκαστόν φασι τοιοῦτον τῷ τὰ πλεῖστα τοιαῦτα ἐν αὐτῷ κεῖσθαι· ἔτι δὲ καὶ μέχρις ἂν τι μέρος πᾶν ὁτιοῦν ἐλάχιστον μέρος γῆς εἶναι λευκὸν ἢ μέλαν ἢ χρωμὸ ἢ σαρκὸν ἢ ὀστοῦν πᾶν εἶναι, ὅταν δὲ πλεῖστον ὁμοιομερὲς ἔχῃ, τοῦτο ἕκαστον εἶναι τῶν φαινομένων καὶ πράγματος. Metaph. IV, 3.

men, der Exiſtenz nach und dem Begriffe nach. Wenn bei den Alten von Verwandelung die Rede iſt, ſo nimmt man dieß gewöhnlich ſo, als ſey die Verwandelung der Exiſtenz nach gemeint, und unterſucht, ob das Waſſer z. B. durch chemiſche Behandlung, Hitze, Deſtillation u. ſ. f. in Erde verwandelt werden könne; da hat denn die endliche Chemie ihre Grenze. Ein Anderes iſt aber die Verwandelung dem Begriffe nach; und dieß iſt der Sinn bei Heraklit, und in allen alten Philoſophien. Daß z. B. das Waſſer ſich in Zeit, in Raum ſelbſt überſetzt, geht nicht in Retorten u. ſ. f.; aber dieſer Uebergang von Einer Qualität in die andere iſt in dieſen Philoſophien gemeint. In jeder philoſophiſchen Idee kommt es vor, daß das Waſſer ſich in Luft verwandelt, — d. h. dieſer innige Zuſammenhang im Begriff: daß das Eine nicht ſeyn kann ohne das Andere, daß das Andere ihm nothwendig iſt, und keines außer dieſem Zuſammenhang ſelbſtſtändig beſtehen kann, — daß das Leben der Natur iſt, daß ſich Eins zum Anderen verhält. Man pflegt wohl die Vorſtellung zu haben: daß, wenn man das Waſſer fortnähme, es zwar den Pflanzen und Thieren ſchlecht ergehen würde, — aber die Steine könnten doch bleiben; ebenſo könnte man bei den Farben z. B. das Blaue wegnehmen, — grün und roth blieben doch. Dieß kann man empiriſch leicht zeigen; jedes, ſagt man, ſey qualitativ für ſich. Dieß iſt aber nur der Exiſtenz nach; dem Begriffe nach ſind ſie nur durch einander, es iſt die innere Nothwendigkeit. Dieß merkt man auch wohl beim Lebendigen; da geht es anders zu, da kommt der Begriff zur Exiſtenz: wenn man das Herz ausſchneidet, ſo geht auch die Lunge u. ſ. f. zu Grunde. Die Natur exiſtirt ebenſo nur in der Einheit, als das Gehirn nur iſt in der Einheit mit den anderen Organen.

Wir ſehen, daß den Anaxagoras, — indem er das abſolute Weſen als Allgemeines beſtimmt, — hier im gegenſtändlichen Weſen oder in der Materie die Allgemeinheit und der

Gedanke verläßt. Das Anſich iſt kein eigentliches ſinnliches Seyn. Die erſte Erhebung über das ſinnliche Seyn iſt das Negative deſſelben, das Unſinnliche, d. h. das Nicht-Sichtbare, Hörbare u. ſ. f., — dieß die höchſte Erhebung gemeiner Phyſiker zum Nichtſinnlichen, als bloßem Negativen des Fürunsſeyns. Aber das Poſitive iſt, daß das ſeyende Weſen ſelbſt Allgemeines iſt. Das Gegenſtändliche iſt νοῦς, aber für dieſen das andere Seyn eine Vermiſchung Einfacher, die nicht Fleiſch nicht Fiſch, nicht roth nicht blau iſt; aber dieß Einfache nicht an ſich einfach, — ſondern beſteht ſeinem Weſen nach aus Homöomerien, die aber ſo klein ſind, daß ſie nicht empfindbar ſind. Die Kleinheit alſo hebt ſie nicht als ſeyende auf, ſondern ſie ſind aufbehalten; aber eben das Seyende iſt, ſichtbar, riechbar u. ſ. f. zu ſeyn. Dieſe unendlich kleinen Homöomerien verſchwinden allerdings in der genauern Vorſtellung; Fleiſch z. B. iſt dieß ſelbſt, aber auch eine Miſchung von Allem, d. h. es iſt nicht einfach. Die weitere Analyſe zeigt gleich die Verwirrung dieſer Vorſtellung; Fleiſch, nehmen wir weg was nicht Fleiſch iſt, ſo wird es verändert: oder es bleibt, verändert kann es nicht werden. Eine ſolche Vorſtellung muß ſich mehr oder weniger in ſich ſelbſt verwirren. Auf der einen Seite iſt ſo jedes Gebilde ſeinem Hauptelemente nach urſprünglich, und dieſe Theile zuſammen machen ein körperliches Ganzes aus, — was aber an ſich Alles enthalten ſoll. Der νοῦς iſt dann nur das Bindende und Trennende, das Diakosmirende. Dieß kann uns genügen. Man kann leicht mit den Homöomerien des Anaxagoras in Verwirrung gerathen; die Hauptbeſtimmung muß man aber feſthalten.

Die Homöomerien ſind auffallende Vorſtellung. Wie hängt ſie mit dem ſonſtigen Princip des Anaxagoras zuſammen? Beziehen wir dieß auf das Princip des Verſtandes, ſo ſind die Vorſtellungen über's Einzelne konſequenter, als ſie zunächſt ausſehen. Indem der Verſtand das ſich ſelbſt Beſtimmende iſt: ſo

iſt der Inhalt Zweck, — erhält ſich im Verhältniß zu Anderem; er entſteht und vergeht nicht, obgleich er in der Thätigkeit iſt. Die Vorſtellung des Anaxagoras, daß die konkreten Principien beſtehen und ſich erhalten, iſt alſo konſequent. Er hebt Entſtehen und Vergehen auf; es iſt nur Veränderung, die Zuſammenſetzung und Auflöſung des Vereinten iſt. Die Principien ſind konkrete, inhaltsvolle, — ſo viel Zwecke; in der Veränderung, die vorgeht, erhalten ſich vielmehr die Principien. Die Veränderung iſt äußerlich, — Verbindung oder Trennung; Gleiches geht nur mit Gleichem zuſammen. Die chaotiſche Vermiſchung iſt freilich Zuſammenſetzung von Ungleichen; das iſt aber nur Zuſammenſetzung, nicht ein individuelles lebendiges Gebilde, — dieſes erhält ſich, Gleiches zu Gleichem verbindend. So roh dieſe Vorſtellungen ſind, ſo ſind ſie eigentlich dem νοῦς noch entſprechend.

3. Was nun die einfache ſpekulative Beziehung des νοῦς auf dieſe Materie betrifft: ſo ſind beide ſpekulativ nicht als Eins geſetzt. Denn dieſe iſt nicht als Eins geſetzt, der Begriff iſt nicht in ſie ſelbſt eingedrungen. Hier werden Theils die Begriffe oberflächlich. Der νοῦς iſt die bewegende Seele in Allem; „er iſt als Seele in den Thieren, — ſowohl in den großen, als kleinen, den beſſeren und ſchlechteren.“ *) Aber als Seele der Welt, als organiſches Syſtem des Ganzen, — der Verſtand am Realen bleibt bei Anaxagoras ein bloßes Wort. Für das Lebendige als Lebendiges, indem die Seele als Princip begriffen war, forderten die Alten kein weiteres Princip (denn ſie iſt das Sichſelbſtbewegende), — aber für die Beſtimmtheit, die das Thier als Moment im Syſtem des Ganzen iſt, wieder das Allgemeine dieſer Beſtimmtheiten. Anaxagoras nennt den Verſtand als ſolches Princip; — und in der That muß der abſolute Begriff als das einfache Weſen, das Sichſelbſtgleiche in ſeinen Unterſchieden, das ſich Entzweiende, die

*) *Aristot. de anima I, 2.*

Realität Setzende, dafür erkannt werden. Aber daß Anaxagoras an dem Univerſum den Verſtand aufgezeigt, oder es als ein vernünftiges Syſtem begriffen hätte, — davon findet ſich nicht nur keine Spur, ſondern die Alten ſagen ausdrücklich darüber, daß er es dabei ſo bewenden ließ; wie wenn wir ſagen, daß die Welt, die Natur ein großes Syſtem, die Welt weiſe eingerichtet ſey, oder allgemein Vernunft ſey. Dadurch ſehen wir weiter noch gar nichts von der Realiſirung dieſer Vernunft oder von der Verſtändigkeit der Welt ein.

Der νοῦς des Anaxagoras iſt noch formell, obgleich die Identität des Princips mit der Ausführung eingeſehen wurde. Ariſtoteles *) erkennt das Ungenügende des anaxageräiſchen νοῦς: „Anaxagoras braucht wohl den νοῦς zu ſeiner Bildung des Weltſyſtems (κοσμοποιΐαν): wenn er nämlich in Verlegenheit iſt, die Nothwendigkeit einer Sache aufzuzeigen (den Grund der Nothwendigkeit angeben ſoll), ſo zieht er ihn herbei; ſonſt gebraucht er alles Andere eher zur Erklärung, als den νοῦς."

Daß der νοῦς des Anaxagoras etwas Formelles geblieben iſt, iſt nirgend ausführlicher angegeben, als in der bekannten Stelle aus Platon's Phädo, **) die für die Philoſophie des Anaxagoras merkwürdig iſt. Sokrates bei Plato giebt am beſtimmteſten an, worauf es dem Sokrates und Plato ankommt, was ihnen das Abſolute iſt, und warum ihnen Anaxagoras nicht genügte. Ich führe dieß an, weil es uns überhaupt einführen wird in den Hauptbegriff, den wir im philoſophiſchen Bewußtſeyn der Alten erkennen. Sokrates hat näheres Verhältniß zum νοῦς; die Beſtimmungen des νοῦς kommen ihm zu. Plato läßt den Sokrates hier erzählen (dieß iſt auch Beiſpiel ſeiner Redſeligkeit, wodurch es etwas lang wird), wie es ihm mit Anaxagoras gegangen ſey. Die Hauptformen, die bei Sokrates her-

*) Arist. Metaph. I, 4.

**) p. 97 — 99 (p. 85 — 89).

vortreten, ſehen wir auch darin. „Als ich einſt aus einer Schrift des Anaxagoras vorleſen hörte, daß er ſagt, der Verſtand ſey der Ordner der Welt und die Urſache,“ das an und für ſich Beſtimmte, Bewirkende der Realität: „ſo freute ich mich einer ſolchen Urſache; und ich hielt dafür, daß wenn dieſes ſich ſo verhielte, daß der Begriff alle Realität austheile, ſo werde er jedes ſo ſetzen, wie es am Beſten iſt,“ — der Zweck würde aufgezeigt ſeyn. „Wenn nun Jemand die Urſache des Einzelnen finden wollte, wie es wird und wie es vergeht, oder wie es iſt: ſo müſſe er dieſes von jedem aufſuchen, wie es ihm am Beſten iſt, zu ſeyn, oder irgend auf eine Weiſe paſſiv oder thätig zu ſeyn.“ Daß der Verſtand die Urſache, oder daß Alles auf's Beſte gemacht ſey, iſt gleichbedeutend; es wird ſich dieß mehr beſtimmen aus dem Gegenſatze. Ferner: „Aus dieſem Grunde gehöre es ſich für den Menſchen ſowohl von ſich ſelbſt, als von allem Anderen nicht Anderes zu betrachten“ (ſuchen, σκοπεῖν), „als das, was das Beſte und Vollkommenſte ſey; und es ſey nothwendig, daß dieſer dann auch das Schlechtere wiſſe, denn Beider Wiſſenſchaft ſey ein und dieſelbe. So überlegend (raiſonnirend), freute ich mich, daß ich glauben konnte, einen Lehrer der Urſache von dem Seyenden (τῶν ὄντων)“ — des Guten — „gefunden zu haben, recht nach meinem Sinne (κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ), an dem Anaxagoras:“ alſo „er werde mir ſagen, ob die Erde platt iſt oder rund, und wenn er mir dieß geſagt, werde er mir die Urſache und die Nothwendigkeit der Sache auslegen, indem er mir das Eine oder das Andere als das Beſſere aufzeige; und wenn er ſagt, daß ſie in der Mitte iſt, ſo werde er mir auslegen, daß es ſo beſſer ſey, daß ſie in der Mitte iſt,“ — d. h. ihren Zweck, der an und für ſich beſtimmt iſt, nicht den Nutzen als äußerlich beſtimmten Zweck. „Und wenn er mir dieß aufzeigte, ſo machte ich mich darauf gefaßt, daß er mir nun keine andere Art von Urſachen mehr herbeibringen werde (weitere Urſachen wollte ich dann nicht); ebenſo

von der Sonne, Mond und den anderen Sternen, ihrem Geſchwindigkeiten gegen einander und Umläufen und anderen Beſchaffenheiten. Indem er jedem Einzelnen ſeine Urſache anwies und allen gemeinſchaftlich, ſo dachte ich, er werde von jedem Einzelnen ſein Beſtes, und von allen das gemeinſame Beſte". — die freie, an und für ſich ſetzende Idee, den abſoluten Endzweck — „auslegen. Ich hätte dieſe Hoffnung nicht um Vieles weggegeben, ſondern nahm eifrig dieſe Schriften, und las ſie ſo bald als möglich, um auf's baldeſte das Gute und das Schlechte kennen zu lernen. Von dieſer ſchönſten Hoffnung fiel ich nun herab, als ich ſah, daß der Mann den Gedanken (νοῦς) gar nicht gebrauche, noch irgend Gründe, um die Dinge zu bilden (διακοσμεῖν): ſondern die Lüfte, Feuer, Waſſer dazu nahm, und noch vieles Anderes und Ungeſchicktes." Wir ſehen hier, wie dem Beſten, nach Verſtand Setzenden (der Zweckbeziehung) dasjenige entgegentritt, was wir die natürlichen Urſachen nennen, wie in Leibnitz die causae efficientes und finales.

Dieß erläutert Sokrates ferner auf folgende Weiſe im Gefängniſſe, eine Stunde vor ſeinem Tode. „Er ſchien es mir ſo zu machen, wie wenn Jemand ſagte, Sokrates thue alles, was er thue, mit Verſtand, und wenn er dann daran ginge, die Gründe von jedem anzugeben, was ich thue, er zuerſt ſage, daß ich deswegen jetzt hier ſitze, weil mein Körper aus Knochen und Muskeln beſteht, die Knochen dichte (feſt) ſind," meinen Körper zu tragen, „und Unterſchiede" (διαφυάς, Artikulatien) „von einander haben, die Muskeln aber fähig ſind, ſich auszuſtrecken und zu beugen, die Knochen mit Fleiſch und Haut umgebend (nach dieſer Fähigkeit, daß die Knochen an den Gelenken von Streck- und Beuge-Muskeln aufgehoben werden, meine Glieder zu bewegen, ſitze ich jetzt hier): und wenn er weiter als Urſache meiner Unterredung mit Euch andere dergleichen Urſachen, die Töne und Lüfte und das Gehör und tauſend andere Dinge herbeibrächte; — die wahre Urſache" (freie Beſtimmung für ſich,

der das nur mechaniſch Aeußerliche unterworfen iſt) „aber anzugeben unterließe, daß nämlich, weil die Athenienſer es für beſſer erachtet, mich zu verurtheilen, darum auch ich es für beſſer erachtet, hier zu ſitzen, und für gerechter, zu bleiben und die Strafe zu erdulden, welche ſie beſchließen würden“ (wir müſſen uns erinnern, daß Einer ſeiner Freunde Alles zur Flucht für Sokrates eingerichtet hatte, der dieß aber abſchlug): „denn ſonſt, beim Hunde, wie längſt würden dieſe Knochen und Muskeln zu Megara oder in Böotien ſeyn, von der Meinung des Beſten fortbewegt, wenn ich nicht für gerechter und ſchöner hielte, ſtatt zu fliehen und davon zu laufen, der Strafe mich zu unterwerfen, welche der Staat mir auflegt.“ Plato ſtellt hier auf richtige Weiſe die zwei Arten von Grund und Urſache einander gegenüber: Die Urſache aus Zwecken, und die äußere Urſache (Chemismus, Mechanismus u. ſ. w.), um das Schiefe aufzuzeigen, das hier in dem Beiſpiel eines Menſchen mit Bewußtſeyn ſich ſetzt. Anaxagoras hat den Schein, einen Zweck zu beſtimmen, von dieſem ausgehen zu wollen; er läßt dieß aber ſogleich wieder fallen, und geht zu ganz äußerlichen Urſachen über. „Jenes aber“ (ſolche Knochen und Muskeln) „Urſachen zu nennen, iſt ganz ungeſchickt“ (falſch). „Wenn Einer aber ſagt, daß ohne ſolche Knochen und Muskeln zu haben, und was ich ſonſt habe, ich das nicht thun könne, was ich für das Beſte hielte (*τὰ δόξαντά μοι*): ſo hat er ganz recht. Aber daß ich aus ſolchen Urſachen das thue, was ich thue, und was ich mit Verſtand thue, daß ich es nicht aus Wahl des Beſten (*τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει*) thue, — dieß zu behaupten, iſt eine große Gedankenloſigkeit; es heißt: den Unterſchied nicht zu machen verſtehen, daß Eins die wahre Urſache (*τὸ αἴτιον τῷ ὄντι*), das Andere aber nur das, ohne welches die Urſache nicht wirken könnte,“ — die Bedingung. Dieß iſt, was Plato über Anaxagoras ſagt, daß der *νοῦς* nur formell iſt und bleibt.

Dieß iſt gutes Beiſpiel, das uns zeigt, daß wir den Zweck

vermiſſen bei ſolchen Erklärungs-Arten. Anderer Seits iſt es nicht ein gutes Beiſpiel, weil es aus dem Reiche der ſelbſtbewußten Willkür genommen iſt, — Ueberlegung, nicht bewußtloſer Zweck. α) In dieſer Beurtheilung des anaxagoräiſchen νοῦς können wir im Allgemeinen dieß wohl ausgeſprochen ſehen, daß Anaxagoras keine Anwendung im Realen von ſeinem νοῦς gemacht habe. Aber β) das Poſitive in der Beurtheilung des Sokrates ſcheint uns ebenſo auf der anderen Seite ungenügend zu ſeyn, indem es auf das entgegengeſetzte Extrem übergeht, nämlich für die Natur Urſachen zu verlangen, die nicht an ihr zu ſeyn ſcheinen, ſondern die außer ihr in das Bewußtſeyn überhaupt fallen. Denn was gut und ſchön iſt, iſt Theils Gedanke des Bewußtſeyns als ſolchen; Zweck und zweckmäßiges Thun iſt zunächſt ein Thun des Bewußtſeyns, nicht der Natur. Oder inſofern Zwecke in der Natur geſetzt werden, ſo fällt der Zweck als Zweck außer ihr; als ſolcher iſt er nicht an ihr ſelbſt (dieß fällt nur in unſere Beurtheilung), — ſondern an ihr iſt nur das, was wir natürliche Urſachen nennen, und für ihr Begreifen haben wir auch nur ihr immanente Urſachen zu ſuchen und anzugeben. Wir unterſcheiden hiernach z. B. an Sokrates den Zweck und Grund ſeines Handelns als Bewußtſeyn, und die Urſachen ſeines wirklichen Handelns; und Letzteres würden wir allerdings in ſeinen Knochen, Muskeln, Nerven u. ſ. f. ſuchen. Indem wir die Betrachtung der Natur nach Zwecken — als unſeren Gedanken, nicht einem Seyn der Natur — verbannen: ſo verbannen wir aus der Naturbetrachtung alſo die ſonſt beliebige teleologiſche Betrachtung; z. B. daß Gras wächſt, daß es die Thiere freſſen, — und dieſe ſind und Gras freſſen, damit wir ſie freſſen können. Der Zweck der Bäume ſey, daß ihre Früchte verzehrt werden, und daß ſie uns Holz zum Heizen geben: viele Thiere haben Felle zu warmen Kleidern: das Meer in den nördlichen Klimaten ſchwemme Holzſtämme ans Ufer, weil an dieſen Ufern ſelbſt kein Holz wachſe, die Bewohner alſo es ſo erhalten

u. ſ. f. So vorgeſtellt liegt der Zweck, das Gute außer der Sache ſelbſt. Die Natur eines Dinges wird dann nicht an und für ſich betrachtet, ſondern nur in Beziehung auf ein Anderes, das daſſelbe nichts angeht. Der Baum, das Gras iſt als Naturweſen für ſich; und dieſe Zweckmäßigkeit, daß z. B. das Gras gefreſſen wird, geht das Gras als Gras nicht an, — wie es das Thier nicht angeht, daß die Menſchen in ſeine Felle ſich kleiden.

Und dieſe Naturbetrachtung überhaupt kann nun Sokrates an Anaxagoras zu vermiſſen ſcheinen. Allein dieſer uns geläufige Sinn des Guten und Zweckmäßigen iſt Theils nicht der einzige und nicht der Sinn des Plato, Theils iſt auch dieſer nothwendig. Wir haben α) das Gute oder den Zweck nicht ſo einſeitig vorzuſtellen, daß wir es nun nur im vorſtellenden Weſen als ſolchen geſetzt, entgegengeſetzt dem Seyenden ſetzen: aber, von dieſer Form befreit, ſeinem Weſen nach zu nehmen; ſo iſt es Allgemeines, Gattung, die Idee des ganzen Weſens. Dieſe iſt die wahre Urſache, in ſich aber zurückgehende Urſache: Zweck, als Allgemeines, an ſich ſeyendes Erſtes, von welchem die Bewegung ausgeht und welches zum Reſultate wird, — nicht nur im Vorſtellen Zweck vorher, ehe ſeine Wirklichkeit iſt, ſondern auch in der Realität. Das Werden iſt die Bewegung, wodurch eine Realität und Totalität wird; im Thiere, Pflanze iſt ſein Weſen die Gattung, — es als Allgemeines, das ſeine Bewegung anfängt und was es hervorbringt. Dieſe Totalität iſt das Ganze (Pflanze, Thier u. ſ. f.), aber dieß Ganze iſt nicht Produkt aus Fremden: ſondern ſein eigenes Produkt, es iſt zuerſt vorhanden, das Erſte, Sichſelbſtproducirende; ſo heißt es Zweck, iſt als Allgemeines, wie in ſeinem Werden als Seyendes. Die Idee iſt nicht ein beſonderes Ding, das einen anderen Inhalt hätte, als die Realität, oder ganz anders ausſähe. Dieſes Allgemeine, ββ) als noch Producirtes, iſt es Zweck: Keim, der Saame, Kind iſt es als noch nicht realiſirter Zweck, — Allgemeines, als ſolches;

β) was ſeine Bewegung hervorbringt, die Realiſirung iſt daſſelbe: es wird, was es ſchon an ſich iſt, — Pflanze, Thier. Der Gegenſatz iſt der bloß formelle Gegenſatz der Möglichkeit und der Wirklichkeit; die thätige, treibende Subſtanz und das Produkt ſind daſſelbe. Dieſe Realiſirung, Bewegung geht durch den Gegenſatz hindurch; das Negative an dem Allgemeinen iſt dieſer Proceß, Bewegung ſelbſt. Die Gattung, das Allgemeine ſetzt ſich entgegen als Einzelnes dem Einzelnen und dem Allgemeinen; ſo realiſirt am Lebendigen die Gattung ſich in den Gegenſatz entgegengeſetzter Geſchlechter, ihr Weſen iſt aber die allgemeine Gattung. Sie als Einzelne gehen auf ihre Selbſterhaltung als Einzelner, Eſſen, Trinken u. ſ. f.; aber was ſie damit zu Stande bringen, iſt die Gattung. Die Individuen heben ſich auf, nur die Gattung iſt das immer Hervorgebrachte; die Pflanze bringt nur dieſelbe Pflanze hervor, — das Allgemeine iſt der Grund.

β) Hiernach iſt der Unterſchied von dem, was ſchlechter Weiſe natürliche Urſachen genannt worden, und von der Zweckurſache zu beſtimmen. Iſolire ich nun die Einzelnheit und ſehe bloß auf ſie als Bewegung und die Momente derſelben, ſo gebe ich das an, was natürliche Urſachen ſind. Z. B., woher iſt dieß Lebendige entſtanden? — Durch Zeugung von dieſem ſeinem Vater und Mutter. Was iſt die Urſache dieſer Früchte? — Der Baum, deſſen Säfte ſich ſo deſtillirt, daß gerade die Frucht entſteht. Antworten dieſer Art geben die Urſache an; d. h. die einer Einzelnheit entgegengeſetzte Einzelnheit, — ihr Weſen aber iſt die Gattung. Die Natur kann nun das Weſen nicht als ſolches darſtellen. Der Zweck der Zeugung iſt das Aufheben der Einzelnheit des Seyns; aber die Natur, die es in der Exiſtenz wohl zu dieſem Aufheben der Einzelnheit bringt, ſetzt nicht das Allgemeine an ihre Stelle, ſondern ein anderes Einzelnes. Die Knochen, Muskeln u. ſ. f. bringen eine Bewegung hervor; ſie ſind Urſachen, aber ſie ſelbſt wieder durch andere

Ursachen, u. s. f. ins Unendliche. Das Allgemeine aber faßt sie in sich als Momente, die als Ursachen allerdings vorkommen in der Bewegung, — aber so, daß der Grund dieser Theile selbst das Ganze ist. Nicht sie sind das Erste, sondern das Resultat, in das die Säfte der Pflanze u. s. f. übergehen, ist das Erste, wie in der Entstehung es nur als Produkt erscheint, als Saame, der den Anfang und das Ende macht, — aber ein anderes Individuum, das Wesen ist aber dasselbe.

γ) Eine solche Gattung ist aber selbst eine bestimmte Gattung, bezieht sich wesentlich auf eine andere, z. B. die Idee der Pflanze auf die des Thiers. Das Allgemeine bewegt sich fort. Dieß erscheint als äußere Zweckmäßigkeit, daß die Pflanzen von Thieren gefressen werden u. s. f.; dieß ist die Beschränktheit ihrer als Gattung. Die Gattung der Pflanze hat ihrer Realisirung die absolute Totalität im Thiere, das Thier in dem bewußten Wesen, wie die Erde in der Pflanze. Dieß das System des Ganzen; — jedes Moment: übergehend. Dieß die gedoppelte Betrachtungsart: α) Jede Idee ist Kreis in sich selbst, — Pflanze, Thier das Gute seiner Art; β) das allgemeine Gute, — d. h. Moment darin. Betrachte ich das Thier bloß als äußerlich Zweckmäßiges, geschaffen für Anderes: so einseitig; es ist Wesen, an und für sich Allgemeines. Aber es ist ebenso einseitig: Die Pflanze sey nur an und für sich, Naturprodukt, Selbstzweck, in sich beschlossen, nur auf sich zurückgehend, — auch nicht in dieser Einzelnheit des Gefressenwerdens, Kleidung u. s. f. Es ist Kreis, der in sich vollendet, aber dessen Vollendung ebenso ein Uebergehen in einen anderen Kreis ist; — Ein Wirbel, dessen Mittelpunkt, worein er zurückgeht, unmittelbar in der Peripherie eines höheren Kreises liegt, der ihn verschlingt.

Der Zweck (das Gute) ist also jenes Allgemeine; es ist gut, sein Allgemeines (das gemeinsame Gute) ebenso. Sokrates spricht immer vom Besten, Zweck. Diese Form des Zwecks ist es, in der bei Sokrates das erscheint, was wir νοῦς nennen.

Sagen wir, die Natur der Dinge muß nach dem Begriff erkannt werden, ſo iſt der Begriff die ſelbſtſtändige, unabhängige Betrachtung der Dinge. Der Begriff iſt das, was die Dinge an und für ſich ſelbſt ſind. Er realiſirt ſich ſelbſt, verändert ſich; iſt aber dieß, ſich in dieſer Verwickelung mit Anderem ſelbſt zu erhalten. Er hemmt das Verhältniß natürlicher Urſachen. Dieſer Begriff iſt der Zweck. Der Zweck iſt zunächſt (nach der Vorſtellung) Beſtimmung, die außer den Dingen liege; ſo ſind die Dinge nützlich, ſie ſind für einen Zweck. Dieſe Beſtimmung iſt aber nicht ihre eigene, ſondern eine ihnen fremde. Wir haben uns beim Zweck nicht ein Solches vorzuſtellen, dem der Zweck äußerlich iſt. So ſagen wir Endzweck der Welt; er iſt das ihr Immanente. Ebenſo kann man ſich dieß aber auch äußerlich denken.

Dieſe Erläuterungen ſind hier nothwendig. Denn von hier aus ſehen wir die ſpekulative Idee mehr in Allgemeines herübertreten, — vorher als Seyn, und die Momente und Bewegung als ſeyend ausgeſprochen. Bei dieſem Uebergange iſt dieß zu vermeiden, daß wir nicht glauben, daß dadurch das Seyn aufgegeben werde und wir in das Bewußtſeyn als entgegengeſetzt dem Seyn übergehen — ſo verlöre das Allgemeine ganz ſeine ſpekulative Bedeutung —; ſondern das Allgemeine iſt immanent in der Natur. Dieſen Sinn hat es, wenn wir uns vorſtellen, daß der Verſtand, Gedanke (νοῦς) die Welt mache, ordne u. ſ. f., — wie die Thätigkeit des einzelnen Bewußtſeyns iſt, wo Ich hier auf Einer Seite ſtehe, mir gegenüber eine Wirklichkeit, Materie, die ich formire, ſo und ſo vertheile und ordne; ſondern das Allgemeine, der Gedanke muß in der Philoſophie ohne dieſen Gegenſatz bleiben. Seyn, reines Seyn iſt ſelbſt Allgemeines, wenn wir uns dabei erinnern, daß das Seyn abſolute Abſtraktion, reiner Gedanke iſt. Aber Seyn, wie es ſo als Seyn geſetzt iſt, hat es die Bedeutung des Entgegengeſetzten gegen dieß Reflektirtſeyn-in-ſich-ſelbſt, gegen den Gedanken;

die Erinnerung ist unsere gegen es. So aber hat das Allgemeine die Reflexion unmittelbar an ihm selbst.

Bis hierher sind eigentlich die Alten gekommen; es scheint wenig zu seyn. Allgemein ist eine dürftige Bestimmung, jeder weiß vom Allgemeinen; aber er weiß nicht von ihm als Wesen. Bis zur Unsichtbarkeit des Sinnlichen (Uebersinnlichem) kommt wohl der Gedanke, aber nicht bis zur positiven Bestimmtheit, — prädikatloses Absolute ist das bloß Negative, so weit, als die gemeine Vorstellung jetziger Tage gekommen, — aber nicht bis zum Positiven, es als Allgemeines zu denken. So sehen wir also bei Anaxagoras den νοῦς als das Allgemeine, Absolute, das Inhalt durch sich selbst setzt, und sich darin erhält. Mit diesem Fund des Gedankens schließen wir den ersten Abschnitt. Mit diesem Principe treten wir in die zweite Periode. Die Ausbeute der ersten Periode ist nicht sehr groß. Einige meinen zwar, es sey noch besondere Weisheit darin. Aber das Denken ist noch jung, die Bestimmungen sind noch arm, abstrakt, dürftig; das Denken hat hier nur wenige Bestimmungen, und diese können nicht aushalten. Das Princip des Wassers, des Seyns, der Zahl u. s. f. hält nicht aus; das Allgemeine muß für sich hervorgehen. Nur beim Anaxagoras sehen wir das Allgemeine als die sich selbst bestimmende Thätigkeit bestimmt.

Noch ist das Verhältniß des Allgemeinen als entgegengesetzt dem Seyn, oder das Bewußtseyn als solches in seinem Verhältnisse zum Seyenden zu betrachten. Dieß Verhältniß des Bewußtseyns ist dadurch bestimmt, wie er das Wesen bestimmt hat. Hierüber kann sich nicht Befriedigendes finden, da er α) eines Theils den Gedanken als das Wesen erkannte, ohne aber diesen Gedanken selbst an der Realität auszuführen; so daß β) also diese gedankenlos für sich als eine unendliche Menge von Homöomerien ist, d. h. als eine unendliche Menge sinnlichen Ansichseyns, das nun aber so das sinnliche Seyn ist, denn das existirende Seyn ist eine Anhäufung

der Homöomerien. Ebenſo vielfach kann das Verhältniß des Bewußtſeyns zum Weſen ſeyn. So konnte Anaxagoras ebenſowohl ſagen, daß nur im Gedanken die Wahrheit iſt und im vernünftigen Erkennen; aber ebenſo das ſinnliche Wahrnehmen, denn in dieſem ſind die Homöomerien, die ſelbſt an ſich ſind.

So finden wir von ihm α) bei Sextus,*) „der Verſtand (λόγος) ſey das Kriterium der Wahrheit:“ „„Die Sinne können wegen ihrer Schwäche die Wahrheit nicht beurtheilen,““ — Schwäche, denn die Homöomerien ſind das unendlich Kleine; — die Sinne können ſie nicht faſſen, wiſſen nicht, daß ſie ein Ideelles, Gedachtes ſeyn ſollen. Ein berühmtes Beiſpiel hiervon von ihm iſt, daß er behauptet, „der Schnee ſey ſchwarz, denn er ſey Waſſer, das Waſſer aber ſey ſchwarz;“ er ſetzte hier die Wahrheit alſo in einen Grund.**)

β) „Anaxagoras habe geſagt, es ſey etwas zwiſchen dem Gegenſatze (ἀντιφάσεως); ſo daß alſo Alles unwahr ſey. Denn indem die Seiten des Gegenſatzes gemiſcht ſind: ſo iſt das Gemiſchte weder gut noch nicht gut, und alſo nichts wahr.“***) So führt Ariſtoteles †) ein andermal von ihm an, „daß eins ſeiner Apophthegmen gegen ſeine Schüler geweſen, daß die Dinge (ihnen) ſo ſeyen, wie ſie ſie aufnehmen“ (wie ſie ihnen erſcheinen). Dieß kann ſich darauf beziehen, daß, indem das exiſtirende Seyn eine Anhäufung der Homöomerien iſt, die das ſeyende Weſen ſind: ſo die ſinnliche Wahrnehmung die Dinge nehme, wie ſie in Wahrheit ſind.

Doch iſt damit weiter nicht viel zu machen. Aber hier fängt nun eine beſtimmtere Entwickelung des Verhältniſſes des Bewußtſeyns zum Seyn, die Entwickelung der Natur des Erkennens als eine Erkenntniß des Wahren an. Der Geiſt iſt

*) adv. Math. VII, §. 89 — 91.
**) *Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c.* 13, §. 33.
***) Aristot. Metaphys. IV, 7.
†) Metaphys. IV, 5.

dazu fortgegangen, das Weſen als Gedanken auszuſprechen. So iſt alſo das Weſen als ſeyend im Bewußtſeyn als ſolchem, — an ſich, aber ebenſo im Bewußtſeyn. Es iſt nur dieß das Seyn, inſofern das Bewußtſeyn es erkennt; und nur dieß iſt das Weſen: das Wiſſen von ihm. Der Geiſt hat das Weſen nicht mehr in einem Fremden zu ſuchen, ſondern in ſich ſelbſt; denn das ſonſt fremd Erſcheinende iſt Gedanke, d. h. das Bewußtſeyn hat dieß Weſen an ihm ſelbſt. Aber dieß entgegengeſetzte Bewußtſeyn iſt ein einzelnes. Es iſt damit in der That das Anſichſeyn aufgehoben; denn das Anſichſeyn iſt das Nichtentgegengeſetzte, Nichteinzelne, ſondern Allgemeine. Es wird wohl erkannt; aber was iſt, iſt nur im Erkennen, oder es iſt kein anderes Seyn, als das des Erkennens des Bewußtſeyns. Dieſe Entwickelung des Allgemeinen, worin das Weſen ganz auf die Seite des Bewußtſeyns herübertritt, ſehen wir in der ſo verſchrieenen Weltweisheit der Sophiſten. Wir können dieß von der Seite nehmen, daß die negative Natur des Allgemeinen ſich jetzt entwickelt.

Gedruckt bei den Gebr. Unger

Verbesserungen und Zusätze.

S. 29, Z. 21. Hinter begraben hat setze hinzu: (Es sey ein Schlachtfeld, nur bedeckt mit den Gebeinen der Todten.)

S. 200, Z. 8. Statt Plutarch lies: Pseudoplutarch.

S. 218, Z. 21 füge hinzu: Diese Kritik ist noch jetzt geltend, wo das Absolute als die Eine starre Substanz vorgestellt wird.

S. 223. Zu Anmerkung 1. setze hinzu: et Rittershus. ad h. l.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben

von

D. Karl Ludwig Michelet.

Zweiter Band.

Οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀπαθανατίζειν.

Aristoteles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1833.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.

Vierzehnter Band.

Τὰληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1833.
Verlag von Duncker und Humblot.

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-0
FN. 01480/028

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Inhalt des zweiten Bandes.

Erſter Theil.

Geſchichte der griechiſchen Philoſophie.

Erſter Abſchnitt.

Erſte Periode.

(Zerriezung.)

Seite.

Zweites Kapitel: Erſter Periode zweite Abtheilung 3
A. Philoſophie der Sophiſten 5
1. Protagoras 28
2. Gorgias 35
B. Philoſophie des Sokrates 42
1. Sokratiſche Methode 58
2. Princip des Guten 70
3. Schickſal des Sokrates 100
C. Sokratiker 122
1. Philoſophie der Megariker 129
a. Euklides 129
b. Eubulides 132
c. Stilpo 141
2. Philoſophie der Cyrenaiker 146
a. Ariſtippus 147
b. Theodorus 154
c. Hegeſias 155
d. Anniceris 158
3. Philoſophie der Cyniker 159
a. Antiſthenes 161
b. Diogenes 164
c. Spätere Cyniker 168

Seite.

Drittes Kapitel: Erſter Periode dritte Abtheilung 169
A. Philoſophie des Plato 169
1. Dialektik 222
2. Natur-Philoſophie 248
3. Philoſophie des Geiſtes 269
B. Philoſophie des Ariſtoteles 298
1. Metaphyſik 318
2. Natur-Philoſophie 337
3. Philoſophie des Geiſtes 368
a. Pſychologie 369
b. Praktiſche Philoſophie 393
α. Ethik 393
β. Politik 397
4. Logik 401

Zweiter Abſchnitt.
Zweite Periode.

Dogmatismus und Skepticismus 423
A. Philoſophie der Stoiker 429
1. Phyſik 436
2. Logik 443
3. Moral 452
B. Philoſophie des Epikur 473
1. Kanonik 478
2. Metaphyſik 484
3. Phyſik 491
4. Moral 500
C. Philoſophie der Neuakademiker 515
1. Arkeſilaus 517
2. Karneades 527
D. Philoſophie der Skeptiker 538
1. Aeltere Tropen 557
2. Spätere Tropen 568

Der

Geschichte der Philosophie

erster Theil.

Griechische Philosophie.

(Fortsetzung.)

Ersten Abschnitts zweites Kapitel.

Erster Periode zweite Abtheilung: Von den Sophisten bis zu den Sokratikern.

In dieser zweiten Periode haben wir zuerst zu betrachten die Sophisten, zweitens Sokrates, und drittens die Sokratiker im näheren Sinn. Plato wird von ihnen getrennt und mit Aristoteles zusammen betrachtet. Der νοῦς, Zweck ist zunächst auf sehr subjektive Weise gefaßt: Was dem Menschen Zweck ist (das Gute). Bei Plato und Aristoteles ist dieß in allgemein objektiver Weise gefaßt worden, als Gattung, Idee. Der Gedanke ist als das Princip aufgefaßt; so hat es zunächst subjektive Erscheinung. Das Denken ist subjektive Thätigkeit; so tritt Zeitalter der subjektiven Reflexion ein, Setzen des Absoluten als Subjekts. Das Princip der modernen Zeit beginnt in dieser Periode, — mit der Auflösung Griechenlands im peloponnesischen Kriege.

Da im νοῦς des Anaxagoras, als der noch ganz formellen sich selbst bestimmenden Thätigkeit, die Bestimmtheit noch ganz unbestimmt ist — die Bestimmung ist selbst ganz allgemein, abstrakt, damit haben wir noch durchaus keinen Inhalt —: so ist das unmittelbare Bedürfniß, der allgemeine Standpunkt das Fortgehen zu einem Inhalte. Was ist der absolut allgemeine Inhalt, den sich das abstrakte Denken, als sich bestimmende Thätigkeit, giebt? Und dieß ist das wirkliche Bestimmen, was hier beginnt. Dem unbefangenen Denken der älteren Philoso-

phen, deren allgemeine Gedanken wir gesehen haben, steht jetzt das Bewußtseyn gegenüber. Das Subjekt, wenn es über Gott, über das Absolute reflektirt, producirt Gedanken, hat diesen Inhalt vor sich; aber das Weitere ist, daß dieß nicht das Ganze ist, was hier vorhanden ist, — das Zweite ist das denkende Subjekt, daß zur Totalität des Objektiven wesentlich auch die Subjektivität des Denkens gehört. Diese Subjektivität hat näher die Bestimmung, daß sie die unendliche, sich auf sich beziehende Form ist; diese reine Thätigkeit, das Bestimmen überhaupt, das Allgemeine mit dieser Form erhält so Bestimmungen, einen Inhalt, — und die wesentliche Frage ist hier nach den Inhaltsbestimmungen. Die andere Seite der Subjektivität ist, daß das Subjekt dieß Denken, dieß Setzende ist, — und das Bewußtseyn hat darauf zu reflektiren; — es ist darin eine Rückkehr des Geistes aus der Objektivität in sich selbst. Das Denken vertieft sich zuerst in den Gegenstand; aber es hat, so wie der νοῦς des Anaxagoras, noch keinen Inhalt, indem dieser auf der anderen Seite steht. Mit der Rückkehr des Denkens, als dem Bewußtseyn, daß das Subjekt das Denkende ist, ist verbunden die andere Seite, daß es ihm darum zu thun ist, sich einen wesentlichen absoluten Inhalt zu gewinnen. Dieser Inhalt kann, abstrakt genommen, ein doppelter seyn. Das Ich, als das Bestimmende, ist in Ansehung der Form der Bestimmung das Wesentliche: so ist erstens der Inhalt Ich selbst, das Meinige, ich habe diese Interessen, und mache sie zum Inhalte; und zweitens der Inhalt wird bestimmt als das ganz Allgemeine. Um diese zwei Gesichtspunkte handelt es sich: Wie die Bestimmung des Anundfürsichseyenden zu fassen ist, und wie es dabei in unmittelbarer Beziehung auf das Ich als Denkendes ist. Beim Philosophiren kommt es überhaupt darauf an, was der Gegenstand, Inhalt des Gedachten ist, — und daß das Ich das Setzende ist; und obgleich ich so setze, so ist doch das Gesetzte objektiv, an und für sich seyend. Bleibt man dabei stehen, daß

Ich das Setzende iſt, ſo iſt es der ſchlechte Idealismus der modernen Zeit. In früherer Zeit hat man gedacht und iſt nicht dabei ſtehen geblieben, daß das Gedachte darum ſchlecht iſt, weil ich es ſetze, weil es ein Subjektives iſt.

Hierher gehören nun die Sophiſten, Sokrates und die Sokratiker, inſofern dieſe den Inhalt, wie er ſich in Sokrates beſtimmt hat, näher aufgefaßt haben, aber in unmittelbarem Zuſammenhange mit ihm.

A. Die Sophiſten.

Der Begriff, den die Vernunft im Anaxagoras als das Weſen gefunden, iſt das einfache Negative, in welches alle Beſtimmtheit, alles Seyende und Einzelne ſich verſinkt. Vor dem Begriffe kann nichts beſtehen; er iſt eben das prädikatloſe Abſolute, ihm iſt ſchlechthin Alles nur Moment; für ihn giebt es, um ſich ſo auszudrücken, nichts Niet- und Nagelfeſtes. Eben der Begriff iſt dieß fließende Uebergehen Heraklits, dieß Bewegen, — dieſe Kauſticität, der nichts widerſtehen kann. Der Begriff alſo, der ſich ſelbſt findet, findet ſich als die abſolute Macht, welcher Alles verſchwindet; — und jetzt werden alle Dinge, alles Beſtehen, alles für feſt Gehaltene flüſſig. Dieß Feſte — ſey es nun eine Feſtigkeit des Seyns, oder Feſtigkeit von beſtimmten Begriffen, Grundſätzen, Sitten, Geſetzen — geräth in Schwanken und verliert ſeinen Halt. Grundſätze u. ſ. f. gehören ſelbſt dem Begriffe, ſind als Allgemeines geſetzt; aber die Allgemeinheit iſt nur ihre Form, der Inhalt, den ſie haben, geräth, als etwas Beſtimmtes, in Bewegung.

Dieſe Bewegung ſehen wir in den ſogenannten Sophiſten werden, die uns hier zuerſt begegnen. Den Namen σοφισταί gaben ſie ſich ſelbſt, als Lehrer der Weisheit, die weiſe machen können (σοφίζειν). Die Sophiſten ſind gerade das Gegentheil von unſerer Gelehrſamkeit, welche nur auf Kenntniſſe geht und aufſucht, was iſt und was geweſen iſt, — eine Maſſe empiri-

ſchen Stoffs, wo die Entdeckung einer neuen Geſtalt, eines neuen Wurms oder ſonſtigen Ungeziefers und Geſchmeißes für ein großes Glück gehalten wird. Unſere gelehrten Profeſſoren ſind inſofern viel unſchuldiger als die Sophiſten; um dieſe Unſchuld giebt aber die Philoſophie nichts.

Was das Verhältniß der Sophiſten zur gemeinen Vorſtellung betrifft, ſo ſind ſie beim geſunden Menſchenverſtande ebenſo verſchrieen als bei der Moralität: α) ihrer theoretiſchen Lehre wegen, als ſey es ein Unſinn, daß nichts exiſtire; β) in Anſehung des Praktiſchen, — alle Grundſätze und Geſetze umzuſtoßen.

Vor's Erſte darf nicht bei dieſem Taumel der Bewegung aller Dinge bloß nach ihrer negativen Seite ſtehen geblieben werden; aber die Ruhe, worein ſie übergeht, iſt nicht wieder das in ſeiner Feſtigkeit Wiederherſtellen des Bewegten, ſo daß am Ende daſſelbe herauskäme, und ſie nur ein überflüſſiges Gethue wäre. Aber die Sophiſtik der gemeinen Vorſtellung, die ohne die Bildung des Gedankens und ohne Wiſſenſchaft iſt, iſt eben die, daß ihr ihre Beſtimmtheiten, als ſolche, für an und für ſich ſeyende Weſen, und eine Menge Lebensregeln, Erfahrungsſätze, Grundſätze u. ſ. f. als abſolut feſte Wahrheiten gelten. Der Geiſt ſelbſt iſt die Einheit dieſer vielerlei Wahrheiten; in ihm ſind alle dieſe bornirten Wahrheiten nur als aufgehoben vorhanden, nur als relative Wahrheiten erkannt, — oder mit ihrer Schranke, in ihrer Begrenzung, nicht als an ſich ſeyende vorhanden. Dieſe Wahrheiten ſind dem gemeinen Verſtande in der That ſelbſt nicht mehr. Der gemeine Verſtand läßt ein ander Mal auch vor dem Bewußtſeyn das Gegentheil gelten und behauptet es ſelbſt; oder weiß auch nicht, daß er unmittelbar das Gegentheil von dem ſagt, was er meint, — ſein Ausdruck nur ein Ausdruck des Widerſpruchs iſt. In ſeinen Handlungen überhaupt, nicht im ſchlechten Handeln, bricht er dieſe ſeine Maximen, ſeine Grundſätze; und wenn er ein vernünftiges Le-

den führt, ſo iſt es eigentlich nur eine beſtändige Inkonſequenz, das Gutmachen einer bornirten Handlungsmaxime durch Abbruch von der anderen. Und z. B. ein welterfahrener gebildeter Staatsmann iſt, der eine Mitte zu treffen weiß, praktiſchen Verſtand hat; d. h. der nach dem ganzen Umfange des vorliegenden Falls handelt, nicht nach Einer Seite deſſelben (Eine Seite ſpricht Eine Maxime aus). Wer, wo es ſey, nach Einer Maxime handelt, heißt ein Pedant; und verdirbt ſich und Andern die Sache. Im Gemeinſten iſt dieß ebenſo. Z. B. „es iſt wahr, daß die Dinge, die ich ſehe, ſind, ich glaube an ihre Realität," ſo ſagt leicht Jeder; allein es iſt in der That nicht wahr, daß er an ihre Realität glaubt, ſondern das Gegentheil. Er ißt und trinkt ſie, d. h. er iſt überzeugt, daß dieſe Dinge nicht an ſich ſind, daß ihr Seyn keine Feſtigkeit, kein Weſen hat. Der gemeine Verſtand iſt in ſeinem Handeln alſo beſſer, als er denkt. Sein handelndes Weſen iſt der ganze Geiſt, aber als Geiſt iſt er ſich ſeiner nicht bewußt: ſondern was er ſich bewußt wird, ſind ſolche Geſetze, Regeln, allgemeine Sätze, die ihm im Bewußtſeyn für wahr gelten; und im Handeln widerlegt er ſelbſt die Bornirtheit ſeines Verſtandes. Aber dieß Bewußtſeyn ſpricht ſolches beſtimmte Seyn und das Seyn überhaupt als abſolutes Weſen aus; und heißt dieß ſein Bewußtſeyn, ſeinen Verſtand. Wenn der Begriff ſich gegen dieſen Reichthum, den es an Wahrheit zu beſitzen glaubt, wendet, und es die Gefahr für ſeine Wahrheit wittert (denn das Bewußtſeyn weiß, daß es nur inſofern iſt, als es Wahrheit hat), und ſeine feſten Weſenheiten ihm verwirrt werden: ſo wird es aufgebracht; und der Begriff in dieſer ſeiner Beziehung (Realiſirung), daß er ſich an die gemeinen Wahrheiten macht, zieht ſich Haß und Schimpf zu. Dieß iſt das allgemeine Geſchrei gegen die Sophiſterei, ein Geſchrei des geſunden Menſchenverſtandes, der ſich nicht anders zu helfen weiß.

Sophiſterei iſt ein übelberüchtigter Ausdruck; und zwar be-

ſonders durch den Gegenſatz gegen Sokrates und Plato ſind die Sophiſten in den ſchlimmen Ruf gekommen. Es bedeutet dieß Wort gewöhnlich, daß willkürlicher Weiſe durch falſche Gründe entweder irgend ein Wahres widerlegt, ſchwankend gemacht, oder etwas Falſches plauſibel, wahrſcheinlich gemacht wird. Dieſen ſchlimmen Sinn haben wir auf die Seite zu ſtellen und zu vergeſſen. Dagegen wollen wir nun näher von ſeiner poſitiven, eigentlich wiſſenſchaftlichen Seite betrachten, was die Stellung der Sophiſten in Griechenland war.

Erſtens. Die Sophiſten ſind es, die den einfachen Begriff, als Gedanken (der ſchon in der eleatiſchen Schule bei Zeno anfängt, ſich gegen ſein reines Gegenbild, die Bewegung, zu kehren), jetzt überhaupt auf weltliche Gegenſtände angewendet, und mit demſelben alle menſchlichen Verhältniſſe durchdrungen haben, indem er ſeiner Macht, ſeiner als des abſoluten und einzigen Weſens bewußt wird, — eiferſüchtig gegen Anderes, das Beſtimmte, das nicht Gedanke iſt, gelten will, — und ſeine Macht und Herrſchaft an ihm ausübt. Der mit ſich identiſche Gedanke richtet ſeine negative Kraft gegen die mannigfaltige Beſtimmtheit des Theoretiſchen und Praktiſchen, die Wahrheiten des natürlichen Bewußtſeyns, und die unmittelbar geltenden Geſetze und Grundſätze; und was der Vorſtellung feſt iſt, löſt ſich in ihm auf, und läßt inſofern auf einer Seite der beſonderen Subjektivität zu, ſich ſelbſt zum Erſten und Feſten zu machen, und Alles auf ſich zu beziehen.

Indem eben dieſer Begriff jetzt auftrat, ſo wurde er allgemeinere Philoſophie; und nicht ſowohl nur Philoſophie, ſondern allgemeine Bildung, die jeder Menſch überhaupt, der nicht zum gedankenloſen Volk gehörte, ſich gab und geben mußte. Denn Bildung nennen wir eben den in der Wirklichkeit angewandten Begriff, inſofern er nicht rein in ſeiner Abſtraktion erſcheint, ſondern in Einheit mit dem mannigfaltigen Inhalt alles Vorſtellens. In der Bildung iſt der Begriff allerdings das Herr-

ſchende und Bewegende, indem das Beſtimmte in ſeiner Grenze, in ſeinem Uebergehen in Anderes erkannt wird. Er wurde allgemeinerer Unterricht, und es gab deswegen eine Menge Lehrer der Sophiſtik. Die Sophiſten ſind die Lehrer Griechenlands, durch welche die Bildung überhaupt in Griechenland zur Exiſtenz kam. Sie ſind an die Stelle der Dichter und Rhapſoden getreten. Dieſe waren früher allgemeine Lehrer. Die Religion war nicht Lehrerin; es iſt kein Unterricht in der Religion geweſen. Prieſter haben geopfert, Orakel gegeben, ſind μάντεις geweſen, haben die Sprüche ausgelegt; aber Lehren iſt ein Anderes. Die Sophiſten haben Unterricht in der Weisheit, den Wiſſenſchaften überhaupt, Muſik, Mathematik u. ſ. f. ertheilt; das war ihre erſte Beſtimmung. Vor Perikles war das Bedürfniß der Bildung durch Denken eingetreten; die Menſchen ſollten in ihren Vorſtellungen gebildet ſeyn, dahin zweckten die Sophiſten. Sie hatten Amt der Bildung. Das Bedürfniß, ſich durch Denken über die Verhältniſſe zu beſtimmen, nicht mehr bloß durch Orakel, oder durch Sitte, Leidenſchaft, Empfindungen des Augenblicks, — dieß Bedürfniß der Reflexion hat in Griechenland aufwachen müſſen. Der Zweck des Staats iſt das Allgemeine, worunter das Beſondere gefaßt wird; dieſe Bildung haben die Sophiſten verbreitet. Sie haben, wie ein eigener Stand, das Lehren als Geſchäft, Gewerbe betrieben, ſtatt der Schulen; ſie ſind in den Städten herumgereiſt, die Jugend hat ſich ihnen angeſchloſſen und iſt von ihnen gebildet worden.

Bildung iſt unbeſtimmt. Näher was der freie Gedanke gewinnen ſoll, das muß aus ihm ſelber kommen, muß die eigene Ueberzeugung ſeyn; es wird nicht mehr geglaubt, ſondern unterſucht, — kurz es iſt die in neueren Zeiten ſogenannte Aufklärung. Das Denken ſucht allgemeine Principien, an denen es Alles beurtheilt, was uns gilt; und es gilt uns nichts, als was dieſen Principien gemäß iſt. Es übernimmt alſo, den poſitiven

Inhalt mit sich zu vergleichen, das vorher Konkrete des Glaubens aufzulösen, einer Seits den Inhalt zu zersplittern, anderer Seits diese Einzelnheiten, diese besonderen Gesichtspunkte und Seiten zu isoliren und für sich festzuhalten. Dadurch erhält es die Form von etwas Allgemeinem; man giebt Gründe dafür an, d. h. allgemeine Bestimmungen, die man wieder auf die besonderen Seiten hinwendet. Die Seite ist nämlich nichts Selbstständiges, sondern nur Moment an einem Ganzen; abgelöst von dem Ganzen beziehen sie sich auf sich, d. h. sind Allgemeinheiten. Zur Bildung gehört, daß man mit den allgemeinen Gesichtspunkten bekannt ist, die zu einer Handlung, Begebenheit u. s. f. gehören, daß man diese Gesichtspunkte, und damit die Sache auf allgemeine Weise fasse, um ein gegenwärtiges Bewußtseyn über das zu haben, worauf es ankommt. Ein Richter kennt die verschiedenen Gesetze, d. h. die verschiedenen rechtlichen Gesichtspunkte, unter denen eine Sache zu betrachten ist; dieß sind schon für sich allgemeine Seiten, er hat so ein allgemeines Bewußtseyn, und betrachtet den Gegenstand selbst auf allgemeine Weise. Ein gebildeter Mensch weiß etwas über jeden Gegenstand zu sagen, Gesichtspunkte daran aufzufinden. Diese Bildung hat Griechenland den Sophisten zu verdanken. Sie lehrten die Menschen, Gedanken zu haben über das, was ihnen geltend seyn sollte. Die Sophisten sind nicht eigentliche Gelehrte. Ihre Bildung war sowohl Bildung zur Philosophie als zur Beredsamkeit, um ein Volk zu regieren, oder etwas bei ihm geltend machen zu wollen durch Vorstellungen. Es gab noch keine positiven Wissenschaften ohne Philosophie, welche trocken, nicht das Ganze des Menschen, seine wesentlichen Seiten, betroffen hätten. Außerdem hatten sie den allgemeinsten praktischen Zweck: eine Vorbildung zum allgemeinen Beruf im griechischen Leben, zum Staatsleben, Staatsmanne zu geben; — nicht etwa zu Staatsämtern, als ob sie zu einem Examen in specifischen Kenntnissen vorbereitet hätten.

Die Sophiſten knüpften an den Trieb an, weiſe zu werden. Zur Weisheit rechnet man, das zu kennen, was die Macht unter den Menſchen und im Staate iſt, und was ich als eine ſolche anzuerkennen habe. Daher die Bewunderung, die Perikles und andere Staatsmänner genoſſen, weil ſie eben wiſſen, woran ſie ſind, und die Anderen an ihre rechte Stelle zu ſetzen vermögen. Der Menſch iſt mächtig, der das, was die Menſchen thun, auf ihre abſoluten Zwecke zurückzuführen weiß, welche den Menſchen bewegen. Dieß iſt Gegenſtand der Lehre der Sophiſten geweſen. Was die Macht in der Welt iſt, — der allgemeine alles Beſondere auflöſende Gedanke, — weiß auch die Philoſophie allein; ſo ſind die Sophiſten ſpekulative Philoſophen geweſen. Sie wollten Bewußtſeyn darüber geben, worauf es in der ſittlichen Welt ankommt; dann über das, was den Menſchen Befriedigung giebt. Die Triebe und Neigungen, die der Menſch hat, ſind ſeine Macht; indem er ihnen Genüge leiſtet, wird er befriedigt. Die Religion lehrt dieß: Die Götter ſind die Mächte, welche den Menſchen regieren. Ebenſo die Geſetze; der Menſch ſoll ſich befriedigen, inſofern er den Geſetzen gemäß iſt, und er ſoll vorausſetzen, daß die Anderen ſich auch befriedigen, indem ſie die Geſetze befolgen. Durch die Reflexion genügt es aber dem Menſchen nicht mehr, den Geſetzen als einer Autorität und äußerlicher Nothwendigkeit zu gehorchen; ſondern er will ſich in ſich ſelbſt befriedigen, durch ſeine Reflexion ſich überzeugen, was für ihn verbindlich iſt, was Zweck iſt und was er für dieſen Zweck zu thun habe.

So ſind die Sophiſten beſonders Lehrer der Beredſamkeit geweſen. Das iſt die Seite, wo das Individuum ſich ſowohl geltend machen konnte unter dem Volke, als das ausführen, was das Beſte des Volkes ſey; dazu war die Beredſamkeit eines der erſten Erforderniſſe. Dazu gehörte demokratiſche Verfaſſung, wo die Bürger die letzte Entſcheidung hatten. Die Beredſamkeit führt die Umſtände auf die Mächte, Geſetze zurück.

Zur Beredsamkeit gehört aber besonders das: an einer Sache die vielfachen Gesichtspunkte herauszuheben, und die geltend zu machen, die mit dem im Zusammenhang sind, was mir als das Nützlichste erscheint. Solche konkrete Fälle haben viel Seiten: diese unterschiedenen Gesichtspunkte aber zu fassen, dazu gehört ein gebildeter Mann; und das ist die Beredsamkeit, diese hervorzuheben, die anderen dagegen in den Schatten zu stellen. Darauf bezieht sich auch des Aristoteles Topik, diese τόπους, Kategorien, Gedankenbestimmungen anzugeben, wonach man sehen muß, um reden zu lernen. Auf ihre Kenntniß legten sich aber zuerst die Sophisten.

Dieß die allgemeine Stellung der Sophisten. Wie sie aber sonst verfahren sind, es getrieben haben, davon finden wir ein vollständig bestimmtes Gemälde besonders in Plato's Protagoras. Plato läßt hier den Protagoras sich näher über die Kunst der Sophisten erklären. Plato stellt vor, daß Sokrates einen jungen Mann, Namens Hippokrates, begleitet, der sich dem eben in Athen angekommenen Protagoras übergeben will, um in der Wissenschaft der Sophisten unterrichtet zu werden. Unterweges fragt Sokrates nun den Hippokrates, was denn die Weisheit der Sophisten sey, die er erlernen wolle. Hippokrates antwortet zuerst und zunächst: „Die Redekunst; denn der Sophist sey Einer, der wisse im Reden mächtig zu machen (ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν)," die Gegenstände nach vielen Seiten zu wenden, zu betrachten. Dieß ist das, was an einem gebildeten Menschen oder Volk zuerst auffällt, — die Kunst, gut zu sprechen. Die Franzosen sind so gute Sprecher; wir nennen es Schwatzen. Man lernt französisch, um gut französisch zu sprechen, — d. h. aber französische Bildung erwerben. Der ungebildete Mensch findet es unbequem, mit solchen Menschen umzugehen, die alle Gesichtspunkte leicht aufzufassen und auszusprechen wissen. Aber das bloße Sprechen macht es nicht aus, sondern die Bildung gehört dazu. Man kann eine Sprache

ganz regelrecht inne haben; wenn man aber die Bildung nicht hat, ſo iſt es nicht gut ſprechen. Dazu gehört die Bildung, daß dem Geiſte gegenwärtig ſind die mannigfaltigen Geſichtspunkte, daß ihm dieſe ſogleich einfallen, daß er einen Reichthum von Kategorien hat, unter denen ein Gegenſtand zu betrachten iſt. Die Fertigkeit, die man alſo durch die Sophiſten erlangen ſollte, iſt die, daß man eine Menge ſolcher Geſichtspunkte geläufig inne habe, um den Gegenſtand ſogleich darnach zu betrachten. Sokrates bemerkt hierbei zwar, daß das Princip der Sophiſten hiermit „nicht hinreichend beſtimmt ſey" zur Kenntniß deſſen, was ein Sophiſt ſey — (will einer Philoſophie ſtudiren, ſo weiß er nicht, was Philoſophie iſt, ſonſt brauchte er ſie nicht zu ſtudiren) —; „doch," ſagt er, „wir wollen hingehen." *)

Sokrates geht nun mit dem Hippokrates zum Protagoras, und findet daſelbſt dieſen in einer Verſammlung der erſten Sophiſten und von Zuhörern: „Protagoras ſpazierend, wie ein Orpheus die Menſchen durch ſeine Reden bezaubernd; Hippias auf einem Katheder (θρόνῳ) ſitzend, mit Wenigeren umgeben; Prodikus liegend unter einer großen Menge von Bewunderern." Nachdem Sokrates beim Protagoras ſein Geſuch angebracht, „Hippokrates wolle ſich in ſeine Lehre geben, um durch ſeinen Unterricht ſich dazu zu bilden, im Staate ein angeſehener Mann zu werden," fragt er ihn, „ob ſie öffentlich oder insgeheim mit ihm allein ſprechen ſollen." Protagoras rühmt dieſe Diskretion, erwiedert, „ſie handeln klug, dieſe Vorſorge gebrauchen zu wollen. Denn die Sophiſten ſeyen ſo in den Städten herumgezogen, ſo hätten viele Jünglinge ſich an ſie, Väter, Freunde verlaſſend, angeſchloſſen, in der Ueberzeugung, durch ihren Umgang beſſer (klüger) zu werden; und ſo hätten die Sophiſten dadurch viel Neid und Mißgunſt auf ſich geladen," — wie ja alles Neue in Haß ſey. Hierüber ſpricht er weitläufig

*) Platonis Protagoras p. 310 — 311, Steph; (p. 151 — 159, Bekk.)

und sagt dabei: „Ich aber behaupte, daß die sophistische Kunst alt ist, daß aber die von den Alten, welche sie übten (μεταχειριζομένους), in Besorgniß, damit anzustoßen" (φοβούμενοι τὸ ἐπαχθές, denn das Ungebildete ist dem Gebildeten feind), „ihr ein Gewand machten und sie verdeckten." Diese Kunst ist Bildung überhaupt, dasselbe was „ein Theil, wie Homer und Hesiod, in Poesie vorgetragen: Andere, wie Orpheus und Musäus, in Mysterien und Orakelsprüche eingehüllt: Einige, glaube ich, auch durch die gymnastische Kunst (Turnkunst) vorgestellt haben, wie Ikkus der Tarentiner, und der noch jetzt lebende Keinem nachgebende Sophist Herodikus, der Selymbrier;" — oder „die Musik" ist Bildungsweise der Menschen. Wir sehen, er schreibt so den Sophisten denselben Zweck zu, wie der Geistesbildung überhaupt: Sittlichkeit, Geistesgegenwart, Sinn der Ordnung, Anstelligkeit des Geistes; und setzt hinzu: „Alle diese, die einen Neid gegen die Wissenschaften befürchteten, gebrauchten solche Decken und Vorhänge. Ich aber meine, sie erreichen ihren Zweck nicht: sondern die Einsichtigen im Staate durchsehen den Zweck; wenn also auch das Volk davon nichts merkt, so sprechen dieß jene aus. Wenn man sich aber so verhält, so macht man sich verhaßter, setzt sich selbst dem Scheine (Verdachte) aus, Täuscher (Betrüger, πανοῦργον) zu seyn. Ich bin darum den entgegengesetzten Weg gegangen, und bekenne offen und läugne es nicht (ὁμολογῶ), ein Sophist zu seyn" (Protagoras führte zuerst den Namen Sophist), „und" daß mein Geschäft sey, „den Menschen Geistesbildung zu geben (παιδεύειν ἀνθρώπους)," wie die Anderen, Homer, Hesiod u. s. f. es auch gethan. *)

Weiterhin sagt er: „Es ist verständig, was du fragst, und auf eine verständige Frage antworte ich gern." Es ist nämlich nun näher davon die Rede, welchen Gegenstand, Inhalt, welche Geschicklichkeit Hippokrates durch Protagoras' Unterweisung er-

*) Plat. Protag. p. 314 — 317 (p. 159 — 164).

werden werde. „Es ſoll ihm nicht begegnen, was ihm bei andern Lehrern (σοφιστῶν) begegnet ſeyn würde. Denn dieſe ſind den Jünglingen entgegen (λωβῶνται τοὺς νέους); denn ſie führen dieſelben wider ihren Willen gerade auf die Wiſſenſchaften und Kenntniſſe zurück, denen ſie eben entgehen wollten, indem ſie ſie in Arithmetik, Aſtronomie, Geometrie und Muſik unterweiſen. Wer ſich aber an mich wendet, wird nicht in etwas Anderes eingeführt, als in den" allgemeinen „Zweck, wegen deſſen er ſich an mich wendete." Die Jünglinge kamen alſo zu ihm unbefangen: „Wir möchten gebildete Menſchen werden, unterweiſet uns, macht uns dazu, — wie und wodurch iſt Eure Sache, Ihr müßt dieß verſtehen." Der Weg war dabei dem Lehrer überlaſſen. Das, worin Protagoras aber unterrichtete, erklärt er für das Eigentliche, was die Jünglinge ſuchen. „Die Unterweiſung" (τὸ μάθημα), ſein Zweck und mein Zweck, „beſteht nun darin, die rechte Einſicht und Verſtändniß (εὐβουλία) zu bewirken, ſich über ſeine eigenen Familienintereſſen (περὶ τῶν οἰκείων) am beſten zu berathen; und ebenſo im Staatsleben, daß man am tüchtigſten werde (δυνατώτατος), Theils ſich über die Staatsangelegenheiten zu äußern, Theils das Beſte zu thun für den Staat." So treten alſo hier dieſe zwei Intereſſen hervor, das der Individuen und das des Staats. Jetzt ſpricht Sokrates im Allgemeinen ein, und wundert ſich beſonders, daß Protagoras das Letzte behauptet, daß er über Geſchicklichkeit zu Staatsangelegenheiten Unterricht ertheile: „Er (Sokrates) habe dafür gehalten, die politiſche Tugend könne nicht gelehrt werden;" — wie es überhaupt Sokrates' Hauptſatz iſt, daß die Tugend nicht könne gelehrt werden. Und nun führt Sokrates dafür dieſe Rückſicht an, indem er ſich in Weiſe der Sophiſten auf die Erfahrung beruft: „Diejenigen Menſchen, welche die politiſche Kunſt inne haben, können ſie nicht wohl auf Andere übertragen. Perikles, der Vater dieſer hier anweſenden Knaben, ließ ſie in Allem unterweiſen, worin Lehrer unterweiſen können:

aber in der Wissenschaft, worin er groß ist, nicht; darin läßt er sie umherirren, ob sie etwa durch Zufall von selber auf diese Weisheit treffen würden. So auch andere große Staatsmänner haben sie Andern, Verwandten oder Fremden nicht gelehrt." *)

Protagoras entgegnet nun darauf, daß sie gelehrt werden könne, und zeigt, warum große Staatsmänner Andere nicht darin unterwiesen haben, — indem er um die Erlaubniß bittet, „ob er als ein Aelterer zu Jüngeren in einem Mythus sprechen, oder ob er mit Vernunftgründen darüber sprechen soll." Die Gesellschaft überläßt es ihm, und nun fängt er mit folgendem Mythus an, der unendlich merkwürdig ist: „Die Götter übertrugen dem Prometheus und Epimetheus, die Welt auszuschmücken, ihr Kräfte zu ertheilen. Epimetheus vertheilte Stärke, Vermögen zum Fliegen, Waffen, Bekleidung, Kräuter, Früchte; aber unverständiger Weise brauchte er Alles an den Thieren auf, so daß für die Menschen nichts übrig blieb. Prometheus sah sie unbekleidet, ohne Waffen, hülflos, da der Augenblick bevorstand, wo das Gebilde des Menschen ans Licht treten sollte. Da stahl er das Feuer vom Himmel, die Kunst des Vulkan und der Minerva, sie auszustatten für ihre Bedürfnisse. Aber es fehlte ihnen die politische Weisheit; und ohne gesellschaftliches Band lebend, sind sie in beständigen Streit und Unglück gerathen. Da ertheilte Zeus dem Hermes den Befehl, ihnen die schöne Scham" — (αἰδῶ, Scheu, diesen natürlichen Gehorsam, Ehrfurcht, Folgsamkeit, Respekt der Kinder gegen die Eltern, der Menschen gegen höhere bessere Naturen) — „und das Recht (δίκη) zu verleihen. Hermes fragt: Wie soll ich sie vertheilen? An Einzelne, wie die besonderen Künste, wie Einige die Arzneiwissenschaft besitzend den Andern helfen? Zeus aber antwortet: Allen; denn kein gesellschaftlicher Verein (πόλις) kann bestehen, wenn nur Wenige jener Eigenschaften theilhaftig

*) Plat. Protag. p. 318 — 320 (p. 166 — 170).

ſind. Und es ſey Geſetz, daß wer nicht theilhaftig ſeyn könne der Scheu und des Rechts, der als eine Krankheit des Staats ausgerottet werden müſſe.“ *)

α) „Deswegen ziehen die Athenienſer, wenn ſie bauen wollen, Baumeiſter zu Rathe: und wenn ſie ſonſt beſondere Geſchäfte beabſichtigen, diejenigen, welche darin erfahren ſind; wenn ſie aber über Staatsangelegenheiten einen Beſchluß und Anordnung faſſen wollen, ſo laſſen ſie Jeden zu. Denn entweder müſſen Alle dieſer Tugend theilhaftig ſeyn, oder kein Staat exiſtiren. Wenn Einer in der Kunſt der Flöte unerfahren iſt, und ſich doch für einen Meiſter darin ausgiebt: ſo wird er mit Recht für wahnſinnig gehalten. In der Gerechtigkeit iſt es aber anders: wenn Einer nicht gerecht iſt,“ ſo wird er es nicht geſtehen, oder „wenn er es geſteht, ſo wird er für unſinnig gehalten werden. Er müſſe doch ſich den Schein geben, es zu ſeyn; denn entweder müſſe Jeder wirklich ihrer theilhaftig ſeyn, oder ausgetilgt werden aus der Geſellſchaft.“ So iſt alſo angenommen, daß die politiſche Weisheit etwas ſey, woran Alle Antheil haben, und haben müſſen, damit der Staat beſtehen könne. **)

β) Daß dieſe politiſche Wiſſenſchaft auch dazu beſtimmt iſt, „daß jeder durch Lehre und Beſtreben ſie ſich erwerben könne (διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας),“ dafür giebt er ferner dieſe Gründe an, und ſagt: Er berufe ſich darauf, „daß kein Menſch tadele oder ſtrafe wegen Mängel oder Uebel, die Einer durch die Natur oder den Zufall bekommen, ſondern denſelben bemitleide. Hingegen Mängel, die durch Fleiß, Gewohnheit (Uebung), Studium gehoben werden können, würden für tadelnswerth und ſtrafbar gehalten;“ er habe Schuld daran. „Hierunter gehören Irreligioſität und Ungerechtigkeit, überhaupt Alles, was der öffentlichen Tugend“ — der δίκη und αἰδώς — „widerſpricht.

*) Plat. Prot. p. 320 — 322 (p. 170 — 174).
**) Ibidem p. 322 — 323 (p. 174 — 176).

Den Menschen, die sich dieser Laster schuldig machen, wird dieß zum Vorwurf gemacht, sie werden bestraft in dem Sinne, daß sie" sie hätten entfernen, und „sich also vielmehr die politische Tugend durch Bildung, Erziehung hätten aneignen können." Dieß ist ein guter Grund. Auch den Zweck der Strafe führt Protagoras dafür an. „So strafen die Menschen nicht wegen des Vergangenen, — außer wie wir ein böses Thier vor den Kopf schlagen, — sondern wegen des Künftigen: daß weder der Verbrecher, noch ein Anderer, durch sein Beispiel verführt, wieder fehle. Also liegt auch darin die Voraussetzung, daß jene Tugend durch Unterricht und Uebung erworben werden könne." *)

γ) „Was nun ferner das anbetrifft, was Sokrates anführt, daß Männer, wie Perikles, die durch ihre politische Tugend berühmt sind, diese ihren Kindern und Freunden nicht mittheilten:" so sagt Protagoras, „es sey dagegen das zu sagen, αα) daß in diesen Tugenden Alle von Allen unterrichtet werden. Die politische Tugend ist von der Beschaffenheit, daß sie Allen zukommt; sie ist Allen gemeinsam. Das Eine Allen Nothwendige ist die Gerechtigkeit, Mäßigkeit (σωφροσύνη) und Heiligkeit, — mit einem Worte das, was die Tugend eines Mannes überhaupt ist; und dieß muß Eigenthum jedes Bürgers seyn, er muß sie sein ganzes Leben fort üben und lernen. Darin ist kein besonderer Unterricht von jenen berühmten Männern. Die Kinder werden früh, vom zartesten Alter an, von ihren Eltern und Erziehern dazu gebildet und ermahnt, verwiesen, erzogen zur Sitte, zum Guten, und gewöhnt an das, was das Rechte ist. Aller Unterricht in Musik und Gymnastik (Kenntnisse, das Lesen von Dichtern, die dieß einschärfen) trage dazu bei, die Willkür und das Belieben nicht gewähren zu lassen, — sich daran zu gewöhnen, sich nach einem Gesetze, einer Regel zu richten. Wenn der Mensch nun aus diesem Kreise des Unterrichts tritt, so tritt er

*) Plat. Protag. p. 323 — 324 (p. 176 — 178)

in den der Verfaſſung eines Staats; dieſer trägt dazu bei, Jeden in einem rechtlichen Verhalten, in Ordnung zu erhalten. Die politiſche Tugend iſt ſo ein Reſultat der Erziehung von Jugend auf." *)

ββ) Allein darin ganz ausgezeichnete, durch die Natur beſonders begünſtigte Menſchen, könne es nur wenige geben. Diejenigen jedoch, die ſich auch nicht darin auszeichnen, ſeyen im Allgemeinen, durch die Erziehung, dieſer politiſchen Tugenden theilhaftig, und ſtehen ſehr viel höher, als die, welche dieſe Unterweiſung nicht gehabt haben. „Daß aber ausgezeichnete Männer ihre Auszeichnung Kindern und Freunden nicht mitgetheilt haben," — dieſen Einwurf beantwortet er ſehr gut in folgender Art. „Wenn z. B. in einem Staate alle Bürger Flötenſpieler ſeyn müßten, ſo würden alle Unterricht darin erhalten; einige würden ausgezeichnet ſeyn, viele gut, einige mittelmäßig, wenige vielleicht auch ſchlecht, — alle hätten eine gewiſſe Fertigkeit. Aber es könnte der Fall ſeyn, daß der Sohn eines Virtuoſen doch ein ſchlechter Spieler wäre; das Ausgezeichnete hängt von beſonderen Talenten, Naturell ab. Aus ſehr geſchickten Flötenſpielern würden wohl ſehr ungeſchickte werden können, und umgekehrt; aber alle Bürger könnten ein Gewiſſes von Flötenſpiel, und alle würden gewiß immer noch unendlich vortrefflicher darin ſeyn, als diejenigen, welche darin gänzlich unwiſſend wären, und keinen Unterricht erhalten hätten. So ſind alle, auch die ſchlechteſten Bürger eines vernünftigen Staats, noch beſſer und gerechter, verglichen mit denen, wo keine Bildung iſt, keine Gerichte, keine Geſetze, keine Nöthigung, ſie zum Recht zu bilden. Dieſe Vorzüglichkeit verdanken ſie den Geſetzen, dem Unterricht, der Bildung in ihrem Staate." **) Dieß ſind auch Alles ganz gute Inſtanzen und treffende Gründe; — gar nicht ſchlechter,

*) Plat. Protag. p. 324 — 326 (p. 178 — 182)
**) Ibidem p. 326 — 328 (p. 182 — 184).

als Cicero's Raisonnement: a natura insitum. Die Gründe des Sokrates und die Ausführungen dieser Gründe dagegen sind empirische Instanzen, die sich auf Erfahrung basiren, — oft nicht besser, als was hier dem Sophisten in den Mund gegeben ist.

Zweitens. Die Frage ist nun näher, in wiefern kann dieß als Mangelhaftes erscheinen, und besonders in wiefern haben Sokrates und Plato sich in einen Kampf mit den Sophisten eingelassen und den Gegensatz gegen sie gemacht. Da die Stellung, die die Sophisten in Griechenland einnahmen, war, ihrem Volke eine höhere Bildung überhaupt gegeben zu haben — wodurch sie sich zwar ein großes Verdienst um Griechenland erworben —: so trifft sie doch eben der Vorwurf, der überhaupt die Bildung trifft. Die Sophisten sind Meister im Raisonnement aus Gründen gewesen, stehen innerhalb der Stufe des reflektirenden Gedankens. Die Art und Weise dieser Bildung war, durch Vorstellungen und Beispiele die Aufmerksamkeit auf das zu erwecken, was dem Menschen nach seiner Erfahrung, Gemüth u. s. f. das Rechte scheint; wobei vom Besonderen zum Allgemeinen übergegangen wird. Dieß ist der nothwendige Gang der freien, denkenden Reflexion; ihn hat die Bildung auch bei uns genommen. Diese Bildung mußte aber über das Vertrauen und den unbefangenen Glauben an die geltende Sitte und Religiosität hinausführen. Daß die Sophisten auf einseitige Principien gefallen sind, dieß hat zunächst den Zusammenhang darin, daß in der griechischen Bildung die Zeit noch nicht vorhanden war, daß aus dem denkenden Bewußtseyn selbst die letzten Grundsätze aufgestellt wurden und so etwas Festes zu Grunde lag, wie bei uns in der modernen Zeit. Indem einer Seits das Bedürfniß der subjektiven Freiheit vorhanden war, das nur gelten zu lassen, was man selbst einsieht, in seiner eigenen Vernunft findet, — Gesetze, religiöse Vorstellungen nur, insofern als ich es durch mein Denken anerkenne, — anderer

Seits im Denken noch nicht feſtes Princip gefunden war: ſo war das Denken mehr raiſonnirend; das unbeſtimmt Gebliebene konnte ſo die Willkür erfüllen.

α) Anders iſt es aber in unſerer europäiſchen Welt, in welche die Bildung ſich einführte, ſo zu ſagen, unter dem Schutze und der Vorausſetzung einer geiſtigen Religion; — d. h. nicht einer Religion der Phantaſie, ſondern unter der Vorausſetzung der Kenntniß, des Wiſſens von der ewigen Natur des Geiſtes, und des abſoluten Endzwecks, der Beſtimmung des Menſchen, daß dieſe ſey, als geiſtig, wirklich zu ſeyn, vom Geiſt aus auf geiſtige Weiſe ſich zu beſtimmen, ſich in Einheit mit dem Geiſt zu ſetzen. So lag hier ein feſtes geiſtiges Princip zum Grunde, das ſo das Bedürfniß des ſubjektiven Geiſtes befriedigt; von dieſem abſoluten Principe aus beſtimmten ſich alle weiteren Verhältniſſe, wie Pflichten, Geſetze u. ſ. f., und ſind davon abhängig. So mußte die Bildung nicht dieſe Vielſeitigkeit der Richtung, — alſo nicht die Richtungsloſigkeit, — erhalten können, wie bei den Griechen und denen, die die Bildung in Griechenland ausgebreitet hatten, den Sophiſten. Gegen die Religion der Phantaſie, gegen dieß unentwickelte Princip des Staats konnte die Bildung ſich in ſo viele Geſichtspunkte zerſplittern; oder es war leicht, daß partikulare untergeordnete Geſichtspunkte als höchſte Principe aufgeſtellt wurden. Wo (da uns) dagegen ein ſo hohes allgemeines Ziel (höchſtes Princip) ſchon vor der Vorſtellung ſchwebt, kann nicht ſo leicht ein partikulares Princip zu dieſem Range kommen, wenn auch die Vernunft-Reflexion die Stellung gewinnt, aus ſich das Höchſte zu beſtimmen und zu erkennen; und die Unterordnung der Principe iſt damit ſchon feſtgeſtellt. Protagoras nachher *) behauptet: „Alle (vier) Tugenden haben eine Verwandtſchaft mit einander, die Tapferkeit nicht, weil viele Tapfere gefunden werden, die doch

*) Plat. Protag. p. 349 (p. 224 — 225).

die Irreligiöſeſten, Ungerechteſten, Unmäßigſten und Ungebildetſten (ἀμαθέστατοι) ſetzen;" man braucht ſich nur an eine Räuberbande zu erinnern. Sokrates *) führt es darauf hinaus, daß „auch die Tapferkeit ein Wiſſen und Erkennen ſey, — richtige Schätzung deſſen, was zu fürchten ſey;" — aber der Unterſchied, die Eigenthümlichkeit der Tapferkeit iſt nicht entwickelt.

β) Zugleich was nun die Form anbetrifft, — ſelbſt dem Inhalte nach, — ſteht unſere Bildung, Aufklärung ganz auf demſelben Standpunkte, als ſie bei den Sophiſten war. Ihr Standpunkt iſt im Gegenſatz gegen Sokrates und Plato der, daß bei Sokrates dieß aufging, daß er das Schöne, Gute, Wahre, Rechte als Zweck, Beſtimmung des Individuums ausſprach: dieſer Inhalt aber bei den Sophiſten noch als letzter Zweck fehlte, daher dieſer der Willkür überlaſſen war. Daher der üble Ruf, in den die Sophiſten durch den Gegenſatz von Plato gekommen ſind; das iſt auch ihr Mangel. Aeußerlich wiſſen wir, die Sophiſten haben große Reichthümer geſammelt; **) ſie ſind ſehr ſtolz geweſen, ſind in Griechenland herumgereiſt, haben zum Theil ſehr üppig gelebt. Das raiſonnirende Denken hat im Gegenſatze von Plato vorzüglich dieß Bezeichnende, daß die Pflicht, das zu Thuende nicht aus dem an und für ſich ſeyenden Begriffe der Sache genommen wird; ſondern es ſind äußerliche Gründe, wodurch über Recht und Unrecht, Nützlichkeit und Schädlichkeit entſchieden wird. Bei Plato und Sokrates iſt dagegen der Hauptſatz, daß die Natur des Verhältniſſes betrachtet, der Begriff der Sache an und für ſich entwickelt werde. Dieſen Begriff wollten Sokrates und Plato der Betrachtung aus Geſichtspunkten und Gründen entgegenſetzen; dieſe ſind immer das Beſondere und Einzelne, und ſetzen ſich

*) Plat. Protag. p. 360 (p. 245).
**) *Plat. Meno p.* 91 (*p.* 371).

ſo ſelbſt dem Begriffe entgegen. Der Unterſchied iſt, daß den Sophiſten das gebildete Raiſonnement überhaupt angehört, während Sokrates und Plato den Gedanken durch ein Feſtes — allgemeine Beſtimmung (platoniſche Idee) — beſtimmten, was der Geiſt ewig in ſich findet.

Die Sophiſterei iſt ſo ſchlimm, in dem Sinne, als ob dieß Eigenthümlichkeit ſey, der ſich nur ſchlechte Menſchen ſchuldig machen. Die Sophiſtik iſt ſo aber viel allgemeiner; es iſt alles Raiſonniren aus Gründen — das Geltendmachen ſolcher Geſichtspunkte, das Anbringen von Gründen und Gegengründen — Sophiſtik. Es kommen Aeußerungen von Sophiſten vor, worüber ſich nichts ſagen läßt, z. B. bei Plato. So ſagt man bei uns wohl: Betrüge nicht, damit Du nicht Kredit, und dadurch Geld verlierſt; oder: Sey mäßig, ſonſt verdirbſt Du Dir den Magen, mußt entbehren; oder bei der Strafe nimmt man äußerliche Gründe: Beſſerung u. ſ. f.; oder man entſchuldigt durch äußerliche Gründe die Handlung, welche aus Folgen u. ſ. w. genommen ſind. Die Menſchen ſind ſo zu allem Guten aufgefordert durch Gründe, welche Gründe der Sophiſten ſind. Liegen feſte Grundſätze zu Grunde, ſo in der chriſtlichen Religion (jetzt bei den Proteſtanten weiß man es auch nicht mehr): ſo ſagt man, die Gnade Gottes in Beziehung auf die Seligkeit u. ſ. w. richtet das Leben der Menſchen ſo ein; da fallen äußerliche Gründe weg.

Die Sophiſtik liegt uns alſo nicht ſo entfernt, als man denkt. Wenn jetzt gebildete Menſchen über Gegenſtände ſprechen, ſo kann dieß ſehr gut ſeyn; aber es iſt nichts Anderes, als was Sokrates und Plato Sophiſtik genannt haben, obgleich ſie ſelbſt ſo gut auf dieſem Standpunkte geſtanden haben, als die Sophiſten. Gebildete Männer verfallen darin bei Beurtheilung konkreter Fälle; im gemeinen Leben müſſen wir uns daran halten. Was iſt hier beſſer? — Die beſonderen Geſichtspunkte neceſſitiren. Wenn man Pflichten und Tugenden rekommandirt, z. B.

in Predigten, — wie dieß in den meisten Predigten geschieht, — so muß man solche Gründe hören! Redner, im Parlamente z. B., gebrauchen solche Gründe und Gegengründe, durch die sie zu überreden, zu überzeugen suchen. Es handelt sich α) um ein ganz Festes, Verfassung z. B. oder Krieg, festgemachte Richtung (Konsequenz), besondere Maaßregeln darunter zu subsumiren; β) aber mit der Konsequenz geht es, selbst hierin, bald aus: die Sache läßt sich so oder so machen, und immer sind es besondere Gesichtspunkte, welche entscheiden. Man gebraucht dergleichen Gründe auch wohl gegen die Philosophie: „Es gebe verschiedene Philosophien, verschiedene Meinungen, dieß widerspreche der Einen Wahrheit; die Schwäche der menschlichen Vernunft gestatte kein Erkennen; was solle Philosophie für das Gefühl, Gemüth, Herz, es seyen abstruse Dinge, für das Praktische des Menschen helfe das abstrakte Denken der Philosophie nichts," — der Gesichtspunkt des Praktischen. Dieß sind so gute Gründe; und es ist die Weise der Sophisten. Wir nennen es nicht Sophistik, aber es ist die Manier der Sophisten, aus Gründen zu deduciren, die man aus seinem Gefühl, Gemüthe u. s. f. gelten läßt. Nicht die Sache selbst, als solche, wird geltend gemacht, sondern auf Empfindungen wird sich bezogen; diese sind das οὖ ἕνεκα. Das werden wir noch näher bei Sokrates und Plato sehen. Dieß ist der Charakter der Sophisten.

Bei solchem Raisonnement kann man bald so weit kommen, — wo nicht, so ist es Mangel der Bildung, die Sophisten waren aber sehr gebildet, — zu wissen, daß wenn es auf Gründe ankommt, man durch Gründe Alles beweisen könne, sich für Alles Gründe und Gegengründe finden lassen; und das ist als das Verbrechen der Sophisten angesehen worden, daß sie gelehrt haben, Alles zu beweisen, was man wolle, für Andere oder für sich. Das liegt nicht in der Eigenthümlichkeit der Sophisten, sondern des reflektirenden Raisonnements. Gründe und Gegengründe, als Besonderes, gelten nicht gegen das Allgemeine, ent-

ſcheiden nicht gegen den Begriff; man kann für Alles Gründe und Gegengründe finden. In der ſchlechteſten Handlung liegt ein Geſichtspunkt, der an ſich weſentlich iſt; hebt man dieſen heraus, ſo entſchuldigt und vertheidigt man die Handlung. In dem Verbrechen der Deſertion im Kriege liegt ſo die Pflicht, ſein Leben zu erhalten. So ſind in neuerer Zeit die größten Verbrechen, Meuchelmord, Verrath u. ſ. f. gerechtfertigt worden, weil in der Meinung, Abſicht eine Beſtimmung lag, die für ſich weſentlich war, z. B. die, daß man ſich dem Böſen widerſetzen, das Gute fördern müſſe. Der gebildete Menſch weiß Alles unter den Geſichtspunkt des Guten zu bringen, Alles gut zu machen, an Allem einen weſentlichen Geſichtspunkt geltend zu machen. Es muß Einer nicht weit gekommen ſeyn in ſeiner Bildung, wenn er nicht für das Schlechteſte gute Gründe hätte; was in der Welt ſeit Adam Böſes geſchehen iſt, iſt durch gute Gründe gerechtfertigt.

Das kommt nun noch bei den Sophiſten vor, daß ſie ein Bewußtſeyn über dieſes Raiſonniren hatten. In der Beredſamkeit muß man ſo Zorn, Leidenſchaft der Hörer in Anſpruch nehmen, um etwas zu Stande zu bringen. Sie lehrten nun, wie dieſe Mächte im empiriſchen Menſchen zu bewegen wären; das ſittliche feſte Gute entſcheidet nicht. Die Sophiſten als gebildete Leute hatten das Bewußtſeyn, daß Alles zu beweiſen ſey; ſo im Gorgias: „Die Kunſt der Sophiſten ſey ein größeres Gut, als alle Künſte; ſie könne dem Volke, dem Senat, den Richtern überreden, was ſie wolle.“ *) Der Advokat hat ſo auch zu ſuchen, was für Gründe es für die Partei gebe, wenn ſie auch die entgegengeſetzte derjenigen iſt, welcher er ſich annehmen wollte. Dieſes Bewußtſeyn iſt nicht Mangel, ſondern gehört ihrer höheren Bildung zu. Ungebildete Menſchen beſtimmen ſich aus Gründen. Im Ganzen ſind ſie aber vielleicht durch etwas

*) *Plat. Gorg. p.* 452 *et* 457 (*p.* 15 *et* 24).

Anderes beſtimmt (Rechtlichkeit), als ſie wiſſen; zum Bewußtſeyn kommen nur die äußeren Gründe. Die Sophiſten wußten, auf dieſem Boden gebe es nichts Feſtes; das iſt die Macht des Gedankens, er behandelt Alles dialektiſch, macht es wankend. Das iſt formelle Bildung, die ſie hatten und beibrachten.

Damit hängt dieß zuſammen (und die Natur des Denkens bringt es mit ſich): Iſt das Feld der Gründe, das was dem Bewußtſeyn als feſt gilt, durch die Reflexion wankend gemacht, ſo muß man doch Ein Feſtes haben. Was ſoll man nun zum letzten Zweck machen? Da giebt es nun zweierlei Feſtes, das verbunden werden kann. Das Eine iſt das Gute, Allgemeine; das Andere iſt die Einzelnheit, Willkür des Subjekts. Dieß (vom Erſten) ſpäter noch näher bei Sokrates. Macht man Alles wankend, ſo kann dieß der feſte Punkt werden: „Es iſt meine Luſt, Eitelkeit, Ruhm, Ehre, beſondere Subjektivität, welche ich mir zum Zweck mache;“ das Individuum iſt ſich ſelbſt die letzte Befriedigung. Indem ich die Macht kenne, weiß ich auch die Anderen meinem Zwecke gemäß zu beſtimmen.

Die Bekanntſchaft mit ſo vielfachen Geſichtspunkten macht aber das, was Sitte war in Griechenland (dieſe bewußtlos ausgeübte Religion, Pflichten, Geſetze), dadurch wankend: daß dieß Feſte — die Geſetze, indem ſie einen beſchränkten Inhalt haben — mit Anderem in Kolliſion kommt; es gilt Ein Mal als das Höchſte, Entſcheidende, das andere Mal wird es zurückgeſetzt. Das gewöhnliche Bewußtſeyn wird dadurch verwirrt (wir werden dieß bei Sokrates ſelbſt ausführlicher ſehen): Etwas gilt ihm für feſt, andere Geſichtspunkte, die auch in ihm ſind, werden geltend gemacht, es muß ſie gelten laſſen; und ſo gilt das Erſte nicht mehr, oder verliert wenigſtens von ſeiner Abſolutheit. So iſt α) die Tapferkeit dieß, ſein Leben daran zu wagen; β) die Pflicht, ſein Leben zu erhalten, eine unbedingte. So behauptet Dionyſiodor: „Wer Einen, der die Wiſſenſchaft nicht beſitzt, zum Gebildeten macht, will, daß er nicht mehr bleibe, was

er iſt. „Er will ihn alſo zu Grunde richten; denn dieß iſt machen, daß er dieß nicht iſt, was er iſt.“ Und Euthydem, als die Andern ſagen, er lüge, antwortet: „Wer lügt, ſagt, was nicht iſt: was nicht iſt, kann man nicht ſagen; alſo kann Niemand lügen.“ *) Und wiederum Dionyſodor ſagt: „Du haſt einen Hund, dieſer Hund hat Junge und er iſt ihr Vater; alſo iſt Dir ein Hund Vater, und Du der jungen Hunde Bruder.“ **) Solche Konſequenzenmacherei findet ſich — in Recenſionen — unzählige Male.

Es iſt alſo (wegen dieſer Konzeſſion im gewöhnlichen Bewußtſeyn) den Sophiſten vorgeworfen worden, ſie hätten den Leidenſchaften, Privat-Intereſſen u. ſ. f. Vorſchub gethan. Dieß ſtieß unmittelbar aus der Natur der Bildung. Dieſe giebt verſchiedene Geſichtspunkte an die Hand, und welcher entſcheiden ſoll, iſt eben damit allein in das Belieben des Subjekts geſtellt, wenn es nicht von feſten Grundlagen ausgeht; darin liegt das Gefährliche. Dieß findet auch in der heutigen Welt Statt, wo es auf die gute Abſicht, auf meine Anſicht, Ueberzeugung ankommen ſoll, wenn es ſich um das Rechte, Wahre einer That handelt. Was Staatszweck, die beſte Weiſe der Staatsverwaltung und Staatsverfaſſung, iſt — ohnehin in Demagogen — ſchwankend.

Wegen der formellen Bildung gehören die Sophiſten zur Philoſophie, wegen ihrer Reflexion ebenſo auch nicht. Sie haben den Zuſammenhang mit der Philoſophie, daß ſie nicht beim konkreten Raiſonniren ſtehen blieben, ſondern bis zu den letzten Beſtimmungen fortgingen, wenigſtens zum Theil. Eine Hauptſeite ihrer Bildung war die Verallgemeinerung der eleatiſchen Denkweiſe und die Ausdehnung derſelben auf allen Inhalt des Wiſſens und des Handelns; das Poſitive kommt hinein als und iſt geweſen die Nützlichkeit.

*) *Plat. Euthydem. p.* 283 — 284 (*p.* 416 — 418).
**) *Ibidem p.* 298 (*p.* 438).

Auf das Einzelne, Besondere der Sophisten einzugehen, würde uns zu weit führen; besondere Sophisten gehören in die allgemeine Geschichte der Bildung. Der berühmten Sophisten sind sehr viele; unter diesen sind Protagoras, Gorgias, auch Prodikus, der Lehrer des Sokrates, die berühmtesten, welchem letzteren Sokrates den bekannten Mythus von Herkules am Scheidewege zuschreibt,*) — eine in ihrer Weise schöne Allegorie, die hundert und tausend Male wiederholt worden. Ich will (um nun zu einzelnen Sophisten überzugehen) Protagoras und Gorgias herausheben, — nicht nach der Seite der Bildung, — besonders in der Rücksicht, um näher nachzuweisen, wie ihre allgemeine Wissenschaft, die sich auf Alles ausbreitete, bei Einem von ihnen die allgemeine Form hat, wodurch sie reine Wissenschaft ist. Die Hauptquelle, sie kennen zu lernen, ist besonders Plato, der sich viel mit ihnen zu thun machte; alsdann Aristoteles' eigene kleine Schrift über Gorgias, und Sextus Empirikus, der uns viel von der Philosophie des Protagoras aufbewahrt hat.

1. Protagoras.

Protagoras, gebürtig aus Abdera,**) ist etwas älter als Sokrates gewesen. Sonst ist nicht viel von ihm bekannt, was auch eben nicht seyn kann; denn er hat einförmiges Leben geführt. Er hat sein Leben mit dem Studium der Wissenschaften hingebracht; er reiste in Griechenland umher, gab sich zuerst den Namen Sophist, und wurde so im eigentlichen Griechenland angegeben, als erster öffentlicher Lehrer aufgetreten zu seyn. Er hat seine Schriften vorgelesen,***) wie die Rhapsoden und die Dichter, welche — jene fremde, diese eigene — Gedichte absangen. Es gab damals keine Lehranstalten, keine Bücher, aus

*) *Xenoph. Memorab. II*, 1 §. 21 *sqq.*
**) *Diog. Laërt. IX*, §. 50.
***) *Diog. Laërt. IX*, §. 54

denen man sich unterrichten konnte. „Die Hauptsache zur Bildung, Erziehung bestand" bei den Alten nach Plato *) „wesentlich darin, in den Gedichten stark zu seyn," mit vielen Gedichten bekannt zu werden, sie auswendig zu wissen; wie bei uns noch vor 50 Jahren der Hauptunterricht des Volkes darin bestand, mit der biblischen Geschichte, mit biblischen Sprüchen bekannt zu seyn, — Prediger, die weiter darauf bauten, gab es nicht. Die Sophisten gaben jetzt statt der Dichterkenntniß Bekanntschaft mit dem Denken. Protagoras kam auch nach Athen und hat dort lange, vornehmlich mit dem großen Perikles gelebt, der auch in diese Bildung einging. So sollen Beide einst „einen ganzen Tag darüber gestritten haben, ob der Wurfspieß, oder der Werfende, oder derjenige, der die Wettspiele veranstaltet, schuld sey am Tode eines Menschen, der dabei umgekommen." **) Es ist ein Streit über die große und wichtige Frage der Zurechnungsfähigkeit; Schuld ist ein allgemeiner Ausdruck, — wenn man ihn analysirt, so kann dieß allerdings eine schwierige, weitläufige Untersuchung geben. Im Umgange mit solchen Männern bildete sich Perikles so überhaupt seinen Geist zur Beredsamkeit aus; denn es sey, welche Art geistiger Beschäftigung es wolle, es kann nur ein gebildeter Geist groß in ihr seyn, und die wahre Bildung ist nur durch die reine Wissenschaft möglich. Perikles ist mächtiger Redner; aus Thucydides sehen wir, wie tiefes Bewußtseyn er über den Staat, sein Volk hatte. Auch Protagoras hat das Schicksal des Anaxagoras gehabt, gleichfalls aus Athen später verbannt zu werden. (In einem Alter von 70 (90) Jahren ertrank er auf der Fahrt nach Sicilien.) Die Ursache dieses Urtheils war eine Schrift von ihm, welche so begann: „Von den Göttern weiß ich es nicht zu erkennen, weder ob sie sind, noch ob sie nicht sind; denn Vieles ist, was

*) Plat. Protag. p. 338 fin. (p. 204): *παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι, περὶ ἐπῶν δυνὸν εἶναι.*

**) *Plutarch. in Pericle c. 36.*

diese Erkenntniß verhindert, die Dunkelheit der Sache (ἀδηλότης) sowohl, als auch das Leben der Menschen, das so kurz ist." Dieß Buch ist auch in Athen öffentlich verbrannt worden; und es ist wohl (so viel man weiß) das erste, was auf Befehl eines Staats verbrannt wurde. *)

Protagoras war nicht, wie andere Sophisten, bloß bildender Lehrer, sondern auch ein tiefer, gründlicher Denker, ein Philosoph, der über ganz allgemeine Grundbestimmungen reflektirt hat. Den Hauptsatz seines Wissens sprach er nun aber so aus: „Von allen Dingen ist das Maaß der Mensch; von dem, was ist, daß es ist, — von dem, was nicht ist, daß es nicht ist." **) Dieß ist ein großer Satz. Einer Seits war es darum zu thun, das Denken als bestimmt zu fassen, einen Inhalt zu finden, anderer Seits aber ebenso das Bestimmende, den Inhalt Gebende; und diese allgemeine Bestimmung ist das Maaß, der Maaßstab des Werths für Alles. Daß Protagoras nun ausgesprochen, der Mensch sey dieß Maaß, dieß ist in seinem wahren Sinne ein großes Wort, hat aber zugleich auch die Zweideutigkeit: Daß, wie der Mensch das Unbestimmte und Vielseitige ist, α) jeder nach seiner besonderen Partikularität, der zufällige Mensch, das Maaß seyn kann; oder β) die selbstbewußte Vernunft im Menschen, der Mensch nach seiner vernünftigen Natur und seiner allgemeinen Substantialität, das absolute Maaß ist. Auf jene Weise genommen ist alle Selbstsucht, aller Eigennutz, das Subjekt mit seinen Interessen der Mittelpunkt — (und wenn auch der Mensch die Seite der Vernunft hat, so ist doch auch die Vernunft ein Subjektives, ist auch Er, ist auch der Mensch) —; dieß aber ist gerade der schlechte Sinn, die Verkehrtheit, welche man den Sophisten zum Hauptvorwurf

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 51—52; 55; Sext. Emp. adv. Math. IX, §. 56.

**) Plat. Theaetet. p. 152, (p. 195); Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 32, § 216

machen muß: Daß ſie den Menſchen, nach ſeinen zufälligen Zwecken, zum Zwecke ſetzten, — daß bei ihnen noch nicht das Intereſſe des Subjekts nach ſeiner Beſonderheit und das Intereſſe deſſelben nach ſeiner ſubſtantiellen Vernünftigkeit unterſchieden ſind. Derſelbe Satz kommt bei Sokrates und Plato vor, aber in weiterer Beſtimmung; hier iſt der Menſch das Maaß, indem er denkend iſt, ſich einen allgemeinen Inhalt giebt.

Es iſt alſo hier der große Satz ausgeſprochen, um den ſich von nun an, Alles dreht. Der fernere Fortgang der Philoſophie hat den Sinn, daß die Vernunft das Ziel aller Dinge iſt; dieſer Fortgang der Philoſophie giebt Erläuterung dieſes Satzes. Näher drückt er die ſehr merkwürdige Konverſion aus, daß aller Inhalt, alles Objektive nur iſt in Beziehung auf das Bewußtſeyn, das Denken alſo bei allem Wahren hier als weſentliches Moment ausgeſprochen iſt; und damit nimmt das Abſolute die Form der denkenden Subjektivität an, die beſonders bei Sokrates hervorgetreten iſt. Der Menſch iſt das Maaß von Allem, — der Menſch, alſo das Subjekt überhaupt; das Seyende iſt alſo nicht allein, ſondern es iſt für mein Wiſſen, — das Bewußtſeyn iſt im Gegenſtändlichen weſentlich das Producirende des Inhalts, das ſubjektive Denken iſt weſentlich dabei thätig. Und dieß iſt das, was bis in die neueſte Philoſophie reicht; Kant ſagt, daß wir nur Erſcheinungen kennen, d. h. daß das, was uns als objektiv, als Realität erſcheint, nur zu betrachten iſt in ſeiner Beziehung auf das Bewußtſeyn und nicht iſt ohne dieſe Beziehung. Das zweite Moment iſt wichtiger. Das Subjekt iſt das Thätige, Beſtimmende, bringt den Inhalt hervor; und nun kommt es darauf an, wie dann der Inhalt ſich weiter beſtimmt: ob er beſchränkt iſt auf die Partikularität des Bewußtſeyns, oder ob er als das Allgemeine für ſich ſeyende beſtimmt iſt. Gott, das platoniſche Gute iſt ein Produkt des Denkens, ein vom Denken Geſetztes; zweitens aber iſt es ebenſo ſehr an und für ſich. Ich erkenne nur an als ſeyend, feſt,

ewig ein Solches, was ſeinem Gehalte nach das Allgemeine iſt; geſetzt iſt es von mir, aber es iſt auch an ſich objektiv allgemein, ohne daß es von mir geſetzt iſt.

Die nähere Beſtimmung, die in dem Satze des Protagoras enthalten iſt, hat er dann ſelbſt viel weiter ausgeführt. Protagoras ſagt: „Die Wahrheit (das Maaß) iſt die Erſcheinung für das Bewußtſeyn.“ *) „Nichts iſt an und für ſich Eines,“ **) oder ſich ſelbſt gleich, an ſich; ſondern Alles iſt nur relativ, iſt nur, was es iſt, in ſeiner Beziehung aufs Bewußtſeyn, — iſt nur, wie es für ein Anderes iſt, und dieſes Andere iſt der Menſch. Er führt geringfügige Beiſpiele an (wie auch Sokrates und Plato, ſie halten daran die Seite der Reflexion feſt); und dieſe Erläuterung zeigt, daß im Sinn des Protagoras das, was beſtimmt iſt, nicht gefaßt wird als das Allgemeine, nicht als das Sichſelbſtgleiche. Dieſe Relativität iſt bei Protagoras auf eine Weiſe ausgeſprochen, die uns zum Theil trivial erſcheint, und zu den erſten Anfängen des reflektirenden Denkens gehört. Die Beiſpiele ſind beſonders aus der ſinnlichen Erſcheinung genommen: „Es geſchieht bei einem Winde, daß den Einen friert, den Anderen nicht; von dieſem Winde können wir daher nicht ſagen, er ſey an ihm ſelbſt kalt, oder nicht kalt.“ ***) Froſt und Wärme ſind alſo nicht etwas Seyendes, ſondern nur nach dem Verhältniß zu einem Subjekte; wäre der Wind an ſich kalt, ſo müßte er ſich immer ſo am Subjekte geltend machen. Oder weiter: „Es ſind hier 6 Würfel, wir ſtellen 4 andere neben ſie, ſo werden wir von jenen ſagen, es ſeyen ihrer mehr; hingegen 12 neben ſie geſetzt, ſagen wir, dieſe 6 ſeyen weniger.“ †)

---

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 388; Plat. Theaet. p. 152 (p. 195 — 196).

**) Plat. Theaet. p. 152 (p. 197): *ἓν μὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὐδὲν ἔστιν.*

***) Ibidem p. 152 (p. 196).

†) Ibidem p. 154 (p. 201).

Wir ſagen alſo von Demſelben, es ſey mehr und weniger, mithin iſt das Mehr und Weniger eine bloß relative Beſtimmung; was alſo der Gegenſtand (das Allgemeine) iſt, iſt er nur in der Vorſtellung für das Bewußtſeyn. „Alles hat alſo nur relative Wahrheit,“ *) wie es ausgedrückt werden kann; Plato dagegen betrachtete Eins und Vieles nicht, wie die Sophiſten, in verſchiedener Rückſicht, ſondern in Einer und derſelben. „Wie dem Geſunden die Dinge erſcheinen, ſo ſind ſie nicht an ſich, ſondern für ihn; wie ſie dem Kranken, Wahnſinnigen erſcheinen, ſo ihm, — ohne daß man ſagen könnte, ſo wie ſie den Letzteren erſcheinen, ſeyen ſie nicht wahr.“ **)

Wir fühlen gleich das Ungeſchickte, dieſes wahr zu nennen: α) das Setzende iſt wohl aufs Bewußtſeyn bezogen, aber nicht auf das Feſte des Bewußtſeyns, ſondern auf die ſinnliche Erkenntniß; β) dieſes Bewußtſeyn iſt ſelbſt ein Zuſtand, d. h. ſelbſt etwas Vorübergehendes. „Das gegenſtändliche Weſen iſt,“ wie Heraklit ſagte, „ein reines Fließen, es iſt nicht Feſtes und Beſtimmtes an ſich, ſondern kann Alles ſeyn, und iſt etwas Verſchiedenes für verſchiedenes Alter, und ſonſtige Zuſtände des Wachens und Schlafens u. ſ. f.“ ***) Plato †) führt hierüber noch ferner an: „Das Weiße, Warme u. ſ. f., Alles was wir von den Dingen ausſagen, iſt nicht für ſich; ſondern das Auge, das Gefühl iſt nothwendig, daß es für uns ſey. Erſt dieſe gegenſeitige Bewegung iſt die Erzeugung des Weißen; und es iſt darin nicht das Weiße als Ding an ſich: ſondern was vorhanden iſt, iſt ein ſehendes Auge, oder das Sehen überhaupt, und beſtimmt das Weiß-Sehen, das Warm-Fühlen u. ſ. f.“ Allerdings iſt weſentlich Warm, Farbe u. ſ. f. nur in Beziehung auf Anderes; aber das Vorſtellen (der Geiſt) entzweit ſich eben-

*) *Sext. Emp. adv. Math. VII*, §. 60.

**) Plat. Theaet. p. 159 (p. 212), passim.

***) Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 32, §. 217 — 219.

†) Theaet. p. 153 — 157 (p. 199 — 206).

ſo in ſich und in eine Welt; und in dieſer Welt hat Jedes auch ſeine Relation. Dieſe objektive Relativität iſt beſſer in Folgendem ausgedrückt: „Wenn das Weiße an ſich wäre, ſo wäre es alſo das, was die Empfindung von ihm hervorbrächte; es wäre das Thätige oder die Urſache, wir hingegen das Paſſive, Aufnehmende. Allein der Gegenſtand, der ſo alſo thätig ſeyn ſollte, iſt nicht thätig als in Beziehung (zuſammen=) kommend mit dem Paſſiven (*οὔτε γὰρ ποιοῦν τι ἐστὶ, πρὶν ἂν τῷ πάσχοντι ξυνέλθῃ*); ebenſo das Leidende iſt nur in Beziehung aufs Thätige. (So iſt Paſſivität und Thätigkeit auch relativ.) Was für Beſtimmtheit alſo ich von etwas ausſage, ſo kommt dieſe dem Dinge nicht an ſich zu, ſondern ſchlechthin in Beziehung auf Anderes. Nichts iſt alſo an und für ſich ſo beſchaffen, wie es erſcheint; ſondern das Wahre iſt eben nur dieß Erſcheinen.“ Es gehört ſo hier unſere Thätigkeit, unſer Beſtimmen dazu. Kant's Erſcheinung iſt nichts Anderes, als daß draußen ein Anſtoß, ein x, ein Unbekanntes ſey, was erſt durch unſer Gefühl, durch uns dieſe Beſtimmungen erhält. Wenn auch ein objektiver Grund vorhanden iſt, daß wir dieß kalt, jenes warm nennen: ſo können wir zwar ſagen, ſie müſſen Verſchiedenheit in ſich haben; aber Wärme und Kälte iſt erſt in unſerer Empfindung, ebenſo daß Dinge ſind u. ſ. w. Dieß Alles ſind Kategorien des Denkens, Beſtimmungen unſerer Thätigkeit der Sinne oder des Denkens; ſo iſt die Erfahrung Erſcheinung genannt worden, es ſind Relationen auf uns, auf Anderes. Das iſt ganz richtig! Aber eben dieſes Eine, Durchgehende, Allgemeine iſt zu faſſen; es iſt dieß Durchgreifende, was bei Heraklit die Nothwendigkeit war, das zum Bewußtſeyn zu bringen iſt.

Wir ſehen, daß Protagoras große Reflexion hat. Dieß iſt alſo die Reflexion auf das Bewußtſeyn, die im Protagoras ſelbſt zum Bewußtſeyn gekommen iſt. Dieß aber iſt die Form der Erſcheinung, zu der Protagoras kam, und die von den ſpäteren Skeptikern wieder aufgenommen iſt. Das Erſcheinen iſt

nicht das ſinnliche Seyn; ſondern indem ich ſage, es iſt erſcheinend, ſo ſage ich eben ſein Nichts aus. „Die Erſcheinung iſt die Wahrheit," ſcheint ſich ganz zu widerſprechen; es ſcheint, daß das Entgegengeſetzte hier behauptet werde: α) daß nichts an ſich iſt, wie es erſcheint, und β) daß es wahr iſt, wie es erſcheint. Allein dem Poſitiven, was das Wahre iſt, muß nicht objektive Bedeutung gegeben werden, daß z. B. dieß weiß ſey an ſich, weil es ſo erſcheint: ſondern nur dieß Erſcheinen des Weißen iſt wahr; die Erſcheinung iſt eben das ſich aufhebende ſinnliche Seyn, — dieſe Bewegung. Sie allgemein aufgefaßt, ſo ſteht ſie ebenſo über dem Bewußtſeyn, wie über dem Seyn. Die Welt iſt nicht Erſcheinung darin, daß ſie für das Bewußtſeyn iſt, alſo ihr Seyn nur ein relatives für das Bewußtſeyn: ſondern ebenſo an ſich.

Im Allgemeinen iſt das Moment des Bewußtſeyns aufgezeigt worden; das entwickelte Allgemeine hat das Moment des negativen Seyn-für-Anderes an ihm; dieß Moment tritt hier hervor, und iſt nothwendig zu behaupten. Aber für ſich allein, iſolirt, iſt es einſeitig: „Was iſt, iſt nur für das Bewußtſeyn, oder die Wahrheit aller Dinge iſt die Erſcheinung derſelben für und im Bewußtſeyn;" ebenſo nothwendig iſt das Moment des Anſichſeyns.

2. Gorgias.

Zu einer weit größeren Tiefe gelangte dieſer Skepticismus durch Gorgias, aus Leontium in Sicilien, einen ſehr gebildeten, auch als Staatsmann ausgezeichneten Mann. Während des peloponneſiſchen Krieges wurde er Ol. 88, 2 (427 v. Chr.), alſo wenige Jahre nach Perikles Tode, der Ol. 87, 4 ſtarb, von ſeiner Vaterſtadt nach Athen geſchickt; — nach Diodorus Sikulus XII, p. 106, Thucydides iſt nicht citirt. *) Und als er ſeinen Zweck erreicht, durchzog er noch viele griechiſche Städte

*) *Tiedemann: Geiſt d. ſpek. Phil. B. 1, S. 362.*

(Lariſſa in Theſſalien), unterrichtete in ihnen; und erreichte ſo hohe Bewunderung neben großen Schätzen, bis er, über 100 Jahr alt, ſtarb. Er wird als ein Schüler des Empedokles angegeben, kannte auch die Eleaten; und ſeine Dialektik hat von der Art und Weiſe dieſer, — in Ariſtoteles' nach ihm benannten, aber nur in Fragmenten auf uns gekommenen Buche De Xenophane, Zenone et Gorgia, weiter aufbehalten, in welchem Ariſtoteles ihn mit ihnen zuſammen nimmt. Auch Sextus Empirikus hat uns die Dialektik des Gorgias weitläufig aufbewahrt. Er war ſtark in der Dialektik für die Beredſamkeit; aber ſein Ausgezeichnetes iſt ſeine reine Dialektik über dieſe ganz allgemeinen Kategorien vom Seyn und Nichtſeyn, — nicht nach Art der Sophiſten. Tiedemann ſagt ſehr ſchief: „Gorgias ging viel weiter, als irgend ein Menſch von geſundem Verſtande gehen kann." Das hätte Tiedemann von jedem Philoſophen ſagen können, jeder geht weiter als der geſunde Menſchenverſtand; denn was man geſunden Menſchenverſtand nennt, iſt nicht Philoſophie, — oft ſehr ungeſunder. Der geſunde Menſchenverſtand enthält die Maximen ſeiner Zeit. So z. B. wäre es vor Kopernikus gegen allen geſunden Menſchenverſtand geweſen, wenn Jemand behauptet hätte: Die Erde drehe ſich um die Sonne; oder vor der Entdeckung von Amerika: Es ſey da noch Land. In Indien, China iſt Republik gegen allen geſunden Menſchenverſtand. Dieſer iſt die Denkweiſe einer Zeit, in der alle Vorurtheile dieſer Zeit enthalten ſind: die Denkbeſtimmungen regieren ihn, ohne daß er ein Bewußtſeyn darüber hat. So iſt Gorgias allerdings weiter gegangen, als der geſunde Menſchenverſtand.

Die Dialektik des Gorgias iſt reiner in Begriffen ſich bewegend, als das, was wir bei Protagoras geſehen. Indem Protagoras die Relativität oder das Nichtanſichſeyn alles Seyenden behauptete: ſo iſt es nur in Beziehung, und zwar auf's Bewußtſeyn; das Andere, das ihm weſentlich iſt, iſt das Be-

wußtſeyn. Gorgias' Aufzeigen des Nichtanſichſeyns des Seyns iſt reiner; er nimmt das, was als Weſen gilt, an ihm ſelbſt, ohne das Bewußtſeyn, das Andere, voraus zu ſetzen, und zeigt ſeine Nichtigkeit an ihm ſelbſt, und unterſcheidet davon die ſubjektive Seite und das Seyn für ſie. Wir wollen nur hiſtoriſch die allgemeinen Punkte angeben, die er behandelt hat. Gorgias' Werk nämlich: „Ueber die Natur," worin er ſeine Dialektik verfaßte, zerfällt in drei Theile: In dem erſten beweiſt er, daß Nichts iſt, daß man das Seyn von Nichts prädiciren könne; im zweiten (ſubjektiv), daß kein Erkennen iſt, daß, auch angenommen, das Seyn wäre, es doch nicht erkannt werden könne; im dritten (wieder objektiv), daß, wenn es auch iſt und erkennbar wäre, doch keine Mittheilung des Erkannten möglich ſey.*) Gorgias accommodirte dem Sextus, nur bewies er noch; das thun die Skeptiker nicht. Es ſind ſehr abſtrakte Denkbeſtimmungen; es handelt ſich hier um die ſpekulativſten Momente, von Seyn und Nichtſeyn, von Erkennen und von dem ſich zum Seyenden machenden, ſich mittheilenden Erkennen; und es iſt kein Geſchwätz, wie man ſonſt wohl glaubt; ſeine Dialektik iſt objektiv. Den Inhalt dieſer höchſt intereſſanten Darſtellung können wir hier nur kurz angeben.

a. „Wenn Etwas iſt" — (εἰ ἔστιν. Dieß Etwas iſt ein Einſchiebſel, das wir in unſerer Sprache zu machen gewohnt ſind, das aber eigentlich unpaſſend iſt, einen Gegenſatz eines Subjekts und Prädikats hereinbringt, da eigentlich nur von Iſt die Rede iſt) — „wenn Iſt" — (und jetzt wird es erſt als Subjekt beſtimmt) —: „ſo iſt entweder das Seyende, oder das Nichtſeyende, oder Seyendes und Nichtſeyendes. Von dieſen Dreien zeigt er nun, daß ſie nicht ſind." **)

α. „Das was nicht iſt, iſt nicht; wenn ihm Seyn zukommt, ſo wäre zugleich ein Seyendes und Nichtſeyendes. Inſofern es

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 65.
**) eod. §. 66.

gedacht wird als Nichtseyendes, so ist es also nicht; insofern es aber, weil es gedacht wird, seyn sollte, so wäre es also als seyend und nichtseyend. — Anders: Wenn das Nichtseyn ist, so ist nicht das Seyn; denn beide sind sich entgegengesetzt. Wenn nun dem Nichtseyn Seyn zukäme, dem Seyn aber das Nichtseyn: so käme dem Nichtseyn also das zu, was nicht ist." *)

β. „Dieß Raisonnement gehört" nach dem Aristoteles **) „dem Gorgias eigenthümlich an; der Beweis aber, daß das Seyende nicht ist, dabei verfährt er wie Melissus und Zeno."

αα. Nämlich er setzt, daß „was ist, entweder an sich (ἀΐδιον) ist ohne Anfang, oder entstanden, und zeigt nun, daß es weder das Eine noch das Andere seyn könne;" jedes führt auf Widersprüche, — eine Dialektik, die schon vorgekommen. „Jenes kann es nicht seyn; denn was an sich (ewig) ist, kein Princip hat, ist unendlich," mithin unbestimmt und bestimmungslos. Z. B. „das Unendliche aber ist nicht, als nirgends; denn wenn es wo ist, so ist es verschieden von dem, worin es ist," wo es ist, ist es im Anderen. „Aber dasjenige ist nicht unendlich, was verschieden ist von einem Anderen, in einem Anderen enthalten ist. Es ist aber auch nicht in sich selbst enthalten; denn so wird das, worin es ist und das, was es selbst ist, dasselbe. In was es ist, ist der Ort: das was in diesem ist, ist der Körper; daß beide dasselbe seyen, ist ungereimt. Das Unendliche ist also nicht." ***) Wenn das Seyn ist, so ist es widersprechend, von ihm eine Bestimmtheit zu prädiciren; und thun wir dieß, so sagen wir etwas bloß Negatives von ihm. Diese Dialektik des Gorgias gegen das Unendliche ist beschränkt, α) insofern: Das Ewige ist unendlich, denn es hat keinen Anfang, Grenze, es ist der Fortgang ins Unendliche gesetzt — dieß gilt vom Seyenden allerdings, und ist wahr —; aber das Anschauende, als allgemein,

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 67.
**) *De Xenophane, Zenone et Gorgia* c. 5.
***) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 68—70.

der Gedanke, Begriff, dieß hat die Grenze unmittelbar an ihm selbst, die absolute Negativität. β) Aber das sinnliche Unendliche, die schlechte Unendlichkeit, ist nirgendwo, sie ist nicht gegenwärtig, sie ist ein Jenseits. Was Gorgias als eine Verschiedenheit des Orts nimmt, können wir als Verschiedenheit überhaupt nehmen. Er sagt, es ist irgendwo, also in einem Anderen enthalten, also nicht unendlich, d. h. er setzt es verschieden: umgekehrt es soll nicht verschieden, in sich selbst enthalten seyn; so ist Verschiedenheit nothwendig zu setzen. Besser und allgemeiner: Dieß sinnliche Unendliche überhaupt ist nicht, es ist ein Jenseits des Seyns; es ist eine Verschiedenheit, die immer verschieden von dem Seyenden gesetzt ist. Sie ist ebenso in sich enthalten; denn sie ist eben dieß, verschieden von sich zu seyn.

„Ebenso ist das Seyn nicht entstanden; so, — ist es entweder aus dem Seyenden oder aus dem Nichtseyenden. Jenes nicht, — so ist es schon; dieß nicht, — was nicht ist, kann nicht etwas erzeugen." *) Dieß führten die Skeptiker weiter aus. Der zu betrachtende Gegenstand wird immer unter Bestimmungen mit Entweder-Oder gesetzt; diese Bestimmungen sind dann sich widersprechend. Das ist aber nicht wahrhafte Dialektik; es wäre nothwendig zu beweisen, daß der Gegenstand immer in Einer Bestimmung nothwendig sey, nicht an und für sich sey. Der Gegenstand löst sich nur in jenen Bestimmungen auf; aber daraus folgt noch nichts gegen die Natur des Gegenstandes selbst.

ββ. Ebenso zeigt Gorgias „von dem Seyenden, daß es entweder Eins oder Vieles seyn müßte, aber auch von beiden keines seyn könne. Denn als Eins ist es eine Größe, oder Kontinuität, Menge, oder Körper; alles dieß ist aber nicht Eins, sondern verschieden, theilbar," — sinnliches, seyendes Eins ist nothwendig so, ist ein Andersseyn, Mannigfaltiges. „Wenn

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 71.

es nun nicht Eins, so kann es auch nicht Vieles seyn; denn das Viele ist viele Eins." *)

γ. „Ebenso können beide, Seyn und Nichtseyn, nicht zugleich seyn. Ist ebenso wohl Eines, wie das Andere: so sind sie dasselbe, oder sie sind Seyn. Sind sie Eins, so sind sie nicht Verschiedene, oder ich kann nicht sagen Beide, und es *sind* nicht beide; denn wenn ich sage Beide, so sage ich Verschiedene." **) Diese Dialektik hat vollkommene Wahrheit; man sagt, indem man von Seyn und Nichtseyn spricht, immer auch das Gegentheil von dem, was man sagen will, und Seyn und Nichtseyn als dasselbe, und als nicht dasselbe. „Sie sind dasselbe," so sage ich Beide, also Verschiedene; „Seyn und Nichtseyn sind Verschiedene," so sage ich von ihnen dasselbe Prädikat: Verschiedene u. s. f. Diese Dialektik darf uns nicht verächtlich scheinen, als ob sie es mit leeren Abstraktionen zu thun habe: α) sind sie das Allgemeinste; β) so wenn wir sie rein haben, sprechen wir von Seyn und Nichtseyn verächtlich, als ob uns nicht das Letzte wäre: es *ist*, es ist *nicht*. Wenn wir so weit gekommen, können wir beruhigt dabei stehen bleiben, als ob nichts so Bestimmtes gesagt werden könnte; und „Seyn oder Nichtseyn ist" immer „die Frage:" aber sie sind nicht das Bestimmte, sich fest Abscheidende, sondern sich Aufhebende. Gorgias ist sich ihrer bewußt, daß dieß verschwindende Momente sind; das bewußtlose Vorstellen hat diese Wahrheit auch, weiß aber nichts davon.

b. Verhältniß des Vorstellenden zur Vorstellung, Unterschied der Vorstellung und des Seyns, — ein Gedanke, der heut zu Tage gäng und gäbe. „Wenn aber auch Ist, so ist es doch unerkennbar und undenkbar. Denn das Vorgestellte ist nicht das Seyende, sondern es ist ein Vorgestelltes. Wenn was vorgestellt wird, weiß ist: so geschieht es, daß das Weiße

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 73 — 74.
**) cod. §. 75 — 76.

vorgestellt wird; wenn nun das, was vorgestellt wird, nicht das Seyende selbst ist: so geschieht, daß, was ist, nicht vorgestellt wird. α. Wenn was vorgestellt wird, das Seyende ist: so ist auch das seyend, was vorgestellt wird; aber es wird Niemand sagen, daß wenn sich ein fliegender Mensch oder ein Wagen auf dem Meere zu fahren vorgestellt wird, dieß sey. β. Wenn das Seyende das Gedachte ist, so wird das Entgegengesetzte nicht gedacht: nämlich das Nichtseyende; aber dieß Nichtseyende wird alles vorgestellt, z. B. Scylla und Charybdis." *) Gorgias hat α) eine richtige Polemik gegen den absoluten Realismus, welcher, indem er vorstellt, meint, die Sache selbst zu haben, aber nur ein Relatives hat; β) verfällt er in den schlechten Idealismus neuerer Zeiten: „Das Gedachte ist immer subjektiv, also nicht das Seyende, durch das Denken verwandeln wir ein Seyendes in Gedachtes."

c. Ebenso beruht darauf endlich seine Dialektik in Ansehung des Dritten; denn das Erkennen ist nicht Mittheilen. „Wenn auch das Seyende vorgestellt würde, so könnte es nicht gesagt und mitgetheilt werden. Die Dinge sind sichtbar, hörbar u. s. f., werden empfunden überhaupt. Das Sichtbare wird durch Sehen aufgefaßt, das Hörbare durch das Hören: und nicht umgekehrt; es kann also nicht Eines durch das Andere angezeigt werden. Die Rede, wodurch das Seyende geäußert werden sollte, ist nicht das Seyende; was mitgetheilt wird, ist nicht das Seyende, sondern nur sie." **) In dieser Weise ist Gorgias' Dialektik das Festhalten an diesem Unterschiede, gerade so, wie er bei Kant wieder hervorgetreten ist; halte ich an diesem Unterschiede fest, so kann freilich das, was ist, nicht erkannt werden.

Diese Dialektik ist allerdings unüberwindbar für denjem-

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 77 — 80.
**) cod. §. 83 — 84.

gen, der das (sinnliche) Seyende als Reelles behauptet. Seine Wahrheit ist nur diese Bewegung, als seyend sich negativ zu setzen; die Einheit hiervon ist der Gedanke. Das Seyende wird auch nicht als seyend aufgefaßt, sondern sein Auffassen ist, es allgemein zu machen. „Ebenso wenig kann es mitgetheilt werden." *) Dieß muß im strengsten Sinne genommen werden; es kann gar nicht gesagt werden dieses Einzelne. Die philosophische Wahrheit ist also nicht nur so gesagt, als ob eine andere wäre im sinnlichen Bewußtseyn; sondern das Seyn ist so vorhanden, wie es die philosophische Wahrheit aussagt. Die Sophisten machten also auch Dialektik, allgemeine Philosophie zu ihrem Gegenstande; und waren tiefe Denker.

B. Sokrates.

So weit war das Bewußtseyn in Griechenland gekommen, als Sokrates in Athen auftrat, — die große Gestalt des Sokrates. Die Subjektivität des Denkens ist auf bestimmtere, weiter durchdringende Weise in Sokrates zum Bewußtseyn gebracht. Sokrates ist aber nicht wie ein Pilz aus der Erde gewachsen, sondern er steht in der bestimmten Kontinuität mit seiner Zeit. Er ist nicht nur höchst wichtige Figur in der Geschichte der Philosophie, — die interessanteste in der Philosophie des Alterthums, — sondern er ist welthistorische Person. Er ist Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst; diese Wendung hat auf Weise des Gedankens in ihm sich dargestellt. Wir müssen uns dieses Kreises kurz erinnern. Die alten Jonier haben gedacht, nicht reflektirt auf das Denken, ihr Produkt nicht als Denken bestimmt. Die Atomistiker hatten das gegenständliche Wesen zu Gedanken gemacht, — d. h. hier Abstraktionen, reinen Wesenheiten —; Anaxagoras aber den Gedanken als solchen. Der Gedanke stellte sich als der allmächtige Begriff, als die negative Gewalt

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 85.

über alles Beſtimmte und Beſtehende dar; dieſe Bewegung iſt das Alles auflöſende Bewußtſeyn. Protagoras ſpricht den Gedanken als Bewußtſeyn als das Weſen aus; aber das Bewußtſeyn eben in dieſer ſeiner Bewegung, die Unruhe des Begriffs. Aber dieſe Unruhe iſt an ihr ſelbſt ebenſo Ruhendes, Feſtes. Das Feſte aber der Bewegung als ſolcher iſt das Ich, dieß Negative, da es die Momente der Bewegung außer ihm hat; Ich iſt das Sicherhaltende, aber es iſt nur als Aufhebendes, — eben dadurch Einzelnes (negative Einheit), — nicht in ſich reflektirtes Allgemeines. Hierin liegt die Zweideutigkeit der Dialektik und Sophiſtik; das Objektive verſchwindet. Welche Bedeutung hat nun das feſte Subjektive? Iſt es ſelbſt dem Objektiven entgegengeſetzt, Einzelnes: ſo iſt es eben ſo zufällig, Willkür, das Geſetzloſe. Oder iſt es an ihm ſelbſt objektiv und allgemein? Sokrates ſpricht nun das Weſen als das allgemeine Ich aus, als das Gute, das in ſich ſelbſt ruhende Bewußtſeyn; das Gute, als ſolches, frei von der ſeyenden Realität, frei gegen das Verhältniß des Bewußtſeyns zu ſeyender Realität — es ſey einzelnes ſinnliches Bewußtſeyn (Gefühl und Neigungen) —, oder endlich frei von dem theoretiſch über die Natur ſpekulirenden Gedanken, der ob zwar er Gedanke, doch noch die Form des Seyns hat, Ich bin darin nicht als meiner gewiß.

a. Sokrates hat die Lehre des Anaxagoras aufgenommen: Das Denken, der Verſtand iſt das Regierende, Wahre, ſich ſelbſt beſtimmende Allgemeine. Bei den Sophiſten hat dieß mehr die Geſtalt der formellen Bildung, des abſtrakten Philoſophirens gewonnen. Der Gedanke iſt bei Sokrates das Weſen, wie bei Protagoras; daß der ſelbſtbewußte Gedanke alles Beſtimmte aufhob, iſt auch bei Sokrates der Fall geweſen, aber ſo, daß er zugleich jetzt im Denken das Ruhende, Feſte aufgefaßt. Dieſes Feſte des Gedankens, die Subſtanz, das Anundfürſichſeyende, ſich ſchlechthin Erhaltende iſt als der Zweck beſtimmt worden und näher als das Wahre, Gute.

β. Zu dieser Bestimmung des Allgemeinen kommt die Bestimmung hinzu, daß dieses Gute, was mir gelten soll als substantieller Zweck, von mir erkannt werden muß. Die unendliche Subjektivität, Freiheit des Selbstbewußtseyns ist im Sokrates aufgegangen. Ich soll schlechthin gegenwärtig, dabei seyn in Allem, was ich denke. Diese Freiheit wird in unseren Zeiten unendlich und schlechthin gefordert. Das Substantielle ist ewig, an und für sich, ebenso soll es durch mich producirt werden; dieses Meinige ist aber nur die formelle Thätigkeit.

Es ist im Allgemeinen nichts Anderes, als daß er die Wahrheit des Objektiven auf's Bewußtseyn, auf das Denken des Subjekts zurückgeführt hat, — ein unendlich wichtiges Moment; wie Protagoras sagte, das Objektive ist erst durch die Beziehung auf uns. Was den Krieg des Sokrates und Plato mit den Sophisten betrifft, so kann Sokrates und Plato im Philosophiren allein auf die allgemeine philosophische Bildung ihrer Zeit Rücksicht nehmen; — und dieß sind die Sophisten. Der Gegensatz ist nicht als Altgläubige gegen sie, — nicht in dem Sinne wie Anaxagoras, Protagoras verurtheilt sind, im Interesse griechischer Sittlichkeit, Religion, der alten Sitte. Im Gegentheil. Reflexion, Zurückführung der Entscheidung auf's Bewußtseyn ist ihm gemeinschaftlich mit den Sophisten. Aber das wahrhafte Denken denkt so, daß sein Inhalt ebenso sehr nicht subjektiv, sondern objektiv ist; darin ist die Freiheit des Bewußtseyns enthalten, daß das Bewußtseyn bei dem, worin es ist, bei sich selbst sey, — dieß ist eben Freiheit. Das Princip des Sokrates ist, daß der Mensch, was ihm Bestimmung, was sein Zweck, der Endzweck der Welt, das Wahre, Ansichfürsichseyende, — daß er dieß aus sich zu finden habe, daß er zur Wahrheit durch sich selbst gelangen müsse. Es ist die Rückkehr des Bewußtseyns in sich, die dagegen bestimmt ist als ein Heraus aus seiner besonderen Subjektivität; eben darin liegt, daß die Zufälligkeit des Bewußtseyns, der Einfall, die Willkür, die

Partikularität verbannt ist, — im Innern dieß Heraus, das Anundfürsichseyende, zu haben. Objektivität hat hier den Sinn der anundfürsichseyenden Allgemeinheit, nicht den äußerlicher Objektivität; so ist die Wahrheit gesetzt als vermittelt, als Produkt, als gesetzt durch das Denken. Die unbefangene Sitte, die unbefangene Religion ist, wie Sophokles die Antigone sagen läßt: „Die ewigen Gesetze der Götter sind, und Niemand weiß, woher sie gekommen.“ *) Dieß ist die unbefangene Sittlichkeit, es sind Gesetze, diese sind wahr, sind recht; jetzt hingegen ist das Bewußtseyn eingetreten, so daß das, was wahr ist, durch das Denken vermittelt seyn soll. Ueber unmittelbares Wissen, Glauben u. s. f. ist in neuerer Zeit viel gesprochen: Daß Gott ist, wissen wir unmittelbar in uns, wir haben religiöse, göttliche Gefühle. Da ist denn aber der Mißverstand: Dieß sey nicht Denken. Solcher Inhalt, Gott, das Gute, Rechtliche u. s. f. ist Inhalt des Gefühls, der Vorstellung; aber es ist nur ein geistiger Inhalt, ist durch das Denken gesetzt, — dieß ist bewegt, beruht nur auf Vermittelung. Das Thier hat keine Religion, aber es fühlt; was geistig ist, gehört nur dem Denken, dem Menschen an.

Sokrates ist das Bewußtseyn aufgegangen, daß das, was ist, vermittelt ist durch das Denken. Die zweite Bestimmung ist, daß ein Unterschied gegen das Bewußtseyn der Sophisten eintritt: Daß nämlich das Setzen und Produciren des Denkens zugleich Produciren und Setzen eines solchen ist, was nicht gesetzt ist, was an und für sich ist, — das Objektive, erhaben über die Partikularität der Interessen, Neigungen, die Macht über alles Partikulare. Einer Seits ist es bei Sokrates und Plato subjektiv, durch die Thätigkeit des Denkens gesetzt — dieß ist das Moment der Freiheit, daß das Subjekt bei dem Seinigen ist, dieß ist die geistige Natur —; aber anderer Seits

*) *Sophoclis Antigone v.* 454 — 457.

iſt es ebenſo an und für ſich Objektives, nicht äußerliche Objektivität, ſondern geiſtige Allgemeinheit. Dieß iſt das Wahre, die Einheit des Subjektiven und Objektiven in neuerer Terminologie. Das kantiſche Ideal iſt Erſcheinung, nicht an ſich objektiv.

γ. Das Gute hat Sokrates zunächſt nur im beſonderen Sinne des Praktiſchen aufgenommen: Was mir das Subſtantielle für das Handeln ſeyn ſoll, darum ſoll ich mich bekümmern. Im höheren Sinne haben Plato und Ariſtoteles das Gute genommen: Es iſt das Allgemeine, nicht nur für mich; — dieß iſt nur Eine Form, Weiſe der Idee, die Idee für den Willen. Von Sokrates wird deswegen in den älteren Geſchichten der Philoſophie als das Ausgezeichnete hervorgehoben, daß er einen neuen Begriff erfunden, daß er die Ethik zur Philoſophie gefügt habe, die ſonſt nur die Natur betrachtete. Die Jonier haben Naturphiloſophie (Phyſik) erfunden, Sokrates die Ethik, Plato habe die Dialektik hinzugethan, nach Diogenes Laertius. *)

Näher iſt die Lehre des Sokrates eigentlich Moral. Das Ethiſche iſt Sittlichkeit und Moralität, dann auch Sittlichkeit allein. Bei der Moral iſt das Hauptmoment meine Einſicht, Abſicht; die ſubjektive Seite, meine Meinung von dem Guten iſt hier das Ueberwiegende. Moral heißt, daß das Subjekt aus ſich in ſeiner Freiheit die Beſtimmungen des Guten, Sittlichen, Rechtlichen ſetzt, und, indem es dieſe Beſtimmungen aus ſich ſetzt, dieſe Beſtimmung des Ausſichſetzens auch aufhebt, ſo daß ſie ewig, an und für ſich ſeyend ſind. Die Sittlichkeit, als ſolche, beſteht mehr in dem, daß das an und für ſich Gute gewußt und gethan wurde. Die Athenienſer vor Sokrates waren ſittliche, nicht moraliſche Menſchen; ſie haben das Vernünftige ihrer Verhältniſſe gethan, ohne Reflexion, ohne zu wiſſen, daß ſie vortreffliche Menſchen waren. Die Moralität verbindet da-

*) *Libr. III.* § 56.

mit die Reflexion, zu wiſſen, daß auch Dieſes das Gute ſey, nicht das Andere. Die Sittlichkeit iſt unbefangen, die mit Reflexion verbundene Sittlichkeit iſt Moralität; dieſer Unterſchied iſt durch die kantiſche Philoſophie erregt, ſie iſt moraliſch.

Indem Sokrates auf dieſe Weiſe der Moralphiloſophie ihre Entſtehung gab (wie er ſie behandelt, wird ſie popular), hat ihn alle Folgezeit des moraliſchen Geſchwätzes und der Populärphiloſophie zu ihrem Patron und Heiligen erklärt, und ihn zum rechtfertigenden Deckmantel aller Unphiloſophie erhoben; wozu noch vollends kam, daß ſein Tod ihm das populär-rührende Intereſſe des unſchuldig Leidens gab. Cicero, der einer Seits ein gegenwärtiges Denken, anderer Seits das Bewußtſeyn hat, die Philoſophie ſolle ſich bequemen, nicht Inhalt ihr gewonnen hat, rühmte es vom Sokrates (was oft genug nachgeſagt) als das Eigentliche und das Erhabenſte, „daß er die Philoſophie vom Himmel auf die Erde, in die Häuſer und auf den Markt (in das tägliche Leben der Menſchen) eingeführt habe.“ *) Darin liegt das Geſagte. Dieß wird dann auch häufig ſo verſtanden (ſieht ſo aus), als ob die beſte und wahreſte Philoſophie ſo eine Haus- und Küchenphiloſophie ſey (Hausmittel werde, ſo daß ſie ſich nach allen Rückſichten, gewöhnlichen Vorſtellungen der Menſchen bequemt), in der wir Freunde und Getreue von der Rechtſchaffenheit u. ſ. f. ſich unterreden ſehen, und von dem, was man auf der Erde kennen kann, was im täglichen Leben ſelbſt Wahrheit hat, ohne in der Tiefe des Himmels — oder vielmehr in der Tiefe des Bewußtſeyns — geweſen zu ſeyn; dieß aber meinen Jene gerade, daß Sokrates ſich zuerſt erkühnte. Aber dem Sokrates war es auch nicht geſchenkt worden, zur praktiſchen Philoſophie zu kommen; er hatte vorher alle Spekulationen der damaligen Philoſophie durchge-

*) *Cicero: Tuscul. Quaest. V*, 4

dacht, um in das Innere des Bewußtſeyns, des Gedankens hinabgeſtiegen zu ſeyn. Dieß iſt das Allgemeine des Princips.

Dieſe merkwürdige Erſcheinung haben wir näher zu beleuchten, zuerſt ſeine Lebensgeſchichte; oder vielmehr verflicht ſich dieſe ſelbſt in das Intereſſe, das er in der Philoſophie hat. Seine Lebensgeſchichte betrifft einer Seits, was ihn als beſondere Perſon angeht, anderer Seits aber ſeine Philoſophie; ſein philoſophiſches Treiben iſt eng verwebt mit ſeinem Leben, ſein Schickſal iſt in Einheit mit ſeinem Principe, und iſt höchſt tragiſch. Es iſt tragiſch, nicht im oberflächlichen Sinn des Worts, wie man jedes Unglück — wenn Jemand ſtirbt, Einer hingerichtet wird — tragiſch nennt; dieß iſt traurig, aber nicht tragiſch. Beſonders nennen wir das tragiſch, wenn das Unglück, der Tod einem würdigen Individuum widerfährt, wenn ein unſchuldiges Leiden, ein Unrecht gegen ein Individuum Statt findet; ſo ſagt man von Sokrates, er ſey unſchuldig zum Tode verurtheilt, und dieß ſey tragiſch. Solch unſchuldiges Leiden iſt aber kein vernünftiges Unglück. Das Unglück iſt nur dann vernünftig, wenn es durch den Willen des Subjekts, durch ſeine Freiheit hervorgebracht iſt, — zugleich muß ſeine Handlung, ſein Wille unendlich berechtigt, ſittlich ſeyn, — und dadurch der Menſch ſelbſt die Schuld haben an ſeinem Unglück; die Macht dagegen muß ebenſo ſittlich berechtigt ſeyn, nicht Naturmacht, nicht Macht eines tyranniſchen Willens, — jeder Menſch ſtirbt, der natürliche Tod iſt ein abſolutes Recht, aber es iſt nur das Recht, was die Natur an ihm ausübt. Im wahrhaft Tragiſchen müſſen berechtigte, ſittliche Mächte von beiden Seiten es ſeyn, die in Kolliſion kommen; ſo iſt das Schickſal des Sokrates. Sein Schickſal iſt nicht bloß ſein perſönliches, individuell romantiſches Schickſal; ſondern es iſt die Tragödie Athens, die Tragödie Griechenlands, die darin aufgeführt wird, in ihm zur Vorſtellung kommt. Es ſind hier zwei Mächte, die gegeneinander auftreten. Die eine Macht iſt das göttliche Recht, die

unbefangene Sitte, — Tugend, die Religion, welche identiſch mit dem Willen ſind, — in ſeinen Geſetzen frei, edel, ſittlich zu leben; wir können es abſtrakter Weiſe die objektive Freiheit nennen, Sittlichkeit, Religioſität, — das eigene Weſen der Menſchen, anderer Seits iſt es das Anundfürſichſeyende, Wahrhafte, und der Menſch iſt in dieſer Einigkeit mit ſeinem Weſen. Das andere Princip iſt dagegen das ebenſo göttliche Recht des Bewußtſeyns, das Recht des Wiſſens (der ſubjektiven Freiheit); das iſt die Frucht des Baums der Erkenntniß des Guten und des Böſen, der Erkenntniß, d. i. der Vernunft, aus ſich, — das allgemeine Princip der Philoſophie für alle folgenden Zeiten. Dieſe zwei Principien ſind es, die wir im Leben und in der Philoſophie des Sokrates gegeneinander in Kolliſion treten ſehen.

Zunächſt haben wir den Anfang ſeiner Lebensgeſchichte zu betrachten; ſein Schickſal und ſeine Philoſophie muß als Eins behandelt werden.

Sokrates alſo, deſſen Geburt ins 4. Jahr der 77. Olympiade (469 v. Chr.) fällt, *) war der Sohn des Sophroniskus, eines Bildhauers; ſeine Mutter iſt Phänarete, eine Hebamme. Sein Vater hielt ihn zur Skulptur an, und es wird erzählt, daß Sokrates es in dieſer Kunſt weit gebracht; es wurden noch ſpät Statuen von bekleideten Grazien, die ſich in der Akropolis von Athen befanden, ihm zugeſchrieben. (Nach dem Tode ſeines Vaters kam er in den Beſitz eines kleinen Vermögens.) **) Seine Kunſt befriedigte ihn aber nicht; es gewann ihn eine große Neugierde nach der Philoſophie und Liebe zu wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen. Er trieb ſeine Kunſt nur, um Geld zum nothdürftigen Unterhalt zu gewinnen, und ſich auf das Studium der Wiſſenſchaften legen zu können; und von einem Athenienſer Kriton wird erzählt, daß er ihn in Anſehung der Koſten unter-

*) *Diog. Laërt. II, §. 44; cf. Menag. ad. h. l.*
**) *Tennemann B. II, S. 25.*

ſtützt habe, um von den Meiſtern aller Künſte unterwieſen zu werden. Neben der Ausübung ſeiner Kunſt, und beſonders nachdem er dieſe völlig aufgegeben, las er von Werken älterer Philoſophen, ſo viel er nur habhaft werden konnte; und hörte zugleich beſonders den Anaxagoras und nach deſſen Vertreibung aus Athen, zu welcher Zeit Sokrates 37 Jahr alt war, den Archelaus, der als Nachfolger des Anaxagoras angeſehen wurde, außerdem noch berühmte Sophiſten anderer Wiſſenſchaften, unter anderen den Prodikus, einen berühmten Lehrer der Beredſamkeit, — er erwähnt ſeiner mit Liebe bei Xenophon,*) — auch andere Lehrer in Muſik, Poeſie u. ſ. f.; und galt überhaupt für einen von allen Seiten ausgebildeten Menſchen, der in Allem unterrichtet war, was damals dazu nöthig war.**)

Zu ſeinen ferneren Lebensumſtänden gehört, daß er die Pflicht, ſein Vaterland zu vertheidigen, die er als athenienſiſcher Bürger hatte, erfüllte; er machte deshalb, als ſolcher, drei Feldzüge des peloponneſiſchen Krieges,***) in den ſein Leben fiel, mit. Der peloponneſiſche Krieg iſt entſcheidend für die Auflöſung des griechiſchen Lebens, bereitete ſie vor; was politiſch hier war, machte ſich bei Sokrates im denkenden Bewußtſeyn. In dieſen Feldzügen erwarb er ſich nicht nur den Ruhm eines tapferen Kriegers, ſondern, was für das Schönſte galt, das Verdienſt, anderen Bürgern ihr Leben gerettet zu haben. Im erſten wohnte er der langwierigen Belagerung von Potidäa in Thracien bei. Hier hatte ſich Alcibiades bereits an ihn angeſchloſſen; und dieſer erzählt bei Plato †) im Gaſtmal (wo Alcibiades eine Lobrede auf Sokrates hält), daß er alle Strapazen auszuſtehen fähig geweſen ſey, — Hunger und Durſt, Hitze und Kälte mit ruhigem Gemüthe und körperlichem Wohlſeyn extra-

*) *Memorab. II*, 1, §. 21 *et* 34.
**) *Diog. Laërt. II*, §. 18 — 20.
***) *Diog. Laërt. II*, §. 22 — 23; *Plat. Apolog. Socr. p.* 28 (*p.* 113)
†) *Plat. Convivium p.* 219 — 222 (*p.* 983 — 986).

gen habe. In einem Treffen dieſes Feldzugs ſah er den Alcibiades mitten unter den Feinden verwundet, hieb ihn heraus, machte ihm Platz durch ſie hindurch, und rettete ihn und ſeine Waffen. Die Feldherren belohnten ihn dafür mit einem Kranze (corona civica), als dem Preiſe des Tapferſten; Sokrates nahm ihn nicht an, ſondern erhielt, daß er dem Alcibiades gegeben wurde. In dieſem Feldzug wird erzählt, daß er einmal, in tiefes Nachdenken verſunken, auf einem Flecke unbeweglich den ganzen Tag und die Nacht hindurch geſtanden habe, bis ihn die Morgenſonne aus ſeiner Verzückung erweckte; — ein Anfall, Zuſtand, in welchem er öfters geweſen ſeyn ſoll. Dieß iſt ein kataleptiſcher Zuſtand, der mit dem Somnambulismus, Magnetismus Analogie, Verwandtſchaft haben mag, worin er als ſinnliches Bewußtſeyn ganz abgeſtorben war, — ein phyſiſches Loereißen der innerlichen Abſtraktion vom konkreten leiblichen Seyn, ein Loereißen, in dem ſich das Individuum von ſeinem inneren Selbſt abſcheidet; und wir ſehen aus dieſer äußeren Erſcheinung den Beweis, wie die Tiefe ſeines Geiſtes in ſich gearbeitet hat. In ihm ſehen wir überhaupt das Innerlichwerden des Bewußtſeyns, und dieß ſehen wir hier auf eine anthropologiſche Weiſe exiſtiren; es giebt ſich hier in ihm, dem Erſten, eine phyſiſche Geſtalt, was ſpäter Gewohnheit iſt. Den anderen Feldzug machte er in Böotien mit, bei Delium, einer kleinen Befeſtigung, welche die Athener nicht weit vom Meere hatten, wo ſie ein unglückliches, jedoch nicht wichtiges Treffen verloren. Hier rettete Sokrates einen anderen ſeiner Lieblinge, den Xenophon; er ſah ihn nämlich auf der Flucht, da Xenophon das Pferd verloren, auf dem Boden verwundet liegen. Sokrates nahm ihn auf die Schulter, trug ihn, ſich zugleich vertheidigend mit der größten Ruhe und Beſonnenheit gegen die verfolgenden Feinde, davon. Endlich im dritten bei Amphipolis in Thrazien am ſtrymoniſchen Meerbuſen machte er ſeinen letzten Feldzug.

Außerdem trat er ebenso in verschiedene Verhältnisse bürgerlicher Aemter. Später wurde er — zur Zeit als die bisherige demokratische Verfassung Athens von den Lacedämoniern aufgehoben wurde, die jetzt einen aristokratischen, ja selbst tyrannischen Zustand überall einführten, wobei sie sich zum Theil an die Spitze der Regierung stellten — in den Rath gewählt, der als ein repräsentatives Korps an die Stelle des Volkes trat. Hier zeichnete er sich ebenso durch unwandelbare Festigkeit gegen den Willen der dreißig Tyrannen und den Willen des Volkes bei dem, was er für recht hielt, aus. Er saß bei einer anderen Gelegenheit mit in dem Gerichte, welches jene zehn Feldherren zum Tode verurtheilte, weil sie als Admiräle nach der Schlacht bei den Arginusen zwar gesiegt hatten, aber durch Sturm gehindert, die Todten nicht aufgefischt und nicht am Ufer begraben, und Trophäen aufzurichten versäumt hatten, — d. h. eigentlich weil sie (nicht geschlagen worden zu seyn schienen) das Schlachtfeld nicht behaupteten, so den Schein annehmen wollten, als seyen sie besiegt. Sokrates allein stimmte nicht in dieß Urtheil ein, *) erklärte sich hier gegen das demokratische Volk noch nachdrücklicher, als gegen die Fürsten. Heut zu Tage kommt Einer schlecht an, der gegen das Volk etwas sagt. „Das Volk ist vortrefflich der Intelligenz nach, versteht Alles, und hat nur vortreffliche Absichten.“ Gegen Fürsten, Regierungen, Minister versteht es sich von selbst, „daß sie nichts verstehen, nur das Schlechte wollen und vollbringen.“

Neben diesen für ihn mehr zufälligen Verhältnissen zum Staate, die er nur als allgemeine Bürgerpflicht that, ohne eben selbstthätig die Angelegenheiten des Staats zu seiner eigentlichen Hauptbeschäftigung zu machen, noch sich an die Spitze der öffentlichen Angelegenheiten zu drängen, war die eigentliche Beschäftigung seines Lebens aber das ethische Philosophiren mit

*) *Xenoph. Memorab. I*, 1, §. 18; *Plat. Apol. Socrat. p.* 32 (*p.* 120—121).

jedem, der ihm in den Weg kam. Seine Philoſophie, als die das Weſen in das Bewußtſeyn als ein Allgemeines ſetzte, iſt als ſeinem individuellen Leben angehörig anzuſehen; ſie iſt nicht eigentliche ſpekulative Philoſophie, ſondern ein individuelles Thun geblieben. Und ebenſo iſt ihr Inhalt die Wahrheit des individuellen Thuns ſelbſt; das Weſen, der Zweck ſeiner Philoſophie iſt, das individuelle Thun des Einzelnen als ein allgemeingültiges Thun einzurichten. Deswegen iſt von ſeinem eigenen individuellen Seyn zu ſprechen; oder ſein Charakter pflegt durch eine ganze Reihe von Tugenden geſchildert zu werden, die das Leben des Privatmanns zieren. Und zwar ſind dieſe Tugenden des Sokrates ſo zu nehmen, daß es eigentliche Tugenden ſind, die er ſich durch ſeinen Willen zur Gewohnheit, zum Habitus machte. Es iſt dabei zu bemerken, daß man mehr, wenn von Eigenſchaften der Alten geſprochen wird, ſie Tugenden nennt, als wenn man von Neueren ſpricht. Dieſe Eigenſchaften haben bei den Alten überhaupt den Charakter der Tugend (Tugend, auch Individualität, im Gegenſatze der Religioſität); menſchliche Tugenden, — bei den Alten war in der allgemeinen Sitte die Individualität, als ſolche, ſich ſelbſt überlaſſen, — wenn ſie bei uns als etwas erſcheinen, das nicht dem Individuum als Verdienſt angehört, oder ſeine eigenthümliche Hervorbringung als dieſes Einzelnen iſt. Wir ſind gewohnt, ſie weniger von dieſer Seite zu nehmen und zu betrachten, auch weniger als Produkt, Hervorgebrachtes, als vielmehr als Seyendes, als Pflicht; indem wir mehr das Bewußtſeyn des Allgemeinen haben und das rein Individuelle ſelbſt, das eigene innere Bewußtſeyn als Weſen, als Pflicht, als Allgemeines geſetzt iſt. Bei uns ſind ſie daher auch wirklich mehr entweder Seiten der Anlage, des Naturells, oder haben die Form des Nothwendigen überhaupt; für die Alten hingegen iſt das Individuelle die Form des Allgemeinen, ſo daß es als ein Thun des individuellen Willens, nicht der allgemeinen Tugend, alſo als Eigenthümlichkeit erſcheint. Und

ebenso haben auch die Tugenden des Sokrates die Form nicht der Sitte oder eines Naturells oder einer Nothwendigkeit, sondern einer selbstständigen Bestimmung. Es ist bekannt, daß sein Aussehen auf ein Naturell von häßlichen und niedrigen Leidenschaften deutete; er hat es aber selbst gebändigt, wie er dieß auch selbst sagt.

Er steht vor uns (hat gelebt unter seinen Mitbürgern) als eine von jenen großen plastischen Naturen (Individuen) durch und durch aus Einem Stück, wie wir sie in jener Zeit zu sehen gewohnt sind, — als ein vollendetes klassisches Kunstwerk, das sich selbst zu dieser Höhe gebracht hat. Sie sind nicht gemacht, sondern zu dem, was sie waren, haben sie sich selbstständig ausgebildet; sie sind das geworden, was sie haben seyn wollen, und sind ihm getreu gewesen. In einem eigentlichen Kunstwerke ist dieß die ausgezeichnete Seite, daß irgend eine Idee, ein Charakter hervorgebracht, dargestellt ist, so daß jeder Zug durch diese Idee bestimmt ist; und indem dieß ist, ist das Kunstwerk einer Seits lebendig, anderer Seits schön, — die höchste Schönheit, die vollkommenste Durchbildung aller Seiten der Individualität ist nach dem Einen innerlichen Principe. Solche Kunstwerke sind auch die großen Männer jener Zeit. Das höchste plastische Individuum als Staatsmann ist Perikles, und um ihn, gleich Sternen, Sophokles, Thucydides, Sokrates u. s. w. Sie haben ihre Individualität herausgearbeitet zur Existenz, — und das zu einer eigenthümlichen Existenz, die ein Charakter ist, der das Herrschende ihres Wesens ist, Ein Princip durch das ganze Daseyn durchgebildet. Perikles hat sich ganz allein dazu gebildet, ein Staatsmann zu seyn; es wird von ihm erzählt, er habe seit der Zeit, daß er sich den Staatsgeschäften widmete, nie mehr gelacht, sey zu keinem Gastmal mehr gegangen,*) habe allein diesem Zwecke gelebt. So hat auch Sokrates durch seine

*) *Plut. in Pericle, c.* 5 *et* 7.

Kunſt und Kraft des ſelbſtbewußten Willens ſich ſelbſt zu dieſem beſtimmten Charakter, Lebensgeſchäft ausgebildet, Fertigkeit, Geſchicklichkeit erworben. Durch ſein Princip hat er dieſe Größe, dieſen langen Einfluß erreicht, der noch jetzt durchgreifend iſt in Beziehung auf Religion, Wiſſenſchaft und Recht, — daß nämlich der Genius der inneren Ueberzeugung die Baſis iſt, die dem Menſchen als das Erſte gelten muß. Tennemann *) bedauert es, „daß wir wohl wiſſen, was er geweſen iſt, aber nicht, wie er das geworden iſt.“

Sokrates war ein Muſterbild moraliſcher Tugenden: Weisheit, Beſcheidenheit, Enthaltſamkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Unbeugſamkeit, feſte Rechtlichkeit gegen Tyrannen und ὅσιος, entfernt von Habſucht, Herrſchſucht. Sokrates war ein Mann von dieſen Tugenden, — ein ruhiges frommes Tugendbild. Seine Gleichgültigkeit gegen das Geld iſt eine eigene Entſchließung; denn nach der Sitte der Zeit konnte er durch ſeine Bildung der Jugend, wie die übrigen Lehrer, erwerben. Auf der anderen Seite war es freie Wahl, nicht, wie bei uns, etwas Eingeführtes, ſo daß derjenige, der nichts nähme, gegen eine Sitte verſtöße, ſich das Anſehen gäbe, ſich auszeichnen zu wollen, mehr getadelt als gerühmt würde; es war noch nicht Sache des Staats, erſt unter den römiſchen Kaiſern waren Schulen mit Beſoldung.

Seine Mäßigkeit in ſeinem Leben iſt ebenſo Kraft des Bewußtſeyns, aber nicht als gemachtes, gemeintes Princip, ſondern nach ſeinen Umſtänden; in Geſellſchaft war er Lebemann mit Anderen. Am beſten hört ſich, wie ſeine Mäßigkeit in Anſehung des Weins von Plato geſchildert wird; im Sympoſien ſieht man, was Sokrates Tugend nannte, — es iſt eine ſehr charakteriſtiſche Scene. Alcibiades bei Plato im Gaſtmahl tritt nicht mehr nüchtern bei einem Gelage ein, das Agathon gab wegen

*) *Tennemann B. II, S. 26.*

eines Sieges, den seine Tragödie am vorigen Tage bei den Festen davongetragen; da hatte die Gesellschaft getrunken. Da dieß der zweite Tag des Gelages war, so hatten die versammelten Gäste, unter denen auch Sokrates war, auf diesen Abend den Beschluß gefaßt, wenig — nicht nach der Sitte der griechischen Mahle — zu trinken. Alcibiades, findend, daß er unter Nüchternen eingetreten, und keine gleiche Stimmung vorhanden sey, macht sich zum Könige des Mahls, und reicht den Anderen den Pokal, um sie zu seiner Höhe emporzuheben; von Sokrates aber sagt er, daß er mit diesem nichts ausrichten könne, weil dieser bleibe, wie er sey, wenn er auch noch soviel trinke. Plato läßt dann Einen, der die Reden des Gastmahls erzählt, auch dieß erzählen, daß er mit den Anderen endlich auf den Polstern eingeschlafen; wie er des Morgens aufgewacht, habe Sokrates mit dem Becher in der Hand sich noch mit Aristophanes und Agathon über die Komödie und Tragödie besprochen, ob Einer zugleich Tragödien- und Komödiendichter seyn könne: und sey dann zur gewöhnlichen Stunde an die öffentlichen Orte, in Gymnasien gegangen, als ob nichts vorgefallen, und habe sich, wie sonst, den ganzen Tag da herumgetrieben. *) Dieß ist keine Mäßigkeit, die in dem wenigsten Genuß besteht, nicht eine absichtsvolle Nüchternheit und Kasteiung, sondern eine Kraft des Bewußtseyns, das sich selbst im körperlichen Uebermaaße erhält. Wir sehen daraus, daß wir uns Sokrates durchaus nicht in der Weise von der Litanei der moralischen Tugend zu denken haben.

Das, was Betragen gegen Andere genannt wird, sehen wir — nicht nur gerecht, wahr, aufrichtig, nichts Hartes, oder ehrliches Betragen, — sondern an ihm ein Beispiel der ausgearbeitetsten attischen Urbanität, sowohl bei Xenophon als besonders bei Plato: Bewegung in den freiesten Verhältnissen, eine

*) *Plat. Convivium: p.* 212; 176; 213 — 214; 223, (*p.* 447; 376 — 378; 449 — 450; 468 — 469).

offene Redseligkeit, die ihrer immer besonnen ist, und indem sie eine innere Allgemeinheit hat, zugleich immer das richtige lebendige freie Verhältniß zu den Individuen und zu der Lage trifft, worin sie sich bewegt, — den Umgang eines höchst gebildeten Menschen, der in seine Beziehung zu Anderen nie etwas Eigenes in aller Lebendigkeit legt, und etwas Widriges, Hartes gegen Andere vermeidet.

Seine Philosophie und die Weise seines Philosophirens gehören zu seiner Lebensweise. Sein Leben und seine Philosophie sind aus Einem Stücke; sein Philosophiren ist kein Zurückziehen aus dem Daseyn und der Gegenwart in die freien reinen Regionen des Gedankens. Dieser Zusammenhang mit dem äußerlichen Leben ist aber darin begründet, daß seine Philosophie nicht zu einem Systeme fortschreitet; vielmehr enthält die Weise seines Philosophirens (als Zurückziehen von der Wirklichkeit, den Geschäften, wie Plato) selber in sich eben diesen Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Leben.

Was nun sein näheres Geschäft betrifft, sein philosophisches Lehren, oder eigentlich seinen Umgang (denn ein eigenes Lehren war es nicht) mit jedermann, mit den verschiedensten Menschen aus allen Klassen, von dem verschiedensten Alter, ganz verschiedenen Bestimmungen, — also sein philosophisches Umgangsleben war äußerlich, wie das Leben der Athener überhaupt: daß sie den größten Theil des Tages ohne eigentliches Geschäft, im eigentlichen Müßiggange auf dem Markte waren, oder sich in den öffentlichen Gymnasien herumtrieben, Theils hier ihre körperlichen Uebungen vornahmen, sonst vorzüglich mit einander schwatzten. Diese Weise des Umgangs war nur möglich nach der Weise des athenischen Lebens. Die meisten Arbeiten, die jetzt ein freier Bürger eines Landes — ebenso ein freier Republikaner, ein freier Reichsbürger — thut, verrichteten Sklaven, galten für freier Männer unwürdig. Ein freier Bürger konnte zwar auch Handwerker seyn, hatte aber doch Sklaven, die die

Geschäfte verrichteten, wie ein Meister jetzt Gesellen. Heutiges Tages würde ein solches Herumleben gar nicht zu unseren Sitten passen. So schlenderte nun auch Sokrates herum; und lebte in einer eben solchen beständigen Unterhaltung über ethische Ansichten. *) (Ein Schuhmacher Simon hatte viel Umgang mit ihm; er schrieb sokratische Gespräche.) Was er nun that, ist das ihm Eigenthümliche, was im Allgemeinen Moralisiren genannt werden kann; es ist aber nicht eine Art und Weise von Predigen, Ermahnen, Dociren, düsteres Moralisiren u. s. f. Denn dergleichen hatte unter Athenienſern und in der attischen Urbanität keinen Platz; es ist kein gegenseitiges freies vernünftiges Verhältniß. Sondern mit Allen ließ er sich in ein Gespräch ein, ganz mit jener attischen Urbanität, welche, ohne sich Anmaßungen herauszunehmen, ohne die Anderen belehren, imponiren zu wollen, der Freiheit vollkommen ihr Recht erhält und sie ehrt, alles Rohe aber wegfallen läßt. So gehören denn Xenophon's, besonders aber Plato's Dialoge zu den höchsten Mustern feiner geselliger Bildung.

1. In diese Konversation fällt Sokrates' Philosophiren und die dem Namen nach bekannte *sokratische Methode* überhaupt, die, nach ihrer Natur, dialektischer Weise seyn mußte. Sokrates' Manier ist nichts Gemachtes; dagegen die Dialoge der Neueren, eben weil kein innerer Grund diese Form rechtfertigte, langweilig und schleppend werden mußten. Das Princip seines Philosophirens fällt vielmehr mit der Methode selbst als solcher zusammen; es kann insofern auch nicht Methode genannt werden, sondern es ist eine Weise, die mit dem Eigenthümlichen des Sokrates ganz identisch ist. Der Hauptinhalt ist, das Gute zu erkennen als das Absolute, besonders in Beziehung auf Handlungen. Diese Seite stellt Sokrates so hoch, daß er die Wissenschaften, Betrachtung des Allgemeinen in der Natur, dem

*) *Xenoph. Memorab. I*, 1, §. 10.

Geiſte u. ſ. w. Theils ſelbſt auf die Seite ſetzte, Theils Andere dazu aufforderte.*) So kann man ſagen, dem Inhalte nach hatte ſeine Philoſophie ganz praktiſche Rückſicht. Die ſokratiſche Methode macht aber die Hauptſeite aus.

Sokrates' Konverſation (dieſe Methode) hatte das Eigene, α) jeden zum Nachdenken über ſeine Pflichten bei irgend einer Veranlaſſung zu bringen, wie ſich dieſelbe von ſelbſt ergab, oder wie er ſie ſich machte, indem er zu Schneider und Schuſter in die Werkſtatt ging und ſich mit ihnen in einen Diskurs einließ. Mit Jünglingen und Alten, Schuſtern, Schmieden, Sophiſten, Staatsmännern, Bürgern aller Art ließ er ſich auf dieſe Weiſe in ihre Intereſſen ein, es ſeyen häusliche Intereſſen, Erziehung der Kinder, oder Intereſſen des Wiſſens, der Wahrheit u. ſ. f. geweſen, — nahm einen Zweck auf, wie der Zufall ihn gab; und führte β) ſie von dem beſtimmten Falle ab auf das Denken des Allgemeinen, brachte in jedem eigenes Denken, die Ueberzeugung und Bewußtſeyn deſſen hervor, was das beſtimmte Rechte ſey, — des Allgemeinen, an und für ſich geltenden Wahren, Schönen. Dieß bewerkſtelligte er durch die berühmte ſokratiſche Methode; von dieſer Methode iſt zu ſprechen vor dem Inhalte. Dieſe hat vorzüglich die zwei Seiten an ihr: α) das Allgemeine aus dem konkreten Fall zu entwickeln,**) und den Begriff, der an ſich in jedem Bewußtſeyn iſt, zu Tage zu fördern; β) das Allgemeine, die gemeinten, feſtgewordenen, im Bewußtſeyn unmittelbar aufgenommenen Beſtimmungen der Vorſtellung oder des Gedankens aufzulöſen, und durch ſich und das Konkrete zu verwirren. Dieß ſind nun die allgemeinen Beſtimmungen.

a. Näher iſt das Eine Moment ſeiner Methode, von dem er gewöhnlich anfing, dieſes, daß, indem ihm darum zu thun iſt,

*) *Xenophon: Memorab. I*, 1, §. 11 — 16; *Aristot. Mor. I*, 6.
**) *Aristot. Metaph. XIII*, 4.

im Menschen das Denken zu erwecken, er Mißtrauen in ihre Voraussetzungen erwecken will, nachdem der Glaube schon wankend geworden, und die Menschen getrieben waren, das, was ist, in sich selber zu suchen. Er läßt sich gewöhnliche Vorstellungen gefallen, fängt damit an; dieses thut er auch, wenn er die Manier der Sophisten zu Schanden machen will. Besonders bei Jünglingen ist ihm dieß angelegen; sie sollen Bedürfniß nach Erkenntniß (in sich selbst zu denken) haben. Daß er gewöhnliche Vorstellungen annimmt, sie sich geben läßt, hat die Erscheinung, daß er sich unwissend stellt, die Anderen zum Sprechen bringt, — er wisse dieß nicht; und nun fragte er mit dem Scheine der Unbefangenheit, es sich von den Leuten sagen zu lassen, sie sollen ihn belehren. Dieses ist dann die Seite der berühmten sokratischen Ironie. Sie hat bei ihm die subjektive Gestalt der Dialektik, sie ist Benehmungsweise im Umgang; die Dialektik ist Gründe der Sache, die Ironie ist besondere Benehmungsweise von Person zu Person. Was er damit bewirken wollte, war, daß sich die Anderen äußern, ihre Grundsätze vorbringen sollten. Und aus jedem bestimmten Satze oder aus der Entwickelung entwickelte er das Gegentheil dessen, was der Satz aussprach; d. h. er behauptet es nicht gegen jenen Satz oder Definition, sondern nimmt diese Bestimmung und zeigt an ihr selbst auf, wie das Gegentheil von ihr selbst darin liegt. Oder zuweilen entwickelt er auch das Gegentheil aus einem konkreten Falle. Aus dem, was die Menschen für wahr halten, läßt er sie selbst Konsequenzen ziehen, und dann erkennen, wie sie darin Anderem widersprechen, was ihnen ebenso sehr fester Grundsatz ist. So lehrte also Sokrates die, mit denen er umging, wissen, daß sie nichts wissen; ja was noch mehr ist, er sagte selber, er wisse Nichts, docirte also auch nicht. Wirklich kann man auch sagen, daß Sokrates nichts wußte; denn er kam nicht dazu, eine Philosophie zu haben und eine Wissenschaft

auszubilden. Dessen war er sich bewußt; und es war auch gar nicht sein Zweck, eine Wissenschaft zu haben.

Einer Seits scheint diese Ironie etwas Unwahres zu seyn, — Sokrates sagt, er wisse dieß nicht, und forscht die Leute aus; näher aber liegt dieß darin, daß man nicht weiß, was der Andere sich dabei vorstellt. Dieß ist zu jeder Zeit das Verhältniß, — wenn man über Gegenstände verhandelt, die allgemeines Interesse haben, über diese hin und her spricht, — daß dann jedes Individuum gewisse letzte Vorstellungen, letzte Worte, die, als allgemein, bekannt sind, voraussetzt, so daß diese Bekanntschaft gegenseitig sey. Wenn es aber in der That zur Einsicht kommen soll, so sind es gerade diese Voraussetzungen, die untersucht werden müssen. In neuerer Zeit wird so über Glauben und Vernunft gestritten — Glauben und Erkennen sind so Interessen des Geistes, die uns gegenwärtig beschäftigen —; da thut nun Jeder, als ob er wohl wüßte, was Vernunft u. s. f. ist, und es gilt als Ungezogenheit, zu fordern, was Vernunft sey, das wird als bekannt vorausgesetzt. Die meisten Streitigkeiten sind über dieß Thema. Ein berühmter Gottesgelehrter hat vor zehn Jahren *) 90 Theses über die Vernunft aufgestellt, es waren sehr interessante Fragen, es hat aber kein Resultat gegeben, obgleich viel darüber gestritten ist; Jener versichert da vom Glauben, der Andere von der Vernunft, und es bleibt bei diesem Gegensatz. Sie sind allerdings verschieden von einander, aber wodurch allein eine Verständigung möglich ist, ist gerade die Explikation dessen, was als bekannt vorausgesetzt wird (es ist nicht bekannt, was Glauben, was Vernunft ist); erst in Angabe der Bestimmungen kann das Gemeinschaftliche hervortreten, — erst dadurch können solche Fragen und die Bemühungen darüber fruchtbar werden, sonst kann man Jahre lang darüber hin

*) *Vorlesungen von 1825.*

und her streiten und schwatzen, ohne daß es zu einem Fortschritt kommt.

Die Ironie des Sokrates enthält dieß Große in sich, daß dadurch darauf geführt wird, die abstrakten Vorstellungen konkret zu machen, zu entwickeln. Wenn ich sage, ich weiß, was Vernunft, was Glaube ist, so sind dieß nur ganz abstrakte Vorstellungen; daß sie nun konkret werden, dazu gehört, daß sie explicirt werden, daß vorausgesetzt werde, es sey nicht bekannt, was es eigentlich sey. Diese Explikation solcher Vorstellungen bewirkt nun Sokrates; und dieß ist das Wahrhafte der sokratischen Ironie. Der Eine spricht vom Glauben, der Andere von Vernunft, man weiß aber nicht, was sie sich darunter vorstellen; es kommt jedoch allein auf den Begriff an, diesen zum Bewußtseyn zu bringen, — es ist um die Entwickelung dessen zu thun, was nur Vorstellung, und deshalb etwas Abstraktes ist.

Es ist auch in neuerer Zeit viel über die sokratische Ironie gesprochen worden. Das Einfache in derselben ist nur das, daß er das gelten ließ, was ihm geantwortet wurde, wie es unmittelbar vorgestellt, angenommen wird. (Alle Dialektik läßt das gelten, was gelten soll, als ob es gelte, läßt die innere Zerstörung selbst sich daran entwickeln, — allgemeine Ironie der Welt.) Man hat aus dieser Ironie etwas ganz Anderes machen wollen, sie zum allgemeinen Princip erweitert; Friedrich von Schlegel ist es, der diese Gedanken zuerst aufgebracht, Ast hat es nachgesprochen. Sie soll die höchste Weise des Verhaltens des Geistes seyn, und ist als das Göttlichste aufgestellt worden. Ast sagt: „Die regste Liebe zu allem Schönen in der Idee, wie im Leben, beseelte seine Gespräche als inneres, unergründliches Leben.“ Dieses Leben soll die Ironie seyn!! „Der Ironie bediente er sich vorzüglich gegen die Sophisten, um den Dünkel ihres Wissens niederzuschlagen.“ Diese Ironie ist eine Wendung der Fichteschen Philosophie, aus ihr hervorgegangen, und ist ein wesentlicher Punkt in dem Verständniß der Begriffe der

neuesten Zeit. Sie ist das Fertigseyn des subjektiven Bewußtseyns mit allen Dingen: „Ich bin es, der durch mein gebildetes Denken alle Bestimmungen zu nichte machen kann, Bestimmungen von Recht, Sittlichkeit, Gut u. s. w.; und ich weiß, daß wenn mir etwas als gut erscheint, gilt, ich mir dieß ebenso auch verkehren kann. Ich weiß mich schlechthin als den Herrn über alle diese Bestimmungen, kann sie gelten lassen und auch nicht; Alles gilt mir nur wahr, insofern es mir jetzt gefällt.“ Die Ironie ist das Spiel mit Allem; dieser Subjektivität ist es mit Nichts mehr Ernst, sie macht Ernst, vernichtet ihn aber wieder, und kann Alles in Schein verwandeln. Alle hohe und göttliche Wahrheit löst sich in Nichtigkeit (Gemeinheit) auf; aller Ernst ist zugleich nur Scherz. Zur Ironie gehöre aber schon die griechische Heiterkeit, wie sie schon in Homers Gedichten weht, daß Amor der Macht des Zeus, des Mars spottet, Vulkan hinkend den Göttern Wein servirt und unauslöschliches Gelächter der unsterblichen Götter sich erhebt, Juno der Aphrodite Backenstreiche giebt. So findet man Ironie in den Opfern der Alten, die das Beste selbst verzehrten, im Schmerze, der lächelt, in der höchsten Fröhlichkeit und Glück, das bis zu Thränen gerührt wird, im Hohngelächter des Mephistopheles, überhaupt in jedem Uebergang von einem Extreme ins andere, vom Vortrefflichsten zum Schlechtesten: Sonntags recht demüthig, in tiefster Zerknirschung in den Staub, die Brust zerschlagen und büßend sich vernichten, Abends sich voll fressen und saufen, und in allen Lüsten herumwälzen, — Unterjochung, gegen die das Selbstgefühl sich wieder herzustellen hatte. Heuchelei ist damit verwandt, ist die größte Ironie. Ast's „inneres tiefstes Leben“ ist eben die subjektive Willkür, diese innere Göttlichkeit, die sich über Alles erhaben weiß. Als die Urheber dieser Ironie, von der man versichert, sie sey das „innerste tiefste Leben,“ hat man fälschlich Sokrates und Plato angegeben, obzwar sie Moment der Subjektivität haben; unserer Zeit war es aufbehalten, diese Ironie

geltend zu machen. Das Göttliche soll die negative Haltung seyn, das Anschauen, Bewußtseyn der Eitelkeit von Allem; meine Eitelkeit bleibt allein noch darin. Das Bewußtseyn der Nichtigkeit von Allem zum Letzten machen, mag wohl ein tiefes Leben seyn; aber es ist nur eine Tiefe der Leerheit, wie sie wohl in der alten Komödie des Aristophanes erscheinen mag. Von dieser Ironie unserer Zeit ist die Ironie des Sokrates weit entfernt; Ironie hat hier, so wie bei Plato, eine beschränkte Bedeutung. Sokrates' bestimmte Ironie ist mehr Manier der Konversation, die gesellige Heiterkeit, als daß jene reine Negation, jenes negative Verhalten darunter verstanden wäre, — nicht Hohngelächter, noch die Heuchelei, es sey nur Spaß mit der Idee. Aber seine tragische Ironie ist sein Gegensatz seines subjektiven Reflektirens gegen die bestehende Sittlichkeit, — nicht ein Selbstbewußtseyn, daß er drüber steht, sondern der unbefangene Zweck, zum wahren Guten, zur allgemeinen Idee zu führen.

b. Das Zweite ist nun das, was Sokrates bestimmter seine Hebammenkunst genannt hat, die ihm von seiner Mutter überkommen sey,*) den Gedanken zur Welt zu helfen, die in dem Bewußtseyn eines Jeden schon selbst enthalten sind, — eben aus dem konkreten unreflektirten Bewußtseyn die Allgemeinheit des Konkreten, oder aus dem allgemein Gesetzten das Gegentheil, das schon in ihm liegt, aufzuzeigen. Er verhält sich dabei fragend, und die Art von Frage und Antwort hat man deshalb die sokratische Methode genannt; aber in dieser Methode ist mehr enthalten, als was mit Fragen und Antworten gegeben wird. Sokrates fragt und läßt sich antworten; die Frage hat einen Zweck, dagegen scheint die Antwort zufällig zu seyn. Im gedruckten Dialog sind die Antworten ganz in der Hand des Verfassers; aber daß man in der Wirklichkeit solche

*) *Platonis Theaetetus p.* 210 (*p.* 322).

Leute findet, die so antworten, ist etwas Anderes. Bei Sokrates können die Antwortenden plastische Jünglinge genannt werden, sie antworten nur bestimmt auf die Frage; und diese sind so gestellt, daß sie die Antwort sehr erleichtern, alle eigene Willkür ist ausgeschlossen. Diese Manier hat das Plastische selbst in sich gehabt, und wir sehen sie in den Darstellungsweisen des Sokrates beim Plato und Xenophon. Dieser Art zu antworten ist besonders entgegengesetzt, daß man etwas Anderes antwortet, als was gefragt ist, daß man nicht in der Beziehung antwortet, in der der Andere fragt; bei Sokrates hingegen ist die Beziehung (Rücksicht), die Seite, die der Fragende aufstellt, geehrt, wird von dem, der antwortet, nur in derselben Rücksicht erwiedert. Das Andere ist, daß man sich auch will sehen lassen, einen anderen Gesichtspunkt herbeibringt, dieß ist allerdings der Geist einer lebhaften Unterhaltung; aber solcher Wetteifer ist aus dieser sokratischen Manier zu antworten ausgeschlossen, bei der Stange bleiben, ist hier die Hauptsache. Der Geist der Rechthaberei, das Sichgeltendmachen, das Abbrechen, wenn man merkt, man komme in Verlegenheit, das Abspringen durch Scherz oder durch Verwerfen, — alle diese Manieren sind da ausgeschlossen; sie gehören nicht zur guten Sitte, aber vollends nicht zu der Darstellung der sokratischen Unterredung. Bei den Dialogen darf man sich daher nicht wundern, daß die Gefragten so geantwortet haben, so präcise in der Hinsicht, in der gefragt wird, dieß ist das Plastische in dieser Manier; in die besten neueren Dialoge mischt sich dagegen immer die Willkür der Zufälligkeit. Dieser Unterschied betrifft also das Aeußere, Formelle.

Die Hauptsache, worauf Sokrates mit seinen Fragen ging, ist nichts Anderes, als daß irgend ein Allgemeines aus dem Besonderen unserer Vorstellung, Erfahrung, was in unserem Bewußtseyn auf unbefangene Weise ist, hergeleitet werden sollte. Sokrates, um das Gute und Rechte in dieser allgemeinen Form ins Bewußtseyn zu bringen, geht vom konkreten Falle aus, von

etwas, das der, mit dem er sich unterhielt, selbst billigte. Von diesem Ersten ging er nicht durch Fortsetzung der damit verbundenen Begriffe in reiner Nothwendigkeit fort, die eine Deduktion, Beweis oder überhaupt eine Konsequenz durch den Begriff wäre. Sondern dieß Konkrete, wie es ohne Denken im natürlichen Bewußtseyn ist, die Allgemeinheit, in den Stoff versenkt, analysirte er, so daß er das Allgemeine als Allgemeines darin heraushob; er sonderte das Konkrete (Zufällige) ab, wies auf den allgemeinen Gedanken hin, der darin enthalten ist, und brachte so einen allgemeinen Satz, eine allgemeine Bestimmung zum Bewußtseyn. Dieß Verfahren sehen wir auch besonders häufig in den Dialogen des Plato, bei dem sich hierin eine besondere Geschicklichkeit zeigt. Es ist dasselbe Verfahren, wie in jedem Menschen sich sein Bewußtseyn des Allgemeinen bildet; die Bildung zum Selbstbewußtseyn, die Entwickelung der Vernunft ist das Bewußtseyn des Allgemeinen. Das Kind, der Ungebildete lebt in konkreten, einzelnen Vorstellungen; aber dem Erwachsenen, und sich Bildenden, indem er dabei in sich als Denkendes zurückgeht, wird die Reflexion auf das Allgemeine und ein Fixiren desselben, und eine Freiheit, wie vorher in konkreten Vorstellungen sich zu bewegen, so jetzt in Abstraktionen und Gedanken. Wir sehen solche Absonderung vom Besonderen, wo eine Menge von Beispielen gegeben sind, mit großer Weitschweifigkeit vornehmen. Für uns jedoch, die wir gebildet sind, Abstraktes uns vorzustellen, denen von Jugend auf Grundsätze gelehrt werden (wir kennen das Allgemeine und können es fassen), hat die sokratische Weise der sogenannten Herablassung, das Entwickeln des Allgemeinen aus so viel Besonderem, diese Redseligkeit in Beispielen deswegen oft etwas Ermüdendes, Langweiliges (Tädiosität). Das Allgemeine des konkreten Falls steht uns eher sogleich als Allgemeines da, unsere Reflexion ist schon an das Allgemeine gewöhnt; und wir bedürfen der mühsamen, weitläufigen Absonderung nicht erst, und ebenso — wenn Sokrates die

Abstraktion jetzt heraus vor das Bewußtseyn gebracht hat — es nicht, daß, um sie als Allgemeines zu fixiren, uns eine solche Menge von Beispielen vorgeführt und das Erste wiederholt wird, so daß durch die Wiederholung die subjektive Festigkeit der Abstraktion entsteht.

Die Hauptsache ist so die Entwickelung des Allgemeinen aus einer bekannten Vorstellung durch das eigene Bewußtseyn derer, mit denen Sokrates sich unterredet. Die nächste Folge kann seyn, daß das Bewußtseyn sich wundert, daß dieß in dem Bekannten liegt, was es gar nicht darin gesucht hat. Z. B. jeder kennt, hat die Vorstellung vom Werden. Reflektiren wir darauf, so ist nicht, was wird, und doch ist es auch; es ist Seyn und Nichtseyn darin. Und Werden ist doch diese einfache Vorstellung, eine Einheit von Unterschieden, die so ungeheuer unterschieden sind, wie Seyn und Nichts; es ist die Identität von Seyn und Nichts. Es kann uns frappiren, daß in dieser einfachen Vorstellung ein so ungeheuerer Unterschied ist.

c. Indem nun Sokrates solch Allgemeines entwickelt hat, war dann das Resultat zum Theil das ganz Formelle, die sich Unterredenden zu der Ueberzeugung zu bringen, daß wenn sie gemeint hatten, mit dem Gegenstande noch so bekannt zu seyn, sie nun zum Bewußtseyn kommen: „Das, was wir wußten, hat sich widerlegt.“ Sokrates fragte also zugleich in diesem Sinne fort, daß der Redende dadurch zu Zugebungen veranlaßt werden sollte, die das Gegentheil desjenigen enthielten, von dem sie ausgegangen waren. Es entstehen also Widersprüche, indem sie ihre Vorstellungen zusammenbringen. Das ist der Inhalt des größten Theils der Unterredungen des Sokrates. Sokrates hat also solche Gesichtspunkte entwickelt, die dem entgegengesetzt waren, was das Bewußtseyn zunächst hatte; die nächste Wirkung davon war mithin die Verwirrung des Bewußtseyns in sich, so daß es in Verlegenheit kam. Diese anzurichten, das ist Haupt-Tendenz seiner Unterredung. Dadurch will er Einsicht,

Beschämung, Bewußtseyn erwecken, daß das, was wir für wahr halten, noch nicht das Wahre ist; es schwankt im Gegentheil. Daraus sollte das Bedürfniß zu ernstlicherer Bemühung um die Erkenntniß hervorgehen. Das ist die Hauptseite der sokratischen Benehmungsweise.

Beispiele giebt unter andern Plato in seinem Meno. Sokrates fragt hier: „Sage mir bei den Göttern, was die Tugend ist.“ Menon geht gleich auf Unterschiede über, definirt sie vom Manne, Weibe: „Des Mannes Tugend ist, zu Staatsgeschäften geschickt zu seyn, und dabei Freunden zu helfen, Feinden zu schaden, — des Weibes, ihr Hauswesen zu regieren; eine andere sey die Tugend des Kindes (des Knaben), des Jünglings, des Greises“ u. s. f. Sokrates läßt sich mit ihm ein: Das sey es nicht, wonach gefragt, sondern „die allgemeine Tugend, die alle in sich begreife. Meno: Diese ist, Anderen vorzustehen, zu gebieten.“ Sokrates bringt die Instanz herbei: „Die Tugend des Knaben und Sklaven bestehe nicht im Gebieten. Meno: Er wisse nicht, was das seyn sollte, das Allgemeine aller Tugenden. Sokrates: Es sey, wie mit der Figur, die das Gemeinschaftliche des Runden, Viereckigen“ u. s. f. *) Dann kommt Digression. „Meno: Die Tugend ist, sich die Güter, die man verlangt, verschaffen können.“ Sokrates wirft ein: α) es sey überflüssig, Güter hinzuzufügen, „was man wisse, daß es ein Uebel sey, verlange man nicht;“ β) „dann, auf gerechte Weise müsse es erworben werden.“ Sokrates konfundirt den Meno; und es zeigt sich, daß die Vorstellungen des Meno falsch sind. Dieser sagt darauf: „Ich habe früher, ehe ich selbst Dich kennen lernen, von Dir gehört, daß Du selbst in Zweifel seyest (ἀπορεῖς), und auch Andere darein bringest (verwirrst). Und jetzt beherest Du auch mich (γοητεύεις καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπᾴδεις), so daß ich voll von Verlegenheit

*) Platon. Meno p. 71—76; (p. 327—337).

bin (ἀπορίας). Und Du ſcheinſt mir, wenn ich ſcherzen darf, jenem Meerfiſch, dem Zitteraal, ganz ähnlich; denn von dieſem wird geſagt, daß er den ſich ihm Nahenden und Berührenden narkotiſch mache (ναρκᾷν). So haſt Du mir es angethan; denn ich bin narkotiſch an Leib und Seele geworden, und ich weiß Dir nicht mehr zu antworten, ob ich gleich zehntauſendmal ſo viele Unterredungen (λόγους) mit ſehr Vielen, und, wie mir's ſchien, recht gute gehabt habe über die Tugend. Jetzt aber weiß ich ganz und gar nicht, was ich ſagen ſoll. Du berätſt Dich daher gut, daß Du nicht in die Fremde reiſeſt; ſie würden Dich leicht todtſchlagen, als einen Zauberer." *) Sokrates will wieder „ſuchen." Jetzt ſagt Meno: „Wie kannſt Du ſuchen, was Du behaupteſt, Du wiſſeſt es nicht? Kannſt Du ein Verlangen nach etwas haben, das Du nicht kennſt? Wenn Du es zufällig findeſt, wie wirſt Du erkennen, daß es das iſt, was Du geſucht, da Du geſtehſt, es nicht zu wiſſen?" **) So in der Art endigen ſich eine Menge xenophontiſcher und platoniſcher Dialoge, und laſſen uns in Anſehung des Reſultats (Inhalts) ganz unbefriedigt. So der Lyſis: Was Liebe und Freundſchaft unter den Menſchen verſchaffe; ſo wird die Republik eingeleitet mit der Unterſuchung, was das Gerechte ſey. Dieſe Verwirrung hat nun die Wirkung, zum Nachdenken zu führen; und dieß iſt der Zweck des Sokrates. Dieſe bloß negative Seite iſt die Hauptſache. Es iſt Verwirrung, mit der die Philoſophie überhaupt anfangen muß, und die ſie für ſich hervorbringt; man muß an Allem zweifeln, man muß alle Vorausſetzungen aufgeben, um es als durch den Begriff Erzeugtes wieder zu erhalten.

Das Affirmative, was Sokrates im Bewußtſeyn entwickelte, — dieß iſt es nun, was näher anzugeben iſt. Dieß Affirmative iſt nichts als das Gute, inſofern es aus dem Bewußtſeyn durch

*) Platon. Meno p. 77 — 80; (p. 339 — 346).

**) eod. p. 80, (p. 347).

Wiſſen hervorgebracht wird, — das gewußte Gute, Schöne, was man die Idee nennt, das Ewige, Gute, an und für ſich Allgemeine, das durch den Gedanken beſtimmt iſt; dieſer freie Gedanke bringt nun hervor das Allgemeine, das Wahre und, ſofern es Zweck iſt, das Gute. In dieſer Rückſicht iſt Sokrates verſchieden und entgegengeſetzt ſogar den Sophiſten. Sie ſagen, der Menſch iſt das Maaß aller Dinge, dieß iſt noch unbeſtimmt, es iſt darin noch enthalten ſeine eigene Beſtimmung; er ſoll ſich zum Zweck machen, darin iſt das Beſondere noch enthalten. Bei Sokrates finden wir auch, daß der Menſch das Maaß ſey, aber als Denken; dieß ausgedrückt auf objektive Weiſe, iſt es das Wahre, das Gute. Wir dürfen es den Sophiſten nicht zum Verbrechen machen, daß ſie nicht das Gute zum Princip gemacht haben, es iſt die Richtungsloſigkeit der Zeit; die Erfindung des Guten war durch Sokrates noch nicht gemacht, jetzt liegt das Gute, Wahre, Rechte immer zum Grunde. Jenes iſt Eine Stufe der Bildung, daß aber das Gute Zweck an ſich iſt, iſt die Erfindung des Sokrates in der Bildung, im Bewußtſeyn des Menſchen; es iſt ſo kein Verbrechen, daß ſie nicht Andere früher gemacht haben, — jede Erfindung hat ihre Zeit.

2. Dieß iſt kurz die Manier — (und die Philoſophie) — des Sokrates. Es ſcheint, als hätten wir noch nicht viel von der ſokratiſchen Philoſophie dargelegt, indem wir uns nur an das Princip gehalten haben; dieß iſt aber die Hauptſache, daß das Bewußtſeyn des Sokrates ſelbſt erſt zu dieſem Abſtrakten gekommen iſt. Das Gute iſt das Allgemeine, es iſt nicht mehr ſo abſtrakt, es iſt durch das Denken hervorgebracht; es iſt nicht der νοῦς des Anaxagoras, ſondern das Allgemeine, welches ſich ſelbſt in ſich ſelbſt beſtimmt, ſich realiſirt, und realiſirt werden ſoll, — das Gute als Zweck der Welt, des Individuums. Es iſt ein in ſich konkretes Princip, das aber in ſeiner konkreten Beſtimmung noch nicht dargeſtellt iſt; und in dieſer abſtrakten Haltung liegt der Mangel des ſokratiſchen Princips. Affirma-

tives läßt sich nicht angeben; denn es hat keine weitere Entwickelung.

a. Die erste Bestimmung in Rücksicht auf das sokratische Princip ist die große Bestimmung, die jedoch nur formell ist, daß das Bewußtseyn aus sich selbst das schöpfe, was das Wahre sey, und dieß da her zu schöpfen habe. Dieß ist das Princip der subjektiven Freiheit, daß man das Bewußtseyn in sich selbst führt.

In dem Bewußtseyn des Sokrates selbst war dieß so, daß die anderen Wissenschaften dem Menschen zu Nichts nützlich seyen, und er sich nur um das zu bekümmern habe, was seine moralische Natur wesentlich ist, um das Beste zu thun und das Wahrste zu wissen. Wir sehen ihn dieß Allgemeine, dieß Absolute im Bewußtseyn aus jedem als sein unmittelbares Wesen finden lehren. Wir sehen hier im Sokrates das Gesetz, das Wahre und Gute, das vorher als ein Seyn vorhanden war, ins Bewußtseyn zurückkehren. Aber es ist nicht eine einzelne zufällige Erscheinung an diesem Individuum Sokrates; wir haben den Sokrates und seine Erscheinung zu begreifen. Im allgemeinen Bewußtseyn, im Geiste des Volkes, dem er angehörte, sehen wir die Sittlichkeit in Moralität umschlagen, und ihn an der Spitze als Bewußtseyn dieser Veränderung stehen. Der Geist der Welt fängt hier eine Umkehr an, die er später vollständig ausgeführt hat. Von diesem höheren Standpunkte ist sowohl Sokrates, als das athenische Volk und Sokrates in ihm zu betrachten. Es beginnt hier die Reflexion des Bewußtseyns in sich selbst, das Wissen des Bewußtseyns von sich als solchem, daß es das Wesen ist, — wenn man will, daß das Bewußtseyn, daß Gott ein Geist ist, und, wenn man will, in einer gröberen, sinnlicheren Form, daß Gott menschliche Gestalt anzieht. Diese Epoche beginnt da, wo das Wesen als ein Seyn, es sey auch abstraktes Seyn, gedachtes Seyn, wie bisher, aufgegeben wird. Diese Epoche überhaupt aber an einem sittlichen Volke in der höchsten Blüthe erscheint als das

drohende oder eindrechende noch ungehinderte Verderben deſſelben. Denn ſeine Sittlichkeit beſtand, wie der alten Völker überhaupt, darin, daß das Sittliche als ſittliche Natur, als vorhandenes Allgemeine war, ohne daß es die Form der Ueberzeugung des Individuums in ſeinem einzelnen Bewußtſeyn gehabt hätte, ſondern die des unmittelbaren Abſoluten. Es iſt das geltende, vorhandene Geſetz, ohne Prüfung, Unterſuchung; dieß iſt das Letzte, und bei ſich dieß ſittliche Bewußtſeyn beruhigt. Das moraliſche Bewußtſeyn aber fragt: Iſt dieß auch wirklich an ſich Geſetz? Es iſt wohl Staatsgeſetz, es gilt als Wille der Götter; ſo iſt es das allgemeine Schickſal, es hat die Geſtalt eines Seyenden, alle anerkennen es dafür. Das in ſich aber aus Allem, was die Geſtalt des Seyenden hat, zurückgekehrte Bewußtſeyn fordert zu wiſſen, daß es auch in Wahrheit geſetzt ſey, zu begreifen, — d. h. es fordert ſich als Bewußtſeyn darin zu finden. In dieſer Rückkehr in ſich ſehen wir das atheniſche Volk begriffen; es iſt die Ungewißheit über die ſeyenden Geſetze als ſeyende eingetreten, ein Schwanken deſſen, was als ſeyendes Recht galt, — die höchſte Freiheit über alles Seyn und Gelten. Dieſe Rückkehr in ſich iſt die höchſte Blüthe des griechiſchen Geiſtes, inſofern ſie nicht mehr ein Seyn dieſer Sitten, ſondern ein lebendiges Bewußtſeyn derſelben iſt, das noch denſelben Inhalt hat, aber als Geiſt frei in ihm ſich bewegt; — eine Bildung, zu der wir die Lacedämonier nie kommen ſehen. Die Sitten ſind gleichſam ein freies Selbſtgefühl dieſer Sitten oder des Gottes, ein freudiger Genuß derſelben, — höchſte Lebendigkeit der Sittlichkeit. Unmittelbar iſt dieß Selbſtgefühl Geiſt; es iſt gleicher Werth und Rang des Bewußtſeyns und des Seyns. Was iſt, iſt Bewußtſeyn, Keines iſt mächtig über das Andere; Gelten der Geſetze iſt nicht ein Joch für das Bewußtſeyn, ebenſo iſt alle Realität für daſſelbe kein Widerſtand, es ſeiner ſelbſt gewiß. Aber dieſe Rückkehr iſt jetzt auf dem Sprunge, dieſen Inhalt zu verlaſſen, und das, als abſtraktes Bewußtſeyn

ohne dieſen Inhalt, und ihm entgegen, als einem Seyn, ſich zu ſetzen. Aus dieſem Gleichgewicht des Bewußtſeyns und des Seyns tritt das Bewußtſeyn für ſich als ſelbſtſtändig heraus, die Seite der Trennung iſt ſelbſtſtändiges Begreifen; denn eben, in jener Einheit und Gefühl ſeiner Selbſtſtändigkeit, was gelten will, anerkennt es nicht mehr unmittelbar, es muß ſich ihm legitimiren, d. h. es will ſich ſelbſt darin begreifen. So iſt dieſe Rückkehr das Iſoliren des Einzelnen von dem Allgemeinen; es iſt Verbrechen, es iſt Sorge für ſich auf Koſten des Staats, — (ob ich ewig ſelig oder verdammt ſey. Die philoſophiſche Ewigkeit iſt in der Zeit gegenwärtig: der weſentliche ſubſtantielle Menſch). Der Staat hat ſeine Kraft, welche in der Kontinuität des Allgemeinen beſtand, — ununterbrochen von den einzelnen Individuen, Ein Geiſt, daß das einzelne Bewußtſeyn keinen anderen Inhalt und Weſen kennt, als das Geſetz, — verloren. Thucydides ſagt, im peloponneſiſchen Kriege, jeder meinte, es gehe da nicht gut, wo er nicht dabei ſey. Die Sitten ſind ſchwankend geworden, weil die Anſicht da iſt, daß der Menſch ſich ſeine beſonderen Maximen ſchaffe; und das Individuum muß für ſich, für ſeine Sittlichkeit ſorgen, — d. h. es wird moraliſch. Keine öffentlichen Sitten, und Moralität, — dieß tritt zugleich mit einander ein.

So ſehen wir nun Sokrates mit dem Gefühle auftreten, daß in dieſer Zeit jeder für ſeine Sittlichkeit ſelbſt zu ſorgen habe. So ſorgte er für die ſeinige durch Bewußtſeyn und Reflexion über ſich, — den allgemeinen Geiſt, als realen verſchwunden, in ſeinem Bewußtſeyn zu ſuchen; ſo half er Anderen für ihre Sittlichkeit ſorgen, indem er dieß Bewußtſeyn in ihnen erweckte, in ihren Gedanken das Gute und Wahre, d. h. das Anſichſeyende des Handelns und des Wiſſens zu haben. Man hat es nicht mehr unmittelbar, wie Waſſer in Gegenden; und wie in Gegenden ein Schiff, wo man Proviſion davon machen muß. Das Unmittelbare gilt nicht mehr, muß ſich rechtfertigen

für den Gedanken. So begreifen wir die Eigenthümlichkeit des Sokrates und ſeine Weiſe der Philoſophie aus dem Ganzen; und wir begreifen auch ſein Schickſal daraus.

Dieß Zurückführen des Bewußtſeyns in ſich erſcheint — bei Plato ſehr ausführlich — in der Form, daß der Menſch nichts lernen könne, auch nicht die Tugend, — nicht als der Wiſſenſchaft nicht angehörig. Sondern das Gute komme nicht von Außen, zeigt Sokrates auf; es könne nicht gelehrt werden, ſondern ſey in der Natur des Geiſtes enthalten. Ueberhaupt könne der Menſch nicht etwas, als ein von Außen Gegebenes, empfangen, paſſiv aufnehmen, wie Wachs die Form aufnimmt; ſondern es liegt Alles im Geiſte des Menſchen, und Alles ſcheint er nur zu lernen. Es fängt zwar Alles von Außen an, aber dieß iſt nur der Anfang; das Wahre iſt, daß es nur ein Anſtoß iſt für die Entwickelung des Geiſtes. Alles, was Werth für den Menſchen hat, das Ewige, Anundfürſichſeyende iſt im Menſchen ſelbſt enthalten, aus ihm ſelbſt zu entwickeln; Lernen heißt hier nur, Kenntniß von äußerlich Beſtimmten erhalten. Dieß Aeußerliche kommt zwar durch die Erfahrung; aber das Allgemeine daran gehört dem Denken, — nicht dem ſubjektiven ſchlechten Denken an, ſondern es iſt wahrhaft Allgemeines. Das Allgemeine iſt, beim Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven, das, was ebenſo ſehr ſubjektiv, als objektiv iſt; das Subjektive iſt nur ein Beſonderes, das Objektive iſt ebenſo auch nur ein Beſonderes gegen das Subjektive, das Allgemeine iſt die Einheit Beider. Nach dem ſokratiſchen Princip gilt dem Menſchen nichts, hat nichts Wahrheit für ihn, wo nicht der Geiſt das Zeugniß giebt. Der Menſch iſt dann frei darin, iſt bei ſich; es iſt die Subjektivität des Geiſtes. Wie es in der Bibel heißt, „Fleiſch von meinem Fleiſch, Bein von meinem Bein:“ ſo iſt das, was mir gelten ſoll als Wahrheit, als Recht, Geiſt von meinem Geiſte. Was der Geiſt ſo aus ſich ſelbſt ſchöpft, was ihm ſo gilt, muß aus ihm, als dem Allgemeinen, als dem als Allgemeines thäti-

gen Geiſte, ſeyn, nicht aus ſeinen Leidenſchaften, Intereſſen, Belieben, Willkühren, Zwecken, Neigungen u. ſ. f. Dieß iſt zwar auch ein Inneres, „von der Natur in uns gepflanzt,“ aber nur auf natürliche Weiſe unſer Eigenes; es gehört dem Beſonderen an, das Höhere darüber iſt das wahrhafte Denken, der Begriff, das Vernünftige. Dem zufälligen partikularen Innern hat Sokrates jenes allgemeine, wahrhafte Innere des Gedankens entgegengeſetzt. Und dieſes eigene Gewiſſen erweckte Sokrates, indem er nicht bloß ausſprach: Der Menſch iſt das Maaß aller Dinge; ſondern: Der Menſch als denkend iſt das Maaß aller Dinge. Bei Plato werden wir ſpäterhin die Form ſehen, daß der Menſch ſich nur deſſen erinnere, was er aufzunehmen ſcheint.

Es iſt nun die Frage, was das Gute ſey. Sokrates hat die Beſtimmung für das Gute nicht nach der natürlichen Seite aufgenommen; das Gute, was an und für ſich Zweck iſt, iſt auch Princip der Natur-Philoſophie. Sokrates hat vornehmlich das Gute in Beziehung auf die Handlungen der Menſchen oder auf den Endzweck der Welt überhaupt genommen. Die Beſtimmung des Guten in dieſer Rückſicht wird als Beſtimmtheit in der Beſonderheit erkannt, gewußt, in der empiriſchen Wiſſenſchaft aufgenommen. Sokrates hat alle anderen philoſophiſchen Wiſſenſchaften verſchmäht, für gering geachtet, und häufig behauptet, daß es leere Kenntniſſe ſeyen, ohne Zweck für den Menſchen; der Menſch müſſe nur erkennen, was gut ſey, nur das den Menſchen Nützliche ſolle er aufſuchen, — eine Einſeitigkeit, die für Sokrates ganz konſequent iſt. Dieſe Religion ſey nicht nur das Weſentliche, worauf man ſeinen Gedanken Richtung zu geben habe, ſondern das Ausſchließliche. Die Beſtimmtheit in dieſer Rückſicht hat Sokrates beim Guten ausgeſchloſſen; ſelbſt in Beziehung auf die Handlungen der Menſchen iſt bei ihm das Gute noch unbeſtimmt geblieben, und die letzte Beſtimmtheit (das Beſtimmende) iſt das, was wir Subjektivität überhaupt nennen können.

Wenn wir sagen, daß das Gute bestimmt werden soll, so hat dieß zunächst den Sinn, daß erstens das Gute nur allgemeine Maxime ist — (durch diese einfache Allgemeinheit tritt es selbst in den Gegensatz gegen das Seyn der Realität: oder Individualität, Thätigkeit fehlt dem Guten) —; daß es aber zweitens nicht träge, nicht bloß Gedanke, sondern als Bestimmendes, Wirkliches, und so als Wirksames vorhanden seyn soll. Dieß ist es nur durch die Subjektivität, durch die Thätigkeit des Menschen. Daß das Gute ein Bestimmtes ist, heißt näher, daß es ein Wirkliches sey, — d. h. daß es verknüpft sey mit der Subjektivität, mit den Individuen; d. h. daß die Individuen gut sind, daß sie wissen, was das Gute ist, — und dieß Verhältniß nennen wir Moralität. Die Menschen sollen das Rechte wissen, und es thun mit diesem Bewußtseyn; dieß ist Moralität, und so unterschieden von der Sittlichkeit, die das Rechte unbewußt thut. Der sittliche (rechtschaffene) Mensch ist so, ohne daß er vorher Betrachtungen darüber anstellt, es ist sein Charakter, es ist bei ihm fest, was gut ist; so wie es dagegen auf das Bewußtseyn ankommt, tritt die Wahl ein, ob ich gerade das Gute will, oder nicht. Dieß Bewußtseyn der Moralität wird so leicht gefährlich, veranlaßt die Aufgeblasenheit des Individuums von diesem Dunste der Meinung von sich, die aus seinem Bewußtseyn der Wahl hervorgeht: Ich bin der Herr, der Wähler des Guten; und darin liegt: Ich weiß, daß ich ein rechtschaffener Mann — vortrefflicher Mensch — bin. Durch die Willkür, mich für das Gute zu entscheiden, erhalte ich so das Bewußtseyn von meiner Vortrefflichkeit; dieser Eigendünkel hängt nahe mit der Moralität zusammen. Bei Sokrates geht es noch nicht zu dieser Entgegenstellung des Guten und des Subjekts als Wählenden fort, sondern es handelt sich nur um die Bestimmung des Guten; und Verknüpfung der Subjektivität damit, die, als Individuum, das beschließt, d. i. als Person, die wählen kann, sich mit dem inneren Allgemeinen

verknüpft. Darin iſt zweierlei: Das Wiſſen des Guten; und daß das Subjekt gut iſt, daß dieß ſein Charakter, ſeine Gewohnheit (habitus) iſt, — dieß haben die Alten Tugend genannt, das Subjekt iſt ſo.

Wir verſtehen hieraus folgende Kritik, welche Ariſtoteles *) über die Beſtimmung der Tugenden, das Princip bei Sokrates macht. Er ſagt: „Sokrates hat beſſer von der Tugend geſprochen, als Pythagoras, aber auch nicht ganz richtig, da er die Tugenden zu einem Wiſſen (ἐπιστήμας) machte. Dieß iſt nämlich unmöglich. Denn alles Wiſſen iſt mit einem Grunde (λόγος) verbunden, der Grund aber iſt nur im Denken; mithin ſetzt er alle Tugenden in die Einſicht (Erkenntniß). Es widerfährt ihm daher, daß er die alogiſche — empfindende — **) Seite der Seele aufhebt: nämlich die Leidenſchaft (πάθος) und die Sitte (ἦθος)," die doch auch zur Tugend gehören. Pathos iſt hier nicht Leidenſchaft, mehr Neigung, Wollen des Gemüths.

Dieß iſt eine gute Kritik. Wir ſehen, daß dasjenige, was Ariſtoteles an der Beſtimmung der Tugend bei Sokrates vermißt, die Seite der ſubjektiven Wirklichkeit — heutiges Tages Herz — iſt: „Das Gute iſt weſentlich nur ein Eingeſehenes;" die Erkenntniß iſt ſo das einzige Moment in der Tugend. Tugend iſt, ſich nach allgemeinen Zwecken beſtimmen, nicht nach partikularen Zwecken; aber die Tugend iſt nicht nur dieſe Einſicht, dieß Bewußtſeyn. Sondern das eingeſehene Gute und Wahre, daß es Tugend ſey, fehlt ihm noch, daß auch der Menſch, das Herz, das Gemüth identiſch damit ſey, — das Moment, wir können entweder ſagen, des Seyns, oder der Realiſirung überhaupt; und dieſe Seite des Seyns iſt das, was Ariſtoteles das Alogiſche nennt. Wenn das Gute dieſe Realität hat, als allgemeine Realität: ſo iſt es, als allgemeines

*) Magna Moralia I, 1.

**) wohl alogiſche; gleich nachher heißt es von Plato: διελετο την ψυχην εις το το λογον εχον, και εις το ἀλογον.

Seyn, Sitte; oder — die Realität, als einzelnes Bewußtseyn, — ist es Leidenschaft: denn Leidenschaft ist eben eine Bestimmtheit des subjektiven einzelnen Willens. Der Einsicht fehlt, so zu sagen, die Substantialität oder die Materie. Es ist in der Bestimmung der Tugend eben dieß ausgelassen, was in der Wirklichkeit, wie wir sahen, verschwunden: nämlich der reale Geist eines Volkes, woher die Rückkehr des Bewußtseyns in sich; eben so ist die Bestimmung nur das Subjektive der Einsicht, ohne die Realität als Sitte und, am Einzelnen, als Pathos. Das allgemeine Gute am Einzelnen als solchen, ist es Pathos, das Allgemeine, das ihn treibt. Doch eben, weil wir gewohnt sind, das Gute, die Tugend, praktische Vernunft und dergleichen auf die Eine Seite zu stellen: so ist uns die andere Seite, im Gegensatze gegen das Moralische, eine ebenso abstrakte Sinnlichkeit, Neigung, Leidenschaft, — und dieß das Schlechte. Aber daß jenes Allgemeine eben Realität sey, muß es durch das Bewußtseyn als Einzelnes bethätigt werden; und eben dieser Einzelnheit gehört die Bethätigung an. Ohne diesen Mißverstand drückten wir es Interesse aus, daß es für den Einzelnen als solchen ist. Die Leidenschaft (Liebe, Ehrgeiz, Ruhmsucht) ist das Allgemeine, wie es nicht in der Einsicht, sondern in der Thätigkeit ist, und wie das Allgemeine ist, als sich realisirend. — Doch gehört es nicht hierher, die ganze Menge der schiefen Vorstellungen und Gegensätze unserer Bildung zu entwirren.

Aristoteles *) sagt ferner: „Sokrates habe einer Seits ganz richtig geforscht, anderer Seits aber unrichtig. Daß die Tugend Wissenschaft sey, sey unwahr, aber daß sie nicht ohne Einsicht (ohne Wissen) sey, darin habe er recht;" — das Allgemeine

*) Ethic. Nicomach. VI, 13: *Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει, τῇ δ' ἐ̓ημάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ἦσαν πᾶσαι τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν· ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγε. — Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ἤοντο εἶναι· ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας. ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου.*

des Zwecks gehöre dem Denken an. „Er habe die Tugend zum Logos gemacht; wir aber ſagen, ſie iſt mit dem Logos.“ Dieß iſt eine ſehr richtige Beſtimmung; es iſt die Eine Seite die, daß das Allgemeine mit dem Denken anfängt: aber zur Tugend, als Charakter, gehört, daß der Menſch es ſey, dazu gehört Herz, Gemüth u. ſ. f. Dieſe zwei Seiten: α) das Allgemeine, β) die bethätigende Individualität, der reale Geiſt, ſind es, die uns nothwendig vorkommen müſſen. Der letztere iſt in eigener Form bei Sokrates, das erſtere näher zu betrachten.

b. Das Allgemeine hat ſelbſt eine poſitive und negative Seite an ihm. Daß die Realität der Sittlichkeit in dem Volksgeiſte ſchwankend geworden, dieß kam in Sokrates zum Bewußtſeyn; er ſteht darum ſo hoch, weil er eben das Bewußtſeyn deſſen hatte, was war, er ſeine Zeit ausſpricht. Er erhob in dieſem Bewußtſeyn die Sittlichkeit zur Einſicht; aber dieß Thun iſt eben dieß, es zum Bewußtſeyn zu bringen, daß Sitten, ſittliche Geſetze in ihrer Beſtimmtheit, in ihrer Unmittelbarkeit ſchwankend ſind, — iſt die Macht des Begriffs, welche dieß unmittelbare Seyn und Gelten derſelben, die Heiligkeit ihres Anſichſeyns aufhebt. Wenn die Einſicht poſitiv daſſelbe als Geſetz erkennt, was als Geſetz gilt (das Poſitive iſt, doch zu den Geſetzen ſeine Zuflucht zu nehmen): ſo iſt dieß Geltende doch durch die negative Weiſe hindurchgegangen, und hat nicht mehr die Form dieſes abſoluten Anſichſeyns (es iſt noch nicht platoniſche Republik). Wenn nämlich alſo dem Begriffe es ſich aufgelöſt hat, daß die geltenden Geſetze, in der Form, wie ſie dem einſichtloſen Bewußtſeyn gelten, keine Wahrheit haben, ſondern nicht dieſe allgemeinen ſind, wie ſie eine Beſtimmtheit haben — (nicht dieß Gute und jenes Rechte, ſondern das rein an ſich Allgemeine, das abſolute Gute iſt das Wahre) —: ſo ſehen wir, dieß iſt leer, hat keine Realität. Wenn wir von dem an ſich Guten und Schönen ſprechen hören, wenn wir anders nicht in einem leeren Herumtreiben uns gefallen: ſo for-

dern wir, daß wieder herausgegangen werde zur Ausbreitung der Beſtimmung des Allgemeinen.

Das Zweite iſt, daß indem Sokrates bei der Unbeſtimmtheit des Guten bleibt, die Beſtimmtheit die nähere Bedeutung hat, daß ſie das Beſondere ausdrückt, das Beſtimmen ſich auf das beſondere Gute bezieht. Da tritt denn ein, daß das Allgemeine nur reſultirt aus der Negation des beſonderen Guten; dieß beſondere Gute nun aber ſind die beſonderen Geſetze, Geſetze als geltende Geſetze, — das Sittliche überhaupt, das, was zur griechiſchen Zeit als Sitte war. Wenn nun der Gedanke, die Reflexion des Gedankens auf das Allgemeine dringt: ſo kann dieß nicht anders geſchehen, als daß das Beſondere in ſeiner Beſchränkung aufgezeigt und wankend gemacht wird. Dieß iſt eine richtige, aber gefährliche Seite. Das denkende Bewußtſeyn, die Reflexion weiß von allem Beſonderen ſeine Mängel aufzuzeigen; ſo gilt es nicht als feſt, ſeine Feſtigkeit wird erſchüttert. An ſich iſt eine Inkonſequenz darin, Beſchränktes als ein Abſolutes gelten zu laſſen; aber ſie wird von dem ſittlichen Menſchen bewußtlos verbeſſert, und dieſe Verbeſſerung liegt in dem Sittlichen des Subjekts, in dem Ganzen des Zuſammenlebens. Es kann zwar Extreme von Kolliſionen geben, die unglücklich ſind; ſie ſind aber ungewöhnlich ſeltene Fälle. Ein Beiſpiel aus dem Xenophon wird näher erläutern, wie durch das Denken, was das Allgemeine nur in Form des Allgemeinen feſthalten will, das Beſondere ins Schwanken geräth.

Wenn nun das gewußte Allgemeine, das Wahre und Gute das Höchſte iſt: ſo liegt darin, daß das Beſondere dagegen nicht ein Geltendes iſt. Daß ſich das Beſondere als mangelhaft zeigte, haben wir ſchon aus der Dialektik kennen gelernt, in der das Beſchränkte ſich aufhob; aber auch das Allgemeine, das abſtrakte Anſich, iſt nicht das Geltende. Beide Seiten des Allgemeinen, die poſitive und negative, finden wir verbunden vorgeſtellt in Xenophon's Memorabilien. Dieß Werk hat den

Zweck, Sokrates zu rechtfertigen; und er hat ihn uns viel genauer und getreuer geſchildert, als Plato. Im vierten Buche will Xenophon zeigen, wie Sokrates Theils die Jünglinge an ſich gezogen und zur Erkenntniß gebracht habe, daß ſie der Bildung bedürften — hiervon haben wir ſchon geſprochen —; Theils aber erzählt er auch, wie Sokrates ſie auch wirklich ſelbſt gebildet habe, und was ſie in ſeinem Umgange gelernt haben, in welchem „er ſie dann nicht mehr durch Spitzfindigkeiten verwirrte (quälte), ſondern ihnen das Gute auf's Deutlichſte und Offenſte (Unzweideutigſte) lehrte," — *) er zeigte ihnen das Gute und Wahre in dem Beſtimmten, in das er zurückging, da er es nicht bei dem bloß Abſtrakten bewenden laſſen wollte.

α. Von dem Letzteren giebt Xenophon ein Beiſpiel an einer Unterredung mit dem Sophiſten Hippias. Sokrates behauptet da, führt dieß aus, „daß der Gerechte der ſey, welcher den Geſetzen gehorche," und „dieſe Geſetze ſeyen göttliche Geſetze." Xenophon läßt den Hippias dagegen ſprechen, „wie Sokrates es für an ſich abſolut erklären könne, den Geſetzen zu gehorchen, da das Volk doch und die Regenten ſie oft ſelbſt auch mißbilligen, indem ſie ſie ändern;" dieß ſetze voraus, daß ſie nicht abſolut ſeyen. Sokrates antwortet: „Ob denn diejenigen, welche Krieg führen, nicht auch wieder Frieden machen?" — und ſo den Krieg mißbilligen, alſo das, was ſie gewollt haben, wieder aufheben, es für nichts an ſich Seyendes erklären; — und ſpricht überhaupt davon, „daß dieß der beſte und glücklichſte Staat ſey, wo die Bürger Eines Sinnes ſind und den Geſetzen gehorchen." **) Dieß iſt nun Eine Seite, worin Sokrates von dem Widerſpruche wegſieht, und die Geſetze, das Recht, ſo wie es jedem in der Vorſtellung iſt, gelten läßt. Hier ſehen wir affirmativen Inhalt. Fragen wir nun, was dieſe Geſetze

*) Xenoph. Memorab. IV. 2, §. 40.
**) cod. 4, §. 12—16; §. 25.

sind, so sind es eben diese, die einmal gelten, wie sie so im Staate und in der Vorstellung vorhanden sind, das andere Mal als bestimmte sich aufheben, und als nicht absolut gelten; z. B. nicht lügen, nicht betrügen, nicht stehlen, nicht rauben.

β. Diese andere negative Seite sehen wir aber ebenso in demselben Zusammenhange. Um nämlich (erzählt Xenophon) dem Euthydemus das Bedürfniß der Einsicht fühlbar zu machen, bringt Sokrates ihn zum Gespräche, indem er ihn fragt, „ob er nicht nach der Tugend strebe, ohne die weder der Privatmann noch der Bürger sich und den Seinigen nützlich, noch dem Staate es seyn könne." Euthydemus erklärt dieß allerdings für sein Bestreben. „Ohne Gerechtigkeit aber," erwiedert Sokrates, „sey dieß nicht möglich;" und er fragt weiter, „ob Euthydem also ein Gerechter sey, die Gerechtigkeit an ihm selbst vollbracht habe." Euthydem bejaht dieß, indem er sagt, „er denke nicht weniger, als irgend Einer, gerecht zu seyn." Sokrates entgegnet nun: „Wie von ihren Arbeiten Handwerker aufzeigen können, so werden auch die Gerechten zu sagen wissen, was ihre Werke seyen." Auch dieß giebt jener zu, erwiedert, „daß er dieß wohl leicht thun könne." Sokrates schlägt vor, wenn dieß sey, „unter *Δ* auf die Eine Seite das Thun des Gerechten, auf die andere Seite unter A das Thun des Ungerechten zu schreiben." Mit Einstimmung des Euthydem „komme also Lügen, Betrügen, Rauben (Stehlen), einen Freien zum Sklaven Machen (ἀνδραποδίζεσθαι) unter das Ungerechte auf die andere Seite." Nun fragt Sokrates: „Wenn aber ein Feldherr den feindlichen Staat unterjocht, gehört dieß nicht unter die Gerechtigkeit?" Euthydemus sagt, „ja. — Ebenso, wenn er den Feind täuscht," belügt, „beraubt, zum Sklaven macht?" Euthydemus muß dieß zugeben: „Dieß sey auch gerecht." Es zeigt sich so, „daß dieselben Qualitäten," Lügen, das Eigenthum und die Freiheit Berauben, Betrügen, „ebenso wohl unter die Bestimmung der Gerechtigkeit, als der Ungerechtigkeit kommen." Euthydemus

fällt ein, die Beſtimmung hinzuzuſetzen, „daß er gemeint habe, Sokrates verſtehe jenes Thun," Lügen, Betrügen u. ſ. f. „nur gegen Freunde; gegen dieſe ſey es ungerecht." Sokrates nimmt dieß alſo an, fährt aber nun fort: „Wenn ein Feldherr" im entſcheidenden Moment der Schlacht „ſeine eigene Armee in Schrecken ſehe, und er täuſche ſie, indem er lüge, daß eine Hülfe eben ankomme, um ſie zum Siege zu führen, ob dieß gerecht zu nennen ſey?" Euthydemus giebt dieß zu. — „Sokrates: Wenn ein Vater ſeinem kranken Kinde eine Arznei, die das Kind nicht nehmen will, unter die Speiſen thut, und es durch dieſe Täuſchung geſund macht, iſt dieß gerecht? — Euthydemus: Ja. — Sokrates: Oder iſt Jemand ungerecht, der ſeinem Freunde, den er in der Verzweiflung und im Begriffe ſieht, ſich das Leben zu nehmen, ſeine Waffen heimlich oder mit offener Gewalt nimmt?" Euthydem muß ebenſo zugeben, „daß dieß nicht Unrecht ſey." *) So zeigt ſich hier wieder, daß ſich dieſelben Beſtimmungen alſo auch gegen Freunde auf beiden Seiten finden, unter die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu ſtehen kommen u. ſ. f.

Hier ſehen wir die negative Seite, daß Sokrates das wankend macht, was der Vorſtellung ſonſt feſt war. Nicht lügen, nicht betrügen, nicht rauben gilt in der unbefangenen Vorſtellung für recht, — dieß iſt ihr das Feſte; aber durch die Vergleichung dieſes für feſt Gehaltenen mit Anderem, das ihr ebenſo feſt als wahr gilt, zeigt ſich, daß ſie ſich widerſprechen, — und jenes Feſte wird wankend, es gilt nicht mehr für feſt. Das Poſitive, was Sokrates an die Stelle des Feſten ſetzt, iſt eines Theils im Gegenſatze wieder dieſes, den Geſetzen zu gehorchen: wir ſehen ganz das Allgemeine, Unbeſtimmte, und „den Geſetzen gehorchen" verſteht nun jeder, der dieß hört, eben die Geſetze ausgedrückt, wie die allgemeine Vorſtellung derſelben ſich bewußt iſt, nicht lügen, nicht betrügen; aber dieſe Geſetze ſind eben dieß,

*) Xenoph. Memorab. IV, 2, §. 11 — 17.

daß sie so im Allgemeinen Lügen, Betrügen, Rauben als Unrecht aufstellen, — Bestimmungen, die für den Begriff nicht aushalten. Anderen Theils aber die Einsicht, in welcher das unmittelbar Gesetzte, gesetzt auch in der Vermittelung, Negation sich rechtfertigt, bezeichnet, wenn sie wahrhaft ist, die Grenze desselben, seine Bestimmtheit, — Konstruktion des Ganzen. Aber Theils finden wir diese Einsicht eben nicht bei Sokrates, sondern sie wird das Unbestimmte in ihrem Inhalte, wie oben den Gesetzen überhaupt gehorchen; Theils hat sie eben die Seite der Erscheinung des Aufhebens der geltenden Gesetze, und sie ist als Realität eine Zufälligkeit. α) Nicht jeder hat die Einsicht, β) wer sie hat, kann beim Negativen stehen bleiben; sie ist das Zufällige des Umgangs und der Bildung durch Sokrates' Charakter, der eigentlich das Feste ist, und woran sich der Umgehende durch substantielle Mittheilung und Gewohnheit befestigt, — aber „es sind viele solche dem Sokrates untreu geworden." *)

Sokrates zeigt allgemeine Gebote: „Du sollt nicht tödten" u. s. f.; diese Allgemeinheit ist verbunden mit einem besonderen Inhalte, und dieser ist bedingt. Wenn nun dieß Bedingte des Inhalts zum Bewußtseyn gebracht wird, so ist die Festigkeit, die diese Gebote durch die Allgemeinheit haben, schwankend. Bei Gesetzen oder Geboten kommt es sonach auf Umstände an, sie sind ein von Umständen, Meinungen Bedingtes; und die Einsicht ist es, die solche Bedingungen, Umstände erfindet, wodurch Ausnahmen für dieß unbedingt geltende Gesetz entstehen. Eigenthum nehmen, ist ungerecht; dieß ist fest. Durch solche Ueberlegung, daß es im besonderen Falle nicht Unrecht sey, wird die Festigkeit vernichtet; die Grundsätze werden so wankend. Denn ihnen ist die Form der Allgemeinheit nothwendig; nur so sind sie fest. Wenn durch besondere Fälle, Instanzen die Allgemeinheit beschränkt wird, so verschwindet mit der Allgemein-

*) *Xenophon. Memorab. IV*, 2, § 40

heit auch die Feſtigkeit des Grundſatzes; dieſer erſcheint als beſonderer, der gilt und nicht gilt. Es kommt auf die Umſtände an; dieſe ſind zufällig — objektiv —, oder es tritt Zufälligkeit meiner Intereſſen ein.

γ. Hier ſehen wir alſo das Allgemeine ſo beſtimmt, realiſirt: allgemeines Nennen der Geſetze; in Wahrheit aber, da dieſe verſchwindende Momente ſind: das unbeſtimmte Allgemeine, und den Mangel ſeiner Unbeſtimmtheit noch nicht ergänzt. Wir ſehen nur vielmehr die beſtehenden Geſetze verſchwinden; das Nächſte, bei dem wir ſtehen, iſt dieß, daß durch die Bildung des reflektirenden Bewußtſeyns das im Bewußtſeyn Geltende, die Sitte, das Geſetzliche wankend geworden iſt. Hierbei iſt anzuführen, daß es Ariſtophanes iſt, der die ſokratiſche Philoſophie von dieſer negativen Seite aufgefaßt hat. Dieß Bewußtſeyn des Ariſtophanes über die Einſeitigkeit des Sokrates kann als ein Vorſpiel davon angeſehen werden, wie auch das atheniſche Volk ſeine negative Weiſe wohl erkannte, und ihn zum Tode verurtheilte. Es iſt bekannt, daß Ariſtophanes den Sokrates auf's Theater ſo gut, als nicht nur z. B. den Aeſchylus und beſonders den Euripides, ſondern auch die Athenienſer überhaupt, alsdann ihre Feldherren, das perſonificirte atheniſche Volk und die Götter ſelbſt brachte, — eine Freiheit, die wir uns nicht einfallen laſſen würden, wenn ſie uns nicht geſchichtlich aufbewahrt wäre. Es gehört nicht hierher, die eigene Natur der ariſtophaniſchen Komödie zu betrachten, noch beſonders den Muthwillen, den er an Sokrates verübt haben ſoll. Für's Erſte darf uns überhaupt dieß nicht auffallen, noch brauchen wir den Ariſtophanes zu rechtfertigen oder nur zu entſchuldigen. Es kann nur ſo viel geſagt werden, daß es freilich unſerer deutſchen Ernſthaftigkeit widerſpricht, zu ſehen, wie Ariſtophanes lebende Männer im Staate mit ihren Namen auf die Bühne bringt, um ſie lächerlich zu machen, beſonders aber einen ſo moraliſchen und rechtſchaffenen Mann, wie Sokrates.

Durch chronologische Bestimmungen hat man so viel erniren wollen, daß seine Darstellungen keinen Einfluß auf die Verurtheilung des Sokrates gehabt hätten. Man sieht, es geschieht dem Sokrates ganz Unrecht; dann erkennt man auch den Werth des Aristophanes, er hat in seinen Wolken ganz recht gehabt. Und jener Dichter, der ihn auf das Lächerlichste und Bitterste dem Hohne preis gab, ist kein gewöhnlicher Possenreißer, Lustigmacher, seichter Spaßvogel gewesen, der das Heiligste und Vortrefflichste verspotte und dem Witze seines Spottes Alles Preis gebe und aufopfere, um die Athenienser lachen zu machen. Allein Alles hat viel tieferen Grund; bei seinen Späßen liegt tiefer Ernst zu Grunde. Bloß spotten wollte er nicht; Ehrwürdiges bespotten, ist kahl und platt. Ein elender Witz ist der, welcher nicht substantiell ist, nicht auf Widersprüchen beruht, die in der Sache selbst liegen; Aristophanes ist kein schlechter Witzling gewesen. Es ist nicht möglich, an Etwas Spott äußerlich anzuhängen, das nicht den Spott seiner selbst, die Ironie über sich, an sich selbst hat. Das Komische ist: Mensch, Sache aufzuzeigen, wie es sich in sich selbst auflöst in seinem Aufspreizen. Ist die Sache nicht in ihr selbst ihr Widerspruch: so ist das Komische oberflächlich, grundlos. Aristophanes macht sich nicht nur über den δῆμος, den Euripides lustig; sondern bei dem Spott über den δῆμος liegt tiefer politischer Ernst zu Grunde. Aus allen seinen Stücken geht hervor, welch gründlich tiefer Patriot er gewesen ist, — ein edler, vortrefflicher, wahrhaft athenischer Bürger.

Was diese Erscheinung des Aristophanes betrifft, so ist die aristophanische Komödie für sich ein wesentliches Ingredienz im athenischen Volke, — Aristophanes eine ebenso nothwendige Figur, als es der erhabene Perikles, der leichtsinnige Alcibiades, der göttliche Sophokles und der moralische Sokrates gewesen; Aristophanes gehört ebenso sehr in den Kreis dieser Sterne. Im tiefsten Ernste sehen wir einen Patrioten vor uns, der, obgleich

Todesſtrafe darauf geſetzt war, doch in einem ſeiner Stücke ſich nicht ſcheute, den Frieden anzurathen. In ihm, der den tiefſten und verſtändigſten Patriotismus hatte, ſtellt ſich der ſelige, ſeiner ſelbſt gewiſſe Genuß eines Volkes dar, das ſich ſelbſt preis giebt. Es gehört zum Komiſchen eine Sicherheit ſeiner ſelbſt, die, — indem ſie ſich auf etwas verläßt, an etwas feſthält, mit allem Ernſt dieß betreibt, während ihr immer das Gegentheil deſſen wird, was ſie ausrichtet, — darüber gar in keinen Zweifel geräth, zu keiner Reflexion über ſich kommt: ſondern vollkommen ihrer und ihrer Sache gewiß bleibt. Dieſe Seite des freien atheniſchen Geiſtes, dieſen vollkommenen Genuß ſeiner ſelbſt im Verluſte, dieſe ungetrübte Gewißheit ſeiner ſelbſt bei aller unmittelbaren Fehlſchlagung des Erfolgs und der Realität — das höchſt Komiſche — genießen wir im Ariſtophanes.

In den Wolken ſehen wir nicht dieß unbefangene Komiſche; ſondern Widerſpruch wird mit beſtimmter Abſicht. Ariſtophanes alſo ſchildert den Sokrates auch komiſch, wie er in ſeinem moraliſchen Bemühen das Gegentheil deſſen hervorbringt, worauf er geht, und Schülern von ihm Freude über die einſichtsvollen Entdeckungen entſpringt, die ſie durch ihn gemacht, und die ſie für ihr Glück halten, die ſich ihnen aber häßlich verkehren und zum Gegentheil deſſen werden, was ſie meinten. Die vortreffliche Einſicht, die hier vorgeſtellt wird, daß die Schüler des Sokrates erlangen, iſt eben die Einſicht in die Nichtigkeit der Geſetze des beſtimmten Guten, wie es dem unbefangenen Bewußtſeyn als Wahrheit galt.

Er hat Späße gemacht, daß Sokrates ſich mit gründlichen Unterſuchungen beſchäftigt habe: Wie weit die Flöhe ſpringen; und daß er ihnen deshalb Wachs an die Füße geklebt habe. Dieß iſt nichts Hiſtoriſches; aber begründet iſt es, daß Sokrates in ſeiner Philoſophie dieſe Seite hatte, die Ariſtophanes da mit Bitterkeit hervorgehoben hat. Es iſt ein Beweis der Richtig-

keit, mit der Ariſtophanes die ſokratiſche Philoſophie aufgefaßt hat.

Die kurze Fabel der Wolken iſt alſo dieſe. Strepſiades, ein ehrlicher athenienſiſcher Bürger von alter Art, hat große Noth mit ſeinem neumodiſchen, verſchwenderiſchen Sohne, der von Frau Mutter und Herrn Onkel verzogen, Pferde hält, eine Lebensweiſe führte, die ſeinen Umſtänden unangemeſſen war. Der Vater hat dadurch Noth mit den Gläubigern, geht in ſeiner Noth zum Sokrates, und tritt bei ihm als Schüler ein. Da lernt der Alte, daß nicht dieß und nicht dieß, — jenes gerecht iſt; oder er lernt große und kleine Gründe (Verſtändchen, ἥττων λόγος), — er lernt die Dialektik der Geſetze, Gründe zu finden, das beſtimmte Geſetzliche, als z. B. ſeine Schulden zu bezahlen, durch Gründe umzuſtoßen. Und er nöthigt dann ſeinen Sohn, auch bei Sokrates in die Schule zu gehen, der dann auch ſeine gehörige Weisheit profitirt. Mit dieſer neuen Weisheit von Gründen und Gründe-Erfinden ausgerüſtet, iſt er gewaffnet gegen das Haupt-Uebel, das ihn drückt, gegen ſeine mahnenden Gläubiger. Dieſe kommen denn nun auch bald nacheinander, die Bezahlung zu holen. Strepſiades weiß ſie nun mit guten Gründen abzuſpeiſen, zeigt ihnen, daß er zu bezahlen nicht nöthig habe, beſchwichtigt ſie durch allerlei titulos, ja verhöhnt ſie ſelbſt (womit er ſie wegraiſonnirt); und iſt ſehr vergnügt, dieß bei Sokrates gelernt zu haben. Aber bald ändert ſich die Scene, wendet ſich die Sache. Der Sohn kommt herbei, beträgt ſich ſehr ungezogen gegen ſeinen Vater; ſo ſehr, daß der Sohn den Vater am Ende ausprügelt. Der Vater ſchreit darüber auf's Höchſte, als über die letzte Unwürdigkeit; der Sohn aber erweiſt ihm mit eben ſo guten Gründen nach der Methode, die er bei Sokrates profitirt hatte, daß er ein vollkommenes Recht habe, ihn zu ſchlagen. Strepſiades endigt die Komödie mit der Verwünſchung der ſokratiſchen Dialektik,

mit der Rückkehr zu ſeiner alten Sitte und der Abbrennung des Hauſes des Sokrates.

Die Uebertreibung, die man dem Ariſtophanes zuſchieben könnte, iſt, daß er dieſe Dialektik zur ganzen Bitterkeit der Konſequenz fortgetrieben hat; es kann jedoch nicht geſagt werden, daß dem Sokrates Unrecht geſchehen mit dieſer Darſtellung. Ariſtophanes hat durchaus nicht Unrecht, ja man muß ſogar ſeine Tiefe bewundern, die Seite des Dialektiſchen des Sokrates als eines Negativen erkannt und (nach ſeiner Weiſe freilich) mit ſo feſtem Pinſel dargeſtellt zu haben. Denn die Entſcheidung wird beim Verfahren des Sokrates immer in das Subjekt, in das Gewiſſen gelegt werden; wo aber das ſchlecht iſt, muß ſich die Geſchichte des Strepſiades wiederholen. Sokrates' Allgemeinheit hat die negative Seite des Aufhebens der Wahrheit (Geſetze), wie ſie im unbefangenen Bewußtſeyn iſt, (die wir in einem Beiſpiele ſeines Unterrichts ſahen); — dieß Bewußtſeyn wird ſo die reine Freiheit über den beſtimmten Inhalt, der ihm als an ſich galt. Dieſe inhaltsloſe Freiheit, die Realität als Geiſt, iſt gleichgültig gegen den Inhalt; erfüllt, — ſo daß ihr der Inhalt nicht ein feſter iſt, ſondern die Durchdringung der Freiheit und des Allgemeinen iſt der Geiſt. Er, als die Einheit des Inhalts und der Freiheit, iſt eigentlich das Wahrhafte; wie der Inhalt der Freiheit für das ungebildete Bewußtſeyn iſt, iſt er zerſtreut, und gilt in ſeiner Beſtimmtheit für abſolut, er erſcheint ihm nicht als geiſtiger Inhalt. Die ſokratiſche Dialektik geht gegen dieß Wiſſen des ungebildeten Geiſtes von ſeinem Inhalte; es macht ihn wankend, zeigt, daß er, ſo wie er ihm erſcheint, keine Wahrheit hat. Das Bewußtſeyn verliert dieſe Vorſtellung von ſeiner Wahrheit, als dieſem zerſtreut geltenden Inhalte, und wird frei.

c. Wenn wir näher dieß betrachten, was denn das Wahre iſt in dieſem Bewußtſeyn: ſo machen wir den Uebergang zu der

Weise, wie dem Sokrates selbst das Realisirende des Allgemeinen erschien.

Es ist zu bemerken, daß der ungebildete Geist dem Inhalte seines Bewußtseyns nicht so folgt, wie er ihm in seinem Bewußtseyn erscheint: sondern daß er ihm, als Geist, zugleich ein aufgehobener ist, — oder er, als Geist, das selbst korrigirt, was unrichtig in seinem Bewußtseyn ist; — an sich, aber nicht für sich, ist er als Bewußtseyn frei. Z. B. im Bewußtseyn gilt dieß Gebot als Pflicht: „Du sollt nicht tödten," es ist allgemeines Gesetz; wenn es gefragt wird, spricht es dieß als Gebot aus. Allein dasselbe Bewußtseyn, — wenn nämlich kein feiger Geist in ihm wohnt, — wird im Kriege tapfer auf die Feinde losschlagen und sie todtschlagen; hier wenn es gefragt, ob es Gebot ist, seine Feinde zu tödten, wird es dieß bejahen. (Der Scharfrichter tödtet auch.) Allein, wenn es in Privathändel mit Widersachern, und Feindschaften verwickelt ist: so wird ihm dieß Gebot, seine Feinde zu tödten, nicht einfallen. Wir können eben dieß also den Geist nennen, der ihm zur rechten Zeit das Eine, und zur rechten Zeit das Entgegengesetzte einfallen läßt; es ist Geist, aber ein ungeistiges Bewußtseyn. Der erste Schritt, ein geistiges Bewußtseyn zu werden, ist die negative Seite der Erwerbung der Freiheit seines Bewußtseyns; diese ist so leer (diese Wirkung bringt die sokratische Dialektik hervor), aber dieß, was dem Bewußtseyn einfällt, die Weise, wie sie als allgemein gedacht wird, ihre Erfüllung sehen wir, bei Aristophanes, durch sein Privatinteresse, — oder an ihr als diesem Geist, der seiner Form zuerst allgemein bewußt wird, sehen wir einen schlechten Geist, des Strepsiades und seines Sohns, der nur das negative Bewußtseyn des Inhalts der Gesetze ist. Für ein konsequent gewordenes Bewußtseyn ist dieß Gesetz des einzelnen Falles ein aufgehobenes; es bringt dasselbe mit seinem Gegentheile zusammen, und es hat ihm keine Wahrheit an sich; es erhebt sich über die Weise, wie sie ihm in diesem Falle erschien,

— und zugleich hat es noch nicht die poſitive Wahrheit, welche in ihrer Beſtimmtheit erkannt wäre.

Dieſer Mangel kann auf doppelte Weiſe aufgefaßt werden: α) dieſe Freiheit iſt, als ein Seyn, das allgemeine an ſich Seyende, — ſo vermißt Ariſtoteles die Bethätigung, das reale Moment daran, beſtimmende Freiheit; β) oder — da ſie, als reine Bewegung, Freiheit bleibt — den Inhalt. α) Bei Sokrates nun ſehen wir in Anſehung der Erfüllung dieſes Inhalts (des Poſitiven) eben wieder das Vorige, den Geſetzen zu gehorchen, an die Stelle treten — d. h. eben die Weiſe des inkonſequenten Denkens und Vorſtellens —; auch die Einſicht in die Wahrheit einzelner Geſetze, allein eine Einſicht, welche ſo beſchaffen iſt, wie die Beweiſe unſerer Moral. Sie gehen von einer Beſtimmung aus, worunter als dem Grunde und Allgemeinen das beſtimmte Geſetz oder die Pflicht ſubſumirt wird; allein dieſer Grund iſt ſelbſt nicht Abſolutes und fällt unter dieſelbe Dialektik. Z. B. Mäßigkeit als eine Pflicht aus dem Grunde geboten, weil Unmäßigkeit die Geſundheit untergrabe: — hier iſt Geſundheit das Letzte, das hier als abſolut gilt; allein dieſe iſt ebenſo nichts Abſolutes, es giebt andere Pflichten, die gebieten die Geſundheit, ja das Leben ſelbſt, in Gefahr zu bringen und aufzuopfern. Die ſogenannten Kolliſionen ſind nichts Anderes, als eben dieß, daß die Pflicht, die als abſolut ausgeſprochen wird, ſich zeigt als nicht abſolut; in dieſem beſtändigen Widerſpruche treibt ſich die Moral herum. Eben dieſer Widerſpruch bei Sokrates' ſeinen Begriffen zeigt das rein Allgemeine als das Weſen auf, worin alle Beſtimmung, die ſonſt dem Bewußtſeyn als an ſich ſeyend gilt, ſich auflöſt, — und auf der anderen Seite, indem dieß Allgemeine einen Inhalt erhalten ſoll, Daſſelbe an die Stelle treten. Das Wahre iſt hieran die reine Einſicht, — dieſe Bewegung des Bewußtſeyns, und das Allgemeine. β) Dieſer Mangel des Inhalts, der Erfüllung, iſt Wiederherſtellung eines Inhalts, nicht der Willkür, ſondern als eingeſe-

hene Gesetze, die sich dem Bewußtseyn gerechtfertigt. Bei Sokrates sehen wir diese Begeistung des Inhalts eintreten, — ein Wissen, Erkennen desselben, Aufzeigen seines Grundes, der das Allgemeine ist; aber nur formell als Grund, ohne eben aus diesem Allgemeinen, das nicht das absolut reale Allgemeine, welches die Entgegengesetzten enthielte, — formale Einsicht, noch nicht das Wesen. Es bleiben vielerlei selbstständige Gründe, wie vorhin vielerlei Gesetze, — die Einsicht ist noch nicht ausgesprochen als das reale Moment, das Unbezogene, was sie unterjocht, ihr Wesen ist; es kommt uns dasselbe als eine Menge Gründe vor, nicht ihre Einheit, — oder wir können die Gründe als viele Gesetze, Pflichten betrachten, die die bestehenden Gesetze für das Bewußtseyn darstellen. Der wahre Grund ist der Geist, und zwar der Geist eines Volkes; — eine Einsicht in die Konstitution eines Volkes, und Einsicht in den Zusammenhang des Individuums mit diesem realen allgemeinen Geiste.

Die Beschränkung des Allgemeinen, die so eintritt, zu erkennen, so daß sie feste ist, nicht zufällig wird, d. h. das Allgemeine in seiner Bestimmtheit zu erkennen, — ist nur möglich im ganzen Zusammenhange eines Systems der Wirklichkeit. Im gemeinen Leben macht sich die Beschränkung auf bewußtlose Weise (im athenischen Leben waren es Theils die Sitten, welche diese Beschränkung machten), der Grundsatz bleibt dabei fest; haben wir die Ausnahme, so sagen wir: So ist es mit dieser Allgemeinheit nicht gemeint, daß die Beschränkung wegfallen soll. Diese Beschränkung der Grundsätze, die bestimmt ist durch Gesetz in uns, oder Staatsgesetze, Zustand des Lebens überhaupt, vergessen wir; das Feste hat uns sogleich die Gestalt der Allgemeinheit. Das Andere ist, daß die Beschränkung vor's Bewußtseyn tritt; wird gesagt, der Grundsatz ist nicht allgemein, ohne daß die Beschränkung in ihrer Bestimmtheit erkannt wird, so ist der Grundsatz nur überhaupt wankend gemacht. Die Gesetze, die Sitten, die Regierung, das Regieren, das wirkliche Staats-

leben hat in ſich ſein Korrektiv gegen das Inkonſequente, was darin liegt, ſolchen beſtimmten Inhalt als abſolut geltend auszuſprechen.

Es ſtehen ſich zwei Seiten entgegen: die eine iſt das Allgemeine als ſolches, Geſetze, Pflichten überhaupt; das Andere der Geiſt überhaupt, in ſeiner Abſtraktion das bethätigende Individuum, das Entſcheidende, Subjektive. Dieſe beiden Seiten ſind nothwendig auch im Bewußtſeyn des Sokrates: Inhalt und Herrſchaft über dieſen Inhalt. Allgemein iſt der Mangel des Negativen an dieſem Allgemeinen ſelbſt, als Entwickelung. Dieß Negative, als Reales gegen das Allgemeine, iſt das Moment der Individualität als ſolcher, das Thätige, das Beſtimmung hereinbringt, das, was ſich entſchließt. Wenn wir das vollkommene Bewußtſeyn haben, daß im wirklichen Handeln die beſtimmten Pflichten und das Verhalten danach nicht ausreicht, ſondern jeder konkrete Fall eigentlich eine Kolliſion von Pflichten, eine Konkretion vielfacher Beſtimmungen iſt, welche ſich im moraliſchen Verſtande unterſcheiden, die aber der Geiſt als nicht abſolut behandelt, ſondern ſie in der Einheit ſeiner Entſchließung verbindet: ſo nennen wir dieſe reine entſchließende Individualität, das Wiſſen, was das Rechte iſt, das Gewiſſen, — wie das rein Allgemeine des Bewußtſeyns, nicht ein beſonderes, ſondern eines jeden, die Pflicht. Oben iſt es, als der Geiſt des Volks, die Sitte genannt worden. An die Stelle dieſes allgemeinen einigen Geiſtes tritt der einzelne Geiſt, die ſich entſcheidende Individualität. Indem nun ſo das Beſondere, das Geſetzliche dem Bewußtſeyn wankend gemacht wird: ſo iſt das Subjekt das Beſtimmende, Entſcheidende. Ob guter oder ſchlechter Geiſt entſcheide, beſtimmt jetzt das Subjekt. Der Punkt der Entſcheidung aus ſich ſelbſt fing an, bei Sokrates aufzugehen; dieſes war bei den Griechen bewußtloſes Beſtimmen. Bei Sokrates wird dieſer entſcheidende Geiſt in das ſubjektive Bewußtſeyn des Menſchen verlegt; und die Frage iſt nun zunächſt, wie dieſe

Subjektivität an Sokrates selbst erscheint. Indem die Person, das Individuum zum Entscheidenden wird, so kommen wir auf diese Weise auf Sokrates als Person, als Subjekt zurück; und das Folgende ist nun eine Entwickelung seiner persönlichen Verhältnisse.

Was die Persönlichkeit des Sokrates überhaupt betrifft, so ist von dieser am Anfang schon die Rede gewesen; er selbst war ein durchaus edler, ein plastisch gebildeter Mann, und mit edlen, — und darüber ist nichts mehr hinzuzusetzen. Es kann noch bemerkt werden, daß „der Umgang mit seinen Freunden für sie im Ganzen sehr wohlthuend, lehrreich gewesen ist;“ *) aber indem das Sittliche auf die Subjektivität gestellt ist, so tritt denn hier die Zufälligkeit des Charakters ein. Die Erziehung der Staatsbürger, das Leben im Volk ist eine ganz andere Macht im Individuum, als daß dasselbe sich so durch Gründe bilden sollte. So wahrhaft bildend der Umgang des Sokrates gewesen ist, so tritt dennoch diese Zufälligkeit ein. Wir sehen so die mit dem genialischsten Naturell, z. B. Alcibiades, Kritias, nachher diese Rolle spielen, daß sie in ihrem Vaterlande als Feinde, als Verräther ihrer Mitbürger, als Verderber, ja als Unterdrücker, Tyrannen des Staats beurtheilt werden, — unglückliche Zeichen der Verwirrung.

Die eigenthümliche Gestalt, in der diese Subjektivität, dieß in sich Gewisse, was das Entscheidende ist, — wie dieß bei Sokrates erscheint, ist noch zu erwähnen. Es hat jeder hier einen eigenen solchen eigenen Geist; oder er für sich erscheint ihm als sein Geist. So sehen wir, wie damit zusammenhängt, was unter dem Namen des Genius (δαιμόνιον) des Sokrates bekannt ist; er enthält das, daß jetzt der Mensch nach seiner Einsicht aus sich entscheidet. Aber es darf uns bei diesem berühmten Genius des Sokrates, als einer so viel beschwatzten Bizar-

*) *Xenophon. Memorab. IV*, 1, §. 1.

rerie ſeines Vorſtellens, weder die Vorſtellung von Schutzgeiſt, Engel und dergleichen einfallen, noch auch das Gewiſſen. Denn Gewiſſen iſt die Vorſtellung allgemeiner Individualität, des ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſtes, der zugleich allgemeine Wahrheit iſt. Der Dämon des Sokrates iſt die ganz nothwendige andere Seite zu ſeiner Allgemeinheit; wie ihm dieſe zum Bewußtſeyn kam, ſo auch die andere Seite, die Einzelnheit des Geiſtes. Sein reines Bewußtſeyn ſtand über beiden Seiten. Welcher Mangel in dieſer Seite, werden wir ſogleich beſtimmen: nämlich der Mangel des Allgemeinen iſt erſetzt ſelbſt mangelhaft, auf eine einzelne Weiſe, nicht Wiederherſtellung des Verdorbenen für das Negative. Sein Entſchließen im Einzelnen, im Thun und Laſſen, war Gegenſtand für ihn; er hatte ein Bewußtſeyn über dieß individuelle Thun. Es iſt darin weiter keine Phantaſterei, kein Aberglaube, oder wie man es nennen will, zu ſehen; ſondern es iſt eine nothwendige Betrachtungsweiſe, nur daß Sokrates dieſe Nothwendigkeit nicht erkannte, ſondern dieß Moment nur überhaupt vor ſeiner Vorſtellung war. Es erſcheint darum als eine Eigenheit, welche nur einem Einzelnen zukam; dadurch erhält er den Schein der Einbildung, erſcheint ihm nicht, wie er in Wahrheit.

Das Innere des Subjekts weiß, entſcheidet aus ſich; dieß Innere hat bei Sokrates noch eine eigenthümliche Form gehabt. Der Genius iſt noch das Bewußtloſe, Aeußerliche, das entſcheidet; und doch iſt es ein Subjektives. Der Genius iſt nicht Sokrates ſelbſt, nicht ſeine Meinung, Ueberzeugung, ſondern ein Bewußtloſes; Sokrates iſt getrieben. Das Orakel iſt zugleich nichts Aeußerliches, ſondern ſein Orakel. Es hat die Geſtalt gehabt von einem Wiſſen, das zugleich mit einer Bewußtloſigkeit verbunden iſt, — ein Wiſſen, was ſonſt auch als magnetiſcher Zuſtand unter anderen Umſtänden eintreten kann. Bei Sterbenden, im Zuſtande der Krankheit, der Katalepſie kann es kommen, daß der Menſch Zuſammenhänge kennt, Zukünftiges oder

Gleichzeitiges weiß, was nach dem verständigen Zusammenhang für ihn durchaus verschlossen ist. Dieß sind Thatsachen, die man roher Weise häufig durchaus läugnet. In dieser Weise ist das, was das Wissen, das Beschließen, das Bestimmen in sich betrifft, und aus Bewußtseyn und Besonnenheit geschieht, in der Form des Bewußtlosen bei Sokrates angetroffen.

Dieß ist nun der Genius des Sokrates; es ist nothwendig, daß dieser Genius an Sokrates erschienen ist. Es ist eigenthümlich, daß bei ihm diese Form des Wissens des Inneren die Gestalt eines Dämonion angenommen hat; und in Beziehung auf das Folgende müssen wir dieß Verhältniß noch näher betrachten. Zu was er den Sokrates bestimmt habe, und welche Form der Entscheidung früher gewesen sey, darüber spricht sich Xenophon geschichtlich auf das Bestimmteste aus.

Das Gute nämlich ist der gedachte Zweck, da entsteht Kollision von Pflichten; über diese ist auch durch Staatsgesetze, Sitte, Wirklichkeit des Lebens entschieden. In der Freiheit des Wissens, für sich, was recht, was gut sey, zu bestimmen, die wir bei Sokrates hervortreten sehen, ist dann, außer diesem Allgemeinen, enthalten, daß der Mensch auch für sich in Ansehung des Partikularen, was er zu thun hat, das Entscheidende ist, das Subjekt sich zum Entscheidenden macht. In dieser Rücksicht müssen wir das auffassen, was dem Standpunkte der griechischen Freiheit wesentlich war.

Der Standpunkt des griechischen Geistes ist nach der moralischen Seite als unbefangene Sittlichkeit bestimmt. Der Mensch hatte ein solches Verhältniß noch nicht, sich so in sich zu reflektiren, aus sich sich zu bestimmen; noch weniger war das vorhanden, was wir Gewissen nennen. Solches, Gesetze, Sitten u. s. f. sind nicht nur, sondern sie werden festgesetzt, sie treten hervor; von einer Seite werden sie, der Grundlage nach, als Tradition angesehen, die für sich sich entwickelt ohne bestimmtes Bewußtseyn. Diese Gesetze hatten nun die Gestalt, daß sie gött-

liche Geſetze, von den Göttern ſanktionirt waren. Wir wiſſen, daß die Griechen für die Entſchließung zwar Geſetze hatten; auf der anderen Seite aber war ebenſo zu entſcheiden über unmittelbare Fälle ſowohl in Privat-, als Staatsangelegenheiten. Die Griechen entſchieden aber noch nicht aus dem ſubjektiven Willen. Der Feldherr oder das Volk ſelbſt nahm noch nicht die Entſcheidung auf ſich, was das Beſte im Staate ſey; ebenſo auch nicht das Individuum in ſeinen Familienangelegenheiten. In Anſehung eines Entſchluſſes haben die Griechen zu Orakeln ihre Zuflucht genommen, das Orakel gefragt (dieß war das Subjektive, Entſcheidende), die Römer den Vogelflug; Betrachten der Opferthiere gehört auch dahin, eben ſo auch, daß man einen μάντις um Rath fragte. Der Feldherr, der eine Schlacht liefern ſollte, hatte aus den Eingeweiden der Opferthiere ſeine Entſcheidung zu nehmen, wie ſich dieß in Xenophon's Anabaſis öfter findet; Pauſanias quält ſich einen ganzen Tag lang, ehe er den Befehl zur Schlacht giebt. *) Dieß Moment iſt weſentlich, daß das Volk ſo nicht das Beſchließende iſt, das Subjekt dieß noch nicht auf ſich nahm, ſondern ſich von einem Anderen, Aeußeren beſtimmen ließ; wie denn Orakel überall nothwendig ſind, wo der Menſch ſein Inneres noch nicht ſo unabhängig, ſo frei weiß, daß er die Entſchließung nur aus ſich ſelbſt nimmt, — und dieß iſt der Mangel der ſubjektiven Freiheit. Und dieſe Freiheit iſt das, was wir darunter verſtehen, wenn wir in jetzigen Zeiten von Freiheit ſprechen; dieſe war bei den Griechen nicht ſo vorhanden, in der platoniſchen Republik werden wir mehr davon ſehen. Es gehört der modernen Zeit an, daß wir dafür ſtehen wollen, was wir thun; wir wollen uns nach Gründen der Klugheit entſcheiden, und halten es für's Letzte. Die Griechen hatten noch nicht das Bewußtſeyn dieſer Unendlichkeit.

*) *cf. Herodot. IX*, 33 *sqq.*

Im ersten Buche von Xenophon's Denkwürdigkeiten, bei Gelegenheit der Vertheidigung des Sokrates über sein Dämonion, sagt Sokrates gleich Anfangs: „Die Götter haben sich das Wichtigste (τὰ μέγιστα) zu wissen vorbehalten. Baukunst, Ackerbau, Schmiedekunst u. s. f. seyen menschliche Künste; ebenso Regierungskunst, Rechenkunst, auch zu Haus und im Krieg zu kommandiren, — der Mensch könne Geschicklichkeiten darin erlangen. Für jenes aber" — nämlich die wichtigen Gegenstände in diesem Felde — „sey die μαντεία" (divinatio) „erforderlich," die sich die Götter vorbehalten. Solches, was Recht und Unrecht, was tapfer, feig sey, wissen ebenso die Menschen. „Aber der das Feld baut, weiß nicht, wer die Früchte genießen (erndten) werde; wer ein Haus baut, nicht, wer es bewohnen wird; der Feldherr weiß nicht, ob es gerathen sey, die Armee in's Feld zu führen; wer einem Staate vorsteht, ob es ihm" (dem Individuum) „gedeihlich oder gefährlich sey; noch wer eine schöne Frau" (καλήν, — eine Geliebte) „heirathet, ob er werde Freude daran erleben, ob ihm nicht Kummer und Leid daraus entspringen wird; noch wer mächtige Verwandte im Staate hat, kann wissen, ob es ihm nicht geschieht, wegen derselben aus dem Staate verbannt zu werden. Wegen dieses Ungewissen muß man aber zu der μαντεία seine Zuflucht nehmen;" *) sie sey verschieden: „Orakel, Opfer, Vögelschau u. s. f. betrachten, — für Sokrates aber sey nun dieß Orakel sein Dämonion gewesen." **) So drückt sich Xenophon aus. Dieses Orakel ist wesentliche Bedingung des griechischen Bewußtseyns gewesen; bei ihrer Freiheit suchten die Griechen zugleich die Entscheidung in einem Aeußerlichen: Das Wichtigste haben sich die Götter vorbehalten. Bei uns ist dieß anders. Wenn Einer das Zukünftige voraus weiß im Somnambulismus oder im Sterben, so

*) Xenophon. Memorab. I, 1. § 7—9.
**) cod. loco §. 3—4.

ſieht man dieß für eine höhere Einſicht an; näher betrachtet ſind es aber nur Intereſſen der Individuen, Partikularitäten. Will Einer heirathen, oder ein Haus bauen u. ſ. f.: ſo iſt der Erfolg nur für dieſes Individuum wichtig; dieſer Inhalt iſt nur partikular. Das wahrhaft Göttliche, Allgemeine iſt die Inſtitution des Ackerbaues ſelbſt, der Staat, die Ehe, geſetzliche Einrichtungen; gegen dieß iſt das etwas Geringes, daß ich weiß, daß, wenn ich zu Schiffe gehe, ich umkommen werde oder nicht. Es iſt eine Verkehrung, die auch in unſerer Vorſtellung leicht vorkommt; das zu wiſſen, was recht, was ſittlich iſt, iſt viel etwas Höheres, als ſolche Partikularitäten zu wiſſen.

Das Dämonion des Sokrates offenbart ſich in ihm auch durch nichts Anderes, als durch Rath über ſolche partikulare Erfolge. Auf etwas Allgemeines jedoch in Kunſt und Wiſſenſchaft hat es ſich nicht bezogen, vielmehr gehört dieß dem allgemeinen Geiſte an; es giebt dem Sokrates nur Rath, wann und ob z. B. ſeine Freunde reiſen ſollen. Allgemeines aber liegt auch darin; ein Einzler Mann kann Vieles verantwortlich, ob dieß rathſam iſt oder nicht. Bei Sokrates war es alſo nothwendig, daß in ſeinem Innern die Entſcheidung aber noch als δαίμων, Orakel, darüber aufging, worüber früher das Orakel entſcheiden mußte. Das Dämonion ſteht demnach in der Mitte zwiſchen dem Aeußerlichen der Orakel und dem rein Innerlichen des Geiſtes; es iſt etwas Innerliches, aber ſo, daß es als ein eigener Genius, als vom menſchlichen Willen unterſchieden vorgeſtellt wird, — nicht als ſeine Klugheit, Willkür. Das Nähere in Anſehung des Dämonion des Sokrates iſt mithin eine an den Somnambulismus, an dieſe Gedoppeltheit des Bewußtſeyns hingehende Form; und bei Sokrates ſcheint ſich auch ausdrücklich etwas von der Art, was magnetiſcher Zuſtand iſt, gefunden zu haben, da er öfter (im Lager) in Starrſucht, Katalepſie, Verzückung verfallen ſeyn ſoll. In neueren Zeiten ſahen wir dieß als Starrheit der Augen, innres Wiſſen, Sehen von Dieſem und Jenem, Vergangenem,

von dem, was das Räthlichste sey u. s. w. Der Dämon des Sokrates ist so als wirklicher Zustand zu nehmen; er ist merkwürdig, weil er nicht nur krankhaft ist, sondern nothwendig durch den Standpunkt seines Bewußtseyns. Aber diese Rückkehr in sich bei Sokrates hat, hier in ihrem ersten Auftreten, noch die Form einer physiologischen Weise gehabt. Dieß ist nun der Mittelpunkt der ganzen weltgeschichtlichen Konversion, die das Princip des Sokrates macht, daß an die Stelle der Orakel das Zeugniß des Geistes der Individuen getreten ist, und daß das Entscheiden das Subjekt auf sich genommen hat. Damit ist die andere Seite des sokratischen Bewußtseyns vollendet. Das ist die Lebensweise und die Bestimmung des Sokrates gewesen.

3. Mit diesem Dämonion treten wir denn nun in den Kreis seines **Schicksals** ein, der mit seiner Verurtheilung endigt, da es auch ein Hauptpunkt seiner Anklage war. Es geht hieraus auch die Nothwendigkeit seines Schicksals hervor. Die Zeitgenossen des Sokrates, die als seine Feinde und Ankläger vor dem athenischen Volke aufgetreten sind, faßten den Sokrates als den Menschen auf, der das Nichtabsolutseyn des Anundfürsichgeltenden zum Bewußtseyn brachte, — der die nicht für Götter halte, welche das Volk dafür hielt, und die Jugend verführe. Die Verführung der Jugend; — denn es wird ihr schwankend, was unmittelbar galt. Daß er die nicht für Götter halte, welche der Staat dafür halte, — dieß begründet sich zum Theil auf dasselbe: denn er brachte es ebenso zur Einsicht, daß nicht den Göttern das angenehm sey, was gewöhnlich dafür gehalten werde; Theils auch auf seinen Genius, — nicht als ob er dieß für seinen Gott ausgegeben. Sondern bei den Griechen war dieß die Wendung, welche die Individualität des Entschlusses nahm, daß sie ihn für eine Zufälligkeit des Individuums nahmen, und deswegen, wie die Zufälligkeit der Umstände etwas Aeußeres ist, so auch die Zufälligkeit des Ent-

schlusses zu etwas Aeußerem machten, d. h. ihre Orakel um Rath fragten; — Bewußtseyn, daß der einzelne Wille selbst etwas Zufälliges ist. Sokrates, der die Zufälligkeit des Entschlusses in sich selbst verlegte, sein Dämon, — wie die Griechen ihn am allgemeinen Dämon, so er ihn in sein Bewußtseyn, — hob eben diesen äußeren Dämon auf.

Sokrates nun mit diesem neuen Principe und als Person, die athenienſischer Bürger war, dessen Geschäfte diese Art von Lehre war, ist in seiner Persönlichkeit in ein Verhältniß gekommen zum ganzen athenienſischen Volk, — in ein Verhältniß nicht bloß als zu einer Menge, oder einer gebietenden Menge, sondern in ein Verhältniß zum Geist des athenienſischen Volks. Der Geist des athenienſischen Volks an sich, seine Verfassung, sein ganzes Bestehen beruhte auf dem Sittlichen, auf der Religion, auf dem, was an und für sich, ein Festes, Bestehendes. Sokrates legt nun das, was das Wahre ist, in das Entscheiden des inneren Bewußtseyns; dieß Princip lehrte er, brachte er in ein lebendiges Verhältniß. Und so ist er in einen Gegensatz zu dem Rechten und Wahren des athenienſischen Volks getreten; er ist so mit Recht angeklagt, und diese Anklage, so wie seine weiteren Schicksale, haben wir noch zu betrachten.

Die Angriffe auf Sokrates und seine Schicksale sind bekannt. Wir können sie in Widerspruch finden mit seiner Beschäftigung, daß er seine Mitbürger im Guten unterrichtete. Im Zusammenhange mit dem, was Sokrates und sein Volk war, werden wir die Nothwendigkeit dieser Schicksale erkennen; wir haben bei Sokrates nicht von philosophischem System zu sprechen, sondern von Geschichte eines individuellen Lebens. Die Angriffe, die Sokrates erfahren, sind von zweierlei Art: Aristophanes, in den Wolken, griff ihn an; und dann wurde er förmlich vor'm Volke angeklagt.

Förmliche Anklage des Sokrates vor dem Volk. Man

muß nicht, wie Tennemann,*) vom Schicksal des Sokrates sagen, daß die Athener etwas Empörendes gethan haben: „Es ist empörend für die Menschheit, daß dieser vortreffliche Mann als ein Opfer von Kabalen, die in Demokratien so häufig sind, den Giftbecher trinken mußte. Ein Mann, wie Sokrates, der das Recht" — (vom Recht überhaupt ist nicht die Rede, sondern es fragt sich, welches Recht? — Das Recht der moralischen Freiheit) — „zur einzigen Richtschnur seines Handelns gemacht hatte, und von dem geraden Wege keinen Schritt abwich, mußte sich nothwendig viele zu Feinden machen" — (Warum? Dieß ist albern; moralische Heuchelei, besser als Andere seyn zu wollen, die man dann seine Feinde nennt) —, „die aus ganz anderen Triebfedern zu handeln gewohnt waren. Wenn man an das Sittenverderbniß und an die Regierung der dreißig Tyrannen denkt, muß man sich doch wundern, daß er bis in sein siebzigstes Jahr ungestört fortwirken konnte. Da aber die Dreißiger selbst nicht Hand an ihn zu legen wagten, so ist es um so mehr zu verwundern, daß unter der wieder errichteten rechtlichen Regierung und Freiheit, nach Stürzung des Despotismus" — eben damit kam ihnen die Gefahr, in der ihr Princip schwebte —, „ein Mann wie Sokrates ein Opfer von Kabalen werden konnte. Dieß Phänomen läßt sich wahrscheinlich daraus erklären, daß die Feinde des Sokrates erst Zeit gewinnen mußten, um sich einen Anhang zu verschaffen, daß sie unter der Regierung der Dreißiger eine zu unbedeutende Rolle spielten."

In dem Processe des Sokrates haben wir die zwei Seiten zu unterscheiden: die eine, den Inhalt der Anklage, die Verurtheilung durch's Gericht; die andere, das Verhältniß des Sokrates zum Volke, zum Souverain. In dem Rechtsgange liegt das Gedoppelte: Das Verhalten des Angeklagten, wegen dessen

*) Band II. S. 39 flg.

er angeklagt wird; und das Verhalten deſſelben gegen das Volk, gegen die Kompetenz oder Anerkennung der Majeſtät deſſelben. Sokrates iſt ſchuldig von den Richtern befunden worden, in Anſehung des Inhalts ſeiner Anklage; aber zum Tode iſt er verurtheilt worden, weil er die Kompetenz des Volkes, die Majeſtät deſſelben über einen Angeklagten anzuerkennen ſich weigerte.

a. Die Anklage beſtand aus zwei Punkten: α) „Daß Sokrates die nicht für Götter halte, welche das atheniensiſche Volk dafür halte," die alten Götter nicht habe, „ſondern neue einführe; und β) daß er die Jugend verführe." *) Das Erſte hängt mit dem Dämonion zuſammen. Die Anklage, wie Sokrates Vertheidigung gegen dieſelbe wollen wir näher unterſuchen; und Xenophon ſchildert uns Beides, auch Plato hat uns eine Apologie geliefert. Indeſſen dürfen wir hier nicht dabei ſtehen bleiben, daß er ein vortrefflicher Mann war, der unſchuldig litt u. ſ. f.; in dieſer Anklage iſt es der Volksgeiſt Athens, welcher gegen das Princip auftritt, das ihm verderblich geworden iſt.

Was den erſten Punkt der Anklage anbetrifft, daß er die vaterländiſchen Götter nicht ehre, ſondern neue Götter einführe, ſo läßt Xenophon **) den Sokrates darauf antworten: „Daß er die gleichen Opfer, wie jeder Andere, an den öffentlichen Altären immer gebracht habe, hätten alle ſeine Mitbürger geſehen, und ſeine Ankläger ebenſo gut ſehen können. Was aber das betreffe, daß er neue Dämonien einführe, weil ihm die Stimme Gottes erſcheine, die ihm anzeige, was er zu thun habe," ſo antwortete er: „Er berufe ſich darauf, daß auch von den πάντα Geſchrei, Flug der Vögel, die Ausſprüche von Menſchen (die Stimme der Pythia), die Lage der Eingeweide der Opferthiere, ſelbſt Donner und Blitz für göttliche Ankündigungen genommen werden.

*) *Xenoph. Apologia Socrat.* §. 10; *Memorab. I*, 1, §. 1; *Plat. Apologia Socrat. p.* 24, (*p.* 101).

**) *Apologia Socrat.* §. 11—13; *Memorab. I*, 1, §. 2—6; 19.

ren könne, man würde die Sache in abstracto zugeben; aber nicht in der Wirklichkeit, man glaubt es in keinem einzelnen Falle. Man glaubt ihm nicht, daß *ihm*, dieſem Einzelnen, es geoffenbart werden. Denn warum ihm mehr, als Anderen? Und warum gerade dieſe Lumpereien, ganz einzelne Angelegenheiten, — ob Einer eine glückliche Reiſe haben ſolle, ob er mit Einem umgehen ſolle, ob er in einer Rede ſich vor ſeinen Richtern ordentlich vertheidigen ſolle? Und warum nicht andere unter dem unendlich Vielen, was dem Einzelnen begegnen kann? Warum nicht vielmehr wichtigere, das Wohl ganzer Staaten betreffende Dinge? (Der Magnetismus bringt die Wiſſenſchaften nicht weiter.) So glaubt man es keinem Einzelnen, ungeachtet, wenn es möglich, es am Einzelnen geſchehen müßte. Dieſer Unglaube, der ſo das Allgemeine und die allgemeine Möglichkeit nicht läugnet, es aber in keinem beſtimmten Falle glaubt, glaubt in der That an die Wirklichkeit und Wahrheit der Sache nicht. Er glaubt unbewußt es darum nicht, weil das abſolute Bewußtſeyn (ſolches ſoll es ſeyn) *weder* von ſolchen Lumpereien, als der Gegenſtand dieſer Wahrſagereien und auch der des Sokrates ſind, überhaupt nicht als von etwas Poſitivem weiß; im Geiſte iſt dergleichen unmittelbar als Verſchwundenes. *Alsdann* weiß das abſolute Bewußtſeyn nicht vom Zukünftigen als ſolchen, ſo wenig als vom Vergangenen; es weiß nur vom Gegenwärtigen. Aber indem in ſeiner Gegenwart, in ſeinem Denken auch der Gegenſatz des Zukünftigen und Vergangenen gegen das Gegenwärtige auftritt: ſo weiß es auch von der Zukunft und Vergangenheit; aber vom Vergangenen, als einem Geſtalteten. Denn die Vergangenheit iſt die Aufbewahrung der Gegenwart, als Wirklichkeit; aber die Zukunft iſt der Gegenſatz hiervon, — vielmehr das Geſtaltloſe. Aus dieſem Geſtaltloſen tritt erſt das Allgemeine in der Gegenwart in die Geſtalt; es kann alſo überhaupt in der Zukunft keine Geſtalt angeſchaut werden. Man hat das dumpfe Gefühl,

daß wenn Gott handele, so geschehe es nicht in partikularer Weise, und nicht für partikulare Gegenstände. Man hält solche Dinge, als partikulare, für zu geringe, als daß sie in einem partikularen ganz besonderen Falle von Gott geoffenbart würden. Man giebt zu, Gott bestimme auch das Einzelne, aber sogleich ist darunter die Totalität der Einzelnheit gefaßt, alle Einzelnheiten; man sagt, die Wirkungsweise Gottes sey allgemeiner Natur. — Dieß Dämonion des Sokrates hat übrigens auch nicht das Wahrhafte, Anundfürsichseyende betroffen, sondern nur Partikularitäten; und diese dämonischen Offenbarungen sind so weit geringfügiger, als die seines Geistes, seines Denkens.

Dem Sokrates war nach bestimmteren Begriffen sein Genius als die wollende, entschließende einzelne Individualität; aber sie hatte für ihn selbst die Gestalt eines Seyenden, Vorgestellten, eines Wesens, das er von seiner Individualität, von seinem Bewußtseyn unterschied, — und so als etwas Eigenes nahm, nicht als einzelnes Entschließendes, Willen. Die Griechen hatten eben diese Seite in der Vorstellung. Dieß Wissen der Individualität ist Bewußtseyn über die Zufälligkeit; daher ließen sie sich bestimmen durch Vögel-Flug und Geschrei, die zufällig. Aber ebenso zufällig ist die Entschließung in unserer Bildung, es ist mein Wille, — innere Zufälligkeit; und ich will selbst diese Zufälligkeit seyn. Die Griechen, für welche ebenso die Seite der Zufälligkeit des Bewußtseyns als ein Seyendes war, ein Wissen desselben als Orakel, hatten darin diese Individualität als ein allgemeines Wissen, das jeder um Rath fragen konnte. Bei Sokrates aber, wo dieß äußerlich Gesetzte in das Bewußtseyn hereingetreten war, wie bei uns, aber noch nicht völlig, war es ihm noch die seyende Stimme, nicht die Stimme der Individualität als solcher, der Entschluß, den jeder hat — Gewissen im Sinne gemeiner Leute —, sondern Vorstellung, wie Jupiter oder Apoll u. s. f.; und darum hatte es sowohl den Schein der Eigenheit, als einer Besonderheit, nicht

eine allgemeine Individualität, — und diese konnten seine Richter, wie billig, nicht ertragen, sie mochten es nun glauben oder nicht. (Was wahrhaft göttlich, gehört jedem an; Talent, Genie sind ein Einzelnes, Eigenthümliches, — aber sie haben erst Wahrheit in ihren Werken, insofern sie allgemein sind.) Bei den Griechen mußten solche Offenbarungen bestimmte Art und Weise haben; es gab gleichsam officielle Orakel (nicht subjektive), Pythia, Baum u. s. w. Wenn in irgend einem Diesen, Besonderen, der gewöhnlicher Bürger ist, dieses erscheint: so wird es als unglaublich, nicht richtig angesehen; — und der δαίμων des Sokrates war eine andere Weise, als die, welche in der griechischen Religion gegolten hat.

Der delphische Apoll, die Pythia haben Sokrates für den weisesten der Griechen erklärt; *) und diese Beziehung des Orakels auf ihn ist merkwürdig. Im delphischen Orakel war Apollo als wissender Gott präsidirend, — Phöbus der Wissende; sein höchstes Gebot war: Erkenne Dich selbst. Es ist dieß nicht Erkenntniß der eigenen Partikularität des Menschen; sondern, Erkenne Dich, ist das Gesetz des Geistes. Dieß Gebot hat Sokrates erfüllt, das γνῶθι σαυτόν zum Wahlspruch der Griechen gemacht; er ist der Heros, der an die Stelle des delphischen Gottes das Princip aufgestellt hat: Der Mensch wisse in sich, was das Wahre sey, er müsse in sich schauen. Die Pythia that nun jenen Ausspruch; und dieß ist die Umwälzung, daß an die Stelle des Orakels das eigene Selbstbewußtseyn des Menschen, das allgemeine Bewußtseyn des Denkens eines Jeden gesetzt ist. Diese innere Gewißheit ist allerdings ein anderer neuer Gott, nicht der bisherige Gott der Athenienser; und so ist die Anklage gegen Sokrates ganz richtig.

Betrachten wir noch den zweiten Punkt der Anklage, daß er die Jugend verführe. Diesem setzte Sokrates zuerst (auch in

*) *Platon: Apol. Socrat. p.* 21 (*p.* 97).

dieser Rücksicht) dieß entgegen: „Das Orakel von Delphi habe erklärt, daß Keiner weder freier (edler), noch gerechter, noch weiser (σωφρονέστερος) sey.“ *) Und dann setzte er dieser Anklage sein ganzes Leben entgegen: Ob er durch das Beispiel, das er überhaupt gegeben und besonders denen, mit welchen er umgegangen, wohl Einen zum Schlechten verführt habe? **) Aber da er der allgemeinen Anklage sein Beispiel, sein Leben entgegensetzte, so mußte sie näher bestimmt werden. Es traten Zeugen auf. „Melitus sagte aus, er wisse Einige, die er überredet, ihm mehr zu gehorchen als ihren Eltern.“ ***) Dieser Punkt der Anklage bezog sich vorzüglich auf Anytus. Und da er dieß mit Zeugen belegte, so war allerdings die Sache erwiesen; das Zeugniß genügte. Sokrates erklärte sich hierüber näher, als er vom Gerichte wegging. †) Xenophon erzählt nämlich, „daß Anytus dem Sokrates darüber feind geworden, weil er dem Anytus, der ein angesehener Mann war, gesagt habe, er solle seinen Sohn nicht zu dem Geschäfte der Gerberei erziehen, sondern auf eine eines freien Mannes würdige Weise.“ Anytus war selbst ein Gerber, und obgleich sein Geschäft meist von Sklaven betrieben wurde, so war dasselbe doch an sich nichts Schimpfliches; der Ausdruck des Sokrates ist mithin schief. Sokrates setzte hinzu, „daß er mit diesem Sohne des Anytus Bekanntschaft gemacht, und keine üble Anlagen an ihm entdeckt habe; er prophezeihe aber, er werde bei dieser für einen Sklaven gehörigen Arbeit nicht bleiben, zu der ihn der Vater jedoch anhalte. Weil er aber keinen rechtschaffenen (klugen, vernünftigen, redlichen) Mann um sich habe, der sich seiner annehme: so werde er in schlechte Begierden verfallen, und es in der Liederlichkeit weit bringen.“ Xenophon fügt hinzu, „daß Sokrates

*) *Xenoph. Apol. Socrat.* §. 14.
**) *Xenoph. Apol. Socrat.* §. 16—19; *Memorab. I*, 2, §. 1—8.
***) *Xenoph. Apol. Socrat.* §. 20; *cf. Memorab. I*, 2, §. 49 *sqq.*
†) *Xenoph. Apol. Socrat.* §. 27; 29—31.

Voraussagung sich wörtlich bestätigt habe, der Jüngling sich dem Trunke ergeben und Tag und Nacht fortgesoffen habe, und ein ganz unwürdiger Mensch geworden sey;" was leicht begreiflich, da ein Mensch, der sich für etwas Besseres tauglich fühlt (es sey nun wahr oder unwahr), und durch diese Zwietracht im Gemüthe unzufrieden mit dem Zustande, in dem er lebte, gegen den er zugleich keinen anderen erreichen konnte, eben aus dieser Verdrossenheit zur Halbheit und dann auf den Weg der Schlechtigkeit gebracht wird, der die Menschen so oft ruinirt. Die Prophezeihung des Sokrates ist so ganz natürlich.

Auf die bestimmtere Anklage, daß er die Söhne zum Ungehorsam gegen ihre Eltern verleite, erwiedert nun Sokrates durch die Frage: „Ob man denn in der Wahl für öffentliche Aemter, z. B. der Feldherren, die Eltern vorziehe, und nicht vielmehr die in der Kriegskunst erfahren sehen? So werden in allen Stücken die in einer Kunst oder Wissenschaft Geschicktesten vorgezogen. Ob es denn hiernach nicht zu verwundern sey, daß er darüber vor Gericht gefordert werde, weil er von den Söhnen den Eltern vorgezogen in Ansehung der Erlangung dessen, was für den Menschen das höchste Gut sey, d. h. zu einem edlen Menschen erzogen zu werden." *) Diese Antwort ist nach Einer Seite wohl richtig, wir sehen aber, daß wir auch hier Sokrates' Antwort nicht erschöpfend nennen können; denn der eigentliche, wesentliche Punkt der Anklage ist nicht berührt. Was wir von seinen Richtern Unrecht gefunden sehen, ist diese moralische Einmischung eines Dritten in das absolute Verhältniß zwischen Eltern und Kindern. Im Allgemeinen kann hierüber nicht viel gesagt werden; denn es kommt Alles auf die Art dieses Eindringens an. Dieses Eindringen ist in einzelnen Fällen nothwendig; im Ganzen hat es nicht Statt zu finden, am we-

*) *Xenoph. Apol. Socrat.* §. 20—21; *Memorab. I*, 2, §. 51—55; *Plat. Apol. Socrat. p.* 24—26 (*p.* 103—107).

nigsten wenn zufällige Privat-Person sich dasselbe erlaubt. Die Kinder müssen das Gefühl der Einheit mit den Eltern haben, dieß ist das erste unmittelbare sittliche Verhältniß; jeder Erzieher muß es respektiren, rein erhalten, und die Empfindung dieses Zusammenhangs ausbilden. Wenn daher ein Dritter in dieß Verhältniß von Eltern und Kindern berufen wird, die Einmischung aber so beschaffen ist, daß dadurch die Kinder zu ihrem Besten von dem Vertrauen gegen die Eltern abgezogen, und ihnen der Gedanke gegeben wird, daß ihre Eltern schlechte Leute sind, daß sie sie durch ihren Umgang und Erziehung verderben (unrecht behandeln): so finden wir dieß empörend. Es ist dieß das Schlimmste, was den Kindern geschehen kann in Rücksicht auf Sitte und Gemüth, wenn man dieß Band, was ja immer in Achtung stehen muß, auflockert oder gar zerreißt, und in Haß, Verachtung und Uebelwollen verkehrt. Wer dieß thut, hat die Sittlichkeit in ihrer wesentlichsten Form verletzt. Diese Einheit, dieß Vertrauen ist die Muttermilch der Sittlichkeit, an der der Mensch groß gezogen wird; frühes Verlieren der Eltern ist ein großes Unglück. Der Sohn, wie die Tochter, muß sich aus seiner natürlichen Einheit mit der Familie reißen und selbstständig werden; — aber eine ungezwungene, ungewaltsame Trennung, die nicht feindselig und verachtend ist. Wenn ein solcher Schmerz in das Gemüth gelegt wird, so gehört eine große Kraft und Anstalt dazu, um dieß zu überwinden und die Wunde zu heilen.

Wenn wir nun von jenem Beispiel des Sokrates sprechen wollen, so scheint Sokrates durch sein Eindringen es veranlaßt zu haben, daß der junge Mensch mit seiner Lage unzufrieden wurde. Anytus' Sohn mochte im Ganzen wohl die Arbeit sich unangemessen gefunden haben; ein Anderes ist es aber, wenn solches Mißbehagen zum Bewußtseyn gebracht und durch die Autorität eines Mannes, wie Sokrates, bestätigt wird. Wir können sehr wohl die Vermuthung haben, daß, wenn Sokrates

sich mit ihm eingelassen hat, er den Keim des Gefühls der Unangemessenheit in ihm hervorgehoben, gestärkt, befestigt und entwickelt habe. Er hat die Seite der Anlagen bemerkt, hervorgehoben, ihm gesagt, er sey zu etwas Besserem tauglich; und so die Zerrissenheit fixirt, die Verdrossenheit, Zwietracht, Unzufriedenheit gestärkt des jungen Menschen mit seiner Lage, mit seinem Vater, die so die Wurzel seines Verderbens wurde. Man kann hiernach auch diese Anklage nicht für ungegründet, sondern für vollkommen begründet ansehen. Das Gericht hat also diese Anklage für gegründet gefunden; dieß ist nicht ungerecht.

Die Frage ist nur, wie kommt das Volk dazu, davon Notiz zu nehmen, in wie weit können solche Gegenstände Gegenstände der Gesetzgebung seyn, in wie weit gehören solche Punkte der Anklage vor die Gerichte. Nach unseren Gesetzen ist α) solche Wahrsagerei unstatthaft, und würde untersagt (Inquisition, Cagliostro); β) eine solche moralische Einmischung, die bei uns organisirter ist, wo ein eigener Stand diese Pflicht auf sich hat, muß selbst allgemein bleiben. Ungehorsam gegen die Eltern ist das erste unsittliche Princip. Gehört aber dergleichen zu behandeln vor die Gerichte? Es betrifft dieß zunächst die Frage über das Staatsrecht, und da wird jetzt eine große Breite zugegeben. Wenn jedoch ein Professor, ein Prediger z. B. eine bestimmte Religion angriffe: so würde gewiß die Regierung Notiz davon nehmen, und sie hätte ganz Recht dazu. Es wird geschrieen, wenn Notiz davon genommen wird. Es ist eine Grenze, die schwer zu bestimmen ist bei der Freiheit des Denkens und Sprechens, es beruht auf stillschweigender Uebereinkunft; aber es giebt einen Punkt, über den es nicht weiter geht, z. B. Aufforderung zum Aufruhr. „Schlechte Grundsätze," sagt man, „zerstören sich von selbst, finden keinen Eingang." Das ist zum Theil wahr, zum Theil nicht; — Beredsamkeit der Sophisten beim Pöbel regt seine Leidenschaften auf. „Es sey nur theoretisch, nicht Handlungen." Aber der Staat beruht auf

dem Gedanken, sein Bestehen hängt von den Gesinnungen der Menschen ab; es ist ein geistiges, nicht ein physisches Reich, — der Geist ist das Wesentliche. Da sind denn insofern Maximen, Grundsätze, die den Halt ausmachen; werden diese angegriffen, so muß die Regierung einschreiten.

In Athen war noch ein ganz andererer Zustand; den athenienſischen Staat und seine Sitten müssen wir bei der Beurtheilung zu Grunde legen. Nach den atheniſchen Gesetzen, d. h. nach dem Geiste des absoluten Staats, war dieses Beides, was Sokrates that, zerstörend für diesen Geist. Bei unserer Verfassung ist das Allgemeine der Staaten ein strengeres Allgemeines, das die Einzelnen allerdings freier um sich herumspielen läßt; sie können diesem Allgemeinen nicht so gefährlich werden. α) Es ist allerdings eine Umkehrung des athenienſischen Staats, wenn diese öffentliche Religion zu Grunde geht, auf die sich Alles baut, da bei uns der Staat mehr für sich absolute Gewalt ist. Der Dämon ist auch andere Gottheit, als die anerkannten; dieß stand in Widerspruch mit der öffentlichen Religion, machte sie einer subjektiven Willkür fähig. Die bestimmte Religion hing so innig mit dem öffentlichen Leben zusammen, daß ohne sie der Staat nicht bestehen konnte; die Religion machte Seite der öffentlichen Gesetzgebung. Und dem Volke war daher nothwendig die Einführung eines neuen Gottes, der das Selbstbewußtseyn zum Princip machte und den Ungehorsam veranlaßte, ein Verbrechen. Darüber können wir mit den Athenern rechten; dieß war aber konsequent, nothwendig. β) Das Stören des Verhältnisses der Eltern und Kinder ist auch nicht unwahr. Der sittliche Zusammenhang zwischen Eltern und Kindern ist noch fester, viel mehr noch sittliche Grundlage des Lebens bei den Athenienſern, als bei uns, wo die subjektive Freiheit ist. Die Pietät ist der Grundton, das Substantielle des athenienſischen Staats. Sokrates hatte das atheniſche Leben in zwei Grundpunkten verletzt und angegriffen; die Athener fühlten es, und es

kam ihnen zum Bewußtſeyn. Iſt es alſo zu verwundern, daß Sokrates ſchuldig befunden wurde? Wir könnten ſagen, er mußte es werden. Tennemann *) ſagt: „Ungeachtet dieſe Klagpunkte die handgreiflichſten Unwahrheiten enthielten, ſo wurde doch Sokrates zum Tode verurtheilt, weil er zu erhaben dachte, als daß er ſich zu den gemeinen niedrigen Mitteln, womit man das Urtheil der Richter zu beſtechen pflegte, herablaſſen wollte.“ Dieß iſt aber Alles falſch. Er iſt für ſchuldig erfunden, aber nicht zum Tode verurtheilt worden.

b. Dieß iſt vielmehr die andere Seite ſeines Proceſſes; hier fängt die zweite Seite ſeines Schickſals an. Nach athenienſiſchen Geſetzen hatte der ſchuldig Befundene Freiheit, ſich ſelbſt die Strafe zu beſtimmen. Es handelte ſich nur um Art der Strafe, nicht Strafe im Allgemeinen; daß Sokrates Strafe verdient, hatten die Richter ihm beſtimmt. Er konnte ſodann von dem Gerichte der Heliaſten an das Volk gehen, und bitten (nicht förmlich appelliren), um von ihm Erlaſſung der Strafe zu erlangen; — eine vortreffliche Einrichtung des atheniſchen Gerichtsweſens, die von Humanität zeugt. Die Heliaſten hielten ihn ſchuldig, wie in England das Geſchwornengericht ſchuldig ſpricht. Das Andere iſt dann, daß der Richter die Strafe anſetzt; ſo war es auch in Athen, — nur daß man noch humaner dem Schuldigen überließ, ſich ſelbſt die Strafe zu beſtimmen, jedoch nicht willkürlich, ſondern dem Verbrechen angemeſſen: eine Geldſtrafe oder Verbannung. Der ſchuldig Befundene wird ſelbſt zum Richter über ſich konſtituirt; worin lag, daß er ſich dem Ausſpruch des Gerichts unterwarf und ſich für ſchuldig erkannte. Sokrates weigerte ſich, ſich eine Strafe zu beſtimmen, die in einer Geldſtrafe oder Verbannung beſtehen konnte; oder er hatte die Wahl zwiſchen dieſen und dem Tode. Sokrates weigerte ſich, jene zu wählen, ſich zu ſchätzen, wie die

*) *Band II, S.* 41.

Formalität war, weil er, wie er sagte, damit eine Schuld eingestanden hätte;*) aber es handelte sich nicht mehr um die Schuld, sondern nur um die Art der Strafe.

Man kann diese Weigerung allerdings wohl für eine moralische Größe halten, anderer Seits aber widerspricht sie einigermaßen dem, was Sokrates später im Gefängnisse sagte: Daß er hier sitze, weil es den Athenienſern besser scheine, — und ihm besser, sich den Gesetzen zu unterwerfen; er habe nicht fliehen wollen. Aber die erste Unterwerfung wäre eben dieß gewesen, weil die Athener ihn schuldig gefunden, dieß zu respektiren und sich schuldig zu bekennen. Konsequenter Weise hätte er es auch für besser halten müſſen, sich die Strafe aufzuerlegen, da er sich den Gesetzen dadurch ebenfalls unterwarf nicht nur, sondern auch dem Urtheil. So sehen wir die himmlische Antigone, die herrlichste Gestalt, die je auf Erden erschienen, bei Sophokles zum Tode gehen; mit den letzten Worten setzt sie als den einen Fall:

— „Wenn dieß den Göttern so gefällt,
„Gestehen wir, daß, da wir leiden, wir gefehlt.“ **)

Perikles unterwarf sich auch dem Urtheile des Volks, als des Souverains; so sehen wir in der römischen Republik die edelsten Männer die Bürger bitten. Hier hingegen verläugnete Sokrates diese Unterwerfung. Wir bewundern eine moralische Selbstständigkeit, welche ihres Rechtes sich bewußt, darauf besteht, sich nicht beugt, weder dazu, anders zu handeln, noch das für Unrecht anzuerkennen, was sie selbst für Recht erkennt. Er setzt sich dem Tode deshalb aus. Seine Weigerung, dem Volke seine Unterwürfigkeit gegen dessen Macht zu bezeigen, führte die Verurtheilung zum Tode herbei. Weil er sich nicht selbst die

*) Xenoph. Apolog. Socrat. §. 23: ὅτι τὸ ὑποτιμᾶσθαι ὁμολογοῦντος εἶη ἀδικεῖν.

**) *Sophoclis Antig.* v. 925 — 926.

Strafe beſtimmen wollte, weil er alſo die Anerkennung der richterlichen Gewalt des Volkes verſchmähte, ſo war ſein Schickſal der Tod. Im Allgemeinen hat er wohl die Souverainetät des Volks, der Regierung anerkannt, aber nicht in dieſem einzelnen Falle; aber ſie iſt nicht nur im Allgemeinen, ſondern in jedem einzelnen Falle anzuerkennen. Sein Loos war alſo der Tod. Bei uns wird die Kompetenz der Gerichte vorausgeſetzt und ohne Weiteres der Verbrecher verurtheilt; bei den Athenienſern aber ſehen wir die eigenthümliche Forderung, daß der Verurtheilte durch den Akt des Sichſchätzens zugleich ausdrücklich den richterlichen Spruch, ſchuldig zu ſeyn, ſelbſt anerkennen, ſanktioniren mußte. (Heut zu Tage wird das Subjekt freigelaſſen, nur auf die That geſehen.) In England iſt dieß ſelbſt zwar nicht; aber ähnlich dieſem herrſcht in England noch die Form, daß der Angeklagte befragt wird, nach welchen Geſetzen er gerichtet ſeyn wolle. Er antwortet dann, nach den Geſetzen ſeines Landes und von den Gerichten ſeines Volkes; hier geht ſo die Anerkennung dem gerichtlichen Verfahren voraus.

Sokrates hat dem richterlichen Ausſpruch ſein Gewiſſen entgegengeſetzt, ſich vor dem Tribunal ſeines Gewiſſens freigeſprochen. Aber kein Volk, am wenigſten ein freies Volk, und von dieſer Freiheit, als das athenienſiſche Volk, hat ein Tribunal des Gewiſſens anzuerkennen; dieß kennt kein Bewußtſeyn, ſeine Pflicht erfüllt zu haben, als das Bewußtſeyn, das es hat. „Wenn Du das Bewußtſeyn haſt, Deine Pflicht erfüllt zu haben: ſo müſſen auch wir dieß Bewußtſeyn haben, daß Du ſie erfüllt haſt.“ Denn Volk iſt hier Regierung, Gericht, das Allgemeine. Und das erſte Princip eines Staats überhaupt iſt, daß es keine höhere Vernunft, Gewiſſen, Rechtſchaffenheit, wie man will, giebt, als das, was der Staat für Recht erkennt. Quäker, Wiedertäufer u. ſ. f., die beſtimmten Rechten des Staa ſ, der Vertheidigung des Vaterlandes, ſich widerſetzen, können in einem wahren Staate nicht Statt finden. Dieſe elende

Freiheit, zu denken und zu meinen, was jeder will, findet nicht Statt; ebenſo nicht dieß Zurückziehen in das Bewußtſeyn ſeiner Pflicht. Wenn dieß Bewußtſeyn keine Heuchelei iſt, ſo muß, daß es Pflicht, was der Einzelne thut, von Allen als ſolche erkannt ſeyn. Wenn das Volk irren kann, ſo kann noch viel mehr der Einzelne irren; und daß er dieß könne und viel mehr als das Volk, muß er ſich bewußt ſeyn. Das Gericht hat auch Gewiſſen, hat danach zu ſprechen; das Gericht iſt das privilegirte Gewiſſen. Der Widerſpruch des Rechts kann ſeyn, daß jedes Gewiſſen etwas Anderes verlangt; nur das Gewiſſen des Gerichts gilt. Der Gerichtshof iſt das allgemeine geſetzliche Gewiſſen, und hat das beſondere Gewiſſen des Angeſchuldigten nicht anzuerkennen. Zu leicht nur ſind die Menſchen davon überzeugt, ihre Pflicht erfüllt zu haben; aber der Richter unterſucht, ob die Pflicht in der That erfüllt iſt, wenn gleich die Menſchen das Bewußtſeyn davon haben.

Sokrates wollte ſich auch nicht vor dem Volke demüthigen, um Erlaſſung der Strafe bitten; Sokrates iſt ſo deswegen zum Tode verurtheilt und das Urtheil an ihm vollzogen worden, weil er die Majeſtät des Volks nicht anerkannt hat, — nicht als Strafe der Vergehen, derer er ſchuldig befunden wurde. Gerade von denen, die ſich im Volke erheben, muß es dieſes Anerkanntſeyn ſehen; ſo ſahen wir den Perikles um die Aſpaſia, um Anaxagoras bei den Bürgern herumgehen und das Volk für ſie bitten. Darin liegt nicht Entehrendes für das Individuum, denn das Individuum muß ſich vor der allgemeinen Macht bücken; und dieſe reale, edelſte, allgemeine Macht iſt das Volk. Daß Sokrates ſeinem Tode auf die edelſte, ruhigſte (männliche) Weiſe entgegen gegangen, ließ ſich von Sokrates nicht anders erwarten. Plato's Erzählung der ſchönen Scenen ſeiner letzten Stunden, obgleich nichts Ausgezeichnetes enthaltend, iſt ein erhebendes Bild und wird immer die Darſtellung einer edlen That ſeyn. Die letzte Unterredung des Sokrates iſt Po-

pular-Philoſophie, — Unſterblichkeit der Seele erſt hier; Homer läßt den Achill in der Unterwelt ſagen, er möchte lieber Ackersknecht ſeyn, als hier, — das iſt gar kein Troſt.

Das Volk von Athen hat das Recht ſeines Geſetzes, ſeiner Sitte gegen dieſen Angriff, gegen dieſe Verletzung des Sokrates behauptet. Sokrates hat den Geiſt, das ſittliche Leben ſeines Volkes verletzt; und dieſe Verletzung iſt beſtraft. Aber Sokrates iſt ebenſo der Heros, der das Recht, das abſolute Recht des ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſtes, des in ſich entſcheidenden Bewußtſeyns, für ſich hat. Indem nun, wie angegeben, dieß neue Princip in Kolliſion gekommen iſt mit dem Geiſte ſeines Volks, mit der vorhandenen Geſinnung, ſo hat dieſe Reaktion ſtattfinden müſſen. Aber nur das Individuum iſt vernichtet in der Strafe, nicht das Princip; der Geiſt des athenienſiſchen Volkes hat ſich nicht wiederhergeſtellt aus der Verletzung, aus der Aufhebung deſſelben. Die unrichtige Form der Individualität wird abgeſtreift, und auf gewaltſame Weiſe, als Strafe. Das Princip wird ſpäter zu ſeiner wahrhaften Geſtalt ſich erheben. Die wahrhafte Weiſe dieſes Princips iſt die allgemeine Weiſe, wie es nachher auftrat; das Unrecht, was ſo vorhanden war, war dieß, daß das Princip nur als Eigenthum eines Individuums auftrat. Die Wahrheit des Princips iſt, als Geſtalt des Weltgeiſtes aufzutreten, als allgemeines. Nicht ſeine Welt kann den Sokrates ſo faſſen, ſondern die Nachwelt, inſofern ſie über Beiden ſteht.

Man kann ſich vorſtellen, es hätte nicht dieſes Schickſals bedurft, das Leben des Sokrates hätte nicht nöthig gehabt, dieſen Ausgang zu nehmen, Sokrates hätte können als Privatphiloſoph leben und ſterben, ſeine Lehre hätte können von ſeinen Schülern ruhig aufgenommen und ebenſo weiter verbreitet worden ſeyn, ohne daß Staat und Volk davon Notiz genommen hätte; und die Anklage erſcheint ſo zufällig. Allein man muß ſagen, daß dieſem Principe erſt durch die Art des Ausgangs

ſeine eigentliche Ehre widerfahren iſt. Es iſt dieß Princip Totalität, — nicht ſo neu, ſo eigenthümlich; ſondern ein abſolut weſentliches Moment in dem ſich entwickelnden Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, beſtimmt, eine neue höhere Wirklichkeit zu gebähren. Es iſt ſeiner würdig, daß dieß Princip erſcheint in direkter Beziehung auf die Wirklichkeit, nicht bloß als Meinung und Lehre u. ſ. f. Dieſe Beziehung liegt ſelbſt in dem Principe; es iſt ſeine wahrhafte Stellung, daß es ſie hat, und zwar gegen das Princip des griechiſchen Geiſtes. Und die Athenienſer haben ihm dieſe Ehre widerfahren laſſen; ſie ſelbſt hatten die richtige Einſicht, daß dieß Princip dieſe und zwar feindſelige Beziehung auf ihre Wirklichkeit hat, — und ſind danach verfahren. Und ſo iſt der Verfolg nicht zufällig, ſondern er iſt nothwendig in dem Princip bedingt. Oder den Athenienſern kommt die Ehre zu, jene Beziehung erkannt, — ja dieß gefühlt zu haben, daß dieß Princip ſelbſt ſchon das Ihrige, ſie damit tingirt ſind.

c. Auch haben die Athener nachher dieſe Verurtheilung des Sokrates bereut, und ſeine Ankläger Theils ſelbſt mit dem Tode, Theils mit Verweiſung beſtraft. Denn überhaupt unterwarf ſich nach athenienſiſchen Geſetzen der, der eine Anklage machte, dafür, daß die Klage falſch befunden wurde, derſelben Strafe, die im entgegengeſetzten Falle den Verbrecher traf. Dieß iſt der letzte Akt in dieſem Drama. Einer Seits anerkennen die Athenienſer durch ihre Reue die individuelle Größe des Mannes; anderer Seits (und das iſt der nähere Sinn) erkennen ſie aber auch, daß dieß Princip in Sokrates, was verderblich und gegen ſie feindſelig iſt, — Einführung neuer Götter, und Nichtachtung der Eltern, — ſelbſt ſchon in ihren eigenen Geiſt eingekehrt ſey, daß ſie ſelbſt ſchon in dieſem Zwieſpalte ſind, daß ſie in Sokrates nur ihr eigenes verdammt haben. Sie bereuten die gerechte Verurtheilung des Sokrates; es ſcheint darin zu liegen, daß ſie ſelbſt wünſchten, ſie hätte nicht geſchehen ſollen. Allein aus der Reue folgt nicht, daß es nicht hätte

geſchehen ſollen; ſondern für ihr Bewußtſeyn, — daß es nicht hätte geſchehen ſollen. Wenn es ſo für ihr Bewußtſeyn war, ſo folgt nicht, daß es an ſich nicht hätte geſchehen ſollen. Beide ſind die Unſchuld, die ſchuldig, und ihre Schuld büßt; und nur ungeiſtig, verächtlich wäre, wenn ſie keine Schuld wäre. Was wir ſehen, iſt dieſes, — nicht einen Unſchuldigen, dem es ſchlecht geht; das iſt ein Tropf. Es iſt platte Darſtellung, wenn in Tragödien Tyrannen und Unſchuldige auftreten; — höchſt kahl und unvernünftig, weil leere Zufälligkeit. Ein großer Menſch will ſchuldig ſeyn, übernimmt die große Kolliſion; ſo Chriſtus, ſeine Individualität hat ſich zerſchlagen, Preis gegeben, — aber ſeine Sache iſt geblieben, eben durch ihn hervorgebracht.

Das Schickſal des Sokrates iſt ſo ächt tragiſch. Dieß iſt eben das allgemeine ſittliche tragiſche Schickſal, daß Ein Recht gegen ein anderes auftritt, — nicht als ob nur das Eine Recht, das Andere Unrecht wäre, ſondern beide ſind Recht, entgegengeſetzt, und Eins zerſchlägt ſich am Anderen; beide kommen in Verluſt, und ſo ſind auch beide gegeneinander gerechtfertigt. Das atheniſche Volk ſelbſt war in dieſe Periode der Bildung gekommen, daß das einzelne Bewußtſeyn als ſelbſtſtändig von dem allgemeinen Geiſte ſich abtrennt, und für ſich wird; dieß ſchaute es in Sokrates an (ſie hatten recht, er auch), aber fühlte ebenſo, daß dieß das Verderben iſt; es ſtrafte alſo dieß ſein eigenes Moment. Das Princip des Sokrates iſt nicht Vergehen Eines Individuums, ſondern ſie waren darin implicirt; es war dieß eben Verbrechen, das der Volksgeiſt an ihm ſelbſt beging. Dieſe Einſicht hob die Verurtheilung des Sokrates auf, Sokrates ſchien ihm kein Verbrechen begangen zu haben; denn der Geiſt des Volks iſt ſich jetzt allgemein dieß in ſich aus dem Allgemeinen in ſich zurückkehrende Bewußtſeyn. Es iſt die Auflöſung dieſes Volkes, deſſen Geiſt alſo bald aus der Welt verſchwinden wird; aber ſo, daß aus ſeiner Aſche ein höherer em-

vorſteigt. Denn der Weltgeiſt hat ſich zu einem höheren Bewußtſeyn erhoben.

Sokrates iſt der Heros, daß er mit Bewußtſeyn das höhere Princip des Geiſtes erkannt und ausgeſprochen hat. Dieſes höhere Princip hatte abſolute Berechtigung. Indem es jetzt auftritt, erſcheint es nothwendig in Verhältniß zu einer anderen Geſtalt des geiſtigen Bewußtſeyns, die das Subſtantielle des atheniſchen Lebens, der Welt, in der Sokrates auftrat, ausmachte. Das Princip der griechiſchen Welt konnte noch nicht das Princip der ſubjektiven Reflexion ertragen; ſo iſt es als feindlich zerſtörend aufgetreten. Das atheniſche Volk war ſo nicht nur berechtigt, ſondern verpflichtet, dagegen zu reagiren nach den Geſetzen; es ſah dieß Princip alſo als Verbrechen an. Das iſt die Stellung der Heroen in der Weltgeſchichte überhaupt; durch ſie geht neue Welt auf. Dieſes neue Princip iſt in Widerſpruch mit dem bisherigen, erſcheint als auflöſend; die Heroen erſcheinen alſo als gewaltſam, die Geſetze verletzend. Sie finden individuell ihren Untergang; aber dieß Princip dringt ſelbſt, wenn gleich in anderer Geſtalt, durch, und untergräbt das vorhandene. Dieſes ſokratiſche Princip iſt dieß, was in anderer Geſtalt dem griechiſchen Leben den Untergang brachte; Alcibiades und Kritias ſind die größten Lieblinge des Sokrates geweſen: Kritias der wirkſamſte der dreißig Tyrannen, und Alcibiades dieſes Genie des Leichtſinns, der mit dem atheniſchen Volke geſpielt hat. Auch dieß hat ſchlimmes Licht auf Sokrates geworfen. Das Princip der ſubjektiven Einſicht war bei ihnen praktiſch; nach dieſem Principe haben ſie gelebt. *)

Der atheniſche Staat hat noch lange beſtanden, aber die Blume ſeiner Eigenthümlichkeit iſt bald verwelkt. Bei Sokrates iſt dieß Eigenthümliche, daß er dieß Princip im Gedanken, in der Erkenntniß aufgefaßt, und für dieſelbe hat geltend ge-

*) *Xenoph. Memorab. I, 2, §. 12—16; et 199.*

macht. Das iſt die höhere Weiſe. Die Erkenntniß hat den Sündenfall gebracht, ſie hat aber ebenſo das Princip der Erlöſung. Was alſo bei den Anderen nur als Verderben war, war bei Sokrates (da es Princip des Erkennens) auch Princip, das die Heilung in ſich enthalten. Die Entwickelung dieſes Princips iſt die ganze folgende Geſchichte.

Dieß Princip des Innerlichſeyns des Bewußtſeyns für ſich iſt die Urſache, daß die folgenden Philoſophen ſich von den Staatsgeſchäften zurückgezogen, ſich auf die Ausbildung einer innerlichen Welt beſchränkt, den allgemeinen Zweck der ſittlichen Ausbildung des Volks von ſich abgetrennt, eine Stellung gegen den Geiſt Athens, gegen die Athene, genommen haben. Dazu gehört, daß die Partikularität der Zwecke, der Intereſſen nun in Athen mächtig geworden iſt. Dieß hat das mit dem ſokratiſchen Principe gemein, daß von der inneren Beſtimmung und Wahl des Subjekts abhängt das, was ihm Recht, Pflicht, was zu thun, gut, nützlich ſey ſowohl in Beziehung auf ſich als auf den Staat, — nicht von der Verfaſſung, dem Allgemeinen. Dieß Princip des Beſtimmens aus ſich für das Individuum iſt erſchienen als (und geworden) das Verderben des atheniſchen Volks, weil dieß Princip nicht geeinigt war mit der Verfaſſung des Volks. Dieß iſt in jedem Falle, daß das höhere Princip erſcheint als Verderben, weil das Princip noch nicht einig iſt mit dem Subſtantiellen des Volks. Das athenienſiſche Leben wurde ſo ſchwach, der Staat wurde ohnmächtig nach Außen, weil der Geiſt ein in ſich Getheiltes war. So wurde er abhängig von Lacedämon; und dann ſehen wir zuletzt überhaupt die äußerliche Unterordnung ſolcher Staaten unter die Macedonier.

Wir ſind ſo mit Sokrates fertig. Ich bin hier ausführlicher geweſen, weil alle Züge ſo in Harmonie ſind; und es überhaupt der große geſchichtliche Wendepunkt iſt. Sokrates iſt Ol. 95, 1 (399 — 400 v. Chr.), wo er 69 Jahr alt war,

geſtorben; — eine Olympiade nach Vergangung des peloponneſiſchen Krieges, 29 Jahre nach dem Tode des Perikles, und 44 Jahr vor Alexanders Geburt. Er hat die Herrlichkeit Athens und das Beginnen des Verderbens erlebt; er hat die höchſte Blüthe und den Anfang des Unglücks mit genoſſen.

C. Sokratiker.

Die Sokratiker ſind das Dritte in der zweiten Periode; die dritte Periode ſind Plato und Ariſtoteles.

Sokrates iſt als ein Wendungspunkt des philoſophiſchen Geiſtes (Denkens) bezeichnet worden. Das Erkennen und das Allgemeine hat er aufgeſtellt. Mit ihm und von ihm an ſehen wir das Wiſſen eintreten, die Welt ſich in das Reich des bewußten Gedankens erheben, dieſes der Gegenſtand werden. Wir ſehen nicht mehr fragen und beantworten (fordern), was das Weſen, die Natur iſt, ſondern was die Wahrheit iſt; — oder das Weſen hat ſich beſtimmt, nicht das Anſich zu ſeyn, ſondern wie es im Erkennen iſt. Wir ſehen daher die Frage vom Verhältniß des ſeiner ſelbſt bewußten Denkens zum Weſen eintreten, und das Wichtigſte werden. Das Wahre und das Weſen iſt nicht daſſelbe; das Wahre iſt das erkannte (gedachte) Weſen, das Weſen aber iſt das einfache Anſich. Dieß Einfache iſt zwar ſelbſt Gedanke, und iſt im Gedanken; aber wenn geſagt wird, das Weſen iſt das reine Seyn oder das Weſen iſt der νοῦς — α) Seyn, β) Werden, γ) Fürſichſeyn (Atome), δ) Maaß (Nothwendigkeit), dann Begriff als Denken überhaupt —: ſo iſt dieß unmittelbar geſagt, es hat eine gegenſtändliche Weiſe. Oder es iſt die einfache Einheit des Gegenſtändlichen und des Denkens; es iſt nicht rein gegenſtändlich, — denn das Seyn kann man nicht ſehen, hören u. ſ. f.: noch iſt es reines Denken, entgegengeſetzt dem Seyenden, — denn dieß iſt das Selbſtbewußtſeyn, das Fürſichſeyn, das ſich vom Seyn und Weſen unterſcheidet. Es iſt nicht die aus ſeinem Unterſchiede in ſich zurückgehende Einheit, was

das Erkennen und Wiſſen iſt. In dieſen ſtellt ſich das Selbſtbewußtſeyn auf eine Seite als Weſenheit, Fürſichſeyn, und auf die andere das Seyn; und iſt ſich dieſes Unterſchiedes bewußt, und kehrt aus dieſer Unterſcheidung in die Einheit Beider zurück. Dieſe Einheit, das Reſultat iſt das Gewußte, das Wahre. Ein Moment des Wahren iſt die Gewißheit ſeiner ſelbſt; dieß Moment iſt hinzugekommen zu dem Weſen, — im Bewußtſeyn und für das Bewußtſeyn.

Durch dieſe Bewegung und die Unterſuchung hierüber iſt es, daß ſich die zunächſt folgende Periode der Philoſophie auszeichnet, — nicht das ſtrt entlaufene, rein gegenſtändliche Weſen, ſondern es in der Einheit mit der Gewißheit ſeiner ſelbſt. Es iſt dabei dieß nicht ſo zu verſtehen, als ob dieß Erkennen ſelbſt zum Weſen gemacht worden, ſo daß es als Inhalt und Definition des abſoluten Weſens gegolten hätte: oder als ob das Weſen beſtimmt worden wäre für dieß philoſophiſche Bewußtſeyn vorhanden als Einheit des Seyns und des Denkens, als ob ſie es ſo gedacht hätten; ſondern ſie haben von dem Weſen und Weſentlichen nur nicht mehr ohne dieß Moment (der Gewißheit ſeiner ſelbſt) ſprechen können. Und dieſe Periode iſt gleichſam die Mittelperiode, welche ſelbſt die Bewegung des Erkennens iſt, und das Erkennen als Wiſſenſchaft von dem Weſen betrachtet, die eben erſt jene Einheit zu Stande bringt.

In dieſer Beſtimmung ſehen wir nun das Erkennen überhaupt bald in ſubjektiver Bedeutung und Bedeutung der Einzelnheit nehmen, als die Gewißheit ſeiner ſelbſt, oder als Gefühl, und die Bemühung des Bewußtſeyns darauf als das Weſentliche einſchränken, das Weſen für das Bewußtſeyn überhaupt darein ſetzen; bald im Gegentheil das reine Denken in ſeiner Bewegung mit dem Einzelnen erkennen, und die vielfachen Verwandlungen des Allgemeinen zum Bewußtſeyn kommen; bald die unbewegte, ſich nur auf ſich ſelbſt beziehende Einfachheit des Denkens überhaupt zum Weſen des Bewußtſeyns als Ein-

zelnen, wie ſeines Erkennens machen; bald dieſes Denken als den Begriff, welcher ſich gegen Alles überhaupt — alle Beſtimmtheit und des Begriffs — negativ verhält, und ebenſo ſehr gegen das Wiſſen und Erkennen ſelbſt.

Aus dieſer Beſtimmung ergiebt ſich nun, welche philoſophiſche Syſteme uns hier vorkommen können. In dieſer Periode iſt alſo die Beziehung des Denkens auf das Seyn geſetzt, oder des Allgemeinen auf das Einzelne. Dieſe Beziehung iſt: widerſprechend — wir ſehen dieſen Widerſpruch, den Widerſpruch des Bewußtſeyns, zum Bewußtſeyn kommen, einen Widerſpruch, worüber das gemeine Vorſtellen kein Bewußtſeyn hat, ſondern eine Vermiſchung hiervon iſt, ſich gedankenlos darin herumzutreiben —; Gegenſtand der Philoſophie, — und das Allgemeine überhaupt das Weſen; endlich auch als erkennende Wiſſenſchaft ſelbſt, welche aber über ihren Begriff nicht hinauskommt, und indem ſie ausgebreitetere entfaltete Wiſſenſchaft von einem Inhalte iſt, ſich dieſen Inhalt nicht geben, ſondern nur ihn denken, auf einfache Weiſe beſtimmen kann.

Die Wirkung des Sokrates war weitreichend, bildend im Reich des Gedankens (große Anregung, Aufregung iſt Hauptverdienſt, Hauptwirkungsweiſe eines Lehrers); er hat ſubjektiv formelle Wirkung gehabt, Zwieſpalt im Individuum, Subjekt hervorgebracht, — aber formell. Die übrige Wirkung, Produkt war Jedes ſeinem Belieben, Willkür überlaſſen, — nicht objektive Gedanken, weil das Princip das ſubjektive Bewußtſeyn.

Sokrates ſelbſt war nicht darüber hinausgekommen, daß er für das Bewußtſeyn überhaupt das einfache Weſen des Sichſelbſtdenkens, das Gute, ausſprach und die beſtimmten Begriffe vom Guten unterſuchte, ob ſie das, deſſen Weſen ſie ausdrücken ſollten, gehörig ausdrückten, die Sache durch ſie in der That beſtimmt ſey. Das Gute wurde als Zweck für den handelnden Menſchen gemacht. Dabei ließ er die ganze Welt der Vorſtellung, überhaupt das gegenſtändliche Weſen, für ſich lie-

gen, ohne einen Uebergang von dem Guten, dem Weſen des Bewußten als eines ſolchen, zu dem Ding zu ſuchen, und das Weſen als Weſen der Dinge zu erkennen. Denn wenn alle jetzige ſpekulative Philoſophie das Allgemeine als das Weſen ausſpricht: ſo hat dieß, wie es zuerſt auftritt, den Schein, eine einzelne Beſtimmung zu ſeyn, neben der es noch eine Menge anderer giebt. Erſt die vollſtändige Bewegung des Erkennens hebt dieſen Schein; und das Syſtem des Univerſums ſtellt ſein Weſen als Begriff, als gegliedertes Ganze dar.

Die verſchiedenartigſten Schulen und Grundſätze gingen von dieſer Bildung aus. Von dieſer Art, wie Sokrates es hielt, werden eine Menge ſeiner Freunde erwähnt, welche ihm hierin getreu geblieben, nicht weiter gingen und (viele ſind Schriftſteller geworden) ſich damit begnügten, Unterredungen ſeiner Art, entweder die er mit ihnen gehalten oder ſie ſonſt gehört, geſchichtlich richtig aufzuzeichnen, oder ſelbſt von dieſer Art zu erfinden; im Uebrigen aber ſich ſpekulativer Unterſuchungen zu enthalten, und (ſie hatten Richtung auf's Praktiſche) ſich der Erfüllung der Pflichten ihrer: Standes und Lage, feſt und getreu, und damit beruhigt und befriedigt zu erhalten. Xenophon iſt der berühmteſte, ausgezeichnetſte unter dieſen. Und wenn davon die Frage iſt, ob er oder Plato getreuer uns den Sokrates nach ſeiner Perſönlichkeit und ſeiner Lehre geſchildert: ſo iſt gar keine Rede davon, daß wir uns in Anſehung des Perſönlichen und Methode, des Aeußeren der Unterredung überhaupt zwar ebenſo wohl von Plato ein getreues, vielleicht gebildeteres Bild von Sokrates erhalten können, aber daß wir uns in Anſehung des Inhalts ſeines Wiſſens und des Grades, wie ſein Denken gebildet war, vorzüglich an Xenophon zu halten haben.

Unter Sokratiker verſtehe ich die dem Sokrates näher gebliebenen Schüler und philoſophiſchen Weiſen. Was wir in ihnen finden, iſt nichts Anderes, als die abſtrakte Auffaſſung der ſokratiſchen Weiſe, die ſo einſeitig erſcheint und verſchiedenartig

wird. Man hat Sokrates den Vorwurf gemacht, daß aus ſeiner Lehre ſo verſchiedenartige Philoſophien hervorgegangen ſind; dieß liegt in der Unbeſtimmtheit, in der Abſtraktion ſeines Princips ſelbſt. Und eben ſind es nur beſtimmte Formen dieſes Princips ſelbſt, die zunächſt in den philoſophiſchen Anſichten, Weiſen, zu erkennen ſind, die wir als ſokratiſch bezeichnen.

Außer Xenophon haben aber ebenſo ſehr eine Menge anderer Sokratiker Dialoge geſchrieben, die Theils ſich auf wirkliche Unterredungen mit Sokrates gründeten, Theils von ihnen in ſeiner Manier ausgearbeitet waren. Es werden Aeſchines, Phädo, Antiſthenes und eine Menge Anderer erwähnt (von denen einige des Aeſchines auf uns gekommen ſind), unter anderen die eines Schuhmachers Simon, „bei dem Sokrates oft in ſeiner Werkſtätte einſprach, und der das nachher ſorgfältig aufſchrieb, was Sokrates mit ihm geſprochen.“ (Was das Literariſche betrifft, ſo übergehe ich dieß.) Seine Titel ſeiner, ſo wie der Anderen, die Dialoge hinterlaſſen haben, finden ſich bei Diogenes Laertius *) angeführt; ſie haben aber kein Intereſſe für uns.

Von den Sokratikern hat ſich ein Theil an die unmittelbare Lehre und Manier des Sokrates gehalten; ein anderer Theil aber iſt darüber hinausgegangen, — hat von Sokrates ausgehend eine der beſonderen Seiten der Philoſophie und des Standpunkts, auf dem das philoſophiſche Bewußtſeyn durch ihn gebracht wurde, ausgebildet und feſtgehalten. Dieſer Standpunkt enthält nämlich die Abſolutheit des Selbſtbewußtſeyns in ſich, und die Beziehung ſeiner an und für ſich ſetzenden Allgemeinheit auf das Einzelne.

Von denjenigen, die einen eigenthümlichen Werth haben, ſind zuerſt die Megariker zu nennen, an deren Spitze Euklid aus Megara ſteht. Nach dem Tode des Sokrates war die

*) *II*, §. 122 — 123; §. 60 — 61; §. 105; *VI*, §. 15 — 18.

Folge, daß das Häufchen ſeiner Freunde ſich aus Athen nach Megara flüchtete; wohin auch Plato ging. Euklides war dort anſäßig, und nahm ſie nach Kräften (gut) auf.*) Als Sokrates' Urtheil aufgehoben war und die Ankläger beſtraft waren, ſind die Sokratiker zum Theil zurückgekehrt, und Alles wurde gleich in's Gleichgewicht gebracht. Wir haben drei dieſer ſokratiſchen Schulen zu betrachten. Außer der erſten noch die cyrenaiſche und die cyniſche, — alle drei ſehr von einander abweichende Schulen; woraus ſchon deutlich erhellt, daß Sokrates ſelber ohne poſitives Syſtem geweſen war. Es thut ſich bei dieſen Sokratikern die Beſtimmung des Subjekts hervor, aber in einer Beſtimmung des Allgemeinen. Das Wahre und Gute iſt das Princip, das Abſolute; und dieſes erſcheint zugleich als Zweck für das Subjekt, und dieſer Zweck erfordert Nachdenken, Bildung des Geiſtes, Bildung des Denkens überhaupt, und daß man zu ſagen wiſſe, was das Gute und Wahre überhaupt ſey. Bei dieſen ſokratiſchen Schulen bleibt es im Ganzen dabei ſtehen, daß das Subjekt ſich ſelbſt der Zweck iſt, und durch die Bildung ſeines Wiſſens ſeinen ſubjektiven Zweck erreicht. Die Form des Beſtimmens iſt aber die Wiſſenſchaft, das Allgemeine; doch ſo, daß es nicht ſo abſtrakt bleibt, ſondern die Entwickelung der Beſtimmungen des Allgemeinen die Wiſſenſchaft giebt.

Die Megariker ſind die abſtrakteſten; ſie hielten ſich an die Beſtimmung des Guten. Das Princip der megariſchen Schule war das einfache Gute, das Gute in einfacher Geſtalt, das Princip der Einfachheit; mit der Behauptung der Einfachheit des Guten verband ſie die Dialektik. Und ihre Dialektik iſt, daß alles Beſtimmte, Beſchränkte nichts Wahrhaftes ſey. Bei den Megarikern war die Beſtimmung, das Allgemeine zu wiſſen; und dieſes Allgemeine galt ihnen als das Abſolute in

*) *Diog. Laërt. II*, §. 106.

der Form des Allgemeinen, so daß es in dieser Form festgehalten werden sollte.

Die Cyrenaiker haben das Gute näher zu bestimmen gesucht, und nannten es die Lust, das Vergnügen. Das Princip der cyrenaischen Schule scheint sehr von dem des Sokrates entfernt zu seyn, erscheint sogar als Gegentheil. Wir stellen uns dieß Princip des vergänglichen Daseyns, der Empfindung, als direkt entgegengesetzt vor dem Guten; aber dieß ist nicht der Fall. Die Frage ist, was das Gute sey, und da machte die cyrenaische Schule das Angenehme, das ein Bestimmtes zu seyn scheint, zum Inhalte; jedoch so, daß erfordert werde ein gebildeter Geist. Es ist hier gemeint das Vergnügen, wie es durch den Gedanken bestimmt wird. Den Cyrenaikern galt ebenfalls das Allgemeine, aber so, daß dieses eine Bestimmung erhalte, was es sey; diese Bestimmung setzten sie nun in die angenehme Empfindung.

Die Cyniker bestimmten das Gute auch näher, aber gegen die Cyrenaiker: es liege in den einfachen Bedürfnissen der Natur. Sie machen ebenso alles Besondere, Beschränkte, um das die Menschen sich bekümmern, zu etwas, was nicht zu begehren ist. Ihr Princip ist das Gute. Aber mit welchem Inhalte, welcher Bestimmung? Ihre Bestimmung ist, daß der Mensch sich an das zu halten habe, was der Natur gemäß sey, an das einfach Natürliche. Auch bei den Cynikern ist die Bildung des Geistes durch das Wissen des Allgemeinen das Princip; aber durch dieses Wissen des Allgemeinen soll die Bestimmung des Individui erreicht werden, daß es sich in der abstrakten Allgemeinheit halte, in Freiheit und Unabhängigkeit, und gegen alles sonst Geltende gleichgültig.

Diese drei Schulen sind nicht weitläufig zu behandeln. Das Princip der Cyrenaiker ist später wissenschaftlicher zum Epikuräismus ausgebildet worden, wie das der Cyniker von den Stoikern.

1. Die megariſche Schule.

Euklides wird angeſehen als der Stifter der megariſchen Weiſe zu denken. Weil er und ſeine Schule die Formen der Allgemeinheit feſtgehalten, und alles Beſondere zu Nichte zu machen geſucht und gewußt haben (weil ihnen ihre Sucht zu disputiren vorgeworfen wurde): ſo haben ſie den Namen der Eriſtiker erhalten. Den Widerſpruch, den die Seite der Einzelnheit in ſich hat, hielten vornehmlich die Megariker feſt. Das Bewußtſeyn von allem Beſonderen in Verwirrung zu bringen, kultivirten ſie die Dialektik in ſehr hohem Grade; trieben ſie aber, wie ihnen nachgeſagt wurde, zwar mit hoher Ausbildung, aber auch mit einer Art von Wuth dermaßen, daß Andere ſagten, ſie ſeyen nicht eine Schule (σχολή), ſondern eine χολή (Galle) zu nennen.*) Sie legten ſich vorzüglich auf die Ausbildung der Dialektik; wir ſehen ſie hiermit an die Stelle der eleatiſchen Schule und der Sophiſten treten. Es ſcheint, daß ſie die eleatiſche Schule neu aufgelegt haben (und ſie ſind ſo an ſich daſſelbe); nur aber Theils ſo, daß wenn die Eleaten Dialektiker für das Seyn waren — „Das Weſen iſt das Seyn oder das Eine, nichts Beſonderes iſt Wahrhaftes“ —, ſo hier die Megariker für das Seyn als Gutes (die Skeptiker für das Beruhen des ſubjektiven Geiſtes in ſich). Die Sophiſten dagegen nahmen ihre Bewegung nicht in die einfache Allgemeinheit zurück, als Feſtes, Dauerndes. Stilpo, Diodorus und Menedemus werden auch als berühmte Eriſtiker aufgeführt.

a. Euklides.

Euklid iſt der, von dem erzählt wird, daß bei der zwiſchen Athen und ſeinem Vaterlande, Megara, obwaltenden Spannung, in der Periode der heftigſten Feindſchaft, er ſich oft hatte in

*) *Diog. Laërt. VI*, § 24.

weiblichen Kleidern nach Athen geschlichen, selbst die Strafe des Todes nicht scheute, um nur Sokrates hören zu können, in seiner Gesellschaft zu seyn. *) Er ist nicht der Mathematiker. **) Euklid sprach den Satz aus: „Das Gute ist Eins," und ist nur, „doch mit vielen Namen belegt; bald nennt man es Verstand, bald Gott, sonst auch Denken (νοῦς), und so fort. Was aber dem Guten entgegengesetzt ist, ist gar nicht." ***) Das Princip war also hier das Gute als einfach, die Einfachheit des Wahren, die Identität desselben. Es erhellt schon hieraus, daß die Megariker das Gute als das absolute Wesen in allgemeinerer Bedeutung, als Sokrates, überhaupt aussprachen; aber dabei bestimmt nicht, wie Sokrates, noch die Menge von Vorstellungen neben her gelten ließen, als etwa daß sie kein Interesse für den Menschen haben sollten. Sondern sie bekämpften sie als noch geltend und nur etwas Gleichgültiges für den Menschen seyend; sondern behaupteten, daß sie gar nichts sind. So sind sie in der Bestimmung der Eleaten; es ist nur das Seyn, sagten sie, das Negative ist gar nicht. Daß alles Andere gar nicht ist, haben die Megariker auch wie die Eleaten gezeigt. Sie haben in allen Vorstellungen Widersprüche aufgezeigt; das ist ihre Disputir-Sucht.

Hierin diente ihnen nun ihre Dialektik. Da die Dialektik das Aufzeigen dieser Nichtigkeit ist, so sind die Megariker darin vornehmlich berühmt geworden, außer dem Euklid in's Besondere Eubulides und später Stilpo, deren Dialektik sich gleichfalls auf Widersprüche, die in der äußeren Vorstellung und in der Rede vorkommen, bezog, so daß sie auch zum Theil in ein bloßes Spiel der Rede überging. Sokrates machte nur einzelne, be-

*) *Aul. Gellius: Noct. atticae VI*, 10.

**) *Menag. ad Diog. Laërt. II*, §. 106.

***) *Diog. Laërt. II*, §. 106; *cf.* Ciceron. Acad. Quaest. IV, 42: Vides ... quam non nullum a Platone (dissenserint) Megarici, quorum fuit nobilis disciplina *etc.*

sonders moralische Vorstellungen oder Vorstellungen vom Wissen wankend, — gelegentliche Dialektik; die Megariker hingegen machten die Dialektik zu etwas Allgemeinerem und Wesentlicherem. Wenn Sokrates sich an die gäng und gäbe Vorstellungen von Pflicht, von moralischem Guten, und an die nächsten Vorstellungen und Weisen zu sprechen, was das Wissen sey, hielt: so wendeten sich die Megariker (ihre philosophische Dialektik) mehr an das Formelle des Vorstellens und Sprechens, noch nicht, wie die späteren Skeptiker, an die Bestimmtheiten der reinen Begriffe; denn Wissen, Denken in abstrakten Begriffen war noch nicht vorhanden. Sie sind auf alle Weise scharfsinnig, darin Widersprüche zu zeigen, und darein zu verwickeln, um so den Anderen in Verlegenheit zu setzen. Von ihrer eigentlichen Dialektik wird nicht viel erzählt, mehr von der Verwirrung, die sie im gewöhnlichen Bewußtseyn, in der Vorstellung hervorgebracht haben. Es werden darüber eine Menge Anekdoten erzählt. Auf die Manier der gewöhnlichen Konversation haben sie die Dialektik angewendet. Was wir Späße nennen, war ihr ausdrückliches Geschäft. Sokrates wendete so auch die Betrachtung über gewöhnliche Gegenstände hin und her. (In unserer Konversation behauptet ein Individuum etwas, macht dieß interessant, geltend.) Viele Anekdoten von ihren Disputir-Künsten, von ihren Räthseln sind spaßhaft, andere aber betreffen allerdings eine entschiedene Kategorie des Denkens; diese ergreifen sie, und zeigen, wie man, wenn man sie gelten läßt, in Widersprüche geräth, in Widerspruch mit sich kommt.

„Euklid soll, seines hartnäckigen Disputirens ungeachtet, in seinem Disputiren selbst der ruhigste Mann gewesen seyn. Man erzählt, einst bei einem Streite wurde sein Gegner so aufgebracht, daß er ausrief: Ich will sterben, wenn ich mich nicht an Dir räche! Euklid habe hierauf ruhig erwidert: Und ich will sterben, wenn ich Dir nicht durch die Milde der Gründe

(lenitate verborum) Deinen Zorn so besänftige, daß Du mich wie vorhin liebst." *)

b. Eubulides.

Alles Besondere also zeigen sie als ein Nichtiges auf, und legten sich auf eine Menge von Wendungen und Erfindungen, um das Bewußtseyn in den Kategorien zu verwirren. Manche solcher Wendungen mit ihren Namen sind uns aufbewahrt; es sind vorzüglich die Sophismen, deren Erfindung dem Eubulides aus Milet, einem Schüler Euklid's, zugeschrieben wird. **) Das Erste, was uns dabei einfällt, wenn wir sie hören, ist, daß es gemeine Sophismen sind, die nicht der Widerlegung, kaum des Anhörens werth sind. Wir erklären so etwas eben sogleich für Sottisen; wir sehen sie für frostige Späße an. Allein in der That ist es leichter, sie zu verwerfen, als bestimmt sie zu widerlegen. Sie gehen eigentlich darauf, das gemeine Sprechen zu verführen, zu verwirren, und ihm zu zeigen, daß es sich widerspricht. Sie haben nicht eigentlichen wissenschaftlichen Werth. Sondern was wir im gemeinen Sprechen gelten lassen, uns verstehen, wissen, was der Andere damit meint, und ebenso daß der Andere uns versteht, und damit zufrieden sind — (oder wir trösten uns damit, daß Gott uns versteht) —, darauf zum Theil gehen diese Sophismen eigentlich, das Unbefriedigende desselben zu zeigen, wenn man es genau so nimmt, wie es gesprochen wird. Das gemeine Sprechen in Verlegenheit setzen, zu antworten, scheint Spiel, Spaß, läppisch: Der Andere wisse wohl, was man meine, er sitze auf dem Worte; es laufe auf formelle Widersprüche hinaus, — ein sachleeres Wortspiel. Unsere deutsche Ernsthaftigkeit verbannt daher auch die

*) *Plutarch. de fraterno amore, p.* 489, *D* (*ed Xyl.*); *Stobaei Sermones: LXXXIV*, 15 (*T. III, p.* 160, *ed. Gaisford*); *Brucker. Hist. crit. philos. T. I, p.* 611.

**) Diog. Laërt. II, §. 108.

Wortspiele als einen schalen Witz. Allein die Griechen achteten das reine Wort und die reine Behandlung eines Satzes ebenso als die Sache. Und wenn Wort und Sache einander entgegengesetzt wird, ist das Wort das Höhere; denn die nicht ausgesprochene Sache ist eigentlich ein unvernünftiges Ding, das Vernünftige existirt nur als Sprache.

Ueberhaupt finden wir auch bei Aristoteles in seinen sophistischen Elenchen eine Menge solcher Beispiele, die von den alten Sophisten ebenso gut als den Eristikern herkommen, und die Auflösungen davon. Eubulides hat gegen Aristoteles geschrieben, nichts davon ist auf uns gekommen.*) Auch bei Plato finden sich solche Späße, Zweideutigkeiten, um die Sophisten lächerlich zu machen und zu zeigen, mit welchen Unbedeutenheiten sie sich abgegeben haben. Die Eristiker sind jedoch noch weiter gegangen. Sie sind die Spaßmacher an den Höfen, z. B. der Ptolemäer, geworden; so Diodor.**) Aus den geschichtlichen Umständen sehen wir, daß diese dialektische Beschäftigung, die Anderen in Verlegenheit zu setzen, und sie aufzulösen zu wissen, eine allgemeine Beschäftigung der griechischen Philosophen, auf öffentlichen Plätzen, als selbst ein Spiel an den Tafeln der Könige war. Wie die Königin aus dem Morgenlande zu Salomo kam, ihm Räthsel aufzugeben, um sie aufzulösen: so sehen wir an den Tischen der Könige die geistreiche Unterhaltung und Versammlung von Philosophen, die sich so chikanirten und freuten. Die Griechen waren ganz verliebt im Auffinden von Widersprüchen, die man im Sprechen, in der gewöhnlichen Vorstellung begehe; — eine Bildung, welche sich das formelle Sprechen (oder Sätze, oder die abstrakten Momente) — nicht um eine Wahrheit oder gegen das, was man eine Wahrheit nennt — zum Gegenstande machte, und ein Bewußtseyn über seine Ungenauigkeit ist, oder vielmehr über die

*) *Diog. Laert. II*, §. 109.
**) *Diog. Laert. II*, §. 111 — 112.

Ungleichheit, die darin vorkommt, sie aufzeigt, zum Bewußtseyn bringt, und dadurch den Widerspruch an's Licht bringt, der darin liegt. Der Gegensatz erscheint nicht als reiner Gegensatz des Begriffes, sondern wie er so durchwebt ist mit konkreten Vorstellungen. Sie wenden sich weder an den konkreten Inhalt, noch an den reinen Begriff. Jeder Satz besteht aus einem Subjekt und Prädikat, sie sind verschieden, in der Vorstellung meinen wir ihre Einheit; und was dem gewöhnlichen Bewußtseyn das Wahre ist, ist das Einfache, das sich nicht Widersprechende. Aber in der That der einfache, sich selbst gleiche Satz ist Tautologie, gar nichts gesagt; und wo etwas gesagt seyn soll, sind es Verschiedene, — und indem ihre Verschiedenheit zum Bewußtseyn kommt, Widersprechende. Das gemeine Bewußtseyn ist aber dann am Ende; wo es Widerspruch findet, findet es nur die Auflösung, das Sich-Aufheben. Es hat den Begriff nicht, daß nur die Einheit Entgegengesetzter das Wahre ist, — nicht, daß in jedem Satze Wahrheit und Falschheit ist, wenn Wahrheit in dem Sinne des Einfachen, Falschheit in dem Sinne des Entgegengesetzten, Widersprechenden genommen wird; sondern das Positive (jene Einheit), das Negative (dieser Gegensatz) fallen auseinander.

In Eubulides Sätzen war die Hauptbestimmung die, daß, weil das Wahre einfach sey, auch eine einfache Antwort erfordert werde; daß also nicht, wie dieß von Aristoteles *) geschehen ist, mit Bezug auf gewisse Rücksichten geantwortet werde, — wie dieß auch wirklich im Ganzen die Forderung des Verstandes ist. Die Verführung besteht darin, entweder Ja oder Nein zu verlangen; Eins von beiden wagt man nicht. Dadurch wird man in Verlegenheit gesetzt; es ist Rohheit, nicht zu antworten zu wissen. Die Einfachheit des Wahren wird also als Princip aufgefaßt. Bei uns kommt dieß z. B. in der Form vor: Daß von Entgegengesetzten das Eine

*) *De sophistic. elenchis* c. 24.

wahr, das Andere falsch ist; Daß ein Satz entweder wahr, oder nicht wahr ist; Daß ein Gegenstand nicht zwei entgegengesetzte Prädikate haben kann. Das ist der Grundsatz des Verstandes, das principium exclusi tertii; das ist von großer Wichtigkeit in allen Wissenschaften. Dieses steht in Verbindung mit dem Princip des Sokrates und Plato: „Das Wahre ist das Allgemeine;" dieses abstrakt, ist die Verstandes-Identität, — was wahr seyn soll, darf sich nicht widersprechen. Bei Stilpo kommt dieß noch mehr zum Vorschein. Die Megariker halten also diesen Grundsatz unserer verständigen Logik fest; die Form der Identität wird für die Wahrheit gefordert. Sie hielten sich nun bei dergleichen nicht an das Allgemeine, sondern sie suchten in der gewöhnlichen Vorstellung Beispiele, durch die sie in Verlegenheit setzten; und brachten dieß in eine Art von System. Wir werden einige Beispiele, die uns aufbewahrt sind, beibringen.

α. Ein Elenchus hieß der Lügende. Wenn jemand gesteht, daß er lüge: lügt er da, oder sagt er die Wahrheit? *) Es wird eine einfache Antwort gefordert; als das Wahre gilt das Einfache, das Eine, wodurch das Andere ausgeschlossen wird. Wenn er gefragt wird, ob er lüge, muß er da Ja oder Nein antworten? Wird gesagt, er sage die Wahrheit: so widerspricht dieß dem Inhalt seiner Rede; denn er gesteht ja, daß er lüge. Indem er Ja sagt (er lüge), so sagt er ja vielmehr die Wahrheit; lügt also nicht, und lügt, — so ist das ebenso, wie wenn er die Wahrheit sagte, gegen das, was gesagt wird. Und doch wird, weil die Wahrheit einfach sey, eine einfache Antwort gefordert. Eine einfache Antwort läßt sich nicht geben. Es ist hier eine Vereinigung zwei Entgegengesetzter, des Lügens und der Wahrheit, gesetzt (wir sehen den unmittelbaren Widerspruch), die zu allen Zeiten in verschiedenen Formen wieder auf-

*) *Cicero: Acad. Quaest. IV, 29; de divinat. II, 4.*

gekommen ist, und die Menschen beschäftigt hat. Chrysipp, ein berühmter Stoiker, hat sechs Bücher hierüber geschrieben. *) Ein Anderer, Philetas von Kos, ist an der Schwindsucht gestorben, die er sich durch übermäßiges Studiren, diese Zweideutigkeit aufzulösen, zugezogen. **) Es ist ganz etwas Aehnliches, wenn wir in neueren Zeiten Menschen sich aufzehren sehen, welche sich in die Quadratur des Zirkels vertiefen; — ein Satz, der beinahe unsterblich geworden. Sie suchen ein einfaches Verhältniß von etwas Inkommensurablem; diese Verwirrung — eine einfache Antwort, da ihr Inhalt ein widersprechender ist. Dieß Geschichtchen hat sich weiter herunter vererbt, und wieder reproducirt; wie in dem Don Quirote ganz dasselbe vorkommt. Sancho, Statthalter der Insel Barataria, wird mit vielen verfänglichen Fällen versucht, als er zu Gericht sitzt; unter anderen mit folgendem Handel. In seiner Statthalterschaft befindet sich eine Brücke, die ein reicher Mann zum Besten der Reisenden hatte errichten lassen, — aber einen Galgen dabei. Jedem war der Uebergang über die Brücke gestattet mit der Bedingung, daß er die Wahrheit sagen müsse, wohin er gehe; log er, so mußte er an dem Galgen baumeln. Nun kam Einer an die Brücke und auf die Frage, wohin er gehe, erklärte er, er sey hierher gekommen, um an diesen Galgen gehängt zu werden. Die Brückenaufseher waren in großer Verlegenheit hierüber. Denn hingen sie ihn, so hatte er die Wahrheit gesagt, und man mußte ihn passiren lassen; ließen sie ihn laufen, so hätte er die Unwahrheit gesagt. In dieser Verlegenheit wandten sie sich an die Weisheit des Statthalters, der den weisen Ausspruch that: Daß in so zweifelhaften Fällen man die gelindeste Maßregel zu ergreifen und ihn also laufen zu lassen habe. Sancho hat sich nicht den Kopf zerbrochen.

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 196.

**) *Athenaeus IX*, *p.* 401 (*ed. Casaubon.* 1597); *Suidas v.* Φιλητᾶς *T. III*, *p.* 600; *Menag. ad Diog. Laërt. II*, §. 108.

Was Folge ſeyn ſoll, wird zum Inhalte oder Urſache ſelbſt gemacht mit einer Beſtimmung, welche das Gegentheil des Inhalts als Folge iſt: Hängen als wahr geſprochen ſoll nicht das Hängen als Folge haben; Nicht-Hängen als That, Geſchehenes, ſoll zur Folge haben das Hängen. So iſt die höchſte Strafe als Folge der Tod; beim Selbſtmord iſt der Tod ſelbſt zum Inhalte des Verbrechens gemacht, kann alſo nicht als Strafe ſeyn.

Ich führe ferner gleich noch ein ſolches Beiſpiel nebſt der Antwort an. „Menedemus wurde gefragt, ob er ſeinen Vater zu ſchlagen aufgehört habe?“ Man wollte ihn in Verlegenheit ſetzen; Ja oder Nein zu antworten, iſt hier gleich bedenklich. Denn ſage ich: Ja, ſo habe ich ihn alſo geſchlagen; Nein, ſo ſchlage ich noch fort. „Menedemus erwiderte: Ich habe weder aufgehört, noch habe ich ihn geſchlagen.“ Der Gegner wollte ſich damit nicht zufrieden geben. *) Durch dieſe Antwort, die zweiſeitig iſt, Eins ſowohl, als das Andere aufhebt, iſt die Frage in der That beantwortet; ebenſo wie die obige Frage, ob der wahr rede, der geſteht, daß er lüge: Er redet wahr und lügt zugleich, und die Wahrheit iſt dieſer Widerſpruch. Aber ein Widerſpruch iſt nicht das Wahre; dieſer kann nicht in die Vorſtellung (Sancho Panſa) kommen. Im Bewußtſeyn tritt der Widerſpruch, das Bewußtſeyn der Entgegengeſetzten, hervor; er iſt nur an ihnen aufzuzeigen, — er kommt vor in ſinnlichen Dingen, Seyn, Zeit, ihr Widerſpruch wird auseinander gehalten. Dieſe Sophismen ſind nicht Schein eines Widerſpruchs, ſondern es iſt wirklicher Widerſpruch vorhanden. Im Beiſpiel iſt zweierlei vorgelegt, eine Wahl; aber die Beſtimmung ſelbſt iſt ein Widerſpruch.

β. Der Verborgene und die Elektra **) gehen dar-

*) Diog. Laërt. II, §. 135.
**) *Bruckeri Hist. crit. phil. T. I, p.* 613.

auf, daß der Widerſpruch geſetzt wird, jemanden zugleich zu kennen und nicht zu kennen. Ich frage Einen: Kennſt Du Deinen Vater? Er antwortet: Ja. Ich frage weiter: Wenn ich Dir nun jemand zeige, der hinter einem Vorhange verborgen iſt, kennſt Du ihn? — Nein. — Nun es iſt Dein Vater; Du kennſt alſo Deinen Vater nicht. Ebenſo bei der Elektra. Soll von ihr geſagt werden, ſie kannte ihren Bruder Oreſt, der vor ihr ſtand, oder nicht? Dieſe Wendungen ſehen flach aus; inzwiſchen iſt es intereſſant, ſie näher zu betrachten. α) Kennen behauptet: Einen in der Vorſtellung als Dieſen haben, — nicht unbeſtimmt im Allgemeinen, ſondern als Dieſen; β) nun wird er aufgezeigt als ein Dieſer, — der Verborgene oder Oreſt iſt ein Dieſer. Aber Elektra kennt ihn nicht, ihre Vorſtellung erkennt ihn; der Dieſe der Vorſtellung und der Dieſe hier ſind ihr nicht daſſelbe. In der That aber iſt der Dieſe der Vorſtellung eben nicht ein wahrer Dieſer. Dieſes Widerſprechende wird durch die Beſtimmung (ὄρος) gelöſt: Sie kannte ihn in ihrer Vorſtellung, aber nicht als Dieſen. So dort. Der Sohn kennt den Vater, wenn er ihn ſieht, d. h. wenn er ein Dieſer für ihn iſt; verborgen aber iſt er nicht ein Dieſer für ihn, ſondern ein aufgehobener Dieſer. Der Verborgene als ein Dieſer in der Vorſtellung wird ein allgemeiner, und verliert ſein ſinnliches Seyn. Es kommt in dieſen Geſchichtchen gleich der höhere Gegenſatz des Allgemeinen und des Dieſen herein, inſofern in der Vorſtellung Haben überhaupt im Elemente des Allgemeinen iſt. Als Dieſer aufgehoben, iſt er nicht nur Vorſtellung; Wahrheit iſt im Allgemeinen, — Bewußtſeyn hierüber. Das Allgemeine iſt denn eben dieß, daß es die Einheit Entgegengeſetzter iſt; es iſt in dieſer Bildung der Philoſophie überhaupt das Weſen — und das Dieſes, das ſinnliche Seyn darin aufgehoben —, das Negative des Dieſen. (Dieß Bewußtſeyn, daß das dieſe ſinnliche Seyn im Allgemeinen aufgehoben iſt, iſt es beſonders, was von Stilpo ſich aufgezeichnet findet).

γ. Andere von dergleichen Witzen ſind bedeutender; z. B. die Argumentationen, die σωρείτης und φαλακρός, jene der Häufende, *) dieſe der Kahle **) genannt wird. Beide beziehen ſich auf das ſchlechte Unendliche und das quantitative Fortgehen, das zu keinem qualitativen Gegenſatze kommen kann, und ſich am Ende doch bei einem qualitativ abſoluten Gegenſatze befindet. Der Phalakrus iſt das umgekehrte Problem vom Soritès. Es wird gefragt: Macht Ein Korn einen Haufen? Oder: Macht Ein Haar weniger einen Kahlkopf? — Nein. — Noch eins? — Noch keinen. Dieſe Frage wird immer wiederholt, während immer Ein Korn dazugelegt, oder Ein Haar ausgezogen wird. Wo nun endlich geſagt wird, daß es doch ein Haufen oder Kahlkopf ſey: ſo hat alſo das zuletzt zugelegte Korn oder das zuletzt ausgeriſſene Haar den Haufen oder Kahlkopf ausgemacht; was zuerſt geläugnet wurde. Aber wie kann wieder Ein Korn einen Haufen bilden, der doch aus ſo viel Körnern beſteht? Der Satz iſt: Ein Korn macht keinen Haufen. Der Widerſpruch iſt, daß Eins Setzen oder Nehmen ebenſo in's Entgegengeſetzte, das Viele, übergeht. Eins Wiederholen iſt Setzen des Vielen; die Wiederholung macht, daß einige viele Körner zuſammenkommen. Das Eins wird zu ſeinem Gegentheil, einem Haufen; das weggenommene Eins wird zur Kahlheit. Eins und ein Haufen ſind ſich entgegengeſetzt; aber auch eins. Oder das quantitative Fortgehen ſcheint nichts zu verändern, bloß zu vermehren und zu vermindern; iſt aber zuletzt ins Gegentheil übergegangen. Eine unendlich kleine oder unendlich große Größe iſt keine Größe mehr. Wir trennen Qualität und Quantität immer von einander. Dieß Viele iſt ein quantitativer Unterſchied; aber dieſer gleichgültige Unterſchied der Menge, Größe ſchlägt hier endlich um in den qualitativen Unterſchied

*) *Cicero l. l.*
**) *Bruck. Hist. crit. philos. T. I, p. 614, not. s.*

Diese Bestimmung ist von der größten Wichtigkeit; was jedoch unserem Bewußtseyn nicht unmittelbar vorliegt. Z. B. Ein Groschen, Ein Thaler, sagt man, macht nichts aus; mit allem dem Nichts-Ausmachen wird der Beutel leer — macht was aus —, ein sehr qualitativer Unterschied. Das Wasser wird erwärmt, es wird immer wärmer; und bei 80° Reaumür schlägt es plötzlich um in Dampf. Dieser Unterschied, Gegensatz von Quantität und Qualität ist sehr wichtig; aber das Dialektische ihres Uebergangs in einander ist das, was unser Verstand nicht anerkennt, — er bleibt dabei, das Qualitative ist nicht quantitativ und das Quantitative ist nicht qualitativ. In jenen Beispielen, die wie Späße aussehen, liegt die gründliche Betrachtung der Denkbestimmungen, auf die es ankommt.

Sie haben unzählig viel solcher Späße gehabt; einige sind von wichtigerer, andere von unbedeutender Art. Eine Menge anderer Wendungen führt Aristoteles an in seinen Elenchen, die alle einen sehr formellen Widerspruch, der in der Sprache vorkommt, aufzeigen, — einen Widerspruch, der in der Form der Sprache liegt, weil eben in ihr das Einzelne in's Allgemeine aufgenommen ist. „Wer ist das? — Es ist Sokrates. — Ist Sokrates nicht generis masculini? — Ja. — Das ist generis neutrius, also wird Sokrates generis neutrius gesetzt.“ *) Oder Aristoteles **) erzählt auch folgendes Argument; es ist ein Handwerksburschen-Witz, wie er sich im Eulenspiegel findet. Aristoteles giebt sich dabei redlich viele Mühe, die Verwirrung aufzuheben. „Du besitzest einen Hund, der Junge hat; dieser Hund ist also Vater. Du hast also einen Vater, dessen Junge Hunde sind; Du selbst bist also ein Bruder von Hunden, und selbst ein Hund.“ In Erfindung von dergleichen Witzen sind die Griechen der damaligen und späteren Zeit ganz unerschöpf-

*) *Aristoteles de soph. elench. c.* 14; *Buhle ad h. l. argumentum, p.* 512.

**) *De sophist. elench. c.* 24.

lich geweſen. Bei den Skeptikern werden wir ſpäterhin die dialektiſche Seite weiter ausgebildet und auf einen höheren Punkt gebracht ſehen.

c. Stilpo.

Einer der berühmteſten Eriſtiker iſt Stilpo, ein geborner Megariker. Diogenes erzählt, „daß er ein ſehr gewaltiger Streiter geweſen. Er übertraf alle ſo ſehr an Scharfſinn der Rede, daß ganz Griechenland um ſeinetwillen (ἀφορῶσαν εἰς αὐτόν) in Gefahr geweſen (wenig fehlte), zu megariſiren (μεγαρίσαι)." Er lebte zur Zeit Alexanders des Großen und nach ſeinem Tode (Ol. 114, 1; 324 v. Chr.) in Megara, wo die Generale Alexanders Krieg mit einander führten. „Ptolemäus Soter, Demetrius Poliorcetes des Antigonus Sohn erwieſen ihm, wie ſie Megara eroberten, viele Ehre. In Athen ſoll Alles aus den Werkſtätten herausgelaufen ſeyn, um ihn zu ſehen; und als ihm jemand ſagte, man bewundere ihn wie ein fremdes Thier, antwortete er: Nein, ſondern wie einen wahren Menſchen." *) Bei Stilpo hebt ſich dieß vornehmlich heraus, daß er das Allgemeine im Sinne der formellen, abſtrakten Verſtandes-Identität nahm. Die Hauptſache in ſeinen Beiſpielen iſt aber immer die, die Form der Allgemeinheit gegen das Beſondere geltend gemacht zu haben.

α. Diogenes führt zuerſt in Beziehung auf den Gegenſatz des Dieſen und des Allgemeinen von ihm an: „Wer ſage, es ſey (ein) Menſch, (wer Menſch ſage) ſage Niemand; denn er ſage nicht dieſen oder jenen. Denn warum eher dieſen, als jenen? Alſo auch nicht dieſen." **) Daß Menſch das Allgemeine

*) *Diog. Laërt. II*, §. 119, 113, 115.

**) Diog. Laërt. II, §. 119: *δεινὸς δὲ ἄγαν ὢν ἐν τοῖς ἐρισπικοῖς, ἀνήρει καὶ τὰ εἴδη, καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι, μηδένα. οὔτε γὰρ τόνδε λέγειν οὔτε τόνδε. τί γὰρ μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε; οὔτε ἄρα τόνδε.*

iſt, und nicht Dieſer beſtimmt gemeint iſt, giebt jeder leicht zu; aber Dieſer bleibt uns noch in unſerer Vorſtellung daneben ſtehen. Allein Stilpo ſagt, daß der Dieſe gar nicht ſey und geſagt werden könne, daß nur das Allgemeine iſt. Diogenes Laertius ſagt: „Er hob die Gattungen auf.“ Vielmehr läßt ſich aus dem, was von ihm angeführet wird, das Gegentheil ſchließen: Daß er das Allgemeine behauptet und das Einzelne aufgehoben; — Tennemann *) meint freilich auch: die Gattungen.

Eben dieß, daß die Form der Allgemeinheit feſtgehalten wird, drückt ſich weiter in einer Menge von Anekdoten aus, die von Stilpo aus dem gemeinen Leben erzählt werden. So ſagt er: „Der Kohl, der hier aufgezeigt (verkauft) wird, iſt nicht. Denn der Kohl iſt ſchon vor vielen tauſend Jahren geweſen; alſo iſt der Kohl nicht dieſer aufgezeigte;“ **) d. h. nur das Allgemeine iſt, dieſer Kohl iſt nicht. Wenn ich ſage: Dieſer Kohl, ſo ſage ich ganz etwas Anderes, als ich meine; denn ich ſage: alle anderen Kohle.

Noch wird angeführt eine Anekdote in dieſem Sinne. „Er war in Unterredung mit Krates, einem Cyniker, begriffen, und brach ſie ab, um Fiſche zu kaufen. Krates ſagte darüber: Wie, Du verläßt die Rede?“ (In dem Sinne, wie auch im gemeinen Leben Einer ausgelacht wird, oder für ungeſchickt gilt, der nichts antworten zu wiſſen ſcheint; und die Rede ſo Großes gilt, daß es beſſer ſcheint, wenn nur überhaupt etwas geantwortet wird, beſſer als gar nichts, — und man keine Antwort ſchuldig bleibt). „Stilpo antwortete: Keineswegs, ſondern die Rede habe ich, Dich aber verlaſſe ich; denn die Rede bleibt, aber die Fiſche werden verkauft.“ ***) Was in dieſen einfachen Beiſpielen er-

---

*) *Band II, S.* 158.

**) Diog. Laërt. II, §. 119: *καὶ πάλιν· Τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον* (olus, quod ostenditur, non est)· *λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἐτῶν κ. τ. λ.*

***) *Diog. Laërt. l. l.*

wähnt wird, ſcheint trivial, weil es ſolch eine triviale Materie iſt; in anderen Formen erſcheint es wichtiger, um weitere Bemerkungen darüber zu machen.

Ueberhaupt daß das Allgemeine im Philoſophiren geltend gemacht wird, ſo daß ſogar nur das Allgemeine geſagt werden könne, und das Dieſe, gemeinte, gar nicht, — dieß iſt ein Bewußtſeyn und Gedanke, zu dem die philoſophiſche Bildung unſerer Zeiten noch gar nicht gekommen iſt. Der gemeine Menſchenverſtand, oder auch der Skepticismus neuerer Zeit oder Philoſophie überhaupt, die behauptet, daß die ſinnliche Gewißheit Wahrheit habe, oder daß dieß wahr ſey, daß es außer uns ſinnliche Dinge gebe, und was er ſehe, höre als ſolcher u. ſ. f., jeder für wahr halte, — mit dieſen braucht ſich eigentlich gar nicht eingelaſſen zu werden, in Anſehung einer Widerlegung aus Gründen; ſie behaupten unmittelbar, das Unmittelbare ſey das Wahre. Sie brauchen nur nach dem aufgefaßt zu werden, was ſie ſagen; ſie ſagen nämlich immer etwas Anderes, als ſie meinen. Es iſt das Frappanteſte, daß ſie das gar nicht ſagen können, was ſie meinen. Sie ſagen: das Sinnliche; dieß iſt ein Allgemeines, alles Sinnliche, ein Negatives des Dieſen, — oder Dieſer iſt alle Dieſe. Das Denken enthält nur Allgemeines, das Dieſe iſt nur ein Gemeintes; ſage ich Dieſes, ſo iſt es das Allgemeinſte. Z. B. Hier iſt das, was ich zeige, — Jetzt, indem ich rede; aber Hier und Jetzt iſt alle Hier und Jetzt. Wenn ich ſage: Ich, ſo meine ich mich, dieſe einzelne Perſon von allen anderen unterſchieden. Ich bin aber eben ſo ein Gemeintes; ich kann mich, der ich meine, gar nicht ſagen. Ich iſt abſoluter Ausdruck. Ich, und kein Anderer als Ich, — ſo ſagen Alle von ſich, Ich iſt Jeder. Wer iſt da? — Ich. — Das ſind Alle. Allgemeines iſt; aber auch das Einzelne, — iſt nur Allgemeines, ſo ſehr, daß im Wort, Sprache, einer Exiſtenz aus dem Geiſte geboren, das Einzelne, wie es gemeint wird, gar nicht Platz finden kann. Die Sprache drückt weſentlich nur

Allgemeines überhaupt aus; was man aber meint, iſt das Beſondere, Einzelne. Man kann daher das, was man meint, in der Sprache nicht ſagen. Wenn ich mich durch das Alter, Geburtsort, das, was ich gethan, wo ich zu dieſer Zeit geweſen bin, oder bin, unterſcheiden und als dieſen Einzelnen beſtimmen will: ſo geht es damit ebenſo. Ich bin jetzt ſo viele Jahre alt; aber eben dieß Jetzt, das ich ſage, iſt alle Jetzt. Beſtimme ich von einer Zeitperiode an (Chriſti Geburt u. ſ. f.), ſo iſt dieſe Epoche allein fixirt wieder durch das Jetzt, das ſich immer verrückt — Eins durchs Andere —: Von Jetzt an vor 1805 Jahren, — und Jetzt iſt 1805 nach Chriſti Geburt. Sie beſtimmen nur einander; aber das Ganze iſt unbeſtimmt, hat ein anfang- und endloſes Vor und Nach. Ebenſo Hier; Dieſer hier iſt ein Jeder, Jeder iſt in einem Hier. Es iſt dieß die Natur der Allgemeinheit, die ſich in der Sprache geltend macht. Wir helfen uns dann durch den Namen überhaupt, womit wir vollkommen etwas Einzelnes beſtimmen, — Dieſes, das ſo heißt; allein wir geben zu, nicht die Sache ſelbſt ausgeſprochen zu haben. Der Name als Name iſt kein Ausdruck, der das enthält, was ich bin; er iſt ein Zeichen — und ein zufälliges Zeichen — des thätigen Gedächtniſſes.

β. Indem Stilpo das Allgemeine als das Selbſtſtändige ausſprach, löſte er Alles auf. „Das iſt verſchieden, deſſen Beſtimmung verſchieden iſt;“ das Fixiren der Beſtimmung iſt Fixiren zur Selbſtſtändigkeit. So die Eigenſchaften der Dinge; ſind ſie Beſtimmtheit (λόγος) für ſich, ſo iſt das Ding Aufgelöſtes, Aggregat von vielen ſelbſtſtändigen Beſtimmungen. Dieß hat Stilpo behauptet. Deſſen Beſtimmungen (λόγοι, in Form der Allgemeinheit) verſchieden ſind, iſt ein Anderes. Weil „die Beſtimmungen“ (welche das Reale ſind) „getrennt ſind,“ ſo giebt es nichts Individuelles. „Sagt man: Sokrates iſt muſiſch, Menſch, ſo ſind dieſe εἴδη von einander verſchieden;“ iſt Sokrates alſo Einer, ſo hat

dieß keine Wahrheit, — nur das Allgemeine iſt das Wahre. *)

7. Es iſt ſehr merkwürdig, daß dieſe Form der Identität im Stilpo zum Bewußtſeyn kam: „Man dürfe keinem Gegenſtande ein verſchiedenes Prädikat beilegen;“ **) — identiſcher Satz. „Wenn wir von einem Pferde das Laufen ausſagen, ſagt er nicht, daß das Prädikat mit dem Gegenſtande, dem es beigelegt wird, identiſch iſt. Sondern eine andere ſey die Begriffsbeſtimmung: Menſch, — eine andere die: gut; ebenſo unterſcheiden ſich: Pferd und Laufen. Denn wenn wir nach dem Begriffe eines jeden gefragt werden, ſo geben wir für beide nicht denſelben an. Daher irren die, welche Verſchiedenes von Verſchiedenem ausſagen. Denn wäre Menſch und gut daſſelbe, und ebenſo Pferd und laufen: wie könnte man auch von dem Brod und der Arznei das: gut, — und vom Löwen und Hunde das Laufen ausſagen?“ ***) „Man müſſe alſo nicht ſa-

*) Simplicius in Phys. Aristotelis, p. 26 (Tennemann, Th. II, S. 161): *διὸ δὴ τὸν περὶ τούτων ἀγῶνα καὶ οἱ Μεγαρικοὶ πληθύντες φιλόσοφοι, λαβόντες ὡς ἑνυγῆ πρότασιν, ὅτι ἕν οἱ λόγοι ἕτεροι, ταῦτα* (bei Dinge) *ἕτερά ἐστιν, καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων, ἰδίαιον διεκύκλουν αὐτὸν* (περὶ αὐτὸ) *αὐτοῦ πεπραγμένον ἔσεσθαι. ἐπεὶ γὰρ ἄλλος μὲν λόγος Σωκράτους μουσικοῦ, ἄλλος δὲ Σωκράτους λευκοῦ, εἰς ἕν καὶ Σωκράτης αὐτὸς αὐτοῦ πεπραγμένος.*

**) Plutarch. advers. Colotem c. 22, p. 1119 ed. Xyl. (p. 174, Vol. XIV, ed. Hutten): *τραγῳδίαν ἔφέρε* (ὁ Κολώτης) *τῷ Στίλπωνι καὶ τὸν βίον ἀναιρεῖσθαι φάσκοντι ὑπ' αὐτοῦ λέγοντες, ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι· πῶς γὰρ βαδίσιππον, μὴ λέγοντες ἄνθρωπον ἀγαθόν, μηδὲ ἄνθρωπον στρατηγόν, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἄνθρωπον, καὶ χωρὶς ἀγαθὸν ἀγαθόν, καὶ στρατηγὸν στρατηγόν, μηδὲ ἵππεῖς μυρίους... ἀλλ' ἵππεῖς ἱππεῖς, καὶ μυρίους μυρίους καὶ τάλλα... Τίς δὲ διὰ ταῦτα χεῖρον ἔζησεν ἄνθρωπος; τίς δὲ τὸν λόγον ἀνεῖλεν, ὃν αὐτὸς ἔφη, ὅτι παίζοντές ἔσαν εἰρήκασι.*

***) cod. c. 23, p. 1120 (p. 176): *εἰ περὶ ἵππου τὸ τρέχειν κατηγορούμενον οὐ φησι ταὐτὸν εἶναι τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἀνθρώπου τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ. καὶ πάλιν τὸ ἵππον εἶναι τοῦ τρέχοντα εἶναι διαφέρειν· ἐπεὶόν γὰρ ἀπειπόμενος τὸν λόγον τὸ τὸν αὐτὸν ἀνθρώ-*

gen, der Menſch iſt gut, noch, der Menſch iſt ein Feldherr: ſondern, der Menſch iſt nur der Menſch, gut nur gut, der Feldherr nur der Feldherr; nicht, zehntauſend Ritter: ſondern Ritter ſind nur Ritter, zehntauſend ſind nur zehntauſend."

2. Die cyrenaiſche Schule.

Sokrates wollte ſich als Individuum ausbilden; ſo auch ſeine Schüler, ebenſo die cyniſche und cyrenaiſche Schule. Die Cyrenaiker blieben nicht bei der Beſtimmung des Guten im Allgemeinen ſtehen; ſondern ſie ſuchten das Gute näher zu beſtimmen, und ſetzten es in das Vergnügen, die Luſt des Einzelnen. Die Cyniker ſcheinen dem ganz entgegen zu ſeyn. Individuelles Leben, praktiſche Philoſophie iſt Hauptzweck. Die Cyrenaiker nun befriedigen ihre beſondere Subjektivität; unter Luſt kann man jedes verſtehen. Die Cyniker befriedigen auch das Subjekt; ſo ſind ſie identiſch mit den Cyrenaikern. Der beſtimmte Inhalt der Befriedigung iſt aber das Naturbedürfniß; ſie drücken ſo Negativität gegen das, was Andere thun, Anderen gilt, aus. Im Ganzen haben dieſe Schulen denſelben Zweck: Freiheit und Selbſtſtändigkeit des Individuums.

Das Princip der cyrenaiſchen Schule iſt einfach dieß, daß es die Beſtimmung des Menſchen, ſein Höchſtes, Weſentliches ſey, das Vergnügen, angenehme Empfindungen zu ſuchen. Vergnügen iſt bei uns ein triviales Wort. Wir ſind es gewohnt, daß es ein Höheres giebt als das Vergnügen, ſind es gewohnt, es als inhaltslos zu betrachten. Man kann es auf tauſenderlei Weiſe haben, es kann das Reſultat vom Allerverſchiedenſten ſeyn; und dieſe Verſchiedenheit iſt in unſerem Bewußtſeyn als ſehr wichtig und höchſt weſentlich. So erſcheint uns zunächſt

---

ἄλλην ἐπὶ ἄλλῃ. Ὥστε ἀμαχητέον τοῖς λόγοις δίκην κακοῦργου. εἰ μὲν γὰρ τελεῖν ἔστι τῷ ἀνδράσιν τὸ ἡσθῆναι, καὶ τῷ ἵππῳ τὸ τρέχειν. πῶς καὶ πολὺν καὶ μικρὸν καὶ φαυλότερον τὸ ἡσθῆναι; καὶ τί δίκαι πάλιν ἔδοντες καὶ ἐπιεῖς τὸ τρέχειν;

das Princip als trivial; und es iſt auch im Allgemeinen ſo. Vor der kantiſchen Philoſophie iſt eigentlich das allgemeine Princip die Glückſeligkeitslehre geweſen; und die Geſichtspunkte angenehmer oder unangenehmer Empfindungen waren bei den Philoſophen damaliger Zeit als eine letzte weſentliche Beſtimmung, z. B. bei Mendelsſohn, Eberhardt u. ſ. w., wo ſogar eine Tragödie angenehme Empfindungen erwecken ſoll, vermittelſt der unangenehmen, die darin dargeſtellt ſind.

a. Ariſippus.

Die Cyrenaiker haben ihren Namen von Ariſipp aus Cyrene in Afrika, dem Urheber und Haupt der Schule. Er war lange mit Sokrates umgegangen, und hatte ſich bei ihm gebildet; aber er war vielmehr ſchon ein entſchiedener, gebildeter Menſch, ehe er den Sokrates aufſuchte. Er hatte von ihm entweder in Cyrene oder bei den olympiſchen Spielen, welche die Cyrenaiker als Griechen ebenfalls beſuchten, gehört. Sein Vater war ein Kaufmann, und er ſelbſt kam auf einer Reiſe, die Handelsverhältniſſe zum Zweck hatte, nach Athen.*) Mit den allgemeinen Worten des Sokrates vom Guten und Schönen hat er ſich nicht befriedigt (gab ihnen beſtimmten Inhalt, — Sokrates nicht): ſondern das ins Bewußtſeyn reflektirte Weſen beſtimmt, und zwar in ſeiner höchſten Beſtimmtheit als Einzelnheit genommen. Das Weſen, das Allgemeine, das Denken iſt ihm die Seite der Realität als einzelnes Bewußtſeyn, um welche ſich der Menſch zu bekümmern hat; — Vergnügen und Genuß das Einzige, was zu ſuchen vernünftig iſt.

Bei Ariſipp iſt ſein Charakter, ſeine Perſönlichkeit das Wichtigſte. Er ſuchte das Vergnügen als ein ganz gebildeter Geiſt, als ein Menſch, der ſich eben durch die Bildung des

*) *Diog. Laert. II*, §. 65; *Tennemann*, Band II, S. 98; *Brucker. Hist. crit. philos. T. I, p. 764 sqq.*

Gedankens zur vollkommenen Gleichgültigkeit gegen alles Besondere, gegen Leidenschaften, gegen Bande jeder Art erhoben hatte. Wenn man das Vergnügen zum Princip macht, so haben wir dabei vor uns die Vorstellung, daß man sowohl beim sinnlichen als geistigen Genuß ein abhängiger Mensch sey: es sey dem Princip der Freiheit entgegen. So aber ist weder die cyrenaische noch die epikuräische Lehre, die im Ganzen dasselbe Princip hat, vorzustellen. Es sind hierbei zwei Momente wesentlich: das Eine ist das Princip für sich, die Bestimmung des Vergnügens. Aber das Andere ist, daß der Mensch einen gebildeten Geist habe und durch diese Bildung seines Geistes seine vollkommene Freiheit erwerbe, die er nur fähig sey, durch die Bildung zu erwerben; während er anderer Seits nur durch die Freiheit die Bildung erhalte, — durch welche Bildung des Geistes allein er fähig sey, Vergnügen zu haben. Man kann sagen, dieß Princip sey unphilosophisch: es sey das Gegentheil von Philosophie, das Princip in das Vergnügen zu setzen; aber es nimmt die Wendung, daß die Bildung des Geistes, des Gedankens zur Bedingung gemacht wird, wodurch das Vergnügen allein gewonnen werden kann. Genug Aristipp war ein höchst gebildeter Mann; und schätzte auch die Bildung auf's Höchste. Denn wenn er auch die ἡδονή zu seinem Princip machte, so ging er doch davon aus, daß es nur ein Princip für den philosophisch Gebildeten sey. Das Princip des Aristipp war also dieß: Das, was angenehm empfunden sey, wisse man nicht unmittelbar, sondern nur durch Nachdenken, Philosophiren.

Nach diesen Grundsätzen lebte Aristipp; und was uns von ihm aufbehalten worden ist, betrifft mehr seine Lebensweise und Anekdoten, als philosophische Lehren. Die philosophische Ausbildung dieses Princips, die übrigens nicht viel auf sich hat, wird mehr seinen späteren Nachfolgern, Aristipp dem Jüngeren und Theodor, zugeschrieben, die mit noch Anderen unter der cyrenaischen Schule begriffen werden, die dann in die epikuräische

überging. Hegeſias, Anniceris werden dann beſtimmt als ſolche genannt, die das erſte Princip weiter ausgebildet haben. Es iſt innerhalb dieſer Schule allein merkwürdig, den Fortgang zu größerer Konſequenz des Allgemeinen, und darum Inkonſequenz gegen das Princip zu ſehen.

Die vielfachen Anekdoten, die von Ariſtipp erzählt werden, — Züge einer geiſtreichen und freien Sinnesart, — ſind das Intereſſanteſte. Er ging in ſeinem Leben darauf, das Vergnügen zu ſuchen, aber nicht ohne Verſtand, ſondern (und dadurch iſt er auf ſeine Weiſe Philoſoph) Theils mit Beſonnenheit, welche einer augenblicklichen Luſt ſich nicht ergiebt, weil ein größeres Uebel daraus entſpringt: Theils ohne Aengſtlichkeit — (Philoſophie gehöre dazu, nicht ängſtlich zu ſeyn) —, die ſich allenthalben vor übeln und möglichen ſchlimmen Folgen fürchtet; überhaupt aber ohne alle Abhängigkeit von den Dingen, ohne ſich an etwas zu befeſtigen, das ſelbſt veränderlicher Natur iſt. Man ſagt, „er habe in jede Lage gepaßt, ſich in alle Umſtände finden können;“ ſey an den Höfen der Könige, wie im elendeſten Zuſtande ſich gleich geblieben. „Plato ſoll zu ihm geſagt haben: Dir allein iſt es gegeben, den Purpur (χλαμύδα) und Lumpen tragen zu können. — Beſonders“ hielt er ſich „bei Dionys“ auf, „war ſehr beliebt,“ und ſchmarotzte da mit, immer aber in großer Unabhängigkeit; „Diogenes, der Cynike, nannte ihn deshalb den königlichen Hund.“ Einen Beweis ſeiner vollkommenen Gleichgültigkeit giebt uns Folgendes. „Als Dionyſius ihn einſt angeſpieen, ertrug er es geduldig, und ſagte, darüber getadelt: Die Fiſcher laſſen ſich vom Meer benetzen, um einen ſchlechten Fiſch zu fangen, und ich ſollte dieß nicht ertragen, um ſo einen Wallfiſch zu fangen. — Er genoß das Vergnügen der Gegenwart, ohne ſich zu bemühen nach ſolchem, das nicht gegenwärtig war. — Als einſt Dionyſius ihn aufforderte, von drei Hetären Eine zu wählen, nahm er ſie alle mit, ſagend, auch dem Paris ſey es gefährlich geweſen, Eine vorge-

zogen zu haben; als er ſie aber bis zum Vorhof des Hauſes geführt, entließ er ſie alle drei." *)

„Er forderte auch zuerſt unter allen Sokratikern Geld von denen, die er unterwies. Er ſelbſt ſchickte auch dem Sokrates Geld, der es aber zurückſchickte. — Als er von einem Manne, der ihm ſeinen Sohn übergeben wollte, funfzig Drachmen forderte, dieſer aber die Summe zu hoch fand, und dafür meinte einen Sklaven kaufen zu können; antwortete Ariſtipp: Thue das, ſo wirſt Du deren zwei haben. — Als Sokrates ihn fragte: Woher haſt Du ſo vieles Geld; erwiederte er: Woher Du ſo weniges?" Aus dem Beſitz des Geldes machte er ſich nichts, — gegen die Konſequenz, die aus dem Vergnügen zu folgen ſcheint; er verſchwendete es ebenſo um einen Leckerbiſſen. „Er kaufte einmal ein Rebhuhn um 50 Drachmen" (20 Fl.). „Als ihn Einer darüber ſchalt, fragte er: Hätteſt Du es nicht um Einen Obolus erkauft? — Ja. — Nun, mir ſind 50 Drachmen nicht mehr werth. — Dann wurde es auf einer Reiſe — in Afrika **) — dem Sklaven mal ſauer, eine Summe Geldes zu ſchleppen; als er dieß ſah, ſagte er: Wirf weg, was zu viel iſt, und trage, was Du kannſt." ***)

Ueber den Werth der Bildung, „auf die Frage, wie ein Gebildeter ſich vom Ungebildeten unterſcheide, erwiederte er: ſo, daß ein Stein nicht auf dem anderen ſitze," †) — der Unterſchied iſt ſo groß, wie der eines Menſchen von dem Steine. Dieß iſt nicht ganz unrichtig; denn der Menſch iſt, was er iſt, wie er als Menſch ſeyn ſoll, erſt durch Bildung; es iſt ſeine zweite Geburt, er nimmt dadurch erſt von Dem Beſitz, was er von Natur hat, — und ſo iſt er erſt als Geiſt. Wir dürfen jedoch hierbei nicht an unſere ungebildeten Menſchen denken

*) *Diog. Laërt. II*, §. 66 — 67.
**) *Horatii Sermones II*, 3, *v.* 101.
***) *Diog. Laërt. II*, §. 65, 72, 80; §. 66, 77.
†) *eod. II*, §. 72.

denn bei uns haben diese durch den ganzen Zustand, durch die Sitten, die Religion Theil an einer Quelle der Bildung, die sie hochstellt gegen die, die nicht in einem solchen Zustande leben. „Diejenigen, welche die anderen Wissenschaften betreiben, die Philosophie aber vernachlässigen, verglich Aristipp mit den Freiern der Penelope" in der Odyssee, „die wohl die Melantho und die anderen Mägde haben konnten, aber die Königin nicht erhielten." *) — — „Als eine Hetäre ihm sagte, sie habe ein Kind von ihm, sagte er: Du weißt so wenig, ob von mir, als wenn Du durch Dorngebüsche spazierend, sagen kannst, welcher davon Dich gestochen." **)

Aristipps und seiner Nachfolger Lehre ist höchst einfach. Die Beziehung des Bewußtseyns auf das Wesen faßte er in ihrer oberflächlichsten ersten Gestalt auf; und sagte das Wesen aus als das Seyn, wie es unmittelbar für das Bewußtseyn ist, d. h. die Empfindung. Es wird jetzt ein Unterschied gemacht zwischen dem Wahren, dem Geltenden, dem Anundfürsichseyenden, und dem Praktischen, dem Guten, was Zweck seyn soll. In Ansehung dessen, was das theoretisch Wahre und das praktisch Wahre ist, machen die Cyrenaiker die Empfindung zum Bestimmenden. So enthält dieß näher die Beziehung des Bewußtseyns auf das Gegenständliche als Princip, nicht das Objektive selber. Die Cyrenaiker sagten also: In theoretischer Rücksicht ist dieß als das Wahre, was die Empfindung ist, — nicht was in ihr ist, nicht der Inhalt der Empfindung, sondern sie selbst als Empfindung. Die Empfindung ist nicht objektiv; das Gegenständliche besteht nur in der Empfindung. „Wir können die Empfindung nicht als ein Seyendes setzen, und dieses als das Wahre behaupten; so daß wir also behaupteten, ein Süßes, Weißes empfinden habe als Ursache einen Gegenstand,

*) *Diog. Laërt. II*, §. 79.
**) *eod. II*, §. 81.

der weiß, ſüß ſey" *) u. ſ. f. „Wie ſo das theoretiſche Wahre die Empfindung iſt, ebenſo das praktiſche Wahre oder der Zweck," — ſein Inhalt, Realität nur die Empfindung. „Die Empfindung, wie ſie als Zweck iſt," ſo iſt ihre Verſchiedenheit nicht die gleichgültige des ſinnlichen Empfindens (Vielerlei), ſondern die entgegengeſetzte des Begriffs: Beziehung auf das Thun, das negativ, — es als Gegenſtand ebenſo negativ; „angenehm oder unangenehm, oder keins von beiden. Der Zweck" als Zweck ſeinem einfachen Weſen nach in ſeiner Entgegenſetzung „iſt ebenſo das Gute oder Böſe;" — was ich als Recht empfinde, darum weil ich es empfinde — als angenehm, beſſer: als befriedigend. „Die angenehme Empfindung iſt nun das Gute, die unangenehme das Böſe. So ſind die Empfindungen die Kriterien für das Erkennen, und die Zwecke für das Handeln," — das theoretiſche Wahre und das praktiſche. „Wir leben, indem wir ihnen folgen, in Anſehung der Wirklichkeit und des Gefallens (ἐναργείᾳ καὶ εὐδοκήσει προσέχοντες); jenes nach den theoretiſchen Anſchauungen (κατὰ τὰ ἄλλα πάθη), dieſes nach dem Angenehmen." **)

Hiermit treten wir in eine Sphäre, wo zweierlei Beſtimmungen vornehmlich hervorkommen, die wir in den folgenden Philoſophien überall finden, beſonders bei den Stoikern, Neuakademikern u. ſ. w. Das Eine nämlich iſt die Beſtimmung ſelbſt, — das Kriterium; das Zweite, was die Beſtimmung für das Subjekt ſey, was die Beſtimmung des Menſchen ſey. Und es kommt ſo die Vorſtellung vor von dem Weiſen: Was der Weiſe thue, wer der Weiſe ſey u. ſ. f. Um dieſe zwei Punkte handelt es ſich vornehmlich in den folgenden Philoſophien, ausgenommen bei Plato und Ariſtoteles. Warum dieſe zwei Ausdrücke hervortreten, hängt mit dem Vorhergehenden zuſammen.

---

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 191 sqq.
**) eod. §. 199 — 200.

Das Gute, Wahre iſt das Allgemeine, der Zweck bei Sokrates; dieſes iſt noch als in ſich inhaltslos beſtimmt, — und das Intereſſe iſt jetzt, den Inhalt, eine Beſtimmung für daſſelbe zu finden. Von dem Guten u. ſ. f. kann man Jahre lang ſchwatzen; aber was iſt das Gute, das iſt die Frage. Welches iſt die nähere Beſtimmung? Dieß iſt das Kriterium. Und das Andere iſt: Was hat das Subjekt ſich zur Beſtimmung zu machen? Was iſt das Intereſſe des Subjekts, was nun hervortritt? Die Cyrenaiker ſetzten nun Luſt als Inhalt. Es tritt hier die Umkehrung des griechiſchen Geiſtes ein. Wenn die Religion, die Verfaſſung, die Geſetze eines Volkes gelten, wenn die Individuen eines Volkes darin ſtehen, identiſch damit ſind, Eins mit denſelben ſind: ſo tritt nicht die Frage auf, was hat das Individuum für ſich zu thun. Dieß iſt vielmehr vorhanden, und iſt in ihm vorhanden. Wenn hingegen dieſe Befriedigung nicht mehr da iſt, das Individuum nicht mehr in der Sitte ſeines Volkes ſteht, ſein Subſtantielles nicht mehr hat an der Religion, an den Geſetzen u. ſ. f. ſeines Landes: ſo fängt es an, für ſich zu ſorgen; es findet nicht mehr vor, was es will, befriedigt ſich nicht mehr in der Gegenwart, nicht in ſeiner Gegenwart. Dieß iſt nun näher die Urſache, daß die Frage hervortritt: Was iſt für das Individuum das Weſentliche? Wonach ſoll es ſich bilden, wonach ſtreben? So wird ein Ideal für das Individuum aufgeſtellt; und dieß iſt hier dann der Weiſe. In einem geſitteten, religiöſen Zuſtande findet es die Beſtimmung des Menſchen gegeben in dem Vorhandenen. Seine Beſtimmung iſt, rechtlich, ſittlich, religiös zu ſeyn; was das ſey, iſt in der Religion, in den Geſetzen des Volks vorhanden. Iſt aber der Zwieſpalt entſtanden, ſo muß das Individuum ſich in ſich vertiefen, muß da ſeine Beſtimmung ſuchen.

Das Hauptprincip der cyrenaiſchen Schule iſt alſo die Empfindung, die das Kriterium des Wahren und Guten ſeyn ſoll. Beſonders wird uns von ſpäteren Cyrenaikern mehr er-

zählt, — vornehmlich von Theodorus, Hegesias und Anniceris die weitere wissenschaftliche Ausbildung des aristippischen Princips, bis es verkommen und in Epikuräismus untergegangen. Die weitere Fortbildung aber des cyrenaischen Princips zu betrachten, hat besonders deshalb Interesse, weil diese Fortbildung durch die nothwendige Konsequenz der Sache über das Princip ganz hinausgeführt ist; — weitere Ausbildung ist eigentlich das Aufheben desselben. Die Empfindung ist das unbestimmt Einzelne. Wenn nun aber anderer Seits das Denken, die Besonnenheit, die Geistesbildung in diesem Principe geltend gemacht wird: so verschwindet durch das Princip der Allgemeinheit des Denkens jenes Princip der Zufälligkeit, Einzelnheit, bloßen Subjektivität.

b. Theodorus.

Von den späteren Cyrenaikern ist noch erstlich Theodor zu erwähnen, als Ausbilder gerühmt. Er hat sich dadurch berühmt gemacht, „daß er das Daseyn der Götter läugnete und deswegen aus Athen verbannt wurde.“ *) Ein solches Datum kann aber weiter kein Interesse, spekulative Bedeutung haben; denn die positiven Götter, die er läugnete, sind selbst kein Gegenstand der spekulativen Vernunft. Er hat sich noch dadurch ausgezeichnet, daß er in die Vorstellung dessen, was dem Bewußtseyn das Wesen war, mehr das Allgemeine hineinbrachte, indem er „Freude und Leid als den Endzweck bestimmte; so aber, daß jene dem Verstande zugehöre, dieses dem Unverstande.“ Er unterschied das Gute, seiner Form nach, vom Zwecke, seiner Realität und Inhalt nach; und bestimmte das formelle „Gute als Verstand und Gerechtigkeit, das Böse aber als das Entgegengesetzte, Vergnügen und Schmerz aber als gleichgültig.“ **)

---

*) *Diog. Laërt. II*, §. 97; §. 101—102.
**) *eod.* §. 98.

Wenn dieß zum Bewußtseyn kommt, daß das Einzelne, Sinnliche, Empfindung, wenigstens wie sie unmittelbar ist, nicht als Wesen zu betrachten ist: so wird also gesagt, sie müsse mit Verstand genossen werden, — d. h. eben die Empfindung als das was sie ist, ihre Unmittelbarkeit, ist nicht das Wesen. Das Sinnliche überhaupt als Empfindung theoretisch oder als praktisch ist nämlich etwas ganz Unbestimmtes, dieß oder jenes Einzelne; die Beurtheilung dieses Einzelnen wird nothwendig, d. h. eben dasselbe in der Form der Allgemeinheit betrachten, und somit kommt diese nothwendig wieder herein. Denn harmonische Empfindungen, Vergnügen haben, wo die Einzelnheit beschränkt wird, ist Bildung, Allgemeinheit, — zunächst über die Einzelnheit hinausgehen, berechnend, wobei größeres Vergnügen zu finden sey. Unter den vielen Vergnügen, welches ist nun das befriedigendste? — Worin die größte Harmonie mit mir ist. — Was bin Ich? — Ich bin ein Vielseitiger. Die größte Harmonie mit mir ist nur in der Uebereinstimmung meines besonderen Daseyns und Bewußtseyns mit meinem wesentlichen substantiellen Seyn. Was ist also dieses? — Verstand, Gerechtigkeit; damit man erkenne, worin das Vergnügen zu suchen sey. Wenn nun gesprochen wird, daß mit Verstand genossen werden müsse, oder daß die Glückseligkeit mit Besonnenheit, mit Ueberlegung gesucht werden müsse: so sind dieß leere Worte, gedankenloses Sprechen. Denn die Empfindung und die Glückseligkeit umfaßt sie, ist ihrem Begriffe nach das Einzelne, sich Verändernde, ohne Allgemeinheit und Bestand. Das Allgemeine (der Verstand) hängt als eine leere Form an einem ihm ganz unangemessenen Inhalte.

c. Hegesias.

Merkwürdig ist deswegen, daß ein anderer Cyrenaiker, Hegesias, eben diese Unangemessenheit der Empfindung und der Allgemeinheit, welche gegen das Einzelne ist, ebensowohl das Angenehme

als das Unangenehme in sich hat, erkannte. Indem er überhaupt das Allgemeine fester auffaßte und mehr geltend machte: so verschwand ihm alle Bestimmung der Einzelnheit, — in der That ihr Princip verschwand. Es kam ihm zum Bewußtseyn, daß die Empfindung, dieß Einzelne, nichts an sich. Indem er auch die Empfindung, „das Vergnügen zum Zwecke machte:" so ist sie ihm das Allgemeine gewesen. Ist das Vergnügen Zweck, so ist nach dem Inhalt zu fragen; untersucht man diesen Inhalt, so ist jeder Inhalt besonderer, welcher dem Allgemeinen nicht angemessen ist. Die Dialektik des Besonderen tritt ein; bis zu dieser Konsequenz hat Hegesias das cyrenaische Princip verfolgt. Dieß Allgemeine ist in dem enthalten, was er aussprach, wie wir es oft genug sagen hören, „daß es keine" — nichts Besonderes — „vollkommene Glückseligkeit gebe." Er sagt: „Der Körper werde von mannigfaltigen Leiden geplagt, und die Seele leide da mit; es sey deswegen gleichgültig, Leben oder den Tod zu erwählen. An sich sey nichts angenehm oder unangenehm," d. h. eben, es ist ein leeres Wort, das Vergnügen als das Ansich auszusprechen; denn es ist vielmehr das Nichtige, das keine Bestimmung in sich selbst hat, — Negation objektiver Bestimmtheit. Dieß Kriterium des Angenehmen und Unangenehmen sey selber etwas ganz Unbestimmtes; ist so ganz unbestimmt gemacht. „Die Seltenheit, Neuheit oder der Ueberdruß des Vergnügens erzeuge in Einigen Vergnügen, in Anderen Mißvergnügen. Armuth und Reichthum hat keine Bedeutung für das Angenehme; denn wir sehen die Reichen nicht vorzüglicher die Freude genießen, als die Armen. Ebenso ist Sklaverei und Freiheit, edle und unedle Geburt, Ruhm und Unberühmtheit gleichgültig für das Angenehme." *)

„Nur dem Thoren kann daran gelegen seyn, zu leben, dem Weisen ist dieß gleichgültig," — und er mithin unabhängig;

*) *Diog. Laërt. II*, §. 93—94.

vor dem Allgemeinen, was ſo feſtgehalten iſt, ſchwindet alles Beſtimmte, ſelbſt das Leben. „Der Weiſe lebt nur für ſich, um ſein ſelbſt willen; er hält keinen Anderen ſeiner gleich würdig. Denn wenn er auch von Anderen“ (als: Freunden, — von außen u. ſ. f.) „die größten Vortheile (Genuß) erlangt (*χαρποῦσθαι*): ſo kommt das dem nicht gleich, was er ſich ſelbſt giebt.“ Der Weiſe iſt, wie wenn jetzt gefragt wird: Was kann Ich wiſſen? Was ſoll Ich glauben? Was darf ich hoffen? Was iſt das höchſte Intereſſe des Subjekts? Nicht: Was iſt Wahrheit, recht, an und für ſich, in ſich beſtimmt? Sondern: Was iſt wahr und recht, inſofern es Einſicht, Ueberzeugung, Wiſſen des Individuums und Weiſe ſeiner Exiſtenz iſt? „Hegeſias und ſeine Freunde hoben“ (nach Diogenes) „auch die Empfindung auf, weil ſie keine richtige (genaue) Erkenntniß gebe.“ Das iſt im Ganzen ſkeptiſch. Sie ſagen ferner noch: „Zu thun iſt, was mit Gründen das Beſte ſcheint (*τῶν τ' εὐλόγως φαινομένων πάντα πράττειν*). Dem Fehler gehöre Verzeihung; denn Niemand fehle freiwillig, ſondern durch eine Leidenſchaft überwältigt. Der Weiſe haſſe nicht, ſondern belehre vielmehr. Sein Beſtreben gehe überhaupt nicht ſowohl darauf, Güter zu erlangen (*ἐν τῇ ἀγαθῶν αἱρέσει*), als die Uebel zu fliehen; ſein Zweck ſey, ohne Beſchwerde und Leid zu leben.“ *)

Es iſt hier bei Hegeſias die größere Konſequenz des Gedankens durchgeführt zu ſehen. Wenn vom Einzelnen die Rede iſt und er das Weſentliche bleibt, — er aber in die Allgemeinheit aufgefaßt wird: ſo verſchwinden in ihm alle die Beſtimmtheiten, welche dem Gefühle angehören; es verſchwindet ebenſo hiermit die Summe der Beſtimmtheiten — oder die Einzelnheit des Bewußtſeyns als ſolche —, des Angenehmen, des Genuſſes, u. ſ. f., überhaupt hiermit das Leben als unweſentlich. Das Princip der individuellen Freiheit ſcheint ganz auf's Einzelne zu gehen; wird

*) *Diog. Laërt. II*, §. 95.

dieß gedacht als Allgemeines, so löst sich alles Besondere auf, es ist gleichgültig. Diese Allgemeinheit und Freiheit des Selbstbewußtseyns, die Hegesias als Princip heraushob, sprach er (es kommt das Stoische und Epikuräische heraus: „Alles ist Dasselbe") als vollkommene Gleichgültigkeit, Zustand des Weisen aus; — eine Gleichgültigkeit, auf die wir alle philosophischen Systeme dieser Zeit (Art) werden hinaus gehen sehen: Dieß Aufgeben aller Realität, das gänzliche Insichzurückgehen des Lebens. Es wird erzählt, daß Hegesias, der in Alexandrien lebte, das Lehren von dem damaligen Ptolemäer verboten worden, weil er viele seiner Zuhörer mit einer solchen Gleichgültigkeit und Ueberdruß des Lebens entflammte, daß sie es sich selbst nahmen. *)

d. Anniceris.

Noch wird Anniceris und seine Anhänger angeführt, in welchen die Bestimmtheit des Princips der cyrenaischen Schule sich eigentlich ganz verläßt. Das Allgemeine verliert sich in der Schule; sie sinkt herunter. Anniceris hat der philosophischen Bildung eine andere Richtung gegeben, die späterhin auch bei den Aristotelikern und Cicero eintritt; — eine Bildung, die popular ist. Es wird von ihnen angeführt, „daß sie Freundschaft im gemeinen Leben, so wie Dank, Ehre gegen Eltern, und für's Vaterland etwas zu thun, zugestanden" als Zweck, Interesse des Menschen. „Obschon der Weise sich Beschwerlichkeiten und Geschäften unterziehe, so könne er dessen ungeachtet glücklich seyn, wenn er selbst wenig Vergnügen dabei gewinne. Freundschaft sey nicht um des Nutzens willen (διὰ τὰς χρείας) allein zu errichten, sondern wegen des sich erzeugenden Wohlwollens; und aus Liebe zum Freunde seyen auch Lasten und Beschwerlichkeiten zu übernehmen." **) So geht es zum Popu-

*) *Cic. Tusc. Quaest. I*, 34; *Val. Max. VIII.* 9.
**) *Diog. Laërt. II*, §. 96 — 97.

laren, mehr in die moraliſche Weiſe über; das theoretiſch Spekulative verliert ſich. Eine Weiſe moraliſchen Philoſophirens entſteht, die bei Cicero und den ſpäteren Peripatetikern, in der Weiſe, wie ſich die ariſtoteliſche Philoſophie zur Zeit des Cicero gemacht hatte, das Uebergewicht hatte.

Den Gang der cyrenaiſchen Schule ſehen wir alſo dieſen: Die Eine Wendung iſt das Aufheben, das Ueberſpringen des Princips ſelbſt; die andere Wendung geht in das Populare, für die Konſequenz des Denkens iſt da kein Intereſſe mehr. Kriterium und der Weiſe ſind Ausdrücke, die jetzt ſehr häufig werden; κριτήριον iſt Urtheil, jetzt Beſtimmtheit im Allgemeinen. Die Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns als Weſen, — aber als Weſen allgemein, — ſo als allgemein aufgefaßt: entſteht dann das, was man das Ideal des Weiſen zu nennen pflegt; es iſt der Einzelne, aber als allgemein vorgeſtellt. Dieſe Rednerei vom Weiſen iſt allgemein bei den Stoikern, Epikuräern, — ohne Begriff; es iſt ſein Zweck, nicht der allgemeine Zweck der Welt. Statt der Wiſſenſchaft des an und für ſich Objektiven iſt Wahrheit, Recht, als Inhalt, in Form eines exiſtirenden Subjekts. Es handelt ſich aber nicht von dem weiſen Manne, ſondern um die Weisheit des Univerſums, die reale Vernunft. Eine dritte Beſtimmung iſt dieß: Das Allgemeine iſt das Gute; die Seite der Realität iſt das Vergnügen, das Glück, — dieſes iſt einzelne Exiſtenz, unmittelbare Wirklichkeit. Wie ſtimmt nun Beides zuſammen? Die philoſophiſchen Schulen haben dieſen Zuſammenhang beider Beſtimmungen (die höher Seyn und Denken ſind) aufgeſtellt.

3. Die cyniſche Schule.

Von derſelben iſt nichts Beſonderes zu bemerken. Die Cyniker haben wenig philoſophiſche Ausbildung, und zu einem Syſtem, zu einer Wiſſenſchaft haben ſie es nicht gebracht; ſpäter wurde es erſt durch die Stoiker zu einer philoſophiſchen

Disciplin. Bei den Cynikern, wie bei den Cyrenaikern, war die Richtung: Zu bestimmen, was für das Bewußtseyn sowohl für seine Erkenntniß als für seine Handlungen das Princip seyn sollte. Die Cyniker haben auch das Gute als allgemeinen Zweck gesetzt: Worin ist es zu suchen für den individuellen Menschen? Wenn die Cyrenaiker, ihrem bestimmten Princip nach, das Bewußtseyn seiner als eines Einzelnen oder das Gefühl zum Wesen für das Bewußtseyn machten: so dagegen die Cyniker diese Einzelnheit, insofern sie unmittelbar für mich die Form der Allgemeinheit hat; d. h. insofern ich ein gegen alle Einzelnheit gleichgültiges, freies Bewußtseyn bin. Sie stehen zunächst den Cyrenaikern entgegen; denn während diesen das Gefühl als Princip erscheint, das freilich, indem es durch den Gedanken bestimmt werden soll, zur Allgemeinheit und vollkommenen Freiheit erweitert wird: fangen jene mit der vollkommenen Freiheit und Unabhängigkeit als Bestimmung des Menschen an. Es ist dieselbe Gleichgültigkeit des Selbstbewußtseyns, welche Hegesias als das Wesen ausgesprochen hatte; diese Extreme in der Konsequenz ihres Satzes heben sich selbst auf, und gehen in einander über. Bei den Cyrenaikern ist die rückkehrende Bewegung der Dinge ins Bewußtseyn: Es ist nichts für mich das Wesen; den Cynikern ist es ebenso um sich selbst zu thun, das einzelne Selbstbewußtseyn war gleichfalls Princip. Die Cyniker haben, wenigstens im Anfang, den Grundsatz für die Bestimmung des Menschen aufgestellt: Freiheit und Gleichgültigkeit sowohl des Gedankens als des wirklichen Lebens gegen alle äußere Einzelnheit, besonderen Zwecke, Bedürfnisse und Genüsse; so daß die Bildung nicht nur zur Unabhängigkeit in sich, zur Gleichgültigkeit dagegen, fortgehe, wie bei den Cyrenaikern, sondern zur ausdrücklichen Entbehrung, Beschränkung der Bedürfnisse auf das Nothwendige, was die Natur unmittelbar fordert. Die Cyniker haben als den Inhalt des Guten die höchste Unabhängigkeit von der Natur gesetzt, d. h. die wenigsten Be-

dürfniſſe; es iſt eine Flucht vor dem Genuſſe, eine Flucht vor dem Angenehmen der Empfindung. Das Negative dagegen iſt hier das Beſtimmende, wie auch ſpäter dieſer Gegenſatz zwiſchen Cynikern und Cyrenaikern ebenſo zwiſchen den Stoikern und Epikuräern hervortritt. Es zeigt ſich hier ſchon, wie die Cyniker das Negative zum Princip machten, — dieſelbe Negation, die ſich auch findet in der weiteren Ausbildung, die die cyrenaiſche Philoſophie genommen hat.

Keine wiſſenſchaftliche Wichtigkeit hat die cyniſche Schule nicht; ſie macht nur ein Moment aus, das nothwendig im Bewußtſeyn des Allgemeinen vorkommen muß: Das Bewußtſeyn muß ſich in ſeiner Einzelnheit frei wiſſen von aller Abhängigkeit der Dinge und Genuſſes. (Wer am Reichthume oder dem Vergnügen hängt, dem iſt als reales Bewußtſeyn in der That ſolche Dinglichkeit oder ſeine Einzelnheit das Weſen.) Allein die Cyniker fixirten dieß Moment ſo, daß ſie die Freiheit in die wirkliche Entſagung des ſogenannten Ueberflüſſigen ſetzten; ſie erkannten nur dieſe abſtrakte bewegungsloſe Selbſtſtändigkeit, die ſich mit Genuß, Intereſſe für das allgemeine Leben und in demſelben nicht einläßt. Allein die wahrhafte Freiheit beſteht nicht in dieſer Flucht des Genuſſes, und der Beſchäftigung die auf andere Menſchen, andere Lebenszwecke geht; ſondern daß das Bewußtſeyn, in dieſer Verwickelung in alle Realität, über ihr ſteht, und frei von ihr iſt.

a. Antiſthenes.

Antiſthenes iſt der Erſte, der als Cyniker auftritt, ein Athener und Freund des Sokrates. Er lebte und lehrte zu Athen „in einem Gymnaſium, das Cynoſarges hieß; er iſt ἀπλοκύων, der einfache Hund, genannt worden. Seine Mutter war aus Thracien; dieß wurde ihm oft vorgeworfen," — ein Vorwurf, der bei uns unſchicklich iſt. „Er antwortete: Die Mutter der Götter war eine Phrygierin, und die Athenienſer,

die sich so viel darauf einbilden, Eingeborne zu seyn, sind um nichts edler, als die eingebornen Muscheln und Heuschrecken. Er hat sich bei Gorgias und Sokrates gebildet; ging aus dem Piräus täglich in die Stadt, den Sokrates zu hören." *) Er hat Mehreres geschrieben und gilt nach allen Zeugen als ein höchst gebildeter, edler und strenger Mann, der es auch anfing, auf die äußerliche Aermlichkeit der Lebensweise einen Werth zu legen. Es werden die Titel mehrerer seiner Schriften erwähnt. **) Die Grundsätze des Antisthenes sind einfach; der Inhalt seiner Lehre bleibt beim Allgemeinen stehen. Es ist aber überflüssig, etwas Näheres von seinen Lehren anzuführen. Sie bestehen in dergleichen schönen Reden (allgemeinen Regeln), wie „daß die Tugend sich selbst genüge, und nichts bedürfe als der Charakter-Stärke des Sokrates." — „Keine Bedürfnisse haben, ist göttlich; so wenig als möglich, komme dem Göttlichen am Nächsten." ***) — „Das Gute ist schön, das Böse ist schimpflich. — Die Tugend bestehe in Werken, und bedürfe nicht vieler Reden und Gründe, noch Lehren. Die Bestimmung des Menschen sey ein tugendhaftes Leben. Der Weise begnüge sich mit sich selbst; denn er besitze Alles, was die Anderen zu besitzen scheinen. Ihm genüge seine eigene Tugend; er sey überall auf der Welt zu Hause. Wenn er des Ruhmes entbehre, so sey dieß nicht für ein Uebel, sondern für eine Wohlthat anzusehen" u. s. f. †) (Die Cyrenaiker lehrten im Gegentheil, daß man allein durch das Denken Vergnügen in sich finde.) Da sehen wir denn hier schon wieder die langweilige allgemeine Rednerei von dem Weisen anheben, die von den Stoikern, so wie den Epikuräern dann noch mehr ausgesponnen und weitläufiger ge-

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 13: 1—2.

**) *eod.* §. 15—18.

***) *Diog. Laërt. VI*, §. 105; *Tennemann B. II, S.* 92; (*Diog. Laërt. II*, §. 27).

†) Diog. Laërt. VI, §. 11—12: αὐταρκῆ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην, ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος κ. τ. λ.

macht worden iſt; — dem Ideale, wo es ſich um das Subjekt handelt, um ſeine Beſtimmung, um ſeine Befriedigung, — und wo dann ſeine Befriedigung darin geſetzt wird, ſeine Bedürfniſſe zu vereinfachen.

Wenn Antiſthenes ſagt, daß die Tugend nicht der Gründe und Lehren bedürfe: ſo vergißt er, daß er ſelbſt eben durch die Bildung ſeines Geiſtes ſich dieſe Unabhängigkeit deſſelben erworben. Er hat es nur als Reſultat der Bildung angeſehen, Allem zu entſagen, was die Menſchen begehren. Wir ſehen zugleich, daß Tugend eine andere Bedeutung erhalten hat. Sie iſt nicht bewußtloſe Tugend, wie die unmittelbare eines Bürgers eines freien Volkes, der ſeine Pflichten gegen Vaterland, Stand und Familie ſo erfüllt, wie Vaterland, Stand es unmittelbar fordern. Das Bewußtſeyn, aus ſich herausgegangen, bedarf jetzt, Geiſt zu werden, alle Realität zu ergreifen und derſelben als der ſeinigen bewußt zu werden, oder zu begreifen. Solcherlei Zuſtände aber, die Unſchuld oder Schönheit der Seele und dergleichen genannt werden, ſind Kinderzuſtände, die an ihrer Stelle jetzt geprieſen werden, aus denen der Menſch, weil er vernünftig iſt, heraustreten muß, und aus der aufgehobenen Unmittelbarkeit ſich wieder erſchaffen muß.

Antiſthenes hat noch in dieſer cyniſchen Philoſophie eine edle gebildete Geſtalt gehabt. Aber dieſer Geſtalt liegt dann die Rohheit, die Gemeinheit des Betragens, die Schamloſigkeit ſehr nahe; und in dieſe iſt der Cynismus auch ſpäter übergegangen. Daher der viele Spott und die Späße auf die Cyniker. (Die individuelle Manier und die Stärke des Charakters der Einzelnen macht ſie intereſſant.) Von Antiſthenes ſchon wird erzählt, „Sokrates habe zu ihm geſagt, als er ein Loch im Mantel herausgekehrt: Ich ſehe durch das Loch Deines Mantels Deine Eitelkeit (φιλοδοξίαν)." *) Sokrates ſagte dem Antiſthenes, er ſolle den Grazien opfern.

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 8; *II*, §. 36

b. Diogenes.

Diogenes von Sinope, der κύων. Ihre Beſtimmung ſetzten dieſe Cyniker in die Freiheit und Unabhängigkeit; und zwar ſo, daß ſie negativer Art, weſentlich Entbehrung ſeyn ſollte. Aber dieſe Gebundenheit durch Bedürfniſſe auf's äußerſte zu vermindern, iſt nur eine abſtrakte Freiheit. Die konkrete Freiheit beſteht darin, ſich zwar gleichgültig gegen die Bedürfniſſe zu verhalten, aber ſie nicht zu vermeiden: ſondern in dieſem Genuſſe ſelbſt frei zu ſeyn, und in Sittlichkeit und im Antheil am rechtlichen Leben der Menſchen zu verharren. Die abſtrakte Freiheit giebt dagegen die Sittlichkeit auf, — das Individuum zieht ſich in ſeine Subjektivität zurück, — ſie iſt folglich ein Moment der Unſittlichkeit.

Es gehörte zu dem Cynismus eine einfache Garderobe: „Ein dicker Prügel vom wilden Oelbaum, ein lumpiger verdoppelter Mantel ohne Unterkleid, der auch Bette bei Nacht war, ein Bettelſack für die nöthigen Lebensmittel, und ein Becher zum Waſſer-Schöpfen," *) — gleichſam das Koſtume, wodurch dieſe Cyniker ſich ſignaliſirten. Das, worauf ſie den höchſten Werth legten, iſt die Vereinfachung der Bedürfniſſe; hierbei nur der Natur zu folgen, erſcheint leicht plauſibel. Die Bedürfniſſe erſcheinen als Abhängigkeit von der Natur, und dieſe ſteht der Freiheit des Geiſtes gegenüber; die Abhängigkeit ſo auf das Minimum zu reduciren, erſcheint als ein Gedanke, der ſich empfiehlt. Aber dieß Minimum iſt ſelbſt ſogleich unbeſtimmt; und wenn dieſer Werth darauf geſetzt wird, ſich auf die Natur zu beſchränken: ſo wird eben damit ein zu großer Werth auf das Andere, und auf die Entbehrung des Anderen gelegt. Es iſt das, was auch im Princip des Mönchswesens vorkommt. Die Entſagung, das Negative, enthält zugleich eine affirmative Rich-

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 13; §. 22; §. 37; *Tennemann B. II. S.* 89.

tung auf das, dem entsagt wird; und die Entsagung und die Wichtigkeit dessen, dem entsagt wird, wird zu viel hervorgehoben. Die Kleidung der Cyniker erklärt Sokrates schon für Eitelkeit. Es ist nicht eine Sache vernünftiger Bestimmung; das Bedürfniß regulirt da. Im Norden muß man sich anders kleiden, als im Inneren von Afrika; das macht sich von selbst, man geht im Winter nicht in baumwollenen Kleidern. Das Weitere ist ohne Verstand; es ist dem Zufall, der Meinung hingegeben. Da ist es nicht meine Sache, etwas zu erfinden; es haben es Gottlob schon Andere erfunden. Der Schnitt meines Rocks wird bestimmt, man muß es der Meinung überlassen — der Schneider wird es schon machen —; die Hauptsache ist die Gleichgültigkeit, die man ihm bezeigt: Wenn es gleichgültig, so ist er auch als ein Gleichgültiges zu behandeln. (Die Abhängigkeit von der Mode, Gewohnheit ist noch immer besser, als von der Natur.) In neuerer Zeit war so die altdeutsche Kleidung in Rücksicht auf den Patriotismus wichtig. Es ist nicht gehörig, daß man seinen Verstand auf dergleichen richtet; nur die Gleichgültigkeit ist der Gesichtspunkt, der dabei herrschen muß. Man weiß sich etwas damit, will Aufsehen machen; es ist Geckenhaftigkeit, sich gegen die Mode zu setzen. Ich muß mich hierin nicht selbst bestimmen, noch dieß in den Kreis meiner Interessen ziehen: sondern es thun, wie ich es bestimmt finde.

Derselbe Gedanke der Cyniker bezieht sich auch auf die anderen Bedürfnisse. Eine solche Lebensart, wie die der Cyniker, die ein Resultat der Bildung seyn soll, ist wesentlich bedingt durch die Bildung des Geistes überhaupt. Die Cyniker waren noch keine Anachoreten; ihr Bewußtseyn stand noch wesentlich in Beziehung auf anderes Bewußtseyn. Antisthenes und Diogenes haben in Athen gelebt, und nur dort existiren können. Zur Bildung überhaupt gehört aber auch die Ausführung der Bildung auf die größte Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse und der Weise ihrer Befriedigung. In neuerer Zeit haben sich

die Bedürfniſſe ſehr vermehrt; dieß iſt nun das Spalten der allgemeinen Bedürfniſſe in viele beſondere Bedürfniſſe und Weiſen der Befriedigung. Dieß gehört dem Verſtande an, iſt Thätigkeit des Verſtandes; der Luxus hat ſo hier ſeine Stelle in der Anwendung des Verſtandes. Moraliſcher Weiſe kann man dagegen deklamiren, aber in einem Staate müſſen alle Anlagen, alle Richtungen, alle Weiſen ihre vollkommene Breite haben, müſſen ſich ergehen können; und jedes Individuum kann daran Theil nehmen, ſo weit es will, nur muß es ſich im Ganzen nach dem Allgemeinen richten. Die Hauptſache iſt, keinen größeren Werth darin zu legen, als die Sache erfordert; oder im Allgemeinen keinen Werth darin zu legen, es zu beſitzen, noch es zu entbehren.

Diogenes von Sinope, der bekannteſte Cyniker, hat ſich noch mehr als Antiſthenes durch ſeine äußere Lebensweiſe, ſo wie durch ſeine beißenden, oft auch witzigen Einfälle und bitteren und ſarkaſtiſchen Gegenreden ausgezeichnet.*) Er erhielt aber auch oft ebenſo paſſende Antworten. Er iſt Hund genannt worden, wie er den Ariſtipp den königlichen Hund nannte; dem Diogenes iſt von Gaſſenjungen geſchehen, was dem Ariſtipp von Königen. Diogenes iſt nur durch ſeine Lebensweiſe berühmt; bei ihm, ſo wie bei den Späteren, nahm der Cynismus die Bedeutung mehr bloß einer Lebensweiſe als einer Philoſophie an. Er beſchränkte ſich auf das engſte Naturbedürfniß, wollte ſich luſtig machen über die Anderen, die nicht ſo dachten als er und die ſich über ſeine Manier luſtig machten. Diogenes hat überall herumgelebt, in den Straßen Athens, auf Märkten, in Fäſſern; und gewöhnlich „in der Stoa Jupiters in Athen ſich aufgehalten und geſchlafen: ſo daß er ſagte, die Athenienſer hätten ihm einen prächtigen Aufenthaltsort erbauen laſſen.“**)

---

*) *Diog. Laert. VI*, §. 74.
**) *eod. VI*, §. 22.

Von ihm ſind nur Anekdoten zu erzählen. „Auf einer Seereiſe nach Aegina fiel er Seeräubern in die Hände, und ſollte als Sklave in Kreta verkauft werden. Befragt, was er verſtehe, erwiederte er: Männern zu gebieten; und gab dem Herold auf, er ſolle ausrufen: Wer einen Herrn kaufen wolle. Es kaufte ihn ein gewiſſer Xeniades aus Korinth, deſſen Söhne er unterrichtete und bildete.“ *) Von ſeinem Aufenthalt in Athen werden viel Geſchichten erzählt. Er war dort der Gegenſatz der Grobheit und Wegwerfung zu Ariſtipp's Schmarotzer-Philoſophie. Ariſtipp ſetzte keinen Werth in ſeine Genüſſe, ſo wenig als in ſeine Entbehrungen; Diogenes aber in ſeine Aermlichkeit. „Diogenes wuſch einmal ſeinen Kohl, als Ariſtipp bei ihm vorüberging; er rief ihm zu: Wenn Du Deinen Kohl ſelbſt zu waſchen wüßteſt, würdeſt Du nicht den Königen nachlaufen. Ariſtipp entgegnete“ paſſend: „Wenn Du mit Menſchen umzugehen wüßteſt, würdeſt Du nicht Kohl waſchen.“ **) „In Plato's Wohnung trat er einſt mit ſchmutzigen Füßen auf die ſchönen Fußteppiche herum, ſagend: Ich trete den Hochmuth (τύφον) des Plato zuſammen. Ja, aber mit einem anderen Hochmuth, erwiederte Plato“ ***) ebenſo paſſend. Oder: „Als Diogenes einſt ganz vom Regen durchnäßt da ſtand, und die Umſtehenden ihn beklagten, ſagte Plato: Wenn Ihr Euch ſeiner erbarmen wollt, ſo geht nur weg von hier;“ der Grund ſeiner Eitelkeit, iſt hinzuzudenken, †) — fällt hinweg, ſich Euch zu zeigen, Eure Bewunderung zu erhaſchen, welche ihn dieß thun macht. „Er hat einmal Prügel gekriegt,“ — wie oft die Anekdoten ſich da herum drehen, — „legte ſich ein großes Pflaſter auf ſeine Wunde und ſchrieb die Namen derer darauf, die ihn geſchlagen hatten; ſetzte ſie ſo dem Tadel Aller aus.“ (Daß Dio-

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 29—30, 74
**) *eod. II*, §. 68.
***) *eod. VI*, §. 26.
†) *eod. VI*, § 41

genes auch den Becher fortwarf, ist bekannt.) „Er versuchte auch rohes Fleisch zu essen; das ist ihm aber schlecht bekommen. er konnte es nicht verdauen." *) „Als junge Leute ihn umstanden, und sagten, wir fürchten, Du möchtest uns beißen, erwiederte er: Seyd ohne Sorgen; der Hund frißt keinen Mangold (τεύτλια). Bei einem Essen hat ein Gast ihm, wie einem Hunde, Knochen zugeworfen; er ging hin an ihn und hat ihn angepißt, wie ein Hund." **) Eine gute Antwort ist die, welche er „einem Tyrannen" gab, „der ihn fragte, aus welchem Erze man Statuen gießen müsse; er antwortete: Aus dem Erze, woraus die Statuen des Harmodius und Aristogiton gegossen wurden." ***) Er starb in einem sehr hohen Alter, wie er gelebt hatte, auf der Straße. †)

c. Spätere Cyniker.

Antisthenes und Diogenes waren, wie erinnert, sehr gebildete Menschen. Die folgenden Cyniker empören nicht minder durch ein Aeußerstes von Schamlosigkeit, aber waren häufig weiter nichts, als schweinische unverschämte Bettler, die ihre Befriedigung in der Unverschämtheit fanden, welche sie gegen Andere bewiesen; und sind in der Philosophie keiner weiteren Beachtung würdig. Sie verdienten den Namen Hunde, der dieser philosophischen Schule bei Zeiten gegeben wurde, in vollem Sinne; denn der Hund ist dieß unverschämte Thier. Krates und Hipparchia, eine Cynikerin aus Theben, haben auf öffentlichem Markte ihr Beilager celebrirt. ††)

Diese Unabhängigkeit, deren sich die Cyniker rühmten, ist Abhängigkeit. Jede andere Sphäre des thätigen Lebens enthält

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 33—34; 76.
**) *eod. VI*, §. 45—46.
***) *eod. VI*, §. 50.
†) *eod. VI*, §. 76—77.
††) *eod. VI*, §. 97.

Moment der affirmativen Freiheit, der Geiſtigkeit. Jenes heißt alſo, die Sphäre ſich verſagen, worin das Element der Freiheit genoſſen werden kann.

Drittes Kapitel.

Erſter Periode dritte Abtheilung: Plato und Ariſtoteles.

Dieß iſt Ausbildung zur Wiſſenſchaft, und näher des ſokratiſchen Standpunkts zur Wiſſenſchaftlichkeit. Mit Plato fängt die philoſophiſche Wiſſenſchaft als Wiſſenſchaft an.

A. Plato.

Plato gehört auch zu den Sokratikern. Er iſt der berühmteſte der Freunde und Zuhörer des Sokrates, und der das Princip des Sokrates, daß das Weſen im Bewußtſeyn, Weſen des Bewußtſeyns iſt, in ſeiner Wahrheit auffaßte: Daß das Abſolute im Gedanken, und alle Realität der Gedanke iſt, — nicht der einſeitige Gedanke oder in dem Sinne des ſchlechten Idealismus, nach welchem der Gedanke wieder auf Eine Seite tritt und ſich als bewußter Gedanke faßt und der Realität gegenüberſtellt; ſondern der Gedanke, der in Einer Einheit ebenſowohl Realität als Denken iſt, der Begriff und ſeine Realität in der Bewegung der Wiſſenſchaft, — Idee eines wiſſenſchaftlichen Ganzen. Das Recht des ſelbſtbewußten Denkens, das Sokrates zum Princip erhoben hatte, — dieß bloß abſtrakte Recht erweiterte Plato zum Gebiete der Wiſſenſchaft. Er verließ den engen Geſichtspunkt, in welchem Sokrates den an und für ſich ſeyenden Gedanken aufgefaßt hatte, nämlich als Weſen und Zweck für den ſelbſtbewußten Willen, und erfaßte denſelben als das Weſen des Univerſums. Er hat dem Princip Ausdehnung gegeben und die Weiſe der Konſtruirung, Ableitung des Princips, wenn ſeine Darſtellung auch nicht wiſſenſchaftlich iſt.

Eins der ſchönſten Geſchenke, welche uns das Schickſal aus dem Alterthum aufbewahrt, ſind ohne Zweifel die platoniſchen Werke. Seine Philoſophie aber, die in ihnen nicht eigentlich in ſyſtematiſcher Form vorgetragen iſt, daraus darzuſtellen, iſt nicht ſo ſehr durch ſie ſelbſt erſchwert, als dadurch, daß dieſe Philoſophie von verſchiedenen Zeiten verſchieden aufgefaßt worden, beſonders aber von den plumpen Händen neuerer Zeiten vielfach betaſtet worden iſt, die ihre rohen Vorſtellungen entweder da hinein getragen, unvermögend das Geiſtige geiſtig zu faſſen, oder dasjenige für das Weſentliche und Merkwürdigſte in Plato's Philoſophie angeſehen, was in der That der Philoſophie nicht angehört, ſondern der Vorſtellungsweiſe. Eigentlich aber erſchwert nur Unkenntniß der Philoſophie die Auffaſſung der platoniſchen Philoſophie.

Plato iſt eins von den welthiſtoriſchen Individuen, ſeine Philoſophie eine von den welthiſtoriſchen Exiſtenzen, die von ihrer Entſtehung an auf alle folgende Zeiten für die Bildung und Entwickelung des Geiſtes den bedeutendſten Einfluß gehabt haben; die chriſtliche Religion, die dieß hohe Princip in ſich enthält, iſt zu dieſer Organiſation des Vernünftigen, zu dieſem Reiche des Ueberſinnlichen geworden durch den großen Anfang, den Plato ſchon gemacht hatte. Das Eigenthümliche der platoniſchen Philoſophie iſt die Richtung auf die intellektuelle, überſinnliche Welt, die Erhebung des Bewußtſeyns in das geiſtige Reich; ſo daß das Intellektuelle die Geſtalt von Ueberſinnlichem, von Geiſtigem, was dem Denken angehört, erhält, daß es in dieſer Geſtalt für das Bewußtſeyn die Wichtigkeit bekommt, in das Bewußtſeyn eingeführt wird, und das Bewußtſeyn einen feſten Fuß in dieſem Boden faßt. Die chriſtliche Religion hat dann das Princip der Beſtimmung des Menſchen zur Seligkeit, — oder daß ſein inneres geiſtiges Weſen ſein wahrhaftes Weſen iſt, hat ſie in ihrer eigenthümlichen Weiſe zum allgemeinen Princip gemacht. Aber daß dieß Princip organiſirt iſt zu einer

geſitteten Welt, — dazu hat Plato und ſeine Philoſophie den größten Theil gehabt.

Vorher haben wir ſeiner Lebensumſtände zu erwähnen. „Plato war ein Athener, wurde im 3. Jahre der 87. Olympiade, oder nach Dodwell Ol. 87, 4 (429 v. Chr. Geburt) zu Anfang des peloponneſiſchen Krieges geboren, in dem Jahre, in welchem Perikles ſtarb.“ Er war 39 oder 40 Jahre jünger, als Sokrates. „Sein Vater Ariſton leitete ſein Geſchlecht von Kodrus her; ſeine Mutter Perictione ſtammte von Solon ab. Der Vatersbruder von ſeiner Mutter war“ jener berühmte „Kritias“ (bei dieſer Gelegenheit zu erwähnen), der ebenfalls mit Sokrates eine Zeit lang umgegangen war, und „einer der 30 Tyrannen Athens,“ der talentvollſte, geiſtreichſte, daher auch der gefährlichſte und verhaßteſte unter ihnen. *) Dem Sokrates wurde dieß beſonders ſehr übel genommen und zum Vorwurf gemacht, daß er ſolche Schüler, wie ihn und Alkibiades gehabt, die Athen durch ihren Leichtſinn faſt an den Rand des Verderbens brachten. Denn wenn er ſich in die Erziehung einmiſchte, die Andere ihren Kindern gaben: ſo war man zur Forderung berechtigt, daß das nicht trüge, was er zur Bildung der Jünglinge thun wollte. Kritias wird mit dem Chemniker Theodorus und dem Diagoras aus Melos gewöhnlich von den Alten als Gottesläugner aufgeführt. Sextus Empirikus hat ein hübſches Fragment aus einem ſeiner Gedichte. **)

Plato nun aus dieſem vornehmen Geſchlechte entſproſſen (die Mittel ſeiner Bildung fehlten nicht), erhielt durch die angeſehenſten Sophiſten eine Erziehung, die in ihm alle Geſchicklichkeiten übte, die für einen Athener gemäß geachtet wurden. „Er erhielt erſt ſpäter von ſeinem Lehrer den Namen Plato; in ſeiner Familie hieß er Ariſtokles. Einige ſchreiben ſeinen Na-

*) *Tennemann B. I. S. 416, B. II. S. 190. Diog. Laërt. III, §. 1—3.*

**) *Sext. Empiricus adv. Physicos I. §. 51—54.*

men der Breite seiner Stirn, Andere dem Reichthum und der Breite seiner Rede, Andere der Wohlgestalt, Breite seiner Figur zu. In seiner Jugend kultivirte er die Dichtkunst, und schrieb Tragödien" — (wie auch wohl bei uns die jungen Dichter mit Tragödien anfangen), — „Dithyramben und Gesänge" (μέλη, Lieder, Elegien, Epigramme). *) Von den lezten sind uns in der griechischen Anthologie noch verschiedene aufbehalten, die auf seine verschiedenen Geliebten gehen; unter anderen ein bekanntes an einen Aster (Stern), einen seiner besten Freunde, das einen artigen Einfall enthält:

„Nach den Sternen blickst Du, mein Aster, o möcht' ich der Himmel Werden, um auf Dich mit so viel Augen zu sehn." **)

Ein Gedanke, der sich auch bei Shakespeare in Romeo und Julia findet. Er „dachte übrigens in seiner Jugend nicht anders, als sich den Staatsgeschäften zu widmen." ***) Er wurde von seinem Vater bald zu Sokrates gebracht. „Es wird erzählt, daß Sokrates die Nacht vorher geträumt habe, er habe einen jungen Schwan auf seinen Knien sitzen, dessen Flügel schnell gewachsen, und der jezt aufgeflogen sey" (zum Himmel) „mit den lieblichsten Gesängen." †) Ueberhaupt erwähnen die Alten vieler solcher Züge, die die hohe Verehrung und Liebe beurkunden, die seiner stillen Größe, seiner Erhabenheit in der höchsten Einfachheit und Lieblichkeit von seinen Zeitgenossen und den Späteren zu Theil geworden und ihm den Namen des Göttlichen gegeben hat. Sokrates' Umgang und Weisheit konnte Plato nicht genügen. Er beschäftigte sich noch mit den älteren Philosophen, vornehmlich dem Heraklit. Aristoteles ††) giebt

---

*) *Diog. Laërt. III*, §. 4—5.

**) *eod. III*, §. 29.

***) *Plat. Epistol. VII*, *p.* 324 (*p.* 428).

†) *Diog. Laërt. III*, §. 5.

††) Metaph. I, 6: *συγγενόμενος Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις.*

an, daß er, ſchon ehe er zu Sokrates gekommen, „mit Kratylus umgegangen, und in die herakliteiſche Lehre eingeweiht.“ Er ſtudirte auch die Eleaten und ins Beſondere die Pythagoräer; und hatte Umgang mit den berühmteſten Sophiſten. Nachdem er ſich ſo in die Philoſophie vertieft hatte, verlor er das Intereſſe an Staatsangelegenheiten, entſagte denſelben gänzlich und widmete ſich ganz den Wiſſenſchaften. Seine Pflicht des Kriegsdienſtes als Athenienſer erfüllte er, wie Sokrates; er ſoll drei Feldzüge mitgemacht haben. *)

Nach der Hinrichtung des Sokrates „floh er, wie viele andere Philoſophen, aus Athen und begab ſich,“ wie ſchon erwähnt, „zu Euklid nach Megara. (8 Jahre hatte er mit Sokrates Umgang, vom 20. Jahre an.) Von Megara ging er dann bald auf Reiſen, zuerſt nach Cyrene in Afrika, wo er ſich beſonders auf Mathematik unter Anleitung des berühmten Mathematikers Theodorus legte,“ den er auch in mehreren ſeiner Dialoge als mitſprechende Perſon einführt. Plato ſelbſt brachte es in der Mathematik bald zu hoher Fertigkeit. Es wird ihm die Löſung des deliſchen oder delphiſchen Problems zugeſchrieben, das vom Orakel aufgegeben wurde, und ſich, ähnlich dem pythagoräiſchen Lehrſatze, auf den Kubus bezieht: Nämlich die Verzeichnung einer Linie anzugeben, deren Kubus gleich ſey der Summe von zwei gegebenen Kubis. Dieſes erfordert Konſtruktion durch zwei Kurven. Bemerkenswerth iſt, welche Art von Aufgaben die Orakel jezt gemacht haben. Es war bei einer Seuche, wo man ſich an das Orakel wandte, und da gab es dieſe ganz wiſſenſchaftliche Aufgabe; — es iſt eine Veränderung im Geiſte der Orakel, die höchſt merkwürdig iſt. „Von Cyrene ging Plato nach Aegypten,“ vorzüglich aber bald darauf „nach Groß-Griechenland,“ wo er Theils die Pythagoräer der damaligen Zeit, — Archytas von Tarent, den berühmten Mathematiker, kennen

*) *Diog. Laërt. III*, §. 8.

lernte, bei dem er die pythagoräiſche Philoſophie ſtudirte, Theils die Schriften der älteren Pythagoräer um ſchweres Geld einkaufte. Auf Sicilien hat er Freundſchaft mit Dion geknüpft. „Nach Athen zurückgekehrt, trat er in der Akademie als Lehrer auf, einem Haine oder Spaziergange, in dem ſich ein Gymnaſium befand, ſich mit ſeinen Schülern unterhaltend. Die Anlage war gemacht zur Ehre des Heros Akademus;“ *) aber Plato iſt der wahre Heros der Akademie geworden, der die alte Bedeutung des Namens der Akademie verdrängt und den Heros verdunkelt hat, damit dieſer unter Plato's Schutz, der ſich an ſeine Stelle ſetzte, auf die Nachwelt komme.

Seinen Aufenthalt und ſeine Geſchäfte in Athen unterbrach Plato durch ein dreimaliges Reiſen nach Sicilien; — zu Dionyſius dem Jüngeren, dem Herrſcher von Syrakus und Sicilien. Das bedeutendſte oder einzige äußere Verhältniß, in welches Plato trat, war ſeine Verbindung mit Dionyſius. Theils die Freundſchaft zu Dion, Theils beſonders höhere Hoffnungen — durch Dionyſius eine wahrhafte Staatsverfaſſung in die Wirklichkeit geſetzt zu ſehen — zogen ihn in dieß Verhältniß, das aber nichts Dauerndes erzeugt hat. Dieß ſieht jetzt — oberflächlich — recht plauſibel aus, und iſt in hundert politiſchen Romanen zum Grunde gelegt: Ein junger Fürſt, und hinter ihm, neben ihm ſteht ein weiſer Mann, ein Philoſoph, der ihn unterrichtet, inſpirirt; — dieß iſt eine Vorſtellung, die in ſich hohl iſt. Der nächſte Anverwandte des Dionyſius, Dion, und andere angeſehene Syrakuſaner, Freunde des Dionyſius, trugen ſich mit der Hoffnung, daß Dionyſius, den ſein Vater ſehr ungebildet hatte aufwachſen laſſen, und in den ſie den Begriff und Achtung für Philoſophie gelegt und ihn ſehr begierig gemacht hatten, Plato kennen zu lernen, — daß Dionyſius durch die Bekanntſchaft mit Plato ſehr viel gewinnen würde, daß ſeine noch ungebildete Natur, und

*) *Diog. Laërt. III*, §. 6—7. 9.

die nicht bös ſchien, durch die Idee des Plato von einer wahrhaften Staatsverfaſſung ſo beſtimmt werden würde, daß dieſe durch ihn in Sicilien zur Realiſirung käme. Plato ließ ſich hierdurch zu dem ſchiefen Schritt verleiten, nach Sicilien zu reiſen. *) Dionyſius fand viel Gefallen an Plato, und faßte eine ſolche Achtung zu ihm, daß er wünſchte, auch von ihm geachtet zu werden. Allein dieß hielt nicht lange aus. Dionyſius war eine von den mittelmäßigen Naturen, die in ihrer Halbheit zwar nach Ruhm und Auszeichnung ſtreben, die aber keiner Tiefe und keines Ernſtes fähig ſind, die den Schein davon haben, die keinen feſten Charakter haben; — Charakter der Halbheit, Wollen und Nichtkönnen, wie heutiges Tags Ironie auf dem Theater, Einer meint tüchtig, vortrefflich zu ſeyn, und doch nur ein Lump iſt. Und damit kann auch nur ein ſolches Verhältniß vorgeſtellt werden. Nur die Halbheit läßt ſich leiten, aber eben dieſe Halbheit iſt es, die ſelbſt den Plan zerſtört, unmöglich macht, — die Veranlaſſung zu ſolchen Plänen giebt, und ſie zugleich unausführbar macht. Es war durch Plato und Dionyſius' übrige Umgebung eine Achtung für die Wiſſenſchaft und Bildung angefacht worden. Seine Theilnahme an der Philoſophie war ebenſo oberflächlich, als ſeine vielfachen Verſuche in der Dichtkunſt. Er wollte Alles ſeyn, Dichter, Philoſoph, Staatsmann; und konnte es nicht aushalten, von Anderen geleitet zu ſeyn. Er wurde gebildet, ins Tiefere konnte er nicht gebracht werden. Der Unwille brach äußerlich aus in Zerfallen der Perſönlichkeiten gegen einander. Dionyſius zerfiel in Mißhelligkeiten mit ſeinem Verwandten Dion, und Plato wurde eben darin verwickelt, weil er die Freundſchaft mit Dion nicht aufgeben wollte; und Dionyſius nicht ſowohl einer Freundſchaft, die ſich auf Achtung und einen gemeinſamen ernſten Zweck

*) *Plat. Epist. VII, p.* 324 — 329 (*p.* 428 — 437); *Epist. III, p.* 316 (*p.* 419 — 411).

gründet, fähig war, als er Theils nur perſönliche Zuneigung zu Plato gefaßt hatte, Theils auch nur die Eitelkeit ihn an ihn feſſelte. Dionyſius konnte es jedoch nicht erlangen, daß er ſich ihm feſt verbinde; er wollte ihn allein beſitzen, und dieß war eine Zumuthung, die bei Plato keinen Eingang fand. Plato reiſte ab.*) Sie trennten ſich, und fühlten doch Beide das Bedürfniß, ſich zu vereinigen. Dionyſius rief ihn zurück, um Verſöhnung herbeizuführen. Dionyſius konnte es nicht ertragen, ſich Plato nicht haben feſt verbinden zu können; vorzüglich fand es Dionyſius unerträglich, daß Plato nicht den Dion aufgeben wollte. Plato gab ſowohl dem Andringen ſeiner Familie, des Dion, als vorzüglich des Archytas und anderer Pythagoräer aus Tarent nach, an die ſich Dionyſius gewendet hatte, und die ſich auch für die Verſöhnung des Dionyſius mit Dion und Plato intereſſirten; ja ſie verbürgten ſich ſogar für ſeine Sicherheit und Freiheit, wieder abzureiſen. Dionyſius konnte die Abweſenheit des Plato ebenſo wenig, als ſeine Anweſenheit vertragen; er fühlte ſich durch die letztere genirt. Es begründete ſich kein tieferes Verhältniß, das Verhältniß war abwechſelnd; ſie näherten ſich wieder, und trennten ſich von Neuem. Alſo auch der dritte Aufenthalt in Sicilien endigte mit Kaltſinnigkeit; das Verhältniß ſtellte ſich nicht her.**) Dieſes Mal (einmal) ſtieg die Spannung wegen der Verhältniſſe mit Dion ſo hoch, daß als Plato aus Unzufriedenheit über das Verfahren des Dionyſius mit Dion wieder wegreiſen wollte, Dionyſius ihm die Gelegenheit dazu benahm und zuletzt mit Gewalt abhalten wollte, Sicilien zu verlaſſen, — bis endlich die Pythagoräer von Tarent eintraten, den Plato von Dionyſius zurückforderten, ſeine Abreiſe durchſetzten und ihn nach Griechenland brachten; wobei auch noch der Umſtand mitwirkte,

*) *Plat. Epist. VII, p.* 329 — 330 (*p.* 437 — 439).

**) *Plat. Epist. III, p.* 317 — 318 (*p.* 411 — 415); *Epist. VII, p.* 337 — 340 (*p.* 453 — 457).

daß Dionysius die üble Nachrede scheute, mit Plato nicht auf einem guten Fuße zu stehen.*)

Plato's Hoffnungen scheiterten. Es war eine Verirrung Plato's, durch Dionysius die Staatsverfassungen den Forderungen seiner philosophischen Idee anpassen zu wollen. Später schlug Plato es sogar anderen Staaten, die sich ausdrücklich an ihn wandten und ihn darum ersuchten, unter anderen der Bewohnern von Cyrene und den Arkadiern, ab, ihr Gesetzgeber zu werden. Es war eine Zeit, wo viele griechische Staaten nicht mehr zurecht zu kommen wußten mit ihren Verfassungen, ohne etwas Neues finden zu können.**) Jetzt, in den letzten dreißig Jahren***) hat man viele Verfassungen gemacht; und jedem Menschen, der sich viel damit beschäftigt hat, wird es leicht seyn, eine solche zu machen. Aber das Theoretische reicht bei einer Verfassung nicht hin, es sind nicht Individuen, die sie machen; es ist ein Göttliches, Geistiges, was sich durch die Geschichte macht. Es ist so stark, daß der Gedanke eines Individuums gegen diese Macht des Weltgeistes nichts bedeutet; und wenn diese Gedanken etwas bedeuten, realisirt werden können: so sind sie nichts Anderes, als das Produkt dieser Macht des allgemeinen Geistes. Der Einfall, daß Plato Gesetzgeber werden sollte, war dieser Zeit nicht angemessen; Solon, Lykurg waren es, aber in der Zeit Plato's war dieß nicht mehr zu machen. Plato lehnte ein weiteres Einlassen in den Wunsch jener Staaten ab, weil sie nicht in die erste Bedingung einwilligten, welche er ihnen machte; und diese war die Aufhebung alles Privat-Eigenthums.†) Dieß Princip werden wir später noch betrachten bei seiner praktischen Philosophie.

*) *Plat. Epist. VII, p.* 345—350 (*p.* 408—477); (*Diog. Laërt. III, §.* 18—23); *Plut. Epist. VII, p.* 340 (*p.* 457).

**) *Plat. Epist. VII, p.* 326 (*p.* 431).

***) *Vorlesungen von* 1825.

†) *Diog. Laërt. III, §.* 23 (*Menag. ad h. l.*); *Aelian. Var. Histor. II,* 42; *Plutarch. ad principem ineruditum, init. p.* 779 *ed. Xyl.*

So geehrt im Ganzen und besonders in Athen lebte Plato bis „in die 108. Olympiade" (348 v. Chr. Geb.); „er starb an seinem Geburtstage bei einem Hochzeitsschmause im 81. Jahre seines Alters." *)

Plato's Philosophie ist uns in den Schriften, die wir von ihm haben, hinterlassen. Form und Inhalt sind von gleich anziehender Wichtigkeit. Beim Studium derselben müssen wir aber wissen: α) Was wir in ihnen zu suchen haben, und in ihnen von Philosophie finden können; β) und eben damit, was der platonische Standpunkt nicht leistet, seine Zeit überhaupt nicht leisten kann. So kann es seyn, daß sie uns sehr unbefriedigt lassen, — das Bedürfniß, mit dem wir zur Philosophie treten, nicht befriedigen können. Es ist besser, sie lassen uns im Ganzen unbefriedigt, als wenn wir sie als das Letzte ansehen wollen. Sein Standpunkt ist bestimmt und nothwendig, man kann aber bei ihm nicht bleiben, noch sich auf ihn zurückversetzen, — die Vernunft macht höhere Anforderungen. Ihn zum höchsten für uns zu machen, als den Standpunkt, den wir uns nehmen müssen, — dieß gehört zu den Schwächen unserer Zeit, die Größe, das eigentlich Ungeheure der Anforderung des Menschengeistes nicht tragen zu können, sich erdrückt zu fühlen und darum schwachmüthig von ihm sich zurückzuflüchten. Wie in der Pädagogik das Bestreben ist, die Menschen zu erziehen, um sie vor der Welt zu verwahren, d. h. sie in einem Kreise — z. B. des Komptoirs, idyllisch des Bohnenpflanzens — zu erhalten, in dem sie von der Welt nichts wissen, keine Notiz von ihr nehmen: so in der Philosophie ist zurückgegangen worden zum religiösen Glauben, so zur platonischen Philosophie. Beides sind Momente, die ihren wesentlichen Standpunkt und Stellung haben; aber sie sind nicht Philosophie unserer Zeit. Man hätte

*) *Diog. Laërt. III*, §. 2; *Bruckeri Hist. crit. philos. T. I*, *p.* 653.

Recht, zu ihr zurückzukehren, um die Idee, was ſpekulative Philoſophie iſt, wieder zu lernen; aber es iſt Leichtigkeit, ſo ſchön zu ſprechen, nach Luſt und Liebe, im Allgemeinen von Schönheit, Vortrefflichkeit. Man muß darüber ſtehen, d. h. das Bedürfniß des denkenden Geiſtes unſerer Zeit kennen, oder vielmehr dieß Bedürfniß haben. — Das Literariſche, das Kritiſche Herrn Schleiermachers, die kritiſche Sonderung, ob die einen oder die anderen Neben-Dialoge ächt ſeyen — (über die großen kann ohnehin nach den Zeugniſſen der Alten kein Zweifel ſeyn), — iſt für Philoſophie ganz überflüſſig, und gehört der Hyper-Kritik unſerer Zeit an.

Indem ich zur Darſtellung der platoniſchen Philoſophie übergehe, ſo iſt zuerſt von der erſten unmittelbaren Weiſe, in welcher ſie ſich zeigt, zu ſprechen. Es iſt die Beſchaffenheit der platoniſchen Werke ſelbſt, welche in ihrer Vielſeitigkeit uns verſchiedene Geſtalten des Philoſophirens darbietet. Hätten wir noch das rein philoſophiſche (dogmatiſche) Werk Plato's, worüber Brandis geſchrieben hat, das unter dem Titel Von der Philoſophie, oder Von den Ideen, von Ariſtoteles citirt wird, und er vor ſich gehabt zu haben ſcheint, wenn er die platoniſche Philoſophie beſchreibt, von ihr ſpricht: ſo würden wir dann ſeine Philoſophie in einfacherer Geſtalt vor uns haben. So aber haben wir nur ſeine Dialoge; und dieſe Geſtalt erſchwert es uns, ſogleich Vorſtellung zu gewinnen, uns beſtimmte Darſtellung von ſeiner Philoſophie zu machen. Die Form des Dialogs enthält ſehr heterogene Elemente, Seiten; was ich darunter verſtehe, iſt dieß. Daß darin eigentliches Philoſophiren über das abſolute Weſen, und das Vorſtellen von demſelben mannigfaltig vermiſcht iſt, macht dieſe Verſchiedenſeitigkeit aus.

Eine andere Schwierigkeit ſoll die ſeyn. Man unterſcheidet exoteriſche und eſoteriſche Philoſophie. Tennemann *) ſagt:

*) Band II, S. 220.

„Plato bediente sich desselben Rechts, welches jedem Denker zusteht, von seinen Entdeckungen nur so viel, als er für gut fand, und nur denen mitzutheilen, welchen er Empfänglichkeit zutraute. Auch Aristoteles hatte eine esoterische und exoterische Philosophie, nur mit dem Unterschiede, daß bei diesem der Unterschied bloß formal, beim Plato hingegen auch zugleich material war." Wie einfältig! Das sieht aus, als sey der Philosoph im Besitz seiner Gedanken, wie der äußerlichen Dinge. Die Gedanken sind aber ganz etwas Anderes. Die philosophische Idee besitzt umgekehrt den Menschen. Wenn Philosophen sich über philosophische Gegenstände expliciren, so müssen sie sich nach ihren Ideen richten; sie können sie nicht in der Tasche behalten. Spricht man auch mit Einigen äußerlich, so ist die Idee immer darin enthalten, wenn die Sache nur Inhalt hat. Zur Mittheilung, Uebergabe einer äußerlichen Sache gehört nicht viel, aber bei Mittheilung der Idee gehört Geschicklichkeit. Sie bleibt immer etwas Esoterisches; man hat also nicht bloß das Exoterische der Philosophen. Das sind oberflächliche Vorstellungen.

Es kann unter die Schwierigkeiten, die eigentliche Spekulation Plato's zu erfassen, nicht die historische Seite gerechnet werden, daß Plato in seinen Dialogen nicht in eigener Person spricht, sondern Sokrates und viele andere Personen redend eingeführt, von denen man nicht immer wisse, welche eigentlich das vortrage, was Plato's Meinung sey. Es könnte den Schein haben, als ob er nur geschichtlich die Weise und Lehre des Sokrates besonders vorgestellt habe. Bei sokratischen Dialogen, wie sie Cicero giebt, da kann man eher die Personen herausfinden; aber bei Cicero ist kein gründliches Interesse vorhanden. Bei Plato kann jedoch von dieser Zweideutigkeit eigentlich nicht die Rede seyn, diese äußerliche Schwierigkeit ist nur scheinbar; aus seinen Dialogen geht seine Philosophie ganz deutlich hervor. Denn die platonischen Dialoge sind nicht so beschaffen, wie die Unterredung Mehrerer, die aus vielen Monologen besteht, wo-

von der Eine dieß, der Andere jenes meint, und bei ſeiner Meinung bleibt. Sondern die Verſchiedenheit der Meinungen, die vorkommt, iſt unterſucht, es ergiebt ein Reſultat als das Wahre; oder die ganze Bewegung des Erkennens, wenn das Reſultat negativ iſt, iſt es, die Plato angehört.

Ein anderer hiſtoriſcher Umſtand, der der Vielſeitigkeit anzugehören ſcheint, iſt allerdings dieſer, daß von Alten und Neueren viel darüber geſprochen worden, Plato habe von Sokrates, von dieſem und jenem Sophiſten, vorzüglich aber von den Schriften der Pythagoräer, in ſeinen Dialogen aufgenommen, — er habe offenbar viele ältere Philoſophien vorgetragen, wobei pythagoräiſche und heraklitiſche Philoſopheme und eleatiſche Weiſe der Behandlung vornehmlich ſehr hervortritt; ſo daß dieſen zum Theil die ganze Materie der Abhandlung und nur die äußere Form dem Plato angehöre, — es alſo nöthig wäre, dabei deswegen zu unterſcheiden, was ihm eigenthümlich angehöre oder nicht, oder ob jene Ingredienzien mit einander übereinſtimmen. In dieſer Rückſicht aber iſt zu bemerken, daß, indem das Weſen der Philoſophie daſſelbe iſt, jeder folgende Philoſoph die vorhergehenden Philoſophien in die ſeinige aufnehmen wird und muß, — daß ihm das eigenthümlich angehört, wie er ſie weiter fortgebildet. Die Philoſophie iſt nicht ſo etwas Einzelnes, als ein Kunſtwerk; und ſelbſt an dieſem iſt es die Geſchicklichkeit der Kunſt, die der Künſtler von Anderen empfangen wieder aufnimmt, und ausübt. Die Erfindung des Künſtlers iſt der Gedanke ſeines Ganzen und die verſtändige Anwendung der vorgefundenen und bereiteten Mittel; dieſer unmittelbaren Einfälle und eigenthümlichen Erfindungen können unendlich viele ſeyn. Aber die Philoſophie hat zum Grunde Einen Gedanken, Ein Weſen; und an die Stelle der früheren wahren Erkenntniß deſſelben kann nichts Anderes geſetzt werden, — ſie muß in den Späteren ebenſo nothwendig vorkommen. Ich habe ſchon bemerkt, daß Plato's Dialoge nicht ſo anzuſehen ſind, daß es

ihm darum zu thun gewesen ist, verschiedene Philosophien geltend zu machen, noch daß Plato's Philosophie eine ekletische Philosophie sey, die aus ihnen entstehe; sie bildet vielmehr den Knoten, in dem diese abstrakten einseitigen Principien jetzt auf konkrete Weise wahrhaft vereinigt sind. In der allgemeinen Vorstellung der Geschichte der Philosophie sahen wir schon, daß solche Knotenpunkte in der Linie des Fortganges der philosophischen Ausbildung eintreten müssen, in denen das Wahre konkret ist. Das Konkrete ist die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen, Principen; diese um ausgebildet zu werden, um bestimmt vor das Bewußtseyn zu kommen, müssen zuerst für sich aufgestellt, ausgebildet werden. Dadurch erhalten sie denn allerdings die Gestalt der Einseitigkeit gegen das folgende Höhere; dieß vernichtet sie aber nicht, läßt sie auch nicht liegen, sondern nimmt sie auf als Momente seines höheren und tieferen Princips. In der platonischen Philosophie sehen wir so vielerlei Philosopheme aus früherer Zeit, aber aufgenommen in seinem Princip, und darin vereinigt. Dieß Verhältniß ist, daß platonische Philosophie sich als eine Totalität der Idee beweist; die seinige, als Resultat, befaßt die Principien der anderen in sich. Häufig hat Plato nichts Anderes gethan, als die Philosophien Aelterer exponirt; und seiner ihm eigenthümlichen Darstellung gehört nur dieß an, sie erweitert zu haben. Sein Timäus ist nach allen Zeugnissen *) Erweiterung einer pythagoräischen Schrift, die wir auch noch haben; überscharfsinnige Leute sagen, diese sey erst aus Plato gemacht. Seine Erweiterung ist auch bei Parmenides so, daß sein Princip in seiner Einseitigkeit aufgehoben ist.

Die platonischen Werke sind bekanntlich Dialogen, und es ist zuerst von der Form zu reden, in der Plato seine Ideen

*) *Scholia in Timaeum, p.* 423—424 (*ed. Bekk.: Commentar. crit. in Plat. T. II*).

vorgetragen hat, ſie zu charakteriſiren; anderen Theils iſt ſie aber von dem, was Philoſophie als ſolche bei ihm iſt, abzuziehen. Die Form der platoniſchen Philoſophie iſt die dialogiſche. Die Schönheit dieſer Form iſt vornehmlich anziehend dabei. Man muß nicht dafür halten, daß es die beſte Form der philoſophiſchen Darſtellung ſey. Sie iſt Eigenthümlichkeit Plato's und als Kunſtwerk allerdings werth zu achten. Häufig ſetzt man die Vollkommenheit in dieſer Form.

Zur äußeren Form gehört zunächſt die Scenerie und das Dramatiſche; das Anmuthige iſt, daß Scene, individuelle Veranlaſſung da iſt der Dialoge. Plato macht ihnen eine Umgebung von Wirklichkeit des Lokals und dann der Perſonen, der Veranlaſſung, welche ſie zuſammengeführt, die für ſich ſchon ſehr lieblich, offen und heiter iſt. Wir werden zu einem Orte: zum Platanenbaum im Phädrus,*) zum klaren Waſſer des Ilyſſus, durch den Sokrates und Phädrus hindurchgehen; zu den Hallen der Gymnaſien; zur Akademie; zu einem Gaſtmale geführt. Aber noch mehr iſt dieſe Erfindung äußerlicher, ſpecieller, zufälliger insbeſondere, Veranlaſſungen partikulariſirt. Es ſind lauter andere Perſonen, denen Plato ſeine Gedanken in den Mund legt; ſo daß er ſelbſt nie namentlich auftritt, und damit alles Thetiſche, Behauptende, Dogmatiſirende völlig abwälzt; und wir ebenſo wenig ein — ihn als — Subjekt auftreten ſehen, als in der Geſchichte des Thucydides oder im Homer. Xenophon läßt Theils ſich ſelbſt auftreten, Theils giebt er überall das Abſichtliche vor, die Lehrweiſe und das Leben durch Beiſpiele zu rechtfertigen. Bei Plato iſt Alles ganz objektiv und plaſtiſch; es iſt Kunſt, es weit von ſich zu entfernen, oft in die dritte, vierte Perſon hinauszuſchieben (Phädo). Sokrates iſt Hauptperſon, dann andere Perſonen; Viele ſind uns bekannte Sterne: Agathon, Zenon, Ariſtophanes. Was von dem in den

*) *pag.* 229 (*p.* 6).

Dialogen Dargestellten dem Sokrates oder dem Platon angehöre, bedarf keiner weiteren Untersuchung. So viel ist gewiß, daß wir aus Plato's Dialogen sein System vollkommen zu erkennen im Stande sind.

Im Ton der Darstellung des persönlichen Verhaltens der Unterredungen herrscht die edelste (attische) Urbanität gebildeter Menschen. Feinheit des Betragens lernt man daraus. Man sieht den Weltmann, der sich zu benehmen weiß. Höflichkeit drückt nicht ganz Urbanität aus. Höflichkeit enthält etwas mehr, einen Ueberfluß, noch Bezeugungen von Achtung, von Vorzug, von Verpflichtungen, die man ausdrückt. Die Urbanität ist die wahrhafte Höflichkeit; diese liegt zu Grunde. Urbanität bleibt aber dabei stehen, dem Anderen die persönliche vollkommene Freiheit seiner Sinnesart, Meinungen zuzugestehen, — das Recht, sich zu äußern, einem jeden, mit dem man spricht, einzuräumen: und in seiner Gegenäußerung, Widerspruch diesen Zug auszudrücken, — sein eigenes Sprechen für ein subjektives zu halten gegen das Aeußern des Anderen; weil es eine Unterredung ist, Personen als Personen auftreten, nicht der objektive Verstand oder Vernunft sich mit sich bespricht. (Vieles ist, was wir zur bloßen Ironie ziehen.) Bei aller Energie der Aeußerung ist dieß immer anerkannt, daß der Andere auch verständige, denkende Person ist. Man muß nicht vom Dreifuß versichern, dem Anderen über den Mund fahren. Diese Urbanität ist nicht Schonung, es ist größte Freimüthigkeit; sie macht die Anmuth der Dialogen Platon's.

Dieser Dialog ist nicht Konversation; in ihr hat das, was man sagt, einen zufälligen Zusammenhang, und soll ihn haben, — die Sache soll nicht erschöpft seyn. Man will sich unterhalten, darin liegt Zufälligkeit; Willkür der Einfälle ist Regel. Der Einleitung nach haben die Dialoge zuweilen auch diese Weise der Unterhaltung, die Gestalt zufälligen Fortgangs; aber später werden sie Entwickelung der Sache, das Subjektive der

Konverſation verſchwindet, — im Plato iſt im Ganzen ſchöner konſequenter dialektiſcher Fortgang. Sokrates redet, zieht Reſultat, leitet ab, geht für ſich in ſeinem Raiſonnement fort, und giebt ihm nur die äußere Wendung, es in Geſtalt der Frage vorzutragen; die meiſten Fragen ſind darauf eingerichtet, daß der Andere antwortet durch Ja oder Nein. Der Dialog ſcheint das Zweckmäßigſte zu ſeyn, ein Raiſonnement darzuſtellen, weil es hin und her geht; dieſes wird an verſchiedene Perſonen vertheilt, damit die Sache lebendiger werde. Der Dialog hat den Nachtheil, daß der Fortgang von der Willkür herzukommen ſcheint; das Gefühl am Ende des Dialogs iſt, daß die Sache auch anders hätte werden können. Bei den platoniſchen Dialogen iſt ſcheinbar auch dieſe Willkür vorhanden; dann iſt ſie entfernt, weil die Entwickelung nur Entwickelung der Sache iſt, und dem dazwiſchen Redenden wenig überlaſſen iſt. Solche Perſonen ſind plaſtiſche Perſonen der Unterredung; es iſt Einem nicht um ſeine Vorſtellung, pour placer son mot, zu thun. Wie beim Abhören des Katechismus die Antworten vorgeſchrieben: ſo im Dialog daſſelbe; denn der Autor läßt den Antworter ſprechen, was er (der Autor) will. Die Frage iſt ſo auf die Spitze geſtellt, daß nur ganz einfache Antwort möglich iſt. Das iſt das Schöne und Große dieſer dialogiſchen Kunſt, die zugleich unbefangen und einfach erſcheint.

Es verbindet ſich nun mit dieſem Aeußerlichen der Perſönlichkeit zunächſt, daß die platoniſche Philoſophie nicht für ſich ſich als ein eigenthümliches Feld ankündigt, wo man eine eigene Wiſſenſchaft in eigener Sphäre beginnt (wir nicht auf einem eigenthümlichen Boden uns befinden): ſondern ſich auf die gewöhnlichen Vorſtellungen der Bildung überhaupt einläßt (wie Sokrates überhaupt), Theils die Sophiſten, Theils auch frühere Philoſophen einläßt, ebenſo in der Ausführung an Beiſpiele und Weiſen des gemeinen Bewußtſeyns erinnert. Eine ſyſtematiſche Expoſition der Philoſophie können wir nicht in dieſer Weiſe

finden. Es iſt Unbequemlichkeit für's Ueberſehen; es iſt kein Maaßſtab, ob der Gegenſtand erſchöpft iſt oder nicht. Es iſt Ein Geiſt darin, beſtimmter Standpunkt der Philoſophie; der Geiſt tritt aber nicht in der beſtimmten Form hervor, die wir fordern. Die philoſophiſche Bildung Plato's war dazu noch nicht reif. Es iſt noch nicht die Zeit und die allgemeine Bildung für eigentliche wiſſenſchaftliche Werke. Die Idee war noch friſch, neu; zur wiſſenſchaftlichen ſyſtematiſchen Darſtellung iſt dieß erſt bei Ariſtoteles gediehen. Dieſer Mangel Plato's iſt dann auch Mangel in Anſehung der konkreten Beſtimmung der Idee ſelbſt.

Eine weſentliche Verſchiedenheit der Elemente in der Darſtellung der platoniſchen Philoſophie in ſeinen Dialogen iſt, daß die bloßen Vorſtellungen vom Weſen, und das begreifende Erkennen deſſelben (in Weiſe der Vorſtellung und ſpekulativ zu ſprechen) dann überhaupt ſelbſt in einer ungebundeneren Weiſe vermiſcht iſt, beſonders in jener Weiſe zu einer mythiſchen Darſtellung fortzugehen; — eine Vermiſchung, welche in dieſem Anfange der eigentlichen Wiſſenſchaft in ihrer wahren Geſtalt nothwendig iſt. Plato's erhabener Geiſt, der eine Anſchauung oder Vorſtellung des Geiſtes hatte, durchdrang dieſen ſeinen Gegenſtand mit dem Begriffe; aber er fing dieß Durchdringen nur erſt an, umfaßte nicht die ganze Realität deſſelben mit dem Begriffe, — oder das Erkennen, das in Plato erſchien, realiſirte ſich noch nicht in ihm zu dem Ganzen. Hier geſchieht es alſo, Theils *α*) daß die Vorſtellung des Weſens ſich wieder von ſeinem Begriffe trennt und er ihr gegenübertritt, ohne daß es ausgeſprochen wäre, daß der Begriff allein das Weſen iſt. Wir können verleitet werden, was er in Weiſe der Vorſtellung vom Erkennen, von der Seele ſagt, als philoſophiſch hinzunehmen. So ſehen wir ihn von Gott ſprechen und wieder im Begriffe von dem abſoluten Weſen der Dinge, aber getrennt, oder in einer Verbindung, daß Beides getrennt ſcheint, der Vorſtellung angehört, als unbegriffenes Weſen. *β*) Theils tritt, für die wei-

tere Ausführung und Realität, die bloße Vorſtellung ein, an die Stelle des Fortgehens im Begriffe — Mythen, ſelbſtgebildete Bewegungen der Vorſtellung, oder aus der ſinnlichen Vorſtellung aufgenommene Erzählungen, durch den Gedanken beſtimmt, ohne daß dieſer ſie in Wahrheit durchdrungen hätte, überhaupt das Geiſtige durch Formen der Vorſtellung beſtimmt. Es werden ſinnliche Erſcheinungen z. B. des Körpers, der Natur aufgenommen und Gedanken darüber, die ſie nicht erſchöpfen; als wenn ſie durch und durch gedacht wären, der Begriff ſelbſtſtändig an ſich ſelbſt fortginge.

Dieß in Beziehung auf's Auffaſſen betrachtet, ſo geſchieht es, um dieſer beiden Umſtände willen, daß entweder zu viel oder zu wenig in Plato's Philoſophie gefunden wird. α) Zu viel finden die Aelteren, ſogenannten Neuplatoniker, welche αα) Theils, wie ſie die griechiſche Mythologie allegoriſirten, ſie als einen Ausdruck von Ideen darſtellten (was die Mythen allerdings ſind), ebenſo die Ideen in den platoniſchen Mythen erſt herausgehoben, wodurch ſie die Mythen erſt zu Philoſophemen machten: denn darin beſteht das Verdienſt der Philoſophie, daß das Wahre in der Form des Begriffes iſt; ββ) Theils was in der Form des Begriffes bei Plato iſt, ſo für den Ausdruck des abſoluten Weſens (die Weſenlehre im Parmenides für Erkenntniß Gottes) nahmen, daß Plato ſelbſt es nicht davon unterſchieden habe. Es iſt in den platoniſchen reinen Begriffen nicht die Vorſtellung als ſolche aufgehoben, — oder nicht geſagt, daß dieſe Begriffe ihr Weſen ſind; oder ſie ſind mehr nicht als eine Vorſtellung für Plato, nicht Weſen. β) Zu wenig die Neueren beſonders; denn dieſe hingen ſich vorzüglich an die Seite der Vorſtellung, ſehen Realität in der Vorſtellung. Was in Plato Begriffenes oder rein Spekulatives vorkommt, gilt ihnen für ein Herumtreiben in abſtrakten logiſchen Begriffen oder für leere Spitzfindigkeiten, dagegen dasjenige als Philoſophem, was in der Weiſe der Vorſtellung ausgeſprochen iſt. So finden wir

bei Tennemann und Anderen eine steife Zurückführung der platonischen Philosophie auf die Formen unserer vormaligen Metaphysik, z. B. der Ursachen, der Beweise vom Daseyn Gottes.*)

Von einfachen Begriffen spricht Plato so: „Ihre letzte Wahrheit ist Gott, jene sind abhängige, vorübergehende Momente, ihre Wahrheit haben sie in Gott;" und von diesem spricht er zuerst, so ist er eine Vorstellung.

Um die Philosophie Plato's aus seinen Dialogen aufzufassen, muß das, was der Vorstellung angehört, insbesondere wo er für die Darstellung einer philosophischen Idee zu Mythen seine Zuflucht nimmt, von der philosophischen Idee selbst unterschieden werden, — und diese freie Weise des platonischen Vortrags, von den tiefsten dialektischen Untersuchungen zur Vorstellung und Bildern, zur Schilderung von Scenen der Unterredung geistreicher Menschen, auch von Naturscenen überzugehen.

Die mythische Darstellung der Philosopheme wird von Plato gerühmt; dieß hängt mit der Form seiner Darstellung zusammen. Er läßt den Sokrates von gegebenen Veranlassungen ausgehen, von den bestimmten Vorstellungen der Individuen, von dem Kreise ihrer Ideen; so geht die Manier der Vorstellung (der Mythus) und die ächt spekulative durcheinander. Die mythische Form der platonischen Dialoge macht das Anziehende dieser Schriften aus, aber es ist eine Quelle von Mißverständnissen; es ist schon eins, wenn man diese Mythen für das Vortrefflichste hält. Viele Philosopheme sind durch die mythische Darstellung näher gebracht; das ist nicht die wahrhafte Weise der Darstellung. Die Philosopheme sind Gedanken, müssen, um rein zu seyn, als solche vorgetragen werden. Der Mythos ist immer eine Darstellung, die sich sinnlicher Weise bedient, sinnliche Bilder hereinbringt, die für die Vorstellung zugerichtet sind, nicht für den Gedanken; es ist eine Ohn-

*) *Tennemann*, B. II, S. 376.

macht des Gedankens, der für ſich ſich noch nicht feſtzuhalten weiß, nicht auszukommen weiß. Die mythiſche Darſtellung, als älter, iſt Darſtellung, wo der Gedanke noch nicht frei iſt: ſie iſt Verunreinigung des Gedankens durch ſinnliche Geſtalt; dieſe kann nicht ausdrücken, was der Gedanke will. Es iſt Reiz, Weiſe anzulocken, ſich mit Inhalt zu beſchäftigen. Es iſt etwas Pädagogiſches. Die Mythe gehört zur Pädagogie des Menſchengeſchlechts. Iſt der Begriff erwachſen, ſo bedarf er deſſelben nicht mehr. Oft ſagt Plato, „es ſey ſchwer, ſich über dieſen Gegenſtand auszulaſſen, er wolle daher Mythus aufſtellen;“ leichter iſt dieß allerdings.

Die Manier der Vorſtellung hat Plato auch oft. Es iſt einer Seits popular, aber anderer Seits die Gefahr unabwendbar, daß man ſolches, was nur der Vorſtellung angehört, nicht dem Gedanken, für etwas Weſentliches nimmt. Es iſt unſere Sache, zu unterſcheiden, was Speculation, was Vorſtellung iſt. Kennt man nicht für ſich, was Begriff, ſpekulativ iſt: ſo kann man eine ganze Menge Theoreme aus den Dialogen ziehen, und ſie als platoniſche Philoſopheme ausgeben, die durchaus nur der Vorſtellung, der Weiſe derſelben angehören. Dieſe Mythen ſind Veranlaſſung geweſen, daß viele Sätze aufgeführt werden als Philoſopheme, die für ſich gar nicht ſolche ſind. Indem man aber weiß, daß ſie der Vorſtellung als ſolcher angehören: ſo weiß man, daß ſie nicht das Weſentliche ſind. So z. B. bedient ſich Plato in ſeinem Timäus, indem er von der Erſchaffung der Welt ſpricht, der Form, Gott habe die Welt gebildet, und die Dämonen hätten dabei gewiſſe Beſchäftigungen gehabt;*) es iſt ganz in der Weiſe der Vorſtellung geſprochen. Wird dieß aber für ein philoſophiſches Dogma Plato's genommen, daß Gott die Welt geſchaffen, daß Dämonien, höhere Weſen geiſtiger Art, exiſtiren, und bei der Welterſchaffung Gottes

*) *Timaeus p.* 41 (*p.* 43).

hülfreiche Hand geleiſtet haben: ſo ſteht dieß zwar wörtlich in Plato, und doch iſt es nicht zu ſeiner Philoſophie gehörig. Wenn er von der Seele des Menſchen ſagt, daß ſie einen vernünftigen und unvernünftigen Theil habe: ſo iſt dieß ebenſo im Allgemeinen zu nehmen; aber Plato behauptet damit nicht, daß die Seele aus zweierlei Subſtanzen, zweierlei Dingen zuſammengeſetzt ſey. Wenn er das Lernen als eine Wiedererinnerung vorſtellt: ſo kann das heißen, daß die Seele vor der Geburt des Menſchen präexiſtirt habe. Ebenſo wenn er von dem Hauptpunkte ſeiner Philoſophie, von den Ideen, dem Allgemeinen, als dem bleibenden Selbſtſtändigen ſpricht, als den Muſtern der ſinnlichen Dinge: ſo kann man dann leicht dazu fortgehen, jene Ideen, nach der Weiſe der modernen Verſtandes-Kategorien, als Subſtanzen zu denken, die im Verſtande Gottes oder für ſich, als ſelbſtſtändig, z. B. als Engel, jenſeits der Wirklichkeit exiſtiren. Kurz Alles, was in der Weiſe der Vorſtellung ausgedrückt iſt, nehmen die Neueren in dieſer Weiſe für Philoſophie. So kann man platoniſche Philoſophie in dieſer Art aufſtellen, man iſt durch Plato's Worte berechtigt; weiß man aber, was das Philoſophiſche iſt, ſo kümmert man ſich um ſolche Ausdrücke nicht, und weiß, was Plato wollte. Wir haben jedoch nun zur Betrachtung der Philoſophie des Plato ſelbſt überzugehen.

In der Darſtellung der platoniſchen Philoſophie kann Beides nicht geſondert, aber es muß bemerkt und anders beurtheilt werden, als beſonders von der letzteren Seite geſchehen iſt. Wir haben 1) den allgemeinen Begriff Plato's von der Philoſophie und dem Erkennen, 2) die beſonderen Theile derſelben, die bei ihm hervortreten, zu entwickeln.

Das Erſte iſt die Vorſtellung, die Plato vom Werthe der Philoſophie überhaupt hatte. Ueberhaupt ſehen wir Plato ganz durchdrungen von der Höhe der Erkenntniß der Philoſophie. Er zeigt Enthuſiasmus für den Gedanken, das Denken deſſen, was an und für ſich iſt. Wenn die Cyrenaiker

die Beziehung des Seyenden auf das einzelne Bewußtſeyn, die Cyniker die unmittelbare Freiheit als das Weſen ſetzten: ſo dagegen Plato die ſich mit ſich ſelbſt vermittelnde Einheit des Bewußtſeyns und Weſens, oder das Erkennen. Philoſophie iſt ihm das Weſen für den Menſchen. Er drückt überall die erhabenſten Vorſtellungen von der Würde der Philoſophie aus, — ſie allein ſey das, was der Menſch zu ſuchen hat; das tiefſte Gefühl und entſchiedenſte Bewußtſeyn, alles Andere für geringer zu achten. Er ſpricht mit der größten Begeiſterung davon; heut zu Tage wagen wir nicht, ſo davon zu ſprechen. Philoſophie iſt ihm das höchſte Beſitzthum. Unter einer Menge von Stellen hierüber führe ich zunächſt eine aus dem Timäus an: „Die Kenntniß der vortrefflichſten Dinge fängt von den Augen an. Das Unterſcheiden des ſichtbaren Tags und der Nacht, die Monate und Umläufe der Planeten haben die Kenntniß der Zeit erzeugt, und die Nachforſchung der Natur des Ganzen uns gegeben. Woraus wir dann die Philoſophie gewonnen haben; und ein größeres Gut, als ſie, von Gott den Menſchen gegeben, iſt weder gekommen, noch wird es je kommen.“ *)

Am Berühmteſten und zugleich am Verrufenſten iſt das, was er hierüber in der Republik ſagt, und wie er ſein Bewußtſeyn ausdrückt, — wie ſehr dieß den gemeinen Vorſtellungen der Menſchen widerſpricht. Es betrifft die Beziehung der Philoſophie auf den Staat, und fällt um ſo mehr auf, weil es die Beziehung der Philoſophie auf die Wirklichkeit ausdrückt. Denn wenn man ihr auch ſonſt wohl Werth beilegt, ſo bleibt ſie dabei doch in den Gedanken der Individuen; hier aber geht ſie auf Verfaſſung, Regierung, Wirklichkeit. Nachdem Plato dort den Sokrates den wahren Staat hat ergoniren laſſen, ſo läßt er dieſe Darſtellung durch Glaukon unterbrechen, der verlangt, „daß er zeige, wie es möglich ſey, daß ein ſolcher Staat exiſtire.“

*) Timaeus, p. 47 (p. 54)

Sokrates macht viel Hin- und Herreden, will nicht daran gehen, sucht Ausflüchte, um davon freigelassen zu werden, behauptet: „Er sey nicht verpflichtet, wenn er die Beschreibung dessen gebe, was gerecht sey, auch darzulegen, wie es in die Wirklichkeit zu setzen sey; doch müsse man das angeben, wodurch, wenn nicht Vollkommenheit, doch die Annäherung möglich gemacht würde.“ Endlich, da in ihn gedrungen wird, spricht er: „So soll es denn gesagt werden, wenn es auch von einer Fluth des Gelächters und vollkommener Unglaublichkeit sollte übergossen werden. Wenn also nicht entweder die Philosophen in den Staaten regieren, oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und vollständig philosophiren, und so Herrschermacht und Philosophie in Eins zusammenfallen und die vielerlei Sinnesarten, die jetzt für sich abgesondert nach dem Einen oder dem Anderen sich wenden: so giebt es, o Freund Glauko, für die Völker kein Ende ihrer Uebel, noch, denke ich, für das menschliche Geschlecht überhaupt; und dieser Staat, von dem ich sprach, wird nicht eher erzeugt werden, und das Licht der Sonne sehen,“ als bis dieß geschieht. „Dieß ist es,“ setzt er hinzu, „was ich so lange gezaudert habe zu sagen, weil ich weiß, daß es so sehr gegen die gemeine Vorstellung geht.“ Plato läßt den Glauko erwiedern: „Sokrates, Du hast ein solches Wort und Sache ausgesprochen, daß Du Dir vorstellen mußt, es werde eine Menge, und das nicht schlechte Leute, ihre Mäntel abwerfen, und nach der nächsten besten Waffe greifen und sammt und sonders in geschlossenem Gliede auf Dich losgehen; und wenn Du sie nicht mit Gründen zu besänftigen wissen wirst, so wirst Du es schwer zu büßen haben.“ *)

Plato fordert die Philosophie schlechthin an die Regenten der Völker, stellt hier die Nothwendigkeit dieser Verbindung der Philosophie und der Regierung auf. Was diese Forderung be-

*) De Republica V. p. 471 — 474 (p. 257 — 261).

trifft, ſo iſt dieß zu ſagen. Regieren heißt, daß der wirkliche Staat beſtimmt werde, in ihm gehandelt werde nach der Natur der Sache. Dazu gehört Bewußtſeyn des Begriffs der Sache; dann wird die Wirklichkeit mit dem Begriff in Uebereinſtimmung gebracht, die Idee kommt zur Exiſtenz. Das Andere iſt, daß der Boden der Geſchichte ein anderer iſt, als der Boden der Philoſophie. In der Geſchichte ſoll die Idee vollbracht werden; Gott regiert in der Welt, die Idee iſt die abſolute Macht, die ſich hervorbringt. Die Geſchichte iſt die Idee, die ſich auf natürliche Weiſe vollbringt, nicht mit dem Bewußtſeyn der Idee, — freilich mit Gedanken, aber mit beſtimmten Zwecken, Umſtänden. Es wird nach allgemeinen Gedanken des Rechts, Sittlichen, Gottgefälligen gehandelt; die Idee wird ſo verwirklicht, aber durch Vermiſchung von Gedanken, Begriffen mit unmittelbaren partikularen Zwecken. Das muß auch ſeyn; die Idee iſt einer Seits durch den Gedanken producirt, kann durch die Mittel der Handelnden. Die Idee kommt zu Stande in der Welt, da hat es keine Noth; es iſt nicht nöthig, daß die Regierenden die Idee haben. Die Mittel ſcheinen oft der Idee entgegengeſetzt zu ſeyn, das ſchadet nichts. Man muß wiſſen, was Handeln iſt: Handeln iſt Treiben des Subjekts als ſolchen für beſondere Zwecke. Alle dieſe Zwecke ſind nur Mittel, die Idee hervorzubringen, weil ſie die abſolute Macht iſt.

Es kann als eine große Anmaßung erſcheinen, daß die Regenten Philoſophen ſeyn oder daß den Philoſophen die Regierung der Staaten in die Hände gegeben werden ſoll. Um jedoch dieſe Aeußerung zu beurtheilen, muß man wohl im Sinn haben, was unter Philoſophie im platoniſchen Sinne, im Sinne der damaligen Zeit verſtanden, was zur Philoſophie gerechnet wurde. Das Wort Philoſophie hat zu verſchiedenen Zeiten verſchiedene Bedeutungen gehabt. Es gab eine Zeit, wo man einen Menſchen, der nicht an Geſpenſter, nicht an den Teufel glaubte, einen Philoſophen nannte. Wenn dergleichen Vorſtel-

lungen überhaupt vorbei ſind, ſo fällt es keinem Menſchen ein, jemanden deshalb einen Philoſophen zu nennen. Die Engländer nennen das Philoſophie, was wir experimentirende Phyſik, Chemie nennen; ein Philoſoph iſt da jemand, der ſolche Verſuche macht, theoretiſche Kenntniß der Chemie und des Maſchinenweſens beſitzt. Sprechen wir von platoniſcher Philoſophie, und ſehen, was darin gefaßt wird: ſo vermiſcht Philoſophie ſich hier mit dem Bewußtſeyn des Ueberſinnlichen, das bei uns religiöſes Bewußtſeyn; ſie iſt das Bewußtſeyn des an und für ſich Wahrhaften und Rechten, das Bewußtſeyn und die Gültigkeit allgemeiner Zwecke im Staate. In der ganzen Geſchichte von der Völkerwanderung an, wo die chriſtliche Religion die allgemeine Religion wurde, hat es ſich aber um nichts Anderes gehandelt, als das Bewußtſeyn des Ueberſinnlichen, das überſinnliche Reich, was zunächſt für ſich geweſen iſt, dieß an und für ſich Allgemeine, Wahre auch in die Wirklichkeit einzubilden, die Wirklichkeit danach zu beſtimmen. Dieß iſt das fernere Geſchäft der Bildung überhaupt geweſen. Ein Staat, eine Regierung, Staatsverfaſſung moderner Zeit iſt daher etwas ganz Anderes, hat eine ganz andere Grundlage, als ein Staat älterer Zeit, und beſonders der Zeit, in der Plato lebte. Wir finden im Allgemeinen, daß damals die Griechen vollkommen unzufrieden geweſen ſind, abgenei̇gt, verdammt haben die demokratiſche Verfaſſung und den Zuſtand ihrer Zeit, der daraus hervorging; — ein Zuſtand, der dem Untergange dieſer Verfaſſung vorherging. Alle Philoſophen erklärten ſich gegen die Demokratien der griechiſchen Staaten, — eine Verfaſſung, wo die Beſtrafung der Generale u. ſ. f. geſchah. Gerade in ihr müßte es ſich am erſten vom Beſten des Staats handeln; es war aber zufällige Willkür, corrigirt momentan durch überwiegende Individualitäten. Ariſtides, Themiſtokles, Marc Aurel ſind Virtuoſen. Der Zweck des Staats, das allgemeine Beſte iſt ganz anders immanent, gewaltthabend in unſeren Staaten, als in älterer Zeit.

Der geſetzliche Zuſtand, Zuſtand der Gerichte, der Verfaſſung, des Geiſtes iſt ſo feſt in ſich ſelbſt, daß nur zu entſcheiden bleibt für das Momentane; es fragt ſich, was und ob etwas vom Individuum abhängig iſt. Ein Beiſpiel, was ein Philoſoph auf dem Throne bewirken könnte, wäre Mark Aurel; es ſind aber nur Privathandlungen von ihm anzuführen, das römiſche Reich iſt nicht beſſer geworden. Friedrich II. iſt der philoſophiſche König genannt worden. Er war König, und hat ſich mit wolfiſcher Metaphyſik und franzöſiſcher Philoſophie und Verſen beſchäftigt; er war ſo ein Philoſoph nach ſeiner Zeit. Die Philoſophie ſcheint eine beſondere Privat-Sache ſeiner beſonderen Neigung geweſen zu ſeyn, und davon unterſchieden, daß er König war. Aber er iſt auch ein philoſophiſcher König in dem Sinne, daß er einen ganz allgemeinen Zweck, das Wohl, das Beſte ſeines Staates ſich ſelbſt in ſeinen Handlungen und in allen Einrichtungen zum Princip gemacht hatte, gegen Traktate mit anderen Staaten, gegen die partikularen Rechte in ſeinem Lande; dieſe hat er unterworfen dem an und für ſich allgemeinen Zwecke. Wenn dann ſpäter ſo etwas zur Sitte, zur Gewohnheit geworden iſt: ſo heißen die folgenden Fürſten nicht mehr Philoſophen, wenn auch daſſelbe Princip vorhanden iſt, und die Regierung, die Inſtitutionen vornehmlich, darauf gerichtet ſind.

Das Reſultat hiervon iſt, daß, wenn Plato ſagt, die Philoſophen ſollen regieren, er das Beſtimmen des ganzen Zuſtandes durch allgemeine Principe meint. Dieß iſt in den modernen Staaten viel mehr entgegengeſetzt; es ſind allgemeine Principe weſentlich die Baſis der modernen Staaten, — d. h. nicht gerade aller, aber doch der meiſten. Einige ſind ſchon auf dieſer Stufe, andere ſind im Kampfe darüber; aber es iſt allgemein anerkannt, daß ſolche Principe das Subſtantielle der Verwaltung, der Regierung ausmachen ſollen. Die Forderung des Plato iſt ſo der Sache nach vorhanden. Was wir Philoſophie

nennen, die Bewegung in reinen Gedanken, betrifft die Form, die etwas Eigenthümliches ist; aber auf dieser Form allein beruht es nicht, daß nicht das Allgemeine, die Freiheit, das Recht in einem Staate zum Princip gemacht sey.

In der Republik spricht Plato weiterhin noch, in einem Bilde, in einer Art von Mythus, von dem Unterschiede des Zustandes philosophischer Bildung, und des Mangels an Philosophie; es ist ein weitläufiges Gleichniß, das merkwürdig und glänzend ist. Die Vorstellung, die er gebraucht, ist folgende. „Man stelle sich eine unterirdische Wohnung', wie eine Höhle, vor mit einem langen Eingang, der gegen das Licht offen ist," durch den ein schwaches Licht hineinfällt. „Ihre Bewohner sind festgeschmiedet und mit unbeweglichen Nacken, so daß sie nur den Hintergrund der Höhle zu sehen vermögen. Weit hinter ihrem Rücken brennt von oben eine Fackel. In diesem Zwischenraume befindet sich oben der Weg und zugleich eine niedrige Mauer. Und hinter dieser Mauer," dem Lichte zu, „befinden sich" andere „Menschen, die" selbst nicht über die Mauer hervorragen, aber „über dieselbe, wie die Puppen über ein Marionetten-Theater, allerhand Bilder, Statuen von Menschen und Thieren tragen, erheben, sie bewegen lassen, und sprechen bald dazu untereinander und schweigen bald; so daß jene Angeschmiedeten die Schatten hiervon, die auf die gegenüberstehende Wand fallen, allein sehen können. Sie würden diese Schatten," die so und so gekehrt anders aussehen, „für die wahren Wesen nehmen," — diese selbst vermögen sie aber nicht zu sehen; „und was jene Anderen untereinander sprechen, die sie herumtragen, vernehmen sie durch den Wiederhall und halten es für die Reden dieser Schatten. Wenn es nun geschähe, daß Einer losgemacht würde, und den Nacken umkehren müßte, so daß er die Dinge selbst jetzt sähe: so würde er glauben, das, was er jetzt erblicke, seyen wesenlose Träume, jene Schatten aber das Wahre. Und wenn sie gar Jemand an das Licht selbst aus ihrem Ker-

ker heraufzöge, würden ſie von dem Lichte geblendet ſeyn und nichts ſehen, und würden den haſſen, der ſie an das Licht gezogen," als einen, der ihnen ihre Wahrheit genommen, und dagegen nur „Schmerz und Schaden zubereitet habe." *)

Plato ſpricht mit Energie, mit allem Stolze der Wiſſenſchaft, — von der ſogenannten Beſcheidenheit der Wiſſenſchaft gegen andere Wiſſenſchaften iſt nichts zu finden, noch des Menſchen gegen Gott, — mit allem Bewußtſeyn, wie nahe und Eins mit Gott die menſchliche Vernunft iſt. Man erträgt es, es bei Plato zu leſen, einem Alten, als etwas nicht Präſentem.

a. Dieſer Mythus hängt zuſammen mit der eigenthümlichen Vorſtellung der platoniſchen Philoſophie: nämlich dieſer Beſtimmung der Unterſcheidung der ſinnlichen Welt, und wie ſich die Vorſtellung der Menſchen macht, gegen das Bewußtſeyn des Ueberſinnlichen, gegen das Bewußtſeyn der Idee. Und davon haben wir nun näher zu ſprechen: von der Natur des Erkennens, den Ideen überhaupt, — platoniſche Philoſophie ſelbſt. Die Philoſophie iſt ihm überhaupt Wiſſenſchaft des an ſich Allgemeinen. Er drückt dieß im Gegenſatze gegen das Einzelne ſo aus „Ideen," immer wiederkehrend und darauf zurückkommend.

Näher beſtimmte Plato die Philoſophen als diejenigen, „welche die Wahrheit zu ſchauen begierig ſind. — Dieß iſt richtig; aber wie erläuterſt Du es? — Sokrates: Ich ſage dieß nicht jedem; Du wirſt aber darin mit mir übereinſtimmend ſeyn. — Worin? — Daß, da das Gerechte dem Ungerechten entgegengeſetzt iſt, es zwei ſind. — Warum nicht? — Ebenſo das Schöne dem Häßlichen, das Gute und Böſe, und ebenſo jedes andere εἶδος entgegengeſetzt ſey, jedes dieſer aber für ſich Eines ſey. Dagegen, durch die Gemeinſchaft mit den Handlungen oder Körpern, und mit der Gegenſeitigkeit der Beziehung beider

*) De Republica VII, p. 514 — 516 (p. 326 — 328).

aufeinander allenthalben, erscheint (φανταζόμενα) jedes als ein Vieles. — Du sagst recht. — Ich unterscheide nun hiernach einer Seits die Schaulustigen und Künstelustigen und praktischen Menschen, anderer Seits die, von denen die Rede ist, welche man richtig allein Philosophen nennt. — Wie meinst Du das? — Nämlich solche, die gern schauen und hören (φιλοθεάμονας καὶ φιλήκοους), lieben, schöne Stimmen und Farben und Gestalten zu sehen und zu hören, und Alles, was aus dergleichen besteht; aber des Schönen Natur selbst ist ihr Gedanke unfähig zu sehen und zu lieben. — So verhält es sich. — Die aber vermögen, auf das Schöne selbst zu gehen, und es für sich (καθ' αὑτό) zu sehen, sind diese nicht selten? — Ja wohl. — Wer nun die schönen Dinge" oder gerechten Handlungen „für schön hält, nicht aber die Schönheit" und die Gerechtigkeit „selbst erfaßt, auch sie nicht dafür hält (νομίζων), noch wenn Jemand ihn auf die Erkenntniß (γνῶσιν, Gedanken) derselben führt, folgen kann, — meinst Du, daß er das Leben in einem wachen oder einem Traumzustande zubringe." So sind sie die Nicht-Philosophen, sie gleichen Träumenden. „Sieh nämlich. Träumen ist es nicht dieß, wenn Einer im Schlaf oder auch im Wachen das mit einer Sache," dem Schönen oder Gerechten, „nur Aehnliche, nicht für etwas ihm Aehnliches, sondern für die Sache selbst hält, der es gleicht? — Ich würde allerdings von einem Solchen sagen, daß er träume. — So ist der Wachende dagegen, welcher das Schöne" oder Gerechte „selbst für das Seyende hält, es zu unterscheiden weiß und dasjenige, was nur Theil daran hat (μετέχοντα), und sie nicht miteinander verwechselt." *)

Bleiben wir zunächst beim Ausdruck Idee stehen. „Als Plato von der Tischheit und Becherheit sprach (τραπεζότητα καὶ κυαθότητα), so sagte Diogenes, der Cyniker: Ich sehe

*) De Republica V. p. 475 — 476 (p. 265 — 266).

wohl einen Tiſch und einen Becher, aber nicht die Tiſchheit und Becherheit. Richtig, erwiederte Plato; denn Augen, womit man den Tiſch und Becher ſieht (θεωρεῖται), haſt Du wohl, aber, womit man Tiſchheit und Becherheit ſieht, — den Geiſt haſt Du nicht" (νοῦν οὐκ ἔχεις). *)

Was Sokrates begann, iſt von Plato vollführt. Er erkennt nur das Allgemeine, die Idee, das Gute als das Weſenhafte. Durch die Darſtellung ſeiner Ideen hat Plato die Intellektualwelt eröffnet. Sie iſt nicht jenſeits der Wirklichkeit, im Himmel, an einem anderen Orte, ſondern ſie iſt wirkliche Welt; wie auch bei Leucipp, das Ideelle iſt der Wirklichkeit näher gebracht, nicht metaphyſiſch. Aber nur das iſt das Seyende in der Welt, was das an und für ſich Allgemeine iſt. Das Weſen der Ideen iſt die Anſicht, daß nicht das ſinnlich Exiſtirende das Wahre iſt, ſondern allein das in ſich beſtimmte Allgemeine, — die Intellektual-Welt das Wahre, Wiſſenswerthe, überhaupt das Ewige, an und für ſich Göttliche iſt. Die Unterſchiede ſind nicht ſeyende, ſondern nur vorübergehende. Das Abſolute des Plato, als das in ſich Eine und mit ſich Identiſche, iſt konkret in ſich; es iſt eine Bewegung, ein Zurückgehen in ſich ſelbſt und ewiges Beiſichſeyn. Die Liebe zu den Ideen iſt das, was Platon Enthuſiasmus nennt.

In dieſer Beſtimmung der Philoſophie ſehen wir ſchon überhaupt ſogleich, was die ſo viel beſprochenen platoniſchen Ideen iſt. Die Idee iſt nichts Anderes als das Allgemeine, und daß dieß Allgemeine nicht als das formell Allgemeine genommen wird, wie die Dinge nur Theil daran haben, oder (wie wir es ausdrücken) nur Eigenſchaften der Dinge ſind: ſondern indem dieß Allgemeine als das an und für ſich ſelbſt Seyende, als das Weſen genommen wird, als dasjenige, was nur iſt, was nur Wahrheit hat. Der Mißverſtand der platoniſchen

*) Diog. Laërt. VI, § 53; cf. Plat. de Rep. VI, p. 508 (p. 319).

Ideen geht nach zwei Seiten: die eine für das Denken, welches formal iſt, und allein das Sinnliche für Realität hält. Für ein ſolches Vorſtellen giebt es kein Seyn, als das ſinnliche oder als ſinnlich vorgeſtellte. Wenn nun Plato von dem Allgemeinen als dem Weſen ſpricht: ſo fällt α) dieß ein, daß das Allgemeine nur als Eigenſchaft uns gegenwärtig iſt, oder daß β) Plato aber auch dieß Allgemeine als Subſtanzen nimmt, als Weſen an ihm ſelbſt, — jene halten Schatten (das Sinnliche) für wahr; daß alſo α) dieß Allgemeine weder Eigenſchaft iſt, noch β) auch ein bloßer Gedanke, der in uns, in unſerem Verſtande iſt, ſondern γ) das Seyende, Subſtanz außer uns. Wenn dann Plato den Ausdruck gebraucht, die ſinnlichen Dinge ſeyen dem, was an und für ſich iſt, ähnlich, oder die Idee ſey Muſter, Vorbild: ſo werden denn dieſe Ideen zu einer Art von Dingen, die in einem anderen Verſtande, in einer außerweltlichen Vernunft, weit von uns entfernt, Bilder ſind, wie das Vorbild des Künſtlers, nach dem er eine gegebene Materie bearbeitet, und es ihr eindrückt, — abgelöſt ebenſo von dieſer ſinnlichen gegenſtändlichen Wirklichkeit, die für Wahrheit gilt, als von der Wirklichkeit des einzelnen Bewußtſeyns. Sie ſind α) zwar nicht geradezu Dinge, die anderswo liegen, die wir nur nicht ſehen, aber Vorgeſtellte, Bilder; β) dasjenige, deſſen urſprüngliche Vorſtellungen ſie ſind, ihr Subjekt, tritt außer dem Bewußtſeyn, es wird ſelbſt nur vorgeſtellt als ein Anderes des Bewußtſeyns.

Das zweite Mißverſtändniß, das in Anſehung der Ideen obwaltet, iſt, wenn die Idee nicht außer unſerem Bewußtſeyn verlegt wird, als ob es Ideale unſerer Vernunft ſeyen, welche entweder unſerer Vernunft nothwendig, ihre Erzeugungen aber keine Realität haben, oder etwas, das nicht erreicht werden könne. Wie dort das Jenſeits ein außerweltliches Vorſtellen iſt, ſo iſt es hier unſere Vernunft, als ein ſolches Jenſeits der Realität. Wenn ſie auch ſo genommen werden, daß ſie in uns die

Formen der Realität, Anſchauungen ſind: ſo iſt es aber wieder ein Miſsverſtand, als ob ſie äſthetiſcher Natur wären; ſo daſs ſie beſtimmt ſind als intellectuelle Anſchauungen, welche ſich unmittelbar geben müſſen und entweder einem glücklichen Genie oder auch einem Zuſtande der Entzückung und Begeiſterung angehören, — Einbildungen der Phantaſie. Allein dieſs iſt der Sinn Plato's und der Wahrheit nicht. Sie ſind nicht unmittelbar im Bewuſstſeyn, ſondern ſie ſind im Erkennen. Sie ſind nur inſofern Anſchauungen oder unmittelbar, daſs ſie das als Reſultat in ſeine Einfachheit zuſammengefaſste Erkennen ſind; oder die unmittelbare Anſchauung iſt nur das Moment ihrer Einfachheit. Man hat ſie deswegen nicht, ſondern ſie werden durch das Erkennen im Geiſte hervorgebracht. Der Enthuſiasmus iſt ihre erſte unförmliche Erzeugung, aber das Erkennen fördert ſie erſt in vernünftiger gebildeter Geſtalt an's Tag. Aber ſie ſind ebenſo real; ſie ſind, und ſie ſind allein das Seyn.

Plato unterſcheidet deswegen zunächſt die Wiſſenſchaft, das Erkennen deſſen, was in Wahrheit iſt, von dem Meinen. „Ein ſolches Denken (διάνοιαν) als eines Erkennenden mögen wir mit Recht Erkenntniſs (γνῶσιν) nennen; das Andere aber Meinung (δόξαν). Das Erkennen geht auf das, was iſt; das Meinen iſt ihm entgegengeſetzt, — aber ſo, daſs ſein Inhalt nicht das Nichts iſt (dieſs iſt Unwiſſenheit), es wird Etwas gemeint. Das Meinen iſt das Mittelding zwiſchen Unwiſſenheit und Wiſſenſchaft, ſein Inhalt eine Vermiſchung des Seyns und des Nichts. Die ſinnlichen Gegenſtände, der Gegenſtand des Meinens, das Einzelne hat nur Theil am Schönen, Guten, Gerechten, am Allgemeinen; aber es iſt ebenſoſehr auch häſslich, ſchlecht, ungerecht u. ſ. f. Das Doppelte iſt ebenſo Halbes. Das Einzelne iſt nicht nur groſs oder klein, leicht oder ſchwer, und eins dieſer Gegenſätze; ſondern jedes Einzelne iſt ſowohl das Eine, als das Andere. Eine ſolche Vermiſchung des Seyns und Nichtſeyns iſt das Einzelne, der Gegenſtand der Mei-

nung;" *) — eine Vermischung, worin die Gegensätze sich nicht ins Allgemeine aufgelöst haben. Dieß ist die spekulative Idee des Erkennens. Zum Meinen gehört die Weise unseres gewöhnlichen Bewußtseyns.

b. Beziehung des Erkennens als des Allgemeinen auf das einzelne Bewußtseyn. Ehe wir uns noch näher an die Betrachtung des Inhalts (Objekts) des Erkennens wenden (dessen, was an sich ist), müssen wir vorher noch die subjektive Weise desselben näher betrachten (wie das Erkennen oder Wissen, als solches, nach Plato ist, existirt, d. h. im Bewußtseyn ist): und dann die Weise, wie er ist, oder in der Vorstellung erscheint, als Seele; — das allgemeine Erkennen als einzelnes, der Vorstellung angehörend. Und hier tritt eben die Vermischung des Vorstellens und des Begriffs ei

α. Die Quelle, wodurch wir uns des Göttlichen bewußt werden, ist dieselbe als bei Sokrates. Der Geist des Menschen selbst ist diese Quelle; er enthält das Wesentliche selbst in sich. Um das Göttliche kennen zu lernen, muß man es aus sich zum Bewußtseyn bringen. Plato sagt ferner, die Bildung zu diesem Erkennen sey nicht ein Lernen als solches, sondern die Grundlage sey immanent dem Geiste, der Seele des Menschen; so daß er das, was er so erkennt, aus ihm selbst sich entwickele. Es ist dieß schon bei Sokrates bemerkt. Die Erörterung über diese Weise ist bei den Sokratikern überhaupt in der Form der Frage vorgekommen: Ob die Tugend gelehrt werden könne? Und dann in Beziehung auf Protagoras, die Sophisten: Ob die Empfindung das Wahre sey? Was dann mit dem Inhalte der Wissenschaft, so wie mit der Unterscheidung derselben von der Meinung, den nächsten Zusammenhang hat. Was wir zu lernen scheinen, ist nichts Anderes, als Wiedererinnerung. Und es ist ein Gegenstand, auf den Plato oft zurückkommt;

*) De Republ. V, p. 476 — 479 (p. 266 — 272).

vorzüglich behandelt er dieſe Frage im Meno. Er behauptet daſelbſt in Anſehung des Lernens überhaupt, daß eigentlich nichts gelernt werden könne, ſondern das Lernen vielmehr nur eine Erinnerung deſſen ſey, was wir ſchon beſitzen, wiſſen; — eine Erinnerung, zu welcher nur die Verlegenheit, in welche das Bewußtſeyn gebracht werde, die Erregung (Urſache) ſey. *)

Oder Plato giebt jener Frage ſogleich eine ſpekulative Bedeutung, worin es um das Weſen des Erkennens, nicht die empiriſche Anſicht des Erwerbens von Erkenntniß zu thun iſt. Lernen nämlich, nach der unmittelbaren Vorſtellung von ihm, drückt die Aufnahme eines Fremden in das denkende Bewußtſeyn aus, — eine Weiſe der mechaniſchen Verbindung und Erfüllung eines leeren Raums mit Dingen, welche dieſem Raum ſelbſt fremd und gleichgültig ſind. Ein ſolches äußerliches Verhältniß des Hinzukommens, wo die Seele als tabula rasa erſcheint (wie im Lebendigen: Hinzukommen von Partikeln), paßt nicht für die Natur des Geiſtes (iſt todt), der Subjektivität, Einheit, Beiſich-Seyn und Bleiben iſt. Plato aber ſtellt die wahre Natur des Bewußtſeyns vor, daß es Geiſt iſt, an ſich ſelbſt dasjenige, was ihm Gegenſtand, oder was es für es wird. Es iſt dieß der Begriff des wahrhaft Allgemeinen in ſeiner Bewegung; das Allgemeine, die Gattung iſt an ihr ſelbſt ihr eigenes Werden. Sie iſt dieß, zu dem für ſich zu werden, was ſie an ſich ſelbſt iſt; das, was ſie wird, iſt ſie ſchon vorher; ſie iſt der Anfang ihrer Bewegung, worin ſie nicht aus ſich heraustritt. Der Geiſt iſt die abſolute Gattung; es iſt nichts für ihn, was er nicht an ſich ſelbſt iſt; ſeine Bewegung iſt nur die beſtändige Rückkehr in ihn ſelbſt. Lernen iſt hiernach dieſe Bewegung, daß nicht ein Fremdes in ihn hineinkommt, ſondern daß nur ſein eigenes Weſen für ihn wird, oder daß er zum Bewußtſeyn deſſelben kommt. (Was noch nicht gelernt hat, iſt die Seele, das

*) *Meno*, p. 84 (p. 355 — 356)

Bewußtseyn, vorgestellt als natürliches Seyn.) Was ihn zur Wissenschaft erregt, ist dieser Schein, und die Verwirrung desselben, daß sein Wesen ihm als Anderes, als das Negative seiner selbst ist, — eine Weise der Erscheinung, die seinem Wesen widerspricht; denn er hat oder ist die innere Gewißheit, alle Realität zu seyn. Indem er diesen Schein des Andersseyns aufhebt, begreift er das Gegenständliche, d. h. giebt sich darin unmittelbar das Bewußtseyn seiner selbst, und kommt so zur Wissenschaft. Vorstellungen von den Dingen kommen doch von außen; allerdings von den einzelnen, zeitlichen, vorübergehenden, — nicht aber das Allgemeine, Gedanken. Das Wahrhafte habe im Geiste selbst seine Wurzel, und gehöre seiner Natur an; dadurch wird dann alle Autorität verworfen.

In dem einen Sinne ist Erinnerung ein ungeschickter Ausdruck: und zwar in dem, daß man eine Vorstellung reproducire, die man zu einer anderen Zeit schon gehabt hat. Aber Erinnerung, hat auch einen anderen Sinn, den die Etymologie giebt, — den: Sichinnerlichmachen, Inſichgehen; dieß ist der tiefe Gedankensinn des Worts. In diesem Sinne kann man sagen, daß das Erkennen des Allgemeinen nichts sey, als eine Erinnerung, ein Inſichgehen, daß wir das, was zunächst in äußerlicher Weise sich zeigt, bestimmt ist als ein Mannigfaltiges, — daß wir dieß zu einem Innerlichen machen, zu einem Allgemeinen dadurch, daß wir in uns selbst gehen, so unser Inneres zum Bewußtseyn bringen. Bei Plato hat jedoch, wie nicht zu läugnen ist, der Ausdruck der Erinnerung häufig den empirischen, ersten Sinn.

Diesen wahrhaften Begriff, daß das Bewußtseyn an sich selbst dieß ist, trägt Plato nun zum Theil in der Weise der Vorstellung und mythisch vor. Es ist schon erwähnt, daß er das Lernen eine Erinnerung nennt. Daß es dieß sey, zeigt er im Meno an einem Sklaven, der keine Unterweisung erhalten hatte. Sokrates fragt ihn und läßt ihn nach seiner eigenen

Meinung antworten, ohne ihn etwas zu lehren, oder etwas als Wahres zu versichern (beizubringen); und bringt ihn dadurch endlich zum Aussprechen eines geometrischen Satzes vom Verhältnisse des Diameters eines Quadrats zu der Seite desselben. Der Sklave ruft die Wissenschaft nur aus sich selbst hervor, so daß es scheint, er erinnere sich nur an etwas, das er schon gewußt, aber vergessen hatte. Wenn nun Plato sich hier dieß Hervortreten der Wissenschaft aus dem Bewußtseyn eine Erinnerung nennt, so kommt die Bestimmung dadurch hinein, daß dieß Wissen schon einmal wirklich in diesem Bewußtseyn gewesen ist: d. h. daß das einzelne Bewußtseyn nicht nur an sich, seinem Wesen nach, den Inhalt des Wissens hat, sondern auch als dieses einzelne Bewußtseyn, nicht als allgemeines, ihn schon besessen habe.*) Aber dieß Moment der Einzelnheit gehört nur der Vorstellung an, dieser Mensch ist das sinnliche Allgemeine; denn Erinnerung bezieht sich auf Diesen als sinnlichen Diesen, nicht als allgemeinen. Erinnerung gehört der Vorstellung an, ist nicht Gedanke. Das Wesen des Hervortretens der Wissenschaft ist deswegen hier vermischt mit Einzelnem, mit der Vorstellung. Es tritt hier das Erkennen in der Form der Seele ein, als des an sich seyenden Wesens, des Eins, da die Seele nur Moment des Geistes ist. Und Plato geht hier in das Mythische über (mythisch bildet er dieß weiter aus), in eine Vorstellung, deren Inhalt nicht mehr die reine Bedeutung des Allgemeinen, sondern des Einzelnen hat.

Er stellt also jenes Ansichseyn des Geistes in der Form eines Vorherseyns in der Zeit vor: das Wahrhafte muß also schon zu einer anderen Zeit für uns gewesen seyn. Aber zugleich ist zu bemerken, daß er dieß nicht als eine philosophische Lehre, sondern in Gestalt einer Sage (Mythos) giebt, „welche er von Priestern und Priesterinnen empfangen, die sich auf das,

*) *Meno*, *p.* 82 — 86 (*p.* 350 — 359).

was göttlich ist, verstehen. Aehnliches erzähle auch Pindar und andere göttliche Männer. Nach diesen Sagen sey die Seele des Menschen unsterblich, und höre jetzt auf zu seyn, was man sterben nenne, und komme wieder ins Daseyn (πάλιν γίγνεσθαι), gehe aber keineswegs unter. Wenn nun die Seele unsterblich ist und oft wieder hervortritt" (Seelenwanderung) „und das, was sowohl hier als im Hades" — im Unbewußten — „ist, und Alles gesehen hat: so findet kein Lernen mehr Statt, und sie erinnert sich nur dessen, was sie schon weiß, — was nur die Seele ehemals angeschaut habe." *) Das ist Anspielung auf Aegyptisches. Die Menschen greifen nach der sinnlichen Bestimmtheit: Plato habe statuirt, angenommen. Ueber so etwas hat Plato gar nicht statuirt. Es gehört gar nicht zur Philosophie, auch ausdrücklich nicht zu der seinigen; nachher noch mehr so von Gott.

β. Im Phädrus ist dann dieser Mythus weiter und glänzender ausgeführt; er bringt eben diesen gewöhnlichen Sinn der Erinnerung herbei, daß der Geist des Menschen das in vergangener Zeit gesehen habe, was sich seinem Bewußtseyn vom Wahrhaften, Anundfürsichseyenden entwickelt. Es ist ein Hauptbemühen des Plato, zu zeigen, daß der Geist, die Seele, das Denken an und für sich ist; und daß dann so diese Bestimmung die Form erhält, in der Behauptung liegt, daß die Wissenschaft nicht gelernt werde, nur sey ein Erinnern dessen, das in dem Geiste, in der Seele als solcher vorhanden sey. Daß die Seele das Denkende, und das Denken frei für sich sey, hat bei den Alten, besonders aber bei der platonischen Vorstellung, einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem, was wir die Unsterblichkeit der Seele nennen. Im Phädrus spricht er davon, „um zu zeigen, daß der Eros eine göttliche Raserei, und uns zur größten Glückseligkeit gegeben sey." Es ist dieß ein Un-

*) Meno p. 81 (p. 348 — 349).

thuſiasmus, der hier eine mächtige, Alles überwiegende Richtung auf die Idee hat; — Bewußtſeyn, Wiſſen des Idealen, nicht Anſchauen, nicht der Enthuſiasmus der Bruſt, der Empfindung. Er ſagt: „Er müſſe die Natur der göttlichen und menſchlichen Seele auseinanderlegen, um den Eros zu zeigen.“ — „Das Erſte iſt, daß die Seele unſterblich iſt. Denn was ſich ſelbſt bewegt, iſt unſterblich, unvergänglich; was aber ſeine Bewegung von einem Anderen hat, iſt vergänglich. Was ſich ſelbſt bewegt, iſt Princip; denn es hat ja ſeinen Urſprung und Anfang in ihm ſelbſt und von keinem Anderen. Und ebenſo wenig kann es aufhören, ſich zu bewegen; denn nur das hört auf, was ſeine Bewegung aus einem Anderen hat.“ *) Plato entwickelt alſo zuerſt den einfachen Begriff der Seele als des ſich ſelbſt Bewegenden, die inſofern Moment des Geiſtes. Das eigentliche Leben des Geiſtes an und für ſich iſt das Bewußtſeyn der Abſolutheit und Freiheit des Ichs ſelbſt. Das Unſterbliche ſey nicht der Veränderung unterworfen.

Wenn wir von der Unſterblichkeit der Seele ſprechen, ſo haben wir dabei häufig und gewöhnlich die Vorſtellung, daß die Seele wie ein phyſiſches Ding vor uns iſt, das Eigenſchaften hat, ein Ding mit allerhand Eigenſchaften, das verändert wird, — unabhängig von ihm die Eigenſchaften. Unter dieſen iſt auch das Denken; und das Denken iſt ſo beſtimmt als Ding, als ob es vergehen, aufhören könnte. Dieß iſt das Intereſſe der Vorſtellung bei dieſer Frage. Bei Plato hängt die Unſterblichkeit der Seele unmittelbar zuſammen damit, daß die Seele das Denkende iſt; ſo daß das Denken nicht eine Eigenſchaft der Seele iſt. Wir meinen, die Seele könne ſeyn, könne beſtehen, ohne Phantaſie, Denken u. ſ. f. zu haben; und das Unvergängliche der Seele wird inſofern betrachtet als das Unvergängliche eines Dinges, als eines, das ſo vorgeſtellt wird, als eines Sey-

*) *Phaedrus p.* 245 (*p.* 38).

enden. Bei Plato hingegen ist die Bestimmung der Unsterblichkeit der Seele von großer Wichtigkeit, insofern das Denken nicht Eigenschaft der Seele ist, sondern ihre Substanz, so daß die Seele dieß selbst ist. Es ist, wie beim Körper: Der Körper ist schwer, dieß ist seine Substanz; Schwere ist nicht Qualität, dieß, daß er ist, ist nur, insofern er schwer ist. Nimmt man die Schwere fort, so existirt der Körper nicht mehr; nimmt man das Denken fort, so existirt die Seele nicht mehr. Das Denken nun ist die Thätigkeit des Allgemeinen; das Allgemeine aber ist nicht als Abstraktum, ist das Sichinsichselbstreflektiren, das Sichsichgleichsetzen. In allen Vorstellungen geschieht dieß. Indem nun so das Denken dieß Allgemeine ist, das sich in sich reflektirt, in sich selbst bei sich selbst zu seyn: so ist es diese Identität mit sich; diese ist aber das Unveränderliche, das Unvergängliche. Veränderung ist, daß das Eine zum Anderen werde, nicht in dem Anderen bei sich selbst ist. Die Seele ist dagegen das Sichselbsterhalten im Anderen; z. B. in der Anschauung hat sie es mit Anderem, mit äußerlichem Stoffe zu thun, und ist zugleich bei sich. Die Unsterblichkeit hat so bei Plato nicht das Interesse, was sie bei uns in religiöser Rücksicht hat. Sie hängt bei Plato mit der Natur des Denkens, mit der inneren Freiheit des Denkens zusammen, mit der Bestimmung, die den Grund dessen ausmacht, was das Ausgezeichnete der platonischen Philosophie ist, mit diesem übersinnlichen Boden, dem Bewußtseyn, das Plato gegründet hat. Das Erste ist also, daß die Seele unsterblich ist.

„Die Idee der Seele darzulegen," fährt er fort, „sey eine lange und göttliche Untersuchung; aber eine Aehnlichkeit davon lasse sich menschlicher Weise und leichter sagen." Hier folgt nun der Mythos (Allegorie), in dem es jedoch etwas bunt und inkonsequent hergeht. Er sagt: „Die Seele gleicht der zusammengeeinten Kraft eines Wagens und Fuhrmanns." Dieß Bild spricht uns nicht an. „Die Pferde nun" (Triebe) „der Götter

und die Fuhrmänner ſind ſelbſt gut, und aus Gutem. Unſer herrſchendes Weſen aber" (der Fuhrmann) „lenkt zuerſt den Zügel; dann aber iſt eins der Pferde ſchön und gut, und aus Solchen, das andere aber entgegengeſetzt und (beſteht) aus Entgegengeſetzten. Hierdurch wird ihre Lenkung ſchwer und widerſpänſtig. Wie ſie nun ein ſterbliches und unſterbliches Lebendiges genannt werden, iſt zu verſuchen zu ſagen. Alle Seele bekümmert ſich (ἐπιμελεῖται) um Unbeſeeltes und durchwandert den ganzen Himmel, von einer Idee (Art, εἶδος) in die andere übergehend. Wenn ſie vollkommen und geflügelt iſt, ſo iſt ſie aufrecht" (μετεωροπορεῖ, hat erhabene Gedanken) „und ordnet (διοικεῖ) die ganze Welt. Deren Flügel aber ſinken, die Seele treibt ſich und ſenkt ſich, bis ſie etwas Feſtes (στερεοῦ) erlangt hat: ſo nimmt ſie einen irdiſchen Leib an, der ſich ſelbſt durch die Kraft jener bewegt; und das Ganze heißt ein Lebendiges (ζῷον, Thier), — eine Seele und ein Leib zuſammengefügt, und hat die Benennung des Sterblichen." *) Das Eine iſt ſo die Seele als Denken, das Anundfürſichſeyn; das Andere iſt die Verbindung mit einer Materie. Dieſer Uebergang vom Denken zur Körperlichkeit iſt ſehr ſchwierig, und für die Alten zu begreifen zu ſchwer; mehr davon werden wir bei Ariſtoteles ſehen. Aus dem Geſagten könnte man ſo den Grund der Vorſtellung ableiten, die man von dem platoniſchen Philoſophem giebt, daß die Seele für ſich vor dieſem Leben ſchon exiſtirt hat, und dann herabfällt in die Materie, ſich mit ihr vereinigt, ſich damit befleckt, und daß ihre Beſtimmung ſey, die Materie wieder zu verlaſſen. Der Zuſammenhang, daß das Geiſtige ſich aus ſich ſelbſt realiſirt, verkörpert, iſt ein Punkt, der bei den Alten nicht in ſeiner Tiefe erörtert iſt. Sie haben zwei Abſtrakta, die Seele und die Materie, und die Verbindung iſt nur in der Form eines Abfalls der Seele ausgeſprochen.

*) Phaedrus p. 246; (p. 39 — 40).

„Das Unsterbliche," fährt Plato weiter fort, „aber, wenn wir es nicht nach Einem erkennenden Gedanken (*οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου*), sondern der Vorstellung gemäß (*πλάττομεν*), wenn wir, nicht einsehend, noch hinreichend begreifend, Gott aussprechen, — das unsterbliche Leben Gottes ist das, was einen Leib und eine Seele hat, die aber auf immer zusammenerzeugt (zusammengenaturt) sind (*τὸν ἀεὶ χρόνον συμπεφυκότα*):" *) ein Leib und eine Seele, die an und für sich immer eins sind, nicht äußerlich so gemacht sind. (Seele und Leib sind Beides Abstrakta, das Leben aber ist die Einheit von Beiden, und Gott ist es als Wesen der Vorstellung ausgesprochen; seine Natur ist dieß, Seele und Leib ungetrennt in Einem zu haben; dieß aber ist die Vernunft, deren Form — die Seele — und deren Inhalt unzertrennt eins an ihnen selbst sind.) Dieß ist eine große Definition von Gott, eine große Idee, die übrigens nichts Anderes als die Definition neuerer Zeit ist: die Identität der Objektivität und Subjektivität, Untrennbarkeit des Ideellen und Reellen, der Seele und des Leibes. Das Sterbliche, Endliche ist von Plato richtig als das bestimmt, dessen Existenz, Realität nicht absolut adäquat ist der Idee, oder bestimmter der Subjektivität.

Nun giebt Plato weiter an, wie es im Leben des göttlichen Wesens zugeht (beschreibt das Schauspiel, was die Seele vor sich habe), und „wie das Abfallen der Flügel von der Seele geschehe. Die Wagen der Götter fahren in Reihen einher; der Heerführer Jupiter führt die Reihe an, auf seinem geflügelten Wagen fahrend. Ihm folgt das Heer der anderen Götter und Göttinnen, in elf Theile geordnet; und sie führen, jeder sein Geschäft vollbringend, die herrlichsten und seligsten Schauspiele auf. Die farb- und gestalt- und gefühllose Substanz der Seele braucht den Gedanken allein als Zuschauer; und so ent-

*) *Phædrus p.* 246 *(p.* 40)

ſteht ihr da die wahre Wiſſenſchaft. Da ſieht ſie das, was iſt (τὸ ὄν); und lebt in der Betrachtung des Wahren, indem ſie dem in ſich zurückführenden Kreiſe" (von Ideen) „folgt. In dieſem Kreiſen" (der Götter) „ſchaut ſie (auf) die Gerechtigkeit, die Mäßigkeit (σωφροσύνη) und die Wiſſenſchaft, nicht von dem, was wir Dinge nennen, ſondern was in Wahrheit an und für ſich ſelbſt iſt (τὸ ὄντως ὄν)." Dieß iſt nun ſo als ein Geſchehenes ausgedrückt. „Wenn die Seele aus dieſer Beſchauung zurückkommt, ſo ſtellt der Fuhrmann die Pferde an die Krippe, ſpeiſt ſie mit Ambroſia und tränkt ſie mit Nektar. Dieß iſt das Leben der Götter. Andere Seelen aber durch Fehler des Fuhrmanns oder der Pferde gerathen in Tumult, treten aus jenen himmliſchen Gegenden, hören auf, die Wahrheit zu ſehen, und nähren ſich vom Futter der Meinung, und fallen auf die Erde; und je nachdem eine mehr oder weniger geſehen, in einen um ſo höheren oder geringeren Stand kommt ſie hier. In dieſem Zuſtande aber behält ſie eine Erinnerung deſſen, was ſie geſehen; und wenn ſie etwas Schönes, Gerechtes u. ſ. f. erblickt, ſo geräth ſie außer ſich, in Enthuſiasmus. Die Flügel gewinnen Kraft; und die Seele erinnert ſich ihres ehemaligen Zuſtandes, in welchem ſie aber nicht etwas Schönes, etwas Gerechtes u. ſ. f. erblickte, ſondern die Schönheit und Gerechtigkeit ſelbſt." *) Das Leben der Götter iſt alſo für die Seele; in dem einzelnen Schönen wird ſie an's Allgemeine erinnert. Es liegt hierin dieß, daß in der Seele, als in ſolchem Anundfürſichſeyenden, die Idee des Schönen, Guten, Gerechten, als des Anundfürſichſeyenden, an und für ſich Allgemeinen iſt. Dieß macht die Grundlage, die allgemeine Baſis der platoniſchen Vorſtellung aus.

Wir ſehen hier, in welchem Sinn Plato von der Wiſſenſchaft als einer Erinnerung ſpricht. Er ſagt es ausdrücklich, daß dieß nur in Gleichniſſen und Aehnlichkeiten geſprochen

*) *Phædrus p.* 246 — 251 (*p.* 40 — 50).

seyn, nicht wie es sonst den Theologen Ernst damit war, zu fragen, ob die Seele vor ihrer Geburt präexistirt habe, und gar auch wo. Es kann von Plato gar nicht aufgeführt werden, daß er diesen Glauben, diese Meinung gehabt hat. Es ist davon bei ihm gar keine Rede, in dem Sinne, wie es bei ihnen die Rede war: nichts von einem Abfalle aus einem vollkommenen Zustande, — daß der Mensch dieß Leben als eine Einkerkerung zu betrachten habe; sondern er hat das Bewußtseyn, daß dieß nur eine gleichnißweise Vorstellung ist. Das, was er als das Wahre ausspricht, ist, daß das Bewußtseyn an ihm selbst in der Vernunft das göttliche Wesen und Leben ist; daß der Mensch im reinen Gedanken es anschaut und erkennt, und dieß Erkennen eben selbst dieser himmlische Aufenthalt und Bewegung ist.

Bestimmter tritt dann das Erkennen in seiner Form als Seele da auf, wo von ihrer Unsterblichkeit die Rede ist. Im Phädon hat Platon diese Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele weiter ausgeführt. Was im Phädrus bestimmt als Mythus und als Wahrheit geschieden ist, und auch so erscheint, dieß erscheint weniger so im Phädon, dem berühmten Dialoge, worin Plato den Sokrates von der Unsterblichkeit der Seele sprechen läßt. Daß Plato an die Geschichte des Todes des Sokrates diese Untersuchung geknüpft, hat zu allen Zeiten bewundernswürdig geschienen. Es scheint nichts passender, als die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit dem, der in Begriff ist, das Leben zu verlassen, in den Mund zu legen, und jene Ueberzeugung durch diese Scene zu beleben, so wie ein solches Sterben gegenseitig durch sie. Es ist zugleich zu bemerken, daß das Passende auch diesen Sinn haben muß, daß es dem Sterbenden erst eigentlich ziemt, mit sich statt mit dem Allgemeinen, mit dieser Gewißheit seiner selbst, als eines Diesen, als mit der Wahrheit sich zu beschäftigen. Wir treffen deswegen hier am Wenigsten geschieden die Weise des Vorstellens und des Begriffes; allein dabei ist dieses Vorstellen weit entfernt, zu dieser

Rohheit herabzuſinken, welche die Seele als ein Ding ſich vorſtellt, und in der Weiſe eines Dings nach ſeiner Dauer oder ſeinem Beſtehen fragt. Wir finden nämlich den Sokrates in dieſem Sinne ſprechen, daß „dem Streben nach Weisheit, dem einzigen Geſchäfte der Philoſophie, der Körper und was ſich auf den Körper beziehe, ein Hinderniß ſey, weil die ſinnliche Anſchauung nichts rein, wie es an ſich iſt, zeigt, und was wahr iſt, durch Entfernung der Seele vom Körperlichen erkannt werde. Denn die Gerechtigkeit, die Schönheit und dergleichen Gattungen ſind allein das in Wahrheit Seyende, das, welchem alle Veränderung und Untergang fremd iſt; und es wird nicht durch den Körper, ſondern allein in der Seele angeſchaut.“ *)

Schon in dieſer Trennung ſehen wir das Weſen der Seele nicht in einer dinglichen Weiſe des Seyns betrachtet, ſondern als das Allgemeine. Noch mehr in dem Folgenden, wodurch Plato die Unſterblichkeit beweiſt. Ein Hauptgedanke hierbei iſt der ſchon betrachtete, „daß die Seele ſchon vor dieſem Leben exiſtirt habe, weil das Lernen nur eine Erinnerung iſt;“ **) und worin dieß liegt, daß die Seele ſchon an ſich ſelbſt dieß iſt, was ſie für ſich wird. Es muß hierbei nicht an die ſchlechte Vorſtellung angeborner Ideen gedacht werden, — ein Ausdruck, der ein natürliches Seyn der Ideen enthält, als ob die Gedanken Theils ſchon fixirt wären, Theils ein natürliches Daſeyn hätten, das nicht erſt durch die Bewegung des Geiſtes ſich hervorbrächte. Hauptſächlich aber ſetzt Plato die Unſterblichkeit darein, „daß das Zuſammengeſetzte der Auflöſung und dem Untergange unterworfen ſey, das Einfache dagegen auf keine Weiſe aufgelöſt und zerſtreut werden könne; was aber immer ſich ſelbſt gleich und daſſelbe iſt, ſey einfach. Dieſe Einfachen, das Schöne und Gute, das Gleiche iſt aller Veränderung unfähig, hingegen dasjenige,

*) *Phædo p.* 65 — 67 (*p.* 18 — 23).
**) *eod. p.* 72 (*p.* 35).

worin dieſe Allgemeinen ſind, die Menſchen, Dinge u. ſ. f. ſind das Veränderliche, das von den Sinnen Aufzunehmende, jenes aber das Unſinnliche. Die Seele deswegen, welche im Gedanken iſt und ſich an dieß als an ein ihr Verwandtes wendet und mit ihm umgeht, muß darum auch ſelbſt dafür gehalten werden, einfacher Natur zu ſeyn." *)

Hier erhellt dann wieder, daß Plato die Einfachheit nicht als Einfachheit eines Dings nimmt, nicht als dieſe Einfachheit z. B. eines chemiſchen Stoffs u. ſ. f., — Etwas, das nicht mehr als an ſich unterſchieden dargeſtellt werden kann; die leere abſtrakte Identität oder eine abſtrakte Allgemeinheit, das Einfache als ein Seyn.

Endlich iſt aber das Allgemeine ſelbſt in der Geſtalt eines Seyns. Z. B. „eine Harmonie, die wir hören, iſt nichts Anderes, als ein Allgemeines, ein Einfaches, das eine Einheit Verſchiedener iſt. Dieſe Harmonie aber iſt an ein ſinnliches Ding gebunden, und verſchwindet mit dieſem, wie die Muſik der Flöte mit ihr." **) Plato zeigt, „daß die Seele auch nicht eine Harmonie auf dieſe Weiſe iſt; denn dieſe ſinnliche Harmonie iſt erſt nach dem Dinge, eine Folge deſſelben, die Harmonie der Seele aber an und für ſich vor allem ſinnlichen Seyn. Die ſinnliche Harmonie hat verſchiedene Grade der Stimmung, die Harmonie der Seele aber keine quantitativen Unterſchiede." ***)

Hieraus erhellt, daß Plato das Weſen der Seele ganz im Allgemeinen erhält, und ihre Wahrheit und Seyn nicht in ſinnliche Einzelnheit ſetzt, und die Unſterblichkeit der Seele nicht in dem Sinne der Vorſtellung bei ihm genommen werden kann, in welchem wir ſie nehmen, als ein einzelnes Ding. Wenn nun auch weiterhin der Mythus vorkommt von dem Aufenthalte der Seele nach dem Tode auf einer anderen glänzenderen und herr-

*) *Phaedo* p. 79 — 80 (p. 46 — 51).
**) *eod.* p. 85 — 86 (p. 62 — 63).
***) *eod.* p. 92 — 94 (p. 74 — 80).

licheren Erde: ſo haben wir oben geſehen, was es mit dieſem Himmel für eine Beſchaffenheit hat.

γ. Was nun die Erziehung und Bildung der Seele anbetrifft, ſo ſteht dieß mit dem Vorhergehenden in Verbindung. Man muß jedoch den Idealismus des Plato ſich nicht als ſubjektiven Idealismus denken, als jenen ſchlechten Idealismus, wie er in neueren Zeiten wohl vorgeſtellt iſt, als ob der Menſch überhaupt nichts lerne, nicht äußerlich beſtimmt werde, ſondern alle Vorſtellungen aus dem Subjekt erzeugt werden. Es wird oft geſagt, der Idealismus ſey dieß, daß das Individuum alle ſeine Vorſtellungen, auch die unmittelbarſten, aus ſich erzeuge. Alles aus ſich ſetzt. Dieß iſt jedoch eine unhiſtoriſche, ganz falſche Vorſtellung; wie dieß rohe Vorſtellen den Idealismus definirt, ſo hat es in der That unter den Philoſophen keine Idealiſten gegeben. Der platoniſche Idealismus iſt ebenſo von dieſer Geſtalt ganz entfernt.

Was nun das Lernen ins Beſondere anbetrifft, ſo ſetzt Plato voraus, daß das, was das wahrhaft Allgemeine iſt, die Idee, das Gute, Schöne vorher im Geiſte ſelbſt einheimiſch iſt, und nur aus ihm ſich entwickelt. In ſeiner Republik (7. Buch) ſpricht er im Zuſammenhang mit dem, was ich ſchon erwähnt habe, davon, wie die Erziehung, das Lernen beſchaffen ſey. Er ſagt: „Wir müſſen von der Wiſſenſchaft und dem Lernen (παιδείας) dieß halten, daß ſie nicht ſo beſchaffen ſind“ (ſie ſeyen nicht ſo vorzuſtellen), „wie Einige dafür ausgeben“ (er meint damit die Sophiſten), „die von der Bildung ſprechen, als ob das Wiſſen nicht in der Seele enthalten ſey, ſondern als ob man die Wiſſenſchaft in die Seele ſo hineinlege, wie in blinde Augen das Sehen gelegt werde,“ wie man den Staar ſteche. Dieſe Vorſtellung, daß das Wiſſen ganz von außen komme, findet ſich in neuerer Zeit bei ganz abſtrakten, rohen Erfahrungsphiloſophen, die behauptet haben, daß Alles, was der Menſch vom Göttlichen wiſſe, für wahr halte, durch Erziehung.

durch Angewöhnung in ihn komme, die Seele, der Geiſt nur die ganz unbeſtimmte Möglichkeit ſey. Das Extrem iſt dann die Offenbarung, wo Alles von außen gegeben iſt. In der proteſtantiſchen Religion iſt dieſe rohe Vorſtellung in ihrer Abſtraktion nicht vorhanden; da gehört zum Glauben weſentlich das Zeugniß des Geiſtes, d. h. daß der einzelne ſubjektive Geiſt an und für ſich, in ſich dieſe Beſtimmung enthalte, ſetze, mache, die in Form eines Aeußerlichen, nur Gegebenen an ihn kommt. Plato ſpricht alſo gegen jene Vorſtellung. Er ſagt (dieß bezieht ſich auf den obigen Mythus, der bloß vorſtellt): „Die Vernunft lehrt, daß in jedem inwohne das immanente Vermögen ſeiner Seele, er habe in ſich das Organ, mit dem er lernt. Nämlich wie wenn das Auge nicht anders ſähig wäre, als mit dem ganzen Körper ſich von der Finſterniß an das Helle zu wenden: ſo müſſe man auch mit der ganzen Seele von dem ab, was geſchieht, herumgewendet werden," abgewendet von dem, was ein Zufälliges iſt, eine zufällige Vorſtellung und Empfindung; „ſie müſſe hingewendet werden zu dem, was iſt, zu dem Seyenden, bis ſie ſähig iſt, dieß auszuhalten, und die Klarheit, die Helligkeit des Seyenden zu ſchauen. Dieß Seyende aber, ſagen wir, iſt das Gute. Deſſen Kunſt wäre die Kunſt des Unterrichts. Das Lehren iſt ſo nur die Kunſt dieſer Heraus(Herum)-führung der Seele — und zwar auf welche Weiſe am Leichteſten und Wirkſamſten Einer herumgekehrt würde —, nicht um ihm das Sehen einzuſetzen (ἐγγενοποιῆσαι, hineinzumachen): ſondern — indem er es ſchon hat, aber nicht gehörig in ſich gewendet worden iſt, und nicht die Gegenſtände ſieht, die er ſehen ſoll — nun dieſes zu bewirken. Die anderen Tugenden der Seele ſtehen dem Körper näher; ſie ſind nicht vorher in der Seele, ſondern kommen durch Uebung und Gewohnheit hinein," können dadurch geſtärkt oder geſchwächt werden. „Das Denken (τὸ φρονῆσαι) hingegen als ein Göttliches verliert ſeine Kraft

niemals, und durch die Weiſe des Herumführens wird es nur gut oder böſe." *)

Dieß iſt näher das Verhältniß, welches Plato in Rückſicht des Innerlichen und Aeußerlichen feſtſetzt. Uns ſind dergleichen Vorſtellungen, daß der Geiſt aus ſich beſtimmt, das Gute beſtimme u. ſ. f. viel geläufiger; bei Plato aber war es darum zu thun, dieß erſt feſtzuſetzen.

c. Unterſchiede des Erkennens, Weiſe der Wiſſenſchaft überhaupt nach Plato. Die Wahrheit ſetzt Plato allein in das, was durch den Gedanken producirt wird. Die Quelle der Erkenntniß iſt mehrfach; das Gefühl, die Empfindung, das ſinnliche Bewußtſeyn iſt Quelle. Das Erſte iſt das ſinnliche Bewußtſeyn; dieß iſt das Bekannte, von dem wir anfangen. Daß dadurch das Wahre gegeben werde, iſt eine Vorſtellung, der Plato durchaus entgegengeſetzt iſt, als der Lehre der Sophiſten; ſo ſahen wir es beim Protagoras. Beim Gefühl kommt leicht Mißverſtand vor. Alles iſt im Gefühl, wie jene platoniſche *μανία* des Schönen. Das Wahre iſt hier in der Weiſe des Gefühls; das Gefühl als ſolches iſt nur Form. Mit dem Gefühl macht man Willkür zur Beſtimmung des Wahren. Was der wahrhafte Inhalt ſey, iſt nicht durch das Gefühl gegeben; denn da hat aller Inhalt Platz. Auch der höchſte Inhalt muß im Gefühl ſeyn; dieß iſt aber nicht die wahrhafte Weiſe des Wahren. Gefühl iſt das ganz ſubjektive Bewußtſeyn. Im Gedächtniß, im Verſtande haben, iſt uns etwas Anderes, als im Herzen, im Gefühl haben, d. h. in unſerer innerſten Subjektivität, im Ich, im Dieſen. Inſofern der Inhalt im Herzen iſt, ſagen wir, iſt er erſt am wahrhaften Ort; er iſt ganz identiſch mit unſerer beſonderen Individualität. Der Mißverſtand iſt aber, daß ein Inhalt nicht darum der wahrhafte iſt, weil er in unſerem Gefühle iſt. Das iſt daher die große Lehre Plato's,

*) De Republ. VII, p. 518 (p. 333 — 334).

daß der Inhalt nur durch den Gedanken gefüllt wird; denn er iſt das Allgemeine. Das Allgemeine kann nur durch den Gedanken producirt oder gefaßt werden; es iſt nur durch die Thätigkeit des Denkens. Dieſen allgemeinen Inhalt hat Plato als Idee beſtimmt.

Plato beſtimmt die Unterſchiede in unſerem Bewußtſeyn, in unſerem Wiſſen noch näher. Am Ende des ſechſten Buchs der Republik wird der Unterſchied des Sinnlichen und Intelligibelen aufgeſtellt. Im Intelligibeln, Denken, Allgemeinen unterſcheidet Plato zwei Weiſen: Wiſſenſchaften, wie die Geometrie, das iſt Denken (διάνοια); das reine Denken iſt aber νόησις. Das Sinnliche iſt wieder doppelt. α) „Im Sinnlichen iſt αα) äußerliche Erſcheinung, Bilder im Waſſer, Schatten, und was in den dichten, glatten, glänzenden und dergleichen Körpern iſt. ββ) Die zweite Art begreift dasjenige, dem jenes ähnlich iſt: Die Thiere, Pflanzen," dieſe konkrete Lebendigkeit, „Gefäße, die wir verfertigen" (καὶ τὸ σκευαστὸν ἅπαν γένος, totum laborieae genus). β) Im Intelligibeln iſt auch ſolcher zwiefacher Inhalt: αα) „Das Eine Mal gebraucht die Seele die Bilder jenes Getheilten" (Sinnlichen, Mannigfaltigen), „iſt genöthigt von Grundlagen aus zu forſchen, indem ſie nicht geht auf den Anfang (Princip, ἀρχήν), ſondern zum Ende (Reſultat). ββ) Die andere Gattung, das in der Seele ſelbſt Gedachte, iſt die, wo die Seele von einer Grundlage, Vorausſetzung zu einem Principe ausgeht, das nicht hypothetiſch iſt, und ohne die Bilder, die wir zu Jenem gebrauchen, durch die Ideen (εἴδεσι) ſelbſt, den Weg (μέθοδον) macht. In der Geometrie, Arithmetik und ähnlichen Wiſſenſchaften ſetzt man voraus das Gleiche und Ungleiche, und Figuren und drei Arten von Winkeln und dergleichen. Und indem man von ſolchen Grundlagen (ὑποθέσεις) ausgeht, ſo glaubt man nicht nöthig zu haben, davon, als von einem Allen Bekannten Rechenſchaft zu geben. Ferner weiſt Du, daß ſie ſich der Figuren, die ſichtbar ſind, bedienen, und von ihnen ſprechen, obgleich ſie nicht dieſes" (nur) „im Gedanken haben (περὶ τούτων διανοούμε-

nen), ſondern diejenigen, wovon dieſe nur die Abbilder ſind (ἐκεῖνα τὰ λόγῳ, οἷς καθ' ὕλας ἕπονται), indem ſie ihre Betrachtung (Beſtimmungen, λόγους) um des Viereckes ſelbſt machen und ſeiner Diagonale willen, nicht um jenes willen, das ſie hinzeichnen; und ebenſo mit den anderen Dingen." Man hat beſtimmte Figuren vor ſich (ſo verſteht man); die Figuren ſind nicht als beſtimmte gemeint, mit dieſem Dreieck meine ich das Dreieck überhaupt, das allgemeine, es iſt nicht um das Sinnliche als ſolches zu thun. „Diejenigen Figuren, welche ſie zeichnen und beſchreiben (welche auch einen Schatten geben und im Waſſer Bild abſpiegeln), — das Alles gebrauchen ſie nur als Bilder, und ſuchen deren Originale zu ſehen, die man nicht anders als mit dem Gedanken, Nachdenken (τῇ διανοίᾳ) ſieht," nicht ſinnlich; aber ihr Gegenſtand iſt nicht reines Verſtandesweſen. — „Wahrhaftig! — Dieſes nun habe ich eben diejenige Gattung des Gedachten (νοητοῦ τὸ εἶδος) genannt, zu deſſen Erforſchung die Seele genöthigt iſt, Hypotheſen zu gebrauchen, weil ſie nicht auf das Princip geht, indem ſie nicht über die Hypotheſen" — jene Vorausſetzungen — „hinausgehen kann, aber dieſe untergeordneten Bilder gebraucht als Bilder, die jenen vollkommen gleich gemacht und ganz ſo beſtimmt ſind. — Ich verſtehe, daß Du von dem redeſt, was in Geometrie und anderen dergleichen verwandten Wiſſenſchaften geſchieht. — Reine jetzt den anderen Abſchnitt des Gedachten (νοητοῦ) kennen, welchen die Vernunft (λόγος) ſelbſt berührt, indem ſie durch die Kraft (Vermögen) der Dialektik Hypotheſen macht, nicht als Principien, ſondern in der That (τῷ ὄντι) nur als Hypotheſen, als Vorſätze und Ausgangspunkte (ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς); damit ſie bis zum Vorausſetzungsloſen (ἀνυπόθετον), zum Princip des Alls gelange (τοῦ παντὸς ἀρχῆς)," das an und für ſich iſt, „es erfaßt (ἁψάμενος), und wieder das erfaßt, was von jenem gefaßt wird, ſo wieder zum Ende (τελευτήν) herabſteige, indem ſie dabei ganz und gar kein Sinnliches gebraucht, ſondern nur die

Gattungen selbst, und so durch sie selbst zu ihnen am Ende gelange. (τοῖς εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτὰ, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη.)" Dieß zu erkennen, ist das Interesse und das Geschäft der Philosophie; dieß wird vom reinen Gedanken an und für sich erforscht, der sich nur in solchen reinen Gedanken bewegt (νόησις). — „Ich verstehe es, aber noch nicht ganz hinreichend. Du scheinst mir das behaupten zu wollen, daß das, was von der Wissenschaft der Dialektik (τοῦ διαλέγεσθαι), vom Seyenden und Gedachten betrachtet wird, klarer (σαφέστερον, richtiger), sey als was von jenen genannten Wissenschaften, welchen die Hypothesen Principien sind, und wo die, welche sie betrachten, genöthigt sind, mit dem Verstande (τῇ διανοίᾳ), aber nicht mit den Sinnen zu betrachten. Weil sie nicht auf das absolute Princip (ἀρχήν) überhaupt hinaufsteigen in ihrer Betrachtung, sondern aus Hypothesen spekuliren: so scheinen sie nicht den Gedanken bei diesen Gegenständen selbst zu haben (νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτά), ob diese Gegenstände gleich Gedanken sind mit einem Princip (νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς). Die Verfahrungsweise (Denkweise, ἕξιν) der Geometrie und der ihr verwandten Wissenschaften scheinst Du mir Raisonnement (διάνοιαν) zu nennen; und hiermit so, daß das Raisonniren" (Schließen, reflektirende Erkennen) „zwischen dem νοῦς und der δόξα sich befindet. — Du hast ganz richtig aufgefaßt. Gemäß diesen vier Unterscheidungen, will ich die vier Verhaltungsweisen der Seele nennen: α) νόησις, Begreifen, Denken von dem Höchsten (ἐπὶ τῷ ἀνωτάτω); β) διάνοια von dem Zweiten (ἐπὶ τῷ δευτέρῳ); γ) das Dritte heiße Glaube (πίστις)" zu Thieren, Pflanzen, weil sie lebendig, homogener, identischer mit uns, — wahre Meinung; δ) „und das Letzte die Vorstellung oder das bildliche Wissen" (εἰκασία, imaginatio, assimilatio). „Das sind Stufen der Wahrheit, Klarheit." *)

*) De Republica VI, p. 509 — 511 (p. 321 — 325).

Plato beſtimmt ſo als erſte Weiſe das Sinnliche; als eine andere Weiſe beſtimmt er die Reflexion, ſofern ſie das Denken einmiſcht in das zunächſt ſinnliche Bewußtſeyn. Und hier, ſagt er, iſt der Ort, wo die Wiſſenſchaft überhaupt hervortritt; ſie beruht auf dem Denken, Beſtimmung allgemeiner Principe, Grundlagen, Hypotheſen. Dieſe Hypotheſen werden nicht durch die Sinne ſelbſt betrachtet, ſind nicht für ſich ſinnlich; ſie gehören allerdings dem Denken an. Aber dieß iſt ſo noch nicht die wahrhafte Wiſſenſchaft; dieſe beſteht darin, das Allgemeine für ſich ſelbſt, das geiſtige Allgemeine zu betrachten. Sinnliches Bewußtſeyn, zunächſt ſinnliche Vorſtellung, Meinung, unmittelbares Wiſſen, hat Plato unter den Namen δόξα begriffen. In der Mitte zwiſchen der Meinung und der Wiſſenſchaft an und für ſich liegt das raiſonnirende Erkennen, die ſchließende Reflexion, das reflektirende Erkennen, das ſich allgemeine Geſetze, beſtimmte Gattungen aus Jenem bildet. Das Höchſte aber iſt das Denken an und für ſich, das auf das Höchſte gerichtet iſt. Dieß iſt der Unterſchied, der bei Plato vornehmlich zum Grunde liegt, und bei ihm näher zum Bewußtſeyn gekommen iſt.

Von dem Erkennen nun aber zum näheren *Inhalt* deſſelben. (Die Idee organiſirt ſich weiter in ſich, und ſetzt ſich als beſondere Idee; und dieſes Beſondere macht das Wiſſenſchaftliche, das Syſtematiſiren aus.) Dieſer Inhalt fängt bei Plato an, in die *drei Theile* zu zerfallen, welche wir als ſpekulative, Natur- und Geiſtes-Philoſophie unterſcheiden. Die ſpekulative oder logiſche Philoſophie hieß bei den Alten *Dialektik*. Und Diogenes Laertius und ſonſt die philoſophiſchen Geſchichtsſchreiber der Alten ſagen ausdrücklich, daß, nachdem die Jonier der phyſiſchen Philoſophie, Sokrates der Moral-Philoſophie ihre Entſtehung gegeben, Plato die Dialektik hinzugefügt habe. Es iſt dieß eine Dialektik, welche nicht eine ſolche, wie wir ſie früher geſehen haben, — nicht die der Sophiſten, welche die Vorſtellungen überhaupt in Verwirrung bringt: ſondern die Dialek-

tik, welche ſich in reinen Begriffen bewegt, — die Bewegung des Logiſchen. Das Zweite bei Plato iſt eine Art von Natur-Philoſophie, beſonders im Timäus; im Timäus wird die Idee konkreter ausgeſprochen. Das Dritte iſt die Philoſophie des Geiſtes; in Rückſicht der theoretiſchen Seite des Geiſtes iſt ſchon im Allgemeinen bemerklich gemacht, wie Plato die Arten des Erkennens unterſcheidet, und es iſt daher nur noch das Praktiſche herauszuheben, und weſentlich ſeine Darſtellung von einem vollkommenen Staate. Nach dieſen drei Unterſchieden wollen wir das Nähere der platoniſchen Philoſophie betrachten.

Nach dieſer vorläufigen Bemerkung, worin die platoniſche Dialektik beſteht: ſo iſt zu bemerken, daß die platoniſche Philoſophie in ihrem ganzen Inhalte, abgeſondert in drei Theile, eigentlich zuſammenhängend in den Büchern über die Republik, alsdann dem Timäus enthalten iſt; wozu noch Kritias kommen ſollte, wovon aber nur der Anfang auf uns gekommen, als eine ideale Geſchichte des Menſchengeſchlechts oder Athens. Alle Drei giebt Plato als die Fortſetzung Einer Unterredung. Hierzu muß dann noch der Parmenides genommen werden, ſo macht dieß zuſammen den ganzen Körper der platoniſchen Philoſophie aus.

1. Dialektik.

Das formelle Philoſophiren vermag die Dialektik nicht anders zu betrachten, als daß ſie eine Kunſt ſey, das Vorgeſtellte oder auch die Begriffe zu verwirren, das Nichts derſelben aufzuzeigen, ſo daß ihr Reſultat nur negativ iſt. Dieſe Dialektik ſehen wir bei Plato häufig, Theils in den mehr eigentlich ſokratiſchen, moraliſchen Dialogen, Theils auch in den vielen Dialogen, welche ſich auf die Vorſtellung der Sophiſten von der Wiſſenſchaft beziehen. Aber der Begriff der wahrhaften Dialektik iſt, daß ſie die nothwendige Bewegung der reinen Begriffe aufzeigt, nicht als ob ſie dieſelben dadurch in Nichts auflöſte, ſondern eben das Reſultat iſt, daß ſie dieſe Bewegung ſind und

(das Reſultat einfach ausgedrückt) das Allgemeine eben die Einheit ſolcher entgegengeſetzten Begriffe. Das vollkommene Bewußtſeyn über dieſe Natur der Dialektik finden wir nun zwar nicht bei Plato, aber ſie ſelbſt: nämlich das abſolute Weſen auf dieſe Weiſe in reinen Begriffen erkannt, und die Darſtellung der Bewegung dieſer Begriffe.

Was das Studium der platoniſchen Dialektik erſchwert, iſt dieſe Entwickelung und das Aufzeigen des Allgemeinen aus den Vorſtellungen. Dieſer Anfang, der das Erkennen zu erleichtern ſcheint, macht wieder die Schwierigkeit größer, da er in ein Feld hineinzieht, worin ganz Anderes gilt, als in der Vernunft, und dieß Feld gegenwärtig macht; da hingegen, wenn in den reinen Begriffen allein fortgegangen und ſich bewegt wird, gar nicht an jenes erinnert wird. Allein gerade dadurch gewinnen die Begriffe auch größere Wahrheit. Denn die rein logiſche Bewegung ſcheint uns ſonſt leicht für ſich zu ſeyn, ein eigenes Land, welches ein Anderes neben ihm hat, das ebenſo auch gilt. Aber indem ſie dort zuſammengebracht werden, ſo erſcheint das Spekulative erſt in ſeiner Wahrheit, daß es nämlich die einzige Wahrheit iſt; — die Verwandlung des ſinnlichen Meinens in das Denken.

Es iſt ſchon früher bei Sokrates bemerkt, daß zum Theil das Intereſſe der ſokratiſchen Bildung war, zunächſt das Allgemeine im Menſchen zum Bewußtſeyn zu bringen. Dieß können wir von hier aus als abgethan anſehen, und nur bemerken, daß eine Menge von Dialogen des Plato bloß darauf gehen, eine allgemeine Vorſtellung zum Bewußtſeyn zu bringen, von der wir weiter keine Mühe haben; ſo erregt die Weitläufigkeit des Plato oft Ueberdruß.

In unſerem Bewußtſeyn iſt zunächſt das Einzelne, das unmittelbar Einzelne, das ſinnlich Reale, oder es ſind auch Verſtandesbeſtimmungen, die uns als ein Letztes, Wahrhaftes gelten. Wir nehmen ſo das Aeußerliche, Sinnliche, Reale im Gegenſatz

zum Ideellen. Dieß iſt aber das Allerreallſte, das allein Reale; und daß es das einzig Reale iſt, iſt die Einſicht Plato's: Das Allgemeine iſt das Ideelle, das Wahre iſt das Allgemeine, der Gedanke beſtimmt gegen das Sinnliche. Der Inhalt vieler Dialoge iſt, zu zeigen, daß das, was als Einzelnes, Vieles iſt, nicht das Wahrhafte ſey: Man muß im Einzelnen nur das Allgemeine betrachten. Das Allgemeine iſt zunächſt unbeſtimmt, es iſt die Abſtraktion und iſt als ſolche nicht konkret in ſich; aber es kommt weſentlich auf die weitere Beſtimmung des Allgemeinen in ſich an. Dieſes Allgemeine hat nun Plato die Idee (εἶδος) genannt, was wir zunächſt Gattung, Art überſetzen; und die Idee iſt auch allerdings die Gattung, die Art, die aber mehr durch den Gedanken gefaßt iſt, mehr für den Gedanken iſt. Man muß deßhalb aber nicht unter Idee etwas Transcendentales, weit Hinausliegendes ſich denken; εἶδος iſt nicht in der Vorſtellung ſubſtantiirt, iſolirt, ſondern die Gattung, das Genus. Idee iſt uns geläufiger unter dem Namen des Allgemeinen. Das Schöne, das Wahre, Gute für ſich ſelbſt iſt Gattung. Wenn freilich unſer Verſtand meint, Gattung ſey nur dieß, daß das Aeußerliche für uns zum Merkmal, zur Bequemlichkeit zuſammengefaßt ſey, — ſie ſey ein Zuſammenfaſſen von gleichen Beſtimmungen, von mehreren Einzelnen, gemacht durch unſere Reflexion —: ſo haben wir allerdings das Allgemeine in ganz äußerer Form. Das Thier iſt Gattung, es iſt lebendig; dieß iſt ſeine Gattung, die Lebendigkeit iſt ſein Subſtantielles, Wahres, Reelles; nimmt man dem Thiere das Leben, ſo iſt es nichts.

Das Beſtreben Plato's war nun, dieſem Allgemeinen eine Beſtimmung zu geben. Das Nächſte iſt die Einſicht, daß das Sinnliche, das unmittelbar Seyende, die Dinge, die uns erſcheinen, nichts Wahres ſind, weil ſie ſich verändern, durch Anderes beſtimmt werden, nicht durch ſich ſelbſt. Dieß iſt eine Hauptſeite, von der Plato oft ausgeht. Das Sinnliche, Be-

ſchränkte, Endliche iſt das, was nur iſt im Verhältniß zu einem Anderen, nur relativ iſt; dieß iſt nichts Wahres im objektiven Sinn, wenn wir auch ganz wahre Vorſtellungen davon haben. Es iſt an ihm ſelbſt nicht wahr; es iſt ſowohl es ſelbſt, als das Andere, das auch als Seyendes gilt; es iſt ſo der Widerſpruch und der unaufgelöſte Widerſpruch; es iſt, und das Andere hat Macht in ihm. Gegen dieſe Form des Endlichen iſt die Dialektik des Plato beſonders gerichtet. Es iſt ſchon früher erinnert, daß die platoniſche Dialektik den Zweck hat, die endlichen Vorſtellungen der Menſchen zu verwirren und aufzulöſen, um das Bedürfniß der Wiſſenſchaft, dieſe Richtung auf das, was iſt, in ihrem Bewußtſeyn hervorzubringen. Viele Dialogen des Plato haben dieſen Zweck, und ſie enden ohne einen affirmativen Inhalt. Ein Inhalt, den er ſehr oft behandelt, iſt, daß er von der Tugend, Wiſſenſchaft aufzeigt, daß nur Eine Tugend, nur Eins das Wahre iſt; er macht dann ſo das allgemeine Gute hervorgehen aus den beſonderen Tugenden. Die Dialektik hat inſofern das Intereſſe, hat die Wirkung, das Beſondere zu konfundiren; und dieß geſchieht dadurch, daß aufgezeigt wird ſeine Endlichkeit, die Negation, die in ihm vorhanden iſt, daß es nicht in der That iſt, was es iſt, ſondern in ſein Gegentheil übergeht, daß es eine Grenze hat, eine Negation ſeiner, die ihm weſentlich iſt. Wird dieſe aufgezeigt, feſtgehalten: ſo vergeht es, iſt ein Anderes, als das, für welches es angenommen wird. Dieſe Dialektik iſt die Bewegung des Gedankens; ſie iſt weſentlich auf äußerliche Weiſe, für das reflektirende Bewußtſeyn nöthig, um das Allgemeine, was unſterblich iſt, an und für ſich iſt, unveränderlich iſt, hervorgehen zu laſſen. Die Dialektik, um das Beſondere aufzulöſen, und ſo das Allgemeine zu produciren, iſt noch nicht die wahrhafte Dialektik, noch nicht in ihrer wahrhaften Richtung; es iſt eine Dialektik, die Plato gemeinſchaftlich hat mit den Sophiſten, die es ſehr gut verſtanden haben, das Beſondere aufzulöſen.

Die weitere Dialektik hat dann die Beſtimmung, das Allgemeine, das durch die Verwirrung des Beſonderen hervorgeht, in ihm ſelbſt zu beſtimmen, und in ihm die Gegenſätze aufzulöſen; ſo daß dieſe Auflöſung des Widerſpruchs das Affirmative iſt. So iſt das Allgemeine beſtimmt als das, welches die Widerſprüche, die Gegenſätze in ſich auflöſt, in ſich aufgelöſt hat, mithin als das Konkrete, als das in ſich Konkrete. Die Dialektik in dieſer höheren Beſtimmung iſt die eigentlich platoniſche. So iſt die Dialektik als ſpekulativ, nicht mit einem negativen Reſultat endigend; ſondern ſie zeigt die Vereinigung der Gegenſätze auf, die ſich vernichtet haben. Hier fängt das für den Verſtand Schwierige an. Auch Plato iſt ſelbſt noch auf raiſonnirende Weiſe dialektiſch; die Form der Methode iſt noch nicht rein für ſich ausgebildet. Seine Dialektik iſt oft bloß raiſonnirend, von einzelnen Geſichtspunkten ausgehend; oft hat ſie nur ein negatives Reſultat, oft iſt ſie ohne Reſultat. Anderer Seits iſt Plato ſelbſt gegen dieſe nur raiſonnirende Dialektik gerichtet, aber man ſieht, daß es nicht ohne Schwierigkeit iſt; es macht ihm Mühe, den Unterſchied gehörig hervorzuheben.

Was nun die ſpekulative Dialektik des Plato anbetrifft, ſo iſt dieß, was bei ihm anfängt, das Intereſſanteſte, aber auch das Schwierigſte in ſeinen Werken; ſo daß man es gewöhnlich nicht kennen lernt, indem man platoniſche Schriften ſtudirt. Das Wichtigſte in der platoniſchen Philoſophie iſt bei Tennemann gerade gar nicht aufgefaßt, — Einiges als dürre ontologiſche Beſtimmungen zuſammengetragen. Es iſt geiſtlos, zu ſehen beim Plato, ob was für ſie abfällt.

Was ſind nun dieß für Gedanken, auf die es ankommt? Was ſind die reinen Gedanken? Denn die διάνοια unterſcheidet Plato davon. Man kann über Vieles Gedanken haben, wenn man übrigens Gedanken hat. So meint es Plato nicht. Die wahrhaft ſpekulative Größe Plato's, das, wodurch er Epoche macht in der Geſchichte der Philoſophie und damit in der Welt-

geſchichte überhaupt, iſt die nähere Beſtimmung der Idee, — eine Erkenntniß, welche denn einige Jahrhunderte ſpäter überhaupt das Grundelement in der Gährung der Weltgeſchichte und der neuen Geſtaltung des menſchlichen Geiſtes ausmacht.

Dieſe nähere Beſtimmung kann aus dem Vorhergehenden ſo gefaßt werden, daß Plato α) das Abſolute gefaßt hat als das Seyn des Parmenides, aber als das Allgemeine identiſch mit dem Nichts, wie Heraklit ſagt, das Seyn iſt ſo wenig, als das Nichts, — dieß Werden in Einem: β) die pythagoräiſche Dreiheit (in Zahlbeſtimmungen) in Gedanken ausgedrückt hat; — überhaupt das Abſolute als Einheit des Seyns und Nichtſeyns, Einen und Vielen gefaßt hat. Plato iſt Vereinigung der vorhergehenden Principien: α) Seyn, aber als Allgemeines, Gutes, Wahres, Schönes, beſtimmt als Gattung, Zweck, d. h. über das Beſondere, Mannigfaltige herrſchend, es durchdringend, producirend, — dieſe ſelbſtproducirende Thätigkeit iſt noch nicht entwickelt, Plato verfällt oft in äußerliche Zweckmäßigkeit; β) Beſtimmtheit, Unterſchied, pythagoräiſche Zahlen; γ) Heraklit's Veränderung und eleatiſche Dialektik: letztere äußerliches Thun des Subjekts, den Widerſpruch zu zeigen, — jetzt objektive Dialektik (Heraklit), Veränderung, Uebergehen der Dinge an ihnen ſelbſt, d. i. der Ideen, d. i. hier ihrer Kategorien, nicht die äußerliche Veränderlichkeit, ſondern inneres Uebergehen aus und durch ſich ſelbſt; δ) Sokrates' Denken, das Sokrates nur zum Behuf der moraliſchen Reflexion in ſich des Subjekts aufgegeben, als objektiv, — die Idee iſt Allgemeines, Gedanke, und iſt. Die vorhergehenden Philoſophien verſchwinden, nicht weil ſie widerlegt ſind, ſondern in ihm.

Platon's Unterſuchung verſirt ganz im reinen Gedanken; und die reinen Gedanken an und für ſich betrachten, heißt Dialektik. *) Viele ſeiner Dialoge ſind ſo dialektiſch. Solche reine

*) De Republic. VII, p. 538 — 539 (p. 370 — 371): „Durch Dialektik könne Einer das Schöne (καλόν), was er von den Vorſtehern ge-

Gedanken ſind: Seyn und Nichtſeyn (τὸ ὄν, τὸ οὐκ ὄν), das Eine und Viele, das Unendliche (Unbegrenzte) und Begrenzte (Begrenzende). Dieß ſind die Gegenſtände, die er für ſich betrachtet, — alſo die rein logiſche, abſtruſeſte Betrachtung; dieß kontraſtirt dann freilich ſehr mit der Vorſtellung von dem ſchönen, anmuthigen, gemüthlichen Inhalt des Plato. Dieſe Betrachtung iſt ihm überhaupt das Höchſte der Philoſophie.

Dieß iſt es, was Plato überall als das wahrhafte Philoſophiren und Erkennen der Wahrheit ausſpricht; darin ſetzt er den Unterſchied des Philoſophen vom Sophiſten. Die Sophiſten betrachten dagegen das Erſcheinende (halten es in der Meinung feſt), — auch Gedanken, aber nicht die reinen Gedanken, das, was an und für ſich iſt. Dieß iſt eine Seite, daß Mancher unbefriedigt von dem Studium der platoniſchen Werke weggeht. Die angenehmen Einleitungen verſprechen, auf einem blumigen Pfade in die Philoſophie — und in die höchſte, die platoniſche — einzuführen. Das geht bald aus. Siehe da kommen dann als das Höchſte die Unterſuchungen über das Eine und Viele, Seyn und Nichts. So war's nicht gemeint; und man geht ſtill davon weg. Man wundert ſich, daß Plato darin die Erkenntniß ſucht. Es gehört zum Studium der Dialogen Platon's ein intereſſeloſer, gleichgültiger Geiſt. Wenn man einen Dialog anfängt, ſo findet man eine herrliche Einleitung, ſchöne Scenen; man findet darin Erhebendes, für die Jugend beſonders zuſagend. Hat man ſich von dem erſt einnehmen laſſen: ſo kommt man an das eigentlich Dialektiſche, an das Spekulative. So geſchieht es z. B. im Phädon, den Mendelsſohn moderniſirt und in wolfiſche Metaphyſik verwandelt hat; Anfang und Ende iſt erhebend, ſchön, die Mitte läßt ſich mit der Dialektik ein. Hat man ſich durch jene ſchönen Scenen erheben laſſen, ſo muß man

---

hört, in Häßliches (αἰσχρόν) verwandeln; — um nur erſt im dreißigſten Jahre zur Dialektik zugelaſſen zu werden."

jetzt darauf verzichten, und sich von den Dornen und Disteln der Metaphysik stechen lassen. Es werden so sehr heterogene Stimmungen erfordert, um die Dialogen Plato's durchzugehen, und eine Gleichgültigkeit gegen die verschiedenen Interessen. Liest man mit dem Interesse der Spekulation, so überschlägt man das, was als das Schönste gilt; hat man das Interesse der Erhebung, Erbauung u. s. f., so übergeht man das Spekulative, findet es seinem Interesse unangemessen. Es geht einem, wie dem Jünglinge in der Bibel, der dieß und das gethan, und Christus fragte, was er thun solle, ihm zu folgen. Aber als der Herr ihm gebot: Verkauf Deine Sachen und gieb sie den Armen, so ging der Jüngling traurig fort; so war es nicht gemeint. So haben es Manche gut gemeint mit der Philosophie. Vom Wahren, Guten und Schönen ist ihnen die Brust voll, möchten's erkennen und schauen, und was wir thun sollen; haben Fries und Gott weiß wen studirt, ihre Brust schwillt vom guten Willen.

Die dialektische Bewegung im Gedanken hat nun Verhältniß zum Allgemeinen. Das ist die Bestimmung der Idee; sie ist das Allgemeine, aber als das sich selbst Bestimmende, das konkret in sich ist. Dieses kommt nur durch Bewegung in solchen Gedanken, die Gegensatz, Unterschied in sich enthalten. Die Idee ist dann Einheit dieser Unterschiede; und so ist sie bestimmte Idee. Das ist Hauptseite in der Erkenntniß. Sokrates blieb beim Guten, Allgemeinen, an sich konkreten Gedanken stehen; er hat sie nicht entwickelt, nicht durch die Entwickelung aufgezeigt. Durch die dialektische Bewegung und Reduktion zum Resultate würde man die bestimmte Idee erhalten. Es ist nun Mangel bei Plato, daß Beides auseinander fällt. Er spricht von Gerechtigkeit, Gutem, Wahren. Es ist dabei nicht ihre Entstehung aufgezeigt; sie erscheinen nicht als Resultat, sondern als unmittelbar aufgenommene Voraussetzung. Das Bewußtseyn hat die unmittelbare Ueberzeugung, daß sie der höchste Zweck

ſind; aber dieſe ihre Beſtimmtheit iſt nicht gefunden. Viele Dialoge enthalten ſo nur negative Dialektik; das iſt die ſokratiſche Unterredung. Zwecke, Vorſtellungen, Meinungen der Individuen werden verwirrt, um Bedürfniß nach Erkenntniß zu erwecken. Dieß läßt uns unbefriedigt, weil die Konfuſion das Letzte iſt. Konkrete Vorſtellungen, nicht reine Gedanken werden behandelt. Andere Dialoge ſtellen Dialektik reiner Gedanken dar; ſo der Parmenides. Das dogmatiſche Werk Plato's über die Ideen iſt verloren; in ſeinen mündlichen Reden verfuhr er auch ſyſtematiſch. Aber es ſind auch noch Dialoge über dieſen Gegenſtand übrig, die, eben weil ſie mit dem reinen Gedanken umgehen, darum auch zu den ſchwerſten gehören: nämlich der Sophiſt, Philebus und beſonders auch Parmenides. Dieſe abſtrakt ſpekulative Idee finden wir zunächſt im Sophiſten und dann Philebus in ihrem reinen Begriffe ausgedrückt. Das Zuſammenfaſſen der Gegenſätze in Eines und das Ausſprechen dieſer Einheit fehlt im Parmenides. Andere Dialoge haben ebenſo mehr nur dieß negative Reſultat. Wieder in anderen ſpricht Plato auch dieſe Einheit aus; ſo der Philebus und der Sophiſt.

Im Sophiſten unterſucht Plato die reinen Begriffe oder Ideen (εἴδη, Arten; denn die Ideen ſind in der That nichts Anderes) von Bewegung und Ruhe, Sichſelbſtgleichheit und Andersſeyn, Seyn und Nichtſeyn. Er beweiſt hier gegen Parmenides, daß das Nichtſeyn iſt, ebenſo daß das Einfache, Sichſelbſtgleiche an dem Andersſeyn Theil hat, die Einheit an der Vielheit. Von den Sophiſten ſagt er, daß ſie im Nichtſeyn ſtehen bleiben; und widerlegt nun auch die Sophiſten, deren ganzer Standpunkt Nichtſeyn, Empfindung, das Viele iſt. Plato hat das Allgemeine alſo ſo beſtimmt, daß das Wahrhafte z. B. Einheit des Eins und Vielen, Seyns und Nichtſeyns iſt; aber zugleich hat er auch vermieden, oder es lag in ſeinem Beſtreben, zu vermeiden die Zweideutigkeit, die darin liegt, wenn wir von

der Einheit des Seyns und Nichts u. ſ. f. ſprechen. Bei dieſem Ausdruck legen wir den Haupt-Accent auf die Einheit. Da verſchwindet der Unterſchied, als wenn wir nur von ihm abſtrahirten. Plato hat ſich den Unterſchied derſelben ebenſo auch zu erhalten geſucht. Der Sophiſt iſt weitere Ausführung des Seyns und Nichtſeyns: Alle Dinge ſind, haben οὐσία, ebenſo kommt ihnen auch οὐκ ὄν zu; indem die Dinge verſchieden ſind, eins das andere des anderen, ſo liegt auch die Beſtimmung des Negativen darin. Er ſagt alſo: Das Seyende hat Theil am Seyn, aber ebenſo auch am Nichtſeyn, das Theilhabende hat ſo Beides in Einem, dieſes iſt dann aber auch ebenſo verſchieden vom Seyn und Nichtſeyn.

Vorerſt drückt Plato im Sophiſten das nähere Bewußtſeyn über die Ideen als abſtrakte Allgemeinheiten aus: Daß ſie nur dieß ſind, dabei iſt nicht ſtehen zu bleiben; es iſt der Einheit der Idee mit ſich ſelbſt entgegen. Plato widerlegt α) das Sinnliche, β) die Ideen. Plato betrachtet daſelbſt die zwei Vorſtellungen: 1) „daß das Subſtantielle nur das Körperliche ſey“ (ſpäter Materialismus), „und nichts Realität habe, als was man mit den Händen greifen könne, Steine und Eichen.“ 2) „Gehen wir zu den Anderen, zu den Freunden der Ideen. Ihre Vorſtellung iſt, daß das Subſtantielle unkörperlich, intellektuell ſey; und ſie trennen das Feld der Veränderung (γένεσιν) davon ab: In die Veränderung, Werden (γένεσιν) falle das Sinnliche, — das Allgemeine ſey für ſich. Dieſe ſtellen die Ideen als unbeweglich vor, und ſehen die Beſtimmungen der Aktivität und Paſſivität.“ Plato ſetzt entgegen: „daß dem wahrhaft Seyenden (παντελῶς ὄντι) Bewegung, Leben, Seele und Denken (φρόνησις) nicht abgeſprochen werden können, daß der νοῦς nirgends und in Keinem ſeyn könne, wenn es unbewegt iſt.“ *) Plato hat ein ausdrückliches Bewußtſeyn, „weiter

*) Sophista, p. 246 — 249 (p. 190 — 196).

gegangen zu seyn, als Parmenides:" „„Das Nichtseyn ist gar nicht; und Du halte den Gedanken entfernt von diesem Wege."" *)

Diese Dialektik nun kämpft hauptsächlich gegen zweierlei: Erstens gegen die allgemeine Dialektik, Dialektik im gewöhnlichen Sinne. Von dieser haben wir auch schon gesprochen; Beispiele finden sich besonders bei den Sophisten, auf deren (falsche) Dialektik Plato oft zurückkommt. (Dieser Unterschied ist nicht klar genug behandelt.) Die Sophisten (Protagoras) und Andere sagten so: Es ist nichts an und für sich; bitter ist nichts Objektives, was Einigen bitter, ist für Andere süß; ebenso ist groß, klein u. s. f. relativ, das Große ist unter anderen Umständen klein, das Kleine groß; ebenso Mehr oder Weniger. So ist keine Bestimmung fest. Plato erklärt sich hiergegen. Plato unterscheidet hier diese reine dialektische Erkenntniß (Einsicht, dem Begriffe, dem Wesen nach) von der gemeinen Vorstellungsart des Entgegengesetzten auf bestimmte Weise. Die Einheit des Entgegengesetzten schwebt nämlich jedem Bewußtseyn überhaupt vor; aber das Bewußtseyn, dem das Vernünftige nicht zum Bewußtseyn kommt, hält dabei das Entgegengesetzte immer auseinander. Daß Alles Eins ist, sagen wir von jedem Dinge: „Es ist dieß Eine, und ebenso zeigen wir auch die Vielheit an ihm auf, viele Theile und Eigenschaften," — aber es wird dabei gesagt: „Es sey in ganz anderer Rücksicht Eins, als es Vieles ist" —; bringen diese Gedanken nicht zusammen. So geht das Vorstellen und Reden von Einem herüber und hinüber zum Anderen. Dieß Herüber- und Hinübergehen, mit Bewußtseyn angestellt, so ist es die leere Dialektik, die die Gegensätze nicht vereinigt, und nicht zur Einheit kommt.

Plato sagt hierüber: „Wenn Jemand seine Freude daran hat, als ob er etwas Schweres gefunden hätte, daß er die Gedanken (τοὺς λόγους, die Gründe) von einer Bestimmung zur

*) Sophista, p. 258 (p. 219).

anderen herüber- und hinüberzieht: so hat er nichts Preiswürdiges gethan," ist im Irrthum; nämlich man zeigt Mangel, Negation am Einen, und geht zum Anderen. „Denn das ist weder etwas Vortreffliches, noch Schweres." Jene Dialektik, die eine Bestimmung aufhebt, indem sie die andere konstatirt, ist eine unrichtige. „Das Schwere und Wahrhafte ist dieses, zu zeigen, daß das, was das Andere (ἕτερον) ist, Dasselbe ist, und was Dasselbe ist (ταὐτὸν ὄν), ein Anderes ist, und zwar in einer und derselben Rücksicht; nach derselben Seite, daß das Eine ihnen geschehen ist (d. h. Demselben, zu seyn ein Anderes, und dem Anderen, zu seyn Dasselbe), wird auch die andere Bestimmung an ihnen aufgezeigt (ἐκείνῃ καὶ κατ' ἐκεῖνο ὅ φησι τούτῳ — verschiedene Lesart τοῦτο — πεπονθέναι πότερον). Dagegen zu zeigen, daß Dasselbe auf irgend eine Weise" (ἁμῇ γέ πῃ, in gewisser Rücksicht, irgendwie) „ein Anderes, und das Andere auch Dasselbe, daß das Große auch klein" (z. B. Protagoras' Würfel), „und das Aehnliche auch unähnlich sey, und sein Gefallen daran haben, so in dem Gedanken (durch Gründe) immer das Entgegengesetzte vorzubringen, — dieß ist keine wahrhafte Einsicht (Betrachtung, ἔλεγχος), und offenbar ein Erzeugniß Solcher, welche erst das Wesen zu berühren anfangen; und muß Einer sehr ein Neuling seyn im Denken. Alles von einander abzusondern, ist ein ungeschicktes Verfahren des ungebildeten, unphilosophischen Bewußtseyns. Es ist das vollkommene Ausgehen aller Gedanken, Alles auseinander fallen zu lassen; denn eben die Vereinigung der Arten ist der Gedanke." *) Es spricht so Plato bestimmt gegen diese Dialektik, etwas zu widerlegen zu wissen nach irgend einem Gesichtspunkt u. s. w.

Wir sehen, daß Plato in Ansehung des Inhalts nichts Anderes ausdrückt, als was die Indifferenz in der Differenz genannt worden, — Differenz absolut Entgegengesetzter, wie Eins

*) Sophista. p. 259 (p. 220 — 221).

und Vieles, Seyn und Nichtseyn, und die Einheit von diesen; und daß er diesem spekulativen Erkennen das gemeine positive sowohl als negative Denken entgegensetzt, — jenes das diese Gedanken nicht zusammenbringt, eins, auch das Andere getrennt gelten läßt, oder negativ zwar der Einheit sich bewußt ist, aber einer oberflächlichen, auseinandergehenden Einheit, worin die beiden Momente in der verschiedenen Rücksicht sich trennen.

Das Zweite, wogegen Plato sich richtet, ist die Dialektik der Eleaten und ihr Satz, der in seiner Art auch Satz der Sophisten ist; nämlich der: „Es ist nur das Seyn, und das Nichtseyn ist gar nicht." Dieß heißt nun bei den Sophisten, wie dieß Plato angiebt: Da das Negative gar nicht ist, sondern nur das Seyende, so giebt es nichts Falsches; Alles ist; was nicht ist, wissen, empfinden wir nicht; alles Seyende ist wahr. Damit hängt sophistisch zusammen: Was wir empfinden, uns vorstellen, die Zwecke, die wir uns geben, sind affirmativer Inhalt; es ist Alles Wahres, was für uns ist, Nichts ein Falsches. Plato wirft den Sophisten vor, daß sie den Unterschied von wahr und falsch aufgehoben haben, indem sie sagen, es giebt nichts Falsches; und den Sophisten ist so Alles richtig. (Plato hat also das Interesse, das Nichtseyn als wesentliche Bestimmung des Seyenden aufzuzeigen: „Alles ist, sowohl das Allgemeine als Einzelne ist auf vielfache Weise, und ist nicht auf vielfache Weise.") Die höhere Ausbildung (denn es ist nur der Unterschied der verschiedenen Stufen des Bewußtseyns geblieben) giebt so das, was die Sophisten zu geben versprechen: Daß nämlich Alles, was das Individuum sich nach seinen Zwecken vorsetzt, nach seinem Glauben, seiner Meinung sich zum Zweck macht, affirmativ wahr, richtig sey. Man kann hiernach nicht sagen: Dieß ist Unrecht, lasterhaft, ein Verbrechen; denn dieß drückt aus, daß die Maxime, die Handlung falsch sey. Man kann nicht sagen: Diese Meinung ist täuschend; denn nach dem Sinne der Sophisten enthält der Satz dieß, daß jeder Zweck, jedes Interesse,

inſofern es das Meinige iſt, affirmativ, mithin wahr und richtig iſt. Der Satz an ſich ſieht ganz abſtrakt und unſchuldig aus; aber man merkt erſt, was man an ſolchen Abſtraktionen hat, wenn man ſie in konkreter Geſtalt ſieht. Nach dieſem unſchuldigen Satze giebt es kein Laſter, kein Verbrechen u. ſ. f. Die platoniſche Dialektik unterſcheidet ſich weſentlich von dieſer Weiſe der Dialektik.

Das Nähere im Sinne des Plato iſt, daß die Idee, das an und für ſich Allgemeine, Gute, Wahre, Schöne für ſich ſelbſt zu nehmen iſt. Der Mythos, den ich bereits angeführt, geht ſchon dahin, daß man nicht betrachten müſſe eine gute Handlung, einen ſchönen Menſchen, nicht das Subjekt, wovon ſolche Beſtimmungen die Prädikate ſind; ſondern das, was in ſolchen Vorſtellungen oder Anſchauungen nun als Prädikate auftritt, müſſe für ſich genommen werden, und dieß ſey das Wahrhafte an und für ſich. Dieß hängt mit der Weiſe der Dialektik zuſammen, die angeführt iſt. Eine Handlung nach der empiriſchen Vorſtellung genommen, kann man ſagen, iſt gerecht; nach einer anderen Seite kann man an ihr auch entgegengeſetzte Beſtimmungen aufweiſen. Aber es iſt ohne ſolche Individualitäten, ohne ſolche empiriſch Konkrete, das Gute, Wahre für ſich zu nehmen; und dieß iſt allein das, was iſt. Die Seele, nach dem göttlichen Schauſpiel in die Materie gefallen, freut ſich über einen ſchönen, gerechten Gegenſtand; das Wahrhafte iſt aber die Tugend, Gerechtigkeit, Schönheit an und für ſich, dieß nur iſt das Wahre. Das Allgemeine für ſich, — dieß iſt es, was durch die platoniſche Dialektik näher beſtimmt wird. Hiervon kommen mehrere Formen vor; aber dieſe Formen ſind ſelbſt noch ſehr allgemein und abſtrakt. Die höchſte Form bei Plato iſt die Identität des Seyns und Nichtſeyns: Das Wahrhafte iſt das Seyende, aber dieß Seyende iſt nicht ohne die Negation. Plato zeigt ſo auf, daß das Nichtſeyn iſt, und daß das Einfache, Sichſelbſtgleiche Theil hat an dem Andersſeyn, die Einheit Theil hat an der Vielheit. Dieſe Einheit des Seyns und Nichtſeyns

findet sich nun auch in der Vorstellung der Sophisten; aber dieß allein macht es noch nicht aus. Sondern in weiterer Untersuchung kommt Plato dann zu diesem Resultate: „Daß das Nichtseyn näher bestimmt die Natur des Anderen ist“ (Einheit, Identität mit sich, — und Unterschied); „daß die γένη“ — die Allgemeinheiten, eben die er sonst ἰδέαι nennt — „vermischt, synthesirt sind“ (Einheit des Seyns und Nichtseyns, und zugleich Nichteinheit), „und daß das Seyn und das Andere durch Alles und durcheinander hindurchgeht (διεληλυθότα); daß das Andere Theil hat (μετασχόν) an dem Seyn, inwohnt, *) und durch dieses Inwohnen nicht dasselbe ist mit dem, welchem es inwohnt, sondern ein Verschiedenes, — und als das Andere des Seyns ist es nothwendig das Nichtseyn. Da das Seyn dem Anderen (θατέρου) inwohnt, so ist es nicht dasselbe mit den anderen Gattungen, und ist nicht eine jede derselben; so daß es in den unendlich Vielen nicht selbst als ein unendlich Vieles (Getheiltes) ist.“ Plato spricht es so aus: Das, was das Andere ist, ist das Negative überhaupt, — dieß ist Dasselbe, das mit sich Identische; das Andere ist das Nichtidentische, und dieß Dasselbe ist ebenso das Andere, und zwar in Ein und derselben Rücksicht. Es sind nicht verschiedene Seiten, nicht im Widerspruch bleibend; sondern sie sind diese Einheit in einer und derselben Rücksicht, und nach der einen Seite, daß das Eine von ihnen gesetzt ist, sind sie identisch nach derselben Seite. Dieß ist die Hauptbestimmung der eigenthümlichen Dialektik Plato's.

Daß die Idee des Göttlichen, Ewigen, Schönen das Anundfürsichseyende ist, ist der Anfang der Erhebung des Bewußtseyns ins Geistige und in das Bewußtseyn, daß das Allgemeine wahrhaft ist. Für die Vorstellung kann es genügen, sich zu begeistern, zu befriedigen durch die Vorstellung des Schönen, Guten; aber das Denken, das denkende Erkennen fragt nach der

*) Riemer: „μετέχον das Konkrete, dem das Allgem eine inwohnt.“

Beſtimmung des Ewigen, Göttlichen. Und dieſe Beſtimmung iſt weſentlich nur freie Beſtimmung, Beſtimmung, die ſchlechthin die Allgemeinheit nicht aufhält; — eine Begrenzung (denn jede Beſtimmung iſt Begrenzung), die ebenſo das Allgemeine in ſeiner Unendlichkeit frei für ſich läßt. Die Freiheit iſt nur in der Rückkehr in ſich, das Ununterſchiedene iſt das Lebloſe; das thätige, lebendige, konkrete Allgemeine iſt daher das, was ſich in ſich unterſcheidet, aber frei darin bleibt. Dieſe Beſtimmtheit beſteht nun darin, daß das Eine in dem Anderen, in den Vielen, Unterſchiedenen identiſch mit ſich iſt. Dieß macht das Wahrhafte, allein Wahrhafte und für das Erkennen allein Intereſſante aus in dem, was platoniſche Philoſophie heißt; und weiß man dieß nicht, ſo weiß man die Hauptſache nicht. Der Ausdruck Plato's iſt: Das, was das Andere iſt, iſt Daſſelbe, iſt das mit ſich Identiſche; das Andere, das nicht mit ſich Identiſche iſt auch Daſſelbe, das Sichſelbſtgleiche iſt auch das Andere, und zwar in Ein und derſelben Beziehung. Dieſe Einheit iſt nicht darin, wenn man z. B. ſagt: Ich oder Sokrates bin Einer. Jeder iſt Einer, aber er iſt auch ein Vieles, hat viele Glieder, Organe, Eigenſchaften u. ſ. f.; er iſt Einer und auch Vieles. So ſagt man wohl Beides von Sokrates, daß er Einer ſey, in ſich ſelbſt gleich, und auch das Andere, Vieles, in ſich ungleich. Dieß iſt eine Einſicht, ein Ausdruck, der im gewöhnlichſten Bewußtſeyn vorkommt. Man nimmt es ſo an: Er iſt Einer, nach anderer Rückſicht auch ein Vieles; und man läßt ſo die zwei Gedanken auseinanderfallen. Das ſpekulative Denken aber beſteht darin, daß man die Gedanken zuſammenbringt; man muß ſie zuſammenbringen, das iſt es, worauf es ankommt. Dieß Zuſammenbringen der Verſchiedenen, Seyn und Nichtſeyn, Eins und Vieles u. ſ. f., ſo daß nicht bloß von Einem zum Anderen übergegangen wird, — dieß iſt das Innerſte, und das wahrhaft Große der platoniſchen Philoſophie. Jedoch nicht in allen Dialogen kommt Plato auf dieſe Beſtimmung; beſonders iſt dieſer

höhere Sinn in dem Philebus und Parmenides enthalten (bei Tennemann gar nicht davon die Rede). Es iſt das Eſoteriſche der platoniſchen Philoſophie, das Andere iſt das Exoteriſche; aber das iſt ſchlechter Unterſchied. Man muß nicht etwa den Unterſchied machen, als ob Plato zwei ſolche Philoſophien hätte: eine für die Welt, für die Leute; die andere, das Innere, aufgespart für Vertraute. Das Eſoteriſche iſt das Spekulative, das geſchrieben und gedruckt iſt, und doch ein Verborgenes bleibt für die, die nicht das Intereſſe haben, ſich anzuſtrengen. Ein Geheimniß iſt es nicht, und doch verborgen. Zu dieſem gehören alſo jene beiden Dialogen.

Im Philebus unterſucht Plato die Natur des Vergnügens. *) Den erſten Gegenſtand, das ſinnliche Vergnügen, beſtimmt er als das Unendliche. **) Für die Reflexion iſt das Unendliche das Vornehme, Höchſte; aber das Unendliche iſt eben das Unbeſtimmte an ſich überhaupt. Es kann beſtimmt ſeyn zwar auf mannigfaltige Weiſe; dieß Beſtimmte iſt aber dann als einzeln, iſt das Beſondere. Unter Vergnügen ſtellen wir uns nun vor das unmittelbar Einzelne, Sinnliche; aber es iſt das Unbeſtimmte in der Rückſicht, daß es das bloß Elementariſche, wie Feuer, Waſſer, nicht das Sichſelbſtbeſtimmende iſt. Nur die Idee iſt das Sichſelbſtbeſtimmen, die Identität mit ſich. Dem Vergnügen, als dem Unbeſtimmten, ſtellt Plato gegenüber das Begrenzende, die Grenze. Im Philebus handelt es ſich dann beſonders um dieſen Gegenſatz des Unendlichen und Endlichen, Unbegrenzten und Begrenzenden (πέρας, ἄπειρον). ***) Stellen wir uns dieß vor, ſo denken wir nicht daran, daß durch die Erkenntniß der Natur des Unendlichen, Unbeſtimmten, zugleich auch entſchieden wird über das Vergnügen; dieß erſcheint als einzeln, ſinnlich, endlich, während jenes das Metaphyſiſche iſt.

*) *Philebus p.* 12 (*p.* 133 — 134).
**) *eod. p.* 27 — 28 (*p.* 166 — 167).
***) *eod. p.* 16 — 17 (*p.* 142 — 143); *p.* 23 (*p.* 157).

Aber dieſe reinen Gedanken ſind das Subſtantielle, wodurch über alles noch ſo Konkrete, noch ſo fern Liegende entſchieden wird. Wenn Plato vom Vergnügen und der Weisheit gegenüber handelt, ſo iſt es der Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen. Πέρας, die Grenze iſt das Schlechtere, wie es ſcheint, als das ἄπειρον. Alte Philoſophen beſtimmten es auch ſo. Bei Plato iſt es umgekehrt; es wird dargethan, daß das πέρας das Wahre ſey. Das Unbegrenzte iſt noch abſtrakt, höher iſt das Begrenzte, das Sichſelbſtbeſtimmende, Begrenzende. Vergnügen iſt das Unbegrenzte (ἀπέρατον), das ſich nicht beſtimmt; nur der νοῦς iſt das thätige Beſtimmen. Das Unendliche iſt das Unbeſtimmte, was eines Mehr oder Weniger fähig iſt, was intenſiver ſeyn kann oder nicht, kälter, wärmer, trockener, feuchter u. ſ. f. *) Das Endliche iſt dagegen die Grenze, die Proportion, das Maaß, **) — die immanente freie Beſtimmung, mit der und in der die Freiheit bleibt, ſich die Freiheit zugleich Exiſtenz giebt. Die Weisheit iſt, als das πέρας, die wahrhafte Urſache, woraus das Vorzügliche entſtehe; dieſes Maaß und Ziel Setzende iſt der Zweck an und für ſich, und das Zweckbeſtimmende.

Plato betrachtet dieß weiter (das Unendliche iſt das, an ſich zum Endlichen überzugehen, was der Materie bedarf, um ſich zu realiſiren, — oder das Endliche, indem es ſich ſetzt, ſo iſt es ein Unterſchiedenes, iſt ein Anderes als das Begrenzte iſt; das Unendliche iſt das Formloſe, die freie Form als Thätigkeit iſt das Endliche): Durch die Einheit dieſer Beiden entſteht nun z. B. Geſundheit, Wärme, Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit, ebenſo die Harmonie der Muſik von hohen und tiefen Tönen, von ſchnellerer und langſamerer Bewegung, überhaupt entſteht alles Schöne und Vollkommene durch die Einheit ſolcher Gegenſätze. ***) Geſundheit, Schönheit u. ſ. f. iſt ſo ein Erzeugtes,

*) *Philebus p.* 24 — 25 (*p.* 158 — 160).
**) *ead. p.* 25 (*p.* 160).
***) *ead. p.* 25 — 26 (*p.* 160 — 163).

inſofern dazu die Gegenſätze verwandt ſind; es erſcheint ſo als ein Vermiſchtes von dieſen. Statt der Individualität gebrauchen die Alten häufig: Vermiſchung, Theilnahme u. ſ. f. Für uns ſind dieß unbeſtimmte, ungenaue Ausdrücke. Alſo die Geſundheit, Glückſeligkeit, Schönheit u. ſ. f. erſcheint als ein Entſtandenes durch die Verbindung ſolcher Gegenſätze. Aber Plato ſagt: Das, was ſo erzeugt wird, ſetzt voraus ein Solches, wodurch das Dritte gemacht wird, die Urſache; dieß iſt vortrefflicher, als die, durch deren Wirkſamkeit ein Solches entſteht. So haben wir vier Beſtimmungen: erſtens das Unbegrenzte, Unbeſtimmte; zweitens das Begrenzte, Maaß, Beſtimmung, Grenze, wozu die Weisheit gehört; das Dritte iſt das Gemiſchte aus Beiden, das nun Entſtandene; das Vierte iſt die Urſache,*) und dieſe iſt an ihr eben die Einheit der Unterſchiedenen, die Subjektivität, Macht, Gewalt über die Gegenſätze, das die Kraft hat, die Gegenſätze in ſich zu ertragen. Das Mächtige, Kräftige, Geiſtige iſt das, was den Gegenſatz in ſich ertragen kann; der Geiſt kann den höchſten Widerſpruch ertragen, — das ſchwache Körperliche nicht, es vergeht, ſobald ein Anderes an daſſelbe kommt. Dieſe Urſache iſt nun der νοῦς, der der Welt vorſteht; die Schönheit der Welt in Luft, Feuer, Waſſer und allgemein in den Lebendigen iſt durch ihn hervorgekommen.**) Das Abſolute iſt alſo das, was in Einer Einheit endlich und unendlich iſt.

Die ausgeführte eigentliche Dialektik aber iſt im Parmenides enthalten, dem berühmteſten Meiſterſtück der platoniſchen Dialektik. Parmenides und Zeno werden da vorgeſtellt, als mit Sokrates zuſammenkommend in Athen; die Hauptſache aber iſt die Dialektik, die dem Parmenides und Zeno in den Mund gelegt wird. Gleich Anfangs iſt die Natur dieſer Dialektik auf

*) *Philebus p.* 26 — 27 (*p.* 163 — 165).
**) *eod. p.* 29 — 30 (*p.* 169 — 172).

folgende Weiſe näher angegeben. Plato läßt Parmenides ſo den Sokrates loben: „Ich bemerkte, daß Du mit Ariſtoteles“ — einem der anweſenden Unterredner; es paßte wohl auf den Philoſophen, aber dieſer iſt 16 Jahr nach Sokrates' Tode geboren — „Dich unterredetſt, überhaupt Dich übſt, zu beſtimmen (ὁρίζεσθαι), worin die Natur des Schönen, des Gerechten, des Guten und einer jeden dieſer Ideen liegt. Dieſer dein Trieb“ (und Geſchäft, ἐργάζῃ) „iſt ſchön und göttlich. Ziehe Dich aber und übe Dich noch mehr in dieſer unnütz ſcheinenden und von der Menge ſo genannten“ metaphyſiſchen „Zungendrescherei“ (ἀδολεσχίαν, Geſchwätz), „ſo lange Du noch jung biſt; ſonſt wird Dir die Wahrheit entgehen. — Worin, fragt Sokrates, beſteht dieſe Art von Uebung. — Es gefiel mir ſchon an Dir, daß Du vorhin ſagteſt, man müſſe nicht ſich bei Betrachtung des Sinnlichen und ſeiner Täuſchungen aufhalten, ſondern das betrachten, was nur das Denken erfaßt, und was allein iſt.“ Schon früher habe ich bemerkt, daß die Menſchen von jeher geglaubt haben, das Wahre könne nur durch das Nachdenken gefunden werden; beim Nachdenken findet man den Gedanken, verwandelt das, was man in der Weiſe der Vorſtellung, des Glaubens vor ſich hat, in Gedanken. Sokrates erwiedert nun dem Parmenides: „So glaubte ich, das Gleiche und Ungleiche und die anderen allgemeinen Beſtimmungen der Dinge am beſten einzuſehen. — Parmenides antwortet: Wohl! Aber Du mußt, wenn Du von einer ſolchen Beſtimmung“ (die Aehnlichkeit, Gleichheit) „anfängſt, nicht nur das betrachten, was aus einer ſolchen Vorausſetzung folgt; ſondern Du mußt auch noch dieß hinzufügen, was folgt, wenn Du das Gegentheil einer ſolchen Beſtimmung vorausſetzeſt. Z. B. bei der Vorausſetzung, das Viele iſt, haſt Du zu unterſuchen: Was geſchieht dem Vielen in Beziehung auf ſich ſelbſt und in Beziehung auf das Eine“ (es wird ſo das Umgekehrte ſeiner ſelbſt geworden ſeyn, das Viele ſchlägt um in das Eine, indem es betrachtet wird in

der Beſtimmung, in der es betrachtet werden ſoll; und dieß iſt das Wunderbare, was Einem beim Denken begegnet, wenn man ſich ſolche Beſtimmungen für ſich vornimmt); „und ebenſo, was geſchieht dem Eins in Beziehung auf ſich und in Beziehung auf das Viele.“ Dieß iſt zu betrachten. „Aber wiederum iſt zu betrachten, wenn das Viele nicht iſt, was erfolgt dann für das Eine und für das Viele, Beide für ſich und gegen einander. Eben ſolche Betrachtungen ſind anzuſtellen in Betreff der Identität und Nicht-Identität, der Ruhe und Bewegung, des Entſtehens und Vergehens, und ebenſo in Anſehung des Seyns ſelbſt und des Nichtſeyns: Was iſt jedes für ſich und was die Beziehung bei der Annahme des Einen oder des Anderen? Darin Dich vollkommen übend, wirſt Du die weſentliche Wahrheit erkennen.“ *) So großen Werth legt Plato auf die dialektiſche Betrachtung. Es iſt nicht Betrachtung des Aeußerlichen, ſondern nur Betrachtung deſſen, was als Beſtimmung gelten ſoll. Es ſind dieß alſo die reinen Gedanken, ſie ſind der Inhalt; ihre Betrachtung iſt lebendig, ſie ſind nicht todt, bewegen ſich. Und die Bewegung der reinen Gedanken iſt, daß ſie ſich zum Andern ihrer ſelbſt machen; und ſo zeigen, daß nur ihre Einheit das wahrhaft Berechtigte iſt.

Ueber den Sinn der Einheit des Einen und Vielen läßt Plato den Sokrates ſagen: „Wenn Einer mir beweiſt, daß ich Eines und Vieles ſey, ſo verwundert er mich nicht. Indem er mich nämlich zeigt, daß ich ein Vieles ſey, und an mir die rechte Seite, linke, Oben und Unten, Vorn und Hinten aufzeigt: ſo lehrt mir die Vielheit bei; und wiederum die Einheit, da ich von uns Sieben Einer bin. Ebenſo Stein und Holz u. ſ. f. Aber das würde ich bewundern, wenn Einer die Ideen zeigt, wie Gleichheit und Ungleichheit, Vielheit und Einheit, Ruhe und Bewegung und dergleichen, jede für ſich (αὐτὰ καθ'

*) Parmenides, p. 136 — 166 (p. 21 — 22).

αὐτά) beſtimmte, und dann zeigte, wie ſie ſich an ihnen ſelbſt identiſch ſetzten und unterſchieden." *)

Das Reſultat (Ganze) ſolcher Unterſuchung im Parmenides iſt nun am Ende ſo zuſammengefaßt: „Daß das Eine, es ſey oder es ſey nicht, es ſelbſt ſowohl als die anderen Ihrem" (Seyn, Erſcheinen, Werden, Ruhe, Bewegung, Entſtehen, Vergehen u. ſ. f.) „ſowohl für ſich ſelbſt als in Beziehung auf einander, — Alles durchaus ſowohl iſt als nicht iſt, erſcheint und nicht erſcheint." **) Daß Reſultat kann ſonderbar erſcheinen. Wir ſind nach unſerer gewöhnlichen Verſtellung ſehr entfernt, dieſe ganz abſtrakten Beſtimmungen, das Eine, Seyn, Nichtſeyn, Erſcheinen, Ruhe, Bewegung u. ſ. f. und dergleichen, für Ihren zu nehmen; aber dieſe ganz Allgemeinen nimmt Plato als Ihren. Dieſer Dialog iſt eigentlich die reine Ideenlehre Platon's. Plato zeigt von dem Einen, daß, wenn es iſt, ebenſowohl als wenn es nicht iſt, als ſich ſelbſt gleich und nicht ſich ſelbſt gleich, ſo wie als Bewegung, wie auch als Ruhe, Entſtehen und Vergehen, iſt und nicht iſt; oder die Einheit ebenſowohl wie alle dieſe reinen Ihren, ſowohl ſind als nicht ſind, das Eine ebenſoſehr Eines als Vieles iſt. In dem Satze, „das Eine iſt," liegt auch, „das Eine iſt nicht Eines, ſondern Vieles;" und umgekehrt, „das Viele iſt," ſagt zugleich, „das Viele iſt nicht Vieles, ſondern Eines." Sie zeigen ſich dialektiſch, ſind weſentlich die Identität mit ihrem Anderen; und das iſt das Wahrhafte. Ein Beiſpiel giebt das Werden: Im Werden iſt Seyn und Nichtſeyn, das Wahrhafte beider iſt das Werden, es iſt die Einheit beider als unterſchieden und doch auch als Unterſchiedener; denn Seyn iſt nicht Werden, und Nichtſeyn auch nicht.

Dieſes Reſultat erſcheint nun hiernach negativer Art zu ſeyn; ſo daß daſſelbe — als wahrhaft Erſtes, reines — nicht als

*) Parmenides, p. 129 (p. 9—99).
**) Parmenides, p. 166 (p. 56).

affirmativ iſt, nicht als Negation der Negation, dieſe Affirmation iſt hier nicht ausgeſprochen. Es kann uns dieß Reſultat im Parmenides vielleicht nicht befriedigen. Indeſſen ſehen die Neuplatoniker, beſonders Proklus, gerade dieſe Ausführung im Parmenides für die wahrhafte Theologie an, für die wahrhafte Enthüllung aller Myſterien des göttlichen Weſens. Und ſie kann für nichts Anderes genommen werden. (Es ſieht nicht ſo aus, als ob es dieß wäre; Tiedemann *) ſagt, es ſey keine Rede davon, lauter neuplatoniſche Schwärmerei.) Denn unter Gott verſtehen wir das abſolute Weſen aller Dinge; dieß abſolute Weſen iſt eben in ſeinem einfachen Begriffe die Einheit und Bewegung dieſer reinen Weſenheiten, der Ideen des Einen und Vielen u. ſ. f. Das göttliche Weſen iſt die Idee überhaupt, wie ſie entweder für das ſinnliche Bewußtſeyn, oder für den Verſtand, für das Denken, iſt. Inſofern die Idee das abſolute Sichſelbſtdenkende iſt, iſt ſie die Thätigkeit des Denkens in ſich; und die Dialektik iſt ebenſo nichts Anderes, als die Thätigkeit des Sichſelbſtdenkens in ſich ſelbſt. Dieſen Zuſammenhang ſehen die Neuplatoniker nur als metaphyſiſch an, und haben daraus die Theologie, die Entwickelung der Geheimniſſe des göttlichen Weſens, erkannt.

Aber es tritt hier die ſchon bemerkte Zweideutigkeit, die hier beſtimmter aufzuklären, ein: daß unter Gott und unter dem Weſen der Dinge zweierlei verſtanden werden kann. α) Wenn nämlich geſagt wird: Weſen der Dinge, und dieß als die Einheit, welche ebenſo unmittelbar Vielheit iſt, Seyn ebenſo unmittelbar Nichtſeyn, Geſchehen, Bewegung ebenſo fort: ſo ſcheint damit nur das unmittelbare Weſen dieſer unmittelbar gegenſtändlichen Dinge beſtimmt zu ſeyn, und dieſe Weſenlehre oder Ontologie uns noch von der Erkenntniß Gottes, von der Theologie, verſchieden zu ſeyn. Dieſe einfachen Weſenheiten und ihre

*) *Platon. Argumenta*, p. 349

Beziehung und Bewegung ſcheinen nur Momente des Gegenſtändlichen auszudrücken (ſie ſelbſt ſind einfach und unmittelbar), nicht den Geiſt; dieß darum, weil, ſo gedacht, ein Moment fehlt, das wir bei Gott denken. Aber der Geiſt, das wahrhaft abſolute Weſen, iſt nicht nur das Einfache und Unmittelbare überhaupt, ſondern das ſich in ſich Reflektirende, für welches in ſeinem Gegenſatze die Einheit ſeiner und des Entgegengeſetzten iſt; als ſolches aber ſtellen jene Momente und ihre Bewegung es nicht dar, — jene erſcheinen unreflektirt.

β) Wenn dieſe einfachen Abſtraktionen auf einer Seite als einfache Weſenheiten genommen werden, die unmittelbar ſind und denen die Reflexion in ſich fehlt: ſo können ſie auf der anderen Seite auch als reine Begriffe, rein der Reflexion in ſich ſelbſt angehörend genommen werden. Es fehlt ihnen die Realität; und dann gilt ihre Bewegung für ein leeres Herumtreiben in leeren Abſtraktionen, die nur der Reflexion angehören, aber keine Realität haben. Wir müſſen die Natur des Erkennens und Wiſſens kennen, um im Begriffe Alles zu haben, was darin iſt. Aber wir müſſen dieß Bewußtſeyn haben, daß eben der Begriff weder nur das Unmittelbare in Wahrheit, ob er ſchon das Einfache iſt — aber er iſt von geiſtiger Einfachheit, weſentlich der in ſich zurückgekehrte Gedanke (unmittelbar iſt nur dieß Rothe u. ſ. f.) —: noch daß er nur das in ſich Sichreflektirende, das Ding des Bewußtſeyns iſt; ſondern auch an ſich iſt, d. h. gegenſtändliches Weſen iſt. Einfachheit iſt Unmittelbarkeit, Anſichſeyn, iſt ſo alle Realität. Dieß Bewußtſeyn über die Natur des Begriffs hat Plato nun nicht ſo beſtimmt ausgeſprochen, und damit auch dieß nicht, daß dieß Weſen der Dinge daſſelbe iſt, was das göttliche Weſen. Zum göttlichen Weſen erfordern wir eben für das Weſen oder Seyn dieſe Reflexion in ſich ſelbſt, für die Reflexion in ſich das Seyn oder Weſen. Es iſt aber eigentlich nur mit dem Worte nicht ausgeſprochen; denn die Sache iſt allerdings vorhanden. Der Unterſchied des Sprechens

ist nur als nach der Weise der Vorstellung und des Begriffs vorhanden.

Eines Theils nun ist diese Reflexion in sich, das Geistige, der Begriff, in der Spekulation des Plato vorhanden. Denn die Einheit des Vielen und Einen u. s. f. ist eben diese Individualität in der Differenz, dieß Insichzurückgekehrtseyn in seinem Gegentheile, dieß Gegentheil, das in sich selbst ist. Das Wesen der Welt ist wesentlich diese in sich zurückkehrende Bewegung des Insichzurückgekehrten.

Anderen Theils aber bleibt eben darum bei Plato noch dieß Insichreflektirtseyn als Gott nach der Weise der Vorstellung ein davon Getrenntes; und in seiner Darstellung des Werdens der Natur im Timäus erscheint so als ein Unterschiedenes Gott und das Wesen der Dinge. Dieß Wesen der Welt werden wir näher in der platonischen Natur-Philosophie kennen lernen.

Die Dialektik des Plato ist jedoch nicht nach jeder Rücksicht als vollendet anzuerkennen. Es ist besonders in ihr darum zu thun, aufzuzeigen, daß, indem man z. B. nur das Eine setzt, in ihm selbst enthalten ist die Bestimmung der Vielheit, oder daß in dem Vielen die Bestimmung der Einheit ist, indem wir es betrachten. Man kann nicht sagen, daß in allen dialektischen Bewegungen des Plato diese strenge Weise enthalten ist; sondern es sind oft äußere Betrachtungen, die in seiner Dialektik Einfluß haben. Z. B. sagt Parmenides: „Das Eine ist; es folgt hieraus, daß das Eine nicht gleichbedeutend ist mit Ist, so daß also das Eine und Ist unterschieden sind. Es ist also in dem Satze: Das Eine ist, der Unterschied; so ist das Viele darin, und so sage ich mit dem Einen schon das Viele." *) Diese Dialektik ist zwar richtig, aber nicht ganz rein, indem sie von solcher Verbindung zweier Bestimmungen anfängt.

Wenn Plato vom Guten, Schönen spricht, so sind dieß

*) *Parmenides*, p. 142 (p. 35 — 36).

konkrete Ideen. Es iſt aber nur Eine Idee. Bis zu ſolchen konkreten Ideen hat es noch weit hin, wenn man von ſolchen Abſtraktionen anfängt als Seyn, Nichtſeyn, Einheit, Vielheit. Dieſes hat Plato nicht geleiſtet: dieſe abſtrakten Gedanken fortzuführen zur Schönheit, Wahrheit, Sittlichkeit; dieſe Entwickelung, Verpilzung fehlt. Aber ſchon in der Erkenntniß jener abſtrakten Beſtimmungen ſelbſt liegt wenigſtens das Kriterium, die Quelle für das Konkrete. Im Philebus wird ſo das Princip der Empfindung, Luſt betrachtet; das iſt ſchon konkret. Die alten Philoſophen wußten ganz wohl, was ſie an ſolchen abſtrakten Gedanken hatten für das Konkrete. Im atomiſtiſchen Princip der Einheit, Vielheit finden wir ſo die Quelle einer Konſtruktion des Staats; die letzte Gedankenbeſtimmung ſolcher Staats-Principien iſt eben das Logiſche. Die Alten hatten bei ſolchem reinen Philoſophiren nicht ſolchen Zweck, wie wir, — überhaupt nicht ſo den Zweck metaphyſiſcher Konſequenz, gleichſam nicht als Zweck, nicht als Problem vorgelegt. Wir haben konkrete Geſtaltung, Stoff, wollen es mit dieſem Stoff in Richtigkeit bringen. Bei Plato enthält die Philoſophie die Richtung, welche das Individuum ſich geben ſoll, dieß und dieß zu erkennen; aber überhaupt ſetzt Plato die abſolute Glückſeligkeit für ſich, das ſelige Leben ſelbſt in die Betrachtung (im Leben) jener göttlichen Gegenſtände.*) Dieſes Leben iſt betrachtend, ſcheint zwecklos, alle Intereſſen ſind verſchwunden. Im Reiche des Gedankens frei zu leben, iſt für die Alten Zweck an und für ſich ſelbſt geweſen; und ſie erkannten, daß nur im Gedanken Freiheit ſey. Bei Plato fing es auch an, ſich weiter zu bemühen, um das Beſtimmtere zu erkennen; der allgemeine Stoff des Erkennens fing an, ſich mehr abzuſondern. Wir finden Dialoge, die ſich mit dem reinen Gedanken beſchäftigen; im Timäus finden wir Natur-Philoſophie, in der Republik Ethik

*) *Philebus*, p. 33 (p. 178)

2. Natur-Philoſophie.

Im Timäus tritt die Idee in ihrer Beſtimmtheit näher ausgedrückt hervor; die Grundbeſtimmungen von der Natur-Philoſophie des Plato ſind im Timäus enthalten. Allein auf das Nähere, Specielle können wir uns nicht einlaſſen; es hat indeſſen auch wenig Intereſſe. Von den Pythagoräern hat Plato viel aufgenommen; wie viel ihnen angehöre, iſt nicht genau zu beurtheilen. Der Timäus iſt ohne Zweifel die Umarbeitung eines eigentlich von einem Pythagoräer verfaßten Werks. Andere haben auch geſagt, dieß ſey nur ein Auszug, den ein Pythagoräer gemacht habe aus dem größeren Werke Plato's. Aber das Erſte iſt das Wahrſcheinlichere. Der Timäus hat zu allen Zeiten für den ſchwerſten und dunkelſten unter den platoniſchen Dialogen gegolten. (Beſonders, wo er auf Phyſiologie hinausgeht, entſpricht das Vorgetragene unſeren Kenntniſſen gar nicht, wenn wir auch Platon's treffliche, von den Neueren nur zu ſehr verkannte Blicke bewundern müſſen.) Dieſe Schwierigkeit iſt α) Theils die äußere ſchon bemerkte Vermiſchung des begreifenden Erkennens, und Vorſtellens, wie wir gleich pythagoräiſche Zahlen eingemiſcht ſehen werden; β) vorzüglich aber die philoſophiſche Beſchaffenheit der Sache ſelbſt, über die Plato noch kein Bewußtſeyn hatte. Dieſe andere Schwierigkeit iſt die Anordnung des Ganzen. Was nämlich ſogleich daran auffällt, iſt, daß Plato mehrmal ſich unterbricht, oft umzukehren und wieder von vorne anzufangen ſcheint. Dieß hat Kritiker, z. B. ſelbſt Wolf in Halle,*) und Andere, die es nicht philoſophiſch zu nehmen wiſſen, bewogen: es für eine Sammlung und Zuſammenſtellung von Fragmenten oder mehreren Werken zu nehmen, die nur äußerlich ſo zuſammengeheftet worden, oder wo in das Platoniſche vieles Fremdes eingeſchoben worden wäre. (Wolf

*) *Vorleſungen von 180.*

meinte in mündlichen Unterredungen hieraus zu erkennen, daß dieſer Dialog, gleich wie ſein Homer, aus verſchiedenen Stücken zuſammengeſetzt ſey.) Allein obzwar der Zuſammenhang unmethodiſch erſcheint, Plato ſelbſt dieſer Verwickelung wegen gleichſam häufig ſeine Entſchuldigungen macht: ſo werden wir im Ganzen ſehen, wie es nothwendig auseinanderfällt, und was die Rückkehr gleichſam zum Anfang nothwendig macht. (Für dieſe mehrmalige Rückkehr kann man einen tieferen Grund angeben.)

Die Darlegung des Weſens der Natur oder des Werdens der Welt leitet Plato nun auf folgende Weiſe ein: „Gott iſt das Gute“ (τὸ ἀγαθόν, das Gute ſteht an der Spitze der platoniſchen Ideen, wie denn Ariſtoteles von den Ideen und vom Guten geſchrieben hat, worin er die platoniſche Lehre abgehandelt hat), „das Gute hat aber auf keinerlei Weiſe irgend einen Neid in ſich; deswegen hat er die Welt ſich am Aehnlichſten machen wollen.“ *) Gott iſt hier noch ohne Beſtimmung; Plato fängt indeſſen im Timäus mehrmals ſo von vorne an. Daß Gott keinen Neid habe, iſt allerdings ein großer, ſchöner, wahrhafter, naiver Gedanke. Bei den Aelteren dagegen iſt die Nemeſis, Dike, das Schickſal, der Neid die einzige Beſtimmung der Götter, daß ſie das Große herabſetzen, klein machen, das Würdige, Erhabene nicht leiden können. Die ſpäteren edlen Philoſophen beſtritten dieß. In der bloßen Vorſtellung der Nemeſis iſt noch keine ſittliche Beſtimmung enthalten. Die Strafe, das Geltendmachen des Sittlichen gegen das Unſittliche iſt eine Herabſetzung deſſen, was das Maaß überſchreitet; aber dieß Maaß iſt noch nicht als das Sittliche vorgeſtellt. Plato's Gedanke iſt weit höher, als die Anſicht der meiſten Neueren, welche, indem ſie ſagen, Gott ſey ein verſchloſſener Gott, habe ſich nicht offenbart und man wiſſe von Gott nicht, der Gottheit Neid zuſchreiben. Denn warum ſollte er ſich nicht offenbaren, wenn

*) Timaeus, p. 29 (p. 25).

wir einigen Ernst machen wollten mit Gott? Ein Licht verliert nichts, wenn anderes angezündet wird; so war Strafe in Athen auf das Nicht-Erlauben gesetzt. Wird die Erkenntniß Gottes uns verwehrt, so daß wir nur Endliches erkennen, das Unendliche nicht erreichen: so wäre er neidisch, oder Gott ist dann leerer Name. Denn sonst heißt es nichts weiter als: Das Höhere von Gott wollen wir auf der Seite liegen lassen, und unseren kleinlichen Interessen, Ansichten u. s. f. nachgehen. Diese Demuth ist Frevel, Sünde gegen den Geist.

Gott ist also nach Plato ohne Neid. Er fährt fort: „Er fand nun das Sichtbare vor (παραλαβών)“ — ein mythischer Ausdruck, aus dem Bedürfniß hervorgegangen, mit etwas Unmittelbarem anzufangen, das man aber, wie es sich so präsentirt, durchaus nicht gelten lassen kann —, „nicht als ruhig, sondern zufällig und unordentlich bewegt; und brachte es aus der Unordnung in die Ordnung, indem er diese für vortrefflicher als jene erachtete.“ Hiernach sieht es so aus, als habe Plato angenommen, Gott sey nur der δημιουργος, der Ordner der Materie, und diese als ewig, selbstständig von ihm vorgefunden, als Chaos. Diese Verhältnisse sind aber nicht Philosopheme, Dogmen des Plato, es ist ihm nicht Ernst damit; dieses ist nur nach der Vorstellung gesprochen, solche Ausdrücke haben keinen philosophischen Gehalt. Es ist nur die Einleitung des Gegenstandes, um zu solchen Bestimmungen einzuführen, wie die Materie ist. Wir müssen wissen, daß, wenn wir in der Philosophie mit Gott, Seyn, Raum, Zeit u. s. f. anfangen: auf unmittelbare Weise davon sprechen, — dieß selbst ein Inhalt ist, der seiner Natur nach unmittelbar ist, zunächst nur unmittelbar ist; und wir müssen wissen, daß diese Bestimmungen als unmittelbar zugleich in sich unbestimmt sind. So ist Gott noch unbestimmt, für den Gedanken leer. Plato kommt dann in seinem Fortgange zu weiteren Bestimmungen; und diese sind erst die Idee. Wir müssen uns an das Speculative Plato's halten

Er ſagt, Gott achtete die Ordnung für vortrefflicher; dieß iſt die Manier eines naiven Ausdrucks. Bei uns würde man gleich fordern, Gott erſt zu beweiſen; ebenſowenig würde man das Sichtbare ſtatuiren. Bei Plato iſt dieß mehr nur naive Weiſe; was daraus bewieſen wird, iſt erſt die wahrhafte Beſtimmung, die Beſtimmung der Idee, die erſt ſpäter hervorkommt. Er fährt fort: (Gott) „überlegend, daß von dem Sichtbaren (Sinnlichen) das Unverſtändige (ἀνόητον) nicht ſchöner ſeyn könne als das Vernünftige, der Verſtand (νοῦς) aber ohne Seele mit nichts Theil haben könne, — nach dieſem Schluſſe ſetzte er den Verſtand in die Seele, die Seele aber in den Körper," weil der Verſtand nicht Theil nehmen könnte am Sichtbaren ohne Körper; „und ſchloß ſie ſo zuſammen, daß die Welt ein beſeeltes, verſtändiges Thier geworden iſt." *) (Wir haben Aehnliches im Phädrus geſehen.) Wir haben Realität und νοῦς, — und die Seele, das Band dieſer beiden Extreme; dieß iſt das ganz Wahrhafte, Reale.

„Es iſt aber nur Ein ſolches Thier. Denn wenn es zwei oder mehrere wären, ſo wären dieſe nur Theile des Einen, und nur Eines." **)

Nun geht Plato ſogleich zuerſt an die Beſtimmung der Idee des körperlichen Weſens: „Weil die Welt leiblich, ſichtbar und betaſtbar werden ſollte, ohne Feuer aber nichts geſehen werden kann, und ohne Feſtes, ohne Erde aber nichts betaſtet werden kann: ſo machte Gott im Anfang gleich das Feuer und die Erde." Auf kindliche Weiſe führt Plato dieſe ein. „Zwei allein aber können nicht ohne ein Drittes vereinigt ſeyn, ſondern es muß ein Band in der Mitte ſeyn, das ſie Beide zuſammenhält" — einer der reinen Ausdrücke des Plato —; „der Bande ſchönſtes aber iſt, welches ſich ſelbſt und das, was von ihm zu-

*) *Timæus*, p. 30 (p. 25 — 26).
**) *eod.* p. 31 (p. 27).

ſammengehalten wird, auf's Höchſte Eins macht." Das iſt tief; da iſt der Begriff, die Idee enthalten. Das Band iſt das Subjektive, Individuelle, die Macht; es greift über's Andere, und macht ſich mit ihm identiſch. „Dieſes bewerkſtelligt die Analogie (das ſtetige Verhältniß) am Schönſten." Analogie aber iſt: „Wenn von drei Zahlen oder Maſſen oder Kräften dasjenige, welches die Mitte iſt, ſich wie das Erſte zu ihm, ſo es ſich zum Letzten verhält, und umgekehrt, wie das Letzte zur Mitte, ſo dieſe Mitte zum Erſten" (a : b = b : c), — „indem dann dieſe Mitte das Erſte und Letzte geworden, und das Letzte und Erſte umgekehrt Beide zu Mittleren: ſo erfolgt, daß alle nach der Nothwendigkeit daſſelbe ſind" (das iſt Unterſchied, der keiner iſt); „wenn ſie aber daſſelbe geworden, ſo wird Alles Eins ſeyn." *) Das iſt vortrefflich, das behalten wir noch jetzt in der Philoſophie.

Dieſe Diremtion, von der Plato ausgeht, iſt der Schluß, der aus dem Logiſchen bekannt iſt. Dieſer Schluß bleibt die Form, wie ſie im gewöhnlichen Syllogismus erſcheint, aber als das Vernünftige. Die Unterſchiede ſind die Extreme, und die Identität iſt es, die ſie zu Einem macht. Der Schluß iſt das Spekulative, welches ſich in den Extremen mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt, indem alle Termini alle Stellen durchlaufen. Im Schluß iſt die ganze Vernünftigkeit, Idee enthalten, wenigſtens äußerlich. Es iſt daher Unrecht, vom Schluß ſchlecht zu ſprechen, und ihn nicht anzuerkennen als höchſte abſolute Form. In Hinſicht des Verſtandesſchluſſes hat man dagegen Recht, ihn zu verwerfen. Dieſer hat keine ſolche Mitte; jeder der Unterſchiede gilt da als ſelbſtſtändig, verſchieden in eigener ſelbſtſtändiger Form, eine eigenthümliche Beſtimmung gegen das Andere habend. Dieß iſt in der platoniſchen Philoſophie aufgehoben; und das Spekulative macht darin die eigentliche, wahrhafte Form

*) *Timæus*, *p.* 31 — 32 (*p.* 27 — 28).

des Schluſſes aus. Die Mitte macht die Extreme auf's Höchſte Eins; ſie bleiben nicht ſelbſtſtändig, weder gegen ſich noch gegen die Mitte. Die Mitte wird die beiden Extreme, und dieſe werden zur Mitte; dann erfolgt erſt, daß alle nach der Nothwendigkeit daſſelbe ſind, und ſo die Einheit konſtituirt iſt. Im Verſtandesſchluß dagegen iſt dieſe Einheit nur die Einheit weſentlich unterſchieden Gehaltener, die ſo bleiben; hier wird ein Subjekt, eine Beſtimmung zuſammengeſchloſſen mit einer anderen, oder gar „ein Begriff mit einem anderen“ durch die Mitte. Aber die Hauptſache iſt die Identität, oder daß das Subjekt in der Mitte mit ſich ſelbſt zuſammengeſchloſſen wird, nicht mit einem Anderen. Im Vernunftſchluß iſt ſo vorgeſtellt ein Subjekt, ein Inhalt durch das Andere und im Anderen ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließend; dieß liegt darin, daß die Extreme identiſch geworden ſind, — das eine ſchließt ſich mit dem anderen, aber als ihm identiſch, zuſammen. Dieß iſt mit anderen Worten die Natur Gottes. Wird Gott zum Subjekt gemacht, ſo iſt es dieß, daß er ſeinen Sohn, die Welt erzeugt, ſich realiſirt in dieſer Realität, die als Anderes erſcheint, — aber darin identiſch mit ſich bleibt, den Abfall vernichtet, und ſich in dem Anderen nur mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt; ſo iſt er erſt Geiſt. Wenn man das Unmittelbare erhebt über das Vermittelte, und dann ſagt, Gottes Wirkung ſey unmittelbar: ſo hat dieß einen guten Grund; aber das Konkrete iſt, daß Gott ein Schluß iſt, der ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt. Das Höchſte iſt ſo in der platoniſchen Philoſophie enthalten. Es ſind zwar nur reine Gedanken, die aber Alles in ſich enthalten; und in allen konkreten Formen kommt es allein auf die Gedankenbeſtimmungen an. Dieſe Formen haben ſeit Plato ein Paar tauſend Jahre brach gelegen; in die chriſtliche Religion ſind ſie nicht als Gedanken übergegangen, ja man hat ſie ſogar als mit Unrecht hinübergenommene Anſichten betrachtet, bis man in neueren Zeiten ange-

fangen hat, zu begreifen, daß Begriff, Natur und Gott in diesen Bestimmungen enthalten sind.

Plato fährt nun fort: In diesem Felde des Sichtbaren waren also als Extreme Erde und Feuer, das Feste und das Belebte. „Weil das Feste zwei Mitten braucht" (wichtiger Gedanke; statt Drei haben wir im Natürlichen Vier, die Mitte ist gedoppelt), „weil es nicht nur Breite, sondern auch Tiefe hat" (eigentlich vier Dimensionen, indem der Punkt durch Linie und Fläche mit dem soliden Körper zusammengeschlossen ist): „so hat Gott zwischen das Feuer und die Erde Luft und Wasser gesetzt" (wieder eine Bestimmung mit logischer Tiefe, da diese Mitte, als das Differente in seinem Unterschied nach den beiden Extremen hingekehrt, in sich selbst unterschieden seyn muß); „und zwar nach Einem Verhältnisse, so daß sich das Feuer zur Luft wie die Luft zum Wasser, und ferner die Luft zum Wasser wie das Wasser zur Erde verhält." *) Wir finden so eine gebrochene Mitte; und die Zahl Vier, die hier vorkommt, ist in der Natur eine Hauptgrundzahl. Die Ursache, daß das, was im vernünftigen Schluß nur Dreiheit ist, in der Natur zur Vierheit übergeht, liegt im Natürlichen, indem nämlich das, was im Gedanken unmittelbar Eins ist, in der Natur auseinandertritt. Die Mitte nämlich als Gegensatz ist eine gedoppelte. Das Eine ist Gott, das Zweite, das Vermittelnde, ist der Sohn, das Dritte ist der Geist; hier ist die Mitte einfach. Aber in der Natur ist der Gegensatz, damit er als Gegensatz existire, selbst ein Doppeltes; so haben wir, wenn wir zählen, Vier. Dieß findet auch bei der Vorstellung von Gott statt. Indem wir sie auf die Welt anwenden, so haben wir als Mitte die Natur und den existirenden Geist, — die Natur als solche, und der existirende Geist, die Rückkehr der Natur, der Weg der Rückkehr —; und das Zurückgekehrtseyn ist der Geist. Dieser lebendige Proceß,

*) *Timaeus*, p. 32 (p. 28).

— dieß Unterſcheiden, und das Unterſchiedene identiſch mit ſich zu ſetzen, — dieß iſt der lebendige Gott.

Plato ſagt weiter: „Durch dieſe Einheit iſt die ſichtbare und berührbare Welt gemacht worden. Dadurch, daß Gott ihr dieſe Elemente“ — Feuer u. ſ. f. hat hier eigentlich keine Bedeutung — „ganz und ungetheilt gegeben hat, iſt ſie vollkommen, altert und erkrankt nicht. Denn Alter und Krankheit entſtehen nur daraus, daß auf einen Körper ſolche Elemente im Uebermaße von Außen wirken. Dieß aber iſt ſo nicht der Fall; denn die Welt enthält ſie ſelbſt ganz in ſich, und es kann nichts von Außen kommen. Die Geſtalt der Welt iſt die kugelichte“ (wie ſonſt bei Parmenides und den Pythagorärern), „als die vollkommenſte, welche alle anderen in ſich enthält; ſie iſt vollkommen glatt, denn es iſt für ſie nichts nach Außen, kein Unterſchied gegen Anderes, ſie braucht keine Glieder.“ Die Endlichkeit beſteht darin, daß ein Unterſchied, eine Aeußerlichkeit iſt für irgend einen Gegenſtand. In der Idee iſt auch die Beſtimmung, das Begrenzen, Unterſcheiden, das Andersſeyn, aber zugleich aufgelöſt, enthalten, gehalten in dem Einen; ſo iſt es ein Unterſchied, wodurch keine Endlichkeit entſteht, ſondern zugleich aufgehoben iſt. Die Endlichkeit iſt ſo im Unendlichen ſelbſt; — dieß iſt ein großer Gedanke. „Gott hat nun der Welt die angemeſſenſte Bewegung von den ſieben gegeben, nämlich diejenige, welche am meiſten zum Verſtande und Bewußtſeyn paßt, die Kreisbewegung; die ſechs anderen hat er von ihr abgeſondert, und ſie von ihrem ungeordneten Weſen“ (Vorwärts und Rückwärts) „befreit.“ *) Dieß iſt nur im Allgemeinen geſagt.

Ferner: „Da Gott die Welt ſich ähnlich, ſie zum Gotte machen wollte, ſo hat er ihr die Seele gegeben, und dieſe in die Mitte geſetzt, und durch das Ganze ausgebreitet“ (Weltſeele),

*) *Timaus*, p. 32—34 (p. 28—31

„und dieß auch von Außen durch sie umschlossen“ (es ist so die Welt eine Totalität); „und auf diese Weise dieß sich selbst genügende, keines Anderen bedürftige, sich selbst bekannte und befreundete Wesen zu Stande gebracht. Und so hat Gott durch alles Dieses die Welt als einen seligen Gott geboren.“ *) Wir können sagen: Hier hat Plato nun bestimmte Vorstellung von Gott, erst hier ist das Wahrhafte, die Erkenntniß der Idee. Aber der erste Gott ist noch unbestimmt. Wir müssen mit Bewußtseyn diesen Weg nehmen, mit Bewußtseyn, daß das Erste, es sey Seyn oder Gott, unbestimmt ist. Dieser erzeugte Gott ist erst das Wahrhafte; jener erste ist ein Wort, — angefangen nach der Weise der reinen Vorstellung zu sprechen, als bloße Hypothesis, Voraussetzung der Vorstellung. Als Gott nur das Gute war, war er nur Name, noch nicht als sich selbst bestimmend und bestimmt. Die Mitte ist also das Wahrhafte. Haben wir daher zuerst von einer Materie angefangen, und wollte man danach meinen, Plato hätte die Materie für selbstständig gehalten: so ist dieß, nach dem eben Angeführten, falsch. Das Anundfürsichseyende, das Selige ist erst dieser Gott, diese Identität.

„Wenn wir nun von der Seele zuletzt gesprochen haben, so ist sie,“ sagt Plato, „deswegen doch nicht das Letzte, sondern dieß kommt nur unserer Sprechweise zu; sie ist das Herrschende, das Königliche, — das Körperliche aber, das ihr Gehorchende“ ist nicht das Selbstständige, Ewige. Das ist die Naivetät Plato's; er schreibt es der Sprechweise zu. Was hier als zufällig erscheint, ist dann wieder nothwendig: Mit dem Unmittelbaren anzufangen, und dann erst zum Konkreten zu kommen. Man kann also, wie bereits bemerkt ist, in solchen Darstellungen Plato's Widersprüche aufzeigen; aber es kommt darauf an, was er giebt für das Wahrhafte. Näher wird uns die Natur der platonischen Idee Folgendes zeigen. Plato sagt nämlich: „Das

*) *Timaeus*, p. 34 (p. 31).

Weſen der Seele aber iſt auf folgende Weiſe beſchaffen worden.“ Hier iſt eigentlich wieder dieſelbe Idee, als bei dem Weſen des Körperlichen. Es iſt dieß eine der berühmteſten, tiefſten Stellen Plato's; nämlich: „Von dem ungetheilten und ſich immer gleich ſeyenden Weſen, und dann von dem getheilten Weſen, welches an den Körpern iſt, hat Gott eine dritte Art von Weſen aus beiden zur Mitte vereint, welche von der Natur des Sichſelbſtgleichen und von der Natur des Anderen iſt.“ Das Getheilte heißt bei Plato auch das Andere als ſolches, — nicht von irgend Etwas. „Und hiernach hat Gott ſie zur gleichen Mitte des Ungetheilten und des Getheilten gemacht.“ Da kommen die abſtrakten Beſtimmungen: Das Eine iſt die Identität, das Andere iſt τὸ ἕτερον, das Andere an ihm ſelbſt, das Viele oder das Nicht-Identiſche, Gegenſatz, Unterſchied. Sagen wir, „Gott, das Abſolute, iſt die Identität des Identiſchen und Nicht-Identiſchen,“ ſo hat man über Barbarei, Scholaſtik geſprochen. Die Leute, die ſo darüber ſprechen, können den Plato hoch rühmen; und doch hat er das Wahre ebenſo beſtimmt. „Und dieſe drei Weſen als verſchieden geſetzt nehmend, hat Gott Alles in Eine Idee vereint“ (ſie ſind nicht drei; das Dritte iſt nicht Drittes gegen die Anderen), „indem er die Natur des Anderen, die ſchwer miſchbar iſt, mit Gewalt in das Sichſelbſtgleiche einpaßte.“ Dieß iſt allerdings die Gewalt des Begriffs, der das Viele, Außereinander, idealiſirt und als Ideelles ſetzt. Das iſt eben auch die Gewalt, die dem Verſtande angethan wird, wenn man ihm ſo etwas proponirt. In der einfachen Reflexion in ſich, einfachen Zurücknahme jenes Anfangs, worin ſie geſchieden, ſind jene Momente: Das ſich ſelbſt Gleiche (ſelbſt Moment), das Andere; — das Dritte Vereinigung, aber auflöslich erſcheinend, nicht in die erſte Einheit zurückkehrend. Es iſt nicht zu fragen, ob die Materie (das Andere) ewig. „Dieß mit dem Weſen (οὐσία) vermiſchend, und aus allen Dreien Eins machend, hat er dieſes Ganze wieder in Theile, ſo viel als ſich geziemte,

ausgetheilt." *) Vergleichen wir diese Substanz der Seele mit der der sichtbaren Welt, so ist sie dieselbe, wie diese. Und dieß Eine Ganze ist nun erst die jetzt systematisirte Substanz, die wahrhafte Materie oder Wesen, der absolute Stoff, der in sich getheilt ist (eine bleibende und untrennbare Einheit des Einen und des Vielen); — es muß nach keiner anderen gefragt werden.

Diese Subjektivität hat Plato also wieder getheilt, und die Art und Weise der Eintheilung ist nach der Bestimmung der Zahlen ausgedrückt. Hier treten pythagoräische Vorstellungen ein. (Die Kirchenväter haben bei Plato die Dreieinigkeit gefunden; sie wollten sie in Gedanken fassen, beweisen, aus dem Gedanken erzeugen. Das Wahre hat bei Plato also dieselbe Bestimmung, als die Dreieinigkeit. Wir müssen uns aber bei Plato nicht an die Vorstellung halten, daß Gott vorgefunden, genommen hat; sondern wir müssen uns an den Begriff halten. Dieser Gott, von dem Plato spricht, ist nicht Gedanke, sondern Vorstellung.) Diese Vertheilung enthält die berühmten platonischen Zahlen (wie Cicero, der nichts davon verstand, sie nennt), welche ohne Zweifel ursprünglich den Pythagoräern angehören, um die sich die Aelteren und die Neueren, auch noch Keppler in seiner Harmonia mundi viele Mühe gegeben, aber Niemand sie noch eigentlich verstanden. Sie verstehen, hieße das Gedoppelte: Theils ihre spekulative Bedeutung, ihren Begriff erkennen. Allein, wie schon bei den Pythagoräern angemerkt, diese Zahlenunterschiede geben nur einen unbestimmten Begriff des Unterschiedes, und nur in den ersten Zahlen; wo aber die Verhältnisse verwickelter werden, sind sie überhaupt unfähig, ihn näher zu bezeichnen. Theils da sie Zahlen sind, so drücken sie, als solche Größenunterschiede, Unterschiede des Sinnlichen aus. Das System der erscheinenden Größe — und das himmlische System ist es, worin die Größe am Reinsten und Freisten, un-

*) *Timæus*, *p.* 34 — 35 (*p.* 31 — 32)

unterjocht von dem Qualitativen, wie an allem Anderen, wo ſie mehr daſeyn muß, erſcheint — müßte ihnen entſprechen. Allein dieſe lebendigen Zahlen-Sphären ſind ſelbſt Syſteme vieler Momente: Größe der Entfernung, der Geſchwindigkeit, auch der Maſſe. Kein einzelnes dieſer Momente kann als eine Reihe dargeſtellt, mit einer Reihe einfacher Zahlen verglichen werden; denn die Reihe kann zu ihren Gliedern nur das Syſtem dieſer ganzen Momente enthalten. Wären nun die platoniſchen Zahlen auch die Elemente eines jeden ſolchen Syſtems: ſo wäre nicht ſowohl dieß Element dasjenige, um das es zu thun wäre, ſondern das Verhältniß der Momente, die ſich in der Bewegung unterſcheiden, was als Ganzes zu begreifen, und das wahrhaft Intereſſante und Vernünftige iſt. Wir haben kurz die Hauptſache hiſtoriſch anzugeben. Die gründlichſte Abhandlung darüber iſt von Böckh in den Studien von Daub und Kreuzer.

Die Grundreihe iſt ſehr einfach. „Zuerſt hat Gott aus dem Ganzen Einen Theil genommen; alsdann den zweiten, den doppelten des erſten; der dritte iſt $1\frac{1}{2}$ von dem zweiten, der dreifache des erſten; der nächſte das Doppelte des zweiten; der fünfte das Dreifache des dritten; der ſechſte das Achtfache des erſten; der ſiebente iſt um 26 größer, als der erſte.“ Die Reihe iſt mithin: 1; 2; 3; dann 4, das Quadrat von 2; 9, das Quadrat von 3; 8, als Kubus von 2; und 27, als Kubus von 3. „Alsdann hat Gott die zweifachen (1:2) und dreifachen (1:3) Intervallen (Verhältniſſe) ausgefüllt, indem er wieder Theile aus dem Ganzen abſchnitt. Dieſe Theile hat er in die Zwiſchenräume ſo geſtellt, daß zwei (Mittlere oder) Mitten in jedem ſeyen, wovon die eine um den ebenſovielten Theil größer und kleiner als jedes der Extreme, die andere aber der Anzahl nach um gleich viel größer und kleiner, als die Extreme iſt;“ — das erſte ein ſtetiges geometriſches Verhältniß, das andere ein arithmetiſches. Die erſte Mitte entſteht durch die Quadrate (1 : $\sqrt{2}$: 2); die andere iſt z. B., wenn $1\frac{1}{2}$ die Mitte iſt zwi-

schen 1 und 2. Hierdurch entstehen dann neue Verhältnisse; diese sind wieder auf eine besondere angegebene schwierigere Weise in jene ersten eingeschoben, doch so, daß „allenthalben etwas weggelassen worden. — Und das letzte Verhältniß (ὅρος) der Zahl zur Zahl ist 256 : 243," oder $2^8 : 3^5$. Man kommt jedoch nicht weit mit diesen Zahlenverhältnissen; sie bieten nichts für den Begriff, für die Idee dar. Die Verhältnisse, Gesetze der Natur lassen sich nicht mit diesen dürren Zahlen ausdrücken. Es ist ein empirisches Verhältniß, und macht nicht die Grundbestimmung in den Maaßen der Natur aus. Plato sagt nun: „Diese ganze Reihe hat Gott ihrer Länge nach in zwei Theile zerschnitten, sie kreuzweise übereinander gelegt (X), ihre Enden umgebogen zu einem Kreise, und sie mit einer gleichförmigen Bewegung umschlossen: einen inneren Kreis und einen äußeren formirend, den äußeren als die Umwälzung des Sichselbstgleichen, den inneren die des Andersseyns oder Sichungleichen, jenen als den herrschenden, ungetheilten. Den inneren aber hat er wieder nach jenen Verhältnissen in sieben Kreise getheilt, wovon drei mit gleicher Geschwindigkeit, vier aber mit ungleicher Geschwindigkeit unter sich und gegen die drei ersten sich umwälzen. Dieß ist nun das System der Seele, innerhalb der alles Körperliche gebildet ist. Sie ist die Mitte, durchdringt das Ganze, und umschließt es ebenso von Außen, und bewegt sich in sich selbst; und hat so den göttlichen Grund eines unaufhörlichen und vernünftigen Lebens in sich selbst." *)

Dieß ist nicht ganz ohne Verwirrung. Bei der Idee des körperlichen Universums kommt ihm schon die Seele als das umschließende Einfache herein. Es ist nur das Allgemeine hieraus zu nehmen. α) Das Wesen des Körperlichen und der Seele ist die Einheit in der Differenz. β) Dieß Wesen ist ein Gedoppeltes: es ist αα) selbst an und für sich selbst in der Differenz

*) *Timaeus*, p. 35 — 36 (p. 32 — 34).

geſetzt, innerhalb des Einen ſyſtematiſirt es ſich in viele Momente, die aber Bewegungen ſind, und ββ) Realität; — Beide dieſes Ganze in der Entgegenſetzung von Seele und Körperlichkeit, und dieſes iſt wieder Eins. Der Geiſt iſt das Durchdringende, Mitte der Kugel, die Ausdehnung und das Umſchließende; das Körperliche iſt innerhalb ſeiner, — d. h. es iſt ihm ebenſo ſehr entgegengeſetzt, ſeine Differenz, wie es er ſelbſt iſt.

Dieß iſt die allgemeine Beſtimmung der Seele, die in die Welt geſetzt iſt, dieſe regiert; und inſofern wie ihr das Subſtantielle, was die Materie iſt, ähnlich ſieht, iſt ihre Identität in ſich behauptet. Die Seele iſt daſſelbe Weſen, wie das ſichtbare Univerſum; es ſind dieſelben Momente, die ihre Realität ausmachen. (Gott als abſolute Subſtanz ſieht nichts Anderes, als ſich ſelbſt.) Plato beſchreibt daher ihr Verhältniß zu dem gegenſtändlichen Weſen ſo, daß ſie, „wenn ſie eins der Momente deſſelben, entweder die theilbare oder untheilbare Subſtanz berühre, ſie ſich in ſich reflektirend darüber beſpreche, Beides unterſcheide, was Daſſelbe an ihm oder das Ungleiche ſey, wie, wo und wann das Einzelne ſich zu einander und zum Allgemeinen ſich verhalte. Wenn der Kreis des Sinnlichen, richtig ſich verlaufend, ſich ſeiner ganzen Seele zu erkennen giebt: ſo entſtehen wahre Meinungen und richtige Ueberzeugungen“ (wenn die „verſchiedenen“ Kreiſe des Weltlaufs ſich übereinſtimmend zeigen mit dem Inſichſeyn des Geiſtes). „Wenn die Seele aber ſich an das Vernünftige wendet, und der Kreis des Sichſelbſtgleichen ſich zu erkennen giebt: ſo vollendet ſich der Gedanke zur Wiſſenſchaft.“ *)

Dieß iſt nun die Idee, das Weſen der Welt, als des in ſich ſeligen Gottes. Hier nach dieſer Idee tritt erſt die Welt hervor, hier iſt erſt die Idee des Ganzen vollendet. Es war bisher nur das Weſen des Sinnlichen, nicht die Welt als ſinn-

*) *Timaeus*, p. 37 (p. 35)

liche noch hervorgetreten; ob er dort zwar ſchon von dem Feuer u. ſ. f. geſprochen, ſo giebt er nur das Weſen. Plato ſcheint hier von vorne anzufangen, was er ſchon abgehandelt, aber dort nur das Weſen; jene Ausdrücke, Feuer u. ſ. f., hätte er beſſer weggelaſſen.

Weiter geht nun Plato fort. Dieſe göttliche Welt nennt er auch „das Muſter, das allein im Gedanken (*νοητόν*) und immer in der Sichſelbſtgleichheit iſt.“ Er ſetzt dieſes Ganze ſich wieder ſo entgegen, daß „ein Zweites iſt, das Abbild jenes Erſten, die Welt, die Entſtehung hat und ſichtbar iſt.“ *) Dieß Zweite iſt das Syſtem der himmliſchen Bewegung, jenes Erſte iſt „das ewige Leben. Dasjenige, was Entſtehung, Werden an ihm hat, iſt nicht möglich, ihm“ (der erſten Idee, jenem Ewigen) „völlig gleich zu machen. Es iſt aber ein ſich bewegendes Bild des Ewigen, das in der Einheit bleibt, gemacht; und dieß ewige Bild, das nach der Zahl ſich bewegt (*κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰῶνος εἰκόνα*), iſt, was wir Zeit nennen.“ Plato ſagt von ihr: „Wir pflegen das War und Wirdſeyn Theile der Zeit zu nennen, und tragen in das abſolute Weſen der Zeit dieſe Unterſchiede der in der Zeit ſich bewegenden Veränderung (*παρὰ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν*). Die wahre Zeit aber iſt ewig, oder ſie iſt die Gegenwart. Denn die Subſtanz iſt weder älter, noch jünger; und die Zeit, als unmittelbares Bild des Ewigen, hat ebenſo nicht die Zukunft und Vergangenheit zu ihren Theilen.“ **) Die Zeit iſt ideell, wie der Raum, — die gegenſtändliche Weiſe des Geiſtigen; es iſt Raum, Zeit nichts Sinnliches, — die unmittelbare Weiſe, wie der Geiſt in der gegenſtändlichen Weiſe hervortritt, die ſinnliche unſinnliche.

Die realen Momente der Zeit — des Princips der an und für ſich ſeyenden Bewegung im Zeitlichen — ſind nun die, an denen die Veränderungen hervortreten: „Die Sonne, der

*) *Timaeus*, p. 28 (p. 37).
**) *ead.* p. 37—38 (p. 36—37).

Mond und die fünf anderen Sterne, die Planeten; ſie ſind es, welche zur Beſtimmung und Erhaltung (Bewahrung) der Zahlenverhältniſſe der Zeit dienen," *) — in ihnen ſind die Zahlen der Zeit realiſirt. So iſt alſo die himmliſche Bewegung (die wahre Zeit) das Bild des Ewigen, das in der Einheit bleibt, oder worin das Ewige die Beſtimmtheit des Sichſelbſtgleichen behält. Denn Alles iſt in der Zeit, d. h. eben in der negativen Einheit, welche nichts frei in ſich einwurzeln, und ſo dem Zufalle nach ſich bewegen und bewegt werden läßt.

Aber dieß Ewige iſt auch in der Beſtimmtheit der anderen Weſenheit, in der Idee des ſich ändernden und irrenden Princips, deſſen Allgemeines die Materie iſt. Die ewige Welt hat ein Abbild an der Welt, die der Zeit angehört; aber dieſer gegenüber iſt eine zweite Welt, der die Veränderlichkeit weſentlich inne wohnt. Das Sichſelbſtgleiche und das Andere ſind die abſtrakteſten Gegenſätze, die wir früher hatten. Die ewige Welt, als in die Zeit geſetzt, hat ſo zwei Formen, die Form des Sichſelbſtgleichen und die Form des Sich-Anderen, des Irrenden. **) Die drei Momente, wie ſie in dieſem Principe (Sphäre) erſcheinen, ſind: α) das einfache Weſen, das erzeugt wird, „das Entſtandene" (die beſtimmte Materie); β) der Ort, „worin es erzeugt wird; und γ) das, wovon das Gezeugte ſein Urbild hat." ***) Oder Plato giebt ſie dann auch ſo an: „Das Weſen, der Ort und die Erzeugung," — jenes Weſen die Nahrung, Subſtanz der Erzeugung. †) Wir haben den Schluß: α) Das Weſen, das Allgemeine, β) den Ort (Raum), die Mitte, und γ) die individuelle, einzelne Zeugung. Setzen wir dieß

*) Timaeus, p. 38 (p. 37): Ἐξ ὧν εἰρημένων καὶ δεδογμένων δεῖ τοσούτους πρὸς γένεσιν γίγνεσθαι, ὅσοι γεννητῆς χρόνος, ἵνα, καὶ πλανήτης ... εἴ, ὁπόσοιπερ καὶ φρονήσεως ὀργανικὰ χρόνου γίγνοιτο.

**) cod. p. 48 — 49 (p. 56 — 57).

***) cod. p. 50 (p. 60 — 61).

†) cod. p. 52 (p. 63 — 65).

Princip der Zeit nach ihrer Negativität entgegen, ſo iſt das einfache Moment des ἕτερον — dieß Princip des Anderen, als allgemeines Princip — „ein aufnehmendes“ Medium, ein Weſen, „wie eine Amme,“ welches Alles erhält, für ſich beſtehen macht und für ſich gewähren läßt. Dieß Princip iſt das Formloſe, das aller Formen empfänglich iſt, das allgemeine Weſen alles unterſchieden Erſcheinenden. Es iſt die ſchlechte paſſive Materie, das, was wir unter Materie verſtehen, wenn wir davon ſprechen. Die Materie iſt hier das relativ Subſtantielle, das Beſtehen überhaupt, äußerliches Daſeyn, — iſt das abſtrakte nur Fürſichſeyn. Wir unterſcheiden davon in unſerer Reflexion die Form; und nach Plato kommt erſt durch die Amme die Form zum Beſtehen. In dieſes Princip fällt das, was wir die Erſcheinung nennen; denn die Materie iſt eben dieß Beſtehen der einzelnen Zeugung, darin die Entzweiung geſetzt iſt. Was nun aber hierin erſcheint, iſt nicht als Einzelnes irdiſcher Exiſtenz zu ſetzen, ſelbſt als Allgemeines in ihrer Beſtimmtheit aufzufaſſen. Da die Materie, als das Allgemeine, das Weſen alles Einzelnen iſt, ſo erinnert vor's Erſte Plato, daß man von dieſen ſinnlichen Dingen nicht ſprechen dürfe: das Feuer, das Waſſer, die Erde, die Luft u. ſ. f. (hier iſt wieder Feuer u. ſ. f.); denn hierdurch werden ſie als eine fixe Beſtimmtheit ausgeſagt, die als ſolche bleibt, was aber bleibt, iſt nur ihre Allgemeinheit, oder ſie als Allgemeine, nur das Feurige, Irdiſche, u. ſ. f. *)

Ferner exponirt nun Plato **) die beſtimmte Weſenheit dieſer Dinge, oder ihre einfache Beſtimmtheit. In dieſer Welt der Veränderlichkeit iſt nun die Form die räumliche Figur. Wie in der Welt, welche unmittelbares Abbild des Ewigen iſt, die Zeit das abſolute Princip iſt: ſo iſt hier das abſolute ideelle Princip oder die reine Materie als ſolche das Beſtehen des Raums. α) Materie, β) Raum, γ) Erzeugung: Der Raum

*) *Timaeus*, p. 49 — 50 (p. 56 — 60).

**) *eod.* p. 53 (p. 66) *sqq.*

iſt das ideelle Weſen dieſer erſcheinenden Welt, die Mitte, welche die Poſitivität und Negativität vereint; und ſeine Beſtimmtheiten ſind die Figuren. Und zwar unter den Dimenſionen des Raums iſt es die Fläche, welche als wahre Weſenheit genommen werden muß, da ſie zwiſchen Linie und Punkt im Raume die Mitte für ſich, und in ihrer erſten realen Begrenzung Drei iſt; ſo iſt auch das Dreieck die erſte der Figuren, während der Kreis die Grenze als ſolche nicht an ihm hat. Und hier kommt Plato auf die Ausführung der Figuralzahlen; in dieſen iſt das Dreieck die Grundlage. Das Weſen der ſinnlichen Dinge ſind daher die Dreiecke. Und da ſagt er denn auf pythagoräiſche Weiſe: Die Zuſammenſetzung und Verbindung dieſer Dreiecke wieder nach den urſprünglichen Zahlenverhältniſſen macht dann die ſinnlichen Elemente aus; jene Verbindung derſelben ihrer Idee (der Mitte angehörend). Dieß iſt nun die Grundlage. Wie er nun die Figuren der Elemente und die Verbindungen der Dreiecke beſtimme, übergehe ich.

Von hier geht Plato *) nun auch in eine Phyſik und Phyſiologie über, in die wir ihm nicht folgen wollen. Es iſt als ein Anfang, kindlicher Verſuch anzuſehen, die ſinnliche Erſcheinung in ihrer Vielheit zu begreifen; aber er iſt noch oberflächlich und verworren, — ein Aufnehmen der ſinnlichen Erſcheinung, z. B. der Theile und Glieder des Körpers, und eine Erzählung deſſelben mit Gedanken vermiſcht, die ſich unſeren formellen Erklärungen nähern, und worin in der That der Begriff ausgeht. Wir haben uns an die Erhabenheit der Idee zu halten, die das Vortrefliche iſt; denn die Realiſirung der Idee, — davon hat Plato das Bedürfniß gefühlt und ausgedrückt. Oft iſt auch der ſpekulative Gedanke erkennbar, aber meiſtens geht die Betrachtung auf ganz äußerliche Weiſen, z. B. Zweckmäßigkeit u. ſ. f. Es iſt andere Weiſe, die Phyſik zu behandeln, die empiriſche Kennt-

*) Timaeus, p. 37 (p. 74) sqq.

nicht iſt da auch noch mangelhaft; jetzt iſt umgekehrt Mangel der Idee. Plato ſtrebt, obſchon er unſerem den Begriff der Lebendigkeit nicht feſthaltenden Phyſik nicht angemeſſen erſcheint, und nach kindlicher Weiſe in äußerlichen Analogien zu ſprechen fortfährt, doch im Einzelnen ſehr tiefe, auch für uns wohl beachtenswerthe Blicke dar, wenn anders die Betrachtung der Natur nach der Lebendigkeit Platz hätte. Und ebenſo beachtenswerth würde uns ſeine Beziehung des Phyſiologiſchen auf Pſychiſches erſcheinen. Einige Momente enthalten etwas Allgemeines, z. B. die Farben;*) von wo aus er in allgemeinere Betrachtungen wieder übergeht. Merkwürdig iſt dieß öftere Anfangen von vorne; es liegt nicht darin, daß der Timäus ein Abgezogen iſt, ſondern es iſt die innerliche Nothwendigkeit. Man muß vom Abſtrakten anfangen, um zum Wahren, zum Konkreten zu kommen, — und dieß tritt erſt ſpäter ein; hat man dieß nun, ſo hat es wieder den Schein und die Form eines Anfangs, beſonders in der loſen Weiſe Plato's.

Indem Plato auf die Farben zu reden kommt, ſo ſagt er über die Schwierigkeit, das Einzelne zu unterſcheiden und zu erkennen, daß bei der Naturbetrachtung „zwei Urſachen zu unterſcheiden ſind: die nothwendige und die göttliche. In Allem muß man das Göttliche anſuchen, um der ſeligen Lebens willen" (εὐδαίμονος βίου, dieſe Beſchäftigung iſt Zweck an und für ſich, und darin liegt die Glückſeligkeit), „ſo weit unſere Natur deſſen empfänglich iſt; die nothwendigen Urſachen nur zum Behuf jener Dinge, da wir ſie ohne dieſe nothwendigen Urſachen" (Bedingungen der Erkenntniß) „nicht erkennen können." Es iſt die äußerliche Betrachtung der Gegenſtände, ihrer Zuſammenhange, ihrer Beziehung u. ſ. f. „Vom Göttlichen iſt Gott ſelbſt der Urheber;" das Göttliche gehört jener erſten göttlichen Welt an, nicht als einer jenſeitigen, ſondern als einer gegen-

*) Timäus, p. 67 — 68 (p. 93 — 95).

wärtigen. „Die Erzeugung und Einrichtung der göttlichen Dinge hat Gott ſeinen Gehülfen aufgetragen (τοῖς ἑαυτοῦ γενήσεσθαι δημιουργοῖς παρέπεμψεν)." Dieß iſt eine leichte Manier des Uebergangs vom Göttlichen zum Endlichen, Irdiſchen. „Dieſe nun, das Göttliche nachahmend, weil ſie an ſich fühlt das unſterbliche Princip einer Seele empfangen: ſo haben ſie einen ſterblichen Körper gemacht, und in dieſen ein anderes ſterbliches Bild (εἶδος)über Art der Seele gefügt (προσγενόμενον). Dieß ſterbliche Bild enthält die gewaltthätigen und nothwendigen Leidenſchaften (δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα παθήματα): das Vergnügen, Leid (Traurigkeit), Muth, Furcht (ἡδονήν, μεγίστην κακὸν δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθὸν φυγάς, ἔτι δ' αὖ θράσος καὶ φόβον, ὄργανα ξυμβάλλει), Zorn, Hoffnung u. ſ. f. Dieſe Empfindungen alle gehören der ſterblichen Seele an. Und um das Göttliche nicht zu beflecken, wo es nicht unumgänglich nothwendig (ὅ, τι μὴ πάσης ἦν ἀνάγκης): ſo haben die unſeren Götter dieſen Sterblichen vom Sitze des Göttlichen getrennt, und in einen anderen Theil des Körpers eingewieſen; und haben ſo einen Iſthmus und Grenze gemacht zwiſchen Kopf und Bruſt, den Hals dazwiſchen geſetzt." Die Empfindungen, Leidenſchaften u. ſ. f. wohnen nämlich in der Bruſt, im Herzen (wie legen das Unſterbliche ins Herz); das Geiſtige iſt im Kopfe. Aber um Jenes ſo vollkommen zu machen, wie möglich, „haben ſie," z. B., „dem Herzen, von Venen entbrannt, die Lunge als eine Hülle beigefügt, weich und blutlos, dann durchlöcherte Röhren, wie in einem Schwamm, daß es, damit ſie Luft und Getränk (τὸ πνεῦμα) in ſich nehmend, das Herz abkühle, und eine Reſpiration und Erleichterung ſeiner Hitze gewähre." *)

Beſonders merkwürdig iſt, was Plato dann über die Leber ſagt: „Da der unvernünftige Theil der Seele, der Begierde

*) Timaeus, p. 69 — 70 (p. 86 — 89).

nach Essen und Trinken hat, die Vernunft nicht hört: hat Gott die Natur der Leber geschaffen, damit die aus dem νοῦς herabsteigende Kraft der Gedanken in dieselbe, aufnehmend wie in einem Spiegel die Urbilder (τύπους) und" ihnen (den unvernünftigen Theilen) „Gespenster, Schreckbilder (εἴδωλα) zeigend, sie erschrecke;" und zwar „damit, wenn dieser Theil der Seele besänftigt ist, er im Schlafe der Gesichte theilhaftig werde (μαντείας χρωμένην). Denn die uns gemacht haben, eingedenk des ewigen Gebots des Vaters, das sterbliche Geschlecht so gut zu machen als möglich, haben den schlechteren Theil von uns so eingerichtet, daß er auch einigermaßen der Wahrheit theilhaftig werde, und haben ihm die Weissagung (τὸ μαντεῖον) gegeben." Plato schreibt so die Weissagung der unvernünftigen, leiblichen Seite des Menschen zu. Und obgleich man oft glaubt, daß bei Plato die Offenbarung u. s. f. der Vernunft zugeschrieben werde: so ist dieß doch falsch; es ist eine Vernunft, sagt er, aber in der Unvernünftigkeit. „Daß Gott aber der menschlichen Unvernunft die Weissagung gegeben, davon ist dieß ein hinreichender Beweis, daß kein seiner Vernunft mächtiger Mensch (ἔννους) einer göttlichen (ἐνθέου) und wahrhaften Weissagung (ἀληθοῦς μαντικῆς) theilhaftig wird; sondern nur, wenn entweder im Schlafe die Kraft der Besonnenheit (φρονήσεως) gefesselt ist, oder wer durch Krankheit oder einen Enthusiasmus außer sich gebracht (verändert) ist (παραλλάξας)." Das Hellsehen erklärt also Plato für das Niedrigere gegen das bewußte Wissen. „Der Besonnene (ἔμφρων) aber hat Solches (solche μαντεῖα) nun auszulegen und zu deuten; denn wer noch im Wahnsinn ist, kann es nicht beurtheilen. Gut ist es schon von Alters her gesagt worden: Zu thun und zu erkennen das Seinige und sich selbst, kommt nur dem besonnenen Manne zu." *) Man macht Plato

*) Timaeus, p. 70—72 (p. 98—102): . . . εἰς τὸ καὶ τόδε λέγειν, τὸ πράττειν καὶ γιγνώσκειν τά τε αὑτοῦ καὶ ταὐτὸν ἀνδρὸς μόνου προσήκειν.

zum Schutzpatron des bloßen Enthusiasmus; das ist also ganz falsch. Dieß sind die Hauptmomente der Natur-Philosophie Plato's.

3. Philosophie des Geistes.

Theils haben wir von diesem sein spekulatives Wesen (nicht die Bedeutung des Geistes, nicht realisirt, wie sie es heißen, am Geiste und an der Natur) schon gesehen; Theils aber finden wir bei Plato noch kein ausgebildetes Bewußtseyn über den Organismus des theoretischen Geistes. Wir finden Empfindung, Erinnerung u. s. f., Vernunft bei ihm unterschieden: aber diese Momente des Geistes weder genau bestimmt, noch in ihrem Zusammenhange exponirt, wie sie nach der Nothwendigkeit sich zu einander verhalten. (Die Unterschiede in Ansehung des Erkennens sind zwar sehr wichtig, aber sie sind schon angeführt.) Sondern die reale, die praktische Seite des Bewußtseyns ist vorzüglich das Glänzende bei Plato. Und was uns denn von dem, was auf die Seite des Geistes fällt, interessiren kann, ist die Idee Plato's über die sittliche Natur des Menschen. (Dieß hat denn auch nicht die Form, daß er sich um ein oberstes Moral-Princip bemüht hätte, wie es jetzt genannt wird, und woran man etwas Leeres hat, indem man Alles zu haben glaubt: noch um ein Naturrecht, diese triviale Abstraktion über das reale praktische Wesen, das Recht.) Diese sittliche Natur ist es, die er in seinen Büchern von der Republik explicirt. Die sittliche Natur des Menschen scheint uns entfernt zu seyn vom Staate. Aber Plato erschien die Realität des Geistes — des Geistes, insofern er der Natur entgegengesetzt ist — in ihrer höchsten Wahrheit, nämlich als die Organisation eines Staats; und er erkannte, daß die sittliche Natur (der freie Wille in seiner Vernünftigkeit) nur zu ihrem Rechte, zu ihrer Wirklichkeit kommt in einem wahrhaften Volke.

Näher ist nun zu bemerken, daß Plato in den Büchern

von der Republik die Unterſuchung ſeines Gegenſtandes ſo einleitet, daß gezeigt werden ſolle, was die Gerechtigkeit ſey. Nach mancherlei Hin- und Herreden und nach mehreren negativen Betrachtungen ihrer Definitionen, ſagt Plato endlich, in ſeiner einfachen Weiſe: „In Anſehung dieſer Unterſuchung verhalte es ſich ſo, wie wenn jemanden aufgegeben worden wäre, kleine und entfernte Buchſtabenſchrift zu leſen, und die Bemerkung gemacht würde, daß dieſelben Buchſtaben ſich in einem näheren Orte und größer vorfinden: ſo würde er ſie, wo ſie größer ſind, lieber erſt leſen, und dann auch die kleineren leichter leſen können. Ebenſo wolle er nun mit der Gerechtigkeit verfahren. Die Gerechtigkeit ſey nicht nur am Einzelnen, ſondern auch am Staate, und der Staat größer als der Einzelne; ſie werde deswegen auch an Staaten in größeren Zügen ausgedrückt und leichter zu erkennen ſeyn.“ Das iſt verſchieden von ſtoiſchem Reden von dem Weiſen. „Er wolle ſie deswegen lieber, wie ſie als Gerechtigkeit des Staats iſt, betrachten;“ *) — eine naive, anmuthige Einleitung. Plato führt ſo durch Vergleichung die Frage nach der Gerechtigkeit herüber zur Betrachtung des Staats. Das iſt ein ſehr naiver Uebergang, er ſcheint willkürlich; der große Sinn führte die Alten aber zum Wahren. Was Plato bloß für eine größere Leichtigkeit ausgiebt, iſt in der That vielmehr die Natur der Sache. Denn die Gerechtigkeit in ihrer Realität und Wahrheit iſt allein im Staate. Das Recht iſt Daſeyn der Freiheit, Wirklichkeit des Selbſtbewußten, die reale Seite und Weiſe des Geiſtes. Der Staat iſt objektive Wirklichkeit des Rechts. Das Recht iſt das geiſtige Inſich- und Beiſichſeyn, das Daſeyn haben will, thätig iſt, — Freiheit, die ſich Daſeyn giebt; die Sache iſt mein, d. h. ich ſetze meine Freiheit in dieſe äußerliche Sache. Der Geiſt iſt einer Seits erkennend, nach der anderen Seite will er, d. h. er will ſich Realität ge-

*) Republ. II. p. 368 — 369 (p. 78).

ben. Die Realität, worin der ganze Geiſt iſt, nicht das Mich-Wiſſen als dieſen Einzelnen, iſt der Staat. Denn wie der freie vernünftige Wille ſich beſtimmt, ſind es Geſetze der Freiheit; aber dieſe Geſetze ſind eben als Geſetze der Staaten, da es eben der Staat iſt, daß der vernünftige Wille exiſtire, wirklich vorhanden ſey. Im Staate alſo gelten die Geſetze, ſind ſeine Gewohnheit und ſeine Sitte; weil aber die Willkür ebenſo unmittelbar dabei iſt, ſo ſind ſie nicht bloß Sitte, ſondern müſſen zugleich auch Macht ſeyn gegen die Willkür, wie ſie in den Gerichten und Regierungen erſcheint. Das iſt das Weſen des Staats; und mit dieſem Inſtinkt der Vernunft hält er ſich an dieſe Züge, wie der Staat dieſe Züge der Gerechtigkeit darſtellt.

Das Gerechte an ſich ſtellt ſich uns gemeiniglich in der Form vor. Wenn von einem natürlichen Rechte, vom Rechte in einem Naturzuſtande geſprochen wird, ſo iſt ein ſolcher Naturzuſtand unmittelbar ein ſittliches Unding. Was an ſich iſt, wird von denen, die das Allgemeine nicht erreichen, für etwas Natürliches gehalten, wie die nothwendigen Momente des Geiſtes für angeborne Ideen. Das Natürliche iſt vielmehr das vom Geiſte Aufzuhebende, und der Naturzuſtand kann nur ſo auftreten, ſein Recht iſt nur dieſes, daß er das abſolute Unrecht des Geiſtes iſt. Der Staat iſt der reale Geiſt. Der Geiſt in ſeinem einfachen, noch nicht realiſirten Begriffe iſt das abſtrakte Anſich; und dieſer Begriff, das Anſich, muß allerdings vorhergehen der Konſtruktion ſeiner Realität; und dieß iſt es, was als Naturzuſtand aufgefaßt worden iſt. Wir ſind es gewohnt, von der Fiktion eines Naturzuſtandes auszugehen, der freilich kein Zuſtand des Geiſtes, des vernünftigen Willens, ſondern der Thiere untereinander iſt. Der Krieg Aller gegen Alle iſt der wahre Naturzuſtand, wie Hobbes ſehr richtig bemerkt hat. Dieſes Anſich oder der nicht reale Begriff des Geiſtes iſt zugleich der einzelne Menſch; er exiſtirt als ſolcher. Alsdann trennt ſich

in der Vorstellung überhaupt das Allgemeine von dem Einzelnen, als ob der Einzelne an und für sich wäre, so wie er einmal ist, als ob das Allgemeine ihn nicht zu dem machte, was er in Wahrheit ist, es nicht sein Wesen wäre, sondern das das Wichtigste wäre, was er Besonderes an sich hat. Die Fiktion des Naturstandes fängt von der Einzelnheit der Person an, und deren ihrem freien Willen, und der Beziehung auf andere Personen nach diesem freien Willen. Was von Natur Recht sey, hat man das genannt, was am Einzelnen und für den Einzelnen Recht ist; und den Zustand der Gesellschaft und des Staats hat man bloß gelten lassen als Mittel für die einzelne Person, die der Grundzweck ist. Plato umgekehrt legt das Substantielle, Allgemeine zum Grunde, und zwar so, daß der Einzelne als solcher eben dieß Allgemeine zu seinem Zweck, seiner Sitte, seinem Geiste habe, daß der Einzelne für den Staat wolle, handle, lebe und genieße, so daß er seine zweite Natur, seine Gewohnheit und seine Sitte sey. Diese sittliche Substanz, die den Geist, das Leben und das Wesen der Individualität ausmacht, und die Grundlage ist, systematisirt sich in einem lebendigen organischen Ganzen, indem es sich wesentlich in seine Glieder unterscheidet, deren Thätigkeit eben das Hervorbringen des Ganzen ist. Dieß Verhältniß des Begriffs zu seiner Realität ist bei Plato freilich nicht zum Bewußtseyn gekommen. Wir finden bei ihm keine philosophische Konstruktion, welche zuerst die Idee an und für sich, alsdann in ihr selbst die Nothwendigkeit ihrer Realisation und diese selbst aufzeigt.

Plato hat also in seiner Republik ein sogenanntes Ideal von einer Staatsverfassung gegeben, die als sobriquet sprichwörtlich geworden ist in dem Sinne, daß es eine Chimäre sey. Oder über die platonische Republik hat sich dieses Urtheil steirt, daß sie, wie sie Plato beschreibt, allerdings vortrefflich wäre — in dem Sinne, daß sie wohl gedacht werden könne im Kopfe, an sich im Gedanken diese Vorstellung wahr sey: daß sie auch

ausführbar ſey, aber unter der Bedingung nur, daß die Menſchen vortrefflich ſind, — wie vielleicht im Monde; daß ſie aber nicht ausführbar ſey für die Menſchen, wie ſie einmal auf Erden ſind (man müßte die Menſchen nehmen, wie ſie ſind, das Ideal kann man wegen der Schlechtigkeit der Menſchen nicht ins Daſeyn bringen), und daß daher ſo ein Ideal doch ſehr müßig ſey.

α) Vor's Erſte iſt hierüber zu bemerken, daß in der chriſtlichen Welt überhaupt ein Ideal eines vollkommenen Menſchen gäng und gäbe iſt, das freilich nicht wohl in Menge, als die Menge eines Volkes vorhanden ſeyn kann. Wenn wir es in Mönchen oder in Quäkern oder dergleichen frommen Leuten realiſirt finden: ſo könnte ein Haufen ſolcher triſten Geſchöpfe kein Volk ausmachen, ſo wenig als Läuſe (Paraſiten-Pflanzen) für ſich exiſtiren könnten, nur auf einem organiſchen Körper. Wenn ſie ein ſolches konſtituiren ſollten, ſo müßte dieſe lammesmäßige Sanftmuth, dieſe Eitelkeit, die ſich nur mit der eigenen Perſon beſchäftigt, und dieſe hegt und pflegt, ſich immer das Bild und Bewußtſeyn der eigenen Vortrefflichkeit giebt, zu Grunde gehen. Denn das Leben im und für's Allgemeine fordert nicht jene lahme und feige, ſondern eine ebenſo energiſche Sanftmuth, — nicht eine Beſchäftigung mit ſich und ſeinen Sünden, ſondern mit dem Allgemeinen und dem, was für dieſes zu thun iſt. Wem nun jenes ſchlechte Ideal vorſchwebt, der findet freilich die Menſchen immer mit Schwäche und Verderbniß behaftet, und findet jenes Ideal nicht realiſirt. Denn ſie machen eben aus Lumpereien eine Wichtigkeit, worauf kein Vernünftiger ſieht; und meinen, ſolche Schwachheiten und Fehler ſeyen doch vorhanden, wenn ſie ſie auch überſehen. Allein es iſt nicht ihre Großmuth zu ſchätzen; ſondern vielmehr, daß ſie auf das, was ſie Schwachheit und Fehler nennen, ſehen, iſt ihr eigenes Verderben, das etwas daraus macht. Der Menſch, der ſie hat, iſt unmittelbar durch ſich ſelbſt davon abſolvirt, inſofern er nichts

daraus macht. Das Laster ist nur dieses, wenn sie ihm wesentlich sind, und das Verderben dieses, sie für etwas Wesentliches zu halten.

Die Wahrheit ist keine Chimäre. Wünsche zu machen sind freilich ganz erlaubt. Wenn man aber über Großes und Wahrhaftes in sich nur frommes Wünschen hat, so ist das gottlos; ebenso wenn man nichts thun kann, weil Alles heilig und unverletzlich sey, und nichts Bestimmtes seyn will, weil alles Bestimmte seinen Mangel habe. Jenes Ideal muß uns also nicht im Wege stehen, in welcher seinen Form es sey: nicht gerade Mönche und Quäker, — aber doch dieß Princip der sinnlichen Entbehrung und der der Energie des Thuns, das Vieles zu Boden schlagen muß, was sonst gilt. Alle Verhältnisse erhalten, ist widersprechend; es ist immer eine Seite, wo sie beleidigt werden, die sonst gelten. Was ich schon über das Verhältniß der Philosophie zum Staate angeführt habe, zeigt, daß dieß Ideal nicht in diesem Sinne zu nehmen ist. Wenn ein Ideal überhaupt in sich Wahrheit hat durch die Idee, durch den Begriff: so ist es keine Chimäre, ist wahrhaft; und ein solches Ideal ist nichts Müßiges, nichts Kraftloses, sondern ist das Wirkliche. Das wahrhafte Ideal soll nicht wirklich seyn, sondern ist wirklich, und allein das Wirkliche; — dieß glaubt man zunächst. Soll eine Idee zur Existenz zu gut seyn, so ist dieß Fehler des Ideals selbst. Die platonische Republik wäre deswegen eine Chimäre, nicht weil solche Vortrefflichkeit der Menschheit fehlt; sondern sie, diese Vortrefflichkeit, zu schlecht für sie wäre. Die Wirklichkeit ist zu gut; was wirklich ist, ist vernünftig. Man muß aber wissen, unterscheiden, was in der That wirklich ist; im gemeinen Leben ist Alles wirklich, aber es ist ein Unterschied zwischen Erscheinungswelt und Wirklichkeit. Das Wirkliche hat auch äußerliches Daseyn; das bietet Willkür, Zufälligkeit dar, wie in der Natur Baum, Haus, Pflanze zusammenkommen. Die Oberfläche im Sittlichen, das Handeln der Menschen hat

viel Schlimmes; da könnte Vieles beſſer ſeyn. Erkennt man die Subſtanz, ſo muß man durch die Oberfläche hindurch ſehen. Menſchen werden immer laſterhaft, verderbt ſeyn; das iſt nicht die Idee. An der Oberfläche balgen ſich die Leidenſchaften herum; das iſt nicht die Wirklichkeit der Subſtanz. Das Zeitliche, Vergängliche exiſtirt wohl, kann Einem wohl Noth genug machen, aber deſſenungeachtet iſt es keine wahrhafte Wirklichkeit, wie auch nicht die Partikularität des Subjekts, ſeine Wünſche, Neigungen.

Mit Beziehung auf dieſe Bemerkung iſt an den Unterſchied zu denken, der vorhin bei der platoniſchen Natur-Philoſophie gemacht iſt: Die ewige Welt, als der in ſich ſelige Gott, iſt die Wirklichkeit, nicht drüben, nicht jenſeits, ſondern die gegenwärtige wirkliche Welt in ihrer Wahrheit betrachtet, nicht wie ſie dem Gehör, Geſicht u. ſ. f. in die Sinne fällt. Wenn wir ſo den Inhalt der platoniſchen Idee betrachten, ſo wird ſich ergeben, daß Plato in der That die griechiſche Sittlichkeit nach ihrer ſubſtantiellen Weiſe dargeſtellt hat. Das griechiſche Staatsleben iſt das, was den wahrhaften Inhalt der platoniſchen Republik ausmacht. Plato iſt nicht der Menſch, der ſich mit abſtrakten Theorien und Grundſätzen herumtreibt, ſein wahrhafter Geiſt hat Wahrhaftes erkannt und dargeſtellt; und dieß konnte nichts Anderes ſeyn, als das Wahrhafte der Welt, worin er lebte, dieſes Einen Geiſtes, der in ihm ſo gut lebendig geweſen iſt, wie in Griechenland. Es kann Niemand ſeine Zeit überſpringen, der Geiſt ſeiner Zeit iſt auch ſein Geiſt; aber es handelt ſich darum, ihn nach ſeinem Inhalte zu erkennen.

β) Auf der anderen Seite iſt eine vollkommene Konſtitution in Beziehung auf ein Volk ſo zu betrachten, daß die Konſtitution nicht für jedes Volk taugt. In dieſer Rückſicht iſt weſentlich — wenn geſagt wird, daß eine wahrhafte Konſtitution nicht für die Menſchen, wie ſie nun ſind, paſſe — α) dieß zu bedenken, daß eben die Konſtitution eines Volkes, je vortrefflicher ſie iſt,

das Volk eben um so vortrefflicher macht; aber β) umgekehrt (da die Sitten die lebendige Konstitution sind) die Konstitution ebenso in ihrer Abstraktion nichts für sich ist, sondern sich auf sie beziehen muß, und der lebendige Geist dieses Volkes sie erfüllen muß. Es kann darum gar nicht gesagt werden, daß eine wahrhafte Konstitution für jedes Volk passe; und es ist allerdings der Fall, daß für die Menschen, wie sie sind, z. B. wie sie Irokesen, Russen, Franzosen sind, nicht jede tauglich ist. Denn das Volk fällt in die Geschichte. Aber wie der einzelne Mensch im Staate erzogen, d. h. er als Einzelnheit in die Allgemeinheit erhoben wird, und aus dem Kinde erst ein Mensch wird: so wird auch jedes Volk erzogen; sein Zustand, worin es Kind ist, oder die Barbarei geht in einen vernünftigen Zustand über. Und die Menschen bleiben nicht nur, wie sie sind, sondern sie werden anders; ebenso ihre Konstitutionen. Und es ist hier die Frage, welches die wahrhafte ist, der das Volk zugehen muß, — wie die Frage ist, welches die wahre Wissenschaft der Mathematik oder jede andere ist; aber nicht, als ob Kinder oder Knaben jetzt diese Wissenschaft besitzen sollten, — sondern daß sie so erzogen werden, daß sie dieser Wissenschaft fähig werden. So steht dem geschichtlichen Volke die wahre Konstitution bevor, so daß es ihr zugeht. Jedes Volk muß mit dem Fortgange der Zeit solche Veränderungen mit seiner vorhandenen Konstitution machen, welche sie der wahren immer näher bringen. Sein Geist tritt selbst seine Kinderschuhe aus; und die Konstitution ist das Bewußtseyn über das, was er an sich ist, — die Form der Wahrheit, des Wissens von sich. Ist ihm das Ansich nicht mehr wahr, was ihm seine Konstitution noch als das Wahre ausspricht, — sein Bewußtseyn oder Begriff, und seine Realität verschieden: so ist der Volksgeist ein zerrissenes, getheiltes Wesen. Es treten zwei Fälle ein. Das Volk zerschlägt durch einen inneren gewaltsameren Ausbruch dieß Recht, das noch gelten soll; oder ändert auch ruhiger und langsamer dasjenige,

was noch als Recht gilt, das Gesetz, das nicht mehr wahre Sitte ist, worüber der Geist hinaus ist. Oder es hat den Verstand und die Kraft nicht dazu, sondern bleibt bei dem niedrigeren Gesetze stehen; oder ein anderes Volk hat seine höhere Konstitution erreicht, es ist hierdurch ein vortrefflicheres Volk, — und jenes erste hört gegen es auf, ein Volk zu seyn, und muß ihm unterliegen.

Deswegen ist es wesentlich, zu wissen, was die wahre Konstitution ist; denn was ihr widerstreitet, hat keinen Bestand, keine Wahrheit, es hebt sich auf. Es hat ein zeitliches Daseyn, und kann sich nicht erhalten: es hat gegolten, aber kann nicht fortwährend gelten; daß es abgeschafft werden muß, liegt in der Idee der Konstitution. Diese Einsicht kann allein durch die Philosophie erreicht werden. Staatsumwälzungen geschehen ohne gewaltsame Revolutionen, wenn die Einsicht allgemein ist; Einrichtungen fallen ab, verlieren sich, man weiß nicht wie, — jeder ergiebt sich drein, sein Recht zu verlieren. Daß es aber an der Zeit damit ist, muß die Regierung wissen. Knüpft aber die Regierung, unwissend über das, was die Wahrheit ist, sich an zeitliche Einrichtungen, nimmt sie das unwesentlich Geltende in Schutz gegen das Wesentliche — und was dieses ist, ist in der Idee enthalten —: so wird sie selbst damit vor dem dringenden Geiste gestürzt, und die Auflösung der Regierung löst das Volk selbst auf; es entsteht neue Regierung, — oder die Regierung und das Unwesentliche behält die Oberhand.

Der Hauptgedanke, der nun Plato's Republik zum Grunde liegt, ist der, der als Princip der griechischen Sittlichkeit anzusehen ist: Daß nämlich das Sittliche das Verhältniß des Substantiellen habe, als göttlich festgehalten werde; so daß jedes einzelne Subjekt den Geist, das Allgemeine zu seinem Zwecke, zu seinem Geiste und Sitte habe, nur aus, in diesem Geiste wolle, handle, lebe und genieße, — so daß dieß seine Natur, d. i. seine zweite geistige Natur sey, das Subjektive es in der Weise einer

Natur als Sitte und Gewohnheit des Substantiellen habe. Dieß ist nun allerdings die Grundbestimmung, das Substantielle überhaupt. Die Bestimmung, die diesem entgegensteht, — diesem substantiellen Verhältniß der Individuen zur Sitte, — ist die subjektive Willkür der Individuen, die Moral. Daß die Individuen nicht aus Achtung, Ehrfurcht für die Institutionen des Staats, des Vaterlandes aus sich heraus handeln; sondern aus eigener Ueberzeugung, nach einer moralischen Ueberlegung einen Entschluß aus sich fassen, sich danach bestimmen. Dieß Princip der subjektiven Freiheit ist ein späteres, ist das Princip der modernen, ausgebildeten Zeit. Dieß Princip ist in die griechische Welt auch gekommen, aber als Princip des Verderbens der griechischen Staaten, des griechischen Lebens. Es war das Verderben, weil der griechische Geist, Staatsverfassung, Gesetze nicht berechnet waren und darauf nicht berechnet seyn konnten, daß innerhalb ihrer dieß Princip auftreten würde. Beides ist nicht homogen; und so mußten griechische Sitte und Gewohnheit untergehen. Plato hat nun den Geist, das Wahrhafte seiner Welt erkannt und aufgefaßt, und hat es ausgeführt nach der näheren Bestimmung, daß er dieß neue Princip verbannen, unmöglich machen wollte in seiner Republik. Es ist so ein substantieller Standpunkt, auf dem er steht, indem das Substantielle seiner Zeit zum Grunde liegt; aber er ist auch nur relativ so, da es nur ein griechischer Standpunkt ist, und das spätere Princip mit Bewußtseyn ausgeschlossen wird. Dieß ist das Allgemeine des platonischen Ideals vom Staate; und aus diesem Gesichtspunkte muß man es betrachten. Untersuchungen, ob ein solcher Staat möglich und der beste ist, die sich auf die neuesten Gesichtspunkte basiren, führen nur auf schiefe Ansichten. In modernen Staaten ist Freiheit des Gewissens, jedes Individuum kann fordern, für seine Interessen sich ergehen zu können; dieß ist aber aus der platonischen Idee ausgeschlossen.

Erstens. Ich will nun in näherer Ausführung die Haupt-

momente angeben, inſofern ſie philoſophiſches Intereſſe haben. Was nun das Weſen des Staats, und was der Staat in ſeiner Wahrheit iſt, ſtellt Plato dar. Er hat eine Schranke, die wir kennen lernen werden: Daß der Einzelne nicht im formalen Recht dieſer Allgemeinheit entgegenſteht, wie in der todten Konſtitution der Rechtsſtaaten. Der Inhalt iſt nur das Ganze, die Natur des Individuums, — aber ſich reflektirend ins Allgemeine, nicht fixirt, an und für ſich geltend. Es iſt ſchon bemerkt, daß ausgegangen wird von der Gerechtigkeit, daß Plato ſagt, es ſey bequem, die Gerechtigkeit im Staate zu betrachten. Es iſt aber nicht die Bequemlichkeit, die ihn dahin führt; ſondern es iſt dieß, daß die Ausführung der Gerechtigkeit nur möglich iſt, inſofern der Menſch Mitglied des Staates iſt, der als ſolcher weſentlich ſittlich iſt. Die Gerechtigkeit ſchließt allein in ſich, daß der Gerechte nur als ſittliches Mitglied des Staats exiſtire. Die Gerechtigkeit iſt nun nach Plato, daß der ſubſtantielle Geiſt Wirklichkeit habe und wie dieſe Wirklichkeit beſchaffen ſey. Plato zeigt das praktiſche Weſen am Staate zuerſt auf; und dann, daß es daſſelbe am Einzelnen iſt. Die Idee iſt konkret, ebenſo das Sittliche. In der näheren Weiſe der Behandlung legt er nun den Organismus des ſittlichen Gemeinweſens, d. h. die Unterſchiede, die in der ſittlichen Subſtanz liegen, auseinander; ſie iſt ſo lebendig, daſeyend. Er entfaltet die Momente, die im Begriffe liegen; ſie ſind nicht unabhängig, ſondern nur gehalten in der Einheit. Plato betrachtet dieſe Momente des ſittlichen Organismus in drei Geſtalten: α) wie ſie im Staate als Stände ſind; β) als Tugenden, Momente des Sittlichen; γ) wie ſie Momente des einzelnen Subjekts, der empiriſchen Wirkſamkeit des Willens ſind. Plato predigt nicht Moral, er zeigt, wie das Sittliche ſich lebendig in ſich bewegt; ſeine Funktionen, Eingeweide ſtellt er auf. Innere Syſtematiſirung, wie im organiſchen Leibe, nicht gediegene, todte Einheit, wie die Metallität, ſondern in ſich lebendige, ſich bewegende,

kommt eben durch die Unterschiede (Funktionen der Eingeweide) hervor, welche sie machen.

1. Ohne Stände, ohne diese Theilung in große Massen, hat der Staat keinen Organismus; diese großen Unterschiede sind der Unterschied des Substantiellen. Der Gegensatz des Allgemeinen, als Staatsgeschäfts und Lebens im Staate, und des Einzelnen, als Lebens und Arbeitens für das Einzelne, kommt gleichfalls vor. Beide Geschäfte sind so vertheilt, daß die Eine Klasse, Ein Stand, jenem gewidmet ist, ein anderer aber diesem. Plato führt nun drei Systeme der Wirklichkeit des Sittlichen auf: Die Funktionen a) der Gesetzgebung, Berathung, überhaupt der Thätigkeit, Vorsorge für das Allgemeine, die Interessen des Ganzen als solchen; b) der Vertheidigung des Gemeinwesens nach Außen gegen Feinde; c) der Sorge für das Einzelne, das Bedürfniß: Ackerbau, Viehzucht, Verfertigung der Bekleidung, Häuser, Geräthe u. s. f. Dieß ist im Allgemeinen ganz richtig, doch erscheint es mehr als äußere Nothwendigkeit, weil sich solche Bedürfnisse vorfinden; es ist nicht aus der Idee des Geistes selbst entwickelt. Ferner werden diese unterschiedenen Funktionen nun an verschiedene Systeme vertheilt, — einer Masse von Individuen zugetheilt, die dazu besonders bestimmt sind. Und das giebt die unterschiedenen Stände des Staats, indem Plato ebenfalls gegen die oberflächliche Vorstellung ist, daß Einer und derselbe Alles zusammen seyn müsse. Er führt nun drei Stände auf: a) den der Regierer, Gelehrten, Wissenden; b) den der Krieger; c) den des Anschaffens der Bedürfnisse: Ackerbauer und Handwerker. Den ersten nennt er auch den der Wächter, wesentlich philosophisch gebildete Staatsmänner, die die wahrhafte Wissenschaft besitzen. *) Diese Abtheilung der Stände deducirt Plato nicht, diese Unterschiede sind aber nothwendig; jeder Staat ist nothwendig ein System dieser Systeme innerhalb seiner selbst.

*) *De Republ. II, p.* 369 — 376 (*p.* 79 — 93).

Auf diese Weise bildet die Eintheilung in Stände die Konstitution des platonischen Staates. Plato geht dann hierbei zu einzelnen Bestimmungen über, die zum Theil kleinlich sind und besser entbehrt würden; z. B. er bestimmt sogar für den ersten Stand besondere Titulaturen, *) spricht von der Erziehung, wie die Ammen sich benehmen sollen **) u. s. f.

2. Alsdann zeigt Plato die Momente, welche hier in Stände realisirt sind, als dasjenige, was wir Eigenschaften nennen, die in den Individuen vorhanden sind, als sittliche Wesenheiten auf, — der einfache sittliche Begriff in seine Bestimmtheiten vertheilt, die allgemein. Indem Plato die Stände auf diese Weise unterscheidet, giebt er als Resultat an, daß durch solch einen Organismus alle Tugenden im Gemeinwesen lebendig vorhanden seyen. Diese Tugenden, die er nun angiebt, sind vier; und man hat sie Kardinal-Tugenden genannt.

a. Als erste Tugend erscheint „die Weisheit und die Wissenschaft. Ein solcher Staat wird weise und wohlberathen seyn; und zwar so seyn nicht wegen der mannigfaltigen Wissenschaften (Kenntnisse), die darin vorhanden sind, welche sich auf die einzelnen Beschäftigungen beziehen, auf's Viele, was gemein ist, und ein Eigenthum der Menge sind (Handwerkswissenschaften), wie Schmiedekunst, Ackerbau" (Kameral-Wissenschaften): „sondern wegen der wahrhaften Wissenschaft, der Wissenschaft der Vorsteher und Regenten, welche das Ganze berathet, das Allgemeine weiß, sowohl wiefern es sich in sich selbst, und zu anderen Staaten auf's Beste verhält, und die eigentlich nur der Besitz des kleinsten Theils ist. Diese Einsicht hat ihre Realität an dem Stande der Berathenden (Regenten)." ***)

b. Die zweite Tugend ist „die Tapferkeit," welche Plato so bestimmt, daß „sie eine feste Behauptung der gerechten und

*) De Republ. V, p. 463 (p. 241).
**) eod. V, p. 460 (p. 236).
***) eod. IV, p. 427 — 429 (p. 179 — 182).

den Gesetzen gemäßen Meinung ist, von dem, was mächtig, wichtig, zu fürchten ist (δεινῶν), und die, im Gemüthe befestigt, sich durch Begierden, durch Vergnügen nicht wankend machen läßt. Dieser Tugend entspricht der Stand der Tapferen." *)

c. Die dritte Tugend ist „die Mäßigung (σωφροσύνη), die Gewalt über die Begierden und Leidenschaften, die wie eine Harmonie durch das Ganze verbreitet ist; so daß die schwächeren Menschen und die stärkeren, es sey nach dem Verstande betrachtet, nach der Stärke, oder Menge, oder Reichthum, oder in welcher Rücksicht es sey, auf Ein und Dasselbe zusammenwirken, und mit einander übereinstimmen. Diese Tugend ist nicht, wie Weisheit und Tapferkeit, auf Theile (Stände) eingeschränkt, sondern den Regenten und Regierten gemeinschaftlich, als eine Harmonie vertheilt, die Tugend Aller." **) Diese Mäßigung ist eigentlich die Tugend des dritten Standes. Die Harmonie, in der Alles zu Einem Zwecke wirkt, scheint bei dem ersten Anblicke dem dritten Stande (Herbeischaffung der Bedürfnisse und Arbeit) nicht sogleich zu entsprechen. Allein die σωφροσύνη ist eben dieses, daß kein Moment, keine Bestimmtheit, Einzelnheit sich isolirt (im Moralischen, daß kein Bedürfniß sich zum Wesen macht, Laster wird). Die Arbeit ist gerade dieß Moment der auf's Einzelne sich beschränkenden Thätigkeit, die aber ins Allgemeine zurückgeht, für es ist. Diese Tugend ist allgemein; aber sie findet besonders Statt in Ansehung des dritten Standes, der zunächst nur in Harmonie zu bringen ist, indem er nicht die absolute Harmonie hat, die die anderen Stände in sich selbst haben.

d. Die vierte Tugend endlich ist „die Gerechtigkeit, um die es von Anfang zu thun gewesen. Diese wird" im Staate (als Rechtschaffenheit) „darin gefunden, daß jeder Einzelne sich

*) De Republ. IV, p. 429 — 430 (p. 182 — 185).
**) cod. p. 430 — 432 (p. 185 — 188).

nur um Eine Sache, die ſich auf den Staat bezieht, bemühe (ἐπιτηδεύειν), wozu ſeine Natur am geſchickteſten geboren iſt, — ſo daß jeder nicht Vielerlei treibt, ſondern das ihm Zukommende: Jung und Alt, Knaben, Weiber, Freie, Sklaven, Handwerker, Obrigkeiten und Regierte." Es iſt hierüber zu bemerken: α) Plato ſtellt die Gerechtigkeit hier neben die anderen Momente; ſie erſcheint ſo als das Vierte, als eine der vier Beſtimmungen. Aber er nimmt dieß ſo zurück, „daß ſie es nun ſey, welche dem Anderen, — Mäßigkeit, Tapferkeit, Weisheit, — was zu den Staatseinrichtungen gehört, und denſelben, unter dieſe allgemeinen Geſichtspunkte zuſammengefaßt, die Kraft (δύναμιν) giebt, daß ſie werden, und daß ſie, wenn ſie vorhanden ſind, ihre Wirkung, das Ganze zu erhalten, hervorbringen (ὥσε ἐγγενέσθαι καὶ ἐγγενόμενά γε σωτηρίαν παρέχειν). Deswegen" er „auch geſagt hatte, die Gerechtigkeit werde für ſich ſelbſt ſchon vorhanden angetroffen werden, wenn jene" (anderen Tugenden) „gefunden ſind (ἔσεσθαι τὸ ὑπολειφθὲν ἐκείνων, εἰ τὰ τρία εὕροιμεν)." *) Beſtimmter dieß geſagt, ſo iſt der Begriff der Gerechtigkeit die Grundlage, die Idee des Ganzen, welches ſo in ſich organiſch getheilt iſt, daß jeder Theil nur als Moment im Ganzen iſt, und das Ganze durch ihn iſt; ſo daß an dieſem jene Stände oder Eigenſchaften nur eben dieſe Momente ſind. Die Gerechtigkeit nur iſt dieß Allgemeine, Durchdringende, — das Fürſichſeyn jedes Theils, den der Staat für ſich gewähren läßt. β) Es erhellt hieraus, daß Plato unter Gerechtigkeit nicht das Recht des Eigenthums, wie gemeinhin in der Rechtswiſſenſchaft, verſtanden hat, ſondern daß der Geiſt in ſeiner Totalität zu ſeinem Rechte, Daſeyn gelange. Im Eigenthum iſt höchſt abſtrakt meine Perſönlichkeit, meine ganz abſtrakte Freiheit vorhanden. Beſtimmungen dieſer Rechtswiſſenſchaft hält Plato **)

*) De Republica IV, p. 432 — 433 (p. 188 — 191).
**) cod. IV, p. 425 (p. 176).

im Ganzen für überflüssig. In den Büchern über die Gesetze betrachtet er hauptsächlich auch das Sittliche; doch läßt er sich etwas mehr hierauf ein. Es erhellt hieraus, daß die Gerechtigkeit das ganze Wesen ist; — in Ansehung des Einzelnen so bestimmt, daß jeder das, zu dem er geboren ist, aufs Beste treiben lerne, und treibe. Hierdurch kommt er als bestimmte Individualität allein zu seinem Rechte, sie ist im Allgemeinen des Staats; er gehört dem allgemeinen Geiste an, und kommt zum Allgemeinen seiner als eines Diesen. Das Recht ist das Allgemeine mit einem bestimmten Inhalte, — formell Allgemeines. Hier ist dieser Inhalt die bestimmte ganze Individualität, nicht dieß oder jenes Ding, Zufall des Besitzes; sondern seine eigentliche Habe ist der ausgebildete Besitz und Gebrauch seiner Natur. Die Gerechtigkeit läßt überhaupt jeder besonderen Bestimmung ihr Recht wiederfahren, und führt sie ebenso ins Ganze zurück. (Die Partikularität eines Individuums muß ausgebildet werden, zum Rechte, Daseyn kommen. Jeder ist so an seiner Stelle, jeder erfüllt seine Bestimmung; so daß also jedem sein Recht wiederfährt.) Sie heißt nach ihrem wahrhaften Begriff bei uns die Freiheit im subjektiven Sinn. Hier ist sie dieß, daß das Vernünftige zu seinem Daseyn komme, Existenz erhalte. Das Recht, daß die Freiheit zur Existenz komme, ist allgemein. Deswegen stellt Plato die Gerechtigkeit oben hin als Bestimmung des Ganzen und die Freiheit, in dem Sinne, daß die vernünftige Freiheit zur Existenz gelange durch den Organismus des Staats; — eine Existenz, die dann eine nothwendige, eine Weise der Natur ist.

3. Das besondere Subjekt als Subjekt hat ebenso diese Eigenschaften an ihm; diese Momente des Subjekts entsprechen den drei realen Momenten des Staats. Diese dritte Form, in der diese Momente aufgezeigt werden, bestimmt Plato auf folgende Weise. (Daß Ein Rhythmus, Ein Typus die Idee im Staate ist, — das ist eine große und schöne Grundlage

des platonischen Staates.) „Es zeigen sich am Subjekte zuerst a) Bedürfnisse, Begierden (ἐπιθυμίαι), wie Hunger und Durst, deren jede auf etwas Bestimmtes, und nur auf dieses geht. Die Begierde, für die Arbeit, entspricht der Bestimmung des dritten Standes. b) Zugleich aber auch findet sich im einzelnen Bewußtseyn etwas Anderes, was die Befriedigung dieser Begierde aufhält und hindert, und über den Reiz zu derselben die Oberhand hat; dieß ist der λόγος, das Vernünftige. Diesem entspricht der Stand der Vorsteher, die Weisheit des Staats. c) Außer diesen zwei Ideen der Seele ist ein Drittes, der Zorn (θυμός, Gemüth), welcher eines Theils den Begierden verwandt ist; aber ebenso auch gegen die Begierde streitet, und der Vernunft beisteht. Theils wenn Einer Unrecht gethan hat, und der ihn Hunger und Kälte ausstehen läßt, von dem er mit Recht dieß zu leiden glaubt: so wird er, je edler er ist, desto weniger in Zorn gegen ihn entbrennen; Theils, wenn er Unrecht leidet, so gährt es in ihm auf, und er steht dem, was gerecht ist, bei, und Hunger und Frost und sonstige Mühseligkeiten, die der Begierde entgegen sind, duldet er und überwindet sie, und giebt das Rechte nicht auf, bis er es durchgesetzt, oder den Tod gefunden, oder durch Gründe, wie ein Hund vom Schäfer, besänftigt ist. Der θυμός entspricht dem Stande der tapferen Vertheidiger im Staate; wie diese für die Vernunft des Staats zu den Waffen greifen, so steht der Zorn der Vernunft bei, wenn er nicht durch schlechte Erziehung verderbt worden." *)

„So ist also die Weisheit des Staats dasselbe, als des Einzelnen; so auch die Tapferkeit; und so im Uebrigen: die Mäßigung, die Uebereinstimmung der einzelnen Momente des Natürlichen; und die Gerechtigkeit, wie in den äußeren Handlungen, daß Jedes das Seinige vollbringt, so im Inneren, daß

*) *De Republ. IV*, p. 437 — 441 (p. 198 — 206).

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-9
FN. 01481/029

jedes Moment des Geistes sein Recht erlangt, und andere sich nicht in sein Geschäfte mischen, — die Austheilung, welche jedem das Seinige giebt, und es gewähren läßt." *) Wir haben den Schluß dreier Momente: a) die Allgemeinheit; b) die Mitte, der Zorn für sich gegen das Gegenständliche, in sich zurückkehrend und negativ, besser die negativ sich bethätigende Freiheit; c) die Vereinzelung. Plato ist auch hier, wo er kein Bewußtseyn seiner abstrakten Idee, wie beim Timäus hat, diese in Wahrheit im Inneren gegenwärtig; und Alles bildet sich darnach. Dieß ist nun die Weise, wie Plato die Disposition für das Ganze macht. Die Ausführung ist Detail, das für sich weiter kein Interesse hat.

Zweitens. Plato giebt dann die Mittel an, den Staat zu erhalten. Dieß Mittel ist Erziehung, Bildung. Ueberhaupt beruht nun das ganze Gemeinwesen auf Sitte, als zur Natur gewordenem Geist der Individuen, daß Jeder als sittliches Thun und Wollen vorhanden sey. Wie bewirkt dieß nun Plato? Eben wie macht er, daß in ihnen das, was ihre Bestimmung ist, wirklich zum eigenen Seyn und Wollen des Individui werde, daß jeder (nach der Mäßigung) sich unterwerfe dieser seiner Stelle, Geschäfte? — Die Hauptsache ist, die Individuen dazu zu erziehen. Er will diese Sitte direkt hervorbringen in den Individuen, zuerst und vornehmlich in den Wächtern. Da den Wächtern gerade die Sorge überlassen ist, diese Sitte hervorzubringen: so muß auf ihre Erziehung besonders geachtet werden; hernach auch auf die der Krieger. Wie es im Stande der Gewerbe sey, macht dem Staat wenig Sorge; „denn ob die Schuhflicker schlecht und verdorben werden, und das nur zu seyn scheinen, was sie seyn sollen, — das ist dem Staat kein Unglück (οὐδὲν δεινόν)." **) Zum wichtigsten Theil des Ganzen ge-

*) *De Republ. IV, p.* 441 — 443 (*p.* 206 — 210).
**) *eod. p.* 421 (*p.* 167 — 168).

hört also die Bildung der Vorsteher, als Grundlage. Diese Bildung soll aber durch die Wissenschaft seyn, durch die Kunde von dem philosophischen Wissen, von dem Allgemeinen, Anundfürsichseyenden, dessen Wissenschaft die Philosophie ist. Plato geht dabei die einzelnen Bildungsmittel durch: Religion, Kunst, Wissenschaft. Ausführlicher redet Platon auch ferner darüber, wie weit Musik und Gymnastik als Mittel zuzulassen seyen. Die Dichter aber, Homer und Hesiodus, verbannt er aus seinem Staate, weil er ihre Vorstellungen von Gott unwürdig findet. Denn es fing damals an, Ernst zu werden mit der Betrachtung des Glaubens an Jupiter und die homerischen Geschichten; einzelne Darstellungen wurden als allgemeine Maxime, göttliches Gesetz genommen. Auf einer Stufe der Bildung sind Kindermährchen unschuldig; aber wenn sie zum Grunde der Wahrheit des Sittlichen gelegt werden sollen, als gegenwärtiges Gesetz — so Schriften der Israeliten, das alte Testament, als Maaßstab im Völkerrecht das Ausrotten der Völker, die unzähligen Schändlichkeiten, die David, der Mann Gottes, begangen, Gräulichkeiten, welche die Priesterschaft (Samuel) gegen Saul verübt und geltend gemacht hat —: dann ist es Zeit, sie zu einem Vergangenen, zu etwas bloß Historischem herabzusetzen. Plato geht die Gymnastik und Musik durch, und spricht vorzüglich von der Philosophie. *) Dann will er Einleitungen in die Gesetze, worin die Bürger zu ihren Pflichten ermahnt, überzeugt werden **) u. s. f.; Erziehung, Wahl der Vortrefflichsten, kurz Sittlichkeit.

(Die Wächter wachen also für die Erhaltung der Gesetze, und die Gesetze beziehen sich besonders auf sie. Allerdings finden wir auch bei Plato Gesetze über Eigenthum, Polizei u. s. w. „Aber," sagt er, „edlen und schönen Männern darüber Gesetze

*) *De Republica II, p.* 376 — *III, p.* 412 (*p.* 93 — 155); *V, p.* 472 — *VII. fin.* (*p.* 258 — 375).

**) *De Legibus IV, p.* 722 — 723 (*p.* 367 — 369).

zu geben, verlohnt sich nicht der Mühe." *) Wirklich, wie will man darüber göttliche Gesetze erfinden, wo der Stoff an sich nur Zufälligkeiten enthält?)

Hier ist aber der Zirkel vorhanden: Das öffentliche Staatsleben besteht durch die Sitten, und umgekehrt die Sitten durch Institutionen. Die Sitten dürfen nicht unabhängig von den Institutionen seyn, oder die Institutionen bloß auf die Sitten gerichtet seyn durch Erziehungsanstalten, Religion. Eben Institutionen müssen als das Erste angesehen werden, wodurch die Sitte wird, die Weise, wie die Institutionen subjektiv sind. Plato selber giebt zu verstehen, wie viel Widerspruch er zu finden erwarte. Und noch jetzt pflegt man den Mangel darin zu setzen, daß er idealisch sey; darin liegt er vielmehr, daß er nicht idealisch genug ist. Denn wenn die Vernunft die allgemeine Macht ist, diese aber wesentlich geistig ist: so gehört zum Geistigen die subjektive Freiheit; und diese subjektive Freiheit ist das Princip, was schon bei Sokrates war, bei ihm aufgegangen, und sich bethätigend als das, was das Verderben Griechenlands ausgemacht hat. Griechenland beruhte auf der substantiellen, sittlichen Freiheit; das Erblühen der subjektiven Freiheit hat es nicht auszuhalten vermocht. Also die Vernünftigkeit soll die Grundlage des Gesetzes seyn, und ist es auch im Ganzen; aber auf der anderen Seite ist das Gewissen, die eigene Ueberzeugung, — kurz alle Formen der subjektiven Freiheit, — wesentlich darin enthalten. Den Gesetzen, dem Staats-Organismus steht die Subjektivität gegenüber. Jene Vernunft ist die absolute Macht, die das Individuum der Familie — durch äußere Nothwendigkeit der Bedürfnisse, worin aber Vernunft an und für sich — sich anzueignen den Trieb hat. Es geht von der Subjektivität der freien Willkür aus, schließt sich dem Ganzen an, wählt sich einen Stand, bringt sich empor als sittliche Sache.

---

*) *De Republic. IV, p.* 425 (*p.* 176).

Aber dieſes Moment überhaupt, dieſe Bewegung des Individuums, dieſes Princip der ſubjektiven Freiheit iſt bei Platon Theils nicht beachtet, Theils ſogar abſichtlich verletzt; und er betrachtet nur, wie die Organiſation des Staats die beſte ſey, nicht wie die ſubjektive Individualität. Im Hinausgehen über das Princip der griechiſchen Sittlichkeit faßt die platoniſche Philoſophie es zugleich auf, und ging ſogar darin noch weiter.

Was nun den anderen Geſichtspunkt betrifft, das Ausſchließen des Princips der ſubjektiven Freiheit, ſo iſt dieß ein Hauptzug bei der platoniſchen Republik. Der Geiſt derſelben beſteht weſentlich darin, daß alle Seiten, worin ſich die Einzelnheit als ſolche fixirt, im Allgemeinen aufgelöſt werden, — Alle nur als allgemeine Menſchen gelten. Dieſer Beſtimmung gemäß, das Princip der Subjektivität auszuſchließen, iſt es nun, daß Plato (ſpecieller)

1. es nicht den Individuen geſtattet, ſich einen Stand zu wählen; was wir für die Freiheit als nothwendig fordern. Dieſe Stände ſind aber in Anſehung der Individuen nicht durch die Geburt getrennt und für ſie beſtimmt; ſondern je nachdem Einer natürliches Geſchick und Anlage hat (nach dem Urtheile über ſeine Talente, Erziehung), wird von den Regenten des Staats, den Aelteſten des Erſten Standes, welche die Individuen erziehen laſſen, prüfen, die Auswahl und die Abſcheidung gemacht, und jeder einem beſtimmten Geſchäfte zugetheilt. *) (Der erſte Stand ſind Regenten, die Weisheit des Staats, und haben die Krieger auf ihrer Seite als Bethätigung; aber ſo, daß nicht ein Civil- und Militair-Stand auseinanderfällt, ſondern Beides vereint iſt, — ſo daß die Aelteſten die Wächter.) **) Dieß erſcheint unſerem Princip durchaus widerſprechend. Denn obwohl man es für billig findet, daß zu einem gewiſſen Stande eine beſondere Thätigkeit und Geſchicklichkeit gehöre: ſo bleibt es

*) De Republ. III, p. 412 — 415 (p. 135 — 141).

**) *Vergleiche Hegel: Ueber die wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (*Werke, Bd. I, S. 390 flg.*).

doch immer eine Neigung, welchem Stande man angehört; und mit dieſer Neigung — frei ſcheinenden Wahl — macht der Stand ſich für ſich ſelber. Aber von einem anderen Individuum läßt man ſich das nicht vorſchreiben: „Weil Du zu nichts Beſſerem zu brauchen biſt, als zu einem Handwerker u. ſ. w.“ Er kann es ſelbſt verſuchen; man muß ihn machen laſſen, über ihn als Subjekt auch auf ſubjektive Weiſe entſcheiden laſſen durch eigene Willkür, ohnehin nach äußeren Umſtänden: „Ich will auf das Studiren mich legen.“

2. Ferner kommt es aus dieſer Beſtimmung her, daß Plato *) ebenſo in ſeinem Staate das Princip des Privat-Eigenthums überhaupt aufgehoben hat. Denn in ihm wird die Einzelnheit, das einzelne Bewußtſeyn abſolut, oder die Perſon angeſehen als das Anſichſeyende ohne allen Inhalt. Im Rechte, als ſolchen, gelte ich als Dieſer an und für mich. Es gelten Alle ſo, und ich gelte nur, weil Alle gelten, oder ich gelte nur als Allgemeines; aber der Inhalt dieſer Allgemeinheit iſt die fixirte Einzelnheit. Wenn es im Rechte um das Recht als ſolches zu thun iſt, den Richtern der Sache nichts daran gelegen iſt, ob eigentlich Dieſer oder ein Anderer dieß Haus beſitze, und auch den Partheien nichts am Beſitze dieſes Dings, um das ſie ſtreiten, ſondern am Rechte um des Rechtes willen (wie der Moralität an der Pflicht um der Pflicht willen): ſo wird an dieſer Abſtraktion feſtgehalten, und von dem Inhalt der Realität abſtrahirt. Aber das Allgemeine der Philoſophie iſt nicht eine Abſtraktion, ſondern das Weſen der Einheit des Allgemeinen und der Realität oder ſeines Inhalts. Es gilt daher nur der Inhalt, inſofern er im Allgemeinen negativ geſetzt wird, zurückkehrend, nicht an und für ſich geltend. Inſofern ich die Dinge brauche, — nicht inſofern ich ſie habe, oder ſie mir als ſeyend, als fixirt an mir als Fixirtem gelten, — ſtehen die

*) *De Republ. III, p.* 416 — 417 (*p.* 462 — 464)

Dinge in Beziehung auf mich als Beſitz und Eigenthum. — Der (andere) *) dritte Stand aber treibt Handwerke, Handel, Ackerbau, und ſchafft das Nöthige für das Allgemeine herbei, ohne Eigenthum durch ſeine Arbeit zu gewinnen; ſondern das Ganze iſt Eine Familie, worin jeder ſein angewieſenes Geſchäft treibt, aber das Produkt der Arbeit gemeinſam iſt, und er von ſeinem, ſo wie von allen Produkten, das erhält, was er braucht. Eigenthum iſt ein Beſitz, der mir als dieſer Perſon angehört, worin meine Perſon als ſolche zur Exiſtenz, zur Realität kommt. Aus dieſem Grunde ſchließt er es *aus*. Es bleibt aber unerörtert, wie in Entwickelung der Gewerbe ohne Hoffnung auf Privat-Eigenthum ein Reiz der Thätigkeit Statt finden ſoll. Darin, daß ich Perſon bin, liegt ja vielmehr meine Fähigkeit zum Eigenthum. — Daß dann, wie Plato **) meint, allen Streitigkeiten, Zwiſt, Haß, Habſucht u. ſ. f. ein Ende gemacht ſey, kann man ſich wohl im Allgemeinen vorſtellen. Aber das iſt nur eine untergeordnete Folge gegen das höhere und vernünftige Princip des Eigenthumsrechts; und die Freiheit hat nur Daſeyn, ſofern der Perſon Eigenthum zukommt. Auf dieſe Weiſe ſehen wir die ſubjektive Freiheit von Platon ſelbſt mit Bewußtſeyn aus ſeinem Staate entfernt.

3. Aus demſelben Grunde hebt Plato auch die Ehe auf, weil ſie eine Verbindung iſt, worin eine Perſon von einem Geſchlechte einer Perſon vom andern ſich als dieſe gegenſeitig bleibend, angehört, auch außer der bloß natürlichen Beziehung, — dem „gegenſeitigen Gebrauche," wenn es ſo genannt werden kann. Plato läßt das Familienleben in ſeinem Staate nicht aufkommen, — dieſe Eigenthümlichkeit, wonach eine Familie ein Ganzes für ſich ausmacht. Die Familie iſt die erweiterte Perſönlichkeit, — ein ſittliches Verhältniß, innerhalb der natürlichen

*) Vergleiche Hegel a. a. O. S. 381.
**) De Republica V, p. 464 (p. 243 — 244).

Sittlichkeit, ausschließend gegen Anderes; es ist zwar Sittlichkeit, aber eine solche, die dem Individuum als Einzelnheit zugehört. Nach dem Begriff der subjektiven Freiheit muß das Individuum Eigenthum haben; ebenso nothwendig, ja heilig ist die Familie. So läßt Plato der Mutter das Kind gleich nach der Geburt wegnehmen, in einer eigenen Anstalt (Schafstall) zusammenbringen, und durch Säugammen aus der Zahl der Mütter, die entbunden worden, nähren; so jedoch, daß keine Mutter mehr ihr Kind soll erkennen können. Die Kinder erhalten eine gemeinsame Erziehung. Ebenso werden auch die Frauen vertheilt. Es soll wohl Hochzeiten, besondere Frauen geben; aber so, daß das Zusammensein von Mann und Frau nicht eine persönliche Neigung voraussetzt, das Individuum nicht sein besonderes Gefallen gelten machen kann, welches Mann und Frau für einander bestimmt. Die Weiber sollen vom 20 — 40. Jahre gebähren, die Männer vom 30 — 55. Jahre Frauen haben. Um Blutschande zu verhindern, sollen die Kinder, die zu der Zeit geboren, wo ein Mann verheirathet ist, alle seine Kinder genannt werden. *) Die Frauen, deren wesentliche Bestimmung das Familienleben ist, entbehren hier dieses ihres Bodens. In der platonischen Republik folgt daher: Indem die Familie aufgelöst ist und die Weiber nicht mehr dem Hause vorstehen, so sind sie auch keine Privat-Personen, und nehmen die Weise des Mannes als des allgemeinen Individuums im Staate an. Und Plato läßt sie deswegen alle männlichen Arbeiten, wie diese, verrichten, **) auch mit in den Krieg ziehen, setzt sie auf beinahe gleichen Fuß mit den Männern; aber er hat kein sonderliches Zutrauen zu ihrer Tapferkeit, und stellt sie nur hinterdrein, — und zwar nicht als Reserve: doch „als Arrière-garde, um wenigstens dem Feinde durch die Menge Furcht

*) *De Republica V, p.* 457 — 461 (*p.* 230 — 239).
**) *eod. V, p.* 451 — 457 (*p.* 219 — 230).

einzujagen, zu imponiren, und im Nothfall auch zu Hülfe zu eilen." *)

Dieß macht nun die Grundzüge der platoniſchen Republik aus. Sie hat dieß Weſentliche, daß das Princip der Einzelnheit unterdrückt iſt; und es ſcheint, daß die Idee dieß erfordere, daß eben hierin der Gegenſatz der Philoſophie überhaupt gegen die Vorſtellungsweiſe liegt, welche das Einzelne geltend macht, und ſo auch im Staate, als dem realen Geiſte, Eigenthumsrecht, Schutz der Perſonen und des Eigenthums, ſogar als die Baſe alles Staats anſieht. Das iſt die Grenze der platoniſchen Idee: Jenes nur die abſtrakte Idee. Aber in der That iſt die wahre Idee eben dieſe, daß jedes Moment ſich vollkommen realiſirt, verkörpert und ſelbſtſtändig macht, und in ſeiner Selbſtſtändigkeit für den Geiſt doch ein Aufgehobenes iſt. Hiernach muß nach dieſer Idee die Einzelnheit ſich vollkommen realiſiren, ihr Feld und Reich im Staate haben, und doch in ihm aufgelöſt ſeyn. Das Element des Staats iſt die Familie, d. h. ſie iſt der natürliche, vernunftloſe Staat; dieß Element muß als ſolches vorhanden ſeyn. Alsdann die Idee des Vernunftſtaats hat die Momente ihres Begriffs ſo zu realiſiren, daß ſie Stände werden, daß die ſittliche Subſtanz in Maſſen ſich zertheilt, wie die körperliche Subſtanz in Eingeweide und Organe, deren jedes das Leben in eigenthümlicher Beſtimmtheit treibt, aber alle nur Ein Leben zuſammen ausmachen. Der Staat überhaupt, das Ganze, als Einzelnweſen, noch nicht abſtrakte Allgemeinheit der Perſönlichkeit, die das Recht ausmacht, muß durch Alles hindurchgehen. Aber ebenſo muß das abſtrakt Formelle, das Recht mit der Einzelnheit als ſeyendem Inhalt, Princip, durchs Ganze hindurchlaufen; aber Ein Stand gehört ihm beſonders an. So muß auch ein Stand ſeyn, worin das unmittelbare Eigenthum, das bleibende Eigenthum, wie der Beſitz des Leibes,

*) *De Republ. V, p.* 171 (*p.* 257).

so ein Besitz eines Stücks Lands ist; — und dann ein Stand, worin immer erworben wird, nicht solcher unmittelbarer Besitz ist, sondern ein sich immer wandelndes und veränderndes Gut. Diese beiden Stände giebt das Volk als einen Theil seiner selbst dem Princip der Einzelnheit Preis, und läßt hier das Recht regieren, eine Beständigkeit, das Allgemeine, das Ansich in diesem Principe suchen, das vielmehr das der Beweglichkeit ist. Dieß Princip muß seine ganze vollständige Realität haben, es muß auch als Eigenthum vorkommen. Dieß ist erst der wahre reale Geist, daß jedes Moment seine vollkommene Selbstständigkeit, und er sein Andersseyn in völliger Gleichgültigkeit des Seyns erhält; — dieß vermag die Natur nicht, selbstständiges Leben ihrer Theile darzustellen, außer im großen Systeme.*)

Dieß ist, wie wir sonst sehen werden, die große Erhebung der modernen Welt über die alte, worin das Gegenständliche größere, absolute Selbstständigkeit erhält, die aber darum um so schwerer unter die Einheit der Idee zurückkehrt.

Dieser Mangel der Subjektivität ist der Mangel der griechischen sittlichen Idee selbst. Das Princip, was bei Sokrates aufging, war nur bisher untergeordneter vorhanden; es muß nun auch absolutes Princip, nothwendiges Moment der Idee selbst werden.

Durch dieß Ausschließen des Eigenthums, des Familienlebens, durch die Aufhebung der Willkür bei Wahl des Standes, durch alle diese Bestimmungen, die sich auf das Princip der subjektiven Freiheit beziehen, glaubt Plato allen Leidenschaften, Haß, Streit u. s. f. die Thür verschlossen zu haben. Er hatte wohl erkannt, daß das Verderben des griechischen Lebens davon hergekommen ist, daß die Individuen als solche ihre Zwecke, ihre Neigungen, Interessen gelten zu machen anfingen, Interessen, die über den gemeinsamen Geist Meister geworden sind. Indem

*) *Vergleiche Hegel a. a. O. S.* 381, 383 — 386.

dieß Princip aber nothwendig iſt durch die chriſtliche Religion — in der die Seele des Einzelnen abſoluter Zweck iſt, und ſo als nothwendig im Begriff des Geiſtes eingetreten iſt in die Welt —: ſo ſieht man, daß die platoniſche Staatsverfaſſung untergeordnet iſt, das nicht erfüllen kann, was die höhere Forderung von einem ſittlichen Organismus verlangt. Plato hat das Beruhen, Wiſſen, Wollen, Beſchließen des Individuums nicht anerkannt, nicht zu vereinigen gewußt mit ſeiner Idee. Die Gerechtigkeit erfordert ebenſo, für Dieß, ſein Recht, als die höhere Auflöſung und Harmonie mit dem Allgemeinen. Das Entgegengeſetzte gegen das Princip Plato's iſt das Princip des bewußten freien Willens der Einzelnen, was in ſpäterer Zeit beſonders durch Rouſſeau obenan geſtellt worden iſt: Daß die Willkür des Einzelnen als Einzelnen, das Ausſprechen des Einzelnen nothwendig iſt. Da iſt denn das Princip bis in das direkte Extrem geſteigert, und in ſeiner ganzen Einſeitigkeit hervorgetreten. Dieſer Willkür und Bildung gegenüber, muß das an und für ſich Allgemeine, Gedachte, nicht als weiſe Vorſteher, Sitte, ſondern als Geſetz, und zugleich mein Weſen und mein Gedanke, d. h. Subjektivität und Einzelnheit ſeyn. Die Menſchen müſſen das Vernünftige ſelbſt aus ſich mit ihrem Intereſſe, ihrer Leidenſchaft hervorgebracht haben: ſo wie es in die Wirklichkeit tritt durch dringende Noth, Gelegenheit, Veranlaſſungen.

Wir haben auch nicht den Kritias anzuführen, der ein Fragment geblieben iſt, und im Zuſammenhange mit Timäus ſteht, mit dem ſich Kritias ſo getheilt hatte, daß Timäus von dem ſpekulativen Urſprung des Menſchen und der Natur handeln, Kritias die Geſchichte der Menſchenbildung (philoſophiſche Geſchichte) als die alte Geſchichte der Athenienſer darſtellen ſollte, wie ſie bei den Aegyptern aufbewahrt werde. *)

*) *Timaeus p.* 20 *sqq.* (*p.* 10 *sqq.*); *Critias p.* 108 *sqq* (*p.* 119 *sqq.*).

Noch kann eine berühmte Seite der platonischen Philosophie kurz betrachtet werden: nämlich das Aesthetische, die Erkenntniß dessen, was das Schöne ist. Hierüber hat Plato ebenso den einzigen wahren Gedanken aufgefaßt, daß das Wesen des Schönen intellektuell, die Idee der Vernunft ist. Er ist so zu verstehen, wenn er von einer geistigen Schönheit spricht: Die Schönheit als Schönheit ist die sinnliche Schönheit, nicht an einem anderen Orte, man weiß nicht wo; sondern was am Sinnlichen schön ist, ist eben geistig. Es ist dieß der Fall, wie mit seiner Idee überhaupt. Wie das Wesen und die Wahrheit des Erscheinenden die Idee ist, so ist auch die Wahrheit des erscheinenden Schönen eben diese Idee.*) Das Verhältniß zum Körperlichen, als ein Verhältniß der Begierde oder des Angenehmen und Nützlichen, ist kein Verhältniß zu ihm als Schönem; es ist ein Verhältniß zu ihm als dem nur Sinnlichen, oder des Einzelnen zu Einzelnem.**) Sondern das Wesen des Schönen ist nur die auf sinnliche Weise als ein Ding vorhandene einfache Idee der Vernunft; aber sein Inhalt ist nichts Anderes als sie.***) Es ist wesentlich ein geistiges Wesen; α) es ist nicht bloß sinnliches Ding, sondern die der Form der Allgemeinheit, der Wahrheit unterworfene Wirklichkeit. Aber β) dieß Allgemeine behält auch nicht die Form der Allgemeinheit, sondern das Allgemeine ist Inhalt, dessen Form die sinnliche Weise ist, — Bestimmtheit des Schönen. In der Wissenschaft hat das Allgemeine auch wieder die Form des Allgemeinen oder des Begriffs. Das Schöne aber tritt als wirkliches Ding oder in der Sprache als Vorstellung hervor, in der Weise das Dingliche im Geiste ist. Die Natur, das Wesen u. s. f., der Inhalt des Schönen wird allein durch die Vernunft erkannt, — derselbe Inhalt, den die Philosophie hat; und das Schöne ist seinem

*) *Hippias major*, p. 292 (p. 433).
**) *eod.* p. 295 *sqq.* (p. 439 *sqq.*).
***) *eod.* p. 302 (p. 455—456).

Weſen nach allein durch ſie zu beurtheilen. Weil ſie im Schönen auf dingliche Weiſe erſcheint, ſo bleibt das Schöne unter der Erkenntniß; und Plato hat eben deswegen ſeine wahre Erſcheinung als das Geiſtige, wo ſie in Geiſtes Weiſe iſt, in die Erkenntniß geſetzt.

Dieß wäre der Hauptinhalt der platoniſchen Philoſophie. Der platoniſche Standpunkt iſt: α) zufällige Form, — Geſpräche, Unterhaltung edler Geiſter, freier Menſchen, ohne anderes Intereſſe als die Theorie, geiſtiges Leben; β) ſie kommen dabei, fortgeführt durch den Inhalt, auf die tiefſten Begriffe, — ſchöne Stellen, tiefe Gedanken, wie Edelſteine, auf die man ſtößt, nicht in einer Sandwüſte, freilich auf trockenem Gange, Blumengefilde, aber auf mühſamem Wege (Edelſteine, Blumen, wie erheiternde Natur); γ) nicht ſyſtematiſcher Zuſammenhang, — mit Einem Intereſſe; δ) nicht Subjektivität des Begriffes überhaupt; aber ε) ſubſtantielle Idee.

Plato's Philoſophie hatte zwei Stufen, nach welchen ſie ſich ausbilden und in ein höheres Princip hinausarbeiten mußte. α) Das Allgemeine, welches in der Vernunft iſt, mußte im ſtärkſten unendlichen Gegenſatz ſich entzweien, in Selbſtſtändigkeit des perſönlichen Bewußtſeyns, das für ſich iſt. So geht in der neuen Akademie das Selbſtbewußtſeyn in ſich zurück und wird eine Art von Skepticismus; — die negative Vernunft, welche überhaupt gegen alles Allgemeine ſich wendet, und die Einheit des Selbſtbewußtſeyns und des Allgemeinen nicht zu finden weiß, daher an jenem ſtehen bleibt. β) Die Neuplatoniker aber machen die Rückkehr, dieſe Einheit des Selbſtbewußtſeyns und des abſoluten Weſens; ihnen iſt Gott in der Vernunft unmittelbar gegenwärtig, — das vernünftige Erkennen iſt ſelbſt der göttliche Geiſt, und ſein Inhalt das Weſen Gottes. Beides werden wir ſpäterhin ſehen.

B. Aristoteles.

Hiermit verlassen wir jetzt Plato; man trennt sich ungern von ihm. Indem wir aber zu seinem Schüler Aristoteles übergehen, muß uns noch mehr bangen, weitläufig werden zu müssen; denn er ist eins der reichsten und umfassendsten (tiefsten) wissenschaftlichen Genie's gewesen, die je erschienen sind, — ein Mann, dem keine Zeit ein gleiches an die Seite zu stellen hat. Und indem wir noch einen so großen Umfang seiner Werke besitzen, so wird der Stoff um so ausgedehnter; die Ausführlichkeit, die Aristoteles verdient, kann ich ihm leider nicht gewähren. Wir werden bei Aristoteles uns beschränken müssen auf eine allgemeine Vorstellung von seiner Philosophie (Plato und Aristoteles sind, wenn irgend eine, Lehrer des Menschengeschlechts zu nennen); und nur besonders bemerken, inwiefern Aristoteles in seiner Philosophie weiter geführt, was das platonische Princip begonnen, sowohl in der Tiefe der Ideen, als nach deren Ausdehnung. Aristoteles ist in die ganze Masse und alle Seiten des realen Universums eingedrungen, und hat ihren Reichthum und Zerstreuung dem Begriffe unterjocht; und die meisten philosophischen Wissenschaften haben ihm ihre Unterscheidung, ihren Anfang zu verdanken. Indem die Wissenschaft auf diese Weise in eine Reihe von Verstandesbestimmungen bestimmter Begriffe auseinanderfällt, enthält die aristotelische Philosophie zugleich die tiefsten spekulativen Begriffe. Er ist so umfassend und spekulativ, wie Keiner. Die allgemeine Ansicht seiner Philosophie erscheint aber nicht als ein sich systematisirendes Ganze, dessen Ordnung und Zusammenhang ebenfalls dem Begriffe angehörte, sondern die Theile sind empirisch aufgenommen und nebeneinander gestellt; der Theil ist für sich als bestimmter Begriff erkannt, aber er ist nicht die zusammenhängende Bewegung. Und obwohl sein System nicht als in seinen Theilen entwickelt er-

scheint, sondern die Theile nebeneinander stehen: so sind sie doch eine Totalität wesentlich spekulativer Philosophie.

Ein Grund, von Aristoteles weitläufig zu seyn, liegt darin, daß keinem Philosophen so viel Unrecht gethan worden ist durch ganz gedankenlose Traditionen, die sich über seine Philosophie erhalten haben und noch an der Tagesordnung sind, obgleich er lange Jahrhunderte der Lehrer aller Philosophen war. Man schreibt ihm Ansichten zu, die gerade das Entgegengesetzte seiner Philosophie sind. Plato wird viel gelesen; Aristoteles ist in neuerer Zeit fast unbekannt, und es herrschen die falschesten Vorurtheile über ihn. Seine spekulativen, logischen Werke kennt fast Niemand; den naturgeschichtlichen hat man in neuerer Zeit mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, aber nicht so seinen philosophischen Ansichten. Es ist eine ganz allgemein verbreitete (die gewöhnliche) Meinung, daß aristotelische und platonische Philosophie sich geradezu entgegengesetzt seyen: Diese sey Idealismus, jene Realismus und zwar Realismus im trivialsten Sinne. Plato habe die Idee, das Ideal zum Princip gemacht, so daß die innere Idee aus sich selber schöpfe; nach Aristoteles sey der Seele eine tabula rasa, empfange alle ihre Bestimmungen ganz passiv von der Außenwelt, seine Philosophie sey Empirismus, der schlechteste Lockeanismus u. s. f. Aber wir werden sehen, wie wenig dieß der Fall ist. In der That übertrifft an spekulativer Tiefe Aristoteles den Plato, indem er die gründlichste Spekulation, Idealismus gekannt hat, und in dieser steht bei der weitesten empirischen Ausbreitung. Auch namentlich bei den Franzosen existiren noch jetzt ganz falsche Ansichten von Aristoteles. Ein Beispiel, wie die Tradition blind ihm etwas nachsagt, ohne daß sie in seinen Werken selbst nachgesehen, ob es darin steht oder nicht, ist: Daß in den alten Aesthetiken die drei Einheiten des Drama — der Handlung, der Zeit und des Orts — als règles d'Aristote, la saine doctrine gepriesen werden. Aristoteles spricht aber nur von der Einheit der Hand-

lung, *) beiläufig von Einheit der Zeit, **) — von der dritten Einheit, des Orts, gar nicht.

Lebensumstände. Aristoteles ist aus Stagira gebürtig, einer thracischen Stadt am strymonischen Meerbusen, einer griechischen Kolonie; — ob also schon in Thracien, ein geborner Grieche. Diese griechische Kolonie fiel inzwischen unter die Herrschaft Philipps von Macedonien, wie das übrige Land. Sein Geburtsjahr ist das 1. der 99. Olympiade (384 v. Chr.). Plato wurde im 3. Jahre der 87. Olympiade (430 v. Chr.) geboren; Aristoteles ist mithin 46 Jahre jünger, und wurde geboren 16 Jahre nach dem Tode des Sokrates (Ol. 95, 1; 400 v. Chr.). Sein Vater Nikomachus, ein Arzt, war Leibarzt bei dem macedonischen Könige Amyntas, dem Vater des Philippus. ***) Nach dem Tode seiner Eltern, die er früh verlor, wurde er von Proxenus (seinem Verwandten) erzogen, dem er beständige Dankbarkeit widmete: dessen Andenken er sein ganzes Leben hindurch werth hielt, und es durch Statuen ehrte; auch ihm seine Erziehung dadurch vergalt, daß er späterhin seinen Sohn Nikanor erzog und an Kindes Statt annahm und zu seinem Erben einsetzte. Im 17. Jahre seines Alters kam Aristoteles nach Athen, und verweilte daselbst 20 Jahre im Umgange mit Plato. †) Er hat so Gelegenheit gehabt, die platonische Philosophie ganz genau kennen zu lernen; und wenn man daher sagen hört, er habe sie nicht verstanden: so zeigt sich dieß schon nach den äußeren Umständen als willkürliche, ganz unbegründete Annahme. Ueber das Verhältniß Plato's zu Aristoteles, besonders über den Umstand, daß Plato nicht den Aristoteles zu seinem Nachfolger

---

*) *Arist. Poët. c.* 8 (*ed. Bekk.*).

**) *eod. c.* 5.

***) *Diog. Laërt. V*, §. 1, 9; *Buhle: Aristotelis vita* (*Arist. Opera, T. I*) *p.* 81—82.

†) *Ammonius Saccas: Aristotelis vita* (*Buhle: Arist. Op. T. I*) *p.* 43—44; *Diog. Laërt. V*, §. 9, 12, 15.

erwählte in der Akademie, sondern Speusipp, einen nahen Verwandten, werden von Diogenes *) eine Menge unnützer, sich widersprechender Anekdoten beigebracht. Sollte die Fortsetzung der platonischen Schule dieß ausdrücken, daß seine Philosophie genauer im Sinne Plato's darin sich erhielte: so konnte Plato allerdings den Aristoteles nicht zu seinem Nachfolger ernennen, — so war Speusipp der Mann. Plato hat jedoch in der That den Aristoteles zum Nachfolger gehabt; denn Aristoteles trug die Philosophie im Sinne des Plato, aber tiefer und erweiterter vor, — so daß er sie zugleich weiter gebracht hat. Der Verdruß über dieß Uebergehen soll die Ursache gewesen seyn, daß Aristoteles nach Plato's Tode (Ol. 108, 1; 348 v. Chr.) Athen verließ, und einige Jahre bei Hermias, dem Dynasten von Atarnea in Mysien lebte. Dieser war nämlich Aristoteles' Mitschüler bei Plato gewesen, und hatte damals mit Aristoteles eine enge Freundschaft gestiftet. Drei Jahre verlebte Aristoteles bei ihm. Hermias, ein unabhängiger Fürst, wurde nebst anderen absoluten griechischen Fürsten und Republiken in Kleinasien von einem persischen Satrapen unterjocht; Hermias wurde nach Persien zu Artaxerxes gefangen geschickt, der ihn ohne Weiteres kreuzigen ließ. Um einem ähnlichen Schicksale zu entgehen, entfloh Aristoteles mit der Tochter des Hermias, Pythias, seiner Gemahlin, nach Mitylene, lebte dort. Dem Hermias aber errichtete er eine Statue in Delphi mit einer Inschrift, die uns noch erhalten ist; aus ihr erhellt, daß er hinterlistig, durch Verrath in die Gewalt der Perser gekommen. Aristoteles verherrlichte seinen Namen ebenso durch eine schöne Hymne auf die Tugend, die gleichfalls auf uns gekommen ist. **)

Von Mitylene wurde er (Ol. 109, 2; 343 v. Chr.) durch Philipp von Macedonien berufen, um die Erziehung des Alex-

*) *Libr. V*, §. 2.

**) *Diog. Laërt. V*, §. 3—4, 7—8; *Buhle: Aristotel. vita, p.* 90—92.

ander zu übernehmen, der damals 15 Jahr alt war. Philipp lud ihn dazu in einem bekannten Briefe ein, den wir noch haben. Philipp schrieb: „Ich habe einen Sohn, aber ich danke den Göttern weniger, daß sie mir ihn gaben, als daß sie ihn zu Deiner Zeit geboren werden ließen. Ich hoffe, daß Deine Sorgfalt und Deine Einsichten ihn meiner, und seines künftigen Reiches würdig machen werden." *) Es erscheint allerdings in der Geschichte als ein glänzendes Schicksal, der Erzieher eines Alexander gewesen zu seyn; Aristoteles genoß an diesem Hofe die Gunst und Achtung des Philipp und der Olympias im höchsten Grade. Was aus seinem Zögling geworden ist, ist bekannt; und von welchem Erfolge seine Erziehung gewesen ist, ist die Größe von Alexander's Geist und Thaten, so wie dessen fortdauernde Freundschaft das höchste Zeugniß für Aristoteles, wenn er eines solchen Zeugnisses bedürfte, — sie geben ein Zeugniß für den Geist der Erziehung. Aristoteles hatte auch an Alexander einen anderen, würdigeren Zögling, als Plato in dem Dionysius gefunden hatte. Plato war es um seine Republik, um ein Ideal eines Staates zu thun, das Individuum war nur Mittel; er läßt sich mit einem solchen Subjekte ein, durch den es ausgeführt werden sollte, das Individuum ist gleichgültig. Bei Aristoteles dagegen fiel diese Absicht weg; er hatte rein nur das Individuum vor, die Individualität als solche großzuziehen, auszubilden. Aristoteles ist als tiefer, gründlicher, abstrakter Metaphysiker bekannt; daß er es ernstlich mit Alexander gemeint, zeigt sich. Die Bildung Alexanders schlägt das Geschwätz von der praktischen Unbrauchbarkeit der spekulativen Philosophie nieder. Daß Aristoteles mit Alexander nicht nach der modernen Manier der gewöhnlichen oberflächlichen Prinzenerziehung verfuhr, ist Theils schon von dem Ernste des Aristo-

*) *Aristotelis Opera* (*ed. Pac., Aurel. Alobrog.* 1607) *T. I, in fine: Aristotelis Fragmenta; (cf. Stahr: Aristotelia, Th. I, S.* 85 – 91).

teles, der wohl wußte, was das Wahre und das Wahre in der Bildung iſt, an und für ſich zu erwarten; Theils erhellt es aus dem äußeren Umſtande, daß Alexander, wie er mitten unter ſeinen Eroberungen tief in Aſien hörte, daß Ariſtoteles von dem Akroamatiſchen ſeiner Philoſophie in (metaphyſiſchen, ſpekulativen) Schriften bekannt gemacht habe, ihm einen verweiſenden Brief ſchrieb, worin er ſagte: „Daß er das, was ſie Beide zuſammen getrieben, nicht dem gemeinen Volke hätte bekannt machen ſollen.“ Ariſtoteles antwortete Alexander: „Daß es ebenſowohl bekannt gemacht, als nach wie vor nicht bekannt gemacht ſey.“ *)

Es iſt hier nicht der Ort, Alexander als hiſtoriſche Perſon zu würdigen. Was in der Bildung Alexanders Ariſtoteles' philoſophiſchem Unterricht zugeſchrieben werden kann, iſt, daß das Naturell, die eigenthümliche Größe der Anlagen ſeines Geiſtes auch innerlich befreit, zur vollkommenen, ſelbſtbewußten Selbſtſtändigkeit erhoben worden, die wir in ſeinen Zwecken und Thaten ſehen. Er erlangte dieſe vollkommene Gewißheit ſeiner ſelbſt, die nur die unendliche Kühnheit des Gedankens giebt, und die Unabhängigkeit von beſonderen, beſchränkten Planen und ihre Erhebung zu einem ganz allgemeinen Zweck, die Welt einzurichten, zu einem gemeinſchaftlichen, geſellſchaftlichen Leben, Verkehr, Stiftung von Staaten, der zufälligen Individualität entnommen. Alexander führte den Plan aus, den ſein Vater ſchon gefaßt hatte, an der Spitze der Griechen Europa an Aſien zu rächen und Aſien Griechenland zu unterwerfen, wie zum trojaniſchen Krieg allein vereinigt — am Anfang und Beſchluß der eigenthümlichen griechiſchen Welt. Er rächte ſo zugleich die Treuloſigkeit und Grauſamkeit, die die Perſer an Ariſtoteles' Freunde Hermias begangen hatten. Alexander breitete die griechiſche Kultur über Aſien aus, um dieß wilde, nur zerſtörende,

*) *Aulus Gellius: Noctes Atticae, XX, 5.*

in ſich zerfallende Gemenge von höchſter Rohheit, und in gänzliche Schlaffheit, Negation, Verkommenheit des Geiſtes verſunkene Aſien zu einer griechiſchen Weltbildung zu erheben. Und wenn geſagt wird, daß er nur ein Eroberer geweſen ſey, der aber kein Reich von Beſtand zu ſtiften verſtanden habe, indem ſein Reich nach ſeinem Tode ſogleich wieder zerfallen ſey: ſo iſt dieß richtig, wenn die Sache oberflächlicher Weiſe betrachtet wird; nämlich daß ſeine Familie nicht dieſe Herrſchaft behalten hat, — aber die griechiſche Herrſchaft iſt geblieben. Alexander hat nicht Reich für ſeine Familie, ſondern ein weites Reich des griechiſchen Volks über Aſien gegründet; griechiſche Bildung, griechiſche Wiſſenſchaft wurden dort einheimiſch. Die griechiſchen Reiche von Kleinaſien, beſonders von Aegypten ſind Jahrhunderte lang Sitze der Wiſſenſchaft geworden; die Wirkungen davon mögen ſich bis Indien und China erſtreckt haben. Wir wiſſen nicht, ob nicht die Indier das Beſte von ihren Wiſſenſchaften auf dieſem Wege bekommen; es iſt wahrſcheinlich, daß die beſtimmtere Aſtronomie der Indier wohl von Griechen zu ihnen gekommen iſt. Und das ſyriſche Reich, das ſich tief in Aſien hinein erſtreckte, nach Baktrien (das griechiſch baktriſche Reich), iſt es, von wo aus ohne Zweifel durch die griechiſchen Kolonien, die dort angeſiedelt worden ſind, bis ins feſte Aſien, bis China die wenigen wiſſenſchaftlichen Kenntniſſe gebracht worden ſind, die ſich wie eine Tradition dort erhalten haben, die aber nicht in China wucherten. Die Chineſen ſind ſo ungeſchickt, nicht einen Kalender zu machen zu wiſſen, und für ſich ſcheinen ſie alles Begriffs unfähig zu ſeyn; ſie zeigten alte Inſtrumente, die nicht in ihren Kram paßten, — die nächſte Vermuthung war, daß ſie aus Baktrien kamen. Die Vorſtellungen von den Wiſſenſchaften der Indier und Chineſen ſind falſch.

Nach Ritter*) ſoll Alexander nicht bloß zu erobern ausge-

*) Erdkunde, B. II, S. 839 (Erſte Ausgabe).

zogen ſeyn, ſondern mit der Vorſtellung, daß Er der Herr ſey. Ich bin nicht der Meinung, daß Ariſtoteles dieſen Zweck noch mit einer anderen orientaliſchen Anſchauung verknüpft in die Seele Alexanders gelegt (nämlich im Orient blüht noch der Name Alexander, Iſpander, auch als Dul-k-ar-nein, Menſch mit zwei Hörnern, Jupiter Ammon, älteres orientaliſches Heldenbild); daß macedoniſche Könige Anſpruch gemacht auf Herrſchaft und Abſtammung von Heroengeſchlechtern Alt-Indiens (Dionyſos); ob die „Kenntniß hiervon nicht die eigentliche religiöſe Grundidee war, welche ſich der Seele des jungen Helden bemächtigte, als er, vor ſeinem Zuge nach Aſien, indiſche Prieſterſtaaten, wo die Unſterblichkeit der Seele gelehrt ward, an dem unteren Iſter fand, und ſicher nicht ohne Ariſtoteles' Rath, der durch Plato und Pythagoras ein Eingeweihter indiſcher Weisheit war, den Zug in den Orient begann, und erſt das Orakel der Ammonier (jetzt Siwa) beſuchte, dann das Perſerreich zerſtörte, und Perſepolis verbrannte, die alte Feindin indiſcher Götterlehre, um Rache zu nehmen für allen ſchon durch Darius an den Budiern und deren Glaubensgenoſſen verübten Frevel." Dieß iſt ſinnreiche Kombination aus der gründlichen Beſchäftigung mit den Zuſammenhängen orientaliſcher und indiſcher Ideen, und dem höheren Standpunkt der Geſchichte; — es iſt heterogen. α) Ich halte mich an das Geſchichtliche; und β) Alexanders Zug hat einen ganz anderen hiſtoriſchen, militairiſchen, politiſchen Charakter, ohnehin mit dem Indiſchen nicht viel zu thun gehabt, — es iſt gerade offene Eroberung. Ariſtoteles' Metaphyſik und Philoſophie iſt ganz entfernt von ſolchen Schwindeleien, — Schwärmerei-Phantaſien anzuerkennen. α) Die Erhöhung Alexanders in orientaliſchen Phantaſien zu einem allgemeinen Helden, Gott, iſt nicht verwunderungswürdig. Der Dalai-Lama iſt es noch jetzt; Gott und Menſch ſind überhaupt nicht ſo weit auseinander. β) Griechenland ohnehin drängte ſich zur Idee eines Gottes, der Menſch geworden, — nicht entfernte

fremde Bildsäule, sondern gegenwärtiger, in der gottlosen Welt. Demetrius Phalereus und Andere in Athen wurden bald nachher als Gott verehrt und gefeiert. γ) Das Unendliche ist ohnehin im Selbstbewußtseyn. δ) Die Buddhisten gehen wohl den Alexander nichts an; in seinem indischen Zuge kommt nichts davon vor. Die Zerstörung von Persepolis ist genug gerechtfertigt als griechische Rache dafür, daß Xerxes die Tempel in Athen, Griechenland zerstört.

Während Alexander dieses große Werk vollbrachte, an der Spitze Griechenlands das größte Individuum, so dachte er immer an Kunst und Wissenschaft. Wie wir in neueren Zeiten wieder gesehen, daß Krieger auch an Wissenschaft und Kunst in ihren Feldzügen dachten: so ließ Alexander die Veranstaltung treffen, daß dem Aristoteles, was von neuen Thieren und Gewächsen in Asien gefunden wurde, entweder in Natur oder Zeichnungen und Beschreibungen davon, zugeschickt wurde. Diese Achtung des Alexander verschaffte dem Aristoteles die schönste Gelegenheit, zu seiner Erkenntniß der Natur Schätze sich zu sammeln. Plinius *) erzählt, „daß Alexander etliche tausend Menschen, welche von der Jagd, Fisch- und Vogelfang lebten, die Aufseher der Thiergärten, Vogelhäuser, Teiche des persischen Reichs, an Aristoteles gewiesen, ihm von allen Orten Alles zu liefern, was merkwürdig war." Solcher Gestalt haben Alexanders Feldzüge in Asien die nähere Wirkung für Aristoteles gehabt, daß er in Stand gesetzt wurde, der Vater der Naturgeschichte zu werden, und in 50 Theilen, nach Plinius, eine Naturgeschichte zu verfassen.

Nachdem Alexander seinen Zug nach Asien angetreten, kehrte Aristoteles nach Athen zurück als öffentlicher Lehrer, und lehrte dort auf einem öffentlichen Platze, Lyceum, einer Anlage, die Perikles zum Exerciren der Rekruten hatte machen lassen; sie

*) Histor. natur. VIII, 17 (ed. Bip.).

bestand in einem Tempel, dem Apollo Λύκειος geweiht, — Spaziergänge (περίπατοι), mit Bäumen und Quellen und Säulenhallen belebt. Von diesen Spaziergängen vielmehr erhielt seine Schule den Namen der peripatetischen, nicht — vom Herumlaufen des Aristoteles — weil, wie man sagt, er besonders im Gehen seine Vorträge soll gehalten haben. Er lebte so lehrend 13 Jahre in Athen. Aber nach dem Tode Alexanders brach ein schon lang aus Furcht vor Alexander, wie es scheint, zurückgehaltenes Ungewitter los. Er wurde der Impietät angeklagt. Das Nähere wird verschiedentlich angegeben: unter Anderem auch, daß ihm seine Hymne auf Hermias und die Inschrift auf der diesem geweihten Bildsäule zur Last gelegt worden sey. Als er diesen Sturm herannahen sah, entfloh er nach Chalcis in Euböa, dem jetzigen Negropont, um den Athenern, wie er selbst sagte, nicht eine Gelegenheit zu geben, sich noch einmal an der Philosophie zu versündigen. Dort starb er das Jahr darauf, im 63. Jahre seines Alters Ol. CXIV, 3. (322 v. Chr.) *)

Die Quelle seiner Philosophie sind seine Schriften; allein wenn wir deren äußeres Schicksal und Beschaffenheit betrachten, so scheint es uns die Kenntniß seiner Philosophie aus ihnen sehr zu erschweren. Auf seine Schriften kann ich mich nicht näher einlassen. Diogenes von Laerte **) führt deren eine sehr große Anzahl an, unter deren Titel wir aber nicht immer genau wissen, welches die noch vorhandenen sind, die darunter verstanden sind; die Titel sind anders. Er giebt als Reihenzahl derselben 44 Myriaden (440,000) 5270 versus an; ungefähr eine Myriade Zeilen auf ein Alphabet gerechnet, giebt

*) *Diog. Laërt. V*, §. 5 — 6; *Suidas, s. v. Aristoteles; Buhle l. l. p.* 100; *Ammon. Saccas l. l. p.* 47 — 48; *Menag. ad. Diog. Laërt. V*, §. 2; *Stahr a. a. O. S.* 108 — 109; *Bruckeri Hist. crit. phil. I, p.* 788 — 789.

**) *Diog. Laërt. V*, §. 21 — 27.

44 Alphabete, — was wir davon haben, möchte sich etwa auf 10 Alphabete belaufen, also ungefähr nur den vierten Theil. Das Schicksal der aristotelischen Handschriften wird so angegeben, daß es scheinen sollte, daß es eigentlich unmöglich ist (man muß wenig Hoffnung haben), daß wir Eine seiner Schriften ächt und unverdorben haben; es müssen Zweifel über ihre Aechtheit entstehen, und wir müssen uns verwundern, sie noch in diesem Zustand auf uns gekommen zu sehen. Aristoteles machte nämlich, wie erzählt wird, bei seinen Lebzeiten wenige bekannt, und hinterließ sie dem Theophrast, seinem Nachfolger, mit seiner übrigen sehr zahlreichen Bibliothek. Dieß ist wohl die erste beträchtliche Bibliothek, durch eigenen Reichthum und Alexanders Unterstützung entstanden; daher die Gelehrsamkeit des Aristoteles. Später kam sie (ein Theil oder Abschriften) nach Alexandrien, und machte den Grund zur ptolemäischen Bibliothek aus, die bei der Einnahme Alexandriens durch Julius Cäsar eine Beute der Flammen wurde. Von den Manuskripten des Aristoteles selbst aber wird erzählt, daß Theophrast sie einem Neleus im Testamente vermacht habe, von dem sie in die Hände von Unwissenden kamen, die sie entweder ohne alle Sorgfalt und Werthschätzung verwahrten; oder es sollen (nach Anderen) die Erben des Neleus, um sie vor den Königen von Pergamus, die sehr eifrig eine Bibliothek sammelten, zu retten, sie in einem Keller vergraben haben, wo sie vergessen, und 130 Jahre gelegen, und also schlecht zugerichtet worden sind. Nach diesem Zeitraum haben nämlich Nachkommen von Theophrast nach vielen Forschungen sie wieder aufgefunden, und an einen Apellikon aus Teos verkauft, der, was Würmer und Fäulniß verdorben, wieder hergestellt, aber dazu eigentlich nicht die Gelehrsamkeit und das Geschick besessen habe. Deswegen noch Andere darüber gekommen, und die Lücken nach ihrem Gutdünken ausgefüllt, und das Verderbene hergestellt haben; so daß sie dadurch schon hinlänglich verändert worden. Aber noch nicht genug. Gleich nach

Apellikо's Tode eroberte der Römer Sylla Athen, und unter der Beute, die er nach Rom schleppte, waren auch die Schriften des Aristoteles. Die Römer, die mit griechischer Wissenschaft und Kunst eben angefangen hatten bekannt zu werden, und griechische Philosophie eben noch nicht schätzten, wußten aus dieser Beute keinen Gewinn zu ziehen. Ein Grieche Tyrannio erhielt dann später in Rom die Erlaubniß, des Aristoteles Manuskripte zu gebrauchen und bekannt zu machen, und veranstaltete eine Ausgabe von ihnen, die jedoch auch der Vorwurf der Ungenauigkeit trifft; hier hatten sie noch das Schicksal, von den Buchhändlern in die Hände unwissender Abschreiber gegeben zu werden, die noch eine Menge Korruptionen hineinbrachten. *)

So soll nun die Quelle der aristotelischen Philosophie beschaffen seyn. Aristoteles hat zu seinen Lebzeiten Vieles bekannt gemacht, — die Handschriften in der alexandrinischen Bibliothek; sehr verbreitet scheinen sie nicht gewesen zu seyn. In der That sind mehrere Werke des Aristoteles höchst korrupt, lückenhaft und unvollständig. Mehrere, z. B. die metaphysischen, scheinen zum Theil aus mehreren Schriften zusammengestickt zu seyn; so daß die höhere Kritik hier ihrem ganzen Scharfsinn den Lauf lassen kann, und nach diesem mit vieler Wahrscheinlichkeit sich die Sache auf Eine Weise erklären kann, — eine Weise, der dann ein anderer Scharfsinn wieder eine andere entgegenstellen kann. So viel bleibt, daß sie verdorben, oft im Einzelnen (Poetik), und im Größeren nicht zusammenhängend; öfters kommen fast wörtliche Wiederholungen ganzer Absätze vor. Da das Uebel so alt ist, so ist freilich keine gründliche Kur zu erwarten. Inzwischen ist die Sache nicht ganz so arg, als sie nach solchen Beschreibungen aussieht. Es sind viele und Hauptwerke, die als ganz und unverletzt gelten können; andere, wenn sie auch hie und da

*) *Strabo: XIII, p.* 419 (*ed. Casaub.* 1587); *Plutarch. in Sulla, c.* 26; *Brucker. Hist. crit. phil. T. I, p.* 798 — 800.

verdorben, nicht gut geordnet ſind, — ſo thut dieß für den Körper der Sache keinen ſo großen Eintrag, als es ſcheinen könnte. Was wir haben, ſetzt uns darum doch hinreichend in den Stand, uns von der ariſtoteliſchen Philoſophie ſowohl in ihrem großen Umfange, als auch ſogar in vielem Detail eine beſtimmte Vorſtellung zu machen.

Noch aber iſt ein hiſtoriſcher Unterſchied zu bemerken. Es iſt nämlich eine alte Tradition, daß Ariſtoteles zweierlei Lehrvortrag gehalten, und zweierlei Schriften geſchrieben, — eſoteriſche oder akroamatiſche, und exoteriſche, ein Unterſchied, der auch bei den Pythagoräern vorgekommen. Den eſoteriſchen Vortrag habe er des Morgens im Lyceum gehalten; der exoteriſche habe ſich auf die Uebung in der Redekunſt, im Disputiren, und die Kenntniß der bürgerlichen Geſchäfte bezogen: der andere aber auf die innere tiefere Philoſophie, die Betrachtung der Natur und die eigentliche Dialektik. *) Dieſer Umſtand iſt von keiner Wichtigkeit. Man ſieht gleich ſelbſt, welche Werke eigentlich ſpekulativ und philoſophiſch, und welche mehr nur empiriſcher Natur ſind; es iſt nicht als etwas dem Inhalte nach Entgegengeſetztes anzuſehen, als ob einige für's Volk, andere für ſich.

(α.) Zunächſt iſt zu bemerken, daß der Name ariſtoteliſche Philoſophie ſehr vieldeutig iſt, — daß das, was man ariſtoteliſche Philoſophie nennt, verſchiedene Geſtaltungen gehabt hat, ſehr verſchieden in verſchiedenen Zeiten. Er bezeichnet zuerſt die eigentlich ariſtoteliſche Philoſophie. Was nun die anderen Geſtalten der ariſtoteliſchen Philoſophie anbetrifft, ſo hatte ſie α) zur Zeit Cicero's mehr die Form einer populären Philoſophie, die ſich beſonders auf das Naturgeſchichtliche, Moraliſche legte; ſie ſcheint nicht das Intereſſe gehabt zu haben an der eigentlich ſpekulativen Philoſophie des Ariſtoteles, bei Cicero findet ſich kein Begriff von der ſpe-

*) *Gellius: Noct. Atticae, XX, 5; Stahr a. a. O. S.* 110—112.

kulativen Seite der ariſtoteliſchen Philoſophie. β) Eine weitere Form derſelben iſt die höchſt ſpekulative der alexandriniſchen Philoſophie — daſſelbe was die neupythagoräiſche, auch die neuplatoniſche genannt, die aber ebenſo gut neuariſtoteliſche zu nennen iſt —; die Form, wie ſie von den Alexandrinern als identiſch mit der plateniſchen angeſehen und bearbeitet iſt. γ) Eine Hauptbedeutung iſt ferner diejenige, welche der Ausdruck im Mittelalter gehabt hat, wo man bei der ungenauen Kenntniß die ſcholaſtiſche Philoſophie als ariſtoteliſche bezeichnete. Die Scholaſtiker haben ſich viel mit ihr beſchäftigt; aber die Geſtalt, die die Philoſophie des Ariſtoteles bei ihnen angenommen hat, können wir nicht für die ächte Geſtalt derſelben halten. Alle dieſe Ausführungen und der ganze Umfang von Verſtandes-Metaphyſik und formeller Logik, den wir da finden, gehört nicht dem Ariſtoteles an. Die ſcholaſtiſche Philoſophie iſt nur hervorgegangen aus Traditionen der ariſtoteliſchen Lehren. δ) Und erſt als die Schriften des Ariſtoteles im Abendlande bekannt geworden ſind, hat ſich eine ariſtoteliſche Philoſophie gebildet, die ſich der ſcholaſtiſchen zum Theil entgegengeſetzt hat, — zu Ausgang der ſcholaſtiſchen Zeit, Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften. Erſt nach der Reformation ging man zu den Quellen des Ariſtoteles ſelber zurück. ε) Neuſte ſchiefe Vorſtellungen und Auffaſſungen derſelben. Der große Tennemann iſt mit zu wenig philoſophiſchem Sinn begabt, um die ariſtoteliſche Philoſophie auffaſſen zu können; in ſeinen Ueberſetzungen iſt der Sinn des Textes oft verkehrt bis zum Gegentheil.

Die allgemeine Vorſtellung, die man von der ariſtoteliſchen Philoſophie hat, iſt die, daß ſie auf der Empirie beruhe, und daß Ariſtoteles das, was man Erfahrung nennt, zum Princip des Wiſſens, des Erkennens gemacht hat. So falſch dieſe Anſicht auch einer Seits iſt, ſo iſt doch die Veranlaſſung dazu in der Manier des ariſtoteliſchen Philoſophirens zu ſuchen. Einige beſondere Stellen, die in dieſer Rückſicht herausgehoben werden

und die man beinahe allein verstanden hat, werden gebraucht, um diese Vorstellung zu beweisen.

Der allgemeine Charakter des aristotelischen Philosophirens ist schon angegeben. Ein System der Philosophie haben wir nicht im Aristoteles zu suchen. Aber über den ganzen Umkreis der menschlichen Vorstellungen verbreitet sich Aristoteles, er hat sie seinen Gedanken unterworfen; seine Philosophie ist so umfassend. In den besonderen Theilen des Ganzen schreitet Aristoteles ebensowenig deducirend, ableitend fort; sondern er scheint empirischen Anfang zu nehmen, er raisonnirt auch, spricht von Erfahrungen. Seine Manier ist oft die des gewöhnlichen Raisonnements; dabei ist dieses Eigenthümliche, daß er bei diesem Verfahren doch auch durchaus auf's Tiefste spekulativ ist.

(β.) Von dem Charakter der aristotelischen Manier ist nun zuerst zu sprechen. Diese Manier besteht nun darin. Es ist ihm wesentlich um den bestimmten Begriff allenthalben zu thun, das Wesen der einzelnen Seiten des Geistes und der Natur auf eine einfache Weise, d. h. in Begriffsform aufzufassen. Daher ein Reichthum und eine Vollständigkeit der Seiten, die zeigt, daß sie die ganze Anschauung vor sich hat, und nichts, es sehe noch so gemein aus, auf der Seite liegen läßt. Alle Seiten des Wissens sind in seinen Geist eingetreten, alle haben ihn interessirt, und alle hat er gründlich und ausführlich behandelt. Die Abstraktion kann leicht in Verlegenheit durch den empirischen Umfang einer Erscheinung gesetzt werden, sich an diesem geltend zu machen; und für sich einseitig sorgehend, sie nicht erschöpfen. Aristoteles faßt die Erscheinung meist auf; allerdings scheint er sich nur als ein denkender Beobachter zu zeigen, der alle Seiten des Universums beachtet. Aber er nimmt alles jenes Einzelne mehr als spekulativer Philosoph auf, und verarbeitet es so, daß der tiefste spekulative Begriff daraus hervorgeht. Wir sahen ohnedieß den Gedanken erst aus dem Sinnlichen herkommen, und in der Sophistik überhaupt an der

Erſcheinung noch unmittelbar ſich bemühen. In der Wahrnehmung, im Vorſtellen kommen die Kategorien vor; das abſolute Weſen, die ſpekulative Anſicht dieſer Momente iſt immer ausgeſprochen im Ausſprechen der Wahrnehmung. Dieß reine Weſen der Wahrnehmung nimmt Ariſtoteles auf. Wenn umgekehrt Ariſtoteles von dem Allgemeinen, dem Einfachen anfängt, und zu ſeiner Beſtimmung übergeht: ſo hat dieß ebenſo das Anſehen, daß er die Menge der Bedeutungen aufzählt, in welchen es vorkomme; und in dieſer Menge geht er wieder alle Weiſen, auch die ganz gemeinen und ſinnlichen, durch. Ariſtoteles nimmt nun den Gegenſtand, den er behandelt, auf; und betrachtet ihn, was für einzelne Beſtimmungen daran vorkommen. Er betrachtet z. B. das Weſen, ἀρχή, αἰτία, das Zugleich (ὁμοῦ) u. ſ. f.; er ſagt: Das Weſen wird geſagt ſo, und auch ſo, in dieſem Sinne, in vielen Bedeutungen, dieſe Beſtimmungen finden ſich daran vor. Er nimmt jede Vorſtellung vor: Denken; ſo in der Phyſik: Bewegung, Zeit, Ort, Wärme, Kälte. Dieſe Gegenſtände werden aufgeführt empiriſch; er nimmt auch die verſchiedenen Gedanken vor, welche die Philoſophen gehabt haben, widerlegt ſie, oft empiriſch, berichtigt ſie, auf mannigfache Weiſe raiſonnirend; und kommt dann zur wahrhaften ſpekulativen Beſtimmung. Es iſt oft (zum Theil) ermüdend, ihm in dieſer bloßen Aufzählung zu folgen, die ohne Nothwendigkeit fortgeht, und wo die Reihe der Bedeutungen, nur ihrem Weſen nach, das als ein gemeinſchaftliches erſcheint, nicht den Beſtimmtheiten nach nur äußerlich aufgefaßt ſich zeigt. Aber dieſe Weiſe bietet eines Theils eine Vollſtändigkeit der Momente, anderen Theils reizt ſie zum eigenen Suchen und Finden der Nothwendigkeit. Von dieſer Reihe geht er dazu über, ſie denkend zu betrachten; und dieß Beſtimmen des Gegenſtandes nach den verſchiedenen Seiten, ſo daß der Begriff daraus hervorgeht, der ſpekulative Begriff, die einfache Beſtimmung, — dieß iſt es, wo Ariſtoteles eigentlich philoſophiſch wird und zugleich darin höchſt ſpekulativ.

Es iſt dem Ariſtoteles gar nicht darum zu thun, Alles auf eine Einheit, oder die Beſtimmungen auf eine Einheit des Gegenſatzes zurückzuführen: ſondern im Gegentheil jedes in ſeiner Beſtimmtheit feſtzuhalten, und ſo es zu verfolgen. α) Jenes kann eines Theils oberflächlich ſeyn, z. B. Irritabilität und Senſibilität, Sthenisch und Asthenisch iſt leere Beſtimmtheit; aber β) iſt es auch nothwendig, die Realität in der einfachen Beſtimmtheit aufzufaſſen, — ihren Ausgangspunkt freilich nicht auf jene Weiſe. Ariſtoteles verläßt die Beſtimmung in einer anderen Sphäre, wo ſie nicht mehr dieſe Geſtalt hat; aber zeigt, wie ſie hier iſt, oder welche Bewegung, Veränderung mit ihr vorgegangen. In ſeiner eigentlichen Spekulation iſt Ariſtoteles ſo tief als Plato, und zugleich entwickelter und bewußter; und die Gegenſätze erhalten eine höhere Beſtimmtheit. Es fehlt bei Ariſtoteles freilich die ſchöne Form Plato's, dieſe Süßigkeit der Sprache (des Schwatzens), dieſer Unterredungston, der ebenſo lebendig, als gebildet und human iſt. Allein wo wir Plato — in ſeinem Timäus — ſeine Idee ſpekulativ ausſprechen (thetiſch) ſehen, ſahen wir das Mangelhafte und Unreine ſowohl daran, und das Reine entgeht ihr, da Ariſtoteles jenes rein, und dieß begriffen ausſpricht. Wir lernen den Gegenſtand in ſeiner Beſtimmung und den beſtimmten Begriff deſſelben kennen. Er ſucht jeden Gegenſtand zu beſtimmen (ὁρίζειν, ὅρος angeben); weiter dringt er aber ſpekulativ in die Natur des Gegenſtandes ein. Dieſer Gegenſtand bleibt aber in ſeiner konkreteren Beſtimmung; er führt ihn ſelten auf abſtrakte Gedankenbeſtimmungen zurück. Das Studium des Ariſtoteles iſt ſo unerſchöpflich. Die Darſtellung iſt ſchwer, weil er nicht auf allgemeinere Principien zurückführt. Um ariſtoteliſche Philoſophie anzugeben, müßte man den beſonderen Inhalt jedes Dings anführen. Würde es Ernſt mit der Philoſophie, ſo wäre nichts würdiger, als über Ariſtoteles Vorleſungen zu halten.

In dieſem Zuſammenbringen der Beſtimmungen zu einem

Begriff iſt Ariſtoteles groß und meiſterhaft, ſo wie in der Einfachheit des Fortgangs, in dem Urtheil in wenig Worten. Es iſt dieß eine Methode des Philoſophirens, die eine ſehr große Wirkſamkeit hat, und die ebenſo in unſerer Zeit angewendet worden iſt, z. B. bei den Franzoſen. Sie verdient in weitere Anwendung zu kommen; denn es iſt gut, die Beſtimmungen der gewöhnlichen Vorſtellung von einem Gegenſtande zum Gedanken zu führen, und ſie dann in der Einheit, in dem Begriff zu vereinigen. Aber allerdings erſcheint dieſe Methode nach einer Seite empiriſch, — und zwar nach der des Aufnehmens der Gegenſtände, wie ſie in der Vorſtellung ſind; es iſt da keine Nothwendigkeit.

Auf dieſelbe Weiſe, wie nun Ariſtoteles im Einzelnen verfährt, ſo verfährt er auch im Ganzen. Das Ganze des Univerſums, der geiſtigen und ſinnlichen Welt, behandelt er ſo; aber dieſe Menge iſt nur aufgeführt als eine Reihe von Gegenſtänden. Es iſt dieß nun nicht Definition, Konſtruktion u. ſ. f.; die Nothwendigkeit aufzuzeigen, kann man von dem Begriff der Philoſophie damaliger Zeit nicht verlangen. Es iſt eine empiriſche Seite des Nacheinander-Betrachtens der Gegenſtände; aber es gehört mehr zur äußeren Manier, das Weitere iſt auf das Tiefſte ſpekulativ. Ariſtoteles verfährt nicht ſyſtematiſch, daß er aus dem Begriff ſelbſt entwickelte; ſondern ſein Fortgang gründet ſich auf die angegebene Weiſe, eben ſo äußerlich anzufangen. Und ſo kommt es, daß er oft eine Beſtimmung nach der anderen abhandelt, ohne ihren Zuſammenhang aufzuzeigen.

(γ.) Das Zweite iſt die Beſtimmung ſeiner Idee. Die allgemeine Idee iſt zunächſt anzugeben mit den beſonderen Hauptmomenten. Ganz im Allgemeinen iſt zu ſagen, daß Ariſtoteles mit der Philoſophie überhaupt anfängt, und zuerſt über die Würde der Philoſophie ſagt im zweiten Kapitel des erſten Buchs der Metaphyſik: „Der Gegenſtand der Philoſophie ſey das am meiſten Wißbare (τὰ μάλιστα ἐπιστητά),“ nämlich „das Erſte und die Urſachen (τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια). Denn

durch diese und aus diesen wird alles Andere erkannt," das ist das Vernünftige; „die Principien werden nicht erkannt durch die Substrate (Subjekte, ὑποκείμενα)," darin liegt schon das Entgegengesetzte der gewöhnlichen Ansicht. Aristoteles hat erklärt für „die Hauptuntersuchung, das wesentlichste Wissen (ἀρχικωτάτη), die Erkenntniß des Zwecks; dieser aber ist das Gute eines jeden Dinges, überhaupt aber das Beste in der ganzen Natur." Dieß ist, wie Plato und Sokrates; der Zweck ist aber das Wahrhafte, Konkrete gegen die abstrakte platonische Idee. Er sagt dann über den Werth der Philosophie: „Da man, um die Unwissenheit zu fliehen, zu philosophiren angefangen: so erhellt, daß man um des Erkennens willen das Wissen verfolgt hat, und nicht um eines Nutzens oder Gebrauchs (χρήσεως) willen. Dieß zeigt sich auch nach dem ganz äußerlichen Gange (κατὰ τὸ συμβεβηκός). Denn erst, wenn man mit allen Nothwendigkeiten (den Bedürfnissen), und was zur Bequemlichkeit, fertig ist, hat man angefangen, eine solche (philosophische) Erkenntniß zu suchen. Wir suchen sie daher nicht um eines anderen Gebrauchs willen. Und so wie wir sagen, daß ein freier Mensch der ist, der um sein selbst willen ist, nicht um eines Anderen willen: so ist auch die Philosophie allein die freie unter den Wissenschaften; weil sie allein um ihrer selbst willen," das Erkennen des Erkennens wegen, „ist. Darum wird man sie mit Recht auch nicht für einen menschlichen Besitz halten;" sie ist nicht im Besitz eines Menschen. „Denn vielfach ist die Natur der Menschen abhängig (δούλη);" die Philosophie ist aber frei. „So daß, nach Simonides, Gott allein diesen Preis (γέρας) besitzt; unwürdig ist es aber des Menschen, die Wissenschaft, die ihm gemäß (gegeben, τὴν καθ' αὑτὸν ἐπιστήμην), nicht zu suchen. Wenn aber die Dichter etwas sagen (λέγουσί τι), und der Neid (τὸ φθονεῖν) die Natur des Göttlichen ist: so müßten Alle, die höher hinauswollen, unglücklich seyn (εἰκὸς δυστυχεῖς εἶναι πάντας τοὺς περιττούς);" die Nemesis be-

ſtraft eben, was ſich über das Gewöhnliche erhebt, und macht Alles wieder gleich. „Aber das Göttliche kann nicht neidiſch ſeyn," d. h. das, was es iſt, nicht mittheilen, nicht gemeinſchaftlich haben wollen (wie Licht durch Anzünden, opfert es ſich nicht auf), ſo daß den Menſchen dieſe Wiſſenſchaft nicht zukomme; „und nach dem Sprichwort lügen die Poeten viel, und es iſt nicht dafür zu halten, daß irgend eine geehrter (höher zu achten, τιμιωτέραν) ſey. Denn die die göttlichſte iſt, iſt die geehrteſte;" was das Vortrefflichſte hat und mittheilt, iſt geehrt, — die Götter ſind alſo zu ehren, darum weil ſie dieſe Wiſſenſchaft haben. „Gott iſt gehalten (δοκεῖ) für die Urſache und das Princip von Allem; und darum hat Gott ſie auch allein, oder am meiſten." Aber eben deshalb iſt es nicht des Menſchen unwürdig, dieſes höchſte Gut, was ſeiner gemäß, — dieſe Gott gehörende Wiſſenſchaft, — ſuchen zu wollen. „Nothwendiger ſind auch wohl alle anderen Wiſſenſchaften, als die Philoſophie; keine aber iſt vortrefflicher."

Das Nähere der ariſtoteliſchen Philoſophie anzugeben, iſt ſchwierig; er iſt viel ſchwerer, als Plato, zu verſtehen. Dieſer hat Mythen, über das Dialektiſche kann man weggehen und doch ſagen, man habe den Plato geleſen; bei Ariſtoteles geht es aber gleich ins Speculative. Ariſtoteles ſcheint immer nur über Einzelnes, Beſonderes philoſophirt zu haben, und nicht zu ſagen, was das Abſolute, Allgemeine, was Gott iſt; er geht immer von Einzelnem zu Einzelnem fort. Er nimmt die ganze Maſſe der Vorſtellungswelt vor, und geht ſie durch: Seele, Bewegung, Empfindung, Erinnerung, Denken, — ſein Tagewerk, was iſt, — wie ein Profeſſor ſeine Arbeit im halbjährigen Kurſus; und ſcheint nur das Wahrhafte im Beſonderen, nur Beſonderes erkannt zu haben, eine Reihe von beſonderen Wahrheiten, — das Allgemeine hebt er nicht heraus. Dieß hat nichts Glänzendes; er ſcheint nicht zur Idee, dem Allgemeinen ſich erhoben zu haben, — wie Plato von den Ideen, ihrer Herrlich-

keit spricht, — führt das Einzelne nicht darauf zurück. α) Die allgemeine Idee hat er nicht logisch herausgehoben — seine sogenannte Logik ist etwas Anderes —, so wäre sie für die Methode als der eine Begriff in Allem zu erkennen; β) Nichts als das Eine Absolute, — sondern es (die Idee Gottes) erscheint so auch als ein Besonderes an seiner Stelle neben den Anderen, aber ist alle Wahrheit: „Es giebt Pflanzen, Thiere, Menschen, dann auch Gott, das Vortrefflichste." Wie schon bemerkt, geht Aristoteles ganze Reihen von Begriffen durch, aus denen wir aber nur von einzelnen, vom Besonderen Proben, nähere Vorstellungen geben wollen.

Ich will zuerst von seiner Metaphysik, von ihren Bestimmungen sprechen; dann den Grundbegriff der Natur angeben, wie er sich bei Aristoteles macht; drittens will ich vom Geist, von der Seele Einiges erwähnen; und zuletzt noch von seinem logischen Begriff besonders sprechen.

1. Die Metaphysik.

Das Allgemeine seines Begriffs ist anzugeben. Seine spekulative Idee ist vorzüglich aus den Büchern der Metaphysik zu schöpfen. Allein diese hat die ganz eigene Schwierigkeit in ihrer Zusammensetzung, daß entweder mehrere Schriften in Eins zusammengefügt; oder, wenn der Körper dieser Schrift so Eins ist, wie es auch wieder wegen des allgemeinen Zusammenhangs scheint: so kann nicht gesagt werden, daß ordnungsmäßig und klar verfahren sey. Metaphysik ist nicht ein Name des Aristoteles, auch von Aelteren ist sein Werk nicht unter diesem Namen gekannt; was bei uns Metaphysik, hieß Aristoteles πρώτη φιλοσοφία. *)

Die reine Philosophie oder Metaphysik unterscheidet Aristoteles sehr bestimmt von den anderen Wissenschaften als „die

*) *Metaphys. VI*, 1; *Physic. II*, 2; *I*, 9.

Wiſſenſchaft deſſen, was iſt, inſofern es iſt, und was ihm an und für ſich ſelbſt zukommt." *) Auf die Beſtimmung deſſen, was nun dieß Weſen iſt, — dieſe Subſtanz (οὐσία) zu erkennen, — geht Ariſtoteles **) vorzüglich. In dieſer Ontologie oder, wie wir es nennen, Logik unterſucht und unterſcheidet er genau die vier Principien: α) die Beſtimmtheit oder Qualität als ſolche, wodurch etwas Dieſes iſt; β) die Materie (ὕλη); γ) das Princip der Bewegung; und δ) das Princip des Zwecks oder des Guten. ***)

Die Idee des Ariſtoteles iſt unterſchieden von der des Plato. Und zwar beſtimmt Plato die Idee als das Gute, als den Zweck, als das Allgemeine überhaupt; Ariſtoteles aber geht weiter. Wir haben davon geſprochen, daß die Idee bei Plato in ſich weſentlich konkret, in ſich beſtimmt iſt. Inſofern die Idee nun in ſich ſelbſt beſtimmt iſt, ſo iſt das Verhältniß der Momente in ihr näher zu faſſen, herauszuheben; und dieſe Beziehung der Beſtimmungen auf einander iſt nun als Thätigkeit überhaupt aufzufaſſen. Uns iſt geläufig, das Mangelhafte von dergleichen im Bewußtſeyn zu haben, das Mangelhafte der Idee, des Allgemeinen, des Gedankens, des Begriffs, deſſen, was nur an ſich iſt. Das Allgemeine hat damit, daß es Allgemeines iſt, noch keine Wirklichkeit; die Thätigkeit der Verwirklichung iſt noch nicht geſetzt, das Anſich iſt ſo ein Träges. Vernunft, Geſetze u. ſ. f. ſind ſo abſtrakt; aber das Vernünftige, als ſich verwirklichend, erkennen wir als nothwendig, — um auf ſolch' Allgemeines, ſolche Vernunft, ſolche Geſetze ſo viel zu halten. Das Platoniſche iſt im Allgemeinen das Objektive, aber das Princip der Lebendigkeit, das Princip der Subjektivität, fehlt darin; und dieß Princip der Lebendigkeit, der Subjektivität, nicht in dem Sinne einer zufälligen, nur beſonderen Subjekti-

*) *Metaphys. IV*, 1.
**) *eod. VII*, 1.
***) *eod. I*, 3.

vität, ſondern der reinen Subjektivität, iſt Ariſtoteles eigenthümlich.

So iſt bei Ariſtoteles auch das Gute, der Zweck, das Allgemeine die Grundlage, das Subſtantielle; und dieß Allgemeine, den Zweck macht er geltend, hält ihn feſt im Gegenſatz gegen Heraklit und gegen die Eleaten. Das Werden des Heraklit iſt eine richtige, weſentliche Beſtimmung; aber die Veränderung entbehrt noch der Beſtimmung der Identität mit ſich, der Feſtigkeit, der Allgemeinheit. Der Strom verändert ſich immer — aber er iſt auch perennirend —, und iſt noch mehr ein Bild, eine allgemeine Exiſtenz; woraus denn ſogleich ſichtbar iſt, daß er vorzüglich gegen Heraklit und Andere ſtreitet, „daß Seyn und Nichtſeyn nicht daſſelbe iſt:“ oder den berühmten Satz des Widerſpruchs begründet, „daß ein Menſch nicht zugleich ein Schiff ſey.“ *) Es erhellt ſogleich, daß Ariſtoteles nicht das reine Seyn oder Nichtſeyn verſteht, dieſe Abſtraktion, die weſentlich nur das Uebergehen des Einen in das Andere iſt; ſondern unter dem, was iſt, verſteht er weſentlich die Subſtanz, Idee. Ariſtoteles fragt nur nach dem, was das Bewegende iſt; und dieß iſt der λόγος, der Zweck. Wie er gegen das Princip der bloßen Veränderung das Allgemeine feſthält: ſo macht er im Gegentheil gegen die Pythagoräer und gegen Plato, gegen die Zahl, die Thätigkeit geltend. Thätigkeit iſt auch Veränderung, aber Veränderung als identiſch mit ſich bleibend, — iſt Veränderung, aber innerhalb des Allgemeinen geſetzt als die ſich ſelbſt gleiche Veränderung: iſt ein Beſtimmen, welches iſt Sichſelbſtbeſtimmen. In der bloßen Veränderung iſt dagegen das Erhalten ſeiner in der Veränderung noch nicht enthalten. Das Allgemeine iſt thätig, beſtimmt ſich; und der Zweck iſt das Sichſelbſtbeſtimmen, was ſich realiſirt. Dieß iſt die Hauptbeſtimmung, auf die es bei Ariſtoteles ankommt.

*) *Metaphys. IV*, 3—6.

Das Nähere ſind nun die zwei Hauptformen, welche er beſtimmt: α) als die der Möglichkeit (δύναμις, potentia); und β) der Wirklichkeit (ἐνέργεια, actus), noch beſtimmter der Entelechie (ἐντελέχεια), welches in ſich Zweck und Realiſirung des Zwecks iſt. Dieß ſind Beſtimmungen, die allenthalben bei Ariſtoteles *) vorkommen, und die man kennen muß, um ihn zu faſſen. Der Hauptbegriff der Subſtanz iſt, daß ſie nicht nur Materie iſt. **). Alles Setzende enthält Materie, alle Veränderung erfordert ein Subſtrat (ὑποκείμενον), an dem ſie vorgeht. Die Materie ſelbſt aber iſt nur die Potenz, eine Möglichkeit, ſie iſt nur δυνάμει, — nicht die Wirklichkeit, dieß iſt die Form; daß ſie wahrhaft ſey, dazu gehört Form, Thätigkeit. ***) Δύναμις heißt gar nicht Kraft bei Ariſtoteles (Kraft iſt vielmehr unvollkommene Geſtalt der Form), ſondern mehr Möglichkeit, Vermögen, nicht die unbeſtimmte Möglichkeit; ἐνέργεια aber iſt die reine Wirkſamkeit aus ſich ſelbſt. Durch das ganze Mittelalter waren dieſe Beſtimmungen wichtig. Δύναμις iſt Anlage, das Anſich, das Objektive bei Ariſtoteles; dann das abſtrakt Allgemeine überhaupt, die Idee, ſie iſt nur potentiâ. Erſt die Energie, die Form iſt die Thätigkeit, das Verwirklichende, die ſich auf ſich beziehende Negativität. Wenn wir dagegen ſagen, das Weſen: ſo iſt damit noch nicht Thätigkeit geſetzt; Weſen iſt nur an ſich, iſt nur Möglichkeit, iſt ohne unendliche Form. Die Materie iſt nur das, was an ſich iſt; denn wenn ſie alle Formen annehmen kann, ſo iſt ſie eben nicht ſelbſt das formirende Princip. Dabei hat die weſentlich abſolute Subſtanz Möglichkeit und Wirklichkeit, Form und Materie, nicht von einander getrennt. Die Materie iſt nur eine Möglichkeit, die Form giebt ihr die Wirklichkeit; aber ſo iſt Form nicht ohne Materie oder die Möglichkeit, — die Materie iſt gewöhnlich im gemeinen Le-

*) *Metaphys. IX*, 1—7; *etc.*
**) *cod. VII*, 3.
***) *cod. VIII*, 1—2.

ben das Substantielle. Energie ist konkreter Subjektivität, Möglichkeit das Objektive; das wahrhaft Objektive hat allerdings auch Thätigkeit in sich, wie das wahrhaft Subjektive auch δύναμις.

Aus dieser Bestimmung erhellt eine Art des Gegensatzes der aristotelischen Idee gegen die platonische. Aristoteles polemisirt oft gegen die Zahlen und Ideen. Plato drückt das Wesen mehr als das Allgemeine aus, wodurch das Moment der Wirklichkeit ihm zu fehlen oder wenigstens in den Hintergrund zu stehen kommen scheint. Und in der That ist dieß negative Princip auch nicht so unmittelbar ausgedrückt, aber wesentlich ist es daran, wenn es die Einheit Entgegengesetzter ist; denn diese Einheit ist wesentlich negative dieser Entgegengesetzten, was ihr Andersseyn, Entgegensetzung aufhebt, und sie in sich zurückführt. Was als Wirklichkeit, Energie ausgedrückt ist, ist eben diese Negativität, Thätigkeit, thätige Wirksamkeit: sich selbst, dieses Fürsichseyn entzweien, die Einheit aufheben, und die Entzweiung setzen, — nicht mehr Fürsichseyn, sondern Seyn-für-Anderes, also Negativität gegen die Einheit. Die Idee ist mehr: Das Aufheben der Entgegengesetzten, aber Eins der Entgegengesetzten ist selbst die Einheit. Wenn bei Plato das affirmative Princip, die Idee als nur abstrakt sich selbst gleich, das Ueberwiegende ist: so ist bei Aristoteles das Moment der Negativität, aber nicht als Veränderung, auch nicht als Nichts, sondern als Unterscheiden, Bestimmen hinzugekommen und von ihm herausgehoben. *)

Was Aristoteles gegen die platonischen Ideen einwendet, ist weitläufig. **) Er findet diese Principe nicht genügend. (Wir sahen oben schon, daß auch Aristoteles das Allgemeine, den Zweck, aber hauptsächlich das Princip der Individuation auf-

*) *cf. Metaphys. VII*, 13: ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωριστὸν.
**) eod. l, c. 7, 9.

ſtellt.) Die Thätigkeit, Wirklichkeit ſey nicht in ihnen zu finden; daß die wirklichen Dinge Theil haben an den Ideen (παραδείγματα), ſey leeres Gerede (κενολογεῖν) und Metaphern. Es gebe ſo viele Beſtimmtheiten, als Dinge. Es enthalte Widerſprüche, ſelbſtſtändige Gattungen anzunehmen: Sokrates, Menſch, zweifüßig, Thier.

Ariſtoteles unterſcheidet an der Subſtanz, inſofern die Momente Thätigkeit und Möglichkeit nicht in Eins, ſondern noch getrennt erſcheinen, mannigfache Momente. Die nähere Beſtimmung dieſes Verhältniſſes der Form zur Materie, der Energie zur Möglichkeit, und die Bewegung dieſes Gegenſazes giebt die unterſchiedenen Weiſen der Subſtanz. Hier geht Ariſtoteles nun die Subſtanzen durch; und ſie erſcheinen bei ihm mehr als eine Reihe von verſchiedenen Arten der Subſtanzen, nach einander betrachtet, als in ein Syſtem zuſammengebracht. Deren ſind einige Hauptbeſtimmungen unter anderen folgende drei Momente.

a. „Die ſinnliche empfindbare Subſtanz," *) eine endliche Subſtanz, iſt nur nach dieſer Form, die die einer Materie hat, von der die Form unterſchieden iſt, eine äußerliche iſt. Dieß macht die Natur des Endlichen überhaupt aus, Trennung der Form, des Aeußerlichen, von der Materie; die Form an ihr iſt auch das Wirkſame, der Form kommt die Thätigkeit zu, — aber ſie iſt hier äußerlich, unterſchieden von der Materie. „Die ſinnliche Subſtanz," ſagt Ariſtoteles, „hat die Veränderung an ihr, aber ſo, daß ſie in das Entgegengeſetzte übergeht. Eins dieſer Entgegengeſezten bleibt, das andere verſchwindet; das Dritte außer dieſen Entgegengeſezten, was ſich erhält, das Dauernde in dieſer Veränderung iſt die Materie. Die Haupt-Kategorien," die er nennt, „ſind die vier Unterſchiede, nämlich: α) nach dem Was (κατὰ τὸ τί)" — εἶδος, dem Zweck, der einfachen Beſtimmung —; β) „oder nach der Qualität (ποιόν)," den wei-

*) *Metaphys. XII*, 1 — 2; *VII*, 7.

teren Eigenſchaften; γ) „oder Quantität (ποσόν); δ) oder Wo (ποῦ).“ Es ſind die Kategorien von: α) „Entſtehung und Untergang nach dem Was (κατὰ τόδε),“ dem beſtimmten Weſen; β) „Vermehrung und Verminderung nach der Quantität; γ) Veränderung nach den Eigenſchaften (πάθος)“ — wohl nach dem ποιόν —; δ) „Bewegung nach dem Orte. Die Materie iſt“ das todte Subſtrat, das Subjekt, „die Grundlage, an der die Veränderung vorgeht;“ die Materie leidet Veränderungen. „Die Veränderung ſelbſt iſt aus dem, was der Möglichkeit nach iſt, in die Wirklichkeit; das mögliche Weiße verändert ſich ins wirkliche Weiße. Nicht aus dem Nichts entſtehen nach Zufall die Dinge; ſondern Alles entſteht aus einem Seyenden,“ — Identität. „Das Mögliche heißt alſo ſelbſt ein Seyendes;“ dieß, als allgemein in ſich Seyendes, bringt dieſe Beſtimmungen herbei, ohne eine aus der anderen aufzuzeigen. „Die Materie iſt das Einfache, — die Möglichkeit“ näher beſtimmt „iſt dieſelbe, aber als entgegengeſetzt; Etwas wird nur dieſe Materie in der Wirklichkeit, das ſeine Materie auch der Möglichkeit nach war.“ Es iſt alſo geſetzt: α) Materie, das allgemeine Weſen, Subſtrat der Veränderung, gleichgültig gegen das Entgegengeſetzte; β) die Beſtimmtheiten, das Negative, gegen einander; γ) das Bewegende, die reine Thätigkeit. So erſcheinen an der ſinnlichen Subſtanz die Momente verſchieden, aber noch nicht die Rückkehr in ſich; aber die Thätigkeit iſt das Negative, welches ideell das Entgegengeſetzte in ſich enthält (eins aufhebt), — alſo ſchon auch das, was werden ſoll.

b. Eine höhere Art*) iſt die, wo die Thätigkeit hereinkommt, die Energie, der actus überhaupt, das abſtrakt Negative, aber enthaltend das, was werden ſoll; die ſinnliche Geſtalt an ihr iſt nur die Veränderung. Inſofern alſo nun die Thätigkeit das enthält, was werden ſoll, iſt ſie der Verſtand

*) *Metaphys. IX, 2; VII, 7; XII, 3.*

(νοῦς); und ſein Inhalt iſt der Zweck (εἶδος), und dieſer iſt dieß, durch die Thätigkeit, die Energie, geſetzt, verwirklicht zu werden. Die Momente näher beſtimmt, ſo iſt Materie das Subjekt der Veränderung, — auch hier haben wir Materie, δύναμις. Die beiden Extreme ſind die Materie (Möglichkeit), und der Gedanke (Wirkſamkeit), — ein Mal das paſſive Allgemeine, das andere Mal das thätige Allgemeine. In dieſe beiden Momente ſelbſt fällt die Veränderung nicht; denn ſie ſind das Anſichſeyende, Allgemeine als ſolche in entgegengeſetzter Form. „Was verändert wird, iſt Etwas" (die Beſtimmtheit), „und geht von einem Anderen ins Andere" (in das Entgegengeſetzte) „über, durch ein Anderes, von dem es bewegt wird; worin" (Ort), — „die Materie: und zu was, — die Idee," Zweck, das Allgemeine. — (Inſofern dieß Allgemeine das Bewegende iſt, heißt es Urſache, ἀρχή, inſofern es aber Zweck iſt, iſt es der Grund, αἰτία.) *) — Aber die Form iſt die Einheit Beider, beſteht aus Materie oder Subſtrat, und Thätigkeit; was Ariſtoteles nicht weiter erläutert, wie ſie an dieſer ſind, — entgegengeſetzt als Aufzuhebendes und zu Setzendes. Das Thätige ſetzt ſeinen Inhalt in die Wirklichkeit, der Inhalt bleibt derſelbe; es iſt aber noch Materie, die von der Thätigkeit verſchieden iſt, wenn auch beide verbunden ſind. Bei der ſinnlichen Subſtanz iſt das Thätige noch ganz verſchieden von der Materie. Der νοῦς iſt aber an ſich für ſich beſtimmt, dieſer Inhalt wird actu; aber der Verſtand bedarf ſo noch der Materie, mit der er noch nicht identiſch iſt, — ſie iſt vorausgeſetzt. Das, was gewöhnlich bei Ariſtoteles als Energie vorkommt, kommt auch als Entelechie vor. Dieß iſt näher dieſelbe Begriffsbeſtimmung der Energie, aber inſofern ſie freie Thätigkeit iſt und den Zweck in ſich ſelbſt hat, ihn ſich ſelbſt ſetzt, und thätig iſt, ihn ſich zu ſetzen, — Beſtimmen, als Beſtimmen des Zwecks, Realiſiren des Zwecks. Die Seele iſt

*) *Metaphys. V*, 1—2.

wesentlich Entelechie, λόγος, — allgemeines Bestimmen, was sich setzt, sich bewegt.

c. Der höchste Punkt ist aber vielmehr, wo δύναμις, ἐνέργεια und ἐντελέχεια vereint sind. Die absolute Substanz, das Wahrhafte, Anundfürsichseyende, bestimmt sich hier bei Aristoteles *) näher so, daß sie das „Unbewegte," Unbewegliche „und Ewige" ist, aber das zugleich „bewegend," reine „Thätigkeit," actus purus, ist. Dieß das allgemeine Moment. Wenn es in neueren Zeiten neu geschienen hat, das absolute Wesen als reine Thätigkeit zu bestimmen: so sehen wir dieß aus Unwissenheit des aristotelischen Begriffs. Die Scholastiker haben dieß mit Recht für die Definition Gottes angesehen: Gott ist die reine Thätigkeit, ist das, was an und für sich ist; er bedarf keines Materials, — keinen höheren Idealismus giebt es nicht. Oder anders ausgedrückt: Er ist die Substanz, die in ihrer Möglichkeit auch die Wirklichkeit hat, deren Wesen (potentia) Thätigkeit selbst ist, wo Beides nicht getrennt ist; an ihr ist die Möglichkeit nicht von der Form unterschieden, sie ist es, die ihren Inhalt, ihre Bestimmungen selbst, sich selbst producirt. Hier unterscheidet sich Aristoteles von Plato, und polemisirt aus diesem Grunde gegen Zahl, die Idee und das Allgemeine, weil, „wenn dieß" unbewegt, seyend an und für sich, „nicht als Thätigkeit, Wirksamkeit bestimmt wird, keine Bewegung ist;" es ist nicht identisch mit der reinen Thätigkeit, sondern als ruhend aufgefaßt. Die ruhenden Ideen, Zahlen Plato's bringen nichts zur Wirklichkeit; das Absolute ist in seiner Ruhe zugleich absolute Thätigkeit. Energie nennt er auch Entelechie; sie hat ein τέλος in sich, ist nicht nur formelle Thätigkeit, wo der Inhalt sonst woher kommt. „Es ist möglich, daß das, was Möglichkeit hat" (δυνάμει ist, das Ding an sich, — mit solcher leeren Abstraktion hat Aristoteles nichts zu thun), „nicht thätig (wirk-

*) *Metaphys. XII*, 6; (*cf. IX*, 8); XII, 7.

lich) iſt (ἐνεργεῖν); es hilft alſo nichts, die Subſtanzen (οὐσίας) ewig zu machen, wie die Ideen (τὰ εἴδη)" des Platon und die Zahlen der Pythagoräer, „wenn nicht ein Princip, das bewegen kann (μεταβάλλειν, des Beſtimmens), darin iſt. Wenn die ἀρχὴ ſich nicht bewegt, ſo iſt ſie nicht thätig, und ihre οὐσία iſt nur eine δύναμις; das, was der Möglichkeit nach iſt, kann auch nicht ſeyn. Es muß alſo ein Princip geben, deſſen Subſtanz als Thätigkeit (Bewegung) gefaßt werden muß," Wirkſamkeit gehört ihr ſelbſt an; ſo iſt beim Geiſt die Energie die Subſtanz ſelber.

„Dieſe Subſtanz iſt ferner ohne Materie;" denn die Materie iſt als ſolche geſetzt als das Paſſive, woran die Veränderung vorgeht, das daher nicht unmittelbar (ſchlechthin) Eins iſt mit der reinen, weſentlichen Thätigkeit. Hier die Weiſe, wie auch ſonſt, ein Prädikat nur zu verneinen, aber was ſeine Wahrheit, iſt nicht geſagt; die Materie iſt jenes Moment des unbewegten Weſens. „Es ſcheint hier aber der Zweifel zu entſtehen. Denn alles Thätige ſcheint δύνασθαι, aber nicht alles Mögliche (δυνάμενον) zu energiren; ſo daß die Möglichkeit das Erſte (πρότερον) zu ſeyn ſcheint," — ſie iſt das Allgemeine. Alles Energiſche hat auch Möglichkeit, aber es giebt auch Möglichkeit, die nicht energirt; ſo könnte man denken, die Möglichkeit ſtände höher. „Aber wenn es ſo wäre, ſo würde Nichts der Seyenden (οὐδὲν τῶν ὄντων) ſeyn; denn es iſt möglich, daß es zwar ſeyn könnte, aber noch nicht wäre (ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι, μὴ εἶναι δ' εἶναι). Die Energie iſt das Höhere, Frühere" (prius), „als die Möglichkeit." Ariſtoteles bemerkt in dieſer Rückſicht: „Es iſt daher nicht zu ſagen, wie die Theologen ſagen, daß zuerſt in unendlicher Zeit ein Chaos" (Kronos) „oder die Nacht" — die Materie das erſte Seyende — „war, oder wie die Phyſiker, daß Alles zumal. Denn wie könnte Etwas ſeyn, wenn Nichts der Wirklichkeit nach Urſache wäre (μηδὲν ἔσται ἐνεργείᾳ αἴτιον)? Denn die Materie be-

wegt nicht sich selber, sondern der Werkmeister. Leucipp und Plato sagen, die Bewegung sey immer; aber sie sagen nicht, warum (διὰ τί). Die reine Thätigkeit ist vor (πρότερον) der Möglichkeit, nicht der Zeit nach, sondern dem Wesen nach," — diese ein untergeordnetes, vom Allgemeinen entferntes Moment; denn das absolute erste Wesen ist „das, was in gleicher Wirksamkeit sich immer gleich bleibt." Bei jener Voraussetzung eines Chaos u. s. f. wird eine Wirksamkeit gesetzt, die auf Anderes geht, nicht auf sich selbst, eine Voraussetzung hat; das Chaos ist nur Möglichkeit.

Als das Wesen, das Wahrhafte, ist also zu setzen, was sich in sich selbst, also „im Kreise, bewegt; und dieß ist nicht nur in der denkenden Vernunft zu sehen, sondern auch durch die That (ἔργῳ)," — d. i. es ist vorhanden, existirt realiter in der sichtbaren Natur. Dieß folgt aus der Bestimmung des absoluten Wesens, als thätigen, das in die Wirklichkeit, gegenständliche Weise, treten macht. Als das sich Gleiche, was sichtbar ist, ist dieß absolute Wesen „der ewige Himmel;" die zwei Weisen der Darstellung des Absoluten sind denkende Vernunft und ewiger Himmel. Der Himmel ist aber bewegt; „er ist aber auch ein Bewegendes." Da das Kuglichte „Bewegendes und Bewegtes ist, so ist eine Mitte, welche bewegt, das Unbewegte ist, — selbst zugleich eine Substanz und die Energie;" sie bestimmt dem Aristoteles den Kreis der in sich zurückkehrenden Vernunft, — mit neueren Bestimmungen gleichlautend. Das Unbewegte, was bewegt, — dieß ist eine große Bestimmung; das Sichselbstgleichbleibende, die Idee, bewegt und bleibt in der Beziehung auf sich selbst. Er erläutert dieß folgendermaßen: „Sein Bewegen ist auf folgende Weise bestimmt. Dasjenige bewegt, was begehrt wird und gedacht wird; dieß, was begehrt wird und gedacht wird, ist selbst unbewegt," *) ruhend. Es ist Zweck; dieser In-

*) l. l.: τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα· τούτων δὲ τὰ πρῶτα τὰ αὐτά.

halt oder Zweck iſt aber das Begehren und Denken ſelbſt; ſolcher Zweck heißt Schönes, Gutes. „Was begehrt wird, iſt das, was als ſchön erſcheint“ (gefällt), „deſſen Erſtes“ oder Zweck, „was mit dem Willen gewollt wird, iſt, was ſchön iſt.“ Es iſt als gegenſtändliches Weſen geſetzt, was „wir aber begehren, weil es ſo erſcheint,“ gegeben iſt; „mehr als daß es ſo erſcheint, weil wir es begehren.“ Denn dann wäre es ſchlechthin durch die Thätigkeit geſetzt; es ſelbſt iſt ſelbſtſtändig, unſer Begehren wird erſt erweckt. „Das“ wahre „Princip iſt“ hierin aber „das Denken; denn der Gedanke wird nur von dem Gedachten bewegt.“ Der Gedanke hat Gegenſtand; er iſt das Unbewegte, welches bewegt. Aber dieſer Inhalt iſt ſelbſt ein Gedachtes, ſo ſelbſt Produkt des Gedankens; es iſt unbewegt, und ſo ganz identiſch mit der Thätigkeit des Denkens. Hier im Denken iſt ſo dieſe Identität vorhanden; das, welches bewegt wird, und welches bewegt, iſt daſſelbe. „Dieß Gedachte aber“ (man traut kaum ſeinen Augen) „iſt die andere Reihe an und für ſich ſelbſt, iſt ſich ſelbſt ſein eigenes Element,“ — der als gegenſtändlich geſetzte an und für ſich ſeyende Gedanke; „und dieſes anderen Elements Subſtanz iſt die erſte: die erſte Urſache iſt einfach — nicht Eins —, und die reine Thätigkeit.“ *) Die οὐσία dieſes Gedankens iſt das Denken; dieſes Gedachte iſt alſo die abſolute Urſache, ſelbſt unbewegt, aber identiſch mit dem Gedanken, der von ihm bewegt wird. „Das Schöne und das Beſte“ (die Pflicht, das Anundfürſichſeyende, Endzweck) „iſt eben ſolches,“ — ein Unbewegtes, das bewegt. „Daß aber das Umweswillen zum Unbewegten gehört, zeigt der Begriff.“ **) — „Was bewegt wird, kann ſich auch anders verhalten. Der Trieb (φορά) über-

*) l. l.: νοητὸν δὲ ἑτέρᾳ συστοιχία (ein gutes Wort, — ein Element, mit ſich ſelbſt zu beſtimmen) καθ' αὑτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἁπλῶς καὶ καθ' ἐνέργειαν.

**) l. l.: ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δι' αὐτὸ αἱρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ· καὶ ἔστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον. ὅτι δ' ἐστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ.

haupt ist die erste Veränderung; die erste ist die Kreisbewegung, diese aber wird von jenem bewegt." Jenes, der Begriff, principium cognoscendi, ist auch das Bewegende, principium essendi: er spricht es als Gott aus, und zeigt die Beziehung auf das einzelne Bewußtseyn.

„Die erste Ursache ist nothwendig. Nothwendig wird auf dreierlei Weisen gesagt: α) durch Gewalt, was gegen die Neigung (παρὰ τὴν ὁρμήν); β) das Zweite, ohne welches nicht das Gute; γ) was nicht auf eine andere Weise seyn kann, sondern schlechthin ist. An einem solchen Princip des Unbewegten ist nun der Himmel aufgehangen, und die ganze Natur," — das sichtbare Ewige, und das sichtbare Veränderliche. Dieses System dauert ewig und bleibt immer so. „Uns," als Einzelnen, „ist nur eine kurze Zeit ein Aufenthalt, Leben, welches das vortrefflichste ist, darin vergönnt. Jenes aber ist immer so; uns aber ist es unmöglich. Weil aber dessen Thätigkeit" (ἐνέργεια τούτου, des Himmels) „selbst auch Genuß (ἡδονή) ist: so ist deswegen Wachen, Empfinden und das Denken (νόησις) das Genußreichste," — entgegengesetzt dem Schlafen; „Hoffnungen aber und Erinnerungen" (sind erst Genuß) „um dieser willen," weil sie Energien sind. „Das Denken aber, das rein für sich selbst ist, ist ein Denken dessen, was das Vortrefflichste an und für sich selbst ist," — absoluter Endzweck für sich selbst. Dieser Endzweck ist der Gedanke selbst; die Theorie ist daher das Vortrefflichste. „Der Gedanke (ὁ νοῦς) denkt aber sich selbst durch Annahme (μετάληψιν, Aufnahme) des Gedachten (νοητοῦ)" als seines Gegenstandes, so ist er receptiv: „er wird aber gedacht, indem er berührt und denkt (νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν); so daß der Gedanke und das Gedachte dasselbe ist," der Gegenstand schlägt um in Aktivität, Energie.

Das Haupt-Moment in der aristotelischen Philosophie ist, daß das Denken und das Gedachte Eins ist, — daß das Objektive und das Denken (die Energie) ein und dasselbe ist.

„Denn das Aufnehmende des Gedachten und des Weſens iſt der Gedanke.“ Das Denken iſt das **Denken des Denkens.** Vom Denken ſagt Ariſtoteles: „Es wirkt, inſofern es hat“ (oder: ſein Beſitz iſt Eins mit ſeiner Wirkſamkeit); „ſo daß Jenes“ (das Wirken, die Thätigkeit) „mehr göttlich iſt, als dasjenige, was die denkende Vernunft (*νοῦς*) Göttliches zu **haben** meint“ (das *νοητόν*).*) Nicht das Gedachte iſt das Vortrefflichere, ſondern die Energie ſelbſt des Denkens. „Die Spekulation (*ἡ θεωρία*) iſt ſo das Erfreulichſte“ (Seligſte, *ἥδιστον*) „und Beſte“ (Höchſte). „Wenn nun Gott immer ſo wohl daran iſt, als wir zuweilen (*εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί*)“ — bei uns als einzelner Zuſtand, Gott iſt dieß ewige Denken ſelbſt —: „ſo iſt er bewundernswürdig (*θαυμαστόν*); wenn noch mehr, — noch bewundernswürdiger.“ (Die Menſchen ſind durch das Bewundern — Ahnen, Anſchauen, Wiſſen eines Höheren — zur Philoſophie gekommen.)**) „So iſt er aber daran (*ἔχει δὲ ὧδε*). Es iſt aber auch Leben in ihm vorhanden. Denn die Wirkſamkeit des Gedankens iſt Leben“ (*καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή*). Beſſer: Denn das Leben des *νοῦς* iſt Wirkſamkeit. „Er aber iſt die Wirkſamkeit (*ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια*); die auf ſich ſelbſt gehende Wirkſamkeit iſt deſſen vortrefflichſtes und ewiges (*ἀΐδιος*) Leben. Wir ſagen aber, daß Gott ein ewiges und das beſte Leben ſey. — Dieſe *οὐσία* iſt ferner keine Größe.“

Der Begriff ſagt: Das Wahre iſt die Einheit des Subjektiven und Objektiven, und darum weder das Eine noch das Andere, wie ſowohl das Eine als das Andere. In dieſen tiefſten ſpekulativen Formen hat Ariſtoteles ſich herumgearbeitet. Das Anſich, der Gegenſtand, iſt nur die *δύναμις*, das Mögliche;

---

*) *l. l.: τὸ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. ὥστε ἐκεῖνο* (daß er ſich ſelbſt denkt) *μᾶλλον τούτου, ᾧ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν.*

**) *Metaphys. I, 2.*

das Wahrhafte ist ihm diese Einheit selbst. Einheit ist schlechter Ausdruck; sie ist Abstraktion, bloßer Verstand. Die Philosophie ist nicht Identitätssystem; das ist unphilosophisch. So ist es bei Aristoteles auch nicht trockene Identität; sie ist nicht das τιμιώτατον, Gott, sondern dieß ist die Energie. Sie ist Thätigkeit, Bewegung, Repulsion, — und so nicht todte Identität; sie ist im Unterscheiden zugleich identisch mit sich. Wenn Aristoteles die stroherne Verstandes-Identität oder die Erfahrung (nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu) zum Princip gemacht hätte: so wäre er niemals zu solcher spekulativen Idee (νοῦς und νοητόν) gekommen. Möglichkeit und Wirklichkeit sind identisch; νοῦς ist auch δύναμις, aber nicht Möglichkeit das Allgemeinere — darum Höhere —, sondern Einzelnheit, Thätigkeit. Er unterscheidet zweierlei νοῦς, den aktiven und passiven. Der νοῦς als passiv ist nichts Anderes als das Ansich, die absolute Idee als an sich betrachtet, der Vater; aber erst als Thätiges wird es gesetzt. Jedoch dieß Erste, Unbewegte, als von der Thätigkeit unterschieden, als passiv, ist doch als Absolutes die Thätigkeit selbst. Dieser νοῦς ist Alles an sich; aber es ist erst Wahrheit durch die Thätigkeit.

Das Denken ist dem Aristoteles ein Gegenstand, wie die anderen, — eine Art von Zustand. Er sagt nicht, es sey allein die Wahrheit, Alles sey Gedanke; sondern er sagt, es ist das Erste, Stärkste, Gerhrteste. Daß der Gedanke, als das zu sich selbst sich Verhaltende, sey, die Wahrheit sey, sagen wir. Ferner sagen wir, daß der Gedanke alle Wahrheit sey; nicht so Aristoteles. Ebenso haben wir in der Vorstellung Empfindung u. s. w. als Wirkliches neben dem Denken. Wie jetzt die Philosophie spricht, drückt sich Aristoteles nicht aus; dieselbe Ansicht liegt aber durchaus zu Grunde. Eben dieß ist die spekulative Philosophie des Aristoteles, Alles denkend zu betrachten, in Gedanken zu verwandeln. Aristoteles denkt die Gegenstände, und indem sie als Gedanken sind, sind sie in ihrer Wahrheit; das

iſt ihre οὐσία. Das heißt nicht, daß die Gegenſtände der Natur darum ſelbſt denkend ſeyen. Die Gegenſtände ſind ſubjektiv von mir gedacht; dann iſt mein Gedanke auch der Begriff der Sache, und dieſer iſt die Subſtanz der Sache. In der Natur exiſtirt der Begriff nicht als Gedanke in dieſer Freiheit, ſondern hat Fleiſch und Blut; er hat aber eine Seele, und dieſe iſt ſein Begriff. Was die Dinge an und für ſich ſind, erkennt Ariſtoteles; und das iſt ihre οὐσία. Der Begriff iſt nicht für ſich ſelbſt, aber er iſt, durch Aeußerlichkeit verkümmert. Die gewöhnliche Definition von Wahrheit iſt: „Wahrheit iſt Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande.“ Aber die Vorſtellung ſelbſt iſt nur eine Vorſtellung, ich bin mit meiner Vorſtellung (ihrem Inhalte) noch gar nicht in Uebereinſtimmung; ich ſtelle Haus, Balken vor, das bin ich noch nicht, — Ich und Hausvorſtellung ſind ein Anderes. Nur im Denken iſt wahrhafte Uebereinſtimmung des Objektiven und Subjektiven vorhanden; das bin Ich. Ariſtoteles findet ſich alſo auf dem höchſten Standpunkt; man kann nichts Tieferes erkennen wollen. Es hat nur immer ſelbſt die Form, daß er von Vorſtellungen anfängt, von empiriſchen Zuſtänden des Denkens, z. B. von Schlaf, Müdigkeit; davon ſeparirt er aber dann das Denken. Ariſtoteles ſpricht nur von νοῦς, nicht von einer beſonderen Natur des νοῦς.

Hier löſt Ariſtoteles *) nun noch viele Zweifel, ob z. B. der Gedanke zuſammengeſetzt, ob die Wiſſenſchaft die Sache ſelbſt ſey. „Es entſtehen noch einige Zweifel (ἀπορίαι) wegen des νοῦς, denn er ſcheint unter Allem das Göttlichſte; es hat einige Schwierigkeiten (ſich vorzuſtellen), in welchen Beſtimmungen oder Zuſtänden (wie er ſich verhalte, daß) er dieß ſey (πῶς δ' ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη). α) Wenn er nichts denkt, ſondern ſich verhält, wie ein Schlafender, was wäre er vorzüglicher

*) Metaphys. XII, c. 9 (de mente divina iſt die lateiniſche Inſchrift).

(σεμνόν)? β) Wenn er aber denkt, und ihn aber ein Anderes dabei beherrſchte (ἄλλο κύριον): ſo wäre das, was ſeine Subſtanz iſt, nicht ein Gedanke (νόησις), ſondern ein Vermögen (δύναμις, Kraft)." Alles iſt Denken, immer ein Nichtruhendes; wir finden nicht auch ein Denken vor. „So wäre er nicht die beſte (ἀρίστη) Subſtanz; denn wegen des Denkens (τοῦ νοεῖν," actu) „iſt ihm ſeine Würde (τὸ τίμιον). γ) Ob nun der Gedanke (νοῦς) oder das Denken (νόησις) ſeine Subſtanz iſt, was denkt er? Sich ſelbſt oder ein Anderes? Und wenn ein Anderes, immer Daſſelbe oder ein Anderes? Iſt nun oder nicht verſchieden, das Schöne zu denken oder das Zufällige?"

„α) Wenn der νοῦς nicht Gedanke (νόησις), ſondern nur Vermögen (δύναμις) iſt, ſo würde das fortgeſetzte Denken ihm mühevoll ſeyn;" Kraft nutzt ſich ab. „β) Alsdann," wenn der Gedanke nicht dieſes Wahre wäre, ſo „wäre ein Anderes vortrefflicher, als der νοῦς, — das Gedachte (νοούμενον); und das Denken und der Gedanken befänden ſich in dem, der das Schlechteſte denkt, — daß dieſes zu fliehen iſt. Denn Einiges nicht zu ſehen, iſt beſſer, als es zu ſehen; die νόησις wäre alſo nicht das Beſte. Der νοῦς iſt alſo dieß, ſich ſelbſt zu denken, weil er das Vortrefflichſte (κράτιστον, das Mächtigſte) iſt, und er der Gedanke iſt, der Gedanke des Gedankens (καὶ ἔστιν ἡ νόησις, νοήσεως νόησις). Denn Wiſſen und Empfindung und Meinung und Ueberlegung ſcheinen immer eines Anderen zu ſeyn" (einen anderen Gegenſtand zu haben, — oder ſind ein Scheinen); „ihrer ſelbſt nur im Vorbeigehen (ὡς ἐν παρέργῳ)." — zuweilen. „γ) Alsdann, wenn das Denken (νοεῖν) und das Gedachtwerden (νοεῖσθαι) verſchieden, welchem von Beiden kommt das Gute (εὖ) zu? Denn es iſt nicht daſſelbe für das Denken (νοήσει) und das Gedachte (νοουμένῳ). Oder iſt bei einigen Dingen (ἐπ' ἐνίων) die Wiſſenſchaft die Sache ſelbſt (πρᾶγμα)? — Im Praktiſchen (τῶν πρακτικῶν) iſt es die Subſtanz und die Beſtimmtheit des Zwecks (τὸ τί ἦν εἶναι), im Theoretiſchen der

Grund (λόγος) und der Gedanke (νόησις). Da alſo das Gedachte und der νοῦς nicht verſchieden ſind, als welche keine ὕλη haben, ſind ſie daſſelbe; und es iſt nur Ein Gedanke des Gedachten."

„Noch iſt ein Zweifel zurück, ob das Denkende nicht ein Zuſammengeſetztes (σύνθετον) ſey. Denn es möchte ſich in den Theilen des Ganzen verändern. Das Gute (τὸ εὖ, der Zweck) iſt aber nicht in dieſem oder jenem Theil, ſondern es iſt das Beſte im Ganzen (ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον), als ein Anderes von ihm (ὂν ἄλλο τι)," — dem Ganzen. „So verhält ſich ewig (τὸν ἅπαντα αἰῶνα) das Denken ſeiner ſelbſt (αὐτὸ αὑτῆς ἡ νόησις)," — wie das Beſte im Univerſum.

Ariſtoteles *) widerlegt noch einige andere Gedanken: Es kommen z. B. in Verlegenheit, die Alles aus Entgegengeſetzten entſtehen laſſen. — Seine weitere Metaphyſik unterſucht die näheren Beſtimmungen, was Idee ſey, was Princip u. ſ. f. ſey; aber es erſcheint in loſer Weiſe nach einander, obgleich es dann zu einem ganz ſpekulativen Begriff vereinigt wird.

Dieſes Spekulative iſt nun aber das Beſte und Freiſte. Dieſe Idee iſt nun zu ſehen in der Natur (als Himmel), und in der denkenden Vernunft. Ariſtoteles geht nun von hier zum ſichtbaren Gott über, zum Himmel. Gott, als lebendiger Gott, iſt das Univerſum; im Univerſum tritt Gott als lebendiger Gott aus. Er tritt hier als erſcheinend, oder als bewegend auf. Und erſt in die Erſcheinung fällt der Unterſchied zwiſchen Urſache der Bewegung und Bewegtem. „Das Princip," Urſache, der Himmel, „iſt ſelbſt unbewegt, aber bewegend, — in ewiger und Einer Bewegung;" das iſt der Himmel der Fixſterne. „Wir ſehen außer der einfachen Umwälzung (παρὰ τὴν φοράν) des Ganzen, der Bewegung der erſten unbewegten Subſtanz (Umwälzung des Firmaments, ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐ-

*) Metaph. l. XII, 10.

αἰαν καὶ ἀκίνητον), noch andere ewige Bewegungen, — die der Planeten." *) Dann kommt Ariſtoteles auf die Planeten; auf das Nähere können wir uns nicht einlaſſen.

Hierüber — über die Organiſation des Univerſums im Allgemeinen — ſagt Ariſtoteles, **) „es ſey zu unterſuchen, auf welche Weiſe die Natur des Ganzen das Gute und das Beſte an ihr habe; ob als etwas Abgeſondertes und an und für ſich ſelbſt: oder als eine Ordnung: oder auf beide Weiſen, wie eine Armee. Denn in der Ordnung beſteht das Gute und der Feldherr, und er iſt es in höherem Grade (*ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγὸς, καὶ μᾶλλον οὗτος*); denn er iſt nicht durch die Ordnung, ſondern die Ordnung durch ihn." Er bleibt allgemein ſie; — wie auch der Feldherr das Ordnende und das Geordnete iſt. „Alles nun iſt auf eine gewiſſe Weiſe (*πώς*), aber nicht auf gleiche Weiſe, zuſammengeordnet (*συντέτακται*)" — (verſchiedene Arten der Organe) —, „das Schwimmende und Fliegende und die Pflanzen; und ſie ſind nicht ſo, daß Keines zu dem Anderen keine Beziehung hätte, ſondern ſie ſind ein Verhältniß zu einander. Denn Alles iſt zu Einem zuſammengeordnet. Aber wie in einem Hauſe den Freien es am wenigſten geſtattet iſt, was es ſey (das Zufällige, *ὅ,τι ἔτυχε*) zu thun, ſondern was ſie thun, Alles oder das Meiſte" (Geſetz) „geordnet" (vorgeſchrieben, *τέτακται*) „iſt, — den Sklaven und Thieren hingegen Weniges, was ins Allgemeine geht (*μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν*), ſondern Vieles, wie es kommt" (*ὅ,τι ἔτυχε*, Willkür und Zufälligkeit): ſo iſt auch das Vortrefflichſte, nach dem Allgemeinen, dem Gedanken, *νοῦς*, thätig zu ſeyn. „Denn das Princip eines Jeden iſt ſeine Natur. Ebenſo iſt nothwendig, daß Alles in den Unterſchied (Urtheil) komme (in's Gericht); aber Einiges iſt ſo beſchaffen, daß mit demſelben Alles

*) *Metaphys. XII*, 8.
**) Metaphys. XII, 10, *init.*

in Gemeinſchaft zum Ganzen iſt," *) — gegen die Zahlen und Ideen.

„„Nimmer Gedeih'n bringt Vielherrſchaft; nur Einer ſey Herrſcher.“ **)

Beſondere Wiſſenſchaften, die Ariſtoteles behandelt hat. Bei der Seele werden wir wieder auf's Denken zurückkommen. Ariſtoteles hat viel phyſikaliſche Werke, dann Werke über Seele (Geiſt), Zuſtände derſelben. Da wird von den logiſchen Büchern geſprochen werden. Das bisher Angeführte ſteht in der Metaphyſik (in den letzten Kapiteln des elften oder zwölften Buchs). In der Lehre der Seele tritt das Spekulativſte wieder hervor.

2. Die Natur-Philoſophie.

Ariſtoteles' Phyſik oder Natur-Philoſophie iſt enthalten in einer ganzen Reihe von Werken, die eine ziemlich vollſtändige Ordnung deſſen bilden, was den Inhalt (ganzen Umfang) der Natur-Philoſophie ausmacht. Wir wollen den allgemeinen Plan angeben. Sein erſtes Werk iſt ſeine „phyſiſche Lehre“ in acht Büchern: „φυσικὴ ἀκρόασις, oder von den Principien (περὶ ἀρχῶν).“ Er handelt darin die Lehre vom Begriff der Natur überhaupt, von der Bewegung, und vom Raum und Zeit ab; wie es ſich gehört. Die erſte Erſcheinung der abſoluten Subſtanz iſt die Bewegung und ihre Momente, Raum und Zeit, — Begriff ihrer Erſcheinung, der ſich erſt in den Körpern realiſirt, das Allgemeine, das erſt in der körperlichen Welt zum Princip der Vereinzelung übergeht. (Ariſtoteles' Phyſik iſt, was für die jetzigen Phyſiker eigentlich die Metaphyſik der Natur wäre; Phyſiker ſagen nur, was ſie geſehen, welche delikate und vortreffliche Inſtrumente ſie gemacht, — nicht, daß ſie was ge-

*) l. l.: εἰς τὸ διαιρεθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἰδίαν, καὶ ἄλλα οὕτως ἔσται ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον.

**) l. l.: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος (*Iliad. II*, v. 204).

dacht.) Auf dieſes folgen demwegen ſeine Bücher „vom Himmel.“ Sie handeln von der Natur des Körpers überhaupt, und den erſten realen Körpern, der Erde und den himmliſchen Körpern überhaupt, und der allgemeinen abſtrakten Beziehung des Körperlichen auf einander (Attraktion) als durch mechaniſche Schwere und Leichtigkeit, und der Beſtimmung der abſtrakten reellen Körper oder Elemente. Dann folgen ſeine Bücher „von der Entſtehung und dem Untergange,“ dem phyſikaliſchen Proceſſe, — wie vorher Bewegung, ideellem Proceſſe. Außer den phyſiſchen Elementen treten dann hier die Momente ein, welche nur im Proceſſe als ſolchem geſetzt ſind: Wärme, Kälte u. ſ. f.; jene Elemente: ſeyende reale Seite, gleich beſtehend, — dieſe: Momente des Werdens oder des Vergehens, die nur in der Bewegung ſind. Daran ſchließt ſich ſeine „Meteorologie;“ das iſt der allgemeine phyſikaliſche Proceß in ſeinen realſten Formen. Hier kommen dann partikulare Beſtimmungen: Regen, Salzigkeit des Meers, Wolken, Thau, Hagel, Schnee, Reif, Winde, Regenbogen, Sieden, Kochen und Braten, Farben u. ſ. f. vor. Ueber einige Materien (z. B. Farben) ſchrieb er eigene Schriften. Es wird nichts vergeſſen; jedoch wird die Darſtellung mehr empiriſch. Das Buch „von der Welt,“ was den Schluß macht, ſoll unächt ſeyn, — eine abgeſonderte Abhandlung an den Alexander, die zum Theil das Allgemeine der Dinge enthält, was ſchon in dem Anderen enthalten, und dieſem Cyklus nicht angehört. — Endlich geht er zur organiſchen Natur über. Auch Phyſiologie enthalten ſeine Werke, nicht nur Naturgeſchichte, ſondern Anatomie; z. B. ſeine Werke „Ueber das Gehen der Thiere,“ „Ueber die Theile der Thiere“ eine Anatomie. Er ſpricht „von der Geburt“ (Entſtehung) „der Thiere,“ — eine Phyſiologie, „Ueber gemeinſchaftliche Bewegung der Thiere;“ kommt dann auf den Unterſchied „von Jugend und Alter,“ „Schlaf und Wachen;“ ſpricht „Ueber das Athmen,“ „Ueber

den Traum," „Ueber die Kürze und Länge des Lebens" u. ſ. f. Er behandelt dieß Theils empiriſcher, Theils mehr ſpekulativ. Endlich folgt „die Thiergeſchichte," nicht aber nur als Naturgeſchichte überhaupt, ſondern auch als Allgemeines des Thiers, — eine Art phyſiologiſch-anatomiſcher Anatomie, wenn man will. Auch eine botaniſche Schrift „Ueber die" Phyſiologie der „Pflanzen" (περὶ φυτῶν) wird ihm zugeſchrieben. Es iſt die Natur-Philoſophie ſo in der ganzen Ausführlichkeit ihres äußerlichen Inhalts.

Es iſt ſchon dieß vom Allgemeinen der ariſtoteliſchen Philoſophie erinnert, daß die verſchiedenen Theile in eine Reihe für ſich beſtimmter Begriffe auseinanderfallen. So iſt es auch hier der Fall, und es kann deswegen nur von Einigem Rechenſchaft gegeben werden; Einiges iſt nicht ſo allgemein, daß es das Andere umfaßte: denn Jedes iſt für ſich. Aber das Folgende, das mehr dem Einzelnen zugeht, tritt auch nicht mehr ſo unter die Herrſchaft des Begriffs: ſondern wird zu einem oberflächlichen Angeben von Gründen und einer Erklärung aus den nächſten Urſachen, wie wir es in unſerer Phyſik haben.

Was den Plan im Allgemeinen betrifft, ſo iſt keine Rede davon, daß dieß nicht die nothwendige Ordnung iſt, in welcher die Natur-Philoſophie oder Phyſik abgehandelt werden muß. Lange hat auch die Phyſik dieſe von Ariſtoteles ererbte Form und Tendenz des Begriffs gehabt, — die Wiſſenſchaft, die die Theile aus dem Ganzen herleitet, — daß auch das nicht Spekulative doch dieſen Zuſammenhang als äußere Ordnung beibehalten. Dieß iſt ſchlechthin vorzuziehen der Ordnung in unſeren phyſiſchen Lehrbüchern, die eine ganz unvernünftige Folge zufällig ſich zuſammenhäufender Lehren iſt; — was freilich dieſer Weiſe der Naturbetrachtung gemäßer, die ganz ohne Begriff und Vernunft die ſinnliche Erſcheinung der Natur auffaßt. Früher enthielt die Phyſik noch etwas von Metaphyſik; allein die Erfahrung, die gemacht wurde, damit nicht zurecht kommen zu

können, hat die Physik bestimmt, sie, soviel seyn kann, entfernt zu halten, und sich an das, was sie Erfahrung nennen, zu halten, indem sie meinen, hier die rechte Wahrheit, vom Gedanken unverdorben, frisch aus der Hand der Natur, in die Hand und vor's Gesicht zu bekommen. Des Begriffs können sie sich zwar nicht entrathen; allein durch eine Art stillschweigender Uebereinkunft lassen sie gewisse Begriffe bestehen aus Theilen u. s. w., Kräfte u. s. w. gelten, und bedienen sich derselben, ohne im geringsten zu wissen, ob sie eine Wahrheit und in Wie sie Wahrheit haben. In Ansehung des Inhalts aber sprechen sie ebensowenig die Wahrheit der Sache, sondern die sinnliche Erscheinung aus.

Aristoteles und die Aelteren überhaupt verstehen unter Physik das Begreifen der Natur, — das Allgemeine; sie heißt Lehre von den Principien. Denn in der Naturerscheinung tritt wesentlich dieser Unterschied des Princips, und seiner Folgen, der Erscheinung, ein, der sich nur im eigentlichen Spekulativen aufhebt.

Seine Natur-Philosophie. Das Physikalische des Aristoteles ist vornehmlich philosophisch, nicht experimental, — daß er nach einander den bestimmten Begriff jedes Gegenstandes aufsucht, vielerlei Gedanken anführt, zeigt, warum sie ungenügend, und was die einfache Verstandesbestimmung eines jeden ist. Aristoteles in seiner Physik ist gleichsam empirisch verfahren. Er nimmt alle Umstände in einem Gegenstande, — wie Zeit, Raum, Bewegung, Wärme, — die Erfahrungen, Erscheinungen auf; und dieß wird nicht anders, als spekulativ, — gleichsam ein Zusammenfassen der Momente, die in der Vorstellung sind. Man kann sagen, Aristoteles ist ein völliger Empiriker, nämlich zugleich ein denkender. Empiriker nämlich: Er nimmt die Bestimmungen der Gegenstände der Betrachtung auf, wie wir in unserem gewöhnlichen Bewußtseyn davon wissen (s. Be-

griff von Zeit);*) er widerlegt die empiriſchen Vorſtellungen, frühere Philoſopheme, hält feſt, was aus dem Empiriſchen beibehalten werden muß. Und indem er alle dieſe Beſtimmungen verknüpft, verbunden feſthält: ſo bildet er den Begriff, iſt im höchſten Grade ſpekulativ, indem er empiriſch zu ſeyn ſcheint. Das iſt ganz eigenthümlich bei Ariſtoteles. Seine Empirie iſt eben total; d. h. er läßt nicht Beſtimmtheiten weg, er hält nicht eine Beſtimmung feſt und nachher wieder eine andere, — ſondern ſie zumal in Einem, — wie es die verſtändige Reflexion macht, welche die Identität zur Regel hat, mit derſelben nur darum auskommen kann, als ſie immer in der Einen Beſtimmung die andere vergißt und abhält. Nehmen wir aus dem Raum die empiriſchen Beſtimmungen ehrlich heraus, ſo wird dieß höchſt ſpekulativ ſeyn; das Empiriſche, in ſeiner Syntheſis aufgefaßt, iſt der ſpekulative Begriff.

a. Beſtimmung der Natur, das Allgemeine. Aus ſeiner Phyſik will ich wenigſtens den Hauptbegriff erwähnen. In Rückſicht des Begriffs der Natur muß man ſagen, daß dieſe bei Ariſtoteles auf die höchſte, wahrhafteſte Weiſe dargeſtellt iſt, — auf eine Weiſe, die erſt in neuerer Zeit durch Kant wieder in Erinnerung gebracht worden iſt, zwar in ſubjektiver Form, die das Weſen der kantiſchen Philoſophie ausmacht, aber doch ganz wahrhaft.

In der Idee der Natur kommt es nach Ariſtoteles**) weſentlich auf zwei Beſtimmungen an: 1) „den Begriff des Zwecks“ und 2) „den Begriff der Nothwendigkeit.“ Ariſtoteles faßt gleich die Sache in ihrem Grunde. Das iſt die ſeitdem vererbte alte Antinomie und verſchiedene Anſicht zwiſchen Nothwendigkeit (causae efficientes), und Zweckmäßigkeit (Begriff, causae finales). Es ſind zweierlei Momente der Betrachtungsweiſe in

*) *Unten*, S. 358—361.
**) Phyſic. II, 8.

Rückſicht auf den Begriff des Natürlichen zu bemerken: Erſtens die Betrachtung nach äußerlicher Nothwendigkeit, was daſſelbe iſt als Zufall, — daß allgemein das Natürliche ſo aufgenommen werde, daß es von Außen beſtimmt iſt, nach den natürlichen Urſachen betrachtet wird. Die andere Betrachtung iſt die teleologiſche; aber Zweckmäßigkeit iſt auf gedoppelte Weiſe: innere und äußere. In neuerer Bildung hat beim Zwecke zunächſt auch die äußere Zweckmäßigkeit die Oberhand; die Natur wurde lange ſo betrachtet. Zwiſchen beiden Betrachtungsweiſen wirft ſich die Betrachtung hin und her, ſucht äußerliche Urſachen, ſucht, welchen Zweck dieſe Beſtimmung, jenes Verhältniß u. ſ. f. hat, und ſchlägt ſich mit der Form äußerlicher Teleologie herum, die den Zweck außerhalb des Natürlichen ſetzt. Dieſe Beſtimmungen ſind dem Ariſtoteles bekannt geweſen, und er unterſucht ſie weſentlich, wie es ſich damit verhalte. Des Ariſtoteles Begriff von der Natur iſt vortrefflicher, als der gegenwärtige; denn die Hauptſache iſt bei ihm die Beſtimmung des Zwecks, als die innere Beſtimmtheit des natürlichen Dinges ſelbſt. Daß die neueſte Zeit darüber wieder das Vernünftige hergeſtellt, iſt nichts Anderes, als eine Wiedererweckung, Rechtfertigung der ariſtoteliſchen Idee.

Ariſtoteles beſtimmt die Natur als eine Urſache, welche von dem, was Glück und Zufall iſt, zu unterſcheiden ſey: und zuerſt als eine Urſache zu betrachten ſey, welche unter die gehöre, die um Etwas willen wirke, einen Zweck oder Tendenz hat (hierdurch erſcheint ſie dem Nothwendigen gegenüber, das ſie auch an ihr hat); und dann, wie das Nothwendige ſich in den natürlichen Dingen verhalte. Bei der Natur denkt man gewöhnlich an die Nothwendigkeit zuerſt, und verſteht das weſentlich als natürlich, was nicht durch den Zweck beſtimmt iſt. Man hat lange ſo philoſophiſch und wahr die Natur beſtimmt zu haben geglaubt, ſie auf die Nothwendigkeit einzuſchränken. Der Naturanſicht wird ein Fleck genommen, indem ſie durch das

Zweckmäßigt erhaben über das Gemeine. Da überhaupt zwei Momente an der Subſtanz, wovon das ideelle die Thätigkeit (εἶδος): ſo iſt auch hier zuerſt dieß zu betrachten.

Der Hauptbegriff des Ariſtoteles iſt, daß er die Natur als Leben auffaßt, die Natur von Etwas als ein Solches, das Zweck in ſich iſt, Einheit mit ſich ſelbſt, die Princip ſeiner Thätigkeit iſt, nicht übergeht, ſondern nach ſeinem eigenthümlichen Inhalt die Veränderungen ſich gemäß beſtimmt, und dadurch ſich darin erhält; er hat dabei die immanente innere Zweckmäßigkeit vor Augen, zu der er das Nothwendige als eine äußere Bedingung betrachtet.

a. Begriff der Zweckmäßigkeit. Ariſtoteles fängt damit an, daß die Natur ſich erhält; es iſt ein Erhalten in der Natur. Alle Schwierigkeit geht darauf. „Es entſteht zuerſt die Verlegenheit (ἀπορία), was hindert die Natur, nicht nach einem Zwecke (ἕνεκά του) zu handeln, nach dem, was das Beſſere iſt. Sondern“ z. B. wie wenn wir ſagen: Die Natur verhält ſich, „wie Jupiter regnet; ſo geſchieht dieß nicht, daß das Getreide wachſe, ſondern es regnet nach der Nothwendigkeit. Der hinaufgetriebene Dunſt erkaltet, und das erkältete Waſſer fällt als Regen herunter.“ Es regnet überhaupt, für ſich; „und es iſt Zufall, daß hierbei das Getreide gedeiht. Ebenſo wenn das Getreide verdirbt, ſo regnet es nicht darum, daß dieß verdirbt; ſondern dieß trägt ſich dann dabei zu.“ Es iſt Zufall; d. h. es hat einen Zuſammenhang der Nothwendigkeit, der aber äußerliches Verhältniß iſt, — und dieß iſt die Zufälligkeit. Indem die Urſache zufällig iſt, iſt es auch die Wirkung. „Wenn das nun aber ſo iſt, was hindert“ uns anzunehmen, fragt Ariſtoteles, „daß das, was als Theile erſcheint,“ z. B. die Theile eines Thiers, einer Pflanze, „ſich der Natur nach nicht auch ſo“ zufällig „verhalten“ können, — daß ſie zufälliger Weiſe für einander ſind, und, was zweckmäßig, zufällig zuſammen komme. „Z. B. daß die vorderen Zähne ſcharf und zum Zerſchneiden

geſchickt, die Backzähne hingegen breit und zum Zermalmen der Nahrung geſchickt ſind, — dieſes kann auch durch die äußere Nothwendigkeit entſtanden ſeyn; ſo daß es ſich zufälliger Weiſe zuſammenfindet, nicht nothwendig zu jenem Zwecke geſchehen iſt. Ebenſo auch bei den übrigen Theilen; ſo daß hierbei Dasjenige" (Lebendige), „woran Alles zufälliger Weiſe ſo beſchaffen war, daß es zweckmäßig herauskommt, ſich" nun, da es einmal ſo iſt, ſo „erhalten hat, ob es ſchon urſprünglich durch Zufall nach der Nothwendigkeit entſtanden. Dieſen Gedanken hatte vorzüglich Empedokles gehabt," und die erſte Entſtehung als eine Welt der mannigfaltigſten Ungeheuer dargeſtellt, „Menſchen mit Thiergeſtalten." — Thiergeſtalten auf's mannigfaltigſte vermiſcht, „die aber alle ſich nicht erhalten konnten, ſondern zu Grunde gingen" (nicht urſprünglich für die Erhaltung eingerichtet), bis das Zweckmäßige ſich zuſammengefunden hat; wie, ohne an die fabelhaften Mißgeſtalten der Alten zu denken, wir eine Menge Thiergeſchlechter kennen, die ausgeſtorben ſind, weil ſie ſich nicht erhalten konnten. So gebraucht man auch den Ausdruck Hervorgehen (gedankenloſes Entwickeln) in der jetzigen Natur-Philoſophie. Dieß iſt eine Vorſtellung, auf welche eine Natur-Philoſophie leicht kommen kann, daß die erſten Produktionen gleichſam Verſuche der Natur ſind, von denen die nicht bleiben konnten, die ſich nicht zweckmäßig zeigten. Die Natur iſt Entelechie, — was ſich ſelbſt hervorbringt.

Ariſtoteles erwidert α), „daß es unmöglich ſey, dieſe Vorſtellung zu haben. Denn was nach der Natur geſchieht, das geſchieht immer oder doch wenigſtens meiſt," und iſt ein Konſtantes (äußere Allgemeinheit, beſtändige Wiederkehr; — Allgemeinheit im Seyn als Seyn iſt Wiederwerden des Verſchwundenen); „ſo aber nichts, was durch Glück und Zufall ſich ereignet." β) „Alsdann das, worin ein Zweck (τέλος) iſt, zu dieſem wird gemacht ſowohl das Vorhergehende, als das Nachfolgende," die Urſache und das Producirte, — alle einzelnen Wirkungen

ſind zweckmäßig, auf dieſe Einheit bezogen; „ſo daß, wie es“ (wenn Etwas nach einem Zwecke) „gemacht wird, dieß ſeine Natur iſt,“ — innere Allgemeinheit und Zweckmäßigkeit. Das heißt eben die Natur, daß, wie Etwas wird, es ſo ſchon im Anfange vorhanden war, — Zweckmäßigkeit; der Zweck, der ſich realiſirt, iſt ſeine Natur. „Und wie Jedes Natur iſt, ſo wird es gemacht; es wird zu Etwas gemacht,“ und das, was daran iſt, die Theile, ebenſo, z. B. die Glieder, Zähne u. ſ. f.; „es iſt alſo um deſſen willen,“ was der Zweck iſt. „Wer jenes zufällige Bilden annimmt, hebt dagegen die Natur und das Natürliche auf; denn dieß hat das Princip in ſich, bewegt ſich, — die Natur iſt das, was zu ſeinem Zweck gelangt.“ *) In dieſen Beſtimmungen liegt der wahrhafte Begriff. Die Natur eines Dinges iſt ein Allgemeines, ein Sichſelbſtgleiches, welches ſich von ſich ſelbſt abſtößt, und ſich verwirklicht, hervorbringt (reproducirt); aber das Hervorgebrachte iſt als ſolches in dem Grunde, d. h. es iſt Zweck, Gattung an ſich, es iſt ebenſo vorher, ehe es wirklich wird, als Möglichkeit. Der Menſch erzeugt den Menſchen; das, was das Erzeugte iſt, iſt auch das Erzeugende, — Produkt, das producirt. Die Wahrheit iſt die Identität ſeiner Realität mit dem Begriffe in der Aeußerung; und ſein Begriff iſt das Erzeugende der Realität. Das Natürliche muß als Selbſtzweck in ſich ſelbſt betrachtet werden; die Idee, vorausgeſetzt als ideell beſtimmte Einheit, bewirkt ſich. Die Natur des Lebendigen iſt, urſprüngliche Beſtimmtheit in ſich zu haben, danach zu wirken: daraus entſteht Produkt, Nachfolgendes; dieſes iſt aber auch das Vorhergehende, Anfangende, — das Lebendige producirt nur ſich ſelbſt. Das chemiſche Produkt ſcheint nicht ſich ſelbſt ſo vorher zu haben, — Säure und Baſe; im Chemiſchen ſcheint ein Drittes herauszukommen. Aber das All-

*) l. l. ad fin.: ὅλως δ' ἐπιτηδεῖ ὁ οὕτω λέγων τὰ φύσει τε καὶ φύσιν· φύσει γάρ, ὅταν ἀπό τινος ἐν ἑαυτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνῆται εἰς τι τέλος.

gemeine, das Wesen Dieser, ist diese Beziehung (Verwandtschaft), und diese Beziehung ist das Produkt; diese Beziehung ist vorher: im Produkte nur ein Ding, dinglicher Begriff, — dort als Möglichkeit. Die sich selbst erhaltende Thätigkeit, d. h. die nur sich hervorbringende Thätigkeit, thut dieß vielmehr in allen Rücksichten, Beziehungen. Das Leben ist die Energie, als Entelechie sich erhaltend. Was hier gesagt worden, liegt schon in demjenigen, was die selbst sagen, die die Natur nicht so vorstellen, sondern sagen: Das werde erhalten, was so beschaffen wäre, als ob es zweckmäßig sey. Denn eben Dieses erhält sich, ist ein sich selbst hervorbringendes Thun; — Natur. So hat Aristoteles den wahrhaften Begriff der Natur.

Aristoteles bezeichnet diesen Zweck auch in Beziehung auf die Mitte, das Mittel. Vom Mittel sagt er: „Wenn die Schwalbe ihr Nest baut, die Spinne ihr Netz ausbreitet, die Bäume in der Erde wurzeln, um Nahrung daraus zu ziehen: so befindet sich in ihnen" — (in ihren Beinen) — „eine solche sich erhaltende Ursache, oder ein Zweck." Wie dieser Instinkt des Thuns ein Werk zur Erhaltung seiner, als ein Mittel, hervorbringt, das auf die Reflexion in sich selbst geht (die Mitte, die das natürliche Wesen mit sich selbst zusammenschließt): so ist in der Natur diese Entelechie, — ein für sich bestimmter Inhalt, der sich hervorbringt. Mittel ist eine eigene Vorstellung des Zwecks, als Thätigkeit, Beziehung der Möglichkeit auf die Wirklichkeit, — Produkt der reinen Wirklichkeit. In diesem Ausdruck des Aristoteles ist der Begriff des Lebens enthalten; aber dieser aristotelische Begriff der Natur, der Lebendigkeit, ist verloren gegangen, ist abwesend in neuerer Betrachtungsweise der Natur, des Lebens, wo man Druck, Stoß, chemische Verhältnisse, überhaupt äußerliche Verhältnisse zum Grunde legt. Erst in der kantischen Philosophie tritt jener Begriff wieder hervor: Das Lebendige ist sich selbst Zweck, muß als Selbstzweck beurtheilt werden. Zwar hat dieß bei Kant nur die subjektive Form, als würde es

geſagt Behufs unſeres ſubjektiven Raiſonnirens; aber es liegt doch das Wahre darin, ein Selbſtzweck, der das Hervorbringende iſt, ſich hervorbringt, ſich erreicht, und dieß iſt das Erhalten der organiſchen Gebilde. — Dieß iſt alſo die Entelechie, die Energie des Ariſtoteles.

Dieß hier Geſagte in Beziehung auf vorhergehende allgemeine Vorſtellungen. Ariſtoteles hatte ſchon früher feſtgeſetzt, „daß die Natur in ſich gedoppelt ſey“ (oder: zwei Momente habe), „das Eine die Materie, das andere die Form; die Form iſt der Zweck, und dasjenige, um deſſenwillen oder zu Dem Etwas wird,“ Sichſelbſtbewegendes, — Möglichkeit die Materie, Subſtrat (Einheit ihrer und der Thätigkeit, Wirkſamkeit). Die Wirkſamkeit hat aber einen Inhalt, dieſer Inhalt iſt eben der Inhalt der Möglichkeit; oder das mögliche Ding iſt der Inhalt der Thätigkeit, als ſolcher, d. h. eben es iſt Zweck, — nicht ein leeres abſtraktes Thun. Man iſt jetzt ſpröde — (modernes Sträuben) — gegen den Zweck, d. h. gegen den Begriff, d. h. es als zweckmäßig betrachten, d. h. als Mittel zu dieſem beſtimmten Begriffe, d. h. ſo daß die Momente durch ihn geſetzt ſind. Der Zweck iſt der Begriff als das ſich im Anderen Wiederherſtellende. Pflanze, Thier wird ſo erregt, iſt ſo, weil es im Waſſer iſt, in der Luft; es iſt ſo, um ſich in Luft und Waſſer zu erhalten. Aus dem Waſſer ſind am Thiere die Kiefern zu verſtehen; umgekehrt: Weil es einmal im Waſſer ſo umgebildet, baut es ſich ſo. Dieſe Thätigkeit des Umbildens kommt nicht zufälliger Weiſe an das Lebendige; ſie wird durch die äußeren Potenzen erregt, aber nur inſofern es der Seele des Thiers gemäß iſt.

Ariſtoteles erinnert nun ferner, „daß es auch hier gehe, wie“ (oft) „bei der Kunſt; der Grammatiker macht“ (oft) „einen Fehler, der Arzt miſcht einen Arznei-Trank unrecht“ (Aerzte machen falſche Recepte, der Apotheker verwechſelt Büchſen und Gläſer). „Ebenſo geht's in der Natur, daß ſie zuweilen das nicht erreicht, was ſie bezweckt; ihre Fehler ſind dann die Un-

geheuer und Mißgeburten, — aber Fehler, die Fehler sind nur eines Solchen, das zweckmäßig handelt. Es geht aus der Zeugung der Thiere und Pflanzen nicht sogleich ein Thier hervor, sondern zuerst der Saamen, an dem, noch nicht für sich geworden, eine Korruption möglich ist," — Mitte, die noch nicht die befestigte, fürsichseyende, gleichgültige, freie Wirklichkeit.

Aristoteles macht im Vorbeigehen eine Vergleichung der Natur mit der Kunst (τέχνη), die nach Zwecken das Folgende auf das Vorhergehende bezieht. Man hat hierbei gewöhnlich die äußerliche Zweckmäßigkeit, die teleologische Betrachtung, im Auge. Und hiergegen spricht Aristoteles, indem er noch erinnert, daß, wenn also die Natur eben dieß sey, nach einem Zwecke thätig zu seyn, oder sie das an sich Allgemeine ist: „so ist es abgeschmackt, darum nicht an ein zweckmäßiges Handeln denken zu wollen, weil man das Bewegende keine Berathschlagung und Ueberlegung mit sich selbst anstellen sieht." Der Verstand tritt mit der Bestimmung dieses Zwecks und mit seinen Werkzeugen an die Materie, und bearbeitet sie; und diese Vorstellung äußerlicher Zweckmäßigkeit tragen wir nun auf die Natur über. „Aber auch die Kunst," sagt er, „berathschlagt nicht. Wenn die Form einer Statue das eigene innere Princip des Steins wäre: wäre es Natur;" — entgegengesetzt dem nach Zwecken Wirken, als äußerlicher Zweckmäßigkeit. „Das Thun der Natur gleicht einer solchen Ausübung der Kunst am meisten, wenn Einer sich selbst heilt." Durch inneren Instinkt hat das Thier Scheu vor den Uebeln, und thut, was ihm gut ist; aber die Gesundheit ist so wesentlich in ihm, — nicht bewußter Zweck, der aber das Produciren ist, sich vollführt. Verstand ist nicht nur Denken mit Bewußtseyn. Es ist hierin der ganze, wahrhafte, tiefe Begriff der Natur, der Lebendigkeit, enthalten.

Dieser wahre Begriff der Natur ist verloren gegangen auf doppelte Weise: α) durch mechanische Philosophie, die immer äußere Ursachen (und äußere Nothwendigkeit) hat, die selbst wie-

der Dinge ſind. Himmel, Stoff, Kräfte ſcheinen zwar immanent, aber nicht der Natur als ſolcher, — nicht aus der Natur des Körpers, ſondern ein gegebenes fremdes Anhängſel, wie eine Farbe in einer Flüſſigkeit; β) Urſachen als Verſtand hat theologiſche Phyſik, — Gedanken außerhalb der Natur. Kant hat dieſe Begriffe wenigſtens für's Organiſche unter uns wieder aufgeweckt. Das Natur-Produkt iſt Zweck an ihm ſelbſt, Selbſtzweck, ein ſich auf ſich beziehendes Thun, Urſache, die eine Wirkung hat, ſo daß dieſe Wirkung wieder Urſache jener Urſache iſt, — Pflanze. Blätter, Blüthen, Wurzeln, dieſe bringen die Pflanze hervor, gehen zurück auf ſie; das, was ſie bewirken, iſt ſchon vorher als ſolches als Allgemeines, als Einzelnes Saame, — zwei Gleiche. Die Natur hat ihre Mittel an ihr ſelbſt, und dieſe Mittel ſind auch Zweck. Dieſer Zweck in der Natur iſt ihr λόγος, das wahrhaft Vernünftige.

β. Ebenſo richtig iſt die andere Seite, wie das Nothwendige an der Natur iſt. Gegen die bloß äußerliche Nothwendigkeit geht eine andere Bemerkung des Ariſtoteles. *) Er ſagt nämlich: „Man ſtellt ſich vor, das Nothwendige ſey auf dieſe Weiſe in der Entſtehung, wie wenn man meinte, ein Haus ſey durch die Nothwendigkeit darum, weil das Schwere nach Unten, das Leichte aber nach Oben, ſeiner Natur nach, ſich begebe; ſo daß alſo der Grund und die Steine wegen ihrer Schwere unter der Erde, die Erde aber, weil ſie leichter, weiter oben, und das Holz zu oberſt, weil es das Leichteſte iſt.“ Ariſtoteles beſtimmt das Verhältniß ſo: „Das Haus iſt zwar nicht ohne dieß“ (Material) „ſo geworden, aber nicht um dieſes“ (Verhältniſſes) „willen“ iſt es ſo geworden. „So in Allem, das zu Etwas iſt (τὸ ἕνεκά του, was einen Zweck in ſich hat); es iſt nicht ohne das, was ſeiner Natur nach nothwendig iſt, aber es iſt nicht durch dieſes: ſondern dieß Nothwendige verhält ſich nur

*) Physic. II, 9.

als eine Materie. Es iſt nothwendig nur, inſofern es Hypotheſe iſt, nicht als Zweck; an der Materie iſt das Nothwendige, der Zweck aber im Grunde (λόγῳ)." Oder: „Das Nothwendige iſt an den natürlichen Dingen, inſofern ſie Materie und deren Bewegungen ſind; Beides" — Zweck ſowohl, wie Materie (Nothwendiges) — „iſt als Princip zu ſetzen, aber der Zweck iſt das höhere Princip" gegen die Materie, der wahrhafte Grund, das Bewegende, was zwar das Nothwendige nöthig hat, aber es in ſeiner Gewalt behält, ihm nicht geſtattet, ſich für ſich auszulaſſen, die äußere Nothwendigkeit hemmt. Das Princip der Materie iſt im Grunde (λόγῳ) verkehrt; der Zweck iſt das Umkehren dieſes Nothwendigen, damit das Natürliche ſich im Zwecke erhalte. Die Nothwendigkeit iſt gegenſtändliches Erſcheinen des Thuns ſeiner Momente als getrennter; Baſe und Säure ſind die beiden Extreme, ihr Weſen iſt hier die Nothwendigkeit ihrer Beziehung. Dieß iſt der Hauptbegriff des Natürlichen.

b. Die übrige Ausführung betrifft die Begriffe der verſchiedenen Gegenſtände der Natur — ein Material für ſpekulative Philoſophie —: alſo zuerſt der Bewegung, dann des Raums, wo Ariſtoteles die Annahme eines leeren Raums widerlegt, der Zeit, Veränderung, des Proceſſes der Elemente, die er weder aus Einem entſtehen läßt, noch ſie als beharrende betrachtet, ſondern ſie als aus einander entſtehende und in einander übergehende denkt u. ſ. f. Seine Betrachtungen darüber ſind ſehr ſchwer und ſehr tiefſinnig. Er hat die Geduld, alle Vorſtellungen, Fragen durchzugehen; z. B. vom leeren Raum, ob der Raum körperlich iſt u. ſ. f. Und aus der Unterſuchung dieſer Beſtimmungen ergiebt ſich die feſte, zurückgeführte Beſtimmtheit, der ſpekulative Begriff. Die Bewegung, die Elemente betrachtet er auf eben dieſe geduldige Weiſe; und führt das Empiriſche immer wieder zum Spekulativen zurück.

α. Ariſtoteles *) geht ſodann zur Bewegung über; ſagt, „daß es nothwendig, daß eine Natur-Philoſophie von ihr ſpreche.“ Er ſagt von ihr, „daß ſie ſchwer zu faſſen iſt,“ — einer der ſchwerſten Begriffe. Er geht ſo zu Werke; er faßt die Bewegung allgemein, nicht bloß in Raum und Zeit, auch die reale. 1) Er beſtimmt ſie auf folgende Weiſe: α) „Daß ſie die Thätigkeit, Wirkſamkeit (ἐντελέχεια) iſt“ — ein berühmtes Wort auch bei der Seele ſchon, daß ſie die Energie, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen —; β) aber eine Wirkſamkeit nicht des Dinges als eines wirklichen, ſondern „die Thätigkeit ſeiner als einer Möglichkeit.“ Dieß erläutert er ſo. „Es iſt der Möglichkeit nach eine Statue, aber die Bewegung, zur Statue zu werden, iſt nicht eine Bewegung des Erzes, inſofern es Erz iſt: ſondern eine Bewegung ſeiner als der Möglichkeit, eine Statue zu werden.“ 2) „Deswegen iſt dieſe Thätigkeit eine unvollkommene (zweckloſe); denn das bloß Mögliche, deſſen Thätigkeit die Bewegung iſt, iſt unvollkommen (ἀτελές).“ Abſolute Subſtanz iſt die Thätigkeit ſelbſt, der Inhalt und Gegenſtand ihrer Thätigkeit. Ariſtoteles unterſcheidet hierauf, „daß das Bewegende auch bewegt werde,“ — natürliche Bewegung; „es wird bewegt, iſt ſeine Seite als Möglichkeit der Bewegung.“ Es iſt ein Unbewegtes nicht in ihm als das bewegt, wie wir geſehen Zweck, — als Seyendes der Grund des Himmels: ſondern Form dieſes Gegenſatzes. Aber dieſer Gegenſatz wird näher ſo beſtimmt; die Beſtimmungen ſind formal gegeneinander. 3) „Dasjenige, in dem die Bewegung Statt findet (ᾧ ἡ κίνησις ὑπάρχει), hat die Unbewegtheit (ἀκινησία) als Ruhe; denn die Thätigkeit auf das Ruhende, als ſolches, iſt das Bewegen,“ — denn Ruhe iſt Möglichkeit, bewegt zu werden. „Dieß aber geſchieht in der (als) Berührung (τοῦτο δὲ ποιεῖ θίξις), ſo daß es zugleich leidend geſetzt iſt.“ 4) „Das Bewegen hat

*) Physic. III, 1—2.

zugleich immer eine Art (εἶδος οἵσεται) Zweck an ſich" (Inhalt), „ein Dieſes, oder eine Qualität, oder Quantität, was das Princip und die Urſache der Bewegung iſt, wenn es bewegt; wie der der Thätigkeit nach Menſch aus dem der Möglichkeit nach Menſchen einen Menſchen macht."

„So iſt alſo die Bewegung in dem Bewegten, es iſt eine Thätigkeit deſſelben von dem Beweglichen (κινητικοῦ); und die Thätigkeit des Beweglichen iſt keine andere, die Thätigkeit iſt Beider. Beweglich iſt es als möglich, bewegend aber der Thätigkeit nach: aber die Thätigkeit iſt Thätigkeit des Bewegten, ſo daß es Eine Thätigkeit Beider iſt; wie das Verhältniß von Eins zu Zwei, und Zwei zu Eins daſſelbe iſt: oder daſſelbe das Steile und das Abſchüſſige, oder der Weg von Theben nach Athen und der Weg von Athen nach Theben," — Thätigkeit. — „So ſind Thätigkeit und Leiden urſprünglich (κυρίως) nicht daſſelbe, aber in dem, worin ſie ſind, in der Bewegung." (Es iſt ideelles Moment.) „Die Thätigkeit, inſofern ſie Thätigkeit Dieſes in Dieſem iſt, und die Thätigkeit Dieſes von Dieſem iſt dem Begriffe nach verſchieden (τὸ τοῦδε ἐν τῷδε καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι, ἕτερον τῷ λόγῳ)," *) — in Dieſem: dem Bewegten, von Dieſem: dem Bewegten ſelbſt. Die Beſtimmung ſchlägt immer um. — Dann ſpricht Ariſtoteles **) vom Unendlichen.

β. „Ebenſo nothwendig," ſagt Ariſtoteles, ***) „iſt es, daß der Phyſiker von dem Orte (τόπος, Raume) handelt," — mancherlei Beſtimmungen, unter denen Raum überhaupt und beſtimmter Raum als Ort erſcheint. „Iſt der Ort ein Körper? — Ein Körper kann er nicht ſeyn; denn ſonſt wären in Einem und eben Demſelben zwei Körper. Er iſt auch nicht der Ort und die Gegend (χώρα) dieſes Körpers; denn ſo findet daſſelbe Statt. Es gehört ihm, als Ort dieſes Körpers, die Ober-

*) Physic. III, 3.
**) *Physic. III*, 4—8.
***) Physic. IV, 1—2.

fläche an; was nun jetzt als Oberfläche des Waſſers genommen wird, iſt auch wieder Oberfläche der Luft. Der Punkt als Grenze dieſes Körpers, und der Ort des Punkts, iſt nicht unterſchieden; und wenn er nicht der Ort des Punktes iſt, iſt er auch nicht Ort der anderen Formen der Grenze, noch gehört er einem Einzelnen (Körper) an. Er iſt kein Element," allgemeine Körperlichkeit, „nicht körperlich, noch auch unkörperlich; denn er hat eine Größe, iſt aber kein körperliches Element. Die Elemente der Körper ſind ſelbſt körperlich, das unkörperliche gedachte Element aber hat keine Größe. Er iſt nicht die Materie der Dinge, denn nichts beſteht aus ihm: noch der Begriff, noch der Zweck, denn er bewegt ſie nicht; ... und er iſt doch Etwas."

Ariſtoteles *) beſtimmt den τόπος ſo: „Er iſt die erſte unbewegte Grenze des Umſchließenden, als erſte unbewegte (τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον) ... Er enthält den Körper, aber er kann nicht als ſeine Grenze nur beſtimmt werden; denn der Ort gehört nicht dieſem Körper an, ſondern auch dem umſchließenden ... Und die Grenze iſt, als ſolche, das Negative, dasjenige, dem die Veränderung angehört; aber er iſt zugleich unveränderlich." Oder: Iſt die Grenze, geſetzt als ideell, aufgehoben, — Diskretion, Unterſchied; dieß ſeine Grenze. Jeder Körper iſt an einem anderen Orte, es iſt ſein Unterſchied; und zugleich iſt es als gar kein Unterſchied vorhanden, unbewegliche Kontinuität.

Ariſtoteles ſpricht beim Raum nur vom Oben und Unten, — nicht von den drei Dimenſionen, — in Beziehung auf den Himmel als das Enthaltende, und die Erde als das Unterſte. Der Ort iſt dieß, daß etwas außer ihm iſt, — Außerſichſeyn: „Das Umſchließende (περιέχον) deſſen, deſſen Ort er iſt, und hat nichts von der Sache. Der erſte Ort (ὁ πρῶτος τόπος) iſt weder" (ὁ πρῶτος iſt vorher ἴδιος, vom Himmel, dem

*) Physic. - 4, passim.

allgemeinen Raume, unterſchieden) „größer noch kleiner“ — Raum, Ort, Geſtalt nicht? —, „trennbar von der Sache.“ *)

Von hier geht Ariſtoteles zum leeren Raum über, — eine alte Frage, womit noch jetzt die Phyſiker nicht zurecht kommen können: was ſie würden, wenn ſie Ariſtoteles ſtudirten; aber es iſt für ſie, als ob der Gedanke überhaupt und Ariſtoteles nicht in der Welt geweſen wäre. „Das Leere, nach den gemeinen Vorſtellungen der Menſchen, ſey ein Raum, in dem kein Körper iſt; und da ſie nun das Körperliche für das Seyende nehmen, ſo nennen ſie das leeren Raum, worin gar Nichts iſt. Die Annahme eines leeren Raums hat beſonders darin ihren Grund: α) Daß man ſie“ — das Negative — „für nothwendig zur Bewegung gehalten (denn ein Körper könne ſich im Vollen nicht bewegen,“ wo er ſich hinbewegt, muß nichts ſeyn); β) beſonders auch „in der Zuſammendrückung der Körper, wo die Theile in die leere Poren hineingehen,“ **) — Begriff der verſchiedenen Dichtigkeit und Veränderung derſelben, nach welchem gleiches Gewicht gleiche Menge der Theile iſt, aber das Leere unterſchieden mehr Volumen giebt.

Ariſtoteles widerlegt dieſe Gründe ſehr geſchickt. Ueberhaupt zuerſt „das Volle kann verändert werden, und die Körper können einander ausweichen, wenn auch kein leerer Raum ſie trennt. Die Körper, die flüſſigen, wie die feſten, werden verdichtet durch das Austreiben deſſen, was in ihnen enthalten war, wie die Luft ausgetrieben wird, wenn Waſſer zuſammengedrückt wird.“ ***)

α) Tiefer ſpricht er dagegen, „daß das Leere die Urſache der Bewegung ſey.“ 1) Ariſtoteles zeigt, „daß das Leere vielmehr die Bewegung aufhebt, und im Leeren wäre vielmehr eine allgemeine Ruhe; es iſt die völlige Gleichgültigkeit, wohin mehr oder weniger etwas bewegt wäre, — dem Leeren eben

*) Physic. IV, 4—5, 2.
**) eod. c. 6.
***) eod. c. 7.

fehlen alle Unterſchiede." .. „Es iſt reine Negation, kein Object, kein Unterſchied, — kein Grund, hier ſtille zu ſtehen oder weiter zu gehen. Der Körper iſt in der Bewegung — und als unterſchieden" — eine poſitive Beziehung, nicht auf das Nichts. 2) „Die Bewegung ſoll darum im Leeren ſeyn, weil es nachgiebt," allein ſo etwas kommt dem Leeren nicht zu; „es wäre daher" nicht Eine Bewegung, ſondern „eine Bewegung nach allen Seiten geſetzt," — allgemeine Zerſtreuung, abſolutes Nachgeben, es iſt nichts für den Körper, kein Zuſammenhalt. — „Ferner ein Gewicht oder Körper bewegt ſich aus zwei Urſachen ſchneller oder langſamer," hat eine beſtimmte Geſchwindigkeit: „Entweder weil das Medium, wodurch er ſich bewegt (Luft, Waſſer, Erde), verſchieden iſt; oder weil das, was ſich bewegt, verſchieden von einander iſt, durch einen Ueberſchuß von Schwere oder Leichtigkeit." *aa*) Bewegung wegen Verſchiedenheit der Dichtigkeit des Mediums. „Das Medium, wodurch er ſich bewegt, iſt Urſache, inſofern es hindert, — am meiſten dasjenige, was ſich gegen ihn bewegt (weniger wenn es bleibt), und was nicht leicht theilbar iſt. Zur Verſchiedenheit der ſpecifiſchen Schwere des Mediums, Luft und Waſſer, hat die Verſchiedenheit der Geſchwindigkeit daſſelbe Verhältniß; wenn doppelt ſo dünn, ſo doppelt ſo geſchwind. Das Leere hat aber kein ſolches Verhältniß zum Körper, daß dieſer ſpecifiſch ſchwerer wäre (*τὸ δὲ κενὸν οὐδένα ἔχει λόγον, ᾧ ὑπερέχεται ὑπὸ τοῦ σώματος*). Der Körper, eine Größe geht ebenſowenig über es hinaus, als die Linie über den Punkt, wenn die Linie nicht aus Punkten zuſammengeſetzt iſt. Das Leere hat kein Verhältniß zum Vollen." *ββ*) „Was den Unterſchied von Schwere und Leichtigkeit," der „an den Körpern ſelbſt betrachtet" werden ſollte, „betrifft, ſo bewegt ſich Jenes ſchneller als Dieſes durch den gleichen Raum. Aber dieſer Unterſchied geſchieht nur im Vollen; denn der ſchwere Körper theilt durch ſeine Kraft das Volle ſchneller." *)

*) Physic. IV, 8.

(Die Vorſtellung von gleicher Bewegung des Schweren und Leichten — reiner Schwere, Gewicht, Materie — iſt eine Abſtraktion, als ob ſie an ſich gleich, nur verſchieden durch Widerſtand der Luft, der zufällig.) Dieſe Anſicht iſt höchſt richtig, und vornehmlich gerichtet gegen eine Menge von Vorſtellungen, die in unſerer Phyſik graſſiren.

β) Ariſtoteles *) kommt nun auf das Zweite, den Unterſchied der ſpecifiſchen Schweren. „Das Leere, meinen Viele, ſey wegen des Lockeren und Feſten," — ſpecifiſch Leichten oder Schweren; jenes ein durchlöcherter Körper, dieſes vollkommene Kontinuität, — oder eine Lockerheit, die dichter und weniger dicht. „„Wenn aus einer Maſſe Waſſer Luft wird, ſo müßte eine gleiche Maſſe Waſſers eine Maſſe von gleicher Größe Luft geben, oder es muß ein leerer Raum ſeyn; denn nur durch ihn iſt die Verdichtung und Verdünnung begreiflich. Das weniger Dichte iſt das, was viele getrennte leere Räume hat."" — αα) „Wenn aber das Leere nicht getrennt werden kann" — und es kann nicht getrennt ſeyn, da ſonſt ein Unterſchied an ihm wäre —, „ſo wenig als der Raum" (oder es iſt der reine Raum, in reiner Kontinuität, das Negative überhaupt, das Negative auf eine ſeyende Weiſe): „ſo findet nichts minder Dichtes Statt." ββ) „Wenn es aber nicht trennbar iſt, und doch etwas Leeres in dem Körper ſeyn ſoll" (als leerer Raum durchdringend): „ſo wäre 1) damit nur die Bewegung nach Oben geſetzt; das Leichte iſt ſo weniger dicht," „„ſo das Feuer,"" das immer nach Oben ſich bewegt, „„deswegen dünn (μανόν).."" 2) „Alsdann ſoll das Leere nicht ſo die Urſache der Bewegung ſeyn, daß in ihm Etwas ſich bewegte, ſondern ſo wie Schläuche, die das in die Höhe tragen, was an ſie angeknüpft iſt. Allein wie wäre es möglich, daß das Leere ſich bewegte, oder ein Ort des Leeren wäre? Denn dieß, wohin es ſich bewegte, wäre das Leere des Leeren (καίτοι πῶς οἷόν

*) Physic. IV, 9.

τε φορὰν εἶναι κενοῦ, ἢ τόπον κενοῦ; κενοῦ γὰρ κενὸν, εἰς ὃ φέρεται) ... Ueberhaupt, wie im Leeren keine Bewegung Statt finden kann, ſo kann auch das Leere nicht ſich bewegen."

Ariſtoteles ſetzt dieſen Vorſtellungen die wahre Natur der Sache entgegen, überhaupt die ideelle Anſicht der Natur: „Daß das Entgegengeſetzte, Wärme und Kälte, und die anderen phyſiſchen Gegenſätze eine und dieſelbe Materie haben, und daß aus dem, was der Möglichkeit" — (dynamiſch in ganz anderem Sinne heutiges Tags, nämlich eine Intenſität, Grad) — „nach iſt, ein der Wirklichkeit nach Seyendes wird; daß die Materie (nicht trennbar iſt, und) nicht ein Anderes wird, ſondern ein und dieſelbe der Zahl (Menge) nach daſſelbe bleibt, wenn ſie Farbe, Wärme und Kälte erlangt. Ebenſo iſt auch die Materie eines kleinen und großen Körpers dieſelbe. Wenn aus Waſſer Luft wird" (dynamiſche, qualitative Veränderung), „ſo bleibt die Materie dieſelbe; ſie wird dieß nicht, indem ſie etwas Anderes zu ſich aufnimmt: ſondern, was ſie der Möglichkeit nach iſt, wird ſie in der Wirklichkeit. Ebenſo wenn ſie aus einem Kleineren ein Größeres, aus einem Größeren ein Kleineres wird. Die viele Luft wird zuſammengepreßt aus einem größeren Volumen in ein kleineres, und umgekehrt ausgedehnt; — bloße Veränderung der Möglichkeit, die Materie bleibt dieſelbe. Die Vermehrung und Verminderung der Wärme, und ihr Uebergang in Kälte iſt daſſelbe (kein" Wärmeſtoff, „Mehr oder Weniger Hinzutreten). So iſt Ein und daſſelbe dicht und weniger dicht," — ganz verſchieden von den phyſiſchen Begriffen, die ein Mehr oder Weniger Materie in das mehr oder weniger Dichte ſetzen, den Unterſchied der ſpecifiſchen Schwere als äußerliche größere Menge der Materie; ſondern ganz dynamiſch, und dynamiſch nicht ſo, daß Ariſtoteles größere Intenſität, ſondern die Intenſität in ihrer Wahrheit als Allgemeines, Möglichkeit ſetzt. Der Unterſchied muß freilich als Größenunterſchied angegeben werden, aber nicht als eine Vermehrung und Verminderung, Verände-

rung der abſoluten Menge der Materie. Intenſität heißt Kraft, heißt Möglichkeit; „dieß iſt intenſiv:“ dieß iſt jetzt dynamiſch, eine größere Möglichkeit, ſeine Wirklichkeit hat abgenommen, — mögliches ὄν nach Ariſtoteles. Kraft erſcheint von der Materie getrennt, Möglichkeit ein Gedankending. Intenſität wieder gerichtet nach Außen gegen Anderes, oder verglichen mit Anderem iſt Kraft, Grad; Größe kommt darum unmittelbar hier herein. Es iſt gleichgültig, ob größere Intenſion größere Extenſion: mehr Luft iſt auf gleichen Grad zu erwärmen fähig, als weniger, durch größere Intenſion, — oder dieſelbe Luft kann dadurch intenſiv wärmer werden.

γ. Zeit. Bei ihrer Unterſuchung erinnert Ariſtoteles,*) „daß wenn man ſie äußerlich“ (ἐξωτερικῶς) „betrachtet, man auf die Vermuthung gerathen müſſe (διαπορῆσαι), die Zeit habe kein Seyn, oder ſie ſey kaum und nur etwas weniges (μόλις καὶ ἀμυδρῶς).“ — ſie ſey nur möglich. „Denn Eine Seite derſelben iſt geweſen, und iſt nicht: die andere wird ſeyn, und iſt nicht; aus dieſen aber beſteht die unendliche und immer ſeyende (die eigentliche) Zeit. Nun ſcheint es aber, daß die Zeit unmöglich aus Solchen beſtehen könne, die nicht ſind. Alsdann von Allem, was theilbar iſt, müſſen einige oder alle Theile ſeyn. Aber die Zeit iſt wohl theilbar; einige Theile aber ſind vergangen, andere werden ſeyn, und es iſt keiner da. Denn das Jetzt iſt kein Theil. Denn der Theil hat ein Maaß,“ quantitative Beſtimmung; aber das Jetzt wird nicht gemeſſen. „Das Ganze muß aus Theilen beſtehen; aber es ſcheint“ weder das Jetzt, noch „die Zeit nicht daraus zu beſtehen,“ — das Jetzt iſt untheilbar, nicht quantitativ. „Ebenſo iſt nicht leicht zu unterſcheiden, ob das Jetzt bleibe, oder immer ein anderes und anderes iſt“ u. ſ. f. „Ferner iſt ſie keine Bewegung und Veränderung. Denn die Bewegung und Veränderung geht in Einem

*) Physic. IV, 10.

vor, das bewegt und verändert wird, oder da, wo ſie vorgeht; die Zeit aber gleicherweiſe allenthalben. Auch iſt Veränderung und Bewegung geſchwinder oder langſamer; ſie nicht."

„Sie iſt aber nicht ohne Veränderung und Bewegung." — Moment der Bewegung, die reine Negativität derſelben; „wo wir keine Veränderung wahrnehmen, ſcheint keine Zeit geweſen zu ſeyn, wie im Schlafe. Sie iſt daher an der Bewegung, aber nicht ſie ſelbſt." Ariſtoteles beſtimmt ſie: „Wir ſagen dann, daß Zeit iſt, wenn wir das Vor und Nach an der Bewegung bemerken; dieſe beſtimmt ſich alſo, daß wir ſie für Anderes und Anderes nehmen (ἕτερόν τι λαβεῖν), und zwiſchen ihnen wieder ein Anderes, als Mittleres. Wenn wir die beiden Extreme des Schluſſes als ein Anderes denken als die Mitte, und die Seele als Zwei das Jetzt ſagt, das eine das Vorhergehende, das andere das Nachfolgende: dann ſagen wir, es ſey Zeit. Was durch das Jetzt (τῷ νῦν) beſtimmt iſt und zu Grunde gelegt wird, heißen wir Zeit. Dagegen wenn wir das Jetzt als Eins empfinden" (zugleich), „und nicht als das Vorhergehende oder Nachfolgende in der Bewegung, oder es ſelbſt wohl, nicht aber als Früheres und Späteres von irgend Einem: ſcheint uns keine Zeit geweſen zu ſeyn; wenn keine Bewegung, keine Zeit." (Es iſt merkwürdig, wir, Theils empfinden das Jetzt, Theils denken das Vor und Nach.) Bei der Langeweile iſt ſo immer daſſelbe. „Die Zeit iſt daher die Zahl der Bewegung, nach dem Vor und Nach; ſie iſt nicht die Bewegung ſelbſt, ſondern inſofern die Bewegung eine Zahl hat. Das Maaß des Mehr oder Weniger iſt durch die Zahl, die größere oder geringere Bewegung aber durch die Zeit. Wir nennen aber Zahl ebenſowohl das, was gezählt wird, als womit wir zählen; Zeit aber iſt nun nicht die Zahl, mit der wir zählen, ſondern die gezählt wird, — Einheit, daſſelbe, verſchieden nur nach dem Anders und Anders ... Das Jetzt iſt, was die Einheit der Zahl iſt. Die Zeit iſt ferner durch das Jetzt zuſammenhängend (kontinuirlich) und unter-

ſchieden ... Das Jetzt iſt daſſelbe, was ſeyn wird (es iſt alle Zeit); dem Seyn nach aber iſt es ein Anderes." *) Eins, als Allgemeines, iſt getödtetes Jetzt; es iſt immer daſſelbe, — Allgemeinheit.

„Das Jetzt iſt die Kontinuität der Zeit, und ihre Theilung oder die Unterſcheidung der beiden Momente des Vor und Nach. Es gleicht dadurch dem Punkte" (denn auch er iſt die Kontinuität der Linie und ihre Unterſcheidung, ihr Princip und ihre Grenze); „aber nicht, wie ein bleibender Punkt. Denn es theilt die Zeit der Möglichkeit nach," — das Jetzt iſt Theilbarkeit, die Momente ſind nur ideelle Momente; „und inſofern es ein Solches iſt, iſt es immer ein Anderes. Es iſt aber zugleich immer ein und daſſelbe; inſofern wir die Linie theilen, entſtehen uns immer andere und andere Punkte für den Gedanken: inſofern ſie aber Eine iſt, iſt nur Ein Punkt. So iſt das Jetzt Theils die Theilung der Zeit der Möglichkeit nach, Theils die Grenze und Einheit beider," — als theilend allgemeiner Punkt, und dieſes allgemeine Eins iſt wieder nur Eins als wirkliches; aber dieß wirkliche iſt nicht ein ruhendes Eins, ſondern wieder immer und immer ein anderes, — ſo hat die Einzelnheit die Allgemeinheit an ihm, als ſeine Negativität. „Es iſt aber daſſelbe, und nach Einem und demſelben die Theilung und die Vereinung," **) — in einer und derſelben Rückſicht, unmittelbar das abſolute Gegentheil von dem Geſetzten als ſeyend; beim Raume ſind die Momente umgekehrt nicht geſetzt als ſeyende, ſondern an ihm erſt tritt dieſes Seyn und ſeine Bewegung und Widerſpruch hervor. Die Verſtandes-Identität iſt ſo gar nicht Princip nach Ariſtoteles; Identität und Nicht-Identität iſt ihm Ein und daſſelbe. Die Zeit iſt: α) Jetzt iſt nur Jetzt; β) Vergangenheit und Zukunft ſind verſchieden vom Jetzt, aber auch

*) Physic. IV. 11.
**) eod. c. 13.

nothwendig hängen ſie zuſammen, Jetzt iſt nicht ohne Vor und Nach, ſie ſind Wahrnehmungen; γ) alſo ſind ſie in Einem, Jetzt, Grenze, d. i. Vereinigung und Unterſcheidung.

c. Ariſtoteles geht dann über zur realiſirten Bewegung oder Veränderung, zu den phyſikaliſchen Proceſſen.

α. Von dem weiteren Detail, worein ſich Ariſtoteles *) einläßt, führe ich nichts an als ſeinen Uebergang und Unterſcheidung der Veränderung und Bewegung. „In der Bewegung iſt ein erſtes Bewegendes, und ein Bewegtes, und eine Zeit, Worin; außer dieſem: Woraus, Wohin. Denn alle Bewegung iſt aus Einem und zu Einem; denn das zuerſt Bewegte, und zu Dem es bewegt wird, und aus Welchem, iſt verſchieden: Holz, Wärme und Kälte.“ Vorhin die reine Bewegung, hier die Bewegung an einem Dinge. „Die Bewegung iſt in dem Holze, nicht in der Form; denn es bewegt nicht, noch wird bewegt die Form oder der Ort oder die Größe: ſondern“ (in der Ordnung, wie ſie folgen) „iſt Bewegtes, und Bewegendes, und zu Dem bewegt wird. Dasjenige mehr Wozu, als aus Dem bewegt wird, wird Veränderung (μεταβολή) genannt. Daher auch das Vergehen (φθορά) in das Nichtſeyn Veränderung iſt, indem das Untergehende ſich aus dem Seyenden verändert; und das Entſtehen in das Seyende, aus dem Nichtſeyenden.“ Die Bemerkung iſt dahin zu deuten: Veränderung iſt Bewegung am Realen als ſolchem, daher das Erſte, ideale Veränderung, Bewegung als ſolche iſt; und erſt die realwerdende Bewegung wird als Veränderung, d. h. eben erſt in der Beziehung Wozu, als in der Woraus, — denn dieſe Woraus iſt eben, wo die Veränderung noch nicht real iſt, wo ſie noch Bewegung iſt.

β. Wieder eine andere Form der Unterſcheidung von Bewegung und Veränderung. Die Veränderung theilt Ariſtoteles ferner vierfach ein: „in Veränderung aus einem Sub-

*) Physic. V. 1

jekt in ein Subjekt (ἐτεροίωσις); oder aus einem Nicht-Subjekt in ein Nicht-Subjekt; oder aus einem Nicht-Subjekt in ein Subjekt; oder aus einem Subjekt in ein Nicht-Subjekt. α) Die Eine, aus einem Nicht-Subjekt in ein Nicht-Subjekt," die in der allgemeinen Eintheilung auch vorkommen kann, „iſt keine Veränderung," bloß gedacht; „denn ſie enthält keinen Gegenſatz," — allein ideell, Gedanke, Moment iſt Nicht-Subjekt, aber Ariſtoteles meint die wirkliche Erſcheinung. β) „Die aus Subjekt in Subjekt iſt Bewegung als ſolche;" es iſt das Uebergehende daſſelbe, bleibt, — kein Anderswerden des Wirklichen, bloß formell. γ) „Aus Nicht-Subjekt in Subjekt iſt Erzeugung. δ) Aus Subjekt in Nicht-Subjekt Untergang." Merkwürdig iſt der Gegenſatz der materialiſirten Bewegung (Veränderung) und der bloß formellen Bewegung.

γ. Von da kommt er (Buch VI) zur Betrachtung der zenoniſchen Dialektik dieſer Bewegung und Veränderung — auf die unendliche Theilbarkeit —, die wir ſchon geſehen. Ariſtoteles löſt ſie durch das Allgemeine: Sie ſind eben dieſer Widerſpruch, das in ſich Entgegengeſetzte, Allgemeine; ihre Einheit, das, worein ihre Momente ſich auflöſen, iſt nicht ein Nichts. Nicht: Die Bewegung und Veränderung iſt nicht; ſondern ein Negatives und Allgemeines, das Negative ſelbſt wieder als poſitiv geſetzt, — Theilbarkeit.

δ. Ferner bemerkt Ariſtoteles *) gegen die Atome und ihre Bewegung, „daß das Untheilbare keine Bewegung und Veränderung habe;" umgekehrt gegen jenes Zenoniſche: Es iſt nur einfaches, untheilbares Seyn, und nicht Bewegung. Ariſtoteles ſagt gegen die Atome daſſelbe: Das Atom iſt einfaches, untheilbares Seyn; es kann ſich alſo nicht verändern, oder es hat eben keine Wahrheit. Veränderung iſt nicht an ihnen, noch von

*) Physic. VI, 10.

Laſter, Tugend; Bewegung an und für ſich ſelbſt eben an ihnen ohne Wahrheit.

c. Reine Idealität der Veränderung, oder ſie gehört ganz der Form an. Wichtig iſt dann noch dieſe Beſtimmung, „daß, was verändert wird, allein das Sinnliche, Empfindbare iſt; und die Form und Geſtalten, Habitus (Gewohnheit, wie Tugend und Laſter) nicht verändert werden. Form u. ſ. f. entſteht und verſchwindet an einem Dinge; aber was entſteht und vergeht, wird nicht verändert." Oder: Der Inhalt der Veränderung iſt unveränderlich; die Veränderung als ſolche gehört zur bloßen Form. „Habitus ſind entweder Tugend oder Laſter. Tugend iſt eine Vollendung (τελείωσις), Erreichung ſeines Zwecks, wenn Etwas ſeine Natur erreicht hat; Laſter aber iſt das Vergehen und Nichterreichen deſſelben. Sie ſind nicht Veränderungen, ſondern ſie entſtehen und vergehen nur." *) Oder der Unterſchied wird zu einem Unterſchiede des Seyns und Nichtſeyns, — ſinnlicher Unterſchied.

γ. Die erſte reale oder phyſiſch ſeyende Bewegung. Näher tritt nun von dieſen Begriffen Ariſtoteles dem Realen. α) „Das erſte Weſen der Bewegung iſt ſelbſt unbewegt;" **) und β) „die abſolute Bewegung iſt die Kreisbewegung. Dieſe Bewegung iſt ohne Entgegenſetzung. (Eine unendliche geradlinigte Bewegung iſt ein leeres Gedankending; denn Bewegung iſt nothwendig zu Etwas, — Zweck.) Denn von B nach A und von A nach B iſt daſſelbe; und die Bewegung iſt zu betrachten nach dem Orte des Ausgangs und des Endzwecks." ***) Die Vorſtellung, die himmliſchen Körper würden ſich für ſich in gerader Linie fortbewegen, wenn ſie nicht zufälliger Weiſe in die Anziehungs-Sphäre der Sonne kämen, iſt

*) *Physic. VII*, 3.
**) *eod. VIII*, 6.
***) *eod. c.* 8—9, *passim*; *de Coelo I*, 4.

ein leerer Gedanke. Er zeigt dann,*) „daß der ganze Himmel weder entſtanden, noch fähig iſt zu vergehen, ſondern Einer und ewig iſt: weder Anfang noch Ende in der ewigen Zeit hat, ſondern die unendliche Zeit in ſich ſelbſt eingeſchloſſen enthält.“ Alle anderen Vorſtellungen ſind ſinnliche, die von dem Weſen zu ſprechen meinen, aber immer nur ſinnliche Vorſtellungen vor ſich haben; in dieſen Vorſtellungen iſt immer das vorhanden, was ſie meinen ausgeſchloſſen zu haben. α) Der Anfang der Entſtehung — vorher das Leere — iſt eben das Ruhende, Sichgleiche; d. h. die ewige Materie, unentſtanden, geſetzt vor der Entſtehung. β) Vor der Entſtehung iſt Nichts (wollen ſie nicht Wort haben), erſt Etwas im Entſtehen; d. h. die Bewegung iſt mit dem Etwas, — wo Realität, iſt Bewegung. Aber ſie bringen jenes Leere, Sichgleiche, ewige Materie, — und dieß Nichts nicht zuſammen.

η. „Dasjenige, was dieſe“ abſolute „Kreisbewegung hat, iſt weder ſchwer noch leicht. Denn das Schwere iſt, was ſich nach Unten, das Leichte, was ſich in die Höhe bewegt.“ In der neueren Phyſik erhalten die himmliſchen Körper Schwere, wollen in die Sonne ſtürzen, — aber thun's nicht, wegen einer anderen Kraft. „Es iſt,“ wie ſchon erinnert, „unzerſtörbar und unerzeugt, ohne Ab- und Zunahme, ohne alle Veränderung; ... es iſt verſchieden von Erde, Feuer, Luft und Waſſer; es iſt, was die Alten Aether genannt haben, als den oberſten Ort, von dem beſtändigen Laufen (ἀεὶ θεῖν) in unendlicher Zeit.“ **) Das Nebeneinander fängt aber an, immer mehr aufzufallen.

9. Dieß ſcheint dann die ewige Materie zu ſeyn, beſtimmt nicht ausgedrückt, bleibt ſo ſtehen, wie in unſerer Vorſtellung der Himmel. Ariſtoteles zeigt,***) „daß die Elemente nicht aus Einem Körper entſpringen, ſondern aus einander

*) De Coelo II, 1.
**) De Coelo I, 3.
***) De Coelo III, 6

Denn in der Entſtehung wären ſie entweder aus einem Unkörperlichen oder einem Körper. Aus einem Unkörperlichen, — ſo iſt dieß das Leere des beſtimmten Körperlichen; denn das Leere iſt eben das unmittelbar Körperloſe. Aber auch nicht aus einem Körperlichen; denn ſonſt iſt es ſelbſt ein körperliches Element." Es bleibt nur übrig, daß die Elemente auseinander entſpringen. Es iſt zu bemerken, daß Ariſtoteles unter Entſtehung die wirkliche Entſtehung verſteht, nicht den Uebergang aus dem Allgemeinen in die Einzelnheit (er betrachtet überhaupt nicht das Allgemeine, wie es das Negative an ihm ſelbſt hat; ſonſt wäre das Allgemeine eben die abſolute Materie, deren Allgemeinheit, als Negativität, geſetzt iſt oder reell iſt): ſondern Entſtehung Eines beſtimmten Körperlichen, nicht aus ſeinem Grunde, ſondern aus dem Entgegengeſetzten als ſolchem.

c. Deduktion der vier Elemente. Von da kommt er auf die Elemente, von denen er eine Art Konſtruktion macht. Es iſt merkwürdig. Ariſtoteles zeigt nun, daß es vier Elemente geben müſſe, auf folgende Weiſe. Vom Schweren und Leichten geht er aus (Attraktion, und Centrifugal-Kraft); ſie ſind die Grundbeſtimmungen. „Das Körperliche geht, ſeiner Bewegung nach, entweder nach Oben oder Unten, — iſt entweder leicht oder ſchwer, und zwar nicht nur im Verhältniß (relativ), ſondern es iſt abſolut Leichtes und abſolut Schweres, — jenes nach Oben an das Extrem des Himmels, dieß nach Unten in die Mitte." *) „Zwiſchen dieſen ſind Mittlere, Andere als ſie, welche ſich zu einander verhalten, wie jene. Jene Extreme nun ſind Erde und Feuer, dieſe Luft und Waſſer;" **) „Luft und Waſſer hat, das Eine Schwere, das Andere Leichtigkeit." ***) „Waſſer ſchwebt unter Allem außer der Erde, und die Luft über Allem außer dem Feuer. Deswegen giebt es nun dieſe vier Materien,

*) *De Cœlo IV*, 4.
**) *De Cœlo IV*, 3
***) *De Cœlo IV*, 4

aber so vier Materien, daß sie Eine gemeinschaftliche haben; besonders da sie aus einander entstehen, ihr Seyn aber ein Anderes ist," *) — er bezeichnet nicht jenen Aether. α) Es ist zu bemerken, daß Aristoteles gar nicht diesen Begriff der Elemente hatte, der in neueren Zeiten gilt, daß das Element einfach seyn müsse; deswegen ist man wunderklug, daß wir Wasser u. s. f. für Elemente halten. Eine solche Einfachheit des Seyenden, einfache Bestimmtheit ist eine Abstraktion, hat keine Realität; rothe Farbe, — nichts Reales, — ist einfach in diesem Sinne, eine Abstraktion. Das Moment muß selbst Realität haben, ist, als Einheit Entgegengesetzter, auflösbar. Aristoteles läßt die Elemente (wie wir schon bei Früheren sahen) auseinander entstehen, aber nicht diese unvertilgbare Einfachheit; denn das Einfache wäre keiner Bewegung und Veränderung fähig. Den wüsten Begriff des Bestehens aus Theilen kennt er hier gar nicht, im Gegentheil streitet genug dagegen, z. B. in Beziehung auf Anaxagoras. **) „Neutralität" ist Allgemeinheit als Einheit nicht begriffen, wo der Sauerstoff nicht mehr als solcher darin. Hier ist nun aber ein Uebergehen des einen Elements in das andere, ganz entgegengesetzt unserer Physik, welche Feuer, Luft u. s. w. nur absolut als mit sich identisch betrachtet. β) Diese Grundbestimmungen sind nicht erschöpfend.

κ. Momente des realen Processes in Beziehung auf Bewegung. Ich führe noch an, daß Aristoteles endlich zu den „Principien des fühlbaren Körpers" übergeht; — Elemente im Processe, wie vorhin nach ihrer ruhenden Bestimmtheit. Er schließt die Beziehungen, die für Gesicht, Geruch u. s. f. sind, aus; jene zieht er vor als diese, die für den Sinn des Schweren oder Leichten. Schwer und Leicht, die Grundbestimmungen, diese sind in Differenz als empfindbar, — jenes

*) *De Coelo IV*, 3.
**) *eod. III*, 4.

für ſich, dieß für Anderes. Als dieſe Principien giebt er „Warm und Kalt, Trocken und Feucht“ an;*) — Uebergang der Elemente in empfindbaren Beziehungen. Er ſagt nun, „daß vier Dinge, die vier Elemente (Principien), eigentlich ſechs Beziehungen auf einander haben, — aber das Entgegengeſetzte hier nicht verbunden werden könne, — das Feuchte nicht auf's Trockene, das Warme nicht auf's Kalte. So giebt es vier Verbindungen der Elemente: α) Warmes und Trockenes; β) Warmes und Feuchtes; γ) Feuchtes und Kaltes; δ) Trockenes und Kaltes. Und dieſe Verbindungen folgen jenen erſten Elementen; ſo daß alſo Feuer Warm und Trocken, Luft Warm und Feucht (Dunſt), Waſſer Kalt und Feucht, Erde Kalt und Trocken.“**) Hieraus macht er nun „die gegenſeitige Verwandelung der Elemente in einander“ ſo begreiflich. „Das Entſtehen und das Vergehen geht aus dem Gegentheil und in das Gegentheil. Alle haben einen Gegenſatz gegeneinander;“ alle ſind als das Nichtſeyn gegen das Seyn des Anderen, Wirklichkeit und Möglichkeit. „Unter dieſen nun haben einige einen gleichen Theil gemeinſchaftlich. Aus Feuer wird Luft, ſie haben die Wärme gemeinſchaftlich; wenn nun in der Luft die Feuchtigkeit überwunden wird, wird Feuer. Hingegen bei denen, die nichts mit einander gemeinſchaftlich haben, wie Erde (Kalt und Trocken) und Luft (Warm und Feucht), ſo geht die Verwandelung langſamer.“ Die ganze Verwandelung der Elemente in einander, der Natur-Proceß, iſt ein Kreislauf ihrer Verwandelungen.***) Dieß iſt unbefriedigend; weder die einzelnen ſind begriffen, noch das Uebrige ein Ganzes.

In der That geht nun Ariſtoteles an der Meteorologie eben zur Betrachtung des allgemeinen Natur-Proceſſes über. Allein wir ſind hier mit ihm an ſeine Grenze gekommen. Hier

*) *De generat. et corrupt. II*, 2.
**) *eod. c.* 3.
***) *eod. c.* 4.

im natürlichen Proceß hört das einfache Beſtimmen als ſolches zu gelten auf, und verliert ganz ſein Intereſſe, — dieſe Manier des fortgehenden Beſtimmens. Denn eben im realen Proceſſe iſt es, wo dieſe Beſtimmtheiten, dieſe beſtimmten Begriffe, immer wieder ihre Bedeutung verlieren und zu ihrem Gegentheile werden, — wo eben dieſe gleichgültige Reihe ſich zuſammendrängt und vereint. Im Beſtimmen der Zeit und der Bewegung ſahen wir ihn ſelbſt wohl entgegengeſetzte Beſtimmungen ſo vereinen. Aber die Bewegung in ihrer wahrhaften Beſtimmung müßte Raum und Zeit an ſich zurücknehmen: ſich darſtellen, wie ſie die Einheit dieſer ihrer realen Momente, und wie ſie an ihnen ſich darſtellt, — wie dieſes Ideelle zur Realität kommt. Noch mehr aber müßten jetzt die folgenden Momente, das Fruchte, Wärme u. ſ. f., ſelbſt unter den Begriff des Proceſſes zurücktreten. Aber die ſinnliche Erſcheinung fängt hier an, die Oberhand zu gewinnen; das Empiriſche hat eben die Natur der vereinzelten Weiſe, auseinanderzufallen. Die empiriſche Erſcheinung wächſt dem Denken über den Kopf, der nur noch allenthalben das Zeichen der Beſitznahme ausdrückt, aber ſie nicht mehr ſelbſt durchdringen kann, da ſie aus dem Ideellen zurücktritt, wie Zeit und Raum und Bewegung noch waren.

Der Schatz des Ariſtoteles iſt ſeit Jahrhunderten ſo gut als unbekannt.

3. Philoſophie des Geiſtes.

Andere Seite, Philoſophie des Geiſtes. Hier findet ſich auch zuerſt bei Ariſtoteles in einer Reihe von Werken, die ich anführen will, die Unterſcheidung der beſonderen Wiſſenſchaften derſelben ausgeführt. Seine drei Bücher „Ueber die Seele“ überhaupt betrachten Theils die abſtrakte allgemeine Natur der Seele, vorzüglich aber nur widerlegungsweiſe, mehr aber dann ſehr ſchwer und ſpekulativ ihre Natur an ihr ſelbſt; nicht ihr Seyn, ſondern die beſtimmte Weiſe und Möglichkeit ihrer Wirk-

ſamkeit, — dieß iſt ihm ihr Seyn und Weſen. Es ſind uns alsdann einige beſondere Schriften „Von der Empfindung und dem Empfindbaren," „Von Erinnerung und Gedächtniß," „Vom Schlafen und Wachen," „Vom Träumen," „Von der Weiſſagung (μαντική) aus Träumen," auch eine „Phyſiognomik" vorhanden; Ariſtoteles hat die Betrachtung keiner empiriſchen Seite und Erſcheinung verſchmäht, wie im Natürlichen, ſo auch im Geiſtigen. — In Rückſicht auf die praktiſche Seite hat er ebenſo zuerſt für den Hausvater durch ein „ökonomiſches" Werk (οἰκονομικά) geſorgt; alsdann für den einzelnen Menſchen durch eine Moral und „Ethik," Theils Unterſuchung über das höchſte Gut, den abſoluten Endzweck, Theils eine Lehre der einzelnen Tugenden, — immer faſt ſpekulativ, und mit geſundem Menſchenverſtand. Endlich aber hat er in ſeiner „Politik" eine Darſtellung der weſentlichen Staatsverfaſſung und der verſchiedenen Arten von Staatsverfaſſung, nach der empiriſchen Seite, daß Ariſtoteles dieſe verſchiedenen Arten durchgeht: und in ſeinen Politien eine Darſtellung der wichtigſten Staaten gegeben; da haben wir nicht Alles.

Auf der anderen Seite ſteht ſeine Wiſſenſchaft des abſtrakten Denkens, eine „Logik," Ὄργανον genannt, zu dem mehrere Schriften gehören, — die Quelle und das Lehrbuch der logiſchen Darſtellungen aller Zeiten, die zum Theil nur ſpeciellere Ausführungen waren, wodurch ſie ſteifer, matt, unvollkommen und rein formell werden mußten; — von der noch in den neueſten Zeiten Kant geſagt, daß ſeit Ariſtoteles die Logik, wie die reine Geometrie ſeit Euklid, eine vollendete Wiſſenſchaft ſey, die keine Verbeſſerung und Veränderung mehr erhalten hat.

1. Es iſt ſchon bemerkt, daß ſeine Lehre von der Seele das ſogenannte Metaphyſiſche weniger behandelt, und mehr die Weiſe ihrer Thätigkeit. In der Lehre von der Seele dürfen wir bei Ariſtoteles nicht erwarten, eine Metaphyſik von der Seele

zu finden. Denn jenes sogenannte metaphysische Betrachten setzt die Seele eigentlich als ein Ding, und betrachtet sie, z. B. was sie für ein Ding, ob sie ein einfaches u. s. f. sey. Mit solchen abstrakten Bestimmungen beschäftigt sich der konkrete spekulative Geist des Aristoteles nicht; er ist weit davon entfernt. Im Allgemeinen sind es ebenso eine Reihe fortgehender Bestimmungen, die nicht als ein Ganzes nach der Nothwendigkeit sind zusammengeeint; Jedes in seiner Sphäre ist aber ebenso richtig, als tief gefaßt.

Aristoteles *) bemerkt zuerst im Allgemeinen: „Es scheint, die Seele müsse Theils betrachtet werden als für sich trennbar vom Körper" in ihrer Freiheit, „da sie im Denken für sich selbst ist: Theils aber, da sie in den Affekten als so ungetrennt eins mit dem Körperlichen erscheint, auch als nicht trennbar von demselben; die Affekte zeigen sich als materialisirtes Denken oder Begriff (λόγοι ἔνυλοι)," — als materielle Weisen des Geistigen. Hieran schließt sich so eine gedoppelte Betrachtungsweise der Seele, die Aristoteles auch kennt: die rein rationelle oder logische, und die physische oder physiologische (διαλεκτικὸς καὶ φυσικός), die wir zum Theil noch bis jetzt neben einander fortgehen sehen. „Nach der einen Seite werde z. B. der Zorn betrachtet als eine Begierde der Wiedervergeltung oder dergleichen: nach der anderen als ein Aufbrausen des Herzblutes, des Warmen" im Menschen; „und jenes wird die rationelle, dieses die materielle Betrachtung des Zorns seyn. Wie wenn der Eine das Haus bestimme als eine Beschützung gegen Wind, Regen u. s. f., und sonstige Verwahrung: der Andere, daß es aus Holz und Steinen bestehe; der Eine giebt die Bestimmung und die Form (Zweck) des Dinges an, der Andere seine Materie und Nothwendigkeit."

Näher „bestimmt" Aristoteles **) „das Wesen der

*) De Anima I, 1.
**) eod. II, 1.

Seele" so, daß er an drei Momente erinnert. Er sagt: „Es giebt dreierlei Seyn: α) Materie (ὕλη), die nichts für sich ist; β) die Form (μορφή), und das Allgemeine (καὶ εἶδος), nach der Etwas Dieses ist; γ) ein Seyn, in dem die Materie als Möglichkeit ist, und dessen Form (Idee) die Thätigkeit (Wirksamkeit, ἐντελέχεια)," — die Materie existirt hier nicht als Materie, ist nur an sich. „Die Seele ist die Substanz (οὐσία) als Form des physischen organischen Körpers, der der Möglichkeit nach das Leben hat; ihr εἶδος ist Entelechie, wodurch er ein Körper, und ein beseelter, ist. Diese Wirksamkeit erscheint auf eine doppelte Weise: entweder wie die Wissenschaft, oder wie die Anschauung (Theorie). Die Seele in ihrer Existenz ist entweder wachend, oder schlafend; das Wachen entspricht dem Anschauen, der Schlaf aber dem Haben und Nichtwirksamseyn. Das Erste aber der Entstehung nach ist die Wissenschaft," das Bewußtseyn, was zur Form gehört, deren höchste Weise das Denken ist; — „die Seele ist also die erste Wirksamkeit eines physischen, aber organischen Körpers." In dieser Rücksicht ist es, daß Aristoteles der Seele die Bestimmung giebt, die Entelechie zu seyn.

Dann kommt er auf die Frage nach der Beziehung von Leib und Seele auf einander. „Man darf deswegen" — weil sie die Form ist — „nicht fragen, ob Seele und Leib eins seyen" (dieß solle man nicht sagen, daß sie eins seyen); „wie man nicht fragt, ob das Wachs und seine Form eins seyen, überhaupt nicht die Materie und ihre Formen eins sind," — nicht ein Verhältniß von Eins, Materialismus. „Denn das Eins und das Seyn wird auf mannigfache Weise gesagt:" Ding und Eigenschaften, Subjekt und Prädikat; Haus ist Eins, eine Menge Theile. Identität ist eine ganz abstrakte, daher oberflächliche und leere Bestimmung; „das wesentliche Seyn aber ist die Wirksamkeit (Entelechie)." Sie haben nicht gleiche Würdigkeit in Ansehung des Seyns, das wahrhaft würdige Seyn

hat nur die Entelechie; die Identität ist nur als solche Entelechie zu fassen, — unsere Idee. Jenes ist eine oberflächliche Frage, wo Beide als Dinge betrachtet werden; dieß ist nicht ihr Wesen, sondern es ist zu fragen, ob die Thätigkeit eins ist mit ihrem Organe.

Bestimmtere Erläuterung dieses Verhältnisses. „Die Seele ist die Substanz, aber die Substanz nur nach dem Begriffe (κατὰ τὸν λόγον); oder die Form, der Begriff ist hier das Seyn selbst, diese Substanz selbst. Z. B. wenn ein physischer Körper, eine Art, zu seiner Substanz diese Form hätte, Art zu seyn: so würde diese seine Form seine Seele seyn; und wenn er aufhörte, es zu seyn: so wäre er keine Art mehr, sondern es bliebe nur noch der Namen übrig. Aber eines solchen Körpers Form und Begriff, wie einer Art, ist die Seele nicht; sondern" die Seele ist die Form „eines solchen, der das Princip der Bewegung und Ruhe in ihm selbst hat." Die Art hat nicht das Princip ihrer Form an ihr selbst, sie macht sich nicht selbst dazu; oder ihre Form, ihr Begriff ist nicht ihre Substanz selbst, — sie ist nicht durch sich selbst thätig. „Wenn z. B. das Auge für sich ein Lebendiges wäre, so würde das Sehen seine Seele seyn; denn das Sehen ist das Wesen (οὐσία) des Auges nach seinem Begriffe. Das Auge aber, als solches, ist nur die Materie des Sehens; wenn das Sehen verloren ist, so ist es nur Auge noch dem Namen nach, wie eins von Stein oder ein gemaltes." Wenn wir fragen, was ist die Substanz des Auges: sollen Nerven, Humore, Häute Substanz seyn; Aristoteles sagt aber im Gegentheil, das Sehen selbst sey Substanz, jenes nur der leere Name. „Wie sich dieß so im Einzelnen verhält, so verhält es sich auch im Ganzen. Nicht ein Solches, das die Seele weggeworfen, ist die Möglichkeit zu leben, sondern welches Leben hat. Saamen und Frucht ist so ein Körper, der der Möglichkeit nach ist. Wie das Hauen" (Art), „Sehen, so ist das Wachen überhaupt die Thätigkeit (Wirksamkeit); das Kör-

perliche aber nur die Möglichkeit," nicht das Reale, — und die Seele ist sein Seyn, seine Entelechie, seine Substanz. „Aber nach diesem Verhältniß ist das" (lebende) „Auge das Sehen und der Augapfel" (dieser nur die Möglichkeit), — das gehört zusammen; „so ist auch Seele und Leib das Lebendige, beide sind also nicht zu trennen. (Es ist aber noch nicht klar (ἄδηλον), ob die Seele so die Thätigkeit des Körpers sey, wie der Steuermann des Schiffs)." Substanz ist thätige Form; die ὕλη ist nur der Möglichkeit nach, nicht wahrhafte Substanz. Dieß ist ein wahrhaft spekulativer Begriff.

„Die Seele ist also als das Princip der Bewegung und als Zweck (οὗ ἕνεκα) und als Seyn (Substanz, οὐσία) der lebendigen Körper: Ursache," das Hervorbringende; — die Ursache dem Zwecke nach, d. h. die Ursache, die sich selbst bestimmende Allgemeinheit ist. „Das Leben ist das Seyn der Lebendigen; sie ist dieses Seyn. Alsdann ist die Seele der existirende Begriff (τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια) des der Möglichkeit nach Seyenden," — eben insofern er „die Entelechie" dessen ist, was nur potentiâ ist; ihr Verhältniß ist, daß sie die Substanz nach dem Begriffe, die Wirksamkeit ist. „Auch der Zweck; wie der Gedanke, so auch die Natur thut zu Etwas. Alle Theile sind Organe derselben." *) Möglichkeit, Materielles ist nur an sich, — unorganische Welt.

Aristoteles **) giebt nun weiter an, „daß die Seele auf dreifache Weise zu bestimmen sey, und zwar als ernährende, empfindende und verständige (denkende) Seele, dem Pflanzenleben, dem thierischen und dem menschlichen Leben entsprechend. Die ernährende Seele, wenn sie allein ist, ist sie, die den Pflanzen zukommt, — vegetative Seele; wenn sie zugleich empfindend ist, ist sie die thierische Seele; und sowohl ernährend, empfin-

*) De Anima II, 4.
**) cod. II, 2—3.

dend, als auch verständig, ist sie die des Menschen." Der Mensch hat so ebenso die vegetative, als auch die empfindende Natur in sich vereinigt; — ein Gedanke, der auch so in der neueren Natur-Philosophie ausgedrückt wird, daß der Mensch auch Thier und Pflanze ist, und der gegen das Abscheiden und Trennen der Unterschiede dieser Formen gerichtet ist. Jene Unterscheidung ist auch in neueren Zeiten wieder erweckt in Betrachtung des Organischen; und es ist sehr wesentlich, diese beiden Seiten zu unterscheiden. „Die Frage ist, inwiefern diese als Theile trennbar sind."

Was nun das Verhältniß dieser drei Seelen ist, wie man sie nennen kann, indem man sie jedoch mit Unrecht so scheidet: so bemerkt Aristoteles hierüber ganz richtig, „daß nicht eine Seele zu suchen sey, welche das Gemeinschaftliche derselben sey, und in keiner bestimmten und einfachen Form Einer jener Seelen gemäß sey," — als Theile verschiedener Wesen. Dieß ist eine tiefe Bemerkung, wodurch sich das wahrhaft spekulative Denken unterscheidet vom bloß logisch formellen Denken. „Wie unter den Figuren auch nur das Dreieck und die anderen bestimmten Figuren," Quadrat, Parallelogramm u. s. f., „wirklich Etwas seyen. Denn das Gemeinschaftliche ist die Figur; diese allgemeine Figur, die gemeinschaftlich ist, ist aber nicht," ist nichts Wahrhaftes, ist das Nichts, ein leeres Gedankending, ist nur ein Abstraktum. „Hingegen das Dreieck ist die erste Figur, die wahrhafte, allgemeine, welche auch im Viereck u. s. f. vorkommt," — die Figur auf die einfachste Bestimmung zurückgeführt. Einer Seits steht das Dreieck so neben dem Quadrat, Fünfeck u. s. f., als ein Besonderes neben diesen; aber — und dieß ist der große Sinn des Aristoteles — es ist die wahrhafte Figur, die wahrhaft allgemeine Figur. „Ebenso ist es mit dem Beseelten. Die ernährende, die empfindende Seele ist auch in der verständigen;" — und man muß nicht die Seele als ein Abstraktum suchen. „Die ernährende Seele ist die Natur der

Pflanze; diese vegetative Seele — die erste, welche Thätigkeit — ist aber auch in der empfindenden Seele, aber da ist sie nur der Möglichkeit nach," — da ist sie nur als das Ansich, das Allgemeine. Die vegetative Seele im Verhältniß zu der empfindenden ist nur potentiâ, nur ein Ideelles, Inhärirendes an ihr, wie ein Prädikat am Subjekte. Und ebenso ist im Verhältniß zur denkenden Seele die empfindende nur Prädikat an jener, als dem Subjekte. „In der verständigen Seele sind wieder die beiden anderen enthalten," aber nur als ihr Objekt, oder als ihre Möglichkeit, — nur das Ansich. Dieß Ansich ist nicht hoch zu stellen, wie dieß im formellen Denken wohl geschieht: es ist nur die potentia, das Allgemeine, nur die Möglichkeit; das Fürsich ist dagegen die unendliche Rückkehr in sich, ihm kommt die Energie und Entelechie zu. Wir können auch diesen Ausdruck näher bestimmen. Wir sprechen z. B. vom Objektiven, vom Realen, von Seele und Körper, empfindenden organischen Körper und vegetativer Natur; so nennen wir das Körperliche das Objektive, die Seele das Subjektive. So ist das Objektive nur die Möglichkeit, nur dieß, Ansich zu seyn; und das Unglück der Natur ist eben, nur an sich, nicht für sich, der Begriff zu seyn. Im Natürlichen, im Vegetativen ist auch wieder die Entelechie; aber diese ganze Sphäre ist wieder nur das Objektive, das Ansich in der höheren. Dieß Ansich erscheint wieder als die Realität für die Entwickelung der Idee, hat zwei Seiten, zwei Wege; das Allgemeine ist schon selbst ein Wirkliches. Aristoteles will dieß sagen: Ein leeres Allgemeines ist dasjenige, das nicht selbst existirt, oder nicht selbst Art ist. In der That ist alles Allgemeine reell als Besonderes, Einzelnes, als seyend für Anderes. Aber jenes Allgemeines ist so reell, daß es selbst, ohne weitere Aenderung, seine erste Art ist; weiter entwickelt gehört es nicht hierher, ist überhaupt das Princip der Realisirung. Dieß sind die allgemeinen Bestimmungen, die von

der größten Wichtigkeit sind, und die, entwickelt, auf alle wahrhaften Ansichten des Organischen u. s. f. führen würden.

a. „Die ernährende Seele ist der Begriff der Seele," oder des Organischen, wie wir sagen; dieser Begriff, so wie er ist, ohne weitere Bestimmung, „dieß Allgemeine ist das Pflanzenleben." So ist also nach Aristoteles *) die vegetative Seele der allgemeine Begriff der Seele selbst. — Was Aristoteles von der Ernährung sagt, „ob Gleiches vom Gleichen, oder vom Entgegengesetzten," ist unbedeutend.

b. Interessanter ist seine Bestimmung der Empfindung, von der ich noch Einiges anführen will. „Das Empfinden ist überhaupt eine Möglichkeit," — eine Receptivität würden wir sagen; „aber diese Möglichkeit," oder Receptivität ist nicht als eine Passivität zu begreifen, „ist auch Aktivität. Passivität und Thätigkeit ist Eines und dasselben;" oder „die Passivität ist selbst auf eine gedoppelte Weise. Eine Passivität ist entweder ein Verderben, Verschwinden durchs Entgegengesetzte; eine andere Passivität ist Erhalten (σωτηρία) vielmehr dessen, was nur der Möglichkeit nach ist, durch das, was der Wirksamkeit nach ist. So ist es mit der Erwerbung der Wissenschaft, es ist eine Passivität, insofern eine Veränderung in einer entgegengesetzten Gewohnheit vorgeht; aber es ist dann auch eine Passivität, worin das nur als Möglichkeit Gesetzte erhalten wird. Es giebt eine Veränderung, die privativ ist, und eine, die auf die Natur und bleibende Wirksamkeit (Kraft und Gewohnheiten, ἕξεις) geht. Die erste Veränderung des Empfindenden geschieht daher von dem die Empfindung Erzeugenden" (in der Empfindung unterscheidet man die Veränderung, und was geschieht, von dem, was die Empfindung erzeugt, dieß ist die Passivität der Empfindung); „wenn sie aber erzeugt ist, so wird die Empfindung besessen (ἔχει), wie ein Wissen," — ebensosehr Spontaneität. Es sind

*) De Anima II, 4.

so zwei Seiten: die eine die Passivität, und die andere, nach der die Empfindung im Besitz der Seele ist; „und nach" dieser Seite, „der Thätigkeit, verhält sich das Empfinden, wie das Erkennen (θεωρεῖν)." Die Einwirkung von Außen, eine Passivität, ist das Erste; nachher tritt aber Thätigkeit ein. „Der Unterschied aber ist, daß das, was die Empfindung macht, außen ist. Die Ursache hiervon ist, daß die empfindende Thätigkeit auf das Einzelne geht, das Wissen dagegen auf's Allgemeine; dieß aber ist gewissermaßen in der Seele selbst als Substanz. Denken deswegen kann jeder selbst, wenn er will," und eben darum ist es frei; „empfinden aber steht nicht bei ihm, es ist nothwendig, daß das Empfundene vorhanden sey." *)

Dieß ist der ganz richtige Standpunkt der Empfindung. α) Die Empfindung ist dieß, eine passive Seite zu haben; man mag das Weitere ausführen, wie man will, nach subjektivem Idealismus oder sonst. Wir finden uns bestimmt, sind bestimmt, — ich finde mich bestimmt, oder ich werde von Außen bestimmt; gleichgültig, ob subjektiv, oder objektiv, — in Beidem ist das Moment der Passivität enthalten. Die leibnitzische Monade ist eine entgegengesetzte Vorstellung: Sie ist Eins, ein Atom, ein Individuelles, was Alles in sich selbst entwickelt; jede Monade, jeder Punkt meines Fingers, ist ein ganzes Universum, in dem Alles sich in sich entwickelt, — ist in keiner Beziehung zu anderen Monaden. Hier scheint die höchste idealistische Freiheit behauptet. Allein es ist ganz gleichgültig, ob ich die Vorstellung habe, daß sich Alles in mir aus mir entwickelt; denn so ist das, was in mir entwickelt wird, ein Passives, ein Unfreies. Aristoteles steht mit diesem Moment der Passivität nicht hinter dem Idealismus; die Empfindung ist immer nach einer Seite passiv. Es ist schlechter Idealismus, der meint, die Passivität und Spontaneität des Geistes liege darin, ob die ge-

*) De Anima II, 5.

gebene Bestimmtheit innere oder äußere sey, — als ob Freiheit in der Empfindung; Empfindung ist Sphäre der Beschränktheit. β) Ein Anderes ist, wenn die Sache: Empfindung, Licht, Farbe, Sehen, Hören aus der Idee begriffen wird; so wird gezeigt, daß es aus dem Sichselbstbestimmen der Idee gesetzt wird. Ein Anderes ist aber, sofern ich als einzelnes Subjekt existire, die Idee in mir als diesem einzelnen Individuum existirt; da ist Endlichkeit, Standpunkt der Passivität.

Aristoteles fährt fort: „Ueberhaupt ist der Unterschied, daß die Möglichkeit eine gedoppelte ist; wie wir sagen, ein Knabe könne Soldat seyn, und auch ein Mann könne es seyn" (wirksame Kraft). „So ist das Empfindende beschaffen; es ist der Möglichkeit nach, was das Empfundene" (nicht Ding) „schon in der Wirksamkeit ist. Es ist daher passiv, insofern es nicht gleich" (in der Einheit mit sich selbst) „ist; aber nachdem es gelitten hat," empfunden hat, „ist es gleich gemacht, und ist was dasselbe." Nach der Empfindung ist das Empfundene gleich gemacht, und ist, was das Empfindende ist. Dieß ist Reaktion, aktive Aufnahme in sich, — die Aktivität in der Receptivität, diese Spontaneität, die die Passivität in der Empfindung aufhebt. Es ist so sich selbst gleich gemacht; und indem es durch eine Einwirkung gesetzt zu seyn scheint, hat es die Dieselbigkeit gesetzt. Der subjektive Idealismus sagt: Es giebt keine Außendinge, sie sind Bestimmtseyn unseres Selbst. In Ansehung der Empfindung ist dieß zuzugeben. Ich bin passiv im Empfinden, die Empfindung ist subjektiv; es ist Seyn, Zustand, Bestimmtheit in mir, nicht Freiheit. Ob die Empfindung äußerlich, oder in mir ist, ist gleichgültig, sie ist; die Energie ist, diesen passiven Inhalt zum Seinigen zu machen.

Bei der Empfindung gebraucht Aristoteles *) jene berühmte Vergleichung, die so oft Mißverständniß veranlaßt hat, — so

*) *De Anima II*, 12.

ſchief aufgefaßt worden iſt. Er ſagt nämlich: „Die Empfindung ſey die Aufnahme der empfundenen Formen, ohne die Materie;“ in der Empfindung kommt nur die Form an uns, ohne die Materie. Anders iſt es, wenn wir uns praktiſch verhalten, beim Eſſen und Trinken. Im Praktiſchen überhaupt verhalten wir uns als einzelne Individuen, und als einzelne Individuen in einem Daſeyn, ſelbſt ein materielles Daſeyn, — verhalten uns zur Materie, und ſelbſt auf materielle Weiſe. Nur inſofern wir materiell ſind, können wir uns ſo verhalten; es iſt, daß unſere materielle Exiſtenz in Thätigkeit kommt. Theoretiſch nicht als Einzelnes, Sinnliches, Materie gegen Materie. Einwirken ſetzt gerade die Berührung von Materiellem; hingegen in der Formaufnahme iſt das Materielle vertilgt, nicht eine poſitive Beziehung dazu, Materie nicht ein Poſitives, Widerſtand Leiſtendes. Die Form iſt der Gegenſtand als Allgemeines; und in der Empfindung verhalten wir uns alſo nur zur Form, und nehmen ſie ohne Materie auf, „wie das Wachs nur das Zeichen des goldenen Siegelringes an ſich nimmt, ohne das Gold ſelbſt, ſondern rein ſeine Form.“ Sinnliche Eindrücke nennen wir daher die Empfindungen überhaupt, und verſtecken dahinter Theils rohe Vorſtellungen, Theils unbeſtimmte und keine Begriffe. Nicht an dieſe Vorſtellung iſt ſich zu hängen. Es iſt ein Bild, worin dieß ausgedrückt werden ſoll, daß das Paſſive der Empfindung in der Paſſivität zugleich nur für die reine Form iſt, daß dieſe Form an der Seele iſt, — und an ihr nicht in dem Verhältniſſe bleibt, wie die Form am Wachs; nicht wie ein Ding von dem anderen im Chemiſchen, „der Materie nach, durchdrungen wird,“ — oder, führt auch Ariſtoteles an, „die Pflanzen, die deswegen nicht empfinden.“

Man bleibt roher Weiſe beim Groben des Vergleichs ſtehen. Wenn man ſich nun bloß an dieß Beiſpiel hält und daran zur Seele übergeht, ſo ſagt man: Die Seele verhalte ſich, wie das Wachs, — Vorſtellungen, Empfindungen, Alles werde

nur in die Seele eingedrückt; sie ist eine tabula rasa, sie ist leer, die äußerlichen Dinge machen nur einen Eindruck, wie die Materie des Siegelringes auf die Materie des Wachses wirkt. Und dann sagt man: Dieß ist aristotelische Philosophie. So geht es übrigens den meisten Philosophen. Wenn sie etwa ein sinnliches Beispiel anführen, so versteht dieß Jeder und nimmt den Inhalt der Vergleichung in ihrem ganzen Umfange, — als ob Alles, was in diesem sinnlichen Verhältnisse enthalten ist, auch von dem Geistigen gelten solle. α) Hier betrifft die Vergleichung nur die Bestimmung, daß in der Empfindung nur die Form aufgenommen werde, nur sie für das empfindende Subjekt ist, nur diese Form an dasselbe kommt; nur nach dieser Seite ist verglichen. Der Hauptumstand, der den Unterschied ausmacht von diesem Bilde und dem Verhalten der Seele, der wird übersehen. In jenem Bilde fehlt dieß, woran nicht gedacht wird, daß nämlich das Wachs die Form in der That nicht aufnimmt; dieser Eindruck bleibt eine äußerliche Figur, Gestaltung an ihm, aber keine Form seines Wesens. Würde diese Form die Form seines Wesens, so hörte es auf, Wachs zu seyn. Hingegen bei der Seele nimmt diese die Form selbst in die Substanz der Seele auf, assimilirt sie, und so, daß die Seele an ihr selbst gewissermaßen alles Empfundene ist; wie oben, wenn die Art die Form in der Bestimmung der *οὐσία* wäre, so wäre diese Form die Seele der Art. Jenes Gleichniß bezieht sich auf nichts weiter, als daß die Form nur an die Seele kommt; β) aber nicht, daß die Form dem Wachse äußerlich ist und bleibt, und daß die Seele, wie Wachs, keine Form in sich selbst habe. Keineswegs soll die Seele passives Wachs seyn und von Außen die Bestimmungen erhalten. Die Seele ist die Form, die Form ist das Allgemeine; und das Aufnehmen desselben ist nicht, wie das des Wachses. Das Aufnehmen ist ebensosehr Aktivität der Seele; nachdem das Empfindende gelitten, hebt es die Passivität auf, bleibt zugleich frei davon. — Aristote-

les*) ſagt: „Der Geiſt erhält ſich ſelbſt gegen die Materie (ἀντιφράττει),“ — nicht wie Chemiſches; d. h. hält das Materielle von ſich ab, repellirt daſſelbe und verhält ſich nur zur Form. In der Empfindung iſt die Seele allerdings paſſiv; aber ſie verwandelt die Form des äußeren Körpers zu ihrer eigenen, — iſt nur identiſch mit der abſtrakten Qualität, weil ſie ſelbſt das Allgemeine iſt.

(Es ſind keine Komplimente zu machen mit dem Empfinden und eine Idealiſtik daran zu ſetzen, daß uns nichts von Außen komme; wie Fichte ſich auch ſo verſtanden hat, daß er den Rock, den er anzieht, im Anziehen oder ſchon im Betrachten zum Theil macht. Das Einzelne in der Empfindung iſt die Sphäre der Einzelnheit des Bewußtſeyns; ſie iſt darin in der Weiſe eines Dings, ſo gut als Anderes, und ihre Einzelnheit iſt dieß, daß andere Dinge für ſie ſind.)

Dieſe Natur des Empfindens erläutert er**) im Folgenden weiter, treibt ſich mit dieſer Einheit und deren Gegenſatze herum, — manche tiefe und lichte Blicke in die Natur des Bewußtſeyns. „Das körperliche Organ jeder Empfindung nimmt das Empfundene ohne Materie auf. Deswegen, wenn das Empfundene entfernt iſt, ſo ſind die Empfindungen und Vorſtellungen in den Organen. Die Wirkſamkeit des Empfundenwerdenden und der Empfindung iſt eben dieſelbe und eine; aber ihr Seyn iſt nicht daſſelbe (τὸ δ' εἶναι αὐταῖς οὐ ταὐτόν). Wie z. B. der wirkſame Schall und das wirkſame Hören; Das Gehör hat, hört nicht immer, das Schall Habende ſchallt nicht immer. Wenn dasjenige, das Möglichkeit des Hörens iſt, wirkt, und ebenſo das Möglichkeit des Schallens iſt, wirkt, daß beides Wirkſame zugleich iſt: ſo iſt Hören;“ es ſind nicht zwei Wirkſamkeiten. „Die Bewegung, das Thun und die Paſſivität iſt in dem, welches leidet“ (— thut — ἐν τῷ ποιουμένῳ, in wel-

*) *De Anima III*, 4.
**) De Anima III, 2.

chem die Empfindung hervorgebracht wird): „so ist auch nothwendig, daß die Wirksamkeit des Hörens und Schallens in dem ist, das es der Möglichkeit nach ist," dem Empfindenden; „denn die Wirksamkeit des Thätigen und Bewegenden ist im Passiven." Als seyend sind Hören und Schallen verschieden; aber ihr Grund (λόγος) ist derselbe. „In dem Passiven ist selbst die Aktivität und Passivität, nicht in dem Thuenden (ποιοῦντι); so ist die Energie des Empfundenwerdenden im Empfindenden. Für Hören und Schallen giebt es zwei Worte, für Sehen nicht; Sehen ist die Thätigkeit des Sehenden, aber die der Farbe ist ohne Namen. Indem es Eine (μία) Wirksamkeit ist" — nicht die gleiche, sondern Eine, nicht Eindruckmachen —, „die des Empfundenwerdenden und des Empfindenden, nur ihr Seyn verschieden ist: so muß das sogenannte Schallen und Hören zugleich aufhören." Empfindung ist, insofern die Wirksamkeit Beider als Eines gesetzt ist. Das Sehen, Hören u. s. f. ist nur Eine Wirksamkeit, aber der Existenz nach eine unterschiedene: Es ist ein Körper, der schallt, und ein Subjekt, welches hört; das Seyn ist zweierlei, aber das Hören für sich ist innerlich Eins und ist Eine Wirksamkeit. Ich habe Empfindung von Härte, d. h. meine Empfindung ist Hart; ich finde mich so bestimmt. Die Reflexion sagt: Es ist ein hartes Ding da draußen, dieß und mein Finger sind zwei. Mein Sehen ist roth, so sagt die Reflexion, es ist ein rothes Ding da; aber es ist Eins, — mein Auge, mein Sehen ist roth und das Ding. Dieser Unterschied und diese Identität ist es, worauf es ankommt; und dieß zeigt Aristoteles auf die stärkste Weise auf, und hält es fest. Die Reflexion des Bewußtseyns ist die spätere Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven; Empfinden ist eben Form der Identität, das Aufheben dieser Trennung, abstrahirt von Subjektivität und Objektivität, — dieß ist eine fernere Reflexion.

Das Einfache, die eigentliche Seele oder Ich, ist im Empfinden Einheit in der Differenz. „Das Empfindende ist ferner

im Organ, und unterſcheidet jedes Empfundene, Weiß und Schwarz u. ſ. f. Es iſt nun nicht möglich, daß die Getrennten, Weiß und Süß, als getrennte, gleichgültige Momente unterſchieden werden," — Vorſtellen: Das iſt ſüß, für ſich allein, ohne Entgegenſetzung; „ſondern es müſſen Einem Beide gegenwärtig, bekannt (δῆλα) ſeyn. Das Eins muß alſo das Eine verſchieden vom Anderen beſtimmen. Dieß Unterſchiedene kann auch nicht in verſchiedenem Ort oder Zeit ſeyn, ſondern ungetheilt und in ungetheilter Zeit. Aber es iſt unmöglich, daß die entgegengeſetzten Bewegungen von Demſelben beurtheilt werden, inſofern es untrennbar" (todtes Eins), „und in untrennbarer Zeit iſt. Wenn das Süße ſo die Empfindung bewegt, das Bittere aber entgegengeſetzt, das Weiße aber anders: ſo iſt das Unterſcheidende der Zahl nach nicht diskret und der Zeit nach untheilbar, dem Seyn nach aber unterſchieden. Daſſelbe iſt ſo der Möglichkeit nach theilbar und untheilbar, und das Entgegengeſetzte; dem Seyn nach aber kann es nicht ſo ſeyn, ſondern der Wirkſamkeit nach iſt es trennbar. Die Empfindung und das Denken (ἡ αἴσθησις καὶ ἡ νόησις) iſt, wie das, das Einige Punkt" (Grenze) „nennen, der, inſofern er Eins iſt und inſofern er Zwei iſt, auch trennbar iſt." Der λόγος iſt derſelben Seele λόγος. „Inſofern es ungetrennt iſt, iſt das Unterſcheidende Eins: und zugleich, inſofern es getrennt iſt, nicht Eins; denn es gebraucht zugleich daſſelbe Zeichen zweimal. Inſofern es Zwei gebraucht, unterſcheidet es durch die Grenze Zwei und es iſt getrennt; inſofern es aber" damit „Eins, gebraucht es Eins und zugleich." Die beſtimmte Empfindung, der Inhalt gehört der Natur des Bewußtſeyns an. Die Empfindung iſt eine beſtimmte, indem das Empfindende in Einer Einheit auch die unterſchiedene Empfindung vor ſich hat, — trennt und nicht getrennt iſt. So auch in Anſehung der Zeit ſprechen wir von unterſchiedenen Zeitpunkten. Einer Seits gleicht das Jetzt dem Punkte im Raum; aber es iſt zugleich auch ein Theilen, enthält Zukunft und Vergangenheit, iſt ein

Anderes und Ein und dasselbe zugleich. Es ist dasselbe, und ist in einer und derselben Rücksicht Theilen und Vereinen; Beides ist Ein und dasselbe im Zeitpunkte. So ist auch die Empfindung Eins und zugleich Theilung. Ein anderes Beispiel ist das der Zahl; Eins und Zwei sind verschieden, und zugleich wird auch in Beiden Eins als Eins gebraucht und gesetzt.

c. Von der Empfindung geht Aristoteles zum **Denken** über; und wird hier wesentlich spekulativ. „Das Denken," sagt er,*) „leidet nicht, ist nicht passiv (ἀπαθές)," schlechthin thätig; „es nimmt die Form auf, und ist der Möglichkeit nach eine solche." Wenn gedacht wird, so ist das Gedachte insofern Objekt, aber nicht wie das Empfundenwerdende; es ist Gedanke, und dieß ist ebenso der Form eines Objektiven beraubt. Das Denken ist auch δύναμις. α) „Aber es verhält sich zum Gedachtwerdenden nicht wie die Empfindung zum Empfundenwerdenden;" hier ist ein Anderes, Seyn, gegen die Thätigkeit. „Der Verstand (νοῦς), weil er Alles denkt, so ist er unvermischt (ἀμιγής)," nicht ein Anderes, durchaus ohne alle Gemeinschaft, „damit er überwinde (κρατῇ), wie Anaxagoras sagt, d. h. daß er erkenne; denn hervorbrechend in seiner Wirksamkeit (παρεμφαινόμενον) hält er das Fremde ab, und verwahrt sich dagegen (ἀντιφράττει, macht einen Verhau, Umzäunung). Deswegen ist die **Natur** des νοῦς keine andere, als das Mögliche (ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν τινὰ μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν);" die Möglichkeit selbst ist nicht ὕλη, der νοῦς hat keine Materie, die Möglichkeit gehört zu seiner οὐσία selbst, — das Denken ist dieses, nicht an sich zu seyn. Oder wegen seiner Reinheit ist nicht seine Wirklichkeit das Füreinanderseyn, und seine Möglichkeit ein Fürsichseyn. Ein Ding ist wirklich, es ist dieses Bestimmte; die entgegengesetzte Bestimmtheit, seine Möglichkeit, nicht an ihm, — Staub, Asche u. s. f. Im Körperlichen ist

*) De Anima III, 4.

Materie und äußerliche Form, die Materie iſt die Möglichkeit gegen die Form; aber die Seele iſt hiergegen die Möglichkeit ſelbſt, ohne Materie. Ihr Weſen iſt Wirkſamkeit. „Der νοῦς nun der Seele, der Bewußtſeyende, iſt nichts actu, ehe er denkt," er iſt erſt durch die Thätigkeit des Denkens; an ſich iſt der νοῦς Alles, aber nicht ohne daß er denkt, — er iſt abſolute Thätigkeit, exiſtirt nur ſo, und iſt, wenn er thätig iſt. „Er iſt deswegen unvermiſcht mit dem Körper. Denn wie ſollt' er ſeyn, warm oder kalt, wenn er ein Organ wäre? Dergleichen aber iſt er nichts." β) Zweite „Verſchiedenheit von dem Empfindenden. Die Empfindung kann heftige Empfundenwerdende nicht empfinden, heftige Gerüche, Farben nicht ertragen. Aber für das Denken giebt es keinen ſolchen Unterſchied. Denn die Empfindung iſt nicht ohne den Körper, der νοῦς aber trennbar. Wenn er ſo geworden in Beziehung auf's Einzelne (ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται), wie der, der wirklich wiſſend iſt, als bewußte Seele: ſo geſchieht dieß, wenn er durch ſich ſelbſt" (in Beziehung auf ſich ſelbſt) „wirkſam ſeyn kann."

Das Denken macht ſich zum paſſiven Verſtand, d. i. zum Objectiven, Gegenſtand für es: intellectus passivus. Es erhellt hier, inwiefern dieß: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, Sinn des Ariſtoteles iſt. Ariſtoteles fragt nun, ſpricht weiter über „die Schwierigkeit. Wenn das Denken einfach, nicht paſſiv iſt, und nichts Gemeinſchaftliches mit Anderem hat," ſondern nur für ſich iſt, indem es Anderes zum Seinigen macht (das Andere iſt nur Schein): „wie ſoll dann gedacht werden, da Etwas Denken ſelbſt auch Paſſivität iſt," — daß der νοῦς zu Etwas kommt, einen Gegenſtand erhält? „Denn inſofern Etwas Zweien gemeinſchaftlich, ſo ſcheint das Eine zu thun, das Andere paſſiv ſich zu verhalten." Damit ſcheint ſogleich ein Paſſives im νοῦς zu ſeyn; es iſt damit ein Verſchiedenes von ihm in ihm, und zugleich ſoll er rein und unvermiſcht ſeyn. „Ferner" ſchen, „wenn er ſelbſt gedacht, denkbar iſt, ſo gehört

er anderen Dingen an, iſt außer ihm ſelbſt, oder wird etwas Gemiſchtes an ihm haben, das ihn zu einem Gedachten" (Objekte) „macht, wie die anderen Dinge," — er erſcheint als Gegenſtand, als Anderes. „Deswegen iſt vorhin unterſchieden worden: Daß das Denken der Möglichkeit nach alles Gedachte" (ταχτικὸ. Seyende) „iſt," an ſich was als Gegenſtand, Inhalt das Gedachte, — geht im Gegenſtändlichen (Gedachten) nur mit ſich ſelbſt zuſammen. Der νοῦς denkt Alles, iſt ſo bei ſich, er iſt ſelbſt bei ſich Alles; das iſt idealiſtiſch geſprochen, doch ſoll Ariſtoteles Empiriker ſeyn. „Aber zugleich iſt er der Wirklichkeit nach nichts, ehe gedacht werden;" d. h. der ſelbſtbewußte νοῦς iſt nicht bloß an ſich, ſondern weſentlich für ſich, — er iſt nur als Thätigkeit, die οὐσία des νοῦς iſt Energie. Paſſivität iſt Möglichkeit vor der Wirklichkeit. Dieß Ding verbrannt iſt Möglichkeit der Aſche, nachher ſeine Wirklichkeit Aſche, Rauch; jetzt iſt, exiſtiert ſchon die Möglichkeit, — dieß iſt das wirkliche Ding.

Dieß iſt nun das große Princip des Ariſtoteles; und hier führt er ein anderes berüchtigtes Beiſpiel an, das ebenſo falſch verſtanden wird. „Der νοῦς iſt wie ein Buch (ὥσπερ ἐν γραμματείῳ), auf deſſen Blättern nichts wirklich geſchrieben iſt;" — das iſt Papier, aber kein Buch. Man überſieht alle Gedanken des Ariſtoteles, und faßt nur ſolche äußerliche Vergleichung auf. Ein Buch, auf das nichts geſchrieben iſt, kann Jeder verſtehen. So iſt der terminus technicus denn die bekannte tabula rasa, die man überall, wo von Ariſtoteles geſprochen wird, finden kann: Ariſtoteles ſagt, der Geiſt ſey eine tabula rasa, worauf dann erſt geſchrieben werden ſoll von den äußeren Gegenſtänden. Das iſt gerade das Gegentheil deſſen, was Ariſtoteles ſagt. Solche zufälligen Vergleichungen ſind von dem Vorſtellen, ſtatt ſich an den Begriff zu halten, beſonders aufgefaßt worden, als ob ſie die Sache ausdrückten. Allein Ariſtoteles iſt gar nicht gemeint, die Vergleichung in ihrer ganzen Ausdehnung zu nehmen; eben Verſtand iſt nicht ein Ding,

hat nicht die Paſſivität einer Schreibtafel (denn allen Begriff vergeſſen wir). Er iſt die Wirkſamkeit ſelbſt; dieſe fällt nicht außer ihm, wie außer der Schreibtafel. Die Vergleichung beſchränkt ſich aber nur darauf, daß die Seele nur einen Inhalt habe, inſofern wirklich gedacht werde. Die Seele iſt dieß unbeſchriebene Buch, d. h. Alles an ſich, ſie iſt nicht in ſich ſelbſt dieſe Totalität: wie der Möglichkeit nach ein Buch Alles enthält, der Wirklichkeit nach aber nichts, ehe darauf geſchrieben iſt. Die wirkliche Thätigkeit iſt erſt das Wahrhafte; aber „der νοῦς ſelbſt iſt auch denkbar (νοητός), Gedachtwerdendes. Denn in dem, was ohne Materie iſt“ (im Geiſte), „iſt das Denkende“ (das Subjektive) „und das Gedachtwerdende“ (Objektive) „daſſelbe; die theoretiſche Wiſſenſchaft und das Gewußtwerdende iſt daſſelbe. In dem, was materiell iſt, iſt das Denken nur der Möglichkeit nach, ſo daß ihm die Vernunft nicht ſelbſt zukommt; denn der νοῦς iſt eine Möglichkeit ohne Materie;“ — der νοῦς iſt alle νοητά, aber ſo iſt er es nur an ſich. Die Natur enthält die Idee, iſt Verſtand nur an ſich: als an ſich exiſtirt der νοῦς nicht, er iſt ſo nicht für ſich; und deshalb kommt dem Materiellen die Vernunft nicht zu. Der νοῦς iſt aber nicht das Materielle, ſondern das Allgemeine, die allgemeine Möglichkeit ohne Materie, und iſt nur wirklich, indem er denkt. Jenes Beiſpiel iſt, wie hieraus erſichtlich, in jenem Sinne genommen, ganz falſch und ſogar entgegengeſetzt verſtanden worden.

Ariſtoteles *) unterſcheidet da zwiſchen thätigem und paſſivem νοῦς; der paſſive νοῦς iſt die Natur, auch iſt das in der Seele Empfindende und Vorſtellende νοῦς an ſich. „Weil aber in aller Natur Eine Seite iſt, die Materie in jedem Geſchlecht, weil Alles der Möglichkeit nach iſt, was es iſt, — ein Anderes die Urſache und das Thätige, was Alles thut, wie die Kunſt ſich zur Materie verhält: ſo iſt nöthig, daß auch in der Seele dieſer

*) De Anima III. 5.

Unterschied. Es ist also Ein solcher Verstand (νοῦς), fähig, Alles zu werden: ein anderer aber, Alles zu machen (ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν), wie eine wirksame Kraft (ἕξις)" — ἕξις ist nicht ein einzelnes Thun —, „wie das Licht; denn auf gewisse Weise macht das Licht die der Möglichkeit nach seyenden Farben so erst zu wirklichen Farben. Dieser" (thätige) „νοῦς ist an und für sich (χωριστός), unvermischt, und nicht passiv, da er der Substanz nach die Thätigkeit ist. Denn das Thuende ist immer geehrter, als das Leidende, — das Princip, als die Materie. Die Wissenschaft der Wirksamkeit nach ist dasselbe, was die Sache selbst (πρᾶγμα); die aber der Möglichkeit nach" — äußerer Verstand, Vorstellung, Empfindung — „ist wohl der Zeit nach früher in dem" absolut „Einen, an sich (ὅλως) aber auch nicht der Zeit nach: es ist nicht so, daß es bald denkt, bald nicht. Wenn der (thätige) νοῦς an und für sich ist (χωρισθείς), ist er allein das, was ist; und dieß allein ist ewig und unsterblich. Wir erinnern uns aber nicht, weil dieß nicht passiv ist; der passive Verstand ist vergänglich, und ohne diesen denkt er nichts." — Tennemann: *) Das Denken kommt von Außen.

Das Folgende **) ist Erläuterung. „Die Seele," das Denken, sagt Aristoteles,***) „ist gewissermaßen alles Seyende," und dieß ist denn der νοῦς als pathetischer νοῦς; aber so als Gegenstand, als sich Gegenstand, oder sofern er an sich ist, ist er nur die Möglichkeit, — er ist nur als Entelechie. „Das Seyende ist entweder Empfundenes oder Gewußtwerdendes. Das Wissen ist selbst das Gewußte gewissermaßen (πώς), die Empfindung das Empfundene. Diese gewußten und empfundenen Dinge sind entweder sie selbst, oder die Formen. Das Wissen

*) *Band III, S.* 53 — 54, 197 — 198.

**) Das siebente und achte Kapitel sind Erläuterungen von Sätzen des vierten und fünften. Sie fangen damit an, und sehen aus, als ob sie einem Kommentator angehörten.

***) De Anima III, 8.

und die Empfindung iſt nicht die Dinge ſelbſt (der Stein iſt nicht in der Seele), ſondern ihre Form; ſo daß die Seele wie die Hand iſt. Dieſe iſt das Werkzeug der Werkzeuge, ſo der νοῦς die Form der Formen, und die Empfindung die Form der Empfundenen." — „Mit Recht hat man geſagt, die Seele ſey der Ort der Ideen (τόπος εἰδῶν); aber nicht die ganze Seele, ſondern die denkende," nur die denkende noch enthält die Ideen. „Und ſie iſt" als Form der Formen „nicht der Entelechie nach, ſondern nur δυνάμει die Ideen (τὰ εἴδη);" *) d. i. die Ideen ſind nur erſt ruhende Formen, nicht als Thätigkeiten. Ariſtoteles iſt ſo nicht Realiſt. Er ſagt: Die Empfindung iſt nothwendig; es wird gedacht, es muß aber auch empfunden werden. — „Da aber nichts (οὐδὲν πρᾶγμα) getrennt iſt von den empfundenen Größen: ſo iſt in den empfundenen Formen auch das Gedachtwerdende, ſowohl das Abſtrakte (τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα), als die Beſchaffenheiten (ἕξεις) und Beſtimmtheiten der Empfundenen," — in der Einheit dieſe unterſchiedenen Vermögen. „Deswegen wer nicht empfindet, nichts kennt, noch verſteht; wenn er etwas erkennt (θεωρῇ), ſo iſt nothwendig, daß er es auch als eine Vorſtellung erkennt: denn die Vorſtellungen ſind wie Empfindungen, nur ohne Materie." **) Dieſe Formen, wie die der äußeren Natur, macht der νοῦς ſich zum Gegenſtande, zum Gedachtwerden, zur δύναμις. Die endlichen Dinge, Zuſtände des Geiſtes ſind dieſe, wo nicht dieſe Identität des Sub-

*) De Anima III, 4.

**) Es iſt hier am Ende die Frage: τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τίνι διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ τἆλλα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων. Das Folgende iſt keine Antwort darauf. Dieſe Frage ſcheint noch mehr darauf zu deuten, daß dieſe Stücke ſpäter ſind. Buhle — „„Ob der Verſtand damit, wenn er von aller Materie abſtrahirt, wirkliche Gegenſtände denkt, muß noch beſonders unterſucht werden"" „(in der höchſten Philoſophie)" — hat vor Augen gehabt den Schluß des ſiebenten Kapitels: ὅλως ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα καὶ ὕλη δὲ ἑνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὅτα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους. ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον.

jektiven und Objektiven vorhanden ist. Es ist da Außereinander; da ist der νοῦς nur δυνάμει, nicht als Entelechie.

Das, was wir heutiges Tags die Einheit des Subjektiven und Objektiven nennen, ist hier in der höchsten Bestimmtheit ausgesprochen. Der νοῦς ist das Thätige, das Denken, und das Gedachtwerdende, — jenes ist das Subjektive, dieß das Objektive; Beides unterscheidet er wohl, aber ebenso streng und fest spricht er auch die Identität von Beiden aus. In unserer Sprache ist das Absolute, Wahrhafte nur das, dessen Subjektivität und Objektivität Ein und dasselbe, identisch ist; dieß ist ebenso auch im Aristoteles enthalten. Das absolute Denken (er nennt es den göttlichen νοῦς), der Geist in seiner Absolutheit, dieß Denken ist ein Denken dessen, was das Beste ist, was der Zweck an und für sich ist; eben dieß ist der sich denkende νοῦς. Diesen Gegensatz, den Unterschied in der Thätigkeit und das Aufheben desselben drückt er so aus, daß der νοῦς sich selbst denkt durch Aufnehmen des Gedanken, des Gedachtwerdenden. Der νοῦς denkt sich selbst durch Aufnahme des Denkbaren; dieß Denkbare wird erst als berührend und denkend, es wird erst erzeugt, indem es berührt, — es ist so erst im Denken, in der Thätigkeit des Denkens. Diese Thätigkeit ist ebenso eine Erzeugung, ein Abschneiden des Gedanken als eines Gegenstandes, — Etwas, was für die Wirklichkeit des Denkens ebenso nothwendig ist, als das Berühren; die Trennung und die Beziehung ist Ein und dasselbe, so daß νοῦς und νοητόν dasselbe ist. Denn das Aufnehmende des Wesens, der οὐσία, ist der νοῦς. Er nimmt auf, was er aufnimmt, ist die οὐσία, der Gedanke; sein Aufnehmen ist Thätigkeit, und bringt das hervor, was als Aufgenommenwerdendes erscheint, — er wird, sofern er hat. Wenn wir den Inhalt des Gedankens, den gegenständlichen Inhalt für göttlich halten: so ist dieß eine unrichtige Stellung; sondern das Ganze des Wirkens ist das Göttliche. Die Theorie, sagt Aristoteles, ist das Wirkendste und Seligste; dieß ist die Be-

schäftigung mit Gedanken, mit dem, was aufgenommen worden ist durch die Thätigkeit. Gott ist deshalb immer so wohl daran, wie uns zuweilen.

Er geht hiervon auf nähere Bestimmungen über, auf Verlegenheiten, die dabei vorkommen können. Wenn der νοῦς nur als Vermögen gefaßt wird, nicht als Thätigkeit: so würde das fortgesetzte Denken mühvoll, und der Gegenstand würde vortrefflicher seyn als der νοῦς; das Denken und der Gedanke befände sich auch in dem, der das Schlechteste denkt, — dieser hätte auch Gedanken, wäre auch Thätigkeit des Denkens u. s. f. Aber dieß ist unrichtig; denn der νοῦς denkt nur sich selbst, weil er das Vortrefflichste ist. Er ist der Gedanke des Gedankens, er ist das Denken des Gedankens; Einheit des Subjektiven und Objektiven ist darin ausgesprochen, und dieß ist das Vortrefflichste. Der absolute Endzweck, der νοῦς, der sich selbst denkt, — dieß ist das Gute; dieß ist nur bei sich selbst, um seiner selbst willen.

Dieß ist so die höchste Spitze der aristotelischen Metaphysik, das Spekulativste, was es geben kann. Es hat nur den Schein, als ob von dem Denken gesprochen würde neben Anderem; diese Form des Nacheinander erscheint allerdings bei Aristoteles. Aber was er über das Denken sagt, ist für sich das absolut Spekulative, und steht nicht neben Anderen, z. B. der Empfindung, die nur δύναμις ist für das Denken. Näher liegt dieß darin, daß der νοῦς Alles ist, daß er an sich Totalität ist, das Wahrhafte überhaupt, — seinem Ansich nach der Gedanke, und dann aber wahrhaft an und für sich das Denken, diese Thätigkeit, die das Fürsichseyn und Anundfürsichseyn ist, das Denken des Denkens, welches so abstrakter Weise bestimmt ist, was aber die Natur des absoluten Geistes für sich ausmacht.

Dieß sind die Hauptpunkte, die bei Aristoteles in Rücksicht auf seine spekulativen Ideen zu bemerken sind, auf deren nähere Ausführung wir uns jedoch nicht einlassen können.

ſtellungen; und wie in ihnen das Entgegengeſetzte beſtimmt iſt, ſo auch in der Empfindung." — Beſtimmung des Gegenſtands in ſich, im Gegenſatze gegen das Seyn des ſeyenden Gegenſtands. „Wenn es in Beziehung auf die Vorſtellung oder Gedanken, wie ſeyend, das Zukünftige zum Gegenwärtigen vergleicht und beurtheilt, und in dieſer Rückſicht das Angenehme oder Unangenehme beſtimmt: ſo begehrt ſie, und befindet ſich überhaupt im Praktiſchen. Ohne das Thun aber, iſt das Wahre und Falſche in derſelben Gattung, als das Gute oder Ueble. Das Abſtrakte aber denkt ſie, wie das Eingedrückte der Nase iſt, nicht inſofern es ein Solches iſt, ſondern inſofern es das Hohle iſt. Das Denken iſt (überhaupt) an ſich das als Wirkſamkeit Denken der Dinge." *) Dieſe Umwendung des Denkens in ſeine negative Seite, worin es praktiſch wird, iſt hier nicht vorhanden.

2. Zur Philoſophie des Geiſtes iſt jedoch auch das Praktiſche zu rechnen. Hieraus beſtimmt ſich ſchon der Begriff des Praktiſchen überhaupt, — der Willen. Dieß hat Ariſtoteles in mehreren Werken behandelt, die wir beſitzen.

a. Wir haben drei große ethiſche Werke: 1) Die nikomachiſche Ethik (ἠθικὰ νικομάχεια) in zehn Büchern; 2) die große Ethik (ἠθικὰ μεγάλα) in zwei Büchern; 3) die eudemiſche (ἠθικὰ εὐδήμια) in ſieben Büchern. Die letzte enthält mehr beſondere Tugenden, in den beiden erſten ſind mehr allgemeine Unterſuchungen über die Principien enthalten. Das Beſte bis auf die neueſten Zeiten, was wir über Pſychologie haben, iſt das, was wir von Ariſtoteles haben; — ebenſo das, was er über den Willen, die Freiheit, über weitere Beſtimmungen der Imputation, Intention u. ſ. f. gedacht hat. Man muß ſich nur die Mühe geben, es kennen zu lernen, und es in unſere Weiſe der Sprache, des Vorſtellens, des Denkens zu überſetzen; — was freilich ſchwer iſt. Ariſtoteles verfährt auch hier, wie im

*) De Anima III, 7.

Physischen, so, daß er die mancherlei Momente, welche im Begehren vorkommen, nach einander auf das Gründlichste, Wahrhafteste bestimmt: den Vorsatz, Entschluß, freiwilliges oder gezwungenes Handeln, Handeln aus Unwissenheit, Schuld, Imputabilität u. s. f. In diese zum Theil mehr psychologische Darstellung kann ich mich nicht einlassen; nur so viel bemerke ich aus den aristotelischen Bestimmungen.

α. Bestimmung des realen Vollenden überhaupt nach moralischem Princip. Im Praktischen bestimmt Aristoteles *) als das höchste Gute die Glückseligkeit; — das Gute überhaupt nicht als abstrakte Idee, sondern so, daß das Moment der Verwirklichung wesentlich in ihr ist. Aristoteles begnügt sich nicht mit der Idee des Guten bei Plato, weil sie nur das Allgemeine ist; denn es ist die Frage nach ihrer Bestimmtheit. Aristoteles sagt, das ist gut, was Zweck an sich selbst (*τέλειον*) - vollkommen ist schlechte Uebersetzung —, was nicht um eines Anderen, sondern um seiner selbst willen begehrt wird. Dieß ist die *εὐδαιμονία*, Glückseligkeit. Den absoluten an und für sich seyenden Zweck bestimmt er als Eudämonie, deren Definition ist: „Die Energie des um seiner selbst willen seyenden (vollkommenen) Lebens, nach der an und für sich seyenden (vollkommenen) Tugend (*εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν*)." Zu derselben nun macht er die vernünftige Einsicht zur Bedingung. Das Gute und den Zweck bestimmt er als die vernünftige Thätigkeit (wozu die Glückseligkeit wesentlich gehört), — wenigstens negativ aus Einsicht. Alles Thun aus sinnlicher Begierde oder aus Unfreiheit überhaupt ist Mangel einer Einsicht, ein nicht vernünftiges Thun, oder ein Thun, das nicht auf das Denken als solches geht. Dieß absolute Thun aber ist allein die Wissenschaft, das in sich selbst sich befriedigende Thun, — göttliche Glückseligkeit; bei anderen

*) *Ethic. Nicom. I*, 2 — 7 (4 — 7); *X*, 6 — 8; *Eth. Eudem. I*, 4; *II*, 1, *etc.*

Tugenden menschliche, endliche, wie im Theoretischen die Empfindung.

β. In Ansehung des Begriffs der Tugend will ich Einiges anführen. Den Begriff der Tugend bestimmt Aristoteles *) näher so, daß er in praktischer Rücksicht an der Seele überhaupt unterscheidet eine vernünftige und eine unvernünftige Seite; in der letzten ist der νοῦς nur δυνάμει, ihr kommen die Empfindungen, Neigungen, Leidenschaften, Affekte zu. In der vernünftigen Seite derselben hat Verstand, Weisheit, Besonnenheit, Kenntniß ihren Platz; aber sie machen noch nicht die Tugend aus, erst in der Einheit der vernünftigen mit der unvernünftigen Seite besteht die Tugend. Wir nennen dieß Tugend, wenn die Leidenschaften (Neigungen) sich zu der Vernunft so verhalten, daß sie dieß thun, was jene befiehlt. Wenn die Einsicht (λόγος) schlecht oder gar nicht vorhanden ist, die Leidenschaft (Neigung, das Herz) aber sich wohl verhält: so kann wohl Gutmüthigkeit, aber nicht Tugend da seyn, weil der Grund (λόγος, die Vernunft) fehlt, der νοῦς, welcher der Tugend nothwendig ist; er setzt so die Tugend in die Erkenntniß, — Beide sind nothwendige Momente der Tugend. So daß von der Tugend auch nicht gesagt werden kann, daß sie schlecht angewendet werde; denn sie selbst ist das Anwendende. Das Princip der Tugend ist nicht an sich, rein, wie Viele meinen, die Vernunft, sondern vielmehr die Leidenschaft (Neigung). Er tadelt den Sokrates, weil er Tugend nur in die Einsicht setzt. Es muß zum Guten ein unvernünftiger Trieb vorhanden seyn, die Vernunft kommt aber als den Trieb beurtheilend und bestimmend hinzu. Wenn von ihr der Anfang gemacht: so folgen die Leidenschaften nicht nothwendig als gleich gestimmt, sondern sind oft entgegengesetzt. In der Tugend aber, indem sie auf Verwirklichung geht und dem Einzelnen angehört, ist nicht das Gute das einzige Princip,

*) Magna Moralia I, 5, 35; *Eth. Nic. I*, 13; *Eth. Eud. II*, 1.

sondern auch die alogische Seite der Seele ein Moment. Der Trieb, die Neigung ist das Treibende, Besondere, in Rücksicht auf das Praktische näher im Subjekt auf die Verwirklichung Gehende; das Subjekt ist in seiner Thätigkeit besondert, und es ist nothwendig, daß es darin identisch sey mit dem Allgemeinen. Diese Einheit, worin das Vernünftige das Herrschende ist, ist die Tugend; dieß ist die richtige Bestimmung. Einer Seits ist es Unterdrückung der Leidenschaften, anderer Seits geht es gegen solche Ideale, wonach man sich von Jugend auf bestimmt, und auch gegen die Ansicht, daß die Neigungen gut an sich seyen. Beide Extreme der Vorstellung sind in neuerer Zeit häufig vorgekommen. Es ist so ein Gerede: Der von Natur schöne edle Mensch sey edler, höher, als die Pflicht; wie auf der anderen Seite auch vorgestellt wird: Die Pflicht solle gethan werden als Pflicht, ohne die besonderen Seiten zu berücksichtigen, und das Besondere als Moment des Ganzen zu bestimmen.

γ. Aristoteles geht dann die besonderen Tugenden weitläufig durch. Weil die Tugenden so betrachtet als Einheit des Begehrenden, Verwirklichenden mit dem Vernünftigen, ein alogisches Moment in sich haben: so setzt er sie, ihren λόγος, in ein Mittelmaaß; so daß die Tugend die Mitte zwischen zwei Extremen ist, z. B. die Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung, zwischen Zorn und Passivität die Milde, Tollkühnheit und Feigheit die Tapferkeit, Selbstsucht und Selbstlosigkeit die Freundschaft u. s. f., — Mitte nämlich, wie beim Sinne, eben weil ein Moment oder Ingredienz das Sinnliche ist. *) Dieses scheint keine bestimmte Definition zu seyn, und es wird eine bloß quantitative Bestimmung, eben weil nicht bloß der Begriff das Determinirende ist, sondern auch die Seite des Empirischen darin ist. Die Tugend ist nicht absolut an sich

*) *Ethic. Nicom. II*, 5—7 (6—7); *Magna Mor. I*, 5—9. *Eth. Eud. II*, 3.

Beſtimmtes, — Stoffartiges, das wegen der Natur des Stoffartigen eines Mehr oder Weniger fähig iſt. Dieß Princip, daß er ſo die Tugend nur als Maaß (mehr Gradunterſchied) zwiſchen zwei Extremen beſtimmt, hat man nun freilich als ſehr ungenügend und unbeſtimmt getadelt; allein dieß iſt die Natur der Sache. Die Tugend, und vollends die beſtimmte, tritt in eine Sphäre ein, wo das Quantitative ſeinen Platz hat; der Gedanke iſt hier nicht mehr als ſolcher bei ſich ſelbſt, die quantitative Grenze iſt unbeſtimmt. Die Natur der beſonderen Tugenden iſt von dieſer Art, daß ſie keiner genaueren Beſtimmung fähig ſind; man kann nur im Allgemeinen darüber ſprechen, es giebt für ſie keine weitere Beſtimmung, als eben eine ſolche unbeſtimmte. *) Nach unſerer Betrachtungsweiſe iſt Pflicht abſolut in ſich ſelbſt, allein dieß Allgemeine iſt leer; beſtimmter Inhalt iſt Moment des Seyns, das uns in Kolliſionen verwickelt. Pflicht iſt an und für ſich, — nicht eine Mitte zwiſchen ſeyenden Extremen, durch die ſie beſtimmt iſt, — oder vielmehr unbeſtimmt. Allein beſtimmter Inhalt giebt Kolliſionen, wo es unbeſtimmt bleibt, welches die Pflicht iſt.

Die Eudämonie iſt auch ſpäter eine Hauptfrage geweſen. Sie iſt nach Ariſtoteles der Endzweck, das Gute; aber ſo, daß dieſem das Daſeyn entſprechend ſey.

Ariſtoteles ſagt nun viel Gutes und Schönes über die Tugend und das Gute und die Glückſeligkeit im Allgemeinen, und daß die Glückſeligkeit, τὸ ἡμῖν ἀγαθόν, das Ethiſche, ohne Tugend nicht gefunden werde u. ſ. f., was Alles keine tiefe Einſicht in ſpekulativer Rückſicht hat. Im Praktiſchen iſt es, wo der Menſch eine Nothwendigkeit im Menſchen als Einzelnem ſucht und auszuſprechen ſucht; allein es iſt entweder formal, oder beſtimmter Inhalt, oder Tugenden, — eben ſo im Empiriſchen.

b. Noch iſt zu erwähnen die Politik des Ariſtoteles.

*) *Ethic. Nicom. I*, 1 (3).

Das nothwendige Praktische und Positive, die Organisation und Realisation des praktischen Geistes, seine Verwirklichung, Substanz ist der allgemeine Staat. Aristoteles hat dieß mehr oder weniger gefühlt; er sieht die politische Philosophie als die allgemeine, ganze praktische Philosophie an. Der Zweck des Staats ist die allgemeine Glückseligkeit überhaupt. Von dem Ethischen erkennt Aristoteles, daß es zwar dem Einzelnen auch zukommt, aber seine Vollendung im Volke hat; — in der Politik.*) Ja, er erkennt den Staat in so hohem Grade an, daß er davon ausgeht, „den Menschen" zu definiren, „als ein politisches Thier, das Vernunft hat. Daher hat nur er Bewußtseyn des Guten und Bösen, des Gerechten und Ungerechten, nicht das Thier," denn das Thier denkt nicht; und doch setzt man in neuerer Zeit den Unterschied dieser Bestimmungen auf die Empfindung, die auch die Thiere haben. Es ist auch die Empfindung des Guten und Bösen u. s. f.; aber das, wodurch sie nicht Empfindung des Thieres ist, ist das Denken. Diese Seite kennt Aristoteles auch. In der Eudämonie ist die vernünftige Einsicht, sie ist die wesentliche Bedingung in seiner Tugend; und es ist so die Uebereinstimmung der Seite der Empfindung und der Vernunft wesentliches Moment. Nachdem er den Menschen so bestimmt hat, sagt er: „Die Gemeinschaft von diesen macht die Familie und den Staat aus," nach dem Verhältniß aber so, daß „der Staat der Natur nach" (d. h. wesentlich, substantiell, seinem Begriffe, der Vernunft und der Wahrheit nach, nicht der Zeit nach) „früher (prius) ist, als die Familie" (die natürliche Verbindung, nicht die vernünftige) „und der Einzelne von uns." Aristoteles macht nicht den Einzelnen und dessen Recht zum Er-

*) Ethic. Nicomach. I, 1 (2): *εἰ γὰρ καὶ ταὐτόν ἐστιν (ἀγαθὸν) ἑνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σῴζειν· ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἑνὶ μόνῳ· κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν. Ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτική τις οὖσα.*

sten, sondern erkennt den Staat für das, was seinem Wesen nach höher ist, als der Einzelne und die Familie, und deren Substantialität ausmacht. Der Staat ist wesentliche Existenz in Ansehung des Guten, Gerechten. „Denn das Ganze ist das Erste“ (Wesen) „gegen den Theil. Wird das Ganze aufgehoben“ (der ganze Mensch), „so giebt es weder Fuß noch Hand außer dem Namen“ — auch hier — „nach, wie eine steinerne Hand; denn eine vertilgte Hand ist eine steinerne“ (ist der Mensch todt, so gehen alle Theile unter). „Denn Alles ist durch die Entelechie und die Möglichkeit bestimmt; so daß, wenn diese Entelechie nicht mehr vorhanden ist, nicht mehr zu sagen ist, Etwas sey noch Dieses, sondern nur dem Namen nach. So ist der Staat“ Entelechie, „das Wesen der Einzelnen; der Einzelne ist so wenig Etwas an und für sich, getrennt vom Ganzen, als irgend ein organischer Theil vom Ganzen.“ Dieß ist gerade entgegengesetzt dem modernen Princip, was vom Einzelnen ausgeht; so daß Jeder seine Stimme giebt, und dadurch erst ein Gemeinwesen zu Stande kommt. Bei Aristoteles ist der Staat das Substantielle, die Hauptsache; und das Vortrefflichste ist die politische δύναμις, *) verwirklicht durch die subjektive Thätigkeit, so daß diese darin ihre Bestimmung hat, ihr Wesen. Das Politische ist so das Höchste; denn sein Zweck ist der höchste in Rücksicht auf das Praktische. „Wer aber unfähig dieser Verbindung wäre, oder aus Selbstständigkeit ihrer nicht bedürfte, wäre entweder ein wildes Thier oder ein Gott.“ **) Das Politische ist also, wie beim Plato, das prius. Der besondere Wille des Einzelnen (die Willkür) wird jetzt zum Ersten, Absoluten gemacht; das Gesetz soll so seyn, was Alle festsetzen.

*) Magna Moralia I, 1: „Alle Wissenschaft und Macht (δύναμις) hat einen Zweck, und dieser ist das Gute, — je vortrefflicher sie ist, einen desto vortrefflicheren Zweck. Die vortrefflichste δύναμις aber ist die politische; daher ist ihr Zweck auch das Gute.“

**) *Politic. I*, 2.

Aus diesen wenigen Zügen erhellt, daß Aristoteles nicht den Gedanken eines sogenannten Naturrechts (wenn ein Naturrecht vermißt wird) haben konnte; — d. h. eben Betrachtung des abstrakten Menschen außer der realen Verbindung.

Sonst enthält seine Politik noch jetzt lehrreiche Ansichten der Kenntniß von den inneren Momenten des Staats *) und der Beschreibung der verschiedenen Verfassungen. **) Kein Land war so reich als Griechenland an mannigfaltigen Verfassungen zugleich und Abwechselung derselben in Einem Staate (dieß hat nicht mehr dieß Interesse, wegen des verschiedenen Princips alter und moderner Staaten): allein zugleich unbekannt mit dem abstrakten Recht unserer modernen Staaten, das den Einzelnen isolirt, ihn als solchen gewähren läßt (so daß er wesentlich als Person gilt), und doch als ein unsichtbarer Geist Alle zusammenhält, — so daß aber in Keinem eigentlich weder das Bewußtseyn noch die Thätigkeit für das Ganze ist; er wirkt zum Ganzen, weiß nicht wie, es ist ihm nur um Schutz seiner Einzelnheit zu thun. Es ist getheilte Thätigkeit, von der Jeder nur ein Stück hat; wie in einer Fabrik Keiner ein Ganzes macht, nur einen Theil, und die anderen Geschicklichkeiten nicht besitzt, nur Einige die Zusammensetzung machen. Freie Völker haben nur Bewußtseyn und Thätigkeit für's Ganze; moderne sind für sich als Einzelne unfrei, — bürgerliche Freiheit ist eben die Entbehrung des Allgemeinen, Princip des Isolirens. Aber bürgerliche Freiheit (für bourgeois und citoyen haben wir nicht zwei Worte) ist ein nothwendiges Moment, das die alten Staaten nicht kannten: oder nicht diese vollkommene Selbstständigkeit der Punkte, und eben größere Selbstständigkeit des Ganzen, — das höhere organische Leben. Nachdem der Staat dieß Princip in sich empfangen, konnte höhere Freiheit hervorgehen; Jenes sind Naturspiele

*) *Polit. III*, 1; *IV*, 14—16.
**) *Polit. III*, 7 (5) — *IV*, 13.

und Naturprodukte, Zufall und Laune des Einzelnen, — hier das innere Beſtehen und die unzerſtörbare Allgemeinheit, die real, konſolidirt in ihren Theilen iſt.

Ariſtoteles hat ſich übrigens nicht darauf eingelaſſen, ſo einen Staat zu beſchreiben, wie Plato. In Anſehung der Staatsverfaſſung beſtimmt er nur, daß die Beſten herrſchen müſſen (das geht immer ſo, man mag es machen, wie man will); es iſt ihm daher nicht ſo ſehr um die Beſtimmung der Formen der Staatsverfaſſung zu thun. „Denn die Beſten würden Unrecht leiden, wenn ſie den Anderen gleichgeſtellt würden, die ihnen ungleich ſind an Tugend und politiſchem Vermögen (δύναμις). Denn ein ſolcher Ausgezeichneter gleicht einem Gotte unter den Menſchen.“ Hier ſchwebte dem Ariſtoteles ohne Zweifel ſein Alexander vor, der einem Gotte gleich herrſchen muß, über den Niemand herrſchen kann, nicht einmal das Geſetz. „Für ihn iſt kein Geſetz, da er ſich ſelber das Geſetz iſt. Man könnte ihn etwa aus dem Staat werfen, aber über ihn regieren nicht, ſo wenig als über Jupiter. Es bleibt nichts übrig, was in der Natur Aller iſt, als einem Solchen gerne zu gehorchen (ἀσμένως πείθεσθαι), daß Solche ewige (ἀΐδιοι, an und für ſich) Könige in den Staaten ſind.“ *) Die griechiſche Demokratie war damals ſchon ganz verfallen, ſo daß er keinen Werth mehr darauf legen konnte.

4. Logik.

Noch iſt die Logik des Ariſtoteles zu betrachten übrig, ebenſoſehr Jahrhunderte und Tauſende lang geehrt, als jetzt verachtet. Obzwar die Logik hier zum erſten Male erwähnt wird, und in der ganzen folgenden Geſchichte der Philoſophie nie eine andere erwähnt werden kann (denn es hat ſonſt keine gegeben, wenn man nicht das Negative des Skepticismus hierher rechnen

*) Polit. III, 13 (8—9).

will): so kann hier doch nicht von ihrem näheren Inhalt die Rede seyn, nur eine allgemeine Charakterisirung derselben Platz finden. Er ist als der Vater der Logik angesehen worden; seit Aristoteles' Zeiten hat die Logik keine Fortschritte gemacht. Diese Formen Theils über Begriff, Theils über Urtheil, Schluß kommen von Aristoteles her — eine Lehre, welche bis auf den heutigen Tag beibehalten, und keine weitere wissenschaftliche Ausbildung erlangt hat, — sie sind ausgesponnen, und dadurch formeller geworden. Das Denken in seiner endlichen Anwendung hat Aristoteles aufgefaßt, und bestimmt dargestellt. Er hat sich wie ein Naturbeschreiber verhalten bei diesen Formen des Denkens, aber es sind nur die endlichen Formen bei dem Schließen von Einem auf das Andere; es ist Naturgeschichte des endlichen Denkens.

Indem sie ein Bewußtseyn über die abstrakte Thätigkeit des reinen Verstandes (nicht Wissen von diesem und jenem Konkreten), reine Form ist: so ist dieß Bewußtseyn in der That bewundernswürdig, und noch bewundernswürdiger in dieser Ausbildung dieses Bewußtseyns, — und ein Werk, das der Tiefe des Erfinders, der Stärke seiner Abstraktion die höchste Ehre macht. Denn die höchste Stärke des Zusammenhaltens über das Denken, Vorstellen ist, es vom Stoffartigen zu trennen und es festzuhalten; und fast noch mehr, wie es, mit dem Stoffe amalgamirt, sich auf die mannigfaltigste Weise umherwirft, und einer Menge von Wendungen fähig ist. Aristoteles betrachtet nicht nur die Bewegung des Denkens, sondern ebenso des Denkens am Vorstellen.

Sie ist enthalten in den logischen Schriften, die unter dem Namen Organon zusammengefaßt sind. Hierher gehören fünf Schriften.

a. Die Kategorien (κατηγορίαι) oder die einfachen Wesenheiten, die allgemeinen Bestimmungen, das, was von dem Seyenden gesagt wird (ἃ τῶν ὄντων κατηγορεῖται); — eben-

ſowohl das, was wir Verſtandesbegriffe nennen, als Weſenheit der Dinge. Es kann dieß eine Ontologie ſeyn, der Metaphyſik angehörig; dieſe Beſtimmungen kommen daher auch in Ariſtoteles' Metaphyſik vor.

Das zweite Kapitel: *Περὶ τῶν λεγομένων. Λέγειν*, wie aus *λόγος* erhellt, bezeichnet mehr, als das bloße Sagen; und hier iſt es noch dem Homonymen u. ſ. w. des erſten Kapitels entgegengeſetzt. *Τὰ λεγόμενα* iſt überhaupt der Ausdruck für: beſtimmte Begriffe. §. 1 fängt an *τῶν λεγομένων*, §. 2 *τῶν ὄντων τὰ μέν*, — und Beides wird entgegengeſetzt. Aber als *τὰ λεγόμενα* rein als ſolche, als ſubjektive Beziehungen, führt Ariſtoteles bloß an: „Mit Verbindung oder ohne Verbindung; der Menſch läuft, — der Menſch, Läuft." Dieſe *ὄντων τὰ μέν* gehören unter das Erſte der Eintheilung (*κατὰ συμπλοκήν*), und ſind allerdings Beziehungen überhaupt, Solcher, die ſind, für ſich; alſo iſt die Beziehung nicht an ihnen ſelbſt, ſondern ſubjektiv oder außer ihnen. Alsdann von den *οὐσι* ſagt er ſogleich *τῶν ὄντων τὰ μὲν λέγεται καθ' ὑποκειμένου τινός*, und ſo gebraucht er weiter immer, auch von den *οὐσι*, *λέγεται*, und ſetzt ihm das *ἐστί* entgegen; ſo daß *λέγεται* von einer Gattung, in der Beziehung auf ihr Beſonderes, geſetzt wird, — hingegen *ἐστί* von einem Allgemeinen, das nicht Idee, ſondern Einfaches iſt.

„§. 2. *α*. Es giebt Beſtimmtheiten (*ὄντα*), welche auf ein Subjekt bezogen (von einem Subjekt ausgeſagt) werden (*λέγεται*), aber in keinem Subjekte ſind: wie Menſch auf einen beſtimmten Menſchen; es iſt aber nicht in einem beſtimmten Menſchen."

β. „Andere ſind in einem Subjekte, werden aber nicht ſo auf ein Subjekt bezogen (von einem Subjekte geſagt); (in einem Subjekte, heißt: nicht als Theil in ihm ſeyn, aber nicht ſeyn können, ohne ein Subjekt) wie eine Grammatik (*τὶς γραμματικὴ*, Farbe) in einem Subjekte (der Seele) iſt, aber nicht

von einem Subjekte geſagt," oder nicht als Gattung auf ein Subjekt bezogen werden kann.

γ. „Anderes wird bezogen auf ein Subjekt, und iſt in einem Subjekte; die Wiſſenſchaft" (der Grammatik) „iſt in der Seele, und wird auf Grammatik bezogen."

δ. „Anderes iſt weder in einem Subjekt, noch wird es auf ein Subjekt bezogen: ein gewiſſer Menſch, das Einzelne, Zahlbeſtimmung; — doch kann Einiges in einem Subjekte ſeyn, wie eine beſtimmte Grammatik."

Subjekt (ὑποκείμενον), beſſer Subſtrat: es iſt dasjenige, worauf der Begriff ſich bezieht, dasjenige, was in der Abſtraktion weggelaſſen wird; — das Entgegengeſetzte, worauf ein Begriff ſich nothwendig bezieht.

Man ſieht, Ariſtoteles hat den Unterſchied von Gattung, Allgemeinem, und Einzelnem im Sinne.

α) Die Gattung λέγεται von einem Menſchen, iſt aber nicht in ihm, oder iſt nicht als Einzelnes. — Der tapfere Mann iſt ein Wirkliches, allgemein ausgedrückt. In der Logik und den Begriffen iſt der Gegenſatz immer gegen ein Wirkliches; das logiſch Wirkliche iſt an ſich ein Gedachtes. Die Logik ſucht in ihren drei Stufen die Kategorien des Abſoluten nachzuäffen. Begriff iſt logiſch Wirkliches, an ſich bloß Gedachtes, Mögliches. Im Urtheil ſetzt ſie einen Begriff A als ein Wirkliches (Subjekt, ὑποκείμενον) und verbindet ein Anderes als Begriff B damit; B ſoll der Begriff ſeyn, und A in Rückſicht auf ihn ein Seyn haben, — aber B iſt nur der allgemeinere Begriff. Im Schluß ſoll die Nothwendigkeit nachgeahmt werden; ſchon in einem Urtheil iſt eine Syntheſis eines Begriffs und ſeynſollenden Seyns, im Schluß ſoll ſie die Form der Nothwendigkeit tragen, indem Beides in einem Dritten gleichgeſetzt wird, im medius terminus, nach der Vernunft, die in der μεσότης die Entgegengeſetzten gleich ſetzt. Der Oberſatz drückt logiſches Seyn aus; der Unterſatz logiſche Möglichkeit (Cajus

iſt ein bloß Mögliches für die Logik); der Schlußſatz verbindet Beides. Der tapfere Mann iſt ein Gedachtes in die Form des Seyns geſetzt, es iſt ein Begriff als Wirkliches ausgedrückt; — die Tapferkeit iſt reine Form der Abſtraktion, reines Setzen des rein Gedachten. Vor der Vernunft iſt die Tugend das Lebendige; ſie iſt die wahre Realität.

β) Das Allgemeine überhaupt, das nicht Gattung iſt (d. h. nicht in ſich ſelbſt die Einheit des Allgemeinen und Beſonderen, — oder abſolute Einzelnheit, Unendlichkeit), dieß iſt wohl in einem Subjekte Moment oder Prädikat, aber es iſt nicht für ſich, οὐ λέγεται, es iſt nicht an ſich ſelbſt; ὃ λέγεται: was, als Allgemeines, für ſich iſt, oder in ihm ſelbſt zugleich unendlich.

γ) Das Beſondere, was λέγεται, wie Wiſſenſchaft in ihr ſelbſt unendlich iſt, und ſo die Gattung z. B. der Grammatik; und zugleich Allgemeines, oder iſt als nicht Einzelnes, und Moment eines Subjekts iſt.

δ) Des Ariſtoteles iſt, was unmittelbare Vorſtellung heißt: Das Individuelle, Einzelne. (Die Ausnahme, daß Einiges, z. B. eine beſtimmte Grammatik, auch in einem Subjekte ſey, gehört nicht hierher; denn die beſtimmte Grammatik iſt nicht weſentlich an ihr ſelbſt Einzelnes.)

„§. 3. Wenn Etwas von einem Anderen prädicirt wird (κατηγορεῖται) als von einem Subjekte: ſo gilt, was vom Prädikate geſagt wird (λέγεται)," worauf es als Allgemeines bezogen iſt, „auch vom Subjekte." (Dieß iſt der gewöhnliche Schluß; man ſieht ſchon hieraus, daß, indem dieß ſo kurz abgefertigt wird, der eigentliche Schluß bei Ariſtoteles eine viel größere Bedeutung hat.)

„§. 4. Verſchiedene Gattungen, die einander nicht untergeordnet ſind (ὑπ' ἄλληλα τεταγμένα), haben verſchiedene ſpecifiſche Differenzen; (§. 5) hingegen untergeordnete können dieſelben haben: denn was von den oberen gilt, gilt auch von dem

Subjekte" (hier heißt ὑποκείμενον nicht das Subjekt als ſolches oder weſentlich als Einzelnes Beſtimmte, ſondern das Untergeordnete überhaupt).

„§. 6. Was ohne Verbindung λέγεται." Bisher von dem Verbundenen, wie Gattung u. ſ. f. Ariſtoteles legte c. 2 die Eintheilung in λεγόμενα ἄνευ συμπλοκῆς und κατὰ συμπλοκήν zum Grunde; dieß bisher, — jenes in der Folge, als eigentliche Kategorien, dieſe ἄνευ συμπλοκῆς. „§. 8. Keins derſelben iſt eine Negation oder Affirmation, iſt wahr oder falſch."

Dieſe Kategorien ſind hier zuſammengeſtellt; jedoch iſt das Werk nicht für vollſtändig anzuſehen. Ariſtoteles *) nimmt ihrer zehn an: 1) Subſtanz, Seyn (οὐσία); 2) Qualität (ποιόν); 3) Quantität (ποσόν) — ὕλη —; 4) Verhältniß (πρός τι); 5) Ort (ποῦ); 6) Zeit (ποτέ); 7) Lage (κεῖσθαι); 8) Haben (ἔχειν); 9) Thun (ποιεῖν); und 10) Leiden (πάσχειν). Dieſe nennt er Prädikabilien, und fügt dann noch hinzu fünf Poſtprädikamente; **) er ſtellt ſie ſo nebeneinander.

Kapitel 5 (c. 3, Buhle). „Vom Weſen (οὐσία, Subſtanz)." §. 1. Die Subſtanz, und zwar ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, iſt dem Ariſtoteles das Individuum, das Einzelne (ſ. c. 2, δ.); „alsdann (§. 2) die zweiten Subſtanzen ſind, in welchen, als Arten (εἴδεσιν), jene erſten ſind: ſie, und auch die Gattungen dieſer Arten."

Die Kategorien der Relation ſind Syntheſen der Qualität und Quantität, ſie gehörten ſomit der Vernunft an; aber ſie gehören dem Verſtande an und ſind Formen der Endlichkeit, inſofern ſie als Relationen geſetzt werden. Das Seyn, das Weſen iſt in ihnen das Erſte; neben aber ſteht das Mögliche (Accidenz, Bewirktes), aber getrennt. In der Subſtanz iſt A Seyn, B Möglichkeit; im Kauſalitäts-Verhältniſſe iſt A und B Seyn,

*) Categor. c. 4 (2): ἔστιν ἤτοι οὐσίαν ποσὸν κ. τ. λ.

**) Categ. c. 10—14 (8—11): *vergleiche Kant: Kritik d. r. Vernunft, S.* 79 (6. *Aufl.*).

aber A wird in B geſetzt als ein Setzen des A. A der Subſtanz iſt logiſches Seyn, es iſt das Weſen entgegengeſetzt ſeiner Exiſtenz; und dieſe Exiſtenz iſt in der Logik bloße Möglichkeit. In der Kategorie der Kauſalität iſt das Seyn des A in B ein bloßes Seyn der Reflexion; B iſt für ſich ſelbſt ein Anderes. In der Vernunft iſt A ebenſowohl Seyn des B, als des A; und A iſt ganzes Seyn des A, ſo wie des B.

„§. 3. Von Untergeordneten wird Name und Verhältniß (*λόγος*. Gattung) des Allgemeinen (*τῶν καθ' ὑποκειμένου λεγομένων*) prädicirt; (§. 4) hingegen unmöglich die Gattung des *ἐν ὑποκειμένῳ ὄντος* von dem Subjekte (*ὑποκειμένου*, Untergeordnetem): der *λόγος* des Weißen (Farbe) nicht vom Körper, in dem es iſt."

„§. 5. Das Andere aber (außer der Definition überhaupt, und dem Namen bei Einigen) wird auf die Subjekte" (das Einzelne) „bezogen (*λέγεται*), — oder iſt in ihnen; ohne die erſten Subſtanzen (das Einzelne) kann alſo nichts Anderes ſeyn, — (§. 7) weil ſie allem Anderen zum Grunde liegen (*διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασι ὑποκεῖσθαι*)."

Das Genus iſt nach Ariſtoteles weniger Subſtanz, als die Art: „§. 6. Von den zweiten Subſtanzen iſt die Art mehr Subſtanz, als die Gattung; denn ſie iſt der erſten Subſtanz näher, eigenthümlicher, — (§. 7) und die Gattung wird von der Art, nicht umgekehrt, prädicirt, die Art iſt das Subjekt. § 8. Aber die Arten ſind in gleichem Grade Subſtanzen, (§. 9) ſo wie von den *πρώταις οὐσίαις* keine mehr Subſtanz iſt, als die andere."

„§. 10. Auch ſind die Arten und Gattungen vor dem Uebrigen" (Eigenſchaften, Accidenzen) „zweite Subſtanzen zu nennen; der Begriff Menſch vor dem, daß er weiß iſt, oder läuft." Abſtraktion iſt alſo zweierlei: z. B. Menſch und gelehrt. Beides ſind Eigenſchaften eines beſtimmten Individui; Jenes abſtrahirt nur von der Einzelnheit, und iſt alſo Erhebung des Einzelnen zum Vernünftigen, — es geht nichts verloren, als die Entgegenſetzung der Reflexion, nicht die Totalität.

„§. 12. Von den zweiten (und erſten) οὐσίαις (Menſch und ζῷον von einem beſtimmten Menſchen) wird ſowohl der Name als der λόγος von dem beſtimmten Menſchen geſagt, aber ſie ſelbſt ſind nicht in dem beſtimmten Menſchen; hingegen vom Uebrigen, was in einem Subſtrat iſt, kann wohl der Name vom Subſtrat prädicirt werden, aber nicht der λόγος.“

(p. 458 ed. Buhle.) „§. 15. Was von den Subſtanzen gelte, gelte auch von den διαφοραῖς, der Name ſowohl als der λόγος ſey συνώνυμον.“

b. Die zweite Schrift iſt über die Interpretation; es iſt die Lehre von den Urtheilen und Sätzen. Sätze ſind, wo Affirmation (κατάφασις) und Negation (ἀπόφασις), wo ψεῦδος und ἀλήθεια Statt findet *) — nicht in dem, wenn der νοῦς ſich ſelbſt denkt, im reinen Denken iſt —; nicht Allgemeines, ſondern Einzelnes.

c. Die dritte ſind ſeine analytiſchen Bücher, deren zwei Werke ſind, die früheren und die ſpäteren; ſie handeln beſonders ausführlich von dem Beweiſe und den Verſtandesſchlüſſen, — Demonſtration. „Der συλλογισμός iſt ein Grund (ἐστὶ λόγος, Begründen), in welchem, wenn Einiges geſetzt iſt, ein Anderes als das Geſetzte, nach der Nothwendigkeit folgt.“ **) Ariſtoteles' Logik hat die allgemeine Theorie der Schlüſſe hauptſächlich ſehr genau behandelt; ſie ſind gar nicht allgemeine Form der Wahrheit. In ſeiner Metaphyſik, Phyſik, Pſychologie u. ſ. f. hat er nicht geſchloſſen: ſondern gedacht, den Begriff an und für ſich.

d. Das Vierte ſind die topiſchen Bücher (τοπικά) oder von den Oertern. Dieß ſind die Geſichtspunkte, die Ariſtoteles durchführt, woraus Sache betrachtet werden kann. Cicero und Jordanus Bruno haben dieß näher bearbeitet. Ariſtoteles giebt

*) *Categor. c.* 4 (2); *de interpretat. c.* 4—6.
**) *Analytic. priora I*, 1.

eine groſſe Anzahl von allgemeinen Geſichtspunkten an, die bei einem Gegenſtande, Satze oder Aufgabe u. ſ. f. genommen werden können. Jede Aufgabe könne ſogleich auf dieſe verſchiedenen Geſichtspunkte reducirt werden, die überall vorkommen müſſen. Dieſe Oerter ſind ſo gleichſam ein Schema von Mancherlei, um danach einen Gegenſtand zu betrachten, ihm nachzuforſchen; — eine Arbeit, die beſonders für die Bildung von Rednern und das Schwatzen ſehr zweckmäßig ſchien: es iſt dieß ein Erforderniß, Redner zu bilden, indem das Bewuſtſeyn der Geſichtspunkte die Möglichkeit an die Hand giebt, einem Gegenſtande ſogleich vielerlei Seiten abzugewinnen, und ſich nach dieſen Seiten über ihn zu verbreiten.

Es iſt Dialektik, — äuſſere Reflexions-Beſtimmungen. Ariſtoteles *) ſagt, „es ſey ein Inſtrument, Sätze und Schlüſſe zu finden aus Wahrſcheinlichem.“ — Solche Orte (τόπος) ſind allgemein: α) Verſchiedenheit; β) Aehnlichkeit; γ) Gegenſatz; δ) Verhältniß; ε) Vergleichung. **) „Oerter, zu beweiſen, daß Etwas beſſer oder wünſchenswerther, ſind: α) Dauer der Zeit; β) Autorität deſſen, oder Mehrerer, die es erwählen; γ) Gattung gegen die Art; δ) wünſchenswerth für ſich; ε) weil es in einem Beſſeren iſt; ζ) Zweck; η) Vergleichung des Zwecks und der Folge; ϑ) ſchöner und lobenswürdiger“ u. ſ. f. ***) Ariſtoteles †) ſagt, „man müſſe ſich gegen die Dialektiker der Syllogismen, gegen die Menge der Induktion bedienen.“ Ebenſo trennt Ariſtoteles ††) die dialektiſchen und beweiſenden Syllogismen von den rhetoriſchen und jeder Art der Ueberzeugung; zu den rhetoriſchen rechnet Ariſtoteles die Induktion.

---

*) *Topica I*, 13 (11) *et* 4.

**) *Topica*, I, c. 10—12 (14—16); *II*, c. 7—8, 10.

***) *Topica III*, 1: *Buhle: Argum. p.* 18.

†) Topica VIII, 2: *Χρηστέον δε τῷ διαλέγεσθαι τῷ μεν συλλογισμῷ πρὸς τοὺς διαλεκτικοὺς μᾶλλον, ἢ πρὸς τοὺς πολλούς· τῇ δ' ἐπαγωγῇ τοὐναντίον πρὸς τοὺς πολλοὺς μᾶλλον.*

††) Analyt. priora II, 23 (25).

e. Die fünfte Schrift endlich ſind die ſophiſtiſchen Elenchen (σοφιστικοὶ ἔλεγχοι); oder von den Wendungen, wie der Widerſpruch in der Vorſtellung hervorgebracht wird, — im bewußtloſen Fortlaufen des Gedankens (in den Kategorien) im Stockartigen, worin er in beſtändigem Widerſpruch mit ſich ſelbſt geräth. Die ſophiſtiſchen Elenchen verführen das bewußtloſe Vorſtellen zu ſolchen Widerſprüchen, und machen es darauf aufmerkſam. Bei Zenon wurden ſie erwähnt. Beſonders waren die Megariker ſtark darin. Ariſtoteles geht ſie in der Art und Weiſe durch, daß er ſolche Widerſprüche auflöſt; er zeigt die Auflöſung dieſer Widerſprüche durch die Unterſcheidung und Beſtimmung. Er betrachtet die Elenchen, die die Sophiſten und beſonders die Megariker aufgeſucht haben, um das bewußtloſe Vorſtellen zu verleiten und darin zu fangen. Ariſtoteles verfährt bei der Auflöſung dieſer Widerſprüche ruhig und ſorgſam; und läßt ſich die Mühe nicht verdrießen, eine Menge durchzugehen und aufzulöſen, wenn ſie auch mehr dramatiſcher Art ſeyn ſollten. Früher *) ſchon ſahen wir Beiſpiele bei den Megarikern.

Dieſe Theile machen zuſammen ſein Organon aus; was in unſeren gewöhnlichen Logiken davon vorkommt, iſt in der That das Wenigſte und Trivialſte, — häufig nur die Iſagoge des Porphyr. Dieſe ariſtoteliſche Logik enthält beſonders in den erſten Theilen, in der Interpretation und den analytiſchen Büchern, ſchon Darſtellungen der Formen, die in der gewöhnlichen Logik abgehandelt werden, die allgemeinen Denkformen, die Grundlage deſſen, was bis in die neueſten Zeiten als Logik bekannt iſt.

α) Es iſt ein unſterbliches Verdienſt des Ariſtoteles dieß Bewußtwerden über die Thätigkeiten des abſtrakten Verſtandes, — dieſe Formen erkannt und beſtimmt zu haben, die das Denken in uns nimmt. Denn was uns ſonſt intereſſirt, iſt das

*) *Siehe oben S.* 134 — 139.

konkrete Denken, das Denken verſenkt in äußere Anſchauung: jene Formen ſind darin verſenkt, es iſt ein Netz von unendlicher Beweglichkeit; und dieſen feinen ſich durch Mies hindurchziehenden Faden — jene Formen — zu fixiren, zum Bewußtſeyn zu bringen, iſt ein Meiſterſtück von Empirie, und dieß Bewußtſeyn iſt von abſolutem Werth. Das bloße Betrachten, als eine Kenntniß von den mancherlei Formen und Wendungen dieſer Thätigkeit, iſt ſchon wichtig und intereſſant genug. Denn ſo trocken und gehaltlos uns das Aufzählen der verſchiedenen Arten von Urtheilen und Schlüſſen und deren mannigfaltigen Verſchränkungen erſcheinen kann, auch nicht dienlich, die Wahrheit zu finden: ſo darf wenigſtens im Gegenſatz nicht andere Wiſſenſchaft dagegen erhoben werden. Z. B. es gilt für würdige Beſchäftigung, die unſägliche Menge von Thieren, Inſekten, 167 Kaktusarten, wo Eine einen Buſch auf dem Kopfe anders geblüht hat, eine neue elende Art von einem elenden Geſchlechte eines Mooſes (Moos iſt Schorf), Inſekte, Geſchmeiſſes, der Wanzen (gelehrte Entomologie) kennen zu lernen; es iſt viel wichtiger, die mancherlei Arten der Bewegung des Denkens, als jenes Ungeziefers kennen zu lernen. Das Beſte, was über die Formen des Urtheils, Schluſſes u. ſ. f. in der gewöhnlichen Logik vorkommt, iſt aus dieſen Schriften des Ariſtoteles genommen; man hat viel im Detail daran ausgeſponnen, aber das Wahrhafte findet ſich ſchon bei Ariſtoteles.

β) Der eigentliche philoſophiſche Werth der ariſtoteliſchen Logik. Dieſe Logik hat in unſeren Lehrbüchern die Stellung und Bedeutung erhalten, daß ſie nur die Thätigkeit des Verſtandes als Bewußtſeyn ausdrückt und enthalte; Anweiſung, richtig zu denken, ſo daß es ſcheint, als ob die Bewegung des Denkens etwas für ſich wäre, was das, worüber gedacht wird, nichts angienge, — Geſetze unſeres Verſtandes, wodurch wir zur Einſicht kommen, aber durch eine Vermittelung, Bewegung, welche nicht die Bewegung der Dinge ſelbſt wäre. Das Reſultat ſoll

freilich Wahrheit ſeyn, ſo daß die Dinge ſo beſchaffen ſind, wie wir ſie nach den Geſetzen des Denkens herausbringen. Aber die Weiſe dieſes Erkennens hat bloß eine ſubjektive Bedeutung; das Urtheil, der Schluß iſt nicht Urtheil, nicht Schluß der Dinge ſelbſt.

Wenn nun nach dieſer Anſicht das Denken für ſich iſt: ſo erſcheint es nicht an ſich als Erkennen, oder hat keinen Inhalt an und für ſich ſelbſt; — eine formelle Thätigkeit, die ſich wohl richtig verläuft, aber deren Inhalt für ſie ein gegebener iſt. Es wird zu etwas Subjektivem in dieſem Sinne; an und für ſich ſind dieſe Schlüſſe richtig, aber weil ihnen der Inhalt fehlt, reicht dieß Urtheilen und Schließen nicht zur Erkenntniß der Wahrheit hin. So geben die Logiker ihre Formen; und das, für was ſie gegeben werden, wird getadelt, — daß ſie Formen ſind. Beide Theile geſtehen dieß zu, daß ſie richtig ſind. Allein in dieſer Anſicht und Tadel iſt das Wahre ſelbſt verfehlt; das Unwahre überhaupt die Geſtalt des Gegenſatzes des Subjekts und Objekts und der Mangel ihrer Einheit, — nicht die Frage, ob Etwas an und für ſich ſelbſt wahr iſt. So gelten die ſogenannten Denkgeſetze des Schließens als wahr, oder vielmehr richtig für ſich ſelbſt; und daran hat noch Niemand gezweifelt. Das Schlimmſte, was ihnen nachgeſagt wird, iſt, daß ſie formal ſind, der Fehler nur daran liege: — ſowohl die Geſetze des Denkens als ſolchen, als ſeine Beſtimmungen, die Kategorien, entweder nur Beſtimmungen am Urtheil, oder nur ſubjektive Formen des Verſtandes, gegen die das Ding-an-ſich noch etwas Anderes iſt.

Allein c) wenn ſie auch nicht den empiriſchen Inhalt haben, ſo ſind ſie ſelbſt der Inhalt; — wahre Wiſſenſchaft, Wiſſenſchaft vom Denken: nichts Formales, Inhalt. Denken und ſeine Bewegung iſt der Inhalt; — ein ſo intereſſanter Inhalt, als es irgend einen geben kann, für ſich wahr. Allein hier tritt wieder der Nachtheil der ganzen ariſtoteliſchen Manier, und zwar

im höchſten Grade, ein. Im Denken und der Bewegung des Denkens, als eines ſolchen, fallen, in der ariſtoteliſchen Manier und in aller folgenden Logik, die einzelnen Momente auseinander; es ſind eine Menge Arten des Urtheilens und des Schließens, deren jede ſo für ſich gilt, und an und für ſich, als ſolche, Wahrheit haben ſoll. So ſind ſie eben Inhalt, gleichgültiges, unterſchiedenes Seyn: die berühmten Geſetze des Widerſpruchs u. ſ. f., die Schlüſſe u. ſ. f.; ſo einzeln haben ſie eben keine Wahrheit. Nur ihre Totalität iſt die Wahrheit des Denkens; dieſe Totalität iſt ſubjektiv und objektiv zugleich. Sie ſind nur das Material der Wahrheit, der formloſe Inhalt; — ihr Fehler iſt nicht, daß ſie nur Form ſind, ſondern Form fehlt. So wie vielerlei Einzelnes eines Dings nicht für ſich Etwas iſt, roth, hart u. ſ. w., ſondern nur ihre Einheit ein reales Ding: ſo die Einheit der Formen des Urtheilens und Schließens; aber einzeln haben ſie ſo wenig Wahrheit, als eine ſolche Eigenſchaft, oder als Rhythmus, Melodie. Die Form eines Schluſſes, ſo wie ſein Inhalt, kann ganz richtig ſeyn, und doch ſein Schlußſatz ohne Wahrheit, weil dieſe Form, als ſolche, für ſich keine Wahrheit hat. Von dieſer Seite aber ſind dieſe Formen nie betrachtet worden; und die Verachtung der Logik ſelbſt beruht auf dem falſchen Geſichtspunkt des Mangels des Inhalts. Sie haben den Fehler, zu ſehr Inhalt zu ſeyn. β) Dieſer Inhalt iſt nicht Anderes, als die ſpekulative Idee. Begriffe des Verſtandes oder Vernunft ſind das Weſen der Dinge, freilich nicht für jene Anſicht, aber in Wahrheit; auch für Ariſtoteles die Begriffe des Verſtandes — die Kategorien — die Weſenheiten des Seyns. Wenn ſie alſo an und für ſich wahr, ſo ſind ſie ſelbſt ihr eigener Inhalt, und zwar ſogar höchſter Inhalt; allein dieß iſt nicht der Fall.

Dieſe Formen, die in den ariſtoteliſchen Büchern dargeſtellt ſind, ſind jedoch nur Formen des verſtändigen Denkens; allgemeine Denkbeſtimmungen vereinzelt der abſtrakte Verſtand. Dieß

iſt nicht die Logik des ſpekulativen Denkens, nicht der Vernünftigkeit als unterſchieden von der Verſtändigkeit; die Verſtandes-Identität, daß nichts ſich widerſprechen ſoll, liegt zu Grunde. Solche Logik iſt ihrer Natur nach nicht ſpekulativ. Dieſe Logik iſt Logik des Endlichen, aber man muß ſich damit bekannt machen; denn im Endlichen findet ſie ſich überall. Die Mathematik z. B. iſt ein fortgeſetztes Schließen; die Jurisprudenz iſt das Subſumiren des Beſonderen unter das Allgemeine, das Zuſammenſchließen derſelben. Es ſind dieſe Formen durchgehend in den endlichen Verhältniſſen, und es ſind viele Wiſſenſchaften, Kenntniſſe u. ſ. f., die keine anderen Formen des Denkens kennen, brauchen, anwenden als dieſe Formen des endlichen Denkens; ſie machen die allgemeine Methode für die endlichen Wiſſenſchaften aus. Es ſind jedoch nur Verhältniſſe endlicher Beſtimmungen; und der Schluß iſt das Ganze, die Totalität dieſer Beſtimmungen. Der Schluß iſt deswegen Vernunftſchluß, weil es die verſtändige Form der Vernünftigkeit iſt. Zum Schluß gehören drei Termini: dieſe Dreiheit macht die Totalität des Schluſſes aus. Der Schluß verſtändig gemacht, wie er in der gewöhnlichen logiſchen Form vorkommt, hat den Sinn, daß ein Inhalt zuſammengeſchloſſen wird mit einem anderen. Der vernünftige Schluß dagegen hat den Inhalt, daß das Subjekt u. ſ. f. ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt; der Vernunftſchluß iſt, daß irgend ein Inhalt, Gott u. ſ. f., durch Unterſcheiden von ſich, ſich mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt. Dieſe Identität macht das weſentliche Moment des ſpekulativen Gehalts, der Natur des vernünftigen Schluſſes aus. Ariſtoteles iſt ſo der Urheber der verſtändigen, gewöhnlichen Logik; ſeine Formen betreffen nur das Verhältniß von Endlichem zu einander, das Wahre kann in ſolchen Formen nicht gefaßt werden. Aber zu bemerken iſt, daß hierauf nicht ſeine Logik gegründet iſt, daß dieſe nicht ſich auf dieß verſtändige Verhältniß begründet, — daß es nicht dieſe Formen des Schluſſes ſind, nach denen Ariſtoteles

verfährt. Wenn Ariſtoteles ſo verführe, ſo würde er nicht dieſer ſpekulative Philoſoph ſeyn, als den wir ihn erkannt haben; keiner ſeiner Sätze, ſeiner Ideen könnte aufgeſtellt, behauptet werden, könnte gelten, wenn er ſich an die Formen dieſer gewöhnlichen Logik hielte. Man muß ja nicht glauben, daß Ariſtoteles, indem er ſpekulativ iſt, nach dieſer ſeiner Logik, nach dieſen Formen im Organon gedacht, fortgeſchritten, bewieſen hätte; ſonſt hätte er keinen Schritt fortthun können, da wäre er zu keinem ſpekulativen Satz gekommen.

Wie die ganze ariſtoteliſche Philoſophie, ſo bedarf ſeine Logik (gleichſam Naturgeſchichte der geiſtigen Formen, wie dort Thier, Einhorn, Mammuth — was ſolch' eine Beſtie —, Käferart, Molluske betrachtet wird) weſentlich dieſer Umſchmelzung, daß die Reihe ſeiner Beſtimmungen in ein nothwendiges ſyſtematiſches Ganzes gebracht wird; — nicht ein ſyſtematiſches Ganzes, daß richtig eingetheilt werde, und kein Theil vergeſſen, und ſie auch in ihrer richtigen Ordnung vorgeſtellt werden: ſondern daß es Ein lebendiges organiſches Ganzes wird, worin jeder Theil als Theil gilt, und nur das Ganze als ſolches Wahrheit hat. Ariſtoteles, wie z. B. in der Politik, drückt oft dieſe Wahrheit aus. Eben darum hat auch die einzelne logiſche Form keine Wahrheit an ihr ſelbſt; — nicht darum, weil ſie Form oder Denken iſt: ſondern weil ſie beſtimmte Form, beſtimmtes Denken iſt, einzelne Form, und darin gelten ſoll. Aber als Syſtem, abſolute Form, die dieſen Inhalt beherrſcht, ſo hat das Denken ſeinen Inhalt an ihm ſelbſt, Unterſchied; iſt ſpekulative Philoſophie, Inhalt, der unmittelbar Subjekt und Objekt iſt, — Begriff und Allgemeines ſind Weſenheiten der Dinge. Sie gelten als Formen, denen der Inhalt gegenüberſteht, weil ſie ſelbſt nicht die Geſtalt des Inhalts haben. Wie die Pflicht eben das Anundfürſichſeyn ausdrückt, ſo das Denken das Anſichſeyn; aber ein beſtimmtes Anundfürſichſeyn, beſtimmtes Anſichſeyn iſt ſelbſt nur Moment: muß ſich beſtimmen, aber ſein Beſtimmen auch

wieder aufzuheben wiſſen. Die logiſche Form, die ſich als dieſe beſtimmte aufhebt, giebt eben darin ihren Anſpruch, daß ſie an und für ſich gelte, auf. Dann iſt die Logik Wiſſenſchaft der Vernunft; ſie iſt ſpekulative Philoſophie der reinen Idee des abſoluten Weſens, nicht Gegenſatz des Subjekts und Objekts, ſondern bleibt Gegenſatz im Denken ſelbſt. Vielerlei iſt gleichgültige Form.

In dieſer Darlegung des Hauptinhalts der ariſtoteliſchen Philoſophie bin ich weitläufiger geweſen, Theils der Wichtigkeit der Sache ſelbſt (es iſt eigener Inhalt), Theils weil in der That an keiner Philoſophie ſich die neuere Zeit ſo vergangen hat, als an ihr, und keinem der alten Philoſophen ſo viel abzubitten iſt, als Ariſtoteles. Ariſtoteles iſt, wenn Einer, für einen der Lehrer des Menſchengeſchlechts anzuſehen; ſein Begriff iſt in alle Sphären des Bewußtſeyns eingedrungen: und dieſe Vereinzelung in der Beſtimmung durch den Begriff, da ſie gleichfalls nothwendig iſt, enthält in jeder Sphäre die tiefſten richtigen Gedanken. Ariſtoteles — um die äußere Geſchichte ſeiner Philoſophie im Allgemeinen hier zu anticipiren — iſt daher viele Jahrhunderte lang ununterbrochen der Träger der Bildung des Denkens geweſen. Als im chriſtlichen Abendlande unter den Chriſten die Wiſſenſchaft verſchwand, hat unter den Arabern ſein Anſehn ebenſoſehr geglänzt, von welchen ſeine Philoſophie in ſpäteren Zeiten wieder dem Abendlande überliefert worden iſt. Der Triumph, der gefeiert worden iſt, daß die ariſtoteliſche Philoſophie aus den Schulen, aus den Wiſſenſchaften, beſonders aus der Theologie (Philoſophie über das abſolute Weſen) verdrängt worden, hat die gedoppelte Seite: einmal daß in der That nicht die ariſtoteliſche Philoſophie ſo ſehr verdrängt worden, als das Princip dieſer, beſonders der theologiſchen, Wiſſenſchaft, das Princip, daß die erſte Wahrheit eine gegebene, geoffenbarte iſt, — eine Vorausſetzung, die ein für allemal zu Grunde liegt, und an der ſich die Vernunft und das Denken

nur oberflächlich hin und her zu bewegen, das Recht und die Kraft habe. In dieſer Geſtalt hatte das im Mittelalter erwachende Denken ſich die Theologie beſonders zu rechte gemacht, ſich in alle dialektiſche Bewegungen und Beſtimmungen eingelaſſen, und ein Gebäude errichtet, wo der gegebene Stoff nur oberflächlich verarbeitet, vertheilt, bewahrt wurde. Der Triumph über dieſes Syſtem war der Triumph über dieſes Princip, und der Triumph des ſelbſtthätigen freien Denkens. Eine andere Seite aber dieſes Triumphs iſt der Triumph der Gemeinheit, die ſich vom Begriffe befreite, und das Joch des Gedankens abſchüttelte. Ehemals, und noch jetzt, hörte man genug von Ariſtoteles, ſcholaſtiſchen Spitzfindigkeiten; mit dieſen Namen glaubt man ein Recht zu haben, die Abſtraktion ſich zu erſparen, — und ſtatt des Begriffs ſich zum Sehen, Hören und ſo Fortlaufen an dem, was geſunder Menſchenverſtand heißt, berechtigt. Auch in der Wiſſenſchaft iſt an die Stelle von ſpitzfindigen Gedanken ſpitzfindiges Sehen getreten; ein Käfer, Vögelarten werden ſo ſpitzfindig unterſchieden, als ſonſt Begriffe und Gedanken. Ob eine Vogelart roth, oder grüne Farbe, einen mehr ſo geformten Schwanz hat u. ſ. f., — ſolche Spitzfindigkeiten finden ſich leichter, als die Unterſchiede des Gedankens; und einſtweilen, bis ein Volk ſich heraufgebildet an Arbeit des Denkens, Allgemeines aushalten zu können, iſt Jenes eine nützliche Vorbereitung, oder es iſt vielmehr ein Moment in dieſem Wege der Bildung.

Der Mangel der ariſtoteliſchen Philoſophie liegt alſo darin, daß, nachdem durch ſie die Vielheit der Erſcheinungen in den Begriff erhoben war, dieſer aber in eine Reihe beſtimmter Begriffe auseinander fiel, die Einheit, der abſolut ſie vereinende Begriff, nicht geltend gemacht worden. Dieß iſt es nun, was die Folgezeit zu leiſten hatte. Dieß erſcheint nun ſo: Das Bedürfniß iſt Einheit des Begriffs. Dieſe Einheit iſt das abſolute Weſen. Sie ſtellt ſich zuerſt als Einheit des Selbſtbewußtſeyns

und Bewußtseyns dar, reines Denken. Die Einheit des Wesens als Wesens ist gegenständliche Einheit, der Gedanke, das gedacht ist. Aber die Einheit als Begriff, die an sich allgemeine negative Einheit, die Zeit als absolut erfüllte Zeit und in ihrer Erfüllung als Einheit ist das reine Selbstbewußtseyn. Dieß sehen wir deswegen so eintreten, daß das reine Selbstbewußtseyn sich zum Wesen macht; aber zugleich zuerst mit der subjektiven Bedeutung als ein Selbstbewußtseyn, das so als dieses fixirt ist, und sich von dem gegenständlichen Wesen trennt, und daher mit einer Differenz zunächst behaftet ist, die es nicht überwindet.

Diese Nothwendigkeit der Sache hat die stoische, epikurische, dann die neuakademische, skeptische Philosophie herbeigeführt, die nun zu betrachten sind.

Der unmittelbare Nachfolger des Aristoteles war Theophrast, geboren Ol. 102, 2 (371 v. Chr.), berühmt, doch nur ein Kommentator des Aristoteles *) (Aristoteles ist ein so reicher Schatz von philosophischen Begriffen, daß sich viel Stoff darin findet zu weiterer Bearbeitung, abstrakterer Darstellung und Heraushebung einzelner Sätze); aber von ihm, so wie von vielen anderen, z. B. Dikäarch **) aus Messina, ***) unter denen Strato aus Lampsakus, †) der Nachfolger des Theophrast, der berühmteste ist, ist nicht viel zu berichten, — von Letzterem nur wenige allgemeine Nachrichten darüber: Daß er als Phy-

*) *Tennemann, Band III, S.* 333.

**) Cicero: Tuscul. Quaest. I, 10 (cf. c. 31): nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen totum inane, ... vimque omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quidquam, nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat, et sentiat. — Stobaeus, Eclog. Phys. p. 796: ἐξ ἑνὸς τῶν τεττάρων στοιχείων. — Cicero gibt historisch ein Resultat, wie er es sich verständlich machte, ohne allen spekulativen Begriff.

***) *Brucker. l. l. T. I, p.* 854; *Tennemann, Band III, S.* 336

†) *Diogenes Laërtius: V,* § 58.

ſiker ſich berühmt gemacht, und ſein Begriff der Natur dem mechaniſchen Weg, jedoch nicht dem mechaniſchen des Leucipp und Demokrit, und dann Epikur's, ſondern aus Wärme und Kälte, folgte,*) und (wenn es ſo beſtimmt wahr iſt, was von ihm berichtet wird) den Gedanken des Ariſtoteles ſehr ungetreu geworden, Alles auf Mechanismus und Zufall zurückführte, teleologiſchen Zweck entfernte,**) — nicht den ſchlechten moderner Zeit. Die übrigen Peripatetiker beſchäftigten ſich mehr mit Ausbildung einzelner Lehren des Ariſtoteles, mit einer Ausführung ſeiner Werke, in gleichem Inhalte, — nur eine mehr oder weniger rhetoriſche, kommentatoriſche Form. Es iſt ſchon erinnert worden, daß die ariſtoteliſchen Schriften früh verſchwanden, und die ariſtoteliſche Philoſophie nicht ſowohl durch dieſe Urkunden ſich erhielt, als durch die Tradition in der Schule; wodurch ſie alſo weſentliche Veränderungen bald erlitt, und Ausführungen der ariſtoteliſchen Lehre veranlaßte, von denen man nicht weiß, ob nicht einige ſich eingeſchlichen unter das, was für ſeine Werke gilt.

Die peripatetiſche Schule ſetzte als Princip der Glückſeligkeit, Tugend: λόγος und Neigung.

Hiermit wollen wir es in Anſehung der ariſtoteliſchen Philoſophie bewenden laſſen. Es iſt ſchwer davon loszukommen; je mehr man in das Detail geht, je intereſſanter wird es und je mehr findet man das Zuſammenhalten der Gegenſtände. Die ariſtoteliſche Philoſophie hat auch den Namen peripatetiſche Philoſophie erhalten; und dieſe iſt mehr, z. B. zu Cicero's Zeiten, eine Art von Popular-Philoſophie geworden, als daß die tiefe, ſpekulative Weiſe des Ariſtoteles ausgebildet, und zum Bewußtſeyn gekommen wäre.

*) *Stobæus: Eclogae Phys. p.* 298.

**) Cicero, de natura Deorum I, 13: Strato, ... qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu et figura.

Aristoteles ist der würdigste unter den Alten, studirt zu werden.

Wir haben die erste Abtheilung der griechischen Philosophie geschlossen, und zur zweiten Periode *überzugehen*. Die erste Periode der griechischen Philosophie ging bis zu Aristoteles, bis zu dieser Gestaltung der Wissenschaft. Das Resultat bei Plato und Aristoteles war die Idee; das Erkennen hat diesen Boden des Denkens, als freien, gewonnen. Bei Plato hatten wir das Allgemeine mehr abstrakter Weise als Princip; der Boden ist aufgefaßt worden. Bei Aristoteles ist das Denken konkret geworden; es ist nicht die unbewegte abstrakte Idee, sondern sie als konkret in der Wirksamkeit. Das nächste *Bedürfniß*, was nun unmittelbar nothwendig ist, muß hervorgehen, enthalten seyn in dem, wozu sich die Philosophie unter Plato und Aristoteles ausgebildet hatte. Dieß Bedürfniß ist nichts Anderes, als daß das Allgemeine jetzt gefaßt wird als ein Allgemeines, als die Allgemeinheit des Princips, daß auf eine allgemeine Weise ein Princip herausgehoben oder geltend gemacht wird: so daß das Besondere durch dieses Allgemeine erkannt werde; — oder es tritt unmittelbar das Bedürfniß einer systematischen Philosophie ein. Man kann von platonischem und aristotelischem Systeme sprechen, sie sind aber nicht in der Form des Systems; dazu gehört, daß Ein Princip aufgestellt und konsequent durch's Besondere hindurchgeführt wird. Die aristotelische Philosophie ist vollständiger Komplex des Begreifens des Universums, bei Aristoteles haben wir Alles auf's Spekulative zurückgeführt, höchste Weise der Wissenschaft, gesehen; aber er ist empirisch zu Werke gegangen. Bei Aristoteles ist wohl Ein Princip und spekulatives, aber nicht als Eines herausgehoben; die Natur des Spekulativen ist nicht als der Begriff für sich zum Bewußtseyn gebracht worden, nicht die Entwickelung der Mannigfaltigkeit des natürlichen und geistigen Universums in sich enthaltend, — noch weniger ist es als das Allgemeine aufgestellt, aus welchem das

Beſondere entwickelt würde (ſeine Logik iſt vielmehr das Gegentheil). Ariſtoteles geht mehr die Reihe der Lebendigen und der Todten durch, läßt ſie vor ſein objektives, nämlich begreifendes Denken gegenübertreten, und erfaßt ſie begreifend. Jeder Gegenſtand iſt für ſich Begriff; er ſagt, dieß iſt der Gegenſtand, wir finden ihn in dieſen Beſtimmungen. Dieſe Gedanken bringt er aber zuſammen; und dadurch iſt er dann ſpekulativ. Ariſtoteles und Plato ſind im Ganzen zugleich empiriſch verfahren, haben dieſe und dieſe Vorſtellung aufgenommen, und ſind ſie durchgegangen; beſonders tritt dieſe loſe Manier bei Ariſtoteles hervor. In der ariſtoteliſchen Wiſſenſchaft iſt die Idee des ſich ſelbſt denkenden Denkens als die höchſte Wahrheit aufgefaßt; aber die Realiſirung deſſelben, das Bewußtſeyn des natürlichen und geiſtigen Univerſums, macht außerhalb jener Idee eine lange außereinanderfallende Reihe beſonderer Begriffe aus. Was mangelt, iſt Ein Princip, das durch's Beſondere hindurchgeführt wird. Der Umfang des Erkannten muß auch als Eine Einheit, Eine Organiſation des Begriffs erſcheinen. Das nächſte Bedürfniß der Philoſophie iſt daher jetzt, daß das Allgemeine frei für ſich aufgefaßt werde, das Bedürfniß eines Princips für alle Beſonderheit, — jene Idee ſo aufzufaſſen, daß die vielgeſtaltete Realität auf ſie, als das Allgemeine, bezogen, dadurch beſtimmt, und in dieſer Einheit erkannt werde. Und dieß iſt der Standpunkt, den wir in dieſer zweiten Periode haben.

Solche ſyſtematiſche Philoſophie wird zunächſt zum Dogmatismus, und daher tritt ihm gleich der Skepticismus gegenüber; dogmatiſch nennen die Franzoſen systematique — (système: Ein Princip konſequent durchgeführt, die Vorſtellungen müſſen aus Einer Beſtimmung fließen) —, daher iſt systematique gleichbedeutend mit einſeitig. Wir ſahen bei Ariſtoteles die höchſte Idee, das ſich ſelbſt denkende Denken; — dieſes ſteht wieder nur als Beſonderes an ſeinem Orte, es iſt nicht Princip ſeiner ganzen Philoſophie. Dieſes ſich ſelbſt denkende Denken iſt voll

kommen konkret: Sich selbst denken ist objektiv, das Denken ist subjektiv, — νοῦς, der objektiv und subjektiv ist, Bewußtseyn der Einheit; es ist, als Denken des Denkens, so konkret. Das Weitere wäre, α) diese Idee aus sich zu entwickeln, und das Allgemeine so als real Allgemeines vorzustellen, — die Welt zu erkennen, so daß der Inhalt nur als Bestimmung des sich selbst denkenden Denkens gefaßt werde. Dieses hat an und für sich nicht geschehen können. Es wird nur die Nothwendigkeit Eines Princips erkannt. β) Das Zweite ist, daß dieses Princip formell, abstrakt da steht, und das Besondere noch aus ihm nicht deducirt wird: sondern das Allgemeine nur auf's Besondere angewendet wird, und die Regel der Anwendung gesucht wird. Das Besondere müßte aus der Idee entwickelt werden, so wäre sie konkret; bei Aristoteles ist sie an sich konkret. Das andere Verhältniß wäre nur Subsumtion des Besonderen unter's Allgemeine; so sind beide von einander unterschieden, die Vereinigung ist nur Vereinigung der Subsumtion, das Allgemeine ist darum nur formelles Princip. Die Erscheinungen der physischen und geistigen Welt müssen von ihrer Seite herauf erst dem Begriffe zu und vorgearbeitet seyn (Gesetze), — daß beide Geschäfte sich begegnen. Die anderen Wissenschaften für sich erheben die Erscheinung in den bestimmten Gedanken — Bedürfniß, ganz allgemeine, aber bestimmte Grundsätze zu formiren —; dann kann die spekulative Vernunft sich in ihm und den Zusammenhang derselben, der innerlich ist, vollends darstellen.

Es muß also allgemeines Princip hervortreten, das Besondere wird aber nicht daraus entwickelt; so ist das Princip abstrakt, und dadurch wird solche Philosophie einseitig. Denn nur das in sich Konkrete, was beide Seiten in sich hat, ist nicht einseitig. Darin sind solche Philosophien näher dogmatisch, behauptend. Denn bei dieser Weise wird das Princip behauptet, nicht auf die wahrhafte Weise bewiesen. Denn es wird ein

Princip gefordert, worunter Alles ſubſumirt werde; es iſt nur das Erſte, ſo iſt es nicht bewieſen, nur behauptet.

Dieſes Bedürfniß für das Erkennen iſt vorhanden. Das dieſem Bedürfniß Entſprechende erſcheint jetzt in der Welt durch die innere Nothwendigkeit des Geiſtes, — nicht äußerlich, ſondern wie es dem Begriffe gemäß iſt. Dieß Bedürfniß hat die ſtoiſche, epikureiſche und ſkeptiſche Philoſophie erzeugt.

Wenn wir uns in dieſer erſten Periode aufgehalten haben, ſo können wir dieß nun nachholen; denn in der nächſten Periode können wir kurz ſeyn.

Zweiter Abſchnitt.

Zweite Periode: Dogmatismus und Skepticismus.

In dieſer zweiten Periode, die der alexandriniſchen Philoſophie vorhergeht, haben wir zu betrachten den Dogmatismus und Skepticismus: Den Dogmatismus, der ſich in die zwei Philoſophien, die ſtoiſche und epikureiſche, theilt; und das Dritte, was ſie beide theilen, und das doch das Andere dagegen iſt, — der Skepticismus. Wir vernachläſſigen die Nachfolger des Ariſtoteles und die Ausbreitung der peripatetiſchen Philoſophie, wenn auch ein Theophraſt, Straton, berühmte Männer waren. Sie hat nicht mehr das Intereſſe, und iſt auch ſpäter mehr zu einer Popularphiloſophie geworden; wie denn auch ſie, die eigentlich ſpekulative, mit der Wirklichkeit am meiſten zuſammenfallen mußte. Die Akademie wollen wir mit dem Skepticismus zuſammen nehmen.

Wir ſahen am Schluß der vorigen Periode das Bewußtſeyn der Idee oder des Allgemeinen, das in ſich Zweck iſt, — eines zwar allgemeinen, aber zugleich in ſich beſtimmten Princips, das dadurch fähig iſt, das Beſondere zu ſubſumiren, und

darauf angewendet zu werden. Dieſes Verhältniß der Anwendung des Allgemeinen auf das Beſondere iſt hier das Herrſchende; denn der Gedanke, daß aus dem Allgemeinen ſelbſt die Beſonderung der Totalität entwickelt werde, iſt noch nicht vorhanden. Darin liegt aber das Bedürfniß zum Syſtem und zum Syſtematiſiren; Ein Princip ſoll nämlich konſequent auf das Beſondere angewendet werden, ſo daß die Wahrheit alles Beſonderen nach dieſem Princip erkannt wird. Dieß giebt den ſogenannten Dogmatismus. Die Hauptfrage aber iſt jetzt nach dem Kriterium. Platon's und Ariſtoteles' ſpekulative Größe iſt nicht mehr vorhanden; vielmehr iſt es ein Philoſophiren des Verſtandes. Das Princip iſt abſtrakt, und ſo Verſtandes-Princip. In Anſehung dieſes Verhältniſſes beſtimmt ſich die Aufgabe der Philoſophie als die Frage nach einem Kriterium der Wahrheit, d. i. — weil das Wahre die Uebereinſtimmung des Denkens und der Realität, oder vielmehr die Identität des Begriffes als des Subjektiven mit dem Objektiven iſt — nach einem Princip der Beurtheilung dieſer Uebereinſtimmung. Dieſe Frage iſt gleichbedeutend mit der nach einem Princip. Das Wahre iſt konkret, nicht abſtrakt. Wodurch wird das Wahre erkannt, als wahr beurtheilt (κρίνειν)? Kriterium und Princip iſt ſo daſſelbe. Dieſe Frage iſt aber nur formell und dogmatiſch gelöſt worden. Damit iſt gleich die Dialektik des Skepticismus aufgetreten, — die Erkenntniß in der Einſicht der Einſeitigkeit dieſes Princips, und damit des Princips überhaupt als eines dogmatiſchen. In allen den vielen ſich ausbildenden ſokratiſchen Schulen machen zwei Beſtimmungen das Haupt-Intereſſe aus; die eine davon iſt das Kriterium, ein Princip, woraus Alles zu beſtimmen iſt, Alles ſich beurtheilen laſſe, — ein allgemeines Princip für ſich, ein Princip, was zugleich auch das Beſtimmende ſey für das Beſondere. Wir haben ſchon früher ſolche abſtrakte Principe gehabt: z. B. das reine Seyn, — d. h. es iſt nur das Seyn, und das Beſondere, das mit der Negation anfängt, mit

dem Unterſcheiden von Anderen, iſt nicht, es iſt als nicht vorhanden geſetzt. Jenes Bedürfniß aber hingegen geht auf ein Allgemeines, was zugleich das Beſtimmen des Beſonderen, was im Beſonderen ſeyn ſoll; ſo daß dieß nicht auf der Seite liegen bleibt, ſondern gelte als beſtimmt durch das Allgemeine.

Eine weitere Folge dieſes Philoſophirens iſt, daß das Princip, als formell, ſubjektiv war; und damit hat es die weſentliche Bedeutung der Subjektivität des Selbſtbewußtſeyns angenommen. Wegen des formalen, äußerlichen Aufnehmens der Mannigfaltigkeit überhaupt, iſt der höchſte Punkt, worin der Gedanke in ſeiner beſtimmteſten Weiſe ſich findet, das Selbſtbewußtſeyn. Dieſen ſämmtlichen Philoſophien iſt die reine Beziehung des Selbſtbewußtſeyns auf ſich das Princip. Die Idee findet ſich nur in ihm befriedigt; wie der Formalismus des Verſtandes des jetzigen ſogenannten Philoſophirens iſt, ſeine Erfüllung, das Konkrete dagegen, im ſubjektiven Herzen, inneren Gefühl, Glauben zu finden. Natur und politiſche Welt ſind wohl auch konkret, aber ein äußerlich Konkretes; aber das eigene Konkrete iſt nicht in der beſtimmten allgemeinen Idee, ſondern nur im Selbſtbewußtſeyn, das Seinige. Die zweite herrſchende Beſtimmung iſt die des Weiſen. Die Hauptfrage war: Wer iſt ein Weiſer? Was thut der Weiſe? Nicht nur der νοῦς, ſondern es muß Alles Gedachtes ſeyn, d. i. als ſubjektiv mein Gedanke ſeyn. Wodurch iſt es ein Gedachtes? — In der Geſtalt formeller Identität mit ſich. — Was iſt an ſich ſo ein Gedachtes, d. i. ſelbſt ſo objektiv? — Das Denken. Das Denken des Kriteriums, des Einen Princips, als in ſeiner unmittelbaren Wirklichkeit iſt das Subjekt in ſich; Denken und das Denkende hängt unmittelbar zuſammen. Das Princip dieſer Philoſophie iſt nicht objektiv, ſondern dogmatiſch, beruht auf dem Triebe des Selbſtbewußtſeyns, ſich zu befriedigen. Das Subjekt iſt ſo dasjenige, wofür geſorgt werden ſoll. Das Subjekt ſucht für ſich Princip ſeiner Freiheit, Unerſchütterlichkeit in

sich; es soll gemäß seyn dem Kriterium, d. h. diesem ganz allgemeinen Princip, — es soll sich erheben zu dieser abstrakten Freiheit, zu dieser Unabhängigkeit. Das Selbstbewußtseyn lebt in der Einsamkeit seines Denkens; und findet darin seine Befriedigung. Dieß sind nun die Grund-Interessen, Grundbestimmungen in den folgenden Philosophien. Die Hauptgrundsätze darzustellen, wird das Nächste seyn; aber auf das Detail einzugehen, ist nicht zweckmäßig und nicht interessant.

So tritt die Philosophie in die römische Welt hinüber. Und wenn sie auch noch den Griechen angehört und ihre großen Lehrer immer Griechen gewesen sind (diese Philosophien sind in Griechenland entstanden): so machten diese Systeme insbesondere doch unter der Herrschaft der Römer die Philosophie der römischen Welt aus; gegen welche, als dem vernünftigen praktischen Selbstbewußtseyn unangemessen, dieses, in sich aus ihr zurückgedrängt, die Vernünftigkeit nur in sich und für seine Einzelnheit suchen konnte, — nur für sich sorgen, wie abstrakt Christen um ihr Seelenheil. In der heiteren griechischen Welt schloß sich das Subjekt an seinen Staat, seine Welt mehr an, war gegenwärtiger in derselben. Im Unglück der Wirklichkeit wird der Mensch in sich hineingetrieben, und hat da die Einigkeit zu suchen, die in der Welt nicht mehr zu finden ist. Die römische Welt ist die abstrakte Welt, — Eine Herrschaft, Ein Herr über die gebildete Welt. Die Individualität der Völker ist unterdrückt worden; eine fremde Gewalt, abstraktes Allgemeines hat auf den Einzelnen gelastet. In solchem Zustande der Zerrissenheit war es Bedürfniß, Befriedigung zu suchen und zu finden. Wie, was gegolten hat, ein abstrakter Wille war, auch der einzelne Wille des Herrn der Welt Abstraktum war: hat das innere Princip des Denkens auch ein abstraktes seyn müssen, das nur formelle, subjektive Versöhnung hervorbringen konnte. Rom hat nur das Princip der abstrakten Herrschaft; dem römischen Geiste konnte so nur ein Dogmatismus zusagen, der auf

ein Princip gebaut war, welches durch die Form des Verstandes aufgebaut und geltend gemacht wurde. Die Philosophie ist so in engem Zusammenhang mit der Weltvorstellung. Die römische Welt, welche die lebendigen Individualitäten der Völker in sich ertödtete, hat wohl formellen Patriotismus und dessen Tugend, so wie ein ausgebildetes System des Rechts hervorgebracht; aber spekulative Philosophie konnte nicht aus solchem Tode hervorgehen, — gute Advokaten, Moral des Tacitus. Diese Philosophien traten denn nun auch bei den Römern gegen ihren alten Aberglauben in Gegensatz auf; Philosophie tritt an die Stelle der Religion.

Es sind drei Philosophien, die hier eintreten: Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus. Platon's Philosophie erhielt sich freilich noch rein, vorzüglich die ältere Akademie; die neuere Akademie ist gänzlich in den Skepticismus übergegangen. So sind auch noch bis Cicero's Zeit Peripatetiker gewesen; diese spätere peripatetische Philosophie ist nicht aristotelische geblieben, sondern ist Popularphilosophie geworden, wie wir sie bei Cicero sahen. Aristoteles nahm empirischen Ausgangspunkt, den Weg des Raisonnements; dieses faßt aber Aristoteles in den Fokus des Begriffs zusammen, und so ist er spekulativ. Dieses ist seinem Geiste eigenthümlich, konnte aber nicht so zur Methode werden; es ist nicht frei für sich herausgehoben, konnte nicht Princip werden.

Die dogmatische Philosophie ist die, welche ein bestimmtes Princip, Kriterium aufstellt, und nur ein solches Princip. Jene drei Principien sind nun nothwendig: 1) Das Princip des Denkens, das der Allgemeinheit selbst, so jedoch, daß es in sich bestimmt sey; das Denken ist das Kriterium der Wahrheit, das Bestimmende. 2) Das Andere gegen das Denken ist das Bestimmte als solches, das Princip der Einzelnheit, die Empfindung überhaupt, Wahrnehmung, Anschauung. Dieß sind die Principe der stoischen und epikureischen Philoso-

phie. Diese beiden Principe sind einseitig, wurden, als positiv, Verstandeswissenschaften. Das abstrakte Denken ist nicht an ihm selbst konkret. Die Bestimmtheit fällt außer dem Denken, und muß für sich aufgefaßt, zum Princip gemacht werden; denn sie hat absolutes Recht gegen das abstrakte Denken. Das ist das Allgemeine und das Einzelne. 3) Außer Stoicismus und Epikureismus steht als Drittes der Skepticismus da, die Negation dieser beiden Einseitigkeiten. Sie sind beide einseitig, dieß muß gewußt, erkannt werden; und so ist das dritte Princip die Negation jedes Kriteriums, aller bestimmten Principe, von welcher Art sie auch seyen: sinnliches, reflektirtes oder denkendes Vorstellen, Wissen. Die stoische Philosophie hat das abstrakte Denken, der Epikureismus die Empfindung zum Princip gemacht; Skepticismus ist negatives Verhalten, ja thätige Negation gegen alles Princip. Das nächste Resultat ist, daß nicht erkannt werden könne. Wir haben diese Principe auch schon früher gesehen als cynische und cyrenaische Philosophie. Wenn wir auch bei Cicero diese Principe finden, so ist es doch eine große Schwierigkeit, das Princip der Stoiker zu unterscheiden von dem cynischen und dem, was das Princip der peripatetischen Moral sey.

Das Eine ist also das Princip, das Kriterium; das Andere ist, daß das Subjekt sich diesem Princip gemäß macht, eben damit sich Freiheit, Unabhängigkeit des Geistes erwerbe. Dieß ist die innere Freiheit des Subjekts in sich; diese Freiheit des Geistes, diese Inpassibilität, diese Gleichgültigkeit, Imperturbabilität, Ataraxie, Unerschütterlichkeit, Gleichheit des Geistes in sich, die durch nichts leidet, sich an nichts bindet, ist das gemeinsame Ziel aller dieser Philosophien, — so trostlos man sich auch den Skepticismus und so niedrig man sich den Epikureismus vorstellen mag. Alle sind Philosophien gewesen. Das Individuum ist befriedigt gewesen, blieb unerschütterlich, war weder durch Vergnügen, noch Schmerz, noch anderes Band be-

ſtimmt; die wahrhaften Epikureer waren ebenſo über alle beſonderen Bande erhoben. Daß die Befriedigung des Geiſtes nur in der Gleichgültigkeit, Freiheit gegen Alles beſteht, iſt der gemeinſame Standpunkt aller dieſer Philoſophien. Sie ſind allerdings griechiſche Philoſophien, aber verſetzt in die römiſche Welt. Dieſe konkrete Sittlichkeit, dieſer Trieb nach Einführung des Princips in die Welt durch Staatsverfaſſung, wie im Plato, — dieſe konkrete Wiſſenſchaft, wie im Ariſtoteles, verſchwindet hier; in dem Unglück der römiſchen Welt iſt alles Schöne, Edle der geiſtigen Individualität mit kalter, rauher Hand verwiſcht worden. Und in dieſer Welt der Abſtraktion hat das Individuum in ſeinem Inneren auf abſtrakte Weiſe die Befriedigung ſuchen müſſen, die die Wirklichkeit ihm nicht gab; es hat zur Abſtraktion flichen müſſen als Gedanke, zu dieſer Abſtraktion als exiſtirendes Subjekt, — d. h. zu dieſer inneren Freiheit des Subjekts als ſolchen. Jene Philoſophie iſt ſo dem Geiſte der römiſchen Welt angemeſſen.

A. Stoiſche Philoſophie.

Es iſt über ſie, wie über den Epikureismus im Allgemeinen zu bemerken, daß ſie an die Stelle der cyniſchen und cyrenaiſchen Philoſophie traten (wie der Skepticismus an die Stelle der Akademie) oder das Princip des Cynismus und Cyrenaismus aufnahmen, aber dieß Princip mehr in die Form wiſſenſchaftlichen Denkens erhoben. Weil aber in ihnen, ebenſo wie in dieſen, der Inhalt ein feſter, beſtimmter iſt, das Selbſtbewußtſeyn ſich darin auf Eine Seite ſetzt: ſo tödtet dieſer Umſtand eigentlich die Spekulation, welche von ſolchem Fixiren nichts weiß, es vielmehr vertilgt, und den Gegenſtand als abſoluten Begriff, als in ſeiner Differenz ungetheiltes Ganzes behandelt. Daher in Beiden in der That nicht eigentliche Spekulation anzutreffen iſt, ſondern nur eine Anwendung des einſeitigen beſchränkten Princips. Bei Ariſtoteles liegt die abſolute Idee

unbeschränkt, nicht in einer Bestimmtheit, mit einer Differenz gesetzt, zu Grunde; sein Mangel ist nur der Mangel, den die Realisirung hat, zu Einem Begriffe verbunden zu seyn. Hier ist der Eine Begriff als das Wesen gesetzt und Alles auf ihn bezogen, es ist die geforderte Beziehung vorhanden; aber das, worin Alles Eins wird, ist nicht das Wahrhafte. Bei Aristoteles ist jeder in seiner Bestimmung absolut betrachtet, auseinanderfallend: hier wesentlich in dieser Beziehung, nicht absolut, aber nicht an und für sich. Weil so das Einzelne nicht absolut betrachtet ist, sondern nur relativ: so ist in der That das Ganze der Ausführung eben nicht interessant; es ist eine äußere Beziehung. Bei Aristoteles zwar ist auch das Einzelne aufgenommen, aber dieß Aufnehmen vertilgt durch die spekulative Betrachtung; hier aber das Einzelne nur aufgenommen, und auch die Behandlung ist äußerlich. Nicht einmal eben ist diese Beziehung konsequent, wenn, wie es auch geschieht, Etwas, die Natur an ihr selbst betrachtet wird; es fällt das Anundfürsich außer ihr, ihre Betrachtung ist nur ein Raisonniren aus unbestimmten Principien, oder Principien, die nur die nächsten sind.

Bei Beiden wollen wir nur auf das Allgemeine ihres Princips uns beschränken, zuerst die berühmten Stoiker erwähnen.

Zur Geschichte der stoischen Philosophie. Der Stifter der stoischen Schule ist Zeno (der Cittische, unterschieden vom Eleaten), geboren zu Cittium, einer Stadt auf Cypern, um die 109. Olympiade. Sein Vater war ein Kaufmann, der ihm aus seinen Handelsreisen nach Athen, damals und noch lange dem Sitze der Philosophie und einer Menge von Philosophen, Bücher, besonders der Sokratiker, mitbrachte, wodurch Lust und Liebe zur Wissenschaft in ihm erweckt wurde. Zeno reiste selbst nach Athen. *) Er soll nach Einigen nähere Ver-

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 1, 12, 31—32; *Tennemann*, *B. IV*, *S. 4*; *B. II*, *S. 592.*

anlaſſung, der Philoſophie zu leben, darin geholt haben, daß er ſein Vermögen in einem Schiffbruch verlor; *) — was er nicht verlor, war der gebildete Adel ſeines Geiſtes und ſeine Liebe zur vernünftigen Einſicht. Zeno beſuchte mehrere Arten der Sokratiker, beſonders den Xenokrates, **) einen Mann, der zur platoniſchen Schule gehörte, der wegen der Strenge ſeiner Sitten, der ganzen Ernſthaftigkeit ſeines Betragens ſehr berühmt war; ſo daß er mit ähnlichen Proben verſucht wurde, ***) als der Herr Fr. v. Aſſiſi ſich ſelbſt unterwarf, †) und ihnen ebenſowenig unterlag: daß, während kein Zeugniß ohne Eid in Athen angenommen, ihm der Eid erlaſſen worden, — auf ſein bloßes Wort geglaubt ſey: und ſein Lehrer Plato ihm öfters geſagt haben ſoll, er ſolle auch den Gracien opfern (θέα τοῖς χάρισι). ††) Alsdann auch Stilpo, einen Megariker, den wir haben kennen gelernt; bei ihm ſtudirte er zehn Jahr die Dialektik. †††) Philoſophie wurde überhaupt als Angelegenheit des Lebens, und ganzen Lebens, betrachtet; nicht wie Einer ſo philoſophiſche Kollegia durchläuft, um zu Anderen zu eilen. Ob er gleich vorzüglich Dialektik und praktiſche Philoſophie kultivirte, vernachläſſigte er nicht, gleich anderen Sokratikern, die phyſiſche Philoſophie: ſondern ſtudirte beſonders Heraklit's Werk über die Natur, [1]) und trat endlich ſelbſt als Lehrer in einer Halle, genannt Pöcile (ποικίλη), welche mit Polygnot's Gemäldeſammlungen verziert war, als ſelbſtſtändiger Lehrer auf; hiernach erhielt ſeine Schule den Namen ſtoiſche. [2]) Er ging,

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 5; *Bruck. Hist. crit. philos. T. I*, *p.* 895.
**) *Diog. Laërt. VII*, §. 2.
***) *eod. IV*, §. 7.
†) *Vorleſungen von* 1805.
††) *Diog. Laërt. IV*, §. 7, 6.
†††) *eod. VII*, §. 2.
[1]) *Bruck. Hist. crit. phil. T. I*, *p.* 899; *cf. Fabric. Bibliogr. T. II*, *p.* 413.
[2]) *Diog. Laërt VII*, §. 5

wie Aristoteles, hauptsächlich darauf aus, die Philosophie in Ein Ganzes zu vereinigen. Wie seine Methode durch die besondere dialektische Kunst und Bildung und Scharfsinnigkeit des Beweisens: so zeichnete er sich in Ansehung seiner Persönlichkeit durch Strenge, den cynischen sich nähernde Sitten aus, ohne aber zu suchen, wie die Cyniker, damit in die Augen zu fallen. Mit weniger Eitelkeit war beinahe seine Mäßigkeit im Befriedigen der nothwendigen Bedürfnisse ebenso groß; er lebte nur von (Wasser) Brod, Feigen, Honig.*) So genoß Zeno bei seinen Zeitgenossen einer allgemeinen Verehrung; selbst König Antigonus von Macedonien besuchte ihn öfter und speiste bei ihm; lud ihn in einem Briefe bei Diogenes zu sich, er antwortet, 80 Jahr alt.**) Und für das größte öffentliche Zutrauen, welches er sich erwarb, spricht der Umstand, daß die Athener ihm die Schlüssel ihrer Burg anvertrauten, ja das Volk von Athen faßte nach Diogenes einen Beschluß: „Weil Zeno, des Mnaseas Sohn, viele Jahre in unserer Stadt als Philosoph gelebt, und auch im Uebrigen als ein guter Mann sich bewiesen, und die Jünglinge, die sich zu ihm hielten, zur Tugend und Mäßigkeit angehalten, und ihnen dazu mit seinem eigenen besten Beispiele vorangegangen sey: so erkennen die Bürger, ihm ein öffentliches Lob zu ertheilen, und ihm einen goldenen Kranz zu schenken, um seiner Tugend willen und Mäßigkeit. Außerdem soll er öffentlich im Keramikus begraben werden. Für den Kranz und Erbauung des Begräbnisses wird eine Kommission von fünf Männern niedergesetzt.“***) Zeno blühte um Ol. 129 (etwa 300 vor Chr.) zu gleicher Zeit mit Epikur, Arkesilaus von der neuen Akademie und Anderen. Er starb in sehr hohem Alter (72 oder 98 Jahr alt) in der 129. Olympiade (Aristoteles da-

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. I, p. 697—698; Diog. Laërt. VII, §. 1, 13.*

**) Diog. Laërt. VII, §. 7—9.

***) *eod.* §. 6, 10—11.

gegen Ol. 114, 3), indem er ſich lebensſatt ſelbſt das Leben mit einem Stricke oder durch Hunger nahm, — weil er ſich den Finger zerbrochen. *)

Unter den folgenden Stoikern iſt beſonders Kleanth berühmt geworden, ein Schüler und der Nachfolger des Zeno in der Stoa, Verfaſſer eines berühmten Hymnus auf Gott, der uns von Stobäus aufbehalten iſt, — und bekannt durch die Anekdote, daß er vor Gericht in Athen nach den Geſetzen gefordert wurde, um Rechenſchaft über die Art ſeines Unterhalts zu geben. Er bewies dann, daß er Nachts einem Gärtner Waſſer trug, und durch dieß Gewerbe ſich ſo viel erwarb, als er bedurfte, um am Tage in Zeno's Geſellſchaft ſeyn zu können; — uns iſt nicht recht begreiflich, wie ſich eben ſo beſonders philoſophiren laſſen ſollte. Und als ihm hierauf aus der Staatskaſſe eine Gratifikation angeboten wurde, ſchlug er dieſelbe auf Zeno's Geheiß aus. Wie ſein Lehrer, ſtarb auch Kleanth, im 81. Jahre, freiwillig, indem er ſich der Speiſen enthielt. **) (Unter den ſpäteren Stoikern wären viele zu nennen, die berühmt geworden ſind.)

Ausgezeichneter in der Wiſſenſchaft war jedoch ſeiner Chryſipp, aus Cilicien, geboren Ol. 125, 1 (474 a. u. c.; 280 v. Chr. Geburt), der ebenfalls in Athen lebte, und ein Schüler Kleanths. Er hat vorzüglich das Meiſte für die vielſeitige Ausbildung und Ausbreitung der ſtoiſchen Philoſophie gethan. Am berühmteſten machte ihn ſeine Logik und Dialektik; ſo daß geſagt wurde, wenn die Götter ſich der Dialektik bedienten, ſo würden ſie keine andere gebrauchen als Chryſipps. Ebenſo wird ſeine ſchriftſtelleriſche Arbeitſamkeit bewundert; die Anzahl ſeiner Werke belief ſich nämlich, wie Diogenes Laertius angiebt, auf 705 (Tiedemann 5000). Es wird von ihm hierüber erzählt,

*) *Diog. Laërt. VII, §. 28—29; Brucк. Hist. crit. phil. T. I, p. 898, 901; Tennemann, B. II, S. 534.*

**) *Diog. Laërt. VII, §. 169—169, 176.*

daß er täglich 500 Zeilen geſchrieben. Aber die Art, wie er ſeine Schriften verfaßte, nimmt dem Bewundernswürdigen dieſer Schreibfertigkeit ſehr viel, und zeigt, daß das Meiſte Theils Kompilationen, Theils Wiederholungen geweſen. Er ſchrieb oft über Ein' und dieſelbe Sache; was ihm einfiel, ſchrieb er Alles auf's Papier, ſchleppte eine Menge Zeugniſſe herbei: und ſo, daß er faſt ganze Bücher von Andern abſchrieb, und Einer das Urtheil über ihn fällte, daß wenn man ihm Alles nähme, was Anderen angehört, ſo würde ihm nur das weiße Papier bleiben. So arg iſt es denn freilich nicht, wie man aus allen Anführungen der Stoiker ſieht, wo Chryſipp immer an der Spitze ſteht, und ſeine Beſtimmungen und Erklärungen vorzüglich gebraucht werden. So viel iſt indeſſen richtig, daß er beſonders die ſtoiſche Logik ausgeführt hat. Bei Diogenes von Laerte iſt eine zahlreiche Liſte ſeiner Schriften erwähnt, die aber alle für uns verloren gegangen. Wenn man zu wählen hat, — wenn es zu bedauern iſt, daß nicht einige ſeiner beſſern ſich erhalten: ſo iſt es vielleicht ein Glück, daß nicht alle aufbewahrt ſind. Er ſtarb in der 143. Olympiade (212 v. Chr.). *)

In folgender Zeit zeichneten ſich aus: Diogenes von Seleucia in Babylonien (Karneades habe bei Diogenes die Dialektik gelernt), auch deswegen merkwürdig, weil er mit Karneades, einem berühmten Akademiker, und Kritolaus, einem peripatetiſchen Denker, a. u. c. 598 (Ol. 156, 2) nach Rom als athenienſiſcher Geſandte geſchickt wurde; — eine Geſandtſchaft, die die Römer anfing, mit griechiſcher Philoſophie, Dialektik und Beredſamkeit bekannt zu machen. **) — Ferner Panaetius, als Lehrer Cicero's bekannt, nach deſſen Werke Cicero ſeine

*) Diog. Laërt. VII, §. 179—181; §. 184, 189—202; Tennemann, Band IV, S. 443.

**) Diog. Laërt. VI, §. 84; Cicero: Acad. Quaest. IV, 30; de Oratore II, 37—38; de Senectute, c. 7; Tennemann, B. IV, S. 444.

Bücher von den Pflichten ſchrieb.*) — Endlich Poſidonius, ein ebenfalls berühmter Lehrer, der zu Cicero's Zeiten auch lange in Rom lebte.**)

Später ſehen wir die ſtoiſche Philoſophie auch zu den Römern übergehen; d. h. ſo, daß ſie die Philoſophie vieler Römer wurde, ohne daß aber eben dieſe Philoſophie als Wiſſenſchaft daſelbſt gewonnen hätte: im Gegentheil — wie bei Seneka und den ſpäteren Stoikern, einem Epiktet, Antonin — eigentlich das ſpekulative Intereſſe ganz verlor, und mehr eine rhetoriſche und paränetiſche Wendung nahm, der ſo wenig als unſerer Predigten in der Geſchichte der Philoſophie Erwähnung geſchehen kann. Epiktet, aus Hierapolis in Phrygien, am Ende des erſten Jahrhunderts nach Chr. Geburt, war zuerſt Sklave des Epaphroditus, der ihn dann freiließ, worauf er nach Rom ſich begab. Als Domitian die Philoſophen, Gottmiſcher und Mathematiker aus Rom verwies (94 nach Chr.), ging er nach Nikopolis in Epirus, lehrte daſelbſt öffentlich. Aus ſeinen Vorträgen verfaßte Arrian die weitläufigen Dissertationes Epicteteae, die wir noch beſitzen, und dann das Kompendium (ἐγχειρίδιον) des Stoicismus.***) Der Kaiſer Marcus Aurelius Antoninus Philosophus regierte zuerſt gemeinſchaftlich mit Lucius Aurelius Verus von 161 — 169 nach Chr. Geb., dann von 169 — 180 allein; führte Krieg mit den Markomannen. Von ihm haben wir noch ſeine Gedanken εἰς ἑαυτὸν, βιβλία ιβ' (12), meditationes ad se ipsum, übrig; er ſpricht darin immer zu ſich ſelbſt. Es iſt nicht ſpekulativer Art: Der Menſch ſolle ſich zu allen Tugenden bilden.

Sonſt haben wir von den alten Stoikern keine urſprünglichen Werke. Es brechen bei der ſtoiſchen Philoſophie die Quel-

*) *Cic. de Officiis III, 2.*

**) *Cic. de nat. Deor. I, 3: Suidas in Posidonius T. III, p. 510.*

***) *Aul. Gell. Noct. Att. I, 2: Gronovius ad h. l.: II, 19: XV, 11: XIX, 1.*

len ab, auf die man sich bisher berufen konnte. Die Quellen, aus denen die Kenntniß der stoischen Philosophie zu schöpfen ist, sind indessen sehr bekannt. Es sind Cicero, der selbst Stoiker war; und besonders Sextus Empirikus (der Skepticismus hat vornehmlich mit dem Stoicismus sich zu thun gemacht), seine Darstellung betrifft mehr das Theoretische, und ist in philosophischer Rücksicht interessant. Aber auch Seneka, Antonin, Arrian, das ἐγχειρίδιον des Epiktets, und Diogenes Laertius sind wesentlich zu Rathe zu ziehen.

Der Stoicismus erscheint zunächst als Gegenbild und Vervollkommnung des Cynismus. Der Cynismus setzt dieß als Wesen für das Bewußtseyn, unmittelbar als natürliches Bewußtseyn zu seyn. Die Einfachheit ist die einfache Natürlichkeit, Unmittelbarkeit des Einzelnen, daß er für sich sey, und sich, in der mannigfaltigen Bewegung der Begierde, des Genusses, des Dafürhaltens von Mancherlei als Wesentlichen, und des Thuns für dasselbe, wesentlich das äußerlich einfache Leben erhalte. Der Stoicismus erhebt diese Einfachheit in den Gedanken; und nicht die unmittelbare Natürlichkeit ist der Inhalt und die Form des wahren Seyns des Bewußtseyns: sondern, daß die Vernünftigkeit der Natur durch den Gedanken gefaßt ist, — insofern es in der Einfachheit des Gedankens wahr oder gut ist.

Was nun die Philosophie selbst anbetrifft: so theilten die Stoiker sie bestimmter in jene drei Theile ab, die wir schon früher sahen, und welche es im Allgemeinen immer seyn werden: 1) Logik; 2) Physik oder Natur-Philosophie; und 3) Ethik, Philosophie des Geistes besonders nach der praktischen Seite. Der Inhalt der Philosophie hat nicht so viel Eigenes, Schöpferisches.

1. Physik.

Was zuerst ihre Physik betrifft, so enthält diese nicht viel Eigenthümliches. Sie ist mehr ein aus älteren Physiken zu-

ſammengefaßtes Ganzes, nach der heraklitiſchen gebildet. Die drei jetzigen Schulen haben jede eine ſehr eigenthümlich beſtimmte Terminologie gehabt, von Plato's und Ariſtoteles' Philoſophie kann man dieß weniger ſagen; mit den beſonderen Ausdrücken und ihrer Bedeutung muß man ſich jetzt alſo bekannt machen. Wir haben nun näher die Hauptgrundlage ihrer Phyſik zu betrachten. Der Hauptgedanke iſt dieß: Der λόγος, beſtimmende Vernunft iſt das Regierende, Herrſchende, Hervorbringende, durch Alles Verbreitete, die allen Naturgeſtalten — als Produktionen des λόγος — zum Grunde liegende Subſtanz und Wirkſamkeit; dieſen in ſeiner vernünftig wirkenden Thätigkeit nennen ſie Gott. Es iſt verſtändige Weltſeele; indem ſie ihn Gott nannten, iſt es Pantheismus; alle Philoſophie iſt pantheiſtiſch, — der Begriff, die Vernunft iſt in der Welt. Die Hymne des Kleanth iſt in dieſem Sinne gedichtet: „Es geſchieht nichts auf der Erde ohne Dich, o Dämon, noch in dem ätheriſchen göttlichen Pol, noch im Pontus, außer was die Böſen durch ihren eigenen Unverſtand thun. Du weißt aber auch das Ungerade gerade zu machen, und ordneſt das Ordnungsloſe, und das Feindliche iſt Dir freundſchaftlich. Denn ſo haſt Du Alles zu Einem, das Gute mit dem Böſen zuſammengeeint; ſo daß nur Ein λόγος iſt in Allem, der immer iſt, den Die fliehen, die unter den Sterblichen die Böſen ſind. Unglückliche, welche den Beſitz des Guten (τῶν ἀγαθῶν) immer verlangend, nicht einſehen Gottes allgemeines Geſetz (κοινὸν νόμον), noch darauf hören, dem ſie gehorchend mit Vernunft (σὺν νῷ) ein gutes (εὐδαίμον) Leben hätten!“ *) Die Stoiker hielten eben darum das Studium der Natur für weſentlich und nützlich, daß wir das allgemeine Geſetz derſelben, die allgemeine Vernunft daraus erkennen, um dann auch unſere Pflichten, das Geſetz für den Menſchen daraus zu erkennen, und dem λόγος, dem Naturge-

*) Stobaeus: Eclogae Phys. P. I, p. 32.

ſetze, gemäß zu leben, uns übereinſtimmend mit jenem allgemeinen Geſetze zu machen. Sie haben dieſen λόγος weniger um ſein ſelbſt willen erkennen wollen. Die Natur iſt nur Aeußerung, Darſtellung Eines gemeinſamen Geſetzes.

Näher einige Ideen ihrer Phyſik. Sie unterſcheiden am Körperlichen „das Moment der Thätigkeit“ (der thätige λόγος, natura naturans bei Spinoza) „und der Paſſivität“ (der paſſive λόγος, natura naturata). „Das Letzte iſt die Materie, die Subſtanz ohne Qualität“ (τὸ ποιόν, Beſchaffenheit von Schaffen, das, was geſetzt, gemacht iſt, das negative Moment). Die Qualität, überhaupt die Form, „das Thätige iſt das Verhältniß (λόγος) in der Materie; und dieß iſt Gott,“ das Thuende oder Qualitative, d. h. das die allgemeine Materie zu etwas Beſonderem Machende. *)

Bei den näheren Formen der Natur, über dieſe allgemeinen Geſetze der Natur, haben ſie vornehmlich die Idee Heraklit's aufgenommen; Zeno hatte ihn beſonders viel ſtudirt. Sie machen ſo das Feuer zum Grund-Princip, zum realen λόγος. „Die Welt entſtehe ſo, daß der für ſich ſelbſt ſeyende Gott die ganze Subſtanz (οὐσίαν, alle Materie) durch die Luft ins Waſſer treibe; und wie in aller Erzeugniß“ das Feuchte, „das einen Saamen um ſich hat,“ das Erſte iſt (ὥςπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, wohl das Spätere), das Erzeugende alles Beſonderen: „ſo auch jener λόγος, welcher inſofern σπερματικὸς (ſaamenerzeugend) heißt, bleibe in dem Waſſer, der die Materie dann zur Entſtehung des Uebrigen bethätige. Das Erſte ſind die Elemente: Feuer, Waſſer, Luft, Erde.“ **) Näher ſprechen ſie dann weiter in der Weiſe des Heraklit ſo: „Daß die οὐσία,“ d. h. allgemeine Materie, unbeſtimmtes Seyn überhaupt, „aus dem Feuer durch die Luft in Feuchtigkeit verwan-

*) *Diog. Laërt. VII*, § 134.
**) Diog. Laërt. VII, § 136.

delt wird. Und das Dicktheilige (παχυμερές) derſelben, zuſammengeſtanden (συστάν), wird zur Erde vollendet (ἀποτελεσθῆναι γῆν); das Feinere wird luftig (ἐξαερωθῆναι), und dieß noch dünner gemacht, erzeugt ſich das Feuer. Aus der Vermiſchung hiervon gehen die Pflanzen, die Thiere und die anderen Geſchlechter hervor." *) „Auch die" denkende „Seele iſt ein ſolches Feuriges; und alle Seelen" der Menſchen, das thieriſche Princip der Lebendigkeit, und auch die Pflanzen „ſind Theile der allgemeinen Weltſeele," des allgemeinen Logos, des allgemeinen Feuers; und dieſer Mittelpunkt iſt das Herrſchende, Treibende. Oder: „Sie ſind ein feuriger Hauch (πνεῦμα ἔνθερμον, Athem)." **) „Das Sehen iſt ein Hauch vom Herrſchenden (ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ)," λόγος, „bis (μέχρις) zu den Augen geſchickt; ebenſo iſt das Hören ein ſpannender, durchdringender Hauch (πνεῦμα διατεῖνον), von dem ἡγεμονικόν bis zu den Ohren geſchickt." ***)

Ueber den Proceß noch Folgendes. „Das Feuer werde κατ' ἐξοχὴν στοιχεῖον von ihnen genannt, weil aus ihm, als dem Erſten, das Uebrige durch Umwandelung (μεταβολήν) beſtehe (συνίστασθαι), und in daſſelbe, als in ihr Letztes, Alles geſchmolzen aufgelöſt werde (εἰς αὐτὸ ἔσχατον πάντα χώνευσθαι)." †) So hat Heraklit und der Stoicismus den allgemeinen ewigen Natur-Proceß richtig aufgefaßt. Flacher iſt dieß ſchon bei Cicero, der dieſen Gedanken falſch auffaßt, ſo daß er die Weltverbrennung und das Ende der Welt darin ſieht, — in der Zeit, ein ganz anderer Sinn. De natura Deorum läßt er einen Stoiker ſo ſprechen: „Am Ende wird Alles vom Feuer verzehrt werden;" ††) das iſt die Weiſe der

*) Diog. Laërt. VII, §. 142.

**) Diog. Laërt. VII, §. 156—157.

***) Plutarch. de plac. philos. IV, 21.

†) Stobaeus: Eclog. phys. I, p. 312.

††) Cic. de nat. Deor. II, 46: Ex quo eventurum nostri putant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret, cum, humore consumto, ne

Vorstellung. Alles ist so auch den Stoikern nur ein Werdendes. Das Feuer ist hier hiermit das thätige Princip. Indem das Feuer die unbestimmte Materie verwandelt in bestimmte Elemente, so sind Pflanzen, Thiere Vermischungen aus diesen Elementen; dieß ist mangelhaft. Aber Gott ist überhaupt alle Thätigkeit der Natur, des Feuers, und somit die Weltseele. Die stoische Naturanschauung ist so vollkommener Pantheismus. Gott, die Weltseele, ist das Feurige, das zugleich λόγος ist, — die vernünftige Ordnung und Thätigkeit der Natur. Diesen λόγος, das Ordnende nennen sie Gott, auch Natur, auch Schicksal, Nothwendigkeit, bewegende Kraft des Materiellen; und als producirender λόγος ist es auch Vorsicht. Das ist gleichbedeutend.*) Das Logische bringt Alles hervor; das treibende Thätige wird mit Saamen verglichen. Sie sagen: „Der Saame, der ein Logisches hervortreibt (τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ), ist selbst logisch. Die Welt schickt (πρόεσθαι) den Saamen des Logischen hervor, ist also in ihr selbst logisch," sowohl allgemein das Ganze, als in jeder besonderen, existirenden Gestaltung. „Aller Anfang der Bewegung in irgend einer Natur und Seele entspringt (γίνεται) aus einem Beherrschenden (Anführenden, ἡγεμονικοῦ), und alle Kräfte, die auf die einzelnen Theile des Ganzen ausgesandt sind (ἐξαποστελλόμεναι), werden ausgeschickt von dem Beherrschenden, wie von einer Quelle; so daß jede Kraft, die im Theile" (Organe) „ist, auch im Ganzen ist (περὶ τὸ ὅλον), weil es ihm von dem Beherrschenden in ihm

---

que terra ali posset, neque remearet aër; cujus ortus, aqua omni exhausta, esse non posset: ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante, ac Deo renovatio mundi fieret, atque idem ornatus oriretur.

*) Cic. de nat. Deor. I, 14: Zeno autem naturalem legem, divinam esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem, prohibentemque contraria. Diog. Laërt. VII, §. 135: ἔν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία. Stobaeus, Eclog. phys. I, p. 178: τὴν εἱμαρμένην δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταύτά, ἥτινα μὴ διάφορον πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν.

hineingegeben worden (διαδίδοσθαι). Das Ganze umhält (περιέχει) die Saamen der logischen Lebendigen (σπερματικοὺς λόγους λογικῶν ζώων)," — alle besonderen Principe; „das Ganze ist so ein Logisches (λογικὸς ἄρα ἐστὶν ὁ κοσμός)." *) Die Physik ist so heraklitisch, das Logische stimmt aber ganz mit Aristoteles überein; und wir können sie so gelten lassen.

Von Gott und den Göttern sprechen sie dann wieder in der Weise der gewöhnlichen Vorstellung, „daß Gott der unerzeugte und unvergängliche Werkmeister dieser ganzen Anordnung und Systems ist, der zuweilen die ganze Substanz wieder in sich hinein verzehrt, und sie wieder aus sich heraus erzeugt." **) Es kommt da zu keiner bestimmten Einsicht. Sonst sprechen sie von der Gestalt der Welt, den vier Elementen Theils nach Heraklit, daß das Feuer das Thätige unter ihnen und das in die übrigen Elemente als seine Formen Uebergehende u. s. f., auf eine Weise, die weiter kein philosophisches Interesse hat. Auch jene Beziehung Gottes, der absoluten Form, auf die Materie ist zu keiner entwickelten Klarheit gekommen. Das Universum ist einmal die Einheit der Form und der Materie, und Gott die Seele der Welt, — das andere Mal ***) das Universum, als die Natur, das Seyn der geformten Materie, und jene Seele ihr entgegengesetzt, und die Wirksamkeit Gottes eine Anordnung der ursprünglichen Formen der Materie, λόγοι σπερματικοί. †) Das Wesentliche der Vereinung und Entzweiung dieses Gegensatzes fehlt. Ueberhaupt hatten nur die früheren Stoiker einen physischen Theil bei ihrer Philosophie. Die späteren vernachlässigten die Physik ganz, und hielten sich allein an Logik und Moral.

---

*) Sext. Empir. adv. Math. IX, §. 101 — 103.
**) *Diog. Laërt. VII*, § 137.
***) So von der bewußten Seele, nach Sextus adv. Logicos I, §. 234.
†) *cf. Diog. Laërt. VII*, §. 136 — 140, 147 — 148 etc.

Dieß ist die allgemeine Vorstellung der Stoiker. Die Stoiker bleiben beim Allgemeinen stehen. Es ist allgemeiner Zweck: Jedes Einzelne ist in einem λόγος gefaßt, dieser ist wieder im allgemeinen λόγος gefaßt, der der κοσμός selbst ist. Indem die Stoiker das Logische als das Thätige der Natur überhaupt erkannten: so nahmen sie die Erscheinungen derselben in ihrer Einzelnheit als Aeußerungen des Göttlichen. Und ihr Pantheismus hat sich dadurch an die gemeinen Volksvorstellungen von den Göttern, so wie an den damit zusammenhangenden Aberglauben, an allen Wunderglauben, auch an die Divination angeschlossen: Daß nämlich in der Natur Andeutungen seyen, denen der Mensch dann durch Gottesdienste zu begegnen habe. Der Epikureismus geht darauf, den Menschen davon zu befreien; die Stoiker hingegen sind ganz abergläubisch. So hat Cicero (De divinatione) das Meiste aus ihnen genommen, Vieles als Raisonnement der Stoiker angegeben; Cicero spricht von den Zeichen bei menschlichen Begebenheiten, alles Dieses ist der stoischen Philosophie angemessen. Daß ein Adler rechts fliegt, nahmen sie als Aeußerung des Göttlichen; so daß dadurch Andeutung für die Menschen geschehe, was für dieselben räthlich, zu thun, sey unter diesen Umständen. Wie wir die Stoiker von Gott als der allgemeinen Nothwendigkeit haben sprechen sehen, so sprechen sie auch von den besonderen Göttern; Gott als λόγος hat auch eine Beziehung auf den Menschen und die menschlichen Zwecke, in dieser Rücksicht ist er Vorsehung, und so kamen sie auf die Vorstellung der besonderen Götter. Cicero *) sagt: „Chrysipp, Diogenes und andere Stoiker schließen so.

*) De divinatione II, 49: Chrysippus, Diogenes & Antipater concludunt hoc modo. Si sunt Dii, neque antea declarant hominibus, quae futura sunt: aut non diligunt homines; aut, quid eventurum sit, ignorant; aut existimant, nihil interesse, hominem scire, quid sit futurum; aut non censent esse suae majestatis, praesignificare hominibus, quae sint futura; aut ea ne ipsi quidem significare possunt.

Wenn Götter ſind, und ſie dem Menſchen nicht zum voraus andeuten, was in Zukunft geſchehen ſoll: ſo würden ſie die Menſchen nicht lieben; oder ſie wiſſen ſelbſt nicht, was in der Zukunft bevorſteht; oder ſie ſind der Meinung, es liege nichts daran, ob der Menſch es wiſſe; oder ſie halten eine ſolche Offenbarung nicht ihrer Majeſtät angemeſſen; oder ſie können es ihnen nicht erkenntlich machen." Dieß Alles widerlegen ſie (nihil est beneficentia praestantius etc.). Und nun ſchließen ſie: „Die Götter machen den Menſchen mit der Zukunft bekannt;" — ein Raiſonnement, wo die ganz beſonderen Zwecke der Individuen auch Intereſſen der Götter ſind. Bald wiſſen laſſen, eingreifen, bald auch nicht, — iſt Inkonſequenz, d. i. unbegreiflich; aber eben dieſe Unbegreiflichkeit, Unverſtändlichkeit, iſt der Triumph. Der ganze römiſche Aberglaube hatte ſo an den Stoikern ſeine ſtärkſten Patrone; aller äußerliche, teleologiſche Aberglaube wird von ihnen in Schutz genommen und gerechtfertigt. Indem die Stoiker von der Beſtimmung ausgingen, daß die Vernunft Gott ſey (ſie iſt göttlich, erſchöpft aber das Göttliche nicht): ſo machten ſie ſogleich den Sprung von dieſem Allgemeinen zum Beſonderen. Das wahrhafte Vernünftige iſt den Menſchen allerdings als Geſetz Gottes offenbart; das Nützliche aber, was einzelnen Zwecken entſpricht, iſt nicht in dieſem wahrhaft Göttlichen geoffenbart. Die Stoiker machten aber den Sprung zum Geoffenbartſeyn des für die einzelnen Zwecke Dienlichen.

2. Logik.

Zweitens: Geiſtige Seite der Philoſophie. Näher haben wir dieß Princip der Stoiker zu betrachten bei der Beantwortung der Frage: Was iſt alſo das Wahre und Vernünftige? In Anſehung der Erkenntniß-Quelle des Wahren oder des Kriteriums, um das es ſich hier handelt, beſtimmten nun die Stoiker, daß das wiſſenſchaftliche Princip die gedachte

Vorstellung ist; die gedachte Vorstellung ist das Wahre und Gute. Oder wahr und gut ist das, was eingesehen wird, was der Vernunft gemäß ist; — aber der Vernunft gemäß seyn, heißt eben gedacht, begriffen seyn. Denn das Wahre und Gute ist als Inhalt, als das Seyende gesetzt; der Vernunft bleibt die einfache Form, nicht die Unterscheidung des Inhalts selbst. Das ist der ὀρθὸς λόγος, wie Zeno auch das Kriterium nannte. *)

Diese „begriffene Vorstellung," φαντασία καταληπτική, ist das berühmte Kriterium der Wahrheit der Stoiker, **) wie es in damaligen Zeiten anfing genannt zu werden und um was es sich hier handelt, — der Maaßstab und der Beurtheilungsgrund aller Wahrheit; was allerdings sehr formell ist. Es ist eine Einheit des begreifenden Denkens und des Seyns gesetzt, keins ohne das Andere, — nicht die sinnliche Vorstellung als solche, sondern in den Gedanken zurückgegangen, dem Bewußtseyn eigen geworden. „Bloße Vorstellung (φαντασία) für sich ist Einbildung (τύπωσις), Chrysipp hat den Ausdruck Veränderung (ἑτεροίωσις)." ***) Damit die Vorstellung wahr sey, muß sie begriffen, gefaßt seyn. Sie fängt mit Empfindung an; das Zweite ist Begreifen. Der Typus eines Andern wird in uns gebracht (ἑτεροίωσις); das Zweite ist, daß wir dieß ins Unsrige verwandeln: dieses geschieht erst durch's Denken. „Zeno hat" die Momente dieses Eigenmachens „mit einer Bewegung der Hand" so „vorstellig gemacht: Wenn er die flache Hand zeigte, so sagte er, dieß ist ein Anschauen," — Auffassen, perceptio, unmittelbares Bewußtseyn; „wenn er die Finger etwas zusammenbog, — dieß ist eine Zustimmung" des Gemüths, die Vorstellung wird als die meinige erklärt; „wenn er sie ganz zusammengedrückt und eine Faust gemacht hatte, — dieß ist eine κατάληψις, ein Begreifen," wie wir auch im Deutschen das

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 54.
**) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 227; *Diog. Laërt. VII*, §. 46.
***) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 228, 230.

Begreifen von ähnlichem sinnlichen Befassen sagen; „wenn er dann die linke Hand noch herzu genommen, und jene Faust fest und heftig zusammengedrückt hatte, so sagte er, dieß ist Wissenschaft, dieser werde Niemand, als der Weise theilhaftig," — ich drücke wiederholt zusammen, bin der Identität des Denkens mit dem Inhalt bewußt, das ist die Bewährung, das Gefaßte wird auch noch mit der anderen Hand zusammengedrückt. „Wer aber dieser Weise sey oder gewesen sey, dieß sagen auch die Stoiker niemals," setzt Cicero,*) der uns dieß berichtet, hinzu; wovon nachher weiter. Deutlich wird eben die Sache nicht durch diese Gestikulation des Zenon. Jene erste, nämlich die flache, Hand ist das sinnliche Auffassen, unmittelbare Sehen, Hören; die erste Bewegung der Hand ist dann überhaupt die Spontaneität in der Aufnahme. Diese (dieß erste Zustimmen) kommt auch dem Thoren zu; sie ist schwach, und kann falsch seyn. Das weitere Moment ist das Zuschließen der Hand, das Begreifen, Insichaufnehmen; dieß macht die Vorstellung zur Wahrheit, die Vorstellung wird so identisch mit dem Denken. Nun ist Identität meiner mit dieser Bestimmung. Aber es ist dieß noch nicht die Wissenschaft, sondern diese ist eine feste, sichere, unveränderliche Auffassung durch die Vernunft oder Denken, durch das Herrschende (ἡγεμονικόν), was das Leitende der Seele ist. Zwischen Wissenschaft und Thorheit liegt der wahre Begriff in der Mitte; aber dieser, als φαντασία καταληπτική, ist noch nicht selbst Wissenschaft. In ihm giebt das Denken dem Seyenden Beifall, es erkennt sich selbst; denn Beifall ist eben die Uebereinstimmung des Dinges mit sich. Im Wissen aber ist die Einsicht in die Gründe, und das bestimmte Erkennen durch Denken des Gegenstands enthalten. Die φαντασία καταληπτική ist Denken; die Wissenschaft ist Bewußtseyn des Denkens, Erkennen jener Uebereinstimmung.

*) Academicae quaestiones IV, 47.

Auch diesen Bestimmungen der Stoiker und ihren Stufen können wir unsere Beistimmung geben. Nicht dieses Denken in sich selbst allein ist die Wahrheit, oder in ihm die Wahrheit als solche (es ist nur das vernünftige Bewußtseyn über die Wahrheit); sondern das Kriterium der Wahrheit ist jene Mitte, die begriffene Vorstellung, oder Vorstellung, der wir Beifall gegeben. Wir sehen, daß hiermit überhaupt die berühmte Definition der Wahrheit ausgesprochen ist, Uebereinstimmung des Gegenstands und des Bewußtseyns; — aber zugleich, wohl zu merken, einfach aufzufassen, nicht in dem Sinne, daß das Bewußtseyn eine Vorstellung hätte, und auf der anderen Seite ein Gegenstand stünde, welche mit einander übereinstimmen sollten, so daß jetzt ein Drittes seyn müßte, welches die Vergleichung anzustellen hätte. Dieß nun ist das Bewußtseyn selbst; was aber dieß vergleichen kann, ist nichts, als seine Vorstellung und — nicht der Gegenstand, sondern — wieder seine Vorstellung. Sondern das Bewußtseyn nimmt die Vorstellung des Gegenstands an; dieß Annehmen, dieser Beifall ist es, wodurch die Vorstellung wesentlich Wahrheit erhält, — Zeugniß des Geistes, objektiver Logos, Vernünftigkeit der Welt. Es ist nicht so, wie gewöhnlich vorgestellt wird, daß hier eine Kugel etwa in Wachs sich eindrückte, und ein Drittes vergliche die Form der Kugel und des Wachses, und fände, daß Beide gleich wären, der Abdruck also richtig wäre, die Vorstellung mit dem Dinge übereinstimmte. Sondern das Thun des Denkens besteht darin, daß das Denken an und für sich selbst seinen Beifall giebt, den Gegenstand sich gemäß erkennt; dieß ist es, worin die Kraft der Wahrheit liegt, — oder der Beifall ist eben das Aussprechen dieser Uebereinstimmung, die Beurtheilung selbst. Hierin, sagen die Stoiker, ist die Wahrheit enthalten. Es ist ein Gegenstand, der zugleich gedacht wird, so daß das Denken seine Zustimmung giebt; eine Uebereinstimmung des Subjekts — des Inhalts mit dem Denken —, so daß dieß herrscht.

Daß Etwas iſt oder Wahrheit hat, iſt nicht darum, weil es iſt (denn dieß Moment des Seyns iſt nur die Vorſtellung); ſondern daß es iſt, hat ſeine Kraft in dem Beifall des Bewußtſeyns. Dieß aber iſt auch nicht allein für ſich ſo Begriff, ſondern bedarf des Gegenſtändlichen. Das Wahre des Gegenſtandes ſelbſt iſt darin enthalten, daß dieß Gegenſtändliche dem Denken entſpricht, nicht das Denken dem Gegenſtande; denn dieſer kann ſinnlich, veränderlich, falſch, zufällig ſeyn, und ſo iſt er unwahr, nicht wahr für den Geiſt. Dieß iſt nun die Hauptbeſtimmung bei den Stoikern. Wir ſehen die ſtoiſchen ſpekulativen Lehren mehr aus ihren Gegnern als ihren Urhebern und Vertheidigern. Aber auch aus ihnen geht dieſe Idee der Einheit hervor; und indem Beides ſich entgegengeſetzt wird, iſt Beides nothwendig, aber das Weſen das Denken. Sextus Empirikus *) faßt dieß ſo: „Unter dem Empfindbaren und dem Gedachten iſt Einiges nur wahr, aber nicht geradezu“ (unmittelbar); „ſondern das Empfundene iſt erſt wahr durch ſeine Beziehung auf die ihm entſprechenden Gedanken.“ So iſt auch das unmittelbare Denken nicht das Wahre, ſondern nur inſofern es dem λόγος entſpricht, und durch Ausführung des Vernünftigen erkannt wird, als dem vernünftigen Denken entſprechend. Dieß iſt ſo das Allgemeine.

Dieſe Idee iſt allein intereſſant bei den Stoikern; es iſt in ihr auch ihre Grenze enthalten. Sie drückt die Wahrheit nur aus als beſtehend in dem Gegenſtande als gedachten. Sie iſt jedoch eben dadurch formal, oder nicht an ſich ſelbſt reale Idee. Schon in dieſem Princip ſelbſt iſt ſein Formalismus. Daß Etwas wahr iſt, das liegt darin, daß es gedacht wird, — daß es gedacht wird, darin, daß Etwas iſt. Eins ſchickt dem

*) adv. Mathemat. VIII, §. 10: οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς λέγουσι μὲν τῶν τι αἰσθητῶν τινα καὶ τῶν νοητῶν ἀληθῆ· οὐκ ἐξ ἰδιότητος δὲ τὰ αἰσθητά, ἀλλὰ κατὰ ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ παρακείμενα τούτοις νοητά.

Anderen zu. *) Dieß ist darin ausgesprochen, daß das Denken des Gegenstands als eines Aeußeren bedarf, dem es seinen Beifall giebt. Es kann nicht davon die Rede seyn, als ob bei dieser Kritik gemeint wäre, daß das denkende Bewußtseyn, der Geist, um zu existiren, nicht des Gegenstands bedürfte, um Bewußtseyn zu seyn; dieß ist in seinem Begriffe. Aber Dieß des Gegenstands als eines äußeren ist nur ein Moment, das nicht das einzige oder Wesentliche ist. Es ist die Erscheinung des Geistes, und er ist nur, indem er erscheint; es muß dieß in ihm vorkommen, den Gegenstand als äußeren zu haben, und ihm seinen Beifall zu geben, — d. h. aus diesem Verhältniß in sich zu gehen, darin seine Einheit zu erkennen: aber ebenso, in sich gegangen, jetzt aus sich seinen Gegenstand erzeugen, sich selbst den Inhalt geben, — er schickt aus sich den Inhalt heraus. Der Stoicismus ist nur diese Rückkehr des Geistes in sich, die Einheit setzende seiner selbst und des Gegenstands, die Uebereinstimmung erkennende: aber nicht wieder das Hinausgehen zur Ausbreitung der Wissenschaft eines Inhalts aus sich selbst. Weiter kommend finden wir den Stoicismus nicht, sondern dabei bleibt er stehen; Bewußtseyn dieser Einheit wird zum Gegenstande gemacht, — und sie entwickeln, davon findet sich nichts.

Formell ist dieß noch immer, so wie mangelhaft. Denn das Höchste ist das Denken als Denken. Es stimmt zu, macht sich Inhalt zu eigen, verwandelt ihn in Allgemeines, hat darin auch Bestimmung, Inhalt. Diese Bestimmungen sind aber gegeben. Das letzte Kriterium ist nur formelle Identität des Denkens, daß es Uebereinstimmung findet. Aber es fragt sich, mit Was? Da ist kein absolutes Selbstbestimmen, kein Inhalt, der aus dem Denken, als solchem, komme. Die Stoiker haben Jenes also richtig eingesehen; ihr Kriterium ist aber formell, es ist der Grundsatz des Widerspruchs. Im absoluten Wesen ist

*) Sext. Empiric. adv. Ethicos §. 183.

ſo auch kein Widerſpruch; es iſt ſich ſelbſt gleich, aber darum hohl. Die Uebereinſtimmung muß eine höhere ſeyn. Im Anderen ſeiner ſelbſt, im Inhalt, Beſtimmung muß Uebereinſtimmung mit ſich ſeyn, — Uebereinſtimmung mit der Uebereinſtimmung. Daß nun ein Inhalt wahr ſey, inſofern ſich das Denken ihm gemäß findet, iſt eine ſehr formelle Beſtimmung; denn wenn auch das Denken das Leitende iſt, ſo iſt es doch immer nur allgemeine Form. Das Denken giebt nichts her, als die Form der Allgemeinheit und Identität mit ſich; ſo kann alſo mit meinem Denken Alles übereinſtimmen.

Die Stoiker beſchäftigten ſich auch, wie ſchon bemerkt iſt, näher mit den logiſchen Beſtimmungen. Da ſie das Denken zum Princip machten, haben ſie formelle Logik ausgebildet. Nach dieſer Erkennung ihres Princips iſt nun ſowohl ihre Logik, als ihre Moral beurtheilt; die Eine, wie die Andere, kommt nicht zur immanenten freien Wiſſenſchaft. Die Logik iſt Logik in dem Sinne, daß ſie Thätigkeiten des Verſtandes, als bewußten Verſtandes, ausdrückt; nicht mehr, wie bei Ariſtoteles, wenigſtens in Anſehung der Kategorien, unentſchieden, ob die Formen des Verſtandes nicht zugleich die Weſenheiten der Dinge ſind. Sondern die Formen des Denkens ſind als ſolche für ſich geſetzt. Damit tritt denn überhaupt die Frage nach der Uebereinſtimmung des Denkens und Gegenſtandes ein, oder die Frage, einen eigenthümlichen Inhalt des Denkens aufzuzeigen. Aller gegebene Inhalt kann in das Denken aufgenommen, geſetzt werden als ein gedachter. Allein darin iſt er nun als ein beſtimmter. In ſeiner Beſtimmtheit widerſpricht er der Einfachheit des Denkens, hält nicht aus; und ſo hilft ihm die Aufnahme nichts. Denn ſein Gegentheil kann ebenſo aufgenommen, und als Gedachtes geſetzt werden. Der Gegenſatz iſt nur in einer anderen Form: ſonſt äußere Empfindung, dem Denken nicht Angehöriges, nicht Wahres, — jetzt ihm angehörig, aber ihm ungleich in ſeiner Beſtimmtheit; denn das Denken iſt das Einfache.

Was vorhin aus dem einfachen Begriffe ausgeschlossen wurde, tritt jetzt ein; es ist diese Trennung zu machen: Verstandesthätigkeit, und Gegenstand —, am Gegenstande als solchen die Einheit aufzuzeigen, wenn er gedacht, nur ein Gedachtes ist.

Der Skepticismus chikanirte besonders die Stoiker eben mit diesem Gegensatze, und die Stoiker unter sich selbst hatten an ihren Begriffen immer zu bessern. Sextus Empirikus treibt sich auf mannigfaltige Weise mit ihnen herum. Das Treffendste ist eben das sich hierher Beziehende: Die Phantasie, Vorstellung, worüber die Stoiker nicht recht wußten, sollten sie sie als Eindruck (τύπωσις), Veränderung (ἑτεροίωσις), oder sonst bestimmen. *) Diese Vorstellung ist in dem ἡγεμονικόν der Seele aufgenommen, in dem reinen Bewußtseyn. Das Denken in abstracto ist also dieß Einfache, „es ist unkörperlich; es leidet nicht und ist nicht thätig," ist sich selbst gleich. „Wie kann also eine Veränderung, ein Eindruck auf es gemacht werden? Alsdann die Denkformen selbst sind unkörperlich. Nur das Körperliche kann aber, nach den Stoikern, einen Eindruck machen, eine Veränderung hervorbringen." **) α) Körperlichkeit kann nicht auf Unkörperliches einwirken, ist ihm ungleich, kann nicht eins mit ihm seyn; β) die unkörperlichen Denkformen sind keiner Veränderung fähig, nur das Körperliche, — d. h. sind nicht ein Inhalt. Wenn in der That die Denkformen die Gestalt des Inhalts bekommen hätten, so wären sie ein Inhalt des Denkens an ihm selbst gewesen.

So aber galten sie nur als Gesetze des Denkens (λεκτά). ***) Zwar haben die Stoiker eine Angabe der immanenten Bestimmungen des Denkens gehabt, und darin wirklich sehr viel gethan; besonders Chrysipp hat diese logische Seite

*) Sext. Empiric. adv. Logicos I, §. 228, sqq.

**) cod. adv. Log. II, §. 403 sqq.; cf. Senec. Epist. 107: Nur corpus agit, vox ist corpus.

***) *Diog. Laërt. VII*, §. 63; *Sext. Emp. adv. Math. VIII*, §. 70

ausgebildet, wird als Meiſter angeführt. Aber dieſe Ausbildung iſt ſehr auf das Formelle hinausgegangen. „Es iſt bei Anderen zum Theil mehr, oder weniger; bei Chryſipp fünfe;“ — es ſind gemeine, wohlbekannte Formen von Schlüſſen. „Wenn's Tag iſt, ſo iſt's hell: nun aber iſt's Nacht, alſo nicht hell,“ — hypothetiſcher Syllogismus durch Remotion; u. ſ. f. „Dieſe logiſchen Formen des Denkens (λόγοι) gelten ihnen für das Unbewieſene, das keines Beweiſes bedarf;“ *) aber ſie ſind auch nur formelle Formen, die keinen Inhalt als ſolchen beſtimmen. „Der Weiſe nun ſey vorzüglich mächtig in der Dialektik, haben die Stoiker geſagt; denn alle Dinge werden durch die logiſche Erkenntniß eingeſehen, ſowohl das Phyſiſche als das Ethiſche.“ **) Aber ſo haben ſie dieſe Einſicht einem Subjekte zugeſchrieben, ohne anzugeben, wer denn dieſer Weiſe ſey. Da es mithin an objektiven Beſtimmungsgründen fehlt, ſo fällt die Beſtimmung des Wahren in das Subjekt, dem die letzte Entſcheidung beigelegt wird. Und dieſe Rednerei vom Weiſen hat in nichts ihren Grund, als in der Unbeſtimmtheit des Kriterii, von wo aus man nicht zur Beſtimmung des Inhalts fortgehen kann.

Mehr von ihrer Logik, ſo wie von ihrer Theorie der Sätze, die zum Theil damit zuſammenfällt, zum Theil eine Grammatik und Rhetorik iſt, iſt es überflüſſig zu erwähnen. Es kann damit zu keinem eigenthümlichen wiſſenſchaftlichen Inhalt kommen. Aber dieſe Logik iſt nicht, wie bei Plato, die ſpekulative Wiſſenſchaft der abſoluten Idee; ſondern es iſt formelle Logik, wie wir oben ſahen, — die Wiſſenſchaft als feſtes, ſicheres, unveränderliches Auffaſſen, Einſicht in die Gründe, dabei bleibt's ſtehen. Dieß Logiſche gewinnt die Oberhand, deſſen Weſen vorzüglich iſt, an der Einfachheit der Vorſtellung, an dem ſich nicht Ent-

*) *Diog. Laërt VII*, §. 79 — 80.
**) *eod.* §. 83.

gegengesetzten, nicht in Widerspruch Kommenden fortzulaufen. Diese Einfachheit, die nicht die Negativität und nicht den Inhalt an ihr selbst hat, bedarf eines gegebenen Inhalts, den sie nicht aufzuheben, — nicht zu eigenthümlich Anderem durch sich selbst fortzukommen vermag.

Sie haben das Logische oft in die größte Einzelnheit ausgebildet. Die Hauptsache ist, daß das Gegenständliche dem Denken entspricht. Und dieß Denken haben sie nun näher untersucht; aber es erhellt, daß dieß ein ganz formelles Princip ist. Das Allgemeine ist ganz richtig, daß es das Wahre ist, — daß das Denken einen Inhalt, einen Gegenstand hat, und daß dieser Inhalt dem Denken entspricht. Dieß ist ganz richtig und auch konkret, aber es ist selbst die ganz formelle Bestimmtheit; die Bestimmtheit soll seyn, aber sie bleibt eine formelle. Sextus Empirikus nimmt die Stoiker auch von dieser Seite vor. Etwas ist nicht, weil es ist, sondern durchs Denken, sagen die Stoiker; damit das Bewußtseyn aber sey, bedarf es eines Anderen. Das Denken ist nur sich abstrakt, einseitig. Die Hauptschwierigkeit, aus dem Allgemeinen das Besondere, die Bestimmung abzuleiten, zu zeigen, wie das Allgemeine sich zum Besonderen selbst bestimmt, also zugleich darin identisch ist, ist schon den Skeptikern zum Bewußtseyn gekommen. Was hier zu Grunde liegt, ist so in Einer Art ganz richtig, aber zugleich ist es ganz formell; und dieß ist der Hauptgesichtspunkt der stoischen Philosophie. In ihrer Physik zeigt sich dasselbe Princip in seinem Formalismus.

3. Moral.

Das Theoretische des Geistes, das Erkennen, fällt in die Untersuchung des Kriteriums, wovon schon gesprochen ist. Am berühmtesten hat nun die Stoiker ihre Moral gemacht. Sie kommt ebensowenig über dieses Formelle hinaus, wenn sich gleich nicht läugnen läßt, daß sie in ihrer Darstellung einen Gang ge-

nommen haben, der für die Vorſtellung plauſibel ſcheint, in der That aber mehr äußerlich und empiriſch iſt.

a. Begriff der Tugend. Ueber dieſes Praktiſche überhaupt führt Diogenes Laertius *) näher einige ganz gute Expoſitionen von Chryſipp an, — pſychologiſche Ausführungen; Chryſipp hält die formale Uebereinſtimmung ſeiner mit ſich ſelbſt feſt. Sie ſagen nämlich: „Die erſte Begierde des Thiers geht darauf, ſich ſelbſt zu erhalten, nach ſeiner einheimiſchen“ (immanenten) „urſprünglichen beſtimmten Natur.“ Dieß hat es durch das ἡγεμονικόν. „Das Erſte“ (die Hauptbeſtimmung in dieſem Triebe, ihr Zweck) „ſey“ alſo „die Zuſammenſtimmung des Thiers mit ſich ſelbſt, und das Bewußtſeyn hiervon, das Selbſtgefühl, ſich ſelbſt ſich nicht zu entäußern. So treibt es das Schädliche von ſich ab, und nimmt das ihm Dienliche auf;“ Begriff des Ariſtoteles von der Natur, des Zweckmäßigen, — Princip der Thätigkeit, Gegenſatz und Aufhebung. „Nicht das Vergnügen ſey das Erſte, ſondern dieß“ (das Gefühl der Befriedigung) „komme nur erſt hinzu, wenn die Natur“ eines Thiers, „die ſich durch ſich ſelbſt ſucht, das, was ſeiner Zuſammenſtimmung mit ſich gemäß iſt, in ſich empfängt;“ — ebenfalls beifallswürdig: Selbſtgefühl, Vergnügen iſt eben dieſe Rückkehr, Bewußtſeyn dieſer Einheit, ich genieße Etwas, meine Einheit als dieſes Einzelnen im gegenſtändlichen Elemente. So iſt es auch in Anſehung des Menſchen; ſeine Beſtimmung iſt, ſich ſelbſt zu erhalten, aber mit bewußtem Zweck, mit Beſonnenheit, nach dem λόγος. „In den Pflanzen wirkt die Natur ohne Trieb und Begierde; aber dieß iſt in den Thieren nicht geſchieden, ſondern ſo, daß auch in uns Einiges nach Weiſe der Pflanze.“ In der Pflanze iſt auch der λόγος als Saame, der λόγος σπερματικός, — aber bei ihr iſt er nicht als Zweck, iſt

*) Libr. VII, §. 85 — 86.

nicht ihr Gegenstand; sie weiß nichts davon. „In den Thieren kommt der Trieb hinzu; in diesen macht die Natur dem Ursprünglichen das, was nach dem Triebe ist, gemäß," — d. h. der Endzweck des Triebs ist eben das Ursprüngliche seiner Natur, es geht auf seine Selbsterhaltung. „Die vernünftigen Thiere aber machen ebenso die Natur zum Zwecke; im Menschen ist der λόγος, das Vernünftige macht er zu seinem Zwecke. Und die Vernunft wird in ihnen der Künstler des Triebes," die ein Kunstwerk beim Menschen aus dem macht, was nur Trieb ist. (Dieß sieht aus, wie Recepte der Stoiker, die rechten Beweggründe zur Tugend zu finden.)

Deswegen ist das Princip der Stoiker im Allgemeinen das: „Man müsse der Natur gemäß leben, d. h. der Tugend gemäß leben; denn zu ihr führt (ἄγει) uns die" (vernünftige) „Natur." Das ist das höchste Gut, der Endzweck von Allem; der Natur gemäß leben, heißt, vernünftig leben. Aber auch hier sehen wir denn sogleich, daß wir damit nur formell im Kreise herumgeführt werden. Der Natur gemäß leben, darin besteht die Tugend; und was der Natur gemäß ist, ist die Tugend. Das Denken soll bestimmen, was der Natur gemäß ist; der Natur gemäß ist aber nur das, was durch den λόγος bestimmt ist. Dieß ist ganz formell. Denn was ist der Natur gemäß? — Der λόγος. Was ist der λόγος? — Was der Natur gemäß ist. Näher bestimmen sie so, was der Natur gemäß sey: Nämlich „was uns die Erfahrung und die Einsicht von den Gesetzen sowohl der allgemeinen Natur als unserer Natur" lehre. „Diese Natur ist das allgemeine Gesetz, die richtige Vernunft, die durch Alles hindurchgedrungen ist" — unsere richtige Vernunft und die allgemeine —, „dieselbe im Jupiter, dem Lenker (καθηγεμόνι) des Systems der Dinge. Die Tugend des Glücklichen ist diese, wenn Alles geschieht in der Uebereinstimmung des Genius (δαίμονος) eines Jeden nach dem Willen der Ord-

nung des Ganzen.“ *) Dieß bleibt alſo Alles in dem allgemeinen Formalismus ſtehen.

Indem die Tugend überhaupt das dem Weſen oder Geſetze der Dinge Angemeſſene iſt, ſo hieß im allgemeinen Sinne bei den Stoikern Alles Tugend in jedem Fache, was das Geſetzmäßige deſſelben iſt. Sie ſprechen deswegen von „logiſchen, phyſiſchen Tugenden;“ **) eine Moral, welche die einzelnen Pflichten dadurch darſtellt, daß ſie die einzelnen natürlichen Verhältniſſe durchgeht, in denen der Menſch iſt, und zeigt, was in ihnen vernünftig iſt, — Weg des Raiſonnements, Gründe, wie wir bei Cicero ſehen.

Die Tugend iſt, dem Gedachten zu folgen, d. h. dem allgemeinen Geſetze, der richtigen Vernunft. Etwas iſt inſofern ſittlich und recht, als allgemeine Beſtimmung darin vollführt, zur Darſtellung gebracht iſt. Das iſt das Subſtantielle, die Natur eines Verhältniſſes; dieſes iſt die Sache. Das iſt nur im Denken. Das Allgemeine im Handeln muß die letzte Beſtimmung ſeyn; das iſt richtig. Dieſes Allgemeine iſt nicht abſtrakt, ſondern das Allgemeine in dieſem Verhältniſſe; z. B. im Eigenthum wird das Beſondere auf die Seite geſtellt. Der Menſch muß alſo als denkend gebildeter Menſch handeln. Nach ſeiner Einſicht muß er handeln, und die Triebe, Neigungen dem Allgemeinen unterordnen; denn dieſe ſind einzeln. In jedem Thun des Menſchen iſt Einzelnes, das Thun iſt Beſonderes; es iſt aber Unterſchied, ob das Beſondere als ſolches feſtgehalten wird, oder ob in dieſem Beſonderen das Allgemeine feſtgehalten wird. Im Feſthalten dieſes Allgemeinen beſteht das Energiſche des Stoicismus.

Dieſes Allgemeine hat ſo noch keinen Inhalt, iſt unbeſtimmt; dadurch iſt ihre Tugendlehre mangelhaft, hohl, leer, lang-

*) Diog. Laërt. VII, §. 87 — 89.
**) Diog. Laërt. VII, §. 92.

wellig. Die Tugend wird energiſch, erweckend, erbaulich empfohlen; was aber dieß allgemeine Geſetz, die Tugend, ſey, — da fehlt es an Beſtimmungen.

b. Die andere Seite zum Guten iſt nun die äußerliche Exiſtenz und die Zuſtimmung der Umſtände, der äußeren Natur zu dem Endzweck des Menſchen. Das Gute iſt dieß Geſetzmäßige, in Beziehung auf den Willen ausgeſprochen; es iſt der Gegenſtand als praktiſch. Sie beſtimmten es als Gegenſtand zugleich als das Nützliche: „entweder an und für ſich unmittelbar nützlich, oder nicht entfernt von der Nützlichkeit.“ So daß überhaupt das Nützliche gleichſam das Accidenz der Tugend iſt. „Das an ſich Gute iſt das Vollkommene“ (ſeinen Zweck Erfüllende) „nach der Natur des Vernünftigen, als vernünftig, — die Tugend; das Hinzukommende ſey die Freude, Vergnügen und dergleichen.“ — Zweck des Individuums, ſeine Befriedigung für ſich. Sie unterſchieden das vielfache Gute als „Gutes der Seele und äußerliches; jenes die Tugenden und die Handlungen derſelben, — dieſes z. B. einem edlen Vaterlande anzugehören, tugendhaften Freund haben und ſo fort. Weder äußerlich, noch in dem Selbſtbewußtſeyn liege es allein, wenn Derſelbe Eine tugendhaft und glücklich iſt.“ *) Dieſe Beſtimmungen ſind nun ganz gut. Was die Nützlichkeit betrifft, ſo braucht die Moral nicht ſo ſpröde dagegen zu thun; denn jede gute Handlung iſt in der That nützlich, d. h. eben, ſie hat Wirklichkeit, bringt etwas Gutes hervor. Eine gute Handlung, die nicht nützlich iſt, iſt keine Handlung, hat keine Wirklichkeit. Das Unnützliche an ſich des Guten iſt die Abſtraktion deſſelben, als einer Nichtwirklichkeit. Man darf nicht nur, ſondern muß auch das Bewußtſeyn der Nützlichkeit haben; denn es iſt wahr, daß das Gute nützlich iſt zu wiſſen. Die Nützlichkeit heißt nichts Anderes, als wiſſen, was man thut, Bewußtſeyn über die Hand-

*) *Diog. Laert. VII*, § 94—95.

lung zu haben. Wenn dieſes Bewußtſeyn tadelhaft iſt, ſo iſt es ebenſo noch mehr, viel von der Güte ſeiner Handlung zu wiſſen, und ſie weniger in der Form der Nothwendigkeit zu betrachten. Jene Einheit der Tugend und der Glückſeligkeit, die Mitte, iſt als das Vollendete vorgeſtellt, nicht nur weder dem Selbſtbewußtſeyn noch dem Aeußeren angehörig. Die Verbindung der Tugend und Glückſeligkeit aber iſt dasjenige, was für das große Problem auch in neueren Zeiten angeſehen worden: Ob die Tugend an und für ſich glücklich mache oder nicht, oder der Begriff der Glückſeligkeit in ihrem Begriffe liege.

a. Allgemeine Beantwortung dieſer Frage. Erinnern wir uns des Obigen, des Princips der Selbſterhaltung, daß die Tugend auf die vernünftige Natur gehe. Die Erfüllung ſeines Zwecks iſt Glückſeligkeit, — ſich realiſirt finden, und wiſſen, Anſchauen ſeiner ſelbſt, als eines Aeußerlichen; eine Uebereinſtimmung ſeines Begriffs, ſeines Genius, mit ſeinem Seyn, mit ſeiner Realität. Dieſe Uebereinſtimmung iſt Glückſeligkeit, wie wir geſehen. Stimmt nun die Tugend mit der Glückſeligkeit überein? heißt: Das tugendhafte Handeln realiſirt es ſich an und für ſich ſelbſt? Wird der Menſch ſich darin unmittelbar ſelbſt zum Gegenſtande? Kommt er zur Anſchauung ſeiner ſelbſt als Gegenſtändlichen, oder des Gegenſtändlichen als ſeiner? — Es liegt dieß im Begriff des Handelns und zwar des guten Handelns. Denn das Schlechte zerſtört das Weſen, es iſt der Selbſterhaltung entgegengeſetzt; das Gute iſt eben, das auf ſeine Selbſterhaltung geht, und ſie bewirkt. Dieß iſt die allgemeine Beantwortung dieſer Frage: Guter Zweck iſt der Inhalt, der im Handeln ſich realiſirt. Allein ſo betrachtet hat eigentlich weder das Bewußtſeyn des an ſich ſeyenden Zwecks genau die Bedeutung der Tugend, noch ſein Handeln genau die Bedeutung des tugendhaften Handelns, — noch die Realität, die es erlangt, die Bedeutung der Glückſeligkeit. Der Unterſchied liegt darin. Die Stoiker ſind nur bei dieſem allgemeinen Begriffe

ſtehen geblieben, und haben ihn unmittelbar als Wirklichkeit geſetzt; in dieſer iſt aber damit auch nur der Begriff des tugendhaften Handelns ausgedrückt, nicht die Realität. Bei dieſem ſind die Stoiker ſtehen geblieben.

β. Ein Weiteres iſt, daß die Frage aufgeworfen wurde, wie ſich Tugend und Glückſeligkeit zu einander verhalten. Dieſes Thema haben auch die Epikureer behandelt. Tugend iſt dieß, der Natur gemäß, dem allgemeinen Geſetze zufolge zu leben. Dieſem und dem Willen, der es vollbringt, ſteht Befriedigung des Subjekts als ſolchen in ſeiner Beſonderheit entgegen. Ich bin nur der formelle Charakter, die Energie des Allgemeinen; ich bin nur formelle Thätigkeit des Geſetzes. Zweitens bin ich aber auch beſonderes Individuum; danach fordere ich auch Uebereinſtimmung. Ich bin Uebereinſtimmung mit mir als denkend, das Allgemeine wollend; dann bin ich abſtrakt Dieſer. Dieſe Beſonderheit hat nach den verſchiedenſten Seiten Daſeyn, Exiſtenz in mir; im Einzelnen iſt Vorausſetzung beſtimmter Triebe. Daß mein Daſeyn mit den Forderungen meiner Beſonderheit übereinſtimme, iſt das Zweite; hierher gehört Luſt, Vergnügen. Beides kommt nun in Kolliſion mit einander; und indem ich die Eine oder die andere Befriedigung ſuche, bin ich in Kolliſion mit mir, weil ich auch Einzelner bin. Die Stoiker ſagten, das an ſich Gute, das Vollkommene nach der Natur, iſt die Tugend. Luſt, Vergnügen kann hinzukommen; es iſt aber gleichgültig, wenn es auch nicht kommt. Dieſe Befriedigung iſt nicht Zweck; es kann ebenſo Schmerz hinzukommen. Dieſe Gegenſätze ſind honestum und utile bei Cicero; um ihre Vereinigung handelt es ſich.*) Die Stoiker ſagten: Nur Tugend ſey zu ſuchen; mit der Tugend iſt aber für ſich ſelbſt Glückſeligkeit gefunden, ſie beſitzt für ſich als ſolche.

*) Cicero: De Officiis I, 3. III. Diog. Laërt. VII, §. 99—99.

Dieſe Glückſeligkeit iſt die wahrhafte, unerſchütterliche, wenn auch ſonſt der Menſch in Unglück iſt. *)

Eine Hauptform in Rückſicht auf die Moral, die auch bei Cicero vorkommt, iſt finis bonorum et malorum, summum bonum, das höchſte Gut; dieß iſt bei den Stoikern die richtige Vernunft, das höchſte Princip, — und daß dieß für ſich feſtgehalten iſt. Da tritt nun ſogleich der Gegenſatz ein von Tugend und Glückſeligkeit; — in abſtrakter Form: Von Denken (λόγος), und Beſtimmung deſſelben. Was wir bei den Stoikern ſehen und was ſie ausſprechen, iſt, daß der Menſch und der Weiſe ſich nur nach der Vernunft betrage. Dieß Sich-nach-der-Vernunft-betragen enthält näher die Abſtraktion des Menſchen in ſich, die Konzentration des Menſchen in ſich; ſo daß er Verzicht leiſtet, gleichgültig iſt gegen Alles, was den unmittelbaren Trieben, Empfindungen u. ſ. f. angehört. In dieſem ganz formellen Princip, ſich nur in ſich zuſammenzuhalten, ſich denkend zu halten in reiner Uebereinſtimmung mit ſich, liegt das Verſagen, das Sichgleichgültigmachen gegen jeden beſondern Genuß, Neigung, Leidenſchaft, Intereſſe. Hierin liegt die Kraft, dieſe innere Unabhängigkeit, dieſe Freiheit des Charakters in ſich, die die Stoiker ausgeſprochen hat. Es wird nun näher viel darüber geſprochen, worin die Glückſeligkeit, der Genuß zu ſuchen ſey; Glückſeligkeit heißt im Allgemeinen nichts, als das Gefühl der Uebereinſtimmung mit ſich. Das Angenehme beim ſinnlichen Genuß ſagt uns zu, es iſt eine Uebereinſtimmung mit uns darin enthalten; das Widrige, Unangenehme dagegen iſt eine Negation, ein Mangel an Entſprechen unſerer Triebe. Die Stoiker haben nun eben die Uebereinſtimmung des Inneren mit ſich als weſentlich geſetzt; und das Bewußtſeyn oder nur das Gefühl dieſer Uebereinſtimmung iſt dann der Genuß. Dieſe Uebereinſtimmung wird aber bei den Stoikern weſentlich nur geſetzt als

*) *Diog. Laërt. VII, § 127 — Cic. Cicero: Paradoxa, 2.*

Uebereinſtimmung des Inneren mit ſich; und in der Tugend iſt dann ſo der Genuß ſelbſt enthalten. Es iſt dieſer Genuß jedoch ein Sekundarium, eine Folge, die inſofern nicht zum Zweck gemacht werden, ſondern nur als ein Acceſſorium betrachtet werden ſoll. Dieſe Energie der Stoiker, daß der Menſch nur dieß zu ſuchen habe, ſich ſelbſt gleich zu bleiben, zu werden, zu erhalten, frei zu ſeyn, — iſt das Ausgezeichnete bei ihnen; was aber zuſammenhängt mit dem Formellen ſelbſt, was ich angegeben habe.

Das Princip der ſtoiſchen Moral iſt alſo das Zuſammenſtimmen des Geiſtes mit ſich ſelbſt; aber es iſt darum zu thun, daß dieß nicht formell bleibe. Und da ergiebt ſich gleich der Gegenſatz von dem Zuſammenhalten in ſich, und dem, was nicht mehr darin, was ausgeſchloſſen iſt. Man ſagt, der Menſch iſt frei, — und hat Beziehung auf Anderes; darin iſt er nun aber nicht frei, ſondern abhängig, — und in dieſe Seite fällt die Glückſeligkeit. Meine Unabhängigkeit iſt nur die Eine Seite, der die andere Seite, die beſondere Seite meiner Exiſtenz, deshalb noch nicht entſpricht. Es iſt alſo die alte Frage, die in dieſer Zeit hervorgetreten iſt, die der Harmonie von Tugend und Glückſeligkeit. Wir ſagen ſtatt Tugend Moralität, indem das, wonach ich mich in meinen Handlungen richten ſoll, nicht mein Wille ſeyn ſoll, der zur Gewohnheit geworden iſt, wie in der Tugend; Moralität enthält weſentlich meine ſubjektive Reflexion, meine Ueberzeugung, daß das, was ich thue, den allgemeinen, vernünftigen Willensbeſtimmungen, den allgemeinen Pflichten gemäß iſt. Jene Frage iſt eine nothwendige, ein Problem, das uns auch zu Kant's Zeit beſchäftigt hat; und der Punkt, von wo aus es aufzulöſen iſt, geht darauf, in was die Glückſeligkeit zu ſetzen iſt. Darüber kann man denn viele triviale Dinge hören: z. B. dem Tugendhaften gehe es oft ſchlecht, — dem Laſterhaften gut, er ſey glückſelig u. ſ. f. Unter dem Gutgehen ſind dann alle äußerlichen Umſtände begriffen, und im Ganzen iſt der Inhalt dann ganz platt; Erreichung gewöhn-

licher Zwecke, Abſichten, Intereſſen machen ihn aus. Dergleichen Abſichten, Intereſſen kündigen ſich jedoch gleich als nur zufällig, äußerlich an; und über dieſen Standpunkt des Problems iſt man bald hinaus, ſo daß die äußerlichen Genüſſe, Reichthum, Vornehmigkeit u. ſ. f. nicht der Tugend, der Glückſeligkeit gemäß ſind. Es kommt alſo darauf an, in was die Glückſeligkeit zu ſetzen iſt; vom Aeußerlichen, dem Zufalle Preisgegebenen muß man jedoch ſogleich abbrechen.

Die Stoiker haben nun geſagt, die Glückſeligkeit iſt der Genuß oder die Empfindung der Uebereinſtimmung ſelbſt, die jedoch nur als innere Freiheit, innere Nothwendigkeit, innere Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt iſt. Sie ſind verlacht worden, weil ſie geſagt haben, der Schmerz iſt kein Uebel. *) Von Zahnſchmerzen u. ſ. f. und dergleichen iſt nicht die Rede in dieſem Problem. Man muß wiſſen, daß man Dergleichen hingeben iſt; ein ſolcher Schmerz, — und Unglück, iſt aber zweierlei. Das Problem iſt durchaus nur ſo zu verſtehen, daß gefordert wird eine Harmonie des vernünftigen Wollens mit der äußerlichen Realität. Dahin gehört denn auch die Sphäre des beſonderen Daſeyns, der Subjektivität, des Perſönlichen, der beſonderen Intereſſen. Aber von dieſen Intereſſen gehört auch wieder nur das Allgemeine in dieſe Realität; denn nur inſofern es allgemein iſt, kann es harmoniren mit der Vernünftigkeit des Willens. Leiden, Schmerz u. ſ. f., ſagen die Stoiker, iſt kein Uebel; und dieß iſt ganz richtig. Es iſt kein Uebel, wodurch die Gleichheit mit mir ſelbſt, meine Freiheit geſtört werden könnte; es kann mich nicht in mir entzweien, ich bin im Zuſammenhalten mit mir erhaben über dergleichen: ich kann es wohl empfinden, aber es ſoll mich nicht entzweien. Dieſe innere Einheit mit mir, als empfunden, iſt die Glückſeligkeit; und dieſe wird nicht geſtört durch äußerliche Uebel. Das Große in der

*) *Cicero: de finibus III, 13; Tusculan. Quaest. II, 25*

ſtoiſchen Philoſophie iſt, daß in den Willen, wenn er ſo zuſammenhält, nichts einbrechen kann, alles Andere draußen gehalten wird, der Schmerz ſelbſt nicht Zweck werden kann, der befriedigt werden ſoll.

γ. Ein anderer Gegenſatz iſt der innerhalb der Tugend ſelbſt. Indem die richtige Vernunft allein das Beſtimmende des Handelns ſeyn ſoll, ſo giebt es eigentlich keine feſte Beſtimmung mehr. Das allgemeine Geſetz ſoll zur Richtſchnur genommen werden. Alle Pflicht iſt immer beſonderer Inhalt; ſie können freilich in allgemeiner Form gefaßt werden, das thut aber dem Inhalte nichts. Ein letztes entſcheidendes Kriterium, was gut ſey, kann nicht aufgeſtellt werden. Jeder Grundſatz iſt gleich ein Beſonderes; inſofern der Grundſatz beſtimmungslos iſt, fällt die letzte Entſcheidung in das Subjekt. Wie früher das Orakel das Entſcheidende war, ſo iſt bei dem Beginne dieſer tieferen Innerlichkeit das Subjekt zum Entſcheidenden des Rechts gemacht. In Athen war durch Sitte das Rechtliche, Sittliche beſtimmt; dieſes hat ſeit Sokrates aufgehört, ein Letztes zu ſeyn. Bei den Stoikern fällt alle äußere Beſtimmung weg; das Entſcheidende kann nur als ein Subjektives ſeyn, es entſcheidet aus ſich als letzter Inſtanz (Gewiſſen).

Es giebt nur Eine Tugend;*) und der Weiſe iſt der Tugendhafte. Wieder ſehen wir die höchſte Beſtimmung in das Subjekt als ſolches geſetzt. Obſchon ſich hierauf viel Erhebendes und Erbauliches ſtützen läßt, ſo mangelt es doch an einer wirklichen Beſtimmung. Aber das hat die Stärke und Kraft des Stoicismus ausgemacht, daß das Bewußtſeyn für das Wahre in ſich gehe, und den Beſtimmungen ſeiner Vernunft folge. Dieſes Folgen der Vernunft iſt dem Vergnügen entgegengeſetzt. In Nichts alſo ſoll man ſeine Beſtimmung oder Befriedigung

*) *Plutarch. de Stoicorum repugnantia p.* 1031 (*ed. Xyl.*); *Stobaeus: Eclog. Ethic. P. II, p.* 110; *Diog. Laërt. VII,* §. 125.

ſuchen, als eben darin, ſeiner Vernunft gemäß zu ſeyn, ſich in ſich, nicht aber in etwas äußerlich Bedingtem zu befriedigen. Iſt nun auch dieſe Unabhängigkeit und Freiheit nur formell, ſo muß man doch die Größe dieſes Princips anerkennen.

Ueber das Leidenſchaftliche als etwas Widerſprechendes iſt von den Stoikern viel raiſonnirt worden. Seneka's und Antonin's Schriften enthalten viel Wahres; und mögen den noch nicht zu höherer Ueberzeugung gelangten Menſchen ſehr lehrreich unterſtützen. Man wird Seneka's Talent anerkennen, aber ſich auch überzeugen müſſen, daß das nicht ausreiche. Antonin *) zeigt pſychologiſch, daß Luſt, Vergnügen kein Gut. „Reue iſt ein gewiſſer Tadel ſeiner ſelbſt, weil man etwas Nützliches verfehlt hat (παρεικέναι); das Gute muß etwas Nützliches ſeyn, und der ſchöne und gute Menſch muß daſſelbe ſich angelegen ſeyn laſſen" (zu ſeinem Intereſſe machen). „Kein ſchöner und guter Menſch aber wird Reue empfinden, daß er ein Vergnügen (ἡδονήν) verfehlt (vorbeigelaſſen, nicht gehabt) hat; das Vergnügen iſt alſo nichts Nützliches, noch Gutes." — „Wer Begierde des Ruhms nach ſeinem Tode hat, bedenkt nicht, daß Jeder, der ihn im Andenken hat, auch ſelbſt ſtirbt, und wieder, der auf dieſen folgt, bis alle Erinnerung durch dieſe Bewundernden und Untergegangenen ſelbſt erliſcht."

c. Die Stoiker haben auch die Manier gehabt, ein Ideal des Weiſen aufzuſtellen; d. h. weiter nichts als der Wille des Subjekts, der in ſich nur ſich will, bei dem Gedanken des Guten ſtehen bleibt, weil es gut iſt, feſt ſich durch nichts Anderes, Begierde, Schmerz u. ſ. f. bewegen läßt, nur ſeine Freiheit will, alles Andere aufzugeben bereit iſt, — der, wenn er auch äußerlich Schmerz, Unglück empfindet, dieß doch von der Innerlichkeit ſeines Bewußtſeyns abtrennt.

Die Frage nun, warum hat das Ausſprechen der Mora-

*) Antonin. VIII, § 7.

lität bei den Stoikern die Form: des Ideals des Weiſen. Da der bloße Begriff des tugendhaften Bewußtſeyns, Handelns nach dem an ſich ſeyenden Zwecke, das einzelne Bewußtſeyn iſt, das Element der ſittlichen Realität: ſo ſehen wir bei den Stoikern die reale Sittlichkeit ſo ausgeſprochen, als das Ideal des Weiſen. Wenn die Stoiker über den bloßen Begriff des Handelns für an ſich ſeyenden Zweck hinausgegangen wären: ſo würden ſie nicht nöthig gehabt haben, es als ein Subjekt auszudrücken. Die Tugend iſt die vernünftige Selbſterhaltung. Was iſt aber das, was dadurch hervorgebracht wird? — Eben das vernünftige Selbſterhalten; dieß iſt ein formaler Ausdruck. Die ſittliche Realität iſt nicht ausgeſprochen als das bleibende, hervorgebrachte und ſich immer hervorbringende Werk. Die ſittliche Realität iſt eben dieß, zu ſeyn. Wie die Natur ein bleibendes, ſeyendes Syſtem iſt: ebenſo ſoll auch das Geiſtige, als ſolches, eine gegenſtändliche Welt ſeyn. Zu dieſer Realität ſind die Stoiker nicht gekommen. Oder wir können dieß auch ſo faſſen: Ihre ſittliche Realität iſt nur der Weiſe, ein Ideal, nicht eine Realität, — Ideal in der That der bloße Begriff, deſſen Realität nicht dargeſtellt iſt. — Dieſe Subjektivität iſt ſchon darin ausgedrückt, daß die ſittliche Weſenheit, als Tugend ausgedrückt, unmittelbar die Geſtalt hat, daß damit nur die ſittliche Weſenheit des Einzelnen gemeint iſt, — Eigenſchaft des Einzelnen. Dieſe Tugend als ſolche, inſofern ſie gemeint iſt, kann nun nicht an und für ſich zur Glückſeligkeit gelangen; aber Glückſeligkeit wäre die Seite der Realiſirung, aber auch nur des Einzelnen. Denn die Glückſeligkeit wäre eben der Genuß des Einzelnen, die Zuſammenſtimmung des Seyns, der Exiſtenz mit ihm als Einzelnem; aber mit ihm als Einzelnem eben ſtimmt ſie nicht zuſammen, nur mit ihm als allgemeinem Menſchen. — Als einzelner Menſch aber muß der Menſch nicht wollen, daß ſie mit ihm zuſammenſtimme: nämlich er muß eben gegen die Einzelnheit ſeiner Exiſtenz gleichgültig ſeyn, ebenſoſehr gegen die

Zuſammenſtimmung als gegen die Nichtzuſammenſtimmung zu dem Einzelnen, ebenſoſehr der Glückſeligkeit entbehren können, als, wenn er ſie beſitzt, frei von ihr ſeyn; — oder eine Zuſammenſtimmung ſeiner mit ſich ſelbſt als eines Allgemeinen. Es iſt darin eben nur der Begriff enthalten, oder die ſubjektive Sittlichkeit; aber ſo, als ſubjektiv, iſt dieß ihr wahres Verhältniß. Sie iſt dieſe Freiheit des in ſich ruhenden und ſich unabhängig von den Gegenſtänden genießenden Bewußtſeyns; und dieß iſt dann das Ausgezeichnete und Große der ſtoiſchen Moral. Man kann dieſe Glückſeligkeit auch zum Unterſchiede von der anderen die wahre Glückſeligkeit nennen; aber überhaupt iſt Glückſeligkeit alsdann ein ſchiefer Ausdruck. Der Selbſtgenuß des vernünftigen Bewußtſeyns in ſich iſt ein ſo unmittelbar Allgemeines; es iſt ein Seyn, das durch die Beſtimmung der Glückſeligkeit verſtellt wird. Denn eben in der Glückſeligkeit liegt das Moment des Selbſtbewußtſeyns als ſeiner Einzelnheit. Aber dieſes unterſchiedene Bewußtſeyn iſt nicht in jenem Selbſtgenuſſe; ſondern in jener Freiheit genießt das Einzelne ſich ſelbſt als Allgemeines, oder Selbſtgefühl ſeiner Allgemeinheit. Das Streben nach der Glückſeligkeit, nach dem geiſtigen Vergnügen, und das Schwatzen von der Vortrefflichkeit der Vergnügungen der Wiſſenſchaft und Kunſt u. ſ. w. iſt etwas Schaales; denn die Sache ſelbſt, mit der ſich darin beſchäftigt wird, hat eben nicht mehr die Form des Vergnügens, oder eben ſie hebt jene Vorſtellung auf. — Auch iſt dieß Geſchwätz vergangen, und hat kein Intereſſe mehr. Es iſt der wahre Geiſt, ſich um die Sache, nicht zum Vergnügen, d. h. mit der beſtändigen Reflexion der Beziehung auf ſich als Einzelnen, ſondern als Sache, als an ſich Allgemeines, zu bekümmern. Man muß ſorgen, daß es Einem, als Einzelnem, ſonſt leidlich geht; je vergnüglicher, um deſto beſſer. Aber davon iſt weiter kein Aufhebens und Sprechens zu haben, als ob darin ſo viel Vernünftiges und Wichtiges läge.

Das stoische Selbstbewußtseyn hat denn auch nicht diese Form, worin es um die Einzelnheit als solche zu thun ist; sondern es ist die Freiheit, worin es seiner nur als des Allgemeinen bewußt ist. Aber das stoische Bewußtseyn bleibt beim Begriffe stehen, kommt nicht zum Erkennen des Inhalts, was das Werk, welches es vollbringen soll. Und es ist ihm als Einzelnem nicht um seine Einzelnheit zu thun; aber es kommt doch nicht über diese Einzelnheit hinaus, nicht zur Realität des Allgemeinen, hat nur die Form, das Reale als ein Einzelnes, den Weisen, auszudrücken. Es liegt in ihm gerade diese Freiheit, dieses negative Moment der Abstraktion von der Existenz; eine Selbstständigkeit, die Alles aufzugeben fähig ist, nicht als eine leere Passivität, Selbstlosigkeit, so daß ihr Alles genommen werden könnte, sondern die es freiwillig aufgeben kann, ohne ihr Wesen damit verloren zu haben, — sondern ihr Wesen ist ihr eben die einfache Vernünftigkeit, der reine Gedanke seiner selbst. Hier gelangt sie zu sich selbst, als Gegenstand, — das reine Bewußtseyn ist sich selbst Gegenstand; und weil ihr das Wesen nur dieser einfache Gegenstand, so tilgt er in sich alles Seyn oder alle Weise der Existenz, ist nichts an und für sich, sondern darin nur in Form eines Aufgehobenen. — Das Höchste des Aristoteles, Denken des Denkens, — dieß ist im Stoicismus; aber so, daß jenes nicht einzeln steht, wie es bei Aristoteles den Schein hat, und Anderes neben ihm, sondern daß es das Einzige ist.

Alles hierein zurückgegangen ist die Einfachheit des Begriffs in Beziehung auf Alles gesetzt; — seine reine Negativität. Aber die reale Erfüllung, die gegenständliche Weise fehlt; und in diese einzugehen, bedarf der Stoicismus, daß der Inhalt gegeben werde.

Von dem Ideal des Weisen haben sie deswegen auch insbesondere sehr beredte Ausmalungen gegeben, wie er vollkommen selbstgenügend und selbstständig sey. Was der Weise thut,

iſt recht. Die Beſchreibung des Ideals, das die Stoiker machten, iſt Rednerei, oder allgemein, und eben ohne Intereſſe; das Negative iſt merkwürdig. „Er iſt frei, auch in Feſſeln; denn er handelt aus ſich ſelbſt, unbeſtochen durch Furcht oder Begierde.“ Alles, was der Begierde und der Furcht angehört, rechnet er nicht zu ſeinem Selbſt, giebt ihm die Stellung eines Fremden gegen ſich; keine beſondere Exiſtenz iſt feſt. „Der Weiſe allein iſt der König; denn er allein iſt nicht an die Geſetze gebunden, keine Rechenſchaft Niemand ſchuldig.“ *) Auch dieſe Autonomie und Autokratie gegen beſtimmte Geſetze: Der Weiſe, bloß der Vernunft folgend, iſt freigeſprochen von allen beſtimmten Geſetzen, die gelten und für die ſich kein vernünftiger Grund angeben läßt, oder die mehr auf einem natürlichen Abſcheu oder Inſtinkt zu beruhen ſcheinen. Eben in Beziehung auf's wirkliche Handeln hat kein beſtimmtes Geſetz eigentlich Realität für ihn, am wenigſten, die nur der Natur als ſolcher anzugehören ſcheinen. Z. B. „eheliche Verbindungen einzugehen, die für Blutſchande gelten, Beiwohnung von männlichem mit männlichem Geſchlecht; denn in der Vernunft iſt gegen die Einen daſſelbe ſchicklich, was gegen die Anderen. Ebenſo kann er auch Menſchenfleiſch eſſen,“ u. ſ. w. **) Aber ein allgemeiner Grund iſt etwas ganz Unbeſtimmtes. Bei der Beſtimmung dieſer Geſetze ſind die Stoiker bei ihrem abſtrakten Verſtande ſtehen geblieben, und haben ihrem Könige viel Unſittliches erlaubt; während doch z. B. Blutſchande, Päderaſtie, Eſſen von Menſchenfleiſch, die zwar nur als durch einen natürlichen Inſtinkt verboten erſcheinen, auch vor dem Gerichte der Vernunft nicht beſtehen können. Der Weiſe iſt alſo auch aufgeklärt in dem Sinne, daß, was bloß natürlich erſcheint, und wo er ſich den natürlichen Inſtinkt nicht in die Form eines vernünftigen Grun-

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 121, 116 — 117, 122.

**) Sext. Empir. adv. Math. XI, §. 190 — 194; *Diog. Laërt. VII*, §. 129. 121.

des zu bringen gewußt hat, — er das Natürliche mit Füßen tritt. Es tritt das, was Naturgesetz oder Natur-Instinkt heißt, dem gegenüber, was als unmittelbar, als allgemein vernünftig gesetzt ist. Z. B. jene Handlungen scheinen auf Empfindungen der Natur zu beruhen, Empfindungen aber sind nicht gedacht; hingegen Eigenthum ist schon etwas Gedachtes an ihm selbst, Anerkanntseyn meines Besitzes von Allen, eines Allgemeinen an ihm selbst, — ist im Gebiete des Verstandes. Deswegen soll der Weise nicht an Jenes gebunden seyn, weil es nicht unmittelbar ein Gedachtes ist; — aber das ist nur der Fehler des Nichtbegreifens. So wie wir gesehen, daß im Theoretischen der Wahrheit gedachtes Einfaches alles Inhalts fähig ist: so auch das Gute, das praktisch Gedachte, alles Inhalts, — und keiner an sich. Einen solchen Inhalt rechtfertigen durch einen Grund, ist eine Verwechselung der Einsicht im Einzelnen mit der Einsicht der ganzen Realität; — diese Oberflächlichkeit der Einsicht, die Etwas nicht anerkennt, weil sie es in diesem und jenem Betracht nicht erkennt: aber eben darum, weil sie nur die nächsten Gründe aufsucht und kennt, nicht wissen kann, ob es nicht andere Seiten und andere Gründe giebt. Solcherlei Gründe lassen Für und Gegen Alles finden: eine Seite, eine Beziehung auf etwas sonst Nothwendiges, das auch als Solches wieder aufgehoben werden kann; oder eine negative Beziehung, Aufheben eines Nothwendigen, das ebenso als geltend oder ungültig betrachtet werden kann.

Die Stoiker setzten zwar die Tugend im Denken, — das Gute, dem Gesetze Gemäße ist das Gedachte, Allgemeine, insofern es ein Gedachtes ist: fanden aber kein konkretes Princip, — formelles, abstraktes Princip, — kein Princip der vernünftigen Selbstbestimmung, kein Princip, wodurch Bestimmtheit, Unterschied herauskäme, sich entwickelte.

So haben sie α) Raisonnement aus Gründen; sie führen Tugend auf Gründe zurück. Aus Umständen, Zusammenhang,

Folgen, einem Widerſpruch oder Gegenſatz leiten ſie ab; ſo Antonin, Seneca, mit großem Witze, erbaulich. Gründe ſind eine wächſerne Naſe, für Alles giebt es gute Gründe; wie „Eingepflanzt von Natur dieſe Triebe," „Kurzes Leben." Welche Gründe als gute gelten ſollen, hängt vom Zwecke, Intereſſe ab; dieß iſt das Vorausgeſetzte, dieſe geben ihnen Kraft. Deswegen ſind Gründe ein Subjektives überhaupt. Dieſe Weiſe des Nachdenkens über ſich, Raiſonnirens, was ſoll ich thun, führt darauf, ſeinen Zwecken dieſe Reflexions-Ausbreitung durch Scharfſinn, Weitläufigkeit des Bewußtſeyns zu geben; Ich bin es, der dieſe weiſen guten Gründe herbeibringt. Sie ſind nicht die Sache, das Objektive ſelbſt, — Sache meiner Willkür, meines Belieb ens, Brimborium, wodurch ich mir weitläufig meine edle Geſinnung vormache; das Gegentheil davon iſt die Selbſtvergeſſenheit in der Sache. — In Seneca ſelbſt iſt mehr Praſt und Bombaſt moraliſcher Reflexion, als wahrhafte Gediegenheit. Eines Theils ſein Reichthum, ſeine Pracht der Lebensart iſt ihm entgegengeſetzt worden, — er hatte ſich unermeßliche Reichthümer von Nero ſchenken laſſen; *) anderen Theils kann man ihm ſeinen Zögling, den Nero, entgegenſetzen, — dieſer hält eine von Seneca gemachte Rede. **) — Dieſes Raiſonnement iſt glänzend, oft Rednerei, wie bei Seneca. Man wird angeregt, aber oft nicht befriedigt. Man kann dieß ſophiſtiſch nennen; Scharfſinn und redliche Meinung muß man anerkennen. Das Letzte der Ueberzeugung bleibt aber mangelhaft.

*) Zugleich liegt das höhere, obwohl negativ formelle Princip darin, daß das Gedachte allein als ſolches Zweck und Gut ſey, hiermit in dieſer abſtrakten Form allein, ohne anderen Inhalt (wie Kant's Princip der Pflicht) das ſey, worauf der Menſch den Halt ſeines Selbſtbewußtſeyns gründen und befeſti-

---

*) Tacitus: Annales XIV, 53; *XIII*, 42.

**) Tacit. Annal. XIII, 3.

gen müsse, — in der Form des Denkens, d. h. in sich, in seiner Abstraktion nichts, insofern es irgend Inhalt für sich hat, achten und verfolgen. *) Die formelle Festigkeit des von Allem abstrahirenden Geistes in sich stellt uns keine Entwickelung objektiver Grundsätze auf: sondern ein Subjekt, das sich in dieser Unwandelbarkeit und — nicht stumpfen, sondern gewollten — Gleichgültigkeit erhält; — Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns.

Indem das sittliche Princip der Stoiker bei diesem Formalismus bleibt, so bleibt alles Reden derselben darein eingeschlossen. Ihre Gedanken sind eben das beständige Zurückführen des Bewußtseyns auf seine Einheit mit sich selbst. Die Kraft des Verschmähens der Existenz ist groß, die Stärke dieses negativen Verhaltens erhaben. Das stoische Princip ist ein nothwendiges Moment in der Idee des absoluten Bewußtseyns; es ist auch eine nothwendige Zeiterscheinung. Denn wenn die Realität der Welt verloren gegangen, wie in der römischen Welt, der reale Geist, das Leben im abstrakten Allgemeinen verschwunden: muß das Bewußtseyn, dessen reale Allgemeinheit zerstört ist, in seine Einzelnheit zurückgehen, und in seinen Gedanken sich selbst erhalten.

Es liegt hierin die Bestimmung der abstrakten Freiheit, der abstrakten Unabhängigkeit. Wenn nun das Bewußtseyn der Freiheit mein Zweck ist, so sind in diesem allgemeinen Zweck alle besonderen Bestimmungen verschwunden: und diese besonderen Bestimmungen der Freiheit machen die Pflichten, die Gesetze aus; als besondere Bestimmungen verschwinden sie in dieser Allgemeinheit der Freiheit, im reinen Bewußtseyn meiner Selbstständigkeit. Wir sehen so bei ihnen diese Stärke des Willens, die das Besondere nicht zu seinem Wesen rechnet, sich daraus herauszieht; wir sehen, daß dieß einer Seits wahrhaftes Prin-

*) cf. Senec. de vita beata, c. 5: beata ergo vita est in recto certoque judicio stabilita et immutabili.

cip iſt, aber anderer Seits zugleich abſtrakt bleibt. Es liegt alſo darin, nicht daß der Zuſtand der Welt ein vernünftiger, ein rechtlicher ſey; ſondern nur das Subjekt, als ſolches, ſoll ſeine Freiheit in ſich behaupten. Alles, was daher nach Außen geht, Welt, Verhältniſſe u. ſ. f. erhält hiermit die Stellung, daß es aufgehoben werden kann; es iſt ſo darin nicht gefordert die reale Harmonie der Vernünftigkeit überhaupt und der Exiſtenz, des Daſeyns, — oder es liegt darin nicht das, was wir als objektive Sittlichkeit, Rechtlichkeit ausdrücken können. Plato hat das Ideal einer Republik aufgeſtellt, d. h. eines Zuſtandes der Menſchen, der vernünftig iſt; dieſer Zuſtand der Menſchen im Staate, dieß Gelten von Recht, Sitte und Gewohnheit macht die Seite der Realität des Vernünftigen aus. Und nur durch einen ſolchen vernünftigen Zuſtand der Welt iſt es dann konkret geſetzt, daß das Aeußerliche auch dem Inneren entſpricht; dieſe Harmonie iſt dann in dieſem konkreten Sinn vorhanden. Man kann nichts Vortrefflicheres leſen in Rückſicht auf Moral, Stärke des guten Willens, Meditation über ſich ſelbſt, als das, was Markus Antoninus geſchrieben hat; er war Kaiſer der ganzen damals bekannten, kultivirten Erde, und hat ſich auch als Privatmann edel und rechtlich betragen. Allein der Zuſtand des römiſchen Reichs iſt durch dieſen philoſophiſchen Kaiſer nicht verändert worden; und ſein Nachfolger, der von einem anderen Charakter war, war durch nichts gebunden, einen ſo ſchlechten Zuſtand eintreten zu laſſen, als er immer in ſeiner Willkür, Schlechtigkeit lag. Es iſt ein viel höheres, inneres Princip des Geiſtes, des vernünftigen Willens, das ſich auch verwirklicht, ſo daß ein Zuſtand vernünftiger Verfaſſung, ein gebildeter, geſetzlicher Zuſtand wird. Durch ſolche Objektivität der Vernünftigkeit werden die Beſtimmungen, die im Weiſen, im Ideal zuſammenfallen, erſt befeſtigt. Es iſt dann vorhanden ein Syſtem von ſittlichen Verhältniſſen, dieß ſind die Pflichten, ſie ſind in einem Syſtem; ſo iſt jede Beſtimmung an ihrem Orte, eine der

anderen untergeordnet, und die höhere herrscht. Damit tritt ein, daß das Gewissen, was höher ist wie die stoische Freiheit, gebunden wird, daß die Bestimmungen im Geiste sich befestigen, daß die objektiven Verhältnisse, die wir Pflichten nennen, auch festgehalten werden nach der Weise des rechtlichen Zustandes, und daß sie auch im Gewissen gelten als feste Bestimmungen. Das Gewissen ist, daß diese Pflichten nicht bloß als geltend erscheinen, sondern auch in mir gelten als gewiß, den Charakter des Allgemeinen in mir haben, innerlich anerkannt sind. Da ist denn Harmonie des vernünftigen Willens und der Realität; und diese ist einer Seits sittlich,— gesetzlicher, rechtlicher Zustand, objektive Freiheit, System der Freiheit, das als Nothwendigkeit existirt: anderer Seits ist das Gewissen vorhanden, und so ist das Vernünftige in mir real. Zu diesem Konkreteren als abstrakte Sittlichkeit einmal, und das andere Mal als in mir, der ein Gewissen hat, ist das stoische Princip noch nicht gekommen. Die Freiheit des Selbstbewußtseyns in sich ist die Grundlage, hat aber noch nicht seine konkrete Gestalt; und das Verhältniß, was zur Glückseligkeit gemacht worden ist, ist nur als ein Gleichgültiges, ein Zufälliges bestimmt, was aufgegeben werden muß. Im konkreten Princip des Vernünftigen ist der Zustand der Welt, meines Gewissens nicht gleichgültig.

Dieß ist das Allgemeine der stoischen Philosophie; das, worauf es ankommt, ist, den Standpunkt, das Hauptverhältniß derselben zu erkennen. In der römischen Welt ist es eine ganz konsequente und dem Zustande entsprechende Stellung, die sich das Bewußtseyn darin gegeben hat; in der römischen Welt ist daher besonders die stoische Philosophie zu Hause gewesen. Die edlen Römer haben daher nur das Negative bewiesen, diese Gleichgültigkeit gegen Leben, gegen alles Aeußerliche; sie haben nur auf subjektive oder negative Weise groß seyn können, in Weise eines Privat-Mannes. Auch die römischen Rechtsgelehrten sollen stoische Philosophen gewesen seyn; einmal aber findet

man, daß unſere Lehrer des römiſchen Rechts von der Philoſophie ganz ſchlecht ſprechen: anderer Seits aber begehen ſie die Inkonſequenz, daß ſie es den römiſchen Rechtsgelehrten zum Ruhme nachſagen, Philoſophen geweſen zu ſeyn. So viel ich vom Recht verſtehe, ſo habe ich bei den Römern nichts von Gedanken, von Philoſophie, vom Begriff darin finden können. Wenn man Verſtandes-Konſequenzen, konſequentes Denken logiſches Denken nennt: ſo kann man ſie wohl Philoſophen heißen; dieß findet ſich aber auch bei Herrn Hugo, der doch wahrlich keinen Anſpruch darauf macht, ein Philoſoph zu ſeyn. Verſtandes-Konſequenz und philoſophiſcher Begriff iſt zweierlei. — Bei Seneca finden wir viel Erbauliches, Erweckendes, Bekräftigendes für das Gemüth, geiſtreiche Antitheſen, Rhetorik, Scharfſinnigkeit der Unterſcheidung; aber wir empfinden zugleich Kälte, Langeweile über dieſe moraliſchen Reden.

Wir gehen nun zum Gegenſatz der ſtoiſchen Philoſophie, zum Epikureismus über.

B. Epikur.

Ebenſo ausgedehnt, oder noch ausgedehnter war die epikureiſche Philoſophie. Denn als die politiſche Exiſtenz und die ſittliche Wirklichkeit Griechenlands untergegangen, und ſpäter auch die römiſche Kaiſerwelt von der Gegenwart nicht befriedigt war: zog ſie ſich in ſich ſelbſt zurück, und ſuchte dort das Rechte und Sittliche, was im allgemeinen Leben nicht mehr vorhanden war. Epikur's Philoſophie macht das Gegenſtück zum Stoicismus, der das Seyn als Gedachtes — den Begriff — als das Wahre ſetzte; Epikur das Seyn nicht als Seyn überhaupt, ſondern als Empfundenes, das Bewußtſeyn in der Form der Einzelnheit als das Weſen, — Aufnahme des Cyrenaismus in größere Wiſſenſchaftlichkeit. Inzwiſchen erhellt ſchon von ſelbſt, wenn das empfundene Seyn als das Wahre gilt, daß damit überhaupt die Nothwendigkeit des Begriffs aufgehoben wird, Alles auseinan-

derfällt ohne spekulatives Interesse, und vielmehr die gemeine Ansicht der Dinge behauptet wird; in der That geht's nicht über die Ansicht des gemeinen Menschenverstandes hinaus, oder vielmehr Alles ist herabgesetzt zum gemeinen Menschenverstand. Was früher als besondere Schulen erschien, cynische und cyrenaische, ging die erste in die stoische, die andere in die epikureische über: — Cynismus und Cyrenaismus in Wissenschaft gebracht. Die Cyniker sagten auch, der Mensch müsse sich auf die einfache Natur einschränken; dieses suchten sie in den Bedürfnissen. Die Stoiker setzten dieß aber in die allgemeine Vernunft; sie haben das cynische Princip zum Gedanken erhoben. Ebenso hat Epikur das Princip, daß das Vergnügen Zweck sey, in den Gedanken erhoben: Lust ist durch den Gedanken zu suchen, in einem Allgemeinen, welches durch den Gedanken bestimmt ist. Wenn bei der stoischen Philosophie das Denken des Logos, des Allgemeinen, das Festhalten daran das Princip war: so ist hier das Entgegengesetzte, nämlich die Empfindung, das unmittelbar Einzelne das Princip. Bei der Betrachtung dieser Philosophie müssen wir aber alle gewöhnlichen Vorstellungen von Epikureimus ablegen.

Leben: Der Stifter desselben, Epikur, wurde Ol. 109, 3 (342 v. Chr. Geburt) geboren; also vor Aristoteles Tode (Ol. 114, 3). Er ist aus dem Dorfe Gargettus im athenienſischen Gebiete.*) Seine Gegner, besonders die Stoiker, haben ihm eine unsägliche Menge schlechter Sachen nachgesagt, kleinlicher Anekdoten über ihn erdichtet. Er hatte arme Eltern; sein Vater Neokles war Dorfschulmeister, seine Mutter Chärestrata eine Hexe, d. h. die sich, wie die thrakischen und thessalischen Frauen, mit Beschwörungs- und Bezauberungsformeln, welches damals ganz allgemein war, Geld verdiente.**) Sein Vater — und damit auch Epikur — zog mit einer athenienſischen Kolo-

*) *Diog. Laërt. X*, §. 14, 1.
**) *eod* §. 3 – 8.

nie nach Samos, mußte jedoch auch hier, weil ſein Stück Land zu der Ernährung ſeiner Familie nicht hinreichte, Kindern Unterricht geben. *) In einem Alter von 18 Jahren, (ungefähr) zu der Zeit, als Ariſtoteles gerade in Chalcis lebte, kehrte Epikur wieder nach Athen zurück. Wie ſchon in Samos, ſo jetzt noch mehr in Athen ſtudirte er beſonders Demokrit's Philoſophie; und hat außerdem mit verſchiedenen der damaligen Philoſophen, Xenokrates, dem Platoniker, und Theophraſt, Ariſtoteles' Schüler, Umgang gehabt. Epikur zwölf Jahr alt, las mit ſeinem Lehrer den Heſiod vom Chaos, woraus Alles ausgegangen. **) Sonſt hat er ſich auch einen *αὐτοδίδακτος* genannt, ***) in dem Sinne, daß er ſeine Philoſophie ganz aus ſich ſelber producirt habe; aber weder iſt gerade damit nicht zu meinen, daß er nicht bei anderen Philoſophen gehört, noch Anderer Schriften ſtudirt hat. Es kann auch nicht ſo verſtanden werden, daß er in ſeiner Philoſophie in Anſehung des Inhalts ganz originell geweſen; denn, wie ſpäter erinnert werden wird, ſo iſt beſonders ſeine phyſiſche Philoſophie die Leucipp's und Demokrit's. Er trat zuerſt als Lehrer einer eigenen Philoſophie auf Lesbos in Mitylene und dann in Lampſakus in Klein-Aſien auf, aber ohne eben viele Zuhörer, trieb ſich da mehrere Jahre herum. Nachher kehrte er aber etwa im 36. Jahre ſeines Alters nach Athen, in den eigentlichen Mittelpunkt der Philoſophie, zurück, kaufte ſich da nach einiger Zeit einen Garten, wo er lebte unter ſeinen Freunden, und docirte daſelbſt. Er lebte, bei einem ſchwächlichen Körper, der ihm mehrere Jahre nicht erlaubte, vom Seſſel aufzuſtehen, durchaus regelmäßig und höchſt frugal, und ganz ohne weitere Geſchäfte den Wiſſenſchaften. †) Sogar Cicero,

*) *Diog. Laërt. X*, §. 1; *Cicero: de natura Deorum I*, 26.

**) *Diog. Laërt. X*, §. 1, 12 — 13, 2; *Brucker. Hist. crit. philos. T. I, p.* 1230 — 1231; *Sext. Empir. adv. Math. X*, §. 18.

***) *Sext. Empir. adv. Math. I*, §. 3; *Diog. Laërt. X*, §. 13.

†) *Diog. Laërt. X*, §. 15, 2, 7, 10 — 11; *Bruck. l. l T. I, p.* 1233, 1236.

der sade von ihm spricht, giebt ihm doch das Zeugniß, daß er ein warmer Freund gewesen; daß Niemand läugnen könne, er sey ein guter, freundlicher, menschenliebender, milder (bonum, comem et humanum) Mann gewesen. *) Diogenes Laertius rühmt insbesondere seine Milde, Verehrung seiner Eltern, Freigebigkeit gegen seine Brüder, und Menschenfreundlichkeit gegen Alle. Er starb im 71. Jahre seines Alters, an Steinbeschwerden; er ließ sich vorher in ein warmes Bad bringen, trank einen Becher Weins, und empfahl seinen Freunden, seiner Lehren eingedenk zu seyn. **)

Und kein Lehrer hat bei seinen Schülern so viel Liebe und Verehrung erhalten als Epikur. Sie lebten in solcher Innigkeit, daß sie den Vorsatz faßten, ihr Vermögen zusammenzulegen, und so in einer bleibenden Gesellschaft, wie einer Art von pythagoreischem Bunde, fortzudauern. Jedoch verbot ihnen dieß Epikur selbst, weil dieß selbst schon ein Mißtrauen auf Bereitwilligkeit verrathe; unter solchen aber, die sich mißtrauen können, keine Freundschaft, Einigkeit, treue Anhänglichkeit Statt fände. ***) — Nach seinem Tode wurde er von seinen Schülern in sehr geehrtem Andenken erhalten; sie führten sein Bildniß überall in Ringen, auf Bechern gegraben, und blieben überhaupt seinen Lehren so getreu, daß es bei ihnen für eine Art von Vergehen galt, daran etwas zu ändern (in der stoischen Philosophie ist dagegen fortgearbeitet worden), und seine Schule einem festen geschlossenen Staate in Ansehung der Lehre glich. †) Warum, davon liegt der Grund, wie wir sehen werden, in seinem Systeme.. Daher denn auch weiter in wissenschaftlicher Rücksicht keine berühmten Schüler desselben angeführt werden

*) *Cicero: de finibus II*, 25.
**) *Diog. Laërt. X*, §. 10, 15.
***) *Diog. Laërt. X*, §. 11.
†) *Cicero: de finib. V*, 1; *Eusebius: Praep. evangel. XIV*, 3

können; seine Philosophie hat keinen Fortgang und keine Entwickelung, freilich auch keine Entartung gehabt. Es wird zum Lobe der epikureischen Philosophie nachgesagt, daß „nur ein einziger der Schüler Epikur's, Metrodor, zum Karneades übergeganzen; sonst habe sie, durch ununterbrochene Nachfolge von Lehre und Dauer, alle übertroffen, da die übrigen ausgingen und unterbrochen wurden.“ *) Und als Karneades auf diese Anhänglichkeit an Epikur aufmerksam gemacht wurde, sagte er: „Ein Mann kann wohl zum Eunuchen, aber ein Eunuch nie wieder zum Manne werden.“ **) Epikur hat keine berühmten Schüler gehabt, die die Lehre eigenthümlicher behandelten und ausführten; nur ein gewisser Metrodorus soll einige Seiten weiter ausgeführt haben. ***)

Epikur selbst schrieb während seines Lebens eine unsägliche Menge Schriften, so daß er, wenn bei Chrysipp abgerechnet wurde, was er aus Anderen oder sich selbst kompilirt, ein viel fruchtbarerer Schriftsteller gewesen. Die Anzahl seiner Schriften soll sich auf 300 belaufen haben (Chrysipp schrieb eigentlich in Rücksicht auf Epikur mit ihm in die Wette); †) diese haben wir nicht, schwerlich ist ihr Verlust sehr zu bedauern. Gottlob, daß sie nicht mehr vorhanden sind! Die Philologen würden große Mühe damit haben.

Diogenes Laertius (Buch X) ist Hauptquelle, aber schaal genug; besser wär's bei Epikur selbst, doch kennen wir genug von ihm, um das Ganze zu würdigen. Vor einigen Jahren ist ein Fragment einer seiner Schriften in Herkulanum zum Vorschein gekommen und abgedruckt worden (Epicuri Fragmenta libri II et XI de natura, illustr. Orellius Lipsiae 1818; Nachdruck der neapolitanischen Ausgabe); aber es ist nicht viel daraus zu

*) *Diog. Laërt. X*, §. 9.
**) *cf. Diog. Laërt. IV*, §. 43.
***) *cf. Diog. Laërt. X*, §. 24.
†) *Diog. Laërt. X*, §. 26.

lernen, und nur zu depreciren, daß nicht alle.' Von der Philoſophie Epikur's iſt uns durch Cicero, Sextus Empirikus, Seneka und Diogenes von Laerte, der darüber ſehr weitläufig iſt in einem ganzen Buche, hinlänglich viel bekannt, und ſo gute Darſtellungen, daß uns die in Herkulanum aufgefundene, von Orelli nachgedruckte Schrift Epikur's ſelbſt keine neuen Aufſchlüſſe und Bereicherungen gegeben hat.

Was nun die epikuriſche Philoſophie betrifft, ſo iſt ſie in der That nicht als die Behauptung eines Syſtems der Begriffe, ſondern im Gegenſatze dagegen, des Vorſtellens anzuſehen, — des ſinnlichen Seyns, als ſinnliches Seyn aufgenommen, der gewöhnlichen Weiſe des Anſchauens. Im Gegenſatze zu der ſtoiſchen Philoſophie hat Epikur das ſinnliche Seyn, die Empfindung zur Grundlage und Richtſchnur der Wahrheit gemacht. Die nähere Beſtimmung, wie ſie dieſes ſey, hat er in ſeiner ſogenannten Kanonik angegeben. Wie bei den Stoikern haben wir — zuerſt — davon zu ſprechen, wie Epikur das Kriterium der Wahrheit beſtimmt hat; das Zweite iſt ſeine Natur-Philoſophie; und das Dritte endlich ſeine Moral.

1. Kanonik.

Das Kriterium iſt eigentlich die Logik Epikur's, die er Kanonik genannt hat; es iſt die Beſtimmung, Auseinanderſetzung der Momente, die die Regel deſſen ausmachen, was Wahrheit iſt. In Anſehung der Erkenntniß giebt er drei Stufen an, „wodurch die κριτήρια der Wahrheit beſtimmt ſeyn ſollen: dieſe ſind die Empfindungen überhaupt und dann die Anticipationen (προλήψεις)," — in Anſehung des Theoretiſchen; „und dann die Leidenſchaften," Triebe und Neigungen, — in Anſehung des Praktiſchen. *)

a. Nach Epikur hat das Kriterium drei Momente. Die

*) Diog. Laërt. X, §. 31.

drei Stufen der Erkenntniß ſind erſtens die Empfindung; zweitens die πρόληψις, Vorſtellung; drittens die Meinung (δόξα).

a. Seite des Aeußeren. „Die Empfindung iſt alogiſch, ohne Grund," — das an und für ſich Seyende, nur ein Gegebenes. „Denn ſie wird nicht von ſich ſelbſt bewegt, noch, von einem Anderen bewegt, kann ſie" von dem, was ſie iſt, „etwas weg nehmen oder dazu thun;" ſondern ſie iſt eben, wie ſie iſt. „Noch kann Etwas ſie kritiſiren oder widerlegen (ἐλέγξαι). Denn weder kann die ähnliche Empfindung die ähnliche beurtheilen" (einerlei Arten des Geſichts); „denn ſie ſind beide von gleicher Kraft," gelten beide gleich viel. Sie für ſich muß mithin jede andere Empfindung gelten laſſen. „Noch die unähnliche die unähnliche; denn ſie gelten jede für etwas Verſchiedenes (οὐ τῶν αὐτῶν κριτικαί)," — Roth und Blau. Das iſt richtig, jede iſt einzeln. So ſind die Empfindungen allerdings, jede iſt eine Empfindung für ſich; die eine kann nicht eine Regel ſeyn, ein Kritiſirendes für eine andere. Und die unähnliche hat kein Recht gegen eine andere; denn ſie gelten alle für ſich. „Noch eine fremde Empfindung die fremde; denn wir geben auf alle Acht. Auch das Denken kann die Empfindung nicht kritiſiren; denn alles Denken ſelbſt hängt von der Empfindung ab," — ſie iſt ſein Inhalt. Aber die Empfindung kann ſich irren. „Die Wahrheit des Empfundenen wird erſt dadurch bewährt, daß das Empfinden beſteht (τὰ ἐπιμαθήματα ὑφεστάναι)," — daß es eine feſte Grundlage wird, daß es ſich konſtatirt in der Wiederholung und ſo fort. „Das Sehen, Hören iſt etwas Bleibendes, wie das Schmerzen." Dieſes Bleibende, ſich Wiederholende iſt das Feſte, Beſtimmte; das iſt die Grundlage von Allem, was wir für wahr halten. Dieſe bleibende Empfindung wird nun vorgeſtellt; und das iſt die πρόληψις. „Deswegen kann denn auch das Unbekannte (τὰ ἄδηλα, das Nichterſcheinende, Nichtempfundene) durch das Erſcheinende (das Empfin-

den) bezeichnet werden;" — ein Unbekanntes kann vorgeſtellt werden nach der Art bekannter Empfindung. Was nicht unmittelbar empfunden wird, — davon nachher beſonders bei der phyſiſchen Wiſſenſchaft. „Alle" unbekannten, nicht empfindbaren „Gedanken ſind von den Empfindungen ausgegangen (geworden), ſowohl nach der Zufälligkeit ihres Entſtehens, daß ſie einfallen, als nach dem Verhältniſſe, Aehnlichkeit und Verbindung; wobei das Denken auch etwas beiträgt. (Die Einbildungen der Wahnſinnigen oder des Traumes ſind ebenfalls wahr; denn ſie bewegen, es bewegt aber nicht, was nicht iſt.)" Das Feſte iſt das Empfinden; und das Unbekannte muß nach der bekannten Empfindung beſtimmt, aufgefaßt werden. Jede Empfindung iſt für ſich, jede iſt etwas Feſtes; und ſie iſt wahr, inſofern ſie ſich als feſt zeigt. *) Wir hören Epikur ſprechen, wie man es im gemeinen Leben hört: Was ich ſehe, höre, oder die ſinnliche Anſchauung überhaupt enthält das Seyende; jedes ſo ſinnlich Angeſchaute iſt für ſich. Dieß Roth iſt dieß Roth, Blau iſt Blau; es widerlegt, negirt Eins das Andere nicht: alle gelten neben einander, ſind gleichgültig, Eins gilt, wie das Andere. Für's Denken ſelbſt ſind dieſe angeſchauten Dinge der Stoff und Inhalt; das Denken bedient ſich ſelbſt immer der Bilder. Bei der Verknüpfung dieſer Vorſtellungen trägt das Denken auch bei; es iſt das formelle Verknüpfen derſelben.

β. Seite des Inneren. „Die Prolepſis iſt nun gleichſam der Begriff" (das Innere), „oder die richtige Meinung, oder der Gedanke, oder das allgemeine inwohnende Denken; es iſt nämlich die Erinnerung deſſen, was oft erſchienen iſt," — das Bild. „Z. B. wenn ich ſage, dieß iſt ein Menſch, ſo erkenne ich durch die Prolepſis ſogleich ſeine Geſtalt, indem die Empfindungen vorangingen." Durch dieſe Wiederholung wird ſie zu einer feſten Vorſtellung in mir; dieſe Vorſtellungen ſind

*) *Diog. Laërt.* X, §. 31—32.

etwas Beſtimmtes in uns, und zwar etwas Allgemeines. Freilich haben die Epikureer nicht die Allgemeinheit in der Form des Denkens gebraucht: ſondern nur geſagt, ſie komme dadurch, daß Etwas oft erſchienen ſey. Dieſes wird dann feſtgehalten durch den Namen, das ſo in uns entſtändene Bild bekommt einen Namen. „Jedes Ding hat durch den ihm zuerſt beigelegten Namen ſeine Evidenz, Energie, Deutlichkeit.“ *) Name iſt Beſtätigung, Setzen der Identität, des Einen. Die Evidenz, die Epikur ἐνάργεια nennt, iſt eben dieß Wiedererkanntwerden des Sinnlichen durch Subſumtion unter die ſchon im Beſitz ſeyenden und durch den Namen befeſtigten Vorſtellungen; die Evidenz einer Vorſtellung iſt, daß man ein Sinnliches beſtätigt als dem Bilde entſprechend. Es iſt das der Beifall, den wir bei den Stoikern als eine Zuſtimmung des Denkens geſehen haben, die einen Inhalt giebt: das Denken erkennt das Ding als das Seinige, nimmt es in ſich auf; — dieß iſt jedoch nur formell geblieben. Hier iſt auch Einheit der Vorſtellung des Gegenſtands mit ſich ſelbſt als Erinnerung im Bewußtſeyn, aber die von Sinnlichem ausgeht; das Bild, die Vorſtellung iſt das Zuſtimmende zu einer Empfindung. Wiedererkennen des Gegenſtandes iſt Auffaſſen; aber nicht als Gedachtes, ſondern Vorgeſtelltes. Auffaſſen gehört der Erinnerung, dem Gedächtniſſe an. Das höchſte Ideelle iſt der Name. Namen iſt etwas Allgemeines, gehört dem Denken an, macht das Vielfache einfach; aber ſo, daß ſeine Bedeutung und Inhalt das Sinnliche iſt, und nicht als dieß Einfache gelten ſoll, ſondern als Sinnliches. Hierdurch iſt ſtatt des Wiſſens die Meinung begründet.

γ. Die Meinung endlich iſt nun nichts Anderes, als eben jetzt die Beziehung jener allgemeinen Vorſtellung (und jenes Bildes), die wir in uns haben, auf einen Gegenſtand (auf eine Empfindung oder Anſchauung); — das Urtheilen. Denn in

*) *Diog. Laërt. X*, §. 33.

der προλήψεις haben wir das antecipirt, was in der Anschauung vorkommt; und danach sprechen wir aus, ob Etwas ein Mensch, ein Baum sey, oder nicht. „Die Meinung hängt von einem vorhergehenden Energischen ab, worauf wir Etwas beziehen, wenn wir fragen, woher wissen wir, daß dieß ein Mensch ist oder nicht. Diese Subsumtion, δόξα oder auch ἐπιβολὴ κατὰ φαντασίαν kann entweder wahr oder falsch seyn: jenes, wenn die Anschauung durch das Zeugniß" (der προλήψεις) „bestätigt wird, oder nicht widersprochen wird; dieses, wenn nicht." *) Die Meinung ist nämlich eine Vorstellung als Anwendung einer, als einer schon gehabten, des Typus, auf einen vorstehenden Gegenstand, der dann untersucht wird, ob die Vorstellung von ihm mit ihm übereinstimme. Die Meinung ist wahr, wenn sie bestätigt wird, mit dem Typus übereinstimmt. Die Meinung hat ihr Kriterium an der Empfindung, ob sie sich als dasselbe wiederholt. Dieß ist ebenso das ganz Gewöhnliche: Wenn wir eine Vorstellung haben, bedarf es des Zeugnisses, daß wir dieß gesehen haben oder jetzt sehen.

Dieß sind die drei ganz einfachen Momente. Aus der Empfindung formirt sich ein Bild; Bild ist die Empfindung auf allgemeine Weise; dieß subsumirt unter die Prolepsis giebt eine Meinung, eine δόξα. Wir haben Empfindungen, z. B. blau, sauer, süß u. s. f.; dadurch formiren sich allgemeine Vorstellungen, diese haben wir, und wenn uns wieder ein Gegenstand vorkommt, so erkennen wir, daß dieß Bild diesem Gegenstande entspricht. Dieß ist das ganze Kriterium. Es ist ein ganz trivialer Gang; denn er bleibt stehen bei den ersten Anfängen des sinnlichen Bewußtseins, der Anschauung, der unmittelbaren Anschauung eines Gegenstandes. Die nächste Stufe ist

*) Diog. Laërt. X, § 31—34: ... εἶναι δὲ δόξαν καὶ ὑπόληψιν ἐπιβολὴν ἐπιβολὴν κατὰ φαντασίαν ἢ νοῦ ἐπιβολὴν ἢ ἕξ

allmählich die, daß die erste Anschauung sich zu einem Bilde formirt, zu einem Allgemeinen, — und dann die Substanzen des Gegenstandes, der gegenwärtig ist, unter dies allgemeine Bild. Es wird also hier von der äußerlichen Empfindung angefangen; — und von diesem Empfinden über Seyendes, Aeußerliches werden unterschieden die Affekte, die innerlichen Empfindungen.

b. Die „Affekte," die innerlichen Empfindungen geben die Kriterien für das Praktische. „Sie sind gedoppelter Art," entweder angenehm oder unangenehm, haben „Vergnügen" (Befriedigung), „und Schmerz; jenes erste ist eigenthümlich als dem Empfindenden anzehörig," das Positive, „der Schmerz aber als ihm fremde," das Negative. Sie sind das Bestimmende des Handelns. Diese Empfindungen sind der Stoff, aus dem sich allgemeine Vorstellungen bilden über das, was mir Schmerz oder Vergnügen macht (sie sind wieder als bleibend προλήψεις, die δόξα ist wieder Beziehung der Vorstellung auf die Empfindung); und danach beurtheile ich die Gegenstände, die Neigungen, Begierden u. s. f. Diese Meinung ist es, durch welche dann „der Entschluß, Etwas zu thun oder zu meiden, bestimmt wird." *) Dies macht nun die ganze Kanonik des Epikur aus, — die allgemeine Richtschnur für die Wahrheit. Sie ist so einfach, daß es nichts Einfacheres geben kann, — abstrakt, aber auch sehr trivial; und mehr oder weniger im gewöhnlichen Bewußtseyn, welches zu reflektiren anfängt. Es sind gemeine psychologische Vorstellungen; sie sind ganz richtig. Aus den Empfindungen machen wir uns Vorstellungen, als das Allgemeine; dadurch wird es bleibend. Die Vorstellungen werden selbst (bei der δόξα) durch Empfindungen geprüft, ob sie bleibend sind, sich wiederholen. Das ist im Ganzen richtig, aber ganz oberflächlich; es ist der erste Anfang, die Mechanik des Vorstellens in Beziehung der ersten Wahrnehmungen.

*) *Diog. Laert. X*, §. 31.

Es ist über diesen noch eine ganz andere Sphäre, ein Feld, das Bestimmungen in sich selbst enthält; und diese sind die Kriterien jenes von Epikur Angeführten. Jetzt sprechen sogar Skeptiker von Thatsachen des Bewußtseyns; dieses Gerede ist gar nicht weiter, als diese epikureische Kanonik.

2. Metaphysik.

Das Zweite ist nun die Metaphysik. Wir empfinden die Dinge, diese Dinge geben uns Bilder; dieß sind unsere — nicht Begriffe, sondern — Vorstellungen. Und sie sind wahr, wenn die Empfindung der Dinge, worauf wir sie beziehen oder anwenden, ihnen zustimmt; falsch, wenn nicht. Sie sind auch wahr, wenn das Zeugniß des Sinnlichen ihnen nicht widerspricht; — diese Art von Wahrheit haben die Vorstellungen von Solchem, was nicht gesehen wird. Z. B. Begreifen der himmlischen Erscheinungen: Hier können wir nicht näher hinzutreten, — etwas nur sehen, aber nicht die ganze Vollständigkeit der sinnlichen Empfindung von denselben haben; wir wenden also das, was sonst aus anderen Empfindungen uns bekannt ist, auf sie an, insofern ein Umstand an ihnen vorkommt, der auch in dieser Empfindung, Vorstellung sich findet. Wie wir zu Vorstellungen von Solchem kommen, das nicht empfunden wird, scheint eine Denkthätigkeit zu seyn, welche dieß von anderen ableitet; wir werden aber gleich näher sehen, wie die Seele dazu kommt. Empfindung und Anschauung betrachten wir sogleich als ein Verhältniß von uns zu äußerlichen Dingen, und theilen sie sogleich so, daß sie in mir, und daß ein Gegenstand außer mir ist. Die Frage ist nun, wie wir zu dieser Vorstellung kommen; — oder die Empfindungen sind nicht gleich Vorstellungen, und sie erfordern einen äußerlichen Gegenstand. Ueber die objektive Weise überhaupt, wie nun das von Außen in uns hinein kommt, — die Beziehung unserer selbst auf den Gegenstand,

wodurch eben Vorſtellungen entſtehen, — darüber hat Epikur nun folgende Metaphyſik aufgeſtellt:

„Aus der Oberfläche der Dinge," ſagt er, „geht ein beſtändiger Fluß aus, der für die Empfindung nicht bemerkbar iſt" (denn ſonſt müßten ſie abnehmen) und ſehr fein; „und dieß darum, wegen der entgegengeſetzten Erfüllung, weil das Ding ſelbſt immer noch voll bleibt" (beharrt) „und die Erfüllung im Feſten lange dieſelbe Ordnung und Stellung der Atomen behält" (ſich nicht verändert, nicht leidet). „Und die Bewegung dieſer ſich ablöſenden Oberflächen iſt äußerſt ſchnell in der Luft, weil es nicht nöthig iſt, daß das Abgelöſte eine Tiefe hat," etwas Solides iſt; es ſey nur Fläche. Epikur ſagt: „Die Empfindung widerſpreche einer ſolchen Vorſtellung nicht, wenn man darauf Acht gebe" (zuſehe), „wie die Bilder ihre Wirkungen machen; ſie bringen eine Uebereinſtimmung, eine Sympathie von dem Aeußeren zu uns hervor. Alſo geht von ihnen Etwas" (das Feine) „über, daß in uns ſo Etwas ſey, als Außen." Dieſes kommt alſo auf ideelle Weiſe (durch Oberfläche) in uns. „Und dadurch, daß der Ausfluß in uns hineingeht, wiſſen wir vom Beſtimmten einer Empfindung; das Beſtimmte liegt in dem Gegenſtande, und fließt ſo in uns hinein." *) Dieß iſt eine ganz triviale Weiſe, ſich die Empfindung vorzuſtellen. Epikur hat ſich das leichteſte und auch jetzt noch gewöhnliche Kriterium des Wahren, inſofern es nicht geſehen wird, genommen: Daß ihm das, was geſehen, gehört wird, nicht widerſpricht. Denn in der That, ſolche Gedankendinge, wie Atome, Ablöſen von Oberflächen und dergleichen bekommt man nicht zu ſehen. Man bekommt freilich etwas Anderes zu ſehen und zu hören; aber das Geſehene, — und Vorgeſtellte, Eingebildete, hat Beides gut neben einander Platz. Beides auseinanderfallen gelaſſen, wider-

*) Diog. Laert. X. §. 46 — 49.

spricht sich nicht; denn der Widerspruch kommt erst in der Beziehung.

„Irrthum," sagt Epikur ferner, „entsteht, wenn durch die Bewegung in uns selbst an der eingewirkten Vorstellung eine solche Veränderung vorgeht, daß" die Empfindung nicht rein sey, also „die Vorstellung nicht mehr das Zeugniß der Empfindung für sich erlangt. Es gäbe keine Wahrheit, keine Aehnlichkeit unserer Vorstellungen, die wir wie in Bildern empfangen oder in Träumen oder sonst auf eine Weise, wenn nicht Etwas wäre, worauf wir unser Wahrnehmen gleichsam auswerfen. Unwahrheit wäre nicht, wenn wir nicht eine andere Bewegung in uns selbst empfingen, die zwar dem Herzeingehen der Vorstellung entspricht und ihr anpassend ist, aber zugleich eine Unterbrechung hat." Irrthum ist nur Verrücken der Bilder in uns. „Irrthum entsteht nicht aus der Bewegung, sondern davon, daß wir in sie eine Unterbrechung machen, die Vorstellung eine Unterbrechung erleidet." *) Es ist so gesprochen von einer Bewegung, die wir in uns selbst anfangen, die zugleich eine Unterbrechung des Einflusses der Vorstellung ist. Diese eigene Bewegung nennt Epikur eine Unterbrechung; und wie diese beschaffen ist, wird späterhin näher vorkommen. Auf diese dürftigen, zum Theil auch dunkel vorgetragenen, oder ungeschickt von Diogenes Laertius ausgezogenen Stellen reducirt sich die epikureische Theorie des Erkennens; es ist nicht möglich, eine dürftigere zu haben. Das Erkennen nach der Seite des Denkens bestimmt sich allein als eine eigene Bewegung, die eine Unterbrechung macht. Die Dinge haben wir schon Erfüllte genannt, die Epikur als eine Menge von Atomen betrachtet. Zu dem Atomen ist das Leere das andere Moment, die Unterbrechung, Porus, — das Negative ist auch affirmativ, die Seele; und indem der Strom der Atome von dem Leeren unterbrochen wird, ist ein Stemmen gegen diesen Fluß möglich. Nur bis zu dieser

*) *Diog. Laërt. X*, §. 50 — 51.

Negativität ist Epikur gekommen; wir sehen Etwas, und sehen davon hinweg, — d. h. wir unterbrechen jenes Einströmen. Was nun aber diese unterbrechende Bewegung jetzt für sich ist, darüber weiß Epikur weiter nichts. Diese Unterbrechung (durch uns, das Denken, gemacht) hängt mit den weiteren Vorstellungen Epikur's zusammen. Was diese eigene Bewegung, Unterbrechung, näher betrifft, so ist in Ansehung ihrer auf die Grundlage oder das Ansich des epikureischen Systems weiter zurückzugehen.

Allgemeine Metaphysik. Weiter hat Epikur sich über das Atome selbst erklärt; aber doch nicht weiter als Leucippus und Demokritus. Das Wesen Epikur's, die Wahrheit der Dinge, ist nämlich, wie bei Leucipp und Demokrit, die Atomen und das Leere. Sie sind das körperliche Ansich; das Leere ist das Princip der Bewegung, scheint überhaupt sein Negatives zu seyn, das in seiner Vorstellung vorkommen mußte. „Die Atomen haben keine Eigenschaft, außer Figur, Schwere und Größe." Die Atome als Atome müssen unbestimmt bleiben; aber sie sind zu der Inkonsequenz genöthigt gewesen, ihnen Eigenschaften zuzuschreiben: quantitativ Größe und Figur, — qualitativ die Schwere. Schwere kann abstraktes Fürsichseyn seyn; Figur, Größe ist aber nicht mehr Atom. Das an sich ganz Untheilbare kann weder Figur noch Größe haben; und selbst die Schwere, die Richtung auf etwas Anderes, ist dem Repelliren des Atoms entgegengesetzt. „Alle Eigenschaft ist der Veränderung unterworfen; die Atomen aber ändern sich nicht. In allen Auflösungen des Zusammengesetzten muß etwas Festes und Unauflösliches bleiben, welches keine Veränderung in das, was nicht ist, noch aus dem Nichtseyn in das Seyn mache. Dieß Unveränderliche sind daher einige Körper und Figurationen. Die Eigenschaften sind eine gewisse Beziehung der Atomen auf einander." *) Das Berührbare haben wir als den Grund der Ei-

* Diog. Laert. X, §. 54 — 60.

genschaften bei Aristoteles schon gesehen;*) — eine Unterscheidung, die unter verschiedenen Gestalten noch immer gemacht, und immer zu machen ist, — gewöhnlich vorkommt: Gegensatz von Grundeigenschaften, eben Schwere, Figur und Größe, — und abgeleiteten oder sinnlichen Eigenschaften, nur in Beziehung auf uns. Dieß ist häufig so verstanden worden, als ob die Schwere in dem Dinge, die anderen Eigenschaften nur in unseren Sinnen seyen; überhaupt aber Jenes das Moment des Ansich, oder sein abstraktes Wesen, — Dieß aber sein konkretes Wesen, oder welches seine Beziehung auf Anderes ausdrücke.

Die Hauptsache wäre nun, die Beziehung des Wesens, der Atome, auf die sinnliche Erscheinung anzugeben. Aber hier treibt sich dann Epikur in Unbestimmtheiten herum, die nichts sagen. Hier ist der Anstoß, das abstrakte Ansich in die Erscheinung, das Wesen in das Negative übergehen zu lassen; worüber wir bei Epikur, wie anderen Physikern, nichts als bewußtlose Verwickelung und Vermischung von Begriffen, Abstraktionen und Realitäten erblicken. Alle besonderen Gestalten, alle Dinge, Gegenstände, Licht, Farbe u. s. f., selbst die Seele ist nichts Anderes, als eine gewisse Ordnung, Arrangement dieser Atome. Das hat auch Locke gesagt. Die Grundlage sind molécules, sie sind im Raume rangirt. Dieß sind leere Worte. Eigenschaften sind hiernach gewisse Beziehungen der Atome zu einander; so sagt man auch wohl jetzt, ein Krystall sey ein gewisses Arrangement der Theile, das dann diese Figur gebe. Von dieser Beziehung der Atome ist es nicht der Mühe werth, zu sprechen; es ist ein ganz formelles Reden. Epikur**) schreibt den Atomen Figur und Größe zu, giebt jedoch wieder zu, „daß Figur und Größe, insofern sie den Atomen angehören, noch etwas Anderes sind, als insofern sie erscheinen bei den Dingen. — Beide sind nicht ganz unähnlich; sondern das Eine, die an sich

*) *Siehe Oben*, S. 366 — 367.
**) *Diog. Laërt. X*, §. 55 — 58.

ſetzende Größe, hat etwas Gemeinſchaftliches mit der erſcheinenden. Dieſe iſt übergehende, ſich verändernde; jene hat keine unterbrochene Theile," — nichts Negatives.

Dieſe Unterbrechung iſt die andere Seite zu den Atomen, das Leere. Wir ſahen oben: Die Bewegung des Denkens iſt eine ſolche, die Unterbrechung hat (das Denken iſt im Menſchen eben das, was die Atome und das Leere in den Dingen, ſein Inneres); d. h. eben ihr gehört das Atome und das Leere an, oder für ſie iſt es, wie die Dinge an ſich ſind. Die Bewegung des Denkens iſt alſo den Atomen der Seele zukommend; ſo daß auch darin eine Unterbrechung Statt findet gegen die Atomen, die von Außen einfließen. Es iſt alſo weiter nichts darin zu ſehen, als das allgemeine Princip des Poſitiven und Negativen; ſo daß auch das Denken mit einem negativen Princip, Moment der Unterbrechung, behaftet iſt. Dieſe Grundlage des epikureiſchen Syſtems weiter angewandt und ausgeführt auf den Unterſchied der Dinge, iſt das Willkürlichſte und darum Langweiligſte, das ſich denken läßt.

Die Atome haben verſchiedene Figuren, haben eine verſchiedene Bewegung; und aus dieſen urſprünglichen Verſchiedenheiten entſtehen dann die abgeleiteten Verſchiedenheiten, welche Eigenſchaften heißen. Wie urſprüngliche Figur und Größe, oder die der Atome, beſchaffen ſey, iſt willkürliche Dichtung. Durch die Schwere haben die Atome auch eine Bewegung; dieſe Bewegung aber weicht in ihrer Richtung etwas von der geraden Linie ab. Epikur ſchreibt ihnen krummlinigte Bewegung zu, damit ſie zuſammenſtoßen können u. ſ. f. *) Dadurch entſtehen beſondere Zuſammenhäufungen, Konformationen; das ſind die Dinge. Andere phyſikaliſche Eigenſchaft, Geſchmack, Geruch, hat in anderem Arrangement der molécules ſeinen Grund.

*) *Diog. Laërt.* X, §. 43—44, 60—61; *Cicero: de fato*, c. 10; *de finibus* I, 6; *Plutarch de animae procreat. e Timaeo*, p. 1015.

Aber da giebt es keine Brücke von Diesem zu Jenem; oder auch es findet die leere Tautologie Statt, daß die Theile gerade so geordnet und zusammengestellt sind, als erforderlich ist, daß ihre Erscheinung dieſe sey. Die Bestimmung aber der Atome, als so oder so geformt, wird eine Erdichtung einer vollkommenen Willkür. Den Uebergang zu konkreten Erscheinungen, Körpern hat Epikur entweder gar nicht gemacht, oder was darüber angegeben ist, ist etwas für sich selbst Dürftiges. Man hört von der epikureischen Philosophie sonst nicht unvortheilhaft gesprochen; und es ist darüber noch etwas Näheres anzugeben.

Indem so das aufgelöste Zerstreute und das Leere das Sein ist: so folgt unmittelbar daraus, daß Epikur die Einheit und die Beziehung dieser Atome als an sich seyend in dem Sinne des allgemeinen Zwecks läugnet. Alles, was wir Gestaltungen und Organisationen (organische Gebilde) heißen, überhaupt die Einheit des Naturzwecks, gehört ihm zu den Eigenschaften, zu einer Verbindung der Atome, die so nur zufällig ist, und durch ihre zufällige Bewegung hervorgebracht wird. Epikur nimmt als Grund-Affekt der Atome die Schwere an, läßt aber die Atome nicht in gerader Linie sich bewegen, sondern in einer von der geraden etwas abweichenden, in einer krummen Linie; so daß die Atome hier zusammenstoßen, und eine nur oberflächliche, ihnen nicht wesentliche Einheit bilden. Oder Epikur läugnet überhaupt allen Begriff und das Allgemeine als Wesen. Alle Entstehungen sind zufällige Verbindungen, die sich ebenso zufällig auflösen. Denn das Getheilte ist das Erste und das wirklich Seyende; und Zufälligkeit ist das Gesetz der Verbindung. Weil aber der Zufall das Herrschende ist, so fällt alles Zweckmäßige und damit auch aller Endzweck der Welt hinweg. Epikur braucht, dieß zu zeigen, die trivialsten Beispiele: daß z. B. aus dem Schlamme durch Sonnenwärme zufällig Gewürme und so fort entstehen. Sie mögen wohl Zufällige seyn als Ganze in Beziehung auf Anderes; aber

ihr Anſich, Begriff und Weſen iſt jetzt etwas Organiſches, — und dieſes zu begreifen, davon wäre die Rede. Epikur verbannt den Gedanken als ein Anſichſeyendes, ohne daran zu denken, daß ſeine Atome ſelbſt eben dieſe Natur von Gedanken haben, — ein ſolches Seyn, das nicht unmittelbar, ſondern weſentlich durch Vermittelung, negativ iſt, oder allgemein iſt; eine Inkonſequenz, die ſeine erſte und Epikurs einzige iſt, — alle Inkonſequenz der Empiriker. Wie umgekehrt die Stoiker das Gedachte, Allgemeine zum Weſen machen, und ebenſowenig zum Seyn und Inhalt gelangen können: aber es inkonſequenter Weiſe zugleich haben.

Dieß iſt nun die Metaphyſik Epikur's; das Weitere derſelben iſt unintereſſant.

3. Phyſik.

Die Naturphiloſophie iſt auf dieſem Grunde gebaut; aber es iſt hierin eine intereſſante Seite, weil es noch eigentlich die Methode unſerer Zeit iſt. Daß nun Epikur ſich ſogleich gegen einen allgemeinen Endzweck der Welt, jede Zweckbeziehung, Zweckmäßigkeit des Organiſchen in ſich ſelbſt, ferner gegen die teleologiſchen Vorſtellungen von der Weisheit eines Weltſchöpfers in der Welt und deſſen Regierung u. ſ. f. erklärt, — dieß verſteht ſich von ſelbſt, indem er die Einheit aufhebt, es ſey nun in welcher Weiſe ſie vorgeſtellt werde, ob als Zweck der Natur an ihr ſelbſt, oder als Zweck, der in einem Anderen iſt, aber an ihr geltend gemacht wird. Endzweck der Welt, Weisheit des Schöpfers, was bei den Stoikern hereinkommt, die teleologiſche Betrachtung, die bei den Stoikern ſehr ausgebildet iſt, iſt bei Epikur nicht vorhanden; Alles ſind Ereigniſſe, die durch zufälliges, äußerliches Zuſammenkommen der Figurationen der Atome beſtimmt ſind. Es ſey Zufall, äußerliche Nothwendigkeit, die das Princip alles Zuſammenhalts aller Beziehung auf einander iſt.

Seine Gedanken über die einzelnen Seiten der Natur, an sich kläglich, eine gedankenlose Vermischung von allerhand Vorstellungen, sind eben so vollkommen gleichgültige Gedanken. Das nähere Princip der physikalischen Betrachtungsweise Epikur's liegt in den Vorstellungen, die wir schon früher gesehen. Nämlich mehrere Wahrnehmungen fallen auf einander, das ist feste Phantasie: wir haben durch die Empfindung gewisse allgemeine Vorstellungen, Bilder, Vorstellungen von Zusammenhängen; die Meinung ist das Beziehen solcher Wahrnehmungen auf solche vorhandenen Bilder. Epikur geht sodann weiter, wie man in der Vorstellung verfahren müsse über das, was man nicht unmittelbar empfinden könne. Diese Vorstellungen, Prolepsen, die wir schon haben, sind es, die wir anzuwenden haben auf Etwas, dessen genaue Empfindung wir nicht haben können, aber das etwas Gemeinschaftliches hat mit jenen. Dadurch kommt es, daß wir das Unbekannte, was sich nicht unmittelbar der Empfindung giebt, nach solchen Bildern fassen können: aus dem Bekannten müsse man auf das Unbekannte schließen. Dieß ist nichts Anderes, als daß Epikur *) die Analogie zum Princip der Naturbetrachtung macht, — oder das sogenannte Erklären; und dieß ist das Princip, was noch heute in der Naturwissenschaft gilt. Wir haben bestimmte Vorstellungen, was wir nicht durch Empfindung haben, bestimmen wir durch diese Vorstellungen; das ist das Princip moderner Physik überhaupt. Man macht Erfahrungen, Beobachtungen; dieß sind Empfindungen, was man leicht übersieht, weil man gleich von den Vorstellungen spricht, die aus den Empfindungen entstehen. So kommt man zu allgemeinen Vorstellungen; und dieß sind die Gesetze, Kräfte, Weisen der Existenz. Elektricität, Magnetismus u. s. f. gründet sich so auf Erfahrung, auf Empfindung; diese allgemeinen Vorstellungen wenden

*) *Diog. Laërt. X*, § 72.

wir dann an auf solche Gegenstände, Thätigkeiten, die wir nicht unmittelbar selbst empfinden können. Wir beurtheilen sie so nach der Analogie. Z. B. wir wissen von den Nerven und ihrem Zusammenhange mit dem Gehirn; um nun zu fühlen u. s. f., sagt man, findet eine Fortpflanzung von der Spitze des Fingers bis ins Gehirn Statt. Wie soll man sich dieß aber vorstellen? Man kann es nicht beobachten. Man kann durch Anatomie wohl die Nerven aufzeigen, aber nicht die Art ihrer Thätigkeit; diese stellt man sich nun vor nach der Analogie, nach analogen Erscheinungen einer Fortpflanzung: z. B. wie das Schwingen einer Saite, das den Nerven durchzittert bis ins Gehirn. Oder wie jene bekannte Erscheinung, die sich besonders an den Billardkugeln zeigt, daß, indem man mehrere in eine dichte Reihe stellt und die erste anstößt, die letzte fortläuft, während die mittleren sich kaum zu bewegen scheinen: so stellt man sich vor, die Nerven bestehen aus ganz kleinen Kügelchen, die man selbst durch das stärkste Vergrößerungsglas nicht sehen kann, bei jeder Berührung u. s. f. springe die letzte ab und treffe die Seele. Licht stellt man sich so als Fäden, Strahlen, oder als Schwingungen des Aethers, oder als Aether-Kügelchen vor, die stoßen. Dieß ist ganz die Manier der Analogie Epikur's. Oder man sagt: Der Blitz ist eine elektrische Erscheinung. Bei der Elektricität sieht man einen Funken, der Blitz ist auch ein Funken; durch dieß Beiden Gemeine schließt man auf die Analogie Beider.

Epikur ist nun damit sehr liberal. Er sagt: „Was wir nicht selbst beobachten können, fassen wir nach Analogie auf; dieß hat aber etwas gemein mit vielen anderen Vorstellungen. So läßt sich also vielerlei — und zwar beliebig — darauf anwenden; es ist nicht Eine Weise zu behaupten, sondern es kann auf vielerlei Weise seyn.“ *) Epikur sagt: z. B. der Mond leuchtet,

*) *Diog. Laërt. X*, §. 78 — 80, 86 — 87.

ſo ſehen wir ihn; wir können keine nähere Erfahrung über ihn machen. „Es kann der Mond eigenes Licht haben, oder auch von der Sonne geliehenes; denn auch auf Erden ſehen wir Vieles, das aus ſich leuchtet," durch eigenes Licht (Flamme), „und Vieles, das von Anderen," durch mitgetheiltes Licht, „erleuchtet wird. Es hindert nichts, die himmliſchen Dinge nach vielerlei Erinnerungen zu betrachten, und ihnen gemäß die Hypotheſen und Urſachen anzunehmen." Wir ſehen Epikur die beliebte Manier der Analogie gebrauchen; Erinnerungen ſind Prolepſes, Vorſtellungen von Dingen, die wir erfahren, Vorſtellungen, die wir bei ähnlichen Erſcheinungen wieder anwenden. „So auch Ab- und Zunehmen des Monds kann" man nicht direkt beobachten; nach der Analogie kann es nun „geſchehen durch Umwälzung dieſes Körpers: dann durch Figurationen der Luft," je nachdem der Dunſt anders modificirt iſt: „oder auch durch Zuſätze und Wegnehmen: überhaupt auf alle die Weiſen, wodurch dasjenige, was ebenſo bei uns erſcheint, veranlaßt wird, ſolche Geſtalten zu zeigen," auf der Erde ſehen wir das Große klein werden u. ſ. f. „Da können wir uns denn Eine dieſer Arten auswählen, und die andere verwerfen;" und Epikur iſt ausdrücklich hierin ſehr billig, tolerant geweſen. Epikur wendet dabei alle die verſchiedenen Vorſtellungen an, die uns in dem Verhältniß ſinnlicher Gegenſtände vorkommen; und macht dabei ein leeres Geſchwätze, das die Ohren und die Vorſtellung füllt, aber verſchwindet, näher betrachtet. So finden ſich bei ihm alle dieſe Sächelchen von Reibung, Zuſammenſtoßen. So z. B. kann der Blitz nach der Analogie, wie wir ſonſt Feuer entſtehen ſehen, beurtheilt werden. — „So wird der Blitz durch eine ganze Menge möglicher Vorſtellungen ſo erklärt: z. B. durch die Reibung und den Zuſammenſtoß der Wolken fällt die Figuration des Feuers heraus, und erzeugt den Blitz;" was ein Arrangement der Atome iſt. Wir ſprechen auch ſo: Durch Reiben entſteht Feuer, ein Funken; — und dieß übertragen wir auf

die Wolken. „Oder der Blitz kann auch durch Herausstoßen aus den Wolken durch die windigen Körper, die den Blitz machen, — durch ein Herausschlagen, wenn die Wolken zusammengedrückt werden, entweder von einander oder vom Winde, entstehen“ u. s. f. Bei den Stoikern ist es übrigens nicht viel besser. Anwendung von sinnlichen Vorstellungen, Vorstellung nach einer Analogie ist oft Begreifen oder Erklären genannt worden, in der That ist in solchem Thun keine Ahndung vom Gedanken oder Begreifen. — „Es kann auch Einer eine dieser Arten auswählen und die anderen verwerfen, indem er nicht bedenkt, was dem Menschen möglich zu erkennen ist, und was nicht, und deswegen das Unmögliche zu erkennen strebt.“ *)

Das ist dieselbe Manier der Analogie, als unsere Physik: sinnlicher Bilder Anwendung, Uebertragung auf etwas Aehnliches, und dieß für Grund, Erkennen der Ursache gelten lassen, weil solche Anwendung sinnlicher Bilder auf solche Gegenstände nicht durch das Zeugniß bestätigt werden kann, wir nicht zur unmittelbaren Empfindung kommen können. Also bleibt es bei dem Gerede: Es kann so, oder anders seyn. Die stoische Manier der Gründe aus Gedanken bleibt ausgeschlossen. So in der organischen Physik. Von den Nerven hängt Alles ab. An gespannten Saiten sehen wir, daß, wenn wir Eine anschlagen, die Schwingung sich mittheilt: so können die Nerven gespannte Saiten seyn; — oder von vielen Kugeln, wird die eine angestoßen, so stößt sie alle auf sie in der Reihe folgenden an. Man darf also nicht gegen Epikur's Ansicht spröde thun, wenn man Physiker ist. Ein Umstand, der uns sogleich auffällt, ist der Mangel an Beobachtungen, an Erfahrungen über das Verhalten der Körper zu einander; aber die Sache, das Princip ist nichts, als das Princip unserer gewöhnlichen Naturwissenschaft. Man hat diese Manier Epikur's angegriffen, verächtlich ge-

*) *Diog. Laërt.* X, §. 33 — 96, 101, 97.

macht; aber nach dieser Seite hat man sich ihrer nicht zu schämen: denn es ist noch immer die Manier, die in unserer Naturwissenschaft zum Grunde liegt. Das, was Epikur sagt, ist nicht schlechter, als was die Neueren behaupten: als ob durch Reibung der Wolken Elektricität entstehe, wie wenn Glas und Taft gerieben werden; denn Wolken sind keine harten Körper, vielmehr wird die Elektricität ja durch die Feuchtigkeit zerstreut. Mithin ist hier unsere Vorstellung ebenso leer, wie bei Epikur.

Hauptsache bei Epikur *) ist, daß er dieß besonders einschärft, eben weil das Zeugniß fehlt, nicht bei Einer Analogie stehen zu bleiben; und dieß zu behaupten, ist noch ein gutes Bewußtseyn. Auch sonst ist es ihm eben kein Ernst damit: sondern wenn der Eine diese Möglichkeit, der Andere eine andere Möglichkeit annimmt, so bewundert er den Scharfsinn des Anderen; — es hat keine Noth. Dieses ist begrifflose Weise, die nur zu allgemeinen Vorstellungen kommt. Epikur's Erklärungsweise ist von dieser Seite her der stoischen ganz entgegengesetzt. Man findet häufig von Epikur's Physik vortheilhaft gesprochen. Und wenn Physik dafür gehalten wird, sich eines Theils an die unmittelbare Erfahrung zu halten, anderen Theils in Ansehung dessen, was nicht unmittelbar erfahren werden kann, an die Anwendung Jenes nach einer Aehnlichkeit, die das nicht Erfahrene an ihm hat (Analogie): so kann Epikur in der That, wo nicht der Anfänger, doch Hauptanführer dieser Manier gehalten werden, und zwar als der, der sie dafür behauptet, daß sie das Erkennen sey. Es ist überhaupt von dieser Manier (der Philosophie Epikur's) zu sagen, daß sie gleichfalls ihre Seite hat, von der ihr ein Werth beizulegen ist. Aristoteles und die Aelteren sind a priori ausgegangen vom allgemeinen Gedanken in der Natur-Philosophie, und haben den Begriff aus ihm entwickelt; dieß ist die Eine Seite. Die andere Seite ist die nothwendige,

*) *Diog. Laërt. X*, §. 113—114.

daß die Erfahrung zur Allgemeinheit heraufgebildet werde, die Geſetze gefunden werden; dieß iſt, daß das, was aus der abſtrakten Idee folgt, zuſammentrifft mit der allgemeinen Vorſtellung, zu der die Erfahrung, Beobachtung heraufpräparirt iſt. Das a priori iſt z. B. bei Ariſtoteles ganz vortrefflich, aber nicht genügend, weil ihm die Seite der Verbindung, des Zuſammenhangs mit der Erfahrung, Beobachtung fehlt. Dieß Zurückführen des Beſonderen zum Allgemeinen iſt das Finden der Geſetze, Naturkräfte u. ſ. f. Man kann ſo ſagen, Epikur iſt der Erfinder der empiriſchen Naturwiſſenſchaft, empiriſchen Pſychologie. Entgegengeſetzt den ſtoiſchen Zwecken, Verſtandesbegriffen iſt Erfahrung, ſinnliche Gegenwart. Dort iſt abſtrakter bornirter Verſtand, ohne Wahrheit in ſich, daher auch ohne Gegenwart und Wirklichkeit der Natur; hier dieſe, — Naturſinn, wahrer als jene Hypotheſen.

Dieſelbe Wirkung, die das Entſtehen der Kenntniß von Naturgeſetzen u. ſ. f. in der modernen Welt gehabt hat, hatte auch die epikureiſche Philoſophie in ihrem Kreiſe, inſofern ſie nämlich gegen die willkürliche Erdichtung von Urſachen gerichtet iſt. Je mehr in neuerer Zeit die Menſchen von den Naturgeſetzen kennen lernten, je mehr verſchwand der Aberglaube, das Wunderweſen, Aſtrologie u. ſ. f.; Alles dieß verbleicht durch die Kenntniß der Naturgeſetze. Und bei Epikur hatte ſeine Manier vorzüglich dieſe Tendenz gegen den gedankenloſen Aberglauben der Aſtrologie u. ſ. f., — eine Manier, die ebenfalls nichts Vernünftiges, nicht im Gedanken iſt, ſondern gleichfalls in der Vorſtellung, aber geradezu eben erdichtet, oder, wenn man will, lügt. Gegen dieß hat jene Manier die Wahrheit, wenn es auf Vorſtellungen, nicht aufs Denken ankommt, ſich an das Geſehene und Gehörte u. ſ. f. zu halten, das dem Geiſte Präſente, ihm nicht Fremdartige: nicht von Dingen zu ſprechen, die ſolche ſeyn ſollen, die geſehen, gehört werden ſollten, aber es nicht können, weil ſie nur erdichtet ſind. Die Wirkung der

epikureischen Philosophie zu ihrer Zeit ist also die gewesen, daß sie sich dem Aberglauben der Griechen und Römer entgegengesetzt und die Menschen darüber erhoben hat.*) Alle dieß Zeug vom Vogelflug rechts oder links, daß ein Haase über den Weg läuft, daß man die Handlungsweise bestimmt aus den Eingeweiden der Thiere, oder danach, ob die Hühner lustig oder unlustig sind u. s. f., — alle diesen Aberglauben hat die epikureische Philosophie ausgerottet, indem sie nur das für wahr gelten läßt, was durch die Empfindung mittelst der Prolepsis als wahr gilt; und von ihr sind besonders die Vorstellungen ausgegangen, welche das Uebersinnliche ganz geläugnet haben.

Seine Physik wird dadurch berühmt, daß sie den Aberglauben der Astrologie, Furcht vor den Göttern verbannt hat; sie hat Aufklärung in Rücksicht auf's Physische aufgebracht. Der Aberglaube geht von unmittelbaren Erscheinungen gleich zu Gott, Engeln, Dämonen über; oder er erwartet bei endlichen Dingen andere Wirkungen als die Umstände zulassen, Ereignisse in einer höheren Weise. Diesem ist die epikurische Physik allerdings entgegen, weil sie für den Kreis des Endlichen auch beim Endlichen stehen bleibt; sie nimmt nur endliche Ursachen hinein. Das ist das sogenannte Aufgeklärte, im Felde des Endlichen stehen zu bleiben. Der Zusammenhang in anderem Endlichen, in Bedingungen, die selbst ein Bedingtes sind, wird aufgesucht (der Aberglaube geht, mit Recht oder Unrecht, gleich zu einem Höheren über); aber so sehr diese Weise in der Sphäre des Bedingten richtig ist, so nicht in anderen Sphären. Sage ich, die Elektricität kommt von Gott: so habe ich Recht, aber auch Unrecht. Ich frage nach einer Ursach im selben Felde des Bedingten. Sage ich Gott als Antwort, so ist das zu viel gesagt. Er ist die Ursach von Allem, ich will aber bestimmte Ursach, Zusammenhang dieser Erscheinung wissen; die Antwort Gott

*) *Cicero: de natura Deorum I.* 20

paßt auf Alles. Auf der anderen Seite iſt in dieſem Feld ſelbſt der Begriff ſchon etwas Höheres; dieſe höhere Betrachtungsweiſe, die wir bei Philoſophen ſahen, iſt damit ganz abgeſchnitten. Aberglaube fällt weg, aber auch ein in ſich begründeter Zuſammenhang und die Welt des Idealen.

Zu ſeiner Naturphiloſophie gehört auch ſeine Vorſtellung von der Seele. Was die Natur der Seele betrifft, ſo betrachtet Epikur dieſe ebenfalls als ein Ding, wie die Hypotheſen unſerer Zeit als Nervenfäden, geſpannte Saiten oder Reihe von Kügelchen. „Die Seele beſteht aus den feinſten und rundeſten Atomen, noch ganz anders als das Feuer," — „ſeiner Geiſt, der durch die ganze Zuſammenhäufung eines Körpers zerſtreut iſt (παρεσπαρμένον), und an der Wärme deſſelben Theil hat." (Epikur hat mithin nur einen quantitativen Unterſchied feſtgeſtellt: dieſe feinſten Atome ſeyen von einem Quantum gröberer Atome umgeben, und durch dieſe größere Zuſammenhäufung verbreitet.) — „Der Theil, der der Vernunft entbehrt, iſt im Körper" (das Lebensprincip) „zerſtreut, der ſich bewußte Theil (τὸ λογικόν) aber in der Bruſt, wie dieß aus der Freude und Traurigkeit abzunehmen iſt." — „Sie hat viele Veränderung in ſich durch die Feinheit ihrer Theile, die ſich ſehr ſchnell bewegen können; ſie ſympathiſirt (συμπαθές) mit der übrigen Zuſammenhäufung, wie wir dieß aus den Gedanken und Gemüthsbewegungen u. ſ. f. ſehen: wenn wir deren beraubt ſind, ſo ſterben wir. Die Seele hat aber auch ihrer Seits den größten Antheil an der Empfindung; doch käme ſie ihr nicht zu, wenn ſie nicht von der übrigen Zuſammenhäufung" (dem übrigen Körper) „gewiſſermaßen bedeckt wäre," — ganz gedankenloſe Vorſtellung. „Dieſe übrige Zuſammenhäufung, welche ihr dieß Princip verſchafft, wird dadurch gegenſeitig auch eines ſolchen Zuſtandes" (Empfindung) „theilhaftig, doch nicht alles deſſen, was jene beſitzt; deswegen, wenn die Seele entflohen, fehlt ihr die Empfindung. Die Zuſammenhäufung hat nicht in ſich ſelbſt

dieſe Kraft, ſondern erſt das Andere, mit dem ſie zuſammengeeint iſt, giebt ihr ſie; und die empfindende Bewegung kommt durch den gemeinſchaftlichen Fluß und Sympathie zu Stande.“*) Mit ſolchen Vorſtellungen iſt nichts zu machen. Unterbrechung des Zuſammenſtrömens der Bilder der äußeren Dinge mit unſeren Organen, als Grund des Irrthums, hat ſeinen Grund darin, daß die Seele aus eigenthümlichen Atomen beſtehe, und die Atome durch das Leere getrennt ſind. Mit ſolchem Geſchwätz wollen wir uns nicht länger aufhalten; es ſind leere Worte. Vor Epikur's philoſophiſchen Gedanken können wir keine Achtung haben; oder vielmehr es ſind gar keine Gedanken.

4. Moral.

Philoſophie des Geiſtes. Epikur's Moral nun iſt das Verſchrieenſte ſeiner Lehre (und daher auch das Intereſſanteſte); aber man kann auch ſagen, ſie iſt das Beſte daran. Er beſchreibt zwar die Seele, den Geiſt; das heißt aber nicht viel, es iſt ſo nach der Analogie geſchloſſen, verbunden mit der Metaphyſik der Atome. Das Logiſche in unſerer Seele iſt eine Zuſammenhäufung von feinen Atomen: und in dieſer Zuſammenhäufung haben ſie erſt eine Kraft, Thätigkeit durch die Empfindung, d. h. durch Sympathie unter einander, d. h. durch die Gemeinſchaft, die hervorkommt durch das Einſtrömen der Atome von Außen in ſie; dieß iſt eine ſchaale, triviale Vorſtellung, die uns nicht aufhalten kann. Das Ziel der praktiſchen Philoſophie Epikur's geht gleichfalls auf die Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns, wie die ſtoiſche; und das Ziel ſeiner Moral iſt inſofern daſſelbe, iſt gleichfalls die Unerſchütterlichkeit des Geiſtes, iſt näher ein ungetrübter reiner Genuß ſeiner ſelbſt.

Wenn wir das abſtrakte Princip der Moral Epikur's betrachten, ſo kann das Urtheil nicht anders, als ſehr unvor-

*) Diog. Laërt. X, §. 66, 63—64.

theilhaft ausfallen. Wenn nämlich die Empfindung, das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen, das Kriterium ſeyn ſoll für das Rechte, Gute, Wahre, für das, was der Menſch ſich zum Zweck machen ſoll im Leben: ſo iſt die Moral eigentlich aufgehoben, oder das moraliſche Princip iſt in der That ein unmoraliſches; — wir glauben, aller Willkür im Handeln ſey Thor und Thür geöffnet. Wird jetzt behauptet, daß das Gefühl Grund des Handelns ſey („Weil ich Trieb in mir finde, ſo iſt er Recht"), ſo iſt dieß epikureiſch. Jeder kann Anderes fühlen, derſelbe in anderen Momenten anderes Gefühl haben; ſo kann auch bei Epikur das Handeln der einzelnen Subjektivität freigelaſſen werden. Allein es iſt dieß weſentlich zu bemerken, wenn Epikur als Vergnügen den Zweck beſtimmt: ſo iſt dieß nur, inſofern der Genuß deſſelben Reſultat der Philoſophie iſt. Wenn ein Menſch weiter nichts iſt, als ein gedankenloſer, ausgelaſſener Menſch, der ebenſo ohne allen Verſtand ſich in den Vergnügungen erſäuft, und ein liederliches Leben führt: ſo iſt er gar nicht für einen Epikureer zu halten, oder nicht vorzuſtellen, daß Epikur den Zweck des Lebens hierin erfüllt ſehe. Es iſt ſchon früher bemerkt, daß allerdings zwar einer Seits die Empfindung zum Princip gemacht wird, aber daß auch damit weſentlich verbunden ſeyn ſoll der λόγος, die Vernunft, der Verſtand, das Denken, — Ausdrücke, die jedoch hier nicht beſtimmt zu unterſcheiden ſind. Es iſt bei Epikur*) der Fall, daß, indem er das Vergnügen als Kriterium des Guten beſtimmte, er gefordert hat für das Denken eine Beſonnenheit (hochgebildetes Bewußtſeyn), welche das Vergnügen berechnet, ob es nicht mit größerem Unangenehmen verbunden iſt, und es richtig hiernach beurtheilt. Mit dem λόγος, der Beſonnenheit, der vernünftigen Ueberlegung, mit der Berechnung deſſen, was

*) Diog. Laërt. X, §. 144. ῥητέον οὖν τὴν φρόνησιν τὸ δὲ μέγιστον καὶ ἁπάντων ὁ λογισμὸς ἀφορᾶν, καὶ κατὰ τοῦτον ἑτέραν χρῆσθαι τοῦ ἄστου ἀφορᾷ καὶ ἀναιρήσει.

Vergnügen macht, tritt die Reflexion ein, daß Einiges wohl unmittelbar angenehm seyn, aber doch üble Folgen haben könne;*) diese Reflexion schon bringt es mit sich, daß auf manches Vergnügen verzichtet wird. Das einzelne Vergnügen wird nur im Ganzen betrachtet: „Klugheit ist das höchste der Güter," das allein durch Philosophie zu Theil wird; — Klugheit eben nicht unmittelbar, sondern in der Beziehung auf das Ganze. „Ohne Klugheit, Tugend und Gerechtigkeit kann man nicht glücklich leben." **) Anderer Seits aber haben die Epikureer auch, indem sie das Vergnügen zum Princip machten, die Glückseligkeit, die Seligkeit des Geistes zum Princip gemacht; so daß diese Glückseligkeit auf solche Weise gesucht werden solle, daß sie ein von äußerlichen Zufälligkeiten, Zufälligkeiten der Empfindung Freies, Unabhängiges sey. Und sie haben so dasselbe Ziel, wie die Stoiker. Epikur hat zum Ziel gesetzt wieder Zustand des Weisen, die ἀταραξία, ein von Furcht und Begierde freies Sichselbstgleichundruhigbleiben des Geistes. Epikur ***) erfordert so hierzu (um von Aberglauben frei zu seyn) besonders auch physische Wissenschaft, von allen den Meinungen befreit zu seyn, die die vorzüglichste Unruhe den Menschen machen: die Meinungen von den Göttern, ihren Strafen, besonders vom Tode,†) der kein Uebel ist, denn er ist eine bloße Privation, nichts Positives. Von aller dieser Furcht und Vorstellungen der Menschen befreit, die in irgend etwas Bestimmtes ihr Wesen setzen, sucht der Weise nur das Vergnügen als etwas Allgemeines, hält nur dieß für positiv. Es begegnet sich hier das Allgemeine und Einzelne; oder das Einzelne ist in die Form der Allgemeinheit erhoben, nur im Ganzen betrachtet. Es geschieht, daß — indem materieller Weise (oder dem Inhalt nach) Epikur die Einzeln-

*) *Diog. Laërt.* X, §. 131.
**) Diog. Laërt. X, §. 132.
***) *Diog. Laërt.* X, §. 142 — 143.
†) Diog. Laërt. X, §. 125.

heit zum Princip macht, er dagegen die Allgemeinheit des Denkens auf der anderen Seite fordert — ſeine Philoſophie mit der ſtoiſchen übereinſtimmt. Der Weiſe bei Epikur wird mit denſelben Beſtimmungen (die negativ ſind) geſchildert, als bei den Stoikern.

Wenn man das Princip abſtrakt betrachtet, ſo iſt einer Seits das Allgemeine, das Denken, anderer Seits das Einzelne, die Empfindung; und ſind die beiden Principe ſchlechthin einander entgegengeſetzt. Die Empfindung iſt aber nicht das ganze Princip der Epikureer, ſondern dieß iſt die durch Vernunft erworbene und nur ſo zu erwerbende **Glückſeligkeit**; und ſo haben beide Principe daſſelbe Ziel. Diogenes Laertius*) führt über dieſen Geſichtspunkt an: „Es iſt vorzuziehen, mit Vernunft unglücklich zu ſeyn (εὐλογίστως ἀτυχεῖν), als mit Unvernunft glücklich (ἀλογίστως εὐτυχεῖν). Denn es iſt beſſer, daß in den Handlungen das richtig Geurtheilte durch das Glück nicht recht gemacht werde (βέλτιον γὰρ τὸ κριθὲν ἐν ταῖς πράξεσι καλῶς, μὴ ὀρθωθῆναι διὰ ταύτης)," — es iſt beſſer, daß in den Handlungen richtig geurtheilt werde, als durch das Glück begünſtigt zu ſeyn; das richtige Urtheil iſt das, was vorzuziehen iſt. „Dieß habe bei Tag und Nacht in der Ueberlegung:" — der Vernunft zu folgen, richtig zu urtheilen. „Laſſe durch Nichts Dich nicht aus der Ruhe der Seele bringen, daß Du wie ein Gott unter den Menſchen lebſt; denn es hat nichts gemein mit einem ſterblichen Lebendigen der Menſch, der in todtloſen (unſterblichen) Gütern lebt."

Seneka iſt als beſtimmter, beſchränkter Stoiker bekannt; er kommt auch auf Epikureer zu ſprechen. Ein unverdächtiges Zeugniß über Epikur's Moral findet ſich bei Seneka. Seneka in ſeiner Schrift de vita beata c. XIII. ſagt: „Mein Urtheil jedoch iſt, und ich ſage zum Theil gegen viele meiner

*) Lib. X. §. 133

Landsleute, daß die moraliſchen Gebote Epikur's ein Heiliges und Richtiges vorſchreiben, und, wenn man es näher betrachtet, ſogar Trauriges. Denn jenes Vergnügen geht auf etwas ſehr Geringes und Dürftiges zuſammen. Daſſelbe Geſetz, was wir für die Tugend, ſchreibt er für's Vergnügen vor. Er verlangt, daß es der Natur gehorche; es iſt aber ſehr wenig Ueppigkeit, mit der die Natur ſich befriedigt." Die Lebensweiſe eines Stoikers iſt nicht anders beſchaffen, als das Leben eines Epikureer's, der das vor Augen hat, was Epikur vorſchreibt. „Wenn derjenige, welcher ein faules, und ſchlemmeriſches und liederliches Leben führet, das Glückſeligkeit nennt" und dieß Epikureismus nennt, (dabei auf Epikur ſich ſtützt): „ſo ſucht er nur eine gute Autorität für eine ſchlimme Sache, und folgt nicht einem Vergnügen, das er von Epikur hat, ſondern denen, die er ſelbſt mit herbeibringt." *) „Solche ſuchen nur ihre Schlechtigkeit unter dem Mantel der Philoſophie zu verbergen; denn Epikur's Vergnügen iſt mäßig und trocken." Auch dieſer „Name," (denn „durch ihn wenden ſich" Viele „dahin") iſt es, welcher einer ſchlechten Sache gegeben wird. „Sie ſuchen nur einen Vorwand, eine Ausrede, einen Titel für ihre Ausſchweifungen," indem ſie dieß Leben epikureiſche Philoſophie nennen. **) Wenn

*) Seneca, de vita beata c. 13: Mea quidem ista sententia est (invitis haec nostris popularibus dicam), correcta Epicureorum et recta praecipere, et si propius accesseris, tristia. Voluptas enim illa ad parcum et exile revocatur. Et quam nos virtuti legem dicimus, eam ille dicit voluptati. Jubet illam parere naturae. Parum est autem luxuriae, quod naturae satis est. Quid ergo est? Ille quisquis desidiosum otium et gulae ac libidinis vices felicitatem vocat, bonum malae rei quaerit auctorem, et dum illo venit, blando nomine inductus sequitur voluptatem, non quam audit, sed quam attulit etc.

**) Seneca, de vita beata c. 12: Ita non ab Epicuro impulsi luxuriantur, sed vitiis dediti luxuriam suam in philosophiae sinu absconderunt, et eo concurrunt, ubi audiunt laudari voluptatem. Nec aestimatur voluptas illa Epicuri, ita mehercules sentio, quam tabula ac siccata sit: sed ad nomen ipsum advolant quaerentes libidinibus suis patrocinium aliquod ac velamentum. — Idemque ne resurgere quidem adulescentiae licet, cum honestus turpi desidiae titulus accessit.

nämlich das Vergnügen zum Princip gemacht wird, ſo wird zugleich befohlen, daß Vernunft und Beſonnenheit darüber wache; und es tritt eine Berechnung ein, wo ſich Vergnügen finden könne, wenn z. B. ein Vergnügen mit Gefahren, Furcht, Angſt und anderem Mißvergnügen verbunden iſt. So wird das, was reines und ungetrübtes Vergnügen machen könne, auf ſehr Weniges reducirt. Ruhe des Gemüths in ſich ſelbſt zu erhalten, iſt Epikur's Princip; und dazu gehört gerade, demjenigen und dem Vielen zu entſagen, wovon die Menſchen beherrſcht ſind, und worin ſie ihr Vergnügen finden, — frei, leicht und ruhig, ohne Unruhe und ohne Begierde zu leben.

Die Cyrenaiker haben mehr das Vergnügen als ein Einzelnes, Epikur als Mittel: „Schmerzloſigkeit iſt Luſt;“ — es giebt keinen Mittelzuſtand.*) Zunächſt kann uns einfallen, daß die Cyrenaiker daſſelbe Princip gehabt haben, wie die Epikureer. Diogenes Laertius giebt den Unterſchied jedoch ſo an: „Die Cyrenaiker nehmen das Vergnügen in der Ruhe“ (τὴν ἡδονὴν, τὴν καταστηματικήν, constitutivam) „nicht auch an, ſondern nur das in der Bewegung,“ oder als etwas Affirmatives, d. h. im Genuß eines Vergnügens, es muß Etwas angenehm ſeyn; „er hingegen Beides, ſowohl des Körpers, als der Seele.“ Epikur verbindet einer Seits mit der angenehmen Empfindung auch die affirmative Weiſe des Vergnügens, aber anderer Seits iſt in ſeinem Principe auch das Vergnügen in Ruhe; dieſes iſt das Negative, dann auch innere Zufriedenheit, Ruhe des Geiſtes mit ſich ſelbſt. „Epikur ſagt: Freiheit von Furcht und Begierde (ἀταραξία) und Mühelosigkeit (ἀπονία) ſind die höchſten Vergnügen (καταστηματικαὶ ἡδοναί),“ — Freiheit von Sorgen und Arbeit, kein Intereſſe zu haben, ſich an nichts zu knüpfen, was wir in Gefahr kommen können zu verlieren. Sinnliche Vergnügen, „Freuden,

*) *Diog. Laert. X*, §. 139.

Fröhlichkeit" (χαρὰ δὲ καὶ εὐφροσύνη, Laetitia), Leidenschaften „sind Lust nur nach Bewegung (κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλάπτουσαι);" *) und darin setzten die Cyrenaiker ihr Princip. Epikur setzte Beides, jenes aber als das Wesentliche. „Ausserdem gelten den Cyrenaikern die Schmerzen des Körpers für schlimmer, als die der Seele; bei Epikur sey es aber umgekehrt." **)

Die Hauptlehren Epikur's in Rücksicht auf Moral sind in einem Briefe an Menoikeus enthalten, den Diogenes Laertius aufbewahrt hat. In einigen Stellen äussert er sich auf folgende Weise: „Weder der Jüngling rasch sondern (μελλέτω, es anstehen lassen) zu philosophiren, noch dem Greise matt es zu mühselig seyn. Denn Niemand ist weder unreif (ἄωρος) noch überreif (πάρωρος), — es ist weder zu früh für ihn, noch zu spät dazu, — daß sein Geist gesunde. Es ist sich zu bemühen um das, was das glückselige Leben macht," — daß es durch den Gedanken, durch Philosophie erkannt, gewußt wird. „Folgendes sind seine Elemente:" ***)

Zuerst, daß dafür zu halten ist, daß Gott ein unzerstörbares (ἄφθαρτον) und seliges Lebendiges ist, wie der allgemeine Glaube von ihm annimmt; und daß ihm nichts zur Unvergänglichkeit noch Seligkeit fehle. Götter aber sind, und die Erkenntniß derselben ist evident (ἐναργής). Gottlos (ἄσεβής) ist nicht der, welcher die Götter der Menge (τῶν πολλῶν) läugnet oder aufhebt, sondern welcher ihnen die Meinungen der Menge anheftet:" gottlos ist der, welcher die gemeine Ansicht des Pöbels von den Göttern annimmt. †) Unter diesem Göttlichen ist nichts Anderes verstanden, als das Allgemeine überhaupt. §. 139 fängt ohne Weiteres so an: „Was selig und

*) Diog. Laërt. X, §. 136.
**) cod. §. 137.
***) cod. §. 122 — 123
†) cod. §. 123

unzerstörlich ist, hat selbst keine Mühe, noch macht es denen Andern. Daher es weder durch Zorn, noch durch Gunstbezeugungen (χάριτες) angezogen wird (συνέχεται); denn dergleichen findet nur in der Schwäche Statt. Anderswo sagt er, daß die Götter durch die Vernunft erkannt werden können (λόγῳ θεωρητοὺς εἶναι). Sie bestehen," sagt Cyrus, „Theils (einige) in der Zahl (κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτες)," — wie die Zahl, sind Zahl; d. h. ganz abstrakt vom Sinnlichen, Sichtbaren, — das Abstrakte im Sinnlichen. Wenn wir sagen, das höchste Wesen: so glauben wir weit über die epikureische Philosophie hinaus zu seyn, und sind doch in der That nicht weiter. Wie die Götter sind Theils, wie die Zahlen, „Theils sind sie (andere) das beständig Menschenähnliche" (in menschlicher Weise vorgestellt werden, ἀνθρωπειόμορφον ἀεὶ ὑφεστηκέναι), „was entsteht durch die Gleichheit der Bilder (κατὰ ὁμοιότητα) aus dem kontinuirlichen Zusammenfluß der gleichen Bilder auf Eins und dasselbe," die wir empfangen, — die ganz allgemeinen Bilder in uns. Das sind die Götter; einzig sollen sie im Schlaf in uns.*) Dieß allgemeine Bild, ein Konkretes, das zugleich menschlich vorgestellt ist, ist dasselbe, was wir Ideal nennen; nur daß ihm hier der Ursprung so gegeben ist, daß Bilder auseinander fallen.

Noch sind die epikurischen Götter zu erwähnen, wie sie einen Gedanken seiner Philosophie ausdrücken; die Stoiker hielten sich dagegen mehr an die gewöhnlichen Vorstellungen, ohne eben viel Gedanken über das Wesen Gottes zu haben; bei den Epikureern drücken sie mehr eine wesentliche Idee des Systems aus. Sie scheinen ihm Ideale des seligen Lebens zu seyn. Denn der Selbstgenuß ist in seiner Konsequenz ohne Thun, weil Thun immer etwas Fremdes in sich, den Gegensatz seiner und einer Wirklichkeit, hat, und darin die Arbeit, Mühe

*) Cicero, de nat. Deorum I, 18, 20.

vielmehr Seite des Bewußtseyns der Entgegensetzung, als des Verwirklichtseyns. Götter sind Wesen des reinen unthätigen Selbstgenusses. Sie sind auch seyende Dinge, aus den feinsten Atomen bestehend, reine Seelen, die nicht mit Gröberem vermischt und daher auch der Arbeit, Mühe und den Leiden gar nicht ausgesetzt sind. In ihrem Selbstgenusse bekümmern sie sich nicht um die Angelegenheiten der Welt und der Menschen.*) Epikur fährt fort: Das Selige, Allgemeine, das Allgemeine in konkreter Gestalt, das Menschenförmliche hat weder selbst Geschäfte (πράγματα) noch Unruhe, noch ist es Anderen beschwerlich; es ist nicht zornig, noch wird es durch Gefälligkeiten, Opfer gerührt. Die Menschen müssen den Göttern Ehre erweisen, um der Vortrefflichkeit ihrer Natur und Seligkeit willen, — nicht um etwas Besonderes von ihnen zu erhalten, nicht um dieses oder jenes Vortheils willen.**)

Es ist viel über die Art gespottet worden, wie Epikur sie als körperliche, menschenähnliche Wesen darstellt. Cicero macht sich über Epikur lustig; er sagt nämlich, sie haben nur Gleichsamkörper, Gleichsamblut, Gleichsamfleisch (quasi sanguinem, carnem) u. s. f.***) Es folgt aber daraus, daß sie gleichsam nur das Ansich sind, wie wir von der Seele und den sinnlichen Dingen ein solches Gleichsamansich sahen; — Gegenstände der sinnlichen Empfindung sind das Wahre, doch haben sie ein Ansich hinter ihnen. Unser Reden von den Eigenschaften ist auch nicht besser. Gerechtigkeit, Güte soll in sensu eminentiori gemeint seyn, nicht wie bei uns, d. h. also gleichsamgerecht u. s. w.

Epikur †) läßt die Götter im leeren Raume, in den Zwischenräumen der Welt (Gedanken) wohnen, wo sie keinem Regen, Wind, Schnee und dergleichen ausgesetzt sind; — Zwi-

*) *Cicero: de nat. Deorum I*, 19 — 20.
**) *eod. c.* 17.
***) *eod. c.* 18.
†) *Cicero: de divinat. II*, 17; *de nat. Deor. I*, 8

ſchenräume, denn das Leere iſt das Princip der Bewegung der Atome, die Atome-an-ſich ſind im Leeren. Das Erſcheinende iſt das Erfüllte, Kontinuirliche; aber inwendig hängt dieß ſo oder ſo zuſammen. So ſind die Welten Konkretionen ſolcher Atome, aber Konkretionen, die nur äußere Beziehungen ſind. Zwiſchen ihnen als dem Leeren iſt alſo auch dieß Anſich, dieſe Weſen, welche ſelbſt wohl Konkretionen von Atomen ſind, aber Konkretionen, die Anſich bleiben. (Doch kommt man hier nur in Verwirrung, wenn etwas Näheres beſtimmt wird; denn die Konkretion macht das Sinnliche aus. Wenn die Götter auch Konkretionen wären, ſo doch nicht ſolche eigentliche Wirklichkeiten. Auf gedankenloſe Weiſe iſt eben das Allgemeine herausgehoben, das Anſich aus der Wirklichkeit nicht als die Atome, ſondern ſelbſt wieder als eine Verbindung dieſer Atome; ſo daß dieſe Verbindung ſelbſt nicht das Sinnliche iſt.) Dieß ſieht lächerlich aus, aber es hängt zuſammen mit den genannten Unterbrechungen, und dem Verhältniß des Leeren zur Erfüllung, zum Atom. Inſofern gehören alſo die Götter der Seite des Negativen gegen das Sinnliche an; und dieß Negative iſt das Denken. Das, was Epikur ſo über die Götter ſagt, kann man zum Theil noch ſagen. Zur Beſtimmung Gottes gehört zwar allerdings noch mehr Objektivität; aber daß Gott dieß Selige iſt, was nur um ſeiner ſelbſt willen geachtet werden ſoll, iſt ganz richtig. Epikur ſchreibt dieſer Erkenntniß, daß Gott das Allgemeine u. ſ. f. iſt, Evidenz, Energie zu. — Das Erſte iſt alſo Verehrung der Götter, nicht aus Furcht oder Hoffnung.

Ein zweiter Punkt iſt bei Epikur ferner die Betrachtung des Todes, des Negativen für die Exiſtenz, für das Selbſtgefühl des Menſchen; man muß eine richtige Vorſtellung vom Tode haben, weil dieſer ſonſt die Ruhe trübt. Er ſagt nämlich: „Alsdann gewöhne Dich an den Gedanken, daß“ das Negative, „der Tod uns nichts angeht. Denn alles Gute und Uebel iſt ja in der Empfindung:“ auch wenn es Ataraxie, Schmerzloſig-

keit u. ſ. f. iſt, ſo gehört es doch zu der Empfindung; „der Tod aber iſt eine Beraubung," ein Nichtſeyn, ein Aufhören „(στέρησις) der Empfindung. Darum macht denn der richtige Gedanke, daß der Tod uns nicht angeht, das Sterbliche des Lebens zum Genußvollen (ἀπολαυστόν)" — inſofern alſo die Vorſtellung des Negativen, was der Tod iſt, ſich nicht einmiſcht in das Gefühl der Lebendigkeit —, „indem dieſer Gedanke" (in der Vorſtellung) „nicht eine unendliche Zeit hinzuſetzt, ſondern die Sehnſucht nach Unſterblichkeit benimmt. Warum ſollte ich mich vor Dir fürchten, o Tod. Der Tod geht uns nichts an. Denn wenn wir ſind, ſo iſt der Tod nicht da (οὐ πάρεστιν); und wenn der Tod da iſt, dann ſind wir nicht da. Alſo geht der Tod uns nichts an." *) Dieſes iſt richtig, in Anſehung des Unmittelbaren; es iſt ein geiſtreicher Gedanke, die Furcht iſt entfernt. Das Negative, das Nichts iſt nicht hereinzubringen, feſtzuhalten im Leben, das poſitiv iſt; es iſt nicht ſich ſelbſt damit zu quälen. „Das Zukünftige überhaupt aber iſt weder unſer, noch auch nicht unſer; auf daß wir nicht es erwarten als ein Solches, das ſeyn wird, noch auch daran verzweifeln, als ob es nicht ſeyn werde." **) Es geht uns nichts an, weder daß es iſt, noch daß es nicht iſt; wir dürfen keine Unruhe deshalb haben. Dieß iſt der richtige Gedanke über die Zukunft.

Epikur geht dann auf die Triebe über. Er ſagt: „Ferner iſt der Gedanke zu haben, daß von den Trieben (ἐπιθυμιῶν) einige natürlich ſind, andere aber leer; und von den natürlichen einige nothwendig, andere aber nur natürlich. Die nothwendigen ſind Theils für die Glückſeligkeit, Theils gehen ſie auf die Mühelosigkeit des Körpers (τοῦ σώματος ἀοχλησίαν)," daß uns der Körper keinen Verdruß, Ungelegenheit macht, „Theils auf das Leben überhaupt." ***)

*) Diog. Laërt. X. §. 124 — 125.
**) eod. §. 127.
***) eod. loco.

„Die irrthumloſe Theorie," die epikureiſche Philoſophie, „lehrt die Wahl und Verwerfung deſſen, was zur Geſundheit des Körpers und zur Ataraxie der Seele gehört oder derſelben im Wege ſteht, indem dieß der Zweck des ſeligen Lebens iſt," daß der Körper geſund, und die Seele ohne Unruhe, im Gleichmuthe ſey. „Um deswillen thun wir" (Epikureer) „Alles, daß wir weder Schmerzen haben, noch im Geiſte beunruhigt werden (ταραχῶμεν). Wenn wir dieß einmal erlangt haben, ſo iſt aller Sturm der Seele aufgelöſt, indem das Leben nicht mehr nach Etwas, deſſen es bedarf, zu gehen hat, und nicht mehr ein Anderes zu ſuchen hat, wodurch das Gute" (der Zweck) „der Seele und des Körpers erfüllt werde." *)

„Wenn nun aber ſchon das Vergnügen das erſte und eingeborne (σύμφυτον) Gute iſt, ſo wählen wir darum doch nicht alles Vergnügen: ſondern übergehen viele, wenn mehr Beſchwerde daraus folgt, und viele Schmerzen ziehen wir ſogar dem Vergnügen vor, wenn daraus ein größeres Vergnügen entſteht. — Die Mäßigung (αὐτάρκειαν, Genügſamkeit) halten wir für ein Gut, nicht um ſchlechthin (πάντως) das Dürftige, Geringe zu gebrauchen," wie die Cyniker, **) „ſondern um uns zu begnügen, wenn wir das Viele nicht haben; — wiſſend, daß die den größten Genuß vom Reichlichen (πολυτελείας) haben, die deſſelben nicht bedürfen" (die reich ſind, welche des Reichthums nicht bedürfen): „und daß, was natürlich iſt, leicht zu haben, was aber leer iſt, ſchwer zu erwerben ſey, — einfache Speiſen. Wenn wir alſo das Vergnügen uns zum Zweck machen, ſo ſind es nicht die Genüſſe der Schwelger, wie es falſch verſtanden wird, ſondern weder körperliche Beſchwerde zu haben, noch im Geiſte beunruhigt zu ſeyn (μήτε ἀλγεῖν κατὰ

*) Diog. Laërt. X, §. 128.
**) Diog. Laërt. X, §. 119.

σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν)," *) ſondern der Geiſt ſoll ſich ſelbſt gleich erhalten.

„Dieſes glückſelige Leben (ἡδὺν βίον) verſchafft uns allein die nüchterne" (richtige, beſonnene) „Vernunft (νήφων λογισμός), welche die Urſachen" (den Grund) „aller Wahl und alles Verwerfens (φυγῆς) unterſucht, und die Meinungen austreibt, von denen die Seele am meiſten θόρυβος befängt" (befangen iſt). Es iſt vorzuziehen, mit Vernunft unglücklich zu ſeyn, als unvernünftig glücklich zu ſeyn; denn es iſt vorzuziehen, daß im Handeln recht geurtheilt werde, dem, daß man nur im Glück ſey. So lebſt Du, wie ein Gott unter den Menſchen; denn der Menſch hat mit ſterblichen Menſchen nichts gemein, welcher in ſolchen Gütern lebt, als Ruhe des Geiſtes. „Von allem Dieſen iſt der Anfang und das größte Gut die Vernünftigkeit (φρόνησις), das Vortrefflichſte der Philoſophie; aus ihr erzeugen ſich die übrigen Tugenden. Denn ſie zeigen, daß man nicht glückſelig leben könne ohne Verſtändigkeit, ohne ſchön (καλῶς) und gerecht (δικαίως) zu ſeyn: noch verſtändig (φρονίμως), ſchön und gerecht ſeyn kann ohne das Angenehme, (τοῦ ἡδέως)," **) — Theils angenehme Empfindung, Theils Schmerzloſigkeit; nur durch Verſtändigkeit kann das Vergnügen hervorgebracht werden. So ſchlimm es um das Princip Epikur's zu ſtehen ſcheint, ſo ſchlägt durch dieſe Umwendung, daß der vernünftige Gedanke das Leitende iſt, dieſes Princip in den Stoicismus um, wie Seneka auch ſelbſt zugegeben hat.

Es kommt daher eigentlich daſſelbe Reſultat heraus, als bei den Stoikern; und die Epikureer machen wenigſtens ebenſo ſchöne Beſchreibungen von ihrem Weiſen, als dieſe. Den Stoikern iſt das Allgemeine das Weſen, — nicht das Vergnügen, das Selbſtbewußtſeyn des Einzelnen als Einzelnen; aber die Wirklichkeit

*) Diog. Laërt. X, §. 129 — 131.
**) ead. §. 132.

dieſes Selbſtbewußtſeyns iſt ebenſo ein Angenehmes. Den Epikureern iſt das Vergnügen das Weſen, aber geſucht und genoſſen: daß es rein und unvermiſcht iſt, verſtändig, ohne ſich ſelbſt zu zerſtören, durch größere Uebel, — im Ganzen betrachtet wird, d. h. ſelbſt als etwas Allgemeines. Nur hat die epikureiſche Darſtellung des Weiſen *) einen Charakter von größerer Milde, er richtet ſich mehr nach den eingeführten Geſetzen; da hingegen der ſtoiſche Weiſe ſich nichts aus dieſen macht. Der epikureiſche Weiſe trotzt weniger als der ſtoiſche, weil der ſtoiſche vom Gedanken der Selbſtſtändigkeit ausgeht, die ſich negirend, thätig verhält; die Epikureer hingegen vom Gedanken des Seyns, der ſich mehr gefallen läßt, und nicht ſowohl dieſe Thätigkeit nach Außen, als vielmehr die Ruhe ſucht. Sein Zweck iſt die ἀταραξία des Geiſtes, eine Ruhe, die aber nicht durch Stumpfheit, ſondern durch die höchſte Bildung des Geiſtes erworben wird. Der Inhalt der epikureiſchen Philoſophie, das Ganze, der Zweck iſt ein Hohes, und iſt dem Zweck der ſtoiſchen Philoſophie hiernach ganz parallel.

Es iſt ſchon erinnert, daß ſeine Schüler ſich nicht ausgezeichnet; denn die Auszeichnung hätte eben darin beſtehen müſſen, weiter zu gehen als Epikur. Dieß Weitergehen eben wäre ein Verfallen in's Begreifen geweſen, was nur das epikureiſche Syſtem verwirrt hätte; denn das Gedankenloſe wird durch den Begriff verwirrt, und dieſe Gedankenloſigkeit iſt eben zum Princip gemacht. Sie iſt nicht ſelbſt gedankenlos, ſondern der Gedanke wird eben gebraucht, den Gedanken abzuhalten, verhält ſich negativ gegen ſich ſelbſt; und dieß iſt die philoſophiſche Thätigkeit des Epikur, eben ſich aus dem Begriffe, der das Sinnliche verwirrt, es ſich herzuſtellen und es feſtzuhalten.

Das ſtoiſche und das epikureiſche Syſtem ſind ſich entgegengeſetzt, aber jedes iſt einſeitig, und daher beide Dogmatismen

*) *Diog. Laërt. X*, §. 117 — 121.

nach der Nothwendigkeit des Begriffs inkonſequent gegen ſich, d. h. das entgegengeſetzte Princip an ihnen zu haben. α) Die Stoiker nehmen den Inhalt ihres Denkens aus dem Seyn, dem Sinnlichen, fordern, daß das Denken Denken eines Seyenden iſt: β) umgekehrt die Epikureer erweitern ihre Einzelnheit des Seyns zu den Atomen, denn ſie ſind nur Gedankendinge, und zum Vergnügen als einem Allgemeinen; — nach ihrem Principe aber genommen, wiſſen ſie ſich als Beſtimmte gegen einander. Gegen dieſe einſeitigen Principien iſt nun ihre negative Mitte der Begriff, der ſolche fixirte Beſtimmtheiten, Extreme der Beſtimmung aufhebt, und ſie, die nur als entgegengeſetzt ſind, in Bewegung und Auflöſung ſetzt.

Dieſe Bewegung des Begriffs, die Wiederherſtellung der Dialektik — gegen dieſe einſeitigen Principien des abſtrakten Denkens und der Empfindung — zunächſt als negativ ſehen wir nun Theils in der neuen Akademie, Theils in den Skeptikern. Schon die Stoiker, als ihr Princip im Denken habend, bildeten die Dialektik aus, aber, wie geſehen, als eine gemeine Logik, der die Form der Einfachheit für den Begriff gilt, nicht als ſolcher, der das Negative an ihm darſtellt und die Beſtimmtheiten, die in jene Einfachheit aufgenommen werden, auflöſt. Es iſt eine höhere Erſcheinung des Begriffs des dialektiſchen Weſens, das ſich nicht nur an das ſinnliche Seyn wendet, ſondern an die beſtimmten Begriffe, und den Gegenſatz des Begriffs und des Seyns, als des Denkens und Seyns, zum Bewußtſeyn bringt; und das Allgemeine nicht als einfache Idee, eine Allgemeinheit ausſpricht, ſondern worin Alles ins Bewußtſeyn zurücktritt als weſentliches Moment des Weſens.

Mit dem Skepticismus will ich zugleich die neuakademiſche Philoſophie verbinden. Im Skepticismus haben wir ein Aufheben der beiden bisher behandelten Einſeitigkeiten, aber dieſes Negative, welches nur negativ bleibt, und nicht zu etwas Affirmativem umzuſchlagen weiß. Außerdem haben wir noch zwe

Formen des Gegenſatzes beſonders gegen den Stoicismus, welche beſonders aus der Akademie hervorgingen, zu behandeln.

C. Die neue Akademie.

Dem ſtoiſchen und epikureiſchen Dogmatismus tritt zunächſt die neue Akademie gegenüber. Sie iſt eine Fortſetzung der Akademie Plato's. Die Nachfolger des Plato theilt man *) in alte, mittlere und neuere Akademie, dann vierte, auch fünfte (neueſte). Am merkwürdigſten iſt Arkeſilaus und Karneades. Die mittlere Akademie wird dem Arkeſilaus zugeſchrieben, die neuere enthält die Gedanken des Karneades. Ich bemerke, daß man bei Einigen Karneades als den Stifter der neuen Akademie aufgeführt findet, und dann Arkeſilaus als den Stifter der mittleren Akademie, — eine Unterſcheidung, die nichts heißt. Beide ſind mit dem Skepticismus nahe verwandt, und die Skeptiker haben ſelbſt oft Mühe, den Skepticismus zu unterſcheiden von dem akademiſchen Princip. Der Skepticismus hat Beide ſchon als Skeptiker genommen, doch noch mit einem Unterſchiede von der Reinheit des Skepticismus, der freilich ſehr formell iſt, und wenig beſagen will, den aber doch die ſo ſubtilen Skeptiker allerdings aufgefaßt haben. Oft beſteht der Unterſchied nur in Wortbeſtimmungen, in ganz äußerlichen Unſchieden.

Das Allgemeine der Akademiker iſt, daß ſie die Wahrheit als eine ſubjektive Ueberzeugung des Selbſtbewußtſeyns ausſprechen; was mit dem ſubjektiven Idealismus neuerer Zeit übereinkommt. Die Wahrheit, inſofern ſie nur eine ſubjektive Ueberzeugung iſt, iſt daher von den Neuakademikern nur Wahrſcheinlichkeit genannt worden. Sie ſind Fortſetzung von Plato, und ſo Platoniker. Sie bleiben aber nicht bei dem platoniſchen Standpunkt ſtehen, und konnten es nicht. Plato blieb,

*) *Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c.* 33 §. 220.

wie wir oben sahen, in der abstrakten Idee stehen: Das Große allein in der Philosophie ist, das Unendliche und Endliche zu verknüpfen. Die Ideen Plato's sind angenommen vom Bedürfniß der Vernunft, dem Enthusiasmus des Wahren; sie sind aber in sich das Bewegungslose, das Allgemeine. Aristoteles fordert Entelechie, sich in sich bestimmende Thätigkeit. Das Bedürfniß der Wissenschaftlichkeit der Begründung hat nothwendig über diese Weise des Platon hinausführen müssen. Die Akademiker verhielten sich negativ gegen Stoiker und Epikureer, die eben das Bedürfniß der Wissenschaft hatten, das Plato noch nicht kannte, dem Allgemeinen der Idee Inhalt zu geben, die bestimmte Bestimmtheit zu fassen. Plato geht im Timäus z. B. ins Bestimmte, organische Leben, wird aber unendlich trivial und ganz unspekulativ, — Aristoteles ganz anders. Plato's Ideen oder Allgemeinen wurden durch das Denken aus ihrer Ruhe gerissen, — dieser Allgemeinheit, worin es sich nicht als Selbstbewußtseyn erkannt hat. Das Selbstbewußtseyn trat ihnen mit größeren Ansprüchen gegenüber, die Wirklichkeit überhaupt machte sich gegen die Allgemeinheit geltend; und die Ruhe der Idee mußte in die Bewegung des Denkens übergehen.

Den Zusammenhang mit der platonischen Philosophie sehen wir leicht darin, wenn wir uns erinnern, daß bei Plato die Idee, und zwar die Idee der Allgemeinheit, das Princip gewesen ist. Die Folgenden haben sich besonders an diese Allgemeinheit gehalten: und mit dieser haben sie auch die platonische Dialektik verbunden, — eine Dialektik, die darauf gegangen ist, das Allgemeine als solches zu behaupten, und das Bestimmte, Besondere als nichtig aufzuzeigen. Eine solche Dialektik läßt nichts übrig, als die abstrakte Allgemeinheit. Die Ausbildung des Konkreten ist zum Theil bei Plato nicht weit gegangen; seine Dialektik hat sehr häufig nur ein negatives Resultat, wodurch die Bestimmungen nur aufgehoben werden, — es bleibt im Ganzen seine Idee mehr bei der Form der Allgemeinheit stehen. Die

Neuakademiker haben nun überhaupt dieſe Stellung gehabt, dialektiſch zu verfahren gegen die Beſtimmtheit der Stoiker und Epikureer; und ſie haben damit, inſofern von Wahrheit die Rede iſt, nur Wahrſcheinlichkeit und ſubjektive Ueberzeugung gelten laſſen. Wir haben geſehen, daß die ſtoiſche und epikureiſche Philoſophie beide darauf gehen, für das Princip, für das Kriterium der Wahrheit ein Beſtimmtes zu machen; ſo daß dieß Kriterium ein Konkretes ſeyn ſoll. Bei den Stoikern iſt es die kataleptiſche Phantaſie, eine Vorſtellung, ein beſtimmter Inhalt; aber ſo, daß der Inhalt auch gedacht, begriffen, ein Gedanke iſt, der zugleich inhaltsvoll iſt. Dieß iſt das Konkrete, ein Zuſammenknüpfen von Inhalt und Gedanken, was jedoch ſelbſt noch formell bleibt. Gegen dieß Konkrete wendet ſich nun die Dialektik der Neuakademiker.

1. Arkeſilaus.

Arkeſilaus hat an der Abſtraktion der Idee gegen Kriterium feſtgehalten. In der platoniſchen Idee, d. i. Timäus und Dialektik, lag eine ganz andere Quelle für das Konkrete; aber dieſe wurde erſt von den Neuplatonikern aufgenommen. Arkeſilaus war feſt im Abſtrakten, — dieſe Epoche eine Kluft. Der Gegenſatz gegen die Dogmatiker kommt bei Arkeſilaus nicht von der Dialektik der Skeptiker her, ſondern von dem Feſthalten an der Abſtraktion.

Arkeſilaus iſt alſo der Stifter der mittleren Akademie; er iſt aus Pitane in Aeolien, in der 116. Olympiade (318 v. Chr.) geboren, ein Zeitgenoſſe Epikur's und Zeno's. *) Er gehörte der Akademie an; aber der Geiſt der Zeiten, die fortſchreitende Ausbildung der Philoſophie erlaubte nicht mehr die Einfachheit der platoniſchen Manier. Er beſaß ein anſehnliches Vermö-

*) *Diog. Laërt. IV*, §. 28; *Brucк. Hist. crit. phil. T. I*, *p.* 746; *Tennemann*, *B. IV*, *S.* 443.

gen,*) und widmete ſich ganz den Studien, die für die Bildung eines edlen Griechen erfordert wurden: Beredſamkeit, Dichtkunſt, Muſik, Mathematik u. ſ. f.; — vorzüglich der erſteren. Er kam nach Athen, beſonders um ſich in der Beredſamkeit zu üben, lernte hier die Philoſophie kennen und lebte fortan nur für dieſelbe; hatte Umgang mit Theophraſt, Zeno u. ſ. w., — man ſtreitet, ob er auch den Pyrrho hörte.**) Arkeſilaus, vertraut mit aller Philoſophie der damaligen Zeit, war von ſeinen Zeitgenoſſen überhaupt als ein ebenſo edler Mann, als feiner und ſcharfſinniger Philoſoph berühmt, — ohne Stolz, erkannte das Verdienſt Anderer an.***) Er lebte in Athen; und er (und die Neuakademiker) hatte am Stoicismus und Epikureismus ſeinen Gegenſatz, mit denen ſie ſich viel zu ſchaffen machten. Die Richtung geht darauf, was das Kriterium der Wahrheit ſey. Gegen die Stoiker richtete ſich insbeſondere die Akademie, und namentlich Arkeſilaus. Er bekleidete den Lehrſtuhl in der Akademie, und war ſo ein Nachfolger Plato's. Nach dem Tode des Krates (des Nachfolgers von Speuſipp) hatte Sokrates die Lehrſtelle in der Akademie eingenommen, welcher letztere ſie indeß freiwillig dem Arkeſilaus wegen ſeiner Ueberlegenheit an Talent und Philoſophie überließ. †) Dieſem Lehramte ſtand er bis an ſeinen Tod mit Ruhm und Beifall vor. (Seine Manier iſt die Disputir-Methode.) ††) Er ſtarb Ol. 134, 4 (244 v. Chr.), 74 Jahr alt. †††) Welche Bewandtniß es übrigens mit dieſem Uebergehen der Lehrſtühle auf Andere gehabt habe, iſt uns unbekannt. „Eine artige Antwort von ihm wird erzählt, darauf, daß ihm Jemand die Bemerkung machte,

---

*) *Diog. Laërt. IV*, §. 38.
**) *Diog. Laërt. IV*, §. 29—33; *Brucker l. l.*
***) *Diog. Laërt. IV*, §. 37, 42, 44.
†) *eod.* §. 32.
††) *Diog. Laërt. IV*, §. 28, 36; *Cicero: de finib. II*, 1.
†††) *Diog. Laërt. IV*, §. 44; *Tennemann B IV*, S. 443

von den anderen Philoſophen gehen ſo Viele zu den Epikureern über, kein Beiſpiel ſey aber bekannt, daß Einer von dem epikuriſchen Syſteme zu einem anderen übergetreten. Arkeſilaus gab zur Antwort: Die Männer können wohl Kaſtraten, aber die Kaſtraten nicht wieder Männer werden." *)

Von ſeiner Philoſophie ſind uns die Haupt-Momente beſonders durch Cicero in den Academicae Quaestiones aufbewahrt, mehr aber noch dient uns Sextus Empirikus als Quelle; der letztere iſt gründlicher, beſtimmter, philoſophiſcher und ſyſtematiſcher.

a. Seine Philoſophie iſt uns insbeſondere als Dialektik gegen den Stoicismus bekannt, und ihr Reſultat, das Haupt-Princip des Arkeſilaus iſt ſo ausgedrückt: „Der Weiſe müſſe ſeinen Beifall, ſeine Zuſtimmung zurückhalten," **) (ἐποχή). Es iſt dieß daſſelbe Princip, was die Skeptiker hatten; auf der anderen Seite hängt es mit dem der Stoiker auf folgende Weiſe zuſammen. Es ſcheint dieſer Ausdruck nämlich zunächſt in Beziehung auf die ſtoiſche Philoſophie zu gehen, der die Wahrheit darin beſteht, daß das Denken irgend einem Seyenden ſeinen Beifall giebt, oder es zu einem Gedachten macht. Sie hatte zum Grundſatz: Das Wahre iſt eine Vorſtellung, ein Inhalt, dem das Denken ſeine Zuſtimmung gegeben hat; die kataleptiſche Phantaſie iſt eine Verbindung des Inhalts mit dem Denken, das ihn für den ſeinigen erklärt. Gegen dieß Konkrete vornehmlich iſt es, daß die Neuakademiker ſich gerichtet haben. Unſere Vorſtellungen, Grundſätze, Gedanken ſind allerdings ſo beſchaffen, daß ſie einen Inhalt haben, durch ihn ſind, und zugleich ſo, daß dieſer Inhalt in die Form des Denkens aufgenommen iſt; der Inhalt erſcheint als Inhalt verſchieden von dem Denken, und die Verbindung macht den Gedanken, das

*) *Diog. Laërt. IV*, §. 43.

**) Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 33. §. 232: περὶ πάντων λέγει. *Diog. Laërt. IV*, §. 32.

Konkrete. Was dadurch wird, iſt dieß, daß irgend ein beſtimmter Inhalt ins Denken aufgenommen und dieſer für das Wahre ausgeſagt wird. Allein Arkeſilaus ſah dieſe Konſequenz ein; und ſein Ausdruck, der Beifall müſſe zurückgehalten werden, heißt alſo ſo viel: Durch dieſes Aufnehmen komme keine Wahrheit zu Stande, — was richtig iſt, — Erſcheinung, nicht Thatſache als Seyn. Die Stoiker hatten in der kataleptiſchen Phantaſie ihr Princip geſetzt; dagegen iſt Arkeſilaus, welcher verlangt, daß man Vorſtellung und Gedanken getrennt halte, und nicht vereinige. Daß dieſer Inhalt des Bewußtſeyns ein ſolch' Konkretes iſt, hat Arkeſilaus wohl zugegeben, darüber iſt keine Frage; nur hat er behauptet, es komme dadurch nicht Wahrheit zu Stande, ſondern dieſe Verbindung gebe nur gute Gründe, nicht das, was er Wahrheit nennt. Was dadurch geſetzt iſt, iſt nur eine Einſicht mit einem guten Grunde. Was Arkeſilaus übrig läßt, iſt, daß nur Einſicht mit einem guten Grunde möglich ſey; Wahrſcheinlichkeit wird dieß ausgedrückt, aber nicht ganz paſſend, — Gedachtes, durch die Form des Denkens, ein Allgemeines, aber es iſt ſo nur formell Allgemeines, nicht abſolute Wahrheit. Sextus *) drückt dieß beſtimmt aus, daß „Arkeſilaus die Zurückhaltung des Beifalls, die ſich auf Theile bezieht, für ein Gut, die Zuſtimmungen aber zu Theilen für ein Uebel erklärt habe," — weil ſie nur Theile betreffen.

Wie aber hing dieß Princip mit der platoniſchen Lehre zuſammen? Es könnte, der platoniſchen Dialektik ähnlich, eine dialektiſche Haltung ſeyn, die zu nichts Affirmativem fortginge, wie ſelbſt in vielen Dialogen des Platon bloß Verwirrung der Zweck iſt. Aber bei Platon iſt doch auch das Affirmative weſentlich, ſo daß dieſes aus der Dialektik ſelber reſultire; und dieß iſt auch nicht der Ausgangspunkt von jenem Princip des Arke-

*) Pyrrh. Hyp. I, c. 33, §. 233: ἀγαθὰ μὲν εἶναι τὰς κατὰ μέρος ἐποχάς, κακὰ δὲ τὰς κατὰ μέρος συγκαταθέσεις.

ſilaus. Wir haben bei Platon vielmehr die Idee, die Gattung, das Allgemeine gefunden. Nun aber iſt in dieſer ganzen Zeit die Richtung zum abſtrakten Auffaſſen; und wie ſich dieß in der ſtoiſchen und epikureiſchen Philoſophie zeigte, ſo hat es ſich auch auf die platoniſche Idee ausgedehnt, und ſie zur Verſtandesform herabgeſetzt. Daß von Platon wieder das Konkrete aufgefaßt iſt, werden wir ſpäter bei den Neuplatonikern ſehen, von denen die Einheit des platoniſchen und ariſtoteliſchen Principes weſentlich erkannt iſt. Der Stoiker machte nun wohl das Denken zum Princip, aber das Denken ſollte Kriterium werden, d. h. ein beſtimmendes Princip; mithin ſollte es eine Vorſtellung, einen Inhalt in ſich aufnehmen. Will man aber das Denken ſo als ein Allgemeines feſthalten, ſo kann es nicht zu einem Kriterium kommen, und das iſt der Sinn des Arkeſilaus; der Weiſe müſſe beim Allgemeinen ſtehen bleiben, nicht aber zum Beſtimmten fortgehen, ſo daß dieſes Beſtimmte das Wahre ſey.

Die beſtimmtere Entwickelung, die uns nur im Gegenſatze gegen die Stoiker aufbewahrt iſt, giebt Sextus *) ſo an: „Er habe gegen die Stoiker behauptet, daß Alles unbegreiflich ſey (ἀκατάληπτα);“ — gegen das ſtoiſche Begreifen, Auffaſſen durch das Denken. Bei ihnen iſt Begriffe, Vorſtellung, kataleptiſche Phantaſie die Hauptſache; dieſe hat Arkeſilaus bekämpft. Die im Denken aufgefaßte Vorſtellung, die kataleptiſche Phantaſie, war Jenen das konkrete Wahre. Näher griff Arkeſilaus die Stoiker an: Aber „ſie ſelbſt ſagen, die gedachte Vorſtellung (καταληπτικὴ φαντασία) iſt“ eben ſo „die Mitte, die dem bloßen Meinen ſo gut, als dem Wiſſen, dem Weiſen, gemeinſchaftlich zukommen kann; ſie iſt als das Wahre das, woraus die Meinung und das Wiſſen unterſchieden wird,“ — der Inhalt iſt derſelbe, die Form macht allen Unterſchied. Denn das Wiſſen ſoll ein entwickeltes Bewußtſeyn aus Gründen überhaupt ſeyn; aber dieſe

*) adv. Mathem. VII, §. 150 sqq.

Gründe ſind ſelbſt nichts weiter, als ſolches im Denken aufgefaßtes Seyn, — und ſo eins iſt Weiſen und Thoren gemeinſam, und eine andere Grundlage giebt es nicht: oder eben jene Mitte iſt der Richter zwiſchen bloßem Meinen und Wiſſen, — das Kriterium zwiſchen dem unmittelbaren Wiſſen, der Empfindung, und dem abſtrakten Denken. Arkeſilaus argumentirte ſo:

α. „Sie iſt alſo entweder im Weiſen oder im Thoren, in Jenem Wiſſen, in Dieſem Meinung; wenn ſie in Beiden das Gemeinſchaftliche iſt, bleibt ihr nichts, als der leere Name übrig." Es iſt in Beiden daſſelbe, und doch ſollen ſie in Beziehung auf die Wahrheit als Weiſe und Unweiſe unterſchieden ſeyn. Oder alle Beide haben Gedanken, darin daß es Gedanken ſind, liegt die Wahrheit; aber der Weiſe ſollte etwas Unterſchiedenes haben, ſeine Gründe ſind eben wieder ſolche Gedanken, als der Thor hat. Der Weiſe hat keine eigenthümliche beſondere Wahrheit. Der Weiſe unterſcheidet das Gedachte von dem Nichtgedachten: Das Wahre iſt, weil es gedacht iſt. Die Meinung hat kein Bewußtſeyn über dieſen Unterſchied, daher auch kein Kriterium, vermiſcht Beides durch einander; Gedachtes gilt für wahr ſo gut als Vorgeſtelltes, oder auch für unwahr. *) Hierauf nachher. Wenn nun, ſagt Arkeſilaus, dieſe Vorſtellung dem Thoren, wie dem Weiſen, das Wahre iſt, ſo iſt ſie nicht das Wahre. Dann ſagten die Stoiker, die Phantaſie iſt aus Gründen wahr. Aber jene Gründe ſind ſelbſt kataleptiſche Phantaſie, ſagt Arkeſilaus; dieſe wird zum Richter zwiſchen Meinen und Wiſſen aufgeſtellt, während ſie Beiden gemeinſchaftlich iſt. Der Weiſe und der Thor haben Beide Vorſtellungen; ſie ſollen nun etwas Verſchiedenes haben, — aber die Gründe des Weiſen ſind ſolche Gedanken, die auch der Unweiſe hat. Dieſe Mitte komme ebenſogut dem Thoren als dem Weiſen zu, ſie könne ebenſogut Irrthum ſeyn als Wahrheit.

*) cf. Cicero. acad. Quaest. IV, 21: neque enim falsum percipi posse, neque verum, si esset tale, quale vel falsum.

Univ. Bibl. München

Das Wiſſen, das entwickelte denkende Bewußtſeyn iſt nur ein Bewußtſeyn aus Gründen; und die eigentliche Wiſſenſchaft ſtellen die Stoiker daher über die kataleptiſche Phantaſie. Arkeſilaus ſagt nun, dieſe Gründe, dieſe kataleptiſche Phantaſie iſt für Ich eine Vorſtellung, ein Grundſatz, ein Inhalt überhaupt; dieſen entwickelt die Wiſſenſchaft, ſo daß er durch ein Anderes vermittelt vorgeſtellt wird, und dieß iſt ſein Grund. Dieſe Gründe aber ſind nichts als ſolche kataleptiſche Phantaſie, ſo ein durchs Denken aufgefaßter Inhalt. Dieſe Mitte bleibt alſo immer der Richter zwiſchen Vernunft und Meinung; und der Weiſe hat ſo nichts zum Kriterium, als was der Thor auch hat.

β. Weiter macht Arkeſilaus die Unterſchiede geltend, die beſonders in neuerer Zeit hervorgehoben werden, und auf die gefußt wird. „Das Begreifen (denkende Faſſen) ſoll ferner das Moment des Begriffs in der begriffenen Vorſtellung ſeyn; wenn ſie eine ſolche Zuſtimmung iſt, ſo iſt ſie nicht.“

„Denn αα) die Zuſtimmung“ des Weiſen „geht nicht auf eine Vorſtellung (φαντασία), Bild, ſondern“ muß „auf einen Grund“ als ſolchen gehen. Und ein ſolcher abſoluter Grund iſt nur ein Axiom; „denn nur gegen Axiome findet dieſe Zuſtimmung“ des Denkens „Statt.“ Das iſt gut; darin liegt der Gegenſatz gegen die moderne Welt. — Entwickelter ſo: Das Axiom iſt reiner Gedanke. Denken iſt das Subjektive. Es ſtimmt zu. Wem ſtimmt es zu? Das Denken iſt das Zuſtimmende einem Seyenden (Vorgeſtellten, — daſſelbe). Das Konkrete, die kataleptiſche Phantaſie ſoll ſeyn eine Vorſtellung, der das Denken ſeine Zuſtimmung gegeben hat. Dieß geht auf einen Gedanken, und es iſt nur ein Gedanke, dem es ſich gemäß findet; nur ein allgemeines Axiom iſt ſolcher Zuſtimmung fähig — d. h. überhaupt wieder ein Gedanke —, in ihm findet es ſich. Dann haben wir nur den Gedanken, nicht das Denken mit einem beſtimmten Inhalte; dieſer Inhalt iſt ein Seyendes, ein Inhalt, der noch nicht, als ſolcher, Gedanke iſt.

noch nicht ins Denken aufgenommen iſt. Der Phantaſie kann es aber nicht zuſtimmen. Denn dieß Seyende, Vorgeſtellte oder Bild iſt ſinnlich, iſt etwas Anderes als das Denken, ein ihm Fremdes; es kann alſo dem Denken nicht zuſtimmen. Sondern Axiome ſind nur Abſtrakte; alſo nur einem Axiom, Grundſatz, einem Allgemeinen kann das Denken zuſtimmen, d. h. dem unmittelbar reinen Gedanken als ſolchen. Davon verſchieden iſt die Phantaſie, das Einzelne. Das Denken kann nicht ſeinem Verſchiedenen zuſtimmen; im Gegentheil hält es ſich entfernt von dieſem, weil es ein ihm Fremdes iſt. — Dieß iſt ein Gedanke, der das Innere, Weſen der Sache trifft. Arkeſilaus macht alſo hier denſelben berühmten Unterſchied, der in der neueren Zeit als der Gegenſatz von Denken und Seyn, Idealität und Realität, Subjektivem und Objektivem mit ſo großer Wichtigkeit wieder aufgetreten iſt. Die Dinge ſind Anderes, als Ich. Wie kann ich zu den Dingen kommen? Das Denken iſt ſelbſtthätiges Beſtimmen eines Inhalts, als Allgemeinen; ein gegebener Inhalt iſt aber Einzelnes, einem ſolchen kann man nicht zuſtimmen. Das Eine iſt hier, das Andere jenſeits, — Subjektives und Objektives, was nicht zu einander kommen kann. Um dieſen Punkt hat ſich eine Zeit lang die ganze Bildung der modernen Philoſophie gedreht. Es iſt wichtig, ein Bewußtſeyn über dieſen Unterſchied zu haben, und dieß Bewußtſeyn gegen das Princip der Stoiker geltend zu machen. Ueber dieſe Einheit des Gedankens und der Realität war es, daß die Stoiker hätten Rechenſchaft zu geben gehabt; was ſie nicht thaten, was überhaupt im Alterthum nicht geſchah. Denn dieſe haben nicht gezeigt, daß das Subjektive des Denkens und das Objektive in ihrer Verſchiedenheit weſentlich dieß ſind, in einander überzugehen, ſich identiſch zu ſetzen; was ſich ſchon als Anfang in abſtrakter Weiſe bei Plato findet. Die Einheit des Denkens und der Phantaſie iſt eben das Schwierige; iſt alſo das Denken, als ſolches, Princip, ſo iſt es abſtrakt. Die ſtoi-

ſche Logik iſt bloß formell geblieben; das Gelangen zu einem Inhalt hat nicht aufgezeigt werden können. Das Weitere würde nun den Beweis betreffen, daß ſolch' objektiver Inhalt und das ſubjektive Denken identiſch ſind, und dieſe Identität ihre Wahrheit iſt. Denken und Seyn ſind aber ſelbſt ſolche Abſtrakta, und man kann ſich darin lange herumtreiben, ohne zu einer Beſtimmtheit zu gelangen. Dieſe Einheit des Allgemeinen und Beſonderen kann alſo nicht Kriterium ſeyn. Bei den Stoikern erſcheint die kataleptiſche Phantaſie als unmittelbar behauptet; es iſt ein Konkretes, aber nicht gezeigt, daß es das Wahre dieſer Unterſchiedenen iſt. Gegen dieß unmittelbar angenommene Konkrete iſt die Behauptung der Differenz Beider ganz konſequent. Es iſt dieſelbe Gedankenform, die wir auch noch heute finden.

Die begriffene Vorſtellung ſoll das Wahre ſeyn. Arkeſilaus ſagt aber: „ββ) es giebt keine begriffene Vorſtellung, die nicht auch falſch wäre, wie aus Vielem und Mancherlei beſtätigt wird," — wie die Stoiker ſelbſt ſagen, daß die kataleptiſche Phantaſie wahr und falſch ſeyn könne. Ueberhaupt beſtimmter Inhalt hat ſein Gegentheil an einem beſtimmten, der ebenſo als gedachter wahr ſeyn müßte; was ſich zerſtört. Darin beſteht das bewußtloſe Herumtreiben in ſolchen Gedanken, Gründen, die nicht als Idee, als Einheit Entgegengeſetzter aufgefaßt werden, ſondern in Einem der Entgegengeſetzten dieß behaupten, und ebenſogut auch das Gegentheil. Er hielt den Stoikern entgegen, daß die gedachte Vorſtellung, ihr Princip, ebenſogut etwas Wahres als Falſches ſeyn könne, und den Widerſpruch in ſich enthalte, daß ſie das Denken eines Andern ſeyn ſolle, das Denken aber nur ſich ſelbſt denken könne. Das Wahre der Welt iſt eben anders, iſt νοῦς, iſt das Geſetz, das Allgemeine, was als ſolches für den Gedanken. Arkeſilaus ſagt, der Hauptinhalt unſeres Bewußtſeyns ſind ſolche Gründe, aber ſie ſind ſo nicht das Wahre; ſie ſind konkret, das Regierende, aber es iſt

nicht beweiſen, daß es das Wahre iſt. Denn ſolche Vorſtellungen ſind das, was den Thoren und den Weiſen, d. h. dem Wiſſen und der Meinung, zukommt, d. h. was ein Wahres oder Nichtwahres ſeyn kann. Es ſind Gründe; ſie ſind relativ das Letzte für einen Inhalt, aber nicht an und für ſich das Letzte. Sie können angeſehen werden für gute Gründe, für Wahrſcheinlichkeit, wie die Akademiker es ausdrücken; aber ſie ſind nicht das wahrhaft Letzte. Dieſes iſt ein großes Bewußtſeyn, welches Arkeſilaus hatte. Weil aber ſo keine Einheit herauskommen kann, ſo zieht er dann eben daraus den Schluß: „Es folgt hieraus, daß der Weiſe ſeine Zuſtimmung zurückhalten muß," — d. h. nicht eben ſo, daß er nicht denken ſoll, ſondern er müſſe dieß Gedachte darum nicht als wahr anſehen; „ſofern er ſo begreift, wie die Stoiker, und dieß für wahr nimmt, weil es ein Gedachtes iſt, iſt er nur in der Meinung." Das hören wir auch noch jetzt: Man denke, aber komme dadurch nicht zur Wahrheit; ſie bleibe jenſeits.

b. Arkeſilaus *) in Bezug auf das Praktiſche ſagt, daß dadurch die Regel des Handelns nicht aufgehoben werde: „Die Regel des Handelns iſt nicht möglich ohne Beſtimmung von Etwas als Wahr oder Falſch," — ohne Etwas für Recht u. ſ. f. anzuerkennen; „und der Zweck des Lebens, Glückſeligkeit, werde nur durch ſie erreicht, durch ſolche Gründe beſtimmt. Wer ſeinen Beifall aufhält, richtet ſich in dem, was zu thun und zu laſſen iſt, nach dem (Wahrſcheinlichen), was einen guten Grund hat (εὔλογον)," — als die ſubjektiv überzeugende Vorſtellung „zur Führung des Lebens." Das iſt richtig, daß der gute Grund nicht zur Wahrheit hinreicht. „Die Glückſeligkeit wird durch die Klugheit (durch den Verſtand, Vernunft) hervorgebracht, und das verſtändige Betragen bewegt ſich in gehörigem, rechtem Thun (κατορθώμασι);

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 158.

recht gethan iſt, was eine gut gegründete Rechtfertigung erlaubt," ſo daß es doch wie Wahres erſcheint. „Wer alſo auf das Wohlbegründete achtet, wird recht thun und glücklich ſeyn;" dazu aber gehört Bildung, verſtändiges Denken. Er bleibt bei dieſem Unbeſtimmten ſtehen: Subjektivität der Ueberzeugung, Wahrſcheinlichkeit, durch gute Gründe gerechtfertigt. Wir ſehen alſo, daß in Anſehung des Poſitiven Arkeſilaus überhaupt nicht weiter kommt, als die Stoiker; die Form iſt anders. Arkeſilaus ſagt daſſelbe, was die Stoiker, nur daß, was die Stoiker als Wahr ausdrücken, Arkeſilaus gut begründet nennt. Im Ganzen hatte er ein höheres Bewußtſeyn, als die Stoiker: Es ſoll jenes Begründete nicht die Bedeutung haben eines an ſich Seyenden, ſondern nur für im Bewußtſeyn, weniger als das Anſich, — daß es nur eine relative Wahrheit enthalte, abſolut weſentlich das Moment des Bewußtſeyns an ihm hat.

2. Karneades.

Gleich berühmt ward Karneades, einer der Nachfolger des Arkeſilaus in der Akademie, lebte jedoch bedeutend ſpäter. Er war Ol. 141, 3 (217 v. Chr.) in Cyrene geboren und ſtarb Ol. 162, 4 (132 v. Chr.), 85,*) — oder 90 Jahre alt.**) Er lebte in Athen, und iſt auch dadurch geſchichtlich, daß er, wie ſchon erwähnt, von den Athenienſern mit noch zwei Philoſophen nach Rom als Geſandter geſchickt wurde. Es war von der Akademie Karneades, von den Stoikern Diogenes, und von den Peripatetikern Kritolaus, welche im Jahre 598 a. u. c. (156 v. Chr. Geburt) zur Zeit des älteren Cato nach Rom kamen. Die Römer haben ſich ſo in Rom ſelbſt mit der griechiſchen Philoſophie bekannt gemacht; jene Philoſophen hielten dort Vorträge und Reden. Karneades' Scharfſinn, Beredſamkeit und die Macht des Beweiſes, und ſein großer Ruhm erweckten viel

*) *Diog. Laërt. IV*, § 62, 65; Tennemann B. IV, S. 334, 443—444.
**) *Cicero: acad. Quaest. II*, 6. *Valer. Maxim. VIII*, 7, ext. 5.

Aufmerkſamkeit und großen Beifall in Rom. Hier hielt er nach der Weiſe der Akademiker zwei Reden über die Gerechtigkeit: die eine für die Gerechtigkeit, die andere gegen die Gerechtigkeit. Worauf im Allgemeinen Beides beruhte, erhellt leicht: In der Rechtfertigung der Gerechtigkeit ſetzte er das Allgemeine als Princip; in der Nichtigkeit derſelben aber machte er das Princip der Einzelnheit, des Eigennutzes geltend. Den jungen Römern, welche eben den Gegenſatz des Begriffs wenig kannten, war dieß etwas Neues: ſie hatten keine Vorſtellung von dergleichen Wendungen des Gedankens, ſie wurden ſehr dadurch angezogen, bald davon eingenommen; und Karneades' Vorträge hatten vielen Zulauf. Aber die alten Römer, beſonders der ältere Cato (Cenſorius), der damals noch lebte, ſahen es ſehr ungern, und eiferten ſehr dagegen, weil die Jugend dadurch von der Feſtigkeit der Vorſtellungen und Tugenden, die in Rom galten, abgebracht wurde. Wie das Uebel um ſich griff, machte Cajus Acilius den Vorſchlag im Senate, alle Philoſophen aus der Stadt zu verbannen, worunter natürlich, auch ohne namentlich genannt zu ſeyn, auch jene drei Geſandten begriffen waren. Der alte Cato aber bewog den Senat, die Geſchäfte mit den Geſandten auf's Schleunigſte abzumachen, — daß ſie wieder fortkämen, daß ſie wieder in ihre Schulen kämen, und ferner nur die Söhne der Hellenen unterwieſen, die römiſchen Jünglinge aber auf ihre Geſetze und die Obrigkeiten, wie vorher, hörten, und aus dem Umgange der Senatoren Weisheit lernten. *) Aber dieß Verderben — das Verlangen der Erkenntniß — läßt ſich nicht abhalten, ſo wenig als im Paradieſe; die Erkenntniß, welche nothwendiges Moment in der Bildung der Völker iſt, tritt ſo als Verderben auf, als Sündenfall. Eine ſolche Epoche, wo die Wendungen des Gedankens auftre-

*) Plutarch. Cato major, c. 22; Gellius, noct. attic. VII, 14; Cicero, de orat. II, 37—38; Aelian. var. hist. III, 17; Brucker. hist. crit. phil. T. I, p. 765.

ten, muß in die Bildung eines Volkes kommen; was dann als Uebel für die alte Verfaſſung, für die alte Feſtigkeit angeſehen wird. Aber dieß Uebel des Denkens iſt nicht durch Geſetze u. ſ. f. abzuhalten; es kann und muß ſich nur durch ſich ſelbſt heilen, wenn durch das Denken ſelbſt auf wahrhafte Weiſe das Denken zu Stande gebracht iſt.

a. Ueber die Philoſophie des Karneades haben wir eine Darſtellung bei Sextus Empirikus; was von Karneades übrig, iſt ebenfalls gegen den Dogmatismus der ſtoiſchen und epikureiſchen Philoſophie gerichtet. Dieſe Seite, daß vornehmlich die Natur des Bewußtſeyns näher beachtet iſt, macht ſeine Sätze intereſſant. Bei Arkeſilaus ſahen wir guten Grund. Das Princip, was Karneades behauptete, wird ſo ausgedrückt: „daß es abſolut kein Kriterium der Wahrheit gebe, weder Empfindung, noch Vorſtellen, noch Denken, noch ſonſt dergleichen Etwas. Erſtlich: alles Dieß — λόγος, φαντασία, αἴσθησις — zuſammen täuſcht uns;“ *) — dieſer allgemeine Satz iſt noch immer die Mode, empiriſch.

„Zweitens“ beweiſt er näher aus Gründen. In der weiteren Entwickelung ſehen wir die Natur des Bewußtſeyns werden, — überhaupt beſtimmter ausgeſprochen in Folgendem. „Er zeigt nämlich, daß wenn ein ſolches Kriterium wäre, ſo könnte es nicht ohne eine Afektion (Paſſivität) des Bewußtſeyns ſeyn, die von der Wahrnehmung herkommt (οὐ χωρὶς τοῦ ἀπὸ τῆς ἐναργείας πάθους).“ **) Im Allgemeinen iſt dieß ſein Hauptgedanke, daß jedes Kriterium ſo beſchaffen ſeyn müßte, daß es zwei Elemente hat: eins wäre das objektive, ſeyende, unmittelbar beſtimmte, — und das andere Element ſey eine Afektion, eine Thätigkeit, Beſtimmung des Bewußtſeyns, und gehöre dem empfindenden, vorſtellenden oder denkenden Subjekte an; ſo ein Beſtimmtes, wie Empfinden, Vorſtellen, Den-

*) Sextus Empiricus adv. Math. VII, §. 159.
**) Sext. Empiricus adv. Math. VII, §. 160.

ren könne nicht das Kriterium seyn. Diese Thätigkeit des Bewußtseyns bestehe darin, daß es das Objektive verändere, also das Objektive nicht, wie es ist, unmittelbar an uns kommen lasse. Es ist dabei dieselbe Trennung, dasselbe Verhältniß dabei vorausgesetzt, wie vorhin: Daß der Verband als letztes und schlechthin absolutes Verhältniß angesehen ist. Sextus überliefert uns seine Gedanken am bestimmtesten.

α. Gegen die Epikureer macht er dieß geltend: „Weil das Lebendige von dem Todten durch die Thätigkeit des Empfindens unterschieden ist, so wird es durch dieses sich selbst und das Aeußere auffassen," ist ein Gedoppeltes, Zweifaches; — es ist nicht nur dieß Aeußere, sondern es selbst. „Aber dieß Empfinden," wie Epikur es vorstellt, „das unbewegt bleibt, und apathisch und unveränderlich ist" (seyn soll), keine Affektion durch die Thätigkeit des Bewußtseyns erleide, „ist weder Empfinden, noch faßt es Etwas auf. Sondern erst verändert und bestimmt nach dem Einfall des Wirklichen (ἐπιπεσοντος τῶν ἐνεργειῶν), zeigt das Empfinden die Dinge." *) Das Empfinden Epikur's sey ein Leidendes, nicht aber ein Urtheilendes; jede Empfindung liege für sich, folglich ist in ihr kein Princip zum Urtheilen. Aber die Empfindung muß analysirt werden, daß die Seele einer Seits darin bestimmt sey, anderer Seits aber, daß das Bestimmende zugleich bestimmt werde von der Energie des Subjekts, des Bewußtseyns. Indem ich empfinde als Lebendiger, Bewußter, so geht da eine Veränderung vor; die Empfindung ist nicht unveränderlich. Alles, was im Bewußtseyn ist, enthält eine Veränderung, ein Bestimmtwerden nach Außen und nach Innen. Folglich kann das Kriterium nicht so als einfache Bestimmtheit seyn; sondern vielmehr ist es ein Verhältniß in sich, — zwei Momente sind zu unterscheiden, Empfindung und Denken.

β. „Es ist also in dem Bestimmtwerden (Affektion) der

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, § 168 – 169.

Seele von dem Wirklichen (der Wirklichkeit) das Kriterium zu finden (ἐν ἅπασι τοῖς ἀπὸ τῆς ἐνεργείας παθέσι τῆς ψυχῆς ζητητέον τὸ κριτήριον): das Andere ist die Wirklichkeit der Seele; nur in diese Mitte konnte das Kriterium fallen. Solchen Inhalt, Empfindung, Bestimmtheit des Bewußtseyns, welches zugleich auch wieder bestimmt ist durch das Bewußtseyn, diese Passivität und Aktivität des Bewußtseyns, dieß Dritte nannte er nun die Vorstellung. Vorstellung macht bei den Stoikern den Inhalt des Denkens aus. Er sagt: „Dieß Bestimmtwerden aber muß eine Anzeige seyn sowohl seiner selbst, als des Erscheinenden oder des Dinges, durch welches es bewirkt wurde; dieß πάθος ist nichts Anderes, als die Vorstellung." Sie ist Erkenntniß des Subjektiven einer Seite, anderer Seite hat sie einen Inhalt, der das Objektive, das Erscheinende ist. „Daher die Vorstellung Etwas in dem Lebendigen ist, welches sich selbst und das Andere darstellt (ἑαυτὸ καὶ τὸ ἄλλο παριστάνει)," und dieses Letztere ist nur vorhanden in der Bestimmtheit des Bewußtseyns. „Wenn wir Etwas sehen, so hat das Gesicht eine Affektion; und es ist nicht mehr so beschaffen, als vor dem Sehen. Durch eine solche Veränderung entsteht in uns ein Gedoppeltes: Eins, die Veränderung selbst, d. i. die Vorstellung," die subjektive Seite; „das Andere, das, was die Veränderung hervorbrachte," das Objektive, „das Gesehene." (Reinhold hat dieses ausgeführt.) Das Bewußtseyn ist ein Zweitheiliges; die Empfindung, sagt Kaxarabes, ist nur das Erste. „Gleichwie nun," sagt er, „das Licht sich selbst zeigt, und Alles in ihm: so ist das Vorstellen das Haupt (ἡγεμονικόν) des Bewußtseyns, Wesens im Thiere, und muß, wie das Licht, sich selbst offenbar machen, und das Wirkliche (ἐνεργοῦν) zeigen, was bewirkte" (hat, wodurch das Bewußtseyn bestimmt ist). Dieses ist der ganz richtige Standpunkt des Bewußtseyns, und vernünftig; dieses ist aber nur der erscheinende Geist. Bei diesem Standpunkte hat sich die philosophische Bildung aufgehalten. So auch in der neuer-

nen Zeit. Vorstellen ist dieß Unterscheiden in ihm selbst: sich zeigen, und Anderes zeigen. Aber, fährt Karneades fort, das Vorstellen ist also das Allgemeine, es begreift die Empfindung und die kataleptische Phantasie, es ist der Mittelpunkt; „aber es zeigt dieses nicht immer nach der Wahrheit.“ Man erwartet jetzt eine Entwickelung dieses Gegensatzes; aber er geht ins Empirische über, giebt nicht die nähere Entwickelung des Gegensatzes. „So wie schlechte Boten, lügt es oft, und weicht von den Dingen ab, die es schickten; so folgt, daß nicht jede Vorstellung ein Kriterium der Wahrheit abgeben könne, sondern nur die, welche, wenn eine, wahr ist.“ (Ich bin überzeugt, es ist meine Vorstellung, — immer nur meine Vorstellung; Etwas meinen sie gesagt zu haben, daß sie diese Ueberzeugung haben. Einsicht, objektive Wissenschaft sey doch nur die Ueberzeugung des Anderen; — aber der Inhalt ist seiner Natur nach allgemein.) „Weil aber eben keine so beschaffen ist, daß sie nicht auch falsch seyn könnte: so sind die Vorstellungen ebenso ein gemeinschaftliches Kriterium des Wahren als Falschen; oder sie sind kein Kriterium.“ *) Das ist popular ausgedrückt: Es giebt auch Vorstellung von Nichtwahrem. Karneades berief sich auch darauf, „daß eine Vorstellung auch von etwas nicht Existirendem kommen könnte. Oder die Stoiker sagten: Das ist ein Seyendes, was gedacht ist, es ist von Gegenständlichem aufgefaßt; — aber es kann auch Falsches aufgefaßt werden.“ **)

γ. Endlich ist auch das Denken nicht wahr: „Weil nun keine Vorstellung ein Kriterium ist, so ist es auch nicht das Denken.“ Die Empfindung als solche ist kein Kriterium, sie ist nicht unveränderlich, nicht apathisch; die Vorstellung ist ebenso kein Kriterium; daher ist es drittens auch das Denken nicht. „Denn dieses hängt von der Vorstellung ab,“ — muß mithin ebenso unsicher seyn, als diese. „Denn zuerst muß ihm“ (dem

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 161 – 164.
**) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 402.

weiteren Denken) „das, worüber es urtheilt, Vorſtellung ſeyn,“ dieſe muß gegeben ſeyn; „Vorſtellung kann aber nicht ſeyn, ohne die gedankenloſe Empfindung,“ — dieſe könne ja aber wahr oder falſch ſeyn. *) — Dieß iſt der Grundzug in der akademiſchen Philoſophie: einer Seits der Unterſchied von Denken und Setzendem; und dann, daß die Vorſtellung eine Einheit von Beiden iſt, — aber nicht dieſe Einheit an und für ſich.

b. Was nun Karneades Affirmatives über das Kriterium vortrug, beſteht in Folgendem: Darin, daß allerdings Kriterien zu ſuchen ſeyen und „Kriterien feſtzuſetzen ſeyen zur Führung des Lebens und zur Erwerbung der Glückſeligkeit;“ — aber nicht in der ſpekulativen Betrachtung deſſen, was an und für ſich iſt, — ſondern mehr in das Pſychologiſche und die endlichen Formen des Bewußtſeyns übergehend. Es iſt dieß mithin auch kein Kriterium für die Wahrheit, ſondern zum ſubjektiven Gebrauche; — ſubjektive Wahrheit, verſtändiges Bewußtſeyn. Es geht auf endlichen Inhalt, und richtiges Bewußtſeyn deſſelben. Es iſt bloß für's Subjekt geſorgt, — Beziehung auf's Einzelne. Es bleibt immer konkreter Zweck. Wie ſoll der Menſch ſein Leben führen? Das Individuum mußte dieſes ſuchen. Das leitende Princip beſtimmt Karneades ungefähr wie Arkeſilaus, — im Allgemeinen als nur in der Form „einer überzeugenden Vorſtellung“ überhaupt; d. h. ſie müſſe als etwas Subjektives anerkannt werden. „Sie iſt α) eine überzeugende, und zugleich β) feſte, die ſich nach allen Seiten beſtimmt hat, und γ) entwickelte Vorſtellung,“ **) wenn ſie ein Kriterium des Lebens ſeyn ſoll. Dieſe Unterſcheidungen gehören im Ganzen zu einer richtigen Analyſe. Dieſes kommt auch ungefähr in der formalen Logik vor; es ſind etwa dieſelben Stufen, wie ſie bei Wolf in der klaren, diſtinkten und adäquaten Vorſtellung ſich finden.

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 165.
**) *eod.* §. 166.

„Der Unterſchied. Die Vorſtellung iſt Vorſtellung von Etwas: deſſen, woraus ſie wird“ (Objekt), „und deſſen, worin ſie wird“ (Subjekt); „Woraus iſt das äußerliche Empfundene, Worin ein Solches wie der Menſch,“ — ohne Intereſſe iſt dieſe Eintheilung. „Auf dieſe Weiſe hat ſie zwei Verhältniſſe: die Eine Seite nach dem Gegenſtande, die andere zum Vorſtellenden (Subjekt). α) Nach jenem Verhältniſſe iſt ſie entweder wahr oder falſch: wahr, wenn ſie mit dem Vorgeſtellten (Gegenſtande) übereinſtimmt; falſch, wenn nicht.“ Aber dieſe Seite kann hier gar nicht in Betracht kommen, da eben das Urtheil über dieſe Uebereinſtimmung die Sache gar nicht von der vorgeſtellten Sache zu trennen im Stande iſt. β) „Nach dem Verhältniſſe zum Vorſtellenden iſt die eine vorgeſtellt erſcheinend als wahr zu ſeyn, die andere vorgeſtellt nicht erſcheinend als wahr zu ſeyn.“ Bloß dieſes kommt bei den Akademikern in Betracht: Verhältniß zum Vorſtellenden; — jenes, wie wir geſehen, nicht. „Die als wahr vorgeſtellte, heißt bei den Akademikern Emphaſe (ἔμφασις), und Ueberzeugung, überzeugende Vorſtellung;“ ſolche Vorſtellung im Bewußtſeyn, die Ueberzeugung, nannten die Akademiker die emphatiſche Vorſtellung. „Die aber nicht als wahr vorgeſtellt iſt, heißt Apemphaſe (ἀπέμφασις), und Nichtüberzeugung, und nichtüberzeugende Vorſtellung. Denn weder was uns durch ſich ſelbſt als unwahr vorgeſtellt, oder was wahr iſt, aber uns nicht vorgeſtellt iſt, überzeugt uns nicht“ (Wahres ohne Vorſtellung.) *) Die Ueberzeugung hat nun drei Grade:

α. Es iſt eine überzeugende Vorſtellung überhaupt, „die wahr zu ſeyn ſcheint, und deutlich genug iſt; ſie hat auch eine gehörige Breite, und kann auf vielerlei in recht mancherlei Fällen angewandt werden: ſich bewährend“ immer mehr durch Wiederholungen, wie bei Epikur, „macht ſie ſich immer überzeugender und glaubwürdiger.“ **) Es iſt keine weitere Be-

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 167 — 169.

**) *eod.* §. 173.

stimmung ihres Inhalts gegeben; das öfter Vorkommende ist empirische Allgemeinheit. Dieß ist aber nur eine einzelne Vorstellung, überhaupt eine unmittelbare, einfache geradezu überhaupt.

β. „Weil aber eine Vorstellung nicht für sich allein ist, sondern wie in einer Kette eine von der anderen abhängt: so kommt das zweite Kriterium hinzu, daß sie zugleich überzeugend und fest sey," zusammenhängend, indem sie abstrakte Gewißheit hat; und daß sie von allen Seiten bestimmt ist, nicht verändert, hin und hergezogen werden kann (ἀπερίστατος), und andere Vorstellungen ihr nicht widersprechen, weil sie gewußt wird in diesem Zusammenhange mit anderen. Dieß ist eine ganz richtige Bestimmung, die im Allgemeinen überall vorkommt. Es wird nichts allein gesehen oder gesagt, sondern noch eine Menge von Umständen, die in Zusammenhang damit stehen „z. B. in der Vorstellung eines Menschen ist mancherlei enthalten, sowohl was ihn selbst betrifft, als was ihn umgiebt. Jenes z. B. Farbe, Größe, Gestalt, Bewegung, Kleidung u. s. f.; Dieß Luft, Licht, Freunde und dergleichen. Wenn von solchen Umständen keiner uns ungewiß macht, oder absieht, um sie für falsch zu halten, sondern wenn alle gleichmäßig zusammenstimmen: so wird die Vorstellung um so überzeugender." *) Wenn eine Vorstellung auch mit den mannigfaltigen Umständen, in denen sie steht, in Uebereinstimmung ist: so ist sie fest. Einen Strick kann man für eine Schlange halten; aber dann sind noch nicht alle Umstände bei demselben beachtet worden. **)

γ. Endlich soll die Vorstellung entwickelt seyn. Das heißt. „Außerdem wie bei der Beurtheilung einer Krankheit alle Symptome zu Rathe gezogen werden, — eine Vorstellung Ueberzeugung hat, wenn alle Umstände übereinstimmen: so kommt noch ein drittes Moment hinzu, das die Ueberzeugung verstärkt.

---

*) Sext. Empir. adv. Math. VII. § 176 – 177.

**) cf. Sext. Empir. adv. Math. VII. § 187 – 189.

wenn nämlich alle Theile und Momente derſelben jeder für ſich, hinlänglich unterſucht worden ſind;“ ſie ſind nicht unmittelbar vorauszuſetzen. „Das Zweite war nur die ſich unmittelbar ergebende Uebereinſtimmung der Umſtände; das Dritte betrifft nun weiter nichts als die Unterſuchung dieſer einzelnen Umſtände ſelbſt, mit denen die Vorſtellung zuſammenhängt, in Anſehung der Momente: des Urtheilenden, des Beurtheilten, und deſſen, wonach geurtheilt wird.“ Wer urtheilt, bezeugt. „Wie uns bei einer unwichtigen Sache Ein Zeuge genügt, bei einer wichtigeren mehrere erforderlich gehalten werden, und einer noch nothwendigeren die einzelnen Zeugen ſelbſt“ (ihre Fähigkeit) „unterſucht werden durch Vergleichung der Zeugniſſe: ſo bei geringen Dingen genügt eine allgemeine überzeugende Vorſtellung; bei Dingen von einiger Wichtigkeit eine feſte, durch die Umſtände nicht wankend gemachte; bei ſolchen aber, die zu einem rechten und glücklichen Leben gehören, eine, die nach ihren Theilen unterſucht iſt,“ *) — das iſt hinreichende Vorſtellung, die uns leiten ſoll in der Führung des Lebens. — Wir ſehen (umgekehrt gegen die, welche das Wahre in das Unmittelbare ſetzen, beſonders die Anſchauung in neueren Zeiten) unmittelbares Wiſſen, innere Offenbarung oder äußere Wahrnehmung, — dieſe Art der Gewißheit bei Karneades mit Recht den niedrigſten Rang einnehmen; die entwickelte iſt die nothwendige, doch erſcheint ſie nur auf eine formelle Weiſe. In der That iſt die Wahrheit nur im Erkennen, — und die Natur des Erkennens wird nicht erſchöpft; aber es iſt weſentliches Moment deſſelben die Entwickelung, und das urtheilende Bewegen der Momente.

Wir ſehen in der neuen Akademie das Subjektive der Ueberzeugung ausgeſprochen, oder daß nicht die Wahrheit als Wahrheit im Bewußtſeyn, ſondern die Erſcheinung oder weſentlich ſo wie es für das Bewußtſeyn und die Vorſtellung im

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII.* §. 179 — 184.

Bewußtſeyn iſt. So iſt nur Ueberzeugung, ſubjektive Gewißheit gefordert; von der Wahrheit iſt da keine Rede mehr, nur das Relative in Anſehung des Bewußtſeyns wird gefordert. Das akademiſche Princip beſchränkt ſich ſo auf überzeugende Vorſtellungen, geht auf das Subjektive der Vorſtellungen. Die Stoiker eigentlich ſetzen ebenſo im Denken, Epikur in der Empfindung das Anſich; aber ſie nannten dieß das Wahre. Die Akademiker ſtellten es hingegen dem Wahren entgegen, und drückten aus, daß es nicht das Seyende als ſolches iſt. Es iſt ein Bewußtſeyn, daß das Anſich weſentlich das Moment des Bewußtſeyns an ihm habe, und ohne es nicht ſey; was die Vorhergehenden auch hatten, aber deſſen ſie ſich nicht bewußt waren. Das Anſich hat weſentliche Beziehung auf's Bewußtſeyn; dieß iſt noch entgegengeſetzt der Wahrheit, noch nicht daß es als an und für ſich ſey. Das Moment des Fürſich iſt Bewußtſeyn; das Anſich liegt dem Bewußtſeyn noch im Hintergrunde, ſteht ihm noch bevor, aber zieht zugleich das Fürſich als weſentliches Moment herein ſelbſt im Gegenſatze des Anſich.

Auf die letzte Spitze getrieben, wird dieß, daß ſchlechthin Alles für das Bewußtſeyn iſt, und daß die Form eines Seyns überhaupt auch als Form ganz verſchwindet. Wenn alſo die Akademiker noch Eine Ueberzeugung, Ein Fürwahrhalten dem anderen vorzogen, als worin gleichſam ein Ziel liegt, oder vorſchwebt, von einem anſichſeyenden Wahren; ſo bleibt noch dieſes einfache Stehenbleiben übrig beim Fürwahrhalten überhaupt ohne Unterſchied, oder daß Alles auf gleiche Weiſe nur auf das Bewußtſeyn bezogen iſt und nur als erſcheinend überhaupt gilt. — Die Akademie hat ſo keine feſte Dauer weiter gehabt, ſondern iſt hiermit eigentlich ſchon in den Skepticismus hinübergegangen, der bloß das Scheinen, ein ſubjektives Fürwahrhalten behauptet hat, aber ſo daß objektive Wahrheit überhaupt geläugnet worden iſt.

D. Skepticismus.

Der Skepticismus vollendete die Anſicht der Subjektivität alles Wiſſens, und ſetzte allgemein an die Stelle des Seyns im Wiſſen den Ausdruck des Scheinens. Die letzte Spitze iſt der Skepticismus: die Form des Seyenden und des Wiſſens des Seyenden wird ganz zu nichte gemacht. Skepticismus iſt Philoſophie, die jedoch nicht Syſtem genannt werden kann, noch ſeyn will. Vor ihm haben die Menſchen großen Reſpekt.

Dieſer Skepticismus erſcheint nun allerdings als etwas ganz Imponirendes. Der Skepticismus hat zu allen Zeiten, und noch jetzt, für den furchtbarſten Gegner der Philoſophie gegolten und für unbezwinglich, indem er die Kunſt ſey, alles Beſtimmte aufzulöſen, es in ſeiner Nichtigkeit zu zeigen; ſo daß es gleichſam ſcheint, er werde für an ſich unbezwinglich gehalten, und der Unterſchied gleichſam nur darein gelegt, daß der Einzelne ſich gleichſam für ihn oder für eine poſitive dogmatiſche Philoſophie entſchließe. Sein Reſultat iſt allerdings die Negation, die Auflöſung des Beſtimmten, Wahren, alles Inhalts. Die Unbezwinglichkeit des Skepticismus iſt auch allerdings zuzugeben, indeſſen nur als ſubjektiv in Rückſicht auf das Individuum; dieß kann ſich ſo ſtellen, daß es keine Notiz nimmt von der Philoſophie, kann ſich auf dem Standpunkte halten, nur das Negative zu behaupten, — aber dieß iſt nur ſubjektive Unbezwinglichkeit. Der Skepticismus ſcheint ſo Etwas zu ſeyn, dem man ſich ergebe; und man hat die Vorſtellung, daß man Einem, der ſich ihm ſo in die Arme werfe, gar nicht beikommen könne: und der Andere nur darum ruhig bei ſeiner Philoſophie bleibe, weil er keine Notiz vom Skepticismus nehme, — was er eigentlich thun ſollte, da er doch eigentlich nicht zu widerlegen ſey. Wenn in der That ihm nur entgangen würde, ſo wäre er nicht bezwungen, ſondern er bliebe ſeiner Seits beſtehen, und er hätte die Oberhand. Denn die poſitive Philoſophie läßt ihn

neben ihr stehen; er hingegen greift über sie über, er weiß sie sich zu überwinden, — sie hingegen ihn nicht.

In der That kann Einer, wenn er schlechterdings ein Skeptiker seyn will, nicht überwunden werden, oder er kann nicht zur positiven Philosophie gebracht werden, — so wenig als Einer, der an allen Gliedern paralytisch ist, zum Stehen zu bringen ist. Eine solche Paralyse ist in der That der Skepticismus, — eine Unfähigkeit der Wahrheit, die nur bis zur Gewißheit selbst, aber nicht des Allgemeinen kommen kann, nur im Negativen und im einzelnen Selbstbewußtseyn stehen bleibt. Sich in der Einzelnheit zu halten, ist eben der Wille eines Einzelnen; davon kann ihn Keiner abhalten, aber so Einer kann nicht allein seyn. Allerdings kann man aus dem Nichts Niemand heraustreiben. Ein Anderes ist aber der denkende Skepticismus, welcher dieses ist, von allem Bestimmten und Endlichen aufzuzeigen, daß es ein Wankendes ist. Die positive Philosophie kann über ihn dieß Bewußtseyn haben: Sie hat das Negative des Skepticismus in ihr selbst, er ist nicht ihr entgegengesetzt, nicht außer ihr, sondern ein Moment derselben, aber das Negative in seiner Wahrheit, wie es der Skepticismus nicht hat.

Näher ist nun das Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie dieß, daß derselbe die Dialektik alles Bestimmten ist. Von allen Vorstellungen vom Wahren kann die Endlichkeit aufgezeigt werden, da sie eine Negation, somit einen Widerspruch in sich enthalten. Und das gewöhnliche Allgemeine, Unendliche ist nicht hierüber erhaben; denn das Allgemeine, was dem Besonderen, das Unbestimmte, was dem Bestimmten, das Unendliche, was dem Endlichen gegenübersteht, ist eben auch nur bestimmt, — es ist nur die Eine Seite, und, als solche, bestimmt. So ist denn der Skepticismus gegen das verständige Denken gerichtet, welches die bestimmten Unterschiede als letzte, als seyende gelten läßt. Der logische Begriff ist ebenso selbst diese Dialektik; denn die wahrhafte Kenntniß der Idee ist diese

Negativität, die im Skepticismus ebenso einheimisch ist. Und der Unterschied liegt n darin, daß die Skeptiker bei dem Resultat als einem Negativen stehen bleiben: Dieß und dieß hat einen Widerspruch in sich, also löst es sich auf, also ist es nicht. Dieß Resultat ist so das Negative; aber das Negative selbst ist wieder eine einseitige Bestimmtheit gegen das Positive, d. h. der Skepticismus verhält sich nur als Verstand. Er verkennt, daß diese Negation ebenso affirmativ ist, ein bestimmter Inhalt in sich; denn es ist Negation der Negation, näher die unendliche Affirmation, die sich auf sich beziehende Negativität. Dieß ist ganz abstrakt das Verhältniß der Philosophie zum Skepticismus. Die Philosophie ist dialektisch, diese Dialektik ist die Veränderung: Die Idee als abstrakte Idee ist das Träge, Seyende, aber sie ist nur wahrhaft, insofern sie als lebendige sich faßt; dieß ist, daß sie dialektisch in sich ist, um jene Ruhe, jene Trägheit aufzuheben. Die philosophische Idee ist so in sich dialektisch, und nicht nach Zufälligkeit; der Skepticismus dagegen übt seine Dialektik aus nach Zufälligkeit, — wie ihm der Stoff, der Inhalt gerade vorkommt, zeigt er auf, daß er in sich das Negative sey.

Es muß alter Skepticismus vom neuen unterschieden werden, wir haben es nur mit jenem zu thun; er ist wahrhafter, tiefer Natur. Der neue Skepticismus ist eher Epikureismus; d. h. Schulze in Göttingen und Andere legen zu Grunde: Man müsse für wahr halten das sinnliche Seyn, was das sinnliche Bewußtseyn uns gebe; an allem Anderen aber müsse man zweifeln, was wir meinen, sey das Letzte, — Thatsachen des Bewußtseyns. Das ist Subjektivität, — heut nicht Skepticismus, — Eitelkeit des Bewußtseyns; diese ist allerdings unüberwindlich, — nicht der Wissenschaft, Wahrheit, sondern sich, der Subjektivität. Denn sie bleibt dabei stehen: Dieß gilt mir für wahr, meine Empfindung, mein Herz ist mir das Letzte. Hier ist nur von Gewißheit die Rede, nicht von Wahrheit. Mit

der Ueberzeugung dieſes einzelnen Subjekts iſt nichts geſagt, es iſt aber Hohes damit ausgeſprochen: wie man ſagt, die Wahrheit ſoll auf der anderen Seite doch auch nur Ueberzeugung des Anderen ſeyn, die eigene Ueberzeugung ſoll aber hoch ſeyn, oder dieſe iſt auch ein Nur; — einmal muß man dieß Subjekt bei ſeinem Hochmuth, dann bei ſeiner Demuth ſtehen laſſen. Das Reſultat des Skepticismus iſt auch nur Subjektivität des Wiſſens; dieſe iſt aber auf entwickelnde denkende Zunichtmachung alles als wahr und ſeyend Geltenden begründet, — daß Alles unbeſtändig.

Was nun zunächſt zu betrachten, iſt die äußerliche Geſchichte des Skepticismus. Die Entſtehung des Skepticismus iſt ſehr alt, wenn wir ihn im ganz unbeſtimmten, allgemeinen Sinne nehmen. Die Ungewißheit des Sinnlichen iſt eine alte Ueberzeugung ebenſo unter dem unphiloſophiſchen Publikum als unter den bisherigen Philoſophen. Die Skeptiker haben dieſe Stellung auch geſchichtlich aufgewieſen. Skepticismus im allgemeinen Sinn iſt, daß man ſagt: Die Dinge ſind veränderlich, ſie ſind; aber ihr Seyn iſt nicht wahrhaft, es ſetzt ſich ebenſo ihr Nichtſeyn. Z. B. Heute iſt heute, Heute iſt auch morgen u. ſ. f.; jetzt iſt es Tag, aber Jetzt iſt auch Nacht u. ſ. f. Von dem, was man ſo als Beſtimmtes gelten läßt, ſagt man ſo auch das Gegentheil. Wenn man nun ſagt, alle Dinge ſind veränderlich: ſo ſind die Dinge zuerſt möglich, verändert zu ſeyn; — aber nicht nur möglich. Sondern, daß Alles veränderlich iſt, heißt in ſeiner Allgemeinheit genommen in der That ſo viel: Es iſt nichts an ſich, ſondern ſein Weſen iſt, ſich aufzuheben; — ſie ſind an ihnen ſelbſt veränderlich, es iſt ihre Nothwendigkeit. Jetzt nur ſind ſie ſo, in einer anderen Zeit ſind ſie anders; und dieſe Zeit, das Jetzt, iſt ſelbſt nicht mehr, indem ich von ihm ſpreche, — die Zeit iſt ſelbſt nicht feſt, und macht nichts feſt. Dieſe Negativität aller Beſtimmung macht das Charakteriſtiſche des Skepticismus aus. Als philoſophiſches Bewußt-

seyn ist der Skepticismus aber später. Unter Skepticismus ist zu verstehen ein gebildetes Bewußtseyn, dem Theils nicht nur das sinnliche Seyn nicht für Wahres gilt, sondern auch das gedachte; alsdann mit Bewußtseyn sich Rechenschaft zu geben weiß von der Nichtigkeit dieses als Wahr und Wesen Behaupteten; endlich auf allgemeine Weise nicht nur dieß und jenes Sinnliche oder Gedachte, sondern gebildet ist, in Allem seine Unwahrheit zu erkennen.

Das Geschäfte des Skepticismus ist unrecht als eine Lehre vom Zweifel ausgedrückt. Zweifeln ist nur die Ungewißheit, ein entgegengesetzter Gedanke gegen etwas Geltendes, — Unentschlossenheit, Unentschiedenheit. Zweifel enthält leicht Zerrissenheit des Gemüths und Geistes, er macht unruhig; es ist Zweiheit des Menschen in sich, er bringt Unglück. Die Situation des Zweiflers war in der Poesie bei uns Hauptmoment. Das setzt tiefes Interesse an den Inhalt voraus, und Verlangen des Geistes, daß dieser Inhalt in ihm befestigt werde oder nicht: Entweder das Eine oder das Andere ist. Zweifel ist Schlaffheit, um zu nichts zu kommen; es soll den feinen scharfsinnigen Denker bekunden, ist aber Eitelkeit, Quäkelei. Heut zu Tage ist der Skepticismus ins Leben getreten, — diese allgemeine Negativität. Der alte Skepticismus zweifelt nicht, sondern er ist der Unwahrheit gewiß; er irrlichtert nicht nur mit Gedanken hin und her, die die Möglichkeit lassen, daß dieß doch noch wahr seyn könnte, sondern er beweist mit Sicherheit die Unwahrheit. Oder sein Zweifeln ist ihm Gewißheit, hat nicht die Absicht, zur Wahrheit zu gelangen, läßt nicht unentschieden, sondern ist schlechthin Entschiedenheit, vollkommen fertig; dieß Entschiedene ist ihm aber nicht eine Wahrheit, sondern die Gewißheit seiner selbst. Es ist Ruhe, Festigkeit des Geistes in sich, — nicht mit einer Trauer.

Vorher Geschichte des Skepticismus. Die Geschichte des eigentlich sogenannten Skepticismus wird gewöhn-

lich mit Pyrrho angefangen; daher auch der Name Pyrrhonismus. *) Es ist schon erinnert, daß er im unbestimmten Sinne älter. Die Skeptiker selbst, z. B. Sextus Empirikus, aber sprechen davon, daß er sehr alt sey. Sextus Empirikus, der Hauptschriftsteller über den Skepticismus fängt geschichtlich von demselben zu sprechen an. Im unbestimmten Sinne führen nämlich die Skeptiker an, „schon Homer sey ein Skeptiker gewesen, weil er von denselben Dingen auf entgegengesetzte Weise spreche.“ Hieher rechnen sie dann Bias mit seinem Wahlspruch: Verbürge Dich nicht (dieß hat den allgemeinen Sinn: Halte nicht irgend Etwas für Etwas, halte Dich überhaupt nicht an irgend Etwas, dem Du Dich hingiebst, man solle nicht glauben an die Festigkeit irgend eines Verhältnisses, Gegenstandes u. s. f.); so die negative Seite der xenophanischen, parmenideischen Philosophie; Heraklit mit seinem Princip, daß Alles fließe, Alles mithin widersprechend und vergänglich sey; Plato und die Akademie, nur daß er hier noch nicht ganz rein ausgedrückt sey. **) Alles dieß kann zum Theil als die skeptische Ungewißheit aller Dinge genommen werden. Allein es gehört nicht hierher. Es ist nicht diese bewußte und allgemeine Negativität: nicht diese bewußte, — die beweist; allgemeine, — ihre Unwahrheit des Objektiven auf Alles ausdehnt; nicht eine Negativität, die bestimmt sagt, daß Alles nicht an sich, sondern nur für's Selbstbewußtseyn ist, und Alles nur in die Gewißheit seiner selbst zurückgeht. Sonst grenzte die neue Akademie so nahe an den Skepticismus, daß die Skeptiker genug zu thun hatten, sie sich vom Halse zu halten, und in der skeptischen Schule ein langer wichtiger Streit darüber herrschte, ob Plato und dann die neue Akademie dem Skepticismus angehöre oder nicht. ***) Die Skeptiker sind auch sehr sorgfältig, sich von andern Systemen

*) *Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 3, §. 7.*
**) *Diog. Laërt. IX, §. 71—73; vergl. Bd. I, S. 184—185.*
***) *Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 33.*

zu unterscheiden; so von der Akademie, dieser Unterschied ist weitläufig behandelt. Näheres über den Unterschied von der neuen Akademie noch nachher.

Pyrrho also gilt für den Stifter des eigentlichen Skepticismus. Sextus Empirikus *) sagt von ihm, „daß er körperlicher Weise“ (substantieller, vollständiger), „und deutlicher an die Skepsis gegangen sey,“ mit bestimmtem Bewußtseyn, mit bestimmtem Ausdruck. Er ist älter, als mehrere der schon Betrachteten. Allein indem der Skepticismus überhaupt zusammenzufassen ist: so ist der gebildetere Skepticismus, der sich mehr gegen das Gedachte richtet, später; erst dieser hat eigentliches Aufsehen gemacht, und gehört dem Denken an. Der Skepticismus des Pyrrho geht gegen die unmittelbare Wahrheit Theils des Sinnlichen, so wie des Sittlichen, — nicht diese Wahrheit als gedachte; wie weiterhin sich näher ergeben wird.

Was seine Lebensumstände **) anbetrifft, so sehen sie ebenso skeptisch aus, als seine Lehre; es ist wenig Sicheres bekannt. Pyrrho gehört in Aristoteles' Zeit, war aus Elis gebürtig. Ich will die Namen seiner Lehrer nicht anführen; besonders wird darunter Anararch, ein Schüler Demokrits erwähnt. Wo er eigentlich gelebt hat, wenigstens den größten Theil, ist nicht zu bestimmen. Die Umstände seines Lebens sind ohne Zusammenhang. Als ein Beweis, wie sehr er während seines Lebens in Achtung gestanden, wird angeführt, daß seine Vaterstadt ihn sogar zum Oberpriester erwählt, und die Stadt Athen ihm das Bürgerrecht geschenkt habe. Endlich wird erwähnt, daß er Alexander, den Großen, auf seinem Zuge nach Asien begleitet habe; dort wird ihm viel mit den Magiern und Brachmanen zu thun gemacht. Man erzählt, Alexander habe ihn hinrichten lassen, weil er den Tod eines persischen Satra-

*) Pyrrh. Hyp. I, c. 3, §. 7: *τὸν Πύῤῥωνα σωματικώτερον καὶ ἐπιφανέστερον τῶν πρὸ αὐτοῦ προσελήλυθέναι τῇ σκέψει.*

**) *Diog. Laërt. IX*, §. 58; 61—65; *Bruck. T. I*, *p.* 1320—1323.

pen verlangt haben ſoll; und dieſes Schickſal habe ihn in ſeinem 90ſten Jahre betroffen. Iſt dieſes Alles ſo gegründet: ſo muß, da Alexander etwa zwiſchen 12 — 14 Jahre in Aſien zubrachte, alſo Pyrrho frühſtens noch im 78ſten Jahre ſich zur Reiſe dahin aufgemacht haben. Pyrrho ſcheint nicht als öffentlicher Lehrer aufgetreten zu ſeyn, ſondern nur einzelne, von ihm gebildete Freunde hinterlaſſen zu haben. Von ihm hießen die Skeptiker auch Pyrrhonier,*) ohne daß er doch eine Schule (αἵρεσις) geſtiftet; eine eigentliche Schule lag auch nicht in der Manier, im Geiſte des Skepticismus. Sextus **) ſagt: Skepticismus iſt nicht Häreſis, Wahl für Dogmen, ſondern nur eine Agoge (ἀγωγή), äußere Häreſis nur im weitläufigern Sinne; mehr eine Anleitung, recht zu leben, richtig zu denken, — nicht ein Vorzug für gewiſſe Dogmen, — Anleitung zum Skepticismus. Mehr als von ſeinen Lebensumſtänden, werden Anekdoten von ſeinem perſönlichen ſkeptiſchen Betragen erzählt, worin daſſelbe lächerlich gemacht werden ſoll; wo denn das Allgemeine des Skepticismus gegen einen beſonderen Fall geſetzt wird, ſo daß es konſequent ſcheinende Verhältniſſe und an ſolche das Widerſtreben als von ſich ſelbſt einwuchert, — das Verhalten für ſich ſelbſt als widerſinnig erſcheint. Weil er nun behauptete, die Realität der ſinnlichen Dinge habe keine Wahrheit, ſo erzählt man z. B., daß er im Gehen keinem Gegenſtande, keinem Pferde oder Wagen, das auf ihn zurannte, aus dem Wege gegangen, oder auch auf eine Wand geradezu losmarſchirt ſey, in dem gänzlichen Unglauben an die Gewißheit ſinnlicher Empfindung und dergleichen; und daß nur ſeine Freunde, die ihn umgaben, ihn immer vor ſolchen Gefahren weggezogen und gerettet hätten. Das fällt aber weg, wenn er 90 Jahr alt nach Aſien ging; dergleichen Anekdoten ſind thöricht, weil es nicht denkbar

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 69 — 70.

**) Pyrrhon. Hypot. I, c. 8. Ἡ μὲν οὖν ἀρχὴ τοῦ Σκεπτικοῦ

ist, daß er so hätte dem Alexander folgen können. Man sieht aber zum Theil wohl sogleich, daß solche Anekdoten bloß erdichtet sind, um seine Philosophie zu persifflíren: diese Geschichten den Zweck haben das skeptische Princip, in seinem Extreme, in Konsequenzen zu zeigen, um den Skepticismus lächerlich zu machen. Den Skeptikern gilt allerdings das sinnliche Seyn, aber als Erscheinung, sich im Leben darnach zu betragen, nicht aber, es für Wahrheit zu halten. Sextus Empirikus sagt von den Neuakademikern, eine ihrer Lehren sey gewesen, man müsse sich im Leben betragen nicht nur nach den Regeln der Klugheit, sondern auch nach den Gesetzen der sinnlichen Erscheinung.

Nach Pyrrho ist besonders Timon*) der Phliasier, der Sillograph berühmt geworden. Von seinen Sillen, d. h. bissigen Einfällen über alle Philosophien werden viele von den Alten angeführt; bitter sind und schmähend sie wohl, aber viele eben nicht sehr witzig und des Aufhebens werth. Der Dr. Paul hat sie in einer Dissertation gesammelt; aber es ist viel Unbedeutendes darunter. Göthe's und Schiller's ähnliche Sachen sind allerdings geistreicher.

Die Pyrrhonier verschwinden hierauf, scheinen überhaupt mehr oder weniger nur vereinzelt vorhanden gewesen zu seyn. Und den Peripatetikern, Stoikern und Epikureern sehen wir in der Geschichte lange mehr nur die Akademiker gegenüber stehen, und was von älteren Skeptikern etwa auch erwähnt wird.

Den Skepticismus erweckte ins Besondere erst Aenesidemus wieder, ein Gnossier aus Kreta, der zu Cicero's Zeiten in Alexandrien lebte,**) welches bald mit Athen um den Sitz der Philosophie und der Wissenschaften zu wetteifern anfängt. In folgenden Zeiten verliert sich die Akademie in den Skepticismus, die ohnedem nur noch eine dünne Scheidewand von ihm trennt;

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 109.
**) *Diog. Laërt. IX*, §. 116; *Bruck. T. I, p.* 1328.

und wir ſehen den Skepticismus herrſchend, als die negative Seite. Pyrrho's Skepticismus zeigt noch nicht viel Bildung und Richtung auf den Gedanken, ſondern geht nur gegen das Sinnliche; ein ſolcher Skepticismus konnte bei der Bildung der Philoſophie als Stoicismus, Epikureismus, Platonismus u. ſ. f. kein Intereſſe haben. Und daß der Skepticismus erſt mit der Würde auftrat, die der Philoſophie angemeſſen iſt, dazu gehört, daß er ſelbſt nach der Seite der Philoſophie ausgebildet wurde; dieß hat nun Aeneſidemus gethan.

Einer der berühmteſten Skeptiker, deſſen Werke wir großentheils noch haben, der bei weitem wichtigſte für uns, iſt jedoch Sextus Empirikus, von deſſen Leben uns leider ſo gut als gar nichts bekannt iſt. Er hieß Empirikus, weil er ein Arzt war. Daß er ein empiriſcher Arzt war, der nicht nach der Theorie, ſondern nach dem, was ſcheint, handelte, lehrt uns ſein Name. Ausführliche Darſtellungen dieſes Philoſophirens haben wir von ihm. Er lebte, lehrte ungefähr in der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Chriſtus.*) Seine Werke theilen ſich in zwei Parthien: 1) Seine Hypotyposes Pyrrhonianae in drei Büchern geben uns mehr eine allgemeine Darlegung des Skepticismus überhaupt; 2) von ſeinen Büchern adversus Mathematicos, — d. h. gegen die Wiſſenſchaft überhaupt, ſpeciell gegen die Geometrie, Arithmetik, Grammatiker, Muſiker, Logik, Phyſik und Ethik, — in Allem elf, ſind ſechs wirklich gegen die Mathematiker gerichtet, die anderen fünf aber gegen die Philoſophen.

In dem, was die Philoſophie oder vielmehr die Manier der Skeptiker ausmacht, trennt ſich ebenſo dasjenige, was dem Skepticismus des Pyrrho und der älteren angehört von dem, was die neueren zu dieſer Manier hinzugefügt haben, wie bei der näheren Betrachtung zu ſehen ſeyn wird.

*) *Brucker. T. II. p.* 631 — 636.

Schon iſt der Unterſchied zwiſchen der Akademie und dem Skepticismus berührt worden, — eine Materie, welche von Skeptikern viel bearbeitet worden. Ein Hauptſatz des Skepticismus iſt, daß man ſeine Zuſtimmung zurückhalten müſſe. Der Unterſchied von der neuern Akademie iſt nur in der Form des Ausdrucks. Weither iſt dieſer Unterſchied eben nicht, und gründet ſich überhaupt auf die Sucht der Skeptiker, alle Art von behauptendem (dogmatiſchem) Ausdrucke abzuſchneiden und zu vermeiden: daß ihnen in dem, was ſie von dem Skepticismus ſagen, kein Seyn, kein Ausſprechen eines Seyns aufgezeigt werden könne; ſo daß ſie z. B. in einem Satze ſtatt Seyn immer Scheinen (φαίνεσθαι) ſetzen. *) Sie ſagen: „Nichts Beſtimmen (οὐδὲν ὁρίζειν); Alles iſt falſch," oder „Nichts iſt wahr; οὐδὲν μᾶλλον hält der Skeptiker auch nicht dafür, ſagt ſich auch von ſich ſelbſt." **) Die neue Akademie des Karneades ſagt nicht irgend Etwas als das Wahre und

---

*) Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c. 7, §. 13: τοῖς κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις — (c. 10, §. 19: ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν) — πάθεσι συγκατατίθεται ὁ Σκεπτικός· οἷον οὐκ ἂν εἴποι θερμαινόμενος ἢ ψυχόμενος, ὅτι δοκῶ μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ψύχεσθαι. c. 10, §. 19: ὅταν δὲ ζητῶμεν εἰ τοιοῦτόν ἐστι τὸ ὑποκείμενον,... ὅτι φαίνεται δίδομεν, ζητοῦμεν δ' οὐ περὶ τοῦ φαινομένου, ἀλλὰ περὶ ἐκείνου, ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου. §. 20: εἰ δὲ καὶ γλυκύ ἐστιν, ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ, ζητοῦμεν· ὃ οὐκ ἔστι τὸ φαινόμενον, ἀλλὰ περὶ τοῦ φαινομένου λεγόμενον. ἐὰν δὲ καὶ ἀπτικοὺς κατὰ τῶν φαινομένων ἐρωτῶμεν λόγους, οὐκ ἀναιρεῖν βουλόμενοι τὰ φαινόμενα, τούτους ἐκτιθέμεθα· ἀλλ' ἐπιδεικνύντες τὴν τῶν λογματικῶν προπέτειαν (temeritatem).

**) Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c. 7, §. 14: ... Ὁ δὲ Σκεπτικὸς τὰς φωνὰς ταύτας, οὐχ ὡς πάντως ὑπαρχούσας, ὑπολαμβάνει γάρ, ὅτι ὥσπερ ἡ Πάντα ἐστὶ ψευδῆ,... Οὐδὲν ἐστιν ἀληθές,... Οὐδὲν μᾶλλον, μετὰ τῶν ἄλλων καὶ ἑαυτὴν φησι μὴ μᾶλλον εἶναι· καὶ διὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἑαυτὴν συμπεριγράφει. c. 28, §. 206: περὶ πασῶν τῶν Σκεπτικῶν φωνῶν ἐκεῖνο χρὴ προειληφέναι· ὅτι περὶ τοῦ ἀληθεῖς αὐτὰς εἶναι, πάντως οὐ διαβεβαιούμεθα· ὅπου γε καὶ ὑφ' ἑαυτῶν αὐτὰς ἀναιρεῖσθαι λέγομεν δύνασθαι, ἐμπεριγραφομένας ἐκείναις περὶ ὧν λέγονται.

Seyende aus, oder als Etwas, dem das Denken zuſtimmen könne. Die Skeptiker ſtehen ſo der Akademie ſehr nahe. Der reine Skepticismus ſetzt ſo an der Akademie nur aus: Daß ſie noch unrein ſey, indem ſie ſage, ſolches Zuſtimmen *ſey* ein Uebel, die Zurückhaltung des Beifalls aber ein Gut, — weil ſie ſagen, es *ſey* und nicht es *ſcheine*; deshalb haben ſie ſich nicht hervorgehoben zur Reinheit der Skepſis. Es iſt dieß aber nichts, als eine bloße Form; denn der Inhalt hebt das, was in der Form läge, was wie behauptend ausſähe, ſogleich auf. Wenn wir ſagen, „Es iſt Etwas ein Gut, das Denken ſtimmt ihm zu," — und fragen wir, „Aber was iſt das Gut, was iſt das, dem das Denken zuſtimmt, als wahr ſetzt:" ſo iſt der Inhalt hier dieß, daß es nicht zuſtimmen ſolle; alſo die Form iſt, „Es iſt ein Gut," — aber der Inhalt iſt, daß man nicht Etwas für gut, für wahr gelten laſſen ſoll. So ſetzen ſie auch aus: Daß die Akademiker, wie erwähnt, ſagen, man müſſe Eine Wahrſcheinlichkeit der anderen vorziehen, in Bezug auf Wahrheit, als ob eine Vorſtellung mehr oder weniger Wahrheit habe, oder die Wahrſcheinlichkeit das Eine dem Andern vorziehbar mache. Die Skeptiker hingegen ſprechen weder jenes Seyn aus (ſie wollen das Iſt noch in *Scheint* verwandelt wiſſen): noch unterſcheiden ſie eine Vorſtellung von der anderen in Bezug auf den Grund, auf Wahrheit: ſondern jede iſt ihnen inſofern gleich, — Eine ebenſo wenig ein Solches, das als wahr ausgeſagt werden kann, als das Andere. Vorziehen iſt ſo Eine von den Formen, die die Skeptiker auch angreifen; ſolche Ausdrücke klangen noch zu poſitiv. *) Es war dieß ein Streit, mit dem ſie ſich viel herumgetrieben haben.

Der *Zweck des Skepticismus* aber iſt nun im Allgemeinen, daß dem Selbſtbewußtſeyn aus dem Verſchwinden alles Gegenſtändlichen, für wahr Gehaltenen, Seyenden oder Allge-

*) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c.* 33, §. 226—233.

meinen, alles Beſtimmten, alles Affirmativen, ſowohl inſofern es als Sinnliches, wie auch inſofern es als Gedanke beſtimmt iſt, und durch die Epoche der Zuſtimmung, die Unbeweglichkeit und Sicherheit des Gemüths, dieſe Ataraxie ſeiner ſelbſt hervorgehe; und es iſt ſo daſſelbe Reſultat, was wir bei den nächſten früheren Philoſophien geſehen haben. Sobald alſo Etwas dem Selbſtbewußtſeyn für Wahrheit gilt, es ſey ſinnliches Seyn oder gedachtes, ſo iſt es daran gebunden, es iſt ihm Weſen, — ein Allgemeines, über es Hinausgehendes, gegen das es ſich das Richtige iſt; und wenn dann dieſes Feſte verſchwindet, ſo verliert das Selbſtbewußtſeyn ſich ſelbſt, — ſeinen Halt. Seine Ruhe iſt das Beſtehen ſeines Seyenden und Wahren. Aber dieß fremdes und beſtimmtes Wahre iſt nicht das Anſichſeyende, es iſt ſeine Nothwendigkeit zu wanken und zu weichen; und das Selbſtbewußtſeyn verliert damit ſelbſt ſein Gleichgewicht, und wird in Unruhe, Furcht und Angſt umher getrieben. Das ſkeptiſche Selbſtbewußtſeyn aber iſt eben dieſe Befreiung von aller Wahrheit dieſes Seyns, und davon, ſein Weſen in Etwas der Art zu ſetzen; die Skepſis hatte den Zweck, daß alles Beſtimmte, als Endliches, ihm nicht gelte. Zur Unbeweglichkeit, zur Freiheit des Selbſtbewußtſeyns gehört, an nichts gebunden zu ſeyn, damit es ſein Gleichgewicht nicht verliere; denn gebunden an Etwas geräth es in Unruhe. Denn nichts iſt feſt, jeder Gegenſtand iſt veränderlich und unruhig; und ſo kommt das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt in Unruhe. Die Skepſis hat ſo den Zweck, dieſe bewußtloſe Befangenheit aufzuheben, worin das natürliche Selbſtbewußtſeyn befangen iſt, den bewußtloſen Dienſt unter einem Solchen: und, inſofern der Gedanke ſich in einem Inhalte befeſtigt, ihn von ſolchem im Gedanken feſten Inhalt zu heilen. Das Selbſtbewußtſeyn läßt für ſich ſelbſt alles dergleichen Seyn verſchwinden, und aus dieſem Wanken alles Endlichen, alles Objektiven geht ihm ſeine ſubjektive Befreiung, ſeine einfache Sichſelbſtgleichheit hervor; — eine Ataraxie, welche

durch Vernunft erworben wird, und nur durch Vernunft erworben werden kann. Die Reflexion über das, was wir bewußtlos ſind, der Gedanke iſt es, der das zum Bewußtſeyn bringt, was von Neigungen, Gewohnheiten u. ſ. f. im Menſchen iſt, was er iſt, — dieß aber zugleich auflöſt, indem es ſich an ſich ſelbſt widerſpricht; dieß bringt der Gedanke zum Bewußtſeyn. Und „ſo entſteht die Ataraxie, die dem Wanken alles Endlichen, wie der Schatten dem Körper, folgt;“ dieſe Gleichheit, Unabhängigkeit, dieſe Ruhe tritt aus jenem Wanken mit dem Gedanken unmittelbar von ſich ſelbſt ins Bewußtſeyn über. Sextus Empirikus vergleicht dieſe Ataraxie damit, „wie Apelles, als er ein Pferd malte und den Schaum durchaus nicht herausbringen konnte, endlich ärgerlich darüber den Schwamm, woran er den Pinſel ausgewiſcht hatte, und worin ſo alle Farben vermiſcht waren, gegen das Bild warf und damit eine treue Abbildung des Schaumes traf. So finden auch die Skeptiker in der Vermiſchung alles Seyenden und aller Gedanken die Sicherſelbſtgleichheit des Selbſtbewußtſeyns, die Ruhe, das Wahre, die Ataraxie.“ *) — Es iſt dieſe Gleichgültigkeit, welche die Thiere von Natur haben, und welche durch Vernunft zu beſitzen, den Menſchen von den Thieren unterſcheidet. „Pyrrho zeigte ſo einſt auf dem Schiffe während eines Sturmes ſeinen Gefährten, die zagten, ein Schwein, das ganz indifferent dabei blieb und ruhig fortfraß, mit den Worten: In ſolcher Ata-

*) Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c. 6, §. 12: Ἀρχὴν δὲ τῆς Σκεπτικῆς αἱρέσεώς φαμεν εἶναι τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταραξίαν. οἱ γὰρ μεγαλοψυχεῖς τῶν ἀνθρώπων ταραττόμενοι διὰ τὸ ἐν τοῖς πράγμασιν ἀκαταληψίαν καὶ ἀνισορροπεῖν τίνων αὐτῶν χρὴ μᾶλλον ὀρέγεσθαι ἢ φεύγειν ἐπὶ τὸ ζητεῖν, τί τε ἀληθές ἐστιν ἐν τοῖς πράγμασι καὶ τί ψεῦδος· ἐν τῇ ἐπιφορᾷ τούτων ἀταραξίαν εὗρον. — Lud. c. 12, §. 25—30: . . . Ὁ ἀκαταλήπτως περὶ τῶν πρὸς τὴν φύσιν καλῶν ἢ κακῶν, οὔτε διώκει τι οὔτε φεύγει σκληρῶς . . . Ἐν μὲν τοῖς δοκοῦσιν ἀναγκαίοις τέλος εἶναι φαμεν τοῦ Σκεπτικοῦ· ἐν δὲ τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν.

rarie müſſe auch der Weiſe ſtehen;“ *) — aber ſie müſſe nicht ſchweiniſch ſeyn, ſondern aus der Vernunft geboren.

Was alſo die Natur des Skepticismus ausmacht, iſt dieſes aus dem Seyenden und Gedachten in ſeine Einfachheit zurückkehrende Selbſtbewußtſeyn. Was als Seyendes und Gedachtes galt, galt ihnen daher nur für ein Erſcheinendes oder eine Vorſtellung; aber es galt ihnen als eine ſolche, nach der der Skeptiker ſich in ſeinem Betragen, Thun und Laſſen, richtete. Die oben angeführten Anekdoten von Pyrrho ſind dem zuwider, was die Skeptiker hierüber ſagten. Sie richteten ſich allerdings nach dem, was ſie ſahen, hörten, nach dem Recht und den Geſetzen, die galten, nach dem, was die Klugheit erforderte; **) aber es hatte nicht die Bedeutung einer Wahrheit für ſie, ſondern nur einer Gewißheit, einer ſubjektiven Ueberzeugung, welche nicht den Werth eines Wundfürſichſeyenden hat.

Der Skepticismus hieß auch pyrrhoniſche Philoſophie, und ephektiſche Skepſis von ἐπέχειν, ſuchen, forſchen. ***) Man muß ἀπόρησις nicht überſetzen: Lehre des Zweifels, oder Zweifelſucht. Skepticismus iſt nicht ein Zweifel. Zweifel iſt gerade das Gegentheil der Ruhe, die das Reſultat deſſelben iſt. Zweifel kommt von Zwei her, iſt ein Hin- und Herwerfen zwiſchen Zweien und Mehreren; man beruhigt ſich weder bei dem Einen, noch bei dem Anderen, — und doch ſoll man ſich bei dem Einen oder bei dem Anderen beruhigen. Z. B. Zweifel über die Unſterblichkeit der Seele, über das Daſeyn Gottes; vor 40 Jahren †) ſchrieb man viel darüber, — machte, wie z. B. im Meſſias, Schilderungen von dem Unglück des Zwei-

---

*) *Diog. Laërt. IX*, § 69.

**) *Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. I*, c. 8, §. 17: δογματοθετοῦσιν γάρ τινες λέγω καὶ τὸ φαινόμενον ἐκκλινοῦσιν ἧττον τὸ εἶναι πρὸς τὸ πάσχειν ἄλογον καὶ τοὺς νόμους, καὶ τὰς ἠθικὰς, καὶ τὸ ἀπλοῦν πάθος.

***) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I*, c. 3, § 7.

†) *Vorlesungen von 1821.*

feld, man will da ſeine Ruhe haben in dem Einen oder dem Anderen. Der Skepticismus dagegen iſt gleichgültig gegen Eins, ſo wie gegen das Andere; dieß iſt der Standpunkt der Ataraxie des Skepticismus.

Der Skepticismus verhält ſich alſo gegen Alles, was die Form des Allgemeinen und des Seyns hat, negativ: — eines Allgemeinen, das ein Gedachtes der Stoiker iſt, ein beſtimmter Begriff, ein Inhalt in einer einfachen Form des Gedankens; — gegen das Seyende der ſinnlichen Gewißheit überhaupt, der es unbefangen als das Wahre gilt, oder den Epikureismus, der es mit Bewußtſeyn als das Wahre behauptet. (Inſofern der Skepticismus ſich hierauf beſchränkt, ſo iſt er ein Moment der Philoſophie ſelbſt, die, ebenſo negativ gegen Beides gerichtet, es nur als ein Aufgehobenes als wahr erkennt. Allein der Skepticismus meint, er reiche noch weiter; er hat ſich die Prätenſion, ſich an die Idee zu wagen und die ſpekulative Idee zu überwinden. Allein dieſe hat den Skepticismus ſelbſt als Moment in ihr, und iſt wieder über ihn hinaus.) Gegen Beides kann er nun freilich fechten; aber die Idee iſt weder Eins noch das Andere, und das Vernünftige berühret er gar nicht. Dieß iſt der ewige Mißverſtand mit dem Skepticismus für diejenigen, die die Natur der Idee nicht kennen: daß ſie meinen, das Wahre falle nothwendig in die eine oder die andere Form, — entweder ein beſtimmter Begriff oder ein beſtimmtes Seyn. Gegen den Begriff als Begriff, abſoluten Begriff, geht der Skepticismus nicht; der abſolute Begriff iſt vielmehr ſeine Waffe, nur daß er kein Bewußtſeyn darüber hat. — Theils werden wir jene Waffe gegen das Endliche ſehen, Theils auch, wie er ſich an dem Vernünftigen verſucht.

Die allgemeine Weiſe des Skepticismus war alſo nun näher, daß er ſich, wie Sextus es ausdrückt, „für eine Kraft ausgibt, das Empfundene und das Gedachte ſich auf irgend eine Weiſe entgegenzuſetzen“ (Empfundenes iſt es

nach der ſkeptiſchen Form, Gedachtes nach der ſinnlichen, unmittelbares Bewußtſeyn und denkendes Bewußtſeyn, — beide Klaſſen befaſſen Alles, was auf irgend eine Weiſe entgegengeſetzt iſt): „es ſey, das Sinnliche dem Sinnlichen und das Gedachte dem Gedachten, oder das Sinnliche dem Gedachten oder das Gedachte dem Sinnlichen entgegengeſetzt,“ — d. h. einen Widerſpruch derſelben gegen einander aufzuzeigen, oder von allem Beſtimmten „zu zeigen, daß irgend Eins ſo viel Werth und Gültigkeit hat, als ſein Entgegengeſetztes,“ oder für Ueberzeugung und Nichtüberzeugung gleichgültig iſt; ſo daß das nächſte Reſultat iſt, Beides gilt auch, alſo iſt Jedes nur ein Scheinen, — „wodurch alſo die Epoche“ (die Zurückhaltung des Beſtimmens, Etwas als wahr gelten zu laſſen) „entſteht, und aus ihr dann die Freiheit von aller Bewegung des Gemüths.“ *) Und hiernach bedeutet der Skepticismus ſich immer nur: Das ſcheint nur ſo. Aber die Skeptiker gehen weiter, als die Anhänger des neuern rein formellen Idealismus; ſie haben es mit dem Inhalte zu thun, und zeigen von allem Inhalte, er ſey ein empfundener oder gedachter, daß er ein ihm Entgegengeſetztes habe. Sie zeigen alſo in Demſelben den Widerſpruch auf, daß von Allem, was aufgeſtellt wird, auch das Entgegengeſetzte gilt; dieß iſt das Objektive des Skepticismus bei ſeinem Scheinen, — nicht ſubjektiver Idealismus. „So wird z. B. Sinnliches gegen Sinnliches geſetzt, indem daran erinnert wird, daß derſelbe Thurm in der Nähe viereckig, in der Entfernung rund ausſieht;“ alſo eins ſo gut, als das Andere geſagt werden könne. Dieß iſt nun zwar ein triviales Beiſpiel; aber es kommt auf den Gedanken an, der darin iſt. „Oder es wird das Ge-

*) Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c. 4, §. 9—10. — Lib. c. 6, §. 27: συνίσταται δὲ τὸ Σκεπτικὸν ἐκτὸς ἐφεξῆς μάλιστα τῶν κατὰ λόγον λόγων ἴσων ἀντικειμένων. Und c. 4, §. 9: ἀποκαταστᾶσα δὲ λόγους παραλόγους, οὐχὶ τοῦτο ἀπέχουσα καὶ ἀναίρουσα, ἀλλ' οὐδὲ ὅπερ τοῦ· μηχανῶνται.

dachte dem Gedachten entgegengesetzt. Daß es eine Vorsehung gebe," die das Gute belohnt, das Böse bestraft, „dafür beruft man sich auf das System der himmlischen Körper; dem wird entgegengesetzt, daß es den Guten oft schlecht geht, den Bösen aber glücklich, wodurch wir zeigen, daß es keine Vorsehung gibt," — Jenes aber dem, der behaupten würde, es gebe keine Vorsehung. Bei dem „Entgegensetzen des Gedachten gegen das Sinnliche" wird die Bestimmung des Vorzugsweise aufgeführt, der von dem Schnee, obschon er als weiß erscheint, aus Gründen, Gedanken behauptet, er sey schwarz; denn „er sey gefrorenes Wasser, Wasser aber" habe keine Farbe, „sey" also „schwarz, mithin müsse dieß auch der Schnee seyn." *)

Das Nähere, wie die Skeptiker verfahren, ist nun zu betrachten. Das Allgemeine ist, daß sie jedem Bestimmten, Behaupteten, Gedachten sein Anderes entgegensetzen; und dieß nun haben sie in gewisse Formen gebracht. Man kann, der Natur des Skepticismus nach, kein System von Sätzen setzen; es werden nur allgemeine Formen, Methoden dieser Entgegensetzung gezeigt. Da es Zufälligkeit ist, was irgend sich für Gedanken zeigen: so ist auch zufällig die Art und Weise, sie entgegensetzen, — allgemeine Weisen; der Widerspruch in Einem erscheint so, in Anderem anders.

Näher gebrauchen die Skeptiker, als bestimmte Weisen dieser Entgegensetzung, gewisse, nicht Sätze, sondern Tropen, Wendungen, wodurch die Zurückhaltung zu Stande komme. Es sind eigentliche Wendungen, Formen, die auf alles Gedachte und Empfundene angewendet werden, um zu zeigen: Daß es nicht an sich, sondern nur in einer Relation auf Anderes so ist, daß es also selber in ein Anderes scheint, und dieses Andere in sich scheinen läßt, daß alles überhaupt, was ist, nur scheint; — unmittelbar aus der Sache selbst, nicht aus einem Anderen, als

*) Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c. 13. §. 32—33.

wahr Geſetzten. Z. B. ſagt man, die empiriſche Wiſſenſchaft habe keine Wahrheit, weil dieſe nur in der Vernunft ſey, ſo iſt nur das Gegentheil vorausgeſetzt; auch die Wahrheit der Vernunft an ihr ſelbſt erwieſen, iſt nicht eine Widerlegung: denn dieſe ſteht ſo neben jener mit gleichem Rechte an und innerhalb dieſer ſelbſt. Die ſkeptiſche Lehre beſteht in dieſen Tropen, Kunſt, Widerſpruch aufzuzeigen. Dieſe Wendungen brauchen wir alſo nur zu beleuchten.

Die Skeptiker ſelbſt (Sextus) unterſcheiden in dieſen Formen ältere und neuere: zehn an der Zahl, die den älteren Skeptikern angehören, und fünf (oder ſieben) den neueren.*) Es wird aus ihren Angaben erhellen, daß jene älteren gegen das gemeine Bewußtſeyn überhaupt gerichtet ſind, und einem wenig gebildeten Denken angehören, — einem Bewußtſeyn, welches zunächſt das ſinnlich Seyende vor ſich hat. Sie gehen gegen das, was wir den gemeinen Glauben an die unmittelbare Wahrheit der Dinge nennen, und widerlegen ſie auf ebenſo unmittelbare Weiſe, nicht durch den Begriff, ſondern das entgegengeſetzte Seyn. Sie haben auch in ihrer Aufzählung dieſe Begriffsloſigkeit. Die fünf ſpäteren aber haben mehr Intereſſe. Sie gehen gegen die Reflexion, auf ein Bewußtſeyn, welches ſich auf den ausgebildeten Verſtand bezieht, gegen wiſſenſchaftliche Kategorien, — gegen das Gedachtſeyn des Sinnlichen, gegen die Beſtimmung deſſelben durch Begriffe. Z. B. jene gegen ein Iſt: Dieß iſt ein Viereckiges; dieſe gegen: Dieß Ding iſt Eins. Wenn uns nun auch die meiſten jener ganz trivial vorkommen können, ſo müſſen wir ſie uns doch ſchon gefallen laſſen, da ſie geſchichtlich ſind und ſodann weſentlich gegen die Form „Es iſt" gerichtet ſind. Das iſt aber ohne Zweifel ein hohes abſtraktes Bewußtſeyn, welches ſich dieſe abſtrakte Form

*) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I*, c. 14, § 36; c. 15, § 164; c. 16, § 178.

„Es iſt“ zum Gegenſtand ſezt und ſie bekämpft. Dieſe Tropen ſehen ſehr trivial und gemein aus, aber noch trivialer und gemeiner iſt die Realität der ſogenannten äußeren Objekte, das unmittelbare Wiſſen: „Blau iſt, dieß iſt Gelb;“ man muß gar Nichts vom Philoſophiren ſprechen wollen, wenn neugierig ſo was behauptet wird. Der Skepticismus war weſentlich davon entfernt, die Dinge der unmittelbaren Gewißheit für wahr zu halten. In neuerer Zeit hat Schulze in Göttingen ſich breit gemacht mit ſeinem Skepticismus; er hat auch einen Aeneſidemus geſchrieben, und hat auch in anderen Werken den Skepticismus ausgelegt im Gegenſatz gegen Leibnitz und Kant. In dieſem modernen Skepticismus wird angenommen, daß das, was in unſerem unmittelbaren Bewußtſeyn iſt, alles Sinnliche ein Wahres ſey. Die Skeptiker haben gelten laſſen, daß man ſich danach richten müſſe; es aber als etwas Wahres auszugeben, iſt ihnen nicht eingefallen. Der neuere Skepticismus iſt nur gegen Gedanken, Begriff und Idee gerichtet, alſo gegen das höhere Philoſophiſche; er läßt alſo die Realität der Dinge ganz unbezweifelt daſtehen, und behauptet nur, daß ſich daraus nichts für den Gedanken ſchließen läßt. Das iſt aber nicht einmal eine Bauern-Philoſophie; denn dieſe wiſſen, daß alle irdiſchen Dinge vergänglich ſind, daß alſo ihr Seyn ebenſogut iſt, als ihr Nichtſeyn. Dagegen richtet ſich der alte Skepticismus, den wir jezt betrachten, eben gegen die Realität der Dinge. Seine Wendungen ſollen jezt näher angegeben werden.

1. An den älteren Tropen ſehen wir ſelbſt den Mangel der Abſtraktion, die Unfähigkeit, ihre Verſchiedenheit unter einfachere allgemeine Geſichtspunkte zuſammenzufaſſen; ſie laufen Theils alle unter einen einfachen Begriff zuſammen, Theils in ihrem Unterſchiede wieder unter einige nothwendige einfache Beſtimmungen. Sextus Empirikus *) bemerkt ſelbſt, „daß drei

*) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c. 14, §. 38.*

Tropen sie alle unter sich begreifen: Der Eine ist das beurtheilende Subjekt, der andere das, worüber geurtheilt wird, der dritte, das beide Seiten enthält," — die Beziehung des Subjekts und Objekts. Wenn das Denken weiter gebildet ist, so faßt es die Dinge in diese allgemeineren Bestimmungen zusammen. Wir haben die Tropen nun kurz anzuführen; bei den älteren ist der Mangel der Abstraktion zu erkennen. Aus diesen Tropen soll also die Unsicherheit des unmittelbaren Wissens dargethan werden. In Beziehung also auf die Unsicherheit dessen, wovon wir sagen „Es ist," ist:

a. „Der erste Tropus die Verschiedenheit der thierischen Organisation, daß verschiedenen Lebendigen verschiedene Vorstellungen und Empfindungen von demselben Gegenstande entstehen. Dieß schließen die Skeptiker aus der verschiedenen Art ihres Ursprungs, daß einige durch Begattung, andere ohne Begattung," aus einer generatio aequivoca „entstehen: einige aus Eiern, andere unmittelbar lebendig zur Welt kommen u. s. f. Sie haben verschiedenen Ursprung und so ist denn für sie Manches anders; sie haben also verschiedene Konstitution, Wesenheit, und dasselbe erscheint für Andere anders, giebt eine verschiedene Vorstellung." Die Gegenstände verändern sich nach dem Organismus, „wie z. B. den Gelbsüchtigen die Farben: was weiß erscheint, sieht der Gelbsüchtige gelb," für grün sieht er das an, was Anderen blau erscheint; das, was von Einem so empfunden wird, wird von einem Anderen anders empfunden. „So sind an den Thieren z. B. die Augen verschieden gebaut bei verschiedenen Gattungen, und haben verschiedene Farben, sind blaß, grau, roth; mithin muß auch das Empfundene darin verschieden seyn."*) — Diese Verschiedenheit des Subjekts begründet allerdings eine Verschiedenheit der Empfindung oder wie Etwas für es ist, und diese eine Verschiedenheit

*) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c. 14, §. 40 — 41*

der Vorſtellung oder daß Etwas ſo beſchaffen ſey; die Empfindung beſtimmt die Vorſtellung von der Beſchaffenheit, die alſo verſchieden wird durch die Verſchiedenheit der Empfindung. Sagen wir aber „Das iſt,“ ſo iſt das etwas Feſtes, ſich unter allen Umſtänden Erhaltendes; im Gegenſatze dazu zeigen die Skeptiker auf, daß Alles beweglich ſey. Die Gleichheit, die Dieſelbigkeit wird dadurch aufgehoben; allein inſofern dieſe ſinnliche Gleichheit aufgehoben wird, dieſe Allgemeinheit, ſo tritt eine andere ein. Die Allgemeinheit oder das Seyn liegt aber eben darin, daß man weiß, ſo erſcheint es (in dem abgedroſchenen Beiſpiele) den Gelbſüchtigen, oder daß das Geſetz gekannt iſt, wodurch eine Veränderung der Empfindung entſteht. Es iſt alſo eine ſinnliche Allgemeinheit; ſie wird verändert, der Gelbſüchtige ſieht anders: ſo iſt wieder eine Allgemeinheit vorhanden, das Geſetz, — die Beziehung des Gelbſüchtigen auf ſeine Empfindung: Nothwendigkeit. Aber freilich iſt jene ſinnliche Allgemeinheit nicht wahre Allgemeinheit, weil ſie unmittelbare, nicht erkannte iſt; und ihr, als ſinnlicher Allgemeinheit, ſinnlichem Seyn, wird mit Recht innerhalb ihrer ſelbſt ihre Nichtallgemeinheit aufgezeigt, — die Nothwendigkeit des Geſetzes iſt eine andere Allgemeinheit. Gegen den Ausſpruch „Dieß iſt blau, weil ich es ſo ſehe,“ ſo daß dieß als blau ſchlechthin behauptet wird, weil ich es ſehe, wird mit Recht auf eine andere Unmittelbarkeit des Sehenden hingewieſen, für die es nicht blau iſt.

b. „Der zweite Tropus, die Verſchiedenheit der Menſchen“ in Rückſicht auf Empfindungen und Zuſtände, läuft im Ganzen auf das Erſte hinaus. „In Anſehung des körperlichen Unterſchiedes“ treiben die Skeptiker vielerlei „Idioſynkraſien“ auf. Z. B. gegen den Satz, Der Schatten iſt kühle, führen ſie an, „daß Einer in der Sonne gefroren, im Schatten aber warm geworden.“ Der Schierling iſt giftig, und doch „hat es einen Anderen gegeben, der ohne Schaden eine große Doſis Schierling habe verſchlucken können;“ das Prädikat Gift iſt alſo

nicht objektiv, dem Einen bekommt das gut, dem Anderen nicht, — der empfindet ſo, der Andere ſo. „Daher denn die Menſchen ebenſo eine Verſchiedenheit des Geiſtes haben müſſen, und die widerſprechendſten Urtheile behaupten, ſo daß man nicht wiſſen könne, wem man glauben ſolle. Der größeren Anzahl, iſt läppiſch, da man nicht Alle fragen könne.“ *) — Dieſer Tropus bezieht ſich wieder auf das Unmittelbare; wenn es darum zu thun iſt, bloß zu glauben, darauf, daß es Andere ſagen, ſo findet freilich nur Widerſpruch Statt. Aber ein ſolches Glauben, das nur glauben will, iſt in der That unfähig, das zu vernehmen, was geſagt wird; es iſt ein unmittelbares Auffaſſen eines unmittelbaren Satzes. Denn es wollte nicht den Grund; der Grund iſt die Vermittelung erſt und der Sinn der Worte des unmittelbaren Satzes. Verſchiedenheit der Menſchen überhaupt iſt Etwas, was jetzt auch in anderer Weiſe vorkommt. Man ſagt, die Menſchen ſeyen verſchieden in Anſehung des Geſchmacks, der Religion u. ſ. f.; die Religion müſſe einem Jeden überlaſſen werden, Jeder ſich ſeine Religion, Weltanſchauung auf ſeinem Standpunkte machen. Die Folge davon iſt, daß es in Anſehung der Religion nichts Objektives, Wahrhaftes giebt, auf die Subjektivität Alles hinausläuft, und Indifferentismus gegen alle Wahrheit entſteht. Da giebt es denn keine Kirche mehr; Jeder hat ſeine Kirche, ſeine Liturgie für ſich, Jeder hat ſeine eigene Religion. — Hier kann ſchon das beigebracht werden: Beſonders reiten hier die Skeptiker — wie zu allen Zeiten diejenigen, die ſich die Mühe des Philoſophirens unter irgend einem Vorwand erſparen und dieß Erſparen rechtfertigen wollen — die Verſchiedenheit der Philoſophien; Sextus Empirikus ſehr ausführlich. Wenn das Princip der Stoiker, wie es unmittelbar, gilt: ſo hat das entgegengeſetzte der Epiku-

*) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I*, c. 14, §. 79 — 88, 84 — 87, 85 — 89.

rer ebenſo viel Wahrheit, es gilt ebenſo. In der That dieſe einfache Weiſe des Vorhandenſeyns der Entgegengeſetzten iſt ein Moment unter der natürlichen Bildung des Menſchen. Dieß gilt in ſeiner Stadt, in ſeinem Lande; er lebt ganz bewußtlos in dieſer Weiſe, nach dieſer Sitte, ohne je daran gedacht zu haben, daß er dieſe Sitte hat. Er kommt in ein fremdes Land, verwundert ſich höchlich, erfährt erſt durch den Gegenſatz, daß er dieſe Gewohnheit hat, und geräth zugleich in Unentſchiedenheit, ob das Seinige oder das Entgegengeſetzte Unrecht ſey. Denn das Entgegengeſetzte, was ihm galt, gilt ebenſogut, und weiteren Grund hatte er nicht; — kahle Kategorie der Verſchiedenheit. Wenn nach dieſer Weiſe geſagt wird, dieß iſt der Satz, die Behauptung dieſer Philoſophie: ſo findet ſich die größte Verſchiedenheit. Und dann tritt das Geſchwätze auf: Da die größten Köpfe aller Zeiten ſo verſchieden gedacht, und ſich nicht haben vereinigen können, ſo wäre es unbeſcheiden, ſich das zuzutrauen, was ihnen nicht gelang; und die Scheu vor der Erkenntniß giebt die Trägheit ihrer Vernunft noch für Tugend aus. Es ſcheint nicht, daß die Verſchiedenheit geläugnet werden könne, ſie iſt Faktum; Thales, Plato, Ariſtoteles haben anders philoſophirt, — nicht nur uns ſcheinen ſie ſo, ſondern haben einander widerlegt. — Allein ſchon dieſe Manier, die Philoſophien in ſolchen Sätzen kennen lernen zu wollen, zeigt den Unverſtand über die Philoſophie an; ſolche Sätze ſind keine Philoſophie, und drücken die Philoſophie nicht aus. Sie iſt gerade nicht dieß Unmittelbare eines Satzes, das Erkennen, das weſentlich, wird gerade weggelaſſen; ſolche Leute ſehen Alles an einer Philoſophie, nur gerade die Philoſophie derſelben überſehen ſie. Wenn die philoſophiſchen Syſteme noch ſo ſehr verſchieden wären: ſo ſind ſie nicht ſo verſchieden, wie Weiß und Süß, Grün und Rauh; ſondern ſie ſtimmen darin überein, daß ſie Philoſophien ſind, und dieß iſt es, was überſehen wird. Was die Verſchiedenheit der Philoſophien betrifft, ſo iſt hier ebenſo

auf dieß unmittelbare Gelten zu merken und auf die Form, daß das Wesen der Philosophie auf eine unmittelbare Weise ausgesprochen wird. Gegen das Ist gilt dieser Tropus auch allerdings, alle Tropen gehen gegen das Ist; aber das Wahre ist auch nicht dieses trockene Ist, sondern wesentlich Proceß. Die relative Verschiedenheit der Philosophien — der Stellung (Tropus 5) — ist immer als ein Zusammenhang, darum nicht Ist.

c. „Der dritte Tropus ist die Verschiedenheit in der Organisation der Sinneswerkzeuge gegeneinander" (eigentlich ein untergeordneter Tropus); „z. B. daß auf der gemalten Tafel dem Auge Etwas erhaben scheine, dem Gefühl aber nicht" *) (eben, glatt), u. s. f. — In der That macht eine solche Bestimmung durch irgend einen Sinn nicht die Wahrheit der Sache aus, nicht das, was sie an sich ist. Das Bewußtseyn ist nothwendig, daß das gedankenlose Hererzählen nacheinander, „das Blaue, Eckigte u. s. f. ist," nicht das Seyn des Dings erschöpft und ausspricht; es sind nur Prädikate, sie sagen nicht das Ding als Subjekt. Wichtig ist es, auf den Gegensatz der Sinne aufmerksam zu machen; sie widersprechen sich, dasselbe fassen verschiedene Sinne also anders auf.

d. „Der vierte ist die Verschiedenheit der Umstände im Subjekte nach seinen Zuständen, Veränderungen in ihm, welche eine Behauptung über Etwas zurückhalten müssen. Dasselbe zeigt sich demselben Menschen anders, je nachdem er z. B. in Ruhe oder Bewegung ist; ebenso Schlafen und Wachen," Ruhe und Bewegung des Gemüths, Leidenschaften, „Haß oder Liebe, Nüchternheit oder Trunkenheit, Jugend oder Alter u. s. f. In der Verschiedenheit dieser Umstände wird häufig sehr verschieden geurtheilt über ein und denselben Gegenstand; es ist darum auch deswegen Etwas nur als Erscheinung auszusprechen." **)

*) *Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I, c.* 14, §. 91 — 92.

**) *eod.* §. 100 *sqq.*, 112.

c. „Der fünfte betrifft die verſchiedenen Stellungen, Entfernungen und Oerter; aus jedem verſchiedenen Standpunkte erſcheint die Sache anders.“ Stellung: „Ein“ langer „Gang erſcheint dem, der vornen (an dem einen Ende) ſteht, hinten (an dem anderen Ende) ſpitz zuzulaufen; aber, wenn man dorthin geht, ſo iſt hinten gleiche Breite, als er vorne ſah. Entfernung iſt“ eigentlich ebenſo „eine Verſchiedenheit der Größe und Kleinheit der Gegenſtände. Ort: Das Licht in einer Laterne iſt im Sonnenſchein ganz ſchwach, und leuchtet doch in der Finſterniß helle;“ das Licht kann man alſo nicht ſagen, mache hell. „Taubenhälſe ſchillern von einem anderen Standpunkte anders;“ dieß ſieht von hier blau aus, von da gelb. *) Beſonders über die Bewegung herrſchen verſchiedene Anſichten. Der bekannteſte Gegenſatz iſt der des Umlaufs der Sonne um die Erde, oder der Erde um die Sonne; (und die Erde ſoll um die Sonne laufen, da doch das Gegentheil erſcheint). Aber das Letztere aus Gründen, gehört nicht hierher: — ſondern daß, indem ein ſinnliches Empfinden dem anderen widerſpricht, nicht in ihm das Seyn ſich ausdrückt.

f. „Der ſechſte Tropus iſt von der Vermiſchung hergenommen, indem nichts allein und iſolirt unter die Sinne fällt, ſondern nur vermiſcht mit Anderen; Vermiſchung mit Anderen verändert Etwas.“ Z. B. ein Geruch findet ſich in der Luft, und iſt verbunden mit dieſer oder jener Temperatur; „Gerüche in der Sonnenwärme ſind ſtärker, als in kalter Luft u. ſ. f. Ferner durch's Subjekt ſelbſt tritt ebenſo eine ſolche Vermiſchung ein. Die Augen beſtehen aus verſchiedenen Häuten und Feuchtigkeiten, Ohr hat verſchiedene Gänge u. ſ. f.; mithin können ſie die Senſation — das Licht, die Stimme — nicht rein an uns kommen laſſen, ſondern das Sinnliche kommt erſt vermiſcht mit dieſen Häuten an unſer Auge, und ebenſo auch mit den Gän-

*) *Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I, c. 14, §. 118 — 120.*

gen des Ohrs."*) — Es kann (in eben dieser Manier zu sprechen) ebenso gesagt werden, daß das Sinnliche darin eben gereinigt werde: Stimme z. B. aus einer Seele verkörpert komme, das auffassende Ohr sie wieder reinigt.

g. „Die siebente Wendung ist der Zusammenhalt (Kohäsion), die Größe oder Menge der Dinge, durch welche sie verschieden erscheinen." Z. B. das Glas ist durchsichtig; wird es aber zerstampft, wird also der Zusammenhang verändert, so verliert es seine Durchsichtigkeit. „Geschabtes Horn von Ziegenböcken sieht weiß aus, am ganzen Stück aber schwarz; oder kararischer Marmor in Pulver zerrieben erscheint weiß, ganz aber gelb." Ebenso Menge, sie ist nicht Substanz: „Eine mäßige Portion Wein stärkt und ermuntert, eine Menge davon zerstört den Körper; ebenso mit Arznei." **) — Es ist Abstraktion, daß Quantität und Zusammensetzung etwas Gleichgültiges seyen gegen Qualität und Auflösung; aber Veränderung der Quantität verändert auch die Qualität.

h. „Der achte Tropus" (das Verhältniß, dieß ist ein allgemeiner Tropus) „ist aus der Relativität der Dinge" (die Relativität von allem Seyenden und Gedachten ist eine mehr innerliche, wesentlichere Bestimmtheit, worauf freilich eigentlich schon alle bisherigen Tropen gehen), „nach welchem wir schließen: Daß wir, da Alles im Verhältniß zu Etwas ist" (nur in Verhältniß zu etwas Bestimmtem so bestimmt erscheint), „darüber die Zustimmung zurückhalten müssen, was es für sich und nach seiner Natur" (Substanz) „ist. Es ist zu bemerken, wir gebrauchen hier Ist, aber bloß in dem Sinne von Scheinen. Verhältniß wird in zwei Rücksichten gesagt: 1) in Beziehung auf das Subjekt, das Urtheilende, diese Verschiedenheit haben wir in den vorhergehenden Tropen gesehen; 2) in Be-

*) *Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I, c.* 14, §. 124 — 126.
**) *eod.* §. 129 — 131, 133.

ziehung auf das Objekt, das zu Beurtheilende, wie Rechts und Links." *) Sextus „argumentirt folgendermaßen: Was für ſich und unterſchieden von Anderen geſetzt wird, wie unterſcheidet es ſich von dem bloß Relativen? Iſt es verſchieden von ihm, oder nicht? α) Iſt es nicht verſchieden von ihm, ſo wäre es ſelbſt ein Relatives. β) Iſt es verſchieden, ſo iſt es wieder ein Relatives. Denn was verſchieden iſt, verhält ſich zu Etwas; denn es iſt in Beziehung auf das geſetzt, wovon es unterſchieden iſt. Die Relativität überhaupt iſt an dem, was abſolut geſagt wird;" aber das Verhältniß ſelbſt iſt ein Verhältniß an ihm ſelbſt, nicht zu einem Anderen. Das Verhältniß enthält den Gegenſatz: was im Verhältniß zu einander iſt, iſt einmal ſelbſtſtändig für ſich; das andere Mal aber, indem es im Verhältniß iſt, iſt es auch nicht ſelbſtſtändig. Iſt nämlich Etwas nur in Bezug auf ein Anderes, ſo gehört das Andere mit dazu; es iſt alſo nicht für ſich. Wenn aber ſein Anderes ſchon dazu gehört, ſo gehört auch ſchon ſein Nichtſeyn zu ihm; und es iſt ein Widerſprechendes, ſobald es nicht iſt ohne ſein Anderes. „Weil wir aber das Relative nicht von ſeinem Anderen trennen können, ſo wiſſen wir auch nicht, was es für ſich und nach ſeiner Natur iſt, müſſen mithin unſere Zuſtimmung zurückhalten." **)

i. „Der neunte Tropus iſt dann das ſeltenere oder öftere Geſchehen der Dinge; es verändert ebenſo das Urtheil über die Dinge. Was ſeltener iſt, wird mehr in Werth gehalten, als das häufig Vorhandene; und die Gewohnheit macht, daß der Eine ſo, der Andere ſo darüber urtheilt. Die Gewohnheit iſt alſo ein Umſtand, welcher uns auch zu ſagen erlaubt, daß die Dinge uns ſo ſcheinen, nicht allgemein und überhaupt, daß ſie ſo ſind." ***) Wenn man ſagt, das iſt ſo: ſo kann man auch einen Umſtand aufzeigen, wo ihnen das entge-

*) Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I, c. 14, §. 135 — 136.
**) Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I, c. 14, §. 137, 140.
***) ead. §. 141 — 144.

gengesetzte Prädikat zukommt. So bei der Abstraktion des Menschen, ist es wesentlich einen Fürsten zu haben? — Nein. — Stände? — Nein. — Republik? — Nein; u. s. f., weil sie da, und dort nicht sind.

k. „Der zehnte Tropus geht das Ethische vorzüglich an, und bezieht sich auf die Sitten, Gewohnheiten und Gesetze." Das Sittliche, Gesetzliche ist dann dieß auch ebenso nicht; was hier für Recht gilt, gilt anderswo für Unrecht. Hierüber verhält sich der Skepticismus so, „daß er das Gegentheil von dem als geltend aufzeigt, was als geltendes Gesetz behauptet wird." Bei dem gemeinen Verstand über das Gelten von diesem und jenem, z. B. daß der Sohn die Schulden seines Vaters zu bezahlen hat, ist dieß der letzte Grund hiervon, daß gesagt wird, dieß ist Gesetz oder Gewohnheit, — der einzige Grund, weil es unmittelbar so ist, dieß als Gesetz gilt. Diesem entgegen zeigen die Skeptiker ebenso das Gegentheil als geltend auf. „Der Sohn übernimmt die Schulden des Vaters, dieß ist Gesetz in Rhodus." Der Skeptiker zeigt auf, „er übernimmt sie in Rom nicht, wenn er auf das väterliche Vermögen überhaupt Verzicht geleistet hat." *) Wenn, wie beim Seyenden, dieß Bestimmte als wahr gilt, weil es ist, so wird das Gegentheil aufgezeigt, daß es vielmehr ist; ebenso Gesetze, wenn ihr Grund ist, weil sie gelten, so ist auch ihr Gegentheil. Da jedes so gut gilt, als das andere, so gilt keins.

Wir sehen nun an diesen Wendungen, daß sie eigentlich gar keine logischen Wendungen sind, nicht auf den Begriff gehen, sondern empirisch verfahren, — unmittelbar gegen das Empirische. Es wird von der unmittelbaren Gewißheit Etwas als wahr ausgegeben; von diesem wird sein Gegentheil als ebenso gewiß nur aufgezeigt, also sein Andersseyn als geltend, — in irgend einem anderen Gesichtspunkte wird auch das Nichtgelten

*) *Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I, c. 14, §. 145, 148—149.*

aufgewieſen. Dieß Andersſeyn deſſelben, daß es gelte, bezieht ſich nun auf verſchiedene Umſtände, welche die Wendungen enthalten. Wie ſchon erwähnt, fällt die Ungleichheit Deſſelben, das erſcheint, in das urtheilende Subjekt; — hierher gehören die vier erſten Tropen: das Urtheilende iſt entweder das Thier, oder der Menſch, oder ein Sinn deſſelben, oder beſondere Dispoſitionen an ihm. Oder in den Gegenſtand; — hierher gehört der ſiebente und zehnte: die Menge macht ein Ding zu etwas ganz Anderem, und das Moraliſche gilt an verſchiedenen Orten, als allein abſolut mit Ausſchließung und Verbot von Anderem geltend. Der fünfte, ſechſte, achte und neunte betrifft endlich eine Verknüpfung Beider, oder dieſe alle zuſammen enthalten das Verhältniß; — Aufzeigen, daß es nicht an ſich ſich darſtellt, ſondern in Beziehung auf Anderes.

Aus Inhalt und Form ſehen wir dieſen Wendungen ihren älteren Urſprung an. Aus Inhalt, der nur mit dem Seyn zu thun hat, nur Veränderung aufzeigt: oder das Andersſeyn, die Unbeſtändigkeit ſeiner Erſcheinung aufnimmt, nicht ſeinen Widerſpruch an ihm ſelbſt, d. h. in ſeinem Begriffe aufzeigt. Form: Sie zeigen ein ungeübtes Denken, das die Menge dieſer Wendungen noch nicht unter ihre allgemeinen Geſichtspunkte ſtellt, wie Sextus thut, oder das Allgemeine, die Relativität, neben ſeine beſonderen Weiſen ſtellt. — Sie ſehen zum Theil ſehr trivial und platt aus, und wir ſind nicht gewohnt, auf ſolche Manier eben ein großes Gewicht zu legen, und was darauf zu halten. Aber in der That gegen den Dogmatismus des gemeinen Menſchenverſtandes ſind ſie ganz treffend. Dieſer ſagt geradezu: Dieß iſt ſo, weil es eben ſo iſt; es nimmt Einer es aus der Erfahrung auf. Er wird daran gewieſen, daß ſein Aufnehmen Zufälligkeiten und Verſchiedenheiten an ihm hat, die ihm das Ding bald ſo, bald anders darſtellen, und ihn darauf aufmerkſam machen, daß er ſelbſt oder ein anderes Subjekt ebenſo unmittelbar, aus demſelben Grunde, d. h. aus keinem,

sagt, es ist nicht so, sondern es ist vielmehr das Gegentheil. — Der Sinn dieser Tropen hat noch immer sein Gelten. Soll Glaube, Recht durch Gefühl begründet werden, so ist dieß Gefühl in mir; der Andere kann sagen, dieß ist nicht in mir. Das Finden soll das Gelten seyn, da ist das Aufzeigen des Nichtfindens nicht schwer; damit ist das Seyende zu einem Scheinenden heruntergesetzt, bei jeder Versicherung gilt ebensogut die entgegengesetzte.

2. Die fünf anderen skeptischen Tropen haben einen durchaus anderen Charakter; sie gehören mehr der denkenden Reflexion an, und enthalten die Dialektik, welche der bestimmte Begriff an ihm hat. Diese sehen besser aus, sie sind offenbar späteren Ursprungs; es erhellt sogleich, daß sie einen ganz anderen Standpunkt und Bildung des philosophischen Denkens bezeichnen. Sie gehen nämlich besonders gegen die Gedankenformen und Bestimmtheiten des Begriffs. Sextus Empirikus *) setzt sie auseinander.

a. „Der erste Tropus ist die Verschiedenheit der Meinungen," und zwar hier bestimmt nicht der Thiere und Menschen, sondern „der Philosophen," wovon schon oben die Rede gewesen ist. Sextus (und ein Epikureer bei Cicero) führt „Vielheit der Dogmen an, woraus Schluß gezogen wird, daß das Eine wie das Andere behauptet werde." Philosophen und Andere bedienen sich noch jetzt häufig dieses Tropus; dieser skeptische Tropus ist sehr beliebt. Verschiedenheit der philosophischen Meinungen soll unüberwindliche Waffe gegen Philosophie seyn. Im Eingang ist gesagt worden, wie diese Verschiedenheit aufzufassen ist. Die Idee der Philosophie ist in allen Eine und dieselbe, wenn auch diese Philosophen selbst kein Bewußtseyn darüber haben; aber diejenigen, die soviel von dieser Verschiedenheit

*) *Hypot. Pyrrhon. I, c. 15, §. 164 — 169; (Diog. Laërt. IX, §. 88 — 89).*

sprechen, kennen sie ebensowenig. Die wahrhafte Verschiedenheit ist nicht substantiell, sondern Verschiedenheit in den verschiedenen Stufen der Entwickelung. Die Verschiedenheit kann auch Einseitigkeit enthalten, wie Stoiker, Epikur und Skepsis; die Totalität ist dann erst das Wahre. Jede Philosophie ist sonst Philosophie; es ist dasselbe mit Obst und Kirschen.

b. „Das Verfallen" (der Progreß) „in das Unendliche," — ein sehr wichtiger Tropus. „Der Skeptiker zeigt nämlich, daß der Grund, der für eine Behauptung beigebracht wird, wieder selbst einer Begründung bedarf, und diese wiederum einer anderen, und so fort ins Unendliche" (man kommt also auf keinen Grund, denn aufhören muß man); „woraus also ebenso die Zurückhaltung der Zustimmung erfolgt, da nichts ist, wo die Befestigung angefangen werden könnte." Folglich läßt sich kein fester Grund nachweisen, jeder schiebt vielmehr immer weiter zurück. In neueren Zeiten haben sich Viele damit breit gemacht; das ist gegen den Verstand und gegen den sogenannten Vernunftschluß ein sehr richtiger Tropus. Man hat Prämissen; das Ableiten aus Gründen soll die Kraft des Erkennens seyn, — und doch hat man Ungegründetes, Prämissen.

c. „Der Tropus des Verhältnisses (die Relativität der Bestimmungen) ist unter den vorigen schon da gewesen: Daß das Behauptete sich zeigt, so wie es erscheint, Theils nur in Beziehung auf das urtheilende Subjekt, Theils auf andere Dinge, nicht wie es an sich von Natur ist."

d. „Tropus der Voraussetzung. Wenn die Dogmatiker sehen, daß sie in das Unendliche zurückgeworfen werden, so stellen sie Etwas als Princip auf, das sie nicht beweisen, sondern einfach und ohne Beweis" (unmittelbar) „sich zugegeben wissen wollen, — ein Axiom." So gut nun der Dogmatiker das Recht hat, so ein Axiom als unbewiesen vorauszusetzen: so hat der Skeptiker gleiches Recht, oder — wenn man sagen will — gleiches Unrecht, das Gegentheil als unbewiesen vorauszusetzen;

Eins gilt, wie das Andere. So sind alle Definitionen Voraussetzungen. Spinoza setzt so Definitionen voraus: Infinitum, Substanz, Attribut wird vorausgesetzt; und dann folgt konsequent das Uebrige daraus. Heutigs Tags giebt man Versicherungen, spricht von Thatsachen des Bewußtseyns.

e. ist „der Tropus der Gegenseitigkeit, der Diallelus, oder der Beweis im Cirkel. Dasjenige, wovon die Rede ist, wird durch Etwas begründet, aber es selbst bedarf eines Andern zu seiner Begründung; hierzu wird das gebraucht, das von ihm begründet werden sollte, — jedes durch das Andere begründet." Soll man mit dem Beweise nicht ins Unendliche hinausgehen und auch nichts vorausgesetzt werden: so wird der Grund wieder durch das Begründete begründet. Man sagt: Was ist der Grund der Erscheinung? — Die Kraft. Diese ist aber selbst nur aus den Momenten der Erscheinung hergeleitet.

Skepticismus ist nicht überhaupt Räsonniren gegen Etwas aus Gründen, die sich finden werden, die der Scharfsinn am besonderen Gegenstande entdeckt: sondern Wendungen, Bewußtseyn über die Kategorien, — hohes Bewußtseyn. Der Mangel aller Metaphysik, — Verstandesmetaphysik ist: α) Theils Demonstration, — ins Unendliche; β) Theils Voraussetzungen, — unmittelbares Wissen.

„Daß auf diese fünf Wendungen überhaupt alle" skeptische Betrachtung (σκέψις) oder „Untersuchung" — ζήτησις, denn auch ζητητικοί nannten sie sich *) — „hinauslaufe," zeigt nun Sextus **) auf folgende Art.

α) „Der vorliegende Gegenstand ist entweder ein empfundener" (Epikur), „oder ein gedachter" (Stoiker). „Wie er nun auch bestimmt werden möge, immer ist über ihn eine Verschie-

---

*) *Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I*, c. 3, §. 7; *Diog. Laërt. IX*, §. 69 — 70.

**) *Hypot. Pyrrhon. I*, c. 15, §. 169 — 177.

denheit der Meinungen," und beſonders der philoſophiſchen, „vorhanden." (Dieß iſt nun der erſte Tropus.) „Denn Einige halten das Empfundene, Andere das Gedachte allein für das Wahre" (Kriterium); „Andere aber wieder einiges Gedachte und einiges Empfundene." Es iſt ſo alſo ein Widerſpruch. Dieß iſt auch der beliebte Tropus neuerer Zeit, daß wegen der Verſchiedenheit der Philoſophien nichts von der Philoſophie zu halten ſey; man zeigt da auf, daß andere Philoſophien gerade das Gegentheil behaupten. Wir können nicht zur Wahrheit kommen; denn die Menſchen hätten zu verſchieden über die Wahrheit gedacht. „Iſt nun dieſer Widerſpruch," ſagt Sextus weiter, „übereinſtimmig zu machen, oder nicht? Wenn nicht, ſo müſſen wir unſere Zuſtimmung zurückhalten. Iſt er aber zu löſen, ſo iſt die Frage: Wodurch ſoll (er) entſchieden werden?" Was ſoll das Kriterium, den Maaßſtab, das Anſich enthalten? „Das Empfundene ſoll es vom Empfundenen oder Gedachten beurtheilt werden?"

β) Jede Seite einzeln Anſich geht ins Unendliche; — es iſt eine Beſchreibung, iſt für ſich zu erweiſen. „Wenn das Empfundene vom Empfundenen beurtheilt werden ſoll, ſo giebt man zu (da eben vom Empfundenen die Rede iſt), daß dieſes Empfundene eines anderen Empfundenen zur Begründung bedürfe;" denn die Ueberzeugung davon iſt nicht ohne Widerſpruch. „Und da das Begründende wieder ein Empfundenes iſt: ſo bedarf alſo, was das Begründende ſeyn ſoll, damit ebenſoſehr einer Begründung; ſo kommt man in das Unendliche fort" (zweiter Tropus). Ebenſo iſt es, wenn das Gedachte Kriterium ſeyn ſoll. „Soll aber das Gedachte das Beurtheilende des Empfundenen ſeyn," oder in ihm das Anſich liegen: „ſo bedarf dieß ebenſo, da es ſelbſt ein Solches iſt, über welches keine Uebereinſtimmung herrſcht, eines Andern zur Begründung." Das Gedachte muß alſo ebenſo begründet werden. „Das Begründende iſt aber ebenſo ein Gedachtes, und bedarf auch wie-

der der Begründung; und es fällt ebenſo ins Unendliche," nach dem zweiten Tropus. — In der That das, was ein Satz genannt wird, — und die Philoſophie wird ſo verſtanden, daß ſie einen oberſten Satz, ein einfach ausgedrücktes Wahres, Anſich habe: Das Abſolute iſt Dieß, — ſo bedarf derſelbe an und für ſich der Vermittelung (er iſt unmittelbar), oder eines Grundes. Denn er iſt ein Beſtimmtes, das einen anderen Satz gegen ſich hat, — iſt das Seyn das Anſich, oder das Denken. Aber ein anderer Satz, der ſein Grund iſt, iſt wieder von derſelben Beſchaffenheit. Als Satz iſt er Verbindung zweier Momente, die eine Verſchiedenheit an ihnen haben; die Verbindung dieſer Verſchiedenen iſt zu vermitteln. — Es iſt hier das Verhältniß von Urſach und Wirkung. Von der Wirkung kommt man auf die Urſache: dieſe iſt aber auch nichts Urſprüngliches, iſt ſelbſt eine Wirkung; und ſo kommt man ebenfalls ins Unendliche. Wenn man aber in den Fortgang in das Unendliche verfällt, ſo hat man keine Begründung; denn was man als Urſache annimmt, iſt ſelbſt nur Wirkung. Und ſo geht man nur immer fort, und darin liegt, daß kein Letztes geſetzt iſt; ſondern es geht ins Unendliche fort, d. h. es iſt damit keine Urſach, keine Begründung geſetzt. Dieſe falſche Meinung als ob dieſer Fortgang eine wahrhafte Kategorie wäre, findet ſich auch bei Kant und Fichte; damit iſt dann aber kein wahrhaft Letztes, oder, was daſſelbe iſt, Erſtes geſetzt. Das unendliche Fortgehen ſtellt ſich der Verſtand als etwas Erhabenes dar; aber der Widerſpruch iſt der, daß man von einer Urſache ſpricht, und es ſich zeigt, daß dieß nur eine Wirkung iſt. Man kommt nur bis zum Widerſpruch und zur beſtändigen Wiederholung deſſelben, aber nicht zur Auflöſung und damit zum wahrhaften prius; es iſt daher eine falſche Meinung, dieß als etwas Wahres anzuſehen.

γ) Das Gehen ins Unendliche abgeſchnitten im Begründen durch's Entgegengeſetzte. Sollte nun aber ferner dieſer unend-

liche Fortgang (d. h. zu keinem Grunde kommen) nicht genügen, was auch die Skeptiker einſahen, — ſollte er abgeſchnitten werden: ſo kann dieß auf folgende Weiſe geſchehen, „daß das Seyn oder das Empfundene ſeine Begründung im Gedanken hätte," — daß der Gegenſatz von Gedanken und Empfindung ſo gefaßt wird, daß umgekehrt ebenſo „zur Begründung des Gedankens das Sinnliche oder Empfundene herbeigenommen werden muß;" es bleibt für die Begründung des Gedankens (wenn man nicht ins Unendliche fortgehen will) nichts als das Sinnliche übrig. So wäre jedes begründet, und es würde nicht zur Unendlichkeit fortgegangen; das Begründende wäre auch das Begründete, es würde nur von Einem zum Anderen gegangen. Eins iſt ſo das Anſich. „So fällt dieß in den Tropus der Gegenſeitigkeit." Da iſt aber ebenſowenig eine wahrhafte Begründung vorhanden; Jedes iſt nur durch das Andere, — Keines iſt eigentlich an und für ſich geſetzt, — nur Anſich für das Andere. Dieß hebt ſich auf.

δ) „Wird aber dieß vermieden durch ein unbewieſenes Axiom, welches" als ein Anſich, „als Erſtes und abſoluter Grund angenommen wird, ſo fällt dieſe Argumentation in die Wendung der Vorausſetzung, — den vierten Tropus," wie ſchon erinnert. „Wenn ein ſolches Annehmen gilt, ſo gilt es ebenſo, das Gegentheil anzunehmen." — So die abſolute Behauptung, das Abſolute iſt Ich, — Idealismus; dagegen wird geradezu behauptet, mit gleichem Rechte, das Abſolute iſt das Seyn. Jenes in der unmittelbaren Gewißheit ſeiner ſelbſt ſagt, Ich bin mir abſolut; Dieſes ebenſo in der Gewißheit ſeiner ſelbſt, das iſt mir abſolut gewiß, daß Dinge ſind. Der Idealismus hat Jenes nicht erwieſen, Dieß nicht aufgehoben, bleibt neben ihm ſtehen, aus ſeinem Princip heraus behauptet er wohl; aber Alles läuft dann darauf hinaus, daß, weil Ich abſolut iſt, alſo nicht das Nicht-Ich abſolut ſeyn kann. Umgekehrt: Weil das Ding abſolut iſt, ſo iſt nicht das Ich abſolut. — „Wenn

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-0
FN. 01482/030

es so gilt, Etwas als unbewiesen unmittelbar vorauszusetzen: so ist es ungereimt, etwas Anderes vorauszusetzen zum Beweise desjenigen, zu dessen Behuf es vorausgesetzt wird; man braucht nur geradezu das als an sich seyend so zu setzen, von dem die Rede ist. Aber es ist ungereimt dieß zu thun, so auch das Andere." — So geht man auch in den endlichen Wissenschaften zu Werke. Wenn man aber sich, wie dieser Dogmatismus, das Recht nimmt, Etwas vorauszusetzen, so hat auch jeder Andere ebensogut das Recht, Etwas vorauszusetzen. Damit kommt denn die moderne unmittelbare Offenbarung des Subjekts hervor. Jeder thut nichts als daß er versichert, daß er in seinem Bewußtseyn z. B. findet, daß Gott ist; da hat denn Jeder das Recht zu sagen, er finde in seinem Bewußtseyn, daß Gott nicht ist. Mit diesem unmittelbaren Wissen in neuerer Zeit ist man so gar weit nicht, — etwa nicht weiter, als die Alten.

ε) „Ferner hat alles Empfundene eine Beziehung auf etwas Anderes, auf das Empfindende;" sein Begriff ist eben dieß, für ein Anderes zu seyn. „Ebenso das Gedachte; das Gedachte ist allgemeiner Gegenstand des Denkens, es hat auch die Form, Etwas für ein Anderes zu seyn."

Allgemein zusammengefaßt, so ist das Bestimmte, es sey Seyendes oder Gedachtes: α) wesentlich als Bestimmtes, Negatives eines Andern, d. h. es ist auf ein Anderes bezogen, für ein Anderes, — Verhältniß; darin ist eigentlich Alles erschöpft. β) Diese Beziehung auf ein Anderes, gesetzt als seine Allgemeinheit, so ist es der Grund desselben; aber dieser Grund ist so dem Begründeten entgegengesetzt, — es ist selbst ein Bestimmtes, hat seine Realität erst an dem Begründeten (Seyenden) im Gegensatze gegen das Allgemeine. Dieß Allgemeine also, als ein Bestimmtes überhaupt wieder betrachtet, ist es bedingt, wie das Vorhergehende, — u. s. f. ins Unendliche. γ) Als Bestimmtes, so daß ein Anderes für es ist, so hat es seine Realität an diesem; es ist, wie im Bewußtseyn, Anderes

für es. Daß es sey, muß eben dieß Andere seyn, — und dieser Gegenstand ist für Anderes; sie bedingen sich gegenseitig, vermittelt durch einander, aber keines ist an sich. Dieser Grund hat seine Realität am Seyenden, und dieß Seyende seine Realität am Allgemeinen, — Gegenseitigkeit; an sich Entgegengesetzte, dieses gegenseitige Begründen. δ) Was an sich ist, ist eben ein Solches, das nicht Vermitteltes durch ein Anderes; es ist das Unmittelbare, es ist, weil es ist, — so ist es ein Vorausgesetztes. Es ist ein solcher Grund, aus dem Anderes herkommen soll; — häufige falsche Vorstellung, als ob das Erkennen so beschaffen sey, daß aus einem Grundsatze alles Andere abgeleitet werde. Dieser Grundsatz, das Erste, aber ist selbst ein Bestimmtes, als Grundsatz; das Abgeleitete ist ein Anderes als er, steht ihm entgegen. Man meint, weil er allgemein sey, sey es unter ihm enthalten. Allerdings. Allein zugleich ist eben dieß seine Bestimmtheit, daß er allgemein ist; und dieß Abgeleitete, Besondere auch wieder eine andere Bestimmtheit, als er. ε) Wird nun dieses Bestimmte so vorausgesetzt angenommen, so auch anderes.

Diese skeptischen Tropen betreffen in der That dasjenige, was eine dogmatische Philosophie (sie muß der Natur nach in allen diesen Formen selbst sich herumwerfen) nicht in dem Sinne genannt wird, daß sie einen positiven Inhalt hat, sondern etwas Bestimmtes als das Absolute behauptet. Der Begriff dogmatischer Philosophie ist bei den Skeptikern überhaupt, daß Etwas behauptet werde, als das Ansich gesetzt werde; — dem Idealismus entgegengesetzt, daß sie ein Seyn als das Absolute behauptet. Es ist aber ein Mißverstand oder formelles Verstehen, wie das Andere, als ob alle Philosophie, die nicht Skepticismus ist, Dogmatismus sey. Der Dogmatismus, wie die Skeptiker sprechen, der Etwas behauptet, ist in der That nur ein solcher, der ein Bestimmtes, z. B. Ich oder Seyn, Gedanke oder Sinnliches, als das Wahre behauptet.

Aber die Philosophie, spekulative Philosophie, behauptet wohl, — aber nicht so ein Bestimmtes, oder sie spricht ihr Wahres nicht in der Form eines Satzes aus, sie hat keinen Grundsatz; oder weil ihm auch die Form eines Satzes gegeben werden kann, so ist der Idee dieß nicht wesentlich, was dem Satze als solchem angehört, und der Inhalt so beschaffen, daß er dieß Seyn, Unmittelbare selbst aufhebt (wie bei den Akademikern). Dogmatismus dem Idealismus entgegengesetzt, so ist ebenso viel Mißbrauch und Unverstand mit diesem Geschwätze getrieben worden. Dem Kriticismus, der überhaupt nichts an sich, nicht Absolutes weiß, gilt alles Wissen von dem Ansichsehenden als solchen für Dogmatismus, indem er der ärgste Dogmatismus ist, indem er festsetzt, daß das Ich, die Einheit des Selbstbewußtseyns, entgegengesetzt dem Seyn, an und für sich ist, und draußen das Ansich ebenso, absolut Beide nicht zusammenkommen können. Dem Idealismus galt ebenso das als Dogmatismus, worin, wie z. B. Plato und Spinoza, das Absolute als Einheit des Selbstbewußtseyns und des Seyns, nicht als Selbstbewußtseyn dem Seyn entgegengesetzt ausgesprochen war.

Gegen alle diese dogmatischen Philosophien, solchen Kriticismus und Idealismus, haben die skeptischen Tropen die negative Kraft, es aufzuzeigen, daß das nicht an sich ist, was sie als Ansich behaupten. Denn solches Ansich ist Bestimmtes, und kann der Negativität, seinem Aufgehobenwerden nicht widerstehen. Es macht dem Skepticismus Ehre, über das Negative dieß Bewußtseyn sich gegeben zu haben, und die Formen des Negativen sich so bestimmt gedacht zu haben. Der Skepticismus verfährt nicht so, daß man, wie man es nennt, einen Einwurf vorbringt, eine Möglichkeit, sich die Sache auch noch anders zu denken, vorzustellen, irgend einen Einfall, der zufällig gegen dieß behauptete Wissen ist. Es ist nicht empirisches Thun, sondern es enthält wissenschaftliche Bestimmung. Diese Tropen gehen auf den Begriff, das Wesen der Bestimmtheit selbst, und

sind gegen das Bestimmte erschöpfend. In diesen Momenten will er sich behaupten, — eingebildete Größe seines Individuums. Diese Tropen beweisen das hohe Bewußtseyn der Skeptiker in dem Fortgehen der Argumentation, — ein höheres, als in der gewöhnlichen Logik, der Logik der Stoiker und der Kanonik des Epikur, vorhanden ist. Diese Tropen sind nothwendige Gegensätze, in welche der Verstand fällt. In diesen Tropen ist das Mangelhafte aller Verstandes-Metaphysik enthalten. Der Progreß ins Unendliche und die Voraussetzung (das unmittelbare Wissen) wird vorzüglich noch jetzt häufig gemacht. Diese Tropen treffen dogmatische Philosophie, die diese Manier hat, Ein Princip in einem bestimmten Satze als Bestimmtheit aufzustellen. Solches Princip ist immer bedingt; und so hat es Dialektik, Zerstören seiner selbst an ihm. Diese Tropen sind gründliche Waffe gegen Verstandesphilosophie. Die Skeptiker richteten ihre Tropen Theils gegen das gemeine Bewußtseyn, Theils gegen Principien der philosophischen Reflexion mit großem Scharfsinn.

Dieß ist nun der Skepticismus überhaupt, as skeptische Bewußtseyn; das Verfahren ist von der höchsten Wichtigkeit, in allem unmittelbar Angenommenen aufzuzeigen, daß es nichts Festes, nichts an und für sich ist. Und die Skeptiker haben so alle besonderen Bestimmungen der einzelnen Wissenschaften vorgenommen, und gezeigt, daß sie nichts Festes sind. Das Nähere dieser Anwendung auf verschiedene Wissenschaften anzugeben, gehört nicht hierher. Die Skeptiker zeigten ein höchst gebildetes dialektisches Bewußtseyn hierüber. Diese Bestimmungen des Negativen oder der Entgegensetzung überall in allem konkreten Stoffe, in allem Gedachten zu erkennen, erfordert eine klare Kraft der Abstraktion, von diesem Bestimmten zu finden, was seine Bestimmtheit ist. Es sind zwei formelle Momente in dieser skeptischen Bildung. α) Es ist die Kraft des Bewußtseyns, von sich selbst zurückzutreten, und das Ganze, das

vorhanden ist, sich mit eingeschlossen, — seine Operation, — sich zu seinem Gegenstande zu machen. β) Wir sagen einem Satz, sind mit seinem Inhalte beschäftigt, sein Inhalt ist gedacht, in unserem Bewußtseyn auf irgend eine Weise. Von diesem pflegt ein ungebildetes Bewußtseyn nichts zu wissen, was außer dem Inhalt noch vorhanden ist, — die Form, in der er ist. Z. B. Urtheil überhaupt „dieß Ding ist Eins" bemüht sich nur mit dem Eins und dem Dinge, — nicht damit, daß es hier ein Etwas, Bestimmtes auf das Eins bezieht. Diese Beziehung aber ist das Wesentliche, und die Form des Bestimmten; wodurch dieses Haus, das Einzelnes, eins sich setzt mit dem Allgemeinen, das verschieden von ihm ist. Dieses Logische, d. h eben das Wesentliche, ist es, was der Skepticismus zum Bewußtseyn bringt, und woran er sich hängt: das Vorausgesetzte, z. B. Zahl, Eins Fundament der Arithmetik. Nicht um die Sache streitet er, ob sie so oder so ist, sondern das Wesen des Ausgesprochenen faßt er auf, dieß ganze Princip des Behauptens greift er an; — nicht die Sache zu geben, ob die Sache so oder so ist, sondern ob die Sache selbst Etwas ist. So z. B. von Gott, ob er solche oder solche Eigenschaften habe,*) fassen sie das Innerste, dieß Vorgestellte, zum Grunde Liegende auf, und fragen: Ob es Realität hat; so vom Erkennen, — Wir erkennen nur nicht die Dinge an sich, Ich ist absolute Gewißheit, Wahrheit, — ob dieß Erkennen Etwas ist? — So wird ins Wesen eingedrungen.

Sextus nimmt die einzelnen Wissenschaften konkret vor mit vieler Kraft der Abstraktion. So setzt er z. B. die Bestimmungen der Geometrie sich entgegen, und zwar nicht äußerlich, sondern in sich. So greift in der Mathematik Sextus das an,

*) Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. III, c. 1, §. 4: ἐπεὶ οὖν ἕκαστον τῶν φαινομένων καὶ νοουμένων κατά τινας τε καὶ ἐναντίους διαφέρεται. So in den vorhergehenden Büchern (II, c. 4, 197) ἀκέραιον. Kriterium der ἀλήθειας — Prüfstein für den Verstand.

daß man ſagt: Es giebt einen Punkt, Raum, Linie, Fläche, Eins u. ſ. f. Alle Beſtimmungen der Wiſſenſchaften nimmt er vor, und zeigt an ihnen das Andere ihrer ſelbſt auf. So z. B. Punkt und Raum laſſen wir unbefangen gelten. Punkt iſt ein Raum und ein Einfaches im Raum, er hat keine Dimenſion; hat er keine Dimenſion, ſo iſt er nicht im Raume. Inſofern das Eins räumlich iſt, nennen wir es einen Punkt; wenn dieß aber einen Sinn haben ſoll, ſo muß es räumlich ſeyn und als Räumliches Dimenſion haben, — ſo iſt es aber kein Punkt mehr. Er iſt die Negation des Raums, inſofern er die Grenze des Raums iſt, als ſolche berühret er den Raum; dieſe Negation hat alſo einen Antheil an dem Raum, iſt ſelbſt räumlich, — iſt ſo ein Richtiges in ſich, iſt aber damit auch ein Dialektiſches in ſich.

Der Skepticismus hat alſo auch eigentlich ſpekulative Ideen behandelt, und ihre Wichtigkeit aufgezeigt; das Aufzeigen des Widerſpruchs beim Endlichen iſt ein weſentlicher Punkt der ſpekulativ philoſophiſchen Methode. Auf ſolche Weiſe findet der Skepticismus allerdings gegen das Endliche ſeine Anwendung. So viel Kraft nun aber auch dieſe Momente ſeiner negativen Dialektik gegen das eigentlich dogmatiſche Verſtandesbewußtſeyn haben, ſo unkräftig iſt er gegen das Spekulative. Denn was die ſpekulative Idee ſelbſt anbetrifft, ſo iſt dieſe eben nicht ein Beſtimmtes, hat nicht die Einſeitigkeit, welche im Satze liegt, iſt nicht endlich; ſondern ſie hat das abſolut Negative an ihr ſelbſt, den Gegenſatz in ihr ſelbſt: ſie iſt in ſich rund, enthält dieß Beſtimmte und ſein Entgegengeſetztes an ihr, dieſe Idealität in ihr ſelbſt. Inſofern dieſe Idee ſelbſt nach Außen wieder eine beſtimmte iſt, ſteht ſie der Macht des Negativen offen; aber eben dieß iſt ihre Natur und Realität, ſich ſelbſt ſofort zu bewegen, daß ſie als beſtimmte ſich wieder in Einheit mit dem entgegengeſetzten Beſtimmten ſetzt, und ſich ſo zum Ganzen organiſirt, deſſen Ausgangspunkt mit dem Reſultate wieder in Eins zu-

sammenfällt. Das braucht der Skepticismus nicht mehr zu thun. Im Spekulativen ist das Andere schon selbst enthalten. Das ist andere Identität, als die des Verstandes. Der Gegenstand ist konkret in sich, sich selbst entgegengesetzt. Ebenso ist aber Auflösung dieses Gegensatzes selbst vorhanden. Das Spekulative kann so nicht als Satz ausgedrückt werden.

An dieß eigentlich Spekulative hat sich nun der Skepticismus auch gewagt; als Idee aber kann er ihm nichts anhaben, gegen das wahrhaft Unendliche sind seine Angriffe ungenügend; da kann er nicht anders ankommen, als wenn er dem Spekulativen selbst Etwas angethan hat. Das Vernünftige, erkannt, thut das selbst gegen das Bestimmte, was der Skepticismus thun will. Indem diese Tropen die Kraft haben, das bestimmte Seyn oder Gedachte als ein Endliches, somit als ein nicht Anundfürsichseyendes und Wahres aufzuzeigen, — aber gegen spekulative Ideen ohne Wirkung sind, weil diese das Dialektische und das Aufheben des Endlichen in sich selbst haben: so ist, wie der Skepticismus hier überhaupt gegen das Vernünftige verfährt, dieß, daß er es zu einem Bestimmten macht, immer eine Denkbestimmung oder einen Verhältnißbegriff, eine endliche Bestimmung erst in dasselbe hineinbringt, an die er sich hält, die aber gar nicht im Unendlichen ist, und dann gegen dasselbe argumentirt, — d. h. daß er es falsch auffaßt, und es nun so widerlegt. Oder (also) er giebt dem Unendlichen erst die Krätze, um es kratzen zu können. Besonders ist darin der Skepticismus neuerer Zeit merkwürdig, dem an Rohheit des Verstehens und Andichtens der alte nicht gleich kommt. So wird auch jetzt das Spekulative in etwas Rohes verwandelt. Man kann bei dem Wort bleiben, und doch ist die Sache verkehrt, indem man die Identität des Bestimmten dem Spekulativen genommen hat.

Das, was am unbefangensten scheint, ist, daß aufgesucht wird, was der Grundsatz einer spekulativen Philosophie sey; es scheint damit ihr Wesen ausgesprochen zu werden, und ihr nichts

angedichtet, angeheftet, verändert zu werden. (Es iſt Vorſtellung der nicht ſpekulativen Wiſſenſchaften: Grundſatz iſt entweder Vorausſetzung, unbewieſen; oder erfordert Beweis, ſo enthält dieſer den Grund.) Von dieſem Grundſatze wird nun der Beweis gefordert; aber der Beweis ſetzt ſelbſt ſchon etwas Anderes, etwa die logiſchen Regeln des Beweiſes, voraus. Dieſe logiſchen Regeln ſind aber ſelbſt ſolche Sätze, die bewieſen werden müßten; ſo geht es fort ins Unendliche, — oder eine abſolute Vorausſetzung, der eine andere entgegengeſtellt werden kann. Allein eben dieſe Formen von Satz, einem folgenden Beweiſe u. ſ. f. kommen in dieſer Geſtalt dem Spekulativen nicht zu: Hier der Satz und getrennt davon der Beweis; — ſondern der Beweis fällt da in den Satz hinein. Der Begriff iſt dieſes Selbſtbewegen, nicht, wie in einem Satze, Ruhenwollen: noch ſo, daß der Beweis einen anderen Grund, Mittelbegriff herbeibringt, andere Bewegung iſt, ſondern an ihm ſelbſt.

(Dieſer Skepticismus gehört dem Verfall der Philoſophie und der Welt an. Sextus *) unterſcheidet drei Philoſophien. Mit Plato weiß er nicht, was anzufangen.)

Sextus Empirikus **) kommt ſo z. B. auch auf die ſpekulative Idee über den intellectus, daß er ſich ſelbſt erkenne, als das Sichſelbſtdenken des Denkens: Daß das Denken das Denken des Denkens ſey, das abſolute Denken, „oder daß die Vernunft ſich ſelbſt begreift," und in ihrer Freiheit bei ſich ſelbſt iſt. Dieß ſahen wir bei Ariſtoteles. Um dieſe Idee zu widerlegen, argumentirt Sextus Empirikus auf folgende Weiſe: „Die

*) Pyrrhon. Hypot. I, c. 1, § 1—4: *Τοῖς ζητοῦσί τι πρᾶγμα, ἢ εὕρεσιν ἑπακολουθεῖν εἰκὸς, ἢ ἄρνησιν εὑρέσεως καὶ ἀκαταληψίας ὁμολογίαν, ἢ ἐπιμονὴν ζητήσεως. — Οἱ μὲν* (die erſten) *Λογματικοὶ οἱ περὶ Ἀριστοτέλην, καὶ Ἐπίκουρον, καὶ τοὺς Στωϊκοὺς, καὶ ἄλλοι τινές. Ὡς δὲ περὶ τῶν ἀκαταλήπτων ἀπεφήναντο, οἱ περὶ Κλειτόμαχον καὶ Καρνεάδην, καὶ ἄλλοι Ἀκαδημαϊκοί. Ζητοῦσι δὲ οἱ Σκεπτικοί. Ὅθεν ... φιλοσοφίαι τρεῖς.*

**) *adv. Mathemat. VII*, §. 310—312.

Vernunft, die begreift, ist entweder das Ganze oder sie ist nur ein Theil." (Von diesem Verhältniß ist hier gar nicht die Rede. Zum Wissen des Spekulativen gehört, daß es außer dem Entweder-Oder noch ein Drittes giebt; es ist Sowohl, als Auch, und Weder, Noch.) „Ist sie als das Begreifende das Ganze" (die ganze Vernunft), „so bleibt nichts übrig für das Begriffene," den Gegenstand, Inhalt. „Ist die" subjektive „begreifende Vernunft aber nur ein Theil, der" nicht einen anderen Theil begreift (so wird also das Andere nicht begriffen), sondern „sich selbst begreift: so ist dieser Theil als begreifender wieder entweder das Ganze," (als das Ganze genommen in anderer Rücksicht), — so tritt wieder dieselbe Argumentation ein, „es bleibt nichts dem Begriffenen übrig," u. s. f. „Oder wäre das Begreifende so ein Theil, daß das Begriffene der andere Theil ist: so begriffe das Begreifende nicht sich selbst," dächte das Denken nicht sich selbst, sondern den anderen Theil; die zwei Theile sind verschieden von einander. — Es erhellt aber, α) daß bei dieser Argumentation eben weiter nichts geschieht, als daß der Skepticismus hier in das Verhältniß des Insichselbstdenkens des Denkens das Verhältniß (die so flache Kategorie) vom Ganzen und vom Theile nach der gewöhnlichen Verstandesbestimmung erst mit hineinträgt, das nicht in jener Idee liegt, obwohl doch auch schon bei endlichen Dingen das Ganze eben von allen Theilen gebildet wird, und diese Theile das Ganze ausmachen, mithin Theile und Ganzes identisch sind. Ganzes und Theil ist nun aber kein Verhältniß der Vernunft zu sich selbst; dieß Verhältniß ist viel zu untergeordnet, ganz ungehörig, um in die spekulative Idee gebracht zu werden. Alsdann β) daß er dieß Verhältniß in dem Sinne als etwas Wahrhaftes unmittelbar gelten läßt, wie in der gemeinen nichtigen Vorstellung (die Reflexion ist so in einem solchen Verhältnisse, hat kein Arges daran): Ein Ganzes; also bleibt außer ihm nichts übrig. Aber das Ganze ist eben dieß, sich entgegengesetzt zu seyn: einmal als

Ganzes einfach daſſelbe, als die Theile, — die daſſelbe ſind, was das Ganze; ſie machen zuſammen das Ganze aus. Es iſt gerade das Sichſelbſtbegreifen der Vernunft, wie Ganzes und alle ſeine Theile, — wenn es in ſeinem rechten ſpekulativen Sinne genommen wird. So aber wie Sextus ſagt: Es iſt nichts außer dem Ganzen; — allerdings: Es ſelber, als die Vielheit ſeiner Theile. Es iſt vorausgeſetzt, daß Beide als Andere gegen einander verharren; im Spekulativen ſind Beide Andere, ebenſo ſind ſie aber auch nicht Andere, das Andere iſt ideell. Die Argumentation beruht alſo darauf, daß in die Idee zuerſt eine fremde Beſtimmung hineingebracht wird, und dann dagegen argumentirt wird, nachdem ſie ſo verunreinigt iſt. Das Verhältniß vom Ganzen und Theil gehört nicht hierher; es wird eine Beſtimmung in die Idee hineingebracht, um ſie danach einſeitig zu iſoliren, ohne daß das andere Moment ihrer Beſtimmung hinzugenommen wird. Ebenſo iſt es, wenn man ſagt: Objektivität und Subjektivität ſind verſchieden, alſo kann nicht ihre Einheit ausgedrückt werden. Man hält ſich, ſagt man, an die Worte; aber die Beſtimmung iſt ſo einſeitig, — das Andere gehört auch dazu, daß dieſe Unterſchiedenheit nicht das iſt, was gilt, ſondern aufzuheben iſt.

Dieß mag genug ſeyn vom wiſſenſchaftlichen Weſen des Skepticismus; und wir haben damit den zweiten Theil der griechiſchen Philoſophie beendet. Schulze ignorirt dieſe Stellung des Skepticismus ganz. Schulze giebt Unterſcheidung ſeines Skepticismus vom Alten. Der wahre Unterſchied iſt, daß Schulze nichts kennt, als α) Dogmatismus und β) Skepticismus, — nicht die dritte Philoſophie.

Der allgemeine Standpunkt des Selbſtbewußtſeyns in dieſer zweiten Periode iſt allen dieſen Philoſophien gemein, — die Freiheit des Selbſtbewußtſeyns durch das Denken zu erringen. So weit ſehen wir nun im Skepticismus die Vernunft gekommen, daß alles Gegenſtändliche, es ſey des Seyns

oder des Allgemeinen, für das Selbſtbewußtſeyn verſchwunden Der Abgrund des Selbſtbewußtſeyns des reinen Denkens hat Alles verſchlungen, den Boden des Denkens vollkommen rein gemacht, — nicht nur Denken erfaßt, und außer ihm ein erfülltes Univerſum; ſondern, poſitiv ausgedrückt, iſt das Reſultat, daß das Selbſtbewußtſeyn ſich ſelbſt das Weſen iſt. Aeußerliche Objektivität iſt nicht als ein gegenſtändlich Seyendes, noch als allgemein Gedachtes; ſondern das iſt: Es iſt einzelnes Bewußtſeyn, und das einzelne Bewußtſeyn iſt allgemein. Wenn es für uns Gegenſtand iſt, — für es iſt dieß nicht ſein Gegenſtand; ſondern es hat daher die gegenſtändliche Weiſe. Der Skepticismus zieht kein Reſultat, oder drückt ſeine Negation nicht als etwas Poſitives aus. Allein das Poſitive iſt nichts Anderes, als das Einfache; oder wenn der Skepticismus auf das Verſchwinden alles Allgemeinen geht, ſo iſt ſein Zuſtand, Ataraxie, in der That ſelbſt dieſes Allgemeine, Einfache, Sichſelbſtgleiche, — aber eine Allgemeinheit oder Seyn, die Allgemeinheit des einzelnen Selbſtbewußtſeyns iſt. Das ſkeptiſche Selbſtbewußtſeyn aber iſt dieß entzweite Bewußtſeyn, das einer Seits die Bewegung, Verwirrung ſeines Inhalts iſt; es iſt eben dieſe Alles ſich vernichtende Bewegung, in der ihm ganz gleichgültig iſt, was ihm vorkommt, ganz zufällig, was ſich ihm darbietet. Es handelt nach Geſetzen, die ihm nicht für wahr gelten; es iſt ein vollkommen empiriſches Daſeyn. Auf einer anderen Seite iſt ſein einfaches Denken die Ataraxie des Sichſelbſtgleichwerdens; aber ſeine Realität iſt vollkommene Zufälligkeit, Verwirrung, — ſeine Einheit mit ſich ſelbſt etwas vollkommen Leeres, und die wirkliche Erfüllung jeder Inhalt, der es ſey. Es iſt in der That der ſich völlig aufhebende Widerſpruch, — Einfachheit und reine Verwirrung.

Der Geiſt dazu gekommen, ſich in ſich ſelbſt zu vertiefen, erfaßt ſich als das Denkende, Letzte, als Unendliches. Das iſt Bewußtſeyn der Unendlichkeit des Geiſtes in ſich. Der Flor

dieser Philosophien fällt in die römische Welt, wo aus dieser äußerlichen, todten Welt, aus der Abstraktion des römischen Princips (dem Republikanischen, und dem Despotismus der Kaiser) der Geist in sich zurückgeflohen ist, — aus einem Daseyn, das ihm keine Befriedigung geben könnte, in die Intellektualität. Dieses ist vollkommenes Unglück, Entzweitseyn der Welt in sich. Der Geist könnte nur in sich Versöhnung finden. Diese Einsamkeit des Geistes in sich ist zugleich Philosophiren. Das Denken ist abstrakt bei sich als todtes Erstarren, und passiv nach Außen; ebenso bewegt es sich aber auch in sich, brachtet alle Unterschiede. Die Eudämonie wird nur innerlich gesucht; das ist Standpunkt eines gebildeten Denkens. Das Individuum sorgt so für sich, sucht in sich seine Befriedigung. Darauf geht der ganze Zweck der Welt; Gutes kann nur als individuelles Wirken hervorgebracht werden in jedem einzelnen Falle. In der äußerlichen Wirklichkeit wird nicht vernünftige Welt gefunden. Unter den römischen Kaisern sehen wir berühmte Männer, vorzüglich Stoiker, so Antonin und Andere; sie sahen dieß aber als Befriedigung ihres Individuums an, — zum Gedanken sind sie nicht gekommen, durch Institutionen, Gesetze, Verfassungen, der Wirklichkeit Vernünftigkeit zu geben.

Die nächste Stufe, welche das Selbstbewußtseyn erreicht, ist, daß es ein Bewußtseyn über das erhält, was es so geworden, oder ihm sein Wesen zum Gegenstande wird. Das Selbstbewußtseyn ist sich das einfache Wesen; es giebt keine andere Wesenheit mehr für es, als diese, die sein Selbstbewußtseyn ist. Diese ist ihm noch nicht im Skepticismus Gegenstand, sondern sein Gegenstand ist ihm nur Verwirrung. Als Bewußtseyn, ist Etwas für es; in diesem Gegensatze ist für das skeptische nur der verschwindende Inhalt, dieser verschwindende nicht in seinem einfachen Bleiben zusammengefaßt. Die Wahrheit desselben aber ist das Zusammensinken desselben ins Selbstbewußtseyn, und das SichzumGegenstandwerden des Selbstbewußtseyns; so

daß das Wesen die Form eines seyenden oder gedachten Allgemeinen zwar hat, aber daß ihm in diesem wesentlich sein Selbstbewußtseyn nicht ein Fremdes ist, wie im Skepticismus. Es ist sich zugleich α) nicht das unmittelbar nur seyende Einfache, völlig Anderes, wie wenn wir etwa sagen, die Seele ist einfach, unter Seele meinen wir das seyende unmittelbare Einfache; sondern sie ist das einfache Negative, das aus der Bewegung, aus dem Andersseyn in sich zurückkehrt, — das Allgemeine. β) Diese Macht „Ich bin bei mir selbst" und dieses Allgemeine hat sich ebenso die Bedeutung des Seyns, das gegenständliches Wesen, — ein Bleiben für es hat, nicht Verschwinden, wie bei den Skeptikern; sondern die Vernunft weiß, nur sich in ihm zu haben und zu finden. Diese Innerlichkeit des Geistes bei sich selbst hat sich in sich eine Idealwelt aufgebaut, den Grund und Boden der Intellektual-Welt gelegt, eines Reichs Gottes, — Herabkommen zur Wirklichkeit, Einheit mit ihr; und das ist der Standpunkt der alexandrinischen Philosophie.

Berichtigungen.

S. 211, Z. 4. Statt sie (auf) lies: (auf) sie.
S. 278, Z. 5. Statt eines Punkts setze hinter Moral ein Semikolon.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben

von

D. Karl Ludwig Michelet.

Dritter Band.

Standhaftigkeit wird dazu nöthig seyn, sich, durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerstand äußerlich, nicht abhalten zu lassen, die Metaphysik, eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft — endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern.

Kant.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1836.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollſtändige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förſter.

Funfzehnter Band.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1836.
Verlag von Duncker und Humblot.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Inhalt des dritten Bandes.

Erster Theil.

Geschichte der griechischen Philosophie.

(Schluß.)

Seite.

Dritter Abschnitt: Dritte Periode. Neuplatoniker 3
A. Philo 18
B. Kabbala und Gnosticismus 26
1. Kabbalistische Philosophie 26
2. Gnostiker 29
C. Alexandrinische Philosophie 31
1. Ammonius Sakkas 36
2. Plotin 37
3. Porphyr und Jamblich 69
4. Proklus 71
5. Nachfolger des Proklus 93

Zweiter Theil.

Philosophie des Mittelalters.

Einleitung 99
Erster Abschnitt: Arabische Philosophie 121
A. Philosophie der Medabberim 125
B. Kommentatoren des Aristoteles 129
C. Jüdische Philosophen. Moses Maimonides 131

Seite.

Zweiter Abſchnitt: Scholaſtiſche Philoſophie 132
A. Verhältniß der ſcholaſtiſchen Philoſophie zum Chriſtenthum 138
B. Allgemeine geſchichtliche Geſichtspunkte 161
1. Bauen der Glaubenslehre auf metaphyſiſche Gründe 162
a. Anſelmus 162
b. Abälard 170
2. Methodiſche Darſtellung des kirchlichen Lehrbegriffs 171
a. Petrus Lombardus 171
b. Thomas von Aquino 173
c. Johannes Duns Scotus 174
3. Bekanntſchaft mit den ariſtoteliſchen Schriften 176
a. Alexander von Hales 177
b. Albertus Magnus 178
4. Gegenſatz von Realismus und Nominalismus 180
a. Roſcelin 180
b. Walther von Mortagne 182
c. William Occam 184
d. Buridan 189
5. Formelle Dialektik 190
a. Julian, Erzbiſchof von Toledo 191
b. Paſchaſius Radbertus 192
6. Myſtiker 194
a. Johann Charlier 195
b. Raimund von Sabunde 195
c. Roger Bacy 196
d. Raimund Lullus 196
C. Allgemeiner Standpunkt der Scholaſtiker überhaupt 198
Dritter Abſchnitt: Wiederaufleben der Wiſſenſchaften 212
A. Studium der Alten 213
1. Pomponatius 215
2. Ficinus 216
3. Gaſſendi, Lipſius, Reuchlin 216
4. Ciceronianiſche Popularphiloſophie 217
B. Eigenthümliche Beſtrebungen der Philoſophie 219
1. Cardanus 220
2. Campanella 224
3. Bruno 224
4. Vanini 244
5. Petrus Ramus 250
C. Die Reformation 253

Seite.

Dritter Theil.

Neuere Philoſophie.

Einleitung 265
Erſter Abſchnitt: Baco und Böhm 278
A. Baco von Verulam 278
B. Jacob Böhme 296
Zweiter Abſchnitt: Periode des denkenden Verſtandes 328
Erſtes Kapitel. Verſtandes-Metaphyſik 330
A. Erſte Abtheilung 331
1. Descartes 331
2. Spinoza 368
3. Malebranche 411
B. Zweite Abtheilung 417
1. Locke 417
2. Hugo Grotius 439
3. Hobbes 440
4. Cudworth 445
5. Pufendorf 445
6. Newton 446
C. Dritte Abtheilung 449
1. Leibniz 449
2. Wolf 473
3. Popularphiloſophie 481
Zweites Kapitel: Uebergangs Periode 485
A. Idealismus und Skepticismus 487
1. Berkeley 488
2. Hume 493
B. Schottiſche Philoſophie 500
1. Thomas Reid 503
2. James Beattie 503
3. James Oswald 504
4. Dugald Stewart 504
C. Franzöſiſche Philoſophie 506
1. Die negative Richtung 514
2. Die poſitive Seite 518
a. Système de la Nature 519
b. Robinet 520
3. Idee einer konkreten allgemeinen Einheit 523
a. Gegenſatz von sentir und penser 524
b. Helvetius 525
c. Rouſſeau 526
4. Aufklärung 529
Dritter Abſchnitt: Neueſte deutſche Philoſophie 534
A. Jacobi 535

Seite.

B. Kant 551
C. Fichte 611
1. Urſprüngliche Philoſophie Fichte's 613
2. Fichte's neu umgebildetes Syſtem 640
3. Hauptmomente, die mit der Fichte'ſchen Philoſophie zuſammenhangen 641
a. Friedrich von Schlegel 642
b. Religiöſe Subjektivität 644
c. Novalis 644
d. Fries. Bouterwek. Krug 645
D. Schelling 646
E. Reſultat 684

Der

Geschichte der Philosophie

erster Theil.

Griechische Philosophie.

(Schluß.)

Dritter Abschnitt.

Dritte Periode: Neuplatoniker.

Der Skepticismus ist Vernichtung der bestimmten Principien. Im Stoicismus und Epikureismus sahen wir die bestimmten Prinzipien in ihrer Allgemeinheit aufgefaßt; der Eine Gegensatz ist die Quelle, das Princip aller Gegensätze. Der Skepticismus ist das Nichts dieser als absolut aufgehobenen Gegensätze; so ist er die Einheit, in der sie als ideelle Bestimmungen sind. Die Idee muß jetzt als in sich konkrete zum Bewußtseyn kommen.

Dieß Dritte ist nun, als das Dritte, das Resultat des ganzen Vorhergehenden. Mit diesem Dritten, was das Konkrete ist, geht eine ganz andere Epoche an. Ein ganz anderer Boden ist vorhanden, das Wegwerfen des Kriterium's, des subjektiven Erkennens, überhaupt endlicher Prinzipien; denn auf diese geht das Interesse des Kriterium's. Es ist dieß Dritte die Gestalt der Philosophie, die mit dem Christenthume, mit dieser Revolution, die sich in der Welt gemacht hat, auf das Engste zusammenhängt. Die letzte Stufe, die wir gehabt haben, war jene Rückkehr des Selbstbewußtseyns in sich, diese unendliche Subjektivität ohne Objektivität, der Skepticismus, dieß rein negative Verhalten gegen alles äußerliche Daseyn, Erkenntniß, gegen alles Bestimmte, Geltende, Feste, Wahre. Diese Rückkehr in das subjektive Bewußtseyn ist eine Befriedigung in sich selbst, aber eine Befriedigung durch das Aufgeben alles Bestimmten,

durch die Flucht in die reine unendliche Abstraktion in sich. Dieß Aufgeben alles Objektiven ist der letzte Standpunkt; es ist die absolute Armuth an allem Inhalte, vollkommenes Ausleeren von allem Inhalte, der ein Festes, Wahres seyn soll. Es ist bemerklich gemacht, daß das stoische und epikureische System dasselbe Resultat und Ziel haben; aber im Skepticismus ist diese Entäußerung alles Bestimmten vollendet, und damit ist gesetzt die vollkommene Erinnerung, Innerlichmachung.

Die Philosophie hatte den Standpunkt erreicht, daß sich das Selbstbewußtseyn in seinem Denken als das Absolute wußte; aber sie verwarf nunmehr dessen subjektive, endliche Stellung und Differenz gegen ein (nichtiges) äußeres Objekt, erfaßte in sich selbst den Unterschied und bildete das Wahre als eine intelligible Welt aus. Das Bewußtseyn hiervon, das im Geiste der Welt sich ausdrückte, macht jetzt den Gegenstand der Philosophie aus. Es geschah dieß vornehmlich mit Gebrauch und auf den Grund platonischer, aber auch aristotelischer und pythagoreischer Begriffe und Ausdrücke.

Diese Idee, die in die Menschen gekommen, verändert nun auf einmal das ganze Aussehn der Welt, zerstört alles Bisherige, und bringt eine Wiedergeburt der Welt hervor. Diese Idee, daß das absolute Wesen nichts Fremdes für das Selbstbewußtseyn ist, daß ihm nichts das Wesen ist, worin es nicht sein unmittelbares Selbstbewußtseyn hat, — dieß Prinzip sehen wir nun als das allgemeine des Weltgeistes, als allgemeines Glauben und Wissen aller Menschen erscheinen. Die mannigfaltigen Formen und Gestalten dieses Wissens gehören nicht der Geschichte der Philosophie, sondern der Geschichte des Bewußtseyns und der Bildung an. Dieß Princip ist als allgemeines Rechtsprincip, daß der einzelne Mensch dadurch, daß er ist, als von Allen anerkanntes Wesen, als allgemein an und für sich gelte.

Was das Aeußerliche, Politische anbetrifft, so ist es die Form der Philosophie in der römischen Welt. Der Charakter

der römiſchen Welt iſt die abſtrakte Allgemeinheit geweſen, die als Macht dieſe kalte Herrſchaft iſt, in der alle beſonderen Individualitäten, individuellen Volksgeiſter aufgehoben worden ſind, alle Schönheit zerſtört iſt. Wir ſehen Lebloſigkeit; die römiſche Kultur iſt ſelbſt dieß, ohne lebendige Innerlichkeit ſich zum Bewußtſeyn zu bringen. Die Dichtkunſt iſt nicht eigenthümlich, — entlehnt; ebenſo Philoſophie. Sie iſt Verſtandes-Philoſophie, ſo Cicero's Philoſophie; er hat, wie wenig Philoſophen, gänzliche Bewußtloſigkeit über die Natur des Zuſtands ſeines Staats. Die Römermacht iſt der reale Skepticismus. Die Welt in ihrer Exiſtenz hat ſich nun in zwei Theile getheilt, einer Seits die Atome, die Privatleute, und anderer Seits ein äußerliches Band derſelben; und dieß nur äußerliche Band iſt die Herrſchaft, die Gewalt als ſolche, und ebenſo verlegt in das Eins eines Subjekts, in den Kaiſer. Es iſt die Zeit des vollkommenen Despotismus, des Untergangs des Volkslebens, alles äußeren Lebens; es iſt das Zurückziehn in's Privatleben, in Privatzwecke, Intereſſen. So iſt es die Zeit der Ausbildung des Privatrechts, des Rechts, was ſich auf das Eigenthum der einzelnen Perſon bezieht. Dieſen Charakter der abſtrakten Allgemeinheit, der unmittelbar verbunden iſt mit der Vereinzelung der Atomiſtik, ſehen wir auch im Gebiet des Denkens vollendet; Beides entſpricht ſich ganz und gar.

Von hier nun iſt es, daß der Geiſt weiter geht, einen Bruch in ſich macht, aus ſeiner Subjektivität wieder herausgeht zum Objektiven, aber zugleich zu einer intellektuellen Objektivität, zu einer Objektivität, die im Geiſt und in der Wahrheit iſt, die nicht in äußerlicher Geſtalt einzelner Gegenſtände iſt, nicht in der Form von Pflichten, einzelner Moralität, ſondern abſolute Objektivität, die aber, wie geſagt, aus dem Geiſt geboren iſt und der wahrhaften Wahrheit. Oder mit anderen Worten, es iſt die Rückkehr zu Gott einer Seits, anderer Seits das Verhältniß, die Manifeſtation, Erſcheinung Gottes für den Men-

schen, wie er an und für sich ist in seiner Wahrheit, wie er für den Geist ist. Dieß ist der Uebergang, daß das Objektive sich, der Geist, wiederherstellt, daß die Objektivität des Denkens, die sich nur subjektiv erfaßt hat, sich gegenständlich wird.

In der römischen Welt ist mehr und mehr das Bedürfniß rege geworden, aus der schlechten Gegenwart in den Geist sich zurückzuziehen, und hier das zu suchen, was dort nicht mehr ist. In der griechischen Welt namentlich ist die Freude der geistigen Lebendigkeit verflogen, und der Schmerz eingetreten über diesen Bruch, sich in sich selbst zurückzuziehen. Diese Philosophien sind so Momente, nicht bloß von der Entwickelung der Vernunft, sondern auch von der der Menschheit überhaupt; es sind Formen, in denen sich der ganze Weltzustand durch das Denken ausspricht. Die götterlose, rechtlose und unsittliche Welt treibt den Geist in sich zurück. In Rom dringen alle jene mysteriösen Kulte ein; aber die ächte Befreiung des Geistes ist im Christenthum erschienen, in ihm kommt der Geist zu sich und zu seinem Wesen.

In anderen Gestalten aber in e Theils die Verachtung der Natur eingetreten, daß sie gar nic ehr für sich, sondern ihre Mächte dem Menschen dienen, der ein Magier sie seinem Gehorsam und seinen Wünschen als dienend unterwerfen kann. (Vorher wurden Orakel durch Bäume, Thiere u. s. f. gegeben; wo nicht unterschieden göttliches Wissen als Wissen des Ewigen und Zufälligen war.) Es gehört hierher der Wunderglaube, nicht daß die Götter Wunder thun, sondern die Menschen, die Nothwendigkeit der Natur verachtend, etwas in ihr hervorbringen, das ihr als Natur widerstreite. Mit diesem Unglauben an die gegenwärtige Natur ist eben so der Unglaube an das Vergangene (die Geschichte) vorhanden, daß es nur dieß gewesen sey, was es war. Alle Geschichte der Römer, Griechen, Juden, ihre Mythologie und wirkliche Geschichte, selbst die einzelnen Worte und Buchstaben, erhalten eine andere Bedeutung; sie sind ein

in ſich Gebrochenes, haben eine innere Bedeutung, die ihr Weſen, und einen leeren Buchſtaben, der ihre Wirklichkeit iſt. Die ſich in der Wirklichkeit befindenden Menſchen haben hier Sehen und Hören vollkommen, überhaupt den Sinn der Wirklichkeit und Gegenwart, verlernt. Das ſinnlich Wahre gilt ihnen nichts mehr, ſie lügen an Einem fort; denn ſie ſind des Auffaſſens eines Wirklichen unfähig, weil es für ihren Geiſt alle Bedeutung verloren. Andere verlaſſen die Welt, weil ſie in ihr nichts mehr finden können und das Reale nur in ſich finden. Wie alle Götter in Ein Pantheon ſich verſammeln, ſo ſtürzen alle Religionen in Eine, alle Vorſtellungsarten abſorbiren ſich in Einer. Sie iſt dieſe, daß das Selbſtbewußtſeyn — ein wirklicher Menſch — das abſolute Weſen iſt. Was das abſolute Weſen iſt, wird ihm jetzt groſſenbart: es iſt ein Menſch, noch nicht der Menſch oder das Selbſtbewußtſeyn überhaupt.

Die Eine Form dieſes konkreten Princips iſt alſo die Unendlichkeit des Selbſtbewußtſeyns in ſich. Das iſt die Form des Geiſtes überhaupt; nur als in ſich ſich beſtimmendes Denken hat der Geiſt Sinn. Das iſt reine Identität des Denkens, das ſich weiß, ſich in ſich unterſcheidet, und nach der Seite dieſes Unterſchiedes ſich beſtimmt, darin aber vollkommen durchſichtige Einheit mit ſich ſelbſt bleibt. Das iſt das Konkrete. Daß das Abſolute jetzt in der Weiſe des Selbſtbewußtſeyns gewußt wird, ſo daß die Beſtimmungen in allen Formen entwickelt ſind, das iſt ein wirkliches Selbſtbewußtſeyn. Dieſe Sphäre gehört nicht hierher. Das iſt die Sphäre der Religion, die in einem *dieſen* Menſchen das Göttliche weiß.

Dieß daß das Selbſtbewußtſeyn das abſolute Weſen oder das abſolute Weſen Selbſtbewußtſeyn iſt, dieß Wiſſen iſt jetzt der Weltgeiſt. Er iſt dieß Wiſſen, aber weiß dieß Wiſſen nicht; er ſchaut es nur an, oder er weiß es nur unmittelbar, nicht im Gedanken. Er weiß es unmittelbar, d. h. dieſes Weſen iſt ihm wohl abſolutes Selbſtbewußtſeyn, aber es iſt in ſeyen-

der Unmittelbarkeit ein einzelner Menſch. Dieſer einzelne Menſch, der zu einer beſtimmten Zeit gelebt hat und an einem beſtimmten Orte, iſt ihm dieſer abſolute Geiſt, aber nicht der Begriff des Selbſtbewußtſeyns; oder das Selbſtbewußtſeyn iſt noch nicht erkannt. Als gedachte Unmittelbarkeit, Unmittelbarkeit des Gedankens, iſt das abſolute Weſen unmittelbar im Selbſtbewußtſeyn, oder als innere Anſchauung, — eine Anſchauung, wie wir Bilder gegenwärtig im Geiſte haben.

Die andere Form iſt, daß dieß Konkrete in abſtrakterer Weiſe aufgefaßt wird, im Gedanken. Indem der Gedanke abſtrakt iſt, geht ihm noch der Punkt der Selbſtiſchheit ab, der dem Konkreten zukommt. Der Geiſt, nach allen Seiten vollendet, muß auch die natürliche Seite haben; dieſe Seite fehlt noch in dieſer Geſtalt der Philoſophie. Dieſe iſt ein Fortſchritt, den der Geiſt in ſeinem Selbſtbewußtſeyn that; dieſer iſt nicht allein auf philoſophiſche Entwickelung eingeſchränkt. Er iſt auch Umſchlagen der Weltgeſchichte, im Myſterium, im Innerſten; in der Philoſophie mußte er ebenſo nothwendig erfolgen.

Dieſe Seite, wie das abſolute Weſen als Geiſt im Denken, in Begriffen ausgeſprochen worden, aber Theils wie im Selbſtbewußtſeyn als abſolutes Weſen unmittelbar ſeyend, fällt in die Philoſophie. Aber jenes Wiſſen vom Weſen als Geiſte, inſofern es nicht erkannt, nicht begriffen iſt, gehört ihr eigentlich nicht, ſondern der Religion an, weil in dieſer es unmittelbar in der Anſchauung iſt. In der chriſtlichen Religion iſt das abſolute Weſen ſo vorgeſtellt, aber nicht begriffen; in der That thut die Philoſophie nichts Anderes, als dieſe Idee des Chriſtenthums begreifen.

Der abſolute Geiſt iſt dieſes, daß er ſey das ewige ſich ſelbſt gleiche Weſen, das ſich ein Anderes wird, und dieſes als ſich ſelbſt erkennt: das Unwandelbare, welches ſich ſo das Unwandelbare iſt, daß es ſich aus ſeinem Anderesſeyn beſtändig in ſich zurückkehrt; — die ſkeptiſche Bewegung des Bewußtſeyns,

aber ſo, daß das verſchwindende Gegenſtändliche zugleich bleibt, oder in ſeinem Bleiben die Bedeutung des Selbſtbewußtſeyns hat. In der chriſtlichen Religion zuerſt iſt dieß geiſtige Weſen zuerſt ſo vorgeſtellt worden, daß das ewige Weſen ſich ein Anderes wird, die Welt erſchafft; dieſe iſt geſetzt rein als ein Anderes. Hiezu tritt dann ſpäterhin dieß Moment hinzu, daß dieß Andere an ihm ſelbſt nicht ein Anderes des ewigen Weſens iſt, ſondern das ewige Weſen an ihm ſelbſt erſcheint. Darin iſt dann drittens die Gleichheit des Anderen und des ewigen Weſens, der Geiſt, das Zurückgekehrtſeyn des Anderen in das Erſte, und des Anderen nicht nur nach jenem Punkte, woran das ewige Weſen erſchienen, ſondern das Andere als Allgemeines. Die Welt erkennt an dieſem erſcheinenden abſoluten Weſen ſich ſelbſt; und ſie iſt es alſo, die zurückgekehrt iſt in das Weſen, und der Geiſt iſt allgemeiner Geiſt.

Dieſe Idee des Geiſtes erſchien, wie geſagt, den Chriſten zuerſt in dieſer bloßen Form der Vorſtellung, Gott; und dieſer iſt das einfache Weſen der Juden außerhalb des Selbſtbewußtſeyns (er denkt, aber nicht das Denken), jenſeits der Wirklichkeit, das Andersſeyn der ſinnlich angeſchauten Welt, das Moment der Einheit der Welt und des Weſens. Entgegen ſteht jenem ebenſo ein einzelner Menſch und der Geiſt, die Allgemeinheit dieſer Einheit, einer Seits als eine glaubende Gemeine, die dieß nur in der Vorſtellung, die Wirklichkeit, Realität dieſer Einheit aber in der Hoffnung einer Zukunft hat.

Die Idee im reinen Gedanken, daß Gott nicht dieß thut, Subjekt iſt, ſondern Gott iſt dieſe Bewegung, ſo daß alles dieß nicht geſchehe als ein zufälliger Entſchluß und Rathſchluß Gottes, dem es einmal eingefallen ſey, ſo zu handeln, ſondern dieſe Bewegung als ſein Weſen, als ſeine ewige Nothwendigkeit an ihm ſelbſt, d. h. ſein Nothwendiges, das nicht in die Bedingungen des Geſchehens fällt, nicht äußerlich dieß thut, ſondern dieſe erſcheinenden Momente an ihm ſelbſt iſt, — ſo finden wir

bei philoſophiſchen oder beſtimmter platoniſchen Juden ſie ausgeſprochen.

Die Entſtehung der Vorſtellung fällt in die Gegend, wo Morgenland und Abendland an einander grenzen. Die orientaliſche freie Allgemeinheit und die europäiſche Beſtimmtheit iſt der Gedanke. Bei den Stoikern iſt auch Allgemeinheit des Denkens; ſie ſteht aber der Empfindung, dem äußerlichen Daſeyn gegenüber. Die orientaliſche Allgemeinheit iſt aber ganz frei; das abendländiſche Denken iſt Princip der Allgemeinheit ſelbſt als Beſonderes geſetzt. Die Durchdringung dieſer Principien iſt die Geburtsſtätte für dieſen Standpunkt; vornehmlich in Alexandrien iſt die Form dieſer Philoſophie ausgebildet, aber zugleich mit Rückſicht auf das Frühere. In der pythagoreiſchen Philoſophie ſehen wir ſchon den Unterſchied, die Trias. Bei Plato ſehen wir die einfache Idee des Geiſtes: die einfache untheilbare Subſtanz, die Natur des Einen; die theilbare, das Andersſeyn; und das Dritte aus Beiden zuſammengemiſcht, das Zurückkehren in die Einheit. Das iſt das Konkrete, aber nur ſo in einfachen Momenten; nicht auf die umfaſſende Weiſe, daß das Andersſeyn überhaupt alle Wirklichkeit der Natur und des Bewußtſeyns iſt: und daß die zurückgekehrte Einheit als ſolche Selbſtbewußtſeyn iſt, — nicht nur ein Gedanke, ſondern lebendiger Gott iſt. Bei Ariſtoteles iſt die *διάνοια* als das ſich ſelbſt denkende Denken das Konkrete. Die Gedankenbildung dieſes Konkreten ſchließt ſich an die frühere Ausbildung des Gedankens an, da hierin die zum Theil unſcheinbaren Anfänge deſſen liegen, was jetzt zur Hauptſache wird. Dieſe Philoſophie heißt neupythagoreiſch und neuplatoniſch, man kann ſie auch neuariſtoteliſch nennen; ſie haben ebenſo den Ariſtoteles bearbeitet, als den Plato, und ſehr hoch geſchätzt.

Bei den Stoikern haben wir beſonders dieſe Rückkehr des Selbſtbewußtſeyns in ſich geſehen, daß der Geiſt durch das Denken und durch die Reinheit des Denkens frei, ſelbſtſtändig, un-

abhängig in ſich iſt. Zugleich haben wir daſelbſt eine Objektivität geſehen: der λόγος, der νοῦς iſt das die ganze Welt Durchdringende, die Grundlage, das Subſtantielle der ganzen Welt bei den Stoikern; ebenſo haben wir in den früheren Philoſophien geſehen, daß der νοῦς das Weſen der Welt iſt. — Aber der Unterſchied zwiſchen dieſem Standpunkte und dem jetzigen iſt näher aufzufaſſen. Wir haben bei Ariſtoteles geſehen, daß er die ganze Reihe der lebendigen und geiſtigen Dinge gefaßt, begriffen hat, und daß er den Begriff für das Wahrhafte derſelben anerkennt. Bei den Stoikern iſt dieſe Einheit, dieß Syſtematiſche auf das Beſtimmteſte herausgehoben worden, wenn Ariſtoteles mehr dem Einzelnen nachgegangen iſt. Dieſe Einheit des Gedankens iſt im Stoicismus weſentlich zur Grundlage geworden. Dieſe Grundlage, die der Logos iſt, haben wir aber zu faſſen, wie ſie ſich beſtimmt hat, daß ſie nämlich nur ſubſtantiell geweſen iſt; oder der ſtoiſche νοῦς, λόγος hat einen Pantheismus vorgeſtellt. Dieſer aber iſt zu unterſcheiden von der Philoſophie, dem Gedanken, dem Bewußtſeyn des Geiſtes. Es iſt das Nächſte, worauf man verfällt, wenn man das Allgemeine als das Wahre beſtimmt, daß man dieß ſodann als Pantheismus vor ſich hat. Es iſt der Anfang der Erhebung des Geiſtes, Alles lebt in der Welt, es iſt ein Leben und eine Idee; aber dieſe ſubſtantielle Form hat im Stoicismus dieſe Einheit gehabt, die Form des Pantheismus. Wenn das Selbſtbewußtſeyn aus ſich, aus ſeiner Unendlichkeit, ſeinem Sich-ſelbſt-Denken heraustritt zum Beſtimmten, zu beſonderen Dingen, Pflichten, Verhältniſſen, oder wenn der Gedanke, der dieſe allgemeine Subſtanz, dieſen νοῦς denkt, von da zum Beſonderen übergeht, den Himmel, die Geſtirne, den Menſchen u. ſ. f. denkt, ſo fällt er von dem Allgemeinen unmittelbar in's Beſondere oder unmittelbar in's Endliche; denn es ſind endliche Geſtalten. Das Konkrete aber iſt das Allgemeine, was ſich beſondert, und in dieſem Beſonderen, in dieſer Verendlichung doch bei ſich ſelbſt

unendlich bleibt. Bei'm Pantheismus ist dagegen eine allgemeine Grundlage, eine allgemeine Substanz, die sich verendlicht und damit heruntertritt. Es ist die Weise der Emanation, daß das Allgemeine, indem es sich besondert, Gott, indem er die Welt erschafft, durch das Besondere sich verschlechtert, sich eine Grenze setzt, sich verendlicht; und diese Verendlichung ist ohne Rückkehr in sich selbst. Dasselbe Verhältniß findet sich auch in der Mythologie der Griechen und Römer; es ist ein Gott, ein konkreter Gott, nicht ein bloßes Abstraktum, — eine Gestaltung Gottes. Aber dieß Bestimmen wird nur eine Verendlichung Gottes, der nur bis zum schönen Gott, zum Kunstwerk fortgeht; aber das Schöne bleibt selbst endliche Gestalt, die nicht dazu gebracht ist, der freien Idee zu entsprechen. Das Bestimmen, das Besondern, die Realität der Objektivität muß nun von der Art seyn, daß sie adäquat ist dem anundfürsichseyenden Allgemeinen; dieß Adäquatseyn fehlt den Göttergestalten, wie den Gestalten, die Pflichten heißen, und denen, die natürlich sind.

Das Bedürfniß ist also jetzt, daß das Wissen, der Geist, der sich so erinnert hat, sich objektivirt, zur Gegenständlichkeit zurückkehrt, daß er die Welt mit sich versöhne, die er verlassen hat, — ihre Gegenständlichkeit sey eine vom Geist unterschiedene, aber mit ihm adäquate Welt. Dieser konkrete Standpunkt wird, wie er der Standpunkt der Welt ist, so der der Philosophie, — Standpunkt des Hervorgehens des Geistes; denn dieß erst ist der Geist, nicht nur reines Denken, sondern Denken, das sich gegenständlich macht, sich darin selbst erhält, sich adäquat hat, darin bei sich ist. Die früheren Objektivirungen des Gedankens sind ein Heraustreten nur in die Bestimmung, in die Endlichkeit, nicht in eine objektive Welt, die dem Anundfürsichseyenden selbst adäquat ist. Dieß ist der allgemeine Standpunkt, aus dem Verluste der Welt sich eine Welt zu erzeugen, die zugleich in ihrer Aeußerlichkeit eine innerliche bleibt, und so eine

verſöhnte iſt; und dieß iſt ſo die Welt der Geiſtigkeit, die hier beginnt.

Wir ſehen in dieſer Periode die platoniſche Philoſophie hervorkommen, die aber als eins mit der ariſtoteliſchen gewußt wurde. Die Grundidee dieſer neupythagoreiſchen — auch neuplatoniſchen oder alexandriniſchen — Philoſophie war: das Denken, das ſich ſelbſt denkt, der νοῦς, der ſich ſelber zum Gegenſtande hat. Es iſt alſo erſtens das Denken: dieſes hat zweitens ein νοητόν: drittens dieſe Beiden ſind identiſch, das Denken hat in ſeinem Gegenſtande ſich ſelbſt. Das ſind drei, das Eine und das Andere und die Einheit Beider. Dieſe konkrete Idee iſt wieder hervorgekommen, und in der Ausbildung des Chriſtenthumes, als das Denken auch in ihm aufging, als die Dreieinigkeit gewußt; und dieſe Idee iſt das Weſen an und für ſich.

Dieſe Idee entwickelte ſich von Platon und Ariſtoteles aus nicht unmittelbar, ſondern nahm den Umweg des Dogmatismus. Bei den Erſteren trat die Idee zwar unmittelbar als Höchſtes hervor, aber neben ihr und außer ihr kommt noch der andere Inhalt, der Reichthum der Gedanken des Geiſtes und der Natur vor, und wird ſo aufgefaßt. Daß aber die Idee als das eine Alles umfaſſende und in ſich enthaltende Wahre erſcheine, dazu gehörte, daß dieſes Endliche, dieſer weitere Inhalt von Beſtimmungen auch auf ſeine endliche Weiſe, d. h. in einem allgemeinen Gegenſatze aufgefaßt wurde. Ariſtoteles hat ſo das Reich der Natur begriffen, und bei Platon iſt das Entwickelte, Begriffene nur in einer loſen Mannigfaltigkeit dargeſtellt. Dieſer geſammte Inhalt mußte erſt in einfacher Form, aber in einer endlichen zuſammengefaßt werden. Das war die Funktion des Dogmatismus, der dann durch den Skepticismus aufgelöſt worden iſt. Die Auflöſung alles Beſonderen und Endlichen, welche das Weſen des Letzteren ausmacht, iſt von Platon und Ariſtoteles nicht geſchehen, und ſo die Idee von ihnen nicht als das Alles Enthaltende geſetzt worden. Jetzt iſt der Gegenſatz

aufgelöſt, und der Geiſt zu ſeiner negativen Ruhe gekommen. Das Affirmative dagegen iſt die Ruhe des Geiſtes in ſich ſelbſt; und zu dieſer Freiheit von allem Beſonderen geht der Geiſt jetzt fort. Es iſt das Wiſſen von dem, was der Geiſt an ſich iſt, nachdem er durch die Auflöſung aller Endlichkeit in ſich zur Verſöhnung gekommen iſt. Dieſe ewige Ruhe des Geiſtes in ſich ſelbſt macht nun ſeinen Gegenſtand aus; er weiß davon, und ſtrebt, es denkend weiter zu beſtimmen und zu entwickeln. Darin iſt auch das Princip der Evolution, der freien Entwickelung, enthalten; alles Andere außer dem Geiſte iſt nur endlich und ſich auflöſend. Und wenn der Geiſt zum Beſonderen fortgeht, ſo iſt dieß Beſondere beſtimmt als in dieſer Idealität ſchlechthin enthalten, was der Geiſt als Unterworfenes weiß und ſo erhält. Das iſt das affirmative Reſultat der ſkeptiſchen Philoſophie.

Es iſt einleuchtend, daß auf dieſem Standpunkte auf ganz andere Weiſe geredet werden wird. Gott, der Geiſt an und für ſich, iſt jetzt der Gegenſtand, der abſolute reine Geiſt in ſich, und deſſen Thätigkeit in ſich. Gott wird aber nun nicht mehr als das Abſtrakte gewußt, ſondern als das Konkrete in ſich ſelbſt; und dieſes Konkrete iſt eben der Geiſt. Gott iſt lebendig, thätig in ſich, das Eine und das Andere und die Einheit der unterſchiedenen Beſtimmungen; denn das Abſtrakte iſt nur das Einfache, das Lebendige hat aber den Unterſchied in ihm ſelbſt und iſt darin doch bei ſich.

Näher haben folgende Punkte beſonders das Intereſſe des Geiſtes für ſich: erſtens daß dieß ſubjektiv gewordene Bewußtſeyn das Abſolute als das Wahre ſich zum Gegenſtand macht, dieß Anundfürſichſeyende aus ſich herausſetzt; oder daß es zum Glauben an Gott kommt (eben dieß, das Anundfürſichſeyende, das ganz Allgemeine, zugleich als gegenſtändlich, iſt Gott), daß Gott nun manifeſtirt wird, in die Erſcheinung tritt, d. h. daß er für das Bewußtſeyn iſt. Damit tritt das Verhältniß des Menſchen

zu dieſem ſeinem Gegenſtande, dem abſolut Wahren ein. Dieſer neue Standpunkt, der von jetzt an abſolutes Intereſſe hat, iſt nicht ein Verhältniß zu äußerlichen Dingen, Pflichten, Ideen; dieſe ſind alle ein Beſtimmtes, Beſchränktes, nicht das Alles umfaſſende Beſtimmen, wie das iſt, was ſo eben genannt worden iſt. Es iſt in dieſem Verhältniß aufgehoben die bloße Richtung des Subjekts auf ſich, dieſes Reden von dem Weiſen; Beides iſt aufgehoben nach ſeiner Einſeitigkeit. Dieſelbe Freiheit, Seligkeit, Unerſchütterlichkeit, die Zweck des Epikureismus, Stoicismus und Skepticismus war, ſoll auch für das Subjekt erreicht werden: aber vermittelt durch Gott, durch das Intereſſe für das anundfürſichſeyende Wahre, nicht durch die Flucht aus dem Objektiven, ſondern weſentlich durch die Richtung auf daſſelbe; ſo daß durch das Objektive die Freiheit, Seligkeit erworben wird für das Subjekt. Dieß iſt der Standpunkt der Verehrung, Betrachtung Gottes und der Richtung des Menſchen darauf: ſo daß das, was für den Menſchen Zweck iſt, nur erreicht wird durch dieſe Richtung, — daß an dem Objekt, was als frei, feſt gegenüber ſteht, die eigene Freiheit des Subjekts gewonnen wird.

Es ſind hierin Gegenſätze enthalten, um deren Vermittelung es weſentlich zu thun iſt. Wird jene Stellung einſeitig genommen, ſo iſt Gott jenſeits und der Menſch in ſeiner Freiheit diesſeits, der ſich als unendlich erfaßt hat gegenüber dem Objektiven; — dieſe Freiheit des Menſchen, dieſe reine Innerlichkeit, die ſich ſelbſt abſolut, aber nur formell abſolut iſt. Die Freiheit des Menſchen in ihm heißt, weil er als Selbſtbewußtſeyn nur denkend iſt, die reine Beziehung auf ſich und dieſe Beziehung das Abſolute, aber nur formell, nicht konkret. Dieſer Gegenſatz tritt nun hier hervor, und nimmt nothwendig das Intereſſe des Geiſtes in Anſpruch. Inſofern nun auch der menſchliche Wille als negativ gegen das Objektive ſich beſtimmt, ſo

entſteht das Böſe, das Uebel im Gegenſatz gegen das abſolut Affirmative.

Ein weiteres weſentliches Moment iſt die Beſtimmung, die Form, in welcher nun Gott überhaupt gedacht, gefaßt werden muß. Er iſt jetzt weſentlich zu beſtimmen als das Anundfürſichſeyende, aber als konkret; und dieß gehört dann zum Begriff des Geiſtes. Es iſt unerläßlich, daß Gott im Verhältniß zur Welt, zum Menſchen gedacht wird, inſofern Gott ein lebendiger Gott iſt; dieß Verhältniß zur Welt iſt dann ein Verhältniß zu einem Anderen, und damit iſt Unterſcheidung, Beſtimmung geſetzt. Das Verhältniß zur Welt erſcheint alſo zunächſt als Verhältniß zu einem Anderen, was außerhalb Gottes iſt; aber weil es ſein Verhältniß, ſeine Thätigkeit iſt, ſo iſt dieß, das Verhältniß in ſich zu haben, ein Moment ſeiner ſelbſt. Der Zuſammenhang Gottes mit der Welt iſt Beſtimmung in ihm ſelbſt; oder das Anderſeyn des Einen, die Zweiheit, das Negative, die Beſtimmung überhaupt iſt weſentlich Moment, das in ihm zu denken iſt, — oder Gott iſt in ihm ſelber konkret, in ſich ſelbſt aufſchließend, alſo als unterſchiedene Beſtimmungen in ſich ſetzend. Dieß Unterſcheiden in ihm ſelbſt iſt der Punkt, wo das Anundfürſichſeyende zuſammenhängt mit dem Menſchen, mit dem Weltlichen. Wir ſagen, Gott hat den Menſchen, die Welt erſchaffen; dieß iſt eine Beſtimmung in ihm ſelbſt, und dieſe Beſtimmung iſt zunächſt eine Beſtimmung ſeiner in ihm ſelbſt, und dieſe Beſtimmung iſt der Punkt des Anfangs des Endlichen. Der Punkt der Unterſcheidung in ſich iſt der Vermittelungspunkt des Endlichen, Weltlichen mit ihm; da fängt dieß in ihm ſelbſt an. Die Wurzel deſſelben iſt, daß Gott ſich in ſich ſelbſt unterſcheidet, — ſeine konkrete Natur.

Auf dieſe Weiſe ſind denn alſo die Beſtimmungen, Beſonderungen einer Seits ſeine Beſtimmungen, Ideen in ihm ſelbſt, ſein Erzeugniß in ſich ſelbſt: ſo daß das, was nachher endlich erſcheint, noch in ihm ſelbſt iſt, die Welt in Gott ſelbſt, die

göttliche Welt; an der hat Gott angefangen ſich zu unterſcheiden, und an ihr iſt der Zuſammenhang mit der endlichen, zeitlichen Welt. Darin, daß Gott als konkret vorgeſtellt wird, haben wir unmittelbar eine göttliche Welt in ihm ſelbſt. Das Unglück der römiſchen Welt lag in dieſer Abſtraktion, — darin, daß der Menſch ſeine Befriedigung nicht hatte im Bisherigen: dieß beſtand aber in jenem Pantheismus, daß die natürlichen Dinge, Luft, Feuer, Waſſer u. ſ. f., und dann der Staat, das politiſche Leben ein ſolches war, in dem der Menſch ſich befriedigte, ſein Wahres, ſein Höchſtes hatte; — jetzt dagegen in dem Schmerz der Welt über ihre Gegenwart iſt die Verzweiflung eingetreten, der Unglaube an dieſe Geſtaltungen, an die natürliche, endliche Welt und an das Staatsleben, was die ſittliche Welt ausmacht. Dieſer Geſtaltung der Wirklichkeit der äußerlichen und ſittlichen Natur iſt der Menſch ungetreu geworden. Der Zuſtand, den man das Leben des Menſchen in der Einheit mit der Natur nennt, und in welchem der Menſch Gott mit der Natur hat, weil er darin ſeine Befriedigung findet, hat aufgehört. Dieſe Geſtaltungen des Wahren, Göttlichen als Natürliches und Politiſches haben ſich getrennt von dem Wahren; und die zeitliche Welt iſt den Menſchen erſchienen als das Negative, als das Nichtwahre. Der Menſch hat ſie von dem Wahren, dem Gott getrennt, und hat ſo Gott im Geiſt erkannt; er hat erkannt, daß die natürlichen Dinge und der Staat nicht die Weiſe ſey, in der Gott da ſey: ſondern die Weiſe ſey in ihm ſelbſt, eine intelligible Welt. Die Einheit des Menſchen mit der Welt iſt ſo gebrochen, damit ſie auf höhere Weiſe wieder geſetzt werde, daß die Welt in Gott aufgenommen werde als intelligible Welt. Das Sichbeſtimmen Gottes macht hier einen Hauptpunkt des Intereſſes aus.

Das Verhältniß des Menſchen zu Gott beſtimmt ſich nun als Ordnung des Heils, Kultus, beſonders aber auch als Philoſophie, mit dem ausdrücklichen Bewußtſeyn, daß der Zweck iſt,

dieser intelligiblen Welt anzugehören, daß das Individuum sich dazu fähig, angemessen machen soll.

Die Art und Weise, wie der Mensch sich sein Verhältniß zu Gott denkt, wird besonders dadurch bestimmt, wie der Mensch sich Gott denkt. Es ist nicht, wie man jetzt wohl sagt, man brauche Gott nicht zu kennen und könne dieß Verhältniß doch erkennen. Indem Gott das Erste ist, so bestimmt er das Verhältniß; und um daher zu wissen, was das Wahre des Verhältnisses ist, muß man Gott kennen.

Bis zur Negation des Natürlichen geht also das Denken fort; jetzt ist es darin, das Wahre nicht in einer existirenden Weise zu suchen, — aus der Erinnerung wieder herauszugehen zu einem Objektiven, zu einem Wahrhaften, das nicht seine Bestimmung hat auf natürliche Weise, wie in der Mythologie, oder als Pflicht, sondern was die Bestimmung aus ihm selbst, aus seiner eigenen Natur hat. Dieß sind die Haupt-Momente des jetzigen Standpunkts; und hierher gehört, was die Neuplatoniker gedacht haben. Vorher ist jedoch im Vorbeigehen noch von Philo, dem Juden, zu sprechen, und einiger Momente zu erwähnen, die in der Kirchengeschichte vorkommen.

A. Philo.

Philo, ein gelehrter Jude zu Alexandrien, lebte um und nach Christi Geburt unter den ersten römischen Kaisern; er wurde nämlich zwanzig Jahre vor Christus geboren, war aber noch später als dieser am Leben. *) Er ist derjenige, in dem wir zuerst diese Wendung des allgemeinen Bewußtseyns als philosophisches Bewußtseyn aufgehen sehen. Unter Kaligula, bei dem von Apion die Juden sehr übel angeschrieben worden, wurde er bei Jahren als Gesandter seines Volkes nach Rom geschickt, um den Römern eine bessere Vorstellung über die Juden beizu-

*) *Bruckeri Historia critica philos.* T. II, p. 797, et not.

bringen. Legendenhaft iſt es, daß er auch unter dem Kaiſer Klaudius nach Rom gekommen ſey, und dort den Apoſtel Petrus kennen gelernt habe.*) Er hat eine ganze Reihe von Werken verfaßt, noch viele ſind vorhanden; z. B. Vom Bau der Welt (De mundi opificio); Von den Belohnungen und Strafen (De praemiis et poenis); De victimas offerentibus; Vom Geſetz der Allegorien (Lex allegoriarum); De somniis; Daß Gott unveränderlich ſey (Quod Deus sit immutabilis). Sie ſind 1691 (in Folio) in Frankfurt herausgekommen; dann von Pfeiffer in Erlangen. Philo war wegen ſeiner πολυμάθεια berühmt, und mit den griechiſchen Philoſophien ſehr gut bekannt.

Ihn zeichnet beſonders aus die platoniſche Philoſophie, und dann, daß er bemüht war, in den heiligen Schriften der Juden die Philoſophie aufzuzeigen, dieſelben ſpekulativ zu erklären. Die Geſchichte des jüdiſchen Volks legt er zu Grunde, kommentirt ſie. Aber er hat dieſes an ihm, daß die Erzählungen und Darſtellungen darin die unmittelbare Bedeutung der Wirklichkeit für ihn verloren hatten, und er aus eben den Worten einen myſtiſchen und allegoriſchen Sinn allenthalben in ſie hineinlegt, Plato in Moſes findet; — daſſelbe Streben, vermöge deſſen die Alexandriner in der griechiſchen Mythologie Philoſopheme erkannt haben. Einige ſeiner Schriften ſind ſo nur allegoriſch myſtiſche Erklärungen, z. B. von der Schöpfungsgeſchichte. Seine Ideen aber enthalten die Natur des Geiſtes, im Elemente des Denkens zwar eben nicht begriffen, aber doch ausgedrückt; — ein Ausdruck, der mit jenem vermiſcht zugleich noch höchſt unrein, und auf die mannigfaltigſte Weiſe mit Geſtalten der Einbildung ſich vermengt. Durch den Geiſt der Philoſophie ſind die Juden genöthigt worden, in ihren heiligen Büchern, ebenſo die Heiden im

*) *Philo: De legatione ad Cajum, p. 992 (ed. Francf. 1691); Josephus: Antiq. Jud. XVIII, c. 10, p. 649; Bruckerus, l. l. p. 799 et nota. Eusebius: Hist. eccles. II, c. 18; cf. Fabric. Bibliothec Gr. Vol. III, p. 115 (Hamburg. 1708).*

Homer und in der Volks-Religion, tiefere Bedeutung zu suchen, und ihre religiösen Schriften als ein vollkommenes System göttlicher Weisheit darzustellen. Das ist der Charakter der Zeit; das Verständige in den Vorstellungen hat nicht mehr ausgehalten.

Das Haupt-Moment ist, daß einer Seits noch die Vorstellung von der Wirklichkeit gebunden ist an diese Formen, und daß anderer Seits es nicht mehr genügt, was diese Formen nur unmittelbar aussprechen; so entsteht daher das Bestreben, diese Formen tiefer zu fassen. Jüdische, heidnische Religion als äußerliche Geschichte hatte man als Autorität, Ausgangspunkt der Wahrheit vor sich; und doch faßt man den Gedanken, daß die Wahrheit nicht äußerlich gegeben seyn könne. So hat man in das Geschichtliche den tiefen Gedanken hineininterpretirt, wie man sagt: oder herausinterpretirt, und das ist die wahrhaftere Vorstellung. Beim göttlichen Buch (dessen Urheber der Geist ist) kann man nicht sagen, daß dieß nicht darin gewesen sey. Es kommt darauf an, ob diese Geistigkeit tiefer oder oberflächlicher ist; ein Mann hat das Buch geschrieben, er hatte diese Gedanken nicht, aber im Intensiven des Verhältnisses sind diese Gedanken an sich enthalten. Es ist überhaupt ein großer Unterschied zwischen dem, was darin liegt, und dem, was ausgesprochen ist. In der ganzen Geschichte, Kunst, Philosophie u. s. f. kommt es darauf an, daß das, was darin ist, auch heraus sey; die Arbeit des Geistes ist ganz allein, das zum Bewußtseyn zu bringen, was darin ist. Weiß man nur dieß, so ist es schon an das Bewußtseyn herausgebracht; dieß Herausbringen ist also das Wesentliche. Das Andere ist, daß wenn auch aus einer Gestaltung, Religion u. s. f. das nicht herausgebracht wird vor das Bewußtseyn, was darin gelegen hat, man doch nicht sagen kann, es habe nicht darin gelegen, es sey nicht im menschlichen Geist gewesen; im Bewußtseyn war es nicht, in der Vorstellung auch nicht, aber darin ist es gewesen. Einer Seits ist das Zum-bestimmten-Bewußtseyn-Bringen des Gedankens ein Hineinlegen

aber anderer Seits, der Materie nach, ist es nicht ein Hineinlegen. Philo's Manier hat vornehmlich diese Seite. Das Prosaische ist verschwunden, so sind bei Schriftstellern der folgenden Zeiten Wunder etwas Gewöhnliches; das Aeußerliche wird nicht nach seiner Nothwendigkeit aufgefaßt, der äußerliche Zusammenhang wird nicht mehr gefordert.

Die Grundvorstellungen des Philo (nur sie haben wir zu betrachten) sind etwa folgende:

1. Die Hauptsache ist, Gott zu erkennen. Erstens: Gott kann nur durch das Auge der Seele angeschaut werden, durch die ὄρασις. *) Dieß nennt er Entzückung, Verzückung, Einwirkung Gottes; **) das finden wir jetzt oft. Zu diesem Behufe muß sich die Seele von dem Körper losreißen, das sinnliche Wesen aufgeben, und sich zu dem reinen Gegenstande des Gedankens erheben, wo Gott näher ist und angeschaut wird. ***) Wir können dieß ein intelligibles Anschauen nennen. Das Andere aber ist, daß Gott von dem Auge der Seele auch nicht erkannt werden kann; sie kann nur wissen, daß er ist, nicht, was er ist. Sein Wesen ist das Urlicht; †) — ganz in morgenländischer Weise. Das Licht ist freilich das Einfache; dagegen Erkennen heißt: Bestimmtes wissen, als ein Konkretes in sich selbst. So lange also die Bestimmung des Einfachen festgehalten wird, läßt sich dieses Urlicht allerdings nicht erkennen. Indem also Philo sagt, „Dieses Eine ist Gott als solcher," kann man nicht wissen, was Gott ist. Im Christenthum ist dagegen das Einfache nur als Moment, und das Ganze ist Gott der Geist.

---

*) *De confusione linguarum, p.* 358; *De special. legib. II, p.* 806 — 807.

**) *De mundi opificio, p.* 15; *De migratione Abrahami, p.* 393; *Quis rer. divin. haeres, p.* 518.

***) *De migrat. Abrah., p.* 417 — 418.

†) *Quod Deus sit immutabilis, p.* 301 — 302; *De monarchia I, p.* 816; *De nominum mutatione, p.* 1045; *De Cherub., p.* 124; *De somniis, p.* 576.

Zweitens: „Das Ebenbild und der Abglanz Gottes ist der λόγος, die denkende Vernunft, der erstgeborene Sohn, der die Welt regiert und in Ordnung hält.“ Eigentlich ist dieß schon ein Widerspruch; denn das Bild kann nur darstellen, was die Sache ist; ist also das Bild konkret, so ist auch das Ursprüngliche als konkret zu fassen. „Dieser λόγος ist der Inbegriff aller Ideen.“ *) Gott selber dagegen als der Eine, als solcher, ist nur das ὄν, **) das reine Seyn (nach Plato). Das Urlicht kann nicht, nur der Sohn kann erkannt werden. Philo schränkt den Namen Gottes nur auf das Wesen ein, das reine Seyn. Gott als solcher ist nichts, als dieß Seyn; er kann daher von der Seele nicht erkannt werden, was er ist, sondern nur daß er ist, d. h. eben nur als Seyn. Oder Gott als dieses Seyn ist nur das abstrakte Wesen; es ist seine Idee. Was er ist, ist er nur als Geist, d. h. eben indem der λόγος, sein Sohn, zu seinem wahren Wesen selbst gerechnet wird, nicht jenem Seyn der Name Gottes beigelegt wird, sondern nur der Einheit dieser Momente; diese Einheit enthält das, was er ist. Im Christlichen wird der Name nicht auf das Wesen eingeschränkt, sondern Gott ist Geist; der Sohn ist selbst Bestimmung in Gott. Es ist ganz richtig, daß Gott als Seyn nicht erkannt werden könne; denn das Wesen ist die leere Abstraktion. Erkennen ist Wissen in konkreter Bestimmung; das Erkannte muß konkret in sich selbst seyn. Was erkannt werden kann, ist, daß das reine Wesen nur eine leere Abstraktion ist, — so das Nichtige, nicht der wahrhafte Gott. Zum Seyn ist also dieß das andere Moment des Erkennens. Jenes ist ebenso abstrakt, als wenn wir sagen, „Gott der Vater,“ d. h. der noch nicht geschaffen hat, dieser Eine, dieser Bestimmungslose in sich, unaufgeschlossen; das Andere aber ist das Bestimmen seiner in sich selbst, das Erzeugen. Und dieß

*) *De mundi opificio*, p. 4—6; *De agricultura*, p. 195; *De somniis*, p. 597.

**) *De somniis*, p. 599.

Erzeugte iſt ſein Anderes, was zugleich in ihm iſt, ihm angehörig iſt, Moment ſeiner ſelbſt iſt, wenn Gott konkret gedacht werden ſoll. Die Beſtimmung des Einen iſt das Erſte, aber ſie iſt mangelhaft; Gott iſt konkret, lebendig, d. h. er unterſcheidet ſich in ſich, beſtimmt ſich: dieß iſt, was auch zu Gott gehört, und was hier Logos genannt wird. Es kann alſo geſagt werden von Gott als Einem, daß er nicht erkannt wird; es kann nur geſehen werden, daß er iſt. Das Erkennen iſt das Wiſſen von dem beſtimmten Gott, von ſeinem Inſichſelbſtbeſtimmen, Lebendigſeyn.

Das Erſte, das Weſen ſelbſt iſt alſo das Urlicht; „es iſt der Raum des Univerſums, das er umſchließt und erfüllt.“ *) Nach der Anſchauung haben wir das All als Raum; das iſt leer. Gott umſchließt dieſes All; dieſes Weſen „iſt ſich ſelbſt der Ort, und iſt von ſich ſelbſt erfüllt.“ Warum hat er nöthig, ſich mit ſich zu erfüllen? Eben das Subjektive, Abſtrakte, bedarf auch eines Objekts. Die Fülle iſt das Konkrete; man hat Erfüllendes, Erfülltes, und das Dritte aus Beiden. „Gott iſt ſich ſelbſt genugſam; alles Andere iſt dürftig, leer. Und alles dieß erfüllt er dann, und hält es zuſammen, wird von Nichts umſchloſſen; er iſt Eins und Alles,“ **) die abſolute Fülle. Das All iſt, wie bei Parmenides, das Abſtraktum, es iſt nur die Subſtanz; es bleibt leer bei ſeiner Erfüllung, das Konkrete iſt der Logos. Wie Gott der Raum des Univerſums iſt, ſo „lebt er in dem Urbilde der Zeit,“ ***) in dem *αἰών*, d. h. in dem reinen Begriffe derſelben.

2. Seine Unterſchiede aber, oder die Ideen, machen den Verſtand aus. Dieſer Verſtand (*λόγος*) iſt dann der herrſchende

*) *De somniis*, p. 574 — 575.

**) Liber legis allegoriarum I, p. 48: ... *ἐπεὶ αὐτὸς ἑαυτῷ τόπος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἱκανὸς ὁ θεός, τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πλήρων καὶ περιέχων· αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδένος ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς, καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν.*

***) *Quod Deus sit immutabilis*, p. 298.

Engel (ἀρχάγγελος), das Bestimmende, was das Bestimmtseyn enthält, ein Reich des Gedankens; er ist der Urmensch, erst dieß ist thätig, das ὄν noch nicht. Das ist der Mensch als himmlischer Mensch; er kommt auch unter dem Namen σοφία, חָכְמָה, Adam Kadmon, der Aufgang der Sonne vor, — der Mensch in Gott, Gott als Thätigkeit angesehen. Dieser Verstand theilt sich nun in Ideen, die von Philo auch Engel (ἄγγελοι, Boten) genannt werden.*) Diese Auffassungsweise ist noch nicht im reinen Gedanken; Gestalten der Einbildungskraft sind noch darin verwoben.

Dieser λόγος ist die erste ruhende Gedankenwelt, wenn gleich schon unterschieden. Ein anderer λόγος aber ist der hervorbringende, thätige (λόγος προφορικός), als Rede. Das ist Wirksamkeit, das Schaffen der Welt, wie er ihre Erhaltung, ihr bleibender Verstand ist.**) Die Rede ist immer als Erscheinen Gottes angesehen worden, die Rede ist nicht körperlich; als Klang ist sie zeitlich und gleich verschwunden, das Daseyn ist so immateriell. „Gott sprechend schuf er sogleich, nichts zwischen Beide setzend;" das Geschaffene bleibt ein Ideelles, wie die Rede. „Wenn man ein wahrhafteres Dogma angeben will, so ist der Logos das Werk Gottes."***) Dieser Logos ist zugleich für das Selbstbewußtseyn der Lehrer der Weisheit. Die natürlichen Dinge nämlich werden nur in ihren Gesetzen gehalten; die selbstbewußten Wesen wissen aber auch von diesen Gesetzen, und das ist die Weisheit. Das ist der Hoheprieſter, der Gott und den Menschen vermittelt, der Geist der Gottheit, der

*) *Leg. allegor. I, p.* 46, *et II, p.* 93; *Quod deterius potiori insidiari soleat, p.* 165; *De temulentia, p.* 244; *De somniis, p.* 578, 586 *et* 588; *De confus. ling. p.* 341 *et* 345; *Euseb. praep. ev. VII, c.* 13.

**) *De vita Mosis III, p.* 672.

***) De sacrif. Abel., p. 140: ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει, μηδὲν μεταξὺ ἀμφοῖν τιθείς· εἰ δὲ χρὴ δόγμα κυρίως ἀληθέστερον, ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ.

die Menſchen belehrt, *) eben die ſelbſtbewußte Rückkehr Gottes in ſich ſelbſt, in jene erſte Einheit, in das Urlicht. Das iſt die reine intelligible Welt der Wahrheit ſelbſt; ſie iſt nichts Anderes, als das Wort Gottes. **)

3. Der Gedanke zur Negativität gekommen. Dieſer Ideal-Welt gegenüber ſteht die finnliche, ſeyende Welt. Das Princip derſelben iſt bei Philo, wie bei Platon, das οὐκ ὄν, die Materie, das Negative; ***) wie Gott das Seyn, ſo ihr Weſen das Nichtſeyn. Nicht das Nichts, wie wenn wir ſagen, daß Gott die Welt aus Nichts erſchaffen habe; ſondern das Nichtſeyn, das Entgegengeſetzte des Seyns, iſt ſelbſt ein Poſitives, ſo gut als das Seyn. Es exiſtirt, inſofern Gleichniß des anſich Wahren hineingelegt wird. Philo hatte die richtige Einſicht, daß das Entgegengeſetzte des Seyns ebenſo poſitiv iſt als das Seyn. Wem dieß ungereimt ſcheint, der braucht nur daran erinnert zu werden, daß eigentlich, wenn wir das Seyn ſetzen, das Nichts des Seyns das Denken iſt, etwas ſehr Poſitives. Aber das Nähere, der Begriff dieſes Gegenſatzes, und der Uebergang des Seyns in Nichtſeyn findet ſich nicht bei Philo. Ueberhaupt iſt dieſe Philoſophie weniger Metaphyſik des Begriffes oder Denkens ſelbſt, als daß der Geiſt nur im reinen Denken erſcheint, nicht hier in der Weiſe der Vorſtellung iſt, und die Begriffe, Ideen als ſelbſtſtändige Geſtalten vorgeſtellt ſind.

„Das Wort Gottes hat im Anfang den Himmel erſchaffen, der aus dem reinſten Seyn beſteht, und der Aufenthalt der reinſten Engel iſt, die nicht erſcheinen, und den Sinnen nicht offenbar werden," †) nur dem Gedanken; das ſind die ἰδέαι. „Der Schöpfer hat vor Allem der intelligiblen Welt den unkör-

*) *Buhle: Lehrbuch d. Geſch. d. Phil. Th. IV, S.* 124.
**) *De mundi opificio, p.* 5.
***) *De mundi opificio, p.* 4; *De victimas offerentibus, p.* 857; *Buhle, a. a. O. S.* 125.
†) De mundi opificio, p. 5.

perlichen Himmel und die unsinnliche Erde gemächt, und die Idee der Luft und des Leeren, hierauf die unkörperliche Essenz (οὐσία) des Wassers und ein unkörperliches Licht, und ein unsinnliches Urbild (ἀρχέτυπος) der Sonne und aller Sterne;" *) und die sinnliche Welt ist das Gegenbild davon. Philo geht nun nach der mosaischen Urkunde fort. In der Schöpfungsgeschichte des alten Testaments werden am dritten Tag Gras, Kraut, Bäume, am vierten Tag Lichter an der Veste des Himmels, Sonne und Mond geschaffen. Philo sagt, am vierten Tag habe den Himmel eine Zahl geschmückt, Vier, die Tetraktys, die vollkommenste **) u. s. f. — Dieß sind die Haupt-Momente der Philosophie Philo's.

B. Kabbala und Gnosticismus.

Die kabbalistische Philosophie, gnostische Theologie beschäftigen sich alle mit diesen Vorstellungen, die auch Philo hatte. Das Erste ist das Seyende, Abstrakte, Unerkannte, Namenlose. Das Zweite ist Enthüllung, das Konkrete; es geht nach der Emanation fort. Zum Theil ist die Rückkehr zur Einheit auch angenommen, vorzüglich bei christlichen Philosophen; und diese Rückkehr wird als das Dritte angenommen, dieses Dritte kommt dem λόγος zu. So war bei Philo die Weisheit, der Lehrer, Hoheprieſter das, was das Dritte zum Ersten zurückführt; so in der ὄρασις Gottes.

1. Kabbalistische Philosophie.

Kabbala heißt die geheime Weisheit der Juden. Ueber ihren Ursprung ist viel gefabelt worden; es ist viel Trübes darin. Und es wird von ihr gesagt, daß sie enthalten sey in zwei Büchern, Jezirah (Schöpfung) und Sohar (Glanz). Jezirah,

*) De mundi opificio, p. 6; Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p. 802 — 03.

**) *De mundi opif.*, p. 9 — 10.

das Hauptbuch derſelben, welches einem Rabbi Akibha zugeſchrieben wird, erwartet von Herrn v. Mayer in Frankfurt eine vollſtändigere Ausgabe. Es ſind Ideen, die zum Theil an Philo hingehen, aber auf ſehr trübe Weiſe zum Theil, und mehr für die Phantaſie vorgeſtellt ſind. Aber ein ſo hohes Alter, als die Verehrer der Kabbala ihm zuſchreiben, hat es nicht; ſie erzählen nämlich, daß dem Adam dieſes Himmelsbuch zum Troſt ſeines Sündenfalles gegeben ſey. Es iſt ein aſtronomiſches, magiſches, mediciniſches, prophetiſches Gebräu; geſchichtlich verfolgte Spuren zeigen, daß dieß in Aegypten kultivirt wurde. Akibha lebte bald nach der Zerſtörung Jeruſalems. Die Juden haben mit einem Heer von 200,000 Mann gegen Hadrian revoltirt, der Rabbiner war dabei thätig; Bar Cochebas hat für den Meſſias gegolten, der Rabbi wurde lebendig geſchunden. *) Das zweite Buch ſoll von ſeinem Schüler Rabbi Schimeon Ben Jochai herrühren; er hieß das große Licht, der Funke Moſis. **) Beide Bücher ſind im 17. Jahrhundert in's Lateiniſche überſetzt. Ein ſpekulativer Iſraelit, der Rabbi Abraham Cohen Irira, hat auch ein Buch geſchrieben, Das Himmelsthor (Porta coelorum); es iſt ſpäter, aus dem 15. Jahrhundert, und enthält Beziehungen auf Araber und Scholaſtiker. Dieß ſind die Quellen der hohen kabbaliſtiſchen Weisheit. Es iſt trübes Gemenge; das Buch hat aber allgemeine Grundlage. Das Beſſere darin bewegt ſich in ähnlichen Vorſtellungen, wie bei Philo. In dieſen Büchern ſind gewiſſe recht intereſſante Grundbeſtimmungen, von denen man aber zu trüben Phantaſtereien fortgegangen iſt.

Früher findet ſich bei den Juden nichts von den Vorſtellungen Gottes als eines Lichtweſens, von einem Gegentheile deſſelben, der Finſterniß und dem Böſen, das in Streit mit dem Lichte iſt, nichts von guten und böſen Engeln, von dem Abfalle der Böſen, ihrer Verdammniß, ihrem Aufenthalte in der Hölle,

*) *Brucker. l. l. T. II, p.* 834 — 838; 924 — 927.
**) *Brucker. l. l. T. II, p.* 839 — 840.

künftigem Weltgerichte über die Guten und Bösen, von der Verderbniß des Fleisches. Die Juden fangen hier erst an, ihre Gedanken über ihre Wirklichkeit hinauszutragen, eine Geistes- oder wenigstens Geisterwelt sich ihnen aufzuschließen, da vorher sie, diese Juden, allein sich galten, in den Schmutz und den Eigendünkel ihres Daseyns und der Erhaltung ihres Volkes und ihrer Geschlechter versenkt waren.

Was das Nähere der Kabbala betrifft, so ist es Folgendes. Das Eins ist als Princip aller Dinge ausgesprochen, wie dieses auch der Urquell aller Zahlen ist. Wie die Zahleneinheit selber keine von allen Zahlen ist, so auf gleiche Weise Gott Grund aller Dinge (Ensoph). *) Die damit zusammenhangende Emanation ist Wirkung aus der ersten Ursache, durch Einschränkung jenes ersten Unendlichen; sie ist Grenze (ὅρος) des Ersten. **) In dieser ersten einen Ursache ist Alles eminenter, nicht formaliter, sondern causaliter enthalten. ***) Das zweite Haupt-Moment ist der Adam Kadmon, der erste Mensch, Keter, das erste Entstandene, die höchste Krone, der Mikrokosmus, der Makrokosmus, †) womit die emanirte Welt als Ausfluß des Lichtes zusammenhängt. Durch weiteres Herausgehen sind dann die anderen Sphären, Kreise der Welt geworden; und diese Emanation wird als Lichtströme dargestellt. Da geht es fort zu zehn Lichtströmen: diese Ausflüsse (Sephiroth) bilden die reine, azilu thische Welt, welche ohne alle Veränderlichkeit in sich ist; zweitens die briahtische Welt, welche veränderlich ist; drittens die geformte, jezirathische Welt, — die reinen Geister in die Materie gesetzt, die Seelen der Gestirne (die reinen Geister sind weitere

*) *Irira: Porta coelorum, Dissertatio I, c. 4; Tiedemann: Geist d. spek. Phil. Th. III, S. 149—150; Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S. 156.*

**) *Irira l. l. c. 6, §. 13, et c. 7, §. 2.*

***) *Irira l. l. Diss. IV, c. 4 sqq.; Tiedemann a. a. O. S. 155; Buhle a. a. O. S. 162.*

†) *Irira l. l. Diss. II, c. 1; Buhle a. a. O. S. 160.*

Unterſcheidungen, in denen dieſe trübe Weiſe fortgeht); viertens die gemachte Welt, die aſtahtiſche: es iſt die unterſte, vegetirende und empfindende Welt. *)

2. Gnoſtiker.

Bei den Gnoſtikern machen ähnliche Beſtimmungen die Grundlage aus. Der Herr Profeſſor Neander hat ſie ſehr gelehrt geſammelt und ausführlich bearbeitet; einige Formen entſprechen denen, die wir angegeben haben. Einer der ausgezeichnetſten Gnoſtiker iſt Baſilides. Bei ihm iſt auch das Erſte der unſagbare Gott (*Θεὸς ἄῤῥητος*), — der Enſoph der Kabbala; er iſt als *τὸ ὄν, ὁ ὤν*, namenlos (*ἀνωνόμαστος*), unmittelbar, auch bei Philo. **). Das Zweite iſt dann der *νοῦς*, der Erſtgeborene, *λόγος, σοφία*, das Bethätigende (*δύναμις*), in näherer Beſtimmung die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*), und der Frieden (*εἰρήνη*). Hierauf folgen weiter beſtimmte Principe, die Baſilides Archonten nennt, Häupter von Geiſterreichen. Eine Hauptſache dabei iſt wieder die Rückkehr, der Läuterungs-Proceß der Seele, die Oekonomie der Reinigung (*οἰκονομία καθάρσεων*); aus der *ὕλη* muß die Seele zur *σοφία*, zur *εἰρήνη* zurückkommen. Das Urweſen trägt alle Vollkommenheit in ſich verſchloſſen, aber nur als potentia; der Geiſt (*νοῦς*), der Erſtgeborene iſt erſt die erſte Offenbarung des Verborgenen. Auch alle geſchaffenen Weſen können nur durch die Verbindung mit Gott an der wahren Gerechtigkeit und dem daraus herrührenden Frieden Theil erhalten. ***)

Das Erſte nennen die Gnoſtiker z. B. Marcus, auch das Undenkbare (*ἀεννόητος*), und ſogar das Nichtſeyende

*) *Irira: Porta coelorum, Diss. V, c. 7—8; Tiedemann a. a. O. S.* 156—157; *Buhle a. a. O. S.* 157.

**) Neander: genetiſche Entwickelung der vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme, S. 10; *Philo: De nominum mutat., p.* 1046.

***) Neander a. a. O. S. 33—34.

(ἀνούσιος), was nicht zur Beſtimmtheit fortgeht, die μονότης. Sie nennen es auch die reine Stille (σιγή); das Andere ſind dann die Ideen, Engel, die Aeonen. Dieſe ſind die Wurzeln, Samen der beſonderen Erfüllung (λόγοι, ῥίζαι, σπέρματα, πληρώματα, καρποί); jeder Aeone trägt ſeine eigene Welt in ſich. *)

Bei Anderen, z. B. Valentin, heißt das Erſte auch Aeon (τέλειος αἰὼν ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι) oder das Unergründliche, der Urgrund, abſolute Abgrund (βῦθος), worin Alles iſt als aufgehoben: oder προάρχη, was vor dem Princip iſt, oder προπάτωρ, vor dem Anfang, was noch vor dem Vater iſt. Dieſer iſt das Thätige. Der Uebergang, die Auseinanderlegung des Einen iſt dann διάθεσις, und dieß Weitere wird auch genannt das Sichbegreiflichmachen des Unbegreiflichen (κατάληψις τοῦ ἀκαταλήπτου), was wir bei den Stoikern als κατάληψις geſehen haben. Dieſe Begriffe ſind die Aeonen, die beſonderen διαθέσεις: die Aeonen-Welt heißt dann auch Erfüllung (πλήρωμα). Das Zweite heißt auch die Begrenzung (ὅρος); und inſofern die Lebensentwickelung näher im Gegenſatze gefaßt wird, ſo wird ſie beſtimmt als in zwei Principen enthalten, in der Form des Männlichen und Weiblichen. Das Eine iſt das πλήρωμα des Anderen; aus ihrer Verbindung (συζυγία) gehen die Erfüllungen (πληρώματα) hervor, ſie iſt erſt das Reale. Jedes hat ſein es Integrirendes (σύζυγος); der Inbegriff dieſer πληρώματα iſt die Aeonenwelt überhaupt, das allgemeine πλήρωμα des βῦθος. Jener Abgrund heißt daher auch Hermaphrodit, Mannweib (ἀρρενόθηλυς). **)

Ptolomäus ſchreibt dem βῦθος zwei συζύγους zu, zwei διαθέσεις, welche durch alles Daſeyn vorausgeſetzt werden, θέ-

*) Neander a. a. O. S. 168, 170 — 171.
**) Ebendaſelbſt, S. 94 — 97.

λόγοι καὶ ἔννοιαι.*) Krauſe, bunte Formen treten hier ein. Die Grundbeſtimmung iſt dieſelbe; Abgrund und Enthüllung iſt die Hauptſache. Die Offenbarung, was herabgekommen iſt, iſt auch Herrlichkeit (δόξα, Schechinah) Gottes, σοφία οὐράνιος (ſie ſelbſt iſt ὅρασις τοῦ θεοῦ), δυνάμεις ἀγένητοι, αἳ περὶ αὐτὸν οὖσαι λαμπρότατον φῶς ἀπαστράπτουσι, die Ideen, λόγος; oder vorzugsweiſe der Name Gottes (τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, πολυώνυμος), dieſer Demiurg; das iſt Erſcheinen Gottes, Beſtimmung.**) — Alle dieſe Formen gehen in das Trübe. Die Grundlagen ſind im Ganzen dieſelben Beſtimmungen; und das allgemeine Bedürfniß iſt eben dieß, das, was an und für ſich iſt, als das Konkrete zu beſtimmen und zu faſſen. — An dieſe Formen habe ich jedoch nur erinnern wollen, um auf ihren Zuſammenhang mit dem Allgemeinen hinzudeuten; es liegt dabei ein tiefes Bedürfniß der konkreten Vernunft zum Grunde.

Die Kirche hat den Gnoſticismus verworfen, weil er Theils im Allgemeinen ſtehen blieb, oder die Vorſtellung in Form der Einbildungskraft faßte, und dieſe Vorſtellung dem wirklichen Selbſtbewußtſeyn, dem Chriſtus im Fleiſche (Χριστὸς ἐν σαρκί) entgegengeſetzt war.***) Denn die Doketen ſagten z. B., Chriſtus hatte nur Scheinleib, Scheinleben; der Gedanke war nur Hintergrund. Die Kirche hielt dagegen feſt an der beſtimmten Geſtalt der Perſönlichkeit; ſie hielt das Princip der konkreten Wirklichkeit feſt.

C. Alexandriniſche Philoſophie.

Philoſophiſcher und begriffener aber tritt die Einheit des Selbſtbewußtſeyns und Seyns in der alexandriniſchen Schule auf; ſie iſt die Hauptgeſtalt, die eigentliche Philoſophie. Alexandrien war nämlich ſeit längerer Zeit, beſonders durch die Pto-

*) Ebendaſelbſt, S. 100.
**) Ebendaſ. S. 10—13; *Philo: Quod Deus sit immut. p.* 301.
***) Neander a. a. O. S. 43.

lomäer, zum hauptſächlichen Sitz der Wiſſenſchaften gemacht. Hier als in ihrem Mittelpunkte berührten, durchdrangen und vermiſchten ſich alle Religionen und Mythologien der Völker des Orients und Occidents, ebenſo ihre Geſchichte, — eine Verbindung, die auch nach der religiöſen Seite hin vielfache Formen und Geſtaltungen angenommen hat; wo ſie mit einander verglichen, in jeder Theils das geſucht und zuſammengeſtellt wurde, was die andere enthielt, vorzüglich aber den Vorſtellungen der Religionen eine tiefere Bedeutung untergelegt, und ein allgemeiner allegoriſcher Sinn gegeben wurde. Dieſes Streben hat allerdings trübe Ausgeburten gehabt; die reinere Ausgeburt iſt die alexandriniſche Philoſophie. Beſſer, als jene trüben Ausgeburten einer ſich noch nicht verſtehenden Vernunft, mußte die Vereinigung der Philoſophien gelingen. Denn indem in der That in der Philoſophie Eine Idee iſt, ſo hebt ſie die beſondere Form, die ſie angenommen, die Einſeitigkeit, in der ſie ſich ausſpricht, durch ſich ſelbſt auf. In dem Skepticismus war dieß Negative erlangt worden, die beſtimmten Weiſen des Seyns, in welchen das Abſolute geſetzt wurde, aufgehoben zu ſehen.

In Alexandrien entſtand eine Weiſe der Philoſophie, welche nach dieſer Seite, daß ſie ſich nicht an den beſtimmten älteren philoſophiſchen Schulen hielt, ſondern die verſchiedenen Syſteme der Philoſophie vereinigte, die Einheit insbeſondere der pythagoräiſchen, platoniſchen und ariſtoteliſchen Philoſophie erkannte und in ihren Expoſitionen darſtellt, häufig als Eklekticismus aufgeführt wurde; etwas ſehr Schlechtes, wenn er in dem Sinne genommen wird, daß ohne Konſequenz aus dieſer Philoſophie dieſes, aus einer andern etwas Anderes aufgenommen wird, — wie wenn ein Kleid aus Stücken von verſchiedenen Farben, Stoffen zuſammengeflickt wäre. Es iſt ſchon früher bemerkt, daß ein Eklekticismus nichts giebt als ein oberflächliches Aggregat. Solche Eklektiker ſind Theils die ungebildeten Menſchen überhaupt, in deren Kopf die widerſprechendſten Vorſtellungen

neben einander Platz haben, ohne daß ſie je ihre Gedanken zuſammenbrächten und ein Bewußtſeyn über ihre Widerſprüche hätten; — oder die klugen Leute, die es mit Bewußtſeyn thun und glauben, ſo erlangen ſie das Beſte, wenn ſie aus jedem Syſteme das Gute, wie ſie es nennen, nehmen und ſo einen Konto von verſchiedenen Gedanken ſich anſchaffen, worin ſie alles Gute, nur die Konſequenz des Denkens und damit das Denken ſelbſt nicht haben. Eklektiſche Philoſophie iſt gerade haltlos, inkonſequent; ſolche Philoſophie iſt die alexandriniſche Philoſophie nicht. In Frankreich heißen ſie noch ſo; und hier, wo ſyſtème mit Einſeitigkeit gleichbedeutend iſt, und man einmal einen beſtimmten Namen haben muß, der am wenigſten ſyſtematiſch und verdächtig klingt, mag man es ertragen.

Die Alexandriner legten die platoniſche Philoſophie zum Grunde, benutzten aber die Ausbildung der Philoſophie überhaupt, welche ſie nach Plato durch Ariſtoteles und alle folgenden (ſtoiſchen) Philoſophien erhalten; oder ſie ſelbſt ſie ausgerüſtet mit einer höheren Bildung wieder her, — bei Plotin finden wir nicht Widerlegung. Unter dieſe höhere Bildung gehört denn vorzüglich das tiefere Princip, daß das abſolute Weſen als Selbſtbewußtſeyn begriffen werden muß, und daß eben dieß ſein Weſen iſt, Selbſtbewußtſeyn zu ſeyn, und daher, daß es im einzelnen Bewußtſeyn iſt; was nicht ſo zu verſtehen iſt, daß, wie man zu ſagen pflegt, Gott ein Geiſt ſey, der außer der Welt und außer dem Selbſtbewußtſeyn iſt, ſondern daß ſeine Exiſtenz als ſeiner ſelbſtbewußter Geiſt eben das wirkliche Selbſtbewußtſeyn ſelbſt iſt. Das platoniſche Allgemeine, das im Denken iſt, erhält daher dieſe Bedeutung, daß es als ſolches das abſolute Weſen ſelbſt iſt. — Sie ſind eklektiſche Philoſophen im beſſeren Sinne des Worts; oder es iſt überhaupt ein überflüſſiges Wort, ſie zu bezeichnen. Aber im höheren Sinne iſt ein weiterer Standpunkt der Idee von der Art, daß er die vorhergehenden Principe, die einzeln, einſeitig ſind, die nur Momente der Idee ent-

halten, vereinigt, — daß eine konkretere und tiefere Idee dieſe Momente in eins vereinigt. So iſt auch Plato eklektiſch geweſen, er vereinigte Pythagoras, Heraklit, Parmenides; und ſo ſind auch die Alexandriner Eklektiker, nur führt dieſer Ausdruck immer gleich die Vorſtellung des Herauslesens mit ſich.

Aber dieſer Name, den auch Brucker angewendet hat, iſt der Sache nach unrecht, und auch ungeſchichtlich. Für die alexandriniſche Schule wird gewöhnlich ausdrücklich der Name eklektiſche Schule gebraucht. Brucker *) hat dieß, wie ich gefunden habe, zuerſt gethan; und Diogenes Laertius **) giebt die Veranlaſſung dazu. Denn Diogenes Laertius ſpricht von einem gewiſſen Potamo aus Alexandrien, der noch nicht ſo gar lange (πρὸ ὀλίγου) aus den verſchiedenen Philoſophien die Hauptſätze und das Beſte herausgenommen habe. Und Diogenes führt mehrere Sätze von ihm an, wobei er ſagt, er habe eine eklektiſche Philoſophie gemacht. Es ſind Sätze aus dem Ariſtoteles, Plato, den Stoikern; aber ſie ſind nicht von Bedeutung, und das, was die Alexandriner auszeichnet, iſt darin nicht zu erkennen. Diogenes iſt auch früher, als die alexandriniſche Schule; Potamo aber iſt nach Suidas ***) ein Lehrer der Stiefſöhne des Auguſtus geweſen, und für einen Prinzenlehrer iſt der Eklekticismus vollkommen zweckmäßig. Daher, weil dieſer Potamo ein Alexandriner iſt, hat Brucker auf dieſe alexandriniſche Philoſophie den Namen der eklektiſchen, der ſich bei Diogenes findet, angewendet. Das iſt ſie aber nicht. Denn die Vereinigung der älteren Syſteme iſt eben eine tiefere Erkenntniß der philoſophiſchen Idee, die konkret in ſich gewußt wird, ſo daß die abſtrakteren Principien in der tieferen Form der Idee enthalten ſind. Das muß eintreten von Zeit zu Zeit; nach vorhergegangener Divergenz muß die Identität, die an ſich iſt, anerkannt

*) *Hist. crit. philos. T. II, p.* 193.
**) *Prooemium, §.* 21.
***) *s. v. Ἡσιόδου, T. III, p.* 161.

werden, und ſo der Unterſchied nur als Form. Die Alexandriner hatten den tieferen Standpunkt, daß ſie ebenſo wohl Pythagoräer, als Platoniker und Ariſtoteliker waren; alle früheren Philoſophien konnten in der ihrigen ihre Stelle finden.

In Alexandrien hatten die Ptolomäer nämlich die Wiſſenſchaften und Gelehrten an ſich gezogen Theils durch ihr eigenes Intereſſe an der Wiſſenſchaft, Theils durch die angemeſſenſten Anſtalten. Sie legten die berühmte große Bibliothek an, für welche auch die griechiſche Ueberſetzung des alten Teſtaments angefertigt wurde; als Cäſar ſie zerſtört hatte, wurde ſie wieder aufgelegt. Es war auch ein Muſeum, oder was jetzt Akademie der Wiſſenſchaften genannt wird, wo Philoſophen und ſpeciellere Gelehrte Beſoldungen erhielten, und kein anderes Geſchäft als das, die Wiſſenſchaften zu treiben, hatten. In ſpäteren Zeiten waren auch in Athen ſolche Komvente geſtiftet worden, und ohne Vorliebe für eine oder die andere Philoſophie hatte jede philoſophiſche Schule ihre eigene öffentliche Anſtalt. *)

Die neuplatoniſche Philoſophie erhob ſich Theils neben den andern, Theils auf den Trümmern derſelben und verdunkelte die übrigen; alle früheren Syſteme wurden darin ausgelöſcht. Sie machte nicht eine ſolche eigene philoſophiſche Schule aus, wie die bisherigen; ſondern indem ſie alle in ſich vereinigte, hatte ſie das Studium Plato's, Ariſtoteles' und der Pythagoräer zu ihrem Hauptcharakter. Mit dieſem Studium war eine Interpretation jener Schriften verknüpft, welche darauf hinausging, ihre philoſophiſchen Ideen zu verbinden und ihre Einheit zu zeigen. Die neuplatoniſchen philoſophiſchen Lehrer verhielten ſich mehr ſo, daß ſie über die verſchiedenen philoſophiſchen Werke, beſonders platoniſche und ariſtoteliſche Schriften, Vorleſungen hielten und ſie erläuterten.

*) *Vergl. Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV*, S. 195—200.

1. Ammonius Sakkas.

Ammonius Sakkas (der Sackträger) wird als einer der ersten oder berühmtesten Lehrer dieser Schule genannt; er starb 243 Jahre nach Christi Geburt. *) Aber von ihm haben wir keine Schriften; und auch von seiner Philosophie sind keine Nachrichten auf uns gekommen. — Die hauptsächlichste Art, wie Philosophie getrieben und bearbeitet wurde, bestand in der Kommentation platonischer und aristotelischer Werke, oder in Abrissen dieser Philosophien. Kommentare über die alten Philosophen wurden entweder vorgetragen oder geschrieben; und wir haben deren noch jetzt viele übrig, welche zum Theil vortrefflich sind. Aristotelische Werke kommentirte Alexander Aphrodisiensis, Andronikus Rhodius, Nikolaus Damascenus, auch Porphyrius: platonische Numenius, Maximus Tyrius. Andere Alexandriner haben den Plato so kommentirt, daß sie zugleich die anderen Philosopheme oder Philosophien kannten, und den Einheitspunkt der verschiedenen Weisen der Idee sehr wohl erfaßt haben. Die besten Kommentare sind aus dieser Zeit; die meisten Werke des Proklus sind Kommentare über einzelne Dialoge des Platon u. s. w. Diese Schule hat insbesondere auch dieß Eigenthümliche, daß sie die Spekulation als wirkliches göttliches Seyn und Leben aussprach und daher als mystisch und magisch erscheinen läßt.

Unter seinen sehr zahlreichen Schülern hatte Ammonius viele in anderen Wissenschaften berühmte Männer, z. B. Longin, dann Origines, ungewiß ob der Kirchenvater. Der berühmteste Schüler desselben als Philosoph ist aber Plotin, durch dessen noch vorhandene Schriften wir die neuplatonische Philosophie am meisten kennen. Das zusammenhängende Gebäude dieser Philosophie wird ihm von den Späteren eigentlich zugeschrieben, und diese Philosophie seine Philosophie genannt.

---

*) *Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p.* 205, 213 — 214.

2. Plotin.

Da ſich Ammonius Schüler auf den Wunſch ihres Lehrers das Wort gegeben hatten, ſeine Philoſophie nicht in Schriften niederzulegen, *) ſo hat auch Plotin erſt ſpät geſchrieben, oder vielmehr die von ihm erhaltenen Werke ſind nach ſeinem Tode von Porphyrius, einem ſeiner Schüler, herausgegeben. Seine Lebensgeſchichte haben wir durch Porphyrius. Das Auffallende darin iſt, daß die genaue Angabe der Lebensumſtände vermiſcht iſt mit einer Menge wunderbarer Dinge. Es iſt die Zeit, wo das Wunderbare ſeine Rolle ſpielt. Wenn man aber das reine Philoſophiren, den reinen Sinn eines ſolchen Mannes kennt, ſo kann man ſich nicht genug wundern über dergleichen Geſchichten.

Plotin iſt ein Aegypter, um das Jahr 205 nach Chriſtus unter der Regierung des Septimius Severus zu Lykopolis geboren. Nachdem er viele philoſophiſche Lehrer ſchon beſucht, wurde er melancholiſch und tiefſinnig; er kam, 28 Jahr alt, zu Ammonius, fand ſich endlich hier befriedigt, und hörte ihn elf Jahre. Da in jener Zeit von indiſcher und brahminiſcher Weisheit hohe Vorſtellungen in Umlauf gekommen waren, ſo machte ſich Plotin in dem Heere des Kaiſers Gordian nach Perſien auf; aber der Feldzug lief ſo unglücklich ab, daß Plotin ſeine Abſicht nicht erreichte und er ſelbſt ſich nur mit Mühe rettete. **) In einem Alter von 40 Jahren ging er nun nach Rom, und blieb daſelbſt noch 26 Jahre bis an ſeinen Tod. ***) In Rom benahm er ſich äußerlich auf eine auffallende Weiſe nach alter pythagoräiſcher Sitte, enthielt ſich der Fleiſchſpeiſen, legte ſich oft Faſten auf und ging auch in der alten pythagoräiſchen Tracht. †)

*) *Porphyrius: Vita Plotini (praemissa Ennead. Plot., Basil. 1580), p. 3.*

**) *Porphyrius, l. l. p. 2; Brucker. l. l. p. 218—221.*

***) *Porphyrius, l. l. p. 2—3, et 7.*

†) *Tiedemann: Geiſt d. ſpek. Phil. B. III, S. 272; Buhle: Lehrb. d. Geſch. d. Phil. Th. IV, S. 306; Porphyrius, l. l. p. 6.*

Er gelangte aber als öffentlicher Lehrer unter allen Ständen zu großem Ansehen. *)

Der damalige Kaiser Gallien, bei dem er, so wie bei seiner Gemahlin, viel galt, war geneigt, sagt man, dem Plotin eine Stadt in Kampanien einzuräumen, worin Plotin die platonische Republik zu realisiren gedachte. Die Minister aber verhinderten die Ausführung dieses Vorhabens; **) und daran haben sie auch sehr klug gethan. Denn in solcher äußerlichen Lage des römischen Reichs, und bei der völligen Veränderung des Geistes der Menschen seit Plato's Zeiten, wo ein anderes Princip des Geistes zum allgemeinen werden mußte, war dieß ein Unternehmen, was viel weniger, als zu Platon's Zeit, jetzt zur Ehre der platonischen Republik ausgefallen seyn würde. Es macht der Einsicht Plotins wenig Ehre, nur diesen Gedanken gehabt zu haben; doch wissen wir es eben nicht genau, ob sein Plan nur den platonischen Staat enthielt, oder ob er ihm nicht eine Erweiterung oder Modifikation gab. Ein eigentlicher platonischer Staat war nämlich wider die Natur der Sache; denn der platonische Staat ist ein freier, selbstständiger Staat, — was aber dieser im Umfange des römischen Reichs nicht seyn konnte. Plotin starb zu Rom im 66. Jahre seines Alters, 270 nach Christi Geburt. ***)

Seine Schriften sind vornehmlich als Antworten auf vorgelegte Fragen seiner Zuhörer entstanden; er hat sie in den letzten sechszehn Jahren seines Lebens niedergeschrieben, und Porphyr hat sie erst später redigirt. Er verhielt sich in seinen Lehren so, wie vorhin erinnert, daß er verschiedene ältere philosophische Schriften in seinen Vorlesungen kommentirte. Die Schriften Plotins heißen Enneaden, deren sechs an der Zahl sind: jede derselben enthält neun einzelne Abhandlungen, wir

*) *Porphyrius: Vita Plotini, p.* 5—7.
**) *eod. loco, p.* 8.
***) *eod. loco, p.* 2.

haben alſo zuſammen vier und funfzig Abhandlungen, die wieder in viele Kapitel zerfallen, — es iſt ein weitſchichtiges Werk. Dieſe Bücher bilden jedoch nicht ein zuſammenhangendes Ganze, ſondern es ſind eigentlich in jedem Buche beſondere Materien vorgenommen und philoſophiſch behandelt; es iſt ermüdend, ſich durch ſie durchzumachen. Die erſte Enneade iſt vornehmlich moraliſch: 1. Buch, Was das Thier, was der Menſch; 2) Von den Tugenden; 3) Von der Dialektik; 4) Von der Seligkeit (περὶ εὐδαιμονίας); 5) Ob die Seligkeit in Ausdehnung der Zeit beſtehe (παρατάσει χρόνου); 6) Vom Schönen; 7) Vom höchſten (πρώτου) Gut, und von den anderen Gütern; 8) Woher das Böſe; 9) Von einem vernünftigen Ausgang aus dem Leben. Andere ſind metaphyſiſcher Natur. Porphyr ſagt, ſie ſetzen ungleich. Einundzwanzig Bücher habe Plotin geſchrieben gehabt, ehe er zu ihm gekommen, als Plotin 59 Jahr alt war; vierundzwanzig in dieſem und den fünf ferneren Jahren, die Porphyr als Schüler bei ihm zubrachte, indem er Gelegenheit zu ſchreiben nahm aus den vorkommenden Fragen. Während Porphyr dann in Sicilien geweſen, habe er in den letzten Jahren vor ſeinem Tode noch neun geſchrieben, welche letzteren ſchwächer ſetzen.*) Kreuzer will Ausgabe von Plotin machen.

Die Darſtellung iſt ſchwierig, nichts weniger als eine ſyſtematiſche Entwickelung. Im Ganzen iſt die Manier Plotins, daß er immer das Beſondere zurückführt auf das ganz Allgemeine. Plotins Geiſt ſchwebt über jeder einzelnen Materie, und behandelt dieſe raiſonnirend und dialektiſch, führt ſie aber alle zu Einer Idee zurück. So ſind gewiſſe Hauptgedanken unendlich oft wiederholt. Die Lektüre ſeiner Schriften hat deswegen etwas Ermüdendes, eben weil das Beſondere, von dem angefangen wird, im Ganzen immer wieder auf daſſelbe zurückgeführt wird. Man kann ſo aus einigen Büchern Plotins Ideen gut

*) *Porphyrius, l. l. p.* 3 — 5, 9, 17 — 19.

faſſen, ohne daß das Leſen der übrigen zu neuen Entwickelungen führt. Beſonders ſind bei ihm Plato's Ideen und Ausdruck herrſchend, aber ebenſo gut die des Ariſtoteles; man kann Plotin ebenſo gut einen Neuplatoniker, als Neuariſtoteliker nennen. Es finden ſich bei ihm viele Ausführungen ganz in ariſtoteliſcher Weiſe; die von Ariſtoteles angeführten Formen der Dynamis, Energie u. ſ. f. ſind ebenſo herrſchend bei Plotin, und ihr Verhältniß iſt weſentlich Gegenſtand ſeiner Betrachtung. Die Hauptſache iſt, daß man ihn nicht nehmen muß im Gegenſatz gegen Plato und Ariſtoteles; auch das Denken, den Logos der Stoiker hat er aufgenommen.

Eine Darſtellung ſeiner Philoſophie zu geben, iſt ſehr ſchwierig. Es iſt Plotin nicht darum zu thun, die Gegenſtände in ihrer Beſtimmtheit aufzufaſſen, wie Ariſtoteles, ſondern ſie zu ihrer Einheit zurückzuführen, und das Subſtantielle gegen ihren Schein geltend zu machen. Die Hauptſache, das Charakteriſtiſche in Plotin iſt die hohe, reine Begeiſterung für die Erhebung des Geiſtes zum Guten und Wahren, zu dem, was an und für ſich iſt. Er hält ſich an das Erkennen, an dieß bloß Ideelle, den intellectuellen Gedanken, wie die Stoiker, der an ſich Leben, — aber nicht ſtumm und verſchloſſen iſt. Seine ganze Philoſophie iſt einer Seits Metaphyſik, aber nicht ſo, daß ein Trieb, eine Tendenz darin vorherrſcht zur Erklärung, zum Auslegen (Deduktion der Materie, des Uebels); ſondern ſie iſt Zurückführung der Seele von den beſonderen Gegenſtänden zur Anſchauung des Einen, des Wahrhaften und Ewigen, zum Nachdenken über die Wahrheit, — daß die Seele gebracht werde zur Seligkeit dieſer Betrachtung und des Lebens in ihr. Die Richtung iſt alſo nicht ſo ſehr die, bekümmert zu ſeyn, das, was als Wirklichkeit ſich aufdringt, zu begreifen und abzuleiten, ſondern mehr nur, dieſe einzelnen Gegenſtände als Anfang zu nehmen (Meinungen, Philoſopheme anzuführen, aber dieſe Anſichten zu widerlegen), als daß er ihre Stellung und ihr Entſtehen aufzeigte, und den Geiſt

von dieſem Aeußerlichen abzuziehen und ihm ſeine Stellung zu geben in der Mitte der einfach klaren Idee. Der ganze Ton ſeines Philoſophirens iſt ein Hinführen zur Tugend und zur intellektuellen Betrachtung des Ewigen und Einen, als der Quelle derſelben. Und er geht dann inſofern in's Specielle der Tugend, um die Seele von Leidenſchaften, von den unlauteren, unwahren Vorſtellungen vom Böſen, Schickſal, auch vom Unglauben, Aberglauben, Aſtrologie, Magie u. ſ. f. zu reinigen. Er führt mehr zum Subſtantiellen zurück, als dieſes in ſeinen ſpeciellen Beſtimmungen auszulegen.

Plotin hat daher z. B. viel mit den Gnoſtikern zu thun; er handelt von ihnen, und tadelt ſie, daß „ſie gar nicht von der Tugend und dem Guten ſprechen, nicht davon, wie ſie erworben wird, noch wie die Seele gebildet und gereinigt werden ſoll. Denn zu ſagen, Schaue auf Gott, damit wird nichts gefördert; ſondern man muß auch zeigen, wie das bewirkt werde, wie der Menſch zu dieſem Sehen gebracht werde. Die Tugend, die auf einen letzten Endzweck geht und in der Seele inwohnt mit Weisheit, zeigt Gott.“ *) Er ehrte die heidniſchen Götter, indem er ihnen einen tiefen Sinn und eine tiefe Wirkſamkeit beilegte. „Wer Etwas liebt,“ ſagte er, „der liebt auch alles demſelben Verwandte, wie die Kinder des Vaters, welchen er liebt. Die Seelen aber in der Welt ſind dem Höheren verwandt. Wie ſollten ſie alſo von Dieſem abgeſchnitten ſeyn?“ **) — Dieß iſt nun ungefähr die allgemeine Richtung.

*) Ennead. II, l. IX, c. 15: ... οὐ γὰρ δεῖ τὸ εἰπεῖν, Βλέπε πρὸς θεόν, προύργου τι ἐργάζεται, ἐὰν μὴ πῶς καὶ βλέψῃ διδάξῃ. τί γὰρ κωλύει, εἴποι τις ἄν, βλέπειν καὶ μηδεμιᾶς ἀπέχεσθαι ἡδονῆς ἢ ἀκρατῆ θυμοῦ εἶναι. (Es iſt daſelbſt wohl δῆ oder etwas dergleichen zu leſen. Ficinus überſetzt: Quod enim solent dicere, ad Deum adspice, nihil prodest omnino.) — Ἀρετὴ μὲν οὖν, εἰς τέλος προϊοῦσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως, θεὸν δείκνυσιν· ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.

**) Ennead. II, l. IX, c. 16: ὁ γὰρ φιλεῖν πρὸς ὁτιοῦν ἔχων καὶ τὸ συγγενὲς πᾶν οὗ φιλεῖ ἀσπάζεται, καὶ τοὺς παῖδας ὧν τὸν πατέρα

Was nun das Nähere seiner Philosophie betrifft, so ist hier nicht mehr vom Kriterium die Rede, wie bei den Stoikern und Epikureern, — dieß ist abgethan; sondern es wird darauf gedrungen, sich in den Mittelpunkt zu stellen, in die reine Anschauung, in's reine Denken, — jene Einigkeit der Seele mit sich selbst in der Ataraxie ist Ausgangspunkt. Das, was so bei den Stoikern und Epikureern das Ziel ist, damit wird hier angefangen, sich auf diesen Standpunkt zu stellen, — dieß in sich zu erwecken als ein Entzücken, wie es Plotin nennt, als eine Begeisterung.

Der allgemeine Ruf über diese Philosophie ist, daß sie Schwärmerei sey. Es ist gewöhnlich, sie eine Schwärmerei nennen zu hören, womit es zugleich sehr kontrastirt, daß ihm alle Wahrheit allein in der Vernunft und in dem Begreifen ist. Die Schwärmerei setzt die Wahrheit in ein Wesen, das zwischen der Wirklichkeit und dem Begriffe steht, das nicht Wirklichkeit ist, noch auch begriffen, — ein Wesen der Einbildung. Hiervon aber ist Plotin weit entfernt. Aber was ihn in diesen Geruch gebracht hat, ist Theils dieß, daß häufig alles dasjenige Schwärmerei genannt wird, was über das sinnliche Bewußtseyn oder über die bestimmten Verstandesbegriffe, die in ihrer Beschränktheit für Wesen gelten, hinausgeht; zum Theil aber seine Manier, überhaupt von Begriffen, geistigen Momenten als solchen zu sprechen, als ob sie eigene Substanzen wären, — sinnliche Weisen, Weisen der Vorstellung in die Welt der Begriffe hineinzutragen: Theils auch Ideen in die Sphäre des Sinnlichen herabzuziehen, z. B. den Zusammenhang der Nothwendigkeit aller Dinge für die Magie gebraucht. Denn der Magier ist eben

---

ἐγαπᾷ. Ψυχὴ δὲ πᾶσα πρὸς (al. lectio πατρὸς) ἐκεῖνον (anima vero omnis patris illius est filia. Fic.). ψυχαὶ δὲ ἐν τούτοις (in mundi sphaeris. Fic.), καὶ νοεραὶ καὶ ἀγαθαὶ, καὶ συναιρεῖς τοῖς ἐκεῖ (supernis) πολὺ μᾶλλον ἢ αἱ ἡμῶν. Πῶς γὰρ ἂν ἀποτμηθεὶς ὅδε ὁ κόσμος ἐκείνου ἦν.

der, der gewiſſen Worten, Zeichen, ſinnlichen, einzelnen, eine allgemeine Kraft beilegt, durch Gebete u. ſ. f. ſie in das Allgemeine einzubilden beſtrebt iſt, — aber ein gegebenes Allgemeines, nicht an ſich, ſeiner Natur nach; oder das Allgemeine des Gedankens hat ſich noch nicht eine allgemeine Wirklichkeit gegeben. Der Gedanke eines Helden iſt ein Gedanke, des Helden That iſt das Wahre, Allgemeine; die Wirkung, das Mittel iſt ebenſo groß und allgemein.

Wenn man Plotin und die Neuplatoniker Schwärmer und Phantaſten genannt hat, ſo haben ſie dieſen Vorwurf wohl in einem gewiſſen Sinne verdient. Denn in den Lebensbeſchreibungen der großen Lehrer dieſer Schule, des Plotin, Porphyr und Jamblich, finden wir Manches erzählt, was in die Vorſtellung von einer Wunderthätigkeit fällt. Denn indem ſie den Glauben an die heidniſchen Götter aufrecht hielten, behaupteten ſie in Bezug auf die Verehrung der Götterbilder, daß dieſe wirklich von göttlicher Wirkſamkeit und Gegenwart erfüllt ſeyen. Die alexandriniſche Schule iſt überhaupt nicht freizuſprechen vom Wunderglauben. *) Aber auch von den Perſonen finden ſich mancherlei Zaubereien erzählt, wie wir ſie vom Pythagoras bemerkt haben, Geſchichten, die in dieſer Zeit eher ihre Entſtehung haben, als in älterer. Denn in der ganzen damaligen Welt-Periode unter Chriſten und Heiden iſt dieſes Wunderthun herrſchend geweſen, weil der Geiſt, zurückgezogen in's Innere, voll Bewunderung der unendlichen Macht und Hoheit des Innern, den natürlichen Zuſammenhang der Ereigniſſe nicht beachtete, und das Eingreifen einer hohen Macht ganz nahe legte. Aber ganz und gar fern davon iſt die philoſophiſche Lehre; außer dem oben bemerkten ganz Theoretiſchen von den Götterbildern enthalten Plotins Schriften nichts dahin Gehöriges. Wer freilich

*) *Cf. Ennead. I, l. VI, c. 7; IV, l. IV, c. 39 — 43; Procli Theol. Plat. I, c. 29, p. 69 — 70 (ed. Aem. Portus, Hamburg. 1618).*

jede Erhebung des Geistes zum Unsinnlichen, jeden Glauben des Menschen an Tugend, Edles, Göttliches, Ewiges, alle religiöse Ueberzeugung Schwärmerei nennt, der wird auch die Neuplatoniker hierher rechnen dürfen; freilich aber ist es da nur ein leerer Name, der nur im Munde des kahlen Verstandes und des Unglaubens an alles Höhere vorkommen kann. Nennen wir aber die Erhebung zu spekulativen Wahrheiten, welche den Kategorien des endlichen Verstandes widersprechen, Schwärmereien, nun dann haben sich auch die Alexandriner derselben schuldig gemacht; aber mit demselben Recht wird auch die platonische und aristotelische Philosophie Schwärmerei seyn. Denn Plotin spricht allerdings von der Erhebung des Geistes in das Denken mit Begeisterung; oder vielmehr dieß ist die eigentliche und platonische Begeisterung, sich zu erheben in die Sphäre der Bewegung des Gedankens.

Gleich dieß hat dem Plotin den Vorwurf der Schwärmerei zugezogen, wie er das Verhältniß des einzelnen Bewußtseyns zur Erkenntniß des absoluten Wesens bestimmt oder beschreibt: daß die Seele, die sich von dem Körperlichen zurückziehe und alle Vorstellungen verliere, außer der Vorstellung des reinen Wesens, sich der Gottheit nähere. *) Das Princip der plotinischen Philosophie ist die Vernunft, die in und für sich selbst ist. Plotin spricht allerdings davon, daß das wahrhaft Seyende nur gewußt werde durch die Ekstase; diese Verzückung muß man sich aber nicht als Zustand der Schwärmerei vorstellen. Sondern er nennt dieß eine Vereinfachung der Seele, wodurch sie in selige Ruhe versetzt wird, weil ihr Gegenstand selbst einfach und ruhig ist. **) Dieß, daß die Seele sich vom Körper zurückzieht, geschieht durch den reinen Gedanken; die Thätigkeit ist das Denken, und ebenso der Gegenstand. Es ist also ruhiges Verhalten ohne Aufwal-

*) *Ennead. VI, l. VII, c.* 35 – 36.
**) *eod. loco, l. IX, c.* 11.

lung des Bluts, der Einbildungskraft. Und Ekſtaſe iſt ja nicht bloß Entzückung der Empfindung und Phantaſie, ſondern vielmehr ein Heraustreten aus dem Inhalt des ſinnlichen Bewußtſeyns; es iſt reines Denken, das bei ſich ſelbſt iſt, ſich zum Gegenſtand hat. Plotin ſpricht oft von dieſem Zuſtande, auf ähnliche Weiſe, wie er einmal ſagt: „Oft, indem ich aus dem „Körper zu mir ſelbſt erwache, und außerhalb des Anderen," des Aeußerlichen, „bin, innerlich bei mir ſelbſt, und eine bewunderns„würdige Anſchauung habe, und ein göttliches Leben führe," u. ſ. f. *) Aber das, deſſen er in dieſer Ekſtaſe bewußt wird, ſind philoſophiſche Gedanken, ſpekulative Begriffe und Ideen.

Theils in dieſem Namen, daß er dieß auch Ekſtaſe nennt, Theils auch in der Sache ſelbſt, iſt dann der Grund gefunden worden, ihn einen Schwärmer zu nennen. α) In dem Namen. Denn es fällt dann denen, die ihn ſo nennen, nichts Anderes ein, als ein Zuſtand, in den ſich die verrückten Indier, Brahminen, Mönche und Nonnen verſetzten, die, zum reinen Zurückziehen in ſich ſelbſt ſich zu bringen, alle Vorſtellungen und Sehen einer Wirklichkeit in ſich zu tilgen ſuchen; ſo daß dieß Theils ein beſtändiger Zuſtand ſey, Theils aber in dieſem feſten Schauen in das Leere, es erſcheine nun als Helle oder als Finſterniß, keine Bewegung, kein Unterſchied, überhaupt kein Denken ſey. β) In der Sache ſelbſt. Diejenigen, die überzeugt ſind, daß das abſolute Weſen im Denken nicht das Denken ſelbſt iſt, ſprechen immer davon, daß Gott ein Jenſeits des Bewußtſeyns ſey, und das Denken ſeiner der Begriff von ihm, deſſen Exiſtenz oder Wirklichkeit aber noch ein ganz anderes Ding ſey; wie, wenn wir uns ein Thier, Stein denken oder vorſtellen, unſer Begriff von ihm oder unſere Vorſtellung etwas ganz Anderes iſt als dieſes Thier ſelbſt, — als ob dieß das Wahre ihnen wäre. Aber es iſt nicht von dieſem ſinnlichen Thiere die Rede,

*) Ennead. IV, l. VIII, c. 1; cf. ibidem c. 4—7.

sondern von seinem Wesen; dieß ist der Begriff von ihm. Und das Wesen des Thiers ist am sinnlichen Thiere nicht als Wesen vorhanden, sondern als Eins mit der gegenständlichen Einzelnheit, als einer Weise jenes Allgemeinen; als Wesen ist es unser Begriff, aber in der That nur dieser das Wahre, — das Sinnliche negativ. So ist unser Begriff vom absoluten Wesen das Wesen selbst, wenn er Begriff des absoluten Wesens, nicht von irgend etwas Anderem ist. Aber in diesem Wesen scheint nicht Gott erschöpft; denn er ist nicht nur Wesen, sein Begriff, sondern seine Existenz. Seine Existenz als reines Wesen ist unser Denken von ihm; aber seine reale Existenz ist die Natur. Und in dieser realen Existenz ist das Ich einzelnes Denkendes; es gehört zu dieser Existenz als Moment derselben, aber macht sie nicht aus. Es muß von der Existenz des Wesens als Wesens übergegangen werden zur Existenz, als realer Existenz als solcher; und als solche ist Gott ein Jenseits des einzelnen Selbstbewußtseyns: α) Jenseits des einzelnen Selbstbewußtseyns Wesen, reines Denken, — die gegenständliche Weise wird überwunden. β) Als einzelnes Wirkliche ist er die Natur. Jenseits des Denkens ist er nur die Wirklichkeit, Natur; aber eben diese kehrt selbst in's Wesen zurück, oder die Einzelnheit des Bewußtseyns wird überwunden.

Dieß ist es, warum Plotin Schwärmer ist, daß er diesen Gedanken hatte, daß das Wesen Gottes das Denken selbst und gegenwärtig im Denken ist. Wie die Christen ihn auf eine sinnliche Weise einmal zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Orte gegenwärtig sagten, — aber auch, daß er in seiner Gemeinde immerfort wohne und ihr Geist ist —: so Plotin, daß das absolute Wesen im Denken des Selbstbewußtseyns gegenwärtig und darin als Wesen ist, oder das Denken selbst das Göttliche ist. — Daß aber nichts Schwärmerisches in dieser Vereinfachung des Selbstbewußtseyns ist, zeigt sich sogleich darin, daß eben dieses unmittelbare Wissen von Gott ein Denken und

Begreifen deſſelben iſt, nicht ein leeres Fühlen, oder, was ebenſo leer iſt, ein Anſchauen. Es nähert ſich mehr dieſer Seite; die bildliche Weiſe des Ausſprechens gebraucht auch mehr der Abſonderung von den zum Theil verworrenen mythiſchen Vorſtellungen. Die Idee der plotiniſchen Philoſophie iſt Intellektualismus, oder ein hoher Idealismus, der aber von Seiten des Begriffs noch nicht vollendeter Idealismus iſt.

Was nun den beſtimmten Hauptgedanken Plotins betrifft, das Objektive, den Inhalt, der in dieſer Ekſtaſe, in dieſem Seyn des Denkens bei ſich wird, ſo iſt dieſer Inhalt nach ſeinen Haupt-Momenten im Allgemeinen das, wovon ſchon geſprochen worden iſt.

1. Nämlich das Erſte, Abſolute, die Grundlage iſt auch hier, wie bei Philo, das reine Seyn, das Unveränderliche, das Grund und Urſache alles erſcheinenden Seyns iſt, deſſen Möglichkeit nicht von ſeiner Wirklichkeit getrennt iſt, ſondern die abſolute Wirklichkeit an ihm ſelbſt iſt. Es iſt die ebenſo weſentliche Einheit oder die Einheit, ſie das Weſen aller Weſen. Nicht die erſcheinende Vielheit des Daſeyns, die gemeine Subſtantialität der Dinge, nach der jedes ein von dem andern getrenntes Eins, iſt das Princip, das Wahre, ſondern vielmehr ſchlechterdings ihre Einheit iſt ihr Weſen. *) Dieſe Einheit iſt eigentlich nicht Alles; denn Alles iſt erſt Reſultat der Einzelnen, das Zuſammenfaſſen derſelben, die zum Grunde liegen als Weſen, in eine ihnen fremde Einheit. Es iſt auch nicht vor Allem; es iſt nicht verſchieden von dem ſeyenden Allen, es wäre ſonſt eben wieder nur ein Gedachtes. **) Die neuere Einheit, als Regulativ der Vernunft, gilt für ein ſubjektives Princip; Plotin ſetzt die höchſte Objektivität, Seyn. Dieſe Einheit hat keine Vielheit an ihr, oder die Vielheit iſt nicht an ſich.

*) *Ennead. III, l. VI, c.* 6; *VI, l. IX, c.* 1—2
**) *eod. loco, III, l. VIII, c.* 8.

Es ist wie bei Parmenides und Zeno nur das absolute reine Seyn oder auch das absolute Gute, wie wir bei Plato und besonders bei Aristoteles auch das Absolute ausgesprochen sahen. Zuerst was ist das Gute? — „Es ist dasjenige, woran Alles hangt (εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται)," auch nach Aristoteles, welches alle Dinge begehren (πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται) und zum Princip haben, dessen sie alle bedürftig sind, während es selber unbedürftig, sich selbst genug, das Maaß und die Grenze von Allem ist, das aus sich den νοῦς und die Wesenheit (οὐσίαν) und Seele und Leben giebt, und die Thätigkeit des νοῦς (περὶ νοῦν ἐνέργειαν). Und bis hierher ist Alles schön; es ist aber überschön (ὑπέρκαλος) und über das Beste (ἐπέκεινα τῶν ἀρίζων) — ὑπεράγαθον *) —, frei herrschend, königlich im Gedankenreich (βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ)." **) — „Es selbst aber ist nichts von demjenigen, dessen Princip es ist. Denn wenn Du gesagt hast, das Gute, so füge und denke weiter nichts hinzu. Wenn Du das Seyn selbst aufgehoben, und es so nimmst, so wird Dich Erstaunen ergreifen; und Dich darauf richtend und in ihm ruhend, wirst Du es verstehen und seine Größe aus demjenigen, was aus ihm ist. Und wenn Du so das Seyn vor Dir hast, und es betrachtest in dieser Reinheit, so wird Dich Staunen ergreifen." ***)

Vom absoluten Seyn sagte nun Plotin, daß es unerkennbar ist, †) wie auch Philo sagte, — das Insichbleibende. Hierüber ist dann Plotin weitläufig, häufig wiederkehrend, daß die Seele sich aber das Denken dieser Einheit wesentlich verschaffen müsse erst durch die negative Bewegung, die etwas Anderes ist als nur Sagen, — alle Prädikate durchmachen, skeptische Bewegung, nichts außer diesem Eins. Und das Ziel für das sub-

*) *Ennead. VI, l. IX, c. 6.*
**) ibidem, l, l. VIII: *Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά, c. 2.*
***) *ibid. III, l. VIII, c.* 9 — 10.
†) *ibid. V, l. III, c.* 13 — 14.

jektive Denken ſowohl, als für das Praktiſche iſt das Gute; die Beſtimmung des Einen iſt die Hauptſache. Alle Prädikate überhaupt, z. B. Seyn, Subſtanz, paſſen nicht auf es; denn ſie drücken irgend eine Beſtimmtheit aus. *) Es empfindet ſich nicht, es denkt ſich nicht, es iſt ſich ſeiner nicht bewußt; denn in allem Dieſen liegt eine Unterſcheidung. **) Wenn aber ſchon das Gute das abſolut Freie, ***) ſo iſt es doch ohne Entſchluß und Willen; denn der Wille hat den Unterſchied ſeiner ſelbſt und des Guten an ihm. †)

Jenes Seyn iſt und bleibt Gott, iſt nicht außer dieſem, ſondern der Zuſammenhang, die Dieſelbigkeit ſelbſt. „Die abſolute Einheit erhält die Dinge, daß ſie nicht auseinanderfallen, iſt das feſte Band der Einheit in Allem, Alles durchdringend, ſammelnd und einend, was im Gegenſatz auseinander ſich zu entzweien in Gefahr ſteht. Wir nennen es das Eine und das Gute. Es iſt weder, noch Etwas, irgend Eins, ſondern über Alles. Alle dieſe Kategorien ſind negirt; es hat nicht die Größe, iſt nicht unendlich. Es iſt der Mittelpunkt des Univerſums der Dinge, die ewige Quelle der Tugend und der Urſprung der göttlichen Liebe, — um das Alles ſich bewegt, nach dem ſich Alles hinrichtet, aus dem der νοῦς und das Selbſtbewußtſeyn immer ſeinen Anfang und Ausgang nimmt.“ ††)

Zu dieſer Subſtanz führt Plotin Alles zurück; ſie iſt allein das Wahre, bleibt ſich in Allem ſchlechthin gleich. Aus dieſem Erſten geht aber Alles hervor, und das Eine ſchließt ſich auf (zuſammenhangend mit der Schöpfung und aller Produktion). Dieß kann aber aus dem Abſoluten nicht gefaßt werden, wenn

*) *Ennead. V, l. II, c. 1; VI, l. II, c. 9—10; l. VIII, c. 8—9; l. IX, c. 3.*

**) *ibid. VI, l. IX, c. 6.*

***) *ibid. VI, l. VIII, c. 7.*

†) *ibid. VI, l. IX, c. 6 (cf. l. VIII, c. 13 et 21).*

††) Steinhart: Quaestiones de dialectica Plotini ratione, p. 21; *Plotini Ennead. VI, l. IX, c. 1—9, passim.*

dieß als Abstraktes ein Bestimmtes ist, und nicht vielmehr als das in sich thätige Eine gefaßt wird. Dieser Uebergang zum Zweiten wird aber von Plotin nicht philosophisch oder dialektisch gemacht, sondern diese Nothwendigkeit wird in Vorstellungen und Bildern ausgedrückt. Er sagt nämlich vom νοῦς, diesem Zweiten, dem Fortgehen vom Unaufgeschlossenen zur Offenbarung: „Dieses eine absolute Gute ist eine Quelle, welche kein anderes Princip hat, aber das Princip ist für alle Flüsse, so daß es durch diese nicht aufgezehrt wird, sondern als Quelle ruhig in sich selbst bleibt" und in Beziehung auf sie, und so diese Flüsse als solche in sich enthält; so daß sie, „die herausgehen da- und dorthin, noch nicht herausgeflossen sind, aber schon wissen, wo hinaus sie und wohin sie fließen sollen." *) Dieses Unterscheiden ist der Punkt, auf den Plotin oft zurückkommt; und dieß ist der Fortgang zur Bestimmung, das Hervorbringen, — ein Hauptpunkt.

2. Das Erste nun, was diese Einheit gezeugt hat, sein Sohn, ist der Verstand (νοῦς), das zweite göttliche Wesen, das andere Princip. **) Es tritt Hauptschwierigkeit ein, das Bemühen: zu fassen, wie das Eine sich entschlossen habe sich zu bestimmen. Das ist noch immer das wesentliche Interesse. Die Alten haben diese Frage noch nicht in dieser Bestimmtheit, als wir, aufgefaßt; sie machen sich aber darum zu thun. Der νοῦς ist das Sich-selbst-Finden seiner selbst. Er ist δυάς, das reine Zwei, er selbst und sein Gegenstand; er enthält alles Gedachte. Er ist dieses Unterscheiden, aber das reine, das zugleich sich selbst gleich bleibt. Aber die einfache Einheit ist das Erste. ***) — Er hat hier allerlei Weisen der Vorstellung: „Wie nun dieß Hervorbringen beschaffen sey, wie aus der Einheit die Zwei und das Viele überhaupt hervorgegangen, — eine bekannte und ge-

*) Ennead. III, l. VIII, c. 9.
**) *ibid. III, l. VIII, c. 10 fin.*
***) *ibid. V, l. I, c. 4—5; c. 7; l. IV, c. 2; l. V, c. 1.*

machte Frage von alten Zeiten, — dieß zu ſagen zu wiſſen, dazu müſſen wir Gott anrufen, aber nicht mit hörbarer Stimme, ſondern indem wir uns ſelbſt im Gebete zu ihm ausdehnen; dieſes können wir nur, indem wir einſam in uns zu dem Einſamen hinzugehen. Der Betrachter muß im Innern wie in einem Tempel bei ſich ſelbſt ſeyn, ruhig und über Alles erhaben in ſich bleiben, und ſo betrachten, daß es keine Veränderung iſt." *) Das iſt immer die Stimmung der denkenden Seele, zu der er aufruft und Alles hinführt. In dieſem reinen Denken (Anſchauen) iſt der νοῦς wirklich; das iſt die göttliche Thätigkeit ſelbſt.

„Dieſe Hervorbringung iſt nicht eine Bewegung, Veränderung;" die Veränderung ſetzt ein Andersſeyn, geht auf etwas Anderes. „Die Veränderung und was durch Veränderung iſt, das Veränderliche, iſt erſt das Dritte;" der νοῦς iſt noch das Beiſichſelbſtbleiben der Betrachtung. „Indem ſo der Verſtand ohne Veränderung aus dem abſoluten Weſen iſt, ſo iſt er der unmittelbare Abglanz deſſelben, nicht durch einen Willen geſetzt oder Entſchluß. Sondern Gott," als Eins, das Gute, „iſt das Unbewegliche, und die Erzeugung iſt ein Leuchten aus ihm, aus ihm, der bleibt. Das Eine leuchtet um ſich (περίλαμψιν, Umleuchten); der Verſtand fließt aus ihm (ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος), wie das Licht aus der Sonne (οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρὸν, ὅσπερ περιθέον). Alle" (ſubſtantiellen) „Dinge, die ein Bleiben haben, geben aus ihrer Subſtanz um ſie herum ein Weſen, das von ihnen abhängig iſt;" oder vielmehr er ſagt, es iſt daſſelbe. „Wie Feuer um ſich her Wärme, Schnee Kälte verbreitet, beſonders aber der Duft der Dinge," ſo umleuchtet der νοῦς das Seyn. „Was zu ſeiner Vollkommenheit gelangt iſt, geht in die Emanation — den Lichtkreis **) — über," duftet um ſich herum. ***) — Er gebraucht für dieß Hervorgehen, Pro-

*) Ennead. V, l. I, c. 6.
**) *ibid. IV, l. III, c.* 17.
***) ibid. V, l. I, c. 6.

ducirn auch das Bild des Ueberfließens, wodurch das Eine aber schlechthin Eines bleibt. „Weil es in sich vollkommen, ohne Mangel ist, so fließt es über; und dieser Ueberfluß ist das Hervorgebrachte. Dieß Hervorgebrachte aber kehrt sich" schlechthin „nach dem Einen," dem Guten; „das Eins ist sein Gegenstand, Inhalt und Erfüllung," — es ist das mit Gott Erfüllte, begehrt ihn. „Und dieß ist der Verstand," — überhaupt diese Umkehr des Hervorgebrachten zu der ersten Einheit. „Das erste ruhende Seyn ist das absolute Wesen, der Verstand das Anschauen dieses Wesens." *) Oder er entsteht dadurch, daß das erste Wesen durch Rückkehr auf sich selbst sich selbst sieht, ein sehendes Sehen ist. Das umfließende Licht ist ein Anschauen des Einen; dieß Sichinsichzurückbeugen (ἐπιστρέφειν, ἐπιστροφή) ist dann das Denken, oder der νοῦς ist diese Kreisbewegung. **)

Dieß sind die Hauptbestimmungen bei Plotin. Diese Bestimmung der Natur der Idee ist wahrhaft in allen ihren Momenten. Nur ist darin eine Schwierigkeit; was uns nämlich sogleich bedenklich ist, ist dieß Hervorgehen. Das Unendliche schließt sich auf; aber dieß kann man auf vielerlei Weise vorstellen. In neuerer Zeit hat man so viel vom Herausgehen aus Gott gesprochen; es ist aber immer eine sinnliche Vorstellung, ein Unmittelbares. Die Nothwendigkeit des Sichaufschließens ist damit nicht ausgesprochen; es ist nur gesetzt, es geschieht. Der Vater zeugt den ewigen Sohn, dieß ist für die Vorstellung genügend; aber für den Begriff ist diese Form der Unmittelbarkeit der Bewegung, der Bestimmung nicht hinreichend. Die Idee als diese Dreiheit ist also dem Inhalte nach ganz richtig aufgefaßt, und dieß ist hoch zu achten; diese Bestimmungen sind wahr, aber nicht befriedigend. Die einfache Einheit, ihr Werden ist jenes Aufheben aller Prädikate, — die absolute Negativität; das

*) *Ennead. V, l. II, c.* 1.
**) ibid. V, l. I, c. 7; *VI, l. IX, c.* 2.

Herausgehen iſt eben jene Negativität an ſich, — nicht von der Einheit anfangen und zur Zweiheit übergehen. — Von Plotin könnte noch viel Schönes angeführt werden, es wiederholen ſich jedoch in ſeinen Werken oft dieſelben Gedanken; häufig findet ſich das Zurückgehen auf das Allgemeine, und es iſt kein eigentlicher Fortgang darin.

Dieſer Verſtand iſt nur der Inhalt der mannigfaltigen Ideen. Dieſes, was der Verſtand, was ſein Gegenſtand iſt, iſt ihm ſchlechthin nichts ihm noch ſich Fremdes, nicht entgegengeſetzt. Gott iſt alſo Unterſcheiden, Ausbreiten, aber ebenſo Rückkehr zu ſich ſelbſt; dieſe Zweiheit iſt ſchlechthin in der Einheit, dieſe iſt ihr Gegenſtand. Das Gedachte iſt nicht außer dem νοῦς, der νοῦς hat im Gedanken ſich nur ſelbſt als denkend. Der Gegenſtand des Denkens, das, wozu ſich daſſelbe zurückbeugt, iſt die abſolute Einheit, in die aber als ſolche nicht eingedrungen, und die nicht beſtimmt wird, ſondern das Unerkannte bleibt. Aber das Denken iſt dann auch dieſes, ſich ſelbſt zum Gegenſtande zu haben; und damit hat es einen Gegenſtand, der Vermittelung und Thätigkeit, überhaupt die ὁυάς in ſich enthält. Dieß iſt das Denken als Denken des Denkens. *) Oder in der Ausbildung dieſes Denkens in ſich, inſofern es ſein Gegenſtand iſt, liegt dem Plotin die erſte und wahrhafte intellekturelle Welt, die dann zur ſinnlichen Welt im Verhältniß ſteht, ſo daß dieſe aber nur eine entfernte Nachahmung iſt. Und die Dinge ſo angeſchaut, wie ſie in dieſem abſoluten Denken ſind, ſind ſie als λόγοι, oder als ihre Begriffe und Weſen; und ſie ſind die Muſter der Sinnenweſen (wie Plato ſich auch ausdrückte), wie vorhin in dem Beiſpiele von der Quelle. **)

Daß aber das Denken dieſes iſt, ſich ſelbſt zu denken, das iſt ganz ariſtoteliſch. Aber bei Plotin und den Alexandrinern

*) *Ennead. V, l. III, c. 5; VI, l. II, c. 8.*
**) *ibid. II, l. IV, c. 4; VI, l. IV, c. 2; V, l. IX, c. 8—9.*

iſt weiter dieß der Fall, daß dieſe ariſtoteliſche Beſtimmung, das Gedachte, vom Gedanken Erzeugte das wahre Univerſum, die intellektuelle Welt iſt; was bei Platon die Ideen ſind, iſt der bildende, hervorbringende Verſtand und Intelligenz, die in dieſem Hervorgebrachten wirklich iſt, und ſich ſelbſt zum Gegenſtande hat, ſich ſelbſt denkt.

Plotin ſagt auch auf pythagoräiſche Weiſe, daß die Dinge als Zahlen in dieſem λόγος ſind. „Die Zahl aber iſt nicht das Erſte, ſondern die Einheit keine Zahl. Die erſte Zahl iſt die Zwei, aber unbeſtimmte Zweiheit; das Eins iſt das Beſtimmende derſelben. Sie iſt auch die Seele. Die Zahl iſt das Dichte; was die Empfindung für ſeyend nimmt, iſt das Spätere.“ *)

Wie dieſe vielen Begriffe im Verſtande ſind, beſtimmt Plotin ſo, daß ſie darin ſind wie die Elemente ein Ding konſtituiren, alſo nicht wie gleichgültige Gattungen gegeneinander, ſondern Verſchiedene, die ſich vollkommen einen, — nicht gleichgültig durch den Raum unterſchieden, bloß durch innern Unterſchied, Begriff, oder auch nicht wie ſeyende Theile. **) — Dadurch iſt der Verſtand als negative Einheit ausgeſagt. Wie die Elemente ein Ding ausmachen, — ſchlechthin unpaſſend, wenn ihr Verhältniß beſtimmt wird als Theile, aus denen das Ganze beſteht (Theile ſind gleichgültig gegeneinander, jeder für und an ſich) —: ſo wird vorgeſtellt Waſſer, Kieſelerde u. ſ. f. in einem Kryſtalle, ſo daß es noch Waſſer, Kieſelerde als ſolche iſt. Ihr Seyn iſt die Neutralität, worin jedes als Gleichgültiges, Seyendes aufgehoben iſt; ihre Einheit iſt die negative Einheit, das innere Weſen, das Princip der Individualität als Differente in ſich enthaltend.

3. Die veränderliche Welt, die im Unterſchiede befan-

*) Ennead. V, l. 1, c. 5.
**) *ibid. VI, l. II, c. 2; V, l. IX, c. 8.*

gen ſich. So iſt an ſich die Vielheit dieſer Formen im Verſtand; aber ſie ſind nicht nur in ihm, ſondern ſind für ihn, — es iſt ſein in der Form ſeines Gegenſtandes. Näher iſt für ihn dreierlei: α) Es iſt für ihn alſo das Unveränderliche, die Einheit; er denkt ſeine Einheit als Gegenſtand. β) Er denkt die Unterſcheidung ſeiner von dem Weſen; es iſt für ihn der Unterſchied Gegenſtand, oder die Vielheit des Seyenden. Er iſt das Erſchaffen der Welt; in ihm hat Alles ſeinen Unterſchied und Beſtimmtheit (Form) gegen einander, und dieß macht die Subſtanz derſelben aus. γ) Die Subſtantialität, das Bleiben im Denkenden iſt die Beſtimmtheit; ſein Erzeugen oder Ausfließen aller Dinge aus ihm iſt daher ſo, daß er erfüllt von Allem bleibt, oder Alles unmittelbar ebenſo aufzehrt. Und er iſt das Aufheben dieſer Unterſchiede, oder das Uebergehen von einem zum andern; er denkt ſich eben ſo, oder iſt ſich ſo Gegenſtand. Dieß iſt die Veränderung. Inſofern der νοῦς ſich ſelbſt als ſich verändernd, aber in dieſer Veränderung auch einfach bei ſich bleibend denkt, denkt er das Leben überhaupt. Und dieß, daß er ſich ſo Gegenſtand iſt, ſeine Momente, die er als ſeyend ſetzt, dieß iſt das wahrhafte, lebendige Univerſum. Dieſes Sichumwenden des Herausfließens aus ſich ſelbſt, dieſes Denken ſeiner iſt die ewige Erſchaffung der Welt. *)

Es erhellt in dieſen plotiniſchen Gedanken, daß darin zuerſt das Andersſeyn, das Fremde aufgehoben iſt. Die exiſtirenden Dinge ſind an ſich Begriffe. Der göttliche Verſtand iſt ihr Denken, und dieß ihr Gedachtſeyn im göttlichen Verſtande iſt ihre Exiſtenz; und ihre Exiſtenz iſt nichts Anderes, iſt ſelbſt dieſes Gedachtſeyn. Sie ſind Momente des Denkens, und eben dadurch des Seyns. — Die Formen der δύναμις und ἐνέργεια ſind auch bei Plotin ſehr geläufig. Hauptbeſtimmung; er hat

*) *Ennead. V, l. I, c. 7. l. III, c. 1—2. l. VI, c. 4. VI, l. II, c. 22.*

sehr weitläufige Expositionen darüber. — Er unterscheidet im νοῦς das Denken (νοῦς), das Gedachte (νοητόν), und den Gedanken (νόησις), so daß der νοῦς Eins und zugleich Alles ist; die νόησις ist aber die Einheit der Unterschiedenen. *) „Gedanke" ist nicht so Einheit, mehr Produkt; doch auch der Gedanke schwingt sich auf zu Gott, — der Gedanke, d. i. das Subjekt. Der Unterschied des Denkens gegen einen äußerlichen Gott fällt hinweg; deswegen klagt man die Neuplatoniker der Schwärmerei an, und sie selbst bringen dabei wunderliche Dinge vor.

Näher nun diese dreifache Weise des Denkens betrachtet, als einfaches, als unterschiedenes und als Veränderung, so hat dieses drei Principien an ihm. Jene erste Weise ist das einfache unterschiedslose Schauen seines Gegenstandes, oder es ist das Licht. Es ist nicht Materie, sondern reine Form, die Wirksamkeit. Der Raum ist die abstrakte reine Kontinuität dieser Wirksamkeit, nicht das Wirksamseyn selbst, sondern die Form seines Ununterbrochenseyns. Der Verstand als das Denken dieses Lichts ist selbst Licht, aber das in sich reale, oder das Licht des Lichts. **)

a. Die drei Principien sind das Eins, der νοῦς und die Seele. „Der νοῦς, wie er ist, so ist er ewig in Thätigkeit. Die Bewegung zu ihm und um ihn ist das Thun der Seele. Die Vernunft (λόγος) von ihm zur Seele macht die Seele denkend, nichts zwischen ihnen setzend. Das Denken (νοῦς) ist nicht ein Mehreres; das Denken ist einfach, und Denken daß es denkt. Der wahrhafte νοῦς (nicht unserer, als in der Begierde) denkt in den Gedanken, und sein Gedachtes ist nicht außer ihm; sondern er selbst ist sein Gedachtes, hat nothwendig im Gedanken sich selbst und sieht sich selbst, — und sieht sich selbst nicht nicht-denkend, sondern denkend. — Unsere Seele ist zum Theil

*) Ennead. V, l. III, c. 5. Ἐν ἅμα πάντα λόγοι, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.

**) ibid. IV, l. III, c. 17.

im Ewigen" (Lichte), „ein Theil der allgemeinen Seele; dieſe iſt zum Theil im Ewigen, und fließt von da aus, im Anſchauen ihrer ſelbſt bleibend, nicht berichtigend aus Abſicht," und dergleichen. „Die Ausſchmückung des Ganzen giebt jedem Körperlichen, was es vermag nach ſeiner Beſtimmung und Natur auszuführen, wie Jener in der Mitte Alles um ſich her erwärmt." *)

„Weil das Eine nicht einſam ſeyn ſoll — denn ſo wäre Alles verborgen und hätte keine Geſtalt an ihm, und es wäre nichts von dem, was iſt, wenn jenes in ſich ſelbſt ſtünde; und es wäre nicht die Menge der Seyenden, die vom Eins erzeugt ſind, wenn die nicht das Hervorgehen (πρόοδον) erhalten hätten, die die Ordnung der Seelen bekommen haben —: ebenſo mußten nicht allein Seelen ſeyn, als ob das durch ſie Erzeugte nicht erſcheinen ſollte. Denn jeder Natur iſt dieß innewohnend, etwas nach ihr zu machen und in's Licht zu ſetzen, wie der Saame aus einem ungetheilten Anfang. Nichts verhindert, daß Allem von der Natur des Guten mitgetheilt werde." **) Plotin läßt das Körperliche, Sinnliche gleichſam auf der Seite liegen, hat kein Intereſſe, Grund, es zu erklären, ſondern immer davon zu reinigen, damit die allgemeine Seele und unſere Seele nicht gefährdet werde.

b. Er ſpricht vom Princip der materiellen Welt, vom Urſprung des Böſen. Die ſinnliche Welt hat zu ihrem Princip die Materie; über dieſe Materie philoſophirt Plotin viel, und ſo auch im Zuſammenhang mit der Materie über das Böſe. Die Materie iſt das Nichtſeyende (οὐκ ὄν), das ein Bild des Seyenden an ihm hat. Die Dinge ſind verſchieden durch ihre reine Form, die ſie unterſcheidende Differenz; das Allgemeine

*) Ennead. II, l. IX, c. 1—3: ἐστι γὰρ ὡς ἔστι τοῖς ἀεὶ οὖσι τοῦτο. ἐναργὴς πάντως ἐστὶν ὡς ε. τ. λ. Die Ueberſetzung macht kein Komma nach ἀεὶ οὖσι: Est enim, sicut est intellectus, eodem modo semper in ente stabili constitutus.

**) Ibid. IV, l. IX, c. 6.

der Differenz iſt das Negative, und dieß iſt die Materie. Wie die erſte abſolute Einheit das Seyn iſt, ſo iſt dieſe Einheit des Gegenſtändlichen das Negative; ſie iſt ohne alle Prädikate und Eigenſchaften, Figur u. ſ. f. Sie iſt ſo ſelbſt ein Gedanke, reiner Begriff, und zwar der Begriff der reinen Unbeſtimmtheit; oder ſie iſt die allgemeine Möglichkeit ohne Energie. Plotin beſchreibt dieſe reine Möglichkeit ſehr gut, und beſtimmt ſie als das negative Princip. *) Hierüber ſpricht Plotin viel:

„Das Erſte iſt nur der Möglichkeit nach Vollkommen. In dem, was nicht bleibend iſt, war das Mögliche (τὸ δυνάμει) ein ganz Anderes. Wenn der Grammatiker der Möglichkeit nach, es auch der Wirklichkeit nach wird (ἐνεργείᾳ γένηται), ſo iſt hier das Mögliche daſſelbe mit dem Wirklichen. Der Unwiſſende iſt es beziehungsweiſe (κατὰ συμβεβηκός); und nicht inſofern er unwiſſend, iſt er ein Wiſſender der Möglichkeit nach. Die Seele, die für ſich iſt, erhält das, was ſie der Möglichkeit nach war, auch inſofern ſie wiſſend iſt (ἡ δὲ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν ἔχουσα τὸ δυνάμει ἐν ἕξει καὶ ἐπιστήμων, ἕως οὖν σώζει τὸ δυνάμει: Anima vero secundum se ipsam existens apta, in potentia perdurat etiam quatenus est sciens, servatque adhuc quod dicitur in potentia). Es wäre nicht unpaſſend, die Energie, inſofern ſie der Energie nach und nicht bloß der Möglichkeit nach iſt, Form und Idee (εἶδος) zu nennen: nicht überhaupt (ἁπλῶς) Energie, ſondern Energie von etwas Beſtimmtem (τοῦ καὶ ὁτουοῦν, sed potius hujus actum. Fic.). Denn wir können eine andere Energie vielleicht eigentlicher (κυριώτερον) benennen, die entgegengeſetzt iſt der in die Wirklichkeit führenden Möglichkeit (τῇ ἐκφυούσῃ ἐνέργειαν, quae educit in actum). Denn das Mögliche hat das von einem Anderen, der Wirklichkeit nach zu ſeyn. Durch die Möglichkeit aber hat das Mögliche an ihm ſelbſt die Wirklich-

*) *Ennead. II, l. IV, c. 4, 12—15.*

keit, wie die Fertigkeit und die ſich darauf beziehende Thätigkeit die Tapferkeit und das tapfere Handeln." *)

„Wenn in dem Gedachten" („der intelligiblen Welt" iſt ſchiefer Ausdruck; nirgend ſteht Welt, ſondern ἐν τοῖς νοητοῖς) „keine Materie iſt, als welche das iſt, was der Möglichkeit nach iſt (ὕλη ἐν ᾗ τὸ δυνάμει), und Nichts wird als" (utpote, nicht quam) „ein Solches, das noch nicht iſt, noch ein in Anderes ſich Veränderndes, oder als bleibend ein Anderes erzeugt, oder aus ſich heraustretend dem Andern ſtatt ſeiner zu ſeyn erlaubt: dann iſt da kein bloß Mögliches, — da, wo" (nicht im Reiche, in regno) „das Seyende iſt, das Ewigkeit und keine Zeit hat. Sollte die Materie da als Form (εἶδος) ſeyn, wie auch die Seele, eine Form, für Anderes, (πρὸς ἕτερον) Materie iſt." **) (Hier kommen ſehr dunkle Stellen). — Die Materie iſt überhaupt nicht actu. ***) „Sie iſt das der Möglichkeit nach Seyende. Ihr Seyn iſt nur ein Werden Verkündendes (τὸ εἶναι αὐτῇ μόνον τὸ μέλλον ἐπαγγελλόμενον): ſo daß ihr Seyn in das ſich verkehrt, was ſeyn wird (ὃ ἔσται). Das, was der Möglichkeit nach iſt, iſt nicht Etwas, ſondern Alles;" erſt die Energie iſt beſtimmt. „Die Materie bleibt immer ſich neigend zu Anderem (μένουσα πρὸς ἄλλο), die Möglichkeit für das Folgende (δυνάμει οὖσα πρὸς τὰ ἑφεξῆς). Sie iſt zurückgelaſſen als ein ſchwaches und düſteres (trübes) Bild (εἴδωλον), das nicht formirbar iſt. Iſt ſie nun der Wirklichkeit nach Bild? Alſo der Wirklichkeit nach Lüge? Dieß iſt

*) Ennead. II, l. V, c. 2: ... τῇ δὲ δυνάμει ὃ δύναται παρ' αὐτῆς ἡ ἐνέργεια, οἷον ἕξις καὶ ἡ καθ' αὐτὴν λεγομένη ἐνέργεια ἀνδρία καὶ τὸ ἀνδρίζεσθαι (potentia vero illa, per quam aliquid agi potest, ex se ipsa edit actum sibi quodammodo oppositum, velut habitus et qui secundum illum actus dicitur, fortitudo scilicet atque fortiter agere).

**) ibid. c. 3: ... ἑστάμενον ἑαυτοῦ ἔδωκεν ἄλλῳ εἶναι αὐτοῦ εἶναι, οὐκ ἂν εἴη ἐκεῖ τὸ δυνάμει. ἐν ᾧ ἐστι τῶν ὄντων καὶ αἰῶνα οὐ χρόνον ἐχόντων.

***) ibid. c. 4.

daſſelbe, als wahrhafte Lüge (ἀληθινὸν ψεῦδος), dieß iſt das wahrhaft Nichtſeyende (ὄντως μὴ ὄν);" ſie iſt ein Unwahres durch die Energie. „Das iſt alſo nicht der Wirklichkeit nach ein Seyendes, das ſein Wahres," was es in der That iſt, „hat (τὸ ἀληθὲς ἔχοντι) in dem Nichtſeyenden (μὴ ὄντι);" es iſt in Wahrheit nicht, „in dem Nichtſeyn hat es ſein Seyn." Das Nichtſeyn drückt die Natur der Materie aus; es iſt dieß ihre Beſtimmung, als das rein Negative. „Wenn man dem Falſchen ſein Falſches nimmt, ſo nimmt man ihm alle Weſenheit, die es hatte. Ebenſo wenn Du in dasjenige, was ſein Seyn und ſein Weſen in der Möglichkeit hat, die Wirklichkeit einführſt, ſo zerſtörſt Du die Urſache ſeiner Subſtanz, weil ihm das Seyn in der Möglichkeit beſtand. Will man alſo die Materie unverſehrt bewahren, ſo muß man ſie als Materie bewahren; man muß alſo, wie es ſcheint, ſagen, daß ſie nur der Möglichkeit nach ſey, damit ſie bleibe, was ſie iſt." *)

c. Auch das Böſe, dem Guten gegenüber, fängt jetzt an, Gegenſtand der Betrachtung zu ſeyn, wie denn die Frage nach dem Urſprung des Böſen das Bewußtſeyn des Menſchen überhaupt intereſſiren muß. Das Negative gegen das Denken haben dieſe Alexandriner als die Materie geſetzt. Indem das Bewußtſeyn des konkreten Geiſtes eingetreten iſt, wird auch das abſtrakte Negative in dieſer konkreten Weiſe aufgefaßt als innerhalb des Geiſtes ſelbſt, alſo als das geiſtig Negative. Plotin betrachtet dieß Böſe vielfach; aber die denkende Betrachtung von dieſem Punkte geht noch nicht weit. Im Allgemeinen herrſchen nun dieſe Vorſtellungen: Das Thun der Seele iſt die Bewegung

*) Ennead. II, l. V, c. 5: ... ἐν τῷ μὴ εἶναι ἔχῃ τὸ εἶναι· ἐπείπερ τοῖς ψευδῶς οὖσιν, ἂν ἀφέλῃς τὸ ψεῦδος αὐτῶν, ἀφεῖλας αὐτῶν ἥντινα εἶχον οὐσίαν. καὶ τοῖς δυνάμει τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ἔχουσιν εἰσαγαγὼν τὴν ἐνέργειαν ἀπολώλεκας αὐτῶν τῆς ὑποστάσεως τὴν αἰτίαν, ὅτι τὸ εἶναι αὐτοῖς ἐν δυνάμει ἦν. εἶπερ ἄρα δεῖ ἀνώλεθρον τὴν ὕλην τηρεῖν, ὕλην αὐτὴν δεῖ τηρεῖν. δεῖ ἄρα δυνάμει, ὡς ἔοικεν, εἶναι λέγειν μόνον, ἵνα ᾖ ὅ ἐστιν.

zu dem Einen, zwiſchen Seele und λόγος iſt nichts; denn der Gedanke hat nur ſich zum Gegenſtande, ſieht ſich als denkend. *) Das Gute iſt das, wovon Alles abhängt, was Alles bezeichnet was iſt, das ſich ſelbſt genügt, Maaß, Princip und Grenze von Allem, was Seele und Leben giebt, nicht nur ſchön; ſondern es iſt über dem Beſten, königlich, herrſchend im Gedanken. **) „Es iſt der νοῦς, aber nicht wie wir den Verſtand zu nehmen pflegen, der aus einer Vorausſetzung (ἐκ προτάσεως) ſich erfüllt und das verſteht, was ihm geſagt wird, der ſchließt und aus dem, was folgt, die Theorie macht, und aus der Folge, was iſt, erkennt, als der es vorher nicht hatte, ſondern vor ſeiner Erkenntniß leer war, ob er gleich Verſtand. Sondern jener νοῦς, die Intelligenz, hat Alles, iſt Alles und wohnt bei ſich," enthält Alles in ſich; „er hat Alles, indem er es nicht hat," indem es ideell, intelligibel in ihm iſt. „Nicht aber beſitzt er es in dem Sinne, wie man Etwas, das man beſitzt, als etwas Anderes oder Fremdes anſieht; was er beſitzt, iſt nicht von ihm unterſchieden. Denn er iſt ganz ein Jedes und überall Alles und nicht gemiſcht, ſondern wiederum an und für ſich."

„Was deſſelben theilhaftig iſt, iſt nicht theilhaftig des Alles zugleich, ſondern theilhaftig, ſo weit es kann. Und Er" (der νοῦς) „iſt die erſte Energie deſſelben" (des endlichen νοῦς), — oder deſſen Energie iſt die Erſte, — „und die erſte Subſtanz, indem jener in ſich bleibt" (der endliche nämlich). „Er iſt thätig um jenen, wie er um ihn lebt (?). Die außerhalb um ihn ſich bewegende" (χωρεύσασα, circa hunc se versans. Nicht χορεύσασα?) „Seele, und ihn betrachtend und inwendig in ihm ſehend, ſchaut Gott durch denſelben; und dieß iſt das übelloſe und ſelige Leben der Götter." Die Intelligenz iſt Thätigkeit, als ſolche aber fließt ſie über, und geht heraus; ſie iſt

*) *S. Oben, S.* 56.
**) *S. Oben, S.* 48.

alſo unterſcheidend, aber indem ſie in ihrem Unterſchiede nur mit ſich zu thun hat, bleibt ſie in ihrer göttlichen Einheit und in einem übelloſen und ſeligen Leben. „Und wenn es dabei ſtehen bliebe, würde kein Uebel ſeyn. Aber es ſind erſte Güter und zweite und dritte, alle um den König von Allem, und Jenes (ἐκεῖνο) iſt der Urheber von allem Guten und Alles iſt das Seinige;“ aber es iſt darin enthalten das Moment des Unterſchiedes, — „und das Zweite um (περί) die Zweiten und das Dritte um die Dritten.“ *)

„Iſt dieß nun das Seyende und das noch über das Seyn Erhabene, ſo iſt das Böſe nicht im Seyenden, noch in dem über das Seyn Erhabenen; denn dieß iſt das Gute. Es bleibt alſo nur übrig, daß das Böſe, wenn es iſt, in dem Nichtſeyenden iſt, wie eine Form des Nichtſeyenden, — das Nichtſeyende aber nicht als gänzlich nicht ſeyend, ſondern nur als ein Anderes des Seyenden.“ Das Böſe iſt nicht abſolutes Princip, von Gott unabhängig, wie bei den Gnoſtikern, Manichäern. „Es iſt nicht ein Nichtſeyendes, wie Bewegung und Ruhe am Seyenden, ſondern wie ein Bild des Seyenden (εἰκὼν τοῦ ὄντος), oder auch noch mehr“ (im ſtärkeren Grade) „nicht ſeyend (ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν). Es iſt das ſinnliche Univerſum.“ **) Das Böſe hat ſeine Wurzel im Nichtſeyn.

---

*) Ennead. I, l. VIII, c. 2: . . . καὶ σύνεσιν αὐτῷ συνών, καὶ ἔχει πάντα οὐκ ἔχων· οὐ γὰρ ἄλλα ὁ δὲ ἄλλος, οὐδὲ χωρὶς ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ. ὅλον τι γάρ ἐστιν ἕκαστον καὶ πανταχῇ πᾶν καὶ οὐ συγκέχυται, ἀλλὰ αὖ χωρίς (secum habitat sibi prorsus unitus, habet cuncta non habens; non enim ea possidet tanquam alia, nec ipse existit alius, neque quae sunt in eo singula segreganture a singulis. Immo vero quodlibet est universum et ubique totum, neque tamen confunduntur cuncta, sed rursus singula discernuntur) κ. τ. λ.

**) ibid. c. 3: εἰ δὲ ταῦτά ἐστι τὸ ὂντα καὶ τὸ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, οὐκ ἂν ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακὸν εἰείη οὐδὲ ἐν τῷ ἐπέκεινα τῶν ὄντων· ἀγαθὰ γὰρ ταῦτα. λείπεται τοίνυν, εἰπερ ἐστιν, ἐν τοῖς οὐ (sic) οὖσιν εἶναι, οἷον εἴδός τι τοῦ μὴ ὄντος . . . μὴ ὂν δὲ, οὗτι τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος κ. τ. λ.

Im achten Buch der erſten Enneade ſagt er: „Wie wird aber das Böſe erkannt? Inſofern das Denken ſich von ſich abkehrt, entſteht die Materie. Die Materie iſt nur durch die Abſtraktion des Anderen. Was zurückbleibt, wenn wir die Ideen hinwegnehmen, ſagen wir, iſt die Materie," das Böſe. „Der Gedanke wird daher ein Anderer, Nichtgedanke, indem er es wagt, ſich auf das zu richten, was nicht das Seinige iſt (*διὸ καὶ νοῦς ἄλλος οὗτος, οὐ νοῦς, τολμήσας ἰδεῖν τὰ μὴ αὐτοῦ*);" nicht das Seinige iſt aber die Materie, und das iſt das Böſe. „Wie das Auge ſich vom Lichte wegwendend, um die Finſterniß zu ſehen, mit dem es ſie nicht ſieht — eben dieß iſt ein Sehen, das Nichtſehen iſt —: ſo der Gedanke leidet das Entgegengeſetzte deſſen, was er iſt, damit er das ihm Entgegengeſetzte ſehe (*ἔπαθε τοὐναντίον ἢ ἐστι, ἵν' ἴδῃ τὸ αὐτῷ ἐναντίον*)." *) Dieß abſtrakte Andere iſt auch das Böſe. Das Sehen des Maaßloſen iſt eben ein Nichtſehen. „Das Sinnliche in Beziehung auf das Maaß" — *ὅρος, νοῦς* — „iſt das Maaßloſe, das Unendliche," Grenzenloſe „in Beziehung auf das Begrenzte (*πέρας*), das Unbeſtimmte, Nichtruhende, Unerſättliche, ſchlechthin Bedürftige. Solches iſt ihm nicht Accidenz (*συμβεβηκότα*), ſondern ſeine Subſtanz (*οὐσία*)." Es iſt immer auf das Werden gerichtet; man kann nicht ſagen, daß es iſt, ſondern nur, daß es immer ſeyn wird. — „Die Seele zum *νοῦς* gerichtet (*νεύουσα*, geneigt) iſt rein, hält die Materie ab, und alles Unbeſtimmte und Maaßloſe (*ἀόριστον καὶ ἄμετρον*)." **)

„Warum iſt denn aber, wenn das Gute iſt, auch das Böſe nothwendig? Weil die Materie in dem Ganzen ſeyn muß, weil aus Entgegengeſetzten nothwendig das Ganze beſteht. Es wäre nicht, wenn die Materie nicht wäre. Die Natur der Welt iſt gemiſcht aus *νοῦς* und Nothwendigkeit. Bei den Göttern ſeyn,

*) Ennead. I, l. VIII, c. 9.
**) ibid. c. 3 et 4.

heißt im Gedachten seyn; denn sie sind unsterblich. Wir können des Bösen Nothwendigkeit auch so fassen. Denn da das Gute nicht allein, ist die Materie nothwendig dem Herausgehen eine Gegenlage gegen dasselbe." Es ist ja der πρόοδος, das Herausgehen eine Thätigkeit und ein Umkehren in sich, mithin Unterscheiden und Entgegensetzen darin. Beim Herausgehen des Guten ist die Materie nothwendig, und sie macht die letzte Gegenlage aus für das Herausgehen. „Oder man könnte auch so sagen, das Aeußerste durch das stete Herabgehen und Abfall, und über das hinaus nichts mehr werden könne, sey das Böse; nothwendig sey aber Etwas nach dem Ersten, so daß auch das Aeußerste. Das ist aber die Materie, nichts mehr von ihm habend; und das ist die Nothwendigkeit des Bösen." *)

„Die Materie ist ein wahres Nichtseyn, als das sich selbst aufhebende Bewegen: die absolute Unruhe, aber diese selbst ruhend, — das Entgegengesetzte an sich selbst; sie ist das Große, das Klein, das Kleine, das groß ist, das Mehr, das weniger, das Weniger, das mehr ist. Auf die eine Weise bestimmt, ist sie vielmehr das Gegentheil. Oder angeschaut, gesetzt, ist sie nicht gesetzt, entflohen; oder nicht gesetzt, so ist sie gesetzt, — das schlechthin Trügliche." **) Die Materie selbst ist deswegen unvergänglich, sie kann in Nichts übergehen; ***) die Idee der Veränderung selbst ist das Unvergängliche, aber was in dieser Idee befangen ist, ist veränderlich. Aber diese Materie ist nicht ohne Form; und wir haben gesehen, daß der Verstand zu seinem

*) Ennead. I, l. VIII, c. 7: . . . τὸ δ' ἐκ τοῦ ὄντος εἶναι, ἐν τοῖς νοητοῖς· οὔτοι γὰρ ἀδύνατον. Ἐστι δὲ τοῦ κακοῦ — alia lectio τοῦ καλοῦ — λαχεῖν καὶ οὕτω τὴν ἀνάγκην· ἔτι γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθὸν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ' αὐτὸ ἔσχατόν τι εἶναι. ἢ εἰ οὕτω τις ἐθέλει λέγειν, τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει τὸ ἔσχατον, καὶ μεθ' ὃ οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὄντων, τοῦτο εἶναι τὸ κακόν. ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον. τοῦτο δὲ ἡ ὕλη μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ (Ob τοῦ πρώτου?), καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ.

**) *ibid. III, l. VI, c. 7.*

***) *ibid. c. 8.*

Gegenſtande ſich auf eine dritte Weiſe verhält, nämlich als Unterſchiede beziehend. Dieſe Beziehung, Uebergang, Veränderung iſt das Leben des Univerſums, die allgemeine Seele deſſelben. Ihr Seyn iſt ebenſo nicht eine Veränderung, die im Verſtande vorgeht, ſondern ihr Seyn ihr unmittelbares Gedachtſeyn durch ihn.

Bei Plotin iſt auch, wie bei Pythagoras, ἀγωγή der Seele zur Tugend Hauptſeite. Es iſt ſchon bemerkt, daß Plotin ſich häufig an die Gnoſtiker macht; beſonders thut er dieß im neunten Buch der zweiten Enneade. Die Gnoſtiker machen das Geiſtige, Intellektuelle zum Wahrhaften; ſie haben ihren Namen von γνῶσις, Erkennen. Sie legen die chriſtlichen Bücher zu Grunde, aber dabei verwandeln ſie Alles in ein Geiſtiges; die Form des Daſeyns, der Wirklichkeit, die in Chriſtus ein weſentliches Moment iſt, verflüchtigen ſie zu einem allgemeinen Gedanken. Gegen die Gnoſtiker erklärt ſich nun Plotin, und hält feſt als weſentlich den Zuſammenhang des Intelligiblen mit dem Wirklichen. Er ſagt: „Nicht, die Welt und die Götter in ihr und das andere Schöne verachten, iſt es, wodurch man gut wird. Der Böſe verachtet die Götter, und iſt erſt dann recht böſe, wenn er dieß vollbracht hat. Und dann ihre vorgegebene Ehre für die intelligiblen Götter (νοητοὺς θεούς) hat nichts Entſprechendes (ἀσυμπαθὲς ἂν γένοιτο, consentaneum sive cognatum nihil habet).“ Die Gnoſtiker geben vor, den Göttern des Gedachten die höchſte Ehre zu erweiſen; aber es iſt keine Harmonie in den Gedanken und der wirklichen Welt, wenn man nur beim Gedachten ſtehen bleibt. „Die Seelen in der wirklichen Welt ſind noch viel mehr verwandt mit dem Dortigen, als die unſrigen. Denn wie ſollte dieſe wirkliche Welt abgeſchnitten ſeyn von Jenem? Die das mit Jenem (ἐκείνοις) Verwandte verachten, kennen Jenes nicht, als nur mit Worten (λόγῳ, verbis Fic.). Wie ſollte es fromm ſeyn, daß die Vorſehung (πρόνοια),“ das Göttliche, „nicht gelange zu dem Hieſigen (εἰς τὰ

τῇδε, Diesseitigen)? Warum ist Er nicht auch hier? Denn woher sollte er erkennen, daß sie hier sind?" (πῶς δὲ οὗ καὶ αὐτός ἐστιν ἐνθάδε; — vorher nur πρόνοια, nicht θεός. — Πόθεν γὰρ γνώσεται, ὅτι εἰσὶν ἐνθάδε; — die Menschen.) „Er wohnt also Allem bei, und ist in dieser Welt, auf welche Weise es auch sey, so daß die Welt an ihm Theil hat. Wenn er von der Welt entfernt ist, so ist er es auch von uns; und Ihr könntet nichts über ihn und seine Erzeugnisse sagen. Auch diese Welt hat von ihm, und ist nicht verlassen von ihm, noch wird es je seyn. Denn das Ganze ist noch viel mehr als der Theil der göttlichen Vorsehung theilhaftig, und noch viel mehr jene Weltseele. Dieß beweisen das Seyn und das Vernünftigseyn der Welt." *)

Er erklärt sich so bestimmt gegen die Gnostiker, gegen die bloße Intellektualität. Die Gnostiker sind der abendländischen Kirche entgegen gewesen, diese hat sie vielfach bekämpft; und es gehört zur Ketzerei der ersten Jahrhunderte des Christenthums, daß das Moment des Daseyns in Christus geläugnet oder aufgehoben ist. Sie sagten, sein Daseyn sey nur ein Scheinleib gewesen. Die Manichäer sprechen ganz in diesem Sinne, daß Gott, das Gute, hervorgehe, umleuchte und so eine intelligible Welt hervorbringe. Das Dritte ist dann der νοῦς, der Geist als umkehrend, das Zweite und Erste als Eins setzend, als Eins empfindend; und diese Empfindung ist die Liebe. Die Idee erkennt diese Ketzerei sehr wohl; aber die Form der ver-

*) Ennead. II, l. IX, c. 16: ... πᾶσιν οὖν παρέστιν, καὶ ἔστιν ἐν τῷ κόσμῳ τῷδε, ὅτις ὁ τρόπος (quacunque ratione adsit), ὥστε καὶ μεθέξει αὐτοῦ ὁ κόσμος. εἰ δὲ ἄπεστι τοῦ κόσμου, καὶ ἡμῶν (ὑμῶν) ἀπέστω· καὶ οὐδ' ἂν ἔχοιτέ τι λέγειν περὶ αὐτοῦ οὐδὲ τῶν μετ' αὐτόν. — Ὅτε κόσμος ἐκεῖθεν ἔχει, καὶ οὐκ ἀπολέλειπται οὐδ' ἀπολειφθήσεται· πολὺ γὰρ μᾶλλον τῶν ὅλων ἢ τῶν μερῶν ἡ πρόνοια καὶ ἡ μέθεξις, κἀκείνης τῆς ψυχῆς (universi anima) πολὺ μᾶλλον. δηλοῖ δὲ καὶ τὸ εἶναι (declarat hoc ipsum esse mundi) καὶ τὸ ἐμφρόνως εἶναι.

einzelten Wirklichkeit, in der dieß in der chriſtlichen Religion vorgeſtellt iſt, hebt ſie auf. Die Kreuzigung Chriſti erſcheint ſo als bloß ſcheinbar, nur als allegoriſch genommen, daß in ihr ein Bild gegeben iſt von dem wirklichen Leiden der gefangenen Seele. So kommt die Vorſtellung vor, daß Chriſtus in aller Welt gekreuzigt wird, in der Seele leide, daß es eine myſtiſche Kreuzigung ſey. Durch die Vegetation würden die Lichttheile gebunden, und dieß Gebundenſeyn derſelben erzeugt ſich als Pflanze.*) Dieſe Vorſtellung wird von ihnen als allgemeine Idee angeſehen, die ſich in allem Einzelnen der Natur, des Vegetativen und Animaliſchen, wie in der Natur der Seele wiederholt. Gegen dieſe Gnoſtiker hat ſich alſo Plotin erklärt. Die Kirche hat ebenſo vornehmlich behauptet die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur. Dieß iſt dann in der chriſtlichen Religion zur Vorſtellung, zum Bewußtſeyn gekommen; ſo daß die menſchliche Natur in ihrer Wirklichkeit genommen wird als Dieſer, und nicht bloß im allegoriſchen oder philoſophiſchen Sinn.

Dieß macht die Haupt-Idee des plotiniſchen Intellektualismus und Idealismus aus, die allgemeinen Vorſtellungen, worauf das Specielle zurückgeführt wird; dieſe Zurückführungen ſind oft bildlich. Was an ihm zu vermiſſen iſt, iſt α) wie ſchon bemerkt, der Begriff. Entzweiung, Emanation, Ausfließen oder Hervorgehen, Hervortreten, Herausfallen ſind Worte, die auch in neueren Zeiten viel herhalten mußten, in der That aber nichts ſagen. Der Skepticismus und Dogmatismus, als Bewußtſeyn, Erkennen, ſetzt den Gegenſatz von Subjektivität und Objektivität. Plotin hat ihn weggeworfen, ſich in die höchſte Region geſchwungen, in das ariſtoteliſche Denken des Denkens; er hat viel mehr von dieſem, als vom Plato. Er iſt nicht dialektiſch, weder aus ſich ſelbſt herausgehend, noch als Bewußtſeyn aus ſich ſelbſt in ſich zurückgehend.

*) Neander: Genetiſche Entwickelung der vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme, S. 90.

β) Das weitere Herabsteigen, Theils zur Natur, Theils zum erscheinenden Bewußtseyn, zwar Wirkung der höheren Seele, enthält nun viele Willkür, ohne Nothwendigkeit des Begriffs, Theils in bunten Bildern, wo, was in Begriffen bestimmt seyn sollte, in der Form einer Wirklichkeit ausgedrückt ist, — wenigstens ein unnützer, ungemäßer Ausdruck. Ich führe nur Ein Beispiel an. Unsere Seele gehört nicht der Verstandeswelt allein an, wo sie vollkommen, selig ohne allen Mangel war; nur ihre Denkkraft gehört dem ersten Verstande. Ihr Bewegungsvermögen, sie als Leben, floß aus der verständigen Weltseele, das Empfinden aber aus der Seele der empfundenen Welt. Nämlich Plotin setzt die erste Weltseele als unmittelbare Wirksamkeit des Verstandes, der sich gegenständlich ist; sie ist reine Seele über der sublunarischen Gegend, wohnt in dem oberen Himmel der Fixsterne. Diese erzeugt; es fließt aus ihr wieder eine ganz sinnliche Seele. Das Verlangen der einzelnen, besonderen, von dem Ganzen getrennten Seele giebt ihr einen Körper; diesen erhält sie in der oberen Region des Himmels. Mit diesem Körper erhält sie Phantasie und Gedächtniß. Endlich begiebt sie sich zur Seele der Sinnenwelt; und von dieser erhält sie Empfindung, Begierden und das vegetativ sich erhaltende Leben.*)

Diesen Abfall, dieses weitere Körperlichwerden beschreiben Nachfolger des Plotin so, daß sie aus der Milchstraße und dem Thierkreise in die weiter unten sich befindlichen Planetenkreise herabsinkt und in jedem neue Vermögen erhält und in jedem auch diese Kräfte zu üben anfängt: im Saturn zuerst das Vermögen, über Dinge Schlüsse zu machen; in Jupiter die Kraft der Wirksamkeit des Willens; in Mars Neigungen und Triebe; in der Sonne Empfindung, Meinung und Einbildung; in der

*) *Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S. 418—419; Tiedemann: Geist d. spek. Phil. B. III, S. 421—423; cf. Plotini Ennead. IV, l. III et VIII passim.*

Venus sinnliche, auf's Einzelne gehende Begierden; im Monde endlich die Zeugungskraft. *)

Auf solche Weise, was Plotin selbst als intelligible Momente nach einer Seite angiebt, macht er auch für das Geistige zu einer seyenden Existenz, besonderen Existenz. Die Seele, die nur begehrt, ist das Thier; die nur vegetirt, nur das Vermögen zu zeugen hat, die Pflanze. Aber jenes sind nicht besondere Zustände des Geistes, außer des allgemeinen Geistes in des Weltgeistes besonderen Stufen seines Selbstbewußtseyns über sich. Aber der Saturn und Jupiter haben damit weiter nichts zu thun. Wenn sie in ihrer Potenz Momente der Seele ausdrücken, so ist dieß ebenso, als wenn sie jetzt jeder ein besonderes Metall ausdrücken sollen. Wie Saturn das Blei, Jupiter Zinn u. s. f. ausdrückt, so Saturn auch das Schließen, Jupiter Willen u. s. w. Theils ist es eben leichter zu sagen, Saturn entspreche dem Blei u. s. f., oder er repräsentire das Blei, statt seinen Begriff, sein Wesen auszusprechen, — eine Vergleichung mit einem ebenso nicht Begriffenen, sondern einem sinnlichen Dinge, das aus der Luft, oder vielmehr vom Boden zunächst aufgegriffen ist, — wie, daß Saturn Schließen sey oder repräsentire, oder wie man will; denn die Seele kommt ja darin dazu. Aber solche Vorstellungen, wie hier, sind schief oder falsch, wie wenn man sagen wollte, sie sey Blei u. s. f. Das Wesen des Blei's ist nicht mehr dieß sinnliche Seyn, was Blei genannt wird, noch hat für die Seele dieß Moment eines solchen Zustands eine Wirklichkeit; denn es wird eben von ihrem Ansich gesprochen, — dieß aber drückt nur sinnliches Seyn aus.

3. Porphyr und Jamblich.

Berühmte Schüler Plotins sind Porphyr und Jamblich; Ersterer, ein Syrier, starb 304; **) Letzterer, ebenfalls aus Sy-

*) *Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S.* 419 — 420.
**) *Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p.* 248.

rien, 333. *) Von **Porphyrius** haben wir unter Anderem auch noch eine Einleitung in das Organon des Aristoteles über Gattungen, Arten, Urtheile, worin die Logik desselben nach ihren Haupt-Momenten vorgetragen wird, — eine Schrift, die übrigens zu allen Zeiten Lehrbuch für den Vortrag der aristotelischen Logik und eine Quelle gewesen ist, woraus man die Form derselben geschöpft hat; und unsere gewöhnlichen Lehrbücher der Logik enthalten wenig mehr, als sich in dieser Einleitung befindet. Seine Bemühungen um die Logik zeigen, daß bestimmtes Denken mehr in die Neuplatoniker hereingekommen. Dieß ist etwas sehr Verständiges, Formelles; und es ist das Eigenthümliche, daß sich so bei den Neuplatonikern die Verstandes-Logik, die ganz verständig empirische Behandlung der Wissenschaften mit der ganz spekulativen Idee und in Rücksicht auf's Praktische mit dem Glauben an Theurgie, dem Wunderbaren und Sonderbaren vereinigt findet. Porphyr hat Lebensbeschreibung Plotins geschrieben, worin dieser als Wundermann beschrieben wird; das müssen wir der Literatur überlassen.

Mehr Trübheit und Verworrenheit zeigt **Jamblich**, dessen schon als Biographen des Pythagoras erwähnt worden. In der pythagoräischen Philosophie war es ebenso, daß die Neuplatoniker viel suchten, und besonders die Form der Zahlenbestimmung derselben wiedererweckten. Er war ein sehr hochgeachteter Lehrer seiner Zeit, und erhielt daher den Namen eines göttlichen Lehrers; aber seine philosophischen Schriften sind eine Kompilation ohne viele Eigenthümlichkeit, und seine Lebensbeschreibung des Pythagoras macht seinem Verstande eben keine große Ehre. In ihm sinkt der Gedanke zur Einbildungskraft, das intellektuelle Universum zu einem Reiche von Dämonen und Engeln mit einer Klassifikation derselben, und die Spekulation zur Weise der Magie herab. Sie nannten dieß Theologie. Im Wunder ist

*) *Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p. 268.*

die Spekulation, göttliche Idee, gleichsam unmittelbar in Berührung mit der Wirklichkeit gebracht, — nicht auf eine allgemeine Weise. Von der Schrift De mysteriis Aegyptiorum weiß man nicht gewiß, ob sie von Jamblich. Proklus später macht viel Aufhebens von ihm, und bezeugt, seine Haupt-Idee ihm schuldig zu seyn. *)

4. Proklus.

Wichtiger ist Proklus, ein späterer Neuplatoniker, der noch zu erwähnen. Proklus ward 412 zu Konstantinopel geboren und starb zu Athen 485, studirte und lebte aber vornehmlich in Athen bei Plutarch. Sein Leben ist von Marinus in demselben Styl beschrieben, wie in den schon oben Genannten. Hiernach waren seine Aeltern aus Xanthus in Lycien in Kleinasien; und da Apollo und Minerva die Schutzgottheiten dieser Stadt waren, so verehrte er sie dankbar; und sie selber würdigten ihn, als ihren Liebling, besonderer Rücksichten und persönlicher Erscheinungen, wie er denn von Apoll durch Berührung seines Kopfes in einer Krankheit geheilt, von Minerva aber aufgefordert wurde, nach Athen zu gehen. Zuerst ging er nach Alexandria, Rhetorik und Philosophie zu studiren, dann nach Athen, bei Plutarch und Syrian, den Platonikern. Hier studirte er zuerst aristotelische, dann platonische Philosophie. Vornehmlich weihte ihn die Tochter des Plutarch, die Asklepigenia, in das Innerste der Philosophie ein, die, wie Marinus versichert, die einzige zu Proklus Zeiten war, welche die ihr von ihrem Vater überlieferte Kenntniß von den großen Orgien und der ganzen theurgischen Wissenschaft bewahrte. Proklus hat Alles studirt, was zu den Mysterien gehört, die orphischen Gedichte, die Schriften des Hermes, und die religiösen Anstalten jeder Art: so daß er, wohin er auch kam, die Ceremonien des heidnischen Gottes-

*) *cf. Procli Theol. Plat. III, c. 11, p. 140.*

dienstes besser verstand, als die bei denselben besonders angestellten Priester. Proklus soll sich in alle heidnische Mysterien haben einweihen lassen. Er feierte selbst alle religiösen Feste und Handlungen der verschiedensten Nationen; selbst den ägyptischen Gottesdienst kannte er, beobachtete auch die Reinigungs- und Feiertage der Aegypter, und gewisse Fasttage brachte er mit Beten und Hymnen zu. *Μυστήριον* hat aber bei den Alexandrinern nicht den Sinn, den wir darunter verstehen, sondern es heißt bei ihnen überhaupt spekulative Philosophie. So sind auch die Mysterien im Christenthum für den Verstand zwar unbegreiflich, ein Geheimniß; aber sie sind spekulativ, die Vernunft faßt sie, — geheim aber sind sie nicht, sie sind ja geoffenbart. Proklus hat viele Hymnen verfertigt, von denen wir noch einige sehr schöne übrig haben, auf bekannte, auch auf ganz besondere Lokal-Gottheiten. Daß er sich mit so vielen Religionen abgegeben hat (*ὁ θεοσεβέστατος ἀνήρ*), darüber sagt er selbst: „Einem Philosophen gebühre es nicht, Diener der Kulte (*θεραπευτήν*) einer Stadt oder des bei Einigen einheimischen zu seyn, sondern allgemein der Hierophant der ganzen Welt.“ Orpheus hielt er für den Urheber aller griechischen Theologie; und legte besonders großen Werth auf orphische und chaldäische Orakel. In Athen hat er gelehrt. Natürlich erzählt nun sein Biograph, Marin, auch von ihm die größesten Wunder, daß er Regen vom Himmel herbeigeführt und große Hitze gemäßigt, daß er Erdbeben gestillt und Krankheiten geheilt und Göttererscheinungen gesehen habe. *)

Proklus führte ein äußerst gelehrtthätiges Leben; er war ein tiefer spekulativer Mann, und besaß den größten Umfang von Kenntnissen. Man muß sich wundern über den Gegensatz der Einsicht solcher Philosophen und dessen, was die Schüler

*) *Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p. 320;* Tennemann, B. VI, S. 281—289; *Marinus: Vita Procli, passim (praem. Theol. Plat.).*

dann in den Lebensbeschreibungen angeben. Von den Wunderdingen der Lebensbeschreiber finden sich wenig Spuren in den Werken der Männer selbst. Proklus hat viele Schriften hinterlassen, wir haben noch viele; auch mehrere mathematische Schriften, z. B. Ueber die Kugel (De sphaera), haben wir von ihm. Seine philosophischen Werke sind besonders Kommentare über Platon's Dialoge, von denen verschiedene zu verschiedenen Zeiten herausgegeben, und der zum Timäus besonders berühmt war. Mehrere aber waren nur in Manuskripten; Cousin in Paris hat sie am vollständigsten besorgt. Besonders abgedruckte Bücher sind seine platonische Theologie (*εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν*) und seine philosophischen Elemente (*στοιχείωσις θεολογική*), — Hauptschriften des Proklus. Diese letztere kleine Schrift hat Kreuzer wieder neu abdrucken lassen, wie auch einige von jenen Kommentaren.

Er lebte gleichsam im Gottesdienste, in den Wissenschaften und der neuplatonischen Philosophie. Die Haupt-Ideen seiner Philosophie sind leicht aus seiner Schrift über die platonische Theologie zu erkennen; und sie hat besonders daher viele Schwierigkeiten, weil die heidnischen Götter betrachtet und philosophische Bedeutungen von ihnen eruirt werden. Dadurch aber unterscheidet er sich ganz besonders von Plotin, daß bei ihm die neuplatonische Philosophie wenigstens schon zu einer systematischeren Anordnung im Ganzen und ausgebildeteren Form gekommen ist. Was ihn auszeichnet, ist sein tieferes Studiren der platonischen Dialektik. Er ist interessant, weil, in seiner platonischen Theologie besonders, mehr (so sehr das Werk auch dialektisch ist) ein bestimmteres Fortschreiten und Unterscheiden der Sphären in der Idee sich findet; bei Plotin ist dieß weniger der Fall. In dieser Schrift beschäftigt er sich mit der scharfsinnigsten und weitläufigsten Dialektik des Einen; es ist ihm nothwendig, das Viele als Eins und das Eins als Vieles zu zeigen, die Formen, die das Eins annimmt, darzulegen. Aber es ist eine Dia-

lektik, die mehr oder weniger äußerlich geführt wird, und die höchst ermüdend ist. Es ist ein großer Tiefsinn in Proklus nicht zu verkennen, und größere Ausführung und Klarheit, so wie die wissenschaftliche Entwickelung gewonnen, und im Ganzen vortreffliche Diktion. Seine Philosophie hat, wie die plotinische, die Form, Kommentation des Plato zu seyn — „Ueber die Theologie Plato's" ist sein interessantestes Werk in dieser Rücksicht —; sie ist ein Intellektualsystem. Wir wollen sehen, wie wir damit zurecht kommen; ich will nicht sagen, daß seine Darstellung vollkommen deutlich, — sie hat noch vieles Mangelhafte.

Im Parmenides des Plato fand auch ausdrücklich er besonders die Natur des absoluten Wesens erkannt. Das Resultat des platonischen Parmenides ist schon bei Plato angeführt.*) Bei Plato selbst treten diese reinen Begriffe unbefangen auf, gleichsam ohne weitere Bedeutung, als sie unmittelbar haben. „Einheit, Vielheit, Seyn" u. s. f., dabei denken wir eben diese unmittelbare Einheit, Vielheit. Wir bestimmen sie etwa als allgemeine Begriffe, die in unserem Denken sind; aber für Proklus haben sie eine höhere Bedeutung, sie sind der Ausdruck des absoluten Wesens. — Er zeigt nun nach der platonischen Dialektik, wie alle Bestimmungen, besonders die Vielheit, sich in sich selbst auflösen und in die Einheit zurückkehren. Was dem vorstellenden Bewußtseyn eine seiner Hauptwahrheiten ist, daß viele Substanzen sind, oder daß die Vielen (Dinge, deren jedes ein Eins heißt und so Substanz) an sich, in Wahrheit seyen, — die Hauptwahrheit geht in dieser Dialektik verloren; und es resultirt, daß nur die Einheit Wesen, wahrhaft ist, alle anderen Bestimmungen aber nur verschwindende Größen, nur Momente, — ihr Seyn nur so ist, wie ein Gedanke unmittelbar ist. Einem Gedanken schreiben wir keine Substantialität, kein eigenes Seyn zu; so sind Alles Bestimmungen, und die Bestimmungen

*) *S. Band II, S.* 243 — 244.

eines Dinges solche Momente im Denken. — Was den Neuplatonikern und dem Proklus beständig eingewendet und entgegengehalten wird, ist immer dieses, daß freilich für das Denken Alles in die Einheit zurückgehe, aber daß dieß auch nur eine Einheit des Denkens ist, daraus aber gar nicht folge, daß alle wirklichen Dinge nicht wirkliche Substanzen seyen, verschiedene, von einander unabhängige Principien haben, und selbst verschiedene Substanzen, jedes getrennt von dem Anderen an und für sich sey, — jene logische Einheit nicht eine Einheit der Wirklichkeit sey, von jener nicht auf die Wirklichkeit geschlossen werden könne. D. h. dieses Widerlegen fängt immer die Sache wieder von vorne an. Es spricht von der Wirklichkeit, daß diese etwas an sich sey; und wenn sie von ihr sprechen, was sie sey, so ist sie ein Ding, eine Substanz, Eins, — kurz sie bringen immer das wieder als etwas Ansichseyendes vor, dessen Verschwinden, Nichtansichseyn aufgezeigt worden ist.

Proklus fängt von der Einheit an; von da geht er nun wieder vorwärts, aber nicht unmittelbar zum νοῦς fort. Sondern Alles hat bei ihm eine viel konkretere Gestalt; die Selbstentwickelung dieser Einheit aber wird bei Proklus nicht eben mehr zum Begriffe gemacht, als bei Plotin. Dieß müssen wir einmal aufgeben, diesen Begriff der Entzweiung nicht suchen. Die Einheit, das Erste ist die Hauptsache. „Das Eine ist an sich unaussprechlich und unerkennbar; aber es wird aus seinem Hervorgehen und Insichzurückgehen aufgefaßt." *) Proklus bestimmt diese Selbstentzweiung, das Verhältniß zum Unterschiede, die nächste Bestimmung der Einheit, als ein Hervorbringen (παράγειν), ein Hervorgehen (πρόοδος), Thätigkeit, Darstellen, Zeigen. **) Das Verhältniß der Einheit, welche hervorbringt, ist nicht ein Herausgehen aus sich; denn ein Herausgehen wäre

*) *Proclus: Theologia Platonis II, p. 95.*
**) *ibidem, p. 107 et 108.*

eine Veränderung, sie wäre gesetzt als nicht mehr sich selbst gleich. Die Einheit leidet daher auch nicht durch ihr Hervorbringen eine Abnahme oder Verringerung. Die Einheit ist Denken, das nicht eine Abnahme durch Erzeugung eines bestimmten Gedankens erleidet, sondern dasselbe bleibt, und das Hervorgebrachte auch in sich erhält. *)

Insofern wird der Begriff eigentlich nicht mehr als bei Plotin deutlich. Dabei aber macht Proklus eine tiefsinnige Bemerkung über die Art, wie im Parmenides des Plato diese Production erscheint. Er findet sie schon im platonischen Parmenides (Proklus schrieb Kommentar darüber: IV — VI. Band von Cousin), wo Parmenides auf eine negative Weise (oft sind die Resultate nur negativ) zeigt, daß, wenn die Einheit ist, das Seyn der Vielheit nicht ist, u. s. f. Ueber diese Negationen nun sagt Proklus, „daß sie nicht ein Aufheben dessen seyen, von dem sie gesagt werden (des Inhalts), sondern Erzeugungen der Bestimmungen nach ihren Gegensätzen. Wenn Plato also zeigt, daß das Erste nicht Vieles sey, so hat dieß die Bedeutung, daß das Viele vom Ersten hervorgeht: Daß es nicht ein Ganzes sey, — daß die Ganzheit von ihm ausgeht" u. s. f. **) Das Viele, die Bestimmung der Theile geht von dem Einen aus. Diese Negationen sind nicht zu fassen als ein bloß Privatives, sondern sie enthalten auch affirmative Bestimmungen; die Vielheit ist nicht empirisch aufgenommen, und dann nur aufgehoben. „Dieser Tropus der Negationen ist also als Vollkommenes zu nehmen, das in der Einheit bleibt, aus Allem herausgeht und in einem unaussprechlichen Uebermaaß der Einfachheit ist;" das τέλειον ist umleuchtend und so producirend, so daß das Ganze

*) *Institutio theologica*, c. 26.

**) Theol. Platonis II, p. 108: περὶ τοῦ τρόπου διορίζομαι τῶν ἀποφάσεων, ὡς οὐκ εἰσὶ στερητικαὶ τῶν ὑποκειμένων, ἀλλὰ γεννητικαὶ τῶν οἷον ἀντικειμένων κ. τ. λ.

ideell in dem Einen enthalten iſt. „Ebenſo umgekehrt muß Gott dieſen Negationen auch wieder entnommen werden," ſie müſſen nicht abſolut bleiben; „ſonſt wäre kein Begriff (λόγος) deſſelben, und auch keine Negation. Der Begriff des Unausſprechlichen wälzt ſich um ſich ſelbſt herum, und ruht nicht, und bekämpft ſich ſelbſt;" *) — d. h. das Eine ſetzt ſeine Beſtimmungen ideell, hebt ſie auch auf. Das Negative iſt eben das Entzweiende, Producirende, Thätige, entgegengeſetzt dem Einfachen; es iſt ebenſo der Negation entnommen. So gewinnt jene platoniſche Dialektik für Proklus eine poſitive Bedeutung; durch Dialektik will er alle Unterſchiede auf die Einheit zurückführen. Mit dieſer Dialektik des Einen und des Vielen macht ſich Proklus viel zu thun, beſonders in ſeiner berühmten Elementar-Lehre.

Das Hervorbringende bringt nun aber weiter durch einen Ueberfluß der Kraft hervor. Es geſchieht auch ein Hervorbringen durch Mangel. Alles Bedürfniß, Trieb u. ſ. f. wird Urſache, aber durch Mangel; ſein Hervorbringen iſt die Erfüllung ſeiner. Der Zweck iſt unvollſtändig, die Wirkſamkeit entſpringt aus dem Zweck, ſich zu vervollſtändigen; aber das Bedürfniß, der Trieb vermindert ſich zugleich in der Hervorbringung, — der Trieb hört auf, ſolcher zu ſeyn, oder das Für ſich Seyn verſchwindet. Die Einheit geht dagegen heraus aus ſich durch die Ueberfülle der Möglichkeit (das iſt ariſtoteliſch); und dieſe überfließende Möglichkeit iſt die Wirklichkeit überhaupt. Ihr Hervorgehen beſteht daher darin, daß ſie ſich ſelbſt vervielfältigt, die reine Zahl hervorgeht; aber dieſe Vervielfältigung hebt jene Einheit nicht auf, ſie geſchieht vielmehr auf Einheitsweiſe (ἑνιαίως); dieſe Vervielfältigung vermindert die erſte Einheit nicht. Das Viele hat Antheil an der Einheit, aber die Einheit nicht

*) Theol. Plat. II, p. 109.

an der Vielheit.*) Er wendet vielfache Dialektik an, zu zeigen, daß das Viele nicht an ſich, nicht Urheber des Vielen ſey, daß Alles in die Einheit zurückgehe, daß alſo die Einheit auch Urheber des Vielen iſt. Dieß iſt nicht deutlich, — nicht negative Beziehung auf ſich; wir ſehen überhaupt dann mannigfaltige Dialektik, Hin- und Hergehen über dieſe Beziehung.

Das Viele iſt zweitens unähnlich. In dieſem Fortgang iſt dem Proklus eine Hauptbeſtimmung, daß er durch die Aehnlichkeit geſchehe, und das dem Wahren Unähnliche weiter abliege. Das Viele hat an der Einheit Theil, aber zum Theil iſt es auch nicht Eines. Das Erzeugte iſt ferner dem Erzeugenden ähnlich; es hat daher auch die Einheit zu ſeinem Weſen, es ſind mithin ſelbſtſtändige Henaden. Sie enthalten das Princip der Einheit in ſich, ſind aber auch verſchieden; — Viele, aber ſo, daß ſie gleichſam nur für ein Drittes Viele ſind, an und für ſich ſind ſie Einheiten. Dieſe Henaden erzeugen nun wieder andere, die aber unvollkommener ſeyn müſſen. Ganz gleich iſt die Wirkung der Urſache, das Hervorgebrachte dem Hervorbringenden nicht. Dieſe nächſten Einheiten ſind Ganze, d. h. ſolche, die nicht mehr weſentliche Einheiten, nicht Selbſteinheiten ſind, ſondern an denen die Einheit nur Accidenz iſt. So entfernen ſich die Erzeugungen immer mehr von der Einheit, und haben weniger Antheil an ihr.**)

Ausgezeichnet iſt die nähere Beſtimmung der Idee in ihren drei Formen, — die Trinität (τριάς). Von dieſer giebt er zunächſt die abſtrakte Beſtimmung an als drei Götter.***) Es iſt nun beſonders herauszuheben, wie er die Trinität beſtimmt

---

*) *Institutio theol. c. 27; Theol. Plat. III, p. 119; II, p. 101 — 102; III, p. 121; Institut. theol. c. 5.*

**) *Institut. theol. c. 1 — 2; c. 28; Theol. Plat. III, p. 118, 122 — 125; II, p. 108 — 109.*

***) *Theol. Plat. III, c. 11, p. 140.*

hat. Dieſe Trinität iſt überhaupt bei den Neuplatonikern intereſſant; beſonders aber iſt ſie es bei Proklus, weil er ſie nicht in ihren abſtrakten Momenten gelaſſen. Sondern dieſe drei abſtrakten Beſtimmungen des Abſoluten betrachtet er dann wieder jede für ſich als eine ſolche Totalität der Dreieinigkeit, wodurch er eine reale Trinität erhält; ſo daß es drei Beſtimmungen ſind, die die Totalität ausmachen, aber ſo, daß jede wieder als in ſich erfüllt und konkret zu betrachten iſt. Und dieß muß als ein vollkommen richtiger Geſichtspunkt betrachtet werden, zu dem er fortgeſchritten iſt. Dieſe Unterſchiede in der Idee, als in der Einheit mit ſich bleibend, werden, weil es ihre Momente, ihre Unterſchiede ſind, weſentlich auch als Ganzes beſtimmt; ſo daß die Einheit in ihren Unterſchieden ganz iſt, was es iſt, ſo daß jeder dieſer Unterſchiede in der Form einer Totalität iſt, und das Ganze der Proceß iſt, daß die drei Totalitäten in einander ſich identiſch ſetzen. Proklus iſt deswegen viel beſtimmter, iſt viel weiter gegangen als Plotin; und man kann ſagen, daß er in dieſer Rückſicht das Vorzüglichſte, Ausgebildetſte unter den Neuplatonikern enthält.

Dieß beſtimmt ſich nun ſo: Die abſolute Einheit, die ſich vervielfältigt in viele Eins, hat damit die Vielheit, wie ſie an dieſen Eins iſt, erzeugt. Vielheit, der Begriff, nicht Viele, iſt ſelbſt Einheit; ſie iſt die Zweiheit überhaupt, oder die Beſtimmtheit, welcher die Unbeſtimmtheit gegenüberſteht. Das Dritte iſt nun ein Ganzes, die Einheit des Beſtimmten und Unbeſtimmten oder Gemiſchtes; — erſt das Seyende, Subſtantielle, Eins-Vieles (ἓν πολλά). An dieſem wahrhaft Exiſtirenden iſt die Schönheit, Wahrheit und die Symmetrie. *) Das wahrhaft Exiſtirende, aus ſich ſelbſt herausgehend, iſt das Leben. Aus der Abſonderung, Entwickelung der Momente, welche im Leben ſind,

*) Theol. Plat. III, c. 9 — 11, p. 137 — 139.

quillt erſt der Verſtand hervor, *) und aus dieſem die Seele. **)

α) Das Hervorgehen iſt nicht ſowohl die Nothwendigkeit des Begriffs. Das Verſinken von Allem in die Einheit bleibt jenſeits dieſer Einheit liegen; eben dieſe Negativität aber iſt ihre Erzeugung. β) Proklus unterſcheidet ſich von Plotin darin, daß er nicht das aus der Einheit unmittelbar Hervorgehende Verſtand nennt. Proklus iſt logiſcher; der Verſtand iſt ein Reicheres, jenes unmittelbar aus der Einheit Hervorgegangene hat die Beſtimmungen nicht entwickelt. Die Reihe iſt eigentlich zum Theil hübſch. Proklus unterſcheidet ſich dadurch von Plotin, daß er Platon genauer folgt, und durch ein reineres ausgebildeteres Unterſcheiden der Momente. Er ſagt, daß „zwar in der erſten Einheit Alle übereinſtimmen, allein Plotin laſſe gleich nach der Einheit," wie wir geſehen, ***) „die denkende Natur erſcheinen; allein beſſer habe ſein Lehrer" — wer es iſt, ſagt Proklus nicht; ſiehe ſeine Lebensbeſchreibung †) —, „der ihn in alle göttliche Wahrheit eingeführt, dieſe unbeſtimmte Betrachtung der Aelteren begrenzt, und dieſe unordentliche Vermengung der verſchiedenen Ordnungen zu einer gedachten Unterſcheidung gebracht, und gerathen, die Unterſcheidung der Beſtimmungen genau zu befolgen und feſtzuhalten." ††) Und in der That ſehen wir mehr Unterſcheidung und Klarheit bei Proklus, als in der plotiniſchen Trübheit; es iſt ganz richtig, daß er den νοῦς als das Dritte erkennt, als das Umkehrende.

Alsdann weicht Proklus von Plotin darin ab, daß er nicht das Seyn zum Princip oder rein abſtrakten Momente macht,

---

*) *Theol. Plat. III, c. 13, p. 141.*
**) *ibidem III, p. 127; Instit. theol. c. 192.*
***) *Siehe oben S. 50.*
†) *Oben S. 71; cf. Theol. Plat. I, c. 11, p. 28.*
††) Theol. Plat. I, c. 10, p. 21—23.

ſondern die Einheit, — oder daß er das Erſte nicht als Seyn, ſondern als Einheit beſtimmt, und das Seyn, Subſiſtiren erſt als das Dritte begreift.

Wir ſehen im Ganzen drei Sphären von einander unterſchieden, beſtimmt ſo, daß ſie die τριάς ſind; jede iſt zugleich wieder das Ganze dieſer Momente, es ſind verſchiedene Ordnungen der Erzeugung. Welche Ordnungen dieß ſind, wird ſich ſogleich ergeben. Um dieſe Ordnungen iſt es dem Proklus viel zu thun, nämlich die verſchiedenen Sphären, Potenzen in denſelben wieder aufzuzeigen.

Das Nähere ſeiner Trinität betreffend, ſo ſind nach ſeiner Beſtimmung die drei Momente derſelben das Eine, das Unendliche und die Grenze. Dieß ſind die abſtrakten Momente, die in ſeiner platoniſchen Theologie ausgeführt ſind; das Unbegrenzte und die Grenze ſind Beſtimmungen, die wir auch bei Plato geſehen haben.*) Das Erſte, Gott, iſt nun alſo die ſchon oft geſagte abſolute Einheit, für ſich unerkennbar, unaufgeſchloſſen, bloß Abſtraktum; es kann nicht erkannt werden, — als Abſtraktum: es kann nur erkannt werden, daß es ein Abſtraktum iſt, — es iſt noch nicht Thätigkeit. Dieſe Einheit iſt über dem Seyn (ὑπερούσιον, superessentiale); ihre erſte Produktion ſind die vielen Eins (ἑνάδες) der Dinge, die reinen Zahlen. Dieß ſind die denkenden Principien der Dinge, durch welche ſie an der abſoluten Einheit Theil haben; aber jedes hat an ihr nur Theil durch eine individuelle, einzelne Einheit, Eins, — die Seele aber durch die gedachten, allgemeinen Einheiten. Wie Proklus jene erſte Einheit Gott nennt, ſo nennt er dieſe vielen gedachten Einheiten Götter, aber die folgenden Momente auch ſo. Aber dieſe Götter oder Einheiten entſprechen nicht ſo der Ordnung der Dinge, daß ſo viele und ſolche Henaden oder

*) *Band II, S. 228.*

Götter ſind als Dinge; denn dieſe Einheiten verknüpfen die Dinge nur mit der abſoluten Einheit, herausgenommen aus dem Ganzen, d. h. der Vermiſchung, Synthesis, welche die Dinge als ſolche ſind. *) Die Dinge ſelbſt ſind in ihrer ſynthetiſchen Natur Ganze (Seelen das Verbindende derſelben) —, unähnlich der erſten Einheit, und können nicht unmittelbar mit ihr vereinigt ſeyn. Die abſtrakt gedachte Vielheit iſt alſo ihre Mitte; die Vielheit iſt der abſoluten Einheit ähnlich, und iſt das, was die Einheit mit dem ganzen Univerſum verknüpft. Die reine Vielheit macht die Verſchiedenen einander gleich, und verbindet ſie daher der Einheit; die Dinge haben nur Aehnlichkeit mit der Einheit. Das Dritte iſt die Grenze, welche dieſe Henaden zuſammenhält und ihre Einheit mit der abſoluten Henade ausmacht; die Grenze ſetzt die Vielen und das Eine ſelbſt als Eines. **)

Beſſer iſt dieß durch Folgendes ausgedrückt, reiner als Gegenſatz beſtimmt. Proklus nimmt nun als dieſe Principien (Weſenheiten) die Grenze und das Unendliche und das Gemiſchte aus Plato's Philebus auf; und es ſcheinen alſo dieß die erſten Götter zu ſeyn. Aber dieſe Abſtraktionen ſind nicht angemeſſen dem Namen Götter; wir ſehen ſie auch wieder zurückgekehrt.

„Von jener erſten Grenze," dem abſoluten Eins, „haben die Dinge" (ἄπειρον bei Ariſtoteles, — ein Wort, das oft bei den Neuplatonikern vorkommt) „Theilung, Ganzheit und Gemeinſchaft," das Princip der Individualität, „und göttliche Maaße. Hingegen alle Trennung und Zwiſtbarkeit und das Herausgehen zur Vielheit beruht auf (ἐφίεσθαι ἀπό) der erſten Unendlichkeit." ***) Das Unendliche iſt ſo die Quantität,

*) *Vergl. Unten, S. 86.*
**) *Theol. Plat. III, p. 123—124.*
***) *Ibidem III, c. 7, p. 133.*

das Unbeſtimmte. Plato ſetzt das Unendliche als das Schlechte im Philebus, das Vergnügen als nicht das Wahre, weil es das Unendliche, das Unbeſtimmte, keine Vernunft, Logos in ihm iſt. *) „Wenn wir daher von dem Hervorgehen eines jeglichen Göttlichen ſprechen, ſo iſt gemeint, daß es feſt in den individuellen Eins bleibe, und nur nach der Unendlichkeit fortſchreite," der Kontinuität als Sichſelbſtproduciren, „und das Eins zugleich an ſich habe und die Vielheit, jenes vom Princip der Grenze, dieß vom Princip der Unendlichkeit. In allem Gegenſatze der göttlichen Geſchlechter gehört das Vortrefflichere der Grenze, das Schlechtere aber dem Unendlichen an. Aus dieſen beiden Principien hat Alles ſeinen Fortgang bis zum Hervortreten in's Seyn. So das Ewige" (auch ein göttliches Geſchlecht), „ſofern es das Maaß als intellektuell iſt, hat es Theil an der Grenze: ſofern es aber die Urſache der unaufhörlichen Kraft nach dem Seyn, — an der Unendlichkeit. So der Verſtand, inſofern er die Muſtermaaße (παραδειγματικὰ μέτρα) an ihm hat, iſt er ein Erzeugniß der Grenze; ſofern er ewig Alles producirt (παράγει), hat er unvermindernde Kraft der Unendlichkeit." **)

Die Hauptſache ſind aber die Grundbeſtimmungen des πέρας, ἄπειρον und μικτόν. Der letzte Ausdruck, ein platoniſcher Ausdruck, iſt nicht ſehr paſſend, iſt ſchlecht, da die Miſchung zunächſt nur eine äußerliche Verbindung ausdrückt, da hier doch das Konkrete und noch mehr das Subjektive ſeyn ſollte; das Dritte iſt auch hier die Einheit Beider. Dieſe abſtrakten Grundbeſtimmungen ſind aber ſo bei ihm, daß ſie nur als Momente, als Elemente eines Ganzen betrachtet werden, welches die τριάς iſt: aber ſo, daß jedes der einzelnen Drei

*) *Siehe Band II, S.* 238 — 240.
**) Theol. Plat. III, c. 7, p. 133 — 134.

ſelbſt eine ſolche ganze τριάς iſt, aber unter einer dieſer beſonderen Formen, — Eine Dreieinigkeit und drei Dreieinigkeiten. Das πέρας und ἄπειρον ſind vor der οὐσία und wieder in derſelben. *)

„Das erſte Seyn (τὸ πρώτως ὄν) iſt das Gemiſchte," die Einheit der Trias mit ſich ſelbſt; „es iſt das Seyn ebenſo wohl des Lebens, als des Verſtandes. 1) Das Erſte der Vermiſchten iſt das Erſte alles Seyenden." Es ſind noch zwei andere Ordnungen: „2) das Leben, 3) der Geiſt. Alles iſt mithin triadiſch," da jedes von dieſen Unterſchiedenen die τριάς in ſich ſelbſt iſt. „Dieſe drei Triaden beſtimmen ſich nun" näher „als abſolutes Seyn (οὐσία), Leben und Geiſt; ſo iſt es geiſtig, im Gedanken zu faſſen." Nur die intelligible Welt iſt das Wahrhafte, ſie enthält ſelbſt drei Ordnungen; dieſe Trias von Triaden aber macht die wahre, die intelligible Welt aus. — Hierhin bringt Proklus nun die Formen der alten Mythologie. Denn die unterſchiedenen ἑνάδες nennt er Götter; der Gott als ſolcher aber iſt die οὐσία, aus der die beſonderen Götter ausfließen. Es bleibt aber immer ein Zwang, die Mythologie in der Beſtimmtheit des Begriffs darzuſtellen. — Ihr Verhältniß iſt ſo zu faſſen: „Dieſe Drei ſind aber ſelbſt weſentlich (οὐσιωδῶς, essentialiter) in dem Seyenden (ἐν τῷ ὄντι) enthalten;" ſie ſind in der erſten Subſtanz zu faſſen, jede von dieſen drei Triaden enthält die anderen in ſich. „Denn darin iſt die Subſtanz, das Leben, und der νοῦς und **) die Spitze des Seyenden" (ἀκρότης τῶν ὄντων, summitas). Das iſt das Selbſtiſche, Fürſichſeyende, Subjektive, der Punkt der individuellen Einheit. „Das mit dem Gedanken aufgefaßte Leben iſt das mittlere Centrum des Seyenden (τοῦ ὄντος) ſelbſt.

*) Theol. Plat. III, c. 10, p. 138 — 139.

**) Es wäre die Frage, ob nicht das καί auszulaſſen wäre, ſo daß νοῦς hieße ἡ ἀκρότης τῶν ὄντων. S. p. 139 — 140; Unten, S. 87.

Der Verſtand (νοῦς) aber iſt die Grenze (τὸ πέρας, finis) des Seyenden, und er iſt gedachtes Denken (ὁ νοητὸς νοῦς); denn im Gedachten iſt der νοῦς, und im νοῦς das Gedachte. Aber dasſelbſt" — Wo? In der οὐσία? Im Erſten, oder beſſer ἐν τῷ νοητῷ — „iſt der νοῦς auf gedachte Weiſe (νοητῶς, mentaliter), in dem νοῦς iſt das Gedachte auf denkende Weiſe (νοερῶς, intellectualiter). Die Eſſenz (οὐσία) iſt das Bleibende (τὸ μόνιμον) des Seyenden, und das, was mit den erſten Principien verwoben iſt (ταῖς πρωτίσταις ἀρχαῖς συνυφαινόμενον), und aus dem Einen nicht herausgeht (ἀνεκφοίτητον)." Das Zweite, in konkreter Beſtimmung, „das Leben iſt aber dann das, was aus den Principien hervorgeht, und mit der unendlichen Möglichkeit (δυνάμει) mitgeboren iſt (συμφύμενον);" es iſt ſelbſt die ganze Totalität in der Beſtimmtheit der Unendlichkeit, in der Form des Unbeſtimmten, ſo daß es ein Mannigfaltiges iſt. „Der Verſtand aber iſt die Grenze" (Individualität), „welche wieder" (das Leben) „zu den Principien zurückführt (ἐπιστρέφον), und" (es immer) „dem Princip" (der οὐσία) „gemäß macht,*) und einen intellektuellen Kreis vollbringt." Die Grenze iſt das Anſich, das Abſtrakte, — der νοῦς. Er iſt aber ſelbſt unter dreierlei Formen in der erſten Ordnung; dieſe drei Formen machen ſelbſt die drei Ordnungen aus. „Da er**) nun ein Dreifaches in ſich iſt, Theils das Subſtantielle (οὐσιωδῶς) in ſich ſelbſt, Theils lebendig, Theils das Intellektuelle ((νοερῶς), Alles aber ſubſtantiell (essentialiter) in ihm enthalten iſt: ſo iſt er das Erſte der Seyenden, das aus den Erſten Principien Geeinte." Erſt das iſt das Reale; ſehr gut! „Ich heiße es die οὐσία. Denn die αὐτοουσία iſt alles Seyns

*) „Der νοῦς aber iſt das Zurückführende zu den Principien und die Grenze" — Ob Nominativ oder Akkuſativ? — „aneignend dem Princip und einen Kreis bildend."

**) Dieſer Kreis oder der νοῦς? Im Griechiſchen ſteht kein Subjekt.

Spitze, und wie die Monas von Allen;" das Erſte, die οὐσια heißt auch αὐτοουσία, — ſie iſt der νοῦς. „Der Verſtand (νοῦς) ſelbſt iſt das Erkennende (τὸ γνωστικόν)," Individuelle, „das Leben aber das Denken" in Bewegung (νόησις; „das Seyn ſelbſt iſt das Gedachte (τὸ νοητόν). Wenn nun das ganze Seyende (πᾶν τὸ ὄν) gemiſcht iſt, das Selbſtſeyn (τὸ αὐτοόν) aber die οὐσία iſt: ſo iſt die οὐσία, die aus den drei Principien iſt (ὑφισταμένη), das Gemiſchte." *)

„Das Gemiſchte iſt nun alſo gedachte Subſtanz (οὐσία τοίνυν ἐστὶ νοητὴ τὸ μικτόν); ſie iſt von Gott, von dem auch das Unendliche und die Grenze. So ſind vier Momente, das Gemiſchte das Vierte." Das Erſte iſt die Monas, das abſolut Eine; dann die Vielen, die ſelbſt Henaden ſind, ſie ſind das ἄπειρον Plato's; das Dritte iſt die Grenze überhaupt. Das Eine iſt das ſchlechthin Durchdringende, bei ſich Bleibende. Wenn dieſe gleich ſchon drei ausmachen, ſo fügt Proklus noch ein Viertes hinzu, welches Einheit des ἄπειρον und πέρας (Maaß, Ziel, Grenze) iſt. Hier hat er platoniſche Ausdrücke (im Werke εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν); er führt immer Sokrates an. Das eigentlich Dritte iſt μικτόν, das iſt nicht eigentliche Vermiſchung. Für das Konkrete, die Einheit der Entgegengeſetzten, braucht Proklus nach Plato den Ausdruck des Gemiſchten. Dieſes Dritte, als Einheit des Unbegrenzten und Begrenzten, iſt das Vierte; oder indem das Eine das Allumfaſſende iſt, ſo kommt es nicht als Moment vor. Die Einheit nun der Momente des πέρας und ἄπειρον iſt Subſtanz, πρωτίστη οὐσία: das iſt das Erſte alles Seyenden. „Dieſes Gemeinte iſt nicht nur aus jenen Principien, die nach dem Eins ſind; ſondern es geht auch aus ihnen hervor, und iſt triadiſch." **)

*) Theol. Plat. III, c. 9, p. 135.

**) ibidem p. 136: ... οὐκ ἔστιν ἐκ τῶν μετὰ τὸ ἓν ἀρχῶν μόνον, πρόεισι δὲ καὶ ἐκ τούτων, καὶ ἔστι τριαδικόν.

„iſt die unerſchöpfliche Möglichkeit dieſes Gottes, das, was alle Ausgeburt, Ordnungen erſcheinen macht und die ganze Unendlichkeit, ſowohl die vorweſentliche, als die ſubſtantielle und bis zur letzten Materie. Das Gemiſchte iſt aber die erſte und höchſte Anordnung (διάκοσμος) der Götter, und die verborgen Alles in ſich zuſammenhält, nach der gedachten, Alles in ſich begreifenden Trias erfüllt, von allem Seyenden die Urſache in einfacher Weiſe umfaſſend, und in den erſten Gedachten" — nicht intelligiblen Dingen, als ob eine Art von Dingen intelligible Dinge, und es dann noch andere Dinge gäbe; ſolche Unterſcheidungen und Beſtimmungen kommen nicht vor — „die Spitze" (Selbſt, Individualität, Fürſichſeyn), „die den Ganzen entnommen iſt," — heißt dieß: die nicht abſtrakt iſt? — „befeſtigend." *) Sie iſt die Spitze des Denkens und weſentlich ebenſo Umkehren, wie dieß auch bei Plotin vorkommt. Und dieß Erſte erzeugt in ſeiner Spitze die zweite Ordnung; die zweite Ordnung iſt im Ganzen das Leben, und ſeine Spitze der νοῦς. Dieſes Zweite iſt in der Beſtimmung der δυάς oder des ἄπειρον. Bei dieſem Fortgange bricht Proklus in Begeiſterung, bachantiſchen Enthuſiasmus aus, indem er ſagt:

b. „Nach dieſer erſten Trias, die in der Einheit bleibt, der Einheit geeint iſt, laßt uns nun die zweite in Hymnen prei-

*) Theol. Plat. III, c. 12, p. 140: τοιαύτη μὲν οὖν . . . τῶν νοητῶν ἡ πρωτίστη τριάς, πέρας, ἄπειρον, μικτόν. ὧν τὸ μὲν πέρας ἐστὶ θεὸς ἐν ἄκρῳ νοητῷ προελθὼν ἀπὸ τοῦ ἀμεθέκτου καὶ πρωτίστου θεοῦ, πάντα μετρῶν καὶ ἀφορίζων, καὶ πᾶν τὸ πατρικὸν καὶ συνεκτικὸν καὶ ἕχαστον τῶν θεῶν γένος ὑφιστάς. τὸ δὲ ἄπειρον δύναμις ἀτέλεύτητος τοῦ θεοῦ τούτου, πάσας τὰς γεννητικὰς διακοσμήσεις ἐκφαίνουσα, καὶ πᾶσαν τὴν ἀπειρίαν τήν τε προοῦσαν καὶ τὴν οὐσιώδη καὶ μέχρι τῆς ἐσχάτης ὕλης. τὸ δὲ μικτὸν ὁ πρώτιστος καὶ ὑψηλότατος διάκοσμος τῶν θεῶν, καὶ πρωτίως τὰ πάντα συνειληφὼς, κατὰ τριάδα μὲν νοητὴν συνεκτικὴν συμπληρούμενος, παντὸς δὲ τοῦ ὄντος τὴν αἰτίαν ἑνιαίως περιέχων, καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς τοῖς πρωτίστοις ἐκρίζωτα καὶ τῶν ὅλων ἐξηρτημένην ὑδρυόμενος.

ſen (ὑμνήσωμεν), die von dieſer ausgeht, und durch das Alogiſche von der, die vor ihr iſt, ausgefüllt iſt. Wie die erſte Einheit (ἑνάς) die Spitze des Seyns erzeugt, ſo erzeugt die mittlere Einheit das mittlere Seyn; denn ſie iſt ebenſo erzeugend und in ſich haltend." In der zweiten Ordnung treten wieder, wie vorhin, drei Momente ein. „Hier iſt die Grundlage die οὐσία, die die Einheit (Endung) der erſten Trias war; die οὐσία iſt hier das Erſte. Das Zweite, was dort das Unendliche war, iſt hier δύναμις. Und die Einheit dieſer beiden iſt das Leben (ζωή)," das Centrum, was der ganzen Ordnung die Beſtimmtheit überhaupt giebt. „Das zweite Seyn iſt das gedachte Leben. In dem Extrem νοῦς haben die Seyenden ihre Grundlage (ὑπόστασιν). Die zweite Ordnung iſt eine Trias, analog der erſten; denn ein Gott iſt die zweite gleichfalls." — Das Verhältniß dieſer Dreiheiten iſt dieſes. „Indem die erſte Trias Alles iſt, aber intellektuell (νοητῶς) und unmittelbar aus dem Einen (ἑνιαίως) und in der Grenze bleibend (περατοειδῶς): ſo iſt die zweite Alles, aber lebendig und im Princip der Unendlichkeit (ζωτικῶς καὶ ἀπειροειδῶς); wie die dritte nach der Weiſe des Gemiſchten hervorgegangen iſt. Die Grenze beſtimmt die erſte Dreieinigkeit, *) das Unbegrenzte die zweite, das Konkrete die dritte. Jede Beſtimmtheit der Einheit, eine neben die andere geſtellt, explicirt auch die intelligible Ordnung der Götter. Jede enthält alle drei Momente unter ſich, und jede iſt dieſe Dreiheit unter einem dieſer Momente geſetzt." **) Und dieſe drei Ordnungen ſind die höchſten Götter; ſpäter kommen vierlei Götter vor. ***)

c. „Die dritte (Subſtanz) ſtellt den gedachten νοῦς um ſich herum (ὑφίστησι περὶ αὐτήν);" die dritte Trias iſt der

*) Vielmehr die dritte.
**) Theol. Plat. III, c. 13, p. 141 — 142.
***) *Proclus: in Timaeum*, p. 291, 299.

νοῦς ſelbſt. „Sie ſtellt die mittlere zwiſchen ſich und die abſolute Subſtanz, und erfüllt den gedachten νοῦς mit der göttlichen Einheit; durch die mittlere erfüllt ſie das Seyn, und wendet es zu ſich. Dieſes Dritte iſt nicht durch eine Urſache, wie das erſte Seyn, noch offenbart es (προφαῖνον) das All, wie die zweite: ſondern iſt als Aktus und äußernd (ἐκφανῶς), — die abſolute Grenze. Die erſte Trias" (dieſer konkrete Gott) „bleibt verborgen in der Grenze ſelbſt" — die Grenze iſt die negative Einheit, die Subjektivität überhaupt — „und hat alles Beſtehen" (Seyn) „des Intellektuellen in ihr fixirt." Das Intellektuelle iſt und hat ſein Seyn in dieſem Einen, in dieſer οὐσία. „Die zweite iſt ebenſo bleibend, und ſchreitet zugleich vorwärts;" das Lebendige ſcheint, iſt aber darin zur Einheit zurückgeführt. „Die dritte" (das Denken als ſolches) „nach dem Fortſchreiten wendet und kehrt die intelligible Grenze zum Anfang, und dreht die Ordnung in ſich ſelbſt zurück; denn der Verſtand iſt das Zurücklenken und das dem Gedachten" (der Einheit) „gemäß Machen. Und dieß Alles iſt Ein Denken (Eine Idee): das Beharren, das Vorſchreiten (προϊέναι) und das Umkehren (ἐπιστρέφειν)." Jedes iſt Totalität für ſich, aber alle Drei werden in Eins zurückgeführt. Im νοῦς ſind die zwei erſten Triaden ſelbſt nur Momente; der Geiſt aber iſt, die Totalität der beiden erſten in ſich zu faſſen. „Dieſe drei Dreieinigkeiten verkündigen nun auf eine myſtiſche Weiſe die völlig unerkannte (erkenntnißloſe) Urſache des erſten und unmitgetheilten (ἀμεθεκτοῦ) Gottes," der das Princip der erſten Einheit iſt, in den Drei aber manifeſtirt wird: „Die eine ſeine unausſprechliche Einheit, die andere" (das Leben) „den Ueberfluß (Ueberſchuß) aller Kräfte" und das Ausleuchten deſſelben, „die dritte aber die vollkommene Ausgeburt des Seyns, der Weſen überhaupt." *)

*) Theol. Plat. III, c. 14, p. 143.

Das Myſtiſche iſt, daß dieſe Unterſchiede, die als Totalitäten, als Götter beſtimmt ſind, als Eins gefaßt werden. *) Der νοῦς iſt dreifach: οὐσιωδῶς, ζωτικῶς und νοερῶς. **) „In einer Ordnung iſt das Konkrete ſelbſt die Eſſenz, in einer anderen iſt es das Leben, in der dritten der gedachte Gedanke.“ Die erſte Subſtanz iſt der νοῖς als Gedachtes, was Objekt wird: ſprechen wir vom Verſtand, Denken, ſo iſt er ein Seyendes; er iſt auch Moment. Zweitens das Leben iſt der gedachte und denkende: der dritte iſt der denkende Gedanke. Dieſe nennt er auch die drei Götter; — die οὐσία nennt er auch Ἑστία, das Feſte, Grundlage. ***) — „Die erſte Dreieinigkeit iſt der gedachte Gott (θεὸς νοητός): die zweite der gedachte und denkende (θεὸς νοητὸς καὶ νοερός),“ thätige: „die dritte der“ reine, „denkende Gott (θεὸς νοερός),“ der in ſich dieſe Rückkehr, Umkehr zur Einheit iſt, in der als Rückkehr alles Dreies enthalten iſt. „Gott iſt das Ganze in ihm.“ †) Dieſe drei ſind auch ſchlechthin das abſolut Eine; und dieß macht dann einen abſoluten konkreten Gott aus.

„Gott erkennt ungetheilt das Getheilte, zeitlos das Zeitliche, das nicht Nothwendige nothwendig, das Veränderliche unveränderlich, und überhaupt alle Dinge vortrefflicher (κρειττόνως), als nach ihrer Ordnung.“ ††) — „Deſſen die Gedanken ſind, deſſen ſind auch die Subſtanzen, indem der Gedanke eines Jeden daſſelbe mit dem Seyn eines Jeden; und Jeder iſt Beides, der

---

*) Bei den Neuplatonikern kommt überhaupt der Ausdruck „myſtiſch“ oft vor; cf. Theol. Plat. III, c. 7, p. 131: πάλιν δὴ οὖν ἡμῖν ἐπανάληπτέον τὴν περὶ τοῦ ἑνὸς μυσταγωγίαν (wie wir ſagen würden: „ſpeculative Betrachtung“). Myſtagogie iſt eben dieſe ſpekulative Philoſophie, dieſes Seyn im Denken, Selbſtgenuß, Anſchauung.

**) *S. Oben, S.* 85.

***) *Theol. Plat. VI, c.* 22, *p.* 403.

†) ibidem III, c. 14, p. 144.

††) Institut. theol. c. 124, p. 467.

Gedanke und das Seyn" u. s. w. *) — Dieß sind die Hauptbestimmungen in der Theologie des Proklus; und es bleibt uns nur noch übrig, einiges Aeußerliche anzuführen.

Die Einzelnheit des Bewußtseyns ist zum Theil in der Form einer Wirklichkeit Magie und Theurgie; die Theurgie kommt bei den Neuplatonikern und bei Proklus oft vor, es heißt einen Gott machen. Und das Theurgische wird so vorgestellt in Beziehung auf die heidnischen Götterbilder: „Die ersten und vorzüglichsten Namen der Götter, muß man annehmen, gründen sich in den Göttern selbst (ἐν αὐτοῖς ἱδρύσθαι τοῖς θεοῖς). Das göttliche Denken (νοῦς) macht (δημιουργεῖ) von seinen Gedanken Namen, und zeigt die (letzten) Bilder der Götter; jeder Name zeugt gleichsam ein Bild (ἄγαλμα) eines Gottes. Wie die Theurgie nun durch gewisse Symbole die neidlose Güte Gottes zum Leuchten (ἔλαμψιν) der Bildnisse der Künstler hervorruft (προκαλεῖται): so die Gedankenwissenschaft durch Zusammensetzungen und Trennungen der Töne macht scheinen (ἐμφαίνει) die verborgene Wesenheit (οὐσία) Gottes." **) So zeigen die Bildsäulen, Gemälde der Künstler das innere spekulative Denken, das Erfülltseyn vom Göttlichen, das sich zur Aeußerlichkeit bringt. So wird auch das Einweihen von Bildern vorgestellt. Es ist damit der Zusammenhang ausgesprochen, daß die Neuplatoniker noch das Mythische beseelt haben mit dem Göttlichen selbst: so daß in den Bildern u. s. f. die göttliche Kraft vorhanden ist. — Ich habe an dieß Moment nur erinnern wollen, weil es in dieser Zeit eine große Rolle spielt.

---

*) Institut. theol. c. 170, p. 486: ὧν (γὰρ) αἱ νοήσεις αἱ αὐταὶ καὶ οὐσίαι, εἷτερ ἡ νόησις ἡ ἑκάστου κ. τ. λ.

**) *Theol. Platon. I, c. 29, p. 69—70.*

5. Nachfolger des Proklus.

Proklus iſt die Spitze der neuplatoniſchen Philoſophie; dieſes Philoſophiren zieht ſich nun weit hinein in ſpäte Zeiten, ſelbſt durch das ganze Mittelalter. Proklus hatte noch mehrere Nachfolger auf dem Lehrſtuhl zu Athen, Marinus, ſeinen Lebensbeſchreiber, dann Iſidorus von Gaza, endlich Damascius. Von dem Letzten ſind auch noch ſehr intereſſante Schriften da. *) Er war der letzte Lehrer der neuplatoniſchen Philoſophie in der Akademie. Denn 529 n. Chr. Geb. ließ Kaiſer Juſtinian dieſe Schule ſchließen, und trieb alle heidniſchen Philoſophen aus ſeinem Reiche. **) Unter ihnen befand ſich auch Simplicius, ein berühmter Kommentator des Ariſtoteles, von deſſen Kommentaren mehrere gar noch nicht gedruckt ſind. Sie ſuchten und fanden Schutz und Freiheit in Perſien unter Kosroes. Nach einiger Zeit durften ſie zwar auch wieder in's römiſche Reich zurückkehren, konnten aber keine Schule zu Athen mehr bilden; und die heidniſche Philoſophie ging ſo auch in ihrer äußerlichen Exiſtenz zu Grunde. ***) Eunapius handelt von dieſer letzten Zeit; und Couſin hat ſie in einer kleinen Schrift behandelt. Obgleich dieſes äußerlich aufgehört hat, ſo haben ſich die neuplatoniſchen Ideen, beſonders die Philoſophie des Proklus, doch noch lange in der Kirche feſtgeſetzt und erhalten; und wir werden ſpäterhin noch mehrmals darauf zurückweiſen. Die älteren, reineren, myſtiſchen Scholaſtiker haben daſſelbe, was wir bei Proklus ſahen; und bis auf die ſpäteren Zeiten auch in der katholiſchen Kirche, wenn myſtiſch tief von Gott geſprochen wird, ſo ſind dieß neuplatoniſche Vorſtellungen.

---

*) *Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p.* 350.

**) *Joan. Malala: Hist. chron. P. II, p.* 187; *Nic. Alemannus ad Procopii anecdot. c.* 26, *p.* 377.

***) *Brucker. l. l. p.* 347.

Dieß ſind einige Proben oder vielleicht das Beſte der neuplatoniſchen Philoſophie; in ihr hat ſich die Welt des Gedankens gleichſam konſolidirt. Nicht als ob ſie neben einer ſinnlichen Welt auch Gedanken gehabt hätten; ſondern die ſinnliche Welt iſt verſchwunden, und das Ganze in den Geiſt erhoben, und dieß Ganze Gott und ſein Leben in ihm genannt.

Hier ſtehen wir an einer großen Umkehrung. Damit iſt nun die erſte Periode, die der griechiſchen Philoſophie, geſchloſſen. Das griechiſche Princip iſt Freiheit als Schönheit, Verſöhnung in der Phantaſie, natürliches freies Verſöhntſeyn unmittelbar realiſirt, ſinnliche Idee in ſinnlicher Geſtalt. Durch die Philoſophie will ſich der Gedanke dem Sinnlichen entreißen; ſie iſt Ausbildung des Gedankens zur Totalität jenſeits des Sinnlichen und der Phantaſie. Es iſt darin dieſer einfache Fortgang; die Geſichtspunkte, die wir hatten, ſind in kurzer Ueberſicht die. Zuerſt ſahen wir das Abſtrakte in natürlicher Form; dann den abſtrakten Gedanken in ſeiner Unmittelbarkeit: ſo das Eine, das Seyn. Das ſind reine Gedanken, der Gedanke iſt nicht als Gedanke aufgefaßt; ſie ſind für uns Gedanken, allgemeine Gedanken, das Bewußtſeyn des Gedankens fehlt. Sokrates iſt die zweite Stufe, die Stufe des Selbſt, des Gedankens als Selbſt; das Abſolute iſt das Denken ſelbſt, νοῦς. Der Inhalt iſt nicht nur beſtimmt, Seyn, Atom, ſondern konkret, in ſich beſtimmtes, ſubjektives Denken; er iſt aber nur an ſich konkret. Drittens wird dieſes wieder als konkret gewußt; bis dahin ging die griechiſche Philoſophie.

Das Selbſt iſt die einfachſte Form des Konkreten, das Selbſt iſt inhaltslos; inſofern es beſtimmt iſt, wird es konkret: ſo Sokrates, die platoniſche Idee. Dieſer Inhalt iſt aber nur an ſich konkret, er wird noch nicht als konkret gewußt. Plato, vom Gegebenen anfangend, nimmt den beſtimmteren Inhalt aus demſelben, der Anſchauung. Ariſtoteles hat die höchſte Idee, das

Denken des Denkens, ſteht in der oberſten Spitze; außer ihr iſt die Welt, der Inhalt. Das Konkrete iſt mannigfaltig Konkretes, es ſoll zur Einheit zurückgeführt werden; das Selbſt iſt die letzte, einfache Einheit des Konkreten. Oder umgekehrt, das Abſtrakte, das Princip ſoll Inhalt gewinnen; ſo ſahen wir die Syſteme des Dogmatismus entſtehen. Jenes Denken des Denkens iſt im Stoicismus als Princip aller Welt; es iſt Verſuch, Aufgabe, ſie als Denken zu faſſen. Der Skepticismus vernichtet allen ſolchen Inhalt; er iſt Selbſtbewußtſeyn, Denken in ſeiner reinen Einſamkeit mit ſich, die Reflexion auf jenes Vorausſetzen und Anfangen von Vorausſetzungen.

Drittens wird das Abſolute als Konkretes gewußt. Im Syſtem iſt nur Sollen vorhanden, Beziehung des Unterſchiedes auf die Einheit; die Identität kommt nicht zu Stande, es iſt nur innere Forderung. Zuletzt, in der neuplatoniſchen Schule, wird das Abſolute alſo als konkret gewußt, die Idee in ihrer ganz konkreten Beſtimmung als Dreieinigkeit, Dreiheit von Dreiheiten, ſo daß dieſe immer noch weiter emaniren. Jedes iſt aber ein Dreieiniges in ſich, ſo daß die abſtrakten Momente dieſer Trias ſelbſt auch gefaßt ſind als Totalität. Als wahr gilt nur ein Solches; das ſich manifeſtirt und darin ſich als das Eine erhält. Die Alexandriner ſind konkrete Totalität an ſich; ſie haben die Natur des Geiſtes aufgefaßt. Sie ſind aber nicht α) ausgegangen von unendlicher Subjektivität, der Tiefe, dem abſoluten Bruch: haben nicht β) die abſolute (abſtrakte) Freiheit, das Ich, den unendlichen Werth des Subjekts.

Dieß iſt nicht ſo ein Einfall der Philoſophie, ſondern ein Ruck des Menſchengeiſtes, der Welt, des Weltgeiſtes. Die Offenbarung Gottes iſt nicht als ihm von einem Fremden geſchehen. Was wir ſo trocken, abſtrakt hier betrachten, iſt konkret. Solches Zeug, ſagt man, die Abſtraktionen, die wir betrachten, wenn wir ſo in unſerem Kabinet die Philoſophen ſich zanken

und streiten lassen, und es so oder so ausmachen, sind Wort-Abstraktionen. — Nein! Nein! Es sind Thaten des Weltgeistes, meine Herren, und darum des Schicksals. Die Philosophen sind dabei dem Herrn näher, als die sich nähren von den Brosamen des Geistes; sie lesen, oder schreiben diese Kabinetsordres gleich im Original: sie sind gehalten, diese mitzuschreiben. Die Philosophen sind die μύσται, die beim Ruck im innersten Heiligthum mit und dabei gewesen; die Anderen haben ihr besonderes Interesse: diese Herrschaft, diesen Reichthum, dieß Mädchen. — Wozu der Weltgeist 100 und 1000 Jahre braucht, das machen wir schneller, weil wir den Vortheil haben, daß es eine Vergangenheit, und in der Abstraktion geschieht.

Der

Geſchichte der Philoſophie

zweiter Theil.

Philoſophie des Mittelalters.

Die erſte Periode umfaßte 1000 Jahre, von Thales 550 vor Chr. Geb. bis Proklus, der 485 nach Chr. Geb. ſtarb und bis zum Untergang der äußeren Etabliſſements der heidniſchen Philoſophie 529 nach Chr. Geb. Die zweite Periode reicht bis in das 16. Jahrhundert, und umfaßt ſo wieder 1000 Jahre, über welche wir wegzukommen Siebenmeilenſtiefel anlegen wollen.

Bisher fiel die Philoſophie innerhalb der griechiſchen (heidniſchen) Religion. Von jetzt an (in dieſer Periode) hat die Philoſophie ihre Stelle in der chriſtlichen Welt; Araber und Juden ſind nur äußerlich, geſchichtlich zu bemerken. Es iſt eine neue Religion in der Welt aufgekommen, das Chriſtenthum. Mit der Idee deſſelben ſind wir durch die neuplatoniſche Philoſophie ganz in Bekanntſchaft getreten. Denn ſie hat zu ihrem weſentlichen Princip, daß das Abſolute, Gott der Geiſt iſt, daß er nicht eine bloße Vorſtellung überhaupt iſt, ſondern daß Gott als Geiſt auf konkrete Weiſe beſtimmt wird. Nur das Konkrete iſt das Wahre, das Abſtrakte iſt nicht das Wahre; obgleich es auch Denken iſt, ſo muß es doch, um wahr zu ſeyn, in ſich ſelbſt konkret ſeyn: und dieß iſt denn erſt das Abſolute, der anundfürſichſeyende Geiſt.

Dieß Konkrete haben wir ſchon geſehen. Die nähere Geſtalt deſſelben in der chriſtlichen Religion iſt, daß den Menſchen in's Bewußtſeyn gekommen, offenbar geworden iſt, was Gott iſt, — in näherer Beſtimmung zum Bewußtſeyn gekommen iſt die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur: α) Das Anſichſeyn die-

ſer Einheit, β) in der Wirklichkeit der Kultus. Die Spitze der Subjektivität iſt vertraut mit der Vorſtellung. Der Kultus, das chriſtliche Leben, iſt, daß das Individuum, das Subjekt ſelbſt in Anſpruch genommen wird, gewürdigt wird, für ſich zu dieſer Einheit zu gelangen, ſich ſelbſt zu würdigen, daß der Geiſt Gottes, die Gnade, wie es genannt wird, in ihm wohne. Und die Lehre von der Verſöhnung iſt, daß Gott gewußt wird als ſich verſöhnend mit der Welt; „Daß er ſich verſöhnt," heißt, wie wir bei der neuplatoniſchen Philoſophie geſehen haben, daß er ſich beſondert, nicht abſtrakt bleibt: und zum Beſonderen gehört nicht bloß die äußerliche Natur, ſondern die Welt, beſonders die menſchliche Individualität. Das Intereſſe des Subjekts ſelbſt wird mit hineingezogen, ſpielt hier die weſentliche Rolle: daß Gott realiſirt ſey und ſich realiſire im Bewußtſeyn der Individuen, die an ſich geiſtig ſind; wozu gehört, daß dieſe, weil ſie Geiſt und frei an ſich ſind, durch den Proceß an ihnen ſelbſt dieſe Verſöhnung vollbringen, daß ſie das, was ſie ſind, Geiſt, frei an ſich, zu ihrer Freiheit verwirklichen, — d. h. daß ſie zu dem Bewußtſeyn des Himmels auf Erden, der Erhebung des Menſchen gelangen. Die Intellektual-Welt iſt nicht jenſeits, ſondern das ſogenannte Endliche ein Element darin; es iſt nicht ein Hüben und Drüben. Das Konkrete in Anſehung Gottes, der abſoluten Idee, iſt: das Weltliche, das Andere in Gott ſehen, es als an ſich göttlich wiſſen, göttlich machen, — auf geiſtige Weiſe, d. h. nicht auf unmittelbare Weiſe. In den älteren Religionen iſt das Göttliche auch vereint mit dem Natürlichen, dem Menſchlichen: aber nicht verſöhnt, ſondern nur auf natürliche Weiſe. Die Einheit Gottes mit dem Natürlichen, mit dem Menſchen, iſt da eine unmittelbare und ſo geiſtloſe Einheit, eben weil ſie nur natürlich iſt. Der Geiſt iſt nicht natürlich, er iſt nur das, wozu er ſich macht; die nicht hervorgebrachte, natürliche Einheit iſt die geiſtloſe, der Proceß in ſich dieſe Einheit hervorzubringen dagegen iſt die geiſtige. Zu dieſer

gehört die Negation des Natürlichen, weil es nur das Unmittelbare, das Geiſtloſe iſt. Das Fleiſch, das Natürliche iſt das, was nicht ſeyn ſoll; die Natürlichkeit iſt das, worin der Menſch nicht bleiben ſoll. Die Natur iſt böſe von Hauſe aus, der Menſch iſt an ſich das Ebenbild Gottes, in der Exiſtenz nur iſt er natürlich; und das, was an ſich iſt, ſoll hervorgebracht werden. Die erſte Natürlichkeit ſoll aufgehoben werden. Dieß iſt die Idee des Chriſtenthums überhaupt.

Um die Idee des Chriſtenthums zu faſſen, anzuwenden, muß man nun die philoſophiſche Idee für ſich erkannt haben. Von dieſer Idee haben wir ſchon geſprochen; aber es iſt noch nicht bewieſen, was das Wahrhafte iſt. Ungeachtet ihrer tiefen und wahren Spekulation hatten die Neuplatoniker doch ihre Lehre, daß die Dreieinigkeit das Wahre iſt, noch nicht bewieſen; und es fehlte ihr die Form der innerlichen Nothwendigkeit. Man muß zu dem Bewußtſeyn gekommen ſeyn, daß dieß allein das Wahrhafte iſt. Die Neuplatoniker fangen an von dem Einen, das ſich ſelbſt beſtimmt, das ſich Maaß ſetzt, woraus das Beſtimmte hervorgeht; dieß iſt aber ſelbſt eine unmittelbare Weiſe, und es macht das Ermüdende bei Plotin, Proklus u. ſ. f. aus. Es kommen wohl dialektiſche Betrachtungen hinein, in denen die Gegenſätze, die als abſolut genommen werden, als nichtig aufgezeigt werden; aber dieſe Dialektik iſt nicht methodiſch, ſondern nur vereinzelt. Um das, was das Princip des Chriſtenthums iſt, als Wahrheit zu erkennen, muß die Wahrheit der Idee des Geiſtes als konkreter Geiſt erkannt ſeyn; und dieß iſt die eigenthümliche Form bei den Kirchenvätern.

Es kommt alſo darauf an, daß das Weltliche überhaupt nicht in ſeiner Unmittelbarkeit, Natürlichkeit gelaſſen wird, ſondern daß es an ſich als das Beſondere, nämlich als Allgemeines, intellektuelle Welt, als in Gott ſeine Wurzel, ſeine Wahrheit habend betrachtet wird, ſomit Gott als konkret gedacht wird. Unter dem Weltlichen, was ſo in Gott aufgenommen wird (in

Gott iſt es nur in ſeiner Wahrheit, nicht in ſeiner Unmittelbarkeit aufgenommen, — und nicht das, was wir Pantheismus heißen; denn dieſer ſetzt das Unmittelbare, wie es iſt, voraus), was ſich in Gott wiſſen ſoll, iſt in's Beſondere der Menſch. Wir haben ſo geſehen, daß der Menſch die Beſtimmung Gottes als erſtgeborener Sohn, Adam Kadmon, der erſte Menſch, enthält; dieſe Einheit können wir beſtimmen als die Einheit an ſich, — als die konkrete Idee, aber dieſe ſo an ſich nur. Das iſt das erſte Intereſſe.

Das Zweite, was in dieſer Rückſicht zu bemerken iſt, iſt, daß die natürlichen Dinge nur in ihrem Anſich, ihrem Begriffe bleiben: oder ihre Wahrheit tritt nicht in ihre ſinnliche Lebendigkeit ein, ihre Lebendigkeit iſt ihre natürliche Einzelnheit; denn die lebendigen Dinge exiſtiren als einzelne, dieſe Einzelnheit iſt aber nur ein Vorübergehendes, ſo daß dieſe Einzelnheit nicht das Zurückſchauen hat auf die natürlichen Dinge. Dieß iſt ihr Unglück, daß die Wahrheit, ihr Weſen nicht für ſie ſelbſt iſt; und darin liegt, daß ſie nicht zur Unendlichkeit, nicht zur Befreiung von ihrer unmittelbaren Einzelnheit, d. i. nicht zur Freiheit kommen, ſondern nur in der Nothwendigkeit bleiben, die der Zuſammenhang Eines mit einem Anderen iſt: ſo daß, wenn ſich dieß Andere vereinigt mit den natürlichen Dingen, dieſe zu Grunde gehen, — ſie können den Widerſpruch nicht ertragen. Der Menſch aber iſt eben deſſen fähig, — als Bewußtſeyn, daß für ihn das Wahre iſt, und daß er darin die Beſtimmung zur Freiheit hat, — das Anundfürſichſeyende anzuſchauen, zu wiſſen, ſich in ein Verhältniß zu demſelben zu ſetzen, das Wiſſen zum Zweck habend; und indem er dieß zum Zweck hat, iſt Befreiung des Geiſtes darin enthalten, daß das Bewußtſeyn nicht als natürliches bleibe, ſondern als geiſtiges, d. h. daß für ihn ſey das Ewige, d. i. die Verſöhnung, die Einheit des Endlichen als dieſes Subjekts mit dem Unendlichen. Bewußtſeyn iſt alſo dieſer Proceß, nicht im Natürlichen ſtehen zu bleiben, ſondern der Pro-

ceß, wodurch ihm das Allgemeine zum Gegenſtand, zum Zweck wird. Darin aber, daß Gott das weſentlich Konkrete iſt, liegt die Quelle, die Wurzel des Menſchen als Bewußtſeyn, aber nur die Wurzel; den Proceß hat er ſelbſt dann in ſich zu vollbringen, um zu dieſer ſeiner Wahrheit zu gelangen.

Drittens. Dieß wird nun angegeben oder wird behauptet als die Grund-Idee des Chriſtenthums. α) Einer Seits iſt dieß eine hiſtoriſche Frage; zu verſchiedenen Zeiten iſt dieſe Idee anders gefaßt, jetzt macht man ſich wieder beſondere Vorſtellungen davon. Zu entwickeln, daß dieß die hiſtoriſche Idee ſey, müßte entwickelt werden, wie dieß auf hiſtoriſche Weiſe geſchieht; es iſt uns aber hier um dieſe hiſtoriſche Erörterung nicht zu thun. Wir müſſen es alſo als Lemma, Lehnſatz der Geſchichte annehmen. β) Inſofern anderer Seits dieſe Frage in die Geſchichte der Philoſophie fällt, hat die Behauptung, daß dieß die Idee des Chriſtenthums ſey, eine andere Stellung, als die nach hiſtoriſcher Behandlung. In der philoſophiſchen Geſchichte muß die Behauptung die Geſtalt haben, daß in der Welt nothwendig dieſe Idee hervorgetreten iſt, und zwar daß dieſe Idee der Inhalt des allgemeinen Bewußtſeyns, des Bewußtſeyns der Völker geworden iſt, d. h. daß dieſe Religion allgemeine Religion der Völker geworden iſt. In der philoſophiſchen Geſchichte iſt der Inhalt dieſer, daß der Begriff des Geiſtes zum Grunde gelegt wird, und nun die Geſchichte der Proceß des Geiſtes ſelbſt iſt, aus ſeinem erſten ungründlichen, eingehüllten Bewußtſeyn ſich zu enthüllen und zu dieſem Standpunkt ſeines freien Selbſtbewußtſeyns zu gelangen, — daß das abſolute Gebot des Geiſtes, „Erkenne Dich ſelbſt,“ erfüllt werde. In dem Zuſammenhang der bisherigen Geſtalten hat es ſich gezeigt, daß dieſe Idee des Chriſtenthums jetzt hervortreten, und zwar allgemeines Bewußtſeyn der Welt werden mußte. Daß ſie als Welt-Religion aufgetreten iſt, iſt Inhalt der Geſchichte; dieſe Nothwendigkeit der Idee iſt es, die in der Philoſophie der Geſchichte beſtimmter dar-

zulegen iſt. Das Erkennen dieſer Nothwendigkeit hat man genannt das Konſtruiren der Geſchichte a priori; es hilft nichts, es als unzuläſſig, ja ſelbſt übermüthig, zu verſchreien. Man ſtellt ſich dieß entweder vor als zufällig. Oder wenn es Ernſt iſt mit der Vorſehung und Weltregierung Gottes, ſo ſtellt man ſich dieß ſo vor, als wenn das Chriſtenthum gleichſam fertig war in Gottes Kopfe; und es erſcheint als zufällig, wann er es in die Welt geworfen. Es iſt aber hierbei das Vernünftige, und damit das Nothwendige dieſes Rathſchluſſes Gottes zu betrachten: und dieß kann eine Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes, d. i. Berichtigung unſerer Idee, genannt werden; es iſt ein Aufzeigen, daß es, wie ich ſonſt geſagt, vernünftig in der Welt zugegangen: und ſie enthält, daß ihre Geſchichte den Proceß des Geiſtes darſtellt, ſein Erkennen, ſein Bewußtſeyn über ſich ſelbſt, was er iſt, zu erlangen, — zum Theil als Geſchichte des Geiſtes, der ſich in ſich zu reflektiren hat, zum Bewußtſeyn ſeiner zu kommen. Und dieß iſt es, was in der Geſchichte in der Zeit ausgelegt wird, — und zwar eben darum als Geſchichte, weil der Geiſt lebendige Bewegung, der Proceß iſt, von ſeiner unmittelbaren Exiſtenz ausgehend, Revolutionen der Welt, wie der Individuen zu erzeugen.

Viertens. Indem hierbei vorausgeſetzt wird, daß dieſe Idee allgemeines Bewußtſeyn, allgemeine Religion hat werden müſſen, ſo liegt darin eine Quelle einer eigenthümlichen Idee für das beſondere Bewußtſeyn. Die neue Religion hat die intelligible Welt der Philoſophie zur Welt des gemeinen Bewußtſeyns gemacht; Tertullian ſagt, jetzt wiſſen die Kinder von Gott, was die größten Weiſen des Alterthums nur gewußt haben. Dieſe Idee behält und erhält die Geſtalt für das vorſtellende Bewußtſeyn, in Form des äußerlichen Bewußtſeyns, — nicht die Form des nur allgemeinen Gedankens, das wäre ſonſt eine Philoſophie der chriſtlichen Religion; und dieß iſt der Standpunkt der Philoſophie, — die Idee in der Form des Denkens, nicht wie die

Idee für das Subjekt iſt, an dieſes gerichtet iſt. Wodurch dieſe Idee als Religion iſt, das gehört in die Geſchichte der Religion, d. h. ihre Entwicklung, ihre Form; das müſſen wir auf der Seite liegen laſſen. Nur Ein Beiſpiel iſt jedoch hier anzugeben. Die ſogenannte Lehre von der Erbſünde enthält dieß, daß unſere erſten Aeltern geſündigt haben, dieß Böſeſeyn ſey als eine erbliche Krankheit zu allen Menſchen hindurchgedrungen, und ſey auf die Nachkommen äußerlicher Weiſe gekommen als etwas Angeerbtes, Angeborenes, das nicht zur Freiheit des Geiſtes gehört, nicht ſeinen Grund darin hat; durch dieſe Erbſünde, heißt es weiter, habe der Menſch den Zorn Gottes auf ſich gezogen.

α) Wenn ſich nun an dieſe Formen gehalten wird, ſo ſind darin enthalten zunächſt die erſten Aeltern der Zeit nach, nicht dem Gedanken nach; der Gedanke von dieſen Erſten iſt nichts Anderes, als der Menſch an und für ſich. Was von ihm als ſolchem geſagt wird, was allgemein jeder Menſch an ihm ſelbſt iſt, dieß iſt hier in der Form des erſten Menſchen, Adam; und bei dieſem erſten Menſchen zeigt ſich die Sünde auch als etwas Zufälliges, vollends daß er ſich habe verführen laſſen, vom Apfel zu eſſen. Aber es iſt dieß gar nicht bloß vorgeſtellt, als habe er von der Frucht nur gegeſſen, ſondern es iſt der Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen; als Menſch muß er davon eſſen, ſonſt iſt er kein Menſch, ſondern ein Thier. Der Grundcharakter, wodurch er ſich vom Thier unterſcheidet, iſt, daß er weiß, was Gut und Böſes iſt; ſo ſagt denn auch Gott, „Siehe, Adam iſt worden als unſer einer, er weiß, was gut und böſe iſt.“ Dadurch, daß der Menſch erkennt, daß er ein Denkendes iſt, kann er nur den Unterſchied von gut und böſe machen; im Denken liegt allein die Quelle des Böſen und Guten: es liegt im Denken aber auch die Heilung des Böſen, was durch das Denken angerichtet iſt.

β) Das Weitere iſt, daß der Menſch durch Natur böſe

ſey und es verurtheilt. Dagegen wird erinnert, wie ſoll der Böſe Strafe deswegen erleiden, da keine Zurechnung über Angeborenes exiſtirt. Dieß, daß der Menſch an ſich, von Natur böſe ſey, ſcheint ein hartes Wort zu ſeyn. Wenn wir dieß harte Wort weglaſſen, von Strafe Gottes u. ſ. f., und mildere, allgemeine Worte gebrauchen: ſo müßten wir ſagen, daß der Menſch, wie er von Natur iſt, das iſt, was er nicht ſeyn ſoll, ſondern die Beſtimmung hat, für ſich zu werden, was er nur an ſich iſt. In dieſer Vorſtellung der Erbſünde liegt für uns, daß der Menſch ſich zu betrachten habe, daß er als natürlich, ſo wie er unmittelbar iſt, nicht iſt, wie er ſeyn ſoll vor Gott; daß dieß nun in der Beſtimmung des Menſchen als ſolchen liegt, iſt eben als Erblichkeit vorgeſtellt. Das Aufheben der bloßen Natürlichkeit iſt uns bekannt als bloße Erziehung, was ſich von ſelbſt macht; dadurch wird Verſöhnung bewirkt, Versöhntmachen dem Guten überhaupt wird erzeugt. Dieß ſcheint auf leichte Weiſe vor ſich zu gehen; es iſt aber von unendlicher Wichtigkeit, daß eben die Verſöhnung der Welt mit ſich ſelbſt, das Gutmachen, — daß dieß durch die einfache Weiſe der Erziehung zu Stande gebracht wird. Durch dieſe Formen müſſen wir alſo nicht etwa den Inhalt verkennen, geradezu verwerfen, ſondern den Inhalt da durcherkennen; man muß ſie aber auch nicht als abſolute Formen feſthalten, und die Lehren ſchlechthin nur in dieſer Geſtalt feſthalten und behaupten wollen, wie dieß ehemals bei einer ſtrengeren Orthodoxie ſtattgefunden hat.

Das Intereſſe, um das es ſich jetzt handelt, iſt, das Princip des Chriſtenthums, was weitläufig erläutert worden iſt, zum Princip der Welt zu machen; es iſt die Aufgabe der Welt, dieſe abſolute Idee in ſich einzuführen, in ſich wirklich zu machen, daß ſie verſöhnt werde mit Gott. Zuerſt gehört dazu die Verbreitung der chriſtlichen Religion, daß ſie in die Herzen der Menſchen komme; dieß liegt jedoch außer dem Kreiſe unſerer Betrachtung. Das Herz heißt der ſubjektive Menſch als Die-

ſer, und dieſer hat eine andere Stellung durch dieß Princip als früher; es iſt weſentlich, daß dieſes Subjekt dabei ſey. Das Subjekt iſt der Gegenſtand der göttlichen Gnade, jedes Subjekt, der Menſch als Menſch hat einen unendlichen Werth, iſt dazu beſtimmt, daß der göttliche Geiſt in ihm wohne, daß ſein Geiſt vereinigt ſey mit dem göttlichen Geiſt; und dieſer iſt Gott. Der Menſch iſt zur Freiheit beſtimmt, er iſt hier anerkannt als an ſich frei; dieſe Freiheit der Subjektivität iſt zunächſt noch formell, nach dem Principe der Subjektivität. — Das Zweite iſt, daß das Princip der chriſtlichen Religion für den Gedanken ausgebildet werde, der denkenden Erkenntniß angeeignet werde, in dieſer verwirklicht ſey: ſo daß ſie zur Verſöhnung kommt, daß ſie in ſich habe die göttliche Idee, daß der Reichthum der Gedankenbildung der philoſophiſchen Idee vereinigt werde mit dem chriſtlichen Princip. Denn die philoſophiſche Idee iſt die Idee von Gott, und die Ausbildung des denkenden Erkennens muß vereinigt werden mit dem chriſtlichen Princip; denn das Denken hat das abſolute Recht, daß es verſöhnt werde, oder daß das chriſtliche Princip entſpreche dem Gedanken. — Das Dritte iſt dann, daß die Idee der Wirklichkeit eingeimpft, immanent ſey, daß nicht nur ſey eine Menge von glaubenden Herzen, ſondern daß aus dem Herzen vielmehr, wie Naturgeſetz, ſo konſtituirt werde Leben der Welt, ein Reich, — die Verſöhnung Gottes mit ſich ſich vollbringe in der Welt, nicht als ein Himmelreich, das jenſeits iſt; ſondern die Idee muß ſich realiſiren in der Wirklichkeit. Sie iſt nur ſo für den Geiſt, für das ſubjektive Bewußtſeyn; und hat ſich alſo nicht nur im Herzen, ſondern zu einem Reiche des wirklichen Bewußtſeyns zu vollenden. Zuerſt bei der Erſcheinung heißt es, „Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt;“ aber die Realiſirung hat weltlich werden müſſen und ſollen. Mit anderen Worten, die Geſetze, Sitten, Staatsverfaſſungen, und was überhaupt zur Wirklichkeit des geiſtigen

Bewußtſeyns gehört, ſoll vernünftig werden. Dieß ſind die drei Aufgaben.

a) Die erſte Ausbreitung in den Herzen liegt außer unſerer Betrachtung. — b) Das Zweite, die Ausbildung der chriſtlichen Religion in der denkenden Erkenntniß, haben die Kirchenväter geleiſtet. Und dieſe Verarbeitung des chriſtlichen Princips haben wir auch nicht näher zu betrachten, ſie gehört der Kirchengeſchichte an; nur iſt hier über die Beziehung der Kirchenväter auf die Philoſophie der Standpunkt anzugeben. Wir wiſſen, daß die Kirchenväter ſehr philoſophiſch gebildete Männer waren, und daß ſie die Philoſophie, beſonders die neuplatoniſche, in die Kirche eingeführt haben. Sie haben das chriſtliche Princip der philoſophiſchen Idee gemäß gemacht, und die philoſophiſche Idee in daſſelbe hineingebildet; ſie haben dadurch einen chriſtlichen Lehrbegriff ausgebildet, womit ſie über die erſte Weiſe der Erſcheinung des Chriſtenthums in der Welt hinausgegangen ſind. Denn der Lehrbegriff, wie die Kirchenväter ihn ausgebildet haben, iſt nicht in der erſten Erſcheinung vorhanden geweſen. Alle Fragen über die Natur Gottes, deſſen was an und für ſich iſt, über die Freiheit des Menſchen, über das Verhältniß zu Gott, der das Objektive iſt, den Urſprung des Böſen u. ſ. f. haben ſie behandelt; und was der Gedanke über dieſe Fragen beſtimmt, das haben ſie in den chriſtlichen Lehrbegriff eingetragen und aufgenommen. Die Natur des Geiſtes, die Ordnung des Heils, d. i. den Stufengang der Vergeiſtigung des Subjekts, ſeine Erziehung, den Proceß des Geiſtes, wodurch er Geiſt iſt, dieſe ſeine Konverſionen haben ſie ebenſo in ſeiner Freiheit behandelt und in ſeiner Tiefe nach ſeinen Momenten erkannt.

So können wir das Verhältniß der Kirchenväter beſtimmen, und noch bemerken, daß man ihnen dieß zum Verbrechen gemacht hat, dieſe erſte, philoſophiſche Ausbildung des chriſtlichen Princips: ſie hätten dadurch jene erſte Erſcheinung des Chriſtenthums verunreinigt. Ueber die Natur dieſer Verunreinigung haben wir

zu ſprechen. Bekanntlich hat Luther bei ſeiner Reformation den Zweck ſo beſtimmt, daß die Kirche zurückzuführen ſey auf die erſte Reinheit, auf ihre Geſtalt in den erſten Jahrhunderten; aber dieſe Geſtalt zeigt ſelbſt ſchon dieß Gebäude von einem weitläufigen verſtrickten Lehrbegriff, ein ausgebildetes Gewebe der Lehren, was Gott ſey und das Verhältniß des Menſchen zu ihm. Während der Reformation iſt ſo ein beſtimmtes Lehrgebäude nicht aufgeführt, ſondern das alte nur gereinigt worden von den ſpäteren Zuſätzen; es iſt ein verwickeltes Gebäude, in dem die verwickeltſten Dinge vorkommen. Dieſer Strickſtrumpf iſt in neueren Zeiten vollends aufgetröſelt worden, indem man das Chriſtenthum auf den planen Faden des Wortes Gottes zurückführen wollte, wie es in den Schriften des neuen Teſtaments vorhanden iſt. Damit hat man die Ausbreitung des Lehrbegriffs, die durch die Idee und nach der Idee beſtimmte Lehre des Chriſtenthums aufgegeben, und iſt bis auf die Weiſe der erſten Erſcheinung (und auch darin mit Auswahl, in Rückſicht auf's Unanwendbare) zurückgegangen: ſo daß jetzt nur das, was von der erſten Erſcheinung berichtet iſt, als die Grundlage des Chriſtenthums angeſehen wird. In Beziehung auf die Berechtigung der Philoſophie und der Kirchenväter, die Philoſophie darin geltend zu machen, iſt Folgendes hierüber zu bemerken.

Die Vorſtellung der modernen Theologie formulirt einer Seits nach den Worten der Bibel, die zu Grunde gelegt werden ſollen, ſo daß das ganze Geſchäft des eigenen Vorſtellens und Denkens nur exegetiſch ſey; die Religion ſoll in der Form von Poſitivem behalten ſeyn, ſo daß es ein Empfangenes, Gegebenes, ſchlechthin auf äußerliche Weiſe Geſetztes, Geoffenbartes iſt, woran angeknüpft wird. Und dieſe Worte, dieſer Text iſt zugleich ſo beſchaffen, daß er alle Breite dem Belieben der Vorſtellung läßt. Das Andere iſt dabei, daß ebenſo der Spruch der Bibel angewendet wird: „Der Buchſtabe tödtet, der Geiſt aber macht lebendig.“ Dieß iſt zuzugeſtehen, und der Geiſt heißt

nichts Anderes, als das denen Inwohnende, die ſich an den Buchſtaben machen, die ihn geiſtig auffaſſen und beleben: d. i. daß die mitgebrachten Vorſtellungen und Gedanken es ſeyen, die ſich in dem Buchſtaben geltend zu machen haben. So wird ſich alſo auf jene Weiſe das Recht herausgenommen, den Buchſtaben mit Geiſt zu behandeln, d. i. mit eigenen Gedanken heranzukommen; aber den Kirchenvätern wird es abgeſprochen. Sie haben ihn auch mit Geiſt behandelt; und es iſt die ausdrückliche Beſtimmung, daß der Geiſt der Kirche innewohne, ſie beſtimme, belehre, erkläre. Die Kirchenväter haben ſo daſſelbe Recht, mit dem Geiſt ſich zu verhalten zu dem Poſitiven, von der Empfindung Geſetzten. Ganz allein wird es auf den Geiſt an und für ſich ankommen, wie dieſer beſchaffen iſt; denn die Geiſter ſind ſehr verſchieden. Dabei iſt denn das Verhältniß feſtgeſetzt, einer Seits, daß der Geiſt lebendig machen ſolle: d. h. der mitgebrachte Gedanke, der ganz gewöhnlich ſeyn kann, gewöhnlicher Menſchenverſtand, — wie man in neuerer Zeit auch meint, eine Dogmatik ſolle popular ſeyn.

Die Stellung davon, daß der Geiſt den bloßen Buchſtaben lebendig zu machen habe, wird näher ſo angegeben, daß der Geiſt nur das Gegebene erklären ſolle: d. h. er ſolle den Sinn deſſen laſſen, was in den Buchſtaben unmittelbar enthalten ſey. Aber man muß noch weit zurück ſeyn in ſeiner Bildung, wenn man den Betrug nicht einſieht, der in dieſem Verhältniſſe liegt. Erklären ohne eigenen Geiſt, als ob der Sinn ganz nur gegebener wäre, iſt unmöglich. Erklären heißt klar machen, und es ſoll mir klar werden; dieß kann nichts, als was ſchon in mir iſt. Es ſoll entſprechen meiner ſubjektiven Entſchreidung, den Bedürfniſſen meines Wiſſens, meines Erkennens, meines Herzens u. ſ. f.; ſo nur iſt es für mich, man findet, was man ſucht. Und eben indem ich es mir klar mache, mache ich es mir, d. h. ich mache meine Vorſtellung, meinen Gedanken darin geltend; ſonſt iſt es ein Todtes, Aeußeres, das gar nicht für

mich vorhanden ist. So ist es sehr schwer, fremde Religionen, die tief unter unserem Bedürfnisse des Geistes stehen, sich klar zu machen; aber sie berühren doch eine Seite meiner geistigen Bedürfnisse, Standpunkte, wenn es auch nur eine trübe, sinnliche Seite ist. Wenn man sagt „klar machen," so versteckt man, was die Sache ist, in ein Wort; macht man sich dieß Wort selbst aber klar, so ist nichts darin, als daß der Geist, der im Menschen ist, sich selbst darin erkennen will, und nichts Anderes erkennen kann, als was in ihm liegt. Man hat so, kann man sagen, aus der Bibel eine wächserne Nase gemacht: dieser findet dieß, jener jenes darin; ein Festes zeigt sich gleich als unfest, indem es betrachtet wird vom subjektiven Geiste.

In dieser Rücksicht ist näher die Beschaffenheit des Textes zu bemerken, er enthält die Weise der ersten Erscheinung des Christenthums, diese beschreibt er; und diese kann noch nicht auf sehr ausdrückliche Weise das enthalten, was im Princip des Christenthums liegt, sondern nur mehr die Ahnung davon. Und dieß ist auch ausdrücklich in dem Texte selbst ausgesprochen. Christus sagt: Wenn ich von Euch entfernt bin, will ich Euch den Tröster senden; dieser, der Geist, wird Euch in alle Wahrheit einführen, — nicht der Umgang Christi und seine Worte. Erst nach ihm und nach seiner Belehrung durch den Text werde der Geist in die Apostel kommen, werden sie erst des Geistes voll werden. Man kann beinahe sagen, daß, wenn man das Christenthum auf die erste Erscheinung zurückführt, es auf den Standpunkt der Geistlosigkeit gebracht wird; denn Christus sagt selbst, das Geistige wird erst nach mir kommen, wenn ich weg bin. Der Text der ersten Erscheinung enthält so nur die Ahnung von dem, was der Geist ist und wissen wird als wahr. Das Andere ist, daß in der ersten Erscheinung Christus als der Lehrer, Messias, — und in weiterer Bestimmung als bloßer Lehrer erscheint; er ist ein sinnlicher, gegenwärtiger Mensch für seine Freunde, Apostel u. s. f., — noch nicht das Verhältniß des hei-

ligen Geistes. Wenn er aber als Gott für den Menschen seyn, Gott im Herzen der Menschen seyn soll, so kann er nicht sinnliche, unmittelbare Gegenwart haben. Der Dalai-Lama ist ein sinnlicher Mensch, der der Gott für jene Völker ist; im christlichen Princip, wo Gott im Herzen der Menschen einkehrt, kann er nicht sinnlich gegenwärtig vor ihnen stehen bleiben.

So ist das Zweite, daß die sinnliche Gestalt verschwinden muß, so daß sie in die Erinnerung tritt, in die Mnemosyne aufgenommen wird, in das Reich der Vorstellung, — entfernt werde aus der sinnlichen Gegenwart; erst dann kann das geistige Bewußtseyn, Verhältniß eintreten. Entfernt ist Christus worden. Wohin hat er sich aber entfernt? Da ist die Bestimmung gegeben, sein Sitz ist zur Rechten Gottes, d. h. jetzt ist Gott gewußt worden als dieser Konkrete, er der Eine und dann sein Sohn, Logos, Sophia u. s. f.; erst durch die Entfernung aus dem Sinnlichen hat das andere Moment in Gott gewußt werden können, und so Gott als das Konkrete. Damit ist also die Vorstellung, daß das abstrakte Göttliche in ihm selbst aufbricht und aufgebrochen ist, erst eingetreten; und so ist dieß Andere in Gott der Sohn, ein Moment im Göttlichen: aber nicht in Weise einer intelligiblen Welt, — oder, wie wir es wohl in der Vorstellung haben, eines Himmelreichs mit vielen Engeln, die auch endlich, beschränkt sind, dem Menschlichen näher. Aber es ist nicht hinreichend, daß das konkrete Moment in Gott gewußt wird; sondern es ist nothwendig, daß es auch gewußt wird im Zusammenhang mit dem Menschen, daß Christus ein wirklicher Mensch war. Dieß ist der Zusammenhang mit dem Menschen, als Diesem; dieß Dieser ist das ungeheure Moment im Christenthum, es ist das Zusammenbinden der ungeheuersten Gegensätze. Diese höhere Vorstellung hat nicht im Text, nicht in der ersten Erscheinung vorhanden seyn können; das Große der Idee konnte erst später eintreten, der Geist konnte erst nach ihr kommen, und

dieser Geist hat die Idee ausgebildet. — Dieß ist das, was die Kirchenväter gethan haben.

Das allgemeine Verhältniß der ersten christlichen Kirche zur Philosophie ist hiermit angegeben. Einer Seits ist die philosophische Idee in diese Religion versetzt worden; anderer Seits ist dieß Moment in der Idee, — nach welcher dieselbe sich in sich bestimmt, besondert, — der Logos, Sohn Gottes u. s. f., die Einzelnheit eines menschlichen Individuums, daran geknüpft. Es ist so diese Besonderung, — die Weisheit, Thätigkeit, Vernunft, die noch in der Allgemeinheit bleibt, — herausgespitzt worden zur sinnlichen Einzelnheit, Gegenwärtigkeit des einzelnen Individuums. Das Besondere geht hier bis zur unmittelbaren Einzelnheit eines in Raum und Zeit erscheinenden Individuums fort, indem das Besondere immer zum Einzelnen, zur Subjektivität, Individualität sich fortbestimmt. Diese zwei Elemente haben in diesem christlichen Lehrbegriff die Idee wesentlich durchflochten, in der Gestalt, wie sie sich durch die Verknüpfung mit einer einzelnen, vorhandenen, in Raum und Zeit erschienenen Individualität darstellt. Dieß ist denn also der allgemeine Charakter.

Einer Seits haben die Kirchenväter den Gnostikern gegenübergestanden, wie Plotin und die Neuplatoniker, — den Gnostikern, wo die Bestimmung des Individuums als Dieses verschwindet, die unmittelbare Existenz verflüchtigt wird zur Form des Geistigen. Auf der anderen Seite ist die Kirche und die Kirchenväter den Arianern gegenübergetreten, die das erschienene Individuum anerkennen, aber es nicht in die Verknüpfung setzen mit der Besonderung in der göttlichen Idee, dem Aufbrechen der göttlichen Idee. Sie haben Christus für einen Menschen genommen, aufgespreizt zu einer höheren Natur; aber sie haben ihn nicht in das Moment Gottes, des Geistes selbst gesetzt. Die Socinianer nehmen Christus nur als Menschen, als Lehrer u. s. f.; diese aber hat es noch nicht in der Kirche gegeben, es waren Heiden. Den Arianern und was dahin gehört, die die

Person Christi nicht mit der Besonderung in der göttlichen Idee verbanden, hat sich die Kirche entgegengesetzt. Jenes Aufspreizen zu einer höheren Natur ist eine Hohlheit, die nicht genügen kann; gegen diese haben die Kirchenväter behauptet die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die in den Individuen der Kirche zum Bewußtseyn gekommen ist, und dieß ist die Hauptgrundbestimmung.

Das Princip des Zurückbeugens und Zusammenfassens bei den Neuplatonikern ist das der Substantialität überhaupt; indem aber diese letztere fehlt, geht ihrer Idee des Geistes Ein Moment ab, — das Moment der Wirklichkeit, der Spitze, welche alle Momente in Eins zieht, und damit unmittelbare Einheit, abstrakte Allgemeinheit, Seyn wird. Der Geist ist also bei ihnen nicht individueller Geist; dieser Mangel wird durch das Christenthum ersetzt, in welchem der Geist als daseyender, gegenwärtiger, unmittelbar in der Welt existirender Geist, — in welchem der absolute Geist in unmittelbarer Gegenwart als Mensch gewußt wird, und jedes Individuum für sich unendlichen Werth, und Theilnahme an diesem Geiste hat, der ja eben im Herzen jedes Menschen geboren werden soll. Hier ist so das Individuum als solches frei, während im Orient nur Einer, bei den Griechen und Römern nur Einige frei waren. Dagegen ist im Christenthum jeder Einzelne Zweck der Gnade Gottes, und Ich als solcher bin von unendlichem Werth.

In der Welt ist nun dieß selbst geschehen, daß das Absolute geoffenbart worden ist als das Konkrete, und zwar näher nicht nur im Gedanken auf allgemeine Weise als intelligible Welt; sondern das Konkrete ist zu seiner letzten Intensität in sich fortgegangen. So ist es ein wirkliches Selbst, Ich, — das absolut Allgemeine, konkret Allgemeine, das Gott ist, und dann der absolute Gegensatz zu dieser Bestimmung, das schlechthin Endliche in Raum und Zeit daseyend, aber dieses Endliche in Einheit mit dem Ewigen als Selbst bestimmt. Im Be-

wußtſeyn der Welt iſt für die Menſchen aufgegangen, daß das Abſolute konkret iſt bis zu dieſer ἀκρότης. — der Spitze der unmittelbaren Wirklichkeit; das iſt die Erſcheinung des Chriſtenthums. Die Griechen hatten menſchlich gebildete Götter, hatten Anthropomorphismus; ihr Mangel iſt, daß ſie dieß nicht genug waren. Die griechiſche Religion iſt zu viel und zu wenig anthropomorphiſtiſch: zu viel, indem unmittelbare Eigenſchaften, Geſtalten, Handlungen in's Göttliche aufgenommen ſind; zu wenig, indem der Menſch nicht als Menſch göttlich iſt, nur als jenſeitige Geſtaltung, nicht als Dieſer und ſubjektiver Menſch. Das Abſolute als konkret gefaßt, Einheit der abſolut unterſchiedenen Beſtimmungen, iſt der wahrhafte Gott. Jede der beiden Beſtimmungen iſt abſtrakt, und die Eine derſelben noch nicht der wahrhafte Gott. Den Menſchen iſt das Konkrete ſo in dieſer Vollendung als Gott gewußt, das macht die Umkehrung in der Welt, — Dreieinigkeit in der Vorſtellung iſt vorhanden; aber dieſe iſt ſelbſt nur Vorſtellung, nicht das vollkommen Konkrete, — ſondern die Wirklichkeit iſt vollkommen damit vereinigt.

Der Zeit nach ſpäter (es entſpricht aber dieſem Vertiefen in ſich) entſtand die Expanſion im Orient, die Negation alles Konkreten, die Abſtraktion von allen Beſtimmungen; reines Anſchauen und reines Denken iſt daſſelbe, dieſes Orientaliſche entſpricht dem abendländiſchen Niederſteigen in ſich.

Gott iſt, er iſt offenbar. Damit ſind zweierlei Momente geſetzt: α) Gott iſt nicht das Unnahbare, Unmittheilbare, das Allerhöchſte, nicht die einzelnen Götter — ſiehe Proklus *) —, iſt nicht ein Verſchloſſenes; ſondern eben dieſe πρόοδοι ſind ſeine Manifeſtation, — und er iſt dieß, ſeine Manifeſtation, — alſo Perſonen in Gott, ſelbſt Gott und Einer. Der Vater, der iſraelitiſche Gott iſt dieß Eine, das Weitere ſind verſchiedene, einzelne Namen, Eigenſchaften. β) Das Moment des Sohnes

*) *Oben, S.* 87—91.

und Geistes ist das Allerhöchste in geistiger und leiblicher Gegenwart, jenes in einer Gemeinde, dieses in der Natur. Jene Gemeinde ist das Reich Gottes auf Erden in der Kirche: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, bin ich mitten unter ihnen.“ —

c) Aber die Idee, die der Mensch, das Selbstbewußtseyn erkennen soll, muß ihm objektiv überhaupt werden, Gegenstand, daß er wahrhaft sich als Geist und den Geist fasse, somit auf geistige Weise geistig sey, nicht auf empfundene Weise. Dieß Objektivwerden ist in der Kirche geschehen. Die erste Objektivirung ist schon im ersten unmittelbaren Bewußtseyn der Idee vorhanden gewesen, wo sie als ein einzelner Gegenstand, die einzelne Existenz eines Menschen erschienen. Die zweite Objektivität ist die geistige Verehrung und Gemeinschaft zur Kirche erweitert. Man könnte sich vorstellen eine allgemeine Gemeinschaft der Liebe, Welt der Frommen und Heiligen, eine Welt von Brüderschaft, von Lämmlein und Geisteständeleien, eine göttliche Republik, einen Himmel auf Erden. Aber so ist es auf der Erde nicht gemeint; jene Phantasie ist in den Himmel, d. i. anderswohin, verwiesen, — in den Tod. Jede lebendige Wirklichkeit braucht noch ganz andere Gefühle, Anstalten und Thaten. Das Reich vernünftiger Wirklichkeit ist ein ganz anderes, muß denkend, mit Verstand in sich organisirt und entwickelt seyn; das Moment der selbstbewußten Freiheit des Individuums muß sein Recht erhalten gegen objektive Wahrheit und objektives Gebot. Eben dieß ist denn die wahrhafte wirkliche Objektivität des Geistes in Gestalt eines wirklichen Zeitlichen, wie die Philosophie die gedachte, in Gestalt der Allgemeinheit vorhandene Objektivität. Solche Objektivität kann nicht Anfangs seyn, sondern muß, durchgearbeitet durch Geist und Gedanken, hervorgehen.

Im Christenthum ist dieß Anundfürsichseyn der Intellektual-Welt, des Geistes, allgemeines Bewußtseyn geworden. Das Christenthum ist aus dem Judenthum hervorgegangen, aus der

sich bewußten Verworfenheit. Das Jüdische hat von Anfang dieß Selbstgefühl der Nichtigkeit ausgemacht, — ein Elend, Niederträchtigkeit, Nichts das Leben und Bewußtseyn hat. Dieser einzelne Punkt ist später universalhistorisch zu seiner Zeit geworden; und in dieß Element des Nichts der Wirklichkeit hat sich die ganze Welt erhoben, eben aus diesem Princip aber in das Reich des Gedankens, — jenes Nichts in's positiv Versöhnte umgeschlagen. Es ist eine zweite Weltschöpfung, die nach der ersten entstanden ist; die zweite Weltschöpfung ist die, wo der Geist sich erst als Ich = Ich, als Selbstbewußtseyn verstanden hat. Diese zweite Weltschöpfung ist zuerst ebenso unmittelbar im Selbstbewußtseyn in der Form einer sinnlichen Welt, in der Form eines sinnlichen Bewußtseyns. Was vom Begriff darein gekommen ist, haben die Kirchenväter von jenen erwähnten Philosophen aufgenommen: ihre Dreieinigkeit, insofern ein vernünftiger Gedanke, nicht eine bloße Vorstellung darin ist, so wie andere Ideen. Was sie aber überhaupt unterscheidet, ist, daß für die Christen diese intelligible Welt zugleich diese unmittelbare sinnliche Wahrheit eines gemeinen Geschehens hatte, — eine Form, wie sie für das Allgemeine der Menschen haben und behalten muß.

Aber diese neue Welt hat darum auch von einem neuen Menschengeschlechte aufgenommen werden müssen, von Barbaren, — denn der Barbaren ist es, das Geistige auf eine sinnliche Weise zu nehmen: nordischen Barbaren, — denn nur das nordische Insichseyn ist das unmittelbare Princip dieses neuen Weltbewußtseyns. Mit diesem Selbstbewußtseyn der intelligiblen Welt als einer unmittelbar wirklichen ist der Geist, nach dem, was er an sich geworden, höher als bisher; aber auf der anderen Seite in Rücksicht seines Bewußtseyns ist er ganz in den Anfang der Kultur zurückgeworfen, und dieses hat von vorne anzufangen gehabt. Was es zu überwinden hatte, war auf einer Seite diese sinnliche Unmittelbarkeit seiner intelligiblen Welt, und

zweitens die entgegengesetzte sinnliche Unmittelbarkeit der Wirklichkeit, die seinem Bewußtseyn als das Nichtige gilt. Es schließt die Sonne aus, ersetzt sie durch Kerzen, ist nur mit Bildern ausstaffirt; es ist nur an sich, im Innern, nicht für das Bewußtseyn versöhnt, — für das Selbstbewußtseyn ist sündige, schlechte Welt. Denn eben dieß hatte die intelligible Welt der Philosophie noch nicht an sich vollendet, sich ebenso zur wirklichen Welt zu machen, — in der wirklichen die intelligible, in der intelligiblen die wirkliche zu erkennen. Es ist etwas Anderes, die Idee der Philosophie zu haben, das absolute Wesen als absolutes Wesen zu erkennen, und es als das System des Universums, der Natur und des eigenen Selbstbewußtseyns, als die ganze Entwickelung seiner Realität zu erkennen. Jenes Princip der Realisirung hatten die Neuplatoniker gefunden — nämlich dieselbe reale Substanz setzt sich selbst wieder ganz unter entgegengesetzten Bestimmungen, die reell an ihnen selbst —, aber von hier aus nicht die Form, das Princip des Selbstbewußtseyns gefunden. Für die nunmehr eintretende Bildung steht daher diese nicht vollendete Realität als wirkliche Welt ihrer Gedankenwelt entgegen, und sie erkennt Eine in der anderen nicht. Sie hat zweierlei Haushaltungen, zweierlei Maaß und Gewicht, die sie nicht zusammenbringt, Eins fern vom Anderen gehalten. Ungeduldig über die entbehrte Wirklichkeit und über ihre Unheiligkeit geht die Christenheit das heilige Grab zu erobern, was sie als wirklich vorstellt auch in der That als wirklich zu erobern; aber sie findet auch nur das Grab, das ihr selbst entrissen wird. Und von dieser Erfahrung muß sie sich an die eigentliche W[illkür]lichkeit, die sie verachtete, halten, und in dieser die Verwirklichung ihrer intelligiblen Welt suchen.

Den germanischen Nationen hatte der Weltgeist diese seine Arbeit aufgetragen, — die Arbeit, einen Embryo zur Gestalt des denkenden Mannes zu vollführen. Das erste Verhältniß ist der begriffene Geist; und damit ist die nicht in den Geist auf-

genommene Subjektivität des Willens in Gegensatz, zusammengebunden das Reich der Wahrheit und Weltlichkeit, und ebenso schlechthin entzweit. Die neue Religion hat daher die Weltanschauung in zwei Welten, in die intellektuelle (aber subjektiv nicht gedachte) und in die zeitliche getrennt, in zwei Reiche, geistiges und weltliches, Pabst und Kaiser: so daß jenes zugleich als Kirche auch eine unmittelbare Gegenwart gemeiner Wirklichkeit, dieses aber, sowohl als äußerliche Natur wie als das eigenthümliche Selbst des Bewußtseyns, keine Wahrheit und Werth in sich, sondern diese als ein Jenseits seiner habe, und was davon in ihm leuchtet, als ein Unbegreifliches, völlig Fertiges von Außen gegeben wird.

Eine intelligible Welt hat sich also in der Vorstellung der Menschen in der Weise derselben Wirklichkeit befestigt, wie ein ferne liegendes Land, das so wirklich vorgestellt wird als dasjenige, das wir sehen, bevölkert, bewohnt, aber das uns nur etwa wie durch einen Berg verborgen ist. Es ist nicht die griechische oder eine andere Götterwelt und Mythologie, — ein unbefangener, unentzweiter Glaube; sondern es ist zugleich die höchste Negativität darin, — der Widerspruch der Wirklichkeit und jener anderen Welt. Diese intellektuelle Welt drückt die Natur des realen absoluten Wesens aus. An ihr ist es, daß die Philosophie sich versucht und das Denken sich zerarbeitet. Wir haben in allgemeinen Zügen von diesen eben nicht erfreulichen Erscheinungen zu sprechen. —

Was wir nun zunächst von Philosophie sehen, ist einer Seits ein trübes Herumtreiben in den Tiefen der Idee als Gestalten derselben, die ihre Momente ausmachen, anderer Seits in den reinen Begriffen, wodurch sie im Denken konstituirt wird. α) Jenes erste kabbalistische Wesen ist ein trübes und hartes Ringen der Vernunft, welche nicht aus der Phantasie und Vorstellung heraus zum Begriffe kommen kann. Es ist keine Abentheuerlichkeit, welche die Phantasie scheut, weil sie von der Ver-

nunft getrieben nicht mit der Schönheit der Bilder ſich begnügen kann, ſondern ſie darüber vielmehr hinaustreiben muß. Es iſt ebenſo keine Abentheuerlichkeit der Vernunft, in die ſie nicht fiele, weil ſie über das Bild nicht Meiſter werden kann. Es iſt der Kampf der Vernunft innerhalb eines Elements, über das ſie nicht Meiſter werden kann. β) Die andere entgegengeſetzte Seite hierzu macht das Entgegengeſetzte aus, nämlich die intellektuelle Welt, worin die reinen Begriffe herrſchen, — und womit wir in die ſcholaſtiſche Philoſophie eintreten. Philoſophie, ſo wie Wiſſenſchaften und Künſte, wie ſie im Abendlande durch die Herrſchaft der germaniſchen Barbaren verſtummten, flohen zu den Arabern, und gelangten dort zu einer ſchönen Blüthe; und die nächſte Quelle, aus der dem Abendlande etwas zufloß, waren ſie.

Durch die Vorausſetzung des unmittelbar vorhandenen und aufgenommenen Wahren hatte das Denken ſeine Freiheit und die Wahrheit ihre Gegenwart im begreifenden Bewußtſeyn verloren; und das Philoſophiren ſank zu einer Verſtandes-Metaphyſik und zu einer formellen Dialektik herunter.

Wir haben in dieſer Periode 1) die Philoſophie im Morgenlande, 2) im Abendlande zu betrachten: das iſt Philoſophie der Araber, dann ſcholaſtiſche Philoſophie; 3) Auflöſen deſſen, was in der ſcholaſtiſchen Philoſophie ſich feſtſetzte: neue kometariſche Erſcheinungen treten ein, die der dritten Periode, dem eigentlichen Wiederaufleben der freien Philoſophie vorangegangen ſind.

Erſter Abſchnitt.

Arabiſche Philoſophie.

Indem jetzt im Abendlande die germaniſchen Völker ſich in den Beſitz deſſen geſetzt hatten, was bis dahin römiſches Reich war, und ihre Eroberungen Feſtigkeit und Geſtalt erhielten, brach dagegen im Morgenlande eine andere Religion hervor, die muhamedaniſche. Das Morgenland reinigte ſich von allem Beſonderen und Beſtimmten, während das Abendland in die Tiefe und Gegenwärtigkeit des Geiſtes niederſtieg. Im Muhamedanismus nämlich, der ſchnell ſeine Vollendung ſowohl nach äußerlicher Macht und Herrſchaft, als nach der Blüthe des Geiſtes erlangte, blühte neben den verſchiedenſten Künſten auch die Philoſophie gar ſehr, ungeachtet ſie hier nichts Eigenthümliches iſt. Die Philoſophie wird bei den Arabern gehegt und aufgenommen. So ſchnell ſie mit ihrem Fanatismus ſich über öſtliche und weſtliche Welt verbreiteten, ſo ſchnell haben ſie auch die Stufen der Bildung durchlaufen, und ſind in Kurzem in der Bildung viel weiter geweſen, als das Abendland.

Die Philoſophie der Araber iſt daher in der Geſchichte der Philoſophie zu erwähnen. Sie haben ſich, wie geſagt, bald um Künſte, Wiſſenſchaften und Philoſophie bekümmert. Was wir zu ſagen haben, betrifft mehr äußerliche Erhaltung und Fortpflanzung der Philoſophie. Die Araber wurden nämlich in's Beſondere durch die Syrer (Vorderaſien), die unter ihre Botmäßigkeit kamen, mit der griechiſchen Philoſophie bekannt. Die Syrer waren nämlich griechiſch gebildet, und bildeten ein griechiſches Reich. In Syrien, zu Antiochien, beſonders in Berytus und Edeſſa, waren große gelehrte Anſtalten. Die Syrer machten den Verknüpfungs-Punkt aus zwiſchen der griechiſchen Philoſophie und den Arabern. *) Die ſyriſche Sprache war

*) *Tennemann, B. VIII, Abth. 1, S. 366; Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. V, S. 36.*

selbst in Bagdad Volkssprache. *) Moses Maimonides, ein gelehrter Jude, spricht näher in seinem Doctor perplexorum historisch folgendergestalt von diesem Uebergang der Philosophie zu den Arabern:

„Alles, was die Ismaeliten **) von der Einheit Gottes und anderen philosophischen Dingen geschrieben haben" — er nennt besonders eine Sekte unter den Ismaeliten Muatzali (מצתזלה, i. e. Separati): „von diesen fing es unter den Ismaeliten an," sie nahmen zuerst Interesse an der abstrakt gedachten Erkenntniß solcher Gegenstände; „später entstand die Sekte Assaria (האשעריה) —, ist auf die Gründe und Sätze gebaut, die aus den Büchern der Griechen und Aramäer" (Syrer) „genommen sind, welche sich bemühten, die Lehren der Philosophen zu widerlegen und zu vernichten. Die Ursache hiervon ist nämlich diese. Als das Volk der Christen auch jene Völker (die Griechen und Syrer) in sich faßte, und die Christen viele Dogmen vertheidigten (die den philosophischen Sätzen entgegen waren), unter diesen Völkern aber die Lehren der Philosophen sehr gemein und ausgebreitet waren (denn von ihnen hat die Philosophie ihren Ursprung), und Könige aufstanden, die die christliche Religion annahmen: so haben die christlichen, griechischen und aramäischen Gelehrten, da sie sahen, daß ihre Lehren so deutlich und augenscheinlich von den Philosophen widerlegt seyen, eine eigene Weisheit, die Weisheit der Worte (Devarim), ausgedacht, und sie selbst heißen daher die Redenden (Medabberim, מְדַבְּרִים). Sie stellten Principien auf, welche dazu dienten, sowohl ihren Glauben zu befestigen, als die entgegengesetzten Lehren der Philosophen zu widerlegen. Als nachher die Ismaeliten folgten und zur Herrschaft gelangten, und die Bücher der Philosophen selbst zu ihnen kamen und mit ih-

*) Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 23 — 24, 28 — 29.

**) Dieß sind hier wohl Araber überhaupt, nicht die eigentlichen Ismaeliten, unter denen nachher die Assassinen.

nen auch die Antworten, welche die" christlichen „Griechen und Aramäer gegen die Bücher der Philosophen geschrieben hatten, wie die Schriften des Johannes Grammatikus, Aben Adi und Anderer: so haben sie mit beiden Händen zugegriffen, und Alles aufgenommen." *) Die Christen haben sich um Philosophie bemühen müssen, um ihre eigenen Behauptungen zu vertheidigen. Dasselbe Bedürfniß ist auch bei den Ismaeliten gewesen; diese haben sich vornehmlich zur Befestigung ihres Glaubens gleichfalls um solche Erkenntniß bemüht, indem es das nächste Bedürfniß war, den Muhamedanismus gegen das Christenthum zu vertheidigen, zu dem ein großer Theil der unterworfenen Völker gehörte.

Der äußerliche Gang ist der, daß syrische Uebersetzungen griechischer Werke vorhanden waren, und diese nun von den Arabern weiter in's Arabische übersetzt worden sind; oder es wurde unmittelbar aus dem Griechischen in's Arabische übersetzt. Unter Harun al Raschid werden mehrere Syrer genannt, die in Bagdad gelebt, und vom Kalifen aufgefordert diese Werke in's Arabische übersetzten. Sie waren die ersten Lehrer der Wissenschaften unter den Arabern, besonders Aerzte; sie übersetzten medicinische Werke. Johannes Mesue aus Damaskus lebte unter Al-Raschid († 786 n. Chr. Geb.), Al-Mamon († 833) und Al-Motawackel († 847); 862 wurden die Türken mächtig. Er wurde Hospital-Aufseher in Bagdad. Al-Raschid stellte ihn an zur Uebersetzung aus dem Syrischen in's Arabische; er eröffnete eine öffentliche Schule für Arzneiwissenschaft und alle alten Wissenschaften. **) Honain war gleichfalls ein Christ, wie sein Lehrer Johannes, aus dem Stamme der Araber Ebadi; er lernte selbst griechisch, und hat besonders viel in's Arabische

*) Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 71, p. 133—134 (Basil. 1629).

**) *Abulphar. Dynast. IX, p.* 153; Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 27 — 28.

übersetzt, auch in's Syrische: Nikolaus De summa philosophiae Aristotelicae, Ptolomäus, Hippokrates, Galenus. *) Ein anderer ist Ebn Adda, ein großer Dialektiker, von Abulfaraius angeführt. **) Von den philosophischen Werken der Griechen waren es dann fast ausschließlich die aristotelischen Werke, welche von diesen Syrern übersetzt wurden: ingleichen die späteren Kommentatoren derselben; also nicht die Araber selber übersetzten jene Schriften. Wie sie die Griechen hatten, so nahmen sie die Wissenschaften auf.

In der arabischen Philosophie, die freie, glänzende, tiefe Einbildungskraft zeigt, nahm im Allgemeinen die Philosophie die Wendung, die sie früher genommen, wie Plato mit seinen Ideen, Allgemeinheiten den Anfang der selbstständigen Intellektual-Welt machte, und das absolute Wesen als ein Wesen, das schlechthin in der Weise des Denkens ist, setzte, und Aristoteles das Reich des Gedankens ausbildete, erfüllte und bevölkerte: so, nachdem die neuplatonische Philosophie die intelligible Welt als Idee des in sich selbstständigen Wesens, des Geistes, gewonnen hatte, so ging diese erste Idee, wie schon bei Proklus gesehen, in eben die aristotelische Ausbildung und Erfüllung über. Der arabischen, so wie der scholastischen Philosophie und Allem, was in der christlichen geschehen, liegt als das Wesen die alexandrinische oder neuplatonische Idee zu Grunde; auf ihr ist es, daß die Bestimmungen des Begriffs sich bemühen, umhertummeln. Eine besondere Beschreibung der arabischen Philosophie hat Theils wenig Interesse, Theils hat sie mit der scholastischen Philosophie die Hauptsache gemeinschaftlich. Diese ebenso wohl erlaubt die Zeit nicht, und wenn sie es auch erlaubte, die Natur der Sache nicht, in ihren einzelnen Systemen oder Erscheinungen auseinanderzulegen, sondern nur eine Charakterisirung und die Haupt-

*) *Abulphar. Dynast. IX, p.* 171; Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 28—29.

**) Brucker. l. l. p. 44; Abulphar. l. l. p. 208—209.

angabe der Momente, die ſie im Gedanken wirklich genommen hat. Sie iſt nicht durch ihren Inhalt intereſſant, bei dieſem kann man nicht ſtehen bleiben; es iſt keine Philoſophie, ſondern eigentliche Manier.

A. Philoſophie der Medabberim.

Wir können von den Arabern ſagen: Ihre Philoſophie macht nicht eine eigenthümliche Stufe in der Ausbildung der Philoſophie; ſie haben das Princip der Philoſophie nicht weiter gebracht. Hauptfragen in dieſer, wie in der ſpäteren Philoſophie, ſind dieſe geweſen: ob die Welt ewig iſt; dann die Einheit Gottes zu beweiſen. Eine Hauptrückſicht war dabei aber, die muhamedaniſchen Lehren zu vertheidigen, wodurch das Philoſophiren innerhalb derſelben eingeſchränkt wurde; die Araber ſind, wie die abendländiſchen Chriſten, durch die Dogmen der Kirche (wenn man es ſo nennen kann) beſchränkt worden, ſo wenig ſie hatten, — doch freier. Aber nach Allem, was wir von ihnen kennen, haben ſie keinen wahrhaften Fortſchritt im Princip gemacht; ſie haben kein höheres Princip der ſich bewußten Vernunft aufgeſtellt. Sie haben kein anderes Princip als das der Offenbarung, — ein äußerliches. Von Moſes Maimonides werden in's Beſondere als eine weitverbreitete und ausgezeichnete philoſophiſche Schule oder Sekte die Medabberim angeführt; er ſpricht von der Eigenthümlichkeit ihres Philoſophirens etwa folgendermaßen:

„Die Ismaeliten haben aber ihre Reden noch ausgedehnt und nach anderen wundervollen Lehren getrachtet, wovon keiner der griechiſchen Redenden irgend etwas gewußt, weil dieſe noch in Einigem mit den Philoſophen übereinkamen. — Die Hauptſache iſt, daß alle Redenden, ſowohl aus den Griechen, welche Chriſten geworden ſind, als die Ismaeliten, in Erbauung ihrer Principien nicht der Natur der Sache ſelbſt gefolgt ſind, oder aus ihr geſchöpft haben, ſondern nur darauf geſehen haben, wie

die Sache beſchaffen ſeyn müſſe, um ihre Behauptung zu unterſtützen oder wenigſtens nicht aufzuheben; und hinterher haben ſie dann kühnlich verſichert, ſo verhalte ſich die Sache ſelbſt, und haben anderweitige Gründe und Grundſätze dafür herbeigeholt," die ſie aus dem geholt haben, was für ſie Zweck war. — „Nur das behaupteten ſie, was, wenn auch auf's Entfernteſte, wenn auch durch hundert Konſequenzen, ihrer Meinung beiſtimmte. — So haben es die erſten Gelehrten gemacht, verſichernd, daß ſie durch die Spekulation allein zu ſolchen Gedanken, ohne Rückſicht auf eine vorausgeſetzte Meinung, gekommen ſeyen. Die Folgenden thaten dieß nicht," u. ſ. f. *) Bei Chriſten und Ismaeliten war alſo daſſelbe Bedürfniß, die Philoſophen zu widerlegen.

In der reinen Philoſophie der ſogenannten Redenden ſprach ſich die dem morgenländiſchen Geiſte eigenthümliche Auflöſung des beſtimmten Denkens in ihrer ganzen Konſequenz als Auflöſung alles Zuſammenhanges und Verhältniſſes aus. Maimonides ſagt: „Das Haupt-Fundament der Medabberim iſt, man könne keine gewiſſe Erkenntniß von den Dingen haben, daß ſie ſich ſo oder ſo verhalten, weil im Verſtande das Gegentheil immer ſeyn und gedacht werden könne. Ueberdem verwechſeln ſie in den meiſten Orten die Imagination und Phantaſie mit dem Verſtande, und geben jener den Namen von dieſem." **)

In ihnen iſt das morgenländiſche Princip auf eigenthümliche Weiſe zu erkennen: „Sie haben zum Princip die Atomen und den leeren Raum angenommen," wo dann alle Verbindung als ein Zufälliges erſcheint. „Die Erzeugung ſey nichts Anderes als eine Verbindung von Atomen, und das Vergehen nichts Anderes als eine Trennung derſelben. Und die Zeit beſtehe aus vielen Jetzt." ***) Nur das Atom iſt ſo. Sie haben ſo bei

*) Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 71, p. 134—135.
**) Ibid. p. 135.
***) Ibid. c. 73, p. 149.

höherer Gedankenbildung den Hauptſtandpunkt, der es noch für die Orientalen iſt, die Subſtanz, die Eine Subſtanz zum Bewußtſeyn gebracht. Dieſer Pantheismus, wenn man will Spinozismus, iſt ſo der Standpunkt, die allgemeine Anſicht der orientaliſchen Dichter, Geſchichtſchreiber und Philoſophen. Ferner ſagen die Mohammedaner: „Die Subſtanzen, d. h. die Individuen, die“ übrigens „von Gott erſchaffen, haben viele Accidenzen, wie im Schnee jedes Theilchen weiß iſt. Kein Accidenz aber könne zwei Momente (per duo momenta) dauern; wie es entſtehe, ſo gehe es wieder unter, und Gott ſchaffe an ſeine Stelle immer ein anderes.“ Alle Beſtimmungen ſeyen ſchlechthin vorübergehend, untergehend; nur das Individuum iſt das Beſtehende. „Wenn es ihm gefalle, ein anderes Accidenz in einer Subſtanz zu erſchaffen, ſo dauert ſie; wenn er aber aufhört zu erſchaffen, ſo gehe die Subſtanz unter.“ Er hätte es auch anders machen können; aller nothwendige Zuſammenhang iſt aufgehoben, ſo daß die Natur keinen Sinn hat. „Sie läugnen alſo, daß von Natur etwas exiſtire, ingleichen daß die Natur dieſes oder jenes Körpers es mit ſich bringe, dieſe vielmehr als andere Accidenzen zu haben. Sondern ſie ſagen: Gott ſchaffe alle Accidenzen im Augenblicke, ohne natürliche Mittel und ohne Beihülfe anderer Dinge.“ *) Das Beharren, das allgemeine Beharren iſt die Subſtanz, und das Beſondere iſt ohne Nothwendigkeit, iſt bloß veränderlich, wird jeden Augenblick verändert, und ſo geſetzt von der Subſtanz.

„Nach dieſem Satze ſagen ſie z. B., daß wir keineswegs ein rothes Kleid, das wir mit der rothen Farbe gefärbt zu haben meinen, gefärbt haben; ſondern Gott habe in dem Augenblicke die rothe Farbe in dem Kleide geſchaffen, in dem wir es mit der rothen Farbe zu verbinden geglaubt. Gott beobachte dieſe Gewohnheit, daß die ſchwarze Farbe nicht hervorkomme,

*) Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 73, p. 152—154.

außer wenn das Kleid mit einer solchen Farbe gefärbt werde; und die erste, die bei der Verbindung entstanden, bleibe nicht, sondern sie verschwinde im ersten Momente, und" es erscheine in jedem Momente „eine andere, die wieder geschaffen werde. — Ebenso ist auch die Wissenschaft ein Accidenz, das in jedem Augenblick, da ich etwas weiß, von Gott geschaffen wird; wir besitzen heute die Wissenschaft nicht mehr, die wir gestern besaßen. Der Mensch bewege die Feder nicht, wenn er sie zu bewegen meint," wenn wir schreiben, „sondern die Bewegung sey ein Accidenz der Feder, geschaffen von Gott in diesem Augenblick." *) So ist wahrhaft Gott allein die wirkende Ursache.

„Achte Propositon: Es ist nichts als Substanz und Accidenz, und die natürlichen Formen sind selbst Accidenzen; nur die Substanzen sind Individuen. — Neunte Propositon: Die Accidenzen halten einander nicht, sie haben keinen Kausal-Zusammenhang oder sonstiges Verhältniß; in jeder Substanz können alle Accidenzen existiren. — Die zehnte Propositon ist der Uebergang, transitus (μετάβασις, possibilitas)." Der transitus des Gedankens ist vollkommen zufällig. „Alles, was wir uns einbilden können, könne auch in den Verstand übergehen, d. i. sey möglich. Auf diese Weise ist aber Alles möglich," da die Gesetze des Verstandes nicht sind. „Ein Mensch so groß wie ein Berg, ein Floh wie ein Elephant, sey möglich." Es könne Jegliches ebenso gut anders seyn, als es ist; und es sey gar kein Grund vorhanden, warum jede Sache vielmehr so sey oder seyn solle, als anders. Sie nennen's eine bloße Gewohnheit, daß die Erde sich um einen Mittelpunkt, das Feuer nach oben bewege, daß das Feuer heiß sey; es sey ebenso gut möglich, daß das Feuer friere." **) Wir sehen so vollkommenen Unbestand von Allem; dieser Taumel von Allem ist ächt orientalisch.

---

*) Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 73, p. 154—155.
**) Ibidem, p. 137—139.

Das iſt nun allerdings eine vollkommene Auflöſung alles Zuſammenhangs (von Urſache und Wirkung u. ſ. f.), alles deſſen, was zur Vernünftigkeit gehört, — in Einklang mit der morgenländiſchen Erhabenheit, an nichts Beſtimmtem zu halten. Gott iſt in ſich das vollkommen Unbeſtimmte; und ſeine Thätigkeit iſt Schaffen von Accidenzen, die wieder verſchwinden, und an deren Stelle andere treten. Die Thätigkeit iſt ganz abſtrakt, und das durch ſie Geſetzte, Beſondere iſt daher vollkommen zufällig, — oder es iſt nothwendig; aber das Wort Nothwendig iſt leer, es iſt nicht begriffen, und es ſoll auch dazu kein Verſuch gemacht werden. Die Thätigkeit Gottes iſt ſo als vollkommen unvernünftig vorgeſtellt. Dieſe abſtrakte Negativität, mit dem verharrenden Einen verbunden, iſt ſo ein Grundbegriff der orientaliſchen Vorſtellungsweiſe. Die orientaliſchen Dichter ſind vornehmlich Pantheiſten; es iſt ihre gewöhnlichſte Anſchauungsweiſe. Die Araber haben ſo die Wiſſenſchaften, die Philoſophie ausgebildet, ohne die konkrete Idee weiter zu beſtimmen; das Letzte iſt vielmehr das Auflöſen aller Beſtimmung in dieſer Subſtanz, mit der nur die Veränderlichkeit als abſtraktes Moment der Negativität verbunden iſt.

B. Kommentatoren des Ariſtoteles.

Sonſt haben die Araber ſehr fleißig Ariſtoteles' Schriften ſtudirt, ſie haben ſich im Ganzen insbeſondere ſeiner metaphyſiſchen und logiſchen Schriften, ſeiner Phyſik bedient; und ſie vielfach zu kommentiren und das abſtrakte Logiſche noch weiter hinauszutreiben, war eine Hauptarbeit. Von dieſen Kommentaren ſind ſehr viele noch jetzt vorhanden. Dergleichen Werke ſind im Abendlande bekannt, auch in's Lateiniſche überſetzt und gedruckt; aber es iſt nicht viel daraus zu holen. Die Araber haben Verſtandes-Metaphyſik und formelle Logik ausgebildet. Die berühmten Araber haben zum Theil noch im 8. und 9. Jahr-

hundert gelebt; dieses ist also sehr schnell gegangen, da das Abendland noch sehr wenig ausgebildet war.

Alkendi, Kommentator der Logik, blühte um und nach 830 unter Almamun. *) — Alfarabi starb 946, schrieb Kommentare über Aristoteles' Organon, die von den Scholastikern fleißig benutzt werden, dann: Von dem Ursprung und der Eintheilung der Wissenschaften. Man erzählte von ihm, daß er Aristoteles' Abhandlung Vom Gehör vierzig Mal und seine Rhetorik zweihundert Mal durchgelesen habe, ohne daß ihn ein Ueberdruß angewandelt; **) — er muß einen guten Magen gehabt haben. — Selbst die Aerzte haben sich mit Philosophie beschäftigt, und sind so zu einer Theorie gekommen: z. B. Avicenna (geb. 984, gest. 1064) aus Bochara, im Osten des kaspischen Meeres, Kommentator des Aristoteles. ***) — Algazel (gestorben 1127 zu Bagdad) schrieb Kompendien über Logik und Metaphysik; er war ein geistreicher Skeptiker, hatte großen orientalischen Sinn, hielt die Worte des Propheten für reine Wahrheit, schrieb Destructio philosophorum. †) — Thophail starb in Sevilla 1193. ††) — Averroes starb 1217, hieß vorzugsweise der Kommentator des Aristoteles. †††)

Die Bekanntschaft der Araber mit Aristoteles hat das geschichtliche Interesse, daß auf diesem Wege auch das Abendland

---

*) *Pocock. Specim. hist. Arab. p. 78—79; Hottinger. Biblioth. orient. c. 2, p. 219; Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 65—66; Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 374.*

**) *Hottinger. l. l. p. 224; Gabriel Sionita: De moribus Orient. p. 16; Brucker. l. l. p. 73—74; Tennemann, a. a. O. S. 374—375.*

***) *Leo Africanus: De illustrib. Arabum viris, c. 9, p. 258; Abulpharag. Dynast. IX, p. 239; Tiedemann: Geist d. spek. Phil. B. IV, S. 112 flg.; Brucker. l. l. p. 80—84.*

†) *Leo Afric. l. l. c. 12, p. 274; Brucker. l. l. p. 93—95; Tiedemann, a. a. O. S. 120—126; Tennemann, a. a. O. S. 389—396.*

††) *Brucker. l. l. p. 97.*

†††) *Brucker. l. l. p. 101; Tennemann, a. a. O. S. 429—431.*

zuerst mit Aristoteles bekannt geworden. Die Kommentarien über Aristoteles und Zusammenstellung der aristotelischen Stellen sind Quelle für die Abendwelt geworden. Die Abendländer haben lange nichts gekannt vom Aristoteles, als solche Rückübersetzungen aristotelischer Werke und Uebersetzungen arabischer Kommentare über Aristoteles. Von spanischen Arabern, besonders von Juden im südlichen Spanien und Portugal und in Afrika, wurden diese Uebersetzungen nun aus dem Arabischen in's Lateinische gemacht; oft ist also erst noch hebräische Uebersetzung dazwischen.

C. Jüdische Philosophen.

An die Araber schließen sich die jüdischen Philosophen an, unter denen der schon oben genannte **Moses Maimonides** ausgezeichnet ist. Er war 1131 (Jahr der Welt 4891, nach Anderen 4895) in Kordova in Spanien geboren, und lebte in Aegypten.*) Außer seinem Werke More Nevochim, das in's Lateinische übersetzt ist, hat er auch noch andere Schriften verfaßt. Wie bei den Kirchenvätern und Philo, ist das Geschichtliche dabei zum Grunde gelegt; und dieß ist metaphysisch behandelt. Von ihm und anderen Juden könnte noch vieles besonders Literarische gesagt werden. In ihrer Philosophie dringt eines Theils das Kabbalistische in Astrologie, Geomantie u. s. f. durch; dagegen finden wir bei Moses Maimonides sehr strenge abstrakte Metaphysik, die sich nach Art Philo's mit den mosaischen Büchern und deren Explikation verknüpfte. Wir finden in ihnen Beweise der Einheit Gottes, daß die Welt erschaffen und die Materie nicht ewig ist, von Gottes Eigenschaften. Daß Gott Eins ist, ist behandelt, wie schon bei den alten Eleaten und den Neuplatonikern, so nämlich, daß das Viele nicht das

*) *Bruckeri Histor. critic. philos. T. II, p. 857; Tennemann, Band VIII, Abth. 1, p. 446—447.*

Wahre ist, sondern das sich selbst hervorbringende und aufhebende Eine. *)

Zweiter Abschnitt.

Scholastische Philosophie.

Das ist ein Zeitraum von 600 oder mit den Kirchenvätern von 1000 Jahren. Bei den christlichen Kirchenvätern und später bei den Scholastikern hatte das Philosophiren denselben Charakter der Unselbstständigkeit. Aber innerhalb des Christenthums ist die Grundlage der Philosophie, daß im Menschen das Bewußtseyn der Wahrheit, des Geistes an und für sich aufgegangen ist, und dann, daß der Mensch das Bedürfniß hat, dieser Wahrheit theilhaftig zu werden. Dieß ist absolute Forderung und Nothwendigkeit. Es muß also möglich seyn, daß der Mensch fähig sey, der Wahrheit theilhaftig zu werden; er muß ferner von dieser Möglichkeit überzeugt seyn. Um aber das Wahre zu wissen, und damit Alle es wissen können, so muß es an ihn kommen als ein Gegenstand, nicht für das denkende, philosophisch ausgebildete Bewußtseyn, sondern für das sinnliche noch in ungebildeter Vorstellungsweise stehende Bewußtseyn. Der Inhalt der Idee also muß dem Menschen offenbar werden, das ist das Erste; zweitens muß der Mensch fähig seyn, daß für ihn diese Wahrheit ist. Wenn der Mensch aber für das Göttliche empfänglich ist, so muß für ihn die Identität der göttlichen und der menschlichen Natur da seyn; und das ist den Menschen auf eine unmittelbare Weise in Christo bewußt geworden. Denn in ihm ist die göttliche und menschliche Natur an sich eins.

---

*) *Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 51, p. 76—78; c. 57—58, p. 93—98; II, c. 1—2, p. 184—193; III, c. 8, p. 344—350; etc. etc.*

Ferner iſt das Urſprüngliche, an ſich Seyende nur im innerſten Begriffe. Im Begriffe des Geiſtes iſt dieſe Beſtimmung, daß der Menſch nur ein Lebendiges iſt, das zwar die Möglichkeit hat, wirklich Geiſt zu werden; aber der Geiſt iſt nicht von Natur. Der Menſch iſt alſo nicht von Natur dieſes, in dem Gottes Geiſt lebt und wohnt; der Menſch iſt nicht von Natur ſo, wie er ſeyn ſoll. Das Thier iſt von Natur, wie es ſeyn ſoll; das iſt aber eben ſein Unglück, daß es nicht weiter kommt. Der Menſch iſt alſo von Natur böſe, er ſoll nicht natürlich ſeyn; und Alles, was der Menſch Böſes thut, kommt aus einem natürlichen Triebe. Das Geiſtige iſt erſt durch die Negation des Unmittelbaren; denn auch Gott ſelbſt iſt nur ſo ein Geiſt, daß er das Eine, Verſchloſſene zum Andern ſeiner ſelbſt machte. So wird auch der Menſch erſt durch Erheben über das Natürliche geiſtig, und gelangt zur Wahrheit. Dieſe Wahrheit erreicht er, indem für ihn die Gewißheit als Anſchauung wird, daß in Chriſto die Identität der göttlichen und menſchlichen Natur vorhanden, in ihm der λόγος Fleiſch geworden iſt. Da haben wir alſo erſtens den Menſchen, der durch dieſen Proceß zur Geiſtigkeit kommt, und zweitens den Menſchen als Chriſtus, in welchem dieſe Identität beider Naturen gewußt wird. Das iſt aber der Glaube an Chriſtus; vermittelſt dieſes Wiſſens von dieſer Identität in Chriſto, vermittelſt des Wiſſens dieſer urſprünglichen Einheit kommt der Menſch dann zur Wahrheit. Da nun der Menſch überhaupt dieſer Proceß iſt, die Negation des Unmittelbaren zu ſeyn, und aus dieſer Negation zu ſich ſelbſt, zu ſeiner Einheit zu kommen: ſo ſoll er alſo ſeinem natürlichen Wollen, Wiſſen und Seyn entſagen. Dieſes Aufgeben ſeiner Natürlichkeit wird angeſchaut in Chriſti Leiden und Tod, und in ſeiner Auferſtehung und Erhebung zur Rechten des Vaters. Chriſtus iſt ein vollkommener Menſch geweſen, hat das Loos aller Menſchen, den Tod, ausgeſtanden; der Menſch hat gelitten, ſich geopfert, ſein Natürliches negirt, und ſich dadurch erhoben. In

ihm wird dieser Proceß, diese Konversion seines Andersseyns zum Geiste, selber angeschaut, und die Nothwendigkeit des Schmerzes in der Entsagung gegen die Natürlichkeit; aber dieser Schmerz, daß Gott selbst todt ist, ist die Geburtsstätte der Heiligung und des Erhebens zu Gott. So wird also, was im Subjekte vorgehen muß, so wird dieser Proceß, diese Konversion des Endlichen, als an sich vollbracht in Christo gewußt.

Daß die Offenbarung Christi diese Bedeutung habe, ist der Glaube der Christen, während die profane, unmittelbare und nächste Bedeutung dieser Geschichte ist, daß Christus ein bloßer Prophet gewesen, und das Schicksal aller alten Propheten gehabt habe, verkannt zu seyn. Daß sie aber die von uns angegebene Bedeutung habe, das weiß der Geist; denn der Geist ist eben in dieser Geschichte explicirt. Diese Geschichte ist der Begriff, die Idee des Geistes selbst; und die Weltgeschichte hat in ihr ihre Vollendung gefunden, auf diese unmittelbare Weise das Wahre zu wissen. Der Geist also ist es, der sie so auffaßt; und auf unmittelbar anschauliche Weise ist das im Pfingstfeste gegeben. Denn vor diesem Tage hatten die Apostel diese unendliche Bedeutung von Christo noch nicht; sie wußten noch nicht, daß dieses die unendliche Geschichte von Gott ist: geglaubt hatten sie an ihn, aber noch nicht an ihn als diese unendliche Wahrheit. Seine Freunde haben ihn gesehen, seine Lehren gehört, das Alles haben sie gewußt, haben auch Wunder gesehen, und sind dadurch dazu gebracht, an ihn zu glauben. Aber Christus selbst schilt die heftig, welche Wunder von ihm verlangen. „Der Geist," sagt er, „wird Euch in alle Wahrheit leiten."

Aus dieser Idee, wie sie durch den Geist gefaßt ist, entstanden viele sogenannte Ketzereien. Dahin gehören die Gnostiker in vielerlei Sekten; ihre Richtung war das Erkennen, woher sie den Namen bekommen haben. Sie sind nämlich nicht bei dieser geschichtlichen Form der Idee des Geistes stehen geblieben, sondern sie haben die Geschichte interpretirt, und sie als Ge-

ſchichtliches aufgelöſt. Die von ihnen hineingebrachten Gedanken ſind mehr oder weniger Gedanken der alexandriniſchen oder auch der philoniſchen Philoſophie. Ihrer Grundlage nach haben ſie ſich alſo ſpekulativ gehalten, ſind aber zu Ausſchweifungen im Phantaſtiſchen und auch in der Moralität fortgegangen, wenn gleich auch im trüben und phantaſtiſchen Weſen die Elemente immer zu erkennen ſind, die wir geſchichtlich gehabt haben. Sie ſprechen von einem θεὸς ἄῤῥητος, den ſie auch als ἄβυσσον, βῦθος, προπάτωρ bezeichnen; der Erſtgeborene iſt der νοῦς, λόγος, σοφία, die Auseinanderlegung (διάθεσις) dieſes Abgrundes, das Sich-begreiflich-machen des Unbegreiflichen. Dieſes iſt in der Form von Aeonen und Engeln ausgedrückt. In der Explikation ſind unterſchiedene Principien, das männliche und das weibliche, aus deren σύνθεσις und συζυγία die Erfüllung (πλήρωμα) hervorgeht. Dieſes πλήρωμα iſt die Aeonenwelt überhaupt; den Abgrund aber, in dem das Unterſchiedene noch verſchloſſen, noch nicht herausgetreten war, heißen ſie Hermaphrodit, wie ein Aehnliches ſchon längſt von den Pythagoräern geſchehen war. *)

Aus dem Orient ſind andere Formen dieſes Gegenſatzes hineingebracht, Licht und Finſterniß, Gutes und Böſes. Beſonders iſt aber dieſer parſiſche Gegenſatz im Manichäismus hervorgetreten, worin Gott, als das Licht, dem Böſen, Nichtſeyenden (οὐκ ὄν), der ὕλη, dem Materiellen, entgegentritt. Das Böſe iſt das, was den Widerſpruch in ſich ſelbſt hatte. „Die ſich ſelbſt überlaſſenen und in blinder Feindſchaft gegen einander tobenden Mächte des Böſen (ὕλη)," dieſes ſich ſelbſt Vernichtende, iſt „von einem Schimmer aus dem Lichtreiche getroffen und angezogen;" und dieſes hat die Materie ſo weit beſänftigt, daß „ſie aufhörten, einander zu bekriegen, und ſich" ſogar „vereinigten, um in das Lichtreich einzudringen. — Zur Lockſpeiſe für die ὕλη, um ihre blinde Wuth durch eine unwiderſtehlich wir-

*) S. Obers. S. 29—31; Band I, S. 256.

kende Kraft zu lähmen und zu besänftigen, ihre endliche Vernichtung und die allgemeine Herrschaft des Lichts, des Lebens, der Seele herbeizuführen, gab der Vater des Lichtes eine der Mächte desselben (des Guten) Preis. Und das ist die Weltseele (ψυχὴ ἁπάντων); diese wurde von der ὕλη verschlungen, und diese Vermischung ist die Grundlage der ganzen Schöpfung. Daher ist die Seele überall hin verbreitet, und in der todten Hülle überall wirkend und kämpfend in dem Menschen, dem μικρόκοσμος, wie in dem Weltall, dem μακρόκοσμος," — aber mit ungleicher Gewalt; denn „wo Schönheit sich offenbart, siegt das Licht-Princip" (die Seele) „über die ὕλη: in dem Häßlichen unterliegt es," herrscht die Materie vor. — „Diese gefangene Seele nannte Mani auch den Sohn des Menschen (υἱὸς ἀνθρώπου), nämlich des Urmenschen, des himmlischen Menschen, des Adam Kadmon." Aber nur „ein Theil von dem Lichtwesen" (der Seele), „der dazu bestimmt, das Reich des Bösen zu bekämpfen," ist auf diese Weise Preis gegeben; „zu schwach, gerieth er in Gefahr zu unterliegen, und mußte einen Theil seiner Rüstung, diese Seele, der ὕλη hingeben." Ein anderer ist frei geblieben: „Der Theil der Seele, welcher durch solche Vermischung mit der ὕλη nicht gelitten hatte, sich frei zum Himmel erhoben, wirkt von oben zur Läuterung der gefangenen Seele, der verwandten Lichttheile; und das ist „der Ἰησοῦς υἱὸς ἀνθρώπου ἀπαθής." Jesus der Menschensohn, der filius impatibilis, insofern er nicht gelitten hat, „im Gegensatze gegen den filius hominis patibilis, die in dem ganzen Weltall gefangene Seele." Aber „jene erlösende Seele bleibt in dem sichtbaren Lichte (lux secunda ac visibilis, entgegengesetzt der prima ac inaccessibilis), und hat darin ihren Sitz, und wirkt durch Sonne und Mond auf den Läuterungs-Proceß der Natur ein." Durch sie aber erscheint ihm der ganze Lauf der physischen, wie der geistigen Welt als ein Läuterungs-Proceß: „Die gefangenen Lichtwesen mußten aus dem Kreislauf

der Metempſychoſe zur unmittelbaren Wiedervereinigung mit dem Lichtreich erhoben werden. Deshalb ſtieg die reine himmliſche Seele zur Erde herab, und erſchien in menſchlicher Scheinform, um der leidenden Seele" (νοῦς παθητικός des Ariſtoteles?) „die Hand zu reichen. Jene bloß ſcheinbare Kreuzigung des Ἰησοῦς ἀπαθής," das freilich nur ſcheinbare Mitleiden des nicht mit der Materie Vereinigten, „entſpricht dem wirklichen Leiden der gefangenen Seele. So wie über Chriſtus" aber „die Mächte der Finſterniß keine Gewalt ausüben konnten: ſollte auch ihre Gewalt über die verwandte Seele ſich als nichtig zeigen. Die Manichäer ſprechen von einem Jeſus, der in aller Welt und in der Seele gekreuzigt iſt; die Kreuzigung Chriſti bedeutet alſo myſtiſch nur die Wunden des Leidens unſerer Seele. Die ſchwangerwerdende Erde erzeuge den Jesus patibilis, der das Leben und Heil der Menſchen iſt, omni suspensus e ligno. Der in Jeſus erſchienene νοῦς ſey τὰ ὄντα πάντα." *)

Das Weſentliche der orthodoxen Kirchenväter, welche ſich dieſen gnoſtiſchen Spekulanten entgegen ſtellten, iſt nun weiter dieſes, daß ſie die beſtimmte Form der Gegenſtändlichkeit, der Wirklichkeit Chriſti feſtgehalten haben, aber in dieſer Weiſe, daß dieſe Geſchichte zugleich die Idee überhaupt zur Grundlage hat, alſo dieſe innige Vereinigung von Idee und geſchichtlicher Geſtalt. Es iſt alſo die wahrhafte Idee des Geiſtes in der beſtimmten Form der Geſchichtlichkeit zugleich. Die Idee war aber noch nicht, als ſolche, von der Geſchichte unterſchieden. Indem ſich die Kirche alſo an dieſe Idee in der geſchichtlichen Form hielt, beſtimmte ſie die Lehre. Wenn dagegen die Arianer auch noch nicht ſo weit gingen, wie die Socinianer, welche Chriſtus für einen nur ausgezeichneten Menſchen hielten, ſo hatten ſie doch in ihm nicht, daß Gott in Chriſto gewußt wird. Aber ſobald die Gottheit Chriſti wegbleibt, iſt die Dreieinigkeit

*) Neander: Genet. Entw. d. vorn. gnoſt. Syſteme, S. 87—91.

nicht mehr vorhanden, und damit die Grundlage der ganzen spekulativen Philosophie weggenommen. Die Pelagianer aber läugneten die Erbsünde, und behaupteten, daß die Natur des Menschen zur Tugend und Religiosität hinreichend wäre. Aber der Mensch soll nicht seyn, wie er von Natur ist; er soll vielmehr geistig werden. So wurde auch diese Lehre als Häresis ausgeschlossen. So wurde mithin die Kirche vom Geiste regiert, an den Bestimmungen in der Idee festzuhalten, immer aber in der geschichtlichen Weise. Dieß ist die Philosophie der Kirchenväter; sie haben die Kirche erzeugt, wie denn der entwickelte Geist einer entwickelten Lehre bedarf, und nichts so ungeschickt ist, als das Bestreben oder Verlangen einiger Neueren, die Kirche in ihre erste Form zurückzuführen. Später erstanden doctores, nicht mehr patres ecclesiae.

A. Verhältniß der scholastischen Philosophie zum Christenthum.

Die **Scholastiker** sind die Hauptpersonen in dieser Periode; es ist die europäische Philosophie im europäischen Mittelalter. Die Kirchenväter dagegen sind vornehmlich in der alten römischen Welt, im römischen Kaiserthum und lateinischer Bildung; selbst die Byzantiner gehören dazu. Die fertige Kirche aber hat in den germanischen Nationen ihren Sitz gehabt; durch ihre Konstitution ist aber das Philosophiren bedingt. Die christliche Kirche, Gemeinde hatte sich zwar ausgebreitet in der römischen Welt, besonders aber im Anfang nur so, daß sie eine eigene Gemeinschaft bildete, von der die Welt aufgegeben war, die keinen Anspruch machte zu gelten, zu herrschen; ihre Ansprüche darauf waren nur negativ, die Individuen waren in ihr nur Märtyrer, oder sie entsagten der Welt. Aber die Kirche ist auch herrschend geworden, ost- und weströmische Kaiser sind Christen geworden; und die Kirche hat so eine öffentliche, unverkümmerte Existenz erlangt, — eine Existenz, die vielen Ein-

fluß auf das Weltliche bekommen hat. Die politiſche Welt aber iſt in die Hände der germaniſchen Nationen gefallen; damit iſt eine neue Geſtalt entſtanden, und dieſer gehört die ſcholaſtiſche Philoſophie an. Wir kennen dieſe Revolution als Völkerwanderung. Friſche Stämme haben ſich über die alte römiſche Welt ergoſſen, und ſich darin feſtgeſetzt; ſie haben ſo auf den Trümmern der alten Welt ihre neue Welt erbaut, — ein Bild, was uns noch jetzt der Anblick Roms gewährt, wo die Pracht der chriſtlichen Tempel zum Theil Reſte der alten ſind, und die neuen Paläſte auf und unter Ruinen ſtehen.

Das Haupt-Element im Mittelalter iſt dieſe Entzweiung, dieß Gedoppelte: zwei Nationen, zwei Sprachen. Wir ſehen Völker, die vorher geherrſcht haben, eine vorhergehende Welt, die eigene Sprache, Künſte, Wiſſenſchaften fertig hatte; und auf dieß ihnen Fremde ſetzten ſich die neuen Nationen, die ſo gebrochen in ſich angefangen. Wir haben ſo in dieſer Geſchichte nicht vor uns die Entwickelung einer Nation aus ſich ſelbſt, ſondern als ausgehend vom Gegenſatz, und die mit dieſem Gegenſatz behaftet iſt und bleibt, ihn in ſich ſelbſt aufnimmt und zu überwinden hat. Dieſe Völker haben ſo auf dieſe Weiſe die Natur des geiſtigen Proceſſes an ſich dargeſtellt. Der Geiſt iſt dieß, ſich eine Vorausſetzung zu machen, das Natürliche ſich als Widerlage zu geben, ſich davon zu ſcheiden, es ſo zum Objekt zu haben, und dann erſt dieſe Vorausſetzung zu bearbeiten, zu formiren, und ſo aus ſich hervorzubringen, zu erzeugen, in ſich zu reconſtruiren. Deswegen iſt das Chriſtenthum in der römiſchen, wie in der byzantiniſchen Welt als Kirche zwar triumphirend und herrſchend geworden; allein beide ſind nicht fähig geweſen, die neue Religion in ſich zu bethätigen, und die Welt aus dieſem Princip hervorzubringen. Denn in beiden war fertiger Charakter: Sitte, Geſetze, Rechtszuſtand, Reichsverfaſſung (wenn es Verfaſſung genannt werden kann), politiſcher Zuſtand, Geſchicklichkeiten, Kunſt, Wiſſenſchaft, geiſtige Bildung; Alles

war schon fertig. Hingegen der Natur des Geistes ist es nur gemäß, daß diese gebildete Welt aus ihm erzeugt werde, und daß diese Erzeugung hervorgehe durch die Gegenwirkung, durch die Assimilation eines Vorhergegangenen. Diese Eroberer also haben sich festgesetzt in einem Fremden, und sind die Herrschenden darüber gewesen; aber zugleich sind sie in die Gewalt eines neuen Geistes gekommen, der ihnen auferlegt worden ist überhaupt, — herrschend einer Seits, aber anderer Seits durch das Geistige beherrscht, sich dagegen passiv verhaltend.

Die geistige Idee oder die Geistigkeit ist in sie hineingelegt worden, — sie, als rohe Barbaren erscheinend, in Stumpfheit des Gemüths und des Geistes. In diese Stumpfheit ist das Geistige versetzt, ihr Herz ist damit durchstochen worden; die rohe Natur ist der Idee auf diese Weise als eine unendlich entgegengesetzte immanent geworden: oder es ist in ihnen die unendliche Qual, das entsetzliche Leiden entzündet, so daß sie selbst als ein gekreuzigter Christus dargestellt werden können. Diesen Kampf in sich hatten sie zu bestehen, und eine Seite desselben ist ihre Philosophie, die später sich unter ihnen eingestellt hat, und zunächst als ein Gegebenes überkommen ist. Es sind noch ungebildete Völker, aber tief an Herz und Gemüth bei barbarischer Dumpfheit; in diese ist dann das Princip des Geistes gelegt worden, und damit ist diese Qual, dieser Kampf des Geistes und des Natürlichen nothwendig gesetzt. Die Bildung fängt hier vom ungeheuersten Widerspruch an, und diesen hat sie aufzulösen. Es ist ein Reich der Qual, aber des Fegefeuers; denn es ist der Geist, der in der Qual ist, nicht Thier, — der Geist aber stirbt nicht, sondern geht aus seinem Grabe hervor. Die zwei Seiten dieses Widerspruchs sind wesentlich so im Verhältniß gegen einander, daß das Geistige es ist, was regieren soll, was herrschend seyn soll über Barbaren.

Die wahrhafte Herrschaft des Geistes kann aber nicht Herrschaft seyn in dem Sinne, daß das Gegenüberstehende ein

Unterworfenes iſt, ſondern der Geiſt an und für ſich kann den ſubjektiven Geiſt, zu dem er ſich verhält, nicht als einen äußerlich Gehorchenden, Knechtiſchen gegenüber haben; denn dieſer iſt ſelbſt Geiſt. Sondern die Herrſchaft muß die Stellung haben, daß der Geiſt im ſubjektiven Geiſt ſich mit ſich ſelbſt verſöhnt. Dieſe Stellung, Harmonie, Verſöhnung iſt die, welche zuerſt als Gegenſatz erſcheint, in dem das Eine nur die Macht haben kann mit Unterwerfung des Anderen. Das Princip iſt, daß der Geiſt herrſche; und die folgende Entwickelung iſt nur die, in der er zur Herrſchaft kommt, aber als Verſöhnung. Dazu gehört, daß das ſubjektive Bewußtſeyn, Gemüth, Herz nicht nur, ſondern auch die weltliche Herrſchaft, Geſetz, Inſtitutionen, menſchliches Leben u. ſ. f., ſo weit dieß im Geiſte ſteht, vernünftig wird. Wir haben bei Plato in ſeiner Republik die Idee geſehen, daß die Philoſophen regieren ſollen. Jetzt iſt es die Zeit, in der ausgeſprochen wird, daß das Geiſtige herrſchen ſolle; und dieß Geiſtige hat den Sinn erhalten, daß das Geiſtliche, die Geiſtlichen herrſchen ſollen. Das Geiſtige iſt ſo zur beſonderen Geſtalt, zum Individuum gemacht; aber der rechte Sinn iſt, daß das Geiſtige das Beſtimmende ſeyn ſoll, was bis auf unſere Zeiten gegangen iſt. So ſehen wir in der franzöſiſchen Revolution, daß der Gedanke, der abſtrakte Gedanke herrſchen ſoll: nach ihm ſollen Staatsverfaſſung und Geſetze beſtimmt werden, er ſoll das Band unter den Menſchen ausmachen; und das Bewußtſeyn der Menſchen ſoll ſeyn, daß das, was unter ihnen gilt, abſtrakte Gedanken ſind, Freiheit und Gleichheit das Geltende iſt, worin auch das Subjekt ſeinen wahren Werth ſelbſt in Beziehung auf die Wirklichkeit hat.

Eine Form dieſer Verſöhnung iſt auch die, daß das Subjekt in ſich ſelbſt mit ſich, wie es ſteht und geht, mit ſeinen Gedanken, ſeinem Wollen, mit ſeinem Geiſtigen, zufrieden iſt; ſo daß ſein Wiſſen, Denken, ſeine Ueberzeugung zum Höchſten geworden iſt, die Beſtimmung des Göttlichen, des an und für

sich Geltenden hat. Das Göttliche, Geistige ist so in meinen subjektiven Geist gesetzt, identisch mit mir; ich selbst bin das Allgemeine, und es gilt nur, wie ich unmittelbar weiß. Diese Form der Versöhnung ist die neueste, aber die einseitigste. Denn das Geistige ist da nicht als objektiv bestimmt, sondern nur aufgefaßt, wie es in meiner Subjektivität ist, in meinem Gewissen; meine Ueberzeugung als solche wird für das Letzte genommen, — es ist die formelle Versöhnung der Subjektivität mit sich. Hat die Versöhnung diese Gestalt, so hat die Stellung, von der wir früher sprachen, kein Interesse mehr; es ist nur etwas Vergangenes, Historisches. Wie wir wissen, überzeugt sind, wie es sich unmittelbar im Inneren jedes Subjekts offenbart, dieß ist das Wahre, das Anundfürsichseyende; da hat denn diese Weise, dieser Gang der Vermittelung des Wahren, des Anundfürsichseyenden, Gottes mit dem Menschen kein Interesse, ist nur historisch, gilt als etwas, das in uns nicht mehr Bedürfniß ist. Ebenso haben dann die Lehren, die Lehrbegriffe der christlichen Religion die Stellung eines Fremdartigen, einer besonderen Zeit Angehörigen, mit dem sich jene Menschen bemüht haben. Die Idee an und für sich, daß die Idee konkret ist, der Geist ist, im Verhältniß zum Subjekt ist, der Gegensatz, — dieß ist verschwunden, und erscheint nur als vergangen. Insofern hat das, was ich vom Princip des christlichen Lehrbegriffs gesagt habe, und noch von den Scholastikern sagen werde, nur auf dem Standpunkt, den ich angegeben habe, Interesse, d. h. auf dem Standpunkte, wo die Idee in ihrer konkreten Bestimmung interessirt, nicht auf dem Standpunkte der unmittelbaren Versöhnung des Subjekts mit sich selbst. — Das Allgemeine ist also jener Gegensatz, der das Princip der Auflösung schon in sich enthält, daß das Geistige es ist, was regieren soll, das aber nur regiert, insofern es versöhnend ist.

Näher haben wir nun zu betrachten den Charakter des Gegensatzes zur Vergleichung mit dem Philosophiren; und hier-

bei iſt an das Geſchichtliche kurz zu erinnern, jedoch nur an die Haupt-Momente. — Dieſe Geſtalt des Gegenſatzes, wie ſie in der Geſchichte erſcheint, iſt einer Seits die Geiſtigkeit, die als ſolche die Geiſtigkeit des Herzens ſeyn ſoll; der Geiſt iſt aber Einer, und ſo iſt Gemeinſchaft derer, die in dieſer Geiſtigkeit ſtehen. So entſteht eine Gemeinde, die dann äußerlich wird, dann Anordnung der Gemeinde, die ſich zur Kirche ausbreitet. Inſofern der Geiſt das Princip iſt, ſo iſt das Geiſtige unmittelbar allgemein; das Einzelnſeyn in der Empfindung, Meinung u. ſ. f. iſt geiſtlos. Die Kirche organiſirt ſich, aber die Kirche geht ſelbſt fort zum weltlichen Daſeyn, zum Reichthum, zu Gütern, wird ſelbſt weltlich mit allen Leidenſchaften der Rohheit; denn nur erſt das Princip iſt das Geiſtige. Das Herz, was zum Daſeyn, zur Weltlichkeit gehört, und dazu gehören ſelbſt die Neigungen, Begierden des Herzens, — dieß und das ganze Verhältniß unter den Menſchen iſt nach dieſen Neigungen, Leidenſchaften, nach dieſer Rohheit noch beſtimmt. Die Kirche hat ſo nur das geiſtige Princip in ſich, ohne daß es wahrhaft real iſt, und ſo, daß die Verhältniſſe noch nicht vernünftig ſind; ſo ſind die weiteren Verhältniſſe vor der Entwickelung, Realiſirung des geiſtigen Princips in der Welt. Ohne daß das Weltliche angemeſſen iſt dem Geiſtigen, iſt das Weltliche auch vorhanden als Daſeyn, und iſt das unmittelbar natürliche Weltliche; ſo wird die Kirche in ihr ſelbſt das unmittelbar natürliche Princip an ihr haben. Alle Leidenſchaften, Herrſchſucht, Habſucht, Betrug, Gewaltthätigkeit, Raub, Mord, Neid, Haß, alle dieſe Laſter der Rohheit wird ſie an ſich haben; und ſie gehören ebenſo zu dem Regiment. Dieſe Herrſchaft iſt alſo ſchon, wie ſie Herrſchaft des Geiſtigen ſeyn ſoll, eine Herrſchaft der Leidenſchaft; ſo hat die Kirche meiſtentheils Unrecht nach dem Princip der Weltlichkeit, der Leidenſchaft, aber ſie hat Recht nach der geiſtigen Seite.

Was dieſem geiſtlich-weltlichen Reiche gegenüberſteht, iſt

das weltliche Reich für sich, Kaiser gegen Pabst und Kirche. Das weltliche Reich soll dem geistigen Reiche, was weltlich geworden ist, unterworfen seyn; der Kaiser wird so advocatus ecclesiae, Kirchenvogt. Das Weltliche stellt sich einer Seits für sich, ist aber mit dem Anderen in Vereinigung, so daß es das Geistliche als herrschend anerkennt. In diesem Gegensatze muß ein Kampf entstehen eben wegen des Weltlichen, was in der Kirche selbst ist, und ebenso wegen des schlechten Weltlichen, des Gewaltthätigen, der Barbarei in dem weltlichen Regiment für sich. Der Kampf aber muß zunächst zum Nachtheil des Weltlichen geführt werden; denn ebenso wie es sich für sich stellt, so anerkennt es auch das Andere, muß sich diesem, dem Geistigen und dessen Leidenschaften, mit Ehrfurcht unterwerfen. Die tapfersten, edelsten Kaiser sind in den Bann gethan von Päbsten, Kardinälen, Legaten, auch Erzbischöfen und Bischöfen, und konnten nichts dagegen thun, konnten sich nicht auf die äußerliche Macht verlassen; denn sie war in sich gebrochen, und so waren sie immer die Besiegten, mußten nachgeben.

Was nun zweitens die Sitte in den Individuen anbetrifft, so sehen wir einer Seits das Geistige im Herzen, unendlich geltend in ihm, aber anderer Seits den Gegensatz der Rohheit, Gewaltthätigkeit, unbändiger Begierden. Die Individuen fallen aus Einem Extrem in's andere, von dem Extrem der rohsten Unbändigkeit, Barbarei, Selbstwillen in das der Entsagung von Allem, der Besiegung aller Neigungen, Leidenschaften u. s. f. Das größte Beispiel hiervon geben uns die Kreuzfahrer. Zu heiligen Zwecken ziehen sie aus, auf dem Zuge aber verfallen sie in alle Leidenschaften, wobei die Anführer ihnen vorangehen; die Individuen lassen sich in Gewalt, Wildheit, Rohheit aus. Nachdem sie den Zug auf das Kopfloseste, auf die unverständigste Weise gemacht haben, kommen sie vor Jerusalem an, nachdem sie Tausende verloren haben; hier fallen Alle nieder auf die Knie, thun Buße und sind zerknirscht. Da begeistert

ſie die Tapferkeit, ſie erobern Jeruſalem, und verfallen wieder in dieſelbe Rohheit, Leidenſchaftlichkeit, baden ſich in Blut, ſind unendlich grauſam, thun dann wieder Buße, und kehren wieder zurück zu den kleinlichſten Leidenſchaften des Eigennutzes und Neides, und ruiniren den Beſitz, den ſie ſich erworben haben durch ihre Tapferkeit. Dieß iſt, weil das Princip nur als abſtraktes Princip in ihnen, im Inneren iſt, und die Wirklichkeit des Menſchen noch nicht geiſtig ausgebildet iſt. — Dieß iſt die Art und Weiſe des Gegenſatzes in der Wirklichkeit.

Was den Gegenſatz im Inhalt der Religion, im religiöſen Bewußtſeyn anbetrifft, ſo hat er viele Geſtalten; es iſt jedoch hier nur an das Innerſte zu erinnern. Einer Seits iſt die Idee von Gott, anderer Seits was von ihm gewußt, erkannt wird, daß er die Dreieinigkeit iſt; das Andere iſt der Kultus, d. h. der Proceß der Individuen, ſich dem Geiſt, dem Gott angemeſſen zu machen, die Gewißheit davon zu haben, in das Reich Gottes einzugehen. Eine fertige Kirche iſt eine Wirklichkeit des Reichs Gottes auf Erden: ſo daß dieſes für jeden Menſchen Gegenwart hat, jeder darin lebt und leben ſoll. In dieſe Anſtalt fällt die Verſöhnung eines jeden Individui; dadurch wird es Bürger dieſes Reichs, und erhält Antheil am Genuß dieſer Gewißheit. Dieſe Verſöhnung iſt nun aber daran geknüpft, daß in Chriſto die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur angeſchaut wird, — wie der Geiſt Gottes im Menſchen ſeyn ſoll. Dieſer Chriſtus darf alſo nicht ſeyn als ein geweſener, und das Leben der Verſöhnung nicht als eine Erinnerung an den Vergangenen; ſondern wie die Frommen im Himmel Chriſtum ſchauen, ſo ſoll auch auf Erden Chriſtus ein Gegenſtand ſeyn, der ebenſo geſchaut werden kann. Sodann ſoll dieſer Proceß vorhanden ſeyn, daß das Individuum mit dieſem ihm Gegenſtändlichen vereint, dieſes mit ihm identiſch wird. Das Vermittelnde im Kultus iſt vorhanden, es wird vollbracht, am Individuum vollbracht in dem höchſten Punkt, der die Meſſe

heißt; da ist das Verhältniß zum Vermittelnden als zum Objektiven, dieß soll genossen werden von dem Individuum, daß es dessen theilhaftig wird. Und dieß Objektive ist es, was als Hostie und als Genuß derselben in der Messe immer noch vorhanden ist. Diese Hostie gilt einer Seits, als Hostie, als gegenständlich, für das Göttliche: anderer Seits ist sie der Gestalt nach ein ungeistiges, äußerliches Ding. Das ist aber der tiefste Punkt der Aeußerlichkeit in der Kirche; denn vor dem Dinge in dieser vollkommenen Aeußerlichkeit muß das Knie gebeugt werden, nicht sofern es Gegenstand des Genusses ist.

Luther hat diese Weise verändert; er hat den mystischen Punkt beibehalten in dem, was das Abendmahl genannt wird, daß das Subjekt in sich empfängt das Göttliche, — aber daß es nur insofern göttlich ist, als es genossen wird im Glauben, insofern es im Glauben und im Genuß aufhört, ein äußerliches Ding zu seyn. Dieser Glauben und Genuß ist erst die subjektive Geistigkeit; und sofern es in dieser ist, ist es geistig, nicht indeß es ein äußerliches Ding bleibt. In der Kirche des Mittelalters, in der katholischen Kirche überhaupt ist die Hostie auch verehrt als äußerliches Ding: so daß, wenn eine Maus eine Hostie frißt, sie und ihre Excremente zu verehren sind; da hat denn das Göttliche vollkommen die Gestalt der Aeußerlichkeit. Dieß ist der Mittelpunkt des ungeheuren Gegensatzes, der einer Seits aufgelöst ist, anderer Seits im vollkommenen Widerspruche bleibt: so daß die Hostie noch als bloß äußerliches Ding festgehalten, und doch dieß Hohe, Absolute seyn soll.

Mit dieser Aeußerlichkeit ist verbunden die andere Seite, das Bewußtseyn über dieß Verhältniß; da ist denn das Bewußtseyn des Geistigen, dessen, was die Wahrheit ist, im Besitz einer Priesterschaft. So als Ding ist es natürlich auch im Besitz eines Anderen, von welchem es, da es ein Ausgezeichnetes ist, diese Auszeichnung zu erhalten hat, von dem es geweiht werden muß, — auch nur eine äußerliche Handlung von Individuen.

Dem Dinge dieſe Auszeichnung zu geben, das iſt im Beſitze der Kirche; von ihr empfangen es die Laien. — Ferner ſind die Individuen im Reiche Gottes; dieſe Geſchichte Chriſti, daß Gott ſich als Menſch erweiſt, ſich aufopfert, und durch dieſe Aufopferung ſich zur Rechten Gottes erhebt, iſt immer im Meßopfer vorhanden.

Außerdem iſt aber noch das Verhalten des Subjekts in ihm ſelbſt, daß es der Kirche angehöre und ein wahrhaftes Mitglied derſelben ſey. Auch nach der Aufnahme in die Kirche muß dieſe Theilhaftigkeit der Individuen an derſelben hervorgebracht werden. Zu dieſer Reinigung von Sünden gehört aber: 1) zu wiſſen überhaupt, was Böſes, die Sünde iſt; 2) daß das Individuum das Gute und Religiöſe wolle; 3) daß der Menſch aus natürlicher Sündhaftigkeit fehle. Und doch muß das Innere, das Gewiſſen rechter Art ſeyn. Die begangenen Fehler müſſen alſo aufgehoben und ungeſchehen gemacht: der Menſch muß immer gereinigt, gleichſam von Neuem getauft und von Neuem aufgenommen werden; das ihn ausſchließende Negative muß immer von Neuem weggenommen werden. Gegen dieſe Sündhaftigkeit ſind nun poſitive Gebote, Geſetze: d. h. ſo daß nicht aus der Natur des Geiſtes gewußt werden kann, was gut und böſe iſt. So iſt das göttliche Geſetz ein Aeußerliches, was daher in Jemandes Beſitz ſeyn muß; und die Prieſterſchaft iſt geſchieden von den Anderen, ſo daß ſie den ausſchließenden Beſitz hat, es zu wiſſen: ſowohl die Beſtimmungen der Lehre, als auch die Gnadenmittel, d. h. die Art und Weiſe, wie das Individuum im Kultus religiös iſt, und zur Gewißheit ſeiner ſelbſt kommt, daß es des Göttlichen theilhaftig ſey. Ebenſo wie in Beziehung auf den Kultus die Kirche im Beſitz iſt: ſo iſt ſie auch im Beſitz der moraliſchen Würdigung der Handlungen der Individuen, im Beſitz des Gewiſſens; ſo daß das Innerſte des Menſchen, die Zurechnungsfähigkeit, in fremde Hände, an eine andere Perſon übergeht, und das Subjekt bis in das Innerſte ſelbſtlos iſt.

Sie weiß auch, was das Individuum thun soll. Die Fehler desselben müssen gewußt werden, und ein Anderer, die Kirche, weiß sie; die Sünde muß abgethan werden, und auch dieß geschieht auf eine äußerliche Weise, durch Abkaufen, Absasten, Abprügeln, Abmarschiren, Pilgrimschaft u. s. w. — Das ist nun ein Verhältniß der Selbstlosigkeit, Ungeistigkeit und Geistlosigkeit des Wissens und Wollens in den höchsten Dingen sowohl, wie in den trivialsten Handlungen. Dieses Wissen ist innerhalb der Kirche, und das Austheilen der Gnadenmittel kommt eben derselben als äußerlicher Besitz zu.

Dieß sind die Hauptverhältnisse der Aeußerlichkeit in der Religion selbst, wovon denn alle weiteren Bestimmungen abhängen. Damit ist uns nun auch jetzt das Verhältniß in der Philosophie näher bestimmt. Aber in den barbarischen Völkern konnte das Christenthum nur diese Form des Aeußerlichseyns haben. Dieß gehört der Geschichte an. Denn der Stumpfheit und der fürchterlichen Wildheit derselben mußte die Knechtschaft entgegengesetzt, und durch diesen Dienst die Erziehung vollbracht werden. Unter solchem Joche dient die Menschheit, solche grause Zucht mußte sie durchmachen, um die germanischen Nationen zum Geist zu erheben. Aber dieser grause Dienst hat ein Ende, ein Ziel; er ist unendlicher Quell und Elasticität, die Freiheit des Geistes der Preis. Die Indier haben eben solchen Dienst, aber sie sind unrettbar verloren, an Natur gebunden, mit der Natur identisch, aber in sich gegen die Natur. — Das Wissen also ist innerhalb der Kirche eingeschränkt; aber auch bei diesem Wissen selbst liegt eine positive Autorität fest zum Grunde, und sie ist ein Hauptzug dieser Philosophie, deren erste Bestimmung mithin die der Unfreiheit ist.

Die scholastische Philosophie ist eigentlich ein sehr unbestimmter Name, der mehr eine allgemeine Manier als Ein System, wenn von einem philosophischen System die Rede seyn könnte, bezeichnet; sie ist als Scholastik nicht eine fixe Lehre,

wie z. B. platoniſche oder ſkeptiſche Philoſophie. Es iſt ein Name, der die philoſophiſchen Beſtrebungen des Chriſtenthums faſt innerhalb eines Jahrtauſends begreift. Allein ſie iſt in der That innerhalb Eines Begriffs beſchloſſen, den wir näher betrachten wollen.

Das Studium der ſcholaſtiſchen Philoſophie iſt ſchwierig ſchon wegen der Sprache. Die Ausdrücke der Scholaſtiker ſind allerdings barbariſches Latein; aber dieß iſt nicht die Schuld der Scholaſtiker, ſondern Schuld der lateiniſchen Bildung. Das liegt an der Sprache; ſie iſt unangemeſſenes Inſtrument für ſolche philoſophiſche Kategorien, indem die Beſtimmungen der neuen Geiſtesbildung nicht durch die lateiniſche Sprache auszudrücken waren. Man muß der Sprache Gewalt anthun; das ſchöne Latein des Cicero kann ſich nicht in tiefe Spekulation einlaſſen. Es iſt nun keinem Menſchen zuzumuthen, daß er dieſe Philoſophie des Mittelalters aus Autopſie kenne, da ſie ebenſo umfaſſend, als dürftig, ſchrecklich geſchrieben und voluminös iſt. — Wir haben noch viele Werke von den großen Scholaſtikern überhaupt, ſie ſind ſehr weitſchichtig; es iſt keine geringe Aufgabe, ſie zu ſtudiren: und ſie ſind je ſpäter, deſto formeller. Sie ſchrieben nicht nur Kompendien; wie denn die Schriften des Albertus Magnus 21 Folianten, die des Duns Scotus 12, die des Thomas von Aquino 18 Folianten ausmachen. Man findet Auszüge in verſchiedenen Werken. — Die Haupt-Quellen ſind: 1) Lambertus Danaeus, Einleitung (in prolegomenis) zum Commentarius in librum primum sententiarum (Petri Lombardi), Genevae 1580, iſt beſte Quelle im Auszuge; 2) Launoy: De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna; 3) Kramer: Fortſetzung von Boſſuet's Weltgeſchichte, in den zwei letzten Bänden; 4) Thomas Aquinas: Summa. — In Tiedemann's Geſchichte der Philoſophie findet man auch Auszüge aus den Scholaſtikern, ebenſo bei Tennemann; Kirner zieht auch Vieles zweckmäßig aus.

Wir beſchränken uns auf die allgemeinen Geſichtspunkte. Der Name kommt daher, daß, von Karl's des Großen Zeiten, nur an zwei Orten, an den großen Schulen bei großen Kathedral-Kirchen und Klöſtern, der Aufſeher (ein Geiſtlicher, Domherr), der über die informatores die Aufſicht hatte, scholasticus hieß (im vierten und fünften Jahrhundert hieß ein Lehrer auch Schüler); er hielt auch wohl ſelbſt in der wichtigſten Wiſſenſchaft, über Theologie, Vorleſungen. In den Klöſtern unterrichtete der geſchickteſte die Mönche. Von dieſen iſt eigentlich nicht die Rede; aber der Name blieb, obgleich ſcholaſtiſche Philoſophie etwas Anderes war. Von ihnen blieb der Name allein denen, welche die Theologie wiſſenſchaftlich und in einem Syſteme vortrugen.

In theologiſcher Form kann man ſagen, das Mittelalter iſt im Allgemeinen die Herrſchaft des Sohnes, nicht des Geiſtes (denn der Geiſt iſt im Beſitz der Prieſterſchaft). Denn der Sohn iſt das vom Vater ſich Unterſcheidende, und aufgefaßt als im Unterſchiede bleibend, an ſich der Vater, an ſich die Idee; aber der Geiſt iſt erſt die Liebe, die Einheit Beider, der Sohn als Liebe iſt der Geiſt. Halten wir uns ungehörig einen Augenblick auf bei dem Unterſchiede, ohne die Identität zugleich zu ſetzen, ſo iſt der Sohn das Andere; und ſo finden wir das Mittelalter beſtimmt. Der Charakter der Philoſophie im Mittelalter iſt ein Denken, ein Begreifen, ein Philoſophiren mit einer Vorausſetzung; es iſt nicht die denkende Idee in ihrer Freiheit, ſondern mit der Form einer Aeußerlichkeit oder Vorausſetzung behaftet. Es iſt ſo hier derſelbe Charakter, wie im Allgemeinen des Zuſtandes, und darum habe ich vorher an den konkreten Charakter erinnert: es iſt in einer Zeit immer eine Beſtimmung, die darin vorhanden iſt. Die Philoſophie des Mittelalters enthält alſo das chriſtliche Princip, das die höchſte Aufforderung zum Denken iſt, weil die Ideen darin durchaus ſpekulativ ſind. Eine Seite darin iſt, daß die Idee mit dem

Herzen aufgefaßt wird: Herz nennen wir den einzelnen Menſchen. Und die Identität des unmittelbar Einzelnen mit der Idee liegt darin, daß der Sohn, der Vermittler gewußt wird als dieſer Menſch; dieß iſt die Identität des Geiſtes mit Gott für das Herz, als ſolches. Aber dieſer Zuſammenhang ſelbſt, da er zugleich ein Zuſammenhang iſt mit Gott in Gott, iſt deswegen unmittelbar myſtiſch, ſpekulativ; ſo liegt darin die Aufforderung zum Denken, welcher erſt die Kirchenväter und dann die Scholaſtiker genügt haben.

Die ſcholaſtiſche Philoſophie iſt ſo weſentlich Theologie, und dieſe Theologie unmittelbar Philoſophie. Der ſonſtige Inhalt der Theologie iſt nur der, welcher in der Vorſtellung, Religion iſt: das Wiſſen vom Lehrbegriff, wie ihn jeder Chriſt, Bauer u. ſ. f. inne haben muß, als Wiſſenſchaft. Das Andere, wodurch ſie Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, iſt der äußere geſchichtliche Inhalt, das Kritiſche — daß es ſo und ſo viel codices vom neuen Teſtamente giebt, ob ſie auf Pergamen, oder Baumwolle, oder Papier, ob mit Uncial-Buchſtaben geſchrieben, aus welchem Jahrhundert ſie ſeyen —, die Zeitvorſtellungen der Juden, die Geſchichte der Päbſte, Koncilien (wie es zugegangen bei den Kirchenverſammlungen), der Biſchöfe, Kirchenväter. Aber alle dieſe Notizen gehören nicht zur Natur Gottes und zum Verhältniß derſelben zum Menſchen. Der weſentliche, einzige Gegenſtand der Theologie, als Lehre von Gott, iſt die Natur Gottes; und dieſer Inhalt iſt ſeiner Natur nach weſentlich ſpekulativ, ſolche Theologen können daher nur Philoſophen ſeyn. Wiſſenſchaft über Gott iſt allein Philoſophie. Philoſophie und Theologie haben hier als Eins gegolten, und ihr Unterſchied macht eben den Uebergang in die moderne Zeit aus, als man nämlich meinte, daß für die denkende Vernunft Etwas wahr ſeyn könne, was es nicht ſey für die Theologie. Im Mittelalter ſelbſt liegt dagegen zum Grunde, daß es nur Eine Wahrheit ſey.

Wir haben nun näher von der Art und Weiſe der Scholaſtiker zu ſprechen. In dieſem ſcholaſtiſchen Treiben treibt das Denken ſein Geſchäft ganz abgeſondert von aller Rückſicht auf Wirklichkeit, von aller Erfahrung; es iſt nicht mehr davon die Rede, die Wirklichkeit aufzunehmen, und ſie durch den Gedanken zu beſtimmen. Wenn der Begriff früher in Ariſtoteles auch durchdrang, ſo war: α) der Begriff nicht als Nothwendigkeit des Inhalts, nicht das Fortführen, ſondern in der Reihe ſeiner Erſcheinungen nacheinander aufgenommen (Vermiſchung der wahrgenommenen Wirklichkeit und des Gedankens); und β) noch mehr der größte Theil des Inhalts nicht von Begriffen durchdrungen, ſondern oberflächlich in die Form des Gedankens aufgenommen, beſonders bei Stoikern und Epikuräern. Von dieſem Bemühen abſtrahirt die ſcholaſtiſche Philoſophie überhaupt; ſie läßt die Wirklichkeit ganz neben ſich liegen als das Verachtete, ſie hatte kein Intereſſe für ſie. Denn die Vernunft fand ſich ihre Verwirklichung, Daſeyn in einer anderen Welt, nicht in dieſer Welt; und der ganze Fortgang der Kultur geht darauf, den Glauben an dieſe Welt wieder herzuſtellen. Alles Wiſſen und Thun, was ſich auf das Intereſſe an dieſer Welt bezieht, war daher im Ganzen verbannt. Kenntniſſe, die dem Intereſſe zu ſehen und zu hören u. ſ. f. angehören, das ruhige Betrachten und Beſchäftigen mit der gemeinen Wirklichkeit fand da keinen Platz: ebenſo nicht die Wiſſenſchaften, die eine beſtimmte Sphäre der Wirklichkeit nach ihrer Weiſe erkennen, und das Material für die reale Philoſophie ausmachen: noch die Künſte, welche der Idee ein ſinnliches Daſeyn geben; ebenſo nicht in den geſellſchaftlichen Verhältniſſen galt das Recht, das Anerkanntſeyn des wirklichen Menſchen, ſondern anderswo als hier. In dieſer Abweſenheit der Vernünftigkeit des Wirklichen, oder der Vernünftigkeit, die ihre Realität, Wirklichkeit an dem Daſeyn hat, beſtand die Barbarei ſelbſt des Denkens, ſich in einer anderen Welt zu halten, und den Begriff der Vernunft

nicht zu haben, — den Begriff, daß die Gewißheit ſeiner ſelbſt alle Wahrheit iſt.

Der abgeſonderte Gedanke nun hat einen Inhalt; die intelligible Welt iſt eine für ſich beſtehende Wirklichkeit, an ſie wendet ſich der Gedanke. Sein Verhalten iſt hier mit demjenigen zu vergleichen, wenn der Verſtand ſich an die ſinnliche und wahrgenommene Welt wendet, ſie als die Subſtanz zum Grunde legt, und darüber raiſonnirt: nicht eine ſelbſtſtändige Bewegung iſt, ſondern zum Subjekte, zum ſelbſtſtändigen Weſen einen feſten Gegenſtand hat: nicht eigentliche Philoſophie iſt, alſo nicht das Weſen durchdringt und es ausſpricht, ſondern nur Prädikate von ihm findet. So hat die ſcholaſtiſche Philoſophie die intelligible Welt der chriſtlichen Religion zum Subjekte, Gott und alle daran geknüpften Begebenheiten deſſelben; dieſer iſt der ſelbſtſtändige Gegenſtand, zu dem der Gedanke nur Prädikate findet: Daß Gott unveränderlich, ob die Materie ewig, der Menſch frei u. ſ. w., — wie über das Erſcheinende und Wahrgenommene der Verſtand ſich hin und her treibt. — Hier war nun die ſcholaſtiſche Philoſophie der endloſen Beweglichkeit der beſtimmten Begriffe Preis gegeben; Möglichkeit Wirklichkeit, Freiheit Nothwendigkeit, Beſchaffenheit und Subſtanz u. ſ. f., dieſe Kategorien ſind eben von dieſer Natur, nichts Feſtes, ſondern reine Bewegungen zu ſeyn. Irgend etwas beſtimmt als Mögliches wandelt ſich ebenſo in das Entgegengeſetzte um, und muß aufgegeben werden; und die Beſtimmung läßt ſich nur durch eine neue Unterſcheidung retten: von einer Seite aufgegeben, von einer andern feſtgehalten. Die Scholaſtiker ſind berüchtigt wegen ihrer endloſen Diſtinguirens.

Zum Behufe dieſer Beſtimmungen durch den abſtrakten Begriff war denn eben die ariſtoteliſche Philoſophie herrſchend, aber nicht in ihrem ganzen Umfange, ſondern das ariſtoteliſche Organon, ſeine Logik, d. h. ebenſo ſehr nach ſeinen Denkgeſetzen, als nach den metaphyſiſchen Begriffen, den Kategorien. Dieſe

ariſtoteliſchen Werke ſind allein viele Jahrhunderte bekannt geweſen, und gebraucht worden; ſeine metaphyſiſche Phyſik iſt erſt ſpäter den Abendländern durch lateiniſche Ueberſetzungen aus dem Arabiſchen bekannt worden viele Jahrhunderte, bis der griechiſche Text bekannt worden, überhaupt griechiſche Literatur ebenſo ſich wieder vorbereitet hat. Es waren dürftige Traditionen von den Römern, — die Kultur der Welt gleichſam abgebrochen. Dieſe abſtrakten Begriffe in ihrer Beſtimmtheit machten den Verſtand der ſcholaſtiſchen Philoſophie aus, der nicht über ſich hinaus zur Freiheit kommen und die Freiheit der Vernunft nicht zu erlaſſen vermochte.

Das Philoſophiren beſtand alſo in einem ſchulgerechten ſyllogiſtiſchen Raiſonniren. Wie die Sophiſten Griechenlands zum Behufe der Wirklichkeit ſich in den abſtrakten Begriffen herumtrieben, ſo die Scholaſtiker zum Behufe ihrer intellektuellen Welt. Jenen galt das Seyn, das ſie Theils gegen die Negativität des Begriffe retteten, Theils eben damit es durch ihn rechtfertigten. Ebenſo war der Scholaſtiker vorzügliches Treiben, die Grundlage, die chriſtliche Intellektual-Welt, gegen die Verwirrung des Begriffe zu retten, und ſie durch ihn ihm gemäß zu erweiſen. Die allgemeine Form der ſcholaſtiſchen Philoſophie beſteht alſo darin, daß ein Satz aufgeſtellt, die Einwände gegen ihn vorgebracht und dieſe widerlegt wurden durch Gegenſchlußreden und Unterſcheidungen. Die Philoſophie war deswegen nicht von der Theologie geſchieden, wie ſie es an ſich nicht iſt, indem eben die Philoſophie das Wiſſen vom abſoluten Weſen, d. h. Theologie iſt. Aber jener Theologie war die chriſtliche abſolute Welt ein als eine Wirklichkeit geltendes Syſtem, wie für die griechiſchen Sophiſten die gemeine Wirklichkeit. Der eigentlichen Philoſophie blieben alſo vornehmlich nur die Geſetze des Denkens und die Kategorien übrig.

Wie dieſe chriſtliche Welt zum Grunde gelegt wurde, dieß geht häufig bis in's höchſt Lächerliche, z. B. in dem Streite der

Nominaliſten gegen die Realiſten. Wenn jene behaupten, daß das Allgemeine nur ein Name ſey, ſo werden dagegen ungefähr ſolche Gründe beigebracht. Abälard wirft dem Roscelin vor, er behaupte, kein Ding habe Theile, nur die Wörter, welche die Dinge bezeichnen, ſeyen theilbar. Abälard folgerte, daß nach Roscelin Chriſtus nicht einen wirklichen Theil des gebratenen Fiſches, ſondern nur einen Theil des Worts (gebratener Fiſch) — ich weiß nicht wo — verzehrt habe (es wäre nicht in Wahrheit ein Theil); welche Auslegung doch ungereimt und höchſt frevelhaft ſeyn würde. *) Wir raiſonniren aus dem geſunden Menſchenverſtande nicht viel beſſer. Aber ihre Theologie iſt dabei nicht allein ſo vorzuſtellen, daß ſie nur, wie bei uns, auf geſchichtliche Weiſe Lehren von Gott u. ſ. w. enthalte, ſondern in der That die tiefſten Spekulationen des Ariſtoteles und der Neuplatoniker. Es war ihr Philoſophiren und vieles Vortreffliche nur einfacher und reiner bei Ariſtoteles; nur lag das Ganze jenſeits der Wirklichkeit, und vermiſcht mit der vorgeſtellten chriſtlichen Wirklichkeit.

Es iſt angegeben, daß das Philoſophiren, das Denken mit abſoluten Vorausſetzungen behaftet war; es war dieß die kirchliche Lehre, ſelbſt zwar ſpekulativ, aber doch in der Weiſe äußerlicher Gegenſtände. Das Denken erſcheint alſo nicht frei von ſich ausgehend, und in ſich ſich gründend, ſondern abhängig von einem gegebenen Inhalt, der ſpekulativ iſt, aber auch die Weiſe des unmittelbaren Daſeyns in ſich enthält. Die Folge von dieſer Beſtimmung iſt, daß das Denken mit dieſer Vorausſetzung ſich weſentlich als ſchließend benehmen wird; Schließen iſt die Weiſe des formell logiſchen Fortgangs. Von einer Beſtimmung wird zur anderen fortgegangen, und ſolche Beſtimmungen als beſondere ſind endliche überhaupt; die Beſtimmung verhält ſich da als äußerlich, nicht als ſich mit ſich zuſammenſchließend. Mit

*) Buhle: Lehrbuch d. Geſchichte d. Philoſoph. Theil V, S. 184; *Abälard. Epist. XXI; Tennemann, Band VIII, Abtheil. 1, S. 162 — 163.*

dieser endlichen Form ist auch unmittelbar endlicher Inhalt verbunden; es ist endliche Form des Inhalts überhaupt. Das Denken ist ebenso nicht frei, sondern die Selbstlosigkeit macht in seinem Inhalte die wesentliche Bestimmung aus. Wenn wir dieß konkreter ausdrücken, so können wir uns auf das Menschliche berufen, und z. B. sprechen von dem menschlich konkreten Gemüth überhaupt, Menschlichkeit. In diesem Konkreten liegt, daß der Mensch als Denkendes und Fühlendes präsente Gegenwart hat, daß solcher konkrete Inhalt in seinen Gedanken Wurzel hat: dieß Konkrete macht den Stoff aus für sein selbstständiges Bewußtseyn. Das formelle Denken orientirt sich daran; die Verirrungen des abstrakten Reflektirens haben an solchem Bewußtseyn ein Ziel, welches ihnen eine Grenze setzt, und die Verirrungen zurückführt auf menschlich Konkretes. Solchen Inhalt entbehrt nun die Weise des Philosophirens in dieser Zeit. Einer Seits ist die kirchliche Lehre, und anderer Seits ist der weltliche Mensch durch den Gedanken aus dieser Barbarei herausgearbeitet; und diese besteht in dem Gegensatz, wie er aufgezeigt ist: sie ist um so fürchterlicher, je mehr dieser Gegensatz an dem Geiste hat. Indem nun dieser Gegensatz überhaupt besteht, indem der Mensch an ihm selbst, an dem, was gesunder Menschenverstand heißt, in die Vernünftigkeit noch nicht hineingedrungen ist, hat er zum Orientiren des formellen Denkens noch keinen konkreten Inhalt; was er auch über solchen Inhalt reflektirt, hängt dann haltungslos an den formellen Bestimmungen des formellen Denkens, des Schließens. Was etwa von Bestimmungen über natürliche Verhältnisse, Gesetze der Natur u. s. f. vorkommt, hat an den Erfahrungen noch nicht seinen Widerhalt, ist noch nicht bestimmt vom gesunden Menschenverstand. Der Inhalt ist auch in dieser Rücksicht ein Geistloses; und diese geistlosen Verhältnisse werden umgekehrt, insofern es zu Bestimmungen des Höheren, Geistigen fortgehen soll, — sie werden in das Geistige hinübergetragen.

Wir ſtehen hier im Chriſtenthum. Vom Chriſtenthum aus hat ſich die Philoſophie wiederherzuſtellen. Im Heidenthum war die Wurzel des Erkennens die äußere und ſubjektive Natur: das Selbſt, dann dieſes als ſelbſtloſes Denken. Die Natur hat poſitive, affirmative Bedeutung gehabt: ebenſo das innere, natürliche Selbſt des Menſchen: ebenſo das Denken; alles dieſes war daher gut. Die Wurzel der Wahrheit im Chriſtenthum hat ganz anderen Sinn; es war nicht nur Wahrheit gegen die Götter, ſondern auch gegen die Philoſophie, gegen die Natur, gegen das unmittelbare Bewußtſeyn des Menſchen. Die Natur iſt da nicht mehr gut, nur ein Negatives; das Selbſtbewußtſeyn, Denken des Menſchen, ſein reines Selbſt, alles dieſes erhält eine negative Stellung in dem Chriſtenthum. Das Selbſt ſoll aufgehoben werden, es iſt unmittelbare Gewißheit; die Natur hat keine Gültigkeit, Intereſſe. Himmel, Sonne, die Natur iſt Leichnam; es ſoll kein Intereſſe haben. Ebenſo ſoll das Selbſt ſich verſenken, auch in ein anderes Selbſt, aber in ein jenſeitiges; nur darin ſoll das Selbſt ſeinen Werth haben. Dieſes andere Selbſt, worin das eigene Selbſt ſeine Freiheit haben ſoll, iſt zunächſt ebenſo ein dieſes Selbſt, nicht ein allgemeines. Es hat nicht die Form der Allgemeinheit; es iſt in Zeit und Raum beſtimmt, begrenzt: und hat zugleich die Bedeutung des Abſoluten, Anundfürſichſeyenden. Die eigene Selbſtiſchkeit iſt alſo einer Seits Preis gegeben; was das Selbſtbewußtſeyn dagegen gewinnt, iſt nicht ein Allgemeines, ein Denken, ſondern es wird in dieſes — aber jenſeitige — Selbſt verſenkt. Damit iſt die Idee der abſolute Inhalt, der höchſt konkrete Inhalt, in dem die ſchlechthin unendlichen Gegenſätze vereint ſind; er iſt die Macht, welche in ſich eint das dem Bewußtſeyn unendlich entfernt von einander zu liegen Scheinende, das Sterbliche und Abſolute. Dieſes Abſolute iſt ſelbſt erſt dieſes als dieſes Konkrete, als Einheit, nicht als Abſtraktion, als Einheit des Allgemeinen und Einzelnen; dieſes konkrete Bewußtſeyn iſt zunächſt die Wahrheit.

Der Eine Ausgangs-Punkt, Naturbetrachtung, iſt für das Erkennen nicht vorhanden. Sie giebt uns Geſetze; und gegen die einzelnen Exiſtenzen der Natur hat dieſes Allgemeine, die Geſetze, das abſolute Recht. Dieſe Einzelnheiten werden vereinigt, geſammelt, ihre Eſſenz wird herausgenommen; dieſes Intereſſe fehlt. Die Natur als Einzelnes, ebenſo ihre Geſetze, das Allgemeine hat nur die Bedeutung eines Negativen, das vielmehr dem Geiſtigen, und ſelbſt der geiſtigen Subjektivität Preis gegeben iſt; der Lauf der Natur iſt den Wundern aller Orten Preis gegeben, er wird unterbrochen. — Dann iſt auf die Seite geſtellt, daß ich als Selbſt dabei ſey. Bei dem Denken habe ich weſentlich affirmative Bedeutung, nicht als Dieſer, ſondern als denkendes Ich; der Inhalt der Wahrheit iſt aber jetzt ſchlechthin vereinzelt, ſo fällt das Denken des Ich weg.

Mit dieſem Aufgeben der natürlichen Nothwendigkeit iſt auch dieß verbunden, daß aller weitere Inhalt, alle jene Wahrheit, die das Allgemeine jener Natur iſt, eine gegebene, groſſenbarte iſt. Der Grund, warum der ſonſtige Inhalt auch wahr ſey, erſcheint als ein meinem Selbſt nicht Angehöriges, ſondern ſelbſtlos Empfangenes. Es gehört zwar Zeugniß des Geiſtes dazu, da iſt mein innerſtes Selbſt dabei. Aber das Zeugniß des Geiſtes iſt Eingehülltes überhaupt, das ſich in ſich nicht weiter entwickelt; den Inhalt erzeugt es ſich nicht aus ſich, ſondern empfängt ihn. Ferner: der Geiſt, der Zeugniß giebt, iſt ſelbſt wieder unterſchieden von mir als Individuum; mein zeugender Geiſt iſt ein Anderer, mir bleibt nur die leere Hülſe der Paſſivität übrig.

Innerhalb dieſes harten Standpunkts hatte die Philoſophie wieder hervorzugehen. Die erſte Verarbeitung dieſes Inhalts, das Hineinwirken des Allgemeinen, des Gedankens in dieſen Inhalt iſt die Arbeit der ſcholaſtiſchen Philoſophie. Den Schluß macht der Gegenſatz des Glaubens und der Vernunft; dieſe fühlte das Bedürfniß, ſich an die Natur zu machen, um unmittel-

bare Gewißheit zu erhalten, und im Allgemeinen dieſelbe Befriedigung zu finden, anderer Seits im eigentlichen Denken, im ſpecifiſchen Erzeugen aus ſich.

Dieſe Beſtimmungen ſind hier der allgemeine Charakter des Philoſophirens; wir wollen kurz, an das Nähere gehend, die Haupt-Momente herausheben.

Was wir zuerſt von Philoſophien finden im Mittelalter, im Beginn ſelbſtſtändiger Staatenbildung, das ſind noch dürftige Ueberbleibſel der römiſchen Welt, die nach ihrem Verfall in jeder Rückſicht herabgeſunken war. So hat man im Abendlande faſt weiter nichts gekannt als Porphyrius' Iſagoge, Boethius' lateiniſche Kommentare über die logiſchen Schriften des Ariſtoteles, und Auszüge des Caſſiodor daraus, höchſt dürftige Kompendien, und auch dürftige, dem Auguſtin zugeſchriebene Abhandlungen De dialectica, und De categoriis, letztere eine Paraphraſe der ariſtoteliſchen Schrift über die Kategorien. *) Es waren die erſten Behelfe und Hülfsmittel; das Aeußerlichſte und Formellſte iſt da angewendet.

Das Ganze hat ein einfarbiges Anſehen. Vergeblich hat man ſich bisher bemüht, beſtimmte Unterſcheidungen und Stufen in die Herrſchaft dieſer Theologie vom achten, ja ſechſten Jahrhundert bis beinahe in's ſechszehnte zu bringen; dieſe beinahe tauſendjährige Geſchichte iſt auf demſelben Standpunkte, demſelben Principe: Kirchliches Glauben und Formalismus, der nur das ewige Auflöſen und Herumtreiben in ſich ſelbſt iſt. Das Allgemeinerwerden der ariſtoteliſchen Schriften hat nur Gradunterſchied, keinen wiſſenſchaftlichen Fortſchritt hervorgebracht. Es iſt wohl Geſchichte der Männer, aber eigentlich nicht der Wiſſenſchaft; es ſind fromme, edle, höchſt ausgezeichnete Männer.

Man beginnt die ſcholaſtiſche Philoſophie gewöhnlich mit Johann Scotus Erigena im neunten Jahrhundert (um

*) *Tennemann, Band VIII, Abtheil. 1, S. 49.*

860); es iſt nicht Duns Scotus. Sein Vaterland iſt nicht ganz beſtimmt; es iſt ungewiß, ob er aus Schottland oder aus Irland: Scotus deutet auf Schottland, Erigena auf Irland. Er war der erſte, mit dem nun eine wahrhafte Philoſophie beginnt, und vornehmlich nach Ideen der Neuplatoniker. Uebrigens waren hie und da einzelne Schriften des Ariſtoteles bekannt, — ſchon Johann Scotus; aber die Kenntniß des Griechiſchen war ſehr beſchränkt und ſelten. Er zeigt einige Kenntniß der griechiſchen, hebräiſchen und ſelbſt der arabiſchen Sprache; man weiß aber nicht, wie er dazu gekommen. Er überſetzte auch aus dem Griechiſchen in's Lateiniſche Schriften von Dionys dem Areopagiten, einem ſpätern griechiſchen Philoſophen aus der alexandriniſchen Schule, der beſonders dem Proklus folgt: De coelesti hierarchia und andere, — nach Brucker*) nugae et deliria Platonica. Michael Balbus, Kaiſer von Konſtantinopel, hatte im Jahre 824 dem Kaiſer Ludwig dem Frommen dieſe Schriften zum Geſchenk gemacht; Karl der Kahle ließ ſie ſich von Scotus überſetzen, der ſich lange an ſeinem Hofe aufhielt. Dadurch wurde im Abendlande Etwas von alexandriniſcher Philoſophie bekannt. Der Pabſt zankte mit ihm, beklagte ſich; der Ueberſetzer erhielt vom Pabſt den Vorwurf, „er hätte es juxta morem ihm vorher ſchicken und approbiren laſſen ſollen.“ Nachher lehte Johannes Scotus in England, Vorſteher einer Akademie zu Orford, von König Alfred geſtiftet.**)

Auch ſchrieb Scotus eigene Werke, die einige Tiefe und Scharfſinn haben: Ueber die Natur und deren verſchiedene Ordnungen (De naturae divisione) u. ſ. f. Dr. Hjort in Kopenhagen hat auch einen Auszug aus den Schriften des Erigena geliefert, 1823. Scotus Erigena geht philoſophiſch zu Werke, in der Weiſe der Neuplatoniker (nicht frei aus ſich) er-

*) Hist. crit. phil. T. III, p. 324.

**) *Brucker. l. l. p.* 614—617; *Bulaeus: Hist. Univers. Parisiensis, T. I, p.* 154.

zählend. In der Weiſe des Erzählens bei Plato, auch Ariſtoteles, freuen wir uns, einen neuen Begriff zu finden, — und in Vergleichung mit Philoſophie richtig und tief zu finden; hier hat man Alles ſchon fertig. Die Theologie wurde nicht auf Exegeſe und auctoritates patrum gebaut. Die Kirche verwarf aber auch vielfach ſeine Schriften. Es ſind dem Scotus auch von einer Lyoner Kirchenverſammlung Vorwürfe darüber gemacht: „Es ſind zu uns gekommen die Schriften eines geſchwätzigen Menſchen, der von der göttlichen Prädeſtination auf menſchliche Weiſe, oder, wie er ſelbſt ſagt, mit philoſophiſchen Argumenten disputirt, ohne ſich auf die heilige Schrift zu ſtützen, und die Autoritäten der Kirchenväter beizubringen; ſondern er vertheidigt dieß aus ſich, und hat es auf ſeine Geſetze geſtellt, — den göttlichen Schriften unterwerfe er ſich nicht.“ *) Die Trennung iſt erſt ſpäter. Dieß machte nun ſo den Anfang. Er gehört aber eigentlich nicht zu den Scholaſtikern.

B. Allgemeine geſchichtliche Geſichtspunkte.

Die nähere ſcholaſtiſche Philoſophie hält ſich vielmehr an die Lehre der Kirche; es wurde dabei das kirchliche Syſtem zu Grunde gelegt. „Die wahre Philoſophie iſt die wahre Religion, und die wahre Religion iſt die wahre Philoſophie,“ ſagte ſchon Scotus Erigena. **) Wir haben Glaubenslehre der chriſtlichen Kirche, ſie wurde früh feſtgeſetzt durch Kirchenkoncilien; der Glaube

*) Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 71—72 (*Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. I, p.* 182): Venerunt ad nos cujusdam vaniloqui et garruli hominis scripta, qui velut de praescientia et praedestinatione divina humanis et ut ipse gloriatur philosophicis argumentationibus disputans, . . . nulla scripturarum sive SS. Patrum auctoritate prolata, velut tuenda et sequenda sola sua praesumptione definire ausus est; . . . ut non divinis scripturis, non auctoritatibus paternis se submittant.

**) *De praedestinatione. Proœmium* (*Veterum auctorum, qui IX saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta, cura Gilb. Mauguin. Paris.* 1650. *T. I, p.* 103).

der evangelischen Kirche ist schon vor diesen Koncilien vorhanden gewesen, die katholische Kirche aber stützt sich auf Koncilien. — Hauptgedanken und Interessen des Denkens sind den Scholastikern eigen: α) der Streit zwischen Nominalismus und Realismus; β) die Beweise vom Daseyn Gottes, — eine ganz neue Erscheinung.

1. Bauen der Glaubenslehre auf metaphysische Gründe.

Näher war das Bemühen der Scholastiker erstens, die Glaubenslehre der christlichen Kirche auf metaphysische Gründe zu bauen. Hernach werden auch die gesammten Lehren der Kirche systematisch behandelt. Dann hatten sie Zweige, Modifikationen an dieser Lehre, die durch den Lehrbegriff nicht entschieden waren. Jene Gründe selbst und dann diese weiteren speciellen Seiten waren dem freien Raisonnement überlassene Gegenstände. Neuplatonische Philosophie lag zunächst den Theologen vor; man erkennt die Manier dieser Schule in den älteren und reineren Scholastikern. — Anselmus und Abälard haben sich unter den späteren berühmt gemacht.

a. Anselmus.

Unter den Männern, welche kirchliche Lehren auch durch den Gedanken erweisen wollten, ist Anselm angesehen. Anselmus, geboren zu Aosta in Piemont gegen 1034, ein sehr geehrter Mann, wurde 1060 Mönch zu Bec, und sogar 1093 zum Erzbischof von Kanterbury erhoben; er ist 1109 gestorben. *) Er hat die Lehre der Kirche auf philosophische Weise zu betrachten und zu beweisen gesucht; es wird sogar von ihm gesagt, daß er den Grund zur scholastischen Philosophie gelegt habe.

Er sagt in Ansehung des Verhältnisses des Glaubens zum

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 115, 117.*

Denken Folgendes: „Der Chriſt muß durch den Glauben zur Vernunft fortgehen,“ vom Glauben anfangen, „nicht von der Vernunft aus zum Glauben kommen; noch weniger aber, wenn er nicht zu begreifen vermag, vom Glauben abgehen. Aber auch wenn er zum Erkennen durchzudringen vermag, ſo hat er ſeine Freude daran,“ daß er das erkennt, was er ſonſt nur glaubte; „wo nicht, ſo verehrt er,“ — ſo muß er bei der Lehre der Kirche bleiben. „Unſer Glaube iſt gegen die Gottloſen mit der Vernunft zu vertheidigen, nicht gegen die Chriſten; denn von dieſen wird vermuthet, daß ſie die durch die Taufe übernommene Verbindlichkeit halten werden. Jenen muß aufgezeigt werden, wie unvernünftig ſie gegen uns ſtreiten.“ *) Sehr merkwürdig iſt Folgendes, was das Ganze ſeines Sinnes enthält. In ſeinem Traktatus, Cur Deus homo, der reich an Spekulationen iſt, ſagt er: „Es ſcheint mir eine Nachläſſigkeit zu ſeyn, wenn wir im Glauben feſt ſind, und nicht ſuchen, das, was wir glauben, auch zu begreifen.“ **) Jetzt erklärt man dieß für Hochmuth; unmittelbares Wiſſen, Glauben hält man für höher als Erkennen. Anſelmus aber und die Scholaſtiker haben das Gegentheil ſich zum Zweck gemacht.

Anſelm kann ganz beſonders als der Grundleger der ſcholaſtiſchen Theologie von dieſer Seite angeſehen werden. Denn der Gedanke, durch ein einfaches Raiſonnement zu beweiſen, was geglaubt wurde — daß Gott iſt —, ließ ihm Tag und Nacht keine

*) Anselmi Epistol. XLI, l. 11 (Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 159—160): Fides nostra contra impios ratione defendenda est, non contra eos, qui se Christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab his enim juste exigendum est, ut cautionem in baptismate factam inconcusse teneant: illis vero rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnant. Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere: aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur: cum vero nequit, cum capere non potest, veneratur.

**) Cur Deus homo, I, 2: Negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.

Ruhe. Anfänglich hielt er es für des Teufels Verſuchung, wenn er die göttlichen Wahrheiten beweiſen wollte durch die Vernunft, und war angſt und bange davor. Endlich aber ſey es ihm gelungen durch die Gnade Gottes, in ſeinem Proslogium. *)

Er iſt beſonders berühmt durch den ſogenannten ontologiſchen Beweis vom Daſeyn Gottes, den er aufgeſtellt hat, er hat ſich lange damit gequält; ſein Beweis iſt bis auf die kantiſchen Zeiten, und (wer noch nicht bis zum Kantiſchen gekommen) noch bis auf die heutige Zeit unter der Reihe von Beweiſen genannt worden. Er iſt verſchieden von dem, was wir bei den Alten finden und leſen: Gott, ſagte man nämlich, der abſolute Gedanke objektiv, Gott iſt; denn weil die Dinge in der Welt zufällig ſind, ſo iſt das nicht das Wahre an und für ſich, ſondern dieß iſt das Unendliche. Später dagegen bei Anſelm, mit dem der entgegengeſetzte Gang anfängt, tritt der Gegenſatz von Gedanke ſelbſt und Seyn auf, — dieß unendliche Extrem. Dieſe reine Abſtraktion, die erſt im Chriſtenthume zum Bewußtſeyn kam, dieſe Entzweiung als ſolche hat das Mittelalter feſtgeſtellt, und iſt dabei ſtehen geblieben. Wie im Vorſtellen, ſo tritt hier erſt der Begriff und das Seyn in ſeinem Gegenſatze auf; und es wurde die Verbindung deſſelben geſucht. Aus der ariſtoteliſchen Philoſophie kannten ſie den metaphyſiſchen Satz wohl, daß die Möglichkeit nichts für ſich iſt, ſondern ſchlechthin eins mit der Wirklichkeit. Und es iſt merkwürdig, daß jetzt erſt und nicht früher das Allgemeine und das Seyn in dieſer Abſtraktion entgegengeſetzt, und ſo das höchſte Geſetz zum Bewußtſeyn gekommen iſt; es iſt die höchſte Tiefe, den höchſten Gegenſatz zum Bewußtſeyn zu bringen. Dieſer Beweis fließt aus dem Begriffe, — daß Gott das allgemeine Weſen der Weſen. Wenn nach einer Seite die Hauptfrage war, was iſt Gott, und das Allge-

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 116; Eadmerus: De vita Anselmi (subjuncta operibus Anselmi editis a Gabr. Gerberon. 1721. Fol.) p. 6.*

meine als Prädikat deſſelben, des abſolut Seyenden, erſchien: ſo geht eben damit eine Umkehrung vor, daß das Seyn zum Prädikate wird, und die abſolute Idee zuerſt geſetzt iſt als das Subjekt, aber des Denkens. Wenn ſo einmal das Seyn Gottes als das erſte Vorausgeſetzte aufgegeben und als ein Gedachtſeyn geſetzt iſt, ſo iſt das Selbſtbewußtſeyn auf dem Wege, in ſich zurückzukehren; dann fällt die Frage ein: Iſt Gott?

Bekanntlich nahm der erſte eigentlich metaphyſiſche Beweis vom Daſeyn Gottes die Wendung, daß Gott als die Idee des Weſens, das alle Realität in ſich vereinigt, auch die Realität des Seyns in ſich hat. Der Inhalt ſeines Raiſonnements iſt dieſer; Anſelm ſagt: „Es iſt etwas Anderes, daß eine Sache im Verſtande ſey, etwas Anderes, einzuſehen, daß ſie exiſtirt. Auch ein Unwiſſender wird überzeugt ſeyn, daß etwas iſt im Gedanken, über das nichts Größeres gedacht werden kann," — daß der Verſtand in ſich habe eine Vorſtellung, die die höchſte iſt. „Dasjenige, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, kann nicht allein im Verſtande ſeyn. Denn wenn es nur als Gedachtes genommen wird," iſt es nicht das Höchſte; „es kann alſo auch genommen werden, daß es ſey: das iſt größer," als das nur Gedachte. „Wäre das, worüber nichts Größeres gedacht werden kann, bloß im Verſtande: ſo wäre das, worüber nichts Größeres gedacht werden könne, Etwas, worüber etwas Größeres gedacht werden kann. Das, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, iſt ſowohl im Verſtande als in der Sache;" *) die höchſte Vorſtellung kann nicht allein im Ver-

*) Proslogium, c. 2: Aliud est, rem esse in intellectu; aliud, intelligere rem esse. — Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest; quia hoc, cum audit, intelligit: et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest. Sed certe

ſtande ſeyn, es muß dazu gehören, daß ſie exiſtire. Das iſt ganz richtig; nur iſt der Uebergang nicht gezeigt, daß der ſubjektive Verſtand ſich ſelbſt aufhebt. So erhellt, daß Seyn oberflächlicher Weiſe unter das Allgemeine der Realität ſubſumirt iſt, daß inſofern das Seyn nicht in den Gegenſatz mit dem Begriffe tritt. Eben dieß iſt das Intereſſe, — oder die Frage. Indem Realität oder Vollkommenes geſagt wird, ſo daß es noch nicht ſeyend geſetzt iſt: ſo iſt es ein Gedachtes, und dem Seyn vielmehr entgegengeſetzt, als daß dieß unter es ſubſumirt wäre.

Dieſe Argumentation hat bis auf Kant gegolten; wir ſehen das Beſtreben, die Lehre der Kirche durch Vernunft zu erkennen. Dieſer Punkt iſt der Anfang der Philoſophie, der ihr ganzes Intereſſe ausmacht. Der eine Gegenſatz iſt Seyn, der andere Denken; das iſt das Abſolute, das beide Gegenſätze in ſich enthält, — ein Begriff (nach Spinoza), der ſein Seyn zugleich in ſich ſchließt. Gegen Anſelmus iſt zu bemerken, daß die Weiſe des Verſtandes, des ſcholaſtiſchen Raiſonnirens darin vorhanden iſt. „α) Es iſt," ſagt man, „der Gedanke eines Höchſten;" dieſe Beſtimmung wird als das prius vorausgeſetzt. β) Das Zweite iſt, „es giebt zweierlei: ein Gedachtes, das iſt, und ein Gedachtes, das nicht iſt; dieſes iſt der Gegenſatz. Der Gegenſtand, der nur gedacht iſt, nicht ſeyend, iſt unvollkommener Inhalt; ebenſo: Ein Inhalt, der nur iſt, ohne gedacht zu werden, wäre ebenſo unvollkommen." (Davon ſpricht man aber nicht; in der That, iſt Gott nur Seyn, würde er nicht gewußt von ſich ſelbſt als Selbſtbewußtſeyn von ſich ſelbſt: ſo wäre er nicht Geiſt, ein Denken, das ſich denkt.) „γ) Das Höchſte muß alſo auch ſeyn." Das iſt Gang des Verſtandes (der Inhalt iſt richtig, die Form mangelhaft): Das Höchſte, die Vorausſetzung, iſt Maaßſtab, an dem das Weitere gemeſſen werden ſoll; — die Beſtim-

---

hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

mung, „ein Gedachtes, das nicht iſt,“ wird darunter ſubſumirt als unter eine Regel, und iſt dieſer nicht angemeſſen.

Sein Beweis enthält den Mangel, daß er nach formell logiſcher Weiſe gemacht iſt; er enthält näher dieſes. Wir denken etwas, wir haben einen Gedanken: der Gedanke iſt ſubjektiv einer Seits, aber der Inhalt des Gedankens iſt das ganz Allgemeine; dieß iſt nun zunächſt als Gedanke, unterſchieden davon iſt das Seyn. Wenn wir ſo etwas denken, Gott denken (der Inhalt iſt gleichgültig): ſo kann es der Fall ſeyn, daß der Inhalt nicht iſt; für das Vollkommenſte halten wir das, was der Gedanke iſt und zugleich iſt. Gott iſt das Vollkommenſte: wäre er unvollkommen, ſo hätte er nicht auch die Beſtimmung des Seyns, und er wäre bloß Gedanke; alſo müſſen wir ihm die Beſtimmung des Seyns zuſchreiben. Denken und Seyn iſt entgegengeſetzt, dieß iſt ausgeſprochen; und wir geben es zu, daß das das Wahrhafte iſt, was nicht bloß Denken iſt, ſondern auch iſt. Das Denken müſſen wir aber hier nicht als bloß ſubjektiv nehmen; der Gedanke heißt hier der abſolute, der reine Gedanke.

Das Formelle, das Logiſche, weshalb Kant ihn auch angegriffen und verworfen hat, welcher Verwerfung die ganze Welt hinten nachgelaufen iſt, wird darin gelegt, daß die Vorausſetzung die iſt, daß die Einheit des Seyns und Denkens die vollkommenſte ſey. — Zum Begriffe, zum wahrhaften Beweiſe gehörte, daß der Fortgang nicht verſtändiger Weiſe geſchähe, ſondern daß aus der Natur des Denkens ſelbſt gezeigt würde, daß es für ſich genommen ſich ſelbſt negirt, und die Beſtimmung des Seyns ſelbſt darin liege, oder daß das Denken ſich ſelbſt zum Seyn beſtimmt. Umgekehrt müßte ebenſo am Seyn aufgezeigt werden, daß es ſeine eigene Dialektik iſt, ſich ſelbſt aufzuheben, dann ſich zu ſetzen als das Allgemeine, als der Gedanke. — Dieſer eigentliche Inhalt, die Einheit des Seyns und Denkens, iſt der wahrhafte Gehalt, den Anſelm vor ſich hatte, aber in Form des Verſtandes vor ſich hatte. Beide Gegenſätze ſind nur in einer

dritten Beſtimmung — dem Höchſten —, die inſofern als Regel außer ihnen iſt, identiſch und an ihm gemeſſen.

Da iſt nun ſchon zu jener Zeit ein Mönch geweſen, Gaunilo, der gegen dieſen Beweis des Anſelm einen liber pro insipiente geſchrieben hat; Anſelm richtete ſelbſt dagegen ſeinen liber apologeticus adversus insipientem. *) Dieſer Mönch kritiſirt dieſen Beweis, indem er daſſelbe aufzeigt, als heutiges Tags Kant, daß das Seyn und Denken verſchieden ſey: mit dem Denken iſt noch gar nicht geſetzt, daß es ſey. **) So ſagt Kant ***) z. B., wenn wir uns 100 Thaler denken, ſo ſchließt dieſe Vorſtellung noch nicht das Seyn in ſich; und das iſt richtig. Was nur vorgeſtellt iſt, iſt nicht, iſt aber auch kein wahrhafter Inhalt. Ein Gedachtes, deſſen Inhalt das Denken ſelbſt iſt, iſt eben dieß, ſich zum Seyn zu beſtimmen; was nicht iſt, iſt nur unwahre Vorſtellung. Davon iſt aber hier nicht die Rede, ſondern von dem reinen Denken; es iſt dieß auch gar keine Neuigkeit, daß ſie verſchieden ſind, — das wußte Anſelm ebenſo gut. — Gott iſt das Unendliche, wie Leib und Seele, Seyn und Gedanken auf ewig verbunden ſind; dieß iſt die ſpekulative, wahrhafte Definition von Gott. Dem Beweiſe, den Kant kritiſirt, ſo wie es noch jetzt nach ſeiner Art gäng und gäbe iſt, fehlt nur die Einſicht in die Einheit des Denkens und Seyns beim Unendlichen.

Nur dieß muß der Anfang ſeyn. Andere Beweiſe, ſo der kosmologiſche, welcher von der Zufälligkeit der Welt auf ein abſolutes Weſen, Seyn, ſchließt, haben damit nicht die Idee des abſoluten Weſens als Geiſt erſchöpft, ſind ohne Bewußtſeyn, daß es ein Gedachtes. Der alte phyſikotheologiſche, den ſchon Sokrates hatte, aus der Schönheit, Anordnung, den organiſchen

*) Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 139; *Brucker, Hist. crit. phil. T. III, p.* 665.

**) *Liber pro insipiente, c.* 5.

***) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 464 (6. *Aufl.*).

Zwecken, ſetzt zwar einen Verſtand, ein reicheres Denken des abſoluten Weſens, nicht nur das unbeſtimmte Seyn. Aber es iſt ebenſo bewußtlos, daß es die Idee. Und dann was für ein Verſtand iſt es? Ein anderer, unmittelbarer. Es iſt ebenſo Unordnung, — dieſer Geiſt iſt für ſich; und es muß Anderes begriffen werden, als dieſe erſcheinende Ordnung der Natur.

Davon aber nach dem Daſeyn Gottes zu fragen, ſein Seyn, ſeine gegenſtändliche Weiſe zu einem Prädikate zu machen, und zu wiſſen, daß Gott ſo Idee iſt, bis dahin, daß das abſolute Weſen Ich = Ich, das denkende Selbſtbewußtſeyn iſt, nicht als Prädikat, ſondern ſo, daß Ich, jeder der denkt, das Moment dieſes Selbſtbewußtſeyns iſt, iſt noch ein weiter Schritt. Hier, wo wir dieſe Form zuerſt auftreten ſehen, iſt das abſolute Weſen ſchlechthin für das Jenſeits des endlichen Bewußtſeyns zu nehmen; dieß iſt ſich das Nichtige, und hat ſein Selbſtgefühl noch nicht erfaßt. Es hat allerhand Gedanken über die Dinge, die Dingheit ſelbſt iſt ihm auch Begriff, Prädikat; aber es iſt damit noch nicht in ſich zurückgekehrt, weiß vom Weſen, nur nicht von ſich ſelbſt.

Auch Cur Deus homo hat er auf philoſophiſche Weiſe betrachtet.

Hiermit hatte Anſelm die nähere Grundlage zur ſcholaſtiſchen Theologie gelegt; *) ſchon vorher war daſſelbe, nur beſchränkter, für einzelne Dogmen, auch ſo bei Anſelm. Seine Schriften zeigen von Tiefſinn, Geiſt. Anſelm war es, der die Philoſophie der Scholaſtiker erregte, und mit der Philoſophie die Theologie verband; die Theologie des Mittelalters ſteht ſo viel höher, als die der neueren Zeit. Nie ſind Katholiken ſolche Barbaren geweſen, daß über die ewige Wahrheit nicht erkannt, ſie nicht philoſophiſch gefaßt werden ſollte. — Dieß iſt das Eine, was bei ihm herauszuheben iſt; das Andere iſt, daß jener höchſte Gegenſatz in ſeiner Einheit aufgefaßt iſt.

*) Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 121.

b. Abälard.

An Anſelm ſchließt ſich Peter Abälard an, bekannt durch ſeine Gelehrſamkeit, noch berühmter in der empfindſamen Welt durch ſeine Liebe zu Heloiſe und ſeine Schickſale; er lebte um 1100, von 1079 — 1142.*) Er iſt nach Anſelm zu großem Anſehen gelangt; er hat ebenſo philoſophirt über die Lehre der Kirche, beſonders die Dreieinigkeit auch ſo behandelt, auf philoſophiſche Weiſe zu beweiſen geſucht. Er lehrte zu Paris. Wie um jene Zeit Bologna für die Juriſten, ſo war Paris für die Theologen der Mittelpunkt der Wiſſenſchaften; es war der damalige Sitz der philoſophirenden Theologie. Abälard hat dort oft vor Schaaren von 1000 Zuhörern vorgetragen. Die theologiſche Wiſſenſchaft und das Philoſophiren darüber war in Frankreich, wie in Italien die Jurisprudenz, ein Haupt-Moment, das, als für die Entwickelung Frankreichs höchſt bedeutend, bisher nur zu ſehr vernachläſſigt iſt.

Anſelmus und Abälard trugen vornehmlich dazu bei, die Philoſophie in die Theologie einzuführen. Dieſe Richtung wurde auf mancherlei Weiſe ſelbſt von Myſtikern fortgeſetzt.**) Es galt die Vorſtellung, daß Philoſophie und Religion ein und daſſelbe ſeyen; was ſie an und für ſich auch ſind. Man kam aber bald auf die Diſtinktion, „daß Manches in der Philoſophie wahr und in der Theologie falſch ſeyn könne;“ dieſes hat die Kirche geläugnet.***) 1270 erfolgte die Abſonderung der vier Fakultäten der Pariſer Univerſität. Dadurch wurde die

*) *Tiedemann: Geist d. spekul. Philos. Band IV, S. 277; Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 762.*

**) *S. Unten, S.* 195 — 196.

***) Tennemann (Band VIII, Abth. 2, S. 460 — 461) führt aus einem Reſkripte des Biſchof Stephan an: Dicunt enim, ea vera esse secundum philosophiam et non secundum fidem catholicam; quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum.

Philoſophie von der Theologie ausgeſchieden, doch ihr verboten, theologiſche Glaubensſätze dem Disputiren zu unterwerfen. *)

2. Methodiſche Darſtellung des kirchlichen Lehrbegriffs.

Das Weitere iſt die nähere beſtimmtere Form, die die ſcholaſtiſche Theologie bekommen hat. In einer zweiten Richtung der ſcholaſtiſchen Philoſophie entſtand jetzt das Hauptbemühen, den Lehrbegriff der chriſtlichen Kirche methodiſch zu machen, zugleich in Verbindung mit allen jenen metaphyſiſchen Gründen; und dieſe ſtellte man nebſt ihren Gegengründen bei allen Lehren gegeneinander auf, ſo daß die Theologie in einem wiſſenſchaftlichen Syſteme dargeſtellt worden iſt, — während früher der kirchliche Unterricht für die allgemeine Bildung der Geiſtlichen darauf beſchränkt war, daß man Glaubenslehren nach einander vortrug, und über jeden Satz aus Auguſtin namentlich und anderen Kirchenvätern Sentenzen, Stellen zuſammenſchrieb. — Die Männer, die dieß geleiſtet haben, waren:

a. Petrus Lombardus.

Petrus aus Novara in der Lombardei in der Mitte des 12. Jahrhunderts iſt Urheber dieſer Methode. Petrus Lombardus ſtellte ein Ganzes von ſcholaſtiſcher Theologie auf, welches mehrere Jahrhunderte eine Grundlage blieb. Er verfaßte ſo ſeine IV libri sententiarum, daher er auch den Namen Magister sententiarum erhielt; jeder ſcholaſtiſche Gelehrte hatte ſo damals ein Prädikat: Doctor acutus, invincibilis, sententiosus, angelicus u. ſ. f. Er iſt im Jahre 1164 geſtorben. **) Dieſe sententiae ſind viele Jahrhunderte lang die Grundlage des kirchlichen Lehrbegriffs geweſen. —

---

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 457 — 458.*

**) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 764 — 767.*

Auch Andere bedienten sich solcher Titel; Robert Pulleyn schrieb sententiarum libros VIII. *) —

Er sammelte die Hauptbestimmungen der kirchlichen Lehre aus Konzilien und Kirchenvätern, und fügte dann über besondere Umstände subtile Fragen hinzu, welche die Schule beschäftigten, und ein Gegenstand der Disputationen wurden. Er selbst beantwortete zwar diese Fragen, ließ aber dann noch Gegengründe folgen; die Antwort läßt die Sache bei Petrus oft problematisch, so daß die Fragen eigentlich nicht entschieden beantwortet waren. Die Gründe werden von beiden Seiten aufgezählt; die Kirchenväter widersprechen sich, und für die eine und die andere entgegengesetzte Seite sammelte man eine Menge Beweisstellen aus ihnen. So entstanden theses, dazu quaestiones, hierzu argumenta, dagegen positiones, und endlich dubia, — je nachdem man die Worte in diesem oder jenem Sinne nahm, dieser oder jener Autorität folgen will.

Es kam doch Methode herein. Diese Mitte des 12. Jahrhunderts macht die Epoche aus, wo die Scholastik als gelehrte (philosophische) Theologie allgemeiner wurde. Dieses Buch ist im ganzen Mittelalter von den doctores theologiae dogmaticae kommentirt worden, welche nun als die öffentlichen Bewahrer der kirchlichen Lehre galten. Die Geistlichkeit hatte Seelsorge. Jene Doktoren hatten überhaupt Autorität, hielten Synoden, kritisirten und verdammten diese oder jene Lehren, Bücher als ketzerisch u. s. f., — auf Synoden oder als Sorbonne, eine Gesellschaft solcher Doktoren an der Universität zu Paris. Man kann sie für Kirchenversammlungen, für eine Art von Vätern in Ansehung des christlichen Lehrbegriffs ansehen.

Besonders hielten sie gegen die Schriften von Mystikern, wie des Amalrich und seines Schülers David von Dinanto, die in ihrer Ansicht, dem Proklus ähnlich, auf die

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p.* 767 — 768.

Einheit zurückgingen. Amalrich, 1204 als Ketzer angeklagt, *) ſagte z. B.: „Gott iſt Alles, Gott und die Kreatur ſind nicht verſchieden; in Gott ſind alle Dinge, Gott iſt die Eine allgemeine Subſtanz.“ **) „David behauptete: Gott iſt die erſte Materie (ὕλη), und Alles iſt Eins der Materie nach und Gott eben dieſe Einheit. Er theilte alle Dinge in drei Klaſſen: Körper, Seelen, ewige immaterielle Subſtanzen oder Geiſter. Das untheilbare Princip der Seelen iſt der νοῦς, das der Geiſter Gott. Dieſe drei Principien ſind identiſch, und daher alle Dinge dem Weſen nach Eins.“ ***) Seine Bücher wurden verbrannt. †) — Der Andere, der hier berühmt iſt, war:

b. Thomas von Aquino.

So berühmt Petrus Lombardus war, ebenſo **Thomas Aquinas**: aus dem gräflichen Geſchlechte Aquino im Neapolitaniſchen auf dem väterlichen Schloſſe Roccaſicca 1224 geboren. Er trat in den Dominikaner-Orden, und ſtarb 1274 auf einer Reiſe zu einer Lyoner Kirchenverſammlung. Er war ein Schüler des Albertus Magnus, ſchrieb Kommentarien über Ariſtoteles und den Petrus Lombardus, und verfaßte auch ſelbſt eine summa theologiae (summa heißt Lehrbegriff), die ihm, wie ſeine übrigen Schriften, das größte Anſehn erwarb, — ein Hauptbuch in der ganzen ſcholaſtiſchen Theologie. Er beſaß eine ſehr ausgebreitete Kenntniß der Theologie und des Ariſtoteles; er hieß auch Doctor angelicus und communis, ein zweiter Auguſtin. ††)

Es finden ſich in dieſem Buche zwar logiſche Förmlichkei-

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 317.*

**) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 688.*

***) *Thomas Aquinas: in IV^{or} libros sententt. L. II, Dist. 17, Qu. 1, Art. 1; Alberti Magni: Summa Theol. P. I, Tract. IV, Qu. 20 (Oper. T. XVII, p. 75).*

†) *Tennemann, a. a. O. S. 325.*

††) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 550—553; Brucker. l. l. p. 992.*

ten, aber nicht dialektiſche Spitzfindigkeiten, ſondern gründliche metaphyſiſche (ſpekulative) Gedanken, über den ganzen Umfang der Theologie und Philoſophie. Er hat ebenſo Fragen, Antworten und Zweifel hinzugefügt, und den Punkt angegeben, von dem die Auflöſung abhängt. Das Hauptgeſchäft der ſcholaſtiſchen Theologie hat darin beſtanden, die summa des Thomas auszuführen; und ſo ſind auch viele Bücher über die sententiae des Petrus Lombardus geſchrieben worden. Die Hauptſache war, die Theologie philoſophiſch und weiter ſyſtematiſch zu machen; Petrus Lombardus und Thomas von Aquino ſind in dieſer Rückſicht die berühmteſten, und man hat ſie bei allen weiteren gelehrten Bearbeitungen lange zum Grunde gelegt.

Thomas war Reali[illegible] Zum Grunde liegen ariſtoteliſche Formen, z. B. die des Subſtantiellen (forma substantialis), ſeiner Entelechie (ἐντελέχεια) analog. Ueber die Erkenntnißlehre ſagte er: Die materiellen Dinge beſtehen aus Form und Materie; die Seele hat die ſubſtantielle Form des Steines in ſich. *)

In Rückſicht der formellen Ausbildung der philoſophiſchen Theologie iſt ein Dritter berühmt:

e. Johannes Duns Scotus.

Duns Scotus, Doctor subtilis, ein Franciskaner, geboren zu Dunſton in der Grafſchaft Northumberland, hatte nach und nach an 30,000 Zuhörer. Im Jahre 1304 kam er nach Paris, und 1308 nach Köln, als Doktor der daſigen neuen Univerſität. Er wurde mit groſſer Feierlichkeit empfangen, ſtarb jedoch daſelbſt bald nach ſeiner Ankunft am Schlagfluß, ſoll lebendig begraben worden ſeyn. Er ſoll nur 34, nach Anderen 43, nach Anderen 61 Jahr alt geworden ſeyn; das Jahr ſeiner Geburt iſt nicht bekannt. **) Er ſchrieb Kommentarien über

*) *Tennemann*, Band VIII, Abth. 2, S. 554—561.

**) *Brucker*, Hist. crit. phil. T. III, p. 825—828; *Bulaeus*: Hist. Univ. Paris. T. IV, p. 970.

den Magister sententiarum (Petrus Lombardus), die ihm den Ruhm eines ſehr ſcharfſinnigen Denkers verſchafften: nach der Ordnung, daß er anfängt mit dem Beweiſe der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung gegen das bloſe Licht der Vernunft. *) Er fügte zu jeder Sentenz eine Menge distinctiones, quaestiones, problemata, solutiones, argumenta pro et contra. Wegen ſeines Scharfſinns hat man ihn auch den Deus inter philosophos genannt. Er erhielt ganz ungeheure Lobeserhebungen. Man ſagte von ihm: „Er hat die Philoſophie ſo ausgebildet, daß er ſelbſt deren Erfinder hätte ſeyn können, wenn er ſie nicht ſchon vorgefunden hätte; er wußte die Myſterien des Glaubens ſo, daß er ſie faſt nicht geglaubt hat: die Geheimniſſe der Vorſehung, als ob er ſie durchdrungen: die Eigenſchaften der Engel, als ob er ſelbſt ein Engel wäre; er ſchrieb in wenigen Jahren ſo Vieles, daß es zu leſen kaum Ein Menſch (unus), es zu verſtehen kaum irgend Jemand hinreicht." **)

Er behauptete das Princip der Individuation, und das Allgemeine als formell. ***) — Es ſcheint nach allen Zeugniſſen, daß er der ſcholaſtiſchen Disputirmethode und dem Stoff derſelben zu ihrer höchſten Höhe verholfen, eine unendliche Menge von Sätzen, barbariſchen neuen Wörtern, Zuſammenſetzungen und Unterſcheidungen erfunden. Seine Manier iſt, einem Satze, einer Sentenz eine lange Reihe von Argumentationen in Schlüſſen beizufügen, und ſie in einer eben ſolchen Reihe widerlegt zu haben; die pro et contra Methode mit Gründen und Gegengründen hat er auf den höchſten Gipfel gebracht. Es fiel damit auch wieder Alles auseinander; daher gilt er dafür, daß er der Urheber der quodlibetariſchen Methode geweſen. Die Quod-

*) *Duns Scotus in Magistrum sententiarum. Proœmium;* (*Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 706*).

**) Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 828; et not. aus Sacrarium.

***) *Siehe Unten, S.* 183 — 184, 187.

libeta hießen Sammlungen vermiſchter Abhandlungen über einzelne Gegenſtände in der gewöhnlichen Manier zu disputiren, die über Alles ſpricht, aber ohne ſyſtematiſche Ordnung, und ohne daß ein Ganzes ausgeführt und dargeſtellt wurde; die Anderen ſchrieben aber summas. Das Latein iſt ſehr barbariſch, aber zur philoſophiſchen Beſtimmtheit gut geeignet.

3. Bekanntſchaft mit den ariſtoteliſchen Schriften.

Weiter iſt eine dritte Richtung zu bemerken, der äußerlich geſchichtliche Umſtand, daß zu Ende des 12. und im 13. Jahrhundert die abendländiſchen Theologen allgemeiner mit den ariſtoteliſchen Schriften und deren griechiſchen und arabiſchen Kommentatoren in lateiniſchen Ueberſetzungen bekannt wurden, die nun auch von ihnen vielfach benutzt, weiter kommentirt und argumentirt wurden; und die Verehrung, Bewunderung und das Anſehen deſſelben ſtieg auf's Höchſte. Der Weg dieſer Bekanntſchaft iſt ſchon angezeigt. *) Bisher war die Bekanntſchaft mit Ariſtoteles dürftig, beſchränkte ſich auf Logik durch Boethius, Auguſtin, Kaſſiodor; **) bei Scotus Erigena's Bekanntſchaft ſieht man ſchon Kenntniß des Griechiſchen, dieſes war vereinzelt. Erſt ſpäter iſt man mehr mit ariſtoteliſchen Schriften bekannt worden. In Spanien unter den Arabern blühten die Wiſſenſchaften ſehr, namentlich war die Univerſität Kerduba in Andaluſien Mittelpunkt der Gelehrſamkeit; viele Abendländer reiſten hierher, wo ſchon der als Gerbert früher ſo bekannte Papſt Silveſter II. als Mönch nach Spanien entſtehen war, bei den Arabern zu ſtudiren. ***) Beſonders Arzneiwiſſenſchaft und Chemie (Alchimie) wurden fleißig betrieben. Die chriſtlichen Aerzte ſtudirten dort bei jüdiſch-arabiſchen Lehrern. Es ſind vornehmlich die ariſto-

*) *Siehe Oben, S.* 130—134.
**) *Siehe Oben, S.* 159.
***) *Trithemius: Annal. Hirsaugiens. T. I, p.* 139.

teliſche Metaphyſik und Phyſik (Natur-Philoſophie), die bekannt wurden; darum ſind Auszüge (summae) verfertigt worden.

a. Alexander von Hales.

Zuerſt wird dieſe Bekanntſchaft mit Ariſtoteles und den Arabern ſichtbar in Alexander von Hales (geſt. 1245), dem Doctor irrefragabilis.*) — Der hohenſtaufiſche Kaiſer Friedrich II. ließ ſodann ariſtoteliſche Bücher aus Konſtantinopel kommen, und in's Lateiniſche überſetzen.**) Anfangs zwar, beim erſten Erſcheinen der ariſtoteliſchen Schriften, machte die Kirche Schwierigkeiten; das Leſen von ſeiner Metaphyſik und Phyſik und den daraus verfertigten Summen, ſo wie auch der Vertrag darüber wurde verboten in einer Kirchen-Synode zu Paris 1209.***) So kam der Kardinal Robert Courçon nach Paris, und hielt daſelbſt eine Viſitation der Univerſität: ut ordinaria lectione libri dialectici Aristotelis legantur, libri autem Aristotelis metaphysici et de naturali philosophia, summaeque ex iis confectae doctrinaque Dinantii et Almarici haereticorum et Mauritii Hispani a nemine discatur legaturque. †) Und Pabſt Gregor in einer an die Univerſität von Paris (1231) erlaſſenen Bulle, ohne der Metaphyſik zu gedenken, verbot die Bücher der Phyſik, ſo lange bis ſie geprüft und von allem Verdachte des Irrthums gereinigt ſeyn würden, ††) Später aber (1366) wurde im Gegentheil von zwei Kardinälen verordnet, daß Niemand ſollte Magiſter werden können, wenn er nicht die vorgeſchriebenen Bücher des Ariſtote-

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 779.*

**) *Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 353—398, und daſelbſt Anm. 3 (vergl. Jourdain, Gesch. d. arist. Schriften im Mittelalter, übersetzt von Stahr, S. 165—176).*

***) Tennemann, a. a. O. S. 359; *Bulaeus: Hist. Univers. Paris T. III, p. 82.*

†) Brucker. l. l. p. 697.

††) *Bulaeus, l. l. p. 112.*

ist, unter denen auch die Metaphysik und einige der physischen waren, studirt und sich in deren Erklärung fähig bewiesen hätte.*) — Die Logik und Metaphysik des Aristoteles wurde in endlose Unterscheidungen ausgesponnen, und in eigenthümliche syllogistische Formen gebracht, die die Grundlage zur Behandlung der Materien verschaffen sollten.

Unter denen, die sich durch das Kommentiren der aristotelischen Schriften ausgezeichnet haben, ist besonders zu bemerken:

b. Albertus Magnus.

Albertus Magnus ist der berühmteste deutsche Scholastiker, aus dem adligen Geschlecht von Bollstädt; Magnus ist entweder Familienname, oder wegen des Ruhms gegeben. Er wurde 1193 oder 1205 in Lauingen an der Donau in Schwaben geboren, und studirte anfangs in Padua, wo sein Studir-Zimmer noch jetzt den Reisenden gezeigt wird. Im Jahre 1221 wurde er Dominikanermönch, und lebte nachher in Köln als Ordens-Provincial in Deutschland; er starb 1280.

Es wird von ihm erzählt, er habe sich in seiner Jugend sehr stumpfsinnig gezeigt, bis ihm nach einer Legende die Jungfrau Maria in Gesellschaft von drei anderen schönen Frauen erschien, ihn zur Philosophie aufmunterte, von seiner Geistesschwäche befreite, und das Versprechen gab, daß er die Kirche erleuchten, und seiner Wissenschaft ungeachtet doch rechtgläubig sterben werde. So geschah es auch; denn fünf Jahre vor seinem Tode habe er ebenso schnell alle seine Philosophie wieder vergessen, und sey dann wirklich in der Stumpfheit und Orthodoxie seiner früheren Jahre gestorben. Und daher führt man das alte Sprichwort von ihm an: Albertus reperate ex asino factus philosophus, et ex philosopho asinus. Nämlich unter seiner Wissenschaft

*) *Launoius: De varia Aristot. fortuna in Academia Paris. c. IX, p. 210.*

verſtand man dann auch beſonders die Zauberei. Denn obwohl es der eigentlichen Scholaſtik ganz fremd war, dieſe vielmehr über die Natur vollkommen blind war: beſchäftigte er ſich doch mit natürlichen Dingen, und verfertigte unter Anderm eine Sprachmaſchine, vor der ſein Schüler, Thomas von Aquino, erſchrak, und nach ihr ſelbſt ſchlug, weil er darin ein Werk des Teufels ſah. Daß er Wilhelm von England mitten im Winter in einem blühenden Garten empfangen und bewirthet habe, wird ihm als Zauberei angerechnet, *) — während wir den Wintergarten bei Fauſt ganz natürlich finden.

Albert hat ſehr viel geſchrieben, und wir haben davon noch 21 Folianten übrig. Er ſchrieb über Dionyſius Areopagita, kommentirte den Magister sententiarum, war in Arabern und Rabbinen vorzüglich bewandert, wie in der Kenntniß der ariſtoteliſchen Werke, obſchon er ſelber kein griechiſch, auch arabiſch nicht verſtand. Er ſchrieb auch über deſſen Phyſik. Von der mangelhaften Kenntniß der Geſchichte der Philoſophie findet ſich bei ihm ein Beiſpiel. Den Namen Epikureer leitet er her, weil ſie ἐπὶ cutem, auf der faulen Haut, lägen, oder auch von cura, weil ſie ſich um viel unnütze Dinge bekümmerten (supercurantes). Die Stoiker ſtellt er ſich vor, wie unſere Chorſchüler; ſie ſeyen, ſagt er, Leute geweſen, die Lieder gemacht (facientes cantilenas), und in den Säulengängen ſich herumgetrieben hätten. Denn, bemerkt er hierbei ſehr gelehrt, die erſten Philoſophen haben ihre Philoſophie in Verſe eingekleidet, und ſie dann in den Hallen abgeſungen; daher wurden ſie Hallenſteher (Stoici) genannt. **) Es wird erzählt, als die erſten Epikureer habe Albertus Magnus genannt den Heſiodus, Athalius oder Achalius (von dem wir nichts wiſſen), Cäcina oder, wie ihn Andere nennen, Tetinnus, einen Freund (familiaris) des Cicero, und

*) Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 788 — 798.
**) *Albert. Magni Opera, T. V, p.* 530 — 531.

Iſaacus, den iſraelitiſchen Philoſophen (man weiß nicht, wie der dazu kommt); aus den Stoikern führt er dagegen Speuſippus, Plato, Sokrates und Pythagoras an. *)

Dieſe Anekdoten geben uns ein Bild des Zuſtandes der Bildung der damaligen Zeit. Eine Hauptſache aber iſt die Bekanntſchaft mit Ariſtoteles und beſonders mit ſeiner Logik, was ſich von der älteſten Zeit her erhalten hat. Durch die ariſtoteliſche Logik ward die dialektiſche Spitzfindkeit noch ſehr vermehrt und dieſe Verſtandesformen auf das Weiteſte ausgeſponnen, während das eigentlich Spekulative bei Ariſtoteles im Hintergrund blieb für den Geiſt der Aeußerlichkeit und damit auch der Unvernunft.

4. Gegenſatz von Realismus und Nominalismus.

Ein Weiteres, was anzuführen iſt, iſt ein Hauptgeſichtspunkt, der das Mittelalter intereſſirt hat. Eine eigenthümliche philoſophiſche Frage zog ſich nahe zu durch alle Zeiten der Scholaſtik hindurch, die in dem Streit der Realiſten und Nominaliſten enthalten war. Was nun dieſen im Allgemeinen betrifft, ſo bezieht er ſich auf den metaphyſiſchen Gegenſatz des Allgemeinen und des Individuellen, und beſchäftigt die ſcholaſtiſche Philoſophie mehrere Jahrhunderte, und macht ihr große Ehre. Man unterſcheidet ältere und neuere Nominaliſten und Realiſten.

a. Roſcelin.

Der Urſprung des Streites ſteigt bis in das 11. Jahrhundert zurück; und der berühmte Abälard tritt ſchon als Gegner des Roſcelin auf. Roſcelin iſt der älteſte Nominaliſt — er ſchrieb auch gegen die Dreieinigkeit, **) und wurde 1092 auf

*) Gassendi: Vita Epicuri I, 11, p. 51.

**) *Anselmus: De fide trinitatis, c. 2—3; Epist. XLI, l. 11.*

einer Kirchenverſammlung von Soiſſons wegen Ketzerei verdammt —; *) er hatte aber noch wenig Einfluß. Auch Abälard war älterer Nominaliſt.

Es handelt ſich um das universale, d. h. das Allgemeine überhaupt oder die Gattung, das Weſen der Dinge, was bei Plato Idee genannt wurde; ſo Seyn, Menſchheit, Thier. Die Nachfolger Platons behaupteten das Seyn dieſer Allgemeinen; man vereinzelte dieſes, die Tiſchigkeit ſollte auch real ſeyn. Der Streit iſt nun dieſer, ob dieſe Allgemeinen etwas Reales an und für ſich ſelbſt ſeyen außer dem denkenden Subjekte, und unabhängig ſeyen von dem einzelnen exiſtirenden Dinge: oder ob das Allgemeine nur nominal ſey, nur in der ſubjektiven Vorſtellung, ein Gedankending. Wir machen uns Vorſtellungen von dem Dinge, ſagen „es iſt blau;“ dieſes iſt ein Allgemeines. Sind ſolche Allgemeinheiten real außerhalb des Gedankens, ſo daß ſie in den einzelnen Dingen von der Individualität des Dinges und gegeneinander ſelbſtſtändig exiſtiren? Diejenigen, welche behaupteten, daß die Univerſalien außer dem denkenden Subjekte unterſchieden vom einzelnen Dinge ein exiſtirendes Reales ſeyen, das Weſen der Dinge allein die Idee ſey, hießen Realiſten, — hier in ganz entgegengeſetztem Sinne gegen das, was heutiges Tags Realismus heißt. Dieſer Ausdruck hat bei uns nämlich den Inhalt, daß die Dinge, wie ſie unmittelbar ſind, eine wirkliche Exiſtenz haben; und der Idealismus ſteht dem entgegen. Idealismus nannte man ſpäter die Philoſophie, welche den Ideen allein Realität zuſchrieb, indem er behauptet, daß die Dinge, wie ſie in der Einzelnheit erſcheinen, nicht ein Wahrhaftes ſind. Der Realismus der Scholaſtiker behauptet, daß das Allgemeine ein Selbſtſtändiges, Fürſichſeyendes, Exiſtirendes ſey: die Ideen ſind nicht der Zerſtörung unterworfen, wie die natürlichen Dinge, unveränderlich, und allein ein wahres Seyn. Wogegen die An-

*) *Tennemann*, Band VIII, Abth. 1, S. 156.

deren, die Nominalisten oder Formalisten, behaupteten, das Universale sey nur Vorstellung, subjektive Verallgemeinerung, Produkt des denkenden Geistes; wenn man Gattungen u. s. f. formire, so seyen dieß nur Namen, Formelles, ein von der Seele Gebildetes und Subjektives, Vorstellungen für uns, die wir machen, — nur das Individuelle sey das Reale.

Dieß ist nun der Gegenstand; er ist von großem Interesse, und ist ein viel höherer Gegensatz, als die Alten gekannt haben. Roscelin legte die allgemeinen Begriffe bloß in das Bedürfniß der Sprache. Er behauptete, die Allgemeinen seyen nichts als bloße abstrakte Begriffe: daß die Ideen oder Universalien, Seyn, Leben, Vernunft, bloße Gattungsnamen und an sich nichts Reales seyen; daß Seyendes dabei nur sey im Individuum, nicht das Seyn selbst: Lebendiges nur sey im Individuum, — das Leben selbst als solches für sich habe nicht eine eigenthümliche allgemeine Realität. *) Die Geschichte der Realisten und Nominalisten ist sonst sehr dunkel, wir wissen mehr über's Theologische als über diese Seite; sie zerfielen in mehrere besondere Meinungen und Schattirungen.

b. Walther von Montagne.

Walther von Montagne († 1174) ging auf Vereinigung des Einzelnen und Allgemeinen: Das Allgemeine muß individuell seyn, die Universalien müssen mit den Individuen dem Wesen nach vereinigt seyn. **) — Später waren die beiden Partheien als Thomisten, vom Dominikaner Thomas von Aquino, und Scotisten, vom Franciskaner Johann Duns Scotus, berühmt.

Doch erlitt die Bestimmung, ob die allgemeinen Begriffe

*) Kirner: Handbuch der Geschichte der Philos., Band II, S. 26 (1. Ausgabe); *Anselmus: De fide trinitatis, c. 2.*

**) *Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 339; Joh. Sarisberiensis: Metalogicus, L. II, c. 17.*

Realität haben und inwiefern, ſehr mannigfaltige Modifikationen und die Partheien ſehr verſchiedene Namen. Der kraſſe Nominalismus erklärte alſo die allgemeinen Begriffe für bloße Namen, und ſchrieb allein den Individuen Realität zu: Das Allgemeine (die Univerſalien) hat nur in der Sprache Realität. Umgekehrt der Realismus: Daß in dem individuellen Dinge keine Realität iſt, ſondern die Univerſalien allein Realität haben, und das ſie Unterſcheidende nur ein Accidenz oder eine reine Differenz iſt. Sie kommen nicht recht von dem Einen zum Anderen. Es waren unter ihnen, welche den richtigen Gedanken faßten, daß die Einſchränkung des Allgemeinen und zwar des Allgemeinſten, des Seyns, der Entität, die Individuation eine Negation iſt. Andere: Daß dieß Einſchränkende ſelbſt etwas Poſitives iſt, aber nicht durch eine Zuſammenſetzung eins mit ihm ſey, ſondern in einer metaphyſiſchen Verbindung mit ihm ſtehe, d. h. eine Verbindung, wie der Gedanke ſich mit dem Gedanken verbindet. Wohin auch dieß gehört: Daß das Individuelle nur ein deutlicherer Ausdruck deſſen ſey, was ſchon im allgemeinen Begriffe enthalten iſt; ſo daß die Begriffe, ungeachtet ihrer Theilung und an ihnen geſetzten Differenz, doch einfach bleiben. Uebrigens iſt Seyn, Entität ſchlechthin ein Begriff. *)

Thomas, Realiſt, ſetzte die allgemeine Idee als unbeſtimmt, die Individuation in der bezeichneten Materie (materia signata), der Materie in ihren Dimenſionen, d. h. Beſtimmungen. Das Ur-Princip iſt allgemeine Idee, — die Form kann für ſich ſeyn, actus purus (Ariſtoteles); die Identität von Materie und Form, die Formen der Materie als ſolcher ſind entfernter vom Ur-Princip, — die denkenden Subſtanzen bloße Formen. **) — Scotus iſt das Allgemeine vielmehr das individuelle Eins.

*) Tiedemann: Geiſt d. ſpekul. Philoſ. Band V, S. 401 — 402; *Suarez: Disputationes metaphysicae, Disp. I, Sectio 6.*

**) *Tiedemann, a. a. O. Band IV, S. 490—491; Thomas Aquinas: De ente et essent. c. 3 et 5.*

Eins kann auch in Andern vorkommen, die unbestimmte Materie wird durch einen innern positiven Zusatz individuell; das Wesen der Dinge sind ihre substantiellen Formen. *) Er hat viel darüber sich den Kopf zerbrochen. Die Formalisten gestanden den Universalien nur die ideale Realität in dem beschauenden göttlichen und menschlichen Verstande zu. **) — Nahe damit zusammen hängt der Gedanke, den wir bei den Scholastikern erst finden, nämlich sogenannte Beweise vom Daseyn Gottes zu suchen und zu geben. ***)

c. William Occam.

Der Gegensatz zwischen Idealisten und Realisten ist zwar schon früh aufgekommen, aber erst später ausgebildet und auf's Aeußerste getrieben, besonders durch den Franciskaner **Wilhelm Occam**, aus dem Dorfe Occam in der Grafschaft Surrey in England, mit dem Beinamen Doctor invincibilis, dessen Blüthe in den Anfang des 14. Jahrhunderts fällt. Seit Occam erregte der Streit allgemeines Interesse. Sein Geburtsjahr ist nicht bekannt. Er ist höchst berühmt durch die Gewandtheit, die logischen Waffen zu handhaben: scharfsinnig in Unterscheidungen: fruchtbar, Gründe und Gegengründe zu erfinden u. s. f. Er hat nun nach Abälard wieder diese Frage zur Tagesordnung gebracht, war ein Hauptverfechter des Nominalismus, der bisher nur einzelne Freunde (Roscelin, Abälard) gehabt. Seine Schüler hießen Occamisten, die Franciskaner waren Occamisten: und die Dominikaner, nach Thomas von Aquino, Thomisten. Das Verhältniß der Orden und der Politik schlich sich ein. Occam (und sein Orden) hat die Ansprüche der Fürsten, des Königs von Frankreich und des Kaisers von Deutschland Ludwig von Baiern, 1322

*) *Tiedemann: Geist d. spek. Philos. B. IV, S. 609 — 613; Scotus: in Magistrum sententiar. L. II, Dist. 3, Qu. 1 — 6.*

**) Ritter: Handbuch der Geschichte der Philos. Band II, S. 110.

***) *S. Oben, S. 163 — 169.*

auf einem Konvente seines Ordens und sonst, gegen die Anmaßungen des Pabstes auf das Stärkste vertheidigt. Wilhelm sagte unter Anderem zum Kaiser: Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo. Daher ist der Gegensatz jenes Ordens mit den Dominikanern auch in politischer Rücksicht von hoher Wichtigkeit. Er wurde 1328 in den Bann gethan, und starb 1343 zu München. *)

Es fragte sich nämlich (in einer Schrift von Occam), „ob was unmittelbar und zunächst durch das Allgemeine und Gleichnamige bezeichnet wird, eine wahre Sache außer der Seele, ein, dem es gemeinschaftlich und gleichnamig, Innerliches und Essentiales ist, realiter von ihm unterschieden." **) Die Bestimmung der Realisten, welche dieß behaupteten, wird so angegeben: „Es ist Eine Meinung," sagt Occam, „daß jegliches Allgemeine, Gleichnamige eine realiter außer der Seele existirende Sache ist im Jeglichen und Einzelnen, und daß das Seyn (Essenz) eines jeglichen Einzelnen real unterschieden ist von jedem Einzelnen" — von seiner Individualität — „und von jedem Allgemeinen; so daß der allgemeine Mensch eine wahre Sache ist außer der Seele, die realiter in jeglichem Menschen existirt, unterschieden von Jeglichem, vom allgemeinen Lebendigen und von der allgemeinen Substanz und so von allen Gattungen und Arten, sowohl den subalternen als den nicht subalternen." Das Gleichnamige sey nicht mit dem Selbst, dem letzten Punkt der Subjektivität identisch. Der Mensch ist, ist Lebendiges u. s. w.; Menschheit, Vernunft, Seyn, Leben sind Prädikate, Allgemeine. Alle diese werden vorgestellt als für sich im Indivi-

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p.* 846 — 848.

**) Occam in librum I. sentent. Dist. II, Quaest. 4: Utrum illud, quod immediate et proxime denominatur ab intentione universalis et univoci, sit aliqua vera res extra animam, intrinseca et essentialis illis, quibus est communis et univoca (Soll hier nicht et oder dergleichen dazwischen seyn?) distincta realiter ab illis.

duum exiſtirend: die Gattungen ſowohl als die Arten, ſubalternen und nicht; jene ſind z. B. Farbe u. ſ. w., dieſe Eſſenz u. ſ. w. „So viel allgemeine Prädikabilien“ — z. B. Qualität —, „ſo viele ſind im einzelnen Dinge real verſchiedene Sachen, deren jede realiter von der anderen, und von jenem Einzelnen unterſchieden iſt, und“ doch bleibt jede univocum: „alle jene Sachen werden in ſich keineswegs vervielfacht, ſo ſehr auch die Einzelnen vervielfältigt werden, die in jedem Individuum derſelben Art ſind.“ *) Das iſt die härteſte Vorſtellung der Selbſtſtändigkeit, Abſonderung jeder allgemeinen Beſtimmung.

Occam widerlegt dieß. Gedanken, Vorſtellungen, Begriffe, Alles iſt res. Occam ſagt ferner: „Die reale Wiſſenſchaft unterſcheidet ſich von der rationalen nicht darin, daß jene auf die Dinge gehe, ſo daß die Dinge ſelbſt die erkannten Säze oder deren Theile wären, dieſe nicht ſo auf die Dinge gehe; ſondern darin, daß die Theile oder Termini der erkannten Säze in der realen Wiſſenſchaft an die Stelle der Dinge, in der rationalen aber an die Stelle anderer Termini treten.“ **)

---

*) Occam in librum I. sententiar. Dist. II, Quaest. 4: Ad istam quaestionem est una opinio, quod quodlibet universale univocum est quaedam res existens extra animam realiter in quolibet et singulari et essentia cujuslibet singularis distincta realiter a quolibet singulari et a quolibet universali; ita quod homo universalis est una vera res extra animam existens realiter in quolibet homine, et distinguitur realiter a quolibet homine et ab animali universali et a substantia universali et sic de omnibus generibus et speciebus sive subalternis sive non subalternis. — Quot sunt universalia praedicabilia in quid per se primo modo de aliquo singulari per se in genere, tot sunt in eo res realiter distinctae, quarum quaelibet realiter distinguitur ab alia et ab illo singulari; et omnes istae res in se nullo modo multiplicantur, quantumcunque singularia multiplicentur, quae sunt in quolibet individuo ejusdem speciei.

**) Ibidem: Scientia realis non per hoc distinguitur a rationali, quod scientia realis est de rebus ita quod ipsae res sint propositiones scitae vel partes illarum propositionum scitarum, et rationalis non est sic de rebus; sed per hoc quod partes (scilicet termini) propositionum scitarum scientia reali stant et supponunt pro rebus, non sic autem ter-

Nach Scotus „exiſtirt in der außer der Seele ſeyenden Sache dieſelbe Natur realiter mit der zu einem beſtimmten Individuum einſchränkenden Differenz, nur formal unterſchieden und an ſich weder allgemein noch individuell, ſondern unvollſtändig allgemein in der Sache und vollſtändig allgemein im Verſtande.“ *)

Occam ſtellt andere Meinungen entgegen, entſcheidet ſich nicht gerade, doch bringt er am Meiſten für die Meinung vor, „daß das Allgemeine nicht etwas Reales iſt, das ein ſubjektives Seyn für ſich weder in der Seele, noch im Dinge habe. Es iſt ein Gebildetes, das aber doch objektive Realität in der Seele hat;“ es entſpreche demſelben aber doch keine Gegenſtändlichkeit. „Der Verſtand, der eine Sache außerhalb der Seele wahrnimmt, bildet ſich ähnliche Sache im Geiſte nach: ſo daß wenn er produktive Kraft hätte, er ſie als numeriſches Eins herausſetzen würde. — Wem das nicht gefällt, daß dieſe Vorſtellung gemacht genannt werde: ſo kann man ſagen, die Vorſtellung ſey ein Koncept, das in dem Geiſte exiſtire als Zeichen eines Dinges außerhalb der Seele.“ **) — Das Princip der Individua-

---

mini propositionum scitarum scientia rationali, sed illi termini stant et supponunt pro aliis.

*) Occam in librum I. sentent. Dist. II, Quaest. 6 (*Tennemann, Band VIII, Abth.* 2, *S.* 852—853): In re extra animam est natura eadem realiter cum differentia contrahente ad determinatum individuum, distincta tantum formaliter, quae de se nec est universalis nec particularis, sed incomplete est universalis in re et complete secundum esse in intellectu.

**) Ibidem, Quaest. 8: . . . quod universale non est aliquid reale, habens esse subjectivum nec in anima nec extra animam; sed tamen habet esse objectivum in anima, et est quoddam fictum habens esse tale in esse objectivo, quale habet res extra in esse subjectivo. Et hoc per istum modum, quod intellectus videns aliquam rem extra animam fingit consimilem rem in mente, ita quod si haberet virtutem productivam, talem rem in esse subjectivo numero distinctam a priori produceret extra, et esset consimiliter et proportionabiliter sicut est de artifice. — Cui non placet ista opinio de fictis, potest tenere, quod conceptus et quodlibet universale est aliqua qualitas existens subjective in mente, quae

tion, das den Scholastikern so viel zu schaffen macht, wurde dabei auf die Seite geschoben. *) — Dieß ist die Hauptfrage bei den Scholastikern, die für sich wichtig genug ist.

Die Bestimmung des Allgemeinen, die von den Scholastikern herkommt, ist höchst wichtig, bezeichnend für die Bildung der neueren Welt. Das Allgemeine ist das Eine, aber nicht abstrakt, sondern vorgestellt, gedacht als Alles in sich befassend. Aristoteles stellte den Schluß auf, Was dem A zukommt (κατηγορεῖται) u. s. f., und die Kategorien (ἃ κατηγορεῖται τῶν ὄντων): Plotin, besonders Proklus das unmittheilbare Eine; es wird erkannt aus seinen Ordnungen (τάξεων). „Von dem, was von ihnen abhängt" (ἐξημμένων, von ἐξάπτομαι), „werden die Götter genannt; deswegen ihre Hypostasen, die ihre Bestimmtheit ausmachen, die unerkennbar sind (ἄγνωστοι), ist es möglich, aus diesem" — ἐξημμένων — „zu erkennen. Denn unaussprechbar ist für sich alles Göttliche und unerkennbar, als dem unaussprechbaren Einen eingewachsen (τῷ ἑνὶ τῷ ἀῤῥήτῳ συμφυές). Aus den Theilhabenden aber, aus der Veränderung geschieht es, derselben Eigenthümlichkeiten zu erkennen. Daher sind Gedachte (νοητοί), die das wahrhaft Seyende (τὸ ὄντως ὄν) herausstrahlen. Deswegen ist das wahrhaft Seyende das gedachte Göttliche (νοητὸν θεῖον), und ist das Unmittheilbare (ἀμέθεκτον), vor dem νοῦς Verwirklichte." **) Die christliche Religion ist die offenbare: Gott ist das Dreieinige, also das Offenbare, nicht die Triaden und das Eine unterschieden; sondern eben das Eine ist das Dreifache selbst, d. h. für Anderes seyend, in sich relativ. Das Allgemeine ist das πρότερον, πρό, πρόαγειν, bei Plato und Aristoteles das Ganze, ὅλον, πᾶν, das πάντα ἕν.

---

ex natura sua est signum rei extra, sicut vox est signum rei ad placitum instituentis.

*) *Tennemann, Band VIII, Abth.* 2, *S.* 864.

**) Procli: Institut. theol. c. 102, p. 483.

Occam fand viele Anhänger. *) Der Streit zwiſchen Nominaliſten und Realiſten entbrannte auf das Heftigſte; und man zeigt noch ein Katheder, das von dem Platze des Opponenten durch eine Bretterwand geſchieden war, damit ſich die Disputirenden nicht in die Haare gerathen möchten. **) — Von nun an wurde die Theologie in zwei Geſtalten gelehrt (theologia scholastica secundum utramque partem).

d. Buridan.

Buridan, ein Nominaliſt, neigt auf die Seite der Determiniſten, daß der Wille durch die Umſtände beſtimmt würde. Gegen ihn wird der Eſel angeführt, der zwiſchen zwei gleichen Bündeln Heu umkommen müßte. ***)

Die Eiferſucht der Orden, der Franciskaner, welche Occamiſten, und der Dominikaner, welche beſonders Thomiſten waren, kam in den Streit beider Partheien. Verbote der pariſer Univerſität, päbſtliche Bullen wurden gegen Occam erlaſſen. †) Die pariſer Univerſität verbot, die Lehre des Occam vorzutragen, und den Occam zu citiren. ††) Namentlich wurde 1340 verboten: „Kein Lehrer ſoll ſich erkühnen, einen bekannten Satz eines Schriftſtellers, über den er lieſt, ſchlechthin oder dem Sprachgebrauch nach für falſch zu erklären; ſondern ihn entweder zugeben oder den wahren und falſchen Sinn unterſcheiden, weil ſonſt die gefährliche Folge zu beſorgen, daß die Wahrheiten der Bibel auf gleiche Weiſe verworfen würden. Kein Lehrer ſoll behaupten, daß kein Satz zu unterſcheiden oder näher zu beſtimmen wäre.“ †††) Die Partheien wurden politiſch durch die in-

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 903.*

**) *cf. Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 911—912.*

***) *Tennemann, a. a. O. S. 914—919.*

†) *Ebendaſelbſt, S. 925.*

††) *Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. IV, p. 257; Tennemann, a. a. O. S. 939.*

†††) *Tennemann, a. a. O. S. 939—940; Bulaeus, l. l. p. 265.*

nerlichen Kriege Frankreichs. *) Ludwig XI. ließ 1473 die Bücher der Nominalisten wegnehmen, und an Ketten legen; im Jahre 1481 wurden sie wieder losgelassen. In der theologischen und philosophischen Fakultät sollte Aristoteles, seine Ausleger Averroes, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, erklärt und studirt werden. **)

5. Formelle Dialektik.

Das dialektische Interesse ist auf's Höchste getrieben worden; es wurde ganz formeller Natur. Das Weitere ist die in's Unendliche gehende Erfindung von terminis technicis, wie denn das formelle dialektische Interesse sehr erfinderisch war, sich Gegenstände, Probleme und Fragen, die ohne alles religiöse und philosophische Interesse waren, für diese Behandlungsweise zu kreiren. Das Letzte, was noch von den Scholastikern zu bemerken ist, das ist dieß, daß sie nicht nur in den kirchlichen Lehrbegriff alle möglichen formellen Verhältnisse des Verstandes hineingebracht haben: sondern daß auch dieser an sich intelligible Gegenstand, die intellektuellen Vorstellungen und religiösen Ideen (Dogmata oder Phantasien), als unmittelbar sinnlich wirklich dargestellt wurden, in die Aeußerlichkeit ganz sinnlicher Verhältnisse heruntergezogen und nach diesen methodisch betrachtet wurden. Ursprünglich lag freilich das Geistige zum Grunde; aber die Aeußerlichkeit, in der es zunächst aufgefaßt ist, hat das Geistige zugleich zu etwas vollkommen Ungeistigem gemacht. Man kann daher sagen, daß sie den kirchlichen Lehrbegriff einer Seits tief behandelt: anderer Seits, daß sie ihn durch ganz ungeeignete äußerliche Verhältnisse verweltlicht haben; so daß hier der schlechteste Sinn der Weltlichkeit ist, den man nehmen kann. Denn der kirchliche Lehrbegriff enthält für sich ein geschichtliches Mo-

*) *Tennemann*, Band VIII, Abth. 2, S. 944 — 945.

**) *Tennemann*, a. a. O. S. 945 — 947; *Bulaeus*: Hist. Univ. Paris. T. V, p. 706, 739 — 740.

ment, eine Beſtimmung von äußerlicher Weiſe, — das chriſtliche Princip enthält dieſen Zuſammenhang in ſich ſelbſt: in der geſchichtlichen Geſtaltung der chriſtlichen Religion findet ſich eine Menge von Vorſtellungen, die mit dem Geiſtigen zwar zuſammenhangen, aber in ſinnliche Verhältniſſe hinüberſtreifen; werden dieſe Verhältniſſe ausgeſponnen, ſo entſteht eine Menge Gegenſätze, Kontraſte, Widerſprüche, die für uns auch nicht das geringſte Intereſſe haben. Dieſe Seite haben die Scholaſtiker aufgefaßt, und mit endlicher Dialektik behandelt. Von dieſer Zeit hat man ſich ſpäterhin unendlich luſtig über die Scholaſtiker gemacht.

Hiervon will ich einige Beiſpiele geben. Wie die Neugierde in einer Verſtandeswiſſenſchaft zu Hauſe iſt, ohne Beziehung auf den Begriff bloß Thatſachen nachgeht: ſo die ſcholaſtiſche Philoſophie gerade das Gegentheil von empiriſcher Wiſſenſchaft. Es wurde vorzüglich ein Unterſchied gemacht zwiſchen dem eigentlichen Lehrbegriff, der indisputabel war, und den verſchiedenen Seiten, Unterſcheidungen ihrer überſinnlichen Welt, die demſelben angehängt waren; dieſe wurden betrachtet als freigelaſſen vom Lehrbegriff der Kirche, — oft nur temporär: der Lehrbegriff iſt nicht ſo beſtimmt, — aus den Kirchenvätern ſey alles zu beweiſen, — bis ein Koncilium, oder partikulare Synode entſchied. Ueber die Beweiſe, die vom Inhalt des Lehrbegriffs gegeben wurden, konnte man ſtreiten: und außerdem wurde noch eine Menge von Inhalt aufgefaßt, der disputabel war, über den ſie ſich in endlichen Syllogismen und Formen ausgelaſſen haben; Unterſuchungen, die in eine ganz leere formelle Disputir-Sucht ausarteten, — nicht bei den edlen Männern, die als doctores und Schriftſteller bekannt ſind.

a. Julian Erzbiſchof von Toledo.

So ſuchte Julian, Erzbiſchof zu Toledo, mit dem größeſten Ernſte (wie die griechiſchen Accente oder Metra oder Ab-

theilungen der Verse), als hinge davon das Heil des Menschengeschlechts ab, Fragen zu beantworten, die eine absurde Voraussetzung enthalten. Es kommt z. B. eine solche Frage vor über die Gestorbenen. Der Mensch wird auferstehen, — das ist kirchliche Lehre: wird mit dem Leibe bekleidet werden, — damit tritt man nun in die sinnliche Sphäre. Und solche Fragen, die aufgeworfen werden, sind z. B. folgende: „In welchem Alter werden die Verstorbenen auferstehen? Als Kinder, Jünglinge, Männer oder Greise? In welcher Gestalt? Mit was für einer Leibes-Konstitution? Werden die Fetten wieder fett, die Magern wieder mager werden? Wird in jenem Leben der Geschlechtsunterschied fortdauern? Werden die Auferstandenen Alles, was sie hier an Nägeln und Haaren verloren, wieder bekommen?" *)

b. Paschasius Radbertus.

Gegen 840 kam ferner auch die Streitfrage über die Geburt Jesu, ob sie natürlich oder übernatürlich gewesen sey, in Bewegung, und veranlaßte langen Streit. Paschasius Radbertus schrieb zwei Bände: De partu beatae virginis; und es ist viel darüber geschrieben und disputirt worden. **) Man hat da sogar von einem Akoucheur gesprochen, und dieß behandelt; und es sind viel Fragen gedacht, woran wir mit Schicklichkeit nicht einmal denken können.

Gottes Weisheit, Allmacht, Vorhersehen und Vorherbestimmen führten ebenso zu einer Menge Gegensätze in abstrakten und abgeschmackten Bestimmungen. Bei Petrus Lombardus, wo von der Dreieinigkeit, Schöpfung, Fall, von den Engeln, Ordnungen und Klassen derselben gehandelt wird, finden sich solche

*) Tennemann, Band VIII, Abtheil. 1, S. 61; *Cramer: Fortsetzung von Bossuet, Th. V, B. 2, S. 88.*

**) Tennemann, a. a. O. S. 61; *Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. I, p. 169.*

quaestiones: „Ob ein Vorherſehen und Vorherbeſtimmen Gottes möglich geweſen wäre, wenn keine Geſchöpfe geweſen wären? Wo war Gott vor der Schöpfung.“ — Thomas von Straßburg antwortete: Tunc ubi nunc, in se, quoniam sibi sufficit ipse. *) — Jene Frage bezieht ſich auf eine lokale, kleinliche Beſtimmung, die Gott nichts angeht. Ferner: „Ob Gott Mehreres wiſſen kann, als er weiß?“ als ob noch Möglichkeit von Wirklichkeit unterſchieden bliebe. „Ob Gott alle Zeit Alles könne, was er gekonnt habe? Wo die Engel nach ihrer Schöpfung geweſen? Ob die Engel immer geweſen?“ Ebenſo kommen ſonſt noch eine Menge Fragen über die Engel vor. — „In welchem Alter iſt Adam erſchaffen worden? Warum iſt Eva aus der Ribbe und nicht aus einem anderen Theile des Mannes genommen worden? Warum während des Schlafs und nicht im wachenden Zuſtande des Menſchen? Warum haben ſich die erſten Menſchen im Paradies nicht begattet? Wie ſich die Menſchen würden fortgepflanzt haben, wenn ſie nicht geſündigt hätten? Ob im Paradies die Kinder mit vollkommen ausgewachſenen Gliedern und mit dem vollen Gebrauch der Sinne würden geboren worden ſeyn? Warum der Sohn und nicht der Vater oder der heilige Geiſt Menſch geworden ſeyen?“ Eben dieß iſt der Begriff des Sohnes. „Ob Gott den Menſchen nicht auch in dem weiblichen Geſchlechte habe annehmen können?“ **)

Noch mehr ſind von denen hinzugefügt, die dieſe Dialektik verſpotteten, z. B. Erasmus in ſeinem Encomium moriae: „Ob in Chriſtus mehrere Sohnſchaften (filiationes) ſeyn konnten? Ob der Satz möglich: Haßt Gott der Vater den Sohn? Ob Gott auch hätte als Weib ſuppoſitirt werden können? Ob in den Teufel fahren? Ob er nicht auch in Eſels- oder Kürbis-

*) *Rixner: Handb. d. Gesch. d. Phil. Band II, S.* 153.
**) Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 236—237.

geſtalt hätte erſcheinen können? (Num Deus potuerit suppositare mulierem? num diabolum? num asinum? num cucurbitam?) Auf welche Weiſe (quemadmodum) der Kürbis gepredigt haben würde? Wunder gethan? Wie gekreuzigt worden ſeyn?" *) — So wurden Zuſammenſtellungen und Unterſcheidungen von Verſtandesbeſtimmungen ohne allen Sinn und Gedanken gemacht. Die Hauptſache iſt, daß ſie wie Barbaren göttliche Dinge nahmen, ſie unter die ſinnlichen Beſtimmungen und Verhältniſſe brachten. Eine völlige ſinnliche Feſtigkeit, dieſe ganz äußerlichen Formen der Sinnloſigkeit haben ſie ſo in dieß rein Geiſtige gebracht, und es damit verweltlicht: wie Hans Sachs die göttliche Geſchichte vernürndergert. Es liegt in ſolchen Darſtellungen, wie in der Bibel vom Zorn Gottes, der Schöpfungsgeſchichte Gottes, daß Gott dieß und jenes gethan, etwas Menſchliches und Derbes; Gott iſt nicht ſo fremd zu nehmen, ſondern einen Muth, ein Herz gegen ihn zu haben, nicht das Unnahbare. Aber ein Anderes iſt, ihn in das Gebiet des Gedankens zu ziehen, Ernſt daraus zu machen. Das Entgegengeſetzte iſt, argumenta pro und contra vorzubringen, ſie entſcheiden nicht, helfen nichts; Vorausſetzungen ſind ſolche ſinnliche und endliche Beſtimmungen, — alſo unendliche Unterſcheidungen. Dieſe Verſtandesbarbarei iſt ganz vernunftlos. Es ſah ſo aus, wie wenn man Schweinen ein goldenes Halsband angethan. Das Eine iſt die Idee der chriſtlichen Religion, und dazu die Philoſophie des edlen Ariſtoteles; Beides konnte nicht ärger in den Koth gezogen werden. So weit hatten die Chriſten ihre geiſtige Idee heruntergebracht.

6. Myſtiker.

Hiermit ſind nun die Haupt-Momente angegeben, die bei der ſcholaſtiſchen Philoſophie in Betracht kommen, indem wir

*) Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 878.

eben noch diese Verweltlichung, dieß Hineinbringen von Verstandesunterschieden und sinnlichen Verhältnissen in das, was an und für sich seiner Natur nach Geistiges, Absolutes und Unendliches ist, gesehen haben. Es muß in Rücksicht auf die letztere Richtung noch bemerkt werden, daß neben dieser Verendlichung aber auch einzelne edle Männer, — dieser Sucht edle Geister gegenüberstanden. Es müssen herausgehoben werden viele große Scholastiker, die man Mystiker genannt hat, — zu unterscheiden von den eigentlichen kirchlichen Scholastikern, obgleich verflochten damit. Diese haben weniger Antheil an diesem Disputiren und Beweisen genommen, und sich in Ansehung der Kirchenlehre und der philosophischen Betrachtung rein erhalten. Es sind Theils fromme, geistreiche Männer gewesen, die das Philosophiren in der Weise der neuplatonischen Philosophie fortgesetzt haben: früher Scotus Erigena. Bei solchen findet man ächtes Philosophiren, was man auch Mysticismus nennt; es geht bis zur Innigkeit fort, hat mit dem Spinozismus die größte Aehnlichkeit. Sie haben auch die Moralität, Religiosität aus wahrhaften Empfindungen geschöpft, und Betrachtungen, Vorschriften u. s. f. über Philosophie in diesem Sinne gegeben.

a. Johann Charlier.

Johann Charlier, gewöhnlicher von Jerson oder Gerson, wurde 1363 geboren; er schrieb eine theologia mystica.*)

b. Raimund von Sabunde.

Ebenso hat Raimund von Sabunde oder Sabeyde, ein Spanier im 15. Jahrhundert, Professor zu Toulouse um 1437, in seiner theologia naturalis, welche er in einem spekulativen Geiste auffaßte, über die Natur der Dinge, über die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geschichte des Gott-

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 955 — 956.*

menschen geschrieben. Er suchte das Seyn, die Dreieinigkeit, die Zeugung, das Leben und die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geschichte des Gottmenschen den Ungläubigen aus der Vernunft zu erweisen. Aus der Betrachtung der Natur kommt er auf Gott, reiner, einfacher; ebenso ist Moralität aus dem Innern geschöpft. *) — Diese Weise ist dann jener gegenüber zu stellen, um den scholastischen Theologen auch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

c. Roger Baco.

Roger Baco bearbeitete besonders Physik, blieb ohne Wirkung, erfand Schießpulver, Spiegel, Ferngläser; er starb 1294. **)

d. Raimund Lullus.

Raimund Lullus, Doctor illuminatus, hat sich sehr berühmt gemacht, die ars lulliana ist von ihm; er nannte die Kunst, die er aufstellte, ars magna. Er war aus Majorka, wo er 1234 geboren wurde. Er ist excentrisch, — eine von den gährenden Naturen, die sich in Allem herumwerfen. Dieser hatte Hang zur Alchemie und großen Enthusiasmus für die Wissenschaften überhaupt, wie eine feurige unruhige Einbildungskraft. In seiner Jugend lebte er ausschweifend, schwärmte früh in Vergnügungen herum; dann zog er sich in eine Einöde zurück, und hatte dort viele Visionen von Jesus. Und dabei wurde in seiner heftigen Natur der Trieb ausgebildet, der Verbreitung der christlichen Seligkeit unter den Muhamedanern in Asien und Afrika sein Leben zu weihen; er lernte arabisch zu seinem Bekehrungswerk, bereiste Europa und Asien, suchte um Unterstützung beim Pabst und allen Königen Europa's nach; dabei hat er sich

*) Rixner: Handbuch d. Geschichte d. Philos. Band II, S. 157; *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 964 flg.; Tiedemann: Geist d. spek. Phil. Band V, S. 290 flg.*

**) *Tennemann, a. a. O. S. 824—829.*

mit ſeiner Kunſt beſchäftigt. Er wurde verfolgt, duldete viele Mühſeligkeiten, Abentheuer, Todesgefahren, Gefangenſchaften, Mißhandlungen. In Paris hat er lange gelebt am Anfange des 14. Jahrhunderts, verfertigte bei 400 Schriften. Nach einem höchſt unruhigen Leben — als Heiliger und Märtyrer verehrt — ſtarb er 1315 an den Folgen von Mißhandlungen, welche er in Afrika erlitten hatte. *)

Seine Kunſt bezieht ſich nun auf das Denken. Näher war das Hauptbeſtreben dieſes Mannes eine Aufzählung und Anordnung aller Begriffsbeſtimmungen, der reinen Kategorien, wohinein alle Gegenſtände fallen, danach beſtimmt werden können, um von jedem Gegenſtand leicht die auf ihn anzuwendenden Begriffe angeben zu können. Er iſt ſo ſyſtematiſch; dieſes wird mechaniſch. Er hat Tableau gemacht in Kreiſen, denen Dreiecke eingezeichnet, — zu Grunde gelegt waren, wo hindurch Kreiſe gehen. In dieſen Kreiſen hat er die Begriffsbeſtimmungen geordnet, und ſie vollſtändig aufzutragen verſucht. Von dieſen Kreiſen war ein Theil unbeweglich, ein anderer beweglich, die dann darauf paßten verglichen mit den Prädikaten. Die Kreiſe mußten auf gewiſſe Weiſe geſtellt werden, um richtige Kombinationen zu bekommen; durch die Regeln des Herumdrehens, wo die Prädikate ſo auf einander fallen, ſollte die allgemeine Wiſſenſchaft durch dieſe Gedankenbeſtimmungen erſchöpft werden. — Er beſchrieb ſechs Kreiſe, deren zwei die Subjekte, drei die Prädikate, und der äußerſte die möglichen Fragen angiebt. Von jeder Klaſſe hat er neun Beſtimmungen gehabt, zu deren Bezeichnung er neun Buchſtaben BCDEFGHIK wählte. So hat er 1) neun abſolute Prädikate um die Tafel geſchrieben: Güte, Größe, Dauer (Ewigkeit), Macht, Weisheit, Wollen (Wille), Tugend, Wahrheit, Herrlichkeit; dann 2) neun

*) *Rixner: Lehrbuch d. Geſch. d. Philoſ. Band II, S. 126; Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 829—833.*

relative Prädikate: Verſchiedenheit, Einerleiheit, Entgegenſetzung, Anfang, Mitte, Ende, Größerſeyn, Gleichſeyn, Kleinerſeyn; 3) Ob? Was? Wovon? Warum? Wie groß? Von welcher Beſchaffenheit (quale)? Wann? Wo? Wie und womit? (Dieß Neunte enthält zwei Beſtimmungen); 4) Neun Subſtanzen (esse), als: Gott (divinum), Engel (angelicum), Himmel (coeleste), Menſch (humanum), Imaginativum, Sensitivum, Vegetativum, Elementativum, Instrumentativum; 5) neun Accidenzen, d. i. natürliche Beziehungen: Quantitas, Qualitas, Relatio, Actio, Passio etc.; und 6) neun moraliſche Beziehungen, Tugenden: Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit u. ſ. f. Dieſe nun hat er, wie bemerkt, zuſammen auf bewegliche Kreiſe bezeichnet, ſo daß man, indem man dieſe Kreiſe drehe und zu einander ſtelle, für alle Subſtanzen die ihnen zukommenden abſoluten und relativen Prädikate auf die gehörige Weiſe verbinde; durch die in dieſelben gezeichneten Dreiecke entſtehen Kombinationen, und durch die Kombinationen ſollten die konkreten Gegenſtände, überhaupt alle Wahrheit, Wiſſenſchaft, Erkenntniß beſtimmt ſeyn. *) Dieß hieß nun die lulliſche Kunſt.

C. Allgemeiner Standpunkt der Scholaſtiker überhaupt.

Wir haben nach dieſen Specialien ein Urtheil über die Scholaſtiker, eine Rechenſchaft von ihnen zu geben. Sie unterſuchten ſo hohe Gegenſtände, Religion; das Denken wurde ſo ſpitzfindig ausgebildet; es gab edle, tiefſinnige Individuen, Gelehrte. Und doch iſt dieß Ganze eine ganz barbariſche Philoſophie des Verſtandes, ohne realen Stoff, Inhalt; es erregt uns

*) *Tennemann*, Band VIII, Abth. 2, S. 834—836; Ritter: Handbuch d. Geſch. d. Phil. Band II, Anhang S. 86—89; *Jordanus Brunus Nolanus*: *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, Sectio II (*Bruni Scripta, quae latine conscripsit, omnia; ed. Gfrörer*, Stuttgardiae 1835, Fasciculus II, p. 243—264).

kein wahrhaftes Intereſſe, und wir können nicht dahin zurückkehren. Es iſt Form, leerer Verſtand, der ſich in grundloſen Verbindungen von Kategorien, Verſtandesbeſtimmungen herumtreibt. Das intellektuelle Reich iſt droben, — ſo nicht bei den Neuplatonikern, — ausſtaffirt mit ſinnlichen Verhältniſſen (ſchon Vater, Sohn), Engeln, Heiligen, Märtyrern, ſtatt der Gedanken; die Gedanken ſind ſteroherne Verſtandes-Metaphyſik. Wozu alles dieſes? Es liegt hinter uns als Vergangenheit, es muß uns für ſich unbrauchbar bleiben.

Es hilft nichts, das Mittelalter eine barbariſche Zeit zu nennen. Es iſt eine eigenthümliche Art der Barbarei, nicht der unbefangenen, rohen, — ſondern die höchſte Idee und die höchſte Bildung zur Barbarei geworden; was eben die gräßlichſte Geſtalt der Barbarei und Verkehrung iſt, — die abſolute Idee, und zwar durch's Denken, zu verkehren. Wir ſehen göttliche Welt, äußerlich, obzwar in der Vorſtellung, trockenen, leeren Verſtand; dadurch wird jene göttliche Welt, obgleich ihrer Natur nach das rein Spekulative, doch verſtändigt, verſinnlicht, — nicht wie Kunſt, ſondern im Gegentheil als Verhältniß der gemeinen Wirklichkeit. Die Scholaſtik iſt die gänzliche Verwirrung des Verſtandes in dem Knorren der nordiſch-germaniſchen Natur. Wir haben zweierlei Welten: ein Reich des Lebens, ein Reich des Todes. Die göttliche Welt war für die Einbildungskraft, Andacht bevölkert durch Engel, Heilige, Märtyrer; in der überſinnlichen Welt war keine Natur, keine Wirklichkeit des denkenden, allgemeinen, vernünftigen Selbſtbewußtſeyns. In der unmittelbaren Welt, ſinnlichen Natur war keine Göttlichkeit, weil ſie nur das Grab des Gottes, wie der Gott außer jener. Zum göttlichen Reich, von Verſtorbenen bewohnt, war nur durch den Tod zu gelangen; die natürliche Welt war ebenſo todt, — belebt nur durch den Schein jener und die Hoffnung, hatte ſie keine Gegenwart. Es half nicht; Mittelweſen als ein Band einzuſchieben, Maria, die Heiligen, Verſtorbenen in einer jenſei-

tigen Welt. Die Verſöhnung war fernell, nicht an und für ſich, nur Sehnſucht des Menſchen, — Befriedigung nur in einer andern Welt.

Einem Volke von Barbaren war eine unendliche Wahrheit anvertraut. Wenn wir den am nächſten bei der Hand liegenden Gegenſatz gegen die ſcholaſtiſche Philoſophie und Theologie und das Treiben des ſcholaſtiſchen Wiſſens ſuchen, ſo können wir ſagen: es iſt der geſunde Menſchenverſtand, Erfahrung (äußere und innere), Naturanſchauung, Menſchlichkeit, Humanität. Der Geiſt, Charakter z. B. der griechiſchen Humanität war, daß alles Konkrete, alles Intereſſe für den Geiſt, das Denken eine Präſenz, Gegenwart in der menſchlichen Bruſt hatte, in ſeinen Gefühlen, in ſeinen Gedanken ſeine Wurzel hat. Das verſtändige Bewußtſeyn, die gebildete Wiſſenſchaft hat an ſolchem Inhalte ihren realen Stoff, worin ſie bei ſich ſelbſt iſt und bleibt. Das Wiſſen beſchäftigt ſich allenthalben mit ſeinen Angelegenheiten, und an dieſem Stoffe, an der Natur und deren feſten Geſetzen, hat das Intereſſe den Maaßſtab und die Richtung ſich zu orientiren; es bleibt ſich getreu, und ſein Ernſt und ſein Spiel hat ſein Maaß daran. Auch die Verirrungen auf dieſem Boden haben ihr Ziel an dem feſten Mittelpunkte des Selbſtbewußtſeyns des menſchlichen Geiſtes, und als Verirrungen ſelbſt haben ſie darin eine Wurzel, die als Wurzel ihre Rechtfertigung hat; nur die einſeitigen Entfernungen von der Einheit dieſer Wurzel mit dem ganz konkreten Grund und Keime ſind das Mangelhafte. Was wir hier dagegen ſehen, iſt die abſolute, unendliche Wahrheit, als Geiſt ausgeſprochen, in Barbaren gelegt, in Menſchen, die nicht das Selbſtbewußtſeyn ihrer geiſtigen Menſchheit haben, noch nicht menſchliches Bewußtſeyn, — Menſchenbruſt, aber nicht menſchlichen Geiſt haben. Die abſolute Wahrheit realiſirt, vergegenwärtigt ſich noch nicht im wirklichen Bewußtſeyn, ſondern die Menſchen ſind aus ſich herausgeriſſen; für ſie befindet ſich der Inhalt, die unendliche Wahrheit des Geiſtes,

noch in ein fremdartiges Gefäß, voll des intenſivſten Triebes phyſiſchen und geiſtigen Lebens, in ſie hineingelegt, aber als ein centnerſchwerer Stein, deſſen ungeheuren Druck ſie nur empfinden, nicht verdauen, mit dem Triebe noch nicht aſſimiliren: und nur Beruhigung, Verſöhnung finden können, indem ſie ſchlechterdings außer ſich kommen, und wild in dem und durch das geworden ſind, was ihren Geiſt ruhig und mild machen ſollte.

Die Religion hat hier in dieſem Zuſtand ihre Sphäre, ihre wahrhaft edle und ſchöne Geſtalt nur in wenigen einzelnen Individuen, und zwar in ſolchen, die der Welt abgeſtorben, von ihr entfernt ſind, die ſich in der Empfindung halten können: ſo in Weibern des Mittelalters, oder in Mönchen oder anderen Einſiedlern, die ſich in der kontrakten, zuſammengezogenen, zuſammengehaltenen Innigkeit des Herzens und Geiſtes, einer Wirklichkeitsloſigkeit halten können. Die Eine Wahrheit ſtand iſolirt im Menſchen, die ganze Wirklichkeit des Geiſtes war noch nicht dadurch durchgebildet; Gemüther, die in einem kleinen Kreiſe lebend ſich auf die Religion beſchränken, zeigen Schönheit.

Auf der anderen Seite iſt es aber nothwendig, daß der Geiſt als Wille, Triebe, Leidenſchaft noch eine ganz andere Stellung, Ausbreitung, Verwirklichung als ſolche einſame Kontraktion fordert, — daß die Welt einen ausgedehnteren Kreis des Daſeyns erfordert, einen wirklichen Zuſammenhalt der Individuen, Vernünftigkeit und Gedanken in den wirklichen Verhältniſſen und den Handlungen. Dieſer Kreis der Verwirklichung des Geiſtes, das menſchliche Leben, iſt aber zunächſt abgeſchnitten von jener geiſtigen Region der Wahrheit. Die ſubjektive Tugend hat mehr den Charakter des Schmerzes und der Entbehrung für ſich, die Sittlichkeit iſt eben dieſes Sich-Entziehen, Aufgeben: und die Tugend gegen Andere nur der der Mildthätigkeit, ein Momentanes, Zufälliges, Verhältnißloſes. Alles das, was zur Wirklichkeit gehört, iſt ſo nicht durchgebildet durch die Wahrheit; dieſe iſt nur ein Himmliſches, ein Jenſeits. Die

Wirklichkeit, das Irdiſche iſt damit preisgegeben, und ſo Willkür; alſo einzelne wenige Individuen ſind heilig, die anderen unheilig. Wir ſehen in dieſen Zeiten die Abwechslung von der Heiligkeit eines Momentes in der Viertelſtunde des Kultus: und dann wochenlang ein Leben der rohſten Eigenſüchtigkeit, Gewaltthat und grauſamſten Leidenſchaft. Es iſt ſchön, das Kreuzfahrerheer, als ſie Jeruſalem anſichtig waren, alle betend, Buße thuend, ihr Herz zerknirſchend auf die Stirne ſollen und anderen zu ſehen. Aber dieß iſt ein Moment, der auf monatlange Rohheit, Tollheit, Viehiſchkeit, Dummheit, Gemeinheit, Leidenſchaft gefolgt iſt, die ſich überall bewies auf ihrem Zuge. Mit höchſter Tapferkeit haben ſie die heilige Stadt geſtürmt, und darauf ſich in Blut gebadet, und in viehiſcher Wildheit gewüthet; davon ſind ſie wieder in Zerknirſchung und Buße übergegangen; dann ſtehen ſie verſöhnt und geheiligt auf von den Knien, und überlaſſen ſich wieder allen Kleinlichkeiten elender Leidenſchaften, für Rohheit und Geiz, Habſucht, Liſte thätig zu ſeyn.

Die Wahrheit war auch nicht Fundament der Wirklichkeit. Demgegen zerfiel das allgemeine Leben in zwei Theile; ſo ſehen wir zwei Reiche, nämlich ein geiſtiges und ein weltliches, Kaiſer und Pabſthum, ſchroff einander gegenüber ſtehen: Kirche und freie Staat, ſondern Reich, weltliche Herrſchaft, jene die jenſeits liegende, dieſes die diesſeits liegende Welt. Zwei abſolut weſentliche Principien zerſchlagen ſich an einander; die weltliche Rohheit, die Knechtigkeit des individuellen Wollens erzeugt die härteſte, ſinnlichſte Entgegenſetzung.

Ebenſo bedeutlos iſt denn auch die Wiſſenſchaft. α. Der denkende Verſtand macht ſich an die Myſterien der Religion; ſie ſind ganz ſpekulativer Inhalt, Inhalt nur für den vernünftigen Begriff. Aber das Myſterium, der Geiſt, dieſes Vernünftige iſt noch nicht in das Denken eingekehrt; das Denken iſt daher gottverlaſſenes, nur abſtrakter, endlicher Verſtand, in ſich nur formell, gehaltloſes Denken, das jener Tiefe entfremdet iſt,

ſelbſt indem es ſich mit dieſem Gegenſtande beſchäftigt. Seinen Inhalt ſchöpft der Verſtand ganz aus einem Solchen, dem er ſchlechthin, das ihm auch ſchlechthin fremd bleibt; er iſt überhaupt nicht beſchränkt, ſo maaßlos in ſeinen Beſtimmungen und Unterſcheidungen, — gleichſam wie wenn man mit Willkür Sätze, Worte und Töne bilden und verbinden wollte, bei denen nicht vorausgeſetzt iſt, daß ſie für ſich einen Sinn ausdrücken ſollen (Sinn, Bedeutung iſt Konkretes), die nur ſprechbar ſeyn, keine Grenze haben ſollen als die Möglichkeit (ſich nicht zu widerſprechen).

β. Inſofern der Verſtand ſich an den gegebenen religiöſen Inhalt hält, ſo kann er dieſen Inhalt beweiſen, daß es ſo ſeyn muß; und dieſe Einſicht kann aufgewieſen werden, wie bei einem geometriſchen Satze. Aber es bleibt immer noch etwas übrig, was zur Befriedigung gehört; bewieſen iſt es, aber ich begreife es doch nicht. So iſt der vortreffliche Satz Anſelms, an dem man den Charakter des ſcholaſtiſchen Verſtandes überhaupt ſieht,*) Beweis, nicht Begreifen des Daſeyns Gottes. Mit jener Einſicht habe ich nicht das Letzte gewonnen, nicht das, was ich will; es fehlt das Ich, das innige Band, die Innigkeit als Innigkeit des Gedankens. Dieſe liegt nur im Begriffe, in der Einheit des Einzelnen und Allgemeinen, des Seyns und Denkens; zum Begreifen dieſer Einheit müßte erkannt werden, daß das Seyn aus ſich ſelbſt ſich zum Begriffe macht und umgekehrt, Denken und Seyn identiſch ſind. Das iſt die Innigkeit, nicht die nothwendige Folge aus Vorausſetzungen; nicht die Natur des Denkens und Seyns iſt hier Objekt, — was ſie ſind, iſt vorausgeſetzt.

γ. Wenn dieſer Verſtand aber ſo von Erfahrung, einem gegebenen konkreten Inhalt, beſtimmter Naturanſchauung, menſchlichem Gemüth, Recht, Pflicht — inſofern die Innigkeit ebenſo

*) *Siehe Oben, S.* 166—168.

dieß iſt — ausgeht, ſeine Beſtimmungen zum Behuf ſo zu ſagen dieſes Inhalts findet, er von da auf Abſtraktionen kommt — ſo z. B. in der Phyſik auf Materie und Kräfte —: ſo hat er, obgleich ſeine Form, ſolches Allgemeine, nun dem Inhalt nicht Genüge thut, daran doch einen feſten Punkt, an dem er ſich orientirt, eine Grenze für die Reflexion, die ſonſt in's Maaßloſe fortginge. Oder man hat konkrete Anſchauung von Staat, Familie; das Raiſonnement hat am Inhalt feſten Punkt, der es dirigirt, — eine Vorſtellung, welche die Hauptſache iſt. Und die Mangelhaftigkeit ſeiner Form wird verſteckt und vergeſſen gemacht, der Accent nicht darauf gelegt. Hier wurde aber nicht von einer ſolchen Grundlage ausgegangen. Bei dieſem ſcholaſtiſchen Verſtande war es vielmehr, daß ſie die Verſtandesbildung als Tradition (in den Kategorien) empfangen haben; ſpäter iſt dieſem geiſtverlaſſenen Verſtande die Philoſophie des Ariſtoteles in die Hände gefallen. Sie iſt aber ein zweiſchneidiges Schwerdt; ſie iſt höchſt beſtimmter, klarer Verſtand, der zugleich ſpekulativer Begriff iſt: die abſtrakten Verſtandesbeſtimmungen herausgenommen, haltungslos für ſich, übergehend, dialektiſch, haben nur in ihrer Verbindung Wahrheit. Das Spekulative iſt dadurch gegenwärtig bei Ariſtoteles, daß ſolches Denken ſich nicht dem Reflektiren für ſich überläßt, ſondern immerfort die konkrete Natur des Gegenſtandes vor ſich hat; dieſe Natur iſt der Begriff der Sache: das ſpekulative Weſen der Sache iſt der regierende Geiſt, welcher die Reflexions-Beſtimmungen nicht frei für ſich läßt.

Die Scholaſtiker haben die ariſtoteliſche Philoſophie als äußerlich erhalten; ſie ſind nicht von dieſen Gegenſtänden ausgegangen, welche die Betrachtung regieren, ſondern ſie haben nur den äußerlichen Verſtand davon überkommen und ſich darin ausgebreitet. Weil kein Maaß für denſelben vorhanden war weder durch die konkrete Anſchauung noch durch den reinen Begriff ſelbſt, ſo iſt der Verſtand in ſeiner Aeußerlichkeit als regellos geblieben. Sie haben die abſtrakten Verſtandesbeſtimmungen feſt

gemacht, immer unangemeſſen ihrem abſoluten Stoffe, ebenſo jedes Beiſpiel aus dem gemeinen Leben als Stoff genommen: und da jeder Fall, das Konkrete ihnen widerſpricht, ſo ſie nur feſthalten können durch Beſtimmen, Einſchränken, — und ſo ſich in eine endloſe Menge von Diſtinktionen verflochten, die ſelbſt ebenſo in und durch das Konkrete gehalten, erhalten würden. So iſt kein geſunder Menſchenverſtand in ſolchem Treiben der Scholaſtiker. Geſunder Menſchenverſtand darf nicht gegen Spekulation, wohl aber gegen bodenloſe Reflexion auftreten; die ariſtoteliſche Philoſophie iſt das Gegentheil hiervon, eben ſo in dieſem Treiben ſich ſelbſt entfremdet. Ebenſo feſt iſt die Vorſtellung der überſinnlichen Welt, Engel u. ſ. f.; ohne alles Urtheil, barbariſcher Weiſe haben ſie dieſen Stoff weiter bearbeitet, — ebenſo wie mit endlichem Verſtande, mit endlichen Vorſtellungen, Verhältniſſen bereichert und betrachtet. — Es iſt kein immanentes Princip im Denken ſelbſt, ſondern der Verſtand der Scholaſtiker hat eine fertige Metaphyſik in die Hände bekommen ohne Bedürfniß ſeiner Beziehung auf das Konkrete; ſie wurde getödtet, die Theile ſind geiſtlos verzweigt und vereinzelt worden. Man könnte von den Scholaſtikern ſagen, ſie haben ohne Vorſtellung philoſophirt, d. i. ohne ein Konkretes; esse reale, esse formale, esse objectivum, quidditas, τὸ τί ἦν εἶναι haben ſie zu Subjekten gemacht. Geſunder Menſchenverſtand hat ein Subſtrat, eine Regel für die abſtrakten Verſtandesbeſtimmungen.

δ. Dieſer rohe Verſtand hat dann zugleich Alles gleichgemacht, nivellirt, wegen ſeiner abſtrakten Allgemeinheit, die das Geltende; ebenſo iſt es auch im Politiſchen, er geht auf's politiſche Gleichmachen. Der rohe Verſtand hat nicht ſich, ſeine Endlichkeit vernichtet, — den Himmel, die Idee, die intellektuelle, myſtiſche, ſpekulative Welt in ſeiner Anwendung ſo ſchlechthin verendlicht; denn er macht keinen Unterſchied, ob ſeine Beſtimmungen hier gelten oder nicht, — wo das Endliche gilt, wo

es nicht gilt. Daher jene ſinnloſen Fragen und Bemühungen, ſie zu entſcheiden; ſinnlos, abſcheulich, abgeſchmackt iſt das, wenn (auch mit richtiger Konſequenz) Beſtimmungen in ein Feld gebracht werden, wo ſie gar nicht hingehören. Ebenſo iſt hier nicht der Ort zu entſcheiden, welche Konſequenzen zu machen ſind; als Vorſtellungen ſeiner Phantaſie läßt er ſie im Nebuloſen. Der Verſtand macht nicht den Unterſchied (und kann es nicht), welche Beſtimmungen — wenn näher beſtimmt werden ſoll — hingehören, um konkreten Inhalt in ſeiner Allgemeinheit aufzufaſſen; beim Apfel im Paradieſe fragt er, welcher Sorte von Aepfeln er angehörte. Die Brücke vom Allgemeinen zum Beſonderen fehlt. So wird das Recht eingetheilt in kanoniſches, Kriminal-Recht u. ſ. w.; der Eintheilungsgrund wird nicht aus dem Allgemeinen ſelbſt genommen, — es iſt ſo unbeſtimmt, welche beſondere Beſtimmung dem allgemeinen Gegenſtande zukommt. Iſt dieſer Gegenſtand Gott, z. B. Gott iſt Menſch worden, ſo iſt die Beziehung zwiſchen Gott und Menſch nicht aus ihrer Natur geſchöpft; Gott überhaupt erſcheint, alſo auf jegliche Weiſe. So kommt leicht herein, bei Gott iſt nichts unmöglich; ſo kommt der Kübis herein, — es iſt gleichgültig, in welcher Beſtimmung das Allgemeine geſetzt wird. —

Wir haben nun von dem weiteren Fortgange des allgemeinen Geiſtes zu ſprechen. Unter den Gelehrten zeigt ſich die Unwiſſenheit über's Vernünftige, vollkommene, ungeheure Geiſtloſigkeit, — ebenſo die gräulichſte, gänzliche Unwiſſenheit bei den Uebrigen, den Mönchen. Das Verderben des Erkennens machte den Uebergang zu einer Veränderung; indem der Himmel, das Göttliche ſo herabgeſetzt, hob ſich die Erhabenheit des Geiſtes über das Weltliche, ſeine geiſtige Uebermacht über daſſelbe auf. Denn wir ſahen, daß die überſinnliche Welt der Wahrheit, Religion (als Welt von Vorſtellungen) durch das Gleichmachen des Verſtandes ruinirt wurde. Wir haben einer Seits geſehen eine Behandlung des Lehrbegriffs auf philoſophiſche

Weiſe, aber auch eine Ausbildung des formell logiſchen Gedankens, die Verweltlichung des an und für ſich ſeyenden, abſoluten Inhalts. Ebenſo hat ſich die exiſtirende Kirche, dieſes Daſeyn des Himmels auf Erden, mit dem Weltlichen ausgeglichen; ſie iſt ruinirt, verweltlicht worden, und zugleich auf eine empörende Weiſe. Das Weltliche ſoll nur weltlich ſeyn, — dieß Weltliche aber zugleich die Würde und Autorität des Göttlichen haben. So wie in Anſehung der Wirklichkeit — nicht bloß des Erkennens — das Regiment der Kirche ganz weltlich geworden, in Herrſchaft, Beherrſchung, Reichthum, Länderbeſitz übergegangen: iſt ſomit auch ſo ihr Unterſchied ruinirt, Beides ausgeglichen, — aber nicht auf eine vernünftige Weiſe, ſondern für die Kirche auf eine Weiſe, welche Verdorbenheit iſt. Abſcheuliche Sitten und ſchlechte Leidenſchaften, Willkür, Wolluſt, Beſtechung, Liederlichkeit, Habſucht, Laſter haben ſich in ihr eingefunden; und ſie hat das Verhältniß der Herrſchaft gegründet und feſtgehalten. Dieſer Ruin der überſinnlichen Welt, als vorgeſtellt und als gegenwärtige Kirche, iſt es, der den Menſchen hat treiben müſſen aus einem ſolchen Tempel, Allerheiligſten, das verendlicht wurde.

Wir haben näher die Principien, die eingetreten und einander gegenüber ſtehen, und ihre Entwickelung anzugeben, um den Uebergang in die neue Geſchichte und den Standpunkt der Philoſophie zu faſſen. Weil nun auf dieſe und ähnliche Weiſe der Idee des Geiſtes gleichſam das Herz durchſtochen war, blieben die Theile geiſtlos und leblos, und wurden ſo von dem Verſtande verarbeitet. Das Denken war dadurch, daß es an eine Aeußerlichkeit gebunden war, auch verrückt, und der Geiſt war in ihm nicht mehr für den Geiſt thätig. Das Daſeyn der Kirche als die Regierung Chriſti auf Erden, der eine äußerliche Exiſtenz gegenüber ſteht, iſt das Höhere, das Herrſchende; denn die Religion muß das Zeitliche beherrſchen. Durch die Unterwerfung der weltlichen Macht war die Kirche Theokratie, wurde

so selbst weltlich, — und zwar eben die gräulichste, barbarischste Wirklichkeit. Denn Staat, Regierung, Recht, Eigenthum, bürgerliche Ordnung, — dieß ist das Religiöse als vernünftige Unterschiede, d. h. für sich feste Gesetze. Das Gelten der Glieder, Stände, Abtheilungen, ihre unterschiedenen Beschäftigungen, die Stufen und Grade des Bösen, ebenso wie des Guten, sind Heraustreten in Form der Endlichkeit, Wirklichkeit, Existenz des subjektiven Willens. Das Religiöse hat nur die Form der Unendlichkeit. Alle Gesetze des Guten sind ebenso über den Haufen geworfen, als das Böse und seine Strafen unendlich gemacht. Die Kirche ist in ihrem äußerlichen Daseyn unverletzlich; jedes Vergehen an ihr ist Ketzerei, Verletzung des Heiligen. Andere Meinungen werden auch mit dem Tode bestraft: so die Ketzerei, und dann die nicht orthodoxen Christen, die heterodox gegen die Bestimmungen einer endlosen Dogmatik mit den abstraktesten, leersten Bestimmungen. Diese Vermischung des Heiligen, Göttlichen, Unverletzbaren mit den zeitlichen Interessen, die zur vollkommenen Willkür, Laster, gänzlich ungebundenen Lüsten fortgeht, weil sie nicht durch Gesetze gehalten wird, erzeugt einer Seits Fanatismus, wie bei den Türken, anderer Seits Demuth, obedientia passiva gegen dieß Furchtbare, Laicität.

Gegen diese Entzweiung hat sich dann aber auf der anderen Seite das Weltliche in sich vergeistigt; oder es hat sich in sich festgesetzt, und zwar auf eine durch den Geist berechtigte Weise. Dem Geistigen, der Religion fehlte die Gegenwart ihrer höchsten Spitze, die gegenwärtige Wirklichkeit ihres Hauptes; der Gegenwart, Weltlichkeit fehlt, an ihr den Gedanken, das Vernünftige, Geistige zu haben. Im 10. Jahrhundert war der allgemeine Trieb in der Christenheit, Kirchen zu bauen; der Gott selbst war nicht gegenwärtig darin, angeschaut. Die Christenheit erhob sich in ihrer Sehnsucht, das Princip der Wirklichkeit, als ihr eigenes in sich, zu erobern. Nicht diese

Gebäude, nicht der äußere Reichthum, die Gewalt und Herrſchaft der Kirche, nicht die Mönche, der Klerus und Pabſt ſind das Princip eigener wirklicher Gegenwart in ihr; ſie genügten dem Geiſtigen nicht. Der Pabſt oder Kaiſer iſt nicht Dalailama, der Pabſt iſt nur Statthalter Chriſti; Chriſtus iſt, als vergangene Exiſtenz, nur in der Erinnerung und Hoffnung geſetzt. Die Chriſtenheit erhob ſich alſo, dieß eigentliche Haupt zu ſuchen; das iſt die Bewegung, Triebfeder der Kreuzzüge. Sie ſuchte ſeine Gegenwart, ſeine äußerliche im Lande Kanaan, ſeine Spuren, den Berg, wo er gelitten, ſein Grab; ſie fanden es, aber Grab iſt Grab. „Aber Du läſſeſt ihn im Grabe nicht, Du willt nicht, daß ein Heiliger verweſe.“ Sie meinten irrig, ſie würden ſich darin befriedigen, dieß ſey es wahrhaft, was ſie ſuchten; ſie verſtanden ſich nicht. Dieſe heiligen Orte, Oelberg, Jordan, Nazareth, als äußere ſinnliche Gegenwart des Raums ohne Gegenwart der Zeit, ſind Vergangenes, Erinnerung, nicht Anſchauen, unmittelbare Gegenwart; ſie fanden nur ihren Verluſt, ihr Grab in dieſer Gegenwart. Ohnehin Barbaren, ſuchten ſie nicht das Allgemeine, die Weltſtellung Syriens und Aegyptens, dieſes Mittelpunkts der Erde: wie Bonaparte, als die Menſchheit vernünftig, das im Handel frei Verbindende. So wurden ſie durch die Sarazenen und durch ihre eigene Rohheit, Elend, Abſcheulichkeit zum Verſtändniß gebracht, daß ſie ſich hier getäuſcht. Was ſie ſuchten, ſollten ſie in ſich ſelbſt ſchauen, in der Gegenwart des Verſtandes; das Denken, eigene Wiſſen und Wollen iſt dieſe Gegenwart. Indem was ſie thun, ihre Zwecke und Intereſſen, rechtlich und ſo zum Allgemeinen gemacht werden, ſo iſt die Gegenwart vernünftig. Das Weltliche iſt in ihm ſelbſt feſt geworden, d. h. hat Gedanke, Recht, Vernunft in ſich erhalten.

Was das geſchichtliche Verhältniß der Zeit überhaupt betrifft, ſo kann bemerkt werden, daß wie wir einer Seits die Selbſtloſigkeit, das Verhältniß des Geiſtes, nicht bei ſich zu

seyn, die Zerrissenheit des Menschen sehen, wir auf der anderen Seite den politischen Zustand fester werden sehen, indem sich eine Selbstständigkeit gründet, die nicht mehr nur barbarisch, selbstsüchtig ist. In jener Selbstständigkeit ist das Moment der Barbarei enthalten, die der Furcht bedarf, um in Schrecken gehalten zu werden. Jetzt sehen wir aber Recht und Ordnung eintreten. Das Feudalsystem, die Leibeigenschaft ist zwar die herrschende Ordnung; aber Alles darin ist ein rechtlich Festes, d. h. ein Festes in Beziehung auf die Freiheit. Das Recht hat seine Wurzel in der Freiheit, daß das Individuum sich zur Existenz bringe und anerkannt werde; das Recht ist so festgesetzt, wenn auch Verhältnisse zum Privat-Eigenthum gemacht sind, die eigentlich dem Staate angehören. Dieß Verhältniß tritt nun auf gegen das Princip der Selbstlosigkeit der Kirche. Die Feudal-Monarchie macht zwar Verhältnisse der Geburt fest, nach der Geburt sind die wesentlichen Rechte bestimmt; sie sind aber nicht kastenmäßig, wie bei den Indiern, sondern in der kirchlichen Hierarchie konnte jeder aus der niedrigsten Klasse selbst zu den höchsten Stellen gelangen. In Italien und Deutschland haben Städte, Bürger-Republiken ihr Recht erworben und anerkennen lassen durch die weltliche und kirchliche Gewalt; Reichthum zeigte sich in den Niederlanden, Florenz und den Reichsstädten am Rhein. Die Kapitani sind auch so ein Heraustreten aus dem Feudalsystem. Es war übrigens auch in dem Feudalsystem Recht, bürgerliche Ordnung, Freiheiten, gesetzliche Ordnungen nach und nach hervorgetreten. Die Sprache wurde lingua volgare; so in Dante's comedia divina. Die Wissenschaften beschäftigten sich mit gegenwärtigem Stoff.

Diese Umkehrung hat der Geist der Zeiten genommen; er verläßt die Intellektual-Welt, und sieht sich jetzt auch seine gegenwärtige Welt, sein Diesseits an. Mit diesem Umschwunge sinkt und verliert sich die scholastische Philosophie, — sie, deren Gedanken jenseits der Wirklichkeit sind. Damit stehen dann im

Zuſammenhang Handel und Künſte. In den Künſten liegt, daß der Menſch aus ſich das Göttliche hervorbringt; da jene Künſtler ſo fromm waren, die Selbſtloſigkeit zu ihrem Princip als Individuen hatten: ſo waren ſie es, aus deren ſubjektivem Vermögen dieſe Darſtellungen hervorgingen. Es hängt damit zuſammen, daß das Weltliche ſo berechtigt in ſich ſich gewußt hat, Beſtimmungen feſtgehalten hat, die auf die ſubjektive Freiheit ſich gründen. Im Gewerbe iſt das Individuum auf ſeine Thätigkeit angewieſen; es ſelbſt iſt das Bethätigende und Hervorbringende. Die Menſchen ſind dazu gekommen, ſich frei zu wiſſen, ihre Freiheit ſich anerkennen zu machen, und für eigene Intereſſen, Zwecke thätig zu ſeyn die Kraft zu haben.

Der Geiſt hat ſich wieder geſammelt, und, wie in ſeine eigenen Hände, ſo in ſeine Vernunft geſchaut. Die Kirche glaubte vorher im Beſitze von dieſem Andern, der göttlichen Wahrheit, zu ſeyn, und war mithin in derſelben Aeußerlichkeit befangen, die die Form von Willkür, Weltlichkeit und allen ſchlechten Leidenſchaften hatte. Aber als das weltliche Regiment in ſich Ordnung und Recht erhielt, und aus der harten Zucht des Dienſtes herausgebildet war: da fühlte es ſich für ſich berechtigt, von Gott geſtiftet zu ſeyn, das Göttliche mithin hier präſent zu haben, für ſich berechtigt gegen das Göttliche in der Kirche, was gegen die Laien ausſchließlich ſeyn ſollte. Die weltliche Macht, das weltliche Leben, das Selbſtbewußtſeyn hat das göttlichere, höhere, kirchliche Princip in ſich aufgenommen; ſo iſt der ſchroffe Gegenſatz verſchwunden. Dieſe Macht der Kirche iſt aber auch die Rohheit der Kirche; ſie ſoll nicht nach und in der Wirklichkeit wirken, ſondern im Geiſte mächtig ſeyn. Es kam ſofort in die Weltlichkeit das Bewußtſeyn der Erfüllung der abſtrakten Begriffe mit der Realität der Gegenwart, und daß dieſe nicht mehr in ſich ein Nichtiges ſey, ſondern auch in ſich Wahrheit habe. So kam der Geiſt wieder zu ſich.

Dieſe Wiedergeburt iſt als das Wiederaufleben der Künſte

und Wiſſenſchaften bezeichnet, — die Epoche, da der Geiſt Zutrauen zu ſich ſelbſt und zu ſeinem Daſeyn faßt, und ſich in ſeiner Gegenwart ſein Intereſſe findet. Er iſt in Wahrheit mit der Welt verſöhnt, — nicht an ſich, jenſeits im leeren Gedanken, am jüngſten Tage bei der Verklärung der Welt, d. h. wenn ſie nicht mehr Wirklichkeit iſt; und es iſt um die Welt zu thun, — nicht als um eine vertilgte. Der Menſch, der das, was ſittlich, Recht ſey, zu ſuchen getrieben war, konnte es nicht mehr auf ſolchem Boden finden, ſondern hat ſich umgeſehen, dieſes anderswo zu finden. Die Stelle, wohin er gewieſen wurde, iſt er ſelbſt, ſein Inneres, und die äußerliche Natur; bei der Naturbeobachtung ahnet ſich der Geiſt in ihr überhaupt gegenwärtig. Der endliche Himmel, der irreligiös gemachte Inhalt hat ihn zu Endlichem, zur Gegenwart getrieben.

Dritter Abſchnitt.

Wiederaufleben der Wiſſenſchaften.

Aus dieſer Entfremdung des tieferen Intereſſes in geiſtloſem Inhalte und der in unendliche Einzelnheit ſich hinausverlaufenden Reflexion erfaßte ſich der Geiſt nun in ſich ſelbſt, und erhob ſich zu der Forderung, ſich als wirkliches Selbſtbewußtſeyn ſowohl in der überſinnlichen Welt, als in der unmittelbaren Natur zu finden und zu wiſſen. Dieſes Erwachen der Selbſtheit des Geiſtes führte das Wiederaufleben der alten Künſte und der alten Wiſſenſchaften herbei, — ein ſcheinbares Zurückfallen in die Kindheit, aber in der That ein eigenes Erheben in die Idee, das Selbſtbewegen aus ſich, wie die Intellektual-Welt ihm mehr eine gegebene war. Davon ſind alle Beſtrebungen und Erfindungen, davon die Entdeckung Amerika's und die Auffindung

des Weges nach Oſtindien ausgegangen, und beſonders die Liebe zu den alten ſogenannten heidniſchen Wiſſenſchaften wieder erwacht: und ſo, daß man ſich zu den Werken der Alten gewendet hat. Dieſe Werke der Alten ſind Gegenſtände der Studien geworden. Dieſe wurden als studia humaniora, wo der Menſch in ſeinem Intereſſe, in ſeinem Wirken anerkannt iſt, dem Göttlichen gegenübergeſtellt; aber es war das Göttliche in der Wirklichkeit des Geiſtes. Daß die Menſchen ſelbſt etwas ſind, hat ihnen ein Intereſſe gegeben für die Menſchen, die als ſolche etwas ſind.

Damit iſt die nähere Seite verbunden, daß, — indem die formelle Bildung des Geiſtes der Scholaſtiker das Allgemeine geworden iſt, — das Reſultat hat ſeyn müſſen, daß der Gedanke ſich in ſich ſelbſt weiß und findet; daraus iſt dann der Gegenſatz entſprungen vom Verſtand, und der kirchlichen Lehre oder dem Glauben. Die Vorſtellung iſt allgemein geworden, daß der Verſtand etwas für falſch erkennen könne, was die Kirche behauptet. Es iſt von Wichtigkeit geweſen, daß der Verſtand ſich ſo erfaßt hat, obſchon im Gegenſatz gegen das Poſitive überhaupt.

A. Studium der Alten.

Die nächſte Weiſe, wie das Umſchauen nach dem Menſchlichen in Anſehung des Wiſſenſchaftlichen ſich hervorgethan hat, iſt die geweſen, daß ein Intereſſe der Art im Abendlande, eine Empfänglichkeit für die Alten in ihrer Klarheit und Schönheit entſtanden iſt, und daß die Bekanntſchaft mit den Alten Intereſſe gewonnen hat. Die Wiedererweckung der Wiſſenſchaften und Künſte, beſonders des Studiums der alten Literatur in Beziehung auf Philoſophie war aber zuerſt eines Theils eine Wiedererweckung bloß der alten Philoſophie in ihrer früheren urſprünglichen Geſtalt; Neues iſt noch nicht aufgekommen. Beſonders das Studium der Griechen erwachte wiederum. Die Bekanntſchaft, die das Abendland mit den griechiſchen Originalien

gemacht hat, hängt mit äußeren politischen Begebenheiten zusammen. Das Abendland stand durch Kreuzzüge, und Italien durch Handel mit den Griechen in häufigem Verkehr; vom Orient hatte es die römischen Gesetze, bis ein Kodex des corpus juris zufällig entdeckt wurde, — keine diplomatische Beziehung. Das Abendland ist mit dem griechischen Morgenlande wieder in Berührung gekommen, als nun bei dem unglücklichen Sturze des byzantinischen Kaiserthums die edelsten und ausgezeichnetsten Griechen nach Italien flüchteten. Schon früher in der Bedrängniß des griechischen Kaiserthums von den Türken sind Gesandte nach dem Abendlande geschickt worden, die um Hülfe bitten sollten; es waren dieß Gelehrte, und durch diese, die sich größtentheils im Abendlande niederließen, ist diese Liebe dorthin verpflanzt. Petrarca lernte so griechisch von Barlaam, einem Mönch in Kalabrien, wo dergleichen viele wohnten von dem Orden des heiligen Basilius, der Klöster in Unter-Italien mit griechischem Ritus hatte. Der Mönch lernte in Konstantinopel Griechen kennen, insbesondere Chrysoloras, der seit 1395 sich Italien zum beständigen Wohnsitz wählte. Jene Griechen machten das Abendland mit den Werken der Alten, des Platon, bekannt. *) Man thut den Mönchen zu viel Ehre, daß sie die Alten uns aufbewahrt; sie sind vielmehr aus Konstantinopel gekommen, — die lateinischen Werke sind freilich im Abendlande konservirt worden. Jetzt wurde man hier erst mit den eigentlich aristotelischen Schriften bekannt, und dadurch die alten Philosophien wieder erweckt, wenn gleich diese mit ungeheuer wilden Gährungen vermischt wurden.

So wurde Theils die alte platonische Philosophie, Theils die neuplatonische wieder in ihrer ersten Gestalt hervorgesucht, die aristotelische, epikureische, auch die ciceronianische Popular-

*) *Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil., Th. VI, Abth.* 1, *S.* 125 — 128; *Tennemann, Band IX, S.* 22—23.

philoſophie, und mit dem Widerſpruch gegen die Scholaſtik zunächſt geltend gemacht; — Bemühungen, die jedoch mehr durch die Beförderung der Bildung, als durch die Originalität der philoſophiſchen Produktion merkwürdig ſind. Wir haben noch Schriften aus jener Zeit, die das enthalten, daß jede Schule der Griechen ihre Anhänger gefunden hat, Ariſtoteliker, Platoniker u. ſ. f., aber ganz anders als die Alten; wir lernen an dieſen Beſtrebungen nichts Neues kennen. Dieß hängt mit der Literatur- und Bildungsgeſchichte zuſammen.

1. Pomponatius.

Beſonders Pomponatius war ſo ein Ariſtoteliker, der unter Anderem von der Unſterblichkeit der Seele ſchrieb, und dabei nach einem, dieſem Zeitalter ganz beſonders eigenen, Gebrauche zeigte, daß ſie, die er als Chriſt glaube, nach Ariſtoteles ſich nicht beweiſen laſſe. *) Die Averroiſten behaupteten, der allgemeine νοῦς, der zum Denken aſſiſtire, ſey immateriell und unſterblich, die Seele als numeriſches Eins ſterblich: Alexander Aphrodiſienſis, ſie ſey ſterblich. Beide Meinungen wurden 1513 auf dem Koncilium von Benevent unter Leo X. verdammt. **) Die vegetative und empfindende Seele ſetzte Pomponatius als ſterblich ***) u. ſ. f. — So gab es noch viele andere reine Ariſtoteliker, beſonders ſpäter, — allgemein unter den Proteſtanten. Die Scholaſtiker hießen fälſchlich Ariſtoteliker; die Reformation ſtritt ſo gegen Ariſtoteles, eigentlich aber gegen die Scholaſtiker. Platoniſche, ariſtoteliſche, ſtoiſche und (in Rückſicht auf Phyſik) epikureiſche Philoſophie wurden wieder geltend gemacht.

---

*) *Pomponatius: Tractatus de immortalitate animae, c.* 9, 12 *et* 15; *Tennemann, Band IX, S.* 66.

**) *Ficinus: Prooemium in Plotinum, p.* 2; *Tennemann, a. a. O. S.* 65—67.

***) *Pomponatius, l. l. c.* 9; *Tennemann, a. a. O. S.* 67.

2. Ficinus.

Beſonders lernte man nun auch Platon kennen, deſſen Handſchriften aus Griechenland kamen; Griechen, Flüchtlinge aus Konſtantinopel, laſen über platoniſche Philoſophie. Kardinal Beſſarion aus Trapezunt, vorher Patriarch von Konſtantinopel, hat Plato bekannt gemacht im Abendlande. *) — Ficinus z. B., in Florenz, geb. 1433, geſt. 1499, der geſchickte Ueberſetzer des Plato, iſt ausgezeichnet; er iſt es beſonders, der die neuplatoniſche Philoſophie wieder nach Proklus und Plotin kennen lehrte. Ficinus ſchrieb auch eine platoniſche Theologie. Ja, ein Mediciier in Florenz — (dieſe, überhaupt der frühere Kosmus, Lorenz, Leo X., Klemens VII., haben Künſte und Wiſſenſchaften geſchützt, klaſſiſche griechiſche Gelehrte an ihren Hof gezogen) —, Kosmus II., hat ſelbſt eine platoniſche Akademie geſtiftet; dieß war im 15. Jahrhundert. **) — Zwei Grafen Picus von Mirandula, der ältere Johann, der Neffe Johann Franz, wirkten mehr durch ihre eigenthümliche Natur und Originalität; jener hat 900 Theſes — 55 aus Proklus ***) — aufgeſtellt, und alle Philoſophen zu einer feierlichen Disputation darüber aufgefordert: auch ſich als Fürſt anheiſchig gemacht, den Abweſenden die Reiſekoſten zu bezahlen. †)

3. Gaſſendi, Lipſius, Reuchlin.

Später wurde die epikureiſche Philoſophie (Atomiſtik) wieder erweckt, insbeſondere von Gaſſendi gegen Carteſius; und aus ihr hat ſich in der Phyſik noch immer die Lehre von den molécules erhalten. — Schwächer war das Wiedererſcheinen

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 1, p. 44 — 45.*
**) *Ficinus: Prooemium in Plotinum, p. 1; Brucker. l. l. p. 49, 55, 48.*
***) *Proclus: Theologia Platonis, Appendix, p. 503 — 505.*
†) *Tennemann, Band IX, S. 149.*

in der ſtoiſchen Philoſophie durch Lipſius. — In Reuchlin (Kapnio) fand die kabbaliſtiſche Philoſophie einen Freund. Er war 1455 zu Pforzheim in Schwaben geboren, *) und überſetzte ſelbſt einige Komödien des Ariſtophanes. Er wollte die eigentliche, ächte pythagoräiſche Philoſophie (Alles iſt mit vieler Trübheit vermiſcht) auch wieder ausbilden. Es war im Werke, alle hebräiſchen Bücher in Deutſchland durch einen Reichsſchluß zu vertilgen, wie in Spanien; Reuchlin hat ſich das Verdienſt erworben, dieß zu verhindern. **) Durch den gänzlichen Mangel an Lexicis wurde das Studium der griechiſchen Sprache ſo erſchwert, daß Reuchlin nach Wien reiſte, um von einem Griechen griechiſch zu lernen. — Später finden wir bei Helmont in England, geboren 1618, geſtorben 1699, ***) viele tiefe Gedanken. — Alle dieſe Philoſophien wurden neben dem kirchlichen Glauben, und ihm unbeſchadet, nicht im Sinne der Alten, getrieben: eine große Literatur, die eine Menge Namen von Philoſophen in ſich faßt, aber vergangen iſt, nicht die Friſchheit der Eigenthümlichkeit höherer Principien hat, — ſie iſt eigentlich nicht wahrhafte Philoſophie. Ich laſſe mich daher nicht näher darauf ein.

4. Ciceronianiſche Popularphiloſophie.

Auch die ciceronianiſche Weiſe des Philoſophirens, eine ſehr allgemeine Manier, wurde beſonders erneuert; — ein Philoſophiren, das eben keinen ſpekulativen Werth hat, aber in Anſehung der allgemeinen Bildung dieſes Wichtige, daß der Menſch darin mehr aus ſich als einem Ganzen heraus, aus ſeiner Erfahrung, überhaupt aus ſeiner Gegenwart ſpricht. Es iſt popu-

*) *Tennemann, Band IX, S. 164—165; Tiedemann: Geiſt d. ſpek. Phil., Band V, S. 483; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 1, p. 358.*

**) *Rixner: Handbuch d. Geſch. d. Phil., Band II, S. 206; Brucker. l. l. p. 365—366.*

***) *Tennemann, a. a. O. S. 228—230; Brucker. l. l. p. 721.*

lares Philosophiren, wird aus der inneren und äußeren Erfahrung geschöpft. Ein verständiger Mensch sagt,

Was ihn das Leben gelehrt, was ihm durch's Leben geholfen.

Die Gefühle des Menschen u. s. f. sind zu bemerken für würdig gefunden worden, gegen das Princip der Selbstlosigkeit. Von solcher Art Schriften sind große Menge hervorgegangen, Theils unbefangen für sich, Theils im Gegensatz gegen die Scholastiker. So sehr die Menge von philosophischen Schriften dieser Art, z. B. die petrarchischen, auch vieles von Erasmus hierher Gehörige, vergessen sind, und wenig inneren Werth haben: so wohlthuend sind sie, nach der scholastischen Dürrheit und ihrem bodenlosen Herumtreiben in Abstraktionen; — bodenlos, denn es hat eben das Selbstbewußtseyn nicht zu seinem Boden. Petrach schrieb aus sich selbst, seinem Gemüth, als denkender Mann.

Dieser ciceronianische Zuschnitt gehört in dieser Rücksicht auch zur kirchlichen Reform durch den Protestantismus. Sein Princip ist eben dieses, den Menschen in sich selbst zurückgeführt, das Fremde für ihn aufgehoben zu haben, — das Fremde in der Sprache. Den deutschen Christen das Buch ihres Glaubens in ihre Muttersprache übersetzt zu haben, ist eine der größten Revolutionen, die geschehen konnte; wie Italien große Werke der Dichtkunst erhielt, da sie in der Landessprache abgefaßt wurden: so Dante, Boccacio, Petrach, während seine politischen Werke in lateinischer Sprache geschrieben sind. Erst in der Muttersprache ausgesprochen ist etwas mein Eigenthum. Luther, Melanchthon haben das Scholastische ganz verworfen, und aus der Bibel, dem Glauben, dem menschlichen Gemüth entschieden. Melanchthon zeigt kühle, populare Philosophie. Der Mensch will selbst dabei seyn; es ist der ungeheuerste Kontrast gegen die leblose, dürre Scholastik. In den verschiedensten Richtungen und Formen ist Angriff gegen die scholastische Manier gemacht worden. Das Eine, wie das Andere fällt mehr in's

Litterariſche, in die Geſchichte der Bildung, der Religion, als der Philoſophie. Eine Menge Werke hatte die Bearbeitung alter Philoſophien zum Gegenſtande. Dieß iſt mehr nur Wiederherſtellung von etwas Vergeſſenem; es wurde für ſich kein Fortſchritt gemacht. Ebenſo die popularen Schriften von Montaigne, Charron enthalten Anmuthiges, Geiſtreiches, Lehrreiches; ſie können nicht zur eigentlichen Philoſophie gerechnet werden, ſie gehören zum geſunden Menſchenverſtande. Der Menſch hat wieder in ſein Herz geſchaut und es geltend gemacht: alsdann das Weſen des Verhältniſſes des Einzelnen zum abſoluten Weſen in ſein eigenes Herz und Verſtand, in ſeinen Glauben zurückgeführt. Obzwar noch ein entzweites Herz, ſo iſt dieſe Entzweiung, dieß Sehnen eine Entzweiung ſeiner ſelbſt geworden; er fühlt dieſe Entzweiung in ihm ſelbſt und ſeine Ruhe in ſich. — Die eigentliche philoſophiſche Belehrung muß man in den Quellen ſelbſt, den Alten, ſuchen.

B. Eigenthümliche Beſtrebungen der Philoſophie.

Eine zweite Reihe von Erſcheinungen betrifft dann aber mehr die eigenthümlichen Beſtrebungen in der Philoſophie, die nur Beſtrebungen blieben, nur der ungeheuern Zeit dieſer Gährung angehören. Viele Individuen in der ungeheuern Gährung der damaligen Zeit ſahen ſich von dem bisherigen Inhalt, dem Objekt, das bisher die Stütze und Halt des Bewußtſeyns ausgemacht, dem Glauben verlaſſen. Neben dieſem ruhigen Hervortreten der alten Philoſophie ſind auf der anderen Seite eine Menge gährender Geſtalten auffallend, in denen der Trieb der Erkenntniß, des Wiſſens, der Wiſſenſchaft auf eine gährende, gewaltſame Weiſe ſich aufgethan hat. Sie fühlten ſich, und wurden nun von dem Triebe regiert, aus ſich heraus ſich das Weſen zu ſchaffen, die Wahrheit zu ſchöpfen; — Menſchen gährender, brauſender Natur, von unſtätem und wildem Cha-

rakter, enthusiastischem Wesen, das nicht die Ruhe der Wissenschaft gewinnen konnte. Man findet so bei ihnen große Originalität; der Inhalt ist aber höchst vermischt und ungleich. In dieser Zeit finden sich eine Menge Individuen, groß durch die Energie ihres Geistes, ihres Charakters, bei denen sich aber eine große Verworrenheit des Geistes und Charakters zugleich findet: deren Schicksale, wie ihre Schriften, nur diese Unsicherheit ihres Wesens, und die Empörung des Inneren gegen das vorhandene Daseyn wie Intelligenz, und die Sucht, heraus zur Festigkeit zu gebähren, bezeichnen: und in denen ein heißer Trieb zum Tiefsten und Konkreten in denkender Weise durch unendliche Phantastereien, Wildheit der Einbildung, Sucht nach geheimen astrologischen, geomantischen und anderen Kenntnissen verunreinigt war. Diese merkwürdigen Erscheinungen gleichen wesentlich der Auflösung, dem Erdbeben und den Eruptionen eines Vulkans, der sich im Inneren gebildet hatte, und der eine neue Schöpfung hervorbrachte; seine Schöpfungen sind noch wild und unregelmäßig. Das giebt Gestaltungen, in denen allerdings die subjektive Energie des Geistes zu schätzen ist, und ein wunderbares Eingehen in Aechtes und Großes nicht verkannt werden darf. Die Zeit war reich an solchen Individuen, die sich auf die gewaltsamste und korrupteste Weise herumgetrieben haben im Gedanken, im Gemüth, wie in den äußerlichen Verhältnissen. Die merkwürdigsten Naturen dieser Art sind Cardanus, Bruno, Vanini und Campanella, dann Ramus; sie sind Repräsentanten des Charakters der Zeit in diesem Zwischenzustande des Uebergangs.

1. Cardanus.

Cardanus ist einer von ihnen; er war ausgezeichnet, als ein weltberühmtes Individuum, in welchem die Auflösung und Gährung seiner Zeit in ihrer höchsten Zerrissenheit sich darstellte. Seine Schriften sind 10 Bände in Folio. Cardan wurde 1501

zu Pavia geboren, und iſt zu Rom 1575 geſtorben.*) Sein Vorname iſt Hieronymus. Er hat ſeine Lebensgeſchichte und ſeinen Charakter ſelbſt beſchrieben, De vita propria, und darin merkwürdiger Weiſe die härteſten Selbſtbekenntniſſe über ſeine Fehler abgelegt, was nur ein Menſch von ſich ſagen kann. Um ein Bild von dieſen Widerſprüchen zu geben, diene dieſes. Sein Leben iſt eine Abwechſelung des mannigfaltigſten äußerlichen und häuslichen Unglücks. Er ſpricht zunächſt von ſeinen Schickſalen vor der Geburt. Er erzählt, daß ſeine Mutter, ſchwanger von ihm, Tränke genommen hätte, um die unreife Frucht abzutreiben. Als er an der Bruſt der Säugamme war, trat die Peſt ein; ſeine Amme ſtarb an der Peſt, er blieb. Sein Vater war ſehr hart gegen ihn.**) Er lebte bald in der drückendſten Armuth und äußerſten Mangel, bald im Ueberfluß; Fürſten ſuchten und ehrten ihn, beſonders wegen ſeiner Aſtrologie. Er legte ſich dann auf die Wiſſenſchaften, wurde Doctor der Medicin, und reiſte viel; er war weit und breit berühmt, wurde überall hin berufen, mehrmals nach Schottland: er dürfe es nicht ſagen, wie viel Geld ihm geboten. Er war Profeſſor der Mathematik zu Mailand, und dann der Medicin: dann hat er zwei Jahre in Bologna in der härteſten Gefangenſchaft geſeſſen, und die fürchterlichſten Torturen ausſtehen müſſen.***) Er iſt ein tiefer Aſtrolog, und hat vielen Fürſten gewahrſagt. In der Mathematik iſt er bekannt. Wir haben noch immer von ihm die Regel der Auflöſung der Gleichungen des dritten Grades, als die bis jetzt einzige; ſie heißt regula Cardani, ſie iſt (nach ihm) von einem Dritten.

Er hat überhaupt in beſtändigen innerlichen und äußerlichen

---

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 63—64, 68; Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil., Th. VI, Abth. 1, S. 360, 362.*

**) *Cardanus: De vita propria, c. 4, p. 9—11; Buhle, a. a. O. S. 360; Tiedemann: Geist d. spek. Phil., B. V, S. 563—564.*

***) *Brucker. l. l. p. 66—68.*

Stürmen gelebt. Er sagt, er hätte die größte Folter des Gemüths in sich gelitten. In diesem inneren Schmerz fand er die größte Wonne daran, ebenso sich als Andere zu quälen. Er geißelte sich selbst, biß sich in die Lippen, knick sich heftig, verzerrte sich die Finger, um sich von seiner quälenden Geistesunruhe zu befreien und zum Weinen zu kommen, wodurch er erleichtert wurde. Ebenso widersprechend war sein äußeres Betragen, das bald ruhig und anständig, bald aber dem Betragen eines Verrückten und Wahnsinnigen, in den gleichgültigsten Dingen und ohne äußerlich gereizt zu seyn, glich. Bald kleidete er sich anständig und putzte sich, bald in Lumpen. Er war verschlossen, fleißig, anhaltend arbeitsam: dann ausschweifend, spielte er und verbrachte Alles, was er hatte, Hausgeräthe und Geschmeide seiner Frau. Bald ging er langsam einher, wie andere Menschen, bald rannte er, wie ein Wahnsinniger. *) — Seine Kindererziehung war natürlich unter solchen Verhältnissen schlecht. An seinen Söhnen erlebte er das Unglück, daß sie ungerathen waren. An einem seiner Söhne erlebte er, daß er seine eigene Frau vergiftete und mit dem Schwerdte hingerichtet wurde; seinem zweiten Sohne ließ er zur Züchtigung die Ohren abschneiden, weil er so liederlich war. **)

Er selbst war das wildeste Gemüth, das ebenso tief in sich selbst brütete, als heftig und auf die widersprechendste Weise nach Außen ausschlug; ebenso waltete ungeheure Zerrüttung seines Inneren in ihm. Ich führe die Schilderung seines Charakters an, die er von sich selbst (ich nehme Auszug auf) machte: „Ich habe von Natur einen philosophischen und zu den Wissenschaften gebildeten Geist, bin sinnreich, elegant, anständig, wol-

*) Bahle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil., Th. VI, Abth. 1, S. 364 — 365; Tiedemann: Geist d. spek. Phil., B. V, S. 365; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 71 — 74.

**) Cardanus: De vita propria, c. 28, p. 70; Bahle, a. a. O. S. 362 — 363.

lüſtig, aufgeräumt, fromm, treu, Freund der Weisheit, nachdenkend, unternehmend, lernbegierig, dienſtfertig, nacheifernd, erfinderiſch, durch mich ſelbſt gelehrt, nach Wundern ſtrebend, verſchlagen, liſtig, bitter, in Geheimniſſen bewandert, nüchtern, arbeitſam, ſorglos, geſchwätzig, Verächter der Religion, rachgierig, neidiſch, traurig, heimtückiſch, verrätheriſch, Zauberer, Magus, unglücklich, den Meinigen gram, einſiedleriſch, widrig, ſtrenge, Wahrſager, eiferſüchtig, Zotenreißer, verläumderiſch, willfährig, veränderlich; — ſolcher Widerſpruch meiner Natur und meiner Sitten iſt in mir.“ *) — Dieß ſagt er ſelbſt in ſeinem Buch De vita propria.

Ebenſo vollkommen ungleich wie ſein Charakter, ſind Theils ſeine Schriften beſchaffen, in die er ſein Gemüth ausſtürmte. Man findet Verwirrung von allem aſtrologiſchen, chiromantiſchen Aberglauben, und ebenſo dann wieder mit tiefen und hellen Blicken des Geiſtes bezeichnet: alexandriniſche, kabbaliſtiſche Trübheit, — ganz klare gemeine pſychologiſche Beobachtung aus ſich. Seine Schriften ſind wild, unzuſammenhangend, widerſprechend. Er ſchrieb oft in der drückendſten Armuth. Das Leben und die Thaten Chriſti behandelte er aſtrologiſch. Doch beſteht ſein poſitives Verdienſt mehr in der Erregung, die er mittheilte, aus ſich ſelbſt zu ſchöpfen; er hat ſehr erregend auf ſeine Zeit gewirkt. Er prahlte mit der Originalität und Neuheit ſeiner Gedanken. Die Sucht, originell zu ſeyn, war das Erſte, wie ſich die wiedererwachende und treibende Vernunft in ihrem ſelbſtthätigen Thun erfaßt; ſie nimmt dieß dafür, neu und anders zu ſeyn als Andere, — Privat-Eigenthum an der Wiſſenſchaft zu haben. Die Sucht, originell zu ſeyn, trieb ihn auf die ſonderbarſten Dinge.

---

*) *Cardanus: De genitur. XII, p. 94; Buhle: Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. VI, Abth. 1, S. 363—364; Tiedemann: Geist d. spek. Phil., B. V, S. 564—565.*

2. Campanella.

Thomas Campanella ferner iſt ebenſo ein Gemiſch von allen möglichen Charakteren; ebenſo zerriſſen und phantaſtiſch war auch ihr Leben und ihre Schickſale. Er war zu Stylo in Kalabrien 1568 geboren, und ſtarb zu Paris 1639. Wir haben noch viele Schriften von ihm; 27 Jahre lang hat er in einem harten Gefängniß in Neapel gelebt.*) — Ihre Werke bilden viele Folianten. Die Geſtaltungen dieſer Art haben unendlich erregt und Anſtoß gegeben, aber für ſich nichts Fruchtbringendes zur Folge gehabt. Beſonders aber müſſen wir als hierher gehörig noch erwähnen Giordano Bruno und Vanini.

3. Bruno.

Jordan Bruno iſt eben ein in ähnlicher Weiſe unruhiges und gährendes Gemüth. Wir ſehen in ihm ein kühnes Wegwerfen alles katholiſchen Autoritäts-Glaubens. In neueren Zeiten iſt er durch Jacobi in Erinnerung gebracht. Seinen Briefen über Spinoza hing er einen Auszug **) aus einer Schrift deſſelben an, ***) und parallelifirte ihn mit Spinoza; dadurch iſt er zu einem Ruhm gekommen, der über ſein Verdienſt geht. Er war ruhiger, als Cardanus; aber auf der Erde hatte er keinen feſten Sitz. Er iſt aus Nola im Neapolitaniſchen gebürtig, lebte auch im 16. Jahrhundert; es iſt nicht genau bekannt, in welchem Jahre er geboren war. Er trieb ſich in den meiſten europäiſchen Staaten, Italien, Frankreich, England, Deutſchland, als Lehrer der Philoſophie umher: verließ Italien, wo er, zuerſt Dominikaner-Mönch, bittere Anmerkun-

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p.* 109, 111—120; *Tennemann, B. IX, S.* 299—295.

**) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S.* 5—46.

***) Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Venetia 1584, 8., wohl ein entdeckter Druckort, und zu Paris erſchienen, wie die folgende: De Finibus, Universo e Mondi, Venetia 1584, 8.; — beides Dialogen.

gen über manche katholiſche Glaubenslehre — die Transſubſtantiation, die unbefleckte Empfängniß Maria's —, Theils über die kraſſe Unwiſſenheit und laſterhafte Lebensart der Mönche machte. Er lebte dann in Genf 1582, wo es ihm aber ebenſo mit Kalvin und Beza verhaßt (es war unmöglich für ihn, mit ihnen zu leben): in anderen franzöſiſchen Städten (Lyon): darauf in Paris, wo er 1585 ſelbſt feierlich gegen die Ariſtoteliker auftrat, nach einer beliebten Manier der damaligen Zeit philoſophiſche Theſen zur öffentlichen Disputation darüber anſchlug. *) Bruno's Theſen waren beſonders gegen Ariſtoteles gerichtet; er machte aber kein Glück, die Ariſtoteliker ſaßen noch zu feſt. Bruno war auch in England (London); auch in Deutſchland: in Wittenberg (1586), Prag und anderen Univerſitäten und Städten. In Helmſtädt (1589) wurde er von den Herzögen von Braunſchweig-Lüneburg ſehr begünſtigt; darauf ging er nach Frankfurt am Main, wo er mehrere ſeiner Werke drucken ließ. Ueberall hielt er öffentliche Vorträge, ſchrieb; und darum iſt es auch ſo ſchwer, ſeine Bücher vollſtändig zu kennen. Zuletzt kehrte er nach Italien zurück 1592, und lebte eine Zeit lang in Padua ungeſtört, wurde aber endlich von der Inquiſition in Venedig ertappt, in's Gefängniß geſetzt, nach Rom geliefert, und hier im Jahre 1600, weil er nicht widerrufen wollte, wegen Ketzerei auf dem Scheiterhaufen verbrannt; wie Angezogen (Scioppius) berichten, erduldete er ſeinen Tod mit ſehr ſtandhaftem Geiſte. Er war in Deutſchland Proteſtant geworden, und hatte ſein Ordensgelübde gebrochen. **)

Unter Katholiken, wie unter Proteſtanten wurden ſeine Schriften für ketzeriſch und atheiſtiſch ausgegeben, und deshalb verbrannt, verſteckt und geheim gehalten. Seine Schriften

*) Siehe Oben, S. 218: *Jord. Bruni Nol. Recitatur articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum. Vitebergae apud Zachariam Crucigerum, 1588.*

**) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 15—20.*

sind sehr selten geworden, die größte Anzahl davon befindet sich in der Universitätsbibliothek zu Göttingen; die ausführlichsten Nachrichten davon findet man in der buhle'schen Geschichte der Philosophie. Seine Schriften sind selten, oft verboten; in Dresden gehören sie noch immer zu den verbotenen Schriften, so werden sie in Dresden nicht gezeigt. Kürzlich *) ist davon eine Ausgabe in italienischer Sprache besorgt, **) die vielleicht noch nicht einmal erschienen ist; Bruno hat aber auch Vieles lateinisch geschrieben. — Bruno verfolgte und gab Schriften überall heraus, wo er hinkam; er hielt sich eine Zeit lang auf, und war ein wandernder Professor und Schriftsteller. Seine Schriften sind daher (viele) gleichen Inhalts (einer gedrängteren) nur in einer verschiedenen Form; und in der Evolution seiner Gedanken kam er daher eigentlich nie recht weiter und heraus.

Der Haupt-Charakter seiner Schriften ist eigentlich einer Seits eine schöne Begeisterung eines Selbstbewußtseyns, das den Geist sich innerhalb fühlt, und die Einheit seines Wesens und alles Wesens weiß. Es ist etwas Bacchantisches in diesem Ergreifen dieses Bewußtseyns; es flucht über, diesen Reichthum auszusprechen, und sich so zum Gegenstande zu werden. Aber es ist nur das Wissen, in welchem der Geist sich als Ganzes auszugebähren kann. Wenn er diese wissenschaftliche Bildung noch nicht erreicht hat, so greift er nur nach allen Formen herum, ohne sie gehörig zu ordnen. Einen solchen ungeordneten, mannigfaltigen Reichthum zeigt Bruno; und dadurch gewinnen seine Expositionen häufig ein trübes, verworrenes, allegorisches Ansehen, — mythische Schwärmerei. Der großen inneren Begeisterung opfert er seine persönlichen Verhältnisse auf; so ließ sie ihn nicht ruhig. Es ist gleich gesagt, „ein unruhiger Kopf, der sich nicht habe vertragen können." Woher diese Un-

*) *Vorlesungen von 1833.*

**) *Opere di Giordano Bruno Nolano, ora per la prima volta raccolte e publicate da Adolfo Wagner in due volume. Lipsia, Wiedmann 1830.*

ruhe? Nicht mit dem Endlichen, Schlechten, Gemeinen konnte er ſich vertragen; — dadurch ſeine Unruhe. Er hat ſich erhoben zu der einen, allgemeinen Subſtantialität, — dieſe Trennung, Erniedrigung des Selbſtbewußtſeyns ebenſo als der Natur aufgehoben. Gott war wohl im Selbſtbewußtſeyn, doch von Außen und zugleich ein ihm Anderes, eine andere Wirklichkeit: die Natur von Gott gemacht, Geſchöpf, kein Bild ſeiner. Die Güte Gottes war nur äußerlich in Endurſachen, endlichen Zwekken: Die Bienen machen Honig für die Nahrung des Menſchen; der Korkbaum wächſt, um Stöpſel auf den Bouteillen zu haben.

Was ſeine Gedanken ſelbſt betrifft, ſo hat Jacobi neuerlich *) große Aufmerkſamkeit auf ihn erregt, indem die Summe ſeiner Lehre das ſpinoziſtiſche Eins und Alles oder im Ganzen der Pantheismus ſey: und dieß unter der Form aufgeſtellt, als ob dieß etwas den Bruno beſonders Auszeichnendes ſey, daß Ein lebendiges Weſen, eine Weltſeele das Ganze durchdringe, und das Leben von Allem ſey. Bruno ſtellte α) die Einheit, Allgemeinheit der Weltſeele, des Lebens auf, β) die gegenwärtige, inwohnende Vernunft. Allein in der That iſt dieſe Lehre nichts Anderes als ein Wiederhall der alexandriniſchen, und Bruno iſt darin nichts weniger als original. Aber am Inhalt ſeiner Schriften heben ſich zwei Seiten heraus: 1) die eine Seite iſt die ſeines Syſtems, ſeinen Hauptgedanken nach, ſeine philoſophiſchen Principien überhaupt, — die Idee, als ſubſtantielle Einheit; 2) die Unterſchiede in derſelben, das, was er beſonders geltend machen wollte, die andere mit jener jedoch zuſammenhangende Seite iſt ſeine lulliſche Kunſt, auf die er eigentlich gereift iſt, und auf die er auch immer das Meiſte gehalten hat.

1. Philoſophiſche Gedanken. Es ſind zum Theil ariſtoteliſche Begriffe, die er gebraucht. In den vielerlei Schriften des Bruno zeigt ſich vornehmlich die Begeiſterung des Ge-

*) *Vorleſungen von 1801.*

dankens und ſeines ganzen Lebens; ſeine Philoſophie zeugt von einem eigenthümlichen, überlebendigen, und ſehr originellem Geiſte. Der Inhalt ſeiner allgemeinen Gedanken iſt die Begeiſterung für die ſchon erwähnte Lebendigkeit der Natur, Göttlichkeit, Gegenwart der Vernunft in der Natur. So iſt ſeine Philoſophie im Allgemeinen Spinozismus, Pantheismus. Dieſe Trennung der Menſchen von Gott oder der Welt, alle dieſe Verhältniſſe der Aeußerlichkeit ſind hineingeworfen in ſeine lebendige Idee der Einheit von Allem. Die Einheit des Lebens, wegen deren Ausſprechen Bruno ſo bewundert worden, iſt die abſolut allgemeine Einheit. Die Hauptformen ſeiner Vorſtellung ſind dieſe, daß er einer Seits die allgemeine Beſtimmung der Materie, anderer Seits die der Form giebt.

a. Dieſe allgemeine Einheit beſtimmt er alſo als „den allgemeinen, thätigen Verſtand (νοῦς), der ſich als allgemeine Form des Weltalls offenbart, alle Formen in ſich faßt: und wie der Verſtand des Menſchen eine Menge Begriffe bildet, ſo auch bildet und ſyſtematiſirt. Er verhält ſich zur Hervorbringung der Naturdinge, wie der Verſtand des Menſchen; er iſt der innerliche Künſtler, der von innen die Materie bildet und geſtaltet. Aus dem Inneren der Wurzel oder des Samenkorns ſendet er die Sproſſe hervor, aus dieſer treibt er dann die Aeſte, aus dieſen die Zweige, aus dem Inneren der Zweige die Knoſpen, Blätter, Blumen u. ſ. f. Es iſt Alles innerlich angelegt, zubereitet und vollendet.“ *) Dieſes iſt der formale Verſtand, der Endurſache, Zweckbeſtimmung iſt; er iſt aber ebenſo wohl auch wirkender Verſtand (causa efficiens), eben dieß Hervorbringende. **) Der Unterſchied von Mittelurſache und Endur-

*) *Jacobi's Werke, Band IV, Abth. 1, S. 7—9; Tennemann, B. IX, S. 391—392; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dialog. II (Opere publ. da Ad. Wagner, Vol. I), p. 235—236.*

**) *Jacobi, a. a. O. S. 7; Tennemann, a. a. O. S. 391; Giordano Bruno, l. c. p. 235.*

ſache iſt ſehr wichtig. Die innere Form iſt als Form nach Bruno Begriff, Endurſache, ariſtoteliſcher Zweck, aber ebenſo auch Mittelurſache. Natur und Geiſt ſind nicht getrennt; — formaler Verſtand, in welchem der Begriff nicht als gewußter enthalten, ſondern für ſich freier: als Einheit, in ſich bleibender, — als wirkender, außer ſich gehender.

„Ebenſo ruft er von innen auch ſeine Säfte aus den Früchten und Blüthen zu den Zweigen zurück“ u. ſ. f. *) — So iſt bei Proklus der Verſtand als Subſtantielles, das Alles in ſeinem Eins in ſich hält: das Leben das Herausgehende, Producirende: der Verſtand als ſolcher eben dieß Umkehrende, Alles in die Einheit Zurücknehmende. — Jene Form des Dings iſt ſein inneres Verſtandes-Princip, ſein Hervorbringendes Urſache; aber Beides iſt nicht verſchieden, ſondern die Form ſelbſt Urſache, eben dadurch Endurſache, — bei Ariſtoteles das Unbewegte, das Princip, der reine Begriff, Entelechie. Das Weltall iſt ein unendliches Thier, in welchem Alles auf die mannigfaltigſte Weiſe lebt und webt. **) Der nach einem Zweck wirkende Verſtand iſt, der eine Form iſt: Was immer producirt wird, iſt dieſer Form gemäß, und unter ihr enthalten; was hervorkommt, das iſt ſo, wie die Form an ſich beſtimmt iſt. Bei der kantiſchen Philoſophie werden wir dieſe Zweckbeſtimmung auch zu erwähnen haben. Das organiſch Lebendige, deſſen Princip die Lebendigkeit iſt, das Bildende, das in ſich ſeine Wirkſamkeit hat, und in derſelben nur bei ſich bleibt, ſich erhält, das iſt Zweck. Zweck iſt die Thätigkeit, aber die in ſich beſtimmte Thätigkeit, die in ihrem Verhalten zu Anderem nicht als bloße

*) *Jacobi: Werke, Band IV, Abth. 2, S. 9; Tennemann, B. IX, S. 392; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. II, p. 236.*

**) *Jacobi, a. a. O. S. 10 — 18; Tennemann, a. a. O. S. 392 — 394; Giordano Bruno, l. c. p. 237 — 243.*

Urſache ſich verhält, ſondern in ſich zurückgeht, ſich erhält. Das iſt nun dieſe Form.

b. Bruno, der die Endurſache unmittelbar als wirkend und als immanentes Leben des Univerſums ſetzt, ſetzt ſie dann ferner auch als ſeyend, als Subſtanz. (Er iſt alſo gegen die Vorſtellung eines bloß außerweltlichen Verſtandes gerichtet.) Inſofern unterſcheidet Bruno Form und Materie an der Subſtanz; ſie iſt jene Einheit der Thätigkeit und des Verſtandes (der Idee), — zuſammen Form und Materie. Die Hauptſache bei ihm iſt, daß er die Einheit der Form (des Thätigen) und der Materie feſthält, daß die Materie an ihr ſelbſt lebendig iſt. An dieſem Sehenden ſehen wir unendliche Verwandlungen. Das Bleibende dieſer ſich Verwandelnden, in dieſen Unterſchieden des Formirens, iſt nun die Materie; ſie iſt die erſte, abſolute Materie. Dieß abſtrakt geſagt, iſt ſie nur das Formloſe, aber die Mutter aller Formen, und das aller Formen Fähige. Die Form iſt ihr immanent, iſt identiſch mit ihr: ſo daß ſie ſelbſt dieſe Veränderungen, Umbildungen ſetzt, ſelbſt hervorbringt; ſie geht durch alle hindurch. Eins iſt aber ſchlechthin nicht ohne das Andere. Weil die Materie nicht ohne die erſte allgemeine Form iſt, ſo iſt ſie ſelbſt Princip oder Endurſache an ihr ſelbſt. Nur an den endlichen Dingen und in den endlichen Verſtandesbeſtimmungen iſt dieſer Unterſchied von Form und Seyn (Materie) vorhanden. Dieſelbe Materie geht alle Verwandlungen durch: „Was erſt Saame war, wird Gras, hierauf Aehre, alsdann Brodt, Nahrungsſaft, Blut, thieriſcher Saame, ein Embryo, ein Menſch, ein Leichnam, dann wieder Erde, Stein oder andere Maſſe“ u. ſ. f.; aus Sand und Waſſer werden Fröſche. „Hier erkennen wir alſo Etwas, welches, obwohl es ſich in alle dieſe Dinge verwandelt, doch an ſich immer Ein und daſſelbe bleibt.“ *) —

*) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S. 19 — 22; Tennemann, B. IX, S. 394 — 395; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. III, p. 251 — 253.*

„Weil ſie Alles iſt, iſt ſie nichts in's Beſondere:“ nicht Luft, Waſſer, — eben das Abſtrakte. „Materia nullas habet dimensiones, ut omnes habeat.“ *) — „Dieſe Materie kann weder Körper ſeyn, denn die ſind geformt: noch zu dem gehören, was wir Eigenſchaften, Beſchaffenheiten, Qualitäten nennen; denn dieſe ſind veränderlich. — Hiermit ſcheint nichts ewig, und des Namens eines Princips würdig, als die Materie. — Viele haben darum auch die Materie für das allein Reale, und alle Formen für zufällig gehalten.“ **) Aber dieſe Ein- abſolute Form iſt identiſch mit der Einen allgemeinen Materie, die daher in ihr ſelbſt das Princip des Wirkens und der Endurſache hat. Sie iſt alſo eben das Vorausgeſetzte aller Körperlichkeit, und daher ſelbſt intelligibel, ein Allgemeines, oder eben das Verſtändige wieder ſelbſt, die Endurſache an ihr ſelbſt; ſie iſt die Urſache und die Endurſache von Allem. Der präformirende Verſtand iſt identiſch mit der Materie, einem Intelligiblen, wovon die als unterſchieden erſcheinenden Dinge Modifikationen ſind; Beide ſind intelligibel. Die Formen der Materie ſind die innere Macht der Materie ſelbſt; ſie iſt, als Intelligibles, ſelbſt die Totalität der Form. ***) — Dieſes Syſtem des Bruno iſt ſo ganz objektiver Spinozismus; man ſieht, wie tief er eingedrungen iſt.

Er macht die Frage: „Aber die erſte allgemeine Form und die erſte allgemeine Materie, wie ſind ſie vereinigt, unzertrennlich? verſchieden, und doch Ein Weſen?“ Er ſagt: „Die Materie iſt zu betrachten als Potenz; ſo fallen alle möglichen Weſen auf gewiſſe Weiſe unter ihren Begriff.“ Da gebraucht er

*) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S. 30—31; Tennemann, B. IX, S. 398—399; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. IV, p. 273—274.*

**) *Jacobi, a. a. O. S. 22—23; Tennemann, a. a. O. S. 395—396; Giordano Bruno, l. c. Dial. III, p. 254—257.*

***) *Jacobi, a. a. O. S. 28—30; Tennemann, a. a. O. S. 396; Giordano Bruno, l. c. Dial. IV, p. 269—272.*

denn aristotelische Formen von δύναμις, potentia, Möglichkeit und Wirklichkeit. Er sagt: „Die Passivität der Materie muß rein und absolut betrachtet werden. Nun ist es unmöglich, einer Sache Daseyn beizumessen, welcher das Vermögen (Kraft) da zu seyn gebräche. Dieses letztere bezieht sich aber so ausdrücklich auf den aktiven Modus, daß hieraus sogleich erhellt, wie der eine ohne den anderen nicht seyn kann, sondern beide sich einander gegenseitig voraussetzen. Wenn also von jeher ein Vermögen, zu wirken, hervorzubringen, zu erschaffen, da war: so mußte auch von jeher ein Vermögen, bewirkt, hervorgebracht und erschaffen zu werden, da seyn." Die Materie als der Form entgegengesetzt, ist sie nur die potentia, δύναμις, Möglichkeit. Ist die Materie das Unbestimmte, wie kommt man zum Bestimmten? Diese Identität, Einfachheit der Materie ist selbst nur Eine Bestimmung, Ein Moment der Form. Indem man also die Materie der Form entreißen wollte, hat man sie zugleich in Einer Bestimmung der Form gesetzt; damit ist aber auch sogleich das Andere gesetzt. — „Die vollkommene Möglichkeit des Daseyns der Dinge" (die Materie) „kann vor ihrem wirklichen Daseyn nicht vorhergehen, und ebenso wenig nach demselben übrig bleiben. — Das erste und vollkommenste Princip faßt alles Daseyn in sich, kann Alles seyn, und ist Alles. Thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit sind in ihm also Ein unzertrenntes und unzertrennliches Princip." *) Es ist eine sehr wichtige Bestimmung, die darin liegt: wenn eine wirkende Kraft gesetzt wird, so liegt darin die Bestimmung eines Bewirktwerdens, Erschaffens der Materie. Diese Materie ist aber nichts ohne die Wirksamkeit; die Form ist das Vermögen und das innere Leben der Materie.

So ist ihm das Absolute bestimmt, „nicht so die anderen"

*) *Jacobi: Werke, B. IV, Abh. 2, S. 23—25; Tennemann, B. IX, S. 306; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. III, p. 209—261.*

— endlichen — „Dinge, welche ſeyn und auch nicht ſeyn, ſo oder anders beſtimmt ſeyn können. Der einzelne Menſch iſt in jedem Augenblicke, was er in dieſem Augenblick ſeyn kann, aber nicht Alles, was er überhaupt und der Subſtanz nach ſeyn kann. — Das Univerſum, die unerzeugte Natur iſt aber Alles, was ſie ſeyn kann in der That (wirklich) und auf Einmal, weil ſie alle Materie nebſt der ewigen, unveränderlichen Form ihrer wechſelnden Geſtalten in ſich faßt. Aber in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren beſonderen Theilen, Beſchaffenheiten, einzelnen Weſen, überhaupt ihrer Aeußerlichkeit, iſt ſie nicht mehr, was ſie iſt und ſeyn kann; ſondern ein ſolcher Theil iſt nur ein Schatten von dem Bilde des erſten Princips.“ *) So ſchrieb er auch ein Buch De umbris idearum.

c. Dieß iſt ſeine Haupt-Idee. Dieſe Einheit von Form und Materie in Allem zu erkennen, dieß iſt das Beſtreben der Vernunft. **) Aber um zu dieſer Einheit durchzudringen, „alle Geheimniſſe der Natur zu erforſchen, müſſen wir den entgegengeſetzten und widerſtreitenden äußerſten Enden der Dinge, dem Maximum und dem Minimum, nachforſchen.“ Eben in dieſen Extremen iſt es, daß ſie intelligibel ſind, und in dem Begriff ſich vereinigen; und dieſe Vereinigung iſt die unendliche Natur. Er ſagt nun: Aber „den Punkt der Vereinigung zu finden, iſt nicht das Größte, ſondern aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln; dieſes iſt das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt.“ ***) — Dieß iſt ein großes Wort, die Entwickelung der Idee ſo zu erkennen, daß ſie eine Nothwendigkeit

*) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S. 25—26; Tennemann, B. IX, S. 397; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. III, p. 261.*

**) *Jacobi, a. a. O. S. 28, 32; Tennemann, a. a. O. S. 398, 399; Giordano Bruno, l. c. 264; Dial. IV, p. 275.*

***) *Jacobi, a. a. O. S. 45; Tennemann, a. a. O. S. 403—404; Giordano Bruno, l. c. Dial. V, p. 291.*

von Beſtimmungen iſt. Wir werden nachher ſehen, wie Bruno darauf gegangen, dieß zu thun.

Ueber dieſen Gegenſatz des Minimum und Maximum hat Bruno mehrere eigene Werke geſchrieben: De triplici Minimo et Mensura, libri V, Francofurti apud Wechelium et Fischer. 1591, 8, der Text ſind Hexameter mit Noten und Scholien (bei Buhle iſt der Titel De Minimo libri V); De Monade, Numero et Figura liber: Item de Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili: seu de Universo et Mundis libri VIII, Francof. 1591, 8. Er ſtellt das Ur-Princip (oder was anderswo die Form heißt) unter dem Begriff des Kleinſten vor, das zugleich das Größte iſt, Eins, das zugleich Alles.*) Das Univerſum iſt dieſes Eins in Allem. „Im Univerſum," ſagt er, „iſt der Körper nicht vom Punkte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinſten unterſchieden. Es iſt lauter Mittelpunkt; oder ſein Mittelpunkt iſt überall, und in Allem. Die Alten drückten dieß ſo aus, indem ſie ſagten von dem Vater der Götter, daß er weſentlich in jedem Punkte des Weltalls ſeinen Sitz habe." Es giebt den Dingen erſt wahre Wirklichkeit, iſt die Subſtanz aller Dinge, Monas, Atom, der allenthalben ausgegoſſene Geiſt, die ganze Eſſenz u. ſ. f., reine Form.**) — Dieß iſt nun die Grund-Idee des Bruno, die die Begeiſterung einer edlen Seele und tiefes Denken ausdrückt. Dieſe Lebendigkeit der Natur wird mit der größten Begeiſterung vorgetragen. Viele Schriften ſind in Verſen; da iſt Phantaſtiſches, Allegoriſches. Ein Buch heißt: Vom triumphirenden Thiere. Er ſagt, an die Stelle der Sterne müßte etwas Anderes geſetzt werden.***)

*) *Jordanus Brunus: De Minimo, p.* 10, 16 — 18.

**) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth.* 2, *S.* 37 — 39; *Tennemann, B. IX, S.* 401 — 402; *Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. V, p.* 281 — 284.

***) *Opere di Giordano Bruno, publ. da Wagner: Introduzione p. XXIV — XXV.*

2. Das Zweite nun, was damit zuſammenhängt, worauf er beſonders herumreiſte, war die ſogenannte lulliſche Kunſt, von ihrem erſten Erfinder dem Scholaſtiker Raimund Lullus ſo genannt. *) Bruno hat dieß aufgefaßt, ein Aehnliches gethan, und dieß weiter vervollkommnet. Dieſe Kunſt iſt von einer Seite dem ähnlich, was wir bei Ariſtoteles als Topik ſahen; **) — eine Menge von Oertern, Beſtimmungen, die man als eine Tafel mit ihren Eintheilungen in der Vorſtellung befeſtigte, um dieſe Seiten bei allem Vorkommenden anzuwenden. Die Alten gebrauchen eine ſolche Kunſt für die Mnemonik, die damit verwandt iſt, von der auch in neueren Zeiten wieder die Rede geweſen iſt; und dieſe nahm Bruno auch auf, ſie iſt eine Kunſt des Gedächtniſſes. Man findet beim Auctor ad Herennium ***) nähere Ausführung davon. Man macht ſich eine beſtimmte Menge von unterſchiedenen, nach Belieben zu wählenden Fächern in der Einbildungskraft feſt (z. B. Zwölf, zu drei untereinander gereiht), ſo Aaron, Abimelech, Achilles, Berg, Baum, Herkules u. ſ. f.: worein man das im Gedächtniſſe zu Behaltende gleichſam einſtellte und es zu einer Reihe von Bildern machte, und ſo beim Herſagen, nicht wie wir es gewohnt ſind, wenn wir ſagen, aus dem Gedächtniſſe ſprechen, nicht aus dem Kopfe ohne Vorſtellung heraus, ſondern gleichſam von einer Tafel nur ablas. Die auswendig zu lernenden Worte müſſen nun mit dieſem Tableau in Verbindung gebracht werden. Die Schwierigkeit liegt nur darin, irgend einen Witz, eine Verbindung zu machen zwiſchen dem Inhalt, den ich habe, und dem Bilde; das giebt die heilloſeſten Kombinationen, es iſt dieß auch eine ſchlechte Kunſt. — Die Topik iſt nicht ſowohl zu dieſem Behufe, ſondern zum Auffaſſen und Beſtimmen von verſchiedenen Seiten.

Auf dieſelbe Weiſe arbeitete Jordanus Bruno, und verfaßte

*) *S. Oben, S.* 196 — 198.
**) *Band II, S.* 408 — 409.
***) *Libr. III, c.* 17 *sqq.*

auch viele Schriften darüber; er hat sie auch seine ars combinatoria genannt. Die ältesten topisch-mnemonischen Schriften des Bruno sind: Philotheus Jordanus Brunus Nolanus De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Paris. ap. Aeg. Gorbinum. 1582. 12. — J. Brunus Nol. De Umbris idearum, implicantibus Artem quaerendi etc. Paris. ap. eund. 1582. 8. Der zweite Theil hat den Titel: Ars memoriae. — Ph. Jord. Bruni Explicatio XXX sigillorum etc. Quibus adjectus est Sigillus sigillorum etc. Aus der Dedikation erhellt, daß es Bruno in England herausgab, also zwischen 1582 und 1585. — Jordanus Brunus De Lampade combinatoria lulliana, Vitebergae 1587. 8. — Ebendaselbst schrieb er: De Progressu et lampade venatoria Logicorum, Anno 1587, dem Kanzler der Universität Wittenberg dedicirt. — Jordanus Brunus De Specierum scrutinio et lampade combinatoria Raym. Lullii, Pragae, exc. Georg. Nigrinus 1588. 8; auch abgedruckt in Raymundi Lullii operibus. — Auch De imaginum, signorum et idearum compositione Libri III, Francofurti ap. Jo. Wechel. et Petr. Fischer. 1591. 8. — Bruno ist bald davon zurückgekommen. Die Sache des Gedächtnisses wurde Sache der Einbildungskraft; jenes ist aber höher. Mit dieser Mnemonik hängt die lullische Kunst zusammen: aber so, daß bei Bruno das Tableau nicht nur ein Gemälde von äußerlichen Bildern ist, sondern ein System von Gedankenbestimmungen, allgemeinen Vorstellungen; Bruno hat der Kunst eine tiefere innere Bedeutung gegeben.

a. Bruno geht zu dieser Kunst über von den allgemeinen Ideen, die gegeben sind. Weil nämlich Ein Leben, Ein Verstand Alles ist: so hat er die dunkle Ahnung gehabt, diesen allgemeinen Verstand in der Totalität seiner Bestimmungen aufzufassen, und Alles darunter zu subsumiren, — eine logische Philosophie darin aufzustellen, und sie anwendbar auf Alles zu

machen. *) — „Der Gegenſtand der Betrachtung“ in ihr „iſt das Univerſum, ſofern es unter das Verhältniß des Wahren, Erkennbaren und Vernünftigen tritt.“ Er unterſcheidet, wie Spinoza, das intelligible Ding der Vernunft und das wirkliche. „Wie die Metaphyſik das allgemeine Ding, das ſich in Subſtanz und Accidenz theilt, zum Gegenſtande macht: ſo iſt die Hauptſache, daß es eine einzige und allgemeinere Kunſt giebt, die das Ding der Vernunft mit dem wirklichen Dinge ſo verknüpfe und umfaſſe,“ und als übereinſtimmend mit einander anerkenne, „wodurch die Menge, ſie ſey, welcher Art ſie wolle, zur einfachen Einheit zurückgeführt werde.“ **)

b. Das Princip hierbei iſt dem Bruno der Verſtand überhaupt: Einmal „der außer ſich thätige Verſtand“ (die Sinnlichkeit zum Daſeyn entfaltend, er iſt die ſinnliche Welt); „er verhält ſich zur Erleuchtung des Geiſtes, wie die Sonne zum Auge,“ — er bezieht ſich auf eine ſcheinende Menge, erleuchtet ſie, nicht ſich ſelbſt. Das Andere iſt „der thätige Verſtand an ſich ſelbſt, der ſich zu den denkbaren Arten verhält, wie das Auge zu den ſichtbaren Dingen.“ ***) Die unendliche Form, der thätige Verſtand, iſt das Erſte, die Grundlage; dieſer entwickelt ſich. Er iſt, wie die Neuplatoniker dieſe Form haben; er geht zum Theil in Proklus' Manier fort. Der Verſtand iſt alſo inwohnend mit der Materie. — Es iſt nun dem Bruno weſentlich darum zu thun, die Organiſirungen dieſes thätigen Verſtandes näher aufzufaſſen und nachzuweiſen.

---

*) *Buhle: Geſchichte d. neueren Philoſ. Band II, Abth. 2, S.* 715 (717); *Jordanus Brunus: De compendiosa architectura et complemento artis Lullii (Jordani Bruni Nolani scripta, quae latine confecit, omnia, ed. A. Fr. Gfrörer, Stuttgard* 1835, *Fasc. II), c.* 1, *p.* 238.

**) *Buhle, a. a. O. S.* 717—718 (719, *a* — 718, *b*); *Jord. Brunus: De compend. architect. et compl. art. Lullii, c.* 5, *p.* 239.

***) *Buhle, a. a. O. S.* 717 (719, *a*); *Jord. Brunus, l. l., c.* 2—3, *p.* 238—239.

c. Näher iſt dieſes auf folgende Weiſe dargeſtellt: „Der reinen Wahrheit ſelbſt, dem abſoluten Lichte, nähert ſich der Menſch nur; ſein Seyn iſt nicht das abſolute Seyn ſelbſt, das nur das Eine und Erſte iſt. Er ruht nur unter dem Schatten der Idee; — eine Idee, deren Reinheit das Licht iſt, die aber zugleich Theil an der Finſterniß hat. Das Licht der Subſtanz emanirt aus dieſem reinen Urlichte: das Licht der Accidenz aus dem Lichte der Subſtanz.“ Dieſe war auch bei Proklus das Dritte im Erſten. *) — Dieſes abſolute Princip in ſeiner Einheit iſt ihm die materia prima, und den erſten Akt dieſes Princips nennt er das Urlicht (actus primus lucis). „Die“ vielen „Subſtanzen aber und Accidenzen können nicht das volle Licht aufnehmen, ſie ſind alſo nur im Schatten des Lichts enthalten; ebenſo ſind die Ideen davon Schatten.“ **) Die Entwickelung der Natur geht fort von Moment zu Moment; die erſchaffenen Dinge ſind nur ein Schatten des erſten Princips, nicht mehr dieſes ſelbſt.

d. „Von dieſem superessentiale“ (ὑπερουσία bei Proklus) „geſchieht der Fortgang zu den Eſſenzen, von den Eſſenzen zu dem, was iſt, von dem, was iſt, zu ihren Spuren, Bildern und Schatten,“ und zwar in doppelter Richtung: „zum Theil gegen die Materie, um in ihrem Schooße erzeugt zu werden“ — dieſe ſind dann auf natürliche Weiſe vorhanden; „zum Theil gegen die Empfindung und Vernunft, um durch ihr Vermögen erkannt zu werden.“ Ferner: „Die Dinge entfernen ſich von dem Urlicht zur Finſterniß. Da aber alle Dinge im Univerſum genau zuſammenhangen, das Untere mit dem Mittleren, und dieſes mit dem Oberen, das Zuſammengeſetzte mit dem Ein-

*) *S. Oben, S. 87.*

**) *Buhle: Gesch. d. neuern Philos. B. II, Abth. 2, S. 723 — 724; Jordani Bruni De Umbris idearum (Jord. Bruni Nolani scripta, ed. A. Fr. Gfrörer, Fasc. II): Triginta intentiones umbrarum, Intentio I — IV, p. 300 — 302.*

ſachen, das Einfache mit dem Einfacheren, das Materielle mit dem Geiſtigen, damit Ein Univerſum, Eine Ordnung und Regierung deſſelben, Ein Princip und Zweck, Ein Erſtes und Letztes ſey: ſo kann nach dem Tone der Leier des allgemeinen Apollo" — Ausdruck des Heraklit *) — „das Untere ſtufenweiſe zum Oberen zurückgeführt werden, wie das Feuer in Luft, Luft in Waſſer, Waſſer ſich in Erde verdichtet und umgekehrt, daß Aller Ein Weſen iſt. Jener Fortgang herab iſt derſelbe, als dieſer Rückgang," und iſt ein Kreis. „Die Natur innerhalb ihrer Grenzen kann Alles aus Allem hervorbringen, und ſo der Verſtand auch Alles aus Allem erkennen." **)

e. Die Einheit der Entgegengeſetzten wird näher erörtert: „Die Verſchiedenheit der Schatten iſt kein wahrer Widerſtreit. In demſelben Begriffe werden" die Entgegengeſetzten, „das Schöne und Häßliche, das Schickliche und Unſchickliche, das Vollkommene und Unvollkommene, das Gute und Böſe erkannt. Unvollkommenes, Böſes, Häßliches beruhen nicht auf beſonderen eigenen Ideen; ſie werden in einem anderen Begriffe erkannt, nicht einem eigenthümlichen, der nichts iſt. Denn das Eigenthümliche iſt das nonens in ente, defectus in effecto." ***) — „Der erſte Verſtand iſt das Urlicht; er ſtrömt ſein Licht aus dem Innerſten zu dem Aeußerſten, und zieht es vom Aeußerſten wieder an ſich. Jedes Weſen kann nach ſeiner Fähigkeit etwas von dieſem Lichte auffaſſen." †)

f. „Dieß reine Licht der Dinge iſt nun ihre Erkennbarkeit, die vom erſten Verſtande ausgeht, und nach ihm gerichtet iſt,

*) *S. Band I, S.* 336.

**) *Buhle: Geſch. d. neueren Philos. B. II, Abth. 2, S.* 724 — 726; *Jordanus Brunus: De Umbris idearum, Intentio V — IX, p.* 302 — 305.

***) *Buhle, a. a. O. S.* 727; *Jordanus Brunus, l. l. Intentio XXI, p.* 310.

†) *Buhle, a. a. O. S.* 731; *Jordanus Brunus, l. l. De triginta idearum conceptibus: Conceptus X, p.* 319.

und was die Erkennbarkeit begleitet;“ *) das nonens wird nicht erkannt. „Das Wirkliche an den Dingen ist“ eben jenes Intelligible, „nicht das Sinnliche,“ Empfundene, „oder das Individuelle;“ was sonst wirklich genannt wird, Sinnliches, ist das Nichtseyn. „Was unter der Sonne geschieht, was die Region der Materie bewohnt, fällt unter den Begriff der Eitelkeit“ (Endlichkeit). „Von den Ideen suche das Feste der Vorstellungen, wenn Du verständig bist.“ **) — „Was hier Kontrast und Verschiedenheit ist, ist im Urverstande Harmonie und Einheit. Versuche es also (tenta igitur), ob Du die empfangenen Bilder identificiren, übereinstimmend machen und einen könnest: so wirst Du Deinen Geist nicht ermüden, Dein Denken nicht trüben, und das Gedächtniß nicht verwirren.“ ***)

Die Unterschiede, die hier so gegeben sind, sind keine; Alles ist Harmonie. Dieß zu entwickeln hat er also versucht, und die Bestimmungen, als natürliche in diesem, entsprechen dann denen, die im subjektiven Verstande erscheinen. „Durch die Idee, welche im Verstande ist, wird etwas besser begriffen, als durch die Form des Naturdings an sich selbst, weil die letztere materieller ist: aber am höchsten durch die Idee vom Gegenstande, wie sie im göttlichen Verstand ist.“ †) Und Bruno's Kunst besteht nun darin, das allgemeine Schema der Form zu bestimmen, welches Alles unter sich begreift, und zu zeigen, wie seine Momente sich in den verschiedenen Sphären des Daseyns ausdrücken. Ein Hauptbemühen des Bruno war, das All und Eine nach der

*) *Buhle: Gesch. d. neueren Philos. B. II, Abth. 2, S. 731; Jordani Bruni De Umbris idearum: De triginta idearum conceptibus, Conceptus X, p. 319.*

**) *Buhle, a. a. O. S. 730—731; Jordanus Brunus, l. l. Conceptus VII, p. 318.*

***) *Buhle, a. a. O. S. 732; Jordanus Brunus, l. l. Conceptus XIII, p. 320.*

†) *Buhle, a. a. O. S. 733—734; Jordanus Brunus, l. l. Conceptus XXVI, p. 323—324.*

lulliſchen Kunſt als ein Syſtem von Klaſſen geordneter Beſtimmungen darzuſtellen.

Da giebt er nun an die drei Sphären: „α) die Urform (ὑπερουσία), Urheber aller Formen; β) die phyſiſche Welt, welche die Spuren der Idee der Oberfläche der Materie ausdrückt, und das Urbild in zahlloſen entgegenſtehenden Spiegeln vervielfältigt; γ) die Form der vernünftigen Welt, welche die Schatten der Ideen für die Sinne numeriſch individualiſirt“ (in das Eins bringt), „und für den Verſtand zu allgemeinen Begriffen erhebt. Die Momente der Urform ſelbſt (ὑπερουσία) heißen Seyn, Güte“ (Natur, Leben) „und Einheit;“ dieß haben wir ungefähr geſehen bei Proklus. „In der metaphyſiſchen Welt iſt ſie Ding, Gutes, Princip der Mehrheit (ante multa); in der phyſiſchen Welt offenbart ſie ſich in Dingen, Gütern, Individuen; in der vernünftigen Welt“ (Erkennen) „entſpringt ſie aus Dingen, Gütern und Individuen.“ *) Die Einheit iſt das Zurückführende, und er hat dann die natürliche und metaphyſiſche Welt; und er ſucht das Syſtem dieſer Beſtimmungen aufzuſtellen, und zu zeigen, wie dieß auf natürliche Weiſe erſcheint, was auf andere Weiſe als Gedachtes iſt.

Indem nun Bruno dieſen Zuſammenhang näher zu faſſen ſuchte, „betrachtet er das Denken als eine“ ſubjektive „Kunſt der Seele“ (Thätigkeit), „im Inneren“ (nach ſeiner Vorſtellung) „gleichſam durch innere Schrift darzuſtellen, was die Natur äußerlich gleichſam durch äußere Schrift darſtellt; und“ das Denken iſt Fähigkeit, „ſowohl dieſe äußere Schrift der Natur in ſich aufzunehmen, als die innere Schrift in der äußeren abzubilden und zu verwirklichen. Dieſe Kunſt des inneren Denkens und äußeren Organiſirens nach demſelben und umgekehrt, wie ſie die menſchliche Seele hat, ſetzt Bruno

*) *Buhle: Gesch. d. neueren Philos. B. II, Abth. 2, S. 745: Jordani Bruni Explicatio triginta sigillorum: Sigillus Sigillorum, P. II, §. 11.*

in die innigste Verbindung mit der Kunst der Natur des Universums," mit der Wirksamkeit „des" absoluten „Welt-Princips überhaupt, wodurch Alles geformt und gebildet wird;" es ist eine Form, die sich entwickelt. „Es ist dasselbe Welt-Princip, das in den Metallen, Pflanzen, Thieren bildet, und das in dem Menschen denkt und außer sich organisirt, nur daß es sich in seinen Wirkungen auf eine unendlich verschiedene Weise äußert," *) — in der ganzen Welt ausdrückt. Im Inneren und Aeußeren ist mithin eine und dieselbe Entwickelung eines und desselben Principes.

Diese „verschiedenen Schriftarten der Seele, durch welche sich auch das organisirende Welt-Princip offenbart," hat Bruno systematisiren wollen. Diese Schriftarten sind es, die er zu bestimmen sucht. Diese verschiedenen Schriftarten darzustellen, darauf geht Bruno's andere Thätigkeit, seine Ars lulliana; und er „nimmt" darin „zwölf" Grundschriftarten, Gattungen der Naturformen „an," von denen er ausgeht: „„Species, Formae, Simulacra, Imagines, Spectra, Exemplaria, Indicia, Signa, Notae, Characteres et Sigilli. Einige Schriftarten beziehen sich auf den äußeren Sinn, wie die äußeren Formen, Bilder und Ideale (extrinseca forma, imago, exemplar), welche die Malerei und andere bildende Künste, indem sie die Mutter Natur nachahmen, darstellen. Einige beziehen sich auf den inneren Sinn, wo sie in Ansehung des Maaßes, der Dauer, der Zahl vergrößert in der Zeit ausgedehnt und vervielfältigt werden; dergleichen sind die Erzeugnisse der Phantasie. Einige beziehen sich auf einen gemeinschaftlichen Punkt der Gleichheit mehrerer Dinge; einige weichen von der objektiven Beschaffenheit der Dinge so ab, daß sie ganz erträumt sind. Einige endlich scheinen der Kunst eigenthümlich zu seyn, wie die signa, notae,

*) Buhle: Gesch. d. neueren Philos. Band II, Abth. 2, S. 734; *cf. Jordan. Brun. De Umbris idearum: Ars Memoriae, I — XI, p.* 326 — 330.

characteres et sigilli; — durch welche die Kunſt ſo viel vermag, daß ſie unabhängig von der Natur, über die Natur hinaus, und, wenn es die Sache mit ſich bringt, ſogar gegen die Natur handeln zu können ſcheint.“ “ *)

So weit geht im Ganzen Alles gut; es iſt die Ausführung deſſelben Schema's in allen Polen. Alle Hochachtung verdient dieſer Verſuch, das logiſche Syſtem des inneren Künſtlers, des producirenden Gedankens, ſo darzuſtellen, daß ihm die Geſtaltungen der äußeren Natur entſprechen. Die Beſtimmungen des Denkens werden aber zugleich (bei der ſonſt großen Weiſe des Bruno) dennoch hier oberflächlich, zu todten Typen, wie in neueren Zeiten die Schemata der Natur-Philoſophie; an jeder Sphäre ſelbſt abſolut betrachtet, an ihr als ſolcher, wurde jene Dreiheit entwickelt. — Dann eben dieß Nähere oder die beſtimmteren Momente ſind von Bruno nur zuſammengeleſen; es geht in Verwirrung über, durch Figuren und Klaſſifikationen ſucht er ſie darzuſtellen. Zwölf Formen ſind zum Grunde gelegt, weder jede abgeleitet — und in Ein Ganzes zuſammengeeint oder als ein Syſtem —, noch die fernere Vervielfältigung. Darüber hat er mehrere Schriften geſchrieben (De sigillis); das Erſcheinen der Dinge ſind Buchſtaben, Zeichen, die dann einem Denken entſprechen. Und in verſchiedenen Schriften ſcheint auch dieſe Darſtellung verſchieden. Die Idee iſt im Allgemeinen zu loben, gegen die ariſtoteliſche und ſcholaſtiſche Zerſtreuung, die jede Beſtimmtheit überhaupt nur fixirten. Aber er zählt die Gegenſätze, Momente des Schema's nur auf. Die Ausführung iſt Theils an die pythagoräiſchen Zahlen angeknüpft, ſo kunterbunt und willkürlich, — metaphoriſche, allegoriſche Zuſammenſtellungen und Paarungen, wo man ihm gar nicht folgen kann;

*) Buhle: Geſch. d. neueren Philoſ. Band II, Abth. 2, S. 734 — 735; *Jordanus Brunus De Umbris idearum: Ars Memoriae, XII, p.* 330 — 331.

es läuft hier Alles, in dieſem Verſuche zu ordnen, auf's Unordentlichſte durcheinander.

Es iſt ein großer Anfang, die Einheit zu denken; und das Andere iſt dieſer Verſuch, das Univerſum in ſeiner Entwickelung, im Syſtem ſeiner Beſtimmungen aufzufaſſen, und zu zeigen, wie das Aeußerliche ein Zeichen iſt von Ideen. — Dieß ſind die beiden Seiten, die von Bruno aufzufaſſen waren.

4. Vanini.

Ich erwähne noch Julius Cäſar Vanini, als hierher gehörig; ſein eigentlicher Vorname war Lucilius. Er hat viele Aehnlichkeit mit Bruno: iſt ebenſo ein Märtyrer der Philoſophie geworden, wie Bruno: hatte auch das Schickſal, auf dem Scheiterhaufen verbrannt zu werden. Er iſt geboren 1586 zu Taurozano im Neapolitaniſchen. Er iſt überall herumgeſchweift, in Genf, Lyon, wo er ſich durch Flucht nach England vor der Inquiſition rettete. Nach zwei Jahren kehrte er nach Italien zurück. In Genua lehrte er die Natur-Philoſophie nach Averroes, vertrug ſich nicht, trieb ſich in mancherlei Abentheuern, Disputationen über Philoſophie und Theologie herum. Er wurde immer verdächtiger, flüchtete von Paris, wurde wegen Gottloſigkeit, nicht Ketzerei, vor Gericht gefordert. Franconus, ſein Ankläger, beſchwor, daß Vanini gotteslästerliche Dinge geredet. Vanini betheuerte zwar, der katholiſchen Kirche treu geblieben zu ſeyn, — ſeinen Glauben an die Dreieinigkeit; und als Antwort auf die Beſchuldigung des Atheismus, nahm er vor ſeinen Richtern einen Strohhalm vom Boden auf: und ſagte, daß ſchon dieſer Halm ihn vom Daſeyn Gottes überzeugen würde. Aber es half nichts; er wurde 1619 zu Toulouſe in Frankreich zum Scheiterhaufen verurtheilt, vor Vollziehung des Urtheils ihm aber erſt durch den Henker die Zunge ausgeriſſen. Indeſſen iſt ſein Proceß nicht klar; er iſt mehr aus perſönlicher Feind-

ſchaft, aus Verfolgungswuth der Geiſtlichen in Toulouſe hervorgegangen. *)

Er war vorzüglich durch Cardanus' Originalität erregt worden. In ihm ſehen wir eine Wendung des Vernünftigen, des Philoſophirens gegen die Theologie, während die ſcholaſtiſche Philoſophie der Theologie gemäß war, und dieſe dadurch beſtätigt werden ſollte. Die katholiſche Kirche hat ſich von der Wiſſenſchaft losgeſagt, ſich ihr feindlich gegenüber geſtellt. In der katholiſchen Kirche hat ſich die Kunſt aufgethan, aber das freie Denken hat ſich davon geſchieden. In Bruno und Vanini hat ſie ſich dagegen gerächt; und das freie Denken iſt inſofern von der katholiſchen Kirche geſchieden, und iſt ihr fremd geblieben.

Sein Philoſophiren geht nicht weit; er bewundert die Lebendigkeit der Natur. Tief philoſophiſch waren Vanini's Raiſonnements eben nicht, ſondern mehr leicht durch Einfälle. Er wählte immer Form des Dialogs; und es wird nicht ſichtbar, welche Behauptung die ſeinige iſt. Er ſchrieb Kommentarien zu phyſiſchen Schriften des Ariſtoteles. Wir haben von Vanini noch zwei Werke, die ſehr ſelten ſind. Das eine Buch heißt: Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos. Auctore Julio Caesare Vanino, Lugd. 1615; — eine Widerlegung der Atheiſten, Epikureer u. ſ. f., worin er ihre Philoſophien, ihre Gründe mit vieler Beredſamkeit vorträgt: die Art aber, wie er ſie widerlegt, fällt ſchwach genug aus. Das zweite Werk heißt: „Von den wunderbaren Geheimniſſen der Königin und Göttin der Sterblichen, der Natur" (Ejusdem: De admirandis Naturae, reginae Deaeque mortalium arcanis libr. IV, Lutetiae 1616); — cum ep-

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 671—677; Buhle: Gesch. d. neueren Phil. B. II, Abth. 2, S. 886—889.*

probatione der Sorbonne gedruckt, die anfangs nichts darin angetroffen, quod religioni catholicae apostolicae et romanae repugnaret aut contrarium esset. Und es sind Untersuchungen in dialogischer Form, doch ohne daß bestimmt angegeben ist, in welcher Person Vanini seine Meinungen darlegt; es ist die Form von wissenschaftlichen Untersuchungen über einzelne physikalische und naturhistorische Materien. Er entscheidet im Dialog nicht. Man findet Versicherungen: Er würde diese oder jene Lehre glauben, wenn er nicht im Christenthume unterrichtet wäre. Die Tendenz war Naturalismus, zu zeigen, daß die Natur die Gottheit sey, daß alle Dinge mechanisch entständen, und das ganze Universum in seinem Zusammenhange nur aus mechanischen, wirkenden, nicht aus Endursachen zu erklären; aber es ist dieß so gehalten, daß der Verfasser sich nicht entscheidet. *)

So tritt Gegensatz von Glauben und Vernunft ein. Dieses war schon früher bei Pomponatius, einem Aristoteliker, der Fall. Er bewies, daß aus dem Aristoteles Begriff der Sterblichkeit der Seele abzuleiten wäre: Aristoteles setze vegetative und animalische Seele als eins. Die Vernunft ist so nicht fähig, Unsterblichkeit der Seele zu begründen; er glaube nur daran, weil das Christenthum sie offenbare. Er wurde vor die Inquisition gefordert, Kardinäle beschützten ihn aber; und so wurde keine Notiz davon genommen. **) — Vanini und Andere setzten die Vernunft wieder in Gegensatz mit dem Glauben, — der Kirche und der Lehre der Kirche. Sie bewiesen zwar diese oder jene Dogmata, die dem christlichen Glauben gerade widersprechen, durch die Vernunft: erklärten aber dabei, wie unter den Reformirten Bayle nachher immer, daß sie ihre Ueberzeugung der

*) Bahle: Lehrbuch d. Gesch. d. Phil. Th. VI, Abth. 1, S. 410 — 415; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 1, p. 677 — 680; Bahle: Gesch. d. neueren Phil. B. II, Abth. 2, S. 570 — 579.

**) S. Oben, S. 215; Brucker. l. l. P. 1, p. 164.

Kirche unterwerfen, — der Chriſt müſſe ſich unterwerfen, und er unterwerfe ſich dem Glauben. Oder ſie brachten alle Gründe und Einfälle gegen die theologiſchen Dogmen vor, als unauflöslich für die Vernunft: aber unterwarfen dieß ebenfalls, das, was die Vernunft nicht widerlegen könne, dem Glauben der Kirche. So macht er Einwürfe gegen die Verſöhnung, bringt Gründe, Raiſonnement an dafür, daß die Natur Gott ſey. Weil man aber überzeugt war, daß die Vernunft den chriſtlichen Dogmen nicht entgegen ſeyn könne, und weil man an der Thelichkeit einer ſolchen Unterwerfung zweifelte, das aufzugeben, wovon man ſich durch die Vernunft überzeugt hat: mußte Galilei, weil er das Syſtem des Kopernikus vertheidigt, auf den Knien abbitten, und Vanini wurde verbrannt. Beide hatten ſo vergebens auch die dialogiſche Form für ihre Schriften gewählt.

Allerdings bewies Vanini durch die eine Perſon in den Dialogen ſelbſt „aus dem Text der Bibel, daß der Teufel mächtiger iſt als Gott," daß Gott nicht die Welt regiere. Es ſind dieß ſolche Gründe z. B.: „Gegen den Willen Gottes haben Adam und Eva geſündigt, und ſo das ganze Menſchengeſchlecht zur Sünde gebracht (reluctante Deo Adamum et Evam totumque genus humanum ad interitum duxit); auch Chriſtus ſey durch die Macht der Finſterniß gekreuzigt (morte turpissima damnatus)." Ueberdieß „wolle ja Gott, daß alle Menſchen ſelig würden. Aber der Katholiken ſeyen ſehr wenige gegen die übrige Welt, die Juden ſeyen oft abgefallen; die katholiſche Religion erſtrecke ſich nur auf Spanien, Frankreich, Italien, Polen und einen Theil von Deutſchland. Wenn man hiervon auch noch die Atheiſten, Blasphemiſten, Ketzer, Hurer, Ehebrecher u. ſ. f. abziehe: ſo würden noch weniger übrig bleiben." *) Mithin ſey der Teufel mächtiger als Gott. Dieß ſeyen Gründe des Verſtandes, der Vernunft, ſie ſeyen nicht zu

*) *Lucilius Vanini: De naturae arcanis, p.* 420.

widerlegen: aber man unterwerfe ſich dem Glauben, und dieß thue er. Merkwürdig iſt, daß man ihm dieß nicht geglaubt hat. Man glaubte dem Vanini nicht, daß es mit dem, was er Vernünftiges vorgebracht, — obgleich er es widerlegt (aber ſchwach, ſubjektiv: es können ſchlechte Gründe überzeugend ſeyn; oder bei objektiven behält jenes ſein Recht) und ſich dem Glauben zu unterwerfen bezeugte, — ihm doch nicht Ernſt ſey. Es liegt dabei zum Grunde, daß, wenn der Verſtand ſo etwas eingeſehen hat, was die Vernunft nicht widerlegen kann, ein ſolcher Menſch nicht anders als dieſen Beſtimmungen anhängen kann, ein Entgegengeſetztes nicht glauben kann; man glaubt nicht, daß der Glauben in ihm ſtärker ſey als dieſe Einſicht.

Die Kirche verfiel in den ſonderbaren Gegenſatz, daß ſie Vanini darum verdammte, weil er ihre Lehren nicht der Vernunft gemäß gefunden, aber ihnen doch ſich unterwarf: daß ſie alſo es zu fordern ſchien und mit Scheiterhaufen bekräftigte, nicht daß ihre Lehren über die Vernunft erhaben, ſondern ihr gemäß ſeyen. Dieſe Reizbarkeit der Kirche iſt inkonſequent; früher war zugegeben, daß die Vernunft das Geoffenbarte nicht erfaßte, und die Einwendungen derſelben aus ihr ſelbſt zu widerlegen, aufzulöſen, gleichgültig ſey. Die Kirche kam in Widerſpruch. Sie ließ nicht zu, daß dieſer Widerſpruch des Glaubens und der Vernunft als Ernſt genommen werde, ſondern Vanini wurde als Ketzer verbrannt; darin liegt implicite, daß die Lehre der Kirche der Vernunft nicht widerſtreiten könne, indem man doch die Vernunft der Kirche unterwerfen ſolle. — Dieſe Wendung iſt auch bei Bayle im kritiſchen Dictionnaire herrſchend. Er berühret viel philoſophiſche Vorſtellungen, z. B. im Artikel der Manichäer. Er ſagt, ſie behaupten, es ſeyen zwei Principe u. ſ. w. Bayle ſagt, ſolche Behauptungen können nicht widerlegt werden, man müſſe ſie aber der Kirche unterwerfen. Unter dieſer Wendung brachte man alles Mögliche gegen die Kirche vor.

Es entzündet ſich hier der Streit zwiſchen ſogenannter Offenbarung und Vernunft, in welchem jene dieſer gegenübergeſetzt, dieſe für ſich auftritt, und jene von dieſer geſchieden, da vorher Beides eins, oder das Licht des Menſchen das Licht Gottes, der Menſch nicht ein eigenes Licht hatte, ſondern ſein Licht als das Göttliche galt. — Die Scholaſtiker hatten gar kein eigenes Wiſſen von eigenem Inhalt, ſondern den Inhalt der Religion; der Philoſophie blieb das reine Formelle. Wer jetzt kam ſie zu eigenem Inhalte, der dem Inhalte der Religion entgegen war; oder die Vernunft fühlte wenigſtens, eigenen Inhalt zu haben, oder die Form der Vernünftigkeit jenem unmittelbaren Inhalte entgegenzuſtellen.

Dieſer Gegenſatz hat ſpäter einen anderen Sinn erhalten, als heutiges Tags; der ältere Sinn iſt dieſer, daß der Glaube die Lehre des Chriſtenthums iſt, die als Wahrheit gegeben iſt, und bei der der Menſch als Wahrheit zu bleiben habe. Das iſt ſo hier Glaube an dieſen Inhalt, woran noch ſonſtige Vorſtellungen geknüpft worden ſind. Die Ueberzeugung durch Verſtand, Vernunft iſt dem entgegen. Jetzt iſt dieſer Glaube innerhalb des denkenden Bewußtſeyns ſelbſt verlegt: der Glaube iſt Verhalten des Selbſtbewußtſeyns ſelbſt zu den Thatſachen, die es in ſich ſelbſt findet, nicht zum objektiven Inhalt der Lehre. — Was den älteren Gegenſatz betrifft, ſo iſt der Glaube, das objektive Credo der Inhalt. Dieſer hat zwei Theile; man muß unterſcheiden. Der Eine Theil iſt die Lehre der Kirche als Dogma, die Lehre von der Natur Gottes, daß er dreieinig iſt; dazu gehört Erſcheinung Gottes in der Welt, im Fleiſch, Verhältniß des Menſchen zu dieſer göttlichen Natur, ſeine Seligkeit, Göttlichkeit. Das iſt der Theil der ewigen Wahrheiten, der von abſolutem Intereſſe für die Menſchen; dieſer Theil iſt ſeinem Inhalte nach weſentlich ſpekulativ, er kann nur Gegenſtand für den ſpekulativen Begriff ſeyn. Der andere Theil, an den auch Glauben gefordert wird, bezieht ſich auf äußerliche Vorſtellungen; dazu gehört der ganze Umfang des Geſchichtlichen, ſo die

Geschichten im alten Testamente, ebenso im neuen, Geschichten in der Kirche u. s. w. Es wird etwa Glauben an alle diese Endlichkeit gefordert. Wenn Einer z. B. nicht an Gespenster glaubte, wurde er für Irrgeist, Ketzer gehalten: ebenso wenn man nicht glaubte, Adam habe im Paradiese vom Apfelbaum gegessen. Beide Theile werden auf Eine Stufe gestellt. — Das gehört zum Verderben der Kirche und des Glaubens, daß für Beide Glauben gefordert wird. An die äußerlichen Vorstellungen haben sich die vornehmlich gewendet, welche als Bekämpfer des Christenthums und als Ketzer (bis auf Voltaire herunter) verschrieen worden sind. — Wenn solche äußerlichen Vorstellungen festgehalten werden, so kann es nicht anders sein, als daß Widersprüche aufgezeigt werden.

5. Petrus Ramus.

Thomas Campanella und Andere waren Weltweise. — Pierre de la Ramée war aufgezeichnet, lebte in Paris: geboren 1515 zu Vermandois, wo sein Vater als ein Taglöhner lebte. Er begab sich früh nach Paris, um seine Lernbegierde zu befriedigen, mußte es ein Paar Mal wieder verlassen aus Mangel an Unterhalt: dann wurde er Famulus im Collège de Navarre. Hier erhielt er Gelegenheit, seine Kenntniß zu erweitern, beschäftigte sich mit aristotelischer Philosophie und Mathematik, und erwarb sich eine außerordentliche oratorische und dialektische Fertigkeit. Er trat öffentlich mit einer These auf, die viel Aufsehen machte: „Alles, was Aristoteles gelehrt habe, sey nicht wahr," — bei einer Disputation zur Erlangung der Magisterwürde; die Disputation fiel zu seiner Ehre aus. *)

Er wurde Magister, griff jetzt die aristotelische Logik und Dialektik heftig an. Die Regierung nahm Notiz davon. Er wurde beschuldigt, daß er durch seine antiaristotelischen Meinungen die Fundamente der Religion und

*) *Buhle: Geschichte d. neueren Philos., Band II, Abth. 2, S. 670—672; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 949—950.*

Wiſſenſchaft untergrabe; dieſe Beſchuldigung wurde als ein Kriminal-Fall von Ramus' Feinden vor das Parlament von Paris gebracht. Da dieſes aber Miene machte, rechtlich zu verfahren, und dem Ramus günſtig ſchien: ſo wurde ihm das Erkenntniß wieder entzogen, und die Sache vor das Konſeil des Königs gebracht. Dieſes entſchied, Ramus ſollte mit Govеanus, ſeinem Gegner, vor einer eigenen Kommiſſion von fünf Richtern (zwei ſollte Govеanus, zwei Ramus, und der König den Präſidenten wählen) disputiren, und dieſe ein Gutachten an den König ſtellen. Die Aufmerkſamkeit des Publikum's war höchſt geſpannt. (Es nahm überhaupt ſehr lebhaftes Intereſſe an dergleichen Streitigkeiten. Ueberhaupt hat es eine Menge Streitigkeiten dieſer Art über dergleichen Schulfragen gegeben. Z. B. die königlichen Profeſſoren — professores regii — an einem Collège hatten mit den Theologen der Sorbonne einen Streit, ob man quidam, quisquis, quoniam, oder kidam ausſprechen ſolle; dafür war ein Proceß vor dem Parlament. Die Doktoren hatten einem Geiſtlichen, der quisquis ausſprach, ſeine Pfründe genommen; und darüber entſtand der Proceß. Auch ein anderer hartnäckiger und hitziger Streit kam an die Obrigkeit, ob ego amat ebenſo richtig ſey, als ego amo, und mußte von der Obrigkeit unterdrückt werden.) Der Streit war höchſt pedantiſch. Am erſten Tage behauptete Ramus: Die ariſtoteliſche Logik (Dialektik) ſey unvollkommen, mangelhaft, weil das Organon nicht mit einer Definition anfange. Die Kommiſſion entſchied: Ein Diſput, eine Diſſertation bedürfe zwar einer Definition, bei Dialektik ſey es aber nicht nöthig. Am zweiten Tage warf Ramus der ariſtoteliſchen Logik den Mangel der Eintheilung vor; dieſe ſey nöthig. Die Majorität der Richter wollte die bisherige Unterſuchung annulliren und auf andere Weiſe zu Werke gehen, weil ſie in Verlegenheit hierüber war; die Majorität war 3, der Kommiſſar des Königs und die Zwei des Gegners Govеanus. Ramus proteſtirte, appellirte an den König. Der König wies ihn ab, entſchied, der Ausſpruch der

Richter ſollte als in letzter Inſtanz gelten. Sie ſprachen gegen Ramus, er wurde verurtheilt; die zwei Anderen nahmen keinen Antheil, ſondern zogen ſich zurück. Das Urtheil wurde öffentlich in allen Straßen von Paris angeſchlagen, und an alle Akademien durch ganz Europa verſchickt. Theaterſtücke wurden auf Ramus mit großem Beifall der Ariſtoteliker aufgeführt. *)

Zuletzt kam er doch noch zu einem öffentlichen Lehramt, wurde Profeſſor in Paris: mußte es aber, da er Hugenotte wurde, bei den innerlichen Unruhen mehrmals verlaſſen; einmal reiſte er auch in Deutſchland herum. Endlich in der Bartholomäus-Nacht fiel auch Ramus 1572, durch die Hand ſeiner Feinde ermordet; einer ſeiner Kollegen und wüthendſten Feinde, Karpentarius, hatte Banditen dafür beſtellt, von denen er ſchrecklich mißhandelt aus dem oberen Fenſter geſtürzt wurde. **) — Er erweckte ein lebhaftes Intereſſe durch ſeine Angriffe insbeſondere auf die bisherige ariſtoteliſche Dialektik, und trug zur Vereinfachung des Formalismus der dialektiſchen Regeln ſehr viel bei: und iſt beſonders dadurch bekannt, daß er die ſcholaſtiſche Logik auf's Aeußerſte verfolgt, und im Gegenſatze die ramiſche Logik aufgeſtellt hat; — ein Gegenſatz, der ſo weit durchgedrungen iſt, daß ſelbſt in Deutſchland's Literatur-Geſchichte die Partheien der Ramiſten, Antiramiſten und Semiramiſten genannt werden. Er war beſonders im Disputiren berühmt.

Noch viele andere merkwürdige Männer fallen in dieſe Zeit, die auch in der Geſchichte der Philoſophie aufgeführt zu werden pflegen, als Michael de Montaigne, Charron, Machiavell u. ſ. f. Dergleichen Männer werden genannt; aber ſie gehören nicht eigentlich der Philoſophie, ſondern der allgemeinen Bildung an. Inſofern wird ihr Bemühen, ihre Schriften, dann der Philoſophie beigezählt, als ſolche Männer aus ſich ſelbſt, aus ihrem Bewußtſeyn, ihrer Erfahrung, Beobachtung, ihrem Leben ge-

*) *Buhle: Gesch. d. neueren Philos., B. II, Abth. 2, S. 672 — 676; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 550 — 557.*

**) *Buhle, a. a. O. S. 676 — 680; Brucker. l. l. p. 556 — 562.*

ſchöpft haben. Ein ſolches Raiſonnement, Erkennen iſt dem bisherigen ſcholaſtiſchen Erkennen grade entgegengeſetzt. Es finden ſich bei ihnen gute, feine, geiſtreiche Gedanken über ſich, über das menſchliche Leben, die geſellſchaftlichen Verhältniſſe, über das Rechte, Gute; es iſt eine Lebens-Philoſophie aus dem Kreiſe der menſchlichen Erfahrung, wie es in der Welt, im Herzen, im Geiſte des Menſchen zugeht. Solche Erfahrungen haben ſie aufgefaßt und mitgetheilt; ſie ſind ſo Theils unterhaltend, Theils lehrreich: und ſie ſind dem Principe nach, woraus ſie geſchöpft haben, ganz abgewichen von den Quellen und Methoden der bisherigen Weiſe des Erkennens. Aber indem ſie nicht die höchſte Frage, die die Philoſophie intereſſirt, zum Gegenſtand ihrer Unterſuchungen machen, und nicht aus dem Gedanken raiſonniren: ſo gehören ſie nicht eigentlich der Geſchichte der Philoſophie an. Sie haben dazu beigetragen, daß der Menſch an dem Seinigen, ſeiner Erfahrung, ſeinem Bewußtſeyn u. ſ. f. ein größeres Intereſſe gewonnen hat, daß er ein Zutrauen zu ſich erhalten hat, daß es ihm werth iſt und gilt; und dieß iſt ihr Hauptverdienſt.

Hier iſt nun aber ein Uebergang zu erwähnen, der uns angeht des allgemeinen Princips wegen, das darin höher erkannt und in ſeiner Berechtigung erkannt iſt.

C. Die Reformation.

Die Haupt-Revolution iſt in der lutheriſchen Reformation eingetreten, als aus der unendlichen Entzweiung und der gräulichen Zucht, worin der hartnäckige germaniſche Charakter geſtanden hatte und welche er hatte durchgehen müſſen, der Geiſt zum Bewußtſeyn der Verſöhnung ſeiner ſelbſt kam, und zwar in dieſer Geſtalt, daß ſie im Geiſte vollbracht werden müſſe. Aus dem Jenſeitigen wurde ſo der Menſch zur Präſenz des Geiſtes gerufen; und die Erde und ihre Körper, menſchliche Tugenden und Sittlichkeit, das eigene Herz und das eigene Gewiſſen fingen an, ihm Etwas zu gelten. Galt ſo in der Kirche

die Ehe auch gar nicht als etwas Unſittliches, ſo galten doch Entſagung und Eheloſigkeit höher, während jetzt die Ehe als ein Göttliches erſchien. Armuth galt für höher als Beſitz, und von Almoſen leben für höher als von ſeiner Hände Arbeit ſich redlich zu nähren; jetzt aber wird gewußt, daß nicht Armuth als Zweck das Sittlichere iſt, ſondern von ſeiner Arbeit leben, und deſſen, was man vor ſich bringt, froh zu werden. Gehorſam, blinder, die menſchliche Freiheit unterdrückender Gehorſam war das Dritte, dagegen jetzt neben Ehe und Beſitz auch die Freiheit als göttlich gewußt wurde.

Ebenſo kehrte der Menſch in ſich zurück von der Seite der Erkenntniß, zurück aus dem Jenſeits der Autorität; und die Vernunft wurde als das an und für ſich Allgemeine, und darin als das Göttliche erkannt. Erkannt wurde jetzt, daß das Religiöſe im Geiſt des Menſchen ſeine Stelle haben muß, und in ſeinem Geiſte der ganze Proceß der Heilsordnung durchgemacht werden muß: daß ſeine Heiligung ſeine eigene Sache iſt, und er dadurch in Verhältniß tritt zu ſeinem Gewiſſen und unmittelbar zu Gott, ohne jene Vermittelung der Prieſter, die die eigentliche Heilsordnung in ihren Händen haben. Zwar iſt auch noch eine Vermittelung durch Lehre, Einſicht, Beobachtung ſeiner ſelbſt und ſeiner Handlungen; aber das iſt eine Vermittelung ohne Scheidewand, während dort eine eherne, eiſerne Scheidewand die Laien von der Kirche trennte. Der Geiſt Gottes iſt es alſo, der im Herzen des Menſchen wohnen, und dieß in ihm wirken muß.

Obgleich nun ſchon Wiklef, Huß, Arnold von Breſcia aus der ſcholaſtiſchen Philoſophie zum ähnlichen Ziele hervorgegangen waren: ſo haben ſie doch nicht den Charakter gehabt, einfach angeſprochen, und ohne gelehrte ſcholaſtiſche Ueberzeugung, nur den Geiſt und das Gemüth nöthig gehabt zu haben. Erſt mit Luther begann die Freiheit des Geiſtes, im Kerne: und hatte dieſe Form, ſich im Kerne zu halten. Die Explikation dieſer Freiheit und das ſich denkende Erfaſſen derſelben iſt ein Folgen-

des geweſen, wie ja einſt die Ausbildung der chriſtlichen Lehre in der Kirche ſelbſt erſt ſpäter erfolgt iſt.

Bruno und Vanini fallen in die Zeit der Reformation; ſie iſt in dieſer Zeit eingetreten. Es iſt ſchon früher der Beginn dieſes Princips bemerklich gemacht worden, — des ſubjektiven Princips des eigenen Denkens des Menſchen, des eigenen Wiſſens, ſeiner Thätigkeit, ſeines Rechts, Beſitzes, ſeines Zutrauens zu ſich: ſo daß ſich der Menſch in ſeiner Thätigkeit, Vernunft, Phantaſie u. ſ. f., in ſeinen Produkten befriedigt, — daß er eine Freude hat an ſeinen Werken, und ſeine Werke als etwas Erlaubtes und Berechtigtes betrachtet, worin er weſentlich ſeine Intereſſen ſetzen darf und ſoll. Es iſt der Beginn der Verſöhnung des Menſchen mit ſich ſelbſt, — die Göttlichkeit in ſeine Wirklichkeit eingeführt, die Wirklichkeit unterjocht; dieß iſt nur erſt Princip.

Dieß Gelten des Subjektiven hat nun jetzt einer höheren Bewährung und der höchſten Bewährung bedurft, um vollkommen legitimirt zu ſeyn, und ſogar zur abſoluten Pflicht zu werden; und um dieſe Bewährung erhalten zu können, hat es aufgefaßt werden müſſen in ſeiner reinſten Geſtalt. Die höchſte Bewährung des Princips iſt nun die religiöſe Bewährung: ſo daß dieß Princip der eigenen Geiſtigkeit, der eigenen Selbſtſtändigkeit erkannt wird in der Beziehung auf Gott und zu Gott; dann iſt es durch die Religion geheiligt. Die bloße Subjektivität, bloße Freiheit des Menſchen, daß er einen Willen hat, und damit dieß oder jenes treibt, berechtigt noch nicht; der barbariſche Wille, der ſich nur mit ſubjektiven Zwecken erfüllt, die nicht vor der Vernunft Beſtand haben, iſt nicht berechtigt. Aber wenn auch der Wille Zwecke hat und ſolche, die der Form der Vernünftigkeit angemeſſen ſind, wie das Recht, meine Freiheit, aber nicht als Freiheit dieſes beſonderen Subjekts, ſondern als Freiheit des Menſchen überhaupt, als geſetzliches Recht, als Recht, das dem Anderen ebenſo zukommt, — wenn auch der Selbſtwille die Form der Allgemeinheit erhält: ſo liegt doch darin nur

das Erlaubtseyn; und es ist schon viel, wenn es als erlaubt anerkannt wird und nicht als an und für sich Sündiges. Kunst, Industrie erhalten durch dieß Princip neue Thätigkeit, indem sie nun auf gerechte Weise thätig sind. So ist aber dieß Princip zunächst auf besondere Sphären der Gegenstände, seinem Inhalte nach, beschränkt. Erst wenn das Princip in Beziehung auf den an und für sich seyenden Gegenstand, d. h. in Beziehung auf Gott gewußt und erkannt ist, und damit in seiner vollkommenen Reinheit aufgefaßt wird, frei von Trieben, endlichen Zwecken: so erhält es dadurch seine Bewährung, — so erhält die Gewißheit des Menschen in sich in Beziehung auf Gott ihr Gelten.

Dieß ist nun das, was der lutherische Glauben ist, daß der Mensch in Verhältniß zu Gott stehe, und darin er selbst als Dieser nur erscheinen, nur Daseyn haben müßte: d. h. seine Frömmigkeit und die Hoffnung seiner Seligkeit und Alles dergleichen erfordere, daß sein Herz, sein Innerstes dabei sey. Seine Empfindung, sein Glauben, schlechthin das Seinige ist gefordert, — seine Subjektivität, die innerste Gewißheit seiner selbst; nur diese kann wahrhaft in Betracht kommen in Beziehung auf Gott. Der Mensch selbst müsse Buße, Reue an ihm selbst in seinem Herzen thun, und sein Herz müßte erfüllt seyn vom heiligen Geist. So ist hier das Princip der Subjektivität, der reinen Beziehung auf mich, die Freiheit, nicht nur anerkannt: sondern es ist schlechthin gefordert, daß es nur darauf ankomme im Kultus, in der Religion. Dieß ist die höchste Bewährung des Princips, daß dasselbe nun vor Gott gelte, nur der Glaube des eigenen Herzens, die Ueberwindung des eigenen Herzens nöthig sey; damit ist denn dieß Princip der christlichen Freiheit erst aufgestellt, und zum Bewußtseyn, zum wahrhaften Bewußtseyn gebracht worden. Es ist damit ein Ort in das Innerste des Menschen gesetzt worden, auf den es allein ankommt, in dem er nur bei sich und bei Gott ist; und bei Gott ist er nur als er selbst, im Gewissen soll er zu Hause seyn bei sich. Dieß

Hausrecht ſoll nicht durch Andere geſtört werden können, es ſoll Niemand ſich anmaßen, darin zu gelten. Alle Aeußerlichkeit in Beziehung auf mich iſt verbannt, ebenſo die Aeußerlichkeit der Hoſtie: nur im Genuß und Glauben ſehe ich in Beziehung zu Gott. Der Unterſchied von Laien und Prieſter iſt damit aufgehoben, es giebt keine Laien mehr; denn jeder iſt für ſich angewieſen, in Rückſicht auf ſich in der Religion zu wiſſen, was ſie iſt. Die Zurechnungsfähigkeit iſt nicht zu entfernen; die guten Werke, ohne Wirklichkeit des Geiſtes in ſich, ſind nicht mehr, wie das Herz in ſich, für ſich direkt ſich zu Gott verhält, ohne Vermittelung, ohne die Jungfrau und ohne die Heiligen.

Dieß iſt das große Princip, daß alle Aeußerlichkeit in dem Punkte des abſoluten Verhältniſſes zu Gott verſchwindet; mit dieſer Aeußerlichkeit, dieſem Entfremdetſeyn ſeiner ſelbſt iſt alle Knechtſchaft verſchwunden. Damit iſt verbunden, daß das Beten in fremder Sprache und das Treiben der Wiſſenſchaften in ſolcher abgeſchafft iſt. In der Sprache iſt der Menſch producirend: es iſt die erſte Aeußerlichkeit, die der Menſch ſich giebt durch die Sprache; es iſt die erſte, einfachſte Form der Produktion, des Daſeyns, zu der er kommt im Bewußtſeyn: was der Menſch ſich vorſtellt, ſtellt er ſich auch innerlich vor als geſprochen. Dieſe erſte Form iſt ein Gebrochenes, Fremdartiges, wenn der Menſch in einer fremden Sprache ſich ausdrücken, oder empfinden ſoll, was ſein höchſtes Intereſſe berührt. Dieſer Bruch mit dem erſten Heraustreten in das Bewußtſeyn iſt ſo aufgehoben; hier bei ſich ſelbſt in ſeinem Eigenthum zu ſeyn, in ſeiner Sprache zu ſprechen, zu denken, gehört ebenſo zur Form der Befreiung. Dieß iſt von unendlicher Wichtigkeit, Luther hätte nicht ſeine Reformation vollendet, ohne die Bibel in's Deutſche zu überſetzen; und nicht ohne dieſe Form, in eigener Sprache zu denken, hätte die ſubjektive Freiheit beſtehen können. Es iſt alſo jetzt das Princip der Subjektivität Moment der Religion ſelbſt geworden; und damit hat es ſeine abſolute Aner-

kennung erhalten, und iſt im Ganzen in der Form aufgefaßt, in der es nur Moment der Religion ſeyn kann. Gott im Geiſt zu verehren, dieß Wort iſt jetzt erfüllt; Geiſt iſt nur unter der Bedingung der freien Geiſtigkeit des Subjekts. Denn nur dieſe iſt es, die ſich zum Geiſt verhalten kann; ein Subjekt voller Unfreiheit verhält ſich nicht geiſtig, verehrt Gott nicht im Geiſte. Dieß iſt das Allgemeine des Princips.

Dieß Princip nun iſt zuerſt aufgefaßt innerhalb der Religion, dadurch hat es ſeine abſolute Berechtigung erhalten, iſt aber zunächſt nur in Beziehung auf religiöſe Gegenſtände geſetzt erſchienen; es iſt noch nicht ausgedehnt auf die weitere Entwickelung des ſubjektiven Princips ſelbſt. Doch iſt der Menſch zum Bewußtſeyn gekommen, an ſich verſöhnt zu ſeyn, und nur in ſeinem Fürſichſeyn ſich verſöhnen zu können. Inſofern hat der Menſch in ſeiner Wirklichkeit auch eine andere Geſtalt gewonnen; der ſonſt tüchtige, kräftige Menſch hat auch, inſofern er genießt, bei gutem Gewiſſen ſeyn können; das Leben für ſich genießen iſt nicht mehr als zu entſagen angeſehen worden, ſondern der mönchiſchen Entſagung iſt entſagt. Aber auf weiteren Inhalt hat ſich das Princip zunächſt noch nicht ausgedehnt.

Zweitens iſt aber der religiöſe Inhalt als konkret näher aufgefaßt, wie er für die Vorſtellung, das Gedächtniß iſt, — oder wie er geſchichtliche Geſtalt hat; und damit iſt in dieſe geiſtige Freiheit der Anfang und die Möglichkeit einer ungeiſtigen Weiſe gekommen. Es iſt alſo der alte Glauben der Kirche, das Credo belaſſen; dieſer Inhalt, ſo ſpekulativ er ſelbſt iſt, hat eine geſchichtliche Seite. In dieſer trockenen Form iſt er aufgenommen und belaſſen worden: ſo daß er in dieſer Form geglaubt werden ſoll, vom Subjekt als das Gewiſſe angeſehen, als das Wahre, als die höchſte Wahrheit betrachtet werden ſoll. Damit hängt zuſammen, daß denn das ſpekulative Erkennen, der dogmatiſche Inhalt auf ſpekulative Weiſe ausgebildet, ganz auf die Seite geſetzt worden iſt. Was das Bedürfniß war, iſt die Vergewiſſerung des Menſchen in ſeinem Inneren von ſeiner

Erlöſung, ſeiner Seligkeit, das Verhältniß des ſubjektiven Geiſtes zum Abſoluten, die Form der Subjektivität als Sehnſucht, Buße, Bekehrung. Dieß neue Princip iſt als das Ueberwiegende geſtellt worden, ſo daß der Inhalt der Wahrheit ſchlechthin wichtig ſey; aber der Lehrbegriff über die Natur, den Proceß Gottes iſt aufgefaßt in einer Geſtalt, wie ſie zunächſt für die Vorſtellung erſcheint. Es iſt verworfen worden nicht nur alle dieſe Endlichkeit, Aeußerlichkeit, Entweihung, Formalismus der ſcholaſtiſchen Philoſophie, und mit Recht; aber anderer Seits iſt auch die philoſophiſche Entwickelung der Kirchenlehren auf die Seite geſtellt worden, und eben in dieſem Zuſammenhange, daß das Subjekt ſich in ſich vertieft hat, in ſein Herz. Dieß Vertiefen, ſeine Buße, Reue, ſeine Bekehrung, dieß Beſchäftigen des Subjekts mit ſich iſt das Moment geweſen, das zunächſt gegolten hat. In den Inhalt hat ſich das Subjekt nicht vertieft, und auch die frühere Vertiefung des Geiſtes darin iſt auf die Seite geſtellt und verworfen worden. Noch bis auf dieſen Tag werden wir in der katholiſchen Kirche und ihrem Dogma die Anklänge und gleichſam die Erbſchaft von der Philoſophie der alexandriniſchen Schule finden; es iſt in ihr viel mehr Philoſophiſches, Spekulatives, als in dem proteſtantiſchen Lehrbegriff, Dogmatik, wenn überhaupt in dieſer noch ein Objektives iſt, und ſie nicht ganz leer gemacht iſt, in der dann der Inhalt mehr geſchichtlich, in der Form der Geſchichte gehalten iſt, wodurch die Lehre trocken wird. Die Verbindung der Philoſophie mit der Theologie des Mittelalters iſt in der katholiſchen Kirche, der Hauptſache nach, erhalten worden; im Proteſtantismus dagegen hat ſich das ſubjektiv religiöſe Princip von der Philoſophie getrennt, und erſt in ihr iſt es dann auf wahrhafte Weiſe wieder auferſtanden.

Es iſt alſo in dieſem Princip der religiöſe Inhalt der chriſtlichen Kirche überhaupt erhalten, ſo daß er ſeine Bewährung durch das Zeugniß des Geiſtes erhält, daß dieſer Inhalt inſo-

ſtern für mich gelten ſoll, als er in meinem Gewiſſen, meinem Herzen ſich geltend macht. Es iſt dieß der Sinn der Worte: „Wenn Ihr meine Gebote haltet, ſo werdet Ihr inne werden, daß meine Lehre die wahrhafte iſt.“ Das Kriterium der Wahrheit iſt, wie es ſich in meinem Herzen bewährt und ergiebt; daß ich richtig urtheile, erkenne, ob das, was ich für wahr halte, die Wahrheit ſey, muß ſich an meinem Herzen ergeben. Was ſie in meinem Geiſte iſt, das iſt ſie; und umgekehrt mein Geiſt iſt nur dann recht daran, wenn ſie darin iſt, wenn er in dieſer Weiſe in dieſem Inhalte iſt. Man kann nicht das Eine oder das Andere iſoliren. Der Inhalt hat ſo nicht die Bewährung an ihm ſelbſt, die er durch die philoſophiſche Theologie erhalten hat, durch das ſpekulative Denken, dadurch daß die ſpekulative Idee ſich in ihm ſelbſt geltend macht; er hat auch nicht die Bewährung, die einem Inhalte, ſofern er eine hiſtoriſche Außenſeite hat, hiſtoriſch gegeben wird: ſo daß geſchichtliche Zeugniſſe abgehört werden, und ſeine Richtigkeit danach beſtimmt wird. Die Lehre hat ſich zu bewähren durch den Zuſtand meines Herzens, durch die Buße, Bekehrung und Freudigkeit des Gemüths in Gott. Es wird in der Lehre bei'm äußerlichen Inhalt angefangen, und ſo iſt ſie nur äußerlich; aber ſo genommen ohne die Beziehung, wie ſich mein Geiſt, mein Herz in ſich verhält, hat ſie eigentlich keinen Sinn. Dieſer Anfang iſt nun, als chriſtliche Taufe und Erziehung im Chriſtenthum, eine Bearbeitung des Gemüths zugleich mit äußerlichem Bekanntwerden. Die Wahrheit des Evangelium's, der chriſtlichen Lehre exiſtirt nur im wahrhaften Verhalten zu derſelben; dieſes iſt weſentlich, ſo zu ſagen, ein Gebrauch des Inhalts, ihn erbaulich zu machen. Und dieß iſt eben das, was geſagt iſt, daß das Gemüth ſich in ſich ſelbſt rekonſtruirt, ſich in ſich heiligt, geheiligt werde; und dieſe Heiligung iſt es, für die der Inhalt ein wahrer iſt. Es iſt kein weiterer Gebrauch vom Inhalte zu machen, als daß das Gemüth erbaut, erweckt werde zur Zuverſicht, Freudigkeit, Buße, Bekehrung, zur Erweckung des Proceſſes des Gemüths in ſich

ſelbſt. — Ein anderes und unrichtiges Verhalten zu dem Inhalt iſt, denſelben äußerlich zu nehmen, z. B. nach dem großen neuen Princip der Exegeſe, daß die Schriften des neuen Teſtaments behandelt werden ſollen, wie ein griechiſcher oder lateiniſcher und anderer Schriftſteller, kritiſch, philologiſch, hiſtoriſch. Das weſentliche Verhalten des Geiſtes iſt nur für den Geiſt. Und es iſt ein verkehrtes Beginnen einer ſtörriſchen Exegeſe, auf ſolche äußerliche philologiſche Weiſe die Wahrheit der chriſtlichen Religion zu erweiſen, wie dieß die Orthodoxie gethan hat; der Inhalt wird ſo geiſtlos. — Es iſt dieß alſo das erſte Verhalten des Geiſtes zu dieſem Inhalte, ſo daß der Inhalt zwar weſentlich iſt, daß aber ebenſo weſentlich iſt, daß der heilige und heiligende Geiſt ſich zu demſelben verhalte.

Dieſer Geiſt iſt zweitens aber weſentlich auch denkender Geiſt. Das Denken als ſolches muß ſich auch entwickeln darin, und zwar weſentlich als dieſe Form der innerſten Einheit des Geiſtes mit ſich ſelbſt: zur Unterſcheidung, Betrachtung dieſes Inhalts kommen, und übergehen in dieſe Form der reinſten Einheit des Geiſtes mit ſich. Das Denken iſt zunächſt abſtraktes Denken, und zeigt ſich ſo; und dieß abſtrakte Denken enthält ein Verhältniß zur Theologie, zur Religion. Der Inhalt, von dem hier die Rede iſt, ſofern er auch nur hiſtoriſch, äußerlich aufgenommen wird, ſoll doch religiös ſeyn; die Explikation der Natur Gottes ſoll darin ſeyn. Darin liegt die nähere Forderung, daß der Gedanke, für welchen die innere Natur Gottes iſt, — daß dieſer Gedanke ſich auch in Beziehung auf dieſen Inhalt ſetzt. Sofern aber der Gedanke zunächſt Verſtand und Verſtandes-Metaphyſik iſt, wird er aus dem Inhalte die vernünftige Idee wegbringen, und ihn ſo leer machen, daß nur äußerliche Geſchichte bleibt, die ohne Intereſſe iſt.

Das dritte Verhalten iſt dann das des konkreten ſpekulativen Denkens. Nach dem angegebenen Standpunkte und wie die Religioſität und ihre Form beſtimmt iſt, iſt aller ſpekulative Inhalt als ſolcher und ſeine Ausführung zunächſt verworfen;

und wie die chriſtlichen Vorſtellungen bereichert ſind durch den Schatz der Philoſophie der alten Welt und durch die tiefen Ideen aller früheren orientaliſchen Religionen u. ſ. f., — alles dieß iſt auf die Seite geſtellt. Der Inhalt hatte Objektivität; aber dieſe hatte nur die Bedeutung, daß der objektive Inhalt der Anfang ſeyn, nicht für ſich beſtehen ſollte: es ſollte nur der Anfang ſeyn, an dem das Gemüth ſich in ſich geiſtig bilden und heiligen ſollte. Alle Bereicherung des Inhalts, wodurch er philoſophiſch wurde, iſt ſo verlaſſen; und nur das Spätere iſt, daß der Geiſt ſich als denkend wieder in ſich vertieft, um konkret, vernünftig zu ſeyn.

Das Princip der Reformation nun iſt geweſen das Moment des Inſichſeyns des Geiſtes, des Freiſeyns, des Zuſichſelbſtkommens; eben die Freiheit heißt, in dem beſtimmten Inhalt ſich zu ſich verhalten, — die Lebendigkeit des Geiſtes, in dem, was als Anderes erſcheint, in ſich zurückgekehrt zu ſeyn. Das, was als Anderes im Geiſte bleibt, iſt entweder unaſſimilirt oder todt; und der Geiſt iſt unfrei, indem er es als Fremdes in ſich beſtehen läßt. Alſo die Beſtimmung, daß der Geiſt weſentlich in ſich ſelbſt frei, bei ſich ſelbſt ſey, — dieß abſtrakte Moment macht die Grundbeſtimmung aus. Inſofern nun der Geiſt jetzt zum Erkennen fortgeht, zu geiſtigen Beſtimmungen, ſich umſieht, heraustritt in einen Inhalt: ſo wird er ſich darin verhalten als in ſeinem Eigenthum, und weſentlich darin behaupten wollen und haben das Seinige. Indem er ſich in dieſem Inhalte als ſeinem Eigenthum bewegt, zum Erkennen fortſchreitet: ſo wird er ſich als konkret bewegen; denn er iſt konkretes Seyn. Dieß Eigenthum beſtimmt ſich einer Seits als das endliche, natürliche Weltweſen, anderer Seits aber als innerliches Eigenthum, als das myſtiſche, göttliche, chriſtliche Weſen und Leben.

Dieſe konkrete Geſtalt des Erkennens, die aber im Anfang damit noch trübe bleibt, haben wir nun zu betrachten; und es iſt die dritte Periode unſerer Abhandlung, in die wir damit treten.

Der

Geſchichte der Philoſophie

dritter Theil.

Neuere Philoſophie.

Mit der Reformation treten wir so auch eigentlich in die dritte Periode hinüber, ungeachtet Bruno, Vanini und Ramus, die später lebten, noch zum Mittelalter gehören. Ein Punkt der Umkehrung trat ein. Die christliche Religion hat ihren absoluten Inhalt in die Gemüther gelegt; so war er abgeschlossen, der Mittelpunkt des Individuum's: als göttlicher, übersinnlicher Inhalt war er von der Welt geschieden. Dem religiösen Leben gegenüber stand eine äußerliche Welt, als natürliche Welt, und Welt des Gemüths, der Neigungen, der Natur des Menschen, die Werth hatte nur insofern sie überwunden wurde. Diese Gleichgültigkeit, Trennung beider Welten ist durch das Mittelalter verarbeitet worden; es hat sich in diesem Gegensatze herumgeschlagen, am Ende ist er von demselben überwunden worden. Aber diese Ueberwindung hatte die Form, daß sie als Verderben der Kirche, als Verendlichung des Ewigen aufgetreten ist. Indem das Verhältniß des Menschen zum göttlichen Leben auf Erden existirt, so ist dieß durch die Neigungen des Menschen so verendlicht worden (Verderben der Sinnlichkeit). Ebenso ist die ewige Wahrheit in den trockenen, formellen Verstand versetzt worden; so daß man sagen kann, die Einheit des Jenseits und Diesseits ist an sich bewirkt worden. Die Vereinigung war aber von so verdorbener Art, daß der bessere Sinn empört war, und sich dagegen hat wenden müssen. So trat Reformation als Trennung von der katholischen Kirche, und Reformation innerhalb ihrer selbst ein; es ist Vorurtheil, daß

die Reformation nur Trennung von der katholischen Kirche, — Luther hat die katholische Kirche ebenso sehr reformirt. Man sieht das Verderben aus Luther's Schriften, aus den Berichten der Kaiser und des Reichs an den Pabst; man sehe die Schilderungen, die katholische Bischöfe, Väter der Koncilien zu Kostnitz, Basel von dem Zustande der katholischen Geistlichkeit, des römischen Hofes machten.

Das Andere, das an sich vollbracht wurde, ist Versöhnung des Diesseits und Jenseits. Die Trennung des Selbstbewußtseyns ist an sich verschwunden, und darin die Möglichkeit gesetzt, versöhnt zu werden. Das Princip der inneren Versöhnung des Geistes war an sich die Idee des Christenthums, aber selbst wieder entfernt, nur äußerlich, als Zerrissenheit, unversöhnt. Wir sehen die Langsamkeit des Weltgeistes, diese Aeußerlichkeit zu überwinden. Er höhlt das Innere aus, — der Schein, die äußere Gestalt, bleibt noch; aber zuletzt ist sie eine leere Hülse, die neue Gestalt bricht hervor. In solchen Zeiten erscheint dann der Geist, als ob er, — der vorher einen Schneckengang in seiner Entwickelung, Rückschritte gethan, sich von sich entfernt hätte, — die Siebenmeilenstiefel angelegt habe. Der Mensch hat Zutrauen zu sich selbst, zu seinem Denken als Denken, zu seinem Wahrnehmen, zu der sinnlichen Natur außer und in ihm gewonnen; er hat Interesse, Freude gefunden, Entdeckungen zu machen in Künsten, Natur. Im weltlichen Wesen ging der Verstand auf; der Mensch wurde sich seines Willens und Vollbringens bewußt, hatte Freude an der Erde, seinem Boden, an seinen Beschäftigungen, weil Recht und Verstand darin. Mit der Erfindung des Schießpulvers verlor sich der einzelne Zorn des Kampfs. Der romantische Trieb der zufälligen Tapferkeit ging auf andere Abentheuer, nicht des Hasses, der Eigenrache, der sogenannten Rettung dessen, was man für Unschuld und Urrecht hielt, — auf harmlosere Abentheuer, Bekanntschaft mit der Erde, Entdeckung des Weges nach Ostindien. Der Mensch

hat Amerika entdeckt, ſeine Schätze und Völker, — die Natur, ſich ſelbſt; die Schiffahrt war die höhere Romantik des Handels. Die vorhandene Welt war wieder vorhanden als des Intereſſes des Geiſtes würdig; der denkende Geiſt vermochte wieder etwas. Und dann mußte die Reformation Luther's eintreten, — Berufung auf den sensus communis ſtatt Kirchenväter und Ariſtoteles, nicht auf Autorität; ſondern es iſt innerer eigener Geiſt, der beſeelende beſeeligende gegen die Werke. So verlor die Kirche ihre Macht gegen ihn; denn ihr Princip war in ihm ſelbſt, nicht mehr das Mangelhafte. Dem Endlichen, Gegenwärtigen iſt ſeine Ehre gegeben; das iſt an ſich ſeyende Verſöhnung des Selbſtbewußtſeyns mit der Gegenwart. Von dieſer Ehre gehen die Beſtrebungen der Wiſſenſchaft aus.

Wir ſehen ſo, daß das Endliche, die innere und äußere Gegenwart, aufgefaßt wird mit Erfahrung und durch den Verſtand zur Allgemeinheit erhoben; man will die Geſetze, Kräfte kennen lernen, d. h. das Einzelne der Wahrnehmungen in die Form der Allgemeinheit verwandeln. Das Weltliche will weltlich gerichtet werden; der Richter iſt der denkende Verſtand. Die andere Seite iſt, daß das Ewige, was an und für ſich wahr iſt, auch erkannt, aufgefaßt werde durch das reine Herz ſelbſt; der eigene Geiſt macht ſich für ſich das Ewige zu eigen. Das iſt der lutheriſche Glaube ohne anderes Beiwesen (die Werke, wie man es nannte). Alles hat nur Werth als im Herzen aufgefaßt, nicht als Ding. Der Inhalt hört auf, ein Gegenſtändliches zu ſeyn; Gott iſt alſo nur im Geiſte, nicht jenſeits, ſondern das Eigenſte des Individuum's. Eine Form des Inneren iſt auch das reine Denken; es naht ſich auch dem Anundfürſichſeyenden, und findet ſich berechtigt, daſſelbe zu faſſen.

Die Philoſophie der neuen Zeit geht von dem Princip aus, bis zu welchem die alte gekommen war, dem Standpunkt des wirklichen Selbſtbewußtſeyns, — hat überhaupt den ſich gegenwärtigen Geiſt zum Princip; ſie bringt den Stand-

punkt des Mittelalters, die Verſchiedenheit des Gedachten und des ſeyenden Univerſums, in Gegenſatz, und hat es mit der Auflöſung deſſelben zu thun. Das Haupt-Intereſſe iſt daher nicht ſowohl, die Gegenſtände in ihrer Wahrheit zu denken, als das Denken und Begreifen der Gegenſtände, dieſe Einheit ſelbſt, welche überhaupt das Bewußtwerden eines vorausgeſetzten Objekts iſt, zu denken.

Erſtens. Hier haben wir dieſe konkrete Geſtalt, das Hervortreten des Denkens für ſich zu betrachten; dieß tritt weſentlich auf als ſubjektives mit der Reflexion des Inſichſeyns, ſo daß es einen Gegenſatz am Seyenden überhaupt hat. Und das Intereſſe iſt dann ganz allein, dieſen Gegenſatz zu verſöhnen, die Verſöhnung in ihrer höchſten Exiſtenz, d. h. in den abſtrakteſten Extremen zu begreifen. Dieſe höchſte Entzweiung iſt der abſtrakteſte Gegenſatz von Denken und Seyn; und deren Verſöhnung iſt zu faſſen. Alle Philoſophien von da an haben das Intereſſe dieſer Einheit. Das Denken iſt damit freier, und ſo verlaſſen wir jetzt ſeine Einheit mit der Theologie; es trennt ſich von derſelben, wie es auch bei den Griechen ſich ſeparirt hat von der Mythologie, der Volks-Religion, und erſt am Ende, zur Zeit der Alexandriner, dieſe Formen wieder aufgeſucht und die mythologiſchen Vorſtellungen erfüllt hat mit der Form des Gedankens. Das Band bleibt aber deswegen ſchlechthin an ſich. Denn Theologie iſt durchaus nur das, was Philoſophie iſt; denn dieſe iſt eben Denken darüber. Es hilft der Theologie nichts, ſich dagegen zu ſträuben, zu ſagen: ſie wolle nichts von Philoſophie wiſſen, es ſeyen Philoſopheme, alſo auf der Seite liegen zu laſſen. Sie hat es immer mit Gedanken zu thun, die ſie mitbringt; und dieſe ihre ſubjektiven Vorſtellungen, Gedanken, ihre Haus- und Privat-Metaphyſik ſind dann die Reflexionen, Meinungen u. ſ. f. der Zeit. Und es iſt ſo häufig ein ganz ungebildetes Vorſtellen, ein unkritiſches Denken; es iſt zwar mit der beſonderen ſubjektiven Ueberzeugung verknüpft, und dieſe ſoll

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.

3-598-51128-0
FN. 01483/031

es bewähren als eigenthümlich richtig: aber diese Gedanken, Vorstellungen, die das Urtheil, Kriterium, das Entscheidende abgeben, diese allgemeinen Vorstellungen sind nichts, als was sich auf der Heerstraße findet, was auf der Oberfläche der Zeit umherschwimmt. Wenn so das Denken für sich auftritt, so trennen wir uns damit von der Theologie; wir werden jedoch noch eine Erscheinung betrachten, wo beide noch in Einheit sind, — es ist Jakob Böhm.

Der Geist bewegt und befindet sich jetzt in seinem Eigenthum; dieß ist Theils die natürliche, endliche Welt: Theils die innerliche, und diese ist zunächst das Christliche. Das Nächste, was zu betrachten ist, ist gleichsam der Geist, der Geist in seiner konkreten Welt als in seinem Eigenthum, so die konkrete Weise des Erkennens.

Hiermit tritt denn erst eigentlich Philosophie wieder ein, Wahrheit als Wahrheit, im 16. und 17. Jahrhundert. Uebrigens dieser Geist nach Aussen gerissen hatte sich in Religion, im weltlichen Leben geltend zu machen, wurde sich in Vorstellungen, popularen Gedanken und popularer sogenannter Philosophie bewußt. Das eigentliche Hervortreten der Philosophie ist, frei im Denken sich und die Natur zu fassen, und eben damit die Gegenwart der Vernünftigkeit, das Wesen, das allgemeine Gesetz selbst zu denken, zu begreifen. Denn dieß ist unser, Subjektivität; und sie als denkend unendlich frei, unabhängig, keine Autorität anerkennend. Die formelle Bildung des logischen Verstandes und den ungeheuren Stoff darin abzuschaffen war nöthig mehr, als ihn zu erweitern. Die suchende Wissenschaft geht in die Breite und in die schlechte Unendlichkeit. — Das Princip der neueren Philosophie ist daher nicht unbefangenes Denken, sondern hat den Gegensatz des Denkens und der Natur vor sich. Geist und Natur, Denken und Seyn sind die beiden unendlichen Seiten der Idee. Diese kann erst wahrhaft hervortreten, wenn ihre Seiten für sich in ihrer Abstraktion und Totalität gefaßt

werden. Plato faßte ſie als Band, Begrenzendes und Unendliches, Eins und Vieles, Einfaches und Anderes, aber nicht als Denken und Seyn. Dieſe ſind nicht unbefangen, d. h. mit dem Bewußtſeyn ihres Gegenſatzes; dieſer iſt denkend zu überwinden und dieß heißt die Einheit begreifen.

Dieß iſt der Standpunkt des philoſophiſchen Bewußtſeyns überhaupt: aber der Weg, dieſe Einheit hervorzubringen, zu denken, zu begreifen, ein gedoppelter. Die Richtungen dieſer Periode ſind zweierlei; die Erfahrung iſt die erſte: die vom Denken, vom Innern ausgehende Philoſophie die zweite Richtung. Die Philoſophie zerfällt daher in die zwei Hauptformen der Auflöſung des Gegenſatzes, in ein realiſtiſches und in ein idealiſtiſches Philoſophiren: d. h. in ein ſolches, welches die Objektivität und Inhalt des Gedankens aus den Wahrnehmungen entſtehen läßt; und in ein ſolches, welches für die Wahrheit von der Selbſtſtändigkeit des Denkens ausgeht.

a. Philoſophiren hieß jetzt oder hatte zu ſeiner Hauptbeſtimmung Selbſtdenken und das Gegenwärtige annehmen, als worin das Wahre läge, und ſomit erkennbar wäre; — alles Spekulative jedesmal wieder verflächen und verplätten, es herunterbringen zur Erfahrung. Dieß Gegenwärtige iſt die daſeyende, äußere Natur: und die geiſtige Thätigkeit, als politiſche Welt und als ſubjektive Thätigkeit. Der Weg zur Wahrheit war, von dieſer Vorausſetzung anzufangen, aber nicht bei ihr ſtehen zu bleiben in ihrer äußerlichen, ſich vereinzelnden Wirklichkeit, ſondern ſie zum Allgemeinen zu führen.

α. Die Beobachtung jener erſten Richtung geht nun zuvörderſt auf die phyſiſche Natur, aus deren Beobachtung man das Allgemeine, die Geſetze zieht, und auf dieſer Baſis ſein Wiſſen gründet. Dieſer Weg der Erfahrung und Beobachtung hieß und heißt noch Philoſophie, die Weiſe der endlichen Wiſſenſchaften durch Beobachtung und Schließen, was noch jetzt sciences exactes heißt. Dieſem eigenen Verſtand war die

Frömmigkeit entgegen, daher auch die Philoſophie inſofern Weltweisheit hieß. Hier iſt nun die Idee ſelbſt in ihrer Unendlichkeit ſelbſt nicht Gegenſtand, nicht erkannt, ſondern beſtimmter Inhalt; dieſer iſt heraufgehoben in's Allgemeine, Geſetz, — das Allgemeine in ſeiner verſtändigen Beſtimmtheit aufgenommen aus der Beobachtung (Kepler). Die natürliche Wiſſenſchaft geht nur bis zur Stufe der Reflexion; und Philoſophie wurden Theils dieſe endlichen Wiſſenſchaften genannt, wie Newton's Principia philosophiae naturalis. Alles hieß philosophia naturalis, — Beobachten, Experimentalphyſik. — In der ſcholaſtiſchen Philoſophie war dagegen dem Menſchen das Auge ausgeſtochen geweſen, und was in jener Zeit von der Natur disputirt iſt, iſt von abſtrufen Vorausſetzungen ausgegangen.

ß. Man beobachtete zweitens das Geiſtige, wie es in ſeiner Realiſirung eine geiſtige Welt macht, indem es die Staaten bildet: um ſo aus der Erfahrung zu erforſchen, was Recht der Individuen gegen einander und gegen die Fürſten, und der Staaten Recht gegen die Staaten ſey. Früher ſalbten die Päbſte die Könige, wie die im alten Teſtamente von Gott eingeſetzt waren: der Zehnte war im alten Teſtamente geboten: die verbotenen Grade der Verwandtſchaft bei Ehen nahmen ſie aus den moſaiſchen Geſetzen: was den Königen recht und erlaubt ſey, zeigten ſie aus Saul's und David's Geſchichte, die Rechte der Prieſterſchaft aus Samuel; — kurz ſo war das alte Teſtament die Quelle aller ſtaatsrechtlichen Grundſätze, und ſo werden noch jetzt in allen Bullen der Päbſte ihre Verordnungen bekräftigt. Man kann ſich leicht vorſtellen, wie viel Galimathias auf dieſe Weiſe zuſammengebraut ſey. Jetzt ſuchte man das Recht im Menſchen ſelbſt und in ſeiner Geſchichte, und ſtellte dar, was im Frieden und im Kriege als Recht gegolten hatte. Auf dieſe Weiſe verfaßte man Bücher, die im engliſchen Parlamente noch immer häufig citirt werden. Man beobachtete ferner die Triebe des Menſchen, denen im Staate die Befriedigung werden ſolle,

und wie sie ihnen werden könne: um so aus dem Menschen selbst, dem vergangenen wie dem noch gegenwärtigen, das Recht zu erkennen.

b. Die zweite Richtung geht vom Inneren überhaupt aus. Die erste ist Realismus: die zweite Idealismus, — Alles ist im Denken, der Geist ist selbst aller Inhalt. Hier ist die Idee selbst zum Gegenstande gemacht; das heißt, sie denken und von ihr aus an das Bestimmte gehen. Was dort aus der Erfahrung, wird hier aus dem Denken a priori geschöpft: oder auch es wird das Bestimmte aufgefaßt, aber es nicht nur auf das Allgemeine, sondern auf die Idee zurückgeführt. — Beide Richtungen begegnen sich aber, weil auch die Erfahrung aus ihren Beobachtungen allgemeine Gesetze ableiten will: auf der anderen Seite aber das Denken, von der abstrakten Allgemeinheit ausgehend, sich doch einen bestimmten Inhalt geben soll. Von England ist die Erfahrung ausgegangen, wie sie auch noch jetzt daselbst im höchsten Ansehen steht; Deutschland ging von der konkreten Idee, vom konkreten, gemüth- und geistvollen Inneren aus; in Frankreich hat sich mehr die abstrakte Allgemeinheit geltend gemacht.

Zweitens: Fragen der jetzigen Philosophie, Gegensätze, Inhalt, der jetzt diese neuen Zeiten beschäftigt.

a. Dazu gehört ein Punkt, den wir schon im Mittelalter berührten, das Daseyn Gottes aus dem Denken zu deduciren. Wir haben Gott, den reinen Geist: auf der anderen Seite sein Seyn; beide Seiten sollen durch's Denken als an und für sich seyende Einheit gefaßt werden. — Andere Interessen beziehen sich auf dieselben allgemeinen Bestimmungen: nämlich darauf, die Einheit des Gegensatzes zu erkennen, die innere Versöhnung auch in den gegenständlichen Interessen des Wissens hervorzubringen. Der härteste Gegensatz wird gefaßt als in Eine Einheit gebunden. Die erste Form des Gegensatzes ist die Idee Gottes und das Seyn.

b. Die zweite Form ist das Gute und das Böse, — der

Gegenſatz des Poſitiven, Allgemeinen, Guten, und des Böſen, als des Fürſichſeyns des Willens gegen das Allgemeine. Der Urſprung des Böſen ſoll erkannt werden. Gott iſt, allmächtig, weiſe, gut. Das Böſe iſt das ſchlechthin Andere, Negative Gottes als des Heiligen; und zugleich iſt er abſolute Macht. Das Böſe widerſpricht ſo ſeiner Heiligkeit, Macht; dieſen Widerſpruch zu verſöhnen, wird verſucht.

c. Die dritte Form des Gegenſatzes iſt der von der Freiheit des Menſchen und Nothwendigkeit. α. Das Individuum iſt für ſich berechtigt, beſtimmt ſich ſchlechthin aus ſich, iſt abſoluter Anfang des Beſtimmens. Im Ich, im Selbſt iſt ein ſchlechthin Entſcheidendes; es iſt nicht anderswoher, ſondern nur in ſich determinirt. Dieſes iſt im Widerſpruch, daß Gott allein das abſolut Beſtimmende iſt. Das wird als die Präſcienz Gottes gefaßt, die Vorſehung, wenn das zu Geſchehende auch zukünftig iſt. Was Gott weiß, das iſt aber auch; ſein Wiſſen iſt nicht bloß ſubjektiv. Näher iſt die Freiheit im Gegenſatz dazu, daß Gott nur überhaupt das abſolut Determinirende iſt. β. Zweitens iſt die menſchliche Freiheit mit der Nothwendigkeit als Naturbeſtimmtheit im Gegenſatze. γ. Objektiv iſt dieſer Gegenſatz der der Endurſachen und wirkenden Urſachen, des Wirkens nach Nothwendigkeit und des Wirkens nach Freiheit.

d. Viertens. Dieſer Gegenſatz der Freiheit des Menſchen und der Naturnothwendigkeit (die äußere und innere Natur des Menſchen iſt ſeine Nothwendigkeit gegen ſeine Freiheit, er iſt abhängig von der Natur) hat auch die nähere Form der Gemeinſchaft der Seele mit dem Leibe, commercium animi cum corpore; ſie iſt das Einfache, Ideelle, Freie, — jener das Vielfache, Leibliche, Materielle, Nothwendige.

Dieſe Materien beſchäftigen das Intereſſe der Wiſſenſchaft; die ſind von ganz anderer Art, als die Intereſſen der alten Philoſophie. Der Unterſchied iſt dieſer, daß hier ein Bewußtſeyn iſt über dieſen Gegenſatz, der in den wiſſenſchaftlichen Be-

grundsätzen der Alten allerdings auch enthalten, aber nicht zum Bewußtseyn gekommen war. Dieses Bewußtseyn über den Gegensatz, Abfall ist der Haupt-Punkt in der Vorstellung der christlichen Religion. Diese Versöhnung, die geglaubt wird, auch im Denken hervorzubringen, ist das allgemeine Interesse der Wissenschaft. An sich ist sie geschehen; denn das Wissen hält sich für befähigt, diese Erkennung der Versöhnung in sich zu Stande zu bringen. Die philosophischen Systeme sind also nichts Anderes, als Weisen dieser absoluten Einigkeit: so daß nur diese konkrete Einheit dieser Gegensätze das Wahre sey.

Drittens. Stufen im wissenschaftlichen Fortgange. Die zwei ersten Philosophien, die wir zu betrachten haben, sind Baco und Jakob Böhm; das Zweite ist Descartes und Spinoza, nebst Malebranche; das Dritte Locke, Leibniz und Wolf: dabei werden wir von den weiteren Gestaltungen der schottischen und englischen, und von denen der französischen Philosophie reden; endlich viertens von Kant, Fichte, Jacobi und Schelling. Mit Cartesius fängt eigentlich die Philosophie der neueren Zeit, das abstrakte Denken erst an. Wir haben drei Hauptunterscheidungen:

a. Zuerst Ankündigung dieser Vereinigung, als Versuche, auf eigenthümliche, noch nicht bestimmte, reine Weise; hier haben wir Baco von Verulam und Jakob Böhm, den deutschen Theosophen. Baco geht aus von Erfahrung und Induktion, Böhme von Gott (Pantheismus der Dreieinigkeit).

b. Metaphysische Vereinigung. Hier fängt erst die eigentliche Philosophie dieser Zeit an; sie fängt mit Cartesius an. α. Das ist der Standpunkt der Metaphysik. Der denkende Verstand versucht, die Vereinigung zu Stande zu bringen; er untersucht mit seinen reinen Denkbestimmungen. Spinoza, Locke und Leibniz haben wir zu betrachten; sie machen die Metaphysik aus. Descartes und Spinoza setzen Denken und Seyn: Locke Erfahrung, metaphysische Idee, — behandelte den Gegensatz selbst. Leibnizens Monade ist Totalität der Weltanschauung.

β. Zweitens haben wir bei ihnen den Untergang dieſer Metaphyſik zu betrachten: Skepticismus gegen die Metaphyſik als ſolche, und gegen das Allgemeine des Empirismus.

c. Das Dritte iſt dieſes, daß dieſe Vereinigung ſelbſt, die veranſtaltet werden ſoll, zum Bewußtſeyn kommt, und zum Gegenſtand wird. Dieſe Vereinigung iſt das einzige Princip, Intereſſe. Als Princip hat die Vereinigung dieſe Geſtalt des Verhältniſſes des Erkennens zum Inhalte. Wie iſt und kann das Denken identiſch ſeyn mit dem Gegenſtändlichen? Das Innere, dieſer Metaphyſik zu Grunde Liegende iſt für ſich herausgehoben und zum Gegenſtande geworden. Das befaßt die kantiſche und neuere Philoſophie in ſich.

Viertens. In Rückſicht auf das äußerliche Geſchichtliche des Lebens der Philoſophen wird uns auffallen, daß auch dieſe Lebensumſtände von jetzt an ganz anders ausſehen, als die der Philoſophen in der alten Zeit. Wir ſahen dort die Philoſophen als ſelbſtſtändige Individualitäten. Man macht die Forderung, ein Philoſoph ſolle leben, wie er lehre, die Welt verachten, nicht in ihren Zuſammenhang eintreten. Das haben die Alten geleiſtet. In dieſer Zeit hat die Philoſophie den Stand des Individuum's beſtimmt. Es konnte ſeyn, und es iſt häufig geweſen, daß das Individuum auch als Philoſoph gelebt hat, daß der innere Zweck, ſein geiſtiges Leben auch die äußerlichen Verhältniſſe beſtimmt hat; es ſind ſo plaſtiſche Individualitäten. Der Gegenſtand ihres Erkennens war, das Univerſum denkend zu betrachten. Den äußerlichen Zuſammenhang mit der Welt haben ſie ſo ferner von ſich gehalten, an einem Zuſammenhange nicht Theil genommen, in dem ſie Vieles etwa nicht billigten; — immer wenigſtens ein Zuſammenhang, der für ſich fortgeht, für ſich ſeine eigenen Geſetze, Weiſen hat, von denen das Individuum abhängig iſt, und an dem das Individuum zugleich Antheil nimmt, um ſeine perſönlichen Zwecke zu befriedigen, durch ſie Ehre, Vermögen, Anſehen, Vornehmigkeit zu erlangen. Die

Gegenwart, Verhältniſſe des äußerlichen Lebens haben ſie nicht intereſſirt; ſie ſind in der Idee geblieben. Sie ließen ſich nicht in Dinge ein, die nicht das Intereſſe ihres Denkens waren. Sie haben eigenthümliche Lebensart, als Privatleute; man kann ſie mit den Mönchen vergleichen, ſie entſagten zeitlichen Gütern. Sie haben ſich ſelbſtſtändig, verhältnißlos gehalten.

Im Mittelalter ſind es vornehmlich Geiſtliche, Doktoren der Theologie, welche die Philoſophie treiben. In der Uebergangs-Periode haben die Philoſophen im Kampf, im inneren Kampf mit ſich und im äußerlichen Kampf mit den Verhältniſſen, ſich gezeigt, haben ſich auf wilde, unſtäte Weiſe im Leben herumgetrieben.

Anders iſt das Verhältniß in der neueren Zeit; wir ſehen nicht mehr philoſophiſche Individuen, die Philoſophen bilden nicht einen Stand. Wir ſehen hier die Philoſophen im Ganzen mit dem Zuſammenhange der Welt in irgend einer Thätigkeit, in einem gemeinſchaftlichen Stande mit Anderen im Staate; ſie ſind abhängig und in Verhältniß. Sie leben in bürgerlichen Verhältniſſen, oder im Staatsleben; oder ſie ſind auch wohl Privatperſonen, ſo daß der Privatſtand ſie ebenſo wenig von den anderen Verhältniſſen iſolirt. Dieſer Unterſchied liegt überhaupt darin, wie ſich die äußerlichen Umſtände geſtaltet haben. In der neueren Zeit hat ſich die äußerliche Welt beruhigt, in Ordnung gebracht; Stände, Lebensweiſen haben ſich konſtituirt. Wir ſehen einen allgemeinen, verſtändigen Zuſammenhang; und es gehört hierher die Verſöhnung des weltlichen Princips mit ſich ſelbſt: ſo daß die weltlichen Verhältniſſe auf naturgemäße, vernünftige Weiſe ſich organiſirt haben. Mit Erbauung der innerlichen Welt, der Religion, und der Verſöhnung der äußerlichen Welt mit ſich, hat auch die Individualität ein anderes Verhältniß; es iſt nicht die plaſtiſche Individualität der Alten. Dieſer allgemeine, verſtändige Zuſammenhang iſt von ſolcher Macht, daß jedes Individuum ihm angehört, und doch zugleich

eine innere Welt ſich erbauen kann. Das Aeußerliche iſt ſo mit ſich verſöhnt worden, daß Innerliches und Aeußerliches zugleich ſelbſtſtändig und unabhängig ſtehen können, und das Individuum in dem Falle iſt, ſeine äußerliche Seite der äußerlichen Ordnung überlaſſen zu können, wogegen bei jenen plaſtiſchen Geſtalten das Aeußerliche nur ganz von dem Inneren beſtimmt werden konnte. Hingegen jetzt, bei der höheren Kraft des Inneren des Individuum's, kann dieß das Aeußerliche dem Zufalle überlaſſen, — wie es die Kleidung dem Zufall der Mode überläßt, es iſt nicht der Mühe werth, ſeinen Verſtand dazu anzuſtrengen; es kann das Aeußerliche frei laſſen, es beſtimmen laſſen durch Anderes, — durch die Ordnung, die in dem Kreiſe ſtattfindet, in welchem es ſich befindet. Die moderne Welt iſt dieſe weſentliche Macht des Zuſammenhangs; ſie enthält dieſes, daß es für das Individuum ſchlechthin nothwendig iſt, in dieſen Zuſammenhang der äußerlichen Exiſtenz einzutreten. Es iſt nur eine gemeinſchaftliche Weiſe der Exiſtenz in einem Stande möglich; Spinoza macht Ausnahme. So war früher die Tapferkeit individuell; die moderne Tapferkeit iſt, daß Jeder nicht nach ſeiner Weiſe handelt, ſondern daß er ſich auf den Zuſammenhang mit Anderen verläßt, — dieſer giebt ihm ſein Verdienſt. Der Stand der Philoſophen iſt noch nicht, wie die Mönche, organiſirt. Akademiker ſind ſo etwas; und ſelbſt ſolcher Stand — die Aufnahme iſt etwas äußerlich Beſtimmtes — ſinkt in die Gewöhnlichkeit von Standesverhältniſſen herab. Das Weſentliche iſt, ſeinem Zwecke getreu bleiben.

Erster Abschnitt.

Baco und Böhm.

Zwei vollkommen disparate Individuen und Philosophien. — Baconische Philosophie heißt im Allgemeinen Philosophiren, das sich auf Erfahrung, Beobachtung der äußerlichen oder geistigen Natur des Menschen in seinen Neigungen, Begierden, vernünftigen, rechtlichen Bestimmungen basirt. Beobachtungen werden zum Grunde gelegt, daraus Schlüsse gezogen, und die allgemeinen Vorstellungen, Gesetze dieses Gebiets werden auf diese Weise gefunden. Dieß erscheint zuerst in Baco, aber nicht sehr ausgebildet, obgleich er citirt wird als der Chef dieser Art und Weise, als der Heerführer der Erfahrungs-Philosophen.

A. Baco.

Dieß Verlassen des jenseits liegenden Inhalts, der durch seine Form das Verdienst seiner Wahrheit verloren, nichts für das Selbstbewußtseyn, die Gewißheit seiner selbst, seiner Wirklichkeit, ist, — das, was schon gethan wurde, mit Bewußtseyn ausgesprochen, sehen wir in Lord Baco, Baron von Verulam, Grafen von St. Alban, diesem Heerführer aller Erfahrungs-Philosophie, mit dessen Sprüchelchen man auch bei uns noch jetzt gerne die Werke ziert. Er wurde 1561 zu London geboren; und da seine Ahnen und Verwandten in hohen Staatsämtern standen, so hat er, auch selber dazu gebildet, sich zuerst den Staatsgeschäften gewidmet und bedeutende Carriere gemacht. Sein Vater war Großsiegelbewahrer unter der Königin Elisabeth. Baco zeigte früh große Talente; im Alter von 19 Jahren schrieb er schon eine Schrift über den Zustand von Europa (De statu Europae). Baco schloß sich in seiner Jugend an den Grafen Essex, den Liebling Elisabeth's, an, durch den er, der ein jüngerer Sohn des Hauses war (seine älteren Brüder

erhielten das väterliche Vermögen), unterſtützt, bald in beſſere Umſtände gerieth, höher gehoben wurde. Es wird ihm aber deswegen die größte Undankbarkeit gegen ſeinen Beſchützer Schuld gegeben; und man wirft ihm vor, er habe ſich von den Feinden des Grafen dazu verleiten laſſen, ihn nach ſeinem Falle des Hochverraths beim Publikum anzuklagen, durch welche Treuloſigkeit er ſeinen Ruhm befleckte. *)

Unter Jakob I, dem er ſich durch ſein Werk De augmentis scientiarum empfahl, erhielt er die angeſehenſten engliſchen Staatsämter. Er machte reiche Heirath, verſchwendete bald Alles, und erlaubte ſich Intriguen und Ungerechtigkeiten. Er ſchloß ſich an Buckingham an, wurde Großſiegelbewahrer, Großkanzler von England, Baron von Verulam. (Jakob war ſchwacher Menſch, Vater Karl's I, der enthauptet wurde.) Baco ließ ſich aber in dieſer Stellung die gröbſte Beſtechlichkeit zu Schulden kommen. Dadurch zog er ſich den Unwillen des Volks und der Großen zu; ſo daß er angeklagt, und ſein Proceß vor dem Parlamente geführt wurde. Er wurde zu einer Geldbuße von 4000 Pf. Sterl. verurtheilt, ſein Name aus der Liſte der Pairs ausgeſtrichen, und er kam in den Tower. Im Proceſſe und als er im Gefängniſſe war, zeigte er die größte Schwäche des Charakters. Zwar wurde er aus dem Kerker, zu dem er verurtheilt war, wieder entlaſſen, ſein Proceß vernichtet: aus dem noch größeren Haſſe gegen das Miniſterium Buckingham und den König, unter deſſen Regierung er jene Aemter bekleidet hatte und als ein Opfer gefallen zu ſeyn ſchien, weil er früher fiel, und von ſeinem Mitgenoſſen Buckingham verlaſſen und verurtheilt wurde; die ihn ſtürzten, haben ſich durch Herrſchen ebenſo verhaßt gemacht, — dieſer Umſtand mehr, als ſeine Unſchuld, milderten die Verachtung und den Haß gegen Baco etwas. Aber er konnte

*) *Buhle: Geſchichte d. neueren Philoſ., Band II, Abth. 2, S. 950—952; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 91—93.*

weder bei sich selbst Selbstachtung, noch persönliche Achtung bei Anderen, die er durch sein vorheriges schlechtes Betragen verloren hatte, nie mehr wieder gewinnen. Er privatisirte nun, lebte in Armuth, mußte den König um Unterstützung bitten, beschäftigte sich den Rest seines Lebens nur mit den Wissenschaften, und starb 1626. *)

Bei Griechen und Römern lebten die Philosophen für sich in einer Aeußerlichkeit, die ihrer Wissenschaft angemessen und würdig schien; jetzt ist diese Absonderung weggefallen, die Philosophen sind nicht Mönche, sondern sind in Aemtern und verflochten in den Zustand der Gegenwart, — in die Welt und deren Gang und Verlauf; so wird nebenher philosophirt, — als ein Luxus und Ueberfluß.

Baco wird immer noch als derjenige gepriesen, der das Erkennen auf seine wahre Quelle, auf die Erfahrung gewiesen; er wird an die Spitze des empirischen Weges des Wissens gestellt. Und in der That ist er eigentlich der Anführer und Repräsentant dessen, was in England Philosophie genannt wird, und worüber die Engländer noch durchaus nicht hinausgekommen sind. Denn sie scheinen in Europa das Volk auszumachen, welches auf den Verstand der Wirklichkeit beschränkt, wie der Stand der Krämer und Handwerker im Staate, immer in die Materie versenkt zu leben, und Wirklichkeit zum Gegenstande zu haben, aber nicht die Vernunft, bestimmt ist. Baco hat sich große Verdienste erworben, indem er zeigte, wie auf die äußeren und inneren Naturerscheinungen Acht zu geben sey. Sein Name gilt dann mehr, als ihm unmittelbar als Verdienst zugeschrieben werden konnte. Es ist Tendenz der Zeit und des englischen Raisonnement's geworden, von Thatsachen auszugehen und danach zu urtheilen. Indem er die Richtung ausgesprochen, so

*) *Buhle: Gesch. d. neueren Philos., B. II, Abth. 2, S. 952 — 954; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 90 — 95.*

wird ihm zugeſchrieben, als ob er dem Erkennen dieſe Richtung überhaupt gegeben habe.

Viele gebildete Männer haben über das, was für den Menſchen Intereſſe hat, Staatsgeſchäfte, Gemüth, Herz, äußerliche Natur u. ſ. f. nach der Erfahrung, nach einer gebildeten Weltkenntniß geſprochen und gedacht. Auch Baco war ebenſo ein Weltmann von Bildung, der in großen Verhältniſſen, in Staatsgeſchäften gelebt, praktiſch die Wirklichkeit gehandhabt, die Menſchen, die Umſtände, die Verhältniſſe beobachtet und mit ihnen gewirkt hat, wie gebildete, reflektirende, wenn man will, philoſophirende Weltleute. — Nach dem Schluß ſeiner Laufbahn im Staate hat er ſich jetzt ebenſo an wiſſenſchaftliche Thätigkeit gewendet, und darum auf dieſelbe Weiſe praktiſch nach Nützlichkeit, nach konkreter Erfahrung und Einſicht die Wiſſenſchaften betrachtet und behandelt. Es iſt Betrachtung der Gegenwart, und Geltendmachen und Geltenlaſſen, wie ſie erſcheint; das Exiſtirende wird ſo mit offenen Augen angeſehen, und dieß Anſchauen geehrt und anerkannt. Es iſt Zutrauen der Vernunft zu ſich ſelbſt und zur Natur, wenn ſie ſich denkend wendet zur Natur, Wahrheit in ihr zu finden, weil ſie an ſich harmoniſch. Er hat gänzlich bei Seite gelaſſen und verworfen die ſcholaſtiſche Weiſe, aus ganz entfernt liegenden Abſtraktionen zu raiſonniren, zu behaupten, zu philoſophiren, — die Blindheit für das, was vor dem Auge liegt. Es iſt die ſinnliche Erſcheinung, wie ſie an den gebildeten Menſchen kommt, wie dieſer darüber reflektirt, die Nützlichkeit u. ſ. f., was den Standpunkt ausmacht; die ſinnliche Erſcheinung gelten laſſen und geltend machen iſt dem Princip gemäß, — das Endliche, Weltliche als ein Endliches aufnehmen, d. i. auch in ſeinem ſinnlichen Verhalten.

Baco hat ſich auf praktiſche Weiſe an die Wiſſenſchaften gewendet, die Erſcheinung reflektirend aufgefangen und darauf, als das Erſte, Rückſicht genommen. Die Wiſſenſchaften hat er

zugleich methodiſch betrachtet; er hat nicht bloß Meinungen, Sentiments vorgebracht, ſich nicht ſo bloß über die Wiſſenſchaften ausgelaſſen, geäußert, wie ein vornehmer Herr abſprechend: ſondern er iſt in's Genaue gegangen und hat eine Methode in Rückſicht des wiſſenſchaftlichen Erkennens aufgeſtellt. Durch dieß Methodiſche der Betrachtung, das er eingeführt hat, allein iſt er merkwürdig, — dadurch allein in die Geſchichte der Wiſſenſchaften und der Philoſophie aufzunehmen; und durch dieß Princip des methodiſchen Erkennens hat er auch die große Wirkung auf ſein Zeitalter hervorgebracht, indem er es auf die Mängel der Wiſſenſchaften ſowohl ihrer Methode als ihrem Inhalte nach aufmerkſam machte. Baco gilt als Heerführer der Erfahrungs-Philoſophie; es wird ſich immer auf ihn in dieſem Sinne berufen. Er hat die allgemeinen Principien der Verfahrungsart in dieſem Erkennen aufgeſtellt.

Das Wiſſen aus Erfahrung, das Raiſonniren aus derſelben, ſteht gegenüber dem Wiſſen aus dem Begriff, aus dem Spekulativen; und man faßt den Gegenſatz wohl gar ſo ſcharf auf, daß das Wiſſen aus dem Begriff ſich ſchäme der Erkenntniß aus der Erfahrung, wie ſich dann dieſe auch wieder entgegenſtelle dem Erkennen durch den Begriff. Von Baco kann man ſagen, was Cicero von Sokrates ſagt: Er habe das Philoſophiren in die weltlichen Dinge, in die Häuſer der Menſchen heruntergeführt. *) Und inſofern kann das Erkennen aus dem Begriff, aus dem Abſoluten, vornehm thun gegen dieß Erkennen; aber es iſt für die Idee nothwendig, daß die Partikularität des Inhalts ausgebildet werde. Eine weſentliche Seite iſt der Begriff, aber ebenſo weſentlich die Endlichkeit deſſelben als ſolchen. Der Geiſt giebt ſich Gegenwart, äußerliche Exiſtenz; dieſe Exiſtenz kennen lernen, das Weltweſen, wie es iſt, das ſinnliche Univerſum, ſich als dieſen, d. i. mit ſeiner erſcheinenden, ſinn-

*) *S. Band II, S. 47.*

lichen Ausbreitung, iſt die Eine Seite. Die andere Seite iſt die Beziehung auf die Idee. Die Abſtraktion an und für ſich muß ſich beſtimmen, partikulariſiren. Die Idee iſt konkret, beſtimmt ſich in ſich, hat Entwickelung; und das vollkommene Erkennen iſt immer entwickelter. Erkennen hat in Rückſicht auf die Idee nur den Sinn, daß die Ausbildung der Entwickelung noch nicht ſo weit iſt. Um dieſe Entwickelung iſt es zu thun; und zu dieſer Entwickelung, Beſtimmung des Beſonderen aus der Idee, dazu daß die Erkenntniß des Univerſum's, der Natur ſich ausbilde, — dazu iſt die Erkenntniß des Partikularen nothwendig. Dieſe Partikularität muß für ſich ausgebildet werden; man muß die empiriſche Natur, die phyſiſche und die des Menſchen, kennen lernen. Und es iſt das Verdienſt neuerer Zeit, dieß befördert oder hervorgebracht zu haben; es iſt höchſt ungenügend, wenn die Alten dazu herausgehen. Die Empirie iſt nicht bloßes Beobachten, Hören, Fühlen u. ſ. f., das Einzelne wahrnehmen: ſondern geht weſentlich darauf, Gattungen, Allgemeines, Geſetze zu finden. Und indem ſie dieſe hervorbringt, ſo trifft ſie mit dem Boden des Begriffs zuſammen, — erzeugt ein Solches, was dem Boden der Idee, des Begriffs angehört; ſie präparirt den empiriſchen Stoff für denſelben, daß dieſer dann ihn ſo zurecht aufnehmen kann.

Die Idee, wenn die Wiſſenſchaft fertig iſt, muß von ſich ausgehen, — die Wiſſenſchaft fängt nicht mehr vom Empiriſchen an; aber daß die Wiſſenſchaft fertig werde, zur Exiſtenz komme, dazu gehört der Gang vom Einzelnen, vom Beſonderen zum Allgemeinen: Thätigkeit als Aktion, Reaktion auf das Empiriſche, den gegebenen Stoff, — denſelben umarbeiten. (Die Forderung des Erkennens a priori, als ob die Idee aus ſich konſtruire, iſt Rekonſtruiren, wie die Empfindung in der Religion überhaupt.) Und ohne die Ausbildung der Erfahrungswiſſenſchaften für ſich hätte die Philoſophie nicht weiter kommen können, als bei den Alten. Das Ganze der Idee in ſich iſt die

vollendete Wiſſenſchaft: und das Andere iſt der Anfang, der Gang ihres Entſtehens. Dieſer Gang der Entſtehung der Wiſſenſchaft iſt verſchieden von ihrem Gang in ſich, wenn ſie fertig, wie der Gang der Geſchichte der Philoſophie und der Gang der Philoſophie ſelbſt. In jeder Wiſſenſchaft wird von Grundſätzen angefangen, dieſe ſind im Anfange Reſultate des Beſonderen; iſt die Wiſſenſchaft aber fertig, ſo wird davon angefangen. So iſt es auch bei der Philoſophie; die Ausbildung der empiriſchen Seite iſt ſo weſentliche Bedingung der Idee geweſen, damit ſie zu ihrer Entwickelung, Beſtimmung kommen könne. Z. B. daß die Geſchichte der Philoſophie der neueren Zeit vorhanden ſeyn kann, dazu gehört die Geſchichte der Philoſophie im Allgemeinen, der Gang der Philoſophie durch ſo viel tauſend Jahre; dieſen langen Weg muß der Geiſt genommen haben, um dieſe Philoſophie zu produciren. Im Bewußtſeyn nimmt ſie dann die Stellung an, daß ſie die Brücke hinter ſich abwirft; ſie erſcheint frei nur in ihrem Aether ſich zu ergehen, ohne Widerſtand in dieſem Medium ſich zu entfalten, ohne Reaktion; aber ein Anderes iſt, dieſen Aether und die Entfaltung in ihm zu gewinnen. Wir dürfen es nicht überſehen, daß die Philoſophie ohne dieſen Gang nicht zur Exiſtenz gekommen wäre; Geiſt iſt weſentlich Verarbeitung als eines Anderen. — Dieß iſt der Geiſt der baconiſchen Philoſophie.

1. Die Erfahrung nimmt Baco als die einzige und wahrhafte Quelle des Erkennens an, ſodann ordnet er das Denken darüber. Baco iſt durch zwei Werke berühmt geworden. Sein Verdienſt iſt namentlich erſtens, daß er in ſeiner Schrift De augmentis scientiarum eine ſyſtematiſche Encyklopädie der Wiſſenſchaften aufgeſtellt hat, — ein Entwurf, der bei ſeinen Zeitgenoſſen allerdings Aufſehen erregen mußte. Es iſt wichtig, ein ſolches geordnetes Gemälde des Ganzen, an das man nicht gedacht hatte, vor Augen zu legen. Dieſe Encyklopädie trägt eine allgemeine Eintheilung der Wiſſenſchaften vor; die Principien

der Eintheilung ſind nach den Unterſchieden der geiſtigen Vermögen geordnet. Er theilt die Wiſſenſchaften ein nach dem Gedächtniß, der Phantaſie und der Vernunft: 1) Sachen des Gedächtniſſes, 2) der Phantaſie, 3) der Vernunft. So hat er dem Gedächtniß die Geſchichte, der Phantaſie die Poeſie (Kunſt), und der Vernunft endlich Philoſophie zugeordnet. *) Und nach der beliebten Weiſe des Eintheilens werden dann dieſe weiter eingetheilt; darunter bringt er das Uebrige, das iſt unbefriedigend. Zur Geſchichte gehören Werke Gottes: heilige, prophetiſche, eccleſiaſtiſche Geſchichte; Werke des Menſchen: Geſchichte, Literar-Geſchichte; dann Werke der Natur u. ſ. f. **) Und er geht ſie durch nach der Manier ſeiner Zeit, worin eine Hauptſeite iſt, daß etwas durch Beiſpiele, z. B. aus der Bibel plauſibel gemacht wird. ***) Wenn von Königen, Päbſten u. ſ. f. die Rede iſt: ſo muß Ahab, Salomo u. ſ. f. herhalten. Wie z. B. damals in den Geſetzen, in den Ehegeſetzen die jüdiſchen Formen galten: ſo ſind auch in der Philoſophie dergleichen noch geweſen. Es kommt auch in dieſer Schrift Theologie vor, ebenſo Magie. †) Es iſt allgemeine Methodik der Erkenntniß und der Wiſſenſchaften.

Die Eintheilung der Wiſſenſchaften iſt das Unbedeutendſte am Werke De augmentis scientiarum. Worin ſein Werth geſetzt wurde und es Wirkung hervorbrachte, iſt die Kritik und Menge lehrreicher Bemerkungen, was Alles damals in den einzelnen Gattungen von Kenntniſſen und Disciplinen vermißt wurde, hauptſächlich inwiefern die bisherige Methode in der Behandlung fehlerhaft und zweckwidrig ſey, wo ſcholaſtiſch-ariſtoteliſche Begriffe vom Verſtand ausgeſponnen werden als Realitäten. —

*) *De augmentis scientiarum II*, c. 1 (*Lugd. Batavor.* 1652. 12), *p.* 108—110 (*Opera omnia, Lipsiae* 1694, *p.* 43—44).

**) *Ibidem*, *c.* 2, *p.* 111 (*Operum p.* 44); *c.* 4, *p.* 123—124 (*p.* 49); *c.* 11, *p.* 145—147 (*p.* 57—58).

***) *S. Unten, S.* 290.

†) *S. Unten, S.* 289.

Dieß Eintheilen ist, wie es schon bei den Scholastikern und bei den Aeltern gebräuchlich war, noch jetzt Mode in den Wissenschaften, in welchen die Natur des Wissens unbekannt ist. Hier wird der Begriff der Wissenschaft vorausgeschickt, zu diesem Begriffe dann ein ihm fremdes Princip als Eintheilungsgrund herzugenommen, wie hier der Unterschied des Gedächtnisses, der Phantasie und der Vernunft, da die wahre Theilung ist, daß der Begriff sich selbst entzweie, aus sich sich eintheilt. Im Wissen ist freilich das Moment des Selbstbewußtseyns; und das reale Selbstbewußtseyn hat die Momente des Gedächtnisses, der Phantasie und der Vernunft an ihm. Aber diese Eintheilung desselben eben ist es, die nicht aus dem Begriffe des Selbstbewußtseyns genommen ist: sondern aus der Erfahrung, daß sich findet, daß es diese Vermögen habe.

2. Das andere ihn Auszeichnende ist nun eben dieß, daß er weitläufig in seiner zweiten Schrift, seinem Organon, eine neue Methode über das Wissen geltend zu machen suchte; hier wird sein Name noch häufig mit Ruhm gepriesen. Seine Hauptbestimmungen sind, daß er polemisch gegen die bisherige scholastische Methode, durch Schließen zu wissen, aufgetreten ist, — gegen die syllogistischen Formen. Er nennt diese Methode anticipationes naturae. Man fängt von Voraussetzungen, Definitionen, angenommenen Begriffen, von einer Abstraktion, einem scholastischen Abstraktum an: und raisonnire weiter daraus, ohne auf das zu sehen, was in der Wirklichkeit vorhanden ist. So wurden von Gott, und seiner Wirkungsweise in der Welt, Teufeln u. s. f. Bibelstellen gebraucht (z. B. „Sonne stehe still"), um daraus gewisse Sätze, metaphysische Sätze, zu schließen, von denen aus man dann weiter gegangen ist. Gegen dieß aprioristische Verfahren ist Baco's Polemik gerichtet gewesen; gegen diese Anticipationen der Natur wies er hin auf Erklärung, Auslegung der Natur. *) Das Schließen verwirft er im Allgemeinen. In

*) *Novum Organon*, *L. I*, *Aphor.* 11—34 (*Operum p.* 280—282).

der That iſt auch dieß ariſtoteliſche Schließen weder ein Erkennen durch ſich ſelbſt, ſeinem Inhalte nach: es bedarf eines fremden, zum Grunde gelegten Allgemeinen; — Theils iſt eben darum die Bewegung, ihrer Form nach, etwas Zufälliges. Der Inhalt iſt nicht in Einheit mit der Form, dieſe Form daher ſelbſt an ihr ſelbſt zufällig, — ſie, für ſich betrachtet, Fortbewegung an einem fremden Inhalt. Der Oberſatz iſt für ſich ſeyender Inhalt: der Unterſatz ebenſo Inhalt nicht durch ſich, geht in's Unendliche zurück, d. h. hat die Form nicht an ihm ſelbſt; — die Form iſt nicht der Inhalt. Es läßt ſich ebenſo gut immer auch das Entgegengeſetzte durch den Schluß hervorbringen; denn dieſer Form iſt es gleichgültig, welcher Inhalt zum Grunde gelegt wird. „Die Dialektik hilft nichts zur Erfindung der Künſte; durch Zufall ſind viele Künſte erfunden.“ *)

Gegen dieſes Schließen nicht eben überhaupt, d. h. nicht den Begriff deſſelben (denn dieſen hatte Baco nicht), ſondern gegen das Schließen, wie es getrieben wurde, eiferte Baco, — gegen das ſcholaſtiſche Schließen, das einen angenommenen Inhalt (Begriff) zum Grunde legte, eiferte Baco: und drang darauf, daß der Inhalt der Erfahrung zum Grunde gelegt wurde und nach der Induktion verfahren werde, da er Beobachtungen der Natur und Verſuche als Grundlage forderte, — und zeigte die Gegenſtände auf, deren Unterſuchung für das Intereſſe der menſchlichen Geſellſchaft vorzüglich wichtig ſey u. ſ. f. Daraus ergab ſich dann das Schließen durch Induktion und Analogie. **) — In der That war es nur dieſe Verwechſelung des Inhalts, auf welche Baco, ohne es zu wiſſen, in Wahrheit drang; denn wenn er eigentlich das Schließen überhaupt verwarf, und nur den Schluß durch Induktion zuließ: ſo ohne Bewußtſeyn

*) De augmentis scientiarum V, c. 2, p. 320—321 (p. 122—123).

**) *Novum Organon*, *L. I*, *Aphor.* 105, *p.* 313; *De augmentis scientiarum V*, *c.* 2, *p.* 326—327 (*p.* 124—125).

machte er Theils ſelbſt Schlüſſe. (Die Induktion ſetzt er dem Syllogismus entgegen; dieſe Entgegenſetzung iſt aber formell, jede Induktion iſt auch ein Schließen, was auch Ariſtoteles bekannt war. Aus einer Menge Dinge wird ein Allgemeines abgeleitet: Erſter Satz, Dieſe Körper haben dieſe Eigenſchaften; Zweiter, Alle dieſe Körper gehören zu Einer Klaſſe; alſo Drittens hat dieſe Klaſſe dieſe Eigenſchaften. Das iſt vollſtändiger Schluß.) Theils alle dieſe Erfahrungshelden nach ihm, die das in's Werk richteten, was er verlangte, und aus Beobachtungen, Verſuchen und Erfahrungen die Sache ſelbſt rein zu erhalten meinen, konnten es weder ohne Schlüſſe, noch ohne Begriffe machen, und begriffen und ſchloſſen um ſo ſchlechter, da ſie meinten, ſie haben nicht mit Begriffen zu thun: noch traten ſie überhaupt aus dem Schließen heraus zur immanenten, wahren Erkenntniß.

Es iſt ſchon erinnert, wie wichtig es iſt, auf den Inhalt als Inhalt der Wirklichkeit, der Gegenwart hinzuführen; denn das Vernünftige muß gegenſtändliche Wahrheit haben. Die Verſöhnung des Geiſtes mit der Welt, die Verklärung der Natur und aller Wirklichkeit muß nicht ein Jenſeits, ein Dereinſt ſeyn: ſondern jetzt und hier ſich vollbringen. Dieß Moment des Jetzt und Hier iſt es, das dadurch überhaupt in das Selbſtbewußtſeyn kommt. Die Erfahrungen, Verſuche, Beobachtungen wiſſen aber nicht, was ſie in Wahrheit thun, nämlich daß das einzige Intereſſe, das ſie an den Dingen nehmen, eben die innere bewußtloſe Gewißheit der Vernunft iſt, ſich in der Wirklichkeit ſelbſt zu finden; und die Beobachtungen und Verſuche laufen eben darauf hinaus, wenn ſie richtig angeſtellt werden, daß nur der Begriff das Gegenſtändliche iſt. Den Verſuchen entflieht eben unter den Händen das ſinnliche Einzelne, und wird ein Allgemeines; das bekannteſte Beiſpiel iſt die poſitive und negative Elektricität, inſofern ſie poſitiv und negativ iſt. Der andere formelle Mangel, den alle Empiriker theilen, iſt,

daß ſie glauben, ſie halten ſich nur an Erfahrung; es bleibt ihnen unbewußt, daß im Aufnehmen dieſer Wahrnehmungen ſie metaphyſiciren. Der Menſch bleibt nicht bei'm Einzelnen ſtehen, und kann es nicht. Er ſucht das Allgemeine; dieſes ſind Gedanken, wenn auch nicht Begriffe. Die ausgezeichnetſte Gedankenform iſt ſo die Kraft; man hat Kraft der Elektricität, des Magnetismus, der Schwere. Die Kraft iſt Allgemeines, nicht Wahrnehmbares; ganz unkritiſch, bewußtlos geben ſich die Empiriker alſo ſolchen Beſtimmungen hin. Die Induktion hat den Sinn, daß Beobachtungen angeſtellt, Verſuche gemacht werden, auf die Erfahrung geſehen und aus Dieſem die allgemeine Beſtimmung abgeleitet wird.

3. Baco giebt die Gegenſtände an, mit denen ſich vornehmlich die Philoſophie beſchäftigen ſolle. Dieſe Gegenſtände kontraſtiren ſehr in Vergleich deſſen, was wir aus Wahrnehmung und Erfahrung ſchöpfen. „In der allgemeinen Skizze, die Baco von dem giebt, was vornehmlich Gegenſtand der philoſophiſchen Unterſuchung ſeyn ſolle, befinden ſich folgende Gegenſtände, und wir wählen diejenigen heraus, auf welche er in ſeinen Werken vornehmlich dringt.“ Unter dieſe Wiſſenſchaften begreift er unter Anderem auch „„die Verlängerung des Lebens, die Verjüngung in einem gewiſſen Grade, die Retardation des Alters, die Veränderung der Statur, die Veränderung der Züge, die Verwandelung der Körper in andere, das Erzeugen neuer Arten, Gewalt über die Luft und Erregung von Ungewittern, größeres Vergnügen der Sinne.““ Er ſpricht über das Goldmachen. Auch auf ſolche Gegenſtände läßt er ſich ein, und ſucht die Aufmerkſamkeit darauf zu richten, ob es nicht in Bezug auf ſie Mittel geben könne; in ſolchen Mächten ſoll man es weiter bringen. „Er beſchwert ſich, daß dergleichen Unterſuchungen verlaſſen worden ſeyen von ſolchen, die er bezeichnet als ignavi regionum exploratores. In ſeiner Natur-Hiſtorie giebt er förmliche Recepte, Gold zu machen und viele Wunder

zu verrichten." *) Baco ſteht noch gar nicht auf dem verſtändigen Standpunkt der Naturbetrachtung; ſondern er ſteht noch im gröbſten Aberglauben, falſcher Magie u. ſ. f.

Dieß wird im Ganzen in verſtändiger Weiſe vorgetragen; und er bleibt ſo in den Vorſtellungen ſeiner Zeit. „Verwandelung der Metalle iſt eine ſchwer zu glaubende Sache. Doch wer die Natur des Gewichts, der Farbe, Hämmerbarkeit, des Fixen und Volatilen kenne und die erſten Samen der Metalle und ihre Niederſchlagungsmittel, könne wahrſcheinlich Gold nach vieler und ſcharfſinniger Anſtrengung hervorbringen, — aber nicht durch ein Paar Tropfen Elixirs. So wer die Natur des Eintrocknens, der Aſſimilation und des Ernährungs-Proceſſes kenne, könne durch Bäder, Diät u. ſ. f. ſein Leben verlängern, oder die Kraft der Jugend in einem gewiſſen Grade wieder herſtellen." **) Es iſt nicht ſo grell. Unter der Medicin ſpricht er von der Malacissatio per exterius. ***) Bei der Cosmetica in Betreff der Schminke ſagt er: „Er wundere ſich, daß ſo lange auf die böſe Gewohnheit des Schminkens (pravam consuetudinem fucandi) die bürgerlichen und kirchlichen Geſetze nicht aufmerkſam geweſen; in der Bibel leſen wir wohl, daß die Jeſabel ſich zwar geſchminkt habe, aber nicht die Eſther und die Judith." †) Eine

*) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 50—51; *Baco: Silva silvarum sive historia naturalis*, *Cent. IV*, *Sect.* 326—327 (*Operum p.* 822—823).

**) De augmentis scientiarum III, c. 5, p. 245—246 (p. 95): Verisimile argenti aut argenti vivi aut alicujus alii metalli in aurum res creditu dura. Attamen longe verisimilius est, ab homine qui ponderis, coloris flavi, malleabilis et extensibilis, fixi etiam et volatilis naturas cognitas et perspectas habuerit, quique similiter prima mineralium semina et menstrua diligenter introspexit, posse aurum multa et sagaci molitione tandem produci: quam quod pauca elixiris grana paucis momentis alia metalla in aurum vertere valeant; . . . qui naturam arefactionis, assimilationis atque alimentationis . . . notarit, posse per diaetas, balnea . . . vitam prolongari aut vigorem juventutis aliqua ex parte renovari.

***) De augmentis scientiarum IV, c. 2, p. 293 (p. 112).

†) Ibidem, p. 294—295 (p. 213).

methodiſche, wiſſenſchaftliche Betrachtung iſt nicht vorhanden, ſondern nur äußerliches Raiſonnement eines Weltmannes überhaupt.

Ein Hauptzug bei ihm iſt in Anſehung des Formellen der Betrachtung, daß er ſagt, „die Natur-Philoſophie theile ſich in zwei Theile: der erſte beſteht in der Betrachtung der Urſachen; der zweite in der Hervorbringung der Wirkungen. Von den Urſachen, die zu unterſuchen ſind, unterſcheidet er entweder die Endurſache und die formelle Urſache, oder anders materielle und wirkende Urſache; — jene gehören der Metaphyſik, dieſe der Phyſik. Die letztere ſieht er als einen Zweig der Philoſophie an, der in Würde und Wichtigkeit weit unter dem erſten ſteht. Die Unterſuchung der erſteren zu befördern, iſt Zweck ſeines Organon.“ *)

Eine Hauptbeſtimmung iſt, daß ſich Baco gegen die teleologiſche Betrachtung der Natur, gegen die Betrachtung nach Endurſachen gekehrt hat. Die finale Urſache zu erforſchen, iſt nutzlos, habe kein Intereſſe; **) die Betrachtung durch causae efficientes iſt die Hauptſache. Zur Betrachtung nach Endurſachen gehört z. B., „daß die Urſache, warum wir Haare an den Augenliedern haben, ſey, daß ſie uns die Augen ſchützen: die Betrachtung des dicken Felles der Thiere, um Hitze und Kälte abzuhalten: der Blätter der Bäume, damit die Früchte von Sonne und Wind nicht leiden:“ ***) der Haare auf dem Kopfe, wegen der Wärme: daß Donner und Blitz Strafe Gottes ſeyen, oder die Erde fruchtbar machen: Murmelthiere in den Winter-

*) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 51 — 52; *De augmentis scientiarum III*, c. 3 — 4, p. 200 — 206 (*p.* 78 — 80). — Novum Organon, L. II, Aphor. 2: Recte ponitur: Vere scire, esse per causas scire. Etiam non male constituuntur causae quatuor: Materia, forma, efficiens et finis.

**) Novum Organon, L. II, Aphor. 2: Causa finalis tantum abest ut prosit, ut etiam scientias corrumpat, nisi in hominis actionibus. — The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52.

***) *De augmentis scientiarum III*, c. 4, *p.* 237 (*p.* 92).

ſchlaf fallen, weil ſie nichts finden zu freſſen: die Schnecke ein Haus hat, um geſichert zu ſeyn gegen Angriffe: die Biene einen Stachel hat. Nach ihm ſind unzählige Ausführungen gemacht. Die negative äußerliche Seite des Gebrauchs wird heraus gekehrt; — wenn Sonne oder Mond immer ſchienen, könnte die Polizei viel Geld ſparen, wofür man ganze Monate eſſen und trinken könnte. Es iſt richtig, daß ſich Baco ſolcher Betrachtung entgegen ſetzte, weil der Zweck hier äußerlich iſt. Er verwies dieſe Betrachtung nach Zwecken aus der Phyſik, der nur die Betrachtung der Urſachen angehöre. Er ſagt, daß beide Arten von Betrachtung neben einander beſtehen könnten. *) Die Betrachtung nach Endurſachen bezieht ſich auf äußerliche Zweckmäßigkeit, wie Kant dieß auch gut unterſchieden hat. In der That iſt aber der innere Zweck dagegen der innere Begriff der Sache ſelbſt, wie wir dieß ſchon früher bei Ariſtoteles ſahen. Das Organiſche iſt Zweck, hat innere Zweckmäßigkeit, und ſo ſind die Glieder auch äußerlich zweckmäßig gegen einander. Die Zwecke aber als äußerliche Zwecke ſind dieſem heterogen, haben nicht ihren Zuſammenhang mit dem Gegenſtand, der betrachtet wird.

Aber der Begriff der Natur iſt nicht an ihr ſelbſt, ſo daß der Zweck an ihr ſelbſt iſt: ſondern der Begriff als Zweckmäßigkeit iſt ihr etwas Fremdes. Sie hat den Zweck an ſich ſelbſt nicht ſo, daß wir ſie eben zu reſpektiren hätten: wie der einzelne Menſch Zweck an ihm ſelbſt, und deswegen zu reſpektiren iſt. Der einzelne Menſch als einzelner iſt nur zu reſpektiren für den Einzelnen als ſolchen, nicht für's Allgemeine. Wer im Namen des Allgemeinen handelt, des Staats, ein General z. B., braucht den Einzelnen gar nicht zu reſpektiren; ſondern dieſer, obgleich Zweck an ſich, hört nicht auf, relativ zu ſeyn. Er iſt nicht dieſer als ſich ausſchließend, entgegenſetzend, ſondern Zweck an ſich,

*) *De augmentis scientiarum III, c. 4, p. 239 (p. 92).*

eben daß sein Wesen der Begriff, Allgemeinheit ist. Der Zweck des Thiers an sich als Einzelnen ist seine Selbsterhaltung; aber sein wahrer Zweck an sich ist die Gattung. Es kommt auch nicht dazu, sich zu erhalten; sondern die Selbsterhaltung seiner Einzelnheit ist das Gegentheil, Aufheben seiner selbst, Produktion der Gattung. — Baco trennt das Allgemeine, Princip, und die wirkende Ursache, verweist jene aus der Physik in die Metaphysik: oder er erkennt den Begriff nicht als Allgemeines an der Natur, sondern nur als Nothwendigkeit, d. h. das Allgemeine, das sich in dem Gegensatze seiner Momente darstellt, nicht sie in der Einheit verbunden hat, — Begreifen eines Bestimmten aus einem anderen Bestimmten in's Unendliche, nicht Ende aus ihrem Begriffe.

Das Forschen nach der wirkenden Ursache hat Baco allgemeiner gemacht, eine Betrachtung, die sehr viel gewirkt. Und diese Ansicht, — insofern sie dem gedankenlosen Aberglauben entgegengearbeitet hat, welcher in den germanischen Völkern an Fürchterlichkeit und Absurdität den der alten Welt weit hinter sich zurückgelassen hat, — hat eben das Verdienst, das wir bei der epikureischen Philosophie gegen die abergläubischen Stoiker und den Aberglauben überhaupt sahen: der irgend ein vorgestelltes Wesen zur Ursache macht (ein Jenseits, das selbst auf eine sinnliche Weise seyn und als Ursache wirken soll), oder auch zwei sinnliche Dinge auf einander wirken läßt, die gar keine Beziehung haben. Diese Polemik Baco's gegen Gespenster, Astrologie, Magie u. s. f. *) kann nun freilich eben nicht für Philosophie angesehen werden, als seine anderen Gedanken; aber es ist dieß wenigstens ein Verdienst für die Bildung.

Auf die formellen Ursachen, die Formen der Dinge, soll man seine Aufmerksamkeit richten. **) „Aber herauszubringen,

*) *De augmentis scientiarum I*, p. 46 (p. 19); *III*, c. 4, p. 211 — 213 (p. 82 — 85); *Novum Organon*, *L. I*, *Aphor.* 85, p. 304.

**) *De augmentis scientiarum III*, c. 4, p. 231 — 234 (p. 89 — 90).

was er unter formellen Ursachen versteht, ist schwer; was diese Formen seyen, darüber ist Baco sich nicht klar geworden." *) Man kann meinen, er habe die immanenten Bestimmtheiten der Dinge, die Gesetze darunter verstanden. Diese allgemeinen Bestimmungen nennt er nun formas, und dringt darauf, daß diese Formen erfunden und erkannt werden; und sie sind nichts Anderes, als die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen, Gesetze. **) Er sagt: „Obgleich in der Natur nichts wahrhaft existirt als individuelle Körper, welche individuelle Akte von sich geben: so geschieht doch ihre Wirksamkeit nach einem Gesetz, und es ist in der Wissenschaft ihr Gesetz und das Erkennen und die Auslegung des Gesetzes als die Grundlage anzusehen, sowohl für das Wissen als auch für die Thätigkeit. Die Paragraphen dieses Gesetzes sind es, was wir unter den Formen der Dinge erkennen." ***) „Wer die Formen erkennt, umfaßt die Natur in der ungleichartigst scheinenden Materie." †) Dieß geht er weitläufig durch, und führt darüber viele Beispiele an, z. B. die Wärme. „Der Geist muß von den Unterschieden zu den Gattungen steigen. Sonnenwärme und Feuerwärme sind heterogen (heterogenei). Wir sehen, daß bei der Sonnenwärme Trau-

*) The Quarterly Review, V. VI, April 1817, p. 52.

**) *Novum Organon*, L. II, Aph. 17, p. 345 — 346.

***) Ibidem, Aphor. 2, p. 325 — 326 (Tennemann, Bd. X, S. 35 — 36): Formae inventio habetur pro desperata. Efficiens vero et materia (quales quaeruntur et recipiuntur, remotae scilicet, absque latenti processu ad formam) res perfunctoriae sunt et superficiales, et nihili fere ad scientiam veram et activam. — Licet in natura nihil vere existat praeter corpora individua, edentia actus puros individuos ex lege: in doctrinis tamen illa ipsa lex ejusque inquisitio et inventio atque explicatio pro fundamento est tam ad sciendum quam ad operandum. Eam autem legem ejusque paragraphos formarum nomine intelligimus. — Novum Organon: L. I, Aphor. 51, p. 286. — Ibidem, L. II, Aphor. 9: . . . Oritur vera divisio philosophiae et scientiarum; . . . videlicet, ut inquisitio formarum, quae sunt . . . aeternae et immobiles (d. i. Naturgesetze), constituat Metaphysicam.

†) Ibidem, Aphor. 3, p. 326: Qui formas novit, is naturae unitatem in materiis dissimillimis complectitur.

den reifen. Um aber zu ſehen, ob die Sonnenwärme ſpecifiſch ſey, beobachten wir auch andere Wärme, und finden, daß auch im warmen Zimmer Trauben reifen; ſo iſt alſo die Sonnenwärme nicht ſpecifiſch." *)

„Die Phyſik leitet (directs) uns durch enge, rauhe Pfade, indem ſie die Wege der gewöhnlichen Natur nachahmt. — Aber wer eine Form verſteht, kennt die letzte Möglichkeit, dieſe Natur zu ſuperinduciren auf (upon) alle Arten von Gegenſtänden"": „d. i., wie er es erklärt, die Natur von Gold in die von Silber einzuführen," d. h. aus Gold Silber zu machen, „und alle dieſe Wunder zu verrichten, auf welche die Alchymiſten Anſprüche machen. Der Irrthum von dieſen beſteht nur darin, zu hoffen, auf fabelhafte und phantaſtiſche Weiſe dieß zu erlangen;" die wirkliche Weiſe iſt, dieſe Formen zu erkennen. „Die formalen Urſachen (formal causes) und die logiſchen Regeln, ſie kennen zu lernen, ſind der Gegenſtand der Instauratio magna und des Novum Organon." **) Es ſind gute Regeln, aber nicht, jenen Zweck zu erreichen. —

Baco iſt in großen Lebensverhältniſſen geweſen, hat ſo die Verdorbenheit der Menſchen, die am Staatsruder waren, durchgemacht. Bei der Verdorbenheit ſeines Charakters war er Mann von Geiſt, klar blickend: hatte aber nicht die Fähigkeit, nach allgemeinen Gedanken, Begriffen zu raiſonniren. Weltkenntniß beſaß er in hohem Grade: „reiche Imagination, einen mächtigen Witz, und die durchdringende Weisheit, die er zeigt über dieſen intereſſanteſten aller Gegenſtände, gewöhnlich genannt Welt. Das Letztere ſcheint uns die charakteriſtiſche Eigenſchaft Baco's geweſen zu ſeyn. Die Menſchen hatte er viel mehr, als die Sachen ſtudirt: die Irrthümer der Philoſophen viel

*) Novum Organon, L. II, Aphor. 35, p. 366: . . . ad elevandum et evehendum intellectum a differentiis ad genera etc.

**) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52; *De augmentis scientiarum III*, c. 4, p. 236 (*p.* 91).

mehr, als die Irrthümer der Philosophie. In der That, er liebte das abstrakte Raisonnement nicht;" abstraktes Raisonnement, was zum Philosophiren gehört, findet man am wenigsten bei ihm. „Seine Schriften sind jedoch voll der feinsten und scharfsinnigsten Bemerkungen; aber es bedarf gewöhnlich einer geringen Anstrengung der Vernunft, ihre Weisheit zu fassen." Daher wird er oft zum Motto genommen. „Seine Urtheile sind" aber „meist ex cathedra gegeben; oder wenn er versucht, sie zu erläutern, so ist es" etwa „durch Gleichnisse und Erklärung (illustration) und scharfsinnige Beobachtungen mehr, als durch direkte und angemessene Argumentation. — Allgemeines Raisonnement ist eine wesentliche Eigenschaft zum Philosophiren; sein Mangel ist auffallend in Baco's philosophischen Schriften." *) Seine praktischen Schriften sind besonders interessant; große Blicke findet man aber nicht, wie man erwartet.

Es bedarf für eine Manier eines Namens, — eines Mannes, der als Führer, Autorität und Urheber genannt werde: so Baco's für das experimentirende Philosophiren, — eine allgemeine Richtung der Zeit. **)

Dieß ist, was von Baco anzuführen war. — Bei Locke soll noch mehr von diesem empirischen Verfahren der Engländer die Rede seyn.

B. Jakob Böhme.

Das andere Extrem ist der theosophus teutonicus ***) Böhm, er steht gerade im Entgegengesetzten; philosophia teu-

*) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 53.

**) De augmentis scientiarum V, c. 4, p. 358 (p. 137): Uno eodemque mentis opere illud, quod quaeritur, et invenitur et judicatur. Neque enim per medium aliquod res transigitur, sed immediate eodem fere modo quo sit in sensu. Quippe sensus in objectis suis primariis simul et objecti speciem accipit et ejus veritati consentit. (Kirner: Handbuch d. Gesch. d. Phil. Bd. III, S. 10.)

***) *Jakob Böhmens Leben und Schriften (nach seinen Werken, Hamburg, 1715. 4.), No. V, §. 2, S. 54; und das Titelblatt.*

tonico, — ſo hieß ſchon früher Myſticismus.*) Von dieſem engliſchen Lordſtaatskanzler, dem Heerführer des äußerlichen, ſinnlichen Philoſophirens, wollen wir zum philosopho teutonico, wie er genannt wurde,**) zum deutſchen Schuſter aus der Lauſitz gehen; wir haben uns ſeiner nicht zu ſchämen. Dieſer Jakob Böhme, lange vergeſſen und als ein pietiſtiſcher Schwärmer verſchrien, iſt erſt in neueren Zeiten wieder zu Ehren gekommen; Leibnitz ehrte ihn. Durch die Aufklärung iſt ſein Publikum ſehr beſchränkt worden; in neueren Zeiten iſt ſeine Tiefe wieder anerkannt worden. Es iſt gewiß, daß er jene Verachtung nicht verdient, aber auch anderer Seits nicht die hohen Ehren, in die er hat erhoben werden ſollen. Ihn als Schwärmer zu qualificiren, heißt weiter nichts. Denn wenn man will, kann man jeden Philoſophen ſo qualificiren, ſelbſt den Epikur und Baco; denn ſie ſelbſt haben dafür gehalten, daß der Menſch noch in etwas Anderem ſeine Wahrheit habe, als im Eſſen und Trinken, und in dem verſtändigen täglichen Leben des Holzhackens, Schneiderns, Handelns, oder ſonſtiger Stands- und Amtsgeſchäfte. — Was aber die hohen Ehren betrifft, zu denen er erhoben worden, ſo dankt er dieſe beſonders ſeiner Form der Anſchauung und des Gefühls; denn Anſchauung und inneres Fühlen, Beten und Sehnen, und die Bildlichkeit der Gedanken, die Allegorien und dergleichen ſind zum Theil für die weſentliche Form der Philoſophie gehalten. Aber es iſt nur der Begriff, das Denken, worin die Philoſophie ihre Wahrheit haben, worin das Abſolute ausgeſprochen werden kann, und auch iſt, wie es an ſich iſt. Von dieſer Seite aber iſt er vollkommen Barbar; — ein Mann, der bei ſeiner rohen Darſtellung ein konkretes, tiefes Herz beſitzt. Weil er keine Methode und Ordnung beſitzt, ſo iſt es ſchwer, eine Vorſtellung von ſeiner Philoſophie zu geben.

*) *Jakob Böhmens Leben und Schriften*, No. I, §. 57, S. 27—28.

**) *Ebendaſelbſt*, §. 18, S. 11—12.

Jakob Böhme in Alt-Seidenberg bei Görlitz in der Oberlauſitz 1575 von armen Eltern geboren, war in ſeiner Jugend eben Bauernjunge, der das Vieh hütete.*) Vor ſeinen Werken (in Amſterdam und Hamburg) iſt Lebensbeſchreibung enthalten, nach ſeiner Erzählung von einem Geiſtlichen verfaßt, der ihn perſönlich kannte. — Seine Werke ſind beſonders von Holländern aufgeſucht, und daher die meiſten Ausgaben in Holland gemacht, in Hamburg oder nachgedruckt.**) — Man findet darin viel erzählt, wie er zu einer tieferen Erkenntniß gelangt iſt. Im Lutherthum iſt er erzogen, und darin ſtets geblieben. In ſeinem Leben kommen mehrere Regungen vor, die er gehabt hat. Er erzählt von ſich, daß er als Hirt ſchon wunderbare Erſcheinungen hatte. Die erſte wunderbare Erweckung hatte er bei'm Viehhüten; hier ſchon hatte er in einem Gebüſch eine Höhle und Hütte Gottes geſehen. Durch dieſen Glanz erſchrocken, iſt er innerlich geweckt worden aus trüber Dumpfheit; er hat ſie hernach nicht mehr gefunden.***) In der Folge wurde er dann zu einem Schuſter in die Lehre gegeben. Vorzüglich auf der Wanderſchaft „iſt er durch den Spruch (Lucä XI, 13):" „„Der Vater im Himmel will den heiligen Geiſt geben denen, die ihn darum bitten,"" „in ſich ſelber erweckt, daß er um die Wahrheit zu erkennen, jedoch in Einfalt ſeines Geiſtes inbrünſtig und unaufhörlich gebetet, geſuchet und angeklopfet, bis er, damals bei ſeinem Meiſter auf der Wanderſchaft, durch den Zug des Vaters in dem Sohne, dem Geiſte nach, in den heiligen Sabbat und herrlichen Ruhetag der Seelen verſetzet und alſo ſeiner Bitte gewähret worden; alwo er (ſeiner eigen Bekäntniß nach) mit göttlichem Lichte umfangen, und ſieben Tage lang in höchſter göttlicher Beſchaulichkeit und Freudenreich geſtanden." Sein Meiſter hat ihn fortgeſchickt: er könne „ſolchen

*) *Jakob Böhmens Leben und Schriften, No. I, §. 2—3, S. 3.*
**) *Ebendaſelbſt, No. VI, §. 3—6, S. 24—25.*
***) *Ebendaſelbſt, No. I, §. 4, S. 3—4.*

Haus-Propheten nicht" bei ſich haben. In der Folge hat er in Görlitz gelebt; 1594 war er Meiſter und verheirathet. — Später, „Anno 1600, im 25. Jahre ſeines Alters," ging ihm „zum andernmal" das Licht auf, in einem zweiten Geſicht der Art. Er erzählt nämlich: Er ſah ein blankgeſcheuertes zinnernes Geräthe im Zimmer; und „durch den gählichen Anblick des lieblichen jovialen Scheins" dieſes Metalls ward er (zu einer Beſchauung, und Entrückung ſeines aſtraliſchen Geiſtes) „in den Mittelpunkt der geheimen Natur" und in das Licht des göttlichen Weſens „eingeführt. Er ging vor das Thor, um ſich dieſe Phantaſie aus dem Hirne zu ſchlagen, in's Grüne: und" hat „doch nichts deſto weniger ſolchen empfangenen Blick" in ſich „je länger je mehr und klärer empfunden; alſo daß er, vermittelſt der angebildeten Signaturen oder Figuren, Lineamenten und Farben, allen Geſchöpfen gleichſam in das Herz und in die innerſte Natur hineinſehen können (wie auch in ſeinem Buch De signatura rerum dieſer ihm eingedrückte Grund genugſam verkläret und enthalten), wodurch er mit großer Freudigkeit überſchüttet, Gott gedanket, und ruhig an ſein Hausweſen gegangen." *) Er ſchrieb dann ſpäter mehrere Schriften. In Görlitz hat er ſein Handwerk getrieben, und iſt Schuhmacher geblieben: und iſt daſelbſt 1624 als Schuhmachermeiſter geſtorben. **)

Seine erſte Schrift iſt die „Aurora" oder „Morgenröthe im Aufgange," der dann viele folgten; „Von den drei Principien," und eine andere „Vom dreifachen Leben des Menſchen" ſind von ſeinen merkwürdigſten, — außer dieſen noch mehrere andere. Welche Schriften er ſonſt geleſen hat, iſt nicht bekannt. Aber eine Menge Stellen in ſeinen Schriften beweiſen, daß er viel geleſen hat, offenbar beſonders myſtiſche, theoſophiſche und alchymiſtiſche Schriften, zum Theil wohl des Theophraſtus Pa-

*) Jakob Böhmens Leben und Schriften, No. I, §. 6—7, S. 5; §. 10—11, S. 7—8.

**) *Ebendaſelbſt*, §. 28—29, *S.* 17—18.

racelsus Bombastus von Hohenheim; — eines Philosophen ähnlichen Kalibers, aber eigentlich verworrener und ohne die Tiefe des Gemüths des Böhme. Die Ausdrücke in seinen Werken zeigen dieß; der göttliche Salitter, Markurius u. s. f. sagt er auf barbarische Weise. Die Bibel hat er immer gelesen. Er ist von den Geistlichen vielfältig verfolgt,*) hat jedoch in Deutschland weniger Aufsehen erregt als in Holland und in England, wo seine Schriften vielfach aufgelegt worden sind.**) Er ist genannt worden der philosophus teutonicus;***) und in der That ist durch ihn erst in Deutschland Philosophie mit einem eigenthümlichen Charakter hervorgetreten. Es ist uns wunderbar zu Muthe bei'm Lesen seiner Werke; und man muß mit seinen Ideen vertraut seyn, um in dieser höchst verworrenen Weise das Wahrhafte zu finden.

Jakob Böhm ist der erste deutsche Philosoph; der Inhalt seines Philosophirens ist ächt deutsch. Was Böhme auszeichnet und merkwürdig macht, ist das schon erwähnte protestantische Princip, die Intellektual-Welt in das eigene Gemüth hereinzulegen, und in seinem Selbstbewußtseyn Alles anzuschauen und zu wissen und zu fühlen, was sonst jenseits war. Die allgemeine Idee Böhmens zeigt sich einer Seits tief und gründlich; er kommt anderer Seits aber, bei allem Bedürfniß und Ringen nach Bestimmung und Unterscheidung in der Entwickelung seiner göttlichen Anschauungen des Universum's, nicht zur Klarheit und Ordnung. Es ist kein systematischer Zusammenhang, die größte Verworrenheit in der Abscheidung, — selbst in seiner Tabelle, †) wo I. II. III. genommen:

---

*) *Jakob Böhmens Leben und Schriften*, *No. I*, §. 12—17, *S.* 8—11.

**) *Ebendaselbst*, *No. VI*, §. 7—8, *S.* 85—87.

***) *Ebendaselbst*, *No. I*, §. 18, *S.* 11—12.

†) *Theosophische Sendbriefe*, 47. *Brief* (*Werke*, *Hamburg* 1715. 4.), *S.* 3879.

I.

Was Gott außer Natur und Kreatur ſey.

II.

Schiedlichkeit:	Myſterium	Das 1. Principium
Gott in Liebe.	magnum.	Gott in Zorn.

III.

Gott in Zorn und Liebe.

Es iſt kein beſtimmtes Auseinanderhalten, — nur ein Ringen; bald ſind dieſe, bald jene Unterſchiede geſetzt: ſie laufen wieder durcheinander, — ſo auch abgeriſſen.

Die Art und Weiſe ſeiner Darſtellung muß barbariſch genannt werden. Wie Böhme das Leben, die Bewegung des abſoluten Weſens in's Gemüth legt, ebenſo alle Begriffe ſchaute er in einer Wirklichkeit an; oder er gebraucht die Wirklichkeit als Begriff, — ſtatt Begriffsbeſtimmungen gewaltſam natürliche Dinge und ſinnliche Eigenſchaften, um ſeine Ideen darzuſtellen. Z. B. Schwefel, Markurius und dergleichen iſt bei ihm nicht das Ding, das wir ſo heißen, ſondern ſein Weſen; oder der Begriff hat dieſe Form der Wirklichkeit. Er ſteht im tiefſten Intereſſe der Idee, kämpft ſich damit herum. Die ſpekulative Wahrheit, die er vortragen will, bedarf, um ſich ſelbſt zu faſſen, weſentlich des Gedankens und der Form des Gedankens. Nur im Gedanken kann dieſe Einheit, in deren Mittelpunkt ſein Geiſt ſteht, gefaßt werden; und gerade die Form des Gedankens iſt es, die ihm fehlt. Die Formen, die er gebraucht, ſind keine Gedankenbeſtimmungen. Es ſind ſinnliche Beſtimmungen einer Seits: ſo Qualitäten, Herbe, Süß, Bitter, Grimmig; Empfindungen, Zorn, Liebe; Tinktur, Blitz, Eſſenz, Salitter, Markurius. Dieſe ſinnlichen Formen behalten bei ihm nicht eigenthümliche ſinnliche Bedeutung; er gebraucht ſie zu Gedankenbeſtimmungen. Es erhellt dann ſogleich, wie die Darſtellung gewaltſam erſcheinen muß, indem nur der Gedanke der Einheit fähig iſt. Es ſieht alſo kraus aus, wenn man von Bitterkeit

Gottes, Schrack, Blitz lieſt; man muß die Idee vorher haben, ahnet ſie freilich.

Das Andere iſt dann, daß er als Form der Idee die chriſtliche Form gebraucht; die ſinnliche Weiſe und die Weiſe der vorſtellenden Religion, ſinnliche Bilder und Vorſtellungen, bringt er ineinander. Es iſt barbariſch einer Seits, anderer Seits ebenſo dieſe Gegenwärtigkeit, in Allem aus ſeiner Wirklichkeit, aus ſeinem Gemüthe zu ſprechen: was im Himmel vorgeht, bei ſich und herum in ſich zu haben. Wie Hans Sachs in ſeiner Manier den Herrgott, Chriſtus und den heiligen Geiſt nicht minder zu Spießbürgern ſeines Gleichen vorgeſtellt hat, als die Engel und die Erzväter, nicht als vergangene, hiſtoriſche genommen: ſo Böhme.

Dem Glauben hat der Geiſt Wahrheit, aber in ſeiner Wahrheit fehlt das Moment der Gewißheit ſeiner ſelbſt. Daß der Gegenſtand des Chriſtenthums die Wahrheit, der Geiſt iſt, haben wir geſehen; ſie iſt dem Glauben als unmittelbare Wahrheit. Er hat ſie, aber bewußtlos, ohne Wiſſen, ohne ſie als ſein Selbſtbewußtſeyn zu wiſſen: und weil im Selbſtbewußtſeyn das Denken, der Begriff weſentlich iſt, — die Einheit der Entgegengeſetzten bei Bruno, — ſo fehlt dem Glauben vorzüglich dieſe Einheit. Seine Momente fallen als beſondere Geſtalten auseinander, beſonders die höchſten Momente: das Gute und das Böſe, oder Gott und der Teufel. Gott iſt, und auch der Teufel, Beide für ſich. Gott iſt das abſolute Weſen. Aber welches abſolute Weſen iſt dieß, das alle Wirklichkeit und beſonders das Böſe nicht an ihm hat? Böhme iſt eines Theils darauf gerichtet, die Seele des Menſchen zum Leben zu führen, in ihr ſelbſt das göttliche Leben hervorzubringen, den Streit und Kampf in ihr ſelbſt anzuſchauen, und zu ihrer Arbeit und Bemühen zu machen: und dann eben in Anſehung dieſes Inhalts es herauszukriegen, wie das Böſe im Guten, oder den Teufel aus Gott zu begreifen, — eine Frage der jetzigen Zeit. Weil

er aber den Begriff nicht hat, ſo ſtellt ſich dieß als fürchterlicher, ſchmerzhafter Kampf vor; man hat das Gefühl des Ringens. Es iſt eine barbariſche Form der Darſtellung und des Ausdrucks, — ein Kampf ſeines Gemüths, Bewußtſeyns mit der Sprache; und der Inhalt des Kampfes iſt die tiefſte Idee, die die abſoluteſten Gegenſätze zu vereinigen aufzeigt. (Die Geſtalt, die ihm zunächſt liegt, iſt Chriſtus und die Dreieinigkeit: und dann die chemiſchen Formen von Merkur, Salitter, Schwefel, Herbes, Saures u. ſ. f.) Wir ſehen in ihm das Ringen, dieſe Entgegengeſetzten in Eins zu bringen und ſie zu binden, — nicht für die denkende Vernunft; es iſt eine ungeheure wilde und rohe Anſtrengung des Inneren, das zuſammenzupacken, was durch ſeine Geſtalt und Form ſo weit auseinander liegt. In ſeinem ſtarken Geiſte bringt er Beides zuſammen, und zerbricht darin alle dieſe Bedeutung, — die Geſtalt der Wirklichkeit, die Beides hat. Zugleich aber, weil er dieſe Bewegung, dieß Weſen des Geiſtes in ihm ſelbſt, ſo im Inneren auffaßt: ſo nähert ſich die Beſtimmung der Momente mehr der Form des Selbſtbewußtſeyns, dem Geſtaltloſen, dem Begriffe. Wenn man es zuſammenfaſſen will, ſo hat er gerungen, das Negative, das Böſe, den Teufel in Gott zu begreifen, zu faſſen.

So roh und barbariſch es einer Seits iſt, und ſo ſehr man es nicht aushalten kann, anhaltend ihn zu leſen und die Gedanken feſtzuhalten (es geht immer der Kopf herum von Qualitäten, Geiſtern, Engeln): ſo hat dieß derbe Gemüth doch eigentlich in der That eine ungeheure barbariſche Kraft, die Wirklichkeit als Begriff zu gebrauchen. Im Hintergrunde iſt der ſpekulativſte Gedanke, der aber nicht zu ſeiner ihm angemeſſenen Darſtellung kommt. Man muß ſyſtematiſche Darſtellung bei ihm nicht erwarten, noch wahrhafte Herüberführung in's Einzelne. Er bleibt auch nicht bei Einer Form, ſondern wirft ſich in mehrere Formen herum, weil weder die ſinnliche noch die religiöſe genügen kann. Populare, derbe Weiſe der Vorſtellung,

vollkommene Partheyse kommt vor, die uns gemein erscheint. Mit dem Teufel hat er viel zu thun; er redet ihn oft an. „Komm her," sagt er, „Du Schwarzhans. Was willtu? Ich will Dir ein Recept verschreiben." *) Wie Prospero bei Shakspeare — im Sturm **) — Ariel droht, eine wurzelknorrige Eiche zu spalten und ihn 1000 Jahre darin einzuklemmen: so ist Böhme's grosser Geist in harte knorrige Eiche des Sinnlichen, — in knorrige, harte Verwachsung der Vorstellung eingesperrt. Er kann nicht zur freien Darstellung der Idee kommen. In der Idee Gottes auch das Negative zu fassen, sehn als absolut zu begreifen, — dieß ist der Kampf, der so fürchterlich aussieht, weil er in der Gedankenbildung noch so weit zurück ist. Die eine Seite ist die ganz rohe und barbarische Darstellung, anderer Seits erkennt man das deutsche, tiefe Gemüth, das mit dem Innersten verkehrt, und darin seine Macht, seine Kraft exercirt.

Ich will die Haupt-Ideen Böhme's kurz angeben: dann einzelne Stellen und Formen, in die er sich herumwirft; er wiederholt sich daher so häufig. Die Formen der Hauptvorstellungen sind indessen wieder sehr verschieden allenthalben; und man würde sich täuschen in seiner Arbeit, wenn man es unternehmen wollte, eine konsequente Darstellung und Entwickelung seiner Vorstellungen zu geben, besonders insofern sie weiter hinausgehen. Von den Gedanken Jakob Böhm's läßt sich meist nicht viel sprechen, ohne die Weise seines Ausdrucks, die Form desselben anzunehmen; denn anders läßt sich's nicht ausdrücken, — die Form ist wesentlich nicht Begriff mehr.

Die Grund-Idee bei ihm ist das Streben, Alles in einer absoluten Einheit zu erhalten, — die absolute göttliche Einheit, und die Vereinigung aller Gegensätze in Gott. Sein Haupt-,

*) *Trostschrift von vier Complexionen*, §. 43—63, *S.* 1602—1607.

**) *Akt I, Scene 2, S.* 27—28 (*übersetzt von Schlegel, Berlin* 1818).

ja man kann ſagen, ſein einziger Gedanke, der durch Alles hindurchgeht, iſt im Allgemeinen, die heilige Dreifaltigkeit, — in Allem die göttliche Dreieinigkeit aufzufaſſen, alle Dinge als ihre Enthüllung und Darſtellung; ſo daß ſie das allgemeine Princip iſt, in welchem und durch welches Alles iſt: und zwar ſo, daß alle Dinge nur dieſe Dreieinigkeit in ſich haben, nicht als eine Dreieinigkeit der Vorſtellung, ſondern als reale, — die abſolute Idee. Alles wird als dieſe Trinität erkannt. Alles, was iſt, iſt nur dieſe Dreiheit; dieſe Dreiheit iſt Alles. *) Die Darſtellung iſt bald trüber, bald lichter. Das Weitere iſt dann die Explikation der Dreieinigkeit; und die Formen, die er gebraucht, den Unterſchied, der in ihr vorkommt, zu bezeichnen, ſind verſchieden.

In der Aurora, der „Wurzel oder Mutter der Philoſophie, Aſtrologie und Theologie," giebt er Eintheilung, ſtellt dieſe Wiſſenſchaften neben einander. „1) Durch die Philoſophie wird gehandelt von der göttlichen Kraft, was Gott ſey, und wie im Weſen Gottes die Natur, Sternen und Elementa beſchaffen ſind, und woher alle Ding ſeinen Urſprung hat, wie Himmel und Erde beſchaffen ſind, auch Engel, Menſchen und Teufel, darzu Himmel und Hölle, und Alles, was kreatürlich iſt, auch was die beiden Qualitäten in der Natur, aus rechtem Grunde in Erkenntniß des Geiſtes, im Trieb und Wallen Gottes." **)

„2) Durch die Aſtrologie wird gehandelt von den Kräften der Natur, der Sternen und Elementen, wie daraus alle Kreaturen ſind herkommen, wie Böſes und Gutes durch ſie gewirket wird in Menſchen und" in „Thieren;" ***) — keine klare Beſtimmung, ſondern mehr ein Uebergang.

„3) Durch die Theologie wird gehandelt von dem Reiche

*) *Von Christi Testament der heiligen Taufe, Buch II, Kap.* 1, §. 4—5, *S.* 2653—2654.

**) Morgenröthe im Aufgang, Vorrede §. 84, S. 18.

***) Ebendaſelbſt, §. 85.

Christi, wie dasselbe sey beschaffen, wie es der Höllen Reich sey entgegengesetzt, auch wie es in der Natur mit der Höllen Reich kämpfet." *)

Ein Hauptgedanke Böhme's ist, daß das Universum Ein göttliches Leben und Offenbaren Gottes in allen Dingen ist; — näher, daß aus dem Einen Wesen Gottes, dem Inbegriff aller Kräfte und Qualitäten, der Sohn ewig geboren wird, der in jenen Kräften leuchtet: die innere Einheit dieses Lichts mit der Substanz der Kräfte ist der Geist.

1. Das Erste ist Gott der Vater; dieß Erste ist zugleich unterschieden in sich, und ist die Einheit dieser Beiden. „Gott ist Alles," sagt er, „er ist Finsterniß und Licht, Liebe und Zorn, Feuer und Licht; aber er nennet sich alleine einen Gott nach dem Lichte seiner Liebe. — Es ist ein ewiges Contrarium zwischen Finsterniß und Licht: Keines ergreifet das Ander, und ist Keines das Ander, und ist doch nur ein einiges Wesen, aber mit der Qual unterschieden" (Qual ist Quelle, Qualität; mit der Qual ist das ausgedrückt, was absolute Negativität heißt, das sich auf sich beziehende Negative, die absolute Affirmation darum), „auch mit dem Willen, und ist doch kein abtrennlich Wesen. Nur Ein Principium scheidet das, daß Eines im Andern als ein Nichts ist, und ist doch: aber nach dessen Eigenschaft, darinnen es ist, nicht offenbar." **) Um diesen Punkt dreht sich nun das ganze Bemühen Böhme's und die Einheit der absolut Verschiedenen. Das Princip des Begriffs ist in Böhm durchaus lebendig, nur kann er es nicht in der Form des Gedankens aussprechen. Jenes Einige, sagt er, ist aber unterschieden durch die Qual; d. h. Qual ist eben die selbstbewußte, gefühlte Negativität. Es kommt Alles darauf an, das Negative als einfach zu denken, da es zugleich ein Entgegenge-

*) Morgenröthe im Aufgang, Vorrede §. 88, S. 18.
**) Von wahrer Gelassenheit, Kap. 2, §. 9—10, S. 1673.

ſetztes iſt. So die Qual iſt dieſe innere Zerriſſenheit; aber ſie iſt das Einfache. Davon leitet er ab Quellen, — ein gutes Wortſpiel; die Qual, dieſe Negativität geht fort in Lebendigkeit, Thätigkeit: und ſo ſetzt er es auch mit Qualität, woraus er Quallität macht, zuſammen. *) Die abſolute Identität der Unterſchiede iſt durchaus bei ihm vorhanden.

a. So ſtellt nun Böhme Gott nicht als die leere Einheit vor, ſondern als dieſe ſich ſelbſt theilende Einheit des Entgegengeſetzten. Gott der Vater iſt alſo das Erſte. Aber eine ganz beſtimmte Unterſcheidung muß man da nicht erwarten. Das Erſte, Eine hat zugleich eine ſehr natürliche Weiſe, die Weiſe des natürlichen Seyns. So ſpricht er von der einfachen Eſſenz; Gott iſt einfache Eſſenz, wie bei Proklus. Dieſe einfache Eſſenz nennt er das Verborgene: beſtimmt es darum auch als das Temperamentum, dieſelbe Einheit Verſchiedener, — Alles iſt darin temperirt. **) Wir ſehen es ihn auch den großen Salitter — bald den göttlichen, bald den Salitter der Natur —, auch Salniter nennen. ***) Wenn er, als von etwas Bekanntem, von dieſem großen Salitter ſchwatzt, ſo weiß man nicht ſogleich, was dieß ſeyn ſoll. Aber es iſt eine ſchuſtermäßige Radebrechung des Worts sal nitri, Salpeter — Salniter noch im Oeſtreichiſchen —, d. h. alſo eben noch das neutrale und in Wahrheit allgemeine Weſen. Das iſt der göttliche Pomp: In Gott iſt eine herrlichere Natur, Bäume, Gewächſe u. ſ. f. „In der göttlichen Pomp ſind fürnemlich zwei Dinge zu betrachten: Der Salitter, oder die göttlichen Kräfte, er gebäret ſich alle

*) *Von den drei Principien göttlichen Weſens*, *Kap.* 10, §. 42, *S.* 470.

**) *Von der Gnadenwahl*, *Kap.* 1, §. 3—10, *S.* 2408—2410; *Kap.* 2, §. 9, *S.* 2418; §. 19—20, *S.* 2420; *Schlüſſel der vornehmſten Puncten und Wörter*, §. 2, *S.* 3668; §. 145—146, *S.* 3696—3697.

***) *Morgenröthe*, *Kap.* 4, §. 9—11, *S.* 49—50; *Kap.* 11, §. 47, *S.* 126—127, u. ſ. f.

Frucht; und der Markurius oder Schall," *) — die Qualität, Hitze, Ton. Dieſer große Salitter iſt nun das verborgene, nicht geoffenbarte Weſen, wie die neuplatoniſche Einheit ohne Wiſſen von ihr ſelbſt, — ebenſo verborgen, unerkannt.

b. Dieſe Subſtanz iſt nun Gott der Vater, — dieſe erſte Einheit; ſie enthält alle Kräfte, Qualitäten als noch nicht geſchieden. Dieſer Salitter erſcheint dann auch als der Leib Gottes, der alle Qualitäten, Kräfte in ſich faßt. „So man das ganze Curriculum oder den ganzen Umcirk der Sternen betrachtet, ſo findet ſich's bald, daß daſſelbe ſey die Mutter aller Dinge oder die Natur, daraus alle Dinge worden ſind, und darinnen alle Dinge ſtehen und leben, und dadurch ſich Alles beweget; und alle Dinge ſind aus denſelben Kräften gemacht und bleiben darinne ewiglich." **) So ſagt man, Gott iſt die Realität aller Realitäten. Er ſagt: „Du mußt aber Deinen Sinn allhie im Geiſt erheben und betrachten, wie die ganze Natur mit allen Kräften, die in der Natur ſind, darzu die Weite, Tiefe, Höhe, Himmel, Erde und Alles, was darinnen iſt, und über dem Himmel, ſey der Leib Gottes; und die Kräfte der Sternen ſind die Quelladern in dem natürlichen Leibe Gottes in dieſer Welt." ***)

„Nicht mußt Du denken, daß in dem Corpus der Sternen ſey die ganze triumphirende heilige Dreifaltigkeit, Gott Vater, Sohn und heiliger Geiſt. — Aber dieß iſt nicht alſo zu verſtehen, daß Er gar nicht ſey in dem Corpus der Sternen und in dieſer Welt." †) Dieſes Ganze iſt die allgemeine Kraft überhaupt; ſie exiſtirt als Eine Einheit als Gott Vater, kreatürlich exiſtirt ſie als Totalität der Sterne. Es iſt der ganze Gott, der ſich in ſo viel Weſen kreatürlich gemacht hat; im

*) *Morgenröthe*, *Kap.* 4, §. 12—21. *S.* 50—51.
**) Ebendaſelbſt, Kap. 2, §. 15, S. 30.
***) Ebendaſelbſt, §. 16, S. 30—31.
†) Ebendaſelbſt, §. 17—18, S. 31.

Vater, als dem Reſervoir, ſind die Kräfte in Einem. „Allhier iſt nun die Frage, woher denn der Himmel ſolche Kraft hat oder nimmt, daß er ſolche Beweglichkeit in der Natur machet? Hie mußtu nun ſehen über und außer die Natur in die Licht-heilige, triumphirende, göttliche Kraft, in die unveränderliche, heilige Dreifaltigkeit, die iſt ein triumphirend, quallend, beweglich Weſen; und ſind alle Kräfte darinnen, wie in der Natur, — davon Himmel, Erden, Sternen, Elementa, Teufel, Engel, Menſchen, Thier und Alles worden iſt, und darinnen Alles ſtehet. — So man nennet Himmel und Erden, Sternen und Elemente, und Alles, was darinnen iſt, und Alles, was über allen Himmeln iſt: ſo nennet man hiemit den ganzen Gott, der ſich in dieſen oberzehlten," unzählbaren „Weſen in ſeiner Kraft, die von ihm ausgehet, alſo kreatürlich gemacht hat." *)

„Die bittere Qualität iſt auch in Gott, aber nicht auf Art und Weiſe, wie im Menſchen die Galle, ſondern iſt eine ewig-währende Kraft, ein erheblicher, triumphirender Freuden-Quäll." **)

„Von Gott, dem Vater. — Wenn man nun betrachtet die ganze Natur und ihre Eigenſchaft, ſo ſihet man den Vater; wenn man anſchauet den Himmel und die Sternen, ſo ſihet man ſeine ewige Kraft und Weisheit. Alſo viel Sternen unter dem Himmel ſtehen — unzählich —: alſo viel- und mancherlei iſt Gottes des Vaters Kraft und Weisheit. Es hat jeder Stern ſeine eigene Qualität. — Nicht mußtu denken, daß jede Kraft, die im Vater iſt, an einem beſondern Theil und Ort in dem Vater ſtehe, wie die Sternen am Himmel. Nein! Sondern der Geiſt zeigt, daß alle Kräfte in dem Vater in einander ſind, wie Eine Kraft." — Er ſagt: „Nicht mußtu" aber „denken, daß Gott im Himmel und über dem Himmel etwan

*) Morgenröthe, Kap. 2, §. 31 — 33, S. 33 — 34.
**) Ebendaſelbſt, §. 38 — 40, S. 34 — 35.

ſtehe und walle, wie eine Kraft und Qualität, welche keine Vernunft und Wiſſenſchaft in ſich habe, wie" z. B. „die Sonne, die in ihrem Cirkel herumläuft und ſchüttet von ſich die Wärme und das Licht, es bringe gleich der Erde oder den Kreaturen Schaden oder Frommen. Nein! So iſt" Gott, „der Vater nicht; ſondern" er „iſt ein allmächtiger, allweiſer, allwiſſender, allſehender, allhörender, allriechender, allſchmeckender Gott, der da iſt in ſich ſänftig, freundlich, lieblich, barmherzig und freudenreich, ja die Freude ſelbſt." *) — Es iſt alſo Trennung in verſchiedene Qualitäten. Dieſe Qualitäten will er nun beſtimmen; das iſt trübe Darſtellung.

c. Ein Hauptbegriff iſt die Qualität. Böhme fängt in der Aurora, „Morgenröthe im Aufgang," von den Qualitäten an. Die erſte Beſtimmung Böhme's, die der Qualität, iſt Inqualiren, Qual, Quelle. In der Aurora ſagt er: „Qualität iſt die Beweglichkeit, Quallen" (Quellen) „oder Treiben eines Dinges" — was er nachher auch mit der Qual zuſammenbringt **) —; „als da iſt die Hitze, die brennet, verzehret und treibet Alles, das in ſie kommt, das nicht ihrer Eigenſchaft iſt. Hinwiederum erleuchtet und wärmet ſie Alles, was da iſt kalt, naß und finſter, und machet das Weiche hart. Sie hat aber noch zwei Species in ſich: als nemlich das Licht und die Grimmigkeit. Das Licht, das Herze der Hitze, iſt ein lieblich, freudenreicher Anblick, eine Kraft des Lebens, — ein Stück oder Quell der himmliſchen Freudenreich; denn es machet in dieſer Welt Alles lebendig und beweglich: alles Fleiſch, ſowohl Bäume, Laub und Gras wächſet in dieſer Welt in Kraft des Lichts, und hat ſein Leben darinnen, als in dem Guten. Hinwiederum hat ſie die Grimmigkeit" (Negativität), „daß ſie brennet, verzehret und verderbet; dieſelbe Grimmigkeit quellet, trei-

*) Morgenröthe, Kap. 3, §. 2, 8—11, S. 36—38. (*Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil. B. II, Anhang, S.* 106, §. 6.)

**) *S. Oben, S.* 306—307.

bet und erhebet ſich in dem Lichte und machet das Licht beweglich: ringet und kämpfet miteinander in ſeinem zweifachen Quell. Das Licht beſtehet in Gott ohne Hitze, aber in der Natur beſtehet es nicht; denn in der Natur ſind alle Qualitäten in einander, nach Art und Weiſe, wie Gott Alles iſt. Gott" (der Vater) „iſt das Herz" — das andere Mal iſt der Sohn das Herz Gottes; *) auch wieder der Geiſt heißt das Herz **) — „oder Quellbrunn der Natur; aus ihm rühret her Alles. Nun herrſchet die Hitze in allen Kräften der Natur, und erwärmet Alles, und iſt ein Quell in Allen. Das Licht aber in der Hitze giebt allen Qualitäten die Kraft, daß Alles lieblich und wonnereich iſt." ***)

Der Qualitäten zählt er eine Reihe auf: die kalte, hitzige, bittere, ſüße, grimmige, herbe, harte, derbe, weiche Qualität, Schall u. ſ. w. †) „Aus dieſen Qualitäten ſind alle Kreaturen gemacht und kommen daher, und leben darinnen als in ihrer Mutter." ††) „Die Kräfte der Sternen ſind die Natur. — Alles rührt in dieſer Welt von den Sternen her. Das will ich Dir beweiſen, ſo Du aber nicht ein Klotz biſt, und ein wenig Vernunft haſt." †††)

Er nennt den Vater auch alle Kräfte — alle Kräfte ſind in ihm „in einander, wie Eine Kraft" —: [1]) und unterſcheidet dieſe wieder als die ſieben erſten Quellgeiſter. [2]) Aber es iſt da Verwirrung, kein beſtimmter Unterſchied, weshalb es gerade ſieben ſind, keine Gedankenbeſtimmung; dergleichen Feſtes findet man nicht bei ihm. Dieſe ſieben Qualitäten ſind auch

*) *Vom dreifachen Leben des Menſchen, Kap.* 4, §. 68, *S.* 881.
**) Morgenröthe, *Kap.* 2, §. 13, S. 29.
***) Ebendaſelbſt, *Kap.* 1, §. 3—7, 9, S. 23—24.
†) *Ebendaſelbſt* §. 10—24, *S.* 24—27.
††) Ebendaſelbſt, *Kap.* 2, §. 1, S. 28.
†††) Ebendaſelbſt, §. 14, S. 30; §. 8, S. 29.
[1]) *Ebendaſelbſt, Kap.* 4, §. 5—6, *S.* 48.
[2]) *Ebendaſelbſt, Kap.* 8, §. 15, *S.* 78 — *Kap.* 11, §. 46, *S.* 126.

die sieben Planeten, die im großen Salitter Gottes arbeiten; „die sieben Planeten bedeuten die sieben Geister Gottes oder die Fürsten der Engel.“ *) Aber sie sind Eine Einheit; und diese Einheit ist ein Quellen und Gähren in sich. „In Gott triumphiren alle Geister, wie Ein Geist, und ein Geist sänftiget und liebet immer den anderen; und ist nichts, denn eitel Freude und Wonne.“ **) In Gott sind die Unterschiede vereint. „Es steht nicht Ein Geist neben dem anderen, wie Sterne am Himmel; sondern alle sieben sind ineinander, wie Ein Geist.“ ***) „Jeder Geist in den sieben Geistern Gottes ist aller sieben Geister Gottes schwanger; alle sind ineinander, wie Ein Geist,“ — jeder ist so in Gott selbst Totalität. „Einer gebäret den anderen in und durch sich selber;“ †) dieses ist das Aufblitzen des Lebens aller Qualitäten. ††) — Er suchte nun, da Gott Alles ist, das Böse im Guten, den Teufel in Gott zu fassen; und dieser Kampf ist der ganze Charakter seiner Schriften, und die Qual seines Geistes.

2. Wie das Erste das Quellen und Keimen aller Kräfte und Qualitäten war, so ist das Aufgehen das Zweite. Ein Hauptbegriff, welcher bei ihm unter sehr vielen Gestaltungen und Formen erscheint, ist das zweite Princip, das Wort, der Separator, die Qual, die Offenbarung, überhaupt die Ichheit, der Quell aller Scheidung, des Willens und Insichseyns, das in den Kräften der natürlichen Dinge ist, und indem das Licht darin aufgeht, zur Ruhe zurückgeführt wird.

a. Gott als das einfache absolute Wesen ist nicht Gott absolut; in ihm ist nichts zu erkennen. Was wir erkennen, ist etwas Anderes; — eben dieß Andere ist in Gott selbst enthal-

*) *Morgenröthe, Kap.* 3, §. 18, *S.* 40.
**) Ebendaselbst, *Kap.* 10, §. 54, *S.* 115.
***) *Ebendaselbst*, §. 40, *S.* 112.
†) *Ebendaselbst*, §. 39.
††) *Ebendaselbst, Kap.* 11, §. 7 — 12, *S.* 119 — 120.

ten, als Gottes Anſchauen und Erkennen. Von dem Zweiten ſagt er, eine Separation habe geſchehen müſſen in dieſem Temperament. Böhme ſagt eben ſo: Denn „kein Ding kann ohne Widerwärtigkeit ihme offenbar werden; denn ſo es nichts hat, das ihme widerſtehet, ſo gehet's immerdar für ſich aus, und gehet nicht wieder in ſich ein. So es aber nicht wieder in ſich eingehet, als in das, daraus es iſt urſprünglich gegangen, ſo weiß es nichts von ſeinem Urſtand.“ Urſtand gebraucht er für Subſtanz; und es iſt Schade, daß wir dieſen und ſo manchen anderen treffenden Ausdruck nicht gebrauchen dürfen. „Ohne die Widerwärtigkeit hätte das Leben keine Empfindlichkeit, noch Wollen, Wirken, weder Verſtand noch Wiſſenſchaft. — Hätte der verborgene Gott, welcher ein Einig Weſen und Wille iſt, nicht mit ſeinem Willen aus ſich, aus der ewigen Wiſſenſchaft im Temperamento ſich in Schiedlichkeit des Willens ausgeführet, und dieſelbe Schiedlichkeit in eine Infaßlichkeit“ (Identität) „zu einem natürlichen und kreatürlichen Leben eingeführet, und daß dieſelbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streit ſtünde: wie wollte ihme der Wille Gottes, der nur Einer iſt, offenbar ſeyn? Wie mag in einem Einigen Willen eine Erkenntniß ſeiner ſelbſt ſeyn?“ *) Wir ſehen, Böhme iſt unendlich erhaben über das leere Abſtraktum des höchſten Weſens u. ſ. f.

b. Er ſagt: „Der Anfang aller Weſen iſt das Wort, als das Aushauchen Gottes, und Gott iſt das ewige Ein von Ewigkeit geweſen und bleibet's auch in Ewigkeit. Das Wort iſt der ewige Anfang und bleibet's“ auch „ewig; denn es iſt die Offenbarung des ewigen Einen, damit und dadurch die göttliche Kraft in Eine Wiſſenſchaft des Etwas gebracht wird. Mit dem Worte verſtehen wir den offenbaren Willen Gottes; mit dem Wort Gott“ aber „den verborgenen Gott, daraus das Wort

*) Von göttlicher Beſchaulichkeit, Kap. 1, §. 8—10, S. 1739.

ewig entspringet. Das Wort" (der Sohn) „ist der Ausfluß des göttlichen Ein, und doch" ist es „Gott selber als seine Offenbarung." (*Λόγος* ist bestimmter als Wort. Es ist schöne Zweideutigkeit des griechischen Worts, — Vernunft und zugleich Sprache. Denn Sprache ist die reine Existenz des Geistes; es ist ein Ding, vernommen in sich zurückgekehrt.) „Das Ausgeflossene ist Weisheit aller Kräfte, Farben, Tugend und Eigenschaften Anfang und Ursach." *)

Das Weltall ist nichts Anderes, als eben die kreatürlich gemachte Wesenheit Gottes. **) „Wenn Du" daher „ansiehst die Tiefe" des Himmels, „die Sterne, die Elemente, die Erde" und ihre Erzeugungen: „so begreifst Du mit Deinen Augen" freilich „nicht die helle und klare Gottheit, ob sie wohl" auch „darinnen ist;" Du siehst nur ihre kreatürliche Darstellung. „So Du aber Deine Gedanken erhebest, und denkest . . . an den Gott, welcher in Heiligkeit in diesem All regieret: so brichstu durch den Himmel aller Himmel, und ergreifest Gott bei seinem heiligen Herzen." ***) — „Der Himmel Kräfte arbeiten stets in Bildnissen, Gewächsen und Farben, zu offenbaren den heiligen Gott, auf daß er erkannt werde in allen Dingen." †)

c. Das ist der Sohn. Er sagt: „Der Sohn ist" vom Vater und „im Vater, des Vaters Herz oder Licht; und der Vater gebäret ihn von Ewigkeit zu Ewigkeit immerdar." Demnach „ist der Sohn" zwar „eine andere Person als der Vater, aber kein anderer," sondern derselbe „Gott als der Vater,"

---

*) *Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap.* 1, §. 1—3, *S.* 1755—1756.

**) *Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Philos. B. II, Anhang, S.* 108, §. 5 (*nach Böhme's Morgenröthe, Kap.* 2, §. 16, *S.* 30—31; §. 33, *S.* 34).

***) *Morgenröthe, Kap.* 23, §. 11—12, *S.* 307—308 (*Rixner: Handb. d. Gesch. d. Philos. B. II, Anhang, S.* 108, §. 5).

†) Theosophische Sendbriefe 1, §. 5, S. 3710.

deſſen Abglanz er iſt.*) „Der Sohn iſt das Herz,“ das Pulſirende, „im Vater. Alle Kräfte, die im Vater ſind, ſind des Vaters Eigenthum. Der Sohn iſt das Herz oder der Kern in allen Kräften; er iſt aber die Urſache der quellenden Freuden in allen Kräften in dem ganzen Vater.“ (Das Erſte iſt der Salitter, das Neutrale.) „Es ſteiget von ihm auf die ewige himmliſche Freude und quillet in allen Kräften des Vaters,“ **) — „wie die Sonne das Herz der Sternen iſt. Sie bedeutet recht den Sohn; ſie erleuchtet den Himmel, die Sternen, und die Tiefe über der Erden, und wirket in allen Dingen, was in dieſer Welt iſt. (Der Sternen Zirk bedeuten des Vaters mancherlei Kräfte.) Sie giebt allen Sternen Licht und Kraft, und temperirt ihre Kraft. (Unter den ſieben Geiſtern iſt Lucifer einer geweſen.) Der Sohn Gottes wird von allen Kräften ſeines Vaters von Ewigkeit, wie die Sonne aus den Sternen geboren iſt, immer geboren und nicht gemacht, und iſt das Herz und Glanz aus allen Kräften. Er leuchtet in allen Kräften des Vaters, und ſeine Kraft iſt die bewegliche, quällende Freude in allen Kräften des Vaters; und er leuchtet in dem ganzen Vater, wie die Sonne in der ganzen Welt. Denn ſo der Sohn nicht in dem Vater leuchtete, ſo wäre der Vater ein finſter Thal; denn des Vaters Kraft ſtiege nicht auf von Ewigkeit zu Ewigkeit, und könnte das göttliche Weſen nicht beſtehen.“ ***) Dieſe Lebendigkeit des Sohns iſt Hauptpunkt. — Ueber dieſes Aufgehen und Manifeſtiren hat er denn auch äußerſt wichtige Beſtimmungen beigebracht.

d. „Aus ſolcher Offenbarung der Kräfte, darinnen ſich der Wille des ewigen Ein beſchauet, fließt der Verſtand und die Wiſſenſchaft des Ichts, da ſich der ewige Wille im Ichts

*) *Morgenröthe, Kap.* 3, §. 33—35, *S.* 44 (*Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Philos. B. II, Anhang, S.* 106, §. 7).

**) *Morgenröthe, Kap.* 3, §. 15, *S.* 39.

***) *Ebendaſelbſt*, §. 18—22, *S.* 40—41.

schauet" (Wortspiel von Nichts, denn es ist eben das Negative; aber zugleich Gegentheil von Nichts, und das Ich des Selbstbewußtseyns liegt darin). Der Sohn, das Etwas, ist so Ich, Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn; das abstrakte Neutrale ist Gott, das Sichsammeln zum Punkt des Fürsichseyns ist Gott. Das Andere ist nun das Ebenbild Gottes. „Dieß Ebenbildniß ist das" große Mysterium, „Mysterium magnum, als der Schöpfer aller Wesen und Kreaturen; denn es ist der Separator" (des Ganzen) „in dem Ausfluß des Willens, welcher den Willen des ewigen Ein schiedlich machet, — die Schiedlichkeit im Willen, daraus Kräfte und Eigenschaften urständen." *) Dieser Separator ist „zum Amtmann der Natur geordnet, mit welchem der ewige Wille alle Dinge regiret, machet, formet und bildet." **) Der Separator ist das Bethätigende, sich Unterscheidende; und er nennt ihn — dieß Ichts — nun auch den Lucifer, den erstgebornen Sohn Gottes, — den kreatürlich erstgebornen Engel. ***) Aber dieser Lucifer ist abgefallen, †) — Christus an seine Stelle gekommen. ††)

Das ist der Zusammenhang des Teufels mit Gott; das ist Andersseyn, und dann Fürsichseyn, Für-Eines-Seyn, daß das Andere für Eines sey. Und dieß ist der Ursprung des Bösen in Gott und aus Gott. So ist dieß die höchste Tiefe der Gedanken des Jakob Böhme. — Dieser Lucifer ist abgefallen. Denn das Ichts — das Sichselbstwissen, Ichheit (ein Wort, das bei ihm vorkommt) — ist das Sichinsichhineinbilden, das

*) Von göttlicher Beschaulichkeit, *Kap.* 1, §. 4—5, S. 1756.

**) Ebendaselbst, §. 12, S. 1758.

***) *Morgenröthe*, *Kap.* 12, §. 101—107, *S.* 149—150; *Kap.* 13, §. 92—104, *S.* 166—168; *Von den drei Principien göttlichen Wesens*, *Kap.* 4, §. 69, *S.* 406.

†) *Morgenröthe*, *Kap.* 12, §. 100, *S.* 149; *Kap.* 13, §. 31—51, *S.* 157—160; *Von den drei Principien göttlichen Wesens*, *Kap.* 15, §. 5, *S.* 543—544.

††) *Morgenröthe*, *Kap.* 12, §. 99, *S.* 149; *Kap.* 13, §. 52, *S.* 160; *Kap.* 14, §. 36, *S.* 178.

Sichinſichhineinimaginiren, das Fürſichſeyn, das Feuer, das Alles in ſich hineinzehrt. Dieß iſt das Negative im Separator, die Qual, oder es iſt der Zorn Gottes; dieſer Zorn Gottes iſt die Hölle und der Teufel, der durch ſich ſelbſt ſich in ſich hinein imaginirt. Das iſt ſehr kühn und ſpekulativ; ſo ſucht Böhme aus Gott ſelbſt den Zorn Gottes zu faſſen. Der Wille, das Ichts iſt auch die Selbheit; es iſt das Uebergehen des Ichts (Ichheit) in Nichts, daß das Ich ſich in ſich hinein imaginirt.*) Er ſagt: „Himmel und Hölle ſind ſo fern von einander, wie Tag und Nacht, wie Ichts und Nichts.“ **) — In der That iſt hier Böhme in die ganze Tiefe des göttlichen Weſens hineingeſtiegen; das Böſe, die Materie, oder wie es genannt worden iſt, iſt das Ich = Ich, das für ſich Seyn, — dieß iſt die wahrhafte Negativität. Früher war es das nonens, das ſelbſt poſitiv iſt, Finſterniß; die wahre Negativität iſt Ich. Es iſt nicht etwas Schlechtes, weil es das Böſe genannt wird; im Geiſt allein iſt das Böſe, wie es an ſich iſt, begriffen. — Böhme nennt es denn auch die Selbheit. So ſagt er z. B.: „Wo Gottes Wille in einem Dinge will, da iſt Gott offenbar; in ſolcher Offenbarung wohnen auch die Engel. Und wo Gott in einem Dinge nicht mit des Dinges Willen will, ſo iſt Gott alda ihm“ (ſelbſt) „nicht offenbar: ſondern“ (er) „wohnet“ (da) „nur in ſich ſelber, ohne Mitwirkung deſſelben Dings;“ alsdann „iſt in dem Dinge eigener Wille, und wohnet der Teufel, und Alles, was außer Gott iſt.“ ***)

c. Die nähere Form dieſes Aufgehens trägt er nach ſeiner

---

*) *Morgenröthe, Kap.* 13, §. 53—64, *S.* 160—162; *Vierzig Fragen von der Seele, XII*, §. 4, *S.* 1201; *Von ſechs theoſophiſchen Puncten, V*, 7, §. 3, *S.* 1537; *Von wahrer Gelaſſenheit, Kap.* 1, §. 1—7, *S.* 1661—1663; *Von göttlicher Beſchaulichkeit, Kap.* 1, §. 23—26, *S.* 1742—1743; *Von der Geburt und Bezeichnung aller Weſen, Kap.* 16, §. 49, *S.* 2391.

**) *Vom überſinnlichen Leben*, §. 42, *S.* 1696.

***) *Ebendaſelbſt*, §. 41, *S.* 1696.

Weise bildlich vor: Dieser „Separator“ nun „führet Eigenschaften aus sich aus, davon die unendliche Vielheit entstehet, und dadurch sich das ewige Ein empfindlich machet“ (so daß es für Andere sey), „nicht nach der Einheit, sondern nach dem Ausfluß der Einheit.“ Eben Insichseyn und Vielheit sind absolut entgegengesetzt durch den Begriff, den Böhme nicht hat: Fürsichseyn, Für-ein-Anderes-Seyn, — und Rücknahme, als die andere Seite. Er geht hin und her in scheinbaren Widersprüchen, weiß sich nicht recht zu helfen. „Allein der Ausfluß führet sich so weit bis in die größeste Schärfe, bis in die feurende Art“ — das dunkle Feuer ohne Licht, die Finsterniß, das Verschlossene, die Selbheit —: *) „in welcher feurenden Art“ aber, indem dieses Feuer sich erhebt und zuspitzt, „das ewige Ein majestätisch und ein Licht wird.“ Da bricht das Licht aus; und dieses Licht ist die Form, in die das andere Princip ausgeht. Das ist Rückkehr zum Einen. „Dadurch“ (durch Feuer) „wird die ewige Kraft begierlich und wirkend, und“ (das Feuer) „ist der Urstand“ (Essenz) „des empfindlichen“ (empfindenden) „Lebens, da in dem Wort der Kräfte ein ewig, empfindlich Leben urständet. Denn so das Leben keine Empfindlichkeit hätte, so hätte es kein Wollen noch Wirken; aber das Peinen“ — Angst, Qual — „machet es“ (alles Leben) erst „wirkend und wollend. Und das Licht solcher Anzündung durch's Feuer machet es freudenreich; denn es ist eine Salbung der Peinlichkeit.“ **)

Dieß wirft er in viele Formen herum, um das Ichts zu fassen, den Separator, wie er aus dem Vater sich „empöre.“ ***) Die Qualitäten steigen im großen Salitter auf, bewegen, erheben, „fügen“ sich. Er hat da im Vater die Qualität der Her-

*) *Von der Menschwerdung Jesu Christi, Th. I, Kap. 5, §. 14, S. 1323; Von den drei Principien göttlichen Wesens, Kap. 10, §. 43, S. 470.*

**) *Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap. 3, §. 11, S. 1757.*

***) *S. Unten, S. 323.*

bigkeit; und ſtellt dann das Hervorgehen des Ichts vor als ein Scharfwerden, Zuſammenziehen, als einen Blitz. Dieß Licht iſt der Lucifer. Das Fürſichſeyn, Sichvernehmen nennt Böhm Zuſammenziehen in Einen Punkt. Das iſt Herbigkeit, Schärfe, Durchdringung, Grimmigkeit; dahin gehört der Zorn Gottes. Darin liegt das Böſe; hier faßt er das Andere Gottes in Gott ſelbſt. „Dieſer Quell kann angezündet werden durch die große Rügung und Erhebung. Durch die Zuſammenziehung wird geformt das kreatürliche Weſen, daß ein himmliſches Corpus“ faßlich „gebildet wird. So ſie“ — die Herbigkeit — „aber durch Erhebung angezündet wird (welches allein die Kreaturen, die aus dem Salitter geſchaffen ſind, thun können): ſo iſt es eine brennende Quellader des Zorns Gottes.“ *) Es iſt hier der Blitz, der hervorbricht. „Der Blitz iſt des Lichtes Mutter, denn der Blitz gebäret das Licht von ſich: und iſt der Grimmigkeit Vater; denn die Grimmigkeit bleibet im Blitze als ein Saame im Vater. Und derſelbe Blitz gebäret auch den Ton oder Schall;“ **) — Blitz iſt überhaupt das abſolut Gebärende. Der Blitz iſt noch mit Schmerz verbunden; das Licht iſt das ſich Verſtändigende. Die göttliche Geburt ***) iſt das Aufgehen des Blitzes, des Lebens aller Qualitäten. †) — Dieſes iſt Alles aus der Aurora.

f. In den Quaestionibus theosophicis gebraucht er dann beſonders auch für den Separator, für dieſen Gegenſatz, die Form von Ja und Nein. Er ſagt: „Der Leſer ſoll wiſſen, daß in Ja und Nein alle Dinge beſtehen, es ſey göttlich, teufliſch, irdiſch, oder was genannt mag werden. Das Eine, als das Ja, iſt eitel Kraft und Leben: und iſt die Wahrheit Gottes, oder Gott ſelber. Dieſer wäre in ſich ſelber unerkenntlich,

*) *Morgenröthe*, *Kap.* 8, §. 15—20, *S.* 78—79.
**) *Ebendaſelbſt*, *Kap.* 10, §. 38, *S.* 112.
***) Ebendaſelbſt, *Kap.* 13 (§. 69—91, *S.* 162—166).
†) *Ebendaſelbſt*, *Kap.* 11, §. 5—13, *S.* 119—120.

und wäre darinnen keine Freude oder Erhedlichkeit noch Empfindlichkeit" — Leben — „ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit" (diese Negativität ist das Princip alles Wissens, Verstehens): „auf daß die Wahrheit offenbar, und Etwas sey, darinnen ein Contrarium sey, darinnen die ewige Liebe wirkende, empfindlich, wollende, und das zu lieben sey. Und können doch nicht sagen, daß das Ja vom Nein abgesondert und zwei Ding neben einander sind: sondern sie sind nur Ein Ding, scheiden sich aber selber in zwei Anfänge, und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber wirket und will. — Außer diesen beiden, welche doch in steterm Streite stehen, wären alle Dinge ein Nichts, und stünden still ohne Beweglich. — Wenn der ewige Wille nicht selber aus sich ausflösse und führete sich in Annehmlichkeit hin: so wäre kein Gestältniß noch Unterschiedlichkeit, sondern es wären alle Kräfte" dann „nur Eine Kraft. So möchte auch kein Verständniß seyn; denn die Verständniß urständet" (hat ihre Substanz) „in der Unterschiedlichkeit der Vielheit, da eine Eigenschaft die andere sihet, probiret und will. — Der ausgeflossene Wille will die Ungleichheit, auf daß er von der Gleichheit unterschieden und sein eigen Etwas sey: auf daß etwas sey, das das ewige Sehen sehe und empfinde. Und aus dem eigenen Willen entstehet das Nein; denn er führet sich in Eigenheit, als in Annehmlichkeit seiner selber. Er will Etwas seyn, und gleichet sich nicht mit der Einheit; denn die Einheit ist ein ausfliehend Ja, welches ewig also im Hauchen seiner selber stehet, und ist eine Unempfindlichkeit: denn sie hat nichts, darinnen sie sich möge empfinden, als nur in der Annehmlichkeit des abgewichenen Willens, als in dem Nein, welches ein Gegenwurf ist des Ja, darinnen das Ja offenbar wird, und darinnen es etwas hat, das es wollen kann." *)

*) 177 Fragen von göttlicher Offenbarung, III, §. 2—5, S. 3391—3592.

„Und heißet das Nein darum ein Nein, daß es keine eingekehrte Begierde iſt, als Nein-werts einſchließende. — Der ausgeflossene begehrende Wille iſt einziehend, und faſſet ſich ſelber in ſich; darvon kommen Geſtältniſſe und Eigenſchaften: 1) Schärfe; 2) Bewegniß; 3) Empfindung. 4) Die vierte Eigenſchaft iſt das Feuer, als der Blitz des Glanzes; das urſtändet in der Zuſammenfügung der groſſen ängſtlichen Schärfe, und der Einheit. — Alſo iſt's ein Schrack in der Zuſammenfügung, und in dieſem Schrack wird die Einheit ergriffen, daß ſie ein Blick oder Glaſt wird, als eine erhebliche Freude." Das iſt Einſchlagen der Einheit. „Denn alſo urſtändet das Licht mitten in der Finſterniß; denn die Einheit wird zu einem Lichte, und die Annehmlichkeit des begierlichen Willens in den Eigenſchaften wird zu einem Geiſt-Feuer, welches ſeinen Quall und Urſprung aus der herben, kalten Schärfe hat. — Und darnach iſt Gott ein zorniger" und „eifriger Gott;" und darin liegt das Böſe. „a) Die erſte Eigenſchaft des Einziehens iſt das Nein; b) Schärfe; c) Härte; d) Empfindniß; e) Feuer-Quall, Hölle oder Höhle, Verborgenheit. 5) Die fünfte Eigenſchaft, die Liebe, macht im Feuer, als in der Peinlichkeit, ein ander Principium, als ein groſſes Liebefeuer." *) — Das iſt die Hauptbeſtimmung des Zweiten. — In dieſen Tiefen kämpft ſich Böhme herum, da es ihm an Begriffen fehlt, und nur religiöſe und chemiſche Formen in ihm ſind; dieſe gebraucht er dann gewaltſam, um ſeine Ideen auszudrücken, woraus dann Unverſtändlichkeit und auch Barbarei des Ausdrucks hervorgeht.

g. „Aus dieſem ewigen Wirken der Empfindlichkeit iſt die ſichtbare Welt entſprungen; — die Welt iſt das ausgeſloſſene Wort, welches ſich in Eigenſchaften eingeführet, da in Eigenſchaften iſt eigener Wille entſtanden. — Der Separator hat es in ein eigen Wollen nach ſolcher Form gebracht." **)

*) Von den Fragen von göttlich. Offenbar., III, §. 10—16, S. 2503—2505.
**) Von göttlicher Beſchaulichkeit, Kap. 3, § 12, 14, S. 1797, 1798.

3. Das Dritte endlich sind die Formen der Dreifaltigkeit, die Einheit des Lichts, des Separators und der Kraft; — dieß ist nun der Geist. Das Dritte, der Geist, liegt schon zum Theil im Vorhergehenden. „Alle Sterne bedeuten die Kraft des Vaters, aus ihnen ist die Sonne" (sie machen sich Gegenwurf der Einheit). „Nun gehet aus allen Sternen aus die Kraft, die in jedem Sterne ist; nun gehet der Sonne Kraft, Hitze und Schein auch in die Tiefe," — zu den Sternen zurück, in die Kraft. „In der Tiefe ist aller Sternen Kraft mit der Sonne Schein und Hitze Ein Ding" (das Licht ist die Saltung, Freude Lieblichkeit des Prinlichen); — es ist „eine bewegende Wallung, gleich eines Geistes. — Nun ist in der ganzen Tiefe des Vaters außer dem Sohne nichts, denn die unleidliche und unermeßliche Kraft des Vaters und das Licht des Sohnes; das ist in der Tiefe des Vaters ein lebendiger, allkräftiger, allwissender, allhörender, allsehender, allriechender, allschmeckender, allfühlender Geist, in dem alle Kraft und Glanz und Weisheit ist, wie in dem Vater und Sohne." *) Das ist die Liebe, das Besänftigen aller Kräfte durch das Licht, den Sohn. — Wir sehen, daß das Sinnliche so dazu gehört.

Er hat wesentlich die Vorstellung: „Gottes Wesen" (aus der ewigen Tiefe als Welt herausgegangen) „ist also nicht etwas Fernes, das eine sonderliche Stätte oder Ort besäße; denn" das Wesen, „der Abgrund der Natur und Kreatur ist Gott selber." **) — „Du mußt nicht denken, daß im Himmel etwan ein Corpus sey" — die sieben Quellgeister gehören dieß Corpus, Herze ***) —, „den man für alles Andere Gott heiße. Nein, sondern die ganze göttliche Kraft, die selber Himmel und aller Himmel Himmel ist, wird also geboren, und heißt Gott der Vater, aus dem alle Engel Gottes, auch der Menschengeist

*) *Morgenröthe, Kap.* 2, §. 29—30, *S.* 43.
**) *Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap.* 3, §. 23, *S.* 1758.
***) *Morgenröthe, Kap.* 11, §. 4, *S.* 118.

ewig geboren werden. — Du kannſt keinen Ort weder im Himmel noch in dieſer Welt ernennen, da die göttliche Geburt nicht ſey. — Die Geburt der heiligen Dreifaltigkeit geſchieht auch in Deinem Herzen; es werden alle drei Perſonen in Deinem Herzen geboren, Gott Vater, Sohn," und „heiliger Geiſt. — In der göttlichen Kraft, — überall iſt der Quellbrunn göttlicher Geburt; da ſind ſchon alle ſieben Quellgeiſter Gottes, als wenn Du einen räumlichen, kreatürlichen Cirkel ſchlöſſeſt, und hätteſt die Gottheit darinnen." *) In jedem Geiſte ſind alle enthalten.

Dieſe Dreiheit iſt ihm das allgemeine Leben, das ganz allgemeine Leben in Jedem, und jedem Einzelnen; es iſt die abſolute Subſtanz. Er ſagt: „Alle Ding in dieſer Welt iſt nach dem Gleichniß dieſer Dreiheit worden. Ihr blinden Juden, Türken und Heiden, thut die Augen des Gemüths auf; ich muß Euch an Eurem Leibe und an allen natürlichen Dingen zeigen, an Menſchen, Thieren, Vögeln und Würmern, ſowohl an Holz, Steine, Kraut, Laub und Gras das Gleichniß der heiligen Dreiheit in Gott. Ihr ſaget, es ſey ein einig Weſen in Gott, Gott habe keinen Sohn. Nun thue die Augen auf, und ſihe Dich ſelber an; ein Menſch iſt nach dem Gleichniß und aus der Kraft Gottes in ſeiner Dreiheit gemacht. Schaue Deinen inwendigen Menſchen an, ſo wirſtu das hell und rein ſehen, ſo Du nicht ein Narr und unvernünftig Thier biſt. So merke: In Deinem Herzen, Adern und Hirne haſtu Deinen Geiſt; alle die Kraft, die ſich in Deinem Herzen, Adern und Hirne beweget, darinne Dein Leben ſtehet, bedeut Gott den Vater. Aus der Kraft empöret (gebäret) ſich Dein Licht, daß Du in derſelben Kraft ſieheſt, verſteheſt und weiſt, was Du thun ſollſt: denn daſſelbe Licht ſchimmert in Deinem ganzen Leibe, und beweget ſich der ganze Leib in Kraft und Erkenntniß; — das iſt der Sohn, der in Dir geboren wird." Dieß Licht, dieß Sehen, Verſtehen iſt die

*) Morgenröthe, Kap. 10, §. 55, 60, 58, S. 115, 116.

zweite Bestimmung; es ist das Verhältniß zu sich selbst. „Aus Deinem Lichte gehet aus in dieselbe Kraft Vernunft, Verstand, Kunst und Weisheit, den ganzen Leib zu regiren, und auch Alles, was außer dem Leibe ist, zu unterscheiden. Und dieses Beides ist in Deinem Regiment des Gemüths ein Ding, dein Geist; und das bedeut Gott, den heiligen Geist. Und der heilige Geist aus Gott herrschet auch in diesem Geiste in Dir, bist Du ein Kind des Lichts und nicht der Finsterniß." *) — „Nun merke: In einem Holze, Steine und Kraut sind drei Dinge, und kann nichts geboren werden oder wachsen, so unter den dreien sollte in einem Dinge nur eins aussen bleiben. Erstlich ist die Kraft, daraus ein Leib wird, es sey gleich Holz oder Stein oder Kraut: hernach ist in demselben" Ding „ein Saft, das ist das Herze eines Dings: zum Dritten ist darinnen eine quellende Kraft, Geruch oder Geschmack, das ist der Geist eines Dinges, davon es wächst und zunimmt; so nun unter den Dreien eins fehlt, so kann kein Ding bestehen." **) — Er betrachtet also Alles als diese Dreieinigkeit.

Wenn er in's Einzelne kommt, sieht man, daß er trübe wird. Aus der besonderen Exposition ist nicht viel zu schöpfen. Zur Darstellung z. B. gehört (als Probe seiner Manier, natürliche Dinge zu begreifen) noch dieses, daß er, bei der weiteren Verfolgung des Seyns der Natur als eines Gegenwurfs der göttlichen Wissenschaft, ***) das, was wir Dinge nennen, als Begriffe gebraucht. Z. B. das Kreatürliche hat „dreierlei Kräfte oder Spiritus in unterschiedenen Centris, aber in einem Corpore. α) Der erste und äußerliche Spiritus ist der grobe Schwefel, Salz und Mercurius, der ist ein Wesen der vier Elemente" (Feuer, Wasser, Erde, Luft) „oder des Gestirnes.

*) Morgenröthe, *Kap.* 3, §. 36—38, S. 44—45.

**) Ebendaselbst, §. 47, S. 46.

***) *Von göttlicher Beschaulichkeit*, *Kap.* 1, § 33, *S.* 1715; *Kap.* 2, § 29, *S.* 1754; *Kap.* 3, § 15, *S.* 1758.

Er bildet das ſichtbare Corpus nach der Konſtellation der Sternen oder Eigenſchaft der Planeten und jetzt entzündeten Elemente, — der größten Kraft des Spiritus mundi. Der Separator macht die Signatur oder Bezeichnung," — Selbheit. Das Salz, der Salitter, iſt ungefähr das Neutrale: Merk (auch Mark) das Wirkende, die Unruhe gegen die Ernährung: der grobe Schwefel die negative Einheit. β) „Der ander Spiritus liegt im Oele des Schwefels, die fünfte Eſſenz, als eine Wurzel der vier Elemente. Das iſt die Sänftigung und Freude des groben, peinlichen Schwefels und Salzgeiſtes: die rechte Urſach des wachſenden Lebens, eine Freude der Natur, wie die Sonne in den Elementen iſt," *) — das unmittelbare Lebens-Princip. „In dem inwendigen Grunde jenes groben ſieht man ein ſchön klar Corpus, darinnen das eingebildete Licht der Natur vom göttlichen Ausfluß ſcheinet." **) — Das Aufgenommene ſignirt der äußere Separator mit der Bildung und Form der Pflanze, die dieſe grobe Nahrung in ſich nimmt. ***) — γ) „Das Dritte iſt die Tinktur, ein geiſtliches Feuer und Licht: der höchſte Grund, daraus die erſte Schiedlichkeit der Eigenſchaften im Weſen dieſer Welt urſtändet," — Fiat iſt das Wort eines jeden Dings, †) — „und gehöret nach ihrer Selbſteigenſchaft zur Ewigkeit. Ihr Urſtand iſt die heilige Kraft Gottes." ††) — „Der Ruch" (Geruch) „iſt die Empfindlichkeit dieſer Tinktur." †††) — „Die Elemente ſind nur ein Gehäuſe und Gegenwurf der inneren Kraft, eine Urſache der Bewegniß

---

*) *Von göttlicher Beſchaulichkeit, Kap.* 3, §. 18—21, *S.* 1759—1760.

**) *Ebendaſelbſt*, §. 27, *S.* 1761.

***) *Ebendaſelbſt*, §. 24, *S.* 1760—1761.

†) *Von den drei Principien göttlichen Weſens, Kap.* 8, §. 5, *S.* 433; *Mysterium magnum, oder Erklärung des erſten Buchs Moſis, Kap.* 19, §. 28, *S.* 2830—2831.

††) *Von göttlicher Beſchaulichkeit, Kap.* 3, §. 22—23, *S.* 1760.

†††) *Ebendaſelbſt*, §. 29, *S.* 1761.

der Tinktur." *) — Die sinnlichen Dinge verlieren ganz die Kraft dieses sinnlichen Begriffs, aber nicht als solche: das Harte und Barbarische der Böhme'schen Darstellung, — aber zugleich diese Einheit mit der Wirklichkeit, Gegenwart des unendlichen Wesens.

Wenn nun die Natur der anfängliche Ausfluß des Separatoris ist, so sind aber im Gegenwurf göttlichen Wesens zweierlei Leben zu verstehen: außer jenem zeitlichen ein ewiges, dem das göttliche Verständniß gegeben ist; es steht im Grunde der ewigen geistlichen Welt, im Mysterio magno göttlichen Gegenwurfs (Ichheit), — ein Gehäuse göttlichen Willens, dadurch er sich offenbart, und zu keiner Eigenheit eigenen Willens offenbart wird. Der Mensch eben in diesem Centrum hat beide Leben an sich, — er ist aus Zeit und Ewigkeit: **) α) im „ewigen Verstand des einigen guten Willens, der ein Temperament" — Allgemeines — „ist; β) der anfängliche Wille der Natur als der Infaßlichkeit der Centrorum, da sich ein jedes Centrum in der Schiedlichkeit in eine Stätte zur Ichheit und Selbwollens als ein eigen Mysterium oder Gemüth einschließt. α) Jenes begehret nur einen Gegenwurf seiner Gleichheit: β) dieses — der selberborne, natürliche Wille in der Stätte der Selbheit der finstern Impression — auch eine Gleichheit, als einen Gegenwurf durch seine eigene Infaßlichkeit; durch welches Infassen er nichts begehret, als nur seiner Korporalität, als eines natürlichen Grundes." ***) — Dieß Ich, das Finstere, die Qual, das Feuer, der Zorn Gottes, das Insichseyn, Insichfassen, Harte ist es nun, das in der Wiedergeburt aufgebrochen wird; das

*) *Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap.* 3, §. 27, *S.* 1761.

**) *Ebendaselbst, Kap.* 1, §. 28—31, *S.* 1743—1744; §. 23, *S.* 1742; *Kap.* 2, §. 1—3, *S.* 1747—1748; §. 15—21, *S.* 1751—1752; §. 28—29, *S.* 1754.

***) *Ebendaselbst, Kap.* 1, §. 25—27, *S.* 1743.

Ich wird zerbrochen, die Peinlichkeit wird in die wahre Ruhe gebracht, — wie das finſtere Feuer in Licht ausbricht. *)

Dieß ſind nun die Hauptgedanken des Böhm. Böhme's tiefe Gedanken ſind: α) das Erzeugtwerden des Lichts, Sohns Gottes aus den Qualitäten, — lebendigſte Dialektik; β) die Diremtion ſeiner ſelbſt. Die Barbarei in der Ausführung iſt nicht zu verkennen, und ſie gebraucht, um dem Gedanken Worte zu geben, gewaltſam ſinnliche Vorſtellungen, wie Salitter, Tinktur, Eſſenz, Qual, Schrack u. ſ. f. Aber ebenſo wenig iſt zu verkennen die größte Tiefe, die ſich mit der Vereinigung der abſoluteſten Gegenſätze herumgeworfen hat; er faßt die Gegenſätze auf das Härteſte, Rohſte: aber er läßt ſich durch ihre Sprödigkeit nicht abhalten, die Einheit zu ſetzen. Dieſe Tiefe, roh und barbariſch, iſt ohne Begriff: eine Gegenwart, ein aus ſich ſelbſt Sprechen, — Alles in ſich ſelbſt haben und wiſſen. — Zu erwähnen iſt noch ſein frommes Weſen, das Erbauliche, der Weg der Seele in ſeinen Schriften. Dieß iſt im höchſten Grade tief und innig; und wenn man mit ſeinen Formen vertraut iſt, ſo wird man dieſe Tiefe und Innigkeit finden. Aber es iſt eine Form, mit der man ſich nicht verſöhnen kann, und die keine beſtimmte Vorſtellung über das Detail zuläßt. Man wird nicht verkennen, welches tiefe Bedürfniß des Spekulativen in dieſem Menſchen gelegen hat.

*) *Von göttlicher Beſchaulichkeit, Kap.* 1, §. 24, *S.* 1742; §. 32 — 39, *S.* 1744 — 1746; *Kap.* 2, §. 4 — 13, *S.* 1748 — 1750; §. 22 — 30, *S.* 1752 — 1754.

Zweiter Abschnitt.

Periode des denkenden Verstandes.

Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt, und fangen diese mit Carteſius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbstständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbstständig aus der Vernunft kommt, und daß das Selbstbewußtseyn wesentliches Moment des Wahren ist. Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause, und können, wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See „Land" rufen; Carteſius ist einer von den Menschen, die wieder mit Allem von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neueren Zeit an. (Es geht lange fort, auf dem vorigen Wege zu gehen. Der Deutsche, je rechtlicher auf der Einen Seite, desto zügelloser ist er auf der anderen; Beschränktheit und Maaßloses, Originalität, ist der Satansengel, der uns mit Fäusten schlägt.)

In dieser neuen Periode ist das Princip das Denken, das von sich ausgehende Denken, — diese Innerlichkeit, die überhaupt in Rücksicht auf das Christenthum aufgezeigt, und die das protestantische Princip ist. Das allgemeine Princip ist jetzt, die Innerlichkeit als solche festzuhalten, die todte Aeußerlichkeit, Auktorität zurückzusetzen, für ungehörig anzusehen. Nach diesem Princip der Innerlichkeit ist nun das Denken, das Denken für sich, die reinste Spitze des Innersten, diese Innerlichkeit das, was sich für sich jetzt aufstellt; und dieß Princip fängt mit Descartes an. Es ist das Denken frei für sich, was gelten soll, was anerkannt werden soll; dieß kann es nur durch mein freies Denken in mir, nur dadurch kann es mir bewährt werden. Dieß hat zugleich den Sinn, daß dieß Denken allgemeines Geschäft, Princip für die Welt und die Individuen ist: das, was gelten, was festgesetzt seyn soll in der Welt, muß der Mensch

durch ſeine Gedanken einſehen; was für etwas Feſtes gelten ſoll, muß ſich bewähren durch das Denken.

Wir treten damit erſt in eigentliche Philoſophie ſeit der neuplatoniſchen Schule und was damit zuſammenhangt; es iſt Wiederanfang der Philoſophie. So findet man auch in älteren Geſchichten der Philoſophie aus dem 17. Jahrhundert nur die Philoſophie der Griechen und Römer, und das Chriſtenthum macht den Beſchluß: ſo daß in demſelben und von da an keine Philoſophie mehr vorhanden geweſen ſey, weil ſie nicht mehr nöthig, — z. B. bei Stanley. Die philoſophiſche Theologie des Mittelalters hatte nicht zum Princip das freie, von ſich ausgehende Denken; dieß iſt aber nun das Princip. Dabei müſſen wir aber nicht erwarten, zu finden ein philoſophiſches Princip, das aus dem Gedanken ſich methodiſch entwickelt. Das Denken iſt das Princip; was gelten ſoll, gilt nur durch das Denken. Das alte Vorurtheil iſt vorausgeſetzt, daß der Menſch nur Wahrheit erlangt durch das Nachdenken; dieß iſt ſchlechthin die Grundlage. Aber es iſt noch nicht aus dem Denken das Viele, die Weltanſchauung, zu entwickeln, — die Beſtimmung von Gott, Beſtimmung der erſcheinenden Welt als aus dem Denken nothwendig hervorgehend aufzuzeigen: ſondern wir haben nur Denken, Denken von einem Inhalte, der durch die Vorſtellung, Beobachtung, Erfahrung gegeben wird.

Einer Seits iſt es eine Metaphyſik, anderer Seits die beſonderen Wiſſenſchaften: einer Seits das abſtrakte Denken als ſolches, anderer Seits der Inhalt deſſelben aus der Erfahrung; zwei Linien ſtehen abſtrakt gegeneinander, theilen ſich aber nicht ſo ſcharf. Wir werden zwar auf den Gegenſatz kommen: von aprioriſchem Denken, daß die Beſtimmungen, die dem Denken gelten ſollen, aus dem Denken ſelbſt genommen ſeyn ſollen; — und der Beſtimmung, daß wir aus der Erfahrung anfangen, aus der Erfahrung ſchließen müſſen, denken müſſen u. ſ. f. Es iſt der Gegenſatz von Rationalismus und Empiris-

mus, aber es iſt ein untergeordneter, weil auch das Philoſophiren, was nur den immanenten Gedanken gelten laſſen will, nicht methodiſch Entwickeltes aus der Nothwendigkeit des Denkens nimmt, ſondern auch ſeinen Inhalt nimmt aus der Erfahrung, aus der inneren oder äußeren; die metaphyſiſche Seite verfährt ebenſo empiriſch. Die Form der Philoſophie, welche durch das Denken zunächſt erzeugt wird, iſt die der Metaphyſik, die Form des denkenden Verſtandes; die zweite iſt der Skepticismus und Kriticismus gegen den denkenden Verſtand, gegen die Metaphyſik als ſolche und gegen das Allgemeine des Empirismus. Die erſte Periode, die der Metaphyſik, enthält als Hauptperſonen Carteſius, Spinoza, Locke, Leibnitz u. ſ. f., — die franzöſiſchen Materialiſten. Das Andere iſt die Kritik, Negation dieſer Metaphyſik, und der Verſuch, das Erkennen für ſich ſelbſt zu betrachten, daß die Beſtimmungen aus dem Erkennen ſelbſt abgeleitet werden, — betrachtet wird, welche Beſtimmungen ſich aus ihm entwickeln.

Erſtes Kapitel.

Periode der Metaphyſik.

In der Metaphyſik ſelbſt haben wir den Gegenſatz von Subſtantialität und Individualität. Das Erſte iſt die unbefangene, aber auch unkritiſche Metaphyſik, — die ideae innatae des Descartes; Konſequenz, Methode iſt die Hauptſache. Das Zweite iſt der Urſprung der Gedanken, bei Locke, ihre Berechtigung, noch nicht die Frage, ob ſie an und für ſich wahr. Die Subſtanz iſt Naturalismus, Spinozismus; die ſpinoziſtiſche Subſtanz nnd der franzöſiſche Materialismus ſind parallel. Hier erſcheint dieſe Kategorie als Reſultat der vom Empirismus ausgehenden Abſtraktion des Verſtandes; — wir haben ſie, finden ſie bei Spinoza. Ebenſo ſind parallel franzöſiſche Metaphyſik und

deutſche wolfiſche Metaphyſik. Ueberhaupt iſt gemeinſchaftlich, vermiſcht Apriori ſches und Aposteriori ſches; dieſes wird durch Nachdenken in Abſtraktion gebracht. Die Metaphyſik iſt die Tendenz zur Subſtanz; — Ein Denken, Eine Einheit wird feſtgehalten gegen den Dualismus, wie bei den Alten das Seyn. Die Philoſophie auf eigenem, eigenthümlichem Boden verläßt gänzlich die Theologie dem Principe nach. Die Philoſophie behauptet das Princip des Denkens als Princip der Welt: in der Welt ſey Alles regulirt durch Denken. Das proteſtantiſche Princip iſt, daß im Chriſtenthum die Innerlichkeit allgemein als Denken zum Bewußtſeyn komme, als worauf jeder Anſpruch habe; ja das Denken iſt eines Jeden Pflicht, Alles darauf baſirt. Die Philoſophie iſt ſo allgemeine Angelegenheit, über die jeder zu urtheilen wiſſe; denkend iſt jeder von Hauſe aus.

A.

Erſte Abtheilung.

1. Descartes.

René Descartes iſt in der That der wahrhafte Anfänger der modernen Philoſophie, inſofern ſie das Denken zum Princip macht. Das Denken für ſich iſt hier von der philoſophirenden Theologie verſchieden, die es auf die andere Seite ſtellt; es iſt ein neuer Boden. Die Wirkung dieſes Menſchen auf ſein Zeitalter und die neue Zeit kann nicht ausgebreitet genug vorgeſtellt werden. Er iſt ſo ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen, und den Boden der Philoſophie erſt von Neuem konſtituirt hat, auf den ſie nun erſt nach dem Verlauf von tauſend Jahren zurückgekehrt iſt. Die große Wirkung, die Carteſius auf ſein Zeitalter und die Bildung der Philoſophie überhaupt gehabt hat, liegt vornehmlich darin, auf eine freie und einfache, zugleich populare Weiſe mit Hintanſetzung aller Vorausſetzung von dem popularen Gedanken ſelbſt und ganz einfachen Sätzen angefangen, und den Inhalt

auf Gedanken und Ausdehnung oder Seyn geführt, dem Gedanken gleichsam diesen seinen Gegensatz hingestellt zu haben. Mit Hintansetzung aller Voraussetzung hat er vom Denken angefangen, und zwar in Form des bestimmten, klaren Verstandes; dieses Denken kann man nicht spekulatives Denken, spekulative Vernunft nennen. Es sind feste Bestimmungen, aber nur des Gedankens, von denen er anfängt und fortgeht; dieses ist die Weise seiner Zeit. Was die Franzosen exakte Wissenschaften nannten, Wissenschaften des bestimmten Verstandes, haben mit dieser Zeit angefangen. Philosophie und exakte Wissenschaft ist nicht getrennt gewesen; erst später trat Trennung Beider ein.

Sein Leben: Er ist 1596 geboren zu La Haye in Touraine aus einem alt adlichen Geschlecht. Er genoß die gewöhnliche Erziehung in einer Jesuitenschule; er machte große Fortschritte, war von einem lebhaften, unruhigen Geist, griff mit einem unersättlichen Eifer nach allen Seiten hin, und trieb sich in allen Systemen und Formen herum, studirte außer der alten Literatur besonders Philosophie, Mathematik, Chemie, Physik, Astronomie u. s. f. Aber seine Jugend-Studien in der Jesuitenschule und sein ferner fortgesetztes Studium hatten, nachdem er sich mit Anstrengung in ihnen herumgetrieben hatte, ihm eine starke Abneigung gegen das Studium aus Büchern gegeben; er verließ diese Anstalt. Er wurde verwirrt, erhielt unbefriedigte Sehnsucht; aber sein Eifer zur Wissenschaft wurde nur desto reger gemacht.*)

Er ging als ein junger Mann, 18 Jahre alt, nach Paris, und lebte dann in der großen Welt. Als er aber auch hier keine Befriedigung fand, verließ er bald die Gesellschaft, und kehrte zu den Studien zurück. Er retirirte sich incognito in eine Vorstadt von Paris, und lebte da entfernt im Studium

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 203—207; Cartesius de Methodo, I (Amstelod. 1672, 4), p. 2—6 (Oeuvres complètes de Descartes publiées par Victor Cousin, T. I, p. 125—130).*

der Mathematik insbesondere, allen seinen vorigen Bekannten ganz verborgen, bis er nach zwei Jahren endlich von seinen alten Freunden hier entdeckt, hervorgezogen und wieder in die große Welt eingeführt wurde. — Er entsagte jetzt wieder ganz dem Bücher-Studium, und warf sich in die Welt, in die Wirklichkeit. Er ging hierauf nach Holland und nahm Militair-Dienste; und bald nachher 1619, in dem ersten Jahre des dreißigjährigen Krieges, nahm er als Freiwilliger unter den bairischen Truppen Kriegsdienste, und machte mehrere Feldzüge unter Tilly mit. (Manchen haben die Wissenschaften nicht befriedigt, und er ist Soldat geworden, — aber nicht, weil ihm die Wissenschaften zu wenig, sondern weil sie ihm zu viel, zu hoch waren.) Hier in den Winter-Quartieren studirte er fleißig, und machte z. B. in Ulm Bekanntschaft mit einem Bürger, der sehr in die Mathematik eingeweiht war. Dieß war noch mehr in den Winter-Quartieren zu Neuburg an der Donau der Fall, wo in ihm abermals erst recht tief der Trieb erwachte, sich eine neue Bahn in der Philosophie zu machen, die Philosophie umzuschaffen; er gelobte der Mutter Gottes eine Wallfahrt nach Loretto, wenn sie ihm dieß Vorhaben gelingen lassen würde, wenn er ruhig nun endlich zu sich selbst käme. — So war er auch in der Schlacht bei Prag, worin Friedrich von der Pfalz die böhmische Krone verlor. Noch weniger konnte ihn der Anblick dieser wilden Scenen befriedigen; 1621 verließ er die Kriegsdienste, und machte noch mehrere Reisen durch das übrige Deutschland, dann Polen, Preußen, die Schweiz, Italien, Frankreich. *)

Er zog sich dann wegen der größeren Freiheit nach Holland zurück, um hier sein Vorhaben auszuführen; er lebte hier in Ruhe, von 1629 bis 1644, — eine Periode, worin er seine

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 207—217; Cartesius de Methodo, I—II, p. 6—7 (p. 130—133); Notes sur l'éloge de Descartes par Thomas (Oeuvres de Descartes publiées par Cousin, T. I), p. 83, et suiv.*

meiſten Schriften ſchrieb und herausgab, und ſie auch gegen die mannigfaltigen Angriffe vertheidigte, die ſie beſonders von der Geiſtlichkeit erlitten. Die Königin Chriſtine von Schweden berief ihn endlich an ihren Hof nach Stockholm, das der Sammelplatz der berühmteſten Gelehrten der damaligen Zeit war; und dort ſtarb er 1650. *)

Descartes hat der Mathematik ebenſo ein neues Emporſtreben gegeben, als der Philoſophie. Mehrere Haupt-Methoden ſind ſeine Entdeckungen, worauf nachher die glänzendſten Reſultate der höheren Mathematik gebaut worden ſind. Seine Methode macht noch heute eine weſentliche Grundlage der Mathematik aus; Carteſius iſt der Erfinder der analytiſchen Geometrie, und ſomit derjenige, der auch hierin der modernen Mathematik ihre Bahn angewieſen hat. Auch hat er Phyſik, Optik, Aſtronomie kultivirt, und darin die größten Entdeckungen gemacht. Doch dieſe Seite gehört nicht hierher.

1. In der Philoſophie hat er eine ganz neue Wendung genommen: mit Descartes beginnt die neue Epoche der Philoſophie, wodurch der Bildung das Princip ihres höheren Geiſtes in Gedanken zu faſſen, in der Form der Allgemeinheit, vergönnt war, wie Böhme es in Anſchauungen, ſinnlichen Formen faßte. Unter ſeinen philoſophiſchen Schriften haben beſonders diejenigen, welche die Grundlage enthalten, in ihrer Darſtellung etwas ſehr Populares und Naives, was ſie beim Beginne des Studium's ſehr empfehlenswerth macht; er geht ganz einfach und kindlich dabei zu Werke, — es iſt Erzählen ſeiner Gedanken nacheinander. Er ging davon aus, jede Vorausſetzung müſſe hintangeſetzt werden, der Gedanke müſſe von ſich ſelbſt anfangen; alles bisherige Philoſophiren, beſonders das von der Autorität der Kirche ausging, wurde hintangeſtellt. Da das Denken hier ſich aber eigentlich nur als abſtrakter Verſtand gefaßt

*) *Tennemann, Band X, S. 210 — 216.*

hat, ſo wurden die beſtimmten Vorſtellungen, der Inhalt, nicht aus dem Verſtande abgeleitet, ſondern empiriſcher Weiſe aufgenommen. — Bei ſeiner Philoſophie iſt zu unterſcheiden, was allgemeines Intereſſe für uns hat und was nicht. Die Anwendung der Metaphyſik auf kirchliche Angelegenheiten, Unterſuchungen u. ſ. f. hat kein Intereſſe. Auch in ſeiner Philoſophie iſt zu unterſcheiden der Gang ſeiner Gedanken ſelbſt, und dann die Weiſe, wie er dieſe Gedanken abgeleitet, bewieſen hat. Um ſeinen Gedanken Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, iſt es nöthig, daß wir für uns bekannt, vertraut ſind mit der Nothwendigkeit dieſer Erſcheinung. Was nun die Methode anbetrifft, wie er die Gedanken geſtellt, wie er ſie abgeleitet hat, ſo hat dieß kein beſonderes Intereſſe für uns. — Es iſt im Ganzen wenig von ſeiner Philoſophie zu ſagen.

α. Er hat von vorn angefangen, vom Denken als ſolchen; und dieß iſt ein abſoluter Anfang. Und daß nur vom Denken angefangen werden müſſe, drückt er ſo aus, daß man an Allem zweifeln müſſe. Zum erſten Erforderniß der Philoſophie macht Descartes, daß man an Allem zweifeln, d. h. alle Vorausſetzungen aufgeben müſſe. De omnibus dubitandum est, war der erſte Satz des Carteſius, — dieß Verſenken aller Vorausſetzungen und Beſtimmungen ſelbſt. Es hat jedoch nicht den Sinn des Skepticismus, der ſich kein anderes Ziel ſetzt, als das Zweifeln ſelbſt, daß man ſtehen bleiben ſoll bei dieſer Unentſchiedenheit des Geiſtes, der darin ſeine Freiheit hat; ſondern es hat vielmehr den Sinn, man müſſe jedem Vorurtheil entſagen, — d. h. allen Vorausſetzungen, die ebenſo unmittelbar als wahr angenommen, — und vom Denken anfangen, um erſt vom Denken aus auf etwas Feſtes zu kommen, einen reinen Anfang zu gewinnen. Dieß iſt bei den Skeptikern nicht der Fall; da iſt der Zweifel das Reſultat. *) Descartes' Zweifeln,

*) Spinoza: Principia philosophiae Cartesianae (Benedicti de Spinoza Opera, ed. Paulus. Jenae 1802, T. I), p. 2.

keine Vorausſetzung-Machen, weil nichts Feſtes, Sicheres iſt, geſchieht nicht im Intereſſe der Freiheit ſelbſt als ſolcher, daß nichts gelte außerhalb der Freiheit, nichts ſey in Qualität, Weiſe einer Vorausſetzung, eines äußerlich Objektiven. Unfeſt iſt Alles, inſofern ich davon abſtrahiren kann, d. i. denken; eben reines Denken iſt Abſtrahiren von Allem. Der Trieb der Freiheit liegt in der That zu Grunde, aber überwiegend oder im Bewußtſeyn iſt der Zweck, zu etwas Feſtem, Objektivem zu kommen, — das Moment des Objektiven, nicht das Moment des Subjektiven, daß es von mir geſetzt, erkannt, erwieſen ſey; aber dieß Intereſſe fällt darein, denn von meinem Denken aus will ich dahin kommen. — Wir müſſen nicht den Gang des Descartes für konſequent der Methode nach bewieſen halten; es iſt tiefer, innerer Fortgang, naiv erſcheinend. Der Geiſt ſeiner Philoſophie iſt Wiſſen, Gedanken, Einheit des Denkens und Seyns.

Das Erſte iſt alſo, man müſſe keine Vorausſetzung machen; und dieß iſt ein großes, höchſt wichtiges Princip. Descartes giebt in ſeiner Weiſe den Grund davon an; in dieſen Sätzen, die er ausſpricht, hat er naives, empiriſches Raiſonnement. Nämlich:

„Weil wir als Kinder geboren ſind, und von den ſinnlichen Dingen vielerlei Urtheile vorher gefällt haben, ehe wir den vollkommenen Gebrauch unſerer Vernunft hatten: ſo werden wir durch viele Vorurtheile von der Kenntniß des Wahren abgeſtoßen. Von dieſen ſcheinen wir uns nicht anders befreien zu können, als wenn wir einmal im Leben an dem zu zweifeln ſtreben, worin wir nur den geringſten Verdacht einer Ungewißheit haben.“

„Ja, es wird ſogar nützlich ſeyn, alles das, woran wir zweifeln, für falſch zu halten, damit wir deſto klarer das finden, was das Gewiſſeſte und Erkennbarſte ſey.“

„Doch iſt dieß Zweifeln auf die Betrachtung der Wahrheit einzuſchränken. Denn was den usus vitae beträfe, weil

oft die Gelegenheit zum Handeln vorüberginge, ehe wir uns unſere Zweifel löſen könnten, ſind wir genöthigt, das Wahrſcheinliche zu wählen."

„Hier aber, wo es nur um das Suchen der Wahrheit zu thun iſt, ſo werden wir vornehmlich zweifeln, ob irgend das Sinnliche und Vorſtellbare exiſtire: Erſtens weil wir finden, daß die Sinne uns oft täuſchen, und es der Klugheit gemäß iſt, dem nicht zu vertrauen, was uns nur einmal getäuſcht hat; alsdann weil wir täglich im Traume Unzähliges zu fühlen oder uns vorzuſtellen meinen, was niemals iſt, und dem Zweifelnden keine ſolche Zeichen erſcheinen, an denen er den Schlaf vom Wachen ſicher unterſcheide."

„Wir werden hiermit auch an allem Andern zweifeln, ſelbſt an den mathematiſchen Sätzen: Theils weil wir geſehen, daß Einige ſich auch in dem irren, was uns für das Gewiſſeſte gilt, und gelten laſſen, was uns falſch ſcheint; dann weil wir gehört haben, daß ein Gott iſt, der uns geſchaffen, der Alles kann, alſo vielleicht uns ſo geſchaffen, daß wir irren ſollen. — Wenn wir uns einbilden, nicht von Gott, ſondern von irgend etwas Anderem, aus uns ſelbſt, zu exiſtiren: ſo iſt es um ſo wahrſcheinlicher, daß wir ſo unvollkommen ſind, zu irren."

„So viel erfahren wir aber, die Freiheit in uns zu haben, daß wir uns immer deſſen enthalten können, was nicht völlig gewiß und ergründet iſt." *)

Das Bedürfniß, was bei dieſen Gründen des Descartes zum Grunde liegt, iſt, daß das Denken von ſich anfangen ſoll; denn das Vorausgeſetzte iſt nicht durch das Denken geſetzt, iſt ein Anderes des Denkens: das Denken iſt nicht darin bei ſich. Die ſogenannte unmittelbare Anſchauung, innere Offenbarung

*) Principia philosophiae, P. I, §. 1—6 (Amstelod. 1672, 4), p. 1—2 (*Oeuvres, T. III, p.* 63—66); *cf. Meditationes de prima philosophia, I* (*Amstelod.* 1685, 4), p. 5—8 (*Oeuvres, T. I, p.* 235—245); *De Methodo, IV, p.* 20 (*p.* 156—158).

der neueren Zeit gehört auch hierher; vom Denken soll ausgegangen werden. Es ist das Interesse der Freiheit, was zum Grunde liegt; was als wahr anerkannt wird, soll die Stellung haben, daß unsere Freiheit darin erhalten ist, daß wir denken. Hier in der cartesianischen Form ist das Princip der Freiheit als solches nicht herausgehoben, sondern es sind mehr populare Gründe: weil man irren könnte u. s. f., darum soll man keine Voraussetzung machen.

b. Das Gewisse. Cartesius suchte etwas an sich selbst Gewisses und Wahres, das weder nur wahr wäre, wie der Gegenstand des Glaubens ohne Wissen, noch die sinnliche, auch skeptische Gewißheit, die ohne Wahrheit ist. Das ganze Philosophiren war damit behaftet, etwas als wahr vorauszusetzen, Theils, wie die neuplatonische Philosophie, die Form der Wissenschaft nicht ihrem Wesen zu geben, oder die Momente desselben nicht auseinander zu setzen. Nichts ist wahr, was nicht innere Evidenz im Bewußtseyn hat, oder was die Vernunft nicht so deutlich und bündig erkennt, daß ein Zweifel daran schlechthin unmöglich. Ich hat die Bedeutung als Denken, nicht Einzelnheit des Selbstbewußtseyns. Der zweite Satz seiner Philosophie ist daher die unmittelbare Gewißheit des Denkens. Wir müssen suchen, was gewiß ist; und das Gewisse ist die Gewißheit, das Wissen als solches in seiner reinen Form als sich auf sich beziehend. Dieß ist das Denken; so geht dann der unbefangene Verstand weiter fort zum Bedürfniß des Denkens. Hiermit ist auf einmal die Philosophie in ein ganz anderes Feld, ganz anderen Standpunkt versetzt, nämlich in die Sphäre der Subjektivität, das Gewisse. Es wird aufgegeben Vorausgesetztes der Religion, nur das Beweisen gesucht, nicht der Inhalt. Es ist unendliche abstrakte Subjektivität; der absolute Inhalt verschwindet. Es ist ebenso dieß Gährende, aus großem Gefühl, Anschauung zu sprechen: wie Bruno und so viele Andere, jeder

in ſeiner Weiſe, als Individualitäten ihre eigenthümliche Weltanſchauung ausſprechen.

„Indem wir ſo Alles wegwerfen, oder es für falſch erklären, an dem wir auf irgend eine Weiſe zweifeln können: ſo iſt es uns leicht, vorauszuſetzen, daß kein Gott, kein Himmel, kein Körper, aber darum nicht, daß wir nicht ſeyen, die wir dieſes denken. Denn es iſt widerſprechend“ (repugnat, — es geht gegen den Mann), „zu meinen, das, was denke, exiſtire nicht. Daher iſt dieſe Erkenntniß, Ich denke, alſo bin ich, die erſte von allen und die gewiſſeſte, die ſich jedem, der in Ordnung philoſophirt, darbietet.“ *)

Carteſius fängt alſo mit dem Standpunkt des Ich als des ſchlechthin Gewiſſen an, wie auch Fichte anfängt; ich weiß, es ſtellt ſich in mir dar. Ein ganz anderer Boden iſt ſo für's Philoſophiren gegeben. Den Inhalt in ſich ſelbſt zu betrachten, iſt nicht das Erſte; nur Ich iſt das Gewiſſe, Unmittelbare. Von allen meinen Vorſtellungen kann ich abſtrahiren. Das Denken iſt das Erſte; die nächſte Beſtimmung, die hinzukommt, unmittelbar damit zuſammenhangend, iſt die Beſtimmung des Seyns. Ich denke, dieß Denken enthält unmittelbar mein Seyn; dieß, ſagt er, iſt das abſolute Fundament aller Philoſophie. **) Die Beſtimmung des Seyns iſt in meinem Ich; dieſe Verbindung ſelbſt iſt das Erſte. Das Denken als Seyn, und das Seyn als Denken, das iſt meine Gewißheit, Ich. Dieß iſt das berühmte Cogito, ergo sum; Denken und Seyn iſt ſo darin unzertrennlich verbunden. Dieſen Satz ſieht man einer Seits an als einen Schluß: aus dem Denken werde das Seyn geſchloſſen. Und beſonders hat Kant gegen dieſen Zuſammenhang eingewandt: im Denken ſey nicht das Seyn enthalten, es ſey verſchieden vom Denken. Dieß iſt wichtig, aber ſie ſind unzer-

*) Principia philosophiae, P. I, §. 7, p. 2 (*p.* 66 — 67).

**) *De Methodo, IV, p.* 20—21 (*p.* 158); *Spinoza: Principia philosophiae Cartes., p.* 14.

trennlich, d. h. ſie machen eine Identität aus; was unzertrennlich iſt, iſt dennoch verſchieden: aber die Identität wird durch dieſe Verſchiedenheit nicht gefährdet, ſie ſind Einheit. Indeſſen iſt dieſer Ausſpruch der reinen abſtrakten Gewißheit, die allgemeine Totalität, in der Alles an ſich, nicht bewieſen; *) man muß dieſe Propoſition nicht in einen Schluß verwandeln wollen, „es iſt ganz und gar kein Schluß. Denn dazu müßte der Oberſatz ſeyn: Alles, was denkt, exiſtirt," — und dazu die Subſumtion im Unterſatze: Nun aber bin ich. Damit würde eben die Unmittelbarkeit aufgehoben, die darin liegt. „Aber jener Oberſatz" wird gar nicht aufgeſtellt, ſondern „iſt vielmehr erſt ein abgeleiteter von dem erſten: Ich denke, alſo bin ich." **) Zu einem Schluſſe gehören drei Glieder, hier ein Drittes, wodurch Denken und Seyn vermittelt wäre; ſo iſt es aber nicht, — nicht Ich denke, Alſo ſo bin ich. Dieß Alſo iſt hier nicht das Alſo des Schluſſes; es iſt nur der Zuſammenhang geſetzt von Seyn und Denken. Alle anderen Sätze ſind ſpäter. Aber *das Denken als Subjekt* iſt das Denkende, und das iſt Ich; das Denken iſt das innere Beimirſeyn, die Unmittelbarkeit bei mir, — es iſt das einfache Wiſſen ſelbſt. Dieſe Unmittelbarkeit iſt aber eben daſſelbe, als was Seyn heißt. Carteſius hat es nun zwar nicht ſo nachgewieſen, ſondern ſich einzig und allein auf das Bewußtſeyn berufen. Auch Fichte hat ſpäter mit derſelben abſoluten Gewißheit, mit dem Ich, wieder angefangen, iſt aber dazu fortgegangen, aus dieſer Spitze dann alle Beſtimmungen zu entwickeln. Alſo dieſe Gewißheit iſt das prius. Wir denken zwar dieſes und jenes, aber von dieſem und jenem können wir abſtrahiren, nicht ſo von dem Ich. Wir denken dieß

*) *De Methodo, IV, p.* 21 (*p.* 139); *Epistol. T. I, ep.* 118 (*Amstelod.* 1682, 4), *p.* 379 (*Oeuvres, T. IX, p.* 442 — 443).

**) *Respons. ad sec. objectiones, adjunctas Meditationibus de prima philosophia, p.* 74 (*p.* 427); *Spinoza: Principia philosophiae Cartes., p.* 4 — 5.

und jenes, deßwegen ſey es, iſt die gewöhnliche altklug Inſtanz der Unfähigkeit, das aufzufaſſen, wovon die Rede iſt; daß beſtimmter Inhalt ſey, iſt eben das, woran zu zweifeln iſt, — es giebt nichts Feſtes.

„Dieß iſt der beſte Weg, die Natur des Geiſtes und ſeine Verſchiedenheit vom Körper zu erkennen. Denn wenn wir unterſuchen, wer wir ſind, die wir Alles, was von uns verſchieden iſt, als unwahr ſetzen können: ſo ſehen wir deutlich, daß keine Ausdehnung, noch Figur, noch Ortsbewegung, noch etwas dergleichen, das dem Körper zuzuſchreiben iſt, unſere Natur angehe, ſondern das Denken allein; dieſe wird alſo früher (prius) und gewiſſer, als irgend eine körperliche Sache, erkannt.“ *)

Es ſind dagegen auch andere Sätze aufgeſtellt. Gaſſendi **) macht den Einwand Ludificor, ergo sum: Ich werde von meinem Bewußtſeyn zum Beſten gehabt, Alſo exiſtire ich; — eigentlich, Alſo werde ich zum Beſten gehabt. Daß etwas an dieſem Einwurf daran iſt, hat Descartes ſelbſt gewußt. Aber Descartes widerlegt dieſen Einwand hier ſelbſt, indem nur das Ich, nicht der ſonſtige Inhalt feſtzuhalten iſt. Das Seyn nur iſt identiſch mit dem reinen Denken, der Inhalt mag ſeyn, welcher er will; Ich iſt gleich Denken. Er ſagt: „Unter dem Denken begreife ich aber das Alles, was mit unſerem Bewußtſeyn in uns vorgeht, inſofern wir uns deſſen bewußt ſind; alſo auch Wollen, Einbilden (Vorſtellen), auch Empfinden iſt daſſelbe was Denken,“ alles dieß iſt auch darin enthalten. „Denn wenn ich ſage: Ich ſehe, oder Ich gehe ſpazieren, Alſo bin ich, und dieß von dem Sehen, Gehen verſtehe, das mit dem Körper vollbracht wird: ſo iſt der Schluß nicht abſolut gewiß“ (inſofern ich das konkrete Ich meine), „weil, wie im Traum oft geſchieht, ich meinen kann zu ſehen, zu gehen, ob ich gleich die

*) Principia philosophiae, P. I, §. 8, p. 2 (*p.* 67).

**) *Appendix ad Meditationes, continens objectiones quint.*, *p.* 4 (*Oeuvres*, T. *II*, *p.* 92—93).

Augen nicht aufmache, und mich nicht von der Stelle bewege, und vielleicht auch, wenn ich keinen Körper hätte. Aber wenn ich es von der" (subjektiven) „Empfindung oder Bewußtseyn des Sehens oder Gehens selbst verstehe, weil sie" (Empfindung und Bewußtseyn) „alsdann auf den Geist (mentem) bezogen wird, der allein empfindet oder denkt, er sehe oder gehe: so ist dieser Schluß alsdann ganz gewiß." *)

„Im Traume" ist Weise des empirischen Raisonnements; es muß nicht bloß heißen, „weil Ich abstrahiren kann," sondern „eben Ich dieß Einfache, mit sich Identische ist." Ich sehe, Ich gehe u. s. f., da ist Ich in der Bestimmung des Sehens, Gehens; aber ich bin darin auch denkend. Das Denken ist nun zwar auch im Wollen, Sehen, Hören u. s. w.; es ist absurd, zu meinen, die Seele habe das Denken in einer besonderen Tasche, und anderwärts das Sehen, Wollen u. s. f. Aber wenn ich sage, Ich sehe, Ich gehe spazieren: so ist darin einer Seits mein Bewußtseyn, Ich, und somit Denken; aber anderer Seits ist auch Wollen, Sehen, Hören, Gehen darin, also noch eine weitere Modifikation des Inhalts. (Das Denken ist das prius, das ganz Allgemeine; Denken ist das Ich, Denken als Denkendes ist Ich: es ist das Allgemeine, was auch im Wollen, Fühlen, Gehen u. s. f. ist.) Und wegen dieser Modifikation kann ich nicht sagen: Ich gehe, Also bin ich; denn von der Modifikation kann ich ja abstrahiren, es ist nicht mehr das allgemeine Denken. Man muß also bloß auf das reine, in diesem Konkreten enthaltene Bewußtseyn sehen. Nur wenn ich heraushebe, daß ich darin als denkend bin: so liegt das reine Seyn darin; und nur mit dem Allgemeinen ist das Seyn verbunden. Es ist ganz leicht, diese Identität einzusehen. Denken ist das ganz Allgemeine, nicht das Besondere; in allem Besonderen ist auch das Allgemeine. Das Denken ist die Beziehung auf sich selbst, ist

*) Principia philosophiae, P. I, §. 9, p. 2—3 (p. 67—68).

das Allgemeine, das reine ſich Beziehen auf ſich ſelbſt, das reine Einsſeyn mit ſich. Die Frage iſt nun: Was iſt das Seyn? Da muß man ſich aber nicht das Seyn eines konkreten Inhalts vorſtellen. Seyn iſt dann nichts als die einfache Unmittelbarkeit, die reine Beziehung, Identität mit ſich; ſo iſt es die Unmittelbarkeit, die auch das Denken iſt. Das Denken iſt dieſelbe Unmittelbarkeit, zugleich aber auch die Vermittelung mit ſich ſelbſt, die ſich ebenſo auch negirt, alſo auch Unmittelbarkeit. Unmittelbarkeit iſt eine einſeitige Beſtimmung; das Denken enthält ſie, aber ſie nicht allein, ſondern auch die Beſtimmung, ſich mit ſich ſelbſt zu vermitteln: und dadurch, daß das Vermitteln zugleich Aufheben der Vermittelung iſt, iſt es Unmittelbarkeit. Im Denken iſt ſo Seyn; Seyn iſt eine arme Beſtimmung, iſt das Abſtraktum von dem Konkreten des Denkens.

„Daß das Denken (mens)," ſagt Carteſius, „mir gewiſſer iſt, als der Körper, liegt darin. Daß ich urtheile, die Erde exiſtire, daraus, daß ich ſie berühre oder ſehe, daraus muß ich ja noch viel mehr urtheilen, daß mein Denken (mens) exiſtirt. Denn es kann vielleicht ebenſo gut ſeyn, daß ich urtheile, die Erde exiſtire, ob ſie gleich nicht exiſtirt: nicht aber, daß ich dieß urtheile, und mein Geiſt (mens), der dieß urtheilt, nicht ſey." *) D. i. Alles, das für mich iſt, kann ich ſetzen als nichtſeyend; indem ich mich als nichtſeyend ſetze, ſetze ich ſelbſt, oder es iſt mein Urtheil. Denn daß ich urtheile, das kann ich nicht weglaſſen, wenn ich auch von dem abſtrahiren kann, worüber ich urtheile. Damit hat nun aber die Philoſophie ihren eigentlichen Boden wiedergewonnen, daß das Denken vom Denken ausgeht, als einem in ſich Gewiſſen, nicht von etwas Aeußerem, nicht von etwas Gegebenem, nicht von einer Autorität, ſondern ſchlechthin von dieſer Freiheit, die darin iſt: „Ich denke."

An allem Anderen kann ich zweifeln, an dem Daſeyn kör-

*) Principia philosophiae, P. I, §. 11, p. 3 (p. 69—70).

perlicher Dinge, an meinem Körper selbst; oder diese Gewißheit hat nicht die Unmittelbarkeit in sich. Denn Ich ist eben die Gewißheit selbst, an allem Anderen ist sie Prädikat; mein Körper ist mir gewiß, er ist nicht diese Gewißheit selbst. *) Gegen die Gewißheit, einen Körper zu haben, führt Carteſius die empiriſche Erſcheinung an, daß oft die Vorſtellung vorhanden iſt, man fühle Schmerzen in einem Gliede, das man ſchon lange nicht mehr hat. **) Was wirklich iſt, iſt eine Subſtanz, — Seele die denkende Subſtanz; ***) ſie iſt für ſich, von allen äußeren materiellen Dingen verſchieden und unabhängig. †) Daß ſie denkend iſt, iſt für ſich evident; ſie würde denken und exiſtiren, wenn auch keine materiellen Dinge vorhanden wären. Die Seele kann ſich deßwegen leichter erkennen, als ihren Körper. ††)

Alles Weitere, was wir für wahr halten können, beruht auf dieſer Gewißheit; zum Fürwahrhalten gehört Evidenz. Nichts iſt wahr, was nicht innere Evidenz im Bewußtſeyn hat. „Die Evidenz von Allem beruht nun darauf, daß wir es ebenſo klar und deutlich einſehen, als jene Gewißheit ſelbſt, und daß es ſo von dieſem Princip abhängt und mit ihm übereinſtimmt, daß, wenn wir daran zweifeln wollten, wir auch an dieſem Principe" (an unſerem Ich) „zweifeln müßten." †††)

c. Das Dritte iſt der Uebergang dieſer Gewißheit zur Wahrheit, zu Beſtimmtem; dieſen Uebergang macht Carteſius

---

*) *Respons. ad sec. object.: Rationes more geometr. dispos., Postulata, p. 96 (p. 454—455); Spinoza: Principia philosophiae Cartes., p. 13.*

**) *Princip. philos., P. IV, § 196, p. 215—216 (p. 507—509); Meditation., VI, p. 38 (p. 329—330); Spinoza: Principia philos. Cartes., p. 2—3.*

***) *Respons. ad sec. object.: Rat. more geom. dispos., Axiomata V—VI, p. 96 (p. 453).*

†) *Ibidem, Propositio IV, p. 91 (p. 464—465).*

††) *Meditationes, II, p. 9—14 (p. 246—252).*

†††) *De Methodo, IV, p. 21 (p. 136—139); Spinoza: Principia philosoph. Cartes., p. 14.*

auf naive Weiſe. Dieſes Wiſſen iſt für ſich nun die vollkommene Evidenz, Gewißheit, aber es iſt noch nicht die Wahrheit; — oder wenn wir jenes Seyn als Wahrheit nehmen, ſo iſt dieß ein leerer Inhalt, und um den Inhalt iſt es zu thun. — Die nächſte Betrachtung iſt nun die der Metaphyſik des Descartes. Die Einheit des Seyns und des Denkens iſt dabei das Erſte, und das Denken wird dabei genommen als das reine Denken; Descartes hat dieſen Satz aber nicht bewieſen. Es ſind verſchiedene Beſtimmungen, Denken und Seyn, — und nur ihre Verſchiedenheit muß aufgezeigt werden; daß ſie identiſch ſind, dieſen Beweis hat Descartes nicht geführt. Es ſteht einſtweilen voran, es iſt die intereſſanteſte Idee der neueren Zeit überhaupt; er hat ſie zuerſt aufgeſtellt. — Das Bewußtſeyn iſt ſeiner ſelbſt gewiß; Ich denke, damit iſt geſetzt das Seyn. Der Fortgang iſt hier, daß ein Intereſſe entſteht für weitere Vorſtellungen von der abſtrakten Einheit; da geht er nun äußerlich reflektirend zu Werke. „Das Bewußtſeyn, das nur ſich ſelbſt gewiß weiß, ſucht nun aber ſeine Kenntniß zu erweitern, und findet, daß es Vorſtellungen von vielen Dingen hat, in welchen es ſich nicht täuſcht, ſo lange es nicht behauptet oder negirt, daß ihnen etwas Aehnliches außer ihm entſpreche.“ Die Täuſchung bei den Vorſtellungen hat erſt Sinn in Beziehung auf äußerliche Exiſtenz. „Es findet auch allgemeine Begriffe, und macht daraus Beweiſe, die evident ſind: z. B. der geometriſche Satz, daß die drei Winkel im Dreieck zuſammen zweien Rechten gleich ſeyen, iſt eine Vorſtellung, die an ſich unwiderſtehlich aus anderen folgt. Aber bei der Reflexion, ob es ſolche Dinge wirklich gebe, zweifelt es daran;“ *) es iſt ja das Dreieck gar nicht gewiß.

Die Ausdehnung iſt nicht in der unmittelbaren Gewißheit

*) Principia philosophiae, P. I, §. 13. p. 3—4 (p. 71—72).

meiner selbst enthalten. *) Die Seele kann seyn ohne das Körperliche, und dieses ohne sie; sie sind realiter verschieden, eins denkbar ohne das andere. **) Die Seele denkt und erkennt nicht das Andere ebenso deutlich, als die Gewißheit ihrer selbst. ***) Die Wahrheit dieses Wissens beruht auf dem Beweise vom Daseyn Gottes. Die Seele ist eine unvollkommene Substanz, hat aber die Idee von Vollkommenheit in sich, — eines absolut vollkommenen Wesens; diese Idee ist nicht in ihr selbst erzeugt, weil sie unvollkommene Substanz ist, also angeboren. †) Das Bewußtseyn hierüber drückt sich bei Descartes so aus, daß, so lange Gottes Daseyn nicht bewiesen und eingesehen ist, die Möglichkeit bleibt, daß wir uns täuschen, weil man nicht wissen kann, ob wir nicht eine zum Irren eingerichtete Natur haben. ††) Die Form ist etwas schief, drückt nur überhaupt den Gegensatz aus, den das Selbstbewußtseyn gegen das Bewußtseyn von Anderem hat, von Gegenständlichem; und es ist um die Einheit von Beiden zu thun, — ob das, was im Denken ist, auch die Gegenständlichkeit habe. Diese Einheit liegt nun in Gott, oder ist Gott selbst.

Ich trage dieß in der Weise des Cartesius vor: „Unter den verschiedenen Vorstellungen nun, die wir haben, ist auch die Vorstellung eines höchst intelligenten, höchst mächtigen und absolut vollkommenen Wesens; und dieß ist die vorzüglichste aller Vorstellungen." — die alldefassende, allgemeine Vorstellung. α) Es finden sich Vorstellungen; es ist ungewiß, ob sie sind. β) Eine ist ausgezeichnet; bei ihr findet diese Ungewißheit nicht

*) *Cf. Responss. ad sec. objects: Rationes more geom. disposs., Def. I, p. 85 (p. 434 — 437).*

**) *Ibidem, Propositio IV, p. 91 (p. 464 — 465).*

***) *Meditationes, III, p. 15 — 17 (p. 283 — 288).*

†) *Principia philos., P. I, §. 20, p. 6 (p. 76 — 77); Meditationes, III, p. 17 — 25 (p. 288 — 297); De Methodo, IV, p. 21 — 22 (p. 159 — 161).*

††) *Spinoza: Principia philos. Cartes., p. 10; vergl. Oben, S. 337.*

Statt. Sie hat das Eigenthümliche, daß „wir darin die Exiſtenz nicht als eine bloß mögliche und zufällige erkennen, wie in den Vorſtellungen anderer Dinge, die wir deutlich wahrnehmen, ſondern als eine ſchlechthin nothwendige und ewige Beſtimmung. Wie der Geiſt z. B. wahrnimmt, daß im Begriffe des Dreiecks enthalten, die drei Winkel ſeyen gleich zweien Rechten, alſo habe das Dreieck ſie: ſo daraus, daß er percipirt, daß die Exiſtenz nothwendig und ewig in dem Begriffe des vollkommenſten Weſens enthalten iſt, muß er ſchließen, daß das vollkommenſte Weſen exiſtire.“ *) Denn zur Vollkommenheit gehört auch die Beſtimmung der Exiſtenz; denn die Vorſtellung von einem Nichtexiſtirenden iſt weniger vollkommen. Da iſt alſo die Einheit des Denkens und Seyns, und der ontologiſche Beweis vom Daſeyn Gottes; dieß ſahen wir nun ſchon früher bei'm Anſelm. **) Es wird geſagt: Das Allgemeine, was wir Gott nennen, iſt das Vollkommenſte. Und es entſteht nun die Frage: Iſt es auch in der Exiſtenz? Die Vorſtellung des Vollkommenſten enthält auch die Beſtimmung der Exiſtenz; ſonſt wäre es nicht das Vollkommenſte.

Descartes geht dazu ſo fort. Descartes hat ſo Axiom: α) „Es giebt verſchiedene Grade der Realität oder Entität; denn die Subſtanz hat mehr Realität als das Accidenz oder der Modus, — die unendliche Subſtanz mehr als die endliche.“ ***) Dieß iſt ein Axiom bei Carteſius, eine unmittelbare Gewißheit; aber dieſe Unterſchiede ſind nicht in „Ich denke,“ — es iſt nach der Weiſe eines Erfahrungsſatzes aufgeſtellt.

β) „In dem Begriff eines Dings iſt die Exiſtenz enthalten, entweder die nur mögliche oder die nothwendige,“ †) —

*) Principia philos., P. I, §. 14, p. 4 (*p.* 72 — 73).

**) *S. Oben, S.* 164 *flg.*

***) *Resp. ad sec. object.: Rat. more geom. disp., Axiom. VI, p.* 88 (*p.* 459).

†) *Spinoza: Princ. phil. Cart., Ax. VI, p.* 16; *cf. Cartesii Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. disp., Ax. X, p.* 89 (*p.* 460).

die unmittelbare Gewißheit eines Andersseyns, des Gegensatzes; es ist dem Ich ein Nichtich entgegengesetzt, im Ich denke (Begriff) das Seyn enthalten.

γ) „Kein Ding oder keine Vollkommenheit eines Dings, die wirklich actu existirt, kann zur Ursache ihrer Existenz das Nichts haben." *) Dieß ist ebenso evident, als Ich denke. „Denn wenn von Nichts etwas prädicirt werden könnte, so könnte ebenso gut das Denken von ihm prädicirt werden: und ich würde also sagen, ich sey nichts, indem ich denke." **) Das unmittelbare Wissen, die sinnliche Gewißheit hat keine Nothwendigkeit. — Hier geht Descartes in eine Trennung, in ein Verhältniß über, das nicht erkannt ist; es kommt der Begriff von Ursache hinzu, der wohl ein Denken ist, aber ein bestimmtes Denken. Spinoza in seiner Erläuterung sagt, „daß die Vorstellungen mehr oder weniger Realität enthalten, und jene Momente ebenso viel Evidenz haben als das Denken selbst, weil sie nicht nur sagen, daß wir denken, sondern wie wir denken." ***) Aber diese bestimmten Weisen eben als Unterschiede in der Einfachheit des Denkens wären zu erweisen. Spinoza setzt noch zu diesem Uebergange hinzu, daß „die Grade der Realität, welche wir in den Ideen wahrnehmen, nicht in den Ideen sind, sofern sie nur als Arten des Denkens betrachtet werden: sondern sofern die eine eine Substanz, eine andere nur einen Modus der Substanz vorstellt, — oder mit einem Worte, insofern sie als Vorstellungen von Dingen betrachtet werden." †)

δ) „Die objektive Realität der Begriffe" (d. h. die Entität des Vorgestellten, insofern es in dem Begriffe ist) „erfordert eine Ursache" (Sache an sich), „worin dieselbe Realität nicht

*) *Resp. ad sec. object.: Rat. more geom. dispos., Ax. III, p.* 88 (*p.* 458).

**) *Spinoza: Principia philos. Cartes., p.* 15.

***) Ibidem, p. 14.

†) Ibidem, p. 17.

nur objektiv" (d. h. im Begriffe)," ſondern formell oder auch eminenter enthalten iſt;" — „formell, d. h. ebenſo vollkommen: eminenter, vollkommener. Denn es muß wenigſtens ſo viel in der Urſache ſeyn, als in der Wirkung." *)

ε) „Die Exiſtenz Gottes wird unmittelbar" — a priori — „aus der Betrachtung ſeiner Natur erkannt. Daß etwas in der Natur oder in dem Begriffe eines Dings enthalten iſt, iſt ſo viel als ſagen, daß es wahr iſt: die Exiſtenz iſt unmittelbar in dem Begriff Gottes enthalten; es iſt alſo wahr, von ihm zu ſagen, daß eine nothwendige Exiſtenz in ihm iſt." **) — „In dem Begriffe jedes Dings iſt entweder eine mögliche oder eine nothwendige Exiſtenz enthalten: eine nothwendige im Begriffe Gottes, d. h. des abſolut vollkommenen Weſens; denn ſonſt würde er als unvollkommen begriffen." ***)

Descartes nimmt auch dieſe Wendung: „Propoſition VI. A posteriori aus dem bloßen Begriffe in uns die Exiſtenz Gottes zu beweiſen. Die objektive Realität eines Begriffes erfordert eine Urſache, in welcher dieſelbe Realität nicht bloß objektiv" (als im Endlichen), „ſondern formaliter" (frei, rein für ſich ſelbſt, außer uns) „oder eminenter" (und als urſprünglich) „enthalten iſt." (Ax. VIII: „In der Urſache als ſolcher iſt die Realität formell oder eminenter.") „Wir haben aber einen Begriff von Gott, ſeine objektive Realität iſt aber in uns weder formell noch eminenter enthalten, und kann alſo nur in Gott ſelbſt ſeyn." †)

---

*) *Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. disp., Ax. IV — V, p. 88 (p. 458 — 459); Spinoza: Princ. phil. Cart., Ax. VIII — IX, p. 16.*

**) *Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. disp., Propos. I, p. 89 (p. 460 — 461).*

***) Spinoza, Princip. philos. Cart., Ax. VI, p. 16: *In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia vel possibilis vel necessaria: necessaria in Dei, sive entis summe perfecti conceptu; nam alias concipe-retur imperfectum.*

†) Spinoza: Princip. philos. Cart., Propos. VI, p. 20, et Ax. VIII,

Wir sehen dann, daß diese Idee eine Voraussetzung ist. Wir finden in uns diese Idee, würde man jetzt sagen; daß dieses ist, das ist die höchste Idee. Es ist also so vorausgesetzt; und wenn wir fragen, ob diese Idee existire, so soll gerade dieß die Idee seyn, daß damit auch die Existenz gesetzt ist. Sagt man nämlich, es ist nur eine Vorstellung: so widerspricht es dem Inhalte der Vorstellung. Aber es befriedigt hier nicht, daß die Vorstellung so eingeführt wird: Wir haben diese Vorstellung, — daß sie mithin so als ein Vorausgesetztes erscheint. Sodann ist nicht von diesem Inhalt an ihm selbst gezeigt, daß er sich zu dieser Einheit des Denkens und Seyns bestimmt. Es ist hier in der Form von Gott keine andere Vorstellung gegeben, als die in Cogito, ergo sum, — Seyn und Denken unzertrennlich verbunden; hier haben wir die Gestalt einer Vorstellung, die ich in mir habe. Der ganze Inhalt dieser Vorstellung, der Allmächtige, Allweise u. s. f. sind Prädikate, die sich erst später ergeben; der Inhalt selbst ist der Inhalt der Idee, mit der Existenz, mit der Wirklichkeit verbunden. So sehen wir diese Bestimmungen auf einander folgen auf eine Weise, die empirisch ist, die also nicht philosophisch beweisend ist, — in der aprioriſchen Metaphysik überhaupt Voraussetzungen von Vorstellungen und sie denken, wie in der Empirie Versuche, Beobachtungen, Erfahrungen.

Carteſius sagt dann: „Und dieß glaubt der Geist um so mehr," ist um so fester von dieser Einheit überzeugt, „wenn er bemerkt, daß er die Vorstellung von keinem anderen Dinge bei sich findet, worin die Existenz als nothwendig enthalten sey. Daraus wird er einsehen, daß jene Idee des höchsten Wesens nicht von ihm erdichtet, noch etwas Chimärisches, sondern eine wahrhafte und unveränderliche Natur, die nicht anders als existi-

---

p. 16; *Cartesii Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. dispos., Propos. II, p. 89 (p. 461 — 462), et Ax. V, p. 88 (p. 458).*

ren kann, da die nothwendige Exiſtenz in ihr enthalten iſt. — Unſere Vorurtheile hindern uns daran, dieß leicht feſtzuhalten, da wir gewohnt ſind, bei allem Anderen die Eſſenz" (Weſen, Begriff) „von der Exiſtenz zu unterſcheiden." *) Darüber, daß das Denken nicht untrennbar ſey von der Exiſtenz, iſt das gewöhnliche Gerede: „Wenn das wäre, was man ſich denkt, ſo würde es anders ſtehen." Aber man berückſichtigt hierbei nicht, daß das immer ein beſonderer Inhalt iſt, und daß darin gerade das Weſen der Endlichkeit der Dinge beſteht, daß Begriff und Seyn trennbar ſind. Wie kann man aber von endlichen Dingen auf das Unendliche ſchließen?

„Ferner dieſer Begriff," fährt Carteſius fort, „iſt nicht von uns gemacht." Wir finden in uns dieſe Vorſtellung; es iſt eine ewige Vorſtellung, eine ewige Wahrheit, — daſſelbe, was jetzt geſagt wird, daß es in uns geoffenbart iſt. „Wir finden in uns die Perfektionen nicht, die in dieſer Vorſtellung. Alſo ſind wir gewiß, daß eine Urſache, worin alle Perfektion, Gott als real exiſtirend, ſie uns gegeben; denn es iſt uns gewiß, daß aus Nichts Nichts entſtehe" (nach Böhme hat Gott die Materie der Welt aus ſich ſelbſt genommen), „und was vollkommen, nicht die Wirkung von etwas Unvollkommenem ſeyn könne." **) Der Beweis der Exiſtenz Gottes aus ſeiner Idee iſt: In dieſem Begriff iſt das Daſeyn enthalten; alſo iſt es wahr. „Von ihm müſſen wir in der wahrhaften Wiſſenſchaft alle erſchaffenen Dinge ableiten." ***)

Mit dem Erweiſe des Daſeyns Gottes wird zugleich die Evidenz aller Wahrheit in ihrem Urſprunge und in ihrer Gültigkeit begründet. Gott als Urſache iſt das Fürſichſeyn, die Realität, die nicht die Entität, Exiſtenz im Denken iſt. Eine ſolche Exiſtenz, die Urſache (nicht Sache überhaupt), liegt im

*) Principia philosophiae, P. I, §. 15—16, p. 4—5 (*p.* 73—74).
**) Ibidem, §. 18, p. 5 (*p.* 74—75).
***) Ibidem, §. 24, p. 7 (*p.* 78—79).

Begriff des Nicht-Ich, nicht jedes bestimmten Begriffs, — denn diese als bestimmte sind Negationen, — sondern nur der reinen Existenz oder der vollkommenen Ursache. Sie ist Ursache der Wahrheit der Ideen; denn sie eben ist die Seite des Seyns derselben.

d. Das Vierte ist nun, daß Cartesius sagt: „Was uns von Gott geoffenbart ist, müssen wir glauben, ob wir es gleich nicht begreifen. Es ist nicht zu verwundern, da wir endlich, daß in Gottes Natur als unbegreiflich Unendliches ist, das über unsere Fassung geht." Das ist denn ein Herreinfallen einer gewöhnlichen Vorstellung. „Deswegen müssen wir uns nicht mit Untersuchungen über das Unendliche ermüden; denn, da wir endlich, ist es ungereimt, etwas darüber zu bestimmen." *) So z. B. die Freiheit des Willens und die göttliche Präscienz, — Beides ist uns gewiß; er ist nicht verlegen, wie sich dieß vereinbare. **) Das aber lassen wir jetzt. — Das Mysterium der Dreieinigkeit wird immer in uns geboren, sagt Böhme. ***)

„Das erste Attribut Gottes," in dem diese Einheit ist, „ist nun, daß er wahrhaftig ist, und der Geber alles Lichts; es ist seiner Natur al[illegible] ganz zuwider, daß er uns täuscht. Daher das Licht der Natur oder das Erkenntnißvermögen, von Gott uns gegeben, kann kein Objekt berühren, das nicht wahr wäre, insofern es von ihm" (dem Erkenntnißvermögen) „berührt würde, d. i. deutlich und klar eingesehen wird." Gott schreiben wir Wahrhaftigkeit zu. Daraus folgert er also das Band zwischen dem Erkennen und der Wahrhaftigkeit, Objektivität dessen, was wir erkennen. Das Erkennen hat Gegenstände, hat einen Inhalt, der erkannt wird; diesen Zusammenhang heißen wir dann Wahrheit. Die Wahrhaftigkeit Gottes ist gerade dieses, die Einheit des Gedachten und des Seyenden. „Dadurch wird nun

*) Principia philosophiae, P. I, §. 24—26, p. 7 (p. 79—80).
**) *Ibidem*, §. 39—41, p. 10—11 (p. 86—88).
***) *S. Oben*, S. 323.

der Zweifel gehoben, als ob es ſeyn könnte, daß das nicht wahr wäre, was uns ganz evident iſt. Mathematiſche Wahrheiten dürfen uns alſo nicht mehr verdächtig ſeyn. Ebenſo, wenn wir auf das Acht geben, was wir in den Sinnen, im Wachen oder im Schlaf klar und deutlich unterſcheiden: ſo iſt es leicht, in jeder Sache zu erkennen, was in ihr Wahres iſt." *)

„Es iſt gewiß, wegen Gottes Wahrhaftigkeit, daß das Vermögen zu percipiren, und das Vermögen durch den Willen zuzuſtimmen (assentiendi), wenn es ſich nur auf das klar Percipirte erſtreckt, nicht auf Irrthum gehen (tendere in falsum) könne. Wenn dieß auch auf keine Weiſe bewieſen werden könnte, ſo iſt ſo feſt von Natur in Allen, daß, ſo oft wir Etwas deutlich percipiren, wir ihm von ſelbſt (sponte) beiſtimmen, und auf keine Weiſe zweifeln können, daß es wahr iſt." **) Dieß Alles iſt höchſt naiv und ſchlicht herrzählt, aber unbeſtimmt; es bleibt formell, ohne Tiefe, — es iſt eben ſo. Die Wahrhaftigkeit Gottes iſt das abſolute Band des von uns klar Eingeſehenen und der äußeren Realität. Der Gang bei Carteſius iſt der Gang des klaren Verſtandes. Gewißheit iſt das Erſte; davon wird nicht Inhalt nothwendig abgeleitet, weder Inhalt überhaupt, noch weniger ſeine Objektivität als unterſchieden von der inneren Subjektivität des Ich. Sondern es wird geſagt, wir finden in uns die Idee des Vollkommenſten; die Vorſtellung wird hier als gefundene vorausgeſetzt. Daran wird gemeſſen die bloße Vorſtellung von Gott, die keine Exiſtenz in ſich enthält; und es wird gefunden, daß ſie ohne Exiſtenz unvollkommen wäre. Dieſe Einheit Gottes ſelbſt, ſeiner Idee mit ſeinem Daſeyn, iſt allerdings die Wahrhaftigkeit; an dieſer haben wir eben ſo den Grund, das für wahr zu halten, was für uns ebenſo gewiß iſt, als die Wahrheit unſerer ſelbſt.

*) Principia philosophiae, P. I, §. 29 — 30, p. 8 (*p.* 81 — 83); *Meditationes, IV, p.* 25 (*p.* 293 — 294).

**) Principia philos., P. I, §. 43, p. 11 (*p.* 89).

Was gedacht wird richtig und klar, das ist so. Es ist also ausgesprochen, daß der Mensch durch das Denken erfahre, was in der That an den Dingen ist. Die Quellen der Irrthümer liegen in der Endlichkeit unserer Natur. *) In der weiteren Ausführung liegt bei Cartesius das zu Grunde, was überhaupt gedacht, und nur insofern es ein Gedachtes, Allgemeines ist, Wahrheit habe. Hiermit ist Gottes Wahrhaftigkeit zum absoluten Bande zwischen dem absoluten Erkennen und der Wirklichkeit dessen, was so erkannt wird, gesetzt. Daß dieses erste Attribut Gottes das Band ist zwischen dem subjektiven klaren und deutlichen Denken und der Objektivität, hat ein Cartesianer, wenn man ihn anders so nennen darf, Malebranche, den man hier gleich erwähnen könnte, **) in seiner Recherche de la vérité, wie wir sehen werden, noch bestimmter ausgedrückt, noch enger zusammengezogen. — Wir haben hier diesen Gegensatz, subjektives Erkennen und die Wirklichkeit. Das Eine Mal ist gesagt, sie sind beide unzertrennlich verbunden; Denken ist Seyn. Das andere Mal werden sie verschieden betrachtet; da tritt nun das Bedürfniß ein, sie zu vermitteln. Auf dem Vermitteln beruht der Beweis dieser Einheit. Hier ist nun unser Erkennen vorgestellt, und auf der anderen Seite die Wirklichkeit; als das Vermittelnde wird die Wahrhaftigkeit Gottes gesetzt. Diese Wahrhaftigkeit oder die Wahrheit Gottes ist, daß seine Idee unmittelbar die Wirklichkeit in sich enthält; Begriff und seine Realität nennen wir Wahrheit. — Dieß sind so die Grundbestimmungen.

Dieß ist die Idee, die in dieser Metaphysik zu Grunde liegt: α) Von der Gewißheit seiner selbst zur Wahrheit zu kommen, im Begriffe des Denkens das Seyn zu erkennen. In jenem Denken „Ich denke" bin ich Einzelner; das Denken als

*) *Principia philosophiae, P. I, §. 35 — 36, 38, p. 9 — 10 (p. 84 — 85, 86); Meditationes, IV, p. 25 — 28 (p. 295 — 297).*

**) *In den Vorlesungen von 18[illegible] ist die Philosophie des Malebranche gleich hier eingeschoben.*

ein ſubjektives ſchwebt vor: nicht im Begriff des Denkens ſelbſt wird das Seyn aufgezeigt, zur Trennung überhaupt fortgegangen. β) Das Negative des Seyns für das Selbſtbewußtſeyn ſchwebt ebenſo vor; und dieß Negative, vereinigt mit dem poſitiven Ich, iſt als an ſich vereinigt in einem Dritten, in Gott geſetzt. In ihm iſt Denken und Seyn daſſelbe; eben im Negativen, im Begriffe, Gedachtſeyn deſſelben iſt das Seyn.

α) Ein Einwurf iſt ſchon alt, auch kantiſch, daß aus dem Begriffe des vollkommenſten Weſens mehr nicht folgt, als daß im Gedanken Daſeyn und vollkommenſtes Weſen verknüpft ſind, nicht aber außer dem Gedanken. Allein eben der Begriff des Daſeyns iſt dieß Negative des Selbſtbewußtſeyns, nicht außer dem Gedanken, ſondern Gedanke von dem Außer dem Denken. β) Gott — vorher Möglichkeit, kein Widerſpruch — hat gegenſtändliche Form für das Selbſtbewußtſeyn, iſt alle Realität, inſofern ſie poſitiv, d. h. eben Seyn, Einheit des Denkens und Seyns, vollkommenſtes Weſen. Seyn nimmt er nun in dem ganz poſitiven Sinne, und hat nicht den Begriff davon, daß es eben das Negative des Selbſtbewußtſeyns iſt.

2. Das einfache Seyn als Negatives des Selbſtbewußtſeyns geſetzt, iſt es die Ausdehnung; und Descartes negirt alſo von Gott die Ausdehnung,*) bleibt bei dieſer Trennung ſtehen, verknüpft das Univerſum, die Materie, ſo mit Gott, daß er Schöpfer, Urſache deſſelben ſey,**) und hat den richtigen Gedanken, daß die Erhaltung eine fortgeſetzte Schöpfung iſt,***) ſofern die Schöpfung als Thätigkeit getrennt geſetzt wird: — aber führt eben die Ausdehnung nicht auf wahrhafte Weiſe zurück in das Denken.

*) *Principia philos.*, *P. I*, §. 23, *p.* 6—7 (*p.* 78); *Spinoza: Princip. philos. Cart.*, *Prop. XVI*, *p.* 36—37; *Prop. XXI*, *p.* 38.

**) *Princip. philos.*, *P. I*, §. 22, *p.* 6 (*p.* 77—78); *Spinoza*, *l. l. Corollar. II*, *p.* 30—31.

***) *Responsiones quartae*, *p.* 433 (*p.* 70); *Spinoza*, *l. l. Coroll. I*, *p.* 30.

Gott ist die Ursache des Universum's. Die Materie — ausgedehnte Substanzen — steht den denkenden Substanzen gegenüber, die einfach sind. Sofern das Universum von Gott erschaffen ist, konnte es nicht so vollkommen seyn als seine Ursache. (Die Wirkung ist unvollkommener als die Ursache, ist Gesetztseyn, wenn beim Verstandesbegriffe der Ursache stehen geblieben wird; Ausdehnung ist schon das Unvollkommenere, aber nicht deducirt.) Als unvollkommen können sie nicht durch sich selbst oder ihren Begriff existiren und bestehen; sie bedürfen also jeden Moment der Assistenz Gottes zu ihrer Erhaltung, ohne diese würden sie augenblicklich in Nichts zurücksinken. Erhaltung ist unaufhörliche Wiederhervorbringung. *)

Descartes geht nun zu weiteren Bestimmungen fort, und sagt Folgendes: „Das, was unter unser Bewußtseyn fällt, betrachten wir entweder als Dinge oder deren Eigenschaften, oder als ewige Wahrheiten, die keine Existenz außer unserem Denken haben," **) — die nicht dieser oder jener Zeit, diesem oder jenem Orte angehören. Die letzten nennt er nun uns eingeboren, die nicht von uns gemacht sind, nicht empfunden, ***) und der ewige Begriff des Geistes selbst, und die ewigen Bestimmungen seiner Freiheit, seiner selbst als seiner, sind. Von hier geht die Vorstellung aus, ob die Ideen angeboren sind (innatae ideae). So sagt Cicero, die Natur habe sie in uns gepflanzt. Dieser Ausdruck, ewige Wahrheit, ist bis auf die neuesten Zeiten ganz gebräuchlich. Ewige Wahrheiten sind allgemeine, ganz allgemeine Bestimmungen, ganz allgemeiner Zusammenhang; und von diesen ist hier vorgestellt, daß sie uns angeboren sind. Angeboren ist ein schlechter Ausdruck, weil dieß eine natürliche Weise bezeichnet; er paßt nicht für den Geist,

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band III, Abth. 1, S. 17 — 18.*

**) Principia philosophiae, P. I, §. 48, p. 12 (*p.* 92).

***) *Meditationes, III, p.* 17 (*p.* 268 — 269).

wegen der phyſiſchen Geburt. Wir würden ſagen, es liege dieß in der Natur, im Weſen unſeres Geiſts begründet. Der Geiſt iſt thätig, und verhält ſich in ſeiner Thätigkeit auf eine beſtimmte Weiſe; dieſe hat aber keinen anderen Grund, als ſeine Freiheit. Daß dieß aber ſo ſey, dazu gehört mehr, als es nur zu ſagen; es müßte abgeleitet werden als nothwendiges Produciren unſeres Geiſtes. Dieſe ewigen Wahrheiten ſind für ſich. Solche logiſche Geſetze ſind z. B.: „Aus Nichts wird Nichts;“ „Etwas kann nicht zugleich ſeyn und nicht ſeyn.“ *) Das ſind Fakta des Bewußtſeyns; ebenſo moraliſche Grundſätze. Carteſius verläßt dieſe bald wieder; ſie ſind nur im Denken als ſubjektivem, er hat noch nicht nach ihrem Inhalt gefragt.

Was nun die Dinge betrifft, zu deren Betrachtung Carteſius übergeht, das Andere zu dieſen ewigen Wahrheiten: ſo ſind die allgemeinen Beſtimmungen der Dinge Subſtanz, Dauer, Ordnung u. ſ. f. **) Von dieſen giebt er dann Definitionen. Er legt zum Grunde, man müſſe keine Vorausſetzungen machen; und die Vorſtellungen, zu denen er dann übergeht, dieſe nimmt er als ein Gefundenes auf in unſerem Bewußtſeyn. Er definirt ſie; die allgemeinen Gedanken, Kategorien, wie Ariſtoteles, ſucht er auf. Er definirt nun die Subſtanz ſo: „Unter Subſtanz verſtehe ich nichts Anderes als eine Sache (rem), die keines anderen Etwas zum Exiſtiren bedarf; und als eine ſolche Subſtanz, die keiner anderen Sache bedarf, kann nur eine einzige angeſehen werden, nämlich Gott.“ Das iſt, was Spinoza ſagt; man kann ſagen, es ſey auch die wahrhafte Definition, die Einheit der Idee und der Realität. Solche Subſtanz iſt nun Gott; die anderen, die wir Subſtanzen nennen, exiſtiren nicht für ſich, haben ihre Exiſtenz nicht im Begriff ſelbſt. „Alle anderen“ (Dinge) „können nur vermöge eines concursus“ (einer Aſſiſtenz)

*) Principia philosophiae, P. I, §. 49, p. 13 (*p.* 93).
**) Ibidem, §. 48, p. 12 (*p.* 92).

„Dei existiren." Das Zusammenkommen von Seele und Leib bewirke so Gott; das nannte man System der Assistenz. Gott ist das absolut Verknüpfende von Begriff und Wirklichkeit; die Anderen, die Endlichen, die eine Grenze haben, in Abhängigkeit stehen, bedürfen eines Anderen; die allgemeine Verknüpfung ist nun Gott. „Heißen wir daher auch andere Dinge Substanzen, so kommt ihnen und Gott dieser Ausdruck nicht, wie man in den Schulen sagt, univoce zu; d. h. es kann keine bestimmte Bedeutung dieses Worts angegeben werden, die Gott und den Kreaturen gemeinschaftlich wäre." *)

„Ich anerkenne aber nicht mehr als zweierlei Gattungen der Dinge: nämlich die eine ist die Gattung der denkenden, und die andere die Gattung der Dinge, die sich auf das Ausgedehnte beziehen." **) Da haben wir diesen Unterschied vom Denken und vom Ausgedehnten, Räumlichen, Außereinander. Das Denken, Begriff, Geistiges, Selbstbewußtes ist das, was bei sich ist, und hat den Gegensatz des Nichtbeisichselbstseyenden, Ausgedehnten, Unfreien. Dieß ist der reale Unterschied (distinctio realis) der Substanzen: „Die Eine kann deutlich und bestimmt gefaßt werden (intelligi) ohne die andere." ***) „Die körperliche und die denkende erschaffene Substanz können aber darum unter diesen gemeinschaftlichen Begriff gefaßt werden, weil sie Dinge sind, die allein Gottes concursus zum Existiren bedürfen." †) Sie sind allgemeiner; die anderen endlichen Dinge bedürfen anderer Dinge, Bedingungen zu ihrer Existenz. Aber die ausgedehnte Substanz, das Reich der Natur, und die geistige Substanz bedürfen einander nicht. ††) Man kann sie Substanzen nennen, weil Jedes dieser ganze Umfang, eine Totalität für sich ist;

*) Principia philosophiae, P. I, §. 51, p. 14 (*p.* 93).
**) Ibidem, §. 48, p. 12 — 13 (*p.* 92).
***) Ibidem, §. 60, p. 16 (*p.* 101).
†) Ibidem, §. 52, p. 14 (*p.* 95).
††) *Ration. more geometr. dispos., Definit. X*, p. 86 (*p.* 451).

Jedes der Beiden, das Ganze jeder Seite, kann ohne das Andere gefaßt werden. Dieſe bedürfen nur der Konkurrenz Gottes; d. h. das Reich des Denkens iſt eine Totalität in ſich, und die Natur iſt ebenſo ein totales Syſtem. Darum ſind ſie alſo auch (ſchloß nun Spinoza) an ſich identiſch, abſolut identiſch als Gott, die abſolute Subſtanz; für den denkenden Geiſt iſt dieſes Anſich Gott, oder ihre Unterſchiede ſind ideelle. — Carteſius geht vom Begriff Gottes zum Erſchaffenen, Denken und Ausdehnung, und von da in's Beſondere.

„Die Subſtanzen haben nun mehrere Attribute, ohne die ſie nicht gedacht werden können," — ihre Beſtimmtheit; „jede hat aber ein ſolches eigenthümliches, das ihre Natur und Eſſenz ausmacht," — einfache, allgemeine Beſtimmtheit, „und worauf ſich die anderen alle beziehen. So macht das Denken das abſolute Attribut des Geiſtes aus," Denken iſt ſeine Qualität; „Ausdehnung iſt" die weſentliche Beſtimmung der Körperlichkeit, und nur dieß iſt „die wahrhafte Natur des Körpers. Alles Andere iſt nur ein Modus, wie Figur, Bewegung im Ausgedehnten: Einbildungskraft, Empfindung, Wille im Denkenden." *) — „Gott iſt die unerſchaffene, denkende Subſtanz." **)

Hier geht nun Carteſius zum Einzelnen; an der Ausdehnung ſind wieder zwei Beſtimmungen, Materie und Bewegung. Er verfolgt das Ausgedehnte, kommt auf Materie, Ruhe, Bewegung. — Ein Hauptgedanke Descartes' iſt nun über die Materie; er faßt das Weſen des Körpers nur als Ausdehnung. Nach Descartes iſt die Natur des Körpers vollendet durch ſein Ausgedehntſeyn; Körper iſt er, inſofern er ausgedehnt iſt, nicht inſofern er andere Qualitäten hat. Alles Andere, was wir als Qualitäten der Körper gelten laſſen, ſind nur ſekundäre Qualitäten, Modi u. ſ. f.; ſie können weggenommen und weg-

*) Principia philosophiae, P. I, §. 53, p. 14 (*p.* 96—97).
**) Ibidem, §. 54, p. 14 (*p.* 97).

gedacht werden. Wir ſagen: Der Körper leiſtet auch Widerſtand, hat Geruch, Geſchmack, Farbe; ohne ſolche iſt kein Körper. Materie, Körperlichkeit, Ausdehnung iſt für den Gedanken (nach Carteſius) ganz daſſelbe. Die körperliche Welt ſoll gedacht werden, es ſoll alſo nur dieß von ihr aufgenommen werden; das iſt das Weſentliche derſelben, was für den Gedanken iſt. Die weiteren Beſtimmungen des Ausgedehnten halten ſich innerhalb dieſer Sphäre: Quantum von Ausdehnuug, Ruhe, Bewegung, Trägheit. Dieſe anderen Eigenſchaften der Körper ſind etwas bloß Sinnliches, und das weiſt Carteſius nach, wie es ſchon längſt von den Skeptikern gezeigt worden iſt. *)

Jenes iſt allerdings der abſtrakte Begriff, oder das reine Weſen; aber eben zum Körper oder in das reine Weſen gehört nothwendig Negativität, Verſchiedenheit. Daß dieß das Weſen des Körpers iſt, zeigt er dadurch, daß alle Beſtimmungen deſſelben ausgelöſcht, keine abſolut prädicirt werden kann (außer Ausdehnung): Farbe, Durchſichtigkeit, Härte u. ſ. f.; Materie und Ausdehnung ſind identiſch. — Er unterſtützte dieß durch folgenden Grund. Auf die Solidität, Härte (Fürſichſeyn) der Materie ſchließen wir durch den Widerſtand, den ein Körper unſerer Berührung entgegenſetzt, und vermöge der er ſeinen Ort zu behaupten ſucht. Nun nehme man an, daß die Materie, ſo wie wir ſie berühren, immer zurückwiche, wie der Raum, ſo hätten wir keinen Grund, ihr Solidität beizumeſſen. Geruch, Farbe, Geſchmack ſind nur ſinnliche Eigenſchaften; wahr iſt nur, was wir deutlich einſehen. Wenn ein Körper in kleine Theile zerrieben wird, ſo weicht er auch, und verliert doch ſeine Natur nicht; Widerſtand iſt alſo nicht weſentlich. **) Dieſes Nichtfürſichſeyn iſt aber nur quantitativ geringerer Widerſtand; dieſer bleibt immer. Carteſius will aber nur denken; Widerſtand,

*) *Princip. philos., P. I,* §. 66—74, *p.* 19—22 (*p.* 107—117).
**) *Ibidem, P. II,* §. 4, *p.* 25 (*p.* 123—124).

Farbe u. ſ. w. denkt er nicht, er faßt es nur als ſinnlich. Er ſagt, alles dieſes müſſe auf die Ausdehnung, als beſondere Modifikation derſelben, zurückgeführt werden; es macht dem Carteſius Ehre, nur das Gedachte für wahr zu nehmen. — Allerdings aber eben jenes Aufheben iſt die negative Bewegung des Denkens; das Weſen iſt bedingt durch dieſes Denken, d. h. es iſt nicht wahres Weſen.

Von dem Begriff der Ausdehnung geht nun Descartes zu Geſetzen der Bewegung über, als dem allgemeinen Erkennen des Anſich des Körperlichen: α) daß es kein Vacuum giebt, eine Ausdehnung ohne körperliche Subſtanz, d. h. Körper ohne Körper; *) β) keine Atome (kein Fürſichſeyn, Individualität), aus demſelben Grunde, das Weſen des Körpers iſt Ausdehnung; **) γ) ferner daß ein Körper durch etwas außer ihm in Bewegung geſetzt werde, für ſich im Zuſtande der Ruhe beharre, und ebenſo im Zuſtande der Bewegung durch ein Anderes außer ihm zur Ruhe gebracht werden müſſe (Trägheit); ***) — nichtsſagende Sätze, es iſt eben Abſtraktion, einfache Ruhe und Bewegung in ihrem Gegenſatze feſtzuhalten.

Ausdehnung und Bewegung ſind die Grundbegriffe der mechaniſchen Phyſik; ſie ſind, was die Wahrheit der Körperwelt iſt. Idealität ſchwebt dem Descartes vor; er iſt weit erhaben über die Realität der ſinnlichen Eigenſchaften, aber geht nicht zur Beſonderung dieſer Idealität über. — Er bleibt alſo bei der eigentlichen Mechanik ſtehen. Gebt mir Materie (Ausgedehntes) und Bewegung, und ich will Euch Welten bauen, ſagt inſofern Carteſius; †) Raum und Zeit waren ihm ſo die einzigen Beſtimmungen des materiellen Univerſums. Darin liegt

*) *Principia philos., P. II, §. 16, p. 29 — 30 (p. 133 — 134).*
**) *Ibidem, §. 20, p. 31 (p. 137 — 138).*
***) *Ibidem, §. 37 — 38, p. 38 — 39 (p. 152 — 154).*
†) *Buhle: Geſchichte der neueren Philos., B. III, Abth. 1, S. 19; cf. Princip. phil., P. III, §. 46 — 47, p. 65 (p. 210 — 212).*

denn die mechanische Weise, die Natur zu betrachten, oder daß die Natur-Philosophie des Descartes rein mechanisch ist; *) so daß er alle Verhältnisse auf Ruhe und Bewegung zurückführt, alle materielle Verschiedenheit, Farbe, Geschmack auf Mechanik, Bewegung von Partikeln. Das Verändern der Materie ist daher allein die Bewegung; auf den Mechanismus müssen daher alle körperlichen Eigenschaften und animalischen Erscheinungen zurückgeführt werden. Im Lebendigen sind Verdauung u. s. f. solche mechanische Effekte, deren Principe Ruhe und Bewegung sind. Wir sehen hier also den Grund, den Ursprung der mechanischen Philosophie; die Mechanik ist von Cartesius ausgebildet worden. Es ist aber eine weitere Einsicht, daß dieß unbefriedigend ist, — Materie und Bewegung nicht hinreicht, um das Lebendige zu erklären. Es ist aber das Große darin, daß das Denken in seinen Bestimmungen fortgeht, und daß es diese Gedankenbestimmungen zu dem Wahrhaften der Natur macht.

Von da geht Descartes zur Mechanik über; Welt-System, Bewegung der himmlischen Körper betrachtet er. Er kommt nun auf Bewegung und Ruhe, Erde, Sonne u. s. f., **) von da aus auf seine Vorstellung der in sich zurückgehenden Bewegung der Himmelskörper in der Form von Wirbeln, auf Reflexionen, metaphysische Hypothesen vom Aus- und Einströmen, Durchgehen, Sich-Begegnen u. s. w. kleiner Partikelchen in Poren, ***) zuletzt auch auf Salpeter und Schießpulver. †) — Zuerst sollen die allgemeinen Gedanken das Interesse haben; das Andere, was bei der Ausführung in's Besondere zu bemerken ist, ist dieses. Das Weitere ist ein Uebergang zum Bestimmten; und dieß Bestimmte, Physikalische wird errichtet in einer Physik, die das

*) *Cf. Principia philos., P. II*, §. 64, *p.* 49 (*p.* 178 — 179).

**) *Ibidem, P. III*, §. 5 — 42, *p.* 51 — 63 (*p.* 183 — 208).

***) *Ibidem*, §. 46 *sqq.*, *p.* 65 *sqq.* (*p.* 210 *et suiv.*); *P. IV*, §. 1 *sqq.*, *p.* 137 *sqq.* (*p.* 330 *et suiv.*).

†) *Ibidem, P. IV*, §. 69, 109—115, *p.* 166, 178 — 180 (*p.* 388, 420 — 425).

Reſultat von Beobachtungen und Erfahrungen iſt. In der weiteren Ausführung geht er ganz auf verſtändige Weiſe fort. Descartes hat ſo viele Beobachtungen mit einer ſolchen Metaphyſik vermiſcht; und dieß iſt für uns daher etwas Trübes. — Profeſſor Couſin in Paris hat Descartes' Werke neu herausgegeben, 11 Bände in Oktav; der größte Theil beſteht in Briefen über phyſikaliſche Gegenſtände.

Bei dieſer Philoſophie iſt die denkende Behandlung des Empiriſchen vorherrſchend; auf eben dieſe Weiſe zeigen ſich die Philoſophien von dieſer Zeit an. Die Philoſophie hatte bei Descartes und Anderen noch die unbeſtimmtere Bedeutung, durch's Denken, Nachdenken, Raiſonniren zu erkennen. Das ſpekulative Erkennen, Ableiten aus dem Begriffe, freie ſelbſtſtändige Entwickelung des Begriffs iſt erſt durch Fichte eingeführt. Es iſt ſomit das, was jetzt philoſophiſches Erkennen, und was ſonſt wiſſenſchaftliches Erkennen heißt, nicht geſchieden. Es rechnete ſich alſo damals alle menſchliche Wiſſenſchaft zum Philoſophiren; und bei Descartes' Metaphyſik ſahen wir das ganz empiriſche Raiſonniren aus Gründen, aus Erfahrungen, Thatſachen, Erſcheinungen, auf die naivſte Weiſe eintreten. Das Wiſſenſchaftliche dabei beſtand überhaupt näher, ſtrenger in der Methode des Beweiſens, wie ſie in der Geometrie längſt gebraucht worden, und in der gewöhnlichen Weiſe des formell logiſchen Schließens.

Daher geſchieht es denn auch, daß das Philoſophiren, das ein Ganzes von Wiſſenſchaften ausmachen ſoll, anfängt von Logik und Metaphyſik; dann der weitere Theil iſt eine gewöhnliche Phyſik, Mathematik, freilich mit metaphyſiſchen Spekulationen vermiſcht; und der dritte, die Ethik, betrifft die Natur des Menſchen, ſeine Pflichten, Staat, den Bürger. So Descartes. Der erſte Theil der Principia philosophiae handelt De principiis cognitionis humanae, der zweite De principiis

rerum materialium. *) Dieſe Philoſophie über die Ausdehnung (die Natur-Philoſophie) iſt jedoch nichts Anderes, als was damals eine ganz gewöhnliche Phyſik, Mechanik ſeyn konnte, und noch ganz hypothetiſch. Wir unterſcheiden genau empiriſche Phyſik und Natur-Philoſophie, die erſte iſt auch denkend: die Natur-Philoſophie heißt ſo immer bei den Engländern daſſelbe, als was wir Phyſik nennen (Newton).

3. Das Andere iſt Philoſophie des Geiſtes, zum Theil metaphyſiſch, hernach aber auch empiriſch; Carteſius hat beſonders die Phyſik ausgebildet. Zu dem dritten Theil, dem ethiſchen, iſt er nicht gekommen; Ethik machte er nicht bekannt, nur einen Traktat De passionibus. Spinoza's philoſophiſches Hauptwerk dagegen iſt die Ethik. Bei ihm iſt der erſte Theil auch allgemeine Metaphyſik; den zweiten, die Natur-Philoſophie, hat er gar nicht behandelt, ſondern nur eine Ethik, Philoſophie des Geiſtes. Und das, was das Erkennen betrifft, den intelligenten Geiſt, das kommt im erſten Theil, in den Principien der menſchlichen Erkenntniß vor. So handelt auch Hobbes zuerſt von der Logik, dann von einer ganz gewöhnlichen Phyſik: Sectio I, De corpore: Pars I, Logica s. Computatio; Pars II, Philosophia prima, Ontologie, Metaphyſik; P. III, Mechanik, Phyſik, menſchliche Organe. Sectio II ſollte von der Natur des Menſchen handeln, Ethik; das Geiſtige hat er nicht vollſtändig ausgebildet, nur De cive geſchrieben. In Descartes' Metaphyſik iſt einem ganz naiv, gar nicht ſpekulativ zu Muth. — Bei Carteſius war ferner zwar das Princip Denken, aber dieſes Denken iſt noch abſtrakt und einfach; das Konkrete ſteht noch drüben auf der anderen Seite, und konkreteren Inhalt erhielt dieſes Denken erſt aus der Erfahrung. Das Bedürfniß, das Beſtimmte aus dem Denken zu entwickeln, war noch nicht vorhanden.

*) Cf. indicem princip. philosophiae.

Carteſius handelt auf der anderen Seite auch vom Denken; er handelt von der menſchlichen Freiheit. Die Freiheit bewies Descartes daraus, daß die Seele denkt, der Wille unbeſchränkt iſt; und das macht die Vollkommenheit des Menſchen aus.*) Das iſt ganz richtig. In Anſehung der Freiheit kommt er auf die Schwierigkeit: Der Menſch als frei könne etwas thun, was nicht von Gott vorher angeordnet ſey, — das ſtreitet gegen Allmacht und Allwiſſenheit Gottes; und wenn Alles von Gott angeordnet, ſo wäre damit die menſchliche Freiheit wieder aufgehoben.**) — Dieſe beiden Beſtimmungen löſen ſich nicht als widerſprechende auf: „Der menſchliche Geiſt iſt endlich, Gottes Macht und Vorausbeſtimmung unendlich; wir ſind nicht fähig, das Verhältniß zu beurtheilen, in welchem die Freiheit der menſchlichen Seele zur göttlichen Allmacht und Allwiſſenheit ſtehe: aber im Selbſtbewußtſeyn haben wir ihre Gewißheit als Thatſache. Wir müſſen uns aber nur an dem, was gewiß iſt, halten.“***) Fernerhin erſcheint ihm vielerlei als unerklärbar; wir ſehen Zähigkeit, Eigenſinn, dabei nach beſter Einſicht zu bleiben. Die Weiſe des Erkennens, wie Carteſius ſie angiebt, hat auch Geſtalt eines verſtändigen Raiſonnements: ſo iſt es ohne beſonderes Intereſſe.

Dieß ſind nun die Haupt-Momente des carteſiſchen Syſtems. Es ſind noch einige einzelne Behauptungen anzuführen, die ihn beſonders berühmt gemacht haben, — beſondere Formen, die ſonſt in der Metaphyſik, auch bei Wolf, betrachtet ſind. Man hebt, z. B., heraus: α) daß Carteſius das Organiſche, die Thiere, als Maſchinen angeſehen habe, daß ſie von einem Anderen bewegt werden, das ſelbſtthätige Princip des Denkens nicht in ihnen haben,†) — eine mechaniſche Phyſiologie, ein beſtimmter, verſtän-

*) *Principia philosoph., P. I*, §. 37 *et* 39, *p.* 10 (*p.* 35—37).
**) *Ibidem*, §. 40, *p.* 11 (*p.* 37).
***) *Ibidem*, §. 41, *p.* 11 (*p.* 37—38).
†) *De Methodo*, *V*, *p.* 35—36 (*p.* 185—189).

diger Gedanke, der weiter von keiner Erheblichkeit. Bei dem scharfen Gegensatze des Denkens und der Ausdehnung ist jenes nicht betrachtet als Empfindung, so daß diese sich isoliren kann. Das Organische, als Körper, muß sich auf Ausdehnung reduciren. Das Weitere ist also Abhängigkeit von den ersten Bestimmungen.

β) Die angeborenen Ideen nennt er die ewigen Wahrheiten; Locke und Leibniz stritten darüber. Es ist krasser Ausdruck, nicht das Allgemeine, wie bei Plato und Späteren, sondern das, was Evidenz, unmittelbare Gewißheit hat; eine Vielheit des Denkens, mannigfaltige Begriffe in der Form eines Seyns, natürlich fest, wie Gefühle in's Herz gepflanzt, — unmittelbare Vielheit, die im Denken selbst gegründet ist.

γ) Das Verhältniß zwischen Seele und Körper (sich selbst im Andern, der Materie, setzen) ist nunmehr eine Hauptfrage, — eben jene Rückkehr des Gegenstandes in sich. In der Metaphysik finden sich viele Systeme darüber. Das Eine ist das des influxus physicus, daß der Geist sich auf körperliche Weise verhalte, daß der Gegenstand auf den Geist ein Verhältniß hätte, wie die Körper gegeneinander; eine solche Vorstellung ist sehr roh. — Wie faßt Carteſius die Einheit von Seele und Leib? Die erste gehört dem Denken, der andere der Ausdehnung an: Beide sind Substanz, Keines bedarf des Begriffs des Anderen; also ist Seele und Leib unabhängig von einander. Sie können keinen direkten Einfluß auf einander haben. Die Seele hat nur Einfluß, Wirksamkeit, insofern die Seele des Körpers bedarf, und umgekehrt: d. h. insofern sie wesentliche Beziehung auf einander haben. Da aber jedes Totalität ist, so hat Keines Bedürfniß des Anderen, und ebenso wenig reale Beziehung darauf. Den physischen Einfluß Beider hat Carteſius also konsequenter Weise geläugnet; das ist mechanisches Verhältniß Beider. Descartes hat das Spirituelle, Intellektuelle festgesetzt. In seinem cogito bin ich mir selbst zunächst nur gewiß, ich kann

abſtrahiren von Allem; darauf gründet er das Beſtehen des Geiſtes für ſich. Nun iſt das Mittelding, die Verbindung anzugeben von dem Abſtrakten, und dem Aeußerlichen, dem Einzelnen. Dieß beſtimmt nun Carteſius danach, daß er zwiſchen Beiden ſetzt das, was den Grund ihrer Veränderungen ausmacht, Gott als das Mittelglied der Verbindung.*) Ihre Veränderungen korreſpondiren mit einander: Habe ich Triebe, Vorſatz, ſo wird er leiblich; dieß Entſprechen iſt bewirkt durch Gott. (Dieß heißt man denn das systema assistentiae, es iſt transcendent: Gott iſt der metaphyſiſche Grund ihrer gegenſeitigen Veränderungen, als er der Seele, in dem, was ſie nicht durch ihre eigene Freiheit bewerkſtelligen kann, Beiſtand leiſtet. Dieß hat nachher Malebranche mehr ausgeführt. Das Bedürfniß, ein Vermittelndes zu haben, iſt da; Gott wird nun geſetzt als ſolches.) Denn oben**) ſahen wir, Carteſius ſagt von Gott, er iſt eben die Wahrheit der Vorſtellung. Inſofern ich richtig, konſequent denke, ſo entſpricht dem etwas Reales; der Zuſammenhang davon iſt Gott. Gott iſt die vollkommene Identität beider Gegenſätze; da iſt die Einheit der Idee, des Begriffs und des Realen. (Dieß wird dann in der ſpinoziſtiſchen Idee in ſeinen weiteren Momenten noch herausgehoben.) Das iſt richtig; in den endlichen Dingen iſt dieſe Identität unvollkommen. Nur iſt bei Carteſius dieſe Form unpaſſend: α) daß es zwei Dinge, Denken (Seele) und Leib, ſind; β) Gott nun als ein drittes Ding erſcheint, außerhalb Beider, nicht der Begriff der Einheit, und die beiden Glieder nicht ſelbſt Begriff. Es muß aber nicht vergeſſen werden, daß er ſagt, jene beiden erſten ſind erſchaffene Subſtanzen. Das gehört der Vorſtellung an; Erſchaffen iſt kein beſtimmter Gedanke. Dieſe Zurückführung auf den Gedanken hat dann Spinoza gemacht.

*) *De Methodo, V*, p. 29 (p. 173 — 174).
**) S. 352 — 353.

2. Spinoza.

Cartesius' Philosophie hat sehr viele unspekulative Wendungen genommen; an ihn schließt sich unmittelbar an Spinoza, der zur ganzen Konsequenz durchgedrungen. Er hat vornehmlich die cartesianische Philosophie studirt, in seiner Terminologie gesprochen; die erste Schrift des Spinoza sind: „Grundsätze des Cartesius." Die spinozistische Philosophie verhält sich zur Philosophie des Descartes nur als eine konsequente Ausführung, Durchführung dieses Princips. — Ihm hören Seele und Leib, Denken und Seyn, auf, Besondere, jedes ein für sich seyendes Ding, zu seyn. Den Dualismus, der im cartesischen System vorhanden ist, hob Benedict Spinoza vollends auf, — als ein Jude. Diese tiefe Einheit seiner Philosophie, wie sie in Europa sich ausgesprochen, der Geist, Unendliches und Endliches identisch in Gott, nicht als einem Dritten, ist ein Nachklang des Morgenlandes. Die morgenländische Anschauung der absoluten Identität ist der europäischen Denkweise, und näher dem europäischen, cartesianischen Philosophiren unmittelbar näher gebracht, darein eingeführt worden.

Zunächst sind jedoch die Lebensumstände des Spinoza zu betrachten. Er ist aus einer portugiesisch-jüdischen Familie, im Jahre 1632 zu Amsterdam geboren: und hieß mit Vornamen Baruch, den er jedoch in Benedict verwandelte. Er erhielt in seiner Jugend Unterricht von den Rabbinen. Früh jedoch bekam er schon Händel mit den Rabbinen der Synagoge, zu der er gehörte; sie wurden erbittert, weil er sich gegen die talmudistischen Träumereien erklärte. Er blieb bei Zeiten aus der Synagoge hinweg. Die Rabbiner fürchteten, sein Beispiel werde böse Folgen haben; sie boten ihm 1000 Gulden zum Jahrgehalt, wenn er ihr beiwohnen und ruhig bleiben wollte. Er schlug es aus. Ihre Verfolgungen gingen späterhin so weit, daß sie ihn durch Meuchelmord aus dem Wege zu räumen bedacht wa-

ren; und kaum entging er dem auf ihn gezückten Dolche. Er verließ ſodann die jüdiſche Gemeinde förmlich, ohne jedoch zur chriſtlichen Kirche überzutreten. Er legte ſich nun beſonders auf die lateiniſche Sprache, ſtudirte Carteſius und gab auch eine Darſtellung von deſſen Syſtem, „erwieſen nach geometriſcher Methode," heraus, die unter ſeinen Werken iſt. Später ſchrieb er ſeinen tractatus theologico-politicus; dadurch erwarb er ſich eine große Celebrität. *) Es iſt darin die Lehre von der Inſpiration, eine kritiſche Behandlung der moſaiſchen Bücher und dergleichen, beſonders aus dem Geſichtspunkte, daß dieſe Geſetze ſich auf die Juden beſchränken. Was ſpätere chriſtliche Theologen hierüber Kritiſches geſchrieben haben, wodurch gewöhnlich gezeigt werden ſoll, daß dieſe Bücher erſt ſpäter redigirt worden und zum Theil jünger ſind als die babyloniſche Gefangenſchaft, — ein Haupt-Kapitel für die proteſtantiſchen Theologen, womit die neueren ſich vor den älteren auszeichnen und viel Prunk getrieben haben, — dieß Alles findet ſich ſchon in dieſer Schrift Spinoza's.

Dieſer ging ſpäter nach Rynsburg bei Leyden, und lebte ſehr geachtet von vielen Freunden, aber ruhig, von 1664 an, zuerſt in Voorburg, einem Dorfe bei'm Haag, dann im Haag ſelber, fort, und ernährte ſich ſelbſt durch Verfertigung optiſcher Gläſer; das Licht beſchäftigte ihn. Er lebte dürftig: er hatte Freunde, auch mächtige Protektoren; er ſchlug mehrere große Geſchenke, die ihm reiche Freunde (auch Feldherren) anboten, aus. Er verbat es ſich, als ihn Simon von Vries zum Erben einſetzen wollte, nahm ein Jahrgehalt von 300 Fl. von ihm an: ließ ſein väterliches Erbtheil ſeinen Schweſtern. Vom Churfürſten von der Pfalz, Karl Ludwig, der höchſt edel und frei von den Vorurtheilen ſeiner Zeit, wurde er auch zur Profeſſur

*) *Collectanea de vita B. de Spinoza (addita Operibus, ed. Paulus, Jenae 1802 — 1803, T. II), p. 593 — 604, 632 — 640.*

nach Heidelberg gerufen, wobei er die Freiheit haben solle zu lehren und zu schreiben, indem „der Fürst glaube, daß er sie nicht missbrauchen werde, die öffentlich festgesetzte Religion zu beunruhigen.“ Spinoza (in seinem gedankten Briefen) lehnte dieses Anerbieten aber mit gutem Vorbedacht ab, weil „er nicht wisse, in welche Grenze jene philosophische Freiheit eingeschlossen werden müsse, daß er nicht scheine, die öffentlich festgesetzte Religion zu beunruhigen.“ *) Er blieb in Holland, einem für die allgemeine Bildung höchst interessanten Lande, das zuerst in Europa das Beispiel einer allgemeinen Duldung gab, und vielen Judenthum einen Zufluchtsort der Denkfreiheit gewährte; so gehässig auch die dortigen Theologen, z. B. gegen Bekker, **) Voetius gegen die cartesianische Philosophie wüthete, ***) hatte dieß doch nicht die Konsequenz, die es in einem anderen Lande würde gehabt haben.

Er starb den 21. Februar 1677, im 44. Jahre seines Alters, an der Schwindsucht, an der er seit lange gelitten, †) — übereinstimmend mit seinem Systeme, in dem auch alle Besonderheit und Einzelnheit in der Einen Substanz verschwindet. — Sein Hauptwerk, die Ethik, kam erst nach seinem Tode heraus durch Ludwig Meyer, einen Arzt, den vertrautesten Freund des Spinoza. Sie besteht aus fünf Theilen: der erste handelt von Gott (De Deo); der zweite von der Natur und dem Ursprunge des Geistes (De natura et origine mentis). Er behandelt so nicht die Natur, — Ausdehnung und Bewegung: sondern geht von Gott gleich zum Geiste über, zur ethischen Seite. Das dritte Buch handelt von den Affekten und Leidenschaften (De origine et natura affectuum); das vierte von den Kräften

*) *Collectanea de vita B. de Spinoza, p. 632—638; Spinozae Epistol. LIII et LIV* (Oper. ed. Paulus, T. I), p. 626—640.

**) *Bruckeri: Histor. crit. philos. T. IV, P. 2, p. 729—720.*

***) *Cf. Cartesii Meditationes: Appendix, Epistola ad Gisbertum Voëtium* (*T. XI, p. 3 min.*).

†) *Collectanea de vita B. de Spinoza, p. 665.*

derſelben oder der menſchlichen Knechtſchaft (De servitute humana s. de affectuum viribus); endlich das fünfte von der Macht des Verſtandes, dem Denken, oder von der menſchlichen Freiheit (De potentia intellectus s. de libertate humana).*) Kirchenrath Profeſſor Paulus gab ſeine Werke in Jena heraus; ich habe auch Antheil an dieſer Ausgabe durch Vergleichung von franzöſiſchen Ueberſetzungen. — So großen Haß ſich Spinoza bei ſeinen Rabbinen zugezogen, ſo noch größeren bei den chriſtlichen, beſonders proteſtantiſchen Theologen, zunächſt durch ſeine Schrift tractatus theologico-politicus, am meiſten aber durch ſeine Philoſophie, die wir nun näher zu betrachten haben. Ein proteſtantiſcher Geiſtlicher, Colerus, gab eine Lebensbeſchreibung Spinoza's heraus; er eifert zwar ſtark gegen ihn, giebt aber recht genaue und gutmüthige Nachrichten von ſeinen Verhältniſſen: wie er nur an 200 Thaler hinterlaſſen, was für Schulden er gehabt habe u. ſ. w. Bei'm Inventarium fordert der Barbier noch rückſtändige Bezahlung vom „wohlſeeligen" Herrn Spinoza. Der Prediger ſkandaliſirt ſich darüber, macht zu dieſer Rechnung die Anmerkung: „Hätte er gewußt, was es für eine Frucht war, er würde ihn wohl nicht wohlſeelig genannt haben." **) Unter Spinoza's Portrait ſetzt er: Signum reprobationis in vultu gerens; ***) — der düſtre Zug eines tiefen Denkers, ſonſt mild und wohlwollend: reprobationis allerdings, — aber nicht einer paſſiven, ſondern aktiven Mißbilligung der Meinungen, der Irrthümer und der gedankenloſen Leidenſchaften der Menſchen.

Was ſein Syſtem anbetrifft, ſo iſt es ſehr einfach, und im Ganzen leicht zu faſſen. Eine Schwierigkeit dabei liegt zum

*) *Spinozae Opera*, T. *II*, *p.* 1, 3 *not.*, 33; *Collectanea de vita B. de Spinoza*, *p.* 640 — 641.

**) *Collectanea de vita B. de Spinoza*, *p.* 642 — 665.

***) *Buhle: Geſchichte der neueren Philoſophie*, *Band III*, *Abth.* 2, *S.* 515, *Anmerk.* (*cf. Spinozae Opera ed. Paulus*, *T. II*, *Praef.*, *p. XVI.*)

Theil in der Methode, in der verschränkten Methode, in der er seine Gedanken vorträgt, und in dem Beschränkten der Ansicht, wodurch er über Hauptgesichtspunkte, Hauptfragen unbefriedigend vorübergeht.

Spinoza's Philosophie ist die Objektivirung der cartesianischen, in der Form der absoluten Wahrheit. Der einfache Gedanke des spinozistischen Idealismus ist: Was wahr ist, ist schlechthin nur die Eine Substanz, deren Attribute Denken und Ausdehnung (Natur) sind; und nur diese absolute Einheit ist wirklich, ist die Wirklichkeit, — nur sie ist Gott. Es ist, wie bei Descartes, die Einheit des Denkens und Seyns, oder das, was den Begriff seiner Existenz in sich selbst enthält. Cartesius' Substanz, Idee, hat wohl das Seyn selbst in ihrem Begriffe; aber es ist nur das Seyn als abstraktes Seyn, nicht Seyn als reales Seyn oder als Ausdehnung, sondern Körperlichkeiten, Anderes als die Substanz, kein Modus derselben. Ebenso ist Ich, das Denkende, für sich, auch ein selbstständiges Wesen. Diese Selbstständigkeit der beiden Extreme hebt sich im Spinozismus auf, und sie werden zu Momenten des Einen absoluten Wesens. — Wir sehen, daß es in diesem Ausdrucke darauf ankommt, das Seyn als die Einheit von Gegensätzen zu fassen. Es ist Haupt-Interesse, nicht den Gegensatz wegzulassen; er soll nicht mehr auf die Seite gestellt werden, — die Vermittelung, die Auflösung des Gegensatzes ist die Hauptsache. Der Gegensatz ist nicht in der Abstraktion von Endlichem und Unendlichem, Grenze und Unbegrenztem gesetzt, sondern Denken und Ausdehnung. Wir sagen nicht „Seyn;" denn es ist Abstraktion, die nur im Denken ist. Denken ist Rückkehr in sich, einfaches Gleichseyn mit sich selbst; das ist aber das Seyn überhaupt, — ihre Einheit aufzuzeigen, ist also nicht schwierig. Seyn, bestimmter genommen, ist Ausdehnung.

Beurtheilung der spinozistischen Philosophie. α) Man wirft dem Spinozismus vor, er sey Atheismus: Gott und Natur

(Welt) iſt Eine, Beide ſind nicht geſchieden; er mache die Natur zum wirklichen Gott oder Gott zur Natur, ſo daß Gott verſchwinde, und nur Natur geſetzt werde. Vielmehr ſetzt Spinoza nicht Gott und Natur einander gegenüber, ſondern Denken und Ausdehnung; und Gott iſt die Einheit, die abſolute Subſtanz, in welcher vielmehr die Welt, die Natur untergegangen, verſchwunden iſt. Die Gegner des Spinoza thun, als ob ſie ſich Gott angelegen ſeyn ließen, als ob es ihnen um ihn zu thun wäre. Den Leuten, die gegen Spinoza ſprechen, iſt es aber nicht um Gott, ſondern vielmehr um Endliches zu thun, um ſich ſelbſt. Von Gott und vom Endlichen (Wir) giebt es dreierlei Verhältniſſe: 1) Das Endliche iſt und ebenſo nur wir ſind, und Gott iſt nicht; das iſt Atheismus. So iſt das Endliche abſolut genommen, es iſt das Subſtantielle; Gott iſt dann nicht. 2) Es iſt nur Gott, das Endliche iſt wahrhaft nicht, nur Phänomen, Schein. 3) Gott iſt, und wir ſind auch; das iſt ſchlechte, ſynthetiſche Vereinigung, das iſt Vergleich der Billigkeit. Jede Seite iſt ſo ſubſtantiell als die andere, das iſt die Weiſe der Vorſtellung: Gott hat Ehre, iſt drüben; und ebenſo haben die endlichen Dinge Seyn. Die Vernunft kann bei ſolchem Auch, ſolcher Gleichgültigkeit nicht ſtehen bleiben. Das philoſophiſche Bedürfniß iſt daher, die Einheit dieſer Unterſchiede zu faſſen, ſo daß der Unterſchied nicht weggelaſſen werde, ſondern daß er ewig aus der Subſtanz hervorgehe, aber nicht zum Dualismus verſteinert werde. Spinoza iſt über dieſen Dualismus erhaben; ebenſo iſt es die Religion, wenn wir die Vorſtellungen in Gedanken umſetzen. Von den beiden erſten Verhältniſſen iſt das erſte Atheismus, wenn die Menſchen die Willkür des Willens, ihre Eitelkeit, die endlichen Naturdinge als das Letzte ſetzen. Dieſes iſt nicht Spinoza's Standpunkt: Gott iſt nur die Eine Subſtanz; die Natur, die Welt iſt nach einem Ausdruck des Spinoza nur Affektion, Modus der Subſtanz, nicht Subſtantielles. Der Spinoziſmus iſt alſo Akosmismus. Das Welt-

weſen, das endliche Weſen, das Univerſum, die Endlichkeit iſt nicht das Subſtantielle, — vielmehr nur Gott. Das Gegentheil von allem dem iſt wahr, was die behaupten, die ihm Atheismus Schuld geben; bei ihm iſt zu viel Gott. „Iſt Gott die Identität des Geiſtes und der Natur, ſo iſt alſo die Natur, das menſchliche Individuum Gott.“ Ganz richtig! Sie vergeſſen aber, daß ſie eben darin aufgehoben ſind: können nicht vergeſſen, daß ſie nichts ſind. Die, welche Spinoza ſo verſchwärzen, wollen alſo nicht Gott, ſondern das Endliche, die Welt, erhalten haben; ſie nehmen es übel, daß dieſes nicht als Subſtantielles gelten darf, — ihren Untergang nehmen ſie übel.

β) Zweitens: Demonſtrative Methode. Sie gehört der Weiſe des verſtändigen Erkennens an. Es iſt die geometriſche Methode: Axiome, Erklärungen, Theoreme, Definitionen kommen vor. In neueren Zeiten (Jacobi) ſtellte man auf, daß alle Demonſtration, wiſſenſchaftliches Erkennen auf Spinozismus führe, er ſey allein die konſequente Weiſe des Denkens; es müſſe dahin führen, deßwegen tauge es überhaupt nicht, nur das unmittelbare Wiſſen. Jacobi nimmt Spinozismus auch als Atheismus, weil er darauf ſieht, daß Gott nicht von der Welt unterſchieden iſt. *) Aber ſagt man dieß, ſo bleibt die Welt in der Vorſtellung perennirend; bei Spinoza perennirt aber die Welt nicht. Man kann zugeben, daß Demonſtration auf Spinozismus führe, wenn darunter nur die Weiſe des verſtändigen Erkennens verſtanden wird. Spinoza iſt Hauptpunkt der modernen Philoſophie: entweder Spinozismus oder keine Philoſophie. Spinoza hat den großen Satz: Alle Beſtimmung iſt eine Negation. **) Das Beſtimmte iſt das Endliche: nun kann von Allem, auch vom Denken (im Gegenſatz zur Ausdehnung) gezeigt werden, daß es ein Beſtimmtes iſt, alſo Negation in ſich ſchließt; ſein

*) *Jacobi's Werke: Band IV, Abth. 1, S.* 55, 90, 216—223.
**) *Spinozae Epistol. L (T. I), p.* 631.

wahrhaft wirklich. In Rücksicht des Bestimmten hat Spinoza so den Satz aufgestellt: Omnis determinatio est negatio; also ist nur das Nichtbesonderte, das Allgemeine wahrhaft wirklich, ist nur substantiell. Die Seele, der Geist ist ein einzelnes Ding, ist als solches beschränkt; das, wonach er ein einzelnes Ding ist, ist eine Negation, und er hat so nicht wahrhafte Wirklichkeit. Die einfache Einheit des Denkens bei sich selbst sprach er nämlich als die absolute Substanz aus.

Dieß ist im Ganzen die spinozistische Idee. Es ist dasselbe, was bei den Eleaten das ὄν. *) Es ist die morgenländische Anschauung, die sich mit Spinoza zuerst im Abendlande ausgesprochen hat. Im Allgemeinen ist darüber zu bemerken, daß das Denken sich auf den Standpunkt des Spinozismus gestellt haben muß; das ist der wesentliche Anfang alles Philosophirens. **) Wenn man anfängt zu philosophiren, so muß man zuerst Spinozist seyn. Die Seele muß sich baden in diesem Aether der einen Substanz, in der Alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist. Es ist diese Negation alles Besonderen, zu der jeder Philosoph gekommen seyn muß; es ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage. Der Unterschied von der eleatischen Philosophie ist nur dieser, daß durch das Christenthum in der modernen Welt im Geiste durchaus die konkrete Individualität vorhanden ist. Bei dieser unendlichen Forderung des ganz Konkreten ist nun aber die Substanz nicht bestimmt als konkret in sich. Da das Konkrete so nicht im Inhalt der Substanz ist, so fällt es hiermit nur in das reflektirende Denken; und erst aus den unendlichen Gegensätzen des letzteren resultirt eben jene Einheit. Von der Substanz als solcher ist nichts mehr anzugeben; es kann nur von dem Philosophiren über sie und den in ihr aufgehobenen Gegensätzen gesprochen werden.

---

*) *Vergl. Oben, Band I, S.* 294 *und* 305.
**) *Vergl. Oben, Band I, S.* 165.

Das Unterſcheidende fällt nur darein, von welcher Art die Gegenſätze ſeyen, die in ihr aufgehoben werden. Bewieſen hat Spinoza dieß bei Weitem nicht ſo ſehr, als es die Alten zu thun bemüht geweſen ſind.

Dieſe ſpinoziſtiſche Idee iſt als wahrhaft, als begründet zuzugeben. Die abſolute Subſtanz iſt das Wahre, aber ſie iſt noch nicht das ganze Wahre; ſie muß auch als in ſich thätig, lebendig gedacht werden, und eben dadurch ſich als Geiſt beſtimmen. Die ſpinoziſtiſche Subſtanz iſt die allgemeine, und ſo die abſtrakte Beſtimmung; man kann ſagen, es iſt die Grundlage des Geiſtes, aber nicht als der abſolut unten feſtbleibende Grund, ſondern als die abſtrakte Einheit, die der Geiſt in ſich ſelbſt iſt. Wird nun bei dieſer Subſtanz ſtehen geblieben, ſo kommt es zu keiner Entwickelung, zu keiner Geiſtigkeit, Thätigkeit. Seine Philoſophie iſt nur ſtarre Subſtanz, noch nicht Geiſt; man iſt nicht bei ſich. Gott iſt hier nicht Geiſt, weil er nicht der dreieinige iſt. Die Subſtanz bleibt in der Starrheit, Verſteinerung, ohne Böhme'ſches Quellen. Die einzelnen Beſtimmungen in Form von Verſtandesbeſtimmungen ſind keine Böhm'ſchen Quellgeiſter, die in einander arbeiten und aufgehen. *) In die Eine Subſtanz gehen alle Unterſchiede und Beſtimmungen der Dinge und des Bewußtſeyns nur zurück; ſo, kann man ſagen, wird im ſpinoziſtiſchen Syſtem Alles nur in dieſen Abgrund der Vernichtung hineingeworfen. Aber es kommt nichts heraus; und das Beſondere, wovon er ſpricht, wird nur vorgefunden, aufgenommen aus der Vorſtellung, ohne daß es gerechtfertigt wäre. Sollte es gerechtfertigt ſeyn, ſo müßte Spinoza es deduciren, ableiten aus ſeiner Subſtanz; ſie ſchließt ſich nicht auf, das wäre die Lebendigkeit, Geiſtigkeit. Was dieſem Beſonderen nun widerfährt, iſt, daß es nur Modifikation der abſoluten Subſtanz iſt, nichts Wirkliches an ihm ſelbſt ſey; die Operation an ihm iſt nur

*) *Vergl. Oben, S.* 310 – 312.

die, es von seiner Bestimmung, Besonderung zu entkleiden, es in die Eine absolute Substanz zurückzuwerfen. Dieß ist das Unbefriedigende bei Spinoza. Der Unterschied ist äußerlich vorhanden, bleibt äußerlich, man begreift nichts davon. Bei Leibnitz werden wir das Entgegengesetzte, die Individualität zum Princip gemacht sehen; so daß das spinozistische System so äußerlich integrirt ist durch Leibnitz. Es ist das Großartige der Denkungsart des Spinoza, auf alles Bestimmte, Besondere verzichten zu können, und sich nur zu verhalten zu dem Einen, nur dieß achten zu können; es ist ein großartiger Gedanke, der aber nur die Grundlage aller wahrhaften Ansicht seyn muß. Denn es ist starre Bewegungslosigkeit, deren einzige Thätigkeit ist, Alles in den Abgrund der Substanz zu werfen, in dem Alles nur dahinschwindet, alles Leben in sich selbst verkommt; Spinoza ist selbst an der Schwindsucht gestorben. — Dieß ist das Allgemeine.

Einige nähere Bestimmungen sind noch zu erwähnen. Die Methode, welche Spinoza zur Darstellung seiner Philosophie gebraucht, ist, wie bei Cartesius, die geometrische, die des Euklides, die man um der mathematischen Evidenz willen für die vorzüglichste hält, die aber, für spekulativen Inhalt unbrauchbar, nur bei endlichen Verstandeswissenschaften an ihrem Orte ist. Es scheint nur Mangel der äußerlichen Form, ist aber Grundmangel. Spinoza geht in seiner mathematisch demonstrativen Methode von Definitionen aus; diese betreffen allgemeine Bestimmungen. Und diese sind geradezu aufgenommen, vorausgesetzt, nicht abgeleitet; er weiß nicht, wie er dazu kommt. Die wesentlichen Momente des Systems sind in dem Vorausgeschickten der Definitionen schon vollendet enthalten, auf die alle ferneren Beweise nur zurückzuführen sind. Aber woher diese Kategorien, welche hier als Definitionen auftreten? Die finden wir in uns, in der wissenschaftlichen Bildung. Es wird also nicht aus der unendlichen Substanz entwickelt, daß es Verstand, Willen, Ausdehnung giebt; sondern es wird geradezu in diesen Bestimmun-

gen geſprochen. Und das ganz natürlich; denn es iſt ja das Eine, wohinein Alles geht, um darin zu verſchwinden, aus dem aber nichts herauskommt.

1. Spinoza fängt mit Definitionen an; es iſt daraus Folgendes zu nehmen.

a. Die erſte Definition Spinoza's iſt die Urſache ſeiner ſelbſt. Er ſagt: „Unter Urſache ſeiner ſelbſt (causam sui) verſtehe ich das, deſſen Weſen" (oder Begriff) „die Exiſtenz in ſich ſchließt, oder was nicht anders gedacht werden kann, denn als exiſtirend." *) Die Einheit des Gedankens und der Exiſtenz iſt ſogleich von vorn herein aufgeſtellt (das Weſen iſt das Allgemeine, der Gedanke); um dieſe Einheit wird es ſich ewig handeln. Causa sui iſt ein wichtiger Ausdruck. Wirkung wird der Urſach entgegengeſetzt. Die Urſach ſeiner ſelbſt iſt die Urſach, die wirkt, ein Anderes ſeparirt; was ſie aber hervorbringt, iſt ſie ſelbſt. Im Hervorbringen hebt ſie den Unterſchied zugleich auf; das Setzen ihrer als eines Anderen iſt der Abfall, und zugleich die Negation dieſes Verluſtes. Es iſt dieß ein ganz ſpekulativer Begriff. Wir ſtellen uns vor, die Urſache bewirkt etwas, und die Wirkung iſt etwas Anderes, als die Urſache. Hier hingegen iſt das Herausgehen der Urſache unmittelbar aufgehoben, die Urſache ſeiner ſelbſt producirt nur ſich ſelbſt; es iſt dieß ein Grundbegriff in allem Spekulativen. Das iſt die unendliche Urſache, in der die Urſache mit der Wirkung identiſch iſt. Hätte Spinoza näher entwickelt, was in der causa sui liegt, ſo wäre ſeine Subſtanz nicht das Starre.

b. Die zweite Definition iſt die des Endlichen. „Endlich iſt dasjenige, was durch ein Anderes ſeiner Art begrenzt wird." Denn es hat daran ein Ende, iſt da nicht; was da iſt, iſt ein Anderes. Dieß Andere muß aber gleicher Art ſeyn. Denn die, welche ſich begrenzen wollen, um ſich begrenzen zu können,

*) Ethices P. I, Definit. I (T. II), p. 35.

müssen eine Grenze, mithin Berührung, Beziehung auf einander haben: d. h. von Einer Art seyn, auf gleichem Boden stehen, eine gemeinschaftliche Sphäre haben. Das ist die affirmative Seite der Grenze. „Der Gedanke wird somit" nur „durch einen anderen Gedanken, der Körper durch einen anderen Körper begrenzt: aber der Gedanke nicht" etwa „durch den Körper, noch" umgekehrt „der Körper durch den Gedanken." *) Das sahen wir bei Cartesius: Der Gedanke ist für sich Totalität und ebenso die Ausdehnung, sie haben nichts mit einander zu thun; sie begrenzen einander nicht, jedes ist das in sich Beschlossene. Beziehung auf Anderes ist Grenze.

c. Die dritte Definition ist die der Substanz. „Substanz heißt, was in sich ist, und durch sich begriffen wird, oder dessen Begriff nicht des Begriffs eines anderen Dinges bedarf, von dem es gefaßt wird (a quo formari debeat)," **) — nicht ein Anderes nöthig hat; sonst wäre es endlich, accidentell. Was eines Anderen bedarf, um begriffen zu werden, ist nicht selbstständig, sondern von diesem Anderen abhängig.

d. Vierte Definition. Das Zweite der Substanz sind die Attribute; diese gehören dazu. „Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz erfaßt als ihr Wesen ausmachend;" ***) und nur dieß ist wahr bei Spinoza. Das ist große Bestimmung; das Attribut ist zwar Bestimmtheit, aber Totalität. Er hat nur zwei, Denken und Ausdehnung. Der Verstand faßt sie als das Wesen der Substanz; das Wesen ist nicht höher als die Substanz, sondern sie ist nur Wesen in der Betrachtung des Verstandes. Diese Betrachtung ist außerhalb der Substanz; sie kann in zwei Weisen betrachtet werden, als Ausdehnung und Denken. Jedes ist Totalität, der ganze Inhalt der Substanz, aber nur in Einer Form; eben darum sind

*) Ethices P. I, Definit. II, p. 35.
**) Ibidem, Definit. III.
***) Ibidem, Definit. IV.

beide Seiten an ſich identiſch, unendlich. Dieß iſt die wahrhafte Vollendung. Im Attribute faßt der Verſtand die ganze Subſtanz. Aber wo die Subſtanz zum Attribut übergeht, iſt nicht geſagt.

c. Fünfte Definition. Das Dritte iſt der Modus. „Unter Modus verſtehe ich die Affektionen der Subſtanz, oder dasjenige, was in einem Anderen iſt, durch das es auch begriffen wird.“ *) — Alſo Subſtanz iſt durch ſich begriffen; Attribut iſt nicht das durch ſich ſelbſt Formirte, ſondern hat eine Beziehung auf den begreifenden Verſtand, aber inſofern er das Weſen begreift; Modus endlich, was nicht als das Weſen begriffen wird, ſondern durch und in etwas Anderes. — Dieſe drei Momente hätte Spinoza nicht nur ſo als Begriffe hinſtellen, ſondern ſie deduciren müſſen. — Die drei letzten Beſtimmungen ſind vorzüglich wichtig; ſie entſprechen dem, was wir beſtimmter als Allgemeines, Beſonderes und Einzelnes unterſcheiden. Aber man muß ſie nicht als formell nehmen, ſondern in ihrem konkreten wahrhaften Sinne. Das konkrete Allgemeine iſt die Subſtanz; das konkrete Beſondere iſt die konkrete Gattung. Vater und Sohn ſind ſo Beſondere, deren jedes aber die ganze Natur Gottes (nur unter einer beſonderen Form) enthält. Der Modus iſt das Einzelne, das Endliche als ſolches, welches in den äußerlichen Zuſammenhang mit Anderem tritt. Spinoza hat ſo ein Herabſteigen; der Modus iſt das Verkümmerte. Der Mangel des Spinoza iſt, daß er das Dritte nur als Modus faßt, als ſchlechte Einzelnheit. Die wahrhafte Einzelnheit, Individualität, wahrhafte Subjektivität iſt nicht nur Entfernung vom Allgemeinen, das ſchlechthin Beſtimmte; ſondern es iſt, als ſchlechthin beſtimmt, das Fürſichſetzende, nur ſich ſelbſt Beſtimmende. Das Subjektive iſt ſo ebenſo die Rückkehr zum Allgemeinen; das Einzelne iſt das bei ſich ſelbſt Setzende, und ſo das Allgemeine. Die Rückkehr beſteht darin, daß es an ihm ſelbſt das Allge-

*) Ethices P. I, Definit. V, p. 35.

meine ist; zu dieser Rückkehr ist Spinoza nicht fortgegangen. Die starre Substantialität ist das Letzte bei Spinoza, nicht die unendliche Form; diese kannte er nicht. Es ist immer dieses Denken, dem die Bestimmtheit verschwindet.

f. Sechstens, die Definition des Unendlichen ist auch noch wichtig. Das Unendliche hat die Zweideutigkeit, ob es als unendlich Viele oder als an und für sich Unendliches genommen wird. „Von dem in seiner Art Unendlichen (in suo genere infinitum) können unendliche Attribute negirt werden. Das absolut Unendliche ist, zu dessen Essenz Alles gehört, was eine Essenz ausdrückt und keine Negation enthält." *) Gott ist das absolut unendliche Wesen; das Unendliche ist die Affirmation seiner selbst.

Ferner unterscheidet Spinoza das Unendliche der Imagination (infinitum imaginationis) von dem Unendlichen des Denkens (infinitum intellectus, infinitum actu). Die meisten Menschen kommen nur zum ersten; dieß ist das schlechte Unendliche, wenn man sagt, „und so fort in's Unendliche:" z. B. die Unendlichkeit des Raums von Stern zu Stern, die Menschen wollen erhaben seyn, ebenso in der Zeit. Die unendlichen Reihen in der Mathematik, der Zahl, sind dasselbe. Ein Bruch wird als Decimal-Bruch dargestellt, das ist schlecht; $\frac{1}{3}$ ist das wahrhaft Unendliche, nicht mangelhaft. Die unendliche Reihe ist unvollkommen; der Inhalt ist zwar immer beschränkt. Dieß ist aber die Unendlichkeit, die man gewöhnlich vor sich hat, wenn von Unendlichkeit gesprochen wird; und mag man es auch als erhaben ansehen, so ist sie nichts Gegenwärtiges, geht immer hinaus in's Negative, ist nicht actu. Die philosophische Unendlichkeit, das, was actu unendlich ist, ist die Affirmation seiner selbst; das Unendliche des Intellekts nennt Spinoza die absolute Affirmation. Ganz richtig! Nur hätte es besser ausgedrückt wer-

*) Ethices P. I, Definit. VI, Explicat. p. 36.

den können: „Es iſt die Negation der Negation.“ — Spinoza bringt hier auch zur Erläuterung geometriſche Beiſpiele an für den Begriff der Unendlichkeit; in ſeinen operibus postumis kommt er z. B. auf eine Figur, als Bild dieſer Unendlichkeit (auch vor ſeiner Ethik). Er hat zwei Kreiſe, die in einander liegen, aber nicht koncentriſch ſind. Die Ebene zwiſchen beiden Kreiſen kann nicht angegeben werden, iſt nicht durch ein beſtimmtes Verhältniß ausdrückbar, nicht kommenſurabel; will ich ſie determiniren, ſo muß ich in's Unendliche fortgehen, — eine unendliche Reihe. Das iſt das Hinaus, es iſt immer mangelhaft, mit der Negation behaftet; und doch iſt dieſes ſchlechte Unendliche fertig, beſchränkt, — affirmativ, in jener Ebene gegenwärtig. Das Affirmative iſt ſo Negation der Negation; duplex negatio affirmat, nach der bekannten grammatiſchen Regel. Der Raum zwiſchen beiden Kreiſen iſt ein vollendeter Raum, er iſt wirklich, nicht ein einſeitiger; und doch läßt ſich in Zahlen die Beſtimmung des Raums nicht genau angeben. Das Beſtimmen erſchöpft nicht den Raum ſelbſt; und doch iſt er gegenwärtig. Oder eine Linie, eine beſchränkte Linie beſteht aus unendlich vielen Punkten: und iſt doch gegenwärtig, iſt beſtimmt. *) Das Unendliche ſoll als wirklich gegenwärtig vorgeſtellt werden. Der Begriff Urſach ſeiner ſelbſt iſt ſo wahrhafte Unendlichkeit. Sobald die Urſach ein Anderes gegenüber hat, die Wirkung, ſo iſt Endlichkeit vorhanden; aber hier iſt dieß Andere zugleich aufgehoben, es iſt wieder ſie ſelbſt.

g. Siebente Definition. „Gott iſt“ alſo „das abſolut unendliche Weſen oder die Subſtanz, die aus unendlichen Attributen beſteht, deren jedes eine ewige und unendliche Weſenheit (essentiam) ausdrückt.“ **) Das Unendliche iſt das Unbeſtimmte, unendlich, unbeſtimmt Viele; nachher kommen bei Spinoza nur zwei Attribute vor. —

*) *Ethices pag. 1; Epistol. XXIX, p.* 526—532.

**) Ethices P. I, Definit. VI, p. 35.

Die ganze ſpinoziſtiſche Philoſophie iſt in dieſen Definitionen enthalten; dieß ſind aber allgemeine Beſtimmungen, und ſo im Ganzen formell. Das Mangelhafte iſt, daß er ſo mit Definitionen anfängt. In der Mathematik läßt man es gelten, die Definitionen ſind Vorausſetzungen; Punkt, Linie werden vorausgeſetzt. In der Philoſophie ſoll der Inhalt als das an und für ſich Wahre erkannt werden. Einmal kann man die Richtigkeit der Nominaldefinition zugeben, ſo daß das Wort „Subſtanz“ dieſer Vorſtellung entſpreche, welche die Definition angiebt. Ein Anderes iſt es, ob dieſer Inhalt an und für ſich wahr ſey. Solche Frage macht man bei geometriſchen Sätzen gar nicht. Bei philoſophiſcher Betrachtung iſt dieß aber die Hauptſache. Das hat Spinoza nicht gethan. Er hat Definitionen aufgeſtellt, welche dieſe einfachen Gedanken erklären, als Konkretes darſtellen. Aber das Erforderliche wäre geweſen, zu unterſuchen, ob dieſer Inhalt wahrhaftig wäre. Scheinbar iſt nur die Worterklärung angegeben; aber der Inhalt, der darin iſt, gilt. Aller andere Inhalt wird nur darauf zurückgeführt; ſo iſt dieſer erwieſen. Aber von dem erſten Inhalt iſt aller andere abhängig (ἐξήρτηται bei Ariſtoteles). „Das Attribut iſt das, was der Verſtand von Gott denkt.“ Wo kommt der Verſtand her (außer Gott), der ſolche Betrachtung macht? So geht Alles nur hinein, nicht heraus; die Beſtimmungen ſind aus der Subſtanz nicht entwickelt, ſie entſchließt ſich nicht zu dieſen Attributen.

2. Der weitere Fortgang, nach dieſen Definitionen, ſind nun Theoreme, Sätze. Er beweiſt vielerlei. Die Hauptſache iſt nun, daß Spinoza aus dieſen Begriffen erweiſt, daß nur Eine Subſtanz, Gott iſt. Es iſt einfacher Gang, ſehr formelles Beweiſen.

a. „Fünfte Propoſition: Es kann nicht zwei oder mehrere Subſtanzen derſelben Natur oder deſſelben Attributs geben.“ Dieß liegt ſchon in den Definitionen. Der Beweis iſt

mühſelige, unnütze Quälerei. „Wenn es mehrere“ (Subſtanzen deſſelben Attributs) „gäbe, ſo müßten ſie von einander unterſchieden ſeyn, entweder aus der Verſchiedenheit ihrer Attribute oder der Verſchiedenheit ihrer Affektionen“ (Moden). Denn α) eben die Attribute ſind es, was der Verſtand als das Weſen begreift; der Begriff dieſes Attributs iſt eben ein Weſen. „Sind ſie durch ihre Attribute unterſchieden, nun ſo wäre ja der Satz unmittelbar zugegeben, daß nur Eine Subſtanz deſſelben Attributs iſt.“ Denn eben die Subſtanz iſt das Weſen, Begriff dieſes Attributs, in ſich, nicht durch Anderes beſtimmt. β) „Wären ſie aber durch ihre Moden unterſchieden, da die Subſtanz ihrer Natur nach früher iſt (prior est natura) als ihre Affektionen: ſo kann ſie, wenn von ihren Affektionen abſtrahirt wird (depositis ergo affectionibus), und ſie nun in ſich, d. i. wahr betrachtet wird (in se, h. e. vere considerata), darnach nicht für unterſchieden betrachtet werden (non poterit concipi ab alia distingui).“ *)

b. „Achte Propoſition: Jede (omnis) Subſtanz iſt nothwendig unendlich. — Denn ſonſt müßte ſie von einer anderen ihrer Art begrenzt werden; alſo gäbe es zwei Subſtanzen deſſelben Attributs, was gegen die fünfte Propoſition.“ **)

„Jedes Attribut muß für ſich begriffen werden,“ — die Beſtimmtheit, in ſich reflektirt. — „Denn Attribut iſt, was der Verſtand von der Subſtanz faßt als ihr Weſen ausmachend; alſo muß es durch ſich gefaßt werden.“ Denn die Subſtanz iſt, was durch ſich ſelbſt begriffen wird (ſiehe dritte Definition). — „Deswegen dürfen wir nicht aus Mehrheit von Attributen auf Mehrheit der Subſtanzen ſchließen; denn jedes iſt für ſich begriffen, ohne Uebergang zu einem anderen,“ ***) — nicht durch ein anderes begrenzt.

*) Ethices P. I, Propos. V, p. 37—38.
**) Ibidem, Propos. VIII, p. 38—39.
***) *Ibidem, Propos. X, et Schol. p.* 41—42.

c. „Die Substanz ist untheilbar. — α) Wenn die Theile die Natur der Substanz beibehielten, so würde es also mehrere Substanzen derselben Natur geben; was gegen die fünfte Proposition. β) Wenn nicht, so hört die unendliche Substanz auf zu seyn; was ungereimt." *)

d. „Vierzehnte Proposition: Außer Gott kann es keine Substanz geben, noch gedacht werden. — Da Gott das absolut unendliche Wesen ist, von dem kein Attribut, welches die Essenz der Substanz ausdrückt, negirt werden kann, und da er nothwendig existirt: wenn es eine Substanz außer Gott gäbe, so müßte sie durch ein Attribut Gottes erklärt" (begriffen) „werden." Folglich hätte die Substanz nicht ihre eigene Wesenheit, sondern die Gottes; folglich wäre es keine Substanz. Oder wenn sie doch Substanz seyn sollte, „so müßte es zwei Substanzen desselben Attributs geben können; was nach Proposition V ungereimt ist. — Daraus folgt denn, daß die ausgedehnte Sache (res extensa) und die denkende Sache (res cogitans)" nicht Substanzen, sondern „entweder Attribute Gottes sind, oder Affektionen seiner Attribute." **) — Mit diesen und dergleichen Beweisen ist nicht viel anzufangen.

„Funfzehnte Proposition: Was ist, ist in Gott; und kann nicht ohne Gott seyn oder begriffen werden." ***)

„Sechzehnte Proposition: Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weise folgen, d. i. Alles, was unter den unendlichen Verstand fallen kann. — Gott ist also die Ursache von Allem." †) — Alles dieses ist schon in den Definitionen enthalten. Ist dieses zu Grunde gelegt, so folgt alles Jenes nothwendig. — Das Schwierigste bei'm Spinoza ist, in den Unterscheidungen, zu denen er kommt, in dem Be-

*) *Ethices P. I, Propos. XIII, p.* 45.
**) Ibidem, Propos. XIV, et Coroll. II, p. 46.
***) Ibidem, Propos. XV, p. 46.
†) Ibidem, Propos. XVI, et Coroll. I, p. 51.

ſtimmten, die Beziehung von dieſem Beſtimmten auf Gott zu faſſen, ſo daß es noch erhalten würde. *)

Die Hauptſache iſt dieſe, daß er ſagt, Gott, die Subſtanz, beſtehe aus unendlichen Attributen. Was nun dieſe Methode betrifft, ſo könnte man die unendlichen Attribute Gottes zunächſt als unendlich viele verſtehen. Das iſt aber nicht; Spinoza erkennt und ſpricht vielmehr nur von zwei Attributen. „Abſolut unendlich," d. h. poſitiv nach Spinoza, — wie ein Kreis vollendete gegenwärtige Unendlichkeit in ſich iſt. Denken und Ausdehnung ſind nun dieſe beiden Attribute, die er Gott beilegt: „Gott iſt eine denkende Sache (res cogitans), weil alle einzelne Gedanken Modi ſind, die Gottes Natur auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrücken. Gott kommt alſo ein Attribut zu, deſſen Begriff alle einzelne Gedanken in ſich ſchließen, durch welches ſie begriffen werden. — Gott iſt eine ausgedehnte Sache (res extensa) aus denſelben Gründen." **)

Wie dieſe zwei aus der Einen Subſtanz hervorgehen, zeigt aber Spinoza nicht auf: beweiſt auch nicht, warum es nur zwei ſeyn können. Dieſe ſind nun, wie bei Carteſius, das Denken und die Ausdehnung. Und er ſtellt ſie ſo vor, daß jedes für ſich die ganze Totalität iſt: ſo daß Beide daſſelbe enthalten, nur einmal in der Form des Denkens, das andere Mal in der Form der Ausdehnung. Der Verſtand nun faßt dieſe Attribute auf, faßt ſie als Totalitäten; ſie ſind die Formen, unter denen der Verſtand Gott begreift. — Ausdehnung und Denken ſind nun aber nicht in der Wahrheit, ſondern nur äußerlicher Weiſe unterſchieden; denn ſie ſind Ganze. Das Attribut iſt nämlich das, was der Verſtand faßt von der Eſſenz der Subſtanz; den Verſtand aber rechnet Spinoza nur zu den Affektionen. ***) Beide Ausdrücke befaſſen ſchon an ſich die ganze Eſſenz; ihr Unterſchied

*) *Siehe Unten, S.* 391 *flg.*
**) Ethices P. II, Propos. I — II, p. 78 — 79.
***) *Ibidem, P. I, Propos. XXXI, Demonstr., p.* 62.

fällt nur in den Verſtand, der als Modus keine Wahrheit hat. — Daß aber nur Eine Subſtanz iſt, liegt ſchon in der Definition von Subſtanz; die Beweiſe ſind nur formelle Quälereien, die nur das Verſtehen Spinoza's zu erſchweren dienen.

Ueber's Verhältniß von Denken und Seyn ſagt er: Es iſt derſelbe Inhalt, der das Eine Mal unter der Form des Denkens, und dann des Seyns iſt. Jedes drückt daſſelbe Weſen aus, nur in der Form, die der Verſtand mit hineinbringt, die ihm zukommt; das Weſen iſt Gott, beide ſind dieſelbe Totalität. Nämlich dieſelbe Subſtanz, unter dem Attribut des Denkens, iſt die intelligible Welt: unter dem Attribut der Ausdehnung aber, Natur; Natur und Denken, beide drücken daſſelbe Weſen Gottes aus. Oder, wie er ſagt, „die Ordnung, das Syſtem der natürlichen Dinge (ordo rerum) iſt daſſelbe als die Ordnung der Gedanken (idearum);“ *) — ſie beſtimmen ſich nicht, ſind unendlich: das Körperliche nicht den Gedanken, noch umgekehrt. Die denkende und die ausgedehnte Subſtanz ſind nur dieſelbe Subſtanz, welche jetzt unter dieſem, jetzt unter jenem Prädikate begriffen wird; es iſt ein und daſſelbe Syſtem. „So z. B. der Cirkel, der in der Natur exiſtirt, und die Idee des exiſtirenden Cirkels, die auch in Gott iſt, iſt ein und dieſelbe Sache“ (es iſt ein und derſelbe Inhalt), „die“ nur „durch verſchiedene Attribute erklärt wird (explicatur). Wenn wir daher die Natur entweder unter dem Attribut der Ausdehnung oder des Denkens, oder ſonſt welches es ſey, betrachten: ſo werden wir einen und denſelben Zuſammenhang der Urſachen, d. h. dieſelbe Folge der Dinge finden. Das formale Seyn der Idee des Cirkels kann begriffen werden nur durch den Modus des Denkens, als die nächſte Urſache, und dieſer wieder durch einen anderen, u. ſ. f. in's Unendliche; ſo daß wir die Ordnung der ganzen Natur, oder den Zuſammenhang der Urſachen, durch das Attribut des

*) *Ethices P. II, Propos. VII, p. 82.*

Gedankens allein erklären müſſen: und wenn ſie unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden, auch nur unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden müſſen, — und dieß gilt auch von anderen Urſachen." *) Es iſt Eine abſolute Entwicklung der Subſtanz, die das Eine Mal als Natur, dann in der Form des Denkens erſcheint.

Dieß iſt nun in dieſer Redensweiſe aufgewärmt worden: An ſich iſt die denkende Welt und die körperliche Welt daſſelbe, nur in verſchiedenen Formen. Aber es iſt hier die Frage: Wie kommt der Verſtand herbeigelaufen, daß er dieſe Formen auf die abſolute Subſtanz anwendet? Und wo kommen dieſe beiden Formen her? — Es iſt alſo hier geſetzt die Einheit des Seyns und des Denkens, und die des Seyns und der Ausdehnung; ſo daß das denkende Univerſum an ſich iſt die ganze abſolute, göttliche Totalität, und das körperliche Univerſum ebenſo dieſelbe Totalität iſt. Wir haben ſo zwei Totalitäten; an ſich ſind ſie daſſelbe, und die Unterſchiede ſind nur Attribute oder Beſtimmungen des Verſtandes. Dieß iſt die allgemeine Vorſtellung; die Attribute ſind eben nichts an ſich, keine Unterſchiede an ſich. — Höher ſagen wir, daß die Natur und der Geiſt vernünftig iſt; Vernunft iſt nicht leeres Wort, ſondern ſich in ſich entwickelnde Totalität.

In dieſer nur Einen Subſtanz ſind Denken und Ausdehnung nur Attribute. Daß nun Denken und Seyn an ſich identiſch ſind, daraus hat man ſogleich Atheismus ableiten wollen, indem das Geiſtige nicht vom Körperlichen verſchieden, Gott alſo zur Natur herabgeſetzt ſey. Aber Spinoza ſetzt gar nicht Gott mit der Natur identiſch, ſondern das Denken. Gott aber iſt eben die Einheit des Denkens und Seyns; Gott iſt die Einheit ſelbſt, nicht Eins von Beiden. Und in dieſer Einheit iſt die Beſchränktheit der Subjektivität des Denkens und der Natür-

*) *Ethices P. II, Propos. VII, Schol. p.* 82—83.

lichkeit untergegangen; nur Gott iſt, alle Weltlichkeit hat keine Wahrheit. Man würde alſo ſein Syſtem beſſer Akosmismus haben nennen können.

Ohne Gott kann alſo nichts ſeyn. Von Gott ſagt Spinoza Freiheit und Nothwendigkeit aus: „Gott iſt die abſolut freie Urſache, die durch nichts Anderes determinirt iſt; denn er exiſtirt allein aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur. Es giebt keine Urſache, die ihn äußerlich oder innerlich, außer der Vollkommenheit ſeiner Natur, zum Handeln antriebe. Seine Wirkſamkeit iſt aus den Geſetzen ſeiner Natur nothwendig und ewig; was aus ſeiner abſoluten Natur, aus ſeinen Attributen folgt, iſt ewig, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit und in Ewigkeit folgt, daß ſeine drei Winkel gleich zweien rechten ſind.“ Sein Weſen iſt ſeine abſolute Macht; actu und potentia, Denken und Seyn, iſt Eins. Gott habe nicht andere Gedanken, die er nicht habe erſchaffen können. „Seine Eſſenz und ſeine Exiſtenz ſind daſſelbe, — die Wahrheit.“ Es bleibt aber bei dieſem Allgemeinen, Gott wird nicht durch Zwecke beſtimmt; beſondere Zwecke, Gedanken vor dem Seyn und dergleichen werden aufgehoben. *) — „Wille iſt keine freie Urſache, ſondern nur eine nothwendige, nur ein Modus; alſo wird er determinirt von einem anderen.“ **) — „Gott handelt nach keinen Endurſachen (sub ratione boni). Die es behaupten, ſcheinen außer Gott etwas zu ſetzen, das von Gott nicht abhängt, auf das Gott in ſeinem Wirken ſieht, gleichſam als einen Zweck. Wird dieß ſo gefaßt, ſo iſt Gott nicht freie Urſache, ſondern dem Fatum unterworfen. Ebenſo unſtatthaft iſt es, Alles der Willkür, einem gleichgültigen Willen Gottes zu unterwerfen.“ ***) Er wird nur durch ſeine Natur determinirt. Die Wirkſamkeit Gottes

*) Ethices P. I, Propos. XVII, Coroll. 1—II, et Schol., p. 51—54; *Propos. XX, et Coroll. I, p. 55—56; Propos. XXI, p. 56—57.*

**) Ibidem, Propos. XXXII, p. 63.

***) Ibidem, Propos. XXXIII, Schol. II, p. 67—68.

iſt ſo ſeine Macht (potentia), und das iſt die Nothwendigkeit. Er iſt dann abſolute Macht im Gegenſatze der Weisheit, welche beſtimmte Zwecke, und ſomit Beſchränkungen ſetzt. Das iſt nämlich als beſonders eigenthümlich zu merken, daß Spinoza ſagt, jede Beſtimmung ſey eine Negation. So iſt es auch etwas Endliches, wenn Gott die Urſache der Welt iſt; denn die Welt wird hier als ein Anderes neben Gott geſetzt.

„Gott iſt die immanente, nicht die vorübergehende (transiens) Urſache,“ *) d. i. äußerliche. — „Eine Sache, die zum Handeln beſtimmt iſt, iſt, da Gott die Urſache, nothwendig ſo von Gott dazu beſtimmt; — und die ſo beſtimmt, kann ſich nicht unbeſtimmt machen.“ **) — „In der Natur giebt es nichts Zufälliges.“ ***)

c. Uebergang des Spinoza zu den einzelnen Dingen, beſonders zum Selbſtbewußtſeyn, Freiheit des Ich. Er giebt keinen Beweis aus dem Begriff der abſoluten Subſtanz. Spinoza drückt ſich über's Einzelne ſo aus, daß es Zurückführen aller Dinge, Beſchränktheiten auf die Subſtanz iſt, mehr als Feſthalten des Einzelnen, — alſo Negativität. Die Attribute ſind nicht für ſich, ſondern nur wie der Verſtand die Subſtanz in ihren Unterſchieden faßt. Das Dritte ſind die Modi oder die Affektionen. Aller Unterſchied der Dinge fällt allein in die Modos. Von dieſen ſagt Spinoza: In jedem Attribute ſind zwei Modi; Ruhe und Bewegung in der Ausdehnung, in dem Denken Verſtand und Wille (intellectus et voluntas). †) Das Einzelne als ſolches fällt in dieſe Modos; ſie ſind es, wodurch ſich das, was einzeln genannt wird, unterſcheidet. Es ſind bloß Modifikationen; was ſich auf dieſen Unterſchied bezieht und dadurch beſonders geſetzt wird, iſt nichts an ſich. Jede

*) Ethices P. I, Propos. XVIII, p. 34.
**) Ibidem, Propos. XXVI et XXVII, p. 59.
***) Ibidem, Propos. XXIX, p. 61.
†) *Ibidem, Propos. XXXII, Demonstr. et Coroll. II, p. 63.*

Modifikation iſt nur für uns, außer Gott; ſie iſt nicht an und für ſich.

Dieſes Letztere, die Modos, Affektionen, faßt Spinoza unter der natura naturata zuſammen. „Die natura naturans iſt Gott als freie Urſache betrachtet, inſofern er in ſich iſt und durch ſich ſelbſt begriffen wird: oder ſolche Attribute der Subſtanz, welche die ewige und unendliche Weſenheit (essentiam) ausdrücken. Unter natura naturata verſtehe ich alles das, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder aus jedem der Attribute Gottes folgt, alle Modi der göttlichen Attribute, inſofern ſie betrachtet werden als Dinge, die in Gott ſind, und die ohne Gott weder ſeyn, noch begriffen werden können." *) Es folgt nichts aus Gott, ſondern alle Dinge gehen nur dahin zurück, wenn von ihnen angefangen wird.

Dieß ſind nun die allgemeinen Formen Spinoza's, die Haupt-Ideen. Einige beſtimmtere Formen ſind noch zu erwähnen. Er giebt Nominaldefinitionen der Moden, des Verſtands, Willens, **) der Affekte, ***) Freude, Traurigkeit. †) Näher finden wir die Betrachtung des Bewußtſeyns. Sein Fortgang iſt nun höchſt einfach, oder vielmehr gar keiner; er fängt geradezu vom mens an.

„Die Eſſenz des Menſchen beſteht (essentia hominis constituitur) aus Modifikationen der Attribute Gottes." Dieſe Modifikationen ſind nur etwas in Beziehung auf unſeren Verſtand. „Wenn wir alſo ſagen, der menſchliche Geiſt percipirt dieſes oder jenes: ſo heißt es nichts Anderes, als daß Gott, nicht inſofern er unendlich iſt, ſondern ſofern er durch die Idee des menſchlichen Geiſtes explicirt wird, dieſe oder jene Idee hat. Und wenn wir ſagen, Gott hat dieſe oder jene Idee, nicht nur

*) *Ethices P. I, Prop. XXIX, Schol., p. 61 — 62.*
**) *Ibidem, Propos. XXX — XXXII, p. 62 — 63.*
***) *Ibidem, P. III, Defin. III, p. 132.*
†) *Ibidem, Prop. XI, Schol., p. 141.*

inſofern er die Idee des menſchlichen Geiſtes konſtituirt, ſondern inſofern er zugleich mit dem menſchlichen Geiſt die Idee eines anderen Dinges hat: dann ſagen wir, daß der menſchliche Geiſt die Sache zum Theil oder inadäquat percipire." *) Die Wahrheit iſt das Adäquate. **) Wird der Inhalt in der Form des menſchlichen Geiſtes geſetzt, ſo iſt dieß Perception des Menſchen, welche Modifikation Gottes iſt; Alles, was wir als ſeyend unterſcheiden, iſt ſo nur Modus. Alles Beſondere iſt ein Auffaſſen durch den äußerlichen Verſtand. — Bayle macht dieß lächerlich, folgert daraus, daß Gott als Türken modificirt, und als Oeſterreicher Krieg mit einander führen. ***)

„Was im Objekt der Idee, die den menſchlichen Geiſt ausmacht, ſich befindet (contingit), dieß muß vom menſchlichen Geiſte percipirt werden: oder von dieſer Sache muß es im Geiſt nothwendig eine Idee geben. D. i. wenn das Objekt der Idee, die den menſchlichen Geiſt ausmacht, der Körper iſt: ſo kann es im Körper nichts geben, was nicht vom Geiſte percipirt wird." †)

Die Beziehung nun von Denken und Ausdehnung betrachtet er im menſchlichen Bewußtſeyn ſo: „Das Objekt" — beſſer das Objektive — „der Idee, welche den menſchlichen Geiſt ausmacht, iſt der Körper oder eine beſondere exiſtirende Weiſe (certus modus) der Ausdehnung. — Sonſt wären die Ideen von den Affektionen des Körpers nicht in Gott, inſofern er unſeren Geiſt konſtituirt, ſondern die Idee einer anderen Sache; ſo wären hiermit die Ideen der Affektionen unſeres Körpers auch nicht in unſerem Geiſte." ††) Das Verwirrende, Spinoza's Syſtem aufzufaſſen, iſt: a) die abſolute Identität des Denkens und

*) Ethices P. II, Propos. XI, Demonstr. et Coroll., p. 86—87.

**) Ibidem, Defin. IV, p. 77—78.

***) Dictionnaire historique et critique (édition de 1740, T. IV), Article Spinoza, p. 261, Note N, No. IV.

†) Ethices P. II, Propos. XII, p. 87—90.

††) Ibidem, Propos. XIII, p. 90.

Seyns; β) ihre absolute Gleichgültigkeit gegen einander, weil jedes die ganze Essenz Gottes explicirt. Die Einheit des Körpers und des Bewußtseyns ist diese, daß sie Eine Substanz sind; als Einzelner, ein besonderer Modus der Existenz. Die Substanz ist die absolute Substanz; der Einzelne ein Modus derselben, der als Bewußtseyn das Vorstellen der Determinationen des Körpers ist, oder wie der Körper von äußeren Dingen afficirt wird. *) „Der Geist erkennt sich selbst nur, insofern er die Ideen der Affectionen des Körpers percipirt," **) — hat nur die Idee der Affectionen seines Körpers; diese Idee ist die Zusammensetzung, wie wir sogleich sehen werden. — „Die Ideen, es sey der Attribute Gottes oder einzelner Dinge, erkennen nicht das Vorgestellte selbst oder die Dinge für sich wirkende Ursache, sondern Gott selbst, insofern er ein Denkendes ist." ***) „Mit der Ausdehnung ist Denken ungetrennlich verknüpft; so muß Alles, was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtseyn vorgehen." †) Hier sehen wir ein Auseinandertreten; die bloße Identität, daß im Absoluten nichts unterschieden, ist nicht befriedigend.

Das Individuum, die Einzelnheit selbst, bestimmt Spinoza so, daß das Individuum darin besteht: „Wenn einige Körper" — Determinationen sind Negationen —, „derselben oder verschiedener Größe, so eingeschränkt" (oder determinirt) „werden, daß sie einander anliegen (invicem incumbant), oder wenn sie mit demselben oder mit verschiedenen Graden der Geschwindigkeit bewegt werden, daß sie ihre Bewegungen sich gegenseitig auf irgend eine Weise mittheilen: so sagen wir, daß jene Körper mit einander vereint sind, und alle zusammen Einen Körper

*) *Ethices P. II, Prop. XIII, Schol., p. 80, et Prop. XIV, p. 95.*

**) *Ibidem, Prop. XXIII, p. 102: Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit.*

***) *Ibidem, Prop. V, p. 90 — 91.*

†) *Bahle: Geschichte der neueren Philos., Band III, Abth. 2, S. 924.*

oder Individuum ausmachen, das ſich von den übrigen durch dieſe Union von Körpern unterſcheidet." *)

Hier ſind wir an der Grenze des ſpinoziſtiſchen Syſtems; hier erſcheint uns ſein Mangel. Die Individuation, das Eins iſt eine bloße Zuſammenſetzung, das Gegentheil des Ichts (Selbheit) des Böhme: **) nur Allgemeinheit, Denken, nicht Selbſtbewußtſeyn. — Nehmen wir dieß, ehe wir es in Bezug auf's Ganze betrachten, von der anderen Seite, nämlich dem Verſtande, ſo fällt das Unterſcheiden überhaupt in ihn, iſt nicht deducirt, findet ſich eben ſo. So „gehört," wie wir ſchon ſahen, „der wirkliche Verſtand (intellectus actu), wie Wille, Begierde, Liebe, zu der natura naturata, nicht zur naturante. — Denn unter dem Verſtand, wie für ſich bekannt iſt, verſtehen wir nicht das abſolute Denken, ſondern nur eine beſtimmte Weiſe des Denkens: einen Modus, der von anderen Modis, als der Begierde, Liebe u. ſ. f. unterſchieden iſt, und deswegen durch das abſolute Denken begriffen werden muß, nämlich durch ein Attribut Gottes, das eine ewige und unendliche Weſenheit (essentiam) des Denkens ausdrückt; ſo daß er für ſich nicht ſeyn, noch begriffen werden kann, wie auch die übrigen Modi des Denkens," ***) — Wille, Begierde u. ſ. f. — Spinoza kennt nicht eine Unendlichkeit der Form, die eine andere als die der ſtarren Subſtanz wäre. Es iſt das Bedürfniß, Gott als das Weſen der Weſen, als allgemeine Subſtanz, Identität zu erkennen, und doch die Unterſchiede zu erhalten.

Alſo der Verſtand iſt ein Modus. Ferner ſagt er: „Was das wirkliche (actuale) Seyn des menſchlichen Geiſtes (mentis humanae) konſtituirt, iſt nichts Anderes, als die Idee eines einzelnen" (individuellen) „Dinges, das actu exiſtirt;" †) — nicht

*) Ethices P. II, Definit., p. 92.
**) *Vergl. Oben, S.* 313—317.
***) Ethices P. I, Propos. XXXI, p. 62—63.
†) Ibidem, P. II, Propos. XI, p. 86.

eines unendlichen. „Die Essenz des Menschen schließt keine nothwendige Existenz in sich; d. i. nach der Ordnung der Natur kann ein Mensch ebenso gut seyn, als nicht seyn." *) Das menschliche Bewußtseyn ist ein Modus, — nicht Attribut, gehört nicht zum Wesen, — und zwar ein Modus des Attributs des Denkens. **) Dieser Modus, von der Seite der Ausdehnung angesehen, ist ein einzelner Körper, als individuell, d. h. als zusammengesetzt aus vielen. Beides ist Eine Identität. Aber weder der Körper ist Ursache für das Bewußtseyn, noch dieses für den Körper, sondern die endliche Ursache hier ist nur die Beziehung von Gleichem auf Gleiches; Körper wird vom Körper, Vorstellung von Vorstellung bestimmt. ***) Alles, was im Bewußtseyn ist, ist auch in der Ausdehnung (Körper): was in der Ausdehnung, auch im Bewußtseyn. „Weder kann der Körper den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung, noch Ruhe, noch zu etwas Anderem determiniren. — Denn alle Modi des Denkens haben Gott, insofern er eine res cogitans, und nicht insofern er durch ein anderes Attribut explicirt wird, zur Ursache. Was also den Geist zum Denken determinirt, ist ein Modus des Denkens und nicht der Ausdehnung. Bewegung und Ruhe des Körpers müssen von einem anderen Körper herkommen." †) —

Buhle legt dem Spinoza beschränkte Vorstellungen unter: „Die Seele empfindet im Leibe alles Andere, was sie als außer ihrem Leibe gewahr wird; und sie wird es nicht gewahr, als mittelst der Begriffe von den Beschaffenheiten, welche der Leib davon annimmt. Wovon also der Leib keine Beschaffenheiten annehmen kann, das kann auch die Seele nicht gewahr werden. Hingegen kann auch die Seele ihren Leib nicht gewahr

*) Ethices P. II, Axiom. I, p. 78.
**) *Ibidem, Prop. XI, Demonstr., p.* 86—87; *Prop. X, p.* 85.
***) *Ibidem, Propos. VI, p.* 81.
†) Ibidem, P. III, Propos. II, p. 133—134.

werden; ſie weiß nicht, daß er da iſt, und erkennt auch ſich ſelbſt nicht anders, als mittelſt der Beſchaffenheiten, welche der Leib von Dingen, die ſich außer ihm befinden, annimmt, und mittelſt der Begriffe von denſelben. Denn der Leib iſt ein auf gewiſſe Weiſe beſtimmtes einzelnes Ding, das nur nach und nach, mit und unter anderen einzelnen Dingen zum Daſeyn gelangen, nur nach, mit und unter ihnen im Daſeyn ſich erhalten kann," — in der Unendlichkeit: kann nicht aus ſich begriffen werden.

„Der Seele Bewußtſeyn drückt eine gewiſſe beſtimmte Form" (modus) „eines Begriffes" (ideae) „aus, wie der Begriff ſelbſt eine beſtimmte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt. Das einzelne Ding aber, ſein Begriff und der Begriff von dieſem Begriff ſind ganz und gar Ein und daſſelbe ens, welches nur unter verſchiedenen Attributen betrachtet wird."

„Da die Seele nichts Anderes, als der unmittelbare Begriff des Leibes und mit dieſem ein und daſſelbe Ding iſt: ſo kann die Vortrefflichkeit der Seele auch nie eine andere ſeyn, als die Vortrefflichkeit des Leibes. Die Fähigkeiten des Verſtandes ſind nichts als die Fähigkeiten des Körpers nach der Vorſtellung des Körpers, und die Entſchlüſſe des Willens ebenſo Beſtimmungen des Körpers."

„Die einzelnen Dinge entſpringen aus Gott auf eine ewige und unendliche" Weiſe — zugleich und einmal —, „nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weiſe. Sie entſpringen bloß auseinander, indem ſie ſich gegenſeitig erzeugen und zerſtören: und in ihrem ewigen Daſeyn aber unwandelbar verharren."

„Alle einzelnen Dinge ſetzen ſich gegenſeitig voraus, eins kann ohne das andere nicht gedacht werden: d. i. ſie machen zuſammen ein unzertrennliches Ganzes aus; ſie ſind in Einem ſchlechterdings untheilbaren, unendlichen Dinge, und auf keine andere Weiſe da und beiſammen." *) —

*) Bahle: Geſch. d. neueren Philoſ., B. III, Abth. 2, S. 525—528.

Spinoza steigt von dem Allgemeinen der Substanz herunter durch das Besondere, Denken und Ausdehnung, zum Einzelnen (modificatio). Er hat alle drei Momente, oder sie sind ihm wesentlich. Aber den Modus, wohin die Einzelnheit fällt, erkennt er nicht für das Wesentliche, oder nicht als Moment des Wesens selbst im Wesen; sondern im Wesen verschwindet er, oder er ist nicht zum Begriffe erhoben. Denken hat nur die Bedeutung des Allgemeinen, nicht des Selbstbewußtseyns. Dieser Mangel, die Vertilgung des Moments des Selbstbewußtseyns im Wesen, ist es, was von Einer Seite so sehr gegen das spinozistische System empört, weil es das Fürsichseyn des menschlichen Bewußtseyns, die sogenannte Freiheit, d. h. eben die leere Abstraktion des Fürsichseyns, aufhob, und dadurch Gott, von der Natur und dem menschlichen Bewußtseyn unterschieden, nämlich an sich, im Absoluten: anderen Theils aber das philosophisch Unbefriedigende hat, daß eben das Negative nicht an sich erkannt ist. Das Denken ist das absolut Abstrakte, eben dadurch ist es das absolut Negative; es ist so in Wahrheit, aber so ist es nicht gesetzt als das absolut Negative.

Das Unterscheiden fällt außer dem absoluten Wesen, auch in neuen Zeiten. „Das Absolute," sagt man, „so angesehen, von dieser Seite;" — die Seiten fallen also außer ihm. Auch ist es Standpunkt der Reflexion, nur Seiten, nichts an sich zu betrachten. Dieser Mangel erscheint nun so, daß das Negative die Nothwendigkeit ist, in Ansehung der Unterschiedenen; der Begriff, an sich negativ, ist das Negative seiner Einheit, seine Entzweiung. So wird aus dem einfachen Allgemeinen das Reale, Entzweite, Entgegengesetzte selbst erkannt; eben diese Nothwendigkeit findet sich nicht bei Spinoza. Absolute Substanz, Attribut und Modus, dieß läßt Spinoza als Definitionen auf einander folgen, nimmt sie als vorhandene auf, ohne daß die Attribute aus der Substanz, die Modi aus den Attributen hervorgingen. Besonders ist dann in Ansehung der Attribute keine Nothwen-

digkeit vorhanden, daß es gerade Denken und Ausdehnung ſind. Spinoza nimmt ſie als vorgefundene auf, wie angeführt; die Subſtanz habe unendliche Attribute. Unendlich viele? — „Die Idee des Körpers ſchließe nur dieſe Beiden in ſich, noch drückt ſie andere aus. Ihr vorgeſtellter Körper wird unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet; die Idee ſelbſt iſt modus cogitandi.“ *) Wir ſehen Beides vorgefunden.

Spinoza hat in dem Unendlichen näher den Begriff des Begriffes bezeichnet, als ſonſt wo. Das Unendliche iſt ihm nicht dieß Setzen und dieß Hinausgehen über das Setzen, die ſinnliche Unendlichkeit, ſondern die abſolute Unendlichkeit, das Poſitive, das eine abſolute Vielheit, hier, gegenwärtig in ſich vollendet hat. Z. B. die Linie beſteht aus unendlich vielen Punkten; ſie iſt unendlich, — ſie, eine begrenzte Linie iſt, poſitiv, hier, ohne Jenſeits gegenwärtig. Das Jenſeits der unendlich vielen Punkte, die nicht vollendet ſind, iſt in ihr vollendet; es iſt zurückgerufen in die Einheit. Ebenſo haben auch ſeine Definitionen das Unendliche an ihnen, z. B. „die Urſache ſeiner ſelbſt,“ als „das, deſſen Begriff die Exiſtenz in ſich ſchließt.“ Begriff und Exiſtenz ſind Eins das Jenſeits des Anderen; aber Urſache ſeiner ſelbſt, dieß Einſchließen, iſt eben die Zurücknahme dieſes Jenſeits in die Einheit. Oder: „Die Subſtanz iſt, was in ſich iſt, und aus ſich begriffen wird;“ das iſt daſſelbe. Begriff und Exiſtenz ſind in Einheit; es iſt in ſich, hat auch ſeinen Begriff in ſich ſelbſt: ſein Begriff iſt ſein Seyn, und ſein Seyn ſein Begriff. Dieß iſt die wahrhafte Unendlichkeit; ſie iſt ſo vorhanden. Aber Spinoza hat kein Bewußtſeyn darüber, hat dieſen Begriff nicht erkannt als abſoluten Begriff, nicht ſo als Moment des Weſens ſelbſt ausgeſprochen; ſondern er fällt außerhalb des Weſens, in das Denken vom Weſen.

So iſt dieſer Begriff als das Erkennen vom Weſen vor-

*) Epistol. LXVI, p. 673.

handen; er fällt in das philosophische Subjekt; und dieß stellt sich als die eigenthümliche Methode der spinozistischen Philosophie dar. Sie ist nämlich die demonstrative; schon Descartes ging davon aus, daß die philosophischen Sätze so mathematisch behandelt und bewiesen werden müssen, — eben solche Evidenz haben müssen, wie das Mathematische. — Es ist natürlich, daß das selbstständige wiedererwachende Wissen zuerst auf diese Form gefallen, an der sie ein so glänzendes Beispiel sah; allein darin ist die Natur dieses Wissens und der Gegenstand desselben völlig verkannt, mathematisches Erkennen und Methode ist bloß formelles Erkennen und ganz und gar unpassend für Philosophie. Das mathematische Erkennen stellt den Beweis an dem seyenden Gegenstande als solchem dar, gar nicht als begriffenem; es fehlt ihm durchaus der Begriff, der Inhalt der Philosophie ist aber der Begriff und das Begriffene. Von dieser demonstrativen Manier haben wir schon Beispiele gesehen: α) Er fängt mit einer Reihe von Definitionen an, Ursache seiner selbst, Endliches, Substanz, Attribut, Modus u. s. f., — wie in der Mathematik, z. B. in der Geometrie mit Linie, Dreieck u. s. f., — ohne die Nothwendigkeit dieser einzelnen Bestimmungen zu erweisen; β) ferner mit Axiomen. „Was ist, ist entweder in sich, oder in einem Anderen.“ *) αα) Die Bestimmungen „in sich“ oder „in einem Anderen“ sind nicht in ihrer Nothwendigkeit aufgezeigt: ββ) diese Disjunktion eben so nicht, sondern angenommen u. s. f. γ) Die Propositionen haben, als Sätze, ein Subjekt und Prädikat, die ungleiche. Wenn das Prädikat vom Subjekt erwiesen, ihm nothwendig verknüpft ist: so bleibt die Ungleichheit, daß Eins sich als Allgemeines zum Anderen als Besonderen verhält; also wenn auch die Beziehung, Verknüpfung erwiesen, so ist zugleich auch Nebenbeziehung vorhanden. Die Mathematik, in ihren wahrhaften Propositionen von einem Ganzen, hilft sich

*) *Ethices P. I, Axiom. I, p.* 36.

damit, daß ſie Sätze auch umgekehrt erweiſt, und ihnen ſo dieſe Beſtimmtheit nimmt, indem ſie jedem Theile beide giebt: αα) wahrhafte Propoſitionen können als Definitionen angeſehen werden; ββ) die Umkehrung iſt der Beweis des Sprachgebrauchs.

Allein dieß Hülfsmittel kann die Philoſophie nicht eigentlich gebrauchen, da das Subjekt, von dem ſie etwas erweiſt, ſelbſt nur der Begriff iſt oder das Allgemeine, die Form des Satzes daher ganz überflüſſig, und daher ſchief iſt. Was die Form des Subjekts hat, iſt in der Form eines Seyenden gegen das Allgemeine (den Inhalt des Satzes). Das Seyende hat die Bedeutung der Vorſtellung, — das Wort, was wir im gemeinen Leben gebrauchen, wovon wir eine begriffsloſe Vorſtellung haben. Ein umgekehrter Satz hieße nichts Anderes, als: Der Begriff iſt dieſes Vorgeſtellte, d. h. daß der Name der rechte ſey, — Erweis aus dem Sprachgebrauch, daß wir auch dieß im gemeinen Leben darunter verſtehen; das hat keine philoſophiſche Bedeutung. Iſt aber der Satz nicht ein ſolcher, ſondern ein gewöhnlicher Satz, das Prädikat nicht der Begriff, ſondern irgend ein Allgemeines überhaupt, ein Prädikat des Subjekts, ſo ſind ſolche Sätze eigentlich nicht philoſophiſch, z. B. daß die Subſtanz Eine und nicht mehrere iſt, ſondern eben nur das worin Subſtanz und Einheit daſſelbe iſt. Oder dieſe Einheit iſt es dann eben, die in den Beweis fällt, der die Einheit beider Momente aufzuzeigen hat; ſie iſt der Begriff, das Weſen. Weil dieß im Satze enthalten, ſo muß er aus einem vorhergehenden herbeigeholt werden; ſo ſehen wir das gewöhnliche Beweiſen irgendwoher den Mittelbegriff, die Beziehung nehmen, wie bei der Eintheilung den Eintheilungsgrund. Es ſieht dann aus als ob der Satz die Hauptſache, die Wahrheit wäre. Wir müſſen fragen, ob dieſer Satz wahr iſt; im Beweiſen wird nur der Grund anderswo geſucht.

Sind aber in eigentlich ſogenannten Sätzen Subjekt und Prädikat in Wahrheit ungleich, weil eins Einzelnes, das andere

Allgemeines: so ist ihre Beziehung das Wesentliche, der Grund, worin sie Eins sind. Der Beweis hat α) die schiefe Stellung, als ob jenes Subjekt an sich wäre. Sie selbst sind im Grunde aufgelöst, Moment: im Urtheil „Gott ist Einer" ist das Subjekt selbst allgemein, jenes Subjekt löst sich in der Einheit auf. β) Es liegt die schiefe Stellung zum Grunde, daß der Beweis anderswoher geholt, wie in der Mathematik aus einem vorhergehenden Satze, der Satz nicht durch sich selbst begriffen wird; er ist gleichsam Nebensache. Das Resultat als Satz soll die Wahrheit seyn, ist aber nur das Erkennen. γ) Die Bewegung des Erkennens, als Beweis, fällt außer dem Satze, der die Wahrheit seyn soll.

Dieß negative selbstbewußte Moment ist es, — die Bewegung des Erkennens, die sich an diesem Gedachten verläuft, — das diesem Inhalte fehlt, und äußerlich an ihm ist, in das Selbstbewußtseyn fällt. Oder der Inhalt sind Gedanken, aber nicht selbstbewußte Gedanken, Begriffe; der Inhalt hat die Bedeutung des Denkens, als reines abstraktes Selbstbewußtseyn, aber vernunftloses Wissen, außer dem das Einzelne ist, nicht die Bedeutung von Ich. — Daher ist es, wie in der Mathematik; bewiesen ist es wohl, man muß überzeugt seyn, aber man begreift die Sache nicht. Es ist eine starre Nothwendigkeit des Beweises, der das Moment des Selbstbewußtseyns fehlt; das Ich verschwindet, giebt sich ganz darin auf, zehrt sich auf, wie Spinoza selbst sich darin aufgezehrt hat und an der Schwindsucht gestorben ist.

3. Wir haben nun noch von der Moral Spinoza's zu sprechen; eine Hauptsache ist das Fassen des Ethischen. Sein Hauptwerk heißt Ethik; ein Theil handelt von der Sittlichkeit, Moralität. (Er fängt von Sätzen über Gott an; dann behandelt er nicht die Natur, wie Cartesius, sondern geht gleich zum Menschen und zum Ethischen über.) Das Princip derselben ist kein anderes, als daß der endliche Geist darin seine Wahrheit

habe, alſo moraliſch ſey, ſofern er ſein Erkennen und Wollen auf Gott richtet, ſofern er die wahrhafte Idee hat: und dieſe iſt allein die Erkenntniß Gottes. Man kann ſo ſagen, es giebt keine erhabenere Moral, indem ſie allein dieß fordert, eine klare Idee von Gott zu haben.

Er ſpricht von den Affekten. Verſtand und Wille ſind modi, endliche. — „Die Meinung von der Freiheit beruht darauf, daß die Menſchen die Urſachen ihrer Handlungen nicht kennen, von denen ſie determinirt werden.“ *) „Willensbeſtimmung (volitio) und Idee iſt ein und daſſelbe.“ **) — „Jedes Ding ſtrebt, ſein Daſeyn zu erhalten. Dieß Streben iſt die Exiſtenz ſelbſt; es drückt nur eine unbeſtimmte Zeit aus.“ ***) „Dieſes Beſtreben, auf Geiſt und Körper zugleich bezogen, iſt appetitus.“ †) — „Der Affekt iſt eine verworrene Idee; der Affekt iſt daher um ſo mehr in unſerer Gewalt, je genauer wir ihn kennen.“ ††) — Der Einfluß der Affekte, als verworrener und beſchränkter (inadäquater) Ideen, auf das menſchliche Handeln macht die menſchliche Knechtſchaft aus; †††) der leidenſchaftlichen Affekte ſind die hauptſächlichſten Freude und Traurigkeit. [1]) Im Leiden und in der Unfreiheit ſind wir, inſofern wir uns als Theil verhalten. [2])

„Unſere Glückſeligkeit und Freiheit beſteht in einer beſtändigen und ewigen Liebe zu Gott;“ [3]) „ſie folgt aus der

*) *Ethices P. I, Appendix, p. 69; P. III, Propositio II, Schol., p. 136.*

**) *Ibidem, P. II, Propos. XLIX, Coroll., p. 123.*

***) *Ibidem, P. III, Propos. VI — VIII, p. 139 — 140.*

†) *Ibidem, Propos. IX, Schol., p. 140.*

††) *Ibidem, P. V, Propos. III, et Coroll., p. 272 — 273; Buhle: Geſchichte der neueren Philoſophie, Band III, Abth. 2, S. 553.*

†††) *Ethices P. III, Propos. I, p. 132; Propos. III, p. 138; P. IV, Praef., p. 199.*

[1]) *Ibidem, P. III, Propos. XI, Schol., p. 141 — 142.*

[2]) *Ibidem, P. IV, Propos. II, p. 205; P. III, Propos. III, Schol., p. 138.*

[3]) *Ibidem, P. V, Propos. XXXVI, Schol., p. 293.*

Natur des Geiſtes, inſofern dieſe als ewige Wahrheit durch die Natur Gottes betrachtet wird." *) — „Je mehr der Menſch Gottes Weſen erkennt und Gott liebt, deſto weniger leidet er von böſen Affekten und deſto geringer iſt ſeine Furcht vor dem Tode." **) — Spinoza fordert dazu die wahrhafte Erkenntnißweiſe, Alles sub specie aeterni zu denken, in abſolut adäquaten Begriffen, d. i. in Gott. Der Menſch ſoll Alles auf Gott zurückführen, Gott iſt Eines in Allem; ſo iſt der Spinozismus Akosmismus. Es giebt keine reinere und erhabenere Moral, als Spinoza's; nur die ewige Wahrheit hat der Menſch in ſeinem Handeln zum Zwecke. „Der Geiſt kann machen, daß er alle Affektionen des Körpers oder Vorſtellungen von Dingen auf Gott zurückführt;" ***) denn „was iſt, iſt in Gott, und nichts kann ohne Gott ſeyn oder gefaßt werden." †) — „Inſofern der Geiſt alle Dinge als nothwendig betrachtet, eine deſto größere Macht hat er über ſeine Affekte," ††) die willkürlich und zufällig. Dieß iſt die Rückkehr des Geiſtes zu Gott; und dieß iſt die menſchliche Freiheit. „Alle Ideen, ſofern ſie auf Gott bezogen werden, ſind wahr." †††)

Es giebt dreierlei Erkenntnißweiſen: „1) aus Einzelnem durch die Sinne, verſtümmelt und ohne Ordnung, dann aus Zeichen, Vorſtellungen, Erinnerungen, — Meinung und Imagination; 2) allgemeine Begriffe und adäquate Ideen der Eigenſchaften der Dinge; 3) scientia intuitiva kommt von der adäquaten Idee des formalen Weſens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniß des Weſens der Dinge." ¹) — „Die Natur der Vernunft iſt, die Dinge nicht als zufällig, ſondern

*) *Ethices P. V, Propos. XXXVII, Demonstr., p.* 294.
**) *Ibidem, Propos. XXXVIII, et Schol., p.* 294—295.
***) Ibidem, Propos. XIV, p. 280.
†) *Ibidem, P. I, Propos. XV, p.* 46.
††) Ibidem, P. V, Propos. VI, p. 275.
†††) Ibidem, P. II, Propos. XXXII, p. 107.
¹) Ibidem, Propos. XL, Schol. II, p. 113—114.

als nothwendige zu betrachten, sub specie aeterni. Denn die Nothwendigkeit der Dinge iſt die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes ſelbſt." *) — „Jede Idee eines einzelnen Dinges ſchließt das ewige und unendliche Weſen Gottes nothwendig in ſich. Denn die einzelnen Dinge ſind Modi eines Attributs Gottes; alſo müſſen ſie ſeine ewige Eſſenz in ſich ſchließen." **) Nur die ewige Eſſenz Gottes iſt; der Geiſt hat keine Freiheit, weil er Modus iſt, determinirt von anderen.

„Aus der dritten Weiſe des Erkennens entſpringt die Ruhe des Geiſtes; das höchſte Gut des Geiſtes iſt Gott zu erkennen, und dieſes iſt ſeine höchſte Tugend," ***) Zweck. „Unſer Geiſt, inſofern er ſich und den Körper unter der Geſtalt der Ewigkeit erkennt, hat inſofern nothwendig die Erkenntniß Gottes, und weiß, daß er in Gott iſt und durch Gott begriffen wird." †) Dieß iſt nun nicht philoſophiſche Erkenntniß; es iſt nur Wiſſen von einem Wahrhaften. „Und aus dieſem Erkennen entſteht nothwendig die intellektuelle Liebe Gottes; denn es entſteht eine Freudigkeit mit der begleitenden Idee der Urſache, d. i. Gottes, — d. i. die intellektuelle Liebe Gottes." ††) — „Gott ſelbſt liebt ſich mit einer unendlichen, intellektuellen Liebe." †††) Denn Gott kann ſich nur zum Zweck und zur Urſache haben; und die Beſtimmung des ſubjektiven Geiſtes iſt, ſich auf ihn zu richten. — Es iſt dieß ſo die höchſte, aber auch allgemeine Moral.

Im 36. Briefe ſpricht er über das Böſe. Man behauptet, Gott als Urheber von Einem und Allem ſey auch Urheber des Böſen, ſelbſt böſe: in dieſer Identität ſey Alles eins, gut und böſe an ſich daſſelbe, in Gottes Subſtanz dieſer Unterſchied

*) Ethices P. II, Propos. XLIV, et Coroll. II, p. 117—118.
**) Ibidem, Propos. XLV, p. 119.
***) Ibidem, P. V, Propos. XXVII, p. 287—288.
†) Ibidem, Propos. XXX, p. 289.
††) *Ibidem, Propos. XXXII, Coroll., p.* 291.
†††) *Ibidem, Propos. XXXV, p.* 292.

verſchwunden. Spinoza ſagt: „Ich ſtatuire, daß Gott abſolut und wahrhaft“ (als Urſache ſeiner ſelbſt) „die Urſache von Allem iſt, was eine Eſſenz“ (d. h. poſitive Realität) „in ſich ſchließt,“ affirmativ iſt, „es mag ſeyn, was es wolle. Wenn Du mir nun wirſt beweiſen können, daß das Böſe, der Irrthum, das Laſter u. ſ. f. etwas ſey, was eine Eſſenz ausdrückt: ſo will ich Dir gänzlich zugeben, daß Gott Urheber der Laſter, des Böſen, des Irrthums u. ſ. f. ſey. Aber ich habe ſonſt hinreichend gezeigt, daß die Form des Böſen nicht in etwas, was eine Eſſenz ausdrückt, beſtehen, und daher nicht geſagt werden könne, daß Gott deſſen Urſache ſey.“ Das Böſe iſt nur Negation, Privation, Beſchränkung, Endlichkeit, Modus, — nichts an ſich wahrhaft Reales. „Nero's Muttermord, inſofern er etwas Poſitives enthielt, war kein Verbrechen. Denn Oreſt hat dieſelbe äußerliche Handlung gethan, und zugleich dieſelbe Abſicht, die Mutter zu tödten, gehabt: und wird doch nicht angeklagt“ u. ſ. f. Das Affirmative iſt Wille, Vorſtellung, Handlung Nero's. „Worin beſteht alſo des Nero Laſterthat? In nichts Anderem, als daß er ſich undankbar, unbarmherzig und ungehorſam bewieſen. Es iſt aber gewiß, daß alles dieß keine Eſſenz ausdrücke, und alſo Gott nicht Urſache, obgleich die Urſache der Handlung und der Abſicht Nero's war.“ *) Das iſt Poſitives, aber das macht nicht das Verbrechen als ſolches; das Negative (Unbarmherzigkeit u. ſ. w.) macht die Handlung zum Verbrechen.

Böſes und dergleichen iſt nur Privatives. „Wir wiſſen, was iſt, in ſich ſelbſt betrachtet, ohne Rückſicht auf etwas Anderes, ſchließt eine Vollkommenheit ein, die ſich in einer Sache ſo weit ausdehnt, als ſich die Eſſenz der Sache ausdehnt; denn die Eſſenz iſt nichts Anderes.“ **) „Weil nun Gott die Sachen nicht abſtra[illegible] betrachtet, noch allgemeine Definitionen“ (was die

*) Epistol. XXXVI, p. 581 — 582.
**) Epistol. XXXII, p. 541.

Sache ſeyn ſoll) „formirt, und den Dingen nicht mehr Realität zukommt, als ihnen der göttliche Verſtand und Macht gegeben und wirklich ertheilt: ſo folgt offenbar, daß eine ſolche Privation ganz allein nur in Rückſicht (respectu) auf unſeren Verſtand, nicht aber in Rückſicht Gottes ſtatt findet;" *) denn Gott iſt ſchlechthin real. Dieß iſt wohl gut geſagt, aber nicht befriedigend. Alſo Gott und die Rückſicht auf unſeren Verſtand ſind verſchieden. Wo iſt ihre Einheit? Wie dieſe zu faſſen?

Gegen die ſpinoziſtiſche allgemeine Subſtanz empört ſich die Vorſtellung der Freiheit des Subjekts; denn daß ich Subjekt, Geiſt bin u. ſ. f., — das Beſtimmte iſt nach Spinoza alles nur Modifikation. Dieß iſt das Empörende, was das ſpinoziſtiſche Syſtem in ſich hat, und was den Unwillen gegen daſſelbe hervorbringt; denn der Menſch hat das Bewußtſeyn der Freiheit, des Geiſtigen, was das Negative des Körperlichen iſt, und daß er erſt in dem Entgegengeſetzten des Körperlichen iſt, was er wahrhaft iſt. Daran hat die Theologie und der geſunde Menſchenſinn feſtgehalten; und dieſe Form des Gegenſatzes iſt zunächſt die, daß man ſagt, das Freie iſt wirklich, das Böſe exiſtirt. Aber als Modifikation iſt es nicht erklärt; denn das Moment der Negativität iſt das, was in dieſer Einen ſtarren Subſtantialität fehlt und mangelt. Die Art des Gegenſatzes iſt alſo die, daß man ſagt, der Geiſt als ſich unterſcheidend vom Körperlichen iſt ſubſtantiell, wirklich, iſt, iſt nicht bloß Negation: ebenſo die Freiheit, ſie iſt nicht bloß Privatives. Dieſe Wirklichkeit hält man nun dem Spinozismus gegenüber; dieß iſt im formellen Gedanken richtig. Dieſe Wirklichkeit beruht nun einer Seits auf dem Gefühl; aber das Weitere iſt, daß die Idee in ihr weſentlich Bewegung, Lebendigkeit enthält, das Princip der Freiheit, und ſo das Princip der Geiſtigkeit in ſich hat. Einer Seits iſt der Mangel des Spinozismus aufgefaßt als der

*) Epistol. XXXII, p. 543.

Wirklichkeit nicht entſprechend; anderer Seits iſt er aber auf höhere Weiſe zu faſſen, und zwar ſo, daß die ſpinoziſtiſche Subſtanz nur die Idee ganz abſtrakt iſt, nicht in ihrer Lebendigkeit. — Ich könnte noch viele beſondere Sätze aus Spinoza anführen; ſie ſind aber ſehr formell, und immer die Wiederholung Eines und deſſelben. Es fehlt die unendliche Form, die Geiſtigkeit, Freiheit. Schon früher *) habe ich angeführt, daß Lullus und Bruno verſucht haben, ein Syſtem der Form aufzuſtellen, die ſich zum Univerſum organiſirende Eine Subſtanz zu faſſen; hierauf hat Spinoza verzichtet.

Man ſagt, der Spinozismus iſt Atheismus. Dieß iſt in einer Rückſicht richtig, indem Spinoza Gott von der Welt, von der Natur nicht unterſcheidet, indem er ſagt, Gott iſt die Natur, die Welt, der menſchliche Geiſt, — das Individuum iſt Gott explicirt in beſonderer Weiſe. Man kann alſo ſagen, es iſt Atheismus; und man ſagt dieß, inſofern er Gott nicht unterſcheidet von dem Endlichen. Es iſt ſchon bemerkt, daß allerdings die ſpinoziſtiſche Subſtanz den Begriff von Gott nicht erfüllt, indem er zu faſſen iſt als der Geiſt. Will man ihn aber Atheismus nennen, nur deshalb, weil er Gott nicht von der Welt unterſcheidet, ſo iſt dieß ungeſchickt; man könnte ihn vielmehr ebenſo gut einen Akosmiſten nennen. Spinoza behauptet, was man eine Welt heißt, giebt es gar nicht; es iſt nur eine Form Gottes, nichts an und für ſich. Die Welt hat keine wahrhafte Wirklichkeit, ſondern alles dieß iſt in den Abgrund der Einen Identität geworfen. Es iſt alſo nichts in endlicher Wirklichkeit, dieſe hat keine Wahrheit; nach Spinoza iſt, was iſt, allein Gott. Der Spinozismus iſt ſo weit davon entfernt, Atheismus im gewöhnlichen Sinne zu ſeyn; aber in dem Sinne, daß Gott nicht als Geiſt gefaßt wird, iſt er es. Aber ſo ſind auch viele Theologen Atheiſten; die Gott nur das allmächtige, höchſte

*) *Oben, S.* 197—198; 235—244.

Weſen u. ſ. f. nennen, die Gott nicht erkennen wollen, und das Endliche als wahrhaft gelten laſſen; und dieſe ſind noch ärger.

„Ob nun gleich die Werke der Rechtſchaffenen (d. h. derer, die eine klare Idee von Gott haben, auf welche ſie alle ihre Handlungen und auch Gedanken richten), und“ ebenſo die Werke „der Böſen (d. i. derer, die keine Idee Gottes haben, ſondern nur Ideen von irdiſchen Dingen,“ — einzelnen, perſönlichen Intereſſen und Meinungen, — „nach welchen ihre Handlungen und Gedanken gerichtet werden), und Alles, was iſt, aus Gottes ewigen Geſetzen und Rathſchlüſſen nothwendig hervorgehet und fortwährend von Gott abhängt: ſo ſind ſie doch nicht dem Grade nach, ſondern der Eſſenz nach von einander unterſchieden; wie eine Maus, ein Engel, wie Traurigkeit und Freude von Gott abhängen, ſo kann doch eine Maus nicht eine Art von Engel und Traurigkeit ſeyn,“ *) — ſie ſind verſchieden der Eſſenz nach.

Richtig iſt der Vorwurf, daß Spinoza's Philoſophie die Moral tödte; man gewinnt ja aus ihr das hohe Reſultat, daß alles Sinnliche nur Beſchränkung, und nur Eine wahrhafte Subſtanz iſt, und daß darin die Freiheit des Menſchen beſteht, ſich zu richten auf die Eine Subſtanz, und nach dem ewigen Einen in ſeiner Geſinnung und ſeinem Wollen ſich zu richten. Aber wohl iſt das an dieſer Philoſophie zu tadeln, daß Gott nur als Subſtanz, und nicht als Geiſt, nicht als konkret gefaßt wird. Somit wird auch die Selbſtſtändigkeit der menſchlichen Seele geläugnet, während in der chriſtlichen Religion jedes Individuum als zur Seligkeit beſtimmt erſcheint. Hier dagegen iſt das geiſtig Individuelle nur ein Modus, ein Accidenz, nicht aber ein Subſtantielles. Ein anderer Mangel der Form nach iſt früher ſchon angegeben.

Die Negation und die Privation ſind von der Subſtanz verſchieden; denn Spinoza nimmt die einzelnen Beſtimmungen

*) Epistol. XXXVI, p. 582.

auch nur auf, und deducirt ſie nicht aus der Subſtanz. Das Negative iſt α) als Nichts vorhanden (im Abſoluten iſt kein Modus); die Philoſophie betrachtet es sub specie aeternitatis, d. h. wahr, in se, in der Subſtanz: d. h. da iſt es gar nicht, nur ſein Auflöſen, nur ſeine Rückkehr, nicht ſeine Bewegung, Werden und Seyn. β) Das Negative iſt eben als verſchwindendes Moment, nicht an ſich, nur als einzelnes Selbſtbewußtſeyn aufgefaßt, nicht als der Böhme'ſche Separator. *) Das Selbſtbewußtſeyn iſt nur aus dieſem Ocean geboren, triefend von dieſem Waſſer, d. h. nie zur abſoluten Selbſtheit kommend; das Herz, das „Fürſichſeyn iſt durchbohrt, — es fehlt das Feuer. (Das reine Denken Spinoza's iſt nicht das unbefangene Allgemeine Plato's, ſondern das zugleich mit dem abſoluten Gegenſatze des Begriffs und Seyns bekannt iſt.)

Dieſer Mangel iſt zu erſetzen, er iſt das Moment des Selbſtbewußtſeyns: α) als Bewußtſeyn, für welches etwas Anderes iſt, — Wirklichkeit; β) Fürſichſeyn. Er hat dieſe zwei Seiten: α) die gegenſtändliche, daß das abſolute Weſen an ihm die Weiſe eines Gegenſtands für das Bewußtſeyn erhält, oder das Seyende als ſolches, was Spinoza unter den Modis begriff, zur gegenſtändlichen Wirklichkeit als abſolutes Moment des Abſoluten ſelbſt erhoben wird; β) das Selbſtbewußtſeyn, Einzelnheit, Fürſichſeyn. Wie vorher fällt jenes dem Engländer, dieß dem Deutſchen, Leibnitz, zu, — jenem nicht als Moment, Leibnitz nicht als abſoluter Begriff; jener Engländer iſt John Locke. Dieſes Beſondere ſehen wir bei Locke und Leibnitz hervortreten und geltend gemacht. — Wie nun Spinoza dieſe Vorſtellungen nur betrachtet, und ihr Höchſtes iſt, daß ſie in der Einen Subſtanz untergehen, ſo unterſucht nun Locke die Entſtehung dieſer Vorſtellungen. Leibnitz dagegen ſtellt dem Spinoza die unendliche Vielheit der Individuen gegenüber, wenn gleich alle jene

*) *Vergl. Oben, S.* 315 — 317.

Monaden Eine Monade zu ihrem Grundweſen haben. Beide ſind alſo im Gegenſatze zu den genannten Einſeitigkeiten Spinoza's hervorgegangen.

3. Malebranche.

Spinozismus iſt Vollendung des Carteſianismus. Eine Form, die dem Spinozismus an der Seite ſteht und auch eine vollendete Entwickelung der carteſianiſchen Philoſophie iſt, iſt die Form, in der Malebranche dieſe Philoſophie vorgeſtellt hat; es iſt Spinozismus in anderer, frommer, theologiſcher Form. Um dieſer Form willen hat ſeine Philoſophie nicht den Widerſpruch gefunden, den Spinoza fand; und dem Malebranche iſt darum auch nicht der Vorwurf des Atheismus gemacht worden.

Nicolas Malebranche iſt 1638 zu Paris geboren. Er war kränklich, hatte einen übelgewachſenen Körper, und wurde daher mit großer Zärtlichkeit erzogen. Er war ſchüchtern, und liebte die Einſamkeit; in ſeinem 22. Jahre trat er in die congrégation de l'oratoire, eine Art geiſtlicher Orden, ein, und widmete ſich den Wiſſenſchaften. Zufällig bekam er, bei'm Vorbeigehen vor einem Buchladen, Carteſius' Werk De homine zu ſehen; er las es, und es intereſſirte ihn ſo, daß er Herzklopfen bei'm Leſen bekam, und fortzuleſen aufhören mußte. Dieß entſchied; es erwachte in ihm die entſchiedenſte Neigung zur Philoſophie. Er war ein Mann vom edelſten, ſanfteſten Charakter, und der reinſten, unwandelbarſten Frömmigkeit. Er ſtarb zu Paris 1715, im 77. Jahre ſeines Alters. *)

Sein Hauptwerk hat den Titel: De la recherche de la vérité. Ein Theil davon iſt ganz metaphyſiſch, der größere Theil jedoch ganz empiriſch; er handelt z. B. logiſch, pſychologiſch von den Irrthümern im Sehen, Hören, in der Einbildungs-

*) *Buhle: Geſchichte der neueren Philoſophie, Band III, Abth. 2, S. 430 — 431.*

kraft, dem Verſtande. *) Das Wichtigſte iſt ſeine Vorſtellung von dem Urſprung unſerer Erkenntniß.

Er ſagte: „Das Weſen der Seele iſt im Denken, wie das der Materie in der Ausdehnung. Das Weitere, Empfindung, Einbildung, Wollen, ſind Modifikationen des Denkens.“ **) Er fängt mit Zwecken an, es iſt abſolute Kluft zwiſchen beiden. Er führte in's Beſondere die carteſianiſche Idee von der Aſſiſtenz Gottes im Erkennen aus. Sein Hauptgedanke iſt, daß „die Seele ihre Vorſtellungen, Begriffe nicht von den äußerlichen Dingen bekommen kann.“ Denn ſobald Ich und das Ding ſchlechthin ſelbſtſtändig gegen einander ſind, und keine Gemeinſchaftlichkeit haben: ſo können ſie ja nicht in Beziehung zu einander treten; ſie können alſo nicht für einander ſeyn. „Die Körper ſind undurchdringlich; ihre Bilder würden einander auf dem Wege zu den Organen zerſtören.“ ***) Wie kommt Denken und Ausgedehntes zuſammen? Dieß iſt immer ein Hauptpunkt. Wie kommt das Ausgedehnte, Viele in das Einfache, den Geiſt, da es das Gegentheil iſt von dem Einfachen, das Außereinander? „Die Seele kann die Ideen“ aber ferner „auch nicht aus ſich ſelbſt erzeugen:“ †) „noch können ſie angeboren ſeyn;“ ††) „Auguſtin ſagt,“ „„Sprecht nicht, daß Ihr ſelbſt Euer eigenes Licht ſeyd.““ †††)

Das Reſultat iſt dann aber, daß wir alle äußerlichen Dinge nur in Gott erkennen: „Daß wir alle Dinge in Gott ſehen,“ — Gott ſelber der Zuſammenhang zwiſchen uns und ihnen iſt; er iſt Einheit der Dinge und des Denkens. „Gott hat von Allem die Ideen, weil er Alles erſchaffen hat. Gott iſt durch

*) *Livres I — III.*

**) *De la recherche de la vérité* (*Paris*, 1736), *T. II, Livre III, Part. I, Chap.* 1, *p.* 4—6; *T. I, L. I, Ch.* 1, *p.* 6—7.

***) *Ibidem, T. II, L. III, P. II, Ch.* 2, *p.* 66—68.

†) *Ibidem, Chap.* 3, *p.* 72.

††) *Ibidem, Chap.* 4, *p.* 84.

†††) *Ibidem, Chap.* 5, *p.* 92.

ſeine Allgegenwart auf's Innigſte mit den Geiſtern vereinigt. Gott iſt ſo der Ort der Geiſter," das Allgemeine des Geiſtes, „wie der Raum" das Allgemeine, „der Ort der Körper iſt. Die Seele erkennt mithin in Gott, was in ihm iſt," die Körper, „inſofern er die erſchaffenen Weſen darſtellt" (ſich vorſtellt), „weil dieß Alles geiſtig, intellektuell und der Seele gegenwärtig iſt." *) In Gott ſind die Dinge intellektuell, geiſtig, und wir ſind auch intellektuell; wir ſchauen daher die Dinge in Gott an, wie ſie in ihm als intellektuell ſind. — Analyſirt man dieß weiter, ſo iſt es vom Spinozismus nicht unterſchieden. Malebranche läßt populärer Weiſe die Seele und die Dinge auch als ſelbſtſtändige beſtehen. Dieſes verfliegt aber wie ein Rauch, wenn man die Grundlage weiter feſthält. „Gott iſt allgegenwärtig;" entwickelt man Allgegenwart, ſo geht das auf Spinozismus, und doch ſprechen die Theologen dann gegen das Identitätsſyſtem.

Zu bemerken iſt ferner, daß Malebranche auch das Allgemeine, das Denken überhaupt zum Weſentlichen macht. α. Das Allgemeine iſt vor dem Beſonderen. „Die Seele hat den Begriff des Unendlichen und Allgemeinen; ſie erkennt nichts, als nur durch die Idee, die ſie vom Unendlichen hat. Dieſe Idee muß daher vorausgehen;" das Allgemeine iſt das Erſte. „Das Allgemeine iſt nicht eine verworrene Vorſtellung; es iſt nicht nur eine Verwirrung der einzelnen Ideen, nicht eine Vereinigung von einzelnen Dingen." **) Bei Locke iſt das Einzelne das Erſte, woraus das Allgemeine gebildet wird; bei Malebranche iſt das Allgemeine die erſte Idee im Menſchen. „Wenn wir an etwas Beſonderes denken wollen, ſo denken wir vorher an das Allgemeine;" es iſt die Grundlage des Beſonderen, wie bei den Dingen der Raum. Alles Eſſentiale iſt vor unſeren beſon-

*) *De la recherche de la vérité, T. II, Livre III, Part. II, Chap.* 6, *p.* 95 — 96.

**) Ibidem, p. 101 — 102.

deren Vorſtellungen, und dieſes Eſſentiale iſt das Erſte. „Alle Weſen“ (Eſſenzen) „ſind vor unſerer Vorſtellung; dieß können ſie nicht ſeyn, als nur, weil Gott im Geiſte gegenwärtig iſt: er iſt der, der alle Dinge in der Einfachheit ſeiner Natur enthält. — Es ſcheint, daß der Geiſt nicht fähig wäre, ſich die allgemeinen Begriffe von Gattung, Art und dergleichen vorzuſtellen, wenn er nicht alle Dinge ſähe in Eines eingeſchloſſen.“ Das Allgemeine iſt an und für ſich, entſteht nicht durch das Beſondere. „Da jede exiſtirende Sache ein Einzelnes iſt, ſo kann man nicht ſagen, daß man etwas Erſchaffenes ſehe, wenn man z. B. einen Triangel im Allgemeinen ſieht.“ *)

β. Wir ſehen dieß Allgemeine durch Gott, den Ort der Geiſter; da ſchreien die Theologen über Pantheismus. „Man kann keine Rechenſchaft geben, wie der Geiſt abſtrakte und gemeine Wahrheiten erkennt, als durch die Gegenwart deſſen, der den Geiſt erhellen kann auf unendliche Weiſe,“ — der das Allgemeine an und für ſich iſt. „Wir haben eine deutliche Idee von Gott,“ vom Allgemeinſten. „Wir können ſie nur haben durch die Union mit ihm; denn dieſe Idee iſt nicht ein Erſchaffenes,“ iſt an und für ſich. Es iſt, wie bei Spinoza: das Eine Allgemeine iſt Gott, und ſofern es beſtimmt iſt, iſt es das Beſondere; dieß Beſondere ſehen wir nur im Allgemeinen, wie die Körper im Raume. „Wir concipiren ſchon das unendliche Seyn, indem wir das Seyn concipiren, unangeſehen, ob es endlich oder unendlich iſt. Um ein Endliches zu erkennen, müſſen wir das Unendliche einſchränken; dieſes muß alſo vorangehen. Alſo erkennt der Geiſt Alles im Unendlichen; es fehlt ſo viel, daß dieſes eine verworrene Vorſtellung vieler beſonderer Dinge ſey, daß vielmehr alle beſonderen Vorſtellungen nur Participationen ſind der allgemeinen Idee des Unendlichen: ebenſo wie

*) De la recherche de la vérité, T. II, Livre III, Part. II, Chap. 6, p. 100—101.

Gott ſein Seyn nicht empfängt von den" endlichen „Kreaturen, ſondern" im Gegentheil „alle Kreaturen nur durch ihn beſtehen." *) So iſt das Endliche nicht das Erſte: ſo hat nicht das Unendliche ſein Daſeyn von den endlichen Dingen; das Unendliche iſt das prius, welches vorausgehen muß, wenn wir etwas Beſonderes denken ſollen.

7. Richtung der Seele zu Gott. Er ſagt ebenſo, wie Spinoza nach ſeiner ethiſchen Seite geſagt hat. „Es iſt unmöglich, daß Gott einen anderen Zweck habe, als ſich ſelbſt (die heilige Schrift läßt uns nicht daran zweifeln);" der Wille Gottes kann nur das Gute, ſchlechthin Allgemeine zum Zwecke haben. „Es iſt daher nothwendig, daß nicht nur unſere natürliche Liebe, d. i. die Bewegung, die er in unſerem Geiſte hervorbringt, nach ihm ſtrebt" — „der Wille überhaupt iſt die Liebe zu Gott" —: „ſondern es iſt auch unmöglich, daß die Erkenntniß und das Licht, das er unſerem Geiſte giebt, etwas Anderes erkennen laſſe, als was in ihm iſt; denn" das Denken iſt nur in der Einheit mit Gott. „Wenn Gott einen Geiſt machte, und ihm zur Idee oder zum unmittelbaren Gegenſtand ſeiner Erkenntniß die Sonne gäbe: ſo machte Gott dieſen Geiſt und die Idee dieſes Geiſtes für die Sonne, und nicht für ſich ſelbſt." Alle natürliche Liebe, noch mehr die Erkenntniß, das Wollen des Wahrhaften hat Gott zum Zweck. „Alle Bewegungen des Willens für die Kreaturen ſind nur Beſtimmungen der Bewegung für den Schöpfer." **)

Er führt von Auguſtin an, „„daß wir Gott von dieſem Leben an (dès cette vie) ſehen, durch die Erkenntniß, die wir von ewigen Wahrheiten haben. Die Wahrheit iſt unerſchaffen, unveränderlich, unermeßlich, ewig über alle Dinge. Sie iſt wahr durch ſich ſelbſt. Sie hat ihre Vollkommenheit von keinem Dinge.

*) De la recherche de la vérité, T. II, Livre III, Part. II, Chap. 6, p. 101 — 102.

**) Ibidem, p. 103 — 105.

Sie macht die Kreaturen vollkommener, und alle Geister suchen auf natürliche Weise sie zu erkennen. Nun ist nichts, das diese Vollkommenheiten habe, als Gott. Also ist die Wahrheit Gott. Wir schauen diese unveränderlichen und ewigen Wahrheiten; also schauen wir Gott." *) — „Gott sieht wohl, aber empfindet die sinnlichen Dinge nicht. Wenn wir etwas Sinnliches sehen, so befindet sich in unserem Bewußtseyn Empfindung und reiner Gedanke. Die Empfindung ist eine Modifikation unseres Geistes. Gott verursacht dieselbe, weil er weiß, daß unsere Seele derselben fähig ist. Die Idee, die mit der Empfindung verbunden ist, ist in Gott; wir sehen sie u. s. f." **)

„Diese Beziehung, diese Union unseres Geistes mit dem Verbe de Dieu und unseres Willens mit seiner Liebe ist, daß wir nach dem Ebenbilde Gottes und seiner Aehnlichkeit gemacht sind." ***) Die Liebe Gottes besteht also darin, seine Affektionen auf die Idee Gottes zu beziehen; wer sich erkennt und seine Affektionen deutlich denkt, liebt Gott. — Es ist so in dieser edlen Seele ganz derselbe Inhalt, wie bei Spinoza, nur in einer frömmeren Form. — Sonst finden sich sonstige leere Litaneien von Gott, ein Katechismus für Kinder von acht Jahren über Güte, Gerechtigkeit, Allgegenwart, moralische Weltordnung; Theologen kommen ihr ganzes Leben nicht weiter.

Das Angegebene sind die Haupt-Ideen Malebranche's; das Uebrige ist Theils formelle Logik, Theils empirische Psychologie. — Malebranche geht zur Abhandlung von Irrthümern über, wie sie entstehen, wie die Sinne, Einbildungskraft, Verstand uns täuschen, wie wir uns benehmen müssen, um dem abzuhelfen. Dann geht Malebranche fort zu den Regeln und Gesetzen, die Wahrheit zu erkennen. †) Dieses ist formelle Logik und

*) De la recherche de la vérité, T. II, L. III, P. II, Ch. 6, p. 106—107.
**) Ibidem, p. 109.
***) Ibidem, p. 110—111.
†) Ibidem, T. III, L. VI, P. I, Ch. 1, p. 1—3.

Pſychologie; und dieſes iſt ſchon hier die Weiſe, wie über die beſonderen Gegenſtände reflektirt wird aus formeller Logik und äußeren Thatſachen. Dieſes nannte man Philoſophie.

B.

Zweite Abtheilung.

1. Locke.

Wer dieſe ganze Manier ſyſtematiſch vorgeſtellt hat, iſt Locke geweſen, der den Gedanken Baco's weiter ausführte, und, wenn Baco für die Wahrheit an das ſinnliche Seyn verwies, ſo Locke das Allgemeine, den Gedanken überhaupt in dem ſinnlichen Seyn aufzeigte, oder zeigte, daß wir das Allgemeine, Wahre aus der Erfahrung haben. So betrachtet, daß der Begriff gegenſtändliche Wirklichkeit für das Bewußtſeyn habe, iſt dieß ein nothwendiges Moment der Totalität. Aber wie dieſer Gedanke bei Locke erſcheint, daß wir das Wahre aus der Erfahrung oder dem ſinnlichen Seyn, aus der Wahrnehmung nehmen und abziehen, iſt es der trivialſte, ſchlechteſte Gedanke, — ſtatt Moments, ſo das Weſen des Wahren.

Gegen die Vorausſetzung der inneren Unmittelbarkeit der Idee und gegen die Methode, ſie in Definitionen und Axiomen vorzutragen, und gegen die abſolute Subſtanz behauptet die Forderung, die Ideen als Reſultate darzuſtellen, und dann die Individualität und das Selbſtbewußtſeyn ſein Recht. Dieſe Bedürfniſſe geben ſich in der locke'ſchen und leibnitziſchen Philoſophie, obzwar auf unvollkommene Weiſe, zu erkennen. Dieß Princip tritt daher in der Philoſophie jener unterſchiedsloſen Identität entgegen, und zwar bei Locke ſo, daß die unmittelbare Wirklichkeit das Reale und Wahre iſt, und das Intereſſe der Philoſophie die Erkenntniß deſſen, was an und für ſich wahr iſt, aufgiebt, und nur dahin geht, die Art und Weiſe zu beſchreiben, wie der Gedanke das Gegebene aufnimmt.

Locke und Leibnitz ſind beide für ſich ſelbſt ſtehend, einander

entgegengesetzt. Das Allgemeine, was in ihnen gemeinschaftlich ist, ist, daß sie, im Gegensatz gegen Spinoza und Malebranche, das Besondere, die endliche Bestimmtheit und das Einzelne zum Princip machen. Bei Locke besonders ist es darum zu thun, das Allgemeine, die allgemeinen Ideen, Vorstellungen überhaupt und den Ursprung derselben zu erkennen. Bei Spinoza und Malebranche ist die Substanz oder das Allgemeine das Wahrhafte, was an und für sich, ohne Ursprung, ewig ist, und woran das Besondere nur Modifikationen sind. Bei Locke ist hingegen das Endliche, und das endliche Erkennen, Bewußtseyn das Erste, und daraus soll abgeleitet werden das Allgemeine: Leibnitz macht ebenso die Monade, das Einzelne, Individuelle, was bei Spinoza nur eine Form des Unterschieds hat, zum Princip; und in dieser Rücksicht ist es, daß ich Beide zusammenstelle.

Locke macht eine Art des Gegensatzes zu Spinoza aus. Bei diesem ist die Substanz das Absolute, allein Seyende, das Ewige; und Alles ist nur etwas, insofern es auf die Substanz bezogen, durch sie begriffen wird. Locke macht Gegenbild dazu, stellt sich auf den entgegengesetzten Standpunkt. Gegen die starre Einheit der spinozistischen Substanz hält das Bewußtseyen an den Unterschieden fest: Theils hält es an sich, als fest in sich, gegenüber dem Seyn, — Natur, Gott, — um es als seinem Gegenstand sich zu bestimmen; Theils von diesem Gegensatze aus die Einheit hervorzubringen, und zu ihr sich zu erheben. Es ist allgemeine Tendenz, den Gegensatz, Unterschied zu behaupten, und in ihm und aus ihm die Einheit zu erkennen. Aber die Wege dieser Tendenz verstanden sich selbst noch wenig, hatten noch kein Bewußtseyn über ihre Aufgabe und die Weise, ihre Forderung zu leisten. Zunächst bei Locke ist die andere Seite, das Beschränkte, Endliche, Sinnliche, unmittelbar Daseyende, Negative die Hauptsache; es ist, — das äußerlich und innerlich Wahrnehmbare. Spinoza hat dem Negativen Unrecht gethan; es kam daher zu keiner immanenten Bestimmung, alles Bestimmte geht zu Grunde.

In Locke iſt das Endliche das Erſte, das Fundament; von ihm wird zu Gott übergegangen. Er bleibt ganz bei der gemeinen Stufe des Bewußtſeyns ſtehen, daß Gegenſtände außer uns, führt ſie herüber, erhebt die Einzelnheiten der Wahrnehmung in's Allgemeine. Es iſt Verſuch einer Deduktion der allgemeinen Begriffe; der Weg der Definitionen iſt verlaſſen, mit denen ſonſt angefangen wird. Die allgemeinen Begriffe, das mit ſich Identiſche, z. B. die Subſtantialität, entſteht ſubjektiv aus den Gegenſtänden. Das Endliche iſt nicht als abſolute Negativität in ſeiner Unendlichkeit aufgefaßt; das werden wir zum Dritten bei Leibnitz ſehen. Leibnitz ſetzt in höherem Sinn die Individualität, das Unterſchiedene als für ſich ſeyend, und zwar gegenſtandslos, als wahrhaftes Seyn, — nur als Totalität, nicht als Endliches, und doch unterſchieden, ſo daß alſo jedes ſelbſt die Totalität.

Ganz außer den Augen geſetzt iſt bei Locke die Wahrheit an und für ſich ſelbſt. Das Intereſſe iſt nicht mehr, zu erkennen, was wahr, an und für ſich iſt; ſondern das Intereſſe iſt ſubjektiv, wie ſich in unſerem Erkennen dieß mache, wie wir zu den Vorſtellungen kommen, — beſonders zu den allgemeinen Vorſtellungen, oder zu den Ideen, wie Locke es nannte. Er macht die Vorausſetzung, daß ſolche Beſtimmungen unmittelbar wahr ſeyen; Realität hat die ſchlechte Bedeutung, ob etwas außer uns. Locke beſchreibt den Weg, auf welchem im Bewußtſeyn allgemeine Gedanken zum Bewußtſeyn kommen, — ein Weg der Erſcheinung. Hiermit wird von nun an oder auf dieſer Seite der Geſichtspunkt des Philoſophirens ganz und gar verändert; das Intereſſe beſchränkt ſich auf die Form des Uebergehens des Objektiven oder des Gefühls in die Form von Vorſtellung. Bei Spinoza und Malebranche ſahen wir allerdings auch als Hauptbeſtimmung, dieſe Beziehung des Denkens auf das Ausgedehnte zu erkennen, alſo das in's Verhältniß, in's Relative Fallende, — auch die Frage: Wie iſt Beides bezogen? Sie wurde aber in

dem Sinne beantwortet und genommen, daß nur diese Beziehung für sich das Interesse ausmacht, und diese Beziehung selbst, als absolute Substanz, ist dann Identität, das Wahre, Gott, — nicht die Bezogenen. Das Interesse fällt nicht auf die Bezogenen; nicht die Bezogenen sind das Seyende, Vorausgesetzte und fest Bleibende, — die Bezogenen sind nur accidentell. Hier gelten die Bezogenen, — die Dinge und das Subjekt; sie sind als geltend vorausgesetzt.

Es ist scheinbar dasselbe Interesse, wie in Malebranche's recherche de la vérité. Bei Malebranche tritt das Psychologische auch ein; es ist aber nur das Spätere. Die absolute Einheit ist das Haupt-Interesse; sie gilt als Grundlage. Wie kommen wir zu Vorstellungen, fragt Malebranche. Die Antwort lautet: α) Wir sehen Alles in Gott; und β) darum ist das Allgemeine, Unendliche schlechthin das Erste und die Voraussetzung des Erkennens des Einzelnen. Bei Locke fängt es mit einzelnen Wahrnehmungen an. Wie kommen wir zu allgemeinen Vorstellungen? — Wir abstrahiren sie von den einzelnen Wahrnehmungen, d. h. die einzelnen Wahrnehmungen sind das Erste, das Allgemeine das Folgende, das von uns Gemachte, nur dem Denken als subjektivem Angehörige. Beide Seiten, als einseitige, gelten und bleiben; und das Interesse ist eigentlich bloß psychologischer Art, den Weg zu betrachten, wie die einzelnen Empfindungen zu allgemeinen Vorstellungen werden. Das Gefühl ist allerdings die niedrigste, die thierische Weise des Geistes; der Geist, als denkend, will das Gefühl in seine Weise umwandeln. Kant wirft dem Locke mit Recht vor, nicht das Einzelne ist die Quelle der allgemeinen Vorstellungen, sondern der Verstand. Die Hauptsache ist aber die Natur dieses Inhalts selbst. Es hilft nichts, ob er aus dem Verstande oder der Erfahrung entspringe; sondern es fragt sich, ist dieser Inhalt für sich selbst wahr. Bei Locke hat die Wahrheit nur die Bedeutung der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Dingen; da ist bloß

von der Relation die Rede, der Inhalt ſey nun ein objektives Ding oder Inhalt der Vorſtellung. Ein Anderes aber iſt, den Inhalt ſelbſt zu unterſuchen; man muß nicht über die Quelle ſtreiten. Das Intereſſe des Inhalts an und für ſich verſchwindet in jener Stellung gänzlich.

Von Locke geht eine breite Bildung aus, die andere Formen angenommen hat, aber dem Princip nach daſſelbe geworden iſt. Sie iſt allgemeine Vorſtellungsweiſe geworden, und nimmt ſich auch für Philoſophie, obgleich der Gegenſtand der Philoſophie darin gar nicht anzutreffen iſt.

Die Lebensumſtände werden im eigentlichen Sinne Privat-Begebenheiten, beſtimmt durch äußere Umſtände; ſie enthalten nichts Merkwürdiges. Das Leben wird gelehrt, einförmig, gewöhnlich, ſchließt ſich an äußerlich gegebene Verhältniſſe an, kann nicht als eine eigenthümliche Geſtalt ſich dar- und hinſtellen. Die Macht der Verhältniſſe iſt unendlich groß geworden, weil vernünftigere Objektivität und Wirklichkeit vorhanden iſt; die Perſönlichkeit, das individuelle Leben wird gleichgültiger. Ein Philoſoph, ſagt man, ſoll auch als Philoſoph leben, d. h. von den äußerlichen Verhältniſſen zur Welt unabhängig, die Beſchäftigung in ihnen und die Bemühung um ſie aufgeben. Aber ſo verſchränkt in Anſehung aller Bedürfniſſe, beſonders der Bildung, kann Keiner für ſich die Mittel haben, ſondern muß ſie im Zuſammenhang mit den Anderen ſuchen. Eben darum ſind die äußerlichen Verhältniſſe, die Weiſe, wie ich darin bin, nothwendig, aber gleichgültig gegen mich. Man muß nicht ſich, ſeinen Charakter darein ſetzen, noch darin als ſeine unabhängige Geſtalt ſich zeigen, — und ſich eine aus ſich geſchaffene Stellung in der Welt geben.

John Locke iſt geboren 1632 zu Wrington in England. Er ſtudirte zu Oxford für ſich die carteſianiſche Philoſophie; die ſcholaſtiſche Philoſophie, die noch vorgetragen wurde, ließ er liegen. Er widmete ſich der Arzneikunde, die er jedoch, ſeiner

Schwächlichkeit wegen, nicht eigentlich ausübte. Mit einem englischen Gesandten ging er 1664 auf ein Jahr nach Berlin. Nach seiner Rückkehr nach England wurde er mit dem geistreichen — nachmaligen — Grafen Shaftsbury bekannt, der sich seines medicinischen Raths bediente; er lebte in dessen Hause, ohne nöthig zu haben, sich mit medicinischer Praxis abzugeben. Als dieser späterhin Großkanzler von England wurde, erhielt Locke von ihm ein Amt; aber bei dem Wechsel, den dieser in seinem Ministerium erlitt, verlor Locke bald darauf seine Stelle wieder. Er begab sich nun, wegen Besorgniß vor Schwindsucht, 1675 nach Montpellier zur Wiederherstellung seiner Gesundheit. Er gewann zwar seine Stelle wieder, als sein Gönner wieder in's Ministerium kam, wurde jedoch bald nachher, bei einem neuen Sturze dieses Ministers, von Neuem abgesetzt, und mußte sogar aus England flüchten. Er ging nach Holland, das damals das Land war, wo Alles Schutz fand, was genöthigt war, einer Unterdrückung, sey sie politisch oder religiös, zu entfliehen, und wo sich damals die berühmtesten und freisinnigsten Männer zusammenfanden. Er wurde von Oxford verjagt. *) Die Hofpartei verfolgte ihn; er sollte, vermöge eines königlichen Befehls, gefangen genommen und nach England ausgeliefert werden. Er mußte sich deßwegen bei seinen Freunden verborgen halten. Er kehrte dann, bei der erfolgten Revolution, 1688 mit Wilhelm von Oranien, als dieser den englischen Thron bestieg, wieder nach England zurück. Er wurde Kommissair des Handels und

*) Quarterly Review, April 1817, p. 70—71: „Der Akt (the act), daß Lock. von Oxford verjagt wurde" (was er dort gewesen, ist nicht gesagt), „war nicht der Akt der Universität, sondern Jakob's II, auf dessen ausdrücklichen Befehl und unter der peremtorischen Autorität eines schriftlichen Mandats (warrant), als Visitor of Christ-Church, die Austreibung Statt fand. Aus der Korrespondenz, die Statt fand, erhellt, daß das Kollegium wider Willen sich unterwarf als einer Maaßregel, der es nicht widerstehen konnte, ohne den Frieden und die Ruhe seiner Mitglieder zu kompromittiren." — *Vergl. The Works of John Locke, London, 1812, Vol. I: The life of the Author, p. XXVI—XXVIII.*

der Kolonien, gab ſein berühmtes Werk über den menſchlichen Verſtand heraus, und lebte zuletzt, zurückgezogen von öffentlichen Geſchäften, bei engliſchen Großen auf ihren Landhäuſern, wegen ſeiner ſchwächlichen Geſundheit; 1704 am 28. Oktober ſtarb er, in einem Alter von 73 Jahren. *)

Die locke'ſche Philoſophie iſt ſehr gerühmt, ſie iſt im Ganzen noch die Philoſophie der Engländer und der Franzoſen, und auch in einem gewiſſen Sinne noch jetzt der Deutſchen. Der kurze Gedanke der locke'ſchen Philoſophie iſt α) dieſer, daß die allgemeine Vorſtellung, daß das Wahre, die Erkenntniß, beruht auf Erfahrung. Einer Seits wird die Erfahrung und Beobachtung, anderer Seits das Analyſiren, Herausheben der allgemeinen Beſtimmungen als Gang der Erkenntniß vorgeſchrieben; es iſt metaphyſicirender Empirismus, und dieß iſt der gewöhnliche Weg in den Wiſſenſchaften. Locke ſchlägt ſo in Hinſicht der Methode den entgegengeſetzten Weg ein, wie Spinoza. Dieſer hatte Definitionen vorne hingeſtellt; Locke iſt umgekehrt bemüht, aufzuzeigen, daß die allgemeinen Vorſtellungen hervorgehen aus der Erfahrung. Bei der Methode des Spinoza und Descartes kann man vermiſſen, daß die Entſtehung der Ideen nicht angegeben iſt; ſie ſind geradezu genommen, wie z. B. Subſtanz, Unendliches u. ſ. f. Das Bedürfniß iſt jedoch, aufzuzeigen, wo dieſe Ideen, Gedanken her kommen, wodurch ſie begründet, bewahrheitet ſind. So hat nun Locke ein wahrhaftes Bedürfniß zu befriedigen geſucht, indem er bemüht war, aufzuzeigen das Entſtehen, die Begründung dieſer allgemeinen Vorſtellungen. Dieſe Begründung iſt aber nur in Beziehung auf empiriſches Entſtehen, d. h. was unſer Bewußtſeyn für einen Weg nimmt, wenn es ſich entwickelt. Jeder Menſch weiß, daß er von Erfahrungen, Empfindungen, ganz konkreten Zuſtänden anfängt,

*) *Buhle: Geſchichte der neueren Philoſophie, Band IV. Abth. 1, S. 238—241; The Works of John Locke, Vol. I: The life of the Author, p. XIX—XXXIX.*

und daß später der Zeit nach erst die allgemeinen Vorstellungen sind; diese haben einen Zusammenhang mit dem Konkreten der Empfindung, die allgemeinen Vorstellungen sind darin enthalten. Der Raum kommt z. B. später zum Bewußtseyn als das Räumliche, die Gattung später als das Einzelne; und es ist nur Thätigkeit meines Bewußtseyns, das Allgemeine zu scheiden von dem Besonderen der Vorstellung, Empfindung u. s. f.

β) So ist der Gang, den Locke eingeschlagen hat, ganz richtig, aber nicht dialektisch, sondern das Allgemeine aus dem empirisch Konkreten analysirt. Die dialektische Betrachtung ist ganz und gar verlassen, überhaupt die Wahrheit. — Eine andere Frage ist: Sind diese allgemeinen Bestimmungen an und für sich wahr? Und wo kommen sie, nicht nur in meinem Bewußtseyn, in meinem Verstande her, sondern in den Dingen selbst? Raum, Ursache, Wirkung u. s. f. sind Kategorien. Wie kommen diese Kategorien in das Besondere? Wie kommt der allgemeine Raum dazu, sich zu bestimmen? Dieser Standpunkt, ob diese Bestimmungen des Unendlichen, der Substanz u. s. f. an und für sich wahr sind, wird ganz aus dem Auge verloren. Plato untersuchte das Unendliche, Seyn, und das Endliche und Bestimmte u. s. f., daß keines für sich das Wahre sey; dieß seyen sie nur als beide sich identisch setzend, die Wahrheit des Inhalts mag nun herkommen, woher sie will. Aber hier wird ganz Verzicht geleistet auf die Wahrheit an und für sich.

γ) Wo das Denken von Haus aus konkret, Denken und Allgemeines identisch mit dem Ausgedehnten ist, ist ohne Interesse, unverständlich die Frage nach der Beziehung Beider, die das Denken auseinander gebracht, aus einander gesetzt hat. Wie überwindet das Denken die Schwierigkeiten, die es selbst erzeugt hat? Hier bei Locke werden gar keine erzeugt und erweckt. Vorher ist das Bedürfniß, der Schmerz, die Entzweiung zu erwecken.

Was nun die näheren Gedanken Locke's anbetrifft, so sind sie sehr einfach. Locke betrachtet, wie der Verstand nur das

Bewußtſeyn und inſofern etwas im Bewußtſeyn iſt, und erkennt das Anſich nur, inſofern es in dieſem iſt.

a. Locke's Philoſophie iſt beſonders gegen Carteſius gerichtet; dieſer hatte von angeborenen Ideen geſprochen. Locke beſtritt alſo die ſogenannten angeborenen Ideen,*) — theoretiſche und praktiſche;**) d. i. die allgemeinen, an und für ſich ſeyenden Ideen, die zugleich vorgeſtellt wurden als dem Geiſte auf eine natürliche Weiſe angehörig. Locke verſtand nämlich darunter nicht weſentliche Beſtimmungen des Menſchen, ſondern Begriffe, die in uns vorhanden ſind und exiſtiren, — ſo wie wir Arme und Beine am Körper haben, und der Trieb zum Eſſen in Allen ſich findet, — daß das Bewußtſeyn ſie hat, d. h. aber, daß ſie im Bewußtſeyn als ſolchem ſind. In Locke iſt alſo die Vorſtellung von der Seele als einer inhaltloſen tabula rasa, die nun erfüllt werde aus dem, was wir Erfahrung nennen.***) — Der Ausdruck „angeborene Begriffe" war gewöhnlich damals; und es iſt von den angeborenen Begriffen zum Theil ſo kraß geſprochen worden. Aber ihre wahrhafte Bedeutung iſt, daß ſie an ſich ſind, weſentliche Momente in der Natur des Denkens, Eigenſchaften eines Keims, die noch nicht exiſtiren. Inſofern liegt etwas Wichtiges in der locke'ſchen Bemerkung; als verſchiedene weſentliche beſtimmte Begriffe ſind ſie nur dadurch legitimirt, daß von ihnen gezeigt wird, daß ſie in dem Weſen des Denkens liegen. Aber wie die Sätze, die als Axiome gelten, und Begriffe, die als beſtimmte in den Definitionen unmittelbar aufgenommen werden: ſo haben ſie allerdings die Form von vorhandenen, angeborenen. Sie ſollen an und für ſich gelten, ſo wie ſie eingeſehen werden; dieß iſt eine bloße Verſicherung. Oder von der anderen Seite iſt die Frage, woher ſie

*) *An Essay concerning human Understanding* (*The Works of John Locke, Vol. I*), *Book I, Chap. II*, §. 1, *p.* 13.

**) *Ibidem, Ch. II — III.*

***) *Ibidem, Ch. III*, §. 22, *p.* 51.

kommen, sicht. Der Geist ist allerdings an sich bestimmt, der für sich existirende Begriff; seine Entwickelung ist, zum Bewußtseyn zu kommen. Diese Bestimmungen, die er aus sich hervorbringt, kann man nicht angeboren nennen. Diese Entwickelung muß veranlaßt werden durch ein Aeußerliches, die Thätigkeit des Geistes ist zunächst Reaktion; erst so wird er sich seines Wesens bewußt.

Diese Widerlegung, die Locke macht, ist empirisch. Seine Gründe sind folgende: „Man beruft sich auf die allgemeine Uebereinstimmung bei moralischen Gefühlen, logischen Sätzen, die sich nicht anders erklären lasse, als dadurch, daß sie von der Natur eingepflanzt seyen. Aber diese Uebereinstimmung findet nicht Statt. Z. B. der Satz: Was ist, das ist, Es ist unmöglich, daß dasselbe Ding zugleich seyn und nicht seyn könne, — diese könnte man noch am ehesten für angeboren halten." Dieser Satz gilt nicht, das gilt für den Begriff nicht; es giebt auf Erden und im Himmel nichts, was nicht Seyn und Nichtseyn enthält. „Viele Menschen, Kinder und Unwissende," sagt Locke, „haben nicht die geringste Kenntniß von diesen Sätzen. Man kann nicht behaupten, es sey etwas der Seele Eingeprägtes, wovon sie Kenntniß hat." *) Locke führt an, daß „man hierauf erwiedere, Menschen wissen erst von solchen Grundsätzen, wenn sie zum Gebrauch der Vernunft kommen. — Ist es aber der Gebrauch der Vernunft, der ihnen zu Entdeckung derselben behülflich ist und dieselben entdeckt, so sind sie ja eben nicht angeboren. Die Vernunft soll seyn, aus bereits bekannten Principien unbekannte Wahrheiten abzuleiten. Wie sollte also die Anwendung der Vernunft nöthig seyn, um die vermeintlich angeborenen Principien zu entdecken?" **) Dieß ist eine schwache Einwendung; denn sie setzt voraus, daß man unter angeborenen

*) *An Essay concerning human Understanding*, B. I, Ch. II, §. 2—5, p. 13—16.

**) *Ibidem*, §. 6—9, p. 16—17.

Ideen ſolche verſteht, die der Menſch im Bewußtſeyn ſogleich als ganz fertig habe. Aber die Entwickelung im Bewußtſeyn iſt etwas Anderes, als das, was an ſich Vernunftbeſtimmung iſt; und ſo iſt der Ausdruck angeborene Idee allerdings ganz ſchief. „Bei Kindern und Ungelehrten, weil ſie nicht verbildet, müßten ſie ſich am meiſten zeigen.“ *) Er giebt noch mehr dergleichen Gründe an, beſonders praktiſche: Die Verſchiedenheit der moraliſchen Lehren, die Böſen, Grauſamen, die kein Gewiſſen haben. **) — „Lord Herbert De veritate nimmt angeborene Impreſſionen an (notiones communes in foro interiori descriptae).“ ***) — Er beſtreitet Plato's Ideen: Die allgemeinen Begriffe ſeyen ſpäter (bei Malebranche waren ſie dagegen früher), ſie werden erſt aus den beſonderen gebildet. †) — Das erſte Buch beſchäftigt ſich damit. Wir kommen erſt zu dem, was wir Ideen nennen.

β. Das Weitere iſt dann aber, daß Locke im zweiten Buch zu dem Urſprung der Ideen übergeht, und dieß Bilden aus der Erfahrung aufzuzeigen ſuchte. Das Poſitive, was er jenem Aufnehmen aus dem Inneren entgegenſtellt, iſt ebenſo ſchief, daß er ſie aus dem Aeußeren aufnimmt, nur das Seyn-für-Anderes feſthält, das Anſich ganz verkennt. Er ſagt: „Da jeder Menſch ſich bewußt iſt, daß er denkt, und daß das, womit ſein Geiſt (mind) beſchäftigt (applied) iſt, im Denken, die Ideen ſind: ſo iſt es über allen Zweifel, daß die Menſchen in ihrem Geiſte verſchiedene Ideen haben, ſolche als durch die Worte ausgedrückt ſind, Weiße, Härte, Weichheit, Denken, Bewegung, Menſch, Elephant, Armee, Trunkenheit und andere.“ Idee heißt hier Vorſtellung; wir verſtehen unter Idee etwas

*) *An Essay concerning human Understanding*, *B. I, Ch. II*, §. 27, *p.* 30 — 32.

**) *Ibidem*, *Ch. III*, §. 1 — 14, *p.* 33 — 45.

***) *Ibidem*, §. 15, *p.* 45 — 46.

†) *Ibidem*, *Ch. IV*, §. 20, *p.* 69 — 71.

Anderes. „Es ist nun zu allererst zu untersuchen: Wie kommt der Mensch zu solchen Ideen? Angeborene Ideen sind schon widerlegt. — Setzen wir also den Geist voraus als ein weißes Papier, leer von allen Charakteren, ohne irgend eine Idee, woher wird er damit versehen? Darauf antworte ich mit Einem Worte: Von der Erfahrung. Auf sie gründet sich alles unser Wissen." *) Es ist richtig, daß der Mensch bei der Erfahrung anfängt, wenn er zu Gedanken kommen will. Alles wird erfahren, nicht bloß das Sinnliche, sondern auch, was meinen Geist bestimmt, bewegt: d. h. ich muß das selbst haben, seyn; und das Bewußtseyn über das, was ich habe, bin, ist Erfahrung. Es ist absurd, daß man etwas wisse u. s. f., was nicht in der Erfahrung sey, z. B. Mensch, — alle sind Menschen, ich brauche sie nicht alle gesehen zu haben. Ich bin Mensch, habe Thätigkeit, Willen, Bewußtseyn über das, was ich bin, und was Andere sind; und so ist dieß allerdings Erfahrung. Aber das betrifft bloß den psychologischen Weg des Geistes. Ein ganz Anderes ist es, zu fragen: Ist dieß, was in uns ist, wahr? Das Woher erschöpft die Frage nicht.

Alle Begriffe gründen sich auf die Erfahrung, und der Verstand (Denken) ist nur Verknüpfen, Vergleichen und Unterscheiden dieses Aufgenommenen. **) Das Denken selbst ist ihm nicht das Wesen der Seele, sondern eine von den Kräften und Aeußerungen derselben. Eben er hält das Denken als seyend im Bewußtseyn fest, bewußtes Denken, und bringt also die Erfahrung an, daß wir nicht immer denken. Die Erfahrung zeige Schlafen ohne Träume, wenn man tief schläft. Locke führt das Beispiel eines Menschen an, der sich bis in sein 25. Jahr keines Traumes erinnerte. ***) Es ist wie in den Xenien:

---

*) An Essay concerning human Understanding, B. II, Ch. I, Of Ideas in general, and their Original: §. 1—2, p. 77.

**) *Ibidem*, *Ch. XII*, §. 1, *p.* 143.

***) *Ibidem*, *Ch. I*, §. 10—14, *p.* 81—85.

Oft ſchon war ich, und hab' wahrlich an gar nichts gedacht.

D. h. mein Gegenſtand iſt nicht ein Gedanke. Aber Anſchauung, Erinnerung iſt Denken, Denken Wahrheit. Locke's Raiſonnement iſt ganz ſeicht; es hält ſich ganz nur an die Erſcheinung, an das, was iſt, nicht was wahr iſt. Den Zweck und das Intereſſe der Philoſophie hat er ganz aufgegeben.

Die Ideen, wie er es zu nennen beliebt, was Theils die Bedeutung von Vorſtellungen, Theils von Gedanken hat, nun entſtehen aus der Erfahrung: Theils aus der äußeren Erfahrung, Theils aus der inneren; aus jener, z. B. dem Geſichte, die Vorſtellungen von Farbe und Licht u. ſ. f., aus dieſer von Glauben, Zweifeln, Urtheilen, Schließen u. ſ. f. Es iſt platte Herrerzählung. Die Erfahrungen, ſagt Locke, ſind zuerſt Senſationen; das Andere iſt die Reflexion darüber. *) — Was nun vor's Erſte über die Sache ſelbſt zu ſagen iſt, ſo iſt es wieder daſſelbe, daß das Bewußtſeyn allerdings alle Vorſtellungen, Begriffe aus der Erfahrung und in der Erfahrung hat; es kommt nur darauf an, was man unter Erfahrung verſteht. Gewöhnlich, wenn ſo geſprochen wird, verſteht man gar nichts darunter; ſo ſpricht man davon, als von etwas ganz Bekanntem. Erfahrung aber iſt nichts, als die Form der Gegenſtändlichkeit; es iſt etwas im Bewußtſeyn, heißt, es hat gegenſtändliche Form für es, oder es erfährt daſſelbe, es ſchaut es als ein Gegenſtändliches an, — unmittelbares Wiſſen, Wahrnehmen. Da iſt nun gar keine Frage davon, daß, was man weiß, von welcher Art es ſeyn wolle, erfahren werden müſſe; das liegt im Begriff der Sache. Das Vernünftige iſt, d. h. es iſt als ein Seyendes für das Bewußtſeyn, oder es erfährt es; es muß geſehen, gehört, als Welterſcheinung da ſeyn oder da geweſen ſeyn, — die Verbindung des Allgemeinen mit dem Gegenſtändlichen. Aber dieß iſt nicht die

*) *An Essay concerning human Understanding, B. II, Ch. I,* §. 2—5, *p.* 77—79.

einzige Form; die des Ansich ist ebenso absolut und wesentlich, — d. h. das Begreifen des Erfahrenen oder das Aufheben dieses Scheins des Andersseyns, und das Erkennen der Nothwendigkeit der Sache durch sich selbst. Es ist nun ganz gleichgültig, ob man dieß nimmt als etwas Erfahrenes, als eine Reihe von Erfahrungsbegriffen, wenn man so sprechen kann, oder Vorstellungen, oder dieselbe Reihe als Reihe von Gedanken, an sich Setzenden.

Die Hauptbemühung Locke's ist nun aufzuzeigen, wie die metaphysischen Begriffe aus der Erfahrung entspringen, nicht vollständig, — empirisch aufgenommen: Raum, Undurchdringlichkeit, Figur, Bewegung, Ruhe und dergleichen aus der äußeren Empfindung; Denken, Wollen u. s. f. aus der inneren; — allgemeine Begriffe, Daseyn, Einheit, Vermögen u. s. f. aus beiden zusammen. *)

γ. Locke geht also davon aus, daß Alles Erfahrung ist; aus dieser Erfahrung nun abstrahiren wir uns allgemeine Vorstellungen über die Gegenstände und ihre Qualitäten. Und Locke macht dann in Ansehung der äußeren Qualitäten einen Unterschied, der früher schon bei Aristoteles vorgekommen, und den wir auch bei Descartes gesehen. Er unterscheidet primäre und sekundäre Qualitäten: die ersten kommen den Gegenständen selbst in Wahrheit zu; die anderen sind keine reale Qualitäten, sondern gründen sich auf die Natur der Organe des Empfindens. Primäre Qualitäten sind mechanische, Ausdehnung, Solidität, Figur, Bewegung, Ruhe; dieß sind Qualitäten des Körperlichen, wie das Denken die Qualität des Geistigen ist. Die Bestimmungen unserer besonderen Empfindungen, wie Farben, Töne, Gerüche, Geschmack u. s. f. sind jedoch nicht primär. **) Derselbe Unterschied ist bei Descartes, nur hat er

*) *An Essay concerning human Understanding*, *B. II, Ch. II — VII, p.* 93 — 109.

**) *Ibidem, Ch. VIII*, §. 9 — 26, *p.* 112 — 121.

hier eine andere Form. Bei Descartes ſind die zweiten ſo beſtimmt, daß ſie nicht das Weſen des Körpers ausmachen: *) bei Locke, daß ſie für die Empfindung ſind oder in das Seyn für's Bewußtſeyn fallen; Locke rechnet freilich Figur u. ſ. f. auch noch zu dem Weſen. Eigenſchaften, die für's Gefühl, ſind nach Ariſtoteles Solidität; **) aber damit iſt über die Natur des Körpers gar nichts ausgemacht. — Es kommt Locke'n hier ſelbſt ein Unterſchied des Anſich und des Für-ein-Anderes herein, worin er das Moment des Für-ein-Anderes als das Unweſentliche erklärt, — und doch alle Wahrheit nur in dem Für-ein-Anderes ſieht.

δ. Nachdem dieß vorausgeſetzt iſt, iſt das Weitere, daß der intellectus, der Verſtand es iſt, der jetzt das Allgemeine findet und erfindet. Der Biſchof von Worceſter machte den Einwand, „daß, wenn die Idee der Subſtanz auf einen klaren und deutlichen Schluß gegründet iſt (grounded upon plain and evident reason), ſie weder aus der Senſation noch Reflexion ſtammt.“ Locke antwortet: „Allgemeine Ideen kommen in den Geiſt weder durch Senſation noch durch Reflexion“ (Bewußtſeyn des Innern, innere Beſtimmungen), „ſondern ſie ſind Geſchöpfe oder Erfindungen des Verſtandes. Der Verſtand macht ſie durch Vorſtellungen, die er durch die Reflexion und Senſation gewonnen hat.“ ***) Die Arbeit des Verſtandes nun beſteht darin, aus dieſen ſogenannten Ideen eine Menge neuer hervorzubringen durch eigene Bearbeitung, durch Zuſammenfügung mehrerer einfacher in Eine, durch Vergleichung und Gegeneinanderſtellung, endlich durch Abſonderung oder Abſtraktion, wodurch die

*) *S. Oben, S.* 359—361.

**) *Cf. Arist. De anima II*, 11.

***) An Essay concerning human Understanding, B. II, Ch. II, §. 2, not., p. 93—94: . . . General ideas come not into the mind by sensation or reflection, but are the creatures or inventions of the understanding. — The mind makes them from ideas which it has got by sensation and reflection.

allgemeinen Begriffe entſpringen; *) — ſo Raum, Zeit, Einheit und Verſchiedenheit, Urſach und Wirkung, Macht, Freiheit, Nothwendigkeit. „So iſt er aktiv;“ allein „ſeine Aktivität iſt“ nur „ein Verbinden, Zuſammenſetzen“ allgemeiner Ideen. **) Locke ſetzte das Weſen des Verſtandes in die formelle Thätigkeit, aus den durch die Wahrnehmung erhaltenen einfachen Vorſtellungen durch Vergleichung und Zuſammenſetzung neue Beſtimmungen zu bilden. Er ſagt: „Der Verſtand iſt in Rückſicht ſeiner einfachen Formen“ (modes) — ſolche einfachen Beſtimmungen ſind Kraft (power), auch Zahl (number), Unendlichkeit (infinity) — „ganz paſſiv: und empfängt ſie von der Exiſtenz und der Operation der Dinge, wie die Empfindung ſie darbietet, ohne daß er eine Idee macht;“ ***) er iſt das Auffaſſen der abſtrakten Empfindungen, die in den Gegenſtänden enthalten ſind. Da macht er denn auch einen Unterſchied zwiſchen einfachen und vermiſchten Formen. Kauſalität u. ſ. f. iſt ſo ein gemiſchter Modus (mixed mode); und doch ſieht die Beſchreibung, wie dieſe Idee entſteht. †)

In Anſehung jenes Entſtehens zuſammengeſetzterer Vorſtellungen aus einfachen hat Locke das Verdienſt, von dieſem Wege der bloßen Definition abgegangen zu ſeyn: Subſtanz iſt dieſes, Modus iſt dieſes, Ausdehnung iſt dieſes u. ſ. f., die eine ganz inkohärente Reihe ausmachen. Die Art nun, wie der Verſtand die allgemeinen Vorſtellungen gewinnt aus den konkreten Vor-

*) *An Essay concerning human Understanding*, B. II, Ch. XII, §. 1, p. 143.

**) Ibidem, Ch. XXII, §. 2, p. 275: The mind often exercices an active power in making these several combinations; for it being once furnished with simple ideas, it can put them together in several compositions.

***) Ibidem: The mind, in respect of its simple ideas, is wholly passive, and receives them all from the existence and operations of things, such as sensation or reflection offers them, without being able to make any one idea.

†) Cf. Ibidem (Vol. II), B. II, Ch. XXVI.

ſtellungen, iſt die Hauptſache; dieſe Ableitung aus der Erfahrung explicirt er am Beſonderen. Allein die Art, wie er dieſe Deduktion angreift, iſt nun völlig nichtsſagend, — etwas ganz Formales, eine leere Tautologie; dieſe Explikation iſt höchſt trivial und langweilig und ſehr weitläufig. Z. B. die allgemeine Vorſtellung vom Raume bilden wir aus der Wahrnehmung der Entfernung von Körpern durch Geſicht und Gefühl. *) D. h. mit anderen Worten: Wir nehmen einen beſtimmten Raum wahr, abſtrahiren, und dann haben wir den Begriff des Raums überhaupt. Die Wahrnehmung der Entfernungen giebt uns Vorſtellungen vom Raum; es iſt jedoch kein Ableiten, ſondern nur ein Weglaſſen der anderen Beſtimmungen. Die Entfernung iſt ſelbſt ja die Räumlichkeit; der Verſtand bildet alſo die Beſtimmung der Räumlichkeit aus der Räumlichkeit. — So bekommen wir den Begriff der Zeit durch die ununterbrochene Succeſſion der Vorſtellungen im Wachen; **) d. h. aus der beſtimmten Zeit nehmen wir die allgemeine wahr. Die Vorſtellungen folgen fortwährend auf einander; laſſen wir das Beſondere darin weg, ſo erhalten wir dadurch die Vorſtellung der Zeit.

Subſtanz (substance), eine zuſammengeſetzte Idee (complex idea), kommt daher, daß wir oft einfache Ideen (Blau, Schwer u. ſ. w.) bei einander wahrnehmen. Dieſes Beiſammen ſtellen wir uns als Etwas vor und was jene einfachen Ideen zugleich trägt, worin ſie exiſtiren u. ſ. f. ***) — So Vermögen u. ſ. f. †) Das iſt langweilig. — Dann werden die Beſtimmungen der Freiheit und Nothwendigkeit, der Urſache und Wirkung auf dieſelbe Weiſe hergeleitet. „Urſach und Wirkung (cause and effect). In der Kenntniß, die unſere

*) *An Essay concerning human Understanding* (*T. I*), *B. II*, *Ch. XIII*, §. 2, *p.* 147; *Ch. IV*, §. 2, *p.* 100.

**) *Ibidem*, *Ch. XIV*, §. 3, *p.* 163.

***) Ibidem (T. II), B. II, Ch. XXIII, §. 1—2, p. 1—4.

†) *Ibidem* (*T. I*), *B. II*, *Ch. XXI*, §. 1, *p.* 220.

Sinne von der beſtändigen Veränderung der Dinge nehmen, müſſen wir beobachten, daß verſchiedene Beſondere, Beides Qualitäten und Subſtanzen" — im ſchlechteren Sinne als bei Spinoza —, „anfangen zu exiſtiren, und daß ſie dieſe ihre Exiſtenz von der gehörigen (due) Applikation und Wirkſamkeit irgend eines andern Dings erhalten. Von dieſer Beobachtung gewinnen wir unſere Idee von Urſach und Wirkung; Wachs ſchmilzt am Feuer." *) Auch das iſt langweilig. — Oder: „Jeder, denke ich, findet in ihm ſelbſt eine Macht, anzufangen oder zu unterlaſſen, fortzuſetzen oder ein Ende zu machen verſchiedenen Handlungen in ihm ſelbſt. Von der Betrachtung der Ausdehnung dieſer Macht des Geiſtes über die Handlungen des Menſchen entſtehen die Ideen der Freiheit und Nothwendigkeit." **) Man kann ſagen, Oberflächlicheres kann es nun nichts geben, als dieſe Ableitung der Ideen. Die Sache ſelbſt, um die es zu thun iſt, das Weſen iſt gar nicht berührt. Es wird auf eine Beſtimmung aufmerkſam gemacht, die in einem konkreten Verhältniſſe enthalten iſt; der Verſtand abſtrahirt daher nur, und fixirt anderer Seits. Es iſt Ueberſetzung aus dem Beſtimmten in die Form der Allgemeinheit, worin dieſelbe zu Grunde liegt; dieß zum Grunde liegende Weſen nun iſt es eben, von dem zu ſagen wäre, was es ſey. Hier nun geſteht Locke z. B. vom Raume, daß er nicht wiſſe, was er an ſich ſey. ***)

Dieſe locke'ſche ſogenannte Analyſe der zuſammengeſetzten Vorſtellungen und ſogenannte Erklärung derſelben hat nun wegen ihrer ungemeinen Klarheit und Deutlichkeit den allgemeinen Eingang gefunden. Denn was iſt klarer, als daß wir den Begriff der Zeit daher haben, daß wir die Zeit wahrnehmen, ſehen nicht eigentlich: des Raums daher, daß wir ihn ſehen. — Beſon-

*) An Essay concerning human Understanding (T. II), B. II, Ch. XXVI, §. 1, p. 40.

**) Ibidem (T. I), B. II, Ch. XXI, of Power: §. 7, p. 224.

***) *Ibidem, Ch. XIII*, §. 17—18, *p.* 155.

ders die Franzoſen haben dieß aufgenommen, weiter ausgeführt; ihre Idéologie enthält nichts Anderes, als dieſes.

ε. „Das Allgemeine ſelbſt, Gattungsbegriff, iſt, wenn man das Beſondere“ der Qualitäten, „Umſtände, Zeit, Ort u. ſ. f. abſondert.“ *) Was nun ſo Art oder Gattung heißt, iſt bloß ein Erzeugniß unſeres Verſtands, das ſich auf Aehnlichkeit der Objekte bezieht. **) Das Allgemeine als ſolches iſt, nach Locke, Produkt unſeres Geiſtes; es iſt nicht das Objektive, ſondern bezieht ſich nur auf Objekte. Die Gattungen drücken wohl etwas aus, das in den Gegenſtänden iſt; ſie erſchöpfen die Gegenſtände aber nicht. Locke unterſchied daher die Weſen in reelle Weſen und Namenweſen, wovon jene das wahre Weſen der Dinge ausdrücken; die Gattungen alſo ſind bloße Namenweſen. ***) „Sie dienen dazu, die Gattungen und Arten für uns zum Erkennen zu unterſcheiden; aber das reelle Weſen der Natur kennen wir nicht.“ Dafür, daß die Gattungen nichts an ſich ſind, nicht in der Natur, nicht an und für ſich Beſtimmtes, giebt Locke gute Gründe an, z. B. die Mißgeburten; †) — wäre die Gattung an und für ſich, ſo gäbe es keine Mißgeburt. Aber er überſieht, daß auch zur Gattung gehört, daß ſie exiſtirt; und dahinein treten noch andere Beſtimmungen. Sie tritt auseinander; es iſt die Sphäre, wo die einzelnen Dinge auf einander einwirken, und ſo daher die Exiſtenz der Gattung verkümmern können. Dieß iſt gerade ſo, wie wenn bewieſen wird, daß das Gute nicht an ſich ſey, weil es auch ſchlechte Burſche giebt: daß der Kreis nichts an und für ſich in der Natur ſey, weil z. B. der Umring eines Baums einen ſehr unregelmäßigen Kreis vorſtellt, oder ich einen ſchlechten Kreis zeichne. Die Natur iſt

*) *An Essay concerning human Understanding* (*T. II*), *B. III*, *Ch. III*, §. 6, *p.* 156.

**) *Ibidem*, §. 13, *p.* 166 — 167.

***) *Ibidem*, §. 15, *p.* 168 — 169.

†) *Ibidem*, §. 17, *p.* 169 — 170.

dieß, dem Begriff nicht vollkommen adäquat seyn zu können; er hat nur im Geiste seine wahrhafte Existenz. — Ferner ist dieß, daß die Gattungen nichts an sich, das Allgemeine nicht Wesen der Natur ist, ihr Ansich nicht das Gedachte, dasselbe, daß wir das reale Wesen nicht kennen, — die seither zum Ekel wiederholte Litanei:

Das Innere der Natur kennt kein erschaffener Geist,

bis zur Ansicht, daß Für-ein-Anderes-Seyn, Wahrnehmen nicht an sich ist, die nicht zum Positiven durchgedrungen, daß das Ansich das Allgemeine ist. Locke ist weit zurück in der Natur der Erkenntniß, weiter als Plato, wegen des Urgirens des Für-ein-Anderes-Seyns.

Noch merkwürdig ist, daß aus gesundem Verstand Locke gegen die allgemeinen Sätze, Axiome, A = A, Wenn etwas A ist, so kann es nicht B seyn, kämpft: Sie seyen überflüssig, von höchst geringem oder gar keinem Nutzen. Noch Niemand hat auf den Satz des Widerspruchs eine Wissenschaft gebaut. Es läßt sich aus ihnen das Wahre ebenso beweisen, als das Falsche; sie sind Tautologien. *)

Dieß ist die locke'sche Philosophie. Was Locke sonst in Beziehung auf Erziehung, Toleranz, Naturrecht oder allgemeines Staatsrecht geleistet, geht uns hier nicht an, geht auf die Bildung. — Bayle's Philosophie in seinem Dictionnaire hat keine Ahnung vom Spekulativen, so wenig als Locke. Als wichtig ist anzuführen, daß er das Raisonnement, vernünftige Denken über bestimmte Gegenstände befördert, — vornehmlich die Einwürfe der Vernunft, der Philosophen, z. B. besonders der Manichäer, gegen die Theologie, geoffenbarte Lehre, als unwiderleglich durch die Vernunft selbst vorgestellt hat: dagegen, daß eben die Theologie vorher behauptet hatte, daß sie der Vernunft ganz

*) *An Essay concerning human Understanding* (*T. III*), *B. IV*, *Ch. VII*, §. 8 — 11, *p.* 24 — 34.

gemäß ſey, und die Vernunft nur dieß formelle Geſchäft habe, ihren Inhalt, ohne eigenen, begreiflich zu machen.

Das Wahre zu erkennen iſt ein Intereſſe der Philoſophie, dieß ſoll hier auf empiriſche Weiſe erreicht werden; es dient, auf die allgemeinen Beſtimmungen aufmerkſam zu machen. Aber ſolches Philoſophiren iſt nicht nur der Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtſeyns, dem alle Beſtimmungen ſeines Denkens als gegeben erſcheinen, demüthig mit Vergeſſen ſeiner Thätigkeit; ſondern bei dieſem Ableiten und pſychologiſchen Entſtehen iſt das, was allein der Philoſophie obliegt, der Geſichtspunkt, ob dieſe Gedanken und Verhältniſſe an und für ſich Wahrheit haben, gar nicht vorhanden.

Die locke'ſche Philoſophie iſt, wenn man will, eine Metaphyſik: es handelt ſich um allgemeine Beſtimmungen, allgemeine Gedanken; und dieß Allgemeine ſoll aus Erfahrung, Beobachtung abgeleitet werden. Die locke'ſche Philoſophie erklärt die allgemeinen Vorſtellungen, indem ſie aus konkreten Wahrnehmungen das Allgemeine abſtrahirt. Dieſes Herausnehmen iſt trivial. Man kann (wie Wolf that) ſagen, daß es willkürlich iſt, von konkreten Vorſtellungen anzufangen. Aus blauer Blume, blauem Himmel entſteht uns die Vorſtellung der Identität; ebenſo Urſach und Wirkung. Man kann geradezu von allgemeinen Vorſtellungen anfangen. Wir finden in unſerem Bewußtſeyn die Vorſtellung Zeit, Urſach; das ſind die ſpäteren Thatſachen des Bewußtſeyns. Dieſes Verfahren liegt dem Raiſonnement zu Grunde, nur daß hier noch unter den verſchiedenen Vorſtellungen unterſchieden werden muß, welche als die weſentlichſte anzuſehen iſt; bei Locke kommt dieſer Unterſchied im Ganzen nicht in Betracht. — Das Andere iſt das praktiſche Verfahren, das ſich auf dieſelbe Weiſe verhält, daß der Gedanke ſich anwendet auf Gegenſtände, oder daß aus den Gegenſtänden ihre Gedanken herausgezogen werden, in den Gegenſtänden aufmerkſam gemacht wird auf das inwohnende weſentlich Allgemeine.

Wir haben bürgerliche Geſellſchaft, Staat; das iſt groſſer Komplex, Wille des Regenten, Unterthanen, ihre Zwecke, Wohl für ſich. Da ſind wir im Konkreten. Indem wir ſolchen Gegenſtand vor uns haben, ſo können wir allgemeine Vorſtellungen herausheben; es muß aber herausgehoben werden, welche Vorſtellung die iſt, vor der die anderen weichen müſſen. —

Dieß iſt nun freilich eine ſehr begreifliche und triviale, eben deshalb aber auch populare Philoſophie, an die ſich das ganze engliſche Philoſophiren, wie es noch heute iſt, anſchließt. Die lockeſche Philoſophie iſt die allgemeine Weiſe des denkenden Verhaltens, welche Philoſophie genannt wird. Bei dieſem Raiſonnement wird auch von Wahrnehmungen, Erfahrungen ausgegangen, die in uns unmittelbar fallen, — Gefühle, die wir haben; ſolche Beſtimmungen ſind die Grundlage, das Weſentliche. Dieſes Raiſonniren geht vom gegenwärtigen Geiſte aus, vom eigenen Innerlichen oder Aeuſerlichen; es iſt die Form, die in der Wiſſenſchaft eingeführt wurde, die damals entſtand. So gilt Newton bei den Engländern für den Philoſophen κατ' ἐξοχήν. Dieſer metaphyſicirende Empirismus iſt die vorzüglichſte Weiſe der Betrachtung, des Erkennens in England und in Europa überhaupt; und die Wiſſenſchaften im Allgemeinen, und beſonders die empiriſchen Wiſſenſchaften, haben dieſem Gange ihren Urſprung zu verdanken. Aus Beobachtungen Erfahrungen ableiten, heißt bei ihnen Philoſophiren. Ein ſolcher, zog Newton aus ſeinen Erfahrungen ſeine Verſtandesſätze; und in Phyſik und Farbenlehre hat er ſchlechte Beobachtungen und noch ſchlechtere Schlüſſe gemacht. Er iſt von Erfahrungen auf allgemeine Geſichtspunkte gekommen, hat ſie wieder zu Grunde gelegt, und daraus das Einzelne konſtruirt. Das ſind die Theorien. Die Beobachtung der Dinge, und das darin immanente Geſetz, das ihnen innewohnende Allgemeine, zu erkennen, iſt das Intereſſe geworden. Das ſcholaſtiſche Ausgehen von Grundſätzen, Definitionen hat man verworfen; praktiſches Philoſophiren, Phile-

ſophiren des raiſonnirenden Denkens iſt das, was jetzt allgemein geworden iſt, und wodurch die ganze Revolution der Stellung des Geiſtes hervorgegangen iſt. Das Allgemeine ſind Geſetz, Kraft, allgemeine Materie; das ſind die Definitionen, Prieme. Das iſt ein Schritt weiter als Spinoza, der gleich mit der Definition anfängt, die ſo nicht berechtigt iſt. Jetzt iſt ſie abgeleitet, nicht mehr orakelmäßig hingeſtellt. Dieſes hat ſeine Berechtigung, wenn auch die Art und Weiſe, wie dieſe Berechtigung ſich etablirt, nicht die gehörige iſt. Das einzige Wichtige iſt die Frage Locke's, wo jene Vorſtellungen herkommen. Die Analyſe der Erfahrung iſt ſo die Hauptſache. Die modernen Wiſſenſchaften ſind daraus entſtanden, Naturwiſſenſchaft, Mathematik, und bei den Engländern die Staatswiſſenſchaft; ſie hatten zuerſt Gedanken über den Staat, Hobbes iſt in dieſer Rückſicht zu nennen.

2. Hugo Grotius.

Hugo Grotius hat zur ſelben Zeit das Recht der Völker betrachtet. Die eben angeführte Weiſe iſt es, die ſich bei Hugo Grotius zeigt; ſie hat ſich einſeitig auf die phyſikaliſchen, und auf die politiſch-rechtlichen Gegenſtände gelegt. Er legte auch die Erfahrung zu Grunde für das, was gelten ſolle; dieß iſt ein Haupt-Moment in der Bildung.

Hugo van Groot, geboren 1583 zu Delft, war Juriſt, Generaladvokat und Syndicus; 1619 mußte er jedoch, in den Barneveld'ſchen Proceß verflochten, fliehen, hielt ſich längere Zeit in Frankreich auf, bis er 1634 in die Dienſte der Königin Chriſtina von Schweden trat. Er wurde 1635 ſchwediſcher Geſandter in Paris, und ſtarb 1645 in Roſtock auf einer Reiſe von Stockholm nach Holland. *)

*) *Brucker. Histor. critic. philos.*, T. IV, P. 2, p. 731—736, 743—745.

Sein Hauptwerk ist: De jure belli et pacis, 1625; es liest es jetzt Niemand mehr, aber es ist von der höchsten Wirksamkeit gewesen. Er hat geschichtlich und zum Theil aus dem alten Testament zusammengestellt, wie die Völker in den verschiedenen Verhältnissen des Krieges und des Friedens gegen einander gehandelt haben, — was gilt unter den Völkern. Er fällt ganz in empirisches Raisonniren und Zusammentragen herab. Diese empirische Zusammenstellung des Verhaltens der Völker zu einander, verbunden mit empirischem Raisonnement, — z. B. Gefangene dürfen nicht getödtet werden, denn der Zweck sey, den Feind zu entwaffnen, dieser sey erreicht, es sey daher nicht weiter zu gehen u. s. f.,*) — diese empirische Zusammenstellung hat die Wirkung gehabt, daß allgemeine Grundsätze, verständige und vernünftige Grundsätze zum Bewußtseyn gebracht sind, daß man sie anerkannt hat, daß sie mehr oder weniger annehmbar gemacht worden sind. Wir sehen Aufstellung allgemeiner Gesetze, Principien, z. B. über die Berechtigung der königlichen Gewalt; das Denken hat sich an Alles gewendet. Wir sind bei solchen Beweisen, Deduktionen unbefriedigt; aber wir dürfen nicht verkennen, was dadurch geleistet ist: und dieß ist das Feststellen von allgemeinen Grundsätzen, die ihren letzten Grund in den Gegenständen selbst haben, — im Geist, Gedanken gegründete, bewährte Grundsätze.

3. Thomas Hobbes.

Die innerlichen staatsrechtlichen Verhältnisse hat besonders England ausgebildet, indem die eigenthümliche Verfassung der Engländer zur Reflexion auf diesen Gegenstand geführt hat. Ausgezeichnet und berühmt wegen der Originalität der Ansichten ist Hobbesius, Erzieher des Grafen von Devonshire, geboren

*) *Cf. De jure belli ac pacis, L. III, c. 11, §. 13—16 (ed. Gronev. Lipsiae, 1758, 8.), p. 800—803; c. 4, §. 10, p. 792—793.*

1588 zu Malmesbury, geſtorben 1679. *) Ein Zeitgenoſſe Cromwell's, hatte er in den Ereigniſſen jener Zeit, in der engliſchen Revolution, die Veranlaſſung gefunden, über die Principien des Staats und des Rechts nachzudenken; und er iſt in der That auf eigenen Vorſtellungen durchgedrungen. Er hat viel geſchrieben, und auch über die Philoſophie überhaupt: „Elemente der Philoſophie.“ Der Erſte Theil: De corpore iſt 1655 zu London erſchienen; in dieſem erſten Theile handelt er zuerſt von der Logik, zweitens von der philosophia prima, von der Ontologie, dann „Von dem Verhältniß der Bewegung und Größe,“ dann von der Phyſik u. ſ. f. Der zweite Theil ſollte De homine handeln, und der dritte De cive. Er ſagt in der Vorrede, daß „in der Aſtronomie Copernicus und in der Phyſik Galilai ſich aufgethan haben; vorher ſey nichts Sicheres in beiden Wiſſenſchaften geweſen. Die Wiſſenſchaft des menſchlichen Körpers habe Harwey, die allgemeine Phyſik und Aſtronomie Keppler gebildet.“ Dieß gilt Alles für Philoſophie, nach dem Geſichtspunkt, der ſchon früher angegeben iſt; der reflectirende Verſtand will darin das Allgemeine erkennen. Er ſagt ferner: „Was die ſtaatsrechtliche Philoſophie (philosophia civilis) betrifft, ſo ſey ſie nicht älter als“ ſein „Buch De cive.“ **) Dieß (Paris, 1642) ***) iſt, wie auch ſein Leviathan, ein ſehr verrufenes Werk; dieſes letzte Buch war verboten, und iſt daher ſelten. Sie enthalten über die Natur der Geſellſchaft und der Regierung geſunderе Gedanken, als zum Theil noch im Umlauf ſind. Geſellſchaft, Staat iſt ihm das abſolut Höchſte, das ſchlechthin Beſtimmende über Geſetz und poſitive Religion und deren äußeres Verhalten; und indem er ſie dem Staate unterwarf, ſo

*) *Bohle: Geſchichte der neueren Philoſophie, Band III, Abth. 1, S. 223—226. 227.*

**) *Epistola dedicatoria ante Elementor. philos. Sectionem primam (Thomae Hobbes Opera philosophica, quae latine scripsit omnia, Amstelod. 1668, 4.), p. 1—2.*

***) *Cf. Brucker. Histor. crit. philos., T. IV, P. 2, p. 134.*

ist freilich seine Lehre verabscheut worden. Es ist aber eben nichts Spekulatives, eigentlich Philosophisches darin: noch weniger in Hugo Grotius.

Vorher waren Ideale aufgestellt, oder Schrift oder positives Recht; Hobbes hat den Staatsverband, die Natur der Staatsgewalt auf Principien zurückzuführen versucht, die in uns selbst liegen, die wir als unsere eigenen anerkennen. Die entgegengesetzten Grundsätze sind: 1) passiver Gehorsam der Unterthanen, göttliche Autorität des Regenten; sein Wille ist absolutes Gesetz. Dergleichen ist in engem Zusammenhang mit der Religion dargestellt, durch Beispiele aus dem alten Testament: so Saul und David. Sie sind über alles sonstige Gesetz erhaben. 2) In der Bewegung, die Cromwell benutzte, entstand Fanatismus, der aus der heiligen Schrift sich das Gegentheil entnahm: so Gleichheit des Eigenthums u. s. w. Criminal-, Ehegesetze nahmen auch ihre Bestimmung lange aus dem mosaischen Rechte; es wurde aus Jrrthümern genommen, worin die Verhältnisse als durch ausdrücklichen göttlichen Befehl festgesetzt gegolten haben. Dagegen ist das Naturrecht aufgetreten, welches unsere eigenen Bestimmungen enthält; das nannte man die gesunde Vernunft. Hobbes hat auch den passiven Gehorsam, die absolute Willkür der königlichen Gewalt behauptet. Er hat es versucht, die Grundsätze der Staatsgewalt, der monarchischen Gewalt u. s. f. aus allgemeinen Bestimmungen abzuleiten. Seine Ansichten sind leicht, empirisch; die Gründe und Sätze dafür sind empirischer Art, sie sind aus dem natürlichen Bedürfniß genommen.

a. Er geht davon aus, daß der Naturzustand von dieser Art ist, daß Alle den Trieb haben, einander zu beherrschen. Er behauptet: „Der Ursprung aller bürgerlichen Gesellschaft rührt aus der gegenseitigen Furcht Aller her;“ dieß ist so eine Erscheinung im Bewußtseyn. „Jede Gesellschaft wird um des eigenen Vortheils oder Ruhmes willen geschlossen, aus Eigen-

nutz,“ *) — Sicherung des Lebens, Eigenthums und Genuſſes; alles dieſes iſt nicht jenſeits.

β. „Die Menſchen haben, bei aller Ungleichheit der Stärke, doch auch eine natürliche Gleichheit;“ dieß beweiſt er aus einem eigenthümlichen Grund, nämlich weil „jeder den Anderen umbringen kann,“ jeder die letzte Gewalt über den Anderen iſt. „Jeder kann dieß Größte.“ **) Ihre Gleichheit kommt ſo nicht von der größten Stärke, iſt nicht, wie in neuerer Zeit, auf die Freiheit des Geiſtes, gleiche Würde, Selbſtſtändigkeit gegründet, ſondern auf die gleiche Schwäche der Menſchen; jeder iſt ein Schwaches gegen den Anderen.

γ. Ferner ſagt er: „Den Willen, einander zu verletzen,“ Gewalt über die anderen Menſchen auszuüben, „haben Alle im natürlichen Zuſtande;“ jeder hat ſich ſo vor dem Anderen zu fürchten. Er nimmt dieſen Zuſtand in ſeinem wahrhaften Sinne, es iſt nicht das leere Gerede von einem natürlich guten Zuſtand; es iſt vielmehr der thieriſche Zuſtand, der des nicht gebrochenen eigenen Willens. Alle wollen alſo einander verletzen, und „ſich gegen die Anmaßungen der Andern ſichern, ſich ſelbſt Vorzüge und größere Rechte erwerben. Meinungen, Religionen, Begierden erregen Streit; der Stärkere trägt den Sieg davon.“ ***)

δ. „Der Naturzuſtand iſt damit ein Zuſtand des Mißtrauens Aller gegen Alle; es iſt ein Krieg Aller gegen Alle (bellum omnium in omnes) vorhanden,“ und eine Sucht, einander zu übervortheilen. Der Ausdruck Natur hat dieſe Zweideutigkeit, daß Natur des Menſchen ſeine Geiſtigkeit, Vernünftigkeit iſt; ſein Naturzuſtand iſt aber der andere Zuſtand, daß der Menſch nach ſeiner Natürlichkeit ſich benimmt. So benimmt er ſich nach den Begierden, Neigungen u. ſ. f.; das Vernünftige iſt das Meiſterwerden über das unmittelbar Natürliche.

*) *De cive*, c. 1, §. 2 (*Oper. phil. etc., Amstel.* 1668), *p.* 3—4.
**) *Ibidem*, §. 3, *p.* 4.
***) *Ibidem*, §. 4—6, *p.* 4—5.

„Im Naturzuſtande verleiht eine gewiſſe unwiderſtehliche Macht das Recht, die zu beherrſchen, welche nicht widerſtehen können; es iſt ungereimt, denjenigen, den man in ſeiner Gewalt hat, frei und wieder ſtark werden zu laſſen.“ Daraus zieht er nun die Folge, daß „der Menſch herausgehen müſſe aus dem Naturzuſtande (e tali statu exeundum).“ *) Dieß iſt richtig. Der natürliche Zuſtand iſt nicht rechtlich; er muß abgeſtreift werden.

c. Nun geht Hobbes zu den Geſetzen der Vernunft, welche den Frieden erhalten. Dieſes Geſetz iſt, den Privatwillen dem allgemeinen Willen zu unterwerfen; die natürlichen, beſonderen Willen müſſen unterworfen werden dem allgemeinen Willen, den Geſetzen der Vernunft. Dieſer allgemeine Wille iſt aber nicht der aller Einzelnen, ſondern der Wille des Regenten, der ſomit den Einzelnen nicht verantwortlich, vielmehr gegen dieſen Privatwillen gerichtet iſt; ihm müſſen alle gehorchen. **) So wird die Sache jetzt auf ganz andere Geſichtspunkte geſtellt. So geht aus der ganz richtigen Anſicht, indem der allgemeine Wille verlegt wird in den Willen des Einen, des Monarchen, ein Zuſtand der abſoluten Herrſchaft, des vollkommenen Despotismus hervor. Der geſetzliche Zuſtand iſt aber etwas Anderes, als daß die Willkür Eines ſchlechthin Geſetz ſeyn ſoll; dieſer allgemeine Wille iſt damit nicht Despotismus, ſondern vernünftig, in Geſetzen ausgeſprochen und in Konſequenzen beſtimmt.

Rixner ſagt: „Das Recht iſt ihm nichts Anderes, als der Inbegriff der durch die eiſerne Nothwendigkeit der urſprünglichen Bösartigkeit der Menſchen abgezwungenen Bedingungen der Pacifikation,“ ***) — des bellí omnium contra omnes. — Es iſt wenigſtens dieß in Hobbes vorhanden, daß auf die Grund-

*) *De cive*, *c.* 1, §. 12—14, *p.* 6—8; *Leviathan*, *c.* 13 (*Oper.*), *p.* 63—66.

**) *De cive*, *c.* 5, §. 6—12, *p.* 37—38; *c.* 6, §. 12—14, *p.* 44—46.

***) Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, Band III. S. 30.

lage der menſchlichen Natur, menſchlicher Neigung u. ſ. f. die Natur und der Organismus des Staats geſetzt werden ſoll. Die Engländer haben ſich viel mit dieſem Princip der paſſiven Obedienz herumgeſchlagen, wonach geſagt wird, die Könige haben ihre Gewalt von Gott. Dieß iſt nach einer Seite ganz richtig; aber es wird ſo verſtanden, daß ſie keine Verantwortlichkeit haben, ihre blinde Willkür, ihr bloß ſubjektiver Wille das iſt, dem gehorcht werden müſſe.

4. Cudworth.

Cudworth wollte den Plato in England aufwärmen, aber in der Weiſe der Demonſtrationen, die wir bei Descartes geſehen, und einer ſtrohernen Verſtandes-Metaphyſik. Er ſchrieb ein berühmtes Werk: The true intellectual System of the Universe; aber die platoniſchen Ideen ſind zum Theil in einer kraſſen Form, und mit den chriſtlichen Vorſtellungen von Gott, Engeln, allen als beſonderen exiſtirenden Dingen, vermiſcht. Was bei Plato mythiſch, iſt hier wahres Weſen, in der Form von Seyendem; es wird darüber, wie über gemeine Gewißheit raiſonnirt, ob es wahrſcheinlich ſey, daß die Franzoſen in England eine Landung verſuchen, glücklich ausführen werden. Die chriſtliche Intellektual-Welt iſt ganz herabgezogen in die Form gemeiner Wirklichkeit, und ſomit ruinirt.

5. Pufendorf.

Im Kampfe, die rechtlichen Verhältniſſe im Staate für ſich feſt zu machen, eine gerichtliche Verfaſſung zu gründen, hat ſich die Reflexion des Gedankens hervorgethan und weſentlich darin eingemiſcht. Und wie bei Hugo Grotius, ſo iſt es ebenſo auch bei Pufendorf geſchehen, daß der menſchliche Kunſttrieb, Inſtinkt, Geſelligkeitstrieb u. ſ. f. zum Princip gemacht worden iſt. Hier iſt noch der Könige göttliches Recht, vermöge deſſen ſie Gott allein Rechenſchaft ſchuldig, allenfalls von der Kirche noch

Rath anzunehmen verbunden ſind. Nun aber betrachtete man auch, was für Triebe und Bedürfniſſe im Menſchen ſind; dieſe wurden als innere Grundlage angenommen für Privat- und Staatsrecht, und daraus Pflichten auch für Regierungen und Regenten hergeleitet, damit die Freiheit des Menſchen auch dabei wäre.

Samuel von Pufendorf iſt 1632 in Sachſen geboren; ſtudirte in Leipzig und Jena Staatsrecht, Philoſophie und Mathematik: führte im Jahre 1661, als Profeſſor zu Heidelberg, das Natur- und Völkerrecht zuerſt als akademiſches Studium ein: trat 1668 in ſchwediſche Dienſte, welche er ſpäter mit brandenburgiſchen vertauſchte: und ſtarb 1694 zu Berlin als Geheimer Rath. Er ſchrieb mehrere ſtaatsrechtliche und geſchichtliche Werke; beſonders zu bemerken iſt ſein Werk: De jure naturae et gentium, Libr. VIII, Londin. Scan. 1672, 4.; ferner ein Kompendium De officio hominis, ebendaſelbſt 1673, 8., und Elementa jurisprudentiae universalis. *) — Das Fundament des Staats iſt der Trieb zur Geſelligkeit: der höchſte Zweck des Staats Friede und Sicherheit des geſelligen Lebens durch Verwandelung der inneren Gewiſſenspflichten in äußere Zwangspflichten. **)

6. Newton.

Das Andere iſt, daß der Gedanke ſich ebenſo an die Natur gewendet hat; und hier iſt Iſaak Newton berühmt durch ſeine mathematiſchen Entdeckungen und phyſikaliſchen Beſtimmungen. Er iſt 1642 zu Cambridge geboren. Er ſtudirte beſonders Mathematik, und wurde Profeſſor derſelben zu Cam-

*) *Buhle: Geſchichte der neueren Philoſophie, Band IV, Abth. 2, S. 519—523; Nitzner: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, Band III, S. 29.*

**) Nitzner: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, B. III, S. 31; *cf. Pufendorf. De jure naturae et gent. II, 2, §. 3—7 (Francof. ad Moenum 1706, 4.), p. 157—161; VII, 1, §. 3—7, p. 900—903.*

bridge. Später wurde er Präſident der Societät der Wiſſenſchaften zu London, und ſtarb 1727. *)

Zur Verbreitung der locke'ſchen Philoſophie, oder der engliſchen Manier des Philoſophirens überhaupt und Anwendung auf alle phyſiſchen Wiſſenſchaften beſonders, trug unſtreitig Newton am meiſten bei. Phyſik, hüte Dich vor Metaphyſik, war ſein Wahlſpruch: **) d. h. alſo, Wiſſenſchaft, hüte Dich vor dem Denken. Und er ſowohl als alle dieſe phyſiſchen Wiſſenſchaften bis dieſen Tag haben treulich darauf gehalten, als ſie ſich nicht auf eine Unterſuchung ihrer Begriffe, das Denken der Gedanken, eingelaſſen haben. Die Phyſik kann aber doch nichts machen ohne Denken; ihre Kategorien, Geſetze hat ſie nur durch das Denken, — ohne daſſelbe geht es nicht. Newton hat aber vorzüglich dazu beigetragen, die Reflexions-Beſtimmungen von Kräften in ſie einzuführen; er hat die Wiſſenſchaft auf den Standpunkt der Reflexion gehoben, ſtatt der Geſetze der Phänomene die Geſetze der Kräfte aufgeſtellt. Dabei iſt er nun ein ſo vollkommener Barbar an Begriffen, daß es ihm, wie einem anderen ſeiner Landsleute gegangen iſt, der ſich höchlich verwunderte, als er erfuhr, daß er in ſeinem ganzen Leben Proſa geſprochen hatte, indem er ſich nicht bewußt, daß er ſo geſchickt ſey; — dieß erfuhr Newton nie, wußte nicht, daß er Begriffe hatte und mit Begriffen zu thun hatte, während er mit phyſiſchen Dingen zu thun zu haben meinte: und ſtellte das höchſte Gegentheil zu Böhm auf, der die ſinnlichen Dinge als Begriffe handhabte, und durch die Stärke ſeines Gemüths ſich ihrer Wirklichkeit vollkommen bemächtigte und ſie unterjochte, ſtatt deſſen Newton die Begriffe wie ſinnliche Dinge handhabte, und ſie nahm, wie man Stein und Holz zu faſſen pflegt.

---

*) *Buhle: Geſchichte der neueren Philoſophie, Band IV, Abth. 1, S. 107 — 108.*

**) *Buhle, a. a. O., S. 115: cf. Newtoni Optices, P. III (Londini, 1706, 4.), p. 314.*

Dieß ist noch jetzt so. Am Anfang der physikalischen Wissenschaften liest man z. B. von der Kraft der Trägheit, beschleunigender Kraft, Molecülen, Centripetal-, Centrifugal-Kraft, als von festen Bestimmungen, — es gäbe solche; was die letzten Resultate der Reflexion sind, wird als erste Gründe hingestellt. Fragt man nach der Ursach, warum man in solchen Wissenschaften keine Fortschritte macht: so ist es, weil man nicht versteht, nicht mit Begriffen zu thun hat, sondern sie sich entschließen, ohne Sinn und Verstand diese Bestimmungen aufzunehmen. — Und seine Erfahrungswissenschaften, z. B. seine Optik, so wie die Schlüsse aus seinen Erfahrungen, sind etwas so Unwahres, Begriffloses, daß, während sie als das erhabenste Beispiel aufgestellt werden, wie man die Natur durch Experimente und Schlüsse aus den Experimenten soll kennen lernen, es als ein Beispiel gelten kann, wie weder experimentirt noch geschlossen werden müsse, wie überhaupt gar nicht zu erkennen ist. Solche Elendigkeit des Erfahrens widerlegt sich durch die Natur; denn die Natur ist vortrefflicher, als sie in diesem elenden Erfahren erscheint, — sie selbst und das fortgesetzte Erfahren widerlegt es. So ist auch von den herrlichen newtonischen Entdeckungen der Optik keine einzige mehr übrig, als eine, — die Theilung des Lichts in sieben Farben: Theils weil es auf den Begriff des Ganzen und der Theile ankommt, Theils aus verstocktem Verschließen gegen das Entgegengesetzte.

Die experimentirenden Wissenschaften heißen bei den Engländern seit der Zeit Philosophie; Mathematik und Physik heißt newtonische Philosophie. Die Gesetze der Staats-Oekonomie, solche allgemeine Grundsätze, wie jetzt, den Handel frei zu geben, heißen bei ihnen philosophische Grundsätze, heißen Philosophie. Chemie, Physik, rationelle Staatswissenschaft, allgemeine Grundsätze, die auf denkender Erfahrung beruhen, Erkenntnisse dessen, was sich in diesem Kreise als das Nothwendige und Nützliche zeigt, heißen überall bei den Engländern Philosophie. Von dieser

empiriſchen Weiſe des Philoſophirens — Locke iſt die Metaphyſik dieſer empiriſchen Philoſophie — gehen wir nun zu Leibnitz über.

C.

Dritte Abtheilung.

1. Leibnitz.

Das Dritte iſt die leibnitziſche und wolfiſche Philoſophie. Leibnitz macht, wie einen Gegenſatz in anderer Rückſicht gegen Newton, ſo beſtimmt in philoſophiſcher gegen Locke und ſeine Empirie, und auch gegen Spinoza. Er behauptete das Denken gegen das Engliſche Wahrnehmen, gegen das ſinnliche Seyn das Gedachte als das Weſen der Wahrheit, wie Böhme früher das Inſichſeyn. Spinoza iſt die allgemeine, Eine Subſtanz. Bei Locke ſahen wir die endlichen Beſtimmungen als Grundlage. Das Grund-Princip des Leibnitz iſt das Individuelle. So macht er die andere Seite der ſpinoziſtiſchen Mitte, die Individualität, das Fürſichſeyn, die Monade, aber die gedachte, — nicht als Ich, nicht den abſoluten Begriff. Die entgegengeſetzten Principe ſind auseinander geworfen, aber vervollſtändigen ſich an einander.

Gottfried Wilhelm (Baron von) Leibnitz wurde 1646 zu Leipzig geboren, wo ſein Vater Profeſſor der Philoſophie war. Seine eigentliche Berufswiſſenſchaft war die Jurisprudenz, nachdem er, nach damaliger Weiſe, zuerſt Philoſophie ſtudirt hatte, auf die er ſich beſonders legte. Er erwarb ſich zuerſt in Leipzig eine bunte polyhiſtoriſche Menge von Kenntniſſen, ſtudirte dann zu Jena bei'm Mathematiker und Theoſophen Weigel Philoſophie und Mathematik, wurde in Leipzig Magiſter der Philoſophie. Er hat dort auch, bei der philoſophiſchen Doktorpromotion, philoſophiſche Theſes vertheidigt, von denen einige noch in ſeinen Werken erhalten ſind. *) Seine erſte Diſſertation, durch die er Doktor der Philoſophie wurde, war: De principio individui, — ein Princip, was das abſtrakte

*) *Leibnitzii Opera omnia, ed. Dutens, T. II, P. I, p.* 400

Princip seiner ganzen Philosophie im Gegensatz gegen Spinoza blieb. Nachdem er tüchtige Kenntnisse erworben hatte, wollte er zum Doktor der Rechte promoviren. Er hatte jedoch das Schicksal, was heut zu Tage nicht leicht widerfährt, daß ihm von der Fakultät in Leipzig die Doktorwürde unter dem Vorwand seiner Jugend abgeschlagen wurde (obschon er als kaiserlicher Reichshofrath gestorben ist); und es kann seyn, daß es wegen zu vieler philosophischer Einsichten geschah, weil man es nicht gern sah, daß er sich viel mit der Philosophie beschäftigte. Er verließ nun Leipzig und begab sich nach Altdorf, wo er mit Beifall promovirte. Bald darauf machte er in Nürnberg Bekanntschaft mit einer Gesellschaft von Alchemisten, in deren Treiben er hineingezogen wurde; hier in ihrem Dienste machte er Auszüge aus alchemistischen Schriften, er hat sich in diese obscure Wissenschaft hineinstudirt. *)

Seine gelehrte Thätigkeit war zwischen historischer, diplomatischer, mathematischer und philosophischer Geschäftigkeit getheilt. — Er kam dann in mainzische Dienste, wurde in Mainz Kanzleirath. Er erhielt 1672 den Ruf als Lehrer eines Sohns des kurmainzischen Staatskanzlers von Boineburg; mit diesem jungen Manne reiste er auch nach Paris. Er lebte 4 Jahre in Paris, wo er mit dem großen Mathematiker Huygens bekannt wurde, und bei diesem erst recht in das Gebiet der Mathematik eingeführt wurde. Als die Erziehung seines Zöglings beendigt war und der Baron von Boineburg starb, ging er für sich nach London, wo er neben Newton noch sonstige Gelehrte kennen lernte; an ihrer Spitze stand Oldenburg, mit dem auch Spinoza in Verbindung stand. Nach dem Tode des Churfürsten von Mainz wurde Leibnitz seine Besoldung entzogen; er verließ darauf England und kehrte nach Frankreich zurück. Der Herzog

*) *La vie de Mr. Leibnitz par Mr. le Chevalier de Jaucourt* (*Essais de Théodicée*, *Amsterdam*, 1747, *T. I*), *p.* 1—25; *Bruckeri Histor. crit. philos. T. IV*, P. 2, *p.* 335—343.

von Braunschweig-Lüneburg nahm ihn sodann in seine Dienste, er wurde Hofrath und Bibliothekar in Hannover, mit der Erlaubniß, so lange er wolle, in fremden Ländern zu leben; so verweilte er noch einige Zeit in Frankreich, England und Holland. Im Jahre 1677 ließ er sich in Hannover nieder; er hatte hier viel mit Staatssachen zu thun, wurde besonders mit Gegenständen der Geschichte beschäftigt. Auf dem Harz ließ er durch Maschinen die wilden Wasser, die dem Bergbau Schaden thaten, abtreiben. Dieser vielen Beschäftigungen ungeachtet erfand er 1677 die Differential-Rechnung, worüber er mit Newton Streit bekam, der von Newton und der Londoner Societät der Wissenschaften auf eine sehr unedle Art geführt wurde. *) Die Engländer, die sich Alles zuschrieben, gegen Andere aber ungerecht waren, behaupteten, Newton sey der eigentliche Erfinder. Newton's Principia sind später herausgekommen; in der ersten Auflage ist noch in einer Note ein Lob auf Leibnitz, die nachher wegblieb.

Von Hannover aus machte er mehrere Reisen durch Deutschland, besonders nach Italien, im Auftrage seines Fürsten, um Urkunden zu sammeln, die sich auf das Haus Este beziehen, zur näheren Prüfung der Verwandtschaft dieses Fürstenstammes mit dem braunschweigisch-lüneburgischen; er hat viel im Geschichtlichen gearbeitet. Veranlaßt durch seine Bekanntschaft mit der Gemahlin Friedrich's I. von Preußen, Sophie Charlotte, einer hannöverischen Prinzessin, bewirkte er in Berlin, wo er sich auch lange aufhielt, die Stiftung der Akademie der Wissenschaften. In Wien war er auch mit dem Prinzen Eugen bekannt geworden. Bei dieser Gelegenheit wurde er zuletzt Reichshofrath zu Wien. Als Resultat dieser Reise hat er sehr wichtige historische Werke herausgegeben. Er starb 1716 in Hannover, 70 Jahr alt. **)

*) *Vie de Mr. Leibnitz, p. 25—28, 45, 59—62, 66—71; Brucker. Histor. crit. philos. T. IV, P. 2, p. 343—353.*

**) *Leibnitzii Opera, T. II, P. I, p. 45—46; Vie de Mr. Leibnitz, p. 77—80, 87—92, 110—116, 148—151; Brucker. l. l. p. 353—368.*

Leibnitz hat nicht nur in der Philosophie, sondern in den mannigfaltigsten wissenschaftlichen Fächern und Interessen mancherlei gearbeitet, sich herumgetrieben und zu thun gemacht, besonders auch in der Mathematik; und er ist der Schöpfer der Methode des Integral- und Differential-Calcüls. Seine großen Verdienste um Mathematik und Physik lassen wir unberücksichtigt und betrachten nur seine Philosophie. — Kein Werk kann man als vollständiges System seiner Philosophie ansehen. Zu den größeren gehört sein Werk über den menschlichen Verstand (Nouveaux essais etc.) gegen Locke; das ist nur Widerlegung. Seine Philosophie ist daher ganz in kleinen Broschüren, Briefen, Antworten zu Einwürfen zerstreut; wir finden schlechthin kein ausgearbeitetes systematisches Ganze. Das Werk, das etwa so aussieht, seine Théodicée, das berühmteste bei'm Publikum, ist eine populare Schrift, die er für die Königin Sophie Charlotte gegen Bayle schrieb, und in der er sich Mühe gab, eben die Sache nicht spekulativ vorzustellen. Ein würtembergischer Theolog Pfaff und Andere, die mit Leibnitz in Korrespondenz standen, und selbst die Philosophie zu gut kannten, äußerten dieß gegen Leibnitz, der dessen kein Hehl hatte, daß es eigentlich in populärer Form geschrieben sey. *) Sie machten sich nachher über Wolf, der sie für ganz ernsthaft nahm, deswegen sehr lustig; Wolf meinte, daß wenn es Leibnitz mit dieser Theodicee nicht in diesem Sinne Ernst gewesen, so habe er ohne Wissen doch sein Bestes darin geschrieben. Bayle war ein scharfer Dialektiker, der überall die Wendung nahm, die bei Vanini **) erwähnt ist; indem er gegen die Dogmen der Religion verfährt, sagt er, sie könnten durch die Vernunft nicht bewiesen werden, sie seyen nicht dadurch als wahr zu erkennen, aber der Glaube unterwerfe sich. Leibnitz' Theodicee ist für uns nicht mehr recht

*) *Vie de Mr. Leibnitz, p.* 134—143; *Brucker. Histor. crit. philos. T. IV, P.* 2, *p.* 385, 389; *Tennemann, B. XI, S.* 181—182.

**) *S. Oben, S.* 246—248.

genießbar; es ist eine Rechtfertigung Gottes über die Uebel in der Welt. Das Resultat ist Optimismus, auf den hinkenden Gedanken gestützt, Gott habe, da einmal eine Welt habe werden sollen, aus den vielen möglichen Welten die möglichst beste, — die vollkommenste erwählt, insofern sie vollkommen seyn konnte bei dem Endlichen, was sie enthalten sollte.*) Dieß läßt sich wohl im Allgemeinen sagen, aber diese Vollkommenheit ist kein bestimmter Gedanke; die Natur des Endlichen ist damit nicht bestimmt.

Leibnitzens Philosophie ist nun, wie gesagt, in verschiedenen Aufsätzen, die in verschiedener Rücksicht verfaßt sind, in Briefen u. s. f. zerstreut, durch Einwürfe veranlaßt, einzelne Seiten weiter herauszuziehen. So antwortet er einzeln; er hat eigentlich das Ganze seiner Philosophie weder übersehen, noch ausgeführt. Seine eigentlich philosophischen Gedanken sind am meisten zusammenhangend vorgetragen in einer Abhandlung über die Principe der Gnade, Principes de la Nature et de la Grace,**) und besonders in der an den Prinzen Eugen von Savoyen.***) — Buhle †) sagt: „Seine Philosophie ist nicht sowohl ein Produkt einer freien selbstständigen originalen Spekulation, als vielmehr ein Resultat geprüfter älterer" und neuerer „Systeme, ein Eklekticismus, dessen Mängeln er auf eine eigene Art abzuhelfen suchte. Es ist desultorische Bearbeitung der Philosophie in Briefen."

Leibnitz ist im Ganzen so verfahren in seiner Philosophie, wie die Physiker bei Bildung einer Hypothese noch verfahren. Es sind Data vorhanden, diese sollen erklärt werden. Es soll eine allgemeine Vorstellung gefunden werden, aus der sich das Besondere ableiten lasse; hier muß, wegen der vorhandenen Data,

---

*) *Essais de Theodicée*, *T. I*, *P. I*, §. 7 — 8, *p.* 83 — 85; *Principes de la nature et de la grace* (*Oper. T. II*, *P. I*), §. 10, *p.* 36.

**) *Leibnitzii Opera*, *T. II*, *P. I*, *p.* 32 — 39.

***) *Ibidem*, *Principia philosophiae*, *p.* 20 — 31.

†) Geschichte der neueren Philosophie, Bd. IV, Abth. 1, S. 131.

die allgemeine Vorstellung, z. B. die Reflexions-Bestimmung von Kraft oder Materie, nun so in ihren Bestimmungen eingerichtet werden, daß sie auf die Data paßt. So erscheint die leibnitzische Philosophie weniger als ein philosophisches System, denn als eine Hypothese, nämlich als Gedanken über das Wesen der Welt, wie dasselbe zu bestimmen sey, nach den als gültig angenommenen metaphysischen Bestimmungen, Daten und Voraussetzungen der Vorstellung. *) Die Vorstellungen der Idee, des Wesens, wie es gedacht und bestimmt werden soll, sind so einzurichten, wie es paßt, — Gedanken, die übrigens ohne Konsequenz des Begriffs im Ganzen erzählungsweise vorgetragen werden. Leibnitzens Gedanken zeigen für sich genommen in ihrem Zusammenhange keine Nothwendigkeit; seine Philosophie sieht aus, wie Behauptungen, die er macht und die auf einander folgen. Seine Behauptungen erscheinen als willkürliche Vorstellungen, ein metaphysischer Roman; man lernt sie erst schätzen, wenn man sieht, was er dadurch hat vermeiden wollen. Er gebraucht eigentlich mehr äußere Gründe, um Verhältnisse zu machen: „Weil solche Verhältnisse nicht Statt finden können, so bleibt nichts übrig, als es so festzusetzen.“ Kennt man diese Gründe nicht, so erscheint dieß als willkürlicher Fortgang.

1. Leibnitzens Philosophie ist ein Idealismus, Intellektualismus. Die leibnitzische Idee der Intellektualität des Universums steht einer Seits Locke, anderer Seits soll sie der spinozistischen Substanz entgegengesetzt seyn. Sie spricht näher einer Seits das Anundfürsichseyn der Unterschiedenen und der Individualität aus, in den vielen Monaden: anderer Seits dagegen und unverbunden die spinozistische Idealität und das Nichtanundfürsichseyn aller Unterscheidung aus, als vorstellender Idealismus.

a. Leibnitz' Philosophie ist Metaphysik, und steht dem Spi-

*) *Cf. Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 10, p. 86.*

nozismus weſentlich und ſcharf entgegen, dieſer Einen Subſtanz, wo Alles Beſtimmte nur ein Vorübergehendes iſt. Im Gegenſatz zu der ſpinoziſtiſchen einfachen allgemeinen Subſtanz legt Leibnitz die abſolute Vielheit, die individuelle Subſtanz zu Grunde, die er nach dem Vorgange der Alten Monaden nannte, — ein ſchon von den Pythagoreern gebrauchter Ausdruck. „Subſtanz iſt ein Ding, das der Thätigkeit fähig iſt; ſie iſt zuſammengeſetzt oder einfach, die zuſammengeſetzten können nicht ſeyn ohne einfache. Dieſe Monaden ſind einfache.“ *) Der Beweis, daß ſie das Wahre ſind von Allem, iſt ſehr einfach; es iſt oberflächliche Reflexion. Nämlich ein Satz von ihm iſt: „Weil es zuſammengeſetzte Dinge giebt, ſo müſſen die Principien derſelben das Einfache ſeyn; denn das Zuſammengeſetzte beſteht aus Einfachem.“ **) Dieſer Beweis iſt ſchlecht genug; es iſt die beliebte Manier, von etwas Beſtimmtem, Zuſammengeſetztem auszugehen, und dann zurück auf das Einfache zu ſchließen. Das iſt ganz richtig, aber eigentlich eine Tautologie. In der That, wenn Zuſammengeſetztes, ſo iſt auch Einfaches; denn Zuſammengeſetztes heißt ein in ſich Vielfaches, deſſen Zuſammenhang oder Einheit äußerlich iſt. Es iſt ſo die ſehr triviale Kategorie des Zuſammengeſetzten, aus dem leicht das Einfache abzuleiten iſt. Dieß iſt ein Schließen aus dem, was es giebt; es fragt ſich aber, ob das, was es giebt, wahr.

Dieſe Monaden ſind nun aber nicht ein abſtraktes Einfaches in ſich, — die leeren epikureiſchen Atome; dieſe ſind das in ſich Beſtimmungsloſe, alle Beſtimmung kommt bei Epikur nur her von der Aggregation der Atome. Die Monaden ſind dagegen ſubſtantielle Formen, ***) — ein guter Ausdruck, von den

*) Principes de la nature et de la grace, §. 1, p. 32 (Recueil de diverses pièces par Des-Maiseaux, T. II, p. 485).

**) *Principia philosophiae*, §. 1—2 (*Oper. T. II, P. I*), *p.* 20.

***) *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum* (*Oper. T. II, P. II*), §. 11, *p.* 55.

Scholastikern entlehnt, — alexandrinische metaphysische Punkte; sie sind die Entelechien des Aristoteles als reine Thätigkeit begriffen,*) sie sind Formen in ihnen selber. „Diese Monaden sind nicht materiell oder ausgedehnt, sie entstehen auch nicht, noch vergehen sie auf eine natürliche Weise; sondern sie können nur anfangen durch eine Schöpfung Gottes, und nur enden durch Vernichtung.“**) Dadurch unterscheiden sie sich von den Atomen, die eben als Princip betrachtet werden. Der Ausdruck Schöpfung ist nun aus der Religion bekannt; aber es ist ein leeres Wort, aus der Vorstellung aufgenommen: um Gedanke zu seyn, philosophische Bedeutung zu haben, muß er noch viel näher bestimmt seyn.

b. „Um ihrer Einfachheit willen werden die Monaden durch eine andere Monade nicht in ihrem inneren Wesen verändert; es findet keine ursachliche Verbindung zwischen ihnen Statt.“***) Von ihnen ist jede ein gegen das Andere Gleichgültiges, Selbstständiges; sonst wäre es keine Entelechie. Jede ist so für sich, daß alle ihre Bestimmungen und Modifikationen ganz in ihnen allein vorgehen, und kein Bestimmtwerden von Außen Statt findet. Leibnitz sagt: „Es giebt drei Weisen der Verbindung von Substanzen: 1) Ursächlichkeit, Influenz; 2) das Verhältniß der Assistenz; 3) das Verhältniß der Harmonie. Das Verhältniß des Einflusses ist ein Verhältniß der Vulgarphilosophie. Da man aber nicht begreifen kann, wie materielle Partikeln oder immaterielle Qualitäten von Einer Substanz in die andere übergehen können, so muß man solche Vorstellung verlassen.“ Nimmt man die Realität des Vielen an, so kann durchaus kein Uebergang seyn; jedes ist Letztes, absolut Selbstständiges. „Das System der Assistenz,“ nach Cartesius, „ist überflüssige Sache,

*) *Principia philosophiae*, §. 18, *p.* 22.

**) *Ibidem*, §. 3—6, *p.* 20—21; *Principes de la nature et de la grace*, §. 2, *p.* 32.

***) *Principia philosophiae*, §. 7, *p.* 21.

Deus ex machina, weil immer Mirakel in natürlichen Sachen angenommen werden." Nimmt man ſelbſtſtändige Subſtanzen an, wie Carteſius, ſo kann kein Kauſal-Nexus gedacht werden; denn dieſer ſetzt einen Einfluß, eine Beziehung Eines auf das Andere voraus, und ſo iſt das Andere keine Subſtanz. „Es bleibt alſo nur Harmonie, an ſich ſeyende Einheit übrig." *) „Die Monade iſt alſo einfach in ſich beſchloſſen, kann nicht durch Anderes beſtimmt werden; dieſes Andere kann nicht in ſie geſetzt werden. Sie kann weder außer ſich heraus, noch Anderes in ſie hinein." **) Das iſt auch das ſpinoziſtiſche Verhältniß: jedes Attribut ſtellt die Eſſenz Gottes für ſich ganz dar, Ausgedehntes und Denken wirken nicht aufeinander.

c. Drittens „aber müſſen dieſe Monaden zugleich gewiſſe Qualitäten haben, Beſtimmungen an ihnen ſelbſt, innere Aktionen, durch welche ſie von anderen unterſchieden ſind. — Es kann nicht zwei gleiche Dinge geben; denn ſonſt eben wären ſie nicht zwei, nicht unterſchieden, ſondern ein und daſſelbe." ***) Hier kommt denn nun der leibnitziſche **Grundſatz des Nicht-zuunterſcheidenden** zur Sprache. Was nicht an ſich unterſchieden iſt, iſt nicht unterſchieden. Dieſes kann trivial genom-

---

*) Troisième éclaircissement du système de la Communication des substances (Oper. T. II, P. I), p. 73: . . . La voie de l'influence est celle de la philosophie vulgaire; mais comme on ne saurait concevoir des particules matérielles, ni des espèces ou des qualités immatérielles qui puissent passer de l'une de ces substances dans l'autre, on est obligé d'abandonner ce sentiment etc. (Recueil, T. II, p. 402.)

**) *Principia philosophiae*, §. 7, *p.* 21.

***) *Ibidem*, §. 8—9, *p.* 21; Oper. T. II, P. I, p. 128—129, §. 4—5: Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en présence de Mad. l'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement semblables. Mad. l'Electrice l'en défia, et il courut longtems envain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait regardées par le microscope se trouveront discernables. C'est un argument contre les Atomes (Recueil, T. I, p. 50). — *Vergl. Hegel's Werke: Band IV, S.* 45.

men werden: Es gäbe nicht zwei Individuen, die einander gleich sind. Für solche sinnliche Dinge hat der Satz kein Interesse: es ist prima facie gleichgültig, ob es zwei Dinge giebt, die sich gleich sind oder nicht; es kann auch immer Unterschied des Raumes seyn. Dieß ist der oberflächliche Sinn, der uns nichts angeht. Der nähere Sinn ist jedoch, daß Jedes an ihm selbst ein Bestimmtes, sich von Anderem an ihm selbst Unterscheidendes sey. Ob zwei Dinge gleich oder ungleich sind, ist nur eine Vergleichung, die wir machen, die in uns fällt. Das Nähere aber ist der bestimmte Unterschied an ihnen selbst. Der Unterschied muß Unterschied an ihm selbst seyn, nicht für unsere Vergleichung, sondern das Subjekt muß an ihm selbst diese eigene Bestimmung haben; die Bestimmung muß dem Individuum immanent seyn. Nicht nur wir unterscheiden das Thier durch seine Klauen, sondern es unterscheidet sich wesentlich dadurch, wehrt sich, erhält sich. Sind zwei Dinge bloß dadurch verschieden, daß sie zwei sind, so ist jedes Eins; Zwei macht aber an sich kein Verhältniß aus, sondern der bestimmte Unterschied an sich, das ist die Hauptsache.

d. Viertens. „Die Bestimmtheit und die dadurch gesetzte Veränderung ist aber ein innerliches, an sich seyendes Princip; es ist eine Vielheit von Modifikationen, von Verhältnissen zu den sie umgebenden Wesen, aber eine Vielheit, die in der Einfachheit eingeschlossen bleibt," *) — eine in sich reflektirte, sich erhaltende Bestimmtheit. Das Einfache verändert sich, und bleibt doch einfach. Die Monaden sind so an ihnen selbst, also durch Modifikationen in ihnen selbst unterschieden, nicht aber durch äußerliche Bestimmungen. „Eine solche Bestimmtheit und Veränderung, die so im Wesen selbst bleibt und vorgeht, ist nun eine Perception," — Vorstellung können wir sagen; und daher sagt Leibnitz, alle Monaden sind vorstellend, darum nicht

*) *Principia philosophiae*, §. 10 — 13, *p.* 21.

bewußte. *) Mit anderen Worten, ſie ſind an ſich allgemein; dieß iſt eben die Allgemeinheit, Einfachheit in der Vielheit, aber eine Einfachheit, die zugleich Veränderung, Bewegung der Vielheit iſt. Dieß iſt eine ſehr wichtige Beſtimmung; in der Subſtanz ſelbſt iſt die Negativität, die Beſtimmtheit geſetzt, ohne ihre Einfachheit und Inſichſeyn aufzugeben. Dieſes kommt ebenſo dem Materiellen zu; das Materielle iſt Vielheit von Monaden. Daher iſt das leibnitziſche Syſtem ein Intellektualſyſtem: Alles Materielle ſey ein Vorſtellendes, Percipirendes. Die Vorſtellung, die Beſtimmung, die in ſich eingeſchloſſen iſt, iſt die Hauptſache. Das iſt der abſolute Unterſchied, was der Begriff genannt wird; was im bloßen Vorſtellen auseinander fällt, wird zuſammengehalten. Näher iſt darin dieſer Idealismus enthalten, daß das Einfache ein an ihm ſelbſt Unterſchiedenes ſey, und ungeachtet ſeiner Unterſchiedenheit an ihm ſelbſt doch Eins ſey und in der Einfachheit bleibe: wie z. B. Ich, mein Geiſt. Ich habe viele Vorſtellungen, ein Reichthum von Gedanken iſt in mir; und doch, dieſer Unterſchiedenheit ungeachtet, bin ich nur Eins. Dieß iſt dieſe Idealität, daß das Unterſchiedene zugleich aufgehoben iſt, als Eins beſtimmt iſt. Dieſe Beſtimmungen, dieſe in den Monaden eingeſchloſſenen Vorſtellungen, ſind in ihnen auf ideelle Weiſe. Dieſe Idealität in der Monade iſt in ihr ſelbſt ein Ganzes, ſo daß dieſe Unterſchiede nur Vorſtellungen ſind. Dieß iſt das Intereſſante der leibnitziſchen Philoſophie.

Die Monade iſt alſo ein Vorſtellendes, Percipirendes; ſo ſagt er, die Monade iſt thätig. Denn Thätigkeit iſt Unterſchiedenſeyn in Einem; das iſt der wahrhafte Unterſchied. Die Monade iſt nicht nur vorſtellend, ſondern es iſt Veränderung darin; ſie verändert ſich in ſich ſelbſt, und bleibt doch abſolut, was ſie iſt. Dieſe Veränderung gründet ſich auf Thätigkeit. „Die Thätigkeit des inneren Princips, wodurch es von einer Perception

*) *Principia philosophiae*, §. 14, *p.* 21—22.

zur anderen fortgeht, iſt ein **Begehren** (appetitus)." *) Die Veränderung im Vorſtellen iſt Begehren. Das iſt Spontaneität der Monade; es kommt Alles nur ihr ſelbſt zu, Influenz fällt weg. — In der That, dieſe Intellektualität aller Dinge iſt ein großer Gedanke Leibnitzens. „Alle Vielheit iſt in die Einheit eingeſchloſſen," **) — die Beſtimmtheit nicht eine Differenz gegen ein Anderes, ſondern in ſich reflektirt. Dieß iſt eine Seite; die Sache iſt darin aber nicht vollſtändig, ſie iſt ebenſo different gegen Anderes.

e. Dieſe Vorſtellungen ſind nicht nothwendig bewußte Vorſtellungen. **Bewußtſeyn** iſt zwar ſelbſt Perception, aber ein höherer Grad derſelben; Perceptionen des Bewußtſeyns nennt Leibnitz **Apperceptionen**. Den Unterſchied von den bloß vorſtellenden Monaden und den ſelbſtbewußten ſetzt Leibnitz in einen Gradunterſchied der **Deutlichkeit**. Der Ausdruck Vorſtellung hat aber allerdings etwas Ungeſchicktes, da wir gewöhnt ſind, ihn nur dem Bewußtſeyn, und dem Bewußten als ſolchem zuzuſchreiben; Leibnitz aber nimmt auch bewußtloſes Vorſtellen an. Wenn Leibnitz bewußtloſe Vorſtellungen in Beiſpielen aufzeigt, ſo beruft er ſich auf den Zuſtand der Ohnmacht, des Schlafs, in denen wir **bloße** Monaden ſind: und daß Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn in ſolchen Zuſtänden vorhanden ſind, beweiſt er daraus, daß wir unmittelbar nach dem Aufwachen aus dem Schlafe Perceptionen haben; alſo müſſen andere da geweſen ſeyn, denn eine Perception entſpringt nur aus anderen. ***) Das iſt unbedeutendes empiriſches Aufweiſen.

f. Dieſe Monaden machen nun das Princip alles Seyen-

*) *Principia philosophiae*, §. 15, *p.* 22; *Principes de la nature et de la grace*, §. 2, *p.* 32.

**) *Principia philosophiae*, §. 16, *p.* 22.

***) *Ibidem*, §. 19—23, *p.* 22—23; *Principes de la nature et de la grace*, §. 4, *p.* 33—34; *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (*Oeuvres philosophiques de Leibnitz par Raspe*), *Liv. II*, *Ch. IX*, §. 4, *p.* 90.

den aus. Die Materie iſt nichts Anderes, als ihr leidendes Vermögen. Dieß leidende Vermögen macht eben die Dunkelheit der Vorſtellungen aus oder eine Betäubung, die nicht zum Unterſcheiden, zum Begehren oder zur Thätigkeit kommt.*) Das iſt eine richtige Beſtimmung jenes Vorſtellens; nach dem Momente der Einfachheit iſt es Seyn, Materie. Sie iſt an ſich Thätigkeit; bloßes Anſichſeyn ohne Geſetztſeyn, wäre der beſſere Ausdruck. Das Uebergehen von der Dunkelheit zur Klarheit beweiß er durch Ohnmacht.

ε. Die Körper als Körper ſind Aggregate von Monaden; ſie ſind Haufen, welche nicht Subſtanzen heißen können, ſo wenig als eine Heerde Schaafe dieſen Namen führen kann.**) Die Kontinuität derſelben iſt eine Ordnung oder Ausdehnung, der Raum aber nichts an ſich;***) er iſt nur in einem Anderen, oder eine Einheit, die unſer Verſtand jenem Aggregate giebt. †)

2. Leibniz beſtimmt und unterſcheidet nun unorganiſche, organiſche und bewußte Monaden näher auf folgende Art.

a. Solche Körper, die keine innere Einheit haben, deren Momente bloß durch den Raum oder äußerlich verbunden ſind, ſind unorganiſche; ſie haben nicht eine Entelechie oder eine Monade, die über die übrigen herrſcht. ††) — Die Kontinuität iſt ſo nur Raum; als bloße äußere Beziehung hat ſie nicht den Begriff der Gleichheit dieſer Monaden an ihnen ſelbſt an ſich

*) *De anima brutorum* (*Op. T. II, P. I*), §. 2—4, *p.* 230—231.

**) *Oper. T. II, P. I, p.* 214—215, §. 3; *De ipsa natura sive de vi insita*, §. 11, *p.* 55; *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (*Op. T. II, P. I*), *p.* 56, 58.

***) *Oper. T. II, P. I, p.* 79, 124, 234—237, 280, 295; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, *L. II, Ch. XIII*, § 15, 17, *p.* 106—107.

†) *Nouveaux essais sur l'entend. humain*, *L. II*, *Ch. XII*, §. 7, *p.* 102—103; *Ch. XXI*, §. 72, *p.* 170; *Ch. XXIV*, §. 1, *p.* 185.

††) *Oper. T. II, P. I, p.* 39; *Nouveaux essais*, *L. III*, *Ch. VI*, §. 24, *p.* 278; §. 39, *p.* 290.

Die Kontinuität ist in der That als eine Ordnung, Gleichheit an ihnen selbst zu setzen. Leibnitz bestimmt daher ihre Bewegungen als einander gleich, als eine Zusammenstimmung derselben; *) — d. h. aber wieder, die Gleichheit ist nicht an ihnen selbst. In der That macht die Kontinuität die wesentliche Bestimmung des Unorganischen aus. Aber sie muß zugleich nicht als Aeußeres oder als Gleichheit aufgefaßt werden, sondern als durchdringende oder durchgedrungene Einheit, welche die Einzelnheit in sich aufgelöst hat, — eine Flüssigkeit. Aber dazu kommt Leibnitz nicht, weil ihm Monaden das absolute Princip sind, die Einzelnheit das sich Aufhebende ist.

b. Eine höhere Stufe des Seyns sind die belebten und beseelten Körper, in welchen Eine Monade eine Herrschaft über die übrigen hat. Der mit der Monade verbundene Körper, von dem die Eine Monade die Entelechie, Seele ist, wird mit dieser Seele ein Lebendiges, ein Thier genannt. — Eine solche Entelechie herrscht über die anderen, aber nicht realiter, sondern formal; aber die Glieder dieses Thiers sind selbst wieder solche Beseelte, deren jedes abermals seine herrschende Entelechie in ihm hat. **) Herrschen ist aber hier nur ein uneigentlicher Ausdruck. Dieß Herrschen ist nicht über Andere, denn alle sind selbstständig; es ist also nur ein formeller Ausdruck. Hätte Leibnitz sich nicht mit dem Worte Herrschaft beholfen, und dieß eben näher entwickelt: so hätte eben diese übergreifende Monade die anderen aufgehoben, als negativ gesetzt; das Ansichseyn der anderen Monaden wäre verschwunden, oder das Princip des absoluten Seyns dieser Punkte oder Individuen. — Doch diese Beziehung derselben auf einander werden wir nachher sehen.

c. Die bewußte Monade unterscheidet sich nun von den

*) *Oper. T. II, P. II, p. 60; Nouveaux essais sur l'entendement humain, L. II, Ch. XXIII, §. 23, p. 191.*

**) *Principia philosophiae, §. 65—71, p. 28; Principes de la nature et de la grace, §. 3—4, p. 32—33.*

nackten (materiellen) Monaden durch die Deutlichkeit des Vorſtellens. Aber es iſt dieß freilich nur ein unbeſtimmtes Wort, ein formeller Unterſchied; es deutet darauf hin, daß das Bewußtſeyn eben das Unterſcheiden des Ununterſchiedenen, das Unterſcheiden die Beſtimmtheit des Bewußtſeyns ausmacht. Beſtimmter beſtimmt Leibniz den Unterſchied des Menſchen, daß „er der Erkenntniß nothwendiger und ewiger Wahrheiten fähig iſt,“ — oder daß er das Allgemeine vorſtellt einer Seits und dann das Zuſammenhängende; die Natur und das Weſen des Selbſtbewußtſeyns liegt in der Allgemeinheit der Begriffe. „Dieſe ewigen Wahrheiten beruhen auf zwei Grundſätzen; der eine Satz iſt der des Widerſpruchs, der andere der des zureichenden Grundes.“ Jener iſt die Einheit unnützer Weiſe als Satz ausgedrückt, das Unterſcheiden Nichtzuunterſcheidender, A = A; er iſt die Definition des Denkens, aber nicht ein Satz, der eine Wahrheit als Inhalt enthielte, oder nicht den Begriff der Unterſcheidung als ſolcher ausdrückt. Das andere wichtige Princip war: Was im Gedanken nicht unterſchieden iſt, iſt nicht unterſchieden. „Der Satz des Grundes iſt, daß Alles ſeinen Grund hat,“ *) — das Beſondere das Allgemeine zum Weſen hat. Die nothwendige Wahrheit muß ihren Grund ſo an ihr haben, daß er durch Analyſe gefunden wird, d. h. eben durch jenen Satz der Identität. Die Analyſe iſt eben die beliebte Vorſtellung von Auflöſung in einfache Begriffe und Sätze, — eine Auflöſung, die ihre Beziehung vernichtet, alſo in der That einen Uebergang in das Entgegengeſetzte macht, ohne Bewußtſeyn darüber zu haben, und darum auch den Begriff ausſchließt. — Zureichender Grund ſcheint Pleonasmus zu ſeyn; Leibniz verſtand darunter Endurſachen, Zwecke (causae finales). Es iſt der Unterſchied von Kauſal- und Final-Urſach, der hier zur

*) *Principia philosophiae*, §. 29—31, *p.* 21; *Principes de la nature et de la grace*, §. 5, *p.* 34; *Essais de Theodicee*, *T. I*, *P. I*, §. 44, *p.* 115.

Sprache kommt.*) — Dieß ſind nun alſo die Haupt-Momente.

3. Dieſes Allgemeine ſelbſt, das abſolute Weſen — denn es iſt doch noch etwas Anderes als jene Monaden — nun ſpaltet ſich auch bei Leibniz in zwei Seiten, nämlich in das allgemeine Seyn und das Seyn als Einheit der Entgegengeſetzten.

a. Jenes Allgemeine iſt Gott. Dieſes Princip des zureichenden Grundes macht denn allerdings weiter den Uebergang zum Bewußtſeyn Gottes, als der Urſache der Welt. Eine Folge dieſer ewigen Wahrheiten iſt die Exiſtenz Gottes: Ewige Wahrheit, iſt Bewußtſeyn des an und für ſich Allgemeinen und Abſoluten; und dieß Allgemeine, an und für ſich Abſolute iſt Gott, iſt als Monas Eins mit ſich, iſt die Monade der Monaden, iſt die abſolute Monas. — Die ewigen Wahrheiten, die Geſetze der Natur müſſen einen zureichenden Grund haben; der allgemeine zureichende Grund beſtimmt ſich als Gott. Und hier kommt wieder der langweilige Beweis von ſeinem Daſeyn; er iſt der Quell der ewigen Wahrheiten und Begriffe, und ohne ihn würde keine Möglichkeit Wirklichkeit haben. Er hat den Vorzug, in ſeiner Möglichkeit zugleich zu exiſtiren;**) — es iſt die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, aber auf begriffloſe Weiſe. Was nothwendig iſt, aber nicht begriffen wird, wird in ihn verlegt; er iſt mehr als Allgemeines, aber nach der Seite der Beziehung Entgegengeſetzter.

b. Die zweite Seite iſt die abſolute Beziehung Entgegengeſetzter. Dieſe kommt vor, erſtens in der Form von abſolut Entgegengeſetzten des Gedankens, dem Guten und dem Böſen. „Gott iſt Urheber der Welt;“ das bezieht ſich ſogleich auf das Uebel. — Dieſe Beziehung iſt es, um die ſich das philoſophiſche Beſtreben herumdreht, zu deren Einheit aber es nicht gelangt.

---

*) *Principes de la nature et de la grace*, §. 7, *p.* 35.

**) *Ibidem*, §. 8, *p.* 35; *Principia philosoph.* §. 63—66, *p.* 25.

Es iſt das Uebel in der Welt zu begreifen; doch wird über den ſtets Gegenſatz nicht hinaus gekommen. Leibniz hat den langweiligen Gedanken, daß Gott unter den unendlich möglichen Welten die beſte auserwählt habe, — Optimismus.*) Das iſt ein ſchlechter, populärer Ausdruck, ſo ein Geſchwätz von Möglichkeit der Vorſtellung oder Einbildung; Voltaire hat ihn luſtig perſifflirt. Weil die Welt ein Inbegriff endlicher Weſen ſeyn ſollte, ſo konnte das Uebel nicht von ihr getrennt werden, da Uebel Negation, Endlichkeit iſt.**) Es bleibt da die Realität und Negation ebenſo gegeneinander über ſtehen, als vorhin. Das iſt Hauptverkehrung in der Theodicee. — So weit kann man wohl im gemeinen Leben ſagen. Wenn ich einer Waare auf dem Markt in einer Stadt holen laſſe, und ſage, ſie ſey zwar nicht vollkommen, aber die beſte, die zu haben geweſen: ſo iſt dieß ein ganz guter Grund, mich zufrieden zu geben. Aber Begreifen iſt ein ganz Anderes. Es iſt weiter nichts geſagt als, die Welt ſey gut, aber auch Uebels darin; — es bleibt daſſelbe vor, wie nach. „Weil ſie einmal habe endlich ſeyn ſollen," — das iſt bloße Wahl, Willkür. Warum und wie iſt im Beſchluſſen und in ſeiner Ausführung Endlichkeit? Und kann man auch der Verdammung der Endlichkeit gröblichſten, worin es allenthalben liegt, das Uebel abzuleiten.

„Gott will das Uebel nicht; das Uebel fällt nur indirekt in die Folgen" (damit), „weil manchmal das größere Gut nicht erlangt werden könnte, wenn die Uebel nicht vorhanden wären. Als ſind ſie Mittel zum guten Zwecke." Warum gebraucht Gott nicht ein anderes Mittel? Es iſt immer äußerlich, nicht an und für ſich. „Aber ein moraliſches Uebel darf nicht als Mittel betrachtet werden, noch

*) S. Oben, S. 453.

**) *Essais de Théodicée*, *T. I*, *P. I*, §. 20, *p.* 80, 97; §. 22—23, *p.* 100—107; *T. II*, *P. II*, §. 153, *p.* 57—59; §. 174, *p.* 236—237.

auch man (nach dem Apostel) Böses thun, um des Guten willen; aber es hat doch oft das Verhältniß einer conditio sine qua non des Guten. Das Böse ist in Gott nur der Gegenstand einer erlaubenden Willens (voluntatis permissivae)," *) — kurz Alles, was das Schlechte. „Das Gute ist der Zweck, aber jenseits, auch das untergeordnete: die gleichgültigen Dinge aber und die Uebel oft Mittel; das Böse jedoch nur conditio sine qua non, in welchem Sinne Christus sagte, Aergerniß müsse seyn." **)

„Nach der Weisheit Gottes müssen wir annehmen, daß die Gesetze der Natur die besten sind." Im Allgemeinen ist man damit zufrieden; aber die Antwort ist für die bestimmte Frage nicht hinreichend. Man will das Gute dieses Gesetzes erkennen. Das wird nicht gereicht. „Das Gesetz des Falls, z. B., ist das beste: Das Verhältniß der Zeiten und Räume als das Quadrat ist das beste." Man könnte auch für die Mathematik jede andere Potenz gebrauchen. Leibniz antwortet: „Gott hat es gemacht;" das ist keine Antwort. Wir wollen den bestimmten Grund dieser Gesetze erkennen; solche allgemeinen Bestimmungen lassen frauen, sie sind aber nicht genügend.

c. Das Weitere ist dieses, daß der zureichende Grund sich auf die Vorstellung von den Monaden bezieht. Die Principien der Dinge sind die Monaden, jede ist für sich, wirkt nicht auf die andere, zugleich ist eine Harmonie in der Welt vorhanden. Wenn die Monas monadum, Gott, die absolute Substanz ist, so hört die Substantialität der einzelnen Monaden auf. Es ist ein Widerspruch, der in sich unaufgelöst ist: Die Eine substan-

*) Causa Dei asserta per justitiam ejus (Essais de Théodicée, T. II), §. 24—26, p. 205—206.

**) Ibidem, §. 20, p. 202: Deum itaque inter objecta voluntatis habet optimum, ut finem ultimum; sed bonum, ut quodcunque, etiam subalternum; ens vere indifferentem, quoniam nullo, magis ut medio: at malum culpae non nisi ut rei alioqui debitae conditionem sine qua non tuet, ex eoque quo Christus dixit oportere ut scandala existant.

tielle Monade und dann die vielen einzelnen Monaden, die ſelbſtſtändig ſeyn ſollen, deren Grund iſt, daß ſie nicht in Beziehung auf einander ſtehen; und ſo iſt ein Widerſpruch, der nicht aufgelöſt iſt. Sie ſind, wird geſagt, durch Gott geſchaffen, d. h. durch ſeinen Willen ſo geſetzt als Monaden.

Die Einheit entgegengeſetzt Seyender, der Seele und des Körpers, iſt allgemeiner als Verhältniß von Monaden zu Monaden zu faſſen. Dieſe Einheit ſtellt Leibniz als eine nicht differente Beziehung, als eine begriffloſe Beziehung vor, nämlich als eine präſtabilirte Harmonie.*) — Leibniz gebraucht das Beiſpiel von zwei Uhren, die auf dieſelbe Stunde geſtellt ſind und gleichen Gang haben;**) ſo geht die Bewegung des denkenden Reichs in der Beſtimmung nach Zwecken vor, und das Fortgehen des körperlichen ihm entſprechenden nach allgemeinem Kauſal-Zuſammenhang.***) — Es iſt daſſelbe bei Spinoza, daß dieſe beiden Seiten des Univerſums unter ſich keinen Zuſammenhang haben, eine nicht auf die andere einwirkt, ſondern völlig gleichgültig gegen einander ſind, überhaupt die differente Beziehung des Begriffs fehlt. In dem abſtrakten Denken, das ohne Begriff, erhält jene Beſtimmtheit die Form der Einfachheit, des Anſich, des Gleichgültigſeyns gegen Anderes (ſchon das abſtrakte Roth iſt geſetzt gleichgültig gegen Blau u. ſ. f.), — ein bewegungsloſes Reflektirtſeyn. — Hier verläßt, wie vorher, den Leibniz ſein Princip der Individuation; es hat nur den Sinn, ausſchließendes Eins zu ſeyn, nicht über das Andere übergreifendes: vorgeſtelltes Eins, nicht ſein Begriff. Die Seele hat alſo eine Reihe von Vorſtellungen, die ſich aus ihrem In-

*) *Principes de la nature et de la grace*, §. 3, *p.* 33; *Premier éclaircissement du système de la communication des substances*, *p.* 70.

**) *Second et troisième éclaircissemens du système de la communication des substances*, *p.* 71 — 73.

***) *Principia philosophiae*, §. 82, *p.* 30; *Principes de la nature et de la grace*, §. 11, *p.* 36.

neren entwickeln, und dieſe Reihe iſt urſprünglich in ſie gelegt, bei der Schöpfung, d. i. es iſt eben unmittelbar ſo: ſie iſt dieſe Beſtimmtheit an ſich, ſeyende Beſtimmtheit; aber Beſtimmtheit iſt nicht an ſich, die reflektirte Entfaltung dieſer Beſtimmtheit in der Vorſtellung iſt ihr Daſeyn. Mit dieſer Reihe von unterſchiedenen Vorſtellungen geht eine Reihe von Bewegungen des Körpers parallel oder des außer ihr Seyenden. *) Weſentliches Moment der Realität ſind beide; ſie haben Gleichgültigkeit gegen einander, aber ebenſo weſentliche differente Beziehung.

Es iſt Seele, Denkendes: und auf der anderen Seite Körperliches, Bewegungen. Jede Monade iſt in ſich geſchloſſen, wirkt nicht auf den Körper; Jedes iſt unendliche Menge von Atomen, und doch iſt ein Entſprechen der Atome. Die nähere Beſtimmung des Verhältniſſes der Monas monadum, ihrer Thätigkeit iſt, daß ſie iſt das Präſtabilirende in den Veränderungen der Monaden; dieſe Harmonie legt Leibniz in Gott. **) Er iſt der zureichende Grund dieſes Entſprechens; er hat die Menge der Atome ſo eingerichtet, daß die urſprünglichen Veränderungen, die ſich innerhalb Einer Monade entwickeln, den Veränderungen der anderen entſprechen. Das iſt präſtabilirte Harmonie. Wenn ein Hund Prügel kriegt, ſo entwickelt ſich der Schmerz in ihm, der Prügel entwickelt ſich ebenſo, ebenſo der Schlagende; ihre Beſtimmungen entſprechen ſich alle, und nicht durch objektiven Zuſammenhang der Beſtimmungen, ſondern Jedes iſt ſelbſtſtändig. ***) Der Zuſammenhang unter den Monaden kommt nicht ihnen zu. Das Princip der Zuſammenſtimmung iſt alſo außer ihnen in Gott, der dadurch die Monade der Monaden, die abſolute Einheit iſt; vom Entſprechen iſt Gott die Urſach.

---

*) *Syſtème nouveau de la nature et de la communication des substances*, p. 54 — 55.

**) *Principia philosophiae*, §. 90, p. 31; *Principes de la nature et de la grace*, §. 12 — 13, p. 36 — 37; §. 15, p. 37 — 38.

***) *Oper.* T. II, P. I, p. 75 — 76.

Wir ſahen von Anfang an, wie Leibnitz zu dieſer Vorſtellung kam. Jede Monade iſt vorſtellend überhaupt und als ſolche Vorſtellung des Univerſum's. Jede Monade iſt an ſich Totalität, an ſich die ganze Welt. Damit iſt aber dieſe Vorſtellung noch nicht eine bewußte; die nackte Monade iſt ebenſo an ſich das Univerſum, und das Unterſcheiden iſt die Entwickelung dieſer Totalität in ihr.*) Das, was ſich in ihr entwickelt, iſt zugleich in Harmonie mit allen anderen Entwickelungen; es iſt Eine Harmonie. „Im Univerſum iſt Alles auf's Genauſte verknüpft, es iſt aus Einem Stücke, wie ein Ocean: die geringſte Bewegung pflanzt ihre Wirkung bis in jede Weite fort.“ **) Aus Einem Sandkörnchen könnte das ganze Univerſum in ſeiner ganzen Entwickelung begriffen werden, wenn wir das Sandkörnchen ganz erkennten. Das heißt weiter nicht viel geſagt, ſo glänzend es ausſieht; denn das übrige Univerſum iſt noch etwas mehr und Anderes, als ein Sandkörnchen, das wir erkennen. Sein Weſen ſey das Univerſum, iſt ein leeres Geſchwätz; denn eben das Univerſum als Weſen iſt nicht das Univerſum. Zu dem Sandkorn muß noch Manches hinzukommen, was nicht darin iſt; und indem ſo der Gedanke mehr hinzuthut als Sandkörnchen exiſtiren, ſo kann das Univerſum und ſeine Entwickelung dann allerdings begriffen werden. So hat oder iſt alſo jede Monade die Vorſtellung des ganzen Univerſums, d. h. eben ſie iſt Vorſtellung überhaupt, aber zugleich eine beſtimmte, wodurch ſie dieſe Monade iſt, Vorſtellung nach ihrer beſonderen Lage und Umſtänden. ***)

Die Monade iſt thätig, vorſtellend, percipirend; dieſe Perceptionen, die ihr Univerſum ausmachen, entwickeln ſich in ihr

*) *Principia philosoph.*, §. 58—62, *p.* 27; *Oper. T. II, P. I, p.* 46—47.

**) *Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 9, p.* 85—86.

***) *Principes de la nature et de la grace*, §. 12—13, *p.* 36—37; *Oper. T. II, P. I, p.* 337.

nach den Geſetzen der Thätigkeit. Wie die Bewegungen ihrer Außenwelt nach den Geſetzen der Körper ſich entwickeln: ſo folgt die Entwickelung aus ſich des Vorſtellens in ſich ſelbſt, des Geiſtigen, den Geſetzen der Begierde. Die Freiheit iſt die Spontaneität, daß, was ſich in jeder Monade entwickelt, ihre immanente Entwickelung iſt; Freiheit iſt nur bewußte Spontaneität.*) Die Magnetnadel hat Spontaneität. Er ſagt: Die Natur der Magnetnadel iſt, ſich nach Norden zu richten; hätte ſie Bewußtſeyn, ſo würde ſie ſich vorſtellen, daß dieß ihre Selbſtdetermination ſey, — ſo hätte ſie den Willen, ſich nach ihrer Natur zu geriren.**) Denn Jedes hat appetitus nach ſeiner eigenen Natur. Indem ſo die Monaden abgeſchloſſen ſind, jede ſich in ſich entwickelt, ſo muß ferner dieſe Entwickelung in Harmonie ſeyn. Ein organiſches Ganze, ein Menſch iſt dieß, aus ſich ſelbſt den Zweck zu ſetzen; aber es iſt in ſeinem Begriffe, auf ein Anderes gerichtet zu ſeyn. Er ſtellt ſich dieß und jenes vor, will dieß oder jenes; ſeine Thätigkeit wendet ſich dahin, und bringt Veränderungen hervor. Seine innere Beſtimmung wird ſo leibliche Beſtimmung, und dann Veränderung nach Außen; er erſcheint als Urſach, wirkend auf andere Monaden. Dieß iſt aber nur ein Schein. Dieß Andere iſt das Wirkliche, inſofern die Monade es beſtimmt, negativ ſetzt; ſie iſt dieß Paſſive an ihr ſelbſt, alle Momente ſind ſo in ihr beſchloſſen. Aber eben darum bedarf es nicht anderer Monaden. Wenn dieß Füreinanderſeyn ein Schein iſt, ſo iſt es ebenſo dieß Fürſichſeyn, das nur Bedeutung hat in Beziehung auf das Füreinanderſeyn; es bedarf keiner Geſetze, als der Monaden in ſich ſelbſt.

Das Große an Leibnitz iſt dieſe Intellektualität, aber Leibnitz hat dieſes Vorſtellen nicht auszuführen gewußt; und aus dieſem Grunde iſt dieſe Intellektualität zugleich unendliche Viel-

*) *Essais de Théodicée*, *T. II, P. III*, §. 291, *p.* 184 — 185.
**) *Ibidem*, *T. I, P. I*, §. 50, *p.* 119.

heit. Dieſe iſt abſolut, die Monade iſt ſelbſtſtändig; dieſe Intellektualität hat das Eins nicht zu überwältigen gewußt. Die Trennung im Begriffe, die bis zum Entlaſſen aus ſich ſelbſt geht, dem Scheinen in unterſchiedene Selbſtſtändigkeit, hat er nicht in die Einheit zuſammenzufaſſen gewußt. Die Zuſammenſtimmung dieſer beiden Momente, des Ganges der Vorſtellungen und des Ganges der äußeren Reflexion, als Urſach und Wirkung erſcheinend, weiß Leibniz nicht an und für ſich zu beziehen; er läßt ſie daher auseinanderfallen. Jedes iſt paſſiv für ein Anderes. Näher betrachtet er Beides in Einer Einheit; aber ihr Thätigſeyn iſt zugleich nicht für ſie. Und unbegreiflich wird jeder Fortgang für ſich, weil der Gang der Vorſtellung als durch Zwecke an ihm ſelbſt dieß Moment des Andersſeyns der Paſſivität bedarf, und wieder der Zuſammenhang der Urſache und Wirkung das Allgemeine: Jedes aber dieſes ſeines anderen Moments entbehrt. Aber inſofern in dem Verlaufe der bewußten Vorſtellungen kein nothwendiger Zuſammenhang eintritt, ſondern Zufälligkeit, Sprünge erſcheinen, ſo iſt nach Leibniz dieß dadurch, „daß die Natur einer erſchaffenen Subſtanz es mit ſich bringt, daß ſie ſich unaufhörlich in einer gewiſſen Ordnung verändert, welche ſie ſelbſtthätig (spontanément) durch alle die Zuſtände leitet, die ihr begegnen werden; ſo daß derjenige, der Alles ſieht, in dem gegenwärtigen Zuſtande der Subſtanz auch den vergangenen und künftigen erkennt. Das Geſetz der Ordnung, das die Individualität der beſonderen Subſtanz beſtimmt, hat eine genaue Beziehung zu dem, was in jeder anderen Subſtanz und im ganzen Univerſum vorgeht.“ *) D. h. an ſich iſt die Monade nicht, oder es giebt zweierlei Anſichten, ſie als ſelbſtthätig der Form nach erzeugend ihre Vorſtellungen und ſie als Moment des Ganzen der Nothwendigkeit zu ſetzen; das heißt nach Spinoza, ſie von beiden Seiten betrachtet.

*) *Oper. T. II, P. I, p.* 73.

Diese Einheit, daß zusammenstimmt die Bestimmung des Willens des Menschen und die Veränderung, die er meint dadurch hervorzubringen, ist durch ein Anderes, nicht von Außen; und dieß Andere ist Gott, der diese Harmonie prästabilirt, — es ist dieß die bekannte prästabilirte Harmonie. Indem eine Monade verändert wird, gehen in der anderen Monade Veränderungen vor, die jenem entsprechen; dieß Entsprechen ist Harmonie und durch Gott gesetzt. Diese absolute Einheit wird nun in Gott verlegt; er ist die Monade der Monaden. Vor Gott waren sie nicht selbstständig; in Gott sind sie absorbirt, ideell. Damit käme nun jetzt die Forderung, in Gott eben jene Einheit zu begreifen von dem, was vorher auseinander fällt; allein Gott hat das Privilegium, daß ihm das aufgebürdet wird, was nicht begriffen werden kann. Das Wort Gott ist so dann die Aushülfe, die selbst nur zur Einheit führt, die nur eine genannte ist; das Herausgehen des Vielen aus dieser Einheit wird aber nicht aufgezeigt.

Gott spielt daher in der neueren Philosophie eine weit größere Rolle, als in der alten. In der neueren ist das Begreifen Hauptforderung, der absolute Gegensatz herrschend, Denken und Seyn. So weit Gedanken fortgehen, so weit das Universum: wo das Begreifen aufhört, hört das Universum auf, und es fängt Gott an; so daß sogar dafür gehalten wird, durch's Begreifen werde Gott schlecht, dann sey er in die Endlichkeit herabgezogen. — Es wird von Bestimmtem ausgegangen: Dieß und jenes ist nothwendig, aber wir begreifen die Einheit dieser Momente nicht; diese fällt dann in Gott. Gott ist also gleichsam die Gosse, worin alle die Widersprüche zusammenlaufen. Eine solche populare Sammlung ist nun Leibnitzens Theodicee. Da sind immer allerhand Ausreden auszuklügeln: Bei'm Widerspruch von Gottes Gerechtigkeit und Güte, daß die eine die andere temperire: Wie sich das Vorherwissen Gottes und die menschliche Freiheit vertrage; — allerhand Synthesen,

die alle auf den Grund kommen, noch Beides als Momente aufzeigen.

Dieß ſind die Haupt-Momente der leibnitziſchen Philoſophie. Es iſt eine Metaphyſik, die von einer beſchränkten Verſtandesbeſtimmung ausgeht; dieß iſt die abſolute Vielheit, ſo daß der Zuſammenhang nur als Kontinuität aufgefaßt werden kann. Dadurch iſt ſchon die abſolute Einheit aufgehoben, aber ſie iſt vorausgeſetzt; und die Vermittelung der Einzelnen mit einander iſt nur ſo zu erklären, daß es Gott iſt, der die Harmonie in den Veränderungen der Einzelnen beſtimmt. Es iſt ein künſtliches Syſtem, das auf den Verſtandes-Kategorien des Abſolutſeyns der Vielheit, der abſtrakten Einzelnheit begründet iſt. Das Wichtige bei Leibnitz liegt in den Grundſätzen, in dem Princip der Individualität und dem Satze der Ununterſcheidbarkeit.

2. Wolf.

Unmittelbar an Leibnitz ſchließt ſich nun die wolfiſche Philoſophie an; denn ſie beſteht eigentlich darin, daß ſie ein Syſtematiſiren der leibnitziſchen iſt, daher ſie auch die leibnitziſch-wolfiſche heißt. — Mit Wolf iſt eine ſyſtematiſche Ausführung des philoſophiſchen Stoffes überhaupt gegeben. Wolf hat ſich um die Verſtandesbildung der Deutſchen große Verdienſte, unſterbliche Verdienſte erworben; er iſt es erſt, welcher nicht gerade die Philoſophie, aber den Gedanken in der Form des Gedankens zum allgemeinen Eigenthum gemacht und ihn an die Stelle des Sprechens aus dem Gefühl, aus dem ſinnlichen Wahrnehmen und in der Vorſtellung, in Deutſchland geſetzt hat. Dieß iſt, wie geſagt, Seite der Bildung, die uns eigentlich hier nichts angeht, ſondern vielmehr nur inſofern, als dieſe Form des Gedankens ſich als Philoſophie geltend macht. Dieſe Philoſophie wurde zur allgemeinen Bildung: das beſtimmte, verſtändige Denken iſt Grund-Princip; es breitet ſich über den ganzen Kreis des Vorhandenen aus. Die geiſtige höhere ſubſtantielle Philo-

sophie, das spekulative Interesse, was wir bei Böhm in einer eigenen noch barbarischen Gestalt auftreten sahen, ist ganz ausgelöscht und ohne Wirkung in Deutschland verschwunden, auch mit Vergessen seiner Sprache.

In Christian Wolf's Lebensumständen ist dieß am Merkwürdigsten, daß er, geboren 1679 zu Breslau, eines Bäckers Sohn, anfangs Theologie, dann Philosophie studirte, und 1707 Professor der Mathematik und Philosophie zu Halle wurde. Hier machten ihm die pietistischen Theologen, besonders Lange, die niederträchtigsten Händel. Die Frömmigkeit traute diesem Verstande nicht; ist sie wahrhaft, so geht sie auf einen Inhalt, der spekulativer Natur ist, und über den Verstand hinausgeht. Als die Gegner durch ihre Schriften kein Oberwasser erhielten, so griffen sie zu Intriguen. Sie ließen es bei König Friedrich Wilhelm I., dem Vater Friedrich's II., einem barbarischen Soldatenfreunde, anbringen, daß nach Wolf's Determinismus der Mensch keinen freien Willen habe, und die Soldaten daher auch nicht aus freiem Willen desertirten, sondern durch eine besondere Einrichtung (prästabilirte Harmonie) Gottes; — eine Lehre, die, wenn sie unter das Militair verbreitet würde, höchst gefährlich seyn würde. Der König, hierüber höchst aufgebracht, erließ sogleich eine Kabinetsordre, daß Wolf binnen zweimal 24 Stunden bei Strafe des Stranges Halle und die preußischen Staaten verlassen sollte. Wolf verließ also Halle, den 23. November 1723. Die Theologen fügten das Skandal hinzu, daß sie gegen Wolf und seine Philosophie predigten, und der fromme Franke Gott in der Kirche auf den Knien für diese Entfernung Wolf's dankte. Allein die Freude dauerte nicht lange. Wolf war nach Kassel gegangen: ward sogleich als erster Professor der philosophischen Fakultät in Marburg angestellt: um dieselbe Zeit von den Akademien der Wissenschaften zu London, Paris, Stockholm zum Mitgliede angenommen: von Peter I. in Rußland zum Vicepräsidenten seiner neu errichteten Akademie in Petersburg

ernannt. Er wurde auch nach Rußland berufen, was er aber ablehnte, erhielt aber ein Ehrengehalt, wurde von dem Churfürſten von Baiern in den Freiherrnſtand erhoben, kurz mit äußerlichen Ehren überhäuft, die beſonders damals, auch noch jetzt, vor dem allgemeinen Publikum ſehr viel galten, und zu groß waren, als daß ſie nicht hätten in Berlin das größte Aufſehen machen müſſen. — Es wurde dann in Berlin eine Kommiſſion niedergeſetzt, die ein Gutachten über die wolfiſche Philoſophie (denn dieſe hatte nicht vertrieben werden können) zu ſtellen hatte, und die ſie von aller Gefahr für Staat und Religion frei ſprach, für unſchädlich erklärte, und den Theologen den Mund ſtopfte und das Streiten verbot. Wolf ward von Friedrich II. gleich nach ſeiner Thronbeſteigung 1740 ſehr ehrenvoll zurückgerufen (Lange war geſtorben), und nahm jetzt den Ruf an. Schon Friedrich Wilhelm hatte ſehr ehrende Rückberufungsſchreiben an ihn erlaſſen, er jedoch den Ruf anzunehmen Bedenken getragen; er traute nicht. Er wurde Vicekanzler der Univerſität; er hatte aber ſeinen Ruf überlebt, und ſein Auditorium war am Ende völlig leer. Er ſtarb 1754. *)

Wolf brachte das ganze Wiſſen in pedantiſch-ſyſtematiſche Form. Wolf hat ſich in der Mathematik ſehr berühmt gemacht, und ebenſo durch ſeine Philoſophie, welche in Deutſchland lange herrſchend geweſen iſt. Seine Philoſophie aber iſt im Allgemeinen Verſtandes-Philoſophie zu nennen, die ſich auf alle Gegenſtände, die in das Gebiet des Wiſſens fallen, ausgedehnt hat: zwar erbaut auf der leibnitziſchen Grundlage, ſo jedoch, daß das Spekulative ganz darin verſchwunden iſt. Wolf hat ſich nun in Anſehung der Philoſophie vorzüglich in Beziehung auf deutſche allgemeine Bildung verdient gemacht; und er darf vor

*) *Buhle: Geſchichte der neueren Philoſoph., B. IV, Abth. II, S. 571 — 582; Tiedemann: Geiſt der ſpekulativen Philoſ., B. VI, S. 511 — 518; Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, B. III, §. 79, S. 195 — 196.*

Allen als Lehrer der Deutschen genannt werden. Man kann sagen, daß Wolf erst das Philosophiren in Deutschland einheimisch gemacht hat. Tschirnhausen und Thomasius haben zugleich an diesem Verdienste Theil genommen, — ein unsterbliches Verdienst dadurch erworben, daß sie über die Philosophie in deutscher Sprache schrieben.

Einen großen Theil seiner Schriften verfaßte Wolf auch in dieser seiner Muttersprache; und dieß ist wichtig. Der Titel der deutschen philosophischen Schriften ist immer: „Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkenntniß der Wahrheit, Halle, 1712," 8.; „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Frankfurt und Leipzig, 1719;" „Von der Menschen Thun und Lassen, Halle, 1720;" „Von dem gesellschaftlichen Leben, Halle, 1721;" „Von den Wirkungen der Natur, Halle, 1723;" u. s. f. Wolf schrieb also deutsch; Tschirnhausen und Thomasius haben an diesem Ruhm Theil, wogegen Leibniz nur lateinisch oder französisch schrieb. Aber man kann erst sagen, wie schon erinnert worden, *) daß eine Wissenschaft nur dann einem Volke angehört, wenn es sie in seiner eigenen Sprache besitzt; und dieß ist bei der Philosophie am Nothwendigsten. Denn der Gedanke hat eben dieß Moment an ihm, dem Selbstbewußtseyn anzugehören oder sein Eigenstes zu seyn; in der eigenen Sprache ausgedrückt, z. B. Bestimmtheit statt Determination, das Wesen statt Essenz u. s. f., ist dieß unmittelbar für das Bewußtseyn, daß diese Begriffe sein Eigenstes sind, mit dem es immer zu thun hat, nicht mit einem Fremden. Die lateinische Sprache hat eine Phraseologie, einen bestimmten Kreis, Stufe des Vorstellens: es ist einmal angenommen, daß man, wenn lateinisch geschrieben wird, platt seyn dürfe; es ist unmöglich lesbar oder schreibbar, was man sich erlaubt, lateinisch zu sagen.

*) *S. Oben, S.* 257.

Ueber alle Theile der Philoſophie bis zur Oekonomie hinaus hat er deutſche und lateiniſche Quartanten geſchrieben, 23 dicke Bände lateiniſch, zuſammen bei 40 Quartanten. Seine mathematiſchen Schriften machen noch beſondere viele Quartanten. Leibnitzens Differential- und Integral-Rechnung hat er beſonders in allgemeinen Gebrauch gebracht. — Von Tſchirnhauſens und Thomaſius' Philoſophie iſt aber ihrem Inhalte nach nicht viel zu ſagen, es iſt ſogenannte geſunde Vernunft; es iſt die Oberflächlichkeit und leere Allgemeinheit, die immer da ſtatt findet, wenn Anfang gemacht wird mit dem Denken. Die Allgemeinheit des Gedankens befriedigt dann, weil Alles darin iſt, wie ein Sittenſpruch, der aber in ſeiner Allgemeinheit eben keinen beſtimmten Inhalt hat.

Wolf's Philoſophie iſt nun alſo ihrem allgemeinen Inhalte nach im Ganzen leibnitziſche Philoſophie, nur daß er ſie ſyſtematiſirt hat. Dieß bezieht ſich aber nur auf die Hauptbeſtimmungen der Monaden und der Theodicee, denen er treu geblieben iſt. Die großen Verdienſte Wolf's um die Verſtandesbildung Deutſchlands, welche jetzt ganz für ſich ohne Zuſammenhang mit früherer tiefer metaphyſiſcher Anſchauung hervortrat, ſtehen in gleichem Verhältniſſe mit der Dürre und inneren Gehaltloſigkeit, in welche die Philoſophie verſank, die er in ihre förmlichen Disciplinen abtheilte, in verſtändigen Beſtimmungen mit pedantiſcher Anwendung der geometriſchen Methode ausſpann, und gleichzeitig mit Engliſchen Philoſophen den Dogmatismus der Verſtandes-Metaphyſik, nämlich ein Philoſophiren, welches das Abſolute und Vernünftige durch ſich ausſchließende Verſtandesbeſtimmungen und Verhältniſſe, z. B. Eins und Vieles oder Einfachheit und Zuſammenſetzung, Endliches und Unendliches, Kauſal-Verhältniß u. ſ. f. beſtimmt, zum allgemeinen Ton erhob. Wolf hat die ſcholaſtiſch-ariſtoteliſche Philoſophie vollends gründlich verdrängt, und die Philoſophie zur allgemeinen, der deutſchen Nation angehörigen, Wiſſenſchaft gemacht.

Sonſt aber hat er der Philoſophie die ſyſtematiſche und gehörige Eintheilung in Fächer gegeben, die noch bis auf die neueſten Zeiten als eine Art von Autorität gegolten hat:

I. Theoretiſche Philoſophie. Er handelt zuerſt 1. Logik ab, gereinigt von der ſcholaſtiſchen Ausführung: es iſt die Verſtandes-Logik, die Wolf ſyſtematiſirt hat; dann 2. Metaphyſik. Dieſe enthält: a. Ontologie, die Abhandlung von den abſtrakten, ganz allgemeinen Kategorien des Philoſophirens, des Seyns (ὄν), daß das ens unum, bonum iſt; das Eine, Accidenz, Subſtanz, *) Urſach und Wirkung, **) das Phänomen u. ſ. f. kommt vor; es iſt abſtrakte Metaphyſik. b. Die nächſte Lehre iſt Kosmologie; das iſt allgemeine Körperlehre, Lehre von der Welt. Das ſind metaphyſiſche, abſtrakte Sätze von der Welt, daß es keinen Zufall giebt, ***) keinen Sprung in der Natur, †) — das Geſetz der Kontinuität. Er ſchließt Naturlehre und Naturgeſchichte aus. c. Dann rationelle Pſychologie oder Pneumatologie, Philoſophie der Seele: Einfachheit, Unſterblichkeit, Immaterialität der Seele. ††) d. Natürliche Theologie: Beweiſe vom Daſeyn Gottes. †††) Empiriſche Pſychologie iſt eingeſchoben. ¹) Das iſt theoretiſche Philoſophie. II. Die praktiſche Philoſophie iſt: 1. Naturrecht, 2. Moral, 3. Völkerrecht oder Politik, 4. Oekonomie.

Das Ganze iſt vorgetragen in ſtreng geometriſchen Formen, Axiomen, Theoremen, Scholien, Corollarien u. ſ. f. Wolf ging einer Seite auf einen großen ganz allgemeinen Umfang, und anderer Seits auf Strenge der Methode in Anſehung der Pro-

*) *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen, Th. I, Kap. II,* §. 114, *S.* 59—60 (*Halle,* 1741).
**) *Ibidem,* §. 120, *S.* 62—63.
***) *Ibidem, Kap. IV,* §. 575—581, *S.* 352—359.
†) *Ibidem,* §. 686, *S.* 425.
††) *Ibidem, Kap. V,* §. 742, *S.* 463; §. 926, *S.* 573.
†††) *Ibidem, Kap. VI,* §. 928, *S.* 574, *flg.*
¹) *Ibidem, Kap. III.*

poſitionen und ihrer Beweiſe. Der Inhalt iſt dann Theils aus Leibnitz genommen in Rückſicht der Philoſophie, oder aus unſerer Empfindung, Neigung empiriſch aufgenommen; und alle kartesiſche und ſonſtige Beſtimmungen der allgemeinen Begriffe hat er vollſtändig aufgenommen, Definitionen davon gegeben und auch Sätze über ſie aufgeſtellt, die er beweiſt. — Es iſt dieß Erkennen in der Manier wie bei Spinoza, nur noch hölzerner und bleierner. Wolf verfährt ſo: er giebt Definitionen, ſie ſind die Grundlage; ſie beruhen im Ganzen auf unſeren Vorſtellungen, es ſind Nominaldefinitionen. Er verwandelt unſere Vorſtellungen in Verſtandesbeſtimmungen; die Definition iſt richtig, wenn ſie ſolcher Vorſtellung entſpricht.

Für Deutſchland (auch allgemeiner) hat er die Welt des Bewußtſeyns definirt, wie man es auch von Ariſtoteles ſagen kann; er hat den ganzen Umkreis der menſchlichen Vorſtellungen explicirt, was für die allgemeine Bildung höchſt wichtig. Der Inhalt iſt eine Vermiſchung von abſtrakten Sätzen und ihren Beweiſen, vermiſcht mit Erfahrungen, auf deren ungezweifelter Wahrheit er einen großen Theil ſeiner Sätze baut, und bauen und die Gründe daraus hernehmen muß, wenn ein Inhalt herauskommen ſoll. (Bei Spinoza iſt kein Inhalt, als abſolute Subſtanz und das beſtändige Rückgehen in ſie.) Dieſen Inhalt hat er in die Form des Gedankens gefaßt, in allgemeine Beſtimmungen, die dem Gedanken als ſolchem angehören, oder nach der Form des Gedankens. Das iſt ein großes Verdienſt. Was ihn von Ariſtoteles unterſcheidet, iſt, daß er ſich nur verſtändig dabei verhalten hat; Ariſtoteles hat aber den Gegenſtand ſpekulativ behandelt. Die verſtändige Behandlung iſt dieß, daß jede Gedankenbeſtimmung für ſich feſtgehalten wird; der Skepticismus dagegen konfundirt dieſe feſten Gedankenbeſtimmungen.

Wolf hat nun die geometriſche Methode befolgt. In der Mathematik iſt der Verſtand an der Stelle; das Dreieck muß Dreieck bleiben. Wolf iſt der Lehrer des Verſtandes unter den

Deutschen gewesen. Die geometrische Methode hat schon Spinoza angewendet; Wolf hat sie auf Alles, das ganz Empirische ebenso gut, angewendet, z. B. in seiner sogenannten angewandten Mathematik, worin er viele nützliche Künste hineinbringt und die gemeinsten Gedanken und Anweisungen in die geometrische Form bringt: was seinem Vortrage ein pedantisches Ansehen giebt, vorzüglich wenn der Inhalt sich dem Vorstellen gleich rechtfertigt ohne diese Form.

Die Strenge der Methode ist dann allerdings zum Theil sehr pedantisch geworden. Der Schluß ist die Hauptform; und es ist oft ein barbarischer Pedantismus, der seine ganze Steifheit gewonnen hat. In der Mathematik (vier kleine Bände) behandelt Wolf auch Baukunst, Kriegskunst. Z. B. in der Baukunst heißt ein Lehrsatz: Die Fenster müssen für zwei Personen seyn. *) Einen Abtritt zu machen, dieß ist vorgetragen als Aufgabe und Auflösung. **) — Das nächste beste Beispiel sey aus der Kriegskunst: Der „vierte Lehrsatz. Das Anrücken an die Festung muß dem Feinde immer saurer gemachet werden, je näher er derselben kommet." Statt zu sagen, Weil die Gefahr desto größer ist, was selbst trivial, folgt: „Beweis. Je näher der Feind der Festung kommet, je größer ist die Gefahr. Je größer aber die Gefahr ist, je mehr muß man ihm Widerstand thun können, umb seine Anschläge zu zernichten und sich von der Gefahr zu befreien, so viel möglich ist. Derowegen je näger der Feind an die Festung kommet, desto saurer muß ihm das Anrücken gemachet werden. W. Z. E. W." ***) —, Da als Grund angegeben ist, weil die Gefahr größer, so ist das Ganze auch falsch, und kann das Gegentheil gesagt werden. Denn leistet man ihm Anfangs allen möglichen

*) *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften, Theil I: Anfangsgründe der Baukunst, der andre Theil, Lehrsatz* 8, *S.* 414.

**) *Ibidem, Aufgabe* 22, *S.* 452 — 453.

***) *Ibidem, Th. II: Anfangsgründe der Fortifikation, der erste Theil, S.* 570.

Widerſtand, ſo kann er ja der Feſtung nicht näher kommen, alſo die Gefahr nicht größer werden. Der größere Widerſtand hat eine Urſache, nicht dieſen albernen Grund; nämlich weil die Beſatzung jetzt näher, und ſomit in einem engen Terrain operirt, kann ſie einen größeren Widerſtand leiſten.

Auf dieſe höchſt triviale Weiſe verfährt er mit allem möglichen Inhalt. Alles Spekulative iſt entfernt; wir ſehen allen möglichen Inhalt in dieſe Behandlungsweiſe aufgenommen. Was dieſem Inhalt zu Grunde liegt, ſind unſere Vorſtellungen. Ob die Definitionen richtig ſind, wiſſen wir nur, indem unſere Vorſtellungen auf ihre einfachen Gedanken zurückgeführt werden. Unſere gewöhnlichen Vorſtellungen werden alſo in die leere Form des Gedankens überſetzt. — Dieſe Barbarei des Pedantismus oder dieſer Pedantismus der Barbarei ſo in ſeiner ganzen Ausführlichkeit und Breitheit dargeſtellt, hat nothwendig ſich ſelbſt allen Kredit genommen: und iſt, ohne beſtimmtes Bewußtſeyn, warum die geometriſche Methode nicht die einzige und letzte Methode des Erkennens iſt, durch den Inſtinkt und das unmittelbare Bewußtſeyn der Albernheit dieſer Anwendungen aus der Mode gekommen.

3. Populärphiloſophie.

Die wolfiſche Philoſophie hat nichts bedurft, als ihre ſteife Form abzuſchütteln, ſo iſt der Inhalt die ſpätere Populärphiloſophie. Sie redet unſerem gewöhnlichen Bewußtſeyn zu Munde, legt es als den letzten Maaßſtab an. Bei Spinoza haben wir auch geſehen, daß von Definitionen angefangen wird; ſie ſind auch vorausgeſetzt. Aber der Inhalt bei Spinoza iſt tiefer ſpekulativer Natur; er wird nicht aus dem gewöhnlichen Bewußtſeyn genommen. Bei Spinoza iſt das Denken nicht bloß die Form, ſondern der Inhalt gehört dem Denken ſelbſt an; es iſt Inhalt des Gedankens in ſich. Bei dem ſpekulativen Inhalt befriedigt ſich das Denken für ſich, der Inhalt rechtfertigt

sich dem Denken sogleich in sich; er ist in sich Totalität, so hat er für den Instinkt der Vernunft Befriedigung. Ist der Inhalt aber endlich, so weist er auf die Forderung eines Grundes hin. Der Inhalt ist bei Spinoza grundlos, hat keinen äußeren Grund; er ist in sich Grund. Bei endlichem Inhalt wollen wir anderen Grund, als dieses Endliche; der spekulative Inhalt ist an sich selbst integrirt. — Ihrem Gehalt nach ist die wolfische Philosophie also schon Popularphilosophie, wenn sie der Form nach das Denken gelten läßt. Die wolfische Philosophie hat bis auf Kant geherrscht. Baumgarten, Crusius, Mendelssohn sind einzelne Bearbeiter der wolfischen Philosophie; der letzte hat in populärerer, geschmackvollerer Form philosophirt.

Die Gestaltungen der Philosophie, die wir betrachtet haben, haben den Charakter, Metaphysik zu seyn, von allgemeinen Verstandesbestimmungen auszugehen, damit aber zu verbinden Erfahrung, Beobachtung, überhaupt die empirische Weise. Bei dieser Metaphysik ist die Eine Seite die, daß die Gegensätze des Gedankens zum Bewußtseyn gebracht und das Interesse auf die Auflösung des Widerspruchs gerichtet ist. Denken und Seyn (Ausdehnung), Gott und die Welt, Gutes und Böses, Gottes Macht, Präscienz, und das Uebel in der Welt und die menschliche Freiheit, diese Widersprüche, die Gegensätze von Seele und Geist, von vorgestellten und materiellen Dingen, und die gegenseitige Beziehung derselben haben das Interesse beschäftigt. Die Auflösung dieser Gegensätze und Widersprüche ist annoch zu geben, und diese Auflösung ist gesetzt in Gott; Gott ist also das, in dem alle diese Gegensätze aufgelöst sind. Dieß ist das Gemeinschaftliche aller dieser Philosophien nach der Hauptseite. Dabei ist zu bemerken, daß diese Gegensätze nicht an ihnen selbst aufgelöst sind, d. h. daß die Richtigkeit der Voraussetzung nicht an ihr selbst aufgezeigt ist, und damit eine wahrhaft konkrete Auflösung nicht zu Stande gekommen ist. Wenn auch Gott anerkannt wird als alle Widersprüche auflösend, so ist dann

Gott und die Auflöſung jener Widerſprüche mehr genannt, als gefaßt und begriffen worden. Gott, wenn er gefaßt wird nach ſeinen Eigenſchaften, Präſcienz, Allgegenwart, Allwiſſenheit u. ſ. f., wenn die Eigenſchaften Gottes, Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit u. ſ. f. als Eigenſchaften Gottes ſelbſt betrachtet werden, ſo führen ſie ſelbſt auf Widerſprüche; und dieſe Widerſprüche hat Leibnitz ſo aufzuheben geſucht, daß er ſagt, ſie temperiren einander, — ſie ſind ſo zuſammengeſtellt, daß ſie einander aufheben. Dieß iſt aber kein Faſſen ſolcher Widerſprüche.

Dieſe Metaphyſik kontraſtirt ſehr mit der alten Philoſophie, Plato, Ariſtoteles. Zur alten Philoſophie können wir immer wieder zurückkehren, ſie anerkennen; ſie iſt befriedigend auf ihrer Stufe der Entwickelung, — ein konkreter Mittelpunkt, der der Aufgabe des Denkens, wie ſie gefaßt iſt, Genüge leiſtet. In dieſer modernen Metaphyſik ſind die Gegenſätze zu abſoluten Widerſprüchen entwickelt. Es iſt zwar auch ihre abſolute Auflöſung angegeben, Gott; dieſe Auflöſung bleibt aber abſtrakt, jenſeits ſtehen. Dieſſeits bleiben alle Widerſprüche, ihrem Inhalte nach, unaufgelöſt. Gott iſt nicht gefaßt als der, in dem die Widerſprüche ſich ewig auflöſen; er iſt nicht gefaßt als Geiſt, als der Dreieinige. Nur in ihm als Geiſt und dreieiniger Geiſt iſt dieſer Gegenſatz ſeiner ſelbſt und ſeines Anderen, des Sohnes, in ihm ſelbſt enthalten und auch damit die Auflöſung. Dieſe konkrete Idee von Gott, als der Vernunft, iſt noch nicht in die Philoſophie aufgenommen; die Auflöſung der Widerſprüche iſt nur eine jenſeitige. —

Um nun jetzt zu den philoſophiſchen Beſtrebungen anderer Völker einen Rückblick zu thun, ſo wenden wir uns zum Fortgang der Philoſophie. Auf dieſe dürre Verſtandes-Philoſophie ſehen wir wieder, wie ehemals, den Skepticismus eintreten, aber eigentlich in der Form des Idealismus, nämlich daß die Beſtimmungen ſubjektive des Selbſtbewußtſeyns ſind. — Wir haben das Denken geſehen; jetzt ſehen wir den Begriff eintreten.

Das Denken ist die unbewegte Form der Einfachheit. Bei den Stoikern gilt die Bestimmtheit als gedachte. Hier in der modernen Zeit haben wir dieselbe Erscheinung, nur daß ihr das Bild oder das innere Bewußtseyn der Totalität vorschwebt, der absolute Geist, den die Welt als ihre Wahrheit vor sich hat, und auf dessen Begriff sie geht; — eine andere innere Grundlage, ein anderes Ansich des Geistes, das er heraus zu gebähren bestrebt ist, aus sich und für sich, so daß es ein Begreifen desselben ist, oder mit der Gewißheit, alle Realität zu seyn, die Vernunft. Bei den Alten hatte die Vernunft (λόγος), als Ansich- und Fürsichseyn des Bewußtseyns, nur die ätherische formelle Existenz als Sprache: hier aber die Gewißheit als seyende Substanz; daher bei Carteſius die Einheit des Begriffs und Seyns, ebenso bei Spinoza die allgemeine Realität. — Das Hervortreten des Begriffs der Bewegung der fixen Gedanken an ihnen selbst ist dieß, daß die Bewegung, die nur als Methode außer ihrem Gegenstande fällt, an ihn selbst komme, oder das Selbstbewußtseyn in den Gedanken komme. Gedanke ist das Ansichseyn ohne Fürsichseyn, eine gegenständliche Weise, nicht wie ein sinnliches Ding, aber ein Anderes als die Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns.

Dieser Begriff, den wir jetzt in das Denken eintreten sehen, hat die dreierlei Formen: α) als einzelnes Selbstbewußtseyn, die formale Vorstellung überhaupt; β) als allgemeines Selbstbewußtseyn, das sich an alle Gegenstände wendet, es seyen Gedachte, bestimmte Begriffe, oder sie haben die Form der Wirklichkeit, — an das überhaupt im Gedanken Festgesetzte, an die intellektuelle Welt mit dem Reichthum ihrer Bestimmungen, die als ein Jenseits gilt, oder die intellektuelle Welt, insofern sie ihre Verwirklichung, die diesseitige Welt ist; γ) in diesen beiden Weisen ist nur der wirkliche Begriff vorhanden, nicht der in den Gedanken zurückgenommene, oder der sich selbst denkende oder gedachte Begriff. Jenes ist ein begreifendes Denken, dieß der

Begriff ſelbſt als Weſen erkannt, — Idealismus. Dieſe drei Seiten vertheilen ſich wieder, wie bisher, an die drei Nationen, die in der gebildeten Welt allein zählen. Den Engländern kommt die empiriſche, ganz endliche Form deſſelben zu: den Franzoſen die Form deſſelben als ſich an Allem verſuchend, ſich in ſeine Realität ſetzend, alle Beſtimmung aufhebend, und darum allgemeines unbeſchränktes reines Selbſtbewußtſeyn: den Deutſchen wieder das Inſichgehen dieſes Inſichſeyns, das Denken des abſoluten Begriffs.

Zweites Kapitel.

Uebergangs-Periode.

Das Verkommen des Denkens bis zur kantiſchen Philoſophie. Gegen dieſe Metaphyſik hat ſich denn jetzt erhoben, was allgemeine Popularphiloſophie, reflektirende Philoſophie, Empirismus, der reflektirt, genannt werden kann, der ſelbſt mehr oder weniger Metaphyſik wird, wie umgekehrt jene Metaphyſik, inſofern ſie ſich zu beſonderen Wiſſenſchaften ausbreitet, Empirismus wird. Gegen jene Widerſprüche ſind behauptet worden ein feſtes Princip, feſte Grundſätze, die immanent ſind dem Geiſt, der Bruſt des Menſchen; und dagegen, daß wir nur jenſeits in Gott die Auflöſung finden, ſind dieſe feſten Principe eine dieſſeitige Verſöhnung, dieſſeitige Selbſtſtändigkeit. Dieſe Grundſätze ſind gerichtet geweſen gegen die jenſeitige Metaphyſik, gegen die Künſtlichkeiten der metaphyſiſchen Zuſammenſtellung, gegen Gottes Aſſiſtenz, die präſtabilierte Harmonie, die beſte Welt u. ſ. f., — dieſen nur künſtlichen Verſtand; ſie ſind ein dieſſeitiger verſtändiger Halt, gefunden aus dem, was man im Allgemeinen geſunden Menſchenverſtand, geſunde Vernunft genannt hat. Dieſe dieſſeitigen konkreten Principe ſind Principien feſten Inhalts, die ſich in der gebildeten Menſchenbruſt vorfinden, was darin ge-

fühlt, angeſchaut, verehrt wird. Dergleichen Beſtimmungen können wohl gut ſeyn und geltend gemacht werden, wenn das Gefühl, die Anſchauung, das Herz des Menſchen, ſein Verſtand gebildet iſt. Wenn dieß der Fall iſt, daß ſein Herz ſittlich gebildet iſt, ſein Geiſt zum Denken, Reflektiren intellektuell gebildet: ſo können beſſere, ſchöne Gefühle, Empfindungen, Neigungen im Menſchen herrſchen; ſo kann ein allgemeinerer Inhalt es ſeyn, den dieſe Grundſätze ausdrücken. Wenn man aber das, was wir geſunden Verſtand, Vernunft nennen, das, was dem natürlichen Menſchen in's Herz gepflanzt iſt, zum Inhalt und Princip macht, ſo findet ſich der geſunde Menſchenverſtand als ein natürliches Empfinden und Wiſſen. Die Indier, die eine Kuh verehren, die neugebornen Kinder ausſetzen oder umbringen und alle möglichen Grauſamkeiten verüben; die Aegypter, die einen Vogel, Apis u. ſ. f. anbeten, und die Türken haben auch ſolch' einen geſunden Menſchenverſtand. Der geſunde Menſchenverſtand und das natürliche Gefühl roher Türken zum Maaßſtab genommen, giebt abſcheuliche Grundſätze. Wenn wir aber von geſundem Menſchenverſtand ſprechen, von natürlichem Gefühl, ſo hat man dabei immer im Sinn einen gebildeten Geiſt. Und die, die geſunde Menſchenvernunft, natürliches Wiſſen, die unmittelbaren Gefühle, unmittelbare Offenbarung in ihnen zur Regel und Maaßſtab machen, wiſſen nicht, daß wenn Religion, das Sittliche, Rechtliche ſich als Inhalt in der Menſchenbruſt findet, dieß der Bildung und Erziehung verdankt werde, die nur erſt ſolche Grundſätze zu natürlichen Gefühlen gemacht haben. Hier ſind nun alſo natürliche Gefühle, geſunder Menſchenverſtand zum Princip gemacht; und darunter finden ſich viele anerkennbare.

Dieß iſt denn die Geſtalt der Philoſophie im achtzehnten Jahrhundert; und es gehören unter dieſe Geſtaltung der Philoſophie Theils franzöſiſche, Theils ſchottiſche, Theils deutſche Philoſophie. Die letztere, beſonders inſofern ſie nicht

wolfiſche Metaphyſik iſt, bezeichnet man auch mit dem Ausdruck Aufklärung. — Hier haben wir drei Seiten im Allgemeinen zu betrachten: 1) Hume für ſich; 2) ſchottiſche Philoſophie; 3) franzöſiſche Philoſophie. Hume iſt Skeptiker. Die ſchottiſche Philoſophie macht einen Gegenſatz zum hume'ſchen Skepticismus. Die franzöſiſche Philoſophie iſt das Dritte; ein Anhängſel, eine matiere Form iſt die deutſche Aufklärung. Aus dem metaphyſiſchen Gott kann nicht weiter gegangen werden, d. i. konkret. Locke gründet ſeinen Inhalt auf Erfahrung, der empiriſche Standpunkt führt das Denken zu keinem feſten Standpunkt; Hume negirt alles Allgemeine; die Schotten ſtellen allgemeine Sätze und Wahrheiten auf, aber nicht durch's Denken, — in dem empiriſchen iſt der feſte Standpunkt anzunehmen; die Franzoſen finden in der Wirklichkeit (réalité) Allgemeines, aber nicht ſeinen Gehalt in und aus dem Denken, ſondern lebendige Subſtanz, Natur, Materie. Alles dieß iſt Fortbildung des reflektirenden Empiricismus. Es ſind nun einige nähere Beſtimmungen anzugeben.

A. Idealiſmus und Skepticiſmus.

Das Denken überhaupt iſt das einfache, allgemeine Sichſelbſtgleichſeyn; dadurch iſt es weſentlich die negative Bewegung, wodurch dieſe Gleichheit wird und das Beſtimmte ſich aufhebt. Dieſe Bewegung des Fürſichſeyns iſt weſentliches Moment des Denkens ſelbſt; bisher war ſie außer ihm. Das Denken, ſich ſo faſſend als Bewegung an ihm ſelbſt, iſt Selbſtbewußtſeyn, formal zuerſt, einzelnes Selbſtbewußtſeyn. — Dieſe Form hat es im Skepticismus, aber mit dem Unterſchied, daß hier die Gewißheit der Realität zu Grunde liegt. Skepticismus iſt das Rückkehren in das einzelne Bewußtſeyn, aber ſo daß ihm dieſes nicht die Wahrheit iſt, oder daß er ſein Reſultat nicht ausſpricht, nicht eine poſitive Bedeutung gewinnt. Da aber in der modernen Welt dieſe abſolute Subſtantialität, dieſe Einheit des An-

sich und des Selbstbewußtseyns zum Grunde liegt, dieser Glaube an die Realität überhaupt: so hat hier der Skepticismus die Form, Idealismus zu seyn, das Selbstbewußtseyn oder die Gewißheit seiner selbst als alle Realität und Wahrheit auszusprechen. Die schlechteste Form ist, daß das Selbstbewußtseyn, als einzelnes oder formal, weiter nicht gehe, als zu sagen: Alle Gegenstände sind unsere Vorstellungen. Diesen subjektiven Idealismus treffen wir bei Berkeley, und eine andere Wendung desselben bei Hume. Hume ist ein Schotte. Englische Philosophen giebt es auch eine Menge; wir können sie aber auf der Seite liegen lassen. Cudworth mit seinem systema intellectuale, Clarke mit seinen Beweisen vom Daseyn Gottes sind berühmte Namen.

1. Berkeley. *)

Dieser Idealismus hat den lock'schen Standpunkt vor sich, geht unmittelbar von Locke aus. Bei Locke hatten wir nämlich gesehen, daß die Quelle der Wahrheit ihm die Erfahrung ist oder das wahrgenommene Seyn. Da nun dieß sinnliche Seyn, als Seyn, die Bestimmtheit an ihm hat, für das Bewußtseyn zu seyn: so sahen wir nothwendig dieß daran hervortreten, daß wenigstens Einiges von Locke so bestimmt wurde, daß es nicht an sich sey, sondern nur für Anderes sey, Farbe, Figur u. s. w. nur im Subjekt, in seiner besonderen Organisation seinen Grund habe. Dieß Seynsfürandereres aber wurde von ihm ebenso nicht als Begriff aufgenommen, sondern so, daß es in das Selbstbewußtseyn fiel, in das Selbstbewußtseyn nicht als allgemeines, in den Geist, sondern das dem Ansich entgegengesetzte.

Berkeley nun war 1684 geboren zu Kilcrin bei Thomastown in der Grafschaft Kilkenny in Irland; 1734 starb er

*) *Uebergangen in den Vorlesungen von 1841 und 1842; in beiden folgt Hume erst auf die schottische und französische Philosophie und steht unmittelbar vor Kant; in der Vorlesung von 1843 geht auch noch die französische Philosophie der schottischen voraus.*

als engliſcher Biſchof.*) — Er ſchrieb: Theory of vision, 1709; Treatise concerning the principles of human knowledge, 1710; Three Dialogues between Hylas and Philonous, 1713; The Works of George Berkeley, London, 1784, II. Vol. 4.

Er trug einen Idealismus vor, der dem malebranche'ſchen ſehr nah kam. Der Verſtandes-Metaphyſik gegenüber tritt die Anſicht auf, daß alles Seyende und deſſen Beſtimmungen ein Empfundenes und vom Selbſtbewußtſeyn Gebildetes iſt. Sein eigentlicher Hauptgedanke iſt der: „Das Seyn von Allem, was wir ein Ding nennen, iſt ſein Wahrgenommenwerden.“ Das, von dem wir wiſſen, ſind unſere Beſtimmungen. „Die Gegenſtände der menſchlichen Erkenntniß ſind Ideen,“ wie er es mit Locke nennt, „die entweder aus Eindrücken der äußeren Sinne entſpringen, oder die aus Wahrnehmungen der inneren Zuſtände und Thätigkeiten des Geiſtes hervorgehen, oder endlich ſolche, die mittelſt des Gedächtniſſes und der Imagination durch Trennung und neue Zuſammenſetzung jener gebildet werden. Eine Vereinigung verſchiedener Empfindungen der Sinne erſcheint uns ein beſonderes Ding, z. B. Empfindung der Farbe, des Geſchmacks, Geruchs, der Figur u. ſ. f.“**)

Dieß iſt der Stoff, Gegenſtand der Erkenntniß; das Erkennende iſt das Wahrnehmende, Thätige, Ich, das ſich in Beziehung auf jene Empfindungen in verſchiedenen Thätigkeiten, Einbilden, Erinnern, Wollen, äußert. Er giebt den Unterſchied zu des Fürſichſeyns und Andersſeyns, der aber ſelbſt in's Ich fällt. Von dieſem Stoffe, worauf das Thätige gerichtet iſt, iſt es in

*) *Nachrichten von dem Leben und den Schriften des berühmten Berkeley (in George Berkeley's philoſoph. Werke. Th. I, Leipzig, 1781), S. 1, 45; Buhle: Geſchichte der neueren Philoſophie, Band V, Abth. 1, S. 85—98.*

**) *Buhle, a. a. O., S. 99—91; George Berkeley's philoſophiſche Werke (enthaltend Geſpräche zwiſchen Hylas und Philonous), S. 92 flg.*

Beziehung eines Theils wohl zugegeben, daß sie außer dem Geiste nicht existiren, unsere Gedanken, unseren Gefühle und Zustände oder Erzeugnisse der Einbildungskraft. Aber ebenso die mannigfaltigen sinnlichen Vorstellungen, Empfindungen können nur in einem Geiste existiren. Unter Farben, Gerüchen, Tönen versteht man immer nur das Empfundene.*) Es wird nur von der Beziehung der Dinge auf das Bewußtseyn gesprochen, sie kommen nicht daraus heraus; das, was von ihnen als das Seyende ausgesagt wird, ist allein das Wahrgenommene.

Es folgt nun hieraus, nur das Selbstbewußtseyn hat sie; denn eine Wahrnehmung, die nicht in einem Vorstellenden ist, ist nichts, ist unmittelbarer Widerspruch. Es kann keine nicht vorstellende, nicht wahrnehmende Substanz seyn, welche das Substrat von Wahrnehmungen und Vorstellungen wäre. — Wenn sich vorgestellt wird, daß etwas außer dem Bewußtseyn sey, das den Vorstellungen ähnlich sey, so ist dieß ebenso widersprechend; eine Vorstellung kann nur einer Vorstellung, Idee nur der Idee ähnlich seyn. **)

Locke hatte z. B. Ausdehnung und Bewegung als Grundeigenschaften unterschieden, als solche, die den Gegenständen an sich zukommen. Berkley bemerkt sehr gut die Inkonsequenz von dieser Seite, daß Groß und Klein, Schnell und Langsam als etwas Relatives gelten; sollen also Ausdehnung und Bewegung an sich seyn, so können sie weder groß noch klein, weder schnell noch langsam seyn, d. h. gar nicht: denn diese Bestimmungen liegen im Begriffe jener Eigenschaften. ***) — Das Letzte, worauf es ankommt, ist die abstrakte Substanz, das Seyn überhaupt, mit der realen Bestimmung eines Substrats der Acciden-

*) *Bahle: Geschichte der neueren Philosophie, B. V, Abth. 1, S. 91; Philosophische Werke, S. 97 fg.*

**) *Bahle, a. a. O., S. 91—92; Philosoph. Werke, S. 117—119, 125.*

***) *Bahle, a. a. O, S. 92—93; Philos. Werke, S. 123—132.*

zen. Aber Berkeley erklärt ſie für das Unverſtändlichſte von Allem; aber die Unverſtändlichkeit macht es nicht zu einem abſolut Nichtigen oder an ſich Unverſtändlichen. *)

Die äußere Realität verſchwindet ſo einer Seits; das iſt Idealismus. Berkeley hält dem Daſeyn äußerer Gegenſtände auch die Unbegreiflichkeit der Beziehung eines Seyns auf den Geiſt entgegen, — eben nicht den Begriff, denn dieſer iſt das Negative; was ihn und Leibnitz bewog, beide Seiten in ſich einzuſchließen. Dann iſt aber Verhältniß von Anderem zu uns vorhanden; dieſe Empfindungen entwickeln ſich nicht aus uns, wie Leibnitz es vorſtellt, ſondern es iſt durch Anderes beſtimmt. Es iſt leerer Name, wenn Leibnitz von der Entwickelung innerhalb der Monade ſpricht; die Reihen haben in ſich keinen Zuſammenhang. Jedes Einzelne iſt alſo durch ein Anderes beſtimmt, nicht durch uns; es iſt gleich, was dieſes Aeußere iſt, es iſt Zufälligkeit. In Beziehung auf das leibnitziſche Gedoppelte, das gleichgültig gegen einander iſt, ſagt Berkeley, daß ein ſolches Anderes ganz überflüſſig iſt. Berkeley nennt das Andere Objekte: Dieſe können aber nicht das ſeyn, was wir Materielles nennen, Geiſt und Materie können nicht zuſammenkommen. **)

Unmittelbar widerſpricht dieſem Inſichſelbſtſeyn des Vorſtellenden die Nothwendigkeit der Vorſtellungen; denn das Inſichſeyn iſt die Freiheit des Vorſtellenden, das ſie aber nicht mit Freiheit erzeugt, ſondern dem ſie die Geſtalt und Beſtimmtheit eines Anderen für es haben. Berkeley nimmt auch den Idealismus nicht in dieſem ſubjektiven Sinne, ſondern nur, daß Geiſter es ſind, die ſich mittheilen (das Andere iſt ſelbſt vorſtellend), und ſo daß nur Gott es iſt, welcher ſolche Vorſtellungen hervorbringe; ſo daß ebenſo die Einbildungen oder Vorſtellungen, die mit Selbſtthätigkeit überhaupt aus uns erzeugt ſind,

*) *Buhle: Geſchichte der neueren Philoſophie, B. V, Abth. 1, S. 93 — 94; Philoſophiſche Werke, S. 154 — 162.*

**) *Buhle, a. a. O., S. 94 — 95; Philoſ. Werke, S. 210, 275.*

unterschieden bleiben von jenen,*) — dem Ansich. Diese Vorstellung ist eine Einsicht der Schwierigkeiten, die bei dieser Frage vorkommen, und denen Berkeley auf originelle Weise abhelfen wollte. Die Inkonsequenz in diesem System hat wieder Gott zu übernehmen, die Gosse; wir stellen es Gott anheim.

Kurz bei diesem Idealismus behält das ganze empirische Daseyn, die Vereinzelung der Wirklichkeit vollkommen dieselbe Ansicht, die sie sonst hat. Die sinnliche Ansicht des Universum's und die Vorstellungen, so wie das System der Gedanken, der begrifflosen Urtheile bleibt dasselbe nach wie vorher; es ändert sich schlechthin nichts an dem Inhalt als jene abstrakte Form, daß Alles nur Wahrnehmungen sind.**) Es ist von diesem Inhalt nichts sonst erkannt und begriffen; oder in diesem formalen Idealismus hat die Vernunft keinen eigenthümlichen Inhalt. Das Selbstbewußtseyn bleibt, wie vorhin, ein mit Endlichkeiten Erfülltes; den Inhalt empfängt es auf die gewöhnliche Weise, und er ist von der gewöhnlichen Beschaffenheit. Die Ansicht ist nicht eine Ansicht von Dingen, sondern von Wahrnehmungen, aber eine so gemeine Ansicht als vorher. Solcher Idealismus betrifft bloß den Gegensatz des Bewußtseyns und seines Objekts, und läßt übrigens die Ausbreitung der Vorstellungen und die Gegensätze des empirischen und mannigfaltigen Inhalts ganz unberührt. Und wenn nun gefragt wird, was ist denn nun das Wahre dieser Wahrnehmungen und Vorstellungen, wie vorhin der Dinge, so ist keine Antwort darauf. Es ist ziemlich gleichgültig, ein Selbstbewußtseyn zu haben, das herumtaumelt in aller Empirie, ganz der gemeinen Ansicht der Welt, demselben Inhalt statt des Erkennens; alle Einzelnheit des Selbstbewußtseyns bleibt, erkennt nichts davon.

Auf was sich nun in Ansehung dieses Inhalts Berkeley

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, B. V, Abth. 1, S. 90—99; Philosophische Werke, S. 204, 211—213, 274.*

**) *Vergl. Philosophische Werke, S. 200—202.*

weiter einläßt, woher der Gegenſtand ſeiner Unterſuchung ganz empiriſch pſychologiſch iſt, bezieht ſich vornehmlich auf den Unterſchied der Empfindungen des Geſichts und Gefühls, auszumitteln, welche Art von Empfindungen dem Einem und dem Anderen angehören. Unterſuchungen der Art, die ſich ganz an das Erſcheinende halten und nur darin mancherlei unterſcheiden, oder das Begreifen kommt bloß bis zu Unterſchieden. Es iſt allein intereſſant, daß ſie dabei vornehmlich auf den Raum verfallen ſind, und ſich darüber herumſtritten, ob wir die Vorſtellung der Entfernung und ſo fort, was ſich für Vorſtellungen auf den Raum beziehen, durch's Geſicht oder Gefühl erhalten. — Der Raum iſt eben dieß ſinnliche Allgemeine, dieß in der Einzelnheit ſelbſt Allgemeine, was bei empiriſcher Betrachtung der empiriſchen Zerſtreuung zum Denken einladet und führt (denn es iſt ſelbſt der Gedanke), und womit eben dieß ſinnliche Wahrnehmen und Raiſonniren über die Wahrnehmung in ſeinem Thun verwirrt wird, und da es hier einen gegenſtändlichen Gedanken hat, eigentlich zum Denken oder Haben eines Gedankens eingeladen würde, aber damit nicht fertig werden kann, weil es ihm um den Gedanken oder Begriff nicht zu thun iſt, es ſchlechthin nicht zum Bewußtſeyn des Weſens kommen kann; als einen Gedanken denken ſie nichts, ſondern als ein Aeußeres, dem Gedanken Fremdes.

2. Hume.

Es iſt hier der hume'ſche Skepticismus anzufügen, der mehr ſich hiſtoriſch merkwürdig gemacht hat, als er an ſich iſt; ſeine hiſtoriſche Merkwürdigkeit beſteht darin, daß Kant eigentlich den Anfangspunkt ſeiner Philoſophie von ihm nimmt.

David Hume wurde 1711 zu Edinburg geboren, und iſt 1776 zu London geſtorben. Er lebte lange Zeit in diplomatiſchen Verhältniſſen. Er iſt durch philoſophiſche Essays, noch mehr als Geſchichtsſchreiber berühmt. Er lebte in Edinburg als

Bibliothekar, dann war er Gesandschafts-Sekretair in Paris. Hier lernte er Jean Jaques Rousseau kennen, und lud ihn nach England; dessen ungeheueres Mißtrauen entzweite sie. *)

Er schrieb: A Treatise of human nature, III. Vol. 1739, übersetzt von Jacob, Halle, 1790, 8. — Essays and Treatises on several subjects, II. Vol. (Vol. I. containing Essays moral, political and literary, zuerst gedruckt Edinburg, 1742; Vol. II. containing an Enquiry concerning human understanding, eine Umarbeitung des Treatise, zuerst besonders gedruckt London, 1748, 8.).

Er geht in seiner Philosophie vom Standpunkte der Erfahrung aus, aus der wir unsere Begriffe erhalten. Seine Essays haben ihn nach der philosophischen Seite am berühmtesten gemacht; in diesen hat er philosophische Gegenstände behandelt, nicht systematisch, sondern wie ein gebildeter Weltmann, Denker, nicht in einem Zusammenhang, auch nicht in dem Umfange, den seine Gedanken eigentlich hätten gewinnen, fassen können: vielmehr hat er in einigen Abhandlungen nur besondere Seiten herausgenommen.

Die Hauptsache ist kurz zu erwähnen. Er geht aus von dem locke-baconischen Standpunkt der Philosophie, Erfahrungs-Philosophie. Diese hat sich an einen Stoff zu halten, der durch äußerliche Anschauung oder Empfindung des Inneren gegeben ist; dahin gehört das Rechtliche, Sittliche, Religiöse. Die angeborenen Ideen verwirft Hume. **) Die Erfahrung besteht in dem Wahrnehmen. „Alle unsere Vorstellungen sind Theils Impressionen, sinnliche Empfindungen, Theils Begriffe oder Ideen," Kategorien des Verstandes; „die letzteren sind derselbe Inhalt

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band V, Abth. 1, S. 193 — 209.*

**) *Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, containing an Enquiry concerning human understanding (London, 1770), Not. A, p. 283 — 284.*

als jene, nur weniger ſtark und lebhaft. — Alle Gegenſtände der Vernunft ſind entweder Beziehungen der Begriffe, wie die mathematiſchen Sätze, oder Thatſachen der Erfahrung." *) Dieß iſt alſo der Inhalt.

Indem er nun dieß, was man unter die Erfahrung ſubſumirt, näher betrachtet, findet er fernere Beſtimmungen, und beſonders die Beſtimmung des Allgemeinen und der allgemeinen Nothwendigkeit; die Kategorie von Urſach und Wirkung hat Hume am meiſten betrachtet. — Der hume'ſche Skepticismus hat unmittelbar die locke'ſche Philoſophie zu ſeinem Gegenſtande, wie den berkeley'ſchen Idealismus. Die Fortbildung in Anſehung des Gedankens iſt die: Berkeley läßt alle Begriffe ſtehen; in Hume hat ſich der Gegenſatz des Sinnlichen und Allgemeinen gereinigt und ſchärfer ausgeſprochen, — das Sinnliche iſt als leer an Allgemeinheit beſtimmt. Berkeley macht dieſen Unterſchied nicht, ob in ſeinen Empfindungen nothwendiger Zuſammenhang iſt oder nicht. Vorher war die Erfahrung eine Vermiſchung davon.

Hume vollendete den Lockianismus, indem er konſequent darauf aufmerkſam gemacht hat, daß wenn man ſich auf dieſen Standpunkt hält, die Erfahrung zwar die Grundlage iſt von dem, was man weiß, die Wahrnehmung ſelbſt Alles enthält, was geſchieht, daß aber in der Erfahrung nicht enthalten ſind, uns nicht gegeben würden die Beſtimmungen von Allgemeinheit und Nothwendigkeit. In der Kauſalität ſetzt Hume das Vernünftige, dieſer Zuſammenhang iſt lediglich auch nur aus der Erfahrung; er gilt nur, inſofern als ſolcher Zuſammenhang in der Erfahrung vorkommt, — in der Erfahrung ſehen wir nicht Nothwendigkeit. „Unſere Ueberzeugung von einer Thatſache beruht

*) Tennemann's Grundriß der Geſchichte der Philoſophie von Wendt (Leipzig, 1829), §. 370, S. 439—440; *Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, Section II, p. 21—22; Sect. IV, Part. 1, p. 42; Tennemann, B. XI, S.* 433—434.

auf Empfindung, Gedächtniß und den Schlüssen aus dem Kausal-Zusammenhang, d. h. dem Verhältniß von Ursach und Wirkung. Die Kenntniß dieser Kausal-Verbindung entsteht nicht aus Schlüssen a priori, sondern lediglich aus Erfahrung; und wir schließen, indem wir ähnliche Folgen von ähnlichen Ursachen erwarten, aus dem Princip der Gewohnheit der Verknüpfung verschiedener Erscheinungen oder Association der Vorstellungen. Es giebt daher keine Erkenntniß außer der Erfahrung, keine Metaphysik." *)

Der einfache Gedanke ist eigentlich dieser, daß nach Locke die Erfahrung die Quelle der Wahrnehmung ist: aus dieser erhalten wir den Begriff von Ursache und Wirkung, nothwendigem Zusammenhang. Allein die Erfahrung als sinnliche Wahrnehmung enthält keine Nothwendigkeit, keinen Kausal-Zusammenhang. Die Nothwendigkeit ist besonders enthalten in der Beziehung von Ursach und Wirkung. Aber in dem, was wir so bestimmen, ist dasjenige, was wir eigentlich wahrnehmen, nur, daß jetzt etwas geschieht und dann etwas darauf folgt. Die unmittelbare Wahrnehmung bezieht sich nur auf einen Inhalt in der Succession der Zeit von Zuständen oder Dingen, die nebeneinander und nacheinander, aber nicht auf das, was wir Ursach und Wirkung heißen, nicht auf diesen Zusammenhang; in der Succession ist kein Kausal-Zusammenhang, und so auch keine Nothwendigkeit. **) Wo wir sagen, der Druck des Wassers ist die Ursache des Umsturzes dieses Hauses, so ist das keine reine Erfahrung. Wir haben da nur das Wasser gesehen hierher

*) Tennemann's Grundriß der Geschichte der Philosophie von Wendt, §. 370, S. 440; *Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, Sect. IV, Part. 1, p. 43—45; Sect. V, p. 66—67; Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band V, Abth. 1, S. 204—205; Tennemann, B. XI, S. 435—436.*

**) *Essays and Treatises on several subjects, Volum. III, Sect. VII, Part. 1, p. 102—103; Part. 2, p. 108—109; Sect. VIII, p. 113—119.*

drücken oder ſich bewegen und dann das Haus umfallen u. ſ. f. Die Nothwendigkeit iſt alſo nicht durch die Erfahrung berechtigt, ſondern wir tragen ſie in die Erfahrung hinein; ſie iſt zufällig von uns gemacht, nur ſubjektiv. Dieſe Art von Allgemeinheit, die wir mit der Nothwendigkeit verbinden, iſt dann Gewohnheit. Weil wir die Folge oft ſahen, ſo ſind wir gewohnt, den Zuſammenhang als einen nothwendigen anzuſehen; die Nothwendigkeit iſt alſo zufällige Ideen-Aſſociation, die Gewohnheit iſt.

Ebenſo iſt es in Anſehung des Allgemeinen. Was wir wahrnehmen, ſind einzelne Erſcheinungen, Empfindungen: Wahrnehmungen, daß dieß jetzt ſo, dann anders iſt. Es kann auch ſeyn, daß wir dieſelbe Beſtimmung öfter, vielfach wahrnehmen. Aber dieß iſt immer noch weit von der Allgemeinheit entfernt; ſie iſt eine ſolche Beſtimmung, die uns nicht durch die Erfahrung gegeben iſt. — Man kann ſagen, daß dieß eine ganz richtige Bemerkung iſt, wenn man unter Erfahrung die äußerliche Erfahrung verſteht. Daß etwas exiſtirt, empfindet die Erfahrung; aber ſo iſt das Allgemeine noch nicht in derſelben. — In der That das ſinnliche Seyn als ſolches iſt eben dasjenige, was gleichgültig, nicht different auf Anderes geſetzt iſt; aber das ſinnliche Seyn iſt zugleich Allgemeines an ſich, oder die Indifferenz ſeiner Beſtimmtheit iſt nicht ſeine einzige Beſtimmtheit. — Hume ſieht nun die Nothwendigkeit, die Einheit Entgegengeſetzter, ganz ſubjektiv in der Gewohnheit; tiefer kann man im Denken nicht herunter kommen. Die Gewohnheit iſt eine nothwendige α) im Bewußtſeyn, ſofern ſehen wir das Princip dieſes Idealismus überhaupt darin; β) aber es iſt Nothwendigkeit, vorgeſtellt als etwas ganz Zufälliges, Gedanken- und Begriffloſes.

Dieſe Gewohnheit findet Statt ſowohl bei unſerer Einſicht, die ſich auf die ſinnliche Natur bezieht, als in Beziehung auf Recht und Moralität. Auch die rechtlichen und moraliſchen Begriffe beruhen auf einem Inſtinkt, einem ſubjektiven, aber der

Täuschung vielfach unterworfenen moralischen Gefühl. *) Skeptischer Weise könnte das Gegentheil auch aufgezeigt werden. Von dieser Seite hat er nun das Rechtliche, Sittliche, die religiösen Bestimmungen betrachtet, und ihre absolute Gültigkeit bestritten. Nämlich wenn vorausgesetzt ist, unsere Erkenntniß ist aus der Erfahrung, und nur was wir daraus haben, müssen wir für wahr halten, so finden wir zwar in unserem Gefühl z. B. die Empfindung, daß der Mörder, der Dieb bestraft werden muß; dieß empfinden auch Andere, und es wird so allgemein geltend. Aber er beruft sich, wie die alten Skeptiker, auf die verschiedenen Meinungen der Völker: Bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten habe Verschiedenes für Recht gegolten. **) Es giebt deren, die für diesen Fall die Empfindung des Unrechts bei'm Diebstahl nicht haben, z. B. die Lacedämonier, die sogenamten unschuldigen Völker der Südsee-Inseln. Was als unsittlich, schändlich, irreligiös bei einem Volke gilt, gilt bei anderen Völkern nicht dafür. Indem also dergleichen auf Erfahrung beruht, so macht ein Subjekt diese Erfahrung, findet dieß Gefühl in sich, im religiösen Gefühl diese Gestalt, Bestimmung für Gott; ein anderes Subjekt macht darüber andere Erfahrungen. Wenn daher die Wahrheit auf Erfahrung beruht, so kommt die Bestimmung von Allgemeinheit, von Anundfürsichgelten u. s. s. wo anders her, ist nicht gerechtfertigt durch die Erfahrung. Er hat denn also diese Art von Allgemeinheit, so wie die Nothwendigkeit, mehr nur für subjektiv erklärt, nicht für objektiv existirend. Eine subjektive Allgemeinheit der Art ist die Gewohnheit; wir haben die Gewohnheit, dieß für

*) *Essays and Treatises on several subjects, Vol. IV, containing an Enquiry concerning the principles of morals, Sect. I, p. 4, Appendix I, p. 170.*

**) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band V, Abth. 1, S. 230 — 231; cf. Hume, l. l. Vol. III, Sect. XII, P. II, pag. 221; Vol. IV, An Enquiry etc., Sect. IV, 62—65; A dialogue, p. 235—236 etc. etc.*

Recht, ſittlich gelten zu laſſen: dieß hat für uns eine Allgemeinheit, aber nur ſubjektive Allgemeinheit, — Andere haben andere Gewohnheiten. — Dieß iſt eine wichtige und ſcharfſinnige Bemerkung in Beziehung auf dieſen Quell der Erkenntniß, der als Erfahrung angenommen wurde; und von dieſem Anfange iſt nun die kantiſche Reflexion ausgegangen.

Hume hat dann ſeinen Skepticismus weiter ausgedehnt auf die Begriffe und Lehren von der Freiheit und Nothwendigkeit, *) die Beweiſe vom Daſeyn Gottes; **) und in der That hat hier der Skepticismus ein weites Feld. Solchem Raiſonniren aus Gedanken und Möglichkeiten läßt ſich auch wieder anderes Raiſonniren entgegenſtellen; es iſt keines beſſer, als das andere. Was auf metaphyſiſche Weiſe über Unſterblichkeit, Gott, Natur u. ſ. w. feſtgeſetzt werden ſoll, entbehrt eines ſolchen eigentlichen Grundes, wie angegeben wird, daß es beruhe auf ſolchem; denn die Schlüſſe, womit man beweiſt, ſind ſubjektiv gebildete Begriffe. Wo nun aber eine Allgemeinheit iſt, da liegt ſie nicht in der Sache, ſondern iſt nur eine ſubjektive Nothwendigkeit, d. h. Gewohnheit. Und das Reſultat, was dem Hume daraus entſpringt, iſt ſo nothwendig eine Verwunderung über den Zuſtand der menſchlichen Erkenntniß, ein allgemeines Mißtrauen und eine ſkeptiſche Unentſchiedenheit; was nun freilich nicht viel iſt. Den Zuſtand der menſchlichen Erkenntniß, über den ſich Hume verwundert, beſtimmt er näher ſo, daß darin ein Widerſtreit zwiſchen Vernunft und Inſtinkt ſey. Dieſer Inſtinkt aber, der vielerlei Vermögen, Neigungen u. ſ. f. umfaßt, täuſcht auf mannigfaltige Weiſe, und die Vernunft zeigt dieß auf. Auf der anderen Seite aber iſt ſie leer, ohne Inhalt und eigenthümliche Principien; und wenn es um einen Inhalt zu thun iſt, muß ſie ſich an jene Neigungen halten, — ſie iſt ohne eigenen Inhalt. Die Ver-

*) *Essays and Treatises on several subjects. Volum. III, Sect. VIII.*

**) *Ibidem, Sect. XI.*

nunft hat ſo in ſich kein Kriterium, die Widerſtreite zwiſchen den einzelnen Trieben, und zwiſchen ihr und den Trieben zu entſcheiden. *) Es tritt ſo überhaupt Alles in der Form eines unvernünftigen, ungedachten Seyns auf; das an ſich Wahre und Rechte iſt nicht im Gedanken, ſondern in Form eines Triebes, einer Neigung.

Hume hat das locke'ſche Princip der Erfahrung angenommen, aber konſequenter verfolgt; Hume hat die Objektivität, das Anundfürſichſeyn der Gedankenbeſtimmungen aufgehoben.

B. Schottiſche Philoſophie.

Bei den Schottländern hat ſich dagegen etwas Anderes aufgethan. Die Gegner Hume's ſind zunächſt ſchottiſche Philoſophen. Einen anderen Gegner haben wir in der deutſchen Philoſophie an Kant zu erkennen. Zu jenen gehören viele Philoſophen. Das Engliſche Philoſophiren iſt auf Edinburg und Glasgow (in Schottland) beſchränkt, wo eine Menge von Profeſſoren aufeinander gefolgt ſind. Was ſich dem hume'ſchen Skepticismus entgegenſetzte, iſt innere unabhängige Quelle der Wahrheit für das Religiöſe, Sittliche. Dieſes trifft mit Kant zuſammen, er ſetzt der äußerlichen Wahrnehmung eine innere Quelle entgegen; dieſe hat aber bei Kant eine ganz andere Form, als bei den Schotten. Dieſe innere, unabhängige Quelle iſt nicht Denken, Vernunft als ſolche, ſondern der Inhalt, der zu Stande kommt aus dieſem Inneren, iſt konkreter Art, erfordert für ſich auch äußerlichen Stoff, Erfahrung. Das ſind konkrete, populare Grundſätze, die einer Seits der Aeußerlichkeit der Erkenntniß-Quelle, anderer Seits der Metaphyſik als ſolcher (dem für ſich abſtrakten Denken oder Raiſonniren) entgegengeſetzt ſind.

Dieſe zweite Seite des raiſonnirenden Verſtandes iſt die

*) *Essays and Treatises on several subjects, Volum. III, Sect. XII, Part. 1, p. 217—218, Not. N, p. 296—297; Buhle's Geschichte der neueren Philosophie, Band V, Abth. 1, S. 210.*

Moral, die ſehr ausgebildet iſt von deutſchen, franzöſiſchen und beſonders ſchottiſchen Philoſophen. Von engliſcher Philoſophie kann nicht mehr die Rede ſeyn. Clarke, Wollaſton u. ſ. f. bewegen ſich in den Formen ſehr gewöhnlicher Verſtandes-Metaphyſik. In dieſe Anſicht des Geiſtes gehen dann die vielerlei Moral-Philoſophien ein, die wir in England entſtehen ſehen. Das Anſich des Geiſtes erſcheint ihnen in der Form eines natürlichen Seyns, nämlich der Neigungen, Gefühle. Ihre Principien ſind moraliſcher Sinn, wohlwollende Neigungen, Sympathie u. ſ. f. Es iſt nur dieſe Form merkwürdig, die einer Seits die Pflicht als ein nicht Fremdes, Gegebenes, Befohlenes darſtellt, ſondern als ein dem Selbſtbewußtſeyn ſchlechthin Eigenthümliches: aber auf der anderen Seite das Eigenthum als ein Natürliches, bewußt- und geiſtloſes unvernünftiges Seyn vorſtellt. Der Trieb iſt blind, ein fixes Seyn, das nicht über ſich hinaus kann, wie das denkende Seibſtbewußtſeyn. Es iſt zwar dieß im Trieb, daß die reine Thätigkeit, das Denken, — und der Inhalt unmittelbar als Eins geſetzt ſind; er hat an ihm ſelbſt ſeinen Inhalt, und dieſer iſt nicht todter, ruhender, ſondern ſich bewegender: und Beides, Bewegung (Hinausgehen) und Inhalt ſind daſſelbe. Aber dieſe Einheit hat die Form der Unmittelbarkeit nur als ſeyender: erſtens iſt ſie nicht ein Erkennen, nicht nothwendig, aus der inneren Wahrnehmung aufgenommen; zweitens ein Beſtimmtes, das eben ſich nicht aufhebt, über das nicht hinausgegangen werden kann, nicht ein Allgemeines iſt. Fire Kraft und Trieb ſind nichts Unendliches. Die Triebe in ihrer Beſtimmtheit ſind aus der Erfahrung aufgenommen; und die Form des Triebes als einer Kraft giebt den Schein einer Nothwendigkeit. Solches Raiſonniren geht von der Erfahrung aus, und drückt die Nothwendigkeit derſelben als ein Inneres, als eine Kraft aus. Z. B. die Socialität iſt ein Moment, das ſich in der Erfahrung findet; Menſchen in Geſellſchaft erwächſt der mannigfaltigſte Nutzen. Worin gründet ſich nun die Nothwen-

digkeit der Geſellſchaft? In einer ſocialen Neigung. Dieſe iſt Urſache, gerade wie im Phyſiſchen dieſe formale Ueberſetzung immer ſtatt findet. Die Nothwendigkeit eines Daſeyns, z. B. der elektriſchen Erſcheinungen, findet ihre Begründung in einer Kraft, die ſie hervorbringt; es iſt bloß die Form des Zurückgehens aus dem Aeußeren in ein Inneres, des Seyenden in ein Gedachtes, das aber ebenſo wieder als ein Seyendes vorgeſtellt wird. Es iſt kein Bewußtſeyn hierüber vorhanden. Die Kraft iſt nothwendig um der Aeußerung willen, von dieſer müſſen wir auf jene ſchließen: die Aeußerung durch die Kraft, denn dieſe iſt die Urſache der Aeußerung; dort iſt die Kraft als Grund, hier als Urſache. Aber das iſt Alles ohne Bewußtſeyn, daß es in Anſehung der Form Uebergang vom Begriff in's Seyn und rückwärts iſt, — in Anſehung des Inhalts aber eben vollkommene Zufälligkeit des Erſcheinens; man ſieht Elektricität, ſo wie ſich vorfindet, daß die Menſchen zur Geſelligkeit getrieben werden, ſympathetiſche Neigungen haben u. ſ. f.

Beſonders die Schotten haben ſich darauf gelegt, Moral und Politik auszubilden; ſie haben als gebildete Menſchen die Moral betrachtet, und verſucht, die moraliſchen Pflichten unter ein Princip zu bringen. Viele von ihren Schriften ſind in's Deutſche überſetzt; und ſie ſind in der Weiſe Cicero's geſchrieben. — Dieß moraliſche Gefühl und der gemeine Menſchenverſtand werden hierauf bei den Engländern oder vielmehr Schottländern, Thomas Reid, Beattie, Oswald und Anderen allgemein die Principien; und ſpekulative Philoſophie verſchwindet ſomit ganz bei ihnen. Bei dieſen ſchottiſchen Philoſophen hat ſich beſonders eine dritte Wendung vorgefunden: die, daß ſie auch das Princip des Erkennens verſucht haben, beſtimmt anzugeben; im Ganzen aber gehen ſie auf daſſelbe hinaus, was auch in Deutſchland als das Princip aufgefaßt iſt. Vornehmlich eine ganze Reihe ſchottiſcher Philoſophen haben auf dieſem Wege oft feine Bemerkungen gemacht. Als Grund der Wahrheit haben

ſie die ſogenannte geſunde Vernunft, den allgemeinen Menſchenverſtand (sensus communis) aufgeſtellt. — Hauptformen ſind folgende, da jeder immer eine eigene Wendung hat.

1. Thomas Reid.

Thomas Reid, geboren 1704, geſtorben als Profeſſor zu Glasgow 1796. *) Er ſtellte das Princip des Gemeinſinns auf. Er hat unterſucht, was die Principe des Erkennens ſeyen; und ſeine Vorſtellung iſt die: „α) Daß es gewiſſe unbeweiſene und unerweisliche Grundwahrheiten gebe, welche der Gemeinſinn erzeugt und als unmittelbar entſcheidend und entſchieden anerkennt.“ Es iſt alſo unmittelbares Wiſſen; darin iſt eine innere, unabhängige Quelle geſetzt, die ſo der geoffenbarten Religion entgegengeſetzt iſt. „β) Dieſe unmittelbaren Wahrheiten bedürfen keiner Stütze künſtlicher Wiſſenſchaft, noch unterwerfen ſie ſich ihrer Kritik;“ durch Philoſophiren können ſie nicht kritiſirt werden. „γ) Die Philoſophie hat ſelbſt keine andere Wurzel als eine unmittelbare, durch ſich ſelbſt einleuchtende Wahrheit; was dieſen Wahrheiten widerſpricht, iſt für ſich ſelbſt falſch, widerſprechend und lächerlich.“ Dieſes gilt für Erkenntniß und „δ) Sittlichkeit. Sittlich handle das Individuum, wenn es nach verſtändigen Principien der Vollkommenheit des Ganzen und ſeiner eigenen erkannten Pflicht handle.“ **) Dieß iſt Reid's Anſicht.

2. James Beattie.

James Beattie, geboren 1735, Profeſſor der Moral zu Edinburg und Aberdeen, ſtarb 1803. Er macht auch Gemein-

*) *Tennemann's Grundriss der Geschichte der Philosophie von Wendt*, §. 371, *S.* 442.

**) *Rixner: Handbuch der Geschichte der Philos., Band III*, §. 119, *S.* 259; *cf. Thomas Reid: An Inquiry into the human mind on the principles of common sense* (Edinburgh, 1810), *Chap. I, Sect. IV, p.* 19—20 (*Deutsch, Leipzig*, 1782, *S.* 17—18); *Chap. VI, Sect. XX, p.* 372—375 (*Deutsch, S.* 310—311) *etc.*

ſinn zur Quelle alles Erkennens: „Der Gemeinſinn des ſchlichten Menſchenverſtandes iſt die Quelle aller Sittlichkeit, aller Religion und aller Gewißheit. Zum Zeugniß äußerer Sinne muß die Beſtätigung des Gemeinſinns hinzukommen. Wahrheit iſt, was mich die Beſchaffenheit meiner Natur zu glauben nöthigt. Glaube heißt bei gewiſſen Wahrheiten Ueberzeugung, bei wahrſcheinlichen Beifall. Die gewiſſe Wahrheit wird durch Anſchauung, die wahrſcheinliche durch Beweiſe erkannt.“ *) Solche Ueberzeugungen als ganz gewiß ſeyen die Grundlage zu Handlungen.

3. James Oswald.

James Oswald, ein ſchottiſcher Geiſtlicher. Er gebrauchte den Ausdruck, daß wir ſolche Grundſätze als Thatſachen in uns finden. **) „Das Daſeyn des göttlichen Weſens iſt (nach ihm) ſchlechthin Thatſache, über alles Raiſonnement und allen Zweifel ſchlechthin erhoben und für den ſittlichen Gemeinſinn unmittelbar gewiß.“ ***) Es iſt daſſelbe, was in Deutſchland auch zu jener Zeit als Princip geſetzt iſt, eine innere Offenbarung, ein Wiſſen von Gewiſſen, von Sätzen, Inhalt, beſonders ein Wiſſen von Gott und ſeinem Seyn.

4. Dugald Stewart.

Dahin gehört auch Dugald Stewart, Eduard Search, Ferguſon, Hutcheſon. Sie haben meiſt über Moral geſchrieben. Auch der Staats-Oekonom Adam Smith iſt in die-

*) *Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſ., Band III, §. 120, S. 261—262; cf. James Beattie: Essays on the nature and immutability of thrut etc.* (*Edinburgh, 1776*), *Part. I, Chap. I, p. 18—31* (*Deutsch, Copenhagen und Leipzig, 1772, S. 24—42*); *Chap. II, Sect. II, p. 37—42* (*Deutsch, S. 49—55*) *etc.*

**) *Cf. James Oswald: An appeal of common sense in behalf of religion* (*Edinburgh, 1772*), *Vol. I, Book I, Introduction, p. 12* (*übersetzt von Wilmsen, Leipzig, 1774, S. 11*).

***) *Rixner, a. a. O., §. 121, S. 262; cf. James Oswald, l. c., Vol. II, Book II, Chap. 1, p. 50—51* (*S. 54—55*).

ſem Sinne Philoſoph. Dieſe ſchottiſche Philoſophie wird jetzt in Deutſchland als etwas Neues ausgegeben. Garve hat mehrere Schriften über Moral von ihnen überſetzt. Ebenſo hat er auch Cicero De officiis überſetzt, der in demſelben Sinne ſpricht: Insitum est a natura. Alles ſpekulative Philoſophiren hört damit auf. Es iſt Popularphiloſophie, die einer Seits dieſes große Recht hat, im Menſchen, in ſeinem Bewußtſeyn die Quelle für das aufzuſuchen, was ihm überhaupt gelten ſoll, die Immanenz deſſen, was für ihn Werth haben ſoll. Der Inhalt iſt zugleich konkreter Inhalt; er iſt inſofern der eigentlichen Metaphyſik, dem Herumirren in abſtrakten Verſtandesbeſtimmungen entgegengeſetzt. — Von dieſen Schotten iſt Adam Smith der bekannteſte; Dugald Stewart ſcheint der letzte und unbedeutendſte zu ſeyn, er lebt noch:*) es iſt im Ganzen derſelbe Boden, derſelbe Kreis der Reflexion. Dieſe ſuchten eine aprioriſche Philoſophie, aber nicht auf ſpekulative Weiſe. Die allgemeine Vorſtellung ihres Princips iſt der geſunde Menſchenverſtand; zu dieſem haben ſie wohlwollende Neigungen, Sympathie, moraliſchen Sinn genommen, und von ſolchen Gründen aus ſehr vorzügliche moraliſche Schriften verfaßt. — Das iſt nun ſchon gut, um bis zu einem gewiſſen Grade der Bildung zu wiſſen, was ſo ungefähr die allgemeinen Gedanken ſeyen, um ſie hiſtoriſch zu erzählen, ſich auf Beiſpiele zu berufen und ſie zu erläutern.

In neueren Zeiten iſt dieſe ſchottiſche Philoſophie nach Frankreich übergegangen, und der Profeſſor Royer-Collard, jetziger Präſident der zweiten Kammer,**) ſo wie ſein Schüler Jouffroy, gehen nach ihr von den Thatſachen des Bewußtſeyns durch gebildetes Raiſonnement und Erfahrung zu weiterer Entwickelung fort.

Hieran knüpft ſich das, was die Franzoſen Ideologie

*) *Vorleſungen von 18¼.*
**) *Vorleſungen von 18¼.*

nennen; abstrakte Metaphysik ist es, ein Aufzählen, Analysiren der einfachsten Denkbestimmungen. Sie werden nicht dialektisch behandelt; sondern aus unserer Reflexion, aus unseren Gedanken wird der Stoff genommen: und an diesem werden die Bestimmungen, die darin enthalten sind, aufgezeigt.

C. Französische Philosophie.

Wir gehen zur französischen Philosophie über; ihr Verhältniß zur Metaphysik ist, daß, während der Mensch Laie gegen sich selbst ist als Metaphysiker, sie den Laienstand, den politischen, religiösen und philosophischen, aufhebt. Bei den Engländern sahen wir nur diesen Idealismus: α) entweder formal, allgemein die bloße Uebersetzung des Seyns in Füranderessein, das Seyn ist Wahrgenommenwerden; β) das Ansich dieses Wahrgenommenwerdens sind Instinkte, Triebe, Gewohnheiten u. s. f., blinde, bestimmte Kräfte, — der Rückgang in das Selbstbewußtseyn, selbst als natürliches Ding. In jenem ersten Idealismus bleibt die ganze Endlichkeit, Ausbreitung des Erscheinens, des Empfindens, ebenso der Gedanken, bestimmten fixen Begriffe, dieselbe als in dem unphilosophischen Bewußtseyn. Der humesche Skepticismus läßt alles Allgemeine in die Gewohnheiten und Instinkte versinken, d. h. ein einfacheres Zusammennehmen der erscheinenden Welt; aber dieß Einfachere, diese Instinkte, Triebe und Kräfte sind ebenso ein geistloses, unbewegtes, bestimmtes Daseyn des Selbstbewußtseyns.

Lebhafter, bewegter, geistreicher ist die französische Philosophie; oder vielmehr sie ist das Geistreiche selbst. Sie ist der absolute Begriff, welcher sich gegen das ganze Reich der bestehenden Vorstellungen und fixirten Gedanken kehrt, alles Fixe zerstört, und sich das Bewußtseyn der reinen Freiheit giebt. Dieser idealistischen Thätigkeit liegt die Gewißheit zu Grunde, daß, was ist, was als an sich gilt, Alles Wesen des Selbstbewußtseyns ist, daß weder die Begriffe (einzelne Wesen, die das wirkliche

Selbſtbewußtſeyn regieren) von Gut und Böſe, noch von Macht, Reichthum, noch die fixen Vorſtellungen des Glaubens von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt, ſeiner Regierung, und wieder der Pflichten des Selbſtbewußtſeyns gegen ihn, — daß dieß Alles keine Wahrheit (kein Anſich) iſt, die außer dem Selbſtbewußtſeyn wäre. Alle dieſe Formen, das reale Anſich der wirklichen Welt, das Anſich der überſinnlichen Welt, heben ſich alſo in dieſem ſeiner ſelbſt bewußten Geiſte auf. Er ſpricht und hält nicht nach der ehrlichen Weiſe auf ſie, welche dieſe Vorſtellungen, wie ſie einmal eben ſind, gelten läßt, und ſie für wahr annimmt, für unabhängig, frei außer dem Selbſtbewußtſeyn verehrt, ſondern geiſtreich: d. h. daß das Selbſtbewußtſeyn durch ſeine Thätigkeit etwas erſt daraus macht und etwas Anderes, als ſie ſich unmittelbar geben und gelten, und ihm nur das geiſtreiche Verhalten, eben dieſe Formation und Bewegung durch ſein Selbſtbewußtſeyn gilt und ſein Intereſſe iſt. Es iſt der Charakter des Begriffs in ſeiner Wirklichkeit; was dieſem Alles einſehenden und begreifenden Selbſtbewußtſeyn das Weſen iſt, gilt.

Es iſt nun zu ſehen, wie dieſem abſolut begreifenden Selbſtbewußtſeyn das Weſen iſt. Zunächſt iſt dieſer Begriff ſo fixirt als nur die negative Bewegung des Begriffs; das Poſitive, Einfache oder Weſen fällt außerhalb dieſer Bewegung. Es bleibt ihm keine Unterſcheidung, kein Inhalt; denn aller beſtimmte Inhalt geht in jener Negativität verloren. Dieß leere Weſen iſt für uns überhaupt das reine Denken, être suprême: oder gegenſtändlich als ſeyend vorgeſtellt, dem Bewußtſeyn überhaupt gegenüber, die Materie.

Wir ſehen hier frei den ſogenannten Materialismus und Atheismus auftreten, als das nothwendige Reſultat des reinen begreifenden Selbſtbewußtſeyns. Eines Theils geht in dieſer negativen Bewegung alle Beſtimmung zu Grunde, die den Geiſt als ein Jenſeits des Selbſtbewußtſeyns vorſtellt, und vornehmlich alle Beſtimmungen in ihm, und auch dieſe, die ihn als

Geist aussagen, wesentlich alle Vorstellungen des Glaubens von ihm, dem er als ein Seyendes außer dem Selbstbewußtseyn als Selbstbewußtseyn gilt, alles Ueberlieferte, durch Autorität Auferlegte. Es bleibt nur das gegenwärtige, wirkliche Wesen; denn das Selbstbewußtseyn anerkennt das Ansich nur als ein solches, das für es als Selbstbewußtseyn ist, worin es sich wirklich weiß, die Materie, und sie als thätig sich in der Vielheit ausbreitend und verwirklichend, die Natur. In der Gegenwart bin ich mir meiner Wirklichkeit bewußt; und konsequenter Weise findet das Selbstbewußtseyn sich selbst als Materie, — die Seele als materiell, die Vorstellungen als Bewegungen und Veränderungen im inneren Organe des Gehirns, die auf die äußeren Eindrücke der Sinne folgen.

Eine andere Form der Aufklärung ist dagegen, wenn das absolute Wesen so als ein Jenseits des Selbstbewußtseyns gesetzt wird, daß von ihm selbst, von seinem Ansich gar nichts erkannt werde. Es führt den leeren Namen Gott. Denn Gott mag bestimmt werden, wie er will, so fallen alle diese Bestimmungen hinweg; er ist gleich x, das schlechthin Unbekannte. Dieß heißt darum nicht Atheismus, α) weil es noch den leeren, nichts sagenden Namen gebraucht, β) weil es die nothwendigen Verhältnisse des Selbstbewußtseyns, Pflichten u. s. f. ausdrückt, nicht als an und für sich nothwendig, sondern als nothwendig durch die Beziehung auf ein Anderes, nämlich das Unbekannte, — ob es gleich zu einem Unbekannten kein positives Verhältniß giebt, als sich als Einzelnes aufzuheben. Materie aber ist es nicht, weil dieß Einfache, Leere negativ bestimmt ist, als nicht seyend für das Selbstbewußtseyn. Damit ist aber dasselbe geschehen; denn die Materie ist das Allgemeine, das Fürsichseyn als aufgehoben vorgestellt. Aber die wahre Reflexion auf jenes Unbekannte ist ebenso, daß es eben für das Selbstbewußtseyn als ein Negatives desselben ist, d. h. Materie, Wirklichkeit und Gegenwart; es ist dieß Negative für mich, dieß ist sein Begriff. —

Der Unterſchied hierin von Solchem, das vollkommen etwas Anderes zu ſeyn ſcheint, und worin ſich der Einen Parthei nicht nachſagen ließe, daß das, was ſie meint, dieß ſey, iſt der Unterſchied, der auf dieſer letzten Abſtraktion beruht.

Als Materie alſo, als leere Gegenſtändlichkeit iſt das abſolute Weſen beſtimmt durch den Begriff, der allen Inhalt und Beſtimmung zerſtört, und nur dieß Allgemeine zu ſeinem Gegenſtande hat. Es iſt der Begriff, der ſich nur zerſchlagend verhält, nicht wieder ſich ausbildet aus dieſer Materie oder reinem Denken, oder reiner Subſtantialität heraus. Eine Weiſe des Seyns der Materie iſt Denken. — Es vollbringt ſich hier eigentlich in dieſem Gegenſtande die ſpinoziſtiſche Subſtanz.

Die andere Seite aber zu jener leeren iſt die erfüllte Seite. Weil nun der Begriff bloß in ſeiner negativen Form vorhanden iſt, ſo bleibt die poſitive Ausbreitung ohne Begriff; ſie hat die Form der Natur, eines Seyenden, wie im Phyſiſchen ſo im Moraliſchen. — Die Erkenntniß der Natur bleibt die gewöhnliche wiſſenſchaftlich unſpekulative, und ihrem Weſen nach, inſofern ſie Philoſophie ſeyn ſoll, ein allgemeines Reden, das mit den Worten: „Kräfte, Verhältniſſe, mannigfaltige Verbindungen“ ſich herumtreibt, aber zu nichts Beſtimmtem kommt. — Ebenſo im Geiſtigen iſt Theils die Metaphyſik des Geiſtes ſo beſchaffen, daß dieſe eben eine beſondere Organiſation iſt, wodurch die Kräfte, die Empfindung, Wahrnehmung u. ſ. f. heißen, entſtehen; — ein langweiliges Gerede, das nichts begreiflich machen kann, die Erſcheinungen und Wahrnehmungen aufnimmt und über ſie raiſonniert, ihr Anſich aber ebenſo zu gewiſſen beſtimmten Kräften, Beſtimmungen macht, deren Inneres wir weiter nicht näher kennen. Die Beſtimmung und Erkenntniß der moraliſchen Seite geht ebenſo darauf, den Menſchen auf ſeine ſogenannten natürlichen Triebe und Neigungen zurückzubringen. Das Anſich hat die Form von einem Natürlichen, dieß Natürliche heiße nun Selbſtliebe, Eigennutz oder ſociale Neigung; man

ſoll der Natur gemäß leben. Dieſe Natur bleibt bei allgemeinen Redensarten und Schilderungen ſtehen, — ſo der rouſſeau'ſche Naturzuſtand. Was die Metaphyſik der Vorſtellungen genannt wird, iſt der locke'ſche Empirismus, der darauf den Urſprung und die Entſtehung im Bewußtſeyn aufzuzeigen ſucht, im Bewußtſeyn, inſofern es einzelnes Bewußtſeyn iſt: und aus der Bewußtloſigkeit heraus, geboren in die Welt tritt, und als ſinnliches Bewußtſeyn lernt. Dieſen äußerlichen Urſprung und Entſtehung verwechſeln ſie mit dem Werden und dem Begriffe der Sache. Wenn man unbeſtimmt fragt, Was iſt der Urſprung, das Werden des Waſſers? und man antwortet, es kommt aus den Bergen heraus, oder vom Regen, ſo iſt dieß eine Antwort im Geiſte jenes Philoſophirens. Kurz, es iſt nur das Negative intereſſant; und von dieſer poſitiven franzöſiſchen Philoſophie kann nicht die Rede ſeyn.

Dieß Negative ſelbſt gehört darum eigentlich der Bildung; die Aufklärung geht uns hier nicht an. Was daher in den franzöſiſchen philoſophiſchen Schriften, die in dieſer Rückſicht wichtig ſind, bewundernswürdig iſt, iſt dieſe erſtaunliche Energie und Kraft des Begriffes gegen die Exiſtenz, gegen den Glauben, gegen alle Macht der Autorität ſeit Jahrtauſenden. Es iſt der Charakter merkwürdig, der Charakter des Gefühls der tiefſten Empörung gegen alles dieß Geltende, was dem Selbſtbewußtſeyn ein fremdes Weſen, was ohne es ſeyn will, worin es nicht ſich ſelbſt findet; — eine Gewißheit von der Wahrheit der Vernunft, die es mit der ganzen entfernten Intellektual-Welt aufnimmt und ihrer Zerſtörung gewiß iſt. Sie hat die Vorurtheile alle zerſchlagen, und den Sieg davon getragen. — Das Poſitive ſind ſogenannte unmittelbar einleuchtende Wahrheiten des geſunden Menſchenverſtands, — des Menſchenverſtands, der nichts enthält, als nur dieſe Wahrheit und Forderung ſich ſelbſt zu finden, und in dieſer Form ſtehen bleibt.

Der franzöſiſche Atheismus, Materialismus und Naturalis-

mus iſt einer Seits mit dem tiefſten und empörteſten Gefühl gegen die begriffloſen Vorausſetzungen und Gültigkeiten des Poſitiven in der Religion, den rechtlichen und moraliſchen Beſtimmungen und der bürgerlichen Einrichtung vergeſellſchaftet, und mit dem geſunden Menſchenverſtande und einem geiſtreichen Ernſte, nicht frivolen Deklamationen, dagegen gekehrt; anderer Seits entflieht er aus dem Streben, das Abſolute als ein Gegenwärtiges, und als Gedachtes zugleich und als abſolute Einheit zu erfaſſen, — ein Beſtreben, welches, mit Läugnung des Zweckbegriffs ſowohl im Natürlichen, alſo des Begriffs vom Leben, als im Geiſtigen, des Begriffs vom Geiſte und von Freiheit, nur zum Abſtraktum einer in ſich unbeſtimmten Natur, des Empfindens, des Mechanismus, der Eigenſucht und Nützlichkeit kommt. — Die Franzoſen ſind in ihren Staatsverfaſſungen von Abſtraktionen ausgegangen, allgemeinen Gedanken, welche das Negative gegen die Wirklichkeit: die Engländer entgegengeſetzt von konkreter Wirklichkeit, dem unförmlichen Gebäude ihrer Verfaſſung; auch ihre Schriftſteller haben ſich nicht zu allgemeinen Grundſätzen erhoben.

Es ſind zweierlei Geſtalten zu erwähnen, die vornehmlich wichtig ſind in Rückſicht auf die Bildung, die franzöſiſche Philoſophie und die Aufklärung. Was Luther angefangen nur im Gemüth, Gefühl, die Freiheit des Geiſtes, die ihrer einfachen Wurzel unbewußt nicht ſich erfaßt, — dieß iſt das Allgemeine ſelbſt; aller Inhalt verſchwindet im Gedanken, der Gedanke erfüllt ſich mit ſich ſelbſt. — Die Franzoſen haben allgemeine Beſtimmungen, Gedanken aufgeſtellt, daran feſtgehalten: allgemeine Grundſätze, und zwar als die Ueberzeugung des Individuums in ihm ſelbſt. Die Freiheit wird Weltzuſtand, verbindet ſich mit der Weltgeſchichte, wird Epoche derſelben: es iſt konkrete Freiheit des Geiſtes, konkrete Allgemeinheit; die carteſianiſche Philoſophie war abſtrakte Metaphyſik, jetzt haben wir Grundſätze über das Konkrete. Bei den Deutſchen finden wir Omäkelei;

ſie wollen auch dieß noch erklärt haben, bringen eine miſerable Erſcheinung und Einſeitigkeit herbei. Die Franzoſen vom Denken der Allgemeinheit aus, die deutſche Gewiſſensfreiheit vom Gewiſſen aus, welches lehrt, Prüfet Alles und das Gute behaltet, ſind ſich begegnet, aber haben dieſelbe Bahn: nur die Franzoſen, gleichſam gewiſſenlos, haben Alles geradezu abgemacht und ſyſtematiſch einen beſtimmten Gedanken feſtgehalten, das phyſokratiſche Syſtem; die Deutſchen wollen ſich den Rücken frei halten, vom Gewiſſen her unterſuchen, ob ſie auch dürfen. Die Franzoſen haben mit Geiſt, die Deutſchen mit Verſtand gegen den ſpekulativen Begriff gekämpft. Wir finden bei den Franzoſen ein tiefes allumfaſſendes philoſophiſches Bedürfniß, ganz anders als bei den Engländern und Schotten, und ſelbſt als bei den Deutſchen, voller Lebendigkeit: eine allgemeine, konkrete Anſicht des Alls, mit voller Unabhängigkeit ebenſo von aller Autorität als von aller abſtrakten Metaphyſik. Die Methode iſt, aus der Vorſtellung, dem Gemüth zu entwickeln; es iſt große Anſchauung, die immer das Ganze vor Augen hat, und dieſes zu erhalten und zu gewinnen ſucht.

Dieſer geſunde Menſchenverſtand, geſunde Vernunft, mit dem Inhalt genommen aus der Menſchenbruſt, dem natürlichen Gefühle, hat ſich gerichtet gegen die religiöſe Seite einer Seits, und zwar in verſchiedenen Momenten, und zunächſt gegen die poſitive Religion, die Feſſeln des Aberglaubens und der Hierarchie: auf der anderen Seite, als deutſche Aufklärung, gegen die proteſtantiſche Religion, inſofern ſie einen Inhalt hat, den ſie aus der Offenbarung, der kirchlichen Beſtimmung überhaupt erhalten hat. Die Eine Richtung iſt gegangen gegen die Form der Autorität überhaupt, die andere gegen den Inhalt. Mit dem Inhalt kann dieſe Form des Denkens etwa leicht fertig werden, indem ſie nicht das iſt, was unter Vernunft verſtanden, ſondern was Verſtand genannt werden muß; dem Verſtande iſt es leicht, gegen die letzte Grundlage deſſen, was nur durch Spe-

kulation geſetzt werden kann, Widerſprüche aufzuzeigen. Der Verſtand hat ſeinen Maaßſtab angelegt an den religiöſen Inhalt, Widerſprüche darin aufgezeigt und ihn für nichtig erklärt; der Verſtand verfährt auf dieſelbe Weiſe gegen eine moderne Philoſophie. Dieß hat nun die deutſche, wie die franzöſiſche Philoſophie gethan, die eine in der Richtung gegen die ketzeriſche, die andere in Richtung gegen die katholiſche Religion.

Was denn nun geblieben iſt davon, iſt das, was Theismus genannt wird, Glauben überhaupt; dieß iſt der Inhalt jetzt, der ſehr allgemein übrig geblieben iſt in vielen Theologien, — und es iſt derſelbe Inhalt, der ſich auch im Mahumedanismus findet. Es iſt aber bei dieſer Richtung des raiſonnirenden Verſtandes gegen die Religion auch zum Materialismus, Atheismus und Naturalismus fortgegangen. Aber man ſoll mit den Beſtimmungen des Atheismus nicht leicht umgehen; denn es iſt etwas ſehr Gewöhnliches, daß man einem Individuum, das mit ſeinen Vorſtellungen über Gott abweicht von denen, die Andere haben, einen Mangel an Religion oder wohl Atheismus vorwirft. Hier iſt es aber der Fall, daß dieſe Philoſophie zum Atheismus fortgegangen iſt, und das, was als das Letzte, Thätige, Wirkende zu faſſen iſt, als Materie, Natur u. ſ. f. beſtimmt hat; man kann ſagen, es iſt im Ganzen Spinozismus, wo als das Letzte vorangeſtellt wird das Eine der Subſtanz. Dieß iſt beſonders von den Franzoſen geſchehen. Einige ſind jedoch nicht dahin zu rechnen, z. B. Rouſſeau; eine Schrift von ihm, „Glaubensbekenntniß eines Vikars,“ *) enthält ganz den Theismus, den man bei deutſchen Theologen finden kann. Andere ſind entſchieden zum Naturalismus fortgegangen; hier iſt Mirabaud: Système de la Nature beſonders zu erwähnen. Die Gedanken ſind ſehr oberflächlich, le grand tout de la nature iſt das

*) *Emile ou de l'éducation, T. II (Paris, 1813, éd. stereotype), Livre IV, Profession de foi du vicaire savoyard, p. 215 suiv.*

Letzte; das Ganze wiederholt ſich auf allgemeine Weiſe, die Darſtellung iſt matt.

Was man franzöſiſche Philoſophie genannt hat, Voltaire, Montesquieu, Rouſſeau, d'Alembert, Diderot, und was alsdann als Aufklärung in Deutſchland aufgetreten iſt, auch als Atheismus verpönt iſt, — davon kennen wir drei Seiten unterſcheiden: 1) ihre negative Seite, welche ihr am meiſten übelgenommen wurde; 2) die poſitive; 3) die philoſophiſche, metaphyſiſche.

1. Die negative Richtung.

Die franzöſiſche Philoſophie hat eine negative Richtung gegen alles Poſitive; ſie iſt zerſtörend gegen das poſitiv Beſtehende, gegen Religion, Gewohnheiten, Sitten, Meinungen, gegen den Weltzuſtand in geiſtlicher Ordnung, Staatseinrichtungen, Rechtspflege, Regierungsweiſe, politiſcher, juridiſcher Autorität, Staatsverfaſſung, ebenſo gegen Kunſt. In mannigfacher Geſtalt trat dieß in Deutſchland als Aufklärung auf. Auch dieſer Seite iſt, wie Allem, ihr Recht zu widerfahren. Ihr Subſtantielles iſt der Angriff des vernünftigen Inſichſeins gegen den Zuſtand einer Autorität, ja allgemeinen, vollkommenen Lüge, z. B. gegen das Poſitive der verhärteten Religion. Wir nennen Religion feſten Glauben, Ueberzeugung von Gott; ob das Inhalt ſey, darüber wird mehr oder weniger abſtrahirt. Bei dieſem Angriff gegen das Religiöſe müſſen wir uns aber ganz etwas Anderes denken. Auch Poſitive iſt das Negative der Vernunft. Der religiöſe Zuſtand mit ſeiner Macht und Herrlichkeit, Verderbtheit der Sitten, Habſucht, Ehrgeiz, Schwelgerei iſt zu betrachten; Ehrfurcht wurde doch gefordert. Es war der ungeheuerſte Formalismus und Tod, in den die poſitive Religion, ebenſo wie die Bande der menſchlichen Geſellſchaft, Rechtseinrichtungen, Staatsgewalt übergegangen war. — Die franzöſiſche Philoſophie ging ebenſo gegen den Staat. Sie haben die Vorurtheile und den Aberglauben, beſonders die Verdorben-

heit der bürgerlichen Geſellſchaft, der Sitten der Höfe und der Regierungsbeamten angegriffen, das Schlechte, Lächerliche, Niederträchtige aufgefaßt und dargeſtellt, und die ganze Heuchelei und ungerechte Macht dem Gelächter, der Verachtung und dem Haſſe der Welt preisgegeben, den Geiſt und das Gemüth zur Gleichgültigkeit gegen die Idole der Welt und zur Empörung des Gefühls und Geiſtes dagegen gebracht.

Den Widerſpruch, der in der Exiſtenz vorhanden war, müſſen wir erkennen; die alten Inſtitutionen, die in dem entwickelten Gefühle ſelbſtbewußter Freiheit und Menſchheit keinen Platz mehr hatten, und die ſonſt auf gegenſeitigem Gemüth und in der Dumpfheit und Selbſtloſigkeit des Bewußtſeyns ihren Grund und Haltung hatten, die dem Geiſte, der ſie etablirt hatte, nicht mehr entſprachen, und nun durch die hervorgegangene wiſſenſchaftliche Bildung auch der Vernunft als etwas Heiliges und Gerechtes gelten ſollten, — dieſen Formalismus haben ſie geſtürzt. Man muß das Gefühl vor Augen haben, das dieſe Schriftſteller zeigen; man erblickt Empörung über Unſittlichkeit. Ihre Angriffe ſind Theils mit Raiſonnement, Theils mit Witz, Theils mit geſundem Menſchenverſtand geſchrieben, und gingen nicht gegen das, was wir Religion nennen. Das wurde unangetaſtet gelaſſen, und mit der ſchönſten Beredſamkeit empfohlen.

Dieſe Seite verhielt ſich zerſtörend gegen das in ſich Zerſtörte. Wir haben gut, den Franzoſen Vorwürfe über ihre Angriffe der Religion und des Staats zu machen. Man muß ein Bild von dem horriblen Zuſtand der Geſellſchaft, dem Elend, der Niederträchtigkeit in Frankreich haben, um das Verdienſt zu erkennen, das ſie hatten. Jetzt kann die Heuchelei, die Frömmelei, die Tyrannei, die ſich ihres Raubs beraubt ſieht, der Schwachſinn können ſagen, ſie haben die Religion, Staat und Sitten angegriffen. Welche Religion! Nicht durch Luther gereinigt, — der ſchmählichſte Aberglaube, Pfaffenthum, Dummheit, Verworfenheit der Geſinnung, vornehmlich das Reichthum-Verpraſſen

und Schwelgen in zeitlichen Gütern, beim öffentlichen Elend. Welcher Staat! Die blindeste Herrschaft der Minister und ihrer Dirnen, Weiber, Kammerdiener; so daß ein ungeheures Heer von kleinen Tyrannen und Müßiggängern es für ein göttliches Recht ansahen, die Einnahme des Staats und den Schweiß des Volks zu plündern. Die Schaamlosigkeit, Unrechtlichkeit ging in's Unglaubliche; die Sitten waren nur entsprechend der Verworfenheit der Einrichtungen. Wir sehen Rechtlosigkeit der Individuen in Ansehung des Rechtlichen und Politischen, ebenso Rechtlosigkeit in Ansehung des Gewissens, Gedankens.

Was den Staat betrifft, so haben diese Philosophen gar nicht an eine Revolution gedacht, wünschten, forderten Verbesserungen, aber hauptsächlich subjektiv, — daß die Regierung die Mißbräuche abschaffe, rechtschaffene Männer anstelle, die verbessern sollten; und dergleichen Weisen waren das Positive, von dem sie sprachen, was geschehen solle: den Prinzen sollte eine gute Erziehung gegeben werden, die Minister rechtschaffene Männer seyn, die Fürsten sparsam u. s. f. Die französische Revolution ist durch die steife Hartnäckigkeit der Vorurtheile, hauptsächlich den Hochmuth, die völlige Gedankenlosigkeit, die Habsucht erzwungen worden. Sie haben nur allgemeine Gedanken haben können, eine abstrakte Idee, Gedanken dessen, wie es seyn soll, — nicht die Weise der Ausführung angeben können. Aber Sache der Regierung wäre es gewesen, das Konkrete zu befehlen, Einrichtungen, Verbesserungen in konkreter Form; dieß hat sie nicht verstanden.

Was sie gegen diese gewaltsame Zerrüttung setzten und behaupteten, ist im Allgemeinen, daß die Menschen nicht als Laien seyn sollen, — Laien weder in Bezug auf Religion, noch auf Recht; so daß es im Religiösen nicht eine Hierarchie, geschlossene, auserwählte Anzahl von Priestern, und ebenso im Rechtlichen nicht eine ausschließende Kaste und Gesellschaft sey (auch nicht ein juristischer Stand), in der die Erkenntniß dessen liege

und eingeſchränkt ſey, was ewig, göttlich, wahr und recht iſt, und den anderen Menſchen von dieſer anbefohlen und angeordnet werden könne: ſondern die Menſchenvernunft ihre Zuſtimmung und Urtheil das Recht habe zuzugeben. Barbaren als Laien zu behandeln, iſt in der Ordnung, — eben die Barbaren ſind Laien; denkende Menſchen aber als Laien behandeln, iſt das Härteſte. Dieß große Menſchenrecht der ſubjektiven Erkenntniß, Einſicht, Ueberzeugung haben jene Männer heldenmüthig mit ihrem großen Genie, Wärme, Feuer, Geiſt, Muth erkämpft. — Es iſt Fanatismus des abſtrakten Gedankens. Wir Deutſchen ſind paſſiv erſtens gegen das Beſtehende, haben es ertragen; zweitens, iſt es umgeworfen worden, ſo ſind wir ebenſo paſſiv: durch Andere iſt es umgeworfen worden, wir haben es uns nehmen laſſen, haben es geſchehen laſſen.

Auch Friedrich II. ſchließt ſich in Deutſchland an dieſe Bildung an, in damaligen Zeiten ein ſeltenes Beiſpiel. Franzöſiſche Hofſitten, Opern, Gärten, Kleider waren wohl, aber nicht Philoſophie in Deutſchland verbreitet; aber in Form von Geiſt, Witz iſt doch viel davon unter dieſe hohe Welt gedrungen, und viel Schlechtes und Barbariſches verſcheucht worden. Friedrich II., ohne erzogen zu ſeyn in den trübſeligen Pſalmen, ohne alle Tage ein Paar auswendig zu lernen, ohne barbariſche wolfiſche Metaphyſik und Logik (was fand er in Deutſchland Anderes, als Gellert?), kannte nun die großen, obzwar formellen und abſtrakten, Grundſätze der Religion und des Staats, und regierte in ſeinen Verhältniſſen darnach. Es war kein anderes Bedürfniß in ſeinem Volk vorhanden; man kann nicht verlangen, daß er der Reformator, Revolutionair deſſelben hätte werden ſollen, da kein Menſch Landſtände, Oeffentlichkeit der Gerichte forderte. Er führte ein, was Bedürfniß war, religiöſe Toleranz, Geſetzgebung, Verbeſſerung der Gerechtigkeitspflege, Sparſamkeit mit der Staatskaſſe; von dem elenden deutſchen Recht iſt nicht einmal mehr ein Geſpenſt geblieben. Er ſtellte den Staatszweck auf, und hat

damit alle Privilegien, die deutſchen partikularen Rechte, das bloß poſitive Recht im Staate über den Haufen geworfen. Es iſt albern, wenn die Frömmelei und die falſche Deutſchheit jetzt über ihn herfallen, und dieſe große Erſcheinung, die ſo unendlich gewirkt hat, klein machen und gar zur Eitelkeit oder Verruchtheit herabſetzen wollen; was Deutſchheit ſeyn ſoll, muß eine Vernünftigkeit ſeyn.

2. Die poſitive Seite.

Der affirmative Inhalt dieſes Philoſophirens befriedigt allerdings nicht die Gründlichkeit. Eine Hauptbeſtimmung in dem, was gelehrt worden iſt, ſind, wie bei den ſchottiſchen Philoſophen und wie bei uns, Vorausſetzungen von urſprünglichen Gefühlen des Rechts, die der Menſch in ſich habe, Wohlwollen, ſociale Neigungen; dieſe ſollen ausgebildet werden. — Die poſitive Quelle des Wiſſens überhaupt und vom Recht iſt überhaupt in die Menſchenvernunft geſetzt und das allgemeine Bewußtſeyn des Menſchen, den geſunden Menſchenverſtand, nicht in die Form des Begriffs. Es iſt allerdings bewundernswürdig, Wahrheiten in der Form allgemeiner Gedanken ausgeſprochen zu ſehen, die es unendlich wichtig iſt, daß ſie Vorurtheile des Menſchen ſeyen: Daß der Menſch in ſeinem Herzen das Gefühl des Rechts, der Menſchenliebe habe: Religion, Glaube nicht erzwungen werde: Verdienſt, Talent, Tugend der wahre Adel ſey u. ſ. f. — Ein Hauptgeſichtspunkt, unter den Deutſchen vornehmlich, war, was die Beſtimmung des Menſchen iſt, womit man meinte die Natur des Geiſtes. Und allerdings iſt über's Geiſtige auf dieſe zurückzugehen. Aber dieſe Natur des Geiſtes, dieſe Beſtimmung zu finden, wurde auf Wahrnehmung, Beobachtung, Erfahrung zurückgegangen: Es giebt ſolche und ſolche Triebe. Die Nothwendigkeit der Geſellſchaft, des Staats wird daraus erſchloſſen, weil wir einen Trieb zur Geſelligkeit haben. Das ſind Beſtimmungen in uns ſelbſt; aber wir haben ſie nicht in ihrer Nothwen-

digkeit erkannt. Solcher Trieb iſt ohnehin als natürlicher genommen; ſo iſt er hier unbeſtimmt in ſich, ſeine Begränzung hat er nur als Moment des Ganzen.

In Anſehung der Erkenntniß ſind ſehr allgemeine oberflächliche Gedanken zu finden, abſtrakte Gedanken, — immer ſo gut, und geiſtreicher als unſere, — die ihrem Inhalte nach konkret ſeyn ſollten und auch waren, aber ſo oberflächlich aufgefaßt wurden, daß ſie ungenügend für das Abzuleitende waren. So: Daß die Natur ein Ganzes ſey, Alles durch Geſetze beſtimmt ſey, durch Zuſammenkommen verſchiedener Bewegungen, Kette von Urſachen und Wirkungen und dergleichen; die verſchiedenen Eigenſchaften, Materien, Verbindungen der Dinge bringen Alles hervor. Das ſind allgemeine Redensarten, mit denen man Bücher anfüllen kann; ſie zeigen ſich auch bald ſehr ungenügend.

a. Système de la Nature.

Dahin gehört das Système de la Nature, das Hauptbuch, von einem Deutſchen, Baron von Holbach, in Paris geſchrieben, welcher der Mittelpunkt aller jener Philoſophen war. Montesquieu, d'Alembert, Rouſſeau waren eine Zeit lang in ſeinem Cirkel; ſo ſehr dieſe ſich gegen das Beſtehende empörten, ſo waren ſie doch ſonſt ſehr verſchieden von einander. Das Système de la Nature wird man bald langweilig finden, weil es ſich in allgemeinen Vorſtellungen herumwirft; es iſt kein franzöſiſches Buch, die Lebhaftigkeit fehlt.

a. „Das Univerſum zeigt nichts Anderes, als eine unermeßliche Sammlung von Materie und Bewegung (Descartes), eine ununterbrochene Kette von Urſachen und Wirkungen, von welchen Urſachen einige unmittelbar unſere Sinne rühren, andere uns unbekannt ſind, weil ihre Wirkungen, die wir wahrnehmen, von ihren Urſachen zu entfernt ſind. Die verſchiedenen Eigenſchaften jener Materien, ihre mannigfaltigen Verbindungen und die Wirkungen, welche die Folgen davon ſind, machen für

und die Wesen (essences) aus. Aus der Verschiedenheit dieser Wesen entspringen die verschiedenen Ordnungen, Gattungen, Systeme, welche die Dinge einnehmen, und deren Totalsumme — le grand tout — das ist, was wir Natur nennen." *) Es ist, was Aristoteles von Xenophanes sagt, er habe in's Blaue so hineingeschaut, d. i. das Seyn. **)

β. Alles ist Bewegung, die Materie bewegt sich selbst: das Bier gährt, das Gemüth bewegt sich (Leidenschaften). ***)

γ. „Die Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen und ihr unaufhörliches Entstehen und Verschwinden hat einzig seinen Grund in der Mannigfaltigkeit der Bewegungen und ihrer Materie." †) Durch verschiedene Kombinationen, Modifikationen, Arrangement entsteht anderes Ding. — „Die Materien sind entweder geneigt, sich mit einander zu vereinigen, oder sind zu einer Vereinigung unfähig. Hierauf gründen die Physiker Anziehung und Abstoßung, Sympathie und Antipathie, Verwandtschaft und Beziehung, die Moralisten Haß und Liebe, Freundschaft und Feindschaft." ††) — Geist, Unkörperliches, widerspricht der Bewegung, einer Veränderung der Verhältnisse eines Körpers im Raume. †††)

b. Robinet.

Ein anderes Hauptbuch ist das noch gefährlichere: De la Nature, von Robinet. Darin herrscht ein ganz anderer, gründ-

*) Bahle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Theil VIII, S. 62—63; *Système de la Nature par Mirabaud* (*Londres*, 1770), *T. I, Chap.* 1, *p.* 10; *Chap.* 2, *p.* 28.

**) *S. Oben, Theil I, S.* 281.

***) Bahle, a. a. O., S. 63—64; *Système de la Nature, T. I, Chap.* 2, *p.* 18, 16, 21, *et* 15.

†) Bahle, a. a. O., S. 64—65; *cf. Système de la Nature, T. I, Chap.* 2, *p.* 30—31; *Chap.* 3, *p.* 39—40.

††) Bahle, a. a. O., S. 65; *Système de la Nature, T. I, Chap.* 4, *p.* 45—46.

†††) Bahle, a. a. O., S. 70; *Système de la Nature, T. I, Chap.* 7, *p.* 90—91.

licher Geiſt; häufig wird man vom tiefen Ernſt ergriffen, der ſich in dem Menſchen zeigt.

Er fängt ſo an: „Es iſt ein Gott, d. h. eine Urſache der Phänomene des Ganzen, was wir die Natur nennen. Wer iſt Gott? Wir wiſſen es nicht, und ſind dazu beſtimmt, es für immer nicht zu wiſſen. Wir können ihn nicht erkennen, weil wir nicht das Mittel dazu haben. Wir könnten über die Tempel ſchreiben:" „„Dem unbekannten Gott"" *). Das iſt daſſelbe, was man heutigen Tags ſagt: Es ſoll kein Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen ſeyn. „Die Ordnung, die im Univerſum herrſcht, iſt ebenſo wenig der ſichtbare Typus ſeiner Weisheit, als unſer Schwachſinn das Bild ſeiner Intelligenz." **) — Dieſe erſte Urſache aber, Gott, iſt wirkend, hat die Natur erzeugt; die einzig mögliche Erkenntniß iſt die der Natur. Die Thätigkeit der Natur iſt auch Eine, wie Gott Einer iſt. Was nun als die Thätigkeit gefaßt wird, iſt, daß Keime in Allem ſind; Alles ſind organiſche Weſen, die ſich hervorbringen. Nichts iſt einzeln, Alles iſt verbunden, zuſammenhängig und in Harmonie. ***)

*) De la Nature (Troisième édition, Amsterdam, 1766), T. I, P. I, Chap. 3, p. 16: Il y a un Dieu, c. à. d. une cause des phénomènes dont l'ensemble est la Nature. Quel est-il? Nous l'ignorons et nous sommes destinés à l'ignorer toujours, dans quelqu'ordre de choses que nous soyons placés, parceque nous manquerons toujours d'un moyen de le connaître parfaitement. L'on pourrait encore mettre sur la porte de nos temples l'inscription qu'on lisait sur l'autel que l'Aréopage lui fit dresser: *Deo ignoto*.

**) De la Nature, T. I, P. I, Chap. 3, p. 16: L'ordre qui y règne n'est pas plus le type visible de sa sagesse que notre imbecillité n'est l'image de son intelligence.

***) Ibidem, Chap. 4, p. 16—17: On vient de voir qu'il n'y a qu'une cause. — Au commencement la cause éternelle qui avait engraine, pour ainsi dire, les événemens les uns dans les autres, afin qu'ils se succédassent infailliblement selon sa volonté, toucha le premier anneau de la chaine immense des choses. Par cette impression permanente l'univers vit, se meut et se perpétue. D'une unité de cause suit une unité d'action, laquelle ne paraît pas même susceptible de plus ni

Robinet geht die Pflanzen, Thiere, auch die Metalle, Elemente durch; und ſucht von ihnen aufzuzeigen, wie im Lebendigen der Keim iſt, und wie auch die Metalle in ſich organiſirt ſeyen, wegen der inneren Struktur, die man bei ihnen findet. Ebenſo ſoll die Luft ihren Keim haben, der erſt zur Wirklichkeit kommt, dadurch, daß er ſich mit Waſſer, Feuer u. ſ. f. nährt. *) Robinet nennt die einfache Form in ſich, die ſubſtantielle Form, den Begriff Keim. Obgleich er dieß zu ſehr im Sinnlichen nachzuweiſen ſucht, ſo geht er doch von in ſich konkreten Principien, der Form an ſich ſelbſt, aus.

Vom Uebel und Guten in der Welt ſpricht er auch. Das Reſultat der Betrachtung iſt, daß Gutes und Uebel ſich die Wage halten; dieſes Gleichgewicht mache die Schönheit der Welt aus. **)

Univ. Bibl. München

de moins. C'est en vertu de cet acte unique que tout s'opère. — Depuis que l'on étudie la nature, on n'y a point encore remarqué de phénomène détaché, de vérité indépendante. C'est qu'il n'y en a point, et qu'il ne saurait y en avoir. Le tout se soutient par la mutuelle correspondence de ses parties. — Ibidem, P. II, Chap. 2, p. 156—157: L'exemple du polype est aussi concluant pour l'animalité des plus petites parties organiques; car le polype est un grouppe de polypes rassemblés et tout aussi vrais polypes que lui. Il reste prouvé que sous le même point de vue le vivant ne pourrait être composé que de vivans, l'animal de petits animaux, tel animal de tels animalcules de la même sorte d'animalité, un chien de petits chiens germes, l'homme d'homoncules germes.

*) De la Nature, T. I, P. II, Chap. 7, Récapitulation, p. 166, 168: 1) Les semences animales fourmillent d'animaux spermatiques; 2) Toute génération proprement dite se fait par la coopération des deux sexes, — oder jedes Individuum iſt innerlich Hermaphrodit, oder auch in den äußeren Organen. — Ibidem, Chap. 9—14. — Ibidem, Chap. 15, p. 202—203: N'est-on pas forcé d'admettre pour des corps véritablement organisés, tous ceux où l'on rencontre une telle structure? Elle exige absolument une semence, des graines, des germes dont ils sont le développement. — Ibidem, Chap. 19, Des êtres élémentaires, de l'Air, du Feu, de l'Eau etc., p. 217: L'Air principe ne sera que le germe de l'air; en se soulant d'eau et de feu à différens degrés, il passera successivement par des états divers d'accroissement; il sera d'abord embryon, puis air parfait.

**) *Ibidem, P. I, Chap. 28, p. 138.*

Um zu widerlegen, daß des Vorzüglichen in der Welt mehr ſey, ſagt er, daß Alles, worauf wir das Gute reduciren, nur in einem Genuß, Angenehmen, einer Befriedigung liegt. Dieſer muß ein Bedürfniß, Mangel, Schmerz vorausgehen, deſſen Aufhebung die Befriedigung iſt. *) Dieß iſt nicht nur ein empiriſch richtiger Gedanke, ſondern er ſpielt an das Tiefere an, daß alle Thätigkeit nur durch Widerſpruch iſt.

3. Idee einer konkreten allgemeinen Einheit.

Das Reſultat der franzöſiſchen Philoſophie iſt, daß ſie darauf drang, eine allgemeine Einheit zu erhalten, doch keine abſtrakte, ſondern eine konkrete. So ſetzte Robinet allgemeine organiſche Lebendigkeit, gleichförmige Weiſe des Entſtehens. Dieß Konkrete nannten ſie Natur. Ueber dieſe wird Gott geſetzt, aber als das Unerkennbare; alle Prädikate, die von ihm ausgeſprochen würden, enthielten Unpaſſendes. Man muß zugeben, daß große Vorſtellungen der konkreten Einheit vorkommen, den abſtrakten metaphyſiſchen Verſtandesbeſtimmungen entgegengeſetzt, — die Fruchtbarkeit der Natur. Auf der anderen Seite ſoll, was gelten ſoll, Gegenwart haben, und keine jenſeitige Autorität ſeyn. Die zwei Beſtimmungen ſind in aller Philoſophie: Die Konkretion der Idee, und die Präſenz des Geiſtes darin. Dieß Streben aber nach wirklich gegenwärtiger Lebendigkeit nahm Formen an, die als Abwege ſelbſt einſeitig wurden. In dieſem Beſtreben nach Einheit, aber konkreter Einheit, liegen auch die näheren Mannigfaltigkeiten des Inhalts.

In der theoretiſchen Seite ihrer Philoſophie ſind die Franzoſen zum Materialismus oder Naturalismus fortgegangen. Denn das Bedürfniß des Verſtandes, das abſtrakte Denken, was aus einem feſtgehaltenen Princip die ungeheuerſten Konſequenzen ziehen läßt, hat ſie getrieben, Ein Princip als das Letzte zu

*) *De la Nature*, *T. I, P. I, Chap.* 13, *p.* 70.

ſezen, aber ein ſolches, das zugleich Gegenwart habe, und der Erfahrung ganz nahe liege. So nehmen ſie die Empfindung und die Materie als das einzig Wahre an, worauf alles Denken, alles Moraliſche, wie eine bloße Modifikation des Empfindens, zurückgeführt wird.

a. Zu dieſer Einſeitigkeit gehört der Gegenſatz von sentir und penser, die Identität deſſelben, ſo daß Lezteres nur ein Reſultat von jenem iſt: ohne ſpekulativer Weiſe dieſen Gegenſatz, wie Spinoza und Malebranche thaten, in Gott zu vereinigen. Die Einheiten, welche die Franzoſen hervorbrachten, wurden einſeitig. Eine ausgebreitete Theorie wird die Zurückführung alles Denkens auf Empfindung, wie in gewiſſer Rückſicht bei Locke dieß der Fall war. — Robinet kommt auch auf den Gegenſatz von Denken und Empfinden, und bleibt dabei ſtehen, daß Geiſt und Körper ungetrennt ſeyen, die Weiſe der Einheit aber unerklärlich. *) — Das Système de la Nature zeichnet ſich durch die Zurückführung des Denkens auf die Empfindung aus; ſie iſt beſonders flach. Der Hauptgedanke iſt: „Die abſtrakten Gedanken ſeyen nur Anwendungen der Wahrnehmungen von Gegenſtänden.“ **) So ging die Philoſophie zu Materialismus über; ſo bei La Mettrie: L'homme machine. Aller Gedanke, alle Vorſtellung habe nur Sinn, wenn ſie als materiell gefaßt werde; nur die Materie exiſtire.

Dem haben große Köpfe dann das Gefühl in der Bruſt entgegengeſetzt, den Trieb ſich zu erhalten, wohlwollende Neigungen gegen Andere, Trieb zur Geſelligkeit, welchen lezteren auch

*) *De la Nature, T. I, P. IV, Chap.* 3, *p.* 237 — 239.

**) Système de la Nature, T. I, Chap. X, p. 177: Les idées abstraites ne sont que des façons dont notre organe intérieur envisage ses propres modifications. — Les mots de bonté, de beauté, d'ordre, d'intelligence, de vertu etc. ne nous offrent aucun sens, si nous ne les rapportons, ou si nous ne les appliquons à des objets que nos sens nous ont montrés susceptibles de ces qualités, ou à des façons d'être et d'agir qui nous sont connues.

Pufendorf ſeinem Rechts-Syſtem zum Grunde gelegt hatte. — Von hier aus haben ſie ſehr viel Vortreffliches geſagt. So hat Montesquieu in ſeinem ſchönen Buche, l'esprit des lois, wovon Voltaire ſagte, es wäre ein esprit sur les lois, die Verfaſſungen in dieſem großen Sinne betrachtet, daß Verfaſſung, Religion, Alles, was ſich in einem Staate findet, eine Totalität ausmacht.

b. Dieſe Zurückführung hat bei Helvetius dieſe Geſtalt, daß, wenn man im moraliſchen Menſchen ein Eines ſucht, er dieß Eine Selbſtliebe nannte, und ſich zu zeigen bemühte, daß Alles, was wir als Tugend benennen, überhaupt alle Thätigkeit, Geſetze, Rechtliches zu ſeinem Grund nur Selbſtliebe, Eigennutz habe, und darein ſich auflöſe. *) Dieß Princip iſt einſeitig, obgleich das Ichſelbſt ein weſentliches Moment iſt. Was ich will, das Edelſte, Heiligſte iſt mein Zweck. Ich muß dabei ſeyn, Ich es billigen, Ich es für gut finden. Mit aller Aufopferung iſt immer eine Befriedigung, immer ein Sichſelbſtfinden vorhanden. Dieß Moment des Selbſts, die ſubjektive Freiheit muß immer dabei ſeyn. Einſeitig dieß genommen, ſo können Konſequenzen daraus gezogen werden, die alles Heilige umſtoßen; aber ebenſo kommt es in einer edlen Moral vor, als nur eine ſeyn kann. Helvetius bemühte ſich, durch geiſtreiche Analyſe aus der Selbſtliebe alle Tugenden zu konſtruiren; wir ſehen das Intereſſe der Analyſe.

Die Haupt-Momente alles dieſes Philoſophirens ſind, daß der Menſch bei allem Erkennen dabei ſeyn müſſe, indem ſie aller Autorität des Staats und der Kirche, in's Beſondere dem abſtrakten Gedanken, der keinen gegenwärtigen Sinn in uns hat, den Krieg machten. Das Moment der ſubjektiven Freiheit,

*) *Helvetius: De l'esprit (Oeuvres complètes, T. II, Deux-Ponts, 1784), T. I, Discours II, Chap. 1, p. 62—64; Chap. 2, p. 65, 68—69; Chap. 4, p. 90; Chap. 5, p. 91; Chap. 8, p. 114; Chap. 24, p. 256—257.*

Menschlichkeit thut sich auf: α) Es soll keine Laien geben; das eigene Selbst, der Geist des Menschen sey die Quelle für das, was er respektiren solle. β) Das Zweite ist, daß der Inhalt präsent sey, daß mein Inhalt zugleich müsse konkret seyn, ein Gegenwärtiges. Dieses Konkrete wurde Vernunft genannt, welche die Edleren dieser Männer mit der größten Begeisterung und Wärme verfochten. Der Gedanke ist zum Panier der Völker erhoben worden, die Freiheit der Ueberzeugung, des Gewissens in mir. Sie haben dem Menschen gesagt: „In diesem Zeichen wirst Du siegen," indem sie nur vor Augen hatten, was im Zeichen des Kreuzes gethan worden, zum Glauben, zum Recht, zur Religion gemacht worden war, — indem sie sahen, wie das Zeichen des Kreuzes herabgewürdigt war. Denn in dem Zeichen des Kreuzes hatte die Lüge, der Betrug gesiegt, unter diesem Siegel sich die Institutionen zu aller Niederträchtigkeit verknöchert; dieß Zeichen wurde vorgestellt als der Inbegriff und die Wurzel alles Uebels. Sie haben in anderer Gestalt die luther'sche Reformation vollbracht. — Dieß Konkrete hatte mancherlei Formen: sociale Triebe im Praktischen, Gesetze der Natur im Theoretischen. Es ist absoluter Trieb, einen festen Kompaß in sich zu finden, d. i. im Menschengeist, immanent. Für den Menschengeist ist es dringend, solchen festen Punkt zu haben, wenn er einmal in ihm selbst seyn soll, wenn er in seiner Welt wenigstens frei seyn soll.

c. Drittens ist in Betreff auf das Praktische noch das Besondere zu bemerken, daß, wenn Gefühl des Rechts zum Princip gemacht wurde, konkreter praktischer Geist, überhaupt Menschlichkeit, Glückseligkeit, dieß Princip, allgemein aufgefaßt, zwar die Form des Gedankens hatte, ohne daß der Gedanke selbst der Inhalt sey. Ein konkreter Inhalt, z. B. religiöser selbst, oder der wohlwollenden Neigungen, der Sociallität, kann die Form des Gedankens haben; aber so wie der Inhalt aus unserem Triebe, innerem Anschauen geschöpft ist, ist er nicht der Gedanke.

Nun aber kam auch dieß zum Vorſchein, daß das reine Denken als Princip aufgeſtellt wird und als Inhalt, wenn zwar wieder dieſem Inhalt die wahrhafte Form fehlte, das Bewußtſeyn ſeiner eigenthümlichen Form; denn es ward nicht erkannt, daß dieß Princip das Denken ſey. Wir ſehen es im Felde des Willens, des Praktiſchen, des Rechtlichen hervorgehen, und ſo gefaßt, daß das Innerſte des Menſchen, die Einheit ſeiner mit ſich als Grundlage aufgeſtellt und in's Bewußtſeyn gebracht wird, ſo daß der Menſch eine unendliche Stärke in ſich gewann. Es iſt dieß das, was Rouſſeau dann von Einer Seite über den Staat ſagte. Er fragte nach deſſen abſoluter Berechtigung: Was iſt die Grundlage des Staats? Das Recht der Beherrſchung und Verbindung, des Verhältniſſes der Ordnung, des Regierens und des Regiertwerdens, der Unterordnung unter Herrſchaft, faßt er auf der Einen Seite ſo auf, daß es geſchichtlich auf Gewalt, Zwang beruhe, Eroberung, Privat-Eigenthum u. ſ. f. *)

α. Zum Princip dieſer Berechtigung aber macht er den freien Willen. Und ohne Rückſicht auf das poſitive Recht der Staaten hat er auf obige Frage geantwortet: Daß der Menſch freien Willen hat, indem „die Freiheit das Qualitative des Menſchen ſey. Auf ſeine Freiheit Verzicht thun, heißt Verzicht thun darauf, daß man ein Menſch iſt. Nicht frei zu ſeyn, iſt Verzichtleiſtung auf alle Pflichten und Rechte." **) Der Sklave hat weder Rechte, noch Pflichten.

β. „Die Fundamental-Aufgabe iſt alſo: Eine Form der Verbindung zu finden, welche mit der ganzen gemeinſamen Macht zugleich die Perſon und das Eigenthum jedes Menſchen beſchütze und vertheidige, und wobei jeder Einzelne, indem er ſich dieſer Verbindung anſchließt, nur ſich ſelbſt gehorcht, und ſo

*) *Du Contrat social* (*Lyon*, 1790), *Livre I, Chapitre III*, *p.* 8—9; *Chap. IV*, *p.* 10—11, 13—16.

**) Ibidem, Chap. IV, p. 12: Renoncer à sa liberté, c'est renoncer a sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs.

frei bleibt, als vorher. Die Auflösung giebt der gesellschaftliche Vertrag;" *) er sey diese Verbindung, jeder sey darin mit seinem Willen. Diese Principien, so abstrakt dargestellt, muß man richtig finden; doch die Zweideutigkeit beginnt dann bald. Der Mensch ist frei, dieß ist freilich die substantielle Natur des Menschen; und sie wird im Staate nicht nur nicht aufgegeben, sondern in der That erst konstituirt. Die Freiheit der Natur, die Anlage der Freiheit ist nicht die wirkliche; denn der Staat erst ist die Verwirklichung der Freiheit.

γ. Das Mißverständniß über den allgemeinen Willen fängt aber da an, daß der Begriff der Freiheit nicht im Sinne der zufälligen Willkür Jedes genommen werden muß, sondern im Sinne des vernünftigen Willens, des Willens an und für sich. Der allgemeine Wille ist nicht anzusehen als zusammengesetzt von den ausdrücklich einzelnen Willen, so daß diese absolut bleiben. Wo die Minorität der Majorität gehorchen muß, da ist keine Freiheit. Aber der allgemeine Wille muß der vernünftige seyn, wenn man sich auch seiner nicht bewußt ist. Der Staat ist nicht eine solche Vereinigung, welche die Willkür der Einzelnen beschließt. Das schiefe Auffassen jener Principien geht uns nicht an. Was uns angeht, ist dieß, daß dadurch als Inhalt in's Bewußtseyn komme, der Mensch habe in seinem Geist die Freiheit als das schlechthin Absolute, der freie Wille sey der Begriff des Menschen. Eben die Freiheit ist das Denken selbst; wer das Denken verwirft und von Freiheit spricht, weiß nicht, was er redet. Die Einheit des Denkens mit sich ist die Freiheit, der freie Wille, — Denken, nur als wollend, d. h. Trieb seine Subjektivität aufzuheben, Beziehung auf Daseyn, Reali-

*) Du Contrat social, L. I, Chap. VI, p. 21: Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous *n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant?* Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.

ſirung ſeiner, indem ich mich als Exiſtirendes mir als Denkendem gleich ſetzen will. Der Wille iſt nur als denkender frei. Das Princip der Freiheit iſt aufgegangen, und hat dem Menſchen, der ſich ſelbſt als Unendliches faßte, dieſe unendliche Stärke gegeben. — Dieſes giebt den Uebergang zur kantiſchen Philoſophie, welche in theoretiſcher Hinſicht ſich dieſes Princip zu Grunde legte. Das Erkennen iſt auf ſeine Freiheit gegangen, und auf einen konkreten Inhalt, auf Inhalt, den es in ſeinem Bewußtſeyn hat.

4. Aufklärung.

Deutſche Philoſophie. Die Deutſchen trieben ſich in dieſer Zeit in ihrer leibnitziſch-wolfiſchen Philoſophie ruhig herum, in ihren Definitionen, Axiomen, Beweiſen, als ſie nach und nach vom Geiſte des Auslandes angeweht, in alle Erſcheinungen eingingen, die dort erzeugt worden waren, den lockeſchen Empirismus hegten und pflegten, und auf der anderen Seite zugleich die metaphyſiſchen Unterſuchungen auf die Seite legten, und ſich um die Wahrheiten, wie ſie dem geſunden Menſchenverſtand begreiflich ſind, bekümmerten, — in die Aufklärung und Betrachtung der Nützlichkeit aller Dinge warfen, eine Beſtimmung, die ſie von den Franzoſen aufnahmen. Die Nützlichkeit als das Weſen der ſeyenden Dinge iſt, daß ſie beſtimmt werden als nicht an ſich, ſondern für Anderes ſeyend, — ein nothwendiges Moment, aber nicht das Einzige. Die philoſophiſchen Unterſuchungen hierüber waren zu einer Mattigkeit der Popularität heruntergeſunken, die nicht tiefer ſtehen konnte. Es iſt ſteife Pedanterei und Ernſthaftigkeit. Die Deutſchen ſind Bienen, die allen Nationen Gerechtigkeit widerfahren laſſen, ehrliche Trödler, denen Alles gut genug iſt und die mit Allem Schacher treiben. Von fremden Nationen aufgenommen, hatte alles dieſes die geiſtreiche Lebendigkeit, Energie, Originalität verloren, die den Inhalt bei den Franzoſen über der Form vergeſſen machte. Die

Deutschen, die ehrlicher Weise die Sache recht gründlich machen wollten, und an die Stelle des Witzes und der Lebhaftigkeit Vernunftgründe setzen wollten, was ja Witz und Lebhaftigkeit eigentlich nicht beweisen, bekamen auf diese Weise einen so leeren Inhalt in die Hände, daß nichts langweiliger als diese gründliche Behandlung seyn kann; so bei Eberhard, Tetens ꝛc.

Nicolai, Mendelssohn, Sulzer und dergleichen philosophirten vorzüglich auch über den Geschmack und die schönen Wissenschaften; denn die Deutschen sollten auch eine schöne Litteratur und Kunst erhalten. Allein sie geriethen damit nur an die letzte Dürftigkeit des Aesthetischen — Lessing hatte es ein seichtes Geschwätze genannt —:*) wie im Ganzen die Gedichte Gellert's, Weisse's, Lessing's im Ganzen, nicht viel weniger in die letzte Dürftigkeit der Poesie versanken. Die angenehmen und unangenehmen Empfindungen waren es, um die es vorzüglich ging. Von diesem Philosophiren will ich eine Probe anführen, die Nicolai giebt. — Es handelt sich vom Vergnügen an der Darstellung tragischer Gegenstände im Trauerspiel:

„Herr Moses.

Das Vermögen, zu den Vollkommenheiten eine Zuneigung zu haben und Unvollkommenheiten zu fliehen, ist eine Realität. Daher führt die Ausübung dieses Vermögens ein Vergnügen mit sich, das aber in der Natur comparative kleiner ist, als das Misvergnügen, das aus der Betrachtung des Gegenstandes entspringt.

Ich.

Selbst alsdann noch, wenn uns die Heftigkeit der Leidenschaft unangenehme Empfindungen verursacht, hat die Bewegung (was ist diese Bewegung Anderes, als das Vermögen, Vollkommenheiten zu lieben u. s. f.?), die sie mit sich führt, noch Annehmlichkeiten für uns. — Es ist die Stärke der Be-

*) *Sämmtliche Schriften*, B. XXIX. (Berlin u. Stettin, 1828.), S. 111—112.

wegung, die wir lieben, auch der ſchmerzlichen Empfindungen ungeachtet, die wider das Angenehme der Leidenſchaft ſtreiten, und in Kurzem obſiegen. — Der Schluß iſt gleichfalls einerlei.

Herr Moſes.

In der Nachahmung hingegen, da der unvollkommene Gegenſtand abweſend iſt, muß die Luſt die Oberhand gewinnen, und den geringen Grad der Unluſt verdunkeln.

Ich.

Eine Leidenſchaft alſo, welche dieſe Folgen nicht hinterläßt, muß gänzlich angenehm ſeyn. Von dieſer Art ſind die Nachahmungen der Leidenſchaften, welche das Trauerſpiel hervorbringt." *) —

Mit ſolchem gehaltloſen, matten Gewäſche trieben ſie ſich herum. Sonſt waren die Ewigkeit der Höllenſtrafen, die Seligkeit der Heiden, der Gegenſatz der Rechtſchaffenheit und der Frömmigkeit philoſophiſche Materien, in denen viel gearbeitet wurde; die Franzoſen haben ſich wenig darum bekümmert. Endliche Beſtimmungen wurden geltend gemacht gegen das Unendliche: gegen die Dreieinigkeit, Eins kann nicht Drei ſeyn; gegen die Erbſünde, Jeder muß ſelbſt ſeine Schuld tragen, für ſeine Handlungen einſtehn, ſie aus ſich ſelbſt gethan haben; ebenſo gegen die Erlöſung, Ein Anderer kann nicht die Schuld der Strafe übernehmen; gegen Vergebung der Sünde, Was geſchehen iſt, kann nicht ungeſchehen gemacht werden; vollends überhaupt die Unverträglichkeit der menſchlichen Natur mit der göttlichen.

Die deutſche Aufklärung, welche ohne Geiſt mit verſtändiger Ernſthaftigkeit und dem Principe der Nützlichkeit die Ideen bekämpfte, ſtreifte zunächſt die Methode der wolfiſchen Philoſophie ab, behielt aber das Flache ihres Inhalts, und brachte auch die Metaphyſik zur letzten Leerheit herunter, bis Jacobi unerwartet an einen

*) Leſſing's ſämmtliche Schriften, B. XXIX. S. 122—123.

ganz anderen Gehalt der Philoſophie, zunächſt an den Spinozismus wieder erinnerte, für ſich dem vermittelnden Erkennen, welches er als bloßen Verſtand auffaßte, den Glauben, d. i. die bloß unmittelbare Gewißheit der äußerlichen, endlichen Dinge, ſo wie des Göttlichen, welches Glauben des Göttlichen er Vernunft nannte, entgegenſetzte, — bis Kant der Philoſophie, die im übrigen Europa nun ausgegangen war, in Deutſchland einen neuen Lebensanſtoß gab.

Einer Seits ſehen wir geſunden Menſchenverſtand, Erfahrung, Thatſachen des Bewußtſeyns, anderer Seits eine Metaphyſik, die deutſche wolfiſche des trockenen, todten Verſtandes. Mendelsſohn ſehen wir ſich orientiren am geſunden Menſchenverſtand, ihn zur Regel machen. Was eine Bewegung in dieſe zur gänzlichen Ruhe und Sicherheit gekommene Autorität, die ſich von nichts Anderem träumen ließ, hineinbrachte, war der Streit Mendelsſohn's mit Jacobi zuerſt darüber, ob Leſſing ein Spinoziſt geweſen und dann über die Lehre Spinoza's ſelbſt. — Es kam bei dieſer Gelegenheit zu Tage, wie ſehr Spinoza im Allgemeinen vergeſſen und für welch' einen Greuel der Spinozismus gehalten wurde.

Uebergang zu Deutſchland. Hume und Rouſſeau ſind die beiden Ausgangspunkte der deutſchen Philoſophie. Carteſius ſezt die Ausdehnung dem Denken, als dem ſchlechthin mit ſich Einen, entgegen. Man giebt ihm Dualismus Schuld. Aber, wie Spinoza und Leibnitz, hob er die Selbſtſtändigkeit der beiden Seiten auf, und ſezte ihre Einheit (Gott) als das Höchſte. Gott iſt als dieſe Einheit zunächſt das Dritte; und er beſtimmt ſich weiterhin ſo, daß ihm keine Beſtimmung zukomme. Wolf's Verſtand des Endlichen, überhaupt Schulmetaphyſik und verſtändige Wiſſenſchaft, Ergehen im Beobachten der Natur, erſtarkt in ſeiner Geſetzmäßigkeit, in ſeinem endlichen Wiſſen, kehrt ſich gegen das Unendliche und die konkreten Beſtimmungen der Reli-

gion, bleibt bei Abſtraktionen ſtehen in ſeiner theologia naturalis; aber das Beſtimmte, Entwickelte, iſt ſeine Domaine.

Von nun an tritt ein ganz anderer Standpunkt ein. Das Unendliche iſt in die Abſtraktion oder Unbegreiflichkeit verlegt. Eine unbegreifliche Ausrede! Heut zu Tage gilt es für das Frömmſte, Berechtigtſte. Wir ſehen das Dritte, die Einheit der Unterſchiede, als ein Nicht-Denkbares, Erkennbares beſtimmt; oder dieſe Einheit iſt auf dieſe Weiſe eine gedankenloſe. Denn ſie iſt über allem Denken, Gott nicht Denken ſelbſt; ſie iſt als das abſolut Konkrete beſtimmt (Einheit von Denken und Seyn). Jetzt ſind wir ſo weit gekommen, daß dieſe Einheit ein Solches ſey, das ſchlechthin im Denken ſey, dem Bewußtſeyn angehöre, — die Objektivität des Denkens, die Vernunft als Eins und Alles. Dieſes ſchwebt den Franzoſen vor. Das höchſte Weſen, Beſtimmungsloſe, kann auch über der Natur ſchweben, oder die Natur, die Materie kann die höchſte Einheit ſeyn, immer iſt Setzen eines Konkreten vorhanden, das zugleich dem Denken angehört. Indem die Freiheit des Menſchen als ein ſchlechthin Letztes aufgeſtellt worden iſt, ſo iſt das Denken ſelbſt als Prinzip aufgeſtellt. Das Prinzip der Freiheit iſt nicht nur im Denken, ſondern die Wurzel des Denkens; dieſes Prinzip der Freiheit iſt auch ein in ſich Konkretes, dem Prinzip nach an ſich konkret.

So weit iſt die Bildung überhaupt und die philoſophiſche Bildung fortgeſchritten. Indem ſo ganz im Bereich des Bewußtſeyns herein das geſetzt worden iſt, was erkennbar iſt, und die Freiheit des Geiſtes als ein Abſolutes gefaßt worden: ſo kann man dieß zugleich ſo nehmen, daß das Wiſſen ganz in das Endliche hineingetreten iſt. Der Standpunkt des Endlichen wurde zugleich für ein Letztes, Gott als ein Jenſeits außer dem Denken genommen. Pflichten, Rechte, Erkenntniß der Natur ſind endlich. Je mehr die menſchliche Vernunft ſich in ſich gefaßt hat, deſto mehr iſt ſie von Gott abgekommen, und hat das

Feld des Endlichen erweitert. Die Frage iſt dann, wie Gott wieder herbeizuſchaffen iſt, der früher und im Anfang dieſer Periode als das allein Wahre anerkannt wurde. Der Menſch hat ſich ein Reich der Wahrheit geſchaffen, außer welchem Gott geſetzt iſt; ſo iſt es das Reich der endlichen Wahrheit. Die Form der Endlichkeit kann hier die ſubjektive Form genannt werden; die Freiheit, Ichheit des Geiſtes, als das Abſolute erkannt, iſt weſentlich ſubjektiv, — in der That Subjektivität des Denkens. Die Vernunft iſt Ein und Alles, das iſt zugleich Geſammtheit von Endlichen; dieſes Verhalten der Vernunft iſt endliches Wiſſen und Wiſſen von Endlichem. Die Frage iſt, da dieß Konkrete feſtgeſetzt iſt (nicht die metaphyſiſchen Abſtraktionen), wie es ſich in ſich ausbilde, und dann, wie es wieder zur Objektivität komme, oder ſeine Subjektivität aufhebe, d. h. wie das Denken wieder zu Gott komme. Dieſes haben wir in der letzten Periode zu betrachten: Kant, Fichte, Schelling.

Dritter Abſchnitt.

Neueſte deutſche Philoſophie.

Kantiſche, fichte'ſche und ſchelling'ſche Philoſophie. In dieſen Philoſophien iſt die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgeſprochen, zu welcher der Geiſt in der letztern Zeit in Deutſchland fortgeſchritten iſt; ihre Folge enthält den Gang, welchen das Denken genommen hat. An dieſer großen Epoche in der Weltgeſchichte, deren innerſtes Weſen begriffen wird in der Weltgeſchichte, haben nur dieſe zwei Völker Theil genommen, das deutſche und das franzöſiſche Volk, ſo ſehr ſie entgegengeſetzt ſind, oder gerade, weil ſie entgegengeſetzt ſind. Die anderen Nationen haben keinen Theil daran genommen, wohl ihre Regierungen, auch die Völker, politiſch, aber

nicht innerlich. In Deutſchland iſt dieß Prinzip als Gedanke, Geiſt, Begriff, in Frankreich in die Wirklichkeit hinausgeſtürmt. Was in Deutſchland von Wirklichkeit hervorgetreten, erſcheint als eine Gewaltſamkeit äußerer Umſtände und Reaktion dagegen.

Die Aufgabe der Philoſophie beſtimmt ſich dahin, die Einheit des Denkens und Seyns, welche ihre Grundidee iſt, ſelbſt zum Gegenſtande zu machen und ſie zu begreifen, d. i. das Innerſte der Nothwendigkeit, den Begriff zu erfaſſen. Die kantiſche Philoſophie ſtellt das Formelle der Aufgabe zunächſt auf, hat aber nur die abſtrakte Abſolutheit der Vernunft im Selbſtbewußtſeyn zum Reſultate, und einer Seite eine Seichtigkeit und eine Mattheit, die im Kritiſchen und Negativen bleibt, und für etwas Poſitives ſich an Thatſachen des Bewußtſeyns und Ahnden hält, die auf den Gedanken Verzicht thut und zum Gefühl zurückkehrt: anderer Seits aber die fichte'ſche Philoſophie zur Folge gehabt, welche das Weſen des Selbſtbewußtſeyns als konkrete Ichheit ſpekulativ erfaßt, aber über dieſe ſubjektive Form des Abſoluten nicht hinauskommt: von welcher die ſchelling'ſche Philoſophie ausgeht, ſie dann hinwegwirft, und die Idee des Abſoluten, das Wahre an und für ſich aufſtellt.

A. Jacobi.

In Verbindung mit Kant müſſen wir hier vorher auch noch von Jacobi ſprechen; die jacobi'ſche Philoſophie iſt mit der kantiſchen Philoſophie gleichzeitig. Das Reſultat iſt daſſelbe im Ganzen, nur iſt Theils der Ausgangspunkt, Theils der Gang ein anderer. Der äußerliche Ausgangspunkt iſt bei Jacobi mehr die franzöſiſche Philoſophie (und deutſche Metaphyſik), er wurde durch ſie angeregt; Kant fing mehr von der engliſchen Seite, dem hume'ſchen Skepticismus, an. Jacobi, in ſeinem negativen Verhalten (wie Kant), hat mehr das Objektive der Erkenntnißweiſe vor ſich gehabt und betrachtet; er erklärte die Erkenntniß ihrem Inhalt nach für unfähig, das Abſolute zu erkennen.

Kant betrachtet nicht den Inhalt; er erkannte das Erkennen als ſubjektiv, und erklärte es daher für unfähig, das an und für ſich Seyende zu erkennen. — Was iſt das Wahre? Dieſes Wahre muß konkret, präſent, nicht aber endlich ſeyn. — Es iſt Fortſetzung, Hinausgehen über die vorige Periode.

Friedrich Heinrich Jacobi, 1743 zu Düſſeldorf geboren, ſtand in bergiſchen und nachmals in baierſchen Dienſten. In Genf und Paris hat er ſich ausgebildet: dort mit Bonnet, hier mit Diderot Umgang gehabt. In Düſſeldorf trat er in ein öffentliches Amt (Adminiſtration der ökonomiſch-finanziellen Partie). Mit der franzöſiſchen Revolution wurde er außer Activität geſetzt. Als baierſcher Beamter ging er nach München, wurde dort 1804 Präſident der Akademie der Wiſſenſchaften, welche Stelle er jedoch 1812 niederlegte. In napoleoniſchen Zeiten wurden die Proteſtanten als demagogiſch verſchrien. Bis an's Ende ſeines Lebens lebte er in Paris; 1819 ſtarb er am 10. März.*) Jacobi iſt vom edelſten Charakter, ein tief gebildeter Mann, der lange in Geſchäften des Staats gelebt hat und der ſehr vertraut war mit der franzöſiſchen Philoſophie.

1785 gab er Briefe über Spinoza heraus; ſie wurden 1783 geſchrieben. Die Ausgabe hat äußere Veranlaſſung; er hat nicht ſyſtematiſch, nur in Briefen philoſophirt. Ein zufälliger Streit mit Mendelsſohn, der eine Lebensbeſchreibung Leſſing's machen wollte, gab Veranlaſſung, daß Jacobi ſeine Anſichten entwickelte. Jacobi ließ ihm ſagen, ob es ihm bekannt ſey, daß „Leſſing ein Spinoziſt geweſen.“**) Mendelsſohn wurde ungehalten, und dieß veranlaßte den Briefwechſel. Und es zeigte ſich im Verfolg des Streites, daß diejenigen, welche ſich für Männer vom Fach hielten, für Männer vom Fach der Philoſophie und vom Me-

*) *Tennemann's Grundriß von Vorles.*, §. 406, *S.* 531; *Bouterwek: Handbuch der Geſchichte der Philoſ.*, *Band III*, §. 149, *S.* 347; *Jacobi's Werke*, *Bd. IV. Abth. 1*, *S. III.*

**) *Jacobi's Werke*, *B. IV*, *Abth. 1*, *S.* 39—40.

wegen der Freundſchaft Leſſing's, wie Nicolai, Mendelsſohn u. ſ. f., nichts vom Spinozismus wußten; es zeigte ſich bei ihnen nicht nur Flachheit der philoſophiſchen Einſicht, ſondern ſogar Unwiſſenheit. Die wolfiſche Philoſophie wurde fortgeſetzt, hatte ihre pedantiſche Form verlaſſen, kam aber darum nicht weiter. Mendelsſohn hielt ſich, wurde für den größten Philoſophen gehalten, und von ſeinen Freunden gelobt. Seine „Morgenſtunden“ ſind trockene wolfiſche Philoſophie, ſo ſehr dieſe Herren auch heitere platoniſche Form ihren ſtrengeren Abſtraktionen zu geben ſich bemühten. Es handelt ſich von den angenehmen und unangenehmen Empfindungen, Vollkommenheit, was möglich ſey zu denken und nicht. Die Metaphyſik iſt auf ihr Dünnſtes reducirt worden; es blieb kein feſter Faden. In dem Briefwechſel kommt ſogleich vor, wie Spinoza vergeſſen worden iſt. Mendelsſohn zeigte Ignoranz ſelbſt über das äußerlich Hiſtoriſche der ſpinoziſtiſchen Philoſophie, viel mehr noch über das Innere.*) Daß Jacobi Leſſing für einen Spinoziſten ausgab und die Franzoſen heranzog, — dieſer Einfall kam den Herren wie ein Donnerſchlag vom blauen Himmel herunter. Sie — ſelbſtgefällig, fertig, obenauf — waren ganz verwundert, daß er auch etwas wiſſen wolle, und von ſolchem „todten Hund“ wie Spinoza.**) Bei dieſer Gelegenheit kam es zu Erklärungen, in denen Jacobi ſeine philoſophiſchen Anſichten näher entwickelte.

Mendelsſohn ſtand Jacobi ſo gegenüber, daß Mendelsſohn auf dem Extremen beſtand, in's Denken und Begreifen unmittelbar das Woher und Wieſen ſetzte, und behauptete: „Was ich als wahr nicht denken kann, macht mich als Zweifel nicht unruhig. Eine Frage, die ich nicht begreife, kann ich auch nicht beantworten, iſt für mich ſo gut als keine Frage.“***) Damit

*) *Jacobi's Werke, B. IV*, Abth. 1, *S.* 91.

**) *Vgl. Ebendas., S.* 98.

***) Vierte Ab. d. Briefe des Spinoza (2. Ausgabe, 1789) S. 55—56 (*Werke B. IV*. Abth. 1, *S.* 110).

nach er ſich herum. Er enthält ſein Beweis vom Daſeyn Gottes eben dieſe Nothwendigkeit des Denkens: Daß die Wirklichkeit (Daſeyn) gedacht werden müſſe und ein Denkendes vorausſetze, oder die Möglichkeit des Wirklichen im Denkenden iſt. „„Was kein denkendes Weſen als möglich vorſtellt, iſt auch nicht möglich; und was von keinem denkenden Weſen als wirklich gedacht wird, kann auch in der That nicht wirklich ſeyn.““ „Man hebe von irgend einem Etwas den Begriff eines denkenden Weſens auf,“ den Begriff deſſelben, „daß jenes Etwas möglich oder wirklich ſey, ſo iſt dieß Etwas ſelbſt aufgehoben.“ Begriff iſt das Weſen. „Kein endliches Weſen kann die Wirklichkeit eines Dinges auf das Vollkommenſte als wirklich denken, und noch weniger kann es die Möglichkeit und Wirklichkeit aller vorhandenen Dinge einſehen.“ „Es muß alſo ein denkendes Weſen oder einen Verſtand geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, und den Inbegriff aller Wirklichkeiten als wirklich auf das Vollkommenſte denkt; d. h. es muß einen unendlichen Verſtand geben, und dieſer iſt Gott.““ *) Wir ſehen α) Einheit des Denkens und Seyns, β) die abſolute Einheit als unendlichen Verſtand: jenes das Selbſtbewußtſeyn, das nur als endliches begriffen iſt. Die Wirklichkeit, das Seyn hat ſeine Möglichkeit im Denken, oder ſeine Möglichkeit iſt Denken; es iſt nicht Herauszugehen aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit.

Jacobi ſetzt dieſer Forderung des Denkens ſo gegenüber, daß „das Denken nicht die Quelle der Subſtanz, ſondern die Subſtanz die Quelle des Denkens iſt. Wir muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes als das Erſte angenommen werden; Etwas, das, wenn ſchon nicht vorhanden in der Wirklichkeit, doch der Vorſtellung, dem Weſen, der innern Natur nach, als das

*) Bahle, *Lexikon d. Geſchichte d. Philoſophie*, *Th. VIII*, *S.* [illegible]—[illegible]; *Mendelsſohn's Morgenſtunden* (2. *Ausgabe*, 1786), *S.* 230—236.

Vorderſte gedacht werden muß." — Mendelsſohn ſagt darüber: „Sie ſcheinen hier etwas denken zu wollen, das kein Gedanke iſt; einen Sprung in das Leere zu thun, dahin uns die Vernunft nicht folgen kann. Sie wollen ſich Etwas denken, das vor allem Denken vorhergeht, und alſo dem allervollkommenſten Verſtande ſelbſt nicht denkbar ſeyn kann." *)

1. Der Hauptgedanke Jacobi's iſt nach Einer Seite: „Jeder Weg der Demonſtration führt zum Fatalismus," **) Atheismus, Spinoziſmus, ***) — ſtellt Gott vor als ein Abgeleitetes, in Etwas Gegründetes; Begreifen heißt, ſeine Abhängigkeit aufzeigen. Man giebt eine Urſache an von Etwas, dieſes hat wieder eine endliche Wirkung; das iſt das vermittelte Wiſſen überhaupt. Er behauptet, daß das Erkennen ſich durchaus nur aufs Endliche beziehen kann. Das iſt im Ganzen mit dem kantiſchen Reſultat daſſelbe, daß wir nur Erſcheinungen erkennen; der Ausdruck Erſcheinung drückt die ſubjektive Form aus.

Was nun Jacobi's Anſicht über das Erkennen anbetrifft, ſo hat er darüber die Vorſtellung, daß er ſagt: „Die Vernunft" — ſpäter beſtimmte er es anders, unterſchied Vernunft und Verſtand; davon nachher, †) und ſtatt der Vernunft ſagt er nachher Verſtand ††) — „kann immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgeſetze, Mechanismus zu Tage bringen. — Wir begreifen eine Sache, wenn wir ſie aus ihren nächſten Urſachen herleiten können," nicht aus der entfernten; die entfernteſte iſt immer Gott. Die nächſte beſtimmte Urſache des Gegenſtandes iſt zu erkennen; Gott iſt die ganz allgemeine Urſach. „Oder" wir erkennen die Sache, wenn wir „ihre unmittelbaren

*) Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 36—37, 88—89 (S. 67, 112—113).

**) Ebendaſelbſt, IV. Satz, S. 225 (S. 223).

***) *Ebendaſelbſt*, S. 223 (S. 216).

†) *S. Union*, S. 544 *und* 548.

††) *Werke*, B. II, S. 7 *flg.*; S. 221, *Anmerkung*.

Bedingungen der Reihe nach einſehen.“ Das iſt allerdings endliches Erkennen; jede Bedingung iſt wieder ein Bedingtes. „So begreifen wir z. B. einen Zirkel, wenn wir uns den Mechanismus ſeiner Entſtehung oder ſeine Phyſik deutlich vorzuſtellen wiſſen: die ſyllogiſtiſchen Formeln, wenn wir die Geſetze, welchen der menſchliche Verſtand im Urtheilen und Schließen unterworfen iſt, ſeine Phyſik, ſeinen Mechanismus wirklich erkannt haben. — Darum haben wir von Qualitäten, als ſolchen, keine Begriffe, ſondern nur Anſchauungen. Selbſt von unſerem Daſeyn haben wir nur ein Gefühl, aber keinen Begriff. Eigentliche Begriffe haben wir nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung und den Formen des Denkens; Qualitäten ſind erkannt, begriffen, wenn ſie darauf zurückgeführt, objektiv vernichtet ſind.“ *) Dieß iſt nun das Erkennen überhaupt: von etwas Beſtimmtem ſeine Bedingungen angeben, es als Bedingtes, von Anderem Bewirktes, von einer Urſach Hervorgebrachtes aufzeigen.

„Das Geſchäfte der Vernunft überhaupt iſt progreſſive Verknüpfung: und ihr ſpekulatives Geſchäft, Verknüpfung nach erkannten Geſetzen der Nothwendigkeit, d. i. des Identiſchen. — Alles, was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen“ (ihre Thätigkeit) „herausbringen kann, ſind lauter Dinge der Natur“ (Endlichkeiten); „und die Vernunft ſelbſt gehört, als eingeſchränktes Weſen, mit zu dieſen Dingen. Die geſammte Natur aber, der Indegriff aller bedingten“ (endlichen) „Weſen, kann dem forſchenden Verſtande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten iſt: nämlich mannigfaltiges Daſeyn, Veränderungen, Formenſpiel“ (Bedingtes), „nie einen wirklichen Anfang“ (Anfang der Welt), „nie ein reelles Princip irgend eines objektiven Daſeyns.“ Erkennen iſt: beſtimmte Bedingung einſehen; dieſe iſt wieder endlich. — Zweitens: „Verſteht man unter Vernunft das Princip der Erkenntniß über-

*) Briefe über die Lehre des Spinoza, Beilage VII., S. 419—420, und Anmerkung (*Werke*, B. IV, Abth. 2, S. 149—150).

haupt, ſo iſt ſie der Geiſt, woraus die ganze lebendige Natur des Menſchen gemacht iſt; durch ſie beſteht der Menſch, er iſt eine Form, die ſie angenommen hat." *)

Damit hängt zuſammen ſeine Anſicht über das Unternehmen, das Unbedingte erkennen zu wollen: „Ich nehme den ganzen Menſchen, und finde, daß ſein Bewußtſeyn aus zwei urſprünglichen Vorſtellungen, der Vorſtellung des Bedingten und des Unbedingten, zuſammengeſetzt iſt. Beide ſind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch ſo, daß die Vorſtellung des Bedingten die Vorſtellung des Unbedingten vorausſetzt, und in dieſer nur gegeben werden kann," — die Vorſtellung des Bedingten nur durch die Vorſtellung des Unbedingten. „Wir haben von ſeinem Daſeyn" (des Unbedingten) „dieſelbige, ja eine größere Gewißheit, als wir von unſerem eigenen bedingten Daſeyn haben."

„Da unſer bedingtes Daſeyn" und Erkennen nun „auf einer Unendlichkeit von Vermittelungen beruht, ſo iſt damit unſerer Nachforſchung ein unabſehliches Feld eröffnet, welches wir ſchon um unſerer Erhaltung willen" (um praktiſche Zwecke) „zu bearbeiten genöthigt ſind." Ein ganz Anderes aber wäre, das Unbedingte erkennen zu wollen. „Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem abſolut Nothwendigen eine Möglichkeit erfinden und es konſtruiren zu wollen, um es begreifen zu können, — dieß iſt es, was wir unternehmen, wenn wir uns bemühen, der Natur ein uns begreifliches, d. i. ein bloß natürliches Daſeyn, auszumachen und den Mechanismus des Princips des Mechanismus an den Tag zu bringen. Denn wenn Alles, was auf eine uns begreifliche Weiſe entſtehen und vorhanden ſeyn ſoll, auf eine bedingte Weiſe entſtehen und vorhanden ſeyn muß: ſo bleiben wir, ſo lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen. Wo dieſe Kette aufhört, da

*) Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 421—423 (S. 180—182).

hören wir auf zu begreifen; und da hört auch der Zuſammenhang, den wir Natur nennen, ſelbſt auf. Der Begriff der Möglichkeit des Daſeyns der Natur wäre alſo der Begriff eines abſoluten Anfangs oder Urſprungs der Natur; es wäre der Begriff des Unbedingten ſelbſt, inſofern es die nicht natürlich verknüpfte, d. i. für uns unverknüpfte — unbedingte Bedingung der Natur iſt. Soll nun ein Begriff dieſes Unbedingten und Unverknüpften, — folglich Außernatürlichen — möglich werden: ſo muß das Unbedingte aufhören, das Unbedingte zu ſeyn, es muß ſelbſt Bedingungen bekommen; und das abſolut Nothwendige muß anfangen, das Mögliche zu werden, damit es ſich konſtruiren laſſe." Das iſt widerſprechend. Dieß iſt nun der Gedanke Jacobi's.

„Das Unbedingte wird" auch „das Uebernatürliche genannt," das Unbegreifliche; dahin gehört auch die Natur. „Da nun Alles, was außer dem Zuſammenhange des Bedingten, des natürlich Vermittelten liegt, auch außer der Sphäre unſerer deutlichen Erkenntniß liegt, und durch Begriffe nicht verſtanden werden kann: ſo kann das Uebernatürliche auf keine andere Weiſe von uns angenommen werden, als es uns gegeben iſt, nämlich als Thatſache. — Es iſt!" — iſt dieß Unvermittelte. Und „dieſes Uebernatürliche," Unendliche, „dieſes Weſen aller Weſen," was iſt, „nennen alle Zungen: Den Gott." *)

Das Unbedingte hat alſo keine Bedingung, kann nicht erkannt werden, iſt nur als Thatſache für uns, auf unmittelbare, nicht vermittelte Weiſe. — Der Unterſchied von der jacobi'ſchen und kantiſchen Anſicht iſt der, daß bei Kant die Kategorien nichts taugen, das Erkennen nur Erkennen der Erſcheinung iſt, nicht deſſen, was iſt; und dieß geſchieht, weil die Kategorien nur ſubjektiv ſind, nicht weil ſie beſchränkt, endlich ſind: ſondern die

*) Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 423 — 427 (S. 132 — 136).

Hauptſache iſt immer, daß ſie ſubjektiv ſind. Bei Jacobi iſt dagegen dieß die Hauptſache, daß die Kategorien nicht nur ſubjektiv ſind, ſondern daß ſie ſind Bedingungen und bedingte Bedingungen; und Begreifen heißt, den Zuſammenhang durch Kategorien ſetzen, d. h. durch bedingte Bedingungen. Dieß iſt ein weſentlicher Unterſchied; aber im Reſultat kommen Beide überein.

2. Alſo nach dem zweiten Hauptſatze kann das Uebernatürliche nur als Thatſache ausgeſprochen werden; es iſt, alle Zungen nennen es Gott. Das unmittelbare Wiſſen hat nun Jacobi Glauben genannt. *) Er geht in's Selbſtbewußtſeyn zurück, wir finden bei ihm das Denken in ſeiner ſubjektiven Haltung. Gott, das Abſolute, Unbedingte kann nicht bewieſen werden. Denn Beweiſen, Begreifen, heißt, Bedingungen für etwas erfinden, es aus Bedingungen ableiten; aber ein abgeleitetes Abſolutes, Gott u. ſ. f. wäre ſo nicht ein Abſolutes, nicht ein Unbedingtes, nicht Gott. **) Nun iſt in unſerem Bewußtſeyn Bewußtſeyn von Gott, und dieß iſt ſo beſchaffen, daß mit dem Gedanken von Gott unmittelbar verknüpft iſt, daß er iſt. Und dieß Wiſſen kann, nach Jacobi, kein Bewieſenes ſeyn; es iſt ſo ein nicht in unſerem Wiſſen vermitteltes, ſondern ein unmittelbares Wiſſen, — an dieß kann man appelliren im Menſchen. Der Menſch geht in ſeiner Vorſtellung, ſeinem Denken über das Natürliche, Endliche, hinaus, geht fort zu einem Uebernatürlichen, Ueberſinnlichen; und daß dieß iſt, iſt ihm ſo gewiß, als er ſelbſt. Die Gewißheit, daß es iſt, iſt identiſch mit ſeinem Selbſtbewußtſeyn; ſo gewiß ich bin, ſo gewiß iſt Gott. ***) Dieß unmittelbare Wiſſen von Gott iſt hier der Punkt, der in der jacobi'ſchen Philoſophie feſtgeſetzt iſt; Jacobi nennt dieß nun auch Glauben. Kant's und Jacobi's Glauben ſind verſchieden. Bei Kant iſt es ein Poſtulat der

*) *Werke*, B. II, S. 3—4.
**) *Ebendaſelbſt*, B. III, S. 7.
***) *Ebendaſelbſt*, S. 35.

Vernunft, die Forderung der Auflösung des Widerspruchs der Welt und des Guten; bei Jacobi ist es unmittelbares Wissen für sich, und ist so vorgestellt.

Alles, was nun seit Jacobi's Zeit von Philosophen, wie Fries, und Theologen über Gott geschrieben ist, beruht auf dieser Vorstellung vom unmittelbaren Wissen, intellektuellen Wissen; und man nennt dieß auch Offenbarung, aber in einem anderen Sinn, als Offenbarung in theologischer Bedeutung. Die Offenbarung als unmittelbares Wissen ist in uns selbst, während die Kirche die Offenbarung als ein Mitgetheiltes von Außen nimmt. *) Der Glauben im theologischen Sinn ist Glauben an Etwas, was ein Gegebenes ist durch Lehre. So ist es gleichsam ein Betrug, wenn hier von Glauben und Offenbarung gesprochen wird, und vorgestellt wird, als sey von Glauben und Offenbarung im theologischen Sinn die Rede, da doch hier der philosophisch seyn sollende Sinn ein ganz anderer ist, so fromm man auch thut. Dieß ist der Standpunkt Jacobi's; und was auch von Philosophen und Theologen dagegen gesagt ist, er ist sehr gern aufgenommen und verbreitet. Und man findet überall nichts, als die jacobi'schen Gedanken, wobei denn das unmittelbare Wissen dem philosophischen Erkennen, der Vernunft entgegengesetzt wird; und dann sprechen sie über Vernunft, Philosophie u. s. f., wie der Blinde von der Farbe. Man giebt zwar zu, daß Einer keinen Schuh machen könne, wenn er nicht Schuhmacher ist, obgleich er das Maß, den Fuß, hat, und auch die Hände. Hingegen von der Philosophie hat das unmittelbare Wissen die Meinung, daß jeder, wie er geht und steht, ein Philosoph ist, absprechen könne, wie er wolle, Bescheid wisse in der Philosophie.

Unter Vernunft versteht man einer Seits vermittelte Erkenntniß: und anderer Seits gerade die intellectuelle Anschauung

*) Vergl. Werke, B. III, S. 277.

ſelbſt. Es iſt einer Seits ein richtiges Moment, daß Vernunft das Wiſſen und Offenbaren des Anundfürſichſeyenden iſt, da der Verſtand das Offenbaren des Endlichen iſt.*) Aber unter Glauben, Wiſſen als unmittelbar, wird dann auch jeder andere Inhalt begriffen: oder Jacobi nennt ſo dieſe Unmittelbarkeit, in welcher wir alles Seyn, „daß wir einen Körper haben," Papier hier liegt, „andere wirkliche Dinge gewahr werden, und zwar mit eben ſolcher Gewißheit, mit der wir uns ſelbſt gewahr werden. — Wir erhalten durch Beſchaffenheiten, die wir annehmen, alle Vorſtellungen, und es giebt keinen anderen Weg reeller Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn ſie Gegenſtände gebiert, ſind es Hirngeſpinnſte. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur."**) Alles, was ich unmittelbar weiß, iſt Glauben. So wird der Ausdruck Glauben, der in der Religion hohen Werth hatte, gebraucht für den Inhalt jeglicher Art; dieß iſt der allgemeinſte Standpunkt unſerer Zeit.

Jacobi läßt hier den Glauben dem Denken gegenüber treten. Vergleichen wir beide mit einander, ob ſie ſo himmelweit unterſchieden ſind, als dieſe meinen, die ſie ſo entgegenſetzen. α) Dem Glauben iſt das abſolute Weſen unmittelbar; das glaubende Bewußtſeyn fühlt ſich davon durchdrungen, als von ſeinem Weſen: es iſt ſein Leben, es ſetzt ſich unmittelbar eins mit ihm. Das Denken denkt das abſolute Weſen; es iſt das abſolute Denken, abſoluter Verſtand, reines Denken: d. h. aber, es iſt eben ſo unmittelbar es ſelbſt. β) Dem Glauben hat die Unmittelbarkeit des abſoluten Weſens zugleich die Bedeutung eines Seyns; es iſt, und iſt ein Anderes als Ich. Ebenſo dem Denkenden; es iſt ihm abſolutes Seyn, Wirkliches an ſich ſelbſt, und Anderes als das Selbſtbewußtſeyn oder das Denken als endlicher Verſtand, wie es genannt wird.

*) *Werke, B. II, S.* 8—14, 101.

**) Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 216—217 (*Abth.* 1, *S.* 211).

Was ist es nun, warum sich Glauben und Denken nicht verstehen, eins sich im andern nicht erkennt? a) Der Glaube hat kein Bewußtseyn darüber, daß er ein Denken ist, indem er das absolute Bewußtseyn unmittelbar eins mit ihm als Selbstbewußtseyn setzt; er weiß von ihm im Innern unmittelbar. Aber diese einfache Einheit spricht er aus; sie ist in seinem Bewußtseyn nur als die Unmittelbarkeit in der Bedeutung des Seyns, eine Einheit seines bewußtlosen Wesens, Substanz. Im Denken ist das Fürsichseyn enthalten; diesem setzt er jene Unmittelbarkeit des Seyns entgegen. β) Das Denken dagegen hat das Unmittelbare als absolute Möglichkeit, als absolut Gedachtes, — die Unmittelbarkeit, mit der es in ihm ist, also nicht in der Bestimmtheit des Seyns, Lebens. — Auf der Spitze dieser Abstraktion stehen sich beide entgegen, wie die Aufklärung, die das absolute Wesen als ein Jenseits des Selbstbewußtseyns setzt, und der Materialismus, der es als gegenwärtige Materie:*) dort in Glauben und Denken als positives Seyn oder Denken, hier als Negatives des Selbstbewußtseyns, das entweder so nur als Negatives bestimmt ist, Jenseits, oder für das Selbstbewußtseyn seyend zugleich.

Unmittelbares Wissen ist die Bestimmung, man mag es nun Glauben, Wissen u. s. f. heißen. Dieß ist das Erste. Fragen wir nach dem Inhalt, so wird gewußt Gott und daß er ist. Dieß unmittelbare Wissen gehört jedem Individuum an; es ist das Individuelle, das der Gewißheit eines Jeden als solchen angehört. Und Gott ist hier genommen in der Bestimmung eines Geistigen überhaupt, nach der Bestimmung der Macht, Weisheit u. s. f. Das ganz allgemeine Wissen nennen wir Denken, das besondere nennen wir Anschauung; und das Hineinbringen der äußerlichen Bestimmungen nennen wir Verstand. Das Allgemeine im Menschen ist das Denken, z. B. das religiöse Gefühl; das Thier hat es nicht, es ist ein menschliches

*) *S. Oben, S.* 506.

Gefühl: und ſofern es religiös iſt, iſt es als Gefühl eines Denkenden, und die Beſtimmung des Gefühls nicht Beſtimmung eines natürlichen Triebes u. ſ. f., ſondern Beſtimmung des Denkens. Gott iſt alſo das Allgemeine abſtrakt genommen, und er iſt ganz abſtrakt, ſelbſt in ſeiner Perſönlichkeit die abſolut allgemeine Perſönlichkeit. Weſentlich iſt vor Augen zu haben, daß das, was in dem unmittelbaren Wiſſen geoffenbart wird, das Allgemeine iſt. Aber das unmittelbare Wiſſen iſt das natürliche, das ſinnliche Wiſſen; und wenn der Menſch dazu gekommen iſt, von Gott zu wiſſen als nur Gegenſtand des Geiſtes, ſo iſt dieß Reſultat vermittelt durch Lehre, durch lang fortgeſetzte Bildung. Die Aegypter haben ebenſo unmittelbar gewußt, daß Gott ein Ochſe, eine Katze iſt; und die Indier wiſſen noch jetzt mehr dergleichen. Es iſt ſo ein Mangel der einfachen Reflexion, nicht zu wiſſen, daß das Allgemeine nicht im unmittelbaren Wiſſen iſt, ſondern eine Folge iſt der Bildung, der Erziehung, der Offenbarung des Menſchengeſchlechts. — Wenn man das unmittelbare Wiſſen gelten läßt, ſo hat es Jeder nur mit ſich zu thun; Alles iſt dann gerechtfertigt. Dieſer weiß dieß, Jener jenes; Alles iſt gebilligt, das Schlechteſte, Irreligiöſeſte u. ſ. f. Das Unmittelbare iſt das Natürliche; und zu wiſſen von Gott als einem Geiſtigen, iſt daher weſentlich erſt Reſultat von Vermittelung, Lehre.

Zweitens wird nun das unmittelbare Wiſſen dem vermittelten Wiſſen entgegengeſetzt; und da kommt es denn auf den Gegenſatz von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit an. „Wir beſtanden auf der Annahme zweier verſchiedener Wahrnehmungsvermögen im Menſchen: eines Wahrnehmungsvermögens durch ſichtbare und greifbare, mithin körperliche Wahrnehmungswerkzeuge; und" dann „eines anderen, durch ein unſichtbares, dem äußern Sinne auf keine Weiſe ſich darſtellendes Organ, deſſen Daſeyn uns allein kund wird durch Gefühle. Dieſes Organ, ein geiſtiges Auge für geiſtige Gegenſtände, iſt von den

Menſchen — allgemein — Vernunft genannt worden." *) Sie ſpricht die Thatſachen von allgemeinen, an und für ſich ſetzenden Wahrheiten aus. Dieſe Annahme, daß das Allgemeine iſt, Gott das Wahre iſt, iſt unmittelbares Wiſſen. Er nannte es innere Offenbarung, Glauben. „Wen die reinen Gefühle des Schönen und Guten, der Bewunderung und Liebe, der Achtung und Ehrfurcht, nicht überzeugen, daß er in und mit dieſen Gefühlen ein von ihnen unabhängig Vorhandenes wahrnehme, welches den äußeren Sinnen und einem auf ihre Anſchauungen allein gerichteten Verſtande unerreichbar iſt, — wider den iſt nicht zu ſtreiten." **)

Dieſe Philoſophie iſt utiliter acceptirt worden (man hat es leichter gehabt, als mit Kant): „Weiter als bis zum Gefühl Gottes kann der Gedanke überhaupt nicht gehen." Das Erkennen iſt noch ganz anderer Art, als, was Jacobi ſo nennt; gegen das endliche Erkennen iſt ſein Argumentiren ganz richtig. Das unmittelbare Wiſſen iſt nicht Erkennen, Begreifen; denn dazu gehört, daß der Inhalt beſtimmt in ſich, als konkret gefaßt werde. Bei dem unmittelbaren Wiſſen iſt es der Fall, daß von Gott nur das gewußt wird, daß er Gott iſt. Sollte es Beſtimmungen geben von Gott, ſo müßten ſie, nach Jacobi, als ein Endliches gefaßt werden; ihr Erkennen wäre wieder Fortgang von Endlichem zu Endlichem. Es bleibt alſo nur die unbeſtimmte Vorſtellung von Gott, — ein „Ueber mir," beſtimmungsloſes Jenſeits. So iſt das daſſelbe Reſultat, als die Aufklärung, — das höchſte Weſen, wie bei der franzöſiſchen Philoſophie. Es iſt dieß das Reſultat der Aufklärung (wie bei Kant), nur noch mit der Meinung, als ob dieſe Leerheit die höchſte Philoſophie wäre.

Dieß ſind ſehr dürftige Beſtimmungen. Wenn die Beſtim-

*) Werke, B. II, S. 74.
**) Ebendaſelbſt, S. 76.

mung der Philoſophie darauf hinausliefe, ſo wäre ſie ſehr arm; dieſe Beſtimmungen ſind nur Formen, deren keine für ſich Wahrheit hat. Die letzte Form, daß die Unmittelbarkeit als das Abſoluteſte gefaßt wird, zeigt den Mangel aller Kritik, aller Logik. Die kantiſche Philoſophie iſt die kritiſche Philoſophie; aber man hat es aus ihr vergeſſen, daß man das Unendliche nicht mit endlichen Kategorien ausmachen kann. Was den Gegenſatz näher anbetrifft, ſo kann alles Wiſſen unmittelbar ſeyn; aber alles unmittelbare Wiſſen iſt auch vermittelt in ſich. Dieß wiſſen wir in unſerem Bewußtſeyn, und können es an den allgemeinſten Erſcheinungen ſehen. Ich weiß z. B. unmittelbar von Amerika, und doch iſt dieß Wiſſen ſehr vermittelt. Stehe ich in Amerika und ſehe den Boden, ſo mußte ich erſt hinreiſen, Kolumbus mußte es erſt entdecken, Schiffe mußten gebaut werden u. ſ. f.; alle dieſe Erfindungen gehören dazu. Das, was wir jetzt unmittelbar wiſſen, iſt ein Reſultat von unendlich vielen Vermittelungen. So wie ich ein rechtwinkliges Dreieck ſehe, weiß ich, die Quadrate der Katheten ſind gleich dem Quadrate der Hypothenuſe; ich weiß dieß unmittelbar, und doch habe ich es nur gelernt, und bin überzeugt durch die Vermittelung des Beweiſes. Das unmittelbare Wiſſen iſt ſo überall vermittelt. Daß aber auch das als unmittelbar behauptete Wiſſen von Gott ein vermitteltes Wiſſen iſt, iſt ebenſo leicht einzuſehen. Der unmittelbare Menſch iſt der natürliche Menſch in ſeinem natürlichen Verhalten, in ſeiner Begierde, der nicht das Allgemeine weiß. Die Kinder, die Eskimo's u. ſ. f. wiſſen von Gott nichts; der natürliche Menſch iſt, wie er nicht ſeyn ſoll. Es gehört die Vermittelung dazu, vermittelſt der Erhebung über das Natürliche zum Bewußtſeyn, zum Wiſſen des Allgemeinen, des Höheren zu kommen; dann weiß man es zwar unmittelbar, aber man kommt nur durch die Vermittelung dazu. Ich denke, ich weiß von dem Allgemeinen unmittelbar; aber eben dieß Denken iſt der Proceß in ſich ſelbſt, — es iſt Bewegung, Lebendigkeit. Alle

Lebendigkeit iſt Proceß in ſich, iſt vermittelt, um ſo mehr noch geiſtige Lebendigkeit; und ſie iſt dieß, vom Einem zum Andern überzugehen, vom bloß Natürlichen, Sinnlichen zum Geiſtigen. Der Gegenſatz vom unmittelbaren und vermittelten Wiſſen iſt ſo ganz leer; es iſt eine der letzten Flachheiten, ſo etwas für einen wahrhaften Gegenſatz zu halten: es iſt der trockenſte Verſtand, der meint, daß eine Unmittelbarkeit etwas ſeyn könne für ſich, ohne Vermittelung in ſich. Und die Philoſophie thut nichts, als dieß zum Bewußtſeyn zu bringen; die Philoſophie zeigt die Vermittelung, die der Sache nach darin iſt, z. B. in der Religion u. ſ. f., auf.

Wenn jeder Standpunkt aber eine Seite hat, worin er gerechtfertigt iſt, ſo liegt in dieſem Standpunkte, daß der menſchliche Geiſt unmittelbar von Gott weiß, das Große, daß dieß eine Anerkenntniß der Freiheit des menſchlichen Geiſtes iſt. In ihr iſt die Quelle des Wiſſens von Gott; alle Aeußerlichkeit, Autorität, iſt ſo in dieſem Princip aufgehoben. Es iſt das Princip, aber auch nur das Princip der Freiheit des Geiſtes. Es iſt das Große unſerer Zeit, daß die Freiheit, das Eigenthum des Geiſtes, daß er in ſich bei ſich iſt, anerkannt iſt, daß er in ſich dieß Bewußtſeyn hat. Dieß iſt aber nur abſtrakt; denn das Weitere iſt, daß das Princip der Freiheit wieder zur reinen Objektivität kommt, daß nicht Alles, was mir einfällt, in mir aufſteigt, darum, weil es in mir geoffenbart wird, wahr iſt: ſondern daß es gereinigt wird, und ſeine wahrhafte Objektivität erhält. Dieſe erhält es nur durch den Gedanken, der das Beſondere, Zufällige abſtreift, — eine Objektivität, die von der bloßen Subjektivität unabhängig und an und für ſich iſt, ſo daß das Princip der Freiheit des Geiſtes reſpektirt wird. Der eigene Geiſt muß ihm Zeugniß geben, daß Gott der Geiſt iſt. Der Geiſt muß dem Geiſte Zeugniß geben, der Inhalt muß der wahrhafte ſeyn; aber dieß konſtatirt ſich nicht dadurch, daß es mir geoffenbart, verſichert wird. Dieß iſt der Standpunkt; und wir haben ſo das

Mangelhafte deſſelben und das Große des Princips, das darin liegt, geſehen.

B. Kant.

Die Erſcheinung der kantiſchen Philoſophie iſt gleichzeitig; ſie iſt ausführlicher zu betrachten.

Kant kehrt zum Standpunkt des Sokrates zurück, zum Denken, aber mit der unendlichen Beſtimmung zum Konkreten, mit der Regel der Vollkommenheit. Carteſius ſetzte die Gewißheit als Einheit des Denkens und Seyns. Jetzt haben wir das Bewußtſeyn des Denkens in ſeiner Subjektivität: d. i. α) als Beſtimmtheit gegen die Objektivität; β) als Endlichkeit, Fortgehen an endlichen Beſtimmungen. Wir ſehen die Freiheit des Subjekts, wie bei Sokrates und den Stoikern; aber die Aufgabe in Anſehung des Inhalts iſt höher geſtellt. Es wird gefordert die Erfüllung mit der Idee der Vollkommenheit, d. i. daß der Inhalt ſelbſt ſey die Einheit des Begriffs und der Realität.

Das abſtrakte Denken, die eigene Ueberzeugung, iſt das Feſte, ſeine Erfüllung die Erfahrung, das Mittel der Erfahrung das formelle Denken und Schlieſſen. Bei Jacobi kommt: α) dieß Denken, die Demonſtration, nicht über das Endliche, Bedingte hinaus; β) auch wenn der Gegenſtand Gott, der metaphyſiſche, iſt, ſo iſt die Demonſtration vielmehr dieß, ihn bedingt, endlich zu machen; γ) das Unbedingte, was denn doch gewiß, das Abſolute iſt nur im Glauben, in der unmittelbaren Gewißheit, — ein ſubjektiv Feſtes, aber Unerkennbares, d. h. Unbeſtimmtes, Unbeſtimmbares, ſomit Unfruchtbares. — In der kantiſchen Philoſophie iſt dieß Denken als entſcheidend aufzufaſſen. Im Endlichen, im Zuſammenhange mit demſelben erhebt ſich ein abſoluter Standpunkt, der das Mittelglied iſt, das Verbindende des Endlichen und zum Unendlichen Emporführende iſt. — Beide bleiben Philoſophien der Subjektivität. Gott iſt bei Kant α) in der Erfahrung nicht zu finden: weder in der äußeren, wie

Lalande sagte, er habe am ganzen Himmel gesucht, und ihn nicht gefunden; noch in der inneren, — die Mystiker, Schwärmer können allerhand in sich erfahren, und ebenso Gott, d. i. das Unendliche, erfahren. β) Kant schließt auf Gott: er ist eine Hypothese zur Erklärung, — das Postulat der praktischen Vernunft ist dasselbe; *) je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse, gab ein französischer Astronom dem Kaiser Napoleon zur Antwort.

Der Standpunkt der kantischen Philosophie ist, daß das Denken durch sein Raisonnement dahin kam, sich in sich selbst als absolut und konkret, als frei, Letztes zu erfassen. Es erfaßte sich als solches, daß es in sich Alles in Allem sey. Für seine Autorität ist nichts Aeußeres Autorität; alle Autorität kann nur durch das Denken gelten. So ist das Denken in sich selbst bestimmend, konkret. Dieses in sich selbst konkrete Denken ist zweitens als etwas Subjektives aufgefaßt worden; und diese Seite der Subjektivität ist die Form, die in der jacobi'schen Ansicht vorzüglich die herrschende ist. Daß Gott ist, ist nicht an und für sich wahr; zum Erkennen gehört sein objektives Anundfürsichseyn, aber er soll nicht erkannt seyn. Es ist Thatsache meines Bewußtseyns, daß er außer meinem Bewußtseyn selbstständig ist; dieses ist aber selbst durch mein Bewußtseyn gesetzt, die subjektive Seite ist also bei Jacobi Hauptmoment. Daß das Denken konkret sey, hat Jacobi mehr auf der Seite gelassen. Indem das Denken subjektiv ist, so wird ihm die Fähigkeit abgesprochen, das Anundfürsichseyende zu erkennen.

Das Wahrhafte der kantischen Philosophie ist, daß das Denken als konkret in sich, sich selbst bestimmend aufgefaßt ist; so ist die Freiheit anerkannt. Rousseau hat so in der Freiheit schon das Absolute aufgestellt: Kant hat dasselbe Princip aufgestellt, nur mehr nach theoretischer Seite; Frankreich faßt dieß nach der Seite des Willens auf. Die Franzosen sagen:

*) *Kritik d. prakt. Vernunft* (4. *Aufl.*, *Riga* 1797), *S.* 226—227.

Il a la tête près du bonnet; ſie haben den Sinn der Wirklichkeit, des Handelns, Fertigwerdens, — die Vorſtellung geht unmittelbarer in Handlung über. So haben ſich die Menſchen praktiſch an die Wirklichkeit gewendet. So ſehr die Freiheit in ſich konkret iſt, ſo wurde ſie doch als unentwickelt in ihrer Abſtraktion an die Wirklichkeit gewendet; und Abſtraktionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerſtören. Der Fanatismus der Freiheit, dem Volke in die Hand gegeben, wurde fürchterlich. In Deutſchland hat daſſelbe Princip das Intereſſe des Bewußtſeyns für ſich genommen; aber es iſt theoretiſcher Weiſe ausgebildet worden. Wir haben allerhand Rumor im Kopfe und auf dem Kopfe; dabei läßt der deutſche Kopf eher ſeine Schlafmütze ganz ruhig ſitzen, und operirt innerhalb ſeiner. Das letzte Reſultat der kantiſchen Philoſophie iſt die Aufklärung; das Denken iſt nicht zufällig raiſonnirend, ſondern konkret.

Immanuel Kant wurde 1724 zu Königsberg geboren, ſtudirte dort anfangs Theologie, trat im Jahre 1755 als akademiſcher Lehrer auf: 1770 wurde er Profeſſor der Logik, und ſtarb in Königsberg 1804, den 12. Februar, beinahe 80 Jahre alt;*) er iſt nicht aus Königsberg hinausgekommen.

Indem nun hier ſo das Denken als Denken nur das poſitive Sichſelbſtgleiche war, und ſich ſo faßte: ſo ſahen wir das negative ſich bewegende Denken, den abſoluten Begriff in Frankreich in ſeiner Macht, und auch in der Aufklärung ſo nach Deutſchland übergehen, daß alles Ding, alle Exiſtenz, alles Thun und Laſſen etwas Nützliches ſeyn ſollte, d. h. eben das Anſich aufgehoben und nur für ein Anderes ſeyn ſollte; und dasjenige, für welches Alles ſeyn ſollte, iſt der Menſch, das Selbſtbewußtſeyn, aber als alle Menſchen überhaupt. Das Bewußtſeyn über dieß Thun, eine abſtrakte Weiſe, iſt die kantiſche Philoſophie. Der ſich ſelbſt denkende, in ſich gehende abſolute Begriff iſt es

*) *Tennemann's Grundriss der Gesch. d. Philos. von Wendt*, §. 380, *S.* 465 — 466.

nun, den wir in Deutſchland hervortreten ſehen, daß in das Selbſtbewußtſeyn alle Weſenheit falle, — den Idealismus, der dem Selbſtbewußtſeyn alle Momente des Anſich vindicirt, aber ſelbſt zuerſt noch mit einem Gegenſatze behaftet bleibt, doch dieſes Anſich noch unterſcheidet. Oder die kantiſche Philoſophie führt die Weſenheit in das Selbſtbewußtſeyn zurück, aber kann dieſem Weſen des Selbſtbewußtſeyns, oder dieſem reinen Selbſtbewußtſeyn keine Realität verſchaffen, in ihm ſelbſt das Seyn nicht aufzeigen: begreift das einfache Denken, als den Unterſchied an ihm ſelbſt habend, aber begreift noch nicht, daß alle Realität eben in dieſem Unterſcheiden beſteht: weiß über die Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns nicht Meiſter zu werden: beſchreibt die Vernunft ſehr gut, aber thut dieß auf eine gedankenloſe, empiriſche Weiſe, die ſich ihre Wahrheit ſelbſt wieder raubt.

Die kantiſche Philoſophie iſt theoretiſch die methodiſch gemachte Aufklärung, nämlich, daß nichts Wahres, ſondern nur die Erſcheinung gewußt werden könne. Sie führt das Wiſſen in das Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn hinein, aber hält es auf dieſem Standpunkte als ſubjektives und endliches Erkennen feſt. Und wenn ſie ſchon den Begriff und die unendliche Idee berührt, ſeine formellen Beſtimmungen ausſpricht und zur konkreten Forderung derſelben kommt: ſo verwirft ſie dieſelbe wieder als das Wahre, macht ſie zu einem bloß Subjektiven, weil ſie einmal das endliche Erkennen als den fixen, letzten Standpunkt angenommen hat. Dieſe Philoſophie hat der Verſtandesmetaphyſik, als einem objektiven Dogmatismus, ein Ende gemacht, in der That aber dieſelbe nur in einen ſubjektiven Dogmatismus, d. i. in ein Bewußtſeyn, in welchem dieſelben endlichen Verſtandesbeſtimmungen beſtehen, überſetzt, und die Frage nach dem, was an und für ſich wahr iſt, aufgegeben.

Wir wollen dem Gange Kant's folgen. Die kantiſche Philoſophie hat unmittelbare Beziehung auf das, was oben von

Hume angeführt iſt. *) Der allgemeine Sinn der kantiſchen Philoſophie iſt der, daß ſich ſolche Beſtimmungen, wie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, nicht in der Wahrnehmung finden, wie Hume gezeigt hat; ſie haben alſo eine andere Quelle, als das Wahrnehmen, und dieſe Quelle iſt das Subjekt, Ich in meinem Selbſtbewußtſeyn. **)

Dieß iſt der Hauptſatz der kantiſchen Philoſophie. Sie wird auch kritiſche Philoſophie genannt, indem ihr Zweck zunächſt iſt, ſagt Kant, eine Kritik des Erkenntnißvermögens zu ſeyn. ***) Vor dem Erkennen muß man das Erkenntnißvermögen unterſuchen. †) Das iſt dem Menſchenverſtand plauſibel, ein Fund für den geſunden Menſchenverſtand. Das Erkennen wird vorgeſtellt als ein Inſtrument, die Art und Weiſe, wie wir uns der Wahrheit bemächtigen wollen; ehe man alſo an die Wahrheit ſelbſt gehen könne, müſſe man zuerſt die Natur, die Art ſeines Inſtruments erkennen. Es iſt thätig; man müſſe ſehen, ob dieß fähig ſey, das zu leiſten, was gefordert wird, — den Gegenſtand zu packen; man muß wiſſen, was es an dem Gegenſtand ändert, um dieſe Aenderungen nicht mit den Beſtimmungen des Gegenſtandes ſelbſt zu verwechſeln. ††) — Es iſt, als ob man mit Spießen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte. Vor der Wahrheit erkennt das Erkennen nichts Wahres; es geht ihm dann wie den Juden, der Geiſt geht mitten hindurch. Das Erkenntnißvermögen unterſuchen heißt: Es erkennen. Die Forderung iſt alſo dieſe: Man ſoll das Erkenntnißvermögen erkennen, ehe man erkennt; es iſt daſſelbe wie mit dem Schwimmen-Wollen, ehe man in's Waſſer geht. Die Unterſuchung des Erkenntnißvermögens iſt ſelbſt erkennend, kann nicht

*) *S. Oben, S.* 495 *flg.*

**) *Kritik der reinen Vernunft* (*Sechste Aufl., Leipzig* 1818), *S.* 3—5.

***) *Ebendaſelbſt, Vorrede, S. XVIII—XIX.*

†) *Ebendaſelbſt, S.* 5—8.

††) *Ebendaſelbſt, S.* 1.

zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es ſelbſt dieß iſt, — nicht zu ſich kommen, weil es bei ſich iſt.

Indem Kant ſo das Erkennen der Betrachtung unterwirft, ſo iſt dieß ein großer, wichtiger Schritt. Dieſe Kritik des Erkennens betrifft alſo das empiriſche Erkennen Locke's, das vorgiebt, es gründe ſich auf Erfahrung, und die mehr metaphyſiſche Art des wolf'ſchen und deutſchen Philoſophirens überhaupt, welches die Wendung genommen hatte, nach der mehr empiriſchen Manier zu verfahren, die geſchildert iſt. — Im Praktiſchen herrſchte damals die ſogenannte Glückſeligkeitslehre, die Moral war auf Triebe gegründet; der Begriff des Menſchen und die Art, wie er dieſen Begriff realiſiren ſoll, iſt aufgefaßt als Glückſeligkeit, ſeine Triebe zu befriedigen. Kant hat richtig gezeigt, daß dieß eine Heteronomie, nicht Autonomie der Vernunft ſey, eine Beſtimmung durch Natur, ſomit ohne Freiheit. Aber weil das kantiſche Vernunftprincip freilich formal, und ſie von der Vernunft aus nicht weiter konnten, und doch die Moral einen Inhalt erhalten ſollte, ſo iſt Fries und Andere wieder Glückſeligkeitslehrer, hüten ſich freilich, es ſo zu heißen. — Wir ſehen einer Seits geſunden Menſchenverſtand, Erfahrung, Thatſachen des Bewußtſeyns. Anderer Seits iſt aber auch noch wolfiſches Metaphyſiciren im Schwange geweſen, wie z. B. bei Mendelsſohn. Dieß Metaphyſiciren hat ſich unterſchieden gehalten von dem bloß empiriſchen Verfahren; aber ſeine Hauptthätigkeit hat darin beſtanden, den Gedankenbeſtimmungen, wie z. B. Möglichkeit, Wirklichkeit, Gott u. ſ. f. Verſtandesbeſtimmungen zum Grunde zu legen, und damit zu raiſonniren. Gegen Beides iſt zunächſt kantiſche Philoſophie gerichtet. (Hume geht gegen die Allgemeinheit und Nothwendigkeit jener Beſtimmungen: Jacobi gegen die Endlichkeit derſelben: Kant gegen die Objektivität derſelben, obzwar ſie objektiv ſind im Sinne des Allgemeingültigen und Nothwendigen.) Der Hauptſatz derſelben iſt der einfache, der ſchon angeführt iſt. Erſchwert wird ihr Studium durch die Breite,

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL,G.W.F.
3-598-51128-0
FN. 01484/032

Weitläufigkeit und eigenthümliche Terminologie, in der sie vorgestellt ist. Indessen hat die Breite auch einen Vortheil; dasselbe wird oft wiederholt, so daß man die Hauptsätze behält und nicht leicht aus dem Auge verlieren kann. — Ich will die Hauptmomente kurz anführen.

Das Erste, Allgemeinste ist dieß. Kant ist von Hume ausgegangen. Hume zeigt gegen Locke, daß Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht in der Wahrnehmung anzutreffen seyen; Locke sagt, der Geist sey tabula rasa, und durch Erfahrung bekommen wir sie. Kant giebt nun sogleich von Haus aus zu, daß in der Wahrnehmung keine Nothwendigkeit und Allgemeinheit, nämlich in den äußeren Dingen selbst, daß aber zugleich Nothwendigkeit und Allgemeinheit doch vorhanden sind, in den Beispielen der Mathematik und Naturwissenschaft.*) Die Frage ist nun: Wo sind sie zu finden? Daß wir die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, als welches erst das Objektive ausmache, verlangen, dieses Factum läßt Kant stehen. Aber, sagt er dann gegen Hume, weil nun Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht in den äußeren Dingen ist, so müssen sie a priori, d. h. in der Vernunft selbst liegen, in der Vernunft als selbstbewußter Vernunft; sie kommen dem Denken zu. Auf der anderen Seite setzt er sich der wolfischen Metaphysik entgegen, nimmt den Bestimmungen derselben die sachliche Bedeutung, und zeigt, wie sie bloß dem subjektiven Denken zugeschrieben werden müssen. — Gleichzeitig erklärte sich auch Jacobi gegen diese Metaphysik; aber da er besonders von den Franzosen und Deutschen ausging, so war sein Gesichtspunkt ein anderer: Daß nämlich unser endliches Denken nur endliche Bestimmungen zu setzen, also Gott, Geist nur nach endlichen Verhältnissen zu betrachten wisse.

Diese Bestimmungen des Denkens sind näher von der Art, daß sie Bestimmungen der Allgemeinheit, der Einheit überhaupt

*) *Kritik der reinen Vernunft*, S. 4, 11, 13.

sind. Einheit heißt die Verknüpfung von unterschiedenen Bestimmungen, und das Denken nennt Kant insofern Synthesiren, Verknüpfen. Das Denken enthält aber schon in ihm selbst, in seinen Bestimmungen solche Verknüpfungen; es ist ein Einen, ein Vereinen von Unterschieden. Die Unterschiede sind der Stoff, der durch die Erfahrung gegeben ist; und um diesen Stoff zu verknüpfen, muß in den subjektiven Bestimmungen schon die Anlage seyn, sie verknüpfen zu können, wie in Ursach und Wirkung (Kausalität) u. s. f. Dieß ist für sich selbst eine Verknüpfung. *)

Kant stellt nun die Frage der Philosophie auch so: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ **) Urtheil heißt Verknüpfung von Gedankenbestimmungen, wie Subjekt und Prädikat; Synthesiren heißt Verknüpfen. Synthetische Urtheile a priori sind nichts Anderes, als ein Zusammenhang des Entgegengesetzten durch sich selbst, oder der absolute Begriff, d. h. Beziehungen von unterschiedenen Bestimmungen, Verknüpfungen, die nicht durch die Erfahrung gegeben sind, wie Ursach und Wirkung u. s. f.; es sind Denkbestimmungen. Hume zeigt schon, daß sie nicht in der Erfahrung sind. Da ist nun Raum und Zeit das Verbindende; sie sind also a priori, d. h. im Selbstbewußtseyn. Das ist die große Seite dieser Philosophie. Kant zeigt dieß auf, daß das Denken in sich konkret sey, synthetische Urtheile a priori habe, die nicht aus der Wahrnehmung geschöpft werden. Die Idee, die darin liegt, ist groß; aber die Ausführung selbst bleibt innerhalb ganz gemeiner, roher, empirischer Ansichten, und kann auf nichts weniger Anspruch machen, als auf Wissenschaftlichkeit. Und anderem Theils erhält dieß wieder einen ganz gemeinen Sinn. Es ist Mangel an philosophischer Abstraktion in der Darstellung, in gemeinster Weise gesprochen. Von der barbarischen Terminologie nicht zu sprechen, bleibt

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 8—9, 75—77.
**) *Ebendaselbst*, S. 15.

Kant innerhalb der pſychologiſchen Anſicht und empiriſchen Manier eingeſchloſſen.

Kant nennt nun ſeine Philoſophie deshalb Transcendental-Philoſophie (dieſe Ausdrücke ſind barbariſch), d. h. ein Syſtem der Principien der reinen Vernunft d. h. der Principien, die das Allgemeine und Nothwendige in dem ſelbſtbewußten Verſtande aufzeigen, ohne ſich mit Gegenſtänden zu beſchäftigen, *) noch zu unterſuchen, was Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſey; dieß wäre transcendent. Transcendent und transcendental iſt zu unterſcheiden. Die transcendente Mathematik iſt die, in der die Beſtimmung des Unendlichen vornehmlich gebraucht wird. In dieſer Sphäre der Mathematik ſagt man z. B., der Kreis beſteht aus unendlich vielen geraden Linien; die Peripherie wird vorgeſtellt als gerade, und indem ſo das Krumme als Gerades vorgeſtellt wird, ſo geht dieß über die geometriſche Beſtimmung hinaus, iſt ſo transcendent. — Die Transcendental-Philoſophie beſtimmt Kant ſo, daß es nicht eine Philoſophie ſey, die mit Kategorien hinausgeht über ihre Sphäre, ſondern die die Quellen aufzeigt von dem, was transcendent werden kann; es bezieht ſich dieſer Ausdruck nur auf die Quellen ſolcher Beſtimmungen, und dieß iſt das Bewußtſeyn. Transcendent würde das Denken ſeyn, wenn dieſe Beſtimmungen von Allgemeinheit, Urſach und Wirkung vom Objekt ausgeſagt würden; man würde vom Subjektiven in ein Anderes transcendiren. Dazu ſind wir dem Reſultat nach nicht berechtigt, aber ſchon im Anfange nicht, da wir das Denken nur innerhalb ſeiner betrachten. Wir wollen alſo nicht die Beſtimmungen in ihrem objektiven Sinne betrachten, ſondern inſofern das Denken die Quelle ſolcher ſynthetiſchen Beziehungen iſt; das Transcendentale beſteht darin, im ſubjektiven Denken ſolche Beſtimmungen aufzuzeigen. Das Nothwendige und Allgemeine erhält hier

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 19

die Bedeutung, in dem menschlichen Erkenntnißvermögen zu liegen. Von diesem menschlichen Erkenntnißvermögen aber unterscheidet Kant noch das Ansich, Ding-an-sich; so daß jene Allgemeinheit und Nothwendigkeit doch zugleich nur eine subjektive Bedingung des Erkennens ist, daß die Vernunft mit ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit doch nicht zur Erkenntniß der Wahrheit kommt. *) Denn sie hat als Subjektivität, zur Erkenntniß, der Anschauung und Erfahrung nöthig, eines empirisch gegebenen Stoffes. Dieß sind die Bestandstücke, wie es Kant nennt, derselben; ein Stück hat sie an ihr selbst, das andere aber ist das empirisch gegebene. **) Wenn die Vernunft für sich seyn will, an ihr selbst und aus ihr selbst Wahrheit schöpfen will: so wird sie transcendent, sie überfliegt die Erfahrung, weil sie des anderen Bestandstücks entbehrt, und erzeugt dann bloße Hirngespinnste. Sie ist daher im Erkennen nicht konstitutiv, sondern nur regulativ; sie ist die Einheit und Regel für das sinnliche Mannigfaltige. Diese Einheit aber für sich ist das Unbedingte, das, die Erfahrung überfliegend, nur in Widersprüche geräth. Im Praktischen nur ist die Vernunft konstitutiv. Die Kritik der Vernunft ist eben dieß, nicht die Gegenstände zu erkennen, sondern die Erkenntniß, und die Principien derselben, ihre Grenze und Umfang, daß sie nicht überfliegend wird. ***) — Dieß ist das Allgemeine, das wir nun in seinen einzelnen Theilen näher betrachten wollen.

Näher nimmt Kant den Weg, daß er 1) die theoretische Vernunft betrachtet, die Erkenntniß, die sich auf äußere Gegenstände bezieht. Er untersucht 2) den Willen als Selbstverwirklichung: 3) die Urtheilskraft, die eigentliche Betrachtung der Einheit des Allgemeinen und der Einzelnheit; wie weit sie es da bringt,

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 235—256.
**) *Ebendaselbst*, S. 107.
***) *Ebendaselbst*, S. 497—498; *Kritik d. prakt. Vernunft*, S. 254; *Kritik d. Urtheilskraft* (3. *Aufl. Berlin*, 1799), *Vorrede*, S. V.

werden wir ebenfalls ſehen. Die Kritik des Erkenntnißvermögens iſt aber die Hauptſache.

1. Theoretiſche Vernunft. Kant geht nun pſychologiſch zu Werke, d. h. geſchichtlich; er geht die Hauptweiſen des theoretiſchen Bewußtſeyns durch. Das Erſte iſt die Anſchauung, das Sinnliche: das Zweite der Verſtand: das Dritte die Vernunft. Das erzählt er ſo her, nimmt es ganz empiriſch auf, ohne es aus dem Begriff zu entwickeln.

a. Sinnlichkeit. Den Anfang dieſes Apriorischen, Transcendentalen macht das Apriorische der Sinnlichkeit, die Formen der Sinnlichkeit. Erfahrung iſt, daß wir eine Sinnlichkeit haben, durch Vorſtellungen als äußere afficirt zu werden. In der Anſchauung findet ſich allerhand Inhalt. Er unterſcheidet dabei zuerſt die Empfindung als äußerlich, Roth, Farbe, Hartes: und innere, das Rechtliche, Zorn, Liebe, Furcht, Angenehmes, Religiöſes u. ſ. f. Solcher Inhalt macht das Eine Beſtandſtück aus, er gehört dem Gefühle an; dieſe ſind alle Subjektives, und nur ſubjektiv. In dieſem Sinnlichen iſt aber auch ein allgemeines Sinnliches, ſelbſt; dieß Andere bei ſolchem Stoff iſt die Beſtimmung von Raum und Zeit, ſie ſind das Leere. Außer uns iſt das Räumliche, für ſich iſt es unerfüllt; die Erfüllung macht jener Stoff aus, Farbiges, Weiches u. ſ. w. Die Zeit iſt ebenſo leer; derſelbe Stoff oder anderer, vornehmlich innerer Gefühle ſind das Beſtimmende. Raum und Zeit ſind reine Anſchauungen, d. h. abſtrakte Anſchauungen, — Empfinden und Anſchauen: ſo daß wir die Empfindung außer uns verlegen, entweder in die Zeit als fließend, oder in den Raum als abgetrennt neben einander. Der Inhalt iſt neben oder nach einander; iſolirten wir das Neben und Nach, ſo haben wir Raum und Zeit. Dieſes reine Anſchauen ſind die Formen der Anſchauung. Jetzt heißt freilich Alles Anſchauung, Denken, Bewußtſeyn; Gott, der doch nur dem Gedanken angehört, heißt Anſchauung, ſogenanntes unmittelbares Bewußtſeyn. Alſo Raum

und Zeit ist das Allgemeine des Sinnlichen selbst, nach Kant die apriorischen Formen der Sinnlichkeit; sie gehören auch nicht der Empfindung an als solcher, insofern sie unmittelbar bestimmt ist. Ich habe diese oder jene Empfindung, es ist immer eine einzelne; das Allgemeine, der Raum und die Zeit, gehören der Sinnlichkeit a priori an. — Diese Beurtheilung nennt er nun transcendentale Aesthetik. Jetzt heißt Aesthetik die Kenntniß des Schönen. Hier ist es die Lehre von der Anschauung nach dem, was das Allgemeine in der Anschauung ist, d. h. was im Subjekt als solchen liegt, ihm zukommt, d. h. Raum und Zeit. Die Härte ist meine Empfindung; Anschauung ist, daß ich etwas Hartes empfinde, das Harte hinauslege in den Raum. Es ist diese Theilung von Subjektivität und Objektivität. Im Raum ist der Inhalt außer einander und außer mir; es ist die Thätigkeit, das Thun der apriorischen Sinnlichkeit, den Inhalt hinauszuwerfen. Dieß ist der Raum: oder die Zeit, sobald es ein Vorübergehendes ist. *)

„1) Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden." (Daß nun Raum und Zeit keine empirische Begriffe sind, — in solchen barbarischen Formen spricht Kant beständig; Begriff ist nichts Empirisches.) „Denn damit ich meine Empfindungen auf etwas außer mir beziehe, setze ich den Raum voraus. Daß etwas Aeußerliches in verschiedenem Orte oder Zeit vorgestellt werde, muß die Vorstellung des Raumes und der Zeit schon vorhergegangen seyn; oder sie kann nicht von der äußeren Erfahrung abgeborgt seyn, sondern die äußere Erfahrung ist erst durch diese vorausgesetzte Vorstellung möglich." D. h. Zeit und Raum sind das Allgemeine der sinnlichen Erfahrung; sie sind Anschauungen, oder a priori. Die Erfüllung ist ohnehin subjektiv, gehört dem Gefühle an. Das, was als das Objektive erscheinen kann, Raum

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 23—27.

und Zeit, iſt nichts Empiriſches, ſondern das Bewußtſeyn hat vorher in ihm ſelbſt Raum und Zeit; ſie erſt machen es möglich, daß Partikulares, die Erfüllung, in ſie geſetzt wird. „2) Der Raum iſt eine nothwendige Vorſtellung, die allen äußeren Anſchauungen zum Grunde liegt. Raum und Zeit iſt eine Vorſtellung a priori, weil man ſich die Dinge nicht vorſtellen kann ohne Raum und Zeit; ſie liegen nothwendig den äußeren Erſcheinungen zum Grunde.“ Als a priori ſind ſie allgemein und nothwendig; nämlich ſo finden wir es. Aber daß ſie vorher müſſen da ſeyn, als Vorſtellungen zum Grunde liegen, folgt nicht. Zum Grunde liegen ſie wohl, aber ebenſo als ein äußerliches Allgemeines. Es iſt die Sache ſo vorgeſtellt: Es ſind da draußen Dinge an ſich, aber ohne Zeit und Raum; nun kommt das Bewußtſeyn, und hat vorher Zeit und Raum in ihm, als die Möglichkeit der Erfahrung, ſo wie, um zu eſſen, es Mund und Zähne u. ſ. w. hat, als Bedingungen des Eſſens. Die Dinge, die gegeſſen werden, haben den Mund und die Zähne nicht, und wie es den Dingen das Eſſen anthut, ſo thut es ihnen Raum und Zeit an; wie es die Dinge zwiſchen Mund und Zähne legt, ſo in Raum und Zeit. — „3) Raum und Zeit iſt kein allgemeiner“ (abſtrakter) „Begriff von Verhältniſſen der Dinge, ſondern eine Anſchauung. Denn man kann ſich den Raum nur als einen einigen vorſtellen; er hat nicht Beſtandtheile.“ Der abſtrakte Begriff (die allgemeine Vorſtellung) aber, z. B. Baum, in ſeiner Wirklichkeit iſt eine Menge einzelner getrennter Bäume. Räume aber ſind nicht ſolche beſondere, oder auch nicht Theile; ſondern es bleibt Eine Kontinuität. Er iſt daher eine unmittelbare, einfache Einheit oder Kontinuität. Sie ſind Abſtrakta. Die Anſchauung, Wahrnehmung hat immer nur etwas Einzelnes vor ſich; der Raum, die Zeit ſind aber immer nur Eines, darum ſind ſie a priori. Ebenſo giebt es aber auch nur Ein Blau. Raum und Zeit ſind keine Gedankenbeſtimmungen, — beſonders, wenn man keine Gedanken dabei hat. Raum und Zeit

sind nichts Einzelnes, sondern Allgemeines, Abstraktes, — dieß die Natur des Raums und der Zeit: aber ein Begriff, sobald man einen Begriff davon hat. „4) Der Raum ist eine unendliche Menge, nicht Begriff, der wohl unter sich, aber nicht in sich eine unendliche Menge von Vorstellungen enthält. Er ist daher eine Anschauung." *)

Die transcendentale Erörterung sagt noch dieß aus, daß diese Vorstellung von Raum und Zeit synthetische Sätze a priori enthalte, die mit dem Bewußtseyn ihrer Nothwendigkeit verbunden sind. Solche synthetische Sätze sind z. B., daß der Raum drei Abmessungen habe: **) oder die Definition der geraden Linie, daß sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sey: ebenso 5+7=12. ***) (Dieses Letzte ist sehr analytisch, ebenso das Andere.) Dieß ist erstens nicht aus der Erfahrung, — besser: nicht eine einzelne zufällige Wahrnehmung; dieß ist richtig, sie ist allgemein und nothwendig. Zweitens ist es aus der Anschauung, wir haben es eben in der Anschauung, nicht durch den Verstand oder Begriff. Dieß faßt Kant aber nicht zusammen. Es ist eben in der Anschauung unmittelbar gewiß. — Wir haben mancherlei Empfindungen, die „den eigentlichen Stoff ausmachen," mit denen wir äußerlich und innerlich „unser Gemüth besetzen:" und das Gemüth hat „eine formale Bedingung der Art" in ihm selbst, „wie wir sie im Gemüthe setzen;" dieß ist Raum und Zeit. †) Wie nun das Gemüth dazu kommt, gerade diese Formen zu haben, was die Natur der Zeit und des Raums ist, darüber fällt es der kantischen Philosophie gar nicht ein zu fragen. Was sind Raum und Zeit an sich, heißt nicht: Was ist ihr Begriff; sondern: Sind sie Dinge äußerlich, oder Etwas im Gemüth?

*) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 29—30, 34—36.
**) *Ebendaselbst, S.* 30—31, 41.
***) *Ebendaselbst, S.* 13, 12, 150.
†) Ebendaselbst, S. 49.

b. Das zweite Vermögen, wie das erſte Sinnlichkeit überhaupt iſt, iſt der Verſtand; dieſer iſt nun etwas ganz Anderes, als die Sinnlichkeit. Er zählt das her, wie in der empiriſchen Pſychologie; die Darſtellung einer Nothwendigkeit eines ſolchen Fortgangs fehlt. Die Sinnlichkeit iſt Receptivität. Den Verſtand nennt Kant die Spontaneität des Denkens; dieſer Ausdruck kommt aus der leibnitziſchen Philoſophie her. Der Verſtand iſt thätiges Denken, Ich ſelbſt; er „iſt das Vermögen, den Gegenſtand ſinnlicher Anſchauung zu denken.“ Er hat aber nur Gedanken ohne Inhalt: „Gedanken ohne Inhalt ſind leer, Anſchauungen ohne Begriffe ſind blind.“ Der Verſtand bekommt von der Sinnlichkeit alſo den Stoff, ſowohl den empiriſchen als den aprioriſchen, Zeit und Raum; und er denkt dieſen Stoff, aber ſeine Gedanken ſind etwas ganz Anderes, als dieſer Stoff. Oder er iſt ein Vermögen von einer beſonderen Art; und nur wenn Beides geſchehen, die Sinnlichkeit Stoff geliefert, der Verſtand ſeine Gedanken damit verbunden hat, ſo kommt die Erkenntniß heraus. *)

Die Logik nun als transcendentale Logik ſtellt ebenſo die Begriffe auf, welche der Verſtand a priori an ihm ſelbſt hat, und „wodurch er die Gegenſtände völlig a priori denkt.“ **) Der Verſtand hat Gedanken, aber als Verſtand hat er eingeſchränkte Gedanken, Gedanken des Endlichen. Die Gedanken haben die Form, das Mannigfaltige zu einer Einheit zu bringen. Dieſe Einheit bin Ich, die Apperception des Selbſtbewußtſeyns. Ich ſoll „begleiten“; das iſt eine barbariſche Expoſition. Selbſtbewußtſeyn bin ich, das ganz leere, abſtrakte Ich, und dann das Appercipiren; dieß iſt das Beſtimmen überhaupt. Percipiren heißt mehr Empfinden, Vorſtellen; Appercipiren iſt mehr die Thätigkeit, wodurch etwas in mein Bewußtſeyn geſetzt wird. Ich bin das ganz Allgemeine, völlig Beſtimmungs-

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 54—55.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 59.

lose, Abstrakte; insofern ich einen empirischen Inhalt in das Ich versetze, appercipire, so muß er in dieß Einfache hinein. Damit er hineinkann in dieß Eine, Einfache, muß er selbst vereinfacht werden, inficirt werden von der Einfachheit. Ein Inhalt im Bewußtsehn wird so Einer, wird mein Inhalt; Ich bin Ich, dieß Eine, so wird er in die Einheit versetzt, so wird er Einer. Und diese Einheit des Mannigfaltigen ist gesetzt durch meine Spontaneität; diese ist das Denken überhaupt, das Synthesiren des Mannigfaltigen. Dieß ist ein großes Bewußtseyn, eine wichtige Erkenntniß. Daß ich das Eine bin, und als denkend thätig, Einheit setzend, ist indessen bei Kant nicht so genau auseinander gesetzt. Das, was das Denken producirt, ist Einheit; so producirt es sich selbst, denn es ist das Eine. (Die Einheit kann auch Beziehung genannt werden; insofern ein Mannigfaltiges vorausgesetzt wird, und dieß nach Einer Seite als Mannigfaltiges bleibt, heißt es bezogen.) Das ist die transcendentale Apperception; das reine Appercipiren des Selbstbewußtseyns ist die synthesirende Funktion. Das Fassende ist Ich; was ich berühre, muß sich einzwängen lassen in diese Formen der Einheit. *)

Es giebt nun verschiedene Weisen dieser Einfachheit. Die Beziehungen bestimmen sich näher; und die bestimmten Arten dieses Synthesirens sind die Kategorien, allgemeinen Denkbestimmungen. Es sind, nach Kant, zwölf Grund-Kategorien, die in vier Klassen zerfallen; und es ist merkwürdig und ein Verdienst, daß jede Gattung wieder eine Dreiheit ausmacht. Die Triplicität, diese alte Form der Pythagoreer, Neuplatoniker und der christlichen Religion, kommt hier, wiewohl ganz äußerlich, wieder hervor. 1) Die erste Art sind die Kategorien der Quantität: Einheit, Vielheit und Allheit. Vielheit ist Negation des Einen, die Differenz ist die Vielheit; und das

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 97—103.

Dritte, das Ineinssetzen der zwei ersten, die Vielheit als geschlossen, ist die Allheit. Die Zahl ist die Vielheit als Eins gesetzt: Vieles ist unbestimmt, als Eins zusammengefaßt, ist es Allheit; Allheit ist umschlossene Vielheit. 2) Die zweite Art sind die Kategorien der Qualität: Realität, Negation, Limitation. Die Grenze ist ebenso Reales, Positives, aber ebenso Negation u. s. w. 3) Die dritte Art sind die Kategorien der Relation, des Verhältnisses: Substantialitäts-Verhältniß, Substanz und Accidenzen; Kausalitäts-Verhältniß, Verhältniß von Ursach und Wirkung; und drittens Wechselwirkung. 4) Die vierte Art sind die Kategorien der Modalität, der Beziehung des Gegenständlichen auf unser Denken: Möglichkeit, Daseyn, Wirklichkeit, und Nothwendigkeit. Möglichkeit sollte das Zweite seyn; nach dem abstrakten Denken ist aber das leere Vorstellen das Erste. Es ist großer Instinkt des Begriffs, daß er sagt: Die erste Kategorie ist positiv; die zweite ist das Negative der ersten; das Dritte ist das Synthetische aus beiden. Die Form der Triplicität, die hier nur Schema ist, verbirgt in sich die absolute Form, den Begriff. Kant leitet diese Kategorien nicht ab, findet sie unvollständig, sagt aber, die andern sind von ihnen abgeleitet.*)

Kant kommt nun auf folgende Weise zu diesen Arten der Einheit; er nimmt sie aus der gewöhnlichen Logik. In der allgemeinen Logik, sagt er, werden besondere Arten des Urtheils aufgeführt, das Urtheil wird vorgestellt als Art der Beziehung; daran zeigen sich die verschiedenen Arten der Einfachheit, des Denkens. Nämlich: Allgemeine, besondere und einzelne Urtheile; Bejahende, verneinende, unendliche Urtheile; Kategorische, hypothetische, disjunktive; Assertorische, problematische und apodiktische. Man bemerkt, daß es solche Arten des Urtheils, Funktionen des Denkens, und

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 73—76, 78—82

zugleich besondere Weisen des Beziehens giebt, überhaupt, daß das einfache Denken Unterschiede an ihm hat, — daß Ich bestimmt, Unterschiede macht. Aus dieser Bemerkung nimmt nun Kant die Kategorien her. Aus diesen Urtheilen nimmt Kant die Kategorien heraus; insofern diese besonderen Weisen des Beziehens herausgehoben werden, sind es Kategorien. Kant nimmt sie empirisch auf, und die Nothwendigkeit derselben erkennt er nicht. Er denkt nicht daran, die Einheit zu setzen, und aus der Einheit die Unterschiede zu entwickeln. Daran wird gar nicht gedacht, diese Arten zu deduciren, so wenig als Raum und Zeit; sondern sie sind aus der Erfahrung aufgenommen, wie sie in der Logik zurechte gemacht sind. Dieses sind Formen des Verstandes, oder Weisen der Beziehung des Mannigfaltigen. *)

Die transcendentale Natur dieser Kategorien ist nun diese, daß Ich die Einheit ist, welche die Vorstellungen, den empirischen Stoff, verbindet. Diese Einheit des Selbstbewußtseyns ist die transcendentale Einheit, in welcher die Apperception; und die besondere Art, wie dieser Stoff verbunden wird in dem Selbstbewußtseyn, ist die einzelne Kategorie, z. B. als Ursache und Wirkung, oder als Einheit überhaupt, u. s. f. **) Weiter sagt Kant: Diese treffe man nicht in der Wahrnehmung an, was Locke behauptete, Hume läugnete. ***) Der denkende Verstand ist so also die Quelle der Kategorien, der ganz allgemeinen Denkbestimmungen. Für sich sind diese leer, unerfüllt und gehören dem Denken an; damit sie erfüllt werden, dazu bedürfen sie eines Stoffes. Sie haben nur einen Inhalt durch den gegebenen mannigfaltigen Stoff der Anschauungen; sie sind die Beziehung, das in Einheit Setzen der mannigfaltigen Stoffe, und haben nur Bedeutung durch ihre Verbindung mit diesen

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 70, 77.
**) *Ebendaselbst*, S. 105—106.
***) *Ebendaselbst*, S. 93.

Stoffen. Dieſe Erfüllung kommt uns aus der Sinnlichkeit, der Wahrnehmung, Anſchauung, dem Gefühle u. ſ. f. Dieſer Inhalt, als das Mannigfaltige, wird vom Verſtande auf ſeine Weiſe verbunden, durch die transcendentale Apperception des Ich ſyntheſirt; und das iſt Erkenntniß, Erfahrung. Solche Verbindung von Stoffen der Wahrnehmung, Anſchauung, und Kategorien iſt nun Sache der Erfahrung. Wahrnehmung iſt noch nicht Erfahrung. Dieſe iſt Wahrgenommenes, Empfundenes unter Kategorien gebracht; dieſe ſind leer, abſtrakt, relativ leer. Die Erfahrung überhaupt oder die Erkenntniß iſt alſo eine Syntheſis des Mannigfaltigen; das appercipirende Ich iſt die ſyntheſirende Funktion. *) Es kommt darauf an, ob die erfüllte Sinnlichkeit oder der Begriff höher iſt. In der Erfahrung wird wahrgenommen; es iſt darin Stoff, der dem Gefühl, der Anſchauung angehört. Dieſer wird aber nicht aufgenommen nach ſeiner Einzelnheit, Unmittelbarkeit; ſondern er wird in Verbindung geſetzt durch die Kategorien, durch Urſach und Wirkung, durch die Naturgeſetze, allgemeine Beſtimmungen, Gattungen, — es ſind nicht unmittelbare Wahrnehmungen. Man nimmt nicht die Geſetze des Himmels unmittelbar wahr, ſondern nur die Veränderung des Orts der Geſtirne; aber das ſo Wahrgenommene, feſtgehalten, gebracht unter das Allgemeine, iſt Erfahrung. In der Erfahrung iſt ſo die allgemeine Gedankenbeſtimmung; was Erfahrung iſt, ſoll allgemein, zu allen Zeiten gelten.

Der Uebergang aber der Kategorie zum Empiriſchen wird auf folgende Weiſe gemacht. „Reine Verſtandesbegriffe ſind mit empiriſchen (ja überhaupt ſinnlichen) Anſchauungen ganz ungleichartig.“ Es iſt alſo „die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verſtandesbegriffe auf Erſcheinungen angewendet werden können.“ Davon handelt die transcendentale Urtheilskraft. Im Gemüthe, Selbſtbewußtſeyn ſind alſo reine Verſtandesbegriffe

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 108—110.

und reine Anschauungen; die Beziehung Beider aufeinander ist der Schematismus des reinen Verstands, die transcendentale Einbildungskraft, welche die reine Anschauung, der Kategorie, dem reinen Verstandesbegriffe, gemäß, bestimmt, so den Uebergang zur Erfahrung macht.*) — Diese Verbindung ist wieder eine der schönsten Seiten der kantischen Philosophie, wodurch reine Sinnlichkeit und der reine Verstand, die als absolut entgegengesetzte Verschiedene vorhin ausgesagt wurden, vereinigt werden. Es ist ein anschauender, intuitiver Verstand, oder verständiges Anschaun; aber so nimmt und begreift es Kant nicht, er bringt diese Gedanken nicht zusammen, daß er hier beide Erkenntnißstücke in Eins gesetzt hat, — das Ansich derselben. Denken, Verstand bleibt ein Besonderes, Sinnlichkeit ein Besonderes, die auf äußerliche, oberflächliche Weise verbunden werden, wie ein Holz und Bein durch einen Strick. — So z. B. der Begriff der Substanz wird im Schema ein Beharrliches in der Zeit,**) d. h. der reine Verstandesbegriff, die reine Kategorie, mit der Form der reinen Anschauung in Einheit gesetzt. — Die Vorstellung in mir ist bestimmt als Accidentelles, ebenso kann sie auch als Wirkung, dann Ding-an-sich, Ursache, Vielheit, die Einheit voraussetzt, bestimmt seyn; so haben wir die ganze Verstandesmetaphysik.

Bei dieser Gelegenheit bringt Kant auch die Widerlegung des empirischen oder materialen Idealismus bei, nämlich: „Ich bin mir meines Daseyns als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt aber etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche kann nicht" eine Anschauung „in mir seyn." Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseyns, die in mir angetroffen werden, sind Vorstellungen, und bedürfen als solche selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben,

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 129—132.
**) *Ebendaselbst*, S. 134.

mithin „mein Daſeyn in der Zeit," darin ſie wechſeln, „beſtimmt werden könne." Oder ich bin mir meines Daſeyns als eines empiriſchen Bewußtſeyns bewußt, das nur in Beziehung auf Etwas, das außer mir iſt, beſtimmbar iſt; d. h. ich bin mir eines Aeußern bewußt. *) — Man kann dieß umgekehrt ſagen: Ich bin mir der äußeren Dinge als in der Zeit beſtimmter und wechſelnder bewußt; dieſe ſetzen alſo etwas Beharrliches voraus, das nicht an ihnen, ſondern außer ihnen iſt. Und dieß bin Ich, der transcendentale Grund ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, ihres Anſichſeyns, die Einheit des Selbſtbewußtſeyns. So faßt es auch ein ander Mal Kant ſelbſt; **) dieſe Momente verwirren ſich, denn das Beharrliche eben iſt ſelbſt eine Kategorie. — Der Idealismus in dem Sinne genommen, daß außer meinem einzelnen Selbſtbewußtſeyn als einzelnem nichts iſt, oder die Widerlegung deſſelben, daß außer meinem Selbſtbewußtſeyn als einzelnem Dinge ſind, iſt eins ſo ſchlecht als das Andere. Jener iſt der berkeley'ſche, worin allein vom Selbſtbewußtſeyn als einzelnem die Rede iſt: oder eben die Welt des Selbſtbewußtſeyns als eine Menge beſchränkter, ſinnlicher, einzelner Vorſtellungen, die ebenſo ohne Wahrheit ſind, als wenn ſie Dinge genannt werden. Die Wahrheit oder Unwahrheit liegt nicht darin, ob es Dinge oder Vorſtellungen ſind, ſondern in der Beſchränkung und Zufälligkeit derſelben, es ſeyen Vorſtellungen oder Dinge. Die Widerlegung dieſes Idealismus heißt nichts Anderes, als eben darauf aufmerkſam machen, daß dieß empiriſche Bewußtſeyn nicht an ſich iſt, — ſo wie aber dieſe empiriſchen Dinge auch nicht an ſich ſind. Aber das kantiſche Ich kommt eigentlich nicht zur Vernunft, ſondern bleibt wieder das einzelne Selbſtbewußtſeyn als ſolches, das dem allgemeinen entgegengeſetzt iſt.

Ich iſt nun alſo in ſich beſchloſſen, daß es die transcendentale Einheit der Wahrnehmung iſt, Einheit eines Gedoppelten,

*) Kritik d. reinen Vernunft, S. 200—201.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 101 (*Vergl. Oben*, S. 556—557).

der reinen Anschauungen und der reinen Begriffe, und Einheit von Beiden. Nach Kant sind nun in der Erfahrung zwei Bestandstücke: einer Seits das Empirische, die Wahrnehmung; anderer Seits das zweite Moment, die Kategorie, Ursach und Wirkung, Substanz und Accidenz, Gattung, Allgemeines. Es ist dieß eine ganz richtige Analyse; in der Erfahrung finden wir diese beiden Bestimmungen. Kant knüpft aber daran, daß die Erfahrung nur Erscheinungen faßt, und daß wir durch die Erkenntniß, die wir durch Erfahrung haben, nicht die Dinge erkennen, wie sie an sich sind. Denn ihre zwei Bestandstücke sind: 1) Empfindung, welche ohnehin subjektiv ist; 2) Kategorien, welche nur Bestimmungen unseres Verstandes sind. Aber der reale Inhalt, Stoff sind die Empfindungen, das andere Bestandstück der Erkenntniß; weder das eine noch das andere ist etwas an sich, und Beide zusammen, das Erkennen, auch nicht, sondern es erkennt nur Erscheinungen, — ein sonderbarer Widerspruch. Erkennen ist in der That ihre Einheit; aber bei der Erkenntniß hat Kant immer das erkennende Subjekt als einzelnes im Sinne. Das Erkennen selbst ist die Wahrheit beider Momente; das Erkannte ist nur die Erscheinung, Erkennen fällt wieder in das Subjekt. Dieß Erkennen des Subjekts enthält also nur Erscheinungen, nicht das Ansich. Denn es enthält die Dinge nur in der Form der Gesetze des Anschauens und der Sinnlichkeit. *)

In der That ist in dem, was wir gesehen, nur das empirische, endliche Selbstbewußtseyn beschrieben, das eines Stoffes von Außen nöthig hat, oder das ein einzelnes, beschränktes ist. Es wird nicht gefragt, ob diese Erkenntnisse an und für sich ihrem Inhalte nach wahr oder nicht wahr sind. Die ganze Erkenntniß bleibt innerhalb der Subjektivität stehen, und drüben ist als Aeußeres das Ding an sich. Dieses Subjektive ist jedoch

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 216—217.

konkret in ſich, Denken, Verſtand, der beſtimmt iſt (Kategorien). Schon die Kategorien ſind konkret, noch mehr aber die Erfahrung, die Syntheſis des Empfundenen mit der Kategorie. Das Allgemeine und Nothwendige heißt bei Kant das Objektive; durch Allgemeinheit und Nothwendigkeit iſt die Erfahrung objektiv. Das Wahrgenommene iſt nicht objektiv; die Wahrnehmung in der Erfahrung nennt Kant das Subjektive, Zufällige. Die Kategorie dagegen, wodurch der Stoff in Beziehung geſetzt wird, die Einheit, die das Denken hineinbringt, iſt das Objektive in derſelben, das Geſetz, das Allgemeine.*) Auf der anderen Seite iſt dieſer Stoff des Gebiets der Anſchauung ſubjektiv überhaupt; d. h. er iſt nur ſo, wie er in meiner Empfindung iſt: ich weiß nur von der Empfindung, nicht von der Sache. Dieß iſt ohnehin ſubjektiv. Aber das Objektive, was den Gegenſatz machen ſoll, iſt ſelbſt ebenſo ſubjektiv, gehört zwar nicht meinem Gefühl an, aber bleibt im Kreiſe des Subjekts, in dem reinen Ich meines Selbſtbewußtſeyns, dem Gebiet des denkenden Verſtandes, eingeſchloſſen. Ich habe einer Seits Gefühlsinhalt, anderer Seits bin ich thätig dagegen, laſſe ihn nicht in ſeiner zufälligen Beſtimmung, mache ihn allgemein. Aber dieß iſt auch ſubjektiv, und ſo erkennen wir die Sache nicht an ihr ſelbſt. Einer Seits ſind Gefühlsbeſtimmungen, die mit unſern Organen zuſammenhangen, anderer Seits Denkbeſtimmungen, die in meinem Ich liegen; ſo ſind es nur Erſcheinungen, die wir erkennen und beſtimmen. Inſofern nannte ſich die kantiſche Philoſophie Idealismus: Wir haben es nur mit unſern Beſtimmungen zu thun, kommen nicht zum Anſich; zum wahrhaft Objektiven kommen wir nicht.**)

---

*) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 100—105.

**) *In der Vorlesung von* 18$\frac{1}{2}$ *ist hier gleich die fichte'sche Philosophie in Rücksicht des Theoretischen eingeschaltet: ihre praktische Seite aber nach der Darstellung der Kritik der praktischen Vernunft nur kurz erwähnt.*

c. Das Dritte bei Kant ist nun die **Vernunft**. Das Zweite war der Verstand, das denkende Bestimmen. Kant geht von dem Verstande nun ebenso psychologisch zur Vernunft fort; sie wird eben auch angetroffen. Es wird im Seelensack herumgesucht, was darin für Vermögen sich befinden; es findet sich zufälliger Weise noch Vernunft, — es wäre ebenso gut, wenn auch keine: wie Magnetismus bei den Physikern zufällig ist, — es ist gleichgültig, ob er sey oder auch nicht. „Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten, und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen." *) Die Vernunft ist das Vermögen, aus **Principien** zu erkennen, das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe: der Verstand nicht; sein Besonderes ist durch Anschauung, **) — aber die Kategorien sind selbst etwas Besonderes. Das Vernunft-Princip überhaupt ist nun das Allgemeine, das Denken, insofern es das **Unbedingte** und Unendliche zu seinem Gegenstand macht. ***) Ihr Produkt ist die **Idee** überhaupt; und unter Idee versteht Kant das Unbedingte, Unendliche. †) Das ist das abstrakt Allgemeine, Unbestimmte. Und seitdem ist es philosophischer Sprachgebrauch geworden, Verstand und Vernunft zu unterscheiden; bei älteren Philosophen ist dieser Unterschied dagegen nicht vorhanden. ††) Verstand ist das Denken in endlichen Verhältnissen: Vernunft, nach Kant, das Denken, was das Unbedingte, Unendliche, zum Gegenstand hat; und dieß Unbedingte nennt er Idee, ein Ausdruck von Plato. †††)

---

*) Kritik d. reinen Vernunft, S. 257.
**) Ebendaselbst, S. 258—259.
***) *Ebendaselbst, S.* 264.
†) *Ebendaselbst, S.* 267, 273.
††) *Vergl. Oben, S.* 539.
†††) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 268.

Dieß Unbedingte muß nun konkret gefaßt werden. Die Hauptſchwierigkeit liegt nun in Folgendem. Die Vernunft hat das Unbedingte, Unendliche zu erkennen. Was heißt dieß? Es heißt, das Unbedingte beſtimmen, die Beſtimmungen deſſelben ableiten; dieß heißt Erkennen, oder ſoll ſo genannt werden. Es iſt viel über Wiſſen, Erkennen u. ſ. f. geſchrieben und geſprochen worden; aber es iſt nicht definirt. Aber in der Philoſophie iſt es darum zu thun, daß das, was als bekannt vorausgeſetzt wird, erkannt wird; es handelt ſich alſo hier darum, daß das Unbedingte erkannt werde. Die Vernunft hat nun den Trieb, das Unendliche zu erkennen; aber dieß vermag die Vernunft nicht. Und der Grund, den Kant angiebt, iſt einer Seits dieſer, daß das Unendliche nicht in der Erfahrung gegeben iſt, daß dieſem keine pſychologiſch ſinnliche Anſchauung, Wahrnehmnng entſpricht, daß es nicht in der äußerlichen oder inneren Erfahrung gegeben iſt; — der Idee „kann kein kongruirender Gegenſtand in der Sinnenwelt gegeben werden.“ *) Es kommt darauf an, wie man die Welt anſieht; aber die Erfahrung, Betrachtung der Welt, heißt Kant nie was Anderes, als daß hier ein Leuchter ſteht, hier eine Tabaksdoſe. Das iſt nun allerdings richtig; das Unendliche iſt nicht in der Welt, in der ſinnlichen Wahrnehmung gegeben. Und vorausgeſetzt, was wir wiſſen, ſey Erfahrung, ein Syntheſiren von Gedanken und Gefühlsſtoffen: ſo kann allerdings das Unendliche nicht erkannt werden in dem Sinne, daß man eine ſinnliche Wahrnehmung davon hat. Aber man wird auch für die Bewahrheitung des Unendlichen nicht eine ſinnliche Wahrnehmung fordern wollen; der Geiſt iſt nur für den Geiſt.

Die zweite Seite iſt, wenn das Unendliche erkannt werden ſoll, ſo ſoll es beſtimmt werden; dazu hat die Vernunft aber nichts als die Formen des Denkens, die wir Kategorien

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 278.

nennen: und diese geben das, was Kant objektive Bestimmungen nennt, aber so daß sie an sich doch wieder nur ein Subjektives sind. Wenn wir aber diese Kategorien, die nur auf sinnliche Anschauungen angewendet werden können, zum Bestimmen des Unendlichen gebrauchen, so verwickeln wir uns in falsche Schlüsse (Paralogismen) und Widersprüche (Antinomien); und es ist dieß eine wichtige Seite der kantischen Philosophie, die Bestimmung, daß das Unendliche, so weit es durch Kategorien bestimmt wird, sich in Widersprüchen verliert. Diese Widersprüche, sagt er, sind nothwendig; und die Vernunft wird darin transcendent. Die Vernunft hat auch die Forderung in sich, die Wahrnehmung, Erfahrung, Verstandeserkenntniß auf das Unendliche zurückzuführen.*) Das wäre das höchst Konkrete, Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen der Verstandeserkenntniß oder gar der Wahrnehmung. Es ist großes Wort, daß die Vernunft Ideen hervorbringt; bei Kant ist es aber Abstraktion. Das Konkrete der Vernunft wäre erst die Vereinigung des Unbedingten mit dem Bedingten.

Dieses Unbedingten giebt es nun verschiedene Arten, eigenthümliche, durch die Vernunft erzeugte, Gegenstände, transcendentale Ideen; sie sind also selbst ein Besonderes. Die Art, wie er zu diesen Arten kommt, ist nun wieder aus der Erfahrung, der formalen Logik, nach welcher es verschiedene Arten des Vernunftschlusses giebt. Kant leitet aus Formen der Syllogismen die Ideen ab; es giebt mehrere Formen der Schlüsse: α) kategorische, β) hypothetische, und γ) disjunktive. Das Unbedingte ist daher von dreierlei Art: 1) Das „Unbedingte der kategorischen Synthesis in einem Subjekt." Synthesis ist das Konkrete, es ist zweideutig; es ist Verknüpfung, aber Selbstständiger, so äußerliche. Diese Verbindung machen wir, indem wir uns das denkende Subjekt vorstellen. 2) Das

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 277—278, 288—289.

Unbedingte der „hypothetiſchen Syntheſis der Glieder“ in „einer Reihe; 3) der disjunktiven Syntheſis der Theile in einem Syſtem.“ *) Die erſte Verbindung, als Gegenſtand der Vernunft, transcendentale Idee, ausgeſprochen, machen wir, indem wir uns „das denkende Subjekt“ vorſtellen; das Zweite „iſt der Inbegriff aller Erſcheinungen, die Welt;“ und das Dritte „das Ding, welches die oberſte Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, enthält, das Weſen aller Weſen,“ — das iſt Gott. **) Es iſt nun die Frage, ob dieſen Gegenſtänden Realität verſchafft werden, ob die Vernunft ſie bis zur Wirklichkeit bringen kann. Oder bleiben ſie in's ſubjektive Denken eingeſchloſſen? Das iſt die letzte Spitze. Die Vernunft iſt nun nicht fähig, ihren Ideen Realität zu geben, ſonſt wird ſie transcendent, überfliegend; ſondern ſie bringt nur Paralogismen, Antinomien und ein Ideal ohne Wirklichkeit hervor. ***)

α. „Paralogismus iſt ein falſcher Vernunftſchluß der Form nach.“ Indem die Vernunft die Art des Unbedingten, die kategoriſche Syntheſis in einem Subjekte, das denkende Subjekt als real denkt, ſo heißt es Subſtanz. Iſt Ich, das Denkende, eine Subſtanz, eine Seele, ein Seelending? Weiter fragt es ſich, ob es beharrlich, immateriell, inkorruptibel, perſönlich, unſterblich iſt, und ein Solches, das eine reale Gemeinſchaft mit den Körpern hat. — Die Falſchheit des Schluſſes beſteht darin, daß die nothwendige Vernunftidee von der Einheit des transcendentalen Subjekts als ein Ding ausgeſagt wird. Ich finde mich in meinem Denken beharrlich, das Beharrliche iſt Subſtanz. Ich finde mich aber nur beharrlich im wahrnehmenden Bewußtſeyn, nicht außer dem Bewußtſeyn. Ich iſt das leere transcendentale Subjekt unſerer Gedanken, es wird aber nur

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 261—262, 274—275.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 284.
***) *Ebendaſelbſt*, S. 288—289.

durch seine Gedanken erkannt; was es aber an sich ist, davon können wir daraus nicht den geringsten Begriff haben. (Eine abscheuliche Unterscheidung! Der Gedanke ist das Ansich.) Wir können kein Seyn von ihm aussagen, weil das Denken, Selbstbewußtseyn, eine bloße Form ist, und wir von denkenden Wesen durch keine äußere Erfahrung, sondern bloß durchs Selbstbewußtseyn eine Vorstellung haben, — d. h., weil wir das Ich nicht in die Hände nehmen, nicht sehen, nicht daran riechen können u. s. w. In der That, wenn es ein gemeines Ding seyn sollte, so mußte es auch erfahren werden können. Wir wissen wohl, Ich ist Subjekt; gehen wir aber über das Selbstbewußtseyn, und sagen, daß es Substanz sey, so gehen wir weiter, als wir berechtigt sind. Ich kann dem Subjekte keine Realität geben. *)

Hier sehen wir, geräth Kant mit der Barbarei der Vorstellungen, die er widerlegt, und der Barbarei seiner eigenen Vorstellungen, die innerhalb der widerlegten bleiben, in Widerspruch. α) Kant hat ganz Recht, wenn er behauptet, daß Ich nicht ein sinnliches Ding ist, ein todtes Beharrendes, ein Seelending, das ein sinnliches Daseyn hat. β) Das Gegentheil, das er behauptet, ist aber nicht, daß Ich, als dieses Allgemeine oder das Sich-denken, das Wesen und die wahrhafte Realität, das Moment der Wirklichkeit, die er verlangt als gegenständliche Weise, an ihm selbst hat. Sondern er bleibt innerhalb dieser Vorstellung der Realität und des Seyns stehen, daß die Realität darin bestehe, ein sinnliches Daseyn zu seyn; aus dieser Vorstellung kommt Kant nicht heraus. Weil Ich kein sinnliches Daseyn hat, uns in keiner äußeren Erfahrung gegeben ist, so ist es nicht reell. Denn Selbstbewußtseyn, Ich als solches, ist nicht die Realität; es ist nur unser Denken, oder Kant faßt das Selbstbewußtseyn schlechthin selbst nur als sinnliches auf. — Seyn, Ding, Substanz hat bei Kant die Gestalt, als ob dieß zu hoch wäre

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 289—299

für's Subjekt, zu viel vom Subjekt geſagt würde. Vielmehr iſt ſolche Beſtimmung aber arm, das Lebendige iſt kein Ding: ebenſo wenig Seele, Geiſt; Ding, Subſtanz iſt vielmehr zu ſchlecht für das Ich, — es iſt Kategorie des Verſtandes. Seyn iſt ebenſo das Wenigſte, was man vom Geiſt ſagen kann, ſeine abſtrakte, unmittelbare Identität mit ſich; Seyn kommt dem Geiſt zu, man muß es aber kaum der Mühe werth halten, es auf ihn anzuwenden.

β. Das Zweite iſt dann die Antinomie, der Widerſpruch der Vernunft-Idee des Unbedingten, auf die Welt angewendet, ſie als einen vollſtändigen Inbegriff der Bedingungen darzuſtellen, oder ſie ſelbſt als unbedingt, als unendlich. Es ſind Erſcheinungen gegeben, die Vernunft fordert die abſolute Vollſtändigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, ſofern dieſe eine Reihe ausmachen, eine ſchlechthin vollſtändige Syntheſis. Wenn nun dieſe Vollendung als ſeyend ausgeſagt wird, ſo ſtellt ſich nur eine Antinomie dar, und die Vernunft nur als dialektiſch. Es findet ſich in dieſem Gegenſtande nach allen Seiten hin vollkommener Widerſpruch. *) Die Erſcheinungen ſind endlicher Inhalt; die Vernunftbeſtimmung ſoll das Unbedingte, Unbeſchränkte ſeyn. Die Welt iſt Zuſammenhang von Beſchränktem; wird dieſer Inhalt von der Vernunft gedacht, unter's Unendliche ſubſumirt, ſo haben wir zwei Beſtimmungen, Endliches und Unendliches, die ſich widerſprechen. Die Vernunft fordert ſchlechthin vollſtändige Syntheſis, in den Erſcheinungen haben wir Reihe von Urſachen und Wirkungen; die Vernunft fordert aber Vollendung der Reihe, Anfang. Kant zeigt vier Widerſprüche auf; **) das iſt wenig, allenthalben ſind Antinomien. In jedem Begriffe iſt es leicht, einen Widerſpruch aufzuzeigen; denn der Begriff iſt konkret, ſo nicht einfache Beſtimmung. So enthält er unterſchiedene Beſtimmungen, dieſe ſind ſogleich Entgegengeſetzte; dieſe Wider-

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 312—314.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 320.

sprüche nannte Kant Antinomien. Das ist wichtig, aber gegen die Intention Kants.

αα. Diese Antinomien enthalten z. B. dieses, daß man ebenso die Eine Bestimmung, die Begrenztheit, geltend machen muß, als die Unbegrenztheit. Die Vollendung der Synthesis im Fortgehen nach der Zeit und dem Raum ist ein erster Anfang der Zeit und des Raums. — 1) „Die Welt hat einen Anfang" und Ende „in der Zeit, und sie ist in einem umschlossenen Raum." 2) Sie „hat keinen Anfang" und Ende „in der Zeit, und" auch „keine Grenzen im Raum." Eines kann so gut, als das Andere bewiesen werden; es sind keine „Advokaten Beweise;" er beweist apagogisch.*) Es soll erkannt werden, ob die Welt einen Anfang und ein Ende hat, oder nicht, ob sie begrenzt ist in Raum und Zeit. Die Welt aber ist dieß Universum, das Ganze, so ist sie ein Allgemeines, eine Idee, und diese könnte als begrenzt oder unbegrenzt bestimmt werden. Wendet man nun diese Kategorien darauf an, so verfällt man in Widersprüche.

ββ. Oder zweite Antinomie: die einfachen Theile, woraus die Substanz zusammengesetzt wäre, sind nothwendig zu setzen, oder die Einfachheit kann bewiesen werden; aber ebenso die Nichtvollendung, der unendliche Fortgang. — 1) „Eine jede zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Theilen," Atomen. 2) Oder „es existirt nichts Einfaches."**) Das Atom ist auch die Grenze, materielles Fürsichseyendes; ebenso ist die umschließende Oberfläche das Punktuelle. Das Andere ist die Theilbarkeit in's Unendliche.

γγ. Dritte Antinomie: Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit. Das Erste ist das sich aus sich Bestimmende, das ist die Seite der Unendlichkeit: Die Kausalität nach Gesetzen der Freiheit ist die einzige. Das Andere ist: Es ist nur

*) *Kritik der reinen Vernunft*, S. 317—318, 328—329, 332.
**) *Ebendaselbst*, S. 318, 336—337.

Determinismus vorhanden; Jedes iſt durch einen Grund determinirt. *)

δδ. Vierte Antinomie: In einer andern Rückſicht vollendet ſich die Totalität in der Freiheit, als einem erſten Anfange des Thuns, oder in einem abſolut nothwendigen Weſen, als der Urſache der Welt, — der Fortgang iſt zerbrochen; aber jener Freiheit ſteht ebenſo die Nothwendigkeit des Fortgangs nach Bedingungen der Urſachen und Wirkungen gegenüber, und dem nothwendigen Weſen dieſes, daß Alles zufällig iſt. „Zu der Welt gehört ein ſchlechthin nothwendiges Weſen," abſolute Subſtanz, die abſolute Nothwendigkeit der bedingten Welt. Das Gegentheil iſt: „Es exiſtirt kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder als Theil der Welt, noch außer der Welt." **)

Einer von dieſen Gegenſätzen iſt ſo nothwendig, als der andere; und es iſt überflüſſig, dieß hier näher auszuführen. Die Nothwendigkeit dieſer Widerſprüche iſt die intereſſante Seite, die Kant zum Bewußtſeyn gebracht hat. Man ſtellt ſich nach der gemeinen Metaphyſik vor, eins müſſe gelten und das Andere widerlegt werden; die Nothwendigkeit aber, daß ſolche Widerſprüche ſtattfinden, iſt gerade das Intereſſante. ***)

Kant löſt auch dieſe Antinomien auf, und zwar auf dieſe eigenthümliche Weiſe im Sinne des transcendentalen Idealismus, der nämlich nicht die Exiſtenz äußerer Dinge bezweifelt oder leugnet, ſondern der „es erlaubt, daß die Dinge in Raum und Zeit angeſchaut werden" (wozu man keiner Erlaubniß bedarf): aber für den „Raum und Zeit an ſich ſelbſt keine Dinge ſind," und daher „außer unſerm Gemüthe nicht exiſtiren," alſo weder das Bedingte noch das Unbedingte von Dingen an ſich ausgeſagt werden kann; †) d. h., alle dieſe Beſtimmungen von

*) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 319, 346—347.
**) *Ebendaſelbſt, S.* 319, 354—355.
***) *Ebendaſelbſt, S.* 324.
†) *Ebendaſelbſt, S.* 385—386

Anfang in der Zeit u. ſ. w. kommen nicht den Dingen, dem Anſich, ſelbſt zu, das außerhalb unſeres ſubjektiven Denkens für ſich exiſtirte. Kämen ſolche Beſtimmungen der Welt, Gott, den Freien zu, ſo wäre objektiver Widerſpruch vorhanden; dieſer Widerſpruch iſt aber nicht an und für ſich vorhanden, ſondern kommt nur uns zu: er hat ſeine Quelle allein in unſerm Denken. Oder dieſer transcendentale Idealismus läßt den Widerſpruch beſtehen, nur daß das Anſich nicht ſo widerſprechend ſey, ſondern dieſer Widerſpruch allein in unſer Gemüth falle. So bleibt denn dieſelbe Antinomie in unſerem Gemüthe; wie ſonſt Gott das war, das alle Widerſprüche in ſich aufzunehmen hatte, ſo jetzt das Selbſtbewußtſeyn. Daß aber nicht die Dinge ſich widerſprechen, ſondern es, das ficht die kantiſche Philoſophie weiter nicht an; es thut nichts. Die Erfahrung lehrt, daß es ſich nicht auflöſt; wir wiſſen, daß Ich iſt. Man kann alſo um ſeine Widerſprüche unbekümmert ſeyn; denn ſie löſt es nicht auf, es kann ſie ertragen. — So iſt aber der Widerſpruch nicht aufgelöſt; er beſteht vor, wie n[illegible]. Das iſt zuviel Zärtlichkeit für die Dinge; es wäre Schad[illegible]nn ſie ſich widerſprächen. Daß aber der Geiſt (das Höh[illegible]) der Widerſpruch iſt, das ſoll kein Schade ſeyn. Der transcendentale Idealismus löſt alſo den Widerſpruch gar nicht auf. Die Erſcheinungswelt hat ein Anſich, dem kommt er nicht zu. Dieſes iſt ein Anderes, als der Geiſt. Das Widerſprechende zerſtört ſich; ſo iſt der Geiſt Zerrüttung, Verrücktheit in ſich ſelbſt. Die wahrhafte Auflöſung geht auf den Inhalt, daß die Kategorien keine Wahrheit an ihnen haben, ebenſo wenig aber das Unbedingte der Vernunft, ſondern nur die Einheit Beider als konkrete.

γ. Kant kommt dann auch auf die Idee Gottes. Die dritte Idee iſt das Weſen der Weſen; die übrigen Ideen ſetzten ſie voraus. Das iſt das Ideal der Vernunft, der Inbegriff aller Möglichkeit. Er ſagt, Gott iſt das allerrealſte Weſen, die wolfiſche Definition; da handelt es ſich denn darum, zu bewei-

ſen, daß Gott nicht bloß Gedanken iſt, ſondern daß er iſt, Wirklichkeit, Seyn hat.*) Dieß nennt er nun das Ideal, zum Unterſchied von der Idee; es iſt die Idee als ſeyend. So nennen wir in der Kunſt Ideal die Idee, die realiſirt iſt auf ſinnliche Weiſe.**)

Hier betrachtet Kant den Beweis vom Daſeyn Gottes, fragt, ob dieſem Ideal Realität verſchafft werden könne. Der ontologiſche Beweis geht vom abſoluten Begriffe aus, ſchließt aus dem Begriff auf das Seyn; es wird Uebergang zum Seyn gemacht.***) So bei Anſelm, Descartes, Spinoza; Alle nehmen Einheit des Seyns und Denkens an. Kant ſagt aber: Dieſem Ideal der Vernunft kann ebenſo wenig Realität verſchafft werden; es giebt keinen Uebergang von dem Begriffe in das Seyn, aus dem Begriff kann das Seyn nicht abgeleitet werden. „Seyn iſt kein reales Prädikat," wie ein anderes, „ein Begriff von irgend Etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeſte mehr, als hundert mögliche," ſind derſelbe Inhalt, d. h. der Begriff; ſie ſind auch hundert. Das Eine iſt der Begriff (Vorſtellung), das Andere der Gegenſtand. Seyn iſt nicht eine neue Beſtimmung des Begriffs, die hinzukommt; ſonſt enthielte mein Begriff von hundert wirklichen Thalern etwas Anderes, als wirkliche hundert Thaler. Allein „der Gegenſtand iſt, als wirklicher, nicht bloß in meinem Begriffe enthalten; oder zu meinem Begriffe kommen die wirklichen hundert Thaler ſynthetiſch hinzu." Aus dem Begriff kann alſo nicht auf das Seyn geſchloſſen werden, weil das Seyn nicht im Begriffe liegt, ſondern zum Begriffe hinzukommt. „Wir müſſen aus dem Begriffe herausgehen, um zur Exiſtenz zu gelangen. Für Objekte des reinen Denkens iſt kein Mittel, ihr Daſeyn zu erkennen, weil

*) *Kritik der reinen Vernunft*, S. 444—452.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 441—444.
***) *Ebendaſelbſt*, S. 458—462.

es a priori erkannt werden müßte; unſer Bewußtſeyn aller Exiſtenz aber gehört ganz und gar zur Erfahrung.“ *) D. h., gerade jene Syntheſe des Begriffs und des Seyns, oder die Exiſtenz zu begreifen, d. h. ſie als Begriff zu ſetzen, dazu kommt Kant nicht. Exiſtenz bleibt ihm ein ſchlechthin Anderes, als ein Begriff. Der Inhalt iſt derſelbige im Exiſtirenden und im Begriffe. Da das Seyn nicht im Begriff liegt, ſo iſt der Verſuch, es aus ihm abzuleiten, nichtig.

Allerdings liegt nicht poſitiv im Begriff die Beſtimmung des Seyns; er iſt ein Anderes, als Objektivität, Realität. Das Andere liegt nicht fertig in ihm; und bleiben wir bei dem Begriff ſtehen, ſo bleiben wir beim Seyn als dem Andern des Begriffs ſtehen. Wir haben die Vorſtellung, und eben nicht das Seyn; es wird an der Trennung Beider feſtgehalten. Daß hundert mögliche Thaler eingebildet etwas Anderes ſind, als hundert wirkliche, dieß iſt ein ſo populärer Gedanke, daß nichts ſo gute Aufnahme gefunden hat, als dieß, daß aus dem Begriff nicht zum Seyn übergegangen werden könnte; wenn ich mir hundert Thaler einbilde, ſo habe ich ſie noch nicht. Ebenſo populär kann man ſagen: Das Einbilden muß man bleiben laſſen.

α) Es iſt eine bloße Vorſtellung, d. h. das bloß Eingebildete iſt unwahr; die hundert eingebildeten Thaler ſind und bleiben eingebildete. Alſo bei ihnen bleiben iſt ungeſunder Menſchenverſtand, er taugt nichts; und dieß iſt ein eitler Menſch, der ſich mit ſolchen Einbildungen und Wünſchen herumtreibt. Hat man ſo viel Muth, hundert Thaler zu haben, ſo hat man ſie nur als wirkliche. Will man hundert Thaler beſitzen, ſo muß man Hand an's Werk legen, um ſie in Beſitz zu bekommen; d. h. man muß über die Einbildung hinausgehen, nicht bei ihr ſtehen bleiben. Dieſes Subjektive iſt nicht das Letzte, Abſolute; das Wahre iſt das, was nicht bloß ein Subjektives iſt.

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 402—466.

Beſitze ich hundert Thaler, ſo habe ich ſie im Beſitz und ſtelle ſie mir auch zugleich vor. Nach der kantiſchen Vorſtellung wird bei dem Unterſchiede ſtehn geblieben, der Dualismus iſt das Letzte; jede Seite für ſich gilt als etwas Abſolutes. Dieß iſt das Schlechte, was hier das Abſolute und Letzte ſeyn ſoll. Dagegen iſt der geſunde Menſchenverſtand gerichtet; jedes gemeine Bewußtſeyn iſt darüber hinaus, jede Handlung will eine Vorſtellung (Subjektives) aufheben und zu einem Objektiven machen. So thöricht iſt kein Menſch, als jene Philoſophie; wenn ihn hungert, ſo ſtellt er ſich nicht Speiſen vor, ſondern macht, daß er ſatt wird. Alle Thätigkeit iſt Vorſtellung, die noch nicht iſt, aber als ſubjektiv aufgehoben wird. Auch die vorgeſtellten hundert Thaler werden zu wirklichen, und die wirklichen zu vorgeſtellten, — durch äußere Umſtände: das iſt oft Erfahrung, dieß iſt ihr Schickſal; es hängt von ganz äußerlichen Bedingungen ab, ob hundert Thaler mein Eigenthum werden, oder nicht.

β) Allerdings, die Vorſtellung thut's nicht, wenn ich hartnäckig darin ſtecken bleibe; ich kann mir einbilden, was ich will, darum iſt es nicht. Es kommt nur darauf an, *was* ich mir vorſtelle: ob ich das Subjektive und das Seyn denke oder begreife; dann gehen ſie über. Descartes behauptet ausdrücklich nur beim Begriffe Gottes jene Einheit (eben das iſt Gott), und ſpricht von keinen hundert Thalern; ſie ſind nicht eine Exiſtenz, die Begriff an ihr ſelbſt iſt. Eben *abſolut* hebt ſich jener Gegenſatz auf, d. h. das Endliche vergeht; er gilt nur in der Philoſophie der Endlichkeit. Denken, Begriff iſt nothwendig dieß, daß er nicht ſubjektiv bleibt, ſondern dieß Subjektive daß aufhebt, und ſich als objektiv zeigt. Wenn die Exiſtenz nicht begriffen wird, ſo iſt das das begriffloſe, ſinnliche Wahrgenommene; und das Begriffloſe iſt allerdings kein Begriff, — ſo Empfinden, in die Hand Nehmen. Solche Exiſtenz hat freilich das Abſolute, das Weſen nicht: oder ſolche Exiſtenz hat keine Wahrheit, ſie iſt nur verſchwindendes Moment. — Dieß leere Stroh Dreſchen mit

dem leeren, ganz kernlosen Stroh der gewöhnlichen Logik, heißt Philosophiren. Es ist wie mit Isaschar, dem beinernen Esel, der nicht von der Stelle zu bringen ist.*) Wir taugen eben einmal nicht, und weil wir nichts taugen, so taugen wir eben nichts, und wollen nichts taugen. Es ist eine sehr falsche christliche Demuth und Bescheidenheit, durch seine Jämmerlichkeit vortrefflich seyn, — das Erkennen seiner Nichtigkeit ein innerer Hochmuth und Selbstgefälligkeit. Aber man muß zur Ehre wahrer Demuth nicht in seiner Erbärmlichkeit stehen bleiben, sondern sich erheben über sie durch Ergreifung des Göttlichen.

Die Bestimmung, an der Kant festhält, ist die, daß aus dem Begriff nicht das Seyn herausgeklaubt werden kann.**) Hiervon ist die Folge, daß die Vernunft es ist, die Gedanken des Unendlichen, Unbestimmten zu haben, aber daß von ihrer Idee getrennt ist die Bestimmung überhaupt und näher die Bestimmung, die Seyn heißt. Die Ideen der Vernunft können nicht aus der Erfahrung bewiesen, bethätigt werden, ihre Ideen erhalten aus der Erfahrung keine Beglaubigung; werden sie durch Kategorien bestimmt, so entstehen Widersprüche. Soll die Idee überhaupt nur als seyend bestimmt werden, so ist die Idee nur der Begriff; und davon ist immer unterschieden das Seyn des Existirenden. Dieß in Ansehung der Verstandeserkenntniß höchst wichtige Resultat sieht aber Kant in Ansehung der Vernunft zu weiter nichts, als daß diese für sich nichts als die formale Einheit zur methodischen Systematisirung der Verstandeserkenntnisse habe. Das ganz abstrakte Denken, die reine Identität mit sich wird festgehalten. Es wird gesagt, der Verstand kann nur Ordnung in den Dingen hervorbringen, die nichts an und für sich, nur subjektiv ist. So bleibt der Vernunft nichts als die Form ihrer Identität, Einheit; und diese reicht zu nichts, als die mannigfaltigen Verstandesgesetze und Verstan-

*) *Genesis*, c. 49, v. 14.

**) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 667.

desverhältniſſe zu ſyſtematiſiren. Der Verſtand findet Klaſſen, Arten, Geſetze, Gattungen; und dieſe ordnet dann die Vernunft, ſucht ſie in Einheit zu bringen.*) — In der Kritik der reinen Vernunft ſehen wir Beſchreibung der Stufen: Ich als Vernunft, Vorſtellung, und draußen die Dinge; Beide ſind ſchlechthin Andere gegen einander, und das iſt der letzte Standpunkt. Das Thier bleibt nicht auf dieſem Standpunkt ſtehen, bringt praktiſch die Einheit hervor. Dieß iſt die theoretiſche Vernunft bei Kant.**)

Dieß iſt nun das Apriori̇ſche der kantiſchen Philoſophie, das Beſtimmtſeyn, der Unterſchied der Vernunft an ſich ſelbſt. Zur Beſtimmtheit der Einzelnheit bringt ſie es nicht. —

Noch wäre der poſitiven Philoſophie oder Metaphyſik zu erwähnen, die Kant a priori über das gegenſtändliche Weſen aufſtellt, den Inhalt des Gegenſtands der Erfahrung, die Natur, — ſeine Natur-Philoſophie. Allein dieß iſt Theils an Inhalt etwas ganz Dürftiges, enthaltend einige allgemeine Qualitäten und Begriffe der Materie, und in Anſehung des Wiſſenſchaftlichen oder Apriori̇ſchen, wie es Kant nennt, etwas ebenſo durchaus Unbefriedigendes. Denn daß die Materie Bewegung habe,***) ferner Anziehungs- und Repulſions-Kraft †) u. ſ. f., alle dieſe Begriffe ſetzt er voraus, ſtatt ihre Nothwendigkeit aufzuzeigen. — Es iſt der „Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft" großes Verdienſt, für einen Anfang einer Natur-Philoſophie darauf aufmerkſam gemacht zu haben, daß die Phyſik Gedankenbeſtimmungen ohne deren weitere Unterſuchung gebraucht, welche die weſentlichen Grundlagen ihrer Gegenſtände ausmachen. Z. B. Dichtigkeit wurde für ungleiche Menge (Quantum) im

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 497—498.

**) *Hier ergänzt ist in der Vorlesung von 18½ eingeschaltet, was die jacobi'sche Philosophie von dieser Seite ist.*

***) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (3. *Aufl.*, *Leipzig* 1800), *S.* 1.

†) *Ebendaselbst*, *S.* 27.

Raume angesehen; — statt dessen behauptete sie Kant als einen Grad der Raumerfüllung, Energie, Intensität der Aktion. Er verlangt Konstruktion der Materie aus Kräften, Thätigkeiten, Energien, nicht Atomen.*) Schelling steckt ganz darin. Es ist Aufzeigen der Metaphysik, der allgemeinen Begriffe von der Natur; dieß ist sehr eingeschränkt, auf Materie und Bewegung. Es ist Versuch zu denken, d. h. die Gedankenbestimmungen aufzuzeigen, deren Produkt solche Vorstellungen wie Materie seyen. Er hat die Grundbegriffe und Grund-Principien dieser Wissenschaft zu bestimmen versucht und zu einer sogenannten dynamischen Naturlehre die Veranlassung gegeben.

„Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft" ist auch Aufzeigen der Glaubenslehren als Seiten der Vernunft, wie in der Natur. So hat Kant in der positiven Dogmatik der Religion, mit welcher die Aufklärung (Ausklärung) fertig geworden war, an Vernunft-Ideen erinnert: Welche vernünftige (und zunächst moralische) Bedeutung das, was man Dogmen der Religion heißt, habe, — also Erbsünde**). Er ist viel vernünftiger als die Ausklärung, die sich schämt, davon zu sprechen. — Dieß sind die Hauptbestimmungen in Rücksicht des Theoretischen in der kantischen Philosophie.

2. Kritik der praktischen Vernunft. Das Erste in der kantischen Philosophie war die Intelligenz, das Theoretische. Das Zweite ist das Praktische, die Natur des Willens, das, was das Princip des Willens ist. Die rousseau'sche Bestimmung, daß der Wille an und für sich frei ist, hat Kant aufgestellt. Die theoretische Vernunft hat Kant so gefaßt, daß ihr, insofern sie sich auf einen Gegenstand bezieht, dieser Gegenstand gegeben seyn muß; insofern sie ihn sich selbst giebt, hat er keine

*) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, S. 67—68.

**) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (2. Ausgabe, Königsberg 1794), S. 20—48.

Wahrheit: und die Vernunft kommt, im Erkennen — (in dieſem) — nicht zur Selbſtſtändigkeit. Selbſtſtändig in ſich iſt ſie dagegen als praktiſche Vernunft; als moraliſches Weſen iſt der Menſch frei, über alles Naturgeſetz und Erſcheinung erhaben. Wie die theoretiſche Vernunft Kategorien, aprioriſche Unterſchiede an ihr hatte, ſo auch die praktiſche Vernunft das Sittengeſetz überhaupt, deſſen nähere Beſtimmungen die Begriffe Pflicht und Recht, Erlaubtes und Unerlaubtes ausmachen. Und hier verſchmäht die Vernunft allen gegebenen Stoff, der ihr im Theoretiſchen nothwendig iſt. Der Wille beſtimmt ſich in ſich, auf Freiheit beruht alles Rechtliche und Sittliche; darin hat der Menſch ſein abſolutes Selbſtbewußtſeyn. *) Nach dieſer Seite iſt das Selbſtbewußtſeyn ſich das Weſen, wie die theoretiſche Vernunft ein anderes hatte. α) Ich iſt in ſeiner Einzelnheit unmittelbar Weſen, Allgemeinheit, Objektivität. β) Die Subjektivität hat das Streben zur Realität, nicht der Realität im Vorherigen; hier gilt ſich die Vernunft als das Wirkliche. Hier iſt der Begriff, der das Bewußtſeyn ſeiner Mangelhaftigkeit hat; was die theoretiſche Vernunft nicht haben ſollte, — der Begriff ſollte eben der Begriff bleiben. γ) Es iſt Standpunkt der Abſolutheit; aufgeſchloſſen in ſeiner Bruſt iſt dem Menſchen ein Unendliches. Das iſt das Befriedigende an der kantiſchen Philoſophie, es iſt wenigſtens an's Gemüth gelegt; ich anerkenne nur, was meiner Beſtimmung gemäß iſt.

a. Den Willen theilt Kant in niederes und höheres Begehrungsvermögen. Dieſer Ausdruck iſt nicht ungeſchickt. Das niedere Begehrungsvermögen ſind die Begierden, Neigungen u. ſ. f.; das höhere iſt der Wille als ſolcher, der nicht äußerliche, einzelne Zwecke hat, ſondern allgemeine Zwecke. **) Die Frage iſt nun: Was iſt das Princip des Willens? Was

*) *Kritik d. prakt. Vernunft* (4. *Aufl.*, *Riga* 1797), *S.* 3—11, 29—32.

**) *Ebendaſelbſt*, *S.* 41.

soll den Menschen bestimmen in seinen Handlungen? Da hat man denn allerlei Principe angegeben, Wohlwollen, Glückseligkeit u. s. f. Materiale Principien des Handelns reduciren sich alle auf Triebe, auf die Glückseligkeit. *) Aber das Vernünftige an ihm selbst ist rein formal, und besteht darin, daß das, was als Gesetz gelten soll, als allgemeingültige Gesetzgebung muß gedacht werden können; so daß es sich nicht aufhebt, wenn es als solches gedacht wird. **) Alle Moralität der Handlung nun beruht auf der Gesinnung, daß sie mit Bewußtseyn des Gesetzes und um des Gesetzes Willen aus Achtung für dasselbe und vor sich selbst geschehe, mit Erwährung dessen, was glückselig macht. ***) Und als moralisches Wesen hat der Mensch das Sittengesetz in sich selbst, dessen Princip Freiheit und Autonomie des Willens ist. Kant sagt nun, solche Bestimmungen, die aus den Neigungen genommen sind, sind heterogene Principe für den Willen, oder der Wille ist Heteronomie, wenn er solche Bestimmungen sich zum Zweck macht; er nimmt seine Bestimmungen von etwas Anderem her. Der Wille aber ist, frei zu seyn, sich aus sich zu bestimmen; er ist autonomisch, absolute Spontaneität, Princip der Freiheit. Das Wesen des Willens ist, sich selbst zu bestimmen; er kann nur zu seinem Zweck haben seine Freiheit. Kant nennt insofern die praktische Vernunft autonomisch, sie giebt sich selbst Gesetze; der empirische Wille ist heteronomisch, er wird durch Begierde, Trieb bestimmt. †) Das gehört unserer Natur, nicht dem Gebiete der Freiheit an. ††)

Es ist eine große, höchst wichtige Bestimmung der kantischen Philosophie, daß Kant, was für das Selbstbewußtseyn Wesen hat, als Gesetz, Ansich, gilt, in es selbst zurückgeführt hat. In-

*) *Kritik d. prakt. Vernunft*, S. 40.
**) *Ebendaselbst*, S. 56.
***) *Ebendaselbst*, S. 126—135.
†) *Ebendaselbst*, S. 58, 38.
††) *Ebendaselbst*, S. 77.

dem der Menſch ſucht nach dieſem und jenem Zweck, wie er die Welt, die Geſchichte beurtheilen ſoll, was ſoll er da zum letzten Zweck machen? Aber für den Willen iſt kein anderer Zweck, als der aus ihm ſelbſt geſchöpfte, der Zweck ſeiner Freiheit. Es iſt ein großer Fortſchritt, daß dieß Princip aufgeſtellt iſt, daß die Freiheit die letzte Angel iſt, auf der der Menſch ſich dreht, dieſe letzte Spitze, die ſich durch nichts imponiren läßt: ſo daß der Menſch nichts, keine Autorität gelten läßt, inſofern es gegen ſeine Freiheit geht. Dieß hat der kantiſchen Philoſophie von einer Seite die große Ausbreitung, Zuneigung gewonnen, daß der Menſch ein ſchlechthin Feſtes, Unwankendes in ſich ſelbſt findet, einen feſten Mittelpunkt: ſo daß ihn nichts verpflichtet, worin dieſe Freiheit nicht reſpektirt wird. Dieß iſt das Princip; aber dabei bleibt es auch ſtehen.

Die praktiſche Vernunft iſt ſogleich als konkret aufgefaßt. Die letzte Spitze der theoretiſchen Vernunft iſt abſtrakte Identität; ſie kann nur Kanon, Regel zu abſtrakten Ordnungen abgeben. *) Nur die praktiſche Vernunft iſt geſetzgebend, konkret; das Geſetz, das ſie ſich giebt, iſt Sittengeſetz. Es iſt ausgeſprochen, daß ſie in ſich konkret ſey. Das Weitere iſt, daß dieſe Freiheit zunächſt leer iſt, das Negative alles Andern; kein Band, nichts Anderes verpflichtet mich. Sie iſt inſofern unbeſtimmt; es iſt die Identität des Willens mit ſich ſelbſt, daß er bei ſich iſt. Was iſt aber der Inhalt dieſes Geſetzes? Hier ſind wir ſogleich wieder bei der Inhaltsloſigkeit. Denn es ſoll nichts Anderes das Geſetz ſeyn, als eben die Identität, die Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, die Allgemeinheit. Das formale Princip der Geſetzgebung kommt in dieſer Einſamkeit in ſich zu keinem Inhalte, keiner Beſtimmung. Die einzige Form, die dieß Princip hat, iſt die der Identität mit ſich ſelbſt. Das Allgemeine, das Sich-nicht-Widerſprechen iſt etwas Leeres, das

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 62, 500.

im Praktischen sowenig als im Theoretischen zu einer Realität kommt. Das allgemeine Sittengesetz spricht Kant so aus (und solche allgemeine Form wollte man von jeher aufstellen, das ist auch Forderung d. s abstrakten Verstandes): „Handle nach Maximen" (das Gesetz soll auch mein besonderes seyn), „die fähig sind, allgemeine Gesetze zu werden." *) Die Bestimmung ist damit nur die Abstraktion, Identität.

So hat Kant zur Bestimmung der Pflicht (denn die abstrakte Frage ist, was ist Pflicht für den freien Willen) nichts gehabt, als die Form der Identität, des Sichnichtwidersprechens, was das Gesetzte des abstrakten Verstandes ist. Sein Vaterland zu vertheidigen, die Glückseligkeit eines Anderen ist Pflicht, nicht wegen ihres Inhaltes, sondern weil es Pflicht ist: wie bei den Stoikern wahr ist das Gedachte, darum, weil und insofern es gedacht ist. **) Das Gesetz der Moralität ist Wohlthätigkeit, „Gebt Eure Sachen den Armen;" schenken Alle, was sie haben, so ist Wohlthätigkeit aufgehoben. Mit der Identität kommt man um keinen Schritt weiter, Gott ist Gott; jeder Inhalt, der in diese Form gelegt wird, ist ohne sich zu widersprechen. Aber dieß ist ebenso gut, als wenn er gar nicht hineingelegt wird: z. B. Eigenthum, dieß muß in Beziehung auf mein Handeln respektirt werden; aber es kann auch ganz wegbleiben, es giebt kein Eigenthum, die Bestimmung kann ganz wegbleiben. In Ansehung des Eigenthums ist das Gesetz: das Eigenthum soll respektirt werden; denn das Gegentheil kann nicht allgemeines Gesetz seyn. Das ist richtig. Aber das Eigenthum ist vorausgesetzt: ist es nicht, so wird es nicht respektirt; ist es, so ist es. Setze ich kein Eigenthum voraus, so ist im Diebstahl kein Widerspruch vorhanden; es ist ganz formelle Bestimmung. Dieß ist der Mangel des kantisch-fichte'schen Princips, daß es formell

*) *Kritik d. prakt. Vernunft*, S. 51 u. 58 (35).
**) *Vergl. Oben*, B. II, S. 447.

überhaupt iſt. Die kalte Pflicht iſt der letzte unverdaute Klotz im Magen, die Offenbarung gegeben der Vernunft.

b. Das Erſte in der praktiſchen Vernunft iſt der freie Wille für ſich, der ſich beſtimmt; dieſes Konkrete iſt abſtrakt. Das Zweite und Dritte ſind Formen, die daran erinnern, daß der Wille in höherem Sinne konkret ſey. Ich bin auch beſonderer Wille, als beſonderes Individuum; das Konkrete iſt ſo, daß mein beſonderer Wille und der allgemeine Wille identiſch ſeyen, oder daß ich ein moraliſcher Menſch ſey. Das Dritte iſt das höchſte Konkrete, der Begriff der Freiheit, alle Menſchen als frei; die Natur, die Welt ſoll in Harmonie mit dem Begriff der Freiheit ſeyn. — Das Zweite iſt das Verhältniß des Begriffs des Willens zum beſonderen Willen. Hier fangen Poſtulate an. Der beſondere Wille ſoll dem allgemeinen gemäß ſeyn, dieſe Einheit wird poſtulirt; der Menſch ſoll moraliſch ſeyn, es bleibt beim Sollen ſtehen. Das Reſultat iſt, daß dieſes Ziel nur im unendlichen Progreſſe zu erreichen ſey. Es bleibt daher bei dieſem Gerede von Moralität ſtehen. Was aber moraliſch iſt, oder an ein Syſtem des ſich verwirklichenden Geiſtes wird nicht gedacht. Sondern vielmehr, wie die theoretiſche Vernunft dem gegenſtändlichen Sinnlichen, ſo bleibt die praktiſche Vernunft der praktiſchen Sinnlichkeit, den Trieben und Neigungen, gegenüber ſtehen. Die vollendete Moralität muß ein Jenſeits bleiben; denn die Moralität ſetzt die Verſchiedenheit des beſonderen und allgemeinen Willens voraus. Sie iſt Kampf und Beſtimmen des Sinnlichen durch das Allgemeine; der Kampf kann nur ſeyn, wenn der ſinnliche Wille dem allgemeinen noch nicht angemeſſen iſt. Der moraliſche Wille bleibt ſo nur ein Sollen; darauf gründet Kant das Poſtulat der Unſterblichkeit der Seele.*) Der partikulare Wille iſt allerdings ein

*) *Kritik d. prakt. Vernunft*, S. 219—223.

Anderes des allgemeinen Willens; er ist aber nicht Letztes, schlechthin Beharrendes.

c. Das andere Postulat ist Postulat Gottes. Der Wille hat die ganze Welt, das Ganze der Sinnlichkeit sich gegenüber. Die Vernunft dringt auf Einheit beider Seiten; die Natur, die Welt soll in Harmonie mit dem vernünftigen Willen, dem Guten seyn. Die Idee des Sittengesetzes ist das Gute, als der Endzweck der Welt; da es aber formell ist, so hat es für sich keinen Inhalt, steht den Trieben und Neigungen einer subjektiven, — und einer äußeren selbstständigen Natur gegenüber. Den Widerspruch Beider vereint Kant in dem Gedanken des höchsten Gutes, worin die Natur der Vernunft angemessen sey,*) — eine Uebereinstimmung, um die es eigentlich gar nicht zu thun ist, oder worin die praktische Realität besteht. Denn Glückseligkeit ist nur das sinnliche Selbstgefühl oder Wirklichkeit dieses als dieses Individuums, nicht die an sich allgemeine Realität. Jene Vereinigung bleibt daher selbst nur ein Jenseits, ein Gedanke. Kant geht ganz in das Geschwätze ein, daß es in dieser Welt dem Tugendhaften oft schlecht, dem Lasterhaften gut gehe u. s. f.**): und postulirt näher das Daseyn Gottes als des Wesens, der Kausalität, wodurch diese Harmonie zu Stande kommt, zum Behuf sowohl der Vorstellung der Heiligkeit des sittlichen Gesetzes, als des in der Natur, aber auch nur nach dem unendlichen Progresse zu realisirenden Vernunftzwecks: so wie die Unsterblichkeit der Seele, als den unendlichen Progreß des Subjekts in seiner Moralität, weil die Moralität selbst etwas Unvollkommenes ist und in's Unendliche Fortschritte machen muß; — welche Postulate den Widerspruch, wie er ist, bestehen lassen, und nur ein abstraktes Sollen seiner Auflösung aussprechen. Gott ist also ein Postulirtes; die Vernunft erkennt es nicht. Die Harmonie ist nicht vorhanden, nicht wirklich; sie soll nur seyn. Das Po-

*) *Kritik d. prakt. Vernunft*, S. 198—200.
**) *Ebendaselbst*, S. 205—209.

stulat selbst ist perennirend; das Gute ist ein Jenseits gegen die Natur, sie sind in diesen Dualismus gestellt. Die Natur bliebe nicht mehr Natur, wenn sie dem Begriffe des Guten angemessen würde; es bleibt so beim höchsten Widerspruche, sie können sich nicht vereinigen. Das Gesetz der Nothwendigkeit und das Gesetz der Freiheit sind verschiedene von einander. Es ist ebenso nothwendig, die Einheit Beider zu setzen; sie ist aber nicht wirklich. Das Andere, die Trennung Beider, ist gesetzt; Kant bringt populare Redensarten herbei: das Böse soll überwunden werden, muß es aber ebenso wenig seyn. Gott bleibt so Postulat, ist nur ein Glaube, ein Dafürhalten, welches nur subjektiv, nicht wahr an und für sich ist.*) Dieses Resultat ist auch sehr populär.

Diese Postulate drücken nun nichts, als die gedankenlose Synthesis der verschiedenen Momente aus, die sich allenthalben widersprechen; sie sind ein „Rest" **) von Widersprüchen. Z. B. die Unsterblichkeit der Seele ist postulirt, um der unvollkommenen Moralität willen, d. h. weil sie mit Sinnlichkeit afficirt ist. Aber das Sinnliche ist Bedingung des moralischen Selbstbewußtseyns; das Ziel, die Vollkommenheit, ist, was die Moralität als solche selbst aufhebt. — Ebenso das andere Ziel, die Harmonie des Sinnlichen und Vernünftigen, hebt gleichfalls die Moralität auf; denn sie besteht eben in diesem Gegensatze gegen die Sinnlichkeit. — Die Wirklichkeit, das Seyn des Gottes, des die Harmonie Hervorbringenden, ist eben so eine solche, die mit Bewußtseyn zugleich keine ist; er wird vom Bewußtseyn zum Behufe der Harmonie angenommen, wie die Kinder sich irgend eine Vogelscheuche machen, und mit einander ausmachen, sie wollen sich vor diesem mannequin fürchten. Der Behuf, zu dem er zugleich angenommen wird, daß durch die Vorstellung eines heiligen Gesetzgebers das Sittengesetz um so mehr Achtung ge-

*) *Kritik d. prakt. Vernunft*, S. 223—227.

**) *Vergl. Kritik d. reinen Vernunft*, S. 471.

winne, widerſpricht dem, daß eben die Moralität darin beſteht, das Geſetz rein um ſein ſelbſt willen zu achten. *)

Die praktiſche Vernunft alſo, wo das Selbſtbewußtſeyn als das Anſich ſich gilt, gegen die theoretiſche, worin das gegenſtändliche Weſen, kommt ebenſo wenig zu einer Einheit und Wirklichkeit an ſich ſelbſt. Es kommt den Menſchen ſchwer an, zu glauben, daß die Vernunft wirklich ſey; es iſt aber nichts wirklich als die Vernunft, ſie iſt die abſolute Macht. Die Eitelkeit des Menſchen will vermeintliches Ideal im Kopf haben, um Alles zu tadeln: Wir ſind die Geſcheidten, haben es in uns, aber vorhanden iſt es nicht. Das iſt der letzte Standpunkt; es iſt dieß hoher Standpunkt, aber es wird nicht bis zur Wahrheit fortgegangen. Das abſolute Gut bleibt Sollen ohne Objektivität; und dabei ſoll es bleiben.

3. Kritik der Urtheilskraft. Noch iſt die dritte Seite in der kantiſchen Philoſophie übrig, daß auch hier die Forderung des Konkreten eintritt, worin die Idee dieſer Einheit nicht als ein Jenſeits, ſondern als ein Gegenwärtiges geſetzt iſt, — die Idee der Urtheilskraft. Ihre Gegenſtände ſind Theils das Schöne, Theils das organiſche Leben; und dieſe Seite iſt beſonders wichtig. Kant ſagt, wir haben einen Verſtand; er iſt im Theoretiſchen wohl geſetzgebend, bringt Beſtimmungen hervor, Kategorien. Aber dieſe Beſtimmungen des Verſtandes bleiben nur allgemeine Beſtimmungen, außer denen das Beſondere (das andere Beſtandſtück, das zu jeder Erkenntniß gehört) liegt; und Beides iſt für den Verſtand von einander verſchieden. Der Verſtand iſt einer Seits, anderer Seits das Beſondere; ſeine Unterſchiede ſind ſelbſt in der Allgemeinheit bleibend. Im Praktiſchen iſt die Vernunft das Anſich; aber ihr freies Fürſichſeyn, die geſetzgebende Freiheit (in höherer Form), ſteht der Natur in ihrer Freiheit und eigenen Geſetzen gegenüber:

*) *Kritik d. prakt. Vernunft*, S. 146.

„Verſtand und Vernunft“ (praktiſch) „haben zwei verſchiedene Geſetzgebungen“ — („im Theoretiſchen kann die Vernunft nur vermittelſt des Verſtandes aus gegebenen Geſetzen durch Schlüſſe Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur ſtehen bleiben; nur im Praktiſchen iſt ſie ſelbſt geſetzgebend“) — „auf einem und demſelben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der anderen Eintrag thun darf. Denn ſo wenig der Naturbegriff auf die Geſetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, ebenſo wenig ſtört dieſer die Geſetzgebung der Natur. — Die Möglichkeit des Zuſammenbeſtehens beider Geſetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen bewies die Kritik der reinen Vernunft.“ (!?)

„Daß nun dieſe zwei verſchiedenen Gebiete, die ſich zwar nicht in ihrer Geſetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einſchränken“ (d. h. wo ſie zuſammentreffen), „nicht Eines ausmachen, kommt daher, daß der Naturbegriff zwar ſeine Gegenſtände in der Anſchauung, aber nicht als Dinge an ſich ſelbſt, ſondern als bloße Erſcheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in ſeinem Objekte zwar ein Ding an ſich ſelbſt, aber nicht in der Anſchauung vorſtellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretiſches Erkenntniß von ſeinem Objekte (und ſelbſt von dem denkenden Subjekte) als Ding an ſich verſchaffen kann, welches das Ueberſinnliche ſeyn würde, — ein unbegrenztes und unzugängliches Gebiet für unſer geſammtes Erkenntnißvermögen.“

„Ob nun zwar eine unüberſehbare Kluft zwiſchen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Ueberſinnlichen, befeſtigt iſt, ſo daß von dem erſteren zum anderen kein Uebergang möglich iſt, gleich als ob es ſo viel verſchiedene Welten wären, davon die erſte auf die zweite keinen Einfluß haben kann: ſo ſoll doch dieſe auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff den durch ſeine Geſetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirk-

lich machen; und die Natur muß folglich auch ſo gedacht werden können, daß die Geſetzmäßigkeit ihrer Form wenigſtens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgeſetzen zuſammenſtimme. Alſo muß es doch einen Grund der Einheit des Ueberſinnlichen, was der Natur zu Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktiſch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretiſch noch praktiſch zu einem Erkenntniſſe deſſelben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der einen zu der nach Principien der anderen möglich macht." *)

„Zwiſchen dem Verſtande und der Vernunft iſt nun die Urtheilskraft, wie zwiſchen dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen Luſt und Unluſt; in dieſem Vermögen muß alſo der Uebergang vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs liegen." **) Nun giebt es zwei Produkte, Werke der Kunſt und der organiſchen Natur, die uns Einheit Beider kund thun. Die Betrachtung dieſer Werke enthält dieß, daß wir Einheit von Verſtand und Beſonderem ſehen; aber dieſe Betrachtungsweiſe iſt nur eine ſubjektive. Solche Dinge werden nur nach dieſer Einheit betrachtet, ſie ſind aber nicht an ſich ſo; wie ſie an ſich ſind, liegt jenſeits. Kant ſpricht ſo von einem anſchauenden Verſtande, das iſt tiefe Beſtimmung; er giebt allgemeine Geſetze, beſtimmt aber ebenſo das Beſondere. Das Zweckmäßige gehört hierher, der Zweck iſt allgemeine Beſtimmung; das Zweckmäßige iſt beſondere Realität, das nur durch das Allgemeine beſtimmt iſt. Der Verſtand iſt der Grund dieſer Einheit des Mannigfaltigen; das Beſondere iſt durch das Allgemeine, das Sinnliche durch das Ueberſinnliche beſtimmt. Dieſe Idee iſt nicht das Wahre ſolcher Produkte, ſondern nur

*) Kritik der Urtheilskraft (3. Auflage, Berlin 1799), Einleitung S. XVII—XX.

**) Ebendaſelbſt, S. XXIV—XXV.

eine Weiſe, wie wir ſie vorſtellen; das nennt Kant Urtheilskraft, Verbindung eines Beſonderen mit einem Allgemeinen. Die Idee der Urtheilskraft vereinigt Beides, — ein Allgemeines, welches das Beſondere an ihm ſelbſt hat. In der unmittelbaren Urtheilskraft enthält die Gattung das Beſondere (es iſt aber auch Beſonderes, das nicht durch die Gattung beſtimmt iſt); ſo iſt es nicht in der reflektirten Urtheilskraft. Die reflektirende Urtheilskraft hat zu ihrem Princip die Einheit des abſtrakt Allgemeinen des Verſtandes und der Beſonderheit, die Idee einer geſetzmäßigen Nothwendigkeit, welche zugleich frei iſt, oder einer Freiheit, die mit ihrem Inhalt unmittelbar eins iſt. Sie iſt hierin nicht beſtimmend nach allgemeinen Geſetzen, ſondern reflektirend, indem „das Beſondere gegeben iſt, wozu ſie das Allgemeine finden ſoll.“ *)

„Dieß Princip kann nun kein anderes ſeyn, als daß, da allgemeine Naturgeſetze ihren Grund in unſerem Verſtande haben, der ſie der Natur, obzwar nur nach ihrem allgemeinen Begriff, vorſchreibt, die beſonderen empiriſchen Geſetze in Anſehung deſſen, was in ihnen durch jene unbeſtimmt gelaſſen iſt, nach einer ſolchen Einheit betrachtet werden müſſen, als ob gleichfalls ein Verſtand (wenn gleich nicht der unſrige) ſie zum Behuf unſerer Erkenntnißvermögen, um ein Syſtem der Erfahrung nach beſonderen Naturgeſetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht, als ob ein ſolcher Verſtand angenommen werden müßte (denn es iſt nur die reflektirende Urtheilskraft, der dieſe Idee zum Princip dient); ſondern dieß Vermögen giebt nur ſich ſelbſt, nicht der Natur dadurch ein Geſetz.“

„Weil nun der Begriff von einem Objekt, ſofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieſes Objekts enthält, der Zweck, und die Uebereinſtimmung eines Dings mit derjenigen Beſchaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich iſt, die

*) Kritik der Urtheilskraft, Einleitung, S. XXV—XXVI.

Zweckmäßigkeit der Form derſelben heißt: ſo iſt das Princip der Urtheilskraft, in Anſehung der Form der Dinge der Natur unter empiriſchen Geſetzen überhaupt, die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i. die Natur wird durch dieſen Begriff ſo vorgeſtellt, als ob ein Verſtand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empiriſchen Geſetze enthielte." *)

Ariſtoteles ſchon hat die Natur als zweckmäßig an ihr ſelbſt, den νοῦς, den Verſtand, das Allgemeine an ihr ſelbſt habend betrachtet, ſo daß in ungetrennter Einheit Eins Moment des Andern iſt. **) Zweck iſt der Begriff, der immanent iſt, nicht die äußerliche Form und Abſtraktion gegen ein zu Grunde liegendes Material, ſondern durchdringend, ſo daß alles Beſondere durch dieß Allgemeine ſelbſt beſtimmt iſt. Nach Kant iſt es der Verſtand: die Verſtandesgeſetze, die er in der Erkenntniß an ihm ſelbſt hat, laſſen das Gegenſtändliche noch unbeſtimmt; aber weil dieß Mannigfaltige ſelbſt einen Zuſammenhang in ſich haben muß, der zwar für die menſchliche Einſicht zufällig iſt, „muß die Urtheilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Princip annehmen, daß das für uns Zufällige eine für uns zwar nicht erkennbare, aber doch denkbare Einheit in der Verbindung des Mannigfaltigen zu einer an ſich möglichen Erfahrung enthalte." ***) Dieß Princip fällt ſogleich wieder in das Subjektive eines Gedankens zurück, iſt nur eine ſubjektive Maxime, wodurch über die objektive Natur des Gegenſtandes damit nichts ausgeſagt werden ſoll, †) — weil einmal das Anſich außer dem Selbſtbewußtſeyn fixirt iſt, und der Verſtand nur in der Form des Selbſtbewußten, nicht in ſeinem Anderswerden aufgefaßt iſt.

Dieß Princip der reflektirenden Urtheilskraft iſt nun eine

*) Kritik der Urtheilskraft, Einleitung, S. XXVII — XXVIII.
**) *Vergl. Oben, B. II, S.* 341 — 349.
***) *Kritik der Urtheilskraft, S. XXVI, XXXIII.*
†) *Ebendaſelbſt, S. XXXIV.*

gedoppelte Zweckmäßigkeit in ſich: dieſes Beurtheilen iſt äſthetiſch, und teleologiſch; jene iſt die ſubjektive Zweckmäßigkeit, dieſe die objektive, logiſche. *)

a. Die eine Geſtalt iſt die äſthetiſche Urtheilskraft, das Schöne; ſie beſteht darin: „Luſt und Unluſt iſt etwas Subjektives, was gar kein Erkenntnißſtück werden kann. Der Gegenſtand hat inſofern nur Zweckmäßigkeit, wenn ſeine Vorſtellung unmittelbar mit dem Gefühl der Luſt verbunden iſt; und dieß iſt eine äſthetiſche Vorſtellung. — Die Auffaſſung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geſchehen, ohne daß die reflektirende Urtheilskraft, auch unabſichtlich, ſie wenigſtens mit ihrem Vermögen, Anſchauungen auf Begriffe zu beziehen, vergleiche. Wenn nun in dieſer Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anſchauungen a priori"?) „zum Verſtande, als dem Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorſtellung" — etwas Schönes — „unabſichtlich in Einſtimmung verſetzt, und dadurch ein Gefühl der Luſt erweckt wird: ſo muß der Gegenſtand alsdann als zweckmäßig für die reflektirende Urtheilskraft angeſehen werden. Aeſthetiſch iſt ein ſolches Urtheil über die Zweckmäßigkeit des Objekts, welches ſich auf keinem vorhandenen Begriff vom Gegenſtande gründet und keinen von ihm verſchafft. Ein Gegenſtand, deſſen Form (nicht das Materielle ſeiner Vorſtellung als Empfindung) als Grund der Luſt an der Vorſtellung eines ſolchen Objekts beurtheilt wird, iſt ſchön," **) — das erſte vernünftige Wort über Schönheit: Das Sinnliche iſt das Eine Moment des Schönen; dann muß es Geiſtiges, Begriff ausdrücken.

„Das Schöne iſt, was ohne" ſubjektives „Intereſſe, — was ohne Begriffe" (Reflexions-Beſtimmungen) „als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgeſtellt wird. Es bezieht ſich auf keine Neigung, alſo fühlt ſich das Subjekt ganz

*) *Kritik der Urtheilskraft, S. XLVIII—L.*
**) Ebendaſelbſt, S. XLIII—XLV.

frei darin. Es ist nicht für mich schön," — nicht durch Begriffe, Reflexion, Gesetze.*) „Zweck ist der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als Ursache von jenem" (dem Gegenstand) „angesehen wird; und die Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines Objekts ist die Zweckmäßigkeit."**) Zum Ideal gehört „die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Princip der Beurtheilung einer Gestalt macht, durch die, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren."***) „Das Ideal darf man lediglich an der menschlichen Gestalt erwarten." †)

Das Erhabene ist das Bestreben, eine Idee sinnlich darzustellen, wo zugleich die Unangemessenheit, das Nichtgefaßtwerdenkönnen der Idee durch das Sinnliche sich darstellt. ††)

Hier in der ästhetischen Urtheilskraft sehen wir die unmittelbare Einheit des Allgemeinen und Besonderen; denn das Schöne ist eben diese begrifflose unmittelbare Einheit. Kant setzt sie in das Subjekt; und sie ist etwas Subjektives oder besser Beschränktes: und als ästhetisch auch niedriger, insofern sie nicht die begriffene Einheit ist.

b. Die andere Weise der Uebereinstimmung ist in der objektiven und materialen Zweckmäßigkeit die teleologische Betrachtung der Natur, daß in den organischen Naturprodukten die unmittelbare Einheit des Begriffs und der Realität als gegenständliche angeschaut wird, — der Naturzweck, in seiner Allgemeinheit Besonderes, in seiner Besonderheit Gattung enthaltend. Natur-Produkte betrachten wir teleologisch, nicht äußerlich, sondern nach innerer Teleologie. Nach äußerer Zweckmäßigkeit hat Etwas seinen Zweck in Anderem: „Der Schnee sichert die Saaten

*) Kritik der Urtheilskraft, S. 16—19.
**) Ebendaselbst, S. 32.
***) Ebendaselbst, S. 56.
†) Ebendaselbst, S. 59.
††) *Ebendaselbst*, S. 77.

in kalten Ländern vor Froſt, erleichtert die Gemeinſchaft der Menſchen durch Schlitten.“ *) Bei der Betrachtung des Lebendigen bleiben wir nicht dabei ſtehen, daß wir ein Sinnliches vor uns haben, das nach den Kategorien des Verſtandes nach Einer Seite betrachtet wird; ſondern wir betrachten es als Urſach ſeiner ſelbſt, als ſich ſelbſt producirend. Dieß iſt das Sich-erhalten des Lebendigen, als Individuum iſt es vergänglich; aber indem es lebt, bringt es ſich ſelbſt hervor, obzwar es Bedingungen dazu nöthig hat.**) Ferner iſt der Naturzweck Materie, inſofern ſie organiſirt iſt, innerlich organiſirtes Natur-Produkt, „in welchem Alles Zweck und wechſelſeitig auch Mittel iſt.“***) Alle ſeine Glieder ſind Mittel, und zugleich Zweck; es iſt in ſich zugleich Zweck und Mittel, Selbſtzweck. Sein Zweck iſt nicht außerhalb; und die innere Zweckmäßigkeit iſt, daß Etwas an ihm ſelbſt Zweck und Mittel iſt. Es iſt der ariſtoteliſche Begriff; es iſt Unendliches, das in ſich ſelbſt zurückgeht, die Idee.

Kant kommt hierbei darauf: „Wir würden zwiſchen Naturmechanism und Technik der Natur, d. i. Zweckverknüpfung in derſelben, keinen Unterſchied finden, wäre unſer Verſtand nicht von der Art, daß er vom Allgemeinen zum Beſonderen gehen muß, und die Urtheilskraft alſo keine beſtimmenden Urtheile fällen kann, ohne ein allgemeines Geſetz zu haben, darunter ſie jenes ſubſumiren könne. Das Beſondere nun als ein ſolches enthält in Anſehung des Allgemeinen etwas Zufälliges, gleichwohl erfordert aber die Vernunft in der Verbindung beſonderer Geſetze der Natur doch auch Einheit, mithin Geſetzlichkeit, welche Geſetzlichkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt: und die Ableitung der beſondern Geſetze aus den allgemeinen iſt, in Anſehung deſſen, was jene Zufälliges in ſich enthalten,

*) Kritik der Urtheilskraft, S. 279—283.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 286—288.
***) Ebendaſelbſt, S. 292—296.

a priori durch Bestimmung des Begriffs vom Objekte unmöglich; der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Produkten wird so ein für die menschliche Urtheilskraft nothwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objekte selbst angehender Begriff seyn, also ein subjektives Princip," *) auch nur ein leitender Gedanke für die Urtheilskraft, womit nichts Ansichseyendes ausgesagt werden kann.

Der Grund, warum diese wahre Idee nicht das Wahre seyn soll, ist, weil die leeren Abstraktionen von einem Verstande, der sich im abstrakt Allgemeinen hält, und von einem gegenüberstehenden sinnlichen Stoffe der Einzelnheit, einmal als das Wahre vorausgesetzt sind. Kant kommt näher ausdrücklich auf die Vorstellung eines intuitiven Verstandes. Indem nämlich „zum Erkennen auch Anschauung gehört und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnißvermögen, mithin Verstand in der allgemeinsten Bedeutung seyn würde: so kann man sich auch einen intuitiven Verstand denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen, und so zum Einzelnen durch Begriffe geht, in welchem nicht die Zufälligkeit der Zusammenstimmung der Natur in ihren Produkten nach besonderen Gesetzen zum Verstande angetroffen wird, welche dem unsrigen es so schwer macht, das Mannigfaltige derselben zur Einheit der Erkenntniß" zusammen „zu bringen." **) Aber daß dieser „intellectus archetypus" ***) die wahre Idee des Verstandes sey, darauf kommt Kant nicht; sondern unser Verstand ist so beschaffen, „daß er vom Analytisch-Allgemeinen zum Besonderen fortgeht," †) und ein von der Sinn-

*) Kritik der Urtheilskraft, S. 343—344.
**) Ebendaselbst, S. 347.
***) *Ebendaselbst*, S. 351.
†) Ebendaselbst, S. 348.

lichkeit ſpecifiſch unterſchiedenes und ganz davon unabhängiges Erkenntnißvermögen iſt.

Sonderbarer Weiſe hat α) Kant dieſe Idee des Intuitiven, weiß nicht, warum ſie keine Wahrheit haben ſoll, — weil unſer Verſtand anders beſchaffen ſey; aber β) die abſolute Vernunft und der anſchauende Verſtand, haben wir geſehen, ſind ſo beſchaffen, daß ſie an ihnen ſelbſt keine Realität haben, der Verſtand eines Stoffs bedarf, die theoretiſche Vernunft Hirngeſpinnſte erzeugt, die praktiſche Vernunft ihre Realität beim Poſtuliren bewenden laſſen muß. Ungeachtet ihrer unmittelbar und beſtimmt ausgeſprochenen Nicht-Abſolutheit ſollen ſie doch das wahre Erkennen ſeyn, und der intuitive Verſtand, der Begriff und Anſchauung in Einer Einheit hat, nur ſo ein Gedanke, den wir uns machen.

Ein organiſches Weſen iſt, daß Natur-Mechanismus und Zweck (Seele, Allgemeines) in Einheit ſind. *) Wir betrachten, als wohnte im Sinnlichen ein Begriff, der ſich das Beſondere gemäß ſetzt; wir betrachten es nach der Weiſe eines intuitiven Verſtandes. Das iſt groß, das iſt die Idee, das wahrhaft Konkrete, durch den inwohnenden Begriff beſtimmte Realität; das iſt die adäquate Idee, wie Spinoza ſagt. In den organiſchen Natur-Produkten haben wir die Anſchauung von der unmittelbaren Einheit des Begriffs und der Realität; die Lebendigkeit, die Seele, das Allgemeine, und die Exiſtenz, die Beſonderung iſt identiſch, iſt in Einer Einheit angeſchaut, — nicht ſo in der unorganiſchen Natur. So kommt die Vorſtellung des Konkreten in die kantiſche Philoſophie, daß der Begriff, das Allgemeine, beſtimmend iſt das Beſondere.

Kant hat dieſe Ideen ſelbſt wieder nur in ſubjektiver Beſtimmung genommen; ſie ſind nur Betrachtungsweiſen, keine objektive Beſtimmungen. Obgleich Kant die Einheit ausſpricht, ſo

*) *Kritik der Urtheilskraft*, S. 354.

hebt er doch wieder die subjektive Seite, den Begriff heraus. Das ist der beständige Widerspruch der kantischen Philosophie; er hat die höchsten Gegensätze aufgestellt, und die Lösung ausgesprochen. Er spricht die Einseitigkeit der Gegensätze aus, und ebenso ihre Einheit. Die Vernunft postulirt sie, wir haben sie in der Urtheilskraft. Kant sagt indessen: Dieß ist eine Weise unserer reflektirenden Urtheilskraft. Das Lebendige ist nicht so, aber wir sind gewohnt, es so zu betrachten; es ist die Maxime unserer Reflexion.*) In der Kunst ist es die sinnliche Weise selbst, die uns die Vorstellung der Idee giebt; Realität und Idealität sind so unmittelbar in Einem. Ebenso sagt er, man muß beim Einseitigen stehen bleiben, im Augenblick, wo er drüber hinausgeht. Das Objektive ist nur das Ansich; alle Fülle, aller Inhalt fällt in's Vorstellen, Denken, Postulat. Alles das ist subjektiv; wir wissen nicht, was diese Dinge an sich sind. Das Ansich ist aber nur das caput mortuum, die todte Abstraktion des Andern, das leere, unbestimmte Jenseits. Der Reichthum des Gedankens entfaltet sich in subjektiver Gestalt; er will aber seine Schranke nicht aufheben, im Momente, daß er sie als Schranke setzt.

c. Die andere Form, wie die Vorstellung des Konkreten in die kantische Philosophie kommt, ist diese: Die praktische Vernunft hat einen Zweck; dieser Zweck in seiner ganzen Allgemeinheit ist das Gute. Dieß Gute ist eine Idee, ist mein Gedanke; aber es ist die absolute Forderung vorhanden, daß dieß Gute auch realisirt werde in der Welt, daß die Naturnothwendigkeit den Gesetzen der Freiheit, des Gedankens entspreche, aber nicht als Nothwendigkeit einer äußerlichen Natur, sondern durch die Welt überhaupt, durch das Rechtliche, Sittliche, durch das menschliche Leben, das Staatsleben, — daß die Welt gut sey. Diese Identität des Guten und der Realität ist die Forderung

*) *Kritik der Urtheilskraft*, S. 335—363.

in der Vernunft; aber die ſubjektive Vernunft kann dieß nicht realiſiren. In jeder guten Handlung vollbringt der Menſch etwas Gutes. Dieß iſt aber nur beſchränkt; das allgemeine Gute, der allgemeine Endzweck als Endzweck der Welt kann nur erreicht werden durch ein Drittes. Und dieſe Macht über die Welt, die zum Endzweck hat das Gute in der Welt, iſt Gott. *)

Und ſo iſt Gott ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft, was geglaubt werden muß. Die Natur hat ihre eigenthümlichen Geſetze; dieſe ſelbſtſtändigen, einzelnen Beziehungen haben keine Beziehung auf das Gute. Aber die Vernunft iſt dieß, die Einheit zu verlangen, ſie als das Weſentliche, Subſtantielle in ſich zu haben und zu wollen. Der Gegenſatz, Widerſpruch des Guten und der Welt iſt dieſer Identität zuwider; die Vernunft muß daher fordern, daß dieſer Widerſpruch aufgehoben werde, daß eine Macht iſt, die gut für ſich ſelbſt und Macht über die Natur iſt. Dieß iſt nun Gott; und dieſe Stellung hat Gott in der kantiſchen Philoſophie. Beweiſen laſſe es ſich nicht, daß Gott ſey. Es ſey aber die Forderung. Wir haben die Zwei, die Welt und das Gute. Die Tugend, Moralität iſt nur gut, ſofern ſie im Kampfe iſt; ſie findet ſo dieſen Gegenſatz geſetzt, und anderer Seits iſt nothwendig die Harmonie Beider. Der Mangel, daß Gott nicht bewieſen werden kann, liegt darin, daß nach Kant's Dualismus nicht gezeigt werden kann, daß das Gute als abſtrakte Idee an ihm ſelbſt dieß iſt, ſeine Idee als abſtrakt aufzuheben: und die Welt dieß iſt an ihr ſelbſt, ſich in ihrer Aeußerlichkeit, Verſchiedenheit von dem Guten ſelbſt aufzuheben, — und als ihre Wahrheit zu zeigen, was in Rückſicht zu ihnen als das Dritte erſcheint, aber zugleich als das Erſte beſtimmt wird. So kann alſo nach Kant Gott nur geglaubt werden. **)

---

*) *Kritik der Urtheilskraft*, S. 423—424.

**) *Ebendaſelbſt*, S. 460—461.

Damit iſt in Beziehung der jacobi'ſche Glauben, wo Kant mit Jacobi übereinkommt. *)

Wenn nun nach dieſem kantiſch-jacobi'ſchen Standpunkt Gott geglaubt wird, und wir dieſen Standpunkt für einen Augenblick zugeben: ſo iſt allerdings darin eine Rückkehr zum Abſoluten. Aber die Frage bleibt: Was iſt Gott? Das Ueberſinnliche iſt noch bluswenig; das Allgemeine, Abſtrakte, Anundfürſichſeyende iſt ebenſo wenig. Was iſt nun ſeine Beſtimmung? Würden wir übergehen zum Abſoluten, ſo würde das für dieſen Standpunkt Arge erfolgen, daß wir zum Erkennen übergehen; denn dieß heißt Wiſſen von einem Gegenſtande, der in ſich konkret, beſtimmt iſt. Hier wird nur dazu gelangt, daß Gott überhaupt iſt, Gott mit der Beſtimmung des Unbegrenzten, Allgemeinen, Unbeſtimmten. Gott kann ſo nicht erkannt werden; denn um erkannt zu werden, müßte er konkret ſeyn, alſo wenigſtens zwei Beſtimmungen enthalten. Es wäre ſomit Vermittelung; denn ein Wiſſen vom Konkreten iſt ſogleich vermitteltes Wiſſen, Erkennen. Aber dieſer Standpunkt vermißt die Vermittelung, und bleibt ſo beim Unbeſtimmten ſtehen. Indem Paulus zu den Athenienſern ſpricht, beruft er ſich auf den Altar, den ſie dem unbekannten Gotte geweiht hatten, und ſagt ihnen, was Gott ſey; der hier erwähnte Standpunkt aber führt uns wieder zurück zu dem unbekannten Gott. — Alle Lebendigkeit der Natur, wie des Geiſtes, iſt Vermittelung in ſich; und dazu iſt nun die ſchelling'ſche Philoſophie übergegangen.

Nach Kant wird producirt ein Sinnliches mit Denkbeſtimmungen, was aber nicht die Sache iſt: z. B. ich fühle etwas Hartes, — ich fühle das Harte, aber Etwas fühle ich nicht. Kant's Philoſophie endet mit Dualismus, Beziehung, die ein ſchlechthin weſentliches Sollen, dem unaufgelöſten Widerſpruche. Anders Jacobi's Glauben; er findet Vorſtellung von Gott

*) *Und dieſer Punkt der jacobi'ſchen Philoſophie iſt in der Vorleſung von 18[illegible] erſt hier eingeſchaltet.*

und unmittelbares Seyn, alle Vermittelung iſt unwahr. — Bei Kant iſt alſo das Reſultat: „Wir erkennen nur Erſcheinungen;“ bei Jacobi dagegen: „Wir erkennen nur Endliches und Bedingtes.“

Ueber beide Reſultate iſt nun eitel Freude unter den Menſchen geweſen, weil die Faulheit der Vernunft nun, Gottlob, von allen Anforderungen des Nachdenkens ſich entbunden, der Freiheit ein vollkommenes Recht eingeräumt meinte, und nun, da das Inſichgehen, das in die Tiefe der Natur und des Geiſtes Steigen erſpart war, es ſich wohl ſeyn laſſen konnte. — Das weitere Reſultat iſt dabei die Autokratie der ſubjektiven Vernunft, welche, da ſie abſtrakt iſt und nicht erkennt, nur ſubjektive Gewißheit hat, keine objektive Wahrheit. Das war die zweite Freude, daß ich dieſe Autarkie habe, die ich weder erkennen noch rechtfertigen kann, auch nicht brauche; meine ſubjektive Freiheit der Ueberzeugung und Gewißheit gilt für Alles. — Die dritte Freude fügte Jacobi hinzu, daß, weil das Unendliche dadurch nur verendlicht werde, es ſogar ein Frevel ſey, das Wahre erkennen zu wollen. Troſtloſe Zeit der Wahrheit, wo vorbei iſt alle Metaphyſik, Philoſophie, — nur Philoſophie gilt, die keine iſt!

Faſſen wir das Ganze der kantiſchen Philoſophie zuſammen, ſo finden wir allenthalben die Idee des Denkens, die abſoluter Begriff an ihr ſelbſt iſt, den Unterſchied, die Realität an ihr ſelbſt hat: die theoretiſche und praktiſche Vernunft aber nur den abſtrakten Unterſchied; in der Urtheilskraft geht Kant auch ſoweit, daß er den Unterſchied als wirklichen, oder nicht nur die Beſonderheit, ſondern die Einzelnheit ſetzt. Er hat richtig und beſtimmt das Ganze unterſchieden. Aber da einmal dieſe philiſterhafte Vorſtellung von unſerem, vom menſchlichen Erkenntnißvermögen ausgeht: ſo gilt ihm dieſes in ſeiner empiriſchen Form, ungeachtet er es für nicht die Wahrheit erkennend auch ausſagt, und die wahre Idee deſſelben, die er auch be-

ſchreibt, als bloß ſo ein Gedanke, den wir haben. Die Wirklichkeit gilt als dieſe ſinnliche, empiriſche, zu deren Begreifen Kant die Kategorien des Verſtandes nimmt; und er läßt ſie ſo gelten, wie ſie im gemeinen Leben gilt.

Dieß iſt vollendete Verſtandes-Philoſophie, die auf Vernunft Verzicht thut; ſie hat ſich ſo viele Freunde erworben, wegen des Negativen, auf einmal von dieſer alten Metaphyſik befreit zu ſeyn. — Es iſt ſchon die ganz roh empiriſche und barbariſch gemeine Art des Verfahrens, und die gänzliche Unwiſſenſchaftlichkeit der Form bemerkt worden. — Aber außer der allgemeinen Idee von ſynthetiſchen Urtheilen a priori, Allgemeinem, das an ſich den Unterſchied hat, hat der Inſtinkt Kant's in der ganzen Anordnung, in die ihm allenthalben das Ganze zerfällt, nach dem zwar geiſtloſen Schema der Triplicität angeführt, α) theoretiſche, β) praktiſche Vernunft, γ) Einheit Beider, Urtheilskraft, ſo in den meiſten weiteren Abtheilungen bei den Kategorien, bei den Vernunft-Ideen: den Abſchnitt der Erkenntniß, der wiſſenſchaftlichen Bewegung, als ein allgemeines Schema vorgezeichnet: und allenthalben Theſis, Antitheſis und Syntheſis aufgeſtellt, die Weiſen des Geiſtes, durch die er Geiſt iſt, als ſich bewußter, daß er ſich ſo unterſcheidet. Das Erſte iſt das Weſen, aber für's Bewußtſeyn Anderſeyn; was nur Weſen iſt, iſt Gegenſtand. Das Zweite iſt das Fürſichſeyn, die eigene Wirklichkeit; das Negative gegen das Anſich iſt ihm das Weſen, das Selbſtbewußtſeyn iſt ſich das Weſen, — das umgekehrte Verhältniß. Das Dritte iſt die Einheit von Beiden; die für ſich ſeyende, ſelbſtbewußte Wirklichkeit iſt alle wahre Wirklichkeit, in die zurückgenommen ſowohl die gegenſtändliche als für ſich ſeyende. — Er hat hiſtoriſch die Momente des Ganzen angegeben; es iſt gute Einleitung in die Philoſophie. Der Mangel der kantiſchen Philoſophie liegt in dem Auseinanderfallen der Momente der abſoluten Form; oder, von der anderen Seite betrachtet, unſer Verſtand, unſer Erkennen bildet

einen Gegenſatz gegen das Anſich: es fehlt das Negative, das aufgehobene Sollen, das nicht begriffen iſt.

Aber der Gedanke und das Denken waren einmal ein unüberwindliches, nicht mehr zu beſeitigendes Bedürfniß geworden. Es war mithin eine Forderung der Konſequenz, daß die beſonderen Gedanken als nach der Nothwendigkeit aus jenem erſten Einen hervorgebracht erſchienen, als aus der Einheit des Ich's hervorgehend und durch ſie gerechtfertigt. — Zweitens aber hatte der Gedanke ſich über die Welt verbreitet, an Alles ſich geheftet, Alles unterſucht, ſeine Formen in Alles hineingetragen, Alles ſyſtematiſirt; ſo daß allenthalben nach ſeinen Beſtimmungen verfahren werden ſoll, nicht aber nach einem bloßen Gefühl, nach Routine, oder praktiſchem Sinne, der ungeheuern Bewußtloſigkeit ſogenannter praktiſcher Männer. So ſoll alſo in der Theologie, in Regierungen und deren Geſetzgebungen, beim Zwecke des Staats, den Gewerben und der Mechanik immer nur nach allgemeinen Beſtimmungen, rationell verfahren werden (rationelle Bierbrauerei, rationelle Ziegelbrennerei). Dieß iſt das Bedürfniß eines konkreten Denkens, während bei dem kantiſchen Reſultate der Erſcheinung nur ein leerer Gedanke geweſen war. Iſt es ja doch auch das Weſen der groſſenbarten Religion, zu wiſſen, was Gott iſt. Nach dem Gehalte, der Wahrheit, war mithin eine Sehnſucht vorhanden, da der Menſch einmal nicht zur Brutalität zurückkehren und ebenſowenig zur Form des Empfindens heruntерſteigen konnte, ſo daß dieſe das allein Geltende für ihn wäre in Bezug auf das Höhere. — Das erſte Bedürfniß, nach Konſequenz, hat Fichte zu befriedigen geſucht.

C. Fichte.

Fichte'ſche Philoſophie iſt Vollendung der kantiſchen Philoſophie. Außer dieſen und Schelling ſind keine Philoſophien. Die Anderen ſchnappen von dieſen etwas auf, und bekämpfen und bequängeln ſie damit. Ils se sont battus les flancs, pour

être de grands hommes. So Bouterwek, Reinhold, Fries, Krug u. s. w.; es ist äußerste Bornirtheit, die groß thut.

Johann Gottlieb Fichte wurde zu Rammenau bei Bischoffswerda in der Oberlausitz, den 19. Mai 1762, geboren, [1]) studirte in Jena; [2]) in der Schweiz war er Hauslehrer. [3]) Er schrieb eine Schrift über Religion; [4]) sie ist in kantischen Ausdrücken, so daß man sie für ein Werk Kant's hielt. [5]) Er wurde 1793 nach Jena von Göthe als Professor der Philosophie gerufen; welche Stelle er im Jahre 1799 jedoch wegen einer Unannehmlichkeit, die ihm seine Schrift „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" zugezogen hatte, niederlegte. Fichte gab in Jena ein Journal heraus; ein Aufsatz von einem Anderen wurde für atheistisch angesehen. Fichte hätte schweigen können. Die Regierung wollte untersuchen. Fichte schrieb einen Brief, der Drohungen enthielt; Göthe sagte, eine Regierung dürfe sich nicht drohen lassen. [6]) Fichte privatisirte hierauf einige Zeit in Berlin, [7]) wurde 1805 Professor in Erlangen, [8]) und 1809 in Berlin, [9]) wo er den 27. Januar 1814 starb. [10]) Von seinen besonderen Schicksalen können wir hier nicht näher handeln.

Es muß bei Dem, was fichte'sche Philosophie genannt wird, ein Unterschied gemacht werden zwischen seiner eigentlichen spekulativen Philosophie, die streng konsequent fortschreitet — sie ist

---

[1]) *Fichte's Leben und Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne, Th. I, S.* 3, 6.

[2]) *Ebendaselbst, S.* 24 *flg.*

[3]) *Ebendaselbst, S.* 38 *flg.*

[4]) *Versuch einer Kritik aller Offenbarung.*

[5]) *Fichte's Leben und Briefwechsel, Th. I, S.* 142, 189.

[6]) *Ebendaselbst, S.* 337—338, 348—349, 353—354, 358—364. *Th. II, S.* 140—142.

[7]) *Ebendaselbst, Th. I, S.* 370—372, 442—448.

[8]) *Ebendaselbst, S.* 455.

[9]) *Ebendaselbst, S.* 518, 540.

[10]) *Ebendaselbst, S.* 578.

weniger bekannt —: und ſeiner populären Philoſophie, zu der die Vorleſungen in Berlin vor einem gemiſchten Publikum gehören, ſo die Schrift „Vom ſeligen Leben.“ Sie haben Ergreifendes, Erbauliches — ſich ſo nennende Fichtianer kennen oft nur dieſe Seite —; ſie ſind für das gebildete religiöſe Gefühl eindringende Reden. Dieſe können in der Geſchichte der Philoſophie nicht beachtet werden, ſie können durch ihren Inhalt den größten Werth haben; der Inhalt muß aber ſpekulativ entwickelt werden, das iſt nur in ſeinen früheren philoſophiſchen Schriften vorhanden.

1. Urſprüngliche Philoſophie Fichte's.

Dieſen Mangel, die kantiſche gedankenloſe Inkonſequenz, durch die es dem ganzen Syſtem an ſpekulativer Einheit fehlt, hat Fichte aufgehoben. Die abſolute Form iſt es, die Fichte ergriffen, oder die abſolute Form iſt eben das abſolute Fürſichſeyn, die abſolute Negativität, nicht die Einzelnheit, ſondern der Begriff der Einzelnheit und damit der Begriff der Wirklichkeit. Seine Philoſophie iſt Ausbildung der Form in ſich (die Vernunft ſynthetiſirt ſich in ſich ſelbſt, iſt Syntheſe des Begriffs und der Wirklichkeit), und beſonders eine konſequentere Darſtellung der kantiſchen Philoſophie; ſie geht über den Grundinhalt derſelben nicht hinaus, und man hat ſie beſonders Wiſſenſchaftslehre genannt. *) Seine erſten Schriften ſind ganz kantiſch. Fichte hat auch ſeine Philoſophie zunächſt für nichts Anderes angeſehn, als für eine konſequente und ſyſtematiſche Vervollkommnung der kantiſchen: **) und Ich als deren abſolutes Princip, ſo daß aus ihm, der zugleich unmittelbaren Gewißheit ſeiner ſelbſt, aller Inhalt des Univerſums als Produkt dargeſtellt werden müſſe,

*) *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (*Weimar*, 1794), *S.* 18.

**) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (*Leipzig*, 1794), *Vorrede S. XII.*

aufgestellt. Aber dieß Princip hat er dann ebenso einseitig auf Eine Seite gestellt: es ist von Haus aus subjektiv, mit einem Gegensatze behaftet; und die Realisirung desselben ist ein Fortlaufen an der Endlichkeit, ein auf's Vorhergehende Zurückstehen.

Das Bedürfniß der Philosophie ist dahin gesteigert, α) das absolute Wesen nicht mehr als die unmittelbare Substanz zu denken, welche den Unterschied, die Realität, Wirklichkeit, nicht an ihr selbst hat. Gegen diese Substanz hat sich immer Theils das Selbstbewußtseyn gesträubt, das sein Fürsichseyn darin nicht findet, und das also seine Freiheit vermißte: Theils, dieß Wesen gegenständlich vorgestellt, ein selbstbewußtes, persönliches Wesen forderte: Theils ein lebendiges, selbstbewußtes, wirkliches, nicht in den abstrakten metaphysischen Gedanken allein eingeschlossenes. β) Wie das Selbstbewußtseyn, so das Bewußtseyn, für welches Anderes ist. Dieß forderte seiner Seits das Moment der gegenständlichen Wirklichkeit, das Seyn als solches, in das der Gedanke übergehen müßte, die Wahrheit in dem gegenständlichen Daseyn, — das Moment der äußern Wirklichkeit, das wir bei den Engländern besonders sahen. Dieser Begriff, der unmittelbar Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit, die unmittelbar ihr Begriff ist, und zwar so, daß nicht ein dritter Gedanke über diese Einheit ist, noch daß es eine unmittelbare Einheit ist, welche den Unterschied, die Trennung nicht an ihr hätte, ist Ich; es ist dieß an ihm selbst Sich-Unterscheiden Entgegengesetzter. Wodurch es sich von der Einfachheit des Denkens unterscheidet und dieß Andere unterscheidet, ist ebenso unmittelbar für es, ihm gleich oder nicht unterschieden. *) So ist es reines Denken; oder Ich ist das wahrhafte synthetische Urtheil a priori, wie es Kant genannt hat.

Dieß Princip ist die begriffene Wirklichkeit; denn die Wirklichkeit ist eben das Andersseyn für das Bewußtseyn, welches

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 10—12.

begriffen iſt, das das Selbſtbewußtſeyn in ſich zurückgenommen hat. Und der Begriff des Begriffs iſt von dieſer Seite gefunden, daß in dem, was begriffen wird, das Selbſtbewußtſeyn die Gewißheit ſeiner ſelbſt hat; was nicht begriffen iſt, iſt ihm ein Fremdes. — Dieſer abſolute Begriff, oder dieſ an und für ſich ſelbſt ſeyende Unendlichkeit iſt es nun, welche in der Wiſſenſchaft zu entwickeln iſt, und deren Unterſcheidung als alle Unterſcheidung des Univerſums aus ſich darzuſtellen iſt; in ſeinem Unterſcheiden muß es in ſich reflektirt bleiben, in gleicher Abſolutheit. — Es exiſtirt überall nichts weiter, als das Ich; und Ich iſt da, weil es da iſt: was da iſt, iſt nur im Ich und für Ich.*) Fichte hat nun nur dieſen Begriff aufgeſtellt; allein zur Wiſſenſchaft, zur Realiſirung aus ſich ſelbſt, hat er ihn nicht gebracht. Denn dieſer Begriff fixirt ſich ihm als dieſer Begriff; er hat die Abſolutheit für ihn, inſofern er nur ſ r nicht realiſirte Begriff iſt, und alſo ſelbſt der Realität wieder gegenüber tritt. Fichte hat damit die Natur der Realiſirung und die Wiſſenſchaft ſelbſt nicht gefunden.

Die fichte'ſche Philoſophie hat den großen Vorzug und das Wichtige, aufgeſtellt zu haben, daß Philoſophie Wiſſenſchaft aus höchſtem Grundſatz ſeyn muß, woraus alle Beſtimmungen nothwendig abgeleitet ſind. Das Große iſt die Einheit des Princips und der Verſuch, wiſſenſchaftlich konſequent den ganzen Inhalt des Bewußtſeyns daraus zu entwickeln oder, wie man es nannte, die ganze Welt zu konſtruiren.**) Man hat ſich darüber aufgehalten.***) Es iſt Bedürfniß der Philoſophie, Eine lebendige Idee zu enthalten. Die Welt iſt eine Blume, die aus Einem Saamenkorn ewig hervorgeht.

Wie Kant das Erkennen, ſo ſtellt Fichte das Wiſſen

*) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S.* 13—14.
**) *Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre, S.* 12.
***) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, Vorrede, S. X—XI.*

auf. Fichte drückt die Aufgabe der Philosophie so aus, daß sie sey die Lehre von dem Wissen. Das Bewußtseyn weiß, das ist sein Natur; die philosophische Erkenntniß ist das Wissen dieses Wissens. Der Umfang des Wissens der ganzen Welt (was nicht für uns ist, geht uns nichts an) soll entwickelt werden; und ferner soll dieses Wissen Konsequenz der Entwickelung der Bestimmungen seyn. Der Gegenstand der Philosophie ist Wissen; es ist ebenso Anfangspunkt, das allgemeine Wissen. Das ist Ich, es ist Bewußtseyn; das Ich ist Grund, Anfangspunkt. Fichte hat aber dieß Princip nicht als Ider, sondern noch im Bewußtseyn über das, was wir als Wissen thun, aufgefaßt, und in der Gestalt der Subjektivität festgehalten. — „Wissenschaft ist ein System der Erkenntniß durch einen obersten Grundsatz, welcher den Gehalt und die Form des Wissens ausdrückt. Wissenschaftslehre ist die Wissenschaft von dem Wissen, welche die Möglichkeit und Gültigkeit alles Wissens darlegt, und die Möglichkeit der Grundsätze, der Form und dem Gehalte nach, die Grundsätze selbst, und dadurch den Zusammenhang alles menschlichen Wissens nachweist. Sie muß ein Princip haben, welches weder aus ihr bewiesen werden kann, noch aus einer anderen Wissenschaft; denn sie ist die höchste. Ist die Wissenschaftslehre, so giebt es auch ein System; giebt es ein System, so giebt es auch eine Wissenschaftslehre, und einen absoluten ersten Grundsatz, — durch einen unvermeidlichen Zirkel." *)

a. Wo Fichte in seiner Darstellung die höchste Bestimmtheit erlangt hat, fängt er an von dem, was wir oben **) gehabt haben, von der transcendentalen Einheit des Selbstbewußtseyns; darin bin Ich Eins, dieß Ich, diese Einheit ist bei Fichte dieselbe und das Erste. Er geht in seiner Philosophie da-

*) Tennemann's Grundriß von Wendt, §. 393, S. 494 — 495; *Vergl. Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, S.* 13—17; 19—20, *passim;* 30—32.

**) *S.* 565—566, 568.

von aus, daß die Philoſophie mit einem ſchlechthin unbedingten, gewiſſen Grundſatz, mit etwas unbezweifelbar Gewiſſem in der gemeinen Erkenntniß, anfangen müſſe. „Beweiſen oder beſtimmen läßt er ſich nicht, weil er abſolut erſter Grundſatz ſeyn ſoll.“ *) Von dieſem Wiſſen iſt nun die einfache Grundlage die Gewißheit meiner ſelbſt; dieſe Gewißheit iſt die Beziehung meiner auf mich ſelbſt. Carteſius fing an: Cogito, ergo sum; ich denke, ſo bin ich. Das Seyn des Ich iſt nicht todtes, ſondern konkretes Seyn, das höchſte Seyn, das Denken. Denken iſt Thätigkeit; dieſe als Eins, Fürſichſeyendes vorgeſtellt, iſt Ich. Ich iſt das abſtrakte Wiſſen, das Wiſſen überhaupt; im Anfang haben wir nur das Ueberhaupt. Dieſes Wiſſen hat abſolute Gewißheit, wir fangen mit einem Gewiſſen an, Ich, — derſelbe Punkt, wie bei Carteſius, aber mit ganz andern Bedürfniſſen und Forderungen. Denn aus dieſem Ich ſoll nicht das Seyn, ſondern das weitere Syſtem des Denkens aufgeſtellt werden. Descartes fängt mit dem Ich an: dann haben, finden wir noch andere Gedanken in uns, von Gott: dann kommt er zur Natur u. ſ. f. Eine Philoſophie ganz aus Einem Stück hat Fichte verſucht, eine Philoſophie, worin nichts Empiriſches von Auſſen aufgenommen wäre. — Damit iſt gleich ein ſchiefer Geſichtspunkt hereingebracht; und dieſer Gedanke fällt in die alte Vorſtellung der Wiſſenſchaft, von Grundſätzen in dieſer Form anzufangen und von ihnen auszugehen: ſo daß dieſem Grundſatz die Realität, die aus ihm hergeleitet wird, gegenüber tritt, und daher in Wahrheit Anderes iſt, nicht abgeleitet wird. Oder jener Grundſatz drückt eben darum nur die abſolute Gewißheit ſeiner ſelbſt, ohne die Wahrheit, aus.

Der oberſte Grundſatz iſt unmittelbar, nicht abgeleitet; er ſoll für ſich gewiß ſeyn, das iſt nur Ich. Ich ſoll an Allem zweifeln, von Allem abſtrahiren; nur vom Ich kann ich nicht

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 3.

abstrahiren.*) Das Ich ist gewiß, die Philosophie will aber das Wahre. Das Gewisse ist das Subjektive, es soll der Grund bleiben; so bleibt das Weitere auch das Subjektive, diese Form kann nicht weggebracht werden. Dieses Ich sahen wir auch bei Kant in der transcendentalen Apperception: Ich ist der Quell der Kategorien und Ideen, es ist das Verknüpfende. Alle Vorstellungen, Gedanken sind solche Syntheſen, — Mannigfaltiges durch's Denken syntheſirt. Fichte geht nicht, wie Kant, erzählend zu Werke, indem er vom Ich beginnt; das ist das Große an ihm. Aus dem Ich soll Alles hergeleitet werden, das Erzählen soll aufgehoben werden. — Was in mir ist, das weiß ich; es ist das reine, abstrakte Wissen, dieß ist Ich selbst. Hiervon fängt Fichte an. Kant nimmt die Bestimmungen des reinen Wissens, die Kategorien, empirisch auf aus der Logik, — ein ganz unphilosophisches, unberechtigtes Verfahren. Fichte ist weiter gegangen, und dieß ist sein großes Verdienst; er hat gefordert und zu vollbringen gesucht die Ableitung, Konstruktion der Denkbestimmungen aus dem Ich. Ich ist denkend und thätig, bringt seine Bestimmungen hervor. Wie und welche aber bringt es hervor? Ich ist Bewußtseyn, aber diese Nothwendigkeit, daß ich Bestimmungen, wie z. B. Ursach und Wirkung, hervorbringe, geht jenseits meines Bewußtseyns vor; ich thue es aber, ich bringe die Kategorien instinktmäßig hervor.

Die Philosophie bestimmt er nun als das künstliche Bewußtseyn, als das Bewußtseyn über das Bewußtseyn, so daß ich Bewußtseyn habe von Dem, was mein Bewußtseyn thut.**) Man hat nun gesagt, man könne nicht hinter das Bewußtseyn kommen: Ich habe Bewußtseyn, finde dieß und jenes, finde die Bestimmung von Ursach und Wirkung u. s. f. darin, finde das, was diese hervorgebracht haben; aber wie das Bewußtseyn diese Be-

*) *Vergl. Grundlage d. gesammten Wissenschaftslehre, S. 1.*
**) *Vergl. Ebendaselbst, S. 184—185.*

ſtimmungen hervorgebracht hat, dahinter kann ich nicht kommen. Allein wenn ich über mein Bewußtſeyn philoſophire, wenn ich weiß, was mein Ich thut, ſo komme ich hinter mein gewöhnliches Bewußtſeyn. Wenn ich philoſophire, ſo bin ich Bewußtſeyn, und bin mir als Bewußtſeyn Gegenſtand; ich mache mir ſo mein gewöhnliches Bewußtſeyn zum Gegenſtand. Dieß thut das gewöhnliche Bewußtſeyn nicht; es beſchäftigt ſich nur mit andern Gegenſtänden, Intereſſen u. ſ. f., macht ſich nicht ſein eigenes Bewußtſeyn zum Gegenſtand. Philoſophiren wir z. B. über Seyn, Urſach, Wirkung u. ſ. f., ſo machen wir Seyn u. ſ. f. zu unſerm Bewußtſeyn. Mache ich ſo eine reine Kategorie zu meinem Bewußtſeyn, ſo mache ich mein Bewußtſeyn zum Bewußtſeyn, und ſtehe ſo hinter meinem gewöhnlichen Bewußtſeyn. Fichte hat ſo das Wiſſen des Wiſſens erſt zum Bewußtſeyn gebracht.

Das Weitere iſt, daß alſo Fichte das philoſophiſche Bewußtſeyn, den Zweck der Philoſophie darin geſetzt hat, das Wiſſen zu wiſſen; und er hat ſeine Philoſophie deshalb Wiſſenſchaftslehre genannt, die Wiſſenſchaft des Wiſſens. Das Wiſſen iſt hier die Thätigkeit, Wiſſen der Kategorien; dieſe hat Fichte betrachtet und konſtruirt. Ich iſt da Thatſache, ſagte Fichte, das Erſte. Ich iſt noch nicht ein Satz. Als Satz, als Grundſatz muß Ich nicht als trockenes Ich, als Eins genommen werden; zum Satz gehört Syntheſe. — Fichte analyſirt Ich in drei Grundſätze, aus welchen die ganze Wiſſenſchaft entwickelt werden ſoll.

α. Der erſte Satz muß einfach ſeyn; Prädikat und Subjekt müſſen ſich gleich ſeyn. Sind ſie ungleich, ſo muß das Verbindende erſt bewieſen werden; nach ihrer Verſchiedenheit ſind die Beſtimmungen nicht unmittelbar Eins, ſie müſſen alſo durch ein Drittes bewieſen werden. Der erſte Grundſatz muß alſo identiſch ſeyn. — Dieſer erſte Grundſatz nun näher, als Grundſatz, unterſcheidet die Form und den Gehalt an ihm; aber

daß er unmittelbar wahr durch sich selbst sey, muß wieder Form und Gehalt dasselbe, und er nach Beiden unbedingt seyn. *) Er heißt A=A, die abstrakte Identität. **) Fichte erinnert selbst an Cogito, ergo sum. „Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seyns; es giebt außer jener noch manche andere Bestimmungen unseres Seyns." ***) — „Ich bemerke nur noch, daß wenn man Ich bin überschreitet, man nothwendig auf den Spinozismus kommen muß. Seine Einheit ist Etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann; sie ist nicht Etwas, das ist." †)

Der erste Satz ist nun: Ich bin mir selbst gleich, Ich =Ich, ††) — diese bestimmungslose Identität. Das Subjekt und Prädikat ist der Inhalt, und die Beziehung Beider ist ebenso Ich; die Form ist die Beziehung, der Inhalt die beiden Seiten. Das Beziehende und das Bezogene muß dasselbe seyn; der erste Grundsatz ist so Ich=Ich, das ist allerdings die Definition des Ich. Ich ist einfach; es ist nichts Anderes, als ein Beziehen des Ich auf Ich. Ich weiß von mir; sofern ich Bewußtseyn bin, weiß ich von einem Gegenstande: so weiß ich, daß er mein Gegenstand ist, — der Gegenstand ist auch meiner. Der abstrakten Form nach ist dieser Satz Ich=Ich, die Identität überhaupt, Beziehung seiner auf sich selbst; zur Beziehung gehören Zwei, die aber hier dasselbe sind. Ich ist identisch mit seinem Unterschiede, aber so daß das Unterschiedene unmittelbar dasselbe ist, und das Identische ebenso unterschieden ist; das ist Unterschied, der keiner ist. Das Selbstbewußtseyn ist nicht todte Identität, noch Nichtseyn, sondern Gegenstand, der mir gleich ist.

---

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 23.
**) *Ebendaselbst*, S. 5.
***) Ebendaselbst, S. 15.
†) Ebendaselbst, S. 17.
††) *Ebendaselbst*, S. 8.

Ich iſt Subjekt, Prädikat und Beziehung. Abſtrakt iſt dieß A=A, der Satz des Widerſpruchs. A iſt gleichgültiger Inhalt; Ich=Ich iſt Einheit Beider, Ich ſelbſt. Das iſt unmittelbar gewiß, alles Andere muß mir ebenſo gewiß werden; es ſoll Beziehung meiner auf mich ſeyn. Der Inhalt ſoll in Ich verwandelt ſeyn, ſo daß ich nur meine Beſtimmung darin habe.

In dieſem Grundſatze nun iſt erſtens noch kein Unterſchied ausgedrückt; es iſt wohl Subjekt und Prädikat, aber für uns, die wir darüber reflektiren und es unterſcheiden, — an ihm ſelbſt iſt kein Unterſchied, kein wahrer Inhalt. Zweitens iſt er wohl unmittelbar gewiß, Gewißheit des Selbſtbewußtſeyns; allein das Selbſtbewußtſeyn iſt ebenſo Bewußtſeyn, und darin iſt es ihm ebenſo gewiß, daß andere Dinge ſind, — es tritt dieſen gegenüber. Drittens hat er eben darum die Wahrheit nicht an ihm, weil die Gewißheit ſeiner keine Gegenſtändlichkeit, nicht die Form des unterſchiedenen Inhalts an ihr hat, — oder eben dem Bewußtſeyn eines Anderen gegenübertritt. — Dieſer Grundſatz iſt abſtrakt, es iſt kein Unterſchied darin; er hat nur formell einen Inhalt: er iſt mangelhaft, weil er Inhalt enthalten ſoll. Wie kommt denn nun aber die Beſtimmung hinein?

β. Darum iſt es für Fichte nothwendig, einen zweiten Grundſatz zu ſetzen; es ſoll Inhalt, Unterſchied vorkommen. Dieſer Grundſatz iſt der Form nach unbedingt; der Inhalt iſt aber bedingt, er kommt dem Ich nicht zu. *) Der zweite Grundſatz, unter den erſten geſetzt, **) iſt: „Ich ſetze dem Ich ein Nicht-Ich entgegen;" ***) worin eben etwas Anderes, als das abſolute Selbſtbewußtſeyn geſetzt wird. Ihm gehört die Form darin an, die Beziehung; aber der Inhalt iſt Nicht-Ich, anderer als Ich. Der Satz iſt unabhängig darnach — das Nicht-Ich, als Inhalt, vom Ich —: oder umgekehrt durch die

*) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre*, S. 17 u. 22.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 19—20.
***) *Ebendaſelbſt*, S. 21.

Form der Entgegensetzung, die nicht aus dem Ersten abgeleitet werden kann; hier ist's denn schon mit dem Ableiten aus. Ich setze ein Anderes dem Ich gegenüber, setze mich als nicht gesetzt; dieß Nicht-Ich ist das Object überhaupt, der Gegenstand, was gegen mich ist, das Negative meiner. Dieses Andere ist das Andere, Negative von Ich; es ist also ein sehr glücklicher, guter und consequenter Ausdruck, wenn Fichte es das Nicht-Ich nannte.

Man hat Vieles an dem Ich und Nicht-Ich lächerlich finden wollen; es ist ein neues Wort, und darum kommt es uns Deutschen gleich curios vor. Die Franzosen sagen Moi und Non-Moi ohne zu lachen. Das Setzen in diesen Grundsatz gehört dem Ich an; das Nicht-Ich ist unabhängig vom Ich. Wir haben so zwei, Ich (Selbstbewußtseyn), und darin beziehe ich mich auf ein Anderes. Die Form der Entgegensetzung kann nicht aus dem ersten Satze abgeleitet werden, obgleich dieses doch gefordert war. Dieser zweite Satz heißt also: Ich setze mich als begrenzt, als Nicht-Ich. Fichte sagt, dieser zweite Satz ist auch absolut, wie der erste, nach einer Seite zwar bedingt durch den ersten, nämlich daß das Nicht-Ich in mich aufgenommen ist, ich es mir entgegensetze, es ein Anderes meiner ist; aber das Negative darin ist etwas Absolutes. Dieser zweite Satz ist einerseits, weil Ich schon im ersten Satze war, bedingt; Nicht-Ich ist aber etwas Neues dazu. Wir haben also vor uns ein Feld, welches bloß vom Ich eingenommen ist; sodann habe ich vor mir als Gegenstand das Nicht-Ich.

γ. Zu diesen kommt noch ein dritter Satz, in welchem ich jetzt diese Vertheilung in Ich und Nicht-Ich mache, die Synthesis Beider, *) der Satz des Grundes, **) der dem Gehalte nach unbedingt ist, insofern der zweite der Form nach. ***) Dieser dritte Satz ist nämlich die Bestimmung jener beiden

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S.* 34.
**) *Ebendaselbst, S.* 31.
***) *Ebendaselbst, S.* 23.

erſten Sätze durch einander, worin Ich das Nicht-Ich einſchränkt. *) „Das Ich ſowohl als das Nicht-Ich ſind Beide durch das Ich und im Ich geſetzt als durch einander gegenſeitig beſchränkbar: d. i. ſo daß die Realität des Einen die Realität des Andern aufhebe," **) — aber „nur zum Theil;" nur ſo iſt Syntheſis, Deduction möglich. Ich ſchränke das Nicht-Ich ein, das Nicht-Ich iſt für mich; Ich ſetze es in mich, in die Gleichheit meiner mit mir. So entnehme ich es der Ungleichheit, ſeinem Nicht-Ich-Seyn: d. h. ich beſchränke es. Dieſe Beſchränkung des Nicht-Ich drückt Fichte ſo aus: „Ich ſetze im Ich," und zwar „dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen;" eins iſt durch das Andere begrenzbar. ***) Die ganze Sphäre deſſen, was ich vor mir habe, iſt nicht Eins, ſondern Zwei. Die Sphäre ſoll Ich ſeyn; ich ſetze ſie aber theilbar, inſofern Nicht-Ich darin iſt. Und das Nicht-Ich hebe ich auch als ganze Sphäre (nach dem zweiten Grundſatz) auf, und ſetze es theilbar. Das iſt der Satz des Grundes, oder die Beziehung der Realität und Negation, die Grenze; das iſt der ſynthetiſche Grundſatz, er enthält mich begrenzt durch Nicht-Ich und Nicht-Ich begrenzt durch Ich. †) Von dieſer Syntheſe iſt eigentlich in den beiden früheren Sätzen noch nichts enthalten. So iſt auch hier derſelbe Dualismus, wie bei Kant, wenn es auch nur zwei Acte des Ich ſind, und wenn wir auch ganz im Ich ſtehen bleiben. Die mannigfaltigen Verhältniſſe von Ich und Nicht-Ich geben nun die Kategorien, wie Subſtantialität, ††) Kauſalität †††) u. ſ. w. — Schon dieſe erſte Aufſtellung dreier Grundſätze hebt die wiſſenſchaftliche Immanenz auf.

*) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre*, S. 27.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 62.
***) *Ebendaſelbſt*, S. 28 — 30.
†) *Ebendaſelbſt*, S. 14, 23, 48.
††) *Ebendaſelbſt*, S. 76.
†††) *Ebendaſelbſt*, S. 67.

Diese Begrenzung kann nun auf zweierlei Weise für mich seyn. In der Grenze wird Beides negirt: das eine Mal ist das Eine passiv, das andere Mal das Andere. In dieser Begrenzung setzt α) Ich das eine Mal das Nicht-Ich als begrenzend und sich als begrenzt, worin das Ich sich setzt als einen Gegenstand nöthig habend: Ich weiß mich als Ich, aber bestimmt vom Nicht-Ich; Nicht-Ich ist hier thätig, Ich passiv. Dann β) umgekehrt: Ich bin das Beschränkende, das Andersseyn aufhebend, Nicht-Ich das Beschränkte; Ich weiß mich als schlechthin bestimmend das Nicht-Ich, Ich ist die absolute Ursache des Nicht-Ich als solchen. Das Erste ist der Satz der theoretischen Vernunft, der Intelligenz: das Zweite der Satz der praktischen Vernunft, des Willens. *) Willen ist es, daß ich meiner mir bewußt bin als den Gegenstand begrenzend; so mache ich mich thätig auf den Gegenstand. Der theoretische Satz ist, daß ich mir Gegenstand bin, so daß ich vom Nicht-Ich begrenzt werde. Wir sagen, der Gegenstand ist vor mir, er bestimmt mich; zwischen Beiden ist ein Verhältniß, sie begrenzen einander. Einmal begrenze ich: und das andere Mal werde ich begrenzt von dem Nicht-Ich, — dieß ist das Theoretische, daß Ich, indem ich anschaue, ein Inhalt ist; und ich werde so bestimmt, ich habe diesen Inhalt in mir, eben den Inhalt, der ausser mir so ist. Dieß ist im Ganzen ebenso, wie bei der Erfahrung Kants: Ich, und ein Stoff, Inhalt; so ist hier ein Nicht-Ich, wodurch das Ich bestimmt wird. Ich ist einmal bestimmt, das andere Mal, indem es sich erhält, auch bestimmend; denn es ist denkend. **)

Hier vorzüglich ist es nun, daß man Fichte erwartet, die Rückkehr des Andersseyns in das absolute Selbstbewußtseyn aufzuzeigen. Allein, indem einmal das Andersseyn als unbedingt, an sich angenommen worden, so kommt diese Rückkehr nicht zu Stande. Das Jenseits des Ich soll vom praktischen Ich be-

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 52—56.
**) *Ebendaselbst*, S. 74.

ſtimmt werden; ſo bleibt dem unbeſtimmten Nicht-Ich nur der Anſtoß auf Ich übrig. So findet die ins Unendliche gehende Thätigkeit einen Anſtoß, durch den ſie zurückgedrängt wird in ſich, gegen den ſie dann aber wieder reagirt. Indem ich nun das Nicht-Ich ſetze, muß das affirmative Ich ſich ſelbſt beſchränken. Dieſen Widerſpruch ſucht Fichte zu vereinigen, aber deſſen ungeachtet läßt er den Grundſchaden des Dualismus beſtehen; ſo iſt er nicht aufgelöſt, und das Letzte iſt nur ein Sollen, Beſtreben, Sehnen. Dieſe unendliche Sehnſucht hat man dann im Schönen und im religiöſen Gefühl als das Höchſte angeſehen, und damit zuſammenhangend die oben *) erwähnte Ironie. — Dieß Ich iſt in dieſer Rückkehr nur ein Sehnen, Streben; es iſt ſeiner Seits fixirt, und kann ſein Streben nicht realiſiren. Es beſtimmt wohl das Andere, aber dieſe Einheit iſt ſchlechthin eine endliche; Nicht-Ich iſt unmittelbar dem Beſtimmen wieder ſo entgangen, und aus dieſer Einheit getreten. — Was vorhanden iſt, iſt nur eine Abwechſelung des Selbſtbewußtſeyns und des Bewußtſeyns eines Andern, und das unendliche Fortgehen dieſes Abwechſelns, das kein Ende findet. **)

b. Im theoretiſchen Bewußtſeyn weiß ich mich als beſtimmt von dem Gegenſtande; das Ich iſt das Setzende überhaupt, findet ſich darin durch das Nicht-Ich beſchränkt. Es iſt ſich aber ſelbſt gleich; ſeine unendliche Thätigkeit geht daher darauf, das Nicht-Ich immer aufzuheben, ſich ſelbſt hervorzubringen. Die Weiſen, daß das Ich ſich ſelbſt ſetzt, ſind die verſchiedenen Weiſen ſeiner Thätigkeit; dieſe haben wir in ihrer Nothwendigkeit zu erkennen. Das iſt die philoſophiſche Erkenntniß; ſo erkenne ich immer nur Wiſſen, That des Ich. Es iſt an's Bewußtſeyn appellirt: Ich und Nicht-Ich werden in ihrer Abſtraction poſtulirt. Die philoſophiſche Erkenntniß betrachtet aber das Bewußtſeyn ſelbſt. Es iſt nicht genug, daß wir dieſes

*) *Th. II, S.* 62—64.

**) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S.* 79.

im Bewußtseyn finden; das Bewußtseyn des Bewußtseyns ist, daß die Thätigkeiten mit Bewußtseyn produzirt werden, welche das gemeine Bewußtseyn auch produzirt, aber ohne es zu wissen. Im gewöhnlichen Bewußtseyn weiß ich nicht, daß ich mich darin auch thätig, bestimmend verhalte; dieß weiß nur das philosophische Bewußtseyn. Ein Gegenstand ist viereckig, ich stelle ihn groß vor u. s. w. Meinem gewöhnlichen Bewußtseyn sind diese Bestimmungen gegeben; ich nehme sie, daß sie an mich kommen, — der Gegenstand ist. Das, was ich aber vor mir habe, das thue ich selbst; das weiß das gemeine Bewußtseyn nicht, das philosophische Bewußtseyn erkennt dieß. Wenn ich die Wand sehe, so denke ich nicht an's Sehen, sondern an die Wand; das Sehen ist aber meine Thätigkeit. Ich empfinde, das ist nur ein durch mich Gesetztes; dieses Setzen erkenne ich im philosophischen Bewußtseyn, diese Bestimmungen sind also durch mich gesetzt. — Das Ich als theoretisch ist thätig, es setzt sich aber hier als beschränkt, der Gegenstand hat Einwirkung auf mich; das nennt Fichte das philosophische Bewußtseyn. Es weiß, daß Ich das Setzende ist; es setzt hier, daß das Nicht-Ich Etwas in mir setzt. Das Ich setzt sich als Begrenztwerden vom Nicht-Ich, aber ich mache diese Beschränkung zur meinigen; so ist sie für mich in mir, diese Passivität des Ich ist selbst die Thätigkeit des Ich.

Diese Begrenzung Beider wird nun fortgeführt. Die theoretische Seite ist das Ich, welches alle Bestimmungen der Vorstellung, des Denkens hervorbringt, aber bewußtlos; das Beschränktwerden schwebt dem gemeinen Bewußtseyn allein vor; daß ich dieß setze, erkennt allein das philosophische Bewußtseyn. Ich setzt sich so, oder es ist ein Bestimmen des Ich selbst; d. h. alle Realität, die im Gegenstande für Ich erscheint, ist eine Bestimmung des Ich, *) — wie bei Kant die Kategorien und sonstigen Bestimmungen. Die Entwickelung der theoretischen Vernunft ist

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 57.

Entwickelung dieſer Schranke; dieſe Thätigkeit iſt nun die Kategorie. Fichte will die Formen dieſer Begrenzung durchgehen; hieraus entwickelt er die Beſtimmungen des Gegenſtandes, und dieſe Beſtimmungen nennt er Kategorien. Und näher ſucht Fichte nun die beſonderen Kategorien daraus abzuleiten; woran von Ariſtoteles an kein Menſch gedacht hat, — die Denkbeſtimmungen in ihrer Nothwendigkeit, ihrer Ableitung, ihrer Konſtruktion aufzuzeigen, — dieß hat Fichte verſucht. Aber von Hauſe aus iſt ſeine Darſtellung mit einem Gegenſatze behaftet, wie bei Kant: Ich und die Vorſtellung, und dann die Dinge an ſich; hier bei Fichte das Ich und das Nicht-Ich. Es iſt ein Anſtoß; alle Formen, worunter er mir vorkommt, daß das Objekt Subſtanz ſey u. ſ. w., iſt ein Geſetztwerden durch mich, z. B. Wechſelbeſtimmung im dritten Satze. „Durch die Beſtimmung der Realität oder Negation des Ich wird zugleich die Negation oder Realität des Nicht-Ich beſtimmt;" Beides in Einem iſt Wechſelbeſtimmung. *) „Gleicher Grad der Thätigkeit des Einen als Leiden im Andern iſt Kauſalität." **) Ich und Nicht-Ich ſind bezogen und durch einander begrenzt; inſofern etwas als Realität des Nicht-Ich betrachtet wird, werde Ich inſofern als paſſiv betrachtet. Und umgekehrt: inſofern Ich real, thätig bin, das Objekt leidend, iſt das entgegengeſetzte Verhältniß vorhanden. Dieſes Verhältniß, daß die Paſſivität der Objekte meine Aktivität oder Realität iſt, und umgekehrt, iſt der Begriff der Kauſalität. Es iſt Weiſe des Begrenzens, nähere Weiſe des Verhältniſſes. „So viele Theile der Negation das Ich in ſich ſetzt, ſo viele Theile der Realität ſetzt es in das Nicht-Ich. Es ſetzt ſich demnach ſich beſtimmend, inſofern es beſtimmt wird, und beſtimmt werdend, inſofern es ſich beſtimmt." ***) Das iſt der erſte vernünftige Verſuch in der Welt, die Kategorien abzuleiten;

*) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S.* 60.
**) *Ebendaſelbſt, S.* 67.
***) *Ebendaſelbſt, S.* 59.

dieser Fortgang von einer Bestimmtheit zu einer andern ist Analyse vom Standpunkte des Bewußtseyns aus, nicht an und für sich.

Ich ist insofern der Ideal-Grund aller Vorstellungen des Gegenstandes; alles Bestimmtseyn des Gegenstands ist eine Bestimmung des Ich. Aber daß er Gegenstand sey, muß er dem Ich entgegengesetzt seyn, — die durch Ich gesetzten Bestimmungen als ein Anderes, Nicht-Ich. Diese Entgegensetzung des Gegenstands ist der Real-Grund der Vorstellungen, Ich ist auch Realgrund des Gegenstands; denn es ist ebenso ein Bestimmen des Ich, daß Nicht-Ich als Object dem Ich entgegengesetzt sey. Beides, der Real-Grund des Vorstellens und der Ideal-Grund sind ein und dasselbe. *) In jenem Sinne ist Ich thätig und Nicht-Ich rein passiv; nach der andern Seite ist Ich passiv, und der Gegenstand thätig, einwirkend. Ich hat aber im nicht philosophischen Bewußtseyn nicht das Bewußtseyn seiner Thätigkeit im Vorstellen des Gegenstandes: sondern stellt sich seine eigene Thätigkeit als Thätigkeit des Nicht-Ich vor. — Wir sehen hier den Gegensatz verschiedene Gestalten annehmen: Ich, Nicht-Ich; Setzen und Entgegensetzen; zweierlei Thätigkeiten; Vorstellen des Nicht-Ich, seiner eigenen Thätigkeit des Entgegensetzens als eines Fremden.

Ich soll nun das Idealprincip und das Nicht-Ich das Realprincip seyn, worüber Herr Krug viel geschwatzt hat; wie es denn damals in Deutschland viele Philosophien gegeben hat, wie Krug'sche, Fries'sche, Bouterwek'sche, Schulze'sche u. s. f. Philosophie, — ein Gebräue aus aufgerafften Gedanken und Vorstellungen, Thatsachen, die ich in mir finde. Ihre Gedanken sind aber alle aus Fichte, Kant oder Schelling genommen, so weit Gedanken überhaupt darin sind: oder es ist ein Modifikätionchen angebracht, und diese sind größtentheils nichts Anderes,

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 121—122.

als daß die großen Principe dürftig gemacht, die lebendigen Punkte getödtet ſind: oder es ſind untergeordnete Formen verändert, wodurch denn ein anderes Princip aufgeſtellt werden ſoll, aber näher betrachtet bleiben es die Principe einer jener Philoſophien. Es mag dieß als Troſt dienen, daß ich von allen dieſen Philoſophien nicht weiter ſpreche; das Auseinanderlegen derſelben wäre nichts, als ein Aufzeigen, daß Alles aus Kant, Fichte oder Schelling genommen iſt: und daß die Modifikation der Formen nur iſt der Schein einer Veränderung, eigentlich aber eine Verſchlechterung der Principe dieſer Philoſophen.

Beim Idealprincip der fichteſchen Philoſophie bin Ich alſo das Beſtimmende, Setzende. Aber es iſt in dieſem Beſtimmen auch ein Negatives vorhanden; Ich finde mich beſtimmt, und Ich iſt ſich ſelbſt gleich, iſt unendlich, d. h. identiſch mit ſich. Schranke der menſchlichen Vernunft u. ſ. f. iſt eine unnütze Redensart. Daß die Vernunft des Subjekts beſchränkt iſt, verſteht ſich von ſelbſt; aber wenn wir vom Denken ſprechen, ſo iſt Unendlichkeit nichts Anderes, als Sich-zu-ſich-ſelbſt-verhalten, nicht zu ſeiner Grenze: der Ort, wo der Menſch unendlich iſt, iſt eben im Denken. Die Unendlichkeit kann dann auch ſehr abſtrakt ſeyn, und ſo iſt ſie auch wieder endlich; aber deſſen ungeachtet bleibt die Unendlichkeit in ſich ſelbſt. Fichte ſagt nun, Ich iſt unendlich, iſt denkend, findet ſich aber mit einem Nicht-Ich; dieß iſt ein Widerſpruch. Das Ich, das ſchlechthin bei ſich ſelbſt ſeyn ſoll, ſoll nun bei Anderem ſeyn, — das Ich, das ſchlechthin frei iſt. Die Forderung, dieſen Widerſpruch aufzulöſen, hat nun bei Fichte die Stellung, daß ſie nur eine geforderte Auflöſung iſt, daß ich die Schranke immerfort aufzuheben, über die Grenze immer fortzugehen habe ins Unendliche, in die ſchlechte Unendlichkeit hinaus, und immer eine neue Grenze finde. Mit dem Aufheben einer Grenze zeigt ſich immer eine neue; es iſt eine fortgeſetzte Abwechſelung von Negation und Affirmation, eine Identität mit ſich, die wieder in die Negation

verfällt, und daraus immer wieder hergestellt wird. — Dieß ist der Standpunkt Fichte's in Rücksicht des Theoretischen.

Ebenso deducirt Fichte nun das Vorstellen. Ich bin thätig, gehe hinaus; Ich findet sich aber in seiner Thätigkeit gehemmt, findet eine Grenze, geht in sich zurück. Das sind zwei entgegengesetzte Richtungen, Hinaus und Hinein, beide sind in mir: ich schwebe zwischen Beiden, will sie vereinigen, so bin ich Einbildungskraft.*) Daß Bestimmung, Grenze, Festes zwischen Beiden sey, muß ich die Grenze ständig machen; das ist der Verstand.**) Bestimmungen des Verstandes, der Objekte (Kategorien) und Bestimmungen der Vorstellung sind Weisen der Synthese; jede Synthese ist aber neuer Widerspruch. Es sind also neue Vermittelungen nöthig; diese sind neue Bestimmungen

So sagt Fichte: Ich kann das Nicht-Ich immer fort bestimmen, zu meiner Vorstellung machen, d. h. ihm seine Negation gegen mich nehmen; ich habe es nur mit meiner Thätigkeit zu thun. Es ist aber immer noch Aeußerlichkeit darin vorhanden; diese bleibt zurück, wird nicht erklärt durch meine Thätigkeit. Dieses Jenseits nennt Fichte den unendlichen Anstoß.***) „Ich ist in seiner Selbstbestimmung als bestimmend und bestimmt zugleich betrachtet worden; wird darauf reflektirt, daß das schlechthin bestimmte Bestimmende ein schlechthin Unbestimmtes seyn müsse, ferner darauf, daß Ich und Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt sind: so ist das eine Mal Ich das Unbestimmte, das andere Mal Nicht-Ich." †) Ich macht das Objekt zu seiner Vorstellung, negirt es; so ist diese Philosophie Idealismus, alle Bestimmungen des Gegenstandes sind ideelle. Alles, was Ich Bestimmtes hat, hat es durch mein Setzen: Ich mache einen Rock, Stiefel selbst, indem Ich sie anlege. Es bleibt

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S.* 197, 194.
**) *Ebendaselbst, S.* 204.
***) *Ebendaselbst, S.* 195—196.
†) Ebendaselbst, S. 221—222.

zurück nur der leere Anstoß, das ist das kantische Ding an sich. Das Ich, die theoretische Vernunft, setzt ihr Bestimmen in's Unendliche fort. „Ich bleibt" aber immer, „als Intelligenz überhaupt, abhängig von einem unbestimmten Nicht-Ich; nur durch solches ist es Intelligenz." *) Das Theoretische ist so abhängig.

Die Form der Darstellung hat Unbequemlichkeit; Ich setzt, so habe ich immer Ich vor Augen. Da erscheint mir immer mein empirisches Ich; das ist ungereimt. Die theoretische Thätigkeit ist bewußtlos; sie erscheint erst im philosophischen Erkennen als bewußt; im gemeinen Bewußtseyn sind mir meine Producte Gegebenes. Das Ich ist auch ungeschickte, überflüssige Form, die den Gesichtspunkt verrückt. Daß ich vorstelle, ist allerdings meine Thätigkeit; der Inhalt ist aber die Hauptsache, es handelt sich um den Inhalt des Setzens und seinen nothwendigen Zusammenhang durch ihn selbst. Beschäftigt man sich nur mit dem Inhalt, so verschwindet diese Form der Subjektivität, welche das Herrschende ist; die subjektive Form ist das Bleibende in seinem Gegensatze. Für das Ich bleibt immer das Ding-an-sich; der Dualismus löst sich nicht auf. Man hat es nicht mit dem Wahren an und für sich zu thun, sondern mit einem Abhängigen, weil Ich beschränkt, nicht absolut, ist, wie es sein Begriff fordert. Die Intelligenz wird hier nicht als Geist betrachtet, er ist frei; Ich kommt nicht weiter, hat es immer mit demselben unendlichen Anstoß zu thun.

c. Das Zweite ist die praktische Vernunft. Im Praktischen aber ist es, wo dieser Gegensatz sich auflösen soll. Das Verhältniß des praktischen Ich ist, daß „es sich selbst setzt als bestimmend das Nicht-Ich." **) — Ich bei mir selbst darin seyn. Ich ist unendliche Thätigkeit, Ich = Ich ist absolut, ***) — freilich abstrakt. Aber um eine Bestimmung zu haben, muß

*) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 228.
**) *Ebendaselbst*, S. 229.
***) *Ebendaselbst*, S. 229.

doch ein Nicht-Ich seyn; Ich ist die Thätigkeit, Kausalität, das Setzende des Nicht-Ich und das Aufhebende des Gegensatzes desselben. — Aber wie bei Kant Sinnlichkeit und Vernunft entgegengesetzt bleibt, so ist derselbe Gegensatz hier, nur in abstrakterer Form, nicht in der reh empirischen Kant's. Fichte windet sich hier auf mannigfaltige Weise, oder giebt dem Gegensatze mancherlei verschiedene Formen; die schlechteste Form ist, daß Ich als Kausalität gesetzt ist: denn darin hat es ein Anderes nothwendig, worauf es thätig ist. „Das absolute Ich soll demnach" jetzt „Ursache seyn des Nicht-Ich, d. i. nur desjenigen im Nicht-Ich, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorstellung abstrahirt: desjenigen, welchem der Anstoß auf die in's Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich zugeschrieben wird; denn daß von den besonderen Bestimmungen des Vorgestellten, als eines solchen, das intelligente Ich nach den nothwendigen Gesetzen des Vorstellens Ursache sey, wird in der theoretischen Wissenschaftslehre dargethan." *) Die Schranke der Intelligenz soll durchbrochen werden; das Ich soll das allein Thätige seyn. Das Andere, der unendliche Anstoß, soll aufgehoben werden; Ich soll mich befreien.

„Nun sollte in unserer Voraussetzung das Ich ein Nicht-Ich setzen schlechthin und ohne allen Grund: d. i. es sollte sich selbst schlechthin und ohne allen Grund einschränken, zum Theil nicht setzen." Dieß thut es ja schon als intelligent. „Es müßte demnach den Grund, sich nicht zu setzen," nur „in sich selbst haben;" Ich ist aber gleich Ich, setzt sich selbst, — „es müßte" so „in ihm seyn das Princip, sich zu setzen, und das Princip, sich auch nicht zu setzen. Mithin wäre das Ich in seinem Wesen sich selbst entgegengesetzt und widerstreitend; es wäre in ihm ein zwiefaches, entgegengesetztes Princip: welche Annahme sich selbst widerspricht, denn dann wäre in ihm gar kein Princip.

*) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 232

Das Ich wäre" ſomit „gar nichts; denn es hebt ſich [illegible] auf." *) „Alle Widerſprüche werden vereinigt durch nähere Beſtimmung der widerſprechenden Sätze. In einem andern Sinne müßte das Ich geſetzt ſeyn als unendlich, in einem andern als endlich. Wäre es in einem und demſelben Sinne als unendlich und als endlich geſetzt, ſo wäre der Widerſpruch unauflöslich; das Ich wäre nicht Eins, ſondern Zwei. — Inſofern das Ich ſich als unendlich ſetzt, geht ſeine Thätigkeit auf das Ich ſelbſt, und auf nichts Anderes, als das Ich. Inſofern das Ich Schranken, und ſich ſelbſt in dieſe Schranken ſetzt, geht ſeine Thätigkeit nicht unmittelbar auf ſich ſelbſt, ſondern auf ein entgegenzuſetzendes Nicht-Ich," auf ein Anderes, ein Object, „iſt objektive Thätigkeit." **) So bleibt Fichte beim Gegenſatz, nur hat er andere Geſtalt als zwei Richtungen im Ich; Beide ſollen eine und dieſelbe Thätigkeit des Ich ſeyn. Ich ſoll darauf gehen, das Entgegengeſetzte, das Nicht-Ich, meiner Freiheit gemäß zu beſtimmen; jenſeits meiner Beſtimmung kommt aber daſſelbe Nicht-Ich immer wieder vor. Das Ich ſetzt ſchlechthin einen Gegenſtand, Grenzpunkt; aber wo die Grenze ſey, iſt unbeſtimmt. Den Kreis meiner Beſtimmung kann ich in's Unendliche hinaus verlegen, erweitern; aber ein Jenſeits bleibt immer.

Das Letzte in Anſehung des Praktiſchen iſt ſo, daß die Thätigkeit des Ich ein Sehnen, Streben iſt, ***) — daſſelbe, was das kantiſche Sollen; Fichte behandelt dieß mit großer Weitſchweifigkeit. Die fichte'ſche Philoſophie hat denſelben Standpunkt, als die kantiſche Philoſophie; das Letzte iſt immer die Subjektivität, ſie iſt an und für ſich ſeyend. Sehnen iſt das Göttliche; im Sehnen habe ich mich nicht vergeſſen: darum iſt es ein ſo behaglicher Zuſtand, Ich ſey dieſe Vortrefflichkeit

*) Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 233.
**) Ebendaſelbſt, S. 238—239.
***) *Ebendaſelbſt*, S. 302, 246—247.

Streben iſt ein unvollendetes Thun, oder an ſich begrenztes Thun. Das Praktiſche als ein ſolches iſt mit einem Gegenſatze behaftet, negativ gegen ein Anderes. Dieß Nicht-Ich, worauf es thätig iſt, hat zwar alle Beſtimmungen durch die Thätigkeit des Ich; aber es bleibt ihm das reine Jenſeits übrig, es iſt ein unendlicher Anſtoß: es hat nur die Bedeutung von Nicht-Ich, keine poſitive, an ſich ſelbſt ſetzende Beſtimmung.

Das letzte Reſultat iſt ein *nie aufzulöſender* „Zirkel, daß" nämlich „der endliche Geiſt nothwendig etwas Abſolutes außer ſich ſetzen muß (ein Ding an ſich), und demnach von der andern Seite anerkennen muß, daß daſſelbe nur für ihn da ſey (ein nothwendiges Noumen)." *) Oder wir ſetzen Ich ſchlechthin beſtimmt nur im Gegenſatze, Ich nur als Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn, das nicht darüber hinauskommt, noch zum Geiſte wird. Ich iſt der abſolute Begriff, der nicht zur Einheit des Denkens kommt, nicht in dieſe Einfachheit zurückkehrt, oder in der Einfachheit nicht den Unterſchied, in der Bewegung nicht die Ruhe hat, — Setzen, reine Thätigkeit des Ich und Entgegenſetzen nicht als daſſelbe begreift. Oder Ich begreift den unendlichen Anſtoß, das Nicht-Ich nicht; es beſtimmt das Nicht-Ich, aber es bleibt ein Jenſeits, — ein Jenſeits, welches als Nicht-Ich das Selbſtbewußtſeyn nicht ſich zu eigen zu machen weiß.

a) Erſteres behält dadurch Ich die Bedeutung des einzelnen wirklichen Selbſtbewußtſeyns, entgegengeſetzt dem allgemeinen, abſoluten, oder dem Geiſte, worin es ſelbſt nur Moment iſt, denn das einzelne Selbſtbewußtſeyn iſt eben dieſes, das gegen ein Anderes auf der Seite ſtehen bleibt. Wenn Ich deswegen das abſolute Weſen genannt wurde, ſo gab dieß das ungeheure Aergerniß, weil Ich in der That beſtimmt nur in dem Sinne des einzelnen Selbſtbewußtſeyns oder des Subjekts, entgegengeſetzt dem Allgemeinen, vorkommt.

*) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre*, S. 223.

β) Zweitens kommt Fichte nicht zur Idee der **Vernunft**, als der vollendeten, realen Einheit des Subjekts und Objekts, oder des Ich und Nicht-Ich; ſie iſt ein Sollen, wie bei Kant, ein Ziel, ein **Glauben**, *) daß Beides an ſich Eins ſey, aber ein Ziel, deſſen Erreichung derſelbe Widerſpruch, wie bei Kant, iſt, nicht die gegenwärtige Wirklichkeit an ihm hat. Fichte bleibt beim Sollen ſtehen; jedoch wie Kant den Gedanken einer Vereinigung in einem Glauben hinſtellt, ſo ſchließt auch Fichte mit einem Glauben. Das hat er in populären Schriften ausgeführt. — Weil nämlich Ich fixirt iſt als entgegengeſetzt gegen Nicht-Ich, und nur iſt als entgegengeſetzt, ſo geht es in jener Einheit verloren; — die Erreichung dieſes Ziels iſt deswegen in das ſchlechte, ſinnliche Unendliche hinausgeſchoben, eben ein Fortgang ohne Gegenwart, ohne Wirklichkeit an ihm ſelbſt: denn Ich hat nur in ſeinem Gegenſatze alle Wirklichkeit. — Die fichteſche Philoſophie erkennt nur den endlichen Geiſt, nicht den unendlichen, nicht als allgemeines Denken, wie die kantiſche das Nichtwahre; oder ſie iſt formell. Das Wiſſen von der abſoluten Einheit wird als Glauben an eine **moraliſche Weltordnung** gefaßt; ſie iſt abſolute Vorausſetzung; wir haben Glauben, bei Allem, was Ich thue, daß jede moraliſche Handlung einen guten Erfolg haben werde. **) Dieſe Idee iſt, wie bei Kant, ein Allgemeines, ein Gedankending. „In Summa, dadurch, daß etwas begriffen wird, hört es auf, Gott zu ſeyn; und jeder vorgebliche Begriff von Gott iſt nothwendig der eines Abgotts. — **Religion** iſt ein praktiſcher Glauben an die moraliſche Weltordnung" (Gott); — „Glaube an eine überſinnliche Welt gehört, nach unſerer Philoſophie, unter die unmittelbaren Wahrheiten." ***) Fichte ſchließt ſo mit der höch-

*) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre*, S. 301.

**) *Ueber den Grund unſers Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (*Fichte's Leben*, *Th. II*), S. 111.

***) Verantwortungsſchreiben gegen d. Anklage d. Atheismus, S. 51, 53.

sten Idee, Vereinigung der Freiheit und Natur, so daß sie unmittelbar nicht erkannte ist; nur der Gegensatz fällt in's Bewußtseyn. Diese geglaubte Vereinigung findet er auch in Liebe Gottes. Als geglaubt, empfunden, gehört diese Form der Religiosität an, nicht der Philosophie; und nur dieß in der Philosophie zu erkennen, kann Interesse haben.

Es bleibt bei einer völlig ungenügenden Aeußerlichkeit: Weil eine Bestimmtheit nothwendig, so die andere; — die Nicht-Idee liegt zu Grunde. Ich ist auf ein Anderes bezogen, wieder auf ein Anderes u. s. f. in's Unendliche. „Die Wissenschaftslehre ist realistisch. Sie zeigt, daß das Bewußtseyn endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandene, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft annimmt, von der dieselben, ihrem empirischen Daseyn nach, selbst abhängig sind. Sie behauptet aber auch nichts weiter, als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von den endlichen Wesen bloß gefühlt, aber nicht erkannt wird. Alle möglichen Bestimmungen dieser Kraft oder dieses Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unserem Bewußtseyn vorkommen können, macht sie sich anheischig, aus dem bestimmenden Vermögen des Ich abzuleiten, und muß dieselben, so gewiß sie Wissenschaftslehre ist, wirklich ableiten können. — Diese Wissenschaft ist aber nicht transcendent, sondern transcendental. Sie erklärt allerdings alles Bewußtseyn aus einem unabhängig von allem Bewußtseyn Vorhandenen; aber sie vergißt nicht, daß jenes Unabhängige abermals ein Produkt ihrer eigenen Denkkraft wird, mithin etwas vom Ich Abhängiges ist, insofern es für das Ich da seyn soll. — Alles ist, seiner Idealität nach, vom Ich abhängig; Ich aber ist, seiner Realität nach, selbst abhängig. Dieß nothwendige Außersich des endlichen Geistes, was nur für ihn, ist derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herauskommen kann." *)

*) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 272—274.

Ich ist Denken, an sich bestimmend das Objekt; diese Fortbildung ist Denken. Ich, als Subjekt des Bewußtseyns, ist Denken; die logische Fortbestimmung des Objekts ist das in Subjekt und Objekt Identische, der wesentliche Zusammenhang dasjenige, nach welchem das Objektive das Seinige des Ich ist. Aber die fichte'sche Wissenschaftslehre faßt den Kampf des Ich mit Objekten als den des Fortbestimmtwerdens der Objekte durch Ich: aber keine Identität des ruhig sich entwickelnden Begriffs.

γ) Weil Ich so auf einer Seite fixirt ist, so geht von ihm, als diesem Extrem, aller Fortgang des Inhalts der Wissenschaft aus, und das Deduciren der fichte'schen Philosophie, das Erkennen, seinem Inhalt und seiner Form nach, ist ein Fortgang von Bestimmtheiten zu andern, die nicht in die Einheit zurückkehren, oder durch eine Reihe von Endlichkeiten, die das Absolute nicht an ihnen haben. Die absolute Betrachtung fehlt, so wie ein absoluter Inhalt. Z. B. die Betrachtung der Natur ist so eine Betrachtung derselben als reiner Endlichkeiten von einem Andern aus. So z. B. wird der organische Leib so begriffen: „Das Bewußtseyn braucht eine ganz eigenthümliche Sphäre seiner Thätigkeit. Diese Sphäre ist gesetzt durch eine ursprüngliche, nothwendige Thätigkeit des Ich, worin es sich nicht frei weiß. Es ist ein Anschauen, ein Linien Ziehen; dadurch wird dieß angeschaut als ein im Raum Ausgedehntes. Er ist als ruhend, fortdauernd, und doch als unaufhörlich sich verändernd oder als Materie gesetzt, — diese als eine Menge von Theilen, so hat sie Glieder, — da die Person sich nur einen Leib zuschreiben kann, indem sie ihn setzt als stehend unter der Einwirkung einer andern Person. Aber ebenso nothwendig ist, daß ich diese Einwirkung hemmen kann; und die äußere Materie ist ebenso als auch meinen Einwirkungen in sie widerstehend, d. h. als eine haltbare, zähe Materie gesetzt." *) Diese zähen

*) *Grundlage des Naturrechts* (*Jena und Leipzig*, 1796), *Th. I, S.* 55—71, *passim.*

Materien müssen ferner abgesondert seyn, — die verschiedenen Personen können nicht als Ein Teig aneinander kleben. Denn „mein Leib ist mein Leib, nicht eines Andern; er soll ferner auch wirken, thätig seyn, ohne daß Ich durch ihn wirkte. Erst durch Einwirkung eines Anderen kann ich selbst thätig seyn, und stelle mich als vernünftiges Wesen dar, das von ihm respektirt werden kann; der Andere soll mich unmittelbar als vernünftiges Wesen behandeln, ich soll für ihn ein vernünftiges Wesen seyn, ehe ich thätig gewesen bin. D. h. meine Gestalt muß durch ihr bloßes Daseyn im Raume wirken, ohne daß ich thätig wäre; d. h. sie muß sichtbar seyn. Die wechselseitige Einwirkung vernünftiger Wesen soll ohne Thätigkeit auf einander geschehen; es muß die subtile Materie gesetzt werden, daß sie durch die bloße ruhende Gestalt modificirt werde. So ist das Licht deducirt, und dann ebenso die Luft." *)

Es ist dieß ein bloßes äußerliches Fortgehen von Einem zum Andern, nach der Weise der gemeinen teleologischen Betrachtung, daß die Pflanzen und Thiere zur Nahrung des Menschen vorhanden sind. Dieß erhält die Wendung: Der Mensch muß essen, also muß etwas Eßbares da seyn, — somit sind Pflanzen und Thiere deducirt; Die Pflanzen müssen in Etwas stehen, — somit ist die Erde deducirt. Es fehlt dabei ganz, daß der Gegenstand betrachtet wird, was er an ihm selbst ist; er ist schlechthin nur in Beziehung auf ein Anderes betrachtet. Daher kommt der thierische Organismus als eine zähe, haltbare Materie vor, die artikulirt ist und modificirt werden kann, Licht als eine subtile Materie der Mittheilung des bloßen Daseyns u. s. f., — wie dort Pflanze und Thier nur etwas Eßbares sind. Von philosophischer Betrachtung ist dabei keine Rede.

Eben dieß ist der Fall in Ansehung des Inhalts. Fichte hat auch Moral, Naturrecht verfaßt; er behandelt sie aber

*) *Grundlage des Naturrechts Th. I, S. 78—82, passim.*

nur als Wiſſenſchaften des Verſtandes. Das fichte'ſche Naturrecht ſtellt z. B. die Organiſation des Staats auf. Dieſe Organiſation iſt gerade etwas ſo Geiſtloſes, als dieſe Deduktion natürlicher Dinge, und als manche der franzöſiſchen Konſtitutionen waren, die wir in neueren Zeiten ſahen; — eine formale äußerliche Verknüpfung und Beziehung, worin die Einzelnen als ſolche als abſolute gelten, oder das Recht das höchſte Princip iſt. Das Allgemeine iſt nicht der Geiſt, die Subſtanz des Ganzen, ſondern die äußerliche, verſtändige, negative Gewalt gegen die Einzelnen, Der Staat iſt nicht in ſeinem Weſen, ſondern nur als Rechtszuſtand begriffen, d. h. eben als eine äußerliche Beziehung von Endlichen zu Endlichen. — Die fichte'ſche Deduktion der rechtlichen und moraliſchen Begriffe bleibt gleichfalls in der Schranke des Selbſtbewußtſeyns und der Härte des Verſtandes ſtehen, gegen die Fichte's populare Darſtellungen von Religion und Sittlichkeit Inkonſequenzen darbieten. Kant hat angefangen, das Recht auf die Freiheit zu gründen, auch Fichte macht im Naturrecht die Freiheit zum Principe; es iſt aber, wie bei Rouſſeau, Freiheit in der Form des einzelnen Individuums. Es iſt dieß ein großer Anfang; aber um zum Beſonderen zu kommen, haben ſie Vorausſetzungen machen, aufnehmen müſſen. Es ſind mehrere Einzelne; die ganze Ausführung des Staats hat alſo zur Hauptbeſtimmung, daß die Freiheit der Einzelnen ſich durch die allgemeine Freiheit beſchränken müſſe. *) Sie bleiben immer Sprödes, Negatives gegen einander. Das Gefängniß, die Bande werden immer größer, ſtatt daß der Staat als Realiſirung der Freiheit gefaßt werde. Es geht mit bornirtem Verſtande fort, das Naturrecht iſt beſonders mißrathen; er deducirt auch die Natur, ſo weit er ſie braucht, — das iſt ideenloſes Fortgehen.

*) *Grundlage des Naturrechts, Th. II, S. 21.*

2. Fichte's neu umgebildetes Syſtem.

In ſeinen ſpäteren, populären Schriften hat Fichte Glaube, Liebe, Hoffnung, Religion aufgeſtellt, ohne philoſophiſches Intereſſe, für ein allgemeines Publikum, eine Philoſophie für aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräthe, Kotzebue. Fichte hat eine große Aufregung ſeiner Zeit gegeben, den Kantianismus vollendet. — Popular ſagt er: „Nicht das endliche Ich iſt, ſondern die göttliche Idee iſt der Grund aller Philoſophie; Alles, was der Menſch aus ſich ſelbſt thut, iſt nichtig. Alles Seyn iſt lebendig und in ſich ſelbſt thätig: und es giebt kein anderes Leben als das Seyn, und kein anderes Seyn als Gott; Gott iſt alſo abſolutes Seyn und Leben. Das göttliche Weſen tritt auch aus ſich hervor, offenbart und äußert ſich, — die Welt." *) —

Dieſe Philoſophie enthält nichts Spekulatives, aber ſie fordert das Spekulative. Wie die kantiſche Philoſophie in ihrer Idee des höchſten Gutes, worin die Gegenſätze ſich vereinigen ſollen: ſo fordert die fichte'ſche Philoſophie die Vereinigung im Ich und in dem Anſich des Glaubens, in welchem das Selbſtbewußtſeyn in ſeinem Handeln von der Ueberzeugung ausgeht, daß an ſich ſein Handeln den höchſten Zweck hervorbringe und das Gute ſich realiſire. Es iſt in der fichte'ſchen Philoſophie nichts zu ſehen, als das Moment des Selbſtbewußtſeyns, des ſelbſtbewußten Anſichſeyns: wie in der engliſchen Philoſophie ebenſo einſeitig das Moment des Seyn-für-Anderes, oder des Bewußtſeyns nicht als Moment, ſondern als das Princip des Wahren ausgeſprochen iſt; — in keiner von Beiden die Einheit Beider, der Geiſt.

Fichte's Philoſophie macht in der äußeren Erſcheinung der Philoſophie einen bedeutenden Abſchnitt. Von ihm und ſeiner

*) Rixner: Handbuch d. Geſch. d. Phil., B. III, §. 192, S. 416; *Ueber das Weſen des Gelehrten* (Berlin, 1806), S. 4—5, 15, 23—27.

Manier kommt das abstrakte Denken, die Deduktion und Konstruktion. Mit der fichte'schen Philosophie hat sich eine Revolution in Deutschland gemacht. Bis in die kantische Philosophie hinein ist das Publikum noch mit fortgegangen, bis zur kantischen Philosophie erweckte die Philosophie ein allgemeines Interesse; sie war zugänglich, man war begierig darauf, sie gehörte zu einem gebildeten Manne überhaupt. Sonst beschäftigten sich Geschäftsmänner, Staatsmänner damit; jetzt, bei der kantischen Philosophie, sinken ihnen die Flügel. Sie sind nicht bis zum fichte'schen Spekulativen fortgegangen, haben gleich Abschied genommen, wo es zum Spekulativen geht; besonders seit Fichte wurde es Beschäftigung weniger Männer. Das Publikum wurde durch die kantische und jacobi'sche Philosophie darin bestärkt, daß das Wissen von Gott ein unmittelbares sey, das man von Haus aus kenne, ohne zu studiren.

Die Zeit hat nach Leben, nach Geist gerufen. Indem nun so der Geist in das Selbstbewußtseyn zurückgegangen, aber in es als leeres Ich, das sich nur einen Inhalt, eine Erfüllung giebt durch Endlichkeiten, Einzelnheiten, die nichts an und für sich sind: so ist die nächste Stufe diese Erfüllung des Selbstbewußtseyns an ihm selbst, den Inhalt sich an sich selbst zu wissen, einen Inhalt, der, durchdrungen von ihm, ein selbstbewußter, geistiger Inhalt, oder inhaltsvoller Geist sey. Diese unmittelbare Einheit des selbstbewußten Ich und seines Inhalts, oder der Geist, der sein selbstbewußtes Leben nur anschaut, und dieß als die Wahrheit unmittelbar weiß, hat sich dann in den poetischen und prophetischen, sehnsüchtigen Tendenzen geäußert, in Auswüchsen, die aus der fichte'schen Philosophie hervorgegangen sind.

3. Hauptformen, die mit der fichte'schen Philosophie zusammenhangen.

Es fällt, in Ansehung des Inhalts, den das fichte'sche Ich in seiner Philosophie gewinnt, die vollkommene Geistlosigkeit,

Hölzernheit, und, das Wort zu sagen, die gänzliche Albernheit zu sehr auf, als daß bei ihm stehn geblieben werden könnte, — auch die philosophische Einsicht in die Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit des Princips und der Nothwendigkeit, daß der Inhalt so ausfallen muß. Anderer Seits war aber darin das Selbstbewußtseyn, Ich, als das Wesen gesetzt, nicht ein fremdes, anderes Selbstbewußtseyn, sondern Ich, — eine Bezeichnung, die Alle sind, und in der Wirklichkeit Aller wiederklingt.

a. Der fichte'sche Standpunkt der Subjektivität hat seine nichtphilosophisch ausgeführte Wendung behalten, und so seine Vollendung erhalten in Formen, die der Empfindung angehören, und zum Theil das Bestreben waren, über die Subjektivität hinauszugehen, obgleich es dazu unfähig war. — Ich war das fichte'sche Princip, es bleibt in diesen Formen; dann ist das Bedürfniß, diese Schranke zu durchbrechen. Bei Fichte erzeugt sich die Schranke immer wieder. Ich, das dagegen reagirt, giebt sich Ruhen in sich selbst; es soll konkret seyn, es ist aber nur negatives Ruhen. Diese Form, die Ironie, hat zum Anführer Friedrich von Schlegel. Das Subjekt weiß sich in sich als das Absolute, alles Andere ist ihm eitel; alle Bestimmungen, die es sich selbst vom Rechten, Guten macht, weiß es auch wieder zu zerstören. Alles kann es sich vormachen; es ist aber nur Eitles, Heuchelei und Frechheit. Die Ironie weiß ihre Meisterschaft über alles dieses; es ist ihr Ernst mit nichts, es ist Spiel mit allen Formen. — —

In der Subjektivität, Individualität der eigenen Weltanschauung findet Ich seine höchste Eitelkeit, Religion. Alle verschiedenen Individualitäten haben Gott in sich. Die Dialektik ist das Letzte, um sich zu erheben und zu erhalten.

Wie dieß für's philosophische Selbstbewußtseyn ausgesprochen ist, so hat für die allgemeine Bildung die fremde Intellektual-Welt alle Bedeutung und Wahrheit verloren: sie, zusammengesetzt aus einer Göttlichkeit, die eine in der Zeit vergangene,

im Raume und Daſeyn einzelne geweſen war, aus einer Welt, welche jenſeits der Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns ſey, und aus einer, welche erſt kommen ſollte, und worin das Selbſtbewußtſeyn erſt ſein Weſen erreichen ſollte. Der Geiſt der Bildung hat ſie verlaſſen, und anerkennt nichts dem Selbſtbewußtſeyn Fremdes mehr. Nach dieſem Princip hat denn das geiſtige lebendige Weſen ſich in das Selbſtbewußtſeyn verſetzt, und die Einheit des Geiſtes meint es unmittelbar aus ſich ſelbſt, und in dieſer Unmittelbarkeit auf eine poetiſche oder wenigſtens prophetiſche Weiſe zu wiſſen. Was die poetiſche Weiſe betrifft, ſo weiß ſie von Leben und Perſon des Abſoluten unmittelbar in einer Anſchauung, nicht im Begriffe, und meint das Ganze als Ganzes, als ſich durchdringende Einheit zu verlieren, wenn ſie es nicht poetiſch ausſpräche; und was ſie poetiſch ausſpricht, iſt die Anſchauung des eigenen Lebens ſeines Selbſtbewußtſeyns. — Aber die Wahrheit iſt die abſolute Bewegung, und indem ſie eine Bewegung von Geſtalten, das Univerſum ein Reich von Geiſtern iſt: ſo iſt das Weſen dieſer Bewegung der Begriff, und ebenſo jeder einzelnen Geſtalt; er iſt ihre ideelle Form, nicht das Reale der Geſtalt. In der Geſtaltung iſt die Nothwendigkeit verloren, das eigene Thun, Leben und Selbſtgefühl bleibt in ſich; und dieſe Poeſie iſt ſchwankend zwiſchen der Allgemeinheit des Begriffs und der Beſtimmtheit und Gleichgültigkeit der Geſtalt, weder Fleiſch noch Fiſch, weder Poeſie noch Philoſophie.

Das prophetiſche Ausſprechen philoſophiſch ſeyn ſollender Wahrheiten, gehört dem Glauben, — dem Selbſtbewußtſeyn, das zwar den abſoluten Geiſt in ſich ſelbſt anſchaut, aber ſich als Selbſtbewußtſeyn nicht begreift, ſondern das abſolute Weſen über das Erkennen hinaus, jenſeits der ſelbſtbewußten Vernunft ſetzt: ſo Eſchenmayer, Jacobi. — Dieß begriffloſe prophetiſche Reden verſichert vom Dreifuß Dieß und Jenes vom abſoluten Weſen, und verlangt, daß Jeder unmittelbar in ſeinem Herzen es ſo finden ſolle. Das Wiſſen vom abſoluten Weſen

wird eine Herzenssache, es sind eine Menge Inspirirter, welche sprechen, deren jeder einen Monolog hält, und den Andern eigentlich nur im Händedrucke und im stummen Gefühle versteht. Was sie sagen, sind häufig Trivialitäten, wenn sie so genommen werden, wie sie gesagt werden; das Gefühl, die Gebehrde, das volle Herz ist es erst, welche ihnen den Nachdruck geben müssen, — für sich sagen sie weiter nichts. — Sie überbieten einander in Einfällen der Einbildungskraft, sehnsüchtiger Poesie. Vor der Wahrheit erblaßt die Eitelkeit, kriecht hämisch und höhnisch lächelnd in sich zurück. — Frage nicht nach dem Kriterium der Wahrheit, sondern dem Begriff des Wahren an und für sich; darin fixire Deinen Blick.

b. Die zweite Form ist, daß die Subjektivität sich in die religiöse Subjektivität geworfen hat. Verzweifelung am Denken, an Wahrheit, an und für sich seyender Objektivität, und Unfähigkeit, eine Festigkeit, Selbstthätigkeit sich zu geben, hat ein edles Gemüth dahin gebracht, sich auf seine Empfindung zu verlassen, und in der Religion etwas Festes zu finden; dieses Feste, diese innerliche Befriedigung überhaupt sind religiöse Empfindungen. — Dieser Trieb zu etwas Festem hat Andere in positive Religiosität, in Katholicismus, Aberglauben, Wunder geworfen, um etwas Festes zu haben, weil der inneren Subjektivität Alles schwankt. Sie will sich mit der ganzen Gewalt des Gemüths an Positives wenden, den Kopf unter das Positive beugen, dem Aeußerlichen sich in die Arme werfen, und findet innere Nöthigung dazu.

c. Die Subjektivität besteht im Mangel, aber Triebe nach einem Festen, und bleibt so Sehnsucht. Diese Sehnsucht einer schönen Seele stellt sich in Novalis' Schriften dar. Diese Subjektivität bleibt Sehnsucht, kommt nicht zum Substantiellen, verglimmt in sich, und hält sich auf diesem Standpunkt fest, — das Weben und Linienziehen in sich selbst; es ist inneres Leben und Umständigkeit aller Wahrheit. — Die Ex-

travaganz der Subjektivität wird häufig Verrücktheit; bleibt ſie im Gedanken, ſo iſt ſie im Wirbel des reflektirenden Verſtandes befangen, der immer gegen ſich negativ iſt.

d. Eine andere Form der Subjektivität iſt Subjektivität der Willkür, Ignoranz. Sie ergriff dieß, daß die letzte Weiſe des Erkennens unmittelbares Wiſſen ſey, Thatſache des Bewußtſeyns; das iſt bequem. Die fichte'ſche Abſtraktion und ſein harter Verſtand hat Abſchreckendes für das Denken; die faule Vernunft ließ ſich Jenes geſagt ſeyn, und hat allem konſequenten Denken, aller Konſtruktion entſagt. Dieſe Willkür erlaubte ſich Alles, wie in der Tabagie, nahm ſich poetiſch, prophetiſch. Dann war ſie auch nüchterner und proſaiſcher; ſie hat die alte Logik und Metaphyſik wieder herbeigeholt, nur mit der Wendung, daß es Thatſachen des Bewußtſeyns ſeyen. So Fries. Er wollte die Kritik der reinen Vernunft verbeſſern, indem er die Kategorien als Thatſachen des Bewußtſeyns auffaßte. Beliebiger Stoff kann da hereingenommen werden. — Die Ehre iſt in Anſehung des Philoſophirens zu Grunde gegangen; denn ſie ſetzt eine Gemeinſchaftlichkeit von Gedanken, Grundſätzen, Forderung von Wiſſenſchaftlichkeit, oder auch nur Meinungen voraus. Es wurde aber Alles auf beſondere Subjektivität geſtellt; Jeder war hochmüthig und verachtend gegen Andere. — Die Vorſtellung von Selbſtdenken verbindet ſich damit. Man kann nicht für Andere denken: das Selbſtdenken iſt der Beweis; man ſoll eigenthümliche Partikularität ausbecken, ſonſt hat man es nicht ſelbſt gedacht. Das ſchlechte Gemälde iſt das, wo der Künſtler ſich ſelbſt zeigt; Originalität iſt, etwas ganz Allgemeines zu produciren. Die Marotte des Selbſtdenkens iſt, daß Jeder Abgeſchmackteres hervorbringt, als ein Anderer. —

Bouterwek ſpricht von „Virtualität, Lebendigkeit der Kraft: daß Subjekt und Objekt als Eins, nämlich als abſolute Virtualität angeſchaut werden. — Mit dieſer abſoluten Vir-

tualität haben wir alles Seyn und Thun, nämlich die ewige, absolute und reine Einheit: haben wir, mit einem Worte, die Welt in uns, und uns in der Welt erfaßt, und zwar nicht durch Begriffe und Schlüsse, sondern unmittelbar durch die Kraft, die selbst unser Daseyn ausmacht und unsere vernünftige Natur konstituirt. — Das All oder wohl gar Gott zu erkennen, ist jedem Sterblichen unmöglich." *)

Krug schrieb „Fundamental-Philosophie," stellte „transcendentalen Synthetismus, — transcendentalen Realismus und transcendentalen Idealismus in unzertrennlicher Verbindung" auf. Es ist eine „ursprüngliche transcendentale Synthesis zwischen dem Realen und Idealen, zwischen dem denkenden Subjekte und der gegenüberstehenden Außenwelt gegeben;" diese transcendentale Synthesis muß „anerkannt und behauptet werden, ohne sie erklären zu wollen." **) — Fries kehrt zum jacobi'schen Glauben zurück, in Form von unmittelbaren Grundurtheilen der Vernunft, ***) dunkeln, unaussprechlichen Vorstellungen. †)

D. Schelling.

Das bedeutendste, oder in philosophischer Rücksicht einzig bedeutende Hinausgehen über die fichte'sche Philosophie hat Schelling endlich gethan. Die höhere ächte Form, die sich an Fichte anschloß, ist die schelling'sche Philosophie.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, geboren zu Schorn-

*) *Rixner: Handb. d. Gesch. d. Phil., B. III, §. 156, S. 347—348; Vergl. Bouterwek's Apodictik* (1799), *Th. II, S. 206—212, passim.*

**) *Krug: Entwurf eines neuen Organon der Philosophie* (*Meissen*, 1801), *S. 75—76; Rixner: Handbuch d. Geschichte d. Philosophie, B. III, §. 157, S. 349.*

***) *Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil., B. III, §. 158, S. 350; Fries: Neue Kritik d. Vernunft* (*1. Ausg., Heidelberg*, 1807), *B. I, S. 75, 281, 284, 343.*

†) *Rixner: a. a. O. S. 351; Fries: a. a. O., S. 206.*

dorf im Würtembergischen, am 27. Januar 1775, studirte in Leipzig und Jena, wo er in nähere Beziehung mit Fichte trat. Seit mehreren Jahren ist er Sekretär der Akademie der bildenden Künste in München. Es kann nicht vollständig noch schicklich über sein Leben gesprochen werden, da er noch lebt.

Die schelling'sche Philosophie ist nun zunächst übergegangen zum Erkennen Gottes; und sie ist ausgegangen von der kantischen und dann der fichte'schen Philosophie. Schelling legt Jacobi's Princip von der Einheit des Denkens und Seyns zum Fundamente, nur daß er es näher zu bestimmen anfängt. *) Die konkrete Einheit bei ihm ist dann die, daß das Endliche so wenig als das Unendliche etwas Wahres ist, die subjektive Idee so wenig als die Objektivität, und daß Verbindungen, in denen beide Unwahre als selbstständig außer einander verknüpft werden, auch nur Verbindungen von Unwahren sind. Die konkrete Einheit kann nur so gefaßt werden, daß sie Proceß ist und die lebendige Bewegung in einem Satze. Diese Untrennbarkeit ist eben nur in Gott; das Endliche ist dagegen dasjenige, was diese Trennbarkeit an ihm hat. Insofern es ein Wahres ist, ist es auch diese Einheit, aber in einer beschränkten Sphäre, und eben darum in der Trennbarkeit beider Momente.

Schelling hat seine philosophische Ausbildung vor dem Publikum gemacht. Die Reihe seiner philosophischen Schriften ist zugleich Geschichte seiner philosophischen Bildung, und stellt seine allmählige Erhebung über das fichte'sche Princip und den kantischen Inhalt dar, mit welchen er anfing; sie enthält nicht eine Folge der ausgearbeiteten Theile der Philosophie nach einander, sondern eine Folge seiner Bildungsstufen. Wenn nach einer letzten Schrift gefragt wird, worin sich seine Philosophie am Bestimmtesten durchgeführt darstellte, so kann man keine

*) *Schelling's philosophische Schriften* (*Landshut*, 1809, *B. I*, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, *S.* 1—114), *S.* 3—4 (*1. Ausgabe*, *Tübingen*, 1795, *S.* 4—7).

solche nennen. Schelling's erste Schriften sind ganz fichtisch, und nur nach und nach hat er sich von der Form Fichte's losgemacht. Diese Form des Ich hat diese Zweideutigkeit, das absolute Ich, Gott, und Ich in meiner Besonderheit zu seyn;*) dieß hat den Anstoß gegeben. Seine erste, ganz kleine, Schrift, in Tübingen (1795) auf der Universität, heißt: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie" (4 Bogen); sie enthält nur Sätze der fichte'schen Philosophie. So auch die nächste Schrift: „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (Tübingen, 1795) ist selbst noch ganz fichtisch, nur hier schon mit einer weiteren allgemeineren Ansicht; Ich ist als ursprüngliche Identität festgehalten.**) Doch finden wir ebenso wörtliche Aufnahme des fichte'schen Princips und Darstellung: „Nur dadurch, daß dem Ich ursprünglich Etwas entgegengesetzt ist, daß das Ich selbst als Vielheit (in Zeit) gesetzt wird, ist es möglich, daß das Ich über die Einheit des bloßen Gesetztseyns in ihm hinausgehe, und daß es z. B. dasselbe Gesetzte mehrmals setze."***)

Dann ging er zur Natur-Philosophie über, nahm kantische Formen und Reflexions-Bestimmungen, wie Repulsion und Attraktion, aus dessen Natur-Metaphysik auf, und hat auch ganz empirische Erscheinungen in kantische Ausdrücke gefaßt. Hierin stehen noch ganz seine ersten Werke hierüber: „Ideen zu einer Philosophie der Natur," 1797; „Von der Weltseele," 1798: die zweite Ausgabe hat gänzlich disparate Anhänge. Erst später, in Bezug auf Herder'sche und Kielmeyer'sche Schriften, — wo von Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion, ihren Gesetzen, z. B. daß je größer die Sensibilität, desto geringer die

*) *Schelling's philosophische Schriften: Vom Ich als Princip der Philosophie, S.* 99 *flg.* (*S.* 178 *flg.*).

**) *Ebendaselbst, S.* 23—24, (*S.* 38—42).

***) Vom Ich als Princip d. Philosophie (Tübingen, 1795), S. 150 (*Philos. Schriften, S.* 83).

Irritabilität u. ſ. f. geſprochen wird, wie bei Eſchenmayer von Potenzen, — faßte er dann (darum ſo früh aufgetreten) die Natur in Gedanken-Kategorien auf, und machte allgemeine beſtimmtere Verſuche wiſſenſchaftlicher Ausführung: da er Moral und Staat nach kantiſchen Grundſätzen darſtellte; ſo im „Transcendentalen Idealismus“ im fichte'ſchen Sinne, aber nach Kant's „Zum ewigen Frieden“.

In ſpäteren Darſtellungen fing er in jeder Schrift nur immer wieder von vorne an (ſtellte nie ein vollendet durchgeführtes Ganzes auf), weil man ſieht, daß das Vorhergehende ihm nicht Genüge gethan; und ſo hat er ſich in verſchiedenen Formen und Terminologien herumgeworfen. Es war immer Suchen nach einer neuen Form: „Entwurf eines Syſtems der Natur-Philoſophie,“ 1799; „Syſtem des transcendentalen Idealismus,“ 1800; „Bruno, ein Geſpräch über das göttliche und natürliche Princip der Dinge,“ 1802; „Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik,“ zweiten Bandes zweites Heft, 1801; „Neue Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik,“ 1802 flg. — Eins ſeiner ausgeführteſten Werke iſt ſeine Transcendental-Philoſophie. Dann machte er in ſeiner „Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik“ den Anfang zu einer Behandlung des Ganzen. Hier geht Schelling gewiſſermaßen noch mit Bewußtloſigkeit von der fichte'ſchen Form des Konſtruirens aus; aber es liegt ſchon die Idee darin, daß die Natur eben ſo ein Syſtem des Vernünftigen iſt, als das Wiſſen.

Es iſt daher auch nicht thunlich, daß in ein Detail eingegangen werde über das, was ſchelling'ſche Philoſophie genannt wird, wenn es auch die Zeit erlaubte. Denn ſie iſt noch nicht ein in ſeine Glieder organiſirtes wiſſenſchaftliches Ganzes, ſondern beſteht mehr in einigen allgemeinen Momenten, die allein das ſich gleich Bleibende ſind. Dieſe Philoſophie iſt noch in der Arbeit ihrer Evolution begriffen, noch nicht zur reifen

Frucht gezeitigt; *) es ist nur ihre allgemeine Idee anzugeben.

Das Bedürfniß der Philosophie überhaupt. Wir haben bei Cartesius und Spinoza Denken und Ausdehnung als die zwei Seiten gesehen: Cartesius hat sie in Gott vereinigt, aber auf unbegreifliche Weise; Spinoza hat sie auch in Gott vereinigt, aber er faßt ihn als bewegungslose Substanz, — die Natur, der Mensch sind Entwickelungen dieser Substanz, es bleibt aber bei diesem Namen stehen. Später sahen wir die Form sich ausbilden, Theils in den Wissenschaften, Theils in der kantischen Philosophie. Zuletzt war die Form für sich als Subjektivität in der fichte'schen Philosophie; aus ihr sollten sich alle Bestimmungen entwickeln. Das Bedürfniß ist, daß diese Subjektivität, unendliche Form, die wir in sich verglimmen sahen zur Ironie oder Willkür, von ihrer Einseitigkeit befreit werde, um mit der Objektivität, Substantialität vereinigt zu werden. Oder die spinozistische Substanz soll nicht als das Unbewegte, sondern als das Intelligente gefaßt werden, als eine in sich thätige Form, nach der Nothwendigkeit ihrer Form gefaßt: so daß sie das Schaffende der Natur ist, aber ebenso auch Wissen und Erkennen. Darum ist es in der Philosophie zu thun. Es ist nicht formelle Vereinigung des Spinoza, noch subjektive Totalität, wie bei Fichte, sondern Totalität mit der unendlichen Form; dieses sehen wir in der schelling'schen Philosophie hervorgehen.

In einer seiner früheren Schriften hat Schelling Transcendental-Philosophie und Natur-Philosophie als die Seiten der Wissenschaft vorgestellt, später die Natur-Philosophie für sich, und zwar in dem Sinne der allgemeinen Philosophie; seine Philosophie hat er auch Natur-Philosophie genannt.

1. Ueber die Bestimmung Beider hat er sich erklärt im

*) *Vorlesungen von* 180$\frac{2}{3}$.

Syſteme des transcendentalen Idealismus. Wenn wir ſein Syſtem des transcendentalen Idealismus zuerſt betrachten, ſo hat es fichte'ſchen Ausgangspunkt; Schelling hielt ſich für Fichtianer. „Alles Wiſſen beruht auf der Uebereinſtimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven.“ Im gemeinen Sinne giebt man dieß zu, es iſt Einheit des Begriffs und der Realität. Die abſolute Einheit, wo das Exiſtirende vom Begriffe nicht verſchieden iſt, dieſe vollendete Idee iſt das Abſolute, nur Gott; alles Andere hat ein Moment der Nichtübereinſtimmung des Objektiven und Subjektiven. „Den Inbegriff alles Objektiven in unſerem Wiſſen können wir Natur nennen; der Inbegriff alles Subjektiven dagegen heiße das Ich oder die Intelligenz.“ *) Sie ſind an ſich identiſch und als identiſch vorausgeſetzt. Das Verhältniß der Natur zur Intelligenz hat er ſo angegeben: „Wenn nun alles Wiſſen zwei Pole hat, die ſich wechſelſeitig vorausſetzen und fordern, ſo muß es zwei Grundwiſſenſchaften geben, und es muß unmöglich ſeyn, von dem Einen Pol auszugehen, ohne auf den anderen getrieben zu werden.“ **) So treibt die Natur ſich zum Geiſt, ſo der Geiſt ſich zur Natur fort. Jedes kann zum Erſten gemacht werden, und Beides muß geſchehen; ſowohl das Ich als die Natur muß zum Erſten gemacht werden.

a. „Wird das Objektive zum Erſten gemacht,“ ***) ſo fangen wir mit den Naturwiſſenſchaften an; und „die nothwendige Tendenz,“ der Zweck „aller Naturwiſſenſchaft iſt alſo, von der Natur auf's Intelligente zu kommen. Dieß iſt das Beſtreben, Theorie in die Naturerſcheinungen zu bringen. Die höchſte Vervollkommnung der Naturwiſſenſchaft wäre die vollkommene Vergeiſtigung aller Naturgeſetze zu Geſetzen des Anſchauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müſſen

*) Syſtem des transcendentalen Idealismus, S. 1.
**) Ebendaſelbſt, S. 3.
***) Ebendaſelbſt, S. 2.

völlig verschwinden, und nur die Gesetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daß je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden, und zuletzt aufhören. — Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige seyn, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. — Die todten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mislungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflektiren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz," die erstarrte, versteinerte Intelligenz; sie ist es nur an sich, bleibt so in der Aeußerlichkeit: „daher in ihren Phänomenen," wenn auch „noch bewußtlos, schon der intelligente Charakter durchblickt. — Das höchste Ziel, sich selbst zum Objekte zu werden, erreicht die Natur" (statt Natur müßte es Begriff, Idee der Natur heißen) dann „erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts Anderes, als der Mensch, oder allgemeiner Das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit Dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird. — Durch diese Tendenz, die Natur intelligent zu machen, wird die Naturwissenschaft zur Natur-Philosophie." *) Der intelligente Charakter der Natur ist als Bedürfniß der Wissenschaft ausgesprochen.

Es ist weiter zu bemerken, daß Schelling in neueren Zeiten der Urheber der Natur-Philosophie geworden ist; sie ist nicht neue Wissenschaft, wir hatten sie immer, bei Aristoteles u. s. w. Die engländische Philosophie ist auch nur Fassen des Natürlichen in Gedanken; Kräfte, Gesetze der Natur sind Grundbestimmungen. Der Gegensatz von Physik und Natur-Philosophie ist nicht Gegensatz von Nichtdenken und Denken der Natur. Die Gedanken in der Physik sind nur formelle Verstan-

*) System des transcendentalen Idealismus, S. 3—5.

desgedanken; der nähere Inhalt, Stoff kann nicht durch den Gedanken ſelbſt beſtimmt werden, ſondern muß aus der Erfahrung genommen werden. Nur der konkrete Gedanke enthält ſeine Beſtimmung, Inhalt in ſich; nur die äußerliche Weiſe des Erſcheinens gehört den Sinnen an. Die Phyſiker wiſſen nicht, daß ſie denken, wie jener Engländer Freude empfand, daß er Proſa ſprechen konnte. — Schelling's Verdienſt iſt nicht, daß er an das Auffaſſen der Natur den Gedanken brachte, ſondern daß er die Kategorien des Denkens der Natur änderte; Formen des Begriffs, der Vernunft brachte er an die Natur, ſo im Magnetismus die Form des Schluſſes. Er hat nicht nur dieſe Formen aufgezeigt, ſondern die Natur auch zu konſtruiren, aus dem Princip zu entwickeln geſucht.

b. Das Zweite iſt die andere Beſtimmung: „Oder das Subjektive wird zum Erſten gemacht.“ So iſt hier „die Aufgabe die: Wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt?“ Dieß wäre dann die wahre Transcendental-Philoſophie. „Vom Subjektiven als vom Erſten und Abſoluten auszugehen, und das Objektive aus ihm entſtehen zu laſſen,“ das iſt der entgegengeſetzte Gang; die Betrachtung deſſelben iſt der Inhalt der Transcendental-Philoſophie, „die andere nothwendige Grundwiſſenſchaft der Philoſophie.“ *) Das Organ der Transcendental-Philoſophie iſt das Subjektive, das Produciren des innern Handelns. Das Produciren und Reflektiren auf dieß Produciren, das Bewußtloſe und Bewußte in Einem, iſt der äſthetiſche Akt der Einbildungskraft. **)

a. In Anſehung des Ich als Grundlage der Transcendental-Philoſophie (ſo hat er es damals genannt) geht nun Schelling ebenſo zu Werke, wie Fichte. Hier wird vom Faktum des Wiſſens, Princip des Wiſſens angefangen, „in welchem der Inhalt durch die Form und die Form durch den Inhalt bedingt

*) System des transcendentalen Idealismus, S. 5—7.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 17—21 *passim*.

iſt;“ dieß iſt formell A=A. Aber iſt A? Ich iſt „der Punkt, wo Subjekt und Objekt unvermittelt Eins ſind;“ und das iſt der Akt des Selbſtbewußtſeyns. Was es mit dem äußerlichen Objekte für eine Bewandtniß habe, iſt eben die Frage, die erſt im weiteren Verlauf entſchieden werden muß. Nur der Begriff des Ich iſt feſtzuhalten. „Der Begriff des Ich, d. h. der Akt, wodurch das Denken überhaupt ſich zum Objekte wird, und das Ich ſelbſt (das Objekt) ſind abſolut Eins; außer dieſem Akt iſt Ich nichts.“ *) Es iſt der Akt, wodurch das Denken ſich zum Objektiven macht, und worin Ich mit dem Objektiven, dem Gedanken in Uebereinſtimmung geſetzt wird. Und von dieſem Standpunkte aus wäre das Objektive aufzuzeigen, wie Ich dazu fortgeht.

„Ich, als reiner Akt, als reines Thun, iſt im Wiſſen ſelbſt nicht objektiv, deswegen, weil es Princip alles Wiſſens iſt. Soll es Objekt des Wiſſens werden, ſo muß dieß durch eine vom gemeinen Wiſſen ganz verſchiedene Art zu wiſſen geſchehen.“ Das unmittelbare Bewußtſeyn dieſer Identität iſt das Anſchauen, innerlich aber wird es „die intellektuelle Anſchauung;“ ſie „iſt ein Wiſſen, das Produciren ſeines Objekts iſt: ſinnliche Anſchauung iſt Anſchauen, das erſcheint ſo, daß das Anſchauen ſelbſt vom Angeſchauten verſchieden iſt. Die intellektuelle Anſchauung iſt nun Organ alles tranſcendentalen Denkens,“ überhaupt der Akt des reinen Selbſtbewußtſeyns; „Ich iſt nichts Anderes, als ein ſich ſelbſt zum Objekt werdendes Produciren.“ **) — Schelling iſt einer Seits von der fichte'ſchen Philoſophie ausgegangen, und anderer Seits macht auch er, wie Jacobi, zum Princip das unmittelbare Wiſſen, — die intelligente Anſchauung, die der Menſch haben müſſe, und beſonders der Philoſoph. Der Inhalt dieſer intelligenten Anſchauung, was in ihr Gegenſtand wird, iſt nun auch das Abſolute, Gott, das Unendliche

*) *Syſtem d. tranſcendentalen Idealismus*, S. 34—46 *passim.*
**) *Ebendaſelbſt*, S. 49—52.

ſeyende, aber als konkret, ſich in ſich vermittelnd, als die abſolute Einheit des Subjektiven und Objektiven ausgedrückt, oder als die abſolute Indifferenz des Subjektiven und Objektiven. —

Die ſchelling'ſche Philoſophie macht alſo den Anfang vom unmittelbaren Wiſſen, von der intellektuellen Anſchauung; aber das Zweite iſt, daß ihr Inhalt nicht mehr das Unbeſtimmte, das Weſen der Weſen iſt, ſondern das Abſolute als konkret. Was die Form der intellektuellen Anſchauung anbetrifft, ſo iſt darüber ſchon geſprochen; es iſt die bequeme Manier, die Erkenntniß darauf zu ſetzen, — auf das, was einem einfällt. Aber das unmittelbare Wiſſen von Gott als einem geiſtigen iſt nur für chriſtliche Völker, nicht für andere, nicht im Bewußtſeyn anderer Völker. Noch zufälliger erſcheint dieß unmittelbare Wiſſen als intellektuelle Anſchauung des Konkreten, näher Identität der Subjektivität und Objektivität. Indem die Vorausſetzung der Philoſophie iſt, daß die Individuen haben die unmittelbare Anſchauung von dieſer Identität des Subjektiven und Objektiven, ſo erſcheint die Philoſophie in den Individuen als ein Kunſttalent, Genie, als ob nur Sonntagskinder ſie hätten. Philoſophie aber iſt, ihrer Natur nach, fähig, allgemein zu ſeyn; denn ihr Boden iſt das Denken, und eben dadurch iſt der Menſch Menſch. Alſo das Princip iſt ein ſchlechthin allgemeines; wenn aber eine beſtimmte Anſchauung, Bewußtſeyn gefordert wird, wie das Bewußtſeyn oder die Anſchauung der Identität des Subjektiven und Objektiven, ſo iſt dieß die Forderung eines beſtimmten, beſonderen Denkens.

In dieſer Form nun aber des Wiſſens des Abſoluten als konkret, und näher in der Form der Einheit des Subjektiven und Objektiven, hat ſich die Philoſophie getrennt von der Vorſtellung, dem gewöhnlichen vorſtellenden Bewußtſeyn und ſeiner Weiſe der Reflexion. Schon bei Kant (deſſen verworrenem Idealismus) iſt der Anfang dieſer Trennung von der gewöhnlichen Weiſe des Bewußtſeyns gemacht. Nur das Reſultat, daß das

Abſolute nicht erkannt werden kann, iſt allgemein gemacht, utiliter acceptirt, ſo daß das Philoſophiren ein Ueberflüſſiges ſey. Und noch mehr hat ſich mit der fichte'ſchen Philoſophie das gewöhnliche Bewußtſeyn von der Philoſophie ausgeſchieden; Fichte's Ich iſt nicht bloß das des empiriſchen Bewußtſeyns, ſondern es ſollen auch erkannt, gewußt werden ſolche allgemeine Gedankenbeſtimmungen, die nicht in das gewöhnliche Bewußtſeyn fallen. Vornehmlich hat ſich die Philoſophie als ſchelling'ſche Philoſophie von dieſem gewöhnlichen vorſtellenden Bewußtſeyn geſchieden. Fichte hat zwar beſonders die Tendenz der Popularität, ſeine ſpäteren Schriften ſind beſonders zu dieſem Zweck geſchrieben, wie z. B. der Verſuch, „die Leſer zum Verſtändniß zu zwingen;“ aber dieſe Popularität hat er nicht erreicht. Und noch weniger iſt dieß bei Schelling der Fall; denn das Konkrete iſt, ſeiner Natur nach, gleich ſpekulativ. Der konkrete Inhalt, Gott, Leben, oder welche beſondere Form er hat, iſt wohl Inhalt des gewöhnlichen Bewußtſeyns; aber die Schwierigkeit iſt, daß das, was im Konkreten enthalten iſt, gedacht wird, die Gedanken konkret werden, die unterſchiedenen Beſtimmungen gedacht werden. Es iſt der Standpunkt des Verſtandes, die Gedanken zu unterſcheiden, zu beſtimmen gegen einander; und die Forderung des Philoſophirens iſt, dieſe unterſchiedenen Gedanken zuſammen zu bringen. Das natürliche Bewußtſeyn hat allerdings das Konkrete zum Gegenſtand, aber der Verſtand entzweit, unterſcheidet, hält an den endlichen Gedankenbeſtimmungen feſt; und die Schwierigkeit iſt, die Einheit zu faſſen und feſtzuhalten. Unendlich und endlich, Urſach und Wirkung, poſitiv und negativ hält man immer auseinander; das Denken fängt damit an. Es iſt das Gebiet des reflektirenden Bewußtſeyns, dieß hat denn das alte metaphyſicirende Bewußtſeyn mitmachen können; aber das Spekulative iſt, dieſen Gegenſatz vor ſich zu haben und ihn aufzulöſen.

So iſt hier bei Schelling die ſpekulative Form wieder em-

wieder emporgekommen, und die Philoſophie iſt ſo wieder ein Eigenthümliches geworden; das Princip der Philoſophie, das Denken, das Denken an ſich, das vernünftige Denken hat die Form des Denkens erhalten. In der ſchelling'ſchen Philoſophie iſt ſo auch wieder der Inhalt, die Wahrheit, zur Hauptſache geworden, wogegen in der kantiſchen Philoſophie das Intereſſe ſich beſonders ſo ausgeſprochen hat, daß das Wiſſen, das Erkennen, das ſubjektive Erkennen unterſucht werden ſolle; es iſt als plauſibel erſchienen, daß man das Inſtrument, das Erkennen, zuerſt unterſuche. Es iſt die Geſchichte, die von dem σχολαστικός erzählt wird, der nicht eher in's Waſſer gehen wollte, als bis er ſchwimmen könne. Das Erkennen unterſuchen, heißt: das Erkennen erkennen; wie man aber erkennen will, ohne zu erkennen, iſt nicht zu ſagen. — Dieß iſt nun der Standpunkt der ſchelling'ſchen Philoſophie überhaupt. —

Schelling nimmt Bezug auf die fichte'ſche Philoſophie, und dieſe Beziehung iſt ſo ausgedrückt: Ich iſt ſogleich Ich = Ich. Ich bin für mich Selbſtbewußtſeyn; ſo bin Ich Subjekt-Objekt. „Die Wiſſenſchaft kann von nichts Objektivem ausgehen," ſondern vom „Nicht-Objektiven, das ſich ſelbſt zum Objekte wird" als „urſprüngliche Duplicität." *) Ich bin für mich, mir Gegenſtand; die Beziehung von Beiden, Ich als Subjekt und Ich als Objekt, iſt nur Ich, — Ich iſt nur dieſe Einheit Beider, es iſt Subjekt-Objekt. Im Selbſtbewußtſeyn bin ich bei mir ſelbſt Objektivität, Unterſchied von mir iſt nicht vorhanden; die Unterſchiedenen ſind unmittelbar identiſch, und dieſem Selbſtbewußtſeyn gegenüber iſt noch nichts. — „Der Idealismus iſt der Mechanismus des Entſtehens der objektiven Welt aus dem innern Princip der geiſtigen Thätigkeit." **)

β. Indem nun der Unterſchied des Subjekts und Objekts eintritt und genommen wird, ſo ergiebt ſich Verhältniß des Ichs

*) *System d. transcendentalen Idealismus*, S. 55—58. *passim.*

**) *Ebendaſelbſt*, S. 63—65.

zu seinem Anderen;*) das ist der zweite Satz bei Fichte. Die weitere Analyse ist nun die Beschränkung des Ich durch sich selbst. Das Ich setzt sich entgegen; es ist Nicht-Ich, indem es sich als bedingt setzt. Das ist der unendliche Anstoß; denn dieses Bedingtseyn ist das Ich selbst. α) „Ich ist als Ich unbegrenzt," es ist wirklich, „nur insofern es begrenzt ist," sich auf Nicht-Ich bezieht. Nur so ist Bewußtseyn; Selbstbewußtseyn ist seiner Bestimmung. Ich wird sich durch seine Selbstanschauung endlich. „Dieser Widerspruch läßt sich nur dadurch lösen, daß Ich in dieser Endlichkeit sich unendlich wird, d. h. sich anschaut als ein unendliches Werden." Die Beziehung des Ich auf sich und auf den unendlichen Anstoß sind unzertrennlich. — β) „Ich ist nur begrenzt, insofern es" über seine Schranke hinausgeht, „unbegrenzt ist;" diese Grenze ist also nothwendig. Dieser Widerspruch, der vorhanden ist, bleibt, wenn auch Ich das Nicht-Ich immer beschränkt. — „Beide Thätigkeiten, die in's Unendliche hinausgehende, begrenzbare, reelle, objektive Thätigkeit, und die begrenzende, ideelle, setzen sich wechselseitig voraus. Idealismus reflektirt bloß auf die Eine, Realismus auf die andere, transcendentaler Idealismus auf beide." **) Das ist Verwirrung in Abstraktionen.

γ. „Weder durch die begrenzende noch durch die begrenzte Thätigkeit kommt das Ich zum Selbstbewußtseyn. Es ist somit eine dritte, aus beiden zusammengesetzte Thätigkeit, durch welche das Ich des Selbstbewußtseyns entsteht." Diese Trennung, die immer vorhanden ist, wird nur in einem Dritten gesetzt; „diese dritte ist die zwischen beiden" Gegensätzen „schwebende, — der Streit entgegengesetzter Richtungen." ***) Es ist nur wesentliche Beziehung, relative Identität; der Unterschied bleibt immer darin. Diese Dritte ist herauszuheben. „Dieser

*) *System des transcendentalen Idealismus*, S. 69—70.
**) *Ebendaselbst*, S. 72—79.
***) *Ebendaselbst*, S. 85—86.

Streit wird nicht in einer einzigen Handlung, ſondern nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt werden können." *) Der Streit ſolcher entgegengeſetzten Richtungen, der Richtung des Ich in ſich und nach Außen wird ſcheinbar ſo gelöſt, daß er nur im unendlichen Progreß gelöſt wird. Wenn vollſtändig, ſo müßte die ganze innerliche und äußerliche Natur in allem ihren Detail dargeſtellt werden. Die Philoſophie kann nur die Haupt-Epochen aufſtellen. „Wenn alle Zwiſchenglieder der Empfindung dargelegt werden könnten, ſo müßte uns das auf eine Deduktion aller Qualitäten in der Natur führen; was unmöglich iſt." **) Dieſes Dritte, was die Vereinigung unmittelbar in ſich enthält, iſt ein Denken, in dem die Beſonderheit ſchon enthalten iſt. Das iſt der kantiſche intuitive Verſtand oder intelligente Anſchauung, anſchauende Intelligenz. Dieſes Dritte, was die abſolute Einheit der Widerſprüche iſt, nennt Schelling auch intellektuelle Anſchauung.

c. Das Ich iſt hier nicht einſeitig gegen Anderes: es iſt Identität des Bewußtloſen und Bewußten, aber nicht eine ſolche, deren Grund im Ich ſelbſt liegt. ***) Dieſes Ich muß das abſolute Princip ſeyn: „Die ganze Philoſophie geht von einem Princip aus, das als das abſolut Identiſche nicht-objektiv iſt." Denn iſt es objektiv, ſo iſt damit gleich Trennung geſetzt; ein Anderes ſteht ihm gegenüber. Das Princip iſt aber Auflöſung dieſes Gegenſatzes; es iſt an und für ſich nicht-objektiv. „Wie ſoll ſolches Princip nun zum Bewußtſeyn hervorgerufen und verſtanden werden, was nothwendig iſt, wenn es Bedingung des Verſtehens der ganzen Philoſophie iſt? Daß es durch Begriffe ebenſo wenig aufgefaßt als dargeſtellt werden könne, bedarf keines Beweiſes." Begriff nennt Schelling nämlich gemeine Kategorie; Begriff iſt aber das konkrete, in ſich unend-

*) Syſtem des transcendentalen Idealismus, S. 89.
**) Ebendaſelbſt, S. 98.
***) *Ebendaſelbſt, S.* 442—444.

liche Denken. „Es bleibt alſo nichts übrig, als daß es in einer unmittelbaren Anſchauung dargeſtellt werde. Wenn es nun eine ſolche Anſchauung gäbe, welche das abſolut Identiſche, an ſich weder Subjektive noch Objektive zum Objekt hat, und man ſich für ſolche, die" doch „nur eine intellektuelle ſeyn kann, auf die unmittelbare Erfahrung beriefe," ſo wäre die Frage: „Wodurch kann man nun dieſe Anſchauung wieder objektiv machen, d. h., wie kann außer Zweifel geſetzt werden, daß ſie nicht auf einer ſubjektiven Täuſchung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, von allen Menſchen anerkannte Objektivität jener Anſchauung giebt?" Dieſes intellektuelle Princip an ſich ſollte alſo in einer Erfahrung gegeben werden, um ſich darauf berufen zu können. „Die Objektivität der intellektuellen Anſchauung iſt die Kunſt. Das Kunſtwerk nur reflektirt mir, was ſonſt durch Nichts reflektirt wird, jenes abſolut Identiſche, was ſelbſt im Ich ſchon ſich getrennt hat." *) Die Objektivität der Identität und das Wiſſen derſelben iſt die Kunſt; in Einer und derſelben Anſchauung iſt Ich ſeiner ſich bewußt und bewußtlos. **) Dieſe objektiv gewordene intellektuelle Anſchauung iſt objektive ſinnliche Anſchauung; — eine andere Objektivität iſt der Begriff, die eingeſehene Nothwendigkeit.

Die beiden Haupt-Momente ſind einer Seits: die intellektuelle Anſchauung iſt als das Princip gefordert; das Subjekt muß ſich als intellektuelle Anſchauung verhalten, wenn es philoſophiren will. Das Subjekt muß nicht mit der Reflexion behaftet ſeyn, das iſt Verſtandesbeſtimmung. Ebenſo ſinnliche Wahrnehmung für ſich enthält nur Außereinander, iſt nicht intellektuell. Es wird alſo ſowohl für den Inhalt der Philoſophie ein Princip vorausgeſetzt, als auch für das ſubjektive Philoſophiren; es wird gefordert, man ſolle ſich intellektuell anſchauend verhalten. Auf der anderen Seite ſoll dieſes Princip

*) Syſtem des tranſcendentalen Idealismus, S. 471—472.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 475.

doch auch bewährt werden; dieſes geſchieht im Kunſtwerk. Es iſt die höchſte Weiſe der Objektivirung der Vernunft, weil da ſinnliche Vorſtellung geeint iſt mit Intellektualität; das ſinnliche Daſeyn iſt nur Ausdruck von Geiſtigkeit. Die höchſte Objektivität, die Ich, das Subjekt erlangt, die höchſte Identität des Objektiven und Subjektiven iſt nun das, was Schelling Einbildungskraft nennt; und das Objekt, die intelligente Anſchauung derſelben, iſt die Kunſt. Die Kunſt wird ſo als das Innerſte und Höchſte gefaßt, das in Einem das Intellektuelle und Reelle producire: und das Philoſophiren vorgeſtellt als dieſe Genialität der Kunſt. — Aber Kunſt und Einbildungskraft iſt nicht das Höchſte. Denn die Idee, der Geiſt kann nicht auf eine Weiſe wahrhaft ausgedrückt werden, wie die, in der die Kunſt ihre Idee ausdrückt. Dieß iſt immer Weiſe der Anſchauung; und wegen dieſer Form der Exiſtenz, dieſer ſinnlichen Weiſe, kann das Kunſtwerk nicht entſprechen dem Geiſte. Indem ſo der letzte Punkt als Einbildungskraft, als Kunſt bezeichnet iſt, ſo iſt dieß ſelbſt im Subjekt ein untergeordneter Standpunkt; und ſo iſt dieſer Punkt ſelbſt nicht dieſe abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven.

Das vernünftige ſpekulative Denken iſt nach ſeinem ſubjektiven Denken gefordert. Man kann nichts Anderes ſagen, als: Du haſt die intellektuelle Anſchauung nicht, wenn Dir dieſes falſch erſcheint. Die intellektuelle Anſchauung iſt die fichte'ſche Einbildungskraft, das Schweben beider Richtungen; Etwas zu beweiſen, begreiflich zu machen, fällt alſo weg. Das richtige Auffaſſen wird direkt gefordert. — Die andere Seite iſt dieſe, daß die Idee, inſofern ſie als Princip ausgeſprochen iſt, aſſertoriſch vorangeſtellt iſt. Das Abſolute iſt die abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven, die abſolute Indifferenz des Reellen und Ideellen, der Form und des Weſens, des Allgemeinen und Beſonderen; in der Identität Beider iſt weder das Eine noch das Andere. Es iſt aber auch nicht abſtrakte, leere,

trockene Einheit: Das ist die logische Identität, das Klassificiren nach Gemeinschaftlichem; der Unterschied bleibt aber da draußen liegen. Die Identität ist konkret, sowohl Subjektivität als Objektivität; sie sind als aufgehobene, ideelle darin enthalten. Zur Vorstellung kann diese Identität leicht gebracht werden: Die Vorstellung z. B. ist subjektiv, sie hat zugleich bestimmten Inhalt des Außereinander; dennoch ist die Vorstellung einfach, — es ist Ein Akt, Eine Einheit. — Das Mangelhafte in der schelling'schen Philosophie ist, daß der Punkt der Indifferenz des Subjektiven und Objektiven vorn hingestellt, diese Identität absolut aufgestellt wird, ohne daß es bewiesen wird, daß dieß das Wahre ist. Oft braucht Schelling die Form Spinoza's, stellt Axiome auf. Man will, wenn man philosophirt, daß es so ist, bewiesen haben. Wird aber mit der intellectuellen Anschauung angefangen, so ist das Assertion, Orakel, das man sich gefallen lassen soll, weil die Forderung gemacht ist, daß man intellectuell anschaue.

Es sind im Allgemeinen diese beiden Gänge sehr bestimmt ausgedrückt. Eine Seite ist dabei diese Durchführung der Natur zum Subjekt: die andere die des Ichs zum Objekt. Die wahre Durchführung aber könnte nur auf logische Weise geschehen; denn diese enthält den reinen Gedanken. Aber die logische Betrachtung ist das, wozu Schelling in seiner Darstellung, Entwickelung nicht gekommen ist. Der wahrhafte Beweis, daß diese Identität das Wahrhafte ist, könnte vielmehr nur so geführt werden, daß jedes für sich untersucht wird in seinen logischen Bestimmungen, d. h. in seinen wesentlichen Bestimmungen: woran sich sodann ergeben müßte, daß das Subjektive dieß ist, sich zu verwandeln in Objektives, und das Objektive dieß ist, nicht so zu bleiben, sondern sich subjektiv zu machen. Man müßte am Endlichen selbst aufzeigen, daß es den Widerspruch in sich enthielte, und sich zum Unendlichen machte; so hätten wir also die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Bei solchem Verfahren

tität des Objektiven und Subjektiven, versucht, diese Idee zu beweisen, und zwar in der „neuen Zeitschrift für spekulative Physik.“ Aber diese Beweise sind höchst formell geführt: so daß sie eigentlich immer das voraussetzen, was bewiesen werden soll. Das Axiom nimmt die Hauptsache im Voraus an; und so ist schon Alles geschehen. Z. B. „das Innere des Absoluten oder das Wesen desselben kann nur als absolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden. — Denn das Absolute ist nur absolut, und was in demselben gedacht wird, ist nothwendig und immer dasselbe, nämlich nothwendig und immer absolut. Wäre die Idee des Absoluten ein allgemeiner Begriff“ (Vorstellung), „so würde dieß nicht hindern, daß in ihm, dieser Einheit der Absolutheit unerachtet, eine Differenz angetroffen würde. Denn die verschiedensten Dinge sind doch im Begriff immer Eins und identisch, wie ein Rechteck, Vieleck und Cirkel Figuren sind. Die Möglichkeit der Differenz aller Dinge bei vollkommener Einheit im Begriff liegt in der Art, wie das Besondere in ihnen dem Allgemeinen verbunden ist. Im Absoluten fällt dieß gänzlich hinweg, weil es zu seiner Idee gehört, daß das Besondere in ihm auch das Allgemeine, das Allgemeine das Besondere, und durch diese Einheit auch seiner Form und Wesen in ihm Eins seyen. Mithin folgt in Ansehung des Absoluten unmittelbar daraus, daß es absolut ist, auch die absolute Ausschließung aller Differenz aus seinem Wesen.“ *)

Jene Identität ist nun auch in einem anderen Buche bezeichnet als absolute Indifferenz des Objektiven und Subjektiven: so daß Beide darin ihre wahre Bestimmung haben. Aber der Ausdruck Indifferenz ist zweideutig, es ist Gleichgültigkeit gegen Beides; und so hat es den Schein, als ob die Erfüllung der Indifferenz, wodurch sie konkret ist, gleichgültig ist. Schelling

*) Neue Zeitschrift für spekulative Physik, B. I, Stück I, S. 32–33.

ſagt auch: Identität des Weſens und der Form, des Unendlichen und Endlichen, des Poſitiven und Negativen. Alle ſolche Gegenſätze kann man gebrauchen; ſie ſind aber nur abſtrakt, und beziehen ſich auf verſchiedene Stufen der Entwickelung des Logiſchen ſelbſt. Von dieſer abſoluten Identität geht Schelling nun aus; und eine ausführliche Darſtellung ſeiner Philoſophie iſt in der „Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik" enthalten. Hier hat er, wie Spinoza, eine geometriſche Methode gebraucht: Axiome, dann Sätze, die den Beweis führen, dann abgeleitete Sätze. Aber dieſe Methode hat keine wahrhafte Anwendung auf die Philoſophie. Er hat hierbei gewiſſe Formen des Unterſchieds vorausgeſetzt, die er Potenzen nennt, und von Eſchenmayer, der ſie aufbrachte, aufgenommen hat; *) es ſind die fertigen Unterſchiede, deren ſich Schelling bedient.

a. Vor's Erſte hat Schelling wieder die ſpinoziſtiſche Subſtanz, das einfache abſolute Weſen hervorgerufen **) — und dem transcendentalen Idealismus wieder die Bedeutung des abſoluten Idealismus gegeben —: ***) aber ſo, daß dieß Weſen unmittelbar an ihm ſelbſt die abſolute Form oder das abſolute Erkennen iſt, ein ſelbſtbewußtes Weſen, — wie es bei Spinoza die Form eines Gegenſtändlichen oder Gedachten hatte. Spekulative Philoſophie beſteht in dieſer Behauptung, nicht für ſich, ſondern iſt ihre reine Organiſation; das Erkennen ſteht im Abſoluten. †) Dieſe Einheit des Weſens und der Form iſt das Abſolute, oder, wenn wir das Weſen als das Allgemeine, die Form als das Beſondere betrachten: ſo iſt es die abſolute Einheit des Allgemeinen und Beſonderen, oder des Seyns und des Erkennens. Die Form iſt, für ſich betrachtet, das Beſondere oder das Hervortreten der Differenz (die Sub-

*) *Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. II, Heft II, Vorerinnerung, S. XIII.*

**) *Ebendaſelbſt*, §. 44, *Anm. S.* 28.

***) *Vergl. Ebendaſelbſt, Vorerinnerung, S. VI—VII.*

†) *Ebendaſelbſt*, §. 7., *S.* 5.

jektivität). Aber die Differenten, Subjekt und Objekt, oder Allgemeines und Besonderes, sind nur ideelle Gegensätze; sie sind im Absoluten schlechthin Eins. Um diese Einheit zu fassen, muß die Form in dem Sinne des Denkens oder selbstbewußten Erkennens aufgefaßt werden. Diese Form oder Erkenntniß als diese Einheit ist die Anschauung, die das Denken und Seyn absolut gleich setzt, und indem sie das Absolute formell ausdrückt, zugleich Ausdruck seines Wesens, seines Seyns, wird.*)— Intellektuell ist diese Anschauung, weil sie Vernunftanschauung ist, und als Erkenntniß zugleich absolut Eins ist mit dem Gegenstande der Erkenntniß.

Wie Fichte mit Ich=Ich anfängt, so gleichfalls Schelling, oder mit der absoluten Anschauung als Satz oder Definition ausgedrückt, daß „die Vernunft absolute Indifferenz des Subjekts und Objekts ist:" so daß es weder das Eine noch das Andere ist, sondern dieser, wie aller Gegensatz, schlechthin darin vertilgt ist. Diese unmittelbare intellektuelle Anschauung oder diese Definition des Absoluten ist hiermit das Vorausgesetzte, die Forderung an Jeden, der philosophiren will, diese Anschauung zu haben.**) Wer die Einbildungskraft nicht hat, sich diese Einheit vorzustellen, entbehrt des Organs der Philosophie.***) — Dieses Anschauen ist selbst das Erkennen, aber es ist noch nichts Erkanntes; es ist das Unvermittelte, Geforderte. Als so ein Unmittelbares muß man sie haben; und Etwas, das man haben kann, kann man auch nicht haben. — Diese unmittelbare Forderung hat daher der schelling'schen Philosophie das Ansehen gegeben, als ob ihre Bedingung ein eigenes Talent, Genie oder Zustand des Gemüths erfordere, überhaupt etwas Zufälliges. Denn das Unmittelbare, Angeschaute ist in der Form

*) *Zeitschrift für spekulative Physik, B. II, Heft II,* §. 17—19, *S.* 11—12.

**) *Ebendaselbst,* §. 1, *S.* 1—2.

***) *Ebendaselbst,* §. 2—3, *S.* 2—4.

eines Seyenden oder Zufälligen, nichts Nothwendiges; und wer ſie nicht verſteht, muß eben meinen, er beſitze dieſe Anſchauung nicht. Oder, um ſie zu verſtehen, muß man ſich Mühe geben, die intellektuelle Anſchauung zu haben; ob man ſie aber hat oder nicht, kann man nicht wiſſen, — nicht daraus, daß man ſie verſteht: denn man kann bloß meinen, ſie zu verſtehen.

Daß die intellektuelle Anſchauung oder der Begriff der Vernunft ein Vorausgeſetztes iſt, und ſeine Nothwendigkeit nicht dargeſtellt iſt, dieß iſt ein Mangel, durch den ſie dieſe Geſtalt hat. Schelling ſcheint mit Plato, wie mit den Neuplatonikern, dieß gemein zu haben, das Wiſſen in die innere Anſchauung der ewigen Ideen zu ſetzen, worin die Erkenntniß unvermittelt und unmittelbar im Abſoluten iſt. Allein wenn Plato von dieſer Anſchauung der Seele, die von allem endlichen empiriſchen oder reflektirten Erkennen ſich befreit hat, und die Neuplatoniker von der Entzückung des Denkens ſprechen, in welcher das Erkennen unmittelbares Erkennen des Abſoluten iſt: ſo iſt dabei weſentlich dieſer Unterſchied zu bemerken, daß mit Plato's Erkennen des Allgemeinen oder ſeiner Intellektualität, worin aller Gegenſatz ſich als ein realer aufhebt, die Dialektik vergeſellſchaftet iſt, d. h. die begriffene Nothwendigkeit des Aufhebens dieſer Gegenſätze, — daß Plato nicht damit anfängt; ſie ſind aufgehoben ſo, daß bei ihm iſt die Bewegung, worin ſie ſich aufheben. Das Abſolute iſt ſelbſt als dieſe Bewegung des Sichaufhebens zu faſſen; dieß iſt dann wirkliches Erkennen und Erkennen des Abſoluten.

α. Dieß Abſolute beſtimmt Schelling als die abſolute Identität oder Indifferenz, A=A, *) des Subjektiven und Objektiven, oder des Endlichen und Unendlichen, zufällig bald in dieſer, bald in einer andern Form des Gegenſatzes. Dieſe Idee hat

*) *Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. II, Heft II,* §. 4, *S.* 4; §. 23, Erl., S. 15.

un n icht die Dialektik, als durch welche diese Gegensätze sich selbst zum Uebergehen in ihre Einheit bestimmen, sondern die intellektuelle Anschauung zu ihrer Bewährung: so wie auch der Fortgang nicht die immanente Entwickelung aus der spekulativen Idee ist, sondern nach der Weise äußerer Reflexion geschieht. — „Zwischen Subjekt und Objekt ist keine andere, als quantitative Differenz möglich. Denn es ist keine qualitative Differenz Beider denkbar," also nur die der Größe. Der Gegensatz tritt also an diesem Absoluten hervor, und wird als ein nur relativer und quantitativer oder unwesentlicher bestimmt *) (da er doch vielmehr qualitativ gefaßt und so gezeigt werden muß als ein Unterschied, der sich aufhebt): so daß jede Seite aber eine relative Totalität, **) und sogleich in der einen der eine Faktor, in der andern der andere Faktor überwiegend ist, A=B, Beide aber absolute Identität bleiben. ***) — Dieß ist ungenügend, es giebt noch andere Bestimmungen; die Differenz ist allerdings qualitativ, das ist aber nicht absolute Bestimmung. Die quantitative Verschiedenheit ist nicht wahrhafter Unterschied; das Verhältniß ist ganz äußerlich. Das Uebergewicht des Objektiven und Subjektiven ist auch keine Gedankenbestimmung, sondern nur sinnliche Bestimmung.

Diese quantitative Differenz ist die Form actu. Das Absolute ist quantitative Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, insofern auf das Setzen des Unterschiedes Bezug genommen wird. †) „In Bezug auf die absolute Identität ist keine quantitative Differenz denkbar. Die quantitative Differenz ist nur außerhalb der absoluten Identität und außerhalb der absoluten Totalität möglich." ††) „Es ist nichts an sich außerhalb der Totalität,

*) Zeitschrift für spekulative Physik, B. II, Heft II, §. 23, S. 13—14
**) *Ebendaselbst*, §. 42, *S.* 26.
***) Ebendaselbst, §. 23, Erl., S. 14—15.
†) Ebendaselbst, §. 24, S. 15; §. 30, *S.* 17.
††) Ebendaselbst, §. 25, u. Zus.; §. 26, Zus., S. 15—16.

nur vermöge willkürlicher Trennung des Einzelnen vom Ganzen." *) „Die abſolute Identität iſt nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven." Die quantitative Differenz außerhalb (ſ. oben) der abſoluten Identität und Totalität erſcheint als die abſolute Identität ſelbſt, nur unter der Form der quantitativen Indifferenz. **) „Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven iſt der Grund aller Endlichkeit." ***) Eine ſolche quantitative Differenz nennt Schelling auch Potenz: „Jede beſtimmte Potenz bezeichnet eine beſtimmte quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven." ****) — „Dieſer Gegenſatz findet gar nicht ſtatt an ſich, oder vom Standpunkte der Spekulation aus. Von dieſem aus iſt A ſo gut, als B; denn A wie B iſt die ganze abſolute Identität, die nur unter beiden Formen, aber unter beiden gleich exiſtirt." †) A=B iſt relative Totalität. „Die abſolute Identität iſt das Univerſum ſelbſt." ††) Das Schema derſelben, als Linie gleich angenommen, iſt:

$$\frac{\overset{+}{A}=B \qquad\qquad A=\overset{+}{B}}{A=A}$$

„worin nach jeder Richtung daſſelbe Identiſche, aber nach entgegengeſetzten Richtungen mit überwiegendem A oder B geſetzt iſt." †††)

β. Die näheren Hauptmomente des Anfangs ſind:

αα. Daß die erſte quantitative Differenz des Abſoluten, oder „die erſte relative Totalität" (Identität) „die Materie iſt,"

*) Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. II, Heft II, §. 28, Anmerkung, S. 16.
**) Ebendaſelbſt, §. 31, 30, S. 17—19.
***) *Ebendaſelbſt*, §. 37, *S.* 22.
****) Ebendaſelbſt, §. 42, Erk. 2, S. 26.
†) Ebendaſelbſt, §. 44, Anm., S. 27—28.
††) *Ebendaſelbſt*, §. 32, *S.* 19.
†††) Ebendaſelbſt, §. 46, Zuſ. S. 29.

die erste Potenz. „Beweis: A=B ist weder als relative Identität, noch als relative Duplicität etwas Reelles. — Als Identität kann A=B im Einzelnen, wie im Ganzen, nur durch die Linie ausgedrückt werden," — erste Dimension. „Aber in jener Linie ist A durchgängig als seyend gesetzt;" A ist nicht an sich, sondern nur als A=A. „Also setzt diese Linie durchgängig A=B als relative Totalität voraus; die relative Totalität ist also das erste Vorausgesetzte, und wenn die relative Identität ist, so ist sie nur durch jene," — Duplicität, zweite Dimension. „Ebenso setzt die relative Duplicität die relative Identität voraus. — Relative Identität und Duplicität sind in der relativen Totalität zwar nicht actu, aber doch potentia enthalten." *)

„Die absolute Identität, als unmittelbarer Grund der Realität von A und B in der Materie, ist die Schwerkraft." **) „A und B überwiegend sind: jenes Attraktiv-, dieses Expansiv-Kraft." ***) „Das quantitative Setzen der Attraktiv- und Expansiv-Kraft geht ins Unendliche; ihr Gleichgewicht ist im Ganzen, nicht im Einzelnen." †)

ββ. Diese Identität selbst als seiend gesetzt, ist das Licht: „A^2 ist das Licht," die zweite Potenz; insofern A=B, ist auch A^3 gesetzt. ††) Dieselbe Identität, „unter der Form der relativen Identität," der hervortretenden Polarität „von A und B gesetzt, ist Kohäsions-Kraft." Die aktive Kohäsion ist der Magnetismus, und das materielle Universum ein unendlicher Magnet, †††) — wo die Reihe der Körper, Planeten, Metalle u. s. f. besondere

---

*) Zeitschrift für spekulative Physik, B. II, Heft II, §. 51, S. 35—36.

**) Ebendaselbst, §. 54, S. 40.

***) *Ebendaselbst*, §. 56, *Zus.* 2, *S.* 42.

†) *Ebendaselbst*, §. 57, *u. Erl.*, *S.* 43—44.

††) Ebendaselbst, §. 62—64, S. 47—48; §. 92—93, *S.* 59—60.

†††) *Ebendaselbst*, §. 67—69, *S.* 49—50.

Kohäſions-Verhältniſſe ausdrücken. *) Der magnetiſche Proceß iſt die Differenz in der Indifferenz, und die Indifferenz in der Differenz, **) abſolute Identität als ſolche. Der Indifferenzpunkt iſt das Weder-Noch und Sowohl-Als auch; potentia ſind die Pole dieſelben Weſen, nur unter ihren Faktoren geſetzt. — Beide Pole ſind „nur mit überwiegendem Plus oder Minus," ***) nicht reine Abſtraktionen. „Im Totalmagnet iſt der empiriſche Magnet der Indifferenzpunkt. Der empiriſche Magnet iſt das Eiſen." ****) „Alle Körper ſind bloße Metamorphoſen des Eiſens, — ſind potentialiter im Eiſen enthalten." †) „Je zwei differente Körper, die ſich berühren, ſetzen in ſich wechſelſeitig relative Kohäſions-Verminderung und Erhöhung. Dieſe wechſelſeitige Kohäſions-Veränderung durch Berührung zweier differenter Körper — Waſſerſtoff und Sauerſtoff — iſt Elektricität." ††)

γγ. „Die Totalität des dynamiſchen Proceſſes wird nur durch den chemiſchen Proceß dargeſtellt," deſſen Totalprodukt, die Schwere durch das Licht als Grund zur bloßen Form des Seyns der abſoluten Identität herabgeſetzt, der Organismus (A^3), die dritte Potenz iſt. †††)

γ. Es iſt großer Formalismus. Dieſe Potenzen erſcheinen als Nord- und Süd-, Oſt- und Weſt-Polarität: ferner ihre Verwickelungen als Nord-Weſt, Süd-Oſt u. ſ. w. Zur letzten gehört Merkur, Venus, Erde u. ſ. f. ††††) — „Die Kohäſion iſt die Impreſſion

*) *Neue Zeitſchrift für ſpekulative Physik, B. I, St. II, S.* 98.
**) *Ebendaſelbſt, S.* 92—93; *Erſter Entwurf eines Syſtems der Natur-Philoſophie, S.* 297.
***) *Zeitſchrift für ſpekulative Physik, B. II, Heft II, §.* 68, *Zuſ., S.* 49.
****) *Ebendaſelbſt, §.* 76, *u. Erk., S.* 53.
†) *Ebendaſelbſt, §.* 78, *Zuſ.; §.* 77, *S.* 53.
††) *Ebendaſelbſt, §.* 83, *u. Zuſ., S.* 54; *§.* 103, *Anm., S.* 76.
†††) Ebendaſelbſt, §. 112, S. 84; §. 136—137, *S.* 109—110; §. 141, *Zuſ.* 1, *S.* 112.
††††) *Neue Zeitſchrift, B. I, St. II, S.* 117—118.

der Selbst-" (des Lichts) „oder Ichheit in der Materie, wodurch sie zuerst als Besonderes aus der allgemeinen Identität heraustritt, und sich in das Reich der Form erhebt." *) Planeten und Metalle bilden eine Reihe unter der Form dynamischer Kohäsion, wo nach der einen Seite die Kontraktion, nach der andern die Expansion überwiegend ist. **) „Die Kohäsion außerhalb des Indifferenzpunkts nenne ich passive. Nach der negativen Seite" (Pole) „zu fallen einige der dem Eisen am nächsten stehenden, hierauf die sogenannten edlen Metalle," dann der „Diamant, zuletzt der Kohlenstoff, die größte passive Kohärenz. Nach der positiven Seite fallen wiederum einige Metalle, durch welche sich die Kohärenz des Eisens verliert," der Auflösung nähert, zuletzt „in den Stickstoff verschwindet." ***)

Es ist Formalismus, Alles als Reihe darzustellen, oberflächliche Bestimmung ohne Nothwendigkeit; statt Begriffe finden wir Formeln. Es ist glänzende Einbildungskraft, wie bei Görres. Schelling hat sich in zu viele Einzelnheiten ausgelassen, eine Konstruktion geben wollen. — In dieser Darstellung ist er in der Entwickelung jedoch nur fortgegangen bis zum Organismus; was aber die Seite des Geistes betrifft, so hat er diese in seiner früheren Schrift, „System des transcendentalen Idealismus," in größerer Ausführlichkeit gegeben. In Rücksicht des Praktischen ist er jedoch nicht weiter fortgegangen, wie Kant in seiner Schrift vom ewigen Frieden. Eine besondere Abhandlung über die Freiheit ist tiefer spekulativer Art; aber sie betrifft nur diesen einen Punkt.

Schelling ist nun der Stifter der neueren Natur-Philosophie. Natur-Philosophie heißt im Ganzen nichts Anderes, als die

*) Neue Zeitschrift für spekulative Physik, B. I, St. II, S. 93.

**) *Zeitschrift für spekulative Physik*, *B. II*, *Heft II*, §. 95, *S.* 64—66; *Neue Zeitschrift*, *a. a. O.*, *S.* 118—119.

***) *Zeitschrift für spekulative Physik*, *a. a. O.*, §. 95, *S.* 67—68.

Natur denkend betrachten. Dieß thut die gewöhnliche Phyſik aber auch; denn ihre Beſtimmungen von Kräften, Geſetzen u. ſ. f. ſind Gedanken. Nur, wenn die Philoſophie über die Form des Verſtandes hinausgeht, und den ſpekulativen Begriff erfaßt hat: ſo muß ſie die Denkbeſtimmungen, die Kategorien des Verſtandes über die Natur ändern. Kant hat hierzu ſchon den Anfang gemacht; und Schelling hat in Stelle der gewöhnlichen Metaphyſik der Natur, den Begriff derſelben zu faſſen geſucht. Schelling nennt die Natur die todte, erſtarrte Intelligenz: ſo daß ſie nichts iſt, als die äußerliche Weiſe des Daſeyns des Syſtems der Gedankenformen, wie der Geiſt iſt das Daſeyn deſſelben Syſtems in der Form des Bewußtſeyns. Dieß iſt eins der Verdienſte Schelling's, den Begriff und die Form des Begriffs in der Natur eingeführt zu haben, den Begriff geſtellt zu haben an die Stelle der gewöhnlichen Verſtandes-Metaphyſik.

Die Hauptform iſt die von Kant wieder in Erinnerung gebrachte Form der Triplicität, die Form der erſten, zweiten und dritten Potenz. Er fängt von der Materie an, ſo daß er ſagt, die erſte Indifferenz in der Unmittelbarkeit iſt die Materie, und dann hiervon zu weiteren Beſtimmungen übergeht. Aber der Fortgang erſcheint mehr als ein äußerlich angebrachtes Schema, das Logiſche des Fortgangs iſt nicht entwickelt; und dadurch hat ſich die Natur-Philoſophie beſonders in Miskredit geſetzt, indem ſie auf ganz äußerliche Weiſe verfahren iſt, ein fertiges Schema zum Grunde legt, und darunter die Naturanſchauung bringt. Dieſe Formen waren bei Schelling Potenzen; aber man hat auch, ſtatt ſolcher mathematiſchen Formen oder des Typus von Gedanken, ſinnliche Formen zum Grunde gelegt, wie Jacob Böhm Schwefel, Mercurius. Man hat ſo den Magnetismus, die Elektricität und den Chemismus in der Natur als die drei Potenzen beſtimmt; und man hat ſo beim Organismus z. B. die Reproduktion den Chemismus, die Irritabilität die Elektricität und

die Senſibilität den Magnetismus genannt. *) Dieſer Unfug, Formen, die aus einem Kreiſe der Natur genommen ſind, auf einen anderen Kreis anzuwenden, iſt weit gegangen; Oken nennt z. B. die Holzfaſern Nerven, das Gehirn der Pflanze. Das iſt Spiel der Analogie, aber um Gedanken iſt es zu thun; Nerven ſind keine Gedanken, ebenſo nicht die Ausdrücke: Pol der Kontraktion, der Expanſion, das Männliche, Weibliche u. ſ. f. Dieſer Formalismus, ein äußerliches Schema anzuheften an eine Sphäre der Natur, die man betrachten will, iſt das äußerliche Thun der Natur-Philoſophie; und ſie nimmt dieß Schema ſelbſt aus der Phantaſie. Alles dieß geſchieht, um dem Gedanken zu entgehen; und dieß iſt denn doch die letzte einfache Beſtimmung, um die es ſich handelt.

b. In der neueſten Darſtellung hat Schelling andere Formen gewählt; er hat ſich, wegen unausgebildeter Form und Mangel an Dialektik, in verſchiedenen Formen herumgeworfen, weil keine befriedigend iſt. — Die Realiſirung der Idee fängt in Anſehung des Gegenſatzes mit dem Gegenſatze des Allgemeinen und Beſonderen, Endlichen oder Unendlichen an, ohne ihn ſelbſt als ſolchen zu begreifen, oder anders ſo, daß er in der Form hervortrete. Statt Uebergewicht ſagt er: Weſen und Form; er unterſcheidet ſie. — Die andere Seite aber iſt, worein wahrhaft die Realität des Subjekts und Objekts geſetzt wird; ſie wird allein darein geſetzt, daß das Subjekt nicht in der Beſtimmtheit, Subjekt gegen Objekt zu ſeyn, wie in der fichte'ſchen Philoſophie, als an ſich ſeyend geſetzt wird, ſondern als Subjekt-Objekt, als Identität Beider: eben das Objekt nicht nach ſeiner ideellen Beſtimmtheit als Objekt, ſondern inſofern als es ſelbſt abſolut iſt, oder die Identität des Subjektiven und Objektiven. — In anderen Darſtellungen gebraucht Schelling die Form, daß ſie auseinander treten, daß auf einer Seite das End-

*) *Vergl.: Erſter Entwurf eines Syſtems der Natur-Philoſophie, S. 297.*

liche in's Unendliche eingebildet, auf der andern das Unendliche in's Endliche: jenes die ideelle Seite, dieß die Natur, die reelle Seite.

Darin besteht nun die wahre Absolutheit von Allem und Jedem, daß es selbst nicht als Allgemeines und Besonderes, sondern das Allgemeine in dieser seiner Bestimmtheit selbst als Einheit des Allgemeinen und Besonderen, und ebenso das Besondere als Einheit Beider erkannt wird. Die Konstruktion besteht eben darin, jedes Besondere, Bestimmte in das Absolute zurückzuführen, oder es zu betrachten, wie es in der absoluten Einheit ist; seine Bestimmtheit ist nur sein ideelles Moment, seine Wahrheit aber eben sein Seyn im Absoluten. Diese drei Momente (Potenzen): der Einbildung des Wesens in die Form, und der Form in das Wesen, welche beide relative Einheiten sind, und das Dritte, die absolute Einheit, rekurriren in jedem einzelnen wieder; so daß die Natur als die Einbildung des Wesens in die Form oder des Allgemeinen in's Besondere selbst wieder diese drei Einheiten an ihr hat, und ebenso die ideelle Seite, — jede Potenz für sich ist wieder absolut. Dieß ist die allgemeine Idee der wissenschaftlichen Konstruktion des Universums: die Triplicität, welche das Schema des Ganzen ist, in jedem Einzelnen ebenso zu wiederholen, dadurch die Identität aller Dinge zu zeigen, und eben dadurch sie in ihrem absoluten Wesen zu betrachten, daß sie alle dieselbe Einheit ausdrücken. *)

Die nähere Erläuterung ist höchst formell: α) „Das Wesen wird in die Form, da diese für sich das Besondere (Endliche) ist, dadurch gebildet, daß das Unendliche hinzukommt, die Einheit in die Vielheit, die Indifferenz in die Differenz aufgenommen wird." β) Die andere Bestimmung ist: „Die Form wird dadurch in das Wesen gebildet, daß das Endliche in das

*) *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, *B. I*, *St. II*, *S.* 31—38.

Unendliche, die Differenz in die Indifferenz aufgenommen wird.“ Einbilden, Aufnehmen ſind ſinnliche Ausdrücke.

„Anders ausgedrückt: das Beſondere wird dadurch zur abſoluten Form, daß das Allgemeine mit ihm Eins wird, das Allgemeine dadurch zum abſoluten Weſen, daß das Beſondere mit ihm Eins wird. Dieſe beiden Einheiten ſind aber im Abſoluten nicht außereinander, ſondern ineinander, und darum das Abſolute abſolute Indifferenz der Form und des Weſens.“ Der Unterſchied wird immer wieder aus dem Abſoluten entfernt.

„Durch dieſe beiden Einheiten werden zwei verſchiedene Potenzen beſtimmt, an ſich aber ſind Beide die völlig gleichen Wurzeln des Abſoluten.“ Das iſt Verſicherung, beſtändige Rückkehr nach jeder Unterſcheidung.

α. „Von der erſten abſoluten Ein-Bildung ſind in der erſcheinenden Natur die Abbildungen, daher Natur, an ſich betrachtet, nichts Anderes, als jene Ein-Bildung, wie ſie im Abſoluten (ungetrennt von der andern) iſt. Denn dadurch, daß das Unendliche in das Endliche, wird das Weſen in die Form eingebildet; da nun die Form nur durch das Weſen Realität erlangt, ſo kann das Weſen, da es in die Form, ohne daß dieſe (nach der Vorausſetzung) gleicherweiſe in das Weſen eingebildet iſt, ſich nur als Möglichkeit oder Grund von Realität, nicht aber als Indifferenz der Möglichkeit und Wirklichkeit darſtellen. Aber was ſich ſo verhält, nämlich als Weſen, ſofern es bloß Grund von Realität, alſo zwar in die Form, nicht aber hinwiederum die Form in es ſelbſt eingebildet iſt, iſt, was ſich als Natur darſtellt.“ *)

β. „Das Weſen ſcheint in die Form, hinwiederum aber ſcheint auch die Form in das Weſen zurück; dieß iſt die andere Einheit,“ — das Geiſtige.

„Dieſe wird dadurch geſetzt, daß das Endliche in das Un-

*) Neue Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. I, St. II, S. 39—40.

endliche aufgenommen wird. Hiermit ſchlägt die Form, als das Beſondere, in das Weſen ein, und wird ſelbſt abſolut. Die Form, die in das Weſen eingebildet wird, ſtellt ſich im Gegenſatze gegen das Weſen, das in die Form, und welches nur als Grund erſcheint, als abſolute Thätigkeit und poſitive Urſache von Realität dar. — Die Ein-Bildung der abſoluten Form in das Weſen iſt, was wir als Gott denken, und von dieſer Ein-Bildung ſind die Abbilder in der ideellen Welt, welche daher in ihrem Anſich die andere Einheit iſt." *)

γ. In beiden Potenzen, Sphären, ſind nun dieſe gedoppelten In-Eins-Bildungen. Das Abſolute ſelbſt, Gott, iſt aber abſolute Einheit der Form und des Weſens, als Einheit beider Einbildungen. In dieſen beiden Einbildungen kommen auch in jeder die drei Einbildungen vor. Jede von beiden Einbildungen iſt die ganze Totalität, aber nicht geſetzt, nicht erſcheinend als ſolche, ſondern überwiegend mit dem einen oder dem andern Faktor. **) — Jede von beiden Seiten hat nun an ihr ſelbſt wieder dieſe Unterſchiede, und zwar:

αα. Der Grund, die Natur nur als Grund, iſt die Materie, die Schwere; die zweite Potenz iſt aber „auch in der reellen Welt, das Licht, das in der Finſterniß ſcheint, die in das Weſen gebildete Form. Die Einbildung der Form in das Weſen, in der realen Welt, iſt der allgemeine Mechanismus, die Nothwendigkeit. — Die abſolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Realen, daß die Materie ganz Form, die Form ganz Materie iſt, iſt der Organismus, der höchſte Ausdruck der Natur, wie ſie in Gott, und Gottes, wie er in der Natur iſt, im Endlichen."

ββ. Auf der ideellen Seite „iſt das Wiſſen das in den Tag der Form gebildete Weſen des Abſoluten: das Handeln ein Hineinbilden der Form, als des Beſondern, in das

*) Neue Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. I, St. II, S. 41.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 41—45.

Weſen des Abſoluten; wie in der reellen Welt die dem Weſen identificirte Form als Licht ſcheint, ſo ſcheint in der ideellen Welt Gott ſelbſt in eigener Geſtalt, als die in der Einbildung der Form in das Weſen durchgebrochene lebendige Form, ſo daß in jeder Rückſicht die ideale und reale Welt ſich wieder als Gleichniß und Sinnbild verhalten. — Die abſolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Idealen, ſo daß der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff iſt, iſt das Kunſtwerk, und jenes im Abſoluten verborgene Geheimniß, welches die Wurzel aller Realität iſt, tritt hier in der reflektirten Welt ſelbſt, in der höchſten Potenz und höchſten Vereinung Gottes und der Natur als Einbildungskraft hervor." Kunſt, Dichtkunſt iſt Höchſtes bei Schelling, um jener Durchdringung willen. Aber die Kunſt iſt das Abſolute nur in ſinnlicher Form. Wo und wie wäre ein Kunſtwerk, das dem Geiſte, der Idee des Geiſtes entſpräche?

77. „Das Univerſum iſt im Abſoluten als das vollkommenſte organiſche Weſen und als das vollkommenſte Kunſtwerk gebildet: für die Vernunft, die es in ihm erkennt, in abſoluter Wahrheit: für die Einbildungskraft, die es in ihm darſtellt, in abſoluter Schönheit. Jedes von dieſen drückt nur dieſelbe Einheit, von verſchiedenen Seiten" betrachtet, „aus; und Beide fallen in den abſoluten Indifferenzpunkt, in deſſen Erkenntniß zugleich der Anfang und das Ziel der Wiſſenſchaft iſt." *) Dieſe höchſte Idee, dieſe Unterſchiede ſind Alles nur ſehr formell gefaßt.

3. Verhältniß der Natur zum Geiſte, und Gott, dem Abſoluten. Man hat ſeine Philoſophie auch Natur-Philoſophie genannt; aber Natur-Philoſophie iſt nur Ein Theil des Ganzen. Schelling iſt Urheber der Natur-Philoſophie geworden, welchen Namen er ſeiner Philoſophie in dem Sinne gege-

*) Neue Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. I, St. II, S. 45—50, *passim*.

ben, daß er das Weſen Gottes, — inſofern er ſich ſelbſt als unendliches Anſchauen zum Grunde macht, — als Natur beſtimmt, und dieſe ſo das negative Moment in Gott iſt, da die Intelligenz und das Denken nur iſt, indem es ſich ein Seyn entgegenſetzt: in dem näheren Sinne überhaupt Urheber der Natur-Philoſophie geworden, in dem er die Natur als die Anſchauung oder den Ausdruck des Begriffs und ſeiner Beſtimmungen aufzuzeigen angefangen hat. Jedoch hat er dieſe Darſtellung Theils nicht vollendet, Theils ſich vornehmlich an das Anſichſeyn gehalten, und den Formalismus des äußerlichen Konſtruirens nach einem vorausgeſetzten Schema hineingemiſcht.

Näher anderwärts in ſpäteren Darſtellungen erſt hat ſich Schelling gelegentlich über das Verhältniß, die Natur Gottes, das Verhältniß der Natur in dieſem Konkreten gegen Jacobi ſo erklärt: „Gott, oder genauer das Weſen, welches Gott iſt, iſt Grund: einmal Grund von ſich ſelbſt als ſittliches Weſen. Aber er macht ſich" dann „auch zum Grunde," — nicht zur Urſache. Der Intelligenz muß etwas vorausgehen, *) das Seyn, — „da das Denken der gerade Gegenſatz des Seyns. Was der Anfang einer Intelligenz iſt, kann nicht wieder intelligent ſeyn, indem ſonſt keine Unterſcheidung wäre; es kann aber nicht ſchlechthin nichtintelligent ſeyn, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz iſt. Alſo wird es ein Mittleres ſeyn, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichſam mit einer eingeborenen, inſtinktartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit: ſo wie wir oft Begeiſterte wirken ſehen, die Sprüche reden voll Verſtand, reden ſie aber nicht mit Beſinnung, ſondern wie durch Eingebung." **) — Gott alſo, als dieſer Grund ſeiner ſelbſt, iſt die Natur, die Natur, wie ſie in Gott iſt; ſo wird die Natur in der Natur-Philoſophie betrachtet. ***) — Das Abſolute

*) Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 94.

**) Ebendaſelbſt, S. 85—86.

***) *Philoſophiſche Unterſuchungen über das Weſen der*

iſt aber, dieſen Grund aufzuheben, und ſich ſelbſt zur Intelligenz zu machen.

Nach der Idee dieſer Konſtruktion hat nun Schelling das natürliche Univerſum darzuſtellen zu verſchiedenen Malen angefangen. Er verbannt alle dieſe leeren allgemeinen Worte von Vollkommenheit, Weisheit, äußerer Zweckmäßigkeit; oder: das Kantiſche, daß unſer Erkenntnißvermögen ſie ſo betrachte, verwandelt er darin, daß die Natur ſo beſchaffen ſey. Er hat nach Kant's dürftigem Anfange, in der Natur den Geiſt aufzuzeigen, vorzüglich dieſe Naturbetrachtung wieder angefangen, im gegenſtändlichen Weſen denſelben Schematismus, denſelben Rhythmus zu erkennen, der im Idealen ſtattfindet; ſo daß die Natur ſich darin darſtellt, nicht ein dem Geiſte Fremdes, ſondern eine Projektion deſſelben in die gegenſtändliche Weiſe überhaupt zu ſeyn.

Es gehört nicht hierher, weder das Einzelne hiervon anzugeben, noch Seiten aufzuzeigen, welche in den bisherigen Darſtellungen Schelling's nicht genügen könnten. An die Darſtellung der anderen Seite, der Philoſophie des Geiſtes, iſt er nicht gekommen. Schelling's Philoſophie muß noch in ihrer Evolution begriffen angeſehen werden.*) Am meiſten muß von ihr das unterſchieden werden, wie ſeine Nachbeter eines Theils ſich in einen geiſtloſen Wortſchwall vom Abſoluten hineingeworfen haben: Theils aus Mißverſtand der intellektuellen Anſchauung, das Begreifen und damit das Haupt-Moment des Erkennens aufgeben, und aus der ſogenannten Anſchauung ſprechen, d. h. das Ding eben angucken, und daran eine oberflächliche Analogie und Beſtimmtheit aufgegriffen, und damit die Natur deſſelben ausgeſprochen zu haben meinen, in der That aber alle Wiſſenſchaftlichkeit verbannen. — Dieſe ganze Tendenz ſtellt ſich zu-

---

menſchlichen Freiheit (Philoſophiſche Schriften, B. I, Landshut, 1809), S. 429; Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 29—33.

*) Vorleſung von 1827.

nächſt dem reflektirten Denken, oder dem Fortlaufen an fixirten, feſten, unbeweglichen Begriffen gegenüber. Statt aber im Begriff zu bleiben, und ihn als das unruhige Ich zu erkennen, ſind ſie auf das entgegengeſetzte Extrem des ruhenden Anſchauens verfallen, des unmittelbaren Sinns, des fixen Anſehs: und meinen, den Mangel des Fixen durch das Anpucken zu erſetzen, und dieß Anpucken dadurch intellektuell zu machen, daß ſie es wieder durch irgend einen fixirten Begriff beſtimmen; oder auch ſie bringen das Angeſchaute ſo in Bewegung, daß ſie z. B. ſagen, der Fiſch unter den Vögeln iſt der Strauß, weil er einen langen Hals hat, — Fiſch wird zu etwas Allgemeinem, aber nicht zu einem Begriffe.

Dieſe ganze Manier, die in die Naturgeſchichte und Naturlehre, ſo wie in die Medicin eingriffen iſt, iſt ein ſo elender Formalismus, eine ſo gedankenloſe Vermiſchung der gemeinſten Empirie mit den oberflächlichen iderellen Beſtimmungen, als je ein Formalismus ſchlecht geweſen iſt. Das locke'ſche Philoſophiren iſt nicht ſo ſchlecht; jenes iſt dem Inhalt und der Form nach nicht beſſer, nur noch mit einem läppiſchen Eigendünkel verknüpft. Die Philoſophie iſt dadurch in eine allgemeine Verächtlichkeit und Verachtung herunter geſunken, welche diejenigen am meiſten theilen, welche verſichern, im Beſitze des Philoſophirens zu ſeyn. An die Stelle des Ernſtes des Begreifens, der Beſonnenheit des Gedankens, tritt ein Spiel mit läppiſchen Einfällen, die für tiefe Anſchauungen, hohe Ahnungen, auch für Poeſie gelten; und ſie meinten recht im Centrum zu ſeyn, wenn ſie auf der Oberfläche ſind. — Vor 25 Jahren *) iſt mit der Dichtkunſt derſelbe Fall geweſen, daß die Genialität ſich derſelben bemächtigte, und geradezu blind aus ſich heraus, wie aus einer Piſtole, in der poetiſchen Begeiſterung dichtete. Die Produkte waren entweder Verrücktheit, oder, wenn ſie nicht verrückt waren, ſo

*) *Vorlesung von 1801.*

plate Prosa, daß der Inhalt für Prosa zu schlecht war. — So auch in dieſem Philoſophiren. Was nicht ganz gedankenloſes Gewäſche vom Indifferenzpunkt und der Polarität, — Sauerteig, dem Heiligen, Ewigen u. ſ. f., ſind ſolche triviale Gedanken, daß man darum zweifeln kann, man habe ſie richtig aufgefaßt, weil ſie α) mit ſolcher anmaßenden Unverſchämtheit ausgethan werden, und dann β) man den Glauben hat, daß doch ſo etwas Triviales nicht geſagt werde.

Wie ſie in der Philoſophie der Natur den Begriff vergeſſen, und ſich ganz griffloſ verhalten, ſo vergeſſen ſie den Geiſt ganz. Dieß iſt der Abweg, indem, dem Principe nach, Begriff und Anſchauung Eine Einheit iſt, in der That aber dieſe Einheit, dieſer Geiſt, ſelbſt unmittelbar anſchaut, alſo im Anſchauen, und nicht im Begriffe iſt.

Die Natur-Philoſophie, beſonders den Organismus, führt Schelling mehr aus. Er bedient ſich der Form der Potenz; er nahm den Ausdruck von Eichenmayer. Die Philoſophie muß keine Formen aus anderen Wiſſenſchaften (Mathematik) nehmen. Die geiſtige Seite hat Schelling im tranſcendentalen Idealismus dargeſtellt; es bleibt bei kantiſchen Gedanken (in Rechts-Philoſophie und ewigem Frieden). Schelling hat eine einzelne Abhandlung über die Freiheit bekannt gemacht, dieſe iſt von tiefer, ſpekulativer Art; ſie ſteht aber einzeln für ſich, in der Philoſophie kann nichts Einzelnes entwickelt werden. —

Dieß iſt nun die letzte intereſſante, wahrhafte Geſtalt der Philoſophie, die wir zu betrachten hatten. Die Idee ſelbſt iſt bei Schelling herauszuheben, daß das Wahre das Konkrete iſt, die Einheit des Objektiven und Subjektiven. Jede Stufe hat im Syſtem ihre eigene Form; die letzte iſt die Totalität der Formen. Das zweite Große Schelling's iſt, in der Natur-Philoſophie die Formen des Geiſtes in der Natur nachgewieſen zu haben; Elektricität, Magnetismus ſind nur äußerliche Weiſen der Idee, des Begriffs. Die Hauptſache in der Schelling'ſchen

Philoſophie iſt, daß es um einen Inhalt zu thun iſt, um das Wahre, und dieß als konkret gefaßt iſt. Die ſchelling'ſche Philoſophie hat einen tiefen ſpekulativen Inhalt, der, als Inhalt, der Inhalt iſt, um den es nach der ganzen Geſchichte der Philoſophie zu thun geweſen iſt. Das Denken iſt frei für ſich, aber nicht abſtrakt, ſondern in ſich konkret: erfaßt ſich in ſich als Welt, aber nicht als intellektuelle Welt, ſondern als intellektuell-wirkliche Welt. Die Wahrheit der Natur, die Natur an ſich, iſt intellektuelle Welt. Dieſen konkreten Inhalt hat Schelling aufgefaßt.

Der Mangel iſt, daß dieſe Idee überhaupt, und dann die Beſtimmung dieſer Idee, die Totalität dieſer Beſtimmungen (welche ideelle und natürliche Welt giebt) nicht als durch den Begriff in ſich nothwendig gezeigt und entwickelt ſind. Es fehlt dieſer Form die Entwickelung, die das Logiſche iſt, und die Nothwendigkeit des Fortgangs. Die Idee iſt die Wahrheit, und alles Wahre iſt Idee; das muß bewieſen werden, und die Syſtematiſirung der Idee zur Welt als nothwendige Enthüllung, Offenbarung muß gezeigt werden. Indem Schelling dieſe Seite nicht aufgefaßt hat, ſo iſt das Logiſche, das Denken vermißt. Die intellektuelle Anſchauung, Einbildungskraft, Kunſtwerk wurde daher als Weiſe, die Idee darzuſtellen, gefaßt: „Das Kunſtwerk iſt höchſte und einzige Weiſe, in der die Idee für den Geiſt iſt.“ Die höchſte Weiſe der Idee iſt aber ihr eigenes Element; das Denken, die begriffene Idee iſt höher, als das Kunſtwerk. — Die Form wird mehr zu einem äußerlichen Schema; die Methode iſt das Anhängen dieſes Schema's an äußerliche Gegenſtände. Damit hat ſich in die Natur-Philoſophie Formalismus eingeſchlichen; ſo bei Oken, es grenzt an Verrücktheit. Das Philoſophiren wurde ſo bloß analogiſches Reflektiren; das iſt die ſchlechteſte Weiſe. Schelling hat es ſich auch ſchon zum Theil leicht gemacht; die Andern haben es v[illegible]g misbraucht.

E. Resultat.

1. Der nunmehrige Standpunkt der Philosophie ist, daß die Idee in ihrer Nothwendigkeit erkannt, die Seiten ihrer Diremtion, Natur und Geist, jedes als Darstellung der Totalität der Idee, und nicht nur als an sich identisch, sondern aus sich selbst diese Eine Identität hervorbringend, und diese dadurch als nothwendig erkannt werde. Das letzte Ziel und Interesse der Philosophie ist, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen. Die Philosophie ist die wahrhafte Theodicee, gegen Kunst und Religion und deren Empfindungen, — diese Versöhnung des Geistes, und zwar des Geistes, der sich in seiner Freiheit und in dem Reichthum seiner Wirklichkeit erfaßt hat. Es ist leicht, die Befriedigung sonst auf untergeordneten Standpunkten, Anschauungs-, Gefühls-Weisen zu finden. Je tiefer der Geist in sich gegangen, desto stärker der Gegensatz: die Tiefe ist nach der Größe des Gegensatzes, des Bedürfnisses zu messen; je tiefer er in sich, desto tiefer ist sein Bedürfniß, nach Außen zu suchen, sich zu finden, desto breiter sein Reichthum nach Außen.

Was als wirkliche Natur ist, ist Bild der göttlichen Vernunft; die Formen der selbstbewußten Vernunft sind auch Formen der Natur. Natur und geistige Welt, Geschichte, sind die beiden Wirklichkeiten. Den Gedanken, der sich selbst faßt, sahen wir hervortreten; er strebte, sich in sich konkret zu machen. Seine erste Thätigkeit ist formell; erst Aristoteles sagt, der νοῦς ist das Denken des Denkens. Das Resultat ist der Gedanke, der bei sich ist, und darin zugleich das Universum umfaßt, es in intelligente Welt verwandelt. Im Begreifen durchdringen sich geistiges und natürliches Universum als Ein harmonirendes Universum, das sich in sich flicht, in seinen Seiten das Absolute zur Totalität entwickelt, um eben damit, in ihrer Einheit, im Gedanken sich bewußt zu werden.

Bis hierher iſt nun der Weltgeiſt gekommen. Die letzte Philoſophie iſt das Reſultat aller früheren; nichts iſt verloren, alle Principien ſind erhalten. Dieſe konkrete Idee iſt das Reſultat der Bemühungen des Geiſtes durch faſt 2500 Jahre (Thales wurde 640 vor Chriſtus geboren), — ſeiner ernſthafteſten Arbeit, ſich ſelbſt objektiv zu werden, ſich zu erkennen:

Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem.

Daß die Philoſophie unſerer Zeit hervorgebracht werde, dazu hat ſolch' eine lange Zeit gehört; ſo träge und langſam arbeitete er, ſich an dieſes Ziel zu bringen. Was wir in der Erinnerung kurz überſchauen, läuft in der Wirklichkeit in dieſe Länge auseinander. Denn in dieſer ſtrebt der Begriff des Geiſtes, in ſich angethan mit ſeiner ganzen konkreten Entwickelung, Reichthum, äußerlichem Beſtehen, ihn durchzubilden und ſich fortzuführen, und aus ihm ſich hervorzugehen. Er ſchreitet immer vorwärts zu, weil nur der Geiſt iſt Fortſchreiten. Oft ſcheint er ſich vergeſſen, verloren zu haben; aber innerlich ſich entgegengeſetzt, iſt er innerliches Fortarbeiten — wie Hamlet vom Geiſte ſeines Vaters ſagt, „Brav gearbeitet, wackerer Maulwurf" —, bis er, in ſich erſtarkt, jetzt die Erdrinde, die ihn von ſeiner Sonne, ſeinem Begriffe, ſchied, aufſtößt, daß ſie zuſammenfällt. In ſolcher Zeit hat er die ſieben Meilen Stiefel angelegt, wo ſie, ein ſeelenloſes, morſchgewordenes Gebäude, zuſammenfällt, und er in neuer Jugend ſich geſtaltet zeigt. Dieſe Arbeit des Geiſtes, ſich zu erkennen, ſich zu finden, dieſe Thätigkeit iſt der Geiſt, das Leben des Geiſtes ſelbſt. Sein Reſultat iſt der Begriff, den er von ſich erfaßt: die Geſchichte der Philoſophie die klare Einſicht, daß der Geiſt dieß gewollt in ſeiner Geſchichte. — Dieſe Arbeit des Menſchengeiſtes im innern Denken iſt mit allen Stufen der Wirklichkeit parallel. Keine Philoſophie geht über ihre Zeit hinaus. Die Geſchichte der Philoſophie iſt das Innerſte der Weltgeſchichte. Daß die Gedankenbeſtimmungen dieſe Wichtigkeit hatten, das iſt weitere Erkenntniß, die nicht in

die Geschichte der Philosophie gehört. Diese Begriffe sind die einfachste Offenbarung des Geistes der Welt: sie, in ihrer konkretern Gestalt, die Geschichte.

Es ist also α) nicht gering zu achten, was der Geist und zwar jetzt erworben. Aelteres ist zu ehren, seine Nothwendigkeit, daß es ein Glied in dieser heiligen Kette ist, aber auch nur ein Glied. Die Gegenwart ist das Höchste. β) Die bestimmten Philosophien sind keine Modephilosophien und desgleichen, nicht zufällige, nicht ein Leuchten, das ein Strohfeuer, da und dort Eruptionen, sondern ein geistiges vernünftiges Fortschreiten, nothwendig Eine Philosophie in der Entwickelung, die Enthüllung Gottes, wie er sich weiß. Wo mehrere, sind es unterschiedene Seiten, einseitige Prinzipien, die Eine Totalität ausmachen, welche ihnen zu Grunde liegt; wir sehen Widerlegung der einen durch die andere. γ) Auch sind es nicht kleine, schwache Bemühungen, Mäkeleien an dieser oder jener Einzelnheit; das Prinzip ist zu erkennen.

2. Um die Hauptepochen der ganzen Geschichte der Philosophie zu übersehen, die nothwendige Stufenfolge der Hauptmomente zusammenzufassen, so ist, nach orientalischem Taumel der Subjektivität, die zu keinem Verstand — damit Bestand — kommt, das Licht des Gedankens in den Griechen aufgegangen. Die Stufen sind die Ideen. Die Philosophie der Alten hat die absolute Idee gedacht, und die Realisirung oder die Realität derselben hat darin bestanden, die vorhandene gegenwärtige Welt zu begreifen, und sie zu betrachten, wie sie an und für sich ist.

1) Diese Philosophie ging nicht von der Idee selbst aus, sondern vom Gegenständlichen als einem Gegebenen, und verwandelt dasselbe in die Idee; — das Seyn.

2) Der abstrakte Gedanke, der νοῦς, ist als allgemeines Wesen sich bekannt worden, der Gedanke nicht als subjektives Denken; — Plato's Allgemeine.

3) In Ariſtoteles tritt der Begriff auf, frei, unbefangen, begreifendes Denken, alle Geſtaltungen des Univerſums durchlaufend, vergeiſtigend.

4) Der Begriff als Subjekt, ſein Fürſichwerden, Inſichſeyn, die abſtrakte Trennung ſind die Stoiker, Epikureer, der Skepticismus: nicht freie konkrete Form, ſondern abſtrakte, in ſich formelle Allgemeinheit.

5) Der Gedanke der Totalität, die intelligible Welt, die Welt als Gedankenwelt, iſt die konkrete Idee, wie wir ſie bei den Neuplatonikern geſehen haben. Dieß Prinzip iſt die Idealität überhaupt in aller Realität, die Idee als Totalität, aber nicht ſich wiſſende Idee, — bis das Prinzip der Subjektivität, Individualität in ſie einſchlug, Gott als Geiſt ſich wirklich im Selbſtbewußtſeyn wurde.

6) Aber das Werk der modernen Zeit iſt, dieſe Idee zu faſſen als Geiſt, als die ſich wiſſende Idee. Um dazu fortzugehen, von der wiſſenden Idee zum Sichwiſſen der Idee gehört der unendliche Gegenſatz, daß die Idee zum Bewußtſeyn ihrer abſoluten Entzweiung gekommen iſt. Die Philoſophie vollendete ſo, indem der Geiſt das gegenſtändliche Weſen dachte, die Intellektualität der Welt, und erzeugte dieſe geiſtige Welt als einen jenſeits der Gegenwart und Wirklichkeit vorhandenen Gegenſtand, wie eine Natur, — die erſte Schöpfung des Geiſtes. Die Arbeit des Geiſtes beſtand nun darin, dieß Jenſeits zurück zur Wirklichkeit und in's Selbſtbewußtſeyn zu führen. Dieß iſt darin geleiſtet, daß das Selbſtbewußtſeyn ſich ſelbſt denkt, und das abſolute Weſen als das ſich ſelbſt denkende Selbſtbewußtſeyn erkennt. — Ueber dieſe Entzweiung hat das reine Denken in Carteſius ſich aufgethan. Das Selbſtbewußtſeyn denkt ſich erſtens als Bewußtſeyn; darin iſt alle gegenſtändliche Wirklichkeit enthalten, und die poſitive, anſchauende Beziehung ſeiner Wirklichkeit auf die andere. Denken und Seyn ſind entgegengeſetzt und identiſch bei Spinoza; er hat die ſub-

stantielle Anschauung, das Erkennen ist äußerlich. Es ist das Princip der Versöhnung, vom Denken als solchen angefangen, und das Aufheben der Subjektivität des Denkens: so in Leibnitzens vorstellender Monade.

7) Zweitens denkt das Selbstbewußtseyn, daß es Selbstbewußtseyn ist, darin es für sich, aber noch für sich in negativer Beziehung auf Anderes ist. Das ist die fichte'sche Subjektivität, α) als Kritik des Denkens, β) als Trieb zum Konkreten. Die absolut reine unendliche Form ist ausgesprochen; — Selbstbewußtseyn, Ich.

8) Dieser Blitz schlägt in die geistige Substanz ein, und so ist absoluter Inhalt und absolute Form identisch; — die Substanz identisch in sich mit dem Erkennen. Das Selbstbewußtseyn erkennt drittens seine positive Beziehung als seine negative, und seine negative als seine positive, — oder diese entgegengesetzten Thätigkeiten als dieselbe, d. h. das reine Denken oder Seyn als die Sichselbstgleichheit und diese als die Entzweiung. Dieß ist die intellektuelle Anschauung; aber daß sie in Wahrheit intellektuell sey, wird erfordert, daß sie nicht unmittelbar sey jenes Anschauen des Ewigen und Göttlichen, wie man sagt, sondern absolut erkennend. Dieß nicht sich selbst erkennende Anschauen ist der Anfang, wovon als einem absolut Vorausgesetzten ausgegangen wird; es selbst ist so nur anschauend, als unmittelbares Erkennen, nicht Selbsterkennen: oder es erkennt nichts, und sein Angeschautes ist nicht ein Erkanntes, — sondern, wenn's hoch kommt, schöne Gedanken, aber keine Erkenntnisse.

Und erkannt ist die intellektuelle Anschauung, α) indem die Entgegengesetzten, alle äußere Wirklichkeit als die innere, jedes getrennt von dem Andern erkannt wird. Wird es seinem Wesen nach, wie es ist, erkannt, so zeigt es sich als nicht bestehend, sondern daß sein Wesen die Bewegung des Uebergehens ist. Dieß Heraklitische oder Skeptische, daß nichts ruhend ist, dieß muß von Jedem aufgezeigt werden; und so in diesem Bewußt-

ſeyn, — daß das Weſen Jedes Beſtimmtheit iſt, ſein Gegentheil iſt, — geht die begriffene Einheit mit ſeinem Gegentheile hervor. β) Ebenſo iſt dieſe Einheit ſelbſt in ihrem Weſen zu erkennen; ihr Weſen als dieſe Identität iſt ebenſo, in ihr Gegentheil überzugehen oder ſich zu realiſiren, ſich anders zu werden: und ſo tritt ihr Gegenſatz durch ſie ſelbſt hervor. γ) Wieder iſt von dem Gegenſatz zu ſagen, er iſt im Abſoluten nicht; dieß Abſolute iſt das Weſen, das Ewige u. ſ. f. Aber dieß iſt ſelbſt eine Abſtraktion, oder es iſt nur auf einer Seite, und der Gegenſatz iſt das Ideelle; er iſt die Form, er iſt das weſentliche Moment ſeiner Bewegung. Jenes iſt nicht ruhend, dieß nicht der raſtloſe Begriff, ſondern ruhend, in ſich befriedigt, in ſeiner Raſtloſigkeit. — Das reine Denken iſt fortgegangen zum Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven; und die wahrhafte Verſöhnung des Gegenſatzes iſt die Einſicht, daß dieſer Gegenſatz auf ſeine abſolute Spitze getrieben, ſich ſelbſt auflöſt, an ſich, wie Schelling ſagt, die Entgegengeſetzten identiſch ſind, und nicht nur an ſich, ſondern daß das ewige Leben dieſes iſt, den Gegenſatz ewig zu produciren und ewig zu verſöhnen. — In der Einheit den Gegenſatz, und in dem Gegenſatz die Einheit zu wiſſen, dieß iſt das abſolute Wiſſen; und die Wiſſenſchaft iſt dieß, dieſe Einheit in ihrer ganzen Entwickelung durch ſich ſelbſt zu wiſſen.

3. Dieß iſt nunmehr das Bedürfniß der allgemeinen Zeit und der Philoſophie. Es iſt eine neue Epoche in der Welt entſprungen. Es ſcheint, daß es dem Weltgeiſte jetzt gelungen iſt, alles fremde gegenſtändliche Weſen ſich abzuthun, und endlich ſich als abſoluten Geiſt zu erfaſſen, und was ihm gegenſtändlich wird, aus ſich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in ſeiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbſtbewußtſeyns mit dem abſoluten Selbſtbewußtſeyn, das jenem außer ihm erſchien, hört auf. Das endliche Selbſtbewußtſeyn hat aufgehört, endliches zu ſeyn; und dadurch anderer

Seits das absolute Selbstbewußtseyn die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte. Es ist die ganze bisherige Weltgeschichte überhaupt und die Geschichte der Philosophie insbesondere, welche nur diesen Kampf darstellt, und da an ihrem Ziele zu seyn scheint, wo dieß absolute Selbstbewußtseyn, dessen Vorstellung sie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu seyn, wo also der Geist als Geist wirklich ist. Denn er ist dieß nur, indem er sich selbst als absoluten Geist weiß; und dieß weiß er in der Wissenschaft. Der Geist producirt sich als Natur, als Staat; dieß sind, jenes sein bewußtloses Thun, worin er sich ein Anderes, nicht als Geist ist: in den Thaten und im Leben der Geschichte, wie auch der Kunst, bringt er sich auf bewußte Weise hervor, weiß von mancherlei Arten seiner Wirklichkeit, aber auch nur Arten derselben; aber nur in der Wissenschaft weiß er von sich als absolutem Geist, und dieß Wissen allein, der Geist, ist seine wahrhafte Existenz.

Dieß ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen. — Hiermit ist diese Geschichte der Philosophie *beschlossen*. Ich wünsche, daß Sie daraus ersehen haben, daß die Geschichte der Philosophie nicht eine blinde Sammlung von Einfällen, ein zufälliger Fortgang ist. Ich habe vielmehr ihr nothwendiges Hervorgehen aus einander aufzuzeigen versucht, so daß die eine Philosophie schlechthin nothwendig die vorhergehende voraussetzt. Das allgemeine Resultat der Geschichte der Philosophie ist: 1) daß zu aller Zeit nur Eine Philosophie gewesen ist, deren gleichzeitige Differenzen die nothwendigen Seiten des Einen Prinzips ausmachen; 2) daß die Folge der philosophischen Systeme keine zufällige, sondern die nothwendige Stufenfolge der Entwickelung dieser Wissenschaft darstellt; 3) daß die letzte Philosophie einer Zeit das Resultat dieser Entwickelung und die Wahrheit in der höchsten Gestalt ist, die sich das Selbstbewußtseyn des Geistes über sich giebt. Die letzte Philosophie enthält daher die vorhergehenden, faßt alle Stufen in sich, ist Produkt

und Reſultat aller vorhergehenden. Man kann jetzt nicht Platoniker ſeyn, man muß ſich erheben α) über die Kleinlichkeiten einzelner Meinungen, Gedanken, Einwürfe, Schwierigkeiten: β) über ſeine eigene Eitelkeit, als ob man etwas Beſonderes gedacht habe. Denn den innern ſubſtantiellen Geiſt erfaſſen, dieß iſt der Standpunkt des Individuums; innerhalb des Ganzen ſind ſie wie Blinde in demſelben, der innere Geiſt treibt ſie.

Hiernach iſt nun unſer Standpunkt das Erkennen der Idee, das Wiſſen der Idee als Geiſt, als abſoluter Geiſt, der ſich ſo entgegenſetzt einem andern Geiſte, dem endlichen; und das Prinzip dieſes Geiſtes iſt, zu erkennen, ſo daß für ihn iſt der abſolute Geiſt. Ich habe verſucht, dieſen Zug der geiſtigen Geſtaltungen der Philoſophie in ihrem Fortgehen mit Andeutung ihres Zuſammenhangs zu entwickeln, vor Ihren Gedanken vorüberzuführen. Dieſe Reihe iſt das wahrhafte Geiſterreich, das einzige Geiſterreich, das es giebt; — eine Reihe, die nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt, als Aufeinanderfolge, ſondern eben im Sichſelbſterkennen, ſich zu Momenten des Einen Geiſtes, zu dem Einen und demſelben gegenwärtigen Geiſte macht. Und dieſer lange Zug von Geiſtern ſind die einzelnen Pulſe, die er in ſeinem Leben verwendet; ſie ſind der Organismus unſerer Subſtanz. Auf ſein Drängen — wenn der Maulwurf im Innern fortwühlt — haben wir zu hören, und ihm Wirklichkeit zu verſchaffen; — ſie ſind ein ſchlechthin nothwendiger Fortgang, der nichts als die Natur des Geiſtes ſelbſt ausſpricht, und in uns Allen lebt. Ich wünſche, daß dieſe Geſchichte der Philoſophie eine Aufforderung für Sie enthalten möge, den Geiſt der Zeit, der in uns natürlich iſt, zu ergreifen, und aus ſeiner Natürlichkeit, d. h. Verſchloſſenheit, Lebloſigkeit hervor an den Tag zu ziehen, und — jeder an ſeinem Orte — mit Bewußtſeyn an den Tag zu bringen.

Für Ihre Aufmerkſamkeit, die Sie mir bei dieſem

Versuche bewiesen haben, habe ich Ihnen meinen Dank abzustatten; er ist mir ebenso durch Sie zur höheren Befriedigung geworden. Und vergnüglich ist es mir gewesen, in diesem geistigen Zusammenleben mit Ihnen gestanden zu haben: und nicht gestanden zu haben, sondern, wie ich hoffe, ein geistiges Band mit einander geknüpft zu haben, das zwischen uns bleiben möge! Ich wünsche Ihnen, recht wohl zu leben.

(Geschlossen den 22. März, 1817; den 14. März, 1818; den 12. August, 1819; den 23. März, 1821; den 30. März, 1824; den 28. März, 1828; den 26. März, 1830.)

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Anzeige.

Wohlfeiles historisches Nationalwerk.

Bei **Duncker und Humblot** in **Berlin** erscheint, vom 1. Mai d. J. ab, in 28 monatlichen Lieferungen, jede, geheftet, zu dem billigen Preise von ½ Thlr. (10 Sgr. od. 30 Xr. C. M.)

die siebente, durchweg verbesserte, bis auf die neueste Zeit fortgeführte, Ausgabe

von

K. F. Becker's Weltgeschichte,

herausgegeben von **J. W. Loebell.**

Mit den Fortsetzungen

von **J. G. Woltmann** und **K. A. Menzel.**

14 Theile. gr. 8.

Wir kündigen hiermit dem Publicum das Erscheinen der *siebenten* Auflage der Becker'schen Weltgeschichte an. Wie sich der Verfasser bestrebt hat, der allgemeinen Geschichte, welche er geben wollte, auch die Anschaulichkeit und Ausführlichkeit des Einzelnen, in welchem das eigentliche Interesse der historischen Lektüre liegt, zu bewahren, wie er aber entfernt davon, alles in gleicher Breite zu geben, die lebendigsten Schilderungen nur bei den Wendepunkten der Begebenheiten, den großen, Epoche machenden Männern, eintreten ließ; wie er diese Gemälde durch Skizzen und Umrisse auf das zweckmäßigste und angemessenste verbunden hat, ist überall anerkannt. Die Herausgeber sind auf diesem Wege Becker's fortgegangen, sie haben das Fehlende ergänzt, dem minder Gelungenen nachgeholfen. Sie haben sich bemüht, einen streng historisch-wahren und in jedem Punkt haltbaren Text zu geben; sie haben es sich zur gewissenhaften Pflicht gemacht, die Resultate der neueren Forschungen, die Fortschritte der Wissenschaft selbst dem Werke zu gute kommen zu lassen. Auf diese Weise ist die Becker'sche Weltgeschichte das vermittelnde Glied zwischen Wissenschaft und Leben geworden. Einseitiges Urtheil, willkürlich an die Ereignisse gelegter Maaßstab, sind indessen in diesem Buche nicht zu Hebeln einer scheinbar populären Tendenz benutzt worden: es ist diese vielmehr in wahrhafterer Weise auf rein historischem Boden gewonnen, es sind die Thaten selbst in ihrer ruhigen Wahrheit, welche zum Leser sprechen; nicht

die Einseitigkeit ein und desselben wiederkehrenden Raisonnements, sondern die Vielseitigkeit des Geschehenen ist zur Aufgabe gemacht worden. Doch werden dem tiefer dringenden Blicke auch die Fingerzeige nicht entgehen, die Einheit in dieser Verschiedenheit zu entdecken. Dem Werke diese Stellung zu erhalten, ist auch diesmal von den Herausgebern und der Verlagshandlung Nichts gespart worden. Um es seinem Zwecke gemäß von Außen wie von Innen zu einem wirklich allgemeinen und populären zu machen, ist der Preis so bestimmt worden, daß ihn Alle, welche überhaupt lesen, ohne Mühe abtragen können.

Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen an, woselbst auch ausführlichere Anzeigen zu haben sind.

Ebendaselbst erschien:

Von den Beweisen

für die

Unsterblichkeit der menschlichen Seele

im Lichte der speculativen Philosophie. Eine Ostergabe von **C. F. Göschel.**

gr. 8. geh. 1 Thlr. 15 Sgr.

Die

siebenfältige Osterfrage.

Zum Ostermorgen 1836. Von **Dr. Carl Friedrich Göschel.**

gr. 8. geh. 12½ Sgr.

Dr. Heinrich Leo

Vorlesungen über die Geschichte des Jüdischen Staats,

gehalten an der Universität zu Berlin.

gr. 8. 1828. 1 Thlr. 10 Sgr.

„Es schien mir dringend nöthig, den Jüdischen Staat einmal von einem allgemeinern Standpunkte politischer Erkenntniß aus zu betrachten, und zugleich schien es der Mühe werth, die welthistorische Bedeutung der alten Jüdischen Nation auch in anderer als in religiöser Beziehung hervorzuheben." — „Die Geschichte des Jüdischen Staats wird in der Regel von Geschichtsforschern nicht stiefmütterlich behandelt; davon mag auch dies einen Theil der Schuld tragen, daß es bei der Jüdischen Geschichte äußerst schwierig ist, auf der einen Seite mit der erforderlichen Achtung Geschichtsquellen zu behandeln, die zugleich Theile des für uns heiligsten

Buches sind, und auf der andern doch auch der historischen Kritik und den Forderungen des menschlichen Verstandes vollkommen Genüge leisten." Diese Aeußerungen des Herrn Verfassers in der Einleitung zeigen, daß sein Werk nicht bloß für Theologen bestimmt ist, sondern die Berücksichtigung jedes Geschichtsfreundes erwarten darf.

Philipp Marheineke,
Geschichte der teutschen Reformation.

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. 4 Thle. 8. 1831—1834. 6⅔ Thlr.

Dieses Werk hat durch die darin versuchte eigenthümliche Darstellung der Reformation in dem ursprünglichen Lichte und der alterthümlichen Denk- und Redeweise, mit Verläugnung alles eigenen vorgreifenden Urtheils raisonnirender Klugheit, — wodurch die Wahrheit und Lauterkeit der Geschichte dieser denkwürdigen Begebenheit nur zu oft und zu sehr entstellt ist, — eine solche Theilnahme bei christlich gesinnten Gemüthern gefunden, daß die erste (nur 2 Bände umfassende) Auflage sehr schnell vergriffen wurde.

Die gegenwärtige zweite Auflage ist nicht nur durchgängig verbessert und mit Zusätzen bereichert, sondern in ihr ist auch die Geschichte bis zu Luther's Tode und dem Religionsfrieden herabgeführt, und damit zugleich das Werk beendigt worden. — Die hinzugekommenen neuen Bände sind für die Besitzer der ersten Auflage des Werkes auch einzeln, zu 4 Thlr., zu haben.

Dr. Herm. Ulrici
Geschichte der Hellenischen Dichtkunst.

Erster Theil: Epos. Zweiter Theil: Lyrik.

gr. 8. 1835. 5⅓ Thlr.

„Hr. U. hat nach einer doppelten Einleitung, in der er die Idee der Kunst überhaupt so wie die verschiedenen Zweige derselben in ihrer Nothwendigkeit entwickelt, ferner die Bedeutung und den Charakter des Hellenischen Volkes und seiner Geschichte darzustellen sucht, in zwei großen Hauptmassen die Geschichte des Hellenischen Epos bis auf Antimachus und die der Hellenischen Lyrik bis zu den Zeiten Philipp's von Macedonien bearbeitet, die einzelnen Erscheinungen klar und umfassend geschildert, und den Faden der Entwicklung, der sich durch das Ganze zieht, mit geschickter Hand ans Licht gebracht. — Die Ausführung ist im Ganzen eine sehr würdige und gelungene. Der Verfasser überschaut seinen Gegenstand in den wesentlichen Theilen, und vermöge seiner eigenen, reichbegabten Individualität weiß er dem todten Material einen so bedeutenden Inhalt zu

geben, daß ein reiches Leben unter seiner schöpferischen Hand emporsprießt, und daß eine längst vergangene, herrliche Zeit in schönen Ansichten sich vor uns aufthut. Eine glänzende Darstellungsgabe hat das Ganze in ein höchst ansprechendes, oft zur Ueberzeugung unwillkürlich zwingendes Gewand gekleidet." (Berl. Lit. Ztg. 1835. Nr. 35.)

Friedrich Schoell,

Geschichte

der

griechischen Litteratur,

von der frühesten mythischen Zeit, bis zur Einnahme Constantinopels durch die Türken. Nach der zweiten Auflage aus dem Französischen übersetzt, mit Berichtigungen und Zusätzen des Verfassers und der Uebersetzer, von J. F. J. Schwarze und M. Pinder.

3 Thle. gr. 8. 1828—1830. 9 Thlr.

Was an dem französischen Originale bei dessen Erscheinen durch Recensionen rühmlich hervorgehoben worden ist, eine klare Anordnung, gefällige Darstellung und zweckmäßige Auswahl des Wissenswürdigsten, das findet man, wie Beurtheiler bereits anerkannt haben, auch in der deutschen Ausgabe wieder, welche sich jedoch durch zahlreiche kritische Nachbesserungen und manche in der neuern Zeit nöthig gewordene Zusätze von der französischen wesentlich unterscheidet.

Darstellung des Entwickelungsganges der griechischen Bildung, Geschichte und Charakteristik der einzelnen Zweige der Litteratur, Nachrichten über die Lebensverhältnisse der Schriftsteller, Inhaltsangabe und Beurtheilung ihrer verlorenen oder auf uns gekommenen Werke, Geschichte des Textes der letzteren, verbunden mit der Aufzählung ihrer vornehmsten Ausgaben im Urtexte, so wie in lateinischen und deutschen Uebersetzungen, dies Alles in größerer Vollständigkeit und Ausführlichkeit, als eine andere griechische Litteraturgeschichte, den ungeordneten Schatz des Fabricius ausgenommen, es gewährt, bildet im Allgemeinen den Gegenstand des Werkes. Auch Nachrichten über griechische Inschriften und Papyrusrollen sind nicht ausgeschlossen. Am Schlusse des dritten Bandes, welcher das Ganze beschließt, finden sich, hinter dem vollständigen Namen- und Sachregister, zwei Uebersichtstabellen der griechischen Dichter und Prosaiker, auf welchen der Name eines jeden Schriftstellers, griechisch gedruckt, zugleich in die Gattung, welcher er zugehört, und in das Jahrhundert und Jahrzehend seiner Blüthe gestellt ist. Diese Tabellen werden auch besonders, für ½ Thlr., ausgegeben.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

vermischte Schriften.

Herausgegeben

von

D. Friedrich Förster

und

D. Ludwig Boumann.

Erster Band.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1834.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollſtändige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förſter.

Sechzehnter Band.

Τάληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.

Sophocles.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1834.

Verlag von Duncker und Humblot.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Inhaltsanzeige.

Seite.

I. Dissertatio philosophica de Orbitis Planetarum 1

II. Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie.

1. Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere 33

2. Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, — dargestellt an den Werken des Herrn Krug 50

3. Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten 70

III. Fünf Gymnasial-Reden, gehalten zu Nürnberg.

Am 29. September 1809 133

Am 14. September 1810 148

Am 2. September 1811 166

Am 2. September 1813 183

Am 30. August 1815 191

IV. Kritiken.

1. Ueber Friedr. Heinr. Jacobi's Werke. Erster Band 203

2. Beurtheilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Würtemberg im Jahre 1815 und 1816. 1 — XXXIII. Abtheil. 219

Seite.

3. Recenſion der Schrift: „Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Epiſode des Mahabharata; von Wilh. v. Humboldt“ 361
4. Ueber Seiger's nachgelaſſene Schriften und Briefwechſel 436

I.

Dissertatio philosophica

de

Orbitis Planetarum.

Pro licentia docendi. Anno 1811.

Quum praeter corpora coelestia, omnia alia quae natura gignit, quamvis in suo genere perfecta speciem Universi exprimant, in prima naturae vi, quae est gravitas, sibi non sufficiant, et vi totius oppressa pereant, corpora autem coelestia globae non adscripta et centrum gravitatis perfectius in se gerentia, Deorum more per levem aëra incedant: animali illi, quod systema solis appellamus, non alia est sublimior puriorque rationis expressio, neque quae philosophica contemplatione dignior sit. Et laus illa, quae a Ciceroue Socrati tribuitur, quod philosophiam de coelo detraxerit, et in vitam domosque hominum introduxerit, vel parvi habenda, vel ita interpretanda erit, ut philosophiam de vita et domibus hominum bene mereri non posse dicamus, nisi a coelo descendat, omnemque operam in eo ponendam esse, ut in coelum evehatur.

Tali tantaeque rei tractandae dissertationis angustia parum commoda, elementa ejus tantum tradere permittit, in quibus ponendis ita versabor, ut primarias eas notiones discutiam, a quibus scientiae astronomicae physica pars vulgo pendere solet, *deinde* quid vera philosophia de compage systematis solaris, quantum ad orbitas planetarum praecipue pertinet, statuat, exponam, *denique* quid vel in quantitatum determinandis rationibus mathematicis philosophia valeat, praeclaro ex antiqua philosophia petito exemplo demonstrem.

Qui ad hanc Physices partem accedit, eum coeli potius mechanicam, quam physicam esse, legesque quas scientia astronomica exhibet, ab alia scientia, a Mathesi potius originem ducere, quam ex ipsa natura vere petitas, seu a ratione constructas esse, facile videt. Postquam enim maximi nostri Keplerii felix ingenium leges, quibus planetae in orbibus suis gyrantur, invenerat, easdem Newton non physicis sed geometricis rationibus demonstravisse et nihilominus Astronomiam Physicae dedisse perhibetur, vim gravitatis, quam eandem cum vi centripeta sive attractiva esse vult, neutiquam in hanc physices partem introducens (omnes enim ante eum physici rationem planetarum ad solem, veram rationem i. e. vim realem ac physicam esse statuerunt), sed *quantitatem* vis gravitatis, quam experientia in corporibus terrae nostrae partem facientibus monstrat, cum *quantitate* motuum coelestium comparans, et ceterum omnia rationibus mathematicis, geometria et calculo efficiens. De qua cum Mathesi Physices conjunctione praecipue monendum est, ut cavemus, ne rationes pure mathematicas cum rationibus physicis confundamus, lineas quibus geometria ad construendas theorematum demonstrationes utitur, temere vires aut virium directiones potentes. Totum quidem mathematicum non mere ideale aut formale sed simul reale et physicum esse censendum est; rationes enim quantitatum, quas Mathesis exhibet, eam ipsam ob causam, quod rationes sunt, naturae insunt, et si intelligantur, naturae leges. Verum ab ipsa totius rationis sejungendae sunt ejusdem analysis atque explicatio, quae a perfectione naturae recedit, quoniam, matheseos parte geometrica a tempore, arithmetica autem a spatio abstrahente, illa totum geometricum solius spatii, haec totum arithmeticum solius temporis principio constituente, formalium totorum cogno-

scendi rationes a veris rationibus naturae, in quibus tempus et spatium conjuncta sunt, separantur; sublimiore autem geometria, quae geometriae calculum analyticum jungit, at ex ipsa necessitate temporis spatiique unitorum rationes emetiendi orta est, separationem nonnisi negative per notionem infiniti tollente, neque utriusque veram synthesin proponente, et in negotio suo a formali geometriae et arithmeticae methodo neutiquam discedente. Quapropter ne quae ad rationes cognoscendi mathesi proprias atque formales pertinent, cum physicis rationibus confundamus, iis quibus mathematica tantum est realitas, physicam realitatem tribuentes.

Newton quidem non solum opus celeberrimum, quo leges motuum descripsit, earumque exemplum in systemate mundi proposuit, philosophiae naturalis principia *mathematica* inscripsit, sed et iterum iterumque monet, se voces Attractionis, Impulsus vel Propensionis cujuscunque in centrum indifferenter et pro se mutuo promiscue usurpare; has vires non physice sed mathematice tantum considerando, cavendumque esse lectori, ne per hujusmodi voces cogitet, illum speciem vel modum actionis causamve aut rationem Physicam alicubi definire, vel centris (quae sunt puncta mathematica) vires vere et physice tribuere; si forte aut centra trahere aut vires centrorum esse dixerit. Qualem autem Newton Physices habuerit notionem, vel et hoc solo patet, quod attractiones fortasse, si physice loquamur, verius dici Impulsus inquit; nos autem impulsum ad mechanicam neque ad veram physicam pertinere censemus, de qua harum scientiarum differentia infra plura dicentur; nunc autem monemus, si mathematicas rationes expendere vellet, mirandum esse, quod omnino virium nomine usus sit; ad mathematicam enim quantitates phaenomeni, vis autem cognitio ad phy-

sicam pertinet. Verum ubique virium proportiones se definire putans, ex physica et mathematica commixtum aedificium exstruxit, in quo quid ad physicam scientiam pertineat, eamque vere auxerit, difficulter separatur.

Keplero quidem, qui gravitatem communem corporum esse qualitatem, attractionemque lunae fluxus refluxusque maris causam, et irregularitates motus lunaris a conjuncta solis terraeque vi oriri cognovit, si, qui puriori philosophiae et scientiarum amore sensuque praeditus esset, confusionem illam, quam ex virium, gravitatis, centripetae et centrifugae positione oriri videbimus, ferre potuisset, immortalium legum, quas invenit, purae et mathematicae expressioni speciem physicam subornare facillimum erat; legem enim, quam dedit, areas, quas corporum in gyros actorum radii vectores emetiuntur, temporibus esse proportionales, transmutare poterat in hanc speciem physicae legis, gravitatem esse in ratione arcuum ad aequales sectores pertinentium, et quum totae circulorum areae A, a sint ut Radiorum quadrata, $\frac{1}{A} : \frac{1}{a}$ erunt ut, $r^2 : R^2$; et deinde $\frac{1}{A}$ et $\frac{1}{a}$ quantitatem motus, et si velis, quantitatem vis centripetae exprimentibus, dicere poterat, vim gravitatis sive centripetae esse in ratione inversa radiorum sive distantiarum. Qui autem illam, quam Newton propositionis: areas, quas corpora in gyros acta radiis ad immobile centrum virium ductis describunt, temporibus esse proportionales, demonstrationem dedit, pro vera demonstratione habere velit, ejus facilitati non invidendum est; ea enim demonstratio arcus aeque ac areas temporibus esse proportionales efficit; verum neutiquam arcus sed areas tantum temporibus esse proportionales efficiendum erat.

In iis, quae ad mathematicas demonstrationes multum faciant, sensu physico plerumque destitutam referendam esse censeo celebrem illam virium resolutionem; nam quando mechanica motus directio ex oppositis virium plurium directionibus vere oriri potest, inde directionem vis vivae ex oppositis viribus proficisci non modo non efficitur, sed illa ratio mechanica, qua corpus a viribus ipsi alienis urgeatur, a vi viva plane aliena censenda est. Sed ubi Newton, qui lucem, quam natura simplicem esse voluit, in partes dissecuit, ita alias simplices vires resolvit, lineasque quibus ad theoremata de illarum quantitatibus struenda utitur, vires appellat, physici jure mirantur, quomodo per tractationem phaenomeni mathematicam tanta virium multitudo oriatur, quas natura ignorat. Quum hac resolutione et inde constructo parallelogrammo virium omnis fere mechanicae et Astronomiae scientia nitatur, ipsa scientiae in se perfectae et phaenomenis naturae consentaneae magnitudo hypothesin illam probare videtur, ita ut hoc principium, quamvis, si solum spectetur, probabili ratione careat, quando multiplex illius usus apparet, maximam sibi fidem conciliet. Veram autem rationem, qua id, quod vis quaecunque efficiat, per quadratum, et omnes, quae ad eam referuntur, quantitates, per rationes, quae ex constructione quadrati profluunt, exponendum sit postea videamus: hic annotasse sufficiat, resolutionem phaenomeni simplicis per lineam sive rectam sive curvam expositi in alias lineas postulatum esse mathematicum, quod multiplici commodo ad mathematicam redundante se commendet, cujus principium autem ab alia scientia pendeat; neque de principio ex ejus usu et consectariis statuendum esse, neque lineis, in quas ex illo postulato directio vis per lineam exposita resolvitur, ob commodum mathematicum physicam significationem tribuendam esse.

Nec vero alia vis centripetae, quantum a gravitate discernitur, et vis centrifugae origo apparet, quam illa ex resolutione directionis motus in lineas mathematicas ducta. Pars enim infinite parva circuli parallelogrammo includitur, ita ut sit ejus diagonalis, lineae autem laterales sint tangens eique in ultima ratione aequalis chorda sive sinus, et sinus versus eique in ultima ratione aequalis secans, quibus ita tribuitur realitas physica, ut altera pro vis centrifugae altera pro centripetae efficacia ponatur. Videamus primum de realitate vis centrifugae.

Illud quidem apparet, necessitatem lineae tangentis geometricam neutiquam efficere necessitatem vis physicae tangentialis. Geometria quidem pura circuli veram formam non mutat, neque ipsam peripheriam cum radio, sed lineas ex ratione peripheriae ad radium determinatas comparat et cognoscit; geometria autem quae circulum calculo subjicere et peripheriae ad radium rationem numeris exprimere conatur, ad hypothesin infinitorum laterum polygoni regularis confugit, ita tamen ut notione infiniti et ultimae rationis ipsum polygonum et rectas lineas simul tollat. Quid, si geometria ipsa a qua resolutio circuli in linearum rectarum multitudinem proficiscitur, hanc notionem pro mere hypothetica tractat, evanescentibus lineis rectis cum parallelogrammo ad infinitam parvitatem redacto, quomodo ab illa realitas earum linearum physica proficisci poterit?

Deinde si, nulla geometriae habita ratione, de ipsa vis centrifugae physica realitate quaeramus, a philosophia quidem illa experimentali, quam Newton seu potius omni aevo omnis Anglia longe optimam imo vero unicam et solam esse censuit, ne attendamus philosophicam vis centrifugae constructionem; hypothesin vis illius per experientiam solam firmare possunt et volunt; exemplis autem,

quibus id efficere conantur, nihil tristius esse potest; afferunt praesertim Newton et qui eum secuti sunt, lapidem, qui in funda circumactus a circumagente manu abire conetur, et conatu suo fundam distendat, et quamprimum dimittatur, avolet; alio deinde vim centrifugam exemplo globi plumbei illustrant, qui data cum velocitate secundum lineam horizontalem a montis alicujus vertice vi pulveris tormentarii projectus pergeret in linea curva ad distantiam duorum milliarium, priusquam in terram decideret; et augendo velocitatem augeri posset pro lubitu distantia, in quam projiceretur et minui curvatura lineae, quam describeret, ita ut tandem caderet ad distantiam graduum decem vel triginta vel nonaginta; vel denique ut in terram nunquam caderet, sed in coelos abiret et motu abeundi pergeret in infinitum. Posterius exemplum rectilinei motus notionem praebet, quam sine exemplo unus quisque fingere potest, utrumque eam ab actione projiciendi depromit, unde brevissime ad illam notionem pervenitur, vim centrifugam definiendo: ut sit vis, quae corpus in lineam rectam projicit, neutrum autem exemplum talis vis ne vestigium quidem in natura monstrat.

Sed ipsa fortassis philosophia a priori ea deducit, quae experimentalis methodus, philosophiae nomen sibi sumens, false et infelici cum successu ex experimentis cognoscere aggreditur, coeco quodam studio simulacrum verarum philosophiae notionum sensibus quaerens. Et obversari illi insciae putanda est oppositio virium attractivae et repulsivae atque ad hanc motus theoriam adhiberi. Verum philosophia hanc virium differentiam materiae ita tribuit, ut earum conditionem faciat gravitatem sive ipsam identitatem. A qua ratione quantum absit motus planetarum constructio, inde patet, quod vis illa centrifuga in motum rectilineum directa, nulla penitus corpo-

ris centralis habita ratione, corpori tribuatur alteri, unde etiam nullum eorum conjunctionis principium esse, neque, quum illae vires contradictorie oppositorum characterem ferant, cur non in linea recta sed sub angulo, qui lineam oppositionis rectam in duas dirimit, opponantur, explicari potest. Sed eas vires mere ideales esse, neque ullo modo vires physicas eo, quod communi principio carent, in confesso est; ne ergo haec philosophia experimentalis phaenomenon ex viribus plane nihil commune habentibus et a se alienis construere tentans ad verae philosophiae vires oppositas provocet; earum enim ratio plane diversa est; philosophia vera philosophiae experimentalis principium repudiat, quod a mechanica naturam in materia mortua imitante et virium absolute diversarum in corpore quodam synthesin efficiente petitur; ea autem, quae ad imitationem naturae pertinent, in naturae ipsius cognitione penitus abjicienda sunt, neque casui et arbitrio in physica locus dandus: sol autem et planetae cometaeque, si eorum motus ex virium centripetae et centrifugae ratione explicatur, nulla necessitate sed mero quodam casu se invenisse dicendi erunt.

Quamvis autem vis ad centrum tendentis et vis tangentialis notiones ex geometrica ratione physica hauserit, neutiquam ea methodus ex absolute oppositis phaenomenon construendi pro methodo geometrica habenda est; neque enim geometria ex lineis sub angulo recto aut alio quocunque coëuntibus circulum aut aliam curvam construere tentat, verum circulum aut aliam curvam, de qua quaestio est, supponit ut datam, atque ex his datis reliquarum linearum rationes inde determinatas docet; quam physica scientia methodum veram perfecte imitari debebat totum ponendi ex eoque rationes partium deducendi, neutiquam vero ex oppositis viribus, id est, ex partibus

totum componendi. Qui autem fieri possit, quin astronomia illa physica ad leges suas Matheseos ope perveniens, Mathesin vere sequatur? Revera ubi de vi centrifuga, de vi centripeta, de gravitate loqui sibi videtur, de toto phaenomeno semper verba facit; neque solum ut geometria, quae lineam aliquam radici summae duorum quadratorum aequalem esse dicit, non de aliqua quacunque singula linea loquitur, sed de hypotenusa, id est, parte per Totum, quod triangulum rectangulum est, determinata, partem eam autem a Toto ut a reliquis partibus discernens: sed per vis centripetae, centrifugae et gravitatis quantitatem unum idemque totius motus phaenomenon ita determinatur, ut perinde sit, utrum ex gravitatis, ex vis centripetae an ex vis centrifugae quantitate problema aliquod solvas, et illae vires distinctae mera nomina sint, quibus rectius carebamus; ex qua ejus distinctionis inanitate omnis illa in explicandis phaenomenis confusio et perplexitas oritur. Manifestam in eo deprehendes contradictionem, quod illud, quod vi centripeta, per sinum versum, illud, quod vi centrifuga efficitur, per tangentem exponatur, simul autem utraque vis sibi mutuo aequalis dicatur; neque ad contradictionem istam tollendam confugi potest ad primam nascentium et ultimam evanescentium rationem, in qua ratio arcus, sinus versi et tangentis sit ratio aequalitatis, ita ut hae lineae pro se invicem usurpari possint; prima enim et ultima ratio tum est ratio aequalitatis, si nulla sit, si neque arcui neque sinui verso neque tangenti neque differentiae earum virium, de qua agitur, locus sit: vis centrifuga centripetae tum demum aequalis est, quando per unius et alterius quantitatem re vera totius motus quantitas exprimitur, et earum virium ratio, earumque differentia et nomina cassa sunt.

Quod igitur ad inanitatem differentiae attinet, primum

quidem vim centripetam eandem esse ac gravitatem in confesso est, in earumque identitate evincenda Newton unice elaboravit; phaenomeni motus corporum coelestium igitur constructio illa physica, quae totum phaenomenon gravitati tribuit, et gravitatis duos factores vim centripetam et centrifugam ponit, quum alter factor vi toti aequalis ponatur, nulla est. Deinde vis centripetae lex, qua est in ratione inversa distantiarum, quum quantitatem totam motus in illa ratione esse velit, eam, quae vi centrifugae tribuitur, directionem tangentialem includit et simul continet, motus enim circularis a sola propensione ad centrum non effici, sed ex directione centrali et tangentiali esse compositus statuitur; quum autem tota motus quantitas vi centripetae tribuatur, et ejus quantitate determinetur, patet eam non opponi vi centrifugae sed totum phaenomenon per eam exprimi; atque eam ob causam in constructione geometrica id, quod vis centripeta efficit, per aream totius trianguli, cujus unus factor est linea tangentialis, sive per sectorem exponitur. Quam necesse autem sit, ut in mathematica ratione altera vis alteri aequalis seu vere totum ponatur, inde patet, quod virium oppositarum tota quantitas non eo solum mensuranda sit, quod altera vere effecit, sed quod etiam effecisset, opposita non impediente, addendumque in aestimatione utrique id, quod altera effecit; et vera vis centripetae quantitas non solum per sinum versum, sed et per tangentem, sive per eorum productum, lineam diagonalem exponenda est, ut vera vis centrifugae quantitas non per tangentem solam sed etiam per sinum versum, sive eorum productum; unde etiam vis centrifuga in ratione inversa distantiarum esse statuitur; et sive vi centripetae sive centrifugae tribuas phaenomenon, problematis cujuscunque eadem semper resolutio erit.

Ex lege, qua utraque vis est in inversa ratione distantiarum, apparet, eas vires non esse in ea oppositione, quali physica mechanica ad construendum motus phaenomenon eget; oppositarum enim virium altera crescente altera diminuitur; ex sinu verso autem et linea tangenti simul auctis et diminutis intelligimus, tum per unam atque alteram vim totum phaenomenon describi et determinari, tum eas a tertia quadam vi pendere, quae earum est verum principium et identitas, vel potius neque vim centripetam neque centrifugam definiri, neque phaenomenon ex his factoribus construi, sed quantitatem totius motus phaenomeni poni.

Quantopere oppositio vis centripetae et centrifugae et earum expositio per sinum versum et tangentem vero sensu careat, maxime in explicandâ velocitatis unius ejusdemque corporis in ellipsin revoluti diversitate perspicitur; in ellipsi enim quum sagittae, quae vim centripetam, et tangentis, quae centrifugam exponit, non ubique eadem ratio sit, diversitas velocitatis ex turbato virium aequilibrio explicari solet; verum ut in utraque quidem media distantia eadem sagittae et tangentis ratio eademque velocitas obtinet, in Aphelio contra et in Perihelio eadem quidem est sagittae et tangentis, sed diversissima velocitatis ratio. — In qua re et illud maxime mireris, quod, quamvis omnia mathematicis demonstrationibus nitantur, alii quidem, ut supra diximus, vim centrifugam in inversa duplici distantiarum ratione esse contendant, alii etiam in triplici ratione.

In hac ut unius ejusdemque planetae ita omnium corporum in orbem se gyrantium diversarum velocitatum explicandarum methodo innotescit illa empiriae sibi semper constans ratio, ipsa in orbem revoluta: diversae enim velocitates planetarum ex diversitate intensionis virium,

diversa autem intensio virium, ex diversa velocitate cognoscitur.

Dicamus etiam de alio celeberrimo usu, ad quem vis centrifuga adhibetur; ex ea enim phaenomenon illud majoris in minoribus latitudinibus geographicis penduli tarditatis explicari, et minor ibi gravitas a philosophia illa cognosci solet. Cujus phaenomeni explicatio ex minore sub aequatore et crescente in ratione quadrati sinus latitudinis gravitate ita datur, ut sub aequatore vis centripeta non aequalis dicatur gravitati, sed minor parte $\frac{1}{289}$, quae vi centrifugae tribuitur; haec autem pars ita invenitur, ut corporis ad distantiam pedum 19695539 a centro singulis diebus horarum 23° 56′ 4″ uniformiter in circulo revoluti arcus, quem tempore minuti unius secundi describit, pedum sit 1436, 2 ejusque sinus versus pedum 0, 0523 sive lin. 7, 54; quum autem in terra nostra lapsus corporis in una minuta secundae in latitudine parisiensi sit pedum fere $15\frac{1}{12}$, sive lin. 2174, et vis centripeta per spatium, quod corpus in dato tempore cadendo percurrit, cognoscatur, et per sinum versum exponatur, inter priorem igitur et hunc sinum versum tanta sit differentia ut ille sit hujus pars $\frac{1}{289}$: ille vi centrifugae tribuitur, quam alias per lineam tangentem exponi videmus. Quum supra alteram cum altera vi pro lubitu commutari, easque legibus nihil mutatis promiscue pro se invicem usurpari posse intellexerimus, nihil obstat, quin illum minorem sinum versum pro vis centripetae efficacia sumamus et gravitati addamus, auctamque illa parte gravitatem non diminutam, causam penduli sub Aequatore retardati et pondera corporum sub minoribus latitudinibus crescere, non diminui dicamus; atque phaenomeni mensura et explicatio pariter efficietur. Quum tardius sub minoribus latitudinibus horologium oscillatorium moveri experientia doceat, atque

oscillationes a gravitate lapsum corporis efficiente deriventur, minorem esse gravitatem ob retardatum penduli ejusdem longitudinis et ponderis motum volunt. Corporis autem penduli motus non purus est lapsus: sed ne rectam lapsus lineam statim producat, impeditur pondus, suspensum neque a puncto suspensionis sed a latere dejectum; unde directio lineae verticalis in lineam curvam mutatur si velis a vi centripeta et centrifuga, a qua directionem horizontalem seu tangentialem produci dicamus, provenientem. Quidni ergo retardatas sub aequatore oscillationes inde explicemus quod differentiae a linea lapsus verticali effectae, sive motui horizontali et si velis vi centrifugae majus sub aequatore impedimentum obstet, quod in nulla alia re quam in fortiori propensione erga lineam verticalem ponendum, i. e. in majori sub minoribus latitudinibus vi centripeta, quae lineam verticalem fortiori nisu teneat, et sublatam restituat, citiusque directionem ipsi contrariam vincat? — Denique haec praeclare cum figura terrae consentire dicamus, ad aequatorem, cujus diameter axi brevior est, altioris; unde pendulum, quia sub minori latitudine suspensum majori massae propius est, fortius attrahitur, et majori pondere ad terram et lineam verticalem tendit, neque in differentiam ab hac linea ea cum facilitate abire potest, quacum corpus in altioribus parallelis a minori massa attractum, motum ad latus suscipit.

Longius est eam, quam Newton inter vim motricem et acceleratricem facit, distinctionem discutere, qua utens inter alia illud tegere videtur, quod in famosissima legis vis centripetae ad motum lunae, et planetarum eorumque satellites adplicatione nullam massarum rationem habeat; unde etiam legem illam gravitatis, puram motus phaenomeni, non vis legem esse apparet; id enim, quod a vi

efficitur, non a sola vis lege, sed etiam a massa pendeat necesse est, neque phaenomena soli vis legi consentanea esse possunt. Alii quidem in explicanda illa legis cum motu lunari comparatione massae lunae terraeque rationem adhibent; deinde massas planetarum differentes nullam legis, quam ad solam vim pertinere volunt, mutationem eam ob causam efficere suspicantur, quod massae planetarum cum solis massa comparatae perexiguae sint; eandemque rationem satellitum cum planetis, circum quos gyrantur, comparatorum esse putant; ex velocitate autem satellitum ejusque ad distantiam ratione, densitatem planetae, ut solis ex eadem planetarum ratione metiuntur.

Eodem modo, quo vim centripetam et centrifugam commutari mutuo in explicandis phaenomenis posse ostendimus, diminutio gravitatis cum ejusdem incremento commutari, et phaenomena quae ex decrescente vi gravitatis explicantur, ex aucta eadem explicari lexque illa, qua vis gravitatis in reciproca duplici ratione distantiarum esse dicitur, ita inverti poterit, ut eam in directa duplici ratione distantiarum esse dicamus. Si enim in majori distantia gravitas minui dicitur, alter tantum ejus aestimandae factor, qui est velocitas, consideratur; quae quum in majori distantia sit minor, gravitatem esse minorem dicunt; verum vis magnitudinem simul ex magnitudine distantiae, in quam agit, aestimare debemus; et quae in duplam distantiam agit, quadruplo majorem praedicare. Si itaque ut vulgo vis gravitatis lex exprimi solet, ex solius velocitatis magnitudine considerata diminui vel augeri ea vis dicitur, distantia quidem ad rationem incrementi et decrementi determinandam neutiquam vero ad praedicandam ipsam incrementi et decrementi notionem adhibita: aequo jure velocitatem in praedicanda magnitudine negligamus, vim quae in majorem distantiam agit, majorem, eamque in di-

recta esse distantiarum ratione dicentes. Ut in vecte, cujus duo factores sunt distantia et pondus in inversa ratione, gravitas crescentibus distantiis augeri aut diminui, pro lubitu dici potest; majoris enim distantiae, ut aequilibrium sit, minus pondus est, quod Newton vim motricem appellat, minor ergo gravitas; aut majoris distantiae major est gravitas, idem enim pondus in majori distantia, majori vi est.

Ex quibus omnibus primum efficitur, inanem esse vis centrifugae et centripetae distinctionem, sed leges quas virium centripetae et centrifugae esse perhibent, revera esse leges motus mathematicas, physica virium specie et nomine contaminatas: deinde male vi gravitatis incrementum aut decrementum tribui, et in gravitatem ipsam neque quantitatem neque aliquam rationem quantitativam ad quamcunque aliam rem, neque ad spatium et tempus cadere. Gravitas una eademque dicenda est, quae in forma duorum factorum, spatii et temporis, sive etiam spatii, ut ita dicam, quiescentis et spatii motu in tempore geniti existit: omnis autem quantitativa differentia et ratio ad hos factores pertinet, quorum altero diminuto alter augetur, neque eorum aliqua ratio aut proportio esse potest, nisi in uno eodemque positorum; eorum autem absoluta identitas variari, augeri aut diminui nequit. — Patet inde, quanto purius fuerit Kepleri ingenium et indoles, qui nihil aliud quam horum factorum, qui vere augeri et diminui possunt, rationem posuit, neque harum rationum puram et vere coelestem expressionem per quantitates gravitatis, cujus nulla est quantitas, determinandas inquinavit. Illam autem, quae a Newtone incepta est, mathematices et physices confusionem, grandis mathematica strues magnusque et felix Matheseos in Astronomia praesertim usus eruditis commendavit; plebi autem vis gravi-

tatis cognita placuit, minus, quia a communi mundi vi, quam unam eandemque Keplerus et alii philosophi statuerunt, quam quia a vi vulgari, ut lapides in terra projici ita corpora coelestia in orbes revolvi praesertim per tritissimam illam pomi coram Newtone delapsi historiam, edocta securitatem adversus coelum hausit, oblita scilicet, universae generis humani, deinde Trojae miseriae principiis pomum adfuisse, malum etiam scientiis philosophicis omen.

Quum itaque astronomiae scientia, quantum ad Mathesin pertinet, plurimum Newtoni debere censenda sit, ita physica species, qua mathematicas rationes induit, ab iis separanda, et quid ei veri insit a philosophia explorandum. Philosophiae autem illius experimentalis, quam Angliae indoles, atque ita Newton, Locke et reliqui qui eam indolem scriptis expresserunt, solam intelligunt, exemplum afferam, quod huc pertinet; theorema enim Cartesii, Aristotelis, aliorum quod pondera corporum a formis materiae pendere asserit, Newton ut refutaret, et pondera non in ratione formae sed quantitatis materiae esse probaret, haec experimenta instituit: auri, argenti, arenae, tritici etc. aequalium ponderum bina in duas, ut aëris resistentiae inaequalitatem demeret, aequales pyxides injiciens pendula constituit, quoad longitudinem, pondus, figuram et aëris resistentiam omnino paria. Quid per pendula quoad figuram, longitudinem et aëris resistentiam paria innotescit? aequalitas aut differentia ponderum; quum pondera corporum pendulorum igitur aequalia fecisset, feliciter invenit, aequalia esse eorum corporum pondera, philosophos illos, qui unius ejusdemque materiae diversas tantum formas statuunt, tali experimentandi et philosophandi ratione refutatos putans. Ex quo uno exemplo quid sibi philosophia vera velit, penitus ignorare illam

philosophiam experimentalem, intelligitur; ex ejusdem principio etiam vera vis centripetae et centrifugae origo explicatur. In mechanica scientia, quum a vita naturae aliena sit, materiae nulla alia primitiva notio esse potest, quam mors, quam vim inertiae appellant i. e. indifferentiam erga quietem et motum; haec materia nihil aliud est, quam objecti sive absolute oppositi abstractissima notio; unde omnem, quam in materia deprehendunt varietatem, etiam illam, quae motu cognoscitur, aliunde ipsi addunt: et gravitatem quidem materiae universae qualitatem esse ex experimentis et inductione cognoscunt; ex secunda philosophandi regula, quam Newton statuit, effectuum naturalium ejusdem generis eaedem sunt causae, ut descensus lapidum in Europa et in America; deinde ex regula tertia qualitates, quae corporibus competunt, in quibus experimenta instituere licet, pro qualitatibus corporum universorum habendae sunt. Experientia ergo materiam gravem esse docente, quum ejus, quae est in lapide, qui in terram cadit, gravitatis rationem ab ea, quae in astris et primum corporibus ad solis nostri systema pertinentibus neque in terram cadentibus est, diversam esse pateat, aliam eamque vim centrifugam hujus phaenomeni causam esse statuunt. Philosophiae huic naturam, deinde gravitatis et impulsus in infinitam lineam horizontalem, quem vim centrifugam esse contendit, originem ignoranti permittendum quidem est, Deo omnia tribuere, sed postulandum, ut recte de Deo ejusque agendi ratione philosophetur, et naturam ignorans Deum vere cognoscat. Ejus autem actio neque externa aut mechanica neque arbitraria aut fortuita est; vires ergo, quas Deum materiae dedisse dicunt, materiae vere inesse statuendum est, et iis materiae naturam constitui, quae principium virium oppositarum immanens et internum sit; verum mechanica ab hac

notione refugit, neque Deum neque veram vim neque quid sit internum et necessarium intelligens, sed inertem materiam ab externo semper impulsu, seu quod idem est, a viribus materiae ipsi alienis moveri dictitans: quum igitur in causis externis versetur, neque naturam ratione concipiat, nequit pervenire ad principium identitatis, quod in se ipso differentiam ponat, et philosophiae tandem redditum tum philosophiam ipsam restituit, tum mechanicam a physica separavit, physicamque, quae per solum dynamicae nomen a mechanica non sejungitur, philosophiae reddidit: atque ex hoc principio systematis planetarum elementa intelligamus, brevibusque proponamus.

Gravitas materiam ita constituit, ut materia sit objectiva gravitas; una eademque est materia, quae se ipsam in polos dirimens lineam cohaesionis format, et in serie evolutionum per differentem rationem factorum, diversas species fert. — Ab hac gravitatis reali differentia distinguamus alteram idealem, sive potentiarum temporis et spatii; duplicitate enim posita, duplex duplicitas, altera polorum, altera potentiarum, sive quatuor regiones ponendae sunt.

Dicamus primum de linea cohaesionis, quam gravitas constituens, et se ipsam in omnibus punctis simul mutua factorum in se invicem ratione diversis ponens, seriem nodorum centrorumque sui ipsius producit, quorum unumquodque, reliqua quidem rationum multitudine non caret, sed eas in principii ipsi proprii potestatem redactas sua lege et individua organisatione continet. Systema solis, quod talem lineam exprimit, reliquis majus est, quoniam, linea cohaesionis ibi disrupta unumquodque corpus centrum gravitatis non quidem absoluta sed majori potestate quam alia corpora in se gerit; neque enim est corpus, quod quamvis in se totum sit, non ab aliis pendeat, et

pars atque organon majoris systematis sit; corporibus itaque coelestibus non perfecta sed maxima competit libertas et gravitatis independentia. Neque ergo casu quodam ex infinito spatio planetae rectilineo cursu vagati, solis forte vicinitatem praetereuntes, sub ejus legem et inde in orbitas circulares coacti sunt; neque illa hypothesis vi centrifugae eos a sole detinet, sed unum cum sole primitivum systema formantes vi vera cohaesionis tum continentur tum arcentur.

A puncto autem indifferentiae, quod ubi ut in magnete, et deinde in vecte, qui naturalem magnetismi lineam in materia mortua imitatur, exprimitur, medium est, diversum est centrum virium: indifferentia enim quum sit neutra, nullam vim exercet, ad quam conditio differentiae pertinet: centra itaque virium intra lineam quidem sed non in medio posita sunt, eaque sunt corpora; nihil enim aliud est corpus quam vis physicae, sive verae ideae phaenomenon. Newton quidem centrum gravitatis sive indifferentiae non in sole ponendum esse ideo censuit, quoniam ab attractionibus planetarum aliquantum loco moveatur: quum enim ad explicandum corporum coelestium motum nihil sumat, nisi mutuas corporum attractiones, qua hypothesi centrum aliquod non immediate ponitur, ad demonstrationes autem propositionum de motibus curvilineis pervenire non possit, nisi posito orbitarum centro, in libri I. sect. XI. in qua ad motum corporum viribus centripetis mutuo se petentium accedit, corporum attractorum et attrahentium actiones esse quidem mutuas, ut neutrum quiescere possit, ambo autem attractione ista mutua *quasi* circum gravitatis commune centrum revolvi sumit, atque ad legum Coroll. quartum provocat, in quo autem nihil aliud, quam commune gravitatis centrum corporum duorum vel plurium ab actionibus corporum in

se mutuis non mutare statum suum vel motus vel quietis, nequaquam autem necessitatem centri veri et realis aut corporis centralis reperis; commune igitur illud centrum gravitatis est punctum mere mathematicum, solemque centrum virium aut illi centro proximum esse, non necessitati, sed casui, qui maximam ei dedit massam, tribuendum erit: et immensitas massae solaris, ad cujus notionem densitas pertinet, iterum hypothesi, qua omnis vis a massa pendet, nititur. Verum autem virium centrum esse necessario lucis fontem, et in ea re solis veram vim et virtutem ponendam esse, physica philosophia docet. — Hoc centrum virium non in medio positum esse diximus; nam ut per lineam cohaesionis duo externi poli, ita duo interna virium centra constituuntur; internam duplicitatem in magnetis punctis culminantibus eandemque in ellipseos umbilicis cognoscimus, cujus axis principalis vera magnetismi linea est. Puncta haec culminantia ita disposita sunt, ut eorum utrumque opposito polo propius, quam illi sit, in quem vim suam exercet, polus internus + M ergo inter punctum indifferens et polum externum — M; eodemque modo internus — M inter medium et externum + M sit. Quum autem systema planetarum fracta linea cohaesionis sit, neque unum corpus continuum formet, atque, ut postea videbimus, unum idemque corpus utrumque polum efficiat, unum tantum reale virium punctum culminans est, sol in altero umbilico ellipseos, cujus alter coecus et mere mathematicus est: magnetismi igitur naturalis linea in formam penduli naturalis transit, ut pendulum mechanicum vectem incompletum altero polo amisso efficit, quem corpus pendens gravitati succumbens procreare nequit. Hac rectilinea et virtuali non autem rigida corporum serie pro basi totius systematis posita corpora ad se invicem referri, et systema quidem sed

non unum corpus formando, naturae, quae vim hic in lineae forma existentem forma corporis indui vult, non satisfieri videmus.

Differentia reali polorum et linea cohaesionis ita intellecta, ad alteram differentiam, idealem sive potentiarum, subjecti et objecti transeamus. — Si materia ita concipitur, ut sit spatium repletum, forma caret, spatiumque et materia nihil aliud est, quam abstracta objectivi notio: ut materiae physica et realis notio intelligatur, ponenda est etiam sub forma subjectivitatis, punctumque in spatio ponendum, quod abstractio quidem est a spatio, sed ita ut simul ad illud referatur: in materiae ut repleti et, ut ita dicam, densi spatii eamque ob causam quiescentis notione, resistentiae quidem contra aliam materiam in eundem locum urgentem notio inest, sed mere negativa et inanis; spatio enim repleto omne mutationis atque resistentiae principium sublatum est, quod itaque aliunde petendum. Ut realem materiam intelligamus, spatii abstractae notioni contraria sive subjectivitatis forma addenda est, quam voce magis latina mentem, et si ad spatium referatur, punctum appellemus. Quo modo punctum, aut sub differentiae ipsi propria forma, tempus, atque spatium elementa constituunt materiae, quae quidem non ex iis conflata, sed eorum principium est. Ex hac interna et primitiva oppositarum potentiarum orientis et occidentis, — poli enim quiescunt — identitate et differentia necessitas mutationis atque motus intelligitur; nihil enim est mutatio aliud, quam aeterna identitatis ex differentia restitutio et nova differentiae productio, contractio et expansio. Potentiarum autem altera, mens, quae se ipsam producens, facta spatii abstractione, tempus est, quantum hanc sui productionem ad spatium refert, lineam constituit: et linea mens quidem se ipsam sed in forma subjectiva producens, et

in se reclusa est: perfectam autem et naturalem formam sibi sumit in contrarium, sive spatium transiens et planum constituens, quod, quia nullam aliam quam ipsam mentis et extensionis differentiam posuimus, omni alia differentia caret, atque quadratum est.

A quo temporis in spatium transitu, reflexio aliena esse videtur, in mathematicis quidem a rebus ipsis abstrahens, numerosque et mensuras earum, neque res ipsas incommensurabiles, quales tempus et spatium esse ipsi videntur, comparare putans. Quamvis autem geometria et calculus rerum ipsarum obliviscatur, et lineas et numeros tantum tractet, iis, quae per operationes calculi aut demonstrationes geometricas inveniuntur, significatio ad res ipsas pertinens tribuitur, ut non quantitates solum sed res ipsas comparatas esse pateat. Deinde in alia forma illo incommensurabilium in se mutuo transitu mathesis utitur, lineam in planum, planum in corpus extendens; hanc identitatem incommensurabilium infiniti nomine plerumque tegit, planum ex innumeris lineis etc. constare dicens; porro multorum numerorum rationes infinitis seriebus exprimens absolutam reflexionis diversitatem excessisse et incommensurabilia comparasse fatetur: praesertim autem altior quae vocatur geometria, planum ad lineam, utrumque ad infinitam exiguitatem i. e. ad punctum redigit; analysis autem ex punctis lineam sed infinitam construit. Neque quomodo ex puncto linea, ex linea planum etc. fiant, aliter concipitur quam accersita notione motus, i. e. antea tempore et spatio identice ponendis. Quum lineam esse mentem se ipsam in sua ipsius forma subjectiva producentem transitumque ejus in speciem sui vere objectivam esse quadratum vidissemus, productum contra, quod ad naturam naturatam pertinet, est cubus; spatii enim omni mentis abstractione facta se ipsum producentis tres

sunt dimensiones; corpusque quod fit, est quadratum, corpus autem quod est, cubus. Corporum itaque a se sejunctorum ratio quum sit linea, i. e. relatio subjectiva, forma objectiva carens, quando eam differentiam tollunt in unum corpus, altero in alterum cadente, se constituentia, lineam mutant in quadratum: lex itaque lapsus est ratio quadrati distantiae, sive lineae in quadratum commutatae.

In qua re alii differentiae locus est, ut differentia corporum duorum aut vere tollatur, aut maneat i. e. ut ex iis aut unum corpus reale fiat, aut ideale: illud efficitur per lapsum liberum, hoc per motum circularem. In lapsu simpliciter elementum quadrati per unitatum temporis summam, sive per lineam arbitraria quadam mensura divisam et numeris expressam, exponitur: in motu autem circulari, quo corpus ideale producitur, corporum differentia, atque inde temporis et spatii ex una parte manet, quorum illud tempus periodicum, hoc autem distantiam corporum efficit: tempus autem periodicum cum spatio, quod a corpore percurritur, et angulum cum spatio distantiae facit, conferendum, eaque synthesis, quae quantitatem motus efficit, ipsum est quadratum. Duo itaque ejus, quam materiem motus vocant et quae totam duorum circa se moventium corporum rationem exprimit, elementa sunt, linea distantiae et motus quadratum: unde totius, quod ex duobus his elementis conjungitur, quantitas erit cubus sive corpus; et quoniam gravitas una eademque semper est, cubus omnium ut de his loquamur, planetarum idem est; ex quo celeberrima illa Keplerl lex facile efficitur.

Ex his, quae docuimus, lemmata matheseos philosophica mutuanda sunt, atque inde theorematum universam fere mathesin adplicatam fundantium, et ad nostram us-

que aetatem veris demonstrationibus, quae mathematice fieri nequeunt, carentium demonstrationes deducendae sunt: cujus rei viam notionibus quas exhibuimus tentare voluimus. Hac temporis et spatii syntheseos expositione, et mentis sive lineae in quadratum transitu nititur vulgaris illa virium resolutio, cujus mathematica veritas et necessitas postulatur, quae physica autem veritate destituitur. Facilis inde ad mechanicae leges, quae physicas ad materiam mortuam transfert, via patet: leges autem ipsae a natura, non a mechanica naturam imitante petendae. Ad rem nostram redeamus.

Corporibus igitur coelestibus per cohesionis lineam ratio distantiarum, de qua postea videbimus, determinata est: eorum massae a se invicem sejunctae, centra densitatis raritati aetheris opposita, puncta summae contractionis opposita summae expansioni formant: unde physici aetheri absolutam elasticitatem et vim repulsivam, attractivam autem corporibus tribuunt, ad quae sola vim gravitatis, et nihil ad aetherem referunt. Hanc oppositionem summae densitatis et summae raritatis, ejusque oppositionis phaenomenon, separationem corporum primitiva naturae identitas tollere, linea autem virtualis in quadratum abire, atque formam et corpus induere studet: qui nisus phaenomenon motus est. Quoniam autem illud corporum coelestium systema non in unam massam coagulari, neque in tristem naturae naturatae statum et corporum sortem decidere sed rationis vivam expressionem ejusque imaginem esse voluit natura, non corpus reale, sed ideale, i. e. quadratum moto curvilineo producitur: corpus igitur quod eorum linea induit, nihil aliud est, quam illud spatium, quod corpora in orbem gyrantia amplectuntur. Unde circularem motum si ex opposito definire velimus, sublatum corpus sive reductionem corporis seu cubi per qua-

dratum esse et sublimem Keplerî legem hac notione exprimi dicamus.

In circulo formali aequalis distantiae notio a puncto peripheriam efficit: et primitivus ejus character est, ut neque ulla diameter neque ullus peripheriae locus reliquis infinite multis excellat. Unde ex primitiva cohaesionis linea, si differentia corporum sola neque naturae nisus ea in unum corpus conjungendi ponitur, ad motum perveniri nequit: si vero ex vi attractiva corporis centralis, et centrifuga corporis in orbem revoluti circulus mechanice construi possit, quomodo ad diametri alicujus excellentiam et ad cohaesionis lineam ejusque puncta culminantia atque ad ellipsin perveniatur?

Quamvis in systemate solari corpora disjuncta sint et rigida cohaesionis linea sublata in motum abeat, vis ejus neutiquam in indifferentia omnium diametrorum formalis circuli perditur: sed vim suam, in orbitarum axem se constituens, et polaritatem in mutatione motus, ab altero polo retardati, ab altero accelerati asserit: in Aphelio retardat, in quo puncti culminantis sive solis maxime, in Perihelio autem accelerat, in quo minima illo, maxima autem insita corporis vis est. Huc perturbationes planetarii motus referendae sunt, quae infirmioris cujusdam et cito praetereuntis atque prima cohaesione facile subactae cohaesionis formationes sunt.

Denique ut differentiae magnetismi reali idealem quidem potentiarum differentiam opposuimus, etiam realis ipsa differentia sub forma duplicis differentiae existere, et realem lineam Occidentis et Orientis formari breviter monendum est, eamque item corporum, quae Cometas appellamus, quoniam Oriens atque Occidens sub lege differentiae potentiarum est, in immensarum Absidum orbitis revolutorum.

Superest, ut hic quaedam de ratione distantiarum planetarum addam, quae quidem ad experientiam solam pertinere videntur. Verum mensura et numerus naturae a ratione alieni esse nequeunt: neque studium et cognitio legum naturae alia re nituntur, quam quod naturam a ratione conformatam esse credamus, et de identitate omnium legum naturae nobis persuasum sit. Illam identitatem rationis et naturae, qui ex experientia et per inductionem leges quaerunt, ubi forte in legis speciem incidunt, ita agnoscunt, ut inventa gaudeant, et si alia phaenomena ei parum sint consentanea, de experimentis subdubitent, et utrimque omni modo harmoniam constituere studeant. Cujus rei, ratio de qua loquimur distantiarum planetarum, exemplum praebet: quum enim distantiae planetarum rationem quandam progressionis arithmeticae efferant, quinto autem progressionis membro in natura planeta non respondeat, inter Martem et Jovem vere existere et nobis quidem incognitus per spatia coeli vagari putatur, seduloque quaeritur.

Quae progressio quum arithmetica sit, et ne numerorum quidem ex se ipsis procreationem i. e. potentias, sequatur, ad philosophiam nullomodo pertinet. Quantum in philosophicis numerorum rationibus Pythagorei elaboraverint, notum est: et inde traditam et in utroque Timaeo servatam numerorum seriem afferre licebat, quae Timaeus non ad Planetas quidem refert, sed ad quorum rationem Demiurgum Universum conformavisse cernet. Series numerorum est 1, 2, 3, 4, 9, 16, 27: 16 enim pro 8 quem legimus ponere licebat. Quae series si verior naturae ordo sit, quum illa arithmetica progressio, inter quartum et quintum locum magnum esse spatium, neque ibi planetam desiderari apparet.

Horum autem, ut breviter reliqua tradamus, numero-

rum quadratoquadratorum radices cubicas (ne unitatem omittamus, $\sqrt[3]{3}$ pro ea ponatur)

1, 4. 2, 56. . 4, 37. . 6, 34. . 18, 75. . 40, 34. . 81. rationes distantiarum planetarum esse invenies.

Jovis autem satellites in ratione, qua quatuor priores planetae progrediuntur, distare videas, nisi quod quartus satelles numerum suum aliquantum excedat.

In Saturni autem satellitibus diversa quaedam sed satis memorabilis ratio obtinet: quatuor enim priorum tempora periodica sunt in ratione radicum quadratarum ex 1, 2, 4, 8 et distantiae in ratione radicum cubicarum ex iisdem; et si horarum periodicarum numeros ipsos velis, $\sqrt{} = 2^9, 2^{10}, 2^{11}, 2^{12}$, 22, 32, 45, 64 habebis. Quintus satelles ut quintus planeta formalem progressionem mutat; et quum distantiae quatuor priorum fuerint ut radices cubicae ex 1, 2, 4, 8, i. e. ut 1. 1, 26. 1, 63. 2; ad quartum igitur $\sqrt[3]{8}$ pertineat, ad quintum $\sqrt{8}$ pertinet; sive $\sqrt[3]{(16 : 32)}$ et series cuborum quorum radices rationem distantiarum exprimant, sunt

$$1, 2, 2^3, 2^3, (2^4 : 2^5), 2^5, (2^{12} : 2^{13})$$

sive . . $2^{\frac{5}{2}}$ . . $2^{\frac{13}{2}}$.

II.

Aufsätze

aus dem

kritischen Journal der Philosophie.

1. Ueber das Weſen der philoſophiſchen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zuſtand der Philoſophie insbeſondere.

(Bd. I. St. 1. 1802.)

Die Kritik, in welchem Theil der Kunſt oder Wiſſenſchaft ſie ausgeübt werde, fordert einen Maaßſtab, der von dem Beurtheilenden ebenſo unabhängig als von dem Beurtheilten, nicht von der einzelnen Erſcheinung, noch der Beſonderheit des Subjekts, ſondern von dem ewigen und unwandelbaren Urbild der Sache ſelbſt hergenommen ſey. Wie die Idee ſchöner Kunſt durch die Kunſt-Kritik nicht erſt geſchaffen oder erfunden, ſondern ſchlechthin vorausgeſetzt wird, ebenſo iſt in der philoſophiſchen Kritik die Idee der Philoſophie ſelbſt die Bedingung und Vorausſetzung, ohne welche jene in alle Ewigkeit nur Subjektivitäten gegen Subjektivitäten, niemals das Abſolute gegen das Bedingte zu ſetzen hätte.

Da die philoſophiſche Kritik ſich von der Kunſt-Kritik nicht durch Beurtheilung des Vermögens zur Objektivität, das in einem Werke ſich ausdrückt, ſondern nur durch den Gegenſtand, oder die Idee ſelbſt unterſcheidet, welche dieſem zu Grunde liegt, und welche keine andere als die der Philoſophie ſelbſt ſeyn kann, ſo müßte (da, was das erſte betrift, die philoſophiſche Kritik

mit der Kunst-Kritik gleiche Ansprüche auf allgemeine Gültigkeit hat), wer derselben gleichwohl Objektivität des Urtheils absprechen wollte, nicht die Möglichkeit bloß verschiedener Formen der Einen und selben Idee, sondern die Möglichkeit wesentlich verschiedener und doch gleich wahrer Philosophien behaupten, — eine Vorstellung, auf welche, so großen Trost sie enthalten mag, eigentlich keine Rücksicht zu nehmen ist. Daß die Philosophie nur Eine ist, und nur Eine seyn kann, beruht darauf, daß die Vernunft nur Eine ist; und so wenig es verschiedene Vernunften geben kann, ebenso wenig kann sich zwischen die Vernunft und ihr Selbsterkennen eine Wand stellen, durch welche dieses eine wesentliche Verschiedenheit der Erscheinung werden könnte, denn die Vernunft absolut betrachtet, und insofern sie Objekt ihrer selbst im Selbsterkennen, also Philosophie wird, ist wieder nur Eins und dasselbe, und daher durchaus das Gleiche.

Da der Grund einer Verschiedenheit in der Philosophie selbst nicht im Wesen derselben liegen kann, welches schlechthin Eines ist, auch nicht in der Ungleichheit des Vermögens, die Idee derselben objektiv zu gestalten, weil nämlich, philosophisch betrachtet, die Idee selbst alles ist, das Vermögen aber, sie darzustellen, das zu ihrem Besitz hinzukommt, der Philosophie nur noch eine andere, ihr nicht eigenthümliche Seite giebt, so könnte also eine Möglichkeit unendlich vieler und verschiedener Resteze, deren jeder, seinem Wesen nach verschieden vom andern gesetzt, gleiches Recht hätte, sich gegen die andern zu behaupten, nur dadurch herausgebracht werden, daß, indem die Philosophie als ein Erkennen des Absoluten bestimmt wird, dieses, es sey als Gott oder in irgend einer andern Rücksicht als Natur, in unbeweglicher und absoluter Entgegensetzung gegen das Erkennen als subjektives, gedacht würde.

Allein auch bei dieser Ansicht würde die Verschiedenheit sich selbst aufheben und verbessern müssen. Denn indem das Erkennen als etwas Formelles vorgestellt wird, wird es in sei-

nem Verhältnisse zum Gegenstand als durchaus passiv gedacht, und an das Subjekt, das dieses Empfangens der Gottheit, oder des reinen objektiven Anschauens der Natur fähig seyn soll, gefordert werden, daß es überhaupt sich gegen jedes andere Verhältniß zu irgend einer Beschränkung verschließe, und aller eigenen Thätigkeit sich enthalte, indem dadurch die Reinheit des Empfangens getrübt würde. Durch diese Passivität des Aufnehmens und die Gleichheit des Objekts würde dasjenige, was als Resultat vorgestellt wird, das Erkennen des Absoluten, und eine daraus hervorgehende Philosophie durchaus wieder nur Eine und allenthalben dieselbe seyn müssen.

Dadurch, daß die Wahrheit der Vernunft, so wie die Schönheit nur Eine ist, ist Kritik als objektive Beurtheilung überhaupt möglich, und es folgt von selbst, daß sie nur für diejenigen einen Sinn habe, in welchen die Idee der Einen und selben Philosophie vorhanden ist; ebenso nur solche Werke betreffen kann, in welchen diese Idee als mehr oder weniger deutlich ausgesprochen zu erkennen ist. Das Geschäft der Kritik ist für diejenigen und an denjenigen Werken durchaus verloren, welche jener Idee entbehren sollten. Mit diesem Mangel der Idee kommt die Kritik am meisten in Verlegenheit, denn wenn alle Kritik Subsumtion unter die Idee ist, so hört da, wo diese fehlt, nothwendig alle Kritik auf, und diese kann sich kein anderes unmittelbares Verhältniß geben, als das der Verwerfung. In der Verwerfung aber bricht sie alle Beziehung desjenigen, worin die Idee der Philosophie mangelt, mit demjenigen, in dessen Dienst sie ist, gänzlich ab. Weil das gegenseitige Anerkennen hiermit aufgehoben wird, erscheinen nur zwei Subjektivitäten gegeneinander; was nichts mit einander gemein hat, tritt eben damit in gleichem Recht auf, und die Kritik hat sich, indem sie das zu Beurtheilende für alles Andere, nur nicht für Philosophie, und weil es doch nichts seyn will, als Philosophie, dadurch für gar nichts erklärt, in die Stellung eines Subjekti-

ven versetzt, und ihr Ausspruch erscheint als ein einseitiger Machtspruch; eine Stellung, welche, da ihr Thun objektiv seyn soll, unmittelbar ihrem Wesen widerspricht; ihr Urtheil ist eine Appellation an die Idee der Philosophie, die aber, weil sie nicht von dem Gegenpart anerkannt wird, für diesen ein fremder Gerichtshof ist. Gegen dieß Verhältniß der Kritik, welche die Unphilosophie von der Philosophie abscheidet, — auf einer Seite zu stehen, und die Unphilosophie auf der entgegengesetzten zu haben, ist unmittelbar keine Rettung. Weil die Unphilosophie sich negativ gegen die Philosophie verhält, und also von Philosophie nicht die Rede seyn kann; so bleibt nichts übrig, als zu erzählen, wie sich diese negative Seite ausspricht, und ihr Nichtseyn, welches, insofern es eine Erscheinung hat, Plattheit heißt, bekennt; und da es nicht fehlen kann, daß, was im Anfang nichts ist, im Fortgang nur immer mehr und mehr als Nichts erscheine, so daß es so ziemlich allgemein als solches erkannt werden kann; so versöhnt die Kritik durch diese von der ersten Nullität aus fortgesetzte Konstruktion wieder auch die Unfähigkeit, welche in dem ersten Ausspruch nichts als Eigenmächtigkeit und Willkür sehen konnte.

Wo aber die Idee der Philosophie wirklich vorhanden ist, da ist es Geschäft der Kritik, die Art und den Grad, in welchem sie frei und klar hervortritt, so wie den Umfang, in welchem sie sich zu einem wissenschaftlichen System der Philosophie herausgearbeitet hat, deutlich zu machen.

Was das Letztere betrifft, so muß man es mit Freude und Genuß annehmen, wenn die reine Idee der Philosophie ohne wissenschaftlichen Umfang mit Geist als eine Naivetät sich ausdrückt, welche nicht zur Objektivität eines systematischen Bewußtseyns gelangt; es ist der Abdruck einer schönen Seele, welche die Trägheit hatte, sich vor dem Sündenfall des Denkens zu bewahren, aber auch des Muths entbehrte, sich in ihn zu stürzen, und seine Schuld bis zu ihrer Auflösung durchzuführen,

darum aber auch zur Selbstanschauung in einem objektiven Ganzen der Wissenschaft nicht gelangte. Die leere Form solcher Geister aber, die ohne Geist in kurzen Worten Wesen und Hauptsache der Philosophie geben wollen, hat weder wissenschaftliche, noch sonst eine interessante Bedeutung.

Wenn aber die Idee der Philosophie wissenschaftlicher wird, so ist von der Individualität, welche unbeschadet der Gleichheit der Idee der Philosophie, und der rein objektiven Darstellung derselben, ihren Charakter ausdrücken wird, die Subjektivität oder Beschränktheit, welche sich in die Darstellung der Idee der Philosophie einmischt, wohl zu unterscheiden; an den hierdurch getrübten Schein der Philosophie hat sich die Kritik vorzüglich zu wenden und ihn herunter zu reißen.

Wenn es sich hier zeigt, daß die Idee der Philosophie wirklich vorschwebt, so kann die Kritik an die Forderung und an das Bedürfniß, das sich ausdrückt, das Objektive, worin das Bedürfniß seine Befriedigung sucht, halten, und die Eingeschränktheit der Gestalt aus ihrer eigenen ächten Tendenz nach vollendeter Objektivität widerlegen.

Es ist aber hierbei ein gedoppelter Fall möglich. Entweder hat sich das Bewußtseyn über die Subjektivität nicht eigentlich entwickelt; die Idee der Philosophie hat sich nicht zur Klarheit freier Anschauung erhoben, und bleibt in einem dunklern Hintergrunde stehen, etwa auch weil Formen, in denen sich viel ausgedrückt findet, und die eine große Autorität haben, noch den Durchbruch zur reinen Formlosigkeit, oder, was dasselbe ist, zur höchsten Form hindern. Wenn die Kritik das Werk und die That nicht als Gestalt der Idee kann gelten lassen, so wird sie doch das Streben nicht verkennen; das eigentlich wissenschaftliche Interesse dabei ist, die Schaale aufzureiben, die das innere Aufstreben noch hindert, den Tag zu sehen; es ist wichtig, die Mannigfaltigkeit der Reflexe des Geistes, deren jeder seine

Sphäre in der Philosophie haben muß, so wie das Untergeordnete und Mangelhafte derselben zu kennen.

Oder es erhellt, daß die Idee der Philosophie deutlicher erkannt worden ist, daß aber die Subjektivität sich der Philosophie insoweit, als um sich selbst zu retten nöthig wird, zu erwehren bestrebt ist.

Hier gilt es nicht darum, die Idee der Philosophie emporzuheben, sondern die Winkelzüge aufzudecken, welche die Subjektivität, um der Philosophie zu entgehen, anwendet, so wie die Schwäche, für welche eine Beschränktheit ein sicherer Halt ist, Theils für sich, Theils in Rücksicht auf die Idee der Philosophie, die mit einer Subjektivität vergesellschaftet wird, anschaulich zu machen; denn wahre Energie jener Idee und Subjektivität sind unverträglich.

Es giebt aber noch eine Manier, an die sich die Kritik vorzüglich zu heften hat, nämlich diejenige, welche im Besitz der Philosophie zu seyn vorgiebt, die Formen und Worte, in welchen große philosophische Systeme sich ausdrücken, gebraucht, viel mitspricht, aber im Grunde ein leerer Wortdunst ohne innern Gehalt ist. Ein solches Geschwätze ohne die Idee der Philosophie erwirbt sich durch seine Weitläufigkeit und eigene Anmaßung eine Art von Autorität, Theils weil es fast unglaublich scheint, daß so viel Schaale ohne Kern seyn soll, Theils weil die Leerheit eine Art von allgemeiner Verständlichkeit hat. Da es nichts Ekelhafteres giebt, als diese Verwandlung des Ernsts der Philosophie in Plattheit, so hat die Kritik alles aufzubieten, um dieß Unglück abzuwehren.

Diese verschiedenen Formen finden sich im Allgemeinen mehr oder weniger herrschend in dem jetzigen deutschen Philosophiren, worauf dieses kritische Journal gerichtet ist. Dabei haben sie aber die Eigenthümlichkeit, daß, seitdem durch Kant und noch mehr durch Fichte die Idee einer Wissenschaft, und besonders der Philosophie als Wissenschaft aufgestellt worden, und

die Möglichkeit durch mancherlei philosophische Gedanken über diesen oder jenen Gegenstand, etwa in Abhandlungen für Akademien, sich als Philosophen geltend zu machen, vorbei ist, und das einzelne Philosophiren allen Kredit verloren hat, — jedes philosophische Beginnen sich zu einer Wissenschaft und einem System erweitert, oder wenigstens als absolutes Princip der ganzen Philosophie aufsteht, und daß dadurch eine solche Menge von Systemen und Principien entsteht, die dem philosophirenden Theil des Publikums eine äußere Aehnlichkeit mit jenem Zustande der Philosophie in Griechenland giebt, als jeder vorzüglichere philosophische Kopf die Idee der Philosophie nach seiner Individualität ausarbeitete. Zugleich scheint die philosophische Freiheit, die Erhebung über Autorität und die Selbstständigkeit des Denkens unter uns so weit gediehen zu seyn, daß es für Schande gehalten würde, sich als Philosophen nach einer schon vorhandenen Philosophie zu nennen; und das Selbstdenken meint sich allein durch Originalität, die ein ganz eigenes und neues System erfindet, ankündigen zu müssen.

So nothwendig das innere Leben der Philosophie, wenn es sich zur äußern Gestalt gebiert, ihr von der Form seiner eigenthümlichen Organisation mitgiebt, so sehr ist das Originelle des Genies verschieden von der Besonderheit, die sich für Originalität hält und ausgiebt; denn diese Besonderheit, wenn sie näher ins Auge gefaßt wird, hält sich in Wahrheit innerhalb der allgemeinen Heerstraße der Kultur, und kann sich nicht einmal rühmen, aus dieser heraus zur reinen Idee der Philosophie gekommen zu seyn; denn wenn sie diese ergriffen hätte, würde sie dieselbe in anderen philosophischen Systemen erkennen, und eben damit, wenn sie ihre eigene lebendige Form zwar behalten muß, doch sich nicht den Namen einer eigenen Philosophie beilegen können. Was sie innerhalb jener Heerstraße sich Eigenes erschaffen hat, ist eine besondere Reflexions-Form, aufgegriffen von irgend einem einzelnen und darum un-

tergeordneten Standpunkt, die in einem Zeitalter, das den Verstand so vielseitig ausgebildet, besonders auch ihn so mannigfaltig an der Philosophie verarbeitet hat, wohlfeil zu haben ist. Eine Versammlung solcher origineller Tendenzen und des mannigfaltigen Bestrebens nach eigenen Formen und Systemen bietet mehr das Schauspiel der Qual der Verdammten, die entweder ihrer Beschränktheit ewig verbunden sind, oder von einer zu der andern greifen, und alle durchbewundern, und eine nach der andern wegwerfen müssen, als das Schauspiel des freien Aufwachsens der mannigfaltigsten lebendigen Gestalten in den philosophischen Gärten Griechenlands dar.

Was die Arbeit betrifft, eine solche Besonderheit zum System zu erweitern, und sie als das Ganze darzustellen, so hält diese Arbeit freilich härter, und die Besonderheit müßte an ihr scheitern; denn wie wäre das Beschränkte fähig, sich zu einem Ganzen auszudehnen, ohne eben damit sich selbst zu zersprengen? Schon die Sucht nach einem besondern Princip geht darauf, etwas Eigenthümliches und nur sich selbst Genügendes zu besitzen, das sich dem Anspruch an Objektivität des Wissens und an Totalität desselben entzieht. Und doch ist das Ganze mehr oder weniger, in objektiver Form, wenigstens als Materialien, als eine Menge des Wissens vorhanden; es ist schwer, ihm Gewalt anzuthun, und konsequent seinen eigenthümlichen Begriff durch dasselbe durchzuführen; zugleich ist es nimmer erlaubt, es beifällig, weil es einmal da ist, ohne Zusammenhang aufzuführen; am genialischsten sieht es aus, sich darum nicht zu bekümmern, und sein eigenthümlichstes Princip einmal als das alleinige hinzustellen, um den Zusammenhang mit welchem sich das übrige Wissen selbst bekümmern möge; es scheint eher eine niedrige Arbeit zu seyn, dem Grundprincip seinen wissenschaftlichen objektiven Umfang zu geben. Soll aber dieser Umfang Theils nicht fehlen, Theils doch die Mühe erspart seyn, das Mannigfaltige des Wissens in den Zusammenhang unter sich

und mit der Beschränktheit des Princips zu bringen; so vereinigt diejenige Manier alle diese Forderungen, welche provisorisch philosophirt, d. h. das Vorhandene nicht aus dem Bedürfnisse eines Systems des Wissens, sondern aus dem Grunde aufführt, weil es scheint, daß es doch auch seinen Gebrauch, den Kopf zu üben, habe, denn wofür wäre es sonst vorhanden?

In dieser Rücksicht hat die kritische Philosophie einen vorzüglich guten Dienst geleistet. Indem nämlich durch sie erwiesen worden ist, um es in ihren Worten zu sagen, daß die Verstandesbegriffe nur ihre Anwendung in der Erfahrung haben, die Vernunft als erkennend sich durch ihre theoretischen Ideen nur in Widersprüche verwickelt, und dem Wissen überhaupt seine Objekte durch die Sinnlichkeit gegeben werden müssen; so wird dieß dahin benutzt, auf die Vernunft in der Wissenschaft Verzicht zu thun, und sich dem krassesten Empirismus zu ergeben. Wenn die rohesten in die Erfahrung hineingetragenen Begriffe, eine durch die grellsten Geburten einer geistlosen Reflexion verunreinigte Anschauung, für innere und äußere Erfahrung und für Thatsachen des Bewußtseyns ausgegeben und unter diesem Titel Alles zusammengerafft wird, auf irgend woher erhaltene Versicherung, daß es im Bewußtseyn sich vorfinde; so geschieht dieß mit Berufung auf die kritische Philosophie, welche die Erfahrung und Wahrnehmung zur Erkenntniß für nothwendig erweise, und der Vernunft kein konstitutives, sondern nur ein regulatives Verhältniß zum Wissen erlaube. Außerdem daß die Unphilosophie und Unwissenschaftlichkeit, wie sie sonst die Philosophie frei verachtete, eine philosophische Form zu ihrer Rechtfertigung angenommen hat, hat sie hierdurch zugleich noch höhere Vortheile erreicht, nämlich den gesunden Menschenverstand und jedes beschränkte Bewußtseyn, und die höchsten Blüthen desselben, nämlich die jeweiligen höchsten moralischen Interessen der Menschheit mit der Philosophie ausgesöhnt.

Wenn aber die Subjektivität ohne Rücksicht der Schwie-

rigkeit, welche sie findet, sich als ein System darzustellen, auch darum, weil bereits die kritische Philosophie wenigstens einen großen Umfang endlicher Formen verdächtig oder unbrauchbar gemacht hat, mit einer Einsicht in ihre Beschränktheit und einer Art von bösem Gewissen behaftet ist, und sich scheut, sich als absolut hinzustellen, wie mag sie ohnerachtet des eigenen bessern Wissens und der vorschwebenden Idee der Philosophie erhalten und geltend gemacht werden? — Mit einer als endlich anerkannten Form soll nur vor's Erste angefangen werden, sie soll nichts vorstellen als den dem Scheine nach willkürlichen Anfangspunkt, der sich zwar nicht für sich selbst trägt, aber den man vor der Hand, weil sich seine Nützlichkeit schon zeigen werde, gelten, nur provisorisch, problematisch und hypothetisch auf Bitte einstweilen ohne weitere Prätension sich gefallen lassen soll; hintennach werde er sich schon legitimiren; — wenn wir nun von ihm aus zu dem Wahren gelangen, so werde die Dankbarkeit für das Wegweisen jenen willkürlichen Anfangspunkt für ein Nothwendiges erkennen, und ihn bewährt finden. Allein weil das Wahre keines Gängelbandes bedarf, um an demselben herbeigeführt zu werden, sondern gleich für sich selbst aufzutreten die Kraft in sich tragen muß, und weil das Beschränkte, für was es darin, daß es nicht in sich den Gehalt des Bestehens zu haben, sondern nur etwas Hypothetisches und Problematisches zu seyn, eingestanden wird, — selbst anerkannt ist, denn doch noch am Ende als ein wahres Wahres bewährt werden soll; so erhellt, daß es hauptsächlich um die Rettung der Endlichkeit zu thun war; was hinterher nicht mehr hypothetisch seyn soll, kann es auch nicht von Anfang seyn, oder was Anfangs hypothetisch ist, kann hinterher nicht mehr kategorisch werden; sonst trete es gleich als absolut auf, aber da es dazu, wie billig, zu schüchtern ist, bedarf es eines Umwegs, um es einzuschwärzen.

Daß ein solcher endlicher Anfangspunkt für etwas einstwei-

len Hypothetiſches ausgegeben wird, bringt, da er mit dem Scheine, ohne alle Prätenſion zu ſeyn, auftritt, nur eine Täuſchung weiter herein; er trete beſcheiden als ein hypothetiſcher oder ſogleich als ein gewiſſer auf, ſo führt beides zu demſelben Reſultat, daß das Endliche als das, was es iſt, in ſeiner Trennung erhalten, und das Abſolute eine Idee, ein Jenſeits, d. h. mit einer Endlichkeit behaftet bleibt.

Der gewiſſe Anfangspunkt, der, um gewiß zu ſeyn, im unmittelbaren Bewußtſeyn aufgegriffen wird, ſcheint, was ihm dadurch, daß er ein endlicher iſt, abgeht, durch ſeine unmittelbare Gewißheit zu erſetzen; und das reine Selbſtbewußtſeyn, da es, inſofern es Anfangspunkt iſt, als ein reines in unmittelbarer Entgegenſetzung gegen das empiriſche geſetzt wird, iſt ein ſolcher; um ſolche endliche Gewißheiten kann es an und für ſich der Philoſophie nicht zu thun ſeyn; eine Philoſophie, die, um an eine Gewißheit ſich anzuknüpfen, von dem Allgemeingültigſten, jedem Menſchenverſtande nahen Satze oder Thätigkeit ausgeht, thut entweder mit dieſer Nützlichkeit etwas Ueberflüſſiges, denn ſie muß, um Philoſophie zu ſeyn, doch ſogleich über dieſe Beſchränktheit hinausgehen und ſie aufheben; der gemeine Menſchenverſtand, der damit verführt werden ſollte, wird es ſehr gut merken, wenn man ſeine Sphäre verläßt, und ihn über ſich hinausführen will; oder wenn dieſes endliche Gewiſſe als ſolches nicht aufgehoben, ſondern als ein Fixes bleiben und beſtehen ſoll, ſo muß es wohl ſeine Endlichkeit anerkennen und Unendlichkeit fordern, aber das Unendliche tritt damit eben nur als eine Forderung, als ein Gedachtes auf, nur als eine Idee, welche als nothwendige und umfaſſende, alles beſchließende Vernunft-Idee doch darum noch ein Einſeitiges iſt, weil dasjenige, das ſie denkt (oder ſonſt irgend das Beſtimmte, mit dem angefangen wurde), und ſie ſelbſt als getrennt geſetzt werden. Dieſe Arten von Rettungen des Beſchränkten, — durch welche das Abſolute zur höchſten Idee, nur nicht zugleich zum einzigen

Seyn erhoben wird, und da von hier an erst die Wissenschaft der Philosophie anfängt, in dem ganzen System derselben der Gegensatz herrschend und absolut bleibt, — sind gewissermaßen das, was unsere neuere philosophische Kultur charakterisirt, so daß in diesen Begriff ziemlich Alles fällt, was in unsern Tagen für Philosophie gegolten hat. Wenn auch die höchste philosophische Erscheinung der letzten Zeit die fire Polarität des Innerhalb und Außerhalb, Diesseits und Jenseits nicht so weit überwunden hat, daß nicht eine andere Philosophie, mit der man sich im Wissen dem Absoluten nur nähert, und eine andere, die im Absoluten selbst ist (gesetzt die letztere werde auch nur unter dem Titel des Glaubens statuirt), als entgegengesetzte zurückblieben, und wenn auf diese Art dem Gegensatze des Dualismus seine höchste Abstraktion gegeben, und die Philosophie damit nicht aus der Sphäre unserer Reflexionskultur herausgeführt worden ist; so ist schon die Form der höchsten Abstraktion des Gegensatzes von der größten Wichtigkeit und von diesem schärfsten Extrem der Uebergang zur ächten Philosophie um so leichter; weil die Idee des Absoluten, die aufgestellt wird, eigentlich selbst schon den Gegensatz, den die Form einer Idee, eines Sollens, einer unendlichen Forderung mit sich führt, verwirft. Es ist nicht zu übersehen, wie sehr durch die mannigfaltige Bearbeitung, welche der Gegensatz überhaupt, den jede Philosophie überwinden will, dadurch erfahren hat, daß gegen eine Form desselben, in der er in einer Philosophie herrschend war, sich eine folgende Philosophie richtete, und sie überwand, wenn sie schon bewußtlos wieder in eine andere Form desselben zurückfiel, das Studium der Philosophie überhaupt gewonnen hat, zugleich aber in welcher Mannigfaltigkeit der Formen sie sich herumzuwerfen fähig ist.

Dagegen hat eine andere herrschende Manier durchaus nur nachtheilige Seiten, nämlich diejenige, welche sogleich die philosophischen Ideen, wie sie hervortreten, **populär** oder eigentlich

gemein zu machen beſtrebt iſt. Die Philoſophie iſt ihrer Natur nach etwas Eſoteriſches, für ſich weder für den Pöbel gemacht, noch einer Zubereitung für den Pöbel fähig; ſie iſt nur dadurch Philoſophie, daß ſie dem Verſtande, und damit noch mehr dem geſunden Menſchenverſtande, worunter man die lokale und temporäre Beſchränktheit eines Geſchlechts der Menſchen verſteht, gerade entgegengeſetzt iſt; im Verhältniß zu dieſem iſt an und für ſich die Welt der Philoſophie eine verkehrte Welt. Wenn Alexander an ſeinen Lehrer, als er hörte, dieſer mache Schriften über ſeine Philoſophie öffentlich bekannt, aus dem Herzen von Aſien ſchrieb, daß er das, was ſie zuſammen philoſophirt hätten, nicht hätte ſollen gemein machen, und Ariſtoteles ſich damit vertheidigte, daß ſeine Philoſophie herausgegeben und auch nicht herausgegeben ſeye; ſo muß die Philoſophie zwar die Möglichkeit erkennen, daß das Volk ſich zu ihr erhebt, aber ſie muß ſich nicht zum Volk erniedrigen. In dieſen Zeiten der Freiheit und Gleichheit aber, in welchen ſich ein ſo großes Publikum gebildet hat, das nichts von ſich ausgeſchloſſen wiſſen will, ſondern ſich zu Allem gut, oder Alles für ſich gut genug hält, hat das Schönſte und das Beſte dem Schickſal nicht entgehen können, daß die Gemeinheit, die ſich nicht zu dem, was ſie über ſich ſchweben ſieht, zu erheben vermag, es dafür ſo lange behandelt, bis es gemein genug iſt, um zur Aneignung fähig zu ſeyn; und das Plattmachen hat ſich zu einer Art von anerkannt verdienſtlicher Arbeit emporgeſchwungen. Es iſt keine Seite des beſſern Beſtrebens des menſchlichen Geiſtes, welche dieſes Schickſal nicht erfahren hätte; es braucht eine Idee der Kunſt oder der Philoſophie ſich nur blicken zu laſſen, ſo geht es gleich an ein Zubereiten, bis die Sache für Kanzel, Kompendien und für den Hausbedarf des Reichsanzeigeriſchen Publikums zurecht gerührt iſt; Leibnitz hatte durch ſeine Theodicee dieſe Mühe für ſeine Philoſophie zum Theil ſelbſt übernommen, und ſeiner Philoſophie dadurch nicht, aber ſeinem Namen großen Eingang

verschaffte; und jetzt finden sich sogleich genug dienstfertige Leute zu diesem Zweck. Mit einzelnen Begriffen macht sich die Sache von selbst; es ist nichts nöthig, als ihren Namen auf das, was man in seinem bürgerlichen Leben längst hat, zu ziehen; die Aufklärung drückt schon in ihrem Ursprung und an und für sich die Gemeinheit des Verstandes und seine eitle Erhebung über die Vernunft aus, und daher hat es keiner Veränderung ihrer Bedeutung bedurft, um sie beliebt und faßlich zu machen; aber man kann annehmen, daß das Wort Ideal nunmehr die allgemeine Bedeutung dessen trägt, was keine Wahrheit in sich hat, oder das Wort Humanität desjenigen, was überhaupt platt ist. — Der scheinbar umgekehrte Fall, welcher aber im Grunde mit jenem ganz gleich ist, tritt da ein, wo schon der Stoff populair ist, und Popularitäten, die mit keinem Schritt die Sphäre des gemeinen Begreifens überschreiten, durch philosophische und methodische Zubereitung zum äußern Ansehen der Philosophie gebracht werden sollen. So wie im ersten Fall die Voraussetzung gemacht wird, daß, was philosophisch ist, doch zugleich populair seyn, so im zweiten, daß, was seiner Beschaffenheit nach populair ist, auf irgend eine Weise philosophisch werden könne; also in beiden Kompatibilität der Flachheit mit der Philosophie.

Man kann diese mancherlei Bestrebungen überhaupt auf den in allen Dingen sich regenden Geist der Unruhe und des unsteten Wesens beziehen, welcher unsere Zeit auszeichnet, und der den deutschen Geist nach langen Jahrhunderten der härtesten Zähheit, der es die fürchterlichsten Krämpfe kostet, eine alte Form abzustreifen, endlich so weit gebracht hat, auch philosophische Systeme in den Begriff des immer Wechselnden und der Neuigkeiten zu ziehen; doch müßte man diese Sucht des Wechselnden und Neuen nicht mit der Indifferenz des Spiels, welches in seinem größten Leichtsinn zugleich der erhabenste und der einzig wahre Ernst ist, selbst verwechseln; denn jenes unru-

hige Treiben geht mit der größten Ernſthaftigkeit der Beſchränktheit zu Werke; aber doch hat das Schickſal ihr nothwendig das dunkle Gefühl eines Mißtrauens, und eine geheime Verzweiflung gegeben, die zunächſt dadurch ſichtbar wird, daß, weil die ernſthafte Beſchränktheit ohne lebendigen Ernſt iſt, ſie im Ganzen nicht viel an ihre Sachen ſetzen kann, und darum auch keine große oder höchſt ephemeriſche Wirkungen thun kann.

Sonſt, wenn man will, kann man jene Unruhe auch als eine Gährung betrachten, durch welche der Geiſt aus der Verweſung der verſtorbenen Bildung zu einem neuen Leben ſich emporringt, und unter der Aſche hervor einer verjüngten Geſtalt entgegenquillt. Gegen die karteſiſche Philoſophie nämlich, welche den allgemein um ſich greifenden Dualismus in der Kultur der neuern Geſchichte unſerer nordweſtlichen Welt, — einen Dualismus, von welchem, als dem Untergange alles alten Lebens, die ſtillere Umänderung des öffentlichen Lebens der Menſchen, ſo wie die lautern politiſchen und religiöſen Revolutionen überhaupt nur verſchiedenfarbige Außenſeiten ſind, — in philoſophiſcher Form ausgeſprochen hat, — mußte, wie gegen die allgemeine Kultur, die ſie ausdrückt, jede Seite der lebendigen Natur, ſo auch die Philoſophie, Rettungsmittel ſuchen; was von der Philoſophie in dieſer Rückſicht gethan worden iſt, iſt, wo es rein und offen war, mit Wuth behandelt worden, wo es verdeckter und verwirrter geſchah, hat ſich der Verſtand deſſelben um ſo leichter bemächtigt, und es in das vorige dualiſtiſche Weſen umgeſchaffen; auf dieſen Tod haben ſich alle Wiſſenſchaften gegründet, und was noch wiſſenſchaftlich, alſo wenigſtens ſubjektiv lebendig an ihnen war, hat die Zeit vollends getödtet; ſo daß, wenn es nicht unmittelbar der Geiſt der Philoſophie ſelbſt wäre, der in dieſes weite Meer untergetaucht und zuſammengeengt die Kraft ſeiner wachſenden Schwingen um ſo ſtärker fühlt, auch die Langeweile der Wiſſenſchaften — dieſer Gebäude eines von der Vernunft verlaſſenen Verſtandes, der,

was das ärgſte iſt, mit dem geborgten Namen entweder einer aufklärenden oder der moraliſchen Vernunft am Ende auch die Theologie ruinirt hat, — die ganze flache Expanſion unerträglich machen, und wenigſtens eine Sehnſucht des Reichthums nach einem Tropfen Feuers, nach einer Koncentration lebendigen Anſchauens, und nachdem das Todte lange genug erkannt worden iſt, nach einer Erkenntniß des Lebendigen, die allein durch Vernunft möglich iſt, erregen müßte.

Es muß nothwendig an die Möglichkeit einer ſolchen wirklichen Erkenntniß, nicht bloß an jenes negative Durchwandern, oder perennirende Aufſchießen neuer Formen geglaubt werden, wenn eine wahre Wirkung von einer Kritik derſelben, nämlich nicht ein bloß negatives Zerſchlagen dieſer Beſchränktheiten, ſondern von ihr eine Wegbereitung für den Einzug wahrer Philoſophie erwartet werden ſoll; ſonſt, inwiefern ſie nur die erſte Wirkung ſollte haben können, iſt es wenigſtens immer billig, daß Beſchränktheiten auch die Prätenſion und der Genuß ihres ephemeriſchen Daſeyns verbittert und abgekürzt wird; und wer mag, kann in der Kritik auch nichts weiter als das ewig ſich wälzende Rad, das jeden Augenblick eine Geſtalt, welche die Welle oben hinauf trug, hinunterzieht, erblicken; es ſey, daß er, auf der breiten Baſe des geſunden Menſchenverſtandes ruhend, ſeiner ſelbſt ſicher, nur an dieſem objektiven Schauſpiel des Erſcheinens und Verſchwindens ſich weidet, und aus ihm ſelbſt ſich noch mehr Troſt und Befeſtigung für ſeine Entfernung von der Philoſophie holt, indem er a priori durch Induktion die Philoſophie, an welcher das Beſchränkte ſcheitert, auch für eine Beſchränktheit anſieht; — oder daß er mit inniger und neugieriger Theilnahme das Kommen und Gehen der aufſchießenden Formen bewundernd und mit vieler Bemühung aufgreift, dann mit klugen Augen ihrem Verſchwinden zuſieht, und ſchwindelnd ſich forttreiben läßt.

Wenn die Kritik ſelbſt einen einſeitigen Geſichtspunkt ge-

gen andere ebenſo einſeitige geltend machen will, ſo iſt ſie Polemik und Partheiſache; aber auch die wahre Philoſophie kann ſich gegenüber von der Unphiloſophie des äußern polemiſchen Anſehens um ſo weniger erwehren, da ihr, weil ſie nichts Poſitives mit dieſer gemein hat, und darüber in einer Kritik ſich mit ihr nicht einlaſſen kann, nur jenes negative Kritiſiren und das Konſtruiren der, nothwendig einzelnen, Erſcheinung der Unphiloſophie, und weil dieſe keine Regel hat und in jedem Individuum auch wieder anders ſich geſtaltet, auch des Individuums, in dem ſie ſich aufgethan hat, übrig bleibt. — Weil aber, wenn eine Menge eine andere Menge gegen ſich über ſtehen hat, jede von beiden eine Parthei heißt, aber wie die eine aufhört, Etwas zu ſcheinen, auch die andere aufhört, Parthei zu ſeyn; ſo muß eines Theils jede Seite es unerträglich finden, nur als eine Parthei zu erſcheinen, und den augenblicklichen, von ſelbſt verſchwindenden Schein, den ſie ſich im Streit giebt, nicht vermeiden, ſondern ſich in Kampf, der zugleich die werdende Manifeſtation des Nichts der andern Menge iſt, einlaſſen. Andern Theils wenn eine Menge ſich gegen die Gefahr des Kampfs und der Manifeſtation ihres innern Nichts damit retten wollte, daß ſie die andere nur für eine Parthei erklärte; ſo hätte ſie dieſe eben damit für Etwas anerkannt, und ſich ſelbſt diejenige Allgemeingültigkeit abgeſprochen, für welche das, was wirklich Parthei iſt, nicht Parthei, ſondern vielmehr gar nichts ſeyn muß, und damit zugleich ſich ſelbſt als Parthei, d. h. als Nichts für die wahre Philoſophie, bekannt.

2. Wie der gemeine Menſchenverſtand die Philoſophie nehme, — dargeſtellt an den Werken des Herrn Krug.

(Bd. 8. Ex. 1. cont.)

I. Briefe über die Wiſſenſchaftslehre. Nebſt einer Abhandlung über die von der Wiſſenſchaftslehre verſuchte philoſophiſche Beſtimmung des religiöſen Glaubens. Leipzig bei Roch und Comp. 1800.

II. Briefe über den neueſten Idealism. Eine Fortſetzung der Briefe über die Wiſſenſchaftslehre. Leipzig in der Heinr. Müller'ſchen Buchhandlung. 1801.

III. Entwurf eines neuen Organons der Philoſophie, oder Verſuch über die Principien der philoſophiſchen Erkenntniß. Von Wilh. Traugott Krug, Dſ. der philoſ. Fakultät in Wittenberg. *Τι πρωτον ἐστιν ἀρχην των φιλοσοφουντος; — ἀναπαλιν οἰεσθαι.* Aenſid. Meißen und Lübben bei K. F. W. Erbſtein. 1801.

Herrn Krug's philoſophiſche Bemühungen theilen ſich von ſelbſt nach zwei Seiten, deren eine polemiſch gegen den tranſcendentalen Idealismus gekehrt iſt, die andere aber ſeine eigenen philoſophiſchen Ueberzeugungen, wie Hr. Kr. es nennt, betrifft.

Was nun das polemiſche Verfahren des Hrn. Kr. betrifft, ſo ſoll der Standpunkt, den er gegen die Wiſſenſchaftslehre ſich giebt, der Standpunkt der Skepſis ſeyn, S. 5 Vorr., und zwar ſo, wie es der Skepſis ziemt, daß Hr. Kr. nicht aus ſeinen eigenen Ueberzeugungen (warum nicht? wird ſich bei Gelegenheit der Briefe über den tranſcendentalen Idealismus und vorzüglich des Organons, wo der Verf. ſeine eigenen Ueberzeugungen darlegt, ergeben), ſondern aus der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt argumentire, und Hr. Kr. meint, daß eine wiſſenſchaftliche Unterſuchung durch ſeine Briefe eingeleitet werden ſoll. In Rückſicht der ſubjektiven Art der Aeußerung iſt es eine wahre Luſt, den Hrn. Verf. Nüchternheit, Billigkeit und Rechtſchaffenheit ſprechen zu hören. Die Wiſſenſchaftslehre, ſagt er, hat, zwar, bisher, ziemlich, ſtreide gethan, und ihre Gegner, größtentheils, in einem, etwas, unſanften Tone zurecht gewieſen; indeſſen, iſt, auch, nicht zu leugnen, daß ſie, in manchen Fällen bloß, das Wiedervergeltungsrecht gebraucht hat, und, wenn ſie dabei, die Grenzen, beſtilden, hin und wieder, überſchritten hat, dieß, vielleicht, mehr, von der Kraftfülle, womit ſie den Kampfplatz betrat, als von einer feindſeligen Geſinnung herrühren mag. Der Verf. habe bisher keinen Antheil an dieſem Streite genommen, weil er es für Pflicht hielt ein Syſtem erſt genauer für ſich ſelbſt zu prüfen, ehe er mit einer öffentlichen Prüfung hervortrete.“ Mit dem edlen und wohlthätigen Bewußtſeyn dieſer erfüllten Pflicht behandle er nun die Wiſſenſchaftslehre mit der ihr gebührenden Achtung, habe ihr nicht gehäſſige Folgerungen, ſondern Gründe entgegengeſetzt, und fürchte, wenn er ſich nicht gänzlich in ſeinen Gegnern irre, ſeine entgegengeſetzte Behandlung denn, er habe von ihnen eine viel zu vortheilhafte Meinung, als daß er nicht hoffen ſollte, auf einen andern Fuß behandelt zu werden als u. ſ. w. Sollte er ſich aber, doch, in ſeiner Hoffnung betrogen finden, ſo werde er ſeine Unterſuchun-

gen, aufgeben;“ der rechtschaffne und würdige Grund hiervon ist, weil aus einer literarischen Fehde, die mit leidenschaftlicher Hitze geführet werde, selten, etwas Klugers, herauskomme, und am Ende den Zuschauern nur ein Skandal gegeben werde, das die Wissenschaft sammt ihren Pflegern (unter welche sich Hr. Krug auch rechnet) in öffentlichen Mißkredit bringe.

Im ersten Briefe erzählt Hr. Kr., was er am transcendentalen Idealismus zu billigen finde, er erklärt S. 14, daß er das Ich gar nicht so lächerlich, noch so undenkbar finde, als es Manche zu finden scheinen; was denn, fragt er, Ungereimtes, was einem verständigen Menschen, ein Lachen oder, auch nur, ein Lächeln abnöthigen könnte, darin liege, wenn ich das, was ich durch die Abstraktion (so orthographirt Hr. Krug) von Allem, was nicht zu mir selbst gehört, denke, schlechthin Ich nenne? — auch finde er die Forderung sehr gegründet: „Merke auf dich selbst, kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab und in dein Innerstes.“ — Ferner habe er auch nichts dagegen u. s. w., endlich könne er auch den Idealism als philosophische Theorie nicht für so gefährlich halten, als er von Vielen scheint gehalten zu werden. Von diesen Seiten wüßte er dem transcendentalen Idealisme (so deklinirt Hr. Krug, dem Organisme, dem Dogmatisme; im Genitiv des Idealismes, des Organismes, des Realismes u. s. w.) nichts entgegenzusetzen; ob er aber nicht sonst Blößen habe, wird sich in der Folge zeigen.

Dasjenige, worin Hr. Kr. dem transcendentalen Idealismus seinen Beifall schenkt, macht den Inhalt des ersten Briefs aus; aber dieser dünkelhafte und selbstgefällige Ton der Gerechtigkeit und Nüchternheit, und diese Langweiligkeit der Manier geht durchs Ganze durch.

Was aber Hr. Krug gegen die Wissenschaftslehre vorbringt,

und was er S. 79 eine ausführliche Prüfung nennt, geht von S. 24 — 52, denn im dritten Brief hat er es nur mit den Namen des Idealismes, Dogmatismes und Realismes zu thun; es komme zwar in der Hauptsache nicht auf die Namen an, aber durch die Entgegensetzung des Dogmatismes sey, gewissermaßen, schon zum Voraus der Stab über alle und jede Gegner der Wissenschaftslehre gebrochen, und eben dadurch werde dem Geiste der unpartheiischen Prüfung, wozu doch, so oft und so nachdrücklich, von ihr aufgefordert worden ist, aller Zugang wo nicht verwehrt, doch erschwert". — um solche Gefahr nun abzuwenden, theilt Hr. Kr. den Dogmatismus in materialer Hinsicht ein in Idealismus, der die Realität der Außenwelt leugne, Realismus, wenn er die Realität zugebe und behaupte; — aber bei dieser Eintheilung ist gerade der transcendentale Idealismus ausgelassen; denn dieser giebt nicht bloß zu, — denn von einem Zugeben ist die Rede in philosophischen Systemen nicht, — sondern behauptet die Realität der Außenwelt, ebenso wohl als ihre Idealität, und der theoretische Theil der Wissenschaftslehre geht auf gar nichts anders als auf eine Deduktion der Realität der Außenwelt.

Die ausführliche Prüfung selbst (S. 24 — 52) der Wissenschaftslehre ist gegen einen einzigen Punkt gerichtet; Hr. Kr. kann nämlich die Beschränktheit des Ich nicht ertragen: Ich soll sich nämlich beschränken, und zwar nicht etwa mit Freiheit und Willkür (eine gute Zusammenstellung), sondern zufolge eines immanenten Gesetzes seines eigenen Wesens; und doch beruhe der Beglaubigungsgrund des transcendentalen Idealismus auf dem Interesse der Selbstständigkeit; und auch ich, sagt Hr. Kr., bin mit dem Freunde, an den er diese Briefe richtet, und mit dem Urheber der Wissenschaftslehre sehr für meine Selbstständigkeit interessirt; daß sich Fichte mit Hrn. Krug und seinem Freunde als gemeinschaftlicher Interessent an Hrn. Krug's Selbstständigkeit associirt habe, wie

Hr. Kr. hier erzählt, ist dem Publikum sonst nicht bekannt gewesen. Für das Interesse dieser Selbstständigkeit sey es aber völlig gleichgültig, ob das Ich durch seine äußere oder durch eine innere Natur nothwendig so handle, wie es handle. Herr Krug vergleicht das Ich, das aus innerer Naturnothwendigkeit handelt, und das Ich, das durch eine Natur außer uns bestimmt werde, dieses mit einer Flöte, die ein Künstler spielt, jenes mit einer Flötenuhr, die durch sich selbst harmonische Töne hervorbringe.

Hieraus erhelle, also wohl auch, zur Genüge, daß es mit der Pflichtmäßigkeit der idealistischen Denkart so ernstlich nicht gemeint sey; mit jeder philosophischen Theorie könne ein guter Willen und eine moralische Gesinnung verbunden seyn. (Dagegen ist ihm der Anthropomorphism der Einbildungskraft, der Polytheism, S. 112, ein desto ärgerer Gräuel, er erklärt ihn für durchaus unverträglich mit der Moralität). Ungeachtet nun das Interesse der Selbstständigkeit durch den transcendentalen Idealismus nicht hinlänglich befriedigt sey, so sey doch für das spekulative Interesse der Vernunft ungemein viel gewonnen; hier sey alles Licht und Klarheit, das Ich läßt und sieht alles vor seinen Augen entstehen; aber die Hauptaufgabe sey doch nicht gelöst; Hr. Krug sehe nämlich zwei Menschen, einen Europäer und einen Mohren, und fühle sich genöthigt, sich den Einen mit weißer, den Andern mit schwarzer Hautfarbe vorzustellen; oder er möchte einen Menschen aus einer Lebensgefahr retten, aber die Fluthen toben, oder die Flammen wüthen u. s. w., in der Unbegreiflichkeit der Schranken bleibe die Wissenschaftslehre stecken, wie allem Vermuthen nach alle Philosophie.

Den letzten Brief, worin Hr. Krug über die Einstimmung oder Nichteinstimmung des kantischen Systems billiger- und klugerweise meint, es sey wohl am besten, sich des Urtheils über

dieſe Sache vor der Hand ganz zu enthalten, — ſchließt Herr Krug mit dem Wort:

ignavum, fucos, pecus a praesepibus arce;

was wohl noch auf Manchen paßt, an den Hr. Kr. nicht dachte, als er es niederſchrieb.

Ganz gleichen Inhalts iſt die polemiſche Seite der Briefe über den neueſten Idealism, die gegen das ſchellingſche Syſtem der tranſcendentalen Philoſophie gerichtet ſind; — nur ſagt der Verf. in der Vorrede, daß er hier in Anſehung der offenen Darlegung ſeiner eigenen Ueberzeugungen einen Schritt weiter gegangen ſey.

Zu der Offenheit der Darſtellung wird auch gerechnet werden müſſen, daß Hr. Krug hier ſeine Einwürfe kecker vorträgt, und in dem Syſtem Schellings, — wie ihn Hr. Krug unſern tranſcendentalen Idealiſten nennen mag, iſt eigentlich nicht abzuſehen; — unverzeihliche Inkonſequenzen, handgreifliche Widerſprüche, Nonsens u. ſ. w. demonſtrirt.

Ueber die urſprüngliche Begrenztheit ſcheint Hrn. Krug, aus der Konſtruktion der Handlungsweiſen des Ich aus entgegengeſetzten Thätigkeiten, oder aus der urſprünglichen Differenz, einiges Licht aufgegangen zu ſeyn; und über die abſolute Nothwendigkeit, die Vernunft als Subjekt und Objekt und damit Beſchränktheit zu ſetzen, läßt ſich Hr. Kr. weiter nicht vernehmen. Aber deſto mehr hält er ſich nun an die Beſtimmtheit, die als das Unerklärbare und Unbegreifliche der Philoſophie eingeſtanden werde.

Vor's Erſte findet er es widerſprechend, daß in der Philoſophie durchaus nichts vorausgeſetzt werden ſoll, und doch das Abſolute A = A, als abſolute Identität, und als Differenz, woraus alle Beſchränktheit konſtruirt wird, vorausgeſetzt werde.

Dieſer Widerſpruch iſt genau derſelbige, den der gemeine Verſtand immer in der Philoſophie finden wird; der gemeine Verſtand ſetzt das Abſolute mit dem Endlichen genau auf den-

selben Rang, und dehnt die Forderungen, die in Rücksicht auf das Endliche gemacht werden, auf das Absolute aus. Es wird also in der Philosophie gefordert, es soll nichts unbewiesen hingestellt werden; der gemeine Verstand findet gleich die Inkonsequenz, die begangen worden ist, er findet, daß man das Absolute nicht bewiesen hat; — mit der Idee des Absoluten werde unmittelbar sein Seyn gesetzt, aber, weiß der gemeine Verstand einzuwenden, er könne sich sehr gut etwas denken, eine Idee von etwas machen, ohne daß darum nothwendig sey, daß dieses gedachte Etwas zugleich ein Daseyn habe u. s. w. So wird Hr. Krug der Geometrie vorwerfen, daß sie keine in sich vollendete Wissenschaft sey, wie sie behaupte, denn sie beweise ja das Daseyn eines unendlichen Raums nicht, in den sie ihre Linien ziehe. — Oder hält Hr. Krug Gott oder das Absolute für eine Art von Hypothese, welche sich die Philosophie zu Schulden kommen lasse, wie die eine Physik sich die Hypothese eines leeren Raums, einer magnetischen, elektrischen Materie u. s. w. erlaubt, an deren Stelle eine andere Physik wieder andere Hypothesen setzen kann?

Die zweite Inkonsequenz, die Hrn. Krug auffällt, ist, daß versprochen sey, das ganze System unserer Vorstellungen solle deducirt werden; und ob er schon selbst eine Stelle im transscendentalen Idealismus gefunden hat, worin der Sinn dieses Versprechens ausdrücklich erläutert ist, so kann er sich doch nicht enthalten, wieder überhaupt zu vergessen, daß hier von Philosophie die Rede ist; Hr. Krug kann sich nicht enthalten, die Sache wie der gemeinste Plebs zu verstehen, und zu fordern, es soll jeder Hund und Katze, ja sogar Hrn. Krug's Schreibfeder deducirt werden, und da dieß nicht geschieht, so meint er, es müsse seinem Freunde der kreisende Berg und das kleine, kleine Mäuschen einfallen, man hätte sich nicht sollen das Ansehen geben, als ob man das ganze System der Vorstellungen deduciren wolle. —

Komiſch iſt es, wie Hr. Kr. denn doch ſo gnädig iſt, den Philoſophen, der ſich das Anſehen eines Meiſters in der Philoſophie gebe, jedoch nicht ſo ſcharf beim Worte nehmen zu wollen; ſondern er verlangt nur etwas Weniges, nur die Deduktion von einer beſtimmten Vorſtellung, z. B. dem Monde mit allen ſeinen Merkmalen, oder einer Roſe, einem Pferd, einem Hunde oder Holz, Eiſen, Thon, einer Eiche, oder auch nur von ſeiner Schreibfeder. Es ſieht aus, als ob Hr. Kr. den Idealiſten mit ſolchen Forderungen die Sache leicht habe machen wollen, daß er vom Sonnen-Syſtem nur einen untergeordneten Punkt, den Mond, oder als etwas noch viel Leichteres, ſeine Schreibfeder aufgegeben hat. Begreift denn aber Hr. Kr. nicht, daß die Beſtimmtheiten, die im tranſcendentalen Idealismus unbegreiflich ſind, der Natur-Philoſophie, von deren Unterſchied von dem tranſcendentalen Idealismus er gar nichts zu wiſſen ſcheint, ſo weit von ihnen — wie von Hrn. Krug's Schreibfeder nicht — in der Philoſophie die Rede ſeyn kann, angehören; in derſelben kann er eine Deduktion (ein Wort, deſſen Bedeutung hier ſo wenig taugt, als ſeine Orthographie) von einem derjenigen Dinge, die er verſchlägt, vom Eiſen finden. Hat denn Hr. Kr. ſo wenig einen Begriff von philoſophiſcher Konſtruktion, um zu meinen, daß der Mond ohne das ganze Sonnen-Syſtem begriffen werden könne, und hat er eine ſo ſchwache Vorſtellung von dieſem Sonnen-Syſtem, um nicht einzuſehen, daß das Erkennen dieſes Syſtems die erhabenſte und höchſte Aufgabe der Vernunft iſt? Wenn Hr. Kr. von der Größe dieſer beſtimmten Aufgabe, oder wenn er von dem, was überhaupt im jetzigen Augenblicke zunächſt Intereſſe der Philoſophie iſt, nämlich einmal wieder Gott abſolut vornehin an die Spitze der Philoſophie, als den alleinigen Grund von Allem, als das einzige principium essendi und cognoscendi zu ſtellen, nachdem man ihn lange genug neben andere Endlichkeiten, oder ganz ans Ende als ein Poſtulat, das von einer abſoluten Endlichkeit

ausgeht, gestellt hat, — wenn er hiervon eine ferne Ahnung hatte, wie konnte ihm denn einfallen, die Deduktion seiner Schreibfeder von der Philosophie zu verlangen? Ein Hund, eine Eiche, ein Pferd, ein Rohr, sind sterilich, so wie ein Moses, Alexander, Cyrus, Jesus u. s. w. etwas Vortrefflicheres, und beide Reihen von Organisationen liegen der Philosophie näher, als Hrn. Krug's Schreibfeder und die von ihr abgefaßten philosophischen Werke; die Natur-Philosophie weiß ihn hin, wie er die Organisationen einer Eiche, Rose, Hund und Katze zu begreifen hat, und wenn er Lust und Eifer hat, seine menschliche Individualität zu der Stufe des Lebens einer Rose oder eines Hundes zu kontrahiren, um das lebendige Seyn derselben vollkommen zu begreifen und zu fassen, so mag er den Versuch machen, aber Andern kann er es nicht zumuthen; besser er versuche es, sein Wesen zu den größten Individualitäten eines Cyrus, Moses, Alexanders, Jesus u. s. w., oder auch nur des großen Redners Cicero auszudehnen, so kann es nicht fehlen, daß er ihre Nothwendigkeit begreifen, und die Konstruktion dieser Einzelnen, so wie die Reihe der Erscheinungen des Weltgeistes, die man Geschichte nennt, einer Konstruktion für fähiger halten wird; aber von der Forderung der Deduktion seiner Schreibfeder wird er zu diesem Behuf ganz abstehen müssen, und sich wegen der Unwissenheit in solchen Dingen über den Idealismus auch keinen weitern Kummer machen.

Hr. Krug glaubt mit dieser Forderung der Deduktion von so etwas Bestimmten einen äußerst guten Fund gethan zu haben, er hält sich damit gegen den Idealismus für ganz gedeckt, und meint, daß durch die Lösung dieses Problems das neueste idealistische System gegen alle fernern Einwendungen in Sicherheit gestellt werden könnte; er wenigstens würde kein Bedenken tragen, sogleich das ganze System mit seiner deducirten Schreibfeder zu unterschreiben; er ist aber auch im Voraus überzeugt,

daß kein Idealiſt in der Welt auch nur den Verſuch dazu machen werde.

Damit man ſeinen Einwurf ja recht wohl verſtehe, ſo legt er beiſpielsweiſe von S. 34 an ſeinen Menſchenverſtand recht gemüthlich in einer Reihe naiver Probleme vor, welche der tranſcendentale Idealismus ſchwerlich werde löſen können. Solche Dinge ſind dann, daß wir genöthigt ſehen, uns vorzuſtellen, daß wir zu einer beſtimmten Zeit geboren wurden, daß wir zu einer beſtimmten Zeit ſterben, daß wir auch täglich Nachrichten durch Zeitungen von dem erhalten, was ſich in der Welt da zuträgt, wo wir nicht ſind u. ſ. w. — Daß wenn die Organiſation Produkt der Intelligenz iſt, man nicht einſehe, wie der Naturforſcher in Gegenden kommen könne, wo er neue Pflanzen entdecke, wie er nöthig habe, die Erde zu bereiſen u. ſ. w., ferner nicht, wie die Intelligenz einen Blindgeborenen, Krankheit, Tod produciren könne? — kurz, es iſt ganz ungeſchickt, ſich nicht unter die Fucos zu rechnen, und doch rein aus dieſem Tone des gemeinſten Menſchenverſtandes zu reden. — Hr. Kr. erklärt, „daß ihn keine falſche Schaam abhalte, ſeine Einwürfe vorzutragen, er ſuche aufrichtig die Wahrheit; weil er ein Handeln oder Thun ohne ein Seyn ſchlechterdings nicht denken könne, ſo bin ich, ſagt er, vielleicht eben darum abſolut unfähig zum Philoſophiren, aber ich kann nun einmal nicht dafür, daß es ſo iſt, und ich will lieber jene Unfähigkeit eingeſtehen, als eine Ueberzeugung heucheln, die ich nicht habe;“ — aber es iſt ja die Alternative nicht vorhanden, entweder zu heucheln, oder den gemeinen Menſchenverſtand über die Philoſophie auszugießen. — Außer dieſen Widerſprüchen im Großen, die Hr. Kr. entdeckt, daß Alles im tranſcendentalen Idealismus deducirt werden ſolle, und die Hunde und Pferde doch nicht deducirt werden, findet er noch andere, indem er einzelne Stellen des Syſtems, in welchen von ganz verſchiedenen Standpunkten die Rede iſt, zuſammenſtellt, und dann über den Widerſpruch

wie S. 90 mit den Worten der Juden ausruft: „Nun was brauchen wir weiter Zeugniß, daß unser System ein dogmatischer transcendenter Idealism sey? wir haben's ja aus seinem eigenen Munde gehört." In der einen Stelle, die Hr. Krug ausheb t, ist nämlich von der ursprünglichen Begrenztheit, oder davon, daß sich Ich in Entgegensetzung als Subjekt und als Objekt setzt, die Rede, wobei gesagt wird, daß ein System, das diesen Grund aufhebe, ein dogmatischer transcendenter Idealismus wäre. Die andere Stelle betrifft die Epoche der Entwickelung des Selbstbewußtseyns, in welcher Subjektives und Objektives für das Ich selbst sich trennen; für diesen Punkt der Trennung liegt die Grenze weder im Ich, das jetzt als subjektives bestimmt ist, noch im Ding, sie liegt, ist dieß ausgedrückt, nirgends, sie ist schlechthin, weil sie ist, sie wird in Bezug auf das Ich sowohl, als das Ding als schlechthin zufällig erscheinen. Hr. Kr. erklärt dieß so: es gebe gar keinen Grund der Begrenztheit. —

Man sieht aus solchen Kläglichkeiten, daß Hr. Krug das System, das er gründlich zu prüfen für Pflicht erklärt, ehe er es öffentlich zu beurtheilen wage, nicht einmal obenhin kennt; sonst wenn er wußte, daß das Bewußtseyn konstruirt werden sollte, so konnte er zum Voraus wissen, ohne nach einer besondern Stelle sich umzusehen, daß eine Handlung der Intelligenz vorkommen müsse, in welcher die Gränze für Ich und das Ding als zufällig, als ohne Grund erscheint.

Noch ist, nachdem wir Hrn. Krug's Prüfungsweise gezeigt haben, zu erwähnen, daß am Ende der Briefe über die Wissenschaftslehre von S. 61 bis ans Ende als Anhang eine Abhandlung über den religiösen Glauben, und dieser ein Anhang, und wieder ein Zusatz beigefügt ist; das Ganze betrifft die fichteschen Aufsätze über Religion; da Hr. Kr. hier ausdrücklich erklärt, — was er überhaupt ohne ausdrückliche Erklärung thut, — daß er den transcendentalen Gesichtspunkt, der nur dem Philo-

ſophen, als ſolchem, eigen ſeyn könne, und der ſchon ausführlich von ihm geprüft (wir finden, daß Hr. Kr. gar nicht von ihm geſprochen hat) worden ſey, in dieſer Unterſuchung ganz bei Seite liegen laſſen wolle, ſo haben wir über dieſe Herzens- und Menſchenverſtandsergießungen vollends gar nichts zu ſagen; — beſonders eindringend ſind die Ausbrüche ſeines Feuereifers gegen die Heiden und ihren kraſſeſten Aberglauben, der der Religion des guten Lebenswandels ſchnurſtracks zuwider ſey; ſie gehen dagegen, daß in einem der Aufſätze im philoſophiſchen Journal mit einer, wie Hr. Kr. meint, gewiſſen mit der Würde des Gegenſtandes nicht wohl vereinbaren Keckheit, — geſagt ſey: die Religion kann ebenſo gut mit dem Polytheismus und dem Anthropomorphismus als ꝛc. beſtehen; zu welchen Abentheuerlichkeiten, ruft Hr. Kr. aus, kann nicht die Sucht, durch Paradoxien zu glänzen, auch einen guten Kopf verleiten!

Was Hrn. Krug's eigene Ueberzeugungen betrifft, ſo fordert er zu „einer beſondern Prüfung derſelben auf, da er eben mit einer neuen Fundamentalphiloſophie beſchäftigt iſt, wobei ihm eine ſolche Prüfung vielleicht zu Statten kommen dürfte;" es geſchieht erſt in den Briefen über den tranſcendentalen Idealismus und im Organon, daß Hr. Kr. damit herausgeht, lat. urceus exit (die eigentliche amphora aber ſoll ein Werk über die ganze Philoſophie in 8 Bänden, nämlich 7 Bänden Inhalts und einem Bande Sachregiſter werden, für welches Hr. Kr. den Entwurf des Organons als einen Kranz aushängt). Um dieſe Ueberzeugungen im Mittelpunkt aufzufaſſen, nehmen wir das auf, was Hr. Kr. die Hauptſache jener Ueberzeugungen, oder ſein Syſtem nennt; in unſerem Bewußtſeyn ſey nämlich (Organon S. 75) eine urſprüngliche tranſcendentale Syntheſis zwiſchen dem Realen und dem Idealen, und dasjenige Syſtem, welches dieſe tranſcendentale Syntheſis anerkenne und behaupte, ohne ſie erklären zu wollen, weil, um ſie zu erklären, man von dem einen oder dem andern an-

fangen, mithin die Synthesis selbst aufheben müßte, — nenne er transcendentalen Synthetism, welcher also transcendentaler Realism und transcendentaler Idealism in unzertrennlicher Vereinigung ist. — Dieß sind Worte, die nicht übel lauten. Es ist nur zu untersuchen, wie denn Hr. Kr. jene Synthesis des Realen und Idealen eigentlich versteht; denn das Wort Synthesis macht die Sache nicht aus. Die ursprüngliche Synthesis nun ist nach Org. S. 25 das Bewußtseyn, das Bewußtseyn aber ist nicht das Ich, sondern ist im Ich.

Hören wir Hrn. Kr. noch weiter über das Ich, er ist überall ein warmer Patron des Ich gegen die Gegner der Wissenschaftslehre, er hat nichts gegen das Ich als Anfangspunkt der Philosophie; aller Spott darüber sey kleinlich und abgeschmackt u. s. w., er macht Ich gleichfalls zum Realprincip des Erkennens; er erzählt, daß der transcendentale Idealismus auf die Selbstständigkeit des Ich oder der Vernunft sich gründe, und daß er sich selbst für diese Selbstständigkeit interessire; bei Hr. Kr. aber trennt sich das Ich von der Vernunft ab; sie kommen nur in dieser Erzählung das eine als Erklärung des andern vor, sonst wird in den drei Werken, die wir vor uns haben, so weit sie eine Beziehung auf Philosophie haben, auch das Wort Vernunft von Hrn. Kr. nicht gebraucht, außer in den Briefen über die Wissenschaftslehre findet man es ein paarmal im Genitiv vor, oder S. 45 in ähnlicher Bedeutung; — (worauf wir auch Hrn. Kr. deswegen aufmerksam machen, damit ihm nicht in den sieben Bänden der philosophischen Wissenschaften begegne, daß die Vernunft gar nicht, oder nur im Genitiv vorkomme, und also im Sachregister, dem 8. Bande, diese Sache nicht anzutreffen wäre.) Hr. Kr. hat diese Zusammenstellung von Ich oder Vernunft aufgehoben, denn die Vernunft konnte nicht zum Ding gemacht werden; daß Ich aber ein Ding ist, ist eins der Grund-Principien dieses Synthetismus, das er häufig und angelegentlich beweist; (S. 80 über transcendentalen

Idealismus) wo wir ein Handeln wahrnehmen, müſſen wir auch ein Handelndes annehmen, d. h. ein Subjekt von gewiſſer Realität ſetzen, von welchem das Handeln gleichſam ausgeht; oder im Organon: es giebt ein Ich, das Subjekt der Thätigkeit iſt, denn wirkliche Thätigkeit ohne ein Subjekt der Thätigkeit läßt ſich nicht denken, wie jeden, verſichert Hr. Kr., ſein Bewußtſeyn lehren wird, ſo bald er den Verſuch machen will, ſo etwas zu denken. Daß das principium essendi des Erkennens, oder das Real-Princip der Erkenntniß ein erkennendes Subjekt ſey, davon giebt Hr. Kr. eine Art von Beweis, denn, ſagt er, wäre kein ſolches Subjekt da, ſo wäre auch keine Erkenntniß da.

In dieſem Ding nun iſt das Bewußtſeyn, und dieß Bewußtſeyn iſt eine Kollektion von unendlich vielen Sachen. Hr. Kr. zählt darunter einen Satz des Widerſpruchs, einen gewiſſen praktiſchen Satz, nämlich das Sittengeſetz, ferner einen Alexander, der ein großer Held, einen Cicero, der ein großer Redner geweſen, und unendliche viele dergleichen (S. 14), lauter Sachen, die alle nicht in dem Satz Ich = Ich, oder A = A enthalten ſeyen, und mannigfaltige Thatſachen des Bewußtſeyns heißen. Dieſe unendlich mannigfaltigen Thatſachen des Bewußtſeyns liegen zwar alle im Ich, in das ſie auf eine unbegreifliche Weiſe kommen, aber freilich wie ein Chaos ohne alle Einheit und Ordnung:

Es geht Alles durcheinander
wie Mäuſedreck und Koriander.

Da tritt nun eine Vernunft im Genitivus herzu, und bringt S. 76 f. eine formale Einheit hinein, ordnet die Verwirrung an, und verbindet durch Unterordnung unter ein gewiſſes Princip als ihren Vereinigungs-Punkt; — nicht als wenn aus demſelben alle einzelnen Erkenntniſſe ihrem Inhalte nach abgeleitet werden könnten und ſollten, — ſondern es ſollen nur die einzelnen Erkenntniſſe in ihrer Mannigfaltigkeit darauf als

auf eine gewisse Einheit bezogen werden, so wie sich in einem Gewölbe Alles auf den Schlußstein als höchsten und letzten Vereinigungs-Punkt bezieht, obwohl dieser Punkt nicht zugleich das Fundament des Gewölbes in sich enthalten kann; — und vielleicht, meint Hr. Kr., hatte die Wissenschaftslehre eben dieß in Gedanken, als sie den Satz Ich = Ich an die Spitze ihrer Untersuchungen stellte, und dieß A = A wäre eine symbolische Darstellung jener Harmonie, der oberste formale Grundsatz der Philosophie, welcher aber schon anderweite materiale Grundsätze, Thatsachen des Bewußtseyns in Begriffe aufgefaßt und in Sätzen dargestellt, voraussetzt. — Jenes vielleicht macht der Vorsichtigkeit des Hrn. Kr. Ehre, ganz gewiß wollte er es doch nicht versichern.

Man sieht nun auch, als Hr. Kr. sich wegen der ursprünglichen Beschränktheit gegen den transcendentalen Idealismus kehrte, war es ihm nicht um Befreiung von der Beschränktheit zu thun, sondern einen Freibrief für die unendliche Menge der Beschränktheiten des empirischen Bewußtseyns darin zu finden, und zu zeigen, daß dieses System um kein Haar besser sey, als sein Synthetismus, der eine unendliche Menge von Beschränktheiten des Bewußtseyns setzt; Hr. Kr. seines Orts (Br. üb. d. transc. Ideal.) halte dafür, daß es den Philosophen keineswegs entehre, gleich von vorn herein einzugestehen, daß es Dinge gebe, die höher als alle menschliche Weisheit liegen; — aus seinem Bewußtseyn heraus und über dasselbe hinausgehen zu wollen, scheine ihm gerade so viel zu seyn, als sein Bewußtseyn aufheben, und es doch in demselben Akte, wodurch es aufgehoben wird, behalten zu wollen. — Denkt aber Hr. Kr. unter philosophischer Reflexion etwas Anderes, als die Aufhebung des Bewußtseyns, und das Behalten desselben in einem und ebendemselben Akt?

Zum Princip seiner Spekulation das empirische Bewußtseyn zu machen, dazu glaubt sich Hr. Kr. also mit allem Fuge

berechtigt; und ebenſo dazu, daß das, was er in ſeinem empiriſchen Bewußtſeyn finde und in demſelben denken müſſe, vollkommen wahr ſey; er müſſe das Ich als Ding denken, und daher ſey es ein Ding; wir ſetzen dasjenige als wirklich, was wir als nothwendig hinzudenken müſſen, ſo verfahren ſchon ſeit Menſchengedenken die Phyſiker und Mathematiker in ihren Wiſſenſchaften (S. 82), und Niemand bis dieſen Tag habe ſie noch in Anſpruch wegen dieſes Verfahrens genommen; ja ſelbſt der tranſcendentale Idealismus verfahre ſo an hundert Orten! Warum ſoll es den Gegnern nicht geſtattet ſeyn? ego hominicio non fecerim? — Nur vergißt Hr. Kr., daß wenn Mathematik, Phyſik und Idealismus fragen, was gedacht werden müſſe, ſie ſich nicht an das empiriſche Bewußtſeyn wenden, worin die Hunde und Katzen, Herrn Krug's Schreibfedern, und der große Redner Cicero u. ſ. w. ihr Weſen treiben. — Nach dem Bisherigen muß der Synthetismus des Hrn. Kr. auf folgende Weiſe gedacht werden: Man ſtelle ſich einen Krug vor, worin reinholdiſches Waſſer, kantiſches abgeſtandenes Bier, aufklärender Syrup, Berlinismus genannt, und andere dergleichen Ingredienzien durch irgend einen Zufall als Thatſachen enthalten ſind; der Krug iſt das Synthetiſche derſelben = Ich; nun tritt aber Einer hinzu, und bringt in jenes Geſödel dadurch eine Einheit, daß er die Dinge ſondert, eins nach dem andern riecht und ſchmeckt oder wie das zu machen iſt, vornehmlich von Anderen hört, was da hineingekommen ſey, und nun eine Erzählung davon macht; dieſer iſt nun die formale Einheit, oder philoſophiſches Bewußtſeyn.

Dieß iſt das Weſen des krugiſchen Synthetismus, und es iſt, ſo offen und unverholen es daliegt, nicht ſo leicht herauszufinden, da dieſes Syſtem, wie ein wahres philoſophiſches Syſtem es thun muß, die anderen alle gleichfalls in ſich faßt: weil Seyn und Denken im empiriſchen Bewußtſeyn auf eine unbegreifliche Weiſe vereinigt ſind, ſo daß eine ächte, nüchterne und

beſcheidene Philoſophie nicht darüber hinaus ſoll, hält Hr. Kr. ſein Syſtem für einig mit dem jacobiſchen; die kantiſchen Begriffe a priori fehlen ihm nicht; und wie wir geſehen haben, iſt er auch ein warmer Patron vom Ich des Idealismus.

Sonſt, was die hiſtoriſche Rückſicht auf das Eigentliche dieſes Syſtems betrifft, ſo wird man nothwendig an das ältere ganz gleiche Syſtem des Hrn. Schmids (phil. Journ. Jahrg. 1795, 10. Heft) erinnert (wie auch der Rec. des Org. in der jen. Lit.-Zeit. bemerkt), ein Syſtem, von dem man nicht denken konnte, daß, nachdem auch der Erfinder deſſelben ſelbſt die Ausführung aufgegeben hatte, es aus ſeiner Vernichtung durch einen Andern wieder erweckt werden ſollte. Es iſt ganz eingetroffen, was Fichte damals (phil. Journ. Jahrg. 95, H. 12) ſchon vorausſagte, daß dieſe Entdeckung ohne Zweifel benutzt werden werde; nur ſey zu wünſchen, daß diejenigen, die ſie benutzen, dem wahren Erfinder die Ehre des Erfindens, und wie er lieber wolle, die Ehre des Findens laſſen, und ſich gegen ihn beſſer benehmen, als gegen einen andern berühmten philoſophiſchen Schriftſteller, deſſen Schriften der wahre Urquell ihres Kantianismus ſind, und dem doch nur Wenige die ſchuldige Dankbarkeit beweiſen. — Gegen Reinhold läßt ſich Hr. Kr. dieſen Fehler des Undanks nicht ganz zu Schulden kommen, aber doch Reinholden bei weitem nicht volle Gerechtigkeit wiederfahren. Org. S. 33 ſagt Hr. Kr., daß die Theorie, wenn ſie das Bewußtſeyn als das Fundament der philoſophiſchen Erkenntniß aufſtellte, von der Wahrheit gar nicht ſo weit entfernt war, als manche Beurtheiler derſelben behauptet haben; aber ſie habe nur darin gefehlt (Hr. Kr. hat den rechten Fleck getroffen), daß ſie vorausſetzte, die ganze philoſophiſche Erkenntniß müſſe auf eine einzige Thatſache des Bewußtſeyns erbauet oder daraus hergeleitet werden. Allein Hr. Kr. thut in Wahrheit der Theorie Unrecht, denn mit der Stoffheit der Vorſtellungen, welche in jenem einen Grundſatz des Bewußtſeyns auch

enthalten iſt, muß ja die Menge der Thatſachen des Bewußtſeyns, ſo unendlich mannigfaltig Hr. Kr. ſie nur verlangen kann, hereinkommen.

Sonſt ſagte Fichte von dieſem Syſtem des Synthetismus ſelbſt, daß es vortrefflich den dringendſten Bedürfniſſen der Zeit entſpreche; die kantiſche Philoſophie habe Aufſehen erregt, und es ſuchen Viele hinter ihr etwas Beſonderes; durch jenes Syſtem werden mit einem Male alle Schwierigkeiten weggenommen; die Welt iſt da fertig ohne alles Zuthun der Vernunft; der kritiſche Idealismus erhält eine ſo leicht zu faſſende Bedeutung; es wird durch ihn weiter nichts behauptet, als das Vermögen, unſere Kenntniſſe in ein Syſtem zu bringen. — Bloß das bleibt, nachdem wir jetzt den Aufſchluß erhalten haben, wunderbar, wie ſo viel Lärmen um nichts habe entſtehen können, wie Kant ſo mächtige Zurüſtungen habe machen können, um den ſehr ſimpeln Satz darzuthun, daß wir über die Dinge in der Welt raiſonniren können. — Was damals in Rückſicht auf Kant geſchah, hat Hr. Kr. für das fichteſche Syſtem geleiſtet, indem er zeigt, daß Ich = Ich das Princip der urſprünglichen Identität des Ich bedeute, wovon uns nur das Bewußtſeyn unſerer ſelbſt belehren könne, welches alle meine Thätigkeiten begleitet, und wodurch ich ſie als meine Thätigkeit anerkenne; kurz, daß die Identität darin zu ſetzen iſt, daß alle Thatſachen des Bewußtſeyns in mir und in keinem Fremden ſind. — Doch beſcheidet ſich Hr. Kr., dieſe Erklärung des Ich = Ich mit einem: Vielleicht, vorzutragen, denn vielleicht könnte Ich = Ich auch etwas Anders ausdrücken ſollen.

Den Grundſtein zu dieſer Fundamentalphiloſophie ſeiner Ueberzeugungen legt Hr. Kr. ausführlich im 3. §., worin er beweiſt, daß es nur Ein Real-Princip, das Ich, aber mehrere Idealprincipien geben müſſe; er beruft ſich in der Folge S. 19 und 77 darauf, hier die Mehrheit der Principien dargethan zu haben; dennoch lautet der Anfang der Schlußanmerkung zu

diesem §. S. 15 so: Ich zweifle demnach sehr, daß man aus dem magischen Kreise, in den uns die Untersuchung über die Principien der philosophischen Erkenntniß versetzt, jemals durch die Annahme Eines obersten absoluten Princips herauskommen werde, das den gesammten Inhalt und die gesammte Form der Philosophie ausdrücke u. s. w. (aus Schell. über d. Möglichkeit einer Form der Philos. überhaupt). Wenn Hr. Kr. ein 8 Bände starkes Werk der philosophischen Wissenschaften darauf gründen will, wie kann ihn seine Bescheidenheit und Nüchternheit so weit verführen, daß, nachdem er das Princip seiner Ueberzeugungen bewiesen hat, er an dem entgegengesetzten Princip nur zweifelt?

Mit einer Hauptthatsache des Bewußtseyns, der Außenwelt nämlich, bringt es Hr. Kr. auch nicht weiter, als daß er S. 40 das Resultat zieht, daß wenn die Annahme der Realität der Außenwelt zwar nicht direkt bewiesen werden könne, so lasse sich doch indirekt, d. h. durch Reflexion, auf die gegenseitige Behauptung sehr viel zur Rechtfertigung jenes Glaubens sagen; nämlich dieser Glaube und Voraussetzung sey jedem Menschen so nothwendig und natürlich, daß sich selbst der entschiedenste Idealist nicht davon losmachen könne; denn er glaubt daran, sobald er nicht speculirt. — Und S. 47 ergiebt sich eben hieraus, daß der Glaube an die objektive Welt weit vernünftiger sey, als die Behauptung des Gegentheils.

Die dargestellten einfachen und populären Vorstellungen von der Philosophie, wie sie ein Synthetismus ist, hat Hr. Kr. in spanische Stiefeln realer Principien, und formaler Idealprincipien, wie auch materialer Idealprincipien eingeschnürt, Fichte's, Schelling's Schriften, philos. Journal, seine eigenen Werke fleißig citirt, das Ganze in §§. und besondere Anmerkungen Nr. 1, 2, 3 u. s. w. abgetheilt u. s. f., kurz durch alle solche Anstalten der Sache seines gemeinen Menschenverstandes wieder einen Theil der Popularität und Faßlichkeit entzogen, die

ſie an und für ſich hat, und die ein Hauptverdienſt derſelben ſo ſehr ausmacht, daß man, wenn dieſer in §§. gebrachte gemeine Menſchenverſtand wirklich Philoſophie wäre, unſere Zeiten und Sitten zu bedauern hätte, die es nicht erlauben, ſich, wie Sokrates that, an jeden vornehmen und gemeinen Mann geradezu zu wenden; es müßte Hrn. Kr. gelingen, in kurzer Zeit das ganze ungebildete Publikum in ein philoſophiſches umzukleiden; auch für die Skeptiker iſt dieſe Philoſophie vortrefflich, wie Hr. Kr. ſelbſt einſieht; wenn ich, ſagt er, nur die Thatſachen meines Bewußtſeyns richtig aufgefaßt und verſtändlich dargeſtellt habe, ſo wird kein Philoſoph in der Welt die von mir aufgeſtellten Principien ableugnen können; ſelbſt der Skeptiker wird ſie zugeben müſſen.

Wenn Hr. Kr. am Ende des Organons (wo wir auch belehrt werden, daß dieſes Organon eigentlich noch nicht das Organon ſey) anzeigt, daß er, wenn ſeine Grundſätze den Beifall der Kenner zu erhalten das Glück haben ſollten, ein Syſtem der Philoſophie in acht Bänden auszuarbeiten nicht abgeneigt ſeyn würde, wie er ſeinen Freunden bereits in einer Privat-Ankündigung zu erkennen gegeben habe; — ſo geben wir ihm einer Seits nur zu bedenken, daß ſich in ſieben Bänden allerdings eine hübſche Anzahl von Thatſachen des Bewußtſeyns aufſtellen läßt, aber daß nicht abzuſehen iſt, wie er darein die unendlich mannigfaltigen Thatſachen des philoſophiſchen Bewußtſeyns, darunter er auch zählt, daß „ein großer Redner, Namens Cicero, ein großer Krieger, Namens Alexander, geweſen ſey“ u. ſ. w. bringen könne; — anderer Seits, wenn ſieben Bände für dieſe Thatſachen nicht ausreichen werden, wo ſoll noch Raum zum Philoſophiren über dieſe zum Grunde gelegten Sachen übrig ſeyn, da ja der achte Band laut S. 114 für die Literatur der Philoſophie, und für ein Regiſter über die philoſophiſchen Sachen der ſieben Bände beſtimmt iſt?

3. Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten.

(Bd. I. St. 3. 1802.)

Kritik der theoretischen Philosophie von Gottlob Ernst Schulze, Hofr. und Prof. in Helmstädt. I. Band. Hamburg bei C. E. Bohn, 1802. S. 728. Vorr. S. XXXII, II. Band S. 721. Vorr. S. VI.

Acht Jahre, nachdem Hr. Schulze gegen die kantische Philosophie, vorzüglich in der Form, welche sie in der Theorie des Vorstellungsvermögens gewonnen hatte, mit Aufsehen aufgetreten war, umfaßt er nunmehr die theoretische Philosophie überhaupt, um sie durch seinen Skepticismus in Flammen zu stecken, und bis auf's Fundament auszubrennen. Der ganze helle Haufen der neuen Skeptiker verehrt billig Herrn Sch. als Vormann, und dieser Sandsack von — vor der Hand vier Alphabeten, den Hr. Sch. gegen die Festung der Philosophie herbeigeschleppt hat, sichert ihm billig diesen ersten Platz.

Die Darstellung und Schätzung dieses neuesten Skepticismus macht es nothwendig, uns über das Verhältniß dieses, so wie des Skepticismus überhaupt, zur Philosophie einzulassen;

nach dieſem Verhältniß werden ſich die verſchiedenen Modifikationen des Skepticismus von ſelbſt beſtimmen, und zugleich das Verhältniß dieſes neueſten Skepticismus ſelbſt, der ſich auf die Schultern des alten geſtellt zu haben, und ſowohl weiter zu ſehen, als vernünftiger zu zweifeln vermeint, — zu dem alten ſich ergeben; eine Erörterung des Verhältniſſes des Skepticismus zur Philoſophie, und eine daraus entſpringende Erkenntniß des Skepticismus ſelbſt, ſcheint auch darum nicht unverdienſtlich, da die Begriffe, die ſich gewöhnlich über ihn vorfinden, höchſt formell ſind, und ſein, wenn er wahrhaft iſt, edles Weſen in einen allgemeinen Schlupfwinkel und Ausrede von der Unphiloſophie in den neueſten Zeiten verkehrt zu werden pflegt.

Von der ſubjektiven Quelle des ſchulziſchen Skepticismus giebt uns die Einleitung eine Geſchichte; ſie enthält die Ausführung des Gedankens: wenn eine Erkenntniß, die aus der Vernunft geſchöpft werden ſoll, ſich keinen allgemeinen und dauerhaften Beifall verſchaffen könne, die Bearbeiter derſelben in beſtändigem Widerſpruche mit einander ſtehen, und jeder neue Verſuch, dieſer Erkenntniß die Feſtigkeit einer Wiſſenſchaft zu ertheilen, mißlinge: ſo laſſe ſich hieraus mit ziemlicher Sicherheit abnehmen, daß der Aufſuchung einer ſolchen Erkenntniß ein unerreichbarer Endzweck und eine allen Bearbeitern derſelben gemeinſchaftliche Täuſchung zum Grunde liegen müſſe; auch auf die Denkart des Hrn. Verf. über die Philoſophie, — wie ein allgemeines Mißtrauen gegen die Hochpreiſungen der Einſicht und Weisheit der Vernunft Niemand zu verdenken ſey, habe die Beobachtung des Erfolgs, den das Streben ſo vieler durch ihre Talente und durch den bei der Aufſuchung verborgener Wahrheiten bewieſenen Eifer ehrwürdiger Männer nach einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie von jeher hatte, einen ſtarken Einfluß gehabt, und ihr diejenige Richtung gegeben, aus welcher dieſe Kritik der theoretiſchen Philoſophie entſtanden iſt; jede Neigung, ſeine Kräfte auf die Bearbeitung eines dieſer Syſteme,

welches ihm eben die sicherste Hinweisung auf Wahrheit und Gewißheit zu enthalten schien, zu verwenden, wurde immer wieder, sobald er zur Befriedigung derselben Anstalt machte, ganz vorzüglich durch die Erwägung des Schicksals unterdrückt, welches alle spekulative Beschäftigung mit den letzten Gründen unserer Erkenntniß des Daseyns der Dinge betroffen hat; denn das Zutrauen zu seinen Fähigkeiten sey nicht so weit gegangen, daß er Hoffnung fassen konnte, dasjenige wirklich zu erreichen, wonach so viele mit den größten Talenten und mannigfaltigsten Einsichten versehene Männer vergeblich gestrebt hatten.

Das heißt recht dem Volke zum Munde und aus dem Munde des Volks gesprochen. — Auf die politische Apragmosyne zur Zeit, wenn Unruhen im Staate ausbrächen, hatte der athenienſische Gesetzgeber den Tod gesetzt; die philosophische Apragmosyne, für sich nicht Parthei zu ergreifen, sondern zum Voraus entschlossen zu seyn, sich dem, was vom Schicksal mit dem Siege und der Allgemeinheit gekrönt würde, zu unterwerfen, ist für sich selbst mit dem Tode spekulativer Vernunft behaftet. Wenn ja die Erwägung des Schicksals ein Moment in der Achtung und Ergreifung einer Philosophie werden könnte, so müßte nicht die Allgemeinheit, sondern im Gegentheil die Nichtallgemeinheit ein Moment der Empfehlung seyn, da es begreiflich ist, daß die ächtesten Philosophien nicht die sind, welche allgemein werden, und daß, wenn außerdem, daß schlechte Philosophien eine Allgemeinheit erhalten, auch ächtere dazu gelangen, die allgemein gewordene Seite derselben gerade dasjenige ist, was nicht philosophisch ist; so daß auch an diesen Philosophien, die eines sogenannten glücklichern Schicksals genießen, welches aber in Wahrheit, wenn von glücklichem oder unglücklichem Schicksal überhaupt hier die Rede seyn kann, für ein Unglück zu erachten ist, das Nichtallgemeine aufgesucht werden müßte, um die Philosophie zu finden. — Wenn aber Hr. Sch.

geſehen hat, daß der Erfolg des Strebens ſo vieler durch Talente und Eifer ehrwürdiger Männer in der Beſchäftigung mit der Erforſchung der letzten Gründe unſerer Erkenntniß gleich unglücklich geweſen iſt, ſo kann dieß nur für eine höchſt ſubjektive Art zu ſehen gelten; Leibniz z. B. drückt eine ganz andere Art zu ſehen in der Stelle aus, die Jacobi zu einem ſeiner Motto's machte: j'ai trouvé que la plûpart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient. Die oberflächliche Anſicht der philoſophiſchen Streitigkeiten läßt nur die Differenzen der Syſteme erblicken, aber ſchon die alte Regel: contra negantes principia non est disputandum, giebt zu erkennen, daß wenn philoſophiſche Syſteme mit einander ſtreiten, — ein Anderes iſt es freilich, wenn Philoſophie mit Unphiloſophie ſtreitet, — Einigkeit in den Principien vorhanden iſt, welche über allen Erfolg und Schickſal erhaben, ſich nicht aus dem, worüber geſtritten wird, erkennen laſſen, und dem Gaffen entgehen, welches immer das Gegentheil von dem erblickt, was vor ſeinen Augen vorgeht. Mit den Principien oder der Vernunft iſt es wohl allen jenen durch Talente und Eifer ehrwürdigen Männern gelungen, und der Unterſchied iſt allein in die höhere oder niedrigere Abſtraktion zu ſetzen, durch welche ſich die Vernunft in Principien und Syſtemen dargeſtellt hat. Das Mißlingen der ſpekulativen Wahrheit nicht vorausgeſetzt, ſo fällt die Beſcheidenheit und die Hoffnungsloſigkeit weg, das zu erreichen, was nur die oberflächliche Anſicht den ehrwürdigen Männern mißlungen zu ſeyn ſich beredet; oder aber jenes Mißlingen vorausgeſetzt, ſo iſt keine Frage, wenn Beſcheidenheit und Mißtrauen in die Fähigkeiten das andere Moment zu dem der Erwägung des Erfolgs abgeben könnte, welche Beſcheidenheit die größere ſey, — ſich nicht die Hoffnung machen, dasjenige zu erreichen, wonach die talent- und einſichtsvollen Männer vergeblich geſtrebt hatten, — oder aber, wie Hr. Schulze ſagt, daß

ihm geſchehen ſey, auf die Vermuthung zu gerathen, daß irgend ein Erbfehler an der Philoſophie haften und ſich von einer dogmatiſchen Beſchäftigung mit derſelben (wir werden nachher ſehen, daß Hr Sch. nur ſkeptiſches und dogmatiſches Philoſophiren kennt) auf die andere fortgepflanzt haben müßte. Daß Hr. Sch. dieſen Erbfehler entdeckt zu haben ſich zutraut, und was er davon entdeckt hat, in dem vorliegenden Werke darlegt, beweiß, daß er von dem Moment der Beſcheidenheit in der Philoſophie, ob er ſchon davon ſpricht, ebenſo wenig hält, als davon, ſo wie von dem Moment des Erfolgs, zu halten iſt.

Die Entdeckung des Erbfehlers aller bisherigen ſpekulativen Philoſophie iſt alſo in dieſem Werke verheißen; und durch dieſe Entdeckung, welche die bisherige Philoſophie angeht, ſey, ſagt Sch. I. Th. S. 610, auch alle Hoffnung eines Gelingens der Spekulation abgeſchnitten auf die Zukunft, weil es thöricht wäre (ja wohl!), eine Veränderung der menſchlichen Erkenntnißkräfte zu hoffen. Welche glücklichere Entdeckung aber als dieſe eines Erbfehlers aller Spekulation kann dem philoſophieluſtigen Volke dargebracht werden, welches entweder ſeine Entfernung vom Spekuliren, die ja keiner Rechtfertigung bedarf, doch immer mit dem Streite der Philoſophie rechtfertigt, und ſich für geneigt ausgiebt, einem Syſtem ſich zu ergeben, wenn nur einmal ein philoſophiſches Konzilium oder Kolloquium über eine allgemeingültige Philoſophie übereinkäme, — oder welches ſelbſt allen philoſophiſchen Syſtemen (und darunter rechnet es jeden Gedankenpuls) nachläuft, aber deſſen intellektuelle Chemie ſo unglücklich organiſirt iſt, nur zu dem Zuſatze, der dem edlern Metalle einer Münze beigemiſcht iſt, eine Verwandtſchaft zu haben, und mit dieſem allein ſich niederzuſchlagen, das immer wieder inne wird, daß es nur geäfft worden iſt, und ſich endlich in der Verzweiflung in das Moraliſche wirft, doch noch mit Beſorgniſſen von der ſpekulativen Seite her — welche glücklichere Entdeckung kann für dieſe beiden

Theile gemacht werden, als daß es der ſpekulativen Philoſophie in ihrem innerſten Weſen ſelbſt fehle; dem erſten wird der Beweis gegeben, der klügſte geweſen zu ſeyn, da er auf ſpekulative Philoſophie nichts hielt; der letztere wird dafür, daß er immer gröſt werden iſt, dadurch getröſtet, daß die Schuld von ihm ab und auf die Philoſophie gewälzt wird, und ſeine Beſorgniſſe von der ſpekulativen Philoſophie ihm genommen. Es iſt daher kein Wunder, wenn dieſer Skepticismus, wo nicht allgemeinen, doch ausgebreiteten Beifall ſich verſchafft, und wenn beſonders über die vorliegende ponderoſe Bearbeitung deſſelben eine ſolche Freude entſteht, von der unſer Notizen-Blatt ein Beiſpiel enthält.

Hr. Schulze ſchließt aus ſeiner ſkeptiſchen Bearbeitung der Philoſophie den praktiſchen und äſthetiſchen Theil aus, und beſchränkt ſie auf die theoretiſche Philoſophie. — Nach Allem zu urtheilen, ſcheint es, daß Hr. Schulze die theoretiſche Philoſophie allein für ſpekulative Philoſophie, die übrigen Theile derſelben aber man weiß nicht für was hält; oder vielmehr man erblickt nirgend eine Spur von der Idee einer ſpekulativen Philoſophie, welche weder beſonders theoretiſche, noch praktiſche, noch äſthetiſche iſt. Zu jener Eintheilung der Philoſophie gelangt übrigens Hr. Schulze durch die empiriſche Pſychologie, ungeachtet er dieſelbe ſelbſt aus der Philoſophie ausſchließt, aber ſie ſonderbar genug doch als Quelle einer Eintheilung der Philoſophie gebraucht; an den Thatſachen des Bewußtſeyns nämlich ſollen wichtige Unterſchiede vorkommen, ſie ſeyen entweder Erkenntniſſe von Objekten, oder Aeußerungen des Willens, oder Gefühle der Luſt und Unluſt, zu welchen auch die Gefühle des Schönen und Erhabenen gehören; ſie können, ſo weit unſere Einſicht derſelben reicht, nicht auf eine einzige Klaſſe zurückgeführt, oder aus einer einzigen Quelle abgeleitet werden (Worte, die wir wörtlich bei Kant, Krit. der Urth. Einl. S. XXII., leſen), ſondern ſind durch bleibende Merkmale weſentlich von einander verſchieden, und geben die oben genannten drei Theile der Philoſophie. —

Schon hierin weicht Hr. Schulze weſentlich von Sextus Empiricus ab, der in ſeiner Kritik der einzelnen Theile der Philoſophie und der Wiſſenſchaften nicht ſelbſt die Eintheilung macht, ſondern ſie nimmt, wie er ſie findet, und ſie ſkeptiſch angreift.

Vor allen Dingen haben wir zu ſehen, wie der Hr. Sch. dieſe theoretiſche Philoſophie begreift, und wie eigentlich der Feind beſchaffen iſt, den er zu Boden ſchlägt. Im erſten Abſchnitt werden auf eine höchſt methodiſche, mehrere Seiten durchgehende Weiſe die weſentlichen Merkmale der theoretiſchen Philoſophie aufgeſucht, und folgende Poſitionen herausgebracht: die theoretiſche Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft der oberſten und unbedingteſten Urſachen alles Bedingten, von deſſen Wirklichkeit wir ſonſt Gewißheit haben. — Dieſe ſonſtige Gewißheit von dem Bedingten ohne Philoſophie werden wir nachher kennen lernen. Die oberſten und unbedingten Urſachen ſelbſt aber, oder beſſer das Vernünftige, begreift Hr. Schulze auch wieder als Dinge, die über unſer Bewußtſeyn hinausliegen, etwas Exiſtirendes, dem Bewußtſeyn ſchlechthin Entgegengeſetztes; von der vernünftigen Erkenntniß kommt nie eine andere, als die zum Ekel wiederholte Vorſtellung vor, daß durch dieſelbe eine Erkenntniß von Sachen erworben werden ſolle, welche hinter den Schattenriſſen von Dingen, die uns die natürliche Erkenntniß der Menſchen vorhält, verborgen liegen ſollen; durch Hülfe abſtrakter Grundſätze und Begriffe ſoll das Daſeyn ausfindig gemacht; es ſoll ausgekundſchaftet werden, was die Dinge, in ihrer wahren und verborgenen Wirklichkeit genommen, ſeyn ſollen; das Werkzeug, deſſen ſich die Philoſophie zu ihrer Auskundſchaftung der Dinge bedient, ſeyen Begriffe, abſtrakte Grundſätze, Folgerungen aus Begriffen, und die Brücke zu jenen verborgenen Dingen wieder aus nichts als aus Begriffen erbaut. — Es iſt nicht möglich, das Vernünftige und die Spekulation auf eine rohere Weiſe aufzufaſſen; die ſpekulative Philoſophie wird be-

ſtändig ſo vorgeſtellt, als ob vor ihr unüberwindlich die gemeine Erfahrung in der unverrückbaren Form ihrer gemeinen Wirklichkeit ausgebreitet als ihr eiſerner Horizont vorliege, und ſie hinter dieſem die Dinge an ſich ihres Horizonts, als Gebirge von einer ebenſo gemeinen Wirklichkeit, die jene andere Wirklichkeit auf ihren Schultern trage, vermuthe und aufſuchen wolle; das Vernünftige, das An-ſich kann ſich Hr. Sch. gar nicht anders vorſtellen, als wie einen Felſen unter Schnee; dem Katholiken wandelt ſich die Hoſtie in ein Göttlich-Lebendiges; hier geſchieht nicht, was der Teufel von Chriſtus begehrte, Stein in Brodt zu wandeln, ſondern das lebendige Brodt der Vernunft verwandelt ſich ewig in Stein.

Dieſer ſpekulativen Philoſophie, die eine Erkenntniß von Dingen verſucht, welche außer unſerem Bewußtſeyn exiſtiren ſollen, ſteht die poſitive Seite dieſes Skepticismus entgegen; denn er hat nicht bloß die negative Seite, die ſich damit beſchäftigt, die Hirngeſpinnſte der Dogmatiker, und ihre Verſuche, von der Exiſtenz hyperphyſiſcher Dinge Erkenntniſſe zu erlangen, zu zerſtören.

Die poſitive Seite dieſes Skepticismus beſteht nämlich darin, daß er im Allgemeinen als eine Philoſophie beſchrieben wird, die nicht über das Bewußtſeyn gehe; und zwar hat (S. 51) die Exiſtenz desjenigen, was im Umfange unſeres Bewußtſeyns gegeben iſt, unläugbare Gewißheit; denn da es im Bewußtſeyn gegenwärtig iſt, ſo können wir die Gewißheit deſſelben ebenſo wenig bezweifeln, als das Bewußtſeyn ſelbſt; das Bewußtſeyn aber bezweifeln zu wollen, iſt abſolut unmöglich, weil ein ſolcher Zweifel, da er ohne Bewußtſeyn nicht Statt finden kann, ſich ſelbſt vernichten, mithin Nichts ſeyn würde; was in und mit dem Bewußtſeyn gegeben iſt, nennt man eine Thatſache des Bewußtſeyns; und folglich ſind die Thatſachen des Bewußtſeyns das unläugbare Wirkliche, worauf ſich alle philoſophiſche Spekulationen beziehen müſſen,

und was durch diese Spekulationen zu erklären oder begreiflich zu machen ist.

An diese Philosophie, welche die unläugbare Gewißheit in die Thatsachen des Bewußtseyns setzt, und genau wie der allergemeinste Kantianismus alle Vernunfterkenntniß (S. 21) auf die formale Einheit, welche in jene Thatsachen zu bringen ist, einschränkt, kann die Frage nicht gemacht werden, wie sie denn es begreife, daß der Mensch mit dieser unläugbaren Gewißheit, die er in dem ewigen stieren Wahrnehmen der Objekte findet, sich nicht befriedige, wie sie denn auch jedes Ordnen der Wahrnehmungen aus diesem Wahrnehmen begreifen wolle? Wie der Mensch über die Bestialität einer solchen Existenz, welche, um mit Hrn. Sch. zu reden, in dem Wahrnehmen des realen Seyns der Dinge besteht, hinausgehe, und zu einem Gedanken von dem komme, was Hr. Sch. Metaphysik nennt, von einer Ergründung jenes realen Seyns, oder einer Ableitung dieses realen Seyns und Alles, was dazu gehört, aus einem Urgrunde, um es begreiflich zu machen? — Diese Thatsachen-Philosophie hat keine andere, als die stumpfe Antwort: daß jenes Streben nach einer Erkenntniß, die über das reale, ganz gewisse Seyn der Dinge hinausliegt, also sie für ungewiß erkennt, — auch eine Thatsache des Bewußtseyns sey; Hr. Sch. sagt dieß (I. Th. S. 21) so: Vermöge einer ursprünglichen Einrichtung unseres Gemüths haben wir nämlich ein Verlangen, zu Allem, was nach unserer Einsicht nur bedingter Weise existirt, den letzten und unbedingten Grund aufzusuchen. Wenn aber jede Thatsache des Bewußtseyns unmittelbare Gewißheit hat, so ist eine Einsicht, daß Etwas nur bedingterweise existire, unmöglich; denn bedingterweise existiren, und für sich nichts Gewisses seyn, ist gleichbedeutend. — Ebenso drückt sich der Verf. S. 72 aus, wenn er von jenem bestialischen Anstieren der Welt und seiner unläugbaren Gewißheit den Uebergang zum Problem der theoretischen Philosophie macht: obgleich das

Seyn von Dingen nach den Ausſprüchen des Bewußtſeyns ganz gewiß iſt, ſo befriedigt dieß doch keineswegs die Vernunft (hier werden wir lernen, worin ſie beſteht), weil es ſich bei exiſtirenden Dingen, die wir kennen, nicht von ſelbſt verſteht, daß ſie ſind, und daß ſie das ſind, was ſie ſind. — Was hat das denn aber nun für eine Bewandtniß mit jener unläugbaren Gewißheit der Thatſache im unmittelbaren Erkenntniß des Seyns der Dinge; bei der Wirklichkeit, S. 57, die wir den angeſchauten Sachen beilegen, finden ſchlechterdings keine Grade ſtatt, ſo daß eine Sache mehr von der Wirklichkeit beſäße, als die andere. S. 62. Das anſchauende Subjekt erkennt die Gegenſtände und deren Exiſtenz unmittelbar ſchlechthin und als Etwas, das auf eine ebenſo vollkommene Art unabhängig von den Wirkungen der Vorſtellungskraft für ſich beſteht und iſt, als wie das erkennende Subjekt für ſich beſteht und iſt. — Wie ſoll es bei dieſer abſoluten Gewißheit, daß und wie die Dinge exiſtiren, zugleich ſich nicht von ſich ſelbſt verſtehen, daß ſie ſind, und daß ſie ſind, was ſie ſind; es wird zugleich eine Erkenntniß, nach welcher die Exiſtenz und Beſchaffenheit der Dinge ſich von ſelbſt verſteht, und eine andere behauptet, nach welcher ſich dieſe Exiſtenz und Beſchaffenheit gar nicht von ſelbſt verſteht. Es läßt ſich kein vollſtändigerer Widerſpruch zwiſchen dem Vorhergehenden und zwiſchen dieſer Art, das Suchen einer vernünftigen Erkenntniß begreiflich zu machen, und kein ſchieferer und gezwickterer Uebergang zur Metaphyſik erſinnen.

Nachdem wir die poſitive Seite dieſes Skepticismus beleuchtet haben, gehen wir zu ſeiner negativen Seite über, welcher der ganze dritte Theil des erſten Bandes gewidmet iſt. Hr. Schulze fühlt es ſelbſt, daß ein Skepticismus, der den Thatſachen des Bewußtſeyns eine unläugbare Gewißheit zuſchreibt, wenig mit dem Begriff von Skepticismus, den uns die alten Skeptiker geben, übereinſtimmt; wir haben zuerſt des Hrn. Sch.

eigene Meinung über diese Differenz zu vernehmen. Er erklärt sich darüber in der Einleitung und dem ersten Abschnitte des 3. Theils. Für's Erste erinnert er, daß es ja oftmals der Fall gewesen sey, daß derjenige, der zuerst einen Gedanken auf dem Wege der Wahrheit gefunden hat, von dem Inhalte, den Gründen und den Folgen desselben weit weniger verstand, als Andere, die nach ihm dem Ursprung und der Bedeutung desselben mit Sorgfalt nachforschten; bisher sey die wahre Absicht des Skepticismus mehrentheils verkannt worden u. s. w. Der Skepticismus, den Hr. Sch. für den wahren und einen vollendetern ansieht, als den der Alten, beziehe sich nämlich auf die der Philosophie eigenthümlichen Urtheile, d. i. welche, wie Hr. Sch. die Endabsicht dieser Wissenschaft ausdrückt, die absoluten oder doch übersinnlichen, d. h. außer der Sphäre des Bewußtseyns vorhandenen Gründe des nach den Zeugnissen unseres Bewußtseyns bedingter Weise vorhandenen Etwas bestimmen. Die nur zur Philosophie aber gehörigen Urtheile seyen kein Objekt dieses Skepticismus; sie drücken nämlich entweder sogenannte Thatsachen des Bewußtseyns aus, oder gründen sich auf das analytische Denken; ihre Wahrheit könne daher auch nach dem Skepticismus ergründet und eingesehen werden; hingegen behaupte er gegen die theoretische Philosophie, daß sich von den außer dem Umfange unseres Bewußtseyns vorhandenen, oder, wie der Verf. auch sagt, in ihm ihrer Existenz nach nicht gegebenen Gründen des Seyns der Dinge, oder von den Dingen, die außer den existirenden Dingen existiren, gar nichts wissen lasse. Hr. Sch. läßt selbst die Einwendung gegen diesen Begriff des Skepticismus machen, daß nach demselben nichts von dem, was die Erfahrung lehrt, und insbesondere nicht der Inbegriff der äußern Empfindungen, auch von allen Wissenschaften nur die Philosophie (weil sonst keine es mit der Erkenntniß von Dingen außer dem Umfang des Bewußtseyns zu thun habe) ein Ob-

jekt der skeptischen Zweifel seyn könne; die alte Skepsis hingegen auf beides, und die älteste wenigstens auf jenes sich ausgedehnt habe. Hr. Sch. führt hierüber vorzüglich an, daß der Anfang und Fortgang des Skepticismus immer nach den Anmaßungen der Dogmatiker sich bestimmt habe; die alten Skeptiker gestehen, daß es eine Erkenntniß durch die Sinne, und eine Ueberzeugung durch dieselbe vom Daseyn und gewissen Eigenschaften für sich bestehender Dinge gebe, nach welcher sich jeder vernünftige Mensch im thätigen Leben zu richten habe. — Hierin, daß eine solche Ueberzeugung bloß auf das thätige Leben gerichtet war, liegt unmittelbar, daß sie mit der Philosophie nichts zu thun hatte, daß sie und das beschränkte, mit Thatsachen angefüllte Bewußtseyn, als Princip einer unläugbaren Gewißheit, überhaupt der Vernunft und der Philosophie nicht gegenüber, am wenigsten gegen sie pochend, gestellt, sondern nur der so schmal als möglich eingerichtete Tribut war, welcher der Nothwendigkeit eines objektiven Bestimmens gezollt wurde; wir würden, sagen die Skeptiker, nicht dieß wählen, oder jenes vermeiden, wenn es Dinge betrifft, die in unserer Macht stehen, aber diejenigen, welche nicht in unserer Macht, sondern nach der Nothwendigkeit sind, können wir nicht vermeiden, wie hungern, dursten, frieren; denn diese lassen sich nicht durch Vernunft aus dem Wege räumen. Das Bewußtseyn aber, das mit diesen nothwendigen Bedürfnissen zusammenhängt, war der alte Skeptiker weit entfernt, zu dem Rang eines Wissens, das eine objektive Behauptung ist, zu erheben; auf das Erscheinende achtend, leben wir, sagt Sextus, weil wir nicht gänzlich unthätig seyn können, nach dem gemeinen Lebensverstand, ohne damit irgend eine Meinung oder Behauptung zu machen. Von einer Ueberzeugung von Dingen aber, und deren Eigenschaften ist in diesem Skepticismus nicht die Rede; das Kriterium des Skepticismus, drückt sich Sextus aus, ist das erscheinende (φαινομενον), worunter wir in der That seine

Erscheinung (φαντασιαν αὐτου), also das Subjektive, verstehen; denn da sie in der Ueberzeugung (πιστις aber nicht von einem Dinge) und einem unwillkürlichen Afficirtseyn liegt, so findet keine Untersuchung statt; sie ist ἀζητητος (der deutsche Ausdruck: Zweifel, vom Skepticismus gebraucht, ist immer schief und unpassend). Daß aber die Skeptiker alle Wahrnehmung, statt ihr unläugbare Gewißheit zuzuschreiben, für bloßen Schein erklärten, und behaupteten, man müsse ebenso gut das Gegentheil von dem aussagen, was man vom Objekt nach seinem Schein ausgesprochen habe, ebenso gut sagen, der Honig sey bitter, als süß; — daß, wie Hr. Sch. selbst anführt, die zehn ersten und eigentlichen Wendungen der Skeptiker allein diese Unsicherheit der sinnlichen Wahrnehmung betrafen, davon giebt Hr. Sch. den Grund, daß die Empfindungen schon in den frühesten Zeiten der spekulativen Philosophie für eine Erscheinung, der aber etwas ganz Verschiedenes zum Grunde liege, von den Dogmatikern ausgegeben, und der Erscheinung selbst eine Uebereinstimmung mit dem, was hinter ihr als eigentliche Sache befindlich seyn soll, beigelegt, ja die Erkenntniß durch Empfindungen sogar vielmals als eine Wissenschaft des hinter der Empfindung verborgen liegenden Objekts von ihnen behauptet worden sey. Aus diesem Grunde haben die Skeptiker diese Lehren der Dogmatiker von der Gewißheit der sinnlichen Erkenntniß angegriffen und geläugnet, daß vermittelst des Objekts in der Empfindung sich von dem mit Zuverlässigkeit etwas erkennen lasse, was hinter diesem Objekte als wahre und eigentliche für sich bestehende Sache befindlich seyn soll. — Es drückt sich hier in Rücksicht auf die alten Philosophen ganz dieselbe krasseste Vorstellung ab, die Hr. Sch. von der Vernunfterkenntniß hat; die Auslegung aber, als wenn der Skepticismus nicht die sinnlichen Wahrnehmungen selbst, sondern nur die hinter und unter dieselben von den Dogmatikern gelegten Sachen angegriffen habe, ist durchaus ungegründet; wenn der Skeptiker

ſagte: Der Honig ſey ebenſo wohl bitter als ſüß, und ſo wenig bitter als ſüß, ſo war da kein hinter den Honig gelegtes Ding gemeint. — Daß für die Skeptiker Griechenlands auch die Lehrſätze aller Doktrinen, die auf Gültigkeit für jeden menſchlichen Verſtand Anſprüche machen, ein Gegenſtand des Zweifels waren, zeuge von einer Unbekanntſchaft derſelben mit den wahren Gründen ihrer Zweifel; und übrigens ſeyen damals noch nicht wie heut zu Tage die beſonderen Quellen der Erkenntniſſe jeder Wiſſenſchaft und die Grade der in ihr möglichen Ueberzeugung unterſucht geweſen; viele Doktrinen, die jetzt aller vernünftigen Zweifelſucht Trotz bieten, wie z. B. Phyſik und Aſtronomie, ſeyen damals nur noch ein Inbegriff unerweislicher Meinungen und grundloſer Hypotheſen geweſen. — Dieſer Zug vollendet den Charakter dieſes neuen Skepticismus und ſeinen Unterſchied von dem alten; außer den Thatſachen des Bewußtſeyns wären alſo auch noch die Phyſik und Aſtronomie neuerer Zeiten die Wiſſenſchaften, die allem vernünftigen Skepticismus Trotz böten; Doktrinen, welche, das rein Mathematiſche derſelben, was nicht zu ihrer Eigenthümlichkeit gehört, weggenommen, aus einer Erzählung von ſinnlichen Wahrnehmungen und einer Amalgamation derſelben mit den Verſtandesbegriffen, von Kräften, Materien u. ſ. w. in einem durchaus Objektivität behauptenden und doch rein formalen Wiſſen beſtehen, deſſen ein Theil, die Erzählung von Wahrnehmungen, mit einem wiſſenſchaftlichen Wiſſen gar nichts zu thun hat, und darum allerdings auch außerhalb des Skepticismus fällt, inſofern in dem Ausſprechen der Wahrnehmung nichts als ihre Subjektivität ausgedrückt ſeyn ſoll; — deſſen anderer Theil aber der höchſte Gipfel eines dogmatiſirenden Verſtandes iſt. Was hätten die alten Skeptiker zu einem ſolchen Baſtard von Skepticismus geſagt, der ſich auch noch mit dem grellen Dogmatismus dieſer Wiſſenſchaften vertragen kann?

Hr. Sch. kommt endlich mit der Unsicherheit und Unvollständigkeit der Nachrichten von dem alten Skepticismus. — Allerdings fehlen uns bestimmtere Nachrichten von Pyrrho, Aenesidemus und anderen berühmten älteren Skeptikern; allein Theils aus dem ganzen Wesen dieses Skepticismus geht hervor, daß die polemische Seite gegen philosophische Systeme, die der Skepticismus des Aenesidemus, Metrodorus und Späterer hatte, dem Skepticismus des Pyrrho fehlte, dem die zehn ersten Tropen angehören; Theils daß in den Tropen des Sextus Empirikus uns das allgemeine Wesen dieses Skepticismus sehr treu aufbewahrt ist, so daß jede sonstige Ausführung des Skepticismus nichts seyn könnte, als die in der Anwendung vorkommende Wiederholung einer und eben derselben allgemeinen Weisen.

Ueberhaupt aber verschwinden die Begriffe von Skepticismus, die ihn nur in dieser besondern Form, in der er als reiner bloßer Skepticismus auftritt, erblicken lassen, vor dem Standpunkt einer Philosophie, von welchem aus als ächter Skepticismus er sich auch in denjenigen philosophischen Systemen selbst, welche Hr. Sch. und Andere mit ihm nur für dogmatische ansehen können, finden läßt. Ohne die Bestimmung des wahren Verhältnisses des Skepticismus zur Philosophie, und ohne die Einsicht, daß mit jeder wahren Philosophie der Skepticismus selbst auf's innigste Eins ist, und daß es also eine Philosophie giebt, die weder Skepticismus noch Dogmatismus, und also Beides zugleich ist, können alle die Geschichten und Erzählungen und neue Auflagen des Skepticismus zu nichts führen. Das Wesentliche zur Erkenntniß des Skepticismus, dieses Verhältniß desselben zur Philosophie, nicht zu einem Dogmatismus, die Anerkennung einer Philosophie, die nicht ein Dogmatismus ist, überhaupt also der Begriff einer Philosophie selbst, ist es, was Hrn. Sch. entgangen ist; und wenn Hr. Sch. aus den Philosophien, die er skeptisch vornimmt, die Idee der Philosophie nicht herauskriegen konnte, so mußte ihn

ſchon das Geſchichtliche des alten Skepticismus wenigſtens auf den Gedanken von der Möglichkeit führen, daß Philoſophie etwas Anderes ſey, als Dogmatismus, den er allein kennt. Führt doch ſelbſt Diogenes Laertius auf ſeine Weiſe an, daß Einige als Urheber des Skepticismus den Homer nennen, weil er von denſelben Dingen in anderen Verhältniſſen anders ſpreche; ſo ſeyen auch viele Sprüche der ſieben Weiſen ſkeptiſch, wie: Nichts zu viel, und: Verpflichtung, zur Seite das Verderben (d. h. jede Verbindung mit einem Beſchränkten hat ihren Untergang in ſich); aber noch mehr führt Diogenes den Archilochus, Euripides, Zeno, Xenophanes, Demokrit, Plato u. ſ. w. als Skeptiker an; kurz diejenigen, denen Diogenes nachſpricht, hatten die Einſicht, daß eine wahre Philoſophie nothwendig ſelbſt zugleich eine negative Seite hat, welche gegen alles Beſchränkte, und damit gegen den Haufen der Thatſachen des Bewußtſeyns, und deren unläugbare Gewißheit, ſo wie gegen die bornirten Begriffe in jenen herrlichen Doktrinen, die Hr. Schulze dem vernünftigen Skepticismus für unzugänglich hält, gegen dieſen ganzen Boden der Endlichkeit, auf dem dieſer neuere Skepticismus ſein Weſen und ſeine Wahrheit hat, gekehrt, und unendlich ſkeptiſcher iſt, als dieſer Skepticismus. Welches vollendetere und für ſich ſtehende Dokument und Syſtem des ächten Skepticismus könnten wir finden, als in der platoniſchen Philoſophie den Parmenides? welcher das ganze Gebiet jenes Wiſſens durch Verſtandesbegriffe umfaßt und zerſtört. Dieſer platoniſche Skepticismus geht nicht auf ein Zweifeln an dieſen Wahrheiten des Verſtandes, der die Dinge als mannigfaltig, als Ganze, die aus Theilen beſtehen, ein Entſtehen und Vergehen, eine Vielheit, Aehnlichkeit u. ſ. w. erkennt, und dergleichen objektive Behauptungen macht, ſondern auf ein gänzliches Negiren aller Wahrheit eines ſolchen Erkennens Dieſer Skepticismus macht nicht ein beſonderes Ding von einem Syſtem aus, ſondern er iſt ſelbſt die negative Seite der Erkenntniß des

Absoluten, und setzt unmittelbar die Vernunft als die positive Seite voraus. Ungeachtet daher der platonische Parmenides nur auf der negativen Seite erscheint, erkennt z. B. Ficinus deswegen es sehr wohl, daß wer an das heilige Studium desselben gehe, durch Reinheit des Gemüths und Freiheit des Geistes sich vorher vorbereiten müsse, ehe er es wage, die Geheimnisse des heiligen Werks zu berühren. Tiedemann aber sieht wegen dieser Aeußerung des Ficinus an ihm nichts als einen Mann, der im Kothe der Neuplatoniker klebe, und am platonischen Werke nichts als einen Haufen und eine Wolke ziemlich dunkler, und für die Zeiten eines Parmenides und Plato ziemlich scharfsinniger, einen neuen Metaphysiker aber anekelnder Sophismen, — ein Fehler, der daher rühre, daß von genauen Philosophen die metaphysischen Ausdrücke noch nicht recht bestimmt gewesen seyen; wer in metaphysischen Dingen etwas geübter sey, finde, daß Begriffe, die um den ganzen Himmel von einander verschieden seyen, verwechselt werden; — nämlich jene sonst scharfsinnigen Leute, Plato und Parmenides, waren noch nicht bis zu der Philosophie gedrungen, welche die Wahrheit in den Thatsachen des Bewußtseyns, und überall, nur in der Vernunft nicht findet, noch zu der Klarheit der Begriffe, wie sie der Verstand und ein bloß endliches Denken in den neueren Wissenschaften der Physik u. s. w. festsetzt, und aus der Erfahrung zu holen meint.

Dieser Scepticismus, der in seiner reinen explicirten Gestalt im Parmenides auftritt, ist aber in jedem ächten philosophischen Systeme implicite zu finden; denn er ist die freie Seite einer jeden Philosophie; wenn in irgend einem Satze, der eine Vernunfterkenntniß ausdrückt, das Reflektirte desselben, die Begriffe, die in ihm enthalten sind, isolirt, und die Art, wie sie verbunden sind, betrachtet wird; so muß es sich zeigen, daß diese Begriffe zugleich aufgehoben, oder auf eine solche Art vereinigt sind, daß sie sich widersprechen, sonst wäre es kein vernünftiger, sondern ein verständiger Satz. Spinoza beginnt seine Ethik

mit der Erklärung: unter Urſache ſeiner ſelbſt verſtehe ich, deſſen Weſen Daſeyn in ſich ſchließt; oder dasjenige, deſſen Natur nur als exiſtirend begriffen werden kann. — Nun iſt aber der Begriff des Weſens oder der Natur nur ſetzbar, indem von der Exiſtenz abſtrahirt wird; eins ſchließt das andere aus; eins iſt nur beſtimmbar, ſo wie eine Entgegenſetzung gegen das andere iſt; werden beide verbunden als Eins geſetzt, ſo enthält ihre Verbindung einen Widerſpruch, und beide ſind zugleich negirt. Oder wenn ein anderer Satz des Spinoza ſo lautet: Gott iſt die immanente, nicht die vorübergehende Urſache der Welt; ſo hat er, indem er die Urſache immanent, alſo die Urſache Eins mit der Wirkung ſetzt, — weil die Urſache nur Urſache iſt, inſofern ſie der Wirkung entgegengeſetzt wird, den Begriff von Urſache und Wirkung negirt; ebenſo herrſchend iſt die Antinomie des Eins und Vielen; die Einheit wird mit dem Vielen, die Subſtanz mit ihren Attributen identiſch geſetzt. Indem jeder ſolcher Vernunftſatz ſich in zwei ſich ſchlechthin widerſtreitende auflöſen läßt, z. B. Gott iſt Urſache und Gott iſt nicht Urſache; er iſt Eins und nicht Eins, Vieles und nicht Vieles; er hat ein Weſen, das, weil Weſen nur in Gegenſatz der Form begreifbar iſt, und die Form identiſch geſetzt werden muß mit dem Weſen, ſelbſt wieder hinweg fällt u. ſ. w.: ſo tritt das Princip des Skepticismus: παντι λογῳ λογος ἰσος ἀντικειται, in ſeiner ganzen Stärke auf. Der ſogenannte Satz des Widerſpruchs iſt daher ſo wenig auch nur von formeller Wahrheit für die Vernunft, daß im Gegentheil jeder Vernunftſatz in Rückſicht auf die Begriffe einen Verſtoß gegen denſelben enthalten muß: ein Satz iſt bloß formell, heißt für die Vernunft, er für ſich allein geſetzt, ohne den ihm kontradiktoriſch entgegengeſetzten ebenſo zu behaupten, iſt eben darum falſch. Den Satz des Widerſpruchs für formell anerkennen, heißt alſo ihn zugleich für falſch erkennen. — Da jede ächte Philoſophie dieſe negative Seite hat, oder den Satz des Widerſpruchs ewig auf-

hebt, so kann, wer Lust hat, unmittelbar diese negative Seite herausheben, und sich aus jeder einen Skepticismus darstellen.

Ganz unbegreiflich ist es, wie in Hrn. Sch. vollends durch den Sextus nicht auch nur im Allgemeinen der Begriff gekommen ist, daß es außer dem Skepticismus und Dogmatismus noch ein Drittes, nämlich eine Philosophie gebe; gleich in den ersten Zeilen theilt Sextus die Philosophen ein in Dogmatiker, Akademiker und Skeptiker; und wo er durch sein ganzes Werk mit den Dogmatikern zu thun hat, meint er gar nicht auch die Akademie mit widerlegt zu haben. Dieß Verhältniß des Skepticismus zur Akademie ist selbst genug zur Sprache gekommen; es hat einen in der Geschichte des Skepticismus berühmten Streit veranlaßt; und dieß Verhältniß des reinen Skepticismus und seine Verlegenheit ist seine interessanteste Seite. Doch um Hrn. Sch. nicht Unrecht zu thun, ist anzuführen, daß er allerdings durch Sextus auf ein Verhältniß der Akademie zum Skepticismus aufmerksam gemacht wurde. Aber wie faßt Hr. Sch. dieß Verhältniß, und das, was Sextus darüber sagt, auf? In der Anmerkung (I. Th. S. 608), worin Hr. Sch. die Sache abfertigt, sagt er, daß durch die Lehre des Arkesilaus (des Stifters der mittlern Akademie) nun freilich das Zweifeln an der Wahrheit der Lehren des Dogmatismus zu einem von aller Anwendung der Vernunft entblößten Geschäfte gemacht worden, weil es sich selbst wieder aufhebe, und die Vernunft hierbei gar nichts mehr vernehme. Alsdann erzählt Hr. Sch., daß Sextus (Lib. I, Pyrrh. Hypot. c. 33) die Lehre des Arkesilaus vom Skepticismus aus dem Grunde unterschieden wissen wolle, weil nach des Arkesilaus und des Karneades Lehre auch selbst dieß, daß Alles ungewiß sey, wieder für ungewiß erklärt werden müsse; ein solches Geschäft des Zweifelns, setzt Hr. Sch. aus seinem Eigenen hinzu, sey von aller Vernunft entblößt.

Was vor's Erſte die hiſtoriſche Seite betrifft, ſo traut man ſeinen Augen nicht, wenn man einen ſolchen Grund der Ausſchließung der Lehre des Arkeſilaus vom Skepticismus dem Sextus zugeſchrieben lieſt. Es ſind ja die Skeptiker ſelbſt, die ſich auf's Beſtimmteſte, wie Hr. Sch. im Anfange der Anmerkung ſelbſt anführt, darüber ausdrücken, daß ihre gewöhnlichen φωναι: Alles iſt falſch, Nichts iſt wahr, Eins ebenſo wenig als das Andere u. ſ. w., auch ſich ſelbſt wieder einſchließen, συμπεριγραφειν, P. Hy. I, 7, und ſich ſelbſt wieder aufheben, ὑφ' ἑαυτων ἀνας ἀναιρεισθαι ἐμπεριγραφομενας ἐκεινοις περι ὡν λεγεται, eine Lehre, die, außerdem, daß ſie in dem Skepticismus ſelbſt liegt, auch äußerlich gegen die Dogmatiker, die den Skeptikern vorwarfen, daß ſie doch ein Dogma: Nichts zu beſtimmen, oder: Keins iſt wahrer, haben, ſchlechterdings nothwendig war; ſo wie auch zur Unterſcheidung von anderen Philoſophen, z. B. (c. 30) den demokritiſchen, denen der ſkeptiſche Ausdruck: Eins ebenſo wenig als das Andere; z. B. der Honig iſt ebenſo wenig ſüß als bitter, angehörte; die Skeptiker unterſchieden ſich damit, daß ſie ſagten, es liege hierin ein Dogma: er ſey keins von Beiden; ſie hingegen zeigen durch jenen Ausdruck: Eins ſo wenig als das Andere, daß ſie nicht wiſſen, ob die Erſcheinung Beides, oder keins von Beiden ſey. So unterſcheidet Sextus (c. 333) auch die Skeptiker von der neuen Akademie des Karneades, deren Grundſatz darin beſtehe, daß Alles unbegreiflich ſey; vielleicht, ſagt er, ſey ſie wohl nur darin verſchieden, daß ſie eben jene Unbegreiflichkeit behauptend ausſpreche. Was Hr. Sch. zur Einſchränkung jener ſkeptiſchen Ausdrücke ſagt: daß Sextus wohl nur habe lehren wollen, daß der Skeptiker über die tranſcendentale Beſchaffenheit der Dinge weder auf eine poſitive, noch auf eine negative Art etwas beſtimme; ſo iſt darin gar kein Gegenſatz gegen jene Behauptung der Skeptiker und des Arkeſilaus, daß ein ſkeptiſcher Ausdruck ſich ſelbſt in ſich ſchließe und aufhebe, zu ſehen; und was ſoll denn

die transcendentale Beschaffenheit der Dinge heißen? liegt denn das Transcendentale nicht gerade darin, daß es weder Dinge, noch eine Beschaffenheit der Dinge gebe? Sextus war daher schon an und für sich durchaus entfernt, aus dem Grunde, den Hr. Sch. angiebt, die Lehre des Arkesilaus vom Skepticismus zu unterscheiden; denn sie war wörtlich die des Skepticismus; Sextus sagt selbst, daß sie ihm so sehr mit den pyrrhonischen λογοις übereinzustimmen scheine, daß sie fast Eine und ebendieselbe ἀγωγη *) mit der skeptischen sehe; wenn man nicht sagen wolle, daß Arkesilaus die ἐποχην für gut, und der Natur gemäß; die Zustimmung aber für übel erkläre, was eine Behauptung sey, da die Skepliker hingegen auch hierüber nichts behauptend aussagen. Die Unterscheidung, von welcher Sextus meint, daß sie noch gemacht werden könne, hat also gerade den entgegengesetzten Grund; nach Hr. Sch. wäre diese Akademie von Sextus für zu skeptisch erklärt worden; Sextus aber findet sie, wie wir gesehen haben, zu wenig skeptisch. Außer der angeführten Unterscheidung bringt Sextus noch einen schlechtern Grund bei, der auf ein Klatschen hinausgeht, daß nämlich Arkesilaus, wenn man dem, was man von ihm sage, Glauben beimessen dürfe, nur so für den Anlauf ein Pyrrhonier, in Wahrheit aber ein Dogmatiker gewesen sey; er habe nämlich das Aporematische nur gebraucht, um seine Schüler zu prüfen, ob sie Fähigkeit für die platonischen Lehren haben, und deswegen sey er für einen Aporetiker gehalten worden; den fähig Befundenen aber habe er das Platonische gelehrt. — Wegen der schwierigen Seite des Skepticismus, die für ihn in dem Verhältnisse zur Akademie lag, handelt Sextus sehr ausführlich von Plato und den Akademien. Es liegt nur in dem gänzlichen

*) So nannte sich nämlich der Skepticismus lieber als αἱρεσις. Sextus erklärt, daß der Skepticismus nur in dem Sinne einer λογῳ τινι κατα το φαινομενον, ἀκολουθησης ἀγωγης eine Schule, Sekte genannt werden könne.

Mangel des Begriffs von dem wahren Grunde dieſer Schwierigkeit und von Philoſophie, wenn Hr. Sch. von der Rückſicht auf die Akademie durch das Geſchwätz ſich befreit glauben kann, das er hierauf in eben dieſer Anmerkung aus Stäudlins Geſchichte des Skepticismus anführt; es iſt aber, ſagt Hr. Sch., neuerlich ſchon von Mehreren, beſonders von Stäudlin, bemerkt worden, daß der Geiſt, der die mittlere und neuere Akademie belebte, von dem Geiſte, der die Skeptiker in ihren Unterſuchungen leitete, gänzlich verſchieden ſey; die Anhänger jener waren wirklich nichts weiter, als ſophiſtiſche Schwätzer, die lediglich auf Trugſchlüſſe und Blendwerke ausgingen, und die Philoſophie, ſo wie den ganzen Streit der Skeptiker mit den Dogmatikern, wie er damals geführt wurde, nur als Mittel ihres Hauptzwecks, nämlich die Kunſt, Andere zu bereden, zu glänzen und Aufſehen zu erregen, benutzten, und für die Erforſchung der Wahrheit um ihrer ſelbſt willen gar keinen Sinn hätten. — Wenn auch eine ſolche Beſchuldigung überhaupt nicht ſchon an und für ſich ſo hohl und ekelhaft wäre, als ſie es iſt; ſo bliebe ja noch die ältere Akademie und Plato ſelbſt übrig, es bleibt die Philoſophie überhaupt übrig, welche kein Dogmatismus iſt, auf welche Rückſicht zu nehmen geweſen wäre; aber mehr Rückſicht auf die Philoſophie, als wir aus dieſer Anmerkung anführten, haben wir nicht finden können.

Im Alterthume hingegen war über dieß Verhältniß des Skepticismus zum Platonismus das Bewußtſeyn ſehr entwickelt; es hatte ein großer Streit darüber obgewaltet, indem ein Theil den Plato für einen Dogmatiker, ein anderer Theil ihn für einen Skeptiker ausgab; (Diog. Laërt. Plato 51). Da die Akten des Streits für uns verloren ſind, ſo können wir nicht beurtheilen, wie weit das innere wahre Verhältniß des Skepticismus zur Philoſophie dabei zur Sprache kam, und wie weit die Dogmatiker, welche den Plato dem Dogmatismus vindicirten,

wie die Skeptiker gleichfalls thaten, dieß in dem Sinne verstanden, daß der Skepticismus selbst zur Philosophie gehöre, oder nicht. Sextus beruft sich auf eine weitere Ausführung der Sache in seinen skeptischen Kommentarien, die nicht auf uns gekommen sind; in den Hypotyp. I, 222 sagt er, wolle er die Hauptsache nach Aenesidemus und Menodotus, die in diesem Streite die Chefs von Seite der Skeptiker waren, anführen; Plato sey ein Dogmatiker, weil er, wenn er sage, daß Ideen, eine Vorsehung, ein Vorzug eines tugendhaften Lebens vor einem lasterhaften sey, entweder dogmatisire, wenn er sie als seyende anerkenne; oder wenn er dem überzeugendern (πιθανοτέροις) beistimme, so falle er dadurch, daß er für die Ueberzeugung oder Nichtüberzeugung irgend Etwas dem Andern vorziehe, aus dem skeptischen Charakter.

Diese Unterscheidung des Platonismus vom Skepticismus ist entweder eine bloß formale Mäkelei, die an dem behaupteten Vorziehen nichts als die Form des Bewußtseyns tadelt, denn der Gehorsam des Skeptikers gegen die Nothwendigkeit und die vaterländischen Gesetze war ein eben solches, nur bewußtloses Vorziehen; — oder wenn sie gegen die Realität der Idee selbst gerichtet ist, so betrifft sie die Erkenntniß der Vernunft durch sich selbst; und hieran muß sich die Eigenthümlichkeit des reinen, von der Philosophie sich trennenden Skepticismus darstellen. Auf diese Erkenntniß der Vernunft kommt Sextus im ersten Buch gegen die Logiker (310), nachdem er vorher das Kriterium der Wahrheit überhaupt aus dem Zwist der Philosophen über dasselbe und dann insbesondere die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß bestritten hatte. Was er nun dagegen sagt, daß die Vernunft sich durch sich selbst erkenne (ὅτι οὐδ' ἑαυτης ἐπιγνωμων ἐστιν ἡ διανοια, ὁ νοος ἑαυτον καταλαμβανεται), ist kahl genug, daß wenn die neuern Skeptiker die Selbsterkenntniß der Vernunft bekämpfen wollen, sie wohl etwas Besseres vorbringen müssen, wenn sie es sich nicht bequemer machten,

dieſe Mühe dadurch ganz zu erſparen, daß ſie die Vernunft und ihr Selbſterkennen ganz und gar ignoriren, und hinter dem Gorgonen-Schild ſteckend, unmittelbar, nicht durch etwa böſliche Verdrehung und Kunſt, nicht als ob ſie es vorher anders ſehen, ſondern im Blick ſelbſt, das Vernünftige, ſubjektiv ausgedrückt in Verſtand, objektiv in Steine verwandeln, und das, von dem ſie ahnen, daß es über Verſtand und Stein hinausgeht, Schwärmerei und Einbildungskraft nennen. — Sextus weiß doch noch von der Vernunft und ihrer Selbſterkenntniß. Was er über die Möglichkeit derſelben vorbringt, iſt folgendes flaches Raiſonnement, zu welchem er gerade die Reflexions-Begriffe von Ganzem und Theilen, die, wie Plato im Parmenides, er in ſeinen Büchern gegen die Phyſiker vernichtet, nun ſelbſt mitbringt. Wenn die Vernunft ſich begreift, ſo muß ſie entweder, inſofern ſie ſich begreift, das Ganze ſeyn, das ſich begreift, oder nicht das Ganze, nur einen Theil dazu gebrauchen. Wenn es nun das Ganze iſt, das ſich begreift, ſo iſt das Begreifen und das Begreifende das Ganze; wenn aber das Ganze das Begreifende iſt, ſo bleibt für's Begriffene nichts mehr übrig; es iſt aber ganz unvernünftig, daß das Begreifende ſeye, aber dasjenige nicht, was begriffen wird. Aber die Vernunft kann auch nicht einen Theil von ſich dazu gebrauchen; denn wie ſoll der Theil ſich begreifen? Iſt er ein Ganzes, ſo bleibt für das zu Begreifende nichts übrig; wenn wieder mit einem Theil, wie ſoll dieſes wieder ſich begreifen; und ſo ins Unendliche; ſo daß das Begreifen ohne Princip iſt, indem entweder kein Erſtes gefunden wird, welches das Begreifen vornehmen, oder nichts iſt, was begriffen werden ſoll. — Man ſieht, daß die Vernunft in ein Abſolut-Subjektives verkehrt wird, welches, wenn es als Ganzes geſetzt iſt, dem zu Begreifenden nichts mehr übrig läßt. Alsdann (und nun kommen noch beſſere Gründe, die die Vernunft, wie vorhin in den Begriff von Ganzem und Theilen, und einer entweder abſoluten Subjektivität oder abſoluten Objektivität,

nunmehr in die Erscheinung eines bestimmten Platzes herabziehen) wenn die Vernunft sich selbst begreift, so wird sie damit auch den Ort, in welchem sie ist, mit begreifen; denn jedes Begreifende begreift mit einem bestimmten Orte; wenn aber die Vernunft den Ort, worin sie ist, mit sich begreift, so mußten die Philosophen nicht wegen desselben uneins seyn, indem einige sagen, jener Ort sey der Kopf, andere die Brust; und im Einzelnen einige das Gehirn, andere die Gehirnhaut, andere das Herz, andere die Zugänge der Leber, oder sonst irgend ein Theil des Körpers; hierüber sind die dogmatischen Philosophen uneins. Die Vernunft begreift also nicht sich selbst.

Dieß ist es, was Sextus gegen das Selbsterkennen der Vernunft vorbringt; es ist ein Beispiel aller Waffen des Skepticismus gegen die Vernunft; sie bestehen in einer Anwendung von Begriffen auf dieselbe; worauf es leicht wird, die in die Endlichkeit versetzte und, wie Hr. Sch. thut, zu Dingen gemachte Vernunft als ein einem Andern Entgegengesetztes, das gleichfalls gesetzt werden müsse, aber durch jene Einzelnheit nicht gesetzt werde, aufzuzeigen. Das Gewöhnlichste von allem, nämlich die Berufung auf die Uneinigkeit der Philosophen untereinander, führt Sextus ebenfalls gleich nach der angeführten Stelle weit aus, ein Geschwätze, das die moralischen Dogmatisten gegen die Spekulation mit dem Skepticismus theilen, wie es auch schon Xenophon dem Sokrates in den Mund legt, und der oberflächlichen Ansicht, die an den Worten kleben bleibt, am nächsten sich darbietet. Ob also schon dieser Skepticismus sich von der Philosophie, nämlich derjenigen, welche zugleich den Skepticismus in sich schließt, losgerissen und isolirt hat; so hat er doch diesen Unterschied von Dogmatismus und der Philosophie, (die letztere unter dem Namen von akademischer,) so wie die große Uebereinstimmung derselben mit ihm erkannt, wovon der neuere hingegen nichts weiß.

Außer dem Skepticismus aber, der Eins ist mit der Phi-

loſophie, kann der von ihr losgetrennte Skepticismus ein gedoppelter ſeyn, entweder daß er nicht gegen die Vernunft, oder daß er gegen ſie gerichtet iſt. Aus der Geſtalt, in welcher uns Sextus den von der Philoſophie abgetrennten und gegen ſie gekehrten Skepticismus giebt, läßt ſich auffallend der alte ächte Skepticismus ausſondern, der zwar nicht wie die Philoſophie eine poſitive Seite hatte, ſondern in Beziehung auf's Wiſſen eine reine Negativität behauptete, aber ebenſo wenig gegen die Philoſophie gerichtet war; ebenſo abgetrennt ſteht ſeine ſpäter hinzugekommene feindſelige Richtung zum Theil gegen die Philoſophie, zum Theil gegen den Dogmatismus. Seine Wendung gegen dieſelbe, ſo wie auch dieſe Dogmatismus wurde, zeigt, wie er mit der gemeinſchaftlichen Ausartung der Philoſophie, und der Welt überhaupt gleichen Schritt gehalten hat, bis er endlich in den neueſten Zeiten ſo weit mit dem Dogmatismus heruntersinkt, daß nunmehr für Beide die Thatſachen des Bewußtſeyns unläugbare Gewißheit haben, und ihnen Beiden in der Zeitlichkeit die Wahrheit liegt; ſo daß, weil die Extreme ſich berühren, in dieſen glücklichen Zeiten von ihrer Seite wieder das große Ziel erreicht iſt, daß nach unten Dogmatismus und Skepticismus zuſammenfallen, und Beide ſich die freundbrüderlichſte Hand reichen. Der ſchulziſche Skepticismus vereinigt mit ſich den rohſten Dogmatismus, und der krugiſche Dogmatismus trägt zugleich jenen Skepticismus in ſich.

Sextus ſtellt uns die Maximen des Skepticismus in ſiebzehn Tropen dar, deren Verſchiedenheit uns den Unterſchied ſeines Skepticismus von dem alten genau bezeichnet, welcher zwar für ſich ſtand, ohne philoſophiſches Wiſſen, aber durchaus zugleich innerhalb der Philoſophie fällt, beſonders mit der alten, die mit der Subjektivität weniger zu thun hatte, ganz identiſch iſt.

Dem alten Skepticismus gehören die zehn erſten der ſiebzehn Tropen an, zu denen erſt die viel ſpäteren Skeptiker, — Sextus ſagt überhaupt die neueren, — Diogenes nennt den

Agrippa, der gegen fünfhundert Jahre nach Pyrrho lebte, — fünf hinzugefügt haben; die zwei, die noch dazu kamen, scheinen wieder später, Diogenes erwähnt ihrer gar nicht, auch Sextus sondert sie ab, und sie sind unbedeutend.

Diese zehn Artikel nun, auf die der alte sich beschränkte, sind, wie alle Philosophie überhaupt, gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewußtseyns selbst gerichtet; sie begründen die Ungewißheit über die Endlichkeiten, womit es bewußtlos befangen ist, und diese Indifferenz des Geistes, vor der Alles, was die Erscheinung oder der Verstand giebt, wankend gemacht wird, in welchem Wanken alles Endlichen nach den Skeptikern, wie der Schatten dem Körper folgt, die ἀταραξία durch Vernunft erworben, eintritt. Wie Apelles, als er ein Pferd malte, und die Darstellung des Schaums nicht herausbringen konnte, sie aufgebend, den Schwamm, woran er die Farben des Pinsels ausgewischt hatte, an das Bild warf, und damit die Abbildung des Schaums traf; so finden in der Vermischung alles Erscheinenden und Gedachten die Skeptiker das Wahre, jene durch Vernunft erworbene Gleichmüthigkeit, welche von Natur zu haben den Unterschied des Thiers von dem Menschen ausmacht, und die Pyrrho einst zu Schiffe seinen Gefährten, die in dem heftigen Sturm zagten, mit ruhigem Gemüthe an einem Schwein, das im Schiffe fraß, mit den Worten zeigte: Der Weise müsse in solcher Ataraxie stehen. Dieser Skepticismus hatte also seine positive Seite ganz allein in dem Charakter und seiner vollkommenen Gleichgültigkeit gegen die Nothwendigkeit der Natur.

Aus einer kurzen Erwähnung der zehn Punkte, welche die ἐποχὴ des Skepticismus gründen, wird sich ihre Richtung gegen die Sicherheit der Dinge und der Thatsachen des Bewußtseyns unmittelbar ergeben; die Unsicherheit aller Dinge und die Nothwendigkeit der ἐποχῆς wird nämlich dargethan 1) aus der Verschiedenheit der Thiere, 2) der Menschen, 3) der Organisation der Sinne, 4) der Umstände, 5) der Stellungen, Entfer-

nungen und Oerter, 6) den Vermischungen (durch welche dem Sinne sich nichts rein darbietet), 7) den verschiedenen Größen und Beschaffenheiten der Dinge, 8) dem Verhältnisse (daß nämlich Alles nur in Verhältniß zu einem Andern ist), 9) dem häufigern oder seltenern Geschehen, 10) aus der Verschiedenheit der Bildung, der Sitten, Gesetze, des mythischen Glaubens, der Vorurtheile.

Ueber ihre Form bemerkt Sextus selbst, daß alle diese Tropen eigentlich auf die Triplicität, einen der Verschiedenheit des erkennenden Subjekts, einen des erkannten Objekts, und einen aus Beiden zusammengesetzten gebracht werden können. Nothwendig müssen auch bei der Ausführung mehrere in einander fließen. — Bei den zwei ersten Tropen der Verschiedenheit der Thiere und der Menschen spricht auch Sextus schon von der Verschiedenheit der Organe, die eigentlich unter den dritten gehört; am ausgedehntesten, merkt Sextus an, ist der achte Punkt, der die Bedingtheit jedes Endlichen durch ein Anderes, oder daß jedes nur in Verhältniß zu einem Andern ist, betrifft. Man sieht, daß sie nach dem Zufall aufgerafft sind, und eine unausgebildete Reflexion, oder vielmehr eine Absichtslosigkeit der Reflexion in Rücksicht auf eine eigene Lehre und eine Ungewandtheit, die nicht vorhanden wäre, wenn der Skepticismus schon mit dem Kritisiren der Wissenschaften zu thun gehabt hätte, voraussetzen.

Noch mehr aber beweist der Inhalt dieser Tropen, wie entfernt sie von einer Tendenz gegen die Philosophie sind, und wie sie ganz allein gegen den Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes gehen; kein einziger betrifft die Vernunft und ihre Erkenntniß, sondern alle durchaus nur das Endliche, und das Erkennen des Endlichen, den Verstand; ihr Inhalt ist zum Theil empirisch, insofern geht er die Spekulation schon an sich nichts an; zum Theil betrifft er das Verhältniß überhaupt, oder daß alles Wirkliche bedingt sey durch ein Anderes, und insofern drückt er ein Vernunft-Princip aus. Dieser Skepti-

cismus ist demnach gegen die Philosophie gar nicht, und auf eine eben nicht philosophische, sondern populare Weise gegen den gemeinen Menschenverstand oder das gemeine Bewußtseyn gewendet, welches das Gegebene, die Thatsache, das Endliche (dieß Endliche heiße Erscheinung, oder Begriff) selbst, und an demselben als einem Gewissen, Sichern, Ewigen klebt; jene skeptischen Tropen zeigen ihm das Unsichere solcher Gewißheiten auf eine Art, welche dem gemeinen Bewußtseyn nahe liegt; der Skepticismus ruft nämlich gleichfalls die Erscheinungen und Endlichkeiten zu Hülfe, und aus der Verschiedenheit derselben, so wie dem gleichen Rechte Aller, sich geltend zu machen, aus der in dem Endlichen selbst zu erkennenden Antinomie erkennt er die Unwahrheit desselben. Er kann daher als die erste Stufe zur Philosophie angesehen werden; denn der Anfang der Philosophie muß ja die Erhebung über die Wahrheit seyn, welche das gemeine Bewußtseyn giebt, und die Ahnung einer höhern Wahrheit; der neueste Skepticismus ist daher mit seiner Gewißheit der Thatsachen des Bewußtseyns vor allen Dingen an diesen alten Skepticismus und an diese erste Stufe der Philosophie zu verweisen; oder an den gemeinen Menschenverstand selbst, der sehr gut erkennt, daß alle Thatsachen seines Bewußtseyns und dieses sein endliches Bewußtseyn selbst vergeht, und daß keine Gewißheit darin ist; der Unterschied dieser Seite des gemeinen Menschenverstandes und dieses Skepticismus besteht darin, daß jener sich ausspricht: es ist Alles vergänglich; der Skepticismus hingegen, wenn eine Thatsache als gewiß aufgestellt wird, zu erweisen versteht, daß jene Gewißheit Nichts ist. — Außerdem steht im gemeinen Menschenverstande dieser sein Skepticismus und sein Dogmatismus über die Endlichkeiten *nebeneinander*, und dadurch wird jener Skepticismus etwas bloß Formelles; da hingegen durch den eigentlichen Skepticismus der letztere aufgehoben wird, und also jener gemeine Glauben an die Ungewißheit der Thatsachen des Bewußtseyns aufhört, etwas Formelles zu seyn, indem der

Skepticismus den ganzen Umfang der Wirklichkeit und Gewißheit in die Potenz der Ungewißheit erhebt, und den gemeinen Dogmatismus vernichtet, der bewußtlos besonderen Sitten und Gesetzen und anderen Umständen als einer Macht angehört, für die das Individuum nur Objekt ist, und die es in ihren Einzelnheiten am Faden der Wirkungen auch begreift, ein verständiges Wissen sich darüber macht, und damit nur immer tiefer in den Dienst jener Macht verstrickt. Der Skepticismus, den die Freiheit der Vernunft über diese Naturnothwendigkeit erhebt, indem er sie für Nichts erkennt, ehrt sie zugleich aufs Höchste, indem ihm in ihr ebenso wenig eine ihrer Einzelnheiten etwas Gewisses ist, sondern nur die Nothwendigkeit in ihrer Allgemeinheit, als er selbst eine Einzelnheit als absoluten Zweck, den er in ihr ausführen wollte, als ob er wüßte, was gut ist, in sie hinein versetzt; — er anticipirt in dem Individuum dasjenige, was die in der Endlichkeit der Zeit auseinander gezogene Nothwendigkeit an dem bewußtlosen Geschlechte bewußtlos ausführt; was diesem für absolut Eines und eben dasselbe und für sich, ewig und überall gleich so beschaffen gilt, entreißt ihm die Zeit; am Allgemeinsten die noch Naturnothwendigkeit sich ausbreitende Bekanntschaft mit fremden Völkern; wie z. B. die Bekanntschaft der Europäer mit einem neuen Welttheil für den Dogmatismus ihres zeitherigen Menschenverstandes und die unläugbare Gewißheit einer Menge von Begriffen über Recht und Wahrheit jene skeptische Wirkung gehabt hat.

Weil nun der Skepticismus seine positive Seite allein im Charakter hatte, so gab er sich nicht für eine Häresis, oder Schule aus, sondern, wie eben angeführt, für eine ἀγωγη, eine Erziehung zu einer Lebensweise, einer Bildung, deren Subjektivität nur darin objektiv seyn konnte, daß die Skeptiker sich der gleichen Waffen gegen das Objektive und die Abhängigkeit von demselben bedienten; sie erkannten den Pyrrho als den Stifter des Skepticismus in dem Sinne, daß sie ihm nicht in

Lehren, ſondern in dieſen Wendungen gegen das Objektive (ἐνστάσεις, Diog. IX, 79) gleich waren. Die Manarie, zu der der Skeptiker ſich bildete, beſtand darin, daß, wie Sextus adv. Ethicos, 54 ſagt, dem Skeptiker keine Störung (ταραχή) fürchterlich ſeyn konnte, denn wenn ſie auch die größte ſey, ſo fällt die Schuld nicht auf ihn, die wir ohne Willen und nach der Nothwendigkeit leiden, ſondern auf die Natur, welche dasjenige, was die Menſchen feſſeln, nichts angeht, und auf denjenigen, der durch Meinung und eigenen Willen ſich ſelbſt das Uebel zuzieht. Von dieſer poſitiven Seite erhellt es ebenſo ſehr, daß dieſer Skepticismus keiner Philoſophie fremd iſt. Die Apathie des Stoikers und die Indifferenz des Philoſophen überhaupt müſſen ſich in jener Manarie erkennen. Pyrrho war als ein originaler Menſch auf ſeine Art, wie jeder andere Urheber einer Schule, Philoſoph geworden; aber ſeine originelle Philoſophie war darum nicht ein Eigenthümliches, nothwendig und ſeinem Princip nach, Andern Entgegengeſetztes; die Individualität ſeines Charakters drückte ſich nicht ſowohl in einer Philoſophie ab, als ſie vielmehr ſeine Philoſophie ſelbſt, und ſeine Philoſophie nichts als Ironie des Charakters war; wie ſollte aber eine Philoſophie darin dieſem Skepticismus entgegenſtehen? Wenn die nächſten Schüler ſolcher großen Individuen ſich, wie das geſchieht, an das Formelle, Vorzeichnende vorzüglich hielten, ſo erſchien freilich nichts als Verſchiedenheit; aber wenn das Gewicht der Materität des Einzelnen und ſeiner Perſönlichkeit ſich nach und nach mehr verwichte, und das philoſophiſche Intereſſe rein ſich emporhob, ſo konnte auch die Identität der Philoſophie wieder erkannt werden. Wie Plato in ſeiner Philoſophie die ſokratiſche, pythagoräiſche, eleatiſche u. a. vereinigte, ſo geſchah es, daß Antiochus, — bei welchem Cicero gehört hatte, und, wenn nicht ſonſt aus ſeinem Leben erhellte, daß er für die Philoſophie verdorben war, durch ſeine philoſophiſchen Produktionen ſein günſtiges Licht auf ſeinen Lehrer und deſſen Ver-

einigung der Philoſophien werfen würde — die ſtoiſche Philoſophie in die Akademie übertrug; und daß die letztere ihrem Weſen nach den Skepticismus in ſich ſchloß, haben wir oben geſehen. Es braucht nicht erinnert zu werden, daß hier von einer ſolchen Vereinigung die Rede iſt, welche das Innerſte der verſchiedenen Philoſophien als Eins und daſſelbe erkennt, nicht von dem Eklekticismus, der auf ihrer Oberfläche umherirrt, und aus Blümchen, allenthalben her zuſammengerafft, ſich ſeinen eiteln Kranz bindet.

Es iſt eine Zufälligkeit der Zeit, wenn ſpäterhin die verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme völlig auseinander gingen, und nunmehr die Apathie der Ataraxia, die Dogmatiker der Stoa (Sext. Pyrrh. Hyp. 65) den Skeptikern für ihre entgegengeſetzteſten Gegner galten. Auf dieſe völlige Trennung der Philoſophien, und das völlige Feſtwerden ihrer Dogmen und Unterſcheidungen, ſo wie auf die nunmehrige Richtung des Skepticismus, Theils gegen den Dogmatismus, Theils gegen die Philoſophie ſelbſt, beziehen ſich ganz allein die ſpäteren fünf Tropen der Skeptiker, welche die eigentliche Rüſtkammer ihrer Waffen gegen philoſophiſche Erkenntniß ausmachen, die wir, um unſere Darſtellung zu rechtfertigen, noch kurz anführen wollen. Der erſte unter dieſen Tropen der Epoche iſt der von der Verſchiedenheit, nämlich jetzt nicht mehr der Thiere oder der Menſchen, wie in den zehn erſten, — ſondern der gemeinen Meinungen und der Lehren der Philoſophen, ſowohl Beider gegeneinander als Beider innerhalb ihrer ſelbſt; ein Tropus, über den die Skeptiker immer ſehr weitläufig ſind, und überall Verſchiedenheit erblicken und hineintragen, wo ſie beſſer Identität ſehen würden. Der zweite iſt, der auf's Unendliche treibt; Sextus gebraucht ihn ſo häufig, als er in neueren Zeiten als Begründungs-Tendenz vorgekommen iſt; er iſt das Bekannte, daß für ein Begründendes eine neue Begründung, für dieſe wieder und ſo fort ins Unendliche gefordert

wird. — Der dritte war schon unter den zehn ersten, nämlich der des Verhältnisses. Der vierte betrifft die Voraussetzungen, — gegen die Dogmatiker, die, um nicht ins Unendliche getrieben zu werden, Etwas als schlechthin Erstes und Unbewiesenes setzen, — welchen die Skeptiker sogleich dadurch nachahmen, daß sie mit eben dem Rechte das Gegentheil jenes Vorausgesetzten ohne Beweis setzen. Der fünfte ist das Gegenseitige, wenn dasjenige, was zum Beweise eines Andern dienen soll, selbst zu seinem Beweise desjenigen bedarf, welches durch dasselbe bewiesen werden soll. — Noch zwei andere Tropen, von denen Sextus sagt, daß man sie auch aufführe, deren Diogenes nicht erwähnt, und von denen man selbst sieht, daß sie nichts Neues, sondern nur das Vorige, in eine allgemeinere Form gebracht, sind, enthalten, daß, was begriffen wird, entweder aus sich selbst, oder aus einem Andern begriffen wird; — aus sich nicht, denn man sey über die Quelle und das Organ der Erkenntniß, ob es die Sinne oder der Verstand sey, uneins; nicht aus einem Andern, denn sonst falle man in den Tropus des Unendlichen, oder in den gegenseitigen.

Man sieht, auch an der Wiederholung einiger der zehn ersten, nämlich zum Theil desjenigen, der unter den fünfen der erste und dritte ist, und aus ihrem ganzen Inhalt, daß die Absicht dieser fünf Tropen ganz verschieden von der Tendenz der zehn ersten ist, und daß sie allein die spätere Wendung des Skepticismus gegen die Philosophie betreffen. Es giebt keine tauglicheren Waffen gegen den Dogmatismus der Endlichkeiten, aber sie sind völlig unbrauchbar gegen die Philosophie; da sie lauter Reflexions-Begriffe enthalten, so haben sie, nach diesen beiden verschiedenen Seiten gekehrt, eine ganz entgegengesetzte Bedeutung; gegen den Dogmatismus gekehrt, erscheinen sie von der Seite, daß sie der Vernunft, die neben den einen vom Dogmatismus behaupteten Theil der nothwendigen Antinomie den andern stellt, — gegen die Philosophie hingegen von der Seite,

daß ſie der Reflexion angehören; gegen jenen müſſen ſie alſo ſiegreich ſeyn, vor dieſer aber in ſich ſelbſt zerfallen oder ſelbſt dogmatiſch ſeyn. Da das Weſen des Dogmatismus darin beſteht, daß er ein Endliches, mit einer Entgegenſetzung Behaftetes (z. B. reines Subjekt, oder reines Objekt, oder in dem Dualismus die Dualität der Identität gegenüber) als das Abſolute ſetzt; ſo zeigt die Vernunft von dieſem Abſoluten, daß es eine Beziehung auf das von ihm Ausgeſchloſſene hat, und nur durch und in dieſer Beziehung auf ein Anderes, alſo nicht abſolut iſt, nach dem dritten Tropus des Verhältniſſes; ſoll dieß Andere ſeinen Grund in dem Erſten, ſo wie das Erſte ſeinen Grund in dem Andern haben, ſo iſt dieß ein Zirkel, und fällt in den fünften, den diallelliſchen Tropus; ſoll kein Zirkel begangen werden, ſondern dieſes Andere, als Grund des Erſten, in ſich ſelbſt gegründet ſeyn, und wird es zur unbegründeten Vorausſetzung gemacht; ſo hat es, weil es ein Begründendes iſt, ein Entgegengeſetztes, und dieß ſein Entgegengeſetztes kann mit eben dem Rechte als ein Unbewieſenes oder Unbegründetes vorausgeſetzt werden, weil hier einmal das Begründen anerkannt worden iſt nach dem vierten Tropus der Vorausſetzungen; oder aber dieß Andere als Grund ſoll wieder in einem Andern begründet ſeyn, ſo wird dieß Begründete auf die Reflexions-Unendlichkeit an Endlichen ins Unendliche fortgetrieben, und iſt wieder grundlos nach dem zweiten Tropus. Endlich müßte jenes endliche Abſolute des Dogmatismus auch ein Allgemeines ſeyn, allein dieß wird ſich nothwendig nicht finden, weil es ein Beſchränktes iſt; und hierher gehört der erſte Tropus der Verſchiedenheit. — Dieſe dem Dogmatismus unüberwindliche Tropen hat Sextus mit großem Glück gegen den Dogmatismus, beſonders gegen die Phyſik gebraucht, eine Wiſſenſchaft, welche, ſo wie die angewandte Mathematik, der wahre Stapelplatz der Reflexion, der beſchränkten Begriffe und des Endlichen iſt, — aber dem neueſten Skeptiker freilich für eine

Wissenschaft gilt, welche allem vernünftigen Skeptisiren Trotz biete; es kann im Gegentheil behauptet werden, daß die alte Physik wissenschaftlicher war, als die neue, und also dem Scepticismus weniger Blößen darbot.

Gegen den Dogmatismus sind diese Tropen darum vernünftig, weil sie gegen das Endliche des Dogmatismus das Entgegengesetzte, wovon er abstrahirte, auftreten lassen, also die Antinomie herstellen; gegen die Vernunft hingegen gekehrt, behalten sie als ihr Eigenthümliches die reine Differenz, von der sie afficirt sind; das Vernünftige derselben ist schon in der Vernunft. Was den ersten Tropus der Verschiedenheit betrifft, so ist das Vernünftige ewig und allenthalben sich selbst gleich; rein Ungleiches giebt es allein für den Verstand; und alles Ungleiche wird von der Vernunft als Eins gesetzt; freilich muß diese Einheit, so wie jene Ungleichheit nicht auf die, wie Plato sagt, gemeine und knabenhafte Art genommen werden, daß ein Ochse u. s. w. als das Eins gesetzt wird, von dem behauptet würde, er sey zugleich viele Ochsen. Es kann vom Vernünftigen nach dem dritten Tropus nicht gezeigt werden, daß es nur im Verhältniß, in einer nothwendigen Beziehung auf ein Anderes ist; denn es selbst ist nichts als das Verhältniß. Weil das Vernünftige die Beziehung selbst ist, so werden wohl die in Beziehung stehenden, die, wenn sie vom Verstande gesetzt werden, einander begründen sollten, nicht das Vernünftige selbst in den Zirkel, oder in den fünften, den diallelischen, fallen; denn in der Beziehung ist nichts durcheinander zu begründen. Ebenso ist das Vernünftige nicht eine unbewiesene Voraussetzung nach dem vierten Tropus, welcher gegenüber das Gegentheil mit eben dem Rechte unbewiesen vorausgesetzt werden könnte, denn das Vernünftige hat kein Gegentheil; es schließt die Endlichen, deren eines das Gegentheil vom andern ist, beide in sich. Die beiden vorhergehenden Tropen enthalten den Begriff eines Grundes und einer Folge, nach dem ein Anderes durch ein Anderes

begründet würde; da es für die Vernunft kein Anderes gegen ein Anderes giebt, ſo fallen ſowohl ſie, als die auf dem Boden der Entgegenſetzungen gemachte und unendlich fortgeſetzte Forderung eines Grundes, der zweite Tropus, der auf's Unendliche treibt, hinweg; weder jene Forderung noch dieſe Unendlichkeit geht die Vernunft etwas an.

Da alſo dieſe Tropen alle den Begriff eines Endlichen in ſich ſchließen, und ſich darauf gründen, ſo geſchieht durch ihre Anwendung auf das Vernünftige unmittelbar, daß ſie daſſelbe in ein Endliches verkehren; daß ſie ihm, um es kratzen zu können, die Krätze der Beſchränktheit geben. Sie gehen nicht an und für ſich gegen das vernünftige Denken, aber wenn ſie gegen daſſelbe gehen, wie Sextus ſie auch gebraucht, ſo alteriren ſie das Vernünftige unmittelbar. Aus dieſem Geſichtspunkte kann Alles begriffen werden, was der Skepticismus gegen das Vernünftige vorbringt; ein Beiſpiel ſahen wir oben, wenn er das Erkennen der Vernunft aus ſich ſelbſt dadurch beſtreitet, daß er ſie entweder zu einem Abſolut-Subjektiven oder zu einem Abſolut-Objektiven, und entweder zu einem Ganzen oder zu einem Theile macht; Beides hat erſt der Skepticismus hinzugethan. Wenn alſo der Skepticismus gegen die Vernunft zu Felde zieht, ſo hat man ſogleich die Begriffe, die er mitbringt, abzuweiſen, und ſeine ſchlechten zu einem Angriff untauglichen Waffen zu verwerfen. — Was der neueſte Skepticismus immer mitbringt, iſt, wie wir oben geſehen haben, der Begriff einer Sache, die hinter und unter den Erſcheinungsſachen liege. Wenn der alte Skepticismus ſich der Ausdrücke ἐπεκτεινόμενον, ἄπαρκτον, ἄδηλον u. ſ. w. bedient, ſo bezeichnet er die Objektivität, die nicht auszuſprechen ſein Weſen ausmacht; er für ſich bleibt bei der Subjektivität des Erſcheinens ſtehen. Dieſe Erſcheinung iſt ihm aber nicht ein ſinnliches Ding, hinter welchem von dem Dogmatismus und der Philoſophie noch andere Dinge, nämlich die überſinnlichen behauptet werden ſollen. Da er ſich

überhaupt zurückhält, eine Gewißheit und ein Seyn auszuſprechen, ſo hat er ſchon für ſich kein Ding, kein Bedingtes, von dem er wüßte; und er hat nicht nöthig, der Philoſophie weder dieß gewiſſe Ding, noch ein anderes, das hinter dieſem wäre, in die Schuhe zu ſchieben, um ſie fallen zu machen.

Durch die Wendung des Skepticismus gegen das Wiſſen überhaupt wird er, weil er hier ein Denken einem Denken entgegenſetzt, und das: Iſt des philoſophiſchen Denkens bekämpft, darauf getrieben, ebenſo das: Iſt ſeines eigenen Denkens aufzuheben, alſo in der reinen Negativität, die durch ſich ſelbſt eine reine Subjektivität iſt, ſich zu halten. Wie ekel hierüber die Skeptiker waren, haben wir eben an dem Beiſpiel der neuern Akademie geſehen, welche behauptete, daß Alles ungewiß ſey, und daß dieſer Satz ſich ſelbſt mit einſchließe; doch iſt ſelbſt dieß dem Sextus nicht ſkeptiſch genug, er unterſcheidet ſie vom Skepticismus, weil ſie eben damit einen Satz aufſtelle und dogmatiſire; jener Satz aber drückt ſo ſehr den höchſten Skepticismus aus, daß dieſe Unterſcheidung etwas völlig Leeres wird. Ebenſo mußte es auch dem Pyrrho widerfahren, für einen Dogmatiker von Einem ausgegeben zu werden. Dieſer formelle Schein einer Behauptung iſt es, womit hinwieder die Skeptiker chikanirt zu werden pflegen, indem man ihnen es zurückgiebt, daß wenn ſie an Allem zweifeln, doch dieß: Ich zweifle, es ſcheint mir u. ſ. w., gewiß ſey, alſo die Realität und Objektivität der Denkthätigkeit entgegenhält, wenn ſie bei jedem Setzen durch Denken ſich an die Form des Setzens halten, und auf dieſe Art jede ausgeſprochene Thätigkeit für etwas Dogmatiſirendes erklären.

In dieſem Extreme der höchſten Konſequenz, nämlich der Negativität oder Subjektivität, die ſich nicht mehr auf die Subjektivität des Charakters, die zugleich Objektivität iſt, beſchränkte, ſondern zu einer Subjektivität des Wiſſens wurde, die ſich gegen das Wiſſen richtete, mußte der Skepticismus inkonſequent

werden; denn das Extrem kann sich nicht ohne sein Entgegengesetztes erhalten; die reine Negativität oder Subjektivität ist also entweder gar Nichts, indem sie sich in ihrem Extrem vernichtet, oder sie müßte zugleich höchst objektiv werden; das Bewußtseyn hierüber ist es, was nahe bei der Hand liegt, und was die Gegner urgirten; die Skeptiker erklärten eben deswegen, wie oben erwähnt, daß ihre φωναι, Alles ist falsch, Nichts wahr, Keins mehr als das Andere, sich selbst einschließen; und daß der Skeptiker in dem Aussprechen dieser Schlagwörter nur das sage, was ihm scheine, und seine Affektion, nicht eine Meinung, noch Behauptung über ein objektives Seyn damit ausspreche. Sext. Pyrrh. Hyp. 7, und sonst, besonders c. 24, wo sich Sextus so ausdrückt, daß man sich bei dem, was der Skeptiker sage, wie derjenige, der ausspricht περιπατω, in Wahrheit sage: Ich gehe, immer hinzudenken müsse: nach uns, oder was mich betrifft, oder wie es mir scheint. Diese rein negative Haltung, die bloße Subjektivität und Scheinen bleiben will, hört eben damit auf, für das Wissen etwas zu seyn; wer fest an der Eitelkeit, daß es ihm so scheine, er es so meine, hängen bleibt, seine Aussprüche durchaus für kein Objektives des Denkens und des Urtheilens ausgegeben wissen will, den muß man dabei lassen; seine Subjektivität geht keinen anderen Menschen, noch weniger die Philosophie, oder die Philosophie sie etwas an.

Aus dieser Betrachtung der verschiedenen Seiten des alten Skepticismus ergiebt sich also, um es kurz zusammen zu stellen, der Unterschied und das Wesen des neuesten Skepticismus.

Diesem fehlt für's Erste die edelste Seite des Skepticismus der Richtung gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewußtseyns, die in allen seinen drei aufgezeigten Modifikationen sich findet, er sey nämlich identisch mit der Philosophie und nur ihre negative Seite, oder getrennt von ihr, aber nicht gegen sie gekehrt, oder gegen sie gekehrt. Für den neuesten Skepticismus hat vielmehr das gemeine Bewußtseyn, mit seinem ganzen Um-

fang unendlicher Thatsachen, eine unläugbare Gewißheit; ein Raisonnement über diese Thatsachen des Bewußtseyns, ein Reflektiren und Klassificiren derselben, was für ihn das Geschäft der Vernunft ausmacht, giebt als Wissenschaft dieses Skepticismus, Theils eine empirische Psychologie, Theils durch analytisches, auf die Thatsachen angewandtes Denken viele andere über alles vernünftige Zweifeln erhabene Wissenschaften.

Dieser Bacbarei, die unläugbare Gewißheit und Wahrheit in die Thatsachen des Bewußtseyns zu legen, hat sich weder der frühere Skepticismus, noch ein Materialismus, noch selbst der gemeinste Menschenverstand, wenn er nicht ganz thierisch ist, schuldig gemacht, sie ist bis auf die neuesten Zeiten in der Philosophie unerhört.

Ferner bieten nach diesem neuesten Skepticismus unsere Physik und Astronomie und das analytische Denken aller vernünftigen Zweifelsucht Trotz; und es fehlt ihm also auch die edle Seite des spätern alten Skepticismus, nämlich welche sich gegen das beschränkte Erkennen, gegen das endliche Wissen wendet.

Was bleibt denn nun für diesen neuesten Skepticismus, der in der grellsten Beschränktheit sowohl der empirischen Anschauung, als des empirischen Wissens, das die empirische Anschauung in Reflexion verwandelt, und sie nur zu analysiren, nichts aber zu ihr hinzuzusetzen vermeint, — seine Wahrheit und Gewißheit setzt, vom Skepticismus übrig? Nothwendig nichts, als das Läugnen der Vernunftwahrheit, und zu diesem Behuf die Verwandlung des Vernünftigen in Reflexion, der Erkenntniß des Absoluten in endliches Erkennen. Die durch Alles durchgehende Grundform dieser Verwandlung aber besteht darin, daß das Gegentheil von der oben aufgestellten ersten Definition des Spinoza, welche eine causa sui als das erklärt, dessen Wesen zugleich Existenz einschließe, zum Princip gemacht, und als absoluter Grundsatz behauptet wird, das Gedachte, weil

es ein Gedachtes iſt, ſchließe nicht zugleich ein Seyn in ſich. Dieſe Trennung des Vernünftigen, in welchem Denken und Seyn Eins iſt, in die Entgegengeſetzten, Denken und Seyn, und das abſolute Feſthalten dieſer Entgegenſetzung, alſo der abſolut gemachte Verſtand macht den unendlich wiederholten und überall angewandten Grund dieſes dogmatiſchen Skepticismus aus. Dieſer Gegenſatz, für ſich betrachtet, hat das Verdienſt, daß in ihm die Differenz in ihrer höchſten Abſtraktion und in ihrer wahrſten Form ausgedrückt iſt; das Weſen des Wiſſens beſteht in der Identität des Allgemeinen und Beſondern, oder des unter der Form des Denkens und des Seyns Geſetzten, und Wiſſenſchaft iſt ihrem Inhalte nach eine Verkörperung jener vernünftigen Identität und von ihrer formalen Seite eine beſtändige Wiederholung derſelben; die Nicht-Identität, das Princip des gemeinen Bewußtſeyns und des Gegentheils des Wiſſens, drückt ſich auf's Beſtimmteſte in jener Form des Gegenſatzes aus; ein Theil des Verdienſtes wird dieſer Form freilich dadurch wieder benommen, daß ſie nur als Gegenſatz eines denkenden Subjekts gegen ein exiſtirendes Objekt begriffen wird. Das Verdienſt dieſes Gegenſatzes aber im Verhältniß zum neueſten Skepticismus betrachtet, fällt daſſelbe ganz hinweg; denn die Erfindung dieſes Gegenſatzes iſt an ſich ohnedieß älter als derſelbe; dieſer neueſte Skepticismus entbehrt aber auch alles Verdienſtes, denſelben der Bildung der neuern Zeit näher gebracht zu haben; denn bekanntlich iſt es die kantiſche Philoſophie, welche auf dem eingeſchränkten Standpunkt, in welchem ſie Idealismus iſt, — in ihrer Deduktion der Kategorien zwar dieſen Gegenſatz aufhebt, aber ſonſt inkonſequent genug iſt, ihn zum höchſten Princip der Spekulation zu machen; die Feſthaltung dieſes Gegenſatzes tritt am ausgeſprochenſten und mit unendlicher Selbſtgefälligkeit gegen den ſogenannten ontologiſchen Beweis vom Daſeyn Gottes, und als reflektirende Urtheilskraft gegen die Natur auf; und beſonders in der Form einer Widerlegung des onto-

logiſchen Beweiſes hat er ein allgemeines und ausgebreitetes Glück gemacht; Hr. Sch. hat dieſe Form utiliter acceptirt, und ſie nicht nur überhaupt gebraucht, ſondern auch die kantiſchen Worte, man ſehe S. 71 u. ſonſt, buchſtäblich nachgeſprochen; er ruft gleichfalls I. Th. S. 618 in dem kantiſchen Tone aus: „Iſt jemals ein blendender Verſuch gemacht worden, das Reich der objektiven Wirklichkeit unmittelbar an die Sphäre der Begriffe zu knüpfen, und aus dieſer in jenes lediglich durch die Hülfe einer wiederum aus lauter Begriffen verfertigten Brücke überzuſchreiten, ſo iſt es in der Ontotheologie geſchehen; gleichwohl iſt neuerlich (wie verblendet war die Philoſophie doch vor dieſen neuen Zeiten!) die leere Spitzfindigkeit und das Blendwerk, welches man damit treibt, völlig aufgedeckt worden.“

Hr. Sch. hat nun nichts gethan, als dieſe neuerliche vortreffliche Entdeckung Kant's, wie die unzähligen Kantianer auch thaten, aufzunehmen, und dieſen höchſt einfachen Witz links und rechts, und gegen den Vater der Erfindung ſelbſt allenthalben anzubringen, und mit einem und eben demſelben Aetzmittel alle ſeine Theile anzugreifen und aufzulöſen.

Auch die Wiſſenſchaft der Philoſophie wiederholt nur immer eine und eben dieſelbe vernünftige Identität, aber dieſer Wiederholung quellen aus Bildungen neue Bildungen hervor, aus denen ſie ſich zu einer vollſtändigen organiſchen Welt ausbildet, die in ihrem Ganzen, ſo wie ihren Theilen als dieſelbe Identität erkannt wird; die ewige Wiederholung jenes Gegenſatzes aber, der auf Desorganismus und das nihil negativum ausgeht, iſt von ſeiner negativen Seite ein ewiges Gießen des Waſſers in ein Sieb, von ſeiner poſitiven Seite aber die beſtändige und mechaniſche Anwendung einer und eben derſelben verſtändigen Regel, daraus nie neue Form aus Form hervorkommt, ſondern immer daſſelbe mechaniſche Werk gethan wird; dieſe Anwendung gleicht der Arbeit eines Holzhackers, der immer

denſelben Streich führt, oder eines Schneiders, der für eine Armee Uniformen zuſchneidet. Es wird hier, was Jacobi vom Wiſſen überhaupt meint, eigentlich das Nürnberger Grillenſpiel immerfort geſpielt, das uns anekelt, ſobald uns alle ſeine Gänge und möglichen Wendungen bekannt und geläufig ſind. Dieſer Skepticismus hat zu ſeinem Spiel vollends nur Einen einzigen Gang und nur Eine Wendung, und auch dieſe iſt ihm nicht eigen, ſondern er hat ſie vom Kantianismus hergeholt. Dieſer Charakter des neueſten Skepticismus wird ſich an demjenigen, was er ſeine Gründe nennt, und an einem Beiſpiel ihrer Anwendung auf's Klarſte darthun.

Er giebt ſich ſchon ſattſam aus der Art zu erkennen, wie er ſeinen Gegenſtand, nämlich das Intereſſe der ſpekulativen Vernunft aufgefaßt hat, nämlich als die Aufgabe, den Urſprung menſchlicher Erkenntniſſe der Dinge zu erklären; zu dem bedingt Exiſtirenden das unbedingt Exiſtirende auszuſpionieren; es werden hier in der Vernunft erſtens die Dinge dem Erkennen entgegengeſetzt, zweitens eine Erklärung ihres Urſprungs, und damit das Kauſal-Verhältniß hineingetragen; nun iſt der Grund des Erkennens ein Anderes, als das Begründete des Erkennens, jener der Begriff, dieſes das Ding, und nachdem einmal dieſe grundfalſche Vorſtellung vom vernünftigen Denken vorausgeſetzt iſt, ſo iſt nun weiter nichts zu thun, als immer zu wiederholen, daß Grund und Begründetes, Begriff und Ding zweierlei ſind; daß alles vernünftige Erkennen darauf gehe, ein Seyn aus dem Denken, Exiſtenz aus Begriffen, wie mit gleichfalls kantiſchen Worten geſagt wird, herauszuklauben.

Nach dieſem neueſten Skepticismus iſt das menſchliche Erkenntnißvermögen ein Ding, das Begriffe hat, und weil es nichts hat, als Begriffe, kann es nicht zu den Dingen, die draußen ſind, hinaus gehen; es kann ſie nicht ausforſchen noch auskundſchaften — denn beide ſind (I. Th. S. 69) ſpeci-

fisch verschieden; kein Vernünftiger wird in dem Besitze der Vorstellung von Etwas dieses Etwas zugleich selbst zu besitzen wähnen.

Es äußert sich nirgends, daß dieser Skepticismus so konsequent wäre, zu zeigen, daß auch kein Vernünftiger sich im Besitz einer Vorstellung von Etwas wähnen werde; indem ja die Vorstellung auch ein Etwas ist, kann der Vernünftige nur die Vorstellung der Vorstellung, nicht die Vorstellung selbst, und wieder auch nicht die Vorstellung der Vorstellung, da diese Vorstellung der zweiten Potenz auch ein Etwas ist, sondern nur die Vorstellung der Vorstellung der Vorstellung u. s. f. ins Unendliche zu besitzen wähnen; oder da die Sache einmal so vorgestellt wird, daß es zwei verschiedene Taschen gäbe, davon eine die Etwas, welche Vorstellungen, die andere die Etwas, welche Dinge, enthalte, so sieht man nicht, warum jene die volle, diese die ewig leere bleiben solle.

Der Grund, daß jene voll ist, daß wir diese aber nur voll wähnen, könnte kein anderer seyn, als daß jene das Hemd, diese der Rock des Subjekts wäre, die Vorstellungentasche ihm näher, die Sachentasche aber entfernter liege; allein so würde der Beweis durch ein Voraussetzen dessen geführt, was bewiesen werden sollte; denn die Frage geht ja eben um den Vorzug der Realität des Subjektiven und des Objektiven.

Mit diesem skeptischen Grundwesen, daß allein darauf reflektirt werden soll, daß die Vorstellung nicht das Ding sey, das vorgestellt wird, und nicht darauf, daß beide identisch sind, stimmt es freilich schlecht zusammen, was von der unläugbaren Gewißheit der Thatsachen des Bewußtseyns gesagt wird; denn nach Hr. Sch. (I. Th. S. 68) sind die Vorstellungen insofern wahr, real, und machen eine Erkenntniß aus, als sie mit dem, worauf sie sich beziehen, und was durch sie vorgestellt wird, vollkommen übereinstimmen, oder nichts Anderes dem Bewußtseyn vorhalten, als was im Vorgestellten

befindlich iſt, und S. 70 ſetzen wir im täglichen Leben eine ſolche Uebereinſtimmung beſtändig als gewiß voraus, ohne uns um deren Möglichkeit im Geringſten zu bekümmern, wie die neuere Methaphyſik thue. — Worauf anders gründet denn nun Hr. Schulze die unläugbare Gewißheit der Thatſachen des Bewußtſeyns, als auf die abſolute Identität des Denkens und Seyns, des Begriffs und des Dings, er — der dann wieder in Einem Athemzug das Subjektive, die Vorſtellung und das Objektive, das Ding für ſpecifiſch verſchieden erklärt. Im täglichen Leben, ſagt Hr. Sch., ſetzen wir jene Identität voraus; daß ſie eine vorausgeſetzte iſt im täglichen Leben, heißt, ſie iſt im gemeinen Bewußtſeyn nicht vorhanden; die neuere Metaphyſik ſuche die Möglichkeit dieſer Identität zu ergründen; aber daran, daß die neuere Philoſophie die Möglichkeit der im gemeinen Leben vorausgeſetzten Identität zu ergründen ſuche, iſt ja kein wahres Wort; denn ſie thut nichts, als jene vorausgeſetzte Identität ausſprechen und erkennen; eben weil im täglichen Leben jene Identität eine vorausgeſetzte iſt, ſetzt das gemeine Bewußtſeyn das Objekt immer als ein Anderes als das Subjekt; und das Objektive untereinander, ſo wie das Subjektive wieder als eine unendliche Mannigfaltigkeit von abſolut Verſchiedenem; dieſe für's gemeine Bewußtſeyn nur vorausgeſetzte, bewußtloſe Identität bringt die Metaphyſik zum Bewußtſeyn, ſie iſt ihr abſolutes und einziges Princip. Einer Erklärung wäre die Identität nur fähig, inſofern ſie nicht eine, wie Hr. Sch. das nennt, im täglichen Leben vorausgeſetzte, ſondern eine wirkliche, d. h. eine durchaus beſtimmte und endliche, und alſo auch das Subjekt und das Objekt ein endliches iſt; aber eine Erklärung dieſer Endlichkeit, inſofern ſie wieder das Kauſal-Verhältniß ſetzt, fällt außerhalb der Philoſophie. — Hr. Schulze ſagt von dieſer Uebereinſtimmung S. 70, ihre Möglichkeit ſey eines der größten Räthſel der menſchlichen Natur, und in dieſem Räthſel ſey zugleich das

Geheimniß der Möglichkeit einer Erkenntniß von Dingen a priori. d. h. noch ehe wir dieſe Dinge angeſchaut haben. — Da lernen wir denn recht, was eine Erkenntniß a priori iſt; draußen ſind die Dinge; inwendig iſt das Erkenntnißvermögen; wenn dieſes erkennt, ohne die Dinge anzuſehen, erkennt es a priori. — Um von dieſen drei Seiten 68 — 70, welche die wahre Quinteſſenz der Begriffe dieſes neueſten Skepticismus über Philoſophie enthalten, nichts auszulaſſen, müſſen wir noch bemerken, daß Hr. Sch. darüber, worin das eigentlich Poſitive der Uebereinſtimmung der Vorſtellungen mit ihren realen Objekten beſtehe, ſagt, daß ſich das weiter nicht mit Worten beſchreiben, noch angeben laſſe; jeder meiner Leſer muß es vielmehr dadurch kennen zu lernen ſuchen, daß er es dann, wenn er ſich deſſelben (des Poſitiven) bewußt iſt, beobachte, und etwa zuſieht, was er wahrgenommen und aufgefaßt habe, wenn er durch Vergleichung einer Vorſtellung, die er ſich in der Abweſenheit einer Sache von ihr machte, mit der Sache ſelbſt, ſobald ſie von ihm angeſchaut wird, findet, daß jene mit dieſer vollkommen übereinſtimmt, und ſolche genau darſtellt. Was ſoll denn nun dieſe Erläuterung? Läuft denn das Ganze der Uebereinſtimmung (oder Nichtübereinſtimmung) der Vorſtellung mit dem Objekt wieder auf einen pſychologiſchen Unterſchied der Gegenwart und Abweſenheit, des wirklichen Anſchauens und der Erinnerung hinaus? Sollte denn den Leſern in der Abweſenheit von einer Sache die Uebereinſtimmung einer Vorſtellung mit dem Objekt, die vorhanden iſt in dem Wahrnehmen, entwiſchen, und ihrem Bewußtſeyn jetzt etwas Anderes vorgehalten werden, als was im vorgeſtellten Dinge befindlich iſt, um in Hrn. Sch's. Ausdrücken zu ſprechen. Kaum hatte ſich die Identität des Subjekts und Objekts, worein die unläugbare Gewißheit geſetzt wird, blicken laſſen, ſo findet ſie ſich, man weiß nicht wie, auch gleich nur wieder in die empiriſche Pſychologie verſetzt; ſie ſinkt bei Zeiten in eine pſycholo-

giſche Bedeutung zurück, um bei der Kritik der Philoſophie ſelbſt und im Skepticismus vollends ganz vergeſſen zu werden und der Nicht-Identität des Subjekts und Objekts, des Begriffs und des Dings das Feld zu laſſen.

Dieſe Nicht-Identität zeigt ſich als Princip in demjenigen, was die drei Gründe des Skepticismus genannt wird. Wie die alten Skeptiker keine Dogmen, Grundſätze hatten, ſondern ihre Formen Tropen, Wendungen nannten, was ſie auch, wie wir geſehen haben, waren; ſo vermeidet Hr. Sch. gleichfalls den Ausdruck: Grundſätze, Principien, und nennt ſie, ungeachtet ſie völlig dogmatiſche Theſen ſind, nur Gründe. Die Mehrheit dieſer Gründe hätte durch eine vollſtändigere Abſtraktion erſpart werden können; denn ſie drücken nichts als das Eine Dogma aus: daß Begriff und Seyn nicht Eins iſt.

Sie lauten folgendermaßen: I. Th. S. 613 ff. Erſter Grund: In wiefern die Philoſophie eine Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, bedarf ſie unbedingt wahrer Grundſätze. Dergleichen Grundſätze ſind aber unmöglich.

Iſt dieß nicht dogmatiſch? ſieht dieß dem Ausdruck einer ſkeptiſchen Wendung ähnlich? Auch bedarf ein ſolches Dogma: daß unbedingt wahre Grundſätze unmöglich ſeyen, eines Beweiſes; aber weil es dieſem Dogmatismus einfällt, daß er ſich einen Skepticismus nennt, ſo wird wieder der Ausdruck: Beweis, vermieden, und das Wort Erläuterung ſtatt deſſen gebraucht; wie kann aber ein ſolches äußeres Ausſehen die Sache ändern?

Die Erläuterung alſo giebt wie immer den ſpekulativen Philoſophen ſchuld, daß ſie aus bloßen Begriffen die Einſicht von der Exiſtenz überſinnlicher Dinge ſchöpfen zu können glauben; der Beweis ſelbſt geht darauf, daß in einem Satze, das heiße einer Verbindung von Vorſtellungen und Begriffen, weder in der Verbindung (copula), noch in den Begriffen des Satzes eine Uebereinſtimmung des Satzes mit dem dadurch

Gedachten als nothwendig gegeben sey; — die copula sey nur das Verhältniß des Prädikats zum Subjekt im Verstande (also etwas rein Subjektives), und habe ihrer Natur nach gar keine Beziehung auf etwas außer dem Denken des Verstandes; — in den Begriffen des Prädikats und Subjekts nichts, — denn mit der Wirklichkeit des Begriffes im Verstande ist nur dessen Möglichkeit, d. h. daß er sich nicht widerspricht, nicht aber auch dieß, daß er auf etwas von ihm Verschiedenes Beziehung habe, gegeben. Hier ist denn auch der rechte Ort, wo Hrn. Sch. das Blendwerk und die leere Spitzfindigkeit des ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes einfällt. — Nichts als eine Wiederholung dieser Erläuterung ist:

Zweiter Grund: S. 620. Was der spekulative Philosoph von den obersten Gründen des bedingterweise Vorhandenen erkannt zu haben vorgiebt, hat er bloß in Begriffen aufgefaßt und gedacht. Der mit bloßen Begriffen beschäftigte Verstand ist aber kein Vermögen, etwas der Wirklichkeit gemäß auch nur vorstellig machen zu können.

In der Erläuterung sagt der Verf., daß der Verstand bei den spekulativen Philosophen oder Erforschern der Existenz der Dinge aus bloßen Begriffen in einem solchen Ansehen stehe, daß derjenige, welcher dieses Ansehen im Geringsten in Zweifel zieht, sich dem Verdacht und der Beschuldigung aussetzt, wenig oder wohl gar keinen Verstand zu haben. Hieran ist abermals vielmehr das Gegentheil wahr, indem die Spekulation den Verstand durchaus für unfähig zur Philosophie hält. — Hr. Sch. fährt fort, daß wir uns doch besinnen müssen, ob die Vernunft dem Verstande jene Vollkommenheit zugestehen könne. — Was soll denn nun die Vernunft hier? warum hat der Hr. Verf. in dem zweiten Grunde selbst nur von dem Verstande, wovon in der Spekulation gar keine Frage ist, und nicht von der Vernunft gesprochen; als ob er der Philosophie den Ver-

ſtand, dieſem Skepticismus aber die Vernunft zueignete; wir finden aber die paar Male, daß das Wort Vernunft vorkommt, es nur wie ein vornehmes Wort gebraucht, das Aufſehen erregen ſoll; was dieſe Vernunft producirt, iſt nie etwas Anderes, als daß der Begriff nicht das Ding ſey; und eine ſolche Vernunft iſt es gerade, welche von der Spekulation Verſtand genannt wird.

Dritter Grund: (S. 627). Der ſpekulative Philoſoph ſtützt ſeine vorgebliche Wiſſenſchaft von den abſoluten Gründen des bedingterweiſe Exiſtirenden ganz vorzüglich auf den Schluß von der Beſchaffenheit der Wirkung auf die Beſchaffenheit einer angemeſſenen Urſache. Von der Beſchaffenheit der Wirkung läßt ſich aber nicht im Geringſten mit einiger Sicherheit auf die Beſchaffenheit der Urſache ſchließen. — In der Erläuterung wird behauptet, daß wenn man nicht etwa durch Eingebung zur Erkenntniß deſſen, was allem Bedingten zum Grunde liegen mag, gekommen ſeyn will; ſo könne ſie nur eine durch das Princip der Kauſalität vermittelte Erkenntniß ſeyn. — Von der ſpekulativen Philoſophie iſt dieſe Vorausſetzung, daß in ihr das Kauſalitäts-Verhältniß vorzüglich herrſchend ſey, wieder grundfalſch; denn es iſt vielmehr völlig aus ihr verbannt; wenn es in der Form von Produciren und Produkt etwa vorzukommen ſcheint, ſo wird es, indem das Producirende und das Produkt gleich geſetzt werden, die Urſache gleich der Wirkung, Ein und eben daſſelbe als Urſache ſeiner ſelbſt, und als Wirkung ſeiner ſelbſt, damit unmittelbar aufgehoben, und nur der Ausdruck des Verhältniſſes, aber nicht das Verhältniß angewendet; — daß in der ſpekulativen Philoſophie von der Beſchaffenheit des Bedingten auf das Unbedingte geſchloſſen wird, davon iſt ohnehin keine Rede.

Dieß iſt (S. 643) nun „das Verzeichniß und der Inhalt der allgemeinen Gründe, um deren willen der Skeptiker den

Lehren aller Systeme der Philosophie, die bisher aufgestellt worden sind, oder noch künftig aufgestellt werden möchten, Gewißheit abspricht, und welche ihn bestimmen, keinem einzigen dieser Systeme gegründete Ansprüche auf Wahrheit beizulegen." Man hat aber gesehen, daß diese Gründe mit der Philosophie nichts zu schaffen haben, indem die Philosophie nicht ein Ding aus Begriffen heraus zu klauben, noch eine jenseits der Vernunft liegende Sache auszukundschaften, überhaupt weder mit dem, was der Hr. Verf. Begriffe nennt, noch mit Dingen beschäftigt ist, noch von Wirkungen auf Ursachen schließt.

Dieß seyen, sagt Hr. Sch. (S. 610), die Gründe, weshalb der Skeptiker, wenn er den eigentlichen Zweck der Philosophie, ihre Bedingungen, und zugleich die Fähigkeit des menschlichen Gemüths, zu einer realen und sichern Erkenntniß zu gelangen, in Erwägung zieht, nicht einsehen kann, wie jemals eine Erkenntniß des Uebersinnlichen zu Stande kommen solle, wenn anders sich die Einrichtung des menschlichen Erkenntnißvermögens nicht ändert, wie wohl kein Vernünftiger erwartet, und worauf hin eine Hoffnung zu nähren thöricht seyn würde. Und um so thörichter würde die Nährung einer solchen Hoffnung seyn, da eine Philosophie auch bei der Einrichtung des menschlichen Gemüths, wie sie im laufenden Jahre sich vorfindet, möglich ist.

Diese Waffen sind es, mit welchen nun die Systeme Locke's, Leibnitzens, Kant's bekämpft werden; das System Locke's und Leibnitzens nämlich als Systeme des Realismus, jenes eines sensualistischen, dieses eines rationalistischen; Kant's System aber als System des transcendentalen Idealismus; der neuere transcendentale Idealismus ist für einen dritten Band aufgespart.

Der erste Band enthält die Darstellung dieser Systeme, des lockeschen von S. 113 — 140, des leibnitzischen von S. 141 — 172. Von S. 172 — 578 aber erhalten wir wieder einen Auszug der so oft ausgezogenen kantischen Kritik der reinen

Vernunft; der folgende bis zu Ende iſt dem oben dargeſtellten Skepticismus gewidmet.

Der zweite Band enthält die Kritik dieſer Syſteme nach den oben beleuchteten Gründen; — des lockeſchen Syſtems von S. 7 — 90, des leibnitziſchen von S. 91 — 125. Dem kantiſchen ſind 600 Seiten gewidmet.

Als ein Beiſpiel, wie dieſe ſkeptiſchen Gründe auf dieſe Syſteme angewendet werden, geben wir die Art, wie der Hr. Verf. Leibnitzens angeborene Begriffe beſtreitet; dieſe Widerlegung Leibnitzens nimmt II. Bd. S. 100 folgenden Verlauf. — Seit überhaupt Leibnitz darin, daß der Grund der nothwendigen Urtheile bloß im Gemüth ſelbſt liege, und daß alſo der Verſtand ſchon a priori Erkenntniſſe enthalte, den Ton angegeben hat, hat man es freilich unzählige Mal wiederholt, daß nothwendige Urtheile nur aus dem erkennenden Subjekte ſelbſt herrühren können; aber man hat bis jetzt noch keine einzige Eigenſchaft dieſes Subjekts nachgewieſen, vermöge welcher es ſich ganz beſonders dazu qualificirte, die Quelle nothwendiger Urtheile zu ſeyn, und weder in der Einfachheit, noch in der Subſtantialität, noch auch in der Erkenntnißfähigkeit deſſelben wird der Grund zu einer ſolchen Qualifikation angetroffen. — Sind denn die Einfachheit und die Subſtantialität der Seele Qualitäten, welche dieſer Skepticismus zugiebt? — Wenn es bei der Behauptung nothwendiger Urtheile nur darauf ankäme, ſie in einer Qualität der Seele aufzuzeigen, ſo iſt ja nichts zu thun, als zu ſagen, die Seele habe die Qualität nothwendiger Urtheile. Wenn der Hr. Verf. alsdann behauptet, daß ſo weit unſere Einſicht von unſerem erkennenden Ich reiche, wir in demſelben nichts antreffen, was daſſelbe beſtimmte, eine Quelle nothwendiger Urtheile ſeyn zu müſſen; ſo ſagt er doch unmittelbar darauf, daß die Objekte unſeres Denkens bald zufällige, bald nothwendige Urtheile ſind; man könne aber nicht ſagen, die letzteren Urtheile hätten mehr Beziehung auf den Verſtand und deſſen Natur, als

wie jene, und es gehöre zum Wesen unsers Verstandes, nothwendige Urtheile hervorzubringen; man hat aber ja nur anzunehmen, es gebe zweierlei Qualitäten des Verstandes, eine Qualität der zufälligen, eine andere der nothwendigen Urtheile, auf diese Weise ist die Qualifikation unsers Gemüths zu nothwendigen Urtheilen ebenso gut aufgewiesen, als die anderen Qualitäten in einer empirischen Psychologie. Hr. Sch. giebt ja die nothwendigen Urtheile als eine Thatsache des Bewußtseyns zu.

Dasjenige aber, was Leibnitz von der Wahrheit der angeborenen Begriffe und Einsichten der reinen Vernunft sagt, sey vollends noch grundloser, und man müsse sich wirklich wundern, wie hierbei der Mann, dem die Erfordernisse zu einem gültigen Beweise gar nicht unbekannt waren, so wenig Aufmerksamkeit auf die Vorschriften der Logik beweisen konnte. — Hier lernen wir vorerst, woran es Leibnitz hat fehlen lassen, nämlich an Aufmerksamkeit auf die Logik; und Hr. Sch. wundert sich wirklich darüber; woran es aber Leibnitz nicht fehlte, sondern was er zu viel hatte, war Genie, wie wir unten noch finden werden; und darüber, daß ein Mensch Genie hat, wird man sich doch auch wirklich wundern müssen.

Nämlich: es versteht sich nicht von selbst, daß wenn es angeborene Begriffe und Grundsätze in unserem Gemüthe giebt, auch etwas ihnen Entsprechendes außer denselben da sey, worauf sie sich beziehen, und das sie, so wie es seiner objektiven Wirklichkeit nach ist, zu erkennen geben; denn Begriffe und Urtheile in uns sind ja nicht die dadurch gedachten Objekte selbst, und mit der Nothwendigkeit der Beziehung des Prädikats auf das Subjekt in unserem Denken derselben ist keineswegs die davon der Art nach ganz verschiedene Beziehung des Gedankens auf ein außer ihm existirendes reales Ding gegeben. Man sieht, der Hr. Verf. nimmt die angeborenen Begriffe in dem größten Sinne, der möglich ist; nach seiner Vorstellung wird ein Subjekt geboren mit einem Packet Wechsel im Kopfe, welche auf eine außerhalb jenes Kopfes existirende

Welt gezogen ſind; die Frage aber wäre, ob die Wechſel von dieſer Bank acceptirt werden, ob ſie nicht falſch ſind; — oder mit einem Haufen Lotterie-Looſe in der Seele, von denen man niemals erfahren wird, ob ſie nicht lauter Nieten ſind; weil kein Ziehen der Lotterie erfolgt, durch das ſie realiſirt würden. Dieß iſt, fährt der Hr. Verf. fort, auch jederzeit von den Vertheidigern der angeborenen Begriffe und Grundſätze in der menſchlichen Seele eingeſehen und zugeſtanden worden, und daher haben ſie einen Beweis für die Wahrheit dieſer Begriffe und Grundſätze zu geben, oder auch die Art genauer zu beſtimmen geſucht, wie ſich ſolche Begriffe auf reale Dinge beziehen ſollen. In der Anmerkung wird angeführt, nach dem Plato ſeyen die Begriffe und Grundſätze, welche die Seele angeboren in das gegenwärtige Leben mitbringt, und wodurch wir allein vermögend ſind, das Wirkliche, wie es iſt, nicht wie es uns durch die Sinne erſcheint, zu erkennen, bloße Erinnerungen derjenigen Anſchauungen der Dinge, deren die Seele während ihres Umgangs mit Gott theilhaftig war; Karteſius laſſe es dabei bewenden, daß er ſich auf die Wahrhaftigkeit Gottes berufe; dem Spinoza ſey das Denken unſeres Verſtandes deßhalb wahr, weil es aus den Vorſtellungen und Erkenntniſſen der Gottheit beſteht, inſofern ſie das Weſen unſeres Geiſtes ausmachen, welche Erkenntniſſe der Gottheit mit dem dadurch Erkannten aber vollkommen übereinſtimmen müſſen, und ſogar mit dieſem Erkannten ein und daſſelbe Ding ſeyen. Nach Leibnitzen ſoll den in unſerm Gemüthe a priori liegenden Grundſätzen und darin enthaltenen Vorſtellungen aus dem Grunde Wahrheit und Realität zukommen, weil ſie Abbildungen der in dem Verſtande der Gottheit befindlichen Begriffe und Wahrheiten, dieſe aber das Princip der Möglichkeit, Exiſtenz und Beſchaffenheit aller realen Dinge in der Welt ſind. Durch die Stellung, welche Hr. Sch. der Sache gegeben hat, hat er aber, noch ehe er an die Kritik kommt, die Sache unmittelbar verrückt; ich es denn dem Plato, Spinoza, Karteſius, Leibnitz eigentlich um eine Be-

weisführung zu thun geweſen, daß den angeborenen Begriffen, oder der Vernunft, eine Realität entſpreche; oder um eine Beſtimmung der Art, wenn dieſe Philoſophen, als Grund der Wahrheit derſelben, Gott ſetzen? Die Folge iſt nach Hr. Sch. dieſe: a) ſubjektive Begriffe, die für ſich ohne Realität ſind; alsdann b) eine auſſerhalb ihr liegende Realität; jetzt c) die Frage, wie das zuſammenkomme; d) der Beweis ihrer Wahrheit in einem, den Begriffen und der Realität Fremden; jene Philoſophen haben vielmehr die, wie Hr. Sch. ſagt, im täglichen Leben vorausgeſetzte Identität des Begriffs und der Realität erkannt, und ſie Verſtand Gottes genannt, in welchem Wirklichkeit und Möglichkeit Eins ſey.

Wir wollen hierbei, lautet des Verfaſſers Urtheil hierüber, nicht unterſuchen, ob dieſes Argument für die Wahrheit und Zuverläſſigkeit der angeborenen Begriffe am Ende nicht mit theoſophiſchen Grillen über die Verwandtſchaft unſerer Seele mit der Natur Gottes in Verbindung ſtehe und daraus abgeleitet werden ſey, welches man ſonſt aus dem abnehmen kann, was Leibnitz von der Entſtehung der endlichen Monaden aus der oberſten Monas lehrt.

Da haben wir denn die Beſcheerung! Die Verwandtſchaft unſerer Seele mit der Natur Gottes iſt eine theoſophiſche Grille, und wie weit das Argument für die Wahrheit der Vorſtellungen damit in Verbindung ſtehe, will der Hr. Verf. — wohl aus Schonung — nicht unterſuchen. Nun haben aber dieſe Philoſophen der Sache nach ſtatuirt, daß die Seele nichts an ſich iſt, ſondern, was ſie iſt, in Gott iſt; die kürzeſte Art hierüber zu ſprechen iſt, die Philoſophie dieſer Philoſophen für Schwärmerei und theoſophiſche Grillen auszugeben. Doch Hr. Sch. giebt ſich die Miene, ſich auf den Erkenntnißgrund einlaſſen zu wollen; ſo viel, fährt er fort, ſieht aber gewiß jeder unſerer Leſer ein, daß hierbei nothwendig gefragt werden muß: woher wiſſen wir es denn, daß unſer Verſtand den erhabenen Vorzug beſitzt, der Abbildungen von den ewigen und realen

Erkenntniſſen theilhaftig geworden zu ſeyn, die im Verſtande Gottes vorhanden ſind? Da die Sinne von Gott und deſſen Eigenſchaften gar nichts lehren, ſo kann Leibnitz die Antwort auf dieſe Frage lediglich aus dem Verſtande und aus deſſen angeborenen Einſichten ableiten und ſchöpfen, wie er denn auch gethan hat. Folglich dreht er ſich in dem Beweiſe der Wahrheit der angeborenen Begriffe im Cirkel herum. Freilich! und dreht er ſich nicht im Cirkel herum, ſo hat er ein Kauſal-Verhältniß, und nach dem dritten Grunde wird die Brücke von der Wirkung zur Urſache aus lauter Begriffen gebaut, die keine Realität haben. — Es war aber nicht nöthig, die Wahrheit und Zuverläſſigkeit der ſogenannten angeborenen Begriffe, — und den erhabenen Vorzug der Theilhaftigkeit an den Abbildungen von den ewigen und realen Erkenntniſſen Gottes, zu trennen, und jedes zu einer beſondern Qualität, oder wie man das nennen will, zu machen, ſondern Beides iſt Eins und daſſelbe; es iſt von keinem Beweiſe des erſtern aus dem letztern die Rede; es fällt alſo aller Cirkel weg, und es bleibt nichts übrig, als die Behauptung in einem gedoppelten Ausdruck, daß die Vernunft, nach Leibnitz, ein Bild der Gottheit ſey, oder daß ſie wahrhaft erkenne. Dieß läuft freilich auf theoſophiſche Grillen hinaus, aber es kann doch nicht geläugnet werden, daß, um in den Ausdrücken dieſes Skepticismus zu reden, jene Verwandtſchaft unſerer Seele mit der Natur Gottes, und das Vorſtellen der Gottheit, eine Thatſache des Bewußtſeyns jener Philoſophen war; das Bewußtſeyn aber iſt für dieſen Skepticismus der höchſte Gerichtshof der Gewißheit und Wahrheit; was im Bewußtſeyn gegenwärtig iſt, haben wir eben geſehen, kann ſo wenig bezweifelt werden, als das Bewußtſeyn ſelbſt; denn an dieſem zu zweifeln, iſt unmöglich. Da nun in dem Bewußtſeyn einiger Philoſophen die Realität ihrer Ideen, und die Verwandtſchaft ihrer Natur mit der Natur Gottes vorkommt, in dem Bewußtſeyn Anderer aber nicht, ſo iſt nicht anders fertig zu werden, als jene Philoſophen Lügner zu heißen, was nicht

angeht, — oder von ihnen zu fordern, daß sie ihr Bewußtseyn begreiflich machen sollten, was wieder nicht verlangt werden kann, denn die im täglichen Leben vorausgesetzte Identität der Vorstellung und des Dings wird von dem gemeinen Bewußtseyn, das jene Forderung machen könnte, ebenfalls nicht begriffen; es bleibt also nichts übrig, als zwei Racen vom Bewußtseyn anzunehmen, einen, das jener Verwandtschaft sich bewußt ist, und ein anderes, das ein solches Bewußtseyn für eine theosophische Grille erklärt.

Nebenan zeigt Hr. Sch. die Grundlosigkeit der Idee, daß die Vernunft deswegen Realität habe, weil sie ein Bild der göttlichen Vernunft sey, auch aus Leibnizen selbst, denn er sage, daß die Begriffe endlicher Wesen unendlich verschieden seyen von den Begriffen im Verstande Gottes. Hr. Sch. konnte aber den Begriff des leibnizischen Gegensatzes des Endlichen und Unendlichen aus der Darstellung des leibnizischen Systems im I. Bde. sehr gut ersehen; oder vielmehr es ist wieder Hr. Sch., der den Gegensatz von Endlichem und Unendlichem als einen absoluten behandelt; in der Darstellung des leibnizischen Systems §. 28 heißt es, daß den Eigenschaften der Gottheit dasjenige entspricht, was in den erschaffenen Monaden den Grund der Erkenntniß und Willensfähigkeit ausmacht; aber in Gott sind sie in unendlichem Grade und in der höchsten Vollkommenheit vorhanden; die ihnen entsprechenden Eigenschaften in den erschaffenen Monaden hingegen sind bloße Aehnlichkeiten derselben, nach dem Grade der Vollkommenheit, den sie besitzen. Vergl. §. 34 und die Anmerkung dabei. — Der Gegensatz also, den Leibniz zwischen der unendlichen Monade und den endlichen macht, ist, da den Vollkommenheiten der unendlichen, Vollkommenheiten der endlichen entsprechen, und diese eine Aehnlichkeit mit jener haben, nicht der absolute Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, wie ihn Hr. Sch. auffaßt, der sich darüber wohl auch so wird ausdrücken können, daß Beide specifisch verschieden seyen; daß Leibniz die absolute Mo-

nahe unendlich, andere aber endlich ſetzt und doch von einer Aehnlichkeit Beider ſpricht, wird Hr. Sch. wohl unter die Fälle rechnen, in denen Leibniz auf die Vorſchriften der Logik nicht aufmerkſam genug geweſen iſt.

Ferner iſt nach Hrn. Sch. Leibnitzens Beweis, daß die nothwendigen Urtheile des menſchlichen Verſtandes auch in dem Verſtande Gottes vorhanden ſeyn müſſen, daraus hergenommen, daß jene Urtheile, inſofern ſie ewige Wahrheiten ausmachen, von aller Ewigkeit her in einem dieſelben denkenden und mithin gleichfalls von Ewigkeit her exiſtirenden Verſtande, als Beſtimmungen deſſelben, vorhanden ſeyn müſſen. Hr. Sch. fordert, es müßte ja vorher erſt dargethan werden, daß ein von Ewigkeit her exiſtirender und gewiſſe Wahrheiten ununterbrochen denkender Verſtand exiſtire, bevor man behaupten kann, daß es ewig und zu allen Zeiten gültige Wahrheiten gebe; ewige Wahrheiten ſetzen ſolche, die nach unſerer Einſicht jeder Verſtand, der ſich des Urtheils bewußt iſt, ebenſo denken müſſe, wie wir ſie denken, und dieß habe folglich keine Beziehung darauf, daß ein die Urtheile wirklich denkender Verſtand von Ewigkeit her exiſtirt habe. — Auch hier faßt Hr. Sch. die Exiſtenz des göttlichen Verſtandes wieder als eine empiriſche Exiſtenz, die Ewigkeit als eine empiriſche Ewigkeit auf.

Wir dürfen endlich auch nicht vorbeigehn, was Hr. Sch. über den leibnitziſchen Begriff vom deutlichen und verworrenen Vorſtellen beibringt; das Anſchauen äußerer Dinge ſey nämlich ein Bewußtſeyn der unmittelbaren Gegenwart eines, von unſerem erkennenden Subjekt (es ſcheint, Hr. Sch. unterſcheidet noch unter ſich und unter ſeinem Subjekt; man könnte nicht anders, als begierig auf eine Auseinanderſetzung dieſes Unterſchiedes ſeyn; je nachdem ſie ausgeführt würde, könnte ſie gar auf theoſophiſche Grillen führen) und von deſſen bloß ſubjektiven Beſtimmungen verſchiedenen Dings; daß daher das Anſchauen aus der Verwirrung der mannigfaltigen Merkmale in einer Vorſtellung herrühre, habe gar keinen Sinn und Be-

deutung; Beides steht in keiner Verwandtschaft miteinander. (Die Frage wäre, in welcher Verwandtschaft denn aber das Ich und unser vom Ich zu unterscheidendes Subjekt, alsdann dessen subjektive und endlich dessen objektive Bestimmungen miteinander stehen.) Es stände in der Gewalt jedes Menschen, Anschauungen von Dingen nach Belieben in sich hervorzubringen, und wenn er etwas deutlich gedacht hätte, diesen Zustand des Bewußtseyns auch sogleich in das Anschauen eines Objektes zu verwandeln. Um ein Tausendeck, oder ein Stück Gold, ein Haus, einen Menschen, das Universum, die Gottheit u. s. w. als gegenwärtig anzuschauen, dazu würde nichts erfordert, als daß man die in der Vorstellung vom Tausendecke, vom Golde u. s. w. liegenden Merkmale, nachdem man die Aufmerksamkeit von ihrem Unterschiede abgelenkt hätte, tüchtig miteinander verwirrte; um hingegen die Anschauung eines Hauses, eines Menschen, Baumes in einen bloßen Begriff zu verwandeln, dazu würde weiter nichts nöthig seyn, als daß man die Theile, die in der sogenannten sinnlichen Vorstellung vorkommen, von einander im Bewußtseyn unterscheide und sich verdeutliche. Hoffentlich wird aber wohl Niemand im Ernste vorgeben, daß sein erkennendes Subjekt (hier: der Niemand und sein Subjekt) im Stande sey, durch solche beliebige Verwandlung der Begriffe von Dingen in Anschauungen, und der Anschauungen in Begriffe sich so unerhörte Taschenspielerkünste vorzumachen. —

Da Hr. Sch. sich hier nicht entblödet, recht gemüthlich das Spekulative, was Leibnitz über die Natur des Vorstellenden sagt, auf den Boden des empirischen Vorstellens herabzuziehen, und Trivialitäten genau derselben Art, wie sie Nicolai und Andere dieses Gelichters gegen den Idealismus vorbringen, gegen Leibnitz aufzutischen; so hat wohl auch der neuere Idealismus, dem Hr. Sch. einen dritten Band widmen will, nichts anders zu erwarten, als daß eben diese Erbärmlichkeiten bei ihm wiederholt, und daß er für die Behauptung einer Beliebigkeit des Produ-

cirens der Dinge, und eines Verwandelns der Begriffe in Dinge, für die unerhörteſte Taſchenſpielerkunſt ausgegeben wird.

Dieſe Behandlung der leibnitziſchen Philoſophie durch dieſen Skepticismus wird als Probe ſeines Verfahrens hinreichend ſeyn; ſo ſehr die leibnitziſche Philoſophie ſchon an und für ſich übrig war, als vernünftiges Syſtem behandelt zu werden, ſo konnte die Unterſuchung über die kantiſche Philoſophie dadurch vorzüglich intereſſant werden, daß dieſe Verſtandes-Philoſophie über ihr eigenes Princip, das ſie in der Reflexion hat, emporgehoben, und die große Idee der Vernunft und eines Syſtems der Philoſophie, die ihr allenthalben, wie eine ehrwürdige Ruine, in der ſich der Verſtand angeſiedelt hat, zu Grunde liegt, hervorgezogen und dargeſtellt worden wäre. Die Wirkſamkeit dieſer Idee wird ſchon an dem äußern Gerüſte ihrer Theile ſichtbar; aber ſie tritt auch an den Kulminations-Punkten ihrer Syntheſen, beſonders in der Kritik der Urtheilskraft, ausgeſprochener hervor. Es iſt der Geiſt der kantiſchen Philoſophie, ein Bewußtſeyn über dieſe höchſte Idee zu haben, aber ſie ausdrücklich wieder auszurotten. Wir unterſcheiden alſo zweierlei Geiſt, der in der kantiſchen Philoſophie ſichtbar wird, einen der Philoſophie, den das Syſtem immer ruinirt, und einen des Syſtems, der auf das Tödten der Vernunft-Idee geht; dieſer letztere geiſtloſe Geiſt hat aber auch noch einen Buchſtaben, und Hr. Sch. erinnert, daß er den ausdrücklichen Verſicherungen Kant's gemäß, daß man ſein Syſtem nach dem Buchſtaben, nicht nach dem Geiſt nehmen müſſe, ſich an den Buchſtaben gehalten habe; auf welche Weiſe er alſo an den geiſtloſen Buchſtaben des geiſtloſen Geiſtes der Philoſophie gerathen iſt. Dieß ganz formelle Weſen hat er nun mit eben ſolchem formellen Weſen kritiſirt; die kantiſche Philoſophie in die möglichſt kraſſeſte Form gegoſſen, wozu der Verf. durch den Vorgang der reinholdiſchen Theorie und anderer Kantianer allerdings berechtigt war; und ſie nicht anders als in der Geſtalt des kraſſeſten Dogmatismus, der eine Erſcheinung und Sachen an ſich

hat, die hinter der Erscheinung wie unbändige Thiere hinter dem Busch der Erscheinung liegen, begriffen; nicht als ob die Kantianer nur mit dem Bild dieser Kraßheit geplagt werden sollten, sondern weil, wie wir oben zur Genüge gesehen haben, das System der unläugbaren Gewißheit der Thatsachen des Bewußtseyns, und dieser Skepticismus, es nicht anders vermag. Für die Kantianer, die in den Buchstaben eingenagelt sind, könnte diese harte Arbeit und die saure Mühe, die sich ein anderer Formalismus mit dem Formalismus Kant's, so wie das Bild jener Kraßheit, wenn sie noch davor zu erschrecken fähig sind, die Wirkung haben, sie zum Erschrecken zu bringen; nicht gerade nur das Bild der kantischen Philosophie, wie es ihnen hier gegeben wird, sondern dieß Bild, wie es sich in der ganzen Kontinuität dieser vier Alphabete grell genug für sich selbst repräsentirt; so wie auch das Mangelhafte des kantischen Formalismus, seine Formen zu deduciren, oder herbeizuführen, ihnen sattsam gezeigt wird. Aber den Begriff der Vernunft oder der Philosophie würden sie vergeblich darin suchen, welche in dem Gedränge der Thatsachen, und der hinter diesen Thatsachen, wie ihr Schuld gegeben wird, gesuchten Dinge, entwischt ist, und welche daher das ganze Geschäft dieses Skepticismus im Geringsten nichts angeht.

Schließlich können wir uns nicht enthalten, ein Stück aus der empirischen Psychologie dieses Skepticismus, nämlich die Art, wie er das Verhältniß des Genies und der Phantasie zur Philosophie sich vorstellt, auszuheben; in der Vorrede S. XXIV erklärt sich Hr. Sch. wegen seines Vortrags dahin, daß Blumen der Beredsamkeit in Behandlungen der Fragen der spekulativen Philosophie sehr übel angebracht seyen, denn sie leiten die Vernunft irre, und mischen die Phantasie in das Geschäft der Vernunft ein; wenn es daher auch in seinem Vermögen gestanden hätte, den Vortrag dieser Kritik durch einen beredten und bilderreichen Ausdruck noch mehr zu beleben und anziehender zu machen, so würde er keinen Gebrauch davon gemacht haben. — Von Leibniz sagt der Hr. Verf. S. 91 f., daß wenn das Ge-

ſchäft der Vernunft beim Philoſophiren darin beſtünde, durch kühne und angenehm unterhaltende Dichtungen über eine vorgeblich hinter der Sinnenwelt verborgen liegende tranſcendentale Welt es faſt noch der Phantaſie in ihrem höchſten Fluge, den ſie nur nehmen mag, zuvorzuthun, und dieſen Dichtungen durch Hülfe gewiſſer Begriffe Einheit und Zuſammenhang zu geben; ſo hätte Leibnitzen kein einziger Philoſoph erreicht, vielweniger übertroffen; es ſcheine, daß die Natur an ihm habe zeigen wollen, daß es bei der Erreichung des oberſten Zwecks der Erkenntnißkräfte nicht bloß auf den Beſitz groſſer Naturgaben ankomme, und daß ein von der Natur wenig begünſtigter Kopf, wenn er ſeine Kräfte nur gehörig gebraucht, es hierin dem Genie nicht nur gleich, ſondern auch wohl noch oft zuvorthun könne; Hr. Sch. meint, es würde wohl auch nicht viel herausgekommen ſeyn, etwa nur neuplatoniſche Schwärmereien, wenn Leibnitz ſeine Philoſopheme ſelbſt zu einem Syſtem ausgebildet hätte. — Von Kant ſpricht Hr. Sch. darum mit der gröſten Ehrerbietung, weil die Kritik der reinen Vernunft das Produkt einer kein Hinderniß ſcheuenden, und allein durch den freien Entſchluß ihres Verf. entſtandenen Anſtrengung der Denkkraft ſey, und weil Genie und glücklicher Zufall (als ob es noch für etwas Anderes als für das Genie einen glücklichen Zufall geben könnte!) wohl die geringſten Anſprüche auf die Ausführung des zum Grunde liegenden Plans machen können.

Die Verachtung des Genies und groſſer Naturgaben, dieſe Meinung, als ob die Phantaſie nur etwa dem Vortrage der Philoſophie Blumen der Beredſamkeit liefere, als ob die Vernunft dichte in dem Sinne, in welchem etwa Zeitungslügen erdichtet werden, oder wenn ſie über die gemeine Wirklichkeit hinaus erdichte, Hirngeſpinnſte, Schwärmereien, theoſophiſche Grillen producire, daß ſie es der Phantaſie, ſelbſt wenn dieſe im höchſten Fluge dichte, im Dichten noch zuvorthun könne, man

weiß nicht, ob die Barbarei und die Naivetät, mit welcher ſie der Genieloſigkeit applaudirt, — oder die Gemeinheit der Begriffe größer iſt; wenn wir die Verachtung großer Naturgaben Barbarei nennen, ſo meinen wir nicht jene natürliche Barbarei, die jenſeits der Kultur liegt; denn ſie ehrt das Genie als etwas Göttliches, und achtet es als ein Licht, das in die Dumpfheit ihres Bewußtſeyns eindringt, — ſondern die Barbarei der Kultur, die gemachte Rohheit, welche ſich eine abſolute Grenze ſchafft, und innerhalb dieſer Beſchränktheit das Unbegrenzte der Natur verachtet; und wo ſie erkennend ſich ausſpricht, Verſtand iſt. Was die Begriffe betrifft, ſo ſtammen ſie aus jener empiriſchen Pſychologie her, welche den Geiſt in Qualitäten auseinander wirft, und alſo kein Ganzes, kein Genie und Talent, unter dieſen Qualitäten findet, ſondern den Geiſt wie einen Sack voll Vermögen darſtellt, deren jedes etwas Beſonderes, eines Vernunft ohne Anſchauung, getrennt von Phantaſie, ein anderes eine Phantaſie ohne Vernunft iſt, und deren Leerheit ſich nur mit Sachen durch ſchwere Arbeit erfüllen kann, und in ſeinem ſachlichen und dinglichen Erfülltſeyn allein ſeinen Werth hat. Der Verſtand bleibt denn unter den anderen Vermögen, die den Seelenſack des Subjekts bewohnen, das vortrefflichſte, weil er alles in Sachen, Theils Begriffe, Theils Dinge, zu verwandeln verſteht; ſo geht denn auch dieſer Verſtand (wie er in den zwei erſten erzählenden Alphabeten fremde Sachen vorlegt) durch die zwei kritiſirenden Alphabete in ſeinem einzigen, Alles in Begriffe und draußen exiſtirende Dinge zerreißenden Geſchäfte, ohne alle Erquickung durch eine Vernunft-Idee, ohne Phantaſie, ohne Glück in einem fortſchallenden, ſinnbenebelnden, narkotiſchen, drückenden Tone fort, von einer Wirkung, als ob man durch ein Feld von blühendem Hyoſcyamus wandelte, deſſen betäubenden Düften keine Anſtrengung widerſtehen kann, und wo man von keinem belebenden Strahle, auch nur in der Geſtalt einer Ahnung, angeregt wird.

III.

Fünf Gymnasial-Reden.

Nürnberg 1809. 1810. 1811. 1813. 1815.

Am 29. September 1809.

Durch allergnädigste Befehle bin ich angewiesen, bei der feierlichen Vertheilung der Preise, welche die allerhöchste Regierung den Schülern, die sich durch ihre Fortschritte auszeichnen, zur Belohnung und noch mehr zur Aufmunterung bestimmt, in einer öffentlichen Rede die Geschichte der Gymnasial-Anstalt im verflossenen Jahre darzustellen, und dasjenige zu berühren, wovon für das Verhältniß des Publikums zu derselben zu sprechen zweckmäßig seyn kann. So ehrerbietigst ich diese Pflicht zu erfüllen habe, so sehr liegt die eigene Aufforderung dazu in der Natur des Gegenstandes und Inhaltes, der eine Reihe königlicher Wohlthaten oder deren Wirkungen ist, und dessen Darstellung den Ausdruck der tiefschuldigsten Dankbarkeit für dieselbe enthält; — einer Dankbarkeit, die wir in Gemeinschaft mit dem Publikum der erhabenen Sorge der Regierung für die öffentlichen Unterrichtsanstalten darbringen. — Es sind zwei Zweige der Staatsverwaltung, für deren gute Einrichtung die Völker am erkenntlichsten zu seyn pflegen, gute Gerechtigkeitspflege und gute Erziehungsanstalten; denn von keinem übersieht und fühlt der Privatmann die Vortheile und Wirkungen so unmittelbar, nah und einzeln, als von jenen Zweigen, deren der eine sein Privat-Eigenthum überhaupt, der andere aber sein liebstes Eigenthum, seine Kinder, betrifft.

Die hiesige Stadt hat die Wohlthat einer neuen Schuleinrichtung um so lebhafter erkannt, je größer und allgemein gefühlter das Bedürfniß einer Veränderung war.

Die neue Anstalt hatte ferner den Vortheil, auf alte, mehrere Jahrhunderte bestandene Anstalten, nicht auf eine neue, zu folgen; es konnte sich somit an sie die vorhandene Vorstellung einer langen Dauer, eines Bleibenden knüpfen, und das entgegenkommende Zutrauen wurde nicht durch den Gegengedanken gestört, daß die neue Einrichtung etwas vielleicht nur Vorübergehendes, Experimentartiges sey; ein Gedanke, der besonders, wenn er sich in den Gemüthern derer, denen die unmittelbare Ausführung anvertraut ist, festsetzt, öfters sogar fähig ist, eine Einrichtung in der That zu einem bloßen Experiment herabzusetzen.

Ein innerlicher Grund des Zutrauens ist aber, daß die neue Anstalt bei wesentlicher Verbesserung und Erweiterung des Ganzen das Princip der Aeltern erhalten hat, und insofern nur eine Fortsezung derselben ist. Und es ist merkwürdig, daß dieser Umstand das Charakteristische und Ausgezeichnete der neuen Einrichtung ausmacht.

Indem das sich endigende Studienjahr das erste Jahr, und die Geschichte unserer Anstalt in demselben die Geschichte ihrer Entstehung ist, so liegt der Gedanke ihres ganzen Planes und Zweckes zu nahe, als daß wir von ihm ab, und schon auf einzelne Begebenheiten derselben unsere Aufmerksamkeit richten möchten. Weil die Sache selbst so eben erst geworden ist, so beschäftigt noch ihre Substanz die Neugierde und die nachsinnendere Ueberlegung. Das Einzelne aber ist Theils aus den öffentlichen Anzeigen bekannt; Theils, wie auch das weitere Detail, was und wie, und wie viele Schüler dieses Jahr unterrichtet worden, ist in dem, gedruckt dem Publikum mitzutheilenden Schüler-Kataleg enthalten. Es sey mir daher erlaubt, in der hohen Gegenwart Eurer Excellenz und dieser hochansehnlichen Versammlung

mich an das Princip unſeres Inſtituts zu halten, und über ſein Verhältniß und ſeine Grundzüge, und deren Sinn, einige allgemeine Gedanken vorzulegen, ſoweit die zerſtreuende Vielgeſchäftigkeit, die mein Amt gerade in dieſem Zeitpunkte mit ſich brachte, mir zu ſammeln erlaubte.

Der Geiſt und Zweck unſerer Anſtalt iſt die Vorbereitung zum gelehrten Studium, und zwar eine Vorbereitung, welche auf den Grund der Griechen und Römer erbaut iſt. Seit einigen Jahrtauſenden iſt dieß der Boden, auf dem alle Kultur geſtanden hat, aus dem ſie hervorgeſproßt, und mit dem ſie in beſtändigem Zuſammenhange geweſen iſt. Wie die natürlichen Organiſationen, Pflanzen und Thiere, ſich der Schwere entwinden, aber dieſes Element ihres Weſens nicht verlaſſen können, ſo iſt alle Kunſt und Wiſſenſchaft jenem Boden entwachſen; und obgleich auch in ſich ſelbſtſtändig geworden, hat ſie ſich von der Erinnerung jener ältern Bildung nicht befreit. Wie Anteus ſeine Kräfte durch die Berührung der mütterlichen Erde erneuerte, ſo hat jeder neue Aufſchwung und Bekräftigung der Wiſſenſchaft und Bildung ſich aus der Rückkehr zum Alterthum ans Licht gehoben.

So wichtig aber die Erhaltung dieſes Bodens iſt, ſo weſentlich iſt die Abänderung des Verhältniſſes, in welchem er ehemals geſtanden hat. Wenn die Einſicht in das Ungenügende, Nachtheilige alter Grundſätze und Einrichtungen überhaupt, und damit der mit ihnen verbundenen vorigen Bildungszwecke und Bildungsmittel eintritt; ſo iſt der Gedanke, der ſich zunächſt auf der Oberfläche darbietet, die gänzliche Beſeitigung und Abſchaffung derſelben. Aber die Weisheit der Regierung, erhaben über dieſe leicht ſcheinende Hülfe, erfüllt auf die wahrhafteſte Art das Bedürfniß der Zeit dadurch, daß ſie das Alte in ein neues Verhältniß zu dem Ganzen ſetzt, und dadurch das Weſentliche deſſelben ebenſo ſehr erhält, als ſie es verändert und erneuert.

Ich brauche nur mit wenigen Worten an die bekannte Stellung zu erinnern, welche das Erlernen der lateinischen Sprache ehemals hatte, daß dasselbe nicht sowohl für ein Moment des gelehrten Studiums galt, sondern den wesentlichsten Theil desselben ausmachte, und das einzige höhere Bildungsmittel war, welches demjenigen dargeboten wurde, der nicht bei dem allgemeinen, ganz elementarischen Unterrichte stehen bleiben wollte; daß für die Erwerbung anderer Kenntnisse, welche für's bürgerliche Leben nützlich, oder an und für sich von Werth sind, kaum ausdrückliche Anstalten gemacht waren, sondern es im Ganzen der Gelegenheit der Erlernung jener Sprache überlassen war, ob etwas und wieviel dabei von ihnen anflog; — daß jene Kenntnisse zum Theil für eine besondere Kunst, nicht zugleich für ein Bildungsmittel galten, und größtentheils in jene Schaale gehüllt waren.

Die allgemeine Stimme erhob sich gegen jenes unselig gewordene Lateinlernen; es erhob sich das Gefühl vornehmlich, daß ein Volk nicht als gebildet angesehen werden kann, welches nicht alle Schätze der Wissenschaft in seiner eigenen Sprache ausdrücken, und sich in ihr mit jedem Inhalt frei bewegen kann. Diese Innigkeit, mit welcher die eigene Sprache uns angehört, fehlt den Kenntnissen, die wir nur in einer fremden besitzen; sie sind durch eine Scheidewand von uns getrennt, welche sie dem Geiste nicht wahrhaft einheimisch seyn läßt.

Dieser Gesichtspunkt, die fehlerhaften, oft zum durchgängigen Mechanismus herabsinkenden Methoden, die verabsäumte Erwerbung vieler wichtiger Sachkenntnisse und geistiger Fertigkeiten, hat nach und nach die Kenntniß der lateinischen Sprache von ihrem Anspruche als Hauptwissenschaft zu gelten, und von ihrer lange behaupteten Würde, allgemeines und faßt ausschließendes Bildungsmittel zu seyn, abgesetzt. Sie hat aufgehört, als Zweck betrachtet zu werden, und diese geistige Beschäftigung hat dagegen sogenannte Sachen, und darunter alltägliche, sinn-

liche Dinge, die keinen Bildungsſtoff abzugeben fähig ſind, über ſich mächtig werden ſehen müſſen. Ohne in dieſe Gegenſätze und deren weitere Beſtimmungen, ihre Uebertreibungen oder äußerliche Kolliſionen einzugehen, genüge es hier, uns des weiſen Verhältniſſes zu freuen, das unſere allerhöchſte Regierung hierin feſtgeſetzt hat.

Erſtlich hat Dieſelbe, durch die Vervollkommnung der deutſchen Volksſchulen, die allgemeine Bürgerbildung erweitert; es werden dadurch Allen die Mittel verſchafft, das ihnen als Menſchen Weſentliche und für ihren Stand Nützliche zu erlernen; denen, die das Beſſere bisher entbehrten, wird daſſelbe hierdurch gewährt; denen aber, die um etwas Beſſeres als den ungenügenden allgemeinen Unterricht zu erhalten, nur zu dem genannten Bildungsmittel greifen konnten, wird daſſelbe entbehrlicher gemacht, und durch zweckmäßigere Kenntniſſe und Fertigkeiten erſetzt. — Auch die hieſige Stadt ſieht der vollſtändigen Organiſation dieſer dem größten Theil des übrigen Königreichs bereits erwieſenen Wohlthat erwartungsvoll entgegen, — einer Wohlthat, deren wichtige Folgen für das Ganze kaum zu berechnen ſind.

Zweitens hat das Studium der Wiſſenſchaften und die Erwerbung höherer geiſtiger und nützlicher Fertigkeiten, in ihrer Unabhängigkeit von der alten Literatur, in einer eigenen Schweſteranſtalt ihr vollſtändiges Mittel bekommen.

Drittens endlich iſt das alte Sprachen-Studium erhalten. Es ſteht Theils nach wie vor, als höheres Bildungsmittel, jedem offen, Theils aber iſt es zur gründlichen Baſis des gelehrten Studiums befeſtigt worden. Indem daſſelbe nun neben jene Bildungsmittel und wiſſenſchaftliche Weiſen getreten iſt, iſt es ſeiner Ausſchließlichkeit verluſtig geworden, und kann den Haß gegen ſeine vorherigen Anmaßungen getilgt haben. So auf die Seite getreten, hat es um ſo mehr das Recht, zu fordern, daß es in ſeiner Abſcheidung frei gewähren dürfe, und

von fremdartigen, störenden Einmischungen ferner unberuhigt bleibe.

Durch diese Ausscheidung und Einschränkung hat es seine wahrhafte Stellung und die Möglichkeit erhalten, sich um so freier und vollständiger ausbilden zu können. Das ächte Kennzeichen der Freiheit und Stärke einer Organisation besteht darin, wenn die unterschiedenen Momente, die sie enthält, sich in sich vertiefen, und zu vollständigen Systemen machen, ohne Neid und Furcht nebeneinander ihr Werk treiben, und es sich treiben sehen, und daß alle wieder nur Theile eines großen Ganzen sind. Nur was sich abgesondert in seinem Princip vollkommen macht, wird ein konsequentes Ganzes; d. h es wird Etwas; es gewinnt Tiefe und die kräftige Möglichkeit der Vielseitigkeit. Die Besorgniß und Aengstlichkeit über Einseitigkeit pflegt zu häufig der Schwäche anzugehören, die nur der vielseitigen inkonsequenten Oberflächlichkeit fähig ist.

Wenn nun das Studium der alten Sprachen, wie vorher, die Grundlage der gelehrten Bildung bleibt, so ist es auch in dieser Einschränkung sehr in Anspruch genommen worden. Es scheint eine gerechte Forderung zu seyn, daß die Kultur, Kunst und Wissenschaft eines Volks auf ihre eigenen Beine zu stehen komme. Dürfen wir von der Bildung der neuern Welt, unserer Aufklärung und den Fortschritten aller Künste und Wissenschaften nicht glauben, daß sie die griechischen und römischen Kinderschuhe vertreten haben, ihrem alten Gängelbande entwachsen, auf eigenem Grund und Boden fußen können? Den Werken der Alten möchte immer ihr größer oder geringer angeschlagener Werth bleiben, aber sie hätten in die Reihe von Erinnerungen, gelehrter müßiger Merkwürdigkeiten, unter das bloße Geschichtliche zurückzutreten, das man aufnehmen könnte oder auch nicht, das aber nicht schlechthin für unsere höhere Geistesbildung Grundlage und Anfang ausmachen müßte.

Lassen wir es aber gelten, daß überhaupt vom Vortreff-

lichen auszugehen iſt, ſo hat für das höhere Studium die Literatur der Griechen vornehmlich, und dann die der Römer, die Grundlage zu ſeyn und zu bleiben. Die Vollendung und Herrlichkeit dieſer Meiſterwerke muß das geiſtige Bad, die profane Taufe ſeyn, welche der Seele den erſten und unverlierbaren Ton und Tinktur für Geſchmack und Wiſſenſchaft gebe. Und zu dieſer Einweihung iſt nicht eine allgemeine, äußere Bekanntſchaft mit den Alten hinreichend, ſondern wir müſſen uns ihnen in Koſt und Wohnung geben, um ihre Luft, ihre Vorſtellungen, ihre Sitten, ſelbſt, wenn man will, ihre Irrthümer und Vorurtheile einzuſaugen, und in dieſer Welt einheimiſch zu werden, — der ſchönſten, die geweſen iſt. Wenn das erſte Paradies das Paradies der Menſchennatur war, ſo iſt dieß das zweite, das höhere, das Paradies des Menſchengeiſtes, der in ſeiner ſchönern Natürlichkeit, Freiheit, Tiefe und Heiterkeit, wie die Braut aus ihrer Kammer, hervortritt. Die erſte wilde Pracht ſeines Aufgangs im Morgenlande iſt durch die Herrlichkeit der Form umſchrieben, und zur Schönheit gemildert; er hat ſeine Tiefe nicht mehr in der Verworrenheit, Trübſeligkeit oder Aufgeblaſenheit, ſondern ſie liegt in unbefangener Klarheit offen; ſeine Heiterkeit iſt nicht ein kindiſches Spielen, ſondern über die Wehmuth hergebreitet, welche die Härte des Schickſals kennt, aber durch ſie nicht aus der Freiheit über ſie und aus dem Maaße getrieben wird. Ich glaube nicht zu viel zu behaupten, wenn ich ſage, daß wer die Werke der Alten nicht gekannt hat, gelebt hat, ohne die Schönheit zu kennen.

In einem ſolchen Elemente nun, indem wir uns einhauſen, geſchieht es nicht nur, daß alle Kräfte der Seele angeregt, entwickelt und geübt werden, ſondern daſſelbe iſt ein eigenthümlicher Stoff, durch welchen wir uns bereichern, und unſere beſſere Subſtanz bereiten.

Es iſt geſagt worden, daß die Geiſtesthätigkeit an jedem Stoffe geübt werden könne, und als zweckmäßigſter Stoff

erſchienen Theils äußerlich nützliche, Theils die ſinnlichen Gegenſtände, die dem jugendlichen oder kindlichen Alter am angemeſſenſten ſeyen, indem ſie dem Kreiſe und der Art des Vorſtellens angehören, welche dieß Alter ſchon an und für ſich ſelbſt habe.

Wenn vielleicht, vielleicht auch nicht, das Formelle von der Materie, das Ueben ſelbſt, von dem gegenſtändlichen Kreiſe, an dem es geſchehen ſoll, ſo trennbar und gleichgültig dagegen ſeyn könnte, ſo iſt es jedoch nicht um das Ueben allein zu thun. Wie die Pflanze die Kräfte ihrer Reproduktion an Licht und Luft nicht nur übt, ſondern in dieſem Proceſſe zugleich ihre Nahrung einſaugt, ſo muß der Stoff, an dem ſich der Verſtand und das Vermögen der Seele überhaupt entwickelt und übt, zugleich eine Nahrung ſeyn. Nicht jener ſogenannte nützliche Stoff, jene ſinnliche Materiatur, wie ſie unmittelbar in die Vorſtellungsweiſe des Kindes fällt; nur der geiſtige Inhalt, welcher Werth und Intereſſe in und für ſich ſelbſt hat, ſtärkt die Seele und verſchafft dieſen unabhängigen Halt, dieſe ſubſtantielle Innerlichkeit, welche die Mutter von Faſſung, von Beſonnenheit, von Gegenwart und Wachen des Geiſtes iſt; er erzeugt die an ihm großgezogene Seele zu einem Kern von ſelbſtſtändigem Werthe, von abſolutem Zwecke, der erſt die Grundlage von Brauchbarkeit zu Allem ausmacht, und den es wichtig iſt, in allen Ständen zu pflanzen. Haben wir nicht in neueren Zeiten ſogar Staaten ſelbſt, welche ſolchen innern Hintergrund in der Seele ihrer Angehörigen zu erhalten und auszubauen vernachläſſigten und verachteten, ſie auf die bloße Nützlichkeit und auf das Geiſtige nur als auf ein Mittel richteten, in Gefahren haltungslos daſtehen, und in der Mitte ihrer vielen nützlichen Mittel zuſammenſtürzen ſehen?

Den edelſten Nahrungsſtoff nun, und in der edelſten Form, die goldenen Aepfel in ſilbernen Schaalen, enthalten die Werke der Alten, und unvergleichbar mehr als jede anderen Werke irgend einer Zeit und Nation. Ich brauche an die Großheit ih-

rer Geſinnungen, an ihre plaſtiſche, von moraliſcher Zweideutigkeit freie Tugend und Vaterlandsliebe, an den großen Styl ihrer Thaten und Charaktere, das Mannigfaltige ihrer Schickſale, ihrer Sitten und Verfaſſungen nur zu erinnern, um die Behauptung zu rechtfertigen, daß in dem Umfange keiner Bildung ſo viel Vortreffliches, Bewundernswürdiges, Originelles, Vielſeitiges und Lehrreiches vereinigt war.

Dieſer Reichthum aber iſt an die Sprache gebunden, und nur durch und in dieſer erreichen wir ihn in ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit. Den Inhalt geben uns etwa Ueberſetzungen, aber nicht die Form, nicht die ätheriſche Seele deſſelben. Sie gleichen den nachgemachten Roſen, die an Geſtalt, Farbe, etwa auch Wohlgeruch, den natürlichen ähnlich ſeyn können; aber die Lieblichkeit, Zartheit und Weichheit des Lebens erreichen jene nicht. Oder die ſonſtige Zierlichkeit und Feinheit der Kopie gehört nur dieſer an, an welcher ein Kontraſt zwiſchen dem Inhalte und der nicht mit ihm erwächſenen Form ſich fühlbar macht. Die Sprache iſt das muſikaliſche Element, das Element der Innigkeit, das in der Uebertragung verſchwindet; der feine Duft, durch den die Sympathie der Seele ſich zu genießen giebt, aber ohne den ein Werk der Alten nur ſchmeckt wie Rheinwein, der verduftet iſt.

Dieſer Umſtand legt uns die hart ſcheinende Nothwendigkeit auf, die Sprachen der Alten gründlich zu ſtudiren, und ſie uns geläufig zu machen, um ihre Werke in dem möglichſten Umfang aller ihrer Seiten und Vorzüge genießen zu können. Wenn wir uns über die Mühe, die wir hierzu anwenden müſſen, beſchweren wollten, und es fürchten oder bedauern könnten, die Erwerbung anderer Kenntniſſe und Fertigkeiten darüber zurückſetzen zu müſſen; ſo hätten wir das Schickſal anzuklagen, das uns in unſerer eigenen Sprache nicht dieſen Kreis klaſſiſcher Werke hat zu Theil werden laſſen, die uns die mühevolle Reiſe zu dem Alterthum entbehrlich machten und den Erſatz für daſſelbe gewährten.

Nachdem ich von dem Stoffe der Bildung gesprochen, führt dieser Wunsch darauf, noch einige Worte über das Formelle zu sagen, das in ihrer Natur liegt.

Das Fortschreiten der Bildung ist nämlich nicht als das ruhige Fortsetzen einer Kette anzusehen, an deren frühere Glieder die nachfolgenden zwar mit Rücksicht auf sie gefügt würden, aber aus eigener Materie, und ohne daß diese weitere Arbeit gegen die erstere gerichtet wäre. Sondern die Bildung muß einen frühern Stoff und Gegenstand haben, über den sie arbeitet, den sie verändert und neu formirt. Es ist nöthig, daß wir uns die Welt des Alterthums erwerben, so sehr, um sie zu besitzen, als noch mehr, um etwas zu haben, das wir verarbeiten. — Um aber zum Gegenstande zu werden, muß die Substanz der Natur und des Geistes uns gegenüber getreten seyn, sie muß die Gestalt von etwas Fremdartigem erhalten haben. — Unglücklich der, dem seine unmittelbare Welt der Gefühle entfremdet wird; — denn dieß heißt nichts anders, als daß die individuellen Bande, die das Gemüth und den Gedanken heilig mit dem Leben befreunden, Glauben, Liebe und Vertrauen, ihm zerrissen wird! — Für die Entfremdung, welche Bedingung der theoretischen Bildung ist, fordert diese nicht diesen sittlichen Schmerz, nicht das Leiden des Herzens, sondern den leichtern Schmerz und Anstrengung der Vorstellung, sich mit einem Nicht-Unmittelbaren, einem Fremdartigen, mit etwas der Erinnerung, dem Gedächtnisse und dem Denken Angehörigen zu beschäftigen. — Diese Forderung der Trennung aber ist so nothwendig, daß sie sich als ein allgemeiner und bekannter Trieb in uns äußert. Das Fremdartige, das Ferne führt das anziehende Interesse mit sich, das uns zur Beschäftigung und Bemühung lockt, und das Begehrenswerthe steht im umgekehrten Verhältnisse mit der Nähe, in der es steht und gemein mit uns ist. Die Jugend stellt es sich als ein Glück vor, aus dem Einheimischen weg zu kommen, und mit Robinson eine ferne Insel zu bewohnen. Es ist eine nothwendige Täuschung, das Tiefe zuerst in der Gestalt der

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-0
FN. 01485/033

Entfernung ſuchen zu müſſen; aber die Tiefe und Kraft, die wir erlangen, kann nur durch die Weite gemeſſen werden, in die wir von dem Mittelpunkte hinwegflohen, in welchen wir uns zuerſt verſenkt befanden, und dem wir wieder zuſtreben.

Auf dieſen Centrifugal-Trieb der Seele gründet ſich nun überhaupt die Nothwendigkeit, die Scheidung, die ſie von ihrem natürlichen Weſen und Zuſtand ſucht, ihr ſelbſt darreichen, und eine ferne, fremde Welt in den jungen Geiſt hineinſtellen zu müſſen. Die Scheidewand aber, wodurch dieſe Trennung für die Bildung, wovon hier die Rede iſt, bewerkſtelligt wird, iſt die Welt und Sprache der Alten; aber ſie, die uns von uns trennt, enthält zugleich alle Anfangspunkte und Fäden der Rückkehr zu uns ſelbſt, der Befreundung mit ihr, und des Wiederfindens unſrer ſelbſt, aber unſrer nach dem wahrhaften allgemeinen Weſen des Geiſtes.

Wenn wir dieſe allgemeine Nothwendigkeit, welche die Welt der Vorſtellung ſo ſehr als die Sprache als ſolche umfaßt, auf die Erlernung der letztern anwenden, ſo erhellt von ſelbſt, daß die mechaniſche Seite davon mehr als bloß ein nothwendiges Uebel iſt. Denn das Mechaniſche iſt das dem Geiſte Fremde, für den es Intereſſe hat, das in ihn hineingelegte Unverdaute zu verdauen, das in ihm noch Lebloſe zu verſtändigen und zu ſeinem Eigenthume zu machen.

Mit dieſem mechaniſchen Momente der Spracherlernung verbindet ſich ohnehin ſogleich das grammatiſche Studium, deſſen Werth nicht hoch genug angeſchlagen werden kann, denn es macht den Anfang der logiſchen Bildung aus; — eine Seite, die ich noch zuletzt berühre, weil ſie beinahe in Vergeſſenheit gekommen zu ſeyn ſcheint. Die Grammatik hat nämlich die Kategorien, die eigenthümlichen Erzeugniſſe und Beſtimmungen des Verſtandes zu ihrem Inhalte; in ihr fängt alſo der Verſtand ſelbſt an, gelernt zu werden. Dieſe geiſtigſten Weſenheiten, mit denen ſie uns zuerſt bekannt macht, ſind etwas höchſt Faßliches für die Jugend, und wohl nichts Geiſtiges faßlicher

als sie; denn die noch nicht umfassende Kraft dieses Alters vermag das Reiche in seiner Mannigfaltigkeit nicht aufzunehmen; jene Abstraktionen aber sind das ganz Einfache. Sie sind gleichsam die einzelnen Buchstaben, und zwar die Vokale des Geistigen, mit denen wir anfangen, um es buchstabiren, und dann lesen zu lernen. — Alsdann trägt die Grammatik sie auch auf eine diesem Alter angemessene Art vor, indem sie dieselben durch äußerliche Hülfsmerkmale, welche die Sprache meist selbst enthält, unterscheiden lehrt; um etwas besser, als jedermann roth und blau unterscheiden kann, ohne die Definitionen dieser Farben nach der newtonischen Hypothese oder einer sonstigen Theorie angeben zu können, reicht jene Kenntniß vorerst hin, und es ist höchst wichtig, auf diese Unterschiede aufmerksam gemacht worden zu seyn. Denn wenn die Verstandesbestimmungen, weil wir verständige Wesen sind, in uns sind, und wir dieselben unmittelbar verstehen: so besteht die erste Bildung darin, sie zu haben; d. h. sie zum Gegenstande des Bewußtseyns gemacht zu haben, und sie durch Merkmale unterscheiden zu können.

Indem wir durch die grammatische Terminologie uns in Abstraktionen bewegen lernen, und dieß Studium als die elementarische Philosophie anzusehen ist, so wird es wesentlich nicht bloß als Mittel, sondern als Zweck — sowohl bei dem lateinischen als bei dem deutschen Sprachunterricht — betrachtet. Der allgemeine oberflächliche Leichtsinn, den zu vertreiben der ganze Ernst und die Gewalt der Erschütterungen, die wir erlebt, erforderlich war, hatte, wie im Uebrigen, so bekanntlich auch hier, das Verhältniß von Mittel und Zweck verkehrt, und das materielle Wissen einer Sprache höher, als ihre verständige Seite, geachtet. — Das grammatische Erlernen einer alten Sprache hat zugleich den Vortheil, anhaltende und unausgesetzte Vernunftthätigkeit seyn zu müssen; indem hier nicht, wie bei der Muttersprache, die unreflektirte Gewohnheit die richtige Wortfügung herbeiführt, sondern es nothwendig ist, den durch den Verstand bestimmten Werth der Redetheile vor Augen zu nehmen,

und die Regel zu ihrer Verbindung zu Hülfe zu rufen. Somit aber findet ein beſtändiges Subſumiren des Beſondern unter das Allgemeine und Beſonderung des Allgemeinen Statt, als worin ja die Form der Vernunftthätigkeit beſteht. — Das ſtrenge grammatiſche Studium ergiebt ſich alſo als eines der allgemeinſten und edelſten Bildungsmittel.

Dieß zuſammen, das Studium der Alten in ihrer eigenthümlichen Sprache und das grammatiſche Studium, macht die Grundzüge des Princips aus, welches unſere Anſtalt charakteriſirt. Dieſes wichtige Gut, ſo reich es ſchon an ſich ſelbſt iſt, begreift darum nicht den ganzen Umfang der Kenntniſſe, in welche unſere vorbereitende Anſtalt einführt. Außerdem, daß ſchon die Lektüre der alten Klaſſiker ſo gewählt iſt, um einen lehrreichen Inhalt darzubieten, befaßt die Anſtalt auch den Unterricht fernerer Kenntniſſe, die einen Werth an und für ſich haben, von beſonderer Nützlichkeit, oder auch eine Zierde ſind. Ich brauche dieſe Gegenſtände hier nur zu nennen; ihr Umfang, ihre Behandlungsweiſe, die geordnete Stufenfolge in denſelben und in ihren Verhältniſſen zu anderen, die Uebungen, die an ſie angeknüpft werden, iſt in der gedruckt auszutheilenden Nachricht näher zu erſehen. Dieſe Gegenſtände ſind alſo im Allgemeinen: Religionsunterricht, deutſche Sprache, nebſt Bekanntmachung mit den vaterländiſchen Klaſſikern, Arithmetik, ſpäterhin Algebra, Geometrie, Geographie, Geſchichte, Phyſiographie, welche die Kosmographie, Naturgeſchichte und Phyſik in ſich begreift, philoſophiſche Vorbereitungswiſſenſchaften; ferner franzöſiſche, auch für die künftigen Theologen hebräiſche Sprache, Zeichnen und Kalligraphie. Wie wenig dieſe Kenntniſſe vernachläſſigt werden, ergiebt ſich aus der einfachen Rechnung, daß wenn wir die vier letztern Unterrichtsgegenſtände nicht in Anſchlag bringen, zwiſchen jenen zuerſt genannten und den alten Sprachen die Zeit des Unterrichts in allen Klaſſen genau zur Hälfte getheilt iſt; die erwähnten Gegenſtände aber mit ein-

gerechnet, fällt auf das Studium der alten Sprache nicht die Hälfte, ſondern nur zwei Fünftheile des ganzen Unterrichts.

In dieſem erſten verfloſſenen Studienjahre iſt die Hauptſache in Stand geſetzt worden und in Gang gekommen; das zweite Jahr wird an ſich auf mehrere Beſtimmung und Ausbildung einzelner Zweige, wie z. B. der Anfangsgründe phyſikaliſcher Wiſſenſchaften, näher bedacht ſeyn können, und die allerhöchſte Gnade Seiner Königlichen Majeſtät wird uns dazu, wie wir mit vertrauungsvoller Zuverſicht entgegenſehen, in Stand ſetzen. — Auch was in der äußern Einrichtung und Schicklichkeit noch abgeht, — die Muſen haben an ſich wenige Bedürfniſſe, und ſind hier nicht verwöhnt —, was für die Bethätigung der äußern disciplinariſchen Aufſicht noch erforderlich iſt, — und die Natur des hieſigen Charakters, und das Intereſſe der Eltern für Wohlgezogenheit ihrer Kinder erleichtert dieſe Sorge —, und dergleichen Nebenbedürfniſſe ſehen ihre Abhülfe bereits auf dem Wege.

Die allgemeinen Wirkungen der allerhöchſten huldreichſten Anordnungen, der gnädigſten nähern Aufſicht und Bethätigung des Königlichen General-Kommiſſariats, und der denſelben gemäßen Bemühungen der Lehrer in dieſem erſten Jahre, hat das Publikum durch die öffentlichen Prüfungen zu beurtheilen Gelegenheit gehabt. — Der letzte Akt, womit wir daſſelbe beſchließen, iſt dieſe öffentliche Feierlichkeit, durch welche die allergnädigſte Regierung ihren Anhalten noch das Moment der Ehre und der öffentlichen Bezeugung der Zufriedenheit mit den Fortſchritten der ſtudierenden Schüler hinzufügen will.

Ein Theil von Ihnen, meine Herren, hat bereits ein Merkmal der gnädigſten Zufriedenheit in der Erlaubniß erhalten, die Univerſität beziehen zu dürfen; Sie ſahen dabei, daß das Auge der Regierung offen über Sie iſt; halten Sie ſich für überzeugt, daß es immer offen über Sie ſeyn wird, daß Sie Derſelben Rechenſchaft von der Anwendung Ihrer Studienjahre und von dem gnädigſt bewilligten Zutritte zu den Königlichen

Anſtalten abzulegen haben, daß in unſerem Vaterlande Ihren Talenten und Applikation jede Laufbahn offen ſteht, aber nur für das Verdienſt gangbar iſt. Setzen Sie ſomit das Werk, das Sie hier angefangen haben, auf der Univerſität wacker fort. Die meiſten von Ihnen verlaſſen zum erſten Mal ihr väterliches Haus; wie Sie ſich ſchon einmal von dem Herzen Ihrer Mutter ablöſten, als Sie in das erſte Leben traten, ſo löſen Sie ſich jetzt von dem Leben in Ihrer Familie ab, indem Sie den Schritt in den Stand der Selbſtſtändigkeit thun. Die Jugend ſieht vorwärts; vergeſſen Sie dabei den Rückblick des Danks, der Liebe und der Pflicht nach Ihren Eltern niemals.

Die Urtheile der Lehrer über jeden Einzelnen aller Schüler werden denſelben in Gegenwart aller Lehrer und der Mitſchüler der Klaſſe vorgeleſen; dieſe Cenſur wird auf Verlangen auch den Eltern ſchriftlich mitgetheilt. Das kurze Reſultat dieſes Urtheils iſt der Fortgangsplatz, den jeder nach ſeinen Geſammtfortſchritten unter den Mitſchülern ſeiner Klaſſe, durch die Berathung der Lehrer und die Beſtätigung des Rektorats, erhält. Die Ordnung dieſer Plätze iſt ein Zeugniß deſſen, was jeder von Ihnen bereits geleiſtet hat; ſie wird hier öffentlich und dann durch den Druck bekannt gemacht.

Solenner iſt die Auszeichnung derjenigen, die ſich unter ihren Mitſchülern vorzüglich hervorgethan haben, und denen die Belohnung und der Preis aus der Hand Seiner Excellenz des Herrn General-Kommiſſairs jetzt wartet. Empfangen Sie ihn als ein Zeichen der Zufriedenheit mit dem, was Sie ſeither leiſteten, und noch mehr als eine Aufmunterung für Ihr zukünftiges Verhalten; als eine Ehre, die Ihnen widerfährt, aber noch mehr als einen neuen Anſpruch auf Ihre weitere Anſtrengung, als ein höheres Recht, das Ihre Eltern, Ihre Lehrer, das Vaterland, und die allerhöchſte Regierung auf Sie erworben haben.

Am 14. September 1810.

Bei dieſer zweiten Preisvertheilungsfeierlichkeit habe ich wieder in einer öffentlichen Rede die Geſchichte der Gymnaſial-Anſtalt im verfloſſenen Jahre darzulegen. Für etwas einmal gut Eingerichtetes iſt es das beſte Glück, keine Geſchichte zu haben; wie auch die Nationen diejenigen Zeit-Perioden, die nicht hiſtoriſch ſind, für ihre glücklichſten anſehen. — Das zweite Studienjahr eines neuen Inſtituts bietet an und für ſich der Neugierde nicht mehr das Intereſſe dar, welches der unmittelbare Anfang giebt; es gehört jedoch auch mit zur Gründungszeit. Die Errichtung einer Anſtalt iſt früher fertig, als ſich ihr Ton und Geiſt gebildet hat; es iſt aber zu ihrer Vollendung gleich weſentlich, daß das, was im Anfang Befolgung von Befehlen iſt, zur Gewohnheit wird, und daß ſich eine innere gleichförmige Haltung bilde und feſtſetze. Frühere Vorſtellungen, welche vorherigen Verhältniſſen angehören, ſowohl des Publikums, als der Lehrer und Schüler, von dem, was geleiſtet werden könne und ſolle, von dem, was gefordert und erlaubt ſey, nachdem ſie in der erſten Erſcheinung des Neuen untergegangen ſind, kehren im Einzelnen der Ausführung zurück, und äußern als alte Gewohnheiten ihre Macht. Die Natur einer Anſtalt wendet ſich erſt nach und nach auf alle ihre Verhältniſſe und Verzweigungen an; auf die erſte Einrichtung erfolgt die anregende Durchdringung der Anſichten,

Vorſtellungen und Handlungsweiſen durch das Ganze, welche den Geiſt deſſelben ausmacht.

So hat nothwendig dieſes zweite Jahr die fortſchreitende Wirkung gehabt, daß Lehrer und Schüler in ihren Pflichten einheimiſcher, das Ganze ſich ſelbſt gleicher, und der erſte Anlauf des Neuen zum dauernden Ernſte geworden iſt. — Die Meinungen, ob die Sache auch wirklich ſo gemeint ſey, die Verſuche, ob dieß oder jenes ſich nicht umgehen laſſe, beſonders die müßigen Gedanken, daß dieß oder jenes auch anders hätte ſeyn können, — die lähmenden Bedenklichkeiten über dieſen oder jenen Nebenumſtand, die übeln Ahnungen von dieſen und jenen Folgen, — alle dieſe überflüſſigen Reflexionen, welche jeder neuen Einrichtung begegnen, und ſich ihrer Bethätigung in den Weg legen, — werden durch die fortbeſtehende Wirklichkeit niedergeſchlagen und vergeſſen; die bloße Dauer der Exiſtenz erweckt einer Seits Glauben zu der Sache, und macht anderer Seits die Pflichten zu etwas Reflexionsloſem, zu Etwas, das iſt, und das man nicht mehr anders weiß.

Durch dieſes zweite Studienjahr iſt dann überhaupt das Ganze in ſeinen Theilen mehr ineinander greifend geworden; die Rückſicht auf die nächſtvorhergehenden und die nächſtfolgenden Klaſſen beſtimmte ſich durch die Anſchauung genauer, das Band der Abtheilungen knüpfte ſich enger, und der innere Zuſammenhang verſtärkte ſich. Die von dem Königlichen General-Kommiſſariate nach dem vorjährigen Examen gnädigſt erlaſſenen Bemerkungen haben vornehmlich dieſen Typus näher feſtgeſetzt, das was ſich jede Klaſſe zum Zwecke zu machen hat, genauer begrenzt, und durch dieſe feſten Abſcheidungen die Einheit des Ganzen durch Ineinandergreifen der Theile mehr konſolidirt. Die Forderungen, welche das allerhöchſte Normativ an jede Klaſſe macht, gründen ſich auf dieß durchgeführte Anreihen einer Stufe an die andere; mit jedem Jahre kann die Annäherung an dieſelben vollkommener werden. Es hat ſich in dieſem Jahre

schon bedeutend gefühlt, daß die Schüler in einer berechneten Stufenfolge vorbereitet in ihre nächstfolgende Klasse getreten waren. Im ersten Jahre mußte der Unterricht mancher Lehrgegenstände, in mehreren Klassen zugleich, von den ersten Elementen ausgehen; z. B. in der griechischen und französischen Sprache, im Rechnen u. s. f. In diesem Jahre dagegen empfing die folgende Klasse die Schüler aus der nächstvorhergehenden vorbereitet, und hatte den nach einem gleichförmigen Plane gebildeten Faden nur aufzunehmen und weiter zu führen; jede Klasse steht daher am Ende dieses Studien-Kursus auf einer höhern Stufe als am Ende des vorigen, und im folgenden müssen diese Wirkungen noch stärker hervortreten.

Das Detail der Unterrichtsgegenstände wird aus dem im Druck zu erscheinenden Verzeichniß der Studierenden bei jeder Klasse näher zu ersehen seyn. Es ist in Ansehung derselben nur diese Veränderung anzuführen, daß in denjenigen Klassen, worin bisher kein Religionsunterricht Statt hatte, derselbe durch allergnädigste Befehle nunmehr eingeführt ist. In den Progymnasial-Klassen nämlich, als in welchen sich solche Schüler befinden, die im Alter sind, um für die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft bei den Geistlichen Unterricht zu genießen, war auf diesen gerechnet gewesen; so wie, daß in den Gymnasial-Klassen die Schüler diesen Unterricht vollendet, und als Gemeindeglieder an dem allgemeinen Kultus und der darin enthaltenen Belehrung Antheil nehmen. Nunmehr aber wird auch in diesen Klassen dieser Unterricht ertheilt; im Verhältniß zu der übrigen Geistesbildung, die die Schüler in einer Studienanstalt erhalten, und mit beginnender Eröffnung tiefer gehender Ansichten, als ihr vorheriges Alter und die Natur eines allgemeinen Volksunterrichts erlaubten. Außerdem haben diejenigen Schüler, welche noch nicht in die Kirchengemeinschaft getreten sind, die kirchlichen Katechisationen zu besuchen, Theils um den Religionsunterricht einer besondern Konfession zu erhalten, Theils

aber, — denn jene Katechiſationen ſind nicht allein als ein Unterricht zu betrachten — zur Theilnahme an dem öffentlichen Kultus angeführt zu werden, und in die jungen Gemüther die Eindrücke der Andacht und der Erbauung zu empfangen, welche das Feierliche des Gottesdienſtes mit ſich bringt. Es iſt nämlich eine Tradition und alte Gewohnheit, wenn es auch nicht unmittelbar in der Natur der Sache liegt, daß von Schulanſtalten aus für den Beſuch des Gottesdienſtes geſorgt zu werden pflegt. Wenn auch diejenige eigenthümliche Art der Beſchäftigung mit der Religion, die nicht in den Schulunterricht fällt, ſondern den Kultus ausmacht, dem kirchlichen Zwecke angehört, ſomit die Veranſtaltung zur Theilnahme auch der Jugend an demſelben Veranſtaltung der Kirche ſeyn könnte; ſo iſt doch die Bequemlichkeit vorhanden, daß die Schulen den größten Theil der Jugend wenigſtens ohnehin verſammeln, alſo am leichteſten von ihnen aus die Anordnung dazu gefaßt wird.

Ein anderer allerhöchſt anbefohlener Unterricht iſt dieſes Jahr bei uns zur Ausführung gebracht worden, wozu im vorigen die Späte der Jahreszeit und der Mangel an Mitteln es nicht mehr kommen ließ, — die militairiſchen Uebungen der Oberklaſſe des Gymnaſiums." — Schon als Bildungsmittel iſt dieſer Unterricht ſehr wichtig. Dieſe Uebung, ſchnell aufzufaſſen, mit ſeinem Sinne gegenwärtig zu ſeyn, das Befohlene, ohne ſich erſt hin und her zu bedenken, auf der Stelle mit Präciſion auszurichten, iſt das direkteſte Mittel gegen die Trägheit und Zerſtreuung des Geiſtes, die ſich Zeit nimmt, bis ſie das Gehörte in den Sinn hineingehen läßt, und noch mehr Zeit, bis ſie wieder herausgeht, und das halb Gefaßte halb ausrichtet. Es hat ſich auch bei dieſer Gelegenheit gezeigt, daß junge Leute, die ſonſt zum Auffaſſen, zur Gegenwart des Sinnes gebildet ſind, ſie mögen angreifen, was ſie wollen; ſich ſchnell darin finden, und raſche Fortſchritte machen. — Auch in anderer Rückſicht wird die Einführung ſolcher Uebungen ſehr vortheilhaft

erscheinen. Wir sind zu sehr gewöhnt worden, jede besondere Kunst und Wissenschaft als etwas Specifisches zu betrachten. Diejenige, auf die wir uns legten, erscheint als eine Natur, die wir nun haben; die anderen, zu denen uns nicht unsere Bestimmung und eine frühere Bildung führten, als etwas Fremdes, in das jene unsere Natur nicht mehr einzugehen vermöge. Es setzt sich daher die Meinung fest, daß man dergleichen andere Geschicklichkeiten oder Wissenschaften nicht mehr erlernen könne. — Wie aber das nihil humani a me alienum puto in moralischer Rücksicht ein schönes Wort ist, so hat es auch zum Theil in technischer, aber in wissenschaftlicher Beziehung seine volle Bedeutung. Ein sonst gebildeter Mensch hat in der That seine Natur nicht zu etwas Besonderem beschränkt, sondern sie vielmehr zu Allem fähig gemacht. Um in eine ihm fremde Wissenschaft oder Geschicklichkeit, wenn es nöthig wird, hinein zu kommen, gehört dann eigentlich nichts, als, statt bei der Vorstellung der Schwierigkeiten und der Unfähigkeit dazu stehen zu bleiben, die Sache nur geradezu in die Hand zu nehmen und zuzugreifen. So pflegen Waffenübungen als etwas der Bestimmung zum Studieren sehr Heterogenes zu erscheinen; aber der jugendliche Geist ist an und für sich nicht entfernt davon, und eine solche Probe dient am meisten, die Vorstellung der Scheidewand, die wir um unsere Bestimmung ziehen, niederzureißen. — Eine höhere Rücksicht ist, daß diese Uebungen, indem sie nicht den Zweck haben, die studierende Jugend von ihrer nächsten Bestimmung, insofern sie Beruf dazu hat, abzuziehen, sie an die Möglichkeit erinnern, daß jeder, welches Standes er sey, in den Fall kommen könne, sein Vaterland und seinen Fürsten zu vertheidigen, oder an Veranstaltungen dazu Theil zu nehmen, — an eine Pflicht, welche in der Natur der Sache liegt, welche ehemals alle Bürger als die ihrige anerkannten, dem Gedanken an welche aber nach und nach ganze Stände völlig fremd geworden sind. — Wir haben über diese Uebungen

den Herren Officieren der hiesigen Nationalgarde, die diesen militairischen Unterricht mit der größten Bereitwilligkeit und Uneigennützigkeit übernahmen, und mit ebenso großer Neigung und Humanität ertheilten, einstweilen auch unseres Ortes hier unsern Dank abzustatten.

Daß aber der in der Schule gegebene Unterricht in den Studierenden fruchtbar werde, daß sie durch denselben wirklich Fortschritte machen, dazu ist ihr eigener Privat-Fleiß ebenso nothwendig, als der Unterricht selbst. Ich glaube, daß auch diese Seite der Anstalt sich in diesem zweiten Jahre befestigt hat. Die Regelmäßigkeit in Lieferung der schriftlichen Vorbereitung und Repetitionen, und der sonstigen aufgegebenen Ausarbeitungen, hat durch das ernste Benehmen der Lehrer zugenommen, und sich zu einem Gebrauche gemacht. Es kann nichts Wesentlicheres geben, als das Uebel der Nachlässigkeit, der Verspätung oder Unterlassung der Arbeiten mit allem Ernste zu verfolgen, und auf unabänderliche Ordnung zu halten, so daß das Aufgegebene zur gesetzten Zeit zu liefern, etwas so Unausbleibliches werden muß, als das Wiederaufgehen der Sonne. Diese Arbeiten sind nicht nur darum wichtig, damit das in der Schule zu Lernende durch die Wiederholung sich um so fester eindrückt, sondern fast noch mehr, damit die Jugend vom bloßen Auffassen zur selbstthätigen Beschäftigung, zur eigenen Bemühung übergeleitet werde. Denn das Lernen als bloßes Empfangen und Gedächtniß-Sache ist eine höchst unvollständige Seite des Unterrichts. Dagegen ist die Richtung auf eigenes Reflektiren und Raisonniren der Jugend ebenso einseitig, und vielmehr sorgfältig von ihr abzuhalten. Die Schüler des Pythagoras mußten ihre vier ersten Lehrjahre hindurch schweigen, d. h. keine eigenen Einfälle und Gedanken haben oder zu Tage bringen; denn dieß ist der Hauptzweck der Erziehung, daß diese eigenen Einfälle, Gedanken, Reflexionen, welche die Jugend haben und machen kann, und die Art, wie sie solche aus sich haben kann,

ausgereutet werde; wie der Wille, ſo muß auch der Gedanke beim Gehorſam anfangen. Schränkte aber das Lernen ſich auf ein bloßes Empfangen ein, ſo wäre die Wirkung nicht viel beſſer, als wenn wir Sätze auf das Waſſer ſchrieben; denn nicht das Empfangen, ſondern die Selbſtthätigkeit des Ergreifens, und die Kraft, ſie wieder zu gebrauchen, macht erſt eine Kenntniß zu unſerm Eigenthum. Geht umgekehrt die Richtung überwiegend nach dem eigenen Raiſonniren, ſo kommt nie Zucht und Ordnung in das Denken, kein Zuſammenhang und Konſequenz in die Erkenntniß. Zum Empfangen muß daher nothwendig die eigene Bemühung hinzukommen, nicht als ein erfindendes Hervorbringen, ſondern als Anwendung des Gelernten; als Verſuch, durch daſſelbe ſogleich mit anderen einzelnen Fällen, mit anderem konkretem Stoffe zurecht zu kommen. Die Natur deſſen, was in Studienanſtalten gelehrt wird, von den erſten grammatiſchen Beſtimmungen an, iſt nicht eine Reihe ſinnlicher, vereinzelter Erſcheinungen, deren jede nur für ſich gälte, und bloß Gegenſtand des Anſchauens und Vorſtellens oder des Gedächtniſſes wäre; ſondern es iſt vornehmlich eine Reihe von Regeln, allgemeinen Beſtimmungen, Gedanken und Geſetzen. In dieſen erhält die Jugend ſogleich etwas, das ſie anwenden kann; ſo wie fortdauernd Stoff, worauf ſie es anwenden kann; Werkzeuge und Waffen, ſich an dem Einzelnen zu verſuchen, eine Macht, mit demſelben fertig zu werden. — Die Natur des Stoffes, und die Art des Unterrichts, der nicht das Einprägen einer Sammlung von Einzelnheiten, etwa nur von einer Menge Wörter und Redensarten, ſondern ein wechſelwirkendes Uebergehen zwiſchen Einzelnem und Allgemeinen iſt, — macht das Lernen in unſerer Anſtalt zu einem Studieren. Es war daher unter Anderem eine Verkehrung des Weſens der Bildung durch alte Sprachen, die Erwerbung ihrer Kenntniß ebenſo in ein bloßes Lernen verwandeln zu wollen, wie es bei einer lebenden Sprache hinreicht, oder wie man naturhiſtoriſche, technolo-

giſche und dergleichen Kenntniſſe, wenigſtens ſo wie ſie an die Jugend kommen können, nur erlernt.

Wegen dieſer Beſchaffenheit unſers Lernens iſt auf das eigene Arbeiten und die Beſchäftigung der Schüler zu Hauſe, in Beziehung auf den Unterricht der Schule, ein beſonderer Werth zu legen. Zur Beſchäftigung derſelben haben wir die Mitwirkung der Eltern weſentlich nöthig; inſofern das Ehrgefühl der Schüler im Verhältniß zu ihren Mitſchülern, der Trieb, die Zufriedenheit der Lehrer ſich zu erwerben, und ſich ſelbſt die Befriedigung zu geben, ſeine Schuldigkeit gethan zu haben, nicht die hinreichende Stärke erlangt hat; — am meiſten in den erſten Jahren des Schulbeſuchs, wo das eigene Arbeiten noch nicht zur Gewohnheit hat werden können, auch in den ſpäteren Jahren, wenn die Zerſtreuungsſucht, das äußere geſellige Leben, die Gemüther der Jünglinge zu berühren anfängt.

Verwandt hiermit iſt ein anderer wichtiger Gegenſtand, in Rückſicht auf welchen die Schule noch nothwendiger mit den häuslichen Verhältniſſen in Beziehung ſteht, und Anforderungen an ſie zu machen hat; nämlich die Disciplin. Ich unterſcheide hierbei die Zucht der Sitten und die Bildung derſelben. Die eigentliche Zucht kann nicht Zweck der Studien-Inſtitute ſeyn, ſondern nur die Bildung der Sitten, und auch dieſe nicht in dem ganzen Umfange der Mittel. Ein Studien-Inſtitut hat bei ſeinen Schülern die Zucht nicht erſt zu bewirken, ſondern vorauszuſetzen. Wir haben zu fordern, daß die Kinder ſchon gezogen in unſere Schule kommen. Nach dem Geiſte der Sitten unſerer Zeit iſt ohnehin die unmittelbare Zucht nicht, etwa wie bei den Spartanern, eine öffentliche Sache, eine Veranſtaltung des Staats, ſondern Geſchäft und Pflicht der Eltern; — außer in Waiſenhäuſern oder Seminarien, überhaupt in ſolchen Anſtalten, welche die ganze Exiſtenz eines jungen Menſchen umfaſſen. Studienanſtalten ſind Theils Inſtitute des Unterrichts, nicht unmittelbar der Erziehung, Theils fangen ſie nicht von

den ersten Elementen der Bildung, weder der Erkenntniß, noch der Sitten, an. Zum Besuche unserer Schulen gehört ruhiges Verhalten, Gewöhnung an fortdauernde Aufmerksamkeit, ein Gefühl des Respekts und Gehorsams gegen die Lehrer, ein gegen diese wie gegen die Mitschüler anständiges, sittsames Betragen. Bei Kindern, in welche die häusliche Erziehung diese Bedingungen nicht pflanzen konnte, sollte unserer Anstalt das Geschäft anheimfallen, erst diese Zucht zu bewirken, die Rohheit zu bändigen, die Zerstreuungssucht zu fixiren, und die Kinder mit dem Gefühle der Achtung und des Gehorsams zu erfüllen, das ihnen ihre Eltern gegen sich selbst, und also auch gegen die Lehrer, nicht zu geben vermochten. Wir haben zwar bei der weit größeren Anzahl jene Eigenschaften, Früchte einer sorgsamen häuslichen Erziehung, oder vielmehr nur eines guten häuslichen Exempels, vorgefunden, und bei den wenigen Beispielen des Gegentheils auch die erfreuliche Wirkung der Schulzucht erfahren. Zugleich aber ist es wesentlich, zu erinnern, daß, indem die Natur einer Studienanstalt einen höhern Zweck in sich schließt, und auf einer höhern Stufe anfängt, als eine allgemeine Volksschule, die Uebernahme jener ersten Zucht, wo sie versäumt worden, nur als ein Versuch anzusehen ist, und wenn bei Subjekten, welche jene Bedingungen nicht erfüllen, das Besserwerden nicht bald eintritt, und Rohheit, Unbotmäßigkeit, Unordentlichkeit nicht bei Zeiten weicht, sie den Eltern zurückgegeben werden müssen, um ihre Pflichten erst an denselben zu vollenden, und daß sie aus einer Anstalt zu entfernen sind, deren Unterricht auf einem ungeschlachten Boden nicht gedeihen kann.

Wenn aber eine Studienanstalt die Zucht der Sitten voraussetzt, so ist dagegen die Bildung derselben in unmittelbarer Verbindung mit ihrem Hauptgeschäft, dem Unterricht, Theils indirekte Wirkung, Theils aber direktes Resultat. Wir sind zwar aus einer vergangenen Zeit der Vorstellung noch gewohnt, Kopf und Herz zu trennen, und Denken und Empfinden, oder

wie dieſer Unterſchied ſonſt genannt werden mag, beinahe als zweierlei unabhängige und gegen einander gleichgültige Weſen zu betrachten; der Einfluß des Unterrichts auf den Charakter erſcheint hiernach entfernt oder zufällig. Der Menſchengeiſt aber, der ein Eins iſt, beherbergt in der That nicht ſo verſchiedene Naturen in ſich; bei aller Einſeitigkeit, die in ihm möglich iſt, und die ſich nur auf die vereinzelnten untergeordneten, von der Wurzel ſeines Weſens entfernteren Kräfte bezieht, können jene tieferen Unterſchiede, die in ſeinem Innerſten unmittelbar zuſammen treffen, ſich nicht bis zu jener vermeintlichen Abſonderung trennen.

Schon die allgemeine Bildung hängt ihrer Form nach auf's Engſte mit der moraliſchen Bildung zuſammen; denn wir müſſen dieſe überhaupt nicht auf einige Grundſätze und Maximen, auf eine generelle Redlichkeit, Wohlmeinenheit und ehrliche Geſinnung einſchränken, ſondern dafür halten, daß nur der überhaupt gebildete Menſch auch ein ſittlich gebildeter Menſch ſeyn könne.

Aber die Schule hat auch ihre unmittelbare Beziehung auf die Bildung zum ſittlichen Charakter; allein es würde mich zu weit führen, wenn ich dieſe noch wichtigere Seite dieß Mal hier auseinanderſetzen, und den Unterſchied des Lebens in der Familie und in der Schule in dieſer Rückſicht näher betrachten wollte. So muß ich mir auch verſagen, mich über das hier auszubreiten, was bei uns Grundſatz über den äußern Ton der Behandlung der jungen Leute iſt, was wir von ihrem Betragen fordern, und was wir ihnen frei laſſen zu müſſen glauben; auch wie weit die Forderungen der Eltern, oder noch mehr die Zumuthungen des urtheilenden Publikums, an eine Studienanſtalt gehen können. Ob es gleich zweckmäßig ſeyn würde, ſich über manche hierin obwaltende Mißverſtändniſſe zu erklären, drängt mich die Zeit, zu der am nächſten liegenden, hiſtoriſchen Bemerkung überzugehen, daß ich nach dem Zeugniſſe der Lehrer, und

nach meiner Ueberzeugung, von der Disciplin sagen darf, daß sie in diesem zweiten Studienjahr sehr an Festigkeit gewonnen hat. Es ist eine alte und längst abgedroschene Klage, die von den älteren Personen gemacht zu werden pflegt, daß immer die Jugend, die sie emporwachsen sehen, ausgelassener sey, als sie es in der Jugendzeit waren. Ich habe hier diese Klage weder im Allgemeinen, noch in besonderer Anwendung auf die hiesigen Anstalten näher zu beleuchten, sondern muß mich auf die Erinnerung der hiesigen Eltern an den Ton und die Sitten ihrer eigenen, in den damaligen Schulen zugebrachten Lehrzeit berufen, und es ihrer unpartheiischen Vergleichung überlassen, ob sie zu jetziger Zeit mehr Beispiele eines rohen oder ungebührlichen Betragens bei ihren Kindern oder andern Schülern sehen, als ihre Eltern damals sahen. Dieß aber muß ich erinnern, daß wenn dergleichen vorfallen, die Lehrer, und noch mehr die Studienvorstände, häufig die Letzten sind, die dergleichen zu erfahren pflegen, wenn sie überhaupt etwas erfahren. Die Eltern stehen dem Kreise des Privat-Betragens ihrer Kinder näher, diese erzählen vor ihnen leichter, was in der Schule oder um dieselbe vorgeht, sie können Manches hören, was diese der Aufmerksamkeit der Lehrer sorgfältig entziehen und verbergen. Ich habe in dieser Rücksicht die Eltern angelegentlich aufzufordern, daß sie, wo sie in Kenntniß von ungebührlichen Vorfallenheiten kommen, mit den Lehrern und dem Studienvorstand in Mittheilung treten; diese werden sich ihnen dafür höchst verbunden fühlen, indem sie oft nur hierdurch in Stand gesetzt werden können, eines Theils für sich Uebelständen und nachtheiligen Einflüssen auf ihre Kinder zu steuern; andern Theils aber mit den Eltern dazu zusammen zu wirken; durch das gemeinschaftliche und übereinstimmende Handeln der Lehrer und Eltern kann allein bei wichtigen, besonders moralischen Fehlern etwas Wirksames zu Stande kommen. Wie die Eltern alle Hülfe hierin von den Lehrern zu erwarten haben, so dürfen diese sich dasselbe von wohlmeinen-

den Eltern verſprechen, in Fällen, die es nöthig machen können, ſich an ſie zu wenden, und ſie zur Mitwirkung aufzufordern.

Nachdem ich dieſe Hauptſeiten des innern Zuſtandes berührt habe, gehe ich zu den äußeren Veranſtaltungen und Mitteln über. Wenn das Innere in dieſem Jahre der Geſchichte wenig darbietet, ſo ſteht dagegen den materiellen Bedürfniſſen größtentheils noch ihre Geſchichte bevor, oder vielmehr beginnt ſie bereits, und die beſtimmte und ernſte Intention der allerhöchſten Regierung fängt ſchon an, in Ausführung zu kommen.

Das auffallendſte äußere Bedürfniß iſt die Verbeſſerung der Lokale, welche uns in dem bekannten gänzlich degradirten Zuſtande, der bis zur Unanſtändigkeit ging, übergeben worden ſind. Es wird gegenwärtig ſchon an der ſo nothwendigen Aenderung gearbeitet, und das Lokal des Gymnaſiums für ſeine Zwecke und für die Anſtändigkeit hergerichtet. In Anſehung ſolcher Anordnungen iſt ſich zu erinnern, daß die Studienanſtalt eines Königreichs in einem weitläufigen Zuſammenhange des Geſchäftsganges ſteht, und daß Dispoſitionen hierüber nicht einzeln gemacht und erwartet werden können; ohnehin in der Verwickelung, welche die Subſtituirung neuer Verhältniſſe an die Stelle älterer mit ſich führt. Deſſen ungeachtet geſchieht jetzt nach dem kurzen Zeitraum von einigen Jahren mehr, als vorher in einem Zeitraume von funfzig Jahren, und vielleicht in einem längern, geſchehen war.

In Anſehung weiterer äußerer Mittel iſt anzuführen, daß der Reſt des peyeriſchen Münzkabinets, nach allerhöchſten Befehlen, dem Gymnaſium von der königlichen Stiftungs-Adminiſtration der Wohlthätigkeit extradirt worden iſt. Der, den 11. November im Jahr 1761 verſtorbene Konſulent, Iſaak Peyer von Flaach und Haslach, hatte unter anderen Legaten ein vorzügliches Münz-Kabinet, an Metallgehalt von etwa zehntauſend Gulden, an das vormalige Gymnaſium geſtiftet.

Leider war dieses niemals in den Besitz gesetzt worden; dadurch geschah es, daß etwa zwei Drittheile davon, und zwar darunter die vorzüglichsten Stücke, verkauft worden und abhänden gekommen sind. Der Rest, der an das Gymnasium gelangt ist, besteht noch in einem silbernen und vergoldeten Becher, fast einen Fuß hoch und nahe an vier Mark schwer, mit eingesetzten römisch-konsularischen Münzen; alsdann aus 215 Stück Goldmünzen und 653 Silbermünzen, alles zusammen an Werth 3013 Gulden 40¾ Kreuzer. Somit hat doch dieser Rest wenigstens, durch die Gerechtigkeit und Bethätigung der allergnädigsten Regierung, nach 48 Jahren endlich seine Bestimmung, der wohlmeinenden Absicht des auch hier dankbar zu erwähnenden Stifters gemäß, erreicht, an das Gymnasium gegeben zu werden, um daselbst, besonders in Beziehung auf die Geschichte, zum gemeinnützigen Gebrauche des Unterrichts zu dienen.

Bereits hat das königliche Generalkommissariat gnädigst öffentliche ehrende Erwähnung eines andern Zuwachses gethan, den das Gymnasium in seinen Lehrmitteln erhalten hat. Die Frau Bauerreis allhier hat nämlich demselben eine Sammlung von Mineralien zum Geschenk gegeben, welche ein systematisch geordnetes Kabinet ausmacht, wozu sie noch eine Sammlung der Altdorfer Versteinerungen, mit vielen Stücken der berühmten und zierlichen Sohlenhofer Petrifikationen, nebst manchen anderen hübschen einzelnen Exemplaren, gefügt hat. Den Dank, den wir der großmüthigen Geberin hier bringen, gebührt derselben um so mehr, nicht nur, weil sie die erste Wohlthäterin des Gymnasiums seit seiner Umformung ist, sondern auch, weil der Plan unserer Anstalt diesen Zweig der Wissenschaft nicht direkt in sich schließt, eine solche Sammlung also nicht unter die etatsmäßigen Bedürfnisse hätte aufgenommen werden können. Nun aber ist es durch das gütige, unaufgefordert gemachte Geschenk dieser Sammlung, besonders auch darum, weil sie ein Ganzes ausmacht, möglich geworden, unsere studie-

rende Jugend in Extra-Stunden in diesen Theil der physischen Wissenschaft einzuführen, welcher das stille Gebähren der Natur in Steinen, dieß geheime Formiren betrachtet, das anspruchslos im Innern der Erde seine zierlichen Gestalten als eine Sprache des Schweigens niederlegt, welche das Auge erfreut, den verständigen Sinn zum Begriff aufreizt, und dem Gemüth ein Bild stiller, regelmäßiger, in sich geschlossener Schönheit giebt.

Eine andere Art der äußeren Mittel ist die Unterstützung derjenigen Studierenden unserer Anstalt, welchen es an äußeren Studienmitteln mangelt. Die vorherigen Schulsammlungen, die durch das Vehikel des Herumsingens vor den Häusern veranstaltet wurden, hatten hauptsächlich jenen Zweck. Durch diese wöchentlichen oder vierteljährigen Gaben, alsdann die Geschenke beim Weihnachtsingen, ferner durch besondere Gaben zur Osterzeit, zu denen die Herren Prediger als vormalige Inspektoren der Schulen von der Kanzel aufzufordern pflegten, hatte die Wohlthätigkeit der hiesigen Einwohner ihr Interesse für die Studienschulen und für den Zweck insbesondere an den Tag gelegt, mittellosen jungen Leuten von Anlagen und Fleiß es möglich zu machen, der Bestimmung ihrer Natur für's Studieren Genüge zu leisten. Wie vielen, von unbemittelten Eltern geboren, ist dadurch die Möglichkeit gereicht worden, sich über ihren Stand zu erheben oder sich in demselben zu erhalten, und Talente auszubilden, welche Armuth hätte entschlummern oder auch eine üble Richtung nehmen lassen! Wie viele würdige und berühmte Männer verdanken diesen Wohlthaten das Glück ihres Lebens, ihre höhere Brauchbarkeit für den Staat und ihre Mitbürger, und segnen noch diese Mildthätigkeit.

Durch die gnädigsten Befehle des Königlichen Generalkommissariats habe ich die Weisung erhalten, die in den verschiedenen Kassen der vormaligen Schulen bis Ende Aprils noch vorräthigen Reste der Sammlungen, und früher den Rest der letzten Nachtsing-Kollekte in Empfang zu nehmen, mit der Bestim-

mung, daß das, was bei der vormaligen Sebalder- und Lorenzer-Schule vorräthig wäre, den Studierenden der Gymnasial-Anstalt, was bei der vormaligen Spitaler-Schule, den Studierenden der Real-Anstalt zu Gute kommen solle. Die daraus für den Gymnasialfiskus sich ergebende Summe betrug:

1190 Fl. 6¼ Kr.

Hierunter ist jedoch auch einiges aus Schulstiftungen Eingegangene begriffen, welche von der Königlichen Stiftungs-Administration der Wohlthätigkeit hierher ausbezahlt worden sind.

Nach dem fernern gnädigsten Befehle des Königlichen Generalkommissariats sind auf die Vorschläge des Rektorats diesen Sommer

208 Fl. 13 Kr.

bereits an solche Schüler vertheilt worden (und an verwilligten Geld-Raten noch 36 Fl. 44 Kr. an sie zu vertheilen), welche nach den Zeugnissen und der Kenntniß der Lehrer von ihrer Lage eine Unterstützung verdienten. Diese bestand in baarem Gelde, in nöthigen Schulbüchern, die ihnen geliehen oder auch geschenkt wurden, und in Schreib-Materialien. Bei der jetzt erfolgten Promotion, wo das Bedürfniß neuer Schulbücher eintritt, erhält diese Verwendung nach der gnädigsten Intention des Königlichen Generalkommissariats, und der ursprünglichen Bestimmung dieser Gaben gemäß, ihre weitere Ausführung.

Auch nach dieser bereits eingeleiteten Ausgabe bleibt zwar die zu diesem Zwecke ferner verwendbare Summe noch nahmhaft; allein sie ist zugleich auch das Letzte, und die bisherige Weise der Zuflüsse hat aufgehört. — Nach den vorliegenden Rechnungen ließ das hiesige Publikum über 5000 Gulden jährlich, wovon die Nachtsing-Kollekte zur Weihnachtszeit allein 2300 bis 2500 Gulden betrug, in jenen freiwilligen Gaben den Schulen zufließen, und der beträchtlichste Theil davon kam den Schülern zu Gute; nach den Rechnungen von der letzten Zeit, wo bereits die Anzahl der Schüler, die solche Beneficien erhiel-

ten, gegen vorher vermindert war, iſt dieſer Theil auf 3597 Gulden anzuſetzen. Wenn ein Quantum der vorherigen Beiträge für die Bedürfniſſe des zum Kultus erforderlichen Perſonals und der Kantoreiſchulen fortgeſetzt, und davon wohl ſchwerlich etwas auf die Schulen überfließen können wird; ſo würden wir zu der Mildthätigkeit der hieſigen Einwohner ein geringes Zutrauen hegen, wenn wir fürchten wollten, daß ſie, die vorher ſo viel zur Unterſtützung dürftiger Studierender beitrugen, nun auf einmal nach erfolgter Vervollkommnung der Unterrichtsanſtalten gänzlich aufhören ſollten, für dieſen Zweck etwas zu thun. Wir dürfen dieſe Furcht um ſo weniger hegen, da die Kinder ſo vieler Eltern den Genuß der Verbeſſerung dieſer Einrichtungen haben, und dabei zugleich den Vortheil des bisher, und, wie wir hoffen wollen, auch in Zukunft unentgeltlichen Unterrichts genießen. Ein weiterer Beweggrund wird die gnädige Anordnung ſeyn, daß nicht, wie vorher, jeder Schüler, ohne Unterſchied der Bedürftigkeit und des Verdienſts, eine Gabe erhält, ſondern nur an die wirklich Bedürftigen eine Vertheilung gemacht wird. — Möge dieſe Darſtellung, welche dieſen Gegenſtand hier in Anregung bringt, nicht ohne Wirkung ſeyn, und edle Menſchenfreunde ihre vorige Mildthätigkeit zum Beſten nothdürftiger Studierender wieder aufnehmen. Die beſchwerliche Einrichtung, für dieſen Zweck mit der Gelegenheit des phyſiſch ebenſo als moraliſch nachtheiligen Herumſingens zu ſammeln, iſt abgeſtellt; die Gaben erhalten nun eine um ſo freiwilligere Beſchaffenheit, da ſie, wie zur Oſterzeit gewöhnlich war, deren an die Herren Prediger der verſchiedenen Kirchen für die Schüler zu überſchicken, nunmehr an das Studien-Rektorat überſendet werden können, welches ſie mit gerührtem Danke für die Studierenden empfangen, die Vertheilung unter der gnädigen Aufſicht des Königlichen Generalkommiſſariats nach dem Gutachten und der Kenntniß der Lehrer von den Bedürfniſſen veranſtalten,

und jedes Jahr öffentliche Rechenschaft von der Einnahme und Verwendung geben wird.

Der Stand der Lehrer hat auch in diesem Jahre eine weitere neue Gnade Sr. Königlichen Majestät erfahren. Allerhöchst dieselben haben nämlich die Professoren an Lyceen, Gymnasial- und Realinstituten in die Klasse der Staatsbeamten zu setzen, und die Vortheile der Dienst-Pragmatik auf sie auszudehnen geruht, welche allerhöchste Huld wir mit dem devotesten Dank zu verehren, und darin einen neuen Beweggrund zum Eifer in der Erfüllung unserer Pflichten zu finden haben.

Von Veränderungen im Personale der Lehrer ist nur diese vorgegangen, daß wir von unserer Seite die Bestimmung unseres würdigen Kollegen, Herrn Professors Büchner, für eine Stelle an einer anderen Lehranstalt, zu bedauern haben, wo seine theoretischen und praktischen Einsichten in das pädagogische Fach einen weitern Wirkungskreis erhalten. Sein Pensum ist vom Anfang des Studienjahrs an Herrn Müller, einem durch seine schriftstellerischen Arbeiten sowohl, als durch seinen mündlichen Unterricht rühmlichst bekannten Lehrer der Mathematik, übertragen worden.

Es sind noch manche Punkte zurück, über welche es zweckmäßig seyn könnte, hier noch Einiges zu erwähnen, als den Organismus der Lokationen, der Promotionen, der Preisvertheilungen, von den Grundsätzen derselben, aber auch von den dabei eintretenden Zufälligkeiten zu sprechen. Aber ich habe die Aufmerksamkeit dieser hochansehnlichen Versammlung schon zu lange in Anspruch genommen, und gehe zu dem Hauptgegenstande dieses feierlichen Aktes über, nämlich die Fortgangsplätze der Studierenden bekannt zu machen, welche sie in ihren Klassen dieses Jahrs erhalten haben; es sind dabei die Jahres-Censuren, und dann besonders ihre Arbeiten in der öffentlichen Prüfung, zu Grunde gelegt worden. Die Lokation und diese Bekanntmachung derselben sey eine Belohnung für diejenigen, welche sich in ihrer

Auszeichnung auch dieſes Jahr erhalten oder emporgeſchwungen haben; ſo wie eine Ermahnung an die, welche zurückgeblieben, das nächſte Jahr mehr Applikation und Fleiß anzuwenden.

Diejenigen, welche ſich vorzüglich hervorthaten, und ſich die beſondere Zufriedenheit ihrer Vorgeſetzten erwarben, haben eine nähere Auszeichnung nunmehr zu empfangen. Wie Sie Sich dieſer Auszeichnung durch Ihre bisherigen Fortſchritte, Fleiß und Betragen würdig machten, ſo bleiben Sie auch in Zukunft, zunächſt für Ihre Mitſchüler, und dann in weiteren Kreiſen der Pflichten, ein Beiſpiel von Eifer für die Wiſſenſchaft, von geſitteter Aufführung, von Achtung gegen Ihre Eltern, Lehrer und Vorgeſetzte, und vornehmlich von Gehorſam gegen die Geſetze, von feſter Anhänglichkeit an die Regierung, und treuer Ergebenheit gegen unſern König!

Am 2. September 1811.

Es hat, als der geendigte Studien-Kursus eröffnet wurde, eine Zeitlang zweifelhaft geschienen, ob wir noch diese Feierlichkeit der Preisevertheilung für die ganze Anstalt begehen würden, die wir heute zum dritten Mal begehen. Es kann nicht für unbescheiden gelten, jene Besorgnisse über eine bevorstehende Auflösung des Gymnasiums zu erwähnen, sie möchten nun Folge gehabt haben oder nicht; — da sie wenigstens diese öffentliche Wirkung zeigten, daß das Publikum eine solche Anstalt zur höhern, auf das Studium der klassischen Sprachen sich gründenden Bildung für ein Bedürfniß der hiesigen Stadt hält; ferner daß der Patriotismus und das Interesse für gemeinsame Angelegenheiten sich in seiner ganzen Thätigkeit äußert, so wie er eine Veranlassung findet, und eine Hoffnung hat, etwas Gutes zu bewirken. Was die neueren Zeitumwälzungen so häufig herbeigeführt haben, Gleichgültigkeit, Hoffnungslosigkeit und den Verlust des sonst so mächtigen Glaubens, daß der Bürger für das allgemeine Beste auch seines Orts wirksam seyn könne, — welcher Anblick des verscheuchten Interesses für das Gemeinsame und des untergegangenen öffentlichen Lebens schmerzhaftere Gefühle erregen kann, als jener Anblick der Leichname von Städten und der Ruinen ehemals berühmter Mauern und Häuser, welchen Cicero's Freund diesem zum Trost vor die Vorstellung

führte; — dieser Anblick wird erfreulich unterbrochen durch die Erscheinung einer regsamen Theilnahme, wenn eine für nützlich gehaltene öffentliche Einrichtung in Gefahr zu seyn scheint. Wie diese Stadt den Mitbürgern, deren Eifer und Thätigkeit hierbei mitgewirkt hat, ihre dankbare Empfindung nicht versagt haben wird, so auch nicht den öffentlichen Stellen, welche diese Bestrebungen unterstützt haben, am wenigsten aber der Gerechtigkeit und Gnade der allerhöchsten Regierung, wenn die vollständige Begründung und Erhaltung unserer Anstalt vollendet seyn wird.

Diese neue Begehung der Preisvertheilungsfeierlichkeit, als welche mir die Pflicht auflegt, durch eine öffentliche Rede zur Verständigung des Publikums über die Natur und den Gang unserer Anstalt und über ihre Beziehung auf dasselbe beizutragen, verschafft mir die Möglichkeit, eine fernere wichtige Seite zu berühren, welche in einer öffentlichen Unterrichtsanstalt in Betracht kommt, nämlich das Verhältniß der Schule und des Schulunterrichts zur sittlichen Bildung des Menschen überhaupt; von der Natur dieses Verhältnisses hängt die Bedeutung und Beurtheilung mancher Einrichtungen und Verfahrungsweisen in derselben ab. Da, wie ich schon sonst bemerkt, die Disciplin und moralische Wirksamkeit der Schule sich nicht auf den ganzen Umfang der Existenz eines Schülers erstrecken kann, weil ihr nicht dieser ganze Umfang anvertraut ist; so wird ihre Wirksamkeit eines Theils hierdurch beschränkt, andern Theils aber erhält sie eine besondere Gestalt, und die Schule wird gerade durch diese Trennung zu einer eigenthümlichen Sphäre.

Wir sind häufig gewohnt, dasjenige vornehmlich als wirksam anzusehen, was eine direkte Absicht zur Hervorbringung eines Zwecks zeigt, und daher die moralische Wirkung zu ausschließlich von unmittelbaren Belehrungen, von der unmittelbaren Zucht der Sitten, und dem Beispiele zu erwarten. Es ist aber auch die mittelbare Wirkung nicht zu übersehen,

welche der Unterricht in Künsten und Wissenschaften hierin ausübt. Ferner ist eine andere Seite fast noch wichtiger, welche auch der Schule in Rücksicht auf Grundsätze und Handlungsweisen zukommt, die Seite nämlich, nach welcher Grundsätze und Handlungsweisen nicht sowohl in bewußter Reflexion an den Geist gebracht werden, als vielmehr ein substantielles Element sind, in welchem der Mensch lebt, und wonach er seine geistige Organisation bequemt und richtet, inwiefern die Grundsätze mehr als Sitte an ihn kommen und Gewohnheiten werden.

Was das Erste, die direkte Belehrung über moralische Begriffe und Grundsätze betrifft, so macht sie einen wesentlichen Theil unseres Unterrichts aus; auch der beiläufige Inhalt dessen, woran die Jugend für die Erlernung der Sprachen geübt wird, enthält größtentheils solche Begriffe, Lehren und Beispiele. Man konnte über das viele moralische Gerede, das man aus so mancherlei Triebfedern allenthalben treiben sieht, wohl unwillig werden, und b[illegible]timmte moralische Belehrung für überflüssig halten, weil bei [illegible] Wissen und Reden häufig alle übeln Leidenschaften, klein[illegible]findungen und vornehmlich moralischer Eigendünkel Platz h[illegible]n kann. Es bleibt aber darum nicht weniger wichtig, nicht lediglich auf die natürliche Entwickelung des Guten aus dem Herzen, und auf die Angewöhnung durch das Beispiel ohne Reflexion, sich zu verlassen, sondern das Bewußtseyn mit den sittlichen Bestimmungen bekannt zu machen, die moralischen Reflexionen in ihm zu befestigen, und es zum Nachdenken darüber anzuleiten. Denn an diesen Begriffen haben wir die Gründe und Gesichtspunkte, aus denen wir uns und Anderen über unsere Handlungen Rechenschaft geben, die Richtungslinien, die uns durch die Mannigfaltigkeit der Erscheinung und das unsichere Spiel der Empfindungen hindurch leiten. Es ist der Vorzug des Selbstbewußtseyns, daß es statt der Festigkeit des thierischen Instinkts einer Seits willkürlich und zufällig in seinen Bestimmungen ist, und anderer

Seits dieſer Willkür aus ſich ſelbſt durch ſeinen Willen Schranken ſetzt. Das Feſte und Bindende nun gegen das Unſtäte und die Widerſprüche jener Seite ſind die ſittlichen und dann noch mehr die religiöſen Beſtimmungen, von denen wir jedoch für jetzt nicht ſprechen. Ohne ſie fällt das Allgemeingültige, das, was der Menſch ſoll, und das Zufällige, was ihm für den Augenblick beliebt, in die gemeinſchaftliche Form eines Solchen, das er mag.

Es iſt eins der Vorurtheile, welche durch die Aufklärung der neuern Zeit verbreitet worden, — wie ſie denn zu häufig gute alte Sitten und tiefe Grundſätze darum, weil ſie ſolche nicht verſtand, mit oberflächlichen, werthloſen, ja verderblichen Maximen vertauſcht hat, — daß der Jugend moraliſche Begriffe und Sätze, wie auch religiöſe Lehren, nicht früh beigebracht werden müſſen, darum, weil ſie ſolche nicht verſtehe, und nur Worte ins Gedächtniß bekomme. Die Sache aber näher betrachtet, ſo iſt leicht zu bemerken, daß die ſittlichen Begriffe von dem Kinde, von dem Knaben, dem Jünglinge, nach Maaßgabe ihres Alters, wohl verſtanden werden; und unſer ganzes Leben iſt nichts weiter, als ihre Bedeutung und Umfang immer tiefer verſtehen zu lernen, aus neuen und immer neuen Beiſpielen und Fällen ſie herausſpiegeln zu ſehen, und nur ſo das Vielbefaſſende ihres Sinnes, das Beſtimmte ihrer Anwendung immer entwickelter zu erkennen. In der That, wenn man, um den Menſchen damit bekannt zu machen, warten wollte, bis er die ſittlichen Begriffe in ihrer ganzen Wahrheit zu faſſen völlig fähig wäre, ſo würden Wenige, und dieſe Wenigen kaum vor dem Ende ihres Lebens dieſe Fähigkeit beſitzen. Der Mangel an ſittlicher Reflexion wäre es ſelbſt, der die Bildung dieſer Faſſungskraft, wie des ſittlichen Gefühles verzögerte. Es iſt damit derſelbe Fall wie mit anderen Vorſtellungen und Begriffen, deren Verſtehen gleichfalls mit einer unverſtandenen Kenntniß anfängt, und es wäre die nämliche Forderung, daß nur ein Feldherr das Wort

Schlacht kennen ſollte, weil nur er wahrhaft wiſſe, was eine ſolche ſey.

Es iſt aber nicht bloß ums Verſtehen zu thun, ſondern moraliſche Begriffe und ihr Ausdruck ſollen auch eine Feſtigkeit in der Vorſtellung des Gemüths erhalten; zu dem Ende aber müſſen ſie früh eingeprägt werden; ſie enthalten die Grundzüge und die Grundlage einer innern, höhern Welt, und in der Jugend befeſtigt, machen ſie einen Schatz aus, welcher Leben in ihm ſelbſt hat, in ſich fortwurzelt und fortwächſt, der ſich an der Erfahrung bereichert, und auch für die Einſicht und Ueberzeugung immer mehr bewährt.

Ferner iſt auch formelle Bildung zum ſittlichen Handeln nothwendig; denn es gehört zu einem ſolchen Handeln die Fähigkeit, den Fall und die Umſtände richtig aufzufaſſen, die ſittlichen Beſtimmungen ſelbſt wohl von einander zu unterſcheiden, und die paſſende Anwendung von ihnen zu machen. Dieſe Fähigkeit iſt es aber gerade, welche durch den wiſſenſchaftlichen Unterricht gebildet wird; denn er übt den Sinn der Verhältniſſe, und iſt ein beſtändiger Uebergang in der Erhebung des Einzelnen unter allgemeine Geſichtspunkte, und umgekehrt in der Anwendung des Allgemeinen auf das Einzelne. Die wiſſenſchaftliche Bildung hat überhaupt die Wirkung auf den Geiſt, ihn von ſich ſelbſt zu trennen, aus ſeinem unmittelbaren natürlichen Daſeyn, aus der unfreien Sphäre des Gefühls und des Triebs heraus zu heben, und in den Gedanken zu ſtellen, wodurch er ein Bewußtſeyn über die ſonſt nur nothwendige, inſtinktartige Rückwirkung auf äußere Eindrücke erlangt, und durch dieſe Befreiung die Macht über die unmittelbaren Vorſtellungen und Empfindungen wird; welche Befreiung die formelle Grundlage der moraliſchen Handlungsweiſe überhaupt ausmacht.

Die Schule bleibt aber nicht bei dieſen allgemeinen Wirkungen ſtehen; ſie iſt auch ein beſonderer ſittlicher Zuſtand, in welchem der Menſch verweilt, und worin er durch Gewöh-

nung an wirkliche Verhältniſſe praktiſch gebildet wird. Sie iſt eine Sphäre, die ihren eigenen Stoff und Gegenſtand, ihr eigenes Recht und Geſetz, ihre Strafen und Belohnungen hat, und zwar eine Sphäre, welche eine weſentliche Stufe in der Ausbildung des ganzen ſittlichen Charakters ausmacht. Die Schule ſteht nämlich zwiſchen der Familie und der wirklichen Welt, und macht das verbindende Mittelglied des Ueberganges von jener in dieſe aus. Dieſe wichtige Seite iſt näher zu betrachten.

Das Leben in der Familie nämlich, das dem Leben in der Schule vorangeht, iſt ein perſönliches Verhältniß, ein Verhältniß der Empfindung, der Liebe, des natürlichen Glaubens und Zutrauens; es iſt nicht das Band einer Sache, ſondern das natürliche Band des Bluts; das Kind gilt hier darum, weil es das Kind iſt; es erfährt ohne Verdienſt die Liebe ſeiner Eltern, ſo wie es ihren Zorn, ohne ein Recht dagegen zu haben, zu ertragen hat. — Dagegen in der Welt gilt der Menſch durch das, was er leiſtet: er hat den Werth nur, inſofern er ihn verdient. Es wird ihm wenig aus Liebe und um der Liebe willen; hier gilt die Sache, nicht die Empfindung und die beſondere Perſon. Die Welt macht ein von dem Subjektiven unabhängiges Gemeinweſen aus; der Menſch gilt darin nach den Geſchicklichkeiten und der Brauchbarkeit für eine ihrer Sphären, je mehr er ſich der Beſonderheit abgethan, und zum Sinne eines allgemeinen Seyns und Handelns gebildet hat.

Die Schule nun iſt die Mittel-Sphäre, welche den Menſchen aus dem Familienkreiſe in die Welt herüberführt, aus dem Naturverhältniſſe der Empfindung und Neigung in das Element der Sache. In der Schule nämlich fängt die Thätigkeit des Kindes an, weſentlich und durchaus eine ernſthafte Bedeutung zu erhalten, daß ſie nicht mehr der Willkür und dem Zufall, der Luſt und Neigung des Augenblicks anheimgeſtellt iſt; es lernt ſein Thun nach einem Zwecke und nach Regeln

beſtimmen; es hört auf, um ſeiner unmittelbaren Perſon willen, und beginnt nach dem zu gelten, was es leiſtet, und ſich ein Verdienſt zu erwerben. In der Familie hat das Kind im Sinne des perſönlichen Gehorſams und der Liebe recht zu thun; in der Schule hat es im Sinne der Pflicht und eines Geſetzes ſich zu betragen, und um einer allgemeinen, bloß formellen Ordnung willen dieß zu thun und Anderes zu unterlaſſen, was ſonſt dem Einzelnen wohl geſtattet werden könnte. In der Gemeinſchaft mit Vielen unterrichtet, lernt es ſich nach Anderen richten, Zutrauen zu anderen ihm zunächſt fremden Menſchen, und Zutrauen zu ſich ſelbſt in Beziehung auf ſie, erwerben, und macht darin den Anfang der Bildung und Ausübung ſocialer Tugenden.

Es tritt hiermit nunmehr für den Menſchen die zweifache Exiſtenz ein, in welche ſein Leben überhaupt zerfällt, und zwiſchen deren in Zukunft hörteren Extremen er es zuſammen zu halten hat. Die erſte Totalität ſeines Lebensverhältniſſes verſchwindet; er gehört jetzt zwei abgeſonderten Kreiſen an, deren jeder nur Eine Seite ſeiner Exiſtenz in Anſpruch nimmt. Außer dem, was die Schule an ihn fordert, hat er eine von ihrem Gehorſam freie Seite, die Theils noch dem häuslichen Verhältniſſe, Theils aber auch ſeiner eigenen Willkür und Beſtimmung überlaſſen iſt. So wie er damit zugleich eine durch das bloße Familienleben nicht mehr beſtimmte Seite und eine Art von eigenem Daſeyn und beſondere Pflichten erhält.

Eine von den Folgen, die ſich aus der betrachteten Natur dieſes Verhältniſſes ergeben, betrifft den Ton und die äußere Behandlungsweiſe, wie auch den Umfang der Disciplin, der in einer Anſtalt, wie die unſrige iſt, ausgeübt werden kann. Die Begriffe, was unter Zucht, und Schulzucht insbeſondere, zu verſtehen ſey, haben ſich im Fortgange der Bildung ſehr geändert. Da die Erziehung immer mehr aus dem richtigen Geſichtspunkte betrachtet worden iſt, daß ſie weſentlich mehr Unter-

ſtützung als Niederdrückung des erwachenden Selbſtgefühls, eine Bildung zur Selbſtſtändigkeit ſeyn müſſe; ſo hat ſich in den Familien ebenſo ſehr, als in den Erziehungsanſtalten, die Manier immer mehr verloren, in Allem, was es ſey, der Jugend das Gefühl der Unterwürfigkeit und der Unfreiheit zu geben, auch in dem, was gleichgültig iſt, ſie einer andern, als ihrer eigenen Willkür gehorchen zu machen, — leeren Gehorſam um des Gehorſams willen zu fordern, und durch Härte zu erreichen, wozu bloß das Gefühl der Liebe, der Achtung und des Ernſts der Sache gehört. — So muß alſo auch von den Studierenden unſerer Anſtalt Ruhe und Aufmerkſamkeit in den Lehrſtunden, geſittetes Betragen gegen die Lehrer und Mitſchüler, Ablieferung der aufgegebenen Arbeiten, und überhaupt der Gehorſam gefordert werden, der zur Erreichung des Studienzwecks nothwendig iſt. Aber es iſt damit zugleich verbunden, daß das Benehmen über gleichgültige Dinge, die nicht zur Ordnung gehören, freigelaſſen wird. In der Geſelligkeit des Studierens, in dem Umgange, deſſen Band und Intereſſe die Wiſſenſchaft und die Thätigkeit des Geiſtes iſt, paßt am wenigſten ein unfreier Ton; eine Geſellſchaft von Studierenden kann nicht als eine Verſammlung von Famulis betrachtet werden, noch ſollen ſie die Miene und das Benehmen von ſolchen haben. Die Erziehung zur Selbſtſtändigkeit erfordert, daß die Jugend frühe gewöhnt werde, das eigene Gefühl von Schicklichkeit und den eigenen Verſtand zu Rathe zu ziehen, und daß ihr eine Sphäre freigelaſſen ſey, unter ſich und im Verhältniſſe zu älteren Perſonen, worin ſie ihr Betragen ſelbſt beſtimme.

Außer dieſer Liberalität folgt aus dem Vorhergehenden auch die Begrenzung des Umfangs der Disciplin, den die Schule ausüben kann. Der Studierende ſteht nur mit Einem Fuße in der Schule, und inſofern die Verantwortlichkeit für ſein Privat-Betragen noch nicht ganz allein ihm zufällt, ſo ſind es nicht die Lehrer, welche auch für die ſpecielle Aufführung der Schüler,

außerhalb des Studienhauses und des Unterrichts, von dem Publikum in Anspruch genommen werden können. Nicht nur befinden sich die Studierenden den größern Theil ihrer Zeit unter anderen mächtigen Einflüssen, und die Schule muß sich mit der oben angegebenen allgemeinern Wirksamkeit begnügen, sondern überhaupt treten sie außer dem Studienhause unter die Gewalt der Eltern, oder derer, die der Eltern Stelle bei ihnen vertreten, zurück; es steht bei diesen, welche Freiheit sie ihren Kindern gestatten, welchen Umgang sie ihnen erlauben, welchen Aufwand und welche Arten von Vergnügungen sie ihnen zugestehen wollen. Bei einem Benehmen von Studierenden, das man zu tadeln findet, kann gesagt werden: Es sind Schüler der Studien-Institute, die sich so betragen; oder aber: Es sind Kinder dieser Eltern, Söhne dieser Zeit. Um im Urtheil gerecht zu seyn, ist darauf zu sehen, welche Rücksicht bei einem besondern Falle die wesentliche ist.

So theilt sich die Schule mit der Familie in das Leben der Jugend; es ist höchst nöthig, daß sie sich gegenseitig nicht hindern, die eine nicht die Autorität und die Achtung der andern schwächt, sondern daß sie vielmehr einander unterstützen und zusammen wirken, um den gemeinsamen, so wichtigen Zweck zu erreichen.

Auf der andern Seite hat die Schule ein Verhältniß zur wirklichen Welt, und ihr Geschäft ist, die Jugend zu derselben vorzubereiten. Die wirkliche Welt ist ein festes in sich zusammenhängendes Ganze von Gesetzen und das Allgemeine bezweckenden Einrichtungen; die Einzelnen gelten nur, insoweit sie diesem Allgemeinen sich gemäß machen und betragen, und es kümmert sich nicht um ihre besonderen Zwecke, Meinungen und Sinnesarten. In dieses System der Allgemeinheit sind aber zugleich die Neigungen der Persönlichkeit, die Leidenschaften der Einzelnheit und das Treiben der materiellen Interessen verflochten; die Welt ist das Schauspiel des Kampfs beider Seiten mit

einander. In der Schule schweigen die Privat-Interessen und Leidenschaften der Eigensucht; sie ist ein Kreis von Beschäftigungen, vornehmlich um Vorstellungen und Gedanken. — Wenn aber das Leben der Schule leidenschaftsloser ist, so entbehrt es zugleich das höhere Interesse und den Ernst des öffentlichen Lebens; es ist nur eine stille, innere Vorbereitung und Vorübung zu demselben. Was durch die Schule zu Stande kommt, die Bildung der Einzelnen, ist die Fähigkeit derselben, dem öffentlichen Leben anzugehören. Die Wissenschaft, die Geschicklichkeiten, die erworben werden, erreichen erst ihren wesentlichen Zweck in ihrer außer der Schule fallenden Anwendung. Sie kommen ferner in der Schule nur insofern in Betracht, als sie von diesen Kindern erworben werden; die Wissenschaft wird darin nicht fortgebildet, sondern nur das schon Vorhandene und zwar erst nach seinem elementarischen Inhalte erlernt; und die Schulkenntnisse sind etwas, das Andere längst wissen. Die Arbeiten der Schule haben nicht ihr vollständiges Ende in sich selbst, sondern legen nur den Grund zur Möglichkeit eines andern, des wesentlichen Werks.

Wenn aber der Inhalt der Sache, der in der Schule gelernt wird, etwas längst Fertiges ist, so sind dagegen die Individuen, die erst dazu gebildet werden, noch nicht etwas Fertiges; es kann diese Vorarbeit, die Bildung, nicht einmal vollendet, nur eine gewisse Stufe erreicht werden. Wie nun das, was im Kreise einer Familie vorgeht, vornehmlich nur innerhalb derselben sein Interesse und seinen Werth hat, insofern es nur der Werth und das Interesse dieser Individuen ist; so haben die Arbeiten der Schule, auch ihre Urtheile, ihre Auszeichnungen und Bestrafungen, eine relative Wichtigkeit, und ihre vornehmste Gültigkeit innerhalb dieser Sphäre. Die Jugend ist in der Schule im Streben begriffen; wer in ihr zurückbleibt, hat immer noch die allgemeine Möglichkeit der Besserung vor sich; die Möglichkeit, daß er seinen Standpunkt, sein eigentliches Interesse,

nur noch nicht gefunden, oder auch nur den Zeit-Moment noch nicht erreicht hat, in welchem es mit ihm durchbricht. Umgekehrt zeichnet sich zuweilen Anfangs ein junger Mensch aus, und macht schnelle Fortschritte in den Anfangsgründen, aber bei der eintretenden Forderung, tiefer einzudringen, bleibt er zurück, und gleicht dem Felsen, auf dem der Saamen zuerst fröhlich aufging, aber bald verdorrte; da hingegen ein anderer oft lange Zeit wie ein unaufgeschlossener Kern erscheint, langsam in seinem Auffassen und Fortschreiten, in den sich aber Alles tief hineingräbt, und in ihm herumwurzelt, und der dann wie mit einem Male zur Aeußerung und Leichtigkeit durchdringt.

Das Urtheil, das die Schule fällt, kann daher so wenig etwas Fertiges seyn, als der Mensch in ihr fertig ist. Die allerhöchste Regierung hat darum befohlen, daß erstens die Censuren der Schüler nicht öffentlich bekannt gemacht werden sollen; zweitens, daß ausdrücklich, indem sie den Schülern vorgelesen werden, dabei zu erklären sey, sie seyen als die freien Urtheile ihrer Lehrer über sie anzusehen; es komme diesen Urtheilen aber „kein unmittelbarer Einfluß auf die künftige Lebensbestimmung und die dereinstige Stellung in der politischen Verfassung zu." Denn wie die Arbeit der Schule Vorübung und Vorbereitung ist, so ist auch ihr Urtheil ein Vorurtheil, eine so wichtige Präsumtion es giebt, so ist es nicht schon etwas Letztes.

Am Ende des Schuljahrs werden die Hauptlokation, die Bestimmung des Fortgangsplatzes eines Jeden in seiner Klasse, und die Promotionen in höhere Klassen vorgenommen. Auch sie sind Urtheile, und zwar die öffentlichen aber nur allgemeinen Urtheile über das, was die Schüler geleistet haben. Das noch Unbeständige, das in dieser Welt des Werdens herrscht, zeigt sich dabei auffallend; aus der Vergleichung der Lokationen mehrerer Jahre ersieht man leicht, wie Einige sich emporgeschwungen haben, Andere zurückgeblieben sind. — Ich füge noch eine weitere Bemerkung über die Auszeichnung hinzu, die

in höheren Fortgangsplätzen liegt, und was bei ihrer Schätzung in Rückſicht zu kommen hat. Eigentlich können nämlich nur junge Leute, die von gleichem Alter ſind, mit einander verglichen werden, und den Vorzug hat der, welcher unter denen ſeines Alters voraus iſt. In einer Klaſſe ſind aber nicht gerade ſolche beiſammen, ſondern dieß hat von den gemachten Fortſchritten, auch von dem Alter bei dem Eintritt in die Anſtalt, abgehangen. Wenn nun diejenigen ſich auszeichnen, die älter ſind, als der größere Theil derſelben Klaſſe, ſo iſt dieß nur ein ſehr relativer Vorzug. Wenn dagegen Jüngere unter Aelteren auch nur mittlere Plätze behaupten, ſo iſt der Vorzug, den ſie haben, natürlich bei Weitem größer.

Ohnehin iſt zu erinnern, daß in den höheren Klaſſen der Fortgangsplatz immer mehr ſeine Bedeutung verliert; im Fortrücken durch die verſchiedenen Klaſſen reinigt ſich der Beſtand nach und nach durch das Uebergehen zum Gewerbe oder in andere Anſtalten. Da mit Ernſt darauf gehalten wird, daß Jeder leiſte, was in ſeiner Klaſſe gefordert wird, und eine paſſive Anweſenheit und unmotivirtes Fortrücken nicht Statt findet; ſo fühlen diejenigen, die hinter den Forderungen ihrer Klaſſe zurückbleiben, eine Unbehaglichkeit und ihre Unangemeſſenheit zu der Beſtimmung der Anſtalt, und ſehen ſich nach anderen Beſtimmungen um, ſo daß dieſe Wirkung der Schule ein amtliches Einſchreiten und Ausweiſen größtentheils von ſelbſt überflüſſig macht. Wer alſo in die höheren Klaſſen aufgenommen worden, hat im Ganzen die Prüfung ausgehalten, und ſeine Tüchtigkeit erprobt, auf dem Vorbereitungswege zum Studiren weiter fortgehen zu können.

Ich habe hierbei auf eine andere ſcheinbare Ungleichheit aufmerkſam zu machen. Es kann nämlich der Fall ſeyn, wie er es auch wirklich iſt, daß ſich Schüler in einer höhern Klaſſe befinden, die weiter zurück ſind, als andere in einer niedrigern Klaſſe. Wenn nämlich ſolche, die im Alter ſchon vorgerückt

ſind, wo nicht beſondere, doch hinlängliche Tüchtigkeit für die höhere Klaſſe beſitzen, ſo werden ſie bei der Aufnahme dahin verſetzt, oder auch, wenn die ſonſtige Einrichtung, wie beim zweiten Kurſus einer zweijährigen Klaſſe, es erlaubt, befördert; hingegen wird mit denjenigen, die von gleichen Fortſchritten, aber im Alter noch zurück ſind, nicht geeilt, weil ſie die gehörige Zeit zur Erwerbung nicht nur einer hinlänglichen, ſondern einer vollſtändigen Tauglichkeit haben; auch weil ihnen die ſonſtige Reife der Ueberlegung und des Benehmens abgeht, in Rückſicht welcher ſich das Alter auch bei ausgezeichneten Köpfen nicht verleugnet. Es gilt dabei als Hauptgrundſatz, nicht in höhere Klaſſen zu eilen; denn die Sicherheit und Feſtigkeit in den Anfangsgründen iſt eine Hauptbedingung, um für das Höhere fähig zu ſeyn, aber erlernt ſich nicht mehr in ſpäterem Alter oder in Schulen, worin man nicht mehr dabei verweilen kann.

Das erwähnte Mißverhältniß zwiſchen dem Alter der Schüler, und der Klaſſe, in der ſie ſich befinden, rührt vornehmlich auch von demjenigen Alter her, mit welchem ſie in die Anſtalt eintraten. Dieſer Umſtand führt mich auf eine für die Eltern ſehr wichtige Rückſicht, auf den Wunſch nämlich, daß ſie ihre Kinder, die ſie unſerer Anſtalt anvertrauen wollen, doch ja zeitig genug, im achten, neunten, ſpäteſtens im zehnten Jahre, den Anfang des Unterrichts machen laſſen. Sie haben ſich nämlich zu erinnern, daß die Dauer des ganzen vorgeſchriebenen Kurſus in der Regel zehn, und mit den Vorbereitungsklaſſen eilf bis zwölf Jahre beträgt, daß ein Anfänger, ob er gleich von einem gewiſſen Alter iſt, nicht in einer obern, ſondern nur in einer Anfangs-Klaſſe anfangen kann, und daß bei dem innigen Zuſammenhange der Fortgangsſtufen keine Klaſſe überſprungen werden darf. — Es iſt nachtheilig für junge Leute von eilf, zwölf oder gar noch mehreren Jahren, wenn ſie, um ihres Zurückbleibens im Lateiniſchen willen, in die unterſten Klaſſen geſetzt werden müſſen, während ſie um ihres Alters und um ihrer

ſchon gemachten Fortſchritte willen in anderen Gegenſtänden eines viel vorgerückteren Unterrichts fähig wären, als hier ertheilt werden kann. Dadurch, daß in einigen Klaſſen der Kurſus zweijährig iſt, iſt zwar die höchſt erwünſchte Gelegenheit vorhanden, einen ſolchen, der das Verſäumte noch ſchnell nachholt, raſcher vorrücken zu laſſen; aber wer etwa im dreizehnten Jahre, oder gar noch ſpäter, den Kurſus in der Anſtalt erſt beginnt, iſt, andere Nachtheile nicht gerechnet, auch in dieſem, daß er erſt zwei, drei, ſelbſt vier Jahre ſpäter die Univerſität beziehen kann, als es ohne die frühere Vernachläſſigung geſchehen könnte. Ich wünſchte daher dieſe Aufforderung allen Eltern hörbar machen zu können, die ihre Kinder dem Studium beſtimmen, oder ſie wenigſtens in den Elementen der unſerer Anſtalt eigenen Bildung unterrichten laſſen wollen, bei den Forderungen, die gegenwärtig an Studierende gemacht werden, es mit dem Anfange des Unterrichts ja nicht zu lange anſtehen zu laſſen.

Es iſt noch übrig, das Wenige, was die äußeren Schickſale der Anſtalt im verfloſſenen Studienjahre betrifft, zu erwähnen. Zuerſt habe ich das Zeichen anzuführen, welches unſere Anſtalt von der allerhöchſten Aufmerkſamkeit auf ſie darin erhalten hat, daß bei der Unter-Primärklaſſe zur Unterſtützung des ſo verdienten Klaſſen-Lehrers, den Krankheitsumſtände an ſeiner vollen Thätigkeit hindern, der Studienlehramts-Kandidat Meyerlein, längſt in hieſiger Stadt durch ſeine Beſchäftigung mit dem Jugendunterricht erprobt, als Aushülfslehrer allergnädigſt angeſtellt worden iſt.

Ich erwähne ferner, daß in dieſem Jahre der Anfang zur Anſchaffung eines phyſikaliſchen Kabinets gemacht werden konnte; außer der Kosmographie in der Mittel-Klaſſe iſt daher das erſte Mal ein Kurſus der Experimentalphyſik in der Ober-Klaſſe gegeben worden, der im folgenden Jahre,

wenn das Kabinet die größere Vollständigkeit erlangt haben wird, gleichfalls noch vollständiger werden soll.

Von einer andern interessanten Uebung, die dieß Jahr eingeführt wurde, dem öffentlichen Deklamiren, hat das Publikum so eben eine kleine, noch als Anfang zu betrachtende Probe gesehen; wenn der Unterricht darin erst mehr bethätigt seyn wird, so ist sich mehr äußerer Anschein und viele innere Wirkung zu versprechen. Ein richtiges verständiges Lesen erfordert verständigen, feinen Sinn und vieles Studium; es läßt sich sehr viel daran anknüpfen, oder es setzt vielmehr sehr viel voraus. Die mit Reflexion verbundene Uebung darin ist, bei näherer Erwägung, — die jedoch hier nicht ausgeführt werden kann, — so hoch zu schätzen, daß vielleicht der größte Theil des gewöhnlichen Belehrens und Erklärens, in Volks- wie in Studienschulen, dadurch erspart, und ganz die Gestalt jenes Unterrichts annehmen könnte, und daß wir wünschen und hoffen dürfen, diesen Unterrichtsgegenstand, wenn er erst mehr studiert worden, als ein Hauptbildungsmittel behandelt und geübt zu sehen.

Ich habe ferner die dankbare Anführung eines Geschenks nicht zu vergessen, das unsere Bibliothek durch die Güte des Königlichen Ober-Finanz-Raths Herrn Roth in München erhalten hat; wie auch andern Zuwachs unseres Mineralien-Kabinets, den wir, wie das Ganze, der Liebe für die Jugend und ihren Unterricht verdanken; wie zu hoffen ist, wird diese Sammlung im nächsten Jahre in den äußern Stand kommen, um zum Unterricht gebraucht zu werden.

Endlich ist zu erwähnen, daß der Fiskus, der zur Unterstützung der bedürftigen Schüler der Gymnasial- und Real-Anstalt bestimmt ist, in Ansehung eines bleibenden Zuflusses Konsistenz und gesicherte Fortdauer erhalten hat; ein Theil der vierteljährigen Bürger-Subscription, die an die Stelle der vormaligen, vornehmlich den Studienschülern gewidmeten Schulsammlungen getreten ist, ist demselben zugewendet worden, und die

vollendete Ausscheidung der für den gleichen Zweck vorhandenen Stiftungen wird ihm einen anderweitigen regulairen Zufluß verschaffen. Dieses Jahr betragen die Stipendien aus jenem Fond, die an Schüler der Gymnasial-Anstalt, an Geld von dem Königlichen Kommissariat gnädigst verwilligt und ausbezahlt worden sind, 456 Fl. 44 Kr., mit Inbegriff von 36 Fl. 44 Kr., die noch auf die Verwilligung des vorigen Jahres kommen. Ferner sind 75 Fl. 58 Kr. auf ausgetheilte Schulbücher und Schreib-Materialien verwendet worden. Die zweckmäßigere Verwendung, nämlich an wirklich dürftige, zum Studieren bestimmte Schüler, macht es möglich, ihnen beträchtlichere, als vorhin, und dadurch wahrhafte Hülfe zu gewähren; wie denn die Raten an die Einzelnen 40, 60, 100 Fl. betrugen. Gesegnet seyen dafür die frommen Voreltern, die für solche edle Zwecke Stiftungen gemacht; gesegnet die lebenden Mitbürger, die für dieselbe Absicht Beiträge geben; endlich die Königliche Regierung, welche nach Ihrer Gerechtigkeit die auf den Willen der Stifter und der Kontribuenten gegründete Verwendung bewirkt und immer mehr regularisirt.

Ebenso hoffnungsvoll dürfen wir der nächstbevorstehenden supplementarischen oder gleichsam zweiten Begründung der Gymnasial-Anstalt entgegen sehen, indem die allerhöchsten Entschließungen über die Festsetzung des Etats und des Fonds der Anstalt erwartet werden, denen wir nicht durch voreilige Erwähnungen vorgreifen dürfen.

Am Ende eines Studienjahrs machen die Prüfungen vor dem Publikum sichtbar, was in den verschiedenen Klassen der Anstalt geleistet worden. In der Preisvertheilungsfeierlichkeit treten wir noch öffentlicher auf. Hier stehen an einer Seite die Eltern und Angehörigen, an der andern die königliche Autorität; Familie und Staat vereinigen ihr Interesse. In den ertheilt werdenden Auszeichnungen erblickt die Familie, die ihre Söhne in der Schule sich entwachsen sieht, die günstige Vorbe-

deutung des sich gründenden Glücks derselben; der Staat, der sie sich zuwachsen sieht, die Vorbedeutung ihrer Brauchbarkeit. Für Euch, die Ihr hier aus der Hand des Königlichen Kommissariats eine Auszeichnung erhaltet, beginnt darin eine öffentliche Anerkennung dessen, was Ihr geleistet; Ihr fangt damit an, aus dem stillen Kreise der Schule in eine Beziehung zum Publikum und zum Staate zu treten. Die Auszeichnungen sind noch nicht ein letztes Urtheil, aber eine verdiente Belobung Eures Fleißes, der Applikation und des Betragens im verflossenen Jahre, und eine Ermunterung und Aufforderung für die Zukunft, die Erwartung, die Ihr bei Euren Familien und beim Staate erweckt habt, zu erfüllen, damit Euch die Auszeichnungen nicht einst zum Vorwurf werden, sondern vielmehr angenehme Rückerinnerungen an die früheren Stufen bleiben, deren auch das folgende Leben sich würdig zu erhalten hat.

Am 2. September 1813.

Das Ende eines Studienjahres fordert schon an und für sich selbst dazu auf, und die allerhöchsten Befehle haben es angeordnet, an einem solchen Schlusse auf das, was im Laufe des Jahres gethan worden und geschehen ist, einen Rückblick zu werfen, und die Resultate der jährlichen Bemühung zu betrachten. Der Verlauf der Jahre ist für die Anstalt bloße Dauer; für die Lehrer ein sich wiederholender Kreislauf ihres Geschäfts; für die Schüler aber vornehmlich ein fortschreitender Gang, der sie jedes Jahr auf eine neue Stufe erhebt. — Da der im Druck erscheinende Jahresbericht dasjenige enthält, was zur Geschichte unserer Anstalt im verflossenen Jahre gerechnet werden kann, so bedarf es hier nur weniger Worte.

Für eine Anstalt ist es ohnehin das größte Glück, wenn sie keine Geschichte, wenn sie bloß Dauer hat. Das Bessere tödtet das Gute, — ist ein sinnvolles Sprichwort; es drückt aus, daß das Streben nach dem Bessern, wenn es zur Sucht wird, das Gute nicht zu Stande, nicht zur Reife kommen läßt. Wenn Gesetze und Einrichtungen, die den festen Grund und Halt für das Wandelbare ausmachen sollen, selbst wandelbar gemacht werden, woran soll das an und für sich Wandelbare sich halten? Auch allgemeine Einrichtungen sind freilich in einem Fortschreiten begriffen, aber dieses Fortschreiten ist langsam,

ein einzelnes Jahr ist hierin unbedeutend; Veränderungen derselben sind durch große, seltene Epochen bezeichnet. Wenn eine Regierung auf den Dank ihrer Unterthanen für Verbesserungen Anspruch zu machen hat, so müssen sie ebenso erkenntlich für die Erhaltung zweckmäßiger Einrichtungen seyn, die einmal im Gange sind. So hat denn auch unsere Anstalt im verflossenen Jahre keine Geschichte gehabt; die bekannte Einrichtung derselben, genauere Bestimmungen in einigem Formellen abgerechnet, ist dieselbe geblieben.

In der Geschichte des Lehrer-Personals ist der schmerzliche Verlust auszuzeichnen, den wir durch den Tod des Kollaboratur-Lehrers Link erlitten haben, eines sehr verdienten Lehrers, der mit Eifer und Thätigkeit seinem Amte vorstand; an dem seine Schüler mit Liebe hingen; sie zollten ihm erst vor wenigen Tagen an seinem Grabe die Thränen ihrer Anhänglichkeit. Doch die Jugend schreitet vorwärts, in ihr ist das Gefühl des Zuwachses des Lebens überwiegend über das Gefühl des Verlustes, und die älteren Verwandten und Freunde fühlen vornehmlich das Unwiederbringliche in dem Verluste eines theuern Mannes.

Weil die Jugendzeit vornehmlich die Zeit des Vorwärtsschreitens ist, so ist hauptsächlich für sie ein zurückgelegtes Studienjahr eine wichtige neue Stufe. Diejenigen, die sich dazu fähig gemacht, treten in eine neue Klasse, in eine höhere Beschäftigung und zu anderen Lehrern über. Dieß ist eine allgemeine Belohnung, welche sie durch Aufmerksamkeit und Fleiß verdienen müssen, und ich verweile einige Augenblicke bei diesem Punkte. Es ist nämlich bei dem Fortgange in weitere Klassen nicht der Fall, daß die Schüler nach Verlauf einer gewissen Zeit unausbleiblich in eine höhere Abtheilung fortrücken, sie mögen sich betragen haben, wie sie wollen, und Fortschritte gemacht haben, oder nicht. Die Lehrer, wenn sie bloß sich bedächten, würden sich gern von solchen befreit sehen, mit deren

Unaufmerksamkeit, Unfleiß und sonstigem ungehörigem Betragen sie bereits ein Jahr lang zu kämpfen hatten. Aber höhere Rücksichten legen ihnen hierin die Pflicht auf, gegen das, was ihnen angenehmer wäre, gegen die Erwartungen der Schüler und etwa auch der Eltern, die Beförderung nur zufolge der Würdigkeit zu machen. Diejenigen, welche studieren wollen, widmen sich vorzugsweise dem Staatsdienste. Die öffentlichen Studien-Institute sind vornehmlich Pflanzschulen für Staatsdiener; sie sind der Regierung dafür Verantwortung schuldig, ihr nicht unbrauchbare zuzuführen, so wie sie es den Eltern schuldig sind, ihnen nicht ungegründete Hoffnungen zu machen, welche sich ohnehin in der Folge widerlegen, und nur vergebliche Kosten, Versäumniß einer zweckmäßigern Bildung nach sich gezogen haben würden.

Von Seiten der Eltern würde es ferner der größte Widerspruch seyn, wenn sie einer Seits wollten, — und sie wollen es gewiß, — daß sie würdige Geistliche zu Seelsorgern und Predigern haben, daß ihnen von Einsichtsvollen und Gerechtdenkenden Recht gesprochen werde, daß sie für die Berathung ihrer körperlichen Zustände geschickte Aerzte finden, daß ihr öffentliches Wohl überhaupt in den Händen verständiger und billiger Männer sey; — und wenn sie auf der andern Seite verlangten, daß ihre ungeschickten Söhne solchen Aemtern und Geschäften zugeführt und späterhin dazu zugelassen werden sollten.

Dieses höhere Ziel ist schon auf Staats-Instituten, welche eine der Vorbereitungsstufen zu jener Bestimmung sind, vor Augen zu haben; die Willkür der Studienvorstände und Lehrer ebenso sehr, als der Eltern, tritt gegen diese höhere Bestimmung auf die Seite.

Aber unmittelbar auch wäre das unbedingte Fortrücken in eine höhere Klasse, ohne die derselben angemessene Befähigung, den Schülern selbst vielmehr nachtheilig. Es ist nicht schwer einzusehen, daß es ganz zu ihrem eigenen Nutzen geschieht, wenn

ſie ihrer Qualifikation gemäß, länger als es geſchehen könnte, in einer Klaſſe zurückgehalten werden. Denn des höhern Unterrichts nicht empfänglich, ohne die gehörige Grundlage ihn antretend, wäre er für ſie größtentheils verloren; ſie würden vielmehr nur immer weiter zurück, ſtatt vorwärts kommen, dagegen ſie an dem Unterricht der niedern Stufe wirklich Theil nehmen können, und durch dieſe Theilnahme fortſchreiten werden. — Es iſt zugleich ſchonender und ermunternder für ſie, ihnen die Gelegenheit zu eröffnen, unter neuen Mitſchülern ſich in höhere Plätze empor zu ſchwingen, als ſie unter den vorigen zu laſſen, die ihnen einmal voraus ſind, und unter denen für immer zurückzuſtehen, niederſchlagender für ſie ſeyn müßte. — Dieſe Zurückhaltung in derſelben Klaſſe ſey ein Sporn für ſie, ſich ihre Studien beſſer angelegen ſeyn zu laſſen, und die Hoffnungen ihrer Eltern und die Bemühungen ihrer Lehrer mit ihnen beſſer zu belohnen.

In mehreren Klaſſen aber iſt es ohnehin geſetzlich, zwei Jahre zu verweilen; es iſt eine beſondere Auszeichnung, nach Einem Jahre befördert zu werden und noch keine Zurückſetzung, ein Jahr länger darin bleiben zu müſſen.

Die wichtigſte Stufe haben diejenigen erreicht, für welche das verfloſſene Studienjahr das letzte ihres Aufenthalts im Gymnaſium war, und die nunmehr zu ihrer nähern Beſtimmung auf die Univerſität abgehen. In der neuen Sphäre, in welche Sie, meine Herren eintreten, werden Sie die Erfahrung machen, welche Früchte ein wohlbenutzter Gymnaſial-Unterricht trägt. Ich darf Ihnen das öffentliche Zeugniß geben, daß Sie überhaupt Ihre Zeit fleißig angewendet, und daß Sie auch mit eigenem Triebe die Lehrgegenſtände angegriffen und umfaßt haben, daß Ihre Lehrer daher nicht nur um ihres Amtes willen, ſondern gern um Ihrer Applikation willen, das Lehrgeſchäft ausübten. — Die Fertigkeiten und Kenntniſſe, welche Sie auf dem Gymnaſium ſich erworben haben, der Kreis der

Gegenſtände, mit denen Sie ſich beſchäftigten, ſind Mittel für Ihre künftige Berufswiſſenſchaft; ich darf aber glauben, daß ſich auch ein Intereſſe zu dieſen Gegenſtänden, als welche es verdienen, an und für ſich ſelbſt in Ihnen gegründet hat. — Ich will noch dieß Verhältniß der Gymnaſial-Studien und der Berufswiſſenſchaft mit Wenigem andeuten. In dem Studium der Alten, dem ausgezeichneten Gegenſtande der Gymnaſial-Studien, finden ſich die Anfänge und Grundvorſtellungen der Wiſſenſchaften oder des Wiſſenswürdigen überhaupt, und darum ſind ſie ſo ſehr zur Vorbereitung für die Berufswiſſenſchaften geeignet; — und in Anſehung der ſchönen Kunſt ſind ſie die Vollendung. — Ueberhaupt haben ſie das Eigenthümliche, daß ſich in ihnen die abſtrakten Reflexionen noch in der Nähe des Konkreten zeigen, daß der Begriff ſich aus dem Beiſpiel bildet; die (Vorſtellungen der) menſchlichen Dinge nach ihrer Wirklichkeit machen die Grundlage aus, die ſich zugleich mit dem allgemeinen Reſultate darſtellt. Der abſtrakte Gedanke hat darum lebendige Friſche; wir erhalten ihn in ſeiner Naivetät, verbunden mit der perſönlichen Empfindung, und mit der Individualität der Umſtände, aus denen er hervorgeht; er hat deswegen die eigenthümliche Klarheit und Verſtändlichkeit.

Wie die Form dieſe Vollſtändigkeit des Konkreten hat, ſo auch der Inhalt, und zwar betrifft er das menſchliche Leben überhaupt und vornehmlich das öffentliche Leben. Was nach der Verfaſſung der neuern Zeit unſerer Anſchauung und unſerer Theilnahme entrückt iſt, die Leidenſchaften, die Thaten und Bemühungen der Völker, die großen Verhältniſſe, die den Zuſammenhalt der bürgerlichen und moraliſchen Ordnung ausmachen, worauf das Leben der Staaten, der Zuſtand, (das Intereſſe) und die Thätigkeit der Einzelnen beruht, werden uns lebendig vor Augen gebracht. Die klaſſiſche Zeit ſteht in der ſchönen Mitte zwiſchen der rohen Gediegenheit einer Nation in ih-

rer bewußtlosen Kindheit, und zwischen dem verfeinerten Verstande der Bildung, der Alles analysirt hat und abgesondert hält. In diesem letztern Zustande ist das innige Leben des Ganzen als ein abstrakter Geist aus dem Gemüth der Individuen herausgetreten; jeder Einzelne erhält nur einen zerstückelten entfernten Antheil daran, eine beschränkte Sphäre zugemessen, über welcher die, alle diese Räder und besonderen Bewegungen berechnende und zur Einheit leitende, Seele ist; sie haben nicht das Gefühl und die thätige Vorstellung des Ganzen.

Indem wir uns aber überhaupt einem bestimmten Berufe widmen, stellen wir uns an einen von der Vorstelligkeit des Ganzen getrennten Ort, wir theilen uns einem beschränkten Theile zu. Die Ideale der Jugend sind ein Schrankenloses; man nennt die Wirklichkeit ein Trauriges, weil sie jenem Unendlichen nicht entspricht. Aber thätiges Leben, Wirksamkeit, Charakter hat diese wesentliche Bedingung, sich auf einen bestimmten Punkt zu fixiren; wer etwas Großes will, sagt der Dichter, muß sich beschränken können. Der Stand jedoch, dem wir in unserer Zeit uns widmen, ist ein Ausschließenderes als bei den Alten; wir gehen des Lebens im Ganzen in einem ausgedehnteren Sinne verlustig, als es bei ihnen in einem bestimmten Berufe der Fall war. Um so wichtiger ist es für uns, weil wir Menschen, weil wir vernünftige, auf den Grund des Unendlichen und Idealen erbaute Wesen sind, in uns die Vorstellung und den Begriff eines vollständigen Lebens zu erschaffen und zu erhalten. In diese Vorstellung vornehmlich leiten uns die Studia humaniora ein; sie geben die vertrauliche Vorstellung des menschlichen Ganzen; die Art und Weise der Freiheit der alten Staaten, die innige Verbindung des öffentlichen und Privat-Lebens, des allgemeinen Sinnes und der Privat-Gesinnung, bringt es mit sich, daß die großen Interessen der individuellen Humanität, die wichtigsten Pfeiler der öffentlichen und der Privat-Thätigkeit, die Mächte, welche Völker stürzen und erheben, — sich als

Gedanken eines beständigen Umgangs darstellen, als einfache natürliche Betrachtungen alltäglicher Gegenstände einer gewöhnlichen Gegenwart, — Gedanken, die in unserer Bildung nicht in den Kreis unsers Lebens und Thuns eintreten; — daß uns daher auch Gesetze und Pflichten sich in lebendiger Gestalt, als Sitten und Tugenden zeigen; nicht in der Form von Reflexionen und Grundsätzen, nach denen wir uns als entfernten und auferlegten Vorschriften richten. — Auf der Universität fängt sich die weitere Abscheidung, die nähere Bestimmung zum besondern Berufe an; vergessen Sie also, meine Herren, dabei die Gymnasial-Studien nicht, Theils um ihrer Nützlichkeit willen als Mittel, Theils aber auch, um sich die Grundvorstellung eines edlen Lebens fortdauernd gegenwärtig zu erhalten, und sich einen innern schönern Ort zu befestigen, in den Sie aus der Vereinzelung des wirklichen Lebens gern zurückkehren, aber aus dem Sie auch ohne das Matte der Sehnsucht, ohne die unthätige Kraftlosigkeit des Schwärmens, vielmehr gestärkt und erfrischt zu Ihrer Bestimmung und vorgesetzten Wirksamkeit herausgehen werden.

Endlich aber gehen wir zu der nähern eigenthümlichen Absicht dieser Versammlung über, zur Vertheilung der Preise an diejenigen, die sich im verflossenen Jahre besonders ausgezeichnet haben, und insofern die vorgeschriebene Anzahl von Preisen sie auf diese Weise zu belohnen erlaubt. Auch in diesen Preisen und in dieser Feierlichkeit erkennen wir die Sorgfalt und die Aufmerksamkeit der Königl. Regierung, womit sie den Unterricht der Jugend betrachtet und auf alle Weise ihr Fortschreiten belebt und befördert. Die Wichtigkeit einer guten Erziehung fühlt sich nie stärker als unter den Umständen unserer Zeiten, wo aller äußere Besitz, er sey noch so wohlerworben und rechtmäßig, so oft als wankend und das Sicherste als zweifelhaft betrachtet werden muß; die inneren Schätze, welche die Eltern ihren Kindern durch eine gute Erziehung und durch Benuzung

der Unterrichtsanstalten geben, sind unverwüstlich und behalten unter allen Umständen ihren Werth; es ist das beste und sicherste Gut, das sie ihren Kindern verschaffen und hinterlassen können.

Dieser Jugend, welche noch nicht fähig ist, die Wichtigkeit des Geschäfts, das sie treibt, und des Erwerbs, den sie an Kenntnissen und Bildung macht, in seinem wahren Werthe zu erkennen, mögen die nun zu ertheilenden Belohnungen und diese feierliche Auszeichnung zur Ermunterung des Fleißes dienen; in diesen Zeichen der Zufriedenheit ihrer Lehrer und ihrer Vorstände, welche sie durch die gnädige Hand des Königl. Herrn Generalkommissairs zu empfangen das Glück haben, fängt bereits die Belohnung ihrer wohl angewendeten theuern Jugendjahre an, so wie auch die Belohnung ihrer Eltern für die Mühe und Sorgfalt, die diese auf sie wendeten; — eine erste Belohnung, die im Verfolge ihres Lebens immer größere und reichere Früchte tragen möge und tragen wird.

Am 30. August 1815.

Wir versammeln uns heute wieder, um das vollbrachte Studienjahr auf eine feierliche Weise zu beschließen, vornehmlich dadurch, daß diejenigen Gymnasial-Schüler eine öffentliche Auszeichnung empfangen, welche sich derselben durch Fleiß, Fortgang und sittliches Betragen würdig gemacht haben. Wenn dieser Akt in Beziehung auf die Anstalt selbst alle Jahre eine sich gleiche Wiederholung ist, so zeigt er dagegen in Rücksicht auf die Jünglinge, deren Bildung Zweck des Instituts ist, und für die Eltern, deren liebste Hoffnungen, aber auch Besorgnisse, sich in jenen vereinigen, Erneuerung und Verjüngung, Fortschreiten und Beschluß.

Was im verflossenen Studienjahre auf den verschiedenen Stufen getrieben und geleistet worden ist, von diesem im Ganzen gleichförmigen Gemälde mit den vorhergehenden Jahren, giebt der gedruckte Jahresbericht vorschriftsmäßige Rechenschaft. Wenn wir diese Gleichförmigkeit des Ganges von bestehenden Einrichtungen zu anderer Zeit als etwas nur Gewöhnliches betrachten, das zu keiner Bemerkung veranlasse, so dürfen wir doch in der letztvergangenen und gegenwärtigen, schicksalsvollen Zeit-Periode, wo wir selbst in dieser Umgebung Zurüstungen des Krieges (und des Umsturzes) vor Augen haben, die Gunst nicht unbeachtet lassen, daß unserem Staate, und damit auch

seinen Studienanstalten, Störungen oder Druck oder was noch Härteres über andere Länder ergangen, ganz ferne geblieben sind, daß die Noth der Zeit, welche anderwärts die ganze aufkeimende Nation und darunter auch den Theil, der sich den Wissenschaften und den friedlichen Staatszwecken widmet, für die Waffen in Anspruch genommen hat, unsere Jünglinge von dieser Seite nicht berührte, sondern (Allen, die auch zu jener Bestimmung das Alter und die Kraft gehabt hätten), daß ihnen verstattet worden, auf ihrer Laufbahn ruhig fortzuschreiten.

Nur von einer Veränderung, welche im verflossenen Jahre in der Einrichtung unserer Anstalt eingetreten, habe ich kurze Rechenschaft zu geben, um Eltern in Rücksicht des Vorhabens, ihre Kinder den Weg der Gymnasial-Studien durchlaufen zu lassen, darauf aufmerksam zu machen. Wir hatten bis zu diesem letzten Jahre eine Vorbereitungs-Klasse unter dem Namen Kollaboraturklasse, die dem Eintritt in die eigentliche erste Bildungsstufe voranging, welche dem normalmäßigen Typus nach mit der Unter-Primärklasse anfängt. Dadurch, daß jene Kollaboraturklasse zwischen der Vorbereitung und jener förmlich ersten Stufe schwankte, und daß die vorgeschriebenen zweijährigen Kurse in der Unter- und Ober-Primärklasse nicht regelmäßig einzuhalten waren, geschah es, daß die gleichförmige, lang andauernde Einübung der Elementarkenntnisse nicht in dem Maaße Statt hatte, als es durch die Wiederholung eines und desselben Kursus bei demselben Lehrer beabsichtigt wurde. Die beiden Primärklassen erhalten durch die nunmehrige normale Einrichtung einen festern Charakter, und die Stufenfolge hat insofern an Bestimmtheit gewonnen. Für die in die unterste Klasse Eintretenwollenden ist aber nunmehr die Forderung dessen, was sie an Kenntnissen mitbringen sollen, in etwas gesteigert, es ist nunmehr zur Bedingung gemacht, daß die Aufzunehmenden in dem Technischen, wenigstens der lateinischen Deklinationen und Konjugationen, eingeübt seyen. Der Vortheil,

der für die Anſtalt und die Fortſchritte ihrer Schüler aus dieſer größeren mitgebrachten Vorbereitung erwächſt, kann nur dadurch bewirkt werden, daß ſtrenge auf dieſe Bedingung bei der Aufnahme gehalten wird, um nicht in die ganze Einrichtung ein Mißverhältniß zu bringen. Die Eltern haben es durch Privat-Veranſtaltung zu bewirken, daß ihre aufzunehmenden Kinder, außer dem fertigen deutſch und lateiniſch Leſen und Schreiben, auch die erforderliche Fertigkeit in der angegebenen Kenntniß erlangen. Es iſt wahr, daß ſolche zuerſt mechaniſche Erlernung mehr die Natur einer Privat-Unterweiſung hat, indem jeder Einzelne für ſich dieſe Elemente lernen, und jeder einzeln abgehört werden muß, wodurch bei einem öffentlichen Unterricht ſo viele Zeit weggenommen wird, die für die Uebrigen größtentheils unbeſchäftigt und nutzlos verfließt. Man mag in die Erlernung der Elementar-Kenntniſſe noch ſo vielen Geiſt hineinbringen wollen, der Anfang muß doch immer auf eine mechaniſche Art geſchehen; ſo weit nun haben wir es dermalen noch nicht darin gebracht, wie das in Maſchinen ſo erfindungsreiche England, wo von Einem Lehrer in einer Schule 1000 Kinder beſorgt werden, welche in Abtheilungen von Schülern ſelbſt Unterricht erhalten, und die, wie eine Anzahl Reihen von Ruderbänken, in regelmäßigen Takt-Schlägen Alle zugleich lernen. Auf welche Weiſe aber auch dieſer erſte mechaniſche Grund gelegt werde, ſo beſteht die nächſtfolgende Stufe des Unterrichts in der Erwerbung einer verſtändigen und freiern Feſtigkeit und der Fertigkeit in der Anwendung; die Anleitung hierzu iſt dann unſtreitig einer gemeinſamen Theilnahme fähig und kann auf alle Fälle den Charakter eines öffentlichen Unterrichts erhalten.

Es mag jedoch für die Eltern immer wünſchenswerth bleiben, daß auch für jenen beſondern Zweck der Vorbereitung eine öffentliche Gelegenheit, wenn ſie gleich ihrer Natur nach etwas Unvollkommenes, Unbequemlichers wäre, ſich vorfinden möge. Wenn ſich hoffen läßt, daß mit der Zeit dieſer Wunſch erfüllt

werden könne, so liegen dermalen noch bei Weitem allgemeinere und wichtigere Bedürfnisse der Jugendbildung vor, deren Befriedigung vorher noch weiter vorgeschritten seyn muß, um auch specielleren Wünschen Genüge thun zu können. — Die weitere Vorbereitung, welche (außer den genannten Elementen des Lateinischen) zur Aufnahme in die Gymnasial-Anstalt gleichfalls erforderlich ist, hauptsächlich nämlich des fertigen deutschen Lesens und Schreibens, ist dem Unterrichte der allgemeinen Volksschulen überlassen. Nicht nur faßt diese Vorbereitung viel mehr in sich als jene lateinischen Elemente, sondern ist für die ganze zahlreiche Jugend, welche nicht für das wissenschaftliche Studium bestimmt ist, von allgemeiner Wichtigkeit.

Ich ergreife diese öffentliche Gelegenheit, es zu berühren, daß von dieser Seite noch sehr viel zu wünschen und zu thun übrig ist, und daß die Gebrechen, an welchen die hiesigen Volksschulen noch leiden, ohne eine wesentliche Umformung unheilbar sind. Ein geordneter Stufengang und die Absonderung der ungleichen Schüler in getrennte Klassen unter eigenem Lehrer, so wie anderer Seits Unabhängigkeit des Unterrichts der Lehrer von der Willkür und Neigung der Eltern, sind Erfordernisse, welche zum Gedeihen öffentlicher Lehranstalten unumgänglich nothwendig sind. Die entgegenstehenden Mängel, die Vereinigung der Kinder von verschiedenen Kenntnißstufen in Einer Schule unter Einem Lehrer, verbunden mit der Willkür der Eltern in Rücksicht des Schulbesuchs überhaupt und der Regelmäßigkeit desselben, verbessern sich nicht von selbst, so lange die Schulen Privatinstitute sind. Die Geschichte wohl der meisten Staatseinrichtungen fängt damit an, daß für ein allgemeiner gefühltes Bedürfniß zuerst durch Privat-Personen und Privatunternehmungen und zufällige Gaben gesorgt wurde, wie dieß bei der Armenpflege, medicinischen Hülfe, ja selbst von manchen Seiten in Ansehung des Gottesdienstes und der Gerechtigkeitspflege der Fall war, und hin und wieder zum Theil noch ist.

Wenn aber das Gemeinleben der Menſchen überhaupt mannigfaltiger und die Verwickelungen der Civiliſation größer werden, ſo zeigt ſich das Unzuſammenhängende und Ungenügende ſolcher vereinzelten Veranſtaltungen immer mehr, ingleichen auch, indem das Gute zu einer allgemeinen Gewohnheit und Gebrauch geworden iſt, daß die Privat-Willkür ſich nur noch den Mißbrauch oder die Vernachläſſigung vorbehalten hat, ſo daß nur dieſe noch dem freien Belieben zu entrücken ſind. So ſehr einer Seits eine Grenze heilig bleiben muß, innerhalb welcher die Staatsregierung das Privat-Leben der Bürger nicht berühren dürfe, ſo ſehr muß ſie die mit dem Staatszwecke näher zuſammenhängenden Gegenſtände aufnehmen, und ſie einer planmäßigen Regulirung unterwerfen.

Es tritt ein Zeitpunkt ein, wo dergleichen durch die Privat-Bemühung und den übrigen Zuſammenhang der Verhältniſſe ſo weit heraufgereift ſind, daß ſie ſich einer Seits als allgemeines Bedürfniß kund geben, anderer Seits aber in ſich ſo kunſtreich geworden ſind, daß der betheiligte Einzelne die Unterſuchung über das, was ihm und wie es ihm geleiſtet wird, nicht mehr übernehmen kann, noch auch die Mittel mehr in Händen hat, nach ſeiner Einſicht die Veranſtaltung dazu für ſich allein zu treffen, ſondern er darin von dem Gebrauche und der Privat-Willkür abhängig geworden iſt. — Einrichtungen, bei denen die Ueberſicht des Ganzen zum Grunde liegen, und daraus die Abſonderung und Feſthaltung der verſchiedenen Stufen hervorgehen muß, haben wir von der Vorſorge der Regierung zu erwarten.

Was nun für die Erziehung der Jugend in neueren Zeiten und durch die Vorſorge unſerer allergnädigſten Regierung bewirkt und angeordnet worden, iſt zwar nur eine einzelne Seite des ganzen zu unſerer Zeit weit und breit neugebildeten Staatslebens; aber wenn wir dasjenige, was das moraliſche Leben der Menſchen betrifft, nicht gering achten wollen, werden wir dieſe

Seite für ſehr wichtig halten; zugleich werden wir auch die Aufmerkſamkeit darauf und die darin vorgenommenen Aenderungen als eine der guten Früchte dieſer Zeit dankbar anerkennen; denn auch der guten Früchte hat dieſe Zeit getragen. Das allgemeine Bild, das wir von der mehr als zwanzigjährigen letzten Periode vor uns haben, mag uns vornehmlich als ein Bild der Zerſtörung des Alten, Verletzung und Zertrümmerung des an ſich oder durch ſein Alter Ehrwürdigen erſcheinen, ſo daß die Veränderung ſich ſo häufig gleichbedeutend mit Verluſt darſtellt. Wenn die Menſchen zu lang hingehalten und getäuſcht, ſich ſo oft in der Zukunft, auf die ſie für die Früchte ihrer Aufopferungen verwieſen werden, auch wieder nur getäuſcht finden; ſo iſt es begreiflich, daß ſie die Gegenſtände ihrer Sehnſucht an die Vergangenheit, oder an das Wenige noch knüpfen, was vielleicht nur vorläufig der Umwandlung entgangen iſt; dieſer Stimmung müſſen wir entgegen halten, daß das, was vergangen iſt, vergeblich vermißt und zurückgewünſcht wird; daß das Alte, darum weil es alt war, nicht vortrefflich iſt, und daß, weil es unter anderen Umſtänden zweckmäßig und begreiflich war, daraus nichts weniger als dieß folgt, daß ſeine Erhaltung unter veränderten Umſtänden noch wünſchenswerth ſey, ſondern vielmehr das Gegentheil; — daß aber noch mehr eine tiefere Betrachtung, die von dem abſoluten Glauben an die göttliche Weitregierung ausgeht, mit Einſicht auch in unſerer Zeit den Tag eines weſentlichen Beſſerwerdens Theils angebrochen, Theils in ſeiner Morgenröthe erkennen läßt; der Geiſt, feſt in ſeinem Glauben, wird ſich ſeinem zum Theil gerechten Trübſinne mit Gewalt entreißen, bald viele erfreuliche Früchte und Erſcheinungen wahrnehmen können, die ihm noch Beſſeres im Werden verkünden.

Es bleibt dabei aber ebenſo gewiß, daß ſolche ſchickſalsvolle Zeit auch ſchlimmen Dunſt einathmet und dem unverwahrten Gemüth ihre verderblichen Einflüſſe einzuhauchen droht. Es iſt

wichtig, daß das Innere der Jugend, damit sie der besseren Früchte des Zeitgeistes theilhaftig seyn könne, vor diesem Uebel verwahrt werde.

Wenn wir die alte feste Ordnung mannigfaltig zerrissen und mit leichter Hand neue ephemere Ordnungen aufgebauet sahen, so leidet die Gesinnung und innere Achtung vor der Unwandelbarkeit des Rechtes und der gesetzlichen Einrichtung, mag auch der äußerliche Gehorsam noch nothdürftig erhalten werden; die Vorstellung, von den großen Interessen und Vorfallenheiten des Tages bewegt, läßt sich aus dem Kreise einer geräuschlosen Thätigkeit, zum Geiste der Ungebundenheit, oder auch der Gleichgültigkeit und Erschlaffung hinausreißen. Das Studium der Wissenschaften in dem stillen Kreise der Schule ist das angemessenste Mittel, der Jugend ein Interesse und eine Beschäftigung zu geben, welche sie von dem Geräusche und dem verführenden Einfluß der gährenden Zeitumstände abschließt und verwahrt. Es muß dann doppelte Sorge der Eltern und Vormünder seyn, ihre Pflegbefohlenen zu beaufsichtigen und zu bewachen. Schwer ist es, den Mittelweg zu treffen zwischen zu großer Freiheit, die den Kindern gestattet wird, und zu großer Einschränkung derselben. Insofern Beides ein Fehler ist, so ist der erstere wohl der größere. Wenn die Gutmüthigkeit der Eltern den Kindern eine unschuldige Freiheit gern gestattet, so ist wohl darauf zu sehen, ob sie wirklich unschuldig ist und bleibt. Indem es leichter ist, die Kinder zu lieben als zu erziehen, so haben die Eltern zu prüfen, ob nicht Bequemlichkeit daran Antheil habe, wenn sie ihre Söhne sich selbst anvertrauen, ohne sie unter ihren Augen zu haben und mit ihrer Aufmerksamkeit zu begleiten. Vielen Schaden hat gewiß in der modernen Erziehung der Grundsatz gethan, daß den Kindern frühzeitig auch die Weltumgänglichkeit beizubringen, und sie zu dem Ende in den Umgang, das heißt: in die Vergnügungen und Zerstreuungen der Erwachsenen einzuführen, oder ihnen der-

gleichen auf die Weise der Erwachsenen zu bereiten seyen. Die Erfahrung widerlegt diesen Gedanken, denn sie zeigt vielmehr, daß Menschen, die einen tüchtigen innern Grund gelegt hatten, und dabei sonst in guten Sitten erzogen waren, auch mit der Gewohnheit der äußerlichen Bezeigung und des Benehmens in der Welt bald zurecht kamen, daß ausgezeichnete Weltmänner selbst aus dem beschränktesten Mönchsleben hervorgegangen sind, daß dagegen die Menschen, welche in dieser Aeußerlichkeit des Lebens auferzogen wurden, auch zu keinem innern Kerne kommen. Es gehört wenig Nachdenken dazu, dieß begreiflich zu finden; um mit Tüchtigkeit und Vortheil erscheinen zu können, muß der innere Grund gepflegt und stark gezogen worden seyn; die Jugend, welche nur das Gleißende des äußerlichen Lebens, und die Wichtigkeit sieht, mit welcher von Menschen, die sonst Ansehen und Bedeutung für sie haben, sich darin benommen wird, hält dieß Theils für vollen, Theils für den einzigen Ernst, weil sie nicht zugleich das Gehaltvolle und wirklich Ernsthafte, was außer jener Erholung solche Personen auch noch betreiben, kennen lernt, bekommt dadurch einen falschen Begriff von dem Werthe der Dinge, und gefällt sich zugleich in dieser Zerstreuung, die ohne Anstrengung und mit Vergnügen verbunden ist; sie lernt das geringschätzen, was in der Schule geachtet und zur Pflicht gemacht wird, und sich vor der Anstrengung scheuen, welche dieselbe ihr auferlegt!

Es giebt aber eine andere für die Jugend gefährliche Seite, welche mit dem Studium selbst näher zusammen zu hängen scheinen kann. Das Gefühl des wahren Werthes, den sich der Mensch dadurch giebt, die Wichtigkeit und Größe der Gegenstände, mit denen er sich beschäftigt, können die Jugend zu der Einbildung ihrer Reife und zu dem Anspruch des selbstständigen Verhaltens der Erwachsenen und der Gleichheit in ihren Genüssen und äußerer Lebensweise verleiten. So sehr die Eltern mit dem, was ihre Söhne leisten, zufrieden seyn, und ein so

gutes Zutrauen ſie zu ihnen haben können, ſo wichtig iſt es dennoch, ihnen die Zügel nicht in die Hand zu geben, und die fortgeſetzte nöthige Aufſicht und Zucht nicht für entbehrlich zu halten. Dieſe ihnen aus Zutrauen gelaſſene Freiheit führt am meiſten die Gefahr, in Thorheiten, üble Gewohnheiten und ſelbſt in Ausſchweifung und Vergehen zu verfallen, mit ſich. Laßt uns, die Eltern und die Lehrer, uns gegenſeitig in dem Zwecke der moraliſchen Bildung der Zöglinge unterſtützen; durch dieſe Vereinigung dürfen wir hoffen, unſere Arbeit, ſie zu geſchickten, tüchtigen und ſittlichen Menſchen zu erziehen, mit Erfolg gekrönt zu ſehen. Der aufkeimenden Generation iſt es vornehmlich vorbehalten, die Früchte deſſen einſt in vollem Maaße zu erndten, was aus ſo vieljähriger Verwirrung und Noth Gutes hervorgegangen iſt und ſich noch daraus entwickeln ſoll; möge ſie, und wir mit ihr, die Stürme der Zeit hinter uns haben; ſo vermag ſie, durch Erinnerung an erlittenen Verluſt und durch Gewohnheit anderer Verhältniſſe nicht getrübt, mit jugendlicher Friſche die neuen Formen des Lebens zu ergreifen, die wir entſtehen ſahen, und deren größerer Reife wir entgegen leben. Die Welt hat eine große Epoche geboren, mögt Ihr Jünglinge Euch ihrer würdig ausbilden, die höhere Tauglichkeit, die ſie fordert, und damit auch das Glück, das aus ihr hervorgehen ſoll, gewinnen.

Und nun gehen wir zu der Vertheilung der jährlichen Preiſe an die über, welche dieſe Auszeichnung ſich durch Fleiß, Fortgang und ſittliches Betragen erworben haben.

IV.

Kritiken.

1. Ueber Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Erster Band. Leipzig, bei G. Fleischer. 1812. gr. 8.

(Heidelbergische Jahrbücher der Literatur 1813. Nr. 59.)

Es giebt eine zwiefache Art, einen philosophischen Schriftsteller, wie Jacobi, zu beurtheilen: eine rationalistisch-moralische und eine christlich-religiöse. Das ästhetische Gewand seiner Werke bleibt überdies dem Kunstrichter überlassen. Daß die erstere Ansicht bei seiner Beurtheilung allein statthaft sey, ist aus doppeltem Grund unrichtig: erstlich, weil er für Leser schreibt, welchen von Hause aus eine andere gegeben und zur Pflicht gemacht ist, zweitens, weil er selber die Frage rege macht, welche von beiden Richtungen des Gemüths die wahre, die bessere sey. Weil nun aus ersterm Gesichtspunkte wohl andere öffentliche Beurtheiler ihn betrachten, so sey uns erlaubt, den zweiten zu wählen. Wir schicken noch die Versicherung voraus, daß wir vor dem Reinmenschlichen in diesem Veteran der Literatur, vor seinem Herzen und Geistestalent, alle gebührende Hochachtung besitzen, und wo unser harmloses Urtheil schmerzen könnte, es zunächst nur seine literarische Erscheinung angeht, indem wir ja über den Menschen zu richten nicht berufen sind.

Jacobi also ist gleich einem einsamen Denker, der am Morgen des Tages ein uraltes Räthsel fand, in einen ewigen Felsen gehauen. Er glaubt an das Räthsel, aber er bemüht

ſich vergeblich, es aufzulöſen. Er trägt es den ganzen Tag mit ſich umher, lockt wichtigen Sinn heraus, prägt ihn aus zu Lehren und Bildern, welche die Hörer erfreuen, mit edeln Wünſchen und Ahnungen beleben; aber die Auflöſung mißlingt, und er legt am Abend ſich nieder mit der Hoffnung, daß ein göttlicher Traum oder das nächſte Erwachen ihm das Wort ſeiner Sehnſucht nennen werde, an das er ſo feſt geglaubt hat.

Die Aufgabe, die dieſer Schriftſteller ſich vorgeſetzt zu haben ſcheint, iſt eine ſtete Vertheidigung des einen Räthſelhaften aber Nothwendigen, das er als den heiligen Grund aller Erſcheinung erkannte. Bei einem ſtillen Umtreiben in dieſem Bezirk, und einer treuen Verbundenheit mit den gleichdenkenden Edlen der Vor- und Mitwelt, ſpricht aus ihm ein würdiger Ernſt, weiſe ſeyn zu wollen, Andere weiſe zu machen. Er nimmt die ihm verliehene Kraft redender Kunſt zu Hülfe, wie er ſie an ſeinem eigenen warmen Herzen und tiefen Verſtand, wie er ſie an den beſten Muſtern ausgebildet hat, um ſeine Fürſprache für Tugend und Wahrheit, für das Daſeyn eines Ewigen, Göttlichen, in mancherlei reizenden Formen zu entwickeln. Er ſteht in einer praktiſchen Vernünftigkeit, welche die unmoraliſche Sophiſtik aus den Winkeln hinausleuchtet, und in Hader mit dem Aberglauben lebt, aber auch unter letzterm Namen abſtreift, was ihr forthelfen könnte, und ſich furchtſam in ſich ſelbſt zurückzieht. — Dieſer Geiſt iſt gleichſam das Kind der ſogenannten Aufklärung, das die boshaften Schwächen ſeiner Mutter ſieht, und dem entfernten Vater, dem Glauben, nachreiſt, ohne ihn zu erreichen. Er hält ſich endlich ſelbſt für den Glauben und für die Erkenntniß, weil er ſich und ſein Streben ſo gut fühlt, obgleich er ſein Nichtwiſſen geſteht, und umringt ſich gern mit den Denkern des griechiſchen Alterthums, die ihn durch Form und verwandtes Begehren anſprechen, und ſchöpft aus ihrem Mund Götterſprüche. Selber dichteriſch in der Behandlung ſeiner Gedanken, iſt er den Poeten ungefähr wie ſein

Plato gram, und fürchtet ſich überall vor dem Formen und Bilden des Höhern, als wenn man ihm einen Fetiſch machen wollte. Daher ſtreitet er dafür, daß er einen Gott und den wahrhaftigſten habe, und doch hat die moraliſche Welt, welche er zeichnet, mit ihrem lichtblauen Himmel, ihren Blüthenbäumen, und allen reinen Kräften aus Natur und Geſellſchaftsleben, die klare, auch darin etwas Aehnliches mit der trübern oſſianiſchen, daß ihr des Himmels Himmel fehlt. Daher wird ihm als Philoſoph der Schmerz, daß man in ſeinen redlich geſuchten Beweiſen für das Daſeyn Gottes das gerade Gegentheil finden will. Er will bloß Reinmenſchliches; in dieſem erblickt er den Spiegel des unendlichen Weſens, deſſen einzige Offenbarung in ſeiner eigenen Bruſt ſeyn ſoll. Das Sittengeſetz allein iſt ihm Stimme Gottes, alles Andere nur damit übereintreffende, vorüberwankende Erſcheinung, Geſtaltung des Einen in der Vielheit; und er wähnt ſelber das Eine, Ueberſinnliche zu ergreifen mit ſchrankenloſem Gemüth, indem er doch die edle Beſchränktheit neben ſich um ihren Frieden beneiden muß.

Sich ſelber zeichnet unſer Schriftſteller auf dieſe Weiſe durchgängig ſprechend, und ohne viel Mannigfaltigkeit; er gleicht ſich überall in ſeinem fühlenden, herzlichen, trachtenden, ringenden Weſen, ſeinem eigenſinnigen Bewußtſeyn, Gutes und Wahres zu wollen, ſeinem Hang zum Großen, Tiefen, Trefflichen, ſeiner Eingeſchränktheit auf das menſchliche Ich, und dem Sprung davon auf das Unbedingte, ſeinem Verachten der eigentlichen Leergeiſterei, und dem Nichtlieben des Poſitiven, ſeinem liebreichen, gebildeten Familienſinn, ſeiner eleganten, geiſtreichen, oft zu überſchwänglichen Geſprächigkeit mit Lakonismen untermiſcht, ſeinem nie ruhenden Selbſtbeſchauen, Ausgeben und Sehnen. Die Figuren, die er ſchafft, ſind meiſtens von ihm abgeſchattet; bei wenigen treten einzelne Züge dieſes Charakters als gut oder böſe mit auffallender Stärke hervor. Sie alle aber, indem ſie ihre Umgebungen mit einer Art von Vergötte-

rung überschimmern, sind im Herzen, je edler und größer sie erscheinen, desto ärmer an Seligkeit. Rec. hat hier besonders die allwillische Briefsammlung im Auge, welche die größere Hälfte dieses ersten Bandes einnimmt. Am Originellsten und Gediegensten sind hier unter den Charakteren die, welche in leichten Umrissen vorübergehen; wie z. B. Erdig und Gierigstein, die, welche für gewöhnlich handeln und schreiben, verschwimmen mehr in einander, und in den Charakter ihres Urhebers. Am Gelungensten unter diesen ist bekanntlich der Held des fragmentarischen Brief-Romans Eduard Allwill, dieser Günstling der Natur, der aus frühem Tugendsinn in die Stricke sophistischer Sinnlichkeit fällt, und die plastische Selbstschilderung seiner feinen Verworfenheit in seinem Brief an Lucie, und Luciens hochweibliche Rettung der Tugend und Unschuld gegen eine zweideutige Moral des Genusses, Meisterstücke. Wir scheuen uns billig, ein Spätlingsurtheil über das Treffliche, das in diesen gepriesenen Stücken liegt, in die Welt zu schicken. Im Uebrigen umlagert, bei aller Lebendigkeit, jene Figuren alle ein gewisser Tod; und es ist nicht bloß die verwaiste Sylli, der kein Trost blühen will, sondern sie haschen sämmtlich nach Etwas, was ihnen der Verf. nicht wohl geben kann, weil es ihm selber fehlt. Die Täuschungen eines vergoldeten Alltagslebens machen den tragischen Grund des Ganzen nicht unsichtbar, der mehr oder minder hervortritt: die tiefe Bedürftigkeit des sich selbst überlassenen Menschenherzens. Da hier schon ein bestimmter Zweck hervorleuchtet, den das Spiel wenigstens von selbst annimmt, und der nach des Verf. Meinung vielleicht die innere Würde der Menschennatur in Begehrung des Ewigen seyn soll, so kann von epischer Gleichgültigkeit nicht ganz die Rede seyn; und obgleich der Verf. S. 364 erklärt: „Meine Absicht bei Woldemar und bei Allwill ist allein diese: Menschheit, wie sie ist, begreiflich oder unbegreiflich, auf das Gewissenhafteste vor Augen zu legen:“ so fragt sich, ob er nicht dennoch diese Mensch-

heit in besonderer Beziehung steht, und zum Wenigsten hat sich seines eigenen Herzens Ton unwillkürlich dazwischen geschoben. Wäre aber eben das der Sinn des Verfassers, was uns die Erscheinung seiner Figuren von sich sagt, so hätte er es irgendwo merklicher geäußert, und dem Tod sein Heilkraut gewiesen. Dieser Abgang des Aechten bei dem Bestimmten ist auch allein der Grund, warum Jemanden Allwill's Charakter unbegreiflich scheinen kann. Ein feuriger Tugendglaube kann ein Jugendtrieb seyn, worin sich der bessere Theil der Menschennatur ausspricht; aber eben deswegen ist er dem Verblühen ausgesetzt, und die Menschheit will hier gehoben und getragen seyn, sie will, sobald die Denkkraft des Menschen reifer und sein Herz kälter wird, Erklärung und Gewißheit, oder sie geräth auf sophistischen Irrwegen in das Leugnen eines ewigen Wahren und Guten, so daß ihr höchstens die politische Moral bleibt, die an das Gute bloß glaubt, weil sonst Niemand seines Daseyns sicher wäre. So ein feiner Beobachter des Herzens Jacobi ist, so scheint er doch von dieser Seite die Menschheit durch das Mittel seines edeln Selbst zu beschauen, und erheischt viel zu allgemein von ihr den Eigensinn für nackte Moral, der seine Tugend auch darum sichert, weil jene Lehre sein System geworden ist. Denn Jacobi und alle Moralphilosophen überbieten hier Gott in seinen Forderungen an den Menschen, wie sich eben aus der Verirrbarkeit aller menschlichen Tugend erweist. Der geoffenbarte Gott verspricht dieser zu Hülfe zu kommen; aber die Moral macht die Menschentugend fallit. Und wer möchte nicht endlich seinem Gläubiger gern aus dem Wege gehn? Und so entsteht eines Theils Reiz zur Sophistik und Heuchelei, andern Theils der stoische Widerspruch einer trostlosen Tugendliebe; nicht als wenn das reine Gewissen sich nicht selbst ein Lohn wäre, der von der Tugend gar nicht abzusondern ist, sondern weil dieses Gewissen, je geschärfter es wird, sich um so weniger rein weiß, und ihm doch ein ausgleichender Glaube versagt seyn soll, der allein den Bestand seiner moralischen und metaphysischen Ueber-

zeugung ſichert, indem er ſie in lebendigen Zuſammenhang mit der Quelle aller Güte und Wahrheit ſetzt, und beſtimmte, reichhaltige Blicke eröffnet, wogegen das menſchlich Edelſte und Weiſeſte nur Tand iſt. Dagegen fällt es widrig auf, wenn dieſer in Schatten geſtellte poſitive Glaube manchmal ein Bild der Rede oder gar einen Scherz an die Hand geben muß; auch fällt es auf, daß J. in Zeichnung ſeiner Geſellſchaftswelt oft ſo dicht bei dem Aechten vorbeiſtreift, ohne daß es ihn feſthalten kann. Man darf nicht ſagen, daß er damit in offenbarer Feindſchaft ſteht; er möchte es ſogar haben; die Gottſeligkeit hat aber bei ihm einen andern Ton angenommen, der ihm hinderlich iſt. Jene krankhafte Sentimentalität der ſpielenden Perſonen, die ſich nach Clerdon's Rath (S. 15) zuſammenraffen und Hülfe in ſich ſelbſt ſuchen ſoll, ſpannt ſich dann vergeblich zu metaphyſiſchen Spekulationen in einer oft emporgetriebenen, dunkeln Sprache, und iſt nicht erfreulich, wenn ſie ſich mit umſtändlichen Tändeleien wie mit Blumenkleidern bewirft. Solche Menſchen ſcheinen beſtändig zu fragen: Da ich ein Gott bin, warum bin ich nicht glücklich? Wir glauben Clerdon nicht, wenn er (S. 53) ſchreibt: „Dornen malmen, ſie zu Flaumfedern wühlen, lernte ich lange; und nun weiß ich, daß es für den Menſchen eine Lauterkeit des Sinnes — mit ihr eine Kraft und Stätigkeit des Willens giebt, — eine Erleuchtung und Gewißheit des Herzens und Geiſtes, wodurch ihm der eigentliche Genuß ſeiner beſſern Natur Rück- und Ausſicht wird, und wozu Niemand gelangt, der nicht mehrmals im äußerſten Gedränge von Allem außer ſich verlaſſen war. Da hat die ganz auf ſich ſelbſt geſtämmte Seele ſich in allen ihren Tiefen gefühlt; hat, wie Jakob, mit dem Herrn gerungen, und ſeinen Segen davon getragen. Wer, liebſte Sylli, wollte nicht gern für dieſen Preis ſich eine Zeit lang mit einer verrenkten Hüfte ſchleppen?" Wir müßten Clerdon wirklich als Jakob ſehen, um gewiß zu ſeyn, daß er das Bild nicht zur vollen Hälfte falſch anwendet. — „Schön, was Clerdon ſagt, ſetzt Klärchen hinzu, auch gut und

wahr; aber wenn es am Ende doch — nur Troſt wäre; ein köſtlicher Balſam, aber nur lindernd, und die Wunde — tödtlich?" — Die kranke Sylli, von der S. 56 Lenore ſagt: „Sie hat in ihrem eigenen Weſen, was ſo unbegreiflich entzückt, den Quell und die Fülle aller dieſer Schönheit und Größe! — Wer wollte nicht Sylli ſeyn; gäbe nicht Alles hin für die Unabhängigkeit dieſes hohen Selbſtgenuſſes, für die helle Wonne, göttlich zu lieben, die allein aus ſolchem Reichthum überfließen kann! Glückliche, glückliche Sylli!" ... ſchreibt dann S. 152 wieder an Clerdon: „Ich ſoll mich ſo gut ich kann zuſammenraffen, ſchriebſt du neulich. Nein, Lieber! nur ſo gut ich kann, will ich mich nicht zuſammenraffen. Angegriffen im Mittelpunkte meines Weſens, muß mir aus dem Mittelpunkte meines Weſens Hülfe, volle Hülfe kommen. Sie wird kommen; du ſagſt es, ich ſage es auch. Jeder merkwürdige Zuſtand leitet zu neuem Rath, zu neuen Mitteln. Wie oft iſt mir geweſen, ſo, daß ich glaubte, laut rufen zu müſſen! Hilf, Clerdon! hilf! — Aber ich mußte nicht, und rief nicht. Was wäre es denn, wenn ich mich immer nur ſo halten ließe? Was würde mir? Keine beſtändige, feſte Hülfe würde mir. Die will ich, dahin will ich. Ich will durchkommen wollen, wenn ich auch nicht durchkomme." So geheimnißvoll das Mittel angedeutet iſt, ſo ſcheint ſie den richtigen Weg zu ahnen, denn ſie ſetzt hinzu: „Einſt, vor Jahrhunderten, ließ ſich eine Stimme hören vom Himmel: „Siehe, er betet! — Und dem Betenden fiel es von den Augen wie Schuppen." Der weitere Fortſchritt bleibt jedoch unbekannt, und es bleibt die Frage, was aus Sylli geworden wäre, wenn der Roman vollendet worden. Uebrigens ſagt Klärchen von ihr (S. 56): „du haſt den Himmel in dir ſelbſt; und wer wird dich nicht deßwegen ſelig preiſen? Aber auch nicht minder wahr iſt Alles, was ich vorhin bemerkte: und ſo ſäßeſt du mit deinem Himmel denn doch in einer Art von Hölle." — Bei aller Schnödigkeit, in die er ge-

räth, iſt die konſequenteſte, wahrſte Figur immer Allwill, und macht das praktiſch Ungenügende auf ſich ſelbſt ruhender Moral augenſcheinlich. Nicht bloß daß er, der Menſch voller Leben und Liebe, im IX. Brief an Clemens von Wallberg ſehr charakteriſtiſch die Moral ins Angeſicht ſchilt, und von einem todten Meer der Unbeſtimmtheit und Richtungsloſigkeit redet; ſondern ſeine Geſchichte iſt hier merkwürdig. Konſequent nennen wir ihn, ſofern das gemeinſchaftliche Syſtem in ihm ſeinen Ausweg unterwärts nimmt, und das, wo nicht mit Recht, doch mit Entſchuldigung, wenn man ihm den gebahnten Ausgang nach oben abſchneidet. Der Menſch muß entweder Himmel oder Hölle in ſich entwickeln; Halbheit iſt folgelos, führt nicht zur Beſtimmung, ſondern zu nichtiger Aeußerlichkeit, und das verworfenſte innere Leben iſt des ſchnellſten Wiederaufſtehens oft am fähigſten. Man vergleiche — da wir theologiſiren — die vielfachen Winke der Schrift über Sünderbekehrung. Wir würden daher dem Verf. hier Beifall geben, wenn ſeine wahre Meinung nicht die entgegengeſetzte wäre, oder doch eine zwiſchen inne liegende, deren Sinn und Kraft aber Rec. nie hat begreifen können, um deßwillen, weil ſie mit ſich ſelber nicht einig zu ſeyn ſcheint, und darum nichts Gediegenes zeigt. Wie treffend ſagt Lucie S. 216: „Eure Flitter-Philoſophie möchte gern alles, was Form heißt, verbannt wiſſen. Alles ſoll aus freier Hand geſchehen; die menſchliche Seele zu allem Guten und Schönen ſich ſelbſt — aus ſich ſelbſt bilden; und ihr bedenkt nicht, daß menſchlicher Charakter einer flüſſigen Materie gleicht, die nicht anders, als in einem Gefäße Geſtalt und Bleiben haben kann.“ Aber dieß ſoll nun durch Grundſätze gebeſſert werden, durch Obermacht des Gedankens über ſinnliche Triebe; jedoch Grundſätze, worauf baust du ſie? und jene Obermacht, wo kaufſt du ſie? Es giebt nur einen einzigen Weg, wo ihre Erwerbung ſicher, und der kalte Grundſatz Leben und Liebe wird; wo auch das Gemüth nie in Gefahr geräth, ſich ſelber für den Grundſatz, für die Obermacht und

für die Tugend zu halten. Ob diesen Weg der Vollkommenheit und Glückseligkeit unser Verf. einmal anderwärts eröffnen wird, müssen wir in der Fortsetzung der Werke sehen. Sollte er inzwischen mit sich folgerecht bleiben, wenn er S. 240 in der Zugabe an Erhard O** so schön sagt: „Denn wo ist Daseyn und Leben in sich, wo ist Freiheit? Wahrlich nur jenseits der Natur! Innerhalb der Natur ist Alles offenbar unendlich mehr im Andern als in sich, und Freiheit nur im Tode! Dennoch wissen wir, daß Etwas ist, und war und seyn wird — ein Urheber jener natürlich unerzeugten Thätigkeit in uns, des Kerns unsers Daseyns, wunderbar umgeben mit Vergänglichkeit — in sie versenkt, ein Saame, der aufgehen wird. Ewiges Leben ist das Wesen der Seele, und darum ihr unbedingter Trieb. Und woher käme ihr der Tod? Nicht von dem Vater des Lebens und alles Guten, der in dem Innersten unsers Herzens und Willens sein eigenes Herz und seinen eigenen Willen abdrückte, und nichts Anderes darin abdrücken konnte" — wenn er dieses sagte, und nicht weiter ginge? Hier aber liegt der jacobischen Theologie Eigenstes. Der räthselhafte Geist, welcher über seiner Erde waltet, ist wirklich der Menschennatur zu fremd und schauerlich, um von ihr geliebt und angenommen zu werden: denn wir können keine dunkle Potenz lieben, da Liebe Gleichförmigkeit erfordert: und darum hat diese Potenz sich selbst für Sokrates und Plato durch faßlichere Ideen vermitteln müssen, gleichwie sie im Stoicismus sogar zum Elemente wurde. Jacobi's Gottheit aber ist ein ausgehobener Begriff aus der Schule der Offenbarung, und weil diesem Begriff Zugehör und Boden genommen wird, so verschwebt er wieder in das dunkle, unpersönliche Theion, welchem in der griechischen Philosophie veredelte Untergötter des Mythus und Dämonen zur herabreichenden Leiter dienen mußten. Diese Leiter ist bei J. rein entbildet und verstößt; er hat sich jedoch die Ueberzeugung vorbehalten, daß ein Dämonisches oder die

göttliche Stimme im Menschenherzen das Organ der Mittheilung der Gottheit sey; er nennt sie auch Gewissen und Religion; durch sie behauptet er einen lebendigen Gott zu haben, für dessen Willen und Erkenntniß immer gefühlvoller, offener, dadurch gereinigt, erleuchtet und zur Ausübung des Göttlichen im Menschenleben gestärkt zu werden, bis endlich der Drang nach Freiheit und Ewigkeit im Tode über die starre Erscheinung siegt, und sein unbedingter Glaube an das Nothwendige, Vollkommene durch ein ganz neues Anschauen gekrönt wird. Bei dem Allen aber ist ihm die anthropomorphistische Vermittelung so unentbehrlich, daß er sich ihr wieder unvermerkt nähert, und sie als Symbol willkommen heißt. Denn er denkt zu gründlich, um nicht zu finden, daß für unser Denkvermögen das Formlose keine volle Wesenheit hat, und wir Erklärungen brauchen, die nur auf dem Wege der Vorstellung oder Anschauung erlangt werden. Er glaubt aber auswählen zu dürfen, was ihm genug scheint. Gleichwohl ist von dieser Seite seine Philosophie nur einer geistreichen Klage ähnlich, und sein Leid vermehrt sich dadurch, daß er geliebte Menschen nicht in den Kreis seiner hohen, manchmal triumphirenden Ahnungen herüberziehen kann. So sagt er in der Zugabe an Erhard O** S. 229: „Dir fehlt Innigkeit; ein tieferes Bewußtseyn des ganzen Menschen; ein aus diesem tiefern Bewußtseyn hervorgehendes eigenes Vermögen: Sich selbst nährender, stärkender, in sich selbst gedeihender Sinn und Geist! Dir fehlt jene stille Sammlung, die ich — verzeihe! — Andacht nennen muß; jenes feierliche Schweigen der Seele vor sich selbst und der Natur; das feste Ansaugen an Schönes und Gutes, welches tief lebendig macht, und dadurch unabhängig groß. Es fehlt dir — ein nie verstummendes, eine zweite bessere Seele allmählig bildendes Echo in dem Mittelpunkte deines Wesens.“ — „Du spottest meiner Hoffnungen, meines Ringens nach einer festen Ueberzeugung, die ich, im Voraus, Wahrheit und Erkenntniß nenne.“ Man lese das hierauf Folgende, dessen Aus-

zug zu weitläufig wäre. Er schilt darin die Kühnheit der revolutionairen Vernunft in Wegwerfung vermeinter Vorurtheile, ohne selber etwas zu liefern, das diesem Beginnen sich mit Erfolg entgegenstämmen könnte. Wie groß auch sein Vorsatz ist, wenn er S. 235 sagt: „Ich will Glauben behalten, und Liebe und Schaam, und Ehrfurcht und Demuth; will behalten tief im Auge Ewigkeit; Ernst und feierlichen Aufschwung tief in der Brust; hohe und höhere Ahnungen im Geiste; vollen wirklichen Genuß des Unsichtbaren in der Seele," — so ist er doch unendlich unfähig, der Menschheit in beträchtlicher Zahl seine Erhebung mitzutheilen, und muß zuletzt fühlen, daß sie mehr nicht als eine Spannung und ein Hunger ist, während der Mund der Seele wirkliche Speise begehrt. S. 239. „Der Trieb der vernünftigen Natur zum an sich Wahren und Guten ist auf ein Daseyn an sich, auf ein vollkommenes Leben, ein Leben in sich selbst gerichtet; er fordert Unabhängigkeit, Selbstständigkeit, Freiheit! — Aber in wie dunkler, dunkler Ahnung nur!" — S. 245. „Nur so viel ist Gutes am Menschen; nur in so weit ist er sich und Anderen etwas werth, als er Fähigkeit zu ahnen und zu glauben hat." ꝛc. Vortrefflich; aber diese Ahnung und dieser Glaube haben nicht, sondern sie wollen haben, und wenn sie sich selber die Befriedigung versagen, welche die ewige Liebe vermöge ihrer heiligen Natur ihnen reichen muß (denn wo ist ein Vater, der seinem Kind nicht Brodt gäbe? Matth. 7, 9—11), so begreifen wir den Starrsinn nicht, welcher mit Gewalt verschmachten will. — S. 250. „Hat er mich mit Händen gemacht, dieser Geist und Gott? Dem Frager mit diesen Worten antwortet die Vernunft ein festes Ja. Denn hier, wo jeder, auch der entfernteste Versuch, durch Analogien einer wirklichen Einsicht näher zu kommen, dem Irrthum entgegenschreitet, ist der hart anthropomorphosirende Ausdruck, als offenbar symbolisch, der Vernunft, — die entgegengesetzte Wirkungsarten nie kann assimiliren wollen — der liebste." Keine schönere Apologie des

Christenthums hätte der Verf. geben können, da in des Christenthums allein ausreichender Philosophie die Wahrheit nicht nur in der würdigsten symbolischen Hülle erscheint, sondern auch diese Symbolik so innig die Wahrheit selbst ist, daß letztere von dem Menschen in keiner andern Form der Anschauung erkannt werden kann, und diese Form ihr wesentlich und ewig wie sie selbst ist. Denn bloß die historische Offenbarung hat einen persönlichen, lebendigen, von keines Menschen Vernunft willkürlich gebildeten Gott, der sich nur in die uns unentbehrliche Form, die er selber hergiebt, herabsenkt, um uns begreiflich zu werden, und dabei dennoch der Unbegreifliche, mithin wirklich Gott bleibt. Die Menschenvernunft hat zweierlei Götter, die gleich wenig der Gott sind, dessen wir bedürfen: einen ganz unbegreiflichen, ihre natürliche Ahnung, ohne welche sie nicht ist, noch je war, der an sich ist, weil sonst kein Schrei im Herzen nicht wäre, aber nur halb ist für sie, d. i. von ihr zwar gedacht, aber nicht erkannt oder angeschaut werden kann (wie alles Uebersinnliche), daher gewöhnlich durch ihr Bestreben, ihn zu fassen, entweder ein Nichts oder Nemenisch würde, und den die philosophische Kritik endlich als Nicht-Substanz, als die unbestimmte höhere Welt, am lautersten auszusprechen glaubte. Der andere Gott ist der aus diesem geahneten, gedachten, unvorgestellten, ins grobe Element herabgezogene und in die Vielheit zersplitterte, der Fetisch. Dagegen zeigt uns die Offenbarung jenes höchste Noumenon, wie es sich selber wesentlich, persönlich, lebendig, begreiflich für das endliche Geschöpf, wie es sich zu einer Substanz gemacht hat; und darum muß eine thörichte Weisheit ergriffen werden, die unter allen Arzeneien dem Menschen am schwersten eingeht, deren Lichtwirkung auch nicht eher empfunden wird, als bis sie eingenommen ist; und der Mund, womit wir sie fassen, heißt Demuth. Hat sie aber gewirkt, so erscheint alles Kümmern und Sehnen um einen Gott, und aller Zweifel an ihm, an Tugend und Unsterblichkeit, und alle wortreiche Fürsprache für sein Daseyn, eitel, bedauernswürdig, überflüssig. Dann ist

auch dieſer Gott nicht mehr bloß natürlich durch Gewiſſen und religiöſen Wunſch, ſondern mit Gnade und Wahrheit in uns geoffenbart, und leitet nun das Geſchöpf auf ſicherer Bahn ins Ewige und Unendliche. Hier iſt allein das Wort des Räthſels, das der einſame Denker gefunden hätte, wenn er den Felſen durch den Zeigefinger eines Kindes hätte zerſchlagen wollen.

Der weitere Inhalt dieſes erſten Bandes iſt folgender: Ergießungen eines einſamen Denkers, in drei Briefen von den erſten Monaten des Jahres 1793. Im erſten wird Ludwig XVI. mit König Lear, und beide mit Oedipus verglichen. Der zweite betrifft den Revolutions-Eifer, einen neuen Himmel und eine neue Erde zu ſchaffen. Jac. ſieht jedoch in der Revolution (S. 270) die nothwendige Entwickelung einer neuen Epoche der Menſchheit. Von der Gewalt der Meinungen. „Das Gute und Wahre in jeder Verwandlung, welche ſie auf Erden leiden, zu erkennen, und keine dieſer Um- und Einbildungen für das weſentlich Wahre und weſentlich Gute ſelbſt zu halten," wird als Weisheitslehre gegeben, — „und die Zeiten nur mit jenem Geiſte der Wahrheit und des Lebens zu vergleichen, der in die Zeiten verhüllt, unwiderſtehlich die Zeiten regiert." Rec. erinnert nur, daß der Hiſtoriker ſich hiermit nicht zu begnügen hat, und es der ächt philoſophiſchen Geſchichte Erſtes iſt, den beſtimmten Plan des Ganzen zu erforſchen. Rec. geſteht, daß ihm des Verf. Anſicht hier wie anderwärts zu vag iſt. „Wenn Altes untergeht und Neues aufkommt, ſo entſteht eine andere Miſchung von Wahrheit und Irrthum, von Gutem und Böſem. Die beſte Miſchung — wer kann ſie beſtimmen? Es wäre ungereimt, es nur zu wollen." Wir befürchten, daß in dieſen Troſtgründen Mancher eher Ausſprüche des Skepticismus, als poſitive Weisheit finden werde. — Der dritte Brief handelt von den Grundſätzen der kantiſchen Moral, und behauptet die innigſte Verknüpfung eines Glaubens an Tugend mit dem Glauben an eine moraliſche Weltregierung und an die Belohnung der Tugend in einem künftigen Zuſtande. —

Die feinſte aller Haderkünſte, eine Anekdote, abgedruckt aus dem deutſchen Muſeum von 1787. — Swift's Betrachtung über einen Beſenſtiel, und wie ſie entſtanden iſt, aus demſ. 1789. — Darauf folgen vermiſchte Briefe, worunter die letzten und meiſten von und an Hamann. Jacobi iſt Muſter des Briefſtyls, wie Cicero und Plinius. Intereſſant iſt der zweite an Heinſe, der eine Reiſebeſchreibung mit leicht angedeuteten Portraits von Leſſing, Claudius und anderen berühmten und vorzüglichen Menſchen enthält. Von Claudius heißt es hier: „Ihm ſelbſt iſt ſein Glaube nicht bloß höchſte und tiefſte Philoſophie, ſondern etwas darüber noch hinaus, wie ich mir es auch wohl wünſchen könnte, aber nicht zu verſchaffen weiß.“ Erleſen und lebendig iſt die Schilderung des herrnhauſer Springwaſſers, auch des Rammelsbergs bei Goslar, und der Freuden der Heimkunft. In einem ferneren Briefe heißt es bei der Vertheidigung des letzten Briefs Allwill's S. 357: „Daß ich mich kurz faſſe: derjenige iſt in meinen Augen allein der gefährliche Schriftſteller, der ſeinen Leſer um den wahren Werth der Dinge betrügt; der philoſophiſche oder moraliſche Falſchmünzer. Ganz dicht an ihm ſteht der moraliſche Alchemiſt, der mich vielleicht im ganzen Ernſte reich machen will, aber nichts deſto weniger, wenn ihm mein Enthuſiasmus aushält, mein ganzes Vermögen in Rauch verwandeln, mich zuverläſſig noch ärmer machen wird, als der Falſchmünzer.“ Wir beſorgen hierbei, daß es in der Literatur viele gutmüthige Falſchmünzer giebt, die dann mit den moraliſchen Gerngoldmachern einerlei ſind. Die erſte Frage bleibt denn doch immer: Was iſt Wahrheit? — Der merkwürdige J. G. Hamann ſchenkt uns in den letzten Briefen manchen Zug ſeiner Geſtalt. Höchſt wichtig aber, und gleichſam der Aufſchluß über Jacobi's ganzes Weſen, iſt des Letztern Geſtändniß über die Hülfloſigkeit, worin ihn das Syſtem ſeiner Philoſophie läßt, nebſt dem daran geknüpften chriſtlich-philoſophiſchen Briefwechſel, die Arzenei des Lebens für müde Seelen

betreffend. Da heißt es S. 366 mit redlicher Aufrichtigkeit in einem Brief an H.: „Wir insgesammt, an Geist reicher oder ärmer, höher oder geringer, mögen es angreifen, wie wir wollen, wir bleiben abhängige, dürftige Wesen, die sich durchaus nichts selbst geben können. Unsere Sinne, unser Verstand, unser Wille sind öde und leer, und der Grund aller spekulativen Philosophie nur ein großes Loch, in das wir vergeblich hinein sehen. In alle Wege läßt uns der Versuch, mittelst einer gewissen Form unsers armen Selbstes bestehen zu wollen, nicht in uns hinein, sondern nur rein aus uns heraus zu erkennen, zu handeln und zu genießen, zu Narren werden, wie jede Nacht im Traume." Wenn dieß der Kommentar zum Allwill ist, so hätten wir dem Verf. oben Unrecht gethan. Aber warum prägte er's dort so aus, daß man irre werden konnte? Vielmehr, warum hat er diese erste aller negativen Wahrheiten nicht allen seinen schriftstellerischen Schöpfungen zur deutlichen Unterlage gegeben? Was Hamann antwortet, enthält so klare Funken, daß wir uns fast schämen möchten, schon so weitläufig über diesen Gegenstand gewesen zu seyn, wenn es nicht Leser gäbe, die in der Zündbarkeit mit Jacobi nicht in Vergleich kommen. Zugleich spricht der Verf. unsere gerührteste Theilnahme an in einem Briefe an H. vom 18. Okt. 1784, worin er die Wunden malt, welche ihm der Verlust seiner Lieben schlug, und den er mit dem Ausruf endigt: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!" Er tastet indeß noch an falscher Stelle, wenn er ebend. S. 380 schreibt: „Philosophiren da hinauf, werden wir uns mit und aus unserm natürlichen Leibe nicht; sondern wenn es eine gewisse Gotteserkenntniß für den Menschen giebt, so muß in seiner Seele ein Vermögen liegen, ihn da hinauf zu organisiren." Alle treffende Winke, die der Autor von Golgatha und Scheblimini ihm giebt, zur Erbauung im Geist, und zum Ruhefinden für die Seele, sein derbzartes, witzreiches Hinweisen, wie es dem Denker geboten werden mußte, auf den, der von ihm lernen heißt, das stumme Gebet für die Gewinnung

des Freundes — wer möchte etwas davon abschreiben, ohne das Ganze? Auch erhält hierbei von ihm und Jacobi selbst jener Mann seine gerechte Würdigung, der bei entschiedener Verstandesgröße und edelm Herzen sich mit der Wahrheit in die fatalsten Händel verstrickte, und verurtheilt zu seyn schien, Proceß gegen sich selbst anzufangen: wir meinen Lessing. Sollten wir zu gut oder zu schlimm von ihm urtheilen, wenn wir vermuthen: Hätte er zu dieser Zeit gelebt, er hätte Bücher für die Rechtgläubigkeit geschrieben? Doch vergessen wir lieber den Wunderlichen, und achten ihn von Seiten, wo ihm Niemand feind werden konnte, den Ausleger des Laokoon, den Dichter der Emilie. Wenn nur nicht das erborgte Räthsel von den drei Ringen, über das auch Jacobi (S. 397) klar sieht, seine grundfalsche Wahrheit noch immer unter uns leuchten ließe! Was Richtiges daran ist, erkennen wir ja gern.

Es soll uns wundern, was Hamann auf den letzten Brief in dieser Sammlung geantwortet hat? Gedacht hat er wenigstens: Du bist nicht fern vom Reiche Gottes. Aber ob er ihm das „göttlich wahr- und weissagende Wesen in ihm" — ein wahres οὐδὲν καὶ πάντα — so geradezu stehen gelassen hat? — Ja allerdings „liegt in dem Menschen eine ursprüngliche Kraft, deren Richtung ihn fähig macht, den Geist zu empfangen, von dem er nicht weiß, von wannen er kommt, noch wohin er fährt, der aber die Wahrheit selbst ist" (S. 401). Aber dürfen wir zu den Bibelsprüchen, die Jacobi hier anführt, noch einige hinzuthun? Nur zwei! „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, es sey denn, daß Jemand von Neuem geboren werde, sonst kann er das Reich Gottes nicht sehen." Und: „Es sey denn, daß ihr umkehret, und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen." — „Wahrlich, ich sage euch, wer nicht das Reich Gottes nimmt als ein Kind, der wird nicht hineinkommen." Doch noch einen, den Spruch der Sprüche, die Antwort der Antworten: „Bittet, so wird euch gegeben."

2. Beurtheilung der im Druck erſchienenen Verhandlungen in der Verſammlung der Landſtände des Königreichs Würtemberg im Jahre 1815 und 1816. 1 — XXXIII. Abtheilung.

(Heidelbergiſche Jahrbücher der Literatur 1817. Nr. 66 — 68, 73 — 77.)

Das vor drittehalb Jahren begonnene Geſchäft, eine deutſche Monarchie, die wir in unſeren Zeiten entſtehen ſahen, durch die Einführung einer repräſentativen Verfaſſung zu vollenden, hat von ſeinem Beginn an ein ſo allgemeines Intereſſe bei dem deutſchen Publikum erweckt, daß für daſſelbe nichts Angenehmeres geſchehen konnte, als daß die Verhandlungen der würtembergiſchen Ständeverſammlung öffentlich bekannt gemacht werden ſind. An die Stelle der Hoffnungen, welche den Anfang und Fortgang begleiteten, muß am Schluſſe Erfolg und Urtheil treten. Die XXXIII Hefte, auf welche ſich dieſe Betrachtung zunächſt beſchränkt, enthalten zwar noch nicht die Vollendung des Hauptzweckes, aber ſie bilden inſofern ein geſchichtliches Ganzes, als ſie einer Seits den Verfolg bis zum Tode des Königs darſtellen, welcher die Monarchie geſtiftet und auch den zweiten Schritt, den der innern freien Konſtituirung derſelben, begonnen hat, und als die eigenthümliche Entwickelung dieſer Begebenheit in ihren Hauptzügen als ſeiner Regie-

rung angehörig angeſehen werden konnte; — anderer Seits erſcheint die Arbeit von Seiten der Stände als ein Vollendetes, inſofern ein von ihnen beauftragter Ausſchuß mit ſeinem Entwurfe einer Verfaſſung fertig geworden, welcher gleichfalls im Druck erſchienen iſt.

Dieſe Verhandlungen ſtellen ferner zwar vornehmlich nur die eine Seite der Arbeiten jenes Verſuchs dar, die öffentlichen Arbeiten nämlich, ſo weit ſie in die Ständeverſammlung treten; die innere Geſchichte der Arbeiten des Kabinets und des Miniſteriums, ſo wie, was außer der Verſammlung im Volke vorging, die etwaigen äußeren Zwecke und Thätigkeiten der Mitglieder der Stände, überhaupt was man ſonſt zum geheimen Zuſammenhange der Ereigniſſe und Handlungen zu rechnen pflegt, iſt hier verdeckt. Das Intereſſe des Publikums iſt aber ſchon von ſelbſt hauptſächlich auf den öffentlichen Theil der Verhandlungen aufmerkſam geweſen, welcher ohnehin vornehmlich den Charakter hat, die würdigen Materialien der Geſchichte abzugeben. Die ſogenannten geheimen Triebfedern und Abſichten einzelner Individuen, Parteien und ſubjektive Einwirkungen wurden in einer noch vor Kurzem beliebten pſychologiſchen Anſicht der Geſchichte für das Wichtigſte gehalten. Dieſe Anſicht iſt jedoch nun außer Kredit gekommen, und die Geſchichte ſteht wieder nach ihrer Würde, die Natur und den Gang der ſubſtantiellen Sache darzuſtellen und die Charaktere der handelnden Perſonen aus dem, was ſie thun, zu erkennen zu geben; die Ueberzeugung iſt allgemeiner geworden, daß aus Zufälligkeiten weder die Sache, noch die Charaktere in ihrer Gediegenheit hervorgehen und zu erkennen ſind.

Die geſchichtlichen Vorgänge, die wir hier vor uns ſehen, haben den eigenthümlichen Reiz, daß ſie nicht einen ſo bemächtlichen Theil von Vergangenem enthalten, als einer Geſchichte fernerer Zeiten; die großen Zwecke und Intereſſen, wie die kleineren Eigenthümlichkeiten und Perſönlichkeiten, haben noch Ge-

genwart. Die Begriffe über den Gegenſtand des Intereſſes, welche wir an dieſe Begebenheit mitbringen müſſen, dürfen wir von keinem entfernteren Zeitalter, ſelbſt nicht des gebildeten Griechenlands und Roms, fordern; ſie ſind unſerer Zeit eigenthümlich. Alsdann ſehen wir dieſe Ideen über Staatsverfaſſung und insbeſondere über die Aufnahme eines Antheils daran, wodurch dem Volke eine Einwirkung in dieſelbe und ein öffentliches Leben eingeräumt wird, hier nicht als Gedanken eines Schriftſtellers etwa mit den Gedanken eines andern verglichen, ſondern eine deutſche Regierung und ein deutſches Volk in der geiſtigen Arbeit um dieſe Gegenſtände begriffen, und die Gedanken in der Wiedergeburt einer Wirklichkeit beſchäftigt.

Die Zeit hatte für Würtemberg eine neue Aufgabe und die Forderung ihrer Löſung herbeigeführt, die Aufgabe, die würtembergiſchen Lande zu einem Staate zu errichten. Nachdem der Unſinn der Einrichtung, welcher deutſches Reich genannt, und wohl am richtigſten von einem wenigſtens geiſtreichen Geſchichtsſchreiber als die Konſtituirung der Anarchie bezeichnet worden iſt, endlich ſein verdientes, und ihm auch in der äußern Art und Weiſe gemäßes, ſchimpfliches Ende erreicht hatte, erhielt das vormalige Würtemberg nicht nur eine Vergrößerung um mehr als das Doppelte gegen ſeinen vorherigen Beſtand, ſondern dieſes Ganze, deſſen Theile vorher deutſche Reichslehen, der Theil, der das Herzogthum ausgemacht hatte, auch ein böhmiſches Afterlehen geweſen war, warf dieſe Unterordnung ab, trat mit der königlichen Würde des Fürſten in die Souverainetät über, und in die Stellung eines Staates, — eines von den wirklichen deutſchen Reichen, die den Platz des Undings einnehmen, das nur noch den leeren Namen eines Reichs geführt hatte.

Solche Epochen ſind höchſt ſelten, ebenſo ſelten die Individuen, welchen das Schickſal das ausgezeichnete Loos zutheilte, Staaten zu ſtiften. Das Geſchichtliche dieſer Wenigen verliert

ſich meiſt in eine graue Vorzeit und in einen Zuſtand von wilden, wenigſtens noch wenig gebildeten Sitten, wo nach Außen zwar ein Staat geworden, die innere Einrichtung aber in einfachen Gewohnheiten des Volks und in dem Charakter des Chefs lag. Die geſchichtliche Entſtehung gegliederter Verfaſſungen iſt durch eine lange Reihe von Jahrhunderten ausgedehnt; den wenigen Hauptzügen, die zum Grunde lagen, gab das Bedürfniß des Augenblicks, Noth und Gewalt der Umſtände jedesmal an irgend einem einzelnen Punkte eine Entwickelung und Zuſätze. Der Geſichtspunkt, um den ſich die näheren Bemühungen dieſer Ausbildung drehen, iſt ziemlich einfach; es ſind einer Seits die Anſtrengungen der Regierung, die Macht und die Anmaßungen des ariſtokratiſchen Mittelgliedes zu bezwingen und dem Staate ſeine Rechte gegen daſſelbe zu erwerben, anderer Seits die Anſtrengungen des dritten Standes, der oft auch für ſich Volk heißt, gegen dieſelbe Zwiſchenmacht, zuweilen auch gegen die Regierung ſelbſt, ſich Bürgerrechte zu erringen und abzutrotzen. So zeigt eine Verfaſſung im Ueberblicke ſich als ein Aggregat entſtanden, die Entwickelung nicht gleichförmig fortgeſchritten, einzelne Theile zurückgeblieben, andere zu ſtörenden Auswüchſen erweitert; ſo daß ſolche Verfaſſung einem alten Hauſe gleicht, deſſen einfache Grundform eine lange Reihe von Beſitzern, nach den Erweiterungen der Familie und dem Bedürfniſſe des Augenblicks, in eine Sammlung von Anbauten und Winkeln verwandelt hat, die ihre einzelnen Bequemlichkeiten haben, aber zuſammen ein unförmliches und unverſtändiges Ganzes ausmachen. Die Geiſtesbildung der Zeit hat die Idee eines Staats und damit ſeiner weſentlichen Einheit, und eine fünfundzwanzigjährige, ſo eben abgelaufene, meiſt fürchterliche Wirklichkeit hat die Anſchauung der mannigfaltigen Verſuche, die Idee zu faſſen, und eine koſtbare vollſtändige Erfahrung gegeben. Die Gunſt der Umſtände endlich gewährte hierzu dem Regenten Würtembergs auch das Dritte, die äußerlichen Be-

dingungen, und noch den ausgezeichneten Vortheil, daß er den aristokratischen Mittelstand nicht als ein früher festgestelltes Hinderniß, in einem privilegirten Landadel, vorzufinden, sondern daß dieß Element jetzt erst nur aufzunehmen zu seyn schien. Der König schien hiermit auf den in der Geschichte einzigen Standpunkt gestellt zu seyn, eine Verfassung aus Einem Gusse geben zu können.

Von der erlangten Souverainetät war die Eine Seite, die Existenz und Anerkennung des neuen würtembergischen Staats nach Außen, vollbracht. Die erste Zeit ihrer Entstehung war in Umstände gefallen, unter denen Alles für die äußerliche Herstellung und Erhaltung gebieterisch aufgeboten, nach Innen daher die Mittel durch eine kräftige Ministerial-Regierung zusammengenommen und in fester Hand zum Gebrauch bereit gemacht werden mußten. Nun war die Zeit gekommen, wo nicht bloß die Macht des Staats, sondern auch der Wille desselben lebendig werden konnte. Das Glück und die Anstrengungen der europäischen Regierungen und ihrer Völker hatten es vollbracht, die Souverainetät der deutschen Reiche von der Beschränkung, unter der sie noch lagen, zu befreien, und damit die Möglichkeit herbeigeführt, den Völkern freie Verfassungen zunächst zu versprechen. Eine höhere Nothwendigkeit aber, als in dem positiven Bande eines Versprechens, liegt in der Natur der zu allgemeiner Ueberzeugung gewordenen Begriffe, welche an eine Monarchie die Bestimmung einer repräsentativen Verfassung, eines gesetzmäßigen Zustandes und einer Einwirkung des Volkes bei der Gesetzgebung, knüpfen. — Friedrich II. that nun auch diesen zweiten Schritt, den monarchischen Staat nach Innen zu schaffen.

Das Versprechen ließ sich auf eine Weise erfüllen, welche für die klügste gehalten, ja sogar für die rechtlichste ausgegeben werden konnte, welche aber der perfideste Rath gewesen wäre, den Minister hätten geben können. Wenn die Fürsten

der neuen Reiche ihre Völker recht gründlich hätten betrügen, und ſich Ehre, ſo zu ſagen, vor Gott und den Menſchen hätten erwerben wollen, ſo hätten ſie ihren Völkern die ſogenannten alten Verfaſſungen zurückgegeben; — Ehre vor Gott und der Welt — denn, nach ſo vielen öffentlichen Stimmen, und insbeſondere auch nach der vorliegenden Geſchichte könnte man meinen, daß die Völker in die Kirchen geſtrömt und laute Tedeums geſungen hätten. — Für Machiavelli's Namen hätten ſich die Fürſten den Ruhm der feinen Politik der Auguſte und der Tibere erworben, welche gleichfalls die Formen des vorhergehenden Zuſtandes, damals einer Republik, beſtehen ließen, während dieſe Sache nicht mehr war und unwiderruflich nicht mehr ſeyn konnte, — ein Beſtehen und ein Betrug, in welchen ihre Römer eingingen, und wodurch die Errichtung eines vernünftigen, monarchiſchen Zuſtandes, deſſen Begriff die Römer noch nicht fanden, unmöglich wurde. — Dieſe Politik konnte unſeren Fürſten um ſo näher liegen, wenn ſie aus der Erfahrung der letzten fünfundzwanzig Jahre die Gefahren und Fürchterlichkeiten, welche ſich an die Erſchaffung neuer Verfaſſungen und einer vom Gedanken ausgehenden Wirklichkeit geknüpft, mit der gefahrloſen Ruhe und Nullität, in welche die Inſtitute der vormaligen landſtändiſchen Verfaſſungen ſich herabgebracht hatten, verglichen; — wenn ſie mit dieſer ſchon vorhandenen Nullität weiter die Reflexion verbanden, wie jene Inſtitute in dem ganz andern Verhältniſſe, das eingetreten war, wie die römiſchen Inſtitute, welche Auguſt und Tiber beſtehen ließen, den wenigen Sinn und Konſequenz vollends verloren, die ſie in einem deutſchen Reichslehen noch zu haben ſcheinen konnten.

König Friedrich hat ſich über die Verſuchung dieſer Täuſchung erhaben gezeigt. Er berief die fürſtlichen und gräflichen Familienhäupter ſeines Reichs und eine Auswahl aus dem übrigen Adel deſſelben, ingleichem eine Anzahl von den Bürgern

gewählter Volks-Deputirter auf den 15. März 1815 zuſammen, und die Geſchichte dieſer Verhandlungen eröffnet ſich mit der immer großen Scene, daß der König in voller Verſammlung dieſer ſeiner Reichsſtände zuerſt vom Throne eine Rede an ſie hielt, worin er, nachdem er zunächſt ausgedrückt, was bereits gethan ſey, daß nämlich die vorher ſo verſchiedenen Landestheile und Unterthanen in ein unzertrennbares Ganzes vereinigt, der Unterſchied des Religionsbekenntniſſes und des Standes in bürgerlicher Beziehung verſchwunden, die öffentlichen Laſten für Alle in gleiches Verhältniß gebracht, und ſomit Alle zu Bürgern Eines Staats geworden, — dann ſeinem Volke das Zeugniß der Treue und Gehorſams, dem Heer das Zeugniß der Tapferkeit und der dem Namen Würtemberg gebrachten Ehre, den Staatsdienern das der Unterſtützung in ſeinen Bemühungen und den Unterthanen aller Klaſſen das einer willigen Ergebung in die ſchweren Laſten der Zeit und der Anſtrengungen aller Art, durch welche die Sicherheit und Erhaltung errungen worden, ertheilt hatte,

nun erklärte, daß er den Schlußſtein zu dem Gebäude des Staats lege, indem er ſeinem Volke eine Verfaſſung gebe.

Nachdem er an die anweſenden Stellvertreter, durch welche die Nation berufen ſey, ſich mit dem Staatsoberhaupte zur Ausübung der bedeutendſten Rechte der Regierungsgewalt zu vereinigen,

zum Schluſſe noch den Aufruf gemacht hatte: Laßt Uns vereinigt zur Förderung der Angelegenheiten der Nation, wozu die Verfaſſung dieſe Verſammlung beruft, das heilige Band zwiſchen Mir und meinen Unterthanen mit entgegenkommendem Vertrauen befeſtigen:

— ließ er die Verfaſſungsurkunde durch den Miniſter des Innern verkündigen. Nach ihrer Verleſung verpflichtete er ſich ſelbſt darauf, und übergab ſie eigenhändig dem Präſidenten der Verſammlung.

Es kann wohl kein größeres weltliches Schauspiel auf Erden geben, als daß ein Monarch zu der Staatsgewalt, die zunächst ganz in seinen Händen ist, eine weitere und zwar die Grundlage hinzufügt, daß er sein Volk zu einem wesentlich einwirkenden Bestandtheil in sie aufnimmt. Wenn man sonst das große Werk einer Staatsverfassung, ja die meisten anderen Regierungshandlungen nur in einer Reihe zerstückelter Handlungen und zufälliger Begebenheiten ohne Uebersicht und Oeffentlichkeit werden sieht, und die öffentliche Erscheinung der Fürstlichkeit und Majestät sich nach und nach auf Geburtstagsfeier oder Vermählungsfeste beschränkt hatte; so kann man versucht werden, bei jener Scene, wo die Erscheinung der Majestät dem innern Gehalte ihrer Handlung so entsprechend ist, als bei einer wohlthätigen, erhabenen und bekräftigenden Anschauung einen Augenblick zu verweilen. Aber ebenso nahe würde es liegen, zu meinen, man habe sich für einen solchen Augenblick des Verweilens zu entschuldigen. Denn die Veranlassungen, in denen wir die fürstliche Repräsentation zu sehen gewohnt worden, die Leerheit und Thatlosigkeit der vormaligen Staatsversammlung, des deutschen Reichstags, überhaupt die Nullität und Unwirklichkeit des öffentlichen Lebens, haben eine solche Verdrießlichkeit gegen dergleichen Akius, einen moralischen und hypochondrischen Privat-Dünkel gegen das Oeffentliche und gegen die Erscheinung der Majestät, zur durchgreifenden Stimmung gemacht, daß die Erwähnung derselben und etwa die Ansicht, solche Erscheinung für fähig zur Anregung großherziger Gefühle zu halten, eher für alles Andere als für Ernst, kaum für Gutmüthigkeit genommen, vielmehr als höfische Thorheit und sklavische Verblendung und Absichtlichkeit beurtheilt zu werden, sich der Gefahr aussetzte. Unsere politische Erstorbenheit ist unempfänglich, solcher Scenen froh zu werden, und die Gründlichkeit wendet sich davon als bloßen Aeußerlichkeiten ab zur Substanz der Sache und eigenen Gedanken darüber; und auch hier ist zunächst die Substanz der

Sache, der Inhalt der Verfassungsurkunde, die der König gegeben hat, kurz anzuführen.

Sie besteht aus 66 Paragraphen und zerfällt in 2 Theile, deren der erste von 46 §§. den Titel: Die landständische Verfassung, der zweite von 20 §§. den Titel: Allgemeine Bestimmungen in Beziehung auf die Verfassung des Königreichs und die Rechte und Verbindlichkeiten der königl. Unterthanen, führt, somit der eine sich gleich als der ausführlichere, der andere als der weniger entwickelte zeigt.

Durch den ersten gewährte der König eine ständische Repräsentation mit folgenden Hauptbestimmungen: Sie soll a) aus Viril-Stimmführern und b) aus gewählten Mitgliedern, beide in Einer Kammer, bestehen. Die Wahlfähigkeit für die Letzteren ist an keinen Stand gebunden; die in königlichen Stellen befindlichen Diener, Unterofficiere und Soldaten, Geistliche, Aerzte und Chirurgen sind ausgeschlossen; die einzige weitere Bedingung ist ein Lebensalter von 30 Jahren, außerdem zu einem der drei christlichen Religions-Bekenntnisse zu gehören; der Besitz eines gewissen Vermögens ist nicht unter die Bedingungen aufgenommen. — Zur Eigenschaft eines Wahlmanns wird der reine Ertrag von 200 Gulden aus liegenden Gründen und ein Alter von 25 Jahren gefordert. Die Stände versammeln sich nur auf Einberufung des Königs und nothwendig alle 3 Jahre; nach welcher Zeit die gewählten Repräsentanten zur Hälfte austreten, doch wieder wählbar sind, und durch neue Wahlen ersetzt werden. Die Versammlung dauert nicht über 6 Wochen, und wird vom Könige entlassen, vertagt oder ganz aufgelöst. Die gewählten Deputirten mit Einschluß des Kanzlers der Universität, des evangelischen Generalsuperintendenten und katholischen Dekans erhalten die Reisekosten bezahlt, und Taggelder (à 5 Fl. 30 Kr.). Die Minister können zu jeder Zeit der Versammlung

beiwohnen. — In den Jahren, in welchen die Ständeverſammlung nicht einberufen wird, verſammelt ſich ein von ihr auf 3 Jahre gewählter Ausſchuß von 12 Mitgliedern zur Erledigung der dringenden Angelegenheiten; eine Erhöhung der Abgaben oder Umänderung der Geſetzgebung jedoch iſt nicht in ſeiner Kompetenz.

Für die Einführung neuer Steuern, direkter ſowohl als indirekter Abgaben, und für die Erhebung iſt die Einwilligung der Stände nöthig; die beſtehenden Abgaben bleiben für die Regierung des damaligen Königs als Grundlagen. Die Berechnung der Einnahmen und die Verwendung der Abgaben wird den Ständen alle Jahre vorgelegt. Die Beſtimmung einer Civil-Liſte für den König iſt weiteren Verhandlungen ausgeſetzt.

Eben ſolchen Antheil haben die Stände an der Geſetzgebung; ohne ihre Zuſtimmung kann kein neues, die perſönliche Freiheit und das Eigenthum oder die Verfaſſung betreffendes allgemeines Geſetz promulgirt werden. Dem Könige kommt dabei die Initiative zu; die Stände können aber Geſetzesvorſchläge als Wünſche dem Könige vortragen, im Fall abſchlägiger Antwort ſie dreimal in künftigen Verſammlungen wiederholen, und auf die letzte Antwort, die motivirt ſeyn muß, in Hinſicht der Motive neue Vorſtellungen machen.

Den Ständen iſt ferner eingeräumt, allgemeine Wünſche, Vorſtellungen und Beſchwerden dem Könige vorzulegen, — und der König verſpricht auf jeden Vortrag der Stände Entſchließung zu geben; — auch die von einzelnen Unterthanen an ſie gebrachte Beſchwerden anzunehmen, wenn beſcheinigtermaßen die Staatsbehörden ſich geweigert haben, ſie anzunehmen.

Endlich können die Stände gegen königliche Staatsbeamte Anordnung einer Unterſuchung verlangen, und auf die vom Könige nie zu verſagende Bewilligung ſoll im Falle des Hochverraths und der Konkuſſion von einem ſtändiſchen Gerichte, in

anderen Fällen auf dem ordentlichen Rechtswege, Urtheil gesprochen werden.

Die unendliche Wichtigkeit und Liberalität der Rechte, welche hier den Landständen eingeräumt sind, so wie die Einfachheit und Offenheit dieser Bestimmungen, unpartheiisch bloß nach ihrem Inhalt ohne alle andere Rücksicht betrachtet, macht gewiß dem Fürsten, der sie gab, so wie der Zeit, in welcher das Staatsrecht sich von Privilegien gereinigt hat und bis zu Grundsätzen gereift ist, die höchste Ehre, und noch mehr gewinnt ein solches Werk durch die Vergleichung mit der Unförmlichkeit, Engherzigkeit und Unklarheit, durch welche in in- und ausländischen Verfassungen, namentlich in der altwürtembergischen, oft Volksrechte in Privilegien und Partikularitäten verhüllt und verkümmert, beschränkt und zweideutig, ja oft ganz zum leeren Scheine gemacht sind. Sind die angeführten Bestimmungen nicht solche Verfassungsgrundlagen, welche nicht anders als mit höchster Zustimmung anerkannt und angenommen werden müssen? Was vermißt werden könnte, kann nicht Etwas seyn, was ihnen entgegen wäre, sondern nur Zusätze und entwickeltere Bestimmungen, aber nur jenen allgemeinen Wahrheiten eines staatsrechtlichen Zustandes gemäß. Was noch aus dem positiven Staatsrechte herrührt, ist vornehmlich nur das Privilegium des aristokratischen Instituts. Außerdem aber, daß das vernünftige Staatsrecht von den demokratischen Abstraktionen zurückgekommen ist, welche ein solches Institut schlechthin verwerfen, so ist das Privilegium dieser ohnehin gegebenen Wirklichkeit durch weitere Statuten vom vormaligen Feudalrechte überhaupt sehr entfernt gesetzt worden. — Hier verdient zunächst nur dieß ausgezeichnet zu werden, daß in der königlichen Verfassungsurkunde diesem Elemente, das mit den gewählten Deputirten in Eine Kammer vereinigt ist, nur 50 Stimmen, den letzteren dagegen 73 Stimmen, hiermit ein bedeutendes Uebergewicht eingeräumt wurde. Dieß Verhältniß politischer

Macht weicht von dem sehr ab, welches bei dem Systeme von zwei Kammern eintritt, und schon durch seine allgemeinere Einführung und sein Alter wichtige Autorität hat. Der Kontrast jenes Stimmenverhältnisses gegen das in der provisorischen Ständeversammlung des Königreichs Hannover angenommene, wo dem Ritterstande Eine Stimme mehr als dem bürgerlichen zugetheilt worden war, kann beiläufig darum angeführt werden, weil die würtembergischen Stände in folgenden Verhandlungen auf die liberalen Aeußerungen der hannöverschen Gesandschaft bei dem Kongresse in Wien in Betreff von deutschen Verfassungsangelegenheiten mehre Male provocirt haben.

Unerwarteter noch konnte die weitere Ausdehnung und beinahe völlige Ungebundenheit scheinen, welche dem demokratischen Princip durch die Wählungsart der Repräsentanten gegeben worden, so daß dieß Element in fast ganz loser Form in die Staatsordnung eintritt. Die wenigen Temperamente, die sich hierbei zeigen, nachdem bereits die Viril-Stimmführer nicht in einer eigenen Kammer gegenüber gestellt worden, sind etwa die Bestimmungen, daß die Wahlversammlungen von den königlichen Oberamtleuten und in den guten Städten von den Landvögten präsidirt werden, daß die zum Wahlgeschäfte zugezogenen Personen, wie der Amtschreiber und dessen Substitut, in dem Bezirke selbst, worin sie diese Funktion haben, nicht wählbar sind; jedoch sind sie es in anderen Bezirken. Die Fähigkeit, zum Repräsentanten gewählt zu werden, ist, wie oben angeführt, auf sehr wenige Bedingungen beschränkt. Vor's Erste sind alle Staatsdiener und Geistliche, wie auch die Aerzte und Chirurgen, ausgeschlossen. Die Rücksicht, welche wohl die letzteren beiden Klassen ausgeschlossen hat, mag auch bei den ersteren genommen worden seyn, daß nämlich ihre Amts-Funktionen ihnen keine längere Entfernung und anderweitige Beschäftigung gestatten. Abgesehen davon, daß dieß auch bei den Viril-Stimmführern, die in königlichen Aemtern stehen, in-

sofern der Fall wäre, als wohl nicht vorausgesetzt wird, daß sie sich jedesmal durch andere vertreten lassen sollen, alsdann daß sich bei den, im Ort der Ständeversammlung, der in der Regel die Hauptstadt seyn wird, Bediensteten jener Grund vermindert, so ist diese Rücksicht gewiß nicht bedeutend genug, um eine für die Hauptsache so höchst wichtige Disposition zu rechtfertigen. Noch in dem Entwurfe der Grundzüge der neuen ständischen Verfassung, mit deren Abfassung sich der König selbst beschäftigt hatte (s. Supplement von Aktenstücken S. 5), und die er in einer im versammelten Staatsrath den 11. Januar 1815 gehaltenen Rede einer eigenen Kommission von Staatsräthen und Oberbeamten zur Berathung übergeben hatte, kommt die Bestimmung vor (s. S. 8), daß auch die königlichen Diener, insofern ihre Dienstverhältnisse es gestatten, wahlfähig seyen.

Referent will sich über diesen Gegenstand, der von großer Wichtigkeit ist, weitläufiger verbreiten. — Schon dieser Umstand darf dabei nicht übersehen werden, daß in großen Staaten, wie Frankreich z. B. und noch mehr England, der ganze gesellschaftliche Zustand im Innern, und der weitreichende Zusammenhang nach Außen die Individuen in ganz andere Verhältnisse des Reichthums, der Bildung und der Gewohnheit, in allgemeineren Interessen zu leben und sich zu benehmen, stellt, als in einem Lande von größerer Beschränktheit des Umfangs, des gesellschaftlichen Zustands und Reichthums. In solchen kleineren Ländern wird sich der größte Theil derer, die sich eine wissenschaftliche, überhaupt allgemeinere Bildung erwerben, veranlaßt sehen, seine ökonomische und gesellschaftliche Existenz in einem Staatsdienste zu suchen; es werden daher, wenn die Staatsdiener abgezogen worden, außer Verhältniß wenigere zu finden seyn, die eine bedeutende Einsicht und Erfahrung in allgemeinen Angelegenheiten in eine Ständeversammlung mitbringen, — ohnehin noch wenigere, welche Staatsmänner ge-

nannt werden könnten. Der Adelstand ist schon zum Theil unter den Viril-Stimmführern weggenommen, ein anderer Theil desselben wird sich in königlichen Diensten befinden; überhaupt ist für die Stellen der zu wählenden Deputirten nicht auf den Adel gerechnet; im Gegentheil. Der Advokaten-Stand, der unter den übrig bleibenden Ständen vornehmlich in Rücksicht kommen kann, ist zunächst in seinen Begriffen und Geschäften an die Principien des Privat-Rechts, überdem des positiven Rechts, gebunden, die den Principien des Staatsrechts entgegengesetzt sind, nämlich des vernünftigen, von dem nur bei einer vernünftigen Verfassung die Rede seyn kann; — so daß der Sinn eines nur zu berühmten Staatsmannes es hierin wohl richtig traf, wenn er die Advokaten für die ungeschicktesten erklärte, in öffentlichen Angelegenheiten zu rathen und zu handeln. Wie der Advokaten-Geist in der Geschichte der würtembergischen Ständeversammlung gewirkt hat, wird sich in der Folge zeigen. — Der gesetzlichen Ausschließung dieses Standes würde von Seiten des abstrakten Rechts wohl widersprochen werden können, doch nicht mehr als der Ausschließung der Aerzte und Chirurgen; eine Staats-Organisation aber beruht auf einer ganz andern konkreten Weisheit, als einem aus dem Privat-Recht abstrahirten Formalismus. Ein ganz eigenthümliches Gebilde des altwürtembergischen Zustandes, das für dortige ständische Verfassung von der ersten Wichtigkeit ist, den Schreiberstand, werden wir im Verfolge kennen lernen. Der Beitrag, den der Stand der Kaufleute, Gewerbsleute, sonstiger Güterbesitzer für eine Ständeversammlung liefern kann, so wichtig er ist, kann für diesen Behuf nicht in so zahlreichem Verhältnisse seyn, als in England etwa, und für sich das nicht ersetzen, was durch die Ausschließung der Staatsbeamten abgeht.

So wichtig diese Ausschließung nun schon durch die Verminderung des Materials ist, aus welchem fähige Deputirte genommen werden können, so ist sie doch noch wichtiger für das Ele-

ment der Gesinnung, welches das Ueberwiegende in einer Ständeversammlung seyn muß, wenn sie nicht in das gefährlichste Uebel ausschlagen soll, das in einem Staate möglich ist. Diese Grundeigenschaft kann im Allgemeinen der Sinn des Staates genannt werden. Sie ist nicht mit abstrakter Einsicht, noch mit bloßer Rechtschaffenheit und einer guten Gesinnung für das Wohl des Ganzen und das Beste der Einzelnen, abgethan. Güterbesitzer, ebenso wohl aber auch die gewerbtreibenden und sonst im Besitze eines Eigenthums oder einer Geschicklichkeit befindlichen Individuen, haben das Interesse der Erhaltung bürgerlicher Ordnung, aber das Direkte ihres Zweckes hierbei ist das Private ihres Besitzes. Wenn landständische Deputirte den Sinn des Privatinteresses und Privat-Rechts als ihres ersten Zwecks mitbringen, wovon das Uebrige abhängig und eine Folge seyn soll; so gehen sie darauf aus, soviel als möglich dem Staate abzudingen und überflüssig, wenn auch sonst nicht unzweckmäßig, doch für ihren Zweck nicht unumgänglich nothwendig zu finden, und sie kommen überhaupt mit dem Willen herbei, für das Allgemeine so wenig als möglich zu geben und zu thun. — Es ist nicht davon die Rede, welche Gesinnungen Deputirte, aus welchem Stande oder Verhältnisse sie hergenommen werden, haben können; bei Einrichtungen des Staats, wie bei jeder vernünftigen Veranstaltung, darf nicht auf das Zufällige gerechnet werden, sondern es kann allein die Frage danach seyn, was die Natur der Sache, hier des Standes, mit sich bringt.

Der Sinn des Staates erwirbt sich aber vornehmlich in der habituellen Beschäftigung mit den allgemeinen Angelegenheiten, in welcher nicht nur der unendliche Werth, den das Allgemeine in sich selbst hat, empfunden und erkannt, sondern auch die Erfahrung von dem Widerstreben, der Feindschaft und der Unredlichkeit des Privatinteresses, und der Kampf mit demselben, insbesondere mit dessen Hartnäckigkeit, insofern

es ſich in der Rechtsform feſtgeſetzt hat, durchgemacht wird. Bei der Wahl der Deputirten iſt es daher eine weſentliche Rückſicht, daß die Wahlmänner vornehmlich aus ſolchen Verhältniſſen ausgehen, in welchen jener Sinn vorhanden ſeyn muß und worin er gebildet wird. Der vorige Miniſter des Innern in Frankreich, Vaublanc, nahm in ſeinen Entwurf eines Geſetzes für die Wählart der Deputirten-Kammer geradezu die Beſtimmung auf, daß die königlichen Beamten aller Art, nebſt den Geiſtlichen, in den Departementen die Mehrzahl der Wähler ausmachen ſollten. — Auch meint man allgemein, daß die engliſche Konſtitution durch das allein, was man ihre Mißbräuche nennt, erhalten werde, nämlich durch die ganz ungleichen und daher ungerechten, ja zum Theil völlig ſinnloſen Privilegien in Anſehung der Wahlrechte, wodurch es aber allein möglich ſey, daß die Regierung im Allgemeinen auf die Mehrzahl der Stimmen rechnen könne. — Es iſt dabei eine Anſicht Ununterrichteter, die Oppoſitions-Parthei als eine Parthei gegen die Regierung oder gegen das Miniſterium als ſolches zu betrachten; ſelbſt wenn die Oppoſition nicht bloß einzelne Miniſterial-Maaßregeln angreift, was auch von den independenten Mitgliedern, die im Ganzen ſonſt mit dem Miniſterium ſtimmen, geſchieht, ſondern wenn ſie dieſes in allen und jeden Stücken bekämpft, ſo geht ihr Kampf nur gegen dieſes einzelne Miniſterium, nicht gegen die Regierung und gegen das Miniſterium überhaupt. Was man ihr oft als etwas Schlechtes vorwirft, daß ſie nämlich nur ſelbſt ins Miniſterium kommen wolle, iſt gerade ihre größte Rechtfertigung, ganz das Gegentheil von der Tendenz, die man an deutſchen Landſtänden oder Individuen oft als Tapferkeit der Freiheit und Vertheidigung der Bürger und ihrer Rechte geprieſen werden ſieht, — der Tendenz, dem Staate an Vermögen ſo viel möglich für ſich abzugewinnen und abzudingen. —

Es muß der deutſchen Geſchichte überlaſſen bleiben, aufzu-

zeigen, inwiefern das Erscheinen des ehemaligen sogenannten dritten Standes auf Landtagen seinen Ursprung in dem Verhältniß der Ministerialität hatte, in welchem die Vorsteher der Städte als fürstliche Beamte gestanden, und inwiefern durch das Eintreten in dasselbe nachher die bürgerlichen Rathsverwandten auch Antheil an der Landstandschaft erhalten haben, ingleichem wie die ursprünglichen Beamten anfänglich berathschlagend und erst in der Folge der Zeit ihre Stimmen entscheidend geworden sind. — In dem tübinger Vertrag von 1514, welcher als Grundgesetz in der Verfassung des vormaligen Herzogthums Würtemberg angesehen wird, sind ausdrücklich die fürstlichen Amtleute nebst einem vom Gericht und einem vom Rathe einer Stadt genannt, welche die Deputirten der Landschaft bei den Landtagen ausmachen sollen. — Allein bei den kaiserlichen Kommissarien brachten es die Landstände bereits sechs Jahre nachher, im J. 1520, dahin, daß die Beamten wieder ausgemerzt wurden; die Stände geben dadurch ein schlechtes Beispiel von der Unveränderlichkeit so eben feierlich beschlossener Verträge. — Ganz nahe liegt der Einwurf gegen die Wahlfähigkeit der Beamten zu Deputirten, daß sie, als im Dienste des Fürsten, natürlich auch in seinem Interesse sprechen und handeln werden, wobei der Gedanke etwa miteunterläuft, daß, was im Interesse des Fürsten sey, gegen das Interesse des Volkes und des Staates sey. Ohnehin ist der Dienst bei der Person des Fürsten, Hof-Chargen, etwas Verschiedenes von dem Dienste, welcher der Regierung und dem Staate geleistet wird, und die Meinung, daß, was im Interesse der Regierung und des Staates geschehe, gegen das Interesse des Volkes sey, unterscheidet den Pöbel von den Bürgern. — Die neuesten Weltbegebenheiten, der Kampf um Deutschlands Unabhängigkeit hat der deutschen Jugend auf den Universitäten ein höheres Interesse eingeflößt, als die bloße Richtung auf die unmittelbare künftige Erwerbung des Brodts

und auf Versorgung; sie hat auch für den Zweck, daß die deutschen Länder freie Verfassungen erhalten, zum Theil mitgeblutet, und die Hoffnung eines dereinstigen weitern Wirkens dazu und einer Wirksamkeit im politischen Leben des Staats aus dem Schlachtfelde mitgebracht. Da sie durch wissenschaftliche Ausbildung sich die Befähigung dazu verschafft und sich vornehmlich dem Staatsdienste widmet, soll sie, so wie der ganze wissenschaftlich gebildete Stand, der sich meist dieselbe Bestimmung giebt, eben hiermit die Fähigkeit, Mitglieder von Landständen, Repräsentanten des Volks zu werden, verlieren?

Es ist hierbei noch der wichtige Umstand in Betracht zu ziehen, daß die Veränderung im Verhältnisse vormaliger *fürstlicher Dienerschaft* ein bedeutendes Moment in dem Uebergange Deutschlands von früherer Unförmlichkeit und Barbarei zum vernünftigen Zustande eines *Staatslebens* ausmacht. — Es läßt sich über diesen Umstand Einiges aus dem Anhang zur 25. Abtheil. der Verhandlungen anführen; daselbst wird S. 23 aus dem dreizehnten und den nächstfolgenden Jahrhunderten erwähnt, daß die Kammerämter zuerst meistens nur Personen aus dem Ritterstande mit einem Bezuge ansehnlicher Einkünfte aus liegenden Gründen und Prästationen der Unterthanen anvertraut wurden, daß diese Personen aber Vorwand fanden, die beschwerlich gewordene Ausübung des Amtes aufzugeben, und solches durch einen Pflegverweser aus dem Bürgerstande mit Anweisung auf eine geringere Benutzung verwalten zu lassen. Später wurden diese, wie die vogteilichen, Richter- und andere Aemter bloß Personen aus dem Bürgerstande übertragen, die dieß aber nicht, wie späterhin, für eine Gnade, sondern für eine große Bürde ansahen und sie annehmen mußten; auch wurde diese Beschwerde Keinem auf zu lange aufgedrungen; es galt für eine besondere Gnade, von solchen Aemtern verschont zu bleiben: — wovon ebendaselbst mehrere Beispiele angeführt werden.

Bei dem Verhältnisse dieser Ministerialen nun fielen we-

nigstens, wenn auch sonst eine Vasallenschaft und selbst etwas von einer Hörigkeit darin liegt, die anderen Umstände weg, wonach man sie nur für das Interesse des Fürsten, gegen das Volk zu seyn, in dem Sinne glauben konnte, in welchem man fürstliche Diener späterhin ungefähr für fürstliche Bediente und für eine vom Volke ausgeschlossene Klasse nahm. Diese letztere Stellung hatten sie insofern, als die Einkünfte, welche sie einziehen und verrechnen mußten, wie auch die richterliche und polizeiliche Gewalt, die sie im Namen des Fürsten auszuüben hatten, mehr für Rechte eines Privat-Besitzes und der Privat-Gewalt eines Dritten gegen die Bürger galten, als für Staatseinkünfte und Staatspflichten. Aber wie der Domanial-Besitz und die Familien-Fidei-Commisse der fürstlichen Familien sich so in späteren Zeiten immer mehr dem Charakter vom Staatsvermögen genähert, und die vogteilichen und anderen Rechte über unterthänige und hörige Leute in den vernünftigern Charakter von Staatspflicht und Staatsgewalt überzugehen angefangen hat; so sind die fürstlichen Diener auch über die Abhängigkeit ihrer Besoldungen von der Willkür hinaus zu Rechten in ihren Aemtern und zu der Würde von Staatsdienern gekommen. Dieser Uebergang von Verwaltung eines Privat-Besitzes in Verwaltung von Staatsrechten ist einer der wichtigsten, welcher durch die Zeit eingeleitet worden, und der auch das Verhältniß der Beamten nicht mehr in der Bestimmung gelassen hat, welche zur Zeit der vormaligen würtembergischen Verfassung Statt hatte; — es ist eine der Veränderungen, welche dann mit dem allgemeinen Uebergange eines nicht souverainen Fürstenthums in einen Staat sich befestigt und vollendet hat. — Da das positive Staatsrecht, welches die ständische Versammlung sich vornehmlich zur Basis ihrer Ansprüche machte, die Geschichte zu seiner Basis hat; so kann die allgemeine Bemerkung hier angefügt werden, daß es gerade die Geschichte ist, welche die Umstände erkennen

lehrt, unter denen eine Verfassungsbestimmung vernünftig war, und hier zum Beispiel das Resultat giebt, daß wenn die Ausschließung der königlichen Beamten von den Landständen früherhin vernünftig war, nunmehr unter anderen Umständen es nicht mehr ist. — Daß die Ständeversammlung sich weder des alten Verhältnisses der Ministerialität und der ausdrücklichen Disposition im tübinger Vertrag, noch des Unterschieds von vormaligen fürstlichen Bedienten und von Staatsbeamten erinnert hat, ist sehr begreiflich. Auffallender aber ist es, daß das Ministerium die Ausschließung von Staatsbeamten veranlaßt zu haben scheint.

Einen andern nahe verwandten Kreis des öffentlichen Geschäfts gab die Verfassung des vormaligen Herzogthums an, nämlich Gericht und Rath der Städte, woraus die Landtags-Deputirten genommen werden sollen. Gewiß ist eine Magistrats-Stelle eine passende Vorbereitungsschule für landständische Funktionen; Magistrats-Personen leben, wie die Beamten, in der täglichen Thätigkeit, die bürgerliche Ordnung handhaben zu helfen, und in der Erfahrung, wie Gesetze und Einrichtungen wirken, ebenso welche Gegenwirkungen der bösen Leidenschaften sie zu bekämpfen und auszuhalten haben. Magistrats-Personen sind ferner selbst aus dem Bürgerstande, sie theilen dessen bestimmtere Interessen, so wie sie dessen näheres Zutrauen theilen können. — Nur war freilich von einem Ende Deutschlands zum andern die Klage über Unfähigkeit, Trägheit und Gleichgültigkeit, — wenn nicht auch über weitere Verdorbenheit und Schlechtigkeit der Gemeindeverwaltungen so laut geworden, daß ihre Einrichtung vor Allem aus eine Wiedergeburt schien nöthig gehabt zu haben, ehe in ihr Männer gebildet und aus ihr hervorgehen konnten, welche Fähigkeit und Zutrauen für einen größern Wirkungskreis besäßen. Das Recht der Magistrate, die Wiederbesetzung der in ihnen ledig werdenden Stellen selbst vorzunehmen, wird wohl ein Hauptumstand gewesen seyn, der sie

ſo heruntergebracht hat. Was man ſonſt wohl Despotismus nennen könnte, nämlich daß viele Regierungen die den Stadt-Magiſtraten und ſonſtigen Gemeindevorſtänden zuſtehende Verwaltung des Gemeindeeigenthums, und der übrigen, Kirchen, Schulen und der Armuth gehörigen Stiftungen und Anſtalten abgenommen haben, mag in jener Unfähigkeit nicht nur ſeine Rechtfertigung finden, ſondern ſich vielmehr als unumgängliche Pflicht gezeigt haben. Derſelbe Grund der Unfähigkeit iſt es, der auch von dem Antheil, den die Magiſtrate als Gerichte an der Rechtspflege haben ſollten, häufig nicht mehr als die bloße Formalität übrig gelaſſen, das Geſchäft und die Entſcheidung in die Hände der fürſtlichen Gerichtsvorſtände, der Oberamtleute, gebracht, oder zu Rechtsgutachten von Konſulenten und Advokaten die Zuflucht zu nehmen genöthigt hatte; die Regierungen ſahen ſich ebenfalls hierdurch veranlaßt, auch den bisherigen Antheil an der Rechtspflege nicht länger in den Händen der Magiſtrate zu laſſen.

Wenn nun auch die Stadt-Magiſtrate nach ihrer bisherigen Organiſation und Beſchaffenheit eben keine große Hoffnung für ſich erwecken können, tüchtige Landtags-Deputirte zu liefern, ſo hätte dieſe Beſtimmung doch verdient, nicht ganz vergeſſen zu werden; aber erweiternde Modifikationen müßten freilich dem Uebertriebenen und Einſeitigen jener Beſchränkung abhelfen. Das andere, ebenſo zu weit gehende Extrem aber ſehen wir in der königlichen Verfaſſung, daß erſtens die Wahlfähigkeit zum Deputirten faſt ſo gut als unbeſchränkt, und dann zweitens die Bedingungen, um Wähler zu ſeyn, ebenſo unbedeutend ſind; — außer einem Alter von 25 Jahren wird hierzu nur eine Vermögens-Summe von 200 Fl. aus Liegenſchaften erfordert.

Dieſe letztere Art von Bedingungen der Fähigkeit zu wählen, iſt den deutſchen Inſtitutionen bisher fremd geweſen, und erſt in neueren Zeiten dieſe Idee in Umlauf gekommen; wir

wollen Einiges darüber bemerken. Das zunächst Auffallende dabei iſt, daß nach ſolchen trocknen, abſtrakten Beſtimmungen, als die beiden angeführten ſind, die Wähler ſonſt in keinem Verband und Beziehung auf die bürgerliche Ordnung und auf die Organiſation des Staatsganzen auftreten. Die Bürger erſcheinen als iſolirte Atome und die Wahlverſammlungen als ungeordnete, unorganiſche Aggregate, das Volk überhaupt in einen Haufen aufgelöſt, — eine Geſtalt, in welcher das Gemeinweſen, wo es eine Handlung vornimmt, nie ſich zeigen ſollte; ſie iſt die ſeiner unwürdigſte, und ſeinem Begriffe, geiſtige Ordnung zu ſeyn, widerſprechendſte. Denn das Alter, ingleichen das Vermögen, ſind Qualitäten, welche bloß den Einzelnen für ſich betreffen, nicht Eigenſchaften, welche ſein Gelten in der bürgerlichen Ordnung ausmachen. Ein ſolches Gelten hat er allein kraft eines Amtes, Standes, einer bürgerlich anerkannten Gewerbsgeſchicklichkeit und Berechtigung nach derſelben, Meiſterſchaft, Titel u. ſ. f. — Die Volksvorſtellung iſt mit ſolchem Gelten ſo vertraut, daß man erſt dann von einem Manne ſagt, er iſt Etwas, wenn er ein Amt, Meiſterſchaft, und ſonſt in einem beſtimmten bürgerlichen Kreiſe die Aufnahme erlangt hat; von einem hingegen, der nur 25 Jahre alt und Beſitzer einer Liegenſchaft, die ihm 200 Fl. und mehr jährlich abwirft, ſagt man, er iſt Nichts. Wenn eine Verfaſſung ihn doch zu Etwas macht, zu einem Wähler, ſo räumt ſie ihm ein hohes politiſches Recht, ohne alle Verbindung mit den übrigen bürgerlichen Exiſtenzen, ein, und führt für eine der wichtigſten Angelegenheiten einen Zuſtand herbei, der mehr mit dem demokratiſchen, ja ſelbſt anarchiſchen Princip der Vereinzelung zuſammenhängt, als mit dem Princip einer organiſchen Ordnung. — Die großen Anfänge zu inneren rechtlichen Verhältniſſen in Deutſchland, wodurch die förmliche Staatsbildung vorbereitet worden, ſind in der Geſchichte da zu ſuchen, wo, nachdem die alte königliche Regierungsgewalt im Mittel-

alter verſunken, und das Ganze ſich in Atome aufgelöſt hatte, nun die Ritter, die freien Leute, Klöſter, die Herren, wie die Handel- und Gewerbtreibenden, ſich gegen dieſen Zuſtand der Zerrüttung in Genoſſenſchaften und Korporationen bildeten, welche ſich dann ſo lange an einander abrieben, bis ſie ein leidliches Nebeneinanderbeſtehen fanden. Weil dabei die oberſte Staatsgewalt, in deren Ohnmacht gerade das Bedürfniß jener Korporationen lag, etwas ſo Loſes war; ſo bildeten dieſe partiellen Gemeinweſen ihre Verbindungsweiſen deſto feſter, genauer, ja ſelbſt peinlich bis zu einem ganz einengenden Formalismus und Zunftgeiſt aus, der durch ſeinen Ariſtokratismus der Ausbildung der Staatsgewalt hinderlich und gefährlich wurde. Nachdem in den neueſten Zeiten die Ausbildung der oberen Staatsgewalten ſich vervollkommnet hat, ſind jene untergeordneten Zunftkreiſe und Gemeinheiten aufgelöſt, oder ihnen wenigſtens ihre politiſche Stelle und Beziehung auf das innere Staatsrecht genommen worden. Es wäre aber nun wohl wieder Zeit, wie man bisher vornehmlich in den Kreiſen der höheren Staatsbehörden organiſirt hat, auch die unteren Sphären wieder zu einer politiſchen Ordnung und Ehre zurückzubringen, und ſie gereinigt von Privilegien und Unrechten, in den Staat als eine organiſche Bildung einzufügen. Ein lebendiger Zuſammenhang iſt nur in einem gegliederten Ganzen, deſſen Theile ſelbſt beſondere, untergeordnete Kreiſe bilden. Um aber ein ſolches zu erhalten, müſſen endlich die franzöſiſchen Abſtraktionen von bloßer Anzahl und Vermögens-Quantum verlaſſen, wenigſtens nicht mehr zur Hauptbeſtimmung gemacht und vornehin als die einzigen Bedingungen einer der wichtigſten politiſchen Funktionen geſtellt werden. Solche atomiſtiſche Principien ſind, wie in der Wiſſenſchaft, ſo im Politiſchen, das Tödtende für allen vernünftigen Begriff, Gliederung und Lebendigkeit.

Es kann noch daran zu erinnern ſeyn, daß die Ausübung eines ſolchen ganz vereinzelten Berufs, wie der iſt, ein Wähler

zu ſeyn, leicht in Kurzem ſein Intereſſe verliert, überhaupt von der zufälligen Geſinnung und augenblicklichem Belieben abhängt. Dieſer Beruf iſt mit einer einzelnen Handlung abgelaufen, einer Handlung, die innerhalb mehrerer Jahre nur ein einziges Mal vorkommt; bei der großen Anzahl von Stimmgebenden kann von dem Einzelnen der Einfluß, den ſeine Stimme hat, für ſehr unbedeutend angeſehen werden; um ſo mehr, da der Deputirte, den er wählen hilft, ſelbſt wieder nur ein Mitglied einer zahlreichen Verſammlung iſt, in welcher immer nur eine geringe Anzahl ſich zur Evidenz einer bedeutenden Wichtigkeit bringen kann, ſonſt aber durch nur Eine Stimme unter vielen einen eben ſolchen unſcheinbaren Beitrag liefert. So ſehr alſo pſychologiſcher Weiſe erwartet wird, daß das Intereſſe der Staatsbürger ſie antreiben ſolle, die Stimmfähigkeit eifrigſt zu ſuchen, für wichtig und für eine Ehre zu halten, — ſo wie ſich zur Ausübung dieſes Rechts zu drängen, und es mit großer Umſicht wie ohne alles andere Intereſſe wirklich auszuüben; — ſo zeigt dagegen die Erfahrung, daß der zu große Abſtand zwiſchen der Wichtigkeit der Wirkung, die herauskommen ſoll, zu dem ſich als äußerſt geringfügig vorſtellenden Einfluß des Einzelnen, bald die Folge hat, daß die Stimmberechtigten gleichgültig gegen dieß ihr Recht werden; und wenn die erſten Geſetze ſich mit dem Ausſchließen vieler Bürger vom Stimmgeben beſchäftigen, werden bald geſetzliche Dispoſitionen nöthig, die Berechtigten zu vermögen, ſich zum Stimmgeben einzufinden. — Das ſo oft oberflächlich gebrauchte Beiſpiel von England von dem ſtarken Umtrieb bei den Wahlen zum Parlament paßt auch hier nicht; denn in dieſem Theile der engliſchen Verfaſſung ſind gerade die Privilegien und Ungleichheiten der Berechtigung der einflußreichſte Umſtand, — wovon vielmehr das Gegentheil in jener atomiſtiſchen Methode liegt.

Uebrigens verſteht es ſich von ſelbſt, daß dieſe Bemerkungen gegen die abſtrakten Principien der Anzahl, des Vermö-

grund-Quantums, des Alters, nicht dahin gehen können, dieſen Umſtänden ihre Bedeutung und ihren Einfluß benehmen zu wollen. Im Gegentheil, wenn die Berechtigung zum Stimmgeben bei den Wahlen, und die Wählbarkeit ſelbſt mit den anderen Inſtitutionen des Staats zuſammenhängt, ſo üben dieſe Umſtände ſchon von ſelbſt ihren Einfluß aus; und wenn dieſer hier geſetzlich angeordnet, und z. B. für die Fähigkeit, Mitglied eines Stadt-Magiſtrats, Gerichts, Vorſtand und Mitglied einer Korporation, Zunft und dergleichen zu ſeyn, ein gewiſſes Alter, Grundvermögen u. ſ. f. gefordert wird, ſo ſteht dieß bei weitem mehr im Verhältniß, als wenn ſolche trockenen, doch nur äußerlichen, Bedingungen dem hohen Intereſſe der ſtändiſchen Mitgliedſchaft ſo ſchroff gegenübergeſtellt werden. — Die Garantie, welche durch dergleichen Bedingungen für die Tüchtigkeit der Wählenden und Gewählten geſucht wird, iſt ohnehin Theils negativer Art, Theils eine bloße Präſumtion; da es hingegen eine ganz andere, poſitive Garantie giebt, durch das Zutrauen der Regierung zu Staatsdienſten, — oder durch das Zutrauen der Gemeinden und der Mitbürger zu Gemeindediensten, Aemtern erwählt und in Genoſſenſchaften aufgenommen worden zu ſeyn, ferner durch wirkliche Thätigkeit und Antheil am organiſchen Staats- und Volksleben die Geſchicklichkeit, ſo wie den Sinn deſſelben, den Sinn des Regierens und Gehorchens ſich erworben, und Gelegenheit gegeben zu haben, daß die Wähler die Geſinnungen und Befähigung kennen lernen und erproben konnten.

Beſtimmungen jener Art, welche das Volk ſtatt als einen Staat, vielmehr als einen Haufen vorausſetzen, und dieſen nun nach Anzahl in beſondere Haufen, und nach Alter und einer einzelnen Vermögensbeſtimmung in zwei Klaſſen überhaupt abtheilen, können eigentlich nicht Staatseinrichtungen genannt werden. Sie trichen nicht hin, dem Antheil des Volkes an den allgemeinen Angelegenheiten ſeine demokratiſche Unform-

tigkeit zu nehmen, und näher den Zweck, tüchtige Deputirte für eine Landesversammlung zu erhalten, dem Zufall zu entziehen. Eine Staatseinrichtung kann nicht bloß bei der Forderung stehen bleiben, daß etwas geschehen solle, bei der Hoffnung, daß es geschehen werde, bei der Beschränkung einiger Umstände, welche es erschweren könnten, — sie verdient jenen Namen nur, wenn sie die Anordnung ist, daß geschieht, was geschehen soll.

Da Referent über diesen Punkt so weitläufig geworden ist, müssen die Bemerkungen über die anderen kürzer gefaßt werden. — Den Ständen ist die Gerechtsame eingeräumt, daß ohne ihre Einwilligung keine neue Steuern eingeführt und die bestehenden nicht erhöht werden sollen. Würtemberg möchte wohl das erste deutsche Land gewesen seyn, worin allgemeine Landstände so frühe auf eine so offene und bestimmte Weise in den Besitz dieses Rechts gekommen sind; die Landstände, die wir anderwärts hatten hervorkommen oder wieder aufleben sehen, enthalten Theils aus der Feudal-Verfassung sehr beschränkende Elemente, Theils scheint ihre Bildung und die Bestimmung ihrer Wirksamkeit noch zu sehr in provisorischem und trübem Lichte, als daß sie mit der freien, freimüthigen und klaren Form verglichen werden könnten, in welche der Monarch Würtembergs die seinigen setzen wollte. — Der blutige Kampf der Tyroler gegen Staatsverwaltungsreformen, die sie ihren alten angestammten Rechten zuwider glaubten, hat allgemeines Interesse erweckt; bei der endlich erfolgten Wiedereinführung ihrer vormaligen Verfassung hat der Monarch die Bestimmung der Summe der Staatsabgaben sich vorbehalten, und den Ständen nur die Repartition überlassen. Es läßt sich nun darüber streiten, ob die alten würtembergischen Stände das ihnen durch die Verfassung des Königs zugestandene Recht schon gehabt, oder nicht; — und ob sie früher nicht ein viel weiter greifendes besessen haben; — ein Streit, der, ohne praktisches Interesse, eben darum

um so mehr geeignet wäre, eine rechte querelle d'Allemand abzugeben. Man kann wohl sagen, daß die würtembergischen Stände durch die Bestimmung, daß die bestehenden Steuern belassen und nur eine Erhöhung nicht ohne ihre Bewilligung eintreten sollte, formell ungefähr auf den Standpunkt wieder versetzt wurden, auf welchem sich die vormalige würtembergische Landschaft befand. Denn die direkten und indirekten Abgaben, die in die fürstliche Kammer vormals wie jetzt flossen, und auf Bodenzinsen, Gilten, Zehnten, Leistungen von Arbeit u. s. f. beruhen, sind Dominikalrenten, und in privat-rechtlichem Sinne Eigenthum des Regenten oder des Staats; sie haben das Bestehende zu ihrer Basis, und sind somit aller Einwilligung der Landstände entnommen. Der andere Theil der eigentlichen, direkten und indirekten Steuern, der Abgaben, die in staatsrechtlichem Sinne erhoben wurden, war sowohl dem Betrag als ihrer Verwendung zu Staatszwecken nach, nämlich zur Abtragung der Staatsschulden, zur Bezahlung des Kreis- und Haus-Militairs, durch Vertrag unter oberstrichterlicher Einwirkung und Bestätigung der Reichsbehörde festgesetzt, so daß die Landstände auch hierin an das Bestehende als an ein Gesetz gebunden waren. Möchten nun aus allen Verklausulirungen und besonderen Verumständungen heraus, unter denen die vormaligen Landstände, außer im Falle einer Erhöhung, die Steuerbewilligung überhaupt ausübten, auch ein allgemeiner Gesichtspunkt und die Behauptung gezogen werden können, daß sie dieses Bewilligungsrecht in umfassendem Sinne besessen haben; so hat doch solches Recht eine ganz neue Stellung und einen unvergleichbar größern Umfang und Wichtigkeit dadurch erhalten, daß das würtembergische Land aus einem Reichslehen ein selbstständiger Staat geworden ist. In jenem Zustande wurde Krieg und Frieden, nicht vom einzelnen Reichsstand, sondern von Kaiser und Reich gemacht; die Anstrengungen, welche ein Krieg erforderte, waren zum Theil

ein für alle Mal durch eine Matrikel festgesetzt. Davon nicht zu sprechen, daß der formelle Eigensinn der deutschen Stände, ja nicht mehr zu leisten, als rechtlich oder unrechtlich nicht abzuwehren war, die Folge hatte, daß die passiven Anstrengungen um so größer wurden, — ein Aufwand, welcher ebenso unabwendbar auf die Landschaft zurückfiel. — Gegen Weigerungen der Landstände hatte der Fürst überhaupt an den Reichsgerichten eine Stütze und Hülfe. Nachdem aber Würtemberg ein selbstständiger *Staat* geworden, erhält das Recht der Steuerbewilligung durch Stände eine eben solche Selbstständigkeit und damit einen ganz neuen Sinn, worüber sich auf den vorhergehenden Zustand gar nicht berufen läßt. Hier bedarf denn auch der Staat ganz neuer Garantien gegen Privat-Sinn und gegen Anmaßlichkeit der Stände, da die vorigen Garantien, welche die Regierung an Kaiser und Reich hatte, nicht mehr vorhanden sind; es ist ein ganz neues Element, *das politische*, entstanden, in welches die Stände versetzt werden, dessen sie vorher entbehrten. — Die deutsche Special-Geschichte liefert Beispiele genug, daß der Trieb vormaliger Landstände in ihrer politischen Nullität *auf die passive Neutralität* ging, lieber das Eingreifen in Weltverhältnisse ganz von sich abzuhalten und mit Schande über sich ergehen zu lassen, was ergehen mochte, als zu einem Selbstentschluß, zum Handeln und zur Ehre zu greifen. Mit solchem Triebe zur Ehr- und Thatlosigkeit nach Außen hängt die Richtung zusammen, die Aktivität statt *gegen die äußeren Feinde*, vielmehr *gegen die Regierung* zu kehren. Nur zu oft haben die Landstände in kritischen Umständen nichts Anderes als eine vortheilhafte Gelegenheit gesehen, die Regierung in Verlegenheit zu setzen, und für die Anstrengungen, welche diese zu ihrer und ihres Volkes Ehre und Wohl verlangte, Bedingungen vorzuschreiben, und sich Vergünstigungen an Rechten gegen sie zu erwerben. Nur zu oft bewirkten sie dadurch, daß Unglück und Schimpf einem Lande für den ge-

genwärtigen Augenblick widerfuhr, für die Zukunft aber eine Beschränkung und Schwächung der Regierungskraft, und damit eine fortdauernde Grundlage für innere und äußere Zerrüttung. Aus der politischen Nullität, zu welcher das deutsche Volk durch seine Verfassung herabgebracht war, aus der Unvermögenheit der vielen kleinen Ganzen, des größern Theils der Reichsstände, einen eigenen Entschluß und Willen zu haben, mußte ein Geist der Versumpfung in's Privat-Interesse und der Gleichgültigkeit, ja der Feindschaft gegen den Gedanken, eine National-Ehre zu haben und für sie Aufopferungen zu machen, hervorgehen. — Wenn z. B. in der englischen Nation das Gefühl der National-Ehre die verschiedenen Volksklassen allgemeiner durchdrungen hat, so hat das Recht des Parlaments, die Abgaben jährlich zu verwilligen, einen ganz andern Sinn, als dasselbe Recht in einem Volke haben würde, das in dem Privat-Sinne auferzogen, und weil es außerhalb des politischen Standpunkts gestellt, in dem Geiste der Beschränktheit und der Privat-Eigensucht gehalten war. Schon gegen solchen Geist bedürften die Regierungen zur Erhaltung des Staats neuer Garantie, da sie die ohnehin wenig genügende von Kaiser und Reich verloren haben. Das Recht der Theilnahme an der Bestimmung der Staatsabgaben, wie es auch vormals beschaffen seyn mochte, ist nunmehr, da die Stände keinen Oberen als ihre Staatsregierung über sich haben, der sie zugleich gegenübertreten, an und für sich eine unendlich höhere, unabhängigere Befugniß als vorher, zugleich erhalten hierdurch die Stände Einfluß auf Krieg und Frieden, auf die äußere Politik überhaupt, so wie auf das innere Staatsleben.

Durch den Umstand, daß die bestehenden Abgaben durch die königliche Verfassung für die Lebzeiten des regierenden Monarchen zur Grundlage genommen worden, wurde dem Recht der Steuerbewilligung allerdings der Form nach eine Beschränkung gegeben, denn der Sache nach beschränkt es

ſich ohnehin durch die Nothwendigkeit des Bedürfniſſes. Dieſe Nothwendigkeit konnte nun in Anſehung der Größe der Abgaben ſehr wohl vorhanden ſeyn; — in allen Staaten hat das Bedürfniß der letzten Jahre — und in den reichſten, wie England, am meiſten — die Auflagen zu einer vorhin nie geahnten Höhe getrieben, und Frankreich, Oeſterreich und andere haben ſich in dieſen Finanz-Verlegenheiten nur durch eigenmächtige, gewaltſame Operationen geholfen. Abgeſehen nun von dem Bedürfniſſe, von dem man nirgend Erweiſe geſehen hat, daß es nicht vorhanden geweſen, abgeſehen von der Unmöglichkeit, eine Finanz-Verfaſſung auf einmal auf andere Principien zu baſiren, konnten die würtembergiſchen Landſtände ſich dieſen Artikel aus Dankbarkeit gegen den Fürſten gefallen laſſen, der der erſte, und bis jetzt nach drittehalb Jahren faſt der einzige geweſen, der ſeinem Lande eine ſolche offene und liberale Verfaſſung gegeben, — gegen einen Fürſten, gegen den, wie Hr. Graf von Waldek in der erſten Rede, die von Seiten der Ständeverſammlung die Sitzungen eröffnete, gleich zu Anfang (Verh. II. Abth. S. 3) ſagt, alle Stände des Landes, alle Provinzen des Reichs in Gefühlen der Dankbarkeit über deſſen Entſchluß der Herſtellung einer Konſtitution wetteiferten, — gegen einen Fürſten, welchem Hr. Graf von Waldek das Lob zu ertheilen fortfährt, (ebendaſelbſt):

„daß derſelbe Würtemberg in allen Stürmen der letzten Jahrzehnde mit ſeltener Stärke geleitet," (— „ſeltene Eigenſchaften, heißt es im Verfolg der Rede (ang. Ort S. 4), haben von jeher die Regenten Würtembergs ausgezeichnet;" für dieſes unbeſtimmte Wort giebt die weitere hiſtoriſche Ausführung daſelbſt bei ihnen, außer bei Herzog Chriſtoph, die nähere Bedeutung herriſcher Willkür oder Schwäche des Charakters.) —

das Lob, „daß derſelbe Würtemberg eine beträchtliche Ausdehnung gegeben," — (nämlich durch die ſogenannte Mediatiſirung deutſcher vorher reichsunmittelbarer Stände —

haben zu allen Staatsämtern Zutritt; weder Geburt, noch eines der drei christlichen Religions-Bekenntnisse schließt davon aus. — §. 53. Zu den öffentlichen Lasten und Abgaben haben nach den Gesetzen Alle verhältnißmäßig gleich beizutragen. — §. 55. Jeder Unterthan hat, wenn er von der Militair-Pflichtigkeit frei ist, oder ihr Genüge geleistet, das Recht der Auswanderung. — §. 56. Jedem Unterthan steht es frei, seinen Stand und Gewerbe nach eigener freier Neigung zu wählen und sich dazu auszubilden u. s. f. Diese Grundsätze lassen nur die Bemerkung zu, daß es Reichsständen nie wird einfallen können, sie zu verwerfen, und nur widrige Verkehrtheit, Verstocktheit, oder wie man es nennen wollte, eine solche Versammlung dahin bringen könnte, ihrer nicht zu erwähnen und dem Regenten nicht die Ehre zu geben, der sie ausdrücklich zu Grundbestimmungen der Rechte und Verbindlichkeiten seiner Unterthanen macht. Wie auch ältere Verfassungen sich zu solchen Grundsätzen verhalten mögen, so sind diese darin an partikulare und äußerliche Umstände geknüpft, in ihnen befangen, ja oft verdunkelt; es ist nicht um des Princips willen, d. i. um der Vernünftigkeit und eines absoluten Rechts willen, daß darin Rechte vorhanden erscheinen, sondern sie erscheinen als einzelne Erwerbungen, welche besonderen Umständen zu verdanken, auch nur auf diese und jene Fälle eingeschränkt sind, als ob sie durch unglückliche Umstände ebenso gut auch verloren gehen könnten. Es ist ein unendlich wichtiger Fortschritt der Bildung, daß sie zur Erkenntniß der einfachen Grundlagen der Staatseinrichtungen vorgedrungen ist, und diese Grundlagen in einfache Sätze als einen elementarischen Katechismus zu fassen gewußt hat. Wenn die Ständeversammlung veranlaßt hätte, daß die 20 §§., welche diese allgemeinen Bestimmungen enthalten, auf Tafeln in den Kirchen aufgehängt, der erwachsenen Jugend bei-

gebracht und zu einem stehenden Artikel des Schulen- und kirchlichen Unterrichts gemacht worden wären; so würde man sich weniger darüber verwundern können, als daß die Landesversammlung dieselben ignorirt und den Werth der öffentlichen Anerkennung durch die Regierung und der allgemeinen Kenntniß solcher Grundsätze nicht empfunden hat.

Aber um dieser Allgemeinheit willen machen sie nur erst den Grundriß für eine zu entwerfende Gesetzgebung aus, wie die mosaischen Gebote oder die berühmten Droits de l'homme et du citoyen der neuern Zeit. Für eine bestehende Gesetzgebung und schon vorhandene Regierung und Verwaltung sind sie die bleibenden Regulatoren, auf welche sich eine Revision, so wie eine Erweiterung des bereits Bestehenden gründen muß, wenn die eine oder die andere nöthig ist. Die königliche Verfassungsurkunde bleibt bei diesen allgemeinen Grundlagen stehen und enthält die weitere Entwickelung derselben nicht, noch die Aufnahme näherer Bestimmungen, welche schon als Staatseinrichtungen vorhanden seyn konnten. Organische Verfassungsbestimmungen und eigentliche Gesetze grenzen überhaupt sehr nahe an einander, und die weitere Arbeit der Entwickelung und Subsumtion der schon bestehenden Einrichtungen konnte vornehmlich einen Gegenstand der Thätigkeit der Ständeversammlung abgeben.

Dieß sind nun die Haupt-Momente der Art und Weise, wie der König die bisherige Staatsverfassung seines Reichs durch das wichtige Glied einer Volksvertretung, und die Anerkennung und Proklamation der allgemeinen Grundsätze der Gerechtigkeit im Staatsleben, ergänzt zu haben schien, und wie er die Einverleibung jenes Gliedes, und damit das Legen der Grundlage für die weitere Ausbildung und Anwendung der Rechts-Principien, durch die wirkliche nach Vorschrift der Verfassungsurkunde vorgenommene Einberufung von Landständen, durch seine eigene öffentliche Verpflichtung auf die Urkunde,

und deren feierliche Uebergabe an die Stände und Bekanntmachung, als der Instruktion, welche ihnen ihre Berechtigung ertheilte, bewerkstelligt und vollendet zu haben glaubte. Man erwartete nun etwa, daß der weitere Verlauf der Geschichte darstellen werde, wie dieß neue Geschöpf, die Landstände, sich in dem ihnen eingeräumten Kreise bewegt, wie dieß wichtige, zum Organismus des Staats hinzugefügte Lebens-Element in diesem gewirkt habe. Aber es ist nicht die Geschichte einer solchen assimilirenden und lebensthätigen Wirksamkeit, die sich vor unsern Augen entwickelt, sondern die dazu berufenen Mitglieder verweigern, sich als dieses Glied in den Staat aufnehmen zu lassen, erklären sich dennoch für Landstände, aber einer andern Welt, einer vergangenen Zeit, und fordern, daß die Gegenwart zur Vergangenheit, die Wirklichkeit zur Unwirklichkeit umgeformt werde.

In derselben Sitzung, am 15. März, worin der König sein Reich vollends nach Innen konstituirt zu haben hofft, geschieht der Anfang, daß Theils die vormals privilegirten Klassen, Theils die, um Landstände zu seyn, Einberufenen gemeinschaftlich erklären, daß sie sich *außerhalb* der neuen Rechtsverfassung des Staates befinden, und daß sie in die vom Könige gegebene Verfassung gar nicht eintreten.

Für's Erste erklären die *Agnaten* des königlichen Hauses, (I. Abth. S. 26 ff.), daß sie sich und allen künftigen Agnaten, Erben und Erbes-Erben des königlichen Hauses die Rechte des vormaligen Zustandes ausdrücklich vorbehalten wollen. — Alsdann erklärt eine Anzahl von *Standesherren*, daß sie von dem Kongreß der Monarchen in Wien die Bestimmung ihrer Rechte und Verhältnisse erwarten, und sich daher einer partikular-landständischen Verfassung nicht zum Voraus untergeben können; sie sagen sich daher von einer Theilnahme an den Verhandlungen los. — Ueberhaupt wurde in die erste Adresse der Stände die Erklärung eingeschaltet (ohne daß eben ersichtlich

ist, aus welcher Bevollmächtigung), daß auch die übrigen Fürsten und Grafen und der Gesammtadel sich nur mit Vorbehalt ihrer Rechte und des Ausspruches des Kongresses einlassen können. — Diesen vorbehaltenen Rechten wird insbesondere in einer an die Stände gerichteten Beschwerdeschrift des Herrn Grafen von Waldek im Namen des hochgräflich limpurgischen Hauses (VI. Abth. S. 91 ff.) ein auffallend weiter Sinn gegeben. Es heißt daselbst S. 93, daß dieses hochgräfliche Haus die Abdikation des römischen Kaisers nie angenommen habe (eine Abdikation, welche sonst von allen Potentaten Europa's angenommen worden ist), und (S. 97) nach Aufhebung des Rheinbundes in den rechtlichen Besitz aller seiner früheren Rechtszuständigkeiten getreten sey, und es fehle bis auf diesen Augenblick nur widerrechtlich der wirkliche Besitz derselben; — d. h. mit anderen Worten, es wird sich hiermit von der rechtlichen Einverleibung in den würtembergischen Staat und von dem Unterthänigkeitsverhältniß zu demselben förmlich losgesagt, und sogar hinzugefügt, daß der Hr. Graf bereit sey, seiner Zeit, wenn erst ein konstitutioneller Zustand in Würtemberg zu Stande gekommen, diejenigen Bestimmungen anzugeben, unter welchen die Grafschaft Limpurg durch einen Vertrag in ein Subjektions-Verhältniß gegen Würtemberg zu treten bereit seyn werde. — Wie das königliche Ministerium dergleichen, sogar ins Lächerliche, bis zur Nichtanerkennung der Abdikation des römischen Kaisers gehende Anmaßungen von Standesherren ansehen konnte, gehört nicht hierher; aber an einer Ständeversammlung kann es unbegreiflich scheinen, die Theilnahme und Stimmgebung bei ihren Berathschlagungen und Beschlüssen solchen Mitgliedern zuzugestehen, welche förmlich erklären, daß sie rechtlich dem Königreich Würtemberg noch gar nicht angehören, daß sie wohl daran Theil nehmen wollen, für das würtembergische Volk verbindliche Beschlüsse zu fassen, daß aber diese für solche Helfer noch

nicht verbindlich seyen, und daß sie erst, wenn ein konstitutioneller Zustand, mit ihrer Hülfe, zu Stande gekommen, sich erklären wollen, auf welche Bedingungen sie sich daran anzuschließen belieben werden. — Wenn auch sonst das Phänomen der Anmaßung, Gesetze für Andere zu machen, sich selbst aber für denselben nicht unterworfen zu erklären, näher bei der Hand liegen mag; so wird es dagegen schwerer seyn, Beispiele von einem solchen Grade der Schlaffheit an Landständen zu finden, dergleichen sich gefallen zu lassen, und auf solche gegen den König ebenso eigenmächtige Bedingung einen Antheil an den Berathschlagungen und Beschlüssen zuzugestehen.

Noch ein Stand, die Prälaten nämlich, machten nach etlichen Tagen den unbedeutenden Schritt, in einer Adresse, doch nur als Wunsch, vorzutragen, daß sie als ein besonderer Stand in der Ständeversammlung repräsentirt*) und ihnen die vormaligen Rechte eingeräumt werden möchten. — Von den beiden Prälaten, welche bereits Mitglied der Ständeversammlung waren, erklärte der eine, der als Kanzler der Universität Tübingen berufene, daß er nicht wisse, ob er die Universität, oder die Kirche, oder den gelehrten Stand repräsentire; der andere, der als evangelischer Generalsuperintendent berufene, machte die naive Aeußerung, daß ihm ein guter Freund gerathen, jene Eingabe der anderen Prälaten nicht zu unterschreiben, um als impartiell zu erscheinen, und desto mehr ihre Sache unterstützen zu können (II. Abth. S. 64 ff.).

Die gesammte Ständeversammlung selbst stellt sich ebenso auf einen den wirklichen Weltverhältnissen entgegengesetzten Standpunkt. Sie verwirft die vom Könige gegebene Verfassung und damit die Instruktion, kraft der sie versammelt ist,

*) Da in der Landesversammlung des vormaligen Herzogthums Würtemberg die sämmtlichen vierzehn Prälaten Sitz und Stimme hatten, so waren sie somit darin nicht repräsentirt, sondern traten als Virilstimmen, als Pairs, auf.

nimmt ſich einen eigenen Beruf heraus, und beſchließt die Nichtannahme jener Verfaſſung in einem Sinne, welcher der allgemeinen, ſo eben von ſämmtlichen europäiſchen Mächten neu begründeten Verfaſſung Europa's und Deutſchlands widerſprach. — Die Ständeverſammlung verwarf die königliche Verfaſſung nicht deßwegen, weil ſie dem Rechte, welches Unterthanen aus dem ewigen Rechte der Vernunft für ſich in der Staatsverfaſſung fordern können, entgegen ſey. Wovon man erwarten mußte, daß ſie es ihrer Verwerfung vorausgehen laſſen würde, eine Unterſuchung jener Urkunde, darauf ließ ſie ſich gar nicht ein, und hätte wohl die allgemeinen Grundſätze derſelben anerkennen müſſen; — ſondern ſie verwarf dieſelbe deßwegen, weil ſie nicht die altwürtembergiſche Verfaſſung ſey, — auch nicht bloß inſofern, als ſie von dieſer verſchieden wäre, auch dieſe Unterſuchung ſchickte ſie nicht voran, ſondern trocken und ausdrücklich, weil es nicht namentlich dieſe vormalige Verfaſſung ſey, weil der Akt, wodurch ſie eintreten ſollte, nicht das bloße Wiederherſtellen und Wiederaufleben des Alten ſey. — Das Todte kann aber nicht wieder aufleben; die Ständeverſammlung bewies in ihrer Forderung, daß ſie von der Natur der Aufgabe, welche zu löſen war, nicht nur keinen Begriff, ſondern auch keine Ahnung hatte. Sie zeigte, daß ſie das Nothwendige der Aufgabe als ein Belieben und Privat-Willkür des Königs oder ſeines Miniſteriums betrachtete, und es mit einer Zufälligkeit, nicht mit der Natur der Sache zu thun zu haben glaubte. Sie gab zwar zu, daß einige Umſtände neu wären und in Anſehung derſelben Modifikationen einzutreten hätten. Für dieſe neuen Umſtände galten ihr bloß ein paar Aeußerlichkeiten, welche das Weſen in dem Unterſchiede des alten und neuen Verhältniſſes ſo gut als gar nicht betrafen; — nämlich das Hinzukommen eines Adelſtandes, welcher, wie oben bemerkt worden, ſich dafür anſehen wollte, daß er rechtlich, ſomit in Beziehung auf Verfaſſung, wo allein vom Rechtszuſtande die Rede war, eigentlich noch gar

nicht einen Theil der Unterthanen ausmache, ja welcher die Bestimmung einer staats- und privat-rechtlichen Stellung im Reiche vom Staate mit Konkurrenz der Ständeversammlung, zu erhalten, ausschlug. Der andere Umstand war die Aufnahme der einer andern christlichen Konfession angehörigen Unterthanen in die gleichen Staatsbürgerrechte mit den Lutheranern; ein Umstand, der ohnehin die Natur der Verfassung nicht betraf, wie der erstere noch kein Gegenstand derselben seyn sollte. Als eine weitere Veranlassung zu Modifikationen wurde die Vergrößerung des Landes um mehr als die Hälfte gegen seinen vorherigen Bestand betrachtet. In der That konnte dieser Umstand einen sehr wichtigen Grund gegen die trockene Einführung der vormaligen Verfassung Altwürtembergs abgeben, wogegen die Ständeversammlung mit Advokaten-Gründen aus vormaligen Fällen, dem alten positiven Staatsrecht, dem formellen Begriffe der Inkorporation, zu erweisen suchte, daß der neuhinzugekommene Theil ein Recht an die Wohlthat der Verfassung des andern Theils habe. Im Grunde besehen aber war für die Hauptsache die ganze Betrachtung dieser Rücksicht, und vollends die Advokaten-Beweise, etwas sehr Müßiges, nahezu eine querelle d'Allemand; denn wenn Würtemberg auch gar keine Erweiterung erhalten hätte, und ganz nur in seinem vorigen Gebiete, das die alte Verfassung hatte, geblieben wäre; so wäre die Veränderung der Stellung für dasselbe, das Bedürfniß und die Nothwendigkeit einer neuen Verfassung, die nämliche geblieben.

Für die nähere Beleuchtung dieser Nothwendigkeit ließen sich nun nach sehr vielen Seiten hin die nachtheiligen Folgen entwickeln, welche die Wiedereinführung der altwürtembergischen Verfassung unter den ganz anders verschiedenen Umständen, als nur den eben erwähnten, gehabt haben würde. Die Bildung der Zeit forderte schon, wenigstens eine Zusammenstellung und Sichtung der, gleich der deutschen Reichsverfassung,

zu einem unförmlichen Gebäude ausgelaufenen Konstruktionen und Konstitutionen. Man braucht nur die verdienstliche, von unserm Herrn Geh. Kirchenrath Paulus veranstaltete Sammlung der Haupturkunden der würtemb. Landesgrundverfassung zu betrachten, um zu sehen, daß ein solcher Zustand der Verfassungsgrundlagen eine unerschöpfliche Rüstkammer für Advokaten und Konsulenten zu Deduktionen, aber zugleich eine Fassung ist, wodurch die Verfassungskenntniß und damit mehr oder weniger die Sache selbst dem Volke entzogen wird, eine Fassung, mit der sich die Zeit nicht mehr begnügen kann. Daß in Ansehung dieser Förmlichkeit etwas zu Stande gekommen, und daß ein bloß die Form zu betreffen scheinendes Geschäft auch auf die Materie Einfluß haben mußte, davon wird unten noch die Rede seyn. — Was aber die nachtheiligen Folgen betrifft, so können ihnen die sogenannten wohlthätigen Folgen, vornehmlich aber das Recht, welches nicht von Folgen abhängig gemacht werden soll, entgegengestellt werden; in Ansehung des Letztern insbesondere ist dieß auch von den Ständen zur Genüge und zum Ueberdruß geschehen. — Es entsteht mit solcher Auseinandersetzung das gewöhnliche endlose Hin- und Herreden, weil solche Gründe und Gegengründe keine letzte Entscheidung in sich haben, wenn der Prätor fehlt, der diese Entscheidung geben müßte. Worauf es ankommt, ist allein die Natur der Sache, und diese ist im vorliegenden Falle sehr einfach. Die Veränderung, die sich seit Jahrhunderten vorbereitet und spät genug vollendet hat, ist der schon genannte Uebergang der beträchtlicheren deutschen Länder aus dem Verhältniß von Reichslehen in das Verhältniß von souverainen Ländern, d. i. von Staaten. In jenen konnten einer Seits der Fürst, anderer Seits Land und Leute, — obgleich die Letzteren als Unterthanen, (selbst oft bis zum Grade der Leibeigenschaft), — mit einer Unabhängigkeit einander gegenüberstehen, welche von beiden Seiten sich fast Souverainetäts-Rechten nähern konnte.

Denn zwischen Beiden stand Kaiser und Reich als ein äußerliches Band, welches Beide nothdürftig vereinigte und zugleich in solcher Unabhängigkeit erhielt, wie der Privat-Mann gegen den Privat-Mann eine unabhängige Person ist; in den Verhältnissen, die sie mit einander knüpfen, gehen sie von dem subjektiven Bedürfniß und der Willkür aus; aber allein, weil sie zugleich in Einem Staate sind, eine Obrigkeit und Gerichte über sich haben, werden Verhältnisse zu Verträgen, hat es einen vollständigen wirklichen Sinn, Verträge zu schließen, und werden die Einzelnen in ihrer Selbstständigkeit und in ihren Verhältnissen aufrecht erhalten. Je unmächtiger aber jene Zwischen- und Obermacht sich bewies, desto schlimmer mußten beide Theile in ihren Kollisionen daran seyn, weil sie, bei ihrer Unabhängigkeit zugleich als Regierung und Unterthanen aneinander gebunden, nicht auseinander kommen konnten.

Ein solcher Zustand, in welchem Fürst und Volk durch eine so äußerliche Macht verknüpft waren, führte es mit sich, daß eigentliche Staatsrechte sich auf Seiten der Unterthanen befanden. Zu Rechten dieser Art gehören die meisten derjenigen, welche aus dem Lehensverhältnisse flossen; doch wäre es überflüssig, hier selbige zu berühren, weil sich in Altwürtemberg nur ein unbedeutender Adel vorfand, dessen Rechte überhaupt von keiner großen Konsequenz für das Staatsverhältniß waren. Eine wesentliche Erwähnung aber verdient das Recht der vormaligen würtembergischen Landstände, die Steuerkasse in Händen zu haben. Es war damit das Recht für sie verbunden, nicht nur selbst Diäten zu genießen, sondern auch Beamte, Konsulenten und vornehmlich einen Ausschuß zu ernennen, und dessen Mitgliedern, so wie jenen Beamten Besoldungen aus der Steuerkasse anzuweisen. Ja dieser Ausschuß hatte selbst die Verwaltung der Kasse, aus der er seine im Ganzen von den Ständen bestimmte Besoldung bezog; aber außerdem erstreckte sich sein Verwaltungsrecht so weit, daß er sich sogar auch Besoldungszuschüsse

und Remunerationen dekretirte, ferner seinen Mitgliedern, so wie anderen Individuen für wirkliche oder eingebildete Dienste Belohnungen und Pensionen dekretirte und ausbezahlte; ja gerade diese Verwendung der Landesgelder für's Persönliche, für sich selbst, welche geheim zu halten die Ehre am allermeisten verschmähen wird, war aller Kontrolle entzogen. — Der innerern Zerrüttung und sittlichen Versumpfung, die in einer solchen Privat-Plünderung und einem solchen Zustande überhaupt liegt, ist die förmliche Staatszerrüttung ganz nahe verwandt, daß Landstände durch die Kasse, welche sie in Händen haben, sich für sich als eine Art von souverainer Macht für ihre Zwecke mit äußeren Mächten in Verbindung setzen. Von der eigenen Kasse ist kein großer Schritt zur Unterhaltung eigener Truppen, und es würde nur lächerlich seyn, das Letztere Ständen gesetzlich zu verbieten, durch die erstere ihnen aber die Macht und die Mittel dazu in die Hände zu geben. Wenn die vorgenannte Zwischen- und Obermacht des Kaisers und Reichs noch vorhanden war, dann konnte eine solche Folge in einzelnen Fällen verhütet werden: — wo nämlich jene Macht wirksam war, so wie auch im Fall es ihr beliebte; aber es blieb eine Zufälligkeit, ob diese Folge verhütet wurde oder nicht. Doch fehlte es im deutschen Reiche auch nicht an Fällen, wo Stände zur Haltung eigener Truppen berechtigt waren, wie z. B. in Ostfriesland die Stadt Emden, ebenso wenig daran, daß in eben diesem Lande, das entfernter von der Einwirkung des Reichs lag, die Stände selbst Truppen gegen ihren Fürsten warben, mit ausländischen Mächten Traktate schlossen, und deren Armeen ins Land riefen und sie besoldeten. Es giebt in dieser Rücksicht nicht leicht eine lehrreichere Geschichte, als die vortreffliche von Wiarda verfaßte Geschichte von Ostfriesland; wir sehen darin ein zusammenhängendes Gemälde der schmählichsten, widrigsten und zerstörendsten Zerrüttung, die aus dem Verhältnisse vom Fürsten und von Landständen hervorging, in deren Hände

ſich Rechte befanden, die der Souverainetät zuſtehen. In größeren Zügen iſt dergleichen übrigens z. B. in Frankreichs, Englands Geſchichte vorhanden, ehe dieſe Länder ihre Bildung zu Staaten vollendet hatten, um Polens nicht zu erwähnen, nur daß dieſe Geſchichten auch von der ekelhaften Seite, nämlich dem vollſtändigen Rechts- und Papier-Formalismus des deutſchen Landes, mehr befreit ſind.

Dem genannten Geſchichtſchreiber waren die Archive der oſtfrieſiſchen Landſtände, bei denen er ſelbſt in Dienſten ſteht, und auf deren Auftrag er ſein Werk ſchrieb, geöffnet. Die würtembergiſchen Landſtände haben eine ſolche Geſchichte nicht veranlaßt; den berühmten Moſer, der dazu befähigt, der auch ihr Konſulent war, haben ſie aus ihrer Mitte vertrieben. Doch unter anderen Einzelnheiten, die dem Publikum vorliegen, zeichnet ſich eine Broſchüre aus, die in eine Seite des berührten Gegenſtandes, in die unabhängige ſtändiſche Kaſſenverwaltung, während einer Periode wenigſtens, Blicke thun läßt, und unter dem Titel erſchienen iſt: Die Verwaltung der würtembergiſchen Landeskaſſe durch die vormaligen, nun kaſſirten Ausſchüſſe der würtembergiſchen Landſtandſchaft; aus landſchaftlichen Rechnungen, Akten und Urkunden gezogen (ohne Druckort) 1799. Die Landesverſammlung, welche im Jahre 1796 nach etwa 25 Jahren wieder einmal zuſammenberufen wurde, unterſuchte die Rechnungen der von ihr vorgefundenen Ausſchüſſe; die genannte Broſchüre liefert wenigſtens einen Theil der Reſultate dieſer Unterſuchung. Die Vorrede ſagt darüber ſummariſch: „Die „Reſultate dieſer Rechnungen enthalten nicht nur etliche Tonnen „Goldes, welche geſetzwidrig verwendet worden ſind, ſondern „ſie laufen in Millionen, und betragen von dem letztern Land„tage 1771 bis zu Anfange des gegenwärtigen, im März 1797, „wo dem Unweſen ein Ende gemacht wurde, die enorme Summe „von 4,238,000 Fl; ſage: Vier Millionen, zweihundert

„acht und dreißig tausend Gulden Staatsvermögen, „über deren treue Verwaltung und Verwendung die Ausschüsse „Eid und Pflicht hatten."

Dieß Resultat mag hinreichend seyn zu erwähnen; ein detaillirtes Gemälde, wie tief die Unabhängigkeit dieser ständische Verwaltung hat sinken lassen, daraus auszuziehen, gehört nicht hierher. Es wären insbesondere die vielfachen Remunerationen auszuheben, welche die Ausschußmitglieder für jedes bedeutende und unbedeutende Geschäft außer ihrem ordentlichen Gehalt (z. B. einem Kanzellisten dafür, daß er sich nach dem Befinden des Herzogs erkundigte) sich selbst zutheilten, und so Manches, was eine förmliche Prellerei scheint genannt werden zu können, wobei dieselben Familiennamen besonders häufig vorkommen. Alsdann wären auch die sauberen Proben diplomatischer Versuche und Sendungen, und vornehmlich deren Belohnungen merkwürdig; in der Rechnung von 1778 — 81 kommt eine Summe von 5000 Fl. vor, die einem auswärtigen Hofrath im Jahre 1770 zu einer Reise nach Petersburg übermacht wurden, um die dort verlegenen (??) Landesangelegenheiten zu betreiben; eine Reise nach München in Kommerz-Angelegenheiten à 8700 Fl. u. s. w. — Es hilft nichts zu sagen, daß Vergeudungen und Plünderungen der Staatskasse Mißbräuche und Gesetzwidrigkeiten gewesen seyen; wenn in 26 Jahren die Summe von gesetzwidrig verwendetem Landesgelde sich auf 4 Millionen belaufen kann, so taugen gewiß die Gesetze nicht, bei welchen dergleichen Gesetzwidrigkeit möglich ist; eine gute Verfassung ist ja wohl nur dann eine solche, wenn durch sie Gesetzwidrigkeiten bestraft und noch mehr verhütet werden. — Wenn solches geschah am grünen Holze, möchte man fragen, was soll's am dürren werden? Wenn Plünderung und Vergeudung geschah, zu einer Zeit, wo Kaiser und Reichsgerichte noch über den Landständen standen, — wo die Stände selbst einen langwierigen, höchst kostspieligen Proceß gegen ihren Für-

ſten wegen Erpreſſungen und Geſetzwidrigkeiten beendigt, und eine große Schuldenmaſſe, — deren Abtragung ſeit bald 50 Jahren bis dieſe Stunde noch nicht vollendet ſeyn mag, — übernommen hatten; — zu einer Zeit, die man als eine Zeit deutſcher Redlichkeit, ländſtändiſcher Würdigkeit, einer durch die Verfaſſung erſchaffenen Glückſeligkeit, im Gegenſatze gegen das Verderben, den Luxus und das Unrecht neuerer Zeit lobpreiſen hört!

Das Uebel aber, daß die Selbſtſtändigkeit der Landſtände es ihnen möglich machte, die Staatskaſſe zu plündern, ſey nun eine nothwendige Folge, oder es könne ihm durch Geſetze und veränderte Einrichtungen geſteuert werden; ſo bleibt immer der weit größere Uebelſtand im Verhältniß zum Staat, daß die Selbſtſtändigkeit der Landſtände in der Dispoſition und Verwaltung einer Staatskaſſe ihnen geſtattet, den Gang des Staates zu erſchweren, ja zu hemmen, Theils nach der Seite der inneren Angelegenheiten, Theils insbeſondere nach der Seite des politiſchen Verhältniſſes zu anderen Staaten, welches den Landſtänden ohnehin entfernter liegt, ja oft verhaßt iſt, den deutſchen aber überhaupt bisher fremd war. Der Einfall, Landſtänden, oder welcher Korporation im Staate es ſey, eine von der Regierung unabhängige Militair-Macht und Armee in die Hände geben zu wollen, würde allgemein als eine den Staat zertrümmernde Maaßregel angeſehen werden; aber es wäre kein großer Unterſchied, wenn die Dispoſition der ganzen oder eines Theils der Staatskaſſe und die Befugniß, daraus Beſoldungen und Penſionen zu ertheilen, einer ſolchen Korporation zuſtehen ſollte. Es kann ſcheinen, daß Stände eines vormaligen deutſchen Landes, welche eine ſolche Dispoſition hatten, wenn ihnen dieſe nicht mehr zugeſtanden wird, an Befugniß und Macht ſehr viel verlieren. Allein es iſt ſchon bemerkt worden, daß durch die Veränderung eines Landes aus einem Reichslehen in einen ſouverainen Staat die Stände unendlich an Befugniß und Macht gewonnen, und eben um dieſes neuen Zuwachſes willen,

mit demſelben jene frühere Befugniß nicht vereinigt bleiben kann. Der Staat würde mit ſolchen Beſtimmungen aufhören, ein Staat zu ſeyn, und durch die zwei ſouverainen Gewalten, die ſich in ihm befänden, zertrümmert werden; — oder vielmehr die Einheit würde ſich herſtellen, entweder, daß die ſogenannten Stände, wie wir dieß in der neuern Geſchichte geſehen, die bisherige Regierung ſtürzten und an ſich riſſen, oder, was wir gleichfalls geſehen, daß die Regierungen ſolche Landſtände fortjagten und Staat und Volk dadurch retteten. Die größte Garantie und Sicherheit der Landſtände iſt gerade dieß, daß ſie eine der Natur der Sache widerſprechende Macht nicht beſitzen; das Thörichſte dagegen, in einer ſolchen Macht für ſich und für das Volk einen Schutz zu ſuchen; denn eine ſolche Macht macht es zum Recht und früher oder ſpäter zur Nothwendigkeit, ſolche Landſtände aufzuheben.

Es iſt noch hinzuzufügen, daß mit der qualitativen Verſchiedenheit eines Lehens und eines Staates auch die nähere Förmlichkeit ganz verändert iſt, die in jenem das Verhältniß zwiſchen Fürſt und Unterthanen hatte. Indem Fürſt und Land als Eigenthümer und Inhaber von beſonderen Gerechtſamen in der Weiſe von Privat-Berechtigten einander gegenüber, und ſo unter einem Dritten, der Gewalt von Kaiſer und Reich, ſtanden, waren ſie wie unter einem Prätor im Falle, Verträge mit einander ſchließen und ſich nach der Weiſe des Privat-Rechts gegen einander verhalten zu können. Auch in neuerer Zeit, wo wahrhaftere Begriffe an die Stelle der vormals gedanken- und vernunftlos genommenen Vorſtellung, daß die Regierungen und die Fürſten auf göttlicher Autorität beruhen, getreten ſind, hat der Ausdruck: Staatsvertrag, noch immer den falſchen Gedanken zu enthalten geſchienen, als ob im Staate auf das Verhältniß von Fürſt und Unterthanen, von Regierung und Volk, der Begriff vom Vertrag wahrhaft paſſen und die geſetzlichen Beſtimmungen des Privat-Rechts,

welche aus der Natur eines Vertrags folgen, hier ihre Anwendung finden könnten, ja sollten. Ein geringes Nachdenken läßt erkennen, daß der Zusammenhang von Fürst und Unterthanen, von Regierung und Volk eine ursprüngliche, substantielle Einheit zur Grundlage ihrer Verhältnisse hat, da im Vertrage hingegen vielmehr vom Gegentheil, nämlich der gleichen Unabhängigkeit und Gleichgültigkeit beider Theile gegen einander ausgegangen wird; eine Vereinbarung, die sie mit einander über Etwas eingehen, ist ein zufälliges Verhältniß, das aus dem subjektiven Bedürfniß und der Willkür Beider herkommt. Von einem solchen Vertrage unterscheidet sich der Zusammenhang im Staate wesentlich, der ein objektives, nothwendiges, von der Willkür und dem Belieben unabhängiges Verhältniß ist; es ist an und für sich eine Pflicht, von der die Rechte abhängen; im Vertrag dagegen räumt die Willkür gegenseitig Rechte ein, aus denen dann erst Pflichten fließen. — Mit dem Uebergange eines Landes aus seiner Reichslehenschaft in einen Staat ist die vorherige, durch eine dritte Zwischen- und Obergewalt vermittelte Selbstständigkeit der beiden Seiten, und damit auch das ganze Vertragsverhältniß hinweggefallen.

Der Grundirthum der Stellung, die sich die würtembergischen Landstände geben, liegt hierin, daß sie von einem positiven Rechte ausgehen, sich ganz nur ansehen, als ob sie noch auf diesem Standpunkte ständen, und das Recht nur fordern aus dem Grunde, weil sie es vormals besessen haben. Sie handeln, wie ein Kaufmann handeln würde, der auf ein Schiff hin, das sein Vermögen enthielt, das aber durch Sturm zu Grunde gegangen ist, noch dieselbe Lebensart fortsetzen und denselben Kredit von Anderen darauf fordern wollte, — oder wie ein Gutsbesitzer, dem eine wohlthätige Ueberschwemmung den Sandboden, den er besaß, mit fruchtbarer Dammerde überzogen hätte, und der sein Feld auf dieselbe Weise brachern und bewirthschaften wollte wie vorher. —

Man ſieht in der Art, wie ſich die in Würtemberg berufenen Landſtände gehalten, gerade das Widerſpiel von dem, was vor 25 Jahren in einem benachbarten Reiche begann, und was damals in allen Geiſtern wiedergeklungen hat, daß nämlich in einer Staatsverfaſſung nichts als gültig anerkannt werden ſolle, als was nach dem Recht der Vernunft anzuerkennen ſey. Man konnte die Beſorgniß haben, daß der Sauerteig der revolutionairen Grundſätze jener Zeit, der abſtrakten Gedanken von Freiheit, in Deutſchland noch nicht ausgegohren und verdaut ſey, und Ständeverſammlungen ſich die Gelegenheit nehmen würden, ähnliche Verſuche zu machen, und Verwirrungen und Gefahren herbeizuführen. Würtemberg hat das allerdings auch bis auf dieſen Grad tröſtliche Beiſpiel gegeben, daß ſolcher böſe Geiſt nicht mehr ſpuke, zugleich aber auch, daß die ungeheure Erfahrung, die in Frankreich und außer Frankreich, in Deutſchland ſo gut als dort gemacht worden iſt, für dieſe Landſtände verloren war, — die Erfahrung nämlich, daß das Extrem des ſteifen Beharrens auf dem poſitiven Staatsrechte eines verſchwundenen Zuſtandes, und das entgegengeſetzte Extrem einer abſtrakten Theorie und eines ſeichten Geſchwätzes, gleichmäßig die Verſchanzungen der Eigenſucht und die Quellen des Unglücks in jenem Lande und außer demſelben geweſen ſind. — Die würtembergiſchen Landſtände haben auf dem Standpunkte wieder anfangen wollen, worauf die vormaligen Landſtände ſich befanden; ſie haben ſich auf den Inhalt der königlichen Verfaſſungsurkunde nicht eingelaſſen, und nicht gefragt und zu beweiſen geſucht, was und daß Etwas vernünftiges Recht ſey; ſondern ſind ſchlechthin bei dem Formalismus beharrt, ein altes poſitives Recht zu fordern, auf den Grund, daß es poſitiv und vertragsmäßig geweſen ſey. Man mußte den Beginn der franzöſiſchen Revolution als den Kampf betrachten, den das vernünftige Staatsrecht mit der Maſſe des poſitiven Rechts und der Privilegien, wodurch jenes unterdrückt worden war, einging;

in den Verhandlungen der würtembergiſchen Landſtände ſehen wir denſelben Kampf dieſer Principien, nur daß die Rollen vertauſcht ſind. Wenn damals die Majorität der franzöſiſchen Reichsſtände und die Volkspartei die Rechte der Vernunft behauptete und zurückforderte, und die Regierung auf der Seite der Privilegien war; ſo ſtellte in Würtemberg vielmehr der König ſeine Verfaſſung in das Gebiet des vernünftigen Staatsrechts; die Landſtände werfen ſich dagegen zu Vertheidigern des Poſitiven und der Privilegien auf; ja ſie geben das verkehrte Schauſpiel, daß ſie dieſes im Namen des Volks thun, gegen deſſen Intereſſe noch mehr, als gegen das des Fürſten jene Privilegien gerichtet ſind.

Man konnte von den würtembergiſchen Landſtänden ſagen, was von den franzöſiſchen Remigranten geſagt worden iſt, ſie haben nichts vergeſſen und nichts gelernt; ſie ſchienen dieſe letzten 25 Jahre, die reichſten wohl, welche die Weltgeſchichte gehabt hat, und die für uns lehrreichſten, weil ihnen unſere Welt und unſere Vorſtellungen angehören, verſchlafen zu haben. Es konnte kaum einen furchtbareren Mörſer geben, um die falſchen Rechtsbegriffe und Vorurtheile über Staatsverfaſſungen zu zerſtampfen, als das Gericht dieſer 25 Jahre, aber dieſe Landſtände ſind unverſehrt daraus hervorgegangen, wie ſie vorher waren. — Altes Recht und alte Verfaſſung ſind ebenſo ſchöne, große Worte, als es frevelhaft klingt, einem Volke ſeine Rechte zu rauben. Allein ob das, was altes Recht und Verfaſſung heißt, recht oder ſchlecht iſt, kann nicht auf's Alter ankommen; auch die Abſchaffung des Menſchenopfers, der Sklaverei, des Feudaldespotismus und unzähliger Infamien war immer ein Aufheben von Etwas, das ein altes Recht war. Man hat oft wiederholt, daß Rechte nicht verloren gehen können, daß hundert Jahre Unrecht kein Recht machen können, — man hätte hinzuſetzen ſollen: wenn auch das hundertjährige Unrecht dieſe hundert Jahre lang Recht geheißen

hätte; ferner daß hundertjähriges und wirkliches positives Recht mit Recht zu Grunde geht, wenn die Basis wegfällt, welche die Bedingung seiner Existenz ist. Wenn man das Belieben hat, leeres Stroh zu dreschen, so mag man behaupten, daß dem ehrn Ehegatten auch noch nach dem Tode des andern sein Recht auf den andern, dem Kaufmann, dessen Schiff von der See verschlungen worden, noch sein Recht auf dasselbe verbleibe. Es ist von jeher die Krankheit der Deutschen gewesen, sich an solchen Formalismus zu hängen und damit herumzutreiben. So ist denn auch noch bei dieser würtembergischen Ständeversammlung beinahe der ganze Inhalt ihrer Thätigkeit auf die unfruchtbare Behauptung eines formellen Rechts mit Advokaten-Eigensinn beschränkt. Vergebens versuchten einige wenige Stimmen sie auf die Sache selbst zu führen, unter anderen der Präsident der Versammlung, der Herr Fürst zu Hohenlohe-Oehringen, sie gelegentlich von dem processualischen Gange abzubringen; hatte ja der Mörser, in welchem die Zeit 25 Jahre lang zerstoßen worden, nichts auf sie vermocht.

Aus diesem Eigensinn der Landstände, da sich in dem Formalismus des positiven Rechts und dem Standpunkt des Privat-Rechts zu halten, wo es sich vom vernünftigen und vom Staatsrecht handelte, folgt für die Geschichte ihrer anderthalbjährigen Verhandlungen, daß sie höchst leer an Gedanken sind, und für einen so großen Gegenstand, als der ihnen vorgelegte, die freie Verfassung eines deutschen Staats jetziger Zeit, wenig oder fast nichts Lehrreiches enthalten. Statt einer fruchtbaren Arbeit bietet sich daher fast nur eine äußerliche Geschichte dar, von der jetzt der Hauptgang anzugeben ist.

Es ist schon angeführt worden, daß, nachdem der König am 15. März 1815 die Ständeversammlung feierlich eröffnet, und nach Uebergabe der Konstitutions-Urkunde jene sich selbst überlassen hatte, Hr. Graf von Waldeck, kein Würtemberger, auch nicht für sich ein Viril-Stimmführer, sondern ein Sub-

Akt einer solchen, mit einer Rede anfing, welche mit dem vorhin erwähnten Lobe des Königs begann, das „erhabenen Monarchen, der seltene Stärke bewiesen, Württemberg beträchtlich ausgedehnt, und nun die von seinen Erlauchten Ahnherren, — lauter Fürsten von seltenen Eigenschaften, auf ewig gegründete Verfassung herstellt.“ — Es konnte nicht wohl anders gemacht werden, als daß die erste Aeußerung von Seiten der Ständeversammlung, wenn nicht eine Anerkennung der so eben vollzogenen königlichen Handlung, seinem Reiche eine Verfassung zu geben, doch eine sich als schicklich zeigende Lobpreisung das Allgemeine enthielt. Diese Lobpreisung ist nun, wie die ganze Rede, so gestreckt und gewendet gehalten, jedem Worte so der Stempel der Zeitheit aufgedrückt, daß die Ständeversammlung sich darin der Geschicklichkeit ihres Redners, nach Außen die schuldige Devotion bewiesen, nach Innen aber Alles vorbehalten zu haben, erfreuen konnte; — der König dagegen und das Ministerium konnten diese verdrehten und verdrückten Ausdrücke als Hohn aufnehmen, um so mehr, als jenem ausdrücklich der Entschluß zugeschrieben wird, das seit Jahrhunderten als wohlthätig anerkannte Band zwischen dem Regenten und allen Ständen des Staates und eine alle Theile zufriedenstellende Konstitution herzustellen, und die seit 9 Jahren geschehene Aufhebung der von den Erlauchten Ahnen für ewige Zeiten gegründeten Verfassung wieder aufzuheben. Man konnte diese Versicherung für eine kecke Voraussetzung nehmen, wenn sogleich und nur in ihrem Sinne gehandelt worden; aber sie mochte, wie gesagt, nicht nur höhnisch und hämisch erscheinen, da die Beschwernis der Ständeversammlung gleich von dieser ersten Sitzung an nur den Inhalt hatte, daß im Gegentheil der König eben jene alte Verfassung nicht habe wiederherstellen wollen, daß mit der von ihm herrührenden Verfassung vielmehr kein einziger der

Stände seines Staates, kein Theil desselben (ausser dem Könige selbst und seinen Ministern) zufrieden sey.

Der weitere Verfolg dieser Rede ist eine historische Zusammenstellung der Schicksale Würtembergs unter seiner Verfassung; als allgemeines Resultat erscheint, daß der Zustand des Landes zu allen Zeiten, während es jene Verfassung hatte, elend, niedergedrückt, unglücklich war. Hieraus wird der mit solcher Prämisse kontrastirende Schluß gemacht, „daß die alte würtembergische Verfassung das Land seit Jahrhunderten beglückt, daß sie die entschiedensten Vorzüge vor allen Verfassungen anderer Länder habe, ohne Zweifel von jeher die beste Verfassung eines deutschen Landes, der Gegenstand nicht allein der Bewunderung Deutschlands, sondern sogar wiederholt der Aufmerksamkeit Englands gewesen sey." Hiermit und weil in ihr Alles vertragsmäßig bestimmt, und nichts Zweifelhaftes, weil sie garantirt, von allen Regenten beschworen sey, das Volk nicht auf sie Verzicht geleistet habe u. s. f., sey sie ganz allein als Grundgesetz und Grundvertrag anzuerkennen. Einige Modifikationen, welche durch die veränderten Umstände nothwendig geworden, die oben erwähnten, seyen nur auf sie zu gründen. Die hiernach vom Redner vorgeschlagene und von der Versammlung angenommene Adresse drückt diese Gedanken nicht in direktem Style aus, sondern bringt sie schiefer Weise in die Form von indirekten Hypothesen, auf folgende Weise: Wenn das Volk Repräsentanten nur gewählt habe, in der Voraussetzung, daß die alte vererbte, Würtemberg seit Jahrhunderten beglückt habende, bestätigte u. s. f. Verfassung allen Modifikationen zu Grunde gelegt werden müsse, wenn ferner die Mehrzahl der Standesherren sich ihre Rechte und den Ausspruch des Kongresses vorbehalten müssen; so erkennen die Stände mit allerunterthänigstem Danke, daß der König in der Eröffnung von diesem Tage ihnen eine Veranlassung zur Berathung über die An-

wendung der neueren Verhältniſſe auf die alten Verhältniſſe des Landes an die Hand gegeben habe. So wie daher die Verſammlung ſich vorbehalten müſſe, den Erfolg ihrer Berathung dem Könige vorzutragen, ſo zweifeln ſie nicht u. ſ. f.

Ganz anders, als dieſer hypothetiſche verſteckende Styl lautet, ganz anders, als daß nur eine Berathung vorbehalten, daß ein Erfolg der Berathung erſt künftig, und wenn ein ſolcher erhalten werde, alsdann dem Könige vorgetragen werden ſollte, ſpricht die Verſammlung gleich in ihrer nächſten Sitzung die Meinung ihrer Adreſſe ausdrücklich dahin aus, daß ſie damit erklärt habe, nur auf die Baſis der altwürtembergiſchen Verfaſſung könne über die neueren, durch beſondere Umſtände herbeigeführten Modifikationen unterhandelt werden.

Auf die Rede des Herrn Grafen von Waldek und die Ableſung ſeiner vorbereiteten Adreſſe erfolgte, nachdem nur noch ein Deputirter einige auffordernde Bemerkungen zur Unterzeichnung der Adreſſe gemacht, die ſtumme einmüthige Annahme derſelben von der Verſammlung.

Der abgewogene, einer Seits mit Keckheit, die man ſogar Hohn nennen konnte, durchwobene und anderer Seits geſchrobene, verſteckte, ſteife Berichts-Styl und Inhalt der Rede und Adreſſe iſt ſchon bemerklich gemacht worden. Die diplomatiſchen Verhandlungen neuerer Zeit zeigen bei aller Vorſicht, Beſonnenheit und Abgewogenheit der Ausdrücke eine offene, direkte, würdige Haltung, und bei der größten Klugheit am wenigſten eine ſelbſtgefällige Pfiffigkeit. Wie viel mehr hätte man von einer deutſchen Ständeverſammlung Freimüthigkeit, Lebendigkeit und würdige Offenheit in ihrer erſten Erklärung erwarten ſollen, ſtatt der anwidernden Geſchrobenheit und Verſteckheit und dann der Stummheit, womit ſich die übrige Verſammlung hinter jene Geſchrobenheit ſteckte!

Aber worauf ſie ſich hierbei nachher immer ſehr viel zu

Gute that, iſt die Einmüthigkeit, womit der Beſchluß, die Adreſſe anzunehmen, gefaßt worden ſey. Welche Bewandtniß es hiermit, und mit der äußern Manier, die Adreſſe in der Sitzung durchzuſetzen, gehabt habe, zeigt die folgende Sitzung und der fernere Verlauf der Verhandlungen. In dieſer Sitzung (vom 17. März) verwahren ſich ſechs Herren von Adel gegen die in der Adreſſe enthaltene Angabe, daß der anweſende Geſammtadel ſich ſeine Rechte vorbehalten habe. Ihre hierüber abgegebene Erklärung führt an, daß die Reden der zwei Mitglieder, wovon die Adreſſe die Folge geweſen, Theils ſo ſchnell, Theils mit ſo ſchwacher Stimme vorgetragen worden, daß ſie nicht vernommen werden konnten; ferner iſt bemerkt, daß das Aufſtehen von den Sitzen die Stelle einer förmlichen Abſtimmung habe vertreten ſollen, die Veranlaſſung und der Zweck dieſes Aufſtehens ſey aber nicht allgemein bekannt geweſen. — Die Förmlichkeit des Abſtimmens mußte in einer Verſammlung vor Allem aus beſtimmt und den Mitgliedern bekannt ſeyn; wenn auch für den erſten Augenblick eine Art und Weiſe zu erfinden war, mußte ſie von einer Aeußerung und Erklärung begleitet werden, daß ihre Bedeutung keinem Zweifel unterliegen konnte. Das Bild der Stummheit macht ſich durch die Erwähnung des ſchnellen Ableſens der Vorträge und der leiſen Stimme dabei vollſtändig. Iſt dieß ein Bild, des erſten Auftretens einer Ständeverſammlung würdig, eines Auftretens, womit ſie den entſcheidenden, ja ihren einzigen Beſchluß für immer faßte? — Jene ſechs Mitglieder gaben die unumwundene Erklärung, daß ſie die vom Könige gegebene Konſtitution dankbarlich annehmen. Dieſe Ausdrücklichkeit ſticht ſehr mit den Wendungen der Adreſſe ab, auf deren Sinn man ſonſt vorbereitet und unterrichtet ſeyn mußte, um zu wiſſen, daß er die Nichtannahme der Konſtitution ſeyn ſollte. Offener und einer Verſammlung von deutſchen Männern und Volks-Repräſentanten würdiger hätte es gelaſſen, wenn ſie ihre Nichtan-

nahme der königlichen Verfassung ebenso unumwunden erklärt hätte, als jene sechs Adelichen ihre Annahme. Es wird im Folgenden zuweilen der gegen den König zu beobachtenden Delikatesse erwähnt; die ächte Delikatesse liegt aber ohne Zweifel in einer gebildeten Freimüthigkeit, und das gegen den König und gegen sich selbst undelikateste Benehmen und Ton ist wohl die oben erwähnte Geschrobenheit und Haltung.

Wichtiger ist jedoch, daß einem Hauptbeschlusse nicht lediglich zwei, die Materie beinahe nicht berührende Vorträge hätten vorangehen müssen, daß überhaupt die Einmüthigkeit des Beschlusses, statt für einen Vorzug gelten zu können, vielmehr der Versammlung zum größten Vorwurf und Tadel gereichen mußte. Man sieht eine Ständeversammlung, wohl der großen Mehrheit nach, über ihren Beschluß schon zum Voraus einverstanden und die Sache im Stillen abgemacht. Ein anderer Theil zeigt späterhin wohl zum Theil eine Opposition, vornehmlich aber zeigt er gänzliche Gleichgültigkeit gegen den Nerv des Beschlusses, nämlich gegen die alte Verfassung; dieser Theil macht für sich weder einen Anspruch auf das formelle Recht, noch auf den Inhalt derselben; sondern will nur eine gute, und daher vielmehr eine bessere Verfassung als die altwürtembergische. — Man sieht also eine in ihrem Verhältnisse noch neue Versammlung, welche von der Unkenntniß ihrer Bestandtheile; der Ungewißheit dessen, was werden soll, der Ungewohntheit und Ungeübtheit zur Zurückhaltung und Stummheit gebracht ist, und welcher die Geschrobenheit und versteckende Entschiedenheit einiger Mitglieder imponirt. Wenn die Versammlung ihre Stellung und Begriff klarer und muthiger erfaßt hätte, so hätte sie vielmehr die größte Offenheit und Ausführlichkeit zu ihrem Gesetze machen, und statt stumm zu seyn, es für das Größte halten müssen, da es ihr eingeräumt worden, das Wort zu haben. Wäre die Einmüthigkeit auch der wirklichen Intention nach vorhanden gewesen, oder aus Einschüchterung und Mangel

an Selbſtzutrauen hervorgegangen, ſo mußte ſie in allen Fällen es ſich ſelbſt zur Pflicht machen, wenn man es ſo nennen will, einen Advocatum Diaboli zu erwählen, — und dieſer Name ſcheint nicht zu unpaſſend in Betracht der bewieſenen Animoſität gegen die königliche Konſtitution, — ſie mußte von Amtswegen alle Gründe, welche ſich für die Annahme der königlichen Verfaſſung ergeben konnten, ſelbſt entwickeln und ins hellſte Licht ſetzen laſſen, dann aber ebenſo eine unumwundene Angabe ihrer wirklichen Meinung und eine ausführliche Auseinanderſetzung ihrer Beweggründe ihren Beſchlüſſen voranſchicken. Aber eine ſolche Berathung iſt weder dem Beſchluſſe vorangegangen, noch nachgefolgt; dazu iſt aber eine Ständeverſammlung vorhanden, nicht nur daß ſie nicht unberathen handle, ſondern daß ſie vor dem Volke und der Welt ihre Berathungen über die Intereſſen des Staats anſtelle. — Als etliche Monate ſpäter Hr. Gleich, Repräſentant von Aalen, einen Vortrag hielt, der den bisher unberathenen Vorausſetzungen der Verſammlung ganz entgegengeſetzt war; ſo führte das Comité, welches einen Bericht darüber abzuſtatten hatte, demſelben zu Gemüth, daß eine ſolche Erſcheinung befremden und allgemeine Mißbilligung erregen müſſe in einer Verſammlung, wo Eintracht und patriotiſche Redlichkeit bisher jeden fremden unlautern Einfluß entfernt gehalten habe. Wie? ein Deputirter, der den Muth faßt, ſeine diſſentirende Meinung gegen dieſe ſtumme und todte Unanimität endlich laut werden zu laſſen, muß ſich damit der Anſpielung auf fremden unlautern Einfluß ausſetzen? Ohnehin wäre die direkte Bezüchtigung der Unlauterkeit, oder die gänzliche Enthaltung von bloßer Inſinuation würdiger geweſen. — Dem Vortrag des Hrn. Gleich wird übrigens ſogleich im Anfang des Berichts vom Comité der Zweck beigelegt, — oder vielmehr geſagt, daß er den Zweck zu haben ſcheine, eine Oppoſitions-Parthei zu bilden — in der durch Eintracht bisher ſo rühmlichſt charakteriſirten Verſammlung. Wer

nur etwas über die Natur einer Ständeverſammlung nachgedacht hat, und mit ihren Erſcheinungen bekannt iſt, dem kann es nicht entgehen, daß ohne Oppoſition eine ſolche Verſammlung ohne äußere und innere Lebendigkeit iſt, daß gerade ein ſolcher Gegenſatz in ihr zu ihrem Weſen, zu ihrer Rechtfertigung gehört, und daß ſie nur erſt, wenn eine Oppoſition ſich in ihr hervorthut, eigentlich konſtituirt iſt; ohne eine ſolche hat ſie die Geſtalt nur einer Parthei, oder gar eines Klumpens.

Referent hat ſich mit der Art und Weiſe, wie die Ständeverſammlung aufgetreten iſt, ſo lange aufgehalten, weil ſie nicht nur für ſich merkwürdig, ſondern auch für die ganze Folge charakteriſtiſch iſt. In Anſehung der Förmlichkeit des Ganges, mit der die Verſammlung ihr Geſchäft betrieb, verdienen noch zwei Umſtände bemerklich gemacht zu werden. — Der Gang ihrer Verhandlungen innerhalb ihrer ſelbſt war im Allgemeinen dieſer, daß von ihr für einen vorkommenden Gegenſtand ein Comité ernannt, von dieſem ein Bericht erſtattet, dann debattirt und hierauf der Beſchluß gefaßt werden ſollte. — Bei der Wahl des Comité's war es am häufigſten, beſonders anfangs, wo es am meiſten darauf ankam, ſich in Beſitz zu ſetzen und zu imponiren, durchgängig der Vicepräſident, welcher namentlich die Mitglieder vorſchlug. Dieſer von der Verſammlung gewählte Vorſtand ſchlug in die erſten Comité's, nachdem ſich nur erſt zwei Mitglieder in der Verſammlung öffentlich gezeigt hatten, gleich die Mitglieder vor, welche ſich für immer als Häupter der altwürtembergiſchen Parthei auszeichneten. Es erfolgte daraus, daß das Wort vollſtändig in ihre Hände kam, um ſo mehr, wenn man die ſonſtige Delikateſſe der Mitglieder der Ständeverſammlung gegen einander ſieht. Dieſe ging ſo weit, daß in einem Fall, wo die Verſammlung beſchloſſen hatte, ein Comité von zwölf Mitgliedern zu ernennen, und elf die Majorität erhielten, für die zwölfte Stelle aber vier Mitglieder gleiche Stimmen hatten, ſie nun nicht aus dieſen

vier einen dazu wählte, womit drei davon ausgeschlossen worden wären, sondern vielmehr gegen ihren Beschluß alle fünfzehn in ihr Comité von zwölf Mitgliedern ernannte. — Gleich bei dem zweiten Comité, das zu ernennen war, kommt dann eine auffallende Geschrobenheit vor, um es zu Stande zu bringen, daß die vier in das erste ernannten Häupter auch nicht ermangelten, Mitglieder des zweiten zu werden. Es ist für die Freiheit einer Versammlung sehr wesentlich bei dem großen Einfluß eines Comités überhaupt, daß nicht dieselben Individuen alle Comités besetzen, wenn jedes vorkommende Geschäft durch ein solches vorbereitet werden muß, damit nicht diese Vorbereitung für Alles in denselben Händen bleibt. Dieser Einfluß ist vollends beinahe unbedingt in einer Versammlung, wo fast der einzige, wenigstens der Hauptvortrag in einer Sache vom Comité ausgeht, und so zu sagen, eigentlich gar nicht diskutirt wird.

Das andere Bemerkenswerthe ist nämlich die Art und Weise der Vorträge. Man findet in den Verhandlungen nicht freigehaltene Reden, sondern am allermeisten nur abgelesene Vorträge, wenigere und nur kurze mündliche Aeußerungen, überhaupt keine lebendige Rede und Gegenrede; nur gegen das Ende der Versammlung einmal, als statt der Sache die Persönlichkeit eines dissentirenden Mitglieds, des Herrn D. Cotta, zum Gegenstande gemacht wurde, fielen die Aeußerungen, und darunter ziemlich unanständige Persönlichkeiten, nicht wie sonst gewöhnlich als vota scripta, sondern dieß Mal ohne Vorbereitung Schlag auf Schlag; es zeigte sich die natürliche Beredsamkeit, die sich auf unseren Märkten auch noch für solche Fälle erhalten hat: die Beredsamkeit aber, die auf einem römischen Forum herrschend war, hat man nicht zum Vorschein kommen sehen. — Daß die Berichte der Comités schriftlich verfaßt und abgelesen wurden, versteht sich auch sonst von selbst. Was aber das etwa hierauf folgende Debattiren hieß, bestand meist darin, daß, und dieß zuweilen mehrere Tage und Wochen nachher, eins

oder einige Mitglieder ein mitgebrachtes votum scriptum ablasen, und wieder vielleicht Tage und Wochen später ein anderes Mitglied ein eben solches votum producirte. In einer und derselben Sitzung konnte daher ein Ablesen mehrerer Aufsätze aufeinander folgen, deren jeder sich auf einen ganz verschiedenen Gegenstand bezog, auch sehr häufig eben keine weitere Folge hatte, als daß er eben abgelesen war. Gerade das Belebende, welches daraus hervorgeht, daß eine Versammlung von Männern sich gegenüber gestellt wird, um von Angesicht zu Angesicht, von Mund zu Mund mit lebendiger Gegenwart des Geistes zu behaupten, zu beweisen, zu widerlegen, zu bewegen, fällt durch jene schriftliche Methode so gut als ganz hinweg. — Diskutiren kann man ein Ablesen von vielerlei Abhandlungen nach einander nicht nennen. Mit Recht ist es im englischen Parlament Gesetz, daß das Ablesen schriftlicher Vorträge nicht gestattet wird, Theils weil ein solcher Aufsatz sehr leicht die Arbeit eines Andern seyn kann, Theils aber vorzüglich, weil die ganze Natur einer solchen Versammlung dadurch geändert wird. Außer wenigeren, mit lebendigem Sinne verfaßten, jedoch gleichfalls abgelesenen Reden bilden die vorliegenden Hefte der Verhandlungen vornehmlich eine Sammlung von rechtlichen Bedenken, von citatenreichen, nicht bloß aus der Litanei von Landtagsabschieden, Erbvergleichen, fürstlichen Testamenten u. s. f., sondern auch z. B. aus dem Corpus Juris, Montesquieu, Zonaras, Cramer in der Abhandl. de tacente dissentiente (in Opusc. T. II, und im Usus philosoph. Wolf, in jure spec. XII) und dergl. stattlichen Gelehrsamkeiten, gespickten Deduktionen und todtgeborenen Advokaten-Schriften. — Wenn eine Ständeversammlung das Volk vorstellt, ist ein solches Verhandeln die Art, wie ein Volk sich äußert, wie auf eine solche Versammlung und auf ein Volk selbst gewirkt wird? Abhandlungen, in jener Weise auf der Studier-Stube verfaßt, sind auch nur an Studier-Stuben adressirt, oder zu Akten für Geschäfts-

männer bestimmt. Ständeversammlungen aber haben ihr wesentliches Publikum an dem Volke; wie kann dieses an dergleichen Papierverhandlungen und pedantischen Deduktionen Interesse nehmen und damit fortgehen? Vielmehr isoliren sich seine Repräsentanten auf solche Art von einander, und noch mehr vom Volke selbst, und treiben die Angelegenheiten des Volkes vielmehr mit Ausschließung desselben, wenn auch die Sitzungen öffentlich wären. Die Physiognomie der Verhandlungen der würtembergischen Versammlung ist auf solche Weise nicht viel von der der Thätigkeit einer Gesellschaft junger Leute verschieden, die sich verbindet, zu ihrer Uebung und zum Fortschreiten ihrer Bildung Aufsätze zu verfertigen, und sich gegenseitig dazu herleiht, sie ablesen zu hören. — Von dem Materiellen abgesehen war diese schriftliche Manier mit den Folgen, die sie auf den ganzen Gang der Geschäftsbehandlung haben mußte, wohl auch ein Grund zu der, Abtheilung VIII. S. 20 angeführten, freilich für unziemlich erklärten Aeußerung eines Repräsentanten, „daß wenn die eingekommenen Petitionen nicht Stoff zur Unterhaltung gewährt hätten, man sich der Langeweile nicht zu erwehren gewußt hätte." — Ohnehin wenn die Debatten von Landständen vornehmlich in einer Mittheilung von schriftlichen Deduktionen bestehen sollten, so wäre ihr persönlicher Zusammentritt ziemlich überflüssig, und die Kosten desselben zu ersparen; das Ganze ließe sich durch Cirkulation der Aufsätze abthun. Wer das Lesen gewohnt ist, zieht ohnehin vor, solche Aufsätze selbst zu lesen, als sich zum Anhören herzugeben; jeder hätte aber auch die Wahl, sie sich von seiner Frau oder einem guten Freunde ablesen zu lassen, und die Vota ließen sich dann ebenso schriftlich einschicken.

Um nun aber das Geschichtliche weiter zu verfolgen, so erfolgte gleich im Anfange der Sitzungen der Ständeversammlung das große politische Ereigniß, die Ankunft Bonaparte's in Frankreich aus der Insel Elba. Der König setzte schon

zwei Tage nach der Eröffnung der Stände sie von den in Wien getroffenen Maaßregeln in Kenntniß. Eine Begebenheit dieser Art war geeignet, die Gesinnung und den ganzen Charakter einer deutschen Ständeversammlung, durch ihr Benehmen und Haltung dabei, ins Licht zu setzen. Wenn es möglich gewesen wäre, daß ein deutsches Volk dieses Ereigniß mit Freude und Hoffnung aufgenommen hätte; so würde es gefährlich geschienen haben, daß Landstände, die in den schon angegebenen, dem Willen ihres Königs entgegengesetzten Absichten waren, in diesem Zeitpunkte sich beisammen befanden. Da aber jenes unmöglich war, so mußte eine solche Versammlung um so erwünschter scheinen, um mit vereinter Energie Mittel aufbieten zu können, welche eine so weit aussehende, die Ruhe Europa's auf's Neue zu bedrohen scheinende Begebenheit, besonders in den Frankreich nahe liegenden Ländern, erforderte.

Es ist nur allzuhäufig der verderbliche, unpatriotische, ja in höherem Sinne oft verbrecherische Kunstgriff von Landständen gewesen, den Drang politischer Umstände, in den ihre Regierung versetzt war, statt mit ihr offen gemeinschaftliche Sache zur Abwehrung der Noth des Staates zu machen, vielmehr benutzen zu wollen, um Vortheile für sich der Regierung abzudringen, und zugleich mit der äußeren eine Verlegenheit nach Innen hervorzubringen; womit die Kraft der Regierung nach Außen, statt vermehrt zu werden, geschwächt, und dem Wesen und der That nach mit dem Feinde gemeinschaftliche Sache gemacht wurde. — Am 28. März trug ein Mitglied im ganzen Gefühle der Wichtigkeit der Umstände darauf an (II. Abth. S. 41), daß die Versammlung ihrer Seits dem Könige erklären solle, daß der letzte Tropfen Bluts, die letzte Gabe ihres Guts für Ihn und die gute Sache bereit sey; wie die Versammlung dieß durch allgemeine Bewaffnung, durch ein zu eröffnendes Darlehen bezwecken wolle, wie sie dieß aber nur im alt-konstitutionellen Wege auszuführen sich im Stande sehe. —

Ein Theil des Adels erkannte in einer Adresse an die Stände (II. Abth. S. 14), daß die höchste Gefahr die höchste Anstrengung erfordere, und bat, ohne Bedingungen hinzuzufügen, die Versammlung um Einleitung dahin, daß der König eine allgemeine Landesbewaffnung und Waffenübung anordnen möge. Adressen von vielen Oberämtern liefen in ähnlichem Sinne ein. Eine von Eßlingen vom 29. März (II. Abth. S. 48, die anderen sind ungedruckt geblieben) drückte bei der vom Könige bereits getroffenen Verfügung der Aufstellung eines Land-Bataillons in jedem Oberamte von 500 Mann die Besorgniß aus, daß zu viele schonende Rücksichten vorgeschrieben seyen und die Vertheidigungsanstalten dadurch Schwierigkeiten und Aufschub leiden könnten; sie wünschte ein allgemeines Aufgebot. Ein beigelegter Bericht des Schultheißen Reinhard von Obereßlingen ist als eine „kräftige Erklärung" gleichfalls (II. Abth. S. 50) abgedruckt; er besagt: „Der Versuch, Freiwillige zu Feldwebeln zu erhalten, scheint vergebens zu seyn bei den ausgedienten Soldaten. Die Menschen haben, so wie viele oder die meisten vom Volk, ein zu stumpfes Gefühl für Vaterlandsliebe und Vertheidigung. Alles soll die Waffen ergreifen, was gesund ist, vom 18. bis 40. Jahr. Wenn die Schwaben in Masse aufgeboten werden, so gehen sie und schlagen mit Kraft, wenn sie aber freien Willen haben, so geschieht nichts!!" — Diesem Schultheißen, indem er so von seinem Volke, unter dem er mitten drinnen steht, spricht, hat die Ständeversammlung wohl nicht den Vorwurf von Volksverläumdung — ein in unseren Tagen beliebt gewordener Ausdruck — machen wollen, als sie seinem Berichte die Auszeichnung, ihn abdrucken zu lassen, und den Titel einer kräftigen Erklärung gab.

Die Ständeversammlung hatte sich nun aber für diese, wie für ihre anderen Angelegenheiten bereits dadurch Fesseln angelegt, daß sie annahm, Anträge und Vorschläge, die sie mache,

könnten ihr für eine Ausübung des in der königlichen Konstitution ihr zugestandenen Petitions-Rechts, und als Konsequenz hiervon, für eine faktische Anerkennung dieser Konstitution ausgelegt werden. Als ob das Beisammensetzn der Ständeversammlung auf den Grund dieser Verfassung nicht schon ein ganz förmliches Faktum gewesen wäre, und als ob die Repräsentanten eines Volks, die unter solchen Umständen, unter welchem Titel, Form und Bevollmächtigung es sey, versammelt sind, nicht alle anderen Rücksichten, insbesondere die Furcht vor Konsequenzen-Macherei verbannen, und allein kräftig für die Rettung ihres Volkes denken und handeln müßten! — Die Versammlung ließ anfangs jene eingelaufenen Adressen ablesen und legte sie ad acta. Von der allgemeinen Landesbewaffnung wurde wohl ziemlich unzeitig als ein Verdienst der Stadt Tübingen bemerkt, daß diese bereits den Antrag dazu gemacht, wo die Verhältnisse in Frankreich noch nicht bekannt waren. Wenn der bloße Patriotismus bei einer auswärtigen Gefahr so leicht auf den Einfall einer allgemeinen Volksbewaffnung gerathen kann; so war einer Ständeversammlung eine reifere, bessere Einsicht auch in die militairische, vornehmlich aber in die politische Rathsamkeit einer solchen Maaßregel zuzutrauen, — zu einer Zeit, wo das neue Beisammensetzn der Stände selbst die mannigfaltigsten Umtriebe und innere Spannung veranlaßte. In welches Licht aber konnte der Vorschlag einer solchen Bewaffnung gestellt werden, wenn er noch früher erschien, eh' das Ereigniß in Frankreich eine solche Maaßregel äußerlich motivirte! Ohnehin hatte die Erfahrung gelehrt, daß eine solche verfassungsmäßige Bewaffnung in den vielen Fällen seit 25 Jahren, wo Würtemberg insbesondere mit Krieg überzogen war, nicht die geringste Wirksamkeit, ja sich überhaupt nicht gezeigt hatte, wie es nach ihrer ganzen Absicht und Zustand nicht wohl anders seyn konnte; es kann insofern fast lächerlich scheinen, an eine solche Landesbewaffnung unter der

damaligen Gefahr nur zu erinnern. Wenn die Landstände einen Vorschlag vorbrachten, von dem sie die große Wahrscheinlichkeit haben mußten, daß ihm vom Könige keine Folge gegeben würde; so wurde der Glauben an ihren Ernst und guten Willen zweifelhaft, um so mehr, als sie zu den militairischen Maaßregeln, welche der König für zweckmäßig erkannte und anordnete, von ihrer Seite mitzuwirken unterließen. — Zu den Mitteln gehörte insbesondere die Aufbringung des außerordentlichen Kriegsaufwands, worüber der König den Ständen unter dem 17. April die Berechnung vorlegen ließ. Nach derselben überstiegen allein die Kosten der Ausrüstung und der Unterhaltung einer Armee von 20,000 Mann, zu deren Stellung sich der König gegen seine Alliirten verbindlich gemacht hatte, den Friedens-Etat um $3\frac{1}{2}$ Millionen; dazu kamen die Lasten der Durchzüge der alliirten Heere, worüber gleichfalls eine Konvention abgeschlossen worden war. Der König verlangte von den Ständen eine Berathung und in kurzmöglichster Zeit eine Erklärung, wie diese außerordentlichen Hülfsmittel aufzubringen seyen. — Die Antwort auf die Frage, — was die würtembergischen Stände, von ihrem König, so wie von ihren Kommittenten ausdrücklich zur Mitwirkung aufgefordert und zur Unterstützung der Sache Europa's berechtigt, für die Abwendung jener Gefahr von einziger Art und von ganz außerordentlichem Charakter, gethan, — fällt dahin aus, daß sie gar nichts gethan haben. Das ganze Verdienst, wie Würtemberg in der Reihe sämmtlicher europäischer Mächte damals aufgetreten ist, haben sie vielmehr dem Könige, dem damaligen Kronprinzen, dem Ministerium und der Armee überlassen. — Die Regierung hat zur Erfüllung ihrer allgemeinen, moralischen und positiven Verbindlichkeiten für sich ihren Gang mit Ehre und Ruhm verfolgt, und wie es scheint, durch die Verweigerung der ständischen Mitwirkung sich im Geringsten nicht aufgehalten gefunden. Die Stände dagegen haben nichts erlangt, als nur ihren übeln

übeln Willen, das Verkennen ihrer schönen Position, und die Entbehrlichkeit ihrer Mitwirkung gezeigt zu haben.

Weiterhin wurden von ihnen noch einige diesen Gegenstand direkt betreffende Adressen an das Ministerium eingegeben, welche nicht mehr von der Bereitwilligkeit zu Aufopferungen sprachen, sondern für die Erleichterung des freilich erschöpften Landes dadurch sorgen sollten, daß sie die Konkurrenz der königlichen Domainen-Kammer, des Kirchenguts u. s. f. zu den Kriegslasten forderten. Für jenen Zweck hatte der König bereits mit seinen Alliirten und den treffenden Armee-Kommando's wirksam unterhandeln lassen; die Antwort, welche die Stände auf ihre Forderung erhielten, war einfach diese, daß, soviel aus besonderen Staatseinkünften beigeschossen würde, dem Finanzetat wieder aus anderen Quellen ersetzt werden müßte, und hier gerade von außerordentlichen Hülfsmitteln die Rede sey. — Im Sinne des frühern Verhältnisses, wo Fürst und Land jedes gleichsam seine Privatkasse hatte, mußte das Bestreben beider Theile dahin gehen, dem andern soviel als möglich von den Lasten zuzuwälzen. Da es für die Stände überhaupt von dem bestehenden Verhältnisse eines Staats noch gar nichts Anerkanntes gab, und insbesondere die Ausscheidung einer Civil-Liste, zu der sich der König schon in der Konstitution willfährig erklärt hatte, noch nicht regulirt, ja noch nicht zur Sprache gekommen war; so konnten die aus vergangenen Verhältnissen genommenen, in der veränderten Zeit um so mehr verworrenen Vorstellungen von Entgegensetzung des Landes-Interesses und Staats-Interesses, einer Landes-Kasse und der Staats-Kasse keine Bedeutung, vielweniger Anwendung und Wirksamkeit haben.

Die Haupterwiederung aber, welche die Stände auf die Aufforderung des Königs zur Mitwirkung in den außerordentlichen Verhältnissen des Vaterlands gaben, war die, daß sie ihren Beistand von der Gewährung ihrer Forderung, der Zurücknahme der königlichen Konstitution und der Wiedereinführung der alt-

würtembergischen, abhängig machten. Derjenige Adel, welcher den 4. April für sich und, da er auch für den Gesammtadel des Reichs in dieser Rücksicht gutstehen zu können glaubte, auch für diesen in einer Adresse an die Stände als seine Pflicht erklärte, in den Reihen der allgemeinen Landesbewaffnung zu streiten, und mit den übrigen Ständen Gut und Blut für das Vaterland zu opfern, — erläuterte dieß den folgenden Tag dahin, daß sich die eingereichte Erklärung bloß für die Ständeversammlung eigne, keineswegs für das königliche Staats-Ministerium, da Aufsätze, die aus dem Herzen fließen, so mannigfaltiger Erklärungen ausgesetzt seyen. — In der That war diese Erläuterung das unmittelbarste Beispiel von solcher mannigfaltigen Erklärungsfähigkeit. — Er unterwarf daher seine Bereitwilligkeit, mit Gut und Blut der Vertheidigung des Vaterlandes beizutreten, der von der Ständeversammlung zu treffenden Einleitung. — Diese Einleitung aber bestand darin, daß die Versammlung in einer Adresse an den König von demselben Datum Beides, die Verfassungsangelegenheit und die Maaßregeln, welche die gegenwärtige Lage erforderte, in Eins zusammen brachte, obgleich der König ihr so eben hatte eröffnen lassen, daß er für eine definitive Entschließung über den erstern Gegenstand die Rückkehr des Kronprinzen erwarte. Dieser für den Augenblick ausbeugende Grund war an die Stände ein Argumentum ad hominem, da diese in weitläufigen staatsrechtlichen Deduktionen bewiesen, den Agnaten komme das Recht zu, daß über Verfassungsangelegenheiten ihre Genehmigung erhalten werde; die Stände konnten aus der Zuziehung des Kronprinzen die Konsequenz einer faktischen Anerkennung dieses Rechts ziehen. — Die Stände erklärten sich in ihrer Adresse näher dahin, daß nichts dringender sey, als das Volk durch vereinte Leitung des Monarchen und der Stände in die Lage zu setzen, das Vaterland zu vertheidigen, und daß der Wille des biedern Volkes zu allem — sei-

nem Eifer nöthig Scheinenden sich erbiete; sie könnten ihre Handlungen aber nur auf die Grundlagen der erbländischen Verfassung bauen, und die Widerherstellung des Staats-Kredits sey nur durch ein konstitutionell garantirtes Anlehen möglich, — d. h. indem den Ständen die Einziehung der Steuern und die Disposition über diesen Theil der Staats-Kasse übergeben würde. Ein Gleiches geschah in einer Adresse vom 18. April, worin sie angeben, „daß für alle Unterthanen, für die neuen wie für die alten, der Name alte Verfassung eine magische Kraft habe." Es hatte sich aber aus den eingegangenen Petitionen und Adressen gezeigt, daß der allgemeine Unwille gegen die Wiedererscheinung Bonaparte's, das Gefühl der daraus dem Vaterlande drohenden Gefahr, für sich eine magische Kraft bewiesen, wie ein elektrischer Schlag gewirkt hatte. Wenn in der Adresse unmittelbar vorher angeführt wird, daß die Obst- und Weinerndte erfroren sey und daher ein großer Theil der Unterthanen buchstäblich mit der Verzweiflung ringe; so ist nicht einzusehen, wie die alte Verfassung hier ihre magische Kraft hätte beweisen können, wie die Stände sich enthalten konnten, unter so harten äußeren und inneren Umständen mit der That vereinte Hülfe zu bewerkstelligen. — Gleichfalls hat sich ferner zur Genüge gezeigt, daß die altwürtembergische Verfassung auf die neueren Unterthanen — mehr als die Hälfte des Landes — ganz und gar keine magische Kraft ausübte, daß sie das, was sie von derselben zu genießen bekommen hatten, vielmehr für eine Art von Pest, für die ärgste Landplage ansahen, — wie weiterhin angeführt werden wird. Sonst aber läßt sich der ganze Verlauf der ständischen Verhandlungen wohl als eine Geschichte der magischen Kraft jenes Namens ansehen, der sich die Versammlung gleich von Anfang an ergeben hatte, ohne in die Sache einzugehen; — oder vielmehr ist oben schon bei Erwähnung der ständischen Kasse-Haushaltung berührt worden, was ehemals unter jenem Namen für

eine Sache steckte, und die noch zu machende Anführung der niederdrückenden Landplage wird noch Anderes ergeben. Im vorliegenden Falle ist es die schwarze Magie des Wortes, welches die Worte, für die gute Sache Gut und Blut aufzuopfern bereitwillig zu seyn, zu weiter nichts gedeihen ließ, als Worte zu bleiben. — Von dieser magischen Kraft geben die Stände näher an, daß nichts das Vaterland gegen das Gift der gefährlichen Grundsätze, welche jetzt wieder, wie vor 25 Jahren, von Frankreich verbreitet werden, so gewiß sicher stelle; — es ist oben schon bemerkt worden, daß jene Kraft die Stände nicht nur vor dem Gifte der verflossenen 25 Jahre, sondern auch, so zu sagen, noch vielmehr vor den vernünftigen Begriffen derselben bewahrt hat.

Was nun die näheren Seiten der Stellung betrifft, welche sich die Stände gaben, so waren sie, indem sie die königliche Konstitution verwarfen, auf deren Grund sie sich zusammen befanden, in Ungewißheit, ob sie überhaupt existirten oder nicht. Konsequenter Weise hätten sie sich, nach der vom Könige geschehenen Eröffnung, sogleich auflösen und auseinandergehen, oder vielmehr, da schon die Wählart nicht der alten Verfassung angemessen war, sich gar nicht wählen lassen, und die Wähler gar nicht wählen müssen. — Da es jetzt eine Grund-Maxime ihrer Thätigkeit wurde, nichts zu thun, woraus eine Konsequenz auf ihre faktische Anerkennung der königlichen Konstitution gezogen werden könnte, so gingen sie auch in den äußerlichsten Förmlichkeiten wie auf Eiern. Gleich in der ersten Adresse vom 15. März enthielten sie sich wohlweise der Unterschrift: Ständeversammlung, und unterzeichneten sich: Zur Ständeversammlung Einberufene. Als ihnen in der königlichen Resolution vom 17. dessels. Mon. hierauf bemerklich gemacht wurde, daß der König nicht von solchen, sondern nur von der durch Ihn konstituirten Landesversammlung in der vorschriftsmäßigen Form Eingaben und Anträge zu erwarten habe,

indem nur der Landesverſammlung die in der Konſtitutions-Urkunde beſtimmten Rechte zuſtehen, daß er übrigens ſich durch Formalitäten nicht aufhalten laſſen und über den Mangel an Form vorerſt hinwegſehen wolle, — wie ſich dieſe Reſolution wirklich auf den Inhalt der ſtändiſchen Eingabe einließ; — ſo fand die Majorität in der Unterſchrift: Ständeverſammlung, ein Präjudiz und Inkonſequenz, bis der Repräſentant von Marbach, Hr. Bolley, dieſer Skrupuloſität durch das ſaubere Expediens abhalf, in ihrer nächſten Eingabe (vom 22. März) zwar ſo zu unterzeichnen, aber darin zugleich eine Verwahrung niederzulegen! In dieſer Eingabe heißt es auch, daß eine Bedenklichkeit in Rückſicht auf Formalitäten ein Vergehen gegen den einzigen Zweck, das Wohl des Monarchen und der Unterthanen, geweſen wäre; — nämlich in Beziehung auf ihre Wählart und ihre Erſcheinung nach der Einberufung. Warum bleiben ſie denn aber für's Uebrige wegen der Formalitäten ſo bedenklich? haben ſie ſich nicht dadurch an jenem einzigen Zwecke, wie ſie ſagen, vergangen? — Jenes Concluſi und der angebrachten Verwahrung ungeachtet hatte der Sekretair doch in der Sitzung vom 28. anzuzeigen, daß ihm erſt nach gemachter Ausfertigung der Eingabe — welche ausgefertigte Eingabe übrigens in der nächſten Sitzung vom 23. März noch einmal in der Verſammlung öffentlich verleſen und vom Präſidenten, Vicepräſidenten, einem Viril-Stimmführer und einem gewählten Deputirten und den beiden Sekretairs unterzeichnet worden war — eingefallen ſey, daß darin doch noch das Schlußwort „Ständeverſammlung“ abgehe. Dieſer Mangel wurde denn durch eine nachträgliche Eingabe beſeitigt. In der nächſten königlichen Reſolution wurde die Verſammlung angewieſen, durch einen geordneten Geſchäftsgang die Fehler ſelbſt der äußern Form, die in ihren bisherigen Eingaben aufgefallen, zu beſeitigen, zu dem Ende ſich an den in der Konſtitutions-Urkunde vorgezeich-

neten Geſchäftsgang zu halten, und insbeſondere einen Vicepräſidenten, ingleichen Sekretairs und die landſtändiſchen Offiziolen zu wählen.

Es würde zu weitläufig und zu langweilig ſeyn, den pedantiſchen Gang dieſer Vorſichtigkeiten weiter zu verfolgen. Obgleich der durchlauchtige Hr. Präſident die Verſammlung wiederholt zu den Wahlen jener Beamten, denen der König freilich auch die Ablegung von Dienſteiden vorgeſchrieben hatte, aufforderte und ſie (Abth. III, S. 151) von ihren beſtändigen, „um nichts weiter führenden Wiederholungen einmal geäußerter Sätze," „von ihrem proceſſualiſchen" Advokaten-Gange abzubringen ſuchte, ſie, da ohnehin eine ſolche Wahl ohne Präjudiz geſchehen könne, erinnerte, „über dem Hängen an Formen und an dem leeren Schall des Worts das Gute ſelbſt nicht auf's Spiel zu ſetzen;" ſo waren ſie in ihrer Bedenklichkeit und Klugheit viel zu beharrlich, um ſich zu ſolchen für ihre Anſprüche unbedeutenden Handlungen bewegen zu laſſen, — wenn nur aber ihre übrigen Handlungen mehr Inhalt und Bedeutung gehabt hätten!

Die beſtimmtere Behauptung der Landſtändeverſammlung war, daß dem Rechte nach die alte Verfaſſung nicht untergegangen und aufgehoben ſey; daß ſie und das Volk den königlichen Entſchluß, nach dem Aufhören der bisherigen Hinderniſſe eine Verfaſſung zu geben, nur in dem Sinne habe nehmen können, daß die alte wieder in Wirklichkeit treten ſollte. Zugleich verlangte ſie, daß der König zu Verordnungen, welche er während des Beiſammenſeyns der Verſammlung ergehen ließ, ihre Berathung und Bewilligung einholen laſſen ſollte; ſomit verlangte ſie, als wirkliche alte Landſtände Rechte auszuüben. So ernannte ſie ſich auch keinen Vicepräſidenten aus dem Grunde, weil dieſe Stelle kein Inſtitut der altwürtembergiſchen Landſtändeverſammlung ſey, ließ ſich aber die Präſidenz des Hrn. Fürſten von Hohenlohe-Oeh-

ringen, das Mitſtimmen der Standesherren, gleichfalls keine Inſtitute der alten Verfaſſung, gefallen. — Für ihre einzige und ſimpliciter gemachte Forderung der Wiederherſtellung der alten Verfaſſung ſtützte ſie ſich auf den bei den Wahlen und in einer Menge eingereichter Adreſſen ausdrücklich ausgeſprochenen Willen des Volks. — Dieß iſt ein großes Wort; am meiſten haben ſich die Repräſentanten des Volks zu hüten, dieß Wort zu entweihen, oder leichtſinnig zu gebrauchen. Welche Bewandtniß es mit dem Willen des neuwürtembergiſchen Volkes hatte, iſt ſchon erwähnt. Auch iſt angeführt, was ein Mann des Volks, der Schultheiß Reinhard ſagte, daß ſo Viele, ja die Meiſten vom Volke ein zu ſtumpfes Gefühl für Vaterlandsliebe und Vertheidigung haben. Aber abgeſehen hiervon, ſo gehört es zum Schwerſten und darum zum Größten, was man von einem Menſchen ſagen kann, daß er weiß, was er will. Zu Volks-Repräſentanten werden nur deßwegen nicht die Erſten Beſten aus dem Volke aufgegriffen, ſondern ſollen die Weiſeſten genommen werden, weil nicht das Volk weiß, aber ſie wiſſen ſollen, was ſein wahrhafter und wirklicher Wille, d. h. was ihm gut iſt. Wie ſehr verkennen ſie ihre Würde und Beſtimmung, wenn ſie ſich darüber an das laute Geſchrei, vollends an ein ſo dürres Geſchrei, wie alte Verfaſſung, halten, ja gar ſich auf die dießfalſigen Petitionen und Adreſſen ſtützen wollen.

Wenn ſie aber in ſolchen Grund die Natur ihrer ganzen Bevollmächtigung ſetzten, und ſich weigerten, die königliche Bevollmächtigung anzuerkennen; ſo gaben ſie ſich eine aus dem Staats-Organismus tretende, der Regierung als ſelbſtſtändige Macht gegenüberſtehende Stellung, deren Baſis, wenn nicht ſchon das Gift eines revolutionairen Princips darin iſt, wenigſtens nahe daran ſtreift. Nach dieſer Stellung nannte die Ständeverſammlung ihre Verhandlungen mit der Regierung Unterhandlungen, — es waren Noten, welche ſie mit

derſelben wechſelte; ſie nannte ihr Eingehen von Anfang an das Miniſterium einen diplomatiſchen Weg, Abth. VIII, S. 81, — einen Weg, den nur ſouveraine Staaten gegen einander betreten. Die Lage, in welcher ſich die Regierung durch die Noth des Augenblicks und ſelbſt durch die Spannung befand, die durch das Beiſammenſeyn einer ſolchen Ständeverſammlung unter ſolchen Umſtänden verurſacht wurde, — außerdem der Umſtand, daß der König ſein ſelbſtſtändig angefangenes Werk wohl nicht ſobald wieder abbrechen mochte, mögen das Ihrige beigetragen haben; aber immer iſt auch die Mäßigung des Königs anzuerkennen, das Unförmliche und Anmaßende eines ſolchen Verhältniſſes zu überſehen, ſich auf dieſe Weiſe mit der Verſammlung einzulaſſen, und obgleich ſie es verſchmähte, die Landſtände ſeines Reichs zu ſeyn, doch ſie fortwährend als ſolche zu behandeln.

Soviel über die Förmlichkeit des Verhältniſſes, in welches ſich die Landſtände ſetzten. Um aber das Weſentliche deſſelben näher zu betrachten, ſo läßt ſich bemerken, daß ſie, nachdem ihnen der König ſeine Konſtitution bekannt gemacht hatte, dreierlei thun konnten; — entweder ſich weigern, ſie ungeprüft als verbindlich gelten zu laſſen, daher in eine Unterſuchung über ſie eingehen und erſt nach dem Ergebniß derſelben ſich erklären; — zweitens ſie annehmen, aber ſich vorbehalten, das noch Vermißte und Unentwickelte zu bearbeiten, und dem gemäße Geſetzesvorſchläge zu veranlaſſen; oder drittens die königliche Verfaſſung unbeſehen verwerfen, ihrer Seits eine hervorbringen, und vom Könige die Annahme derſelben fordern. — Die Forderung kann nicht bloß billig, ſondern abſolut gerecht ſcheinen, daß ein Volk die Verfaſſung, welche ihm gegeben wird, ſelbſt prüfen müſſe, und ihr gar nicht anders Gültigkeit gegeben werden könne, als indem das Volk mit ſeinem Willen und Einſicht ſie annehme; wenn dem nicht ſo wäre, kann man hinzuſetzen, ſo könnte der Despotismus, die Tyrannei,

die Infamie das Volk in beliebige Feſſeln ſchlagen. — Und doch, um die Sache von keiner anderen Seite zu betrachten, ſo kann man ſich auf die Erfahrung berufen, Theils daß Völker ſelbſt, und zwar von den freiſinnigſten, ihre Ungeſchicklichkeit, ſich eine Verfaſſung zu geben, anerkannt, und einen Solon, Lykurg damit beauftragt haben, welche Männer ferner eine Liſt gebrauchten, um den ſogenannten Willen des Volks und die Willenserklärung deſſelben über ſeine Verfaſſung zu beſeitigen; — Theils daß Moſes wie Ludwig XVIII. von ſich aus die Verfaſſung gaben, und nicht den Volkswillen, ſondern die göttliche oder königliche Autorität zum Grunde der Gültigkeit derſelben machten. — In Rückſicht auf Würtemberg hätte aber der oben angeführte Schultheiß Reinhard von Ober-Eßlingen in ſeinem Diktum Alles erſchöpft: Wenn die Schwaben freien Willen haben, ſo geſchieht gar nichts. — Die Beſorglichkeit aber wegen deſpotiſcher Verfaſſungen, die, wenn der Volkswille nicht zu Rathe gezogen wird, herauskommen könnten, möchte aus einem gegründeten Mißtrauen, oder aus ſeichter Wohlweisheit und muthloſer Mißkenntniß der wahrhaften Macht des Volks- und Zeitgeiſtes herrühren; hier iſt nicht von einer Hypotheſe, ſondern von einem beſtimmten Falle die Rede. — Wie es die Erfahrung ergiebt, ſo iſt ebenſo leicht auch nach der Natur der Sache einzuſehen, daß Niemand weniger Geſchick haben kann, eine Verfaſſung zu machen, als das, was man das Volk nennen mag, oder als eine Verſammlung ſeiner Stände; wenn man auch nicht betrachten will, daß die Exiſtenz eines Volks und einer Ständeverſammlung bereits eine Verfaſſung, einen organiſchen Zuſtand, ein geordnetes Volksleben, vorausſetzt. — Die dritte Parthie, welche die würtembergiſchen Landſtände ergriffen, geradezu die königliche Verfaſſung zu verwerfen, — ohne ſie zu prüfen und ohne das auszuſcheiden, was ſie anerkennen könnten, und was nicht, und was ſie noch vermißten,

— iſt wohl die ungeſchickteſte, unſchicklichſte, unverzeihlichſte geweſen. Sie gaben ſich damit zugleich umgekehrt gegen den König die Stellung, ihrer Seits von ihm zu verlangen, daß er unbeſehen und unbedingt die Verfaſſung; welche ſie und das Volk zu wollen meinten, annehme, weil ihm eigentlich ein Akt des Annehmens gar nicht mehr zuſtehe, ſondern er ſchon an und für ſich zu derſelben verbindlich ſey. Es thut wenig zur Sache, daß ſie von der Anmaßung frei zu ſeyn ſchienen, die ihrige ſelbſt machen zu wollen oder gemacht zu haben, da es die altwürtembergiſche Verfaſſung war, welche ſie der königlichen entgegenſetzten; ſie ergaben ſich damit nur unter die Autorität von Etwas, das an und für ſich nicht mehr ſtehen noch gehen konnte, und von dem ſie nachher noch genug erklärten (XI, S. 282), daß es in ſeinem vollen Umfang anzugeben ihnen dermalen ganz unmöglich ſey, — und warum dieß? — weil ihnen das alte Landſchafts-Archiv noch vorenthalten werde! — Daß der Büchergelehrte etwa auf dem Sande iſt, wenn er den Schlüſſel zu ſeiner Bibliothek verloren hat, iſt in der Ordnung; aber wenn die Landſtände ihre Verfaſſung anzugeben für unmöglich finden, weil ſie das Archiv nicht zur Benutzung haben, welchen Moderbegriff von Verfaſſung ſetzt dieß voraus? Aber es iſt ebendaſelbſt noch näher angegeben, welches die Quellen ſeyen, aus denen „der Inhalt der Grundgeſetze der Verfaſſung aufgezählt und entwickelt werden müſſe;“ es iſt dieß charakteriſtiſch genug, um es auszuheben, nämlich nicht bloß „aus den würtembergiſchen Haus- und Regierungsordnungen, den Landtags- und Ausſchuß-Receſſen, den Teſtamenten der Regenten;“

„ſondern auch aus den verſchiedenen einzelnen Geſetzbüchern, z. B. dem Landrechte, der Landesordnung, den ſogenannten Allerhandordnungen, der Kirchen- und Kaſtenordnung, der Ehe- und Ehegerichtsordnung, der

Kanzlei-Ordnung, der Forstordnung, der Kommun-Ordnung u. s. w."

„Aus unzähligen (!!) einzelnen Reskripten, und hauptsächlich aus den vielen Resolutionen, welche auf ständische Beschwerden, Bitten und Wünsche ertheilt wurden."

„Manche wichtige Sätze lassen sich nur durch Kombination verschiedener Quellen des württembergischen Staatsrechts, manche nur durch Induktion, manche nur durch die in den Gesetzen bestätigte Kraft des Herkommens erweisen."

In derselben Adresse ist weiter vorne die Besorgniß geäußert, daß man ohne Voraussetzung der fortdauernden verbindenden Kraft dieser positiven Verfassung in die Labyrinthe des natürlichen Staatsrechts geführt würde. Kann es aber ein ärgeres Labyrinth geben, als jene angegebene Quellenmasse? Einem Advokaten mag freylich zu Muthe seyn, eine solche Rüstkammer zu haben, um Konsequenzen, Kombinationen, Induktionen, Analogien für seine Deduktionen in Hülle und Fülle zu schöpfen; aber wie kann eine Ständeversammlung sich vor der Vernunft, der Quelle des sogenannten natürlichen Staatsrechts fürchten, und gegen eine solche Furcht Hülfe und Sicherheit in dem Vertiefen in solches Papier-Labyrinth suchen! Wenn die Stände einer Seits dem Könige zumutheten, über in Jahr und Tag an's Licht zu bringenden Konsequenzen, Kombinationen, Induktionen u. s. f. (es heißt ebendaselbst, es würde ein Unternehmen mehrerer Jahre seyn) aus solchen Quellen als Rechte der württembergischen Unterthanen zum Voraus anzuerkennen, wollten sie anderer Seits behaupten, daß dieß der Volkswille sey, der ein solches Gebäude von Verfassung nicht kennen könnte, da die Stände selbst es für unausgebbar erklärten!

Man hätte übrigens noch die Ansicht fassen können, daß es den Ständen mit ihrer Forderung der vergangenen Verfassung nicht eigentlich so Ernst gewesen wäre, und daß sie nur

die verständige Absicht gehabt, Abänderung einiger Punkte der königlichen Konstitution, vornehmlich umfassendere Entwickelung der Grundsätze zu erlangen, zugleich aber ein wirksames Mittel zur Erreichung dieses Zwecks gesucht hätten. Man kann zugeben, daß sie zu keinem Mittel greifen konnten, das wenigstens von mehr äußerlicher Gewalt gewesen wäre, als die Erweckung der Zauberformel, wie der Name der altwürtembergischen Verfassung auch von ihnen genannt wird. Die sogenannte Einmüthigkeit der Versammlung hierüber haben wir gesehen. Derjenige hohe und niedere Adel, welcher noch Rechte ansprach, die mit dem Interesse und Rechte des Volks und des Staats im Widerspruche standen, ja der es überhaupt als problematisch stellte, ob er bereits zu Würtemberg gehörte, und von Bedingungen sprach, unter welchen erst er in ein Subjektions-Verhältniß zu treten geneigt zu seyn belieben würde, — mußte für seine Ansprüche, die Zauberformel, gutes altes Recht, ganz passend finden. Die sogenannten Neuwürtemberger, welche zunächst die Abhülfe des mannigfaltigen Drucks, unter dem sie seufzten, nicht unmittelbar in der königlichen Verfassung erblicken konnten, schlossen in der ersten Unklarheit über die Sache ihre Opposition gegen den gegenwärtigen Zustand an jenen Titel an. — Von allen Seiten liefen Adressen und Petitionen der Städte und Aemter ein, Deputationen erschienen, welche das Verlangen der Wiederherstellung der erbländischen Verfassung ausdrückten, ein großer Theil der Sitzungen der Versammlung wurde mit dem Verlesen der Adressen verbracht. So verbraucht und außer Kredit gekommen das Mittel der Volks-Adressen ist, so wurde es hier nicht verschmäht; es war um so leichter anzuwenden, je größer der Einfluß der Schreiber-Klasse bei dem Volke ist, wovon nachher die Rede seyn wird; aber um so weniger Gehalt und Autorität konnte jenes Mittel in den Augen des Einsichtsvollern haben; es war eher geeignet, einen Schatten auf die Versammlung zu werfen.

— Ohnehin iſt es an ſich der Beruf einer Ständeverſammlung, das vermittelnde Organ zwiſchen Fürſt und Volk zu ſeyn; und bei den vorwaltenden äußeren Umſtänden, den neuen Unruhen in Frankreich, bei dem mit allem guten Willen gewöhnlichen Unverſtande des ſogenannten Volkes, wenn es über allgemeine Angelegenheiten zu ſprechen kommt, noch mehr bei der Neuheit der Lage, dem Mangel der Begriffe im Volke über eine Staatsverfaſſung, da es die Sache noch nie gehabt hatte, bei dem Uebergange aus ſeiner politiſchen Nullität in einen bisher unbekannten Antheil und Einfluß auf das Ganze eines Staates, — war es um ſo mehr die Stellung der Landſtändeverſammlung, das Volk mit ſeinen bisherigen Meinungen aus dem Spiele zu laſſen. — In der fünften Sitzung fand es Hr. Graf von Waldek für nöthig, da nach ſicheren Nachrichten das Volk durch Publikation der königlichen Konſtitutions-Urkunde beunruhigt ſey, daſſelbe zu beruhigen, und trug als das Mittel, dieß ohne Aufſehen zu thun, vor, daß die Repräſentanten dem Volke berichten ſollten, daß ſie ſich an die Spitze ſeiner Vorurtheile geſtellt haben. Wer möchte das Beruhigung des Volkes nennen, wenn ihm die Ständeverſammlung erklärt, daß es in ihr — im Gegenſatze gegen den König, die Stütze ſeiner Unruhe zu ſehen habe! — — Uebrigens ſo viele Petitionen verleſen wurden und ſo viel die Ständeverſammlung ſich auf ſie zu Gute that; ſo ſieht man auch wieder, daß ſie ſehr vernachläſſigt worden ſind, und erkennt eben nicht aus den Protokollen den Grund der Auswahl bei der Anordnung, einige zu verleſen, andere, wie es ſcheint, nicht einmal zu erwähnen und im Protokoll zu bemerken. Nur einige Beiſpiele: In einer Sitzung vom 20. Dec. 1815 (Abth. XVII, S. 49), kommt ein Antrag vor, eine Anzahl eingekommener Adreſſen wenigſtens im Protokoll zu bemerken, ſie für verleſen anzunehmen, und zu den Akten zu legen. Am 21. Febr. 1816 kommt eine Petition der Stadt Riedlingen vom 12. April 1815

zum Verleſen. Am 5. April 1816 bittet ein Repräſentant, eine ſchon am 11. Juni vor. Jahres übergebene Petition einer Sektion der Verſammlung übergeben zu dürfen; aber weder unter dieſem Datum, wo keine Sitzung war, noch am 12. Juni, wo eine Sitzung gehalten wurde, geſchieht jener Petition Erwähnung. — Viele andere dergleichen Data zeigen eben nicht, daß die Ständeverſammlung für die Petitionen des Volks eine objektive Achtung, d. h. inſofern ſie nicht bloß zweckdienlich für die Abſichten der Verſammlung waren, gehabt habe.

Was übrigens den Ernſt um die alte Verfaſſung betrifft, ſo ergiebt ſich aus dem Verfolge ſo viel, daß es der Verſammlung nicht bloß um die Stütze zu thun war, welche ſie durch jene Zauberformel an der öffentlichen Meinung fand; der Majorität nach behauptete ſie bleibend ihren Ernſt um jene Verfaſſung, und machte insbeſondere die Forderung zur Hauptſache, daß das formelle-Rechts-Princip anerkannt werde. Der Geiſt des Formalismus und der Partikularität hat bekanntlich von jeher den Charakter und das Unglück Deutſchlands in der Geſchichte gemacht; dieſer Geiſt hat ſich hier in ſeiner ganzen Stärke gezeigt. Will man ihn Deutſchheit nennen, ſo hätte nichts deutſcher ſeyn können, als die Geſinnung der altwürtembergiſchen Deputirten, den Adel mit eingeſchloſſen. Verſtände man aber unter Deutſchheit etwas, bei aller Verſchiedenheit der Territorial-Herrſchaft, ſeinem Begriffe nach Allgemeines und Vernünftiges, ſo wird es ſchwer ſeyn, etwas Undeutſcheres zu finden, als jene Geſinnung. —

Die nächſte Folge der Stellung aber, welche ſich die Ständeverſammlung gab, indem ſie die königliche Verfaſſung verwarf, bei Seite ſetzte, ignorirte, war, daß ſie ſich einer organiſchen Lebensthätigkeit unfähig machte. Sie ſtellte ſich der Regierung gerade gegenüber, formirte nicht eine Oppoſition innerhalb eines gemeinſchaftlichen Bodens, und ſetzte ſich ſelbſt aus dem Verhältniſſe, wirkſame Arbeiten über Staats-Inſtitutionen

vornehmen und zu Stande bringen zu können. Als einem neuwürtembergischen Repräsentanten, Hrn. Gleich aus Aalen, nach Verlauf von drei Monaten und vergeblichem Harren, daß etwas Gedeihliches zum Vorschein käme, endlich die Geduld riß, und er der Versammlung (Abth. VIII, S. 20 f.) unter Andern den Vorwurf machte, daß sie sich fast immer nur mit Nebensachen beschäftige und die Hauptsache außer Augen lasse; so wurde ihm dieß für ganz falsch erklärt, denn die Versammlung habe in einer Sitzung den Beschluß gefaßt, das jedes Mitglied aufgefordert werde, sich auf einen Entwurf der Konstitutions-Urkunde vorzubereiten! — Als ob nicht jeder Deputirter seine ganze Vorbereitung schon hätte mitbringen sollen; und als ob ein solcher Beschluß der Versammlung, daß jedes Mitglied sich vorbereiten solle, eine Arbeit gewesen wäre, und eine Antwort, wenn nach der dreimonatlichen Arbeit einer Versammlung gefragt wird. — Uebrigens aber hat man vorhin gesehen, daß am darauf folgenden 26. Okt. der Versammlung einfiel, daß ihr die Angabe der Grundgesetze ihrer Konstitution unmöglich sey, weil sie das Landschafts-Archiv noch nicht habe benutzen können.

Unthätig sind darum freilich die Landstände nicht gewesen, sondern auf ihrem diplomatischen Wege haben sie des formellen Geschäfts genug getrieben. Da dasselbe aber ganz in die bedingten Grenzen eines bloß positiven Standpunkts, und der selbst als positiver keine Wirklichkeit mehr hat, — eingengt ist; so bietet sich, je lebhafter das Interesse in der Behauptung des formellen Rechts wird, desto weniger ein unabhängiger vernünftiger Inhalt dar, und in dieser Darstellung, welche die wichtigsten Gesichtspunkte schon berührt hat, kann der überdieß im Publikum bekannte geschichtliche Gang nur nach seinen Haupt-Momenten weiter angeführt werden.

Auf die oben erwähnte erste Eingabe der Stände, worin sie auf eine delikate, eigentlich aber auf eine nicht offene und

freimüthige, sondern versteckt seyn sollende und geschrobene Weise die Verwerfung der königlichen Verfassung erklärt hatten, wurden sie vom Könige schon zwei Tage nachher einfach auf die ihnen vermöge dieser Verfassung zustehenden Rechte verwiesen, und daran erinnert, daß ihnen, wofern sie einzelne Wünsche in Rücksicht auf dieselben vorzutragen hätten, der Weg dazu geöffnet sey; es wurde die Versicherung hinzugefügt, daß solche Wünsche und Bitten geneigtes Gehör finden sollten, sobald der König die Ueberzeugung erlangt habe, daß sie dem Interesse des gesammten Königreichs gemäß seyen.

Was konnte der König auf ihre undeutliche Erklärung mehr und anders erwiedern? — Der König verlangte Sachen, die sie ihm vorlegen sollten; sie bleiben in ihrer Erwiderung vom 23. März beim Stofflosen und Formellen stehen. Einen von Hrn. Volley verfaßten ausführlichern Entwurf einer Eingabe, in dem zwar gleich Anfangs die Erklärung gemacht wird, daß die Stände sich enthalten, in eine vollständige Prüfung der neuen Urkunde einzugehen, der aber doch Bemerkungen gegen viele Punkte derselben vortrug, hielten sie zurück; er sollte aber für die Urkunde ihres politischen Glaubensbekenntnisses und der Rechenschaft ihres Benehmens gelten, und wenn es nöthig wäre, seiner Zeit dem königlichen Staats-Ministerium vorgelegt werden (I. Abtheilung S. 67). Wohl wäre nichts nöthiger gewesen, als die Gründe, weshalb die Stände die königliche Urkunde nicht annehmen, dem Ministerium vorzulegen, vor Allem aus aber sich in die vollständige Prüfung einzulassen. — Auch sind es nicht Bemerkungen, deren Vorlegung an das Ministerium die Sache fördern konnte; auf Bemerkungen macht man Gegenbemerkungen. Der sogenannte diplomatische Weg, der auf solche Weise eingeleitet ist, und zu Resultaten führen kann, wie er mag, bringt sonst auch dieß mit, daß die unterhandelnden Partheien Gründe und Gegengründe vorlegen. Außer dem, daß er nicht für

das Verhältniß von Regierung zu Unterthanen, — ein Verhältniß, in welches freilich die Standesherren erst zu treten zu haben angaben, — paßt, ist er ganz etwas Anderes, als was eine Hauptthätigkeit einer Ständeversammlung seyn soll, Prüfungen und Diskussionen innerhalb ihrer selbst über ihre Gegenstände. — Man kann den Gedanken haben, daß wenn die Staats-Minister, wie dieß in der königlichen Urkunde §. 26 enthalten ist, jetzt den Sitzungen beizuwohnen angefangen und das Wort genommen hätten, den Verhandlungen vielleicht schon von vorne herein eine andere Form gegeben worden wäre. Die Gegenbemerkungen, Widerlegungen, Ausführungen von Gründen konnten in den Styl königlicher Reskripte nicht eingehen, nicht Aufsätze gegen Aufsätze, wohl aber Inhalt mündlicher Vorträge der Minister oder Staatsräthe in den Sitzungen der Stände werden. Diese konnten gleichfalls zur Prüfung, überhaupt zu Entwicklungen und Diskussionen geleitet, und wo möglich aus der oben bezeichneten Stummheit und Papierverhandlung herausgerissen werden.

Die Eingabe der Stände vom 22. März, von Hrn. Grafen v. Waldeck, wiederholte die gesuchte weder offene noch verständige Wendung, in ihrer Schlußbitte die direkte Forderung der alten Verfassung wegzulassen, und diese vorauszusetzen. Wenn eine solche Wendung recht würdig, und tapfer scheinen konnte, so Etwas gar nicht zum Gegenstande einer Bitte machen, und allen Schein einer Zweifelhaftigkeit entfernt halten zu wollen, so konnte dieß zu Nichts führen: die Sache mußte doch, nur später, zur direkten Sprache kommen. — Die Schlußbitte ging daher seiner Weise nur dahin, daß der König in die Ausdehnung der Verfassung der Erblande auf das ganze Königreich einwilligen möchte, zu welchem Behuf eine Deduktion der rechtlichen Ansprüche der inkorporirten Landestheile auf die erbländische Verfassung hinzugefügt wurde. — Ferner, nachdem die königliche Resolution von den Ständen die Angabe ihrer

weiteren Wünsche verlangt hatte, kehrten sie dieß um, und wollten es der Regierung zuschieben, mit solcher Angabe anzufangen. In Verwickelungen von Privat-Angelegenheiten, in der Advokatenpraktik mag es zu den Klugheiten gehören, sich verschlossen zu halten, nicht zuerst zu sprechen, den Andern kommen zu sehen, ihm zuzuschieben, zuerst mit seinen Ansprüchen und Mitteln herauszugehen; man behält den Vortheil, angriffsweise gehen zu können, ohne sich Etwas zu vergeben und sich auszusetzen und dergl. Allein eine Ständeversammlung muß ihre Klugheit am wenigsten aus der Advokatenpraktik hernehmen. — Anstatt ihre Wünsche über Artikel der königlichen Urkunde abzugeben, setzen sie die zweite seine Bitte hinzu — um die Angabe derjenigen Modifikationen, welche die gegenwärtigen Verhältnisse fordern, zur Treffung einiger gemeinschaftlichen Uebereinkunft; — als ob es bereits um weiter nichts zu thun gewesen wäre. — Wenn man eine solche Sicherheit und eine solche Bitte nicht für Hohn nehmen wollte, so muß der unbegreifliche Unverstand auffallen, der von keinem Strahl einer Reflexion auf die Stellung des gegenüberstehenden Theils getroffen, ganz gemüthlich seinen Weg fortsetzt ohne allen Gedanken, daß, um eine Uebereinkunft zu bewirken, in der That auch Rücksicht auf die Ansicht und den Willen dessen, mit welchem sie zu Stande kommen soll, und welcher sogar der Fürst und Regierung ist, genommen werden muß.

Das Ministerium erklärte hierauf am 4. April, daß der König die ausführliche Beantwortung dieser Eingabe bis zur Rückkehr des Kronprinzen und der mit demselben zu nehmenden Rücksprache auszusetzen beschlossen habe. Jedoch am 17. April ließ der König den Ständen, zu der Zeit, wo er sie zugleich zur Mitwirkung beim Herbeischaffen der außerordentlichen Kriegsbedürfnisse auffordern ließ, eine weitere Antwort zugehen. In derselben wird der Gesichtspunkt, von welchem bei der königlichen Verfassung ausgegangen worden, vor Augen gestellt, daß

„nämlich bei der Unabhängigkeit des Staats von einem Obern die Verhältniſſe zwiſchen dem Staatsoberhaupt und den Ständen nach dem Beiſpiel anderer unabhängiger Staaten beſtimmt worden, wie es zur Begründung eines dauerhaften Zuſtandes, zur Sicherſtellung der Rechte des Volks, und für die Feſtigkeit und Energie der Staatsregierung für nothwendig erachtet worden, — unangeſehen, ob die Rechte der Landſtände unter der vormaligen Reichs-Territorial-Verfaſſung des Herzogthums Würtemberg ausgedehnter oder beſchränkter waren; wie ſie denn wirklich in der neuen Verfaſſung in mehreren weſentlichen Punkten, namentlich in Abſicht auf die Unabhängigkeit in den landſtändlichen Verhandlungen, in dem Antheil an der Geſetzgebung, ſelbſt in der Beſteuerung, welche in Allem, was die Reichs- und Kreisverhältniſſe mit ſich brachten, von der landſtändiſchen Zuſtimmung nicht abhängig war, größer ſind, als in der vormals beſtandenen."

Ferner erklärt der König, zur Erzielung eines gemeinſchaftlichen Einverſtändniſſes über die Anwendbarkeit der Anträge mündliche Verhandlungen durch Bevollmächtigte von beiden Seiten eröffnen zu laſſen.

Die Stände machten, wie oben angegeben, ihre Mitwirkung zur Aufbringung der außerordentlichen Bedürfniſſe von der Zugeſtehung ihrer Forderungen abhängig. Das unmittelbare Mittel ſahen ſie in einem Staatsanlehen; um ein ſolches mit vortheilhaften Bedingungen zu erlangen, wäre die Garantie der Landſtände ohne Zweifel weſentlich geweſen. Hier war der Zeitpunkt, von der im Munde geführten Bereitwilligkeit, Gut und Blut für das Vaterland aufzuopfern, die Wahrheit und Wirklichkeit zu beweiſen, — ein Beweis, der nur mit der That geführet werden kann. — Dieſer werkthätige Beweis würde zugleich eine Einleitung für ein Einverſtändniß überhaupt, und näher zur Etablirung einer gemein-

schaftlichen Schuldentilgungs-Kasse haben werden können. Sie boten aber diese Garantie nicht an, sondern überschickten am 18. April dem Könige ein Paar ihrer Aufsätze, welche sie im Vorrath hatten, wiederholten ihre eintönigen Vorstellungen, erklärten sich dann bereit, ihrer Seits zur Wahl von Bevollmächtigten zu schreiten.

Die Versammlung ernannte am 24. April ein Comité von 25 Mitgliedern, welche die Unterhandlungen vorbereiten sollten, und vier Kommissarien zur Unterhandlung mit den vier vom Könige dazu ernannten Staatsräthen, welche, soviel man sich entsinnen mag, sämmtlich Altwürtemberger gewesen zu seyn scheinen. Nun schien eine nähere Einleitung eingetreten zu seyn, welche zur Sache zu führen Hoffnung geben konnte. Es zeigte sich gleich, daß das Comité unter der aufgetragenen Vorbereitung die Leitung der Unterhandlungen und die Instruirung der ständischen Unterhandlungs-Kommissarien verstanden, daß es in diesem Sinne seine Thätigkeit begonnen, und sich de facto mit Ausschließung der Versammlung selbst der Unterhandlungen ganz bemächtigt hatte. Auf die Bemerkung eines Mitglieds in der Versammlung, am 28. April, daß die Verhältnisse des Comité bestimmter auszusprechen seyen, versicherte Hr. Amtschreiber Bolley, eins der thätigsten Mitglieder des Comité, daß dasselbe keine gefährliche Schritte thun, und da, wo es nöthig sey, mit der Ständeversammlung kommuniciren werde; bei Unterhandlungen seyen gewisse Dinge geheim zu halten. Auf diese Versicherung übertrug die Versammlung dem Comité förmlich die Leitung der Unterhandlungen salva ratificatione der Versammlung, so wie die Instruirung der Kommissarien. — Die eigentliche Thätigkeit der Versammlung, das Geschäft in Beziehung auf die Verfassungsangelegenheit, war hiermit auf das Comité übergegangen. Es wird nun erwähnt, daß Zusammentritte der ständischen Kommissarien mit den königlichen Statt gehabt haben; vom 28. April

an, wo eine aber nicht im Druck bekannt gemachte Relation über dieſe Verhandlungen, und vom 2. Mai an, wo eine ebenfalls nicht abgedruckte Note des Comité an die Kommiſſarien verleſen wird, erfährt man von dieſem Unterhandlungsgeſchäfte nichts mehr bis zum 29. Mai, wo Hr. Dr. Cotta (VI. Abth. S. 79) im Namen der ſtändiſchen Kommiſſarien eine ihnen an demſelben Tage mitgetheilte königliche Entſchließung in Betreff von ſechs Gegenſtänden der Verfaſſung der Verſammlung vorlegt. Erſt aus der in vielen Rückſichten bemerkenswerthen Rede des Hrn. Gleich von Aalen vom 23. Juni (VII. Abth. S. 81) erfährt man etwas Näheres von dem Geiſte und dem Benehmen des Comité. Man erſieht nämlich daraus, daß daſſelbe ſich in eine Entwickelung und Arbeit über die Sache gar nicht eingelaſſen, ſondern kurz weg ſechs Punkte, welche, wie Hr. Gleich richtig bemerkt, Theils aus der alten würtembergiſchen Verfaſſung, Theils aus der königlichen Konſtitution genommen waren, Verfaſſungsbruchſtücke, als Präliminar-Artikel aufgeſtellt hatte. — Als die delikate, eher aber ungereimte Abſicht für ſolche Handlungsweiſe wird angegeben, dem Hofe einen ſchicklichen Weg zu öffnen, um mit guter Art in die Wünſche der Verſammlung einzugehen. — Ebenſo merkwürdig iſt aus der angeführten Rede zu erſehen, daß von dem Comité aus dieſen ſechs Punkten der Ständeverſammlung ſelbſt ein Geheimniß gemacht worden war. Es heißt ebendaſelbſt, daß, nachdem verlautete, mehrere Mitglieder wollten aus Unzufriedenheit darüber den Landtag verlaſſen, denſelben eine Art von vertraulicher Eröffnung gemacht wurde. — Oben iſt der Charakter der Stummheit bemerklich gemacht worden, den die Verſammlung gleich von Anfang an zeigte; jetzt aber wurde ſie von ihrem Comité dazu noch in den Zuſtand — nicht der Taubheit geſetzt, — denn taub iſt nur der, der nicht hört, wenn in ſeiner Gegenwart geſprochen wird, — ſondern in den Zuſtand, nicht zu hören, weil nichts vor ihr geſprochen wurde. —

Man verliert hier vollends alle Vorſtellung, die man von der Beſtimmung und den Arbeiten einer Ständeverſammlung haben kann. — Es heißt in derſelben Rede, was ebenſo aus den Protokollen hervorgeht, daß an das Unerläßliche und Einzige, was hätte geſchehen müſſen, — „an die Diskuſſion dieſer ſechs Artikel in der Ständeverſammlung nun und nimmermehr gedacht wurde.“ — So war die Verſammlung immer noch nicht zu einer Materie in ihren Verhandlungen und einer gehaltvollen Thätigkeit über die Verfaſſung gekommen. —

Das Geheimniß der ſechs Präliminar-Artikel des Comité, welche nunmehr den Wendepunkt ausmachen, lernt man erſt aus einem Aufſatze der Stände vom 26. Juni kennen. (VIII. Abth. S. 89.) Da ſie wirkliche Materien betreffen, ſo ſollen ſie hier kurz angeführt werden, zugleich mit der Angabe desjenigen, was die Reſolution des Königs vom 29. Mai darüber zugeſteht, und was von der größten Wichtigkeit iſt.

Das Erſte, was die Kommiſſarien verlangten, nannten ſie ſehr ungeſchickt: Selbſt-Taxation; mit der näheren Beſtimmung, daß eine vorgängige Vorlegung der Staatsbedürfniſſe und einer Berechnung der Kammereinkünfte, Einſicht in die Rechnung dieſer, Prüfung der wirklichen Verwendung der verwilligten Gelder, eine ſtändiſche Adminiſtration der Landesgelder damit verbunden ſeyn ſolle. — Der König nahm die in ſeiner Verfaſſung gemachte Beſchränkung der Konkurrenz der Stände zurück, und gab zu, daß nicht nur die Erhöhung, ſondern überhaupt die direkten und indirekten Steuern von den Ständen bewilligt werden ſollten; nur vom Jahre 1815 bis 1818 ſollten die gegenwärtigen beſtehen bleiben. Einen Antheil an der Erhebung dagegen, ſo wie auch eine unter ihrer Direktion ſtehende Kaſſe geſtand er den Ständen nicht zu; aber die genauſte Einſicht in alle Staatseinnahmen und Ausgaben, und eine vollſtändige Kontrolle rückſichtlich der Verwendung, mit Ausnahme der Einkünfte aus dem königlichen Patrimonial- und

Domanial-Eigenthum; wobei der König ſich einer und zwar auf das Domanial-Eigenthum zu fundirenden Civil-Liſte nicht entgegen zu ſeyn erklärte. Ferner ſoll eine Schulden-Zahlungs-Behörde niedergeſetzt werden, mit Zuziehung und gleicher Zahl ſtändiſcher Deputirten wie königlicher Deputirten. — Es bedarf keiner Bemerkung über die Liberalität dieſer königlichen Konceſſionen. Daß wohl in einem Reichslehen, aber nicht in einem Staate Stände die Adminiſtration der Staatskaſſe haben können, davon iſt oben die Rede geweſen. Daß die Kammern in Frankreich, das Parlament in England eine ſolche Adminiſtration nicht hat, iſt bekannt; ebenſo auch, daß im erſtern Lande die Deputirten-Kammer Deputirte aus ihren Mitgliedern zur Amortiſationskaſſe ernennt. Der Ausdruck Landesgelder, den die ſtändiſchen Kommiſſarien ſtatt Staatsgelder gebrauchen, diente dazu, das Recht zu bezeichnen, welches das Land habe, da die Gelder die ſeinigen ſind, ſie auch ſelbſt zu verwalten. — Die frühere Gewohnheit des Reichslehens, Regierung und Land entgegenzuſetzen, konnte ihre Rechnung nicht bei dem Ausdrucke Staat finden, in welchem der alte Sinn jener Entgegenſetzung wegfällt, und Gelder der Privaten, wie ſie zu Steuern, zu öffentlichen Geldern werden, nur dem Staate angehören.

Die zweite Forderung war die Herſtellung des Kirchenguts. Der König geſtand ſie ganz zu, nur die vormalige abgeſonderte Adminiſtration ſchlug er ab.

Der dritte Artikel war eine Form der Repräſentation, wobei alle Klaſſen der Unterthanen verhältnißmäßig gleich vertreten werden ſollten. — Es iſt oben ſchon ausführlicher über die ſehr demokratiſche Repräſentations-Form geſprochen. Auf dieß ganz unbeſtimmte, verſteckte Verlangen erwiederte der König, daß er weitere Anträge darüber erwarte; nur dieß erklärte er, daß er in eine beſondere Repräſentation des Adels nicht eingehen werde, worauf es hier etwa abgeſehen zu ſeyn

schien. — Hr. Gleich sagt noch am 23. Juni über diesen Punkt: (VII. Abth. S. 130) „Welche Vorstellung und Absicht die Kommissarien mit demselben hatten, ist nicht leicht zu errathen. Darum hätten sie sich billig auch in der Versammlung darüber erklären sollen." Also noch am 23. Juni war der Sinn dieses Artikels ein Geheimniß geblieben.

Der vierte Artikel war ein solcher, der denjenigen Mitgliedern der Stände, welche das bekannte alte Ausschußwesen vermißten, sehr am Herzen liegen mochte; — ununterbrochene Ausübung der ständischen Rechte durch einen bleibenden Ausschuß. — Der König erwiederte, daß die in der königlichen Urkunde dem Ausschusse für seine jährliche Sitzung auf 4 Wochen anberaumte Zeit sehr wohl verlängert und die Zusammenberufung wiederholt werden könne, wenn die Geschäfte dieß erfordern. Uebrigens mache er die Stände auf die Kostenvermehrung aufmerksam. — Dieser letztere Umstand war bei den alten Ausschüssen allerdings sehr beachtenswerth; er konnte, wie man wohl sagen darf, vielmehr ein stiller Grund für die Verlängerung, ja ununterbrochene Dauer der Sitzungen, wenn es auch die Geschäfte nicht erforderten, — als dagegen werden. In Beziehung auf die alten Ausschüsse möchte dieser Gedanke insofern aber überflüssig seyn, als sich in der oben S. 1078 angeführten Broschüre: Die Verwaltung der würtembergischen Landeskasse, Beispiele ergeben, daß der engere Ausschuß, der die Verwaltung der Kasse und das Recht, den größeren Ausschuß einzuberufen hatte, demselben Geldentschädigungen dekretirte und bezahlen ließ, dafür, daß er denselben nicht einberufen hatte; er wußte also eine Kostenvermehrung hervorzubringen, ohne daß Geschäfte vorhanden waren, und ohne daß Sitzungen gehalten wurden. — Erst vor Kurzem ist es im Publikum bekannt geworden, daß die Ständeversammlung, deren Verhandlungen hier betrachtet werden, dem Staat 260,000 Fl. gekostet hat. In den vorliegenden gedruck-

ten Protokollen wird zwar einige Mal erwähnt, daß über die Gehalte der ständischen Mitglieder und sonstige Unkosten referirt, auch ein Comité darüber in Thätigkeit war; es bleibt aber in den gedruckten Protokollen immer nur bei diesen Anzeigen, ohne daß der Inhalt der Berichte oder Beschlüsse angegeben, ohne daß irgendwo Summen namhaft gemacht wären. Gerade diesen Gegenstand mußte die Ständeversammlung am allerwenigsten mit Geheimthun behandeln, sondern ihm vielmehr mit aller Offenheit Publicität geben, wenn sie einmal für ihre Arbeiten oder wenigstens für ihr Beisammenseyn Geldbezahlung annahm. Diesen Artikel wenigstens des Grundgesetzes, so sehr sie die anderen ignorirte, hatte sie utiliter acceptirt. — Es ist in hohem Grade mißliebig, wenn landständische Mitglieder Besoldungen oder Diäten beziehen; dieser Umstand ist von der höchsten Wichtigkeit, er ändert etwas Wesentliches in dem Charakter und der Stellung einer Volks-Repräsentation; durch die Nichtbesoldung wird von selbst dem Eigenthume bei den Wahlen das Uebergewicht gegeben, außerdem daß sie sonst mit der Ehre einer solchen Versammlung auf's Engste zusammenhängt. Landstände können, im Falle sie besoldet sind, nie dem Verdachte oder Vorwurfe entgehen, daß, ob zwar nicht allen, doch vielen oder einigen Mitgliedern ein solcher Bezug eine Rücksicht sey. In den Verhandlungen dieser Ständeversammlung wird der Empfindung gegen einen Gehaltsbezug, überhaupt einer Anregung dieses, so wie anderer wichtigen Gegenstände gar nicht erwähnt, — gleichsam als ob es sich von selbst verstände, daß die Deputirten besoldet werden, wenigstens, wie einmal vorkommt, daß sie ihre Kosten ersetzt erhalten. — Jener Vorwurf ist, wenn Referent sich recht entsinnt, auch öffentlich nicht ausgeblieben. — Aber die krauseste Forderung, die eine Ständeversammlung machen konnte, war die, daß sie noch einen Ausschuß mit besonderen Besoldungen und Pensionen ernennen, und sogar, um ja die Unfähigkeit und Faul-

heit der Ausschuß-Mitglieder im Voraus zu legitimiren, wie vormals Konsulenten-Stellen hinzufügen zu dürfen verlangte.

Es hilft nichts, daß die Führer der Stände für den Ausschuß, zu dessen Mitgliedern sie als die qualificirtesten erscheinen mochten, nicht auf den ganzen Zustand und das Recht der vormaligen geheimen Truhe Anspruch machten. Denn mit der Besoldung von Ausschußmitgliedern, vollends mit der Pensions-Ertheilung an solche, die, wie es im Entwurf der zu erneuernden würtembergischen Verfassung heißt, „sich ganz dem Dienste des Vaterlandes hingegeben und die Bestimmung erhalten hätten, in Stuttgart zu wohnen (welche Hingebung!), aber bei der alle drei Jahre zu geschehenden Erneuerung des Ausschusses nicht von Neuem ernannt würden, denen „„wegen des dem Vaterlande gebrachten Opfers"" bis zu ihrer Wiederanstellung eine jährliche Entschädigung bezahlt werden sollte," — hiermit würde ein Zustand zurückgeführt, dessen Abschaffung zwar etwa nicht die Ausschußmitglieder selbst, oder die, welche Aussicht haben konnten, dazu gewählt zu werden, wohl aber Stände und vornehmlich das Volk für den größten Schritt zu einer freien und volksmäßigen Verfassung und für die größte Wohlthat ansehen mußten, die die neuere Zeit herbeigebracht hat. — Von gleichem, oder selbst größerem Einflusse ist der Umstand, daß durch solchen bleibenden Ausschuß das Allerwichtigste, die Versammlung der Landstände selbst, überflüssiger wird. Gesetzliche Bestimmungen dagegen sind etwas Unzureichendes, wenn die Sache selbst es so mit sich bringt. Auch von dem Geiste zu abstrahiren, der sich in solchem wohlbesoldeten Ausschusse bilden muß, so hat hierüber die Geschichte der alten würtembergischen Landstände eine hinreichende Erfahrung geliefert. Es ist bekannt, wie selten Ständeversammlungen gewesen sind. Was die jetzigen Stände für ihr Palladium anzusehen schienen, die ununterbrochene Dauer von

Ausschüssen, hätten sie mit mehr Nachdenken oder bloßem Rücksehen auf jene ihnen am nächsten liegende Erfahrung vielmehr als eine Einrichtung, welche ihrer Unabhängigkeit und ihrer wahrhaften Existenz, nämlich als Gesammtversammlung, den gefährlichsten Fallstrick legte, betrachten müssen.

Der fünfte geforderte Präliminar-Artikel ist der ständische Antheil an der seit 1806 entstandenen Gesetzgebung, nämlich Revision der seit 1806 erlassenen Verordnungen, durch eine gemeinsame herr- und landschaftliche Deputation. — Der König erinnerte die Stände an das Mittel, das sie hierfür in dem Petitions-Rechte bereits haben. — Außerdem aber kann man darin, daß jener Antheil bloß in Bezug auf die seit 1806, wo die alten Landstände aufgehoben wurden, erlassenen Verordnungen gefordert wurde, entweder blindes Vorurtheil für das Frühere, und blinde Animosität gegen das Spätere vom König ausgegangene, oder wenigstens die Sucht erblicken, den Glauben an die Vortrefflichkeit von jenem, und die Unzufriedenheit mit diesem zu zeigen. Ferner ist die Revision, als bloß durch eine Deputation königlicher Räthe und ständischer Mitglieder zu geschehen, — wofür der beliebte Name herrschaftlich und landschaftlich wieder zum Vorschein kommt, — sonderbarer und unförmlicher Weise in Antrag gebracht, während die Konkurrenz der ganzen Ständeversammlung zum Geschäfte der Gesetzgebung gehört; die Vorarbeiten dabei, wie alle anderen Vorarbeiten, konnte die Versammlung Comitéen auftragen.

Der sechste Artikel ist die Freizügigkeit im alten Sinne des Wortes. — Der König gestand dieselbe, auch vor Ablauf eines Jahrs nach der Willenserklärung eines solchen, der auswandern wolle, wie früher bestimmt war, zu, auch selbst im Falle der Leibeigenschaft, ohne sich von derselben loskaufen zu müssen. Aber da das Auswandern zugleich ein Verhältniß zu

anderen Staaten betrifft, bestand er auf dem Grundsatze der Reciprocität in Ansehung der Nachsteuer.

Die ständischen Unterhandlungs-Kommissarien hatten diese Artikel mit der peremtorischen Erklärung vorgelegt, daß ohne vertragsmäßige Anerkennung derselben kein glückliches Resultat der Unterhandlungen zu hoffen, und die Mitwirkung der Stände sogar in der gegenwärtigen Noth schlechterdings unmöglich sey; daß sie daher bitten müssen, der König möge jetzt schon, und ehe weiter gehandelt werde, eine befriedigende Erklärung geben, und zwar nicht nur zur Beruhigung der Versammlung, sondern auch des in- und selbst des ausländischen Publikums. — Der König übersah sowohl das Grelle, daß die Versammlung ihre Mitwirkung zu den damals erforderlichen Anstrengungen des Staats, von der gleich jetzt und ehe weiter gehandelt werde, zu geschehenden Unterwerfung des Königs unter ihren Willen abhängig machte, als auch diese Manier der Unterhandlung, mit Vorlegung von unzusammenhängenden, unbestimmten, zum Theil dürftigen Präliminar-Artikeln zu beginnen, ging mit großer Nachgiebigkeit in Ansehung des Materiellen den Ständen entgegen, fügte aber hinzu, daß seine Entschließungen auf unabänderlichen Grundsätzen beruhen, daß auf dieselbe die Unterhandlung mit den landständischen Deputirten fortgesetzt, und eine Uebereinkunft zu bewirken versucht werden solle.

Die Stände setzten aber diese Unterhandlungen nicht fort. Ihre bisherige Art und Weise, bei der Forderung des bloß Formellen stehen zu bleiben, konnte durch die wichtigen Konzessionen, welche sie vom Könige auf diesem Wege erlangt hatten, gerechtfertigt erscheinen, wenn sie sich nun in die Sache eingelassen hätten. Wenn auch das Unterhandlungs-Comité dabei noch hatte bleiben wollen, die königliche Verfassung zu ignoriren, durch welche mehrere seiner Artikel Theils bereits erledigt, Theils auch besser ausgeführt und entwickelt waren; so war es jetzt

wohl Zeit, daß die Versammlung berathschlagte, das Specielle sich zum Bewußtseyn brachte und aussprach, was sie annehmbar finde und was nicht. Aus jenem hätten sich wenigstens Präliminar-Artikel, und zwar einer Uebereinkunft, nicht einer Unterwerfung des Königs, ergeben. — So wenig aber die sechs Artikel vorher, ehe man sie zur präliminaren unbedingten Annahme vorlegte, einer Diskussion der Versammlung unterworfen wurden, ebenso wenig geschah dieß nach erfolgter königlicher Erklärung über jene Artikel und über den Inhalt dieser Erklärung. Dagegen verlasen drei oder vier Mitglieder wieder Aufsätze, nämlich in der Gestalt von Projekten einer Antwort auf die königliche Resolution. Die fixe Vorstellung des trockenen Wiederherstellungs-Princips der alten Verfassung begründete die Naivetät, daß die Versammlung sich immer außerhalb der Sache befand, und sich auch jetzt nicht mit dieser, sondern nur mit ihrer eigenen diplomatischen Art und Weise, wie geantwortet werden solle, zu schaffen machte. — Herr Dr. Cotta hatte am 1. Mai im Comité einen die Sache betreffenden Aufsatz, der besonders die Errichtung einer ständischen Kasse anging, dann vor die Versammlung gezogen wurde, und einen Aufsatz des Hrn. Dr. Weishaar (Sitzung vom 27. Mai, Abth. VI, S. 38) zur Folge hatte, vorgelesen; späterhin am 23. Juni ließ er einen andern folgen, worin der Gedanke entwickelt wurde, daß eine solche Kasse, wie überhaupt das sonstige Gute der alten Verfassung, nicht auf die in die Regenten-Rechte eingreifenden Elemente ausgedehnt, und jene Kasse vielmehr auf das eingeschränkt werden solle, was der Staats-Kredit und die Würde der Stände fordere. So sehr diese Gedanken, auf die er auch späterhin wieder zurückkam, sich zur gründlichen Berathschlagung vor einem Beschluß über die königliche Erklärung eignetrn; so waren die Folgen nur diese, daß drei Wochen nachher und zugleich lange nach bewerkstelligter Antwort auf die königlichen Resolutionen Hr. Amtschreiber Volley, und wieder

acht Tage ſpäter Hr. Dr. Weishaar Aufſätze gegen die Ideen des Hrn. Dr. Cotta vorlaſen. Zu einer Abſtimmung über die Sache ſelbſt kam es gar nicht. — Von dem, was Hr. Bolley, wie er es nannte, niedergeſchrieben, und deſſen Vorleſen, wie das Protokoll (Abth. IX, S. 114) angiebt, von der Verſammlung mit lebhaftem Danke aufgenommen wurde, — kann dieß ausgehoben werden, daß er darin auf das bekannte Werk des Hrn. Staatsminiſters von Wangenheim: Idee der Staatsverfaſſung, Rückſicht nimmt, und (IX. Abth. S. 124) ihm die Gerechtigkeit widerfahren läßt, „daß die Rechte des Volks, „namentlich der Würtemberger, an dem edlen Verfaſſer einen „ſo warmen Vertheidiger gefunden haben.“ — Auch dieß mag noch daraus angeführt werden, daß der Hr. Verfaſſer in Beziehung auf eine landſtändiſche Dispoſition über die Steuerkaſſe verſichert (ebendaſ. S. 135): „Wenn hohe Staatszwecke in außerordentlichen Fällen die ſchnelle Beiſchaffung von Geldern fordern, die Stände, das Wichtigſte im Auge habend, gewiß nie Anſtand nehmen werden, den Landesherrn nach Kräften zu unterſtützen“ — Dieß: Gewiß, iſt ſehr naiv; in ſolcher Verſicherung ſollte die Garantie für den Staat liegen, daß es ihm nicht gefährlich ſey, Zwei unabhängige Regierungsgewalten zu konſtituiren. Dieß Gewiß iſt um ſo naiver, da ſich fragen ließ, welcher Staatszweck wichtiger, welcher Fall außerordentlicher ſeyn konnte, als der Moment von Napoleons Wiedererſcheinung in Frankreich? Wie ſo eben, wenige Wochen, ehe Hr. Bolley ſeinen Aufſatz und dieſe ſeine Verſicherung verlas, die würtembergiſche Ständeverſammlung ihren Landesherrn nach Kräften unterſtützt, und ſich an die Sache Deutſchlands und Europa's angeſchloſſen hatte, haben wir geſehen.

Eine umfaſſendere Veranlaſſung, ſich in die vorliegenden Artikel einzulaſſen, ward der Verſammlung durch den ſchon einige Mal angeführten, muthvollen, beredten, in Gedanken und Geiſt vortrefflichen Vortrag des Herrn Gleich aus Aalen vom

23. Juni. Derselbe spricht es aus, daß es den Ständen nicht um die alt-würtembergische, sondern um eine gute Verfassung, nicht um ein leeres formelles Recht, sondern um die Sache zu thun seyn solle, und greift vernünftiger Weise nicht einige unzusammenhängende Bruchstücke, sondern die wesentlichen Grundsätze auf, auf welche es ankomme. Die Versammlung fand sich überrascht über einen ihren fixen Vorstellungen, so wie ihrem ewigen Selbstlobe und dem Lobe aller Zeitungen so fremden Ton. Daß Hrn. Gleich sein Muth von Seiten der Versammlung schlecht bekommen, ist oben schon angeführt worden; diese Stimme ist in der Wüste verhallt, und ihm durch ein halb Dutzend Aufsätze erwiesen worden, daß sein Antrag dahin ging, „sich auf die königliche Resolution einzulassen und die zum Theil acceptabeln Anerbietungen des Königs nicht gleichsam wegzuwerfen.“ — Herr Gleich verschwindet aber von jetzt an aus der Versammlung, ohne daß über seinen Abgang eine Erläuterung aus den Protokollen hervorginge, und es erscheint späterhin ein anderer Repräsentant von Aalen. Es gehört dieß aber überhaupt zu den Unförmlichkeiten der Versammlung, daß Mitglieder ihre Deputirten-Stelle niederlegen, und andere an ihrem Platze hervortreten, ohne daß erhellt, aus welcher förmlichen Bevollmächtigung das Eine und das Andere geschieht. — In Ansehung des Hrn. Gleich ließ man nur nach Jahr und Tag in einer Sitzung die dunkle Aeußerung eines Mitgliedes angeführt, welches einen andern Deputirten der von der Meinung der Majorität abwich, warnend an das Schicksal erinnerte, welches Hr. Gleich gehabt habe.

Durch Verwerfung des Gleichischen Antrags lehnten die Stände es ab, die Stellung, zu der die königlichen Resolutionen den Weg geöffnet, die Stellung einer Uebereinkunft, die über sehr wesentliche Punkte vorhanden war, auszusprechen, und damit eine feste Basis zu weiterer Unterhandlung zu legen. Sie diskutirten nicht die Materien selbst, noch, welche der königlichen

Entſchließungen ihrem Inhalte nach annehmbar und welche es nicht wären, ſondern nur dergleichen, welche Aufſätze ſie ihrer Beantwortung beilegen, welchen Titel ſie ihnen geben wollten, und ſolche Formalien, in einigen Sitzungen. Am 26. Juni, vier Wochen nach Empfang der königlichen Entſchließung, hatten ſie endlich ihre Erwiederung fertig (VIII. Abth. S. 58 ff.). Auch beſtand dieſe nicht in einer Gegen-Inſtruktion ihrer Unterhandlungsbevollmächtigten, ſondern in einer Adreſſe an den König. Die Stände fielen ſomit in den alten Weg ihres Libellirens zurück, der bisher zu nichts geführt hatte, und an deſſen Stelle deßwegen der Weg mündlicher Unterhandlungen mit königlichen Kommiſſarien hatte treten ſollen.

Die Adreſſe ſelbſt iſt, ohne die Nachgiebigkeit des Königs zu berühren, — nur mit den Ausdrücken von gänzlicher Täuſchung ihrer Hoffnungen, von ihrem namenloſen Schmerz und Beſtürzung, von ihrer unmöglich gewiſſenhafteren Ueberzeugung, mit dem Selbſtrühmen von ihrer Wahrheitsliebe, der jede unreine Triebfeder, jede ſelbſtſüchtige Abſicht fremd ſey, von dem Zeugniſſe ihres Gewiſſens vor Gott, vor deſſen Richterſtuhl ſie einſt werden gefordert werden, und dergleichen Pathos, angefüllt. In Anſehung der Sache war die Antwort ganz einfach und naiv dieſe, daß die königliche Reſolution ſich mit dem Princip der Stände nicht vereinigen laſſe. Der pathetiſche Schluß der Adreſſe iſt, daß ſie den König bitten, ja beſchwören, bei Gott, bei Allem was heilig, was ehrwürdig iſt, bei dem Glücke ſeiner eigenen Durchlauchtigſten Familie, daß er die Herſtellung des früheren Rechtszuſtandes nicht länger verweigern möge. Hr. Gleich hatte in ſeinen Vortrag kein dergleichen leeres Pathos eingemiſcht, aber deſto mehr Vernunft darin entwickelt, die aber nicht die erwünſchte Wirkung hervorbrachte; vielleicht wäre er mit jener Art von Pathos weiter gekommen, doch höchſtens hätte er nur etwa die Inſinuation von unlauteren Abſichten abgewendet.

— Sonſt werden die gewöhnlichen Gründe aus dem poſitiven Staatsrecht und aus dem Vertragsverhältniß, insbeſondere aber dem Könige dieß zu Gemüthe geführt, daß er ſelbſt, wie die früheren Regenten, bei ſeinem Regierungsantritt die Aufrechthaltung der Verfaſſung feierlich gelobt und beſchworen habe. Sie fügen hinzu, daß ſie auf's Gewiſſenhafteſte unterſucht haben, ob eine Veränderung eingetreten ſey, welche nach Rechtsgrundſätzen dieſe Verpflichtungen aufheben könnte; daß ſie keinen ſolchen Rechtsgrund auffinden können. Noch gründlicher zu ſuchen, dazu hätten ſie ſich müſſen eben dadurch auffordern laſſen, daß ſie ſich ſonſt in der Befugniß ſahen, wider ihren Fürſten die Anklage des Meineids gegen ſein ganzes Volk zu erheben; — eine Befugniß und eine Handlung, vor der ſie hätten zurückſchaudern müſſen.

Der Adreſſe wurde, außer zwei Aufſätzen, vornehmlich eine dritte Beilage angefügt, ein Aufſatz oder vielmehr ein Buch in kleinem Druck von 162 Seiten (VIII. Abth. S. 91 — 252), — nämlich die ſogenannte Darſtellung der Beſchwerden des Landes. An dieſem Buche hatten die Mitglieder viele Wochen lang gearbeitet, und von allen Seiten her alle Arten von Beſchwerden zuſammengeſchleppt. Man muß es in den Verhandlungen ſelbſt nachleſen, wie mit dieſer Arbeit ſich die Stände das wichtigſte Werk gethan, ihre heiligſte Pflicht erfüllt, ihr ganzes Betragen gegen den König am unwiderſprechlichſten gerechtfertigt zu haben ſchienen. Es iſt, vollends in dieſer Anzeige, unmöglich, ſich auf den Inhalt dieſes grellen Bildes von Druck und Klagen einzulaſſen. Außer der Unterſuchung der faktiſchen Behauptungen könnte es nöthig ſcheinen, zu unterſcheiden, was reelle und was vermeintliche Beſchwerden wären; denn man ſieht beim erſten Ueberblicke, daß eine Menge der Klagen auf dem Urtheile der Verfaſſer über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit von Staatseinrichtungen beruht. Alsdann wäre zu unterſcheiden, was von dem Drucke der Abgaben, inſofern er ge-

gründet iſt, der Regierung, und was der Nothwendigkeit und Unguſt der Zeiten zur Laſt fiele. Man hat wohl in allen deutſchen Ländern, die vielfache Unvernunft des Beſchwerens und Unzufriedenſeyns abgerechnet, dieſe Vermiſchung geſehen, dem Willen der Regierung zuzuſchreiben, was Folge der ungeheuren Verhältniſſe und Begebenheiten ſeit 25 Jahren war. Man ſieht bei dieſer Beſchwerdeſammlung in dieſer Rückſicht ebenſo, daß den Ständen die Kenntniß der Staatsbedürfniſſe und der Lage der Staats-Kaſſe abging, und daß die Klagen über die Auflagen ohne alle Vergleichung mit den Staatsbedürfniſſen erhoben ſind. In ſpecieller Rückſicht aber würde zu unterſuchen ſeyn, ob die Aufhebung der altwürtembergiſchen Verfaſſung der alleinige Grund der gegründeten Beſchwerden ſey, denn dieß war der vornehmſte Gedanke, der dadurch bewieſen werden, oder vielmehr nicht bewieſen werden ſollte, ſondern der geradezu vorausgeſetzt wurde; noch weniger iſt ausgeführt, daß die königliche Verfaſſung mit den ſo eben zugegebenen weiteren Beſtimmungen den Beſchwerden nicht abzuhelfen fähig wäre, ja daß ſie vielmehr unter ihr fortbeſtehen müßten. Dieſer letztere Geſichtspunkt, an deſſen Entwicklung gar nicht gedacht wird, wäre der alleinige Nerv der Remonſtration geweſen, welche durch dieſe Beſchwerdenmaſſe unterſtützt werden ſollte.

Solche Unterſuchungen, die ſich zunächſt als gerecht zeigen könnten, werden aber überhaupt überflüſſig, da dieß ſo gewichtig geſchienene Werk von Hauſe aus mit einem Grundmangel behaftet war und ohne wichtige Folgen bleiben mußte, ja ſogar ohne ſolche bleiben ſollte. — Hier mag darüber nur das Wenige bemerkt werden, daß die Landes-Gravamina, die Cahiers des doléances, ein bekannter Artikel in den Geſchäften vormaliger Reichsſtände geweſen ſind. Ebenſo bekannt iſt, wie wenig von je damit ausgerichtet worden, wie jeder Landtag oder Reichstag die vorhergehende Beſchwerdenmaſſe meiſt noch unerledigt vorfand, und ſie mit neuem Stoffe weiter anzuſchwel-

len ſuchte, ſo daß dieſe Moles ſelbſt und die ſich gewordene Gewohnheit, einer Seits der Landſtände oder Parlamente, ſich in ſolcher weitläuftigen, alles Mögliche herbeiziehenden Ausführung von Klagen und Beſchwerden nach Pflicht und Gewiſſen zu ergehen, anderer Seits die Gewohnheit der Regierungen, zu den Verwilligungen ihrer Stände auch noch eine ſolche Moles überſchickt zu erhalten, beide Theile ſo dagegen abgeſtumpft und abgehärtet hat, daß das Aufſetzen und Empfangen dieſer Schriftmaſſen zur Bedeutung einer Formalität herunterſank. Referent erinnert ſich irgendwo angeführt gefunden zu haben, daß, als den Kommiſſarien des Herzogs Karl von Würtemberg von dem Reichshofrath in Wien, im Lauf der Proceß-Verhandlungen daſelbſt zwiſchen ihm und ſeinen Landſtänden im Jahre 1768, die Beſchwerdeſammlung der Letzteren inſinuirt wurde, jene Kommiſſarien ungefähr erwiderten, daß der Reichshofrath ſich über eine ſolche Maſſe nicht verwundern ſolle, indem ſeit mehreren hundert Jahren die Verfaſſer der Gravaminum mit ihren Vorgängern darin wetteiferten, ſie in der Beſchreibung zu übertreffen und zu überbieten, und wenn man ſolchem Formulen Glauben beimeſſen wollte, das Land ſchon ſeit länger als hundert Jahren gänzlich hätte ruinirt ſeyn müſſen.

Die würtembergiſche Ständeverſammlung, der ein ganz anderer Weg, der Weg nicht bloß zu gravaminiren, ſondern an Wegſchaffung der Mängel zu arbeiten, durch die königliche Verfaſſung eröffnet war, zog es vor, da ſie in ihr Rechts-Princip alt-konſtitutioneller Verfahrungsweiſe feſtgerannt war, bloß den betretenen Weg, die alte Heerſtraße zu betreten, und die Maſſe von Querelen zuſammenzutragen. Denn ſie hätte es ihrem Gewiſſen entgegen gehalten, ſelbſt zur Abhülfe beizutragen, weil ſie durch eine werkthätige Arbeit ſachlich die königliche Verfaſſung anzuerkennen geglaubt hätte. Es iſt auch eine leichtere Arbeit, eine ſolche Beſchwerdenmaſſe zuſammenzuſchleppen, als die konſtitutionellen und legislatoriſchen Diſpoſitionen auszuden-

ken und auszuarbeiten, wodurch allein dem gründlich abgeholfen wird, dem abgeholfen werden kann; es iſt leichter, ſich auf die erſtere Weiſe, nur zu einem hohlen Gefühle der Pflichterfüllung und falſcher Gewiſſensbefriedigung aufzuſpreizen, als ſich auf die zweite Art ein mühſameres, aber zugleich beſcheideneres und reelleres Verdienſt zu erwerben. Ein Druck, wie der, der durch übermäßiges Hegen des Wilds und die Jagden entſtanden, und der hart genug geweſen zu ſeyn ſcheint, iſt wohl dazu qualificirt, mit bloßem Beſchweren abgethan zu werden; denn zur Abhülfe bedarf es weiter nichts, als eines königlichen Befehls, das Wild vor den Kopf zu ſchießen; — und es erhellt aus den Verhandlungen, daß der König auf die erſten Vorſtellungen der Stände darüber noch im März (II. Abth. S. 57) dieſem Uebel, „*als deſſen Erledigung zunächſt von ihm abhing*," zu ſteuern Befehle ertheilt hatte; als die Stände ſpäterhin Zweifel über die genügſame Wirkſamkeit derſelben hatten, erneuerten ſie mit Recht ihre Vorſtellungen. Indem ſie aber auch alles Andere, was ihnen in der Staatseinrichtung und Staatshaushaltung unrecht und ſchädlich ſchien, in Einer Linie mit jenen Uebeln hererzählten und es gleichfalls beim Klagen und Beſchweren bewenden ließen; ſo ſah es aus, als ob ſie ſich die Abhülfe dieſer Uebel auch ſo vorſtellten, daß der König nur Befehl zu geben brauche, *ſie wegzuſchießen*.

Alles Verdienſt kann nun etwa jenem Zuſammenbringen von Gebrechen und Uebelſtänden nicht abgeſprochen werden; es macht aber nur den Mangel des zweiten Verdienſtes, durch überlegte Vorſchläge zu abhelfenden Geſetzen *wirklich* zur Abhülfe beizutragen, um ſo auffallender. Allein in einer vorberathenden Sitzung über die erwähnten Aufſätze — vom 26. Juni (Abth. VIII, S. 8) wird gar die ſaubere Bedenklichkeit vorgetragen, daß ſich das Miniſterium auf den Beſchwerdensaufſatz *einlaſſen könnte*, — weil es von der *Hauptſache*, d. i. der Herſtellung der altwürtembergiſchen Verfaſſung, auf jenen ab-

lenken möchte. Hr. Gr. von Waldek hatte deßwegen mit diesem Zweifel zugleich auf eine Wendung in der Adreſſe angetragen, wodurch man ſich gegen das Einlaſſen ſichern könne. Dieſe Wendung und Verwahrung verſicherte dann Hr. Volley darin folgendermaßen angebracht zu haben, „daß die Stände ſich durch Unterhandlungen über einzelne Beſchwerden in Erreichung ihres höhern Zwecks, ihrer einzigen Sorge, nicht werden ſtören laſſen, aber doch noch durch Vorlegung der Beſchwerden eine heilige Pflicht zu erfüllen haben.“ — Sollte es durch Unterhandlungen ſeyn, daß die Beſchwerden behandelt würden, ſo gaben dieſe freilich Stoff für jahrelange oder vielmehr für endloſe Unterhandlungen, da kein Reichshofrath mehr für deren Beendigung vorhanden war. Aber wollten die Stände ſich weder auf legislative Arbeiten, noch auf ſogenannte Unterhandlungen, alſo überhaupt nicht einlaſſen, wozu jener Ballaſt von Beſchwerden? — Sollte es dem Miniſterium hiermit überlaſſen bleiben, ihnen auf ſeine Weiſe abzuhelfen? — In der That diente dieſer Ballaſt zu weiter nichts, als daß die Stände, wie ſie es nennen, eine heilige Pflicht erfüllt hatten; die heiligere, aber freilich ſaurere Pflicht, durch legislative Arbeiten die Einleitung einer Abhülfe zu machen, kam nicht zur Sprache. Der König ertheilte den 21. Juli (X. Abth. S. 14) den einzig möglichen Beſcheid, daß er durch die Vorträge ſeiner Miniſterien in den Stand geſetzt werden müſſe, über die angebrachten Beſchwerden ſeine Entſcheidung zu geben.

Unter der Menge von Beſchwerden aber betrifft eine im Vorbeigehen das, was der Schreibereiunfug genannt wurde. Durch die nicht zu ermüdenden Erinnerungen des Hrn. von Forſtner iſt dieſer Gegenſtand „aus der melancholiſchen Litanei der Beſchwerden“ herausgehoben und zu einer ausführlichern Beleuchtung gebracht worden, welche das Publikum mit einem Würtemberg ganz eigenthümlichen Inſtitut, dem Schreibe-

rei-Inſtitut, bekannt macht, und einen Zuſtand von rechtlicher und moraliſcher, wie von intellektueller Verſumpfung aufthut, der unter Anderem über ein wichtiges Moment, das Intereſſe für das gute alte Recht, Aufſchluß giebt, und um ſeines weitgreifenden Einfluſſes willen näher zu betrachten iſt. — Bereits am 15. Mai trug Hr. von Forſtner den Einfluß, den die ſogenannten Schreiber auf die Staatsverwaltung haben, als eine allgemeine Landplage vor, und zwar ſprach er es aus, daß die ehemalige würtembergiſche ſtändiſche Verfaſſung es iſt, in derem Innerſten dieß Uebel feſtgewurzelt ſey, welche den Schreibern „ein weites Feld der Willkür, Bedrückung und Beutelſchneiderei einräume“ (Abth. V, S. 58). Es wurde nun ein Comité niedergeſetzt, zur Verfaſſung eines Gutachtens mit Vorſchlägen zur Verbeſſerung des Inſtituts. Als im Verlauf von ſechs Wochen dieſer Gegenſtand nicht zur Sprache kam, wiederholte Hr. von Forſtner am 28. Juni ſeine Motion; er bemerkte dabei, daß wenn auch manchem achtungswerthen Principal von Schreibern der Unfug ein Gräuel ſey, ein ſolcher ihn nicht verhindern, und nur im Stillen eine Reform wünſchen könne, weil er es nicht wage, das Heiligthum der alten Verfaſſung anzutaſten, wiſſend, daß dieß Uebel tief in ihr gegründet und auf's Innigſte mit ihr verwebt iſt. Er fügt hinzu, daß der Würtemberger ſich nie (d. h. auch nach Herſtellung der alten Verfaſſung, — im Gegentheil) in ſeinem Schickſal erleichtert fühlen werde, ſo lange dieß Uebel nicht beſeitigt ſey; daß dieſes unerträglich und mehr als zureichend iſt, den gemeinen Mann zur Verzweiflung zu bringen. Er führt als Thatſache und aus unverwerflichen Zeugniſſen an, daß dieſes Uebel zu allen Zeiten die ſo häufigen Auswanderungen der Altwürtemberger ins Ausland bewirkt hat, — Auswanderungen, die ſowohl im größten Flor der ehemaligen ſtändiſchen Verfaſſung, als zur Regierungszeit der verſchiedenſten würtembergiſchen Regenten Statt gehabt

haben. Was konnte, ruft er ferner aus, anders dazu bewegen, als die Verfaſſung? Was ſprach ſich in derſelben ſo unerträglich aus? Was brachte die Menſchen bei dieſer Verfaſſung in Verzweiflung? Nichts anders als der Druck des Schreiberſtandes. Und die Verfaſſung war es, welche dieſen Stand berechtigte, den Unterthan zu drangſaliren u. ſ. f. — Er führt, bei fernerer Erneuerung ſeiner Motion (Abtheilung XVI, S. 84) aus dem Gutachten eines vormaligen würtembergiſchen Regierungs-Präſidenten von Gemmingen, eine Stelle an, worin es heißt, daß „Würtemberg den traurigen Vorzug vor anderen Ländern habe, eine eigene Race von Menſchen zu nähren, die man im übrigen Deutſchland ſeit Dr. Fauſt's Zeiten nicht mehr kenne, — die Schreiber. Dieß Geſchlecht iſt, wird fortgefahren, dem arbeitſamen Theile des Volks um ſo läſtiger, als es gleich unverſchämt und niederträchtig iſt, bei einer günſtigen Gelegenheit auf die erſten Aemter des Staats Anſprüche zu machen, oder bei einer ungünſtigen, der letzten Klaſſe des Volks ſeine Nahrung zu entziehen, in allen Fällen immer von fremder Arbeit zu leben.“ — In einer höchſt merkwürdigen, detaillirten Eingabe des Oberamts Horb (XIX. Abth. S. 26 ff.) lieſt man, daß, was jährlich an Schreibereiverdienſten bezogen werde, im Durchſchnitte mehr als eine, ja in weiteren aktenmäßigen Angaben lieſt man, daß es ſechs bis ſieben Jahresſteuern betrage.

Eine ſolche Darſtellung war nun freilich ſehr contraſtirend mit dem Tone der Verſammlung, immer von dem dreihundertjährigen Glücke Würtembergs unter und durch ſeine ehemalige ſtändiſche Verſammlung zu ſprechen, und mit der Verſicherung, ihre Wiederherſtellung ſey die ganz ſimple Abhülfe der ſo eben zuſammengebrachten Beſchwerden, deren Geſammtmaſſe vielmehr von dieſer einzigen Landplage überwogen zu werden ſcheinen muß. Noch mehr contraſtirt jene Darſtellung mit dem Eifer, den wir für das alte Recht bei der Verſammlung ſehen,

von deren Mitgliedern ein Theil ſelbſt, und darunter von den Koryphäen, wie Hr. Volley, Principalen in der Schreib-Dynaſtie waren, die meiſten anderen Deputirten aber überhaupt nach ihrem Stande Brüder, Söhne oder ſonſt Verwandte in dieſer Klaſſe haben, und für ihre Söhne und Verwandte das Recht auf die Theilhaftigkeit an den Vortheilen dieſer „Landplage" wünſchen konnten. Die Verſammlung war jedoch in dieſen Gegenſtand eingegangen, und hatte dafür ein Comité, wie angegeben, ernannt. Wundern wird man ſich aber, oder wenn man will, auch nicht wundern, wenn man die Saumſeligkeit ſieht, mit welcher dieſer Gegenſtand behandelt wurde. Auch auf die zweite Motion des Hrn. von Forſtner erfolgte nur eine Aufforderung an das Comité zur Beſchleunigung ſeiner Arbeit. Nach der auf die Vertagung am 27. Juli wieder erfolgten Zuſammenkunft der Verſammlung am 16. Oktober verlautete nichts weiter von dieſer Sache; Hr. v. F. ließ nicht ab, am 5. December den Gegenſtand wieder zu erwecken; andere neuwürtembergiſche Deputirte ſchloſſen ihre Stimmen an. — Wenn eine Eingabe von zwei Amtſchreibern (gegen deren einen gleich nachher ſehr dringende Klagen Abth. XIX, S. 27 einkommen), die Verſammlung um eine Verbeſſerung der Verſorgung dieſes Standes bittet, als welcher, wie ſie verſichern, durch ſeine Einrichtung ſchon ſeit Jahrhunderten den wohlthätigſten Einfluß auf den Staat und ſeine Glieder vor anderen Ländern gehabt habe (Abth. XVIII, S. 27); — ſo beſagten dagegen andere immer mehr einkommende Petitionen, von denen viele ungedruckt blieben, und zwar als die allgemeine Stimme von Neuwürtemberg (Abth. XVIII, S. 95 ff.), daß wenn von Landesbeſchwerden und Bedrückungen die Rede ſey, die Schreiber zuvörderſt genannt werden müſſen, — ſie fügten dazu die Belege, welche dieß ſattſam erhärteten, — daß die Verſammlung auf Einrichtungen bedacht ſeyn möge, wodurch der Schreiberſtand abgehalten werde, Tag und Nacht darauf

zu ſinnen, den Bürger zu brandſchatzen, — und ſein Aufkommen auf den Untergang des Unterthans zu gründen." In allen dieſen Eingaben ſind die greller̃ten Fakta angeführt, und die ſtärkſten Ausdrücke gegen dieſe Unterdrückung gebraucht. — Um die Zeit, als dieſe Bitten um Hülfe gegen dieſes Ausſaugen, Prellen und Brandſchatzen, einliefen, war die Betreibung von Remonſtrationen gegen ein königliches Steuer-Exekutionsreſkript von der Mitte Januars 1816 wegen der Jahresſteuer von 18½ eine Hauptbeſchäftigung der Ständeverſammlung. Die Klagen über die unerträgliche, zur Verzweiflung treibende Landplage und Brandſchatzung durch die Schreiberei, und der Eifer der Landſtände um eine Milderung der Abgaben an den Staat, gehen einander parallel; die Klage der Stände ſcheint alſo faſt die zu ſeyn, daß die Beitreibung der Steuern für den Staatszweck ein Hinderniß für die Schreiberei werde, die Jahresſteuern, welche ſie den Unterthanen auflegte, einzutreiben. — Am 21. April 1816, als ſeit bald einem Jahre noch immer nichts in dieſer Sache geſchehen war, erneuerte Hr. v. F. bei der Verſammlung abermals in einem (nicht abgedruckten) Aufſatze ſeine Erinnerung daran. Dennoch iſt nach mehr als einem Jahre — (obgleich die Stände zur Zuſammenſchleppung ihrer auf alle Zweige des Staatsdienſtes ſich erſtreckenden Beſchwerden nur etliche Wochen gebraucht hatten) — die eigentliche Relation des gegen den Schreiberunfug niedergeſetzten Comités und des damit beauftragten Referenten, worin die Zuſammenſtellung der bezüglichen Beſchwerden verheißen worden war, — gar nicht zu Stande und zum Vorſchein gekommen (XXII. Abth. S. 7, XXV. Abth. Anh. S. 54). Was erſchienen iſt, iſt eine als Anhang der 23. Abtheilung auf 192 Seiten beſonders abgedruckte Begutachtung des Konſulenten Griesinger. Dieſe war vom 11. Juni an in mehreren Sitzungen ſtückweiſe nach Gelegenheit bis zum 15. Juli fort vorgeleſen worden. Alsdann iſt außer einer Bemerkung

des Hrn. Dr. Weishaar am 6. Auguſt gegen eine in der vorhergehenden Sitzung gemachte Motion, nun eine Reform des Schreiberweſens wirklich vorzunehmen, (von welcher Motion man aber im Protokoll von der vorherigen Sitzung nichts findet), und außer einigen ſonſtigen ganz einzelnen Bemerkungen, von der Verſammlung bis nahe vor ihrem Schluſſe in dieſer wichtigen Angelegenheit nichts mehr geſchehen.

Das weitläufige Gutachten des Hrn. Konſulenten Grieſinger giebt gleich Anfangs an, daß der Hr. Verfaſſer ſich enthalte, das traurige Gemälde aller „der ſchreienden und beinahe unglaublichen Thatſachen zu entwerfen, die ſich in den bei den Ständen eingegangenen Petitionen und Aufſätzen über das Schreiberei-Inſtitut aufgehäuft haben, weil ein anderes Mitglied dieſe Arbeit übernommen habe," — eine Arbeit, die, wie geſagt, nicht an das Tageslicht gebracht worden iſt. Aber jenes Gutachten, nebſt den wenigen abgedruckten Petitionen, enthält immer noch genug, daß daraus die in der That „außerordentliche und faſt unglaubliche" Natur dieſes ſo berühmten würtembergiſchen Inſtituts und ſein Verhältniß zur ſtändiſchen Verfaſſung näher hervorgehen kann. Indem der Hr. Verf. zuerſt geſchichtlich zu Werke geht, kommt er beim Amte der Gerichtsſchreiber, weil es ſehr alt iſt, auf die alten würtembergiſchen Gerichte zu reden und giebt ſeine Anſicht und Beurtheilung derſelben, von der ſich Referent nicht enthalten kann, Einiges zuvörderſt auszuheben, ehe er an die Schreiberei ſelbſt kommt. Der Hr. Verf. führt aus Kanzler Naucler's, der zu Ende des XV. Jahrhunderts lebte, Chronogr. gener. Folgendes über die Verfaſſung dieſer Gerichte an:

In singulis urbibus, oppidis et villis duodecim viri, vitae integritate ac honestate praecipui, eliguntur in judices, nullo habito respectu, an sciant literas, nec non, qui munus judicum necessario subeunt, licet remunerationem seu mercedem nullam habeant,

propter honorem. Sed pro bono communi, suis posthabitis negotiis, statutis diebus judiciis intendunt, jurantque singuli, se facturos secundum quod eis visum fuerit justius ac melius, et praesente magistratu loci causas audiunt, partibusque ad satietatem auditis sententiam dicunt, non ut leges censent (nämlich wie es vorher heißt — leges imperatorum), quorum nullam notitiam habent, sed prouti ratio et consuetudo judiciorum dictat. — Enthält aber ratio und consuetudo judiciorum, das Gewohnheitsrecht, die coutumes, keine Gesetze? — Die Einführung der ausländischen Rechte führte auch gelehrte Konsulenten bei den Gerichten ein, und diese Gewohnheit vollends brachte jene aus ebenbürtigen Männern von ausgezeichneter Rechtschaffenheit, die nicht für Geld, sondern für die Ehre Recht sprachen, bestehenden Gerichte zu der Nullität herunter, welche ihr Aufheben zuletzt sogar für nothwendig erblicken ließ.

Jene schöne Darstellung Raucler's nennt aber der Hr. Verfasser eine mit den lebhaftesten Farben gemachte Schilderung der Unwissenheit der damaligen würtembergischen Gerichte, und fährt aus sich fort: „In Gerichten, wo Richter saßen, wie so eben beschrieben worden, denen dann auch die vielen (viele gewiß!) vernünftigen Ausdehnungen und Einschränkungen der Gesetze ganz unbekannt waren, deren Menge heut zu Tage alle Nicht-Juristen" (was die Mitglieder der Geschwornengerichte in England und Frankreich noch jetzt sind, — einer Institution, die in diesen Ländern als das Palladium der Freiheit betrachtet wird —) „außer Stand setzt, verworrene Rechtshändel zu entscheiden — in solchen Gerichten konnte das Hauptgeschäft der Gerichtsschreiber nur bestehen im Niederschreiben der thörichten und abgeschmackten Urtheile unwissender Richter eines barbarischen Zeitalters." — Man sieht, daß von solchen Ansichten eines juristischen Mitglieds einer deut-

schen Ständeversammlung die Wiedererweckung herrlicher deutscher Alterthümlichkeit, ächt nationaler Institute nicht zu erwarten ist. — Der Triumph des neuen Rechts, „der neuen und muthigen Ulpiane und die Niederlagen der würtembergischen Richter" sind S. 31 noch weiter ausgeführt: „Das alte deutsche Recht und die alten deutschen Gewohnheiten lassen sich natürlich, heißt es, mit dem römischen Recht in keine Vergleichung setzen; die Albernheit roher und ungebildeter Köpfe eines finstern Zeitalters muß neben der Weisheit der größten und erhabensten Rechtsgelehrten des alten Roms und der ganzen Welt einen sonderbaren Kontrast bilden, ja ganz und gar lächerlich und verächtlich werden" u. s. f. Ist dieß der Geist deutscher Volksthümlichkeit, den wir in solchem Tone gehrt und lebendig sehen? Mit Hohn wird ferner angeführt, daß der Landtag vom Jahre 1515, so wie mehrere folgende, bittere Beschwerden geführt über die Gelehrten, die merklich bei allen Gerichten, durch das ganze Land, mit ihren Handlungen einbrechen, so daß jetzt Einer, dem Rechtens Noth thue, mit zehn Gulden nicht davon komme, obgleich er vor zwölf Jahren mit zehn Schillingen die Sache gar gerichtet hätte, und wenn hier kein Einsehen geschehe, so müsse man in jegliches Dorf mit der Zeit einen oder zwei Doktoren setzen, welche Recht sprechen." Vergebliche Beschwerden, denn „der Tod sey einmal den alten deutschen Gewohnheiten geschworen gewesen." Ein oder zwei Doktoren sind zwar nicht in jedes würtembergische Dorf gekommen, aber dafür die Schreiber; und es würde unnütz seyn, zu untersuchen, ob bei diesen gleichfalls nicht alten deutschen Gewohnheiten die Bürger gewonnen haben.

Diese Schreiber nun, um die es hier eigentlich zu thun ist, definirt Hr. Konsulent Griesinger als juristische und kameralistische Praktiker, und setzt das Eigenthümliche der würtembergischen Schreiber darin, daß sie solche bloß unstudierte Praktiker seyen. Daß dieß aber in anderen Ländern, näm-

lich bis zu einem gewissen Umfange, derselbe Fall ist, ist eine bekannte und natürliche Sache, da zu einem großen Theile der Schreiberei-Funktionen eine Universitäts-Bildung nicht erfordert wird. Das Eigenthümliche des würtembergischen Schreiberei-Instituts zeigt sich aber nach diesem Gutachten und den Petitionen in etwas ganz Anderem zu liegen. Es geht daraus hervor, daß für jeden Amtsbezirk ein Stadt- oder Amtsschreiber vorhanden ist (für die größeren Städte nämlich auch ein besonderer Stadtschreiber, und dann für den übrigen Bezirk, der das Amt heißt, wieder ein besonderer Amtsschreiber), welcher das Monopol hat, Alles, was in diesem Bezirk Gerichtliches und Amtliches zu rechnen und zu schreiben ist, schreiben zu lassen. — Daß Oberamteien, das heißt Justiz- und Polizei-Aemter, die Kameral-Verwaltungen, Forstämter, gleichfalls Schreiber als Gehülfen hatten, ist ein für ihre Geschäfte auch in anderen Ländern nothwendiger Umstand. In dieser Rücksicht kann nur dieß als Würtemberg eigenthümlich angesehen werden, daß unter solchen Gehülfen keine aus der Klasse studirter Juristen, Kameralisten oder Forstmänner genommene sich befinden, sondern alle Gehülfen sich nur durch die Routine bilden, und nicht dazu bestimmt sind, selbst dereinst ein Amt, in dessen Geschäften sie arbeiten, zu bekleiden. In den Besitz der Forstämter ist längst der Adel gesetzt worden; der bürgerliche Gehülfe ist dadurch schon von der Fähigkeit ausgeschlossen, zu einem solchen Amte zu aspiriren. In Ansehung der studierten Juristen ist es nicht der Fall, daß ihnen zur Bedingung der Anstellung bei einem Amte gemacht wird, sich nach Vollendung der Universitäts-Studien die praktische Geschicklichkeit hierzu durch eine Praxis von einem oder etlichen Jahren bei einem Beamten zu erwerben; welche Vorbereitung in anderen Staaten ein gesetzliches Erforderniß ist. Es ist im Gutachten mehrfach davon die Rede, daß die studierten Juristen sich viel zu vornehm dünken, als Gehülfen bei einem

Beamten einzutreten. — Eine bei der Ständeverſammlung eingegebene Petition der Stadt Urach enthält die Beſchwerde, daß der — übermäßig große — Bezirk des dort ehemals ſeinen Sitz habenden Oberamts verringert worden; unter Andern iſt der ſaubere Gedanke geäußert, daß die ehemaligen vielen kleineren Oberämter den Nutzen gehabt, den in Geſchäften unerfahrenen ſtudierten Juriſten zur Vorbereitungsbildung zu dienen, für was? — für die Verſetzung ausgedehnterer Oberamtsbezirke! Als ob der Unterſchied nicht bloß die Quantität der Geſchäfte beträfe; der Qualität nach ſind ſie dieſelben. Die den kleineren Amtsbezirken angehörigen Bürger wären nach jenem Einfall nur darum die animae viles, an denen der unerfahrne Angeſtellte ſich zum Beamten bilden ſollte, weil ſie zu einem geographiſch kleinern Bezirke gehören. — Weil nun auch diejenige juridiſche Praxis, welche anderwärts von ſtudierten Juriſten zu ihrer Vorbereitungsbildung für ein Amt, unter Aufſicht und Anleitung eines wirklichen Beamten verſehen wird, ganz den Schreibern anheimfällt; ſo erhellt die Wichtigkeit der Letzteren ſowohl im Verhältniſſe zu einem unerfahrenen Vorgeſetzten, als auch für ſich, indem der ſtudierte, auch die Polizei-Gewalt und Zweige der adminiſtrativen Gewalt mit gerichtlicher in ſich vereinigende Vorgeſetzte eines Amtes von 20,000 Seelen und mehr nur Schreiber zu Gehülfen hat.

Die Haupt-Parthie im Gemälde des Inſtitutes oder Unfugs (denn der Schreibereiunfug erſcheint in den Vorträgen und Petitionen gleichſam als ein techniſcher und anerkannter Ausdruck für das Schreiberei-Inſtitut) iſt aber jenes Monopol, das den Stadt- und Amtsſchreibern zugetheilt iſt. Um daſſelbe zu exercieren, halten ſie nach Bedarf 10, 20 Schreib-Subjekte, welche ſie Theils bei ſich im Mittelpunkt behalten, Theils in die Flecken und Dörfer ausſchicken, um zu ſchreiben. Ein Detail der Geſchäfte, die ſie zu ſchreiben haben, muß im Gutachten ſelbſt nachgeleſen werden. Außer den Ge-

ſchäften der Steuer-Repartition, des Schreibens von Steuerzetteln, Steuerempfangbüchern, der Beſtimmung des ſteuerbaren Vermögens jedes einzelnen Bürgers, der Bemerkung der Veränderungen durch Verkauf der Häuſer, Güter, Heirathen u. ſ. f., dann ebenſo der Repartitien der Kommunial-Ausgaben des ſogenannten Stadt- und Amtsſchadens *) ſind vornehmlich zweierlei Gegenſtände auszuzeichnen, in denen der Druck und Unfug der Schreiberei ſeinen vornehmſten Sitz zu haben ſcheint. Erſtens haben ſie die Akte der nicht ſtreitigen Gerichtsbarkeit, Verträge, Heiraths-Pakte, insbeſondere die Teſtamente, Zubringens-Inventare, d. i. des Vermögens eines neuen Ehepaars, Verlaſſenſchafts-Gantinventare, Erbſchaftstheilungen und dergl. zu fertigen. Ueber die letzteren Gegenſtände heißt es z. B. am angeführten Orte S. 65: Bei faſt allen Erbſchaftstheilungen findet ſich nicht ſo vieles Geld, als die Schreibgebühren betragen; es wird alſo das beſte Stück Gut, um baares Geld zu bekommen, öffentlich verkauft; bei Neuverheiratheten geht es nicht beſſer; entweder zehren die Inventur-Koſten ihr weniges im ledigen Stande ſauer erſpartes Geld auf, oder ſie müſſen ſchon zum Anfange Schulden machen oder ein Stück Gut verkaufen u. ſ. f., und als die Folge von ſolchen Proceduren wird die allgemeine Verarmung der untern Volks-Klaſſe angegeben. Ein unverheirathetes Ehepaar z. B. kann alſo das Inventar, das nach den daſigen Geſetzen aufzunehmen iſt, nicht ſelbſt aufſetzen, oder beliebig, von wem es ſey, ſchreiben und dann gerichtlich beſtätigen laſſen, ſondern der Schreib-Monopoliſt nur kann dieß verrichten; und mit welcher Weitläufigkeit und Koſten er überhaupt ſeine Arbeiten ausfertigt, davon wird ſogleich die Rede ſeyn. — Einſtimmig ſind in den Petitionen und ſonſtigen Angaben die Klagen ſowohl über die Natur der geſetzlichen

*) Nach dieſer Terminologie hieße z. B. auch die Erbauung einer neuen Brücke, eines Rathhauſes u. ſ. f. ein Schaden.

Dispositionen selbst, welche eine endlose Schreiberei und unsägliche Kosten nach sich ziehen, als über die Prellereien und den Unfug, der das gesetzlich Erlaubte verdoppelt, verzehnfacht. — Die andere weiter bemerkenswerthe Beschäftigung der Schreiber ist die Fertigung der Bürgermeister-, d. i. der Kommun- und anderer hierher gehörigen Rechnungen, alsdann der Armen-Kassen-, Heiligen-, Almosen-, Spital- und Pflegrechnungen, überhaupt der Rechnungen über die Armen- und Kirchen-Fonds; — außerdem daß sie auch die Probation, Revision der Kommun- und Vormundschaftsrechnungen haben. — Hierbei kommt nun der ganz eigenthümliche Umstand zum Vorschein, daß jene Bürgermeister und Administratoren von sonstigem Gemeindevermögen, Armen-Fonds u. s. f. die Rechnungen über die Verwaltung ihrer Kassen nicht selbst stellen, oder privatim für dieses Geschäft zu sorgen haben, sondern dasselbe in der Schreib-Fabrik des Amtsschreibers besorgen lassen müssen. Die Kosten werden der Gemeinde aufgerechnet, und hier ist der Name Amts-Schaden, unter den sie gehören, wohl ganz passend.

Was vorerst die Seite dieser Kosten betrifft, die den Gemeinden dadurch erwachsen, so sind grelle Beispiele davon angeführt, z. B. daß einer neuwürtembergischen Gemeine die Kosten der Rechnungsfertigung, welche früher 1 Fl. 30 Kr. machten, nun durch die neueingeführte altwürtembergische Schreiberei-Methode sich auf 50 Fl. erhöhten; einem Weiler, der wegen Mangels an Revenuen früher keiner Rechnung bedurfte, wußte die Kunst doch jetzt eine zu machen, die sich auf 56 Fl. 20 Kr. belief (Abth. XVIII, S. 99 f.). Diese und eine Menge anderer Beispiele wären lustig zu lesen, wenn sie nicht zugleich zu unerhörte, zu infame Prellereien wären; nur noch ein Fall: Die Kommun-Rechnungs-Akten von einem Orte Mögglingen wurden vom Stadtschreiber einer Reihe von Schreibern nach einander zur Fertigung gegeben; diesen zusammen, deren keiner ein Wort an der Rechnung geschrieben hat, mußte die

Kommune für Akten-Lesen und Einstudieren den Betrag von 900 Fl., sage neunhundert Gulden, bezahlen; der eine ging dahin, der andere dorthin weiter; so viel kostete die Rechnung, ehe eine Zeile an ihr geschrieben war, und dem, der sie zuletzt wirklich machte, mußte seine Mühe freilich mit Recht wieder für's Ganze bezahlt werden. — Eine der auffallendsten Klagen unter den von der Ständeversammlung zusammengestellten Landesbeschwerden bildet die zum Theil so beträchtliche Vergrößerung der Administrations-Kosten des Vermögens der Gemeinden, der Armen-Fonds u. s. f.; die Stände schreiben das Uebel dem Aufheben der alten Verfassung zu. Aus den Angaben über das Schreiberei-Institut erhellt aber, daß diese Klagen besonders in den neu hinzugekommenen Landestheilen erhoben worden sind, und auch die abgedruckten detaillirten Gemeinderechnungen zeigen, daß gerade die Einführung dieses altwürtembergischen Unfugs es ist, welche eine enorme Vergrößerung der Administrations-Kosten verursachte. Es könnte noch Vieles angeführt werden, von den unerlaubten Anrechnungen, der Weitläufigkeit der Rechnungen (unter Andern werden z. B. in den in duplo oder triplo zu fertigenden Kommun-Armen-Fonds- und anderen dergleichen Rechnungen, selbst die Zettel der Handwerksleute wieder in extenso, und zwar auch in duplo und triplo inserirt) und dergleichen. — Mit dieser Praktik, sowohl auf rechtmäßige als unrechtmäßige Weise die Bürger auszusaugen, hängt alsdann das grelle Gemälde zusammen, das von den Sitten des Schreiberstandes, der Unwissenheit, Rohheit, Plumpheit, Arroganz u. s. f. desselben gemacht wird; am angef. Orte S. 9 ff. Es heißt S. 40 ebendaselbst, „daß dieser Stand zu keiner Zeit in Würtemberg geachtet worden sey; in der Hochachtung, die man von Zeit zu Zeit mit so vielem Rechte einzelnen Individuen desselben erzeugte, lag stillschweigend die Geringschätzung des Standes im Ganzen, weil ausgezeichnete Schreiber stets eine große Seltenheit waren." Die grellen Farben, die man übri-

gens gleich in dem erſten Kapitel dieſes Gutachtens lieſt, ſind nicht ſowohl von dem Verfaſſer gerieben, ſondern nur ein Zuſammentrag aus den Schriften, welche über jenen Stand von anderen älteren und neueren Schriftſtellern erſchienen ſind, und ein einſtimmiges Zeugniß geben; — ſogar ſind darunter einige Verfaſſer, die dieſem Stande ſelbſt angehörten und ihn am beſten kennen mußten. Man kann nicht wohl etwas Härteres von einer Menſchen-Klaſſe ſagen, als dieſe Schilderungen enthalten.

Eingreifender aber noch als alles dieſes iſt der Umſtand, daß an den Principal, den Stadt- und Amtsſchreiber, dieſelbe Summe, welche ſeine ausgeſchickten Schreiber für ihre Arbeiten nach ihren Aufrechnungen verdienen oder erpreſſen, bezahlt werden muß. Hiermit tritt alſo nun eine eigenthümliche Art von Verhältniß ein. Nicht nur hat der Principal das Monopol des Schreibens in ſeinem Bezirk, ſondern an ihn, welcher der Aufſeher über die Handlungen ſeiner Untergebenen ſeyn ſoll, muß, nicht für eine ſeiner Seits geleiſtete Arbeit, ſondern gleichſam als an den Dynaſten, wieder ebendaſſelbe entrichtet werden, was ſeine Schreiber für ſich erarbeiten, und über deſſen Uebertreibung ſchon ſo ſehr Klage geführt wird. Dieſe Abgabe an den Stadt- oder Amtsſchreiber iſt unabhängig von den herrſchaftlichen Taxen, die noch auf ſolche Schriften gelegt ſind, und fällt in ſeine Privatkaſſe. Es heißt hierüber mit Recht S. 137 am angeführten Orte: „Daß die Schreiber immer die Geldmacher der Stadt- und Amtsſchreiber ſind, daß dieſe bei jeder illegalen und übertriebenen Anrechnung und Weitläufigkeit ihrer Untergebenen immer nur gewinnen, — ſchlechter als dieſe Einrichtung läßt ſich nichts erſinnen.“ — Der Gedanke eines Dynaſten- oder Lehensverhältniſſes, nach welchem der Stadt- und Amtsſchreiber von den Bürgern, gleichſam als von Unterthanen oder Schreibholden, wie man ſie nennen könnte, Gefälle erhebt, erſcheint völlig ausgebildet in dem Fall, der an genannt.

Orte S. 57 angeführt wird. Ein Amtsschreiber rechnete im verflossenen Jahre einem Pächter, der einen verstorbenen Bruder, einen katholischen Pfarrer, zu beerben, und Dispensation von der Inventur und Theilung erhalten hatte, die Summe von 200 Fl. an, weil er, durch die Dispensation, um seine Theilungsgebühren nicht kommen könne. Es ist daselbst weiter angeführt, daß der Erbe auch die Summe wirklich bezahlte, und der Amtsschreiber sie einstrich, ohne eine Feder angesetzt zu haben; und es ist ferner nicht bemerkt, daß diese Erpressung Wiedererſatz und Zuchthaus- oder andere Strafe zur Folge gehabt habe. Schuldigkeiten, welche aus dem Feudal-Verhältniß herrühren, enthalten doch noch Theils ein Recht des Lehensherrn an Grund und Boden, Theils die Pflicht des Schutzes seiner Vasallen. Auch von solchen Bedingungen sind aber jene Gebühren frei, welche der Stadt- und Amtsschreiber bezieht. — Wenn die würtembergischen Bürger wirklich mit dieser Schreibhörigkeit oder Schreibleibeigenschaft behaftet sind, — wie es de facto der Fall scheint, — und die Landstände nicht wohl in Abrede seyn können, so wäre es wenigstens zweckmäßiger, wie auch gerechter, dem Staate den Vortheil dieser Unterthänigkeit zuzuwenden, und in dessen Namen dieses Monopol zu verpachten,*) statt daß jene Gefälle, ohne Bezahlung für eine Arbeit zu seyn, nur in den Beutel von Privat-Personen fallen, von welchen manche sich dadurch, wie es am ang. Orte S. 111 heißt, so gut wie ein österreichischer und französischer Bischof stehen.

Wie erwähnt, machen die Bürgermeister, und auch andere Gemeindevorsteher, Verwalter der Armen-Fonds und der-

*) S. 64 am ang. Orte wird angeführt, daß „der Herzog Karl im Jahre 1760 den übermäßigen Schreiberverdienst der Stadt- und Amtsschreiber zum Vorwande gebrauchte, um diese zu einem gezwungenen Anlehen von 50,000 Fl. an die Kriegs-Kasse zu nöthigen.“ — Jener Vorwand ließe sich wenigstens als ein ebenso guter Grund, und diese despotische Handlung leicht als gerade so gerecht betrachten, wie jene Lehens-Gefälle und Bezüge der Stadt- und Amtsschreiber selbst.

gleichen, die Rechnungen über ihre Verwaltung nicht ſelbſt, ſondern dem privilegirten Schreiber ſteht dieſes Geſchäft zu. Es iſt ſchon wichtig, daß jene Kommunal-Beamten und Stiftungsverwalter durch ſolche Einrichtung in legitimer Unfähigkeit gehalten werden. Aber von bedeutenderem Gewicht als dieſer Umſtand und ſelbſt als der vorhin betrachtete Koſtenaufwand, der den Gemeinden und den anderen Fonds hieraus erwächſt, iſt die Abhängigkeit, in welche damit die ſämmtlichen Gemeindevorſteher eines Bezirks von dem Stadt- und Amtsſchreiber geſetzt ſind. Ueber dieſe in den Staats-Organismus weiter eingreifende Seite findet ſich XVIII. Abth. S. 97 eine Schilderung in einer Petition von Gmünd, welche das Ungeheuer des Schreibereiweſens nach ſeinen verſchiedenen Zweigen mit amtlichen Belegen darſtellt; *) über den Zweig, von dem hier die Rede iſt, heißt es: „Bei Kommun-Rechnungen bemeiſtert ſich der Schreiber aller Papiere des Journals, der Beilagen und Quittungen des ſogenannten Rechners, ohne ſpeciellen Legſchein dafür zu geben. Von dieſem Augenblicke an iſt der Bürgermeiſter ſein Sklave; er hat den letzten ruhigen Schlaf gethan, denn der Gedanke, ſeinen Kredit, Ehre und guten Namen einem fremden unbekannten Menſchen überantwortet zu wiſſen, quält ihn unabläſſig. Mancher Schreiber läßt ſich gleich Abſchlagszahlungen machen, wandert damit in eine andere Gegend des Reichs. Wird endlich das Geſchäft von einem der Nachfolger begonnen, ſo nimmt die Leidens-Periode des Rechners ihren Anfang, er hat unpaſſirliche Ausgaben gemacht, es fehlen Quittungen, es zeigt ſich ein bedeutendes Deficit; die Ausſicht des Rechners iſt die Feſtung oder das Zuchthaus. Iſt nun der ſich ſchuldlos Bewußte auf dieſem Punkte der Verzweiflung, ſo wird,

*) Man erſtaunt über das daſelbſt ausführlich angegebene Detail von dem Ausſaugen der Gemeinden durch das Schreibereiweſen; es finden ſich darunter die Berechnungen von Ortſchaften, in welchen die Schreibereikoſten ſich auf 6½ und 7 Steuern belaufen.

nachdem die zweckdienlichen Mittel eingeschlagen worden, wieder eingelenkt; die Quittungen wieder gefunden oder gemacht u. s. f. Der Rechner, nebst den dabei vorkommenden Figuren oder Urkundspersonen, unterschreibt seine ihm ganz unverständliche Rechnung, und begreift ebenso wenig, wie bei dem früher ihm angeschuldigten Deficit, daß ihm nun am Ende ein Guthaben zukomme."

Unter solcher Gewalt stehen also die Gemeindevorstände, unter solcher Gewalt steht das Volk! „Mein Volk, deine Führer betrügen dich!" wenn sie vom guten alten Rechte sprechen, — möchte man mit dem Propheten ausrufen. Aber so gewiß man jene Schilderung, was das Persönliche betrifft, nicht für allgemein halten wird, ebenso gewiß geht nicht aus den Persönlichkeiten, sondern aus solchen Einrichtungen die nothwendige Abhängigkeit der Gemeindevorstände, der Gemeinden, und mit dem oben erwähnten weitern Geschäfts-Ressort der Schreiberei zusammengenommen, auch die der einzelnen Bürger, von den Stadt- und Amtsschreibern hervor. Jene Gemeindevorstände erwählten ehemals die Landtags-Deputirten allein, und von den Mitgliedern der Ausschüsse war der größere Theil aus der Klasse der Schreiber. In dem Grieß. Gutachten S. 72 heißt es: „Die Verbesserung oder gar die Umschmelzung des Schreiber-Justituts mußte, trotz der oft gefühlten und gerügten Gebrechen deßelben, in den ständischen Repräsentanten, die ja meistens selbst Schreiber waren, oder auf die wenigstens Schreiber Einfluß hatten, darum immer die größten Widersacher finden, weil jede Hauptverbesserung mit ihrem Interesse im offenbarsten Widerspruche stand." — Hiermit ist Alles gesagt. Was aber als ein waren, hatten, als ein Vergangenes von den früheren Landtagen und landständischen Ausschüssen erscheint, war es nicht ein Verhältniß, war es nicht die Geschichte dieser Ständeversammlung selbst? hat sie etwas Wirksames dafür gethan, um solchen Augias-Stall wegzu-

ſchwemmen? hätte ſie nicht in ihre eigenen Eingeweide gewüthet? Haben die immer wiederholten Bemühungen des Hrn. v. Forſtner, der ſich durch ihre Zögerungen nicht ermüden ließ, es durchſetzen können, daß nach Jahr und Tag auch nur eine Relation des Comité's zu Stunde gekommen, vielweniger daß eine Deliberation, oder gar ein Beſchluß in die Sache eingegangen wäre. *)

Charakteriſtiſch iſt es, daß die Klagen und Beſchwerden faſt nur aus Neuwürtemberg kamen, als ob Altwürtemberg in ſolchem Zuſtand aktiv und paſſiv ſo befangen geweſen wäre, daß es kein Bewußtſeyn und Empfindung oder vielmehr nur die der reſignirenden Verzweiflung auf der einen Seite, und auf der andern nur ein in den guten, alten, garantirten Rechten völlig geſichertes, privilegirtes Gewiſſen gehabt hätte! — Hierzu mochte das Seinige beigetragen haben, daß die altwürtembergiſchen Schreiber, die man als im Fache erfahrene Männer in dem neuen Gebiet vorzugsweiſe gebrauchte, daſelbſt wie in einem eroberten Lande ärger hauſten, als daheim. Aber ſchlecht empfohlen ſich ſo die Geſchäftsleute, die in der Gewohnheit des altwürtembergiſchen Rechts und dieſer ſo geprieſenen Verfaſſung erwachſen und gebildet waren, und ebenſo ſchlecht empfahlen ſie dieß alte Recht und dieſe alte Verfaſſung.

Dem Miniſterium aber könnte man einen Vorwurf daraus machen, eine Ständeverſammlung, deren Elemente es kennen mußte, zuſammengerufen, und nicht vielmehr dem Könige gerathen zu haben, noch zu den Veränderungen, die er in den oberen Stockwerken des Staats vorgenommen hatte, dieſe vorher hinzuzuſetzen, daß er die Regeneration des unſeligen Verfaſſungszuſtandes der allgemeinen Volksmaſſe bewerkſtelligte. So lange dieſe Würtemberg eigenthümliche, bürgerliche Ariſtokratie exiſtiet, welche durch Schreiben biſchöfliche Einkünfte als Gefälle be-

*) Was im Nov. 1816 noch geſchehen, wird unten erwähnt werden.

zieht, und eine allgemeine Gewalt über die Gemeinden, deren Vorsteher und die Privaten ausübt, so lange diese Vorsteher und die Gemeinden nicht aus den Klauen dieser privilegirten Kaste gerissen, solches die Begriffe, wie den Beutel der Volksmasse umgarnende Element sittlicher und intellektueller Versumpfung nicht zerstört ist, kann kein wahrer Begriff über Recht, Freiheit und Verfassung Wurzel fassen, konnte das Ministerium nichts anders erwarten, als daß von den erwählten Deputirten ein großer Theil aus diesem Elemente hervorgehen würde. — Es mußte glänzend scheinen, daß der König zuerst unter den deutschen Fürsten seinem Volke Landstände nach einer Organisation gab, welche sie zu Vertretern der Rechte nicht einer Klasse, sondern des Volks selbst machen sollte, welche damit die landständische Verfassung aus der Gleichgültigkeit und Entfremdung, ja Verachtung reißen konnte, zu der frühere deutsche Landstände beim Volke herabgesunken waren. *) Altwürtem-

*) Spittler in der Sammlung einiger Urkunden und Aktenstücke zur neuesten würtembergischen Geschichte, Göttingen, im Jahre 1796, sagt in dem Entwurf einer Geschichte des engern landschaftlichen Ausschusses, II. Th. S. 359 f.: „In manchem Lande ist die gut eingerichtete Kollegien-Verfassung dasjenige eine weit bessere Schutzwehr des allgemeinen Wohls geworden, als selbst die ständische Konstitution. Daher ruht denn auch oft auf diesem und jenem landesherrlichen Kollegium eine allgemeine Ehrerbietung des ganzen Publikums, indessen das ständige Corps zu einer Nichtachtung herabsinkt, die bei der ursprünglichen Bestimmung desselben fast unmöglich seyn sollte, und doch überall unverkennbar hervorbricht.“ — An noch vieles Andere aus jenem Aufsatze, das auch auf die neueren Verhältnisse Anwendung fände, könnte erinnert werden; nur dieß noch: S. 444 heißt es in Ansehung der Einrichtung der Kontrolle über die Verwaltung der Landes-Kasse durch den engern Ausschuß, daß nicht leicht eine schlechtere Kontrolle aufgefunden werden möchte; daß aber, einige Menschlichkeiten abgerechnet, im Ganzen traktatenmäßig gewirthschaftet worden sey. — Damals war die oben angeführte Bewirthschaftung der Landes-Kasse noch nicht an's Licht gezogen worden. — Ebenso merkwürdig ist, was S. 445 f. darüber vorkommt, wie die Mandatare, die Städte-Magistrate von der Kenntniß und dem Verständniß der Rechte immer mehr abkamen, daß ihre Unzeschicklichkeit keine Rechte

berg hat keinen bedeutenden Adel für ſich gehabt; dagegen hatte ſich jene unſcheinbarere, aber drückendere Ariſtokratie feſtgeſetzt. So lange aber dieſe Feſſeln des Volks nicht zerbrochen waren, konnte durchaus keine Repräſentation hervorgehen, die ihm angehörte; und ſo unerläßlich es für den Begriff eines monarchiſchen Staates iſt, daß Landſtände in demſelben ſeyen, ſo wäre, gar keine zu haben, doch beſſer, als die Fortdauer jener Privilegien, jener Bedrückung, Täuſchung und Verdumpfung des Volks zu dulden, ohnehin beſſer, als Landſtände zu haben, welche die Vertreter der Privilegien dieſer Ariſtokratie ſind. — Das Miniſterium konnte gleichfalls die Grundſätze der andern Ariſtokratie kennen, welche Würtemberg ſo eben erſt einverleibt worden, oder nach dem Sinne eines Theiles derſelben, erſt einverleibt werden ſollte. Es mußte vorausſehen, daß dieſe Klaſſe damit anfangen würde, ſich ihre Rechte vorzubehalten, — Rechte, die in dieſer Unbeſtimmtheit unentſchieden ließen, welches Verhältniß dieſer Stand im Staate hatte, und die in ihrem alten Umfange jedem Staats-Organismus widerſprechen. — Es hat ſich in den meiſten Fällen großer politiſcher Bewegung gezeigt, daß Fürſt und Volk Eines Sinnes und Willens geweſen ſind; aber daß ſich nur zu oft ein Mittelſtand, wie in Frankreich der Adel und die Geiſtlichkeit, ſo in Würtemberg jener und die bürgerliche Ariſtokratie der Schreiberei, ſtatt das Band von Beiden auszumachen, wie es ſeine Beſtimmung iſt, auf Privilegien und Monopole ſteifte, und die Verwirklichung der Grundſätze des vernünftigen Rechts und allgemeinen Wohls hinderte, ja zu nichte machte. Durch die Stellung, die dem

und die Unwiſſenheit keine Autorität mehr — gegen die Comité-Herren — behaupten" konnte; — wie es nicht anders gehen konnte, da die allgemeinen Angelegenheiten nicht mehr volksmäßig, ſondern ehrlosermäßig, und überdem geheim betrieben wurden; — ferner wie auf Landtagen das Verhältniß zwiſchen den Ausſchüſſen und den übrigen Landtags-Deputirten ſich machte, die Comité-Herren referirten, und die Vota der Uebrigen „gleichſam nur für die lange Weile gehört worden ſeyen."

Mittelſtande überhaupt zukommt, die Intelligenz eines Volkes auszumachen, und deſſen Rechte wie deſſen Pflichten unmittelbar zu handhaben, vermag er, wenn er vielmehr eigene Privilegien gegen das Volk vertheidigt, daſſelbe ſo zu täuſchen, daß es ſich auf die Seite dieſes ſeines Feindes ſtellt. Dann entſteht das ebenſo ekelhafte als traurige Schauſpiel, daß Unrecht, welches hundert Jahre Recht getrieben, als ſolches gegolten und das Volk zur Verzweiflung gebracht hat, von dem durch dieſen Namen betrogenen Volke ſelbſt unterſtützt wird.

Nachdem nun aus dem Bisherigen die Grundſätze, der Geiſt und die Intereſſen dieſer Verſammlung ſich ſattſam zu erkennen gegeben, ſo hat die fernere Geſchichte, die nur eine trockene Folge davon iſt, weniger Intereſſe mehr, und läßt ſich kürzer zuſammenfaſſen.

Wir ſind im Verfolge des Geſchichtlichen dabei ſtehen geblieben, daß die Stände am 26. Juni nicht darauf eingingen, dem in den wichtigen königlichen Konceſſionen für ſie Annehmbaren, mit welchem die gleichfalls aus der königlichen Verfaſſung annehmbaren Punkte in Verbindung gebracht werden konnten, die Form einer Uebereinkunft zu geben, ſondern ſich vielmehr in der Stellung völliger Nichtbefriedigung hielten. Originell iſt dabei, doch ganz im Style des bisherigen Ganges (IX. Bdh. S. 3), daß in der folgenden Sitzung nach gefaßtem Beſchluſſe nun die Prüfung der königlichen Reſolutionen, in dem Aufſatze eines einzelnen Mitglieds, des Dr. Weidhaar, zur Sprache gebracht, und ein Comité ernannt wurde, um dieſen Aufſatz zu prüfen. Dieß Comité referirte am 28. Juni, erwähnte jedoch einer Unterſuchung und des Befunds dieſes Aufſatzes gar nicht, ſondern trug nur darauf an, ihn den königlichen Unterhandlungs-Kommiſſarien mitzutheilen. Dieſer Beſchluß vom 28. Juni erſcheint auch in der Haupt-Akteſte, obgleich dieſe vom 26. Juni datirt iſt; ſo wie auch am 28. noch der am 26. gefaßte Entſchluß, in jener der hohen Garan-

ten der altwürtembergiſchen Verfaſſung, nämlich der drei Mächte, Preußen, England und Dänemark, zu erwähnen, zurückgenommen wird. — Den 21. Juli erfolgte die vorauszuſehende königliche Reſolution (XX. Abth. S. 13), die Vertagung der Verſammlung vom 26. Juli an, mit dem Motiv, daß dem Könige die vorgelegten Landesbeſchwerden von weit größerer Wichtigkeit ſeyn müßten, als die vorliegenden Diceptationen über Verfaſſungsgegenſtände, und er jene einer ſtrengen Prüfung und Unterſuchung durch die Miniſter und Behörden zu unterwerfen geſonnen ſey; daß, da die Landſtände in ihren eingegebenen Aufſätzen Alles erſchöpft hätten, was ſie denkbarer Weiſe an den König zu bringen im Falle ſeyn könnten, kein Gegenſtand vorliege, der ſich zu einer Berathung mit der Verſammlung eigne. Dieſe wird ferner aufgefordert, zur Fortſetzung der Unterhandlung Bevollmächtigte zurückzulaſſen und ſie ſo zu inſtruiren, daß einer Vereinbarung entgegengeſehen werden könne. — Man wird zugeben müſſen, daß dieſer Beſchluß in Anſehung der zwei vorliegenden Gegenſtände der Lage der Sache gemäß war.

Die Stände bezeugten dagegen in ihrer Adreſſe vom 24. Juli (X. Abth. S. 15), daß ihnen an den Beſchwerden gar nicht ſo viel gelegen ſey, als an der Verfaſſung; daß ſie durch die königliche Reſolution in die größte Betrübniß verſetzt ſeyen, da ſie vertagt würden, ehe ſie dem Volke irgend einen Troſt, irgend eine Beruhigung bringen könnten. Außer dieſer Verläugnung, daß der König ſo Vieles, ihnen ſelbſt für weſentlich Geltendes, in der That aber ſo gut wie alles Weſentliche zugegeben hatte, fügten ſie die Anzeige bei, daß ſie ein Comité von 25 Mitgliedern unter dem Vorſitz des bisherigen Präſidenten der Verſammlung bevollmächtigt hätten, die Vergleichshandlungen zu führen und überhaupt das Intereſſe des Landes zu beſorgen. Uebrigens können ſie keine andere Inſtruktion geben, als die ſie vom Volke erhalten und in ihrem Herzen tragen; ſie behalten ſich ferner die Genehmigung

der Verhandlungen vor. — Die Stände waren hiermit auf dem Wege zu einem Ausschuß alten Styls, zu einem für die Besorgung des Interesse des Landes überhaupt ernannten Comité. Der König bewahrte sein Volk hiervor, und retirirte die Landstände wider ihren Willen und gegen sie selbst. Das Lächerliche des ständischen Antrags wies eine Resolution vom 26. Juli (X. Abtheilung S. 50) damit ab, daß es mit dem Begriffe der Vertagung nicht vereinbar sey, daß ein die ganze Versammlung repräsentirendes Kollegium zurückbleibe. — Aber mit den Vorstellungen dieser Stände vertrug sich, wie man zur Genüge gesehen, Vieles, was mit dem Begriffe nicht vereinbar ist. — Sie sollen ferner Bevollmächtigte in der bisherigen Zahl ihrer Verhandlungs-Kommissarien zurücklassen. — In derselben Sitzung, den 26. Juli, worin diese königliche Resolution verlesen wurde, entwickelte Herr Volney in einem Votum scriptum, daß die Versammlung in keiner Hinsicht nur vier Bevollmächtigte zurücklassen könne. Dann kam die Verordnung einer Deputation an den König, welche mündlich die bisherigen Bitten wiederholen sollte, in Vorschlag, wurde aber verworfen, weil solche Deputation ebenso wenig, wie die bisherigen schriftlichen Vorträge, ausrichten, weil sie ferner gegen die alten Normen seyn würde, — weil ein Regent so viel Mittel in Händen habe, die, welche vor ihn treten, mit scheinbarer Beschämung zurückzuweisen, daß dieser Akt mit Unannehmlichkeiten für die Versammlung verbunden seyn könne. — Besorgte sie etwa, daß ihre Deputation hinausgepeitscht werden möchte? — Während das Comité mit Abfassung der Adresse beschäftigt war, ließ sich in dieser Noth die übrige Versammlung Briefen vorlesen, die zum Theil von weit entlegenen Städten und deren Amtsbezirken kommend, vom vorigen Tage datirt, „*per Estafette*" den 26. *präsentirt* und im Sinne der Versammlung *abgefaßt* waren. Von anderen noch nicht zum Vorlesen

gekommenen Adreſſen andern Inhalts ward nur die lange Konſignation, doch ohne das Datum ihrer Abfaſſung und Präſentation anzugeben, vorgelegt. Auch wurde unter anderen Aufſätzen ein „von mehreren Mitgliedern gewünſchter“ abgeleſen, über die — ihnen von den Amtspflegern verweigerten Diäten. — In einer früheren Sitzung war nämlich angemerkt worden, daß die Mitglieder ſich weigerten, ihre Diäten aus der Staats-Kaſſe anzunehmen, und ſie aus den Gemeinde-Kaſſen forderten, deren Verwalter, wie es ſcheint, nicht alle willfährig waren, dieſe unberechtigte Zahlung zu leiſten.

Die nun von der Verſammlung beſchloſſene Adreſſe bleibt bei ihrem vorigen Verlangen, und ſchließt unter vielem Pathos mit dem gewöhnlichen breiten Selbſtlobe und Selbſtzeugniſſe von ihrem Gewiſſen, und daß ſie nichts als ihre Pflicht gethan, daß ſie vom Volke die rührendſten Beweiſe der Dankbarkeit dafür, von ganz Deutſchland Beweiſe der Achtung erhalten u. ſ. f. — Der König hatte ſie zuſammenberufen, die Konſtitution gegeben, deren Grundzüge oben betrachtet worden, hatte zu den neuerlichen Conceſſionen ſich verſtanden, und der ſchnöden Erwiederungen der Verſammlung auf dieſelben ungeachtet die Fortſetzung der begonnenen unglücklichen Unterhandlung zugegeben; das Beiſammenſeyn der Verſammlung ſelbſt war ohne allen Gegenſtand; ihr blieb ſowohl die Inſtruirung ihrer Bevollmächtigten, als die Ratifikation des Verhandelten vorbehalten. Alles deſſen unerachtet entblödeten ſich die Verfaſſer der Adreſſe und die mit ihnen einmüthige Verſammlung nicht, dem Könige zu ſagen, daß, wenn er nicht in die Uebertragung der Rechte der Landſtände an einen Ausſchuß willige, ſie die Ueberzeugung haben müſſen, daß ſeine Abſicht ſey, daß dem Volke gar keine Verfaſſung zu Theil werde. — Noch griff die Verſammlung zu dem letzten Mittel in dieſer Noth, wo ihr Alles auf der Spitze zu ſtehen ſchien; — ſich nämlich an die Garanten zu wenden. — Hr. Volley drückte ſich

(Abth. X, S. 37) darüber ſo aus, daß wenn der König den Wünſchen der Adreſſe nicht entſpreche, nicht nur jede Möglichkeit wegfalle, als Ständeverſammlung an den Bundestag ſich zu wenden, ſondern auch für die Sache ſelbſt nicht mehr viel zu verlieren ſey. — Man wird es wunderbar genug finden, wie die Verſammlung ſich ſelbſt in ſolches Fieber und Schwüle hineinhetzen mochte; ihre Uebertreibung, wo es ſich um eine ganz einfache Sache handelte, konnte keinen Zweck haben, als die ſchlimmſten Abſichten auf Seiten des Königs, die Gefahr des Verluſts der Sache, glaublich zu machen; und dieſe Sache war die Reduktion der Stände auf einen alten Ausſchuß.

Was aber die Anrufung der Garanten der alten Verfaſſung betrifft, ſo fehlte nur dieß, daß die Stände noch an einen Reichstag in Regensburg und einen Reichshofrath in Wien Schreiben erlaſſen hätten. Sie riefen die Garantie von Mächten an, welche nur eben erſt in Wien, in Gemeinſamkeit mit den übrigen, die Auflöſung des deutſchen Reichs und die Erhebung des Herzogthums Würtemberg zu einem Staat auf's Neue konſolidirt, — welche vernünftiger Weiſe für die neuen deutſchen Staaten landſtändiſche Verfaſſungen überhaupt, nicht die alten ſtipulirt und in dieſe Stipulation die für einen neuen deutſchen Staat einzig denkbare Garantie gelegt, wenn eine ſolche nöthig ſeyn ſollte, — ja welche nicht einmal der franzöſiſchen Nation, deren König ſie ſo eben zum zweiten Mal auf ſeinen Thron zurückgeführt hatten, die Schmach einer Garantie ihrer Charte aufgelegt hatten, vielweniger daß dieſes Volk ſie zu dieſer letzten Erniedrigung ſeiner ſelbſt aufgefordert hätte. — Auch haben die würtembergiſchen Stände auf ihre Schreiben an jene drei Mächte, wie ſich von ſelbſt verſteht, nie eine Antwort erhalten.

Der König ließ den Ständen in einem Erlaß vom 27. Juli das Unerklärliche ihres Benehmens bemerklich machen, und

überließ es ihnen, wenn es zu ihrer Beruhigung diene, eine doppelte oder dreifache Anzahl von Deputirten zu bestellen; er rückte den Termin der Vertagung auf den 28. hinaus, um der Versammlung noch einmal zur Besinnung Zeit zu lassen. Sie verfertigte den 28. noch eine breite Adresse, wie die vorhergehenden, in einem Tone von rechthaberischer Gehässigkeit und böser Verbitterung, der mit dem Tone würdiger Haltung, ruhig bleibender, auf das Wesentliche sich beschränkender Einfachheit der königlichen Resolutionen sehr kontrastirt; — den Ausdruck am Schlusse der Adresse, daß durch diese Vertagung eine unheilbare Spaltung zwischen dem Könige und dem Lande herbeigezogen worden, hätte eine Ständeversammlung sich nie gestatten dürfen. — Sie ging nun auseinander.

Diese Bitterkeit, sollte sie an den rührenden Beweisen der Dankbarkeit des Volkes (unter andern in einer der letzten Sitzungen an einer Nacht-Musik) Antheil gehabt haben? Man sollte meinen, daß nur der Pöbel daran Gefallen finden und sein Selbstgefühl darin hätte haben können. Den König bewog jene Erbitterung nicht, die Stände nicht mehr einzuberufen; sondern er widerlegte ihr Benehmen, sich nicht an die Sache und seinen erklärten Willen, sondern vornehmlich an ihre eigenen Imputationen von Absichten zu halten, dadurch, daß er sie auf den 16. Oktober desselben Jahres wieder zusammenberief. Wenn das Ministerium schon vor der ersten Zusammenberufung höchst unwahrscheinlich hätte finden können, daß mit solchem Material, wie sich für eine ständische Versammlung vorfand, etwas Gedeihliches auszurichten seyn würde; so konnte es nach der bisherigen Erfahrung von der Unmöglichkeit sich überzeugt und vor der ganzen Welt für gerechtfertigt halten, wenn es sie nicht wieder einberief. Ein solches Beisammensitzen ist jedoch immer von unendlicher Wichtigkeit für die politische Erziehung, deren, gleich seinen Häuptern, ein Volk bedarf, das bisher in politischer Nullität

gelebt hatte, und nicht, wie ein noch unbefangenes Volk, ganz von Vorne erzogen werden mußte, sondern in den harten Fesseln einer drückenden Aristokratie, einer darauf gebauten innerlichen Verfassung, und in dem Mangel und der Verkehrtheit von Begriffen über Staats- und Freiheitsrechte, oder vielmehr in Worten befangen war. Gegen Begriffe, die, wie man gesehen hat, so eng mit dem fest und sicher gewordenen Interesse der herrschenden Kaste zusammenhingen, läßt sich nicht mit Begriffen ein direkter Kampf eingehen, noch irgend eine direkte Wirkung davon erwarten; desto sicherer, jedoch unscheinbar ist die indirekte Wirkung davon, daß solchem Sinne Raum gegeben wird, sich mit sich selbst abzuhetzen, und sich zu Tage zu bringen. Die nächste Wirkung auf's Publikum ist, daß es bald, wie sich solcher verschrobene Inhalt weiter entwickelt, von demselben und dessen Vertheidigung nichts mehr versteht. Eine Folge, die Aufdeckung der Rechte des Schreiber-Instituts, und damit ein richtigeres und verbreiteteres Bewußtseyn darüber, wo ein bleibender Quell der Unterdrückung liegt, — Charaktere und Handlungen der Regenten, so wie die Umstände sind dagegen nur etwas Vorübergehendes, — ist betrachtet werden. Eine Wirkung wenigstens formeller Bildung wird sich fernerhin zeigen. Da es nach jenen Voraussetzungen nicht hatte gelingen können, und nicht gelungen war, die Verfassung a priori einzuführen; so war nur dieß übrig, die Stände auf den Weg ihrer Erziehung durch sich selbst zu versetzen, — ein Weg, zu dem allerdings die Menschen auch das Recht haben; dem Fürsten und seinem Ministerium macht es Ehre, ihn im Zutrauen, daß derselbe, ob er gleich vom entgegengesetzten Standpunkt ausging, nothwendig dem Vernünftigen bewußtlos näher bringe, eröffnet zu haben.

In dem königlichen Erlaß vom 16. Oktober 1815 (XI. Abth. S. 26), womit die neue Sitzung eröffnet wurde, ist der Standpunkt der Verhandlungen klar bestimmt, indem gesagt

wird, daß die Stände dafür halten, das Princip der rechtlichen Ansprache von Alt- und Neuwürtemberg auf die alte Verfassung müsse zuerst festgesetzt werden; daß der König durch Anerkennung dieses Princips sich verpflichten würde, auch das bei Altwürtemberg Fehlerhafte auf Neuwürtemberg überzutragen; daß er hierzu nach seiner gegründetsten Ueberzeugung nicht verbunden sey. Wäre er überzeugt, daß die Ansprüche von Altwürtemberg auf seinen ehemaligen Rechtszustand für ihn noch verbindlich seyen, was nicht der Fall sey; so würde er sich dessen Herstellung, wenn es sich allein vom alten Lande handelte, leicht gefallen lassen; auch sey er nicht gemeint, die ehemaligen Rechtsverhältnisse der neuerworbenen Landestheile nicht zu berücksichtigen. Aber es könne nicht davon die Rede seyn, die so verschiedenen Theile des Königreichs jedes nach seinen eigenthümlichen Normen einzurichten, sondern eine den alten und neuen Verhältnissen gleich angemessene Verfassung durch gemeinschaftliche Uebereinkunft zu Stande zu bringen. — Es war ferner in dieser Eröffnung nicht mehr von der königlichen Verfassung die Rede; vielmehr werden die Veränderungen, die sich der König als für das Staatswohl erforderlich vorbehält, nur einzelne Bestimmungen genannt, und sollen auf dem Wege der Unterhandlung geltend gemacht werden. Der König erklärte ferner, aus der alten Verfassung das beibehalten zu wollen, was sich mit der gegenwärtigen Zeit und einer guten Staatsverwaltung nur immer vereinigen lasse. Die Anerkennung des alten Rechts-Princips in seinem ganzen Umfang war nicht nur unnütz, sondern der Natur der Sache widersprechend, aber die Hauptsache durch die Versicherung, daß alles Brauchbare aus der alten Verfassung beibehalten werden sollte, erschöpft.

Was, ehe wir weiter gehen, noch die Zusammensetzung der Stände betrifft, wie sie bei ihrer Wiedereröffnung erscheint, so hatten sich auch die meisten Viril-Stimmführer Theils persön-

lich, — darunter ſechs Fürſten, Theils mit Uebertragung ihrer Stimmen an Anweſende, angeſchloſſen und eingefunden. Zwölf vom Adel hatten ſchon in einer Adreſſe vom 3. Mai (Abth. IV, S. 141 ff.) der Ständeverſammlung das vorgetragen, worauf ſie ihre Erwartungen und Wünſche in Betreff der Vorrechte, die ihnen von ihren vormaligen in dem neuen Staats-Organismus bleiben ſollten, beſchränken. Dieſe ihrem Inhalte nach gemäßigten, und was gleichfalls wichtig iſt, detaillirt und beſtimmt angegebenen Forderungen, ſind auch in offenem, freimüthigem, jedoch entſprechendem Tone verfaßt. Konſulent Grieſſinger verlas zwar den 6. Juni (VI. Abth. S. 113) eine ihm über jene Adreſſe aufgetragene Relation, aber, weil dieſe Sache ein Inhalt geweſen wäre, kam die Verſammlung darüber zu keiner Berathſchlagung, noch vielweniger zu einem Beſchluß. — An jene Adreſſe hatte ſich am 26. Juni (X. Abth. S. 24) der übrige Adel des Königreichs angeſchloſſen. Ingleichem hatte an bemſ. Tage (X. Abth. S. 26) ein anderer Theil der Standesherren, welche (I. Abth. S. 15) die Reſultate des Wiener-Kongreſſes über ihre ſtaatsrechtlichen Verhältniſſe erwarteten, und konſequenter Weiſe an den ſtändiſchen Verhandlungen keinen Antheil nehmen wollten, nunmehr nach Beendigung jenes Kongreſſes, wie auch der Hr. Fürſt von Oettingen-Wallerſtein, ſich erklärt, daran Antheil zu nehmen, — mit Bezug auf die ihnen durch die Bundes-Akte beſtimmten Rechte, namentlich die erſten Standesherren in den Staaten, worin ihre Beſitzungen gelegen ſind, zu ſeyn, und mit Bezug auf etwa noch ferner zukommende Rechte und Befugniſſe. — Mehrere Standesherren jedoch waren auch dieſes Mal noch nicht erſchienen. Auch erſcheinen mehrere neue Deputirte anſtatt voriger, die ihre Stellen als Deputirte niedergelegt hatten. Es ſcheint, daß dieß Niederlegen von Stellen, ſo wie das Erwählen neuer Deputirten, keinen Anſtand gehabt, und das Miniſterium es zugelaſſen hat, ohne daß in der königlichen Verfaſſungsurkunde et-

was darüber bestimmt gewesen wäre. Ueberdieß fehlte es auch noch an einem für jede Versammlung wesentlichen Erforderniß, einem Reglement; man sieht daher die Versammlung in dieser neuen ersten Sitzung, wo solcher fürstlicher Glanz in sie eintrat, zu ihrer Achtungsbezeugung sich derselben Geberde bedienen, die, wie oben angeführt, in der allerersten die Abstimmung über ihren Beschluß bedeutet hatte. — So viel Unbestimmtheit nun noch in dem Verhältnisse der Standesherren zum Staate und zu einer Ständeversammlung lag, so konnte es genügen, daß sie sich jezt als Standesherren des Königreichs anerkannten, — für eine Versammlung, die sich selbst noch ganz in derselben Unbestimmtheit befand und hielt. Wäre es ihr möglich gewesen, sich in Verfassungs-Materien von einem Inhalt einzulassen, so hätte jenes Ungenügende bald zum Vorschein kommen müssen.

Der König hatte in der Resolution vom 16. Oktober die Stände noch aufgefordert, ihre schon früher existirenden Bevollmächtigten zu Unterhandlungen so zu instruiren, daß ein für das Ganze geltender Vergleich geschlossen werden könne. Die Stände erwiederten mit einer zwölf kleingedruckte Blätter starken Adresse (XI. Abth. S. 263 — 286), für deren gründliche Ausarbeitung die Versammlung dem Hrn. Volley ihren Dank abstattete. Sie wiederholt in der gewohnten Manier die alten Ansichten; es ist nicht nöthig, Etwas davon auszuziehen, nur dieß, daß es S. 269 heißt: Auch eine oberflächliche Bekanntschaft mit der würtembergischen Verfassung gebe die Ueberzeugung, daß sie ein für sich bestehendes geschlossenes Ganzes ausmachte; — man kann diesen Satz in einem Sinne zugeben, aber auch dieß kaum, denn zu solcher Ueberzeugung oder vielmehr Urtheil ist auch eine nur oberflächliche Bekanntschaft schon viel zu viel. — Es heißt ferner unter Anderem darin, daß die Stände nicht zugeben können, daß dem Volke seine Geschichte entrissen, alle früheren Grundgesetze zur Antiquität gemacht würden; — man könnte vielmehr fragen, ob

eigentlich ein Volk eine Geſchichte gehabt habe, das nicht ein ſelbſtſtändiger Staat, ſondern nur ein Theil eines Volkes war, ob ein Volk in der That nicht dann erſt eine Geſchichte erhält, wenn es ein Staat wird? — Daß in dieſer Adreſſe die Stände die Rechte der würtembergiſchen Unterthanen nicht angeben zu können erklären, weil ihnen das altе Landſchafts-Archiv noch vorenthalten werde, — iſt oben angeführt; — als ob es in der Verfaſſung als ſolcher um einen Kodex des peinlichen und bürgerlichen Rechts u. ſ. f. zu thun wäre, und als ob die königliche Verfaſſungsurkunde nichts mehr von dieſen Rechten hätte gelten laſſen! — Die einfache und eintönige Schlußbitte iſt, daß der König die altwürtembergiſche Verfaſſung als eine für das ganze Königreich gültige Regel, einzig mit dem Vorbehalt ſolcher Modifikationen, welche nach beiderſeitigem Anerkenntniß nothwendig oder zweckmäßig ſind, feierlich anerkenne.

Die Stände hatten Anfangs nur ſolche Modifikationen der altwürtembergiſchen Verfaſſung zugegeben, welche ſich auf die Einverleibung des Adels und die Gemeinſamkeit der Rechte der Proteſtanten und Katholiken bezogen; nach ihrer Adreſſe ſollte die jetzt zu errichtende „Verabſchiedung" zu dem Chaos der alten Landesgeſetze — die oben hererzählt worden, nur hinzukommen. Wenn dieſelbe nur jene zwei Gegenſtände betreffen ſollte, ſo wäre es noch immer dieſelbe unhaltbare Vorſtellung und ganz leere Täuſchung geweſen, im Uebrigen die alte Verfaſſung, und zwar die altwürtembergiſche mit Hintanſetzung und Unterdrückung aller Anſprüche der neuwürtembergiſchen Gebietstheile auf ihre eigenthümlichen Rechte, — unter der ganz veränderten Stellung des Königreichs gegen das Herzogthum, eintreten laſſen zu wollen. Aber ſo wie jene zu treffende Vereinbarung mehr enthalten ſollte, (und die Natur der Sache hätte dieß von ſelbſt herbeigeführt, auch die Bitte der Adreſſe ſpricht in allgemeineren Ausdrücken davon); ſo beſtimmt

ſich der Gegenſatz der königlichen Willensmeinung und der ſtändiſchen Forderung dahin, ob die königliche Verfaſſung mit der Zugeſtehung, daß über Modifikationen derſelben übereinzukommen wäre, oder die altwürtembergiſche mit demſelben Zugeſtändniß zu Grunde gelegt werden ſolle. Wenn bei diplomatiſchen Unterhandlungen es vorkäme, daß der eine Theil die Zugrundelegung ſeiner Propoſition mit dem Zugeſtändniß weiterer Modifikationen, über die übereinzukommen wäre, und der andere Theil daſſelbe gefordert hätte; ſo würde, da die Sache ganz dieſelbe iſt, nach dem Sprichworte, der Geſcheuteſte nachgeben.

Das königliche Reſkript vom 13. November, welches endlich, freilich nicht über die Sache, aber doch über den Gang des bisherigen Libellirens der Stände eine Entſcheidung herbeiführte, ließ ſich auf die weſentlichen rechtlichen Behauptungen der Stände, beſonders auf die der Inkorporation ein, zeigte in einer beſondern Beilage deren Seichtigkeit auf, und wiederholte den Hauptſtandpunkt, daß es ſich um eine Staatsverfaſſung handle, wodurch die neuen und alten Lande in Ein ſtaatsrechtliches Ganzes vereinigt werden. Der König erklärt, daß er, bei aufgehobener deutſcher Reichsverfaſſung, wo es bei einer Rechtsungewißheit auch keinen Richter mehr gebe, ſich auf eine ganz allgemeine Anerkennung der alten Landesverträge ohne eine ins Einzelne gehende Angabe ihres Inhalts nicht einlaſſen könne. Vorerſt ſey eine vollſtändige und deutliche Entwickelung dieſes in vielen Urkunden zerſtreuten, oft zweifelhaften Inhalts unerläßlich, damit die Beſtimmungen der Verfaſſung nicht mehr ausſchließliches Eigenthum einiger Wenigen bleiben (der alten Comité-Herren, vielleicht auch unter dieſen nicht aller und vornehmlich nur ihrer Konſulenten), ſondern vielmehr Gemeingut des Volkes werden können. — In dem unſeligen Falle, daß ein Vergleich über eine gemeinſame Verfaſſung nicht zu Stande kommen ſollte, und die

Stände ſich noch ferner weigerten, auf Unterhandlungen über eine ſolche einzugehen, würde der König in ſeinem Stammlande die herkömmliche Repräſentation, in ſeinen neuen Ländern hingegen eine auf eine wahrhafte Nationalrepräſentation gegründete Verfaſſung mit Rückſicht auf ihre früheren Rechtsverhältniſſe einzuführen entſchloſſen ſeyn. Der König ließ den Ständen ferner (in einer zweiten Beilage) Fundamental-Punkte mittheilen, die keinem Unbefangenen (gewiß!) ungeeignet ſcheinen können, den Unterhandlungen über eine gute Verfaſſung zur Grundlage zu dienen.

Die Vernunft der Sache ſchlug doch ſo weit durch, daß die Verſammlung ſich, freilich zu etwas bloß Formellem, zu Unterhandlungen entſchloß. — Der Hr. Fürſt von Oettingen-Wallerſtein trug (XIII. Abth. S. 138) darauf an, daß nach einer zureichenden Friſt die Mitglieder ihre Anſichten über das königliche Reſkript vortrügen und dann ein Comité ſie begutachten ſollte. Dieſer Vorſchlag ſtörte die Gewohnheit, den Bericht über eine königliche Propoſition ſogleich einem meiſt von den nämlichen Mitgliedern gebildeten Comité zu übertragen, und die Einmüthigkeit des Beſchluſſes der Verſammlung, worauf ſolches Comité eine Art von Monopol erlangt hatte, von ſelbſt folgen zu ſehen. Es wurde doch beliebt, nicht ein Comité, ſondern vier Referenten zu wählen. Schon ſeit einiger Zeit war es überdieß vorgekommen, daß von einem zum Berichten und Gutachten gewählten Comité jedes einzelne Mitglied ſeinen Aufſatz in die Verſammlung brachte und verlas; es ſchien, als ob ſelbſt ein Comité von Wenigen es nicht zu einer Berathſchlagung und Beſchluß unter ſich, ſondern nur zu einer Folge von Monologen brachte. — Es wurden nun in folgenden Sitzungen viele Aufſätze abgeleſen, deren mehrere dahin gingen, daß man auch ſo ſich noch nicht in Unterhandlungen einlaſſen könne; z. B. es handle ſich de juribus singulorum, über welche die Stimmenmehrheit der Verſammlung nicht

entſcheiden könne, — ein heiliger Grundſatz des vormaligen Staatsrechts des deutſchen Reichs, in dem eben das Grundübel und das Grundunrecht darin beſtanden hatte, daß aus den Rechten des Staats Jura singulorum geworden waren.

Unter anderen Stimmen des beſſern Sinnes entgegnete Hr. v. Varnbüler (XV. Abth. S. 59) dem Hrn. Lang, der die Ermahnung gemacht, das Gewiſſen in Acht zu nehmen und „mit Pathos zugerufen hatte:“ „keine Unterhandlung,“ — daß er (Hr. v. V.) vielmehr bei ſolchem Vorſchlage das Gewiſſen für gefährdet halten müſſe, daß es dadurch am Ende viel eher dazu kommen könne, gar keine Verfaſſung zu erhalten. „Damit, fährt er fort, daß die alte Verfaſſung rechtlich fortdauert, iſt dem Volke nicht geholfen, und mit gelehrten Abhandlungen können wir ihm nicht antworten, wenn es uns dereinſt zurufen ſollte: „Ihr habt ein vermeſſen Spiel getrieben; ihr habt Alles an Nichts geſetzt; man hat uns geben wollen:

Mitwirkung an der Geſetzgebung,
das Recht der Steuerbewilligung,
das alte Kirchengut,
Rechenſchaft über die Staatsausgaben,
perſönliche Freiheit,
Verantwortlichkeit der Staatsdiener,
das Auswanderungsrecht,
die fortdauernde Wirkſamkeit der Stände,

aber ihr habt Alles verworfen! Wer iſt Schuld, daß wir Alles verloren haben?“ — Es iſt merkwürdig, daß mehrere Herren von Adel ſich hier durch gemäßigtere und unbefangenere Anſichten vor anderen Deputirten auszeichneten. — Hr. Volley glaubte (XV. Abth. S. 6), bei der Mißbilligung, die ihm ſchon während ſeines Vortrags nicht entgangen, ſich vertheidigen zu müſſen; er meinte den Vorwurf von Bitterkeit und Spott nicht verdient zu haben, und wohl nur ſein ſtarkes Or-

gan, womit er den Vortrag gehalten, habe einigen Anstoß verursacht. *) — Es scheint, die Versammlung sey der Adressen von dem vorigen Styl und Breite überdrüssig gewesen, und ein ohne Bitterkeit, Rechthaberei und Verunglimpungen der königlichen Absichten verfaßter, schlichter Entwurf des Hrn. D. Weishaar zu einer Adresse wurde von der Versammlung mit 57 gegen 49 Stimmen in der Sitzung vom 23. November angenommen. Darin wird mit Bezeugung der Beruhigung und des Danks anerkannt, daß die Hindernisse zu einer Vereinigung gehoben seyen; zugleich wird die Ernennung der Bevollmächtigten der Stände zu Vergleichsverhandlungen angezeigt. — Hr. Volley bemühte sich nach diesem gefaßten Beschluß in der folgenden Sitzung, noch während die Stimmzettel zur Wahl der Unterhandlungs-Kommissarien übergeben wurden, durch Vortrag seiner Bedenklichkeiten die Einschaltung einiger Verwahrungen in die Adresse durchzusetzen, durch deren gar zu große diplomatische Feinheit die Stände ihrm bisherigen Charakter nicht getreu geblieben seyen; — in der That stach das Schlichte, Offene und Einfache derselben gegen den entgegengesetzten Charakter der bisherigen sehr ab. — Die Versammlung blieb jedoch bei ihrem Beschlusse.

In der Instruktion der ständischen Komnissarien sollte als der Zweck der Unterhandlungen ein bloß accessorischer Receß bestimmt werden; dieß ward verworfen, jedoch dagegen

*) In der XVI. Abth. S. 161 bemerkt der Hr. Fürst von Waldburg-Zeil, daß „die meisten Vorträge so schnell und so wenig laut vorgelesen werden (es hatte in dieser Sitzung nur Hr. Volley Vorträge im Namen eines Comité über den Entwurf einer Adresse, und in der vorhergehenden diesen Entwurf selbst abgelesen), daß wenn man nicht genau instruirt sey" (wie das Comité), „man den ganzen Inhalt nicht fassen könne." Jener Umstand, von dem auch oben schon die Rede gewesen, vergesellschaftet sich leicht mit dem Vorlesen von Aufsätzen, ist aber für die eigene Einsicht einer Versammlung in die Sache nicht förderlich, die sich um so leichter dadurch veranlaßt sieht, sich auf ihre Komités zu verlassen, und einmüthig in ihre Gutachten einzugehen.

von Hrn. Bolley noch die feine Zusatzartikel durchgesetzt (XVI. Abth. S. 47), daß die ständischen Kommissarien eine schickliche Gelegenheit ergreifen sollen, über den Hauptzweck des Vertrags im Sinne der früheren Eingaben bestimmt sich zu erklären; — in diesen war, wie oben angeführt, ein Vergleich auf solchen Recess beschränkt. Die Unterhandlungen umfaßten jedoch den ganzen Umfang der Verfassungsgegenstände. — Die beiderseitigen Kommissarien hielten am 4. December 1815 die erste Konferenz. Späterhin (den 17. Januar 1816) wurde den ständischen ein instruirendes Comité von 12, und weiterhin (den 29. Februar) von 25 Mitgliedern an die Seite gesetzt. Der vornehmste Theil der Arbeiten sowohl dieser Mitglieder als auch anderer, denen es beliebte, bestand darin, Materialien über Kapitel der alten Verfassung nach einem zu Grunde gelegten Plane zu sammeln, und dann die einzelnen Gegenstände in einen geordneten Zusammenhang von Sätzen zu bringen, über deren Inhalt und Fassung das Comité übereinkam, und die ständischen Kommissarien in Verhandlungen mit den königlichen traten. Da die Stände einmal ihre Abneigung oder Unfähigkeit an den Tag gelegt hatten, etwas Allgemeines aufzufassen und von solchem auszugehen; so waren auch die dem königlichen Reskript vom 13. November beigegebenen Fundamental-Artikel von der Versammlung ganz bei Seite gesetzt und ignorirt worden. Indem nun von der Zusammenstellung des Einzelnen ausgegangen wurde, stellte sich aber von selbst das Bedürfniß ein, diese Materialien auf allgemeine Sätze zurückzuführen, wozu der Hr. Fürst von Oettingen-Wallerstein (XVII. Abth. S. 58 und ebend. S. 145) den Antrag machte. Dieses Aufsteigen zum Allgemeinen gehört zur formellen Seite der politischen Erziehung einer neuen Ständeversammlung.

Die Früchte dieser Redaktion sind besonders im Druck erschienen als: Entwurf des zu erneuernden würtembergischen Verfassungsvertrags. Nach Beschlüssen des stän-

dischen Instruktions-Comité 1816. — Diese Arbeit hat ein anderes Ausſehen, als eine Sammlung von Landtagsabſchieden, Allerhandordnungen u. ſ. f., ſo wie ſie auch von der alten Verfaſſung dem Inhalt nach in Weſentlichem abweicht. Eine ſolche geordnete Zuſammenſtellung von beſtimmten Sätzen macht durch die That die früheren Grundgeſetze zu Antiquitäten. Die dem Entwurfe angehängte General-Klauſel, welche früher der Ständeverſammlung ſchon am Herzen gelegen hatte, daß alle Landes- und Haus-Grundgeſetze des vormaligen Herzogthums, inſofern ſie nicht durch jenen Entwurf verändert worden, ihre fortdauernd verbindende Kraft behalten, kann als etwas Unſchuldiges der Beruhigung des formellen Gewiſſens nachgegeben werden, da eine Verfaſſung überhaupt zwar etwas Feſtes, aber nichts ſchlechthin Ruhendes iſt, ſondern vornehmlich durch die Thätigkeit der Ständeverſammlung eine beſtändige, ruhige Fortbildung erhält. — Dieß iſt die wahrhafte General-Klauſel, welche der Weltgeiſt für ſich an jede beſtehende Verfaſſung hängt. — Die Thätigkeit einer Ständeverſammlung, inſofern ſie nämlich einen Stoff und Inhalt hat, — ſonſt kann von Arbeiten nicht die Rede ſeyn, — oder ſchon die jetzige Bearbeitung eines Verfaſſungsentwurfs, macht das formelle Rechts-Princip ohne weitern Inhalt, welches für dieſe Verſammlung Monate lang ihr höchſtes Ziel war, von ſelbſt aus den Köpfen ſchwinden. Eine zuſammenhängende Arbeit über ein Ganzes von Verfaſſung in beſtimmten Sätzen macht es ferner bei der Verworrenheit, Zerſtreutheit und überhaupt Menge jener angeführten unzähligen Urkunden und Reſkripte unmöglich, ſich bloß an poſitive Beſtimmungen zu halten, und führt es herbei, ſeinen eigenen Verſtand und Vernunft, wie im ſogenannten natürlichen Staatsrecht, zu gebrauchen. — Wirkungen, die ſich bewußtlos durch die Natur der Sache in den Köpfen gegen ihre ſteifſten und auf's Entſchiedenſte ausgeſprochenen

Vorstellungen von selbst ergeben, sind immer das wichtigste Resultat, wegen dessen Gewißheit hellsehende Ministerien, wie auch das würtembergische that, über die vorangehenden Erscheinungen von Leidenschaftlichkeit, Vorurtheilen, verkehrten Begriffen, Gehässigkeit u. s. f. hinwegblicken.

Was aber noch die Geschäfte der Ständeversammlung selbst vom December 1815 bis in denselben Monat 1816 betrifft, so bezogen sie sich Theils auf andere als Verfassungsgegenstände, Theils auf diese. Zu jenen gehörten unter anderen, zum Theil partikulare, Weiterungen in Betreff der Standesherren; es ist schon vorhin berührt worden, daß nicht wohl abzusehen ist, wie schon eine deutsche ständische Versammlung in Wirksamkeit treten soll, wenn diese Verhältnisse nicht vorher bestimmt sind. Wenn eine solche Versammlung selbst, wie es hier anfangs erschien, als Mittel gebraucht werden soll, die Ansprüche dieses Standes erst geltend zu machen; so zeigen sich ebendamit die Stände als noch nicht organisirt. — Unter den übrigen, hier auch schon wegen ihres geringen Interesses zu übergehenden, Angelegenheiten, — das Institut des Schreiberunfugs ist oben betrachtet worden, — machte insbesondere die königliche Ausschreibung und Beitreibung der Jahresteuern große Bewegung. Auch hatte der König am 20. Okt. 1815 angefangen, den Ständen manche in den Berichten der Ministerien enthaltene Erläuterungen und Berichtigungen dessen, was sie in ihrem Beschwerdenaufsatz vorgetragen, auch einige dadurch veranlaßte abändernde Bestimmungen zugehen zu lassen. In den Erläuterungen wurde die Seichtigkeit mancher im genannten Aufsatze vorgetragener Ansichten aufgezeigt. Die Versammlung bestellte nachher ein Comité über diese Gegenstände, aber löste es später wie ihre meisten Comités auf, ohne daß die Sachen weiter behandelt wurden. Die sämmtlichen nicht im Unterhandlungs-Comité begriffenen Mitglieder wurden den 29. Februar in ein großes Comité von mehreren Sektionen vereinigt, welche die Beschwer-

den und allgemeinen Materien unter ſich vertheilen und beſonders bearbeiten ſollten. — Es iſt aber von den Arbeiten dieſer Sektionen eben nichts zum Vorſchein gekommen. Hätten ihre Arbeiten zu einer wirkſamen Verhandlung mit dem Miniſterium geführt; ſo wäre geſchehen, was ſchon früher verworfen war, nämlich ein Einlaſſen auf die Beſchwerden. — Bei laufenden Gegenſtänden, wie die Ausſchreibung und Beitreibung der Jahresſteuern, und anderen kam der Anlauf, den die Verſammlung von Zeit zu Zeit zu nehmen ſich getrieben fühlte, gegen ihr Verhältniß ins Gedränge. Sie konnte weder als altwürtembergiſche Ständeverſammlung Rechte der Mitwirkung ausüben, denn eine ſolche war ſie nicht; noch Rechte, die ihr aus der königlichen Charte zugeſtanden hätten, denn dieſe wollte ſie nicht; ebenſo wenig nach dem neuen Vergleich, denn dieſer war noch nicht zu Stande gekommen. Daher kommen noch ſpäterhin über dieſe Verlegenheit, ob die Verſammlung hierzu kompetent, konſtituirt oder nicht konſtituirt ſey, im Juni 1816 (XXV. Abth.) Diskuſſionen vor. Das königliche Miniſterium wies die Verſuche der Stände, ſich als konſtituirt geltend zu machen, mit der Natur ihres damaligen Verhältniſſes zurück.

Das Geſchäft in Betreff des Verfaſſungsvergleichs aber hatte die Verſammlung an ihre Kommiſſarien und Comités übertragen. Anfangs (vom 1. December 1815) hielt ſie die Sitzungen, worin ihr über ſolche Gegenſtände referirt wurde, geheim, und führte abgeſonderte Protokolle darüber. Nachdem aber das Detail der Unterhandlungen dem Comité übertragen war, hob ſie (den 25. Januar 1816) dieß Geheimhalten wieder auf. — Früher ſchon, den 15. deſſelben Monats (XVII. Abth. S. 144), machten die Kommiſſarien den Antrag, daß nicht die einzelnen Abſchnitte der Verfaſſungsarbeit vor die Verſammlung gebracht, ſondern das Ganze vorher vollſtändig bearbeitet werde. Hr. Knapp trug im Comité (13. Februar 1816,

XIX. Abth. S. 75) unter Anderen vor, daß bei der angeordneten Manier der Unterhandlungen, außerdem daß sie als eine diplomatische sich nicht zum Verhältnisse zwischen dem König und den Ständen zieme, meist nur fünf Mitglieder (damals bestand das Comité aus zwölf) thätig und wirksam, alle anderen sieben aber fast bloß mit unbedeutenden Gegenständen beschäftigt wären. Ueber die Frage: Wie während der Unterhandlungen die Versammlung überhaupt und in Beziehung auf die Verfassung ihren Beruf ausüben solle, wurde jetzt (den 29. Februar 1816, XX. Abth. S. 28) der Beschluß gefaßt, daß nicht ein Kapitel nach dem andern, sondern dereinst der ganze Konstitutions-Entwurf zur Deliberation der Stände gebracht, und diesen indeß vom Comité über den Gang der Verhandlungen im Allgemeinen von Zeit zu Zeit referirt werden solle. Nachher geschah auch die vorhin erwähnte Vereinigung der übrigen Versammlung in ein Comité von mehreren Sektionen. —

So befand sich die Versammlung von selbst in dem Verhältniß, das der König durch ihre Vertagung Ende Juli 1815 hatte wollen eintreten lassen, das ihre Leidenschaft so sehr aufgeregt und mit welchem sie in der Sache nicht mehr viel zu verlieren zu haben glaubte. Den Ueberfluß ihres Beisammensetzns während eines ganzen Jahres ohne reelle Wirksamkeit, weder für die Verfassung, noch für andere Gegenstände, hatte, wie es scheint, die Betrachtung der Kostenvermehrung nicht zu entfernen vermocht. Hr. Knapp sagte in einem Vortrage vom 9. Februar 1816 (XIX. Abth. S. 23), man höre jetzt schon und nicht mit Unrecht die Frage: „Wozu eine Versammlung von mehr als hundert Männern, wozu ein täglicher Aufwand von mehr als hundert Dukaten, wenn nur wenige die Geschäfte zu besorgen, und die übrigen nur mit minder wichtigen Gegenständen sich zu beschäftigen haben, die ebenfalls durch wenige besorgt werden könnten?“ — Die Versammlung ist die

Antwort schuldig geblieben. — Von dem Verfassungsentwurf wurden nun das Jahr über der Versammlung von Zeit zu Zeit, Theils aus Auftrag der Comités, einzelne Kapitel, Theils auch sonstige Aufsätze und sogenannte Materialien für einen solchen Entwurf verlesen. Alsdann konnten auch die allgemeine Zeitung und andere „unbekannte" Schriftsteller dafür angesehen werden, an den Geschäften und der Unterhaltung der Versammlung Theil zu haben. Das Recht des freimüthigen Urtheils und andere Stimmen, als die bisherigen Lobpreisungen der Zeitungen und Journale, schienen ihr etwas so Fremdes zu seyn, daß gegen Zeitungs-Artikel und Broschüren, so gut wie gegen königliche Restripte, Deliberationen angestellt, Comités ernannt, weitläufige Arbeiten und zu Büchern werdende Aufsätze, vor der Versammlung verlesen wurden, welche sich durch sie rechtfertigen, und, wie man es nannte, „die gegen sie ausgeheckten Schmähungen und Verläumdungen" mitunter auf eine possierliche Weise widerlegen, wie man es gleichfalls nannte, hörte. — In der Sitzung vom 17. September 1816 (XXX. Abth. 1. St. S. 32) wurde angezeigt, daß das Instruktionscomité seine auf die Verfassung sich beziehenden Arbeiten geendigt habe, welche der Versammlung nun nach und nach vorgelegt werden sollten. Einige derselben wurden noch vorgelesen. Aber auch in diesem letzten Vierteljahre kam die Versammlung nicht zu einer Berathschlagung, noch vielweniger zu Beschlüssen darüber. — Kurz vor dem, in der Nacht vom 29. auf 30. Oktober 1816 erfolgten Tode des Königs Friedrich II., war in der Versammlung noch einmal den 24. Oktober (XXXII. Abth. S. 48) der Unwille gegen Schreibereiunfug laut geworden. Die Anzeige eines schreienden Falls schien sie aus der bisherigen Lethargie darüber zu reißen. Das dafür ernannte Comité wurde verstärkt, und da Hr. Knapp „wegen seit acht Monaten überhäuften Verfassungsgeschäften" den ihm übertragenen Bericht nicht hatte fertigen können, und

die Verſammlung zu keiner Berathung gekommen war, ward den 21. November eine Adreſſe (XXXIII. Abtheilung S. 99 f.) an den neuen Regenten eingegeben, und derſelbe um Niederſetzung einer herr- und landſchaftlichen Kommiſſion gebeten, welcher jetzt die Arbeit aufgetragen werden ſollte, die man bisher von den Ständen erwartet hatte. Für die gemeinſchaftliche Arbeit mit königlichen Deputirten wird angeführt: Weil dieſe große Erfahrung mitbringen, die nur die oberſten Behörden haben können — ein Eingeſtändniß, das auch wohl bei Abfaſſung eines Beſchwerdenaufſatzes, der Organiſation von Landſtänden und anderen Fällen, hätte vorſchweben dürfen. — Weil aber „jeder Monat Verzug das Land empfindlich beſchädige (warum hatte die Verſammlung mit einer Arbeit von ihrer Seite ſo viele Monate gezaudert? ihr erſtes Comité hatte ſie den 13. Mai 1815, alſo vor achtzehn Monaten niedergeſetzt); legten die Stände nur ein Comité-Gutachten über proviſoriſche Mittel vor, das ſie übrigens nicht zu dem ihrigen gemacht, und über deſſen Objekt ſie ihrer Seits noch jetzt keine Vorſchläge zu Stande gebracht hatten. Nachdem nun der König am 6. December (XXXIII. Abth. S. 150) den Ständen zu erkennen gegeben, daß er dem Geheimenrathe die Prüfung des Entwurfs einer Verfaſſungsurkunde und des daraus hervorgegangenen Gegenentwurfs aufgetragen, und ſie bis auf den 15. Januar 1817 vertagt hatte, ging die Verſammlung auseinander. — Nach dieſer ſo weitläufigen Darſtellung, deren Gegenſtand man verkennen würde, wenn man ihr den Zweck einer Vertheidigung von etwas Anderem, als von dem mit dem höchſten Intereſſe verknüpften Begriffe der Landſtände gegen die ihm ſo unangemeſſene und doch ſo anmaßliche Wirklichkeit, die ſich durch den Druck ihrer Verhandlungen dem Publikum geſchildert und zur Beurtheilung hingeſtellt hat, unterlegen wollte, — iſt nur noch das merkwürdige Endreſultat anzuführen, das Schickſal dieſer Ver-

ſammlung nämlich; durch den ganzen Lauf ihres langen und theuren Zuſammenſeyns, ohnehin nicht eine Uebereinkunft mit dem Könige, aber auch nicht innerhalb ihrer ſelbſt einen Beſchluß über irgend einen Inhalt eines Verfaſſungsgegenſtandes zuwege gebracht zu haben.

3. Recension von: „Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata; von W. v. Humboldt. Berlin, 1826.“

(Jahrbücher f. wissenschaftl. Kritik 1827. Nr. 7, 8, 181 – 188.)

Bei dem Gegenstand, über welchen der höchstverehrte Herr Verfasser das Publikum mit seinen Untersuchungen hat beschenken wollen, drängt sich zunächst die Bemerkung auf, daß der Ruhm der indischen Weisheit zu den ältesten Traditionen in der Geschichte gehört. Wo von den Quellen der Philosophie die Rede ist, wird nicht nur auf den Orient überhaupt, sondern ganz besonders auf Indien hingewiesen; die hohe Meinung von diesem Boden der Wissenschaft hat sich früh in bestimmtere Sagen, wie von einem Besuche, den Pythagoras auch dort gemacht habe, u. s. f. gefaßt; und zu allen Zeiten ist von indischer Religion und Philosophie gesprochen und erzählt worden. Nur seit Kurzem hat sich uns aber der Zugang zu den Quellen eröffnet, und mit jedem Fortschritte, der in dieser Kenntniß gemacht wird, zeigt sich alles Frühere Theils unbedeutend, Theils schief und unbrauchbar. So eine alte Welt Indien nach der allgemeinen Bekanntschaft der Europäer mit diesem Lande ist, so ist es eine eben erst entdeckte neue Welt für uns nach seiner Literatur, seinen Wissenschaften und Künsten. Die erste Freude der Entdeckung dieser Schätze

ließ es nicht zu, sie mit Ruhe und Maaß anzunehmen: William Jones, dem wir es hauptsächlich verdanken, sie uns aufgeschlossen zu haben, und Andere ihm nach, haben den Werth des Entdeckten besonders darein gesetzt, in demselben Theils die direkten Quellen, Theils neue Beglaubigungen der alten welthistorischen, sich auf Asien beziehenden Traditionen, so wie der weiter westlichen Sagen und Mythologien zu besitzen. Das Bekanntwerden aber mit Originalien selbst, die Aufdeckung ausdrücklichen weitläufigen Betrugs, den Kapitain Wilford's Eifer mosaischen Erzählungen, europäischen Vorstellungen und Kenntnissen, und Aufschlüssen über die asiatische Geschichte u. s. f. in der indischen Literatur nachzuspüren, von gefälligen Brahminen*) sich spielen ließ, hat darauf geführet, sich vor Allem an die Originalien und an das Studium der Eigenthümlichkeit indischer Ansichten und Vorstellungen zu halten.

---

*) Der Pandit, welchem Wilford ausdrücklich aufgegeben die Urverschiedenheit hatte, über Geschichten, die er demselben aus mosaischen, griechischen und anderen Grundlagen erzählte, Nachforschungen anzustellen, fand Alles, was der Kapitain wünschte, in den Werken, welche ihm dieser mit großen Kosten lieferte. Als derselbe die Falschheit der gemachten Auszüge zu entdecken anfing, verfälschte der Pandit die Manuskripte auf das Frechste, um sich herauszuziehen, setzte sich in die heftigsten Paroxysmen der Wuth, rief die Rache des Himmels mit den horriblen Verwünschungen auf sich und seine Kinder herab, wenn die Auszüge nicht treu seyen. Er brachte zehn Brahminen herbei, die ihn nicht etwa nur zu vertheidigen, sondern bei Allem, was das Heiligste in ihrer Religion ist, auf die Richtigkeit der Auszüge zu schwören, bereit waren. Nachdem Wilford einen ziemlichen Beweis über diese Perfidien seines griechischen Charakters gegeben, gestanzte er nicht, daß sie dazu vorgingen. Wilford's eigene Erzählung in Asiat. Researches T. VIII, p. 251. — Von Werken, welche die Früchte der mühsamsten, eigenwilligsten Nachforschungen sind, wie z. B. de Polier's Werk Mythologie des Indous, werden wir nun (es ist erst 1809 erschienen) Beweise mögen, Gebrauch zu machen, da es auf Diktaten und mündlichen Angaben von Brahminen beruht, vollends da wir von Leidenschaft wissen, welchen Verfälschungen und beliebigen Ueberarbeitungen und Einschaltungen selbst Werke, wie astronomische, die überdieß ihres Alterthums und der Axiome ihrer Verfasser wegen in hoher Verehrung stehen, ausgesetzt gewesen sind, und immer sind.

Es ist von selbst klar, daß unsere Sanskritisten nur durch solche Richtung wahrhaftig gefördert werden. In diesem Sinne hat Hr. v. Humboldt die berühmte Episode des Mahâbhârata behandelt, und unsere Einsicht in die indische Weise der Vorstellung von den höchsten Interessen des Geistes wesentlich bereichert. Wirkliche Belehrungen können nur hervorgehen aus der, in der vorliegenden Abhandlung offenbarten, seltenen Vereinigung von gründlicher Kenntniß der Original-Sprache, von vertrauter Bekanntschaft mit der Philosophie, und von der besonnenen Zurückhaltung, die über den strikten Sinn des Originals nicht hinausgeht, nichts Fremdes und nicht mehr sieht, als genau darin angedeutet ist. In dem Verhältnißwörtchen iva unserer vollkommene Beistimmung zu der Erinnerung des Hrn. Verf. enthalten, welche derselbe in einer Vorbemerkung macht, daß es „schwerlich" (wir dürfen dieß zurückhaltende „schwerlich" wohl breist in „gar nicht" verwandeln) ein anderes Mittel giebt, die mannigfaltigen Dunkelheiten aufzuklären, welche noch in der indischen Mythologie und Philosophie übrig bleiben, als jedes der Werke, die man als Haupt-Quellen derselben ansehen kann, einzeln zu excerpiren, und erst vollständig für sich abzuhandeln, ehe man Vergleichungen mit anderen anstellt. — „Nur eine solche Arbeit würde eine Grundlage abgeben, alle indischen philosophischen und mythologischen Systeme ohne Gefahr der Verwirrung mit einander vergleichen — zu können." Wer deßhalb auch aus neueren Schriftstellern, welche Quellen vor sich gehabt haben, über indische Religion, Kosmogonie, Theogonie, Mythologie u. s. f. sich zu unterrichten versucht, wird bald die Erfahrung machen, daß wenn er aus einem solchen Schriftsteller eine bestimmte Kenntniß der Grundzüge indischer Religion erworben zu haben meint, und nun an einen andern geht, er sich hier unter ganz anderen Namen, Vorstellungen, Geschichten u. s. f. befindet. Das hindurch geschichte Mißtrauen muß sich in die Einsicht auflösen, daß man überall

ihre partikulare Denkart vor sich gehabt, und nichts weniger als eine Kenntniß von allgemeiner indischer Lehre gewonnen hat. In so vielen deutschen Schriften, in welchen indische Religion und Philosophie ausdrücklich oder gelegentlich dargestellt sind, wie auch in den vielen Geschichten der Philosophie, wo sie ebenfalls aufgeführt zu werden pflegen, findet man eine aus irgend einem Schriftsteller geschöpfte partikulare Gestalt, für indische Religion und Philosophie überhaupt ausgegeben.

Wer das vorliegende Gedicht scheint insbesondere geeignet zu seyn, uns eine bestimmte Vorstellung von dem Allgemeinsten und Höchsten der indischen Religion zu gewähren. Es hat als Epische ausdrücklich eine doktrinelle Bestimmung, und ist damit steter von der wilden, enormen Phantasterei, die in der indischen Poesie herrscht, wenn sie erzählend ist, und aus die Thaten der Heroen und Götter, die Entstehung der Welt u. s. f. schildert. Doch ist auch in diesem Gedichte Vieles zu ertragen und abzuziehen, um sich das Interessante herauszuheben zu können. — Der große General-Gouverneur von Indien, Warren Hastings, dem wir vornehmlich die erste Bekanntschaft mit dem Ganzen dieses Gedichts wegen der Uebersetzung verdanken, für welche der erste Uebersetzer desselben, Wilkins, sich denselben verpflichtet erkennt, sagt in dem Vorworte vor der Uebersetzung von Wilkins, daß man, um das Verdienst einer solchen Produktion zu schätzen, alle aus der europäischen alten oder modernen Literatur geschöpften Regeln, alle Beziehungen auf solche Empfindungen oder Sitten, welche in unserem Denken und Handeln die eigenthümlichen Triebfedern sind, und ebenso alle Applikationen an unsere geoffenbarten Religions-Lehren und moralischen Pflichten, gänzlich ausschließen müsse. Dann sagt er weiter hinzu, jeder Leser müsse zum Voraus die Eigenschaften von Dunkelheit, Absurdität, barbarischen Gebräuchen und einer verdorbenen Moralität zugegeben haben. Als dann das Ge-

gentheil zum Vorſchein komme, habe er das als reinen Gewinn zu betrachten, und es demſelben als ein Verdienſt zuzugeſtehen, das im Verhältniß mit der entgegengeſetzten Erwartung ſtehe. Ohne eine ſolche Nachſicht in Anſpruch zu nehmen, hätte er es ſchwerlich wagen dürfen, dieſes Gedicht zur Herausgabe zu empfehlen. Hr. v. Humboldt hat uns durch die mühſame und ſinnige Zuſammenſtellung der Grundgedanken, die in den achtzehn Geſängen des Werks ohne Ordnung enthalten ſind, die Mühe jenes Abziehens erleichtert oder erſpart; ſolcher Auszug enthebt uns insbeſondere auch der Ermüdung, welche die tädiöſen Wiederholungen der indiſchen Poeſie hervorbringen.

Dieſes Gedicht, eine Unterredung des Kriſchnas (Bhagavat iſt, wie W. Haſtings die ungelehrten Leſer belehrt, und wofür auch ich ihm Dank weiß, einer der Namen Kriſchnas), hat in Indien den Ruhm, das Allgemeinſte der indiſchen Religion vorzutragen. Hr. A. W. v. Schlegel in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe (S. VIII) deſſelben bezeichnet es als carmen philosophicum, quo vix aliud ullum sapientiae et sanctitatis laudo per totam Indiam celebratius exstat. Daſſelbe bezeugt Wilkins in der Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung; er ſagt, die Brahminen ſehen es dafür an, daß es alle großen Myſterien ihrer Religion enthalte. — Es iſt dieſer Geſichtspunkt, aus welchem die folgenden Bemerkungen hervorgegangen ſind. Die vorliegende Abhandlung, welche die Veranlaſſung dazu iſt, indem ſie uns die Grundlehren ſo beſtimmt zuſammenſtellt, führt von ſelbſt auf ſolche Betrachtung des Allgemeinſten, und gewährt die Leichtigkeit, dabei nur ihrer Anleitung folgen zu dürfen.

Ich führe zunächſt die Situation des Gedichts an, weil ſie ſogleich charakteriſtiſch genug iſt. Der Held Ardſchunas, im Kriege mit ſeinen Verwandten, an der Spitze ſeines Heers, den Gott Kriſchnas zu ſeinem Wagenlenker, vor ſich die zur Schlacht aufmarſchirte feindliche Armee, und indem ſchon die Schlachtmuſik der Hörner, Muſcheln, Trompeten, Pauken u. ſ. f. vom

Himmel zur Erde fürchterlich wiederhallt, schon Geschosse fliegen, geräth in zaghaften Kleinmuth, läßt Bogen und Pfeile fallen, und fragt Krischnas um Rath; das Gespräch, das hierdurch veranlaßt wird, giebt ein vollständiges philosophisches System in achtzehn Gesängen, welche die beiden Uebersetzer Lektionen benennen, und die das Bhagad-Gita heißen. — Solche Situation widerspricht freilich allen Vorstellungen, die wir Europäer vom Kriegführen und dem Augenblicke haben, wo zwei große Armeen schlagfertig einander gegenüber getreten sind, so wie allen unseren Forderungen an eine poetische Komposition, auch unseren Gewohnheiten, auf die Studier-Stube oder sonst wohin, gewiß wenigstens nicht in den Mund des Generals und seines Wagenlenkers in solcher Entscheidungsstunde, die Meditation und Darstellung eines vollständigen philosophischen Systems zu versetzen. — Dieser äußere Eingang bereitet uns darauf vor, daß wir auch über das Innere, die Religion und Moralität, ganz andere als uns gewöhnliche Vorstellungen zu erwarten haben.

Die großen Interessen unseres Geistes können im Allgemeinen unter die zwei Gesichtspunkte des Theoretischen und Praktischen gebracht werden. Nach diesen beiden Bestimmungen ordnet der philosophische Sinn des Hrn. Verf. die Lehren des Werks zusammen. Gemäß der Veranlassung der Unterredung wird das praktische Interesse zuerst betrachtet. Hier findet sich als Princip (S. 6) die Nothwendigkeit des Verzichtens auf die Früchte der Handlungen, auf alle Rücksicht des Erfolgs ausgesprochen. Nie, sagt Krischnas, sey die Würdigung des Werths des Handelns in die Früchte gesetzt; dieser Gleichmuth bezeichnet, wie der höchstverehrte Hr. Verf. mit Recht sagt, „unleugbar philosophisch eine an das Erhabene grenzende Seelenstimmung.“ Wir können darin die moralische Forderung, das Gute nur um seiner selbst, die Pflicht nur um der Pflicht willen zu thun, erkennen. Aber daß die Forderung solcher Gleich-

gültigkeit gegen den Erfolg zugleich eine große poetiſche Wirkung hervorbringe (ebendaſelbſt), dagegen etwa könnten ſich Zweifel erheben, wenn man für poetiſche Charaktere mehr eine beſtimmte Individualität, die Richtung ihrer ganzen Intenſität auf ihre Zwecke und deren Verwirklichung zu fodern, und nur in dieſer Einigkeit ihrer Willenskraft mit den Intereſſen, welche ſie behaupten, poetiſche Lebendigkeit und damit große poetiſche Wirkung zu ſehen geneigt ſeyn möchte.

Außer dieſem großen moraliſchen Sinne entſteht für das praktiſche Intereſſe aber ſogleich das Bedürfniß, zu wiſſen, welche Zwecke ſich das Handeln zu ſetzen, welche Pflichten es zu vollbringen, oder bei irgend einem von der Willkür und den Umſtänden beſtimmten Intereſſe zu reſpektiren habe. Auf dieſen Geſichtspunkt erlaube ich mir epiſodiſcher Weiſe die Aufmerkſamkeit zu richten, weil jenes indiſche Princip gleich der neuern Moral für ſich noch nicht zu weiterer Beſtimmtheit führt, und aus ihm ſelbſt keine ſittlichen Pflichten hervorgehen können. Man kann ſolche Beſtimmungen des Handelns in der Veranlaſſung des ganzen Gedichts zu finden erwarten, und nur hierauf ſoll ſich das Aufſuchen zunächſt beſchränken; weiterhin iſt das Verhältniß von Pflicht und vom Handeln überhaupt zur Yoga-Lehre in Betracht zu ziehen. — Daß der Krieg des Ardſchunas, den er gegen ſeine Verwandte unternommen, gerecht iſt, haben wir etwa vorauszuſetzen; es tritt nicht in den Kreis des Bhagavad-Gita ein, das Princip dieſes Rechts näher zu erläutern. Der Zweifel aber, der den Ardſchunas befällt, im Augenblicke, wo die Schlacht beginnen ſoll, entſteht eben dadurch, daß es ſeine und ſeines Heeres Verwandte ſind, die er bekämpfen ſoll, und die genau aufgezählt werden, — Lehrer, Väter, Söhne, ingleichen Großväter, Oheime, Schwiegerväter, Neffen, Schwäger und Agnaten. — Ob nun dieſer Zweifel eine ſittliche Beſtimmung, wie es uns zunächſt ſcheinen muß, enthalte, dieß muß von der Art des Werths abhängen, welcher von des Indiers Ardſchunas Sinne

auf das Familienband gelegt wird. Für den moraliſchen Sinn der Europäer iſt das Gefühl dieſes Bandes das Sittliche ſelbſt, ſo daß die Familienliebe als ſolche das Erſchöpfende des Sittlichen iſt, und dieſes allein darin beſteht, daß alle auf das Familienverhältniß ſich beziehenden Empfindungen der Ehrfurcht, des Gehorſams, der Freundſchaft u. ſ. f., ſo wie die daraus hervorgehenden Handlungen jene Liebe zu ihrer Grundlage, und zum für ſich genügenden Ausgangspunkte haben. Nun zeigt ſich aber, daß es nicht dieſe moraliſche Empfindung iſt, welche in dem Helden den Widerwillen, die Verwandten auf die Schlachtbank zu bringen, veranlaßt. Wir würden in Verbrechen verfallen, ſagt er, wenn wir jene Räuber (Wilkins: Tyrannen) tödteten; nicht als ob das Tödten derſelben als Anverwandter (die Lehrer immer mit eingeſchloſſen) das Verbrechen wäre; das Verbrechen läge nur in der Folge, in dieſer nämlich, daß durch die Ausrottung der Geſchlechter die sacra gentilitia, — die einer Familie zur Pflicht gemachten und religiöſen Handlungen zu Grunde gingen. Wenn dieß erfolgt, ſo wächſt die Gottloſigkeit durch den ganzen Stamm (— dieß iſt für uns etwas zu inkohärent, indem etliche Worte vorher die Ausrottung des Stammes angenommen war —). Dadurch werden die edeln Frauen — von dem Stamme können nur die Männer, da nur ſie ſich in der Schlacht befinden, zunächſt umkommen — verdorben, und es entſteht daraus die Varna-ſankara, die Vermiſchung der Kaſten (the spurious brood). Das Verſchwinden aber des Kaſtenunterſchiedes bringt die, welche an dem Untergange des Stammes ſchuld ſind, und den Stamm ſelbſt in's ewige Verderben (Schlegel: inferis mancipant, Wilkins: provideth Hell for those etc.), denn die Vorältern ſtürzen aus den Himmeln herab, weil ſie der Kuchen und des Waſſers fürder entbehren; — die Opfer nämlich nicht mehr erhalten, indem ihre Nachkommen die Reinheit des Stammes nicht bewahrt haben; — Nachkommen, wird zugegeben, können

die Vorältern immer noch haben, von denſelben könnten ſie alſo auch Opfer bekommen, allein dieſe Opfer würden ihnen ungedeihlich ſeyn, weil ſie von einer Baſtard-Brut gebracht wären, und ſo unterbleiben ſie von ſelbſt. — Wie Wilkins angiebt (in den Noten zu S. 32), werden die Kuchen nach Verordnung der Veda's den Manen bis in die dritte Generation gebracht, am Tage jedes Neumonds, die Waſſer-Libation aber täglich. *) Erhalten die Verſtorbenen keine ſolche Opfer, ſo ſind ſie zu dem Looſe verurtheilt, in unreinen Beſtien wiedergeboren zu werden.

Was hieraus für das Intereſſe eines praktiſchen Princips hervorgeht, iſt, wie wir ſehn, daß zwar das Gefühl des Familienbandes als Grundlage erſcheint, aber daß deſſen Werth nicht als Familienliebe, und hiermit nicht als moraliſche Beſtimmung gehalten iſt. Das Gefühl dieſes Bandes haben auch die Thiere; im Menſchen wird es zugleich geiſtig, aber ſittlich, nur inſofern es in ſeiner Reinheit erhalten, oder vielmehr zu ſeiner Reinheit als Liebe ausgebildet, und, wie vorhin bemerkt, dieſe Liebe als Grundlage feſtgehalten wird. Hier wird vielmehr der Werth auf die Verwandlung dieſes Bandes in einen abergläubiſchen Zuſammenhang geſetzt, in einen zugleich unmoraliſchen Glauben an die Abhängigkeit des Schickſals der Seele nach dem Tode, von den Kuchen und Waſſerſprengungen der Verwandten, und zwar ſolcher, welche dem Kaſtenunterſchiede treu geblieben ſind.

So haben wir uns auch nicht durch den erſten guten Anſchein täuſchen zu laſſen, wenn wir in der Auseinanderſetzung, die Arbſchunas von ſeinen Zweifeln macht, ſogleich auf Sätze

*) Das Ausführlichere über dieſe Todtenopfer iſt bei Gans Erbrecht in weltgeſchichtlicher Entwickelung I. Bd. S. 9 ff. zu finden, wo überhaupt die Natur der indiſchen Ehe und des Familienbandes dargeſtellt wird; die Vaterſchaft hat das Intereſſe, Kinder als Werkzeuge für die Abtragung der Schuld des Todtenopfers an die Vorfahren zu erhalten; S. 247. Die ausſchweifenden Weiſen, zu dieſem Behuf Kinder zu bekommen, werden S. 78 f. angeführt. Auch iſt S. 90 angeführt, daß die oben mit den Verwandten aufgeführten Lehrer beim Mangel anderer Anverwandten als Erben eintreten.

ſtoßen, in denen wir die Religion ganz hoch geſtellt finden. Der ſchon oben angeführte Satz, nach der Schlegel'ſchen Ueberſetzung (S. 132) religione deleta per omnem stirpem gliscit impietas, klingt nach unſerem europäiſchen Sinne ſo im Allgemeinen genommen ſehr gut. Nach den gemachten Bemerkungen aber heißt religio Kuchenopfer und Waſſerſprengungen, und die impietas heißt Theils das Unterbleiben von ſolchen Ceremonien, Theils das Heirathen in niedrigere Kaſten; — ein Gehalt, vor dem wir weder religiöſe noch moraliſche Achtung haben. — In der ind. Bibl. Bd. II, H. 2 beſtimmt Hr. v. H. das, was hier impietas lautet, näher zur Bedeutung von vernichtetem Rechte. — Der Dichter hat ſich hierin noch nicht über den gemeinen indiſchen Aberglauben zu einer ſittlichen, wahrhaft religiöſen oder philoſophiſchen Beſtimmung erhoben.

Sehen wir nun, was Kriſchnas auf die Bedenklichkeiten des Ardſchunas erwiedert. Das Nächſte iſt, daß er dieſe Unluſt zum Kampf Schwäche, eine unwürdige Feigheit nennt, aus der er ſich ermannen ſolle. In Wilkins Ueberſetzung liegt eine ausdrücklichere Erinnerung an die Pflicht (wie derſelbe erläutert: des Soldaten gegenüber den allgemeinen moraliſchen Pflichten). Wenn die moraliſche Kolliſion auch nicht beſtimmter durch den Ausdruck hervorgehoben iſt, ſo iſt ſie doch vorhanden, und für die Auflöſung iſt jenes bloße Schmälen Kriſchnas nicht befriedigend; auch genügt es dem Ardſchunas nicht, der vielmehr nur das ſchon Geſagte wiederholt, und bei ſeinem Entſchluſſe, ſich nicht zu ſchlagen, beharrt.

Nun fängt Kriſchnas an, die höhere, Alles überfliegende Metaphyſik loszulegen, welche einer Seits über das Handeln ganz hinaus zum reinen Anſchauen oder Erkennen, und damit in das Innerſte des indiſchen Geiſtes übergeht, anderer Seits die höhere Kolliſion zwiſchen dieſer Abſtraktion und dem Praktiſchen, und damit das Intereſſe herbeiführt, ſich um die Art umzuſehen, wie dieſe Kolliſion vermittelt und aufgelöſt ſey.

Das Nächſte jedoch, was Kriſchnas entgegnet, führt nicht ſogleich zu jener Höhe fort, der metaphyſiſche Anfang führt zunächſt nur auf gewöhnliche populare Vorſtellungen. Kriſchnas ſagt, daß Ardſchunas zwar weiſe Reden führe, aber die Weiſen weder die Todten noch die Lebendigen betrauern. „Weder ich, Kriſchnas, bin jemals nicht geweſen, noch du, noch alle dieſe Könige der Sterblichen, noch iſt es jemals in Zukunft, daß wir nicht ſeyn werden. — Dieſe Leiber, welche von der unveränderlichen, unzerſtörbaren und unendlichen Seele belebt ſind, werden hinfällig genannt; darum kämpfe, Ardſchunas! — Wie kann der Menſch, der weiß, daß die Seele unſterblich iſt, meinen, daß er ſie tödten laſſen, oder tödten könne? wie kannſt du dazu kommen, ſie zu beklagen? Wenn du aber auch glaubſt, daß die Seele entſtanden ſey, und daß ſie wieder ſterben werde; ſo kannſt du auch ſo nicht um ſie klagen; denn dem, was geboren, iſt der Tod gewiß, und dem, was geſtorben, die Geburt; über das Unvermeidliche mußt du daher dir keinen Kummer machen!“ — Eine moraliſche Beſtimmung, die wir ſuchen, iſt hierin nicht wohl zu ſehen. Es iſt daſſelbe, was wir ſonſt leſen: „Freund, es ſind ſterbliche Menſchen, ſterbliche Menſchen! die du zu tödten im Begriffe biſt; die Seele aber wirſt du nicht tödten, denn ſie kann nicht getödtet werden.“ Wir finden ohne Zweifel, daß, was zu viel beweiſt (— aus dem Tödten überhaupt wird in ſolcher Vorſtellung nicht viel gemacht —), gar nichts beweiſt.

Dann fährt Kriſchnas fort: „Eingedenk der Pflichten deiner beſondern Kaſte, geziemt dir, nicht zu zagen; für einen Kſchatria giebt es nichts Höheres als Krieg.“ Bei Schlegel heißt es dort: proprii officii memorem etc., und hier legitimo bello melius quidquam militi evenire nequit, ſo auch in der Folge. Europäer, die dieß leſen, nehmen es ohne Zweifel in dem Sinne der Pflicht des Soldaten als eines ſolchen; ſo haben dieſe Aufrufungen einen moraliſchen Sinn für ſie, wenn ſie ſich nicht

erinnern, daß in Indien Stand und Pflicht eines Soldaten nicht eine Sache für sich, sondern an die Kaste gebunden und beschränkt ist. Wilkins giebt in seiner Uebersetzung die bestimmteren Ausdrücke: the duties of thy particular tribe: und: a soldier of the Kshatree tribe hath no duty superior to fighting. Die allgemeinen Ausdrücke, proprium officium und milites, wie vorhin religio und impietas, versetzen uns zunächst nur in europäische Vorstellung, sie benehmen dem Inhalt seine Farbe, veranlassen zu leicht, daß wir uns über die eigenthümliche Bedeutung täuschen, und die Sätze für etwas Besseres nehmen, als sie in der That sagen. — In dem eben Angeführten liegt ebensowenig das, was wir Pflicht nennen, d. h. sittliche Bestimmung, — sondern nur Naturbestimmung zu Grunde. — Weiter hält Krischnas dem Ardschunas noch die Schande vor, in die er sich bei Freund und Feind stürzen würde, — ein passendes, doch für sich formelles Motiv, indem es immer darauf ankommt, worein die Ehre und Schande gesetzt wird.

Aber Krischnas setzt dann hinzu, daß dieß, was er hier dem Ardschunas vorgehalten, nach der Sanc'hya-Weise gesprochen sey, daß er nun aber nach der Yoga-Weise sprechen werde. Hiermit eröffnet sich erst das ganz andere Feld indischer Betrachtungsweise. Die Zusammenstellung, die Erläuterungen und Aufschlüsse, welche uns über diese hervorstechendste Seite des Gedichts der höchstverehrte Hr. Verf. aus seinem tiefen Sinne und dem Schatze seiner Gelehrsamkeit giebt, sind von vorzüglichem Interesse. Der höhere Schwung, oder vielmehr die erhabenste Tiefe, welche sich hier aufthut, führt uns sogleich über den europäischen Gegensatz, mit welchem wir diese Darstellung eröffnet, von dem Praktischen und Theoretischen hinaus, das Handeln wird vom Erkennen oder vielmehr von der abstrakten Vertiefung des Bewußtseyns in sich absorbirt. Auch Religion und Philosophie fließen hier so in einander, daß sie zunächst ununterscheidbar scheinen. So hat der Hr. Verf. gleich von

Anfang den Inhalt des Gedichts, wie oben angegeben, ein vollſtändiges philoſophiſches Syſtem genannt. Es macht überhaupt in der Geſchichte der Philoſophie eine bedeutende Schwierigkeit und Verlegenheit aus, insbeſondere in den älteren Perioden der Bildung eines Volkes, eine Grenze zwiſchen den Weiſen des Bewußtſeyns, denen gemeinſchaftlich das Höchſte und darum Geiſtigſte, nur im Gedanken ſeinen Wohnſitz Habende, Gegenſtand iſt, zu beſtimmen, und eine Eigenthümlichkeit auszufinden, vermöge deren ſolcher Inhalt nur der einen oder der andern Region angehörte. Für die indiſche Bildung iſt uns nun endlich eine ſolche Unterſcheidung möglich geworden durch die auch von dem Hrn. Verf. öfters angeführten Auszüge, welche Colebrooke aus eigentlich philoſophiſchen Werken der Indier in den Transactions of the R. Asiatic Society Vol. I dem europäiſchen Publikum gegeben hat, und die zu den ſchätzenswertheſten Bereicherungen gehören, welche unſere Kenntniß auf dieſem Felde erhalten konnte.

Bei den philoſophiſchen Syſtemen zeigt es ſich gleichfalls, daß, wie hier im Gedicht, Sanc'hya-Lehre und Yoga-Lehre eine Grundunterſcheidung zwiſchen denſelben ausmacht; obgleich Sanc'hya zunächſt als eine allgemeinere Beſtimmung (bei Colebrooke) erſcheint, unter welche hiermit auch die Yoga-Lehre befaßt wird; ſo iſt doch die Unterſchiedenheit des Inhalts vornehmlich an jene Verſchiedenheit des Ausdrucks geknüpft. — Was zunächſt Sanc'hya betrifft, ſo führe ich aus Colebrooke an, daß ein Syſtem der Philoſophie ſo genannt werde, in welchem die Präciſion des Zählens oder Rechnens in der Aufzählung ſeiner Principien beobachtet werde; — Sanc'hya heiße eine Zahl. In der That zeigen ſich die philoſophiſchen Syſteme, mit denen er uns bekannt macht, vornehmlich als Aufzählungen von den Anzahlen der Gegenſtände, Elemente, Kategorien u. ſ. f., welche jedes Syſtem annimmt, und welche ſo nacheinander vorgetragen, dann für ſich näher erläutert und beſtimmt werden.

Das Wort, von welchem Sanc'hya herkomme, bedeute überhaupt Raisonniren oder Nachdenken (reasoning or deliberation); wie denn auch Hr. v. H. in den Bemerkungen, welche er über die Kritik des Herrn Langlois von der schlegel'schen Ausgabe und Uebersetzung des Bhagavad-Gita, in der indischen Bibliothek gegeben, daselbst II. Bd. 2 H. S. 236 die Sanc'hya-Lehre eben dahin bestimmt, daß in ihr das raisonnirende und philosophirende Nachdenken rege sey.

Was vorhin in Rücksicht auf moralische Bestimmungen ausgehoben worden, zeigte sich als sehr unbedeutend, und wir würden dergleichen als populaire, ganz gewöhnliche Motive charakterisiren. Wenn nun das Uebrige das Interessantere ist, und, wie Herr von Humboldt S. 32 heraushebt, Krischnas darin sichtlich bei dem Yoga stehen bleibt; so ist jedoch einer Seits gleich zu bemerken, daß auf dem höchsten indischen Standpunkte, wie dieß auch im Bhagavad-Gita in der 5. Lekt. 5 Sl. ausgesprochen ist, dieser Unterschied verschwindet, beide Weisen Ein Ziel haben und: Unam eandemque esse disciplinam rationalem (Sanc'hya-Sastra) et devotionem (Yoga-Sastra) qui cernit, is vere cernit (schlegel'sche Uebersetzung). Anderer Seits kann erinnert werden, daß, so sehr in diesem letzten Ziel indische Religion und Philosophie übereinkommen, doch die Ausbildung dieses Einen Zieles und wesentlich des Weges zu diesem Ziele, wie sie durch und für den Gedanken zu Stande gebracht worden, so zu dem Unterschiede von der religiösen Gestalt gediehen ist, daß sie sehr wohl den Namen der Philosophie verdient. Vollends zeigt sich der Weg, den die Philosophie vorzeichnet, eigenthümlich und würdig, wenn man ihn mit dem Wege vergleicht, welchen die indische Religion Theils vorschreibt, Theils wenn sie selbst den höheren Schwung zu dem Yoga-Sinne nimmt, noch gleichsam vermengungsweise zuläßt. So würde man der indischen Philosophie, welche Sanc'hya-Lehre ist, höchst Unrecht thun, wenn man sich ein Urtheil über sie und

ihre Weiſe aus dem, was nach Obigem in dem Bhagavad-Gita Sanc'hya-Lehre heißt, und was über die gemeinen, populär-religiöſen Vorſtellungen nicht hinausgeht, machen wollte.

Für eine kurze Beſtimmung der Yoga-Lehre können wir am zweckmäßigſten gleichfalls anführen, was Hr. v. H. (ind. Bibl. a. a. O.) von ihr angiebt, daß in ihr nämlich dasjenige Nachdenken (wenn es etwa noch ſo heißen kann) rege ſey, welches ohne Raiſonnement durch eine Vertiefung zur unmittelbaren Anſchauung der Wahrheit, ja zur Vereinigung mit der Urwahrheit ſelbſt gelangen will. Aus den Darſtellungen des Hrn. Verf. dasjenige zu entnehmen, was ſich in dieſer Yoga-Richtung für die Beſtimmung von Gott, ſo wie für das Verhältniß des Menſchen zu Gott, ferner dann auch wieder für den Geſichtspunkt des Handelns und der Sittlichkeit ergiebt, — ſoll das Geſchäft eines zweiten Artikels ſeyn.

Nachdem im vorſtehenden Artikel die gelehrte Arbeit des höchſtverehrten Hrn. Verfaſſers dazu benutzt worden, zu verſuchen, das herauszuheben, was aus dieſem berühmten Gedichte ſich für die ſittlichen Beſtimmungen der Indier ergebe; ſo ſoll aus der Zuſammenſtellung und den Aufklärungen, welche uns dieſe höchſt ſchätzbare Darſtellung über die religiöſe Anſicht dieſes Volkes gewährt, der Vortheil gezogen werden, einige Grundbeſtimmungen derſelben in Betracht zu ziehen und Rechenſchaft über dieſe zu geben. Die Aufſchlüſſe, welche wir in den vorliegenden Vorleſungen erhalten, ſind um ſo intereſſanter, als ſie nicht irgend eine partikulare Seite der unendlich viel geſtalteten indiſchen Mythologie behandeln, ſondern ſich vornehmlich mit der Yoga-Lehre, dem Innerſten der Religion dieſes Volkes beſchäftigen, worin ebenſo ſehr die Natur ſeiner Religioſität als ſeines höchſten Begriffes von Gott enthalten iſt. Dieſe Lehre iſt die Grundvorſtellung, welche durch das ganze Gedicht herrſchend iſt und geltend gemacht wird.

Sogleich iſt zu bemerken, daß der Ausdruck Yoga-Lehre

nicht das Mißverständniß veranlassen darf, als ob Yoga eine Wissenschaft, ein entwickeltes System sey. Es ist damit nur eine Lehre in dem Sinne gemeint, wie man etwa von der mystischen Lehre spricht, um einen Standpunkt zu bezeichnen, der, als Lehre betrachtet, nur etliche wenige Behauptungen und Versicherungen enthält, und vornehmlich erbauend, zur geforderten Erhebung ermahnend und aufregend ist. Es ist dieß mit ein Grund, warum, wie Hr. v. H. S. 33 anführt, diese Lehre eine Geheimlehre ist; sie kann ihrer Natur nach nicht objektiv seyn, denn sie hat keinen entwickelten, in den Boden des Beweisens eintretenden Inhalt. Die höchste Lehre in Indien, die Vedas, sind aber dort auch äußerlich ein Geheimniß; die Brahminen sind eigentlich im ausschließenden Recht des Lesens dieser Bücher, das für die anderen Kasten nur etwas Tolerirtes ist. Die großen Gedichte Ramayana und Mahabharata scheinen dagegen die Bestimmung zu haben, auch diesem aus dem Eigenthume der Brahminen ausgeschlossenen Theile der Nation die religiösen Kenntnisse zu gewähren, die derselbe freilich nur bis zu einem gewissen Grade und in dem Sinne zu benutzen fähig ist, um welchen sich die ganze Yoga-Lehre dreht.

Hr. v. H. führt ebendaselbst an, daß Colebrooke in seinen Auszügen aus den philosophischen Systemen der Indier (Transactions of the R. Asiatic Society, Vol. I) von dem Werke Patandschali's (eines mythologisch erscheinenden Wesens), das die Yoga-Lehre enthält, nur kurze Andeutungen gebe, so daß sich nicht beurtheilen lasse, in wie fern das, was Krischna in der Bhagavad-Gita vorträgt, damit übereinstimme. Die special topics, deren Colebrooke erwähnt, auf welche sich die Meditation in dem genannten Werke ausdehne, mögen wohl Eigenthümliches enthalten; allein es läßt sich nicht zweifeln, daß wenigstens die Natur dessen, was Yoga heißt, und das letzte Ziel, welches sich darin vorgesetzt ist, der Hauptsache nach auf dieselbe Weise in beiden Darstellungen

vorgeſtellt werde. Schon der von jenem ſorgfältigen Gelehrten angegebene Inhalt der 4 Kapitel der Yoga-Sutras des Patandſchali, ſo wie einige weitere Anführungen, die derſelbe daraus macht, laſſen dieß ſchließen, und wir werden auch die beſonderen Geſichtspunkte, die der Gegenſtand jener Kapitel ſind, in dem Inhalte der Gita finden. Ich will ſie kurz angeben; das erſte der Kapitel (padu), ſagt Colebrooke, handelt von der Beſchauung (contemplation), das zweite von den Mitteln, ſie zu erlangen; das dritte von der Uebung übernatürlicher Macht (exercice of transcendent power, vibhuti), das vierte von der Abſtraktion oder geiſtigen Iſolirung. Daß Colebrooke von den special topics der Patandſchali-Lehre nichts Näheres anführt, während er von den anderen Lehren ſehr ausführliche und beſtimmte Auszüge giebt, hat wohl ſeinen guten Grund; es iſt nicht zu vermuthen, vielmehr ſcheint es der Natur der Sache nach eher unmöglich, daß viele andere als uns fremdartige, wilde, abergläubiſche Dinge, die mit Wiſſenſchaftlichkeit nichts zu thun haben, zu berichten geweſen wären. Auch die Sanc'hya ſelbſt, welche weſentlich von der Patandſchali-Lehre verſchieden iſt, kommt in ihrem letzten und einzigen Zwecke mit dieſer überein und iſt darin Yoga-Lehre. Nur der Weg weicht von einander ab, in dem die Sanc'hya ausdrücklich durch die denkende Betrachtung der beſonderen Gegenſtände und der Kategorien der Natur wie des Geiſtes zu jenem Ziel fortzuſchreiten anweiſt, die eigentliche Yoga-Lehre des Patandſchali dagegen ohne ſolche Vermittelung gewaltſam und auf einmal in dieſen Mittelpunkt ſich zu verſetzen treibt. Ausdrücklich macht Colebrooke den Anfang der Expoſition der Sanc'hya damit, zu ſagen, daß der anerkannte Zweck aller Schulen, der theiſtiſchen (worunter die Patandſchali-Lehre gehört), der atheiſtiſchen und mythologiſchen, wie anderer philoſophiſchen Syſteme der Indier, dieſer iſt, die Mittel zu lehren, durch welche ewige Seligkeit erlangt werden könne, nach dem Tode oder vor demſelben.

Von den Vedas führt Colebrooke dabei nur eine Stelle in dieser Beziehung an; von der Vedanta (der Theologie der Vedas als ihrem raisonnirenden Theile) sagt er, ihr ganzer Zweck sey, eine Erkenntniß zu lehren, durch welche die Befreiung von der Metempsychose erreicht werde, und dieß als das große Ziel einzuschärfen, das durch die in jener Theologie angegebenen Mittel zu erlangen sey. Bestimmter giebt derselbe anderwärts (Asiat. Res. IX, p. 289) an, die Anhänger der Vedas glauben, daß die menschliche Seele nicht nur einer vollkommenen Einheit mit dem göttlichen Wesen fähig sey, und diese durch die Erkenntniß Gottes, wie sie von den Vedas gelehrt wird, erreiche, sondern daß wie sie auch angedeutet haben, durch dieses Mittel die besondere Seele Gott werde, selbst bis zur wirklichen Erlangung der obersten Macht. Sogar in den Aphorismen von Nyaya der Philosophie des Gotama, von welcher Colebrooke im zweiten Aufsatze über die indische Philosophie (Transact. of the R. Asiatic Society Vol. I, P. 1) einen ausführlichen Auszug giebt, — einer ziemlich trockenen formellen Logik, die der Gegenstand einer unendlichen Menge von Kommentarien in Indien geworden sey, — werde dieselbe Belohnung einer vollkommenen Kenntniß dieser philosophischen Wissenschaft verheißen. Wir dürfen daher mit Recht das, was Yoga heißt, für den allgemeinen Mittelpunkt indischer Religion und Philosophie betrachten.

Was nun Yoga ist, setzt der Hr. Verf. S. 33 sowohl etymologisch als in dem weitern Sinne auseinander; auch in der indischen Bibliothek Bd. II, H. 2, S. 248 ff. finden sich interessante Erörterungen sowohl von Hrn. v. H. als auch von Hrn. v. Schlegel über die Schwierigkeit der Uebersetzung eines solchen Wortes. Yoga wird also (S. 33) beschrieben als die beharrliche Richtung des Gemüths auf die Gottheit, wodurch es sich von allen anderen Gegenständen, selbst von dem innern Gedanken zurückzieht, jede Bewegung und Körperverrichtung möglichst

hemmt, ſich allein und ausſchließend in das Weſen der Gottheit verſenkt, und ſich mit demſelben zu verbinden ſtrebt. Hr. v. H. überſetzt das Wort durch Vertiefung, indem die Inſichgekehrtheit das auffallendſte Merkmal des im Yoga begriffenen Menſchen bleibe und darin auch die eigene myſtiſche Gemüthsſtimmung eines ſolchen liege; obgleich jede Uebertragung eines aus ganz eigenthümlicher Anſicht entſpringenden Ausdrucks einer Sprache durch ein einzelnes Wort einer andern mangelhaft bleibe. Letztere Bemerkung enthält wohl die Rechtfertigung des Hrn. v. Schlegel, der Yoga vornehmlich mit devotio überſetzt, wie es auch Langlois und Wilkins mit devotion (ind. Bibl. a. a. O. S. 250) geben; ſonſt gebraucht Hr. v. Schl. applicatio, destinatio, exercitatio, wo der Sinn etwa nicht ſo ſpecifiſch zu ſeyn ſcheint. Der Hr. v. H. macht daſelbſt jedoch den Uebelſtand bemerklich, daß dem Leſer bei allen dieſen verſchiedenen Ausdrücken der urſprüngliche allgemeine Begriff dieſes Worts fehle, durch den man erſt die einzelnen Anwendungen, jede in ihrer Eigenthümlichkeit, wahrhaft faſſen könne, in welche Bemerkungen Hr. v. Schl. mit ſeiner vollen Kenntniß der Schwierigkeiten des Ueberſetzens, und im tiefen Gefühle der Ueberſetzerleiden einſtimmt. Es widerſtreitet gewiß geradezu der Natur der Sache, die Forderung zu machen, daß ein Ausdruck der Sprache eines Volkes, das gegen uns eine eigenthümliche Sinnesart und Bildung hat, wenn ſolcher Ausdruck nicht unmittelbar ſinnliche Gegenſtände, wie Sonne, Meer, Baum, Roſe u. ſ. f, ſondern einen geiſtigen Gehalt betrifft, mit einem Ausdruck unſerer Sprache wieder gegeben werde, welcher jenem in ſeiner vollen Beſtimmtheit entſpreche. Ein Wort unſerer Sprache giebt uns unſere beſtimmte Vorſtellung von ſolchem Gegenſtande, und eben damit nicht die des andern Volkes, das nicht nur eine andere Sprache, ſondern andere Vorſtellungen hat. Da der Geiſt das Gemeinſame aller Völker iſt, und wenn die Bildung deſſelben zugleich vorausgeſetzt wird; ſo kann

sich die Verschiedenheit nur um das Verhältniß eines Inhalts nach seiner Gattung und deren Bestimmungen, den Arten, drehen. In einer Sprache sind für viele, gewiß nicht für alle Bestimmtheiten besondere Ausdrücke vorhanden, jedoch etwa nicht für das sie befassende, allgemeine Subjekt, oder aber für dieses, und zwar daß der Ausdruck entweder auf das Allgemeine eingeschränkt, oder auch für den Sinn einer besondern Art geläufig ist; — so enthält die Zeit sowohl die leere als die erfüllte und die rechte Zeit; darum muß aber tempus doch oft durch: Umstände, übersetzt werden. Was wir in den Wörterbüchern als verschiedene Bedeutungen eines Wortes angeführt finden, sind meisten Theils Bestimmtheiten einer und derselben Grundlage. Wenn auch, wie Herr von Schlegel (ind. Biblioth. II. Bd. 2 H. S. 257) sagt, die europäischen Völker in Absicht auf die Sprachen, Geschmack, gesellige und wissenschaftliche Bildung Eine große Familie ausmachen; so geht die Verschiedenheit ihrer Sprachen dennoch zu der angegebenen Abweichung fort, und macht an einem Uebersetzer die Eigenschaften nothwendig, welche allein der Schwierigkeit auf eine Weise abhelfen können, wie Hr. v. Schl. es in den mannigfaltigsten Proben geleistet, gebildeten Takt und geistreiches Talent.

Hr. v. H. bemerkt (ebendas. S. 250) gegen die französische Uebersetzung des Ausdrucks Yoga mit devotion und die lateinische mit devotio, daß sie die Eigenthümlichkeit der Yoga nicht bezeichnen; in der That drücken sie nicht die allgemeine Bestimmung für sich, und sie nur in einer Modifikation aus, die nicht im Yoga enthalten ist. Der deutsche Ausdruck Vertiefung, dessen sich der höchstverehrte Hr. Verf. bedient, zeigt sich sogleich als bedeutend und passend; er drückt die allgemeine Bestimmtheit aus, welche Yoga überhaupt bedeutet, und für die (S. 41) destinatio, applicatio paßt. Yoga aber hat insbesondere die eigenthümliche Bedeutung, welche für die Kenntniß

des Ausgezeichneten der indiſchen Religionen das Intereſſante iſt. Wilkins (S. 140 ſeiner Ueberſetzung in den Anmerk.) ſagt nach der Erwähnung der unmittelbaren und der allgemeinen Bedeutung von junction und bodily or mental application, daß es in der Bhagavad-Gita is generally used as a theological term, to express the application of the mind in spiritual things, and the performance of religious ceremonies. Dieſe ſpecifiſche Bedeutung zeigt ſich hiermit im Ausdrucke der allgemeinen Grundlage die überwiegende zu ſeyn. Unſere Sprache kann nicht wohl ein Wort beſitzen, welches ſolcher Beſtimmung entſpräche, weil die Sache nicht in unſerer Bildung und Religion liegt. Der paſſende Ausdruck Vertiefung geht darum gleichfalls nicht ſo weit; Yoga in jener Eigenthümlichkeit iſt weder Vertiefung in einen Gegenſtand überhaupt, wie man ſich in die Anſchauung eines Gemäldes, oder in einen wiſſenſchaftlichen Gegenſtand vertieft, noch Vertiefung des Menſchen in ſich ſelbſt, d. i. in ſeinen konkreten Geiſt, in die Empfindungen oder Wünſche deſſelben u. ſ. f. Yoga iſt vielmehr eine Vertiefung ohne allen Inhalt, ein Aufgeben jeder Aufmerkſamkeit auf äußere Gegenſtände, der Geſchäftigkeit der Sinne ebenſo ſehr als das Schweigen jeder innern Empfindung eines Wunſches oder einer Hoffnung oder Furcht, die Stille aller Neigungen und Leidenſchaften wie die Abweſenheit aller Bilder, Vorſtellungen und aller beſtimmten Gedanken. Inſofern dieſe Erhebung nur als ein momentaner Zuſtand betrachtet wird, würden wir ihn Andacht nennen können; allein unſere Andacht kommt aus einem konkreten Geiſte und iſt an einen inhaltsvollen Gott gerichtet; iſt inhaltsvolles Gebet, eine erfüllte Bewegung des religiöſen Gemüths. Die Yoga *) könnte man darum nur abſtrakte Andacht nennen, weil ſie

*) Es mag erlaubt ſeyn, die Yoga zu ſagen im Sinne des deutſchen femininen Artikels, mit dem Qualitäten bezeichnet zu werden pflegen.

ſich nur in die vollkommene Inhaltsloſigkeit des Subjekts und des Gegenſtandes, und damit zur Bewußtloſigkeit hinſteigert.

Um zum Beſtimmten überzugehen, ſo iſt ſogleich zu bemerken, daß dieſe Abſtraktion nicht als eine vorübergehende Spannung verſtanden, ſondern, wie die Andacht zur Frömmigkeit überhaupt werden ſoll, als habituelle Stimmung und Charakter des Geiſtes gefordert wird. Der Weg zu dieſem konſtanten Verſenktſeyn des Geiſtes hat verſchiedene Stufen und damit verſchiedene Werthe. Aus Tauſenden von Sterblichen ſtrebt kaum Einer nach Vollendung, und von den Strebenden und Vollendeten iſt kaum Einer, der mich vollkommen kennt, ſagt Kriſchna Bhag. VII, 3. Die untergeordneten Vollendungen (denn ſo muß man nach dem eben angeführten Ausſpruch reden) zu bezeichnen und ihren Werth unter den der höchſten Vollendung zu ſetzen, macht einen Hauptinhalt der Bhagavad-Gita aus. Der Vortrag fällt jedoch vornehmlich immer in die Wiederholung des allgemeinen Gebots, ſich in Kriſchna zu verſenken, zurück; die Mühe, die Hr. v. H. übernommen, das Verwandte, im Gedicht ſo ſehr Zerſtreute, zuſammen zu ſtellen, erleichtert es, dieſen Unterſchieden nachgehen zu können.

Daß die Richtung des Geiſtes auf Kriſchna den Charakter durchdrungen habe, wird ſogleich zu der Gleichgültigkeit gegen die Früchte der Handlungen gefordert, von welcher im erſten Artikel geſprochen worden, und die in den erſten Lektionen des Gedichts vornehmlich eingeſchärft wird; ſ. Hr. v. H. S. 5 ff. Dieſe Verzichtleiſtung auf den Erfolg iſt nicht ein Enthalten vom Handeln ſelbſt, ſetzt daſſelbe vielmehr voraus. Jene Verzichtleiſtung wird aber XII, 11 als die niedrigſte Stufe der Vollendung ausgeſprochen. Wenn du, ſagt Kriſchna daſelbſt, nicht einmal das Vorhergehende (was dieß ſey, davon ſogleich) zu erreichen vermagſt, ſo thu', mich vor Augen habend, in Beſcheidenheit auf die Früchte der Handlungen Verzicht.

Wenn dieß Abſehen von dem Erfolg der Handlungen einer Seits ein Element ſittlicher Geſinnung iſt, ſo iſt es in dieſer Allgemeinheit zugleich unbeſtimmt und darum formeller und ſelbſt zweideutiger Natur. Denn Handeln heißt nichts Anderes, als irgend einen Zweck zu Stande bringen; damit Etwas heraus, damit es zu einem Erfolg komme, wird gehandelt. Die Verwirklichung des Zwecks iſt ein Gelingen; daß die Handlung Erfolg hat, iſt eine Befriedigung, eine von der vollführten Handlung untrennbare Frucht. Zwiſchen das Handelnde und das Erreichen des Zwecks kann Sich Trennendes einſchieben, und das Handeln aus Pflicht wird in vielen Fällen zum Voraus ſogar wiſſen, daß es keinen äußerlichen Erfolg haben kann; aber die Pflicht iſt etwas Anderes als jene bloß negative Gleichgültigkeit gegen den Erfolg. Je ſinnloſer und ſtumpfer ein opus operatum vollbracht wird, eine deſto größere Gleichgültigkeit gegen den Erfolg iſt darin vorhanden.

Die nächſthöhere Stufe, wodurch Vollendung (consummatio) erreicht werde, wird XII, ſl. 10 angegeben als eine Vertiefung in die Werke des Kriſchna und ein Vollbringen von Werken um ſeinetwillen (mei gratia). Die Stelle, welche die letztere Beſtimmung enthält, erklärt Hr. v. H. (ind. Bibl. a. a. O. S. 251) unter den ſchwierigen ſl. 9 — 12 für die, die ihn vorzüglich zweifelhaft laſſe. Wilkins: Follow me in my works supreme; for by performing works for me, thou shalt attain perfection. Hr. v. H. interpretirt im erſten Satze nicht Vertiefung in die Werke des Kriſchnas, ſondern das um Kriſchnas willen in alleiniger Richtung auf ihn zu übende Handeln. Mea opera qui perficit giebt einen Sinn, der allerdings zunächſt nicht einleuchtet, und Hr. v. H. erinnert, daß dieſe Ueberſetzung den Sterblichen etwas Unmögliches aufzuerlegen ſcheint. Außerdem daß überhaupt alle unſere Vorſtellungen von Unmöglichkeiten an der indiſchen Vorſtellungswelt ſcheitern, als in welcher das faire l'impossible ganz zu Hauſe

iſt, ſo erhalten wohl jene Werke des Kriſchnas durch das Folgende ihre nähere Erläuterung. Die Frage iſt, was es für Handlungen ſind, die der Andächtige zu vollbringen habe? In III, 26 wird, wie überhaupt alle die wenigen Gedanken dieſes Gedichts auf die tädiöſeſte Weiſe wiederholt werden, daſſelbe geſagt, der Weiſe ſolle mit andächtigem Sinne alle Handlungen verrichten, und dann heißt es weiter ſl. 27, daß die Handlungen durch die Qualitäten der Natur beſtimmt ſind, es ſind dieß die drei bekannten Kategorien der Indier, nach welchen ſie ſich Alles ſyſtematiſiren. In XVIII, 40 ff. iſt weiter ausgeführt, daß die eigenthümlichen Geſchäfte der Kaſten nach dieſen Qualitäten vertheilt ſind. Auch in dieſer Stelle, wo von dem ſpecifiſchen Unterſchiede der Kaſten ausdrücklich geſprochen iſt, überſetzt Hr. von Schlegel, wie weiter oben bemerkt wurde, die erſte zwar mit Brachmani, aber die drei folgenden mit milites, opifices und servi; die jedesmalige Wiederholung bei der Angabe der eigenthümlichen Eigenſchaften jeder Kaſte, dieß ſetzen die ihnen durch die Natur beſtimmten Geſchäfte (Wilkins: natural duty), lautet: munera, ex ipsorum indole nata. Indoles iſt wohl Naturbeſtimmtheit, als Naturanlage, Naturell; aber daß es ganz nur der phyſiſche Umſtand der Geburt iſt, wodurch jedem Menſchen ſein Geſchäft beſtimmt iſt, dieß wird durch dieſen Ausdruck eher verdunkelt, ſo ſehr, daß man nach dem Sinne der europäiſchen Freiheit leicht das Gegentheil verſtehen könnte, nämlich, daß von dem Naturell, der geiſtigen Naturanlage, Talent, Genie abhängig gemacht werde, zu welchem Geſchäfte, d. i. zu welchem Stande jedes Individuum ſich ſelbſt beſtimme. Es iſt aber für wichtig anzuſehen, bemerklich zu machen, daß auch in dieſem Gedichte, welches dieß große Anſehen indiſcher Weisheit und Moral genießt, die bekannten Kaſtenunterſchiede ohne die Spur einer Erhebung zur moraliſchen Freiheit zu Grunde liegen. Den erſten Anſchein, reine ſittliche Principien zu enthalten, geben demſelben die Theils

ſchen angeführten, Theils gleich näher zu erörternden Grundſätze der negativen Geſinnung zunächſt gegen die Früchte des Handelns. Grundſätze, die im Allgemeinen ſich ganz gut ausnehmen, ſind um ihrer Allgemeinheit ſelbſt willen zugleich ſchwankend, und erhalten den inhaltsvollen Sinn und Werth erſt durch die konkreten Beſtimmungen. Der Sinn und Werth indiſcher Religioſität und der damit zuſammenhängenden Pflichtenlehre beſtimmt und verſteht ſich aber nur aus dem Geſetz der Kaſte, — dieſer Inſtitution, welche Sittlichkeit und wahre Bildung ewig unter den Indiern unmöglich gemacht hat und macht.

Die Aufforderung an den Ardſchuna, die Schlacht zu liefern, iſt die Aufforderung, weil er zur Kſchatria-Kaſte gehört, das naturbeſtimmte Geſchäft zu verrichten, opus tibi demandatum, III, 19. Ebendaſelbſt fl. 29 iſt eingeſchärft, daß der Wiſſende (universitatis gnarus, vergl. ind. Bibl. II, 3, S. 350) die Unwiſſenden in dieſem Thun ihrer Kaſtenpflichten nicht wankend machen ſolle; — was einer Seits einen guten Sinn, anderer Seits eben die Verewigung der Naturbeſtimmtheit enthält. Es iſt beſſer, heißt es XVIII, 47, ſeine Kaſtenpflicht mit ermangelnden Kräften zu vollbringen; wenn ſie auch (hier heißt ſie connatum opus) mit Schuld vergeſellſchaftet iſt, ſoll ſie keiner verlaſſen. Was daſelbſt ferner geſagt iſt, daß wer zufrieden mit ſeinem Geſchäfte iſt, die Vollendung erreicht, wenn er ohne Ehrſucht und Begierden es vollbringt, enthält, daß, wie wir uns etwa ausdrücken könnten, nicht die äußerlichen Werke als ſolche (das opus operatum) zur Seligkeit verhelfen. Aber dieſe Ausſprüche haben nicht den chriſtlichen Sinn, daß in jedem Stande, wer Gott fürchtet und Recht thut, ihm angenehm iſt; denn dort giebt es keinen affirmativen Zuſammenhang zwiſchen einem geiſtigen Gott und den Pflichten, und ſomit kein innerliches Recht und Gewiſſen; denn der Inhalt der Pflichten iſt nicht geiſtig, ſondern natürlich beſtimmt. Die Ausdrücke Handlungen, Charakter, die wir oben gebrauchten, zeigen ſich

dadurch unpaſſend, hier angewendet zu werden, denn ſie ſchließen moraliſche Imputabilität und ſubjektive Eigenthümlichkeit in ſich. — Kriſchnas ſagt von ſich III. ſl. 22: Ich habe zwar in der Welt nichts zu verrichten, noch zu erlangen, was ich noch nicht erlangt hätte; doch verbleibe ich im Wirken (versor tamen in opere); wenn ich je nicht fortdauernd in Wirkſamkeit wäre, ſo würden die Menſchen ins Verderben ſtürzen (Wilkins: This world would fall in their duty), ich würde der Urheber, von was? — von der Vermiſchung der Kaſten ſeyn, und dieß Geſchlecht verſchlechtert werden (Wilkins: I should drive the people from the right way). Die allgemeinen Ausdrücke, Pflicht, rechter Weg, (der Engländer verbeſſert opus in moral actions), oder pessum ire, exitium, wie das opus, das Kriſchna immer vollbringt, hören nur dadurch auf, leere Deklamationen zu ſeyn, daß es zu einem beſtimmten Inhalt und Bedeutung kommt. Dieſer iſt in der Vermiſchung der Kaſten angegeben: Wilkins: I should be cause of spurious births; Hr. v. Schl. überſ. colluvies, — ein für ſich nicht genug beſtimmtes Wort; genauer heißt es (in der S. 368 ang. Stelle) colluvies ordinum, das ſpecifiſche Varna-ſankara, das wohl auch hier im Original ſteht. Statt des Werkes der Weisheit, der Güte und Gerechtigkeit, welches in einer höhern Religion als das Werk der göttlichen Weltregierung gewußt wird, iſt das Werk, welches Kriſchna immer vollbringt, die Erhaltung der Kaſtenunterſchiede. Zu den Werken, die dem Menſchen auferlegt ſind, gehören weſentlich die Opfer und die gottesdienſtlichen Handlungen überhaupt — ein Boden, der zunächſt etwa eine Region zu ſeyn ſcheinen könnte, worin jene Naturunterſchiede, wie bei uns der Unterſchied der Stände, der Bildung, des Talents u. ſ. f. verſchwänden und der Menſch als Menſch ſich auf gleiche Weiſe zu Gott verhielte. Dieß iſt aber nicht der Fall; die religiöſen Verrichtungen, wie das, was ſonſt auch im täglichen Leben bei den gleichgültigſten oder äußerlichſten

Handlungen zu beobachten iſt, ſind nach der Kaſte beſtimmt; es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Brahmanen-Kaſte auch darin ausgezeichnet iſt, an tauſend und aber tauſend abgeſchmackte Beſtimmungen eines gräßlichen Aberglaubens gebunden zu ſeyn. — Mit dem Geſagten hängt zuſammen, was Wilford (Asiat. Res. XI, p. 122) von der Beziehung der indiſchen Religion auf die Europäer und Nicht-Indier bemerkt. Die Indier laſſen keine Proſelyten zu, in dem Sinne, daß wir alle zu jener gehören, aber in der niedrigſten Klaſſe; aus ſolcher können die Mitglieder dieſer Kirche nicht in eine höhere übergehen, außer ſie ſterben vorher, und dann, wenn ſie es verdienen, mögen ſie in Indien in einer der vier Kaſten geboren werden. In dem 41 ſt. 14 ſ. angegebenen Ideenkreis (orbis, Wilford: wheel) von Opfer und Gottesdienſt überhaupt, Menſch, Gott oder Brahm und Götter, iſt das wichtigſte Moment, daß das, was wir als ſubjektive Geſinnung und Thun des Darbringenden anſehen würden, Brahm ſelbſt iſt; doch hierauf werde ich bei dem Begriffe von Brahm zurückkommen. Ueber den beiden Vollendungen 1) der Gleichgültigkeit gegen die Früchte, und 2) der Richtung des Innern auf Kriſchnas in Verknüpfung mit den Werken, iſt die höhere Stufe angegeben, welche die Werke oder Handlungen, das Gottesdienſtliche, wie das Thun jeder Art, verläßt. Sie heißt XII, ſl. 9 nach Hrn. v. Schlegel's Ueberſetzung assiduitatis devotio: ein Ausdruck, der, wie Hr. v. H. in der ind. Bibl. a. a. O. S. 254 bemerkt, allerdings dunkel iſt. Derſelbe führt (ebendaſ. S. 232) an, daß der Ausdruck des Originals (wie es ſcheint, abhyasah) von dem Ueberſetzer an einer andern Stelle VIII, 80 ganz ausgelaſſen ſey, wo doch in den vor- und nachfolgenden Sloken verſchiedene Zuſtände beſchrieben ſeyen. Vielleicht hat Hr. v. Schl. dort in ad devotionem exercendam die Aſſiduität andeuten wollen; aber in der That, erſt indem man ſieht, daß auf dieſe Aſſiduität ein Accent zu legen ſey, wird es deutlich, daß in S. VIII, 8 — 10

gleichfalls die Stufenfolge der Verkörperungen und zwar dieſelbe wie 2. XII, 9 — 12 bezeichnet iſt. Wilkins hat das ebenfalls unbeſtimmte Wort practice und constant practice.

Worin dieſe Aſſiduität beſteht, läßt ſich zunächſt aus der vorhergehenden Stufe ſchließen, und aus der nachfolgenden. Von jener kann die Richtung auf Krischnas, die Andacht, nicht wegfallen, ſondern nur die Werke; die folgende, höchſte Stufe iſt das vollbrachte, der Werke und des Strebens entledigte, Einsſeyn und Wohnen mit Gott. Die dazwiſchen liegende iſt ſonach bewußte Devotion; wir können den Ausdruck devotio assiduitatis umkehren und ſie die Aſſiduität der Devotion nennen. Ihre weitere Beſtimmung geben Theils Beſchreibungen auch der Bhagavad-Gita ſelbſt, Theils aber iſt es die Stufe, welche für ſich nothwendig das Auffallendſte für Alle geweſen iſt, welche von Indiſchem berichtet haben. Zuvörderſt bemerke ich in Beziehung auf das Vorhergehende, daß ſie, da in ihr das rein negative Verhalten des Geiſtes hervorzutreten anfängt, welches die ſpecifiſche Beſtimmtheit indiſcher Religioſität ausmacht, im Widerſpruche mit dem Handeln ſteht, zu welchem Krischnas früher den Ardſchunas aufgefordert hat. Es macht eine der tädiöſen Seiten des Gedichts aus, dieſen Widerſpruch der Aufforderung zum Handeln und der Aufforderung zu der handlungsloſen, ja ganz bewegungsloſen, alleinigen Verſenkung in Krischnas immerfort hervorkommen zu ſehen, und keine Auflöſung dieſes Widerſpruchs zu finden. Unmöglich aber iſt dieſe Auflöſung, weil das Höchſte des indiſchen Bewußtſeyns, das abſtrakte Weſen, Brahm, in ihm ſelbſt ohne Beſtimmung iſt, welche daher nur außer der Einheit, und nur äußerliche, natürliche Beſtimmung ſeyn kann. In dieſem Zerfallen des Allgemeinen und des Konkreten ſind beide gefeſſelt; jenes die leere Einheit, dieſes die unfreie Mannigfaltigkeit; der Menſch an dieſe verfallen, iſt nur an ein Naturgeſetz des Lebens gebunden; zu jenem Extrem ſich erhebend, iſt er auf der Flucht und in der Negation aller

konkreten, geiſtigen Lebendigkeit. Die Vereinigung dieſer Extreme, wie ſie in der vorhergehenden Stufe der indiſchen Vollendung erſcheint, kann darum auch nur die Gleichgültigkeit in den Werken der Naturgeſetzlichkeit gegen dieſe Werke ſelbſt, keine erfüllte, verſöhnende geiſtige Mitte ſeyn. Ueber die nähere Art und Weiſe der Uebung der Aſſiduität iſt kein Zweifel möglich. Sie iſt die bekannte indiſche Ausübung gewaltſamer Zurückziehung und das Aushalten in der Einförmigkeit eines that- und gedankenloſen Zuſtandes. Es iſt die Strengigkeit, in leerer Sinnloſigkeit ſich zu erhalten, nicht die Strengigkeit der Büſſungen des Faſtens, Geißelns, Kreuztragens, ſtupiden Gehorchens in Handlungen und äußerlichem Thun u. ſ. f., als womit wenigſtens noch immer eine Mannigfaltigkeit von körperlicher Bewegung, wie von Empfindungen, Vorſtellungen und geiſtigen Erregungen verbunden iſt. Auch werden jene Uebungen nicht zur Buße auferlegt, ſondern direkt allein um die Vollendung zu erreichen; der Ausdruck Büßungen für jene Uebungen gebraucht, bringt eine Beſtimmung herein, die nicht in ihnen liegt, und daher an ihrem Sinne ändert. Die, welche ſich ihnen unterziehen, ſind gewöhnlich unter den Yogi verſtanden. Von ihnen iſt auch zu den Griechen Kunde gekommen; was dieſe von den Gymnoſophiſten berichten, gehört hierher.

Dem, was hier assiduitatis devotio heißt, entſpricht das, was Colebrooke aus Patandſchali's Yoga-ſaſtra (3. Kap.) anführt, daß es die dem Höchſten, der Erreichung der Seligkeit, vorhergehende Stufe ſey. Er ſagt, dieſes Kapitel enthalte faſt ausſchließend Anleitungen zu körperlichen und inneren Uebungen, die aus einer intenſiv-tiefern Meditation beſtehen, verbunden mit Zurückhaltung des Athems und Unthätigkeit der Sinne, und dabei einer ſteten Haltung in vorgeſchriebenen Stellungen. Hr. v. H. nimmt S. 34 Bezug auf dieſe Stelle, und ſchließt aus dem Ausdrucke der meditation on special topics, worüber oben ſchon eine Bemerkung gemacht worden, daß es ſcheine,

das ſtiere Nachdenken des Yogi habe auch auf andere Gegenſtände als die Gottheit gerichtet ſeyn können. Colebrooke's Anführung iſt ſehr unbeſtimmt; Nachdenken über beſtimmte Gegenſtände und damit eine Erkenntniß von und in Gedanken iſt vielmehr das der Sanc'hya-Lehre Eigenthümliche. Wenn auch der Meditation desjenigen, der der Patandſchali-Lehre als einem philoſophiſchen Syſtem anhing, eine obwohl ſelbſt nur geringe Ausdehnung zuzuſchreiben wäre, ſo fällt eine ſolche doch in der allgemeinen indiſchen Yoga ganz hinweg. Alle Beſchreibungen und Vorſchriften ſchildern ſie als eine Uebung oder Anſtrengung zur äußern und innern Lebloſigkeit. Nur zu oft iſt in der Bhagavad-Gita Nichts zu denken als Erforderniß ausgeſprochen, wie in der Stelle VI, 19 — 27, von der ich einen Theil in Hrn. v. H's. Ueberſetzung herſetze, um auch von dieſer ein Beiſpiel zu geben; das beibehaltene Sylbenmaaß des Originals, das wohl Schwierigkeiten genug gemacht haben mag, zeigt ſich hier beſonders paſſend, indem ſein hemmender Gang den Leſer nöthigt, ſich in den von der Vertiefung handelnden Inhalt zu vertiefen; es heißt:

In der Vertiefung der Menſch muß ſo vertiefen, ſinnentfremdet ſich,
Tilgend jeder Begier Streben, von Eigenwillens Sucht erzeugt,
Der Sinne Indegriff bändigend mit dem Gemüthe ganz und gar.
So ſtrebend, nach und nach ruh' er, im Geiſt gewinnend Stätigkeit,
Auf ſich ſelbſt das Gemüth heftend, und irgend etwas denkend nicht;
(Schlegel: Nihilum quidem cogitet.)
Wohin, wohin herumirret das unſtät leicht Bewegliche,
Von da, von da zurückführ' er es in des innern Selbſts Gewalt.

Weitere Vorſchriften und Züge, die im Gedichte von den Uebungen des Yogi angegeben ſind, ſtellt Hr. v. Humboldt S. 35 zuſammen; ein ſolcher ſoll in einer menſchenleeren, reinen Gegend einen nicht zu hohen und nicht zu niedrigen, mit Thierfellen und Cuſa-Gras (mit dem die Brahminen immer zu thun haben, poa cynosuroides nach Hrn. v. H. aus Wilſon)

bedeckten Sitz haben, Hals und Nacken unbewegt, den Körper im Gleichgewicht halten, den Odem hoch in das Haupt zurückziehen und gleichmäßig durch die Naſenlöcher aus- und einhauchen, nirgends umherblickend, ſeine Augen gegen die Mitte der Augenbraunen und die Spitze der Naſe richten, und die heilige Sylbe Om! ausſprechen. Hr. v. H. führt S. 36 den von Warren Haſtings im konvulſiviſchen Beten eines Roſenkranzes (denn auch die Indier bedienen ſich ſeit alten Zeiten eines ſolchen) geſehenen Yogi, ingleichen die Aeußerung Haſtings an, daß man wohl ſchließen könne, da ſeit vielen Menſchenaltern Männer in der täglichen und ein ganzes Leben hindurch fortgeſetzten Gewohnheit abſtrakter Kontemplation leben, und da jeder einen Beitrag von Erkenntniß zu dem von ſeinen Vorgängern erworbenen Schatz hinzufügt, daß dieſe kollektiven Studien ſie zur Entdeckung neuer Richtungen und Kombinationen des Bewußtſeyns (new tracks and combinations of sentiment) geführt haben, die von den Lehren anderer Nationen ganz abweichen, und weil ſie aus einer ſo von aller Beimiſchung des Zufälligen befreiten Quelle herkommen, von gleicher Wahrheit wie unſere abſtrakten Lehren (the most simple of our own, gleich nachher the most abstruse of ours) ſeyn mögen. Hr. v. H. giebt mit Recht nicht viel auf dieſe Vorſtellung, und ſtellt ſolche Ueberſpannungen auf gleiche Linie mit dem ſchwärmeriſchen Myſticismus anderer Völker und Religionen. Man ſieht in der That, der Generalgouverneur war zwar damit bekannt, daß die Erkenntniß nur durch Abſtraktion vom Sinnlichen und durch Nachdenken gewonnen wird, aber er unterſcheidet hiervon nicht die ſtiere indiſche Beſchauung, in der ſowohl der Gedanke bewegungslos und unthätig bleibt, als die Sinne und Empfindungen zur Unthätigkeit gezwungen werden ſollen. Auch möchte ich, wenigſtens nach dieſer Seite, nicht die Yoga mit dem Myſticismus anderer Völker und Religionen vergleichen, denn dieſer iſt reich an geiſtigen Produktionen, und oft höchſt reinen, erha-

benen und ſchönen, geweſen, da er in der äußerlich ſtillen Seele zugleich ein Ergehen derſelben in ſich und ein Entwickeln des reichen Gegenſtandes, zu dem ſie ſich verhält, ſo wie ihrer Beziehungen auf denſelben iſt. Das indiſche Vereinſamen der Seele in die Leerheit iſt vielmehr eine Verſtumpfung, die vielleicht ſelbſt den Namen Myſticismus gar nicht verdient, und die auf keine Entdeckung von Wahrheiten führen kann, weil ſie ohne Inhalt iſt.

Ausführlicheres über die Uebungen der Yogi's außer jenem Stillſitzen oder Stehen, das viele Jahre, oft lebenslänglich fortgeſetzt wird, erſehen wir aus anderen Beſchreibungen, wovon ich das Merkwürdigſte anführen will. Kapitain Turner, der die Reiſe nach Klein-Thibet zum dortigen Dalailama gemacht hat, erzählt von einem Yogi, den er auf ſeiner Reiſe traf, welcher ſich auferlegt hatte, zwölf Jahre lang auf den Beinen zu bleiben, und ſich während dieſer Zeit nie auf den Boden niederzuſetzen oder zu legen, um zu ſchlafen. Um ſich daran zu gewöhnen, hatte er ſich Anfangs an Bäume, Pfoſten u. ſ. f. feſtgebunden; bald war es ihm zur Gewohnheit geworden, daß es nichts Peinliches mehr für ihn hatte, ſtehend zu ſchlafen. Als Turner ihn ſprach, kam er von einer Reiſe zurück, die er in der vorgeſchriebenen Zeit von zwölf Jahren durch einen Theil des aſiatiſchen Rußlands, die große Tartarei und China gemacht hatte; er befand ſich jetzt im zweiten Stadium ſeiner Uebungen. Die Strengigkeit, die er während dieſer zweiten zwölf Jahre übte, war, die Arme ausgeſtreckt mit gefalteten Händen über dem Kopfe zu halten, gleichfalls ohne an einem feſten Aufenthaltsort zu bleiben. Er war zu Pferd, zwei Begleiter pflegten ſeiner, und halfen ihm auf und vom Pferde. Die Arme waren ganz weiß und hart, doch ſagte der Yogi, daß ſie Mittel haben, ſie wieder geſchmeidig und empfindlich zu machen. Es ſtanden ihm noch die weiteren vorgeſchriebenen Uebungen bevor, um die Vollendung zu erlangen. Sie

ſind, in der heißen Jahreszeit mit aufgehobenen Händen zwiſchen fünf Feuern 3½ Stunden lang zu ſitzen, vieren in ſeiner Nähe nach den vier Himmelsgegenden angezündeten, dem fünften der Sonne über dem bloßen Haupte mit unverwandtem Blicke in dieſelbe; ferner ebenfalls 3½ Stunden über einem Feuer hin- und hergeſchwungen zu werden, und zuletzt 3½ Stunden lebendig begraben zu ſeyn, ſtehend mit etlichen Fuß Erde über dem Kopfe. Wenn der Yogi alles dieß ausgehalten, ſo iſt er ein Vollendeter. Voriges Jahr unterzog ſich, wie man in engliſchen Berichten las, ein Indier, der die früheren Strengigkeiten durchgemacht hatte, nun der des Schwingens über dem Feuer; er war an einem Beine angebunden, der Strick an einem hohen Balken befeſtigt; der Kopf hing unterwärts über dem Feuer, ſo daß die Flamme die Haarſpitzen erreichte; nach einer halben Stunde ſah man aus Mund und Naſe des hin- und hergeſchwungenen Patienten das Blut in Strömen brechen, worauf er abgenommen wurde und entſeelt war.

Im Ramayana I. Bd. Sekt. 32 kommen in der Epiſode, die ſich auf die Geburt der Ganga bezieht (ſ. ind. Bibl. I. Bd. I. Abth.) auch Strengigkeiten vor, die ein Nachkomme des Sagara, Königs von Ayodhia, übt. Die eine Gemahlin dieſes Königs hatte einen Kürbis mit 60,000 Söhnen geboren; ſie wurden erſchlagen, ſollten aber in den Himmel aufgenommen werden, wenn Ganga ſie beſpühle. Dieß bewirkte der König durch die Strengigkeiten. Außer dem Sitzen zwiſchen den fünf Feuern in der heißen Jahreszeit lag er in der kalten im Waſſer, ſtand er in der regnigten ausgeſetzt den herabſtürzenden Wolken, lebend von gefallenem Laub, ſeine Gedanken in ſich zurückgezogen. Vieles, was in Europa von abergläubiſchen Bußübungen erfunden worden, kommt in Indien auf dieſelbe oder ähnliche Weiſe vor, wie z. B. das vorhin erwähnte nach einem Roſenkranze wiederholte Ausſprechen von Worten, das Pilgern, wobei nach einer Anzahl vorwärtsgemachter Schritte eine Anzahl

zurückgemacht wird, oder ſo, daß der ganze Körper ſich auf die Erde legt, und ſich auf dem Bauche nach einer entfernten Pagode fortſchiebt, auch mit Unterbrechung des Fortſchreitens durch rückwärtige Bewegung, wozu mehrere Jahre angewendet werden müſſen.

Die negative Natur deſſen, was das Höchſte in der indiſchen Religioſität iſt, begnügt ſich auch mit ganz abſtraktem Entäußern, ohne jenen Zuſtand der Innerlichkeit; — dem unmittelbaren Tödten. So laſſen ſich Viele von den Rädern des Wagens des Götzen zu Jagghernaut, der fünfhundert Menſchen braucht, um in Bewegung geſetzt zu werden, wenn er am großen Feſte um die Pagode herumgeführt wird, zermalmen. *) Viele, insbeſondere Weiber, zehn, zwanzig miteinander, ſich an den Händen haltend, ſtürzen ſich in den Ganges, oder auch, nachdem ſie den Himalaya erklommen, in den Schnee und die Felſenklüfte der Ganges-Quellen, verbrennen ſich nach dem Tode des Mannes oder eines Kindes **) u. ſ. f.

Was nun der Yogi durch die Devotion der Aſſiduität zunächſt erreicht, iſt das Wunderbare einer überſchwänglichen Macht (transcendent power). Hr. v. H. kommt S. 41 auf dieſe Zaubermacht zu ſprechen, bemerkt aber (S. 42) von der Bhagavad-Gita, daß in dem auch in dieſer Rückſicht reinern Gedicht abergläubiſche Spielereien dieſer Art nicht vorkommen,

*) Doch ſollen in den letzten Jahren an dem Feſte, bei dem ſich früher Millionen eingefunden hatten, nicht ſo viele Fromme anweſend geweſen ſeyn, um den Wagen in Bewegung ſetzen zu können. — Der kahle Meeresſtrand, auf dem der Tempel liegt, iſt auf viele Meilen weit mit Skeletten von Pilgern bedeckt, die der Reiſe und ihren Uebungen unterlegen ſind.

**) Zwei engliſche Officiere, die voriges Jahr bei der Verbrennung einer Frau, von geringem Stande, die ihr todtes Kind auf den Armen trug, anweſend waren, wandten ſich, nachdem ſie vergeblich ihre Vorſtellungen an die Frau gerichtet hatten, an den Mann, der ihnen aber erwiederte, daß er dieſe Frau entbehren könne; da er deren noch drei zu Hauſe habe, und daß ihm und ſeiner Familie (ohne Zweifel auch ſeinen Vorältern) aus dieſer Verbrennung große Ehre erwachſe.

und der Ausdruck Vibhuti, der jene Macht bedeutet, nicht von Sterblichen gebraucht, ſondern dieſer Macht nur gedacht werde, wo von der Gottwerdung die Rede iſt, und inſofern ſie ſich in Beſiegung des Zweifels und der Sinne auf das eigene Gemüth verbreite. Vibhuti iſt (ind. Bibl. 3, 11, H. III. S. 253) als in X, 7 vorkommend bemerkt, wo Kriſchnas es von ſich ſelbſt ſagt; Hr. v. Schlegel überſetzt es daſelbſt mit majestas, was Hr. v. H. nicht billigt, da es zu wenig oder gar nicht an die Eigenthümlichkeit der Bedeutung erinnert. (Vergl. des jungen Gelehrten Hrn. Dr. Roſen: Radices Sanscritae, Berol. 1827, p. 122, welche Stelle mir für die Erläuterung der Vibhuti mein Hr. Kollege Bopp nachweiſt.) — Ueber die obige Bemerkung des höchſtverehrten Hrn. Verf. erlaube ich mir zu erinnern, daß die Yoga das Specifiſche deſſen, was wir uns unter Sterblichen vorſtellen, aufhebt, und wenn jene Macht von Gottgewordenen und von Kriſchnas ausgeſagt wird, darin zugleich liegt, daß ſie von Sterblichen, welche vollendete Yogi ſind, erlangt werden könne. Dafür aber, daß in dem Gedichte nicht die näheren Züge dieſer Macht vorkommen, läßt ſich der Grund angeben, daß wenn bereits die Verlegung dieſer Unterredung, welche das Gedicht iſt, in den Moment, wo Ardſchunas eine Schlacht beginnen ſoll, auffallend genug iſt, eine förmliche Ungeſchicklichkeit entſtanden wäre, wenn Kriſchnas bei ſeinen Verſicherungen, daß der Yogi identiſch mit ihm werde, und nachdem er dem vertieften Ardſchunas (Lekt. XI) ſein ganzes Weſen anzuſchauen gegeben hatte, demſelben auch die näheren Züge jener Macht auseinander geſetzt hätte. Es würde zu nahe gelegen haben, daß Ardſchunas von Kriſchnas die Verleihung jener Macht erwartet hätte, mit der er ohne Kampf in einem Nu die feindliche Armee vernichten konnte; Ardſchunas müßte nach der erwähnten Gnade, der Anſchauung Kriſchnas gewürdigt worden zu ſeyn, vollgültige Anſprüche auf dieſe Macht zu haben ſcheinen, die Poſition hätte ſich daher noch ſchiefer geſtellt, als ſie bereits iſt.

Yogi und Zauberer ſind, ſagt Hr. v. H. (S. 41) ferner, mit Anführung Colebrooke's, bei dem Volkshaufen in Indien gleichbedeutende Begriffe. Man könnte dieſen Ausdruck etwa ſo mißverſtehen, daß man den Glauben an jene Macht nur dem gemeinen Volke zuſchriebe; Colebrooke führt jedoch daſelbſt an, daß ebenſo ſehr die Patandſchali's Yoga-Lehre als die Sanc'hya-Lehre die Behauptung enthalte, daß der Menſch in dieſem Leben ſolche tranſcendente Macht zu erreichen fähig ſey; letztere Lehre iſt, wie ſchon bemerkt worden, die ins Specielle ausgebildete Logik und Metaphyſik, und beide Lehren oder Philoſophien ſind überhaupt ein höheres Studium, das über das gemeine Volk hinausgeht oder darüber erhebt; Colebrooke fügt auch hinzu, daß die Lehre allgemein, wie ſich in dem Folgenden näher zeigen wird, unter den Indiern herrſchend ſey. Es iſt merkwürdig, die beſonderen Züge der Macht zu ſehen, die der jener Vertiefung Ergebene erwerben ſoll. Im dritten, dem von Vibhuti handelnden Kapitel der Lehre Patandſchali's heißt es, nach dem Auszuge Colebrooke's, daß der Adept die Kenntniß aller Dinge, der vergangenen und der zukünftigen, der entfernten und verborgenen erlange; er erräth die Gedanken der Anderen, gewinnt die Stärke des Elephanten, den Muth eines Löwen und die Schnelligkeit des Windes; fliegt in der Luft, ſchwimmt im Waſſer, taucht in die Erde, ſieht alle Welten in Einem Blick (dieß, was höher als das Vorhergehende, oder ungetrennt davon iſt, hat Ardſchunas erreicht) und vollbringt andere außerordentliche Thaten. Hinter dieſer Beſchreibung bleibt die Sanc'hya-Lehre nicht zurück; Colebrooke giebt folgenden Auszug: Dieſe Macht iſt achtfach, und beſteht in der Fähigkeit, ſich in eine kleine Geſtalt zuſammenzuziehen, welcher Alles durchgängig iſt, oder ſich zu einer gigantiſchen Geſtalt auszudehnen, ſich leicht zu machen (wie längs eines Sonnenſtrahls in die Sonne emporzuſteigen), unbeſchränkten Bereich der Sinne zu beſitzen (wie mit der Fingerſpitze den Mond zu berühren), unwiderſteh-

licher Wille (wie in die Erde ſo leicht wie in das Waſſer zu ſinken), Herrſchaft über alle belebten oder unbelebten Dinge; das Vermögen, den Lauf der Natur zu ändern, das Vermögen, Alles, was man wünſcht, zu erreichen.

Höher zeigt ſich noch die Kraft der Vertiefung, wenn ſie in den Kosmo- und Theogonien, wie in der, mit welcher Manu's Geſetzbuch ſich eröffnet, als die Macht angegeben wird, welche die Welt erſchaffen hat. Nachdem das Ewige zuerſt durch ſein Denken das Waſſer geſchaffen, und in daſſelbe den Samen, der zum Ei wurde, gelegt hatte, war Er ſelbſt, Brahm, ebenſo durch ſeinen Gedanken geboren; er theilte dann ſeine Subſtanz in Männliches und Weibliches, und Manu ſagt von ſich, daß er die Perſon, der Bildner aller dieſer ſichtbaren Welt iſt, welche aus der männlichen Kraft, viradsch, nachdem ſie ſtrenge Andachtübung (austere devotion) vollbracht, erzeugt worden. — Auch Siwa im Ramayana I. Bd. Sekt. macht einen Kurſus heiliger Strengigkeiten, auf der Nordſeite des ſchneeigen Himavat, mit ſeiner Gemahlin Uma, welche, nachdem ſie von Indra und den anderen Göttern um die Empfängniß eines Sohnes gebracht worden war, über alle Götter den Fluch ausgeſprochen, und in tiefen Ingrimm und Schmerz ſich verſenkt hatte. In der vorhergehenden Erzählung von der Hochzeit Siwa's mit Uma und von den hundert Jahren, die er in der Umarmung derſelben zubringt, und während deren er ſein nach Außen gehendes Geſchäft der Zerſtörung unterläßt, werden gleichfalls die Ausdrücke engaged with the goddess in mortification (nach der engl. Ueberſ.) gebraucht. Was die Frucht dieſes hundertjährigen Zurückziehens, welche Uma zu empfangen gehofft hatte, war, iſt im Folgenden beſchrieben (den Vorgang ſelbſt in modernen Sprachen vorzutragen, kann für einen Ueberſetzer eine Verlegenheit ſeyn; die engliſchen Ueberſetzer in Serampore hatten ſchon beim Vorhergehenden angemerkt, daß die gross indelicacy nicht erlaubt habe, die Worte des Originals wörtlich wieder zu geben).

Am Ausführlichſten und Glänzendſten aber iſt das, was durch jenes Verſinken in ſich bewirkt wird, in der vom Wiswamitra handelnden Epiſode des Ramayana, dieſes indiſchen National-Gedichts, dargeſtellt. Ich will die Hauptzüge davon kürzlich ausheben, Theils zur Vervollſtändigung der Vorſtellung von dieſer weſentlichſten Seite indiſcher Eigenthümlichkeit, Theils in Beziehung auf eine weitere höchſt intereſſante Beſtimmung, die ſich daran anſchließt. —

Waſiſchtha, ein Brahmin, lebt in einer Einſiedelei, die mit Blumen, rankenden Pflanzen u. ſ. f. bedeckt iſt, beobachtend heilige Gebräuche, umringt von Weiſen, die dem Opfern und der Wiederholung des heiligen Namens gewidmet ſind, und zwar den Balukhilya-Weiſen, 60,000 aus den Haaren Brahma's entſprungen, ſo groß wie ein Daumen, den Vikhanuſas, anderen Pygmäen-Weiſen aus den Nägeln Brahma's u. ſ. f. Wiswamitra (nun der Führer und Begleiter Rama's, des Helden des Gedichts, und ſeines Bruders Lakſhmana's) kam als mächtiger Monarch, der manche tauſend Jahre ſeine Unterthanen beglückt hatte, und nun mit einer großen Armee die Erde durchzog, zu jenem Weiſen, der die Kuh, Subala (im Allgemeinen Symbol der Produktivität der Erde), beſaß, welche der König zu erhalten wünſchte, und nachdem er vergebens 100,000 Kühe, dann 14,000 Elephanten mit allem Rüſtzeug von purem Gold, 100 goldene Wagen, jeden von vier weißen Roſſen gezogen, für ſie geboten hatte, mit Gewalt hinwegnahm. Subala entflieht zu Waſiſchtha, der, äußernd, daß er gegen den mächtigen König, den Herrn ſo vieler Elephanten, Pferde, Mannſchaft u. ſ. f. nichts machen könne, von ihr daran erinnert wird, daß die Macht des Kſchatria nicht größer ſey, als die eines Brahminen; Brahma-Kraft ſey göttlich, weit erhaben über die eines Monarchen. Sie erſchafft dann dem Waſiſchtha eine Armee von 100 Pahlava- (Pelhvi-, Perſer-) Königen, welche die Armee des Wiswamitra zerſtören ſollen; dieſer erſchießt jene

mit ſeinen Pfeilen. Die Kuh bringt von Neuem Heere, Saken, Yavanas (die man mit Javan, Joniern zuſammenſtellt) u. ſ. f. hervor; es geht ihnen durch die Pfeile des Königs wie den Anderen. Waſiſchtha heißt die Kuh neue Heere herbeiſchaffen, von denen dann die Armee des Wiswamitra vernichtet wird, deſſen 100 Söhne, die ergrimmt auf den Brahminen losgehen, von dieſem mit einem lauten Blas des Nabels verbrannt werden. — Solches iſt die Macht des Brahminen.

Nun überläßt der König ſeinem einzigen übrigen Sohne, ſein Reich zu bewahren, und geht in die Wildniß des Himavat. Um die Gunſt Mahadeva's (Siwa's) zu erlangen, übernimmt er die ſtrengſten Uebungen; ſteht auf den Spitzen ſeiner großer Zehen, mit aufgehobenen Händen, wie eine Schlange von Luft gefüttert, hundert Jahre. Der Gott gewährt dem Könige die von ihm verlangte Kunſt des Bogens in ihrem ganzen Umfange; er gebraucht ſie, an Waſiſchtha Rache zu nehmen, verbrennt und verwüſtet den Wald, den Schauplatz der Devotion deſſelben, daß die Weiſen, Thiere und Vögel zu Tauſenden fliehen. Aber ſeine Waffe, vor der die Götter und alle drei Welten in Schrecken gerathen, wird zu Schanden durch den einfachen Stab Waſiſchtha's. Der König tiefſeufzend, ſehend, was die Macht eines Brahminen iſt, tritt eine neue Laufbahn ſtrenger Uebung und der Abſtraktionen ſeines Gedankens an, um die Brahmanſchaft zu erlangen, und bringt ſo 1000 Jahre zu.

Nach Verlauf derſelben erklärt ihn Brahma, der Herr der Welt, für einen königlichen Weiſen. Wiswamitra läßt ſein Haupt vor Schaam hängen, von Verdruß erfüllt: nachdem ich ſolche Uebungen vollbracht, nur ein königlicher Weiſer! ich achte mich für Nichts! — und beginnt von Neuem ſeine Abſtraktionen. Indeſſen fällt es dem Fürſten Triſanku, einem Manne der Wahrheit, von beſiegten Leidenſchaften, ein, ein Opfer anzuſtellen, auf daß er in ſeinem körperlichen Zuſtande unter die Göt-

ter komme. Wasiſchtha, an den er ſich wendet, ſagt ihm, dieß ſey unmöglich, verflucht ihn, und macht eine niedrige aus der Kaſte geſtoßene Kreatur, Tſchandala, aus ihm. Wiswamitra, den er nun um die gewünſchte Verſetzung in den Himmel angeht, iſt dazu bereit, dieß ſey in ſeinen Händen, er wolle es bewirken. Er bereitet ein Opfer, zu dem er dem Waſiſchtha mit ſeinen Aſceten die Einladung macht; dieſer ſchlägt ſie aus: Wie ſoll der Herr des Himmels von einem Opfer eſſen, wo ein Kſchatria Prieſter iſt, von Dingen, die ein Tſchandala darbietet. Die Götter ſchlagen ebenſo die Einladung aus. Der große Wiswamitra, voll Zorn, ergreift den geheiligten Kochlöffel und ſagt, kraft ſeiner geübten Strengigkeiten, ſeiner ſelbſterworbenen Energie wolle er es bewirken. — Da ſtieg der Fürſt Triſanku unmittelbar in den Himmel. Indra, der König des Himmels, wirft ihn herunter; Triſanku ruft im Fallen den Wiswamitra: Hilf! Hilf! Dieſer voll Zorn ruft: Halt! Halt! Triſanku bleibt ſo zwiſchen Himmel und Erde. Wiswamitra erſchafft im Zorn ſieben andere große Weiſen (die Plejaden, ſagt der Ausleger, am ſüdlichen Himmel) und, wie er dieſe an ihrem Platze ſah, noch andere Familien von himmliſchen Körpern, und dann einen andern Indra und einen andern Kreis von Göttern. Die Götter und Weiſen, verſteinert vor Erſtaunen, wenden ſich hierauf an Wiswamitra mit demüthiger Bitte, nicht auf der Verſetzung des von Brahminen Verfluchten in den Himmel ohne Reinigung (zur Wiederaufnahme in die Kaſte) zu beſtehen, und die Ordnung der Dinge nicht zu zerſtören. Der König beharrt darauf, was er verſprochen, dürfe nicht unerfüllt bleiben; ſie verſtändigen ſich dann über einen Platz für Triſanku am Himmel außerhalb des Feuerkreiſes.

Nach tauſend Jahren vollbrachter Abſtraktion erklärt Brahma den Wiswamitra für einen Hauptweiſen (chief sage). Nicht zufrieden damit, fängt er einen neuen Kurſus an; hier kommt ein ſchönes Mädchen (Menaka, die Mutter der Sakuntala wird)

zu ihm, verführt ihn, daß er 25 Jahre mit ihr vertändelt. Erwachend aus dieſer Vergeſſenheit fängt er ein neues Jahrtauſend von Strengigkeit an. Die Götter gerathen in Bangigkeit, er bereite durch ſeine ſtupenden Uebungen ihnen Allen Unglück. Brahma erklärt ihm hierauf, daß er ihm den Vorrang unter den oberſten Weiſen gebe. Auf Wiswamitra's Entgegnung, daß er hiermit noch nicht für einen Brahma-Weiſen (Brahma-sage) erklärt werde, erwiedert Brahma, du haſt deine Leidenſchaften, Zorn und Luſt, noch nicht unterjocht, *) wie kannſt du Brahmanſchaft verlangen?

Wiswamitra beginnt ſeine Uebungen abermals; vergebens verſucht ihn Indra wieder durch die ſchönſte Upſura, vergebens reizt er ihn zum Aerger. Nachdem der Chef der Weiſen nun tauſend Jahre geſchwiegen und ſeinen Athem zurückgehalten, wird dem Gott des Himmels, Indra, himmelbang, ingleichen den anderen Göttern; ſie wenden ſich an Brahma: In dieſem großen Weiſen iſt nicht der kleinſte Schatten einer Sünde mehr; wenn das Verlangen ſeines Geiſtes nicht erfüllt wird, wird er mit ſeiner Abſtraktion das Univerſum zerſtören. Die Extreme der Welt ſind in Verwirrung, die Meere im Sturm, die Berge im Falle begriffen, die Erde zittert u. ſ. f. O Brahma, wir können nicht verſichern, daß die Menſchen nicht Atheiſten werden, die Welt iſt voll Staunens und Unordnung. — So wird nun Wiswamitra von Brahma endlich für einen Brahma-Weiſen (Brahma-sage) erklärt, und verſöhnt ſich mit Waſiſchtha.

*) Ein merkwürdiges Beiſpiel, wie gleichfalls durch die abſtrakten Uebungen hohe Macht erlangt wird, obgleich die Beſiegung der Leidenſchaften noch fehlt, iſt in der Epiſode des Mahabharata: Sundas und Upaſundas, vorhanden, mit der mein gelehrter Freund und Kollege, Hr. Prof. Bopp, das Publikum bekannt gemacht hat, in: Ardſchunas Reiſe zu Indra's Himmel. 1824. Ueberſ. S. 37. — In deſſelben Gelehrten Konjugationsſyſtem der Sanskrit-Sprache hat er eine Ueberſetzung der Epiſode des Wiswamitra gegeben; bei meinem Auszuge hatte ich die engliſche Ueberſetzung in der Seramporer Ausgabe des Ramayana vor mir.

Diese Erzählung ist höchst charakteristisch schon für den Mittelpunkt der indischen Weltanschauung. Das Grundverhältniß aller Religion und Philosophie ist das Verhältniß zunächst des Geistes überhaupt zur Natur, und dann des absoluten Geistes zum endlichen Geiste. Die indische Grundbestimmung ist, daß die abstrakte Geistigkeit, die Koncentration der reinen bestimmungs- und schrankenlosen Abstraktion, die absolute Macht des Natürlichen ist; es ist der Punkt der Negativität des Denkens, die reine Subjektivität des Geistes, in der alles Besondere und alle Naturmacht zu einem Unmächtigen, Unselbstständigen und Verschwindenden herabgesetzt ist. Aber diese abstrakte Subjektivität erscheint hier zunächst als eine Koncentration, die der Mensch in sich hervorbringt; wie sie sich zu Gott oder vielmehr Brahma verhält, will ich nachher erwähnen.

Vornehmlich charakteristisch ist diese Episode für das Verhältniß eines Kschatria zum Brahminen, bei dem ich zuerst verweilen will. — Jene vielfachen Kurse von Mortifikationen in der Assiduität der Vertiefung sind zu durchlaufen, damit ein Kschatria dasjenige erreiche, was der Brahmine von Hause aus, d. i. durch die Geburt ist. Wenn ein Mann aus einer andern Kaste erst durch die erzählten langwierigen Härten und Zustände der äußern und innern Abstraktion wiedergeboren werden kann, so ist der Brahmine sogleich als solcher ein Zweimalgeborener; eine Benennung, die im Ramayana dem Brahminen als eine zu einem Titel gewordene gegeben wird. In den Gesetzen des Manu (I, 93 — 100), wo in der Stufenreihe der Dinge die Brahminen-Kaste als die vortrefflichste angegeben wird, ist wohl auch wieder unter den Brahminen eine Stufenfolge angegeben und gesagt, daß unter ihnen diejenigen, welche ihre Schuldigkeit kennen, eminiren, unter diesen die, welche sie tugendhaft ausüben, und unter diesen wiederum die, welche Seligkeit suchen durch vollkommene Bekanntschaft mit der heiligen Lehre. Aber Theils sind diese Stufen nicht durch Uebungen jener in-

diſchen Art, noch durch die Erwerbung einer intellektuellen und wirklich moraliſchen Bildung bedingt, Theils iſt für ſich das Leſen der Vedas, in deren Beſitz die Brahminen ſind, nebſt der Beobachtung der ihnen gegebenen Lebensvorſchriften, überhaupt der Zuſtand dieſer durch die Natur ſchon Zweimalgeborenen ſelbſt, die Einheit mit Gott. Wenn der Engländer in der angef. Stelle aus Manu die europäiſchen Ausdrücke von Pflicht und Tugendübung anwendet, ſo haben ſie nur den formellen Sinn der genauen Beobachtung der Kaſtengebote des Brahminen. Unter dieſe gehören nicht politiſche Bürgerpflichten, auch nicht die, Abgaben zu entrichten; „der König, auch wenn er aus Mangel ſtirbt, darf keine Taxe vom Brahminen nehmen, weil dieſer in den Vedas gelehrt iſt.“ Dem Brahminen iſt wohl verboten, zu morden, zu ſtehlen; — doch darf er für ſolche Verbrechen nicht ſtrenger beſtraft werden, als durch Verbannung aus dem Lande, jedoch mit Beibehaltung ſeines Vermögens. Auch gelten für ihn, wie für den Indier überhaupt, nicht die moraliſchen Pflichten der Menſchenliebe; — ein Brahmine darf oder muß den Tſchandala tödten, der ihm zu nahe käme, und ihn durch Berührung beflecken könnte; vielweniger hat er die moraliſche Pflicht, einem ſolchen, wenn er vor ihm verſchmachtend läge, und durch eine kleine Hülfe, einen Trunk Waſſers, vom Tode errettet werden könnte, eine Hülfe zu leiſten, ebenſo wenig als gegen irgend Andere Menſchenliebe auszuüben. Die geforderte Moralität beſchränkt ſich auf das Negative, die Unterdrückung der Leidenſchaften; a man of subdued passions, dieſen Ausdruck lieſt man allenthalben als ein Prädikat des Weiſen. So wichtig die Abweſenheit böſer Neigungen und Empfindungen iſt, ſo iſt dieß noch nicht Tugend und praktiſche Moralität. Die affirmativen Pflichten des Brahminen beſtehen in einer unendlichen Menge von Beobachtungen der leerſten und abgeſchmackteſten Vorſchriften, und in dem Leſen und Meditiren der Vedas. Wenn wir nur die in den allgemeinen Ausdrücken ausgeſprochenen Lehren und Vorſchriften

leſen, werden wir zu leicht verführt, ſie in dem Sinne unſerer Moralität zu nehmen; ihr Verſtändniß liegt allein in ihrem wirklichen Inhalt. *) Die Gelehrſamkeit iſt für ſich als eine untergeordnete Stufe angegeben; den abſoluten Werth hat das Leſen der Vedas, das Innehaben und Meditiren derſelben iſt als ſolches ſchon die abſolute Wiſſenſchaft. Welche Geiſtloſigkeit ſelbſt dieß unendlich verdienſtliche Leſen der Vedas zuläßt, ſagt uns Colebrooke (Asiat. Res. VIII, p. 390), wo er die verſchiedenen abergläubiſchen Arten angiebt, in denen dieß Leſen geſchieht, — nämlich entweder ſo, daß jedes Wort für ſich einzeln geſprochen, oder die Worte abwechſelnd wiederholt werden, und zwar rückwärts und vorwärts, und wieder einmal oder öfter; zu welchem Behufe beſonders eingerichtete Abſchriften gemacht werden, deren Namen Colebrooke daſelbſt angiebt, ſo daß auch jede Mühe der eigenen Aufmerkſamkeit für das Anordnen des ſinnloſen Leſens erſpart wird.

Die tranſcendente Macht, welche nach den obigen Anfüh-

*) Theils um eine nähere Vorſtellung, Theils um den Beweis dieſer unglaublichen Abgeſchmacktheit zu geben, ſey Einiges von dem Vielen (in den erſten Paar Stunden des Tages kann der Brahmine etliche und 40 Fehler begehen, wenn er den rechten oder den linken Fuß zuerſt aus dem Bette ſetzt, in den rechten oder linken Pantoffel zuerſt ſchlüpft u. ſ. f.) aus den Geſetzen des Manu ausgehoben; — der Brahmine darf IV, 43 ſeine Frau oder ſeine Frauen (denn er kann deren viele haben), mit denen er auch nicht eſſen darf, nicht eſſen ſehen, noch ſie nieſen oder gähnen ſehen u. ſ. f., er darf nicht eſſen, und dabei nur Ein Kleid anhaben; er darf nicht uriniren und ſeine Nothdurft verrichten auf der Landſtraße, noch auf Aſche, noch wo Kühe graſen, noch auf beackertem Grund, noch in's Waſſer oder auf Brennholz; noch (außer in großer Noth) auf einem Berg, noch auf den Ruinen eines Tempels, noch zu irgend einer Zeit auf ein Ameiſennest, noch in Gräben, worin lebendige Weſen ſind, noch im Gehen, noch im Stehen, noch an dem Ufer eines Fluſſes, noch auf dem Gipfel eines Bergs, noch bei ſolcher Verrichtung ſehen auf etwas vom Winde Bewegtes, oder auf ein Feuer, oder auf einen Prieſter, oder auf die Sonne, oder auf Waſſer, oder auf Rindvieh, — muß dabei bei Tage mit ſeinem Geſichte gegen Norden, bei Nacht nach Süden gewendet ſeyn, Morgens und Abends wie bei Tag u. ſ. f. Unzählig iſt das, was er in Beziehung auf das Eſſen zu beobachten hat.

rungen dem Wasischtha zugeschrieben wird, ist nicht eine Licenz der Dichtung, sich in dergleichen Erfindungen zu ergehen. Unsere Vorstellungen von willkürlichen Erdichtungen in der Poesie passen ohnehin auf die indischen Produktionen nicht. Die Hoheit der Brahminen ist wesentlicher Theil des Systems der Gesetzgebung, und selbst die Vorstellung von jener überschwänglichen Macht ist in die Gesetzgebung selber aufgenommen. Unter der weitläufigen Ausführung der Pflichten und Rechte der Brahminen in dem Kodex findet sich auch Folgendes: Ein Brahmine hat nicht nöthig, bei dem König über Unrecht und Verletzung zu klagen, weil er selbst durch seine eigene Macht die, die ihn beleidigen, strafen kann. Der König, obgleich in der äußersten Noth, hüte sich Brahminen zum Unmuth zu reizen; denn einmal aufgebracht, könnten sie unmittelbar ihn mit seinen Truppen, Elephanten, Pferden und Wagen vernichten. Wer könnte, ohne zu Grunde zu gehen, diese heiligen Männer reizen, durch welche die allverzehrende Flamme geschaffen ward, die See mit untrinkbaren Wassern, und der Mond mit seinem Ab- und Zunehmen? Welcher Fürst könnte Reichthum gewinnen, wenn er diejenigen unterdrückte, welche, wenn sie zornig, andere Welten und Regenten der Welten erschaffen, und anderen Göttern und Sterblichen Daseyn geben können? Welcher Mann, dem sein Leben lieb ist, wird diejenigen beleidigen, durch deren Hülfe die Welten und die Götter fortbestehen; — diejenigen, *welche reich sind in der Kenntniß der Vedas?* Ein Brahmin, *gelehrt oder ungelehrt*, ist eine *mächtige Gottheit*, so wie Feuer eine mächtige Gottheit ist, ob es geweiht ist oder nicht." (Manu's Gesetzb. v. M. Jones, K. IX, 317.) Der Brahmin, indem er die Veda's liest, und seine pflichtmäßigen Werke, d. i. das für alle und jede tägliche, trivialste Verrichtung Vorgeschriebene vollbringt, ist ein Vollendeter und lebt in der Vollendung; der oben angeführte Unterschied betrifft, wie in der Bhagavad-Gita die Stufen der Yoga, den verschiedenen

Werth ſeiner Verrichtungen in Beziehung auf die unterſchiedenen Stufen der Vollendung, deren höchſte, das Leſen und die Meditation der Vedas, die Stufe des Weiſen und die Seligkeit iſt. — Daß es dagegen unter den anderen Kaſten nur Wenige geben werde, welche durch die angeführten beſchwerlichen Mittel diejenige Hoheit zu erlangen ſuchten, die der Brahmine unbeſchwerlich beſitzt, iſt von ſelbſt zu vermuthen. Die oben erwähnten Beiſpiele ſind einzelne Erſcheinungen, die ebenſo ſparſam vorkommen, als der gleichfalls erwähnte religiöſe Selbſtmord häufig iſt. Dieſer aber bewirkt nicht die Vereinung mit Gott und die tranſcendente Gewalt, noch die Befreiung von der Seelenwanderung, welche das Ziel deſſen ſind, der ſich der ausführlichen Selbſtödtung und dem Zuſtande der Bewußtloſigkeit im Bewußtſeyn widmet. Kriſchnas klagte (ſ. oben) über die Seltenheit derer, welche die Vollendung ſuchen, und Kapitain Wilford, der hier aus eigener Erfahrung ſpricht, ſagt darüber: So viel die Indier von der Erlangung der Seligkeit auf dem Wege der Yoga ſprechen; ſo habe ich doch keinen einzigen Indier finden können, welcher dieſen Weg nehmen wollte; ſie führten an, daß eine Verzichtleiſtung auf die Welt und ihre Vergnügungen, eine vollkommene Selbſtverleugnung gefordert werde, und ſie ſich keine Vorſtellung von den Genüſſen der verſprochenen Seligkeit machen können, da es dabei nicht Eſſen, Trinken, Heirathen u. ſ. f. gebe. In dem irdiſchen Paradieſe dagegen (wie wir es etwa nennen könnten — Swergathumis, unterſchieden von Mocſha jener Seligkeit) eſſe man, trinke, heirathe u. ſ. f Den Brahminen ſind die genannten Entbehrungen, die an die anderen Kaſten zur Vollendung gefordert werden, nicht auferlegt. Unter den Fakirs im nördlichern Hindoſtan führt Kapitain Rapter (Asiat. Res. XI) eine Art an, die Jogi heißen, aber als eine beſondere Sekte aufgeführt werden. So ſehr ſie, wie die anderen Fakirs, der indiſchen Religion angehören und Theils den Siwa, Theils den Viſchnu verehren (Rapter führt auch eine

Sekte unter dieſen Fakirs an, die den Na'na, den Stifter der Sekte der Sikh's verehrt), — ſo haben ſie ſich doch vom Brahminen-Uebergewicht losgemacht, und nehmen ſich auf ihre mitunter ſehr leichtfertige Weiſe, ohne den Weg jener langwierigen Mortifikationen durchzumachen, die Vorzüge, welchen den Brahminen die Geburt und die Lebensweiſe der Kaſte gewährt.

Die übernatürliche Macht haben wir als der dritten Stufe der Yoga angehörig geſehen. Der Genuß, der dieſer Stufe zukommt, iſt, da ſie nicht die höchſte iſt, gleichfalls noch nicht der höchſte. Ich habe hierüber das anzuführen, was Hr. v. H. S. 41 über dieſe, wie es ſich nennen läßt, relative Seligkeit aus dem Gedichte zuſammenſtellt und dieſes Loos von der abſoluten Seligkeit unterſcheidet. Dieß Loos heißt nämlich Erhebung in die fleckenloſen Welten derer, die das Höchſte kennen (XIV, 14 f.); Hr. v. H. erkennt darin, gewiß mit Recht, daſſelbe mit dem Leben in den Welten derer, die reinen Wandels geweſen, welches unendliche Jahre vor einer neuen Wiedergeburt in die zeitliche Welt dauern ſoll, VI, 41, 42. Die Wiedergeburt ſteht zwar einem ſolchen bevor, weil er nicht abſolut die Devotion vollendet hat (Wilk. durch den Tod unterbrochen, Hr. v. Schl. überhaupt: qui devotione excidit), jedoch eine Geburt in einer heiligen und achtungswerthen Familie, ohne Zweifel einer Brahminen-Familie (Hr. v. Schl. hat nur castorum beatorumque familia), oder aus dem Geſchlecht eines gelehrten Yogi; eine ſolche Wiedergeburt ſey höchſt ſchwer (wie wir geſehen) zu erlangen. IX, 20 — 22 iſt daſſelbe wiederholt. Hr. v. H. fügt hinzu, daß die Wiedergeburt in die irdiſche Welt nach Erſchöpfung des erworbenen Verdienſtes als das Schickſal derer geſchildert werde, die ſich auf beſchränkte Weiſe an die heiligen Bücher und die in ihnen vorgeſchriebenen Ceremonien gehalten; (es heißt nämlich nach Herrn von Schlegel's Ueberſetzung daſelbſt (ſl. 21): sic religionem librorum sacrorum sectantes, desideriis capti, felicitatem fluxam ac reci-

procantem adipiscuntur); denn gegen die Lehre der Vedas und die wissenschaftliche Theologie eifere die Bhagavad-Gita auch sonst, nicht für ganz wegwerfend, aber sie darstellend, als nicht den letzten Grund erforschend, nicht das letzte Ziel erreichend (II, 41 — 53). Wohin ist des Lesens der Vedas als des heiligsten Geschäfts der Brahminen erwähnt worden; um hierin nicht einen Widerspruch mit dem zu finden, was Hr. v. Sch. hier von dem Verhältnisse der Ansichten des Gedichts zu den Vedas sagt, ist in Erinnerung zu bringen, daß von den Brahminen zur höchsten Vollendung gleichfalls die Unterdrückung der Leidenschaften gefordert wird; ferner daß II, 41 ff. nicht von dem der Brahminen-Kaste eigenthümlichen Lesen der Vedas als solchem gesprochen wird, sondern von dem verkehrten oder ungenügenden Gebrauche, der von diesen Büchern und deren Vorschriften gemacht, und der hier getadelt wird. Hr. v. Schl. nimmt die Stelle in einem viel stärkern Sinne, nämlich als Tadel der Vedas selbst (indische Bibliothek II. H. S. 237), in dem der Dichter in ihr denselben vorwerfe: auch sie begünstigten durch verheißene Segnungen für äußerliche Religionsleistungen eine weltliche Denkart; Hr. v. Schlegel meint, der Dichter habe sich in eine, wie es scheine, absichtliche Dunkelheit gehüllt wegen der Kühnheit seines Unternehmens; er giebt dabei die interessante Hoffnung, dieses einst in der philosophischen Auslegung des Gedichtes zu beweisen. Einstweilen können wir uns nur an die verschiedenen Uebersetzungen halten und alle drücken denselben wesentlichen Sinn aus, wie ihn auch Langlès noch den zu anderweitigem Behufe gemachten Citationen (ind. Bibl. II. H. S. 235) giebt: L'auteur (des Gedichts) critique la conduite des faux dévots qui dans des vues intéressées, observent les règles prescrites par les Védas, il finit par dire: Ils pratiquent aussi, ils agissent, mais sans la retenue digne du sage. Ferner S. 238 zu fl. 45.: Crichna dit à Arjouna que l'explication des Védas peut prêter

des sens favorables aux gens amis de la liberté, ou des passions ou des ténèbres (den drei ebenerwähnten Qualitäten, die überall die drei Grund-Kategorien ſind). Die engliſche Ueberſetzung drückt den Sinn wie Langlès aus, hie und da nur in entſchiedeneren Zügen, als die ſchlegel'ſche ebendenſelben darſtellt. Dieſe lautet ſ. 41 — 43: Multipartitae ac infinitae sententiae inconstantium (ſ. darüber Hrn. v. H. zu Langlès a. a. O. S. 236). Quam floridam istam orationem proferunt insipientes, librorum sacrorum dictis gaudentes, nec ultra quicquam dari affirmantes, cupiditatibus obnoxii, sedem apud superos finem bonorum praedicantes (orationem, inquam), insignes natales tanquam operum praemium pollicentem, rituum varietate abundantem, quibus aliquis opes ac dominationem nanciscatur: qui hac a recto proposito abrepti, circa opes ac dominationem ambitiosi sunt, horum mens non componitur contemplatione ad perseverantiam.

Ich kann hierin nichts ſehen, als daß vom Mißbrauche der Vedas (libr. sacr. dictis gaudentes heißt bei Wilkins: delighting in the controversies of the Veds) und zwar ausdrücklich durch Menſchen, die in Irrthümern und noch in Leidenſchaften befangen ſind, die Rede iſt, wie bei uns vom Mißbrauche der Bibel geſprochen wird, die für alle möglichen Irrthümer citirt werden, von denen man auch ſagen kann, ſie ſeyen durch Ausſprüche der Bibel veranlaßt worden, ohne daß darum dem Anſehen und dem wahren Inhalte der Bibel Eintrag geſchehe, weil es nur der Irrthum ſelbſt iſt, der ſich ſolche Veranlaſſung nimmt. Gleich in ſ. 46 heißt es: zu ſo vielem Gebrauch ein voller Brunnen dient, ſo vielfachen Gebrauch gewähren dem prudenti theologo die Vedas; wie auch unſere Theologen ſo klug ſind, ihre willkürlichen Meinungen auf die Bibel ſtützen zu können. Iſt unter prudens theologus etwas Wahreres als nur ein kluger Theolog zu verſtehen (Wilk.

knowing divine), ſo liegt darin immer, daß von einem vielfachen Gebrauche der Vedas die Rede iſt. In L. IX, 20 wird ſolchen, die kenntnißreich in den drei (hier ſind nicht vier erwähnt) Vedas, den Ambrosia-Saft trinken nach den Opfern und den Reinigungen von ihren Sünden, die Seligkeit der Welt des Indra zugeſagt. Aber L. VIII, 11 f. eröffnet Kriſchnas dem Ardſchunas das Innerſte und Höchſte, — nämlich die Yoga, — und ſagt ausdrücklich, daß dieß der reine Pfad ſey, den die Weiſen der Vedas lehren, und dieſe ſind keine Anderen als Brahminen, und dürfen keine Anderen ſeyn. Am Beſtimmteſten heißt es L. XV, 15: Ich (Kriſchnas) bin in allen Vedas zu erkennen, ich bin der Urheber der theologiſchen Lehre (vedanta) und (nach Hrn. v. Schl.) bin der Ausleger der Vedas; Will. I am who knowed the Veds. Der die Kenntniß, die Erkenntniß und die Auslegung der Vedas hat, iſt der Brahmine; Kriſchnas ſpricht ſich als identiſch, nicht bloß übereinſtimmend, mit den Brahminen aus, wie er auch die Vedas ſelbſt iſt — wovon nachher. Kriſchnas theilt dem Ardſchunas das Weſentliche der Weisheit dieſer Bücher und der Brahminen mit, weil Ardſchunas ein Kſchatria iſt, und darum für ſich ſie nicht beſitzt. So muß die Bhagavad-Gita ſelbſt nur als Mittheilung dieſer Weisheit an die Nation angeſehen werden, wodurch das, was ihr ſonſt auf andere Weiſe nicht bekannt wird, vielmehr im Ganzen unzugänglich iſt, zur allgemeineren Kenntniß gemacht wird, — auf die angemeſſene Weiſe, nämlich in einem poetiſchen Werke. Die beiden National-Gedichte Indiens leiſten den Indiern, was die homeriſchen Gedichte den Griechen, die Belehrung über ihre Religion; ſonſt iſt für dieſe Völker keine irgendwoher zu ſchöpfen, der Kultus ſelbſt iſt nicht lehrend. Auch die griechiſchen Dichter, welche nach der berühmten Stelle Herodots den Griechen ihre Götter gemacht haben, hatten Mythen, Traditionen, Kultus, Myſterien u. ſ. f. ſchon vor ſich; aber die Vedas ſind für die indiſchen Dichter eine viel feſtere Grundlage.

Die Gedichte beider Nationen, wie überhaupt, ſind National-Gedichte, nur inſofern ſie ganz in dem religiöſen Geiſte und in den Vorſtellungen ihres Volkes ſtehen. Die Vedas liegen uns zwar noch nicht zur Einſicht vor, — welcher Gelehrte oder vielmehr welche Regierung wird uns einſt dieß Geſchenk machen? — aber man braucht nur die einſtweilen dem, der ſich für die Religionen der Völker intereſſirt, unſchätzbaren Auszüge anzuſehen, die uns Colebrooke gegeben hat, um auch unabhängig von der angegebenen allgemeinen Anerkennung und religiöſen Verehrung dieſer Bücher ſich zu überzeugen, daß, was in der Bhagavad-Gita überhaupt und von dem Innerſten der indiſchen Vorſtellung gemein gemacht iſt, ſich ganz auf die Lehre der Vedas gründet. In dieſen heiligen Büchern ſelbſt erſcheint der Widerſpruch, daß Opfer, Gebete, Werke und Anderes, was äußerliche Erſcheinung wird, das eine Mal als weſentlich vorgeſchrieben, das andere Mal Brahma und die reine Richtung auf ihn als das Höchſte, ja allein Wahre geprieſen wird. Von den Vedas ſagt Krischnas Theils, daß er ſelbſt alle drei Vedas iſt (IX, 17), Theils in einem Zuge (ibd.), daß er das kraftconcentrirte Menſchlichdenken Om in denſelben iſt (auch VII, 8), ingleichen X, 35, daß er unter den heiligen Hymnen (ohne Zweifel den Mantras, den Theilen der Vedas, welche aus Hymnen und Gebeten beſtehen) der berühmte Gayatri iſt, (Hr. v. Schlegel ſchwächt durch: magnus hymnus das herriſche Gayatri, das Wilkins angiebt), deſſen Ueberſetzung Colebrooke (Asiat. Res. VIII, 380) gegeben hat. — Derſelbe Gegenſatz und Widerſpruch erſcheint allenthalben, wo äußerlicher Kultus und Ceremonien zugleich mit dem Bewußtſeyn höherer Innerlichkeit verbunden iſt. In einer andern Religion, die einen Ceremonial-Kultus von Opfern u. ſ. f. hat, heißt es auch: Opfer und Brandopfer gefallen dir nicht, was dir wohlgefällt, iſt nur ein reines Herz. Es iſt derſelbe Gegenſatz, der unter ärgern Verkehrtheiten zugleich mit einer größern Tiefe des Inhalts vorhan-

den, zwiſchen dem Glauben und den Werken vorgekommen iſt. Als indiſches Gedicht kann gleicher Weiſe Bhagavad-Gita den Unterſchied von Innerlichem und Aeußerlichem nur als Gegenſatz, nur als höchſten Widerſpruch ohne ſeine Verſöhnung enthalten. Dieſer Umſtand macht das Tödtende der Darſtellung ſogar nothwendig; wenn die eine Seite, die Werke und das Handeln überhaupt, gelobt werden, ſo fällt die andere, die Abſtraktion von aller Handlung des Gottesdienſtes und der Wirklichkeit, wieder ein; aber dieſe Einſeitigkeit macht auch wieder die andere, die Aufforderung zum Handeln, insbeſondere an den Kſchatria, nothwendig; ſo daß der Vortrag von ſelbſt durch den Inhalt in dieſe lästigen Wiederholungen geräth.

Um nun aber von der Stufe der Vollendung, welche das höchſte Ziel iſt, zu ſprechen, ſo betrachten wir ſie zunächſt in ihrer ſubjektiven Form. Dieſe Vollendung beſtimmt ſich als dauernder Zuſtand der Abſtraktion, um die es ſich in allem Vorhergehenden gehandelt hat, — permanente Einſamkeit des Selbſtbewußtſeyns, die alle Senſationen, alle Bedürfniſſe und Vorſtellungen von äußeren Dingen aufgegeben hat, ſomit nicht mehr Bewußtſeyn iſt, — auch nicht ein erfülltes Selbſtbewußtſeyn, welches den Geiſt zum Inhalte hätte und inſofern auch noch Bewußtſeyn wäre; — ein Anſchauen, das nichts anſchaut, von nichts weiß — die reine Innerheit ſeiner in ſich ſelbſt. Nach modernen Ausdrücken iſt die Vollkommenheit dieſes Zuſtandes die abſolute Unmittelbarkeit des Wiſſens zu nennen. Denn wo Wiſſen von Etwas, von einem Inhalt iſt, darin iſt ſogleich und bereits Vermittelung; das wiſſende Subjekt iſt Inhaltwiſſendes nur vermittelſt dieſes Inhalts, der ihm Gegenſtand iſt, und der Inhalt iſt nur Gegenſtand vermittelſt deſſen, daß er gewußt wird. Einen Inhalt aber hat das Bewußtſeyn nur, inſofern er ihm Gegenſtand iſt, es ſey ſinnlich, anſchauend, oder wie man wolle; denn das Fühlen, Anſchauen, wenn es nicht Fühlen des Thieres iſt, iſt Fühlen, Anſchauen des Menſchen, d. i. des Bewußtſeyen-

den; — einfache nur analytiſche Beſtimmungen, welche ſogar nicht zu bemerken und zu wiſſen diejenigen, die heutiges Tags ſo viel vom unmittelbaren Wiſſen ſprechen, bewußtlos und unwiſſend genug ſind.

Dieſe abſtrakte Koncentration iſt nun die Seligkeit, deren nähere Beſtimmungen Hr. v. H. S. 39 zuſammenſtellt, — die den Frommen und Gläubigen faſt auf jeder Seite unſeres Gedichts mehrere Mal verheißen wird, — durchweg das Eingehen in die Gottheit — oder wörtlich zunächſt in Kriſchnas, das Verwehen in Brahma, die Verwandlung in Brahma (V. 24), Schl. ad exstinctionem in numine (d. i. Brahma) pervenit, Wilk. obtain the incorporeal Brahm, und dann weiter: Brahm is prepared, from the beginning, for such as are free from lust and anger etc. Die Einheit mit Brahma giebt auch die Befreiung von der Metempſychoſe.

Dieſe Einheit mit Brahm führt von ſelbſt auf denjenigen Punkt, welcher in dem Zuſammenhange der indiſchen Religion der höchſte iſt, — auf den Begriff des Brahm, die Spitze der betrachteten Vertiefung. Iſt auch faßlich und bekannt, was Brahm iſt, ſo bietet größere Schwierigkeiten ſein Zuſammenhang mit dieſer Vertiefung ſelbſt dar; um ſo intereſſanter iſt es, dieſen Zuſammenhang zu betrachten, aus dem, wie ſich ergeben wird, der Begriff Brahm ſelbſt reſultirt, oder der vielmehr dieſer ſelbſt iſt.

Gehen wir davon aus, näher zu betrachten, welche die affirmative Beſtimmtheit des Geiſtes ſey, der jene Vertiefung deſſelben in ſich, jene Vereinſamung des Selbſtbewußtſeyns mit ſich, angehöre, ſo iſt es das Denken. Vertiefung und die anderen Ausdrücke, Devotion, Kontemplation, bezeichnen das Zuſtändliche, nicht die Sache ſelbſt. Jene Abſtraktion von aller äußerlichen und innerlichen Beſtimmtheit, allem Inhalte der Empfindung und des Geiſtes in ihrem affirmativen ſpecifiſchen Daſeyn iſt das zuſtandsloſe Denken. Es iſt für er-

haben zu achten, daß die Indier ſich zu dieſer Abſonderung des Unſinnlichen vom Sinnlichen, der Allgemeinheit von der empiriſchen Mannigfaltigkeit, des Denkens vom Empfinden, Begehren, Vorſtellen, Wollen u. ſ. f. und zu dem Bewußtſeyn der Hoheit des Denkens erhoben haben. Aber das Eigenthümliche iſt, daß ſie von der ungeheuren Abſtraktion dieſes Extrems nicht zur Verſöhnung mit dem Beſondern, nicht zum Konkreten durchgedrungen ſind; ihr Geiſt iſt deßwegen nur der haltungsloſe Taumel von dem Einen zu dem Andern, und zuletzt die Unglückſeligkeit, die Seligkeit nur als Vernichtung der Perſönlichkeit, was daſſelbe mit dem Niban der Buddhiſten iſt, zu wiſſen.

Wenn ſtatt des Ausdrucks Devotion, Vertiefung u. ſ. f. die Benennung der Sache, Denken, gebraucht worden wäre; ſo ſtände dem entgegen, daß wir bei dem Denken, ſelbſt dem reinen abſtrakten Denken, immer noch die Vorſtellung haben, daß Etwas gedacht werde, daß wir als denkend Gedanken zum innern Gegenſtand haben. In gleicher Beſtimmungsloſigkeit das Anſchauen als ſo ganz reines Anſchauen genommen, iſt es dieſelbe abſtrakte Identität mit ſich; das nur reine Anſchauen ſchaut auch nicht Etwas an, ſo daß man es ſelbſt nicht Anſchauen des Nichts nennen kann, denn es iſt gegenſtandslos. Doch Anſchauen ſchließt weſentlich ein, konkret zu ſeyn; wenn das Denken zwar auch nur wahr iſt, inſofern es konkret in ſich iſt, ſo iſt ſeine eigenthümliche Beſtimmtheit jene reine Allgemeinheit, die einfache Identität; der Yogi, der innerlich und äußerlich unbewegt daſitzt, und auf die Spitze ſeiner Naſe hinſtarrt, iſt jenes zur leeren Abſtraktion geſteigerte, gewaltſam feſtgehaltene Denken. Solcher Zuſtand aber iſt uns ein durchaus Fremdartiges und Jenſeitiges, und würde uns durch den Ausdruck des Denkens, als welches uns in unſerer Vorſtellung etwas ganz Geläufiges iſt, viel zu nahe gelegt.

Erinnern wir uns aber jedoch der Ausdrücke, daß jene Vertiefung den Brahma ſuche, der Weg, die Richtung auf

ihn und die Vereinigung mit ihm ſey, ſo liegt darin wohl, daß ſie einen Gegenſtand habe, den ſie zu gewinnen ſtrebe. In der That aber iſt ſie, wie gezeigt, in ihrer eigenen Beſtimmung objektlos, und Streben, Richtung und dergl. gehört nur dem Bewußtſeyn an, in dem das Vertiefen ſelbſt nicht erreicht iſt. Inſofern nun dieſes objektloſe Denken zugleich weſentlich als Beziehung auf Brahma vorgeſtellt iſt, — aber als eine unmittelbare, d. h. unterſchiedsloſe Beziehung; — ſo iſt nothwendig dieſes rein abſtrakte Denken als Brahma ſelbſt beſtimmt, ein ſubjektives, das mit dem als objektiv Geſagten identiſch iſt, ſo daß dieſer Gegenſatz verſchwindet, und zu einem im Inhalte ſelbſt nicht vorhandenen, äußerlichen Sagen wird.

Es verſteht ſich hierbei von ſelbſt, daß wenn hier die Ausdrücke von Subjektivem und Objektivem und vollends von deren Einheit gebraucht worden, dieſe Beſtimmungen der denkenden Reflexion neuerer Zeit den Indiern ebenſo wenig zugeſchrieben werden ſollen, als wenn eine denkende Mythologie zeigt, was der Begriff von Zeus, Demeter u. ſ. f. iſt, derſelbe hiermit als reflektirter Begriff den Griechen zugeſchrieben wird. Man hat dabei wohl Recht, zu ſagen, ſie haben dieſen Begriff von Zeus nicht gehabt. Aber darum iſt ſolcher Begriff, wenn er richtig beſtimmt iſt, nicht weniger Inhalt ihrer Phantaſie-Vorſtellung von Zeus geweſen. Die Unwiſſenheit über dieſen Unterſchied, ob ein Inhalt das ſinnliche oder phantaſirende Bewußtſeyn nur erfüllt, oder ob ebenderſelbe Inhalt vom reflektirenden Bewußtſeyn als Gedanke und Begriff gewußt wird, iſt Quelle vielen Mißverſtändniſſes und rohen Widerſpruchs geworden. — Wenn nun Brahm als jene Einheit beſtimmt worden, ſo iſt es dieſe Einheit ſelbſt, auf welche die weſentliche Unguſt gegen ſolche abſtrakten Beſtimmungen fällt. In der That iſt ſie, als abſtrakte Einheit ohne Beſtimmung in ihr ſelbſt, das Mangelhafteſte und Unwahrſte; eben dieſe Dürftigkeit iſt es, welche die Natur des indiſchen Brahma konſtituirt; er iſt die Einheit nur

als die abstrakte Allgemeinheit, als bestimmungslose Substanz. Und wenn vorhin aus der Bestimmung der subjektiven Seite gezeigt worden, daß, da sie das ganz abstrakte Denken ist, welches Nichts denkt, ebendamit kein Gegenstand für sie vorhanden ist; so erhellt dieß gleichfalls aus der ebengenannten Bestimmung, die wir die objektive nennen können, nämlich der reinen Allgemeinheit oder reinen Substanz, als welche eben dieß ist, daß von aller Besonderheit, somit auch von der Besonderheit eines Objekts gegen ein Subjekt abstrahirt ist. Man gehe von der subjektiven oder von der objektiven Bestimmung aus, so zeigt sich Brahm als das Mangelhafte, das ohne den Unterschied des Subjektiven und Objektiven ist. Aber die Nothwendigkeit und damit die Macht des Unterschiedes ist so groß, daß er auch auf dieser höchsten Spitze rekurriren muß.

Er begegnet uns schon, so wie der Ausdruck Brahma zu gebrauchen ist. Hr. v. H. S. 21, wie auch Hr. v. Schl. ausführlicher (ind. Bibl. II. B. 4. H. S. 420) (bei Gelegenheit eines gelehrthuenden, aber in der That zu Nichts führenden oder zu Nichts kommen wollenden Geredes), bringen den Unterschied von Brahma mit einem kurzen a hinten, dem Neutrum, und mit einem langen, dem Maskulinum, wieder in Erinnerung, und geben dessen genaue Bestimmung an. Es ist Sitte (wie ebend. Hr. v. Schl. S. 422 angiebt) der heutigen und besonders der bengalischen Pandits, — also ein neues der Gelehrten des Landes selbst, (hiermit auch im Deutschen, wo sich der Unterschied eines langen und kurzen a nicht gut ausdrücken läßt), den kurzen Schluß-Vokal des Neutrums zu unterdrücken, und Brahm zu schreiben. Das Maskulinum Brahma, der Herr der Geschöpfe nach der lakonischen Angabe des ältesten indischen Lexikographen (ebendas. S. 423), ist Individuum, Person, und spricht daher unsere europäische Vorstellungsweise günstig an. Ich bemerke hierüber, daß es für die Beurtheilung dieser Per-

ſönlichkeit weſentlich auf den innern Gehalt derſelben ankommt. Brahma bleibt ſeiner innern Beſtimmung nach das abſtrakte Seyn, das Allgemeine, die Subſtanz ohne Subjektivität in ſich, iſt daher nicht das Konkrete, nicht der Geiſt, (ebenſo wenig als Gott durch den modernen Ausdruck des Weſens der Weſen, als konkret, als Geiſt beſtimmt iſt). Mit ſolchem Gehalt, welcher vielmehr Gehaltloſigkeit iſt, iſt in der That jenes Maskulinum nicht ein individuelles Subjekt; die Perſönlichkeit iſt an ihm leere Form, ſie iſt bloße Perſonifikation. — Es iſt in der Betrachtung der Religionen von unbedingter Wichtigkeit, die bloße Perſonifikation des Gottes oder eines Gottes, die man in allen Mythologien finden kann, von der Perſönlichkeit, die es dem Gehalte nach iſt, zu unterſcheiden. Bei der Oberflächlichkeit der Perſonifikation fällt ſogleich auch die gegenſtändliche Selbſtſtändigkeit des Gottes gegen das Subjekt hinweg. So nehmen wir den Eros, oder die Pallas zu Anfang der Iliade, wenn ſie das Herausziehen des Schwerdts in Achill hemmt, ſogleich für die ſubjektive Empfindung der Liebe, für die in Achill ſelbſt eintretende Beſonnenheit.

Ein erläuterndes Beiſpiel aber, wie Brahma ſelbſt bis zu einer trivialen Aeußerlichkeit perſonifizirt erſcheint, zugleich aber ſeine Unterſcheidung gegen das Subjekt, dem er gegenüberſteht, aufgehoben, und er nur als deſſen ſubjektives Sinnen, als Neutrum, kundgegeben iſt, bietet ſich gleich in der Einleitung zum Ramayana dar. Valmiki (der Verfaſſer des Ramayanas, — ein Zweimalgeborener), mit dem Stoff und Vorhaben dieſes Gedichts beſchäftigt, ſpricht eine Klage über einen eben vor ſeiner Hütte Erſchlagenen und deſſen überlebende Geliebte aus; das Versmaaß, in dem ihm dieſe Klage ausbricht, frappirt ihn und ſeinen Schüler, der dieſes Versmaaß gleichfalls gut findet. Valmiki ſetzt ſich darauf in der Hütte auf ſeinen Stuhl nieder, und fällt in tiefe Betrachtung. Da kommt der glorreiche Brahma (ob im Original Brahm oder Brahma in dieſer ganzen Erzäh-

lung steht, weiß ich nicht zu sagen, es ist aber für sich selbst gleichgültig), der vielgeschickte, der Herr der drei Welten, in der Hütte an. Valmiki in seiner Vertiefung erblickt ihn, steht auf, bückt sich mit gefalteten Händen, präsentirt ihm einen Stuhl, setzt ihm Milch und Reis vor, und Wasser, um ihm die Füße zu waschen (— gewöhnliche Gaben und Bezeigungen gegen einen geistigen Lehrer); Brahma läßt sich auf den dargebotenen Stuhl nieder, und heißt den Valmiki sich gleichfalls einen nehmen. Valmiki setzt sich, ist mit seinem Geiste auf Brahma gerichtet, fällt in tiefes Nachdenken, und singt eine Strophe (nicht etwa des Lobes auf Brahma, der vor ihm säße, sondern) der Klage über die Unthat, den vorhin erwähnten Mord, — im Versmaaß der vorigen Klage. Brahma sagt ihm nun umständlicher, in diesem Metrum solle er Rama's Thaten besingen, und verschwindet. Valmiki und der Schüler ist voll Erstaunen; die Schüler insgesammt rufen in diesem Versmaaße aus, daß aus den Worten, die der Lehrer über die Mordthat gesprochen, dieß Versmaaß entstanden sey. So entschließt sich nun Valmiki, in demselben den Ramayana zu komponiren. — Man sieht, daß selbst gegen jene Aeußerlichkeit des Erscheinens Brahma als das tiefe Sinnen charakterisirt bleibt.

Es sind aber die Momente und deren Verhältniß, welches im Vorhergehenden aus der Natur der Sache sich ergeben hat, nach ihrem bestimmtern Vorkommen in der indischen Darstellung aufzuzeigen. Brahm's metaphysische Bestimmung ist so bekannt als einfach; wie schon angeführt worden, ist Brahm das reine Seyn, reine Allgemeinheit, supreme being, das höchste Wesen; das Wesentliche und Interessanteste dabei aber ist, daß diese Abstraktion festgehalten wird gegen die Erfüllung, Brahm nur als das reine Seyn, ohne alle konkrete Bestimmung in sich. Wenn wir Europäer sagen: Gott ist das höchste Wesen, so ist diese Bestimmung zwar ebenso abstrakt und dürftig, und die Verstandes-Metaphysik, welche das Erkennen Gottes, d. h. Bestimmun-

gen von ihm zu wiſſen leugnet, fordert, daß die Vorſtellung von Gott ſich auf dieſelbe Abſtraktion beſchränke, von Gott nichts weiter wiſſe, als was Brahm iſt. Aber dieſer kritiſchen Weisheit unerachtet wird im Allgemeinen die europäiſche Vorſtellung dieß in ſich behalten, daß ſie bei dem Worte höchſtes Weſen oder noch mehr Gott, ein Konkretes, Gott als Geiſt vor ſich hat, und daß das, was ſie meint, reicher und gehaltvoller iſt, als das, was ſie ſagt.

Dieß veranlaßt mich zu einer Bemerkung über die Ueberſetzung von Brahm (im Neutrum) bei Hrn. v. Schlegel durch numen, indem Kriſchnas zum Unterſchiede durch almum numen bezeichnet wird; Hr. v. H. gebraucht den Ausdruck Gott, und bemerkt ausdrücklich S. 21, daß aus vielen Stellen deutlich hervorgehe, daß das Brahma und Gott dieſelben Begriffe ſeyen. Hr. Guigniant in der Ueberſetzung der Creuzer'ſchen Symbolik (Tome I, P. II, Notes p. 618) erklärt ſich ſehr beſtimmt gegen Hrn. v. Schl.: méthode, qui consiste à traduire généralement, par des expressions latines correspondantes, les termes sacramentels de la philosophie réligieuse des Brahmanes, et beaucoup d'autres dénominations théologiques et mythologiques, en faisant disparaître complétement les noms originaux. — Cette manière efface et détruit toute originalité, toute propriété, toute couleur locale. — Hr. v. Schl. giebt zwar an (ind. Bibliothek II. Bd. IV. H. S. 422), daß das Wort Brahma (Neutrum) ganz genau dem griechiſchen τὸ θεῖον, einigermaßen auch dem lateiniſchen numen entſpreche, wenn dieſes ſchöne Wort nach ſeiner wahren Würde gebraucht werde. In allen dieſen Ausdrücken, wie nicht weniger in Deus und Gott, iſt Gott zwar ebenſo unbeſtimmt geſagt, als Brahm an ſich unbeſtimmt, d. h. abſtrakt iſt; aber der große Unterſchied iſt der, daß jene Ausdrücke von einer konkreten Vorſtellung begleitet, nicht in der Unbeſtimmtheit gemeint ſind, welche das innere Weſen Brahma's ausmacht. Es

iſt oben bemerkt worden, daß beim Ueberſetzen, außer der äußerlichen Nothwendigkeit, auch der Sache nach für zuläſſig angeſehen werden muß, für den Ausdruck einer Sprache, der etwas Beſonderes bezeichnet, in der andern den Ausdruck des Allgemeinern zu nehmen, oder auch umgekehrt; anders aber iſt es, wenn jeder der beiden Ausdrücke etwas eigenthümlich Specificirtes bedeutet, und das Allgemeine nur das Gemeinſchaftliche derſelben iſt. Hier bringt der Gebrauch des ſpecifiſchen Ausdrucks in unſere Vorſtellung eine Beſtimmung des Inhalts, welche vielmehr entfernt bleiben, und läßt dagegen eine andere weg, welche ausdrücklich vor uns gebracht werden ſoll. Dieſe Veränderung, die bei untergeordneten Zügen und Modifikationen unwichtiger werden kann, wird verwirrend, wenn ſie bei den allgemeinſten und wichtigſten Grundbeſtimmungen eintritt. Deus, Θεὸς, wie Deva auch Anderes der Indier, mag wohl und muß ſogar als Gott überſetzt werden, wenn es nur um die unbeſtimmtere Vorſtellung zu thun iſt. Wo aber die Verſchiedenheit herausgetreten und ausdrücklich für die Vorſtellung zum Auffaſſen bezeichnet iſt, da werden wir getäuſcht, wenn uns ſtatt eines Specifiſchen das davon ſpecifiſch Unterſchiedene gegeben wird. So, wie ſchon oben bemerkt worden, enthalten unſere Prieſter, Soldaten u. ſ. f. eigenthümliche Verhältniſſe, die in den Brahminen, Kſchatria u. ſ. f. fehlen, wogegen in dieſen wieder Beſtimmungen ſind, welche untrennbar zu ihrer weſentlichen Natur gehören. So wird man auch gewiß nicht Zeus, Jupiter, ob dieß gleich der höchſte Vater der Götter iſt, durch Gott oder auch das höchſte Weſen überſetzen. Die objektive Beſtimmung Brahm's, die Kategorie des reinen Seyns, in welches als in das Nichts alles Endlichen die indiſche Vorſtellung alles Beſondere ſich auflöſen läßt, macht das Erhabene der indiſchen Religion aus, das jedoch darum noch nicht das Schöne, noch weniger das wahrhaft Wahre iſt. Vielmehr iſt das reine Seyn, um ſeiner Abſtraktion willen, nur endliche Kategorie. Doch be-

gehen hierbei die Indier, ebenſo wenig, wie die Eleaten, die Inkonſequenz, das Nichtſeyn von dem Seyn unterſchieden zu ſetzen, oder es von ihm auszuſchließen; Hr. v. Humboldt bemerkt dieß 14 nach Lekt. IX, 19, wo Kriſchnas ſagt: ich bin Unſterblichkeit und Tod, was iſt, was nicht iſt. Daſſelbe, daß Brahma die entity und non-entity iſt, kommt auch anderwärts genugſam vor. — Dieſes reine Seyn, weil es nicht bis zur Beſtimmung der unendlichen Subjektivität fortgeführt iſt, giebt den indiſchen Pantheismus, wie zugleich inſofern den Monotheismus, als das reine Seyn das Eine iſt. Colebrooke's ſo häufig angeführtes Reſultat aus der Kenntniß der Veda's (Asiat. Res. Vol. VIII), daß die alte indiſche Religion nur Einen Gott anerkennt, aber das Geſchöpf nicht hinlänglich von dem Schöpfer unterſcheidet, hat zwar die nähere Beſtimmung, daß urſprünglich die Sonne als die große Seele (Mahanatma) gefaßt worden; aber inſofern es nur um ſolchen Monotheismus zu thun iſt, bleibt derſelbe, oder iſt vielmehr reiner vorhanden im Brahm. Dieſer Monotheismus iſt aber ebenſo weſentlich Pantheismus; denn wenn das Eine auch als Weſen oder als die Abſtraktion des Allgemeinen beſtimmt wird, ſo iſt es um dieſer Abſtraktion ſelbſt willen die Unmittelbarkeit, und darum allerdings, als das Seyn der Dinge, immanent und identiſch mit ihnen, das Geſchöpf inſofern nicht vom Schöpfer unterſchieden; allein dieß immanente Seyn iſt darum nicht die konkreten und empiriſchen Dinge und deren Endlichkeiten, ſondern vielmehr nur das Seyn ihres Daſeyns, die unbeſtimmte Identität. Was die Unvollkommenheit der Kategorie der Subſtanz ausmacht, iſt, daß es in die Betrachtung des äußerlichen, denkenden Subjekts gelegt iſt, jene Unterſcheidung zu machen, in dem Anſchauen und Bewußtſeyn der endlichen, einzelnen Dinge von ihrer Endlichkeit und Einzelnheit zu abſtrahiren, und die Subſtanz, das Eine Seyn, feſtzuhalten. Ich habe anderwärts (Encyklopädie der philoſ. Wiſ-

ſenſch. 2. Ausg. S. 519 ff. und Vorr. S. XIII) ausführlicher gerügt, daß es heutiges Tags beſonders bei den Theologen, welche die Vernunft nicht von dem Verſtande, nicht einmal die Subſtanz von der Accidentalität zu unterſcheiden wiſſen, vielmehr überhaupt das Vernünftige zur Albernheit verkehren und dichten, Mode iſt, den Pantheismus gerade in ſein Gegentheil zu verkehren, indem ſie verſichern, durch ihn werde das Unendliche zu endlichen Dingen, das Gute zum Böſen u. ſ. f., und hiermit ebenſo das Endliche als affirmativ beſtehen bleibend zum Unendlichen, das Böſe, als ſolches ſeyend, zum Guten gemacht. Sie faſſen ſo den Pantheismus als eine Allesgötterei auf, als ob von ihm die einzelnen Dinge und deren empiriſche endliche Exiſtenz als ſolche für göttlich oder gar für Gott gehalten würden. Es wäre nur dem Vieh, als welches Anſchauungen, wie auch Vorſtellungen von Bildern hat, aber als nicht denkend nicht zum Allgemeinen kommt, ſolches Dafürhalten zuzuſchreiben; und unter den Menſchen gehört nur jenen Erfindern ſolcher Behauptung eine ſolche Vorſtellung an.

Der Unterſchied der Erkenntniß in dieſer Rückſicht iſt ſehr gut in dem Bewußtſeyn der Indier, und in der von Hrn. v. H. S. 13 angeführten XVIII. Lekt. ſl. 20 — 22 angegeben. Die wahrhafte Erkenntniß, heißt es daſelbſt, iſt, in Allem, was exiſtirt, nur das Eine unveränderliche Princip, das Ungetheilte in dem Theilbaren zu ſehen. Die zweite Erkenntniß iſt, die verſchiedenen (beſonderen) Principien in den einzelnen Dingen zu erkennen, — noch beſchränkte Allgemeinheit, wie unſere allgemeinen Naturkräfte u. ſ. f. Die widrigſte Erkenntniß, die der dritten Qualität, der Finſterniß, iſt aber die, nur vom Einzelnen zu wiſſen, als ob ein ſolches ein Ganzes für ſich wäre, ohne ein allgemeines Princip. Von ſolcher abſoluten Selbſtſtändigkeit der einzelnen Dinge und deren Beſtimmtheiten geht jene heutige Vorſtellung des Pantheismus nicht ab, und da es die ausdrücklichſte Beſtimmung des Pantheismus iſt, daß die

einzelnen Dinge und alle endlichen Qualitäten als nicht ſelbſtſtändige, vielmehr als in dem reinen Seyn aufgehobene, negirte zu faſſen ſeyen; ſo iſt es in der That nur die eigene Unfähigkeit der Subjekte, die ſich von jener falſchen Vorſtellung, von dem Glauben an die Selbſtſtändigkeit, an die Abſolutheit des Endlichen nicht losmachen, und deßhalb das Faktum nicht richtig auffaſſen kann.

Es ſind lange Tiraden im Gedichte, in denen Kriſchnas dieſes allgemeine Seyn von ſich ausſpricht. Lekt. VII: Ich bin der Geſchmack in den Waſſern, der Glanz in der Sonne und dem Monde, das myſtiſche Wort in den heiligen Büchern, der Ton in der Luft, das Wiſſen der Wiſſenden u. ſ. f. Weiter Lekt. X: Unter den Aditiaden bin ich Wiſchnu, unter den Sternen die Sonne u. ſ. f., unter den Rudras bin ich Siwas u. ſ. f. Dieſe Tiraden, die Anfangs erhaben lauten, macht die Monotonie bald gleichgültig; zunächſt ſprechen ſie aus, daß Kriſchnas in allem Einzelnen das Weſentliche, das Princip ſey, welches jedoch wie Geſchmack, Glanz u. ſ. f. ſelbſt noch etwas Beſchränktes iſt. — In dieſen Tiraden führt dann auch Hr. v. Schlegel, beiläufig geſagt, die oben bemerkte Weiſe des Ueberſetzens nicht durch; dieſe Stellen ſtrotzen von unüberſetzten Eigennamen; auch Siwas heißt nicht etwa numen destruens, fatum oder dergleichen, wie ſtatt Kriſchnas immer numen almum ſteht. — Jene vielen beſonderen Allgemeinheiten werden aber ſelbſt abſorbirt in das Eine, Brahm, das Kriſchnas iſt.

Wenn hier Kriſchnas ſagt, er ſey Siwas, ſo giebt Siwas, wenn er ſeiner Seits loslegt, dieß dem Kriſchnas heim, und ſagt, er ſey Kriſchnas. In Oupnekat IX, der dem Siwas gewidmet iſt, ſpricht dieſer ebenſo, zum Theil mit den kühnſten Wendungen der Abſtraktion, die in die Einheit auf dieſe Weiſe eine Bewegung bringt, von ſich. Was geweſen iſt, iſt Rudras (das iſt Siwas), und was iſt, iſt er, und was ſeyn wird, iſt er; Ich war immer, bin immer, und werde immer ſeyn. Es giebt kein

Zweites, von dem ich sagen könnte: Ich bin es, und es ist Ich. Was ist, bin Ich, und was nicht ist, bin Ich. Ich bin Brahma und Ich bin Brahm u. s. f. Auch fernerhin in Einem Zuge: Ich bin die Wahrheit, Ich bin der Ochs u. s. f., Ich bin das höchste Seyn. Ferner wird dasjenige, wo die Anschauung oder Vorstellung von anderen einzelnen Gegenständen, Elementen u. s. f. anfängt, von ihnen gleichfalls als das Letzte gesagt, daß sie Brahm sind. In den Vedas wird dem Vach (der Sprache) beigelegt, daß sie dieß von sich sagt; — ebenso: Luft, du bist Brahm, die Sonne ist Brahm, Speise, Brodt u. s. f. ist Brahm. — Ein Engländer (Mills History of British India Vol. I), der diese Zusammenstellung aus den Vedas macht, kommt dadurch und durch nachher zu Erwähnendes auf die Vorstellung, daß Brahm, wie auch das Eine, bei den Indiern nur ein vages Prädikat des Preises, gleichsam eine Nichts sagende Titulatur sey. Der Grund, den er angiebt, ist der, daß die Indier nicht zu der Vorstellung der Einheit Gottes gekommen seyen; und daß sie dazu nicht gekommen, gehe hervor aus ihrer ungeheuren Inkonsistenz, die Thätigkeit des Einen Gottes zu den Charakteren von Brahma, Wischnu und Siwas fortgebildet zu haben. Diese Inkonsistenz ist allerdings die Folge davon, daß jene Einheit noch nicht in ihrer wahrhaften Bestimmung, nicht als in sich konkret, als Geist aufgefaßt, daß sie nur die Kategorie des Substantialitäts-Verhältnisses ist. Die hiermit nothwendige Inkonsistenz erscheint als der haltungslose Taumel, der oben nach der subjektiven Seite bemerklich gemacht worden, und ebenso in der Vorstellung des Objektiven nothwendig ist, — als das Herausfallen von dem Einen in die vielen Götter und das Zurückfallen von diesem Reichthum und Pracht der Phantasie in das leere, trübe Eine; ein perennirendes Abwechseln, das wenigstens diese Wahrheit in sich hat, daß diese Götter und die endlichen Dinge überhaupt nicht selbstständige Wirklichkeiten sind. Die metaphysische Bestimmung, die wir gesehen, ist als solche

nur für das denkende Subjekt, ihr Inhalt ganz nur die Abſtraktion ſelbſt; ſie hat darum für ſich ſelbſt keine Wirklichkeit; denn in der Welt machen nur die endlichen, einzelnen Dinge ihre Exiſtenz aus, in welchen ſie alſo nicht als ſie ſelbſt, ſondern als das Andere ihrer ſelbſt exiſtirt. Aber die Morgenländer ſind nicht zu dieſem Verſtande gekommen, ſich auch an ſolcher Abſtraktion, wie dem reinen Seyn, dem bloßen Weſen, zu begnügen, wenn ſie auch dieſelbe denkend gefunden haben. Das Eigenthümliche nach dieſer Seite iſt die Art, in welcher Brahm nicht als abſtrakter Gedanke eines Andern, noch in einer Perſonifikation für einen Andern, ſondern für ſich exiſtirend gewußt wird. Nach dieſer Beſtimmung ſehen wir Brahm als das abſtrakte Selbſtbewußtſeyn ausgeſprochen, zu welchem der Yogi gewaltſam ſich koncentrirt und ausleert. An dieſer Vertiefung des Bewußtſeyns in ſich hat das reine Seyn in der That eine Exiſtenz, die ebenſo allgemein, d. i. abſtrakt, als es ſelbſt iſt.

Dieſer Sinn der Vertiefung ebenſo ſehr als des Brahm zeigt ſich ſchon an dem Beiſpiele der Vertiefung Valmiki's, das oben aus dem Ramayana angeführt worden; doch erſcheint dieſer Sinn dort mit Phantaſie und Perſonifikation vermiſcht. Er iſt in ſeinen unvermiſchteren Formen zu betrachten. — Zunächſt iſt die Andacht eine ſolche Form als ein momentaner Zuſtand, den der Yogi zum anhaltenden zu machen ſtrebt. Am deutlichſten macht den Sinn der indiſchen Andacht die Darſtellung eines Engländers, der ſich gründlich um die Einſicht in die indiſche Religioſität bemüht hat, und ſich durch Fragen, die er macht, und Antworten, die er dem Indier in den Mund legt, erklärt. Fragt man einen Indier: Verehrt ihr das höchſte Weſen (d. i. Brahm) mit einem Kultus? Betet ihr zu ihm? Bringt ihr ihm Opfer? Er wird unmittelbar antworten: „Nein, niemals!“ So betet ihr ihn im Geiſt an, — was der reinſte, zugleich auch der thunlichſte Gottesdienſt iſt, da er wenige oder

keine Umstände nöthig macht? „Nein.“ Preiset ihr ihn? „Nein.“ Denkt ihr über seine Eigenschaften und Vollkommenheiten nach? „Nein“ (oben haben wir gesehen, daß die Devotion ganz leer ist). Was heißt denn nun jene so gerühmte, stille Meditation? Seine Antwort wird seyn, „wenn ich in irgend einem Gottesdienste mit übergeschlagenen Beinen, mit erhobenen gefalteten Händen, die Augen geschlossen, in Ruhe des Geistes, der Gedanken, der Zunge und Lippen, sitze, so sag' ich innerlich: Ich bin Brahm. Wir haben nicht das Bewußtseyn, Brahm zu seyn, durch die Maja. Es ist verboten, das höchste Wesen zu verehren, ihm Gebete und Opfer darzubringen, denn dieß wäre ein Gottesdienst an uns selbst gerichtet; Emanationen von ihm mögen wir verehren und anbeten.“ — Von Brahma ist zwar die Tradition vorhanden, daß er vormals Tempel gehabt, aber auch sie sind umgestürzt worden (s. Kreuzer Symb. I, 575 und Guigniant I, 241), aber um so weniger hat Brahm Tempel. — Auf ähnliche Weise ist in unseren Zeiten, wie man in öffentlichen Nachrichten gelesen, dem Künstler Canova, der sein Vermögen zur Erbauung einer Kirche in seiner Vaterstadt Possagno bestimmt hat, von der geistlichen Behörde nicht gestattet worden, sie Gott zu widmen.

Dieß Verschwinden der Objektivität des Brahm liegt schon unmittelbar in dem zum Ueberflusse angeführten, auf jeder Seite unseres Gedichts als Ziel der Vertiefung ausgesprochenen Einswerden mit Brahm, Werden zu Brahm, Deifikation, oder vielmehr Brahmifikation. Ich unterlasse, über dieß Einswerden Stellen anzuführen, die sich ins Unendliche vermehren ließen. Nur hat es ein näheres Interesse, die Bestimmungen zu betrachten, welche der schon angeführte älteste indische Lexikograph von Brahm giebt, und mit denen uns Hr. v. Schl. (ind. Bibliothek II. Bd. IV. H. S. 423) bekannt macht. Außer der Bestimmung von reinem Seyn giebt derselbe noch zwei Bedeutungen an, nämlich 1. die Veda's (sogar steht diese vor dem reinen Seyn)

und 2. Religions-Uebung. Daß dieſe nur ſcheinbar verſchiedenen Bedeutungen weſentlich nur äußerlich unterſchiedene Formen eines und deſſelben Inhalts ſind, muß nirgend mehr der Fall ſeyn als bei dieſer abſoluten Einheit ſelbſt, dem Brahm. Der Sinn der Verbindung dieſer Beſtimmungen geht bereits aus allem Bisherigen hervor; Brahma iſt die Veda's und die Opfer, nicht bloß wie er das nur anſichſeyende Seyn von Allem iſt, ſondern die Veda's, als von den Brahminen geleſen, die Opfer von ihnen dargebracht, ſind die Vertiefung, die Andacht, welche Brahm iſt. Es iſt daſſelbe, was in Lekt. IX, 16 Kriſchnas, d. i. wie wir geſehen ſo viel als Brahm, ſagt: Ich bin das Opfer, Ich die Anbetung, Ich das geſprengte Waſſer und die Kräuter; Ich bin das Gedicht (carmen, Wilk.: the ceremonies to the manes of the ancestors); Ich ingleichen das heilige Oel, Ich das Feuer, Ich der angezündete Weihrauch (Wilk.: the victim). Indem Brahm ſelbſt das ganze Opfer und die verſchiedenen Dinge iſt, welche dargebracht werden, wird er ſich ſelbſt durch ſich dargebracht und geopfert; — er iſt als Andacht das abſtrakte reine Sich-ſelbſt-vernehmen, und als Opfer eben dieß ſinnlich-vermittelte-Verhalten zu ſich ſelbſt. So iſt der Alles durchdringende Brahm, wie es III, 15 heißt, im Opfer gegenwärtig, eine auch dort, in der unklaren Darſtellung nicht zu verkennende, näher beſtimmte Weiſe der Gegenwart, als in dem allgemeinen pantheiſtiſchen Sinne. In dieſer Stelle iſt ein Kreislauf aufgeſtellt, der zunächſt einen oberflächlichen Sinn giebt, nämlich, daß durch Opfer Regen und durch dieſen die Speiſe, und damit die Erhaltung der Lebendigen erlangt wird; das Opfer aber wird durch das gottesdienſtliche Werk vollbracht, dieſes aber entſpringt von Brahm, welcher, heißt es, aus dem Einfachen und Untheilbaren entſprungen iſt *) (numen e simplici et individuo ortum). Hier iſt Brahm

*) Wilkins hat nur: Brahm, whose nature is incorruptible.

selbst (das Neutrum) von dem einfachen Einen (the great One) unterschieden. Vornehmlich aber ist die Wirksamkeit des Opfers bemerklich zu machen; Fruchtbarkeit der Erde darf hier nicht als eine Folge desselben vermittelt durch die göttliche Rücksicht auf die mit Opfern unterstützten Bitten der Sterblichen vorgestellt werden. Der Zusammenhang des Opfers und der Hervorbringung oder Schöpfung ist, wie aus dem Obigen erhellt, direkter; aus Tod kommt Leben, ist der abstraktere Satz. Am Wunderbarsten ist die Darstellung dieses Zusammenhangs in einer der Stellen, die Colebrooke in den Auszügen aus den Veda's (Asiat. Res. VIII, 404 ff.) giebt; als die Urheber der Gebete, die sich auf das Todtenopfer beziehen, werden Prajapati und sein Sohn Yajnya angegeben, jener die ursprüngliche Seele, Brahm, der andere Name scheine, sagt Colebrooke, auf das allegorische Opfer des Brahma anzuspielen, — (Guigniant l. c. S. 602: Le sacrifice ou la victime). Dieses Opfer aber hat folgende Stellung: Das Schaffende der ersten unterschiedenen Masse ist die Macht der Kontemplation; zuerst ward Verlangen in diesem seinen Denken gebildet, (der ursprüngliche produktive Saamen,) das die Weisen durch den Verstand, es in ihren Herzen erkennend, als das Band des Seyns in dem Nichtseyn bestimmen; dann folgt die weitere schwer verworrene Beschreibung, worin sich wenigstens so viel erkennt, daß das Erste, was geschieht, das allgemeine Opfer ist, mit welchem das Erschaffen unmittelbar verknüpft wird, oder welches vielmehr selbst als Schöpfung der Welt erscheint.

Ich füge eine Stelle noch hinzu, die Colebrooke (ebendas. S. 475 ff.) aus dem ersten Upanishad des 4. Veda giebt, und die gleichfalls das Hervorgehen des Einen aus sich, und ebenso sein Zurückgehen in sich, so wie damit zugleich das Erschaffen der Welt auszudrücken scheint; es heißt: durch die Kontemplation keimt das weite Eine; von ihm wird die Speise (Körperliches) hervorgebracht, und von da nach einander Athem,

Gedanke, wirkliche Welten, und Unſterblichkeit entſpringend aus Werken. Der Allwiſſende iſt tiefe Kontemplation; in dem Wiſſen ſeiner beſteht, der Alles weiß; und daraus geht das weite Eine, ſowohl als Namen, Formen und die Speiſen hervor; und dieß iſt Wahrheit.

Das Abſtrahiren, wodurch das Vertiefen wird, iſt für ſich das Moment der Negation, des Opferns; daß an dieſe Negativität, an die Unendlichkeit, unmittelbar die Thätigkeit des Producirens geknüpft wird (wie bei Jak. Böhm an die Pein, Qual das Qualiren und Quellen), dieſer tiefſinnige Gedanke iſt nicht zu verkennen. Der Wendungen aber nun in den vielen Theogonien oder Kosmogonien, die uns bereits bekannt ſind, der Formen, Namen und Geſtaltungen ſind unzählige, in welchen die produktive Thätigkeit, das Erzeugen und der Erzeugende aus jenem vertiefſten Beſchauen, aus der nur in ſich verſenkten-Einſamkeit des Brahm, hervorgehend und unterſchieden gefaßt wird. Es ſcheint in dieſen vielfachen Darſtellungen nichts Gleichförmiges zu ſeyn, als die allgemeine Grundlage der angegebenen Gedanken. Ebenſo wirft ſich das indiſche Mythologiſiren oder Philoſophiren, um das Höchſte zu faſſen und zu beſtimmen, in vielen Formen vom großen Einen, der allgemeinen Seele u. ſ. f. umher, die ſchwerlich vom Brahm wahrhaft werden unterſchieden werden können.

Gleichfalls erſcheint Brahma (Maskul.) nur als eine von den vielen Auffaſſungen und Geſtaltungen des zum Subjekt beſtimmten Brahms. Hier, wo die äußerliche Erſcheinung (die Maja) beginnt, wird die Mannigfaltigkeit der Geſtaltungen immer größer und willkürlicher. Brahma erſcheint vornehmlich im Verhältniſſe zu Wiſchnu oder Kriſchna und zu Siwa in beſtimmterer Geſtalt und als Eine Figur der Trimurti, der indiſchen Dreieinigkeit; eine Beſtimmung des Höchſten, welche im Indiſchen anzutreffen nothwendig die Aufmerkſamkeit der Europäer hat auf ſich ziehen müſſen. So ſehr die Ausführung

dieſer Vorſtellung hier wild iſt, und den Begriff von Geiſt, der aus ihr hervorgehen ſollte, vielmehr zerſtört; ſo enthält ſie wenigſtens die abſtrakte Form (wie die pythagoräiſche und platoniſche Trias) zu der konkreten Beſtimmung des Geiſtes; und die höhere wiſſenſchaftliche Ausführung hat zu erweiſen, daß wenn die Vorſtellung des Geiſtes durch das Denken zum Begriff erhoben wird, er ſchlechthin als dreieinig in ſich gefaßt werden müſſe. Es würde aber zu weit abführen, auseinander zu ſetzen, wie das Rudiment der Dreiheit, welche erſt im Chriſtenthume zur wahrhaften Idee Gottes gediehen, in der indiſchen Vorſtellung nur zu etwas Verkehrtem ausgewachſen iſt. — Für unſern Zweck aber, den Begriff Brahm's zu beſtimmen, iſt das Verhältniß höchſt charakteriſtiſch, das ihm zu Wiſchnu gegeben, und das Geſchäft, das ihm in ſeinen Erſcheinungen auf der Welt zugetheilt wird. Ich meine die Darſtellung, welche Creuzer Symbolik I. Theil, S. 626 (Guigniant L. I. c. 4) nach Polier giebt. Sie zeigt den Brahma, wie derſelbe außer dem Antheile, den er wie Wiſchnu und Siwas an der Welt erhalten, noch einen Raum für ſich behalten will, wegen dieſes Raubs von ihnen gezüchtigt wird, deſſen ungeachtet aber, ſtolz darauf, daß er die Veda's geoffenbart, mehr zu ſeyn vermeint als die beiden Andern. Zur Strafe dieſes Hochmuths und dann wegen Lüſternheit wird er verurtheilt, eine Reihe von Büßungen in vier Geſtalten, in denen er auf die Welt zu kommen hat, zu durchlaufen. Er kommt als Rabe, als Tſchandala und meuchelmörderiſcher Räuber u. ſ. f. in die weltliche Exiſtenz; nach ſtrengen Uebungen, an denen gleichfalls die Jahre und Jahrhunderte nicht geſpart ſind, gelangt er wieder dazu, Brahma zu ſeyn. Unter den Bußen, zu denen er verdammt wird, gehört die, den Wiſchnu anzubeten, und die Geſchichte der Inkarnationen deſſelben zu ſchreiben. In der zweiten Exiſtenz aus dem Tſchandala und Räuber ein Weiſer geworden, ſetzt er durch ſeine Kenntniß und Auslegung der Veda's Alle in Verwunde-

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.

3-598-51128-0
FN. 01486/034

rung; in Demuth geſteht er, daß er der ins Fleiſch gekommene Brahma ſey, verdammt ſeinen Stolz zu büßen; er wird dann ein begeiſterter Sänger, beſingt die Inkarnationen des Wiſchnu, dichtet den Mahabharata und den Ramayana, — Rama, der Held letzteren Gedichtes, iſt eine Inkarnation Wiſchnu's, und Ardſchunas der Held des erſten, mit dem Kriſchnas die Unterredung (Bhagavad-Gita) hält, iſt Kriſchnas ſelbſt, Lekt. X, 37. — Creuzer macht a. a. O. S. 634 auf den Unterſchied aufmerkſam, daß dem Wiſchnu Erſcheinungen in der Welt als Inkarnationen, dem Brahma aber die Rückkehr durch Buße, Regenerationen ſeiner zu ſich ſelbſt zugeſchrieben werden. Es ergiebt ſich noch ein weiterer charakteriſtiſcher Unterſchied. Jene kriſchna'ſchen Erſcheinungen ſind die eines unmittelbar Glücklichen, für die Liebe Lebenden, große Thaten Vollbringenden, Mächtigen; die Ehre, zu der es Brahma in ſeinen vier Geſtaltungen und zwar vermittelſt der Büßungen bringt, iſt die eines weiſen Sängers und ſeine Thaten ſind die großen National-Gedichte. Seine Grundbeſtimmung bleibt ſonach die Kontemplation, die Exiſtenz des Einen als abſtrakte Rückkehr ſeiner in ſich ſelbſt zu ſich; indem aber die Meditation zur konkreten ſelbſtbewußten That wird, iſt ſie die eines gebildeten Weiſen, ein Gedicht. Und zwar gedeiht ſie dazu durch die Vermittelung der Uebungen, durch die Erhebung aus dem niedrigſten Zuſtande und Charakter, vermittelſt jener Büßungen zur Vollendung. Brahma als Valmiki, der Verfaſſer des Ramayana, wird der Kaſte nach als Tſchandala angegeben; ebenſo Chaldas (a. a. O. S. 633), der Wiederfinder und Sammler der Gedichte Valmiki's; die vierte und letzte Geſtaltung Brahma's iſt von armen Eltern geboren, ohne Erziehung und Bildung, und wenn er ſich am Hofe, wo er bekannt iſt, als ein Brahmine zeigt, geſchieht dieß, um unbekannt zu ſeyn, und iſt dieß nicht ſein Stand.

Von den Brahminen aber iſt oben geſagt, daß ſie die Zweimalgebornen durch die Geburt ſind, und durch dieſe unmittel-

bar die Hoheit beſitzen, zu welcher der Yogi und der Dichter ſich hervorbringen; in ihnen iſt Brahma nicht bemüht, die Vermittelung der Uebungen zu durchlaufen. Man kann dieſe Zuſammenſtellung auch in unſerem Gedicht Lekt. VIII, 11 nicht verkennen, wo die Weiſe der Vertiefung, wie gewöhnlich, als das Zuſchließen aller Sinne u. ſ. f. das Ausſprechen des einſylbigen Om, beſchrieben, und als das angegeben wird, was ſowohl die Lehrer der Veda's, als diejenigen üben, die ſich der Yoga ergeben. Jenes ſind die Brahminen. Wenn wir die Ausdrücke der ſchlegel'ſchen Ueberſetzung, bei der wir vornehmlich dazu berechtigt ſind, in ihrer genauen Beſtimmtheit nehmen; ſo liegt auch darin die obige Beſtimmung von der Subjektivität des Brahm's. Von den Brahminen heißt es nämlich, daß ſie das Vertiefen simplex ac individuum nuncupant, womit das Einfache, Brahma, als das Vertiefen ſelbſt mit Inbegriff des ſubjektiven Moments, bezeichnet iſt.

Daß dem Brahminen die Macht über die Natur beigelegt wird, iſt oben angeführt. Das gleichfalls ſchon citirte, älteſte, indiſche Wörterbuch (ind. Bibl. II. Bd. IV. H. S. 423) giebt als die erſte Bedeutung des Brahma (Maskul.) an: ein geborner Prieſter, als die zweite: der Herr der Geſchöpfe; man ſieht, daß Beides ein und dieſelbe Beſtimmung iſt. Brahmą, ſo iſt bei Guigniant I, p. 241 das Verhältniß zuſammengefaßt, exiſtirt in den Brahminen, ſie werden an ſeiner Stelle verehrt, denn er wohnt in ihnen, — noch eigentlicher: er ſelbſt wird verehrt, indem ſie verehrt werden, ſie ſind ſeine Exiſtenz; er iſt ſie als ſelbſtbewußte Exiſtenz; ſie ſind ſeine ununterbrochene Inkarnation. Wenn ein Brahmin geboren wird, heißt es in Manu's Geſetzbuch, wird er über den Welten geboren, der Herr aller Kreaturen; — dieß iſt wörtlich daſſelbe, was das alt-indiſche Wörterbuch ſagt. — Die Brahminen ſind aus dem Munde Brahma's entſprungen — der Mund iſt Theils das Sprechen, — oben iſt Vach, die Rede als Brahm erwähnt worden, (die Vedas

und das Leſen derſelben); — Theils iſt der Mund das Eſſen; es iſt der Brahmin, der die Opfer darbringt; Beides ſind die einzigen Pflichten und Geſchäfte deſſelben. Der oben angegebene Sinn des Opfers iſt in Manu's Geſetzbuch in der Beziehung auf die Brahminen ſo ausgedrückt: der Brahmin bringt die geſchmolzene Butter den Göttern, und die Reiskuchen den Erzeugern des Menſchengeſchlechts dar, zur Erhaltung der Welten; näher iſt dieß daſelbſt ſo beſtimmt, daß mit dem Mund des Brahminen die Götter des Firmaments fortwährend mit geſchmolzener Butter geſpeiſt werden (feast on clarified butter) und die Manen der Vorältern mit geweihten Kuchen. — Das Verzehren der Opfer durch die Brahminen iſt Speiſen und Ernähren der Götter, damit die Produktion und Erhalten derſelben und der Welten.

In den Betrachtungen, die der Brahmin an die aufgehende Sonne zu richten hat, Asiat. Res. V. p. 349 (— es ſind ihm deren für alle Zeiten und Handlungen des Tages vorgeſchrieben), ſagt er bei ſich: — Das geheimnißvolle Licht (von dem er auch ſagt, daß es die Erde und die dreifaltige Welt u. ſ. f. iſt), das in mir wohnt, innerlich in meinem Herzen vorhanden iſt, iſt eins und daſſelbe mit jener glänzenden Kraft. Ich bin eine ſtrahlende Offenbarung des höchſten Brahm. — Der Indier hat an dem Brahminen den gegenwärtigen Gott vor ſich, wie der Thibetaner, Mongole u. ſ. f. an dem Dalailama, wie die Sekte der Ganapatyas (ſ. Colebr. Asiat. Res. VII, p. 279 ff.) zu Chinchwer in der Nähe von Puna den Ganeſa (den Gott mit dem Elephantenkopf) in einem Individuum verehren, deſſen Familie das Privilegium der erblichen Inkarnation dieſes Gottes beſitzt. Der Indier, wie ein Engländer ſich ausdrückt, hat gegen den Brahmin die Empfindung, vor ihm niederzufallen und zu ihm zu ſagen: Brahmin, du biſt mein Gott. — Fitz-Clarence, der Adjutant des General-Gouverneurs, Marquis von Haſtings, ſagt in ſeiner Reiſe, daß ei-

nem Brahmin, der in untergeordneten Dienſten und Geſchäften bei der engliſch-oſtindiſchen Regierung ſteht, dieſelbe hohe Verehrung bleibt; er führt das Beiſpiel an, daß ein Brahmin als Bote mit Depeſchen in beſchmuztem Anzug im Gouvernements-Hauſe ankam; Indier, die ſich auf deſſen Wege befanden, und den Strick um ſeinen Nacken (die Auszeichnung der Brahminen) unter deſſen ſtaubigen Kleidern wahrnahmen, fielen nieder, und küßten die Fußtapfen ſeiner beſchmuzten Schuhe.

Dieß iſt die Art und Weiſe, wie ſich mir die Verknüpfung der abgehandelten Principien des indiſchen Geiſtes auf den Grund der vom Hrn. Verf. gegebenen Forſchungen und durch die Vergleichung mit anderen Materialien gezeigt hat. Je mehr der gründliche und kritiſche Fleiß der europäiſchen Gelehrten uns den Zugang zu der indiſchen Sinnesart in ihrem eigenthümlichen Lichte aufgeſchloſſen hat, deſto mehr tritt das Detail der Theogonien und Kosmogonien und der ſonſtigen Mythen zu geringerer Wichtigkeit zurück; denn es zeigt ſich bereits, daß die Willkür der Phantaſie, mit der die Verſatilität einer feinen Reflexion verbunden iſt, ſolchen Stoff in wilde und unſägliche Mannigfaltigkeit ausgedehnt hat. Man wird dadurch von ſelbſt darauf geführt, den Grundlinien des Gemeinſamen, den Principien des indiſchen Bewußtſeyns nachzuforſchen und nachzugehen. Je mehr aber bereits jener Reichthum zugleich in der Original-Farbe ſich uns darbietet, deſto mehr müſſen die oberflächlichen Vorſtellungen von indiſcher Religioſität und deren Inhalt, die aus der Anwendung Theils der nächſten beſten Kategorien unſerer Bildung, Theils einer europäiſchen, oft ſelbſt verworrenen Philoſophie entſprangen, aufgegeben werden. Sie müſſen der immer mehr ſich dokumentirenden Eigenthümlichkeit indiſchen Geiſtes weichen. Aber die Aufgabe der Auffaſſung wird zugleich um ſo ſchwieriger; nicht ſowohl wegen durchgängiger Verſchiedenheit der indiſchen Vorſtellungsweiſe von der unſrigen, als vielmehr weil jene in die höchſten Begriffe unſeres

Bewußtſeyns eingreift, — aber in der wundervollen Tiefe ſelbſt ungetrennt in das Erniedrigendſte verfällt. Der höchſtverehrte Hr. Verf., der in ſo vielen der ſchwierigſten und an Vorarbeiten oft wenig oder ſelbſt gar keine Unterſtützung findenden Forſchungen ein neues und häufig ein erſtes Licht angezündet hat, hat ſich auch die Mühe nicht verdrießen laſſen, aus der diffuſen Darſtellung des hier behandelten Gedichts die Grundſteine zuſammen zu ſtellen. Wir verdanken ihm, daß er es uns damit möglich gemacht hat, anderweitiges Material in Verknüpfung zu bringen, und in deſſen näheres Verſtändniß einzudringen.

Es wäre freilich noch von der zweiten Vorleſung (vergl. S. 45 bis Ende) Rechenſchaft zu geben geweſen, welche ſich, wie die erſte mit dem Inhalte des Syſtems, nun mit dem Vortrage, ſowohl deſſen Anordnung als dem Verhältniſſe deſſelben zu poetiſcher und philoſophiſcher Form, beſchäftigt. Doch iſt dieſer Artikel bereits weitläufig genug gediehen, und man wird von ſelbſt erwarten, daß die Gelehrſamkeit und der Geſchmack dem Hrn. Verf. intereſſante Reflexionen und insbeſondere tiefgehende Vergleichungs-Punkte mit der Verſchmelzung von Poeſie und Philoſophie im griechiſchen Alterthume dargeboten, ſo wie der ausgebildete kritiſche Takt des Verf uns eine Verſchiedenheit zwiſchen den eilf erſten und den ſieben letzten Geſängen des Gedichts bemerklich gemacht hat. Die üble Entdeckung, daß in aſtronomiſchen und genealogiſchen Werken die Interpolationen etwas Gewöhnliches ſind, hat den Gelehrten, welche daraus, wenn nicht geſchichtliche, doch endlich ſichere chronologiſche und genealogiſche Data ſchöpfen zu können gehofft, ein neues Feld von Schwierigkeiten und Unſicherheit eröffnet. Die etwas centoartige Beſchaffenheit unſeres Gedichts übt auf den Inhalt keinen weſentlichen Einfluß, und vermehrt nur das ſonſt für ſich genug Tädiöſe der indiſchen Breite und Wiederholung.

4. Ueber: „Solger's nachgelaſſene Schriften und Briefwechſel. Herausgegeben von Ludwig Tieck und Friedrich v. Raumer. Erſter Band 780 S. mit Vorrede XVI S. Zweiter Band 784 S. Leipzig, 1826."

(Jahrbücher f. wiſſenſch. Kritik 1829. Nr. 81 — 84, 805 — 816.)

Bei Schriften von ſo reichem und mannigfaltigem, auch viele uns nächſt umgebende Verhältniſſe berührendem Inhalte liegt die Anforderung näher, daß eine Anzeige frühzeitig nach deren Erſcheinung erfolge. Es konnte, als auf einen Stoff für die Neugierde, auf das Intereſſante aufmerkſam gemacht werden, welches in den Anſchauungen und Urtheilen eines bedeutenden Mannes über die wichtigen, ſo eben vorbeigegangenen, oder noch in die Gegenwart unſerer Theilnahme hereingreifenden Zeitereigniſſe, Individualitäten und deren Werke, und in der Beſprechung derſelben unter einem Kreis von Freunden, meiſt noch mit uns lebenden Männern, liegt. Das Bedürfniß, die Neugierde zu beſchäftigen, fällt nunmehr meiſt hinweg; aber außer den pikanten Einzelnheiten liegen noch gediegenere Geſichtspunkte in der Beſtimmung dieſer Sammlung, ein Denkmal der würdigen Individualität des Mannes zu ſeyn, und dem Publikum in den nachgelaſſenen letzten Arbeiten deſſelben die Schluß-Punkte ſeiner philoſophiſchen Ausbildung vorzulegen.

Der erste Theil der Sammlung enthält zuvörderst Auszüge aus einem Tagebuche Solger's aus seinen früheren Lebensjahren, und dann über den weiteren Verlauf derselben bis an seinen Tod, den reichen Schatz einer Briefsammlung, die in den Kreis vertrauter Freundschaft eingeschlossen bleibt, und durch und durch den Charakter solcher Unterhaltung und Mittheilung trägt. Die Herausgeber, von denen auch der größere Theil der mitgetheilten Briefe der Freunde Solger's herrührt, ergänzen durch Einschaltung kurzer historischer Notizen den Zusammenhang, und haben durch Einleitung upd Schluß die Sammlung ziemlich zu einem biographischen Ganzen abgerundet. Das Gesammtbild von Solger's Charakter konnte von Niemand richtiger entworfen werden, als von diesen so innig und lange mit ihm vertrauten Männern; wir heben diese Schilderung aus, welche deren Geschäft auf eine würdige Weise schließt: „In der Jugend war er schlank und blühend, von mittlerer Größe. Sein Auge, vom klarsten Blau, etwas hervorstehend, Gutmüthigkeit und Adel der vorzüglichste Ausdruck seines Angesichts. Ein erhabener Zorn konnte zu Zeiten, wenn der Gegenstand wichtig genug war, diese Gemüthlichkeit, die selbst Kindern Vertrauen abgewann, auslöschen. Im Ernst war der Ausdruck seiner Physiognomie überhaupt ein ganz anderer, als wenn er lächelte; seine Freundlichkeit war herzgewinnend. Seit dem Nervenfieber, das ihn im Jahre 1807 tödtlich anfiel, veränderte sich sein Humor etwas, und nach und nach auch seine Gestalt. Er ward stärker und voller; der Ausdruck männlicher Kraft und Ruhe trat an die Stelle des beweglichen Jünglings."

„Nur wenigen Menschen war dieser Zauber der Sprache verliehen. Auch dem Uneingeweihten sprach er klar und faßlich über schwierige Gegenstände. Wie sein ganzes Leben war seine Ehe, musterhaft und so glücklich, wie nur selten. Als Gatte, Vater, Freund, Lehrer und Staatsbürger wird man seinen Na-

men immer als Vorbild zur Nachahmung nennen und preiſen können."

Wir glauben, es werde dem Leſer nicht unwillkommen ſeyn, die Haupt-Data der Lebensgeſchichte in Kürze zu überſehen:

Carl Wilhelm Ferdinand Solger wurde am 28. November 1780 zu Schwedt geboren, wo ſein Vater Direktor der damals noch beſtehenden markgräflichen Kammer war, — ein im Amte wie im Familienkreiſe und unter ſeinen Freunden höchſt würdiger und geehrter, wahrer deutſcher Charakter. Aus der erſten Jugend des Sohnes ſind einige Anekdoten beigebracht, von denen wir eine bezeichnend ſcheinende nacherzählen wollen: Solger nannte ſich mit ſeinem jüngern Bruder lange Sie, was oft bei ihren kindiſchen Streitigkeiten ihrem Verhältniß eine komiſche Feierlichkeit gab. Mit dem frühen Talente, Thiere und menſchliche Figuren in Papier auszuſchneiden, wußte er jenen oft zu unterhalten; wenn aber dieſer ihn deßhalb zu ungelegener Zeit quälte, pflegte er wohl eine ſehr ernſthafte Miene anzunehmen, und mit großer Heftigkeit ſein unſtatthaftes Begehren zurückzuweiſen und zuzurufen: Denken Sie, daß ich nichts Anderes zu thun habe, als Ihnen Puppen auszuſchneiden? Dieſe „komiſche Feierlichkeit," dieſe Ernſthaftigkeit, die ſich in ſich vernichtet, die Nichtigkeit, die ſich ernſthaft macht, kann als ein Bild der Grille angeſehen werden, deren Kindiſches von ſelbſt durch die Reiſe, und aus der Gediegenheit des Charakters verſchwunden, aber die als Princip der Ironie das Bewußtſeyn Solger's durch ſein ganzes Leben verfolgt hat.

Solger beſuchte zuerſt die Schule in Schwedt, dann vom vierzehnten Jahre in Berlin das Gymnaſium des grauen Kloſters, bezog im neunzehnten die Univerſität Halle, wo er Rechtswiſſenſchaft ſtudierte, ihm aber zugleich das Studium der alten Sprachen, durch Wolf's geiſtreichen Vortrag mächtig angeregte Lieblingsbeſchäftigung war; dabei erwarb er ſich im Engliſchen und Italieniſchen eine nicht gewöhnliche Fertigkeit,

fing Spaniſch zu lernen an, und indem er dieß Alles zu beſchicken wußte, nahm er den heiterſten Antheil an den Ergötzlichkeiten; hier knüpfte ſich auch der Kreis der Freunde, der uns in dem Briefwechſel näher gebracht wird. Michaelis 1801 ging er auf ein halbes Jahr nach Jena, vorzüglich um Schelling zu hören. Von dieſer Wendung ſeines wiſſenſchaftlichen Intereſſes und ſeinem dortigen Studium iſt nichts Näheres angeführt, als ſpäter (S. 88) Theſes von Carl Schelling, welche Solger in dem von deſſen Bruder veranſtalteten, lebhaft betriebenen Disputatorium bekämpfte, wie von Solger'n für ſolchen Zweck aufgeſetzte Theſes gleichfalls von der damaligen Art metaphyſiſcher Spekulation. Im Jahre 1802 machte er eine Reiſe nach der Schweiz und Frankreich, über welche intereſſante Auszüge aus den Tagebüchern gegeben werden. Mit Anfang des Jahres 1803 wurde Solger bei der damaligen Kriegs- und Domainen-Kammer in Berlin angeſtellt; doch ſetzte er ſeine Studien, beſonders die griechiſchen, mit dem größten Eifer fort, und ließ im Jahre 1804 die Ueberſetzung von Sophokles König Oedipus drucken; rückſichtlich der Ueberſetzung des ganzen Sophokles, die ſich noch immer als die vorzüglichſte behauptet, findet ſich nur S. 159 eine Erklärung über die Anſicht, die ihn bei dieſer Arbeit geleitet. Im zweiten Band dieſer Sammlung S. 445 ff. iſt die gehaltvolle Vorrede zu dieſer Ueberſetzung wieder abgedruckt. Im Jahre 1804 hörte Solger Fichte's Kollegium über die Wiſſenſchaftslehre „mit unendlichem Vergnügen und Vortheil, wie ich hoffe (ſchreibt er S. 131); wer zuſammengenommen, geſchult und raſtlos durchgearbeitet werden will, der gehe zu ihm;" und S. 134: „Ich bewundere ſeinen ſtreng-philoſophiſchen Vortrag; — kein Anderer reißt ſo mit Gewalt den Zuhörer an ſich, keiner bringt ihn ſo ohne alle Schonung in die ſchärfſte Schule des Nachdenkens. Es iſt eine wahre Wolluſt, die beiden großen Männer unſerer Zeit in dieſem Fache, ihn und Schelling, kennen gelernt zu haben und zu

vergleichen.“ Im Jahre 1806 nahm er Abſchied von der Kammer, um ſich der Gelehrſamkeit ganz widmen zu können; man ließ ihm noch lange die Stelle offen, damit er ſogleich wieder eintreten könne, im Fall er dieſen Entſchluß faſſen ſollte. Von hier, wo die Tagebücher aufhören, beginnen die Auszüge und Mittheilungen aus den Schriften. Sammlungen zur Geſchichte, beſonders zu einem Werke über griechiſche Mythologie, zur indiſchen Religions-Lehre und Philoſophie, über Pauſanias, Plato und die griechiſchen Tragiker fangen jetzt an; — man erſtaunt (wie die Herausgeber, die die Maſſe von ſeinen dahin bezüglichen Papieren vor ſich haben, mit Recht ſagen) über den Fleiß des Mannes; man ſieht, daß er es auf umfaſſende Gelehrſamkeit angelegt hat, die aber zugleich als Material und Füllung für ſeine höheren philoſophiſchen Intereſſen und Anſichten dienen ſoll, zu denen er aus jenen äußerlichen Arbeiten immer wieder zurückkehrt, oder vielmehr nicht aufhört, an der Beſchäftigung mit ihnen feſtzuhalten. Durch das Ganze ſeiner geiſtig- und lebensthätigen Stellung zieht ſich ein Grundzug ſeines Gemüths, der ſich S. 143 in einem Brief an einen (S. XVI der Vorr.) der beſten Freunde des Verſtorbenen, an Krauſe, (welcher durch Rechtſchaffenheit, Kenntniſſe, Scharfſinn und gründliches Urtheil ausgezeichnete Mann in ſeinen beſten Jahren, geſchätzt von Allen, die ihn gekannt, dahin gerafft wurde) — ſo ausſpricht: „So will ich denn geſtehen, daß für mich das dringendſte, ja das einzige recht ernſte Bedürfniß Dein Umgang iſt. Es giebt keinen feſten Grund und Boden in Wirklichkeit, als dieſen innigen Umgang mit Freunden; — nur ſo kann ich feſtſtehen, um allenfalls auch Andere zu heben und zu tragen.“ Dieſes Gefühl für die Mittheilung an ſeine Freunde, und für deren Theilnahme an ſeinen Arbeiten, herrſcht durch den ganzen Briefwechſel, und ſtärkt und tröſtet ihn bis an ſein Ende über die Verſtimmungen, die ihm ſonſt das Leben bot. Tief ſchmerzte den patriotiſchen Sorger das Unglück des Staats im J. 1806;

doch findet ſich nichts Näheres über Solger's Anſchauungen und Verhältniſſe in dieſen Zeitläuften. Im Jahre 1808 iſt er Doktor der Philoſophie geworden (S. 158), ohne daß angegeben wäre, wo und wie. Im Herbſt 1809 geht er als ſolcher nach Frankfurt a. d. O., wo er bald Profeſſor extraordinarius wurde, daſelbſt Theils philologiſche, Theils philoſophiſche Kollegien las, und, wie man ſieht, eine bedeutende Belebung in dieſe Studien brachte. Auch die Bürgerſchaft dieſer Stadt gewann ein ſolches Zutrauen zu ihm, daß im Jahre 1810 die Stadtverordneten den Profeſſor der Philoſophie, der noch nicht beſoldet war, und ſich mit ſonſtigen Subſiſtenz-Mitteln nicht auf lange hin verſehen ſah, zum Oberbürgermeiſter, mit 1500 Thalern Gehalt, erwählten. Oberflächlich angeſehen könnte man hierbei an die Mitbürger Demokrit's erinnert werden. Allein, um den Namen Abderiten durch ein Benehmen gegen einen Philoſophen zu verdienen, dazu gehört mehr; denn nach Diogenes Laertius beehrten die Abderiten den Philoſophen ihrer Stadt nach Anhören ſeines Werkes, Diakosmus, mit einem Geſchenk von fünfhundertmal 1500 Thalern etwa, — außer weiteren Bezeigungen hoher Achtung. Uebrigens ſieht man, daß es jenen Stadtverordneten mit ihrer Wahl und mit ihrem durch eine Deputation feierlich an Solger gemachten Antrag Ernſt geweſen iſt, und daß ſie nicht etwa nur eine mauvaise plaisanterie gegen die Philoſophie hätten machen wollen. Aber man ſoll überhaupt entfernte Zeiten von ſo unterſchiedenen Umſtänden und Charakteren nicht mit einander vergleichen. Solger fand eine gewiſſenhafte Thätigkeit in dem Amte, das ihm angeboten wurde, unvereinbar mit der Arbeit in demjenigen, was das Eigenſte und Innerſte ſeines Geiſtes ausmachte; er ſchlug wohlbedacht die Stelle aus, erhielt bald einiges Gehalt von der Regierung, und kurz nachher (im Sommer 1811) wurde er an die neuerrichtete Univerſität zu Berlin gezogen, wo er nun vornehmlich der Philoſophie ſowohl ſein glänzendes Lehrertalent,

als seine schriftstellerische Thätigkeit bis an seinen Tod (25. Oktober 1819; S. 778 finden sich Druckfehler über dieses Datum) widmete.

Der größere Theil des im ersten Bande mitgetheilten Briefwechsels, und wohl sämmtliche bisher ungedruckte Aufsätze des zweiten Bandes fallen in diese letzte Lebens-Periode Solger's. Man sieht, daß ihm die briefliche Unterhaltung mit seinen abwesenden Freunden ein angelegentliches ausführliches Geschäft gewesen. Seine Leichtigkeit, sich gebildet auszudrücken, machte die Ausarbeitung der vielen und weitläufigen Briefe ohne zu vielen Zeitaufwand möglich. Bei dem Reichthum der Gegenstände, die besprochen werden, muß diese Anzeige sich auf Weniges beschränken; sie soll nur das herausheben, was allgemeinere Richtungen Solger's und der Zeit charakterisirt. Gleich von Vorne herein macht es sich bemerklich, daß Solger Fertigkeit des Ausdrucks, Reife des Styls und Urtheils sehr früh gewonnen; sie ist schon in den ersten Aufsätzen des zwanzigjährigen Jünglings ausgezeichnet. Die mitgetheilten Auszüge aus dem Tagebuch von diesen Jahren tragen das Gepräge der bereits vorhandenen gesetzten Haltung. Die Kritiken und die Reisebemerkungen durch die Schweiz und Frankreich sind nicht Produkte eines Jugend-Enthusiasmus, jugendlicher Oberflächlichkeit und Lebhaftigkeit, sondern Resultate einer besonnenen Reflexion. Die literarischen Arbeiten betreffen meist belletristische Schriften, — Kritiken, die sich in einer öffentlichen Zeitschrift wohlanständig ausgenommen, ja ausgezeichnet hätten. Gleich die ersten betreffen Schriften des einen der Herausgeber, den Zerbino, den getreuen Eckart, den Tannhäuser; — man sieht darin schon den Zug zu diesen spätern Freundes (die erste persönliche Bekanntschaft fällt in die letzte Zeit des Aufenthalts Solger's in Frankfurt) Dichtungs- und Beurtheilungsweise, und den Jüngling in den ersten Aeußerungen seines erwachten Interesses sogleich eingetaucht in den neuen eigenthüm-

lichen Ton und Richtung jener Zeit. Verſchieden von dem Gewöhnlichen jugendlichen Urtheils iſt Stoff und Gehalt weniger mächtig, nicht von vorherrſchender Wirkung auf die Kritik; dieſe ergötzt ſich vornehmlich an dem Formellen und an den ſubjektiven Eigenſchaften, der außerordentlichen Fülle der Phantaſie, der Laune u. ſ. f. Indem an der ſchiller'ſchen Umarbeitung Macbeth's und der Hexen die alten ringeſchrumpften Weiber vermißt werden, in welchen mehr Phantaſtiſches gelegen haben ſoll u. ſ. f., fehlt nicht die neu aufgekommene Zuneigung zu Holberg (S. 101; 102), dem ein Zauber zugeſchrieben wird, der auf der ganz heitern und äußerſt gemüthlichen nordiſchen Laune beruhe, welche insbeſondere da ausgezeichnet gefunden wird, wo faſt alle Perſonen des Stücks ausgemachte Narren ſind, und daher eine ungeheure Menge von vortrefflichem Unſinn ſagen; — beſonders wird „die gänzliche Albernheit ſeiner Bedienten als unverbeſſerlich" gerühmt.

So ſehen wir uns mitten in die Anſicht der einen der merkwürdigen Epochen verſetzt, welche als die Kriſen in der deutſchen Literatur angeſehen werden können, und von deren Vergleichungspunkten wir einige herausheben wollen. Die eine fällt in Göthe's Jugend; wir finden ſie von ihm ſelbſt, der einen ſo großen Antheil an deren Vollführung hatte, in ſeinem Leben nach ihrem ganzen charakteriſtiſchen Umfange geſchildert. Nachdem er „die Rathloſigkeit" beſchrieben, in welcher die Kritik ließ, die Verwirrung, in welche „junge Geiſter durch deren ausgerenkte Maximen, halb verſtandene Geſetze und zerſplitterte Lehren ſich verſetzt fühlten;" giebt er die Weiſe an, wie er für ſich aus dieſem chaotiſchen Zuſtande und dieſer Noth ſich rettete; — um zu ſeinen Gedichten eine wahre Unterlage, Empfindung oder Reflexion zu gewinnen, mußte er in ſeinen Buſen greifen, und für die Anſchauung eines Gegenſtandes oder Begebenheit, für poetiſche Darſtellung zunächſt ſich innerhalb des Krei-

ſes halten, der ihn zu berühren, ihm ein Intereſſe einzuflößen vermochte. Ein Ingredienz in dieſem kräftigen Gebähren iſt die Bekanntſchaft mit Shakespeare, deſſen große Wirkung insbeſondere in Wilhelm Meiſters Lehrjahren weiter geſchildert iſt, wo der Dichter den Wilhelm ausrufen läßt, daß dieſe ſhakeſpeare'ſchen Dramen „keine Gedichte ſeyen; man glaube vielmehr vor den aufgeſchlagenen, ungeheuern Büchern des Schickſals zu ſtehen, in denen der Sturmwind des bewegteſten Lebens ſauſe, und ſie mit Gewalt raſch hin- und herblättere; alle Vorgefühle, die er jemals über Menſchheit und ihre Schickſale gehabt, die ihn von Jugend auf, ihm ſelbſt unbemerkt, begleiteten, habe er darin erfüllt und entwickelt gefunden." So hat Shakespeare der erweiterten Lebenserfahrung des Dichters nachgeholfen, und das Seinige gethan, um den Vorſtellungskreis über die nur unmittelbaren Gegenſtände und Verhältniſſe, wie über die darauf beſchränkten Reflexionen hinauszutragen, und tieferen Gehalt, aber immer aus des Dichters eigenem Buſen, zu erzeugen. Denn, und dieß iſt ein großes Wort, das Goethe in dem zuerſt erwähnten Zuſammenhange hinzuſetzt: „der innere Gehalt des bearbeiteten Gegenſtandes iſt der Anfang und das Ende der Kunſt." Noch fügt er dann bei, daß er und die Freunde, welche dieſen Enthuſiasmus theilten, die Möglichkeit nicht leugneten, die Verdienſte Shakespeare's näher zu erkennen, ſie zu begreifen, mit Einſicht zu beurtheilen; aber ſie behielten ſich dieß für ſpätere Epochen vor; gegenwärtig wollten ſie nur freudig theilnehmen, und lebendig nachbilden.

Die andere Kriſe hat unſern literariſchen Geſichtspunkt über noch weitere Erſcheinungen ausgedehnt, und nicht bloß die Kenntniß von Dante, Holberg, den Nibelungen, Calderon, zu verbreiten beigetragen, ſondern, außer einem erneuerten Enthuſiasmus für Shakespeare, auch zum Studium, Bewunderung und Nachahmung dieſer fernen und heterogenen Geſtaltungen angetrieben. Wie aber die erſte Kriſe im Ueberdruß des For-

mellen nach Gehalt grub, und diesen zu Tage herausarbeitete, so war umgekehrt mit dieser Erweiterung des Geschmacks für Formen und fremde Eigenthümlichkeit verbunden, daß der Sinn für Gehalt und Inhalt sich in die subjektive Abstraktion, in ein gestaltloses Weben des Geistes in sich zusammenzog, daß er sogar dem Genusse und der Werthschätzung des Humors und gemeinen Witzes weichen mußte. Es ist vorhin des vortrefflichen Unsinns und der herrlichen Albernheit erwähnt worden, und wohl giebt es noch Verehrer Shakespeare's, die aus dem ästhetischen Enthusiasmus für Korporal Nym und Lieutenant Pistol nicht herauskommen können. So machte sich denn von selbst in den eigenen Produktionen Gehalt und Inhalt nüchtern, dünn, ohne Ernst; er wurde absichtlich aufgeopfert, um ins Leere zu verschweben, und mit Bewußtseyn, ironischer Weise, die innere Wahrheitslosigkeit des Stoffes für das Beste auszugeben. Einer Seits sahen wir die Theorie von der Poesie der Poesie, anderer Seits den Kreis von Poeten sich bilden, die es darauf anlegten, sich gegenseitig und das Publikum mit den morgenröthlichen Produkten der neuen poetischen Poesie, mit einer kometarischen Welt aus Duft und Klang ohne Kern zu mystificiren. Für diese ironische Sublimation zur Inhaltslosigkeit und Sehnsucht liegt die lyrische Form ganz nahe, und macht sich gleichsam von selbst, denn das Spiel in wirklichkeitslosen Tönen des hohlen Geistes ist für Vers und Reim nicht durch Inhalt genirt. Im dramatischen Fache kann Wirklichkeit, Charakter und Handlung nicht entbehrt werden; die innere Richtigkeit, welche von der Theorie der Ironie gefordert wird, führt hier auf dasjenige, worauf die Mittelmäßigkeit von selbst geräth, — Charakterlosigkeit, Inkonsequenz und Zufälligkeit, aufgespreizte Nüchternheit; die Theorie fügt nur dieß hinzu, daß die Mittelmäßigkeit auch mit der Maxime der Haltungslosigkeit und Halbheit producirt. Die Kritik gab sich mit diesem Standpunkt einen neuen, kecken, nicht selten auch frechen Aufschwung,

und imponirte einer Menge, die auf der ästhetischen Höhe seyn wollte; denn ein Publikum bildet sich, wie Solger öfters die Erfahrung ausspricht, um jede kecke und glänzende Schiefheit. Aber die Nation — denn wir dürfen doch wohl auch von einer Nation in Beziehung auf Literatur sprechen, und sie von einem bloßen Publikum unterscheiden, — die Nation also hat sich dieses, den äußeren Formen wie dem Gehalte nach, Fremdartige nunmehr um so weniger aufdringen lassen; als sie ehemals nach Vertreibung des französischen Geschmacks durch jene erste Krisis an Form und Gemüth einheimische nationelle Poesie gewonnen hatte.

Eine Menge literarischer Erscheinungen und Urtheile, welche dem Geiste dieser Zeit angehören, gehen in diesem Briefwechsel an unseren Augen vorbei; doch fällt die keckste und blühendste Periode der Ironie, Lucinde, Athenäum u. s. f. schon jenseits desselben. Bald waren es ernsthaftere Interessen, der Krieg und die politischen Umstände, welche jenen einem ernstlichen Inhalt feindseligen Standpunkt zu einem immer mehr partikularen sowohl nach Außen als im Innern der Individuen zusammenengten. Solger's gründlicheres Urtheil blieb immer weit hinter dem Standpunkte des Athenäums, ohnehin einer Lucinde zurück, noch weniger konnte er in reiferen Jahren an der höchsten Fratzenhaftigkeit Theil nehmen, zu welcher der Humor in den hoffmannischen Produktionen sich steigerte. — Um einige Beispiele von jener Richtung zu geben, so findet Solger in seiner Jugendzeit in dem angefangenen Roman von Novalis, dem Heinrich von Ofterdingen S. 95 einen neuen und äußerst kühnen Versuch, die Poesie durch das Leben darzustellen, die Idee einer mystischen Geschichte, einer Zerreißung des Schleiers, welchen das Endliche auf dieser Erde um das Unendliche hüllt, einer Erscheinung der Gottheit auf Erden, eines wahren Mythos, der sich aber hier in dem Geiste eines einzelnen Mannes bilde. — „Daß dieser Roman nicht

weiter fortgeführt, und gerade beim Anfang des Wichtigſten ſtehen geblieben iſt, das ſchmerzt mich ungemein." Den Jüngling beſtach der glänzende Anlauf, aber er ſah noch nicht ein, daß eine Konception dieſer Art gerade darin mangelhaft iſt, nicht weiter geführt und zu einem Ende gebracht werden zu können; die hohlen Geſtalten und Situationen ſchrecken vor der Wirklichkeit zuſammen, der ſie zugehen ſollten, wenn ſie weiter fortrückten. — S. 124 wird das Lied der Nibelungen ſeiner Anlage nach für größer als die Ilias erklärt. In einer Vorleſung A. W. Schlegel's über Dante findet Solger nicht die gehörige heilige Scheu vor dieſer hohen Myſtik, noch Empfänglichkeit genug für die erhabene Einfalt.

Solger's enge Freundſchaft mit Tieck führt die öftere Erwähnung der tieck'ſchen Produktionen herbei; dieſer Theil des Briefwechſels iſt beſonders charakteriſtiſch rückſichtlich der literariſchen und der damit zuſammenhängenden myſtiſchen Tendenz jener Periode; wir wollen uns daher länger dabei verweilen. Was die tieck'ſchen Produkte zunächſt betrifft, ſo hat bei Solger die Freundſchaft billig ihren Antheil an der Werthſchätzung derſelben, geht aber zuweilen zu offener eindringender Kritik fort. Tieck hat es wohl als ein Denkmal der Freundſchaft abdrucken laſſen, wenn wir S. 350 leſen, daß Solger dem Blaubart wenige deutſche Dramen an die Seite zu ſetzen wüßte, oder S. 428, was Solger im Jahre 1816 ſchreibt: „Es iſt meine innigſte Ueberzeugung: auf Ihnen (Tieck) beruht das Heil der deutſchen Kunſt; Sie ſind der Einzige, der mitten in dem gefälſchten Zeitalter in reiner poetiſcher Klarheit daſteht; Ihr Treiben iſt das Wahre und Göttliche, es iſt immer reiner und reiner aus dem ganzen Gewirre hervorgegangen." S. 294 ſieht Solger es noch für ein Zeichen an, wie ſtark der reflektirende Sinn geworden, daß an den tieck'ſchen Mährchen die Vermiſchung einer Mährchenwelt mit der wirklichen und alltäglichen getadelt worden ſey. Wenn Solger, wie er ſagt, dieſen Ein-

wurf ſich kaum hätte träumen laſſen, ſo haben wir in neueren Zeiten Tieck ſelbſt jene Heterogeneität aufgeben, den Mährchenboden verlaſſen, und zu Novellen übergehen ſehen, wo die Einfaſſung und der äußerliche Stoff nicht aus dem oft Kindiſchen und Läppiſchen, auf jeden Fall aus unſerem Glauben Verſchwundenen oder von demſelben Verworfenen der Mährchen, ſondern aus Verhältniſſen unſerer Welt und Wahrheit genommen wird. In ſpäteren Beurtheilungen, welche Tieck der Freundſchaft Solger's abdringt, beſtimmt ſich das kritiſche Gefühl des Letztern näher zur Einſicht in Mängel, welche er an dem Zerbino S. 388 f. und an der Genoveva S. 465 ff. dem Verfaſſer bemerklich zu machen ſucht. Was Solger'n nicht mehr zuſagt, iſt der Mangel an Haltung, merkwürdig genug, im Grunde ſelbſt die Vermiſchung, deren Vorwerflichkeit er früher nicht zugab, — nur dieſelbe höher aufgefaßt, nämlich als Vermiſchung von wirklich Poetiſchem mit nur Gemachtem, Willkürlichem, Abſichtlichem. Die beiden Freunde ſprechen durch mehrere Briefe über die Genoveva herüber und hinüber, und die gründlich gewordene Einſicht Solger's drückt ſich darin im Unterſchiede gegen ſeine frühere Art der Kritik und den tieck'ſchen Standpunkt beſtimmt aus. Wenn Tieck ſeiner Seits (S. 453) von dieſem Gedicht ſagt, daß es ihm ganz aus dem Gemüthe gekommen, ihn ſelbſt wie überraſcht habe, gar nicht gemacht, ſondern geworden ſey — S. 465, daß es eine Epoche in ſeiner Sinnesart gemacht, daß er dabei durchaus unbefangen geweſen: ſo fühlt Solger, daß, ſo ſehr es in vielen Stellen und Scenen ganz von Innigkeit und Liebe durchdrungen ſey, dennoch der Zuſtand des Dichters nicht dieſe Sinnesart, ſondern vielmehr eine tiefe Sehnſucht nach derſelben geweſen, ſonſt würde ſie mehr unmittelbar gegenwärtig, ja als die einzig wahre und mögliche in uns eindringen; — die Innigkeit erſcheine in einem Gegenſatze gegen etwas Anderes, wodurch das Bewußtſeyn in ſich uneins gemacht, und zur Reflexion veranlaßt werde; —

es fehle an der innern und gegenwärtigen Nothwendigkeit. Weiterhin (S. 501) giebt Tieck der Kritik zu, daß auch ihm das Gedicht wie unharmonisch erscheine; aber dieß läuft nur darauf hinaus, daß die Töne, die Anklänge, Rührungen, Ahnung, Wald, Luft u. s. w. in Harmonie und Musik aufgehen; was eigentliche Zeichnung, Färbung, Styl betreffe, da sey er unzufrieden, und finde die Disharmonie. Die Religion, die Wüste, die Erscheinungen seyen ihm der Alles zusammenhaltende Ton des Gemäldes, und diesen möchte er nicht gern manierirt heißen lassen. — Man sieht, daß in Tieck's Bewußtseyn der Ton, das Lyrische und Subjektive, nicht der Gehalt und innere Gediegenheit zur Betrachtung gebracht wird.

Noch bestimmter aber geht in Solger das Gefühl jenes Grundübels an den kleistischen Produkten auf, welche in dem Briefwechsel oft zur Sprache kommen. Der Charakter der kleistischen Werke ist ebenso gründlich als geistreich in diesen Jahrbüchern früher auseinandergesetzt und nachgewiesen worden. So sehr Solger Kleist's Talent achtet, und (S. 558, wo ausführlich von ihm gesprochen wird), insbesondere auch die energische und plastische Kraft der äußern Darstellung anerkennt, welche vorzüglich sich in dessen Erzählungen dokumentirt; so frappirt ihn dennoch der große Werth, den dieser Dichter auf gesuchte Situationen und Effekte legte, — das absichtliche Streben, über das Gegebene und Wirkliche hinweg zu gehen, und die eigentliche Handlung in eine fremde geistige und wunderbare Welt zu versetzen, kurz ein gewisser Hang zu einem willkürlichen Mysticismus. Die Selbstfälschung, welche das dichterische Talent gegen sich ausübte, ist hier treffend angegeben. Kleist leidet an der gemeinsamen, unglücklichen Unfähigkeit, in Natur und Wahrheit das Haupt-Interesse zu legen, und an dem Triebe, es in Verzerrungen zu suchen. Der willkürliche Mysticismus verdrängt die Wahrheit des menschlichen Gemüths durch Wunder des Gemüths, durch die Mährchen

eines höher seyn sollenden inneren Geisteslebens. — Solger hebt den Prinzen von Homburg desselben Verfassers mit Recht über seine anderen Stücke, weil hier Alles im Charakter liege und daraus sich entwickele. Bei diesem verdienten Lobe wird indeß nicht berücksichtigt, daß der Prinz zu einem somnambulen Kranken gleich dem Käthchen von Heilbronn gemacht, und dieses Motiv nicht nur mit seinem Verliebtseyn, sondern auch mit seiner Stellung als General und in einer geschichtlichen Schlacht verschmolzen ist; wodurch das Princip des Charakters, wie der ganzen Situation und Verwickelung, etwas Abgeschmacktes, wenn man will, gespenstig-Abgeschmacktes wird.

Tieck giebt uns in seinen Briefen, die er in dieser Sammlung hat abdrucken lassen, sehr Vieles zum Besten, das in diesen Kreis gehört; neugierig möchte man auf die Ausführung der Figur seyn, die eine von ihm selbst abgeschilderte Quintessenz jener Tendenzen werden sollte (S. 397), — die Figur „eines Verächters alles Gründlichen und Guten, aus Zerbino, Sternbald, Kater und Tieck's anderen Schriften erwachsen, mit jener Hyperkritik, die gleich Null ist." Daß Shakespeare ein häufiger Gegenstand der Unterhaltung in diesen Briefen ist, war zu erwarten; auch Mehreres aus den Eigenthümlichkeiten und Gründlichkeiten der tieck'schen Betrachtungsweise desselben spukt hier bereits. „Es giebt in Deutschland kein Studium, kein ächtes des Dichters; und in England ein egarirtes," sagt Tieck (S. 563) nach seiner Rückkehr aus England; „wir Deutsche sind seit Wieland in recht saumseliger und bequemer Bewunderung." Man sollte meinen, an einem ächten Studium und Verständniß Shakespeare's und ausdrücklich als Dichters habe es in Deutschland (s. oben) niemals gefehlt, und ebenso wenig an offenkundigen und berühmten Früchten dieses Studiums, deren uns z. B. Goethe und A. W. v. Schlegel gegeben; auch die Engländer, sollte man denken, verstehen ihren Shakespeare; sie würden wenigstens den spießbürgerlichen Dünkel des Konti-

nents ſehr verlachen, wenn wir wegen der Abwege und gelehrten Irrthümer einiger ihrer Kritiker in werthloſeſten Einzelnheiten unſer Studium über ihre Werthſchätzung des Dichters erheben wollten; für dieſe iſt das hiſtoriſch-gelehrte Studium meiſt überflüſſig. Daß es aber auch dieſſeits des Kanals leicht auf Abwege und Schrullen führt, weil aus ſolchen weitſchichtigen und unerquicklichen Bemühungen denn doch endlich etwas Abſonderliches erwachſen ſeyn ſoll, davon geben die vorliegenden Briefe ſelbſt das Beiſpiel. Es ſpukt darin bereits Tiecks bekannte Schrulle über den Vorzug der äußern Einrichtung, die das Theater zu Shakespeare's Zeiten hatte, vor der jetzigen. Es ſoll ein Vorzug geweſen ſeyn, daß die Bühne nur breit, und nicht, wie heut zu Tage, tief war. Dem Uebelſtande der häufigen Veränderungen der Scene, welche bei der Aufführung ſhakeſpeare'ſcher Dramen nöthig werden, ſo wie der Ungewißheit, in welche Stadt oder Gegend man jetzt verſetzt ſey, war, wie man weiß, allerdings abgeholfen, und zwar der letztern dadurch, daß ein vor dem gemalten Thore, Stadtmauer, Häuſern u. ſ. f. auf einer Stange aufgeſteckter großer Zettel mit dem Namen der Stadt, Burg u. ſ. f. die gewünſchte Auskunft gab; daß ferner die Schauſpieler, um von einer Stadt in eine andere zu reiſen, nur durch einen Vorhang zu gehen brauchten, der die Bühne ſo theilte, daß auf deren andern Seite die andere, gleichfalls durch eine Aufſchrift kenntlich gemachte Stadt oder Gegend gemalt war; ſomit keine Veränderung der Scene läſtig fiel. Zwar findet ſich der fernere Umſtand nicht für einen Nachtheil heutiger Kunſt ausgegeben, daß nämlich in jetzigen Theatern die Zuſchauer nicht nur in den Logen, ſondern auch im Parterre durch ein Dach gegen Regen, Wind und Sonne geſchützt ſind; aber von jener ältern Einrichtung ſchreibt Tieck S. 693, daß er „nicht ungeneigt ſey, zu glauben, daß ſelbſt der Mangel an Dichtern und Sinn großen Theils vom untergegangenen Brettergerüſt entſtanden, und daß er (!? sic) uns

in Deutſchland an der Hervorbringung ächter Werke gehindert hat." Doch in dieſer Korreſpondenz kommt noch nichts von den weiteren abſonderlichen Grillen vor, die Tieck ſeitdem über die Charaktere im Hamlet und über Lady Macbeth in das Publikum hat ausgehen laſſen. Sonſt aber wird Manches erzählt, über das man ſich wundern könnte; wie S. 502, daß Tieck Jahre lang den Perikles von Shakespeare vielleicht übertrieben verehrt habe; (— woraus Zerbino und Oktavian entſtanden ſey!) S. 696, daß ihm ein Stück von Calderon, das er vor zehn Jahren verehrt, nunmehr faſt ganz ſchlecht erſcheine. Dergleichen Verirrungen des Geſchmacks laſſen ſich nur aus der abſtrakten Richtung der Kritik verſtehen, die das Objektive der Kunſt nicht beachtet. — Solger iſt durch ſeine klaſſiſche Bildung und die Philoſophie bewahrt worden, bis an die Extreme mitzugehen. Ob aber gleich das vorhin Angeführte Elemente gediegenerer Kritik enthält, und ihm bei manchem romantiſchen Produkte (wie S. 606 z. B. dem Fortunat) eben nicht ganz geheuer iſt; ſo hat dieß doch nicht durchgedrungen, und ebendaſelbſt (noch vom Jahre 1818) findet ſich über Shakeſpeare's „der Liebe verlorene Mühen" — dieſes im Ganzen ebenſo ſchwache als im Einzelnen an Plattheit überreiche Stück — das Urtheil, daß ſich darin unter den komiſchen am beſtimmteſten die Reife der Poeſie in dieſem Dichter ausdrücke, weil es am wenigſten durch irgend eine ſpecielle Richtung (— die Richtung iſt in der That nur ganz kahl —) beſtimmt, und auf die reinſte Ironie gegründet iſt," — das Letztere kann man in dem Sinne zugeben, daß das Stück die reinſte Ironie gegen diejenigen iſt, die in demſelben irgend einen Werth antreffen wollen, — welche Täuſchung jener Erwartung denn eben der Humor der Sache ſeyn ſoll.

Dagegen erweiſt ſich Solger's Urtheil beſonders trefflich, reif und prompt über die vielfachen weitern außer dem Gebiete des Romantiſchen liegenden Erſcheinungen, die während der Periode

dieſes Briefwechſels eine unverdiente Aufmerkſamkeit erregten. Man ſieht mit Befriedigung, wie Solger mit denſelben ſogleich bei deren erſtem Auftreten fertig iſt, während ſie das größte Aufſehen bei einem ausgebreiteten Publikum erwecken, und daſſelbe die wichtigſten Folgen hoffen laſſen, bis ihm dieſe Gegenſtände und alle ſeine Hoffnungen verkommen, gleichfalls ohne ſich hierüber Rechenſchaft zu geben, wie durch ein bloßes Vergeſſen. Man ſehe z. B. Solger's frühes und ſogleich reifes Urtheil über das einſt bewunderte, nun ganz vergeſſene Naturdichten Hiller's Bd. I, S. 128, noch mehr über Peſtalozzi ebend. S. 135 ff., welches Urtheil Manchen auch jetzt darüber belehren kann, warum die Sache dieſes als Individuum ſo edlen Mannes keine Revolution im Erziehungsweſen hervorgebracht, ſelbſt keine Nuance eines Fortſchrittes bewirken gekonnt hat. — Ebenſo ſehr erfreut man ſich der gründlichen Arbeiten über ſo manche literariſchen Produktionen, die mit großer Prätenſion und mit noch größerer Bewunderung aufgetreten ſind, z. B. über die Ahnfrau S. 636, die Sappho S. 653 u. ſ. f.

Ueber Niebuhr's römiſche Geſchichte iſt noch, was er S. 222, verhindert weitläufiger zu ſchreiben, nur kurz bemerkt, heraus zu heben, da nunmehr die zweite Ausgabe mit früheren gründlichen Urtheilen verglichen werden kann. Solger äußert, daß ihm das Meiſte über die erſten Jahrhunderte Roms, beſonders die Meinung von alten Gedichten, aus denen Livius geſchöpft haben ſoll, durchaus chimäriſch erſcheine. Schlegel's Recenſion in den heidelb. Jahrbüchern wird S. 222 für eine ſolche erkannt, wie ſie ſelten vorkommen, und welche die höchſte Achtung für Schlegel bei allen Unpartheiiſchen wieder erneue. „Von Niebuhr's Hypotheſen bis auf Romulus bleibt beinahe nichts ſtehen, und es wird Alles mit ſehr triftigen Gründen widerlegt. Schl. gerathe zwar von Romulus an auch in Vermuthungen, die er (Solger) nicht unterſchreiben könne, aber nicht in imaginaire ſaturniſche Heldengedichte, deren Er-

findung für ihn (Solger) zu den unbegreiflichſten Verirrungen gehöre." — Den Philoſophen iſt in neueren Zeiten der Vorwurf, Geſchichte a priori zu ſchreiben, gemacht worden. Solger's philoſophiſcher Sinn konnte ſolches Recht den Hiſtorikern vom Fach und den Philologen ebenſo wenig zugeſtehen als Anderen.

Gleich intereſſant ſind Anſichten über viele Begebenheiten der Zeit, über Zuſtände und den Geiſt derſelben. Solger's Aeußerungen z. B. über die ſand'ſche Mordthat und den damit zuſammenhängenden Geiſt ſind merkwürdig genug, um Einiges davon auch jetzt auszuzeichnen; S. 722 ff. ſchreibt er darüber: „Es macht einem Grauſen, wenn man einen Blick in ein ſolches Gemüth, wie dieſes ſand'ſche, thut. Er iſt gewiß von Hauſe aus ein gut gearteter junger Menſch, den man bedauern muß. Aber nun die ſtupide Dummheit, durch den Mord des alten Waſchlappens das Vaterland retten zu wollen! Der kalte, freche Hochmuth, als kleiner Weltrichter die ſogenannten Schlechten abzuurtheilen! Die leere Heuchelei vor ſich ſelbſt mit der Religion, oder vielmehr ihren Floskeln, die die größten Gräuel heiligen ſollen! Es iſt zum Verzweifeln, wenn man daran denkt! Indeſſen iſt mir das Alles nicht im Geringſten neu. Ich weiß auch genau, woher Alles kommt. — Man hat ihnen ja ſeit zehn Jahren genug vorgepredigt, ſie ſeyen die Weiſen und Vortrefflichen, von denen die Wiedergeburt des Staats und der Kirche ausgehen müſſe. — Dummheit, Leerheit, Hochmuth, das ſind die Geiſter, die ſie treiben, und das ſind wahre Geiſter der Hölle. — S. 725 die ſand'ſche Geſchichte — einen traurigen Blick gewährt ſie uns in den Zuſtand ſo vieler junger Gemüther. Es zeigt ſich hier eine Miſchung von urſprünglicher Gutartigkeit mit einer Beſchränktheit, Dummheit möchte ich es nennen, einem Hochmuth, einer unbewußten religiöſen Heuchelei vor ſich und Anderen, daß Einen ſchaudert. Können Sie glauben, daß es hier Profeſſoren

giebt, die den leeren koquetten Pomhaft, den der junge Mensch an die Seinigen geschrieben hat, bewundern? — Nur allzu sehr erinnert man sich aber auch an das Gewäsch der Wartburgsredner und an so vieles Aehnliche; doch, wie ich sagte, wir wollen Niemand beschuldigen, als etwa den beliebten Zeitgeist. Schon lange nimmt Alles diese verderbliche Richtung auf das muthwillige Weltverbessern und den leeren Hochmuth, und viele ganz verschiedene Lehren haben sie immerfort befördert. — Die unselige intellektuelle Aufklärung, die so Viele im Leibe haben, die frevelhafte Lehre, daß die sogenannten Bessern Alles seyn und thun müssen, und daß Jeder, der an nichts glaubt, als an die leere Weltverbesserung, einer von diesen Besseren sey, ist die rechte Schule des aufgeblasenen dummen Hochmuths. Man muß diesem aus allen Kräften entgegenarbeiten, und wenigstens sein Gewissen salviren." —

Von den Wartburgs-Scenen, heißt es S. 720, „daselbst haben einige Professoren alberne, kindische Reden gehalten, um ihren hohlen Enthusiasmus auszubreiten. Man hätte dieß entweder zeitig genug verbieten und verhindern, oder nachher diese politisch-philosophischen Narren so darstellen können, daß sie in ihrer ganzen Blöße erschienen wären." — Man möchte es vielleicht für etwas Ersprießliches haben halten können, wenn Solger diese Darstellung übernommen, und durch Oeffentlichkeit seiner Ansichten jenem grellen Unwesen entgegengearbeitet hätte; es ist ihm aber wohl zu gönnen gewesen, für sein übriges Leben, das nur noch etwas über sechs Monate dauern sollte, sich die zu erwartende böse Anfeindung, Beschuldigung serviler Gesinnung u. s. f. erspart, und durch öffentliches Stillschweigen sich Ruhe bewahrt zu haben.

Doch wir müssen der Auszeichnung des Interessanten Schranken setzen, dessen sich noch so Vieles in den Briefen Solger's, und dann in denen seiner Freunde, besonders des einen der Herausgeber, von Raumer, an frischer, ebenso durchdringender

als heiterer Kunst- und Lebensansicht vorfindet, um zu der Seite überzugehen, welche unser Interesse vornehmlich in Anspruch nehmen muß. Die Korrespondenz enthält jedoch weniger Data und Aufklärungen über Solger's Ausbildung und Fortschritte in der Philosophie, als man etwa zunächst meinen könnte. Der Kreis von Männern, die sich hier durch Briefe unterhalten, hatte sich nicht eine und dieselbe gelehrte Bestimmung gewählt. Jeder verfolgt ein eigenthümliches großes Interesse, nimmt zwar den Antheil eines gebildeten Freundes an den Arbeiten des Andern, aber geht nicht in deren Gegenstände und Inhalt näher ein. Man hat also nicht das Schauspiel der Entwickelung einer Philosophie, einer wechselseitigen Mittheilung und Erörterung philosophischer Sätze und Begriffe zu erwarten. Die Gegenseitigkeit ist allgemeine Aufmunterung oder Theilnahme, und wenn Solger zu näheren Aeußerungen und Urtheilen über seine herausgegebenen Schriften auffordert, so geht es gewöhnlich, der eine der Freunde hatte noch nicht Zeit gehabt, die Schrift zu lesen, der andere verspart ein tieferes Eingehen auf die zu wiederholende Lektüre, und beschränkt sich vorläufig auf Kritik von Partikeln, Styl und dergl. Die tieck'schen Briefe drücken ein direkteres Verhalten zur Philosophie aus; Solger's Explikationen darüber sind gegen diesen Freund am häufigsten und ausführlichsten; er spricht die Befriedigung, die es für ihn hat, sich Tieck mitzutheilen, vielfach und innig aus; „wie oft (sagt er S. 375) giebt es mir neuen Muth und neue Kraft, daß Sie meine Bemühungen anerkennen, wenn Alles um mich her darüber schweigt. — Sie kommen mir zu Hülfe; wenn Sie auch nicht Philosoph sind, so kennen Sie doch die Philosophie, und, was weit mehr ist, Sie leben durch Ihren eigenen Beruf im Gegenstande der Philosophie; Ihr Beifall und Urtheil erhält mich oft in meiner Ruhe, wenn der Verdruß sich bei mir einschleicht." Tieck legt in diesen herausgegebenen Briefen die Art seines Verhältnisses zur Philosophie, und den Gang seines Ge-

müths und Geistes vor das Publikum. Solche Eröffnung eines bedeutenden Individuums über sich ist für sich ein interessantes Seelengemälde, und noch mehr, indem es eine Gattung repräsentirt. Tieck's mit der Zeitbildung des Verstandes gemeinschaftliches, negatives Verhalten gegen die Philosophie ist nur insofern affirmativ, und weicht nur insofern von dem gewöhnlichen Verstande der Aufklärung und der Theorie des Glaubens ab, als es mit dem Anerkennen des Affirmativen in der Philosophie überhaupt, als des mit dem Wesen der Religion und Poesie Identischen verknüpft ist. Jenes negative Verhalten zur Philosophie bringt in das Princip selbst, das sich für die Mystik der Religion und Poesie hält und giebt, eine Einseitigkeit, weil dieses Princip ein Produkt der Reflexion, nicht unbefangene Religiosität und Poesie geblieben ist. Diese Mystik macht nur eine weitere Abspiegelung des vorhin besprochenen Standpunktes aus. Da sie der Reflex des einen Theils des philosophischen Standpunkts Solger's ist, soll die Beleuchtung der tieckischen Eröffnung in ihren Hauptzügen zugleich als Einleitung in Solger dienen.

„Aller Gedanken- und Ideengang soll mir nur *tiefe Vorurtheile* bestätigen, d. h. doch nur mit anderen Worten, den Glauben und die unendliche Liebe." S. 341. Wir sehen darin die alte Lehre, welche Sokrates und Plato angefangen haben, daß, was dem Menschen als wahr und gut gelten solle, in seinem Geiste ursprünglich liegen müsse. Indem es aber auch auf eine dunkler oder deutlicher gefühlte oder geahnete Weise in sein Bewußtseyn tritt, wird es erst Glaube, und kann auch, da es nicht auf Einsicht gegründet ist, Vorurtheil genannt werden. Jene Lehre hebt, wie der Mysticismus, alles bloß Positive äußerlicher Autorität auf. In Beziehung auf den innersten, ächten Gehalt thut die Philosophie nichts, als solchen bestätigen, aber was sie zugleich damit bewerkstelligt, ist die Reinigung desselben, und die Absonderung des Unächten, des Posi-

liven anderer Art, was in ihm als Vorurtheil iſt. In demſelben Zuſammenhange ſagt aber Tieck, daß es ihm „nie um das Denken als ſolches zu thun geweſen;“ „die bloße Luſt, Uebung und Spiel der Ideen, auch der kühnſten, iſt mir unintereſſant.“ Dem Glauben auch die philoſophiſche Form, denkende Erkenntniß des Gehalts erwerben, hängt natürlich ganz von dem individuellen Bedürfniß ab; aber erſt dieſe Erkenntniß führt zur Einſicht in die Natur des Denkens, zeigt, daß das Denken etwas Anderes als nur eine Uebung und Spiel von Ideen hervorbringt; und verhindert, ohne Erkenntniß über daſſelbe nur ſo abzuſprechen. In dem Briefe vom 24. März 1817 S. 535 giebt Tieck eine ausführliche Erzählung, die er ein Selbſtgeſtändniß nennt, über den Gang ſeiner geiſtigen Richtung. Vor ſeiner Bekanntſchaft mit Jacobi, mit dem er zuerſt einen Dialog habe halten können „(von zwei Ufern einer Kluft, „wo wir wohl mehr das Echo, als unſere Worte hörten),“ hatte er keinen dialogiſchen Philoſophen gefunden, und die verſchiedenen Syſteme befriedigten ihn nicht (— die Befriedigung hängt mit dem zuſammen, was man ſucht, und Plato z. B. iſt doch wohl auch ein dialogiſcher Philoſoph geweſen —); „beſonders verletzten Alle meinen Inſtinkt zur Religion;“ ſo führte ihn „die Liebe zur Poeſie, zum Sonderbaren und Alten, Anfangs faſt mit frevlem Leichtſinn (— worin das Frevelhafte beſtanden hätte, ſieht man nicht —) zu den Myſtikern, vorzüglich zu J. Böhme, der ſich aller meiner Lebenskräfte ſo bemächtigt hatte, daß ich nur von hier aus das Chriſtenthum verſtehen wollte, das lebendigſte Wort im Abbild der ringenden und ſich verklärenden Naturkräfte, und nun wurde mir alle alte und neuere Philoſophie nur hiſtoriſche Erſcheinung“ (das Umgekehrte geſchieht der philoſophiſchen Erkenntniß, als welcher der Myſticismus und deſſen Geſtaltungen zu hiſtoriſchen Erſcheinungen werden —); „von meinem Wunderlande aus las ich Fichte und Schelling, und fand ſie leicht, nicht tief genug, und

gleichsam nur als Silhouetten oder Scheiben aus jener unendlichen Kugel voll Wunder" (— leicht, weil es dem mystischen Bedürfniß nur um den allgemeinen Sinn, die abstrakte Idee, wie oben gesagt, nicht um das Denken als solches zu thun war; — nicht tief genug, weil in der Form und Entwickelung des Gedankens der Schein der Tiefe dem des Gedankens Unkundigen verschwindet, denn tief pflegt man einen Gehalt nur im Zustand seiner Koncentration, und oft, wie er bei J. Böhme am meisten vorkommt, einer phantastischen Verwirrung und Härte zu finden, das Tiefe aber in seiner Entfaltung zu verkennen —). Bei Böhme wurde Tieck von dem „Zauber des wundersamsten Tiefsinns und der lebendigsten Phantasie" hingerissen; die ebenso ungeheure Mannigfaltigkeit in diesem Mysticismus aber wird allerdings nur dem Bedürfnisse des Gedankens auffallend. Anderwärts S. 392, und zwar außerhalb und nach Verfluß jenes Zustandes, kommt zwar auch die Vorstellung einer Verbindung von Vernunft und Verstand mit der Erhebung des Gemüths vor; es ist daselbst gesagt, „sich in die Erleuchtung eines begeisterten Gemüths zu erheben, und hier in den Sphären eines viel verschlungenen Zusammenhangs und der harmonischen Vereinigung aller Kräfte auch Vernunft und Verstand wieder (!?) anzutreffen, ist nur Wenigen gegeben, den Allerwenigsten, — bis jetzt, scheint es, Keinem, — Kunde und Rechenschaft darüber zu geben." Wenn Tieck ebendas. durch Fr. Baader, Hamann, St. Martin u. s. f. nach dieser Seite nicht befriedigt worden, was hinderte, z. B. bei Plato, um nicht Andere zu nennen, die verlangte Vereinigung des begeisterten Gemüths und der davon Kunde und Rechenschaft gebenden Vernunft und Verstandes zu finden? Offenbar nur die Unkenntniß und Ungewohntheit, in der Art, wie die denkende Vernunft den ächten Gehalt der Begeisterung darstellt, sich so zurecht zu finden, um denselben in jener wieder zu erkennen, — oder die verkehrte Forderung, mit der philosophischen Erkennt-

nißweise auch das damit unverträgliche trübe Gähren und die Phantasmagorie des Mysticismus verbunden zu sehen. Ist man aber mit der Natur und Weise des Denkens vertraut, so weiß man, daß der Philosophie nur ihr Recht widerfährt, wenn man behauptet, daß wenigstens von Plato an, nicht etwa keine, noch die allerwenigsten, sondern die allermeisten Philosophien vielmehr mit Vernunft und Verstand von jenem ächten Gehalt, seiner Verschlingung in sich und deren Zusammenhang, Kunde und Rechenschaft gegeben, und die, deren Geist sich in der Philosophie einheimisch gemacht, diese Kunde und Rechenschaft besessen haben. — Aus jener hypochondrischen Methode fügt Tieck S. 539 hinzu, er habe „sich thörichter Weise oft bemüht, Andern jene Gefühle des Mysticismus zu geben;" was er hinzusetzt, „Keiner war so tief in Böhme, ja er argwöhne, selbst nicht in den Philosophen," ist wohl nicht der richtige Grund, daß es ihm nicht gelang; denn dem J. Böhme gelang diese Mittheilung an Tieck selbst; sondern dieß, daß ihm, außer dem Organ der Philosophie, das er verkannte und verschmähte, das innewohnende Vermögen der Mittheilung, wodurch es ihm wohl vorher und nachher gelungen, Gefühle der Tiefe mitzutheilen, damals nicht zu Gebote stand; denn er giebt von diesem Seelenzustande an, „daß ihm die Lust an Poesie, an Bildern, als etwas Verwerfliches, Verfehltes erschienen sey." Er fügt diesem Gemälde hinzu, daß, da er nun die Spekulation (!?) und das innere Leben gefunden zu haben glaubte, er dafür hielt, „daß es sich mit weltlichen Beschäftigungen nicht vertrüge, — so gab es viele Stunden, in denen er sich nach der Abgeschiedenheit eines Klosters wünschte, um ganz seinem Böhme und Tauler und den Wundern seines Gemüths zu leben." „Meine Produktions-Kraft, mein poetisches Talent schien mir auf immer zerbrochen." Diese interessanten Züge führen von selbst auf die Betrachtung, daß an und für sich mit solcher Hypochondrie, mit diesem Zustande der Unlebendigkeit, der Form- und Gestaltlosig-

keit des Geistes, ob sie schon inneres Leben, Wunder des Gemüths genannt sind, ebenso wenig Spekulation verbunden seyn kann, als poetische Produktion.

Aber Tieck kommt aus diesem Zustande wieder heraus; es ist interessant zu lesen, was ihn geheilt hat; nur was „der Leichtsinn" und „der willkürliche Akt" in dieser Schilderung soll, ist nicht wohl zu verstehen: es war (S. 540) „mein alter Homer und die Nibelungen und Sophokles (die Nibelungen zwischen sich zu finden, darüber könnte sich Homer und Sophokles wohl wundern), mein theurer Shakespeare, eine Krankheit, Italien, eine Uebersättigung an den Mystikern, vorzüglich wohl mein sich regendes Talent, was mir im Verzweifeln neuen Leichtsinn gab; und fast ebenso leichtsinnig, wie ich in dieses Gebiet hineingerathen war, versetzte ich mich durch einen Akt der Willkür wieder hinaus, und stand nun wieder auf dem Gebiete der Poesie und der Heiterkeit, und konnte wieder arbeiten." Diese zurückgekehrte Fähigkeit zur Arbeit ist wohl das ächteste Zeugniß von wieder erlangter Gesundheit des Geistes aus jener unfruchtbaren Abstraktion der Innerlichkeit; denn das Arbeiten heißt dieser Abstraktion entsagen, und dem, was die Innerlichkeit an Gehalt hätte, Wirklichkeit und Wahrheit geben. In seine Urtheilsweise aber hat Tieck den Sinn seiner Rückkehr zur Arbeit nicht vollständig aufgenommen; in seinen Ansichten bleibt jene Entzweiung, und damit die einseitige und abstrakte Subjektivität, noch ein wahrhafter, ja höherer Standpunkt. Um z. B. das Wesen der Größe Shakespeare's oder der Poesie überhaupt in den Mysticismus setzen zu können, wovon so viel die Rede ist, dazu ist erforderlich, vielmehr von dem zu abstrahiren, was Shakespeare'n zum Dichter macht, von der konkreten Bestimmtheit und entwickelten Fertigkeit der Charaktere und Handlungen; das Konkrete und Feste seines Gestaltens zur Abstraktion des Mystischen, Innerlichen zu verflüchtigen, ist die Wirkung eines reflektirenden Verstandes, nicht der

die Idee und die Lebendigkeit fordernden und erkennenden Kritik. Mit dem innern Leben, als Princip der Kritik, hat es in solcher Ansicht noch immer dieselbe Bewandtniß, wie früher im Zustande des Subjekts, daß sowohl gegen die entwickelnde Thätigkeit des Gedankens, als gegen die gestaltende der Poesie, die Abstraktion festgesetzt ist.

Von diesem Standpunkt hängt nun auch ganz die Art ab, wie Tieck's Einsicht und Auffassung von der dichterischen Natur und Produktion Goethe's beschaffen ist; wir haben ihrer hier zu erwähnen, in so fern sie auf jenen Standpunkt selbst ihrer Seits ein weiteres Licht wirft. Da Tieck dieß Verhältniß aus der vertraulichen, nur dem Freunde zunächst bestimmten Mittheilung herausgenommen, und vor dem Publikum ausgelegt hat; zeigen sich die Aeußerungen nicht als momentane Stimmung, sondern als konstantes Urtheil. Er kommt öfters auf Goethe zu sprechen, und zwar mit Verstimmung, um dieß Wort sogleich auch zu gebrauchen; denn von dieser, und auch auf diese, geht das Urtheil aus. Oben wurde aus der Kritik Solger's über die Genoveva angeführt, daß diesem die Absichtlichkeit und Reflexion, die nur sehnsüchtige, nicht im Dichter wirklich gegenwärtige, Stimmung der Liebe und Innigkeit aufgefallen war, so daß, wie Tieck es richtig ausspricht, Solger'n das als Verstimmung erschien, was Tieck für Begeisterung gehalten hatte. Außerdem, daß Tieck sonst Goethe'n Manches übel nimmt (unter Anderem, S. 488, ärgert es ihn, daß Goethe den Erwin noch nicht einmal gelesen), meint er, S. 485, ein Autor selbst möge, was er früher Begeisterung genannt, später Verstimmung nennen; so scheine es ihm Goethe mit seinem Werther gemacht zu haben, und fragt S. 487 unwillig: „Darf er, weil sein überströmendes junges Gemüth uns zuerst zeigte, was diese Welt der Erscheinungen um uns sey, die bis auf ihn unverstanden war, — darf er sich, bloß weil er es verkündigt, mit einer Art vornehmen Miene abwenden,

und unfromm und undankbar gegen sich und gegen das Schönste seyn?" Goethe setzt in seinem Leben ebenso interessant als anmuthig aus einander, wie er krank an einer freilich noch nicht metaphysischen, sondern sentimentalen Hypochondrie, einer noch nicht in die Abstraktion, sondern ins Leben verwickelten, noch lebenslustigen und lebenskräftigen Sehnsucht, gerade durch die Produktion jenes Romans diese Verstimmung aus sich herausarbeitete, und sich davon befreite. Wie bei einer Krankheit Genesung erfolgt, wenn der Kern des Lebens noch gesund ist, so wurde, da Herz und Kopf noch gesund waren, die Poesie die Kraft, welche das verstimmte Gefühl zum Stoff und Gegenstand zu machen, und es zu einem äußerlichen Ausschlag hinauszuverarbeiten fähig war. Indem die Verstimmung zum Inhalt des Werkes wurde, hörte sie auf, Stimmung des Dichters zu seyn; dieser machte sich durch die Arbeit ebenso in sich fertig, als das Werk selbst ein in sich fertiges, ein Kunstwerk, wurde. Allein damit war er noch nicht mit dem lieben Publikum fertig; er beschreibt die Qual, die er sich von allen Seiten herbeigezogen, die ihn an allen Orten und fortwährend verfolgt hat; sie war, daß man ihm immerfort jene Krankhaftigkeit des Gemüths noch zutraute, ja sie in ihm gerne lieben und schätzen wollte. Und jetzt noch, nach dem, was nun ohnehin aus allen seinen Werken, was sogleich aus dem nächsten, dem Götz, hervorleuchtete, und nachdem er sogar jene Krisis und durch die Produktion bewirkte Kur beschrieben, soll er sich den Vorwurf machen sehen, daß jenes kranke Verständniß der Welt der Erscheinungen der rechte Verstand gewesen, und daß er unrecht sich von solchem Standpunkte abgewandt, und damit „unfromm und undankbar gegen sich geworden sey." Aus dem Vorwurfe dieser Unfrommheit und Undankbarkeit folgt ganz natürlich die weitere Schrulle, der Vorwurf, „daß dieses herrliche Gemüth eigentlich aus Verstimmung, Ueberdruß, sich einseitig in das Alterthum geworfen," daß Goethe „sich damit vom Vater-

land losreiße." — Es würde schwer zu sagen seyn, ob ein Dichter tiefer in seinem Vaterlande wurzle, als Goethe; aber wenn Andere Ausländisches und Aelteres, Shakespeare, Calderon u. s. f., ebenso hoch oder höher stellen, als Vaterländisches; so ist ihm doch ebenso wenig ein Vergehen daraus zu machen, wenn auch ihm nicht alle einheimische Kunst, unter Anderem die Poesie der Poesie, nicht zusagt, und er in dem unverstimmten Alterthume eine höhere Befriedigung findet; ohnedieß handelt es sich nicht um Gegeneinanderstellung subjektiver Gefühle, sondern um Kunsteinsicht, auf Sinn, Studium und Nachdenken gegründet. Vollends unglücklich ist der Gegensatz auf der folgenden Seite 488: „Ich (Tieck) hatte auch die Antike gesehen, St. Peter, und konnte den strasburger Münster nur um so mehr bewundern;" — ist denn nicht Goethe einer der Ersten gewesen, der den Sinn für den strasburger Münster gehabt, und für die Werthschäzung und Einsicht gleichsam denselben wieder erfunden hat?

Bei Erwähnung der Darstellungsweise der indischen Religion durch Friedrich Schlegel (S. 709) sagt Solger sehr gut: „Eine Hauptsache ist, daß man gleich alle hergebrachte Terminologie von Emanation, Pantheismus, Dualismus u. s. w. fahren lasse; die einseitigen und leeren Begriffe, welche diese Ausdrücke bezeichnen, hat niemals ein Volk oder ein Mensch im Ernste gehegt, und sie stammen auch aus Zeiten her, wo man die lebendige Erkenntniß grausam anatomirte." So hätte es wohl auch für die philosophischen Unterhaltungen der beiden Freunde mehr Gedeihen gebracht, wenn die Ausdrücke von Mysticismus, innerem Leben, Poesie, insbesondere Ironie, ja auch von Religion und Philosophie selbst, aus dem Spiele geblieben wären; denn alsdann hätte von der Sache und vom Inhalt gesprochen werden müssen. Diese Art zu urtheilen ist eine entschieden negative Richtung gegen Objektivität — eine der Richtungen, welche von der fichteschen Philosophie der Sub-

jektivität ausgegangen. Solches Urtheilen handelt nicht vom Inhalte, ſondern dreht ſich um verblaſene Vorſtellungen, welche die Sache der Religionen und Philoſophien, mit Abſtraktionen von innerem Leben, Myſtik, mit Reflexions-Beſtimmungen von Identität, Dualismus, Pantheismus u. ſ. f. abthun. Dieſe Manier erſcheint zugleich als eine vornehme Stellung, welche mit der Sache fertig iſt und über ihr ſteht; ſie iſt in der That mit der Sache in dem Sinne fertig, daß ſie dieſelbe bei Seite gebracht hat; eine Stellung über ihr, denn ſie iſt in der That außerhalb der Sache. Die ſelbſtbewußte Vereitelung des Objektiven hat ſich Ironie genannt. Da die ausgezeichnetſte ironiſche Individualität ſich auf unſerem Wege befindet, ſey jener Ironie kurze Erwähnung gethan. — In dem angeführten Zuſammenhange bemerkt Solger zunächſt ſehr treffend von einem Theile der Bearbeiter der indiſchen Religion: — „ſie haben den Faden, an den ich Alles anknüpfen kann, ganz einſeitig theoretiſch und dogmatiſch herausgezogen, daß er gar nicht mehr das iſt, was er als lebendiges Band war, und dieß hat beſonders Friedrich Schlegel gethan.“ Die hier bemerkte Beziehung auf die Philoſophie hat ſich dieſer Vater der Ironie ſeine ganze öffentliche Laufbahn hindurch gegeben. Er hat ſich nämlich immer urtheilend gegen ſie verhalten, ohne je einen philoſophiſchen Inhalt, philoſophiſche Sätze, oder gar eine entwickelte Folge von ſolchen auszuſprechen, noch weniger hat er dergleichen bewieſen, oder auch widerlegt. Widerlegen fordert die Angabe eines Grundes, und hiermit ein Einlaſſen in die Sache; dieß hieße aber, von der vornehmen Stellung über der Sache oder (um eine ſeiner vormaligen Erfindungen von Kategorien zu benutzen) — von der göttlichen Frechheit (und auf der Höhe der Ironie läßt ſich wohl ebenſo gut ſagen — von der ſataniſchen oder diaboliſchen Frechheit) des Urtheilens und Abſprechens, auf den Boden des Philoſophirens ſelbſt und der Sache ſich

herablassen. Hr. Friedr. Schlegel hat auf diese Art immerfort darauf hingewiesen, daß er auf dem höchsten Gipfel der Philosophie stehe, ohne jemals zu beweisen, daß er in diese Wissenschaft eingedrungen sey, und sie auf eine nur gewöhnliche Weise inne habe. Sein Scharfsinn und Lektüre hat ihn wohl mit Problemen, die der Philosophie mit der Religion gemeinsam sind, und welche selbst bei der philologischen Kritik und Literär-Geschichte in den Weg kommen, bekannt gemacht. Aber Theils ist die Art der Lösung, die er allenthalben andeutet, nur prunkend zu verstehen giebt, statt sie schlicht auszusprechen oder gar philosophirend zu rechtfertigen, eine subjektive Lösung, die ihm als Individuum so oder anders konveniren mag, Theils beweist das ganze Benehmen seiner Aeußerungen, daß ihm das Bedürfniß der denkenden Vernunft, und damit das Grund-Problem derselben und einer bewußten und gegen sich ehrlichen Wissenschaft der Philosophie, fremd geblieben ist.

Tieck's Ironie hält sich in ihrem Verhältniß zur Philosophie von der Charlatanerie frei, und beschränkt sich darauf, mit Beiseitesetzung der objektiven Gestaltung des Inhalts durch das Denken, d. i. mit Beiseitesetzung des Eigenthümlichen der Philosophie, das abstrakt Allgemeine, das mystisch Genannte heraus zu lesen, und, in Beziehung auf Solger's Philosophie, eine innige freundschaftliche Theilnahme zu haben, zuweilen sich zu deren Inhalt zu bekennen, gewöhnlich auf die explicirten solger'schen Darstellungen und Erläuterungen die Erwiederung mit einer dieselben einwickelnden allgemeinen Zustimmung zu machen, mit der oft wiederholten gutmüthigen Versicherung, Solger'n zu verstehen, ihn ganz zu verstehen, ihn endlich verstanden zu haben; im Jahre 1814 (S. 322) hatte er geschrieben, daß er (nach Lesung einiger Dialogen Erwin's) erst jetzt glaube, Solgern ganz verstanden zu haben; (wie auch S. 320 Solger seine Zufriedenheit ausdrückt, daß Tieck bei mündlicher Unterredung ihm gestanden, daß ihm der Trieb der Begeisterung, wonach er in der Kunst

gehandelt, durch die solger'sche Enthüllung erst zum klarsten Bewußtseyn gebracht worden sey, was auch sonst noch wiederholt wird). So schreibt Tieck noch ebenso im Jahre 1819 [S. 711] (auf die Mittheilung von philosophischen Briefen, die sich im 2. Bande dieses Nachlasses zum ersten Male abgedruckt finden): „Ich glaube Sie mit jedem Worte mehr zu verstehen, und immer wird es mir deutlicher, daß es dieß war, was ich gesucht habe."

Was zuletzt als Beziehung auf die Philosophie Solger's angeführt worden, mag zwar für einen Reflex derselben in der Freundschaft Tieck's genommen werden; es erhellt jedoch schon von selbst, daß die Art dieses Reflexes nur für eine Seite etwa der solger'schen Ideen Bedeutung haben könne; für den Inhalt müssen wir uns nun an die solger'schen Expositionen wenden, welche uns in der vorliegenden Sammlung dargeboten sind. Diese Expositionen sind von der Art, daß sie eine weit bestimmtere Vorstellung von Solger's Grundansichten gewähren, als die Schriften, die bei seinen Lebzeiten erschienen sind. Wir sehen ihn in diesem Nachlasse vielfach bestrebt, seine Ideen Theils seinen Freunden, Theils dem Publikum in einigen Aufsätzen, welche er für die Herausgabe in seinem letzten Lebensjahr ausgearbeitet hat, eindringlich zu machen; jedoch sind diese Aufsätze nicht systematische Ausführungen, sondern nur für die Vorbereitung des Publikums und zur Ankündigung bestimmt, als „Manifest," wie Solger den Hauptaufsatz nennt (I, 688 ff., 726), „um darin auch für das größere Publikum zu erklären, wie er es mit der Philosophie meine, und wie er gegen die jetzigen Bestrebungen stehe." Sie gehen aber bei diesem äußern Zweck so weit, daß sie die Tiefe seiner Idee und seines spekulativen Vermögens in der Philosophie vorstellig machen und beurkunden. Es handelt sich bei Solger nicht um das, was wohl sonst oft auch Philosophie genannt wird; wir finden bei ihm vielmehr das spekulative

Bedürfniß der Vernunft lebendig, das Interesse und Bewußtseyn der höchsten Gegensätze und der Widersprüche, die daraus entspringen, wie den Muth, dieselben nicht mit Klage und Demuth auf die Seite zu stellen, sondern ihnen in ihrer ganzen Bestimmtheit und Härte in's Angesicht zu sehen, und allein in ihrer Auflösung die Befriedigung des Geistes zu suchen und zu gewinnen. Solger scheut auch die auffallenden Formen nicht, in denen es nahe liegt, die Versöhnung der Gegensätze auszusprechen; solche Formen bieten sich dar, wenn die Gegensätze in der konkreten Weise, wie sie in der Vorstellung liegen, belassen, und nicht auf ihre einfache Gedankenbestimmung zurückgeführt sind.

Ich führe zuerst die geläufige Form an, in welcher er sowohl in den Briefen vielmals als in den anderen Abhandlungen die Idee ausspricht (I, S. 603), „daß nämlich, wenn wir unser absolutes und ewiges Verhältniß zu Gott gefaßt haben, wir klar und ohne alles Wanken einsehen, daß Alles, was in unserem Treiben und Leben wahr und gut ist, nur Gott selbst seyn kann." „Indem nun Gott in unserer Endlichkeit existirt oder sich offenbart, opfert er sich selbst auf, und vernichtet sich in uns; denn wir sind Nichts." Es sind hierzu die folgenden weiteren Bestimmungen anzuführen. In dem Zusammenhange (I, S. 511), daß „nicht unser eigenes wesentliches Seyn unsere Wahrheit ausmache," heißt es, daß „wir deßhalb nichtige Erscheinungen sind, weil Gott in uns selbst Existenz angenommen, und sich dadurch von sich selbst geschieden hat." „Und ist dieses nicht die höchste Liebe, daß er sich selbst in das Nichts begeben, damit wir seyn möchten, und daß er sich sogar selbst geopfert und sein Nichts vernichtet, seinen Tod getödtet hat, damit wir nicht ein bloßes Nichts bleiben, sondern zu ihm zurückkehren und in ihm seyn möchten?" Weiter alsdann: „Das Nichtige in uns ist selbst das Göttliche, insofern wir es nämlich als das Nichtige und uns selbst als dieses erkennen." — Ich be-

merke zunächst überhaupt, daß sich in dieser Idee der logische Begriff, welcher die Grundlage für alles spekulative Erkennen ausmacht, vorfindet, — die „allein wahrhafte Affirmation nämlich“ (es ist das ewige göttliche Thun, welches vorgestellt wird) als die Negation der Negation gefaßt. — Ferner sieht man diese abstrakte Form in ihrer konkretesten Gestalt, in ihrer höchsten Wirklichkeit genommen, — nämlich als das Offenbaren Gottes, und zwar dieses nicht in dem formalen, oberflächlichern Sinn, daß Gott sich in der Natur, Geschichte, in dem Geschicke des einzelnen Menschen u. s. f. offenbare, sondern in dem absoluten Sinne, daß dem Menschen die in Christo, also ursprünglich und göttlich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, und eben damit das, was die Natur Gottes und was die menschliche in Wahrheit ist, nebst den daraus sich weiter entwickelnden Folgerungen zum Bewußtseyn gebracht ist. Im Zusammenhange des zuerst Angeführten ist dieß S. 603 f. (wie anderwärts S. 511) bestimmt so ausgesprochen, — „so (indem Gott in unserer Endlichkeit existirt und sich selbst aufopfert) ist unser ganzes Verhältniß zu ihm fortwährend dasselbe, welches uns in Christus zum Typus aufgestellt ist; nicht bloß erinnern sollen wir uns, nicht bloß Gründe daher für unser Verhalten schöpfen, sondern wir sollen diese Begebenheit der göttlichen Selbstopferung in uns erleben und wahrnehmen; was so in einem Jeden von uns geschieht, das ist in Christus für die ganze Menschheit geschehen, — es ist nicht bloß ein Reflex unserer Gedanken, was wir vor uns haben, sondern die wirklichste Wirklichkeit“ (Vergl. S. 632). Man sieht, diese Lehre des Christenthums mit Inbegriff der Dreieinigkeit, die ihrer Grundbestimmung nach in dem Angeführten enthalten ist, hat ihren Zufluchtsort in der spekulativen Philosophie gefunden, nachdem sie von der in der protestantischen Kirche fast ausschließend herrschenden Theologie durch Exegese und Raisonnement bei Seite gebracht, die Erscheinung Christi

zu einem bloßen Objekte der Erinnerung und moralischer Gründe herabgesetzt, und Gott in ein in sich bestimmungsloses leeres Jenseits, als unerkennbares, hiermit nicht geoffenbartes Wesen, verwiesen worden ist.

Es erhellt aber, daß wenn der ganz abstrakte Begriff der Negation der Negation, als der wahrhaften Affirmation, die in den angeführten Ausdrücken enthaltene ganz konkrete Gestalt erhält, es einer ausführlichern wissenschaftlichen Explikation bedarf, um den Uebergang von jener Abstraktion zu dieser Fülle des Inhalts aufzuzeigen, um ebenso sehr der Vernunftidee eine konkrete Gestalt zu gewinnen, als die christliche Lehre wieder dem denkenden Geiste zu vindiciren, und sie gegen die Leere jener sogenannten Vernunft und der pietistischen Frömmigkeit, welche gemeinschaftliche Sache gemacht, wieder in ihre Rechte einzusetzen.

In jenem Uebergang, der philosophisch durchgeführt nothwendig ein langer Weg wird, ergeben sich viele Schwierigkeiten und Widersprüche, welche aufgelöst werden müssen. Schon in dem angeführten Vortrage zeigen sich dergleichen; das eine Mal sind wir darin als das Nichts (was das Böse ist) vorausgesetzt, dann ist auch wieder von Gott der harte, abstrakte Ausdruck gebraucht, daß er sich vernichte, also er es sey, der sich als das Nichts setze, und zwar, damit wir seyen, und darauf heißt das Nichtige in uns selbst das Göttliche, insofern wir es nämlich als das Nichtige erkennen. Diese Entgegensetzung der Bestimmungen, daß wir Nichts ursprünglich sind, und erst in der Beziehung auf Gott zum Seyn gelangen, und wieder, daß wir erst durch diese Beziehung zu Nichts werden, hätte einer weitern Ausführung bedurft, um ausgeglichen zu werden. Das Angegebene, das als der Proceß der ewigen Liebe angesehen werden kann, enthält ferner sogleich schon die Voraussetzung von Gott einer Seits und von Uns anderer Seits, und die Schwierigkeit ist dieselbe, ob wir als Seyendes oder als das Nichts vorausgesetzt werden. Es fehlt hierbei das Moment der Schöp-

fung überhaupt und des Menschen insbesondere nach Gottes Ebenbilde, und von da aus des Ueberganges von dieser nur ursprünglichen, nur an sich seyenden, nicht in die Existenz noch getretenen Einheit der menschlichen Natur mit der göttlichen zu dem, was als der Schein und das Nichts ausgesprochen ist. Der Schein bestimmt sich zu dem Konkretern, was Bewußtseyn und Freiheit ist, und die Schwierigkeit ist, daß dieser Schein nicht nur den Quell des Bösen, das von der Ebenbildlichkeit abfallende Essen von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen enthält, sondern auch das Princip der Rückkehr zum Ebenbilde; so daß Gott selbst sagend eingeführt wird: Siehe Adam ist worden wie Unser einer, und weiß, was Gut und Böse ist (I. Mos. 3, 22) — die Stelle, welche die andere Seite zu der erstern Bedeutung des Erkennens ausmacht, und gewöhnlich viel zu wenig in ihrer Tiefe betrachtet, ja auch nur beachtet zu werden pflegt.

Der hiermit angedeutete Mangel jenes Voraussetzens verschwindet in folgender Darstellung nicht, die I. Bd. S. 703 vorkommt: „Das Wahre und Ewige existirt als das, was ist, als Gott, als das Gute. Für uns in die Wirklichkeit geworfene Wesen ist Beides (das Wahre und der Schein) untrennbar. *)

*) Diese Exposition ist in einem Zusammenhange gemacht, in welchem Solger von jetziger Philosophie, und wie es nach dem Anfangsbuchstaben H. scheinen könnte, vielleicht von dem Ref. spricht. Es ist daselbst von einer Ansicht die Rede, in welcher das höhere spekulative Denken in seiner Gesetzmäßigkeit und Allgemeinheit für das einzig Wirkliche, und alles Uebrige, auch die Erfahrungserkenntniß, insofern sie sich nicht auf diese Gesetze zurückführen lasse, für eine täuschende und in jeder Rücksicht nichtige Zersplitterung desselben erklärt werde. Ohne auseinander zu setzen, inwiefern diese Darstellung Schiefes enthält, will ich nur dieß bemerken, was Solger als seine Meinung entgegensetzt. Diese ist, daß „das unwahre Erkennen und sein Gegenstand gleichfalls sey, Beides nur allzusehr da sey." Es erhellt sogleich, daß diese Bestimmung schon dem Obigen nicht entgegengesetzt wäre, wo nicht von einem Leugnen des Daseyns der Erfahrungskenntniß, was schwerlich je irgend einem Menschen eingefallen, sondern nur von der Möglichkeit, dieselbe auf den Begriff zurückzuführen,

Denn das Gute würde für uns nicht seyn, wenn es nicht einen Schein hätte, den es tödtet, um dessen willen es sich verkörpert, Fleisch wird, weil es ihn seiner ewigen guten Natur nach vernichten, und so die Existenz mit sich versöhnen muß. Die höhere Art da zu seyn ist, sich zu offenbaren, und sich offenbaren heißt sein Nichts vernichten, d. i. durch sich selbst da seyn; Beides ist ganz Eins." Es könnte scheinen, daß auch der Proceß der Schöpfung in dem Gesagten enthalten sey, jedoch ist derselbe wenigstens mehr mit dem Processe der Versöhnung, in welchem die endliche Existenz vorausgesetzt erscheint, nur vermischt. Es heißt ebenso wohl, daß die Untrennbarkeit des Guten und des Scheines oder der Negation nur für uns sey, als auch, daß des Guten ewige Natur selbst sich den Schein mache, um ihn zu vernichten, und daß es nur so durch sich selbst sey, womit dieser Untrennbarkeit dieß, nur relativ für uns zu seyn, genommen wäre. Allenthalben aber bleibt es wesentliche, unaufgelöste Grundbestimmung, wie S. 578, daß, „da wir nicht anders als unter Gegensätzen zu denken und zu erkennen vermögen, in uns widerspruchvollen Wesen der Wirklichkeit oder Offenbarung des Ewigen der völlig leere Schein,

---

und an demselben zu prüfen, die Rede ist. Wenn aber im Verfolge nach dem oben Angeführten das, was hier unwahre Erkenntniß heißt, abstrakter als das Moment des Scheines, welches dem Guten zu seiner Offenbarung selbst wesentlich ist, als welche das Vernichten des Nichts sey, ausgedrückt wird, so ist von diesem Begriffe schon vorhin die Rede gewesen, und die oberflächliche Ansicht jeder meiner Schriften, schon der Phänomenologie des Geistes, die im Jahre 1807, noch mehr meiner Logik, die im Jahre 1811 ff. erschienen, würde zeigen, daß darin alle Formen, sie mögen als Formen des Daseyns oder des Denkens genommen werden, sich in denselben Begriff auflösen, der nicht nur als Mittelpunkt von Allem daselbst längst vorgetragen, sondern erwiesen ist. In dieser abstraktesten spekulativen Spitze würde sich somit keine Differenz gegen die erwähnte Philosophie ergeben. Aber die Entwickelung dieses Begriffes und das Bedürfniß derselben ist noch ein Weiteres, und daß Solger sich über die Einsicht in dieselbe nicht klar geworden, liegt in dem bereits von seinen Ideen Angeführten, und wird sich noch mehr im Verfolg zeigen.

das wahre positive Nichts, entgegenstehen müsse." Es ist Solger's ausdrückliche Bestimmung der Philosophie, nicht in einem Dualismus befangen zu seyn (z. B. I, 510). Denn in der That ist schon aller Trieb zur Wahrheit dieß, dem Dualismus unseres Bewußtseyns, unserer Erscheinung, oder dem Manichäismus, denn aller Dualismus hat den Manichäismus zur Grundlage, sich zu entreißen. Die Endigung in der höhern Wirklichkeit und in der Versöhnung muß sich aber auch dahin vollenden, nicht mit der Voraussetzung eines Dualismus anzufangen.

Dieß hängt dann wesentlich damit zusammen, daß in den angeführten Expositionen auch die Vorstellung von Gott als eine Voraussetzung vorhanden ist. Wenn, wie in den obigen Ideen angenommen wird, bekannt wäre, was Gott ist, wie daß er ist; so würde überhaupt nicht abzusehen seyn, wofür noch zu philosophiren seyn sollte, denn die Philosophie kann keinen andern Endzweck haben, als Gott zu erkennen. Wäre die Bekanntschaft mit Gott jedoch nicht befriedigend, und würde mehr als nur Bekanntschaft, nämlich Erkenntniß gefordert; so liegt hierin, daß die Berechtigung nicht für sich vorhanden ist, von Gott zu sagen, er thut dieß oder jenes, verkörpert sich u. s. f. Denn alle dergleichen Bestimmungen könnten nur durch die Erkenntniß seiner Natur ihre Begründung erlangen. Jene Art sich auszudrücken hat zunächst den Vortheil, populär zu seyn, und die allgemeine Religiosität in Anspruch zu nehmen, auch mit einer gewissen Zuversicht auftreten zu können, um der imposanten Wirkung willen, die das Wort: Gott, hat. Aber diese Weise hat in philosophischer Rücksicht Nachtheile, insoesondere den, daß der Zusammenhang dessen, was Gott zugeschrieben wird, mit seiner Natur, das ist die Einsicht in die Nothwendigkeit jener Bestimmungen oder Handlungen sich nicht zeigt, ja nicht einmal die Forderung dieser Nothwendigkeit, um welche es, wenn über das Glauben zum Philosophiren hinausgegangen wird, allein zu thun seyn kann.

Ebenso nachtheilig wie für das Philosophiren selbst ist für den Vortrag und das Verständniß die in den angeführten Ideen vorhandene Vermischung solcher konkreten Vorstellungen, wie Gott, sich opfern, wir Menschen, Erkennen, das Böse u. s. f. mit den Abstraktionen von Seyn, Nichts, Schein und dergl.; man wird unbequem von einem dieser heterogenen Boden auf den andern herüber und hinüber geworfen; das Gefühl der Unangemessenheit der abstrakten Denkformen zu der Fülle, welche in den Vorstellungen liegt, ist für sich störend, wenn man auch die nähere Einsicht in das Unzusammenhängende, das jene Vermischung in den Gedankengang bringt, nicht besitzt.

In der ersten Abhandlung des II. Bandes: Briefe, die Mißverständnisse über Philosophie und deren Verhältniß zur Religion betreffend S. 1 — 53, und in der zweiten: Ueber die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit S. 54 — 199, ist das weitere Haupt-Interesse, das Verhältniß der angegebenen Grund-Idee zum philosophischen Erkennen zu bestimmen, und die Abweichungen des Erkennens und die falschen Surrogate aufzudecken und zu verfolgen. Zunächst ist hierüber die von Solger auch sonst überall ausgesprochene Bestimmung auszuheben, daß Philosophie und Religion denselben Inhalt haben, daß die Philosophie nichts anders ist als das Denken über die Gegenwart des Wesens in unserer Erkenntniß und Existenz, oder mit anderen Worten über die göttliche Offenbarung (II, S. 116), daß das Denken, welches das Philosophiren ist, mit der Erkenntniß durch Offenbarung ganz dasselbe ist, nur von einer andern Seite betrachtet (S. 174). — Die Philosophie ist über ihr Verhältniß zur Religion früher in schlechten Ruf gebracht worden. Nachdem die Vernunft dem, was einst Religion genannt wurde, in der That entgegengesetzt gewesen war, ist endlich eine Vereinbarung Beider auf die Weise erreicht worden, daß die sogenannte

Vernunft von der Theologie auf ihre Seite genommen, und durch sie der religiöse Inhalt immer dünner und leerer gemacht wurde. Diese inhaltsleere Ueberzeugung, die sich fortwährend den Namen Christenthum beilegt, pocht auf die Einschrumpfung des objektiven Inhalts zum subjektiven, dem Gefühl, und erklärt sich nunmehr aus dem ganz gegen vormals entgegengesetzten Grunde gegen die Philosophie, aus dem Grunde nämlich, weil die Grundlehren des Christenthums, mit welchen die neue Theologie so eben fertig geworden zu seyn meint, in der Philosophie vielmehr ihre Vertheidigung finden, und weil von daher diesem Gefühlschristenthum die Erhaltung oder Wiedererweckung desjenigen droht, dessen Tod es bereits in Ruhe genießen zu können meint. — Unter den Planen, mit denen Solger umging, nennt er I, S. 349 auch die Entwickelung, wie das Christenthum aus rein spekulativen Gründen verstanden und zur Einsicht gebracht werden könne.

Von dem philosophischen Erkennen ist im Allgemeinen diese wesentliche Bestimmung gegeben: „Die Idee ist der positive Inhalt der höheren Erkenntniß, die wahrhafte Einheit der durch den Verstand bloß auf einander bezogenen Stoffe (S. 92 f.); das Organ der Philosophie ist das Denken; sie entsteht daraus, daß das Wesen und die innere Einheit unserer Erkenntniß Thätigkeit ist, Thätigkeit einen Uebergang von Einem zum Andern, und folglich einen Gegensatz in sich schließt; das Erkennen der Gegensätze aber in ihren Beziehungen auf einander, und ihre Aufhebung in die ursprüngliche Einheit, worin sie zugleich Gegensätze desselben (des Denkens) mit sich selbst werden, das Denken ist." Es wird daselbst das Fortschreiten des Denkens erwähnt, und seine Einseitigkeiten bemerklich gemacht; zu der höheren Aufgabe aber, dieß Fortschreiten für sich selbst, d. i. die innere Nothwendigkeit im Erkennen zu begreifen, zu der eigentlichen Natur der Dialektik ist Solger nicht fortgegangen.

Dagegen spricht er sich über die von der Reflexion ausgehende Nothwendigkeit des philosophischen Erkennens mit bestimmter Einsicht und nachdrücklich aus. „Unser ganzes Leben ist göttliche Offenbarung, jede Befriedigung durch das Wahre, jeder Genuß am Schönen, jede Beruhigung im Guten kommt uns von diesem Wesentlichen, insofern es in dem gegebenen Momente uns gegenwärtig ist; aber dasselbe ist für den bestimmten Moment immer nur das Wesentliche des gegebenen Zustandes, der relativen Verknüpfung, und fällt so selbst unter die Beziehungen der Existenz. Bei diesen relativen Gestalten kann sich das reine Bewußtseyn nicht beruhigen; durch die Philosophie, welche der Glaube selbst ist, aber in seiner Gestalt als Einsicht gefaßt, wenn er in der andern als Erfahrung vorkam, wird die Idee erkannt, wie sie in allen Momenten ihrer Offenbarung dieselbe ist, wie sie durch die Gegensätze, die sie als vollkommene Einheit in sich selbst enthält, sich an die Existenz anzuschließen, und sie in sich aufzunehmen fähig ist.“ So kommt die Idee erst in ihrer ganzen Bedeutung zum Bewußtseyn, da sie sonst immer durch besondere Zustände und Beziehungen getrübt ist. Daß in diesen das Bewußtseyn sich nicht befriedigt finden kann, darin liegt die Nothwendigkeit, daß es zur Philosophie getrieben wird. Das Philosophiren ist daher keineswegs ein willkürliches Unternehmen, sondern ein nothwendiges und unausweichliches. Wer sich nicht entschließen will zu philosophiren, muß dennoch sein Heil darin versuchen, und wird nun getrieben, sich mit einem unglücklichen Ersatze zu begnügen, und dadurch den Glauben selbst zu entwürdigen; II, 116 ff. — „Der Mensch muß philosophiren, er mag wollen oder nicht (ist es II, S. 112 ausgedrückt), und wenn er sich nicht entschließt, es auf die rechte wissenschaftliche Weise zu thun, so rächt sich die Philosophie an ihm durch die grundlosesten und verderblichsten Sophistereien.“ — Die falschen Surrogate

für die Philoſophie, die Ausweichungen und Ausflüchte, mit Erſparung des Denkens Befriedigung zu finden, ſind Solger'n ſehr bekannt; er entwickelt dieſe Irrthümer und bekämpft ſie unter allen den vielartigen Geſtaltungen, die ſie annehmen, mit Wärme und mit gründlicher Einſicht. „Die Frommen (heißt es II, S. 37), die nur das Weſentliche und Einfache, über welches nicht gedacht zu werden brauche, in der Religion feſthalten wollen, haben ſich wohl vorzuſehen, was dieſes Weſentliche ſey; der Glaube ohne Einſicht verliert ſich in äußerliche Thatſachen, Wunder und Aberglauben.“ Solger macht die Einſeitigkeiten des gemeinen Verſtandes und der um nichts weniger in denſelben befangenen Orthodoxie und Pietiſterei bemerklich (II, S. 37 ff.); er zeigt die Oede, in welche dieſer Verſtand als Aufklärerei verfallen iſt, aus welcher wieder eine andere Schein-Philoſophie hervorgegangen iſt, das Reich der Anſichten (S. 58), das insbeſondere gut charakteriſirt wird als ein Denken, das ſich nach jeder Geſtalt der Erfahrung, nach jedem Treiben der Zeit modelt, beſonders in der Geſchichte, indem es doch immer der Erinnerung an das Weſentliche bedarf, für den Augenblick und für jeden beſondern Zweck Theorien erfindet, an die Niemand glaubt, und die Jeder vor ſich und Anderen heuchelt. Wie über dieſe Halbheit des Bewußtſeyns, mit der um die Wahrheit herumgegangen wird, ſo finden ſich S. 192 über ein phantaſirendes Herumſpielen um die Tiefen des menſchlichen Gemüths und anderwärts über andere Charlatanerien aus gründlicher Erfahrung geſchöpfte und mit ſicherer Hand gezeichnete ernſte Gemälde. Dieſe Sophiſtereien erhalten den ſchwärmeriſchen Beifall der Menge, weil ſie leicht aufzufaſſen ſind, und die Mühe des Denkens unnütz, ja unmöglich machen. S. 193.

Die erwähnte Reihe von Briefen läßt ſich näher auf die Aufdeckung und Beſtreitung der Mißverſtändniſſe über Philoſophie und deren Verhältniß zur Religion ein. So viel Wichtiges und Lehrreiches ſie enthalten, ſo pflegen der-

gleichen Zurechtweisungen doch nicht so viel Wirkung zu thun, als von ihrem Gehalte zu erwarten stände; man ist überhaupt der Erklärung der Philosophen müde geworden, daß man sie mißverstanden habe. Die Verständlichkeit im Vortrage abstrakter Ideen einer Seits, und anderer Seits das Vermögen, philosophische Gedanken nachdenken zu können, sind Bedingungen, über welche es wenigstens von langer Hand seyn würde, in's Klare zu kommen. Doch giebt es eine Art von Mißverständnissen, von welchen sich direkt fordern läßt, daß sie nicht statt finden sollten, nämlich die Unrichtigkeiten in dem, was das Faktische ist. Wenn es zu nichts oder gar nur zu größerer Verwirrung führt, gegen andere Arten von Mißverständnissen zu polemisiren; so hat die Philosophie sich wenigstens über die falsche Angabe der Thatsachen mit Recht zu beschweren, und wenn man näher zusieht, ist diese Art wider Vermuthen die häufigste, und geht zum Theil in's Unglaubliche.

Das Haupt-Interesse der zweiten Abhandlung ist, Theils das in der relativen Art des Erkennens stattfindende Verhältniß, wonach das Ewige nur eine Voraussetzung, hiermit aber nur ein abstrakt Allgemeines sey, so daß die ursprüngliche Identität eine bloße Form der Einheit und Verknüpfung, nicht die göttliche Thatsache selbst werden könne; Theils aber das wahrhafte Verhältniß dieser göttlichen Thatsache zum Erkennen darzuthun. Diese Thatsache wird nach dem schon Angeführten so bestimmt, daß Gott in unserer Existenz wirklich und gegenwärtig sey, sich in uns zur Existenz schaffe, und wir diese Existenz desselben in uns erleben und wahrnehmen müssen. Das wahrhafte Verhältniß dieser Thatsache zum Erkennen soll dieses seyn: indem das Denken sich in seinem Fortgang abschließe, trete in den Vereinigungs-Punkten, zu denen es seine Gegensätze und relativen Bestimmungen bringe und aufhebe, die Idee selbst als der ewige Akt der Einheit frei hervor, und stelle sich als gegenwärtiges Wesen wieder her; so müsse die Ge-

genwart Gottes in uns ſelbſt unmittelbar erfahren werden. (S. 101).

Indem es aber dem Verf. in der oben angegebenen Abſicht „eines Manifeſtes“ nicht darum zu thun iſt, die Grund-Ideen zu beweiſen, ſondern dieſelben nur zu exponiren mit der polemiſchen Rückſicht auf unvollkommene Erkenntnißweiſen; ſo erwächſt für den Aufſatz der Nachtheil, mehr eine Reihe von wiederholenden Behauptungen und Verſicherungen als eine Entwickelung von Gründen zu geben, welche eine Ueberzeugung hervorbringen könnte. Es wird weder an dem Denken ſelbſt die Nothwendigkeit aufgezeigt, daß es ſein Reflektiren aufgebe, zum Aufgeben ſeiner Gegenſätze und zur Vereinigung derſelben fortgehe, noch weniger die Nothwendigkeit des Uebergangs von einer gedachten Einheit zur ſogenannten göttlichen Thatſache und der wirklichen Erfahrung derſelben. Dem Verfaſſer war es noch zu ſehr Angelegenheit, nach Außen ſeinen Standpunkt eindringlich zu machen und gegen Ausweichungen zu verwahren, als daß es ſeiner philoſophiſchen Bildung ſchon hätte Angelegenheit werden können, die Richtung nach Innen zu nehmen, und unbekümmert um jene äußeren Rückſichten die logiſche Entwickelung dieſer Gedanken zu erreichen, und ſich und ſeine Leſer damit in's Klare zu bringen. Es fehlt daher nicht, daß jene Expoſition ſo tiefer Gedanken noch unaufgeklärte Schwierigkeiten und Widerſprüche von Beſtimmungen darbietet, welche das Verſtändniß erſchweren, obgleich die nicht methodiſche Art des Vortrags es erleichtern ſollte.

Die zwei Beſtimmungen, auf deren Beziehung Alles geſetzt iſt, ſind, wie angeführt, die Entwickelung des Denkens und das Ewige ſelbſt. Die Natur des Wiſſens iſt (S. 141) in die wichtige Beſtimmung gefaßt, daß es „der Abſchluß und die Vollendung des Denkens iſt, und zwar ſo, daß dieſe Vollendung niemals durch das Denken allein möglich ſey, ſondern zugleich erfordere, daß die Stoffe des Denkens in ihren Gegen-

sätzen an sich Eins seyen; so sey mit einem jeden solchen Abschlusse (eigentlich indem das Denken jene Gegensätze zu ihrer erst an sich seyenden Einheit zurückbringt) zugleich eine Wahrnehmung oder Erfahrung dieser wesentlichen Einheit des Stoffes verbunden, und es entstehe erst aus beiden Seiten der Erkenntniß das volle Wissen." Man sieht zunächst, daß das Denken unterschieden wird von seiner Vollendung. Bei der Rücksicht auf die, welche es für Selbsttäuschung, Anmaßung, Schwärmerei u. dergl. angeben, die göttlichen Dinge wissen zu wollen, oder die auch sagen (S. 143), daß der Mensch wohl noch einmal so weit komme, aber noch nicht dahin gelangt sey, wird das Verhältniß vom Seyn des Ewigen und vom Wissen so bestimmt, daß „im vollen Bewußtseyn das ewige Wesen sich selbst zum Stoffe macht, sich zu Grunde liegt, und vor seiner Aeußerung und Offenbarung voraus besteht; die Art, wie wir dieses sein Vorausbestehen erkennen, ist, was der Glaube genannt wird, die absolut gewisse unmittelbare Erkenntniß selbst, auf der für uns schlechthin Alles beruht; was nun durch den Glauben für uns da ist, die Offenbarung und ihre Verzweigungen in den Gegensätzen der Existenz, können und sollen wir in Wahrheit wissen."

Diese Gegenwart, Wirklichkeit des Wahren, die Unmöglichkeit, irgend etwas zu wissen und zu thun ohne diese Grundlage und Voraussetzung, ist der eine Fundamentalpunkt. Es kann als unbedeutende Abweichung angesehen werden, daß in dem letzten Vortrag die Unmittelbarkeit des Ewigen im Bewußtseyn unterschieden wird von dem Wissen, in dem erstern aber nur von dem Denken, welches damit als nur das eine der beiden Momente des Wissens, wie dieses daselbst bestimmt war, genommen wird. Der andere Fundamentalpunkt aber außer dem Verhältniß der Grundlage und Voraussetzung ist das Trennen dessen, was die Erfahrung des Ewigen genannt wird, von diesem Wissen oder dem sich abschließenden Denken.

Der Vortrag bleibt in dieſer Behauptung bei den Kategorien von Wirklichkeit, Thatſache, Glauben, Erfahrung einer Seits, und von Denken anderer Seits, und bei der Aſſertion ihres weſentlichen Getrenntbleibens ſtehen, ohne dieſe Kategorien weiter zu analyſiren; der Eifer, die Behauptung eindringlich zu machen, verhindert auf jene ſelbſt zurück zu ſehen. Aber die meiſten, ja alle Streitigkeiten und Widerſprüche müſſen ſich durch das leicht ſcheinende Mittel ausgleichen laſſen, nur dasjenige, was ſich im Behaupten ausſpricht, vor ſich zu nehmen, es einfach zu betrachten, und mit dem Weitern zu vergleichen, was man gleichfalls behauptet. Wiſſen, was man ſagt, iſt viel ſeltener, als man meint, und es iſt mit dem allergrößten Unrecht, daß die Anſchuldigung, nicht zu wiſſen, was man ſagt, für die härteſte gilt. — Sehen wir hiermit nun die Behauptung Solger's genau an.

Zunächſt wird vom philoſophiſchen Erkennen immer die richtige und große Beſtimmung gegeben, daß es das Denken des Ewigen iſt, inſofern das Ewige in den Gegenſätzen ſeiner Offenbarung als eins und daſſelbe enthalten iſt (S. 124). Es wird wiederholt als die wahrhafte Weiſe des Erkennens anerkannt, daß das philoſophiſche Denken die innere Einheit der Erkenntniß als ſeinen Stoff zerlege, aber daß dieß nur „eine ſolche Zerlegung ſey, durch welche dieſer Stoff ſich in jedem wahren Verknüpfungspunkte als wahrer, weſentlicher und gegenwärtiger Stoff wieder erzeuge" (S. 149 und allenthalben). Wird nun nicht, frage ich, unverkennbar eben in dieſer Beſtimmung die Gegenwart und Wirklichkeit des Ewigen, Göttlichen, der urſprünglichen Einheit ſelbſt angenommen und anerkannt? Iſt die Thatſache des Ewigen und die Lebendigkeit und das Erfahren der Thatſache nicht darin als vorhanden geſetzt, daß die Zerlegung der innern Einheit durch das Denken eine ſolche iſt, durch welche dieſe Einheit zugleich als Unzerlegtes, als ein und daſſelbe im Denken gegenwärtig bleibt? Was dem Ewigen als That-

sache, Gegenwart, oder welche populare Vorstellungen sonst gebraucht werden, noch insbesondere für eine Unterschiedenheit zukommen solle, ist nicht abzusehen; um so weniger, als Solger häufig genug der Stellung widerspricht, wodurch die ursprüngliche Einheit als zu einer bloßen Allgemeinheit, zu einem in sich Unbestimmten und Abstrakten würde; es ist seine beständige Behauptung, daß die ursprüngliche Einheit sich offenbare, Thätigkeit, hiermit ein Uebergehen von Einem zum Andern, in ihr selbst das Zerlegen sey, folglich einen Gegensatz in sich enthalte (s. oben), daß das Ewige hierdurch allein sich an die Existenz anschließe, in ihr gegenwärtig sey u. s. f. Was jenem Glauben, Erfahren des Ewigen, zu welchem das philosophische Erkennen sich doch außerhalb seiner selbst als zum Aufheben seiner fortführen müsse, vor der Einheit zukommen soll, in und zu welcher es sich wesentlich innerhalb seiner nach dem Obigen bewegt und fortführt, kann der Sache nach nichts Eigenthümliches und Verschiedenes mehr seyn. Es bleibt dafür nichts als die leere Form der Unmittelbarkeit, die dem, was Thatsache, Erfahren, Glauben heißt, in der populären Vorstellung ausschließend gegen das Erkennen zukommen soll, als welches nur in Vermittelungen befangen sey. In dieser letztern schlechten Vorstellung aber ist Solger nicht befangen; ihm ist das philosophische Erkennen selbst ausdrücklich das Aufheben der Gegensätze, damit dessen, was nur vermittelst eines Andern ist, und ebenso sehr das Aufheben des nur relativen Erkennens, welches über den Standpunkt des Vermittelns nicht hinauskommt. Die Unmittelbarkeit ist selbst nur Bestimmung eines Gegensatzes, die eine Seite desselben; das wahrhafte Denken, als Aufheben der Gegensätze überhaupt, läßt jene Bestimmung nicht mehr außerhalb seiner für sich bestehen; indem es, wie angeführt, die Gegensätze in ihrer ursprünglichen Einheit faßt, hat es eben in dieser Einheit die Beziehung auf sich, was die Unmittelbarkeit ist, immanent in ihm selbst.

— Dieſe Expoſition wird klar gemacht haben, daß es, wie geſagt, nur der einfachen Reflexion auf das, was Solger als die weſentliche Natur des philoſophiſchen Denkens ausſagt, bedarf, um darin ſelbſt das, was er davon unterſcheiden will, ausgeſprochen zu finden.

Wenn es nun ferner im Sinne der angenommenen Verſchiedenheit der angegebenen Beſtimmungen S. 125 heißt, „daß es eine Erfahrung der Offenbarung, d. i. eines göttlichen Daſeyns, welches die Exiſtenz ſowohl ſchafft als aufhebt, und eine Philoſophie neben einander giebt, das rührt bloß daher, daß wir nicht das Ewige ſelbſt ſind; in ihm iſt Beides auf eine uns unbegreifliche Weiſe daſſelbe," ſo iſt dem Inhalte nach nichts dawider zu haben, daß von der Philoſophie eine Mangelhaftigkeit ausgeſagt wird, welche daher rührt, daß „wir nicht das Ewige ſind." Doch wenn dergleichen geſagt wird, ſo liegt das Schiefe darin, als ob ſich dieß nicht überall von ſelbſt verſtände, als ob es nicht überflüſſig wäre, dergleichen zu ſagen. Wenn auch in dem Erkennen der Offenbarung das Erfahren der Offenbarung ſelbſt enthalten iſt, ſo hat es darum weit bis dahin, daß „wir das Ewige wären," ſogleich ſelbſt nach Solger's eigener Beſtimmung, daß das Offenbaren des Ewigen und das Erfahren der Offenbarung eine beſtimmte Exiſtenz iſt.

Was aber die Unbegreiflichkeit betrifft, ſo iſt dieß gleichfalls eines der vielen ohne allen Begriff in's Wilde hinein gebrauchten Worte. Sie iſt nur darin vorhanden, daß das Erfahren eines göttlichen Daſeyns immer außerhalb des Erkennens verlegt wird; wie gezeigt, enthält dieſes an ihm ſelbſt das, was ein von ihm Verſchiedenes ſeyn ſoll. Die Begreiflichkeit und das wirkliche Begreifen aber iſt nichts Anderes als eben die angegebene Reflexion, daß in dem Denken des Ewigen als Eines und deſſelben in den Gegenſätzen ſelbſt die Einheit des Erfahrens und Erkennens enthalten, ja ausgeſprochen iſt. — Man könnte meinen, daß die Behaup-

tung der Unbegreiflichkeit zurückgenommen ſey durch die Art, wie (S. 173 unten und 174) das Denken gefaßt iſt; daſelbſt iſt beſtimmt, daß es das Weſentliche und das Nichtige zugleich vorſtellen müſſe, was nur möglich ſey, wenn es ſich gegen beide gleichgültig verhalte, oder ſie in ihrem Verhältniſſe des Ueberganges denke; dieſe Gleichgültigkeit ſey nicht die der bloßen Form, als welche ſich an unendliche verſchiedene Stoffe anſchließen kann, ſondern liege in der vollkommenen Einheit der Stoffe mit einander; durch ein ſolches Denken werde unmittelbar der ganze Stoff beſtimmt, ſo daß dieſes Denken, welches das Philoſophiren iſt, mit der Erkenntniß durch Offenbaren daſſelbe ſey. — Man ſieht, daß hier dem Denken und dem Erfahren der Offenbarung eine Einheit zugeſchrieben iſt, welche vorhin das Unbegreifliche genannt wurde. — Auf daſſelbe führen die im unmittelbar Vorangehenden gegebenen Beſtimmungen von unſerem Bewußtſeyn, wenn ſie näher analyſirt werden; das Bewußtſeyn beſtehe eben darin, daß ein ſich ſelbſt Entgegengeſetztes ſich durch ſein Erkennen mit ſich ſelbſt verbinde. Iſt das Bewußtſeyn freilich nicht für ein vollſtändiges Uebergehen der Natur und des Geiſtes in einander, wovon dort die Rede iſt, anzunehmen; ſo kommt es doch, da es ausdrücklich durch ſein Erkennen ſich mit ſelbſt verbindet, in ſich zu der Einheit, welche mit dem Erfahren zuſammenfällt.

Die Inkonſiſtenz in der Betrachtung dieſer höchſten Geſichtspunkte kommt, wie vorhin bemerkt, offenbar daher, daß, was Begreifen, Denken, Erkennen iſt, nur auf unbeſtimmte Weiſe vorausgeſetzt, dieſe Vorſtellungen nicht ſelbſt analyſirt und erkannt worden ſind. — Daſſelbe iſt von einem andern Ausdrucke, vom an und für ſich ſeyn zu bemerken; in dem Zuſammenhange S. 171 und S. 172, wo ſich die tiefſten Expoſitionen befinden, iſt von dem Ewigen an und für ſich, von der Exiſtenz an und für ſich geſprochen; es zeigt ſich ſogleich, daß dieß an und für ſich nichts heißt, als das Ab-

ſtrakte, Unwahre; das Ewige ſoll unſerer Erkenntniß an und für ſich unerreichbar ſeyn. — Das Ewige iſt weſentlich als ſich offenbarend, als Thätigkeit zu faſſen; wenn es ohne Erreichbarkeit für die Erkenntniß, d. i. ohne Offenbaren und Thätigkeit vorgeſtellt wird, bleibt für daſſelbe keine konkrete, ſondern nur die Beſtimmung eines Abſtraktums übrig. Ebenſo, indem die Exiſtenz an und für ſich als nur dasjenige beſtimmt wird, was das Weſen nicht iſt, das Nichts des Weſens; ſo erhellt, daß nur das Abſtrakte, Erſcheinende, Nichtige mit jenem An und für ſich bezeichnet iſt, — die Exiſtenz nur allein, ohne den Zuſammenhang mit dem, worin erſt ihr An und für ſich beſteht, genommen. — Darin will ich nicht näher eingehen, daß bald das Ewige als die zu Grunde liegende Thatſache, welche geoffenbart wird, bald die Offenbarung ſelbſt als dieſe Thatſache erſcheint; nur die Analyſe deſſen, was Thatſache iſt, wäre fähig, ihr Verhältniß zum Offenbaren wie zum Weſen und zur Begreiflichkeit wahrhaft zu beſtimmen. — Wenn es überdieß bei Beſtimmung der Fähigkeit des Erkennens darum zu thun ſeyn ſoll, nicht nur die Unbeſcheidenheit, ſondern auch den Schein derſelben zu vermeiden; ſo wäre es wohl in dieſer wie in philoſophiſcher Rückſicht vortheilhaft geweſen, die Ausdrücke von Gottes Exiſtenz in uns, von dem Daſeyn Gottes als einem unſere ganze Gegenwart durchdringenden u. ſ. f. wegzulaſſen. Gott in unmittelbare Verbindung mit Endlichem zu bringen, führt eine zu große Unangemeſſenheit mit ſich, um nicht auffallend zu ſeyn. Ob Gott aber ſich in uns überhaupt oder auch in unſerem Erkennen „zur Exiſtenz bringe," kann in Rückſicht auf Beſcheidenheit eben keinen Unterſchied machen. Daß in jenen unmittelbaren Verbindungen mit Endlichem Gott nicht in ſeiner Fülle, ſondern in einem abſtraktern Verſtande genommen iſt, giebt ſich durch den andern Uebelſtand kund, daß ſtatt Gottes auch die Ausdrücke: das Ewige, das Wahre, das Weſen oder weſentliche Einheit abwechſelnd gebraucht werden. Unter Gott aber ver-

ſtehen wir noch mehr als bloß das Ewige, das Wahre, Weſen u. ſ. f.

Ref. hat geglaubt, die Bemerkungen über den Gebrauch unentwickelter Kategorien darum vervielfältigen zu müſſen, weil dieſer Gebrauch von ſelbſt bei populären Darſtellungen vorhanden iſt, wo er ſeine Nachtheile hat oder auch nicht hat, je nachdem ein geſunder Sinn und Geiſt den Gehalt liefert, darin herrſchend iſt, und über die Kategorien der Reflexion die Oberhand behält. Aber ein Anderes iſt es, wenn die Darſtellung philoſophiſch ſeyn, hiermit auf Denkbeſtimmungen beruhen ſoll. Selbſt die Expoſitionen eines ſo gründlichen Denkers wie Solger ſind der Verführung, Vorausſetzungen von Vorſtellungen zu machen, und die letzten Kategorien, auf welche es ankommt, nicht zu analyſiren, nicht entgangen, und damit auch nicht den Uebelſtänden, die daraus erfolgen. Vollends iſt bei anderen philoſophirenden Schriftſtellern insbeſondere dieß Grundübel, die Kategorien, auf deren Gültigkeit Alles ankommt, wie Unmittelbarkeit, Denken, Erkennen, Vernunft, Begreiflichkeit u. ſ. f. als bekannt vorauszuſetzen, durch und durch herrſchend; dieſer Manier gegenüber giebt es kein Mittel, zu einer Verſtändigung zu gelangen, denn ſie iſt das Gegentheil davon, ihre Grundbeſtimmungen verſtehen zu wollen; eben deßwegen iſt es ſelbſt nicht möglich, ſich mit ihr einzulaſſen, denn ſie läßt nichts zu als Aſſertionen und natürlich nur ihre eigenen, und iſt unwiſſend darüber, daß das, was ſie für Gründe giebt, ſelbſt Aſſertionen ſind.

Aber bei dieſer Darſtellung von Solger's höchſten Beſtimmungen der Idee und von der höchſten Stufe ſeiner philoſophiſchen Entwickelung vermißt man etwa die Erwähnung der im vorigen Artikel vorläufig berührten Ironie, der man gerade hier, weil ſie ſonſt als das Höchſte genannt vorkommt, begegnen, ihren Sinn und Beſtimmung exponirt, und gegen Mißverſtändniſſe geſichert finden zu müſſen glauben kann. Wie ſie gewöhnlich vorkommt, iſt ſie mehr nur als ein berühmter, vornehm ſeyn

sollender Spuk anzusehen; in Beziehung auf Solger aber kann sie als ein Princip behandelt werden, und in diesem Sinne wollen wir sie hier noch näher vornehmen. Für diesen Behuf unterscheiden wir das spekulative Moment, welches in einer Seite der Ironie liegt, und sich allerdings in den betrachteten spekulativen Bestimmungen findet. Dieß ist nämlich jene Negativität überhaupt, die in der Steigerung bis zu ihrer abstrakten Spitze die Grundbestimmung der fichte'schen Philosophie ausmacht; im Ich = Ich ist alle Endlichkeit nicht nur, sondern überhaupt aller Gehalt verschwunden. Der höchste Anfangspunkt für das Problem der Philosophie ist mit dieser Steigerung allerdings zum Bewußtseyn gebracht worden, von dem Voraussetzungslosen, Allgemeinen aus soll das Besondere entwickelt werden — einem Princip, das die Möglichkeit dazu enthält, weil es selbst schlechthin der Drang der Entwickelung ist. Aber dieß Princip ist zunächst selbst eine Voraussetzung, und nur in seiner abstrakten und darum selbst nicht in seiner wahrhaften, nicht einseitigen Reinheit; ein Princip muß auch beweisen, nicht gefordert werden, daß es aus Anschauung unmittelbarer Gewißheit, innerer Offenbarung, oder wie man es nennen mag, mit Einem Wort auf Treue und Glauben angenommen werde; die Forderung des Beweisens ist aber für die so vielen und zugleich so einfärbigen sogenannten Philosophien der Zeit etwas Obsoletes geworden. Die Schwierigkeit dabei ist, das Vermitteln des Beweisens mit jener Voraussetzungslosigkeit des Allgemeinen in der Idee zu vereinigen. Durch das, was als Beweisen erscheint, wird aber zugleich die Abstraktion des Allgemeinen zu einem Konkreten bestimmt, worin allein die Möglichkeit der Entwickelung liegt. In der fichteschen Philosophie ist jene Negativität in der einseitigen, endlichen Affirmation geblieben, welche sie als Ich hat. In dieser nur subjektiven Affirmation ist sie aus jener Philosophie mit Unverständniß des Spekulativen und Beiseitesetzung desselben von

Friedrich Schlegel aufgenommen, und aus dem Gebiete des Denkens so herausgerissen worden, daß sie direkt auf die Wirklichkeit gewendet zur Ironie gediehen ist, zum Verneinen der Lebendigkeit der Vernunft und Wahrheit, und zur Herabsetzung derselben zum Schein im Subjekt und zum Scheinen für Andere. Fichte selbst hat die Einseitigkeit seines Princips durch Inkonsequenz am Ende verbessert, und damit Sittlichkeit und Wahrheit in ihren Rechten erhalten. — Für jene Verkehrung der Wahrheit in den Schein hat die unschuldige sokratische Ironie ihren Namen müssen verkehren lassen; diese verdiente um so weniger, hierher gezogen zu werden, da, wenn wir die Seite ganz weglassen, nach welcher sie nur die anmuthige Sophisterei heiterer, wohlwollender Unterredung, der attischen Urbanität war, in welcher Plato und Aristophanes diese großen Meister sind, und sie nach dem Sinne nehmen, in welchem sie dem Sokrates in Beziehung auf seine wissenschaftliche Lehr-Manier zugeschrieben wird, sie dem Sokrates unrichtiger Weise, es sey zum Tadel oder zum Lobe, zugeschrieben worden zu seyn scheinen muß. Wenn sie vornehmlich darein gesetzt wird, daß Sokrates sein Einlassen in Ueberredung mit der Versicherung, nichts zu wissen, begonnen, und die Anderen, Sophisten, Gebildete und wer es sonst war, veranlaßt habe, vielmehr ihre Weisheit und Wissenschaft darzulegen, welche dann von ihm durch seine Dialektik in Verwirrung und zur Beschämung gebracht worden sey; so ist dieser Erfolg allerdings bekannt, aber zugleich gewöhnlich von der Art, daß er etwas Negatives und ohne ein wissenschaftliches Resultat bleibt; so daß die Eigenthümlichkeit und die große Wirkung des Sokrates in die Erregung des Nachdenkens und in die Zurückführung der Menschen auf ihr Inneres, auf ihre moralische und intellektuelle Freiheit zu setzen ist. Die Wahrheit, welche Sokrates nicht eigentlich lehrte, und welche seine Schüler von ihm gewannen, daß, was dem Menschen als wahr und richtig gelten solle, er aus seinem

eigenen Innern durch Nachdenken ſchöpfen und bewähren müſſe, bezieht ſich ganz allein auf jenes freie Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes im Allgemeinen. Sonach muß uns jene als unwahr angeſehene Einleitung des Sokrates, daß er verſicherte, nichts zu wiſſen, keine Wiſſenſchaft zu beſitzen, vielmehr für ganz ernſt von ihm geſagt, für ganz richtig und keineswegs für ironiſch gelten; wir finden ſie durch ſein wirkliches Lehren und Treiben nicht widerlegt.

Iſt nun Solger'n die Ironie, nach ſeinen eigenen Erklärungen, „keineswegs das ſchnöde Hinwegſetzen über Alles, was den Menſchen weſentlich und ernſtlich intereſſirt, über den ganzen Zwieſpalt ſeiner Natur“ (II. Bd. S. 514 in der Rec. über A. W. Schlegel's dramat. Vorl.), und verwirft er dieſen Sinn der Ironie ſowohl ausdrücklich, als derſelbe ſonſt allen ſeinen Grundſätzen zuwider iſt; ſo bleibt doch ſeine Beſtimmung nicht ohne die Beimiſchung von etwas Schiefem, wie ich anderwärts (Grundlinien der Philoſophie des Rechts S. 150) ſchon bemerkt habe, und was ſich im Zuſammenhang mit den ſpekulativen, oben explicirten Ideen noch in beſtimmterem Lichte ergiebt. Was von der rein abſtrakten Haltung der beſprochenen ſpekulativen Kategorie der Negativität zu unterſcheiden iſt, iſt der Reflex derſelben auf das Beſondere, auf das Feld, wo Pflichten, Wahrheit, Grundſätze beginnen. In dieſem Uebergange iſt es, wo die Ironie erſcheint. „Die Myſtik,“ heißt es I. Bd. S. 689, „iſt, wenn ſie nach der Wirklichkeit hinſchaut, die Mutter der Ironie, wenn nach der ewigen Welt, das Kind der Begeiſterung oder Inſpiration.“ Wie haben das vorhin geſehen, was ebendaſelbſt S. 115 ſo ausgedrückt iſt, daß es „eine unmittelbare Gegenwart des Göttlichen ſey, die ſich eben in dem Verſchwinden unſerer Wirklichkeit offenbare;“ „die Stimmung, welcher dieſes unmittelbar in den menſchlichen Begebenheiten einleuchte, ſey die tragiſche Ironie.“ Das Komiſche zeige uns ebenſo „das Beſte, ja das Göttliche in der menſchlichen Natur,

wie es ganz aufgegangen sey in dieses Leben der Zerstückelung, der Widersprüche, der Nichtigkeit, und in dieser Gestalt erferne uns das Göttliche, weil es uns dadurch vertraut geworden und ganz in unsere Sphäre verpflanzt sey; darum könne und müsse auch das Höchste und Heiligste, wie es sich beim Menschen gestalte, Gegenstand der Komödie seyn, und das Komische führe eben in der Ironie seiner Seits wieder seinen Ernst, ja sein Verdes herbei." Unmittelbar vorher hatte es geheißen, daß „das Höchste für unser Handeln nur in begrenzter endlicher Gestaltung da sey, daß es deßwegen so nichtig an uns, wie das Geringste, und nothwendig mit uns und unserem nichtigen Sinn untergehe, (denn in Wahrheit sey es nur da in Gott), in welchem Untergange es sich denn als Göttliches verkläre." Nehmen wir zuerst diese Erhebung und deren Empfindung, welche hier tragische Ironie genannt wird, so ist schon über das Verhältniß der beiden Bestimmungen, die hier in Beziehung kommen, das Nöthige bemerkt worden. Diese Erhebung selbst, für sich, was auch ihr Ausgangs-Punkt sey, ist nichts Anderes als die Andacht, und wenn es nur um populäre Darstellung zu thun ist, so bedarf es keiner grosen Umschweife, um sie anerkennen zu machen. Auch in der Beziehung auf die antike Tragödie dürfen wir den Namen Andacht gebrauchen, da jene Kunstdarstellung ein Theil und Art des Kultus war, und da, wie rein und gesteigert die Andacht sey, sie überhaupt eine Erhebung zu Gott aus der Beschäftigung des Geistes mit den zeitlichen Interessen und Sorgen, und aus dem Unreinen des Gemüths ist. Aber sie ist nur der Sonntag des Lebens, es folgen die Werktage; aus dem Kabinette des Innern tritt der Mensch zur besondern Gegenwart und Arbeit heraus, und es ist die Frage, wie sieht der Reflex des Göttlichen, das in der Andacht gegenwärtig ist, nun in dieser Welt aus? Daß der Werktag und die Thätigkeit in dieser Welt nur ein gottloses Leben sey und seyn könne, von dieser Ansicht ist Solger

weit entfernt, seine Theologie ist auch Moral (s. weiter oben), seine Philosophie darum zugleich Weltweisheit. Aber in dem angegebenen Zusammenhange erscheint der Reflex des Göttlichen in der Welt, „das Aufgehen desselben in dieses Leben der Zerstückelung, der Nichtigkeit u. s. f.; wodurch das Göttliche uns vertraut und ganz in unsere Sphäre verpflanzt werde, — nur als die komische Ironie, — das Höchste und Heiligste als Gegenstand der — Komödie." Ohne in die Zergliederung dieser Art der Gestalt „des Höchsten und Heiligsten" näher eingehen zu wollen, erhellt so viel, daß zwischen der weltlichen Gegenwart dieser Art und zwischen jener Erhebung über das Endliche die Mitte fehlt, in welcher das „Höchste und Heiligste" als Sittlichkeit, Recht, Liebe und in jeder Tugend weltliche Gegenwart hat; wie Solger selbst überall den Staat, das gesammte sittliche Leben als Offenbarung Gottes betrachtet. Hier muß die Affirmation eine ganz andere Bestimmung erhalten als nur die einer subjektiven, gegen das Konkrete negativ beharrenden Affirmation. Wenn die Andacht aus ihrem geistigen Aufenthalt zu der weltlichen Wirklichkeit zurückkehrt, soll sie die Anerkenntniß von Pflichten und den tüchtigen Ernst zur Erfüllung derselben und des Lebensberufes mitbringen, und hieran, an diesen Früchten, muß sich wesentlich erkennen, ob sie selbst wahrhafter, durchdringender Art ist. Anderen mag es eingefallen seyn, auch für dieses Gebiet den Standpunkt der Ironie mitzubringen. Wohl müssen auch die sittlichen Gesetze, Handlungen, Gesinnungen u. s. f. in dem Gesichtspunkte des Endlichen betrachtet werden; „auch das Höchste ist für unser Handeln nur in begrenzter endlicher Gestaltung da," — aber die Andacht, obgleich Erhebung in eine höhere Region, ist, wenn sie, wie gesagt, rechter Art ist, weit entfernt, jene Gestaltungen mit der abstrakten Kategorie von „Endlichem" nur geringfügig oder verächtlich zu machen, und sich ironisch oder komisch dagegen zu verhalten.

Es ist eher komisch, eine bewußtlose Ironie, daß es Sol-

gern in der angeführten Recension von A. W. Schlegel's dramatischen Vorlesungen (II, S. 514) „sehr auffallend vorkommt, die Ironie, in welcher er den wahren Mittelpunkt der dramatischen Kunst erkennt, so daß sie auch beim philosophischen Dialog (wovon nachher) nicht zu entbehren sey, im ganzen Werke Schlegel's nur Einmal erwähnt zu finden; — die Ironie sey aber auch das Gegentheil jener Ansicht des Lebens, in welcher Ernst und Scherz, wie Schlegel sie annehme, wurzeln." Dasselbe ist Solger'n begegnet; in den spekulativen Expositionen der höchsten Idee, die er in der oben angeführten Abhandlung mit dem innersten Geistesernste giebt, erwähnt er der Ironie gar nicht, sie, welche mit der Begeisterung auf's Innigste vereint, und in deren Tiefe Kunst, Religion und Philosophie identisch seyen. Gerade dort, hätte man geglaubt, müsse der Ort seyn, wo man in's Klare gesetzt finden werde, was es denn mit dem vornehmen Geheimnisse, dem großen Unbekannten — der Ironie — für eine philosophische Bewandtniß habe. Wenn die Ansicht des Lebens, welche Schlegel annimmt, wie Solger sagt, das Gegentheil der Ironie ist; so ist ganz begreiflich, daß diese Schlegel'n daselbst, wenn er auch früher „annähernde Aeußerungen gethan," nicht eingefallen ist, da selbst Solger'n, weder bei seinen spekulativen und ernsten Expositionen, noch in den weiter in diesem II. Bde. enthaltenen Abhandlungen über die Idee des Staats und der Sittlichkeit, die Kategorie der Ironie und ihre Unverträglichkeit mit seinen gründlichen Ansichten des Lebens eingefallen ist. Wo es sich vom Konkreten, Ernsten und Wahren ernst und wahr handelt, bleibt dieses Princip von selbst fern. Bei Tieck, dessen Anhänglichkeit an die Ironie schon oben bemerkt worden, sehen wir das Aehnliche geschehen. Er giebt ein paar Mal (z. B. in der Novelle: Das Dichterleben) eine mit wahrer Begeisterung geschriebene Schilderung von der Vortrefflichkeit des Drama's Shakespeare's: Romeo und Julie; hier, wo philosophische Erörterungen ohnehin nicht zu erwarten waren,

konnte man hoffen, an einem Beispiel den Punkt bezeichnet zu finden, der die Ironie in dieser Liebe und ihrem herben Schicksale ausmache; aber man findet daselbst die Ironie nicht erwähnt, so wenig als sie sonst Jemanden dabei leicht einfallen wird.

Wenn wir nun sehen, daß bei Solger die Art von Subjektivität, welche seine Ironie ist, die höchsten spekulativen Principien sowohl als die Grundsätze der konkretern Wahrheit ungefährdet läßt; so muß es doch, wegen der Mangelhaftigkeit der Form in den höchsten Bestimmungen, geschehen, daß auf eine andere Weise eine subjektive Seite sich hervorthut; was schon aus der Uebersicht des Ganzen der oben angegebenen Momente sich zeigt. Die erste Bestimmung ist, daß (II. B. S. 114, 175 und sonst) die Gottheit sich unmittelbar zu einer gegenwärtigen Thatsache erschaffe, welcher Moment für uns nur unter den Bestimmungen und Beziehungen der Existenz sey, in der wir befangen sind. Dieses Relative aber soll sich in uns in die Erfahrung und Wirklichkeit Gottes aufheben. Damit ist die Allgegenwart desselben in allem Endlichen ausgedrückt; aber mit diesem Erfahren-sollen sind wir zunächst nicht weiter, als mit Spinoza's Ausdruck, daß Alles sub specie aeterni betrachtet werden müsse; oder es ist dasselbe, was das fromme Gemüth thut, in allen natürlichen Dingen und Veränderungen, wie in den Begebenheiten des Kreises der menschlichen Dinge andächtig zu seyn, darin das Höhere, Gottes Finger und Gegenwart anzuerkennen und zu empfinden. Das Unbestimmte dieses Verhaltens wird erst durch das Erkennen zu bestimmtem Gehalt. Daß dieser wahr sey, dazu genügt Solger'n nicht die nur relative Erkenntnißweise, das sogenannte Erklären aus natürlichen Ursachen, welches an Endlichem fortgeht und im Kreise des Bedingten stehen bleibt, wie auch die Erkenntnißweise nicht, welche das Ewige nur zur Voraussetzung und damit zu einem abstrakten Allgemeinen macht. Solger unterscheidet diese Erkenntnißweisen ferner sehr gut von der philosophischen Erkennt-

niß, als welche innerhalb ihrer, indem sie den Fortgang der sich bedingenden Bestimmtheiten erkennt, zugleich denkend sie über ihre Endlichkeit hinausgehen, und ihre ursprüngliche Einheit daraus und zwar nothwendig hervorgehen sieht. Da Solger aber von diesem objektiven Seyn in der Wahrheit, von dem Erkennen der Gegensätze in der Einheit, und der Einheit in den Gegensätzen das scheidet, was er das Erfahren der göttlichen Thatsache nennt; ist für dieses doch wieder nur die „subjektive Empfindung und Andacht" zur Forderung zu machen, und das Erheben zum Bewußtseyn göttlicher Gegenwart auf eine Weise zu bewirken, wie dasselbe auf dem Wege der religiösen Erregung des Gemüths hervorgebracht wird; — gleich viel ob es wesentlich nur in Beziehung auf sich selbst, oder auch in der Beziehung auf das Philosophiren hervorgebracht werden solle. Auf solche äußerliche Weise allein kann daher nun Solger dieß Erfahren des Göttlichen zu bewirken suchen, da er nicht erkannt hat, daß es dem philosophischen Erkennen ebenso sehr als affirmatives Resultat wie als Grundlage und in der Thätigkeit des Fortgehens immanent ist.

In dem letzten Kapitel der betrachteten Abhandlung kommt Solger auf die Form des Vortrags zu sprechen, in welcher die Philosophie „ihrer aufgestellten Bedeutung und Bestimmung am besten solle genügen können," diese Form soll die dialogische seyn, — ein Mißgriff, der ihn seine ganze Laufbahn hindurch verfolgte, den wir ihn, trotz der Erfahrung, dadurch der Wirkung seiner vorgetragenen Ideen vielmehr im Wege zu seyn, hartnäckig behalten und nur Verstimmung daraus erndten sehen. Die dialogische Form hängt ganz mit jener Bedeutung der Philosophie zusammen, nur außerhalb ihrer selbst die Belebung der Idee in den Subjekten hervorbringen zu können. Wenn der aufgezeigte Hiatus zwischen dem wissenschaftlichen Denken und zwischen der Existenz der Wahrheit im Subjekt eine Stockung in der Erkenntniß wird; so geht in der an die empirische Menge

genommenen Richtung eine Stockung im angelegentlichsten Interesse der Wirksamkeit hervor, und daraus eine falsche Beurtheilung des Publikums und eine Verstimmung in dem Verhältnisse des Verf. zu demselben. Dieser trübere Zug geht durch die ganze Briefsammlung, und fügt sich hervordringend zur Charakterisirung der philosophischen und individuellen Stellung Solger's hinzu. Es giebt Zeiten, in welchen die Religion als ein öffentlicher von Allen und täglich anerkannter und bezeugter Zustand ist; hier kann es der Philosophie nicht einfallen, diesen festen Boden erst für das Leben und die Wissenschaft erschaffen zu wollen, sondern sie wird gleich daran gehen, den religiösen Inhalt nur der denkenden Vernunft anzueignen und deren eigenthümlichem Bedürfniß gleichfalls Befriedigung zu verschaffen. Andere Zustände aber können so aussehen, als ob Interesse und Glaube an höhere als sinnliche und zeitliche Wahrheit des täglichen Lebens als vertrieben oder verfälscht von der Eitelkeit des Verstandes und der Dumpfheit des Dünkels angenommen werden, und die Philosophie zunächst das Geschäft haben müßte, nur erst wieder eine Nachfrage und ein reines, nicht lügenhaftes Interesse für übersinnliche Gegenstände, und dann auch für die Philosophie hervorzubringen. Solche trübe Vorstellung von seiner Zeit sehen wir bei Solger in dem Briefwechsel nur zu häufig wiederkehren, und die wenige Aufmerksamkeit, mit welcher ihm seine Bemühungen für die Belebung des Sinnes für göttliche Dinge aufgenommen zu werden scheinen, vermehrt die Verstimmung seines Urtheils über das Publikum, das er nur unter dem Bilde sieht, welches er sich aus der nähern oder entferntern Umgebung macht, die sein Umgang berührt. Im Jahre 1815 schreibt er (S. 345) an die Frau v. Gröben: „Diese Art, Alles, was nur recht rein und wahrhaft schön ist, herabzusetzen, ist mir sehr wohl bekannt, und es geht mir so übel, daß ich sie oft bei Leuten finde, bei denen man sonst den erhabenen Eifer für das Herrlichste bewundert. — Um in den Augen der jetzigen Welt

und selbst der sogenannten Bessern etwas Rechtes zu gelten, muß man wenigstens nach einer Seite recht tüchtig bornirt seyn, irgend einer schwachen Neigung schmeicheln, das Wahre und Gute immer nur in einer verfälschten Gestalt sehen." — S. 359 an seinen Bruder: „Du glaubst nicht, wie es in unsern Gesellschaften, selbst unter Gelehrten, zugeht: man langweilt sich lieber und spricht über die albernsten Dinge, als daß Einer dem Andern seine Gegenmeinung sagt;" vorher hieß es: „Sie nehmen sich in Acht, selbst sich über irgend Etwas gründlich zu äußern, weil dabei nothwendig der Schein der Allwissenheit Gefahr läuft." Zu vielfach anderwärts (S. 410, 421, 462) kommen solche Klagen vor, um nicht zu fühlen, daß dieser Unmuth mehr als vorübergehende Stimmung ist. Noch aus dem Jahre 1818 (S. 607) lesen wir folgendes Resultat seiner Erfahrungen über seine Bekanntschaften: „Ich lebe in dieser großen Stadt fast wie auf einer wüsten Insel. Selbst derer, die ein beschränktes Privatinteresse bewegt, sind doch nur wenige, Alles Uebrige ist, wo es nicht auf das tägliche Brodt und die täglichen Austern geht, ein weiter stehender Sumpf. So sieht es in dieser „großen" Zeit aus. — Was dieses Geschlecht etwa noch mag, das sind müllnerische Rabenstein-Tragödien, — frömmelnde gedankenlose Beispielsammlungen darüber, daß es einen Gott giebt u. s. f. Und wenn sie nur durch so etwas hingerissen und erregt würden; so wäre doch noch ein Keim da! Aber nein! Diese Dinge wirken in Wahrheit so wenig wie unsere guten Sachen; man hat sich willkürlich vorgenommen, daß sie wirken sollen; es steht ja darüber geschrieben, daß darin vortreffliche tugendhafte Modegesinnungen enthalten seyen, diese muß man doch auch haben wollen, und das ist der einzige Grund, warum man sich selbst vorschwatzt, davon begeistert zu seyn! So sieht es in dieser „hoffnungsreichen Zeit" aus." Bei Gelegenheit, daß S. 686 Solger auf den Ref. zu sprechen kommt, äußert er sich: „Ich war be-

gierig, was H. hier für einen Eindruck machen würde. Es ſpricht Niemand von ihm. Es durfte nur der dümmſte Nachbeter hergekommen ſeyn, dergleichen ſie gar zu gern einen hätten, ſo würde großer Lärm geſchlagen, und die Studenten zu Heil und Rettung ihrer Seelen in ſeine Kollegien gewieſen werden. — Ich mache mir zuweilen den Spaß, recht dummdreiſt hineinzuplumpen, und das geht um ſo eher, als ſie gar nichts Edles oder Tugendhaftes mehr von mir erwarten; was mich für mein Gelingen immer am meiſten beſorgt macht, das iſt, daß ich keine neue Narrheit vorzuſchlagen habe."

Man kann nicht ohne ſchmerzliche Empfindung ſolche Schilderung der bis zum Aeußerſten gehenden Verſtimmung und des Ueberdruſſes an dem Geiſte ſehen, deſſen Bild Solger ſich aus ſeiner Erfahrung gemacht hat. Will man ſich freilich an das halten, was in dem öffentlichen Verkehr, in Literatur-Zeitungen, oder auch auf dem Theater u. ſ. f. häufig am beliebteſten und am gerühmteſten zu ſeyn pflegt; ſo wird man ſolche Schilderungen etwa nicht zu grell und ſolche Empfindungen nicht ungerecht finden. Was es auch mit dem eigenthümlichen Geiſte der Stadt, in deſſen Anſchauung Solger lebte, für eine Bewandtniß habe; ſo möchte man Solger'n gewünſcht haben, daß die Erſcheinungen des Umganges und des geſellſchaftlichen Treibens und Redens ihn weniger frappirt, und daß er ſie von ſeiner Phantaſie und Empfindung mehr abgehalten hätte, wenn es freilich nicht angeht, alle Verhältniſſe und Begegnungen zu vermeiden, in welchen die Plattheit oder Rohheit ſolcher Erſcheinungen ſich zuträgt oder plump aufdringt. Zur Verminderung der Reizbarkeit dagegen mußte die Betrachtung beitragen, daß die Weiſe der äußerlichen Geſelligkeit und des literariſchen Treibens, das ſich am lauteſten macht, für ſich nicht nur, ſondern oft auch in Beziehung auf die Individuen ſelbſt, die ſich darin bewegen, eine Oberfläche iſt, unter welcher ſie noch einen nicht erſcheinenden Ernſt und das Bedürfniß, denſelben, aber ohne ihn auszu-

stellen oder auszusetzen, unbeschrieen und gründlich zu befriedigen, haben können. Wo aber solches Bedürfniß nicht vorhanden, und der ganze Zustand des wissenschaftlichen und überhaupt des geistigen Interesses durch und durch zu einer gleißenden Oberfläche geworden, wie Solger solche Anschauung vor sich hat, da ist solche gründliche Verstachung ihrem Schicksal, dem Glücke ihrer Eitelkeit, zu überlassen. Indem Solger dieses Bild seiner Erfahrung zu mächtig in sich seyn läßt, mußte er das tiefere Bedürfniß, das in seiner und jeder Zeit vorhanden ist, verkennen, und sich abhalten lassen, seine Thätigkeit und Arbeit nur nach der Stätte, die derselben würdig ist, zu richten, daselbst seine Wirkung zu suchen und zu erwarten. Er kehrt zwar öfters auch zu heiterem Muthe zurück, wie S. 413, wo er darauf, daß vom Erwin „eben fast Niemand Notiz nehme," sagt: „Wir müssen also uns und den Musen schreiben, und, nicht zu vergessen, unseren Freunden." So fängt er auch S. 509 mit einem Ausdruck besserer Ueberzeugung an, nämlich daß die wahre Philosophie nur im Stillen — wirken könne, aber es ist hinzugesetzt, im Stillen und gleichsam unbewußt, weil es „immer sehr wenige Menschen gebe, die nur dahin zu bringen seyen, daß sie das Einfache und Reine als das Höchste erkennen. Sie wollen Schwung und Pomp und außerordentliche, unerhörte Herrlichkeiten, die sie sich doch nur aus den Lumpen der gemeinen Gegenwart zusammensetzen." „Darum," ist dann fortgefahren, „bleibe ich immer dabei, daß sich die Philosophie am besten in ihrer ganzen Wirklichkeit darstellt durch das Gespräch, und daß dieß ihr bestes Mittel bleibe, auf Menschen lebendig zu wirken." Die zuerst genannte Stille, in welcher die Philosophie gedeihe, hätte eher auf das entgegengesetzte Resultat führen können, bei der Absicht des Wirkens vielmehr jene, wenn auch Wenigen, im Auge zu haben.

Bei jener Stimmung kann es nicht wundern, Solger'n sich die Popularität zum wesentlichen Ziele machen zu sehen;

„besonders will ich aber," heißt es I. B. S. 385, „der Welt das Herz rühren über Religion; der Himmel helfe mir nur zu einer recht eindringenden Darstellung, damit ich nicht ganz in den Wind rede;" oder noch im Jahre 1818 (I. B. S. 593): „Einen Gedanken hege ich mit großer Liebe — es ist der, einen populären Unterricht über Religion, Staat, Kunst und die allgemeinsten sittlichen Verhältnisse von meiner Philosophie aus zu schreiben, so daß sich Ungelehrte, Weiber und die erwachsene Jugend daraus belehren können." Was er für das Mittel der Erhebung ansieht, ist in Folgendem (I. B. S. 316) angegeben: „Ich glaube durch Erfahrung gewiß zu seyn, daß in der heutigen Welt den Menschen ein Blick auf's Höhere noch am ersten durch die Kunst abgelockt wird, und daß diese sie in das Innere der Dinge zuerst hineinzieht." Hätte es seine Richtigkeit mit solchem Urtheile der Verzweiflung, wäre es mit einer Zeit wirklich so weit gekommen, daß man es nur darauf anlegen könnte, den Menschen einen Blick auf's Höhere abzulocken; so müßte man noch mehr an der Wirksamkeit der Mittel dazu, der Kunst oder Philosophie oder was es sey, verzweifeln. Der Zusammenhang von Denken, Leben, Kunst ist so gedacht (II, S. 620): „Ich möchte gern das Denken wieder ganz ins Leben aufgehen lassen; — daher kam es, daß ich mir die künstlerische dialogische Form gleich als mein Ziel hinstellte, — fast glaube ich nun, daß ich Etwas unternommen habe, was die Zeit nicht will und mag. Man will nicht leben, sondern vom Leben schwatzen; — hat doch Keiner, der in unserer Zeit etwas recht Lebendiges leisten wollte, wie Novalis, Kleist u. s. w., durchkommen können!" — Es ist oben gezeigt, daß Solger die eigenthümliche Lebendigkeit, welche die Natur der denkenden Idee in ihr selbst enthält, mißkannt hat, obgleich schon Aristoteles so tief und innig sie als die höchste Lebendigkeit faßte. Dieser Alte sagt (Metaphys. XI, 7): Die Thätigkeit des Denkens ist Leben; Gott

aber ist die Thätigkeit; die für sich selbst seyende Thätigkeit aber ist dessen vollkommenes und ewiges Leben. — Wenn aber von dem künstlerischen Bewußtseyn des „recht Lebendigen" die Rede seyn, und ein Moderner und Deutscher als Exempel angeführt werden sollte, und nicht Goethe etwa, der wohl das „recht Lebendige" geleistet, und auch hat „durchkommen" können, angeführt ist, sondern Novalis! sondern Kleist! — so wird man hieraus inne, daß nur ein durch reflektirendes Denken vielmehr in sich entzweit bleibendes, sich selbst störendes Leben gemeint ist. Denn was sich als die Individualität von Novalis zeigt, ist, daß das Bedürfniß des Denkens diese schöne Seele nur bis zur Sehnsucht getrieben, und den abstrakten Verstand weder zu überwinden, noch ihm auch zu entsagen vermocht hat. Dieser ist dem edlen Jüngling vielmehr so in's Herz geschlagen, mit solcher Treue kann man sagen, daß die transcendente Sehnsucht, diese Schwindsucht des Geistes, sich durch die Leiblichkeit durchgeführt, und dieser konsequent ihr Geschick bestimmt hat. — Die in der Entzweiung bleibende Reflexion der kleistischen Produktionen ist oben berührt worden; bei aller Lebendigkeit der Gestaltungen, der Charaktere und Situationen, mangelt es an dem substantiellen Gehalt, der in letzter Instanz entscheidet, und die Lebendigkeit wird eine Energie der Zerrissenheit und zwar einer absichtlich sich hervorbringenden, der das Leben zerstörenden und zerstören wollenden Ironie.

Schon aus dem Jahre 1800 ist aus Solger's Tagebuche eine Stelle (S. 15) gegeben, worin er den Vorsatz ausspricht, ein Buch in Dialogen zu schreiben, und noch unter seinem Nachlasse (im II. Bde. dieser Sammlung) findet sich ein spekulativer Aufsatz in dialogischer Form verfaßt. Man kann nicht in Abrede stellen, daß sich der platonischen Meisterschaft im Dialog noch in jetzigen Zeiten würdig nacheifern und damit große Wirkung und Anerkenntniß hervorbringen lassen mag. Doch protestirt Solger ausdrücklich dagegen, daß er Plato habe nachahmen wol-

len; aber die Nachahmung einer Methode kann doch nichts Anderes heißen, als, was an ihr zweckmäßig und richtig iſt, ausüben. Allein Solger hat die plaſtiſche Form, welche der Dialog allein durch die Eigenſchaft, die Dialektik zur Seele zu haben, gewinnen kann, nicht aufgenommen, ſondern ihn in das Gegentheil der plaſtiſchen Form, in die Konverſation umgewandelt, wodurch aller Vortheil jener Form für abſtrakte Materien, die ſtrenge Nothwendigkeit des Fortgangs mit einer äußerlichen Belebung begleitet, verloren gegangen, und nur der Nachtheil, ermattende Breite des Vortrags, ein läſtiger Ueberfluß, die Geſtalt der Zufälligkeit des Vorgetragenen, die Störung oder Unmöglichkeit, den Faden des Raiſonnements feſtzuhalten und zu überſehen, hereingebracht worden iſt. Der eine der Freunde hält (I. Bd. S. 353) die Geſpräche des Erwin für ſchwer, „Sie müſſen ſchlechterdings, durch welche Mittel es ſey, die künftigen verſtändlicher machen.“ Ein Anderer ſagt ihm noch ſpät (S. 741) in auch ſonſt nicht heiterem Zuſammenhange: „Bis jetzt verſtehe ich noch das ſtraßburger Münſter beſſer als deinen Erwin.“ Das beſte Mittel, den Inhalt Erwin's verſtändlicher zu machen, wäre die ſchlichte Expoſition in zuſammenhängendem Vortrag geweſen; die Gedanken des erſten Theils, der ſich mit Widerlegung früherer Definitionen und Standpunkte, das Schöne zu betrachten, beſchäftigt, ließen ſich wohl auf wenigen Blättern deutlich und beſtimmt vortragen: ſo würde leicht zu faſſen ſeyn, was bei der ſchweren Mühe des Durchleſens der Geſpräche kaum erfaßt wird. Der erſtere der Freunde äußert in demſelben Zuſammenhang, um Solger'n die Bemühung um Verſtändlichkeit näher an's Herz zu legen: „Nicht Plato's Parmenides, Euthydem (?), Timäos haben ſeinen Ruf hauptſächlich gegründet, nicht durch dieſe ſchweren Dialoge hat er weit verbreitet gewirkt, nicht darum den Beinamen des Göttlichen erhalten, nicht mit dem mühſam zu Ergründenden die Seele erneuet und wiedergeboren; weit mehr durch den Phädon, das

Gastmahl und die bei der großen Tiefe so sehr verständliche Republik." Für eine hiervon abweichende Ansicht möchte ich mich auch auf das Zeugniß der Geschichte berufen, daß nämlich Plato's Lehre, wie sie im Parmenides und Timäus vornehmlich vorgetragen wird, zu Eckſteinen der alexandriniſchen Philoſophie geworden iſt, welche der Ausbildung des höheren chriſtlichen Lehrbegriffs, inſofern er die Erkenntniß von der Natur Gottes enthält, weſentlichen Vorſchub gethan hat. Das Schwere jener Dialoge, durch welche Plato dieſen großen Einfluß gehabt, liegt in der Natur des tiefen Gehalts; aber dieſer allein iſt es, der in die Erleuchtung des Chriſtenthums eingedrungen, und darin ſich ſo mächtig bewieſen hat; die Art, wie er in jenen Dialogen vorgetragen wird, iſt ihm angemeſſen; es iſt die abſtrakteſte, ſtrengſte, von aller Konverſationsmanier entfernteſte. — Wir haben in modernen Sprachen Meiſterwerke des dialogiſchen Vortrags (man braucht nur auf Galiani, Diderot, Couſin und Rameau zu verweiſen); aber hier iſt die Form gleichfalls der Sache untergeordnet, nichts Müßiges; die Sache iſt ferner kein ſpekulativer Inhalt, ſondern eine ſolche, welche ganz wohl ihrer Natur nach Gegenſtand der Konverſation ſeyn kann. In jener plaſtiſchen Form Plato's behält Einer der Unterredenden den Faden des Fortgangs in der Hand, ſo daß aller Inhalt in die Fragen, aber in das Antworten nur das formelle Zuſtimmen fällt; der Belehrende bleibt leitender Meiſter, und giebt nicht Auskunft auf Fragen, die man ihm machte, oder Antworten auf vorgebrachte Einwendungen. Die Stellung iſt die umgekehrte der Vorſtellung, die man ſich von der ſokratiſchen Methode (wie man auch die Einrichtung des Katechismus nennt) etwa macht; nicht der Unwiſſende fragt, und die Perſonen des Dialogs, außer jenem Einen und zwar Fragenden, benehmen ſich nicht mit derjenigen Selbſtſtändigkeit, welche das einer herüber und hinüber gehenden Konverſation zukommende Recht, ſeine beſonderen Anſichten mit Gründen zu behaupten, die

entgegengeſetzten zu widerlegen oder aus deren Gründen für ſich Vortheile zu ſuchen, gewährt. Solches Verfahren des Raiſonnements, welches wohl in der Konverſation vorherrſchend ſeyn darf, iſt von den Alten Sophiſtik genannt worden. An der von Platon ihr entgegengeſetzten Dialektik iſt jene Form des Dialogs ein Aeußerliches, welches nur die Lebendigkeit der Zuhörer herbeibringt, die Aufmerkſamkeit nicht bloß auf das Reſultat oder die Total-Vorſtellung zu richten, ſondern zur Zuſtimmung für jede Einzelnheit des Fortgangs aufgeregt zu werden. Die epiſodiſche Anmuth, welche mit dieſer Form gleichfalls herbeigeführt wird, iſt nur zu oft ſo verführeriſch, daß Viele bei den Einleitungen ſtehen bleiben, bei der aber ſo ſehr damit kontraſtirenden Trockenheit der logiſchen Abſtraktionen und der Entwickelung derſelben ermattend, nicht in dieſe hineingehen, und doch meinen, den Plato geleſen und ſeine Philoſophie inne zu haben. Jenes Verhältniß der Hauptperſon zu den Nebenperſonen führt aber, damit das Zuſtimmen nicht etwas Kahles und ein lahmer Formalismus ſey, die Nöthigung mit ſich, daß jede einzelne Beſtimmung und Satz einfach und im ſtrengſten Zuſammenhange exponirt ſey. Solche plaſtiſche Form des Fortgangs iſt nur möglich durch die bis zum Einfachſten durchgedrungene Analyſe der Begriffe. Nach dieſer weſentlichen Beſtimmung ſpekulativen Vortrags iſt Ariſtoteles in ſeinen Entwickelungen ebenſo plaſtiſch, ſo daß, wenn man den gediegenern Dialogen Plato's die Form des Fragens nähme und die Sätze in direkter Elokution an einander reihte, man ebenſo ſehr ariſtoteliſche Schriften zu leſen glauben würde, als man ariſtoteliſche Schriften durch Verwandlung der Reihenfolge von Sätzen in die Form von Fragen zu Abſchnitten platoniſcher Dialoge würde machen können.

Ich begnüge mich mit dieſen allgemeinen Bemerkungen über den Dialog; es würde tädiös ſeyn, ſie mit Beiſpielen aus dem in dieſem Nachlaſſe enthaltenen philoſophiſchen Geſpräche zu belegen, oder dafür zu Erwin und den im Jahre 1817 von

Solger'n herausgegebenen philosophischen Gesprächen zurückzugehen. Von jenem Dialoge: Ueber Seyn, Nichtseyn und Erkennen (II. Bd. S. 199 — 262), mag nur angeführt werden, daß sich darin, wie schon aus dem Titel erhellt, Solger's philosophische Laufbahn zur Erhebung in die Betrachtung reiner spekulativer Gegenstände vollendet. Bei diesem Versuch tritt außer dem Störenden der Konversations-Form gleichfalls der früher bemerkte Uebelstand ein, daß die Abstraktionen von Seyn und Nichtseyn mit den konkreteren Bestimmungen, wie z. B. Erkennen vermischt sind; die Hauptsätze sind solche unangemessene Verbindungen, wie die, daß das Nichtseyn das Erkennen sey, das Erkennen ein Nichtseyn des in's Unendliche besondern Seyns, damit aber auch das Allgemeine u. s. f. Sonst aber ist der allgemeine Begriff der Evolution der Idee, daß sie in jedem Punkte ein Syntheseiren, Rückkehr zu sich ist, wie überhaupt der spekulative Charakter des Begriffs darin herrschend. Solger scheut nicht, die Einheit von Seyn und Nichtseyn auszusprechen; es kommt vor, daß das Erkennen mit dem Seyn vollkommen Eins, nur daß das Eine das ist, was das Andere nicht ist: S. 224, daß das Allgemeine und das Besondere nothwendig vollkommen Eins ist, da eben das Allgemeine nichts Anderes ist als das Nichtseyn des gesammten Besondern (S. 245). Man sieht, daß es an der spekulativen Kühnheit, den Widerspruch zu denken, der nach der traditionellen Logik nicht denkbar und noch weniger existirend seyn soll, so wenig fehlte, als an der spekulativen Einsicht, daß die Idee wesentlich den Widerspruch enthält. Nur ist dieser in den angeführten Ausdrückungen in seiner ganzen Schroffheit festgehalten, so daß er wie ein Bleibendes erscheint, und nicht sein ebenso unmittelbar wesentliches Verschwinden damit verknüpft ist, was seine Auflösung ist, und ihn zugleich der Vorstellung, wie dem Denken, erträglich macht. Aber auch jene schroffen Ausdrücke des Widerspruchs sind für sich wichtig, damit, wenn man vom Auf-

lösen des Widerspruchs, vom Versöhnen des Denkens mit sich selbst, von dessen Befreitwerden aus und in dem Widerspruch sprechen hört, man von der Vorstellung entfernt werde, als ob solches Auflösen und Versöhnen, und irgend ein Affirmatives, Vernunft und Wahrheit überhaupt, ohne die Immanenz des Widerspruches statt haben könne.

Zu dem Umfange der philosophischen Meditationen Solger's muß noch die Philosophie des Rechts und Staats angeführt werden, über welche im zweiten Bande drei früher ungedruckte Aufsätze gegeben sind. Obgleich sie aphoristisch und zum Theil nicht vollendet, wohl zunächst zum Leitfaden seiner Vorlesungen über diese Materie dienen sollten; so läßt sich daraus die Tiefe der Gedanken sattsam erkennen, und die gründliche Ansicht ist bestimmt genug gezeichnet, um sie sowohl nach der allgemeinen Idee als nach den besonderen Kategorien, die über Recht, Staat, Verfassung in Betracht kommen, vor dem auszuzeichnen, was über diese Materien die laufenden Principien ausmacht. Ref. hat sich gefreut, bei Durchlesung dieser Aufsätze sich fast in Allem übereinstimmend mit ihrem Inhalte zu finden.

Es folgen noch einige ungedruckte Aufsätze und an des Königs Geburtstag gehaltene Reden, darunter eine lateinische. Solger's Fertigkeit in gerundeter, klarer und zugleich gedankenvoller Diktion giebt diesen Aufsätzen einen besondern Werth. Man muß es den Herausgebern Dank wissen, daß sie die gehaltvolle Vorrede Solger's zu seiner Uebersetzung des Sophokles, und die in den wiener Jahrbüchern erschienene, ebenso gewichtige, mehr noch in dem, was hin und wieder darin ausgeführt ist, als in den Widerlegungen interessante Beurtheilung der A. W. Schlegel'schen Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur hier haben abdrucken lassen. Den Beschluß machen Aufsätze aus dem Gebiete des geistvollen klassischen Studiums, welchem sowohl für sich als in Beziehung auf Philosophie Solger seine Neigung und Arbeitsamkeit früh zugewandt und während

seiner ganzen Laufbahn erhalten hat. Die mythologischen Ansichten sind ein Aufsatz, der von Hrn. Prof. Müller in Göttingen aus Solger's Heften und handschriftlichen Sammlungen redigirt ist, und so reichhaltig er ist, doch nur wenig von dem enthalten konnte, worauf Solger es angelegt und vielfache Vorbereitungen gemacht hatte. Eine von Solger'n selbst ausgearbeitete Abhandlung: Ueber die älteste Ansicht der Griechen von der Gestalt der Welt, geht Voß'ens bekannten Aufsatz über diesen Gegenstand durch, wo es sich zeigt, wie dieser leidenschaftliche Polterer bei seinem Pochen auf Historie und Genauigkeit der Daten sich erlaubte, seine an und für sich kahlen Vorstellungen mit selbstgemachten Erdichtungen auszustatten. Die vielen von Solger für die Geschichte der Religionen aus der Lektüre und der Meditation gesammelten Materialien waren für eine umfassende Arbeit über diesen Gegenstand bestimmt; sein Interesse greift tief in die verschiedenen streitigen Ansichten und Behandlungsweisen der Mythologie in neueren Zeiten ein; Briefe aus den letzten Monaten seines Lebens (s. I. Bd.), in denen er mit seinem Freunde v. Hagen etwas scharf zusammentrifft, betreffen noch diesen Gegenstand; doch unter dem Reichthume und der Mannigfaltigkeit der Materien hat dieses, wie noch viel Anderes, seinem allgemeinen Inhalte oder auch der Persönlichkeit nach Interessantes, wie die reiner und zarter Empfindungen vollen Briefe an seine Gattin in dieser Anzeige müssen übergangen werden, welche von dem, was hier aus dem familiären Kreise der persönlichen Bekanntschaft durch den Druck vor das Publikum gebracht, und so der Beurtheilung ausgestellt worden ist, nur dasjenige hat aufnehmen sollen, was nicht sowohl die persönliche, mit welcher auch Ref. noch in Berührung zu kommen die Befriedigung gehabt hat, als die wissenschaftliche Individualität näher zu bezeichnen dienen konnte.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

vermiſchte Schriften.

Herausgegeben von

D. Friedrich Förſter

und

D. Ludwig Boumann.

Zweiter Band.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Heſſischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1835.
Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Ly. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.

Siebenzehnter Band.

Τὸ γὰρ δὶς τὰ αὐτὰ λέγειν ἡδύ.
Aristoteles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1835

Verlag von Duncker und Humblot.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Universitäts-
München
Bibliothek

Inhaltsanzeige.

Seite

IV. Kritiken. (Fortsetzung.)
5. Ueber Friedr. Heinr. Jakobi's Werke. Dritter Band 3
6. Ueber Hamann's Schriften 38
7. Ueber „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältniß zur christlichen Glaubenserkenntniß; von Karl Friedrich G....l." 112
8. Recension der Schriften: „1. Ueber die hegel'sche Lehre, oder: absolutes Wissen u. moderner Pantheismus. — 2. Ueber Philosophie überhaupt und Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere. Ein Beitrag zu Beurtheilung der letztern; von D. K. E. Schubarth und D. L. A. Carganico. — 3. Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaften, in besonderer Beziehung auf das System Hegel's; von E. H. Weisse. — 4. Briefe gegen die hegel'sche Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erstes Heft. Vom Standpunkte der Encyklopädie und der Philosophie. — 5. Ueber Seyn, Nichts und Werden. Einige Zweifel an der Lehre des Herrn Prof. Hegel" 149
(NB. Die Recensionen über die drei letzten Schriften sind nicht erschienen.)
9. Ueber: „Der Idealrealismus. Erster Theil. Von D. Albert Leopold Julius Ohlert" 229
10. Recension der Schrift: „Ueber die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte. Drei Vorträge, gehalten an der Ludwig Max-Universität zu München; von J. Görres" 249
V. Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie 280
VI. Drei lateinische Reden, gehalten an der Friedrich Wilhelm's-Universität zu Berlin.
1. Rede bei der Promotion des D. Rose 307
2. Rede beim Antritt des Rektorats an der berl. Universität ... 311
3. Rede bei der dritten Säkular-Feier der Uebergabe der augsburg'schen Konfession 318

Seite

VII. Schreiben in amtlichen Angelegenheiten.
Aus einem Briefe Hegel's vom 23. Oktober 1812 an Niethammer: Ueber den Vortrag der philosophischen Vorbereitungs-Wissenschaften auf Gymnasien 333
An den Königlich preußischen Regierungsrath und Professor Friedrich v. Raumer: Ueber den Vortrag der Philosophie auf Universitäten 349
An das Ministerium des Unterrichts: Ueber den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien 357
Ueber die Errichtung einer kritischen Zeitschrift. (An das Ministerium des Unterrichts eingesandt) 368

VIII. Aufsätze vermischten Inhalts.
1. Maximen des Journals der deutschen Literatur (1806) 393
2. Wer denkt abstrakt? 400
3. Ueber Lessing's Briefwechsel mit seiner Frau 406
4. Ueber Wallenstein 411
5. Ueber die Bekehrten 414
6. Ueber die englische Reform-Bill 425

IX. Briefe.
1. Aus dem Koncepte zu einem Briefe an J. H. Voß in Heidelberg 473
2. An van Ghert in Amsterdam 475
3. An Daub in Heidelberg 483
4. An Goethe 501
5. An den D. Hinrichs in Heidelberg 508
6. An den Rektor und Professor D. Gabler in Bayreuth 517
7. An Duboc 520
8. An Lieutenant Ravenstein 529
9. An Geh. Legations-Rath Varnhagen von Ense 530
10. An den Professor Gans 532
11. An den Oberlandesgerichtsrath Göschel 535
12. An den D. Forster 538
13. An den Minister v. Altenstein 540
Antwort des Ministers von Altenstein an Hegel 542
14. Auszüge aus Hegel's Briefen an seine Gattin.
A. Reise nach den Niederlanden im Jahre 1822 544
B. Reise nach Wien im Jahre 1824 566
C. Reise nach Paris im Jahre 1827 594

X. Nachtrag zu den Briefen.
1. An den Studiosus Zellmann 627
2. An Knebel 629
3. An Heinrich Beer 633

IV.

Kritiken.

(Fortsetzung.)

5. Ueber: „Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Dritter Band. Leipzig, bei Gerhard Fleischer dem Jüngeren, 1816. XXXVI und 568 S.“

(Heidelbergische Jahrbücher der Literatur 1817. Nr. 1, 2.)

Referent freut sich der bald nach dem vorhergehenden, erfolgten Erscheinung eines neuen Bandes der gesammelten Werke Jacobi's, und wünscht dem edlen Greise ebenso wie dem Publikum Glück zu der ungestörten Fortführung dieses Geschäfts. — Der vorliegende dritte Band enthält vier Schriften, die, nach dem Ausdrucke der Vorrede, „gewissermaßen auch zugleich entstanden, und nur auseinander getretene Theile eines Ganzen sind, das sich in jedem dieser Theile auf eine andere Weise wiederholt.“ Es sind: 1) der im Jahre 1799 erschienene Brief Jacobi's an Fichte. 2) Die Abhandlung, die wir zuerst in Reinhold's Beiträgen u. s. w. 31. Heft 1801 lasen: Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Ansicht zu geben. 3) Ueber eine Weissagung Lichtenberg's, zuerst gedruckt 1801. 4) Die Schrift: Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, mit einem Vorberichte zu der gegenwärtigen neuen Ausgabe. Eine interessante Zugabe von 23 Briefen an Joh. Müller, G. Forster, Herder, Kant (darunter auch einem von Kant an Jacobi), Geh. Rath Schlosser, J. G. Jacobi und an einige Ungenannte beschließt den Band.

Vielleicht hätte man wünschen mögen, daß in der Folgenreihe dieser Sammlung die frühere Schrift Jacobi's, die Briefe über die Lehre des Spinoza, den im gegenwärtigen Bande enthaltenen Abhandlungen vorausgeschickt worden wäre, da diese Briefe sich an ein Zeit-Interesse knüpfen, das der Erscheinung nach älter ist, als die philosophischen Gestalten, mit denen sich jene Abhandlungen beschäftigen, nämlich an die zur letzten Mattheit herabgesunkene Leibnitzisch-Wolfische Metaphysik, an welcher die jacobische Philosophie zugleich den gemeinschaftlichen Ausgangspunkt mit der kantischen Philosophie hat, welcher sie später gegenüber getreten ist. Die genannten Briefe stellen auch die Ansicht Jacobi's, von der Nichtigkeit aller wissenschaftlichen Erkenntniß des Göttlichen, in einer gewissen Ausführung und Begründung dar, — eine Ansicht, die in den vorliegenden Schriften nicht etwa mit der Einschränkung auf die darin behandelten philosophischen Systeme, sondern in ihrer ganzen Allgemeinheit herrschend ist, und mit so viel Geist und Wärme begleitet sie auch vorkommt, doch für die, welche über die Wahrheit noch nach Gründen zu fragen gewohnt sind, weitere Wünsche zuläßt; die Vorausschickung der Briefe hätte mehr noch als die Vorausschickung des Gesprächs: David Hume über den Glauben, im II. Bande, als eine dieser Gewohnheit erzeigte Ehre angesehen werden können. — Die in gegenwärtiger Anzeige darzustellende Art und Weise, wie sich Jacobi den in vorliegendem Bande behandelten Philosophien gegenüber stellt, wird mehr Klarheit und Anschaulichkeit gewinnen, wenn wir vorher daran erinnert haben, wie sein Geist sich in das Studium des Spinozismus vertieft, und sich in dieser Beschäftigung sein Standpunkt fixirt hat, auf welchem ihn schon mit sich fertig, die kantische Philosophie bei ihrer Erscheinung antraf. Zur Erläuterung dessen ist aber Einiges über den damaligen Zustand der Philosophie ins Gedächtniß zu rufen.

Die französische Philosophie hatte den großen Geist des Karteſianiſchen: cogito ergo sum, den Gedanken als den Grund des Seyns zu wiſſen, und die Geſtaltungen des letztern nur aus und in jenem zu erkennen, aufgegeben, und den umgekehrten Weg des Lockianismus eingeſchlagen, den Weg, aus dem unmittelbar Gegebenen der Erſcheinungswelt den Gedanken abzuleiten. Inſofern noch das Bedürfniß blieb, auch in der Erſcheinungswelt einen allgemeinen Grund zu faſſen, wurde eine begriffloſe Allgemeinheit, nämlich eine unbeſtimmte Natur oder vielmehr eine Natur, an welche die ganze Oberflächlichkeit einiger dürftigen Reflexions-Beſtimmungen von Ganzem, Kräften, Zuſammenſetzung und dergleichen Formen der Aeußerlichkeit und des Mechanismus geheftet wurde, als Grundweſen ausgeſprochen. Die deutſche Bildung hatte der Sache nach dieſelbe Richtung genommen, und die Aufklärung die Traditionen ehrwürdiger Lehre und Sitte, den empfangenen und unmittelbar gegebenen Inhalt einer göttlichen Welt nach allen Seiten aufgelöſt, und dieſes ſogenannte Poſitive, weil und inſofern das Selbſtbewußtſeyn ſich in ihm nicht, oder, was daſſelbe iſt, weil es ſich nicht im Selbſtbewußtſeyn fand, aufgegeben und verworfen. Was übrig blieb, war der Todtenkopf eines abſtrakten leeren Weſens, das nicht erkannt werden könne, d. h. in welchem das Denken ſich ſelbſt nicht habe, das an und für ſich Seyende war damit eigentlich auf Nichts reducirt; denn was das Selbſtbewußtſeyn in ſich fand, waren endliche Zwecke, und die Nützlichkeit als die Beziehung aller Dinge auf ſolche Zwecke. Dieſer Anſteckung begnügten ſich Andere ihr religiöſes Gefühl entgegenzuſetzen, ſchrieben auch die theoretiſchen Reſultate Fehlern, die das Erkennen begehe, zu, und ſuchten etwa die Wahrheit durch Berichtigung und Verbeſſerung der Erkenntniß derſelben zu ſtützen und zu retten. Jacobi dagegen ſetzte nicht nur die Sicherheit ſeines Gemüths entgegen, ſondern die tiefe Gründlichkeit ſeines

Geistes blieb nicht bei den kahlen Resten, in denen die Metaphysik ein ermattetes Leben dürftig fristete und noch schaale Hoffnungen nährte, stehen; sie faßte vielmehr die Philosophie in den Quellen des Wissens auf, und versenkte sich in ihre kräftigste Gediegenheit. Wie auch das philosophische Bestreben sonst in Materien der Metaphysik sich mit Analysiren, Unterscheiden oder Zusammenleimen, mit Erfinden von Denkmöglichkeiten und Widerlegung anderer Möglichkeiten abmühen mag; wenn es die gediegene unendliche Anschauung und Erkenntniß des Einen Substantiellen, welche der Spinozismus ist, und in deren Besitz wir Jacobi sehen, nicht zu seiner Grundlage hat, und alle weiteren Bestimmungen nicht daran mißt, so fehlt diejenige Beziehung, durch welche alle Erkenntniß-Bestimmungen allein Wahrheit erhalten, — die Beziehung, welche Spinoza so ausdrückt, daß Alles unter der Gestalt des Ewigen betrachtet werden müsse. Jacobi trat mit dieser ausgezeichneten Ueberlegenheit in der Zeit der vormaligen Metaphysik auf, weil ihm die Gediegenheit jener Anschauung beiwohnte, die Anderen aber das Interesse des Erkennens in etliche dürftige, begrifflose Verstandesbestimmungen von Daseyn, Möglichkeit, Begriff und dergleichen legten. Es macht keinen Unterschied, daß bei diesem Philosophiren Gott der Gegenstand und das Ziel war; indem er durch Bestimmungen jener Art gefaßt werden soll, so sind sie es, die den Inhalt der Erkenntniß ausmachen. Die Idee Gottes selbst bleibt außer solchem endlichen Inhalt, eine bloße Vorstellung oder Empfindung, die nach ihrer Unendlichkeit nicht in jenes Erkennen eintritt. In dem Einen Absoluten aber sind diese Endlichkeiten des Inhalts und damit ebenso das subjektive Abmühen mit denselben aufgezehrt; der Geist erreicht dasselbe und wird Bewußtseyn der Vernunft, nur indem er diese seine Beschränkungen als nichtige, als Formen bloß der Erscheinung erkennt, und sie somit in jenen Abgrund versenkt. — Jacobi hatte diese höchste Anschauung nicht bloß im Gefühl und

in der Vorstellung erreicht, — einer Form, bei welcher die bloße Religiosität stehen bleibt, — sondern auf dem höhern Wege des Gedankens, mit Spinoza gefunden, daß sie das letzte wahrhafte Resultat des Denkens sey, daß jedes konsequente Philosophiren auf den Spinozismus führen müsse.

Hier tritt nun aber der große Unterschied ein, daß die Eine absolute Substanz nur als die nächste Form des nothwendigen Resultats gefaßt, und daß über dieselbe hinausgegangen werden muß. In Jacobi zeigte sich daher das ebenso feste Gefühl, daß das Wahre in dieser seiner ersten Unmittelbarkeit, für den Geist, der nicht ein Unmittelbares ist, ungenügend, daß es noch nicht als der absolute Geist erfaßt ist. Das Objekt, wie es vom sinnlichen Bewußtseyn aufgenommen wird, ist das geglaubte Seyn endlicher Dinge. Das zur Vernunft fortschreitende Bewußtseyn verwirft aber solche Wahrheit des Unmittelbaren und den Glauben der Sinnlichkeit. Das zur Unendlichkeit erhobene Seyn ist die reine Abstraktion des Denkens, und dieß Denken des reinen Seyns ist nicht sinnliche Anschauung, sondern intellektuelle oder Vernunftanschauung. Weil aber das unendliche Seyn in dieser Unmittelbarkeit das nur abstrakte, unbewegte, ungeistige ist, vermißt sich das Freie als das sich aus sich selbst Bestimmende, in jenem Abgrund, in den sich alle Bestimmtheit geworfen und zerbrochen hat; die Freiheit ist sich unmittelbar Persönlichkeit, als der unendliche Punkt des an und für sich Bestimmens. In der Einen gediegenen Substanz aber, oder, was dasselbe ist, in dem reinen Anschauen, als dem abstrakten Denken, ist nur die Eine Seite der Freiheit enthalten, nämlich die Seite, wonach das Denken zwar aus den Endlichkeiten des Seyns und Bewußtseyns zum einfachen Elemente der Allgemeinheit gekommen ist, aber darin noch nicht die Selbstbestimmung und Persönlichkeit gesetzt hat. Denn es hilft nichts, daß in der absoluten Substanz das Denken, das Princip der

Freiheit und Persönlichkeit, ebenso wohl wie das Seyn oder die Ausdehnung Attribut ist. Weil die Substanz die ununterschiedene und ununterscheidbare Einheit der Attribute ist, so ist ihre Grundbestimmung wieder nur die Unmittelbarkeit oder das Seyn. Aus diesem Seyn ist daher kein Uebergang zu dem Verstande und zum Einzelnen vorhanden. Die noch näher liegende Forderung wäre, daß ein Uebergang von dem Absolut-Einen zu den göttlichen Attributen aufgezeigt würde. Es ist aber nur angenommen, daß es solche Attribute giebt, so wie ferner, daß ein endlicher Verstand, oder Einbildungskraft, und in denselben einzelne und endliche Dinge sind. Das Seyn derselben wird zwar immer zurückgenommen, und als ein Unwahres in die Unendlichkeit der Substanz versenkt; sie haben dabei die Stellung eines gegebenen Ausgangspunktes für dieses Erkennen ihrer Negativität; aber umgekehrt ist die absolute Substanz nicht als Ausgangspunkt gefaßt für Unterschiede, Vereinzelung, Individuation, überhaupt für alle Unterschiede, wie sie erscheinen mögen, als Attribute und Modi, als Seyn und Denken, Verstand, Einbildungskraft u. s. w. Alles geht daher in der Substanz nur unter, sie ist unbewegt in sich, nichts kehrt aus ihr zurück.

Es ist aber in der That eine einfache Betrachtung, welche in der Substanz selbst das Princip der Abscheidung erkennen läßt, — eine Betrachtung nur dessen, was die Substanz, faktisch so zu sagen, enthält. Indem sie nämlich als die Wahrheit der einzelnen Dinge, welche in ihr aufgehoben und ausgelöscht sind, erkannt worden, so ist die absolute Negativität, welche der Quell der Freiheit ist, die in sie selbst bereits gesetzte Bestimmung. — Es kommt hierbei nur darauf an, die Stellung und Bedeutung des Negativen richtig ins Auge zu fassen. Wenn dasselbe nur als Bestimmtheit der endlichen Dinge genommen wird (omnis determinatio est negatio), so ist die Vorstellung mit dem Negativen aus der absoluten Substanz heraus,

hat die endlichen Dinge aus ihr herausfallen laſſen, und erhält ſie außer ihr. So wird die Negation, wie ſie Beſtimmtheit der endlichen Dinge iſt, nicht aufgefaßt als im Unendlichen oder als in der Subſtanz vorhanden, die vielmehr das Aufgehobenſeyn der endlichen Dinge iſt. — Wie aber dagegen die Negation in der Subſtanz iſt, dieß iſt ſchon geſagt, und das ſyſtematiſche Fortſchreiten im Philoſophiren beſteht eigentlich in nichts Anderem, als darin, zu wiſſen, was man ſelbſt ſchon geſagt hat; — die Subſtanz ſoll nämlich ſeyn das Aufgehobenſeyn des Endlichen, damit ſagt man, daß ſie iſt die Negation der Negation, da dem Endlichen nur die Negation zugetheilt iſt; — als Negation der Negation iſt die Subſtanz hiermit die abſolute Affirmation, und ebenſo unmittelbar Freiheit und Selbſtbeſtimmung. — Der Unterſchied, ob das Abſolute nur als Subſtanz oder als Geiſt beſtimmt iſt, beſteht hiernach allein in dem Unterſchiede, ob das Denken, welches ſeine Endlichkeiten und Vermittlungen vernichtet, ſeine Negationen negirt und hierdurch das Eine Abſolute erfaßt hat, das Bewußtſeyn deſſen beſitzt, was es im Erkennen der abſoluten Subſtanz bereits gethan, oder ob es dieß Bewußtſeyn nicht hat. — Jacobi hatte dieſen Uebergang von der abſoluten Subſtanz zum abſoluten Geiſte, in ſeinem Innerſten gemacht, und mit unwiderſtehlichem Gefühle der Gewißheit ausgerufen: Gott iſt Geiſt, das Abſolute iſt frei und perſönlich. — In Rückſicht auf die philoſophiſche Einſicht war es von der bedeutendſten Wichtigkeit, daß durch ihn das Moment der Unmittelbarkeit der Erkenntniß Gottes auf's beſtimmteſte und kräftigſte herausgehoben worden iſt. Gott iſt kein todter, ſondern lebendiger Gott; er iſt noch mehr als der Lebendige, er iſt Geiſt und die ewige Liebe, und iſt dieß allein dadurch, daß ſein Seyn nicht das abſtrakte, ſondern das ſich in ſich bewegende Unterſcheiden, und in der von ihm unterſchiedenen Perſon Erkennen ſeiner ſelbſt iſt; und ſein Weſen iſt die unmittelbare,

d. i. seyende Einheit, nur insofern es jene ewige Vermittlung zur Einheit ewig zurückführt, und dieses Zurückführen ist selbst diese Einheit, die Einheit des Lebens, Selbstgefühls, der Persönlichkeit, des Wissens von sich. — Was das Erkennen betrifft, so hat Jacobi von der Vernunft, als dem Uebernatürlichen und Göttlichen im Menschen, welches von Gott weiß, behauptet, daß sie Anschauen ist. Die Vernunft, indem sie als Leben und Geist wesentlich die Vermittlung ist, ist unmittelbares Wissen nur als Aufheben jener Vermittlung. Ein todtes, sinnliches Ding ist allein ein Unmittelbares nicht durch die Vermittlung seiner mit sich selbst. — Jedoch hat bei Jacobi der Uebergang von der Vermittlung zur Unmittelbarkeit mehr die Gestalt einer äußerlichen Wegwerfung und Verwerfung der Vermittlung. Es ist insofern das reflektirende Bewußtseyn, welches getrennt, von der Vernunftanschauung, jene vermittelnde Bewegung des Erkennens von dieser Anschauung entfernt; ja er geht noch weiter und erklärt jene Bewegung sogar für etwas, was dieser Anschauung hinderlich und verderblich sey. Es sind hier zwei Aktus zu unterscheiden, erstlich das endliche Erkennen selbst, welches nur mit Gegenständen und Formen zu thun hat, die nicht an und für sich, sondern bedingt und begründet durch Anderes sind, — ein Erkennen, dessen Charakter somit die Vermittlung ausmacht; — das zweite Erkennen ist dann die so eben genannte Reflexion, welche sowohl die Gegenstände als die subjektiven Erkenntnißweisen des ersten für einen Inhalt und für Formen der Vermittlung, und damit für nicht absolut erkennt. Das zweite Erkennen ist daher einer Seits selbst vermittelt, denn es ist wesentlich auf jenes erste Erkennen bezogen, hat dasselbe zu seiner Voraussetzung und Gegenstande; anderer Seits ist es Aufheben jenes ersten Erkennens; — also, wie vorhin gesagt wurde, ein Vermitteln, welches Aufhebung der Vermittlung ist; — oder ein solches Aufheben der Vermittlung, nur insofern es selbst ein Vermitteln ist. Das Erkennen, als Auf-

heben der Vermittlung, iſt eben damit unmittelbares Erkennen; faßt es ſeine Unmittelbarkeit nicht ſo auf, ſo wird nicht aufgefaßt, daß dieſelbe ſo allein die Unmittelbarkeit der Vernunft, nicht eines Steines iſt. Im natürlichen Bewußtſeyn mag das Wiſſen von Gott die Erſcheinung von einem bloß unmittelbaren Wiſſen haben, es mag die Unmittelbarkeit, in welcher ihm der Geiſt iſt, der Unmittelbarkeit ſeines Wahrnehmens des Steines gleich erachten; aber das Geſchäft des philoſophiſchen Wiſſens iſt es, zu erkennen, worin wahrhaft das Thun jenes Bewußtſeyns beſteht, — zu erkennen, daß in ihm jene Unmittelbarkeit eine lebendige, geiſtige iſt, und nur aus einer ſich ſelbſt aufhebenden Vermittlung hervorgeht. Das natürliche Bewußtſeyn entbehrt dieſe Einſicht gerade ſo, wie es als organiſch-lebendiges verdaut, ohne die Wiſſenſchaft der Phyſiologie zu beſitzen. Wie es ſcheint, iſt Jacobi durch die Form der Erkenntniß von Gott, welche man früher die Beweiſe vom Daſeyn Gottes genannt hat, zu der Vorſtellung veranlaßt worden, daß dem Bewußtſeyn damit zugemuthet worden ſey, zu glauben, daß es kein Wiſſen von Gott ſeyn könne, ohne die Reihe der Schlüſſe, vorausgeſetzter Begriffe und Folgerungen, die jene Beweiſe enthielten, förmlich durchgemacht zu haben; — gerade, wie ſo eben erinnert, als ob man dem Menſchen zumuthete, zu glauben, er könne nicht verdauen, noch gehen, noch ſehen, noch hören, ohne Anatomie und Phyſiologie ſtudirt zu haben. — Ein damit zuſammenhängendes Mißverſtändniß iſt dieſes, daß das Wiſſen von Gott und das Seyn Gottes ſelbſt, durch die Vermittlung des Erkennens zu einem abhängigen, in einem Andern gegründeten gemacht worden ſey. Dieß ſcheinbare Mißverhältniß iſt aber ſchon durch die Sache ſelbſt aufgehoben; — indem nämlich Gott das Reſultat iſt, ſo erklärt ſich im Gegentheil darin dieſe Vermittlung ſelbſt als ſich durch ſich aufhebend. Was das Letzte iſt, iſt als das Erſte erkannt; das Ende iſt der Zweck; dadurch, daß es als der Zweck und zwar

als der absolute Endzweck erfunden wird, ist dieß Produkt vielmehr für das unmittelbare, erste Bewegende erklärt. Dieses Fortgehen zu einem Resultat ist hiermit ebenso sehr das Rückgehen in sich, der Gegenstoß gegen sich; es ist das, was vorhin als die einzige Natur des Geistes angegeben worden, als des wirkenden Endzwecks, der sich selbst hervorbringt. Wäre er ohne Wirken, ein unmittelbares Seyn, so wäre er nicht Geist, nicht einmal Leben; wäre er nicht Zweck, und ein Wirken nach Zwecken, so fände er nicht in seinem Produkt, daß dieses Wirken nur ein Zusammengehen mit sich selbst, nur eine Vermittlung ist, durch welche ihre Bestimmung zur Unmittelbarkeit vermittelt wird.

Indem nun Jacobi die Vermittlung, die im Erkennen ist, wegwirft, und sie sich ihm nicht innerhalb der Natur des Geistes, als dessen wesentliches Moment, wiederherstellt, — so hält sich sein Bewußtseyn des absoluten Geistes in der Form des unmittelbaren, nur substantiellen Wissens fest. Die einfache Grundanschauung des Spinozismus hat die Substantialität zum einzigen Inhalt. Wenn aber, wie bei Jacobi der Fall ist, die Anschauung des Absoluten sich als intellektuelle, d. h. erkennende Anschauung weiß, wenn ferner ihr Gegenstand und Inhalt nicht die starre Substanz, sondern der Geist ist, so mußte ebenso die bloße Form der Substantialität des Wissens, nämlich die Unmittelbarkeit desselben, weggeworfen werden. Denn eben durch das Leben und die wissende Bewegung in sich selbst unterscheidet sich allein der absolute Geist von der absoluten Substanz, und das Wissen von ihm ist nur ein Geistiges, Intellektuelles. — Es ist nun hauptsächlich die von Jacobi in seiner Vernunftanschauung gefundene Bestimmung von Geist, woran er die philosophischen Systeme mißt, die er in den in dem vorliegenden Bande enthaltenen Abhandlungen zu seinem Gegenstande macht. Er spricht diesen Philosophien gegenüber nicht nur den Inhalt, sondern ebenso hartnäckig diese substantielle Form seiner Vernunftanschauung aus. Die kan-

tische, fichtesche und die Natur-Philosophie sind es, welche hier von ihm betrachtet werden; und der Grundcharakter seiner Behandlungsweise ist durch das Angegebene bezeichnet.

Die Abhandlungen selbst sind dem Publikum sattsam bekannt. Die Leidenschaft der Zeit, in der sie erschienen, darf als vorbeigegangen angesehen werden; die Betrachtung ihrer Momente kann darum um so kürzer und auch unverfänglicher seyn und sich auf das Wesentliche beschränken. Ueberflüssig darf die vorliegende Sammlung und deren Studium nicht etwa scheinen, weil ein Theil der Philosophien, auf die sie sich bezieht, vergangen sey. Ungern sehe ich auch Jacobi S. 340 in dem Tone sprechen, daß es bekannt sey, wie schnell die philosophischen Systeme seit 25 Jahren in Deutschland gewechselt haben. Denn dieß pflegt sonst vornehmlich die Sprache derer zu seyn, die sich über ihre Verachtung der Philosophie nicht nur bei sich rechtfertigen, sondern auch auf die Bemerkung sich etwas zu Gute thun wollen, daß ja die philosophischen Systeme sich so sehr widersprechen und so oft wechseln, daß es hiermit eine simple Klugheit sey, sich nicht einzulassen, um so mehr, da dieß Einlassen den Sinn habe, in einem so Vergänglichen nicht ein Vergängliches suchen und haben zu wollen, sondern vielmehr unvergängliche Wahrheit. — Was in der That vergänglich ist und gewesen ist, sind die vielerlei Bestrebungen, ohne Philosophie philosophiren und eine Philosophie haben zu wollen. Doch dieses Vergängliche selbst kann auch als unvergänglich, der Wechsel als perennirend angesehen werden. —

Die jacobischen Behauptungen von der Unfähigkeit der Wissenschaft, das Göttliche zu erkennen, können wohl nicht davon freigesprochen werden, die Folge gehabt zu haben, daß die Unwissenheit und Geistlosigkeit solche Sätze als ein bequemes Polster utiliter acceptirt, und sich daraus ein gutes Gewissen, und sogar Hochmuth bereitet hat, wie die kantische Philosophie das Objekt zu einem problematischen Etwas herabgesetzt, und

ihm nach einem geiſtreichen Ausdrucke Jacobi's S. 74 als Ding-an-ſich, ein otium cum dignitate zu genießen verſchafft hat.

Die kantiſche Philoſophie iſt hauptſächlich der Gegenſtand der zweiten Abhandlung, deren Titel oben angegeben worden; die anderen Abhandlungen, insbeſondere die dritte, kommen häufig auf dieſe Philoſophie zurück. Ich will von ihr, als der erſten, und von der jacobiſchen Polemik gegen dieſelbe zuerſt ſprechen, und kurz angeben, warum ihre Lehrſätze, an dem groſſen Grundſatze Jacobi's gemeſſen, daß das Abſolute als Geiſt zu erfaſſen iſt, ſich für denſelben ſehr ungenügend zeigen müſſen. Was dieſe Philoſophie nämlich auf dem theoretiſchen Wege, das heißt, ein Erkennen deſſen, was iſt, als das Höchſte findet, ſind im Allgemeinen bloße Erſcheinungen. Als deren Weſenheiten aber ergeben ſich drei Beſtimmungen, in welche ſie analyſirt ſind, nämlich erſtens ein Ding-an-ſich, dem gar keine weitere Beſtimmung zukommt, als dieß ganz begriffloſe Ding-an-ſich zu ſeyn; zweitens das Ich des Selbſtbewußtſeyns, inſofern es aus ſich Verknüpfungen macht, aber hierbei durch ein gegebenes Mannigfaltiges bedingt iſt, und nur endliche Verknüpfungen des Endlichen hervorbringt, endlich drittens das andere Extrem zum reinen Ding-an-ſich, das Ich als reine Einheit.

Ich in jener endlichen Thätigkeit hat Kant Verſtand, Ich als die reine Einheit Vernunft genannt. Die beiden Extreme des Schluſſes, als welcher das Erkennen deſſen, was iſt, dargeſtellt wird, das Ding-an-ſich und die reine Einheit des Selbſtbewußtſeyns, ſind ſomit abſtrakte Allgemeinheiten; und ſo fixirt, ſind ſie durchaus ein ungeiſtiges. Die Mitte des Schluſſes iſt zwar ein Konkretes, aber dafür ein äußerliches Zuſammenkommen und Zuſammenbringen weſentlich gegen einander äußerlich bleibender Ingredienzien; ebenſo wenig iſt daher hierin der nicht nur ſeiner ſelbſt, ſondern auch des Andern als eines Wahren gewiſſe Geiſt zu erkennen. Für das

Wiſſen aber deſſen, was ſeyn ſoll, des Praktiſchen, fand Kant im Selbſtbewußtſeyn dieſelbe formale Einheit, die das eine Extrem des vorigen Schluſſes ausmachte, als das Princip, wodurch das Gute und die Pflicht konſtituirt werden ſoll. Dieſem Princip gegenüber macht eine mannigfaltige Natur das andere Extrem aus; die konkrete, allgemeine Einheit dieſer Extreme bleibt im kantiſchen Syſteme ein Jenſeits. Die innere Gewißheit nur ſeiner ſelbſt, und die als äußerlich vorgefundene Wirklichkeit werden als ſchlechthin geſchiedene und wahrhaft ſeyende erhalten; die Einheit deſſen, was iſt, und deſſen, was ſeyn ſoll, des Daſeyns und des Begriffs kann deßwegen nur als perennirendes Poſtulat, nicht als das, was wahrhaftig iſt, hervorkommen.

Das Praktiſche hat darum auch den Geiſt nicht zu ſeinem letzten Reſultate, und damit, wie vorhin erläutert wurde, findet er ſich nicht in ihm als erſte Grundlage und Wahrheit.

Jacobi hat nun an die kantiſche Philoſophie nicht bloß ſeinen Maaßſtab als vorausgeſetzt angelegt, ſondern hat ſie auch auf die wahrhafte Weiſe, nämlich dialektiſch, behandelt. Die kantiſche Beſtimmung der Form, nach welcher die Aufgabe der Philoſophie gefaßt und gelöſt werden ſollte, gab ſelbſt unmittelbar die Waffe dazu. Kant ſtellte die Frage auf: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? ſtatt die Nothwendigkeit dieſer Urtheile als den Gegenſtand der Philoſophie zu beſtimmen. Er theilte die Stellung der Aufgabe mit der Methode der Metaphyſik ſeiner Zeit, welche von den Begriffen, ſo auch von dem Begriffe Gottes, allererſt die Möglichkeit darthun zu müſſen meinte. Solcher Möglichkeit, da ſie von Wirklichkeit und Nothwendigkeit noch getrennt gehalten werden ſoll, hiermit ein Abſtraktum iſt, liegt die abſtrakte Identität, die formelle Einheit des Verſtandes, zu Grunde. Jacobi nimmt dieſe Form auf, und hält ſo Raum als Eines, die Zeit als Eines, das Bewußtſeyn als Eines, deſſen reine

Syntheſis, die Syntheſis an ſich, von Theſis und Antitheſis unabhängig, d. h. die ganz abſtrakte Kopula, Iſt, Iſt, Iſt, ohne Anfang und Ende, nach dem trocknen Verſtande feſt, in dem ſie vorkommen, und fragt nun mit Recht, wie hier die Möglichkeit, daß ein Knoten geſchlungen werde, Statt finden ſollte. In der That, wenn das Weiße nur weiß, das Schwarze gegenüber nur ſchwarz bleiben ſoll, ſo iſt nicht möglich, daß ein Grau oder ſonſt eine Farbe entſtehe, noch beſtehe. — Ferner ſchildert nun Jacobi mit gleichem Recht ſolche Abſtraktionen als leere Gedankendinge, als Schatten und Hexenräuche. — Nur bleibt er dabei ſtehen, die Nichtigkeit des abſtrakten Raumes, der abſtrakten Zeit, der abſtrakten Identität und der abſtrakten Verſchiedenheit, als ſeine eigene, dieſen Abſtraktionen äußerliche Reflexion zu betrachten. Dieß iſt inſofern ganz konſequent, als die Dialektik hier nur gegen die kantiſche Darſtellung gerichtet war, und nur deren gleichfalls abſtraktes Nichts daraus hervorgehen ſollte. Die ſolchen Abſtraktionen immanente Nichtigkeit aber wäre die objektive Dialektik derſelben geweſen, und hätte zur Nothwendigkeit des Konkreten geführt, des hier ſogenannten Synthetiſchen a priori. Der Beweis von der Unmöglichkeit des Konkreten, der aus der vorausgeſetzten Gültigkeit jener Gedankendinge geführt wird, wäre ſomit, vermittelſt ihrer aufgezeigten Unwahrheit, in das Gegentheil, in den Beweis der Nothwendigkeit des Konkreten umgeſchlagen. — Ferner kommt dann auch das Konkrete, als Einbildungskraft, Urtheilen, Apperception des Selbſtbewußtſeyns, in Beziehung auf jene Abſtraktionen, vor. Für dieß Verhältniß, indem die Abſtraktionen als für ſich beſtehende fixirt ſind, ergiebt ſich nur, daß ſie, und ebenſo auch die Konkreta, in ihrer Verſchiedenheit wieder abſtrakt feſtgehalten, die nicht ſich ſelbſt aufhebende, dialektiſche, ſondern beſtehende Grundlage von einander ſind; — daß die Vernunft auf dem Verſtande ruhe, der Verſtand auf der Einbildungskraft, dieſe

auf der Sinnlichkeit, und dieſe auch wieder auf der Einbildungskraft. — Es ließe ſich jedoch noch darüber ſtreiten, ob nicht das Verhältniß von Bedingung und Bedingtem genauer die Beziehung ausdrückte, in welcher jene Kräfte bei Kant gegen einander erſcheinen. — Wichtiger aber iſt es, nicht zu überſehen, daß bei dieſer Behandlung der kantiſchen Kritik der Vernunft das unendliche Verdienſt derſelben nicht bemerklich gemacht iſt, die Freiheit des Geiſtes auch in der theoretiſchen Seite als Princip erkannt zu haben. Dieß Princip, freilich in einer abſtrakten Form, liegt in der Idee einer urſprünglich-ſynthetiſchen Apperception des Selbſtbewußtſeyns, welches auch im Erkennen weſentlich ſelbſtbeſtimmend ſeyn will. So abſtrakt dieſe theoretiſche Freiheit iſt, ſo iſt ſie nicht abſtrakter als die moraliſche, von der Jacobi S. 324 ſagt, daß ſie zwar das Vermögen im Menſchen iſt, „wodurch er ſein Leben in ihm ſelbſt hat, einer, jeden Widerſtand überwindenden, Kraft zum Guten ſich bewußt iſt; — aber die Theils durch einen Widerſtand bedingt iſt, Theils nicht zur Wirklichkeit kommt, und nur ein Annähern und Streben iſt.“ — Erwähnt iſt dieſer Seite etwa inſofern, als S. 80 geſagt iſt, daß ein urſprüngliches Syntheſiren, ein urſprüngliches Beſtimmen ſeyn würde; dieſer Begriff iſt jedoch daſelbſt damit beſeitigt, daß geſagt wird, daß ein urſprüngliches Beſtimmen ein Erſchaffen aus Nichts ſeyn würde. Mit dieſer Konſequenz, oder vielmehr mit dem Ausdrucke Erſchaffen aus Nichts, kann man aber den Begriff der Freiheit im Theoretiſchen um ſo weniger für abgefertigt halten, als auch die moraliſche Freiheit damit abgefertigt wäre.

Sonſt aber giebt die erzählende Manier Kants, dem es auf ſeinem Standpunkt zunächſt nur überhaupt um eine Baſis eines Allgemeinen und Nothwendigen im Erkennen zu thun war, — allerdings die gegründete Veranlaſſung an die Hand, die Materialien ſeiner Hiſtorie vom Erkennen, — Gefühl, Zeit und Raum, Einbildungskraft, Verſtand

und zuletzt Vernunft, — als ganz zufällig gegen einander, wie ihr Zusammenkommen in einer bloßen Historie erscheint, zu nehmen, und indem sie als abstrakte Grundlagen fixirt werden, den Widerspruch geltend zu machen, der darin liegt, daß sie zusammengebracht und in Eins gesetzt werden. Diese Geistlosigkeit ihrer Auffassung, der Mangel dieser Darstellung, an das Aufzeigen sowohl der Nothwendigkeit dieser Geistesthätigkeiten in ihrer Bestimmtheit, als des Konkreten derselben nicht gedacht zu haben, ist das, was durch die jacobische Kritik klar gemacht wird. Diese Kritik erhält dermalen eine um so größere Bedeutsamkeit, als selbst Freunde Jacobi's haben meinen können, sogar eine Verbesserung der kritischen Philosophie damit gefunden zu haben, daß sie die Erkenntniß des erkennenden Geistes zur Sache einer Anthropologie machen, — zu einem simplen Erzählen von Thatsachen, die im Bewußtseyn sollen vorgefunden werden, wobei das Erkennen dann in nichts Weiterem bestehe, als in einer Zergliederung des Vorgefundenen. Sie geben damit vorsätzlich, als ob dieß das Rechte wäre, den Gedanken auf, die Thätigkeiten des Geistes in ihrer Nothwendigkeit zu erkennen, da doch der Mangel dieser Nothwendigkeit, die Zufälligkeit und Aeußerlichkeit, in welcher die Bestimmungen des Geistes gegen einander bei Kant erscheinen, das ist, was Jacobi'n den Grund seiner Dialektik gegen deren Synthesis überhaupt und gegen die schlechten, endlichen Verhältnisse giebt, welche bei jener vorausgesetzten Aeußerlichkeit der Thätigkeiten des Geistes zum Vorschein kommen.

Es ist hiernach noch kürzlich zu erwähnen, wie der Mangel dessen, was die kantische Philosophie von der praktischen Vernunft lehrt, in der jacobischen Abhandlung aufgefaßt wird. Der theoretischen Vernunft sind die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit unerweislich, diese ihre Gegenstände können nicht erkannt werden; sie geht auf das, was ist; zur

Erkenntniß deſſelben bedarf ſie des Verſtandes, der ſeiner Seits zur Anwendung ſeiner Kategorien einer Erfahrung oder vielmehr der Wahrnehmung von Zeitlichem und Räumlichem und eines Gefühlsſtoffes bedarf. Solche Erkenntniß bringt es hiermit nur zu Erſcheinungen; Gott, Freiheit und Unſterblichkeit fallen aber nicht in ſolches Erfahren und in die Erſcheinungswelt. Die praktiſche Vernunft poſtulirt nun dieſe Ideen, die theoretiſch unerweislich ſind; die Subjektivität derſelben braucht jedoch nicht poſtulirt zu werden, denn dieſe haben ſie als Ideen, ihre Objektivität aber iſt eben dieſe Seite, welche der erkennenden Vernunft angehört. Die Rüge dieſer Einſeitigkeit des Praktiſchen iſt höchſt bedeutſam, um ſo mehr, da es beinahe zu einem Vorurtheil geworden iſt, im Praktiſchen, im Triebe des Herzens, ſey allein das Wahrhafte zu finden, und Erkenntniß, Wiſſen, theoretiſche Vernunft ſey dazu entbehrlich, ja ſelbſt nachtheilig und gefährlich. Das Bewußtſeyn, daß Gott iſt, daß Freiheit iſt, daß Unſterblichkeit iſt, iſt etwas ganz Anderes als das Poſtulat, daß dieſe Ideen nur ſeyn ſollen; jene theoretiſche Seite macht das Komplement zum Sollen aus, und erſt die Ueberzeugung, daß das Vernünftige ebenſo iſt, als es ſeyn ſoll, kann die Grundlage für's Praktiſche ausmachen; das bloße Sollen, der ſubjektive Begriff ohne Objektivität iſt ebenſo geiſtlos, wie ein bloßes Seyn ohne den Begriff, ohne ſein Seyn-Sollen in ſich zu haben und ihm gemäß zu ſeyn, ein leerer Schein iſt.

Wir gehen nun zu dem Briefe an Fichte über. Das Ungenügende, was an der fichteſchen Philoſophie in dieſem Aufſatze, dem erſten dieſes Bandes, aufgezeigt wird, iſt im Weſentlichen daſſelbe, was Jacobi an der kantiſchen beſtritt. Das fichteſche Syſtem iſt bekanntlich durch das kantiſche in eine höhere Abſtraktion erhoben, und konſequenter durchgeführt. Es iſt ein Verſuch, die Kategorien, die Denkbeſtimmungen der theoretiſchen ſowohl als der praktiſchen Sphäre, auf eine ſyſte-

matiſche Weiſe im Zuſammenhange der Nothwendigkeit darzuſtellen. Wenn bei Kant das Objekt zu einem unerkannten und unerkennbaren Ding-an-ſich erſt gewiſſermaßen durch den ganzen Verlauf der Kritik zuſammenſchrumpft, und auſer dem Bereich des Verſtandes und dann auch der Vernunft erſt durch die Erkenntniß dieſer ſogenannten Seelenvermögen geſetzt wird; ſo tritt bei Fichte gleich unmittelbar die reine Einheit des Ich mit ſich ſelbſt, und ihm gegenüber ſogleich ebenſo abſtrakt das Ding-an-ſich, als Nicht-Ich auf; die fernere Entwicklung der Formen, welche die Beſtimmung des einen durch das Andere annimmt, hat jenen Gegenſatz fortdauernd zum Grunde liegen, indem jede weitere Form zwar eine reichere Syntheſis deſſelben iſt, aber nicht dazu kommt, ihn zu überwinden. Dieſe Auflöſungen bleiben deswegen Verhältniſſe und endliche Formen, deren letzte Auflöſung gleichfalls ins Praktiſche hinübergewieſen wird, welches aber ebenſo nicht weiter gebracht iſt, als zu einem einſeitigen, mit einem Jenſeits behafteten Sollen und Streben. Von ſo unendlicher Wichtigkeit das fichteſche Princip als Moment ſeinem Inhalt nach iſt, oder von Seiten der Form, durch welche Fichte dem kantiſchen Princip dieſe hohe Abſtraktion gegeben hat; ſo muß es, weil es in ſeiner Einſeitigkeit abſolutes Princip bleiben ſoll, und nicht zum Moment herabgeſetzt wird, dem konkreten Geiſte gegenüber, gleichfalls als ein Geiſtloſes erſcheinen.

Jacobi hat dieſe Philoſophie nicht dialektiſch behandelt, wie die kantiſche, obgleich ſie ihrer wiſſenſchaftlichen Form wegen ſich einfacher dieſer Behandlung darzubieten hätte. Denn indem Fichte mit Ich = Ich als dem erſten abſoluten Grundſatz ſeiner Philoſophie anfängt, ſo läßt er unmittelbar den zweiten folgen, daß das Ich ſich ein Nicht-Ich ſchlechthin entgegenſetzt, welcher Grundſatz ſeiner Form nach, als Entgegenſetzen nämlich, gleichfalls unbedingt ſey. Dieſe beiden Unbedingten ſind eben ſolche mit ſich identiſche Abſtraktionen, wie

der abſtrakte Raum und die abſtrakte Zeit oder das abſtrakte Ich bei Kant. Gegen den dritten Grundſatz bei Fichte, welcher die Syntheſe jener Abſtraktionen und die Grundlage aller folgenden Syntheſen enthält, konnte dieſelbe Unmöglichkeit geltend gemacht werden, wie gegen die kantiſche Syntheſe. Jacobi begnügt ſich hier, ſeine gediegene Anſchauung des abſolut Konkreten, des Seienden, gegen jene Abſtraktion des Ich, die auch in ihrer Syntheſe noch immer dieſelbe bleibt, auszuſprechen, und aus jenem Standpunkt heraus die Einſeitigkeit der fichteſchen Subjektivität zu verwerfen. Was Jacobi S. 49 das Moralprincip der Vernunft nennt, was aber eigentlich nur das Princip einer zum Verſtand heruntergebrachten Vernunft iſt, nämlich die abſtrakte Einſtimmigkeit des Menſchen mit ſich ſelbſt, beſtimmt er richtig als öde, wüſt und leer, und ſtellt ihr das Vermögen der Ideen als nicht leerer, die konkrete Vernunft, unter dem populären Namen Herz entgegen. — Im Grunde iſt dieß daſſelbe, was ſchon Ariſtoteles an dem moraliſchen Princip tadelt (Ἠθικ. μεγ. Α.); er ſagt nämlich, der erſte Lehrer der Moral, Sokrates habe die Tugenden zu einem Wiſſen (ἐπιστήμας) gemacht, — das Gute und Schöne iſt die praktiſche Idee nur als Allgemeines, — dieß aber iſt unmöglich, ſetzt er hinzu, denn alles Wiſſen iſt mit einem Grunde (λόγος), der Grund aber gehört der denkenden Seite des Geiſtes an; es wiederfährt ihm daher, daß er die alogiſche Seite der Seele aufhebt, den Trieb und die Sitte (πάθος καὶ ἦθος). — Das Allgemeine des Praktiſchen enthält nur, was ſeyn ſoll; Ariſtoteles vermißt, wie Jacobi, daran die Seite, durch und nach welcher das Allgemeine iſt. Trieb und Sitte des Ariſtoteles ſagen aber etwas viel Beſtimmteres als das bloße Herz. — Es iſt von jeher für das Werk der weiſeſten Männer erachtet worden, nicht nur das Allgemeine, die abſtrakten Geſetze zu kennen, ſondern auch die Einſicht in das zu haben, was dem Trieb,

der Gewohnheit und Sitte, als bewußtloſer Seite, angehört, und die Regulirung dieſer Seite zu finden und zu Stande zu bringen. Durch eine ſolche Regulirung hat jene abſtrakte Seite eine natürliche Realität in einem beſondern Volke, und das Geſetz hat als Sitte für den Einzelnen eine ſeyende Gültigkeit; ſo iſt es nicht nur als ſein Trieb, ſondern iſt auch als das Beſtimmende für den noch unbeſtimmten, richtungsloſen Trieb gegeben. Für die höher gebildete Geſinnung und für deren Moralität iſt aber eine noch allgemeinere Erkenntniß erforderlich, nämlich, das, was ſeyn ſoll, nicht nur als das Seyn eines Volkes vor ſich zu haben, ſondern es auch als das Seyn, welches als Natur, Welt und Geſchichte erſcheint, zu wiſſen. Das Fehlen dieſes Wiſſens iſt daſſelbe, was vorhin als die Einſeitigkeit des praktiſchen Grundſatzes, wie er im kantiſchen Syſteme gefaßt iſt, aufgezeigt wurde, daß er nämlich vom theoretiſchen Momente abſtrahirt, und daher ſubjektiv iſt. — Es kann ſcheinen, daß der Tadel des Ariſtoteles vielmehr gerade das Gegentheil betreffe, und darauf gehe, daß die Tugend von Sokrates zu einem Wiſſen gemacht, d. i. das moraliſche Princip etwas Theoretiſches ſey. — Eines Theils aber tadelt Ariſtoteles es nicht, daß das, was im Sittlichen das Allgemeine iſt, d. i. das Gute, gefaßt werde, vielmehr findet er im weitern Verfolge die Betrachtung deſſelben nothwendig, nur unterſcheidet er ſie von der Unterſuchung über die Tugend. Jacobi weicht inſofern hiervon ab, als er dieſe Form des Guten und eine Pflichtenlehre verwirft, und darüber an das Herz verweiſt. — Als immanenter Zweck des Selbſtbewußtſeyns iſt nun das Gute, und ſein Seyn iſt ein An- und Fürſichſeyn, inſofern gehört es zum Theoretiſchen; es iſt aber inſofern einſeitig, als es in der Form der Allgemeinheit gegen die konkrete Idee feſtgehalten wird. Sein Inhalt iſt dagegen das, was ſeyn ſoll, alſo was als ſubjektiver Zweck geſetzt iſt. Hiervon iſt die andere Seite die Realität, das eigentlich theore-

tische Moment, was als Unvernünftiges, als Natur, sowohl als äußerliche, körperliche, wie auch als innerliche, Gefühl, Trieb, Gewohnheit, Sitte vorgefunden wird. Das Wissen von dieser Natur erhält ihr seiner Seits diese Form der Unvernünftigkeit, insofern es des Begriffes, wie sie seyn soll, entbehrt, in ihr nicht den absoluten Endzweck, sie nicht als bloße Realisation und Darstellung desselben weiß; so wie das Gute geistlos bleibt, und sich nicht über den Standpunkt des Daseyns, nämlich das bloße Streben, erhebt, insofern es sich nicht durch die Ansicht der Realität ergänzt.

Es geschieht jedoch noch in einem andern Sinne, daß Jacobi das Herz hier dem an sich Guten, dem an sich Wahren gegenüberstellt; er sagt S. 37, daß er dasselbe nicht kenne, von ihm nur eine ferne Ahnung habe; er erklärt, daß es ihn empöre, wenn man ihm den Willen, der Nichts will, diese hohle Nuß der Selbstständigkeit und Freiheit im absolut Unbestimmten aufdringen wolle; denn das sey jenes an sich Gute. Jacobi erklärt sich feierlicher in der darauf folgenden schönen Stelle: „Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der dem Willen, der Nichts will, zuwider, lügen will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades; morden will, wie Timoleon; Gesetz und Eid brechen, wie Epaminondas, wie Johann de Witt; Selbstmord beschließen, wie Otho; Tempelraub unternehmen, wie David; — ja, Aehren ausrausen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert, und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen; — mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich, daß das Privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut-allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist.“ — Man kann die Absolutheit, die das Selbstbewußtseyn in sich

weiß, nicht wärmer und edler aussprechen, als hier geschieht. Warum erscheint aber diese Majestät, die in demselben ist, diese Würde, diese göttliche Natur hier der Vernunft entgegengesetzt? Ist es nicht sonst allenthalben die ausdrücklichste Behauptung Jacobi's, daß die Vernunft das Uebernatürliche, das Göttliche im Menschen ist, welches Gott offenbart? — Aber dieß Göttliche ist hier nur dem Vernunftgesetze, dem Buchstaben des Gesetzes, und in den aufgenommenen Beispielen, den Gesetzen von bestimmtem Inhalt, welche diesen bestimmten Inhalt zu einem Absoluten machen, entgegengestellt, — den bestimmten Gesetzen, welche absolut verbieten zu lügen, zu betrügen, zu morden, Gesetz und Eid zu brechen, Selbstmord zu beschließen, die Tempel zu berauben, den Sabbath zu brechen. — Ich will, sagt Jacobi, solches thun, berechtigt durch die Majestät, die im Menschen ist! — Spricht er hier nicht einen absoluten Willen aus, der Nichts will, d. i. nicht ein bestimmtes Gesetz, nicht ein bestimmtes Allgemeines, — eine Selbstständigkeit und Freiheit im absolut Unbestimmten? Die Handlungen Desdemona's, des Pylades, Timoleons u. s. f. sind äußerlich-konkrete Wirklichkeiten, aber ihr Inneres ist der Willen, das innerlich Konkrete, das diese Hoheit und Majestät nur durch die unendliche Kraft der Abstraktion von dem Bestimmten erreicht, und das allein dadurch Selbstständigkeit und Freiheit ist, daß es sich als das absolut Unbestimmte, das Allgemeine, an sich Gute weiß, und sich zum absolut Unbestimmten macht, zugleich aber eben darum sich nur aus sich selbst bestimmt, und konkretes Handeln ist. — So wichtig ferner es nun ist, daß der Wille als diese allmächtige, rein allgemeine Negativität gegen das Bestimmte erkannt werde, so wichtig ist es, auch den Willen in seiner Besonderung, die Rechte, Pflichten, Gesetze, zu erkennen und anzuerkennen; sie machen den Inhalt der sittlichen oder moralischen Sphäre aus. Wenn Jacobi an die unbestimmte

Seite der Majestät der Persönlichkeit nur appellirt, und nur aus der Gewißheit, die er in sich findet, von ihr spricht, so ist eines Theils die Grundlage und das Resultat dasselbe mit dem, welches eine Dialektik hat, die an den bestimmten Rechten, Pflichten, moralischen oder religiösen Geboten ihre Schranke zum Bewußtseyn bringt. Aber andern Theils ist ebenso wichtig, daß das Erkennen dieser Schranken nicht bloß dem Herzen überlassen bleibe. Jacobi's Appellation geht, wie vorhin bemerkt, nicht gegen das an sich Gute, d. i. nicht gegen den Willen, der in diesem reinen Selbstbewußtseyn seiner Wesenheit alle Bestimmtheit aufgehoben hat; wenn sie gegen die bestimmte Einsicht der Endlichkeit der bestimmten Gesetze, Rechte und Pflichten gehen sollte, so bedarf es keiner Ausführung, wohin dieß führen würde; ebenso wenig als einer Rechtfertigung dieser bestimmten Einsicht selbst, da ja dasjenige, dessen Einsicht sie ist, selbst ein Bestimmtes, ein Recht, eine Pflicht, ein Gesetz ist.

Aber diese Appellation kann auch nicht absolut gegen diese Bestimmungen selbst gehen. Wenn die Dialektik zwar die Schranken derselben darstellt, und damit ihre Bedingtheit und Endlichkeit, ihre Unterwürfigkeit unter ein Höheres erkennt, so muß ebenso sehr ihre Sphäre, wo sie ein positives Gelten haben, anerkannt werden. Es ist gleichmäßig an die Philosophie die Forderung zu machen, daß sie diese Nothwendigkeit der sittlichen Bestimmungen und ihres Geltens, und zugleich das Höhere aufzeige, in welchem sie gegründet sind, das eben darum auch Macht und Majestät über sie hat. — Ja, man könnte sogar geneigt werden, das Bewußtseyn dieser Majestät für den Ort der Wissenschaft oder das Allerheiligste der Religion aufzusparen, und es von einer popularen Behandlung, in welcher Appellationen an das Gefühl und die innere Gewißheit des Subjekts gestattet sind, ferne zu halten, wenn man nämlich betrachtet, wie die Romantik leicht auch in die Sittlichkeit einbricht,

tung bleiben soll, hiermit das Verhältniß des Menschen als ein geistloses vorgestellt wird. Jacobi macht in einer schönen Ausführung hier die Nothwendigkeit des subjektiven Moments geltend, indem er S. 292 sagt, daß das Sehen nicht aus den Dingen hervorgehe, die gesehen werden, das Vernehmen nicht aus dem, was vernommen wird, das Selbst nicht aus dem Andern; wie auf der andern Seite das Sehen für sich allein Nichts sehe, das Vernehmen allein Nichts vernehme, das Selbst endlich — nicht zu sich selbst komme, sondern wir unser Daseyn von einem andern erfahren müssen; — daß der Geist im Menschen allein von einem Gott zeuge. — Der andere Theil dieser Schrift betrifft die Natur-Philosophie. Die Grund-Idee dieser Philosophie ist nicht mehr eine der Abstraktionen und Einseitigkeiten, die so eben bezeichnet worden, oder die in den oben betrachteten Systemen die Basis ausmachen, sondern das Konkrete, der Geist selbst. Hier gilt es also nicht mehr, die Anschauung des Geistes entgegenzusetzen, noch sich bloß an die Aufzeigung des Widerspruchs, die darin, wie in allem Konkreten, leicht bewerkstelligt werden kann, zu halten. Es würde eine vergebliche und unfruchtbare Mühe seyn, die Mißverständnisse entwirren zu wollen, die in den Verhandlungen hierüber vorgekommen sind; ich schränke mich auf zwei Bemerkungen ein. Erstens geht schon aus den wiederholt erneuerten Versuchen, der Natur-Philosophie ihre wissenschaftliche Form zu finden, hervor, daß sie sich in Rücksicht der Form selbst noch nicht befriedigt; keine der nach einander folgenden Darstellungen erschöpft die Vollständigkeit des Inhalts, sondern jede ist nach mehr oder weniger weit fortgeführtem Anfang vor der Vollendung wieder abgebrochen. Beide Umstände können einer Polemik Seiten für vortheilhafte Angriffe gewähren. Wenn die wissenschaftliche Form nicht ihre bestimmte und sichere Methode gewonnen hat, so muß das Verhältniß von Natur und Geist eine Bestimmung von Unmittelbarkeit behalten, welche einer ge-

gründeten Dialektik bloßgestellt ist. Dieß Verhältniß kann außerdem nur vermittelst der vollständigen Durchführung zur Wahrheit verklärt werden, und alle die unvollkommenen Verhältnisse abstreifen, in denen es vor dem Ende erscheint.

Was aber zweitens die Dialektik Jacobi's hierbei betrifft, so hängt sie nicht sowohl von dem Gehalte seines Standpunktes, als von der beharrlichen Form ab, in welcher er diesen Standpunkt behauptet. Nur diese Form will ich daher näher zu beschreiben suchen. Sie hat bekanntlich das Eigenthümliche, der Entwickelung aus Begriffen, dem Beweisen und der Methode im Denken entgegengesetzt zu seyn. Entblößt von diesen Erkenntnißformen, durch welche eine Idee als nothwendig aufgezeigt wird, zeigen sich die positiven Ideen Jacobi's nur mit dem Werthe von Versicherungen; Gefühl, Ahnung, Unmittelbarkeit des Bewußtseyns, intellektuelle Anschauung, Glauben, — unwiderstehliche Gewißheit der Ideen sind als die Grundlagen ihrer Wahrheit angegeben. Was nun aber dem Vortrage von Versicherungen und dem bloßen Berufen auf solche Grundlagen die Trockenheit benimmt, ist der edle Geist, das tiefe Gemüth, und die ganze vielseitige Bildung des verehrten, liebevollen Individuums. Hiervon umgeben treten die Ideen gefühlvoll, gegenwärtig oft mit tiefer Klarheit, immer geistreich hervor. Das Geistreiche ist eine Art von Surrogat des methodisch ausgebildeten Denkens, und der in solchem Denken fortschreitenden Vernunft. Ueber den Verstand erhaben hat es die Idee zu seiner Seele; es ergreift die Antithese, in der die Idee liegt; indem es aber nicht deren abstrakten Gedanken, noch den dialektischen Uebergang in Begriffen zum Bewußtseyn bringt, so hat es nur konkrete Vorstellungen, auch verständige Gedanken zu seinem Material, und ist ein Ringen, darin das Höhere reflektiren zu machen. Dieser Schein des Höhern in Verständigem und in Vorstellungen, der durch die Gewalt des Geistes in solchem Material hervorgebracht

wird, iſt mit dem eigenen milden Reize vergeſellſchaftet, mit dem uns die Dämmerung anzieht. Es begegnet uns daher auch in den ſämmtlichen vorliegenden Abhandlungen ein Reichthum geiſtreicher Wendungen und Bilder, durch welche das Tiefe in ſeiner Klarheit und Naivetät hervortritt, — oft ganz einfache Gegenſätze, die eine Fülle von großem Sinn bemerklich machen, einzelne Stellen, die für ſich weit übergreifende Gnomen ſind. Das Verdienſt ſolcher glücklichen Eingebungen und ſinnreichen Erfindungen iſt nicht nur nicht zu verkennen, ſondern wir dürfen uns ihrem Genuſſe überlaſſen, inſofern ſie dafür da ſind, durch Sinn und Vorſtellung den Gedanken und das Geiſtige anzuregen. In dieſem Genuſſe dürfen wir uns da noch nicht ſtören laſſen, wenn das Beſtreben des Geiſtreichen, ſeine Geſichtspunkte klar zu machen, zur Uebertreibung derſelben und der Konſequenzen geführt wird. Denn es iſt ſein Recht, ſich auf die Spitze zu treiben, weil die Form und Geſtalt der Aeußerung nur Mittel iſt, und die Gewaltſamkeit, die darin erſcheint, gleichfalls nur zum Mittel gehört.

Nur dann wird dieſe Manier ſtörender, wenn ſie ſich im Spekulativen, beſonders wenn ſie ſich darin polemiſch zeigt. Denn obgleich das Geiſtreiche der Philoſophie ſelbſt nur das Spekulative zu ſeiner innern, aber verborgenen Triebfeder hat, ſo vermag dieſes doch, wo es als Spekulatives ſeyn ſoll, nur in der Form des Begriffes offenbar zu werden. Wenn die Dämmerung des Geiſtreichen darum lieblich iſt, weil das Licht der Idee in derſelben ſcheint, ſo verliert ſie dieß Verdienſt da, wo das Licht der Vernunft leuchtet, und was ihr gegen dieſes eigenthümlich zukommt, iſt dann nur die Dunkelheit; Alles, was ſonſt dieſer Weiſe geſtattet wird, das Unzuſammenhängende, die Sprünge, die Kühnheit des Ausdrucks, die Schärfe des Verſtandes, und ſeine Uebertreibung und Hartnäckigkeit, der Gebrauch von ſinnlicher Vorſtellung, die Berufung auf's Gefühl und auf den geſunden Menſchenverſtand, wird hier dem Gegenſtande un-

angemessen. — Auch die äußere Gestalt der Abhandlungen, welche der vorliegende Band enthält, zeigt keine methodische und doktrinelle, sondern zufällige Absichten und Veranlassungen, deren die Vorberichte Erwähnung thun, zugleich mit der Angabe der erlittenen Unterbrechungen, so wie der auch mehrfachen Abänderung der ursprünglichen Absicht im Fortgange der Zeit und der Arbeit; — Umstände, die für das Verständniß der Gestalt dieser Schriften angegeben sind, welche Angabe ihnen auch von dieser Seite den Charakter zufälliger Ergießungen oder einer Mittelgattung, die mehr vom Briefe als einer Abhandlung hat, bewährt.

Es hat aber bei Jacobi die eigene Bewandtniß, daß er dieß Zufällige der Form und das Geistreiche nicht nur unbefangen als Manier seines Geistes hat, sondern daß er positiv und polemisch an dem Standpunkte hält, spekulatives Wissen, begreifendes Erkennen für unmöglich zu erklären, — ja selbst für etwas Aergeres als das Unmögliche, indem wir z. B. bei ihm die Rede finden, daß ein Gott, der gewußt würde, kein Gott mehr wäre, daß sich selbst der Mensch und das Wesen Gottes unergründlich sey, weil sonst im Menschen ein übergöttliches Vermögen wohnen, Gott von dem Menschen müßte erfunden werden können, — und anderes in diesem Sinne. Es wird nicht leicht in Abrede gestellt werden, daß es das gemeinsame Werk Jacobi's und Kant's ist, der vormaligen Metaphysik nicht so sehr ihrem Inhalte nach, als ihrer Weise der Erkenntniß, ein Ende gemacht, und damit die Nothwendigkeit einer völlig veränderten Ansicht des Logischen begründet zu haben. Jacobi hat hierdurch in der Geschichte der deutschen Philosophie, und, da außer Deutschland die Philosophie ganz verkommen und ausgegangen ist, in der Geschichte der Philosophie überhaupt eine bleibende Epoche gemacht. Bei Anerkennung dieses Verdienstes in Ansehung des Erkennens muß stehen geblieben werden; denn das Weitere ist, daß, wie Kant

das negative Resultat gegen die endlichen Erkenntnißformen, Jacobi es gegen das Erkennen an und für sich fixirt hat. Er hat sich enthalten, weiter zu gehen, und anstatt des Verstandes, der vorher so zu sagen die Seele des Erkennens war, nun die Vernunft und den Geist zur Seele des Erkennens zu machen, es aus Vernunft und Geist wieder zu gebähren; es mit diesem, nach der Wassertaufe des Verstandes, wieder zu taufen. — Den Versicherungen Jacobi's in Betreff des Erkennens ließen sich nur Versicherungen entgegenstellen, seinen Autoritäten andere Autoritäten, z. B. die Autorität des Christenthums, welches, Gott erkennen, zur höchsten Forderung macht, wie der delphische Apoll die Erkenntniß seiner selbst, nämlich die Erkenntniß des absoluten Wesens des Selbstbewußtseyns.

Worauf es der Sache nach ankommt, ist oben angedeutet worden. Polemisch aber und dialektisch gegen das Geistreiche verfahren zu wollen, würde ungeschickt seyn. Einer Seits ist dasselbe schon von seiner Seite zu Mißverständnissen geneigt. Indem seiner Form überhaupt der Charakter der Zufälligkeit beiwohnt, so steht ihm offen, diese oder eine andere Seite eines philosophischen Systems anzugreifen, und diesen oder einen andern Gesichtspunkt gegen dasselbe festzuhalten. Für so gegründet daher oben die Dialektik gegen das kantische System anerkannt wurde, wenn sie den trocknen Verstand seiner Abstraktionen dem Ursprünglich-Synthetischen oder eigentlich Geistigen desselben entgegenhält, das mit jenen so ungeistig zusammengehängt ist; so konnte umgekehrt dieses gegen jene geltend gemacht, und statt die Unstatthaftigkeit des Ursprünglich-Synthetischen durch das Beharren auf der Abstraktion zu zeigen, vielmehr die Unwahrheit der Abstraktion durch die Behauptung des Synthetischen gezeigt, oder besser aus der Unwahrheit der erstern die Wahrheit des letztern hergeleitet werden. — Insofern aber das Geistreiche seine Art, sein Auffassen und Haben des Wahren nur

als ein unmittelbares Bewußtseyn kennt, und die Ausschließung des Begriffs aus sich thetisch behauptet, so muß ihm der Mißverstand widerfahren, sich selbst, seine eigene Anschauung, sowohl der Form als dem Inhalte nach, in Ausdrücken und Gestalten nicht wieder zu erkennen, welche denselben Inhalt, dieselben materiellen Resultate enthalten, und nur dadurch von seiner Anschauung verschieden sind, daß sie das Denken und den Begriff zu ihrer Seele haben. So hält es nicht schwer, z. B. schon in den ersten Definitionen Spinoza's, in dem Begriffe der causa sui für sich, in der Definition derselben, als einer solchen, deren Natur nur als existirend begriffen werden könne, in der Definition der Substanz, als eines solchen, das in sich sey, und aus sich begriffen werde, d. i. dessen Begriff nicht des Begriffs einer andern Sache bedürfe, — etwas Höheres zu finden, als bloß das starre Seyn, die geistlose Nothwendigkeit. Es ist vielmehr der reine Begriff der Freiheit, des für-sich-seyenden Denkens, des Geistes darin enthalten, so sehr als in dem Subjekt-Objekt. — Nur müßte z. B. die causa sui nicht auf die mechanische Weise entstanden vorgestellt werden, wie dieß S. 416 über die Lehre des Spinoza geschehen ist, als ob nur dem Satze, daß Alles seine Ursache habe, zu Liebe, um Gott darunter einschließen zu können, bei Gott eine andere Ursache, so wie auch eine andere Wirkung formeller Weise weggeschnitten, und er selbst sich auch zur Ursache, so wie zur Wirkung hinzugesetzt worden sey; so daß der Begriff der causa sui eigentlich eine bloße äußerliche Zurichtung, nicht an und für sich ein Gedanke seyn würde.

Bei Gelegenheit des Begriffes der Ursache mag im Vorbeigehen erwähnt werden, daß es als eine Inkonsequenz gegen die Abneigung von Begriffen und Begriffsbestimmungen erscheinen kann, wenn wir Jacobi ein Gewicht darauf legen sehen, daß Gott nicht als Grund, sondern als Ursache der Welt gedacht werden sollte. Man kann es als eine populare Befug-

niß, oder im Philosophiren als einen augenblicklichen Nothbehelf gelten lassen, solche Verhältnisse zur Bestimmung der Natur Gottes oder seiner Beziehung zur Welt zu gebrauchen; es möchte seyn, daß das eine in Rücksicht einer Seite einen kleinen Vorzug vor dem andern hätte, aber beide sind gleichmäßig nur Verstandesbestimmungen, Verhältnisse der Endlichkeit (vergl. S. 413), die hiermit den Begriff des Geistes nicht zu fassen vermögen. Die causa sui ist auch in dieser Rücksicht das Geistreichere, weil sie das ursachliche Verhältniß zugleich in seinem Gegenstoße gegen sich selbst, und das Aufheben der Endlichkeit desselben enthält, — nicht daß es gar nicht sey, sondern es ist so, daß es zugleich diese Bewegung, sich selbst aufzuheben ist; so wie auch, wenn Gott als Grund sich bestimmend gedacht wird, er ebenso wesentlich als ewig ein solches Verhältniß aufhebend gedacht werden muß. — Dergleichen Bestimmungen, noch mehr die dunkleren, welche in bloßen Präpositionen, z. B. außer mir, über mir u. s. f. enthalten sind, mögen nicht wohl dazu dienen, Mißverständnisse zu entfernen; der Erfolg hat vielmehr gezeigt, daß sie solche eher veranlassen und vermehren. Denn der bloßen Verständigkeit, die zunächst damit ausgedrückt ist, und zwar in den Präpositionen auf eine unvollkommnere Weise, ist die im Uebrigen herrschende Idee des Geistes zuwider. Indem aber doch der Nachdruck auf sie gelegt wird, als ob in ihnen der Gegensatz, der gemeint ist, wahrhaft gefaßt sey, so geben sie schon für sich zu Angriffen eine Berechtigung, noch mehr, da andere Stellen solchen Behauptungen der einen Seite des Gegensatzes widersprechen müssen. Oft ist die Seite ganz nahe gelegt und selbst verbunden, durch welche diejenige berichtigt und aufgehoben wird, welche behauptet werden sollte. So behauptet Jacobi durchaus, daß es das Uebernatürliche im Menschen ist, wodurch Gott offenbaret wird, S. 424, das höchste Wesen im Menschen, was von einem Allerhöchsten außer ihm zeugt; der Geist in ihm allein von einem Gotte (S. 325); diese Ma-

jestät im Menschen wird auch, wie oben angeführt, seine göttliche Natur genannt. — Somit ist es selbst gesagt, daß Gott ebenso sehr nicht außer mir ist, denn was wäre das gottverlassene Göttliche in mir? nicht einmal das Gott, wie Jacobi geistreich den bewußtlosen Naturgott nennt; — auch nicht das Böse, denn dieß Göttliche in mir ist der heilige Zeuge von Gott. Mit der Idee des Geistes, als dieses Zeugen in mir, wird man auch den Hauptsatz im Briefe an Fichte nicht übereinstimmend finden können, der S. 49 so ausgedrückt ist: „Gott ist, und ist außer mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott; es giebt kein Drittes.“ Man wird diesen Gegensatz vielmehr als dem ganzen übrigen Sinn Jacobi's widersprechend ansehen können, und namentlich demjenigen, was S. 253 mit einem schönen Bilde in Ansehung des Christenthums ausgedrückt, und als die offenbare Richtung der Schrift von den göttlichen Dingen angegeben wird, welche Schrift auf mannigfaltige Weise darthun soll, daß der religiöse bloße Idealist, und der religiöse bloße Materialist sich nur in die beiden Schaalen der Muschel theilen, welche die Perle des Christenthums enthält.

In obigem Entweder, Oder: es giebt kein Drittes, ist das principium exclusi tertii zu Grunde gelegt und anerkannt, ein Verstandes-Princip der vormaligen Logik, welche sowohl in ihrem übrigen Umfange, als insbesondere nach diesem höchsten Grundsatze der Einseitigkeit des Verstandes, gerade das Erkenntnißgesetz der vormaligen Metaphysik ausmachte, — ein Erkenntnißgesetz, das ausdrücklich zu verwerfen ein Hauptgedanke, und, wie oben erwähnt, ein Hauptverdienst Jacobi's ist.

Der Geist und die Grundanschauung Jacobi's ist soweit von solchen Bestimmungen des trocknen Verstandes entfernt, daß dieser dennoch gemachte Gebrauch derselben, um die Natur Gottes zu bestimmen, wohl nichts als Mißverständnisse veranlassen

konnte, wenn er für ernſtlicher gelten und genommen werden ſollte, als mit dem Sinne des tiefen Denkers und deſſen übrigen geiſtreichen Formen verträglich war. — In der allgemeinen Vorrede dieſes Bandes und in dem beſondern Vorberichte zu der Schrift von den göttlichen Dingen läßt ſich Jacobi auf einige ſolche Mißverſtändniſſe ein, die ihm widerfahren ſind, unter Andern auch in Betreff ſeines Chriſtenthums. Es begegnen uns überhaupt in dieſen philoſophiſchen Verhandlungen viele Aeußerungen über Perſönlichkeit. Jacobi ſagt z. B. zu Fichte, in dem Briefe an denſelben S. 46, daß er ihn perſönlich für keinen Atheiſten, für keinen Gottloſen halten würde, wenn er ſchon deſſen Lehre, gleich der des Spinoza, atheiſtiſch nennen müßte; eben ſolches Zeugniß legt er von dieſem ab, und führt die ſchöne Stelle über ihn an, worin er ihn anrief: „Sey du mir geſegnet, großer, ja heiliger Benedictus! wie du auch über die Natur des höchſten Weſens philoſophiren und in Worten dich verirren mochteſt; ſeine Wahrheit war in deiner Seele, und ſeine Liebe war dein Leben.“ — Dieſe gefühlvolle und wahre Huldigung betrifft einen edeln, ſo verkannten Schatten; etwas Fremdartiges und Anderes aber liegt in öffentlichen Behauptungen über die perſönliche Geſinnung und Religion eines gegenwärtigen Individuums.

Bei der vorhin dargeſtellten Art und Weiſe Jacobi's, ſeine Anſichten über die höchſten Ideen zu äußern, war die Abgleitung von dieſen Ideen und deren Unterſuchung auf die Perſon nahe gelegt; ſo will dann auch ich, ohne weiteren vergeblichen Verſuch, jene Mißverſtändniſſe zu vermitteln, dieſe Anzeige mit der Aeußerung des Gefühls ſchließen, das die meiſten Leſer der jacobiſchen Schriften wohl mit mir theilen, ſich im Studium derſelben mit einem liebevollen und edeln Geiſte unterhalten zu haben, und vielfältig, tief, lehr- und ſinnreich angeregt worden zu ſeyn.

Es knüpft ſich hieran von ſelbſt die noch zu machende Er-

wähnung der angenehmen Zugabe von 23 Briefen, in denen wir Jacobi in seiner eigenthümlichsten Gestalt, der liebenden, gedankenreichen und heitern Persönlichkeit sehen; sie werden daher keiner weitern Empfehlung bei unseren Lesern bedürfen. Ich hebe zur Probe aus denselben nur Einiges über einen besonders merkwürdigen Freund Jacobi's, Hamann, heraus, der uns darin näher auf eine interessante Weise zur Anschauung gebracht wird, und dessen Schriften wir vielleicht von Jacobi noch gesammelt zu sehen hoffen dürfen. Jacobi schreibt an seinen Bruder in Freiburg, den 5. September 1787, Folgendes über ihn: „Der Genuß, den ich an ihm habe, läßt sich nicht beschreiben, wie denn immer bei außerordentlichen Menschen, was ihren besondern und eigentlichen Eindruck ausmacht, gerade das ist, was sich nicht beschreiben oder angeben läßt. Es ist wunderbar, in welch' hohem Grade er fast alle Extreme in sich vereinigt. Deswegen ist er auch von Jugend auf dem principio contradictionis" (— damit um so mehr dem vorhin erwähnten principio exclusi tertii —), „so wie dem des zureichenden Grundes von Herzen gram gewesen, und immer nur der coincidentiae oppositorum nachgegangen. Die Coincidenz" (— Jacobi faßt sie hier nicht als einen leeren Abgrund, als Ungestalt, Chaos, durchaus Unbestimmtes, das Nichts als Nichts, sondern vielmehr als die höchste Lebendigkeit des Geistes, auf —), „die Formel der Auflösung einiger entgegengesetzten Dinge in ihm, bin ich noch nicht im Stande, vollkommen zu finden, aber ich erhalte doch fast mit jedem Tage darüber neues Licht, unterdessen ich mich an der Freiheit seines Geistes, die zwischen ihm und mir die köstlichste Harmonie hervorbringt, beständig weide. — Er ist ebenso geneigt, wie ich, seiner Laune freien Lauf zu lassen, und die Ansicht des Augenblicks zu verfolgen; — — Buchholz sagte im Scherz von ihm, er sey ein vollkommener Indifferentist, und ich habe diesen Beinamen

nicht abkommen laſſen. Die verſchiedenſten, heterogenſten Dinge, was nur in ſeiner Art ſchön, wahr und ganz iſt, eigenes Leben hat, Fülle und Virtuoſität verräth, genießt er mit gleichem Entzücken; omnia divina, et humana omnia. — Lavater's Durſt nach Wundern iſt ihm ein bitteres Aergerniß, und erregt ihm Mißtrauen in Abſicht auf die Gottſeligkeit des Mannes, den er übrigens von Herzen liebt und ehrt, u. ſ. f." — Dürften wir hiernach nicht die Gewißheit haben, daß Jacobi, wie er hier den Geiſt Hamanns ſchildert und ſich mit ihm harmoniſch findet, auch ebenſo ſich in Harmonie mit einem Erkennen finden muß, das nur ein Bewußtſeyn der Coincidenz, und ein Wiſſen der Ideen von Perſönlichkeit, Freiheit und Gott, nicht in der Kategorie von unbegreiflichen Geheimniſſen und Wundern iſt?

6. Ueber: „Hamann's Schriften. Herausgegeben von Friedrich Roth. VII Chle. Berlin, bei Reimer 1821 — 1825."

(Jahrbücher f. wissensch. Kritik 1828. Nr. 77 — 80, 109 — 114.)

Das Publikum ist dem verehrten Hrn. Herausgeber den größten Dank dafür schuldig, daß es durch dessen Veranstaltung und Ausdauer sich Hamann's Werke in die Hände gefördert sieht, nachdem sie früher schwer, und vollständig nur Wenigen zugänglich gewesen waren, und nachdem sich so manche Aussichten zu einem gesammten Wiederabdrucke derselben zerschlagen hatten; Hamann leistete (S. X Vorr.) der vielfältigen Aufforderung, eine Sammlung seiner Schriften zu veranstalten, nicht selbst Genüge. Wenige nur besaßen eine vollständige Sammlung derselben; Goethe (I. aus meinem Leben XII. B.) hatte den Gedanken gehabt, eine Herausgabe der hamann'schen Werke zu besorgen, aber ihn nicht ausgeführt. Jacobi, der ernstliche Anstalten dazu machte, wurde daran durch das Schicksal verhindert; ein jüngerer Freund Hamann's, wirkl. Geh. Ober-Regierungsrath Hr. L. Nicolovius in Berlin, hatte diese Besorgung abgelehnt und den jetzigen Hrn. Herausgeber vielmehr dazu aufgefordert, welcher als der in der letzten Lebens-Periode Jacobi's mit ihm auf's Innigste vertraute Freund von diesem zum Gehülfen der Herausgabe gewählt worden war; so vollführte denn dieser das Vermächtniß des ehrwürdigen, theuren Freundes und befriedigte

die Wünsche des Publikums, ausnehmend begünstigt zugleich von dem weitern Glücke (S. XII), von Freunden Hamann's oder deren Erben eine große Anzahl von Briefen, und zum Theil in einer mehrjährigen Reihenfolge, zum Abdruck überlassen zu erhalten, und dadurch diese Ausgabe so ausstatten zu können, daß nur wenige Umstände oder Verwickelungen des Lebens Hamann's seyn werden, über die man nicht Auskunft erhielte. Zu dem in dieser Sammlung Vereinigten ist noch die dritte Abtheilung des IV. Bandes von Jacobi's Werken hinzuzunehmen, worin sich der vorzüglich interessante Briefwechsel Hamann's mit diesem innigen Freunde befindet; der Verleger der jacobischen Werke hat nicht eingewilligt, daß ein neuer Abdruck dieses Briefwechsels für die gegenwärtige Sammlung gemacht würde. Dem versprochenen achten Bande dieser Ausgabe, welcher Erläuterungen, zum Theil von Hamann selbst, vielleicht Nachträge von Briefen und ein Register enthalten soll, haben wir ein Paar Jahre vergebens entgegen gesehen; da die Erscheinung desselben sich dem Vernehmen nach leicht noch geraume Zeit verzögern kann, wollen wir diese längst vorgehabte Anzeige nicht länger aufschieben, so wünschenswerth es gewesen wäre, die versprochenen Erläuterungen schon zur Hand zu haben. Man fühlt deren dringendes Bedürfniß beim Lesen hamann'scher Schriften; aber die Hoffnung, durch das Versprochene große Erleichterung zu erhalten, vermindert sich ohnehin schon sehr, indem man Vorr. S. X zum ersten Theil liest, daß die von Hamann selbst anerkannte Unmöglichkeit, alles Dunkle in seinen Schriften aufzuhellen, es war, was ihn zurückgehalten hatte, die Ausgabe derselben zu veranstalten. Auch Jacobi wurde durch die Scheu dieser Forderung früher daran verhindert, und der jetzige Herr Herausgeber sagt S. XIII ebendas., daß die Erläuterungen, die im achten Bande folgen sollen, nur eine sehr mäßige Erwartung vielleicht befriedigen werden, und daß die Zeitfolge der Schriften, hauptsächlich die vielen auf Hamann's Autorschaft bezüg-

lichen Briefe die vornehmlichſte Erleichterung des Verſtändniſſes gewähren müſſen. Außerdem findet man bald heraus, daß das Räthſelhafte ſelbſt zum Charakteriſtiſchen der Schriftſtellerei und der Individualität Hamann's gehört und einen weſentlichen Zug derſelben ausmacht. Das Hauptdunkel aber, das über Hamann überhaupt lag, iſt damit ſchon verſchwunden, daß deſſen Schriften nun vor uns liegen. Die allgemeine deutſche Bibliothek hatte ſich freilich viel mit ihm zu thun gemacht, aber nicht auf eine Weiſe, die ihm Anerkennung und Eingang beim Publikum verſchaffen ſollte. Herder dagegen und Jacobi insbeſondere (abgeſehen von Goethe's einzelner Aeußerung, die Vorr. S. X angeführt iſt, aber durch deſſen ausführlichere gründliche Würdigung Hamann's am vorhin angeführten Orte ihre Einſchränkung erhält) erwähnten deſſelben ſo, daß ſie ſich auf ihn wie auf Einen zu berufen ſchienen, der da habe kommen ſollen, der im vollen Beſitze der Myſterien ſey, in deren Abglanz ihre eigenen Offenbarungen nur ſpielten, wie in den Freimaurer-Logen die Mitglieder vornehmlich auf höhere Obere hingewieſen werden ſollen, welche ſich in dem Mittelpunkte aller Tiefen der Geheimniſſe Gottes und der Natur befänden. Ein Nimbus hatte ſich ſo um den Magus aus Norden (dieß war eine Art von Titel Hamann's geworden) verbreitet. Dem entſprach, daß er ſelbſt in ſeinen Schriften überall nur fragmentariſch und ſibylliniſch geſprochen hatte, und die einzelnen Schriften, deren man habhaft werden konnte, auf die übrigen neugierig machten, in denen man ſich Aufſchluß verſprechen mochte. Durch dieſe Ausgabe ſeiner Werke, die nun vor uns liegen, ſind wir in Stand geſetzt, zu ſehen, wer Hamann, was ſeine Weisheit und Wiſſenſchaft war.

Faſſen wir zuerſt die allgemeine Stellung auf, in welcher Hamann ſich zeigt, ſo gehört er der Zeit an, wo in Deutſchland der denkende Geiſt, dem ſeine Unabhängigkeit zunächſt in der Schul-Philoſophie aufgegangen war, ſich nunmehr in

der Wirklichkeit zu ergehen, was in dieser als fest und wahr galt, in Anspruch zu nehmen, und ihr ganzes Gebiet sich zu vindiciren begann. Es ist dem deutschen Vorwärtsgehen des Geistes zu seiner Freiheit eigenthümlich, daß das Denken sich in der wolfischen Philosophie eine methodische nüchterne Form verschaffte; nachdem der Verstand nun, mit Besassung auch der anderen Wissenschaften, der Mathematik ohnehin, unter diese Form, den allgemeinen Unterricht und die wissenschaftliche Kultur durchdrungen hatte, fing er jetzt an, aus der Schule und seiner schulgerechten Form herauszutreten und mit seinen Grundsätzen alle Interessen des Geistes, die positiven Principien der Kirche, des Staats, des Rechts auf eine populare Weise zu besprechen. Ebenso wenig als diese Anwendung des Verstandes etwas Geistreiches an sich hatte, zeigte der Inhalt einheimische Originalität. Man muß es nicht verhehlen wollen, daß dieß Aufklären allein darin bestand, die Grundsätze des Deismus, der religiösen Toleranz und der Moralität, welche Rousseau und Voltaire zur allgemeinen Denkweise der höheren Klassen in Frankreich und außer Frankreich erhoben hatten, auch in Deutschland einzuführen. Als Voltaire in Berlin am Hofe Friedrich II. selbst sich eine Zeitlang aufhielt, viele andere regierende deutsche Fürsten (vielleicht die Mehrzahl) es sich zur Ehre rechneten, mit Voltaire oder seinen Freunden in Bekanntschaft, Verbindung und Korrespondenz zu seyn, ging von Berlin der Vertrieb derselben Grundsätze aus in die Sphäre der Mittel-Klassen, mit Einschluß des geistlichen Standes, unter dem, während in Frankreich der Kampf vornehmlich gegen denselben gerichtet war, vielmehr in Deutschland die Aufklärung ihre thätigsten und wirksamsten Mitarbeiter zählte. Dann aber fand ferner zwischen beiden Ländern der Unterschied statt, daß in Frankreich diesem Emporkommen oder Empören des Denkens Alles sich anschloß, was Genie, Geist, Talent, Edelmuth besaß, und diese neue Weise der Wahrheit mit dem Glanze aller Talente und mit der

Frische eines naiven, geistreichen, energischen, gesunden Menschenverstandes erschien. In Deutschland dagegen spaltete sich jener große Impuls in zwei verschiedene Charaktere. Auf der einen Seite wurde das Geschäft der Aufklärung mit trockenem Verstande, mit Principien kahler Nützlichkeit, mit Seichtigkeit des Geistes und Wissens, kleinlichen oder gemeinen Leidenschaften, und wo es am respektabelsten war, mit einiger, doch nüchternen Wärme des Gefühls betrieben, und trat gegen Alles, was sich von Genie, Talent, Gediegenheit des Geistes und Gemüths aufthat, in feindselige, tracassirende, verhöhnende Opposition. Berlin war der Mittelpunkt jenes Aufklärens, wo Nicolai, Mendelsohn, Teller, Spalding, Zöllner u. s. f. in ihren Schriften, und die Gesammtperson, die allgemeine deutsche Bibliothek, in gleichförmigem Sinne, wenn auch mit verschiedenem Gefühle thätig waren; Eberhard, Steinbart, Jerusalem u. s. f. sind als Nachbarn in diesen Mittelpunkt einzurechnen. Außerhalb desselben befand sich in Peripherie um ihn her, was in Genie, Geist und Vernunfttiefe erblühte, und von jener Mitte aus auf's Gehässigste angegriffen und herabgesetzt wurde. Gegen Nordost sehen wir in Königsberg Kant, Hippel, Hamann, gegen Süden in Weimar und Jena Herder, Wieland, Goethe, später Schiller, Fichte, Schelling u. A.; weiter hinüber gegen Westen Jacobi mit seinen Freunden; Lessing, längst gleichgültig gegen das Berliner Treiben, lebte in Tiefen der Gelehrsamkeit wie in ganz anderen Tiefen des Geistes, als seine Freunde, die vertraut mit ihm zu seyn meinten, ahneten. Hippel etwa war unter den genannten großen Männern der Literatur Deutschlands der Einzige, der den Schmähungen jenes Mittelpunktes nicht ausgesetzt war. Obgleich beide Seiten im Interesse der Freiheit des Geistes übereinkamen, so verfolgte jenes Aufklären, als trockener Verstand des Endlichen, mit Haß das Gefühl oder Bewußtseyn des Unendlichen, was sich auf dieser Seite befand, dessen Ti[illegible] in der Poesie wie in der denkenden Ver-

nunft. Von jener Wirkſamkeit iſt das Werk geblieben, von dieſer aber auch die Werke.

Wenn nun diejenigen, welche dem Geſchäfte der Aufklärung verfallen waren, weil formelle Abſtraktionen und etwa allgemeine Gefühle von Religion, Menſchlichkeit und Rechtlichkeit ihre geiſtige Höhe ausmachten, nur unbedeutende Eigenthümlichkeit gegen einander haben konnten, ſo war jene Peripherie ein Kranz originellſter Individualitäten. Unter ihnen iſt wohl Hamann nicht nur auch originell, ſondern mehr noch ein Original, indem er in einer Koncentration ſeiner tiefen Partikularität beharrte, welche aller Form von Allgemeinheit, ſowohl der Expanſion denkender Vernunft als des Geſchmacks, ſich unfähig gezeigt hat.

Hamann ſteht der Berliner Aufklärung zunächſt durch den Tiefſinn ſeiner chriſtlichen Orthodoxie gegenüber, aber ſo, daß ſeine Denkweiſe nicht das Feſthalten der verholzten orthodoxen Theologie ſeiner Zeit iſt; ſein Geiſt behält die höchſte Freiheit, in der nichts ein Poſitives bleibt, ſondern ſich zur Gegenwart und Beſitz des Geiſtes verſubjektivirt. Mit ſeinen beiden Freunden in Königsberg, Kant und Hippel, die er ehrt, und mit denen er auch Umgang hat, ſteht er in dem Verhältniſſe eines allgemeinen Zutrauens, aber keiner Gemeinſchaftlichkeit der Intereſſen. Von jener Aufklärung iſt er ferner nicht nur durch den Inhalt, ſondern auch aus dem Grunde geſchieden, aus dem er von Kant getrennt iſt, nämlich weil ihm das Bedürfniß der denkenden Vernunft fremd und unverſtanden bleibt. Hippel'n ſteht er inſofern näher, als er ſeinen innern Sinn, wie nicht zur Expanſion der Erkenntniß, ebenſo wenig der Poeſie herausführen kann, und nur der humoriſtiſchen, blitzenden, deſultoriſchen Aeußerung fähig iſt; aber dieſer Humor iſt ohne Reichthum und Mannigfaltigkeit der Empfindung und ohne allen Trieb oder Verſuch von Geſtalten; er bleibt ganz beſchränkt ſubjektiv. Am meiſten Uebereinſtimmendes hat er mit demjenigen ſeiner Freunde,

mit dem ſich das Verhältniß auch in dem Briefwechſel am innigſten und rückhaltloſeſten zeigt, mit Jacobi, welcher nur Briefe, und gleichfalls wie Hamann kein Buch zu ſchreiben fähig war; doch ſind Jacobi's Briefe in ſich klar, ſie gehen auf Gedanken, und dieſe kommen zu einer Entwickelung, Ausführung und einem Fortgang, ſo daß die Briefe zu einer zuſammenhängenden Reihe werden und eine Art von Buch ausmachen. Die Franzoſen ſagen: Le ſtile c'eſt l'homme même; Hamann's Schriften haben nicht ſowohl einen eigenthümlichen Styl, als daß ſie durch und durch Styl ſind. In Allem, was aus Hamann's Feder gekommen, iſt die Perſönlichkeit ſo zudringlich und das Ueberwiegende, daß der Leſer durchaus allenthalben mehr noch auf ſie als auf das, was als Inhalt aufzufaſſen wäre, hingewieſen wird. An den Erzeugniſſen, welche ſich für Schriften geben und einen Gegenſtand abhandeln ſollen, fällt ſogleich die unbegreifliche Wunderlichkeit ihres Verfaſſers auf, ſie ſind eigentlich ein und zwar ermüdendes Räthſel, und man ſieht, daß das Wort der Auflöſung die Individualität ihres Verfaſſers iſt; dieſe erklärt ſich jedoch nicht in ihnen ſelbſt. Dieß Verſtändniß vornehmlich wird uns nun aber in der Sammlung der Werke durch die Bekanntmachung zweier bisher ungedruckter Aufſätze Hamann's aufgeſchloſſen; der eine iſt die von ihm im Jahre 1758 und 1759 verfaßte Lebensbeſchreibung, welche freilich nur bis zu dieſem Zeitpunkt geht, ſomit nur den Anfang ſeines Lebens, aber den wichtigſten Wendungspunkt ſeiner Entwickelung enthält; der andere, am Ende ſeines Lebens verfaßt, ſollte die ganze Abſicht ſeiner Autorſchaft enthüllen (Bd. VII, Vorr. S. VII), und giebt eine Ueberſicht über dieſelbe. Die reichhaltige bisher ungedruckte Briefſammlung vervollſtändigt die Materialien zur Anſchaulichkeit ſeiner Perſönlichkeit. Es iſt jene Lebensbeſchreibung, von der wir ausgegangen haben, die auch als das vornehmlichſte Neue dieſer Ausgabe eine ausführlichere Anzeige verdient.

Sie iſt im I. Bde. S. 149 — 262 enthalten, und führt den Titel: Gedanken über meinen Lebenslauf, Pſ. 94, 19 (der Anfang), datirt von London, d. 21. Apr. 1758. Die Stimmung, in der ſich Hamann daſelbſt befand, iſt in dem ruhig und ſehr gut ſtyliſirten und inſofern beſſer als meiſt alle ſeine ſpäteren Schriften geſchriebenen Anfange eines andern Aufſatzes: Bibliſche Betrachtungen eines Chriſten, auch von London, d. 19. März am Palmſonntage 1758 datirt, ausgedrückt: „Ich habe heut, mit Gott, den Anfang gemacht, zum zweiten Mal die heilige Schrift zu leſen. Da mich meine Umſtände zu der größten Einöde nöthigen, worin ich wie ein Sperling auf der Spitze des Daches ſitze und wache, ſo finde ich gegen die Bitterkeit mancher traurigen Betrachtungen über meine vergangenen Thorheiten, über den Misbrauch der Wohlthaten und Umſtände, womit mich die Vorſehung ſo gnädig unterſcheiden wollen, ein Gegengift in der Geſellſchaft meiner Bücher, in der Beſchäftigung und Uebung, die ſie meinen Gedanken geben. Die Wiſſenſchaften und jene Freunde meiner Vernunft ſcheinen gleich Hiob's mehr meine Geduld auf die Probe zu ſtellen, anſtatt mich zu tröſten, und mehr die Wunden meiner Erfahrung bluten zu machen, als ihren Schmerz zu lindern. Die Natur hat in alle Körper ein Salz gelegt, das die Scheidekünſtler auszuziehen wiſſen, und die Vorſehung (es ſcheint) in alle Widerwärtigkeiten einen moraliſchen Urſtoff, den wir aufzulöſen und abzuſondern haben, und den wir mit Nutzen als ein Hülfsmittel gegen die Krankheiten unſerer Natur und gegen unſere Gemüthsübel anwenden können. Wenn wir Gott bei Sonnenſchein in der Wolkenſäule überſehen, ſo erſcheint uns ſeine Gegenwart des Nachts in der Feuerſäule ſichtbarer und nachdrücklicher. Ich bin zu dem größten Vertrauen auf ſeine Gnade durch eine Rückſicht auf mein ganzes Leben berechtigt. Es hat weder an meinem böſen Willen gelegen, noch an Gelegenheit gefehlt, in ein weit tieferes Elend, in weit ſchwerere Schulden zu fallen, als

worin ich mich befinde. Gott! wir sind solche armselige Geschöpfe, daß selbst ein geringerer Grad unserer Bosheit ein Grund unserer Dankbarkeit gegen dich werden muß." Die Veranlassung zu dieser bußfertigen Stimmung, so wie zu dem Niederschreiben seines bisherigen Lebenslaufs waren die Verwickelungen, in welche er in dieser Epoche gerathen war, und die hier mit den früheren Haupt-Momenten seines Lebens kurz herauszuheben sind.

Hamann ist den 27. August 1730 in Königsberg in Preußen geboren; sein Vater war ein Bader, und, wie es scheint, von bemittelten Umständen. Das Andenken seiner Eltern (S. 152) „gehört unter die theuersten Begriffe seiner Seele, und ist mit zärtlicher Bewegung der Liebe und Erkenntlichkeit verknüpft;" ohne weiteres Detail über ihren Charakter ist gesagt, daß die Kinder (Hamann hatte nur noch einen etwas jüngeren Bruder) „zu Hause eine Schule an der Aufsicht, ja an der strengen Aufsicht und an dem Beispiele der Eltern fanden." Das elterliche Haus war jederzeit eine Zuflucht junger Studierenden, welche die Arbeit sittsam machte; in diesem Umgange trieb Hamann Sprachen, Griechisch, Französisch, Italienisch, Musik, Tanzen, Malen; „so schlecht und recht wir in Kleidern und in anderen Thorheiten kurz gehalten wurden, so viel Ausschweifung wurde uns hier verstattet und nachgesehen." In seiner Schulerziehung hatte er sieben Jahre Unterricht bei einem Manne, der ihm das Latein ohne Grammatik beizubringen gesucht hatte; alsdann bei einem mehr methodischen Lehrer, bei dem er dafür nun mit dem Donat anfangen mußte. Die Fortschritte, die er hierin machte, waren so, daß derselbe sich und Hamann schmeichelte, an diesem einen großen Lateiner und Griechen erzogen zu haben; Hamann nennt ihn einen Pedanten, und über die erlangte Fertigkeit im Uebersetzen griechischer und lateinischer Autoren, in der Rechnenkunst, in der Musik, läßt er sich in den damals sich verbreitenden Ansichten gehen, daß die Erziehung auf Bildung des Ver-

ſtandes und Urtheils gerichtet ſeyn müſſe. Der junge Adel und viele Bürgerskinder ſollten eher die Lehrbücher des Ackerbaues als das Leben Alexander's u. ſ. f. zu Lehrbüchern der römiſchen Sprache haben und dergleichen; Anſichten, von welchen die baſedow'ſchen, campe'ſchen u. a. Deklamationen und Aufſchneidereien, wie ihre pomphaften Unternehmungen ausgegangen, und welche auf die Organiſation und den Geiſt des öffentlichen Unterrichts ſo nachtheilige, noch jetzt, ſo ſehr man davon zurückgekommen, in ihren Folgen nicht ganz beſeitigte Einwirkungen gehabt haben. Hamann klagt, daß er in Hiſtorie, Geographie ganz zurückgelaſſen worden und nicht den geringſten Begriff von der Dichtkunſt erlangt habe, den Mangel der beiden erſten niemals gehörig habe erſetzen können, auch ſich in vieler Mühe finde, ſeine Gedanken mündlich und ſchriftlich in Ordnung zu ſammeln und mit Leichtigkeit auszudrücken. Wenn ein Theil dieſes Mangels auf den Schulunterricht kommt, ſo liegt jedoch davon, wie wir weiterhin ſehen werden, wohl am meiſten in der ſonſt charakteriſtiſchen Temperatur und Stimmung ſeines Geiſtes.

Ebenſo charakteriſtiſch für ihn, obgleich wohl nicht für den Schulunterricht, iſt, was er ferner angiebt, daß alle Ordnung, aller Begriff und Luſt an derſelben in ihm verdunkelt worden ſey. Mit einer Menge Wörter und Sachen überſchüttet, deren Verſtand, Grund, Zuſammenhang, Gebrauch er nicht gekannt, ſey er in die Sucht verfallen, immer mehr und mehr ohne Wahl, ohne Unterſuchung und Ueberlegung auf einander zu ſchütten; und dieſe Seuche habe ſich auf alle ſeine Handlungen ausgebreitet; auch in ſeinem übrigen Leben iſt er hierüber nicht reifer geworden. Als einen weitern Abweg, in den er verfallen, giebt er eine Neugierde und kindiſchen Vorwitz an, in allen Ketzereien bewandert zu werden; — „ſo ſucht der Feind unſerer Seelen und alles Guten den göttlichen Weizen durch ſein Unkraut zu erſticken.“ Nach ferneren Schulſtudien, worin er die erſten Begriffe von Philoſophie und Mathematik, von Theologie

und Hebräischem bekam, ein neues Feld von Ausschweifungen: — „das Gehirn wurde zu einer Jahrmarktsbude von ganz neuen Waaren;“ mit diesem Wirbel kam er im Jahre 1746 auf die hohe Schule. Er sollte Theologie studieren, fand aber ein Hinderniß „in seiner Zunge, schwachem Gedächtnisse, viele Heuchelhindernisse in seiner Denkungsart u. s. w.“ Was ihn vom Geschmacke an derselben und an allen ernsthaften Wissenschaften entfernte, sey eine neue Neigung gewesen, die in ihm aufgegangen, nämlich zu Alterthümern, Kritik, hierauf zu den sogenannten schönen und zierlichen Wissenschaften, Poesie, Romanen, Philologie, den französischen Schriftstellern, und ihrer Gabe zu dichten, zu malen, zu schildern, der Einbildungskraft zu gefallen u. s. w., er bittet Gott inbrünstig um Verzeihung dieses Mißbrauchs seiner natürlichen Kräfte u. s. f. Er bekannte sich also „zum Schein zur Rechtsgelehrsamkeit, ohne Ernst, ohne Treue, ein Jurist zu werden;“ seine Thorheit, sagt er, ließ ihn eine Art von Großmuth und Erhabenheit sehen, nicht für Brod zu studieren, sondern nach Neigung, zum Zeitvertreibe und aus Liebe zu den Wissenschaften selbst, weil es besser wäre, ein Märtyrer denn ein Taglöhner und Miethling der Musen zu seyn; „was für Unsinn läßt sich,“ fügt er mit Recht gegen solchen Hochmuth hinzu, „in runden und wohllautenden Worten ausdrücken.“

Er gedachte nun eine Hofmeisterstelle anzunehmen, um Gelegenheit zu finden, in der Welt seine Freiheit zu versuchen, auch weil er im Geld etwas sparsam gehalten wurde; er schiebt die Schuld, mit seinem Gelde nicht besser ausgekommen zu seyn, auf den Mangel des göttlichen Segens, die „Unordnung, den allgemeinen Grundfehler meiner Gemüthsart, eine falsche Großmuth, eine zu blinde Liebe und Wohlgefallen für Anderer Urtheile, und Sorglosigkeit aus Unerfahrenheit;“ — von dem Fehler des Wohlgefallens an Urtheilen Anderer ist er bald nur zu sehr geheilt worden.

Aus dem Detail der Mißverhältnisse, in die er in seinen

Hofmeisterstellen sich verwickelte, mag hier nur ausgehoben werden, was er davon auf seinen Charakter schiebt; — „seine ungesellige oder wunderliche Lebensart," sagt er S. 177, „die Theils Schein, Theils falsche Klugheit, Theils eine Folge einer inneren Unruhe war, an der er sehr lange in seinem Leben siech gewesen; — eine Unzufriedenheit und Unvermögenheit sich selbst zu ertragen, eine Eitelkeit, sich selbige zum Räthsel zu machen — verdarben viel und machten ihn anstößig." In seiner ersten Stelle schrieb er an die Mutter seines Zöglings, eine Baronin in Liefland, zwei Briefe, die ihr das Gewissen aufwecken sollten; das Antwortschreiben gab ihm seine Entlassung; es ist S. 255 buchstäblich abgedruckt, der Anfang mag hier stehen: „Herr Hamann, da die Selben sich gahr nicht bei Kinder von Condition zur information schicken, noch mir die schlechte Briefe gefallen, worin Sie meinen Sohn so auf eine gemeine und niederträchtige Ahrt abmalen u. s. f." — Für die Demüthigungen seines Stolzes fand er in der Zärtlichkeit des Kindes, und in der Schmeichelei, unschuldig zu seyn und mit Bösem für Gutes belohnt zu werden, einige Genugthuung; „ich wickelte mich," sagt er, „in den Mantel der Religion und Tugend ein, um meine Blöße zu decken, schnaubte aber vor Wuth, mich zu rächen und mich zu rechtfertigen; doch verrauchte diese Thorheit bald." In ähnliche Mißverhältnisse gerieth er in einem zweiten Hause, und späterhin in noch weitere Mißstimmungen dadurch, daß er, nachdem er dasselbe verlassen, sich nicht enthalten konnte, sowohl seinem Nachfolger, einem Freunde, als auch den Zöglingen fernerhin seine brieflichen Belehrungen und Zurechtweisungen aufzudringen; „sein Freund schien diese Aufmerksamkeit für den jungen Baron als Eingriffe oder Vorwürfe anzusehen, und der Letztere bezahlte ihn (Hamann) mit Haß und Verachtung."

In Königsberg hatte Hamann die Freundschaft eines der Brüder Berens aus Riga gewonnen; — „der die Herzen kennt und prüft und zu brauchen weiß, hat seine weisen Absich-

ten gehabt, uns beide durch einander in Versuchung zu führen.“ In der That sind die Verwickelungen mit diesem Freunde und dessen Familie das Durchgreifendste in Hamann's Schicksal. Er lebte eine Zeitlang in diesem Hause, wo er, wie er sagt, als ein Bruder, ja beinahe als ein älterer Bruder angesehen wurde; aber er giebt zugleich an, daß er ungeachtet alles Anlasses zufrieden zu seyn, sich der Freude in der Gesellschaft der edelsten, munterſten, gutherzigſten Menschen beides Geschlechts doch nicht überlassen konnte; nichts als Mißtrauen gegen sich selbst und Andere, nichts als Qual, wie er sich ihnen nähern oder entdecken sollte; er sieht dieß als eine Wirkung der Hand Gottes an, die schwer über ihm geworden, daß er sich selbst unter allem dem Guten, was ihm von Menschen geschah, — als deren Bewunderer, Verehrer und Freund er sich zugleich angiebt, — nicht erkennen sollte. — Hamann beschreibt diesen Zustand seiner inneren Unruhe als ein Gedrücktseyn, das gegenüber der wohlwollendſten Freundschaft, die er auch empfand und anerkannte, nicht zu einem Wohlwollen gegen die Freunde, und damit nicht zur Offenheit und Freimüthigkeit des Verhältnisses gelangen konnte. Die Franzosen haben einen kurzen Ausdruck für einen Menschen von dieser Widerwärtigkeit des Gemüths, welche wohl Bösartigkeit zu nennen ist; sie nennen einen solchen un homme mal élevé, indem sie Wohlwollen und Offenheit mit Recht für die nächsten Folgen einer guten Erziehung ansehen. Auch kein anderer Keim zu einer späteren, höhern Selbsterziehung von Innen heraus, dessen Zeit ist, in der Jugend zu erwachen, thut in Hamann's Jugend sich hervor — nicht irgend eine Poesie dieser Lebenszeit oder, wenn man will, Phantasterei und Leidenschaft, die ein zwar noch unreifes, ideales, aber festes Interesse für einen Gegenstand geistiger Thätigkeit enthält und für das ganze Leben entscheidend wird. Die Energie seines intelligenten Naturells wird nur zu einem wilden Hunger geistiger Zerstreuung, die keinen Zweck enthält, in den sie sich resumirte. Aber

das Uebel ſeiner Gemüthsart ſollte bald in einer Prüfung auf eine ſchlimmere Weiſe zum Ausſchlag kommen.

Er war auf kurze Zeit in die zweite Hofmeiſterſtelle zurückgekehrt, die er in Kurland bekleidet hatte. Jedoch zurückgerufen nach Haus, um ſeine ſterbende Mutter noch einmal zu ſehen, und auf das Anerbieten engerer Verbindungen mit dem Berens'ſchen Hauſe in Riga, verließ er jene Stelle wieder: „Gott," ſagt er S. 189, „gab außerordentlichen Segen, daß ich von dem Hauſe aus Kurland, mit Scheingründen und ohne Aufrichtigkeit, losgelaſſen wurde, unter dem Verſprechen wieder zu kommen, das eine offenbare Lüge, und wider alle meine Abſichten und Neigungen war." Die Verbindung mit den Brüdern Berens war die Aufnahme Hamann's in ihre Dienſte, Geſchäfte und Familie; er ſollte auf ihre Koſten eine Reiſe thun, „um ſich aufzumuntern und mit mehr Anſehen und Geſchick in ihr Haus zurückzukehren." Nachdem er ſeine Mutter ſterben geſehen, wo, wie er geſteht, trotz der unſäglichen Wehmuth und Betrübniß, die er empfunden, „an ihrem Todtenbette ſein Herz weit unter der Zärtlichkeit geblieben iſt, die er ihr ſchuldig geweſen, und ſich im Stande gefühlt hat, ungeachtet der nahen Ausſicht, ſie zu verlieren, ſich auf der Welt anderen Zerſtreuungen zu überlaſſen," — trat er am 1. Oktober 1756, mit Geld und Vollmacht verſehen, die Reiſe nach London an, über Berlin, wo er unter Anderm die erſte Bekanntſchaft mit Moſes Mendelsſohn machte, — über Lübek, wo er bei Blutsverwandten die Wintermonate zubrachte, — und Amſterdam. In dieſer Stadt, ſagt er, habe er alles Glück verloren, Bekannte und Freunde nach ſeinem Stande und Gemüthsart zu finden, worauf er ſonſt ſo ſtolz geweſen ſey; er glaubte, daß ſich Jedermann vor ihm ſcheute, und er ſelbſt ſcheute Jeden; von jener einfachen Erfahrung in einer ganz fremden holländiſchen Stadt weiß er ſich keinen andern Grund anzugeben, als daß Gottes Hand ſchwer über ihm geweſen, weil er ihn aus den Augen geſetzt, nur mit

lauem Herzen ihn bekannt habe u. s. f. Auf der Weiterreise nach London wurde er von einem Engländer um Geld betrogen, den er Morgens auf den Knieen betend gefunden, und daher Zutrauen zu ihm gefaßt hatte. In London, wo Hamann den 18. April 1757 ankam, war sein erster Gang, einen Marktschreier aufzusuchen, von dem er gehört hatte, daß er alle Fehler der Sprache heilen könne, (schon oben war eines solchen Fehlers erwähnt, der wohl im Stottern bestand). Weil aber die Kur kostbar und langwierig schien, unterzog sich Hamann derselben nicht, und mußte also, wie er sagt, seine Geschäfte mit der alten Zunge und mit dem alten Herzen anfangen; er entdeckte selbige (wie es scheint Schuldforderungen) denjenigen, an die er gewiesen war. „Man erstaunte über deren Wichtigkeit, noch mehr über die Art der Ausführung, und vielleicht am meisten über die Wahl der Person, der man selbige anvertraut hatte;“ man lächelte, und benahm ihm die Hoffnung, etwas auszurichten. Hamann aber spiegelte sich nun als das Klügste vor, „so wenig als möglich zu thun, um nicht die Unkosten zu häufen, sich nicht durch übereilte Schritte Blößen zu geben und Schande zu machen.“ Er ging also unterdrückt und taumelnd hin und her, hatte keinen Menschen, dem er sich entdecken, und der ihm rathen oder helfen konnte, war der Verzweiflung nahe und suchte in lauter Zerstreuungen selbige aufzuhalten und zu unterdrücken. „Mein Vorsatz war nichts, als eine Gelegenheit zu finden (und dafür hätte ich Alles angesehen), meine Schulden zu bezahlen und in einer neuen Tollheit anfangen zu können; die leeren Versuche, in die ich durch Briefe, durch die Vorstellungen der Freundschaft und Erkenntlichkeit aufwachte, waren lauter Schein; nichts als die Einbildung eines irrenden Ritters und die Schellen meiner Narrenkappe waren meine gute Laune und mein Heldenmuth.“ So beschreibt er die Rath- und Haltungslosigkeit, in der sich sein Charakter befand. Endlich zog er auf ein Kaffeehaus, weil er keine Seele zum Umgang

mehr hatte, „einige Aufmunterung in öffentlichen Gesellschaften zu haben, um durch diesen Weg vielleicht eine Brücke zum Glück zu bauen.“ So ganz heruntergekommen durch den Eigensinn einer herumlungernden, alle Haltung und Rechtlichkeit, wie den Zusammenhang mit seinen Freunden in Riga und mit seinem Vater verschmähenden Thorheit sehen wir ihn nach einem ohne alles Geschäft und Zweck verbrachten Jahre in einem Hause bei einem ehrlichen dürftigen Ehepaar vom 8. Febr. 1758 an einquartiert, wo er in drei Monaten höchstens vier Mal ordentliche Speise gehabt und seine ganze Nahrung Wassergrütze und des Tags einmal Kaffee war: Gott, sagt er, hat ihm selbige außerordentlich gedeihen lassen, denn er befand sich bei dieser Kost in guter Gesundheit; die Noth, fügt er hinzu, war der stärkste Beweggrund zu dieser Diät, diese aber vielleicht das einzige Mittel, seinen Leib von den Folgen der Völlerei wieder herzustellen.

Die innerlich und äußerlich rathlose Lage trieb ihn, eine Bibel aufzusuchen; hier beschreibt er die „Zerknirschung, die das Lesen derselben in ihm hervorbrachte, die Erkenntniß der Tiefe des göttlichen Willens in der Erlösung Christi, seiner eigenen Verbrechen und seines Lebenslaufs in der Geschichte des jüdischen Volkes; sein Herz ergoß sich in Thränen, er konnte es nicht länger, konnte es nicht länger seinem Gotte verhehlen, daß er der Brudermörder, der Brudermörder seines eingebornen Sohnes war.“ Wir finden aus der damaligen Zeit häufig Schilderungen von der Angst und Qual, in welche Menschen von einfachem ruhigem Leben geriethen, wenn sie die Forderung zur Buße und die Bedingung der Gnade, in ihrem Herzen eine abscheuliche Sündhaftigkeit zu finden, bei aller Erforschung ihres Innern nicht erfüllen konnten; aber sie belehrten sich endlich, daß eben dieß, die Sündhaftigkeit nicht in sich zu entdecken, die ärgste Sünde selbst sey, und waren hiermit auf den Weg, Buße thun zu können, gediehen. Hamann hatte nach dem, wie er sei-

nen Aufenthalt in London schildert, diese Wendung nicht nöthig. Durch seine Buße und Reue fühlte er nun sein Herz beruhigter als jemals in seinem Leben; der Trost, den er empfangen, verschlang alle Furcht, alle Traurigkeit, alles Mißtrauen, so daß er keine Spur davon mehr in seinem Herzen finden konnte. Die nächste Anwendung, die er von diesem empfangenen Troste machte, war die Stärkung gegen die Last seiner Schulden; 150 Pfund Sterl. hatte er in London durchgebracht, ebenso viel war er in Kurland und Liefland schuldig geblieben; „seine Sünden sind Schulden von unendlich mehr Wichtigkeit und Folgen, als seine zeitlichen; wenn der Christ mit Gott wegen der Hauptsache richtig geworden, wie sollte es diesem auf eine Kleinigkeit ankommen, sie obenein zum Kauf zu geben; die 300 Pfund Sterl. sind *seine* Schulden; er überläßt nun Gott alle Folgen seiner Sünden, da derselbe deren Last auf sich genommen."

In so beruhigter Stimmung schrieb er diese höchst charakteristische Schilderung seines Lebenslaufs und seines Innern, bis Ende April 1758, und setzte sie auch von da noch weiter fort.

Auf Briefe von Hause und von Riga, die ihm ein Mann brachte, der ihn zufällig endlich auf der Straße traf, kam er zum Entschluß, nach Riga zurückzukehren, wo er im Juli 1758 wieder eintraf, und in dem Hause des Herrn Berens, wie er sagt, mit aller möglichen Freundschaft und Zärtlichkeit bewillkommnet wurde. Er bleibt in demselben; seine Geschäfte bestehen bloß in einem Briefwechsel mit dem Bruder des Hrn. Berens, in dem Unterricht der ältesten Tochter des Hauptes der Familie, und in kleiner Handreichung bei einem jüngern Bruder, der auf dem Komptoir war. Er dankt Gott, daß derselbe bisher diese Arbeit mit sichtbarer Hand gesegnet, und nach einer schlaflosen, in Ueberlegung zugebrachten Nacht steht er am 15. December mit dem Gedanken auf, zu heirathen, nachdem er sich und seine Freundin, eine Schwester seiner Freunde, der Herren Berens, der Barmherzigkeit Gottes empfohlen. Nach erhaltener

Zustimmung seines Vaters eröffnet er seinen Entschluß den Brüdern Berens und deren Schwester selbst, die einverstanden scheint; aber der letzte Tag des Jahrs 1758 ist voll außerordentlicher Auftritte zwischen ihm und einem der Brüder, den er wie Saul unter den Propheten mit ihm (Hamann) reden hört; das war ein Tag der Noth, des Scheltens und Lästerns; erbaulich genug spricht er aber auch dabei von der ungemeinen Rührung über die Sinnesänderung (?) und die Eindrücke der Gnade, die er in jenem wahrzunehmen schien, und wie er mit Freudigkeit, die Nacht zu sterben, ins Bett geht, wenn Gott so gnädig seyn sollte, die Seele dieses Bruders zu retten. „In einem Briefe an seinen Vater giebt er den Tag jener Auftritte der saul'schen Propheten-Sprache, der Noth, des Scheltens u. s. f. für einen Jahresschluß von vielem außerordentlichen Segen aus, den ihm Gott widerfahren lassen. Mit einem bußfertigen und salbungsvollen Gebete für alle seine Freunde, vom ersten Tage des Jahrs 1759, schließt das Tagebuch. Noch in jenem Briefe an seinen Vater vom 9. Januar schreibt er von den Hoffnungen, die Einwilligung des einen Bruders Berens, der sich zu Petersburg befand, und der Chef der Familie gewesen zu seyn scheint, zu der Heirath mit dessen Schwester zu erhalten. Aber die Sammlung ist hier lückenhaft; der nächste Brief derselben vom 9. März ist aus Königsberg; aus demselben geht hervor, daß er Riga verlassen hat, und zunächst alle Verhältnisse zwischen ihm und dem Berens'schen Hause abgebrochen sind. Im Verfolg des Briefwechsels zwischen Hamann und dem Rektor J. G. Lindner in Riga, dem gemeinschaftlichen Freunde Hamann's und der Gebrüder Berens, finden sich jene dunkel gebliebenen Vorfallenheiten nicht weiter aufgehellt, aber man liest genug, um die gänzliche Mißstimmung der beiden Theile zu sehen, bei den Herren Berens die tiefe Empfindung des Kontrasts zwischen Hamanns üblem Betragen in England, so wie der Fortsetzung eines unthätigen Lebens,

und zwischen dem breiten Auslegen seiner Frömmigkeit und der von Gott empfangenen Gnade, insbesondere der Prätension, durch seine Frömmigkeit soviel vor seinen Freunden voraus zu haben, und von ihnen als ihr Meister und Apostel anerkannt zu werden. Hamann hatte seinen Lebenslauf, der durch das Angeführte genug charakterisirt ist, dem Herrn Berens, wie es scheint, nach dem Heiraths-Projekt und den zur selben Zeit erfolgten Explosionen, in die Hände kommen lassen; es erhellt von selbst, in welcher Absicht und ebenso mit welcher Wirkung; von Berens kommt die Aeußerung vor, daß er diesen Lebenslauf mit Ekel gelesen, S. 362; um sich zu überwinden, nach Riga zurückzukommen, damit er nicht Hungers stürbe, habe Hamann die Bibel nöthig gehabt; S. 355 sogar liest man von der Drohung, Hamann zu seiner Besserung in ein Loch stecken zu lassen, wo nicht Sonne noch Mond scheine. Der vorhin genannte Lindner, und dann auch Kant bei der Anwesenheit eines der Herren Berens in Königsberg, den Geschäfte dahin geführt hatten, bemühten sich als gemeinschaftliche Freunde beider Theile, das Mißverhältniß auszugleichen. Die Briefe Hamann's in dieser Angelegenheit, besonders auch einige an Kant sind von dem Lebendigsten, auch Offensten und Verständlichsten, was aus seiner Feder geflossen. Nachdem Hamann's Frömmigkeit hauptsächlich die Stimmung der Bußfertigkeit, innerer Freudigkeit und nicht nur einer Ergebenheit gegen Gott, sondern auch einer äußern Beruhigung gegen ein Verhältniß und den Zustand mit Menschen gehabt hatte; so wird jetzt in dem Gedränge des Mißverhältnisses mit seinen Freunden seine ganze Leidenschaftlichkeit und geniale Energie erregt, und diese Leidenschaftlichkeit und Unabhängigkeit seines Naturells in diese Frömmigkeit gelegt. Da in diesem ein halbes Jahr fortgesetzten Kampfe und Zanke die ganze Individualität Hamann's, wie seine Darstellungsweise und Styl ihre Entwickelung erlangt, auch seine eigentliche schriftstellerische Laufbahn hier ihre Veranlassung hat;

so verweilen wir bei der Heraushebung der Züge dieses Zanks, die für das Verständniß dieses Charakters die bedeutendsten werden; sie sind auf einen allgemeinern, wesentlichen und darum überall durchdringenden Gegensatz gegründet.

Beide Theile dringen und arbeiten auf eine Sinnesänderung des andern Theils; an Hamann wird die Forderung der Anerkennung und des wirklichen Eingehens in ein rechtliches, brauchbares und arbeitsames Leben gemacht, und die Prätension seiner Frömmigkeit, insofern diese ihn nicht auch zu jenem treibt, nicht geachtet. Hamann dagegen setzt sich in der Stellung seiner innern Zuversicht auch praktisch fest; seine Buße und der an die göttliche Gnade erlangte Glaube sind die Burg, in der er sich isolirt, und nicht nur gegen die Anforderungen seiner Freunde, mit ihnen über die Verhältnisse der Wirklichkeit zu etwas Gemeinsamem und Festem zu kommen und objektive Grundsätze anzuerkennen, sondern auch gegen ihre Vorwürfe die Haltung umkehrt, ihnen die Erkenntniß ihrer selbst zu erwerben aufgiebt und Buße und Bekehrung von ihnen verlangt. Der gemeinschaftliche Punkt, der sie zusammenhält, ist das, auch nach allen Differenzen scheinbar, wenigstens bei Hamann unerschütterlich gebliebene Band der Freundschaft; aber indem er daraus Rechte und Pflichten gegen die Freunde nimmt, weist er zugleich Alles ab, was sie daraus gegen ihn geltend machen wollen, und läßt sie nicht an ihn kommen. Das Princip, aus dem er seine Dialektik führt, ist das religiöse, welches seine Superiorität gegen die sogenannten weltlichen Pflichten und gegen die Thätigkeit in und für bestehende Verhältnisse abstrakt behauptet und in diese Superiorität seine zufällige Persönlichkeit einschließt: — eine Dialektik, die auf diese Weise Sophisterei wird. Als Hauptzüge mögen folgende mit einiger Anführung der eigenthümlichen Weise, in der sich Hamann's Humor dabei ausspricht, ausgehoben werden. — Zunächst kommen die Freunde Lindner und Kant über ihr Vermittlergeschäft selbst sehr übel weg. Als ihm

jener unpartheiisch seyn wollende Mittelsmann die Aeußerungen des Freundes Berens mittheilt, fragt Hamann, „ob das neutral seyn heiße, wenn man geharnischte Männer unter dem Dache seiner Briefe einnehme, und sein Kouvert zum hölzernen Pferde mache;“ er setzt diese Gefälligkeit mit der einer Herodias gegen ihre Mutter, das Haupt des Johannes sich auszubitten, parallel; er heißt dieß als ein Heuchler in Schafskleidern zu ihm kommen u. s. f. An Kant schreibt er über dessen Bemühungen: „Ich muß über die Wahl eines Philosophen zu dem Endzweck, eine Sinnesänderung in mir hervorzubringen, lachen; ich sehe die beste Demonstration wie ein vernünftig Mädchen einen Liebesbrief, und eine baumgarten'sche Erklärung wie eine witzige Fleurette an.“ Am meisten charakteristisch drückte Hamann seine Stellung in diesem Kampfe durch die Worte aus, daß Kant, indem er mit hereingezogen worden, der Gefahr ausgesetzt worden sey, „einem Menschen zu nahe zu kommen, dem die Krankheit seiner Leidenschaft eine Stärke zu denken und zu empfinden gebe, die ein Gesunder nicht besitze.“ Dieß ist ein Zug, der für die ganze Eigenthümlichkeit Hamann's treffend ist. — Die Briefe an Kant sind mit besonderer, großartiger Leidenschaftlichkeit geschrieben. Wie es scheint, hatte Kant nicht mehr auf Hamann's Briefe oder dessen ersten Brief geantwortet, und Hamann vernommen, daß Kant dessen Stolz unerträglich gefunden habe; über diesen seinen Stolz und Kant's Stillschweigen entgegnet und fordert ihn Hamann mit weitläufiger Heftigkeit heraus; er fragt ihn: „Ob Kant sich zu Hamann's Stolz erheben wolle, oder Hamann sich zu Kant's Eitelkeit herablassen solle.“ — Den Vorwürfen, die ihm wegen seines frühern Benehmens und seiner jetzigen Bestimmungslosigkeit gemacht werden, entgegnet er auf die einfache Weise durch die Parrhesie des Bekenntnisses und Zugeständnisses, daß „er der vornehmste unter den Sündern sey; eben in dieser Empfindung seiner Schwäche liege der Trost, den er in der Erlösung genossen;“

die Demüthigung, die aus jenen Vorwürfen gegen ihn erwachse, erwiedere er mit „dem Stolze auf die alten Lumpen, welche ihn aus der Grube gerettet, und er prange damit, wie Joseph mit dem bunten Rocke.“ — Die nähere Besorgtheit seiner Freunde um seine Lage und Zukunft, seine Unbrauchbarkeit und Arbeitslosigkeit beantwortet er damit, daß seine Bestimmung weder zu einem Staats-, Kauf- noch Weltmann sey; er danke Gott für die Ruhe, die derselbe ihm gebe. — Hamann lebte, nachdem er Riga verlassen, bei seinem alten Vater; dieser, sagt er, gebe ihm Alles reichlich, was ihm zur Leibesnahrung und Nothdurft gehöre, und wer frei sey und frei seyn könne, solle nicht ein Knecht werden; er gehe seinem alten Vater zur Seite und frage nicht darnach, wie viel Vortheil oder Abbruch er diesem schaffe; Bibellesen und Beten sey die Arbeit eines Christen; seine Seele sey in Gottes Hand mit allen ihren moralischen Mängeln und Grundkrümmen. Wenn man ja wissen wolle, was er thue: — er lutherisire; es müsse doch etwas gethan seyn. „Dieser abentheuerliche Mönch sagte zu Augsburg (!): hie bin ich — ich kann nicht anders. Gott helfe mir, Amen!“ — Seine Geldschuld gegen das berens'sche Haus thut er zunächst (in dem einen Briefe an Kant S. 444) so ab, daß, wenn davon vielleicht die Rede würde, Kant dem Hrn. Berens sagen solle, daß er, Hamann, jetzt nichts habe, und selbst von seines Vaters Gnade leben müsse; — wenn er sterben sollte, wolle er dem Hrn. Berens seinen Leichnam vermachen, den er, wie die Aegyptier, zum Pfand nehmen könne. Ein Jahr später (III. Theil S. 17 f.) schreibt er an jenes Haus, um den Anspruch seiner Schulden auf einen ordentlichen Fuß zu bringen; er erhält die Erledigung in der Antwort, daß der Abschied, den er aus jenem Hause genommen, die Quittung aller Verbindlichkeiten seyn möge, die je zwischen ihnen gewesen.“ — Die hauptsächlichste Wendung seines Benehmens gegen seine Freunde ist die Umkehrung des Angriffs auf sie, die Anforderung an sie,

zunächst an einen der Brüder Berens, daß er bei allen den gründlichen Entdeckungen, die er über Hamann's Herz gemacht, in seinen eigenen Busen fühlen, und sich selbst so gut für einen Mischmasch von großem Geiste und elendem Tropf erkennen möge, als er ihn, Hamann, mit viel Schmeichelei (die Schmeicheleien, die Berens ihm mache, thuen ihm weher als seine beißenden Einfälle) und Treuherzigkeit dafür erkläre. Daß er in seiner Privatsache dem Freund Lindner so überläſtig geworden, sey geschehen, sagt er, weil er gewünscht und gehofft, das Lindner mehr Anwendung davon auf sich selbst machen würde. Wie oft sey er (Hamann) aber an das Leiden unsers Erlösers erinnert worden, da seine Nächsten, seine Tischfreunde der keines vernahmen, und nicht wußten, was er redete und was er ihnen zu verstehen geben wollte. Man beschuldige ihn, daß er die Mittel verachte: aber sonst wäre er ein Verächter der göttlichen Ordnung; was für ein besser Mittel hätte sich sein Freund von Gott selbst erbitten können als ihn, den man für einen alten, wahren Freund ansehe, wenn er in seinem eigenen Namen komme? Weil man aber den nicht kenne, der ihn gesandt habe, so werde er (Hamann) auch verworfen, so bald er in dessen Namen komme; sie verwerfen den, den Gott versiegelt habe zum Dienste ihrer Seelen. Seine Freunde ekle vor der losen Speise, die sie in seinen Briefen finden; was lese er aber in den ihren? Nichts als die Schlüsse seines eigenen Fleisches und Blutes, das verderbter sey als ihres; nichts als das Murren seines eigenen alten Adams, den er mit seinen eigenen Satyren geißle, und die Striemen davon eher als sie selbst fühle, länger als sie selbst behalte, und mehr darunter brumme und girre als sie, weil er mehr Leben, mehr Affekt, mehr Leidenschaft besitze, nach ihrem eigenen Geständniß.

Den ihm von Gott zugetheilten Beruf, seinen Freunden zur Selbsterkenntniß zu verhelfen, bestätigt er noch weiter damit,

daß er ſagt, wie man den Baum an den Früchten erkenne, ſo wiſſe er, daß er ein Prophet ſey, — aus dem Schickſal, das er mit allen Zeugen theile, geläſtert, verfolgt und verachtet zu werden; — die größte Stufe des Gottesdienſtes, den Heuchler Gott bringen, ſagt er ſeinen Freunden ein ander Mal, beſtehe in der Verfolgung wahrer Bekenner. Dieſer angemaßten Stellung gemäß fordert er Kant (S. 505) heraus, ihn „mit eben dem Nachdruck zurückzuſtoßen und ſich ſeinen Vorurtheilen zu widerſetzen, als er (Hamann) ihn und ſeine Vorurtheile angreife; ſonſt werde in ſeinen Augen Kant's Liebe zur Wahrheit und Tugend ſo verächtlich als Buhlerkünſte ausſehen. Mitunter giebt er auch den ganzen Hader für eine gemeinſchaftliche Prüfung ihrer Herzen, ſeines mit eingeſchloſſen, an. So an Lindner S. 375, er ſoll richten, was er, Hamann, ſage, und das Gericht ſeines Nächſten als eine Züchtigung des Herrn anſehen, auf daß wir nicht ſammt der Welt verdammt werden; er, Lindner, ſolle die Wunden, die Hamann ihm ſchlagen, den Schmerz, den er ihm machen müſſe, als ein Chriſt vergeben. So erkennt, wie er S. 353 ſchreibt, Hamann die Heftigkeit nicht, die in des Freundes Berens Zuſchriften ſich finde; er ſehe Alles als eine Wirkung der Freundſchaft deſſelben, und dieſe ſowohl als ein Geſchenk wie als eine Prüfung Gottes an. Daß er (Hamann) S. 393 in einem ſo harten und ſeltenen Ton geſchrieben, ſey nur darum geſchehen, „daß eure Neigung, euer Herz gegen uns offenbar würde vor Gott; Gott wollte verſuchen, was in meinem Herzen die Liebe Chriſti gegen euch für Bewegungen hervorbringen würde, und was die Liebe Chriſti in euch gegen uns hervorbringen würde.“ — Bei einer Herausforderung an Kant und bei dem Scheine, ſich mit ſeinen Freunden in die Gemeinſamkeit der Prüfung zu ſtellen, iſt, wie angeführt, die Zuverſicht der eigenen Vollendung in der Buße und der Ueberlegenheit über die Freunde zu ſtark ausgeſprochen, als daß dieſe darin nicht Hamann's „Stolz“ vornehm-

lich hätten empfinden müssen. Unter jenen Voraussetzungen von seiner Seite, sieht man wohl, konnte es zu keinem Verständnisse kommen. Kant scheint, wie erwähnt, schon früher sich mit Hamann über diese Sache nicht weiter eingelassen zu haben; der letzte Brief Hamann's an Kant (S. 504) macht ihm Vorwürfe über sein Stillschweigen und versucht ihn zu Erklärungen zu zwingen; auch fühlt Hamann ebenso, daß er vergebene Mühe aufwendet, den anderen Freunden Lindner und Berens (S. 469: „Alle meine Sirenen-Künste sind umsonst u. s. f.") zu imponiren, und macht (S. 405) den Vorschlag, da der Briefwechsel zwischen ihnen immer mehr ausarten möchte, von der Materie abzubrechen und denselben eine Weile ruhen zu lassen. In der That ist die Erfahrung, welche Hamann hierbei gemacht hat, für ihn nicht verloren gegangen; wir sehen ihn von nun an gegen Lindner, mit dem der Briefwechsel nach längerer Zeit wieder aufgenommen wurde, so wie auch gegen spätere Freunde in einem veränderten, verständigen Benehmen, das sich auf die Gleichheit des Rechts moralischer und religiöser Eigenthümlichkeit gründet, und die Freiheit der Freunde unbeeinträchtigt und unbedrängt läßt.

Allein dieser Verzicht, die Herzen seiner Freunde zu bearbeiten oder sie wenigstens zu Diskussionen über den Zustand ihrer Seelen zu drängen, ist mehr ein äußerlicher Schein und erstreckt sich nur auf das direkte Benehmen gegen sie. Sein Drang wirft sich jetzt, weil er es in der Korrespondenz aufgeben muß, sich als Meister und Prophet anerkannt zu sehen, in das andere Mittel, das Wort zu haben, — in das Mittel von Druckschriften. Wir sehen schon in den letzten Briefen an Lindner, und vornehmlich an Kant, die Keime und dann die nähere Ankündigung der sokratischen Denkwürdigkeiten, des Anfangs seiner Autorschaft, wie Hamann selbst diese Schrift nennt. Er stellt den jungen Berens mit Kant gegen sich in das Verhältniß von Alcibiades zu Sokrates, und bittet um die

Erlaubniß, als der Genius zu reden. In dem ganz charakteriſtiſchen, höchſt geiſtreichen Briefe (S. 430) an Kant geht er zu der Wendung über, daß es ihm (Hamann) „um die Wahrheit ſo wenig zu thun ſey als Kant's Freunden;" „ich glaube, wie Sokrates, Alles, was der Andere glaubt — und gehe nur darauf aus, Andere in ihrem Glauben zu ſtören." Im andern öfters angeführten Briefe an Kant (S. 506) wirft er dieſem vor, es ſey ihm nichts daran gelegen, ihn (Hamann) zu verſtehen oder nicht zu verſtehen; ſeine (Hamann's) Anerbietung ſey geweſen, die Stelle des Kindes zu vertreten; Kant hätte ihn daher ausfragen ſollen; dieß Einlaſſen iſt es, was er auf alle Weiſe hervorzurufen beſtrebt iſt, und zwar in dem Zwecke, die Freunde zur Selbſterkenntniß zu bringen. Die ſokratiſchen Denkwürdigkeiten ſind die Ausführung und ausdrückliche Expoſition der Stellung, die er ſich nehmen will — als Sokrates ſich zu verhalten, der unwiſſend geweſen, und ſeine Unwiſſenheit ausgeſtellt habe, um ſeine Mitbürger anzulocken und ſie zur Selbſterkenntniß und einer Weisheit zu führen, die im Verborgenen liege. Man ſieht im Verfolge, daß Hamann mit dem eigenthümlichen Zwecke dieſer Schrift nicht glücklicher geweſen als mit ſeinen Briefen; auf Kant hat ſie offenbar weiter keine Wirkung gemacht, und ihn nicht zum Einlaſſen vermocht; von der andern Seite her, wie es ſcheint, hat ſie ihm Verachtung und ſelbſt Hohn zugezogen. Aber ſie drückt ſowohl den allgemeinen Grundtrieb der ſämmtlichen Schriftſtellerei Hamann's aus, als auch aus ihr die Sätze geſchöpft worden ſind, welche ſpäterhin eine allgemeine Wirkung hervorgebracht haben. Wir verweilen daher bei ihr noch etwas, indem wir nur noch bemerken, daß Hamann zum Behuf dieſer Schrift ſich, wie er irgendwo zugeſteht, nicht einmal die Mühe gab, den Plato und Xenophon ſelbſt nachzuleſen.

In der Zueignung — ſie iſt gedoppelt, an Niemand, den Kundbaren (das Publikum) und an Zween — charakte-

riſirt er dieſe Letzteren (Berens und Kant, II. Bd. S. 7): „Der erſte arbeite am Stein der Weiſen, wie ein Menſchenfreund, der denſelben für ein Mittel anſieht, den Fleiß, die bürgerlichen Tugenden und das Wohl des gemeinen Weſens zu fördern; der andere möchte einen ſo allgemeinen Weltweiſen und guten Münzwardein abgeben, als Newton war.“ (Hamann =) Sokrates ſelbſt ſey ungeachtet der Reihe von Lehrmeiſtern und Lehrmeiſterinnen, die man ihm gegeben, unwiſſend geblieben; aber „er übertraf die Anderen an Weisheit, weil er in der Selbſterkenntniß weiter gekommen war als ſie, und wußte, daß er nichts wußte. Mit dieſem ſeinem: Nichts weiß ich! wieß er die gelehrten und neugierigen Athenienſer ab, und erleichterte ſeinen ſchönen Jünglingen die Verläugnung ihrer Eitelkeit, und ſuchte ihr Vertrauen durch ſeine Gleichheit mit ihnen zu gewinnen.“ „Alle Einfälle des Sokrates, die nichts als Auswürfe und Abſonderungen ſeiner Unwiſſenheit waren, ſchienen den Sophiſten, den Gelehrten ſeiner Zeit, ſo fürchterlich, als die Haare an dem Haupte Meduſens, dem Nabel der Aegide.“ Von dieſer Unwiſſenheit geht er dazu über, daß unſer eigen Daſeyn und die Exiſtenz aller Dinge außer uns geglaubt und auf keine andere Weiſe ausgemacht werden müſſe. „Der Glaube,“ ſagt er, „iſt kein Werk der Vernunft, und kann daher auch keinem Angriff derſelben unterliegen, weil Glauben ſo wenig durch Gründe geſchieht als Schmecken und Sehen. Für das ſokratiſche Zeugniß von ſeiner Unwiſſenheit giebt es kein ehrwürdigeres Siegel als 1. Kor., 7: „So Jemand ſich dünken läßt, er wiſſe Etwas, der weiß noch Nichts, wie er wiſſen ſoll. So aber Jemand Gott liebt, der wird von ihm erkannt.“ — „Wie aus der Unwiſſenheit, dieſem Tode, dieſem Nichts, das Leben und Weſen einer höhern Erkenntniß neu geſchaffen hervorkeime, ſo weit reicht die Naſe eines Sophiſten nicht.“

„Aus dieſer Unwiſſenheit des Sokrates fließen als leichte

Folgen die Sonderbarkeiten ſeiner Lehr- und Denkart. Was iſt natürlicher, als daß er ſich genöthigt ſah, immer zu fragen, um klüger zu werden; daß er leichtgläubig that, jede Meinung für wahr annahm, und lieber die Probe der Spötterei und guten Laune als eine ernſthafte Unterſuchung anſtellte; Einfälle ſagte, weil er keine Dialektik verſtand; daß er, wie alle Idioten, oft ſo zuverſichtlich und entſcheidend ſprach, als wenn er unter allen Nachteulen ſeines Vaterlandes die einzige wäre, welche der Minerva auf ihrem Helm ſäße." Man ſieht, wie auch nach der Seite des Styls Hamann den Sokrates und ſich ſelbſt zuſammenmengt; die letzteren Züge dieſer Zeichnung paſſen ganz auf ihn ſelbſt, und mehr als auf Sokrates; ſo auch Folgendes, worin ſchon oben Angeführtes nicht zu verkennen iſt: „Sokrates antwortete auf die gegen ihn gemachte Anklage mit einem Ernſt und Muth, mit einem „Stolz" und Kaltſinn, daß man ihn eher für einen Befehlshaber ſeiner Richter als für einen Angeklagten hätte anſehen ſollen. Plato macht die freiwillige Armuth des Sokrates zu einem Zeichen ſeiner göttlichen Sendung; eine größeres iſt ſeine Gemeinſchaft an dem letzten Schickſale der Propheten und Gerechten (Matthäi 23, 29; ſ. oben: geläſtert, verſpottet zu werden)."

So ganz perſönlich, wie der Sinn, Inhalt und Zweck dieſer Schrift iſt, während ihr zugleich gegen das Publikum der Schein eines objektiven Inhalts gegeben wird, iſt zwar der Sinn anderer Schriften nicht, aber in allen iſt mehr oder weniger das Intereſſe und der Sinn der Perſönlichkeit eingemiſcht. Auch die Sätze über den Glauben ſind auf ähnliche Weiſe zunächſt vom chriſtlichen Glauben hergenommen, aber zu dem allgemeinen Sinn erweitert, daß die ſinnliche Gewißheit von äußerlichen, zeitlichen Dingen, — „von unſerm eignen Daſeyn und von der Exiſtenz aller Dinge," auch ein Glaube genannt wird. In dieſer Erweiterung iſt das Princip des Glaubens von Jacobi bekanntlich zu dem Principe einer Phi-

losophie gemacht worden, und man erkennt in den jacobi'schen Sätzen nahezu wörtlich die hamann'schen wieder. Der hohe Anspruch, den der religiöse Glaube nur kraft seines absoluten Inhaltes hat, ist auf diese Weise auf das subjektive, mit der Partikularität und Zufälligkeit relativen und endlichen Inhalts behaftete Glauben ausgedehnt worden. Der Zusammenhang auch dieser Verkehrung mit Hamann's Charakter überhaupt wird sich weiterhin näher ergeben.

Die Freundschaft war im Verhältnisse der Gelehrten und Literatoren der damaligen Zeit eine wichtige Angelegenheit, wie wir aus den vielen Briefwechseln, die seitdem in Druck gekommen sind, ersehen. Die Vergleichung der verschiedenen Arten und Schicksale dieser Freundschaften würde wohl eine interessante Reihe von Charakteristiken liefern können, besonders wenn man jene Briefwechsel mit den gleichfalls zahlreichen Bänden von gedruckten Briefen der französischen Literatoren der damaligen Zeit parallelisiren wollte. Hamann's religiöse Wendung hatte die Gestalt einer abstrakten Innerlichkeit genommen, deren hartnäckige Einfachheit objektive Bestimmungen, Pflichten, theoretische wie praktische Grundsätze nicht als schlechthin wesentlich anerkennt, noch ein letztes Interesse für dieselben hat. Eine über Grundsätze stattfindende Verschiedenheit kann daher allerdings sehr weit gehen, ohne die Freundschaft zu stören, welche aus demselben Grunde meist durch Zufall und subjektive Neigung entstanden ist; ein Hauptzug Hamann's ist daher auch seine Beständigkeit in derselben. Es ist interessant, ihn über seine Vorstellung von der Freundschaft sich erklären zu hören, was er besonders bei dem geschilderten frühern Hauptzwist mit seinen damaligen Freunden vielfach thut. Nach seinem Sinne gelten die heftigsten Vorwürfe, die leidenschaftlichsten Aeußerungen bloß als Prüfungen (Bd. I. S. 391); die Freundschaft ist ihm ein göttliches Geschenk, insofern Alles dasjenige, was auf ihre Vernichtung zu zielen scheint, nichts als ihre Läuterung und

Bewährung hervorbringt. Sie hat ihm (Bd. I, S. 474) mit Lehren, Unterrichten, Umkehren und Bekehren nichts zu schaffen. „Was iſt denn das Augenmerk der Freundſchaft?“ fragt er. „Lieben, Empfinden, Leiden. Was wird Liebe, Empfindung, Leidenſchaft aber eingeben und einen Freund lehren? Geſichter, Mienen, Verzuckungen, Figuren, redende Handlungen, Strategeme, Schwärmerei, Eiferſucht, Wuth.“ — Ferner: „Ich würde der niederträchtigſte und undankbarſte Menſch ſeyn, wenn ich mich durch die Kaltſinnigkeit des Freundes, durch ſein Mißverſtändniß, ja ſelbſt durch ſeine offenbare Feindſchaft ſo bald ſollte abſchrecken laſſen, ſein Freund zu bleiben; unter dieſen Umſtänden iſt es deſto mehr meine Pflicht, Stand zu halten, und darauf zu warten, bis es ihm gefallen wird, mir ſein Zutrauen wieder zu ſchenken.“ So behält Hamann dieſelben warmen Geſinnungen gegen die Brüder Berens, mit denen er ſo hart zuſammen gekommen, ſein ganzes Leben bei. So wachen auch in ihm nach Mendelsſohn's Tod frühere Empfindungen gegen denſelben auf, dem „der Antritt von ſeiner (Hamann's) literariſchen Laufbahn nicht verächtlich geſchienen habe;“ er überredet ſich nach allen Heftigkeiten, in die er gegen denſelben explodirt war, deſſen Freund geblieben zu ſeyn, und daß er ihn hiervon noch hätte überzeugen können. — Mit Herder'n ſteht er fortdauernd, wenigſtens in dem (oft ſehr geſchraubt oder auch perſiflirend werdenden) Tone vertraulicher Freundſchaft. Bei aller dieſer Freundſchaft erklärt Hamann einmal Herder'n (Bd. V, S. 61), was ſonſt offen genug daliegt, daß beider Geſichtspunkt und Horizont zu entfernt und verſchieden ſey, um ſich über gewiſſe Dinge vergleichen zu können; er „verdammt“ eine der Preisſchriften Herder's (ebend. S. 77), die dieſem ſonſt viel Ruhm erworben hatte; ja von deſſen Schrift über die Apokalypſe ſchreibt ihm Hamann (Bd. VI, S. 103) vom 29. Okt. 1779, daß dieß Buch das erſte ſey, welches er (Hamann) aus der Fülle des Herzens und Mundes

lieben und loben könne; welche Aeuſerung um ſo weniger wahr iſt, ein je geringeres Verhältniß jene Schrift überhaupt zur Fülle des Herzens und Geiſtes hat. Es iſt ein allgemeiner, aber eben kein Zug des Wohlwollens, daß Hamann gerade durch die Schriften ſeiner beſten Freunde ſo aufgeregt wird, daß er in Aufſätzen über ſie herfällt, die, obgleich zum Drucke beſtimmt, nach ſeiner ſonſtigen Weiſe mit leidenſchaftlicher Heftigkeit und Muthwillen angefüllt, ſelbſt nicht ohne ein Ingredienz ſind, das als bitterer Hohn empfunden werden und kränkend ſeyn kann. Ueber Herder's Preisſchrift vom Urſprung der Sprachen hatte Hamann in der königsberger Zeitung eine kurze Anzeige gemacht, welche ſich nur verſteckter Weiſe gegen deren Hauptgedanken erklärt; aber er verfaßte auch einen ſehr heftigen Aufſatz unter dem Titel: Philologiſche Einfälle und Zweifel u. ſ. f.) Bd. IV, S. 37 ff.), worin er ſeine Zweifel bis zu der Frage ausdehnt: „ob es dem Verfaſſer je ein Ernſt geweſen, ſein Thema zu beweiſen oder auch nur zu berühren;“ die Merkmale zu dieſem Zweifel fänden ſich darin, daß der ganze Beweis (vom dem menſchlichen Urſprung der Sprache) aus einem runden Cirkel, ewigen Kreiſel, und weder verſteektem noch ſeinem Unſinn zuſammengeſetzt, auf verborgenen Kräften willkürlicher Namen und geſellſchaftlicher Loſungswörter oder Lieblings-Ideen beruhe u. ſ. f. Dieſen Aufſatz enthielt ſich Hamann jedoch drucken zu laſſen, nachdem Herder, der davon gehört, ihm den Wunſch, daß derſelbe nicht vor das Publikum gebracht werde, geäußert hatte. Ebenſo ließ er eine für die königsberger Zeitung verfertigte Recenſion über Kant's Kritik der reinen Vernunft, und den Aufſatz: Metakritik, auf den wir ſpäterhin zurückkommen werden, wenigſtens ungedruckt. Daß Jacobi's Schriften in Betreff ſeiner Diſſidien mit Mendelsſohn, die Briefe über Spinoza u. ſ. f., auf die ſich Jacobi ſehr viel zu Gute that, vor Hamann keine Gnade fanden, wird noch ſpäterhin berührt werden.

An dieſe beſondere Art von Freundſchaft ſchließt ſich das Eigenthümliche ſeiner Frömmigkeit an, der Grundzug in ſeiner Schriftſtellerei wie in ſeinem Leben überhaupt, welcher nun näher anzugeben iſt. Wir ſahen ihn früher in dem religiöſen Gefühle ſeines äußern und innern Elends, aber auch bald daraus zur Freudigkeit eines verſöhnten Herzens übergegangen, ſo daß die Qual und Unſeligkeit eines in die religiöſen Zerknirſchungen und in das denſelben widerſprechende Bewußtſeyn der Sündhaftigkeit perennirend entzweiten Gemüthes überwunden war. Aber in dem, was über jene Periode aus ſeiner Lebensbeſchreibung angehoben werden iſt, und in dem Aufſatze ſelbſt in der breitern Fülle, liegt jene frömmelnde Sprache und der widrige Ton ſchon ganz fertig vor, welcher noch mehr die Sprache der Heuchelei als der Frömmigkeit zu ſeyn pflegte. Daß er der erſtern verfallen ſey, dafür vermehrt ſich der Anſchein, wenn Hamann, nachdem er ſich innerlich von ſeinen Sünden abſolvirt hat, nun nicht nur auf die Anerkenntniß, der größte Sünder zu ſeyn, gegen ſeine Freunde pocht, ſondern auch über ſeine lungernde, beſtimmungs- und arbeitsſcheue Lebensart ihnen mit dem Pantheismus der ächten Religioſität, daß Alles Gottes Wille ſey, entgegnet. „Der Chriſt," ſchreibt er an ſeine Freunde, „thut Alles in Gott: eſſen und trinken, aus einer Stadt in die andere reiſen, ſich darin ein Jahr aufhalten und handeln und wandeln, oder darin ſitzen und harren (geht auf ſeinen Aufenthalt in England), ſind Alles göttliche Geſchäfte und Werke." Es würde ihm nicht gefehlt haben, einen vergnüglichen Kreis von neuen Freunden aufzufinden, mit denen er ſich gemeinſam in dem Zwecke ſelbſtgefälliger Thätigkeit hätte laben und preiſen können. Goethe in ſeinem Leben erzählt, wie zu jener Zeit „die Stillen im Lande" zu Frankfurt dem Hamann ihre Aufmerkſamkeit zuwendeten und mit ihm ſich in Verhältniß ſetzten; wie dieſe frommen Menſchen ſich Hamann nach einer Weiſe fromm dachten, und ihn als „den Magus aus Norden" mit

Ehrfurcht behandelten; aber bald Aergerniß schon an seinen Wolken und noch mehr an dem Titelblatt zu den Kreuzzügen eines Philologen nahmen, auf welchem das Ziegen-Profil eines gehörnten Pans, und noch ein weiterer satyrischer Holzschnitt (die auch in dieser Ausgabe Bd. II, S. 103 u. 134 zu finden sind): ein großer Hahn, Takt gebend jungen Hühnchen, die mit Noten in den Krallen vor ihm standen, sich höchst lächerlich zeigte; worauf sie ihm ihr Mißbehagen zu erkennen gaben, er aber sich von ihnen zurückzog. Hamann würde wohl in seiner Gegend gleichfalls dergleichen neue Freunde haben finden können, und wenn etwa das Naturell seines Bruders, der in Blödsinn endete, eine weitere Wahrscheinlichkeit, daß er die Richtung der Heuchelei verfolgen würde, an die Hand gäbe, so bewahrte ihn hiervor die in seinem Gemüthe noch starke und frische Wurzel der Freundschaft, die geniale Lebendigkeit seines Geistes und das edlere Naturell. Jene Wurzel der Freundschaft erlaubte ihm nicht, in ihm selbst unredlich gegen sich und gegen sie zu werden, und das Princip weltlicher Rechtlichkeit zu verschmähen. Es hatte eines streng positiven Elements, eines harten Keils bedurft, der durch sein Herz getrieben werden mußte, um dessen Hartnäckigkeit zu überwinden; aber es wurde damit nicht getödtet, sondern vielmehr dessen energische Lebendigkeit ganz in die Frömmigkeit aufgenommen. Hamann hat darüber ein bestimmtes Bewußtseyn, so daß er auch Gott dafür dankt, (Bd. I, S. 373), daß er „wunderlich gemacht ist."

In dem oft angeführten Kampfe mit seinen Freunden spricht er vielfach diese Verknüpfung seiner Frömmigkeit und seiner eigenthümlichen Lebendigkeit aus; so sagt er (Bd. I, S. 393): „Wie Paulus an die Korinther in einem so harten und seltsamen Tone geschrieben (was er mit seinem eigenen Benehmen in Parallele setzt), was für ein Gemisch von Leidenschaften habe dieses sowohl in dem Gemüthe Pauli als der Korinther zu Wege gebracht? Verantwortung, Zorn, Furcht, Verlan-

gen, Eifer, Rache; — wenn der natürliche Mensch fünf Sinne habe, so sey der Christ ein Instrument von zehn Saiten, und ohne Leidenschaften einem klingenden Erz ähnlicher als einem neuen Menschen." Diese Frömmigkeit, die so das weltliche Element einer eminenten Genialität zugleich in sich trägt unterschied sich wesentlich ebenso sehr von den Arten einer borninirten pietistischen, süßlichen oder fanatischen Frömmigkeit, als auch von der ruhigern, unbefangenern Frömmigkeit eines rechtschaffenen Christen, und gestattete ferner auch Anderen, die nicht zu den „Stillen im Lande" gehörten, mit ihm in Gemeinsamkeit und Anerkennung zu seyn.

Der Hr. Herausgeber macht (Vorr. zu Bd. III, S. VI ff.) die in Bezug auf Hamann interessante Erwähnung einer von dem vieljährigen Freunde desselben, G. J. Lindner, noch im Jahre 1817 herausgegebenen Schrift, worin dieser eine Schilderung von Hamann entwirft, und in Beziehung auf seine Religiosität sagt, daß seine bewundernswürdigen, nicht bloß Eigenheiten, sondern talentvollen Geisteskräfte, die Ursache gewesen, daß derselbe in seiner moralischen und religiösen Denkart schwärmte; er war, ist hinzugefügt, „der strenge Vertheidiger der krassesten Orthodoxie." Mit diesem Namen wurde damals dasjenige bezeichnet, was in der protestantischen Kirche die wesentliche Lehre des Christenthums war. Der Name der Orthodoxie ist nachher zugleich mit dem Namen der Heterodoxie, welcher letztere den Meinungen der Aufklärung gegeben worden war, verschwunden, seitdem diese Meinungen beinahe aufgehört haben, etwas Abweichendes zu seyn, und eher fast die allgemeine Lehre nicht nur der sogenannten rationalistischen, sondern meist selbst der sogenannten exegetischen und namentlich der Gefühls-Theologie geworden sind. Hamann war in der für sein Gemüth erlangten Versöhnung sich des objektiven Zusammenhangs dieser Versöhnung wohl bewußt, welcher Zusammenhang die christliche Lehre von der Dreieinigkeit Gottes

ist. Mit Hamann's, wie mit dem lutherischen und christlichen Glauben überhaupt kontrastirt es auf das Stärkste, wenn heutiges Tages Theologen vom Fache noch der christlichen Versöhnungslehre zugethan seyn wollen, und zugleich leugnen, daß die Lehre von der Dreieinigkeit die Grundlage derselben sey; ohne diese objektive Grundlage kann die Versöhnungslehre nur einen subjektiven Sinn haben. Bei Hamann steht sie fest; in einem Briefe an Herder (Bd. V, S. 242) sagt er: „Ohne das sogenannte Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit scheint mir gar kein Unterricht des Christenthums möglich zu seyn; Anfang und Ende fällt weg." Er sagt in diesem Zusammenhange von einer Schrift, mit der er damals umging, daß das, was man für die pudenda der Religion hält (eben das von Anderen krasse Orthodoxie Genannte), und dann der Aberglaube, selbige zu beschneiden, und die Ketzerei, sie gar auszuschneiden, der Inhalt dieses Embryons seyn werde. Mit der Orthodoxie aber pflegt die fernere Vorstellung verbunden zu seyn, daß sie ein Glaube sey, den der Mensch nur als eine todte, dem Geiste oder Herzen äußerliche Formel in sich trage. Hiervon war Niemand entfernter als Hamann, so daß sein Glaube vielmehr den Kontrast in sich hatte, bis zur ganz koncentrirten, formlos werdenden Lebendigkeit fortzugehen. Am nachdrücklichsten ist dieß in dem ausgedrückt, was Jacobi (auserlesener Briefwechsel II. Bd. 1827, S. 142) von Hamann in einem „Briefe an F. L. Graf von Stolberg" angiebt; Hamann sagte mir einmal ins Ohr: „Alles Hangen an Worten und buchstäblichen Lehren der Religion wäre Lama-Dienst." Ins Ohr pflegte sonst Hamann bei seiner Parrhesie eben nicht zu sprechen. Allenthalben beweist die geistige Weise seiner Frömmigkeit jene Freiheit von dem Tode der Formeln. Unter vielem Andern mag folgende direktere Stelle aus einem Briefe Hamann's an Lavater v. J. 1778 (Bd. V, S. 276) ausgehoben werden; im Gegensatze gegen Lavater's innere Unruhe, Unsicherheit, Durst und äußere

Geſchäftigkeit, gegen deſſen Anſtöße in derſelben und Plage damit, wie mit ſeinem Innern ſelbſt, faßt Hamann das Gebot ſeiner eigenen chriſtlichen Geſinnung ſo zuſammen: „Iß dein Brodt mit Freuden, trink' deinen Wein mit gutem Muth, denn dein Werk gefällt Gott; brauche des Lebens mit deinem Weibe, das du lieb haſt, ſo lange du das eitle Leben haſt, daß dir Gott unter der Sonne gegeben hat. Ihre (Lavater's) Zweifelknoten ſind ebenſo vergängliche Phänomene, wie unſer Syſtem von Himmel und Erde, alle leidigen Kopier- und Rechnungs-Maſchinen mit eingeſchloſſen." — Er fügt hinzu: „Ihnen von Grund meiner Seele zu ſagen, iſt mein ganzes Chriſtenthum ein Geſchmack an Zeichen, und an den Elementen des Waſſers, des Brodtes, des Weins. Hier iſt Fülle für Hunger und Durſt: eine Fülle, die nicht bloß, wie das Geſetz, einen Schatten der zukünftigen Güter hat, ſondern ἀντὶν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, inſofern ſelbige durch einen Spiegel im Räthſel dargeſtellt, gegenwärtig und anſchaulich gemacht werden können; das τέλειον liegt jenſeits." Was Hamann ſeinen Geſchmack an Zeichen nennt, iſt dieß, daß ihm alles gegenſtändlich Vorhandene ſeiner eigenen inneren und äußeren Zuſtände, wie der Geſchichte und der Lehrſätze, nur gilt, inſofern es vom Geiſte gefaßt, zu Geiſtigem geſchaffen wird, ſo daß der durch dieſe Umſchaffung entſtehende Sinn des Gegenſtändlichen weder nur Gedanke, noch Gebilde einer ſchwärmenden Phantaſie, ſondern allein das Wahre, das Geiſtige iſt, das ſo gegenwärtige Wirklichkeit hat. Es hängt damit zuſammen, was der Herr Herausgeber am angeführten Orte noch aus der Schrift G. J. Lindner's ausbebt; dieſer erzählt dort auch, daß er einſt über Hamann's Auslegungen ganz gleichgültiger Stellen der Bibel gegen denſelben geäußert habe, daß er (Lindner) mit Hamann's originellem Talente, ſeinem Proteus-Witze, Erde in Gold und Strohhütten in Feen-Paläſte verwandeln könnte; daß er aus dem Schmutze crebillon'ſcher Romane u. ſ. f. Alles das ſublimi-

ren wollte, was Hamann aus jeder Zeile der Bücher der Chroniken, Ruth, Esther u. s. f. glossire und interpretire; Hamann habe erwiedert: darauf sind wir angewiesen. — Obgleich Hamann's Glaube eine feste positive Grundlage zur Voraussetzung behielt, so war für ihn doch weder ein äußerlich vorhandenes Ding (die Hostie der Katholiken), noch eine als buchstäbliches Wort behaltene Lehrformel (wie bei dem Wortglauben der Orthodoxie vorkommt), noch gar ein äußerlich Historisches der Erinnerung ein Göttliches; sondern das Positive ist ihm nur Anfang, und wesentlich zur belebenden Verwendung für die Gestaltung, für Ausdruck und Verbildlichung. Hamann weiß, daß dieß belebende Princip wesentlich eigener individueller Geist ist, und daß die Aufklärerei, welche sich mit der Autorität des Buchstabens, welchen sie nur erkläre, zu brüsten nicht enthlödete, ein falsches Spiel spielte, da der Sinn, den die Exegese giebt, zugleich verstandener, subjektiver Sinn ist; welches Subjektive des Sinnes aber damals die Verstandes-Abstraktionen der wolfischen Schule, wie nachher anderer Schulen, waren.

So ist Hamann's Christenthum eine Energie lebendiger individueller Gegenwart; in der Bestimmtheit des positiven Elements bleibt er der freiste, unabhängigste Geist, daher für das am entferntesten und heterogensten Scheinende wenigstens formell offen, wie oben die Beispiele seiner Lektüre gezeigt haben. So erzählt Jacobi in dem angeführten Briefe an Graf Stolberg auch, daß Hamann gesagt: „Wer den Sokrates unter den Propheten nicht leiden kann, den muß man fragen: wer der Propheten Vater sey? und ob sich unser Gott nicht einen Gott der Heiden genannt habe?“ — Er wird von Bahrdt's ausführlichem Lehrgebäude der Religion, wenigstens für ein paar Tage auf's Höchste begeistert, so sehr er ihn als einen „Irrlehrer“ kennt, weil „der Mann mit Licht und Leben von der Liebe redet.“ Hamann's eigene geistige Tiefe hält sich dabei in vollkommen koncentrirter Intensität, und gelangt zu keiner Art von

Expanſion, es ſey der Phantaſie oder des Gedankens. Gedanke oder ſchöne Phantaſie, welche einen wahrhaften Gehalt bearbeitet und ihm Entfaltung giebt, ertheilt demſelben eine Gemeinſamkeit, und benimmt der Darſtellungsweiſe den Schein derjenigen Abſonderlichkeit, welche man ſehr häufig allein für Originalität nimmt. Weder Kunſtwerke oder etwas der Art, noch wiſſenſchaftliche Werke kann die Singularität hervorbringen.

Der ſchriftſtelleriſche Charakter Hamann's, zu dem wir nun übergehen, bedarf keiner beſondern Darſtellung und Beurtheilung, da er ganz nur der Ausdruck der bisher geſchilderten perſönlichen Eigenthümlichkeit iſt, über welche derſelbe kaum zu einem objektiven Inhalte hinausgeht. Der Herr Herausgeber ſagt in ſeiner treffenden Charakteriſirung der Schriften Hamann's Th. I, Vorr. S. X, daß ſie zur Zeit ihres Erſcheinens nur von einer kleinen Zahl mit Achtung und Bewunderung, von den Meiſten als ungenießbar mit Gleichgültigkeit, oder auch als Werke eines Schwärmers mit Verachtung aufgenommen worden ſeyen. Es mag ſich wohl bei uns, als bereits einer Nachwelt, jenes Beides — das Bewußtſeyn des Achtungswerthen und der Ungenießbarkeit — mit einander verbinden, die Ungenießbarkeit aber in einem noch ſtärkern Grade für uns vorhanden ſeyn als für die Zeitgenoſſen, für welche die Menge von Partikularitäten, mit denen die hamann'ſchen Schriften angefüllt ſind, noch eher ein Intereſſe und auch mehr Verſtändlichkeit haben konnte als für uns. — Die Unfähigkeit Hamann's, ein Buch zu ſchreiben, ergiebt ſich aus dem Bisherigen von ſelbſt. Der Herr Herausgeber giebt am angeführten Orte (Th. I, Vorr. S. VIII) von den zahlreichen Schriften Hamann's an, daß keine über fünf, die meiſten nicht über zwei Bogen ſtark waren. „Ferner: Alle waren durch beſondere Veranlaſſungen hervorgerufen, keineswegs aus eigener Bewegung, noch weniger um des Erwerbs willen (einige Ueberſetzungen aus dem Franzöſiſchen, Anzeigen für die königsberger Zeitung und Anderes dergleichen hatte je-

doch wohl diesen Zweck) unternommen; wahre Gelegenheitsschriften, voll Persönlichkeit und Oertlichkeit, voll Beziehung auf gleichzeitige Erscheinungen und Erfahrungen, zugleich aber Anspielungen auf die Bücherwelt, in der er lebte." Die Veranlassung und Tendenz aller ist polemisch; Recensionen gaben seiner Empfindlichkeit die häufigste Anregung zum Schreiben. Was ihn zu seiner ersten Schrift, den sokratischen Denkwürdigkeiten, antrieb, war ein persönlicher und auf etliche Personen gerichteter Zweck; die andere, hiermit halbe und schiefe Richtung gegen das Publikum ist oben bemerkt worden. Diese Schrift hatte auch eine gedoppelte Kritik zur Folge, die eine von der Oeffentlichkeit her in den hamburgischen Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrsamkeit vom Jahre 1760, die andere war, wie es nach dem Titel und der Kränkung, die Hamann darüber empfand, scheint, eine bittere Erwiederung aus dem Kreise der Bekannten, denen Hamann mit seinen Denkwürdigkeiten imponiren wollte; diese Angriffe veranlaßten Hamann zu weiteren Broschüren. — Die Kreuzzüge des Philologen vom Jahre 1762, eine Sammlung einer Menge kleiner, unzusammenhängender Aufsätze, die meisten Theils sehr unbedeutend, doch einige Perlen enthalten, brachten ihn in Beziehung zu den Literatur-Briefen, zu Nicolai und Mendelssohn, welche, besonders der Letztere, sein Talent hochachteten, ihn für ihre literarische Wirksamkeit zu gewinnen suchten. Vergeblich! Hamann hätte in solcher Verbindung ebenso wohl der Eigenthümlichkeit seiner Grundsätze als seiner zufälligen und barocken Art schriftstellerischer Komposition entsagen müssen. Diese Beziehung wurde vielmehr die nähere Veranlassung zu vielfachen Angriff- und Vertheidigungs-Broschüren, voll partikularen Witzes und rächender Bitterkeiten. Andere Aufregungen erhielt er durch andere Zufälligkeiten, z. B. durch Klopstock's Orthographie, durch des berüchtigten (als Katholik und protestantischer Hofprediger in Darmstadt verstorbenen), früher mit ihm in Verkehr gewesenen

Stark's (ſ. den Briefwechſel mit Herder und Anderen) Apologie des Freimaurerordens u. ſ. f., durch Eberhard's Apologie des Sokrates u. ſ. f. Auch ſein Acciſe-Amt verleitete ihn, einige franzöſiſche Bogen, unter Anderen an O. Jcilius, Guiſchard, in Druck ausgehen zu laſſen; ſie drücken ſeinen Unmuth ſowohl über ſeinen kärglichen Gehalt und über ſeine Noth, wie über das ganze Acciſeſyſtem und den Urheber deſſelben, Friedrich II, doch über dieſen mehr nur verbiſſen, aus. Keine Wirkung irgend einer Art, ſey's bei den Einfluß-habenden Individuen, ſey's beim Publikum, konnten dergleichen Aufſätze hervorbringen; die Partikularität des Intereſſes, der geſchraubte, froſtige Humor iſt hier vollends zu ſehr überwiegend, und weiter ſonſt kein Gehalt zu erſehen. Hamann hat ſich nicht an die gewöhnliche bewundernde Hochachtung ſeiner Landsleute und ſeiner Mitwelt gegen ſeinen König, den er ſpottweiſe häufig als „Salomon du Nord" bezeichnet, angeſchloſſen, noch weniger aber ſich dazu erhoben, ihn zu verſtehen und zu würdigen; vielmehr iſt er gegen ihn, über die Empfindung eines deutſchen Subalternen im Zollamt, welcher Franzoſen zu ſeinen Vorgeſetzten und einen allerdings kärglichen, ſelbſt einige Mal noch einer Reduktion ausgeſetzten Gehalt hat, und über die Anſicht eines abſtrakten Haſſes gegen die Aufklärung überhaupt nicht hinausgekommen. — Es iſt ferner bereits bemerkt, daß außer den Schriften von Solchen, die ſeine Gegner waren oder wurden, beſonders beinahe auch die jedesmaligen Schriften ſeiner Freunde eine Veranlaſſung für ihn zu leidenſchaftlichen, harten und bitteren Aufſätzen wurden; er ließ ſie zwar meiſt nicht drucken; — in der vorliegenden Ausgabe erſcheinen mehrere zum erſten Male; — auch enthielt er ſich, ſie die Freunde, gegen deren Schriften er ſo losgebrochen war, leſen zu laſſen, doch theilte er ſie unter der Hand anderen Freunden handſchriftlich mit. — Die ſtärkſte Aufregung gab Hamann die berühmte mendelsſohnſche Schrift: „Jeruſalem oder über religiöſe Macht und Ju-

denthum; Hamann's dagegen gerichtete Broschüre: Golgatha und Scheblimini, ist ohne Zweifel das Bedeutendste, was er geschrieben.

Was nun die nähere Angabe des Inhalts der Schriften Hamann's und der Form betrifft, in der er denselben ausgedrückt hat, so wird das folgende darüber Auszuhebende mehr Belege des bereits Geschilderten geben als neue Züge. Von dem Gehalte sahen wir schon, daß er das Tiefste der religiösen Wahrheit war, aber so koncentrirt gehalten, daß dasselbe dem Umfange nach sehr eingeschränkt bleibt. Das Geistreiche der Form giebt dem gedrungenen Gehalte Glanz; aber statt einer Ausführung bringt die Form nur eine Ausdehnung hervor, die aus subjektiven Partikularitäten, selbstgefälligen Einfällen und dunkeln Schraubereien, nebst vielem polternden Schimpfen und frazenhaften, selbst farcenhaften Ingredienzien zusammengesetzt ist, mit denen er sich selbst wohl Spaß machen, die aber weder die Freunde, noch vielweniger das Publikum vergnügen oder interessiren konnten.

Wie er sich seinen Beruf vorstellte, drückt er in folgendem schönen Bilde aus (Bd. I, S. 397): „Eine Lilie im Thal, und den Geruch der Erkenntniß verborgen auszudusten, wird immer der Stolz seyn, der im Grunde des Herzens und in dem innern Menschen am meisten glühen soll." Unmittelbar vorher hatte er sich mit der prophetisirenden Eselin Bileam's verglichen. In einem Briefe an Hrn. v. Moser (Bd. V, S. 48) führt er das früher angeführte Parallelisiren seines Berufs mit dem des Sokrates weiter so aus: „Der Beruf des Sokrates, die Moral aus dem Olymp auf die Erde zu verpflanzen, und ein delphisches Orakel-Sprüchlein (das der Selbsterkenntniß) in praktischen Augenschein zu setzen, kommt mit dem meinigen darin überein, daß ich ein höheres Heiligthum auf eine analogische Art zu entweihen und gemein zu machen gesucht, zum gerechten Aergerniß unserer Lügen-, Schau- und Maut-Pro-

pheten (— wohl Maul-Propheten); alle meine Opuscula machen zusammengenommen ein alcibiadisches Gehäus aus — (Anspielung auf die Vergleichung von Sokrates mit den Silenen-Bildern). Jeder hat sich über die Façon des Satzes oder Plans aufgehalten, und Niemand an die alten Reliquien des kleinen lutherischen Katechismus gedacht, dessen Schmack und Kraft allein dem Papst- und Türkenmord jedes Aeons gewachsen ist und bleiben wird." Dasselbe besagt der Titel seiner Schrift: „Golgatha und Scheblimini" (Bd. VII, S. 125 ff.); jenes ist nach seiner Erklärung der Hügel, auf dem das Holz des Kreuzes, das Panier des Christenthums, gepflanzt worden; von Scheblimini erfährt man dort auch gelegentlich, daß es ein kabbalistischer Name sey, den „Luther, der deutsche Elias und Erneuerer des durch das Messen- und Maüsim-Gewand der babylonischen Baal entstellten Christenthums dem Schutzgeiste seiner Reformation gegeben;" — „reine Schattenbilder des Christenthums und Lutherthums, welche, wie der Cherubim, zu beiden Enden des Gnadenstuhls das verborgene Zeugniß meiner Autorschaft und ihrer Bundeslade bedeckten vor den Augen der Samariter, der Philister und des tollen Pöbels zu Sichem." Dieses Christenthum mit ebenso tiefer Innigkeit als glänzender geistreicher Energie ausgesprochen und gegen die Aufklärer behauptet, macht den gediegenen Inhalt der hamann'schen Schriften aus. In dem Angeführten springen auch die Mängel der „Façon" hervor, welche seinen Zweck mehr oder weniger „verbargen," d. h. nicht zur ausgeführtern und fruchtbringendern Manifestation kommen ließen. Ueber die Eigenthümlichkeit seines Christenthums faßt folgende Stelle (aus Golg. und Schebl. Bd. VII, S. 58) auf's Bestimmteste Alles zusammen: „Unglaube im eigentlichsten historischen Wortverstande ist die einzige Sünde gegen den Geist der wahren Religion, deren Herz im Himmel, wie ihr Himmel im Herzen ist. Nicht in Diensten, Opfern und

Gelübden, die Gott von den Menschen fordert, besteht das Geheimniß der christlichen Gottseligkeit, sondern vielmehr in Verheißungen, Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum Besten der Menschen gethan und geleistet; nicht im vornehmsten und größten Gebot, das er aufgelegt, sondern im höchsten Gute, das er geschenkt hat; nicht in Gesetzgebung und Sittenlehre, die bloß menschliche Gesinnungen und menschliche Handlungen betreffen; sondern in Ausführung göttlicher Thaten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt. Dogmatik und Kirchenrecht gehören lediglich zu den öffentlichen Erziehungs- und Verwaltungsanstalten, sind als solche obrigkeitlicher Willkür unterworfen; — diese sichtbaren, öffentlichen, gemeinen Anstalten sind weder Religion noch Weisheit, die von Oben herabkommt, sondern irdisch, menschlich und teuflisch nach dem Einfluß welscher Kardinäle oder welscher Ciceroni, poetischer Beichtväter oder prosaischer Bauchpfaffen, und nach dem abwechselnden System des statistischen Gleich- und Uebergewichts, oder bewaffneter Toleranz und Neutralität." Man sieht, daß für Hamann das Christenthum nur eine solche einfache Präsenz hat, daß ihm weder Moral, das Gebot der Liebe als Gebot, noch Dogmatik, die Lehre und der Glaube an Lehre, noch Kirche, wesentliche Bestimmungen sind; Alles dahin Bezügliche sieht er für menschlich, irdisch an, so sehr, daß es nach Befund der Umstände sogar teuflisch seyn könne. Hamann hat ganz und gar verkannt, daß die lebendige Wirklichkeit des göttlichen Geistes sich nicht in solcher einfachen Kontraktion hält, sondern die Ausführung seiner zu einer Welt, eine Schöpfung und dieß nur ist durch Hervorbringen von Unterscheidungen, deren Beschränkung freilich, aber ebenso sehr auch ihr Recht und ihre Nothwendigkeit im Leben des darin endlichen Geistes anerkannt werden muß. In den Schriften Hamann's können es daher nur einzelne Stellen seyn, welche einen, und zwar jenen angegebenen Gehalt haben;

eine Auswahl derſelben würde wohl eine ſchöne Sammlung geben, und vielleicht als das Zweckmäßigſte erſcheinen, was gethan werden könnte, um dem wirklich Werthvollen Eingang bei einem größern Publikum zu verſchaffen. Immer aber würde es Schwierigkeiten haben, Stellen ſo auszuheben, daß ſie von den übeln Ingredienzien, mit denen die Schreibart Hamann's allenthalben behaftet iſt, gereinigt wären.

Was unter den Gegenſtänden, auf welche Hamann zu ſprechen kommt, herauszuheben weiteres Intereſſe hat, iſt ſein Verhältniß zur Philoſophie und ſeine Anſicht derſelben. Er muß ſich ſchon deswegen darauf einlaſſen, weil das theologiſche Treiben ſeiner Zeit ohnehin unmittelbar mit der Philoſophie und zunächſt mit der wolfiſchen zuſammenhängt. Jedoch war ſeine Zeit noch ſo weit entfernt, über die hiſtoriſche Geſtaltung der religiöſen Dogmen hinaus im Innern derſelben einen ſpekulativen Inhalt zu ahnen (worauf am frühſten Kirchenväter ſchon und dann die Doktoren des Mittelalters neben dem abſtrakten hiſtoriſchen Geſichtspunkte ſich gewendet hatten), daß Hamann keine Aufregung zu ſolcher Betrachtung weder von Außen, noch weniger in ſich ſelbſt fand. Die beiden Schriften, die Hamann vornehmlich veranlaßten, über philoſophiſche Gegenſtände zu ſprechen, ſind Mendelsſohn's Jeruſalem und Kant's Kritik der reinen Vernunft. Es iſt hier wundervoll zu ſehen, wie in Hamann die konkrete Idee gährt und ſich gegen die Trennungen der Reflexion wendet, wie er dieſen die wahrhafte Beſtimmung entgegenhält. Mendelsſohn ſchickt, um das Verhältniß der Religion und des Staats zu begründen, die wolfiſchen Grundſätze des Naturrechts ſeiner Abhandlung voraus. Er trägt die ſonſt gewöhnlichen Unterſcheidungen von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten oder von Zwangs-, Gewiſſens- und Wohlwollenspflichten, von Handlungen und Geſinnungen vor; zu beiden werde der Menſch durch Gründe geleitet, zu jenen durch Bewegungsgründe, zu dieſen durch

Wahrheitsgründe; der Staat begnüge ſich allenfalls mit todten Handlungen, mit Werken ohne Geiſt; aber auch der Staat könne der Geſinnungen nicht entbehren; damit Grundſätze in Geſinnungen und Sitten verwandelt werden, ſolle die Religion dem Staate zu Hülfe kommen, und die Kirche eine Stütze der bürgerlichen Geſellſchaft werden; die Kirche dürfe jedoch keine Regierungsform haben u. ſ. f. Das tiefer blickende Genie Hamann's iſt darin anzuerkennen, daß er jene wolfiſchen Beſtimmungen mit Recht nur als einen Aufwand betrachtet (Bd. VII, S. 26), „um ein kümmerliches Recht der Natur aufzuführen, das kaum der Rede werth ſey, und weder dem Stande der Geſellſchaft, noch der Sache des Judenthums anpaſſe!" Ferner urgirt er gegen die angeführten Unterſcheidungen ſehr richtig (S. 39), daß Handlungen ohne Geſinnungen und Geſinnungen ohne Handlungen eine Halbirung ganzer und lebendiger Pflichten in zwei todte Hälften ſind; alsdann daß, wenn Bewegungsgründe keine Wahrheitsgründe mehr ſeyn dürfen, und Wahrheitsgründe zu Bewegungsgründen weiter nicht taugen, alle göttliche und menſchliche Einheit aufhört in Geſinnungen und Handlungen u. ſ. f. So fruchtbar an ſich die wahrhaften Principien ſind, an denen Hamann gegen die Trennungen des Verſtandes feſthält; ſo kann es bei ihm nicht zur Entwickelung derſelben kommen, noch weniger zu dem Schwereren (was aber das wahre Intereſſe der Unterſuchung wäre), mit der Bewährung der höheren Principien zugleich die Sphäre zu beſtimmen und zu rechtfertigen, in welcher die formalen Unterſcheidungen von ſogenannten Zwangs- und Gewiſſenspflichten u. ſ. f. eintreten müſſen und ihr Gelten haben. Hamann hält wohl das Weſen des Rechts und der Sittlichkeit, die Subſtanz der Geſellſchaft und des Staats gegen die Beſtimmungen von vollkommenen und von unvollkommenen Pflichten, von Handeln ohne Geſinnung, von Geſinnung ohne Handlungen feſt, — Beſtimmungen, die zu den Principien des

Rechts, der Sittlichkeit, des Staats gemacht, nur jenen bekannten Formalismus von vormaligem Naturrecht und die Oberflächlichkeiten eines abſtrakten Staates hervorbringen; — aber ebenſo nothwendig wie das Feſthalten der Subſtanz iſt die Anerkennung der Gültigkeit der untergeordneten Kategorien für ihre Stelle; die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit und dem Werthe dieſer Kategorien iſt und bleibt ebenſo unüberwindlich, wie die von der Nothwendigkeit der Subſtanz. Es hat daher keine wahrhafte Wirkung, nur jene Wahrheit zu behaupten, und dieſe Kategorien überhaupt nur zu verwerfen; ſolches Verfahren muß als leere Deklamation erſcheinen. Daß Hamann die Trennung der Wahrheitsgründe von den Bewegungsgründen verwirft, verdient darum beſonders ausgezeichnet zu werden, weil dieß auch die neueren Vorſtellungen trifft, nach welchen Sittlichkeit und Religion nicht auf Wahrheit, ſondern nur auf Gefühle und ſubjektive Nothwendigkeiten gegründet werden.

Der andere Fall, deſſen wir noch erwähnen wollen, wo Hamann ſich auf Gedanken einläßt, kommt in dem Aufſatze gegen Kant, die Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft, vor (im VII. Bande), nur ſieben Blätter, aber ſehr merkwürdig. Man hat (Rink in Mancherlei zur Geſchichte der metakritiſchen Invaſion 1800) dieſen Aufſatz bereits an's Licht gezogen, um darin die Quelle nachzuweiſen, aus welcher Herder ſeine, mit großem Dünkel aufgetretene und mit gerechter Herabwürdigung aufgenommene, nun längſt vergeſſene Metakritik geſchöpft habe, die, wie die Vergleichung ergiebt, mit dem geiſtreichen Aufſatze Hamann's nur den Titel gemein hat. Hamann ſtellt ſich in die Mitte des Problems der Vernunft, und trägt die Auflöſung deſſelben vor; er faßt dieſe aber in der Geſtalt der Sprache. Wir geben mit dem Gedanken Hamann's auch ein weiteres Beiſpiel ſeines Vortrags. Er beginnt damit, hiſtoriſche Standpunkte der Reinigung der Philoſophie anzugeben, wovon der erſte der Theils

mißverſtandene, Theils mißlungene Verſuch geweſen ſey, die Vernunft von aller Ueberlieferung, Tradition und vom Glauben daran unabhängig zu machen; die zweite noch tranſcendentere Reinigung ſey auf nichts weniger hinausgelaufen als auf eine Unabhängigkeit von der Erfahrung und ihrer alltäglichen Induktion. Der dritte höchſte und gleichſam empiriſche Purismus betreffe alſo (?!) noch die Sprache, das einzige, erſte und letzte Organon und Kriterion der Vernunft; S. 7, und nun ſagt er: „Receptivität der Sprache und Spontaneität der Begriffe! Aus dieſer doppelten Quelle der Zweideutigkeit ſchöpft die reine Vernunft alle Elemente ihrer Rechthaberei, Zweifelſucht und Kunſtrichterſchaft, erzeugt durch eine ebenſo willkürliche Analyſis als Syntheſis des dreimal alten Sauerteigs neue Phänomene und Meteore des wandelbaren Horizonts, ſchafft Zeichen und Wunder mit dem Allhervorbringer und Zerſtörer, dem merkurialiſchen Zauberſtabe ihres Mundes, oder dem geſpaltenen Gänſekiel zwiſchen den drei ſyllogiſtiſchen Schreibefingern ihrer herkuliſchen Fauſt — — —.“ Hamann zieht auf die Metaphyſik mit ſeinen ferneren Verſicherungen los (S. 8), daß „ſie alle Wertzeichen und Rede-Figuren unſerer empiriſchen Erkenntniß zu lauter Hieroglyphen und Typen mißbrauche,“ daß ſie durch dieſen gelehrten Unfug die Biederkeit der Sprache in ein ſo ſinnloſes, läufiges, unſtätes, unbeſtimmbares = X verarbeite, daß nichts als ein windiges Sauſen, ein magiſches Schattenſpiel, höchſtens, wie der weiſe (!) Helvetius ſagt, der Talisman und Roſenkranz eines tranſcendentalen Aberglaubens an entia rationis, ihre leeren Schläuche und Loſung übrig bleibt.“ Unter ſolchen Expektorationen behauptet Hamann nun weiter, das ganze Vermögen zu denken beruhe auf Sprache, wenn ſie auch der Mittelpunkt des Mißverſtands der Vernunft mit ſich ſelbſt ſey.“ „Laute und Buchſtaben ſind alſo (!?) reine Formen a priori, in denen nichts, was Empfin-

dung oder zum Begriff eines Gegenſtandes gehört, angetroffen wird, und die wahren äſthetiſchen Elemente aller menſchlichen Erkenntniß und Vernunft." Nun erklärt er ſich gegen die kantiſche Trennung der Sinnlichkeit und des Verſtandes, — da dieſe Stämme der Erkenntniß aus Einer Wurzel entſpringen, — als gegen eine gewaltthätige, unbefugte, eigenſinnige Scheidung deſſen, was die Natur zuſammengefügt. „Vielleicht," fügt Hamann hinzu, „gebe es annoch einen chymiſchen Baum der Diana nicht nur zur Erkenntniß der Sinnlichkeit und des Verſtandes, ſondern auch zur Erläuterung und Erweiterung beiderſeitiger Gebiete und ihrer Grenzen;" in der That kann es in dem Sinne der Wiſſenſchaft allein um die entwickelte Erkenntniß, welche Hamann den Dianenbaum nennt, zu thun ſeyn, und zwar ſo, daß dieſer zugleich ſelbſt der Prüfſtein der Grundſätze ſeyn muß, welche als Wurzel der denkenden Vernunft behauptet werden ſollen; weder dem Belieben und der Willkür noch der Inſpiration kann die Angabe und die Beſtimmung dieſer Wurzel anheimgeſtellt werden; nur ihre Explikation macht ihren Gehalt wie ihren Beweis aus. „Einſtweilen," fährt Hamann fort, „ohne auf den Beſuch eines neuen Lucifers zu warten, noch ſich ſelbſt an dem Feigenbaum der großen Göttin Diana zu vergreifen, gebe uns die ſchlechte Buſenſchlange der gemeinen Volksſprache das ſchönſte Gleichniß für die hypoſtatiſche Vereinigung der ſinnlichen und verſtändlichen Naturen, den gemeinſchaftlichen Idiomen-Wechſel ihrer Kräfte, die ſynthetiſchen Geheimniſſe beider korreſpondirenden und ſich widerſtreitenden Geſtalten a priori und a poſteriori, ſammt" (iſt der Uebergang zu der andern Seite, daß die Sprache auch der Mittelpunkt des Mißverſtandes der Vernunft mit ihr ſelbſt ſey) „der Transſubſtantiation ſubjektiver Bedingungen und Subſumtionen in objektive Prädikate und Attribute;" und dieß „durch die Kopulam eines Macht- oder

Flickworts," und zwar zur Verkürzung der langen Weile und Ausfüllung des leeren Raums in periodischem Galimathias per Thesin und Antithesin (Anspielung auf die kantischen Antinomien)." Nun ruft er aus: „O um die Handlung eines Demosthenes (Hamann selbst war, wie erwähnt, von schwerer Zunge) und seine dreieinige (?) Energie der Beredsamkeit oder die noch kommen sollende Mimik, so würde ich dem Leser die Augen öffnen, daß er vielleicht sähe Heere von Anschauungen in die Veste des reinen Verstandes hinauf, und Heere von Begriffen in den tiefen Abgrund der fühlbarsten Sinnlichkeit herabsteigen, auf einer Leiter, die kein Schlafender sich träumen läßt, und den Reihentanz dieser Mahanaim oder zweier Vernunftheere, die geheime und ärgerliche Chronik ihrer Buhlschaft und Nothzucht, und die ganze Theogonie aller Riesen- und Heldenformen der Sulamith und Muse, in der Mythologie des Lichts und der Finsterniß, bis auf das Formenspiel einer alten Baubo mit ihr selbst, inaudita specie solaminis, wie der heilige Arnobius sagt, und einer neuen unbefleckten Jungfrau, die aber keine Mutter Gottes seyn mag, wofür sie der heilige Anselmus hielt."

Nach diesen ebenso großartigen als höchst barocken Expektorationen seines gründlichen Unwillens gegen die Abstraktion, wie gegen die Vermischung der beiden Seiten des Gegensatzes und gegen deren Produkte, geht Hamann zur nähern Bestimmung dessen über, was für ihn das konkrete Princip ist. Mit einem Also und Folglich, die zum Vorhergehenden eben kein solches Verhältniß haben, giebt er als die Natur der Wörter an, daß sie als Sichtliches und Lautbares zur Sinnlichkeit und Anschauung, aber nach dem Geiste ihrer Einsetzung und Bedeutung zum Verstande und zu den Begriffen gehören, sowohl reine und empirische Anschauungen als auch reine und empirische Begriffe seyen. Was er jedoch hieran weiter knüpft, scheint nur etwas gemein Psychologisches zu seyn. Nun

iſt ſein Urtheil über den kritiſchen Idealismus zuletzt dieß, „daß die von demſelben behauptete Möglichkeit, die Form einer empiriſchen Anſchauung ohne Gegenſtand noch Zeichen aus der reinen und leeren Eigenſchaft unſers äußeren und inneren Gemüths herauszuſchöpfen, das Δός μοι ποῦ στῶ und πρῶτον ψεῦδος, der ganze Edſtein des kritiſchen Idealismus und ſeines Thurm- und Luftbaues der reinen Vernunft ſey.“ Er überlaſſe dem Leſer, wie er im Gleichniß der Sprache die Tranſcendentalphiloſophie vorgeſtellt, die „geballte Fauſt in eine flache Hand zu entfalten.“ Zu dem Angeführten nehmen wir noch eine Stelle aus einem Briefe an Herder (Bd. VI, S. 183); nachdem er geſagt, daß ihm alles das tranſcendentale Geſchwätz der kantiſchen Kritik am Ende auf Schulfuchſerei und Wortkram hinaus zu laufen ſcheine, und daß ihm nichts leichter vorkomme, als der Sprung von einem Extrem ins andere, wünſcht er Jord. Brunus Schrift de Uno aufzutreiben, worin deſſen principium coincidentiae erklärt ſey, das ihm (Hamann) Jahre lang im Sinne liege, ohne daß er es weder vergeſſen noch verſtehen könne; dieſe Koincidenz ſcheine immer der einzige zureichende Grund aller Widerſprüche und der wahre Proceß ihrer Auflöſung und Schlichtung, um aller Fehde der geſunden Vernunft und reinen Unvernunft ein Ende zu machen. Man ſieht, daß die Idee des Koincidirens, welche den Gehalt der Philoſophie ausmacht, und oben in Beziehung auf ſeine Theologie, ſo wie auf ſeinen Charakter ſchon beſprochen worden, und von ihm an der Sprache gleichnißweiſe vorſtellig gemacht werden ſollte, dem Geiſte Hamanns auf eine ganz feſte Weiſe vorſteht; daß er aber nur die „geballte Fauſt“ gemacht, und das Weitere, für die Wiſſenſchaft allein Verdienſtliche, „ſie in eine flache Hand zu entfalten,“ dem Leſer überlaſſen hat. Hamann hat ſich ſeiner Seits die Mühe nicht gegeben, welche, wenn man ſo ſagen könnte, Gott, freilich in höherem Sinne, ſich gegeben hat, den

geballten Kern der Wahrheit, der er iſt (alte Philoſophen ſagten von Gott, daß er eine runde Kugel ſey), in der Wirklichkeit zu einem Syſteme der Natur, zu einem Syſteme des Staats, der Rechtlichkeit und Sittlichkeit, zum Syſteme der Weltgeſchichte zu entfalten, zu einer offenen Hand, deren Finger ausgeſtreckt ſind, um des Menſchen Geiſt zu erfaſſen und zu ſich zu ziehen, welcher ebenſo nicht eine nur abſtruſe Intelligenz, ein dumpfes koncentrirtes Weben in ſich ſelbſt, nicht ein bloßes Fühlen und Prakticiren iſt, ſondern ein entfaltetes Syſtem intelligenter Organiſation, deſſen formelle Spitze das Denken iſt, das heißt ſeiner Natur nach die Fähigkeit, über die Oberfläche der göttlichen Entfaltung zuerſt hinaus oder vielmehr, durch Nachdenken über ſie, in ſie hinein zu gehen, und dann daſelbſt die göttliche Entfaltung nachzudenken: eine Mühe, welche die Beſtimmung des denkenden Geiſtes an und für ſich und die ausdrückliche Pflicht deſſelben iſt, ſeitdem Er ſich ſelbſt ſeiner geballten Kugelgeſtalt abgethan und ſich zum offenbaren Gott gemacht, — was er iſt, dieß und nichts Anderes, und damit auch und nur damit die Beziehung der Natur und des Geiſtes geoffenbart hat.

Aus den obigen Urtheilen Hamann's über die kantiſche Kritik und aus den mannigfaltigſten Aeußerungen ſeiner Schriften, wie aus ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit geht vielmehr hervor, daß ſeinem Geiſte das Bedürfniß der Wiſſenſchaftlichkeit überhaupt, das Bedürfniß, im Denken ſich des Gehaltes bewußt zu werden, ihn in demſelben ſich entwickeln und hervmit ebenſo ſehr ihn ſich bewähren zu laſſen, als das Denken für ſich zu befriedigen, ganz ferne lag. Die Aufklärung, welche Hamann bekämpft, dieſes Aufſtreben, das Denken und deſſen Freiheit in allen Intereſſen des Geiſtes geltend zu machen, wird, ſo wie die von Kant durchgeführte, allerdings zunächſt nur formelle Freiheit des Gedankens, ganz von ihm verkannt, und ob ihm gleich mit Recht die Geſtaltungen, zu welchen es dieſes Denken brachte, nicht genügen konnten, ſo poltert er ganz nur ſo, um das Wort

zu ſagen, ins Gelag und ins Blaue hinein gegen das Denken und die Vernunft überhaupt, welche allein das wahrhafte Mittel jener gewußten Entfaltung der Wahrheit und des Erwachſens derſelben zum Dianenbaume ſeyn können. Er muß ſo auch noch mehr dieß überſehen, daß ſeine, obgleich orthodoxe, Koncentration, die bei der intenſiven ſubjektiven Einheit feſtbleibt, mit dem, was er bekämpft, in dem negativen Reſultat übereinkommt, alle weitere Entfaltung von Lehren der Wahrheit und von deren Glauben als Lehren, ja von ſittlichen Geboten und rechtlichen Pflichten, für gleichgültig anzuſehen.

Es ſind nun aber noch die ſonſtigen Ingredienzien näher zu erwähnen, mit denen der große Grundgehalt von Hamann ausſtaffirt, und vielmehr verunziert und verdunkelt, als geſchmückt und verdeutlicht wird. Die Unverſtändlichkeit der hamann'ſchen Schriften, inſofern ſie nicht den aufgezeigten Gehalt, der freilich überdieß für Viele unverſtändlich bleibt, ſondern die Formirung deſſelben betrifft, iſt für ſich unerfreulich, aber ſie wird es noch mehr dadurch, daß ſie ſich beim Leſer mit dem widrigen Eindrucke der Abſichtlichkeit unausweichlich verbindet. Man fühlt Hamann's urſprüngliche Widerborſtigkeit hier als eine feindſelige Empfindung gegen das Publikum, für das er ſchreibt; nachdem er in dem Leſer ein tiefes Intereſſe angeſprochen und ſo ſich mit ihm in Gemeinſchaft geſetzt hat, ſtößt er ihn unmittelbar durch eine Fratze, Farce, oder ein Schimpfen, das durch den Gebrauch von bibliſchen Ausdrücken eben nichts Beſſeres wird, oder durch irgend einen Hohn und Myſtifikation wieder von ſich, und vernichtet auf eine gehäſſige Weiſe die Theilnahme, die er erweckt, oder erſchwert ſie wenigſtens und häufig auf unüberwindliche Weiſe, indem er barocke, ganz entfernt liegende Ausdrücke hinwirft oder vielmehr zuſammenſchraubt, und den Leſer vollends damit myſtificirt, daß nur ganz platte Partikularitäten unter ſolchen Ausdrücken verborgen ſind, durch welche er den Schein oder die Erwartung einer tiefſinnigen Bedeutung

erweckt hatte. Viele von solchen Anspielungen gesteht Hamann, auf die Anfragen von Freunden, die ihn um Erläuterung ersuchen, nicht mehr zu verstehen. Die damalige Recensirliteratur aus den fünfziger und folgenden Jahren des vorigen Jahrhunderts, hamburger Nachrichten von gelehrten Sachen, allgemeine deutsche Bibliothek, Litteratur-Briefe, eine Menge anderer längst vergessener obskurer Blätter und Schriften müßten durchstudirt werden, um den Sinn vieler Ausdrücke Hamann's wieder aufzufinden; eine um so mehr undankbare und unfruchtbare Arbeit, als sie in den meisten Fällen auch äußerlich erfolglos seyn würde. Der Herr Herausgeber selbst, indem er in einem achten Bande Erläuterungen verspricht (Bd. I, Vorr. S. XIII), muß hinzufügen, daß sie nur eine sehr mäßige Erwartung befriedigen werden. Es bedürften die meisten oder sämmtlichen Schriften Hamann's eines Kommentars, der dickleibiger werden könnte als sie selbst. Man muß hierüber dem beistimmen, was schon Mendelssohn (von Hamann in den Litteratur-Briefen XV. Theil [Bd. II, S. 479] auf seine sarcenhafte Weise kommentirt) darüber sagt: „Noch überwindet sich Mancher, die düsteren Irrwege einer unterirdischen Höhle durchzureisen, wenn er am Ende erhabene und wichtige Geheimnisse erfahren kann; wenn man aber von der Mühe, einen dunklen Schriftsteller zu enträthseln, nichts als Einfälle zur Ausbeute hoffen darf, so bleibt der Schriftsteller wohl ungelesen.“ Der Briefwechsel giebt Erläuterungen über mehrere ganz partikulare Anspielungen, wovon die Ausbeute oft nur allzuflache Einfälle sind; wenn man Lust hat, sehe man über Velo Veli Dei (Bd. IV, S. 187) die Aufklärung (Bd. V, S. 104) nach; oder über den Mamamuschi von drei Federn (Bd. IV, S. 199); der Name sey aus dem Gentilhomme bourgeois des Molière genommen, und nicht ein Bassa von drei Roßschweifen, sondern ein Zeitungsschreiber seines Verlegers und Papiermüllers in Trutenau verstanden; ein anderer Mamamuschi kommt (Bd. IV, S. 132) vor, in dem

Zusammenhange, daß Hamann auf seine Art seine Angelegenheiten in ein Schriftchen: Die Apologie des Buchstabens H., hineinbringt, und hier von sich erzählt, „daß er (s. oben in seinem Lebenslauf) auf zwei Kanzleien einen Monat und sechs Monate umsonst gedient, und vor überlegener Konkurrenz invalider Schuhputzer und Brodtdiebe (Hamann's eigene Befähigung zu einem Amte und seine Amtsführung hat sich aus dem früher Erzählten ergeben) nicht ein ehrlicher Thorschreiber habe werden können, und jetzt ein der Jugend wahres Bestes suchender Schulmeister, und dieß venerabler sey, als ein wohlbestallter Landplacker, Stutenmäkler und Jordan Mamamuschi von drei Schlafmützen ohne Kopf, außer zur Geldsüchterei, zu seyn;" diese drei Schlafmützen bedeuten — wen? die drei „königl. Kammern zu Königsberg, Gumbinnen und Marienwerder!" Hamann hatte freilich um so mehr Ursache, seine Satyre auf königl. Behörden zu verstecken, als er sich gerade damals bei einer solchen um eine Anstellung bewarb. Noch eine Mystifikation der Art führen wir aus Golgatha und Scheblimini an, einer Schrift, deren Gehalt wohl verdient hätte, reiner von Farcenhaftigkeit gehalten zu werden. Indem Hamann (Bd. VII, S. 31 ff.) die Vorstellung des gesellschaftlichen Vertrags betrachtet, die in den damaligen wie noch jetzt in den meisten Theorien des Naturrechts und Staats herrschend ist, und sehr richtig die schlechte Voraussetzung, die daraus für das Staatsleben genommen werden, erkennt, nämlich die der Absolutheit des zufälligen, partikularen Willens, setzt er diesem Princip den an und für sich allgemeinen göttlichen Willen entgegen, und macht vielmehr das Verpflichtetseyn des partikularen Willens und die Unterwürfigkeit desselben unter jene Gesetze der Gerechtigkeit und Weisheit zum wahrhaften Verhältniß. Vom Ich des partikularen Willens führt ihn die Konsequenz auf den Gedanken des monarchischen Princips, aber seine gedrückte Aeriste-Existenz macht ihm dasselbe sogleich zur Farce; „für keinen Sa-

lomo, Nebukadnezar, nur für einen Nimrod, im Stande der Natur, würde es ſich ziemen, mit dem Nachdruck einer gehörten Stirn auszurufen: Mir und mir allein kommt das Entſcheidungsrecht zu, ob? wie viel und wem? wann? ich zum Wohlthun (er hätte ſelbſt hinzuſetzen können: zum Recht) verbunden bin. Iſt aber das Ich, ſelbſt im Stande der Natur, ſo ungerecht und unbeſcheiden, und hat jeder Menſch ein gleiches Recht zum Mir! und Mir allein! ſo laſſet uns fröhlich ſeyn über dem Wir von Gottes Gnaden, und danken für die Verſamen, die ihre Jagd- und Schooshunde, Windſpiele und Bärenbeiſſer unmündigen Waiſen übrig laſſen. „Siehe er ſchlukt in ſich den Strom, und acht's nicht groß, läßet ſich dünken, er wolle den Jordan mit ſeinem Munde ausſchöpfen. Hiob 40, 18. Wer that (sic!) ihn zwingen, armen Erdtern ein Trinkgeld hinzuwerfen! Wer that ihm wehren, die Pfui! Pfui! armer Sünder einzuvertleiben!“ Wer wird ausfinden, daß, wie Hamann in einem Briefe an Herder erklärt, unter den Pfui! Pfui! armer Sünder die früher angeführten Zopfgelder der Accise-Beamten zu verſtehen ſeyen, welche von Friedrich II. zur Accise-Kaſſe eingezogen wurden; und deren für Hamann ſehr empfindlicher Verluſt in ſeinen Briefen ſehr häufig erwähnt wird. — Goethe (aus meinem Leben III. Th. S. 110) ſpricht von der ſchriftſtelleriſchen Manier Hamann's; unter ſeiner Sammlung, erzählt er, befinden ſich einige der gedruckten Bogen Hamann's, auf denen dieſer an dem Rande eigenhändig die Stellen citirt hat, auf die ſich ſeine Andeutungen beziehen; ſchlägt man jene auf, ſagt Goethe hinzu, ſo giebt es abermals ein zweideutiges Doppellicht, das uns höchſt angenehm erſcheint, nur muß man durchaus auf das Verzicht thun, was man Verſtehen nennt; Goethe führt dort an, daß er ſelbſt ſich zu ſolchem ſybilliniſchen Styl durch Hamann habe verleiten laſſen; wir wiſſen, wie ſehr er davon zurückgekommen, und wie er namentlich den noch anzuführenden Gegenſatz von Genie und

Geſchmack, in dem er ebenſo mit der ganzen exotiſchen Parthey ſeines Geiſtes poetiſch auftreten, überwunden hat.

In der Weiſe des letztern Gegenſatzes, der damals an der Tagesordnung war, faßte Mendelsſohn in den Literatur-Briefen ſein Urtheil über Hamann ab, deſſen ganzer ſcheiſtebelnischer Charakter zu auffallend iſt, um nicht von den Perſonenarten ſeiner Zeitgenoſſen richtig genommen werden zu ſeyn. „Man erkennt," ſagt Mendelsſohn, „das Genie in Hamann's Schriften, aber vermißt Geſchmack in denſelben;" eine Kategorie, die ſonſt gültig und erlaubt war, aber heutiges Tages aus der deutſchen Kritik mehr oder weniger verbannt iſt; Geſchmack von einer Schrift zu verlangen, würde als eine wenigſtens befremdende Forderung erſcheinen. Hamann ſelbſt erklärt beyläufig dieſe Kategorie für „ein Kalb, welches das Gemächte eines Originals (wohl Voltaire's) und ehebrecheriſchen Volks ſey." Mendelsſohn findet in Hamann einen Schriftſteller, der eine feine Beurtheilungskraft beſitze, viel geleſen und verdaut habe, Funken von Genie ſprüe, und den Kern und Nachdruck der deutſchen Sprache in ſeiner Gewalt habe; der ſo einer unſerer beſten Schriftſteller hätte werden können, der aber durch die Begierde, ein Original zu ſeyn, verführt, einer der tadelhafteſten geworden ſey. In partikulaire Subjektivität eingeſchloſſen, und darin nicht zur denkenden oder künſtleriſchen Form gediehen, konnte das Genie Hamann's nur zum Humor werden, und noch unglücklicher zu einem mit zu viel Widrigem verſetzten Humor. Der Humor für ſich iſt ſeiner ſubjektiven Natur nach auf dem Sprunge, in Selbſtgefälligkeit, ſubjektive Partikularitäten und trivialen Inhalt überzugehen, wenn er nicht von einer gut gearteten und gut gezogenen großen Seele beherrſcht wird. In Hamann's Mitbürger, Geiſtesverwandten und vieljährigem Bekannten oder auch Freunde, Hippel, der wohl ohne Widerſpruch der vorzüglichſte deutſche Humoriſt genannt werden darf, erblickt der Humor zur geiſtreichen Form, zum In-

lent eines Auszeichnens von höchſt individuellen Geſtalten und originellen Charakteren, Situationen und Schickſalen, von den feinſten und tiefſten Empfindungen und philoſophiſch gedachten Gedanken. Von dieſem objektiven Humor iſt der hamann-ſche eher das Gegentheil, und die Ausdehnung, die Hamann durch denſelben ſeiner koncentrirt bleibenden Wahrheit zu geben ſich den Spaß macht, kann nicht dem Geſchmack, ſondern nur dem zufälligen Guſtus zuſagen. Man kann über dergleichen Produktionen die verſchiedenſten Aeußerungen vernehmen. Hamann's Freund, Jacobi z. B., ſagte über deſſen „neue Apologie des Buchſtabens H." (Bd. IV, Vorr. S. VI), er wiſſe nicht, „ob wir in unſerer Sprache Etwas aufzuweiſen haben, das an Tiefſinn, Witz und Laune, überhaupt an Reichthum von eigentlichem Genie, ſowohl was Inhalt als Form angeht, dieſe Schrift überträfe." Es wird der Fall ſeyn, daß Andere außer dem Ref. auf keine Weiſe von dieſer Schrift ſo angeregt werden. Goethe hat den Einfluß Hamann's in ihrer gemeinſchaftlichen Zeit empfunden, und eine mächtige Aufregung durch denſelben erhalten, wie in einem reichen Gemüthe viele ſolche mächtige Erregungen ſich verſammelt haben. Was Goethe hin und wieder, wovon Einiges bereits angeführt worden, über Hamann geſagt, kann alles weitern Einlaſſens in die Schilderung des ſchriftſtelleriſchen Charakters deſſelben überheben. Hamann iſt für Viele nicht nur etwas Intereſſantes und Eingreifendes, ſondern ein Halt und Stützpunkt in einer Zeit geweſen, in der ſie eines ſolchen, gegen die Verzweiflung an ihr, nöthig hatten. Wir Spätere müſſen ihn als ein Original ſeiner Zeit bewundern, aber können bedauern, daß er in ihr nicht eine bereits ausgearbeitete geiſtige Form vorgefunden hat, mit welcher ſich verſchmelzend ſein Genie wahrhafte Geſtalten zur Freude und Befriedigung ſeiner Mit- wie der Nachwelt hätte produciren können, oder daß ihm zu ſolcher objektiven Geſtaltung ſich ſelbſt herauszuarbeiten das Schickſal den heitern und wohlwollenden Sinn nicht gewährt hatte.

Wir verlaſſen nun aber das Bild ſeines Daſeyns und Wirkens und heben aus den Materialien, welche uns die vorliegende Sammlung liefert, noch den Schluß ſeines Lebens aus. Was ſeine literariſche Laufbahn betrifft, ſo hatte er ſie mit einem „fliegenden Brief“ beſchließen wollen, den wir hier zum erſten Male gedruckt erhalten. Drei Bogen davon hatte er bereits unter dem Ausarbeiten drucken laſſen, aber dabei gefühlt, daß er, wie er an Herder ſchreibt (Bd. VII, S. 312), „auf einmal in ein ſo leidenſchaftliches, blindes und taubes Geſchwätz gerathen, daß er den erſten Eindruck ſeines Ideals ganz darüber verloren und keine Spur davon wieder herſtellen könne.“ Die in der Sammlung abgedruckte Umarbeitung hat meiſten Theils die Manier des erſten Entwurfs behalten; die Stellen deſſelben, die dem zweiten, der 3½ Bogen ausmacht, fehlen, will der Herr Herausgeber im achten Bande nachliefern. Die nächſte Veranlaſſung zu dieſem Abſagebriefe war wieder eine Recenſion im 63. B. der allgem. deutſchen Bibl. über ſein Golgatha und Scheblimini; „an dem politiſchen Philiſter F. (Chiffre des Recenſ.) muß ich mich rächen mit einem Eſelskinnbacken,“ ſchreibt er (Bd. VII, S. 299). In dieſem Briefe giebt er vollſtändige literariſche Notizen über ſeine Schriften, bedauert, ſeinen alten Freund Mendelsſohn vor deſſen Tode nicht von der Redlichkeit ſeiner Geſinnungen überzeugt zu haben, wiederholt vornehmlich die Gedanken ſeines Golgatha und Scheblimini und ſpricht insbeſondere auf's Heftigſte ſeinen Unmuth über die „allgemeine deutſche Jeſabel,“ „die allemanniſche Schädelſtätte, deren blinden ſchlafenden Homer und ſeine Geſellen und Burſchen“ aus, über „die geſchminkte Weltweisheit einer verpeſteten Menſchenfreundin,“ „den theologico-politico-hypokritiſchen Sauerteig eines in den Eingeweiden grundverderbter Natur und Geſellſchaft gährenden Machiavellismus und Jeſuitismus, der ſein Spiel mit den Suſannenbrüdern und Belialskindern unſeres erleuchteten Jahrhunderts trieb,“ u. ſ. f. Er kommt öfters dar-

auf zu reden, daß ihm die Art seiner Schriften zuwider sey, und daß er in Zukunft anders, ruhiger und deutlicher zu schreiben sich bemühen werde, aber er endigt in diesem Aufsatze in derselben geschraubten, eisernden, widerlichen Weise, einige Stellen ausgenommen, in denen er die gehaltvolle Tendenz seines Lebens und seines schriftstellerischen Auftretens mit rührender Empfindung und schöner Phantasie ausspricht. Es ist angeführt worden, wie im Anfang seiner Laufbahn, im Jahre 1759, er sich über seine Tendenz in dem schönen Bilde einer Lilie im Thale ausdrückte. Im Jahre 1786, am Schlusse seiner Laufbahn, spricht er die Bestimmung derselben so aus (Bd. VII, S. 120): „Diesem Könige (dessen Stadt Jerusalem ist), dessen Name wie sein Ruhm groß und unbekannt ist, ergoß sich der kleine Bach meiner Autorschaft, verachtet wie das Wasser zu Siloah, das stille geht. Kunstrichterlicher Ernst verfolgte den dürren Halm, und jedes fliegende Blatt meiner Muse; weil der dürre Halm mit den Kindlein, die am Markte sitzen, spielend pfiff, und das fliegende Blatt taumelte und schwindelte vom Ideal eines Königes, der mit der größten Sanftmuth und Demuth des Herzens von sich rühmen konnte: Hie ist mehr denn Salomo. Wie ein lieber Buhle mit dem Namen seines lieben Buhlen das willige Echo ermüdet, und keinen jungen Baum des Gartens noch Waldes mit den Schriftzügen und Malzeichen des markinnigen Namens verschont, so war das Gedächtniß des Schönsten unter den Menschenkindern mitten unter den Feinden des Königs eine ausgeschüttete Magdalenen-Salbe, und floß wie der köstliche Balsam vom Haupt Aarons hinab in seinen ganzen Bart, hinab in sein Kleid. Das Haus Simonis des Aussätzigen in Bethanien ward voll vom Geruche der evangelischen Salbung; einige barmherzige Brüder und Kunstrichter aber waren unwillig über den Unrath und hatten ihre Nase nur vom Leichengeruche voll." Hamann kann sich nicht enthalten, den hohen Ernst, mit dem diese Schilderung anfängt, und die gefällige, wenn auch

selbstgefällige Tändelei, mit der er sie fortsetzt, mit einem (wie die meisten übrigen Ausdrücke, aus der Bibel entlehnten) Schlußbilde des Unraths zu verunzieren.

Während er auf diese Weise die feindselige und kämpfende Thätigkeit seines Lebens zu schließen beschäftigt war, sehnte er sich, seinen lebensmatten Geist im Schooße der Freundschaft zu erfrischen oder ihn wenigstens endlich darin ausruhen zu lassen. Das Schicksal dieser Freundschaft ist noch in seinem Verfolg zu betrachten. Obgleich die freundschaftlichen Gesinnungen Hamann's und Herder's, eines der ältesten seiner Freunde, im Ganzen dieselben blieben, und ihr Briefwechsel, an dem schon früh ein geschraubter Ton fühlbar wird, sich fortsetzte, so verloren die Mittheilungen immer mehr an Lebhaftigkeit der Empfindung, und der Ton fiel eher in die Langeweile der Klagseligkeit herab; Hamann schreibt an Herder von Pempelfort aus am 1. Sept. 1782: „Seit einigen Jahren muß Ihnen mein matter, stumpfer Briefwechsel ein treuer Spiegel meiner traurigen Lage gewesen seyn." Herder, der sich schon von jeher trübselig gegen Hamann zu thun gewöhnt hatte (wie er gegen Andere sich mehr mit widriger, auch hochfahrender, vornehmer Trübseligkeit benahm, s. Goethe's a. m. Leben), antwortet (28. Okt. 1787): „Ich erröthe über mein langes Stillschweigen, aber ich kann mir nicht helfen; auch jetzt bin ich so müde und matt von Predigt u. s. f. Alles ist eitel (ein häufiger Ausruf in seinen Briefen), Schreiben und Mühen u. s. f.; auch Sie haben des Lebens Ueberdruß geschmeckt u. s. f." — Was Hamann's Verhältniß zu Hippel und Scheffner betrifft, mit denen er in einem ganz kordaten, häufigen und vieljährigen Umgange war, so schreibt er an Jacobi (8. April 1787, Jacobi's Werke 4. Bd., 3. Abth., S. 330): „Der Gang dieser Leute ist ebenso sonderbar als ihr Ton; was ich für eine Figur zwischen ihnen vorstelle, weiß ich selbst nicht. Es scheint, daß wir uns einander lieben und schätzen, ohne uns selbst recht zu trauen. Sie scheinen gefunden

zu haben, was ich noch ſuche. Mit allem Kopfbrechen geht es mir wie dem Sancho Panſa, daß ich mich endlich mit dem Epiphonem beruhigen muß: „Gott verſteht mich.“ Ins Beſondere iſt ihm an Hippel das ein Wunder und Geheimniß, wie derſelbe bei ſeinen Geſchäften an ſolche Nebendinge (die Fortſetzung ſeiner Lebensläufe) denken kann, und wo er Augenblicke und Kräfte hernimmt, Alles zu beſtreiten; er iſt Bürgermeiſter, Policeidirektor, Ober-Kriminal-Richter, nimmt an allen Geſellſchaften Theil, pflanzt Gärten, hat einen Baugeiſt, ſammelt Kupfer, Gemälde, weiß Luxus und Oekonomie, wie Weisheit und Thorheit, zu vereinigen.“ — Eine intereſſante Schilderung eines ſo genialen lebens- und geiſtesfriſchen Mannes. — Von ſich ſagt Hamann ebendaſ. S. 336, er habe in Königsberg Niemand, mit dem er über ſein Thema ſprechen könne, nichts als Gleichgültige. Deſto inniger war die Freundſchaft mit Jacobi, deſto lebhafter ihr Briefwechſel geworden, (die Anrede von Sie an Hamann ließ Jacobi bald mit dem Du und Vater abwechſeln, in das ſie bald ganz überging; doch Hamann, im Begriffe zu reiſen, ſchreibt an Jacobi: duzen kann ich mich nur unter vier Augen! Hamann's Briefw. mit Jacobi S. 376). Dazu hatte ſich die Freundſchaft eines Herrn Franz Buchholz, Barons von Wildbergen bei Münſter, eines jungen ſehr begüterten Mannes angeknüpft, der aus tiefſter Verehrung gegen Hamann dieſen gebeten, ihn zum Sohn anzunehmen, ihm bedeutende Geldſummen übermacht und dadurch die Sorge um ſeine und ſeiner Familie Subſiſtenz und Erziehung gemindert hatte, und nun auch die Reiſe nach Weſtphalen zu dieſen beiden Freunden möglich machte. Hamann fühlte das Drückende ſo weit reichender Verbindlichkeiten; er ſchreibt an Hartknoch, der ihm gleichfalls Geldanerbietungen gemacht hatte, daß „er unter dem Drucke der Wohlthaten jenes Freundes genug leide, und davon ſo gebeugt werde, daß er ſeinen Schultern keine andere Bürde aufladen könne, wenn er der Laſt nicht unterliegen

ſolle; er führt dann ſeine Empfindungen auf ein Mißtrauen gegen ſich ſelbſt zurück, das ihn um ſo mehr an die Vorſehung anſchließe und zu einem gebundenen Knecht des einzigen Herrn und Vaters der Menſchen mache." Der Sinn der Freundſchaft dieſer beiden Männer und Hamann's benahm allerdings jener Wohlthätigkeit das unter andern Verhältniſſen natürlich in beiderſeitige Verlegenheit Setzende. Nicht bloß in der Bizarrie eines Jean Jacques (auch J. G. Hamann unterſchreibt ſich zuweilen Hanns Görgel), der ſeine Kinder in das Findelhaus ſchickte (Hamann ließ ſeine Töchter in einer nicht wohlfeilen, von einer Baroneſſe gehaltenen Penſion erziehen), und vom Notenſchreiben ſubſiſtiren wollte, ſondern wohl auch allgemeiner iſt über den Punkt der Geldverhältniſſe (auch des Duzens u. ſ. f.) die Delikateſſe der damaligen franzöſiſchen Genie's und Literatoren (man ſehe z. B. Marmontel's Leben) anders geweſen als die der deutſchen. Hamann erhielt auf ſeine Geſuche um Urlaub von ſeiner Behörde im erſten Jahre eine abſchlägige Antwort, im zweiten Erlaubniß zu einer Reiſe auf einen Monat; im dritten unter dem Nachfolger Friedrichs II. endlich erfolgte auf ſeine Eingabe, worin er, nach der Reſolution (am angef. Orte S. 363) zu urtheilen, die Ueberflüſſigkeit ſeines Dienſtthuns wohl zu ſtark *) geſchildert, doch nicht gedacht hatte, daß die Wirkung bis zu dieſer Länge gehen würde, ſeine Penſionirung (indem ſeine Stelle mit einer andern kombinirt wurde) mit der Hälfte ſeines Gehaltes (150 Thaler, die jedoch bald auf 200 vermehrt wurden). Niedergeſchlagen über jene Reſolution, die Jacobi ein „Tyrannen-Urtheil" nennt, in

*) Berlin, den 26. April 1787. „Daß bei der jetzigen Stelle des Packhofverwalters Hamann zu Königsberg wenige und Theils unnütze Geſchäfte zu verſehen ſind, ſolches iſt hier ſchon bekannt, und wird in deſſen unter dem 16. anhero eingereichter Vorſtellung von ihm ſelbſt bekräftigt. Da nun die überflüſſigen Poſten bei der jetzigen Accise-Einnahme auf ausdrücklichen Allerh. Befehl eingezogen, die wenig beſchäftigten aber mit andern verbunden werden ſollen, ſo u. ſ. w."

der Aussicht der „Unmöglichkeit, sich und seine Kinder lange zu unterhalten, ohne seines Buchholz Wohlthat (ein von diesem zu der Erziehung der Kinder Hamann's bestimmtes Kapital) unverantwortlich zu verschleudern," machte er eine weitere Vorstellung beim Ministerium, reiste mit sehr angegriffener Gesundheit nach Westphalen ab, und kam den 16. Juli 1787 in Münster bei Fr. Buchholz an, wo und abwechselnd bei Jacobi zu Pempelfort er im Schooße inniger Freundschaft lebte und von der Hoffnung erfüllt war, daß die Wiederherstellung seiner Gesundheit und ein freies neues Herz zum Genuß der Freude und des Lebens bald die Ausbeute seiner Wallfahrt, wie er an Reichardt schreibt (Bd. VII, S. 362), seyn werden. Er befand sich in der That in einem höchst ausgezeichneten Kreise sehr edler, gebildeter und geistreicher Menschen, von denen er ebenso geliebt als hochgeachtet und verehrt war, und ebenso sorgfältig gepflegt wurde — in der Gesellschaft seines Jonathan's Jacobi und dessen edlen Schwestern, seines Sohnes Alcibiades Buchholz, der Diotima, Fürstin von Gallitzin, und des Perikles von Fürstenberg, des eigenen ältesten Sohnes Hamann's, und eines alten Freundes, des Arztes Lindner. So sehr die gegenseitige Achtung und Liebe und die Gleichheit im Grunde der Gesinnung diesen schönen Zirkel umschloß; so lag es doch in der Art und der Einbildung von der Freundschaft selbst, daß dieser Kreis zugleich in, wenn nicht Verstimmung, wenigstens in gegenseitige Unverständlichkeit verfiel, und sich darin herummühete; und die Unverständlichkeit ist hierin vielleicht schlimmer als die Verstimmung, indem jene mit dem Mißverständniß seiner selbst verknüpft und gequält, diese doch nur gegen Andere gerichtet seyn mag. Es war zwar nicht bei diesen Freunden Hamann's, wie bei den vorhin angeführten Königsbergern, der Fall, daß es ihm vorkommen konnte, als ob sie einander liebten und achteten, ohne sich recht zu trauen; aber wenn Hamann dort meinte, daß jene schon gefunden, was er noch suche, so galt er hier vielmehr für den,

der das gefunden, was die Anderen ſuchten, und was ſie in ihm verehren und genießen, für ſich ſelbſt gewinnen oder ſtärken ſollten. Sehen wir uns nach dem Grunde um, weshalb die Freude, in der ſo treffliche Individuen ſich beiſammen fanden, in den unerwarteten Erfolg, ſich doch in Nichtbefriedigung zu enden, überging; ſo liegt er wohl in dem Widerſpruche, in welchem ſie ſich gegenſeitig und ſich ſelbſt meinten und nahmen. Außer den Geſinnungen, Gedanken, Vorſtellungen, Intereſſen, Grundſätzen, Glauben und Empfindungen, *außer* und *hinter* dieſem mittheilbaren Konkreten der Individualität lag in der Anſicht dieſes Kreiſes noch die nackte koncentrirte Intenſität des Gemüths, des Glaubens; dieſes hinterſte Einfache ſollte allein abſoluten Werth haben, und nur durch die lebendige Gegenwart einer zutrauensvollen Innigkeit, die nichts zurückbehalte, ſich ganz gebe, finden, erkennen, genießen laſſen. Die, welche ſich ſolche Trennung feſt in ihrer Vorſtellung gemacht und daran ihren Begriff von Schönheit, ja Herrlichkeit der Seele geknüpft haben, können ſich gegenſeitig nicht mit Gedanken und Werken, mit dem *Objektiven* der Geſinnung, des Glaubens, der Empfindung genügen; aber das Innere läßt ſich nur durch Empfindungen, Vorſtellungen, Gedanken, Werke u. ſ. f. offenbaren, zeigen, mittheilen; indem nun in dieſem Mittheilen ſowohl die Verſchiedenheiten und Partikularitäten der Anſichten, und zwar zugleich in Unklarheit, hervortreten — denn die ganze Stellung iſt die Unklarheit ſelbſt — als auch das Erſcheinen als ſolches jener geſuchten, zu ſehen verlangten und *unſagbar* ſeyn ſollenden Innerlichkeit nicht entſpricht, die Pſyche ſelbſt ſich als ſolche nicht zu greifen giebt: ſo iſt das Reſultat das Indéliniſable, eine Unverſtändlichkeit und unbefriedigte Sehnſucht; — eine Stimmung, in der die Menſchen, ohne eigentlich ſagen zu können warum, ſich getrennt und einander fremd finden, ſtatt ſich, wie ſie meinten, daß es nicht anders möglich ſey, gefunden zu haben; — Situationen und Erfolge, wovon Jacobi ſelbſt

die bekannten Schilderungen gegeben hat. — Wir ſtellen die Daten zuſammen, wie ſich in dieſem, wenn man will, Romane der Freundſchaft die handelnden Perſonen ſchildern.

Von der Diotima, Fürſtin Gallitzin, ſchreibt Hamann immer mit der größten Verehrung; er ſchildert ſie einmal (Bd. VII, S. 367), höchſt charakteriſtiſch für ſie wie etwa für einen Theil der umgebenden Vortrefflichkeiten, in einem Briefe an eine Freundin in Königsberg: „Wie ſehr würden Sie," ſagt er, „von dieſer einzigen Frau ihres Geſchlechts eingenommen ſeyn, die an der Leidenſchaft für Größe und Güte des Herzens ſiech iſt." Die Fürſtin durfte ohne Zweifel den Mann, der, da er ſchon ſo viel gefunden, wohl nicht weit hin zu haben ſcheinen konnte, um den letzten Schritt zu thun, mit ihrer bekannten Proſelyten-Macherei nicht unangefochten laſſen, was freilich bei Hamann nicht verfangen konnte. Als eine Spur ſolchen Verſuchs mag wohl nicht anzuſehen ſeyn, daß er nun, wie er ſagt, die Vulgata mit Vorliebe citirt; eher dieß, daß er ſich jetzt (nach einem Beſuch bei der „frommen Fürſtin") alle Morgen aus Sailer's Gebetbuche erbaue, in das er ärger als Johannes (d. i. Lavater) verliebt ſey, nachdem er es kennen gelernt (Hamann's Briefwechſel mit Jacobi S. 406). Er ſagt über jenes Buch richtig, wenn Luther nicht den Muth gehabt, ein Ketzer zu werden, Sailer nicht im Stande geweſen wäre, ein ſo ſchönes Gebetbuch zu ſchreiben (Bd. VII, S. 420). Dieß Gebetbuch war zu jener Zeit des Streits über Kryptokatholicismus ſehr berüchtigt gemacht, als ein Buch, das, wenn nicht dazu beſtimmt, doch dazu gebraucht worden ſey, die Proteſtanten über die Natur des Katholicismus zu täuſchen. Es findet ſich (Bd. VII, S. 404) ein intereſſanter Brief Hamann's an die Fürſtin vom 11. Dec. 1787, deſſen Anfang oder Veranlaſſung nicht ganz klar iſt, worin es aber im Verfolg heißt: „Ohne ſich auf die Grundſätze zu verlaſſen, die mehrentheils auf Vorurtheilen unſers Zeitalters beruhen, noch ſelbige zu ver-

ſchmähen, weil ſie zu den Elementen der gegenwärtigen Welt und unſeres Zuſammenhanges mit derſelben gehören (ein ſehr wichtiges, geiſtreiches Wort), iſt wohl der ſicherſte Grund aller Ruhe, ſich an der lautern Milch des Evangelii zu begnügen, ſich nach der von Gott, nicht von den Menſchen gegebenen Leuchte zu richten u. ſ. f." Es ſind hier Beſtimmungen angegeben, welche mehrere Ingredienzien der Religioſität der Fürſtin abſchneiden.

Mit Fritz Jonathan, Jacobi, hatte ſich Hamann in der letzten Zeit ſeines Briefwechſels in vielfache Aeußerungen und Gegenreden über deſſen philoſophiſche und Streitſchriften gegen Mendelsſohn und die Berliner eingelaſſen; Jacobi hatte darein das ganze Intereſſe ſeines Denkens, Geiſtes und Gemüths mit ſeiner im hohen Grade gereizten Perſönlichkeit gelegt; beinahe alles dieſes dabei von Jacobi geltend Gemachte machte Hamann auf ſeine, d. i. nichts fördernde, nichts entwirrende oder aufklärende Weiſe zum Theil ſchnöde herunter. Was Jacobi faſt ganz in Hamann's Worten über den Glauben mit großem Aufſehen und Wirkung, wenn hier und da auch nur auf ſchwache, ſchon mit dem bloßen Worte Glauben ſich begnügende Menſchen, aufgeſtellt hatte, machte Hamann heftig herunter; ſo auch die Gegenſätze von Idealismus und Realismus, die Jacobi auch in ſeinem, um dieſelbe Zeit herausgegebenen Hume und überhaupt beſchäftigten; ſie ſeyen, ſchreibt ihm Hamann, nur entia rationis, wächſerne Naſen, ideal; nur ſeine Unterſcheidungen von Chriſtenthum und Lutherthum ſeyen real, res facti, lebendige Organe und Werkzeuge der Gottheit und Menſchheit; ſo ſeyen ihm (Hamann) Dogmatismus und Skepticismus die „vollkommenſte Identität," wie Natur und Vernunft. Wenn freilich Chriſtenthum und Lutherthum ganz anders konkrete Realitäten und Wirklichkeiten ſind, als abſtrakter Idealismus und Realismus, und Hamann's in der Wahrheit ſtehender Geiſt über dem Gegenſatze von Natur und Vernunft u. ſ. f. ſteht; ſo iſt

schon früher ausführlicher bemerkt worden, daß Hamann gänzlich unfähig wie unempfänglich für alles Interesse des Denkens und der Gedanken, und damit für die Nothwendigkeit von jenen Unterscheidungen war. Am schlimmsten kommt Jacobi's Werthschätzung des Spinoza, welche doch nur ganz den negativen Sinn hatte, daß derselbe die einzig konsequente Verstandes-Philosophie aufgestellt habe, bei Hamann weg, der wie gewöhnlich weiter nichts als schimpfendes Poltern zu Stande bringt. Jacobi trage den Spinoza, sagt Hamann, „den armen Schelm von kartesianisch-kabbalistischem Somnambulisten, wie einen Stein im Magen herum; das sehen alles „Hirngespinnste, Worte und Zeichen, de mauvais (es) plaisanteries mathematischer Erdichtung zu willkürlichen Konstruktionen philosophischer Fibeln und Bibeln" (Hamann's Briefwechsel mit Jacobi S. 349 — 357 u. f.). „Verba sind die Götzen Deiner Begriffe," ruft er ihm zu (ebendas. S. 349), „wie Spinoza den Buchstaben zum Werkmeister sich einbildete" und dergl. Hemsterhuis, den Jacobi so sehr verehrte, ist Hamann ebenso sehr verdächtig („eine platonische Mausfalle"); er ahnet in diesem wie in Spinoza nur taube Nüsse, Lügen-Systeme u. s. f. Er (ebendas. S. 341) gesteht Jacobi'n aufrichtig, daß ihm seine eigene Autorschaft näher liege als Jacobi's, und ihm, der Absicht und dem Inhalte nach, selbst wichtiger und nützlicher zu seyn scheine." In derselben Zeit kam Jacobi sehr ins Gedränge mit seiner gegen die Berliner unternommenen Vertheidigung des von ihm selbst verachteten Stark; er erfährt von Hamann keine bessere Aufnahme mit einer solchen politischen Freundschaft, wie Hamann jene Vertheidigung bezeichnet. Jacobi erwiederte auf diese Mißbilligungen aller seiner literarischen Unternehmungen nur dieß, daß wissenschaftliche Verstellung nicht in seinem Charakter sey, und daß ihm nie in den Sinn gekommen, weder dem Publikum noch irgend Jemand Etwas weiß zu machen. Aber gewiß hatte ihm unter diesen vielfachen Verwickelungen, die alle Interessen seines

Geiſtes in Anſpruch nahmen, nichts Empfindlicheres geſchehen können als die Alles mißbilligenden Exploſionen Hamann's, die ohnehin ſo ins Blaue und in die Kreuz und Quere liefen, daß ſie das Verſtändniß einzuleiten oder zu fördern wenig geeignet waren. Doch ſchwächte Alles dieß das innige Vertrauen nicht; in der Gegenwart ſollte Jacobi die Seele Hamann's, jenen letzten Grund ihrer Freundſchaft, finden, und darin die Auflöſung aller Mißverſtändniſſe, die Erklärung der Räthſel des Geiſtes erkennen und verſtehen lernen. Aber Jacobi ſchreibt nach dem Aufenthalte Hamann's bei ihm an Lavater, 14. Nov. 1787 (Fr. H. Jacobi's auserl. Briefw. I, S. 435): „Es hat mich gekoſtet, ihn zu laſſen (von dieſem Laſſen nachher); von einer andern Seite mag es gut ſeyn, daß er mir entzogen wurde, damit ich mich wieder ſammeln konnte. Seiner Kunſt zu leben und glücklich zu ſeyn, bin ich nicht auf den Grund gekommen, wie ſehr ich es mir auch habe angelegen ſeyn laſſen" *). An denſelben vom 21. Jan. 1788 (ebendaſ. S. 446): „Du ſprichſt von Buchholzens Sonderbarkeiten; der iſt, von dieſer Seite betrachtet, Nichts, platterdings Nichts gegen Hamann; ich kann Dir nicht ſagen, wie der Hamann mich geſtimmt hat, ſchwere Dinge zu glauben; ein wahres πᾶν iſt dieſer Mann an Gereimtheit und Ungereimtheit, an

*) Lavater (ebendaſelbſt S. 438) ſagt in ſeiner Antwort über dieſe Schilderung Hamann's: „Dieſes ſeltſame Gemiſch von Himmel und Erde könnte übrigens für unſer Eins als eine Fundgrube großer Gedanken benutzt werden." Späterhin, als Rehberg in Hannover gegen Jacobi den Ausdruck gebrauchte, daß dieſer ſich „zu ſo verwirrten Köpfen wie Lavater u. And. geſellt habe;" entgegnet Jacobi (ebend. S. 471) auf ähnliche Weiſe in Anſehung Lavater's, daß derſelbe „ein lichtvoller (?) Geiſt ſey, in deſſen Schriften ſich Vieles finde, was den Mann von Genie charakteriſire, und auch von dem abſtrakteſten und tiefſinnigſten Philoſophen, und vielleicht von ihm am meiſten, trefflich benutzt werden könne. Von Hamann hat Jacobi nur die zunächſt Hume entnommenen Sätze vom Glauben benutzt, nicht ſein principium coincidentiae, das Konkrete ſeiner Idee. Aber man kann ſich wundern, daß ſolche innige Freundſchaft ſich auf das kalte Ende der „Benutzung" reduciren ſoll.

Licht und Finſterniß, an Spiritualismus und Materialismus.“ Das Reſultat, daß Jacobi „der Kunſt Hamann's, glücklich zu ſeyn, nicht auf den Grund gekommen,“ iſt nicht ein Mißverſtändniß, etwa ein Unverſtändniß zu nennen; er iſt durch deſſen Gegenwart an ihm nicht irre geworden, aber irre geblieben.

Was endlich den andern Sohn, den Alcibiades Buchholz betrifft, deſſen großmüthige Geſchenke und vertrauensvolles Verhältniß die Grundlage zu Hamann's Reiſe ausmachten; ſo ſchreibt Jacobi über denſelben außer dem Angeführten, am 23. Juli 1788, an Lavater nach Hamann's Tode (am angef. Orte S. 482): „Buchholz mit Frau u. ſ. f. iſt abgereiſt; Gott, was mich dieſer Mann gedrückt hat. Ich habe dieſen ſonderbaren Menſchen erſt vorigen April, da ich Hamann zu beſuchen in Münſter war, näher kennen gelernt. Hamann hat ihm das Geſchenk, das er von ihm erhielt, wahrſcheinlich mit dem Leben bezahlt. Und doch hat eben dieſer Buchholz Eigenſchaften, die Ehrfurcht, Bewunderung und Liebe einflößen. Ich glaube nicht, daß eine menſchliche Seele reiner ſeyn kann als die ſeinige. Aber ſein Umgang tödtet.“

Hamann ſelbſt war zunächſt von ſeinem körperlichen Zuſtande gedrückt; er hatte ſich, wie er (Bd. VII, S. 411) ſchreibt, „mit geſchwollenen Füßen und einer zwanzigjährigen Ladung böſer Säfte, die er durch eine ſitzende grillenfängeriſche Lebensart, leidenſchaftliche Unmäßigkeit in Nahrungsmitteln des Bauchs und Kopfs geſammelt hatte,“ auf die Reiſe gemacht. Von derſelben Unmäßigkeit im Eſſen und Leſen ſpricht er während ſeines Aufenthalts in Weſtphalen, und die im Leſen giebt ſich aus ſeinen Briefen ſattſam zu erkennen. Die Brunnenkuren, ärztliche Behandlung und ſorgſamſte, liebevollſte Pflege, die er in ſeinem Aufenthalte zu Münſter, Pempelfort und Wellbergen genoß, vermochten ſeinen geſchwächten Körper nicht mehr zu erneuen. Er von ſeiner Seite drückt allenthalben die vollkommenſte Befriedigung aus, die er in dem neuen Kreiſe des Um-

gangs genoß; „der Lobredner oder Kunſtrichter ſeiner wohlthätigen Freunde zu ſeyn, könne ihm aber nicht einfallen“ (VII. Bd. S. 366). „Ich lebe hier,“ ſchreibt er noch am 21. März 1788 von Münſter aus, „im Schooße der Freunde von gleichem Schlage, die wie die Hälften zu meinen Idealen der Seele paſſen. Ich habe gefunden, und bin meines Fundes ſo froh wie jener Hirte und das Weib im Evangelio; und wenn es einen Vorſchmack des Himmels auf Erden giebt, ſo iſt mir dieſer Schatz zu Theil geworden, nicht aus Verdienſt und Würdigkeit“ Bd. VII. S. 409). Oefters ſagt er, „die Liebe und Ehre, die ihm widerfahre, iſt unbeſchreiblich, und er habe Arbeit gehabt, ſie zu erdulden und zu erklären;“ er war zunächſt von „Allem übertäubt und verblüfft.“ Immer drückt er ſich in dieſem Sinne und in der Empfindung der Liebe aus, wie auch ſonſt die Briefe an ſeine Kinder aus dieſer Periode ſehr milde, anziehend und rührend ſind. Aber Hamann, der das Bewußtſeyn hatte, daß Jacobi „manche ſchwere Probe der Geduld mit ſeinen böſen Launen ausgehalten und deren noch mehr zu erwarten hatte“ (Bd. VII, S. 376); Hamann, der bei ſeiner innern vollkommenen Gleichgültigkeit gegen Alles um ſo mehr ſelbſt auszuhalten fähig war, konnte es doch nicht fortgeſetzt unter dieſen „Idealen der Menſchheit,“ wie er ſeine Umgebung öfters bezeichnet, aushalten. Daß in ſeinem Innern ſo Vieles vorging, was er nicht beſchreibt, und was in der Empfindung „des unbeſchreiblich vielen Guten und Wohlthätigen, das er genoß,“ nicht ausblieb, wäre ſchon aus der gezeichneten Umgebung zu ſchließen; aber es drängen ſich beſtimmtere Blicke in Hamann's Inneres auf. Jacobi erzählt einige Monate nach deſſen Tode (Jacobi's auserl. Briefw. S. 486), Hamann habe ſich mit jenem Beſeſſenen verglichen, den ein böſer Geiſt wechſelsweiſe bald ins Feuer, bald ins Waſſer warf; dieſer Vergleich paſſe gewiſſermaßen auch auf ihn (Jacobi). „O daß mir die Hand erſchiene,“ ruft er aus, „die mich lehren könnte ge-

hen auf dem Wege menschlichen Daseyns.“ „Die Hand, die Hand!“ rief ich mehrmals meinem Hamann zu. „Vielleicht“ war unter einem Strom von Thränen eins der letzten Worte, die ich aus seinem Munde hörte.“ Man sieht hier zwei Männer so gebrochen in sich, der Belehrung, auf dem Wege menschlichen Daseyns zu gehen, noch so bedürftig, einander gegenüber stehen, die schon ein so tief bewegtes Leben des Gemüths durchlaufen hatten. — Nach dem Aufenthalte von etlichen Monaten bei Jacobi zu Pempelfort (vom 12. August an, und zu Düsseldorf vom 1. Oktober bis 5. November 1787) verläßt Hamann das Haus seines Freundes plötzlich, wirft sich, ohne ein Wort von seinem Vorhaben zu sagen, bei kläglicher Witterung, mit einer seiner Meinung nach auflebenden Gesundheit in den Postwagen, und fährt wieder nach Münster zu Buchholz. Der nähere Aufschluß über diese Flucht, die er „mit Gewalt und List habe ausführen müssen“ (einige hierher bezüglich scheinende Billete sind nicht abgedruckt; s. Hamann's Briefwechsel mit Jacobi S. 384), liegt gewiß nicht in mißliebigen Vorfallenheiten oder verletzenden Benehmungen, sondern vielmehr in dem Gegentheil, das seine Verlegenheit zur Angst steigerte, aus der er sich nur durch Flucht Luft zu machen wußte. Er explicirt sich (Hamann's Briefw. mit Jacobi S. 386) nur so darüber: „Du, armer Jonathan, hast sehr übel an Deinen beiden Schwestern und an mir Lazaro gethan, das harte Joch und die schwere Last einer so männlichen Freundschaft, einer so heiligen Leidenschaft, als unter uns obwaltet, ihrem Geschlecht, das die Natur weicher und zahmer gemacht hat, aufzubürden. Hast Du nicht bemerkt, lieber Jonathan, daß die beiden Amazonen es darauf angelegt hatten, mich alten Mann um die Ehre meiner ganzen Philosophie, um alle Deine günstigen Vorurtheile für selbige zu bringen, und uns beider Seits in solche Verlegenheit zu setzen, daß wir uns Beide wie ein Paar philosophische Gespenster lächerlich vorkommen würden?“ Ha-

mann's Philosophiren, oder wie man das irrlichternde Gespenstige seines Fühlens und Bewußtseyns nennen will, konnte sich leicht gegen geistreiche Frauenzimmer, mit denen nicht durch Poltern und Kruditäten etwa, womit er sich sonst heraushalf, abzukommen war, in Bedrängniß und Angst gesetzt fühlen, wenn es aus seiner Nebulosität zur Klarheit des Gedankens oder der Empfindung herauszutreten sollicitirt wurde. — Im folgenden Briefe von Hamann heißt es: „Die Liebe, die ich in Deinem Hause genossen, hat kein Verhältniß zu meinem Verdienst; ich bin wie ein Engel vom Himmel darin aufgenommen worden; wenn ich ein leibhafter Sohn des Zeus oder Hermes gewesen wäre, hätte ich nicht größere Opfer der Gastfreiheit und großmüthigen Verleugnung finden können, worin sich Helene (eine der Schwestern Jacobi's) unsterblich hervorgethan. Sollte ich nun diese Uebertreibung des Mitleids bloß meinen Bedürfnissen und nicht vielmehr der Freundschaft für mich zuschreiben und mir etwas anmaßen, was Dir mehr als mir selbst gehörte?“ Die übergroße Verehrung und Sorgsamkeit, die er genoß, und die er der Freundschaft für Jacobi und nicht für seine Persönlichkeit zuschrieb, vermehrte noch jene Verlegenheit und Noth seines Zustandes.

In demselben Briefe (vom 17. Novbr. 1787, s. Briefwechs. mit Jacobi S. 383) appellirt Hamann wegen seiner Flucht an die Freundschaft Jacobi's, als des Jonathans seiner Seele, der er seyn und bleiben werde, so lange er (Hamann) sich seines Daseyns und Lebens bewußt sey, nach so vielen und großen Verbindlichkeiten für all das Gute u. s. f. Auf Jacobi's Aeußerung, ob es ihm (Hamann) in seinem Aufenthalte bei Buchholz in Münster etwa übel gehe, entgegnete Hamann: „Hier an dem eigentlichen Orte meiner Bestimmung und meines Ausgangs aus meinem Vaterlande? War es nicht mein Franz (Buchholz), der mich rief und ausrüstete zu dieser ganzen Laufbahn, die ich mit Frieden und Freude zu vollenden der besten

Hoffnung lebe und des beſtens Willens bin? Hier ſollte es mir übel gehen, wo ich wie ein Fiſch und wie ein Vogel in meinem rechten Elemente bin?" Dieſer Empfindung und Meinung unerachtet, hielt es Hamann nicht lange daſelbſt aus. Jacobi ſchreibt vom 21. Januar 1788 (auserleſener Briefwechſel Bd. I, S. 446) an Lavater: „Hamann iſt kaum vierzehn Tage in Münſter geweſen, ſo hat er den Einfall bekommen, ganz allein nach Wellbergen, Buchholzens Ritterſitze, zu reiſen. Alle Vorſtellungen, Bitten und Zürnen halfen nichts; er ging. Und was Jedermann vorausgeſehen hatte, geſchah, er wurde krank." Nach einem vierteljährigen Aufenthalte während des Winters an dieſem, wie Jacobi ſagt, moraſtigen und feuchten Orte, während deſſen der Briefwechſel zwiſchen Beiden ſtockte, kehrte Hamann gegen Ende März nach Münſter zurück, von wo er nach der Mitte Juni's noch einmal Jacobi zu beſuchen im Begriff war, um von ihm Abſchied zu nehmen und nach Preußen zurückzukehren; aber an dem zur Abreiſe beſtimmten Tage erkrankte er heftig und beſchloß den Tag darauf, am 21. Juni 1788, ruhig und ſchmerzlos ſein ſo bedrängtes Leben.

7. Ueber: „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß. — Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit. Von Carl Friedrich G.....l. —

Darum rühme sich Niemand eines Menschen. Es ist Alles Euer. Es sey Paulus oder Apollo, es sey Kephas oder die Welt, es sey das Leben oder der Tod, es sey das Gegenwärtige oder das Zukünftige, Alles ist Euer. Ihr aber seyd Christi; Christus aber ist Gottes. 1 Kor. 3, 21 — 23. —

Berlin, bei E. Franklin. 1829."

(Rückseite des Titelbl. Motto: 1 Kor. 1, 20 — 23.)

(Jahrbücher f. wissensch. Kritik 1829. Nr. 99 — 102, 105 u. 106.)

Aphorismen mochte der Hr. Verfasser seine Betrachtungen über die auf dem Titel genannten Gegenstände etwa nur darum nennen, weil er sie nicht in die förmlichere Methode der systematischen Wissenschaft und in abstraktere Ausführlichkeit gefaßt hat. Sonst steht der Vortrag innerhalb der besonderen Materien und Gesichtspunkte, welche betrachtet werden, in gründlichem Zusammenhang, und erfordert einen aufmerksamen denkenden Leser, der auch da, wo die Exposition sprungweise zu gehen scheint (was doch nur mehr in dem ersten Abschnitte als in dem folgenden der Fall ist), den Faden der Gedanken zusammen zu halten gewohnt ist. Diese Schrift hat das Ausgezeichnete und Seltene, — sie ist, wenn man will, ein bedeutendes sogenanntes Zeichen der Zeit, — daß der Hr. Verf. in frommem Sinne sich ebenso

von der Wahrheit der alten, d. i. eigentlichen christlichen Glaubenslehren als von dem Bedürfnisse der denkenden Vernunft durchdrungen und zu durchgebildeter Bildung derselben gekommen beweist. Hiermit befindet sich hier das Interesse, dem Inhalt und der Form nach, unmittelbar in dem Mittelpunkte der spekulativen Philosophie. Der Unterschied, der zwischen Christenthum und philosophischem Denken als eine unendliche Entfernung und unausfüllbare Kluft vorgespiegelt zu werden pflegt, ist mit einem Male zurückgelegt; dieser angebliche Zwischenraum ist in dieser Tiefe gar nicht vorhanden. Die vorliegende Schrift ist daher nicht ein Einleiten und Vorreden vom Wissen, von Religion und Glauben, welches Einleiten und Vorreden, obgleich es sich außerhalb der Sache hält, dennoch von der Theorie des Nichtwissens für die ganze Wissenschaft selbst, ja sogar für die Religion ausgegeben worden ist; hier wird vielmehr von der Sache gehandelt. Wenn oft das Aufstellen des sogenannten Räthsels der Welt für die höchstmögliche Anstrengung und Erhebung des Geistes ausgegeben wird, so daß aber von dessen Auflösung wesentlich zu abstrahiren sey; so ist dagegen dem Hrn. Verf. die Befriedigung in der durch die Offenbarung längst gegebenen Auflösung früh geworden, und in Beziehung hierauf beschäftigt sich diese Schrift weiter mit der Auflösung des subjektiven Räthsels, wie jene ursprüngliche Einheit des Christenthums und der spekulativen Vernunft, und die selbstbewußte Einigung derselben, sich für die Vorstellung als unfaßlich zeigen möge. Es ist einer Seits der auf das alte Christenthum gegründete Glaube, und anderer Seits die rationalistische Theologie, welche der Hr. Verf. mit der Philosophie zu verständigen sucht, jenen, insofern derselbe von dem Mißtrauen, ja von der Feindschaft gegen die Philosophie befangen ist, diese, weil von ihr ebenso wohl die christliche als die philosophische Erkenntniß Gottes verworfen, und die Vernunft überhaupt, deren Namen sie im Munde führt, völlig verkannt wird. — Die Wich-

tigkeit der abgehandelten Materien, wie die Art und Weiſe ihrer Behandlung, zugleich auch, wie wir nicht unerwähnt laſſen dürfen, das vielfache Verhältniß der Behandlung zu den philoſophiſchen Bemühungen des Referenten, veranlaſſen dieſen, durch einen ausführlichern Bericht die Leſer auf dieſe Schrift, die anderwärts etwa nur verunglimpft oder am liebſten ignorirt werden möchte, aufmerkſam und vorläufig mit derſelben bekannt zu machen.

Es iſt „die Philoſophie unſerer Zeit," über welche der Hr. Verf. den unbefangenen Chriſten in's Klare zu ſetzen und ihm deren Gegenſatz gegen den nur Endliches denkenden und alle Wahrheit verendlichenden Verſtand der rationaliſtiſchen Theologie zu zeigen ſich bemüht. Er ſagt S. 2, daß „die Aufgabe: ſich in die Zeit und damit uns in die unſrige zu ſchicken in Beziehung auf die Philoſophie derſelben und deren gegenwärtigen Höhepunkt, von denjenigen Chriſten, welche ihre Berufsverhältniſſe zur Wiſſenſchaft gerufen haben, ohne Sünde nicht leicht ganz abgewieſen werden könne." „Sie nöthige," fügt er hinzu, „auch demjenigen Chriſten, der für ſich an ſeinem einfachen, lebendigen Glauben genug hat, und in dem vorſtellenden Elemente der abſoluten Wahrheit gewiß wird, beſondere Aufmerkſamkeit ab." Das Eine, was die Philoſophie und zwar als Wiſſenſchaft zu leiſten hat, iſt, die Form des Denkens aufzuſuchen und in dieſer den Gehalt der Wahrheit zu erkennen; aber die Wahrheit iſt auch für ſich in dem frommen Glauben des Chriſtenthums längſt vorhanden, und dieſer macht in ſeiner göttlichen Zuverſicht die Forderung an die Ergebniſſe des Denkens, daß „ſie ſich mit ihm übereinſtimmend zeigen." Den frühern Ausweg, dieſer Forderung durch die Vorſpiegelung ſich zu entziehen, daß Religion und vernünftiges Denken zwei ganz verſchiedene Gebiete ſeyen, und ganz auseinander gehalten werden müſſen, verſchmäht die Philoſophie neuerer Zeit nicht nur, ſondern ſie ſelbſt iſt es, welche dieſe Vergleichung hervorruft

und das Recht des Glaubens, daß seiner Forderung Genüge geleistet werde, anerkennt. „Die Philosophie unserer Zeit," sagt der Hr. Verf., „nennt sich wohl eine christliche, sie will nicht als eine Förderung oder Vervollkommnung des Christenthums, sondern als dessen Frucht und Werk gelten, sie nennt sich, als das Gemeingut des Menschengeschlechts, das höchste Erzeugniß des Christenthums; sie spricht unbedingt ihre Achtung vor dem geoffenbarten Worte Gottes als der gegebenen absoluten Wahrheit aus, und eifert unverdrossen gegen alle Verdrehung und Auslegung des realen Gehalts der heil. Schrift, und gegen dessen lose Verflüchtigung in puren selbstgemachten Geist und baaren Menschenverstand." — Ungeachtet es hiernach sehr gewagt, ja nicht zu verantworten seyn würde, wenn diese wissenschaftlichen Bestrebungen, ohne nähere Kenntniß davon zu nehmen, mit dem Argwohne angesehen würden, daß am Ende doch die Wahrheit der geoffenbarten Religion darin mittelst des Begriffs eine andere werde, als die in der Vorstellung unmittelbar gegebene („hiermit ist bestimmt und gründlich der Punkt der Kontrovers" ausgesprochen); so geschieht es dennoch, und zwar auf die merkwürdige Weise, daß die bibelgläubigen Christen mit ihren Gegnern, die sich als die Verständigen die Rationalisten nennen, in „Nichts übereinzustimmen scheinen, als in den Anklagen gegen die spekulative Philosophie." „Der Rationalismus bleibt sich treu und konsequent, wenn er als die subjektive, abstrakt-sinnliche Verstandesweisheit (— 1 Kor. 1, 21, weil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte —) der spekulativen Philosophie, als dem objektiven Gedanken, sich widersetzt, indem sein Standpunkt die spekulativen-Ergebnisse sofort verzerrt und ihrer Geltung entkleidet. Der sogenannte Supernaturalismus ist als System der christlichen Theologie wesentlich in allen Beziehungen, folglich auch, in seinem Verhältnisse zur spekulativen Philosophie, verschieden von dem Rationalismus. Es

ist daher nur der Verirrung einzelner christlicher Theologen zuzuschreiben, wenn sie mit dem Rationalismus gegen die Philosophie gemeine Sache machen, sie werden selbst rationalistisch, wenn spekulative Lehren von ihnen dem abstrakt-sinnlichen Verstande unterworfen und hiermit in ihrem innersten Wesen verletzt und verkehrt worden sind. Die Inkonsequenz solcher Theologen ist, daß sie in diesem Verfahren in eine Sphäre zurückfallen, die sie, als unwirklich und lügenhaft, und so wenig als die Philosophen anerkennen, und wonach so wenig die Theologie als Philosophie gerichtet werden." Die gründliche Ansicht des Hrn. Verfassers beweist sich in dieser genauen und einfachen Bestimmung des Unverstandes, in welchem die christliche Theologie gegen sich befangen ist, wenn sie selbst den rationalistischen Verstand, der ihrem eigenen Inhalte tödtlich ist, auf- und annimmt, sobald sie sich gegen die Philosophie kehrt. Untersucht man das der christlichen Theologie und dem rationalistischen Verstande Gemeinschaftliche näher, so findet sich die Quelle ihrer Verkehrungen in dem Mangel an Erkenntniß der Natur der Kategorien, deren sie sich bei der Behandlung, es sey Behauptung oder Bestreitung, philosophischer Sätze bedienen. Hart oder überhaupt ungehörig scheint die Beschuldigung, daß sie nicht wissen, was sie sagen. Aber wenn eine geläufige Reflexions-Bildung einen Inhalt in seinen Zusammenhängen und Gründen raisonnirend oder salbungsvoll zu explicirn weiß, so ist von solcher Fertigkeit noch sehr das logische Bewußtseyn über den Werth der Formen selbst zu unterscheiden, in denen alle Verbindungen der vorgetragenen Vorstellungen gemacht werden. Auf diese Formen aber kommt es in spekulativer Betrachtung nicht nur wesentlich, sondern sogar allein an; denn in dieser höhern Sphäre des Denkens erkennt sich (was den innersten Punkt ausmacht) die Unwahrheit des Unterschiedes von Form und Inhalt, und daß es die reine Form selbst ist, welche zum Inhalt wird. Daß die Beschuldigung, nicht zu wissen, was man sagt,

nicht unwahr iſt, ergiebt ſich auf eine in der That unglaubliche Weiſe an den nächſten beſten, wie an den ausgezeichnetſten der vielfältigen Verhandlungen, welche gegen die ſpekulative Philoſophie gerichtet ſind. Die Entwirrung der mancherlei Angriffe, Einwendungen, Zweifel, welche der Hr. Verf. in der vorliegenden Schrift vornimmt, wird eben dadurch ſo klar und erfolgreich, daß derſelbe, im Beſitze jenes ſcharfen Bewußtſeyns über die Gedankenformen, mit Beſtimmtheit diejenigen aufzeigt, welche in jenen Angriffen unbefangen gebraucht werden; — dieſes Aufzeigen erleichtert nicht nur, ſondern führt folglich beinahe von ſelbſt und für ſich die Einſicht in ihre Unhaltbarkeit herbei. Formen der Entgegnung und des Unwahren, die Kategorien des Endlichen, ſind an ſich ſelbſt unbrauchbar, um das in ſich Einige, das Wahre, zu faſſen und zu bezeichnen; — in den Einwendungen gegen das Spekulative wird aber nicht nur immer von ſolchen Gedankenformen Gebrauch gemacht, ſondern es geſchieht ſogar ferner dieß, daß dieſe Formen des Unwahren an die Stelle der ſpekulativen Gedanken, die beurtheilt werden ſollen, geſetzt, und dieſen ſo ein falſches Faktum untergeſchoben wird.

Der Hr. Verf. betrachtet zuerſt die Theorie des Nichtwiſſens, und zwar läßt er ſich die Mühe nicht verdrießen, dem Schickſal deſſelben, wie es ſich in den Darſtellungen des „Herführers auf dieſer Geiſterkluft in dieſer Zeit, H. Fr. Jacobi," allerdings am beſtimmteſten und ſprechendſten ausweiſt, nachzugehen. Peinlich iſt dieſe Mühe, weil ſie mit dem Glauben, bei einem geachteten berühmten Schriftſteller ſey wenigſtens Zuſammenhang und Uebereinſtimmung in den Vorſtellungen herrſchend, an denſelben herangeht, und ſich dann in die Schwierigkeit, die Uebereinſtimmung einzuſehen, verwickelt, bis es ſich durch ſtandhaftes Verfolgen und Vergleichen herausweiſt, daß man in völlig widerſprechenden Beſtimmungen herumgetrieben wird, ja, woran man zunächſt gar nicht denken kann, in dem Widerſpruche der Behauptung deſſelben Standpunkts, gegen welchen von die-

ſer Theorie des Nichtwiſſens ſo eben die ſchärfſte Widerlegung und Verurtheilung gewendet worden war.

Doch iſt vorher anzuführen, wie in Beziehung auf das Nichtwiſſen die Unterſcheidung der Standpunkte, welche den nähern Gegenſtand dieſer Schrift ausmachen, eingeleitet wird. Das Verhältniß derſelben iſt S. 9 beſtimmt ſo angegeben: „Die Verzichtleiſtung auf das Philoſophiren, die es nur bis zum Nichtwiſſen bringt, ohne daß der von der verabſchiedeten Wiſſenſchaft zerſtörte Glaube wieder hergeſtellt wird, iſt genauer angeſehen nur halbe Verzichtleiſtung.“ — „Denn das unglückliche Element der Wiſſenſchaft, welches den Glauben zerſtört, und eben deswegen ihr ſelbſt die Verabſchiedung zugezogen hat, iſt wirklich nicht verabſchiedet worden. Zu conſequenter Verzichtleiſtung gehört vielmehr, daß auch jenes unglückliche Element nicht anerkannt wird, womit demſelben von ſelbſt ſein Einfluß auf den objektiven Glauben benommen iſt. Hiernach ergiebt ſich ein zweiter Standpunkt in folgender Beſtimmung (S. 10): „Nachdem durch die Konſequenz jener Verzichtleiſtung dem Gedanken oder vielmehr deſſen vereinzelten Elementen ſein einſeitiger, negativer Einfluß auf den über ihm ſtehenden objektiven Glauben und hiermit die höchſte Autorität, die der Gedanke uſurpiren wollte, entzogen, der Glaube ſelbſt aber als die Treue des unbedingten Vertrauens auf die poſitivſte Wahrheit geſichert iſt, kann es nicht fehlen, daß demungeachtet die Vernunft im Dienſte des Glaubens und unter der Zucht des Wortes, als der Wahrheit, gebraucht wird, um die gegebene Verkündigung mehr und mehr zum Leben und zum Verſtändniſſe zu bringen; ſo ergiebt ſich die Stufe des Glaubens und Wiſſens, welche beides ſondert, dieſes jenem unterordnet, ſo daß der Gedanke dem Glauben nur nützen, nicht ſchaden kann; — eine Stufe der Glaubenserkenntniß, die auf der Stufe des abſoluten Wiſſens (dem dritten Standpunkte), welches die Wahrheit in der Form der Wahrheit hat,

als das in der Vorstellung gegebene, und mit Gedanken durchflochtene, aber nicht von dem Gedanken durchdrungene Wahre bezeichnet wird, weil diese Stufe mit dem Gedanken nicht soweit als mit dem Glauben ist und diesen von ihrem Verstande unabhängig weiß. Dieses Glauben und Wissen steht demnach zwischen dem Nichtwissen und dem absoluten Wissen in der Mitte." — Der Hr. Verf. geht zuerst an die Betrachtung der beiden Extreme, in dem Interesse, die Philosophie unserer Zeit nach ihren letzten Resultaten, d. h. in ihren Verhältnissen zum Christenthum näher und gründlicher kennen zu lernen.

Die Schrift zerfällt daher in die drei Theile: I. Das Nichtwissen. II. Das absolute Wissen, und III. Glauben und Wissen. Wir wollen versuchen, der Darstellung in den Haupt-Momenten zu folgen; aber da sie ausgezeichnet geist- und gedankenreich, gedrängt in ihren Folgerungen und zugleich von frischer warmer Lebendigkeit ist, wird, wenn über die allgemeinen Ausdrücke des Urtheilens zu einer abgekürzten Anführung des Inhalts hinausgegangen wird, auch dieser an dem Gewichte und Verdienste, das ihm die Darstellung giebt, freilich verlieren müssen.

In der ersten Abtheilung giebt der Hr. Verf. vornehmlich nach Anleitung der jacobi'schen Schrift von den göttlichen Dingen die Antworten an, welche das Nichtwissen auf „die letzte aller Fragen," die Frage: Was ist Gott? ertheilt. — An dieser Frage zeigt sich das Nichtwissen in seiner ganzen Unbefangenheit. Gott ist; das ist das Erste. Gott ist Gott; das ist das Zweite und Letzte; Er ist allein Sich selbst gleich, und außer Ihm ist Ihm Nichts gleich (nach dem Princip der abstrakten Identität des Verstandes). Hiermit ist die Wahrheit unmittelbar gewiß; und es folgt daraus das Uebrige; Gott ist — Alles, was wir nicht wissen können, er ist toto coelo von dem geschieden und verschieden, was Er

nicht Selbst ist, außerweltlich, transcendent — und doch auch in und mit uns — ist wirklich, kein Individuum, kein Einzelner — und doch Person, ja die Persönlichkeit selbst; — Person und doch schlechthin unendlich, grenzenlos, überall und nirgends. — Daß sich dieses Satz für Satz aufhebt und widerspricht, entgeht dem Nichtwissen nicht; es folgert aber daraus nur, daß Gott unbegreiflich, unaussprechlich ist, was schon in dem obersten Satz liegt, daß Gott nur sich selbst gleich ist. „Statt daß nun dieses Nichtwissen," fährt der Hr. Verf. fort, „gerade auf die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Offenbarung des (nach jenem Resultate) in sich verborgenen Gottes führen sollte, beschränkt es sich mit der im Gewissen gegebenen natürlichen Offenbarung, so sehr sie auch der Natürlichkeit des Gedankens widerspricht;" — jene sogenannte natürliche Offenbarung im Gewissen ist das unmittelbare Wissen, also Wissen nur jener abstrakten Sichselbstgleichheit Gottes, das sich dem Gedanken entzieht, welcher vielmehr für sich auf Fülle des göttlichen Wesens und somit auf konkrete Erkenntniß getrieben ist. Dieses unglückliche Herüber- und Hinübergeworfenwerden der Seele, dieses ihr rastloses Abmühen, ihren eigenen Ansichten zu entfliehen, die sie doch nicht lassen kann, wird nun weiter verfolgt.

In dem ausgesprochenen Worte, der Schöpfung, ist Gott die Ursache, er erfand das Maaß und die Gestalt, Gesetz und endliches Wesen, Raum und Zeit, die Tage und Jahre und Orte, die Sprache und die Sprachen, den Begriff und den Menschen; er selbst ist nicht nach Maaß, ist über Zeit und Raum u. s. f., er selbst spricht nicht; — unter allen diesen Redensarten löst sich Gottes Realität und Selbstständigkeit nur in das unendliche Wesen auf, das aller Wirklichkeit zu Grunde liegt, ohne selbst für sich, ohne wirklich zu seyn. „Immer wird wiederholt, daß es in dem Interesse der bekämpft werdenden Wissenschaft liege, die Realität aufzulösen und zu vernichten,

indem das Objekt aufgehoben werden müsse, um gewußt zu werden. (Der Hr. Verf. citirt hierzu auch die Schrift: die wahre Weihe des Zweiflers, zweite Beilage.) Und doch sehen wir diejenigen, welche auf diese Weise ihr Nichtwissen deduciren, in gleichen Nihilismus verfallen." — Der Hr. Verf. behält sehr fest dieses Unwesen der behaupteten Sichselbstgleichheit, der abstrakten Identität im Auge, in welcher diejenigen immer beharren, welche, indem sie die spekulative Philosophie bekämpfen, sie Identitätssystem zu nennen sich nicht entblöden. Er hält es fest, daß das jacobische Princip nichts ist, als diese Identität, welche zunächst Nihilismus des nur unendlichen Wesens und dann, in ihrer affirmativen Form, der Pantheismus ist, den Jacobi auf's Bestimmteste anderwärts so ausgesprochen hat, daß Gott das Seyn in allem Daseyn ist, d. h. jenes immanente und zugleich ganz unbestimmte Abstraktum. — Insbesondere zeigt er ferner, wie Jacobi sich gegen das Christenthum verhält; „das Christenthum," sagt er S. 21, „ist hier, wie überall, die Probe, an der die geheimsten Gedanken der Seele offenbar werden und — zerschellen; die hochmüthige Idee nimmt trotz aller Demuth und Bescheidenheit ein Aergerniß an der Knechtsgestalt des Sohnes Gottes; — dieß Aergerniß wird von dem menschlichen Hochmuth dadurch beseitigt, daß wir das, was uns an der fremden Person ärgert, auf uns übertragen, denn an uns selbst können wir solche Vorzüge schon eher leiden. Indem wir die fremde Erscheinung als unwesentliche Einkleidung ansehen, und das Wesen in die Idee, die Idee in uns selbst setzen — als die Kunde des innersten Gewissens — sind wir des Aergernisses überhoben;" — „wir sind jenes Ideal, der Irrthum des Christenthums liegt nur darin, daß dieß Ideal auf ein einzelnes Menschenwesen übertragen wird."

Ferner wird genau nachgewiesen, wie in dieser Theorie der Verstand, „welcher sich bescheiden mußte, von göttlichen Dingen nichts zu wissen, mithin auch aus dem Widerspruche und der

Ungedenkbarkeit nicht auf das Nichtseyn schließen, und dem, was sich widerspricht, noch nicht die Realität absprechen konnte, — wie auf einmal derselbe Verstand gegen die Gestalt in der Religion mit infallibler Dreistigkeit nach demselben Gesetze des Widerspruchs entscheidet, welches er (s. oben) erst auch antiquirt hatte." — „Fast scheint es, als wenn unser natürlicher Mensch vor Gott in Seiner Majestät weniger Scheu empfände, als vor Gott in Seiner Erniedrigung" (der Gott nur in seiner Majestät ist der unnahbare Gott, den der Mensch als das Jenseits sich fern vom Leibe und vom Geiste hält); der Gott des Verstandes ist aus purer Unendlichkeit zu vornehm, sich in unser Fleisch und Blut zu kleiden; „es gehört," sagt der Verf., „eben die ganze Liebe Gottes dazu, sich thatsächlich, persönlich in sein gefallenes Geschöpf zu versetzen, und es selbst zu seyn." — „Diese Philosophie des Nichtwissens hat gelehrt, Gott kennen heiße Gott verendlichen, erniedrigen; nun konnten wir freilich Gott nicht erniedrigen, folglich auch nicht erkennen. Jetzt erniedrigt Er aber Sich Selbst zu Seiner Offenbarung, und nun nehmen wir wieder in unserm Stolze an Seiner Niedrigkeit Anstoß." Diejenigen, welche dem Glauben an die Offenbarung getreu bleiben, aber in der Behauptung, daß Gott nicht zu erkennen sey, mit dem Nichtwissen übereinstimmen, behaupten so in Einem Flusse der Rede, Gott habe sich in Christus den Menschen geoffenbart, und zwar habe er dieß von sich geoffenbart, daß er sich nicht geoffenbart, daß er sich nicht zu erkennen gegeben habe. Sie nehmen an, Gott habe sich zum Menschen verendlicht, die Endlichkeit in sich und sich in die Endlichkeit gesetzt, er sey aber nur das abstrakte Unendliche, das von der Endlichkeit ganz entfernt gefaßt werden müsse.

Dem Antworten in den jacobischen Darstellungen auf die andere Frage: was ist der Mensch? folgt der Hr. Verf. von S. 30 — 47 ebenso genau in den Anläufen, Schwankungen und Widersprüchen nach, in die es ausläuft. „Die Frage: was

iſt der Menſch? ſteht mit der Frage: was iſt Gott? in ſolcher Wechſelwirkung, daß mit einer auch die andere beantwortet ſeyn würde, — denn eigentlich fragen wir doch mit beiden nichts Anderes, als: was iſt Gott im Verhältniſſe zum Menſchen? was iſt der Menſch im Verhältniſſe zu Gott?" — Ein ſehr wichtiger Satz, den diejenigen nicht einſehen, die nur das Verhältniß des Menſchen zu Gott angeben und erkennen wollen, und dabei behaupten, daß man von Gott nichts wiſſe. Indem vom Hrn. Verfaſſer den jacobi'ſchen Darſtellungen tiefe Blicke in das Herz des Menſchen zugeſtanden werden, wird ebenſo bemerklich gemacht, daß oft, wo über die höchſten Fragen Erwartungen von Aufſchlüſſen erregt werden, dieſe auf allgemeine Ausſprüche, mit denen nicht viel gewonnen, auch auf die „lehrreiche Unterbrechung durch die Ankündigung, daß das Nachteſſen aufgetragen ſey," hinauslaufen. Insbeſondere wird die ſchöne Seele, die in jenen Darſtellungen ſich ſo heraushebt, näher unterſucht, dann aber der Grundirrthum aufgedeckt, der überall über die Hauptſache, über die Natur des Böſen, obwaltet. Dieſer zeigt ſich darin, daß aus dem Seyn die Güte des Seyns abgeleitet wird (auch nach dem Verſtandesſatze der Identität), und daß, wie ſich der Hr. Verf. ferner ausdrückt, geſchloſſen wird, daß das Herz auch edelgeboren ſey, weil es, was das Nichtwiſſen gern zugiebt, edelgeſchaffen iſt. Dieſes Nichtwiſſen, welches doch nichts weiß, ſetze dabei das wirkliche Seyn des Menſchen unmittelbar voraus. Um dieſe Beſtimmungen des Hrn. Verfaſſers auch nur zu verſtehen, müßte das Nichtwiſſen freilich die weſentlichen Unterſcheidungen, von dem, was nur urſprüngliche, abſtrakte Natur, Anlage, noch nicht Wirklichkeit iſt, und zwiſchen dem, was Wirklichkeit iſt, kennen. Zur Erläuterung mag hier nur dieß angeführt werden, daß das Thier ebenſo wohl als der Menſch gut von Natur, und des Thieres Wirklichkeit auf dieſes von Natur Gutſeyn beſchränkt iſt. Aber die Wirklichkeit des

Menschen ist eine erst geistig zu bewirkende, und wesentliches Moment ist darin, daß das von Natur Gutseyn nicht das ist, wodurch er seine Wirklichkeit schon hätte, daß dieses Gutseyn von Natur für dieses sein geistiges Seyn, worin allein seine Wirklichkeit besteht, vielmehr das Nichtgute ist. Näher zeigt der Hr. Verf., daß jener Grundirrthum sich dahin entwickelt, die Natur des Bösen so sehr zu verkennen, daß, wenn doch einmal die Rede von demselben seyn soll, dasselbe bloß in die Endlichkeit gesetzt wird, so daß das Endliche sich in der Erkenntniß als Nichtwissen zeigt, im Willen als Sinnlichkeit. Das Gute, das wir wirklich in unserem Herzen finden, leiten wir aus unserem Herzen ab, hingegen das Böse, wenigstens den Hang dazu, schreiben wir nicht unserer Freiheit, so viel wir auch sonst von ihr halten, sondern unserer Endlichkeit, unserer Sinnlichkeit zu; diese aber ist an sich nichts als nothwendige Schranke für dieses Leben. — So lassen wir Böses, Endliches, Unvollkommenes, Sinnliches bunt durch und in einander fließen, und um ja nicht aus dem behaglichen Dunkel über uns selbst hinaus zu kommen, thun wir das Letzte hinzu, die Schuld des Bösen — als des Sinnlichen, Endlichen, der nothwendigen Schranke für dieses Leben, auf Gott zu wälzen, welches wir wieder damit gut machen, daß wie das Böse etwas besser machen. Und doch, fügt der Hr. Verf. hinzu, bedürfte es für diejenigen, die aus sich selbst nichts zu wissen eingesehen haben, — wenn das Nichtwissen die Herzenseinfalt und Geistesarmuth wären, welche in der Bergpredigt selig gepriesen wird, — weiter nichts, als daß sie sich vom Worte Gottes belehren ließen; — ein einziger, ernster, heller Blick in das dritte Kapitel der Genesis würde genügen, um über sich und die Welt zum Verständnisse zu kommen." (Im Nachwort S. 190 kommt der Hr. Verf. auf dieses Kapitel zurück, und giebt auf Veranlassung einer Aeußerung des Ref. in diesen Jahrbüchern interessante, klare Erläuterungen darüber.) Wie das Nichtwissen mit

den tieferen Bedürfnissen und Gedanken unbekannt ist, so glauben und nehmen auch, wie der Hr. Verf. bemerkt, die vorhin erwähnten „schönen Seelen" der jacobi'schen Zeit von Bibel und Katechismus nicht allein nichts an, sondern wissen auch wirklich nichts davon. — Ein Beispiel giebt die bei einer andern Gelegenheit angeführte fromme Fürstin Gallitzin, die erst durch Hamann veranlaßt wurde, sich mit der Bibel, die sie niemals noch gelesen hatte, bekannt zu machen.

Im zweiten Abschnitt (S. 48 — 115): Das absolute Wissen, setzt der Hr. Verf. den allgemeinen Standpunkt sogleich so fest, daß alle Geistesthätigkeit (nicht ein besonderes Vermögen oder Theil des Geistes) sich eben dadurch als Geist erweise, daß sie das ihr entgegengesetzte ruhige Seyn in sich aufzunehmen und hiermit den Dualismus, welcher sie von dem Seyn trennt, aufzuheben das Streben hat, um nicht an, sondern in dem Gegenstande zu seyn. — Dieß als die Natur der Thätigkeit des Geistes überhaupt ins Auge gefaßt, würde der Psychologie zu einem weniger oberflächlichen Zustande verhelfen, als der ist, in welchem wir sie gewöhnlich sehen; und umgekehrt, wenn die gewöhnlichsten Thätigkeiten des Geistes in dem, was sie bezwecken und vollbringen, unbefangener und zwar nur empirisch betrachtet würden, so würde dadurch gleichsam als durch eine Induktion die Apprehension entweichen, welche die spekulative Idee bei den Ungeübten erweckt, indem diese nichts Anderes ausspricht, als was am offenbarsten in allem Thun der Seele sich zu erkennen giebt. Gewöhnt an die Form der Idee in dieser ihrer Erscheinung der Anwendung, würde das Bewußtseyn leichter die Idee für sich selbst in ihrer Unbeschränktheit fassen, wo es nicht mehr um endlichen Gehalt, sondern um den unendlichen der Wahrheit selbst zu thun ist. Die Aufgabe und das Streben, von dem nun der Verf. spricht, geht auf diese Wahrheit; es gehört der gesammten Geistesthätigkeit an, in welche sich der Geist aus jenen besonderen Geschäftigkeiten und

deren beschränktem Gehalte zurück nehmen muß. Es ist (S. 48) nicht dem menschlichen Geiste an und für sich, d. i. dem Geiste, der sich dem Menschen offenbart, sondern eben dem Menschen selbst in seiner abstrakten Natürlichkeit, der Zerstückelung des Geistes in einzelne Richtungen und der eigenmächtigen Operation mit vereinzelten selbstischen Kräften zur Last zu legen, wenn das Streben auf keine Weise befriedigt, die Aufgabe auf keine Weise gelöset wird, wodurch es endlich dahin kommt, daß Seyn und Wissen sich gänzlich trennt, und Ersteres als das Unverwüstliche eben darein gesetzt wird, daß es nicht weiß und nicht gewußt wird.

„Das Seyn ist unwahr und unwirklich, weil es bewußtlos ist; wahr und wirklich ist nur der Geist, womit von selbst Endliches und Unendliches aus der Wirklichkeit scheiden." (S. 49.) Diejenigen aber können nicht zu diesem Scheiden und damit auch nicht zum Bewußtseyn der Wirklichkeit gelangen, welche an dem Gegensatze des Endlichen und Unendlichen und eben deswegen am Endlichen kleben bleiben. Scharfsinnig vergleicht nun der Hr. Verf. Nichtwissen und absolutes Wissen in Ansehung ihres Verhaltens zum Seyn; beide kommen darin überein, daß sie dem Seyn eine Unerkennbarkeit zuschreiben, sie unterscheiden sich aber dadurch, daß das Nichtwissen diesem Seyn die Wirklichkeit zuschreibt, das absolute Wissen aber dem bloßen Seyn nicht nur die Erkennbarkeit, sondern damit auch die Wirklichkeit abspricht; dem Nichtwissen ist Seyn und Nichtwissen, dem absoluten Wissen Nichtseyn und Nichtwissen identisch. — Das Nichtwissen weiß viel von einer Erhebung über die Natur zu reden; aber es liegt in seiner Natur, nicht zu wissen, was es heißt, sich über die Natur zu erheben; die Erhebung über die Natur würde das Nichtwissen in Wissen verwandelt haben.

Nach dieser Andeutung des Ueberganges von dem Nichtwissen zum Wissen, die ihre weitere Bestimmung in dem Satze

hat, daß so lange Gott dem Subjekt nur als Gegenstand entgegentritt, er nicht erkannt werden kann, betrachtet der Hr. Verf. wieder zuerst die Frage: was ist Gott? „So lange wir Gott nicht wissen, wissen wir überhaupt nichts, denn was ist außer Gott und ohne Gott?“ — Der Hr. Verf. geht, einer Seits frei von den Trivialitäten und Eitelkeiten der endlichen Reflexion, anderer Seits fest in dem christlichen Glauben — in dem lebendigen, erfahrenen Pfingstglauben, welcher aus dem Gehorsam des Kirchenglaubens sich entwickelt — in das Innerste der Nacht dieses Gegenstandes, welche für den zu jener Freiheit und zu jener Festigkeit gekommenen Geist zum Tage der Erkenntniß sich erleuchtet. Es wird dabei von Darstellungen des Referenten ausgegangen, es werden „wo möglich die verfänglichsten und gefährlichsten, oder die verschrieensten Aeußerungen“ vor dem Leser vorübergeführt, die Sätze mit der Lehre der Schrift verglichen, und Schwierigkeiten und Mißverständnisse, die ein im endlichen Denken befangenes Meinen erweckt, oder vielmehr Absprünge und Abgleitungen von dem Sinne und wirklichen Inhalte der Sätze vorgenommen und aufgeklärt. Der Herr Verf. behandelt den spekulativen Gegenstand mit ebenso viel lebendiger Originalität als mit der schärfsten Bestimmtheit des Denkens; die Begriffe gewinnen in der frischen und scharfsinnigen Behandlung eines selbstständigen Denkens weitere Bewährung und neue Klarheit. Es sind Hauptsätze, und einige Züge, die wir davon kurz herausheben wollen. Nachdem die Immanenz des Begriffs aus dem Satze, daß die absolute Substanz ebenso sehr Subjekt, und das absolute Subjekt ebenso sehr Substanz sey, bestimmt worden ist, wird (S. 62) angeführt, daß die Schrift, indem sie lehrt, daß der Mensch aus sich selber, aus seiner von Gott getrennten Subjektivität zu Gott und zur Erkenntniß Gottes nicht gelangen kann, sich selbst als das Wissen erweist, welches nichts Anderes aussagt, als daß der Mensch nur durch Gott, als das allgemeine Wissen (das besondere Wis-

sen ist das von Gott getrennte, eigene, zufällige Wissen des Menschen), zu Gott als der allgemeinen Wahrheit gelangen kann. Näher werden folgende Sätze entwickelt. Das Erste ist: Gott selbst ist nicht bloß das ewige Seyn (Substanz), sondern auch das Wissen Seiner Selbst (Subjekt) — wie mögen die, welche die spekulative Philosophie beurtheilen wollen, diesen ausdrücklichsten Satz derselben ignoriren, um sie des Pantheismus zu beschuldigen! —; Gott ist nur insofern wirklich, als Er Sich selbst weiß; mit Seinem Bewußtseyn wird und verschwindet sein Daseyn; mit dieser Beziehung des Seyns und Wissens auf Gott, als das absolute Objekt, welches sich selbst absolutes Subjekt ist, stimmt die Schrift überein. Das Zweite ist (S. 63, 65): Gott, als das Seyn in Sich Selbst, ist das Wissen Seiner in Sich Selbst — Selbstbewußtseyn Gottes —; und als das Seyn im Andern ist er das Sichwissen außerhalb Seiner, — das Bewußtseyn Gottes, in der Welt, in den einzelnen Wesen als Kreaturen Gottes; — indem aber Gott in seinen Kreaturen sich weiß, ist dieß Außersichseyn ebenso wohl wieder aufgehoben, aufgelöset; denn die einzelnen Wesen sind nach ihrem Seyn und Wissen in Gott als aufbewahrt, sie sind nicht Gott selbst, vielmehr ist Gott nur Er selbst in Sich Selbst. Wenn Gott wirklich in und mit seinen Kreaturen ist, welches die Schrift lehrt, so ist auch das Wissen Gottes in ihnen — weil er nur ist, indem er sich weiß — und dieses Wissen Gottes im Menschen ist eben die allgemeine Vernunft, die nicht meine Vernunft, auch nicht ein gemeinschaftliches oder allgemeines Vermögen, sondern das Seyn selbst ist, die Identität des Seyns und Wissens. — „Das Seyn und Wissen Gottes in mir enthält daher nicht bloß die Erkenntniß, welche Gott von mir hat, sondern auch die Erkenntniß, die ich von Ihm habe, und die mehr oder weniger durch das Ich getrübt werden kann, je mehr oder weniger sie aus der Identität mit der Erkenntniß Gottes von mir heraustritt. Für dieses

Zweite, die Beziehung des Seyns und Wissens auf den Menschen — die Substanz ist ebenso Subjekt — spricht wiederum die Verheißung." Die Vergleichung jener Säze mit der Schrift wird durch folgende Ausdrücke näher gebracht (S. 63): „Gott weiß die Welt, die Menschheit nur insofern, als er in ihr ist, oder, wenn sie nicht in Ihm geblieben ist, Sich seiner Seits in sie versezt. Der Mensch weiß Gott nur insofern, als er in Ihm ist, oder, wenn er abgefallen ist, wieder in Ihn versezt wird. Der Mensch kann aber nur durch Gott in Gott seyn, und wenn er solches einmal aufgehöret hat, nur durch Gott in Gott versezt werden, und zwar nur insofern, als sich Gott zuvor in ihn versezt und selbst Mensch wird und sich ihm offenbart. Nur in dieser Offenbarung, nur in Jesu Christo erkennet der Mensch Gott, und hat keinen Namen, indem er Gott anbeten soll, als den Namen des Menschensohnes." — Aber in wie vielen Lehrbüchern der Theologie trifft man noch die Lehre von der Menschwerdung Gottes, in wie vielen noch Philosophie an?

Der Hr. Verf. kommt nun auf die immer wiederholte Anklage der Selbstvergötterung des Wissens, welche aus den Sätzen des spekulativen Wissens gefolgert zu werden pflegt: Gottwissen ist Gottseyn. Ist Gott, indem er den Menschen weiß, selbst Mensch, so ist auch der Mensch, indem er Gott weiß, Gott selbst; das ist, heißt es, die unausweichliche Folge des absoluten Wissens, die es sich selbst nicht verhehlen darf. Der Hr. Verf. zeigt zuerst, daß in der Darstellung, deren Hauptzüge so eben angeführt worden, diese Konsequenz bereits beseitigt ist. Er zeigt, daß darin, daß der Mensch Gott erkenne, nicht nur dieß liegt, daß Gott im Menschen ist, sondern auch dieß, daß der Mensch in Gott ist, aber nur dieß, daß der Mensch in Gott ist, nicht daß der Mensch Gott ist; — die vorhin gegebene nähere Bestimmung enthält dieß so, daß das Außersichseyn Gottes, sein Seyn in seinen Kreaturen, auch aufgelöst ist, daß die einzelnen Wesen in Gott sind, nach ihrem Seyn

und Wissen als aufbewahrt, daß sie nicht Gott selbst sind, vielmehr nur Gott Er Selbst in Sich Selbst ist. Aber nicht aus dieser Immanenz, sondern aus der Identität, welches Wort in der philosophischen Exposition vorgefunden wird, ist es, daß jene Konsequenz der Selbstvergötterung gemacht wird. — Bei den so eben angeführten Formen, daß Gott in dem Menschen, der Mensch in Gott ist, könnte man an Jacobi's Gewohnheit, in Präpositionen zu philosophiren, statt die Kategorien, die in jenen nur enthalten sind, wirklich auszudrücken, erinnert werden, eine Manier, die, obgleich sie recht bestimmt zu seyn, die Bestimmtheit auf das Letzte, das Einfachste der Präpositionen, hinauszutreiben das Ansehen hat, den Blick vielmehr im Unbestimmten und Trüben läßt, und das Bewußtseyn abhält, über die Kategorien, in denen der Verstand steckt, wach werden und sich darüber wach erhalten zu können. Wenn auch jene Formen, die der Hr. Verf. oft gebraucht, hie und da Schwierigkeit machen sollten, so ist dagegen schon aus dem Angeführten zugleich hervorgegangen, daß denselben jener Vorwurf nicht trifft, sondern die Präpositionen, die als nothwendige Abbreviaturen auch in der philosophischen Sprache von großem Dienste sind, von ihm nur momentan angewendet werden, und daß sie sich in ihre bestimmten Kategorien herausgehoben, und diese zum Dialektischen ihres Begriffes fortgeführt zeigen.

Dieses Wachseyn über die Kategorien, welche der die Philosophie anklagende Verstand gebraucht, ist es, was diesem fehlt; es ist anziehend, zu sehen, mit welcher Schärfe der Hr. Verf. über dieses in seinem blinden Schließen pochende Denken ein offenes Auge hat und es in den Wendungen seines falschen Spieles ergreift und festhält. Es hilft nichts, einen philosophischen Begriff in seiner spekulativen Entwickelung dargestellt zu haben, noch auch außerdem aufzuzeigen, daß eine Behauptung, deren die Philosophie angeklagt wird, innerhalb jener Entwickelung nicht vorhanden sey. Die Ankläger der Philosophie machen

ihre Konsequenz, und bleiben mit derselben außer jener Exposition stehen; denn es ist die Konsequenz, die sie geschlossen haben; darüber, daß sie richtig schließen können, kommt kein Zweifel bei ihnen auf. Sie zeigen jedoch damit nur, daß sie der spekulativen Exposition nicht gefolgt sind, sonst würden sie soviel haben merken können, daß die Formen des Schließens, dessen sie sich unbefangen bedienen, hier selbst in Anspruch genommen werden, daß eine ganz andere Gedankenbildung vorausgesetzt wird als die, in der sie sich unbefangen und zutrauensvoll bewegen. — Um auf den Gang des Hrn. Verfassers zurückzukommen, so bemerkt er in Ansehung der so gewöhnlich urgirten Identität zunächst, daß dieselbe, wie sie im spekulativen Erkennen vorkommt, den Unterschied nicht ausschließe, vielmehr wesentlich in ihrer Bestimmung habe. Es geschieht aus eigener Machtvollkommenheit und Willkür, daß jene Ankläger die Identität, die sie als ein geschriebenes Wort vor sich sehen, allein herauslesen, und sie so abstrakt gemacht der Philosophie zumuthen; hätten sie die Augen auf die Expositionen selbst geworfen, so hätten sie gesehen, daß das Gegentheil der abstrakten Identität gesagt worden. Der Hr. Verf. rückt aber näher dem „im Denken so schwerfälligen, d. i. trägen, als leichtfertigen" Verstande auf seine Verfälschungen. (S. 69.) Von dem Urtheile: Wissen Gottes = Seyn Gottes, geht dieser Verstand kurzweg zu dem Schlusse: also Gott wissen = Gott seyn; und von da zu dem Endresultate: Wenn ich Gott zu wissen behaupte, muß ich Gott selbst zu seyn behaupten. Bei dem ersten Schlusse ist das Vorderglied, Wissen Gottes, in Gott wissen verändert worden, das zweite aber unverändert geblieben; hierdurch wird der grobe Mißverstand veranlaßt, welcher gleichwohl nicht dem eigenen Fehler, sondern dem Gegner beigemessen wird. Wenn jene Veränderung des einen Theils des Satzes vorgenommen wird, so muß auch der andere gleichen Schritt halten, auch in ihm Gott in den Accusativ kommen,

und damit Seyn in Haben sich verwandeln, Gott wissen = Gott haben. Haben ist ein Seyn, das das nicht selbst ist, was es hat. Weiter ist auch selbst der Uebergang von jenem: Gott wissen = Gott seyn zum Resultate: wenn Ich Gott weiß, so muß Ich Gott seyn, erschlichen. Im Gottwissen war noch unbestimmt, wer Ihn wissen könne, ob es nicht Gott Selbst sey. Nun aber kommt Ich, dieser Ich dazu, und zwar so, daß Ich dem Prädikate „Gottwissen" vorausgesetzt werde, Ich schon fertig da bin, eh' es an Gott kommt; da ich doch erst Gott wissen muß, eh' ich mich wissen kann, und erst mich wissen muß, eh' ich seyn kann, ja zu allererst Gott mich wissen muß, eh' ich Gott und in Gott mich wissen kann. Der Hr. Verf. führt zu dieser gründlichen Erörterung noch die logische Bestimmung an, daß ich als dieser Ich, welchen der sinnliche Verstand meint, Gott nicht wissen kann, mithin nur als aufgehobener dieser, d. h. negativ durch Selbstentäußerung, positiv durch Gott Gott weiß, also mit anderen Worten Gott nur weiß, insofern ich in Gott, also nicht dieser Ich für mich bin. — Vollkommen erreicht ist in dieser Exposition die Absicht des Hrn. Verfassers, in einem lehrreichen Beispiel zu zeigen, wie der sinnlich abstrakte Verstand sich mit den spekulativen Wahrheiten zu geberden pflegt, wie er denselben unvermerkt einen andern Sinn ertheilt. Der spekulative Begriff stellt Alles auf den Proceß der Selbstentäußerung des natürlichen Seyns und Wissens des Menschen, und macht diesen Proceß der geistigen Wiedergeburt zum einzigen Inhalt der Exposition des wahrhaften Wissens, wie zur einzigen Wirklichkeit des Geistes. Aber im Schlafe des Gedankens macht der sinnlich abstrakte Verstand die unvermerkte Verfälschung, wie seine Identität an die Stelle der Begriffs-Identität, so an die Stelle des Begriffs der Subjektivität und des Wissens und ihres Processes, das unmittelbare Subjekt, Ich diesen Wissen-

den, die natürliche Geburt und das unmittelbare natürliche Meinen und Wiſſen zu ſetzen.

Auf die philoſophiſche Beantwortung der Frage: was iſt der Menſch? (S. 76 — 116) können wir uns, da wir bereits ſo weitläufig geworden, nicht ſo ausführlich, wie ſie es verdiente, einlaſſen. Die Beantwortung jener Frage wird in dem Intereſſe der beſtimmtern Frage: wie der Menſch zu Gott gelange? betrachtet. Hierüber wird ſogleich bemerkt, daß dieſe Stellung der Frage nur dem Verſtande des Nichtwiſſens zukommt, das, dem eben gerügten Fehler gemäß, von dem Subjekte als dem Erſten ausgeht, und dadurch ſogleich die Antwort abſchneidet und verkümmert; daß dagegen im abſoluten Wiſſen, das von dem Abſoluten, von der Subſtanz als dem objektiven Worte Gottes ausgeht, es ſich fragt: wie Gott zu dem Menſchen gelange? — Es kommt hier vornehmlich auf die ſchwierigen Begriffe von der Freiheit, dem Böſen und der Sünde, und dann der Verſöhnung an; der Hr. Verf. faßt dieſelben in ihrer tiefſten Wahrheit auf. — Die Freiheit (S. 84) iſt nach ihrem wahren Begriffe und Weſen der abſolute Wille, als abſoluter Wille iſt ſie in ſich ſelbſt beſtimmt. Willkür iſt das Gegentheil der Freiheit, die Knechtſchaft der Sünde. Gott iſt frei, weil er die Macht iſt, Er Selbſt zu ſeyn. — Die Natur des Böſen iſt in der ganzen Beſtimmtheit ihrer Schwierigkeit angegeben. Das Böſe iſt nicht bloß das abweſende Gute, ſondern dieß Negative behauptet im Gefühle eine poſitive Wirklichkeit; und doch iſt es nur das an ſich Nichtige; die Sünde beruht auf Abfall, Verwirrung, auf Nichts — ſie iſt eitel Täuſchung; das Böſe iſt daher, da es beides, eine poſitive Wirklichkeit, hiermit das Gute, und die Nichtigkeit in ſich enthält, das verkehrte, entgegengeſetzte, entſtellte Gute; es kommt ihm eine, aber auf den Kopf geſtellte, Wirklichkeit zu. Da es das Fürſichſeyn iſt, ſo iſt dieſelbe die ſubjektive, mithin halbe Wirklichkeit; die wirkliche Wirklichkeit iſt An- und Fürſichſeyn; das

Ansich des Bösen, das Gute, geht das Böse selbst als den sich auf das Fürsichseyn setzenden Willen nichts an, das Böse ist auf sein subjektives Seyn und Wesen beschränkt. — Bei dem Begriffe des Bösen wird somit nicht weniger gefordert, als den Widerspruch zu denken, was nach der gewöhnlichen Logik, dem Systeme der Verstandes-Identität, unmöglich seyn soll, und zwar ist das Böse sogar als die Existenz des Widerspruchs zu fassen. — Es hängt mit dem Bösen unmittelbar der Begriff der Erlösung zusammen, welche gleichfalls (S. 90) nicht nur als Aufhebung und Vernichtung des Bösen oder der Trennung von Gott, sondern auch nach dem in der Negation schon enthaltenen positiven Momente als Versöhnung des bösen Wesens mit Gott als mit dem Guten zu fassen ist. Hier hat der Verf. die Kühnheit, sich des Ausdrucks nicht zu enthalten, daß die Erlösung als Versöhnung die Aufhebung des Unterschieds zwischen Gut und Böse ist. Dieß entwickelt der Hr. Verf. so: die Versöhnung ist nicht ohne Vergebung; Böses verzeihen enthält aber das Gedoppelte, nämlich erstens, daß darin das Böse als Böses anerkannt wird (nicht, wie oben, in dem Sinne, daß der Mensch gut geboren und das Böse nicht böse, nur Schranke, Endlichkeit, Sinnlichkeit sey), indem es der Verzeihung bedürfen soll (die Schranke, Endlichkeit, Sinnlichkeit, bedarf keiner Verzeihung; für sie ist die Versöhnung und Erlösung überflüssig, sogar sinnlos); aber zweitens enthält die Verzeihung des Bösen auch ebenso wohl, daß das Böse als an sich gut anerkannt und mit dem Guten ausgeglichen wird, indem es wirklich Verzeihung erlangt.

Der Hr. Verf. entwickelt diese Begriffe in dem Laufe ihrer Rechtfertigung gegen die Einwürfe des abstrakten Verstandes und gegen dessen Auffassungsweise des Spekulativen, welche sich auch hier, wie immer, darauf reducirt, von dem konkreten Ganzen nur das Halbe aufzufassen, und das Faktum der Totalität des Begriffes zu einer Halbheit zu verfälschen. Es ist ebenso

interessant als lehrreich, zu sehen, wie sorgfältig der Hr. Verf. diese Halbheiten der Abstraktion festhält und erörtert; der Irrthum, die Unwahrheit ist immer das, was in der Halbheit stehen bleibt; die Abstraktion, von der dieselbe erzeugt wird, ist (S. 80) die absolute Diskretion des harten Herzens, welches für sich ist, sich in seiner starren Vereinzelung zum Wesen macht, und als das Böse und Nichtige sich erweist; so ist (S. 84) die sinnliche Verstandesweise, welche einen abstrakten, unlebendigen, sinnlichen, maschinenmäßigen Begriff an die Stelle des spekulativen Begriffs unterschiebt, die Sünde, welche alle Begriffe verkehrt, und sie verunreinigt.

Der Verstand, der nach dem Gesetze der Identität verfährt, hebt alle Schwierigkeit, die im Begriffe des Bösen liegt, mit der Entfernung des Widerspruchs auf, aber eben damit die Sache selbst, den Begriff des Bösen, welches der Widerspruch selbst ist, und klagt dennoch die Philosophie des Vergehens an, etwa nicht so sehr dessen, den Begriff des Bösen als vielmehr den Begriff des Guten zu verderben durch Identificirung desselben mit dem Bösen. Der Hr. Verf. bleibt auch hier nicht zurück, die Täuschungen zu verfolgen, wenn sie noch so sehr gleißen. Vom Verstande auf das Aeußerste getrieben (S. 91), erkennt die Einsicht, daß das Gute, auf welches der Verstand pocht, weil es ein Abstraktum ist, selbst böse ist, da es als solches nur Ansich Gutes existirt, in dem Fürsichseyn selbst, was der Mangel seiner Bestimmung ist, noch als abstraktes festgehalten wird. Gut und Böse, als die Pole des Gegensatzes, als diskrete Pole aufgefaßt, von welchen jeder den andern ausschließt und für sich bleibt, sind gleich böse; — das Gute existirt so in den Gestaltungen der subjektiven Gesinnung der schönen Seele und des abstrakten Gesetzes der allgemeinen Pflicht. Die bloße Vorstellung vom Guten ist freilich ebenso etwas Unschädliches, als sie ein Unwirkliches ist. Wie der Verstand bei seinem Guten nur die Hälfte, das Ansichseyn, vor sich hat,

ebenso faßt er von der spekulativen Idee in Betreff des Unterschiedes von Gut und Böse nur die Hälfte auf; wenn dieser Unterschied als an sich nichtig in ihr ausgesprochen wird, so greift er dieß Moment auf, schreit es als die ganze Idee, als die ganze Bestimmung über den Unterschied von Gut und Böse aus, und überläßt sich moralischen und frommen Deklamationen dagegen. Erstlich läßt er das andere Moment, die Bestimmung des Fürsichseyns, willkürlich hinweg, welche allen existirenden Willen, Handlung, Moralität, Imputation u. s. f. in sich begreift, die Bestimmung, in welcher der Unterschied des Guten und Bösen ausdrücklich gesetzt und als wesentlich behauptet ist, im Begriff für unzertrennlich von dem Ansichseyn erklärt und logisch als unzertrennlich aufgezeigt wird; so daß sogleich hierdurch ausdrücklich die Sache als nicht in jenem Ansich vollständig ausgesprochen erklärt ist. Außer dem Moment des Fürsichseyns läßt der Verstand zweitens die dritte Hauptbestimmung hinweg, nämlich die Versöhnung, in welcher erst und allein jene erste, die er isolirt, ihre Bedeutung und Wahrheit erhält, was in Ansehung der zweiten derselbe Fall ist. Ohnehin, wie anderwärts zur Genüge erinnert worden, ist der Ausdruck, daß an sich das Gute und Böse dasselbe seyen, wie er so unmittelbar lautet, für sich schief und übel gewählt, so daß er gleichsam zu Mißverständnissen einladet und auffordert; es ist mehr der Verstand, der ihn zum Behufe seiner Polemik viel im Munde führt, als die Philosophie. Die konkrete Bedeutung des Satzes aber, die er allein in der Versöhnung erst bekommt, vor und außer welcher er nur unwahr und selbst sinnlos ist, ist vorhin aus der trefflichen Darstellung des Hrn. Verf. ausgehoben worden.

Ref. muß sich enthalten, die weiteren äußerst interessanten Erörterungen des Hrn. Verfassers auszuzeichnen, die in diesem Abschnitte über die höchsten Lehren, über die Lehren von dem dreieinigen Gott, der Persönlichkeit der Drei, in ihm zu un-

terſcheidenden, der Menſchwerdung Chriſti u. ſ. f. gegeben werden. Aber eine beachtende Aeußerung hat Ref. auf das zu machen, was am Schluſſe dieſes Abſchnitts (S. 113 ff.) der Hr. Verfaſſer, der auf einem ſo hohen Standpunkte des Chriſtenthums und der Erkenntniß ſteht, der Philoſophie, die derſelbe dort vor Augen hat, oder, wie er ſagt, ihrem Anfange zu bedenken giebt: ob ſie nämlich in ihrem Fortgange nicht an Licht und Beſtimmtheit gewinnen würde, wenn ſie ſich entſchiedener an das Wort Gottes anſchlöſſe, aus welchem ſie ſich entwickelt hat, und beſtimmter, nämlich namhafter (d. h. mit Nennung des Namens), von der Sünde ausginge, welche ſich ihr als Abſtraktion manifeſtirt hat, ohne deren Vorausſetzung kein Verſtändniß der Welt, ohne deren Anerkennung keine Selbſterkenntniß, ohne deren Aufhebung keine Gotteserkenntniß möglich iſt; — nach dieſer Philoſophie ſelbſt ſey der Gedanke nicht das Höchſte, ſondern die Vorſtellung, die Geſtalt, nur daß dieſelbe als immanent, als mit dem Weſen identiſche Erſcheinung des Weſens zu erkennen ſey; das Wiſſen, als ebenſo wohl in der Wahrheit der abſoluten Realität, wie dieſe in ihm, ſey das Seyn des Geiſtes, welches den Begriff wie die Vorſtellung und den Glauben als ſich ſelbſt einſchließe und pflege; daran ſcheine der Formalismus dieſer Lehre ſelbſt nicht immer zu denken; „denn, daß wir nichts verſchweigen, mehr als einmal iſt uns in dem Bereiche dieſes reinen Wiſſens ſo unkörperlich und geſpenſtig und ſo unheimlich zu Muthe geworden, daß wir uns recht ernſtlich nach Perſonen und Geſtalt geſehnt, und dann nirgend anders als bei dem Worte Gottes Zuflucht geſucht und gefunden haben, ja oft durch einen einzigen Bibelſpruch, als durch die Kraft Gottes, an Mark und Bein erquickt worden ſind; ſo ſinnlich fühlen wir uns, daß wir um des Begreifens willen das Greifen mit den Händen nicht miſſen wollen.“ Ref. für ſich kann, wie aus dem vom Herrn Verfaſſer für ſeine Forderungen Angeführten ſelbſt hervorgeht, dieſelben nicht abweiſen.

Der Herr Verfaſſer hat damit einen intereſſanten Geſichtspunkt berührt, — das Herübergehen überhaupt von der Vorſtellung zum Begriffe und von dem Begriffe zur Vorſtellung — ein Herüber- und Hinübergehen, das in der wiſſenſchaftlichen Meditation vorhanden iſt, und von dem hier gefordert wird, daß es auch in der wiſſenſchaftlichen Darſtellung allenthalben ausgeſprochen werde. Wie Homer von einigen Geſtirnen angiebt, welchen Namen ſie bei den unſterblichen Göttern, welchen andern bei den ſterblichen Menſchen führen, ſo iſt die Sprache der Vorſtellung eine andere als die des Begriffs, und der Menſch erkennt die Sache nicht bloß zunächſt an dem Namen der Vorſtellung, ſondern in dieſem Namen iſt er erſt lebendig bei ihr zu Hauſe; die Wiſſenſchaft hat daher nicht bloß in jene abſtrakten Räume des Begriffs, — abſtraktere als die, worin jene unſterblichen Götter, nicht der Wahrheit, ſondern der Phantaſie wohnen, — ihre Figurationen einzuſchreiben, ſondern deren Menſchwerdung, und zwar einer jeden unmittelbar für ſich ſelbſt, die Exiſtenz, die ſie im wirklichen Geiſte erhalten (und dieſe iſt die Vorſtellung), nachzuweiſen und zu verzeichnen. Ref. dürfte, wenigſtens zum Behufe ſeiner Entſchuldigung über Unvollkommenheit ſeiner Arbeiten nach dieſer Seite, daran erinnern, daß eben der Anfang, den auch der Hr. Verf. nennt, vornehmlich die Nothwendigkeit auflegt, ſich feſter an den, der Vorſtellung in oft hartem Kampfe abgerungenen, im reinen Gedanken ausgedrückten Begriff und deſſen Entwickelungsgang anzuſchließen und in ſeinem Gleiſe ſich ſtrenger zu halten, um deſſelben ſicher zu werden, und die Zerſtreuungen, welche die Vielſeitigkeit der Vorſtellung wie die Form der Zufälligkeit in der Verbindung ihrer Beſtimmungen mit ſich führt, gewaltſam abzuhalten; dieſe Vielſeitigkeit bringt der Bequemlichkeit die Gefahr zu nahe, in der Strenge der Methode des Gedankens nachzugeben. Die erlangte größere Feſtigkeit in der Bewegung des Begriffs wird erlauben, gegen die Verführung der Vorſtellung unbeſorgter zu ſeyn, und

ſie unter der Herrſchaft des Begriffes freier gewähren zu laſſen; wie ihrer Seits die im göttlichen Glauben ſchon vorhandene Sicherheit von Hauſe aus geſtattet, ruhig gegen den Begriff zu ſeyn und ſich in denſelben einzulaſſen, ſowohl furchtlos vor ſeinen Konſequenzen als auch unbekümmert um ſeine Konſequenz, welche bei vorausgeſetztem Glauben ſich nicht ſelbſt als frei zu erweiſen hat. Aeußerlich betrachtet, wird ſolche Vorſtellungsform in der Philoſophie gegenüber dem göttlichen Glauben eher geſtattet ſeyn, als dem Unglauben gegenüber, der wenigſtens das gute Recht hat, des Beiſpiels der ſcholaſtiſchen Philoſophie ſich zu erinnern, welche mit der Vorausſetzung des feſten Kirchenglaubens philoſophirte, und darum nicht zur Freiheit des denkenden Begriffes gedeihen konnte; der Unglaube, der im Gedanken und ſogar in der Vernunft zu verſiren vorgiebt, und mit Recht deren Befriedigung fordert, wird durch die Ramhaftmachung der Glaubensformen abgeſchreckt, auf die begreifende Vernunft zu hören, wenn er zu ahnen meint, daß ihr Gang doch nur auf die Erkenntniß Gottes, und gar auf die Dreieinigkeit, die Menſchwerdung Chriſti u. ſ. f. hinauslaufe, da ſolche Reſultate des Philoſophirens vielmehr bereits von vorn herein und zwar mit Hintanſetzung der Vernunft feſtgeſtellte Vorausſetzungen ſeyen und nur dieſe ſeyn können; ja ſeine Apprehenſion geſtaltet ſich zur Ungeduld und zur Empörung darüber, daß Ernſt damit gemacht werden ſolle, in jenen Lehren die Vernunft nachzuweiſen. Kant's Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft hat freilich ſelbſt dieſe negative Aufmerkſamkeit nicht erregt, weil darin jener Ernſt der Spekulation nicht zu erkennen war, und der Verſuch, den er nach dieſer Seite machte, nach ſeinem ſonſtigen Syſteme ſogleich für ein müßiges, überflüſſiges Spiel genommen werden konnte. — Wenn in Rückſicht der angeführten Gebundenheit an die Gedankenform dieſe in einer logiſchen Ausarbeitung überwiegend ſeyn wird; ſo muß es um ſo willkommner ſeyn, in einer Schrift, wie die vorliegende iſt, die ſpekulati-

von Begriffe zur Anerkennung ihrer Uebereinstimmung mit der religiösen Vorstellung herausgearbeitet und die Worte und Zeichen der einen in die Sprache der andern übersetzt zu haben. Nicht nur ist dadurch dem Zutrauen Vorschub geschehen, welches der Glaube wieder, wie in der scholastischen Theologie, zur denkenden, aber nunmehr in ihrem Denken freien Vernunft gewinnen kann, sondern jene Vergleichungsweise hat es auch mit sich gebracht, die sogenannten Einwürfe, welche von Seiten des nichtwissenden Denkens wie von Seiten des Glaubens gemeinschaftlich mit demselben einseitigen Verstande gemacht werden, auf deren eigenem Felde erörtern zu können. Der Herr Verfasser macht für solche Erörterung S. 67, indem er die Art, wie sich das Widerlegen zu verhalten habe, auf tiefsinnige Weise ausdrückt, die Forderung, „daß das System sich dadurch als System zu bekunden habe, daß es aus sich heraustrete, diese seine letzte Abstraktion überwinde, und sich als Liebe bekunde, indem es gerade demjenigen Momente, welches sich ihm entgegensetzt, seiner Seits sich nicht widersetze, sondern sich in dasselbe versetze." Die wahrhafte Widerlegung einer Behauptung muß in der That an dieser selbst, nicht durch Entgegenhaltung anderer, außerhalb ihr liegender Principien geschehen; so unendlich mächtig ist die Natur des Begriffs, daß in einem unwahren Satze selbst das Gegentheil der Bestimmung enthalten, ja oft auch schon ausgesprochen ist, welche in ihm behauptet wird. Es ist daher nur solcher Satz selbst zu nehmen, durch Analyse jenes Gegentheil, somit sein innerer und zwar unaufgelöster Widerspruch, aufzuzeigen. Dabei kann die Bemerkung hinzugefügt werden, daß die Einwürfe, welche gegen ein spekulatives System gemacht werden — wenn sie anders den Namen von Einwürfen verdienen; nicht jedem ganz äußerlichen schlechten Einfalle mag auch nur jener selbst dürftige Name zukommen — direkt innerhalb des Systems enthalten und behandelt sind. Die Einwürfe, wenn sie wirklich mit der Sache, gegen die sie gerichtet sind

zusammenhangen, sind einseitige Bestimmungen, die Theils, wie früher angegeben worden, durch Verfälschung des spekulativen Satzes hervorgebracht und zur Anklage gegen dasselbe gemacht, Theils als Behauptungen gegen diesen Satz aufgestellt werden. Diese einseitigen Bestimmungen, als mit der Sache zusammenhängend, sind Momente ihres Begriffs, die also bei seiner Exposition in ihrer momentanen Stellung vorgekommen, und deren Negation in der immanenten Dialektik des Begriffs aufgezeigt seyn muß; diese Negation ist das, was, indem sie als Einwürfe gestellt werden, in die Form ihrer Widerlegung zu stehen kommt. Insofern erkenntnißende und ihre Reflexion etwas zutrauende Menschen die Geduld nicht haben, in die dargestellte Dialektik des Begriffs einzudringen, worin sie den Gehalt ihres Einwurfs erkannt und gewürdigt finden würden, vielmehr solche Bestimmung als aus ihrem subjektiven Verstande kommend vorzubringen gern vorziehen, ist das Geschäft des Herrn Verfassers populär und sehr dankenswerth, solche Bestimmungen als Einwürfe aufzunehmen und zu behandeln. Die Wissenschaft könnte die Forderung machen, daß solches Geschäft überflüssig wäre, denn es wird nur durch den Mangel an Bildung des Denkens und durch die Ungebühr der Eitelkeit mangelhaft gebildeten Denkens veranlaßt. Allein es ist nicht abzuwenden, daß Solche das Wort nehmen, die nur das lieben, was ihnen einfällt, und die diese Zufälligkeit ihres Verstandes dem objektiven Gange der Wissenschaft und der Nothwendigkeit desselben vorziehen — indem sie das Bewußtseyn entbehren, daß die Bestimmungen, die aus ihrem besondern subjektiven Denken zu pulsiren scheinen, durch die Natur des Begriffes hervorgetrieben werden, und in der Erörterung desselben daher selbst schon, ferner nicht in einer zufälligen, losen Stellung, sondern mit Bewußtseyn und nach ihrer Nothwendigkeit müssen dagewesen seyn. Da es Viele giebt, die mit dem, was man nach guten Willen nennt, aber mit der Anstrengung ihrer subjektiven Gedanken und der Gewohnheit, sich

etwas einfallen zu laſſen, im Gefühl ihrer Zerſtreutheit ſich weigern, gleichſam an Händen und Füßen gebunden dem Gange der Wiſſenſchaft ſich hinzugeben, und da die Wiſſenſchaft weſentlich lehrend iſt, ſo wird ſie auch viele äußerliche Seite der Belehrung anwenden mögen, und auf die Vermuthung jenes guten Willens hin dazu beizutragen ſuchen, jene Hinderniſſe aus dem Wege zu räumen. Dieß hier Geſagte, veranlaßt durch das gute Beiſpiel des Herrn Verfaſſers und durch ſeine Aeußerungen, ſoll zugleich zum entſchuldigenden Vorwort, ſo wie in Anſehung der Weitläufigkeit deſſen, was Einwürfe gegen einen wiſſenſchaftlichen Gang und was deren Widerlegung iſt, zur Einleitung in die Beurtheilung einiger Schriften dienen, welche kürzlich gegen das Philoſophiren des Ref. erſchienen ſind, und zu deren Anzeige derſelbe aufgefordert gemacht iſt.

Doch es iſt nöthig, des dritten Abſchnitts, überſchrieben: die Glaubenserkenntniß oder Glauben und Wiſſen (S. 116—169) wenigſtens noch zu erwähnen. Es wird darin der moderne Gegenſatz von Wiſſen und Glauben nach allen Seiten und Wendungen vorgenommen, und die Nichtigkeit der vermeintlichen Unverträglichkeit beider, und ihrer Trennbarkeit ſelbſt aufgezeigt. Das treffige Vorurtheil, dieſes Gegenſatzes, das ihn für eine feſte, unüberwindliche Wahrheit giebt, wird in alle die Weiſen des Verſtandes, die es verbringt, in 29 kleinern Abtheilungen begleitet; der Herr Verfaſſer läßt ſich, wie mit gründlicher Wiſſenſchaft des Denkens, ſo mit gründlichem chriſtlichem Glauben und warmem Gefühle mit dieſen Reflexionsformen ins Geſpräch ein. An dieſen Abſchnitt können diejenigen verwieſen werden, welche jenem Vorurtheile der Zeit noch ergeben ſind, oder vielmehr: wenn es ihnen nicht um das Pochen, ſondern um die Sache Ernſt iſt, werden ſie ſich ſelbſt darum weiſen. „Wenn," ſagt der Herr Verfaſſer S. 112 von ſeinen Bemerkungen, „ſie nicht alle Zweifel und Mißverſtändniſſe löſen können, ſo werden ſie doch an der Löſung einiger Zweifel

die Quelle nach, woraus alle Mißverſtändniſſe fließen; dieſe Bemerkungen könnten dazu dienen, daß ſie uns reizten zum gewiſſenhaften Gehorſam im Lernen, welches ſo leicht bei der Außenſeite und an einſeitigen Reſultaten ſtehen bleibt, und dieſen einen andern Sinn unterſchiebt — zur Liebe im Verſtehen, denn ohne Liebe, ohne Verſetzung in das Andere iſt ſo wenig als ohne Verſtand ein Verſtändniß möglich — und vor Allem zur chriſtlichen Vorſicht im Urtheile vor dem Verſtändniſſe."

Der Herr Verfaſſer giebt zunächſt den Unterſchied an, der zwiſchen Glauben und Wiſſen Theils ſtattfindet, Theils fälſchlich angenommen wird, und zeigt, daß dieſer Unterſchied nicht eine Trennbarkeit derſelben oder einen wahrhaften Gegenſatz begründet. — „Das Wiſſen findet den Glauben in ſich, der Glaube findet auch das Wiſſen in ſich, denn Glaube iſt Glaubenserkenntniß; — dein Glauben wächſt mit deinem Wiſſen, dein Wiſſen mit deinem Glauben, wie die Wurzel mit dem Baume, der Baum mit der Wurzel." — Wenn der Philoſophie als Weltweisheit (mit welchem Namen man ſie früher unbefangener Weiſe überſetzte, neuerlich aber zuweilen [wie etwa Friedr. Schlegel] als mit einem Spitznamen belegte) das Wiſſen der Welt zugeſchrieben worden; ſo zeigt der Herr Verfaſſer, daß ſolche ausſchließliche Erkenntniß der Welt für ſich und ohne Gott nichts Anderes wäre, als das Unwahre ohne das Licht der Wahrheit erkennen; die Welt erkennen kann nichts Anderes heißen, als die Wahrheit der Welt, die Wahrheit in dem für ſich Unwahren erkennen, und dieſe Wahrheit iſt Gott. Ebenſo nur wer die Welt erkennet, erkennet auch Gott; wer in dem überſinnlichen Weſen Gottes nicht auch die Natur und die Perſon Gottes erkennt, der erkennt auch nicht die Uebernatürlichkeit Gottes. Wenn es ein Wiſſen giebt, wenn wir das Wiſſen um des Nichtwiſſens (des nichtigen Wiſſens, des Wiſſens des Nichtigen) willen nicht aufgeben wollen, ſo muß es gleich dem Glauben

göttlich und übernatürlich seyn, so muß als übernatürlich die Philosophie wie der Glaube das Wort Gottes zur einzigen Grundlage, und die Vernichtung der gefallenen Natur, die Erlösung von der Natur, zum Zwecke haben. Beide sind übernatürlich, insofern sie den Menschen über die gefallene Natur erheben, welches durch die Natur selbst nicht bewirkt werden kann; beide sind aber auch insofern natürlich, als sie die Wiederherstellung der wirklichen Natur zur Folge haben sollen. An der inhaltlosen Uebersinnlichkeit ist es, daß der Rationalismus sich zerarbeitet.

Der Herr Verfasser geht hierauf zu den Wegen, die Andere gegangen sind, zu der Weise, wie sie sich ausgedrückt, gedrückt und gewendet haben, um eine Verschiedenheit von Glauben und Wissen zu fixiren. Von diesen Kategorien mögen nur einige mehr beispielsweise angeführt werden. Es wird gesagt, der Unterschied bestehe im Denken, welches selbst und dessen Werk das Wissen sey; — Niemand wird behaupten wollen, entgegnet der Herr Verfasser, daß der Glaube gedankenlos sey; die Philosophie hat als wirkliches Denken auch das wirkliche Seyn, Leben und Thun, welches sie mit dem Glauben identificirt. — Ferner, der Glaube fange doch nicht mit dem Denken an, er überliefere mit einem Male und wesentlich die Wahrheit, er komme ohne unser Zuthun, das Wissen beruhe auf Selbstthätigkeit. Der Herr Verfasser erwiedert S. 135: „Ein solches Vertrauen haben wir durch Christum zu Gott, nicht, daß wir durch uns auf uns bauen, und aus uns selber tüchtig sind, etwas zu denken als aus uns selber, sonden etwas zu denken und zu begreifen (λογίσασθαι), das ist von Gott und aus Gott und durch Christum, welcher ist der Logos, der uns Logik lehrt, und sich selbst erniedrigt hat, daß wir ihn erkennen und begreifen lernen." Es wird aufgezeigt, daß alle dergleichen Unterschiede, wie auch die heutiges Tags so beliebte Kategorie der Unmittelbarkeit, sich verflüchtigen, wenn die unbestimmten Ausdrücke,

in welchen ſie ſich bewegen, berichtigt und beſtimmt werden. Insbeſondere lautet auch ein Unterſchied ſo, der Glaube gehe vom Herzen aus, das Wiſſen vom Verſtande; der eigenthümliche Irrthum unſerer Zeit liege in dem Losreißen der intellektuellen Kraft aus ihrer natürlichen Verbindung mit unſerem empfindenden und handelnden Weſen. Dieſer Vorwurf, erwiedert der Herr Verfaſſer, fällt erſtens ſelbſt in den Irrthum, den er vorwirft, wenn er ein Gebiet der Erkenntniß neben dem Gebiete alles Seyns und Lebens ſtatuirt, und zweitens fällt er in den Irrthum, die poſtulirte Verbindung natürlich zu nennen; obgleich urſprünglich, iſt ſie darum doch nicht natürlich; natürlich iſt vielmehr die Entzweiung der Geiſteskräfte im Menſchen. — Eine Philoſophie ohne Herz, und ein Glauben ohne Verſtand ſind ſelbſt Abſtraktionen von dem wahren Leben und Seyn des Wiſſens und Glaubens. Wen die Philoſophie kalt läßt, oder wen der wirkliche Glaube nicht erleuchtet, der ſehe wohl zu, wo die Schuld liege; ſie liegt in ihm, nicht im Wiſſen und Glauben. Jener befindet ſich noch außerhalb der Philoſophie, dieſer außerhalb des Glaubens. — Schon früher (S. 97) war geſagt worden: „Sey du doch an deinem Theile nicht ſo ſtolz und ſo vornehm abgeſchloſſen gegen die Spekulation, welche du des Stolzes und der Kälte zeihſt; — verſetze du dich lieber auf lebendige Weiſe in die Begriffe der Philoſophie; leide ſie nur erſt und nimm ſie nur erſt in die Geſinnung auf, und du wirſt ihr Leben und ihre Wahrheit, d. h. ihre Uebereinſtimmung mit dem Worte Gottes, deſſen Ueberſetzung ſie ſind, erfahren.“ In Beziehung hiermit ſteht die weitere Frage S. 146 ff., ob die menſchliche Vernunft die Wahrheit, die ſie erſt der Bibel geſtohlen (und was in jener wahr iſt, das ſey allerdings aus dieſer entwendet), aus ſich ſelbſt zu haben ſich nicht einbilde? Der Herr Verfaſſer entgegnet, daß der Rationalismus der natürlichen Vernunft, die ſich für ein abſolutes, ſelbſtſtändiges Eigenthum hält und ſich ſo gebraucht, mit der ſpekulativen

Philosophie nichts zu schaffen hat; daß der ganze Unterschied um den wir uns bei jener Frage herum bewegen, auf den zwischen heiliger Schrift und allgemeiner objektiver Vernunft hinauskomme; daß unter dieser wir aber nichts Anderes als den Geist Gottes verstehen, welcher, nach der Schrift, im Glauben und zum Glauben uns mitgetheilt wird. Insoweit sich aber dennoch ein Unterschied erhalte und geltend mache, sey davon der Glaube nicht weniger als das Wissen berührt. Denn Niemand verstehe die heilige Schrift ohne die Vermittelung des heiligen Geistes; Er sey es, der das Verständniß der Bibel, die er selbst diktirt hat, jedem Einzelnen eröffnet; nicht also die Bibel, sondern der Geist ihres Verfassers, indem er der allgemeine, gemeinsame Geist wird, sey der Anfang und das lebendige Princip alles Glaubens. (Mit dem Pochen auf seine natürliche Vernunft verbindet der Rationalismus das Pochen auf die Exegese der Bibel; seine Theologie soll wesentlich nur exegetisch, nur biblisch seyn; er begeht die Täuschung oder den Betrug, nicht zum Bewußtseyn kommen zu lassen, daß es der eigene Geist ist, der exegesirt, und erspart sich die Mühe, das Gefühl, den Verstand, die Logik, die exegesirt, näher zu untersuchen und als den Geist der Wahrheit zu beweisen; er gebraucht geradezu den abstrakten Verstand, die sogenannte natürliche Vernunft.) — Wenn gesagt werde, die Philosophie gehe nicht von der Bibel aus, so gehe auch der Glaube, indem er wird, nicht von der Bibel aus, sondern auf die Bibel zu, in welcher er die Wahrheit und hiermit sich selbst erfaßt. Es sey ein Vorurtheil (dem das Faktum der Philosophie direkt entgegen ist), das Princip und hiermit den Begriff der Philosophie in ihrem Ausgangspunkte, in ihrem Anfange zu suchen, da beides vielmehr als Eins erst in ihrer Vollendung zu suchen sey. S. 149.

Ebenso tiefsinnig begegnet der Herr Verfasser den Kategorien von dem Aufheben der Persönlichkeit Gottes, das durch die Philosophie geschehen solle, — von der Unbegreif-

lichkeit Gottes. „Es iſt der Glaube," ſagt der Hr. Verf. S. 157, „welcher, von Oben gegeben, das Unbegreifliche begreiflich macht, und das Unerforſchliche erforſchet, ohne von einer endlichen Grenze gehalten zu ſeyn; das kein Auge geſehen, kein Ohr gehört hat, und in keines Menſchen Herz gekommen iſt, das Gott bereitet hat denen, die ihn lieben, uns aber hat es Gott offenbaret durch Seinen Geiſt. Denn der Geiſt erforſchet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit." — Glauben und Philoſophie ſind ſich alſo in Rückſicht des Begreifens nicht abſolut entgegengeſetzt. — „Wenn die Philoſophie ſich im Begriffe bewegt, der Glaube ſich aber auf innere Erfahrung und das Gewiſſen beruft, ſo iſt das Gewiſſen, worauf die Berufung geſchieht, nicht etwas Partikulares, ſondern das allen Menſchen Gemeinſchaftliche; und der Geiſt, der das Gewiſſen erweckt, die Vernunft erleuchtet und in die allgemeine verſetzt, iſt nicht der Herren eigener Geiſt. Wie Keiner dem Andern den Glauben geben kann, ſondern jeder von Gott ſelbſt gelehrt werden muß, ſo hat auch die Philoſophie ihren Punkt, der nicht erlernt, nicht äußerlich aufgenöthigt, von einem Menſchen nicht in den andern übergetragen werden kann; und iſt dieß nicht gerade der Lebenspunkt? Auch der Philoſoph feiert ſeine Pfingſten; ohne Wiedergeburt kommt Niemand aus der Sphäre des natürlichen Verſtandes in die ſpekulativen Höhen des lebendigen Begriffs. — Aber die Wahrheit beſteht nach ihrem eigenen Weſen in ihrer Nothwendigkeit, ſie hat ihre Nöthigung in ſich ſelbſt; ſie müßte ſich alſo, meinen wir, auch erzwingen und aufnöthigen laſſen, ſo daß wir nicht widerſtehen, ſie müßte ſich doch ſo gründlich nachweiſen laſſen, daß wir ihr nicht ausweichen könnten. Der Menſch kann aber überhaupt der Wahrheit, der allmächtigen Wahrheit allerdings widerſtehen. Und was verſtehen wir unter jenem gründlichen und allgemein-gültigen Nachweiſe, den wir am Glauben vermiſſen? ſuchen wir ihn nicht in unſerm eigenen Innern, ſtatt im Innern der Sache, —

im Subjekte ſtatt in der Wahrheit? Iſt es nicht das Selbſtgemachte, in unſern eigenen Gedanken Zuſammengeſuchte, was wir gründlich nennen, und was gleichwohl, wenn es gemacht iſt, nichts wirkt und nichts beweiſet, weil es nichts iſt? Eben weil die Wahrheit ihre Nöthigung in ſich ſelbſt hat, eben darum kann ſie nicht in dem Beweiſe, als einem von der Wahrheit ſelbſt verſchiedenen Beweiſe liegen, — weil ſie Geiſt iſt, iſt ſie dem iſolirten Verſtande und deſſen Beweiſen unzugänglich, kann ſie nicht dem iſolirten, verfallenen Verſtande des Menſchen zukommen; von dieſem Verſtande provocirt daher der Glaube auf den unzerſtückten Geiſt, auf das Gewiſſen, von dem Beweiſe auf die innere Erfahrung. So iſt auch alles ſpekulative Wiſſen durch Verſtandesbeweis poſitiv nicht zu erzwingen; auch die Philoſophie muß erfahren, daß ihre Gegner Ohren haben zu hören, und nicht hören, und Augen haben zu ſehen, und nicht ſehen."

In Betreff der Behauptung, daß der Glaube vermittelſt des Gefühls uns auf die Abhängigkeit der Kreatur von Gott weiſe, die Wiſſenſchaft dagegen vermittelſt des Gedankens frei mache, weiſt der Hr. Verf. darauf hin, daß, wenn wir uns im Glauben abhängig fühlen, wir uns von Gott abhängig fühlen, die Abhängigkeit von Gott aber, nach deſſen Weſen, Freiheit in Gott iſt, ſo wie Seyn außer Gott Seyn außer der Freiheit iſt; ſo ihr glaubt, werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen. Auf andere Weiſe kann auch keine Philoſophie frei machen; nur in Gott iſt Freiheit. S. 169.

So viel, ſagt der Hr. Verf. am Ende, zum Frieden zwiſchen Wiſſen und Glauben; — der Unterſchied zwiſchen beiden kann nicht abgeläugnet werden, aber der Unterſchied ſchließt die Identität nicht aus, ſo, daß zwar jede Weiſe die andere von ſich unterſcheidet, aber auch zugleich als unzertrennlich mit ſich verbunden weiß. Denken und Glauben ſind als Theile Eines lebendigen Ganzen anzuſehen, die für ſich unſelbſtſtändig ſind, ſo daß ſie als

getrennte in der Wirklichkeit sich nicht behaupten können, und, dennoch getrennt, in Zerrbilder des Heiligsten sich verkehren. Wohl uns, wenn wir dem Apostel Paulus mit gutem Gewissen nachsagen können: „Ich weiß, an wen ich glaube!" Denn es ist ein köstlich Ding, daß das Herz fest werde; und es wird nur fest und gewiß, wenn es weiß, an wen es glaubt.

Ref. aber begrüßt in dieser Schrift die Morgenröthe dieses Friedens, welchen sie von eben so frommem als kräftigem Denken und Herzen und deren erlangter Versöhnung auch nach Außen wirksam einzuleiten bestimmt ist. Sie ist ein gutes Zeugniß, von dem Christenthum über die Philosophie abgelegt; es möge ein Autoritäts-Zeugniß für die seyn, welche das Zeugniß des Geistes nur im Autoritäts-Zeugnisse eines frommen Herzens (und doch wohl nicht nur ihres persönlichen, individuellen Herzens) anerkennen; — aber sie ist eben so sehr ein Zeugniß des tiefdenkenden Geistes, der die Verstandes-Kategorien in das Gericht des Denkens bringt, welche der evangelische Christ die doppelte Inkonsequenz begeht, gemeinschaftlich mit dem Rationalismus, (dem gemeinsamen Antipoden der spekulativen Philosophie und des Glaubens) gegen die Philosophie zu gebrauchen und zugleich ihr die Kategorien zur Last zu legen, in welchen (S. 82) „jene seichte Lehre der Verstandesaufklärung versirt, die gegenwärtig im Verscheiden liegt, aber freilich desto mächtiger und krampfhafter gegen ihren Tod ankämpft." — Wenn das Gebot: Meidet allen bösen Schein! oft Gutes, wenigstens Gehöriges verhindert, ja sogar Böses gestiftet, so hat die Gefahr des bösen Scheines der Parteilichkeit für die eigene Sache den Ref. nicht abhalten können, von dieser Schrift mit freudiger Anerkennung des Gehalts und des Vorschubs zu sprechen, welchen sie der Wahrheit gethan und thun wird, noch davon, zum Schlusse dem Hrn. Verf., der persönlich dem Ref. unbekannt ist, für die Seite der nähern Beziehung der Schrift auf dessen Arbeiten für die spekulative Philosophie, die Hand dankbar zu drücken.

8. Recenſion: „1. Ueber die Hegel'ſche Lehre oder: abſolutes Wiſſen und moderner Pantheismus. Leipzig 1829. bei Chr. E. Hollmann. S. 236. — 2. Ueber Philoſophie überhaupt und Hegel's Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften insbeſondere. Ein Beitrag zur Beurtheilung der letztern. Von Dr. H. E. Schubarth und Dr. L. A. Carganico. Berlin 1829. in der Enslin'ſchen Buchhandlung. S. 222. — 3. Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philoſophiſchen Wiſſenſchaft, in beſonderer Beziehung auf das Syſtem Hegels. Von E. H. Weiſſe, Prof. an der Univerſität zu Leipzig. Leipzig 1829. Verlag von Joh. Ambr. Barth. S. 228. — 4. Briefe gegen die Hegel'ſche Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Erſtes Heft, vom Standpunkte der Encyklopädie und der Philoſophie. Berlin 1829. bei Joh. Chr. Fr. Enslin. S. 94. — 5. Ueber Seyn, Nichts und Werden. Einige Zweifel an der Lehre des Hrn. Prof. Hegel. Berlin, Poſen und Bromberg, bei E. S. Mittler 1829. S. 24.“

(Jahrbücher f. wiſſenſch. Kritik 1829. Nr. 10 u. 11, 13 u. 14, 37—40, 117—120.)

Ref. hat, indem er die Anzeige der hier verzeichneten Schriften übernommen, zum Voraus die Verlegenheit gefühlt, in welche

ihn dieſe Arbeit verſetzen würde; die Ausführung hat dies Gefühl noch um Vieles erhöht. In einem frühern Artikel iſt bei Veranlaſſung der Schrift: Aphorismen über Nichtwiſſen und abſolutes Wiſſen, die Beſchaffenheit, von der die Einwürfe gegen ſpekulative Philoſophie zu ſeyn pflegen, ingleichen das Verfahren, wie dieſelben zu behandeln ſeyen, auseinandergeſetzt worden; die Anwendung dieſes Verfahrens wird für ſich um ſo ſchwieriger, je leichter und bequemer es ſich die Verfaſſer der oben genannten Schriften, jeder in ſeiner Art, mit ihren Einwürfen gemacht haben.

Eine eigenthümliche Schwierigkeit aber ergiebt ſich, wenn derjenige ſelbſt, gegen deſſen Philoſophie die Schriften gerichtet ſind, ſich über die in denſelben enthaltenen Angriffe erklären ſoll; dieſer Umſtand bringt die Forderung mit ſich, daß ſolche Erklärung eine Beantwortung, vor allem eine gerechte, nichts übergehende Auseinanderſetzung des gegen ihn Vorgebrachten ſey. Ein bloßes Urtheil könnte nur einem Dritten geſtattet ſeyn, vom Angegriffenen ſelbſt ausgegangen müßte es als abſprechend und parteiiſch erſcheinen. Eine Auseinanderſetzung aber, die, um dem Vorwurf zu entgehen, daß nicht Alles widerlegt worden, Alles beachten ſollte, müßte außerdem, daß der Verfaſſer derſelben noch viel eher ermatten würde, für die Leſer tädiös werden; vollends wenn es ſich nicht um Erörterungen über die großen Gegenſtände des geiſtigen Intereſſes handelte, wie denn die Verf. der genannten Schriften hiezu wenig Veranlaſſung gegeben, indem ſie ſich nicht in ſolche Tiefen einlaſſen, ſondern mehr nur mit formellen oder äußerlichen Seiten abgeben. Sollte aber auch die Rechtfertigung denen, die ſich für die Sache intereſſiren, genügend erſcheinen; ſo zeigt ſich leicht ein anderer Nachtheil, daß nämlich die, welche den gegen eine Philoſophie vorgebrachten Tadel gründlich oder wenigſtens bedeutend fanden, dann, wenn ihnen das Seichte deſſelben aufgedeckt worden, die erſten zu ſeyn pflegen, welche jene Schriften für der Beachtung unwerth

erklären, und auf dieſe Weiſe den Tadel, den ſie aus denſelben gegen den, den er betraf, ſchöpften, nun nur in den andern Tadel umkehren, daß derſelbe ſich mit der Erörterung ſolcher Angriffe eingelaſſen habe.

Doch trotz dieſer und anderer Mißſtände iſt das einmal übernommene Geſchäft in Ausführung zu bringen. Zunächſt iſt wenigſtens dieſe Erleichterung zu rühmen, daß die Verfaſſer der zu betrachtenden Schriften nicht zu der Fahne des unmittelbaren Wiſſens, des Gefühls und Glaubens gehören, ſondern mehr oder weniger Denken, ja ſelbſt Begreifen und ſpekulatives Denken zugeben, wie ſie ſich denn in dieſen Schriften ſelbſt hin und wieder verleiten laſſen, auf dem Grunde des von ihnen bekämpften Verſuche im Philoſophiren aufzuſtellen. Diejenigen, welche am unmittelbaren Wiſſen kleben zu bleiben ſich entſchloſſen, und deshalb auch wirklich in demſelben zu bleiben vermeinen, können ſich konſequenterweiſe nicht zu einem Raiſonnement ausbreiten, ſondern müſſen ſich begnügen, in Vorreden und bei andern Gelegenheiten aus der Autorität ihres Gefühls und Glaubens abſprechende, nicht mit Raiſonnement noch weniger von Begriffen unterſtützte Verſicherungen zu machen; an denen es übrigens in den vorliegenden Schriften gleichfalls nicht fehlt.

Am ſchwierigſten macht die zuerſt genannte Schrift: Ueber die H.'ſche Lehre oder: abſolutes Wiſſen und moderner Pantheismus, von einem Anonymen, das Geſchäft des Beſprechens durch die eigenthümliche Verworrenheit und Inkohärenz der Gedanken und des Ganges in dem Vortrage. Es iſt unmöglich ihr in die Einzelnheiten nachzugehen; beinahe jede Zeile enthielte eine Aufforderung zu einer Korrectur; es iſt nichts anders thunlich, als zu verſuchen ihre Manier in einer Charakteriſirung zuſammen zu faſſen, und dann Details als Beleg hinzuzufügen, nicht um die Vertheidigung alles deſſen, was angegriffen wird, zu erſchöpfen, oder nur um alles dagegen Vorgebrachte angeben zu wollen. Der bei begonnenem Durchleſen

sich, wie gesagt, fast in jeder Zeile findenden Aufforderung, einen Widerspruch oder eine Bemerkung einzulegen, so wie dem Unwillen, der über die ganze Benehmungsweise des Verf. empfunden werden könnte, kann man grade deshalb kein Gehör geben, weil solche Aufforderungen oder Empfindungen bei der fortgesetzten Lektüre sich immer zu steigern im Begriffe sind. Es drängt sich zunächst das Gefühl auf, daß man es hier etwa mit dem Ausbruche eines hypochondrischen Humors zu thun habe, welcher in dem Verf., was auch dessen Beschäftigung oder Studium seyn möchte, die Vermögen richtigen Auffassens, ja richtigen Lesens, die Fähigkeit sich dessen, was er gesagt, nach wenigen Zeilen zu erinnern, ohnehin alle ruhige Vergleichung gelähmt hätte. Die ganze Konstruktion der Schrift deutete auf etwas der Art; der Vortrag geht ohne Unterbrechung, Eintheilung und Ordnung in Einem Eifer fort, die hitzige Polemik, die eben so sehr dasselbe wiederholt, als auf die zufälligste Weise sich in Anderes hinüberspricht, wechselt kunterbunt mit eigenen eben so verworrenen Versuchen von Deduktionen ab, dann mit pomphaften Deklamationen voll vortrefflicher Gesinnungen und hoher Anforderungen; von den Anstrengungen wird behaglich in gemüthlichen, salbungsvollern Ergießungen ausgeruht. „Die Philosophie," beginnt der Verf. S. 11., strebt nach Wahrheit; — nur zu oft werden die Schicksale der Philosophie mit der unsterblichen Philosophie selbst verwechselt; die Werke einzelner Menschen werden ihr angeschuldigt. — Man beobachte die Neugierigen, die Gleichgültigen, die Selbstgefälligen u. s. f. (solcher Man's folgt noch beinahe eine Seite 14.) — Der Geist der Wissenschaft kennt keine Parthei. In ihr wirkt die Wahrheit, sie ist unsterblich und ewig u. s. f. S. 15. — Die Gegenwart ist ein Resultat der Vorwelt, allein nicht bloß ein Resultat der Vorwelt. Man ehre die Alten, allein man suche das Lebendige nicht im Todten u. s. f."

„Nur die Bewegung führt zur Ruhe, — wo die

Ruhe, die wahre Ruhe waltet, da waltet (ein Lieblingswort des Verf.) die freie, wahrhaft lebendige Bewegung." S. 16, 17 geht es ſo fort: „Man ſey nicht ungerecht gegen unſere Zeit u. ſ. f. Man beobachte nicht allein die Gährung in Philoſophie und Religion, man vergleiche beide mit der Geſtaltung des Lebens überhaupt u. ſ. f." Anderwärts, S. 94, heißt es: „wo nach wahrer Erkenntniß geſtrebt wird, muß der Irrthum verworfen werden. (— Gewiß —) u. ſ. f." Sehr freigebig insbeſondere ſind überall die Foderungen eines normalen Fortſchreitens, eines normalen Entwickelns oder ſich entwickeln Laſſens des Einzelnen aus der Totalität, u. ſ. f. ausgeſtreut. Es wäre leicht, von dem, was in den Deklamationen des Verf. noch von Gedanken vorhanden iſt, zu zeigen, daß daſſelbe nur aus der Philoſophie geſchöpft iſt, die er beſtreitet und verunglimpft. Dergleichen Kategorien, wie die Entwicklung aus der Totalität, die Objektivirung der Vernunft, Verwirklichung der Subſtanz in der Nothwendigkeit u. ſ. f. erſcheinen aber bei dem Verf. in flacher Allgemeinheit, da er ſie zu nichts als zum Großthun gebraucht; ſie ſind daher unfähig, Früchte zu tragen und bleiben, ungeachtet der oft gebrauchten Worte von Idee, lebendigem Auffaſſen, tiefem Auffaſſen u. ſ. f todt und flach. Sonſt würde gleich von dem vorhin angeführten Satze, daß in der wahren Ruhe die wahre Bewegung waltet, wenn der Verf. das geringſte Bewußtſeyn über die darin enthaltene Vereinigung von Entgegengeſetztem, von Poſitivem und Negativem, gewonnen und zu entwickeln gewußt hätte, wie von der Entwicklung aus der Totalität der Idee u. ſ. f. die Frucht die haben ſeyn müſſen, daß er ohngefähr ſeine ganze Schrift weggeſtrichen hätte.

Wenn ſchon die polemiſche Hitze in der Abwechſlung mit der Parrheſie paränetiſcher Trivialität, die Inkohärenz der Darſtellung, auf ein hypochondriſches Uebel hinweiſt; ſo könnte man auch nur aus einem ſolchen die Art erklärlich finden, wie

der Verf. mit dem Faktischen in Ansehung der Philosophie umgeht, die er bekämpft. „Der Zweck der gegenwärtigen Schrift ist," sagt er S. 31, „das vernünftige, wahrhaft spekulative Denken zu befördern. — Hinsichtlich ihres (jener Philosophie) geschichtlichen Gegenstandes muß also diese Schrift es sich zur Pflicht machen, dahin zu führen, daß derselbe in jeder Beziehung richtig verstanden, erkannt und begriffen werde." Wenn man dem Verf. auch das Verstehen, Erkennen und Begreifen des Gegenstandes erlassen wollte, so beschränkte sich die Pflicht dieses Führers zunächst auf das richtige und damit redliche Angeben des geschichtlichen Gegenstandes. Wir wollen zuerst an Beispielen sehen, wie der Verf. diese Pflicht beobachtet hat.

Das erste Beispiel von der Art, wie der Verf. auffaßt, nehmen wir aus S. 100, 101. Nachdem daselbst eine verworrene Unzufriedenheit über die logische Bestimmung der Realität bezeigt ist, heißt es: „Einen Beweis für seine Aufstellung hat Hegel noch nicht gegeben. Indessen die Beispiele sagen auch nichts." Es werden nun aus Logik 1. Bd. 1. Abth. S. 54 die Beispiele kritisirt, die für den Gebrauch des Wortes Realität, in verschiedenen Bestimmungen, angeführt werden. Wir müssen zunächst die Worte dieser Stelle der Logik selbst anführen. „Realität," heißt es daselbst, „kann ein vieldeutiges Wort zu seyn scheinen, weil es von verschiedenen, ja entgegengesetzten Bestimmungen gebraucht wird. Wenn von Gedanken, Begriffen, Theorien gesagt wird, sie haben keine Realität, so heißt dieß hier, daß ihnen kein äußerliches Daseyn, keine Wirklichkeit zukomme; an sich oder im Begriff könne die Idee einer platonischen Republik wohl wahr seyn. Umgekehrt, wenn z. B. nur der Schein des Reichthums im Aufwande vorhanden ist, wird gleichfalls gesagt, es fehle die Realität, es wird verstanden, daß jener Aufwand nur ein äußerliches Daseyn sey, das keinen innern Grund hat." Es ist hinzugefügt, daß auch

von Beſchäftigungen geſagt werde, ſie ſeyen nicht reell, wenn ſie keinen Werth an ſich haben, oder von Gründen, inſofern ſie nicht aus dem Weſen der Sache geſchöpft ſind. — Wie zeigt nun der Verf., daß dieſe Beiſpiele nichts ſagen? „Es wird geſagt," führt er richtig an, „man ſage von einer Theorie, z. B. der platoniſchen Republik, ſie kann an ſich wohl wahr ſeyn;" „dieß," urtheilt der Verf., „beweiſt zwar, (was?) daß die platoniſche Republik eine beſtimmte Seite der Realität nicht hat, daß ſie nämlich nicht in einem wirklichen Staate dargeſtellt werden könnte, welches Plato auch nie gewollt hat, (dies hätte der Verf. etwa zu beweiſen), indeſſen die platoniſche Republik hat allerdings Realität, als ideale Darſtellung, ſie hat auch ein Seyn für Andere, denn ſie iſt für uns ein unſchätzbares Werk." Ja wohl! Iſt aber in dem, was der Verf. vor ſich hatte, im geringſten von dem Werthe dieſes Werks die Rede geweſen, und nicht bloß von dem Sinne, welchen in jenem (gerechten oder ungerechten) Sagen der Ausdruck Realität habe? Iſt es überhaupt um ſolche kahle Behauptung zu thun, wie die, „daß Platon's Republik ein unſchätzbares Werk ſey?" „Das zweite Beiſpiel, daß Aufwand ohne Reichthum keine Realität habe," ſagt der Verf., „paßt wieder nicht;" er fügt die Berichtigung hinzu, „daß er zwar unbeſonnen und werthlos ſey, er ſey aber an ſich (was heißt: der Aufwand ohne Reichthum iſt an ſich?) und auch für Andere, welche Vortheil daraus ziehen, wie leider die tägliche Erfahrung zeige." Was ſoll ſolche ohnehin triviale moraliſche Diskuſſion hier, wenn bloß von dem Sinne, den Realität in jenem populären Ausdrucke hat, die Rede iſt! — Aber es verbindet ſich hiemit ein noch unmittelbareres Beiſpiel von der Art, wie der Verf. „den geſchichtlichen Gegenſtand" aufzufaſſen fähig iſt. S. 101 wird als Faktum angegeben, „in der Vorrede zum hegel'ſchen Naturrecht S. XIX. werde behauptet, daß Platon (Dativ) die hegel'ſchen Sätze: was vernünftig iſt, das iſt wirklich, was

wirklich ist, das ist vernünftig, im hegel'schen Sinne die Angel seyen, um welche sich das Unterscheidende der platonischen Idee (in dem Werke über die Republik) drehe." Als Ref. jene Vorrede S. XIX nachschlug, fand er, daß daselbst gesagt ist, „Plato habe im Bewußtseyn des in die griechische Sittlichkeit einbrechenden tiefern Princips, das an ihr unmittelbar nur als unbefriedigte Sehnsucht, und damit als Verderben erscheinen konnte, aus eben der Sehnsucht die Hülfe dagegen suchen müssen, die aber aus der Höhe kommen mußte; er habe die Hülfe zunächst nur in einer äußern besondern Form der Sittlichkeit suchen können, durch welche er gerade den tiefern Trieb jener Sehnsucht, die unendliche Persönlichkeit, am tiefsten verletzt; er habe sich aber dadurch „als der große Geist bewiesen, daß eben das Princip, um welches sich das Unterscheidende seiner Idee dreht, der Angel ist, um welche die bevorstehende Umwälzung der Welt sich gedreht hat." Hier ist so ausdrücklich, daß ein Mißverstand unmöglich scheint, das Princip des Christenthums, und das abstraktere Princip der unendlichen Persönlichkeit, als das genannt, das in der Sehnsucht Plato's angedeutet sey, und um das sich der Angel der Weltgeschichte gedreht habe. Mit dieser Betrachtung über die Hindeutung der platonischen Tendenz auf das Christenthum schließt der Absatz. Ganz getrennt hievon folgen die beiden berüchtigt gemachten Sätze, die der Verf. anführt; sie sind in einen Zusammenhang mit weiter Folgendem gesetzt und ausgesprochen; sie sind und stehen vor Augen außer Verbindung mit dem Angel der Weltgeschichte. Aber der Verf. konnte dem Princip des Christenthums, um das sich die bevorstehende Umwälzung der Welt gedreht habe, jene Sätze in seinem Lesen substituiren.

Noch einige Beispiele dieser Art! S. 159 heißt es bei dem Verf.: „So ist denn z. B. das Eins zugleich das Leere," wozu Log. 1. Bd. 1. Buch S. 91—129 citirt ist. Daselbst S. 102, wo das Eins und das Leere abgehandelt wird, ist auf-

gezeigt, daß das Leere nicht unmittelbar für sich ist, dem Eins gleichgültig gegenüber, sondern daß es in der Bestimmung des Eins enthalten ist, ferner sich zum Eins verhält, und daß das Fürsichseyn sich zum Eins und dem Leeren bestimmt. — Ebendaselbst heißt es bei dem Verf., „Hegel habe gefürchtet, aus seinen Sätzen könnte die schiefe Folgerung gezogen werden, daß weil $-a.+a=-a^2$ wäre, umgekehrt $+a.-a=+a^2$ gebe. Logik 1. Bd. II. Buch S. 63 ist gezeigt, wie der bloße Begriff entgegengesetzter Größen überhaupt, der jedermanns Begriff ist, auf solche Folgerung führen könnte. Folg. S. wird von der Behauptung erzählt, „daß die Negation der Negation deshalb das Positive wäre, weil $-a.-a=a^2$ wäre," dazu ist, wie vorhin, Logik 1. Bd. Buch 2, S. 63 citirt. Weder daselbst, noch irgendwo, ist das Faktum solcher Behauptung zu finden.

Ein merkwürdiges Beispiel von geschichtlichem Auffassen ist folgendes. „Das Ziel des Philosophen," ruft der Verf. S. 190 in einem seiner Anfälle deklamirender Vortrefflichkeit aus, „steht höher, als das gewöhnliche Treiben in der Welt; degradirt er sich zu diesem, so ist das Herrliche der Wissenschaft für ihn verloren. Bei Hegel heißt es aber, wenn das Geistliche die Existenz seines Himmels zum irdischen Diesseits und zur gemeinen Weltlichkeit in der Wirklichkeit und in der Vorstellung degradire, — das Weltliche dagegen sein abstraktes Fürsichseyn zum Gedanken und dem Principe vernünftigen Seyns und Wissens hinaufbilde, dann sey die wahre Versöhnung objektiv geworden." Citirt ist Hegel's Naturrecht, S. 354. Die Art des Verf. in Betreff der Richtigkeit der Angabe des Faktischen hier deutlich zu machen, erfordert allerdings einige Umständlichkeit; aber der Satz, den er für faktisch ausgiebt, ist grell genug, um Beleuchtung zu verdienen. Die so abrupt angeführten Worte finden sich in dem Abschnitte jenes Naturrechts, welcher die Hauptmomente der Weltgeschichte kurz angiebt, und zwar in den §§. über das Princip der ger-

manischen Völker, in welche die christliche Religion gelegt worden sey. In §. 359 wird angegeben, daß die Innerlichkeit des Princips, als die noch abstrakte, in Empfindung als Glaube, Liebe und Hoffnung existirende, Versöhnung und Lösung alles Gegensatzes, sich einer Seits zum weltlichen Reiche, einem Reiche der für sich seyenden rohen Willkühr und der Barbarei der Sitten entwickelt habe, anderer Seits zu einer jenseitigen Welt, einem intellektuellen Reiche, dessen Inhalt wohl die Wahrheit des Geistes sey, aber noch ungedacht in die Barbarei der Vorstellung gehüllt, und als geistige Macht über das Gemüth, sich als eine unfreie fürchterliche Gewalt gegen dasselbe verhalte. Auf die Angabe dieses Gegensatzes, wie ihn das Mittelalter geschichtlich darstellt, folgt §. 360 die Angabe des Ganges der Auflösung desselben so: „indem in dem harten Kampfe dieses Gegensatzes jener Reiche, das Geistliche die Existenz seines Himmels zum irdischen Diesseits und zur gemeinen Weltlichkeit, in der Wirklichkeit und in der Vorstellung degradirt, — das Weltliche u. s. f." — Hier hat zunächst der Verf. die Worte, welche den Uebergang der Kirche in ihr Verderben ausdrücken, richtig abgeschrieben, so auch die nächsten, welche die Heraufbildung des weltlichen Reichs betreffen, nur daß er die Heraufbildung desselben auch zur Vernünftigkeit des Rechts und Gesetzes übergangen. Was nun aber eigentlich zu rügen ist, ist die Weglassung folgender Worte:" „so" (indem die Kirche zur Weltlichkeit herabgesunken, das weltliche Reich sich seiner Seits zu Wissenschaft, zu Recht und Gesetz erhoben) „ist an sich der Gegensatz zur marklosen Gestalt geschwunden;" (— daß an sich der Gegensatz zum Schein geschwunden, ist noch nicht die existirende Versöhnung; wodurch dieselbe zur Existenz gebracht worden, dieß ist im darauf Folgenden so ausgedrückt:) „Die Gegenwart hat ihre Barbarei und unrechtliche Willkür, und die Wahrheit ihr Jenseits und ihre zufäl-

lige Gewalt abgeſtreift, ſo daß die wahrhafte Verſöhnung objektiv geworden." Dieſe aus dem An ſich nun zur Objektivität erhobene Verſöhnung iſt hierauf in Anſehung des Staats, der Religion und der Wiſſenſchaft näher beſtimmt, und zwar ſo, daß im Staate „das Selbſtbewußtſeyn die Wirklichkeit ſeines ſubſtantiellen Wiſſens und Wollens in organiſcher Entwicklung, in der Religion das Gefühl und die Vorſtellung dieſer ſeiner Wahrheit als idealer Weſenheit finde, und in der Wiſſenſchaft die freie begriffene Erkenntniß dieſer Wahrheit." — Man ſieht aus dieſem wörtlichem Auszuge, daß die Religion, wie ſie in der vollführten Verſöhnung ſey, ausdrücklich unterſchieden und unterſchieden geſchildert wird — von jener Degradation des Geiſtlichen, von welcher der Verf. geſchichtlich angiebt, daß in ihr die Verſöhnung als objektiv geworden angegeben ſey. Von nun an bis ans Ende ſeiner Schrift wiederholt er das Wort Degradation, an dem er einen ſolchen Fund gethan, beinahe auf jeder Seite, und verwendet es zu ſalbungsreichen Tiraden: „Wer es wagen will, den Himmel zu degradiren, degradirt ſich ſelbſt," ebendaſelbſt und folgende S. „jetzt will man den Himmel degradiren, und iſt vornehm genug, zu überſehen, daß man ſich ſelbſt degradirt u. ſ. f." — (Wohl! In dem citirten §. und in der Geſchichte mit den ungeheuren Zügen findet es ſich angegeben, wer den Himmel zum irdiſchen Dieſſeits und zu gemeiner Weltlichkeit degradirt hat!) — Lähmung des Vermögens, überhaupt geſchichtlich aufzufaſſen, und Unwirkſamkeit des Verſtandes, das Beſtimmte feſtzuhalten, und aus dem Unterſchiede, der dabei gemacht iſt, zu merken, daß es auf ſolches Beſtimmte ankommt, ſind ohne Zweifel Folgen der Hypochondrie. Iſt es aber etwa die Schilderung des Verderbens der Kirche, welche hier die hypochondriſche Gereiztheit ſo hoch geſteigert hat, daß der Verf. aus der Angabe, die er vorfand, die Erhebung des Staats

zur Vernünftigkeit des Rechts und Geſetzes wegläßt, und dann ſich auch kein Bedenken daraus macht, der Schilderung der Religion, ſo wie ſie in der objektiv gewordenen Verſöhnung beſchaffen ſey, nämlich daß das Selbſtbewußtſeyn in ihr das Gefühl und die Vorſtellung der Wahrheit, des ſubſtantiellen Wiſſens und Wollens, als idealer Weſenheit, (wie im Staate die vernünftige Wirklichkeit deſſelben) finde, zu ſubſtituiren die Degradation des Himmels, der im geiſtlichen Reiche hatte exiſtiren ſollen, zur gemeinen Weltlichkeit? Zu verſichern, nicht das geiſtliche Regiment habe, ſondern man habe den Himmel degradirt? Aber Schilderung jenes Regiments und Degradation des Himmels iſt freilich bei Manchen gleichbedeutend. — Bei geringer Ueberlegung hätte ſich der Verf. auch den Unwillen und ein Räſonnement erſpart, in das er um zwei Seiten vorher geräth. — Aus demſelben Naturrecht führet er S. 52 an: „Ich," heißt es da, „habe dieſe Glieder, das Leben nur, inſofern ich will, das Thier kann ſich nicht ſelbſt umbringen oder verſtümmeln, wie der Menſch." Dies iſt in der Anmerkung zu einem §. geſagt, in welchem vom Ich ausdrücklich als Perſon die Rede iſt; ebendaſelbſt und in vorhergehenden Perioden der Anmerkung iſt die Seite, daß Ich lebendig bin und einen organiſchen Körper habe, von der freien Perſönlichkeit unterſchieden, und nur von dieſen beiden Beſtimmungen iſt die Rede. Der Verf. ſagt nun zu jenen angeführten Worten: „Dieſer Satz hätte ſchon an ſich nicht in ein, in einem chriſtlichen Staate geſchriebenes Naturrecht gehört. Dieſe Theorie (!) der Selbſtverſtümmlung und Selbſttödtung verträgt ſich nicht mit dem Chriſtenthum" (doch etwa gar die Praxis?) „Dagegen (wogegen?) iſt jener Satz offenbar unwahr." Nun kommt ein Meiſterſtück von Widerlegung: „Der Menſch iſt nicht Herr darüber, daß er geboren werden ſoll." (Gewiß nicht! aber wenn der Verf für nöthig findet, dieſe

Gegenrede zu machen, ſo bringt er den Schein herbei, als ob geſagt worden wäre, daß der Menſch Herr darüber ſey, ob er geboren werden ſolle. Daß es dem Verf. um dieſen Schein ganz weſentlich zu thun ſey, dafür zeugt vollends das, was derſelbe am Schluß ſeiner Deduktion verſichert, daß dieſer Satz (von der Möglichkeit, daß der Menſch ſich verſtümmle, ja tödte), „nur aufgeſtellt iſt, um die abſolute Kauſalität des einzelnen Subjekts zu behaupten." Ref. hat wohl in einer alten Jeſuiter-Komödie: „die Erſchaffung der Welt" betitelt, die Vorſtellung geſehen, daß Adam vor ſeiner Erſchaffung auftritt und in einer Arie den Wunſch ausſpricht, ach wenn er doch ſchon geſchaffen wäre! Aber auch dort iſt nicht ſo weit gegangen, daß Adam als Herr darüber aufgeführt wäre, „ob er geboren werden ſolle." — „Die Dauer ſeines irdiſchen Lebens hängt nicht von ihm ab." Man höre nun weiter das Raiſonnement des Verf. hierüber: „Will er (der Menſch) ſich umbringen oder verſtümmeln, ſo muß er Naturkräfte anwenden; ob ihm ſein Vorhaben gelingt, hängt nicht allein von ihm ab (— bereits eine Beſchränkung des vorhergehenden Satzes, daß die Dauer ſeines Lebens nicht von ihm abhänge), ſondern von einer außer ſeinem Willen geſetzten Wirkſamkeit.

„Dergleichen Anſchläge mißlingen oft;" (gelingen alſo auch zuweilen) — „gelingen ſie, ſo kann der Menſch doch nicht beſtimmen, welcher Augenblick grade den Tod bringe;" (hier iſt die Abhängigkeit auf ſehr wenig reducirt) „mißlingen ſie," (ſo iſt es mit den Anſchlägen der Willenskraft doch noch nicht aus, denn der Verf. iſt ſinnreich genug, einen weitern Anſchlag auszufinden) „und iſt er (fährt der Verf. fort) nun einmal ſo jämmerlich verkehrt, daß er, wenn er Willenskraft behält, ſich todhungern wollte;" (man ſieht, der Verf. hatte die Anwendung von Gefängniß und Banden gegen jene Willenskraft ausgeſonnen) „ſo iſt er nicht im Stande, zu beſtimmen, wann der Hungertod eintreten ſolle." Wenn dieß Raiſonnement auch ſcharf-

ſinniger wäre, als es iſt, um einen gewiſſen Grad der Abhängigkeit zu beweiſen, ſo wäre es ſelbſt hierfür nicht erſchöpfend; dem Verf. iſt der Fall noch entgangen, daß der Selbſtmörder den Augenblick ſeines Hungertodes vorausbeſtimmen nicht gewollt hätte; ſo hätte er doch ſeinen Willen durchgeſetzt.

Solche Lähmung im Auffaſſungsvermögen iſt etwas Schlimmes, aber auch als ein böſer Genius läßt ſich der Humor der Hypochondrie vermuthen, wenn das halbe und noch dürftigere Auffaſſen allzu gewaltthätig geſchieht, wenn das Weggelaſſene ſo nahe vor Augen lag, daß das Weglaſſen durch ein nur oberflächliches Hinſehen allein nicht erklärlich iſt, wenn daſſelbe dazu dient, einen Sinn hervorzubringen, der in eine, in einem chriſtlichen Staate geſchriebene, Philoſophie nicht gehörte. Schon die angeführten Beiſpiele deuten ſattſam auf das böſere Ingrediens in der Faſſungsweiſe des Verf. Insbeſondere zeigt ſich dergleichen, wenn Halbes oder ausdrücklich Verkehrtes im Vorbeigehen angeführt wird, — gleichſam auch mit halbem Gewiſſen, oder mit ganzem Vorbeigehen des Gewiſſens. Solches Hinwerfen erſcheint ohnehin am dienlichſten, um Unrichtigkeiten zu verſtecken; was im Vorbeigehen hingeworfen wird, pflegt nicht näher unterſucht zu werden, und thut, wenn der Inhalt arg genug iſt, doch ſeine Wirkung. — S. 109 nennt der Verf. die Darſtellung komiſch „daß das Unendliche aus dem Endlichen kommt, oder, wie anderwärts geſagt iſt, daß Gott da wäre, wenn endliche Subjekte, die Menſchen, ihn dächten.“ Die Halbheit und Schiefheit, deren ſich die erſte dieſer Anführungen ſchuldig macht, übergehen wir und beleuchten nur die zweite, „daß Gott da wäre, wenn die Menſchen ihn dächten;“ wozu Phänomenologie S. 637 citirt iſt. In dieſer Stelle iſt der Begriff der natürlichen (Natur-) Religion, und näher die Beſtimmtheit angegeben, nach welcher der Unterſchied der Religionen von einander abſtrakt zu machen ſey. Zu dieſem Behufe iſt zuvörderſt angegeben, in welcher Geſtalt die Idee in der Re-

ligion überhaupt iſt; es heißt: „die Geſtalt der Religion enthält nicht die Geſtalt des Geiſtes, wie er als vom Gedanken freie Natur, noch wie er vom Daſeyn freier Gedanke iſt; ſondern ſie iſt das im Denken erhaltene Daſeyn, ſo wie ein Gedachtes, das ſich da iſt.“ Alſo der Gegenſtand in der Religion iſt weder das Daſeyn abſtrahirt vom Denken (die Natur als die Idee in der einſeitigen Form des Daſeyns) noch der Gedanke abſtrahirt vom Daſeyn, (der Geiſt als die Idee in der einſeitigen Form des Denkens, alſo der endliche Geiſt, oder das Denken abſtrakt überhaupt, was gleichfalls endliches Denken iſt) ſondern Daſeyn, welches Denken, und Denken, welches Daſeyn iſt. Wo iſt Gott nicht ſo definirt worden (inſofern es zunächſt um eine abſtrakte Beſtimmung zu thun iſt), daß Gott, der höchſte Gedanke, zugleich ungetrennt Daſeyn habe, ein Daſeyn ſey, das ungetrennt Denken ſey? und im Gegenſatze das Endliche ſo, daß in ihm Denken, obgleich mit Daſeyn verknüpft, doch auch trennbar ſey? — Wie iſt nun hierin etwas von dem zu leſen, was der Verf. als ein Citirtes, Faktiſches angiebt, — daß „Gott da wäre, wenn endliche Subjekte, die Menſchen, ihn dächten?“ und ſonſt von Daſeyn und Denken findet ſich auf der citirten Seite nichts, ohnehin nichts von Menſchen und endlichen Subjekten.

Aus dem Reichthum dieſer Schrift an dergleichen kurzen, im Vorbeigehen gemachten Anführungen nur noch einige kleinere Beiſpiele. S. 183 heißt es: „in den Lehren Spinoza's und Schelling's lag eine Andacht (welche bei Hegel nur ein Proceß iſt).“ Was bei Hegel Proceß heißt, wird nicht beigebracht; er iſt eine Thätigkeit, in den beſtimmten Momenten, die ſie durchläuft, aufgefaßt. — Weggelaſſen iſt ferner die Beſtimmtheit, durch welche die geiſtige Thätigkeit Andacht iſt. Man hätte dem Verf. beinahe zu danken, daß er nicht auch angeführt hat, bei Hegel ſey die Religion, Gott nur ein Proceß u. ſ. f. Die Stelle, die der Verf. mag vor Augen gehabt haben, iſt

wohl §. 555. der Encyklopädie, 2. Ausgabe, wo es heißt: „der Glaube ist in der Andacht in den Proceß übergegangen, den Gegensatz, der noch im Glauben, der Gewißheit von der objektiven Wahrheit, ist, zur geistigen Versöhnung aufzuheben, durch diese Vermittlung jene erste Gewißheit zu bewähren und die konkrete Bestimmung derselben, nämlich die Versöhnung, die Wirklichkeit des Geistes zu gewinnen." Ist hier die Andacht nur ein Proceß, wie der Verf. sagt? — Ein paar Zeilen weiter heißt es ebenso überhaupt die „von Hegel bespöttelte Frömmigkeit;" citirt ist dazu Encyklopädie, 2. Ausgabe, S. 519, wo eine inhaltslose Frömmigkeit genannt ist. In wiefern nach der Verf. ebendaselbst gemachter Versicherung, Viele derjenigen, welche solcher Frömmigkeit das Wort reden, dem Spinoza und Schelling, als in deren Worten eine Andacht gelegen habe, Vieles zu verdanken haben, möchte er selbst bei jenen Vielen rechtfertigen.

Wie der Verf. die von ihm der Polemik vorgeschriebene Bedingung: „geschichtlich richtig und hiemit redlich das aufzufassen und anzuführen, was bekämpft werden soll," erfüllt hat, mag aus den gegebenen Beispielen klar genug hervorgegangen seyn. Ueberdieß flechten sich, wenn nun die Polemik selbst, oder vielmehr nur Proben davon dargestellt werden sollen, allenthalben die Beispiele von falschen Angaben ein. Die Darstellung wird in der Polemik noch beschwerlicher und tädiöser, weil es bei dieser auf die Zähigkeit, einen Gedankengang zu verfolgen, ankommt, aber zu der Lähmung des Vermögens, Gegebenes aufzufassen, noch die Lähmung, dem Gedankengang eines Andern zu folgen, so wie seine eigenen Gedanken zusammenzuhängen und im Zusammenhang zu erhalten, bei dem Verf. sich hinzugesellt. Bei der Unmöglichkeit, diese Paralysis in einem Verlaufe von Raisonnement, wo jede Zeile zu kritisiren wäre, diplomatisch genau darzustellen, sind die Angaben hierüber und die Beurtheilung, deren es eben nicht viel bedarf, allgemei-

ner zu halten, und nur Hauptmomente anzugeben, die der Verf. in seiner Widerlegung zu erhärten bestrebt ist.

Um dieß an das Vorige anzuknüpfen, (die Anknüpfungsweisen des Verf. in seinem Fortgange sind nicht besser) fangen wir von der Lehre, in der, wie der Verf. S. 183 sagt, „ein tiefer Sinn, eine Andacht lag," — von dem Spinozismus an, um zu sehen, wie der Verf. das Verhältniß der Philosophie, die er bekämpft, zu demselben angibt. Es ist dieß einer der Punkte, die er ausführlich behandelt; das Resultat ist, S. 184, daß „das, was an den Lehren Spinoza's und Schelling's hauptsächlich vermißt werden, in der hegelschen Lehre nicht etwa ergänzt, sondern das Mangelhafte auf eine schroffe Weise näher (!) auf die Spitze getrieben sey."

S. 163 kommt der Verf. hierauf, nachdem er S. 162 präludirt hatte: „man hatte," gleich über die Phänomenologie an, „eine bestimmte Ansicht zur Voraussetzung, eine bestimmte Ansicht, welche erreicht werden sollte" (eine Ansicht erreichen, ist ein bekannter Ausdruck; aber eine Ansicht erreichen ist nicht so klar). Alsdann bemerkt er, S. 163, „die Begriffe, Seyn und Wesen, wenn sie nicht von einem bestimmten Gesichtspunkte, den man gerade (!) festhalten wollte, äußerlich (!) betrachtet werden wären, hätten die ihnen in der hegelschen Lehre zu Theil gewordenen Schicksale nicht haben können. Nun sey aber das höchste Resultat dieser Begriffe die Substanz (es wird weiterhin die Unmöglichkeit bemerklich gemacht werden, die es für den Verf. hat, eine freie Entwicklung der Begriffe und das Hervorgehen eines Resultates aus denselben zu sehen; er bedarf es schlechthin, eine Voraussetzung dazu zu finden, oder auf psychologische Weise zu erklären) und werde," fährt der Verf. fort, „ausdrücklich auf die spinozistische Substanz Bezug genommen, Logik Bd. 1, Buch 2, S. 225." (Deutlich wird aber mehr als nur Bezug darauf genommen: es wird das Mangelhafte des Spinozismus bekannt nachgewiesen). „Schon hier-

aus," (aus der bloßen Bezugnahme) „geht hervor, daß die hegel'ſche Lehre die Lehre von der ſpinoziſtiſchen Subſtanz zur Vorausſetzung haben möchte; daß es wirklich ſo iſt, kann gar nicht bezweifelt werden. Denn die hegel'ſche Lehre ſoll zwar den Spinozismus widerlegen; — der Standpunkt deſſelben ſoll zuerſt als weſentlich und nothwendig anerkannt, aber aus ſich ſelbſt auf den höhern herausgehoben werden; er ſoll dadurch ergänzt werden, daß das Princip der Perſönlichkeit, die Freiheit, gerettet und aus der Subſtanz ſelbſt abgeleitet werde." Dieſe Angabe des Verhaltens der in Rede ſtehenden Philoſophie zum Spinozismus kann äußerlich richtig genannt werden, wie auch die folgende Zeile: „die hegel'ſche Lehre bewegt ſich demnach zur Subſtanz hin und aus ihr heraus." Nun fährt der Verf. fort: „die Lehre von der Subſtanz zeigt ſich alſo als das eigentliche Centrum der eigenthümlichen Grundanſicht der Lehre." Daſſelbe wiederholt er S. 165. „Es dürfte als gewiß anzunehmen ſeyn, daß man ſchlechterdings den Begriff der Subſtanz habe zum Centro der Lehre machen wollen, es dürfte ſich auch ergeben, daß man ſich auf eine beſtimmte Weiſe aus ihm habe herausbewegen wollen." Der Verf. hat die Augen ſo weit aufgethan, um zu ſehen, daß in der Lehre, die er beſtreitet, ein Herausbewegen aus der Subſtanz vorhanden ſey. — Er nennt dieſe am liebſten die ſpinoziſtiſche; der Begriff der Subſtanz befindet ſich aber (wenn wir von der ſkeptiſchen und damit verwandten Philoſophie abſtrahiren) in jeder Philoſophie, ſo wie in aller Theologie; nur daß die andern Philoſophien, als die ſpinoziſtiſche, ingleichen die Theologie ſich aus dieſem Begriffe herausbewegen. Nun hätte aber der Verf. auch nur ſeine phyſiſchen Augen weiter bemühen ſollen, um zu finden, daß das Herausbewegen, von dem er erzählt, ein anderes Ziel, als nur die Subſtanz, nämlich den Geiſt zum Centrum gewinnt, und daß es allenthalben ausgedrückt iſt, daß dieß fernere Ziel, zu

dem der Begriff ſich fortbeſtimmt, die Wahrheit der Subſtanz ſey, die Subſtanz als Centrum aber die Unwahrheit.

Daß der Verf. dieß nicht weiß, iſt nur aus der ſchon angedeuteten Gelähmtheit erklärlich, welche nun ferner zu der Verſicherung: daß die Lehre von der Subſtanz ſich alſo als das eigentliche Centrum der eigenthümlichen Grundanſicht der Lehre zeige, hinzuzufügen ſich nicht entblödet: „dieß könnte durch unzählige Stellen (— dergleichen wäre nicht bloß durch Stellen, ſondern durch den ganzen Inhalt einer Philoſophie zu beweiſen) bewieſen werden" — (wozu? da bereits ein: alſo vorherging). „Hier verweiſen wir nur darauf, daß auch am Schluſſe u. ſ. f. der abſolute Geiſt die eine und allgemeine Subſtanz als geiſtige genannt wird. (Encyklopädie 2. Ausg. S. 499)." So unbefangen iſt der Verf., eine Stelle anzuführen, die ausdrücklich das Gegentheil von dem ſagt, was er damit zeigen will; der üble Genius der Hypochondrie, wenn es auch nichts weiter iſt, hat ihn hier aufs Schlimmſte zum Beſten gehabt. Die ſchiefe Stellung vom Nennen auch zugegeben (in der citirten Stelle heißt es: „der abſolute Geiſt iſt die eine und allgemeine Subſtanz als geiſtige"), ſo zeigt die Stelle, daß nicht die ſpinoziſtiſche Subſtanz, als welcher die Beſtimmung von Perſönlichkeit, von Geiſtigkeit mangelt, das Centrum der Lehre iſt; ſie ſpricht aus, was alle chriſtliche Theologie ausſpricht, daß Gott das abſolut ſelbſtſtändige Weſen, die abſolute Subſtanz iſt, aber das abſolut ſelbſtſtändige Weſen, das Geiſt iſt, — der Geiſt der abſolut ſelbſtſtändig iſt. — Geiſt iſt als ſolcher ſchlechthin das Subjekt, und es iſt durchgängige Behauptung der Lehre, eben in den unzähligen Stellen wie in der angeführten, daß die abſolute Beſtimmung Gottes, nicht die der Subſtanz, ſondern des Subjekts, des Geiſtes iſt. — Allerdings bleibt dem Geiſte auch die Beſtimmung der Subſtantialität; hat der Verf. Gott als Geiſt im Sinne, ſo, daß er nicht ſubſtantiell wäre, oder weiß er von einer Theologie, in welcher Gott wäre, ohne an

und für sich zu bestehen, absolut selbstständig zu seyn? — Aus Encyklopädie §. 384. führt der Verf. S. 186 den Anfang einer Anmerkung an: „Das Absolute ist der Geist; dieß ist die höchste Definition des Absoluten." Diese Stelle findet sich in dem Abschnitt, der überschrieben ist: „Begriff des Geistes," zu Anfang der Philosophie des Geistes, in welcher zuerst der endliche Geist in zwei Abtheilungen und in der dritten der absolute Geist abgehandelt ist. Hiemit selbst ist der bloße Begriff von seiner Realisation und von seiner Idee unterschieden. — Was sagt nun der Verf. zu jener Anmerkung? Er verbindet jene Stelle vom Begriffe des Geistes unmittelbar mit der Lehre vom absoluten Geiste (— er unterscheidet hiemit das unbestimmte Absolute und den absoluten Geist gleichfalls nicht von einander) und sagt dann: „Jene Definition ist aber gewaltig ungenügend, dem menschlichen Geiste passiren mancherlei nicht absolute Dinge." — Gewiß! wie z. B. hier dem Verf.

Man wird aber müde; solche Verkehrungen bei demselben zu rügen, und solche ungemeine Instanzen der Anstrengung seiner Denkkraft bemerklich zu machen; wir übergehen auch die weitere Art, wie er die Entwicklung der Substantialität, der Nothwendigkeit, den Uebergang aus derselben in die Freiheit auffaßt. Dieser Uebergang wird (Encyklopädie S. 400) der härteste genannt; der Verf. entgegnet S. 165: „Es streitet gegen die Philosophie, daß in ihr selbst solche Härten nothwendig wären, und es drängt sich daher die Vermuthung auf, daß Jemand (der sonstige Man) jene Härte habe hineinbringen wollen." Man kann dem Verf. versichern, daß, wenn man nur mit dem Wollen oder vielmehr Mögen und nicht mit der Natur der Sache zu thun gehabt, man sich die Härten gern erspart hätte; der Verf. ist insoweit glücklicher daran. In seinem Raisonnement über die Nothwendigkeit und Wechselwirkung versichert er (S. 178), „daß die Stellung derselben in der hegel'schen Lehre nicht gerechtfertigt sey, und schwerlich je gerecht-

fertigt werden könne; dieß macht er zu dem guten Grund für ihn ſelbſt, daß auch „wir den ausführlichern Beweis unſerer Stellung deswegen wiederum vorenthalten können.“

Jener Stelle und der unzähligen Stellen ungeachtet bleibt dem Verf. aber als Reſultat der Lehre, „die Spitze, auf welche durch ſie die Lehren Spinoza's und Schelling's getrieben ſeyen;“ er trägt dieß S. 181 ſo vor: „die abſolute Subſtanz wird nicht ſelbſt frei, ſondern ihre Manifeſtationen; ſie ſelbſt bleibt ſtarr (? — ungeachtet ſie der Geiſt iſt) und die ſpinoziſtiſche Subſtanz wird nicht belebt, ſondern ſie bleibt die eine und blinde Subſtanz, dennoch (!) enthüllt ſie ſich, im Einzelnen wie im Allgemeinen, welche das Beſondere zu ihrer Mitte haben. Die Einzelnen ſind die aktive Kauſalität, das Allgemeine iſt die paſſive Kauſalität der abſoluten Subſtanz“ (vergl. S. 195). Dieß erzählt der Verf. auch S. 184 mit einer Konſequenz, die er daraus zieht, „die Einzelnen, als mit der Subſtanz identiſch, ſind die aktive Kauſalität Gottes, folglich wird dadurch geſagt, es gäbe keinen perſönlichen Gott im obigen Sinne, (nämlich als die allervollkommenſte Intelligenz, als das höchſte Leben, ein an ſich perſönlich (wenn man dieſen Ausdruck gebrauchen darf) abſolut wirkendes Agens) „ſondern die Perſönlichkeit Gottes wären die einzelnen Individuen.“ Dieſe Quinteſſenz von Behauptungen iſt näher zu beleuchten. Zunächſt, was die paſſive Kauſalität ſey, davon erhält man wohl durch die Schrift des Verf. ziemlich eine Vorſtellung, die Kauſalität des Verſtandes zeigt ſich darin ſehr paſſiv; aber für einen philoſophiſchen Vortrag hätte er dieſelbe, und den Sinn, in welchem er der Lehre, die er bekämpft, zuſchreibt, daß in dieſer das Allgemeine eine ſolche Kauſalität ſey, näher erläutern ſollen. Was die Beſtimmung der Perſönlichkeit Gottes betrifft, ſo iſt es undeutlich, ob die angeführte Parentheſe eine Schüchternheit ausdrückt, die ihn befallen hätte, den Ausdruck perſönlich zu gebrauchen. — Wenn nun aber

ferner das höchſte Leben als perſönlich beſtimmt werden ſoll, ſo kann dieß nur geſchehen, indem es als Intelligenz, wie auch der Verf. thut, beſtimmt wird; — übrigens iſt das Prädikat der allervollkommenſten aus der wolf'ſchen Philoſophie, um ſeiner Leerheit willen, mit Recht obſolet, und durch andere erſetzt worden. Daß der Verf. aber in der Intelligenz eine andere Beſtimmung, überhaupt und in Beziehung auf Perſönlichkeit, geſagt zu haben meint, als die in dem Geiſt überhaupt, und näher in dem ſich als Geiſt wiſſenden Geiſt liegt, (welche Definition er aus der Encyklopädie wiederholt anführt) würde nicht zu glauben ſeyn, wenn es nicht ſonſt klar genug geworden wäre, wie ſehr ihn ein übler Genius blendet.

Die aktive Kauſalität Gottes aber, welche die Einzelnen ſeyn ſollen, ſteigert ſich ihm ſogar zur abſoluten Kauſalität des einzelnen Subjekts; und von da aus hat er dann weiter keine Scheu, von Selbſtvergötterung in der Lehre, die er beſtreitet, zu ſprechen, — davon S. 202 „daß die einzelnen Subjekte ſich als Gott wiſſen ſollen." S. 216, „daß die einzelnen Geſchöpfe die abſolute Lebenskraft ſelbſt ſeyen." (S. 223 macht er der Lehre dagegen den Vorwurf, daß die Selbſtthätigkeit für etwas Eitles erklärt werde) „und ſich nur auf hegel'ſche Weiſe als abſoluter Geiſt zu behaupten brauchten, um ſich als Gott ſelbſt zu wiſſen." — Dergleichen Verſicherungen eine Unverſchämtheit zu nennen, muß man durch die Bekanntſchaft, die man mit dem eben erwähnten böſen Genius ſo vielfach in dieſer Schrift gemacht, abgehalten werden. Wo der Verf. die abſolute Kauſalität der einzelnen Subjekte findet, iſt die ſchon angeführte Stelle, worin es heißt, „daß es dem Menſchen möglich ſey, ſich zu verſtümmeln und zu tödten." „Dieſer Satz," ſagt der Verf. S. 189, „iſt nur aufgeſtellt, um die abſolute Kauſalität des Subjekts zu behaupten." Es iſt ein Satz, den bekanntlich die und zwar „in den chriſtlichen Staaten erſcheinenden" Sterbeliſten in allen Intelligenzblättern aufſtellen. — Das Verhält-

niß aber des endlichen Geiſtes zu Gott iſt die tiefſte Idee, ſo daß das Denken derſelben der ſorgfältigſten Wachſamkeit über die Kategorien, die es dabei gebraucht, bedarf. In den oben angeführten „Aphorismen über Nichtwiſſen u. ſ. f." ſind dieſe Tiefen: Wiſſen Gottes, Wiſſen Gottes in ſich, Wiſſen Gottes in mir, Wiſſen meiner in Gott, denkend behandelt: das iſt nutrimentum spiritus in etwa nachbarlichem Latein, Nahrung für den Geiſt, jedoch nicht Koſt für den Verf. Daraus wäre das ſcharfe Wachſeyn über die Kategorien zu erlernen, wie die Art des „ſchwerfälligen, d. i. ſo trägen als leichtfertigen Denkens" zu erſehen. — In ſolchen Materien bedarf es nicht nur, obgleich das Denken im Konkreteſten iſt, der reinſten Denkbeſtimmungen, ſondern, da, wie man wiſſen muß, dieſe ſelbſt nur Beſtimmungen der Endlichkeit ſind, bedarf es auch deſſen, daß ſogleich dieſer Mangel corrigirt wird. Aber aus einer ſolchen Darſtellung der Ideen die Hälfte einer Beſtimmung, das heißt, dieſelbe mit Weglaſſen der ſie aufhebenden, berichtigenden Beſtimmung, herausheben, heißt beim Geiſtigen nur roh mit unwahren Kategorien darein fahren. Der Verf. hat nicht einmal ein Bewußtſeyn darüber, daß ſelbſt wenn er den Satz formirt (in der Idee der göttlichen Aktuoſität giebt es keine Sätze mehr): die Einzelnen ſeyen die aktive Kauſalität Gottes, dieſe Kauſalität noch eine Kauſalität Gottes wäre. Aber wenn die Kategorie: Kauſalität Gottes, wohl in vormaliger Metaphyſik gebraucht worden, und wenn es ein wenigſtens zuläſſiger Ausdruck im populären unbefangenen Vortrage iſt, Gott ſey Urſache der Welt, (wie ja auch Jacobi noch ein großes Gewicht auf dieſen Ausdruck gelegt hat); ſo iſt es etwas anders, wenn auf die beſtimmte Bedeutung der Begriffe geſehen wird. Sagt man doch auch im populären Vortrage ſchwerlich: Gott ſey Urſache der Menſchen, und die Menſchen gehören doch wohl zur Welt, ſondern man ſagt: Schöpfer der Menſchen, wie auch: Schöpfer der Welt; noch weniger wird man ſagen,

die Menſchen, die Welt, ſeyen eine Wirkung Gottes, was doch der Urſache entſpricht. Sagt man doch nicht einmal von den Produktionen des endlichen Geiſtes, er ſey Urſache derſelben; man ſagt nicht, Homer ſey Urſache der Iliade oder dieſe eine Wirkung Homers. Wenn daher die Kauſalität ausgeſprochen wird, wird in eine außergöttliche, endliche Sphäre herabgetreten, (die jedoch nicht gottverlaſſen, nicht gott-los iſt); ſo daß die Kauſalität Gottes nicht Er ſelbſt, inſofern er an und für ſich iſt, ſeyn kann.

Aber das Verfahren des Verf. hat noch einen gröbern Zug in ſich, der zu beleuchten iſt. Zuerſt ſpricht er von dem Satze, daß die Einzelnen „die aktive Kauſalität der abſoluten Subſtanz“ ſeyen; dieß ſteigert ſich ihm zur aktiven Kauſalität Gottes, ja wie wir geſehen, zur abſoluten Kauſalität des einzelnen Subjekts. Jene Steigerung hängt mit einer ausgedehnten Verfälſchung zuſammen, der er ihre Grundlage darin gegeben hat, daß er dem Syſteme in der „Hinausbewegung“ der Subſtanz zum Geiſte nicht folgt. Der Verf. läßt ſich auf ſeine Weiſe mit dem Begriffe des Subſtantialitäts-Verhältniſſes ein, wie daſſelbe in der Logik, und zwar in deren zweitem Theil, dem Weſen, abgehandelt iſt; im dritten Theile der Logik, welche von dem Begriffe und der Idee handelt, ſind wahrere Formen an die Stelle der Kategorien von Subſtanz, Kauſalität, Wechſelwirkung, die daſelbſt kein Gelten mehr haben, getreten. Von der logiſchen Idee wird fernerhin die konkrete Idee als Geiſt, und die abſolut-konkrete, der abſolute Geiſt, unterſchieden, und in einem andern Theile der Philoſophie abgehandelt. Der Verf. aber ſubſtituirt Gott an die Stelle der Subſtanz, in jener logiſchen Sphäre der Subſtanz, S. 184. „Das Abſolute iſt als abſolute Subſtanz in der Wechſelwirkung nur ſich ſelbſt unterſcheidende Nothwendigkeit,“ — dieß hat er richtig abgeſchrieben, aber nun fährt er fort: „die Selbſtunterſcheidung iſt ihre Wahrheit“ (etwa die nächſte, aber höchſtens auch nur die

nächſte halbe) oder Gott erſchafft nicht einzelne Weſen, ſondern unterſcheidet ſich als blinde Nothwendigkeit u. ſ. f. (worauf auch das vorhin Angeführte von den einzelnen, welche die aktive Kauſalität Gottes ſeyen, folgt). Umgekehrt, wo der Verf. S. 201 nun auf die Lehre von dem abſoluten Geiſte zu reden kommt, der allein als die wahrhafte Beſtimmung für Gott aufgeſtellt wird (um den Lieblingsausdruck des Verf. zu gebrauchen; es geſchieht aber in der Philoſophie mehr, als daß nur aufgeſtellt wird, es wird bewieſen), weiß er ſein Auffaſſungsvermögen nicht über die Kategorien der logiſchen Subſtantialitäts-Sphäre hinauszubringen. Das, was er „die hegel'ſche Dreieinigkeitslehre" nennt, (die freilich auch nicht in Sätzen gefaßt iſt, ſondern wo aufzufaſſen geweſen wäre, (ſ. Encyklopädie §. 571.) das Leben, das ſich in dem Kreislaufe konkreter Geſtalten der Vorſtellung explicirt, — der Eine Schluß der abſoluten Vermittlung mit ſich, den drei Schlüſſe ausmachen,) — dieſe Lehre von dem ſich explicirenden Geiſte erſchafft er zu „weiter nichts" als zu „einer mit einigen Erläuterungen ausgeſchmückten Anwendung der oben ausgeführten Lehre von der Selbſtunterſcheidung der abſoluten Subſtanz oder des Abſoluten in der Wechſelwirkung." Einen Theil dieſer Expoſition fertigt er S. 202 kurz damit ab, daß ſie ein „Geſchwätz" ſey und „in der jämmerlichen Lehre von der Selbſtunterſcheidung der abſoluten Subſtanz wurzle." Dann aber wird die Verkehrung des Aufzufaſſenden, der Eifer (— ein Eifer, der darum noch nicht heilig zu nennen iſt, daß der Verf. den Ausdruck heilig von chriſtlichen Lehren gebraucht, um ſie dadurch dem Denken, vor dem ſie ſich nicht zu ſcheuen brauchen, zu entziehen) — der Eifer gegen die von ihm erzeugte Degradationsmaxime, die Verunglimpfung immer transcendenter, ſo daß das Mißreden ſich S. 209 bis zu dieſer Erbaulichkeit ſteigert, daß man daſelbſt lieſ't, „wenn Hegel desfalls nicht zu Gott beten wolle, daß er ihm dieſe Sünde gegen den heiligen Geiſt

vergebe, so werden Andere für seine Seele beten." Für die Vergebung der Sünde, auf welche dieß Beten allein gehen könnte, der Maxime, die spekulativen Ideen der Natur Gottes und seiner Dreinigkeit zu den Kategorien des abstrakten Verstandes, die Idee des Geistes zur Form der Substanz zu degradiren, und die in ihrer konkreten Lebendigkeit dargestellten Personen des göttlichen Wesens zu den abstrakten Formen des Begriffes, der bloßen Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit zu verblasen, — mögen die „Andern" beten, welche sie begangen haben; diese Sünden sind in des Verfs. Schrift in hinreichender Menge zu finden. Weil der Verf. nicht gesagt hat, daß Er das Gebet, von dem er spricht, bereits verrichtet, (— und warum, könnte man fragen, hatte er es nicht bereits verrichtet, wenn es ihm mit seinem Reden von Beten Ernst ist?) noch die Zusicherung macht, daß er es thun werde; so ist auch dem, zu dessen Seele Bestem es geschehen sollte, erspart, was freilich auch sonst überflüssig wäre, Gott zu bitten, daß er jenes Beten, das aus solchem Geiste (oder etwa nur aus einer Seele, als womit auch die Thiere begabt sind, da es nur für eine Seele gethan seyn soll) käme, wenn dasselbe auch in eine Messe eingeschlossen werden sollte, nicht erhören möge. Wäre dem Gebet des Verfs. eine Kraft zuzutrauen, wäre er stärker und geübter darin, als er sich in der Richtigkeit des Auffassens und im Sprechen des Richtigen zeigt; so hätte er Gelegenheit, seine Geübtheit im Beten zum Besten der Kraft zu gebrauchen, deren er unmittelbar nachher erwähnt. Nach der angeführten unwürdigen, leichtsinnigen, ja höhnischen Art, das Beten herein zu ziehen, fügt er hinzu, „daß sie" (jene „Andern") „deshalb" (weshalb?) „nicht im Mindesten davon ablassen werden, sich allen Bemühungen, das Heiligste zu degradiren (— daß aus einem Mindesten von Geübtheit, das Richtige zu sprechen, die man Wahrheitsliebe zu nennen pflegt, dieser Ausdruck von Degradiren entsprungen, ist oben aufgezeigt worden — hier erröthet

das Produkt solcher Wahrheitsliebe nicht, sich in Zusammenhang mit dem Beten gebracht zu sehen —) mit aller Kraft, welche Gott verliehen, entgegenzustellen;" der Verf. mit jenen „Andern" zusammen dürften, ohne unbescheiden in ihrem Verlangen zu seyn, um Vermehrung dieser „aller ihrer Kraft" für die Ausführung ihrer Drohung ihr Beten verwenden können. — Ora et labora ist das ganze Gebot; die Arbeit des Studiums und Nachdenkens ist allerdings schwerer, als die Arbeit Gebete zu plappern; aber freilich muß aus dem Gebet, das, um wahrhaft zu seyn, aus dem Geiste der Wahrheit aufsteigen muß, vor Allem der ihm verheißne Seegen, die erste Bedingung des Studiums, der Seegen der Redlichkeit im Auffassen der Gedanken, die man kennen lernen und beurtheilen will, und der Redlichkeit im Erzählen von denselben, gewonnen worden seyn.

Aber indem Ref. sich sehnt und bestrebt, aus diesem unergründlichen Pfuhle einen Ausgang zu gewinnen, erinnert er sich daran, daß noch erst vom Anfange zu reden wäre. Denn der Verf. beginnt mit der Untersuchung des abstrakten logischen Anfangs, und kommt darauf oft zurück; er läßt sich auch auf weitere logische Materien, nach Willkühr und Zufall, und auf die Methode insbesondere, übergehen. Nachdem seine Verfahrungsweise an konkretern Gegenständen geschildert worden ist, an welchen die Anwendung der Verdrehung, faktische Unrichtigkeit, und Verunglimpfung bei den Unkundigen das schreiendste Aufsehen hervorbringt, so kann das Ergehen des Verf. über abstrakte Materien kürzer behandelt werden. Ohnehin ist es unmöglich, demselben durch die Art oder vielmehr Unart des Gewirres von Raisonnement zu folgen; der Vortrag zerfährt allenthalben in eine kunterbunte Vermischung abstrakter Formeln, trivialer psychologischer Popularitäten, unterbrochen durch salbungsreiche Tiraden vortrefflicher Gesinnungen, mit derselben Paralysis des Auffassens und zusammenhängenden Denkens, die aufgezeigt worden. Um zuerst von dem etwas zu erwähnen, was der Verf.

über die Methode der Philosophie, die er bestreitet, vorbringt, — und hiemit macht er sich viel zu thun, — so verkehrt die richtige Vorstellung, die er angiebt, daß diese Philosophie ganz auf ihre Methode beruhe, sich ihm in die, daß die Methode in ihr ein nur Vorausgesetztes sey, und derselben zu Liebe die Resultate wie die Ausgangspunkte angenommen werden. Auf die Versicherungen, die Methode setze voraus „daß die Wahrheit einen negativen Charakter habe," (S. 39) sie beruhe „auf dem verneinenden Princip," auf der Abstraktion, die ihrer Seits voraussetze (S. 53 und öfters), daß „man durch Weglassen desjenigen, was bloß Bestimmung der Sache sey, die Wahrheit erkenne," werden wir zurückkommen. Es ist dabei nicht gegen das Voraussetzen selbst, daß sich der Verf. erklärt; er dringt nicht darauf, daß in der Philosophie eine Voraussetzung bloß für eine Autorität gilt, und daß nicht ihr, sondern nur der Kirche erlaubt ist, die Wahrheit auf Autorität zu gründen. Woher der Verf. aber seiner Seits die Voraussetzungen genommen, die er selbst macht, wird sich im Verfolge zeigen.

Um die Behauptung zu unterstützen, daß die Methode vorausgesetzt sey, sagt er (S. 121), „von der Methode ist in der Logik, in der Vorrede und Einleitung, endlich am Schlusse derselben, in der Lehre von der absoluten Idee, die Rede, und in der letztgedachten Lehre wird sie als das Allgemeine der Form des Inhalts betrachtet. Durch diese Stelle beurkundet sich denn ganz klar, daß sie das Mittel gewesen ist, die ganze Lehre herauszubringen; ferner beurkundet sich dadurch, daß sie früher fertig war, als die Wissenschaft, endlich aber möchte hieraus erhellen, daß man nicht so sehr den Inhalt zu durchdringen, als vermittelst der Methode einen einmal vorhandenen Inhalt aneinander zu reihen suchte." Wenn jene Angaben ganz klar beurkundet heißen, so scheint es nur ein aufwachendes Gewissen zu seyn, welches den Ton der Versicherung wieder in ein: möchte herabdrückt. In der Logik,

die der Verf. citirt, wie in der Encyklopädie, iſt zu wiederholten Malen geſagt, daß in Vorreden und Einleitungen, d. i. vor der Wiſſenſchaft, nicht wiſſenſchaftlich, ſondern geſchichtlich und etwa nur räſonnirend geſprochen werde; es iſt wohl noch Niemand eingefallen, in die Vorrede und Einleitung die wiſſenſchaftlichen Grundlagen einer Philoſophie zu verlegen, eben ſo wenig, als ſie darin zu ſuchen. Der Schluß aber enthält das Reſultat; die Prämiſſen, welche die Grundlage dazu bilden, ſind im Vorhergehenden, und im vorliegenden Fall, im ganzen Verlauf der Wiſſenſchaft enthalten. Wenn es daher in dem angeführten Schluſſe heißt: „die Methode ſey das Allgemeine der Form des Inhalts," und wenn ſich etwas dadurch beurkunden ließe, ſo müßte es nicht ſeyn, daß die Methode das Mittel zum Inhalte, ſondern vielmehr der Inhalt (um in des Verfs. Ausdrücken zu ſprechen) das Mittel zur Methode geweſen ſey. Jener angeſchuldigten Methode ſtellt der Verf. ſeiner Seits einen Begriff derſelben entgegen; „das Erkennen ſelbſt," ſagt er (S. 183), „muß die Wahrheit gewinnen; die Methode ſucht die Wahrheit in ihrem, in ihr ſelbſt enthaltenen, durch ſie ſelbſt gegebenen Zuſammenhange, in ihrer ſolchergeſtalt durch ſie ſelbſt geſetzten lebendigen Entwicklung darzuſtellen. So iſt denn ihre höchſte Stufe die Dialektik, eine Bewegung im Erkennen wie das Werden; iſt die dialektiſche Thätigkeit des Erkennens vollendet, ſo iſt die Wiſſenſchaft da." Ref. kann dieſen Vorausſetzungen nicht anders als Beifall geben, denn es ſind deſſen eigenſte Ausdrücke, wie ſie ſich zur Genüge in deſſen Logik und Encyklopädie finden; ſogar das Werden als Bewegung taucht hier wieder auf; wie ſehr der Verf. ſich früher (S. 29) damit gemartert, werden wir nachher anführen; auch die Dialektik, dieß negative Princip, hat hier bei ihm einen Ehrenplatz erhalten. Der Verf. hat ſich dieſe angeführten Gedanken ſo ſehr zu eigen gemacht, daß er damit unbefangen als mit dem Seinigen und zwar mit der

Miene groß thut, als ob damit gegen die Philosophie, die er bestreitet, etwas gesagt worden sey. Wenn diese die Methode darein setzt, daß der Inhalt durch sich selbst sich entwickle, und der Verf. dieß wörtlich nachspricht, so hätte er vorab und inetwa (wie derselbe zu sprechen pflegt) bei dieser Philosophie, die Methode als Form bei den Sätzen, über die er sich ausläßt, zunächst vergessen und sich in den Inhalt vertiefen müssen; so wäre er in dessen Fortbestimmung eingegangen, und hätte dann das Bewußtseyn über diesen Gang des Inhalts, über die Methode, erlangen können. Dieses sich Fortbestimmen des Inhalts aber, und ob es wahr ist, daß derselbe sich so bestimmt, dieß kümmert den Verf. nicht. Durchweg faßt er vielmehr das, was ihm vorzunehmen beliebt, als ein Aufgestelltes, erzählungsweise führt er Sätze und Reihen von Sätzen an, die aufgestellt seyen, ohne sich darauf einzulassen, ob der Inhalt an ihm selbst die Sätze herbeigeführt habe. Aber ein ehern Band (wäre es auch nur als einen Schnitt der Haare) hat ihm der Gott (der Hypochondrie? — oder die Gewalt, welche ihm die Schilderung der Degradation dieser Gewalt zu einer Degradation des Himmels (s. weiter oben) graduirte?) um die Stirn geschmiedet," um das nicht zu sehen, was vorhanden ist.

Die eigene Methode des Verfs. aber in den unzählbaren faktischen Unrichtigkeiten seiner Expositionen des Logischen, in den weitern Verkehrungen durch Schließen und Raisonniren darüber, zu schildern, wird hier vollends unthunlich. Einiges, um die Charakterisirung zu vervollständigen, ist auszuheben.

Eine einfache Weise, die oft wiederkommt, ist die Versicherung, daß von Sätzen, die er vornimmt, gar kein Beweis gegeben sey. Der Verf. gebraucht diese seine beliebige Angabe als Grund, weshalb er für seine Behauptungen keinen Beweis zu geben nöthig habe. Die Versichrung, daß kein Beweis gegeben sey, macht er, selbst, indem er diejenige Exposition, welche den Beweis enthält, hererzählt; wie solche Auszüge beschaffen sind,

ist ihnen freilich nicht anzusehen, daß sie ein Beweis sind. — So heißt es, S. 114: „Von dem Wesen wird nicht die mindeste Erklärung gegeben." Die Erklärung, was das Wesen ist, macht, wie dem Verf. bekannt ist, einen eigenen Band der Logik aus, die er kritisirt. Gleich einfach ist es, wie z. B. S. 169, nachdem die Exposition der Momente des Begriffs, Einzelnheit, Besonderheit und Allgemeinheit, allerdings fahrlässig genug, erzählt worden, zu versichern: „Es liegt aber klar vor Augen, daß diese Momente nicht ihrem wesentlichen Begriffe nach aufgefaßt worden sind." Es wäre für ein Glück zu achten, wenn dieß klar vor Augen läge, denn der Verf. zeigt sich nicht im Stande, es darthun zu können. Die verbrauchte rhetorische Wendung fehlt auch nicht, nachdem irgend etwas gegen einen Gegenstand vorgebracht worden, bald auszubrechen in ein: „da sich nun ergeben hat, (S. 216) es wird sich so ziemlich klar ergeben haben, daß jene Lehre gar keinen vernünftigen Sinn hat." Zu einem solchen gar keinen, gehört eigentlich mehr als nur ein: so ziemlich. Am meisten Befriedigung giebt dem Verf. die Entdeckung, mit der er gleich anfängt, daß die Philosophie, die er kritisirt, sich abstrahirend verhalte, verneinend zu Werke gehe, und in ihr die Wahrheit einen negativen Charakter habe. Viel beschäftigen ihn die Sätze, die in der Logik vom Seyn und Nichts aufgestellt seyen, besonders läßt er sich das Nichts sehr angelegen seyn, und spricht dazu sehr ernsthaft von „der Pflicht, aufs innerste zu prüfen," „dem Zwecke seiner Schrift, das vernünftige, spekulative Denken zu befördern." Ueber die Verwirrung, in welcher der Verf. sich hier über jene allereinfachsten Kategorien herumtreibt, wollen wir daher etwas Näheres angeben. S. 26 heißt es: „Werden sey vorgestellt als die Bewegung eines unmittelbaren Verschwindens des einen in dem andern (des Seyns und Nichts);" der Verf. macht hierüber die Kritik: „es werde schon bei der Erörterung des ersten Begriffs des Seyns, ehe vom Werden die

Rede ſey, behauptet: das Seyn ſey in der That Nichts," — in allen Theilen der Logik konnte er daſſelbe finden, daß zuerſt von derjenigen Beſtimmung, aus der eine andere hervorgeht, die Rede iſt, und nachher von der, die daraus hervorgeht. Eben ſo bemerkt er (S. 27, 29): „daß das Seyn ſchon an ſich Nichts ſey, ehe das Nichts an ſich erörtert worden — und ehe die im Werden behauptete Bewegung geſetzt ſey;" — etwas Aufmerkſamkeit auf ſein Denken hätte ihm ſagen können, daß ſelbſt das was er anführt, die Gedankenreihe, Seyn (welches ſchlechthin in der Vorſtellung vom Nichts verſchieden ſeyn ſoll) iſt ſchon an ſich Nichts; eben dieſe Bewegung ſelbſt iſt, die alſo nicht vor ihr ſelbſt ſchon geſetzt ſeyn kann, ſie „dieſe dialektiſche Thätigkeit des Erkennens," die vom Verf. ſelbſt erwähnt worden, — und wenn, S. 29, „der Unbefangene ſagen ſoll: das Seyn ſey alſo ſchon zu nichte geworden, ehe man zum Nichts gekommen," ſo möchte der Verf. doch den unbefangenen Wundermenſchen herbeibringen, dem etwas zu nichts hätte werden können, ehe, und alſo noch ohne, daß er bei dem Nichts deſſelben wäre. Der ſo leere Beſtimmungen vorbringende Verf. ſpricht S. 204, im Unterſchiede gegen eine elementariſche und konkrete Natur, von einer ätheriſchen Natur, und macht der Philoſophie, die er beſtreitet, den Vorwurf: daß „in derſelben von der „ätheriſchen Natur" nicht die Rede ſey," (— „was leicht erklärlich ſey" — vielleicht aber wohl aus dem entgegengeſetzten Grunde, als der Verf. etwa in petto hat); — was dieſe „ätheriſche Natur" ſey, hat er übrigens nicht näher angegeben. Aber die dünnen Regionen des abſtrakten Denkens ſind wohl noch ätheriſcher, als des Verfs. ätheriſche Natur; die leiſeſte Nuance macht ſich ſchon als Unterſchied bemerkbar, und ein noch ſehr inhaltloſer Satz iſt ſchon eine Handlung, über welche und deren tempi in dieſem Felde ein Bewußtſeyn zu haben nöthig iſt. Jedoch haben wir ſo eben geſehen, daß auch der Verf. ſo dünne Unterſchiede zu machen weiß, daß nichts an

ihnen bleibt; ſo macht er ferner, S. 30, den feinen Unterſchied, daß „das Verſchwinden des Nichts und des Seyns an ſich ſelbſt, etwas anderes ſey, als das Verſchwinden des einen in dem andern;" — es hätte ohne Zweifel intereſſant werden können, wenn er aufgezeigt hätte, wie z. B. das Verſchwinden, d. h. das zu Nichts werden des Seyns an ſich, zu denken ſey, ohne an ſein Anderes, das Nichts, dabei zu denken, — wie das Seyn an ſich verſchwinde, und dieß ſein Anderes dabei wegbleibe.

Wenn er nun eben daſelbſt verſichert: „das Verſchwinden des einen in dem andern mache eben den Beweis aus, daß weder das Seyn noch das Nichts ſey;" ſo ſieht er nicht, daß er hiemit eine der, in der Logik aufgeſtellten Beſtimmungen, ſelbſt ausſagt, daß nämlich weder Seyn noch Nichts ſey (τὸ ὂν οὐδὲν μᾶλλον τοῦ μὴ ὄντος); — indem er aber hinzufügt, daß umgekehrt beide Seyn und Nichts der Beweis ſeyen, daß das Verſchwinden nicht ſey, ſo ſetzt er dagegen die Feſtigkeit des Seyns und des Nichts voraus, wie er vorhin das Verſchwinden vorausſetzt, und zu demſelben ſogar weder ein Seyn noch ein Nichts bedarf. Wenn er fortfährt, daß das Werden ſelbſt ein Verſchwinden ſey, ſich verneine, ſo iſt dieß wieder eine der Beſtimmungen jener Logik ſelbſt, aber immer auch nur die eine, — und damit für einſeitig erklärte. Vornehmlich aber hat er viel mit dem Nichts zu thun, das er ſich vorhin als ſelbſtſtändig vorſtellte und es ſo als Beweis gebrauchte, daß kein Verſchwinden ſey. — Das Nichts iſt Nichts, Nichts iſt gar nicht; (und dann ex nihilo nihil fit), iſt der Satz der Eleaten und jedes metaphyſiſchen Pantheismus. „Das Nichts," ſagt der Verf. S. 59, „hat noch Niemand geſehen," (wahrſcheinlich nicht; — auch nicht das Nichts, woraus Gott die Welt erſchaffen; ſchwerlich auch jemand das Stück ägyptiſcher Finſterniß, welches in einer Flaſche als Reliquie ſoll aufbewahrt werden); „kein Menſch hat es je gedacht." Wie

kommt der Verf. dazu, daß ihm dieß auf die bloße Autorität seines Versicherns, oder, wenn er lieber will, dieses seines Aufstellens, geglaubt werden soll? Wenn es auf's Versichern nur ankäme, so wäre das Philosophiren freilich eine leichte Arbeit. Wie kommt er dazu, von „keinem Menschen je" zu sprechen? weiß er von allen menschlichen Indididuen, die je gelebt haben? Möge er angeben, wo die Geschichte von diesen Allen und dann von Allem, was jedem je durch den Kopf gegangen, aufgezeichnet ist? — Wenn es gleichfalls erlaubt wäre so in's Gelag hinein, von allen Menschen, die je gelebt haben, zu versichern, so wäre die Geschichte eine leichte Arbeit. Nur wenn es um leere Tiraden zu thun ist, erlaubt man sich, von keinem Menschen je Versicherungen zu machen. Eher ließe sich, wenigstens auf raisonnirende, nicht aber auf geschichtliche Art, plausibel machen, daß Alle Menschen, z. B. auch der Verf., das Nichts gedacht haben; sehen läßt es sich nicht; wenn wir dieß aus der Erfahrung zugeben, so könnte man schließen, daß es ein Gedanke sey. Der Verf. führt Nichts oft genug im Munde. Wenn er, wie früher angeführt, einmal sagt: „die Beispiele (in der Logik) beweisen auch nichts," war dieß nur gedankenlos so gesagt? Ohne Zweifel hat der Verf. auch gelernt, glaubt, hat vielleicht auch gelehrt, daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen? ist dieß auch nur gedankenlos gesprochen? Bei solchem Satze, wie der, daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen, kommt man mit dem Nichts nicht so leicht weg, daß man nur zu sagen brauchte: Niemand hat das Nichts gesehen, kein Mensch hat es je gedacht. Der Verf. kommt (S. 59) in seinem Eifer so weit, daß beide, auch das Seyn, wie das Nichts, weder Begriffe (daß sie keine Begriffe, sondern nur Gedanken sind, ist ein Satz der Logik —) noch Vorstellungen, sondern, wie sie dahingestellt sind, bloße Worte seyen. Doch schreibt er diesen Mangel nicht etwa dem Hinstellen der Logik zu, sondern sagt aus sich (ebendaselbst oben), daß „das

Nichts ſtets nur eine Bezeichnung bleiben muß und nie eine abſolute Bedeutung haben kann." Das Wort: „abſolut" iſt wohl hier nur des Wohlklangs oder auch Tiefklangs wegen da; eine relative Bedeutung, die dem Nichts bleiben könnte, wäre ſchon genug, um das Gegentheil deſſen zu ſeyn, was der Verf. ſagen will. Bleibt es aber, worauf der Verf. das Muß ſeiner Autorität legt, eine Bezeichnung, ein Wort, ſo wird man doch ſich dabei etwas vorſtellen und, mit gutem Glücke, auch etwas denken wenn dieß Etwas auch bloß das Nichts wäre; auch der Verf. wird das Nichts von anderem ſinnloſen Laute oder bedeutende Worte zu unterſcheiden wiſſen, und ohne Zweifel nur durch die Bedeutung. Der Verf. macht S. 96, wo er ganz richtig angiebt: „daß die Vernunft das Nichts nicht anerkenne," ſich den Einwurf, „daß doch das Werden, als aus dem Seyn und Nichts kommend, zugleich das Seyn und Nichts enthalte." Er giebt darauf als „die eine Antwort" (die andere ſoll nachher angeführt werden), das, was oben ſchon erwähnt iſt, „das hegel'ſche Seyn und Nichts ſey ſchon verſchwunden, ehe an ein Werden gedacht wurde." Der Verf. hätte unbeachtet laſſen können, was in jener Logik davon vorkommt, und nur mit gewöhnlicher Analyſe an das denken ſollen, was in ſeiner Vorſtellung des Werdens enthalten iſt. Darüber findet ſich S. 141 wenigſtens doch ſo viel, daß es heißt: „ſo kann man freilich ſagen, Werden ſey ein anderes als das bloße Seyn, indem man beim Werden mehr denkt, als bei Seyn." So haben wir hier wenigſtens zunächſt das Seyn, dem er früher auch das Seyn abſprach; — dann ein anderes, darin iſt doch wohl eine Negation; — und ſomit mehr im Werden als im Seyn. Was wäre dieſes Mehr anders, als das Nichts? — Es verſteht ſich von ſelbſt, daß in des Verfs., wie erinnert, ſo ſehr als in jedes Anderen Vorſtellungen, die Kategorien von Seyn und Nichts unterlaufen; es würde lächerlich ſeyn, aus ſeinem Vortrage hievon weitere Beiſpiele beibringen zu wollen. Der Verf.,

wie jeder Andere, der an dem Nichts, als allgemeinem Elemente einen Anſtoß nimmt, wolle die Anforderung an ſich machen, irgend etwas aufzufinden, in welchem nicht die Beſtimmung des Nichts, die eines Negativen, einer Beſchränkung ſich fände. Von dem Endlichen giebt man ſolches etwa leicht zu, findet aber mehr Schwierigkeit in Anſehung des Unendlichen in ſeinem affirmativen Sinne. An die Selbſtentäuſſerung Gottes, vermöge deren er Knechtsgeſtalt angenommen, mögen die erinnert werden, welchen die höhern Wahrheiten noch etwas gelten; daß aber, überhaupt in Geiſt, Thätigkeit u. ſ. f. die Beſtimmung des Negativen, — der intenſivſten Affirmation ungeachtet — liege, darüber iſt auf die Logik zu verweiſen, wo auch jenes Abſtraktum Gottes, an das ſich die theiſtiſche Vorſtellungsweiſe hält, das höchſte Weſen in ſeiner — in ihm aufgelöſten Negation, beleuchtet iſt. — Das, worauf es angekommen wäre, würde geweſen ſeyn, gezeigt zu haben: das bekannte Seyn und Nichts müſſen, und zwar noch vor aller dialektiſchen Betrachtung, nur ſo, wie ſie für ſich ausgeſprochen werden, logiſch anders beſtimmt werden, als ſie in der beſtrittenen Logik aufgeſtellt ſind. Darauf hätte man neugierig ſeyn können, was etwa der Verf. für eine Definition nur des Seyns, da er vom Nichts nichts wiſſen will, gegeben hätte; deſſen aber hat er ſich wohl enthalten. Diejenigen, welche Schwierigkeit in dem Anfange der Wiſſenſchaft, wie ihn jene Logik macht, finden, mögen ſich verſuchsweiſe die Aufgabe ſtellen, das Seyn zu definiren, nur das Seyn in ſeiner vollkommenen Abſtraktion; die Schwierigkeit, die ſie in der Erfüllung dieſer wiſſenſchaftlichen Forderung finden werden, möchte ſie vielleicht mit jener Schwierigkeit ausſöhnen.

Die andere originelle Antwort darauf, daß das Seyn und Nichts im Werden enthalten ſey, iſt (ebendaſelbſt S. 95), daß abſolut aufgefaßt, (was ſoll hier das abſolute Auffaſſen heißen?) im Werden kein Nichts, ſondern ein Wechſel enthalten

ſey. Wie aber ein Wechſel von dem Uebergehen des einen in ein Anderes verſchieden, wie ein Wechſel, unter anderem die Wechſel, welche Entſtehen und Vergehen genannt werden, ohne Negatives in ſich zu enthalten, ſey, hat der Verf. zu ſagen ſich gleichfalls erſpart; nur dieß iſt ſeine Leiſtung, an die Stelle des Werdens das Wort Wechſel, und damit einen ganz leeren Wortwechſel geſetzt zu haben. Er fügt pathetiſch hinzu: „mag dieſer Wechſel oft von uns nicht wahrgenommen (!) werden können, mag es uns entgehen, wie ſich Alles ſtets neu und immer neu wieder bildet — ein Nichts treffen wir nirgends, es iſt nirgends.“ Der Verf. ſpricht hier den heraklitiſchen Satz aus: „Alles iſt ein Werden;“ (ſ. Logik 1. Bd. 1. Buch, S. 24). — Es fehlt niemals, daß das, was der Verf. an Richtigem mit Salbung als ſeine Weisheit vorbringt und mit Prätenſion docirt, in der Philoſophie vorhanden iſt, die er auf's Heftigſte anfeindet und gegen die er es vorbringt. Die Verweiſung auf die Logik, die ſo eben gemacht worden, iſt daher nicht an den Verf. gerichtet, denn er mußte wiſſen, daß das, was er vorbringt, darin ſteht. Doch muß auch hier die Billigkeit eintreten, zu erwähnen, daß der Verf. ſo billig auf ſeine Art geweſen, hie und da zu ſagen: „daß einiges dieſer Art bei Hegel ſelbſt zu finden ſey.“ So ſagt er S. 89: „Auch Hegel hat zugeſtanden, daß Abſtrahiren nicht alles vermöge, daß ſie (ſtatt es) an ſich unvollkommen iſt.“ Nur iſt über ſolche Anführung zu bemerken, daß es ſich dabei weder um ein bloßes Zugeſtehen Hegel's, noch um ein: Auch handelt, noch auch um ein Alles oder Nicht-Alles-Vermögen der Abſtraktion, noch bloß um eine Unvollkommenheit derſelben, noch daß ſie nur an ſich unvollkommen ſey. Auch da, wo der Verf. thut, als ob er etwas zugeſtände, macht ſich dieß ſo flach und unrichtig, daß man es ſo, wie er es zugeſteht, nicht annehmen kann, ſondern vielfach korrigiren müßte. An demſelben Orte, S. 94 f., ſagt er

gleichfalls: „Auch kann sich die Natur (!) hier nie ganz (!) verläugnen wie die hegel'sche Lehre selbst zeigt; der absolute Anfang und mehrere (vielmehr alle) Anfänge specieller Lehren werden durch die nächstfolgenden Momente verneint, weil sie nichts sind." — Das Nichts, weiß der Verf., kommt nur im allerersten Anfange vor; dort ist es ein für allemal abgethan, und kommt nie wieder zum Vorschein. Es ist die sich nicht verläugnende Natur des Verf., an den Fortgängen und den Resultaten die Hauptsache, die Affirmation, zu übersehen, und bloß natürlich und geistlos nur das Verneinen aufzufassen. Weitläufig läßt er sich eben über dieß Abstrakte und das Abstrahiren aus: „Wenn ich," sagt er, (S. 48, 53, 65 und sogar noch öfters wiederholt er diese Weisheit), „Bestimmungen weglasse, die Dinge aber diese Bestimmungen haben, so erkenne ich offenbar diese Dinge nicht, denn ich nehme ihnen Bestimmungen, welche sie wirklich haben." Wer hat hieran je gezweifelt? Der Verf. hätte sich dieser Wahrheit am meisten selbst bei seinen historischen Relationen über die Philosophie erinnern sollen, mit der er seine Leser bekannt machen will. Wie er das Verneinen im dialektischen Fortgange darstellt, in diese Verworrenheiten sich einzulassen, ist nicht möglich. Die Bewußtlosigkeit über die Negation in einem Fortgange, geht ins Weite; S. 53 versichert er z. B. mit seiner gewöhnlichen Emphase: „der Uebergang vom gewöhnlichen Denken zum spekulativen ist kein verneinender, sondern ein Erheben zu höherer Einsicht." Getroffen! Geschieht denn nun aber ein Erheben ohne Weggehen, ist ein Höheres ohne ein Nicht? Ist also nicht ein Weglassen, Verneinen, Abstrahiren in dem Erheben enthalten? Aber mehr als Bewußtlosigkeit ist es, wenn er seinem unausgesetzten Ereifern immer die Stellung eines Eifers gegen die Philosophie giebt, deren Sätze und Worte sein Eifer gebraucht, und der er auch S. 95 (nach der großartigen Rede: „das vernünftige Denken lebt aber im Reiche

wirklicher lebendiger Gedanken) das Zeugniß giebt, daß „ſie nicht an der abſtrakten Seite, ſondern an derjenigen Seite feſthält, welche die konkrete Totalität (dieſes Wort hat er ſich daraus zum Lieblingswort, — aber auch nur als Wort, — genommen) enthält;“ (das konnte alſo doch der Verf. nicht unterlaſſen zu erwähnen, daß die von ihm bekämpfte Logik durchweg die Richtigkeit der Abſtraktionen darthut, und dieß eine der wichtigſten Seiten derſelben ausmacht; dem Verf. wird aber dieß dann, daß die Form der Abſtraktion, das Allgemeine überhaupt, ein Nichtiges ſey,) — „daraus zeige ſie, daß ſie ihre eigenen Erzeugniſſe verwirft;“ (dazu nur wird dem Verf. das Fortgehen) „vor ihnen“ (— vielmehr immer nach und aus ihnen —) „ins Reich wirklicher Gedanken zu entfliehen ſucht.“ Solches Entfliehen wäre ſchon darum überflüſſig, weil Erzeugniſſe „des Fortgangs an der konkreten Totalität“ welchen er jener Logik zuſchreibt, doch wohl bereits wirkliche Gedanken ſind; — aber ſo ſtark iſt die Inkohärenz der Gedanken des Verfs. — Ein Meiſterſtück von Expoſition iſt ſein Verſuch (S. 51 f.), „das abſtrahirende Princip näher zu erklären und dieß ſo faßlich zu geben, daß beim Leſer keine Bekanntſchaft mit den Ausſprüchen beſtimmter Philoſophieen vorausgeſetzt wird.“

„Die Philoſophie iſt kein Geheimniß, ſie iſt eine rege Thätigkeit der menſchlichen Vernunft. Sie ſtrebt dahin, Licht in unſre Erkenntniſſe zu bringen u. ſ. f.“ Was dieſe Emphaſe für Wahrheiten erzeugt kann man daſelbſt nachſehen; nur eine mag daraus entnommen werden. S. 54 ſtellt der Verf. einen Unterſchied des Abſtrahirens, als eines ſubjektiven Thuns vom wirklichen Vernünftigen auf. Dieſen läßt er darin beſtehen, daß jenes „etwas Willkührliches, Unwahres iſt, das wirkliche Vernünftige aber nicht unwahr iſt.“ Das hinzugefügte Beiſpiel wird wohl „Licht in dieſe Erkenntniß bringen:“ „Sage ich“ (die Waagigkeit, die

man etwa vor dem wirklichen Vernehmen hätte faſſen können, mildert ſich dadurch; es iſt doch nur ein Sagen) „z. B. die Erde iſt nicht viereckigt, ſo iſt dieſes nicht unwahr; laſſe ich aus der Vorſtellung der Erde die Vorſtellung des Runden weg, ſo bleibt ſie rund, meine Vorſtellung der Erde iſt alſo eigentlich unwahr, und ich weiß durch mein Weglaſſen weniger als vorher." — Von einem Unterſchiede eines wirklichen Vernehmens und eines Abſtrahirens weiß man, nachdem dieſe Erklärung gegeben worden, wohl ſo wenig als vorher, höchſtens dieß: wenn ich das Unrichtige vernehme, ſo bin ich richtig daran, wenn ich aber das Richtige vernehme, ſo bin ich unrichtig daran. Es muß aber dem Verf. zugeſtanden werden, daß er ſein Wort gehalten, ſo faßlich zu ſeyn, daß keine Bekanntſchaft mit den Vorſprüchen beſtimmter Philoſophien beim Leſer nöthig ſey, um ſolche Wahrheiten zu faſſen; man muß zugeben, daß „dergleichen Philoſophie kein Geheimniß" iſt; nur daran kann gezweifelt werden, ob dergleichen Weisheit ein Produkt „der Thätigkeit der menſchlichen Vernunft" iſt! — Der aufgeſtellte Kanon: „daß das wirkliche Vernehmen nicht unwahr iſt," iſt aber auch gefährlich, denn wenn Jemand von des Verfs. Schrift wirklich, d. i. durch Sagen vernähme, daß in der Verfs. Schrift irgend ein intellectueller und moraliſcher Werth ſey, ſo würde dieß nach dem kanoniſchen Rechte des Verfs. nicht unwahr ſeyn. Jedoch wenn es in des Verfs. Beiſpiel heißt: „wenn ich ſage," hätte er etwa damit das wirkliche Vernehmen nur ſich ſelbſt vorbehalten wollen?

Somit hält man dafür, daß das Denken, das Erzeugen des Allgemeinen nicht ohne Abſtraktion vor ſich gehe, daß alles Allgemeine, die Gattung, unter anderem auch die konkrete Totalität, die der Verf. aufgenommen, u. ſ. f. das Ingredienz der Abſtraktion in ſich enthalte. Aber der Verf. ſieht durch das Abſtrahiren Alles nur zu Nichts werden; er ſagt demſelben überall das Uebelſte nach; daß, S. 83, man ſchon oft

bemerkt habe, „daß die tiefsten Ideen sich nicht abstrakt auffassen lassen, daß bei dem Versuche, sie rein auszufassen, sich in der Seele begleitende Vorstellungen“ (die Materie, die dem Verf. überall einfallen, sind Belege dazu) „zeigen.“ S. 93: „daß die Abstraktion, wenn sie das Allgemeine ergreifen will, nur Undinge ergreift.“ Seinen Unwillen gegen das Abstrahiren ausgedrückt oder vielmehr um desselben willen, läßt er sich in eine Erklärung der Abstrahirens ein: „Da aber“ (sagt er S. 34), „nun einmal abstrahirt werden, da sogar (?) auf absolute Weise abstrahirt werden, so muß die Abstraktion, da sie sich als menschliche Thätigkeit dargestellt hat, auch aus der menschlichen Thätigkeit erklärt werden.“ Man sieht, der Verf. ist so billig, das Abstrahiren doch auch gelten zu lassen und sich mit dessen Erklärung zu befassen, und zwar darum, weil man einmal abstrahirt werden ist; die Erklärung selbst ist allzuplatzlich, um einer Beleuchtung zu bedürfen. — Wer ein Weiteres, worauf der Verf. kommt und worauf er sich viel zu gute thut, ist noch näher zu erwähnen, nämlich seine Expesition der Momente des Begriffs, der Einzelnheit, Besonderheit und Allgemeinheit. S. 166 ff. macht er die Darstellung, die davon „in der hegel'schen Logik gegeben sey,“ wie oben angeführt worden, herunter, indem er sagt, „daß klar vor Augen liege, daß sie nicht ihrem wesentlichen Begriffe nach aufgefaßt worden seyen; nämlich die behauptete Identität jener Momente sage weiter nichts aus, als daß diese Momente zusammengehören, und bleibe eine bloße Behauptung, welche nie darüber hinwegkommen würde, daß Einzelnes einzelnes, Besonderes besonderes, Allgemeines allgemeines bleibe.“ Selbst die ganz entsprechende Erklärung, die der Verf. von jener Expesition giebt, zeigt, daß die Identität nicht ausdrückt, als bloß das Flache eines Zusammengehörens; die Identität (und zwar, wie immer, nicht die abstrakte, sondern die konkrete, die den Unterschied der Momente an ihr hat) ist als Untrennbarkeit dieser Mo-

mente, und zwar an jedem selbſt ſeine Untrennbarkeit von den andern, was die Dialektik derſelben ausmacht, aufgezeigt, ſo daß das Einzelne nicht einzelnes, das Beſondere nicht beſonderes, das Allgemeine nicht allgemeines bleibt. Der Verf., der hier verſichert, die Behauptung werde nie darüber, daß Einzelnes einzelnes u. ſ. f. ſeyn, hinauskommen, hat ſeiner Seits über dieſe Beſtimmungen S. 66 ff. ein Kunſtſtück ſeiner Art geliefert. In demſelben legt er das „nothwendige Ineinanderſeyn des Einzelnen, Beſonderen und Allgemeinen zu Grunde," und macht in ſeiner Weiſe klar: „das Einzelne an und für ſich könnte weder ſeyn noch gedacht werden, wenn es keine Beſonderheit hätte u. ſ. f.;" ſo daß er nach ſeinem Klarmachen, S. 67, dazu kommt, zu ſagen: „das Beſondere kommt daher aus dem Einzelnen, das Beſondere wird allgemein, indem es das Princip der Einzelnheit ſich im Beſondern als ſolchem ſetzt." Wo bleibt hier das Bleiben des Einzelnen als einzelnen u. ſ. f., über welches Bleiben man nicht hinauskommen könne? Wie mochte der Verf. mit dieſem nothwendigen Ineinanderſeyn der beſagten Momente doch jener Untrennbarkeit widerſprechen? Er macht ſich hier, wie immer, mit dem Gelernten als mit dem Seinigen, breit, und eben dasſelbe verunglimpft er, wenn er davon ſpricht, daß es ſich in der Logik eines Andern befinde. Der Verf. geht von da aus weiter, er läßt ſich verführen, acht Formen der Beziehung des Einzelnen, Beſonderen und Allgemeinen zu deduciren — auf ſeine Weiſe, d. h., ſo viel ſich herausfinden läßt, auf die Weiſe, daß er eines Theils Verhältniſſe, die er dialektiſch erwieſen vorgefunden, geradezu vorausſetzt, andern Theils den Verſtand dieſer Formen ſich ſelbſt vorbehalten hat, in den wenigſtens Ref. nicht näher einzudringen vermochte.

Nur dieß war einzuſehen, daß der Verf. alte logiſche Formen dadurch hat beleben wollen; „die eine ſeiner Formen," ſagt er, „entſpreche dem dictum de exemplo, eine andere dem

dictum de diverso, u. ſ. f." Er führt weiterhin das „Verſchen" an: „S vult simpliciter verti, P verte per accidens u. ſ. f." Dieß iſt in der ganzen Schrift die einzige Spur, daß der Verf. ſich früher je mit irgend etwas Wiſſenſchaftlichem beſchäftigt hat; ſchwerlich iſt ſeit 50 Jahren in dieſen verlebten Ausdrücken alter Schul-Logik auf einer proteſtantiſchen Schule oder Univerſität Unterricht ertheilt worden. Und dennoch hat der Verf. ſich verführen laſſen, gegen jene alte Logik vornehm zu thun; S. 96 ſagt er, bei einer ſeiner Ergehungen gegen Seyn und Nichts: „auf das hegel'ſche Seyn konnte logiſch, oder (um nicht in den Verdacht zu gerathen, daß hier der Ausdruck logiſch nur auf die gewöhnliche Schul-Logik hindeuten ſolle), ſpekulativ-dialektiſch gar nichts folgen, u. ſ. f." Alſo nicht weniger als ſpekulativ-dialektiſch ſpricht der Verf.! In einer der unzahmen Xenien iſt irgend einem geſagt, daß ihm gern die moraliſche Delikateſſe erlaſſen würde, wenn er nur ſo nothdürftig die zehn Gebote erfüllte; ſo könnte man beim Verf. wünſchen, daß er ſich mehr in den Verdacht geſetzt hätte, die gewöhnliche Schul-Logik zu befolgen. Wie treu aber der Verf. auch den Unterricht in der Schul-Logik behalten, geht aus dem Weitern hervor, das er S. 75 auffagt: „die gewöhnlichen modi der zweiten Figur werden partikulär, die der dritten verneinend ausgedrückt; (durch dieſe Verwechslung der zweiten und dritten Figur zeigt der Verf. entweder Unwiſſenheit in der Schul-Logik, oder, was gar noch ſchlimmer wäre, daß er die Stellung der Figuren in der hegel'ſchen Logik aufgenommen hat; in dieſer allein iſt als zweite Figur geſtellt, was in der ſogenannten Schul-Logik, auch in der ariſtoteliſchen die dritte Figur iſt und umgekehrt. Eben ſo giebt das Folgende von der Reduction auf die vierte Figur ein Zeugniß von den Schulſtudien des Verfs.) — und dieß ſtimme, wenn man der Sache tiefer auf den Grund gehe, ganz mit ſeiner Darſtellung; in den modis an ſich ſetzen

ſolche Reſultate der ſyllogiſtiſchen Thätigkeit ausgedrückt, welche ſich nach dem obigen „Verſchen“ auf die vierte Figur reduciren laſſen. — Woher iſt dem Verf. der Gedanke einer Belebung der abgelegten ſyllogiſtiſchen Formen gekommen? In der Logik, die er kritiſirt, hat er eine Belebung und Vernünftigung derſelben vorgefunden. Er kommt ferner ſogar dahin, zu ſagen, S. 75, „daß alle Schlüſſe ſich als ein Trieb zeigen, daß die Syllogiſtik der Trieb des Begriffes ſey, ſich in ſich vollſtändig zu realiſiren;“ ferner, S. 97: „der abſolute Begriff ſetzt ſich als Princip und dieſes iſt der ſpekulative Begriff des Urtheils;“ S. 80: „ſobald der Begriff überhaupt da iſt, iſt das Urtheil ſeine nächſte Thätigkeit.“ Beim Einzelnen ſpricht er ohnehin immer davon, daß es ſich durch Beſonderheiten manifeſtire. S. 81 ff. ſagt er vom Verhältniſſe der Form und des Inhalts: „daß jene der Begriff, und der Inhalt dieſer Form dasjenige ſey, was durch den Begriff als daſeyend geſetzt, und das Weſen der Sache ſey, daß der ſo durch die Form geſetzte Inhalt vollkommen der Form entſpreche.“ Zu dem Letztern entblödet er ſich nicht, hinzuzufügen: „daß Form und Inhalt daher nicht, wie Hegel meine, eine Reflexionsbeſtimmung des Grundes ſeyn möchten.“ Auch hier, wie ſonſt, trägt er Beſtimmungen, die ganz nur aus jener Philoſophie entnommen ſind, ſo vor, als ob er damit etwas ſagte, was er ihr entgegenſtellte. La verité en la repoussant, on l'embrasse, — wenn der Verf. noch ein halb Dutzend polemiſche Schriften gegen dieſelbe Philoſophie ſchreiben möchte, ſo möchte er Gefahr laufen, noch ſechsmal mehr von derſelben ſich anzueignen, vielleicht auch bis ſo weit angeſteckt zu werden, daß er zur Aufrichtigkeit des Bekenntniſſes dieſes Umſtandes getrieben wäre. Wenn wir nicht die obige Hypotheſe übler Hypochondrie gelten ließen, die bekanntlich alles Aeußerliche falſch und ihr zuwider ſieht, was ſie davon empfangen hat, ſich ſelbſt zuzuſchreiben und dieſes gegen jenes, wovon ſie es empfangen, widerwärtig hin-

auszukehren pflegt; ſo würde es noch widerwärtiger ſeyn, ſich eine andere Hypotheſe zur Erklärung ſolcher Bewußtloſigkeit zu machen, als ſich über das Verhältniß der thetiſchen Sätze und Vorſtellungen dieſer Schrift zu der Philoſophie, gegen welche ſie polemiſirt, überall zeigt. Manches iſt beim Verf. ſo geläufig, (— freilich leidet er überhaupt an dem Fehler ſchlechter Schriftſteller, in ihrer Verworrenheit das Dürftige, was ſie inne bekommen haben, unzähligemal zu wiederholen), daß man auf die Vermuthung verfällt, es ſey ihm noch durch andere Art der Belehrung, als das Leſen, ſo geläufig geworden; dann gilt um ſo mehr ein dictum der Xenien auch hier:

Hat man Schmarotzer doch nie dankbar dem Wirthe geſehen!

Wie weit es mit der Anſteckung des Verfs. bereits gekommen, möge noch folgende Stelle, S. 129, zeigen: „Durch die Methode überhaupt entwickelt ſich das vernünftige Erkennen zur Wiſſenſchaft. Nur die Gewißheit, daß das wahrhaft Vernünftige auch das Princip der Dinge überhaupt ſey (und ſonſt S. 130, 136 wiederholt), kann die menſchliche Vernunft berechtigen, die Dinge an ſich betrachten zu wollen, und das vernünftige Erkennen erfaßt das Vernünftige in allen Dingen.“ Macte virtute puer! möchte man hiebei dem Verf. zurufen und ſich nur wundern, wie viel Anderes in ſolchem Kopfe noch daneben Platz hat. Ref., nicht der Verf., citirt zu jenen Sätzen, Phänomenologie S. 174, wo es heißt: „die Vernunft geht darauf, die Wahrheit zu wiſſen; — ſie hat — ein allgemeines Intereſſe an der Welt, weil ſie die Gewißheit iſt, Gegenwart in ihr zu haben, oder daß die Gegenwart vernünftig iſt.“ Doch um bloße Stellen über die Anſicht jener Philoſophie von der Vernunft, kann es nicht zu thun ſeyn.

Wir verlaſſen aber endlich auch die philoſophiſche Polemik und philoſophiſchen Exercitien des Verfs.; wenn die Charakteriſirung vervollſtändigt werden ſollte, wären die vielen Alloiria, die

er einmiſcht, und zuletzt die ſchon erwähnten paränetiſchen Vortrefflichkeiten näher anzugeben. Der Vortrag der Schrift gleicht dem eines Predigers, der bei gänzlichem Mangel geiſtiger Bildung die Abſicht hat, gründlich, tief und herrlich ſeyn zu wollen. Der Mangel an Bildung läßt keine Ueberſicht und Ordnung aufkommen; ſind die Schleuſen einmal aufgethan, ſo geht es in hitziger Verworrenheit fort, die rechts und links nach Allem greift, was ihr einfällt, daſſelbe in der Verlegenheit wiederholt, in der Mitte nicht über den Anfang hinausgekommen, im Fortgang vergeſſen hat, was früher geſagt war, und ſich von der ſauren Anſtrengung und dem Umhergeworfenwerden von der erhitzten Unruhe in dem ſüßen Fluſſe honigweller, edler Tiraden erholt.

Von den Allotriis könnte die vom Verf. aufgeſtellte Beziehung der hegel'ſchen Philoſophie auf dieſe Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik angeführt werden. Der Verf. hat ſich die Mühe nicht verdrießen laſſen, gegen anderthalbtauſend Seiten dieſer Jahrbücher zu durchlaufen, bis er eine Stelle findet, die ihm Aufſchluß giebt; S. 1480 findet er eine ſolche, die gegen gewiſſe Theologen (— der Verf. ſagt S. 199 — „einen Stand, dem das Heiligſte anvertraut iſt," in der proteſtantiſchen Kirche iſt daſſelbe gleicherweiſe den Layen anvertraut — „der ſo viele würdige Mitglieder zählt;" — in derſelben Kirche würdig nicht durch den Stand, ſondern nur durch Wiſſenſchaft und Wandel) gerichtet iſt; — auf dieſe Stelle deckt er die Hand und zieht in ſeiner Weiſe Schlüſſe daraus; — Schlüſſe, über welche ſich die Jahrbücher ſelbſt ausweiſen; (— „dem Inſtitute ſelbſt," heißt es S. 10, „wünſchen wir" (der Verf.) „ein wahrhaftes Gedeihen, die Publicität und Theilnahme ausgezeichneter Gelehrten zeichnen es aus;" — Saloperie der Schreibart braucht an einer ſolchen Schrift nicht beſonders gerügt zu werden). — Andere Allotria, (z. B. die geſchichtliche Notiz, daß Friedrich v. Schlegel ein Lehrer Hegel's geweſen, wodurch wenigſtens der Urſprung der hegel'ſchen Philoſophie etwa ſogar einer gewiſſen Kirche ſollte

vindicirt werden), übergehen wir; die Unrichtigkeit des Verfs. im Geſchichtlichen iſt genug dokumentirt worden. Nur ein Alotrium mag noch angeführt werden, in welchem der Humor des Verfs. ſich zur Poſſierlichkeit ſteigert; er kommt, S. 197, auf die — von ihm als Vertheidigung des Pantheismus qualificirten — Anführungen aus morgenländiſchen Schriftſtellern, welche ſich am Schluſſe der 2. Ausgabe der Encyklopädie befinden; „ſehr charakteriſtiſch" (!?) ſagt er, S. 198, „iſt es, daß Hegel dort auf kraſſe mohamedaniſche Dichtungen Bezug genommen hat, — zu einer Zeit, wo die Chriſten mit den Ungläubigen kämpfen." Der Verf. hätte die Chronologie zu Rathe ziehen ſollen, ſo hätte er gefunden, daß jene 2. Ausgabe noch vor dem Ausbruch wenigſtens des Krieges der Ruſſen gegen die Türken erſchienen iſt; daß die Theils vortrefflichen Theils verdienſtlichen Sammlungen von Blüthen morgenländiſcher Poeſie, aus deren einer jene Stellen entlehnt ſind, zur Zeit des bereits begonnenen Freiheitskampfes der Chriſten Griechenlands mit den Ungläubigen bekannt gemacht worden ſind, daß ſolche Mittheilungen nicht aufhören bekannt gemacht zu werden; — oder iſt der Verf. mit dem Stande der Litteratur ganz unbekannt? Vor allem hätte er bedenken müſſen, wie ſehr vielmehr eine Schrift voll Verworrenheit, Unphiloſophie und böſen Eifers dem Türkenthum die Hand bietet und Vorſchub thut.

Wir ſchließen endlich mit dem verdienten Lobe der edelſten Geſinnungen, mit deren Ausdrücken nicht nur die ganze Schrift durchwebt iſt, ſondern natürlich auch mit dem glänzendſten Epiphonem endigt. Von der geſchilderten gewaltigen Exasperation und von dem Strome faktiſcher Unrichtigkeit, allgemeiner Schiefheit und Verderbung geht ſie, quasi re bene gesta, in einen ſalbungsvollen Fluß der trefflichſten Lehren und Aufmunterungen aus; nur einige Tropfen aus dieſem, mehrere Seiten fort ſich ergießenden Lobſtrome; S. 230 heißt es: „der Beruf unſerer

Zeit iſt, das Verhältniß der ſpekulativen Vernunft zur reinen Idee in der Logik, Phyſik und Ethik," (gleich von Anfang tadelt er die Encyklopädie, daß daſelbſt ſtatt Ethik der dritte Theil die Philoſophie des Geiſtes ſey), zu Leben, Natur und Kunſt und zur Religion zu begreifen. — Möchten alle diejenigen, die ſich mit kräftigem Sinne, treuer (jawohl!) Liebe zum Wahren, Guten und Schönen und andächtiger Verehrung für das Höchſte und Ewige der Wiſſenſchaft widmen, ſich brüderlich die Hand reichen (ſ. des Verfs. Schrift) Belehrung empfangen (dieß hat der Verf. geleiſtet), Belehrung ertheilen; ſanft walte die Eintracht, allein — ſie ſey lebendig und kräftig." — S. 234: „Die Philoſophie verſöhnt nicht Parteien, ſie verſöhnt nicht den Irrthum und die Einſeitigkeit, ſie verſöhnt nicht Irdiſches und Himmliſches (— warum nicht? —), ſie bedarf keiner Verſöhnung (?!). Das Tiefſte erfaßt ſie in ſeiner Tiefe — ſie erfaßt den tiefen Gedanken, ſeine unendliche Offenbarung u. ſ. f." S. 233: „Der Geiſt der Philoſophie iſt der Geiſt des Friedens: — der Frieden iſt das wahre Leben der Perſönlichkeit. Wo wahre Perſönlichkeit iſt, da erzeugt ſie die Ordnung (ſ. des Verfs. Schrift). Durch Ordnung ſchafft ſie Einigkeit, und ſo gebiert ſie die Freiheit. Wahre Freiheit iſt thätig durch die Liebe, die Liebe iſt u. ſ. f." S. 235: „Es wache der prüfende Geiſt, er ſchaue ernſt in die Tiefen, er blicke forſchend umher u. ſ. f." „Liebend umfaſſe der Menſch die herrlichſten Früchte des Lebens, er fördere die Erkenntniß der Wahrheit auf Erden, mit Demuth verehre er andächtig das Heiligſte u. ſ. f." Wen ſolche Lehren nicht erfreuen, verdienet nicht ein Menſch zu ſeyn! Aber was verdient der, der „in etwa" von ſolchen Lehren, die er giebt, ſo wenig, ſo gut als nichts, befolgt hat? — Dieſe Schrift iſt hin und wieder für ſehr bedeutend unter der Hand ausgegeben worden; es iſt dem Ref. ſauer angekommen, zu dokumentiren, wie ſie beſchaffen iſt; wenn es erlaubt wäre parva com-

ponere magnis, ſo hätte er ſich mit dem Schickſale eines großen Königs getröſtet, der einen Haufen von Halbbarbaren (ſchlimmere als die ganzen) einem Begleiter mit den Worten zeigte: „Sieht er, mit ſolchem Geſindel muß ich mich herumſchlagen.“

Das Vorwort der zweiten Schrift ſpricht in den erſten Sätzen einen ihrer Hauptgeſichtspunkte aus; es beginnt ſo: „Ueber ein philoſophiſches Syſtem läßt ſich nicht wohl ſprechen, ohne über die Philoſophie überhaupt mit zu reden;“ dieß iſt freilich eine Trivialität, die man ſonſt nicht leicht ſich entfahren läßt; nach dem Verf. jedoch iſt es eine Ausnahme, daß beim Beſondern auch das Allgemeine zur Mitleidenheit gezogen wird. Das darauf Folgende iſt etwas Neues: „Ebenſo wenig,“ wird fortgefahren, läßt ſich irgend ein einzelnes philoſophiſches Syſtem angreifen oder verwerfen, ohne daß man die Philoſophie überhaupt angreift oder verwirft.“

Da dieß in Beziehung auf die Philoſophie, die in dieſer Schrift bekämpft wird, geſagt iſt, ſo könnte man etwa meinen, dieſe Philoſophie ſey hiemit ſo hoch geſtellt, daß an ihr Schickſal das Schickſal der Philoſophie überhaupt geknüpft werde; es heißt nicht weniger in dem Vorworte, (die Seitenzahl kann nicht angegeben werden, da daſſelbe ohne Seitenzahl iſt; auch ſind wie bei einer reſpektsvollen Dedikation die Seiten nur halb bedruckt) „ein ſehr glückliches“ (ja wohl!) Zuſammentreffen habe die beiden Verfaſſer in der hegel'ſchen Philoſophie das derzeitig intereſſanteſte Geiſtesphänomen erblicken laſſen.“

Man ſieht aber bald aus der Schrift ſelbſt, daß beide Verfaſſer zuſammen es nur zu einer höchſt oberflächlichen oder zu gar keiner Bekanntſchaft mit andern philoſophiſchen Syſtemen gebracht (obgleich ſelbſt Plato und Ariſtoteles citirt werden), und daß ſie ihr philoſophiſches Studium wohl erſt, aus welchem

Grunde es ſey, etwa aus dem der Derzeitigkeit, mit dem von ihnen bekämpften Syſtem begonnen haben; ebenſo erhellt, daß ſie über das Ueberhaupt der Philoſophie zu wenig hinausgekommen, ja kaum bei demſelben angekommen ſind. Es wird daher natürlich, daß für ſie in dieſer einen Philoſophie alle Philoſophie verworfen iſt; aber ſie thun Unrecht, für Andere, die ſonſt mit Philoſophie Bekanntſchaft haben, dergleichen auszuſprechen. — Uebrigens kann wegen jenes „ſehr glücklichen Uebereintreffens beider Freunde“ die Weitläufigkeit, mit zweien zu thun zu haben, abbrevirt und — ſie füglich für Einen genommen werden.

Die angeführten Sätze hangen ſogleich mit der eigenthümlichen Verſchrobenheit zuſammen, welche in dieſer Schrift über das Allgemeine herrſchend iſt. Das Vorwort ſcheint das ganze Raiſonnement des Verfaſſers concentrirt darzuſtellen; bei der Vergleichung mit den Grundvorſtellungen der Schrift ſieht man aber, daß das Vorwort eine Modifikation enthält; jene Vorſtellungen müſſen dem Verfaſſer einer Verbeſſerung bedürftig geſchienen haben, nachdem die Schrift fertig war. Aber auch jenes Vorwort bedürfte noch einiger ſolcher Vorworte, um dieſelben auf das Niveau der gewöhnlichen, in allen Wiſſenſchaften geltenden logiſchen Beſtimmungen über das Allgemeine, den Begriff und die Wiſſenſchaftlichkeit überhaupt zu bringen. — Ref. will zuerſt von dem Inhalte der Schrift ſelbſt eine Vorſtellung zu geben ſuchen, und nachher auch die Modifikationen des Vorworts angeben.

Sie zerfällt in drei Abſchnitte, wovon der erſte „vom Standpunkte der gegenwärtigen Kritik, — auch wieder „überhaupt“ handelt; es wird darin jedoch mehr, — es werden ins Große gehende allgemeine Anſichten (auch den Namen Apperçus entlehnt der Verfaſſer von Göthe, wie er denn faſt jede Seite ſeiner Schrift mit Stellen deſſelben verziert) in pretentiöſen Reflexionen gegeben. Die Schrift wird dann als die beurtheilende

Anzeige der hegel'ſchen Encyklopädie bezeichnet; es ſcheint, eine beabſichtigte Recenſion iſt dem Verfaſſer zu einem Buche angelaufen. Warum es nun vor Allem erforderlich ſey, den eigenen Standpunkt des Verfaſſers gegen jene Encyklopädie anzugeben, dafür wird der gute Grund hinzugefügt, weil „die Beſchaffenheit deſſelben auf die der vorzunehmenden Beurtheilung von weſentlichem Einfluß ſeyn muß.“ Gewiß! Ebenſo methodiſch wird die nähere Angabe dieſes Standpunkts behandelt; — es ſeyen die drei Fälle möglich, — daß der Verfaſſer mit jener Philoſophie übereinſtimme, — oder ihr eine andere entgegen ſtelle, — oder keins von beiden; dieß wird ſo ausgeführt: „ein Dreifaches, (heißt es,) iſt in Hinſicht des Standpunkts nur gedenkbar: entweder daß derſelbe als in dem des anzuzeigenden Werkes bereits enthalten, mit demſelben zuſammenfällt.“ Wie nun, oder warum dieß nicht der Fall ſey, explicirt der Verfaſſer (S. 4) dahin, daß „ſolcher Standpunkt die unbedingte Zuſtimmung in das Syſtem Hegel's ſichern, und in der Hauptſache nichts als eine Wiederholung des bereits Gegebenen darbieten würde, keine Erweiterung, kein Fortſchritt in der Sache ſelbſt davon zu erwarten wäre.“ Wenn ſolche Motivirung nur ſchleppend oder, je nachdem man es nimmt, poſſirlich ausfällt, ſo iſt der Grund, „warum zweitens der Standpunkt des Verfaſſers nicht einer andern Geſtaltung der Philoſophie angehöre und ſo ein gegneriſcher ſeyn würde,“ noch abſonderlicher, „das etwa ſo Gewonnene dürfte wegen der Gleichartigkeit des Hauptintereſſes immer noch einen unſicheren unentſchiedenen Charakter an ſich behalten, und wir nicht recht gewiß werden, ob wir nicht in dem Widerſpruche, in der Widerlegung einer Befangenheit nur eine andere dafür eingetauſcht hätten.“ Das gleichartige Intereſſe wäre die Philoſophie; daß der Verfaſſer nicht auf dieſem Boden mitreden zu wollen erklärt, iſt wenigſtens redlich gegen ſich und gegen das Publikum gehandelt, bei der

Ueberzeugung, die er von sich ausspricht, es auf diesem Boden nur zu Unsicherem und Unentschiedenem, nicht zur rechten Gewißheit, ob er nicht von einer bangen Befangenheit nur in eine andere verfiele, bringen zu können. — „Zu einer völligen Unbefangenheit und Freiheit der Ansicht zu gelangen, scheine nun nur möglich, wenn man das ganze Gebiet räume, und drittens den Standpunkt so nehme, daß er gänzlich außerhalb der Sphäre der Philosophie fällt.“ Der Verfasser „gesteht gern, daß er am Liebsten eine solche Stellung einnehmen würde.“ Was hält nun den Verfasser noch ab, ohne Weiteres dieser seiner Lieblingsneigung nachzugehen? Es ist dieß: „es frage sich nämlich nur zuvörderst, sagt er, ob ein Stand dieser Art zu fassen möglich sey, und sodann, ob, wenn er einzunehmen wäre, er auch hinlänglich würdig seyn möchte, um in Ansehung dessen, was er leistet, die Vergleichung mit demjenigen nicht scheuen zu dürfen, was die Philosophie zu leisten in Anspruch nimmt.“ — Methodisch betrachtet der Verfasser zuerst das Erstere, die Möglichkeit solchen Standpunkts. Darüber finde nun wohl kein Zweifel statt, und dieß aus dem guten Grunde, — „da derjenige Theil der Menschheit, und wahrlich weder der kleinste noch der schlechtere, der keine Gelegenheit gehabt hat, noch hat, sich philosophische Kultur anzueignen, sich auf denselben gestellt findet.“ „Und zwar habe dieser Theil der Menschheit das Größte in Religion, Sitte, Kunst, Wissenschaft, Staat geleistet ohne alle Dazwischenkunft der Philosophie, dergestalt daß diese nicht etwa nur dabei nicht zu Rathe gezogen wurde, sondern sehr häufig noch erst gar sich zu regen anfangen sollte, wenn von den großen Grundvermögen der Menschheit, Genie, Vernunft und Gewissen, Alles bereits vollbracht war,“ daher „dürfen wir denn nun auch an dem zweiten Punkte, nämlich der Würdigkeit des Geleisteten, ebenso wenig zweifeln, und zwar um so weniger als die Philosophie selbst in

dieſem Gehalte oft (?) ihren einzigen Inhalt findet und ohne denſelben ſich in großer Verlegenheit um ihr Daſeyn befinden würde." — Gewiß! ohne den Gehalt, den Genie, Vernunft und Gewiſſen hervorbringen! — Warum hat ſich aber der Verfaſſer nicht an die ungeheure Autorität und an die Arbeit dieſer „außerphiloſophiſchen Menſchheit" angeſchloſſen, um ohne Verunglimpfung der Philoſophie, ja „ganz unbekümmert um ſie," in Kunſt, oder Religion, oder Wiſſenſchaft, oder im Staat etwas, wenn auch nicht das Größte, doch Etwas hervorzubringen? Die Menſchheit giebt ihm das Beiſpiel, in einem Standpunkte nur inſofern etwas zu leiſten, als ſie ſich in demſelben befindet; — der Verfaſſer unternimmt dagegen, über die Philoſophie etwas zu leiſten und ſich doch außer ihr zu ſtellen. Es iſt auf dieſe Weiſe eine feine Zweideutigkeit, wenn gleich auf der erſten und folgenden Seite des Vorworts geſagt iſt, daß „die Verfaſſer bald gefühlt haben, daß ſie in ihren Geſichtskreis das Gebiet der ganzen Philoſophie aufnehmen, ja! denſelben über das Gebiet der Philoſophie hinaus erweitern müſſen." Das ganze Gebiet der Philoſophie in ihren Geſichtspunkt aufnehmen, heißt nach der ſo eben angeführten Beſtimmung ihrer außerphiloſophiſchen Stellung, gar nichts von der Philoſophie in denſelben aufnehmen, und ihn über ſie hinaus erweitern, heißt ihn nicht einmal bis an dieſelbe hinan ausdehnen.

In demſelben Formalismus von methodiſcher ſchleppender Gründlichkeit, der ſich im Bisherigen bemerklich gemacht, geht der Verfaſſer weiter an die Angabe deſſen, was die Menſchheit als eigenthümlich in jener Stellung bezeichne. — Hier biete ſich zunächſt die einfache Wahrnehmung dar — welche? daß „die Menſchheit, in mannigfachen Richtungen Geiſt und Vermögen (ein eigenthümlicher Unterſchied) übend und bethätigend vorgefunden werde." Das Nähere iſt dann, daß „erſtens dieſe Bemühungen nicht ziel- und maaß-

loos, daher nicht ohne Gegenstand seyen.“ Solche große Apperçus ergeben sich dem Verfasser, wenn er die Menschheit betrachtet. Daß er auch noch daran denkt, für dergleichen Thesen einen Beweis zu geben, ist selbst ein Beweis für die Gründlichkeit seines Verfahrens. Es brauchen hierfür, heißt es, „nur die vier höchsten Gegenstände jener mannigfaltigen Thätigkeit genannt zu werden, Religion, Kunst, Staat, Wissenschaft.“ Das fünfte früher Genannte, die Sitte, bleibt hier ohne weitern Grund und Beweis hinweg.

Das zweite Apperçu wird als dasjenige angekündigt, „was am Allgemeinsten, rein theoretischer Art, auf diesem Standpunkte (des Ganzen, des Vollkommenen, des Abgeschlossenen u. s. f.) angetroffen werde, insofern es noch besonders neben allem jenem Wirksamen und Thätigen ausgesprochen zu werden verdiene.“ (Bei wie vielem Anderen, was er sagt, hätte dem Verfasser noch das Bedenken aufstoßen können, ob es auch ausgesprochen zu werden verdiene?) Jenes am allgemeinsten Angetroffene sey darin befaßt: „die Menschheit ist für ihren jedesmaligen Schauplatz und gegenwärtige Lage mit allem an Wissenschaften und Vermögen Erforderlichen immer zur Genüge versehen.“ Glückliche Menschheit! weiser Autor! der seine Reden so gut bedingt, daß sie in richtige Tautologien auslaufen; — stellen wir uns den abstrakten Satz des Verfassers in konkreterer Gestalt vor, so wird es für sich einleuchtend seyn, daß zu einer jedesmaligen, gegenwärtigen, mittelmäßigen oder weniger als mittelmäßigen Schrift alles Erforderliche, Unwissenheit insbesondere in dem Gegenstande, über welchen geschrieben wird, und überdieß in Wissenschaftlichem überhaupt, Kahlheit und Dürre der Vorstellung, Steifheit der Rede u. s. f. und u. s. f. immer zur Genüge vorhanden ist, auch noch ein Reichthum Eigendünkels, um „jene Genüge“ selbst als Reichthum zu betrachten. Der Verfasser mehrt sogleich die Genüge der Menschheit; er fährt fort: „so weit sie es bedarf

und fähig iſt (— wieder ein weiſes Bedingen), weiß ſie ſich über die höchſten Gegenſtände vollkommene Rechenſchaft zu geben, nicht bloß dieß, ſondern ſie beſitzt auch dieſe Gegenſtände, zum Beiſpiel, das Göttliche, Natürliche (ſo reich iſt die Menſchheit, daß das Göttliche und Natürliche nur beiſpielsweiſe angeführt ſind) — ganz; (dieß iſt viel! aber zur vordern Bedingung kommt hinten noch eine hinzu,) ſoweit dieſe höchſten Gegenſtände und Weſen irgend nur in die der menſchlichen Natur eigenthümliche Begrenztheit einzugehen vermögen." Jene hohe Beglückung der Menſchheit, das Göttliche und Natürliche z. B. ganz zu beſitzen, iſt durch die Bedingung, ſoweit ſie ſolches Beſitzes fähig, ſoweit die hohen Gegenſtände und Weſenheiten in die Begrenztheit der Menſchheit einzugehen vermögen, entſetzlich herabgeſtimmt. Aber da auf dieſe Weiſe nichts geſagt geweſen wäre, richtet es der Verfaſſer wieder auf, indem er fortfährt: „Es iſt aber die tiefe Natur jener hohen Gegenſtände, in jede Art von Begrenztheit, die als von ihnen ſelbſt erſchaffen ſich darſtellt, wie zum Beiſpiel die Menſchheit — (der Verfaſſer iſt in ſeinen Beiſpielen immer großartig —) nach ihrer Natur iſt, einzugehen, ohne doch von der Natur ihrer Weſenheit etwas zu verlieren." Hierüber hätte man neugierig ſeyn können, etwas Verſtändiges zu vernehmen, wie die hohen Gegenſtände und Weſen in das Begrenzteſte eingehen (— ein bequemes Wort) und von ihrer Weſenheit (oder wie der Verfaſſer nachdrücklicher ſagt:) von der Natur ihrer Weſenheit dabei nichts verlieren. Was er hinzuſetzt, klärt die Schwierigkeit nicht auf, — im Gegentheil! „Der Sinn jener Begrenztheit ſoll für den Menſchen nicht ſeyn, ein bloß Hemmendes, Niederziehendes, Laſtendes für ihn zu ſeyn, ſondern das was ſeiner Exiſtenz, die ſchrankenlos genommen, ein Gleichgültiges, Unbeſtimmtes wäre, erſt Art, Maaß und Ziel verleiht, — nach einem auch ſonſt wohl ſchon bekannten

Satze, daß sich in der Beschränkung recht eigentlich erst der Meister zeige.“ Es ist ein gar gründlicher Gedanke, daß, wenn die Existenz des Menschen schrankenlos genommen werde (— wie kommt der Verf. zu solchem Nehmen!), sie ein Gleichgültiges und Unbestimmtes sey; so aber seyen die Schranken das, was der Existenz Art, Maaß und Ziel ertheile. Nach andern Ansichten sind es umgekehrt die hohen Gegenstände und Wesen, ist es Religion, ferner Staat, Recht, Sittlichkeit, Wissenschaft, woher dem Menschen Art, Maaß und Ziel kommt; wäre es bereits die Begrenztheit seiner Natur selbst, seine Endlichkeit, welche ihm Art, Ziel und Maaß ertheilte, was bedurfte es des Eingehens jener hohen Gegenstände und Wesen? — Am schlimmsten kommt dabei die angeführte schöne Zeile Göthe's weg, die der Verf. mit gänzlichem Unverstande für seine unverdauten Gedanken gebraucht, in denen ihm die Begrenzung der Meisterschaft, und dann Art, Maaß und Ziel, d. i. die Vernunft, das Göttliche der Gesetze der Natur und des Geistes zusammenläuft mit den Schranken als dem Endlichen, von ihm selbst den hohen Gegenständen und Wesen Entgegengestellten — dem Endlichen, welches das Vergängliche, Eitle, ja das Princip des Schlechten und Bösen ist. — Solches Beispiel giebt ein Recht, dem Ausspruch des Meisters den anderen entgegenzustellen, daß in solcher Beschränkung recht der Schüler sich zeige.

In dem Angeführten beginnt der Mittelpunkt der Verworrenheit des Verfassers sich aufzuthun; er hebt sich vollständig heraus, wenn er daran geht, die vier oben genannten Gegenstände zu „durchmustern“ um zu zeigen, wie es die Menschheit — die (wie oben angegeben), auf dem Gebiete ihrer nicht philosophischen Bildung in mannigfachen Richtungen thätig und übend angetroffen werde,“ bei Hervorbringung derselben gehalten habe. In dieser „Durchmusterung“ findet der Verf. das Resultat, daß „die menschliche Vernünftigkeit thätig gewesen sey, es in Allem möglichst zu einem Abschlusse, zu einem

Ganzen zu bringen." Ehe wir den Sinn, den der Verf. dieſem leeren Reſultate gegen die Philoſophie giebt, weiter betrachten, führen wir ein anderes, obgleich abſtraktes, doch gehaltvolleres Reſultat deſſelben an, dieß nämlich, daß „in dem Entwickelungsgange ſich für den Anfangspunkt nur der Begriff der Einzelnheit ergebe, die aber in ihrer Ausbildung zu einem Zielpunkte gelange, der eine Totalität, erfüllter Anfang ſey, als eine volle Wirklichkeit das erreicht habe, was der Begriff der Einzelnheit nur der Idee, der Möglichkeit, der Anlage nach, als vorhanden darbiete." Man ſieht, der Verfaſſer geniert ſich nicht, hier einen Satz der Encyklopädie, die er in jeder Rückſicht verdammt, meiſt mit deren eignen Worten nachzureden, und dabei auf ſolches ſein ſogenanntes Reſultat ſich viel zu Gute zu thun.

Des Verfaſſers Durchmuſterung der genannten vier Gebiete iſt auf wenigen Seiten abgethan; ſie iſt jedoch nicht oberflächlicher, als es für den großen Satz nöthig iſt, daß die Menſchheit in allem ihrem Thun es immer zu einem Ganzen zu bringen thätig geweſen ſey. Wir heben nur das aus, was der Verfaſſer in den Leiſtungen der Menſchheit über die Wiſſenſchaft findet; es wird aus dieſer Anführung auch hervorgehen, was der Verf. unter einem Abſchluſſe, einem Ganzen meint.

In der Wiſſenſchaft ſey die Natur der Gegenſtand, aber derſelbe ſey im Wiſſen nicht mit der Anlage zum Wiſſen gleichzeitig vollſtändig gegeben (— ſchon das Wiſſen ſelbſt iſt mit der Anlage zum Wiſſen nicht gleichzeitig, und gewiß auch nicht vollſtändig gegeben; auch iſt ebenſo gewiß im Wiſſen der Gegenſtand, die Natur nicht gleichzeitig vollſtändig gegeben; was aber die Anlage zum Wiſſen betrifft, ſo pflegt man dafür zu halten, daß die Natur nicht nur gleichzeitig mit Adam oder mit jedem Kinde, ſondern ſelbſt noch vor demſelben „vollſtändig gegeben" ſey. — Aber dergleichen Schiefheit und

geſchraubte Leerheit iſt wohl mit jedem Satze des Verf. gleichzeitig und vollſtändig gegeben). — „Da der Gegenſtand, die Natur ſich erſt ſpäter und nur nach und nach enthülle, ſo ſey die Wiſſenſchaft daher größtentheils nur noch erſt im Wiſſen begriffen, habe noch nicht die Reife der Totalität" (— und wenn und wo ſie nach dem Verfaſſer dieſe erlangt hätte, ſollte ſie da in etwas Anderem als im Wiſſen begriffen ſeyn?).

„In den eigentlichen Naturwiſſenſchaften fehle noch der Abſchluß; nur in einzelnen kleineren Kreiſen habe das Wiſſen ſchon, wenigſtens im Umriſſe, den Charakter einer Ganzheit zu gewinnen begonnen, wie z. B. in der Botanik durch die Lehre von der Metamorphoſe, und in der Farbenlehre." Ohne zu rügen, daß die letztere ihren Gegenſtand auf ganz andere Weiſe wiſſenſchaftlich aufgefaßt, als die Botanik, die durch die Lehre von der Metamorphoſe ſchon „den Charakter einer Ganzheit" gewinnen ſollte, ſo müßte der Verf., um ſeine Verſicherung über das Mangelhafte der Naturwiſſenſchaften zu begründen, zeigen, daß er weitere Kenntniſſe von denſelben beſitze, als nur dasjenige, was er aus Goethe's Arbeiten darüber kennt. Wie mag er mit ſeinem Abſchluſſe, ſeiner Ganzheit vereinigen, was er weiterhin S. 195 aus Goethe triumphirend anführt: „Die Natur hat kein Syſtem (d. i. nach der Erläuterung des Verfs.: ſie iſt kein ordinairer (!) in ſich abſchließender Kreis, den man im Begriffe fertig vorzuzeigen vermöchte), ſie hat, ſie iſt Leben und Folge aus einem unbekannten Centrum zu einer nicht erkennbaren Grenze. Naturbetrachtung iſt daher endlos u. ſ. f." — Ferner iſt es auch eine Stelle Goethe's „über die Wichtigkeit der Wirkung, welche die Entdeckung, daß die Erde rund iſt, und die Lehre des Copernicus auf die menſchliche Vorſtellung hervorgebracht haben," die den Verf. bewegt, in den mathematiſchen Wiſſenſchaften der Geographie (unter dieſe Wiſſenſchaften rechnet ſie der Verf.) und der Aſtro-

nomie den Abſchluß erreicht zu finden. Man ſieht die Genügſamkeit der Forderungen in dem, was zur Vollendung einer Wiſſenſchaft gehöre; in den Kenntniſſen, die in den Trivialſchulen gelehrt werden, daß die Erde rund iſt und daß ſie ſich um die Sonne bewegt, ſind für ihn „Geographie und Aſtronomie" fertige vollendete Wiſſenſchaften. Es hätte den Verf. doch wundern müſſen, daß die Geographen und Aſtronomen, nachdem ihre Wiſſenſchaften in jenen Entdeckungen bereits die Reife der Totalität erreicht haben, doch noch immer im Wiſſen begriffen waren, und noch darin begriffen ſind. — Der fernere Fund einer erbaulichen leeren Paralleleſirung dieſer zwei vollendeten Wiſſenſchaften mit religiöſen Lehren giebt dem Verf. ſo viele Befriedigung, daß er ſie zum Ueberdruſſe wiederholt.

Indem nun der Verf., (wie, nach ſeiner Angabe, die ganze Menſchheit) ſeinen Standpunkt außerhalb der Philoſophie nimmt, glücklicher Weiſe jedoch nicht die ganze Menſchheit, um über die Philoſophie mitzureden, ſich mit dem Erforderlichen zur Genüge verſehen glaubt; ſo erſpart er uns die Mühe, das zu ſagen, was er ſelbſt hiermit von ſeiner Arbeit ſagt, daß er, um den gewöhnlichen Ausdruck hierfür zu gebrauchen, von der Philoſophie wie ein Blinder von der Farbe ſpricht; es kann daher nur eine Sache äußerlicher Kurioſität ſeyn, noch weiter zu ſehen, wie der Verf. ſich dabei benimmt. — Die Kaprice, die er ſich über die Philoſophie erſchaffen hat, und in der Schrift ausführt, iſt kurz dieſe, „daß die menſchliche Thätigkeit in den Sphären der Religion, Kunſt, Wiſſenſchaft, Staat, es zu einer Totalität bringe, die Philoſophie aber ſich das All der Dinge, die Allheit, auch Alles ſagt er, zur Aufgabe mache." Woher der Verf. dieß hat, giebt er nicht an; er bleibt bei dieſer trockenen Verſicherung, und läßt ſich nicht auf eine Erörterung des Unterſchiedes von Totalität und Allheit, noch überhaupt auf die unterſchiedenen Formen der Allgemeinheit

saur
BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR
HEGEL, G.W.F.
3-598-51128-9
FN: 01487/035

ein, welche in dem logischen Theile der Encyklopädie auseinandergesetzt sind; das übel gebildete Denken des Verfs. greift zu der schlechtesten dieser Kategorien, zu der Allheit, und muthet aus seiner Autorität sie der Philosophie überhaupt und insbesondere auch derjenigen zu, welche sich am ausdrücklichsten gegen diese Kategorie erklärt hat, und der so wenig als andern Philosophien, vollends sie zum Princip zu machen, je eingefallen ist. Die Totalität will der Verf. sich zum Lieblingswort vorbehalten. Wie der Eigensinn der faktischen Unrichtigkeit, dem Allgemeinen, der Idee, dem Begriffe das All, Alles, die Allheit zu substituiren, mit seinem Grund-Appercu zusammenhängt, wird sich nachher ergeben. „Ob nun gleich, fährt der Verf. fort, die Allheit sich zum Gegenstande und Aufgabe zu machen, der Philosophie eigenthümlich sey, so sey doch der Anblick und der Begriff des Alls dem Menschen, selbst dem nicht philosophischen, keineswegs gänzlich entzogen." Jedoch, S. 49, versichert er, „der philosophische Standpunkt gehe erweislich von einer Aufgabe aus, welche weit über die Kräfte und Angemessenheit des Menschen reiche; denn es zeige sich kein von Hause aus existirendes Organ der Menschheit für die Allheit;" womit hat denn nun der nichtphilosophische Mensch den ihm keineswegs ganz entzogenen Anblick und sogar den Begriff des All's aufgenommen? S. 11 hieß es bereits: „die Forderung eines All's lasse sich schon innerhalb der menschlichen Sphäre als unangemessen und unerfüllbar abweisen;" — man kann sich daher nur wundern, warum nicht auch der Verf. aus der Reflexion seines Standpunkts, den er als den außerphilosophischen angiebt, da die Menschheit ohnehin von Hause aus kein Organ für die Allheit besitzt, dieselbe abgewiesen hat; aus dem philosophischen, können wir ihm die Nachricht geben, ist diese Kategorie nicht nur längst abgewiesen, sondern, wie gesagt, niemals darin gewesen. Zu dergleichen Gerede, das er Untersuchung nennt, unterläßt der Verf.

nicht, in der Weiſe ſeiner ſchwerfälligen Bevorwortung mit der Zuſicherung einzuleiten (S. 48), daß er mit der gehörigen Gründlichkeit und Tiefe zu Werke gehe.

Es iſt ſchon erwähnt worden, daß der Verf. im Vorwort auf ſein Hauptapperçu von der Philoſophie zurückkommt. Auch von dieſer Darſtellung und dem daran geknüpften Raiſonnement muß ſo viel als möglich abgekürzte Rechenſchaft gegeben werden; jedoch iſt beim Verf. aller Inhalt mit der bleiernen Schwerfälligkeit des Vortrags ſo ſehr verwebt, daß dieſe ſich kaum trennen läßt. — Der Verf. ſtellt hier ſeine Verſicherung, daß die Philoſophie ſich die Allheit zur Aufgabe mache, bei Seite, und nimmt deren Angabe, das Allgemeine vorzugsweiſe zu behandeln, auf. Dieſer Vorzug der Philoſophie iſt es, den er hier behandelt. „Da es nämlich, argumentirt er, doch nur dieſelbe menſchliche Natur ſey, die in der Philoſophie das Allgemeine behandeln ſolle und die in anderen Beziehungen ein Beſonderes zu wirken ſcheine; da ſie ferner, was ſie Aechtes, Wahres, Gründliches zu Stande bringe, nur aus ihrer geſammten Kraft, deren Geſetz die Totalität ſey, bewirke, ſo verſchwinde hieran bereits der Unterſchied gänzlich. Dieſelbe menſchliche Natur wirke überall das Unterſchiedene auf dieſelbe Weiſe; das Wahre werde daher in Abſicht auf das Kraftmaaß überall von derſelben Totalität menſchlicher Natur zu Stande gebracht.“ — Was für ein Kraftmaaß die menſchliche Natur bei ihren Hervorbringungen aufwende, darüber wird nicht leicht jemand das Intereſſe haben, Betrachtungen anzuſtellen, aus dem einfachen Grunde, weil dieſelben über die Unbeſtimmtheit des quantitativen Unterſchiedes nicht hinauskommen könnten. Aber mehr Genoſſen mag der Verf. in dem Stehenbleiben bei der Oberflächlichkeit des abſtrakten Satzes finden, daß eben alles Wahre von derſelben Totalität der menſchlichen Natur bewirkt werde. Hier geht jedoch die Dumpfheit ſo weit, auch noch zu ſagen, daß alles Unterſchiedene

auf dieselbe Weise von ihr bewirkt werde. — Insofern nun aber doch ein besonderer Unterschied in Ansehung des Inhalts, zwischen Philosophie, Religion, Kunst, Wissenschaft, Staat anzuerkennen sey, so gleiche dieser sich an sich selbst aus, „denn jedes Besondere sey, da ihm ursprünglich in Absicht auf seine Kraftanlage gleicher Werth zukomme, nicht ungleich in Rang und Werth, in Beziehung auf anderes Besondere, sondern in Beziehung auf sich selbst, in wiefern es das ursprüngliche Kraftmaaß in sich noch nicht erschöpft hat und vollkommen darstellt." Sollen nun Religion, Kunst, Wissenschaft, Staat, in Beziehung auf sich selbst, an Rang und Werth ungleich seyn können, d. h. wenn wir den Inhalt von den steifen Ausdrücken, in die er gehüllt ist, entkleiden, — kann es schlechte Religionen, schlechte Kunstwerke und Kunstepochen, schlechte Staaten und Wissenschaften geben, — wie steht es dann damit, daß die Menschheit zu allen Zeiten mit allem Erforderlichen hinlänglich versehen ist, ihre hohen Gegenstände und Wesenheit immer ganz besitzt, sich im Wissen vollkommen Rechenschaft darüber giebt u. s. f. — Ein Unterschied von falschen, schlechten und von wahrhaften Religionen, guten oder schlechten Kunstwerken u. s. f. würde auf Voraussetzung von Grundsätzen, Normen des Schönen, Wahren u. s. f. führen; das Allgemeine aber ist es, wogegen der Verf. sich auf alle Weise sträubt; so drückt er sich mit den geschraubten Formeln von Ungleichheit gegen sich selbst, nicht völliger Erschöpfung des Kraftmaaßes u. dergl. herum. — Nun folgt das ganz eigenthümliche Raisonnement gegen die Philosophie, das dem Verf., nachdem seine Schrift geendigt war, noch eingefallen ist und im Vorworte nachgebracht wird. — „Wolle die Philosophie einen gewissen Vorzug behaupten, so bleibe hierfür nichts übrig, als eine gewisse Gemeinschaftlichkeit des Inhalts mit Religion, Kunst u. s. f. Hierin wurzele die von ihr als besonderer Vorzug in Anspruch genommene Allgemeinheit ihrem eigent-

lichſten Sinne nach." — Hier verfällt alſo der Verf., ſtatt der in der Schrift ſelbſt der Philoſophie zugemutheten Allheit, auf die gleich ſchlechte Kategorie der Gemeinſchaftlichkeit, und verſichert, dieß ſey nicht nur der eigentliche, ſondern der eigentlichſte Sinn der philoſophiſchen Allgemeinheit. — Zuvörderſt entgegnet der Verf. gegen den der Philoſophie fälſchlich aufgebürdeten Vorzug der Gemeinſchaftlichkeit des Inhalts mit Religion, Kunſt u. ſ. f., daß ſich eine ſolche Gemeinſchaftlichkeit nicht denken laſſe. (Wie dagegen Religion, Kunſt, Wiſſenſchaft, Staat, bei der einen Totalität der menſchlichen Natur, die Alles überall ſogar auf dieſelbe Weiſe bewirke, zu einem unterſchiedenen Inhalt kommen, — nach einer Erklärung über dergleichen darf man bei dem Verf. nicht nachfragen.) Nun höre man die tiefſinnige Argumentation, daß eine Gemeinſchaftlichkeit des Inhalts, von Religion, Kunſt u. ſ. f. ſich nicht denken laſſe. „Haben nämlich Religion, Kunſt, Wiſſenſchaft, Staat ihren Inhalt nicht ganz für ſich, ſo daß ſie ihn nicht für ſich behalten, ſondern an ein Anderes abtreten können oder müſſen; ſo haben ſie ihn überhaupt nicht, und es giebt dann noch keine wahre Religion, Kunſt, Wiſſenſchaft, Staat u. ſ. f." — Wo iſt je einem Menſchen, außer dem Verf., in den Sinn gekommen, daß die Religion, Kunſt u. ſ. f. ihren Inhalt an ein Anderes abtreten können oder müſſen, um eine Gemeinſchaftlichkeit zu haben? Iſt es dem Verf. in der That Ernſt damit, daß z. B. die indiſchen, griechiſchen, chriſtlichen Kunſtwerke, Poeme, Skulpturwerke, Malereien u. ſ. f. nichts Gemeinſchaftliches haben mit dem Inhalte dieſer Religionen? Der Verf. führt unter ſeinen Gebieten auch die Wiſſenſchaft auf; hält er dafür, daß die Wiſſenſchaften des Staats, darunter des Rechts u. ſ. f. der Religion u. ſ. f. nichts Gemeinſchaftliches haben mit dem Inhalte des Staats, des Rechts, der Religion u. ſ. f.? — Offenbar hat der Verf. bei den leeren Abſtraktionen, in denen er ſo breit iſt, ſich nichts ge-

dacht, nicht den konkreten Sinn derſelben vor ſeiner Vorſtellung gehabt. Aber das andere Horn des Dilemma iſt noch beſſer, als die Ungereimtheit des erſten: „Haben Religion u. ſ. f. aber ihren Inhalt ganz für ſich, ſo kann er an ein Anderes außer ihnen nur zerſtückelt, d. h. in ſeiner Unwahrheit übergehen.“ Das Reſultat dieſes ſtupenden Scharfſinns iſt dann, daß „die Philoſophie in ihrer Allgemeinheit, als eben durch die Gemeinſchaftlichkeit des Inhaltes aller andern Geiſtesgebiete erwirkt, überhaupt nur ein Falſches habe, und ihr beſonderer Unterſchied als radikaler Vorzug eben nur die Falſchheit gegen alles andere menſchliche Treiben und Beginnen“ ſey.

Man ſieht wohl, daß der Verf., der ein Buch von zwei Bänden über Goethe geſchrieben, das, was dieſer geiſtreich behauptet, daß ein Kunſtwerk, Naturprodukt und Charakter u. ſ. f. in ſeiner konkreten Individualität für ſich aufzufaſſen und der Genuß und Begriff deſſelben nicht durch Vergleichung, durch Theorien und viele andere Einſeitigkeiten einer abſtrakten Reflexion, die eine frühe und lange Plage für ihn geworden waren, zu verkümmern und zu zertrümmern ſey, — das was bei Goethe von der Einheit des Inhalts und der Form, die bei einem wahrhaften Kunſtwerk Statt hat, vorkommt, — daß der Verf. dieſe Beſtimmungen ſich ſo eingeprägt, und ſie zum Eckſtein ſeiner Weisheit auf eine ſo ſchülerhafte Weiſe gemacht hat, daß er auch da, wo es ſich um ganz andere Ganze, als ein Kunſtwerk iſt, handelt, um Grundſätze, Geſetze, Gedanken, überhaupt um einen Inhalt, der ſeiner Natur nach allgemein, nicht ſinnlich konkret iſt, dabei ſtehen bleibt, und ungeſchickter Weiſe hier ohne alles Bewußtſeyn über die Verſchiedenheit der Form dieſer Gegenſtände eine Anwendung von jenen ſinnvollen Forderungen macht. Indem er dieſe Vorſtellungen in einer Allgemeinheit nimmt, die er für ſich verdammt, geräth er in die vollſtändigſte Verwirrung und in die flachen Abſtraktionen von

Menschheit, Ganzes, Totalität, das ursprüngliche Kraftmaaß, das, um das Wahre, Aechte u. s. f., hervorzubringen, in seiner Totalität wirksam [illegible] u. s. f. — Es ist die Form der Allgemeinheit selbst, welche es dem Verf. möglich macht, von seinen Gebieten und hohen Gegenständen und Wesenheiten zu reden, welche aber auch zugleich den Vortheil oder vielmehr Nachtheil bringt, ihm die Inkohärenz seiner Gedanken zu verstecken. Sind denn Religion, Kunst, Wissenschaft, Staat, die hohen Gegenstände und Wesenheiten, nicht Allgemeine, Gattungen, Ideen, — die Gegenstände in Form der Allgemeinheit? so seine Kategorien von Form und Inhalt? u. s. f. Das Schlagwort, die Totalität, zu der sich die Einzelnheit erweitern soll, was ist sie ohne Allgemeinheit? Daß aber die Allgemeinheit wesentlich in sich konkret sey, — und diese konkrete Allgemeinheit ist die Totalität, — und nur so Wahrheit habe, ist einer der Hauptsätze der Philosophie, die der Verf. bestreitet und deren Hauptsätze er nicht kennt. — Das Einzelne, fordert der Verf., soll für sich zur Totalität erweitert, selbstständig seyn, und so selbstständig genommen werden; das Besondere, als ein in sich Ganzes, Abgeschlossenes, Fertiges, nicht auf Anderes bezogen, nicht unter Allgemeines subsummirt werden; daher ist ihm die Philosophie um ihrer Allgemeinheiten, d. i. um seiner, — allerdings bei ihm sich genug bleibenden — Wesenheiten und hohen Gegenstände willen, durch und durch ein Falsches. Weil der Verf. die Natur des Allgemeinen selbst nicht betrachtet und ergründet, treibt er sich in gleich verworrenen als oberflächlichen Allgemeinheiten herum. Das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern in seiner Vielgestaltung zu erkennen, ist die Aufgabe der logischen Philosophie; dem Verf. aber fehlt es an der Kenntniß und dem Bewußtseyn über die trivialsten Formen jenes Verhältnisses.

Den sublimsten Schwung seiner Verworrenheit darüber giebt sich der Verf. bei Gelegenheit seiner Tirade über den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, S. 146. Die hölzerne Deklа-

mation, in der er aufzählt, was dieser Glaube alles dem Menschen gewähre, schließt er damit: „Die Natur und ihre Wissenschaft hat den Werth einer Wahrheit an sich, außer und neben der Wahrheit des Geistes“ (— dieß ist eine neue Natur, die ohne Beziehung auf den Geist Wahrheit hat — eine neue Wissenschaft, ohne die Beziehung auf die Wahrheit des Geistes —), „kurz, (!) das ganze Universum erscheint vor ihm“ (dem Menschen mit jenem Glauben) „als ein in allen seinen Theilen selbstständig organisirtes Ganzes“ (— ein für sich verworrener und zweideutiger Ausdruck, — wenigstens fassen wir daraus, daß es ein Ganzes ist, von dem die Rede sey —), „wovon jeder Theil in seiner höchsten Wahrheit nur als ein Ganzes, das nicht aufzulösen ist, nicht aber beziehungsweise nur, Wahrheit hat.“ Für den Verf. ist es kein Galimathias, daß das Universum Ein Ganzes, das nur Theile hat, genannt wird, und daß dennoch jeder Theil desselben selbst ein Ganzes seyn soll, dessen höchste Wahrheit sey, ohne Beziehung auf andere Theile und damit (da das Ganze die Beziehung der Theile auf einander ist), ohne Beziehung auf das Ganze zu seyn, dessen Theil er ist. — Solche Logik soll der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele lehren; den Verf. hat derselbe nur in den vollkommenen Widerspruch geführt, nicht zur Ahnung, in welchem Widerspruch er befangen ist, und um dieser Unwissenheit willen noch weniger zum Bedürfniß und zur Sehnsucht, den Widerspruch aufzulösen.

Ref. unterläßt es, von dem ungereimten Apperçu des Verf. über die gesammte Geschichte der Philosophie, außerhalb deren er sich zu befinden angiebt, mehr als das Resultat anzuführen. Der Verf. macht (S. 40) folgende Eintheilung dieser Geschichte: „Zuerst sey das All vor der Welt, vor allem gegenwärtigen Daseyn und Seyn aufgesucht worden; — diese Verrücktheit, das All aufzusuchen, und es vor der Welt aufzusuchen, muthet er den griechischen Philosophen zu! Wenn er

etwa von den Pythagorärern oder Eleaten gehört hat, daß jene ſagten: „das All und Alles iſt die Zahl; dieſe: das All und Alles iſt das Eine, iſt das Seyn;“ ſo hätte er darin ſehen müſſen, daß dieſe, wie die andern Philoſophen, das All und Alles nicht erſt geſucht, ſondern, wie andere Menſchen, das vor ſich gehabt haben, was man das All oder das Alles ſo in's Blaue hin zu heißen pflegt; daß ſie eben ſo wenig das All oder Alles zu ihrem Gegenſtande gemacht, ſondern vielmehr ſich davon abgewendet, daß ihr Denken einen andern Gegenſtand geſucht, und ihn in der Zahl, im Einen, im Seyn gefunden habe. Aber die Zumuthung geht über Alles, daß wir glauben ſollen, daß jene Philoſophen das All und das Alles vor der Welt aufgeſucht haben — dann ſey das All in der Zuſammenfaſſung des Wirklichen (— hier iſt das Allgemeine als Zuſammenfaſſung genommen —) alſo innerhalb des Wirklichen geſucht worden; der dritte philoſophiſche Standpunkt endlich ſey, als Kriticismus nämlich, der, wo das All nach der Welt geſetzt werde; dieſer ſey aber zuletzt dahin gelangt, das All aufgeben zu müſſen, und „auf das abſolute Gegentheil, auf ein Nichts zurückgekehrt, und läugne nun jeder menſchlichen Erkenntniß ihre objektive Wahrheit und Wirklichkeit ab, als ob (!) zwiſchen All und Nichts kein Drittes in der Mitte liege?“ — Daß nun aber zwiſchen ſolchen Phantasmen von All und Nichts ein Drittes liege, und was dieſes Dritte ſey, docirt der Verf. ſo: „Daſſelbe ſey weit entfernt, All zu ſeyn, doch ebenſo wenig Nichts; nämlich es ſey — Etwas.“ Das iſt doch eine große Entdeckung! — und noch mehr: „das Etwas ſey nicht ein todtes, leeres, ſondern gegliedertes Etwas u. ſ. f.“ — Es kann nur die äußerſte Dürftigkeit des Geiſtes ſeyn, die mit ſolchem Etwas und mit den Worten von todtem, leerem, gegliedertem Etwas u. ſ. f. etwas geſagt zu haben meint. — Wir übergehen gleichfalls, was der Verf., von außerhalb der Philoſophie, dieſer Wiſſenſchaft weiter Uebles nachzuſagen ſich

anstrengt; die Unwissenheit, zu der er sich über dieselbe bekennt, schließt es von selbst aus, daß er etwas Treffendes vorzubringen fähig sey. Er behilft sich damit, einen Gedanken, der über den geschichtlichen Moment der Erscheinung des Philosophirens von Seiten der durch ihn bestrittenen Philosophie geäußert worden ist, aufzunehmen, — aber freilich ohne von der Hauptsache etwas zu wissen, — den Gedanken nämlich, daß der Geist aus dem unglücklichen, entzweiten Zustand einer existirenden Welt in sich zurückgedrängt, sich in einer ideellen, wahrhaftern Welt eine Zuflucht, ein Heilmittel, und den höhern Frieden, der ihm im Daseyn nicht mehr werden kann, gewinnt. Er versichert dagegen, S. 48: „daß von der Erstrebung eines objektiven wahren Inhalts durch die Philosophie durchaus nie und nirgends Etwas sich zeigte." Schwerlich ist je der fanatischste Zelot gegen die Philosophie in der Blindheit seines Verunglimpfens so weit gegangen. Bei andern Zeloten findet sich oft eine Wärme, Lebhaftigkeit, Energie, Kühnheit; hier aber geht Alles in derselben Kälte, Steifheit, geschraubten Demüthigkeit und Schwerfälligkeit vor sich.

Von solcher Erkenntnißfähigkeit und Geistesdisposition ist nichts weiter als gemeine, invidiöse Vorstellungen zu erwarten. So findet sich S. 72 die Konsequenz: „Der Staatsmann, der Religiöse, der Künstler, das entdeckende Genie denken also nicht;" solche Konsequenz erlaubt sich der Verf. gegen eine Philosophie zu machen, welche von aller menschlichen Thätigkeit behauptet, daß Denken darin sey. Gleich darauf setzt der Verf. solche Unbestimmtheiten, wie „höheres, angemessenes Denken," das den andern Gebieten abgesprochen werden solle, an die Stelle der bestimmten Unterschiede, welche die Philosophie macht, und führt das Untergeschobene als historische Angabe von derselben auf, wie er kurz vorher die Konsequenz machte, daß auf andern Gebieten, außer der Philosophie, gar nicht gedacht

werde. — Damit bringt er ferner eine ähnliche, ſcharfſinnige Argumentation in Verbindung, wie die oben erwähnte.

Die Philoſophie nehme den Inhalt der andern Gebiete in Anſpruch und behaupte, ihm die gedankenmäßige Form verleihen zu wollen; nun fragt der Verf.: „wie kann ein vernünftiger Inhalt ohne ſeine verhältnißmäßige Gedankenform beſtehen?“ — was niemand in Abrede ſtellen wird, — und macht jetzt das treffliche Dilemma: „haben jene Gebiete nicht vor Dazwiſchenkunft der Philoſophie die ſchlechthingemäße, vernünftige Gedankenform, wo iſt ihr Inhalt überhaupt vernünftig? Will die Philoſophie aber zu einem nicht vernünftigen Inhalt die vernünftige Form hinzufügen, ſieht ſie denn nicht,“ fragt er, „daß dieß entweder ſchlechthin nichtig oder jedenfalls ein ſehr vergebliches Bemühen iſt?“ Der Tiefſinn des zweiten Horns dieſes Dilemma geſtattet, daſſelbe mit Stillſchweigen zu übergehen; in Anſehung des erſten wäre es überflüſſig, z. B. zu bemerken, daß Gott die Welt vernünftig erſchaffen hat, daß aber dieſer vernünftige Inhalt in der ſinnlichen Anſchauung noch nicht die vernünftige Gedankenform hat, ſondern erſt durch das Nachdenken der Menſchen dieſe Form erhält; daß die Wiſſenſchaften, welche mit den einzelnen Naturgeſtaltungen und Erſcheinungen zu thun haben, nur darum Wiſſenſchaften ſind, weil ſie dieſe in den ſinnlichen Schein vernunftloſer Aeußerlichkeit gehüllten Einzelnheiten durch einen allgemeinen Charakter beſtimmen, ſie auf Gattungen, Arten, auf Geſetze reduciren, und daß Gattungen, Arten, Geſetze, allgemeine Charaktere u. ſ. f. Gedankenformen ſind. Wer einer Seits ein philoſophiſches Syſtem ſtudirt zu haben und beurtheilen zu wollen angiebt und anderer Seits ſich ſo ſehr auf den unphiloſophiſchen Standpunkt ſtellt, daß er dergleichen Kenntniſſe nicht hat, gegen den wäre es, wie geſagt, überflüſſig, das Angeführte auseinander zu ſetzen und die fernere Anwendung davon auch auf die Geſtaltungen der geiſtigen Welt zu zeigen. Der Verf. greift, wie oben zu einem Verſe,

hier (S. 120) auch einmal in Ansehung der Allgemeinheit zu einem andern Ausspruche: „wer in Einem Falle die Tausende mitzusehen nicht vermöge, sey kein wissenschaftlicher Kopf.“ Der Verf. hätte auch wissen müssen, daß ein solcher umgekehrt in tausend Fällen, Pflanzen, Thieren, Begebenheiten u. s. f. nur Einen Fall, nur Eine Pflanze u. s. f. sehen, d. i. daß er denken kann, und daß das Denken jenen individuellen Einzelnheiten, in den Klassen, Gattungen, Gesetzen u. s. f. eine andere Form giebt, als sie in ihrer empirischen Existenz haben und doch ihren Inhalt so wenig verändert, daß es sie damit vielmehr auf ihren wahrhaften Inhalt zurück bringt. Diese Begriffe sind so elementarisch, daß es den außerphilosophischen Standpunkt des Verfs. keineswegs kompromittiren würde, einige Kenntnisse davon zu haben, wie er an dem Beispiel der sonst gebildeten außerphilosophischen Menschheit sehen kann, als welcher jene Bestimmungen ganz geläufig sind. Aber die Gedankenwelt und das Vernünftige liegt nicht so auf der sinnlichen Oberfläche, daß es nur so „in die Hand“ gegeben, noch mit einigen aufgerafften Sprüchen und dem Dünkel einer rohen dürftigen Reflexion erfaßt werden könnte.

Der zweite Theil der Schrift (von S. 79—118) „ein Abriß des Systems des Herrn Hegel nach dessen Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften,“ — ist Theils ein trocknes Inhaltsregister, von dem man nicht sieht, wem es dienen soll, Theils ein weitläufigerer, in den Vortrag der Sache eingehender Auszug der Einleitung; es wird dadurch etwas glaubhaft, daß ein anderer der beiden sonst so „sehr glücklich übereintreffenden“ Verfasser denselben angefertigt habe; in der übrigen Broschüre giebt sich nichts zu erkennen, das ein Eindringen in die Sache und ein Fassen und Erkenntniß des Inhalts zeigte. Die eignen Reflexionen des Verf. sind ohne die geringste Kritik der von ihm gebrauchten Kategorien herausgequält; zu einigem Bewußtseyn über seine Gedankenformen so wie zu einiger Rücksicht auf den Sinn dessen, was er bestreitet, hätte er sich, wenn er

das bekämpfte Werk ſelbſt ſtudirt hätte, doch wohl verleiten laſſen.

Der dritte Abſchnitt, von S. 119—Ende, iſt: „Kritik des hegel'ſchen Syſtems.“ Zu derſelben findet der Verf. für ſeinen außerphiloſophiſchen Standpunkt einen bequemen, bereits fertigen Anknüpfungspunkt darin, daß er in dieſem Syſteme die Vernunft für etwas Wirkliches erklärt findet, „worüber es ihm nicht entfernteſt einfallen könne, Hegel etwa deswegen beſchelten zu wollen.“ S. 121: „Eine Kritik ſey hiermit eben auch angewieſen, dieß Verhältniß der Wirklichkeit aufzufaſſen und praktiſch (!?) wie theoretiſch die Gleichung ſeiner (?) mit dem ſpekulativen Reſultate vorzunehmen;“ — die Geſchraubtheit der Reflexionsweiſe macht den Verf. auch ein ſo ungeſchicktes Deutſch ſchreiben. — Bei der Vollziehung dieſer Gleichung, wie er ſich ausdrückt, hat der Verf. kein Bedenken über die eine Seite, nämlich ob er faktiſch, ohne Philoſophie, Philoſophiſches aufzufaſſen befähigt ſey; er ſcheint dieſe Fähigkeit für ſich vorauszuſetzen, ohne ſich daran zu erinnern, daß er der Menſchheit von Haus aus das Organ für das, was er als den Gegenſtand der Philoſophie anſieht, abſpricht; es iſt daher auch nicht thunlich, die Bildung und Uebung eines mangelnden Organs, eine Gewohnheit im Denken und im Auffaſſen von Gedanken bei ihm zu verlangen. Was dagegen die andere Seite betrifft, ſo meint er (S. 121), „daß wir uns über dasjenige, was auch wir für wirklich halten, leicht vereinbaren dürften, aber damit möchte die Uebereinſtimmung in dem, wie wir es uns als wirklich denken, und denken müſſen, mit Hrn. Hegel noch nicht gegeben ſeyn.“ Wie kommt der Verf. hier auf einmal zu einem Denken und Denken müſſen? und vollends darauf, von einem Denken des Wirklichen zu ſprechen? Beſäße er ſonſt mehr von dem Organ der Philoſophie, ſo wäre ihm ferner bekannt, daß das Wie des Denkens, das ihm Bedenken macht, ſich zum Was zu ſchlagen pflegt, und dieſe Unterſcheidung ſehr nichts-

sagend ist. Ein genügendes Beispiel, wie das Wie des Meinens zu einem historischen Was wird, bietet der Verf. selbst dar, der in einer frühern Schrift, so viel Ref. sich noch erinnert, von Homer die geschichtliche Darstellung macht, derselbe sey ein Trojaner, Zeitgenosse und Vetter des Aeneas gewesen, habe an dem Hofe eines nach Ilium's Fall weit dahinten in Asien sich forterhaltenden trojanischen Reiches gelebt, wie denn die Dichter an den Höfen leben müssen, was Göthe's Beispiel beweise; als Trojaner habe Homer die Griechen als die unsittlichsten Menschen geschildert, indem er sie am Tage der Zerstörung Troja's sich habe betrinken und gegen die Sittlichkeit Abends eine Volksversammlung halten lassen, welche dann auch unordentlich genug ausgefallen sey, u. s. f. — Man sieht, daß, wenn so der Verf. sein Wie, die superiören Appercus, die ihm aus seinem Denken müssen der Wirklichkeit hervorgehen, zu dem historischen Was zu schlagen gewohnt ist, allerdings die zweite Seite der Wirklichkeit unüberwindliche Schwierigkeiten mit sich führt, sich mit ihm darüber zu vereinbaren. — Ein drittes Ingredienz dabei ist das Raisonnement, da die Vergleichung zwischen den Thatsachen und den Begriffen doch nicht ganz nackt vorgenommen werden kann. Von dem außerphilosophischen Raisonnement des Verf. über philosophische Gegenstände sind Proben genug gegeben; aber in dieser kritischen Partie wird dasselbe noch transcendenter. Es soll nur Weniges davon ausgehoben werden; zunächst sein hier breiter ausgeführtes Raisonnement gegen die Form des spekulativen Denkens. Er stellt die Frage: ob diese Form die allgemeine Form des Wahren sey, in welcher sich die Wirklichkeit darbietet? Es wäre mit ja! auf diese Frage zu antworten, daß sich die Wirklichkeit dem Denken in dieser allgemeinen Form, welche die Form des Denkens ist, darbiete; diese Antwort setzte einen platten Sinn der Frage voraus, aber er zeigt sich im Verfolg als noch platter; nämlich, ob sich die Wirklichkeit jedem Verhalten zu ihr überhaupt, es sey ein

Hinſehen, Hinhören u. ſ. f., was es ſonſt ſeyn mag, in ſpekulativer Form darbiete? Er raiſonnirt gegen dieſen ſeinen Einfall, — was freilich ein Leichtes iſt, — indem er ſagt, „daß die Spekulation die Form der Allgemeinheit vielmehr der Wirklichkeit abſpreche und ſich vindicire;" er docirt das Ueberflüſſigſte, „daß Kunſt, Wiſſenſchaft, Staat, Religion, als Wirklichkeit gefaßt, ſich in der That in einer von der Form der Spekulation ganz verſchiedenen Form darſtellen." Er führt dieß in einem weiteren Raiſonnement aus, „wenn das Weſen der genannten Gegenſtände durch die eigenthümliche Form in der Wirklichkeit nicht ausgedrückt würde, ſondern dieß erſt durch die Spekulation geſchehen müßte, ſo müßte bis dahin, auf ein Nichtwiſſen, Nichtkunſt, Nichtreligion, Nichtſtaat zu erkennen ſeyn." Der Verf. würde, wie oben bemerkt, von Anfang an konſequenter geweſen ſeyn, wenn er ſich ſonſt und auch hier enthalten hätte, vom Weſen zu ſprechen, da er das Allgemeine überhaupt perhorreſcirt; eben ſo wenig, als mit ſolcher leeren Abſtraktion, iſt dann mit der eigenthümlichen Form geſagt; dieß iſt ein gleich unbeſtimmter Ausdruck. Dächte er ſich bei Weſen und bei Eigenthümlichkeit in der That etwas Beſtimmtes, ſo hätte ihm einfallen müſſen, daß es Religionen, Künſte u. ſ. f. gegeben hat, welche das Weſen ihrer Gegenſtände im Apis, oder Affen u. ſ. f. in frazzenhaften oder ſchönen Stein- und Farbenbildern, wohl auf eine eigenthümliche, aber nicht dem Weſen eigenthümliche, Weiſe gewußt und ausgedrückt haben, ſo, daß die Philoſophie allerdings auf ſchlechte, oder, wenn der Verf. lieber will, auf Nicht-Religionen, Nicht-Künſte u. ſ. f. erkannt hat. — „Damit aber," ſo wird weiter argumentirt, „verfällt die Spekulation in einen neuen Widerſpruch, da ja jene Gegenſtände doch in der That Wirklichkeiten ſind; und auf der andern Seite, wenn es nur Nichtwirklichkeiten ſind, ſo hat ſie keine Objekte, da ſie es doch mit Wirklichem zu thun hat." — Der Verf. hat ſeine Einfälle in

eine in der That bündig erwiesene Verlegenheit versetzt: die Wirklichkeiten sind nicht in der Form der Spekulation, also sind sie ihr Nichtwirklichkeiten; nun aber sind sie Theils doch, Theils hat die Spekulation selbst es mit Wirklichkeiten zu thun, wie kann sie existiren, wenn sie nur Nichtwirklichkeiten vor sich hat? „Wollen diese," fährt der Verf. fort, „aber doch eine Wirklichkeit behaupten, so würde Wirklichkeit gegen Wirklichkeit auftreten, (diese zweite Wirklichkeit sind die spekulativen Einfälle des Verfs.) und eine davon müßte eine nur gemachte, falsche, eingeschwärzte seyn." Was in solchem Drange die Spekulation für einen Ausweg suche, giebt der Verf. auf seine Weise an; ihm selbst aber muß es überlassen bleiben, die von ihm erschaffene Verlegenheit zu heben. — Andere Kruditäten seines Scharfsinns, z. B. S. 181, daß er uns belehrt, daß die Dinge keineswegs verschwinden, wenn wir auch unser Bewußtseyn über dieselben verschwinden machen, oder S. 204, daß er gegen die in der Encyklopädie betrachtete Unmittelbarkeit, beliebig angiebt, was er mit dem Namen unmittelbare Hervorbringungen belegt wissen will; und daß er noch willkürlicher die Vermittlung, die in allen von ihm angeführten Beispielen, am allernächsten in der Kategorie des Hervorbringens selbst, liegt, außer Acht läßt; — den langen Zug von Trivialitäten durchmustern, sie zergliedern, widerlegen zu wollen, insofern sie Einwürfe, Belehrungen oder Vernichtungen seyn sollen, ist für sich unstatthaft. Aber vollends unthunlich wird es durch ein weiteres Ingredienz in diesem Gebräue, das wo möglich noch abstoßender ist. Das Verfahren, bei der Kritik einer Philosophie von der Philosophie zu abstrahiren, und zwischen dem, was der Verf. Wirklichkeit in Religion, Staat u. s. f. nennt, und dem, was er für faktische Resultate der kritisirten Philosophie, ebenso ohne Grund, wie den Homer für einen Trojaner, Vetter des Aeneas u. s. f., ausgiebt, eine äußerliche Vergleichung anzustellen, giebt das wohlbewußte Mittel an die Hand, eine Philosophie durch alle

beliebige Gehässigkeiten hindurch zu führen. Dieses, selbst in den Händen von dürftigen und schwachen Köpfen sonst mächtige, Mittel ist jedoch längst stumpfer geworden, sey es durch Gleichgültigkeit gegen die Philosophie oder gegen die Religion, oder sey es aus einem tiefern und würdigern Gefühle beider. Es ist das Verfahren, Religion überhaupt, Christenthum insbesondere und dessen nähere Lehren, die Dreieinigkeit, Christi Erscheinen, die Unsterblichkeit, und überdieß den Staat, wie diese Bestimmungen geistlos in den nächsten besten positiven Ausdrücken aufgenommen werden, zusammenzustellen mit dem, was Theils faktisch falsch, Theils so für die Resultate einer Philosophie ausgegeben wird, daß es zu begrifflosen Worten vereinzelt worden ist. Der Verf. steigert dieß Verfahren vollends zu einer transscendenten Virtuosität, indem er wissentlich die Form der Wissenschaftlichkeit verkennt; derselbe Inhalt, insofern er *gedacht* ist, ist für ihn dieser Inhalt nicht mehr. Er ist so dürftig, immer dieselbe Polemik gegen die Form des spekulativen Begriffes zu wiederholen, nur in immer größerer Verworrenheit. S. 131 weiß er von einem Ansinnen „der Spekulation, nach welchem" die Wirklichkeit, „Wahrheit als absolut wahr nur insofern *entwickeln* solle, daß *sie nicht auch in sich selbst Wahrheit* sey," (— man versuche, hiebei sich etwas zu denken! —) „sondern ihre höchste Sanktion erst aus *einem Andern*, wie z. B. dem spekulativen Begriffe, entwickeln müsse," — wo hat der Verf. gefunden, außer in seiner eigenen Verkehrung, daß der wieder beispielsweise angeführte spekulative Begriff *etwas Anderes* seyn solle, als die innere Wahrheit der Wirklichkeit selbst? Er fährt fort: „die Wahrheit der *Wirklichkeit* in spekulativer Form sey dieser fremd" — dieß Hauptargument des Verfs. kann ihm, bei der Unbestimmtheit der vorausgesetzten Wirklichkeit, beliebig zugegeben werden, und eben so sehr auch nicht; — die Wahrheit in Form der Religion ist eben so sehr der Sonne, den Gestirnen u. s. f.,

den Pflanzen und den Thieren, auch dem Bedürfniß — Geschäftsleben der Menschen fremd; die Sonne, die Gestirne u. s. f., die Pflanzen, Thiere, Menschen, sind eben so wenig Kunstwerke. Daß der Verf. die Wissenschaften, freilich bei eingeschränkten Kenntnissen von denselben, nicht aber den, sich und die Wirklichkeit im reinen Denken wissenden Geist, als eine Wirklichkeit gelten läßt, ist ein Belieben seiner Idiosynkrasie, welches, weil der Wirklichkeit die Wahrheit in spekulativer Form fremd sey, diese für „eine Fiktion," für ein Machwerk des spekulativen Begriffs erklärt, womit er sich selbst und Andere täusche. — Die Kategorien: Fiktion, Täuschung, welche die dünkelvolle Unwissenheit des Verf. von spekulativer Wissenschaft gebraucht, können als ganz richtig auf die Kunst angewendet betrachtet werden; dessen ungeachtet gilt dem Verf. die Kunst für eine Wahrheit der Wirklichkeit, ist eine seiner Sphären der hohen Gegenstände und Wesenheiten der Menschheit. Seiner Menschheit macht es dann der Verf. im Gegensatze gegen jenes spekulative Fingiren u. s. f. sehr bequem mit ihrer wahrhaften Wirklichkeit; „die Wirklichkeit," sagt er, „weiß (?) nur, daß, wenn man die höchste Wahrheit finden will, man sich auf die höchsten Standpunkte ihrer, wie sie in der Wirklichkeit ist, stellen müsse." Es ist damit eine große Leichtigkeit angegeben, die Wahrheit zu finden; man hat sich eben ohne Weiteres auf die höchsten Standpunkte zu stellen; vielleicht soll auch nur ausgedrückt werden, daß die Wirklichkeit — doch wohl nur die des Verf., — von dem Wege, auf dem zur Wahrheit zu gelangen sey, nur so viel anzugeben weiß. Schon vorher, S. 120, hatte er dem Glauben solche Leichtigkeit zugeschrieben; „derselbe," heißt es dort, „giebt mit einem Male in die Hand, was das Zählen, Rechnen', (darunter versteht er das Denken), „mühselig zu Stande bringt." Die oben angeführte „Durchmusterung" der Wissenschaften, der Geographie und der Astronomie, mag den Lesern des Verf. wohl den Glauben in die Hand ge-

ben, daß deſſen wiſſenſchaftliche Kenntniß nicht durch vieles Zählen, Rechnen zu Stande gekommen iſt, und in Anſehung der Philoſophie iſt dem Ref. durch die Schrift des Verf. der Glaube gleichfalls nahe gelegt, daß ſie nicht durch Gedanken, auch nicht durch ſchlichten Glauben dem Verf. in die Hand gegeben worden iſt. Der ſchlichte Glaube ſpreizt ſich nicht, über Wiſſenſchaften mitzureden, außerhalb deren er ſeine Stellung zu haben weiß, viel weniger betritt er den finſtern Weg der Gehäſſigkeit, des Hohns, oder gar einer, vielleicht ſelbſt ſcurril zu nennenden Laune. — Auf den Grund der anzuſtellenden Vergleichung der philoſophiſchen Reſultate mit der Wirklichkeit, kann der Verf. S. 173 mit behaglicher, ſatyriſch-ſehnſollender Wohlmeinenheit, „nicht die Gelegenheit vorübergehen laſſen, Hrn. Hegel in Schutz (? welche gewichtige und wohlwollende Protektion?) zu nehmen, gegen einen Vorwurf, der ihm, in Beziehung auf ſein Philoſophiren über den Staat, gemacht wird, nämlich gegen den, daß er nur gewiſſen Anſichten zu Liebe, ſich bequeme, die Monarchie als die höchſte, als die abſolute Form des Staats für den Begriff zu entwickeln. Von ſolchem Vorwurfe befreie indeſſen Hrn. Hegel am Meiſten (— man ſieht, daß dem Verf. nicht der Begriff der Sache und das Beweiſen aus demſelben, ſondern exoteriſche Beziehungen, für das Meiſte gelten —) dieß, daß er in einem Staate lebend, welcher nicht im eigentlichen und entwickeltern Sinn konſtitutionell genannt werden kann (— und warum nicht? verſchweigt der Verf. Der Name thut nichts zur Sache; welche der vielen Theorien von einem konſtitutionellen Staate er im Kopfe habe, hätte er angeben, und vor allem zeigen müſſen, daß ſeine Theorien etwas taugen), und beauftragt (?), über Naturrecht und Staatswiſſenſchaft Vorleſungen zu halten, die rein (?) konſtitutionelle Monarchie ſeiner wiſſenſchaftlichen Ueberzeugung nach als das Abſolute einer Staatsform, nicht die Monarchie an ſich, aufſtellt.“ Der Verf. bemüht ſich, in behaglicher Gehäſſigkeit mit wieder-

holter besonderer Anführung der Beauftragung, solchen Widerspruch in gestissentlichern Zügen auszuführen; dieß ist ihm, wie seine Floskeln vom Absoluten einer Staatsform, und sein Abstraktum von einer Monarchie an sich, zu überlassen.

Die widrigste Seite der Schrift ist leider endlich auch noch zu erwähnen: der traurige Kitzel des Verf., launig und spaßhaft zu thun; es mag das eine Beispiel von dieser abgeschmackten Sucht erwähnt werden, wo sie ihn bei der Lehre von der Unsterblichkeit befällt. Diese Lehre ist, außer den politischen Insinuationen, diejenige, die am häufigsten gebraucht zu werden pflegt, um auf eine Philosophie Gehässigkeit zu werfen. — Für den Verf., — er findet die erwähnte Lehre nicht in der Philosophie, die er zu betrachten vorgiebt, — ist es nicht vorhanden, daß in dieser Philosophie der Geist über alle die Kategorien, welche Vergehen, Untergang, Sterben u. s. f., in sich schließen, erhoben wird, abgesehen von anderen, eben so ausdrücklichen Bestimmungen; er mag die Lehren des Christenthums etwa in der Form des Katechismus erkennen, aber das Philosophische und derselbe Inhalt, wenn er in philosophischer Form ist, existirt nicht für ihn. Im Zusammenhang mit jener Lehre vermißt er auch den Tod in jener Philosophie, S. 143; und umgekehrt, wenn ihm einmal zu wenig vom Tod darin vorkommt, ist ihm ein andermal zu viel darin. Bei der Angabe der Lebensalter (§. 396. der Encyklopädie), sagt der Verf., wäre der rechte Platz für die Abhandlung des Todes gewesen, und tadelt es, daß er zum Greisenalter, nicht auch ausdrücklich den Tod genannt findet, (— will der Verf. den Tod als ein Lebensalter betrachtet wissen? soll in der Todesanzeige von einem Menschen gesagt werden: er sey in das Lebensalter des Todes getreten?) und indem er den Tod hier nicht findet, und dann, wie es scheint, an einem Uebergange des Begriffes stockt, wird er (— Gottlob? heißt es irgendwo; hier möchte man ausrufen: Gott sey's geklagt! er wird) — witzig?! — Er geht — in einem sonst genug ver-

worrenen Unzuſammenhang, den Ref. zu entwirren nicht im Stande war, — zu der Konſequenz fort, zu fragen: „Ob Hegel meine, bei lebendigem Leibe gen Himmel gefahren zu ſeyn? Derſelbe würde erſt den letzten Beweis für die Richtigkeit ſeiner Philoſophie und der ihm zugleich die allgemeinſte Zuſtimmung ſicherte, geben, wenn er wenigſtens wie der ewige Jude auf Erden nicht ſtürbe.“ Hat der Verf. in der Freude über ſeinen Einfall nicht bedacht, daß er mit der Zumuthung: nur wenigſtens, ſo wie der Mann in der Legende, nicht zu ſterben, eine zu leichte Forderung an den Beweis der Richtigkeit einer Philoſophie gemacht hat? oder hält der Verf. im Ernſte jene Legende für eine wahre Geſchichte, wie die Zeitgenoſſenſchaft und Vetterſchaft Homers mit Aeneas? — Dann hätte er ſich noch weiter über die geiſtreiche Grundlage ſeines Einfalls auslaſſen können, wie das geforderte Nichtſterben von ihm und Andern, für die damit ein Beweis geleiſtet werden ſollte, zu erleben wäre! — Für die Talentloſigkeit des Verfs. zum Spaßhaften, in welchem er es nicht über die dürre Sucht des Hohnes hinausbringt, könnte noch ſein Herumreiten auf einer Anſpielung angeführt werden, die er auf die Redensart: „hic Rhodus, hic salta“ und auf das bekannte Symbol der Roſenkreuzer, welches ſeine Unwiſſenheit nicht zu erkennen ſcheint, gefunden hat. Aber von derlei Ingredienz triſter Gereiztheit und eines anſchuldigenden und verunglimpfenden Unmuths iſt die Schrift zu widrig angefüllt, um ſich darauf, wie auf das damit kontraſtirende fromme Aufſpreitzen mit Chriſtenthum, einlaſſen zu können. Dieſer Ton unglücklicher Gereiztheit, mit dem Mangel an Kenntniſſen und mit der Gehaltloſigkeit der Vorſtellungen verbunden, machen, wenn man ſich auch durch die ſteife, ſchwerfällige Wohlgeſetztheit und Ungeſchicklichkeit der Rede und des Styls durchzuarbeiten geneigt wäre, den Gedanken vergehen, hier Einwürfe zu ſehen und das Vorgebrachte widerlegen zu wollen; eine Polemik, die zum Voraus

in den Gegenstand nicht eingehen zu wollen erklärt, und sich aus gehässigen Insinuationen und höhnisch seyn sollenden Abgeschmacktheiten zusammensetzt, ist zu ärmlich — man weiß nicht, ob es zu viel wäre, sie schäbigt zu nennen, — um sich nicht mit Ekel davon abzuwenden und sie in der Meinung, wie in dem Genusse der selbstgepriesenen, „gehörigen Tiefe und Gründlichkeit" weiter ungestört zu lassen.

Bemerkung.

Die Recensionen über: „Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaften ꝛc. Vom Prof. E. H. Weisse zu Leipzig; — Briefe gegen die Hegel'sche Encyklopädie ꝛc. Erstes Heft ꝛc.; — Ueber Seyn, Nichts und Werden. ꝛc." sind nicht erschienen.

9. Ueber: „Der Idealrealismus. Erster Theil.“

Auch unter dem Titel:

„Der Idealrealismus als Metaphysik in die Stelle des Idealismus und Realismus gesetzt von Dr. Alb. Leop. Jul. Ohlert. ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμὲν. Act. Ap. 17, 28. Neustadt a. d. Orla. 1830. 228 S.“

(Jahrbücher f. wissensch. Kritik 1831. Nr. 106–108.)

Der Verf. dieser Schrift zeigt sich als einen geübten und scharfsinnigen Denker, der — ein Haupterforderniß des Philosophirens — die Geduld hat, sich mit abstrakten Gedanken zu beschäftigen und in einem Raisonnement metaphysischer Begriffe sich zu ergehen, dem dabei auch das Feld des Spekulativen nicht nur nicht fremd ist, sondern was im vierten Buch als die Wahrheit dargestellt wird, beruht ganz auf spekulativer Idee. Dabei befleißigt sich der Hr. Verf. der Klarheit, und erreicht sie dadurch von selbst, daß er nicht irgend einem abstrakten Formalismus hingegeben ist.

Man erkennt, daß das, was er vorbringt, sein in dem Gegenstande, den er behandelt, befindliches, bestimmtes Raisonnement ist; der Vortrag hat dadurch eine empfehlende Popularität, wobei jedoch auch hier, wie sonst, häufig die Gründlichkeit leidet; jene verlangt unter anderem, daß Vorstellungen und Sätze, die

in unserer wissenschaftlichen oder philosophischen Bildung zugelassen sind und gelten, nicht analysirt, an ihnen nicht gerüttelt wird; ist das Raisonnement bis auf sie zurückgeführt, oder auch, geht es von ihnen aus, so findet ein verständiges Bewußtseyn in ihnen, als etwas Bekanntem, Ruhepunkte und einleuchtende Befriedigung; soll es aber über sie hinausgeführt werden, so geräth es leicht durch deren Entziehung in die Unruhe der Unsicherheit und des Mißtrauens, und meint etwa, nun nichts mehr zu verstehen.

Der Gang, den der Hr. Verf. in seiner Untersuchung nimmt, ist einfach und zweckmäßig. Passend für die Art der Darstellung, in der die Schrift gehalten ist, wird der Ausgang von den Widersprüchen, Zweifeln und Fragen genommen, in die der Mensch im Fortgang seiner äußern und innern Erfahrung sich verwickelt finde und deren Lösung die Philosophie zu leisten habe. Hierauf werden die zwei entgegengesetzten, einseitigen Wege dieser Lösung, der reine Idealismus und der reine Realismus auseinandergesetzt und kritisirt, und zuletzt der reine Idealrealismus als das Versöhnende beider und als das, die Forderungen, die man an die Philosophie zu machen berechtigt sey, befriedigende System dargestellt. — Ref. hat nun von diesem Gange einiges Nähere anzugeben, und will dabei Veranlassung nehmen, hin und wieder bemerklich zu machen, in wiefern ihm scheine, daß die Analyse für die Forderung der Gründlichkeit nicht weit genug verfolgt sey, und daß zu oft innerhalb gewohnter Verstandesbestimmungen und Vorstellungen stehen geblieben werde.

Es ist gleich in der Einleitung, §. 1—16., daß der Hr. Verf. §. 5. selbst, und gewiß mit Recht, fordert, daß man, um eine feste Philosophie zu erlangen, damit beginnen müsse, alles früher Geglaubte und Gemeinte zu vergessen, oder es doch bis zur Bestätigung durch das philosophische Nachdenken, bei Seite zu setzen; irgend welche Voraussetzung verderbe von vorne herein die Untersuchung. Doch kann diese Schrift selbst vielfältig

zum Beispiel dienen, daß diese Forderung leichter zu machen, als die Bewußtlosigkeit, mit der wir Geläufiges und Bekanntes voraussetzen und gelten lassen, zu überwinden ist. — Das Bild, das der Hr. Verf. hierauf von dem Philosophen, und gar von dem vollendeten Philosophen, beschreibend macht, wäre wohl besser weggeblieben; dergleichen (— wie: „in solchem Philosophen hört alles übereilte, unterbrochene Denken auf, nichts Unerwartetes kann ihn außer sich setzen; er ist ohne Leidenschaften und Heftigkeit der Gefühle, Affekte und Begierden wohnen nicht in ihm u. s. f." —) erinnert zu sehr an die Redereien der Stoiker und Epikuräer von dem Weisen; diese Philosophien hatten es nöthig, zum Subjektiven, als zum letzten bestimmenden Grund, zurückzugehen, weil ein solcher ihren abstrakten Principien mangelte; aber die moderne Philosophie geht auf Principien, die von konkreter Natur sind, — (von welcher Art auch das Princip des Hrn. Verfs. ist) — und nicht bloß eine nur abstrakte Grundlage, sondern auch selbst die der Bestimmung und Entwicklung in sich enthalten; daher denn dergleichen Schilderung vom Subjekte des Philosophirens müßig und einem Tadel anderer Art, wenigstens horazischem Scherze über den Weisen, der glücklich, reich, ja ein König sey, — außer wenn ihn Verschleimung beschwere, — ausgesetzt ist.

Für die Bestimmung der Philosophie selbst nun wird (S. 6) daran erinnert, „daß sich alles Wissen auf Erfahrung gründe, entweder äußere, durch die Sinne, oder innere, durch das Bewußtseyn dessen, was in der Seele lebe und vorgehe, oder doch vorzugehen scheine; was man nicht erfahre, davon könne man nichts wissen," — das Letztere wird man, nach jenem ganz unbestimmten Sinne der Erfahrung, wohl zugeben; daß sie aber als Grund sich zum Wissen verhalte, ist Theils zu unbestimmt, Theils schon zu viel präsumirt. Der Geist, mit ihr sich nicht befriedigend, forsche nach Gründen, und zwar den letzten Gründen der Erfahrung, und die Wissenschaft, welche diese aufsucht,

sey die Philosophie. Diese soll (S. 12) „das, was dem Denker in der Erfahrung unklar, zweifelhaft oder gar widersprechend vorkommt, aufhellen, lösen, versöhnen; deshalb werde sie weder ganz Noologismus noch Empirismus seyn dürfen, wenn sie nicht einseitig verfahren und dadurch in Irrthum verfallen wolle." Wir sehen, die Erfahrung wird schon selbst als der Grund und zwar des Wissens angegeben; die Wissenschaft als die Gründe jenes Grundes aufsuchend; — wir werden somit in dem beliebten Kreise herumgeführt, in welchem in der Wissenschaft der Grund, weshalb sie eine Kraft und mit solchen und solchen Bestimmungen annimmt, die Erfahrung ist, umgekehrt aber die Kraft zum Grunde dessen, was in der Erfahrung und deren Aeußerung ist, gemacht wird. — Das leidige Herumsprechen vom Verhältnisse der Erfahrung und des Wissens kann auf solche Weise zu nichts Bestimmtem kommen. Einen Vorzug vor jener losen Exposition hat durchaus noch immer die kantische Einleitung, nämlich den, sogleich die Erfahrung selbst zu analysiren, und in ihr die zwei Momente (Bestandstücke nach ihrem Ausdruck), — das eine, die sinnliche Einzelnheit des Wahrnehmens, — das andere, die Verstandesbestimmungen, Allgemeinheit und Nothwendigkeit, aufzuzeigen; dieß läßt sich auf eine populäre Weise thun, und bringt sogleich auf den Punkt tüchtiger Betrachtung, — es hat den Vortheil, das Denken in der Erfahrung selbst implicirt zu nehmen, so daß dasselbe nicht auf die gar zu populäre gewöhnliche Weise vorgestellt wird, wonach es zu der Erfahrung hinzutreten und nach den Gründen derselben fragen soll. — Der Hr. Verf. schließt die Einleitung damit, daß „der Mensch sich nicht mit dem Wissen begnügen könne, wenn er gleich möchte;" es ist nichts Empfehlendes, wenn von jemand gesagt wird: er möchte wohl, aber er kann nicht; daß es mit dem Menschen überhaupt, mit dem Wissen der Vernunft, von der doch eigentlich hier nur die Rede seyn sollte, diese Bewandniß habe, um dieß zu erhärten, versichert der

Hr. Verf. noch ferner, daß „der Geist so lange zu begreifen strebe, bis er an etwas Unbegreifliches komme;" (— ist der Geist schon, ehe er an ein solches kommt, nur im Streben des Begreifens, so könnte man die Folgerung ziehen, daß er sich hier sogleich nur bei Unbegreiflichem befinde —) „der Geist wolle mit einem Großen, Gewaltigen endigen, von dem er sich ganz danieder gedrückt fühle, — das er nicht erkenne, sondern das er glaube; — den Trost, die Beruhigung, die freudige Aussicht in die Zukunft, vergebens von der Wissenschaft verlangt, gewähre der Glaube, — über dessen Gegenstände die an die metaphysische, natürliche Theologie sich anschließende, Offenbarung handle." — Der Hr. Verf. thut dem religiösen Glauben, von dem er hier spricht, Unrecht; nach dem, was wohl nach allgemeiner Uebereinstimmung darunter verstanden wird, soll in demselben der Mensch sich, statt „ganz niedergedrückt," vielmehr vollkommen befreit fühlen; nur in diese Befreiung wird „die Befriedigung des Bedürfnisses seiner Seele, die Stillung der Sehnsucht des Herzens" gesetzt, die §. 15. vom Glauben verspricht. — Auf das Verhältniß des Wissens und der Philosophie zum Glauben, kommt der Hr. Verf. in dem Buche über den Idealrealismus, das System, das alle Forderungen erfülle, die an die Philosophie gemacht werden können, nur insofern zurück, als §. 141. die Abhandlung von der Offenbarung in den besondern Theil, die Religionsphilosophie, verwiesen, und das so eben Angeführte trocken vom Bedürfniß des Glaubens wiederholt wird; aber das, um was es zu thun gewesen wäre, an jenem Idealrealismus selbst den Mangel und die Lücke aufzuzeigen, durch welche er unbefriedigend seyn soll, und weiter zur Offenbarung und zum Glauben treibe, ist unterlassen. Es kann für sehr zweckmäßig anerkannt werden, daß um zu der Philosophie hinzuführen und ihr Bedürfniß zu erwecken oder aufzuzeigen, wie hier geschieht, (im ersten Buche §. 17—19.) mit den Zweifeln und Widersprüchen be-

gonnen wird, in welche das Bewußtſeyn in ſeinen Erfahrungen ſich verwickelt finde. Zum Behuf einer ſolchen Anleitung iſt gerade nicht für erforderlich anzuſehen, daß die Zweifel und Widerſprüche in ſyſtematiſcher Folge entwickelt, und nach ihrer nothwendigen Entſtehung dargeſtellt werden, — wie für die Wiſſenſchaft verlangt werden muß. Hier konnte es genügen, eine beliebige Anzahl von ſolchen zur Philoſophie aufregenden Verlegenheiten der Reflexion, wie ſie ſich zufällig anbieten mögen, aufzuführen, wenn ſie nur von der Art ſind, daß ſie früh und häufig vorkommen. Der Hr. Verf. hätte bei ſolcher Darſtellung an Kant's Antinomien erinnert werden können, die ihm nicht nur mehrere Beiſpiele an die Hand geben, ſondern auch weitere und wichtige Geſichtspunkte eröffnen konnten. Gleich dagegen, daß der Hr. Verf. §. 17. aus einem Raiſonnement ableitet, daß die Widerſprüche zwiſchen den innern und äußern Erfahrungen, — und nur zwiſchen dieſen ſoll es Widerſprüche geben, — nur ſcheinbar ſeyen, enthält die kantiſche Betrachtung den für die Wiſſenſchaft ſo hoch intereſſanten und Epoche machenden Satz von der Nothwendigkeit der Widerſprüche; dieſer Geſichtspunkt iſt für die Bedingung anzuſehen, daß das Philoſophiren eine Tiefe gewinne. — Ob und wo dann überhaupt Widerſprüche Statt finden, hängt von den Vorausſetzungen ab, die gemacht werden; damit nimmt es der Hr. Verf. nicht genau genug; er macht es dem Leſer zu leicht, die Annahmen nicht gelten zu laſſen, die einen Widerſpruch hervorbringen ſollen. Schon im Anfange, §. 17., wo gezeigt werden ſoll, daß weder in der Natur für ſich noch im Geiſte die Quelle der Widerſprüche liegen könne, geſtattet ſich der Hr. Verf. ohne Weiteres eine ſolche unerwieſene Annahme, welche ſich auf die Natur des Widerſpruchs ſelbſt bezieht, und in Anſehung deren er vor allem das aus §. 5. Angeführte hätte befolgen müſſen, nämlich alles früher Geglaubte und Gemeinte zu vergeſſen, oder einſtweilen bei Seite zu ſetzen. „In der Natur," heißt es,

„können keine Widersprüche liegen, denn Widersprechendes hebt sich auf und kann nicht existiren;" die Natur aber soll existiren; ebenso „der Geist denkt nicht Widersprechendes; und diese Beschaffenheit desselben," wird fortgefahren, „ist ja eben die Ursache davon, daß man Widersprüche erblickt und zu lösen versucht." — Der Hr. Verf. wäre glücklich zu preisen, wenn ihm in der Welt, in der Natur und in dem Thun und Treiben wie im Denken der Menschen, noch keine Widersprüche, wenn ihm noch keine sich selbst widersprechenden Existenzen vorgekommen wären; er sagt mit Recht: „der Widerspruch hebe sich auf," aber daraus folgt nicht, daß „er nicht existirt;" jedes Verbrechen, wie jeder Irrthum, überhaupt aber jedes endliche Seyn und Denken ist ein Widerspruch; so sehr, daß noch weiter sogar gesagt werden muß: daß es nichts giebt, in dem nicht ein Widerspruch existirt, der sich aber freilich eben so sehr aufhebt. Allein in dem selbst, was darüber vorgebracht wird, ist wohl der größte Widerspruch nicht zu verkennen: die Beschaffenheit des Geistes, (Beschaffenheit ist ein Ausdruck, der für den Geist, vollends wo von der Natur desselben die Rede seyn soll, wohl ungeeignet ist), nichts Widersprechendes denken zu können, soll selbst die Ursache seyn, von was? — davon, daß man Widersprüche erblickt, — nicht mit den leiblichen Augen, die Natur soll keine darbieten, sondern mit den Augen des Geistes, d. i. daß er solche überhaupt in seinem Bewußtseyn hat, und sogar denkt, — sie soll Ursache seyn, daß man sie zu lösen sucht; — wenn sie nicht existirten, wo es sey, in der äußern oder innern Erfahrung des Denkens, würde man nicht in Versuchung kommen können, sie lösen zu wollen. Wenn auch der Hr. Verf. dieselben auf das Verhältniß von Geist und Natur, von innerer und äußerer Erfahrung (willkürlich) beschränkt, und solche Widersprüche nachher anführt, so ist er eben damit im Falle, von Widersprüchen zu wissen, sie zu denken, ihre Quelle anzugeben. — Der Hr. Verf. hat sich gegen das,

was er hier unmittelbar thut, so wie gegen das, was er in der Erfahrung, noch mehr aber im Denken, unzähligemal muß vorgefunden haben, durch ein gewöhnliches Schulgeschwätz bereden lassen, die allerunwahrste Annahme, daß es keine Widersprüche in der Natur und im Bewußtseyn gebe, blindlings zu machen.

Mit der Annahme, daß das Widersprechende nur in das Verhältniß des sinnlichen Anschauens und des Denkens falle, kommt sogleich in Kollision, daß jenes selbst, in der versetzenden Betrachtung denkend aufgefaßt wird; somit ist es nicht solches Anschauen und das Denken, sondern es sind in den Beispielen des Hrn. Verfs. nur Gedanken, die mit Gedanken verglichen und einander widersprechend gefunden werden. So fängt §. 18. damit an, daß es „die sinnliche Erfahrung sey, welche behaupte, daß Alles, was ist, sich verändere, das Denken dagegen sage, Alles, was ist, bleibt dasselbe, immer und ewig; Veränderung ist undenkbar." — Schon die erstere Behauptung hätte doch nicht so geradezu zu einer Annahme der sinnlichen Erfahrung gemacht werden sollen. Erstens, wie käme die sinnliche Erfahrung zu: Allem; das Alles, als sinnlich, ist im Raume, ebenso in der Zeit, und zwar der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; wie möchte man nun sagen: Alles an allen Orten des Raumes (z. B. im Innern der Erde wie der Sonne und der Gestirne, und im äußern Hinaus des Himmels), Alles zu allen Zeiten und selbst in der Zukunft, sey erfahren worden und sogar wisse man von diesen Erfahrungen? — wie könnte man sonst von ihnen sprechen? Beschränken wir sie etwa auf das nächste beste, was wir sinnlich erfahren, und von dessen Erfahrungen wir wissen, so fällt doch zweitens gleich die Frage ein, haben wir denn oder wer hat sonst die Erfahrung gemacht, daß diese Gebirge der Erde, diese Welttheile u. s. f., daß diese Gestirne, Sonne und Mond (die beobachtete Bewegung ist nur die Veränderung ihres Orts,

der Lichtwechſel nur ihres Lichtſcheines u. ſ. f.), ſich verändert haben? — Es kann etwa ungeeignet ausſehen, wenn wir in hoher metaphyſiſcher Betrachtung ſtehen, an ſolches Triviales zu erinnern, was wir, und zwar nicht wiſſenſchaftlich, ſondern nach der gemeinſten ſinnlichen Erfahrung uns gemerkt haben. Die Alten, wie beſonders Sokrates bei Xenophon u. A. und ſelbſt aus dem Munde des erhabenen Plato, haben ſich und ihr Philoſophiren nicht für zu vornehm gehalten, um die nächſten beſten Wahrnehmungen des gemeinen Lebens aufzunehmen, und von da aus zu ihren allgemeinen Sätzen, und ſelbſt zu den Ideen, aufzuſteigen, oder dieſe dadurch als an Beiſpielen zu erläutern, — mitunter auf eine ſo redſelige Weiſe, daß ſie uns, die wir an abſtrakte Sätze mehr gewöhnt ſind, als überflüſſig und ſelbſt langweilig erſcheint. Aber wo von ſinnlicher Erfahrung geſprochen wird, ſind die Beiſpiele nicht nur erläuternd, ſondern beweiſend; ein Satz dieſes Gebiets beruht ganz auf der Induktion, die aus ihnen allein gezogen werden kann. Allgemeine Sätze ins Blaue hinein über die ſinnliche Erfahrung auszuſagen und gelten zu laſſen, iſt eine üble Gewohnheit unbedachten Metaphyſirens, der ſich die Philoſophie zum wenigſten eben ſo ſehr entgegen ſetzen ſollte, als es der geſunde Menſchenverſtand thut. — Vollends wenn dieſem unter dem Titel von „Jedermann" und „allen Menſchen," zu dem Behuf, das Bedürfniß zur Philoſophie in ihm aufzuzeigen, ſolche falſche Sätze, wie daß man erfahre, daß Alles ſich verändere, mit der Berufung auf ihn, beim Antritt zum Philoſophiren, an den Kopf geworfen werden, ſo kann ihm ſolches nur befremdlich vorkommen, ebenſo ſehr als daß dem Denken die Veränderung undenkbar ſeyn ſolle, — daß es das Denken ſey, welches den Satz, daß alle endlichen Dinge veränderlich ſind, daß die Veränderlichkeit die Natur der endlichen Dinge ausmacht, verwerfe. Das hierauf folgende Raiſonnement über das Entſtehen und Vergehen, iſt nicht ſo ſcharf, als das der alten Eleaten; dieſe kamen nicht zu dem

Schlußsatze, daß „ein Anderes (und ein Anderes ist doch wohl auch Etwas), also das Etwas ein Neues aus sich hervorgehen lasse, oder daß Etwas vielmehr gar einen Theil (wie kommt hieher die Kategorie eines Theils?) von sich absondere, und dann gleich, daß nur die Form oder Beschaffenheit eine andere werde. — Wie dergleichen Kategorien, so ist unter Anderem dann gar der, allen solchen Annahmen widersprechende, Satz jenes Pantheismus: Aus Nichts wird Nichts, geradezu als feststehend angenommen. S. 211 kommt der Hr. Verf. auf den Pantheismus und die Unterschiedenheit des Idealrealismus von demselben zu reden; er macht es sich daselbst leicht mit dem Pantheismus, indem er geradezu annimmt, „jedes Individuum habe ein selbstständiges Daseyn;" dann aber hätte er früher nicht einen Satz müssen gelten lassen, der die eleatische Einheit, die abstrakte, die unveränderliche Identität ausspricht. — Gleich darauf, §. 21., wird der Satz der Kausalität dem sinnlichen Anschauen zugeschrieben, wie so eben dem Denken der Begriff der Veränderung abgesprochen worden u. s. f.

Doch zu ähnlichen Zweifeln und Ausstellungen könnte die ganze Ausführung des ersten Buchs über die Zweifel und Widersprüche, welche den menschlichen Geist zur Philosophie treiben sollen, Veranlassung geben; bei einer so unkritischen Einführung von Kategorien und Sätzen, wie sie hier Statt hat, sieht man näher, wie sehr es zu bedauern ist, daß das Studium der kantischen Kritik, eigentlich aus einer Art von Vornehmigkeit, geringschätzig geworden; die nächste Frucht solchen Studiums ist wenigstens ein gebildeteres Verfahren des Denkens selbst im bloßen Raisonnement über abstrakte Gegenstände, und ohne solche zuvor erworbene Bildung sollte nicht an weiteres Philosophiren, noch weniger an spekulatives gegangen werden.

Das Ende des ersten Buchs giebt als die drei möglichen Wege der Lösung der Widersprüche den Idealismus, den Realismus und den Idealrealismus an; jene beiden

werden in ihrer bestimmten Konsequenz aufgenommen, nach welcher (§. 47.) der reine Realist wie der reine Idealist keinen wahren Gegensatz zwischen Geistigem und Sinnlichem anerkennen, indem jenem das Geistige nicht verschieden dem Wesen nach vom Sinnlichen ist, und für den zweiten es keine wahre, keine andere Außenwelt giebt, als welche von dem Ich in sich selbst getragen wird. Mit Recht wird dann auch das Dritte, was der Hr. Verf. den Idealrealismus nennt, dahin bestimmt, daß es nicht ein Gemische aus den beiden Gliedern des Bewußtseyns neben einander seyn soll.

Das zweite Buch handelt nun vom reinen Idealismus, und giebt im ersten Abschnitt (§. 50—62) eine Darstellung desselben nach der entschiedensten Gestalt, die er als fichte'sches System hat. Diese Darstellung ist in Ansehung der Principien im Ganzen gründlich und scharf bestimmt zu nennen; es ist als richtig anzuerkennen, daß der Gegensatz des Objekts und die Theilung des Gegenständlichen in das Ich und das Objekt als Thatsachen von diesem Systeme aufgeführt und angenommen werden. Jedoch enthält der Uebergang (§. 53.) zur nähern Bestimmung des fichte'schen dritten, des synthetischen, Grundsatzes, ein Raisonnement, das weder als fichte'sch noch als sonst für sich bündig angesehen werden kann. „Das Ich würde nämlich," sagt der Hr. Verf., „alles, was auf dem Gegensatze seiner und des Nicht-Ich beruht, nicht finden, wenn ein Nicht-Ich als absolutes Wesen existirte, denn dann würde das Ich eine Vorstellung von sich haben können, ohne daß eine entgegengesetzte sie begleitete;" (— eine solche Vorstellung des Ich von sich, d. i. reines, abstraktes Selbstbewußtseyn wird uns übrigens nicht abgesprochen); „weil alsdenn bereits ein Objekt für seine Thätigkeit da wäre, von diesem (Objekte) auf sich reflektirt, hätte es nicht nöthig, in dem Erfassen seiner selbst zugleich das Nicht-Ich, das Resultat eines Akts seiner Thätigkeit, zu setzen." Nach dem (§. 51.) angeführten ersten schlechthin un-

bedingten Grundsatze Fichte's: Ich bin Ich, erfaßt Ich schlechthin rein sich selbst; indem es aus seinem Gegensatze sich in sich reflektirt, vermag es rein sich zu erfassen, gleich viel, ob das Gegensätzliche als Objekt oder als Nicht-Ich, als Produkt des Ich, bestimmt worden sey. Insofern aber Ich an dem absolut vorhandenen Nicht-Ich ein Objekt seiner Thätigkeit haben soll, ist ja damit eben das Verhältniß von Ich zu einem Nicht-Ich ausgesprochen, das eine Zeile vorher darin liegen sollte, daß es kein solches Nicht-Ich gäbe.

Von dem Raisonnement, das §. 54. über die unendlich vielfache Thätigkeit des Ich gemacht wird, kann Ref. gleichfalls nicht zugestehen, daß es dem fichte'schen oder dem reinen Idealismus überhaupt angehöre. Die vielfache Thätigkeit des Ich ist allzueinfach auf die Weise eingeführt, daß es daselbst heißt: „Wenn das Nicht-Ich einfach wäre, so könnte die Thätigkeit des Ich nur sehr (wohl, ganz würde folgen,) einförmig, oder wenn es auch sie wechselte, könnte dieselbe doch nicht zugleich auf mehrere Objekte gerichtet seyn." Sie sey aber unendlich vielfach und dränge so vielfach als möglich sich zu äußern; — solches Voraussetzen dürfte sich der reine Idealismus nicht erlauben, — eben so wenig als die folgende Konsequenz: „Darum ist das Nicht-Ich so zusammengesetzt, und besteht aus einer gar großen Anzahl von Individuen, welche die verschiedenartigste Beschaffenheit an sich tragen, und dadurch der Wirksamkeit des Ich das freieste Feld bieten." Auf solche Art hat wenigstens der fichte'sche Idealismus sich nicht erlaubt, Annahmen zu machen und zu raisonniren; er ist vielmehr wegen seiner Eigenthümlichkeit, Alles zu deduciren und zu konstruiren, verspottet worden. — Doch dieß mag zur Bezeugung des Wunsches genügen, daß die Darstellung des Idealismus mehr der Strenge, die er ausgezeichnet sich zum Gesetz gemacht, entsprechen möchte, und Ref. will, mit Uebergehung des Weitern dieser Darstellung,

noch den zweiten Abschnitt, die Kritik des reinen Idealismus, (§. 63—68.) berühren.

Die erste Frage, die hier (§. 63.) gemacht ist: „Kann der Idealismus — dem Menschen genügen, befriedigt er die menschlichen Bedürfnisse, die ihn erzeugten?“ wird mehr dadurch beseitigt, daß sie bei Seite gestellt, als dadurch, daß auf sie geantwortet wird. Der Hr. Verf. hätte nach seinem, vorhin auch citirten Grundsatze (§. 5.), „daß man alles früher Geglaubte und Gemeinte bis zur Bestätigung desselben durch das philosophische Nachdenken, bei Seite zu setzen habe,“ das Herbeibringen von so was, wie „menschliche Bedürfnisse,“ und die Vergleichung des Princips mit solcher Voraussetzung, unterlassen und verwerfen müssen. Die folgende Ausmahlung des Schauderns des Ich, — wohl ohnehin nicht, wie der Hr. Verf. sagt: „vor seinem reinen Selbstbewußtseyn,“ wäre damit besser weggeblieben, vollends die Zuspitzung der Deklamation dazu, daß „das Ich in dem reinen Bewußtseyn seiner selbst“ (was ganz verschieden vom Egoismus ist, den der Hr. Verf. daselbst nennt), „alle Bande der Menschheit, die Realität des höchsten Wesens und sein Verhältniß zu diesem, beinahe (!) für Nichts, als fratzenhafte Gebilde seiner Phantasie halte.“ — Dergleichen blinden Vorstellungen und falschen Vorspiegelungen sollte am wenigsten eine philosophische Darstellung durch eigene Verwechslung des reinen Selbstbewußtseyns mit dem, was Egoismus heißt, Vorschub thun.

Interessanter ist, daß der Hr. Verf. im folgenden §. das Princip selbst vornimmt; was er zunächst an demselben aufzeigt, beweist die Fähigkeit des Auffassens abstrakter Sätze, das aber zu bald in gewöhnliche Manier unphilosophischer Reflexion zurückfällt. — Aus dem Satze §. 64., „daß Ich sich nur ergreifen könne, indem es sich als Gegensatz eines Nicht-Ich betrachtet, und sich mit dem Nicht-Ich zugleich setzt, wird abgeleitet, daß Ich nie (— die Zeitbestimmung ist hier müßig) dazu kom-

men könne, sich selbst, abgesondert und allein zu setzen." Allein es darf der erste Satz Fichte's: „Ich=Ich, oder Ich bin Ich," der Ausdruck des reinen Selbstbewußtseyns, ein Satz, der ein paar Zeilen nachher selbst angeführt wird, nicht vergessen werden. Vielmehr wäre die fichte'sche Inkonsequenz bemerklich zu machen gewesen, auf diesen unbedingten Satz noch zwei Sätze folgen zu lassen, deren jeder gleichfalls ein unbedingtes Moment enthält, darunter den vom Hrn. Verf. hier allein angeführten, „daß Ich sich mit dem Nicht-Ich zugleich setze." Ueber jenen Satz: „Ich setzt sich," sagt der Hr. Verf. hernach, „also weiß es, daß es Ich ist;" das heiße: „es wisse von sich Nichts; ob es nicht eine todte, ganz unfruchtbare Erkenntniß sey, wenn Ich von sich nur wisse, daß es existire." Hätte der Hr. Verf darauf reflektirt, daß dieses abstrakte Wissen des Ich von sich, diese ganz abstrakte Existenz des Wissens, in der Ich sich setzen könne, die Grundlage von der Persönlichkeit und Freiheit und von Allem, was damit zusammen hängt, wie von der Unsterblichkeit der Seele ausmacht, so hätte dieser Satz für ihn wohl nicht den Schein von Todtem und Unfruchtbarem behalten. Abstrakt ist dieser Satz und dieses Wissen freilich; deswegen muß von ihm aus weiter gegangen werden, was denn auch Fichte in seinem zweiten und dritten Grundsatze thut, worin er zum Nicht-Ich und zu der Beziehung des Ich darauf übergeht. Damit kommt allerdings der Widerspruch zwischen dem Ich und ihm als sich beziehend auf ein Nicht-Ich (— ein großes, gewaltiges, prächtiges Nicht-Ich! heißt es S. 83) herein. Dieser Idealismus aber ist es selbst zu allererst, der den Widerspruch, welcher in dieser Beziehung liegt, anerkennt, ihn zu vielen weitern Widersprüchen entwickelt und sie löst, aus welchen Lösungen selbst andere Widersprüche entstehen, die einer neuen Lösung bedürfen. Nach jener Inkonsequenz von drei Grundsätzen mit drei unbedingten Bestimmungen ist diese Entwicklung und die Art die Widersprüche zu lösen

das, was das wesentliche Interesse dieses Systems ausmacht; das Verdienst des Versuchs, die Welt der Gedankenbestimmungen in nothwendigem Fortschreiten abzuleiten, hat der Hr. Verf. nicht bemerklich gemacht, überhaupt von dieser Entwicklungsweise und der Methode der Deduktion ganz abgesehen, wie auch sein eigenes Verfahren nicht zeigt, daß er solchen Gedanken gefaßt, und dieser eine Wirkung auf dasselbe gehabt hätte. Schüchtern zeigt sich der Ausdruck dialektisch; „wenn," heißt es S. 83, „man ein wenig dialektisch verfahren wollte, so könnte man also schließen u. s. f." Die Dialektik ist aber nicht das Schließen einer Konsequenzenmacherei aus Voraussetzungen und beliebig herbeigenommenen Bestimmungen, wie das „wenige Dialektische," das uns hier gezeigt wird; „das Ich soll eine Setzung seyn; die Setzung ist aber eine bloß geistige Thätigkeit, ein Gedanke;" sagt man aber nicht im Sinne des Idealismus oder überhaupt eines nothwendigen Denkens, daß durch den jetzigen Augenblick der nächstfolgende, durch diesen Raum der nächste begrenzende, durch die Ursache die Wirkung (die der Hr. Verf. auch in die Region der Sinnlichkeit verlegt) u. s. f. gesetzt werde," und diese Verhältnisse sind doch wohl nicht einseitig geistige Thätigkeiten? — „also," wird fortgefahren, „ist das Ich ein Gedanke, folglich nicht real. Oder soll etwa das Denken das Reale seyn?" — Diese unbestimmte Frage schließt unbeantwortet, wohl weil sich die Antwort von selbst verstehe, und damit das Sich-setzen des Ich für sich evident ad absurdum geführt sey? — Obgleich der Hr. Verf. hier sich in die populäre Vorstellung, das Denken sey ja das Ideelle und nicht ein reales Ding, als welches mit Händen zu greifen sey, hat hineingehen lassen, so hätte er sich wenigstens daran erinnern müssen, daß er hier bei dem Idealismus ist, für welchen allerdings das Denken das Reale und das Allein-Reale ist, wogegen bloß die Frage zu machen: ob etwa das Denken das Reale seyn soll? nichts weniger als dia-

lektisch ist. So ein leerer, unbestimmter Ausdruck, wie hier das Reale hereinkommt, thut ohnehin zum Begriffe nichts. Aber das Betrachten eines Satzes, Begriffs an ihm selbst, was den Hrn. Verf. in eine ganz andere Weise der Dialektik eingeleitet haben würde, ist ihm hier allzufremd geblieben, wie in der Menge anderer Konsequenzen und Raisonnements, die in diesem Abschnitt über das Ich durcheinander laufen. Nur noch in Beziehung auf das schon erwähnte „große, gewaltige, prächtige Nicht-Ich" ein Beispiel, wie sehr der Hr. Verf. im Stande sey, im Populären sich zu verlieren und zu vergessen; §. 67. heißt es: „Es ist durchaus kein Grund vorhanden, warum das Ich sich nicht auf einem würdigen Standpunkt, mächtig und gewaltig, als Theil des Nicht-Ich erblickt, (— dieß sollte dem Ich Würde geben, sich als ein Theil des Nicht-Ich zu sehen;) statt daß es nun vielleicht! verachtet, kaum als ein Punkt, der Bedeutung verdient, erscheint." Um auch eine Frage zu machen, deren Antwort sich von selbst verstehen soll, so fragen wir:- Liegt nicht die Bedeutung, Würde und Macht des Geistes gegen die ausgedehnte Welt gerade in der Einfachheit des Denkens, in der es Punkt, aber freilich kein räumlicher, noch zeitlicher, ist?

Das dritte Buch giebt vom reinen Realismus gleichfalls im ersten Abschnitte die Darstellung, und im zweiten die Kritik desselben. Die Darstellung des Idealismus, insofern er als reiner, auf die Spitze der abstrakten Subjektivität des Ich's getriebener Idealismus mit Recht genommen wurde, bietet wegen der Bestimmtheit seines Princips wohl weniger Schwierigkeit dar, als die des Realismus, der so vielfacher Auffassungsweisen fähig ist, indem er zugleich Metaphysik seyn soll, wie auch der Hr. Verf. denselben als in sich konsequentes System, in „Vereinigung der Erfahrung mit den Postulaten des Denkens in Bezug auf das Seyende" (§. 71.) darzustellen bemüht ist. Es wird im Ganzen mit Recht das atomistische System zu

Grunde gelegt, soll jedoch nicht sowohl geschichtlich, als in seiner eigenen Konsequenz dargestellt werden. So scharfsinnig vieles in dieser Ausführung ist, so laufen doch Annahmen und Raisonnements unter, die ein denkender Realismus wohl nicht auf sich nehmen würde, z. B. (§. 40.) es sey: „natürlich, daß es eine bestimmte Anzahl von Wesen giebt, wenn wir auch nicht wissen, wie groß dieselbe ist," (— wohl eine, durch ihre Natürlichkeit nicht schon gerechtfertigte, auch sonst ganz müßige Annahme); oder, §. 71., ist das Raisonnement nicht klar, daß „der erfüllte Raum schon ein sich selbst widersprechender Begriff sey;" (— ist diese Annahme für den Realismus nothwendig? oder die folgende): „daß der leere Raum die höchste Potenz der Undenkbarkeit sey; also könne zwischen den einzelnen Wesen oder Elementen Nichts seyn" (Nichts wäre nur der leere Raum); der Hr. Verf. folgert dagegen, also „müssen die einzelnen Wesen einander berühren," heißt dieß aber nicht zu dem ersten, dem „für in sich widersprechend" erklärten Begriff zurückkehren? — Doch können wir dieser Auseinandersetzung nicht weiter folgen, die viel andere Schwächen des Raisonnements in sich enthält, übrigens die zerstörenden Lehren des Realismus richtig aufzeigt, deren Konsequenz er nicht ablehnen kann.

Der zweite Abschnitt, §. 82—97., beginnt wohl die Kritik des Realismus mit der interessanten Bemerkung: „daß derselbe mit dem Idealismus, ohne es zu wissen, ein und dasselbe Princip habe, denn daß nach dem Realismus das Ich eine eine äußere und innere Erfahrung habe, sey nichts anderes als was der Idealismus vom Ich sage, daß es sich seiner und zugleich eines Nicht-Ich bewußt sey, die sich einander beschränken;" doch ist solche Erscheinung oder sogenannte bloße Thatsache des Bewußtseyns noch kein philosophisches Princip zu nennen. — Allein Mehreres auszuzeichnen, wie anderes nach

den schon angegebenen Mängeln des Raisonnements zu rügen, verbietet uns der Raum.

Ueber das vierte Buch, (§. 98—143.), welches den Idealrealismus darstellen soll, wollen wir gleichfalls kürzer bemerken, daß man mit dem zu Grunde liegenden Gehalte ganz wohl einverstanden seyn kann. Nach der im Vorhergehenden berichteten Einsicht des Hrn. Verfs. von der Einseitigkeit des reinen Idealismus und des reinen Realismus, mußte sich ihm die Erkenntniß der Wahrheit als der Einheit, nicht der abstrakten, die das Sinnliche und Geistige nur wegläßt und nicht über eine solche dürre Verstandesbestimmung, wie Wesen, Identität und dergleichen, hinausgeht, ergeben, und §. 7—18. sprechen diese Idee ganz gut, beredt und mit Wärme aus. Es wird vom „Bewußtseyn seiner selbst, als einer Thatsache, angefangen, die jeder zugebe und die daher nicht bewiesen werden dürfe," (das heißt wohl, daß sie keines Beweises bedürfe, — gewiß, aber um die Thatsache, nur als solche, ist es nicht zu thun), — welches Bewußtseyn seiner selbst „aus der Verbindung von Geistigem und Sinnlichem hervorgehe" (— dieser Ausdruck möchte einem Tadel unterliegen), „sich auf beides beziehe, und sich als Gefühl, oder als Denken, oder als klares Schauen zeige." Auch diese Unterschiede sind zweckmäßig auseinander gesetzt; „klares Schauen" nämlich nennt der Hr. Verf. „das Zurückkehren des Bewußtseyns in sich," in welchem dasselbe „sich als die unmittelbare Identität des Wissens und Seyns, folglich als das Reale, das sich selbst und in sich alles Andere schaut." Außerdem daß es „um sich, schaue es auch über sich, und schaue so den Urgrund als das Absolute u. s. f., das Von-sich-seyende, als die ursprünglichste Einheit, welche alle scheinbare Vielheit aus sich entstehen lasse, und in der alle Vielheit sich wieder in eine Einheit verwandle, folglich als das Einfache." Sehr gut giebt der Hr. Verf. an, daß das „Bewußtseyn das Absolute nicht nur in seiner

Fülle, als die Identität des Seyns und der Entwicklung anschaue, sondern auch als ruhend und abgeschlossen von dem thätigen, aus sich heraustretenden, das Absolute für sich von ihm in seinem Andersseyn, für die Betrachtung trennen könne; wovon das Letztere, der Inbegriff aller relativen Individualitäten, für das menschliche Bewußtseyn die Welt sey."

Dem Hrn. Verf. muß also zugestanden werden, daß er sich im Mittelpunkte des Bewußtseyns der spekulativen Idee befindet; wenn der Ausdruck des Schauens für solches Bewußtseyn an sich gleichgültig ist, so ist derselbe doch charakteristisch für die Expositionsweise, die sich in diesem vierten Buch für die Idee vorfindet. Abgesehen davon, daß hie und da mehr philosophische Präcision, z. B. in Bestimmung des Verstandes, auch der Idee selbst, alsdann das Weglassen von einigen bloßen Deklamationen gegen denselben und von Rücksichten auf empirische psychologische Zustände gewünscht werden könnte, muß jeder Leser wesentlich den Beweis vermissen, daß die Idee, wie sie als jene Einheit bestimmt worden, in der That absolut, das Wahre ist. Die Aufforderung des Bewußtseyns zu dem Schauen dessen, was das Absolute genannt und von dem in den angeführten Bestimmungen gesprochen wird, und die Versicherung, daß solches Schauen die Wahrheit besitze und sie selbst sey, reicht für die Ueberzeugung des Gedankens nicht aus. Die Religionen enthalten im Allgemeinen dieses Schauen, in Schwärmereien ist es ausdrücklicher herausgehoben, auch in allen wahrhaften Philosophien ausgesprochen; aber Theils ist dasselbe darin mit mancherlei Heterogenem und Falschem vermischt; Theils, wenn es rein und in seiner wahrhaften Tiefe im Bewußtseyn ist, ist das Eigenthümliche der Wissenschaft, solches Schauen nicht bloß assertorisch auszusprechen, sondern die Wahrheit seiner Bestimmung zur begreifenden Ueberzeugung, zur Einsicht in die Nothwendigkeit, daß das Absolute so und nicht anders bestimmt werden müsse und sich selbst so bestimme, zu bringen. Für solche Ein-

ſicht, um deren willen allein wir das Bedürfniß der Philoſophie haben, iſt es nicht genügend, die Einſeitigkeit der beiden frühern Geſichtspunkte auf die Art gezeigt zu haben, auf welche es der Hr. Verf. verſucht hat; es iſt vielmehr erforderlich, jene entgegengeſetzten, das (endliche) Geiſtige und das Sinnliche — (oder auf welche andere Weiſe der Gegenſatz aufgefaßt werden möge) an ihnen ſelbſt zu betrachten und in ihnen zu erkennen, daß ſie, wie ſie beſtimmt gegeneinander ſeyn ſollen, vielmehr dieß ſind, in ihr Gegentheil ſich aufzuheben, — ſomit die Identität eines jeden mit ſeinem Andern aus ihnen ſelbſt ſich ableitend zu wiſſen, — was die wahrhafte Dialektik und allein die von der Philoſophie zu leiſtende Beweisführung iſt. Dieſe Richtung aber iſt dem Hrn. Verf. in ſeiner Expoſition des ſogenannten Abſoluten noch zu fremde geblieben, um mehr als Aſſertionen zu geben, die nicht allein dunkel und voller Unbeſtimmtheiten bleiben, ſondern ſtatt zu beruhigen, die höchſten Widerſprüche darbieten. So bemerken wir noch, daß, was von §. 120. an, über „die Entwicklung des Abſoluten, wie ſie geſchehe," geſagt wird, vornehmlich an dem Grundmangel leidet, aus direkten Annahmen und bloßen Raiſonnements zuſammengeſetzt zu ſeyn, und keine Ableitung des Inhalts, die aus dem Schauen des Abſoluten geſchehen müßte, gegeben zu haben; ſelbſt von dem Gedanken der Weſentlichkeit ſolcher Ableitung findet ſich nirgend eine Aeußerung, obgleich der fichte'ſche Idealismus, den der Hr. Verf. kennt, wie oben bemerkt, für immer die Wirkung auf das Philoſophiren haben ſollte, das immanente Aufzeigen der Nothwendigkeit unerläßlich zu machen. Der Hr. Verf., der bereits ſo tief eingedrungen, und Intereſſe und Gewohnheit abſtrakten Gedankens beſitzt, möge auch dieß Erforderniß der Form für das Philoſophiren durch weiteres Nachdenken und Studium für ſeine Arbeiten noch gewinnen!

10. Recension. „Ueber die Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte. Drei Vorträge, gehalten an der Ludw. Max. Universität zu München, von J. Görres. Breslau 1830.

(Jahrbücher f. wissenschaftliche Kritik, 1831. II. Nr. 55—58.)

Hr. Görres zeigt sich in dieser Schrift dem Publikum in einer neuen Stellung, als Universitäts-Lehrer, der einen didaktischen Vortrag über einen wissenschaftlichen Gegenstand vorhat und hier in drei Vorlesungen die Einleitung dazu auch dem Publikum mittheilt. Früher ausgezeichnet durch die Beschäftigung mit den beiden Extremen, mit alter asiatischer, nordischer u. s. f. Mythologie und Dichtkunst und dem gegenwärtigen politischen Interesse und der Handlung der Tagesgeschichte, dort graue Gestalten oder kahle Namen und trockene Züge mit tiefen Ahnungen, mehr mit einer Phantasie des Gedankens, als mit Gedanken selbst, und mit kühnen Kombinationen, belebend, erweiternd, erfüllend, hier unmittelbar in die Situation des Augenblicks eingreifend und das Gemüth des Volks mit leidenschaftsvoller Beredsamkeit zum Enthusiasmus der That entflammend. Jene dunkeln Anfänge durch die lange Kette der Weltgeschichte mit der jetzigen Gegenwart zu verknüpfen, macht sich nun der Hr. Verf. zur Aufgabe. Schon der Gegenstand, der die offen liegende Geschichte ist, wie der leidenschaftslose Zweck, wissenschaftliche Einsicht und Belehrung zu bewirken, muß viel von der Behandlungsweise,

durch welche jene Arbeiten einen Theil ihrer Celebrität erhalten haben, entfernen. Wenn dort Phantasie, kühne Kombinationen, Hitze, Beredsamkeit, zu oft auch mit Phantasterei, leerem Spiele von Analogieen und mit bloßen Einfällen, blinder Leidenschaftlichkeit und Bombast verbunden waren, so muß dergleichen hier in dem Lehrvortrage eines wissenschaftlichen Ganzen gegen Gedanken, historische Begründung und Kälte des Verstandes zurücktreten; doch in einer Einleitung, die uns der Hr. Verf. einstweilen in die Hände gegeben, wird ein Ingredienz von blühender Phantasie, von Bildern, Wärme und Beredsamkeit nicht an unrechter Stelle gefunden werden.

Für den Zweck einer kritischen Anzeige sollte der reinere, d. i. abstraktere Inhalt herausgehoben werden, aber es zeigt sich beinahe unthunlich, ihn von der lebhaften, warmen Bildersprache, in die er nicht sowohl eingehüllt, als an die er vielmehr ganz gebunden ist, zu befreien; es könnte selbst leid thun, den Schmuck des Vortrags ganz bei Seite zu setzen; es ist jedoch nicht zu läugnen, daß dieß durch alle Perioden der drei Vorlesungen fortquellende rednerische Tönen, der Wirkung durch die Ermüdung Abbruch thut, und selbst im Lesen zu häufig mehr die Ohren als den Geist erfüllt. — In der ersten Vorlesung giebt der Hr. Verf. S. 6 den Inhalt dieser und der zwei folgenden dahin an, daß er sich darüber zu erklären habe:

erstens, welches herrschende Grundprincip er der Geschichte unterlege, und in welcher Weise er von dem Entgegengesetzten sich lossage;

zweitens, in welcher Ordnung dieß herrschende Grundprincip mit den andern abgeleiteten und untergeordneten Principien sich verkette, und wie eben daraus auch die gegenseitige Unterordnung und Bedeutung der verschiedenen Normen sich ableite, die als Leitsterne wie den Gang der Geschichte selbst in der That, so auch die Wissenschaft in der Anschauung lenken und regieren; endlich

drittens, wie aus dieser innern Verkettung sich die innere organische Gliederung der Geschichte selbst entwickle, und wie sie in dieser Gliederung in große natürliche Perioden zerfalle, die mit ihren wohlgeordneten, durcheinander geschlungenen Kreisen die ganze Fülle der Ereignisse umschreiben.

Die Natur einer Einleitung bringt es zwar mit sich, daß der Inhalt nur im Allgemeinen vor die Vorstellung gebracht werden soll, und es darin noch nicht um das Begründen und Beweisen zu thun seyn kann; aber daß es überhaupt nicht um ein solches für die Wissenschaft, wie sie in diesem Vortrage der Weltgeschichte verstanden wird, zu thun seyn soll, würde man schon daraus abnehmen müssen, daß die Anschauung als das angegeben wird, was der Wissenschaft zum Unterschiede von der That der Geschichte eigenthümlich sey. Nirgends ist in diesen Vorlesungen das Bedürfniß ausgedrückt, daß von dem, was der Hr. Verf. für die Wahrheit ausgiebt, auch bewiesen werde, daß es Wahrheit sey, sowohl was die äußerlich-geschichtliche, als was die höhere substantielle betrifft.

Es scheint dem Hrn. Verf. völlig unbekannt, für ihn überhaupt nicht vorhanden zu seyn, daß die Einsicht in die Nothwendigkeit allein durch das Denken und Begreifen bewirkt, wie die Beglaubigung des Geschichtlichen nur auf historische Zeugnisse und deren kritische Würdigung gegründet werden kann, und daß solche Erkenntniß allein Wissenschaftlichkeit genannt wird. Selbst das Wort Gedanke erinnert sich Ref. in der ganzen Schrift nicht gesehen zu haben, das Wort Begriff kommt S. 55 vor; aber nur von „beschränkten Begriffen" ist daselbst die Rede und unter der gewöhnlichen, abgedroschenen Umgebung von „engherziger Weise," „künstlichem Systeme," „hineinzwängen der Mannichfaltigkeit in dieselbe," u. s. f. Es wird sich an dem, was wir von der Abhandlung herauszuheben haben, ergeben, wie in der Anschauung, die der Hr. Verf. für seine Erkenntnißweise nimmt, die Abstraktionen und Kategorien einer

gewöhnlichen Verstandesbildung durchlaufen, ingleichen wie diese Anschauung verfährt, um sich das geschichtliche Material zu verschaffen.

Die erste Vorlesung beginnt die Darlegung der Wahrheit, die der Weltgeschichte zu Grunde liege, mit dem Gegensatze derselben gegen die Irrlehren; dieser wird durch die Parallelisirung mit der „zweifachen Anschauung" eingeführt, die „in dem Naturgebiete" gefunden werde — die eine, die den sinnlichen Schein zu Grunde lege, nach welchem die Erde die eigentliche Mitte des ganzen Weltgebietes sey, die von der Tiefe aus über die Höhe gebiete, — die andere entgegengesetzte, welche die Sonne in die Mitte stelle, und nach Erfindung der keppler'schen Gesetze und des Grundgesetzes der Schwere alle Ungleichheiten an diese Ordnung der Mitte leicht anknüpfe. — Der Hr. Verf. nimmt keinen Anstand, die beliebte Fabel zu wiederholen, daß die letztere Weltanschauung durch das früheste Alterthum hindurchgegangen sey, und sich als ein zweifelhafter Schimmer, eine verblichene Ueberlieferung, in einigen Priesterschulen aufbewahrt habe; auch verschmäht er es nicht, für diese Vorstellung die populäre Reflexion über das „Unzulässige der ungeheuern Geschwindigkeit," welche die tägliche Bewegung des Sternenhimmels voraussetzte, anzuführen. — Diesen Weltanschauungen werden zwei Grundanschauungen der Geschichte gegenüber gestellt; die eine, welche das Natürliche für das Herrschende erkenne, — eine „durch das gesammte Alterthum" (gleichfalls!) „durchgreifende Ansicht, die mit allen Sinnen sich an den Naturschein heftend, die Erde und in ihr das Naturprincip als das Gebietende im geistigen Reiche ehrt, und das Göttliche in unterwürfiger Dienstbarkeit an die Allherrscherin geknüpft; in dieser Ansicht seyen es nur Naturmächte, die in Wahrheit die Geschichte wirken, und Menschen und Götter, obgleich diese dem Himmel angehören und auf dem Gipfel des Olympus ihren Sitz gewählt, seyen doch in

innerſter Wurzel gleich erdenhaft und an die Natur verfallen und von ihrer Nothwendigkeit unbedingt und blind beherrſcht." — Es hat wohl Kirchenväter gegeben, welche die griechiſchen Götter, auf welche der Hr. Verf. hier näher anſpielt, für Dämonen, teufliſche Ausgeburten erklärt haben; aber wenn es wohl an dem iſt, daß „der Berg Olympus ſeine Wurzeln in die Tiefe der Erde ſchlage, und die Heimath dieſer Götter mit der Heimath der andern Erdgebornen verbinde," ſo iſt es zu viel, wenn aus dieſer Anſchauung entnommen wird, daß das Naturprincip ſo einſeitig, wie der Hr. Verf. annimmt, ohne Geiſtigkeit und geiſtige Freiheit das Weſen des griechiſchen Bewußtſeyns des Göttlichen ausmache; über dieſen Göttern ſchwebt allerdings das Verhängniß, als eine geiſtloſe Nothwendigkeit; die griechiſche Religion iſt nicht zum Letzten gedrungen, zur unendlichen, konkreten Verſöhnung des ewigen Geiſtes im endlichen mit ſich ſelbſt; aber ſchon jenes Schickſal iſt nicht daſſelbe was Naturnothwendigkeit, die nur auf die Natur geſtellt iſt; ſie iſt ein Abſtraktum anderer Art, als das Naturprincip; das Negative, und nur erſt Negative, gegen die Endlichkeit, Zufälligkeit, in welcher dem Menſchen das Bewußtſeyn der geiſtigen Freiheit verlichen war. Aber dieſe Freiheit macht ſogar ausdrücklich gegen das bloß Natürliche, die Titanen der Zeit, (Chronos), der Erde (Gäa), des Himmels (Uranos) u. ſ. f., das Princip der griechiſchen Götter aus, und jene höher als ſie geſetzte Nothwendigkeit iſt die Anerkennung der Beſchränktheit, in welcher das Princip der Geiſtigkeit und Freiheit nur erſt manifeſtirt iſt. Man vermißt daher in des Verfs. Auffaſſen die Grundanſchauung des griechiſchen Geiſtes und ſeiner Götterwelt; Hr. Görres iſt nur in das Produkt der Reflexion über ſie, in das Negative derſelben, nämlich die Nothwendigkeit, gerathen, und hat ferner dieß Abſtraktum unrichtig als Naturprincip aufgefaßt. Solcher Mangel findet jedoch nicht bloß in Anſehung des ausgehobenen griechiſchen Lebens ſtatt; der abſtrakte Verſtandesgegenſatz von

bloßer Naturmacht, an welche Götter und Menschen verfallen seyen, die objektive Geschichte selbst wie die subjektive Ansicht derselben, — und von dem Gott der sogleich anzuführenden andern Anschauung der Geschichte, ist zu oberflächlich für die konkrete Wirklichkeit der Geschichte und die Vernunft-Erkenntniß; wir werden weiterhin sehen, daß Hrn. Görres geschichtliche Anschauung wesentlich dem fernern, zwar tiefern, aber gleichfalls noch abstrakten Verstandesgegensatze von Gut und Böse verfallen bleibt.

Die andere Anschauung der Geschichte wird als diejenige charakterisirt, welche allein der schöpferischen Gotteskraft die Würde und Bedeutung zugesteht, das Erste und Herrschende zu seyn; diese Kraft handelt ihres Thuns sich bewußt, selber frei, jede ethische Freiheit achtend; sie lenkt als ewige Vorsehung den Lauf der Begebenheiten, die willigen Freiheitskräfte leitend, die widerstrebenden ziehend, und nur die geknechtete Natur im Zügel der Nothwendigkeit haltend und sie an unbeugsame Gesetze bindend. „Unsere Geschichte," sagt der Verf., „bekennt sich ohne allen Zweifel zu dieser Lehre," und gewiß jede philosophische Weltgeschichte, wie überhaupt die christlich-religiöse Ansicht der gegenwärtigen und vergangenen Weltbegebenheiten. Dieß Princip wäre für sich in seiner Allgemeinheit weder etwas Neues noch Eigenthümliches; bei dieser Allgemeinheit desselben bleibt der religiöse Glaube stehen; aber eine Darstellung der Weltgeschichte hat dasselbe in seiner Entwicklung bestimmt aufzuzeigen, d. i. den Plan der Vorsehung zum Verständniß zu bringen; wie diesen Plan die dritte Vorlesung, die denselben zum Gegenstande hat, auffaßt, haben wir nachher zu sehen. Zunächst giebt der Hr. Verf. von diesem Principe selbst das Geschichtliche an, daß wie die zuerst genannte Anschauung der Geschichte bis nahe an den Ursprung der Dinge hinüberreiche, so diese andere dagegen aus einem höhern und bessern Zustande eines nähern und vertrautern Verhältnisses mit der Gottheit hervorgegangen

ſey, ſich durch prieſterliche Ueberlieferung fortgepflanzt, von Zeit zu Zeit in gottbegeiſterten Propheten ſich erneut habe u. ſ. f.; dieſe Lehre ſey „im Heiligthume des erwählten Volkes zuerſt verkündet worden;“ in der That finden wir geſchichtlich bei dem jüdiſchen Volke, freilich noch in ſehr unbeſtimmter Weiſe, die Lehre von der göttlichen Weltregierung und Vorſehung. Aber das Fabelhafte jener Vorſtellung ſpricht ſich unumwunden in dem Folgenden aus, nämlich: „daß die äußerſten Strahlen dieſer Lehre im Heidenthum mit uralten verblaßten Erinnerungen vereint unter der Hülle der Myſterien ihr Werk vollbracht und dann in jenem andern Göttergeſchlechte, das ſich als eine Geburt des Lichts bekannt und erkannt habe, Etwas, das wenigſtens ſymboliſch die Wahrheit andeuten mochte, hervorgerufen haben.“ Es konnte nicht anders erwartet werden, als daß Hr. Görres auch in dieſen Vorträgen eine Vorſtellung zum Ausgangspunkte machen würde, die er mit Friedrich von Schlegel und andern katholiſchen Schriftſtellern, beſonders mit modernen franzöſiſchen, außer dem Abbé Lamennais, Baron Eckſtein, auch mit Gelehrten, die mit der Kongregation zuſammenhingen, theilt. Im Intereſſe der katholiſchen Religion, um ihr auch der Exiſtenz nach Allgemeinheit und Urſprünglichkeit zu vindiciren, wird die in den Menſchen als Geiſt, als Ebenbild Gottes, allerdings urſprünglich gelegte Vernunft ſo als ein vorhandener Zuſtand vorgeſtellt, daß in demſelben vor der Anſchauung des Menſchen, der eben ſo ethiſch vollkommen geweſen, auch die Natur in allen ihren Tiefen und Geſetzen klar und offen da gelegen habe; dieſe Fülle von Erkenntniß, unter andern auch die Erkenntniß der erwähnten keppler'ſchen Geſetze, ſey er durch die Schuld der Sünde verdammt worden, nun durch die mühſelige Arbeit von Jahrtauſenden wieder herzuſtellen, und habe ſolches zugleich nur vermocht, nachdem durch das Opfer des zweiten Menſchen die Erlöſung vom Böſen vollbracht worden; — wobei man unter Anderem nicht einſieht, warum nicht

mit dem Christenthum dem Menschen unmittelbar auch jene Fülle der Erkenntniß und der Wissenschaften zurückgestellt worden ist. — Alles, was sich von richtiger, höherer Gottes- so wie von Naturerkenntniß unter den Völkern finde, seyen Trümmer, die das Menschengeschlecht aus dem Schiffbruch, den es durch das in die Geisterwelt eingedrungene Böse erlitten, mannichfaltig, durch mannichfaltige Schicksale modificirt, gerettet habe. Was den geschichtlichen Nachweis von Spuren wissenschaftlicher Kenntniß der Natur in den indischen, chinesischen u. s. f. Traditionen betrifft, die man früher dafür angeführt hat, so hat solche Begründung jener Behauptung aufgegeben werden müssen, nachdem die unbestimmten Erzählungen der Leichtgläubigkeit und Ruhmredigkeit durch die erlangte Einsicht in die Originalwerke dieser Nationen verdrängt worden sind, und die hohe Meinung von ihren wissenschaftlichen Kenntnissen sich als ungeschichtlich und unwahr erwiesen hat. Auf der andern Seite, nämlich in Ansehung der Erkenntniß Gottes, hat vornehmlich die lamaische und buddhistische Religion, da sie das Ausgezeichnete der ausdrücklichen Vorstellung eines Gottmenschen haben, das Interesse gelehrter Untersuchung bereits erworbener Schätze und des Aufsuchens dermalen noch unzugänglicher Quellen, durch veranstaltete Reisen, von neuem belebt, wodurch bereits die interessantesten Aufschlüsse über religiöse Vorstellungen und Philosopheme des hintern Orients — z. B. auch über das Princip der Dreiheit in dem Absoluten, gewonnen worden, und damit noch weitere versprochen sind; aber damit hat es noch weithin zu dem geschichtlichen Zusammenhang, auf den die Behauptung ging; noch kahler sieht es mit dem aprioristischen Zusammenhange aus, der aus oberflächlichen Aehnlichkeiten geschöpft wird. — Gegen den, die abstrakte Grundlage von Hrn. Görres Weltanschauung aussprechenden Satz, daß (S. 16) in den Geistern wie in Allem, was höher und tiefer sich rege und bewege, Gott als aller Bewegung Anfang, Mitte und Ende gelten müsse, — dagegen ist wie

ſchon bemerkt, nichts einzuwenden; — auch könnte man ſich die Manier der Beſchreibung, welche ebendaſelbſt vom Anfang gemacht wird, gefallen laſſen, daß nämlich „Gottes Wort aus dem Innerſten ſeiner Weſenheit geſprochen, in's Nichtſeyn ein ſich ſelbſt tragender Hall ausgetönt, und im Halle ſich in die Geiſterwelt zugleich mit der erſten Materie ausgeſchaffen hat, und daß das Wort in den Geiſtern ſich aus der Materie ſelber die Schrift geſtaltet und geſetzt, in die es, die Seele in den Leib, eingekehrt, und die alſo geſetzte lebendige Schrift in's Buch der Natur ſich eingeſchrieben hat;" — ferner noch, was den Fortgang betrifft, daß „der Anfang, gegeben durch Gottes Allmacht, dem alles Gute in der Geſchichte, alles Böſe aber ihr ſelber zugerechnet werden müſſe, im Lichte und in der Reinheit ſtehe, die Mitte von ſeiner Liebe getragen, in der Entzweiung und im Kampfe; das Ende aber in der Schiedniß durch die Gerechtigkeit wieder zur Verklärung gelange." — Allein, wenn nun jener Anfang nicht im Sinne bloß des göttlichen Anſichſeyns, ſondern eines geſchichtlichen Zuſtandes genommen, wenn ſolche Meinung für die „uralte, hiſtoriſche, prieſterliche Grundanſchauung" (S. 17) ausgegeben wird, ſo charakteriſirt ſich darin die durch das Ganze durchgehende Eigenthümlichkeit des Hrn. Verfs., die Aſſertion von ſeinem Anſchauen eben ſo ſehr über die hiſtoriſche Autorität für das Material, als über den Begriff, der denkend die göttliche Nothwendigkeit in der Geſchichte erkennt, zu ſtellen.

Nirgend findet ſich in dieſen Vorleſungen die Erwähnung der Aufgabe, dem Gange der göttlichen Vorſehung, indem derſelbe in der Betrachtung der Weltgeſchichte zu Grunde gelegt wird, mit denkender Vernunft zu folgen. Hr. Görres zeigt ſich mit keiner andern Verfahrungsweiſe außer der Partikularität ſeines Anſchauens und außer der endlichen Verſtandesanſicht bekannt. Die letztere iſt es, die er in der einſeitigen abſtrakten Geſtalt, in der er ſie auffaßt, noch in der erſten Vorleſung, dem

Gehalte nach mit richtiger Würdigung, aber nicht ohne frazenhafte Bildnerei schildert; „jener eisgraue Alte, der Dämogorgon der griechischen (?) Sage, der geschäftig arbeitend im Mittelpunkte der Erde sitze, — das Christenthum habe ihn zur Ruhe gewiesen, — er aber rege sich aufs Neue im tiefen Naturgrunde aller Dinge, auch des Menschen, suche aufs Neue die höhern Freiheitskräfte als Fürst der Welt durch alle tellurischen Kräfte zu beherrschen; da habe der Zwergkönig Alberich der Heldensage seine Puren, Gnomen und Kobolde durch alle Adern der Erde ausgesendet, daß sie als kundige Schmiede das Metall ausschmieden, daß des Goldes Glanz und Silbers Schein das Licht der Sonne überstrahle u. s. f. — die Salamander seyen ausgesendet u. s. f." — Der Fluch nun solchen Treibens, die Verdammniß dieser Zeit, in der die gesellschaftliche Verbindung, ausgehend von dem Grunde eines thörichten Selbstbelügens, sich zu einem frechen gegenseitigen Belügen ausgestaltet," — soll von der Jugend abgewendet werden, — vorher hatte er diese Richtung auch die „Rückkehr des alten Heidenthums" genannt, „in einer Zeit, die nach der Weltordnung ganz dem Christenthume und seiner Weltansicht angehören sollte." Hr. Görres erzeigt der Weltordnung, die nach der von ihm zum festen Grunde gelegten Ansicht wesentlich von der göttlichen Vorsehung geleitet worden, so wie dem Christenthum und dessen Weltansicht wenig Ehre, schenkt derselben wenig wahrhaften Glauben und Vertrauen, wenn er ihr nur gesteht, daß die Zeit ihr angehören sollte, zugleich aber behauptet, daß diese Weltordnung so wenig Kraft und Macht habe, daß diese Zeit dem Heidenthume verfallen, die ganze gesellschaftliche Verbindung sich zu einem frechen gegenseitigen Belügen ausgestaltet habe, u. s. f. Der gründliche Glaube an sein Princip hätte den Hrn. Verf. vielmehr darauf leiten müssen, zu allererst in solche Ansicht der Zeit, die ihm nur die Anschauung von Lüge, Nichtigkeit, Frevel, Heidenthum u. s. f.

giebt, Zweifel zu ſetzen, — Zweifel, welche ſogleich aus der einfachen Betrachtung entſtehen, daß dieſe Anſicht als Anſchauung ein ſubjektives Vorſtellen iſt, und bei der Verſchmähung der Begriffe und der Wiſſenſchaftlichkeit doch an dem Princip ihren Maaßſtab haben muß, mit dieſem aber in dem ganz ungeheuern Widerſpruche ſteht, welcher ohne Auflöſung gelaſſen iſt. Der gründliche Glaube hätte dann dem Hrn. Verf. das Vertrauen geſchenkt, daß, wenn er, ſtatt dem bequemen Anſchauen ſich zu überlaſſen, die Mühe des Studiums, des Gedankens und der Einſicht ſich geben würde, ſolche Bemühung ihm die belohnendere Erkenntniß und Ueberzeugung von der Nach- und Wirklichkeit der göttlichen Vorſehung auch in dieſer Welt und in dieſer Zeit gewähren müſſe. Was an jenen viele Seiten fortgehenden Schildereien und Deklamationen des Hrn. Göreres auffällt, iſt nur die trockene Verſtandesabſtraktion des Böſen, die zu Grunde liegt und mit dieſen Deklamationen ausſtaffirt iſt; und daß dieſe ganz froſtig bleiben, weil ſie ohne weitere Fülle und Reichthum eines Gehalts ſind.

In der zweiten Vorleſung, S. 30, ſoll das Verhältniß des göttlichen Princips zu dem natürlichen, ihre Verkettung in Ueber- und Unterordnung, ihre Formen und Momente, die Geſetze ihrer Wirkſamkeit, endlich die Art und Weiſe, wie dieſe Geſetze an uns gelangen, aufgeſtellt werden. Hier ſomit wird uns Hoffnung gemacht, daß wir zu einem Inhalte gelangen ſollen; in der That aber kommt die Vorleſung, gleichfalls nicht über das Formelle hinaus. Es iſt eine ſehr gute Schilderung, die Hr. Görres S. 33 „von der göttlichen Mechanik in der Natur und von dem in den Himmel und die Erde hineingelegten harmoniſch ordnenden Geſetze des Gleichgewichts macht, das wie eine herrſchende urbildliche Idee durch alle ihre Bewegungen durchgreife u. ſ. f., auf welche Grundlage dann eine höhere Geſchichte, die der freien Natur erbaut werden ſoll. Den Erbauern dieſes Reichs habe der Meiſter mit

den nöthigen Kräften ein gleiches, harmonisch ordnendes Gesetz des Gleichgewichts innerlich angeschaffen, das auch äußerlich all ihr Thun mit aller Macht einer herrschenden urbildlichen Idee durchgreifen soll, an der alle ethischen Ungleichheiten sich ausgleichen und ausschwanken müssen; die Idee, ausgegangen aus der Fülle des Guten, die Gott in sich schließt, will in der Geschichte nur einen Abglanz dieses Guten ausgestalten und einen äußern Nachklang seiner innern Harmonie hervorrufen." Ref. kann nicht anders, als dieser großartigen — Anschauung, wenn Hr. Görres will, beistimmen und sich erfreuen, sie hier so wahr ausgesprochen und anerkannt zu finden; — um so mehr ist aber zu bedauern, nicht nur daß es bei dieser allgemeinen Wahrheit bleibt, sondern daß die Ausführung, auf welche es dann ankäme, um die äußerlich-reelle Bewährung zu geben, derselben vielmehr den größten Eintrag thut. — Es heißt sogleich weiter, daß jene „Verwirklichung der Idee Gott den geistigen Naturen angesonnen, und ihnen in den Bewegungen der Himmelskörper ein Musterbild hingestellt, dem sie nur nachbilden dürfen;" damit wäre den geistigen Naturen, vollends wenn sie die Kenntniß der schon erwähnten keppler'schen Gesetze immer bereits besessen hätten, die Sache leicht gemacht.

Die Explikation aber, die nun auf das Bestimmtere, nämlich auf das Verhältniß des göttlichen Willens zur menschlichen Freiheit, zugehen soll, hat sich der Hr. Verf. noch leichter gemacht, indem er dabei an dem trocknen Gegensatz vom Guten und Bösen festhält, und über den Hauptpunkt bei Katechismus-Vorstellungen stehen bleibt, nämlich darüber, daß „Gott die Geschichte in ewiger Gegenwart schaue, und wie er sie schaut, sie vollbringen müsse, aber daß er sie schaue wie sie durch die Mitwirkung freier Geister sich vollbringt." Wenn es vorher für gut gesagt gelten kann, „daß Gott jene Verwirklichung lieber als eine freie Gabe aus der Hand der freien Kreatur, und als eine Bezeugung ihrer Liebe und Dankbarkeit hinneh-

men wolle," ſo iſt es zunächſt ungereimt, darein zu miſchen, daß er dieß durch Zwangsbefehl hätte eintreiben können; — von dem Letztern ſolcher Möglichkeit mußte nicht mehr die Rede ſeyn. In Rückſicht des Verhältniſſes aber von Gottes Walten zum Handeln der Menſchen beläßt es der Hr. Verf. bei Allgemeinheiten, wie die folgenden: „jenes von Gott vorausgeſchaute Handeln der Freien beſtimme ſein Schauen, welches dann erſt hinterher das in Handlung hervorgegangene Vorſchauen alſo beſtimme, daß indem (?) Gottes Wille zum Vollzuge gelangt, Alles zum Guten ausſchlage in der Geſchichte — wobei die Gewalt der höhern göttlichen Macht als eine übermannende Nothwendigkeit dem Mißbrauch der freien Kür entgegen trete und ihre ewige Ordnung gegen die Unordnung, die jene in ſie gebracht, vertheidige u. ſ. f., der Herr aber dem Willigen, der mit überlegter Einſicht frei den beſſern Theil gewählt, Helfer ſey und aus eigener Fülle ſeine Leiſtungen ergänze u. ſ. f." Für ſo richtig und ſelbſt gehaltvoll man dieſe Vorſtellungen und die weiteren ähnlichen Erläuterungen auch gelten laſſen mag, ob ſie gleich mehr eine ſcholaſtiſche Verſtandesanſicht nachſprechen, als daß ſie einer Vernunfteinſicht entnommen wären, ſo ſind ſie doch formell gegen den Inhalt, nach welchem bei einem konkreten Gegenſtande, wie die Weltgeſchichte iſt, gefragt wird; der Kindergeiſt wird zuerſt in elementariſche Beſtimmungen, weil ſie als die abſtrakteſten die noch einfachſten und leichteſten ſind, eingeführt; gleichfalls kehrt auch der gebildete Religiöſe immer zu denſelben zurück; aber jener hat erſt in der Erfahrung der Welt und ſeines eigenen Gemüths näher zu erlernen, was denn gut und bös, was denn Ordnung und Unordnung iſt; dieſer kehrt zu denſelben gleichſam als zu Abbreviaturen und abſtrakten Zeichen des reichen Inhalts zurück, deſſen Bewußtſeyn er ſich im Leben, Geſchichte, Studium u. ſ. f. erworben hat. In dem abſtrakten Innern des Gewiſſens, in der Religion, vor Gott laufen die konkreten Unterſchiede

in den einfachen von Gut und Böse, Ordnung und Unordnung etwa zusammen; aber wo es um die selbst explicite Erkenntniß eines expliciten Gegenstandes — und der expliciteste ist die Weltgeschichte — zu thun ist, da reichen diese Abstraktionen nicht aus. Ein besonnener Mensch wird es schwerlich vermögen, über ein Individuum das Urtheil zu fällen, daß dasselbe gut oder daß es böse sey; aber vollends die individuellen Gestaltungen der Völker und deren im Verlauf der Weltgeschichte hervorgegangene, in sich so reiche Zustände und Thaten dieser Gestaltungen nur unter Kategorien jener Art zu fassen, kontrastirt sogleich zu sehr mit der Fülle der Aufgabe, als daß nicht selbst ein nur oberflächliches Interesse sich unbefriedigt fühlen sollte.

Der Verfolg (S. 41) scheint zunächst einen Inhalt näher bringen zu wollen. Nachdem von den drei Reichen, — dem Reiche Gottes, — der mit Nothwendigkeit gemischten Freiheit — und der Natur, — die sich in der Weltgeschichte durchdringen, angegeben ist, daß sie auf drei Gesetzen beruhen, einem in den Tiefen der Gottheit verborgenen (?), einem in den menschlichen Geist gelegten, einem in die Materie eingetragenen, so soll der Mensch das erste Reich mit Gott wirken in der geistigen Welt, wozu derselbe mit Freiheit ausgestattet worden; die Uebung dieser Freiheit aber sey an die Einsicht in die Wege der Vorsehung und an die Kenntniß der gottgegründeten Gesetze, in denen jenes Reich gewirkt werden soll, geknüpft. Nun scheine es, daß das dem Menschen von Gott eingeschriebene Gesetz hinreichend seyn müßte, die zwei andern Gesetze zu deuten und sie zur Richtschnur seiner Handlungsweise zu machen. — Ueber dieses Scheinen folgt aber der populäre Uebergang, „wenn Gott dem Menschen diese Einsicht nicht verliehen habe, (— welch ein Wenn!! der Hr. Verf. macht es sich leicht, dergleichen Sätze einzuführen!) oder wenn der damit Ausgestattete unvorsichtig die verliehene Gabe verscherzt habe, (— es wäre etwas mehr als solche Wen-

dung vonnöthen geweſen, um ein Verhältniß dieſer Fälle mit dem frühern Einſchreiben des göttlichen Geſetzes und ſeiner Grammatik in die Menſchenbruſt und in die Natur anzudeuten) ſo müſſe Gott, ſolle ferner noch von einer in menſchlicher Mitwirkung ausgewirkten höhern Geſchichte die R[illegible] ſeyn, den Menſchen einer höhern Belehrung würdigen, ihm als Lehrer jenes göttliche Geſetz durch Offenbarung mittheilen."

Auf dieſe vage und äußerliche Weiſe, die uns nur auf den ganz gewöhnlichen, trocknen Schulboden verſetzt, wird die Offenbarung als Bibel eingeführt, S. 43, und ihre Beſtimmung zunächſt dahin angegeben, daß in ihr das Geſetz, welches Gott in aller Geſchichte realiſirt haben wolle, kund gethan ſey; ſo daß das Geſetz der drei Reiche in die drei Bibeln, die Bibel der Natur, die Bibel des Geiſtes, und die Bibel der Geſchichte eingeſchrieben, die beiden erſten aber der dritten untergeordnet ſeyen.

Nun aber erhebe ſich ein Widereinanderreden vieler Stimmen, der vielen Völkerſchaften; kaum eine habe Anſtand genommen, ſich ſelber zum allgemeinen Schwerpunkte der Geſchichte aufzuwerfen, und jede reiche Bücher dar, von denen viele Zeugen aus Einem Munde betheuern, ſie ſeyen ihnen, den Gottbegünſtigten, vorzugsweiſe vor allen andern mitgetheilt. — Es werden alſo die Kriterien angegeben, wonach zu erkennen ſey, in welchem unter den heiligen Büchern aller Völker, — vorausgeſetzt, daß in dieſe auch Wahrheit eingegangen, — die lautere Quelle der Wahrheit fließe und wem der Vorrang gebühre. Dieſe Kriterien ſind, um ſie kurz anzuführen, ſchlichte, prunkloſe Einfalt, welche die von keiner Betrachtung zu erſchöpfende Fülle, wie Gott ſelbſt in Unſichtbarkeit verbirgt und das Verborgene doch wieder allen Suchenden offen und neidlos hinlegt; (— wir werden bei der dritten Vorleſung ſehen, was dem Suchen des Hrn. Verfs. ſich offen dargelegt hat, aber wohl andern Suchenden in Unſichtbarkeit verborgen geblieben iſt

und auch nach des Hrn. Verfs. Aufdecken wohl bleiben wird) — zweitens der volle Einklang der menschlichen Wissenschaft, — (wobei abermals die Schilderei des einen Grundgedankens von der in die Natur und in den Geist eingeschriebenen Grammatik der göttlichen Sprache, welche die schaffende Gottheit ins Nichts hineingeredet, wiederkehrt,) — mit der Schrift, die durch jene bewährt werde und ihrer Seits jene bewähre (S. 48), jedoch so, daß dem Göttlichen der Vorrang gebühre, und das Menschliche vor der Zulassung sich zuvor über seine unzweifelhafte Gültigkeit ausweisen müsse; — man kann dieß als richtig zugeben, aber es erhellt eben so, daß mit solchen allgemeinen Worten im Geringsten nichts für ein Kriterium geleistet ist. Zur Bekräftigung der Leerheit solchen Kanons fügt der Hr. Verf. sogleich hinzu, daß das Menschliche seiner Natur nach der Fehle unterworfen, jene Bücher oft schwer verständlich seyen, in ihrer Deutung sich vielfältig die Meinungen theilen (freilich! leider!) u. s. f. Dafür wird ein drittes Kennzeichen „höchster Würde heiliger Bücher" hinzugesetzt, daß „sie das schöne Ebenmaaß und die ruhige Sicherheit herrschender und umschreibender Einheit wirklich in sich tragen." — Es ist gleichfalls in der dritten Vorlesung, wo sich die Sicherheit des Hrn. Verf. kund giebt, in den Büchern der Hebräer, die nach der geschichtlichen Seite als ein beschränktes Nationalbuch erscheinen können, die für die Weltgeschichte umschreibende Einheit zu finden. — Den Schriften der Hebräer nämlich habe nun der bessere Theil des Geschlechts seit Jahrtausenden den Vorrang und den Standpunkt in der herrschenden Mitte einstimmig zuerkannt u. s. f.; man findet hier in den vagen Allgemeinheiten und dem Tone der Sicherheit vollständig den Styl des Abbé Lamennais und anderer älterer und neuerer Häupter der Kirche. Es spielt an einen bessern Gedanken an, was der Hr. Verf. dabei sagt, was aber noch weiterer Bestimmungen bedürfte, um mehr als etwas

Triviales zu ſeyn, daß „ſo oft eine neue erweiterte Standlinie für die Aufſchauenden gewonnen ſey, Aller Blicke ſich aufs Neue nach ſolcher Urkunde richten, ob ihr Geſetz noch unverſehrt aufbewahrt, ob ihr Verborgenes ſich dem forſchenden Blick auf dem neuen Standpunkt nicht tiefer aufgeſchloſſen u. ſ. f.“ Die Exegeſe hängt freilich von dem Geiſt der Zeit ab; aber Luthern hat der Geiſt getrieben, ſeine und ſeines Volkes Blicke auf die ſo lange verborgen gehaltene Bibel überhaupt zu richten; doch nicht Alle haben den Segen dieſer Richtung aufgenommen. Wenn aber, wie der Hr. Verf. verſichert, dieß Alle thun, und er ſich denſelben angeſchloſſen hat, ſo vindicirt er ſich dagegen als eigenthümlich, was in ſeinen Worten anzuführen iſt, S. 52 daß, „indem er die Aufgabe, wie er wohl ſagen dürfe, in einer Allgemeinheit und bis ins Einzelne vordringenden Beſondernheit aufgefaßt, wie man es theilweiſe aus verſchiedenen Geſichtspunkten zwar verſucht, aber in gleichem Umfange nie vollführt, es ihm, wie er wohl glauben dürfe, ſchon einmal (!) gelungen ſey, einer Seits den Strom der in dieſen Büchern enthaltenen Wahrheit reinigend, läuternd, deutend, erklärend und zugleich erfriſchend in die Anſchauung der Weltgeſchichte hineinzuleiten, und andrer Seits dieſe Geſchichte in allen ihren Richtungen als die faktiſche Gewähr und die dem Geiſte unabweisliche Bürgſchaft für dieſe Wahrheit darzuſtellen.“ Wie der Hr. Verf. die Reinigung, Läuterung, Deutung, Erklärung — jener Bücher vorgenommen, daß ihre Wahrheit in die Weltgeſchichte eingefloſſen, und wie die faktiſche Bewährung, die er ſo gefundener Wahrheit verſchafft, beſchaffen iſt, werden wir nachher angeben. Aus der zweiten Vorleſung iſt in dieſer Rückſicht noch anzuführen, daß S. 55 ausdrücklich proteſtirt wird, daß „nicht die Rede ſeyn könne, der Mannigfaltigkeit irdiſcher Ausgeſtaltung irgend Gewalt anzuthun, ſie durch willkürliches Wegnehmen und Hinzuſetzen in die Umriſſe eines künſtlichen Syſtems hineinzuzwängen u. ſ. f., durch

überkünstliche Deutung Fehlendes hinein-, Unbequemes herauszudeuten u. s. f. den vollen Erguß des Lebens aus feiger Aengstlichkeit zu scheuen."

Noch aber fängt in dieser Vorlesung der Hr. Verf. an, der Sache selbst näher zu treten; es werden die Hauptmomente der Geschichte angegeben, — „als drei aller natürlichen Geschichte, die in einem vierten sich der höhern anschließt, die sie beherrscht" (ist nicht grammatisch klar —). Auf diese Angabe folgt unmittelbar ein: Denn, „Denn dieß ist die Parallelisirung des Lebens des Geschlechts mit dem des einzelnen Menschen, so daß jenes sich in denselben Stadien verläuft wie dieses!" Man kann geneigt seyn, diese Parallelisirung aufzunehmen und gelten zu lassen. Aber schon „das Schema," die Angabe der Stadien des Lebens des Einzelnen, ist nicht ganz deutlich. Als das erste Stadium wird das natürliche Daseyn angegeben, das den Menschen zuerst aufgenommen habe, die Jugend; die andere Stufe ist die der Thätigkeit der dem Menschen einwohnenden lebendigen Kräfte, und begreift die Verhältnisse, in die er zur Familie, zum Stamme, zu seinem Volke eingetreten. Das dritte Gebiet ist das der in ihn gelegten moralischen, ethischen Kräfte; das letzte, das religiöse Element. Wenn zwar der Ausdruck von Lebensaltern vermieden ist, so wurde man doch auf diese Vorstellung gelenkt. Anfangs ist von dem Lebensverlauf des Einzelnen in Stadien nach der Naturordnung die Rede, ingleichen wird das erste die Jugend genannt; die folgenden heißen jedoch nicht mehr Stadien, sondern Gebiete, und werden auch nicht etwa als Gebiete des Jünglings, des Mannes und Greises aufgeführt; es würde freilich auffallend gewesen seyn, erst in das letzte Alter das religiöse Element zu legen. Damit ist aber zugleich die angekündigte Parallelisirung hinweggefallen; wir erhalten nur die Angabe der unterschiedenen Hauptmomente des menschlichen Lebens, bei denen es etwas Lee-

res war, mit dem einzelnen Menſchen anzufangen und auf ihn ſich zu berufen, daß wenn er ſein Leben betrachte, er ſolche darin werde gefunden haben. — Plato, an deſſen Gang in der Republik man ſich erinnern könnte, geht umgekehrt ſogleich zur Betrachtung der Gerechtigkeit im Staate über, und von da aus erſt zur Ausprägung derſelben Grundbeſtimmungen im Einzelnen, aber auch wieder ſo, daß hier nicht eine bloße Wiederholung derſelben ſtatt findet, ſondern daß er ſie, wie ſie am Individuum eigenthümlich ſich hervorthun, richtig als die Tugenden auffaßt und beſchreibt.

Was ſich nun am Einzelnen ausgewieſen, werde auch in der Univerſalgeſchichte Geltung haben. „Denn der Stammvater des Geſchlechts iſt ſelber eine einzelne Perſönlichkeit geweſen, die daher Grund und Anfang aller Geſchichte iſt;“ — ein ſchwacher Zuſammenhang, der beweiſen ſoll, daß hiemit die Stadien, die vorhin an der einzelnen Perſon aufgewieſen worden, auch die Stadien der Univerſalgeſchichte ſeyen. „Das ſich mehrende, über die ganze Erde ausbreitende Geſchlecht,“ — wird fortgefahren, — „hat die klimatiſch, geologiſch und geographiſch geſchiedene Gliederung derſelben in ſich ausgeprägt; — erſtes und unterſtes, am meiſten naturverwandtes Element; das zweite iſt das ethnographiſche, — Theilung in Racen und Völker und Stämme und Geſchlechter, mit eigner Lebenseinrichtung, eignem Inſtinkte, Anlagen u. ſ. f.“ — man ſieht dabei nicht gut, wie das geographiſche Element, (das wohl für ſich beſchrieben werden mag), indem es auf die Menſchen bezogen und in denſelben ausgeprägt wird, nicht ein Moment nur des ethnographiſchen ſeyn und wie es von dieſem getrennt, ein beſonderes menſchliches Element abgeben ſollte. Als das dritte Moment wird das ethiſch-politiſche, im Gebiete des Rechtsſtaates angegeben; das vierte, das kirchliche Element, beſteht darin, daß jedes Volk auf ſeinem Erbe und Looſe an der Oberfläche der Erde, den Theil des Wortes,

der ihm zugefallen, verarbeitet, mehr oder weniger mit menſchlicher Zuthat ihn verſetzend (— wenn ihm nur ein Theil zugefallen, wäre das Wort in ihm ſchon endlich genug, und die ſogenannte menſchliche Zuthat bereits ganz in der Endlichkeit, daß ihm nur ein Theil zugefallen, befaßt.)

Die Einfachheit dieſer Momente war ſchon durch jene Paralleliſirung unnöthig verdoppelt, in der zweiten Angabe iſt ſie weniger durch Gedanken entwickelt, als mit leeren und trocknen Redensarten umgeben. Hier wo die allgemeine Eintheilung die Angabe beſtimmter Unterſchiede verlangt, iſt es am unangenehmſten, Ausführungen vorzufinden, wie z. B. folgende (S. 62) beim ethiſch-politiſchen Elemente, „indem ſich die innerliche Einheit der geiſtig-ethiſchen Kräfte im Verlaufe der Geſchichte aufgethan und ihren reichen Inhalt in vielfach ausgelegten Richtungen ausgelegt hat;“ nun heißt es noch ferner: „im Spiele dieſer Kräfte hat eine neue höhere Dynamik ſich begründet, die Elemente des Lebens, ergriffen von jener Beſeelung, ſind in —? andere Verhältniſſe gegen einander eingetreten, in einer —? geſteigerten Scheidekunſt miſchen ſie ſich und trennen ſich nach —? geändertem Geſetze, und Gebilde, die einer —? andern Ordnung der Dinge angehören, geſtalten ſich (— zu was?) — in ihrem Verkehre.“ So läßt ſich ohne Gehalt lange fortſprechen.

Vornehmlich iſt es in der dritten Vorleſung, daß ſolcher Reflexionsformalismus und der gleich leere und phantaſtiſche Schall und Schwall, wovon früher Beiſpiele angeführt worden, abwechſelnd, das Ihrige zu dem Tädiöſen ihres Inhalts hinzuthun. Die glänzende Verworrenheit in dem grundloſen, abſtrakten Formalismus, macht es ſchwer, noch von dieſer Vorleſung (S. 66—122) Rechenſchaft zu geben, in welcher nun „der Grund- und Aufriß des großen Gebäudes der Weltgeſchichte“ ſelbſt aufgeſtellt, „das Werk, das wir zu vollführen unternommen, zu ſeiner Vollendung gebracht werden ſoll.“ Wie der Ver-

lauf der Weltzeiten zuerſt nacheinander angegeben iſt, dem läßt ſich etwa folgen; aber wo nun, S. 111, der Ueberblick des ganzen Periodenbaus jener Anſchauung gewährt werden ſoll, da wird der Kalkul (denn die Grund-Kategorie iſt Zahlen-Schematismus) zu tranſcendent, als daß er zur Bemühung um deſſen Entwirrung einladen könnte. S. 67 iſt die Rede „von der Zeit- und richtungsloſen Ewigkeit, in der die Selbſtoffenbarung der Gottheit (— dieſes Ausdrucks bedient ſich der Hr. Verf. oft) vor dem erſten Anbeginn der Dinge ſchon erfolgt" (S. 72) (— die Methaphyſik oder vielmehr Rhetorik dieſer Ewigkeit übergehen wir —) „ſo hat ſich an dieſe erſte That, die über aller Geſchichte liegt, die zweite angeknüpft, in der die ſchaffend gewordene Gottheit das Weltall hervorgebracht, in Zeiten und Tage die Schöpfungszeit theilend." Dieſer Zeiten ſind ſechs, in denen „die geiſtige und natürliche Welt in allen ihren Hierarchien hervorgebracht worden; in drei Scheidungen und drei Einigungen; „die erſte Scheidung, die von innen nach außen gegangen, hat Licht und Finſterniß getrennt, damit die erſte Hierarchie ins Univerſum eingeführt:" ſo geht es durch die ſechs Schöpfungsmomente der moſaiſchen Darſtellung hindurch; wie aber dieſe Succeſſion der Schöpfungen als Scheidungen und Einigungen, je drei und drei, und deren Hierachien vom Hrn. Verf. noch zuſammen — konſtruirt, wie man es ſonſt genannt — oder in Anſchauungen von Verknüpfungen und Gegenſätzen gebracht werden, enthalten wir uns auseinander zu ſetzen.

Nur dieß Eigenthümliche wollen wir herausheben, daß der Hr. Verf. aus dem Seinigen (der Proteſtation gegen willkürliche Erfindungen ungeachtet) hier auch dieß hinzufügt, daß „an die letzte der drei erſten Scheidungen (die Erſchaffung der Sonne und der Geſtirne) ſich eine andere vierte angeknüpft, in der die geiſtigen Elemente wie die Naturelemente ſich geſchieden" und welche ebenfalls drei Scheidungen in ſich gehabt ha-

den soll; die Auseinandersetzung dieser drei Scheidungen giebt eine des Feuers von dem Elemente des Wassers, eine andere des Anwachsens der Gebirge über das Trockene, und eine dritte, der Ausklärung der Luft, der Aufleuchtung in Meteoren u. s. f. — wobei dem Ref. unter anderem unklar geblieben ist, wie darin über eine Scheidung der geistigen Elemente etwas besagt seyn soll, obgleich es auch unmittelbar hernach wieder heißt, daß „das Alles gleicherweise auf der Natur- wie auf der geistigen Seite sich vollbracht habe;" was auf der letztern vollbracht worden, hat dem Hrn. Verf. beliebt, in sich verborgen zu behalten.

Das ist nun die „erste historische (!?) Periode, die in ihren sechs Zeiten abgelaufen ist." „In ihr hat Gott allein gewirkt und gewaltet, und Alles, was er hervorgebracht, ist gut gewesen." Nun aber „in der zweiten Weltzeit beginnt von der geistigen Natur aus die Genesis des Bösen," die, wie die Ausschaffung des Guten durch die ersten Weltzeiten in den höhern Regionen (siehe vorher) begonnen, so durch die des Bösen in den dortigen höheren Geistern geschehen sey; — und ebenfalls ist, nach der Versicherung des Hrn. Verfs., „in drei absteigenden, und drei andern frech ansteigenden Akten der Sündenfall in das höhere Geisterreich eingetreten, und hat sich auch in das aus Geist und Natur gemischte Reich unten an der Erde verbreitet."

Mit dieser „Vollendung der Genesis des Bösen in ihren sechs Momenten," über deren historischen Verlauf wir freilich keinen weitern Aufschluß erhalten, ist „die zweite große Weltzeit abgelaufen." Hierauf folgt „die dritte Weltzeit, von dem Sündenfall bis zur Weltfluth, der Kampf auf Leben und Tod zwischen dem Reiche des Guten und des Bösen, den das Gericht der Weltfluth, — ein freilich einfaches Mittel — zu Ende bringt." Für diese Weltzeit weiß uns der Hr. Verf. (S. 83 ff.) vielen Bescheid darüber zu geben, was die Habe-

liten und die Sethiten und Kainiten gleichfalls in ſechs Momenten gethan haben würden, wenn kein Sündenfall eingetreten, und, wieder im entgegengeſetzten Fall, wenn der Fluch der Sünde allein geherrſcht hätte; ferner auch, wie jener Kampf in drei Zeiten zwiſchen der Gottesſtadt, welche die Habeliten, und der Erdenſtadt, welche die Kainiten erbauten, geführt worden, wobei die Töchter der Menſchen und die Nephilim ihre weltgeſchichtliche Rolle zu ſpielen nicht unterlaſſen. „Mit der Fluth iſt die Urgeſchichte abgelaufen;“ hätte es der Hr. Verf. dabei bewenden laſſen, daß das Hiſtoriſche derſelben mit den Habeliten, Semiten und Kainiten, für uns ebenſo, wie die Waſſer der Fluth, abgelaufen iſt, ſo hätte er beſſer gethan, ebenſo, wenn er es bei der Darſtellung der Bibel, die von ſechs Schöpfungstagen ſpricht, dagegen nichts von ſechs Weltzeiten, die wieder von der Weltfluth an bis auf die Erſcheinung Chriſti vollendet worden, auch nichts von weitern ſechs von da ausgehenden Weltzeiten berichtet, hätte belaſſen wollen.

Doch zunächſt wird die neue Weltzeit (S. 87) in drei engere Zeiten (— dieſe drei Weltzeiten ſind hauptſächlich im Auge zu behalten, um nicht in der folgenden Rechnung konfus zu werden) gegliedert; in der erſten wird „der Keim eines neuen Menſchengeſchlechts, der in der Arche geborgen, in den Fluthen die ſühnende Taufe erlangt,“ (— wohl eine große Waſſertaufe, der aber vom Hrn. Verf. nicht viel Geiſt hinzugefügt worden —) in allen Gegenſätzen ſich entfalten, — in der mittlern die heilkräftige Einwirkung der Gottheit zur Offenbarung gelangen und die Verheißung ſich erfüllen, — in der dritten in der verſöhnten Menſchheit der Kampf mit dem Böſen ſich zum Ziel ausſtreiten. — Es wird nun angegeben, wie die erſte Weltzeit in der Folge von ſechs Zeiten abgelaufen, — „nach dem in ſie gelegten Typus der frühern Geneſis.“ Nach ſolcher leeren Grundlage eines Schema wird die Geſchichte dieſer erſten Weltzeit der neuen Zeit wieder aus drei

Wurzeln, dem Sem, Japhet und Cham durch die drei ersten Zeiten dieser Häuser, des Nimrod, des Unterfangens, in dem Thurm das Kapitol des neuen Erdenstaats zu bauen u. s. f., durchgeführt. „Die vierte Zeit geht im Kampfe der erhaltenden Kräfte, an die geweihte Stätte der Kinder Gottes (des Geschlechts Heber's) geknüpft, mit den zerstörenden, die in den Kindern der Menschen wirken, dahin, und nun erfolgt über die ganze Erde hin vom Norden her im Stamme der Japhetiten die Gegenwirkung, welche die beiden folgenden Weltzeiten erfüllt.“ Auch sind es die Japhetiten, durch welche die Universalmonarchien mit neuer Lehre dritter Ordnung im Zeusdienst gegründet seyen. „Die fünfte wird nämlich durch baktrisch-medisch-persische Weltherrschaft, seit den Zeiten Feridun's von Iran aus die Völker umfassend (— daß Feridun nicht fehlen würde, konnte man aus des Hrn. Verfs. Einleitung zu seiner Uebersetzung des Shahnahme wohl erwarten —) erfüllt, und die Gewalt dadurch dem östlichen Welttheile zugetheilt. Bald aber geht die Herrschaft nach Europa über und die sechste Weltzeit grüßt die Griechen als die Gebieter der Erde, denen die Römer den Herrscherstab entwinden.“ Diese Zeile ist Alles, was vom Geiste der griechischen und römischen Welt gesagt wird. Wenn der Hr. Verf. den Habeliten, Semiten, Japhetiten und solchen Häusern die große Bedeutung in der Weltgeschichte ertheilt, so kann man sich nur wundern, daß mit jener kahlen Kategorie von Herrschaft, die durch die Griechen auf Europa gebracht, und ihnen von den Römern entwunden werde, diese reichen, gegen jene nebulosen Schemen hochherrlichen Wirklichkeiten von Völkergeistern, abgefertigt werden; doch ist schon oben bemerkt worden, daß der Hr. Verf. griechische Mythologie die trübe, späte, unbedeutende Ausgeburt nennt, in welcher ein Dämogorgon vorkommt

Die zweite Weltzeit ist die des neuen Sabbaths, des

andern Adam, des Stammvaters eines neuen geiſtigen Geſchlechts; über der begeiſterten Rhetorik, in der die Vorſtellungen vorgetragen ſind, ſcheint der Hr. Verf. nicht dazu gekommen zu ſeyn, die ſechs Zeiten des Schemas für dieſe Weltzeit anzugeben.

Von da geht nun die dritte Weltzeit aus, von welcher der weſentliche Charakter, (wie in der, die nach dem Falle begonnen,) ſich kund gebe, im Kampfe des Lebens, das aufs Neue in der Menſchheit Wurzel gefaßt, mit dem Tode, der aus der frühern Zeit noch hinüberwirkt. Von der Ausbreitung des Chriſtenthums aus wurde zwiſchen ihm und dem Mohamedanismus die neue Geſchichte in Licht und Nacht getheilt und es war Abend und Morgen der erſte Tag in ihr, — von den ſechs Tagen. Es mag vom Ferneren nur noch bemerkt werden, daß von der Reformation an nun erſt der dritte Tag begonnen haben ſoll, in dem wir noch leben; wir enthalten uns aber hierüber ein weiteres Detail aus der Darſtellung zu geben; ſie hat allenthalben denſelben ſchwallenden Ton des überladenen Farbenglanzes bei der Trockenheit der Gedanken und der Zahlenſpielerei. Man mag die Auseinanderſetzung S. 111 nachleſen, wie aus der gedoppelten Dreizahl, in die der ganze Verlauf der Weltgeſchichte eingeſchloſſen ſey, ſich die Siebenzahl gewinne, und die vier großen Umläufe vier und zwanzig Zeitläufe in ſich begreifen, wie aber wenn wir am Schluſſe das große Schauſpiel, wovon es doch ſchien, daß wir erſt einen Theil erlebt haben, wieder in ſich zerfällen, in ſechs und dreißig große Zeitabtheilungen der ganze Zeitverlauf der Geſchichte umſchrieben ſey. Das Zählen macht die äußerlichſte Seite der Betrachtungsweiſe aus; die grundloſe Willkür, in der es hier ſogar zum Princip gemacht wird, kann nur Ungeduld, Ueberdruß erwecken. Wie vorhin ein Beiſpiel von der Rhetorik der Reflexion ohne Gehalt, gegeben worden, ſo miſcht ſie ſich auch in dieſem Theile, in welchem das

Bestimmtere der geschichtlichen Gestaltungen und ihres Verlaufs angegeben werden soll, allenthalben ein, und man wird dabei zu sehr an den ältern Styl französischen weltgeschichtlichen Vortrags in deklamatorischen Allgemeinheiten, als ein weiteres Ingredienz zu dem Uebrigen, gemahnt; alle, neue, allmählig, Verwirrung u. s. f., dergleichen und andere unbestimmte Formen herrschen durch lange Ausführungen hindurch, und ermüden das Bestreben, irgend einen bestimmten Gedanken zu fassen. Um diese hohle Manier zur nähern Anschauung zu bringen, führt Ref. nur Einiges aus der breiten Darstellung der Wirksamkeit des Christenthums an; nachdem ein ausführliches Gleichniß von der Saat vorangeschickt ist, heißt es vom Christenthum selbst (S. 98): „diese Saat, quellend, keimend, wurzelnd, sprossend im neuen Boden und allmählig zum erdbeschattenden Baum erwachsend, hat nur im Streite diese Entfaltung sich errungen, aufbietend die ihr eingepflanzten überirdischen Kräfte gegen die, in denen das Irdische sich wirksam erweist," — nun wird dasselbe wiederholt: „bewaffnend das ihr inwohnende bessere Princip gegen das Böse, das die Welt durchwuchert, hat sie aus unscheinbarem Anfange u. s. f." — „In dem Maaße aber wie der neue Glaube der Verwirrung und der Zerstörung Meister geworden, und in der Verwesung neues Leben hervorrufend, das Erstorbene zu neuer Thätigkeit geweckt und das in regelloser (abermals —) Verwirrung Aufgelöste in die Kreise der Ordnung zurückgeführt, hat es in allmähliger Ausbreitung alle Regionen des menschlichen Daseyns, alle Gebiete und Gegensätze durchdrungen, in denen die menschliche Natur sich aufgeschlossen u. s. f." — Doch genug an solchen allgemeinen Worten.

Es ist schon angegeben worden, daß der durchweg herrschende Gegensatz für das Reich des Geistes, dessen Freiheit den trocknen Gegensatz an der Natur hat, der abstrakte des Guten und Bösen ist, dann kommt der Kampf beider miteinander; auch

kommt es noch zu der Unterſcheidung von ſchaffenden, zerſtörenden und erhaltenden Kräften; wie der Hr. Verf. ſolche abſtrakte Grundlagen des Verſtandes, nebſt den Zahlunterſchieden für Anſchauung anſehen und ausgeben mag, iſt nicht wohl zu verſtehen; noch weniger wie der Geiſt und eine geiſtige Anſchauung, wenn denn Anſchauung ſeyn ſoll, — in der Geſchichte und in der Weltgeſchichte ſich damit begnügen könnte. Der Grundmangel in dieſen Vorleſungen iſt, daß es ihnen ganz für den großen Gegenſtand, mit dem ſie ſich beſchäftigen wollen, an einem konkreten Principe fehlt, deſſen gedankenvoller Gehalt entwickelt, uns nicht nur die Gottheit, wie Hr. Görres ſich oft ausdrückt, ſondern den Geiſt Gottes und des Menſchen zeigen, und in der Weltgeſchichte, ſtatt einer äußerlichen, durch Zahlen beſtimmten Schematiſirung ihrer Erſcheinungen und noch mehr ſolcher Nebelhaftigkeiten, wie die Habeliten u. dergl. ſind, die organiſche Syſtematiſirung des Geiſtes darſtellen würde; in ſolcher Schematiſirung lebt und wohnt kein Geiſt. Es thut nichts zur Sache, daß der Hr. Verf. ſie ein Geſetz nennt, und mit eben ſolcher Proteſtation, wie die oben angeführte, ſchließt; S. 114: — „dieß gefundene Geſetz meiſ're nicht den Gang der Ereigniſſe, noch wolle es nach irgend vorgefaßter Meinung Gewalt anthun den Thatſachen, — und den innern (wo käme dieſer her?) Zuſammenhang der Dinge — verkennen und ſtören. Noch weniger ſoll dieſe Anſchauungsweiſe überall nach bloßen Aehnlichkeiten" (Zahlen geben ſogar Gleichheiten) „haſchen, gröblich den innern Unterſchied — verkennend, und dadurch eine langweilige Monotonie in die Hiſtorie bringen." Der Hr. Verf. hat noch durch mehr, auch durch die fortdauernde Wiederkehr der angeführten wenigen dürftigen Abſtraktionen, und durch die ganze Art des Vortrags, die wir genug charakteriſirt, für Monotonie geſorgt; und wie dieſe ſo möchte man leicht alle jene andern Eigenſchaften, und noch die weitern, die er folgen läßt, — daß die Ordnung nicht wie ein mathematiſches" (das Zählen und die Wiederholung von Ebendemſelben

ist freilich noch nicht etwas Mathematisches —) „Netz die Masse der historischen Thatsachen umziehen und — sie mühsam und kümmerlich zusammenhalten dürfe, — diese Eigenschaften, die der Hr. Verf. ablehnt, möchte man leicht in starkem Maaße gerade in solcher „Hierarchie" der Weltgeschichte finden, und die häufigen Protestationen der Art eher der Ahnung eines solchen Vorwurfs zuschreiben.

Noch wäre zum Schluß, da der Vortrag an Studirende gerichtet ist, die Art anzugeben, wie er sich an diese wendet; doch ließe sich dieselbe nicht wohl anders charakterisiren, als daß diese Anreden größtentheils selbst hieher gesetzt würden; darum können wir nur darauf als etwas Besonderes hinweisen, daß der Hr. Verf. in der letzten Vorlesung, am Schlusse S. 119 ff. den Verein, den er vor sich hat, nach den Stämmen, denen derselbe angehöre, schildert; Baiern sind es, die ihn zunächst und allermeist umgeben, ihren Sinn und ihre Art habe er die vergangenen zwei Jahre hindurch geprüft, und probehaltig, und widerhaltig zur Genüge gefunden; dann stellt er ihnen die Nativität als nicht gewandt aber stark auftretend u. s. f.; so nach der Reihe den Schwaben, Schweizern, Franken, denen er selber angehöre; wie ehemals ogygisch jedes Uranfängliche genant worden, so habe die neuere Zeit nichts Früheres als Altfränkisches anzugeben gewußt u. s. f. „Einige aus dem Norden haben sich wohl auch herzugefunden; dort sey der Verstand das Vermögen, das man von je „sorgsamst gepflegt," was auf Einseitigkeit geführt; wollen sie hinhören auf die Stimme, die immer aus dem vollen Ganzen redend, aus der Geschichte spricht, so werden sie, ohne, was in ihrer Weise tüchtig, aufzugeben, auch profitiren können, indem sie gegen jene Einseitigkeit sich eine höhere Freiheit der Ansicht gewinnen." — Doch die persönliche Seite der Stellung, die sich der Lehrer zu seinen Zuhörern giebt, wenn er dieselbe auch vor das Publikum bringt, eignet sich nicht dazu, weiter besprochen zu werden.

V.

Vorrede

zu

Hinrichs' Religionsphilosophie.

Der Gegenſatz von Glauben und Vernunft, der das Intereſſe von Jahrhunderten beſchäftigt hat, und nicht bloß das Intereſſe der Schule, ſondern der Welt, — kann in unſerer Zeit von ſeiner Wichtigkeit verloren zu haben, ja beinahe verſchwunden zu ſeyn ſcheinen. Wenn dem in der That ſo wäre, ſo würde vielleicht unſerer Zeit hierüber nur Glück zu wünſchen ſeyn. Denn jener Gegenſatz iſt von dieſer Natur, daß der menſchliche Geiſt ſich von keiner der beiden Seiten deſſelben wegwenden kann; jede beweiſt ſich vielmehr in ſeinem innerſten Selbſtbewußtſeyn zu wurzeln, ſo daß, wenn ſie im Widerſtande begriffen ſind, der Halt des Geiſtes erſchüttert und die unſeligſte Entzweiung ſein Zuſtand iſt. Wäre aber der Widerſtreit des Glaubens und der Vernunft verſchwunden und in eine Ausſöhnung übergegangen, ſo würde es weſentlich von der Natur dieſer Ausſöhnung ſelbſt abhangen, in wie fern zu ihr Glück zu wünſchen wäre.

Denn es giebt auch einen Frieden der Gleichgültigkeit gegen die Tiefen des Geiſtes, einen Frieden des Leichtſinns, der Kahlheit; in einem ſolchen Frieden kann das Widerwärtige beſeitigt ſcheinen, indem es nur auf die Seite geſtellt iſt. Dasjenige aber, was nur überſehen oder verachtet wird, iſt darum nicht überwunden. Im Gegentheil, wenn nicht in der Ausſöhnung die tiefſten wahrhaften Bedürfniſſe befriedigt, wenn das Heiligthum des Geiſtes ſein Recht nicht erlangt hätte, ſo wäre die Entzweiung an ſich geblieben, und die Feindſchaft eiterte ſich

deſto tiefer im Innern fort; der Schade würde, mit ſich ſelbſt unbekannt und unerkannt, deſto gefährlicher ſeyn.

Ein unbefriedigender Friede kann zu Stande gekommen ſeyn, wenn der Glaube inhaltsleer geworden, und von ihm nichts als die leere Schale der ſubjektiven Ueberzeugung übrig geblieben iſt, — und anderer Seits die Vernunft auf die Erkenntniß von Wahrheit Verzicht gethan hat, und dem Geiſte nur ein Ergehen Theils in Erſcheinungen Theils in Gefühlen übrig gelaſſen iſt. Wie ſollte da noch großer Zwieſpalt zwiſchen Glauben und Vernunft ſtatt finden können, wenn in beiden kein objektiver Inhalt mehr, ſomit kein Gegenſtand eines Streites vorhanden iſt?

Unter Glauben verſtehe ich nämlich nicht, weder das bloß ſubjektive Ueberzeugtſeyn, welches ſich auf die Form der Gewißheit beſchränkt, und noch unbeſtimmt läßt, ob und welchen Inhalt dieſes Ueberzeugtſeyn habe — noch auf der andern Seite nur das Kredo, das Glaubensbekenntniß der Kirche, welches in Wort und Schrift verfaßt iſt, und in den Mund, in Vorſtellung und Gedächtniß aufgenommen ſeyn kann, ohne das Innere durchdrungen, ohne mit der Gewißheit, die der Menſch von ſich hat, mit dem Selbſtbewußtſeyn des Menſchen ſich identificirt zu haben. Zum Glauben rechne ich, nach dem wahrhaften alten Sinn deſſelben, das eine Moment eben ſo ſehr, als das andere, und ſetze ihn darein, daß beide in unterſchiedener Einheit verbunden ſind. Die Gemeinde (Kirche) iſt in glücklichem Zuſtande, wenn der Gegenſatz in ihr ſich rein auf den angegebenen formellen Unterſchied beſchränkt, und weder der Geiſt der Menſchen aus ſich einen eigenthümlichen Inhalt dem Inhalte der Kirche entgegen ſetzt, noch die kirchliche Wahrheit zu einem äußerlichen Inhalte übergegangen iſt, welcher den heiligen Geiſt gleichgültig gegen ſich läßt. Die Thätigkeit der Kirche innerhalb ihrer ſelbſt wird vornehmlich in der Erziehung des Menſchen beſtehen, in dem Geſchäfte, die Wahrheit, welche zunächſt nur der Vorſtellung

und dem Gedächtniß gegeben werden kann, zu einem Innerlichen zu machen, so, daß das Gemüth davon eingenommen und durchdrungen werde, und das Selbstbewußtseyn sich und seinen wesentlichen Bestand nur in jener Wahrheit finde. Daß diese beiden Seiten weder unmittelbar noch fortdauernd und fest in allen Bestimmungen miteinander vereinigt sind, sondern eine Trennung der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst von dem wahrhaften Inhalte vorhanden ist, gehört in die Erscheinung jener fortdauernden Erziehung; die Gewißheit seiner selbst ist zunächst das natürliche Gefühl und der natürliche Wille, und das demselben entsprechende Meinen und eitle Vorstellen; — der wahrhafte Inhalt aber kommt zuerst äußerlich in Wort und Buchstaben an den Geist — und die religiöse Erziehung bewirkt beides in Einem, daß die Gefühle, die der Mensch nur unmittelbar von Natur hat, ihre Kraft verlieren, und das, was Buchstaben war, zum eigenen lebendigen Geiste werde.

Diese Verwandlung und Vereinigung des zunächst äußerlichen Stoffes findet zwar sogleich einen Feind vor, mit dem sie es zu thun hat; sie hat einen unmittelbaren Widersacher an dem Naturgeiste, und muß solchen zur Voraussetzung haben, eben weil es der freie Geist, nicht ein Naturleben ist, was erzeugt werden soll, der freie Geist aber nur als ein Wiedergeborner ist. Dieser natürliche Feind ist jedoch durch die göttliche Idee ursprünglich überwunden und der freie Geist erlöst. Der Kampf mit dem Naturgeiste ist darum nur die Erscheinung im endlichen Individuum. Aber es kommt aus dem Individuum noch ein anderer Feind hervor — ein Feind, der nicht in der bloßen Natürlichkeit des Menschen den Ort seines Ausgangs, sondern vielmehr in dem übersinnlichen Wesen desselben, im Denken hat — dem Urstande des Innern selbst, dem Merkzeichen des göttlichen Ursprungs des Menschen, demjenigen, wodurch er sich vom Thiere unterscheidet und was allein, wie es die Wurzel seiner Hoheit, so die seiner Erniedrigung ist; denn das Thier ist we-

der der Hoheit noch der Erniedrigung fähig. Wenn das Denken sich eine solche Selbstständigkeit nimmt, daß es dem Glauben gefährlich wird, so ist ein höherer hartnäckigerer Kampf eingeleitet, als jener erstere Kampf, in welchem nur der natürliche Wille und das unbefangene, sich noch nicht für sich stellende Bewußtseyn befaßt ist. Dieses Denken ist dann dasjenige, was man menschliches Denken, eigenen Verstand, endliche Vernunft genannt, und mit Recht von dem Denken unterscheidet, welches, obwohl im Menschen, doch göttlich ist, von dem Verstand, der nicht das Eigene, sondern das Allgemeine sucht, von der Vernunft, welche nur das Unendliche und Ewige als das allein Sehende weiß und betrachtet.

Es ist jedoch nicht nothwendig, daß jenes endliche Denken sogleich der Glaubenslehre entgegengesetzt sey. Zunächst wird es vielmehr innerhalb derselben, und vermeintlich zu Gunsten der Religion bemüht seyn, um sie mit seinen Erfindungen, Neugierden und Scharfsinnigkeiten auszuschmücken, zu unterstützen und zu ehren. In solchem Bemühen geschieht es, daß der Verstand als Folgerungen oder Voraussetzungen, Gründe und Zwecke, eine Menge von Bestimmungen, an die Glaubenslehren anknüpft — Bestimmungen die von endlichem Gehalte sind, denen aber leicht eine gleiche Würde, Wichtigkeit und Gültigkeit wie der ewigen Wahrheit selbst beigelegt wird, weil sie in unmittelbarem Zusammenhange mit dieser erscheinen. Indem sie zugleich nur endlichen Gehalt haben, und daher der Gegenrede und Gegengründen ausgesetzt sind, bedürfen sie leicht, um behauptet zu werden, äußerlicher Autorität, und werden ein Feld für menschliche Leidenschaften. Im Interesse der Endlichkeit erzeugt haben sie nicht das Zeugniß des heiligen Geistes für sich, sondern zu ihrem Beistande endliche Interessen.

Die absolute Wahrheit selbst aber tritt mit ihrer Erscheinung in zeitliche Gestaltung und in deren äußerliche Bedingungen, Zusammenhänge und Umstände. — Dadurch ist sie von selbst schon mit einer Mannichfaltigkeit von örtlichem, geschicht-

lichem und anderem poſitivem Stoffe umgeben. Weil die Wahrheit iſt, muß ſie erſcheinen und erſchienen ſeyn; dieſe ihre Manifeſtation gehört zu ihrer ewigen Natur ſelbſt, iſt ſo untrennbar von ihr, daß dieſe Trennung ſie vernichten, nämlich ihren Inhalt zu einem leerem Abſtraktum herabſetzen würde; von der ewigen Erſcheinung aber, die dem Weſen der Wahrheit inhärirt, muß die Seite des momentanen, örtlichen, äußerlichen Beiweſens wohl unterſchieden werden, um nicht das Endliche mit dem Unendlichen, das Gleichgültige mit dem Subſtantiellen zu verwechſeln. Dem Verſtande wird an dieſer Seite ein neuer Spielraum für ſeine Bemühungen und die Vermehrung des endlichen Stoffes aufgethan, und an dem Zuſammenhange dieſes Beiweſens findet er unmittelbare Veranlaſſung, die Einzelnheiten deſſelben zu der Würde des wahren Göttlichen, den Rahmen zur Würde des davon umſchloſſenen Kunſtwerkes zu erheben, um für die endlichen Geſchichten, Begebenheiten, Umſtände, Vorſtellungen, Gebote u. ſ. f. dieſelbe Ehrfurcht, denſelben Glauben zu fordern, wie für das, was abſolutes Seyn, ewige Geſchichte, iſt.

An dieſen Seiten iſt es denn, wo die formelle Bedeutung des Glaubens hervorzutreten beginnt, — die Bedeutung, daß er ein Fürwahrhalten überhaupt ſey, das was für-wahr gelten ſoll, mag ſeiner innern Natur nach beſchaffen ſeyn, wie es wolle. Es iſt dieß daſſelbe Fürwahrhalten, welches in den alltäglichen Dingen des gemeinen Lebens, deſſen Zuſtänden, Verhältniſſen, Begebenheiten, oder ſonſtigen natürlichen Exiſtenzen, Eigenſchaften und Beſchaffenheiten an ſeinem Orte iſt und gilt. Wenn die ſinnliche äußerliche Anſchauung, oder das innere unmittelbare Gefühl, die Zeugniſſe Anderer und das Zutrauen zu ihnen u. ſ. f. die Kriterien ſind, aus welchen der Glaube für dergleichen Dinge hervorgeht, ſo kann wohl hiebei eine Ueberzeugung, als ein durch Gründe vermitteltes Fürwahrhalten, von dem Glauben als ſolchem unterſchieden werden. Aber dieſe Unterſcheidung iſt zu geringfügig, um für ſolche Ueberzeugung

einen Vorzug gegen den bloßen Glauben zu behaupten; denn die sogenannten Gründe sind nichts anderes, als die bezeichneten Quellen dessen, was hier Glauben heißt.

Von anderer Art aber ist in Ansehung dieses allgemeinen Fürwahrhaltens ein Unterschied, der sich auf den Stoff und insbesondere den Gebrauch bezieht, der von dem Stoffe gemacht wird. Indem nämlich diejenigen endlichen und äußerlichen Geschichten und Umstände, welche in dem Umfange des religiösen Glaubens liegen, in einem Zusammenhange mit der ewigen Geschichte, welche die objektive Grundlage der Religion ausmacht, stehen, so schöpft die Frömmigkeit ihre mannichfaltigen Erregungen, Erbauungen und Belehrungen über die weltlichen Verhältnisse, individuellen Schicksale und Lagen aus diesem Stoffe, und findet ihre Vorstellungen und den ganzen Umfang ihrer Bildung meistentheils oder ganz an jenen Kreis von Geschichten und Lehren, von welchem die ewige Wahrheit umgeben ist, angeknüpft. Auf alle Fälle verdient solcher Kreis, in welchem, als einem Volksbuche, die Menschen ihr Bewußtseyn über alle weiteren Verhältnisse ihres Gemüths und Lebens überhaupt geschöpft haben, ja welcher auch das Medium ist, durch welches sie ihre Wirklichkeit zu dem religiösen Gesichtspunkt erheben, wenigstens die größte Achtung und eine ehrfurchtsvolle Behandlung.

Ein Anderes ist es nun, wenn solcher Kreis unbefangen bloß von der frommen Gesinnung gebraucht und für dieselbe benutzt wird, als wenn er vom Verstande gefaßt und wie er von diesem gefaßt und festgesetzt ist, anderem Verstande so geboten wird, daß er diesem als Regel und Festes für das Fürwahrhalten gelten, hiemit dieser Verstand nur dem Verstande sich unterwerfen soll, und, wenn diese Unterwerfung im Namen der göttlichen Wahrheit gefordert wird.

In der That thut solche Forderung das Gegentheil ihrer selbst; da es nicht der göttliche Geist des Glaubens ist, sondern der Verstand, welcher die Unterwerfung des Verstandes unter sich

verlangt, ſo wird vielmehr der Verſtand unmittelbar dadurch berechtigt, das Hauptwort in den göttlichen Dingen zu haben. Gegen ſolchen Inhalt des Buchſtabens und der Orthodoxie hat der beſſere Sinn ein göttliches Recht. So geſchieht es denn, daß je breiter ſich dieſe endliche Weisheit über göttliche Dinge macht, je mehr ſie Gewicht auf das äußerliche Hiſtoriſche, und auf die Erfindung ihres eigenen Scharfſinns legt, ſie deſto mehr gegen die göttliche Wahrheit und gegen ſich ſelbſt gearbeitet hat. Sie hat das der göttlichen Wahrheit entgegengeſetzte Princip hervorgebracht und anerkannt, einen ganz andern Boden für das Erkennen aufgethan und bereitet; auf dieſem wird die unendliche Energie, die das Princip des Erkennens zugleich in ſich beſitzt, und in der die tiefere Möglichkeit ſeiner einzigen Verſöhnung mit dem wahren Glauben liegt, ſich gegen die Einpreſſung in jenes endliche Verſtandeseich kehren, und deſſen Anſprüche, das Himmelreich ſeyn zu wollen, zerſtören.

Es iſt der beſſere Sinn, der empört über den Widerſpruch ſolcher Anmaßung, Endlichkeiten und Aeußerlichkeiten als das Göttliche anerkennen und verehren zu laſſen, ausgerüſtet mit der Waffe des endlichen Denkens, als Aufklärung einer Seits die Freiheit des Geiſtes, das Princip einer geiſtigen Religion, hergeſtellt und behauptet, anderer Seits aber als nur abſtraktes Denken keinen Unterſchied zu machen gewußt hat, zwiſchen Beſtimmungen eines nur endlichen Inhalts, und Beſtimmungen der Wahrheit ſelbſt. So hat dieſer abſtrakte Verſtand ſich gegen alle Beſtimmtheit gekehrt, die Wahrheit durchaus alles Inhalts entleert, und ſich nichts übrig behalten, als einer Seits das reine Negative ſelbſt, das caput mortuum eines nur abſtrakten Weſens und anderer Seits endlichen Stoff, Theils den, der ſeiner Natur nach endlich und äußerlich iſt, Theils aber den, den er ſich aus dem göttlichen Inhalt verſchafft hat, als welchen ſelbſt er zu der Aeußerlichkeit von bloß gemein hiſtoriſchen Begebenheiten, zu lokalen Meinungen und beſonders

Zeitansichten herabgesetzt hat. — Unthätig kann aber das Denken überhaupt nicht seyn. Aus und in jenem Gotte ist nichts zu holen, noch zu erholen, denn er ist bereits in sich ganz hohl gemacht. Er ist das Unerkennbare, denn das Erkennen hat es mit Inhalt, Bestimmung, Bewegung zu thun, das Leere aber ist inhaltslos, unbestimmt, ohne Leben und Handlung in sich. Die Lehre der Wahrheit ist ganz nur dieß, Lehre von Gott zu seyn, und dessen Natur und Geschäft geoffenbart zu haben. Der Verstand aber, indem er allen diesen Inhalt aufgelöst hat, hat Gott wieder eingehüllt und ihn zu dem, was er früher zur Zeit der bloßen Sehnsucht war, zu dem Unbekannten, herabgesetzt. Der denkenden Thätigkeit bleibt daher kein Stoff, als der vorher angegebene endliche, nur *mit dem Bewußtseyn und der Bestimmung*, daß es nichts als zeitlicher und endlicher Stoff ist; sie ist darauf beschränkt, in solchem Stoffe sich zu ergehen und die Befriedigung in der Eitelkeit zu finden, das Eitle vielfach zu gestalten, zu wenden, und eine große Masse desselben gelehrterweise vor sich zu bringen.

Dem Geiste aber, der es in dieser Eitelkeit nicht aushält, ist nur das Sehnen gelassen; denn das, worin er sich befriedigen wollte, ist ein *Jenseits*; es ist gestaltlos, inhaltlos, bestimmungslos; nur durch Gestalt, Inhalt, Bestimmung ist aber etwas für den Geist, ist es Vernunft, Wirklichkeit, Leben, ist es an und für sich. Jener endliche Stoff aber ist nur etwas Subjektives, und unfähig, den Gehalt für das leere Ewige abzugeben. Das Bedürfniß des nach Religion wieder suchenden Geistes hat darum näher die Bestimmung, daß es einen Gehalt, der an und für sich sey, eine Wahrheit verlangt, die nicht dem Meinen und dem Eigendünkel des Verstandes angehöre, sondern welche *objektiv* sey. Was nun diesem Bedürfnisse allein noch übrig bleibt, um zu einer Befriedigung zu gelangen, ist, in die *Gefühle zurückgetrieben zu werden*. Das Gefühl ist noch die einzige Weise, in welcher die Religion vorhanden seyn kann; an

den höhern Gestalten ihrer Existenz, an der Form des Vorstellens und Fürwahrhaltens eines Inhalts, hat immer die Reflexion einen Antheil, und die Reflexion hat sich bis zur Negation aller objektiven Bestimmung getrieben.

Dieß sind kurz die Grundzüge des Ganges, den die formelle Reflexion in der Religion genommen hat. Das System von spitzfindigen, metaphysischen, kasuistischen Unterscheidungen und Bestimmungen, in welche der Verstand den gediegenen Inhalt der Religion zersplitterte, und auf die er die gleiche Autorität, wie auf die ewige Wahrheit, legte, ist das erste Uebel, das innerhalb der Religion selbst beginnt. Das andere Uebel aber, so sehr es zunächst das Gegentheil zu seyn scheint, ist schon in diesem ersten Standpunkte gegründet, und nur eine weitere Entwicklung desselben; es ist das Uebel, daß das Denken als selbstständig auftritt, und mit den formellen Waffen, welchen jene Masse von dürrer Gehaltlosigkeit ihren Ursprung, und die es selbst jenem ersten Geschäfte verdankt, sich dagegen kehrt, und sein letztes Princip, die reine Abstraktion selbst, das bestimmungslose höchste Wesen, findet. Für die philosophische Betrachtung hat es Interesse, eben dieses der Reflexion selbst unerwartete Umschlagen in ein Feindseliges gegen das, was ihr Werk ist, zu bemerken, — ein Umschlagen, welches ebenso nur die eigne Bestimmung der Reflexion selbst ist.

Nach dem Gesagten bestimmt sich das Uebel, in welches die Aufklärung die Religion und die Theologie gebracht hat, als der Mangel an gewußter Wahrheit, einem objektiven Inhalt, einer Glaubenslehre. Eigentlich kann jedoch nur von der Religion gesagt werden, daß sie solchen Mangel leide, denn eine Theologie giebt es nicht mehr, wenn es keinen solchen Inhalt giebt. Diese ist darauf reducirt, historische Gelehrsamkeit, und dann die dürftige Exposition einiger subjektiven Gefühle zu seyn. Das angegebene Resultat aber ist das, was von der religiösen Seite geschehen ist, zur Versöhnung des Glaubens und der Ver-

nunft. Es ist jetzt noch zu erwähnen, daß die Philosophie auch von ihrer Seite zu dieser Ausgleichung, und zwar auf dieselbe Weise die Hand geboten hat.

Denn der Mangel, in den die Philosophie herabgefallen ist, zeigt sich gleichfalls als Mangel an objektivem Inhalte. Sie ist die Wissenschaft der denkenden Vernunft, — wie der religiöse Glauben das Bewußtseyn und absolute Fürwahrhalten der für die Vorstellung gegebenen Vernunft, — und dieser Wissenschaft ist der Stoff so dünne geworden, wie dem Glauben.

Die Philosophie, von welcher der Standpunkt der allgemeinen Bildung des Gedankens in neuerer Zeit zunächst festgestellt worden, und welche sich mit Recht die kritische genannt hat, hat nichts Anderes gethan, als daß von ihr das Geschäft der Aufklärung, welches zunächst auf konkrete Vorstellungen und Gegenstände gerichtet war, auf seine einfache Formel reducirt worden ist; diese Philosophie hat keinen andern Inhalt und Resultat, als aus jenem räsonnirenden Verstande hervorgegangen ist. Die kritische oder kantische Philosophie ist zwar, so gut wie die Aufklärung etwas dem Namen nach Antiquirtes, und man würde übel ankommen, wenn man denjenigen, welche sich die Philosophen unter den Schriftstellern nennen, ferner den wissenschaftlichen Schriftstellern über Materien der Theologie, Religion, Moral, so auch denen, welche über politische Angelegenheiten, Gesetze und Staatsverfassungs-Sachen schreiben, heutiges Tags noch Schuld gäbe, was von Philosophie in ihren Schriften zu seyn scheinen könnte, sey kantische Philosophie; so wie man eben so übel ankommen würde, wenn man den räsonnirenden Theologen, und noch mehr denen, welche die Religion auf subjektive Gefühle stellen, noch die Aufklärung zuschreiben wollte. — Wer hat nicht die kantische Philosophie widerlegt, oder verbessert, und wird nicht etwa noch jetzt zum Ritter an ihr? Wer ist nicht weiter fortgeschritten? Betrachtet man aber die Thaten dieser Schriftstellerei, der philosophischen, mora-

lischen und der theologischen, welche letztere häufig gegen nichts so stark, als dagegen, etwas Philosophisches seyn zu wollen, protestirt, so erkennt man sogleich nur dieselben Grundsätze und Resultate, welche aber hier bereits als Voraussetzungen und anerkannte Wahrheiten erscheinen. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Der Umstand, sich ganz nur auf der Heerstraße der Zeitvorstellungen und Vorurtheile zu befinden, hindert den Eigendünkel nicht, zu meinen, daß seine aus dem allgemeinen Strome aufgeschöpften Trivialitäten, ganz originelle Ansichten und neue Entdeckungen auf dem Gebiete des Geistes und der Wissenschaft seyen.

Das, was an und für sich ist, und was endlich und zeitlich ist, — dieß sind die zwei Grundbestimmungen, die bei einer Lehre von der Wahrheit vorkommen müssen, und von welchem Gehalt eine solche Lehre sey, das hängt davon ab, wie diese zwei Seiten gefaßt und festgestellt sind, und welche Stellung dem Geiste zu ihnen angewiesen ist. Betrachten wir hiernach die Wahrheiten der Zeitphilosophie, — Wahrheiten, die so sehr für anerkannt gelten, daß kein Wort mehr über sie zu verlieren sey.

Die Eine der absoluten Voraussetzungen in der Bildung unserer Zeit ist, daß der Mensch nichts von der Wahrheit wisse. Der aufklärende Verstand ist nicht sowohl zum Bewußtseyn und zum Aussprechen dieses seines Resultats gekommen, als daß er es herbeigeführt hat. Er ist, wie erwähnt worden, davon ausgegangen, das Denken von jenen Fesseln des andern Verstandes, der auf dem Boden der göttlichen Lehre selbst seine Endlichkeiten gepflanzt hatte, und für dieß sein wucherndes Unkraut, die absolute göttliche Autorität gebrauchen wollte, zu befreien, und die Freiheit herzustellen, welche von der Religion der Wahrheit errungen und zu ihrer Heimath gemacht worden. So hat er zunächst den Irrthum und Aberglauben anzugreifen den Willen gehabt, und was ihm wahrhaft gelungen ist zu zerstören, ist auch nicht die Religion gewesen, sondern jener

pharisäische Verstand der über die Dinge einer andern Welt auf Weise dieser Welt klug gewesen und seine Klugheiten auch Religionslehre nennen zu können gemeint hat. Er hat den Irrthum entfernen wollen, nur um der Wahrheit Raum zu machen; er hat ewige Wahrheiten gesucht und anerkannt, und die Würde des Menschen noch darein gesetzt, daß für ihn, und für ihn allein, nicht für das Thier, solche Wahrheiten sind. In dieser Absicht sollen diese Wahrheiten das Feste und Objektive gegen die subjektive Meinung und die Triebe des Gefühls seyn, und das Meinen wie die Gefühle wesentlich der Einsicht der Vernunft gemäß und unterworfen und durch sie geleitet seyn, um eine Berechtigung zu haben.

Die konsequente und selbstständige Entwicklung des Princips des Verstandes führt aber dahin, alle Bestimmung und damit allen Inhalt nur als eine Endlichkeit zu fassen, und so die Gestaltung und Bestimmung des Göttlichen zu vernichten. Durch diese Ausbildung ist die objektive Wahrheit, die das Ziel seyn sollte, mehr bewußtlos zu der Dünne und Dürre herabgebracht worden, welche nun von der kantischen Philosophie nur zum Bewußtseyn gebracht und als die Bestimmung des Ziels der Vernunft ausgesprochen zu werden nöthig hatte. Demnach ist von dieser die Identität des Verstandes als das höchste Princip, als das letzte Resultat wie für das Erkennen selbst, so für seinen Gegenstand, angegeben worden, — das Leere der atomistischen Philosophie, Gott bestimmungslos, ohne alle Prädikate und Eigenschaften, in das Jenseits des Wissens hinaufgesetzt, oder vielmehr zur Inhaltslosigkeit herabgesetzt. Diese Philosophie hat diesem Verstande das richtige Bewußtseyn über sich gegeben, daß er unfähig sey, Wahrheit zu erkennen; aber indem sie den Geist nur als diesen Verstand auffaßte, hat sie es zum allgemeinen Satze gebracht, daß der Mensch von Gott, — und als ob es außer Gott überhaupt absolute Gegenstände und eine Wahrheit geben könnte — überhaupt von dem,

was an ſich iſt, nichts wiſſen könne. Wenn die Religion die Ehre und das Heil des Menſchen darein ſetzt, Gott zu erkennen, und ihre Wohlthat darein, ihm dieſe Erkenntniß mitgetheilt und das unbekannte Weſen Gottes enthüllt zu haben, ſo iſt in dieſer Philoſophie im ungeheuerſten Gegenſatze gegen die Religion, der Geiſt zu der Beſcheidenheit des Viehs, als zu ſeiner höchſten Beſtimmung, verkommen, nur daß er unſeliger Weiſe den Vorzug beſitze, noch das Bewußtſeyn über dieſe ſeine Unwiſſenheit zu haben; wogegen das Vieh in der That die viel reinere, wahrhafte, nämlich die ganz unbefangene Beſcheidenheit der Unwiſſenheit beſitzt. Dieß Reſultat darf man nun wohl dafür anſehen, daß es mit weniger Ausnahme allgemeines Vorurtheil unſerer Bildung geworden iſt. Es hilft nichts, die kantiſche Philoſophie widerlegt zu haben, oder ſie zu verachten; die Fortſchritte und Einbildungen von Fortſchritten über ſie hinaus, mögen ſich ſonſt auf ihre Weiſe viel zu thun gemacht haben; ſie ſind nur dieſelbe Weltweisheit, wie jene, denn ſie leugnen dem Geiſte die Fähigkeit und die Beſtimmung zur objektiven Wahrheit.

Das andere hiemit unmittelbar zuſammenhängende Princip dieſer Weisheit iſt, daß der Geiſt, indem er freilich erkennend, aber die Wahrheit ihm verſagt iſt, es nur mit Erſcheinungen, mit Endlichkeiten zu thun haben kann. Die Kirche und die Frömmigkeit haben häufig die weltlichen Wiſſenſchaften für verdächtig und gefährlich, ja oft für feindſelig gegen ſie gehalten, und dieſelben dafür angeſehen, daß ſie zum Atheismus führen. Ein berühmter Aſtronom ſoll geſagt haben, er habe den ganzen Himmel durchſucht, und keinen Gott darin finden können. In der That geht die weltliche Wiſſenſchaft auf Erkennen des Endlichen; indem ſie in das Innere deſſelben hineinzuſteigen ſich bemüht, ſind Urſachen und Gründe das Letzte, bei welchem ſie ſich beruhigt. Aber dieſe Urſachen und Gründe ſind weſentlich ein dem zu Erklärenden Analoges, und darum ſind es gleichfalls nur endliche Kräfte, welche in ihren Bereich fallen.

Wenn nun gleich dieſe Wiſſenſchaften ihre Erkenntniſſe nicht zur Region des Ewigen, — welches mehr als nur ein Ueberſinnliches iſt, (denn auch jene Urſachen und Kräfte, das Innere, welches vom reflektirenden Verſtande erzeugt und auf ſeine Weiſe erkannt wird, ſind nicht ein Sinnliches) — hinüber führen, da ſie nicht das Geſchäft dieſer Vermittlung haben, ſo iſt doch die Wiſſenſchaft des Endlichen durch nichts abgehalten, eine göttliche Sphäre zuzugeben. Gegen eine ſolche höhere Sphäre liegt es für ſich ganz nahe, dasjenige, was nur durch die Sinne und die verſtändige Reflexion in das Bewußtſeyn kommt, für einen Inhalt anzuerkennen, der nichts an und für ſich, der nur Erſcheinung iſt. Aber wenn auf die Erkenntniß der Wahrheit überhaupt Verzicht geleiſtet iſt, dann hat das Erkennen nur Einen Boden, den Boden der Erſcheinung. Auf dieſem Standpunkte kann es auch in den Bemühungen der Erkenntniß mit einer von ihr ſonſt als göttlich anerkannten Lehre nicht um die Lehre ſelbſt, ſondern allein um die äußerliche Umgebung derſelben zu thun ſeyn. Die Lehre für ſich bleibt außer dem Intereſſe der geiſtigen Thätigkeit und es kann nicht eine Einſicht, ein Glaube und Ueberzeugung von derſelben geſucht werden, denn ihr Inhalt iſt als das Unerreichbare angenommen. So muß die Beſchäftigung der Intelligenz mit den Lehren der Religion ſich auf ihre erſcheinenden Seiten beſchränken, ſich auf die äußerlichen Umſtände werfen, und das Intereſſe einem Hiſtoriſchen werden, einem ſolchen, wo der Geiſt es mit Vergangenheiten, einem von ſich Abgelegenen, zu thun hat, nicht ſelbſt darin präſent iſt. Was die ernſthafte Bemühung der Gelehrſamkeit, des Fleißes, des Scharfſinns u. ſ. f. herausbringt, wird gleichfalls Wahrheit genannt, und ein Meer ſolcher Wahrheiten zu Tage gefördert und fortgepflanzt; aber dieß ſind nicht Wahrheiten der Art, wie ſie der ernſte Geiſt der Religion für ſeine Befriedigung fordert.

Wenn nun das, was dieſſeits iſt, und Gegenwart

für den Geist hat, dieses breite Reich des Eiteln und Erscheinenden ist, das aber, was an und für sich ist, dem Geiste entrückt, und ein leeres Jenseits für ihn ist, wo findet er noch einen Ort, in welchem ihm das Substantielle begegnete, das Ewige an ihn käme, und er zur Einigkeit damit, zur Gewißheit und dem Genusse derselben gelangen könnte? Es ist nur die Region des Gefühls, wohin sich der Trieb zur Wahrheit flüchten kann. Das Bewußtseyn vermag das Gehaltvolle, vor der Reflexion nicht Wankende nur noch in der eingehüllten Weise der Empfindung zu ertragen. Diese Form ermangelt der Gegenständlichkeit und der Bestimmtheit, die das Wissen und der seiner bewußte Glauben erfordert, die aber der Verstand zu nichte zu machen gewußt hat, vor welcher eben wegen dieser Gefahr die Religiosität sich nur fürchtet und deswegen in diese Einhüllung zurückzieht, welche dem Denken keine Seite zum dialektischen Angriff darzubieten scheint. In solcher Religiosität, wenn sie aus ächtem Bedürfnisse hervorgeht, wird die Seele den verlangten Frieden finden, indem sie durch die Intensität und Innerlichkeit das zu ergänzen bestrebt ist, was ihr an Inhalt und Extension des Glaubens abgeht.

Es muß aber noch als das dritte allgemeine Vorurtheil die Meinung angeführt werden, daß das Gefühl die wahrhafte und sogar einzige Form sey, in welcher die Religiosität ihre Aechtheit bewahre.

Unbefangen ist zunächst diese Religiosität nicht mehr. Der Geist fordert überhaupt, weil er Geist ist, daß was in dem Gefühle ist, für ihn auch in der Vorstellung vorhanden sey, der Empfindung ein Empfundenes entspreche, und die Lebendigkeit der Empfindung nicht eine bewegungslose Koncentration bleibe, sondern zugleich eine Beschäftigung mit objektiven Wahrheiten und dann, was in einem Kultus geschieht, eine Ausbreitung zu Handlungen sey, welche sowohl die Gemeinsamkeit der Geister in der Religion, beurkunden, als auch, wie die Beschäftigung

mit den Wahrheiten, die religiöse Empfindung nähren und in der Wahrheit erhalten, und ihr den Genuß derselben gewähren. Aber solche Ausdehnung zu einem Kultus wie zu einem Umfange von Glaubenslehren verträgt sich nicht mehr mit der Form des Gefühls; vielmehr ist die Religiosität in der hier betrachteten Gestalt aus der Entwicklung und Objektivität zum Gefühle geflohen, und hat dieses polemisch für die ausschließende oder überwiegende Form erklärt.

Hier ist es denn, wo die Gefahr dieses Standpunkts, und sein Umschlagen in das Gegentheil dessen, was die Religiosität in ihm sucht, den Anfang nimmt. Dies ist eine Seite von größter Wichtigkeit, welche nur kurz noch zu berühren ist; wobei ich mich, ohne in die Natur des Gefühls hier weiter eingehen zu können, nur auf das Allgemeinste berufen muß. Es kann kein Zweifel dagegen Statt finden, daß das Gefühl ein Boden ist, der für sich unbestimmt, zugleich das Mannigfaltigste und Entgegengesetzteste in sich schließt. Das Gefühl für sich ist die natürliche Subjektivität, ebenso wohl fähig gut zu seyn, als böse, fromm zu seyn, als gottlos. Wenn daher, nachdem vormals die sogenannte Vernunft (was aber in der That der endliche Verstand und dessen Räsonnement war) zum Entscheidenden sowohl über das, was ich für wahr halten, als was mir Grundsatz für das Handeln seyn soll, gemacht worden war, nun das Gefühl es seyn soll, aus welchem die Entscheidung, was ich sey und was mir gelte, hervorgehen soll, so ist auch noch der Schein von Objektivität verschwunden, der wenigstens im Princip des Verstandes liegt; denn nach diesem soll das, was mir gelten soll, doch auf einem allgemein gültigen Grunde, auf etwas, das an und für sich sey, beruhen. Noch bestimmter aber gilt in aller Religion, wie in allem sittlichen Zusammenleben der Menschen, in der Familie wie im Staate, das an und für sich seyende Göttliche, Ewige, Vernünftige, als ein objektives Gesetz, und dies Objektive so als das Erste, daß das Ge-

fühl durch daſſelbe allein ſeine Haltung, allein ſeine wahrhafte Richtung bekomme. Die natürlichen Gefühle ſollen vielmehr durch die Lehren und die Uebung der Religion und durch die feſten Grundſätze der Sittlichkeit beſtimmt, berichtigt, gereinigt, und aus dieſen Grundlagen ſoll erſt in das Gefühl gebracht werden, was daſſelbe zu einem richtigen, religiöſen, moraliſchen Gefühle macht.

„Der natürliche Menſch vernimmt nichts vom Geiſte Gottes und kann es nicht erkennen, denn es muß geiſtlich gerichtet ſeyn.“ Der natürliche Menſch aber iſt der Menſch in ſeinen natürlichen Gefühlen, und dieſer iſt es, der nach der Lehre der Subjektivität zwar nichts erkennen, aber allein es ſeyn ſoll, der, wie er als natürlicher Menſch iſt, den Geiſt Gottes vernehme. Unter den Gefühlen des natürlichen Menſchen befindet ſich freilich auch ein Gefühl des Göttlichen, ein anderes jedoch iſt das natürliche Gefühl des Göttlichen, ein anderes der Geiſt Gottes. Aber welche andere Gefühle finden ſich nicht noch in der Menſchen Herz? Selbſt daß jenes natürliche Gefühl ein Gefühl des Göttlichen ſey, liegt nicht im Gefühle als natürlichem; das Göttliche iſt nur im und für den Geiſt, und der Geiſt iſt dieß, wie oben geſagt worden, nicht ein Naturleben, ſondern ein Wiedergeborner zu ſeyn. Soll das Gefühl die Grundbeſtimmung des Weſens des Menſchen ausmachen, ſo iſt er dem Thiere gleichgeſetzt, denn das Eigene des Thieres iſt es, das, was ſeine Beſtimmung iſt, in dem Gefühle zu haben, und dem Gefühle gemäß zu leben. Gründet ſich die Religion im Menſchen nur auf ein Gefühl, ſo hat ſolches richtig keine weitere Beſtimmung, als das Gefühl ſeiner Abhängigkeit zu ſeyn, und ſo wäre der Hund der beſte Chriſt, denn er trägt dieſes am ſtärkſten in ſich, und lebt vornehmlich in dieſem Gefühle. Auch Erlöſungsgefühle hat der Hund, wenn ſeinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird. Der Geiſt hat hat aber in der Religion vielmehr ſeine Befreiung und das Ge-

fühl seiner göttlichen Freiheit; nur der freie Geist hat Religion und kann Religion haben; was gebunden wird in der Religion, ist das natürliche Gefühl des Herzens, die besondere Subjektivität; was in ihr frei wird, und eben damit wird, ist der Geist. In den schlechtesten Religionen, und dies sind solche, in welchen die Knechtschaft und damit der Aberglaube am mächtigsten ist, ist für den Menschen in der Erhebung zu Gott der Ort, wo er seine Freiheit, Unendlichkeit, Allgemeinheit, — d. i. das Höhere, was nicht aus dem Gefühle als solchem, sondern aus dem Geiste stammt, — fühlt, anschaut, genießt.

Wenn man von religiösen, sittlichen u. s. f. Gefühlen spricht, so wird man freilich sagen müssen, daß dieß ächte Gefühle seyen; und wenn dann (wie wir von da aus auf diesen Standpunkt gekommen sind) das Mißtrauen oder vielmehr die Verachtung und der Haß des Denkens, — die Misologie, von welcher schon Plato spricht, — hinzugekommen ist, so liegt es nahe bei der Hand, in die Gefühle für sich das Aechte und Göttliche zu setzen. Es wäre, besonders zunächst in Beziehung auf die christliche Religion, freilich nicht nothwendig, für den Ursprung der Religion und Wahrheit nur eine Wahl zwischen Verstand und Gefühl zu sehen, und man muß das, was die christliche Religion für ihre Quelle angiebt, die höhere göttliche Offenbarung, bereits beseitigt haben, um auf jene Wahl beschränkt zu seyn, und dann nach Verwerfung des Verstandes, ferner des Gedankens überhaupt, eine christliche Lehre auf Gefühle gründen zu wollen. — Wenn aber überhaupt das Gefühl der Sitz und die Quelle des Wahrhaftigen seyn soll, so übersieht man diese wesentliche Natur des Gefühls, daß es für sich eine bloße Form, für sich unbestimmt ist, und jeden Inhalt in sich haben kann. Es ist Nichts, was nicht gefühlt werden kann, und gefühlt wird. Gott, Wahrheit, Pflicht wird gefühlt, das Böse, die Lüge, Unrecht ebenso sehr; alle menschlichen Zustände und Verhältnisse werden gefühlt; alle Vorstellungen des Verhältnisses seiner selbst zu gei-

ſtigen und natürlichen Dingen werden Gefühle. Wer wollte es verſuchen, alle Gefühle, vom religiöſen Gefühle, Pflichtgefühle, Mitleiden an, u. ſ. f. zum Neide, Haß, Hochmuth, Eitelkeit, u. ſ. f. Freude, Schmerz, Traurigkeit, u. ſo fort zu nennen und aufzuzählen. Schon aus der Verſchiedenheit, noch mehr aber aus dem Gegenſatze und Widerſpruche der Gefühle, läßt auch für das gewöhnliche Denken, der richtige Schluß ſich machen, daß das Gefühl etwas nur Formelles iſt, und nicht ein Princip für eine wahrhafte Beſtimmung ſeyn kann. Ferner iſt ebenſo richtig zu ſchließen, daß, indem das Gefühl zum Princip gemacht wird, es nur darum zu thun iſt, dem Subjekte zu überlaſſen, welche Gefühle es haben will; es iſt die abſolute Unbeſtimmtheit, welche das Subjekt ſich als Maaßſtab und Berechtigung giebt, d. h. die Willkür und das Belieben, zu ſeyn und zu thun, was ihm gefällt, und ſich zum Orakel deſſen zu machen, was gelten, was für Religion, Pflicht, Recht, edel gelten ſoll.

Die Religion, wie Pflicht und Recht, wird und ſoll auch Sache des Gefühls werden, und in das Herz einkehren, wie auch die Freiheit überhaupt ſich zum Gefühle herabſenkt, und im Menſchen ein Gefühl der Freiheit wird. Allein ein ganz Anderes iſt es, ob ſolcher Inhalt, wie Gott, Wahrheit, Freiheit aus dem Gefühle geſchöpft, ob dieſe Gegenſtände das Gefühl zu ihrer Berechtigung haben ſollen, oder ob umgekehrt ſolcher objektiver Inhalt als an und für ſich gilt, in Herz und Gefühl erſt einkehrt, und die Gefühle erſt vielmehr wie Ihren Inhalt, ſo ihre Beſtimmung, Berichtigung und Berechtigung von demſelben erhalten. Auf dieſen Unterſchied der Stellung kommt Alles an. Auf ihm beruht die Abſcheidung alter Rechtlichkeit und alten Glaubens, wahrhafter Religioſität und Sittlichkeit, welche Gott, Wahrheit und Pflicht zu dem Erſten macht, von der Verkehrtheit, dem Eigendünkel und der abſoluten Selbſtſucht, welche in unſerer Zeit aufgegangen, und den Eigenwillen, das eigne Meinen und Belieben zur Regel der Religioſität und

des Rechten macht. Gehorsam, Zucht, Glaube im alten Sinne des Worts, Ehrfurcht vor Gott und der Wahrheit, sind die Empfindungen, welche mit der ersteren Stellung zusammenhängen und aus ihr hervorgehen, Eitelkeit, Eigendünkel, Seichtigkeit und Hochmuth, die Gefühle, welche aus der zweiten Stellung hervorgehen, oder es sind vielmehr diese Gefühle des nur natürlichen Menschen, aus welchen diese Stellung entspringt.

Die bisherigen Bemerkungen wären geeignet, den Stoff für eine weitläufige Ausführung zu geben, welche ich Theils von einigen Seiten desselben anderwärts schon gemacht, Theils aber ist zu einer solchen hier der Ort nicht. Sie mögen nur Erinnerungen an die angeregten Gesichtspunkte seyn, um dasjenige näher zu bezeichnen, was das Uebel der Zeit und damit was ihr Bedürfniß ausmacht. Dieses Uebel, die Zufälligkeit und Willkür des subjektiven Gefühls und seines Meinens, mit der Bildung der Reflexion verbunden, welche es sich erweist, daß der Geist des Wissens von Wahrheit unfähig sey, ist von alter Zeit her Sophisterei genannt worden. Sie ist es, die den Spitznamen der Weltweisheit, den Herr Friedr. von Schlegel neuerlichst wieder hervorgesucht hat, verdient; denn sie ist eine Weisheit in und von demjenigen, was man die Welt zu nennen pflegt, von dem Zufälligen, Unwahren, Zeitlichen; sie ist die Eitelkeit, welche das Eitle, die Zufälligkeit des Gefühls und das Belieben des Meinens zum absoluten Principe dessen, was Recht und Pflicht, Glaube und Wahrheit sey, erhebt. Man muß freilich oft diese sophistischen Darstellungen Philosophie nennen hören; doch widerspricht nun auch selbst diese Lehre der Anwendung des Namens von Philosophie auf sie, denn von ihr kann man häufig hören, daß es mit der Philosophie nichts sey. Sie hat Recht, von der Philosophie nichs wissen zu wollen; sie spricht damit das Bewußtseyn dessen aus, was sie in der That will und ist. Von je ist die Philosophie im Streite

gegen die Sophistik gewesen; diese kann aus jener nur die formelle Waffe, die Bildung der Reflexion, nehmen, hat aber am Inhalte nichts Gemeinschaftliches mit ihr, denn sie ist eben dieß, alles Objektive der Wahrheit zu fliehen. Auch der andern Quelle der Wahrheit, wie die Wahrheit Sache der Religion ist, der heiligen Schriften der Offenbarung kann sie sich nicht bedienen, um einen Inhalt zu gewinnen; denn diese Lehre anerkennt keinen Grund, als die eigene Eitelkeit ihres Dafürhaltens und Offenbarens.

Was aber das Bedürfniß der Zeit betrifft, so ergiebt sich, daß das gemeinschaftliche Bedürfniß der Religion und der Philosophie, auf einen substantiellen, objektiven Inhalt der Wahrheit geht. Wie die Religion von ihrer Seite und auf ihrem Wege ihrem Inhalte wieder Ansehen, Ehrfurcht und Autorität gegen das beliebige Meinungswesen verschaffe, und sich zu einem Bande von objektivem Glauben, Lehre, auch Kultus herstelle, diese Untersuchung für sich von so weitreichender Natur, müßte zugleich den empirischen Zustand der Zeit nach seinen vielfachen Richtungen in gründliche Rücksicht nehmen, und daher wie hier nicht an ihrem Orte, auch überhaupt nicht bloß philosophischer Art seyn. An einem Theile des Geschäfts, dieß Bedürfniß zu befriedigen, treffen aber die beiden Sphären der Religion und der Philosophie zusammen. Denn dieß kann wenigstens erwähnt werden, daß die Entwicklung des Geistes der Zeiten es herbeigeführt hat, daß dem Bewußtseyn das Denken, und die Weise der Ansicht, welche mit dem Denken zusammenhängt, zu einer unabweislichen Bedingung dessen geworden ist, was es für wahr gelten lassen und anerkennen soll. Es ist hier gleichgültig auszumachen, in wie weit es nur ein Theil der religiösen Gemeinde seyn möchte, welcher ohne die Freiheit des denkenden Geistes nicht mehr zu leben, d. h. nicht mehr geistig zu existiren fähig wäre, oder in wiefern vielmehr die ganzen Gemeinden, in denen sich

dies höhere Princip aufgethan hat, es ſind, für welche nunmehr die Form des Denkens, bis zu irgend einer Stufe entwickelt, unerläßliche Forderung ihres Glaubens iſt. Die Entwicklung und das Zurückgehen auf die Principien iſt ſehr vieler Stufen fähig; denn das Denken kann, um ſich populär auszudrücken, darein geſetzt werden, beſondre Fälle, Sätze u. ſ. f. auf einen immanenten allgemeinen Satz zurückzuführen, welcher relativ der Grundſatz für jenen im Bewußtſeyn davon abhängig gemachten Stoff iſt. Was ſo auf einer Stufe der Entwicklung des Gedankens ein Grundſatz, ein letztes Feſtes iſt, das bedarf für eine andere Stufe wieder weiterer Zurückführung auf noch allgemeinere tiefere Grundſätze. Die Grundſätze aber ſind ein Inhalt, den das Bewußtſeyn feſt in der Ueberzeugung hält, ein Inhalt, dem ſein Geiſt das Zeugniß gegeben, und der nun ungetrennt vom Denken und von der eigenen Selbſtheit iſt. Sind die Grundſätze dem Raiſonnement preisgegeben, ſo iſt der oben bemerkte Abweg geöffnet, auf dem daſſelbe die ſubjektive Meinung und Willkür an die Stelle von Grundſätzen ſtellt, und ſich zur Sophiſterei ſteigert.

Die Art und Weiſe der Ueberzeugung aber, welche in der Religion Statt findet, kann in der Geſtalt deſſen, was eigenthümlich Glauben heißt, ſtehen bleiben, wobei nur nicht außer Acht zu laſſen iſt, daß auch der Glaube nicht als etwas Aeußerliches, mechaniſch Einzugebendes vorgeſtellt werden darf, ſondern damit er lebendig und keine Knechtſchaft ſey, weſentlich des Zeugniſſes von dem inwohnenden Geiſte der Wahrheit bedarf, und ins eigene Herz eingeſetzt worden ſeyn muß. Wenn aber in das religiöſe Bedürfniß das Element der Grundſätze eingedrungen iſt, ſo iſt jenes Bedürfniß nun ungetrennt von dem Bedürfniſſe und der Thätigkeit des Gedankens, und die Religion erfordert nach dieſer Seite eine Wiſſenſchaft der Religion, — eine Theologie. Was in dieſer mehr iſt, oder nur in ihr mehr zu ſeyn verdient, als die allgemeine, jedem Mitgliede

jedweder Bildung zugehörige Kenntniß der Religion, das hat dieſe Wiſſenſchaft mit der Philoſophie gemein. So hat ſich im Mittelalter die ſcholaſtiſche Theologie erzeugt, — eine Wiſſenſchaft, welche die Religion nach der Seite des Denkens und der Vernunft ausgebildet und ſich bemüht hat, die tiefſten Lehren der geoffenbarten Religion denkend zu erfaſſen. Gegen die erhabene Richtung ſolcher Wiſſenſchaft iſt diejenige Weiſe der Theologie ſehr zurück, die ihren wiſſenſchaftlichen Unterſchied von der allgemeinen Religionslehre bloß in das geſchichtliche Element ſetzt, welches ſie in ſeiner Breite und Länge, in ſeinen grenzenloſen Einzelnheiten zu der Religion hinzufügt. Nur der abſolute Inhalt der Religion iſt weſentlich ein Gegenwärtiges, und darum nicht in dem äußerlichen Zuſatz des gelehrten Geſchichtlichen, ſondern nur in der vernünftigen Erkenntniß jenes Inhalts kann der Geiſt das weitere ihm Gegenwärtige und Freie finden, durch welches ſein ewiges Bedürfniß, zu denken und hiemit die unendliche Form dem unendlichen Inhalte der Religion hinzuzufügen, befriedigt wird.

Mit dem Vorurtheil, mit welchem das Philoſophiren über den Gegenſtand der Religion in unſerer Zeit zu kämpfen hat, nämlich daß das Göttliche nicht begriffen werden könne, daß vielmehr ſogar der Begriff und das begreifende Erkennen Gott und die göttlichen Eigenſchaften in das Gebiet der Endlichkeit herabſetze und eben damit vielmehr vernichte, — mit dieſem Vorurtheile hatte glücklicher Weiſe die ſcholaſtiſche Theologie noch nicht zu kämpfen; die Ehre und Würde der denkenden Erkenntniß war ſo ſehr nicht herabgeſetzt, im Gegentheil wie unangetaſtet, ſo noch unbefangen gelaſſen. Es war nur die neuere Philoſophie ſelbſt, welche ihr eigenes Element, den Begriff, ſo ſehr mißverſtand und ihn in dieſen Mißkredit brachte. Sie hat die Unendlichkeit deſſelben nicht erkannt, und die endliche Reflexion, den Verſtand, damit verwechſelt; ſo ſehr, daß nur der Verſtand denken, die Vernunft aber nicht denken, ſondern nur unmittelbar

wiſſen, d. i. nur fühlen und anſchauen, ſomit nur ſinnlich ſoll wiſſen können.

Die ältern griechiſchen Dichter gaben von der göttlichen Gerechtigkeit die Vorſtellung, daß die Götter das ſich Erhebende, das Glückliche, das Ausgezeichnete anfeinden und es herabſetzen. Der reinere Gedanke von dem Göttlichen hat dieſe Vorſtellung vertrieben, Plato und Ariſtoteles lehren, daß Gott nicht neidiſch iſt, und die Erkenntniß ſeiner und der Wahrheit den Menſchen nicht vorenthält. Was wäre es denn anders als Neid, wenn Gott das Wiſſen von Gott dem Bewußtſeyn verſagte; er hätte demſelben ſomit alle Wahrheit verſagt, denn Gott iſt allein das Wahre; was ſonſt wahr iſt und etwa kein göttlicher Inhalt zu ſeyn ſcheint, iſt nur wahr, inſofern es in ihm gegründet iſt, und aus ihm erkannt wird, das Uebrige daran iſt zeitliche Erſcheinung. Die Erkenntniß Gottes, der Wahrheit, iſt allein das den Menſchen über das Thier Erhebende, ihn Auszeichnende, und ihn Beglückende, oder vielmehr Beſeligende, nach Plato und Ariſtoteles, wie nach der chriſtlichen Lehre.

Es iſt die ganz eigenthümliche Erſcheinung dieſer Zeit, auf der Spitze ihrer Bildung zu jener alten Vorſtellung zurückgekehrt zu ſeyn, daß Gott das Unmittheilende ſey, und ſeine Natur dem menſchlichen Geiſte nicht offenbare. Dieſe Behauptung von dem Neide Gottes muß innerhalb des Kreiſes der chriſtlichen Religion um ſo mehr auffallen, als dieſe Religion nichts iſt und ſeyn will, als die Offenbarung deſſen, was Gott iſt, und die chriſtliche Gemeinde nichts ſeyn ſoll, als die Gemeinde, in die der Geiſt Gottes geſandt und in welcher derſelbe, — der eben, weil er Geiſt, nicht Sinnlichkeit und Gefühl, nicht ein Vorſtellen von Sinnlichem, ſondern Denken, Wiſſen, Erkennen, und weil er der göttliche, heilige Geiſt iſt, nur Denken, Wiſſen und Erkennen von Gott iſt, — die Mitglieder in die Erkenntniß Gottes leitet. Was wäre die chriſtliche Gemeinde noch, ohne dieſe Erkenntniß? was iſt eine Theologie ohne Erkenntniß Got-

tes? Eben das, was eine Philoſophie ohne dieſelbe iſt, ein tönend Erz und eine klingende Schelle!

Indem mein Freund, der mit nachſtehender Schrift ſich dem Publikum zum erſtenmale vorſtellt, gewünſcht hat, daß ich derſelben ein Vorwort voranſchicken möge, ſo mußte ſich mir dabei die Stellung zunächſt vor Augen bringen, in welche ein ſolcher Verſuch, wie eine ſpekulative Betrachtung der Religion iſt, zu demjenigen tritt, dem er auf der Oberfläche der Zeit zunächſt begegnet. Ich glaubte in dieſem Vorworte den Verfaſſer ſelbſt daran erinnern zu müſſen, welche Aufnahme und Gunſt er ſich von einem Zuſtande zu verſprechen habe, wo dasjenige, was ſich Philoſophie nennt, und wohl den Plato ſelbſt immer im Munde führt, auch keine Ahnung von dem mehr hat, was die Natur des ſpekulativen Denkens, der Betrachtung der Idee, iſt — wo in Philoſophie wie in Theologie, die thieriſche Unwiſſenheit von Gott, und die Sophiſterei dieſer Unwiſſenheit, welche das individuelle Gefühl und das ſubjektive Meinen, an die Stelle der Glaubenslehre wie der Grundſätze der Rechte und der Pflichten ſetzt, das große Wort führt, — wo die Schriften von chriſtlichen Theologen wie eines Daub und Marheineke, welche noch die Lehre des Chriſtenthums wie das Recht und die Ehre des Gedankens bewahren, und Schriften, worin die Grundſätze der Vernunft und Sittlichkeit gegen die den ſittlichen Zuſammenhalt der Menſchen und des Staats wie die Religion zerſtörenden Lehren, vertheidigt und durch den Begriff begründet werden, die ſchnödeſte Verunglimpfung der Seichtigkeit und des übeln Willens erfahren.

Was aber meines Freundes eigene Tendenz bei der Abfaſſung ſeiner Abhandlung geweſen, kann ich nicht beſſer als mit deſſen Worten ſagen; er ſchrieb mir darüber in einem Briefe vom 25. Jan. d. J. Folgendes:

„Mein Buch hat jetzt eine ganz andere Geſtalt gewonnen, „als es in dem Ihnen zugeſandten Manuſcripte hatte und ha-

„den konnte; und wird, wie ich hoffe, Sie jetzt mehr ansprechen. „Dasselbe ist aus dem Bedürfnisse meines Geistes so eigentlich „hervorgegangen. Denn von Jugend auf war die Religion „(keine Frömmelei) mir immer das Höchste und Heiligste, und „ich hielt sie für wahr, aus dem ganz einfachen Grunde, weil „der Geist des Menschengeschlechts in dieser Hinsicht sich nicht „täuschen läßt. Die Wissenschaft nahm mir aber das vorstel„lende Element, in welchem ich die Wahrheit zu schauen ge„wohnt war, und was war natürlicher, als daß ich die durch „die Wissenschaft in mir bewirkte höchste Entzweiung und höchste „Verzweiflung aufzuheben, und so in dem Elemente des Wissens „die Versöhnung zu gewinnen bemüht war. Dann sagte ich zu „mir selber: kann ich das, was in dem Christenthum als die „absolute Wahrheit vorliegt, nicht durch die Philosophie in der „reinen Form des Wissens begreifen, so daß die Idee selber „diese Form ist, so will ich nichts mehr von aller Philosophie „wissen. — Aber dann muß die Wissenschaft (fuhr ich weiter „fort) wie sie sich als christliche Philosophie in der neuern Zeit „entwickelt hat, selbst das höchste Erzeugniß des Christenthums „seyn, und so wurde diese Untersuchung, die ich in dem Buche „ausgeführt habe, meine Aufgabe, welche ich denn von Seiten „der Religion zu meiner Beruhigung und damit zur Anerken„nung der Wissenschaft zu lösen bestrebt gewesen bin."

Berlin, am Ostertage 1822.

Hegel.

VI.

Drei lateiniſche Reden,

gehalten an der

Friedrich Wilhelms-Univerſität zu Berlin.

Den 9. Decbr. 1829. — Den 10. Decbr. 1829. — Den 25. Juli 1830.

1. Rede bei der Promotion des Dr. Rose.

Den 6. Decbr. 1825.

Et iam profligatis tam strenue adversariis tuis, et dissertatione tua fortiter defensa atque confirmata, — quod specimen eruditionis tuae ad ea specimina accedit, quibus ordini philosophico comprobasti, te scientiae, quam tibi colendam sumsisti, non solum maxima cum fide et industria addiscendae operam dedisse, sed etiam iam in perficienda illa et ulterius, quam ipsam tibi traditam accepisti, provehenda, cum solertia et acumine te versari, — meum nunc est, tibi, doctissime candidate, de his omnibus tam feliciter perfectis ex animo congratulari. Atque hoc quidem tum ex autoritate ordinis nostri, tum etiam ex animi mei propria sententia facio. Quamvis enim opinio quaedam vulgus pervadat, ab ea ratione, qua tu scientiam mineralogicam excoluisti atque adauxisti, non solum diversam esse, sed etiam alienam philosophicam cognoscendi et sciendi rationem; diversam quidem concedo esse utramque, sed tantum ex mea sententia abest, ut sibi repugnent, ut potius philosophia ipsa ex illo studii modo, quo tu scientiam aggressus es, fructum percipiat, imo illum ut

sibi necessarium postulet. Inde ab antiquitate quidem sibi opposita iudicantur, quae sensibus obnoxia sint sensibusque cognoscantur, et ea, quae a mente in se ipsam reversa percipiantur; — deinde vero etiam sibi plane opposita habentur illa, quae ex observatione atque experientia sciamus et ea, quae ex ratione hauriamus; nec raro alteri cognoscendi modo ab altero maledici, alterum ab altero contemni et despici videmus. Neque vero in solis philosophorum et doctorum scholis sententia de repugnantia illa obtinet, sed ipsa etiam religione confirmatur; haec enim praecipit, ut a sensibus rebusque fortuitis animum avocemus, et a cupiditatibus, quae circa hoc rerum genus versantur, voluntatem ad studium et ad amorem earum, quae aeternae sunt et ad mentem penitiorem pertinent, convertamus. Quam doctrinam religioni et philosophiae communem quamvis et nostram esse fateamur eamque ita tueamur, ut omnes bonos honestosque viros in illa consentientes censeamus, — statuimus, istam doctrinam neutiquam repugnare illi consensui et amicitiae, quam inter philosophiam et eas scientias, quae uno vocabulo empiricae nuncupari solent, revera obtinere reputamus. Profecto enim recte quidem inde a primis annis docemur et exercemur, ne sensuum fallaciis nos decipi nec ab iis illecebris, quibus animum deliniunt, abripi patiamur; recte quidem a sensibus animique cupiditatibus rebusque fortuitis ad rationem, unicam veri honestique fontem nos convertere admonemur. Si quidem ea quarundam scientiarum conditio foret, ut totae e sensibus penderent, eas illi, quam diximus reprobatione eoque contemtu involvi, merito reputaremus. Haec vero non est illarum scientiarum conditio; neutiquam enim solo visu, auditu, olfactu, odoratu et tactu, neque obscuris animi internis sensationibus absolvuntur neque absolvi volunt, sed aliam eamque maiorem sibi rem proponunt. Id enim

agunt, ut rerum modum mensuramque definitam cognoscant, ut earum leges perennesque normas edisserat; et tum demum experientia aliquid constare atque confirmatum esse censent, si illa, quae casui obnoxia et fortuita sunt, accurate ab eo separaverint, quo rei natura sibi constans absolvatur. Mensura autem legesque rerum ad mentem pertinent, et quamvis initium cognoscendi a sensibus et observationibus fiat, — nisi illis mentis acumen internaque ideae informatio praesideat et praelucear, nunquam inde aliquid generale et necessarium et quod scientiae proficiat, redundabit. Illud autem ipsum metrum legesque rerum proxima sunt materia philosophiae ipsius, quae quidem id sibi propositum habet, ut earum, quae per experientiam constent leges, primum fontem cognoscat easque ex hac sua intima origine progressas esse videat et demonstret. Neque enim mens ipsa et ratio, nec quae earum scientia est, philosophia in vacuo versantur, — quae quidem multorum opinio est, — sed in recessu suo postquam mens ipsam rerum omnium simplicem ideam et fontem intuita est atque concepit, progreditur ad ulteriorem ideae suae determinationem, et initium huius laboris ac definiendae rerum universitatis sibi sumit ab illa, quam dixi, materia, qua per scientias ab eo, quod fortuitum est, purgata atque eum in modum exculta, ut in usum philosophiae possit converti, non potest non gaudere eamque grato animo accipere. Laetatur itaque philosophia into scientiarum progressu, quo non rudis indigestaque moles observationum crescat, sed quo cognitio definitarum proportionum augeatur. In quo labore quum tu, doctissime candidate iam feliciter versatus sis, eamque tuam sollertiam ordini nostro abunde demonstraveris, non est, quod diutius morer, industriae, sagacitatisque tuae fructum publice in te conferre, teque summo in philosophia honore

ornare. Qui autem litteris scientiisque sese dedicat, vitamque ad illas colendas augendasque dirigere se velle publice profitetur, non solum honore a nobis afficitur, sed res ipsa illum monet, gravia se officia suscipere atque vero prosequendo et litterarum utilitati totiusque reipublicae saluti promovendae se obligare.

2. Rede beim Antritt des Rektorats an der Berliner Universität.

(Den 18. Octbr. 1829.)

Hanc cathedram, quam vestrae, Vir excellentissime, Viri illustrissimi, praenobilissimi, dignissimi, vestrae, Collegae aestumatissimi, praesentiae gravitate, deinde vestrâ frequentiâ, Commilitones dilectissimi, et omnium ordinum auditores honoratissimi, circumdatam conspicio, non sine animi commotione conscendere potui. Testes enim adestis solenniter traditi mihi muneris gravissimi, a collegis amicissimis in me collati; quam eorum benevolentiam Regis Augustissimi clementia ratam habere voluit.

Augetur autem commotio ista usque ad perturbationem, cum exiguitatem quam ad res gerendas viribus meis inesse scio, comparem cum officiis mihi demandatis; percellit me ipsa haec necessitas, ex hoc suggestu ad vos verba de me faciendi. Studia enim illa, quibus me primum naturae indoles addixit, deinde muneris publici officium adstrinxit, umbratilia sunt; alienum est ab illis, curae rerum administrandarum interesse, ita ut consuetudinem solitudinis potius quam talis curae facilitatem parent. Dubius igitur imo anxius, primum ipsâ illâ collegarum aestimatissimorum benevolentiâ confirmatus sum,

cuius magnam partem esse indulgentiam, eâque veniam, quae mihi expetenda esset, iam contineri debui putare.

Maxime deinde animum erexit ipsa rei magnitudo et auctoritas, ad cuius regendae nomen et speciem vocatus esse videor. Revera enim legibus regimur; unius ingenio et arbitrio nec opus nec ei locus est. Universitas haec litteraria proprià gaudet firmitate et spontanea valetudine; condita est primum et quotannis aucta regià sapientià atque insigni munificentià, sustentata saluberrimis consiliis et curis Viri excellentissimi, qui huic parti rerum publicarum praeest, eorumque illustrium virorum, quorum prudentia et opera utitur, instructa denique doctrinà, ingenio et fama praestantissimorum collegarum. Itaque hoc aedificium ita in se perfectum est, ut amplitudine, ad quam illud pervenisse laetamur, non prematur, sed potius confirmetur, ut denique tenuitatem hominis singularis tum ad illud augendum atque promovendum, tum ad detrimentum ei adferendum paululum modo, aut, ut verius dicam, paene nihil valere existimandum sit, illa autem, quae necessaria instituto officia magistratuum praestanda sunt, ipsam rei magnitudinem nonnisi procul attingant, ita ut si vires meae eis desint, illa ipsa sibi sufficiat et se tueatur.

Neque vero hanc rerum nostrarum rationem in prospera illa conditione esse positam solum reputandum mihi erat, sed Academiam nostram propositum suà naturà simplicius habere quam alia instituta, quae ad tuendam et augendam sanctam hominum consociationem destinata sunt. Non enim nostrum est, debellare malignitatem animi humani et quae inde crimina progignuntur, neque propulsare incommoda, quibus corpora nostra vexantur, vita in periculum vocatur; neque aliis malorum generibus occurrere, quibus fragilitas humana laborat. In placida adhuc regione versamur, in portu degimus a tempes-

tatibus adhuc intacto, quibus suo omnes tempore obiici commune fatum est, in atrio laborum sumus, quos a provectiore aetate respublica et generis humani sors difficilis postulant. Negotium est nobis cum iuventute; curae nobis sunt litterae, artes, rerum divinarum humanarumque scientia; occupati sumus contemplando, docendo, praeparandis animis ad pericula et labores futuros. Vestra omnino, commilitones, res est, quam agimus. De ea cum locus et occasio postulet, pauca disputabo, summam rei breviter complectens. Et quidem duo illi rei inesse video. Unum, quod studetis, est vestrum ipsorum commodum, ut dignam et prosperam aetatem nanciscamini, atque ea, quae religio, respublica, doctrinae et artes proponunt dona, in utilitatem vestram convertatis; — hoc autem ipso, quod vestro studio ac voluntate absolvi videtur posse, alterum continetur, illud nimirum, quod illa quae dixi, — religio, doctrinae, artes, deinde respublica et iustitia — ipsi sunt fines bonorum, suo iure consistunt et aeterna sunt, secura adversus arbitrium nostrum, atque ita sua sponte necessaria, ut quotquot sumus, nonnisi instrumentorum vicem agamus, quibus regnum Dei, salus reipublicae, aeterna veritas manifesta reddatur, conservetur atque augeatur.

Sed eam esse harum rationum felicem et sanctam conditionem tenendum est, ut vestrum commodum et illa summa bona communi vinculo coniungantur et efficiantur. Falso igitur, si ita res se habet, multi haec duo separant, alii id, quod sibi utile sit, solum prosequentes, quidam, quod generosi hominis esse videtur, omnem utilitatem spernentes, veritatem tantum et interiorem animi beatitatem sectantes.

Verum id, quod utile est, non arbitrio et casu nititur, sed est ipsa interna ratio rerum, quae ab ipsis rebus alienа esse non potest, sed illis divinitus est insita, ita ut

possit, ut nequitia penitus exstirpetur, ut criminum exempla plane desint. Legum autem nostrarum ratione, quae non paucis iusto laxior videtur, id effici, quod spectant, — doctrinae, industriae, probitatis libere natum amorem et spontaneam consuetudinem, — maximo documento est experientia et hoc certum testimonium, quod de moribus in academia nostra vigentibus ab aestumatissimo collega prolatum audivimus. Libertatis enim, sine qua virtus, doctrina, pietas esse nequeunt, schola et mater ipsa libertas est. Illud ipsum considerantes, commilitones, praecipuam industriae morumque dirigendorum curam vobis permissam esse, diligentius de vitae vestrae et studiorum universa ratione consulatis, deinde persuasum habeatis, disciplinam morum, quantum ad magistratus universitatis attinet, nunquam remissius exercitum iri, quam optimo successu ad hoc usque tempus gesta fuerit. Sed et alia sunt, eaque maxima incitamenta virtutis et industriae, inter quae ea paucis refero, quae sedi academiae ipsi debentur, unde illud colligitur, prudentissime non in solitario quodam loco, sed in hoc ipso capite regni scholam nostram constitutam esse.

Habetis enim hac in urbe ante oculos gravitatem vitae publicae, imaginem et exempla virtutum et dirorum difficiliumque laborum, quibus ad tuendam hominum consociationem et administrandam rempublicam opus est; reputatis inde, quanta virium vestrarum contentio requiratur, ut illis laboribus pares fiatis; de ea libertate et honore, quo litterarum studia fruuntur, iustam inde opinionem concipitis; clarum vobis fit, eum non aliquid in se absolutum et superbum esse, sed initium tantum atque humilem gradum eius honoris et auctoritatis, quam studia vestra ac vota suspiciunt. Denique vero inter ea illud commemoremus, nos in conspectu regis ipsius vicinos degere; ex-

emplum eius pietatis, virtutis, industriae ob oculos quotidie versari, testem eum praesentem et proximum spectatorem omnis vitae nostrae rationis nos habere. Quod ut gravissimum ita laetissimum ad illa plura, quae tetigi, accedit argumenta, quibus libertatem iuventuti nostrae concessam ad integritatem morum et in studiis industriam incitari et sponte dirigi censeam. Neque vero mentio, quam postremo inieci, eo fine continetur, qui eius occasio fuit. Omnes enim causae conditionis prosperae et robustae rerum nostrarum in unum communem fontem et fundamentum redeunt, scilicet in magnamini regis Friderici Guilelmi fortunam, quam universae reipublicae praeesse gratulamur, fortunam dico eam, quam pii animi et sapientium consiliorum, divina providentia iussit esse comitem et fructum. Cuius fortunae non minimam partem, imo in nobilissimis splendidissimisque, quibus augustissimus Princeps diadema regium ornavit, gemmis, fas est habere scholas, quas iuvenum animis ad pietatem, doctrinam atque eam utilitatem, quae respublica ex eadem pietate et doctrina capiat, informandis sacras esse voluit.

Tanto nostram universitatem praesidio frui considerans, animum ab anxietate levatum esse sensi, qua eum solennis species fascium academicorum capessendorum primo repleverat. Confirmor inprimis prudentia et gravitate aestumatissimorum collegarum, qui insequente anno senatum constituunt et quos iam renuntio. Sunt autem membra eius

Decanus theol. facultat. Dr. *Marheinecke*
— iurid. — Prof. a *Lancizolle*
— medic. — — *Wagner*
— philos. — — *von der Hagen.*

Manserunt in Senatu Dr. *Strauſs*, Prof. *Bekker*; suffecti sunt Prof. *Boeckh*, Prof. *Wilken*, Prof. *Gans*.

Confirmor denique, prosperum et pacatum rerum statum respiciens, quam tu amicissime collega tradidisti, cui de peracto feliciter stadio gratulor, qui munus a me susceptum non deseris, sed eadem humanitate, qua rudem me negotiis tractandis hac tenus initiasti, consilium tuum, fidem, auxilium mihi adfore benevolenter promisisti. Dixi.

3. Rede bei der dritten Säkular-Feier der Uebergabe der augsburgischen Konfession.

(Den 25. Juni.)

VIRI EXCELLENTISSIMI, ILLUSTRISSIMI, REVERENDISSIMI, COLLEGAE DOCTISSIMI, CONIUNCTISSIMI, COMMILITONES ORNATISSIMI, AUDITORES OMNIUM ORDINUM SPECTATISSIMI!

Mandatum mihi est a senatu amplissimo, ut solennitatis qua diem hunc festum regia auctoritas celebrare Universitati huic litterariae permisit, occasionem et causam renuntiarem. Nam ipsum illud immortale facinus, cujus memoriam animo repetimus, quum in profitenda et stabilienda religionis doctrina versatum sit, praeter ceteros ad venerabilem Universitatis nostrae ordinem theologorum pertinere, eumque praecipuam hujus solennitatis partem sustinere fas esse visum est: cujus rei Dnus spectabilis Decanus digne et erudite gravitatem nos edocebit eamque in animis nostris altissime imprimet. Verumtamen illa res Augustae non a consessu doctorum theologiae et antistitum ecclesiae peracta est, qui doctam disputationem inirent, deinde quid verum esset decernerent, gentemque profanam id ratum habere eique fidem et obsequium praestare juberent. Sed vis ejus diei haec praecipua fuit, quod prin-

cipes civitatum urbiumque imperii consules doctrinam evangelicam e superstitionum, errorum, mendaciorum, omnis denique generis injuriarum et flagitiorum mole tandem restauratam, jam perfectam esse, ultraque ancipitem disputationis fortunam ultraque arbitrium et quodcunque imperium positam, remque divinam a se susceptam esse, declaraverunt. Qua re laicis, qui antea fuerant, licere de religione sentire edixerunt, nobisque hanc libertatem inaestimabilem vindicarunt. Itaque mihi hanc solennitatem inchoare jusso, si de re ipsa verba faciam, dicendi quidem facultatis meae exiguae excusatione opus est, et indulgentiam Vestram, Auditores amplissimi, expetere me oportet, sed proderem libertatis illo, quem celebramus, die nobis vindicatae causam, si ideo excusationem inirem, quod homo laicus qui sim, de re ad religionem pertinente disseram. Ea mihi potius solennitatis pars commissa esse videtur, quam lubenter suscepi, ut parta facultate utamur, possessionem palam declaremus et testemur. Quam ob rem de hac ipsa libertate ceteris, qui theologi non simus, comparata mihi dicendum esse putavi.

Fuit enim pridem ista Christiani orbis conditio, ut in duos ordines esset discissus, quorum alter libertatis per Christum nobis comparatae jura et administrationem arripuisset, alter ad servitutem detrusus hujus libertatis ipsius mancipium esset. Libertatem autem Christianam eam esse intelligimus, ut unus quisque dignus declaratus sit, qui ad Deum accedat eum cognoscendo, precando, colendo, ut negotium, quod sibi cum Deo sit, Deo cum homine, quisque cum Deo ipse peragat, Deus ipse in mente humana perficiat. Neque cum Deo aliquo negotium nobis est, qui naturae affectibus sit obnoxius, sed qui sit veritas, ratio aeterna, ejusque rationis conscientia et mens. Hac autem rationis conscientia Deus hominem esse praeditum

atque ita a brutis animalibus diversum voluit, ut Dei esset effigies, atque mens humana, quippe aeternae lucis scintilla, huic luci pervia. Ideo porro, quod homo Dei esset imago, Deus humanae naturae ideam sibi vere inesse mortali generi palam fecit, atque amari se ab hominibus et permisit et voluit, eisque sui adeundi infinitam largitus est facultatem ac fiduciam. Summum igitur hoc, quod homini concedi potuit, bonum ei denuo ereptum fuit, namque intimum animi adytum, qui ejus sanctae communionis solus esse potest locus et occasio, terroribus et commentis inquinatum, foedisque superstitionibus obrutum fuit, quibus quasi muro aheneo commercium illud interceptum est. Hi cancelli, inter Deum et animum ejus accedendi desiderio flagrantem interjecti, fons et origo servitutis fuerunt; amor enim divinus liberum et infinitum est commercium, quod, quum finibus impeditur, in ejusmodi consortionis naturam redigitur, quae inter mortales esse solet, sanctaeque res in rerum vilium, quas manu possidere, vi et armis continere, immo emere et vendere possis, conditionem pervertuntur. In ejusmodi consocintione dominio, arbitrio locus est; ibi quaecunque animis, a libertate divina alienis, insunt, ambitio, regnandi libido, avaritia, odium, omnisque tyrannidis et socordiae genus nascitur. Itaque in gremio libertatis Christiana gens in dominos et servos divisa est, perque hanc legem imperium impietatis penitus invictum et perenne redditum esse videbatur.

Hos vero carceres perfregit vera Dei conscientia amorque ejus infinitus, redditusque est homini liber ad eum accessus. In illo Augustano conventu se servitutem exuisse et abdicavisse ordine laico, ut theologi se ordine clerico abdicaverant, atque hos ordines omnino abrogatos esse, revera promulgaverunt proceres Germaniae suo et populorum nomine: itaque pravum illud schisma, quod

non de quorundam hominum fortuita auctoritate certamen fuerat, neque ecclesiam modo sed ipsam religionem turbaverat, immo perverterat, sublatum fuit. Interfuerant quidem etiam antea principes conciliis, ut famoso illi concilio Constantiensi, non tamen veluti ipsi sententiam ibi dicerent, sed ministrorum instar adessent, qui decretis doctorum subscriberent, deinde carnifices eorum decretorum vim sanguinolentam re, id est, caede exprimerent. Caesar autem, qui conventui Augustano praesidebat, non aequali jure neque eadem libertate, id est, non divina auctoritate egit: Carolus ille quintus, cujus regna tam late patuerunt, ut sol in ipsis non occidere diceretur, idem ille qui paucis ante annis urbem Romam, sedem Pontificis, exercitui expugnandam, diripiendam, comburendam, omni lasciviae et ludibrii in ipsum Pontificem genere deperdendam permiserat, is tum Augustae tutorem ac patronum ecclesiae, id est, satellitem Pontificis se profitebatur, pacem in ecclesia restituere sibi in animo esse ita declarans, ut pristinam servitutem minaretur, contentus istis ambitiosis, cruentis, libidinosis ex orbe terrarum et urbe Roma et ipso Pontifice captivo reportatis manubiis, sed gloriam immortalem spoliorum opimorum e tyrannide contra religionem usurpata reportandorum aliis relinquens, surdus ille, quem lateret Deum, ipsum *sursum esse*, ejusque esse illam *tubam*, quae jam *mirum* Christianae libertatis *sonum spargeret*, — impar ille sancto aevi sui ingenio.

Sed ut ii, quos sonus ille pervaserat, qui se jam emancipatos putabant, liberi, non liberti essent, id in eo positum fuisse apparet, ut principes populorum et urbium consules rei praeessent. Qui enim e superstitionis vinculis modo evaserunt animi, illi fieri non potest quin ea legum et civitatis ratione, quae ad pristinae religionis normam conformata est, adhuc premantur. Neque enim re-

ligio in recessu mentis contineri et ab agendi ratione et vitae institutione secludi potest; tanta ejus est vis et auctoritas, ut, quicquid ad humanam vitam pertineat, complectatur et moderetur, ideoque reformata religione, civitatis quoque et legum morumque rationem reformari oporteat. Itaque novae sane res erant, quas Lutherus noster molitus fuerat. Sed quum principes et magistratus civitatum illi essent, qui Augustanum negotium solenniter peragerent, hoc testimonio declaratum est, rem publico consilio et voluntate, non per vim multitudinis esse confectam, neque legum et principum majestatem et auctoritatem oppressam, sed legitimo ipsos civitatum statui et obsequiosis populis praecesse.

In quo quidem nonnulli sunt difficiliores, cum docere instituunt a perfecta re initium esse discernendum, quod etsi eventus et finis in rem legitimam converterit, non minus crimine dignum fuisse contendunt: vere illi quidem negantes coeptum Lutheri simpliciter ad doctrinam pertinuisse, nec contra leges, quae antea valuissent, quicquam esse actum. Quin hoc ipsum seditioni proximum esse clamant, si illi rei latebras quaeras ac speciem justitiae ita praetendas, ut judicium de ea ferendum ad eventum rejicias, et pro nocente habeas eum, qui succubuerit, pro justo, qui vicerit: itaque si victrix quidem illa causa Deo placuerit, his Catonibus scilicet displicebit, quia victa olim legitima fuerit. Haud dubie gravissimum est, quod isti praecipiunt, civibus nihil sanctius esse debere, quam obedientiam legibus praestandam et reverentiam atque fidem principi suo servandam. Verum de ejusmodi disputatione illud afferre liceat, quod Cicero de Socrate et Aristippo dixit: *Neutiquam*, ait, *quemquam hoc errore duci oportet, ut si quid illi viri contra morem consuetudinemque civilem fecerint locutique sint, idem sibi ar-*

bitretur licere; magnis enim illi et divinis bonis hanc licentiam assequebantur. His autem, quae Cicero magna ac divina bona esse praedicat, quanto majora et magis divina sunt ea bona, quibus recuperatis laetamur, quanto igitur magis legitima et justa fuit illa licentia, qua Lutherus ejusque amici, nec hi solum, sed cum iis principes et magistratus, multa, quae in jure civili pridem justa et legitima habebantur, mutarunt et innovarunt. Videant potius, qui opus religionis evangelicae restitutae eo, quo diximus, modo criminantur, ne contra Lutheri seditionem verbosi, de suo erga leges et magistratus obsequio et fervore ideo glorientur, quod veritatem divinam esse omnino negent, omnemque religionis doctrinam commentis et opinionibus hominum adnumerent.

Iidem illi sunt, qui ob eandem causam aegre ferunt, in conventu Augustano professionem *doctrinae* factam esse, ita enim eos, qui se liberos esse declararint, catenas mutasse tantum: censent enim nulla esse veri praecepta, nec nisi suas cuique opiniones certas esse volunt, et libertatis esse, ab ea, quae communis est, doctrina dissentire. Qui cum per illam *Magnam Chartam*, qua ecclesia evangelica se conditam et constitutam esse promulgavit, eidem vincula injecta esse criminantur, oblivi-scuntur, in communione per illam fundatâ hoc indefessum studium diligentissime tum manu et oculis tum cogitatione quicquid est rerum divinarum humanarumque perquirendi progenitum, inde nihil ab ingenio intentatum intactumque relictum, inde omnium disciplinarum, liberalium artium litterarumque genera mortalibus reddita, nec reddita solum, sed novo et infinito ardore refecta et aucta esse, perennique quotidie vigore augeri, crescere, ea simul libertate, ut haec studia a quovis adiri possint ea necessitate, ut quivis ad id, quod justum, quod verum,

quod divinum sit, sua sponte cognoscendum undique invitetur, impellatur, incitetur. — Sed mitto ulteriorem de vinculis, quae doctrinae qualicunque publicae inesse perhibent, disputationem, quae tum propter difficultatem rei longius me abduceret, tum, quia multiplici suspicione et invidia referta jam est, tristior esset et parum conveniens hujus diei laetitiae. Hoc sufficiat monuisse, uberrimam illam segetem neutiquam a serva scaturigine progigni potuisse. Quanta autem vis praeceptis religionis tunc restauratis ad corrigendas leges et instituta civilia insit, jam eo tempore, quo res coepta est, tum vero nostris diebus singulariter apparuit. De hac evangelicae doctrinae natura, quae pertinet ad id, quod nobis tractandum fuit propositum, accuratius disquiramus.

Ac principio quidem schisma illud, quo animi sancta penetralia inter se ipsa dissidebant, atque respublica in duplicem potestatem civilem discissa erat, abolitum esse videmus; reipublicae licere auctoritate divina unam in se esse intellectum est, atque civitati civibusque sua jura, honestatisque praecepta divinitus esse legitima. Potestas principum reconciliata est cum ecclesia; dum illa consociatur cum divina voluntate, haec dominatus injuria sese abdicat. In quo illud maximum censendum esse reor, quod non fortuita et externa quaedam principum et theologorum ea pactio fuit, sed religionis ipsius atque civitatis praecepta et intimae rationes germana veritatis pace coaluerunt. Quod fundamentum tum jactum procedente tempore uberius se ita explicuit, ut tandem (nam id quidem nonnisi lentius fieri potest) in omnem vitae humanae disciplinam et omnium officiorum praecepta sese insinuaret atque informaret.

Revocemus igitur in memoriam, Auditores amplissimi, quae vitae humanae officia sint, deinde quae doctrina

veteris ecclesiae illa oppugnaverit, immo perverterit. Sunt autem illa omnibus cognita, primum, quae ad familiam pertinent, mutuus conjugum, parentium et liberorum amor, deinde justitia, aequitas, et benevolentia erga alios homines, diligentia et probitas in re familiari administranda, denique patriae et principum amor, qui illis tuendis vel vitam profundi jubet. Quarum virtutum immortalia exempla, quae Graeci et Romani nobis admiranda et imitanda reliquerunt, ecclesiae patres fuerunt, qui splendida vitia fuisse edixerunt. Itaque his virtutibus justique et honesti legibus ecclesia Romana aliam vitae rationem, *sanctitatem* scilicet, opposuit et praetulit. Et primum quidem illud sane demus, virtutem Christianam, quae ex amore Dei proficiscatur, longe praestantiorem et sanctiorem esse illa, quae non ex eodem fonte manarit. Verumtamen illa officia, quae ad familiam, ad commercium, quod hominibus est inter sese, quaeque ad patriam et principem spectant, illa igitur ipsa contendimus ac tuemur a voluntate Dei proficisci, virtutesque, quae ad illa pertinent, pietate Christiana, id est, amore divinae voluntatis potius confirmari, neutiquam vero per eam contemni, vilipendi aut abrogari. Haec autem officia et virtutes infirmantur et evertuntur iis, quae ecclesia Romana sanctitatis praecepta declaravit et hominibus suis imposuit; quae, ne sermo noster vagus et vanus videatur, singula nominemus.

Voluit itaque ecclesia, *carere conjugum et liberorum caritate atque pietate* sanctius esse matrimonio. Ad quam societatem quum natura impellamur, bruta quidem animalia in eo, ad quod natura feruntur, consistunt, sed hominis est, illum impetum ad consortionem amoris et pietatis transformare. Profecto veteres dum Vestam aut

Lares ac Penates familiae praesidere rati sunt, rectius in ea divini aliquid inesse senserunt, quam ecclesia statuit, in contemtu matrimonii inesse praecipuam quandam sanctitatem. Mittamus mentionem facere, qui ex illa sterilitatis lege mores profligatissimi progeniti sint; quum satis quidem constet, inter clericos, qui isti sanctitati addicti essent, quam plurimos eosque summae auctoritatis et dignitatis fuisse homines libidinosissimos et palam dissolutissimos. Hoc enim vitium non legis ipsius esse contenditur, sed humanae libidini et pravitati tribuitur. Verum quae officia Deus hominibus injunxit et quae sancta ipsis esse voluit, ad omnes pertinent, seque amori omnium ordinum aequaliter patere vult; ex illa autem sanctimoniae lege quum id consecuturum esset, — quod sane est ineptum, — ut toti generi humano matrimoniis interdiceretur, tum vero omnis honestatis et morum disciplinae fundamentum convellitur, quod in pietate familiae constat esse positum.

Deinde *paupertatem* sanctam esse virtutem ecclesia praecepit; itaque dum industriam et probitatem in re familiari tuenda et administranda diligentiamque in acquirendis bonis, quae tum vitae sustentandae necessaria sunt, tum aliis adjuvandis inserviunt, vilipendit, labori inertiam, ingenio socordiam, providentiae et probitati incuriam ita praetulit, ut clericis per paupertatis votum seu potius mendacium licentia avaritiae et luxuriae acquireretur; scilicet ut ipsi soli pecuniosi et omnium divitiarum, quas stulte atque adeo impie compararent alii, possessores essent, ideo divitiarum possessio et comparatio condemnata est.

His duobus praeceptis tertium adjunxit haec ecclesia, coronam omnium, *coecitatem obsequii*, et *servitutem men-*

tis humanae, ita ut amor Dei non ad libertatem nos perduceret, sed ad servitutem detruderet, ad servitutem aeque in minimis rebus, quae casui et arbitrio cujusque permissae sunt, atque in maximis, id est, in scientia ejus, quod justum, honestum, pium est, et in instituenda atque gerenda vita; — scilicet ut privatam vitam et rem domesticam regerent, et reipublicae principumque domini essent ii, qui se servos, immo servorum servos esse, devoverent.

Quis, qui miti et benigno sit animo erga secus de religione sentientes, qui odium, quod religionis causa tam diu et tam immaniter populos agitaverit, sopiri tandem cupiat, nec sopitum denuo expergefieri, quis igitur neget, haec, quae dixi, esse praecepta ecclesiae Romanae, ea omnem vitae humanae rationem amplecti, iisque omnem ejus justitiam et honestatem turbari et pessumdari. Itaque non solum illam Sanctitatem, cujus titulum sibi sumserat Romanus pontifex, sed ista graviora, id est, nocentissima sanctitatis praecepta abolita esse, a civitatum rectoribus Augustae declaratum, itaque civitatem cum Deo, Deum cum civitate reconciliatum esse promulgatum est. Tunc dissidium, quo leges justi honestique hominibus quidem, sed Deo aliud quiddam placere putaretur, compositum, tunc illa ambiguitas et duplicitas sublata, cujus ope perversi homines criminum et injuriarum veniam sibi poscerent, probi vel ad seditiones et scelera vel ad ineptias et socordiam adducerentur; tum demum divinae voluntatis conscientia diversa a conscientia veri et justi esse desiit.

Neque legum in animis hominum firma fiducia esse potest, nisi persuasum habent, eas religioni non modo non repugnare, sed etiam originem inde ducere. Quam-

vis enim nostro tempore plurimi iique magna auctoritate et ingenio praediti eam demum veram sapientiam esse putent, quae religionem a civitate separet, graviter hi tamen in eo errant. Quod enim in animis firmissimum atque summum, omniumque officiorum unicum principium esse apparet, Dei notio est, ut quod inde non pendeat neque specie voluntatis divinae sancitum sit, id a casu aut arbitrio cujuscunque aut violentia proficisci videatur, neque vere obligare ac religare homines possit. Unde imprudentia eorum non satis reprehendi potest, qui institutorum legumque civitatis reformationem fieri posse putent, vera religione, quacum hae consentiant, non restaurata. Divinae libertatis recuperatae ejusque solius fructus est libertas et justitia civilis; istorum, qui hanc rei naturam intellectu non assequuntur, errorem terribilis magister, eventus rerum, nostrâ memoriâ graviter redarguit. Vidimus enim per omnia Catholici orbis regna, quorum nobiliores cives jam verior ejus, quod honestum et justum est, scientia pervaserat, instaurationem legum civitatis et morum tentatam esse, sed vel consentientibus vel dissentientibus principibus, dissentiente autem religione, ausa illa jam ab initio suo foeda, deinde omni criminum et malorum genere obruta esse et denique cum acerbissima auctorum ignominia irrita cecidisse.

Nobis quidem divinâ providentiâ id contigit, ut religionis, quam profitemur, praecepta cum eo, quod civitati justum sit, consentiant. Hoc tribus ab hinc saeculis principes et populi Germaniae inchoaverunt, deinde quum partim ipsi partim eorum posteri longis bellorum cladibus et miseriis illud immensum et diuturnum depravatae religionis Christianae flagitium expiassent, tandem in tuto collocaverunt eam, quam nobis pretiosissimam hereditа-

tem reliquerunt, concordiam civitatis et religionis liberam, et religionis quidem evangelicae, cujus illam propriam esse diximus. Qua concordia illud efficitur, quod nostris temporibus praecipue ad salutem communem profuisse gaudemus, ut quae ad augendam libertatem, ad emendandas leges, ad instituta civitatis uberius et liberalius excolenda ingenium detexit et rerum necessitas adduxit idonea atque utilia, ea sine motibus intestinis et criminibus, tranquille, auctoribus illis ipsis, penes quos summa potestas est, per ipsorum intelligentiam atque benevolentiam perfecta sint. Quod cum maximum sit, illud addo, quod, si principes nostri pii sint, ea pietas nobis non metuenda est, ut pietas funesta et horribilis ista regum Galliae, qui in cives religioni evangelicae addictos, in viros pariter nobilissimos et ignobiles, caede, rapina, omni atrocitatis genere saeviri jusserunt, immo sua manu saevierunt: pietatis nomen hac infamia contaminantes, quippe quae horum, qui illam committerent, religione sancita esset. Principes evangelici ita se pie agere sciunt, si rempublicam ad justitiae aeternam normam conforment et administrent, et incolumitatem populo praestent; neque ei dissonam sanctitatem aut norunt aut agnoscunt.

Ita pietas principum fiducia et securitate nos replet, amoremque nostrum iis conciliat. Quodsi Friderici Guilelmi, Regis nostri clementissimi, die natali quotannis virtutum ejus effigiem ob oculos ponimus, et beneficia, quae inde in hanc ejus Universitatem litterariam redundant, in memoriam revocamus, hodie pietatem ejus eximiam, fontem omnium virtutum, laete praedicemus. Quae quum ad cives ipsius proxime pertineat, nosque illam praecipue colamus, veneremur, de ea nobis gratulemur: magnum huic laetitiae et reverentiae id momentum acce-

dit, quod totus evangelicus orbis per Germaniam et quantum latius patet, causam suam interesse scit, quod omnium bonorum, hac libertate gaudentium, admiratio et fiducia eorumque vota pia nobiscum communia versus Illum diriguntur, quem evangelicae doctrinae ejusque libertatis certum vindicem esse cognorunt. Deum T. O. M. precati sumus et precamur, et precari non desinemus, ut Regi nostro clementissimo et domui Augustae universae illa bona conservet, augeat, quibus pietatem, justitiam, clementiam remuneratur perpetuo.

VII.

Schreiben in amtlichen Angelegenheiten.

Den 23. Oktbr. 1812. – Den 2. August 1816. – Den 7. Februar 1823.

Aus einem Briefe Hegel's vom 23. Oktbr. 1812 an Niethammer.

Einleitung.

Sie hatten mir aufgetragen, meine Gedanken über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien niederzuschreiben, und sie Ihnen vorzulegen; ich habe schon vor einiger Zeit den ersten Entwurf zu Papier gebracht, konnte aber keine ordentliche Zeit mehr gewinnen, ihn gehörig durchzuarbeiten; um es nicht zu lange anstehen zu lassen, Ihnen, Ihrem Verlangen gemäß, etwas darüber zu überschicken, lasse ich es in der Gestalt, wie es mit noch einiger Ueberarbeitung geworden ist, für Sie abschreiben. Da der Aufsatz keinen andern, als einen Privatzweck hat, so wird er auch so, wie er ist, ihn erfüllen können; das Abrupte der Gedanken, noch mehr aber das hie und da Polemische, rechnen Sie gefälligst zur unvollkommnen Form, die für einen andern Zweck, als meine Meinung Ihnen vorzulegen, freilich mehr Abglättung gefordert hätte. Das Polemische mag öfter inkonvenabel seyn, insofern der Aufsatz an Sie gerichtet ist, und also sonst Niemand, als Sie, vorhanden wäre, gegen den polemisirt werden könnte; aber Sie werden von selbst dasselbe ganz bloß als einen gelegentlichen Eifer betrachten, der mich bei der Erwähnung dieser oder jener Manieren oder Ansichten in's Blaue hinein überfallen hat. —

Eine Schlußbemerkung fehlt übrigens noch, die ich aber nicht hinzugefügt habe, weil ich darüber noch uneins mit mir selbst bin; — nämlich, daß vielleicht aller philosophische Unterricht auf Gymnasien überflüssig scheinen könnte, daß das Studium der Alten das der Gymnasial-Jugend angemessenste und seiner Substanz nach die wahrhafte Einleitung in die Philosophie sey. — Allein wie soll ich, der Professor der philosophischen Vorbereitungs-Wissenschaften, gegen mein Fach und meine Stelle streiten? mir selbst das Brod und Wasser abgraben? Auf der andern Seite aber hätte ich vielleicht — da ich auch philosophischer Pädagog seyn soll, — ja selbst als Rektor einen Amts-Beruf dazu, endlich auch das nähere Interesse, daß man die Professoren der philosophischen Wissenschaften an Gymnasien für überflüssig erklärte und sie anderswo hinschaffte. Eins aber zieht mich wieder auf die erste Seite zurück: nämlich die ganz gelehrt werdende und zur Wortweisheit tendirende Philologie. Die Kirchenväter, Luther und die alten Prediger citirten, legten aus und handhabten die Bibeltexte auf eine freie Manier, bei der es in Rücksicht des Historisch-Gelehrten auf einen Bauernschuh nicht ankam, wenn sie desto mehr Lehre und Erbauung hineinlegen konnten. Nach der ästhetischen Salbaderei von pulcre! quam venuste! wovon wir noch bedeutende Nachklänge hören, ist jetzt die Wort-, kritische und metrische, Gelehrsamkeit an der Tagesordnung; ich weiß nicht, ob eben schon viel davon in das Ihnen untergebene Personal eingerissen ist; — aber es wird demselben auch bevorstehen, und in einem und dem anderen Falle die Philosophie ziemlich leer ausgehen.

Ueber den Vortrag der philoſophiſchen Vorbereitungs-Wiſſenſchaften auf Gymnaſien.

Der Vortrag der philoſophiſchen Vorbereitungs-Wiſſenſchaften in dem Gymnaſium bietet zwei Seiten dar:
I. die Lehrgegenſtände ſelbſt, II. die Methode.

I.

Was I. die Lehrgegenſtände nebſt deren Vertheilung an die drei Klaſſen betrifft, ſo ſetzt das Normativ Folgendes darüber feſt:

1) Für die Unter-Klaſſe iſt (III. §. 5. III.) die Religions-, Rechts- und Pflichtenkenntniß beſtimmt.

Dagegen V. C. iſt angegeben, daß in der Unter-Klaſſe der Anfang der Uebung des ſpekulativen Denkens mit der Logik gemacht werden könne.

2) Für die Mittel-Klaſſe:

α. Kosmologie, natürliche Theologie, in Verbindung mit den kantiſchen Kritiken.

β. Pſychologie.

3. Für die Ober-Klaſſe: philoſophiſche Encyklopädie.

Da in Anſehung der Unter-Klaſſe der Vortrag der Rechts-, Pflichten- und Religionslehre, und der Logik nicht wohl zu vereinigen iſt, ſo habe ich es bisher ſo darin gehalten, daß ich in der Unter-Klaſſe nur die Rechts-, Pflichten- und Religionslehre abhandelte; die Logik aber auf die Mittel-Klaſſe aufſparte, und zwar abwechſelnd mit der Pſychologie in dieſer Klaſſe, die von zweijährigem Kurſus iſt, vortrug. Auf die Ober-Klaſſe kam dann die vorgeſchriebene Encyklopädie.

Wenn ich über die ganze Vertheilung mein allgemeines Urtheil, sowohl nach der Sache selbst als nach meiner Erfahrung, abgeben soll, so kann ich nur erklären, daß ich sie sehr zweckmäßig gefunden habe.

Um in das Nähere hierüber einzugehen, so ist 1) in Ansehung des ersten Lehrgegenstandes im Normativ der Ausdruck: „Religions-, Rechts- und Pflichtenlehre" gebraucht, worin die Voraussetzung liegt, daß unter diesen drei Lehren mit der Religion der Anfang gemacht werde. Insofern noch kein Kompendium vorhanden ist, muß wohl dem Lehrer die Freiheit bleiben, hierin nach seiner Einsicht die Ordnung und den Zusammenhang zu bilden. Ich meines Orts weiß nicht anders, als mit dem Rechte, der einfachsten und abstraktesten Folge der Freiheit, anzufangen, alsdann zur Moral fortzugehen und von da zur Religion, als der höchsten Stufe, fortzuschreiten. — Doch dieser Umstand beträfe näher die Natur des abzuhandelnden Inhalts, und gehört eine weitere Ausführung nicht hieher.

Wenn die Frage gemacht würde: ob dieser Lehrgegenstand passend sey, den Anfang der Einleitung in die Philosophie zu machen? so kann ich dieß nicht anders als bejahend beantworten. Die Begriffe dieser Lehren sind einfach, und haben zugleich eine Bestimmtheit, die sie für das Alter dieser Klasse ganz zugänglich macht; ihr Inhalt ist durch das natürliche Gefühl der Schüler unterstützt, er hat eine Wirklichkeit im Innern derselben; denn er ist die Seite der innern Wirklichkeit selbst. Ich ziehe daher diesen Lehrgegenstand für diese Klasse der Logik weit vor, weil diese einen abstrakteren und vornehmlich einen von jener unmittelbaren Wirklichkeit des Innern entfernteren, nur theoretischen Inhalt hat. Freiheit, Recht, Eigenthum u. s. f. sind praktische Bestimmungen, mit denen wir täglich umgehen und die, außer jener unmittelbaren, auch eine sanktionirte Existenz und reale Gültigkeit haben. Die logischen Bestimmungen von Allgemeinem und Besonderem u. s. f. sind

dem Geiſte, der noch nicht im Denken zu Hauſe iſt, Schatten gegen das Wirkliche, an das er rekurrirt, ehe er jene unabhängig von dieſem feſt zu halten und zu betrachten geübt iſt. Die gewöhnliche Forderung an ein einleitendes Lehren der Philoſophie iſt zwar, daß man vom Exiſtirenden anfangen und von da aus das Bewußtſeyn zum Höhern, zum Gedanken fortführen ſolle. Aber in den Freiheitsbegriffen iſt ſelbſt das Exiſtirende und Unmittelbare vorhanden, das zugleich, ohne vorhergehende Anatomie, Analyſe, Abſtraktion u. ſ. f., ſchon Gedanke iſt. — Es wird alſo in dieſen Lehren in der That mit dem Verlangten, dem Wahrhaften, dem Geiſtigen, Wirklichen angefangen. — Ich habe immer bei dieſer Klaſſe ein größeres Intereſſe an dieſen praktiſchen Beſtimmungen, als an dem wenigen Theoretiſche, das ich vorauszuſchicken hatte, gefunden, und den Unterſchied dieſes Intereſſes noch mehr gefühlt, als ich das Erſtemal, nach der Weiſung des erläuternden Theils des Normativs, mit den Grundbegriffen der Logik den Anfang machte; ſeitdem habe ich dieß nicht wiederholt.

2) Die höhere Stufe für den Lernenden iſt das theoretiſch Geiſtige, das Logiſche, Metaphyſiſche, Pſychologiſche. Das Logiſche und Pſychologiſche zunächſt mit einander verglichen, ſo iſt das Logiſche im Ganzen für das Leichtere anzuſehen, weil es einfachere, abſtrakte Beſtimmungen zu ſeinem Inhalt hat, das Pſychologiſche dagegen ein Konkretes, und zwar ſogar den Geiſt. Aber zu leicht iſt die Pſychologie, wenn ſie ſo trivial als ganz empiriſche Pſychologie, wie etwa in Kampe's Pſychologie für Kinder, genommen werden ſoll. — Was ich von Carus' Manier kenne, iſt ſo langweilig, unerbaulich, leblos, geiſtlos, daß es gar nicht auszuhalten iſt.

Ich theile den Vortrag der Pſychologie in zwei Theile, α. des erſcheinenden, β. des an und für ſich ſeyenden Geiſtes; — in jenem handle ich das Bewußtſeyn, nach meiner Phänomenologie des Geiſtes, aber nur in den dort bezeichneten

drei erſten Stufen, 1) Bewußtſeyn, 2) Selbſtbewußtſeyn, 3) Vernunft, in dieſem die Stufenfolge von Gefühl, Anſchauung, Vorſtellung, Einbildungskraft u. ſ. f. ab. Beide Theile unterſcheide ich ſo, daß der Geiſt als Bewußtſeyn auf die Beſtimmungen als auf Gegenſtände thätig iſt, und ſein Beſtimmen ihm zu einem Verhältniß zu einem Gegenſtande wird, daß er als Geiſt aber nur auf ſeine Beſtimmungen thätig iſt, und die Veränderungen in ihm als ſeine Thätigkeiten beſtimmt ſind, und ſo betrachtet werden. —

Indem die Logik die andere Wiſſenſchaft der Mittel-Klaſſe iſt, ſo ſcheint damit die Metaphyſik leer auszugehen. Es iſt dieß ohnehin eine Wiſſenſchaft, mit welcher man heutiges Tags in Verlegenheit zu ſeyn pflegt. In dem Normativ iſt die kant'ſche Darſtellung der antinomiſchen Kosmologie und der eben ſo dialektiſchen natürlichen Theologie angegeben. In der That iſt dadurch nicht ſowohl die Metaphyſik ſelbſt, als die Dialektik derſelben vorgeſchrieben; womit dieſe Parthie wieder in die Logik, nämlich als Dialektik, zurück kommt.

Nach meiner Anſicht des Logiſchen fällt ohnehin das Metaphyſiſche ganz und gar dahinein. Ich kann hiezu Kant als Vorgänger und Autorität citiren. Seine Kritik reducirt das ſeitherige Metaphyſiſche in eine Betrachtung des Verſtandes und der Vernunft. Logik kann alſo nach kant'ſchem Sinne ſo genommen werden, daß außer dem gewöhnlichen Inhalt der ſogenannten allgemeinen Logik, die von ihm als tranſcendentale Logik bezeichnete, damit verbunden und vorausgeſchickt wird; nämlich dem Inhalte nach die Lehre von den Kategorien, Reflexions-Begriffen, und dann den Vernunftbegriffen. — Analytik und Dialektik. — Dieſe objektiven Denkformen ſind ein ſelbſtſtändiger Inhalt, die Parthie des ariſtoteliſchen Organon de categoriis, — oder die vormalige Ontologie. Ferner ſind ſie unabhängig vom metaphyſiſchen Syſtem; — ſie kommen beim tranſcendentalen Idealismus eben ſo ſehr vor,

wie beim Dogmatismus; dieſer nennt ſie Beſtimmungen der Entium, jener des Verſtandes. — Meine objektive Logik wird, wie ich hoffe, dazu dienen, die Wiſſenſchaft wieder zu reinigen, und ſie in ihrer wahren Würde darzuſtellen. Bis ſie mehr gekannt wird, enthalten jene kant'ſchen Unterſcheidungen bereits das Nothdürftige oder Grobe davon.

In Anſehung der kant'ſchen Antinomien wird ihre dialektiſche Seite unten noch erwähnt. Was ihren ſonſtigen Inhalt betrifft, ſo iſt er Theils das Logiſche, Theils die Welt in Zeit und Raum, die Materie. In ſofern in der Logik bloß ihr logiſcher Gehalt, — nämlich die antinomiſchen Kategorien, welche ſie enthalten, — vorkommt, ſo fällt es hinweg, daß ſie die Kosmologie betreffen; — aber in der That iſt jener weitere Inhalt, nämlich die Welt, Materie u. dergl. auch ein unnützer Ballaſt, ein Nebelbild der Vorſtellung, das keinen Werth hat. — Was die kant'ſche Kritik der natürlichen Theologie betrifft, ſo kann ſie, wie ich gethan habe, in der Religionslehre, worin ein ſolcher Stoff beſonders für einen drei- und reſp. vierjährigen Kurſus nicht unwillkommen iſt, vorgenommen werden. Es hat Intereſſe, Theils eine Kenntniß von den ſo berühmten Beweiſen vom Daſeyn Gottes zu geben; — Theils mit der eben ſo berühmten kant'ſchen Kritik derſelben bekannt zu machen; — Theils dieſe Kritik wieder zu kritiſiren.

3) Die Encyklopädie, da ſie philoſophiſch ſeyn ſoll, ſchließt weſentlich die, ohnehin gehaltleere und der Jugend auch noch nicht nützliche literariſche Encyklopädie aus. Sie kann nichts Anderes enthalten, als den allgemeinen Inhalt der Philoſophie, nämlich die Grundbegriffe und Principien ihrer beſondern Wiſſenſchaften, deren ich drei Hauptwiſſenſchaften zähle: 1) die Logik, 2) die Philoſophie der Natur, 3) die Philoſophie des Geiſtes. Alle andere Wiſſenſchaften, die als nicht-philoſophiſche angeſehen werden, fallen in der That nach

ihren Anfängen in diese, und nach diesen Anfängen sollen sie allein in der Encyklopädie, weil sie philosophisch ist, betrachtet werden. — So zweckmäßig es nun ist, auf dem Gymnasium eine solche Uebersicht der Elemente zu geben, so kann sie auch wieder bei näherer Betrachtung für überflüssig angesehen werden, — darum, weil die in der Encyklopädie kurz zu betrachtenden Wissenschaften in der That schon selbst ausführlicher — größtentheils da gewesen sind. Nämlich die erste Wissenschaft der Encyklopädie, die Logik, von der bereits oben gesprochen; die dritte Wissenschaft, die Lehre vom Geiste, 1) in der Psychologie, 2) in der Rechts-, Pflichten- und Religionslehre; (— selbst schon die Psychologie als solche, — die in die zwei Theile des theoretischen und praktischen Geistes, oder der Intelligenz und des Willens, zerfällt, kann größtentheils der Ausführung ihres zweiten Theils entbehren, weil derselbe in seiner Wahrheit schon als Rechts-, Pflichten- und Religionslehre vorgekommen ist. Denn die bloß psychologische Seite der letztern — nämlich Gefühle, Begierden, Triebe, Neigungen, — sind nur ein Formelles, das seinem wahren Inhalte nach, — z. B. der Trieb nach Erwerb oder nach Wissen, die Neigung der Eltern zu den Kindern u. s. f., — in der Rechts- oder Pflichtenlehre als nothwendiges Verhältniß, als Pflicht des Erwerbs mit der Einschränkung der Rechtsprincipien, als Pflicht, sich zu bilden, als Pflichten der Eltern und Kinder u. s. f., bereits abgehandelt ist.) — Indem zur dritten Wissenschaft der Encyklopädie noch die Religionslehre gehört, so ist auch dieser ein besonderer Unterricht gewidmet. Zunächst ist daher nur die zweite Wissenschaft, die Philosophie der Natur noch für die Encyklopädie übrig. — Allein 1) hat die Naturbetrachtung noch wenig Reize für die Jugend; das Interesse an der Natur fühlt sie mehr — und nicht mit Unrecht — als eine theoretische Müßigkeit, in Vergleichung gegen menschliches und geistiges Thun

und Gestalten; 2) ist die Naturbetrachtung das Schwerere; denn der Geist, indem er die Natur begreift, hat das Gegentheil des Begriffs in den Begriff zu verwandeln, — eine Kraft, der nur das erstarkte Denken fähig ist; 3) setzt die Naturphilosophie, als spekulative Physik, Bekanntschaft mit den Naturerscheinungen, — mit der empirischen Physik — voraus, — eine Bekanntschaft, welche hier noch nicht vorhanden ist. — Als ich im vierten Jahre der Existenz des Gymnasiums in der Oberklasse solche Schüler erhielt, welche die drei Kurse der Philosophie in der Mittel- und Unter-Klasse durchlaufen hatten, mußte ich die Bemerkung machen auf, daß sie mit dem größten Theil des philosophischen wissenschaftlichen Kreises schon bekannt seyen, und ich des größten Theils der Encyklopädie entbehren könnte; ich hielt mich alsdann vornehmlich an die Naturphilosophie. — Dagegen fühlte ich als wünschenswerth, daß eine Seite der Philosophie des Geistes, nämlich die Parthie des Schönen, weiter ausgeführt würde. Die Aesthetik ist, außer der Naturphilosophie, die besondere Wissenschaft, welche in dem wissenschaftlichen Cyklus noch fehlt, und sie scheint sehr wesentlich eine Gymnasial-Wissenschaft seyn zu können. Sie könnte dem Professor der klassischen Literatur in der Oberklasse übertragen seyn, der aber mit dieser Literatur schon genug zu thun hat, welcher es sehr schädlich wäre, Stunden zu entziehen. Es wäre aber höchst nützlich, wenn die Gymnasiasten außer mehr Begriff von Metrik, auch bestimmtere Begriffe von der Natur des Epos, der Tragödie, der Komödie u. dergl. erhielten. Die Aesthetik könnte einer Seits die neuern, bessern Ansichten von dem Wesen und dem Zwecke der Kunst geben, anderer Seits aber müßte sie ja nicht ein bloßes Gewäsche von der Kunst bleiben — sondern sich, wie gesagt, auf die besonderen Dichtungsarten und die besonderen antiken und modernen Dichtungsweisen einlassen, in die charakteristische Bekanntschaft mit den vornehmsten Dichtern der verschiedenen Nationen und

Zeiten einleiten, und diese Bekanntschaft mit Beispielen unterstützen. — Es würde dieß eben ein so lehrreicher als angenehmer Kursus seyn; er enthielte lauter solche Kenntnisse, die für Gymnasiasten höchst passend sind; und es kann als ein reeller Mangel gelten, daß diese Wissenschaft keinen Lehrgegenstand in einer Gymnasial-Anstalt ausmacht. — Die Encyklopädie wäre auf diese Weise, der Sache nach, im Gymnasium, mit Ausnahme der Naturphilosophie, vorhanden; es fehlte etwa nur noch eine philosophische Ansicht der Geschichte, die aber Theils noch entbehrt werden, Theils auch sonst, z. B. in der Religionswissenschaft, bei der Lehre von der Vorsehung, ihre Stelle finden kann. Die allgemeine Eintheilung des ganzen Gebiets der Philosophie, daß es drei sind, reines Denken, Natur und Geist, muß ohnehin öfters bei der Bestimmung der einzelnen Scientien erwähnt werden.

II. Methode.

A. Im Allgemeinen unterscheidet man philosophisches System mit seinen besondern Scientien und das Philosophiren selbst. Nach der modernen Sucht, besonders der Pädagogik, soll man nicht sowohl in dem Inhalt der Philosophie unterrichtet werden, als daß man ohne Inhalt philosophiren lernen soll; das heißt ungefähr: man soll reisen und immer reisen, ohne die Städte, Flüsse, Länder, Menschen u. s. f. kennen zu lernen.

Vor's Erste, indem man eine Stadt kennen lernt, und dann zu einem Flusse, andern Stadt u. s. f. kommt, lernt man ohnehin bei dieser Gelegenheit reisen, und man lernt es nicht nur, sondern reist schon wirklich. So, indem man den Inhalt der Philosophie kennen lernt, lernt man nicht nur das Philosophiren, sondern philosophirt auch schon wirklich. Auch wäre der Zweck des Reisenlernens selbst nur, jene Städte u. s. f., den Inhalt kennen zu lernen.

Zweitens enthält die Philosophie die höchsten vernünf-

tigen Gedanken über die wesentlichen Gegenstände, enthält das Allgemeine und Wahre derselben; es ist von großer Wichtigkeit, mit diesem Inhalt bekannt zu werden, und diese Gedanken in den Kopf zu bekommen. Das traurige, bloß formelle Verhalten, das perennirende inhaltslose Suchen und Herumtreiben, das unsystematische Raisonniren oder Spekuliren hat das Gehaltleere, das Gedankenleere der Köpfe zur Folge, daß sie nichts können. Die Rechtslehre, Moral, Religion ist ein Umfang von wichtigem Inhalt; eben so ist die Logik eine inhaltsvolle Scienz, die objektive (Kant: transcendentale) enthält die Grundgedanken vom Seyn, Wesen, Kraft, Substanz, Ursache u. s. f. u. s. f.; die andere die Begriffe, Urtheile, Schlüsse u. s. f., eben so wichtige Grundbestimmungen; — die Psychologie Gefühl, Anschauung u. s. f.; — die philosophische Encyklopädie endlich überhaupt den ganzen Umfang. Die wolf'schen Scientien, Logik, Ontologie, Kosmologie u. s. f. Naturrecht, Moral u. s. f., sind mehr oder minder verschwunden; aber darum ist die Philosophie nicht weniger ein systematischer Komplex inhaltsvoller Scientien. — Ferner aber ist die Erkenntniß des absolut-Absoluten — (denn jene Scientien sollen ihren besondern Inhalt auch in seiner Wahrheit, d. h. in seiner Absolutheit, kennen lernen) — nur allein möglich durch die Erkenntniß der Totalität in ihren Stufen eines Systems; und jene Scientien sind ihre Stufen. Die Scheu vor einem System fordert eine Bildsäule des Gottes, die keine Gestalt haben solle. Das unsystematische Philosophiren ist ein zufälliges, fragmentarisches Denken, und gerade die Konsequenz ist die formelle Seele zu dem wahren Inhalt.

Drittens. Das Verfahren im Bekanntwerden mit einer inhaltsvollen Philosophie ist nun kein anderes als das Lernen. Die Philosophie muß gelehrt und gelernt werden, so gut, als jede andere Wissenschaft. Der unglückselige Pruritus, zum Selbstdenken und eigenen Produciren zu erziehen, hat

dieſe Wahrheit in Schatten geſtellt; — als ob, wenn ich, was Subſtanz, Urſache, oder was es ſey, lerne, — ich nicht ſelbſt dächte, als ob ich dieſe Beſtimmungen nicht ſelbſt in meinem Denken producirte, ſondern dieſelben als Steine in daſſelbe geworfen würden; — als ob ferner, indem ich ihre Wahrheit, die Beweiſe ihrer ſynthetiſchen Beziehungen, oder ihr dialektiſches Uebergehen einſehe, nicht ſelbſt dieſe Einſicht erhielte, nicht ſelbſt von dieſen Wahrheiten mich überzeugte, — als ob, wenn ich mit dem pythagoräiſchen Lehrſatz und ſeinem Beweiſe bekannt worden bin, nicht ich ſelbſt dieſen Satz wüßte und ſeine Wahrheit beweiſe. So ſehr an und für ſich das philoſophiſche Studium Selbſtthun iſt, eben ſo ſehr iſt es ein Lernen; — das Lernen einer bereits vorhandenen, ausgebildeten, Wiſſenſchaft. Dieſe iſt ein Schatz von erworbenem, herausbereitetem, gebildetem Inhalt; dieſes vorhandene Erbgut ſoll vom Einzelnen erworben, d. h. gelernt werden. Der Lehrer beſitzt ihn; er denkt ihn vor, die Schüler denken ihn nach. Die philoſophiſchen Scientien enthalten von ihren Gegenſtänden die allgemeinen wahren Gedanken; ſie ſind das reſultirende Erzeugniß der Arbeit der denkenden Genie's aller Zeiten; dieſe wahren Gedanken übertreffen das, was ein ungebildeter junger Menſch mit ſeinem Denken herausbringt, um eben ſo viel, als jene Maſſe von genialiſcher Arbeit die Bemühung eines ſolchen jungen Menſchen übertrifft. Das originelle, eigenthümliche Vorſtellen der Jugend über die weſentlichen Gegenſtände iſt Theils noch ganz dürftig und leer, Theils aber in ſeinem unendlich größern Theile Meinung, Wahn, Halbheit, Schiefheit, Unbeſtimmtheit. Durch das Lernen tritt an die Stelle von dieſem Wähnen die Wahrheit. Wenn einmal der Kopf voll Gedanken iſt, dann erſt hat er die Möglichkeit ſelbſt die Wiſſenſchaft weiter zu bringen und eine wahrhafte Eigenthümlichkeit in ihr zu gewinnen; darum aber iſt es in öffentlichen Unterrichtsanſtalten, vollends in Gymnaſien, nicht zu thun, ſondern das philoſophiſche Studium

iſt weſentlich auf dieſen Geſichtspunkt zu richten, daß dadurch etwas gelernt, die Unwiſſenheit verjagt, der leere Kopf mit Gedanken und Gehalt erfüllt, und jene natürliche Eigenthümlichkeit des Denkens, d. h. die Zufälligkeit, Willkür, Beſonderheit des Meinens vertrieben werde.

B. Der philoſophiſche Inhalt hat in ſeiner Methode und Seele drei Formen; 1) iſt er abſtrakt, 2) dialektiſch, 3) ſpekulativ; abſtrakt, in ſofern er im Elemente des Denkens überhaupt iſt; aber bloß abſtrakt, dem Dialektiſchen und Speculativen gegenüber, iſt er das ſogenannte Verſtändige, das die Beſtimmungen in ihren feſten Unterſchieden feſthält und kennen lernt. Das Dialektiſche iſt die Bewegung und Verwirrung jener feſten Beſtimmtheiten; die negative Vernunft. Das Spekulative iſt das poſitiv-Vernünftige, das Geiſtige, erſt eigentlich Philoſophiſche.

Was den Vortrag der Philoſophie auf Gymnaſien betrifft, ſo iſt erſtens die abſtrakte Form zunächſt die Hauptſache. Der Jugend muß zuerſt das Sehen und Hören vergehen, ſie muß vom konkreten Vorſtellen abgezogen, in die innere Nacht der Seele zurückgezogen werden, auf dieſem Boden ſehen, Beſtimmungen feſthalten und unterſcheiden lernen.

Ferner, abſtrakt lernt man denken durch abſtraktes Denken. Man kann nämlich entweder vom Sinnlichen, Konkreten anfangen wollen, und dieſes zum Abſtrakten durch Analyſe heraus und hinauf präpariren, ſo, — wie es ſcheint, — den naturgemäßen Gang nehmen, wie auch ſo vom Leichtern zum Schwerern aufſteigen. Oder aber man kann gleich vom Abſtrakten ſelbſt beginnen, und daſſelbe an und für ſich nehmen, lehren und verſtändlich machen. Erſtlich, was die Vergleichung beider Wege betrifft, ſo iſt der erſte gewiß naturgemäßer, aber darum der unwiſſenſchaftliche Weg. Obwohl es naturgemäßer iſt, daß eine das Runde ungefähr enthaltende Scheibe aus einem Baumſtamme, durch Abſtreifen der ungleichen, her-

ausstehenden Stückchen nach und nach abgerundet worden sey, so verfährt doch der Geometer nicht so, sondern er macht mit dem Zirkel oder der freien Hand gleich einen genauen abstrakten Kreis. Es ist der Sache gemäß, weil das Reine, das Höhere, das Wahrhafte natura prius ist, mit ihm in der Wissenschaft auch anzufangen; denn sie ist das Verkehrte des bloß naturgemäßen, d. h. ungeistigen Vorstellens; wahrhaft ist jenes das Erste und die Wissenschaft soll thun, wie es wahrhaft ist. — Zweitens ist es ein völliger Irrthum, jenen naturgemäßen, beim konkreten Sinnlichen anfangenden und zum Gedanken fortgehenden Weg für den leichtern zu halten. Er ist im Gegentheil der schwerere; wie es leichter ist, die Elemente der Tonsprache, die einzelnen Buchstaben, auszusprechen und zu lesen, als ganze Worte. — Weil das Abstrakte das Einfachere ist, ist es leichter aufzufassen. Das konkrete sinnliche Beiwesen ist ohnehin wegzustreifen; es ist daher überflüssig, es vorher dazu zu nehmen, da es wieder weggeschafft werden muß, und es wirkt nur zerstreuend. Das Abstrakte ist als solches verständlich genug, so viel nöthig ist; der rechte Verstand soll ja überdieß erst durch die Philosophie hineinkommen. Es ist darum zu thun, die Gedanken von dem Universum in den Kopf zu bekommen; die Gedanken aber sind überhaupt das Abstrakte. Das formelle gehaltlose Raisonnement ist freilich auch abstrakt genug. Aber es wird vorausgesetzt, daß man Gehalt und den rechten Inhalt habe; der leere Formalismus, die gehaltlose Abstraktion aber, wäre es auch über das Absolute, wird eben durch das Obige am besten vertrieben, nämlich durch Vortrag eines bestimmten Inhalts. —

Hält man sich nun bloß an die abstrakte Form des philosophischen Inhalts, so hat man eine (sogenannte) verständige Philosophie; und indem es auf dem Gymnasium um Einleitung und Stoff zu thun ist, so ist jener verständige Inhalt, jene systematische Masse abstrakter gehaltvoller Begriffe, unmittelbar das Philoso-

phiſche als Stoff, und iſt Einleitung, weil der Stoff überhaupt für ein wirkliches, erſcheinendes Denken das Erſte iſt. Dieſe erſte Stufe ſcheint daher das Vorherrſchende in der Gymnaſial-Sphäre ſeyn zu müſſen.

Die zweite Stufe der Form iſt das Dialektiſche. Dieſe iſt Theils ſchwerer als das Abſtrakte, Theils der, nach Stoff und Erfüllung begierigen, Jugend das am wenigſten Intereſſante. Die kant'ſchen Antinomien ſind im Normativ angegeben, in Rückſicht auf Kosmologie; ſie enthalten eine tiefe Grundlage über das Antinomiſche der Vernunft, aber dieſe Grundlage liegt zu verborgen, und — ſo zu ſagen — gedankenlos und zu wenig in ihrer Wahrheit erkannt in ihnen; — andern Theils ſind ſie wirklich ein zu ſchlechtes Dialektiſches, — weiter nichts, als geſchrobene Antitheſen: — ich habe ſie in meiner Logik, wie ich glaube, nach Verdienſt beleuchtet. Unendlich beſſer iſt die Dialektik der alten Eleatiker und die Beiſpiele, die uns davon aufbewahrt ſind. — Da eigentlich in einem ſyſtematiſchen Ganzen jeder neue Begriff durch die Dialektik des Vorhergehenden entſteht, ſo hat der Lehrer, der dieſe Natur des Philoſophiſchen kennt, die Freiheit, allenthalben den Verſuch mit der Dialektik zu machen, ſo oft er mag, und wo ſie keinen Eingang findet, ohne ſie zum nächſten Begriff überzugehen.

Das Dritte iſt das eigentlich Spekulative, das heißt, die Erkenntniß des Entgegengeſetzten in ſeiner Einheit; — oder genauer, daß die Entgegengeſetzten in ihrer Wahrheit Eins ſind. Dieſes Spekulative iſt erſt das eigentlich Philoſophiſche. Es iſt natürlich das Schwerſte; es iſt die Wahrheit. es ſelbſt iſt in gedoppelter Form vorhanden: 1) in gemeiner, dem Vorſtellen, der Einbildungskraft, auch dem Herzen näher gebrachten Form, z. B. wenn man von dem allgemeinen, ſich ſelbſt bewegenden, und in unendlicher Form geſtaltenden Leben der Natur ſpricht; — Pantheismus und dergleichen — wenn

man von der ewigen Liebe Gottes ſpricht, der darum Schöpfer iſt, um zu lieben, um ſich ſelbſt in ſeinem ewigen Sohne — und dann in einem der Zeitlichkeit dahin gegebenen Sohne, der Welt, — anzuſchauen u. dergl. Das Recht, das Selbſtbewußtſeyn, das Praktiſche überhaupt, enthält ſchon an und für ſich ſelbſt die Principien oder Anfänge davon, und vom Geiſte und dem Geiſtigen iſt eigentlich auch nicht Ein Wort zu ſagen, als ein ſpekulatives; denn er iſt die Einheit im Andersſeyn mit ſich; — ſonſt ſpricht man, wenn man auch die Worte Seele, Geiſt, Gott braucht, doch nur von Steinen und Kohlen. — Indem man nun vom Geiſtigen bloß abſtrakt oder verſtändig ſpricht, ſo kann der Inhalt doch ſpekulativ ſeyn, — ſo gut, als der Inhalt der vollkommenen Religion höchſt ſpekulativ iſt. — Aber dann bringt der Vortrag, er ſey begeiſtert, oder wenn er dieß nicht iſt, gleichſam erzählend, — den Gegenſtand nur vor die Vorſtellung, — nicht in den Begriff.

Das Begriffene, und dieß heißt das, aus der Dialektik hervorgehende, Spekulative iſt allein das Philoſophiſche in der Form des Begriffs. Dieß kann nur ſparſam im Gymnaſial-Vortrag vorkommen; es wird überhaupt von Wenigen gefaßt; und man kann zum Theil auch nicht recht wiſſen, ob es von ihnen gefaßt wird. — Spekulativ denken lernen, was als die Hauptbeſtimmung des vorbereitenden philoſophiſchen Unterrichts im Normativ angegeben wird, iſt daher gewiß als das nothwendige Ziel anzuſehen; die Vorbereitung dazu iſt das abſtrakte und dann das dialektiſche Denken, ferner die Erwerbung von Vorſtellungen ſpekulativen Inhalts. Da der Gymnaſial-Unterricht weſentlich vorbereitend iſt, ſo wird er darin vornehmlich beſtehen können, auf dieſe Seiten des Philoſophirens hinzuarbeiten.

An den Königl. Preußischen Regierungsrath und Professor Friedrich v. Raumer.

Ueber den Vortrag der Philosophie auf Universitäten.

Ew. Hochwohlgeboren erlaube ich mir hiermit, auf Veranlassung unserer mündlichen Unterhaltung, meine Gedanken über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten nachträglich vorzulegen. Ich muß recht sehr bitten, daß Sie auch mit der Form gütigst vorlieb nehmen mögen und mehr Ausführung und Zusammenhang nicht verlangen, als sich in einem eiligen Briefe geben läßt, der Sie noch in unsrer Nähe einholen soll.

Ich fange sogleich mit der Bemerkung an, wie überhaupt dieser Gegenstand zur Sprache kommen könne, da es sonst eine ganz einfache Sache scheinen kann, daß von dem Vortrage der Philosophie nur dasselbe gelten müsse, was von dem anderer Wissenschaften gilt; ich will mich in dieser Rücksicht nicht damit aufhalten, daß auch von jenem gefordert werden müsse, daß er Deutlichkeit mit Gründlichkeit und zweckmäßiger Ausführlichkeit verbinden solle, daß er auch dieß Schicksal mit dem Vortrage der andern Wissenschaften auf einer Universität theile, zum Behufe der festgesetzten Zeit, in der Regel eines halben Jahrs, zugerichtet werden zu müssen, daß die Wissenschaft hiernach zu strecken oder zusammen zu ziehen, erforderlich sey u. s. f. Die besondere Art von Verlegenheit, die sich dermalen für den Vortrag der Philosophie wahrnehmen läßt, ist wohl in der Wen-

dung zu suchen, welche diese Wissenschaft genommen hat, und woraus das gegenwärtige Verhältniß hervorgegangen ist, daß die vormalige wissenschaftliche Ausbildung derselben und die besondern Wissenschaften, in die der philosophische Stoff vertheilt war, nach Form und Inhalt, mehr oder weniger antiquirt worden; — daß aber auf der andern Seite die an die Stelle getretene Idee der Philosophie noch ohne wissenschaftliche Ausbildung steht, und das Material der besonderen Wissenschaften seine Umbildung und Aufnahme in die neue Idee unvollständig oder gar noch nicht erlangt hat. — Wir sehen deshalb einer Seits Wissenschaftlichkeit und Wissenschaften ohne Interesse, anderer Seits Interesse ohne Wissenschaftlichkeit.

Was wir daher auch im Durchschnitt auf Universitäten und in Schriften vorgetragen sehen, sind noch einige der alten Wissenschaften, Logik, empirische Psychologie, Naturrecht, etwa noch Moral; denn auch denen, welche sich sonst noch an das Aeltere halten, ist die Metaphysik zu Grunde gegangen, wie der Juristenfakultät das deutsche Staatsrecht; wenn dabei die übrigen Wissenschaften, die sonst die Metaphysik ausmachten, nicht so sehr vermißt werden, so muß dieß wenigstens in Ansehung der natürlichen Theologie der Fall seyn, deren Gegenstand die vernünftige Erkenntniß Gottes war. Von jenen noch beibehaltenen Wissenschaften, insbesondere der Logik, scheint es beinahe, daß es meist nur die Tradition und die Rücksicht auf den formellen Nutzen der Verstandesbildung ist, welche dieselben noch erhält; denn der Inhalt derselben, wie auch ihre und der übrigen Form, steht mit der Idee der Philosophie, auf welche das Interesse übergegangen, und mit der von dieser angenommenen Weise zu philosophiren zu sehr im Kontrast, als daß sie noch befriedigende Genugthuung gewähren könnten. Wenn die Jugend auch erst das Studium der Wissenschaften beginnt, so ist sie doch schon, sey es nur von einem unbestimmten Gerüchte anderer Ideen und Weisen berührt worden, so daß

ſie ohne das erforderliche Vorurtheil von der Autorität und Wichtigkeit jener an das Studium derſelben kommt, und leicht ein Etwas nicht findet, zu deſſen Erwartung ſie ſchon angeregt iſt; ich möchte ſagen, daß auch das Lehren ſolcher Wiſſenſchaften, wegen des einmal imponirenden Gegenſatzes, nicht mehr mit der Unbefangenheit und vollem Zutrauen geſchieht, wie vormals; eine daher entſpringende Unſicherheit oder Gereiztheit trägt dann nicht dazu bei, Eingang und Kredit zu verſchaffen.

Auf der andern Seite hat die neue Idee die Forderung noch nicht erfüllt, das weite Feld von Gegenſtänden, welche in die Philoſophie gehören, zu einem geordneten, durch ſeine Theile hindurch gebildeten Ganzen zu geſtalten. Die Forderung beſtimmter Erkenntniſſe und die ſonſt anerkannte Wahrheit, daß das Ganze nur dadurch, daß man die Theile durchgearbeitet, wahrhaft gefaßt werde, iſt nicht bloß umgangen, ſondern mit der Behauptung abgewieſen worden, daß die Beſtimmtheit und Mannigfaltigkeit von Kenntniſſen für die Idee überflüſſig, ja ihr zuwider und unter ihr ſey. Nach ſolcher Anſicht iſt die Philoſophie ſo kompendiös, wie die Medizin oder wenigſtens die Therapie zu den Zeiten des Brownſchen Syſtems war, nach welchem ſie in einer halben Stunde abſolvirt werden konnte. Einen Philoſophen, der zu dieſer intenſiven Weiſe gehört, haben Sie vielleicht indeß in München perſönlich kennen gelernt; Franz Baader läßt von Zeit zu Zeit einen oder zwei Bogen drucken, die das ganze Weſen der ganzen Philoſophie oder einer beſondern Wiſſenſchaft derſelben enthalten ſollen. Wer in dieſer Art nur drucken läßt, hat noch den Vortheil des Glaubens des Publikums, daß er auch über die Ausführung ſolcher allgemeinen Gedanken Meiſter ſey. Aber Friedr. Schlegel's Auftreten mit Vorleſungen über Transcendental-Philoſophie erlebte ich noch in Jena; er war in ſechs Wochen mit ſeinem Kollegium fertig, eben nicht zur Zufriedenheit ſeiner Zuhörer, die ein halbjähriges erwartet und bezahlt hatten. — Eine

größere Breite sahen wir den allgemeinen Ideen mit Hülfe der Phantasie geben, die Hohes und Niederes, Nahes und Fernes, glänzend und trübe, mit tieferem Sinn oft und ebenso oft ganz oberflächlich zusammenbraute, und dazu besonders diejenigen Regionen der Natur und des Geistes benutzte, die für sich selbst trübe und willkürlich sind. Ein entgegengesetzter Weg zu mehrerer Ausdehnung ist der kritische und skeptische, der an dem vorhandenen Material einen Stoff hat, an dem er fortgeht, übrigens es zu nichts bringt, als zu dem Unerfreulichen und Langeweile Machenden negativer Resultate. Wenn dieser Weg auch etwa den Scharfsinn zu üben dient, das Mittel der Phantasie aber die Wirkung haben mochte, ein vorübergehendes Gähren des Geistes, auch etwa was man Erbauung nennt, zu erwecken, und in Wenigen die allgemeine Idee selbst zu entzünden, so leistet doch keine von diesen Weisen, was geleistet werden soll, und was Studium der Wissenschaft ist.

Der Jugend war es beim Beginn der neuen Philosophie zunächst willkommen, das Studium der Philosophie, ja der Wissenschaften überhaupt, mit etlichen allgemeinen Formeln, die Alles enthalten sollten, abthun zu können. Die aus dieser Meinung entspringenden Folgen, Mangel an Kenntnissen, Unwissenheit sowohl in philosophischen Begriffen als auch in den speciellen Berufswissenschaften, erfuhren aber an den Anforderungen des Staats, so wie an der sonstigen wissenschaftlichen Bildung einen zu ernsthaften Widerspruch und praktische Zurückweisung, als daß jener Dünkel nicht außer Kredit gekommen wäre. So wie es die innere Nothwendigkeit der Philosophie mit sich bringt, daß sie wissenschaftlich und in ihren Theilen ausgebildet werde, so scheint mir dieß auch der zeitgemäße Standpunkt zu seyn; zu ihren vormaligen Wissenschaften läßt sich nicht zurückkehren; die Masse von Begriffen und Inhalt, die sie enthielten, läßt sich aber auch nicht bloß ignoriren; die neue Form der Idee fordert ihr Recht und das alte Ma-

terial bedarf daher einer Umbildung, die dem jetzigen Standpunkte der Philoſophie gemäß iſt. — Dieſe Anſicht über das Zeitgemäße kann ich freilich nur für eine ſubjektive Beurtheilung ausgeben, ſo wie ich auch zunächſt für eine ſubjektive Richtung diejenige anzuſehen habe, die ich in meiner Bearbeitung der Philoſophie genommen, indem ich mir früh jenen Zweck geſetzt; ich habe ſo eben die Herausgabe meiner Arbeiten über die Logik beendigt, und muß nun vom Publikum erwarten, wie es dieſe Art und Weiſe aufnimmt.

So viel aber glaube ich für richtig annehmen zu können, daß der Vortrag der Philoſophie auf Univerſitäten das, was er leiſten ſoll, — eine Erwerbung von beſtimmten Kenntniſſen, — nur dann leiſten kann, wenn er einen beſtimmten, methodiſchen, das Detail umfaſſenden und ordnenden Gang nimmt. In dieſer Form iſt dieſe Wiſſenſchaft, wie jede andere, allein fähig, gelernt zu werden. Wenn der Lehrer auch dieß Wort vermeiden mag, ſo muß er das Bewußtſeyn haben, daß es darum zunächſt und weſentlich zu thun iſt. Es iſt ein Vorurtheil nicht allein des philoſophiſchen Studiums, ſondern auch der Pädagogik, — und hier noch weitgreifender — geworden, daß das Selbſtdenken in dem Sinn entwickelt und geübt werden ſolle, daß es erſtlich dabei auf das Material nicht ankomme, und zweitens als ob das Lernen dem Selbſtdenken entgegengeſetzt ſey, da in der That das Denken ſich nur an einem ſolchen Material üben kann, das keine Geburt und Zuſammenſtellung der Phantaſie, oder keine, es heiße ſinnliche oder intellektuelle Anſchauung, ſondern ein Gedanke iſt, und ferner ein Gedanke nicht anders gelernt werden kann, als dadurch, daß er ſelbſt gedacht wird. Nach einem gemeinen Irrthum ſcheint einem Gedanken nur dann der Stempel des Selbſtgedachten aufgedrückt zu ſeyn, wenn er abweichend von den Gedanken anderer Menſchen iſt, wo dann das Bekannte ſeine Anwendung zu finden pflegt, daß das Neue nicht wahr,

und das Wahre nicht neu ist; — sonst ist daraus die Sucht, daß jeder sein eignes System haben will, entsprungen, und daß ein Einfall für desto origineller und vortrefflicher gehalten wird, je abgeschmackter und verrückter er ist, weil er ebendadurch die Eigenthümlichkeit und Verschiedenheit von dem Gedanken Anderer am meisten beweist.

Die Fähigkeit, gelernt zu werden, erlangt die Philosophie durch ihre Bestimmtheit näher insofern, als sie dadurch allein deutlich, mittheilbar und fähig wird, ein Gemeingut zu werden. So wie sie einer Seits besonders studirt seyn will, und nicht von Haus aus schon darum ein Gemeingut ist, weil jeder Mensch überhaupt Vernunft hat, so benimmt ihre allgemeine Mittheilbarkeit ihr den Schein, den sie in neuern Zeiten unter andern auch erhielt, eine Idiosynkrasie etlicher transcendentaler Köpfe zu seyn, und wird ihrer wahrhaften Stellung angemessen, zu der Philologie, als der ersten propädeutischen Wissenschaft für einen Beruf, die zweite zu seyn. Es bleibt dabei immer offen, daß Einige in dieser zweiten Stufe stecken bleiben, aber wenigstens nicht aus dem Grunde, den es bei Manchen hatte, die, weil sie sonst nichts Rechtes gelernt hatten, Philosophen wurden. Ohnehin scheint jene Gefahr überhaupt nicht mehr so groß, wie ich vorhin erwähnt, und auf jeden Fall geringer, als die, bei der Philologie, der ersten Stufe, gleich hängen zu bleiben. Eine wissenschaftlich ausgebildete Philosophie läßt dem bestimmten Denken und gründlicher Erkenntniß schon innerhalb ihrer selbst Gerechtigkeit widerfahren, und ihr Inhalt, das Allgemeine der geistigen und natürlichen Verhältnisse, führt für sich unmittelbar auf die positiven Wissenschaften, die diesen Inhalt in konkreter Gestalt, weiterer Ausführung und Anwendung zeigen, so sehr, daß umgekehrt das Studium dieser Wissenschaften sich als nothwendig zur gründlichen Einsicht der Philosophie beweist; da hingegen das Studium der Philologie, wenn es einmal in das De-

tail, das weſentlich nur Mittel bleiben ſoll, hineingerathen iſt, von den übrigen Wiſſenſchaften etwas ſo Abgeſondertes und Fremdartiges hat, daß darin nur ein geringes Band und wenige Uebergangspunkte zu einer Wiſſenſchaft und einem Berufe der Wirklichkeit liegen.

Als propädeutiſche Wiſſenſchaft hat die Philoſophie insbeſondere die formelle Bildung und Uebung des Denkens zu leiſten; dieß vermag ſie nur durch gänzliche Entfernung vom Phantaſtiſchen, durch Beſtimmtheit der Begriffe und einen conſequenten methodiſchen Gang; ſie muß jene Uebung in einem höhern Maaß gewähren können, als die Mathematik, weil ſie nicht, wie dieſe, einen ſinnlichen Inhalt hat.

Ich erwähnte vorhin der Erbauung, die oft von der Philoſophie erwartet wird; meines Erachtens ſoll ſie, auch wenn der Jugend vorgetragen, niemals erbaulich ſeyn. Aber ſie hat ein damit verwandtes Bedürfniß zu befriedigen, das ich noch kurz berühren will. So ſehr nämlich die neuere Zeit die Richtung auf einen gediegenen Stoff, höhere Ideen und die Religion wieder hervorgerufen hat, ſo wenig und weniger als je genügt dafür die Form von Gefühl, Phantaſie, verworrenen Begriffen. Das Gehaltvolle für die Einſicht zu rechtfertigen, es in beſtimmte Gedanken zu faſſen und zu begreifen, und es dadurch vor trüben Abwegen zu bewahren, muß das Geſchäft der Philoſophie ſeyn. — In Anſehung dieſes, ſo wie überhaupt des Inhalts derſelben, will ich nur noch die ſonderbare Erſcheinung anführen, daß ein Philoſoph etliche Wiſſenſchaften mehr oder weniger, oder ſonſt verſchiedene, in derſelben vorträgt als ein Anderer; der Stoff, die geiſtige und natürliche Welt iſt immer dieſelbe, und ſo muß auch die Philoſophie in dieſelben beſondern Wiſſenſchaften zerfallen. Jene Verſchiedenheit iſt wohl vornehmlich der Verworrenheit zuzuſchreiben, die es nicht zu beſtimmten Begriffen und feſten Unterſchieden kommen läßt; die Verlegenheit mag auch das Ihrige beitragen, wenn man neben einer

neuern transcendentalen Philosophie alte Logik, neben einer skeptischen Metaphysik, natürliche Theologie vertragen sollte. Ich habe schon angeführt, daß der alte Stoff allerdings einer durchgeführten Umbildung bedarf, und nicht bloß auf die Seite gelegt werden kann. Sonst ist es bestimmt genug, in welche Wissenschaften die Philosophie zerfallen muß; das ganz abstrakte Allgemeine gehört in die Logik, mit allem, was davon ehemals auch die Metaphysik in sich begriff; das Konkrete theilt sich in Naturphilosophie, die nur einen Theil des Ganzen abgiebt, und in die Philosophie des Geistes, wohin außer Psychologie mit Anthropologie, Rechts- und Pflichten-Lehre, dann Aesthetik und Religionsphilosophie gehört; die Geschichte der Philosophie kommt noch hinzu. Was auch in den Principien für eine Verschiedenheit Statt finden könnte, so bringt die Natur des Gegenstandes eine Eintheilung in die genannten Wissenschaften und deren nothwendige Behandlung mit sich.

Ueber äußerliche Veranstaltungen zur Unterstützung des Vortrag's, z. B. Konversatorien, enthalte ich mich etwas hinzuzufügen, da ich mit Schrecken sehe, wie weitläufig ich bereits geworden und wie sehr ich Ihre Nachsicht in Anspruch genommen; ich füge nur noch den herzlichen Wunsch der glücklichen Fortsetzung Ihrer Reise und die Versicherung meiner ausgezeichneten Hochachtung und Ergebenheit hinzu.

Nürnberg, d. 2. Aug. 1816.

(gez.) Hegel.

An das Ministerium des Unterrichts.

Ueber den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien.

Das Königliche Ministerium hat in dem gnädigen Reskript vom 1. November vorigen Jahres, worin mir aufgegeben worden, über die abgehaltenen Repetitionen des Dr. von Henning zu berichten, zugleich, da von mehreren Seiten die Klage erhoben worden, daß die studirende Jugend ohne die erforderliche Vorbereitung für das Studium der Philosophie auf die Universität zu kommen pflege, auf meine deshalb ehrerbietigst vorgelegten Bemerkungen gnädigst Rücksicht zu nehmen, und mir aufzutragen geruht, mich gutachtlich zu äußern, wie eine zweckmäßige Vorbereitung hiezu auf Gymnasien zu veranstalten seyn möchte.

Ich nehme mir in dieser Rücksicht zuvörderst die Freiheit, anzuführen, daß eine, die Abhülfe jenes Mangels bezweckende Veranstaltung auf Gymnasien von selbst nur auf diejenigen eine Wirkung äußern könnte, welche diese Anstalten besucht haben, ehe sie die Universität beziehen. Nach den bestehenden Gesetzen aber sind die Universitäts-Rektorate angewiesen, auch ungebildete und unwissende Jünglinge zu Universitäts-Bürgern aufzunehmen, wenn solche nur ein Zeugniß über diese ihre gänzliche Unwissenheit mitbringen. Die ältere Einrichtung bei Universitäten, daß der Dekan derjenigen Fakultät, für die sich ein Studierenwollender meldete, eine, förmlich zur Formalität herabgesunkene, Prüfung mit demselben vornahm, hatte den Universitäten doch

immer noch die Möglichkeit und Berechtigung, gänzlich ungebildete und unreife Menschen auszuschließen, belassen. Wenn eine Bestimmung, die aus den Statuten hiesiger Universität, Abschnitt VIII, §. 6, Art. 1. und 43. hieher gezogen werden könnte, der gemachten Anführung und der Praxis zu widerstreiten schiene, so wird doch deren Wirkung durch die nähere Bestimmung, welche in dem Edikte wegen Prüfung der zu den Universitäten übergehenden Schüler vom 12. Oktober 1812 sich findet, und welcher die Praxis sich gemäß verhält, aufgehoben. Als Mitglied der wissenschaftlichen Prüfungs-Kommission, der mich das Königliche Ministerium beizugesellen geruhet hat, hatte ich Gelegenheit, zu sehen, daß die Unwissenheit solcher, die sich, um die Universität zu beziehen, ein Zeugniß abholen, durch alle Gradationen hindurch geht, und daß eine zu veranstaltende Vorbereitung für die mehr oder weniger beträchtliche Anzahl solcher Subjekte zuweilen von der Orthographie der Muttersprache anzufangen hätte. Da ich zugleich Professor an der hiesigen Universität bin, so kann ich bei solcher Anschauung von Mangel aller Kenntnisse und Bildung an Universitäts-Studirenden, nicht anders, als für mich und meine Kollegen erschrecken, wenn ich daran denke, daß wir die Bestimmung haben sollten, für solche Menschen zu lehren, und daß eine Verantwortlichkeit auf uns ruhen sollte, wenn der Zweck und der Aufwand der Allerhöchsten Regierung für Universitäten häufig nicht erreicht wird, — der Zweck, daß die von der Universität Abgehenden nicht bloß für ihr Brodstudium abgerichtet, sondern daß auch ihr Geist gebildet sey. — Daß die Ehre und die Achtung der Universitäts-Studien durch jene Zulassung von ganz unreifen Jünglingen gleichfalls nicht gewinne, wird keiner weitern Ausführung bedürfen.

Ich erlaube mir hierbei dem Königlichen Ministerium meine bei der wissenschaftlichen Prüfungs-Kommission gemachte Erfahrung ehrerbietig anzuführen, daß nämlich, insofern bei jenen

Prüfungen beabſichtigt werde, diejenigen, die noch nicht gehörig für die Univerſität vorbereitet erfunden werden, durch das hierüber ausgeſtellte Atteſt über das Maaß ihrer Kenntniſſe zu belehren, und ihnen dadurch den Rath an die Hand zu geben, die Univerſität noch nicht zu beziehen, ſondern vorher die mangelnde Vorbereitung zu ergänzen, — dieſer Zweck ſchon darum gewöhnlich nicht erreicht zu werden ſcheine, weil ſolchen Examinaten, denen ihre Unwiſſenheit bezeugt wird, nichts Neues damit geſagt wird, ſondern ſie mit dem vollſtändigen Bewußtſeyn, kein Latein, kein Griechiſch, nichts von Mathematik noch von Geſchichte zu verſtehen, den Entſchluß gefaßt haben, die Univerſität zu beziehen, nach dieſem gefaßten Entſchluß bei der Kommiſſion nichts ſuchen, als durch das Atteſt die Möglichkeit, immatrikulirt zu werden, zu erlangen; ein ſolches Atteſt wird ſich denſelben um ſo weniger als ein Abrathen von der Beziehung der Univerſität vorſtellen, da ihnen damit, der Inhalt mag ſeyn welcher er wolle, vielmehr die Bedingung, zu der Univerſität zugelaſſen zu werden, in die Hand gegeben wird.

Um nun auf den nähern, von dem Königlichen Miniſterium bezeichneten, Gegenſtand, die Vorbereitung auf Gymnaſien zum ſpekulativen Denken und dem Studium der Philoſophie überzugehen, ſo ſehe ich mich genöthigt, dabei von dem Unterſchiede einer materiellen und einer formellen Vorbereitung auszugehen; und ob jene gleich indirekt und entfernter iſt, glaube ich dieſelbe als die eigentliche Grundlage des ſpekulativen Denkens betrachten und darum hier nicht mit Stillſchweigen übergehen zu dürfen.

Indem es jedoch ſelbſt Gymnaſial-Studien ſind, welche ich als den materiellen Theil jener Vorbereitung betrachten würde, ſo habe ich nur nöthig, dieſe Gegenſtände zu nennen, und deren Beziehung auf den Zweck, welcher hier in Rede ſteht, zu erwähnen.

Der eine Gegenſtand, den ich hieher rechnen möchte,

würde das Studium der Alten seyn, in sofern dadurch Gemüth und Vorstellung der Jugend in die großen geschichtlichen und Kunst-Anschauungen von Individuen und Völkern, deren Thaten und Schicksalen, wie von ihren Tugenden, sittlichen Grundsätzen und Religiosität eingeführt werden. Für den Geist und dessen tiefere Thätigkeit kann aber das Studium der klassischen Literatur nur in sofern wahrhaft fruchtbar werden, als in den höhern Klassen eines Gymnasiums die formelle Sprachkenntniß mehr als Mittel angesehen, jener Stoff dagegen zur Hauptsache gemacht und das Gelehrtere der Philologie auf die Universität und für diejenigen aufgespart wird, welche sich der Philologie ausschließlich widmen wollen.

Der andere Stoff aber enthält nicht nur für sich den Inhalt der Wahrheit, der auch das Interesse der Philosophie bei eigenthümlicher Weise der Erkenntniß ausmacht, sondern er hat in ihm zugleich den unmittelbaren Zusammenhang mit dem Formellen des spekulativen Denkens. Unter diesem Gesichtspunkt würde ich hier den dogmatischen Inhalt unserer Religion in Erwähnung bringen, indem derselbe nicht nur die Wahrheit an und für sich, sondern sie auch dem spekulativen Denken so sehr entgegengehoben enthält, daß er sogleich selbst den Widerspruch gegen den Verstand und das Darniederschlagen des Raisonnements mit sich führt. Ob aber dieser Inhalt diese auf das spekulative Denken vorbildende Beziehung haben solle, wird davon abhängig seyn, ob beim Vortrage der Religion die kirchliche dogmatische Lehre etwa nur als eine historische Sache betrieben, überhaupt nicht die wahrhafte, tiefe Ehrfurcht für dieselbe eingepflanzt, sondern die Hauptsache auf deistische Allgemeinheiten, moralische Lehren oder gar nur auf subjektive Gefühle gestellt wird. Bei solcher Vortragsweise wird vielmehr die dem spekulativen Denken entgegengesetzte Stimmung erzogen, der Eigendünkel des Verstandes und der Willkür an die Spitze gestellt, welcher dann unmittelbar entweder zur einfachen Gleichgültig-

keit gegen die Philosophie führt, oder aber der Sophisterei anheim fällt.

Dieses Beides, die klassischen Anschauungen und die religiöse Wahrheit, in sofern sie nämlich noch die alte dogmatische Lehre der Kirche wäre, würde ich so sehr als den substantiellen Theil der Vorbereitung für das philosophische Studium ansehen, daß, wenn nicht Sinn und Geist des Jünglings mit solchem erfüllt worden, dem Universitäts-Studium die kaum mehr lösbare Aufgabe bliebe, den Geist erst für substantiellen Inhalt zu erregen und die schon fertige Eitelkeit und Richtung auf die gewöhnlichen Interessen zu überwinden, welche sonst nun so leicht ihre Befriedigung findet.

Das eigentliche Wesen der Philosophie würde darin gesetzt werden müssen, daß jener gediegene Inhalt spekulative Form gewinne. Daß aber der Vortrag der Philosophie noch von dem Gymnasial-Unterrichte auszuschließen und für die Universität aufzusparen sey, dieß erst auszuführen, bin ich bereits durch das hohe Reskript des Königlichen Ministeriums, welches diese Ausschließung schon selbst voraussetzt, überhoben.

Für den Unterricht des Gymnasiums bleibt so für sich selbst das Mittelglied übrig, welches als der Uebergang von der Vorstellung und dem Glauben des gediegenen Stoffes zu dem philosophischen Denken anzusehen ist. Es würde in die Beschäftigung mit den allgemeinen Vorstellungen, und näher mit Gedankenformen, wie sie dem bloß raisonnirenden Denken und dem philosophischen gemeinschaftlich sind, zu setzen seyn. Eine solche Beschäftigung hätte die nähere Beziehung auf das spekulative Denken, Theils daß dieses eine Uebung voraussetzt, in abstrakten Gedanken für sich, ohne sinnlichen Stoff, der in dem mathematischen Inhalte noch vorhanden ist, sich zu bewegen, Theils aber, daß die Gedankenformen, deren Kenntniß durch den Unterricht verschafft würde, später von der Philosophie eben sowohl gebraucht werden, als sie auch einen Hauptheil des Ma-

terials ausmachen, das sie verarbeitet. Eben diese Bekanntschaft und Gewohnheit aber, mit förmlichen Gedanken umzugehen, wäre dasjenige, was als die direktere Vorbereitung für das Universitäts-Studium der Philosophie anzusehen seyn würde.

In Betreff des bestimmteren Kreises der Kenntnisse, auf den der Gymnasial-Unterricht in dieser Rücksicht zu beschränken wäre, möchte ich zunächst ausdrücklich die Geschichte der Philosophie ausschließen, ob sie sich gleich häufig zunächst als passend dafür darbietet. Ohne die spekulative Idee aber vorauszusetzen, wird sie wohl nichts Anderes als nur eine Erzählung zufälliger, müßiger Meinungen, und führt leicht dahin, — (zuweilen möchte man eine solche Wirkung als Zweck derselben und ihrer Empfehlung ansehen), — eine nachtheilige, verächtliche Meinung von der Philosophie, insbesondere auch die Vorstellung hervorzubringen, daß mit dieser Wissenschaft Alles nur vergebliche Mühe gewesen, und es für die studirende Jugend noch mehr vergebliche Mühe seyn würde, sich mit ihr abzugeben.

Dagegen würde ich unter den, in den fraglichen Vorbereitungsunterricht aufzunehmenden Kenntnissen

1. die sogenannte empirische Psychologie anführen. Die Vorstellungen von den Empfindungen der äußern Sinne, von der Einbildungskraft, Gedächtniß und von den weitern Seelenvermögen, sind zwar für sich schon etwas so Geläufiges, daß ein hierauf sich beschränkender Vortrag leicht trivial und pedantisch seyn würde. Eines Theils würde aber dergleichen um so eher von der Universität entfernt, wenn es schon auf den Gymnasien vorgekommen, andern Theils ließe es sich auf eine Einleitung in die Logik beschränken, wo doch in jedem Falle eine Erwähnung von den Geistesfähigkeiten anderer Art, als das Denken als solches ist, vorausgeschickt werden müßte. Von den äußern Sinnen, den Bildern und Vorstellungen, dann von der Verbindung, sogenannten Association derselben, dann weiter von der

Natur der Sprachen, vornehmlich von dem Unterſchied zwiſchen Vorſtellungen, Gedanken und Begriffen, ließe ſich immer viel Intereſſantes und auch in ſofern Nützliches anführen, als letzterer Gegenſtand, wenn auch der Antheil, den das Denken am Anſchauen u. ſ. f. hat, bemerklich gemacht würde, eine direktere Einleitung in das Logiſche abgeben würde.

2. Als Hauptgegenſtand aber würden ſich die Anfangsgründe der Logik anſehen laſſen. Mit Beſeitigung der ſpekulativen Bedeutung und Behandlung, könnte ſich der Unterricht auf die Lehre von dem Begriffe, dem Urtheile und Schluſſe und deren Arten, dann von der Definition, Eintheilung, dem Beweiſe und der wiſſenſchaftlichen Methode erſtrecken, ganz nach der vormaligen Weiſe.

In die Lehre von dem Begriffe werden ſchon gewöhnlich Beſtimmungen, die näher in das Feld der ſonſtigen Ontologie gehören, aufgenommen; auch pflegt ein Theil derſelben in der Geſtalt von Denkgeſetzen aufgeführt zu werden. Vortheilhaft würde es ſeyn, hieran eine Bekanntſchaft mit den kantiſchen Kategorien als ſogenannten Stammbegriffen des Verſtandes anzuſchließen, wobei die weitere kantiſche Metaphyſik vorbeigelaſſen, doch durch Erwähnung der Antinomien noch eine, wenigſtens negative und formelle, Ausſicht auf die Vernunft und die Ideen eröffnet werden könnte. Für die Verknüpfung dieſes Unterrichts mit der Gymnaſialbildung ſpricht der Umſtand, daß kein Gegenſtand weniger fähig iſt, von der Jugend nach ſeiner Wichtigkeit oder Nutzen beurtheilt zu werden. Daß dieſe Einſicht auch allgemeiner untergegangen, macht wohl den Hauptgrund aus, weßhalb ſolcher, in früherer Zeit Statt gefundene, Unterricht nach und nach eingegangen iſt. Außerdem iſt ſolcher Gegenſtand zu wenig anziehend, um die Jugend in der Univerſitätszeit, wo es in ihrem Belieben ſteht, mit welchen Kenntniſſen ſie ſich außer ihrem Brodſtudium beſchäftigen will, allgemeiner zum Studium des Logiſchen zu vermögen; auch möchte es nicht ohne Beiſpiel ſeyn,

daß Lehrer positiver Wissenschaften den Studirenden das Studium der Philosophie, worunter sie auch wohl das Studium der Logik begreifen könnten, abrathen. Ist aber dieser Unterricht auf den Gymnasien eingeführt, so haben die Schüler derselben es doch wenigstens einmal erlebt, förmliche Gedanken in den Kopf bekommen und darin gehabt zu haben. Als eine höchst bedeutende subjektive Wirkung wäre es zu betrachten, daß die Aufmerksamkeit der Jünglinge darauf hingewiesen würde, daß es ein Reich des Gedankens für sich giebt, und die förmlichen Gedanken selbst ein Gegenstand der Betrachtung sind, — und zwar ein Gegenstand, auf welchen die öffentliche Autorität, durch solche Veranstaltung des Unterrichts darin, selbst ein Gewicht lege. Daß derselbe die Fassungskraft der Gymnasial-Schüler nicht übersteige, dafür spricht schon für sich die allgemeine ältere Erfahrung, und wenn es mir erlaubt ist, der meinigen zu erwähnen, so habe ich nicht nur als mehrjähriger Professor der philosophischen Vorbereitungswissenschaften und Rektor an einem Gymnasium, die Fähigkeit und Empfänglichkeit solcher Schüler dafür täglich vor Augen gehabt, sondern erinnere mich auch, in meinem zwölften Lebensjahre wegen meiner Bestimmung für das theologische Seminarium meines Vaterlandes, die wolf'schen Definitionen von der sogenannten Idea clara an erlernt, und im vierzehnten Jahre die sämmtlichen Figuren und Regeln der Schlüsse inne gehabt zu haben, und sie von daher noch jetzt zu wissen. Wenn es den jetzigen Vorurtheilen vom Selbstdenken, produktiver Thätigkeit u. s. f. nicht zu sehr Trotz bieten hieße, so wäre ich nicht abgeneigt, etwas dieser Art für den Gymnasial-Unterricht dieses Zweigs in Vorschlag zu bringen; denn eine Erkenntniß, sie sey welche sie wolle, auch die höchste, um sie zu besitzen, muß man sie im Gedächtnisse haben, man fange hiemit an oder endige damit; wird damit angefangen, so hat man um so mehr Freiheit und Veranlassung, sie selbst zu denken. Ueberdieß könnte dann auf solchem Wege am sichersten dem gesteuert werden, was

das Königliche Ministerium mit Recht vermieden wünscht, daß der philosophische Unterricht auf den Gymnasien sich in ein hohles Formelwesen verliere oder über die Grenzen des Schulunterrichts hinausgehe.

3. Der letzte Gesichtspunkt schließt sich an die höheren Gründe an, um die eigentliche Metaphysik von dem Gymnasium auszuschließen. Doch würde Eine Seite seyn, die aus der ehemaligen wolf'schen Philosophie in Betracht kommen könnte, das nämlich, was in der Theologia naturalis unter dem Namen der Beweise vom Daseyn Gottes vorgetragen worden. Der Gymnasial-Unterricht wird von selbst den Zusammenhang der Lehre von Gott mit dem Gedanken von der Endlichkeit und Zufälligkeit der weltlichen Dinge, mit den Zweck-Beziehungen in denselben u. s. f. nicht umgehen können, dem unbefangenen Menschensinn aber wird solcher Zusammenhang ewig einleuchtend seyn, was auch eine kritische Philosophie dagegen einwende. Jene sogenannten Beweise enthalten aber nichts als eine förmliche Auseinanderlegung jenes Inhalts, der sich von selbst beim Gymnasial-Unterricht einfindet. Sie bedürfen zwar einer weitern Verbesserung durch die spekulative Philosophie, um dem, was der unbefangene Menschensinn bei seinem Gange enthält, in der That zu entsprechen. Für die spätere spekulative Betrachtung würde die vorläufige Bekanntschaft mit jenem förmlichen Gange ihr näheres Interesse haben.

4. Auf ähnliche Weise ließen sich in dem Gymnasial-Unterricht über die Moral richtige und bestimmte Begriffe von der Natur des Willens und der Freiheit, des Rechts und der Pflicht anbringen. Dieß würde in den höhern Klassen um so thunlicher seyn, als jener Unterricht mit dem Religions-Unterrichte verbunden seyn wird, der durch alle Klassen geht, also wohl 8 bis 10 Jahre fortgesetzt wird. Auch könnte es in unsern Zeiten noch mehr Bedürfniß scheinen, der seichten Einsicht, von deren auch in Gymnasien schon getragenen Früchten so Manches of-

sentlich bekannt worden, durch richtige Begriffe über die Natur der Verpflichtung des Menschen und Staatsbürgers entgegen zu arbeiten. — Dieß wäre die unmaßgebliche Meinung, die ich über die Ausdehnung des Inhalts der philosophischen Vorbereitungs-Studien auf Gymnasien dem Königlichen Ministerium ehrerbietigst vorlege. Was etwa noch die Ausdehnung in Ansehung der Zeit, ingleichen die Stufenfolge des Vortrags jener Kenntnisse betrifft, so würde über das, was rücksichtlich des Religiösen und Moralischen erwähnt worden, in dieser Beziehung nichts weiter zu erinnern seyn. In Betreff der Anfänge psychologischer und logischer Kenntnisse könnte angegeben werden, daß, wenn zwei Stunden wöchentlich in Einem Jahres-Kursus darauf verwendet würden, der psychologische Theil vornehmlich als Einleitung zu behandeln und dem Logischen vorauszuschicken seyn würde. Würden bei gleicher Stundenzahl, die sich als genügend ansehen ließe, etwa drei oder vier halbjährige Kurse darauf verwendet, so ließen sich ausführlichere Notizen von der Natur des Geistes, seinen Thätigkeiten und Zuständen beibringen, und dann könnte es vortheilhafter seyn, von dem einfachen, abstrakten und darum leicht zu fassenden logischen Unterricht anzufangen. Er würde so in eine frühere Periode fallen, wo die Jugend für die Autorität noch folgsamer und gelehriger, weniger von der Prätension angeleckt ist, daß, um ihre Aufmerksamkeit zu gewinnen, die Sache ihrer Vorstellung und dem Interesse ihrer Gefühle angemessen sey.

Die etwaige Schwierigkeit, die Stunden des Gymnasial-Unterrichts mit zwei neuen zu vermehren, ließe sich vielleicht am unbedenklichsten durch das Abbrechen von einer oder zwei Stunden an dem sogenannten Unterrichte im Deutschen und der deutschen Literatur, — oder noch passender durch das Aufheben der Vorlesungen über juridische Encyklopädie, wo solche auf Gymnasien vorkommen, und Ersetzung derselben durch die logischen Lektionen beseitigen, — um so mehr, damit die allgemeine

Geistesbildung auf den Gymnasien, die als derselben ausschließlich gewidmet angesehen werden können, nicht bereits verkümmert, und auf ihnen nicht schon die Abrichtung auf den Dienst und auf das Brodstudium eingeleitet zu werden scheine.

Was schließlich noch die Lehrbücher betrifft, welche für solchen Vorbereitungs-Unterricht sich den Lehrern empfehlen ließen, so wüßte ich keines von den mir bekannten als vorzüglich vor den andern anzugeben; der Stoff aber findet sich wohl ungefähr in jedem, und zwar in den ältern reichlicher, bestimmter und unvermischter mit heterogenen Ingredienzien, und eine Hohe Instruktion des Königlichen Ministeriums würde die Anweisung ertheilen können, welche Materien herauszuheben seyen.

In schuldiger Ehrerbietung verharre ich

Eines Königl. Hohen Ministeriums

gehorsamster

(gez.) G. W. F. Hegel,

Berlin, den 7. Febr. 1823. Prof. p. o. der Philosophie an hiesiger Königlichen Universität.

An
das Königliche Ministerium
der Geistlichen-, Unterrichts-
und Medizinal-Angelegenheiten.

Ueber die Einrichtung einer kritischen Zeitschrift der Literatur.

(An das Ministerium des Unterrichts eingesandt.)

In der Darlegung eines Entwurfs über die Zweckmäßigkeit und über die Art und Weise, eine kritische Zeitschrift der Literatur in Berlin anzulegen, glaube ich mich nicht mit der Auseinandersetzung des allgemeinen Zwecks der Institute dieser Art aufhalten zu dürfen, sondern desselben nur erwähnen zu müssen, um in Beziehung darauf das Eigenthümliche zu entwickeln, worin das Interesse, eine solche Anstalt hier in's Werk zu setzen, liegen könnte.

Der Zweck derjenigen Recensiranstalten, welche sich nicht auf ein einzelnes wissenschaftliches Fach beschränken, neigt sich in der Art und Weise der Ausführung entweder mehr dahin, die Leser von dem Inhalte der literarischen Produktionen, der in wissenschaftlicher oder anderer Rücksicht eine Merkwürdigkeit hätte, — oder mehr dahin, nur von der Existenz solcher Produktionen und durch ein Urtheil von dem Werthe oder Unwerthe derselben zu unterrichten, — wobei dann weiter die Heraushebung der wichtigern Erscheinungen, oder auch nur dessen, was der subjektive Zufall den Mitarbeitern in die Hände führt, (wie bei den heidelberger Jahrbüchern) oder vornehmlich die Vollständigkeit zum Ziele gesetzt wird.

Der Nutzen, — um sogleich auf diesen zu kommen, — der sich von solchen Anstalten versprochen wird, gesichtete, gründliche Kenntnisse zu verbreiten, und den Fortgang und das Gedeihen der Wissenschaften, besonders durch das ausgeübte Gericht über das Mittelmäßige und Schlechte, zu befördern, — dieser Nutzen, so plausibel sich dafür das Mittel zunächst darstellt, scheint sich jedoch, wenn man die Erfahrung darüber zu Rathe zieht, eben nicht in ausgedehnter, durchgreifender Wirkung zu ergeben, sondern die Masse des Mittelmäßigen und Schlechten eher in dem Verhältnisse, als diese Recensir-Anstalten sich vermehrten, gewachsen zu seyn, und an Breite wie an Autorität gewonnen, und gleicherweise das Publikum zu der Meinung geleitet zu haben, Journal-Wissenschaft und das Lesen von Zeitungen sey das ausreichende Mittel zu Fortschritten in Bildung und Kenntnissen, und das bequeme Surrogat für Studium und Beschäftigung mit Inhalt und Sache. Geht man der Quelle solcher Wirkung näher nach, so ist wohl nicht zu verkennen, daß in solchen Recensiranstalten die Mittelmäßigkeit sich gegenseitig hegt und pflegt, Namen und Ruhm ertheilt, und daß einer Seits aus der Gewohnheit des Aburtheilens und andrer Seits aus der perennirenden Anschauung des Aburtheilens der Wahn und Eigendünkel zur allgemeinen Ueberzeugung gedeiht, so etwas, wie die Andern, wenigstens und gewiß etwas Besseres auch produciren zu können; so daß man wohl jene gegenseitige Pflegung der Mittelmäßigkeit eben sowohl als dieses beständige Herabsetzen gleicherweise für den Dünger halten könnte, der die Fruchtbarkeit dieser Mittelmäßigkeit ins Unendliche erhöht.

Für eine kritische Zeitschrift, die sich zu erfreuen hätte, unter den Auspicien einer Königlichen Staatsbehörde aufzutreten, erschiene es als schickliche Bestimmung, sich außerhalb des Kreises jenes Umtriebs zu stellen, und seinen Wirkungen und Zwecken vielmehr entgegen zu arbeiten. Sie möchte sonach den Charakter einer bloßen allgemeinen Recensir-Anstalt auszuschließen und

sich darauf zu beschränken haben, inländische und ausländische Werke, welche für die Wissenschaften und für Kenntnisse eines umfassenden Interesses einen wirklichen Werth haben, zum Gegenstand der Beurtheilung zu machen, und sie vornehmlich mit dem Zwecke anzuzeigen, ihren Inhalt zur allgemeinen Kenntniß zu bringen, dagegen das Gewöhnliche, Beschränkte, Mittelmäßige und Schlechte, das nur eine negative Kritik erleiden könnte, gänzlich unbeachtet zu lassen. Etwa nur solche Werke von weniger gediegenem Werthe könnten beachtet werden, denen äußerliche Umstände ein großes Aufsehen verschafft, oder denen dieß, daß sie ausgezeichnete Repräsentanten einer allgemeinen Gattung sind, eine weitere Bedeutsamkeit gegeben hätte. Bei diesem so beschränkten Umfange würde allerdings Vollständigkeit zum Ziele zu machen seyn. Ausgeschlossen würden ferner die Werke, die ganz speciellen Wissenschaften und speciellen Zweigen derselben gewidmet sind, — der Theologie, Jurisprudenz, Medicin, so wie der Technologie, der Kameralwissenschaft und dergleichen; wobei es offen bleiben könnte, solche in diese Fächer einschlagende Schriften hereinzuziehen, welchen Theils der umfassende Inhalt, Theils ein allgemeinerer philosophischer Gesichtspunkt, — wie bei Werken der Theologie, naturphilosophischen Systemen der Medicin, philosophischen Ansichten der Gesetzgebung, der Staatsökonomie u. s. f. — ein allgemeineres Interesse oder die Prätension eines solchen gäbe. Schriften politischen Inhalts, vornehmlich die der Zeitpolitik, blieben dabei gänzlich entfernt.

In dieser, obgleich mehr negativen, jedoch hier wohl hinreichenden Bestimmung der zu beachtenden Bücher, ergäbe sich, ja erwüchse wohl selbst schon größtentheils für sich die Bestimmung der Haltung und des Tones, der in dem Institute herrschen würde und zu behaupten wäre. Einen Hauptbestandtheil seiner würdigen Haltung machte es, daß das Gediegene, Tüchtige, Interessante, die Wissenschaften und Kenntnisse wirklich Bereichernde anerkannt und mit Zustimmung, die auf

gründlichem Urtheil beruhte, bekannt gemacht würde. Außer der bei der Beschäftigung mit dem Beurtheilen, besonders mittelmäßiger Produktionen, dem Beurtheiler so nahe liegenden Sucht, durch Tadel sich das Bewußtseyn seiner Ueberlegenheit, ja selbst erst das Bewußtseyn des Berufes zum Beurtheilen zu geben, wie er aus demselben Grund auch zu dem entgegengesetzten Tone der vornehmen Schonung und Milde geführt wird, — mag sich mit dem Geschäfte der Beurtheilung eines bedeutenden Werks leicht der Sinn und die Forderung verknüpfen, als ob der Beurtheiler zugleich nicht nur sich als Herr über das Fach, sondern, daß er dieß in einem höhern Grade als der Verfasser sey, zu beweisen hätte. Wie sich denn als das letzte Resultat der Beurtheilungen sehr gewöhnlich dieß ergiebt, daß, wenn es dem Referenten gefallen hätte, ein Werk über den Gegenstand zu schreiben, er etwas Vorzüglicheres geleistet haben würde, — ein Resultat, das, wie das damit etwa sich verbindende Bedauern der Leser, in dem Umstande seine Erledigung findet, daß die Referenten selbst Schriftsteller, etwa von demselben, und leicht von minderem, Werthe, sind, als die, gegen deren Werke sie jene Meinung von sich erweckten, und daß sie mit ihren Produktionen dasselbe Schicksal ihrer Seits erfahren. Die Anerkennung, daß in der That, es sey im Inland oder Ausland, literarische Produkte erscheinen, welche eine wirkliche Bereicherung der Kenntnisse, Erweiterung der wissenschaftlichen Ansicht, Neuheit der Entwicklung und der Ideen, auch für den Referenten, von welcher Stärke sonst seine Gelehrsamkeit und der Standpunkt seines Denkens sey, enthalten, — diese Anerkennung wird durch die obige Bestimmung erleichtert, daß nur gewichtige Werke der Beurtheilung unterworfen würden, so wie dann dadurch, daß das Geschäft der Beurtheilung schon selbst anerkannten wissenschaftlichen Männern übertragen würde. Ohnehin ereignet sich bei den vorhandenen Recensir-Anstalten der Fall häufig, daß die bedeutendsten Werke nur darum Jahre lang und mehrere

gar keine Beurtheilung erfahren, weil die bestellten Recensenten sich erst bemühen, nicht nur in das Werk hinein, sondern auch darüber hinauszukommen, und bis sie nicht durch eigenes Studium des Gegenstandes auf den Schultern des Verfassers weiter zu sehen glauben, die Arbeit verschieben zu müssen meinen. Indem als die Absicht des Publikums bei der kritischen Anstalt vorausgesetzt wird, mit den Fortschritten der Wissenschaften, und nicht mit der Ueberlegenheit der Recensenten bekannt zu werden, so würde es um so mehr Einwirkung der Regierung seyn können, jenes Interesse des Publikums gegen ein solches etwaiges Interesse der Referenten geltend zu machen.

Die erwähnten subjektiven Richtungen, von denen, ob sie gleich individuell sind, die Haltung eines Journals großen Theils abhängt, habe ich geglaubt berühren zu müssen, weil sie ohne Zweifel nicht zufällig sind, sondern durch die Natur einer Anstalt Theils unterstützt, Theils aber selbst hervorgerufen werden, und nicht sowohl durch Vorschriften oder zutrauensvolle Voraussetzungen, sondern allein durch die Art und Weise der Einrichtung, zurückgehalten und entfernt werden können.

An das Berührte würde sich in Ansehung der Beschaffenheit der Kritiken dieß anschließen, daß sie überhaupt abhandelnd durch ihren Inhalt, weniger über die Subjektivität des Buchs und seines Verfassers, als über die von ihm bearbeitete Sache lehrreich wären, und bei der Gründlichkeit zugleich die Rücksicht für das Publikum durch Klarheit der Darstellung und würdige Popularität, wenigstens durch die Vermeidung eines zu sehr sich vereinzelnden Details zum wesentlichen Augenmerk hätten.

Ich kann der Mühe überhoben seyn, die Bemerkung zu machen, daß eine solche litterarische Anstalt, vorzüglich der Hauptstadt des Reichs, dem Sitze der Akademie der Wissenschaften und der Hauptuniversität, entsprechend und anständig erscheint, eben so, daß diese dreifachen Mittelpunkte

eine Zahl von Männern darbieten müssen, durch welche ein solches Institut ins Werk und in einen gedeihlichen Zustand gesetzt und darin erhalten werden könnte. Daß schon von selbst es Mehrern ein Bedürfniß ist, eine Gelegenheit zu finden, sich vor dem Publikum über neue gelehrte Werke auszusprechen, dafür läßt sich wohl der Umstand anführen, daß Professor Solger eine gehaltvolle Arbeit dieser Art, seine letzte, an die wiener Jahrbücher gegeben hat, außerdem daß ein großer Theil der übrigen Aufsätze dieser Jahrbücher, von preußischen Gelehrten herrühren soll, die ohne Zweifel nur aus Mangel einer inländischen Gelegenheit eine solche fremde, wenigstens entfernte, aufsuchen.

In Beziehung auf das genannte Journal gehe ich auf den wichtigsten Gesichtspunkt über, in den eine hiesige kritische Anstalt zu treten bestimmt seyn würde, nämlich ihre Stellung zur Regierung. Auf den meisten, beinahe allen Universitäten Deutschlands waren dergleichen Veranstaltungen entstanden, — entweder der Universitäten selbst, oder, wie in Göttingen, einer dortigen sonst konstituirten öffentlichen Gesellschaft. Daß solche Veranstaltungen, indem sie der freiwilligen Thätigkeit und dem Patriotismus der Professoren überwiesen waren, mit der Zeit in Verfall geriethen, sich in einem siechen Gange fortschleppten oder ganz aufhörten, und daß Privatunternehmungen an ihre Stelle traten, ist ein eben so bekannter als natürlicher Erfolg. Aber so viel ich mich erinnere, hat keine die Qualität und den Titel einer Regierungsanstalt getragen; auch die wiener Jahrbücher gelten, wenn ich recht unterrichtet bin, zwar dafür, mit Vorschub der Regierung entstanden zu seyn und ihrer Aufsicht und Bethätigung zu genießen, aber dieß Verhältniß scheint zugleich als ein privates gehalten zu werden, und sie tragen jenen Titel nicht an der Stirne. Das französische Journal des Savans erscheint dagegen als eine bleibende und ausdrückliche Regierungsanstalt, eben so wie eine Universität, oder

näher wie die Arbeiten einer Akademie der Wissenschaften, und deren Herausgabe; — Arbeiten, welche die Beförderung der Wissenschaften durch eigene Produktionen, wie eine kritische Anstalt durch die fruchtbare Bekanntmachung der Arbeiten Anderer, zum Zwecke haben. Schon die Betrachtung, daß der letztere Zweck dem erstern parallel geht, ja als ein wesentliches Komplement desselben erscheint, macht eine weitere Ausführung davon, daß ein solches Institut würdig wäre, Veranstaltung der Königlichen Staatsbehörde zu seyn und so zu heißen, überflüssig. Aber dieß möchte wohl einer weitern Ausführung bedürfen, in wie fern es mir scheint, daß nur als Veranstaltung des Gouvernements ein solches Institut diejenige Wirksamkeit für Beförderung und Verbreitung der Wissenschaften, und auf das schriftstellerische Treiben haben könne, welche in seinem Zwecke liegt, indem es nur als Regierungsanstalt diejenige Einrichtung bekommen und sich erhalten kann, durch welche es jene Wirksamkeit auszuüben im Stande ist.

Was diese Wirksamkeit zunächst betrifft, so ist, um von ihr vollständiger zu sprechen, die Rückwirkung der Meinung des Publikums mit in Anschlag zu bringen, wodurch sie verstärkt wird, — eine Seite, welche mehrere verwandte Rücksichten darbietet, die ich, um nicht zu ausführlich zu werden, zugleich mit anführen werde. Ich verstehe unter jener Rückwirkung zunächst, daß ein kritisches Institut schon dadurch, daß es existirt und thätig ist, im Publikum die Vorstellung erzeugt, daß auf dieser Universität, Stadt u. s. f. sich eine Versammlung kompetenter Richter zusammen befinde, ein Mittelpunkt, der durch seine geistigen Mittel, wie durch den äußern Zusammenhang eines solchen Unternehmens, als eine Autorität erscheint. Dieser Schein wirft sich auf den Ort, wo eine solche Zeitschrift erscheint, selbst wenn nur der Redakteur und etwa einige Mitarbeiter sich daselbst, deren Mehrzahl aber auswärts

aufhält. So hat wohl die allgemeine deutsche Bibliothek das Ihrige beigetragen, vormals Berlin das Ansehn eines literarischen Mittelpunkts und Richterstuhls zu verschaffen. Wieder schließt sich dann von selbst Vieles gern an eine solche Autorität an und vermehrt damit ihren Gehalt und ihre Wirksamkeit. So hat vielleicht der jena'schen Literatur-Zeitung, an der immer bei bei weitem die Minderzahl der Arbeiter aus dort Ansässigen bestand, die dasige Universität einen Theil ihres Ansehens zu verdanken gehabt, und dieses Ansehen, die Neigung, dort als Lehrer angestellt und Mitarbeiter an der kritischen Anstalt zu werden, vermehrt. Und zwar mag jenes Blatt dabei noch in sofern näher mitgewirkt haben, als eine solche kritische Anstalt sich im Falle befindet, zu einer ausgebreiteten und gründlichen Kenntniß der Gelehrten, deren Fähigkeit und Brauchbarkeit zu kommen; so daß wohl diese Gelegenheit dazu beigetragen hat, daß es den Nutritoren der dortigen Universität gelingen konnte, den fortwährenden Abgang daselbst berühmt gewordener Gelehrter immer wieder mit noch wenig öffentlich bekannten, aber tüchtigen Männern zu ersetzen, und auf diese Weise auch ohne große Kosten den Ruf der Universität auf gleicher Höhe zu erhalten. — Um noch die göttinger gelehrte Anzeigen zu erwähnen, so haben sie, so leicht ihre Verfasser es sich mit der intelligenzartigen Redaktion machen, dazu doch gewiß mitgewirkt, die dasige gelehrte Gesellschaft zur Würde eines Mittelpunkts zu erheben, dem mancher Gelehrte und Staatsmann seine Arbeiten, Entdeckungen, Merkwürdigkeiten und dergleichen vorlegte und widmete, weil es daselbst eine Beachtung und öffentliche Würdigung zu erwarten hatte. Eine Akademie, welche durch die speciellen Untersuchungen ihrer einzelnen Mitglieder, — wie eine Universität, welche durch den Vortrag ihrer Lehrer und die vereinzelten Schriften derselben thätig ist und ihre Existenz beweist, genießt wohl darum noch nicht dieses Ansehens und Einflusses, wenn sie nicht ein beurtheilendes Institut damit verbindet, und auch über

die Arbeiten Anderer fortwährend das Wort hat. Von jener ersten Wirksamkeit können ohnehin immer nur Wenigere Gewinn ziehen, im Vergleich mit denen, für welche es Bedürfniß ist, durch Andere mit dem allgemeinen Zustande der wissenschaftlichen Fortschritte bekannt gemacht zu werden, und von kompetenten Richtern ein Urtheil über die bedeutenden literarischen Erscheinungen zu erhalten. Dieß Bedürfniß einer Autorität, um sich bei ihr zu beruhigen, oder erst auf sie hin selbst anzufangen, ist der wichtigste Umstand, der die kritisch-literarische Wirksamkeit nach Außen einleitet und begünstigt und dann sie selbst zum Ansehen erhebt.

So wichtig sich diese kombinirte Wirksamkeit darstellt, um nicht bloß Bücherkenntniß, sondern die Sachkenntniß bei dem Publikum zu vermehren und richtige und bestimmte Begriffe zu verbreiten, so wird sie sich auch über den Theil desselben, der sich mehr auf das Empfangen beschränkt, hinaus und auf den aktiven, schriftstellerischen Theil desselben erstrecken. Wenn bei jenem Theil das Bedürfniß der Autorität vorherrschend ist, so zeigt sich bei diesem vielmehr das Gegentheil; aber in der That nimmt bei ihm die Abhängigkeit von Autorität nur eine andere Gestalt an. Betrachtet man den wissenschaftlichen Zustand Deutschlands nach seiner aktiven Seite, so heben sich bei der Klasse von Schriftstellern, welche zum Auffassen und populären verständigen Verbreiten und Lehren bestimmt zu seyn sich beweist, die zwei Erscheinungen hervor, in Ansehung des Inhalts ganz von der Routine abhängig, ja besonders in Ansichten und in die wissenschaftliche Weise der Ausländer vergraben zu seyn und das Einheimische gar nicht zu beachten und aufzunehmen, ehe es von Franzosen oder Engländern hervorgezogen und anerkannt worden ist, — und dabei unmittelbar, und zwar um so mehr, je dürftiger ein Inhalt aufgefaßt ist, sich selbst dieß, daß sie bloß durch ein Auftaffen der Gedanken Anderer einen kümmerlichen Besitz haben, gänzlich zu verbergen und

zu verläugnen, und ſogar mit Herabſetzung Anderer und zunächſt derer, von denen ſie Alles gelernt haben, was ſie wiſſen, die Prätenſion eigener Entdeckungen, eigenthümlicher neuer Theorien und ſelbſtgeſchaffener Gedanken zu haben. Daß ſie die gediegenen Gedanken und Anſichten Anderer aufnehmen, iſt nicht das, was man wegwünſchen kann; im Gegentheil ſind ja die Wiſſenſchaften eine Produktion von mehrtauſendjähriger Arbeit, und derjenige iſt ein großer Gelehrter, der ſeine Wiſſenſchaft auf dem Standpunkt, auf dem ſie jetzt ſteht, erlernt hat und gedacht inne hat. Lehrer an Univerſitäten und andern Anſtalten haben zunächſt keine andere Pflicht zu erfüllen, als eine ſolche gedachte Kenntniß deſſen, was da iſt, zu beſitzen und ſie Andern zu wiederholen. Was ſie weiter thun in Anſehung des Inhalts, iſt, wenn es nicht etwa zweideutig und noch mehr iſt, wenigſtens unbeträchtlich gegen die Maſſe deſſen, was ſie der Tradition verdanken. Und die Bedingung, um die Wiſſenſchaft weiter zu bringen, iſt immer: ſich in die vorhandene Wiſſenſchaft einſtudirt zu haben. Jene Mehrzahl aber kommt nicht nur durch ihre geringe Kenntniß zu der Prätenſion von Originalität, ſondern dieſe Prätenſion macht es ihr wieder unmöglich, ſich die erſte Bedingung, die Kenntniß des Vorhandenen zu verſchaffen. Man kann überall als eine Wirkung, die aus dem Mangel eines imponirenden wiſſenſchaftlichen und literariſchen Mittelpunkts in Deutſchland hervorgehe, die Selbſtſtändigkeit, Originalität, Freiheit der Anſichten, die in unſerer Literatur herrſche, rühmen hören. Die Hauptkrankheit aber unſers ſchriftſtelleriſchen Publikums ſcheint wohl eben durch die Definition ausgedrückt zu ſeyn, welche Voltaire in dieſer Rückſicht von Deutſchland giebt, es ſey un pays fertile en mauvais originaux. Denn man möchte bei jenem aktiven Theile des Publikums vielmehr leicht den höchſten Mangel an Originalität des Inhalts, ja an einer bloßen Ausdehnung und Mannigfaltigkeit deſſelben erblicken, dagegen die deſto

größere formelle Originalität der Einbildung, die sich auf die Dürftigkeit ihres Stoffes und die Seichtigkeit und Verkehrtheit ihrer Einfälle stützt, um zu beweisen, daß sie etwas Besonderes, d. i. vom Anerkannten und Vernünftigen Abweichendes zu Tage gebracht habe. Diese Sucht nach etwas Besonderem, die zu einem negativen Geiste gegen das Gediegene, Geltende und Anerkannte wird, ist es, die auf dem theoretischen Felde erzogen und genährt, dann, wenn das Praktische und Politische ein eigenthümliches Interesse erweckt hat, sich auf dieses wirft, wo die Originalität der Seichtigkeit ganz homogene, nur jetzt einen Kreis von ganz anderer Bedeutung und Würde antastende Erscheinungen hervorbringt, und der Anfang des leeren Aufspreizens mit hohlen Gedanken die Bahn zu praktischen Originalitäten, d. i. zu thörichten, gefährlichen, verbrecherischen Unternehmungen und Handlungen eröffnet.

Die gewöhnlichen Recensir-Anstalten, wie oben deren Treiben und Zwecke berührt worden sind, arbeiten diesem Geiste des Negativen gegen das Anerkannte und Anzuerkennende nicht nur nicht entgegen, sondern pflegen und befördern ihn, da er auf ihrem Felde selbst den Hauptton ausmacht. Wenn daher eine allgemeinere Wirkung von einem kritisch-literarischen Institute gedacht werden kann, so wird sie sich ohne Zweifel daran anschließen, daß durch dasselbe im Felde des Wissenschaftlichen, durch das Herausheben und Anerkennen des Tüchtigen und Verdienstvollen, und durch ein Stillschweigen über das Mittelmäßige und Schlechte, die anerkannte gründliche Wissenschaft in ihrem Rechte behauptet, und gegen die Prätensionen, Aufsehen zu machen, der Maaßstab dessen aufgestellt und fortdauernd bethätigt würde, was von neuen Produktionen die Aufmerksamkeit eines gelehrten Instituts auf sich ziehen könne, — eines Instituts, dessen Autorität, so wie der Wunsch, von demselben beachtet zu werden, dadurch erhöht wird, daß eine darin erwiesene Auszeichnung unter den Augen einer hohen Staatsbehörde ertheilt wird, und

gleichſam als ein dieſer abgeſtattetes Gutachten angeſehen werden kann. Einem preußiſchen Schriftſteller wird es nicht gleichgültig ſeyn, wenn ihm eine ſolche Beachtung und welche ihm widerfährt, und auch für andere deutſche Schriftſteller wird dieß in mannigfaltigen Beziehungen nicht ohne Intereſſe ſeyn. Dieſe Wirkung möchte gerade um ſo kräftiger ſeyn, je unbefangener ſie erſcheint und es wirklich iſt, indem die Cenſur von unpartheiiſchen Gelehrten ausgeübt wird, und das Wiſſenſchaftliche zu ihrer nächſten und einzigen Rückſicht hat. Ich gehe in dieſer letzten Beziehung gleich zu einem ſpeciellen Umſtande über, der damit in unmittelbarer Verbindung ſteht. Um nämlich die Unabhängigkeit des direkten wiſſenſchaftlichen Zwecks fortwährend vor dem Publikum zu vergewiſſern, würde es unerläßlich ſeyn, daß zu jeder Abhandlung der Name des Verfaſſers beigeſetzt werde. Dieſe Beſtimmung partikulariſirt wieder gegen das Publikum die Thätigkeit des Inſtituts, und ſtellt deren Erſcheinung in diejenige Entfernung von der Regierung, in der ſie von dieſer ſteht. Die allgemeine Verſicherung einer rückſichtsloſen, bloß gelehrten Beurtheilung, ſo wie die, es ſey anfangs oder von Zeit zu Zeit, aufgeführte namentliche Liſte der Mitarbeiter würde immer in der Meinung des Publikums eine Unbeſtimmtheit, oder eine arrière-penſée übrig laſſen, welche der Wirkſamkeit der Anſtalt nach ihren verſchiedenen Seiten nur hinderlich wäre. Außerdem liegen in dieſer Nennung der Namen andere Garantien, welche dieſelbe rathen. Werden die Kritiken anonym gegeben, ſo haben ſie den äußern Schein, Produkte, Anſichten und Urtheile des ganzen Inſtituts zu ſeyn, welches damit in poſitivem Sinne reſponſabel erſcheine, während zwar allerdings eine ſolidare Reſponſabilität, aber ohne Zweifel nur im negativen Sinne auf ihm liegen muß, daß es nämlich nicht für die einzelnen Anſichten und Meinungen der Mitarbeiter, wohl aber dafür einſteht, daß nichts auf irgend eine Weiſe Unſchickliches, Unwürdiges und nichts Werthloſes mit unterläuft. Wenn

der leere Schein eines gemeinsamen Gerichtshofes, den gewöhnliche Recensionsanstalten aus der Anonymität der Verfasser der Kritiken ziehen, ihnen bei dem Publikum auf der einen Seite etwas Imposantes leihen kann, und wenn er ihnen selbst, um sich Mitarbeiter zu verschaffen, die sie wegen der sonstigen Unbedeutenheit ihres Namens nicht eingestehen möchten, und die sich selbst öffentlich zu erscheinen nicht getrauten, nothwendig ist; so ist er ihnen um so nachtheiliger in Absicht auf die Rückwirkung, die er auf die Recensenten ausübt, denen er leicht einen eigenen Ton des Aburtheilens und etwas von der Meinung einflößt, nicht persönlich für ihre Arbeit einzustehen, im Gegentheil, für ihre Subjektivität besondere Rechte und Freiheit erhalten zu haben. — Es würde aber zu weitläufig und verdrießlich seyn, den leicht unendlichen subjektiven Verwicklungen nachzugehen, die sämmtlich durch das Gesetz, daß der Name des Verfassers einer Anzeige genannt werde, niedergeschlagen werden.

Wenn ich die entwickelte Wirksamkeit Theils auf die allgemeine Bildung, Theils auf das schriftstellerische Wesen und Unwesen, einer Veranstaltung durch eine Königliche Staatsbehörde nicht unwürdig halten darf, so habe ich zugleich die Ueberzeugung, daß eine solche Anstalt in Wirklichkeit gesetzt und ihrem Zwecke treu erhalten werden könne, nur in sofern sie als eine öffentliche Anstalt der Regierung existirt. — Was aus Privatunternehmungen dieser Art geworden ist, hat man gesehen und sieht es noch täglich. Privatunternehmungen sind ein Eigenthum eines oder einer Gesellschaft von Gelehrten, oder einer Buchhandlung. Der Eigenthümer legt ein Kapital in eine solche Unternehmung, um pekuniären Vortheil daraus zu ziehen. Welche löbliche Vorsätze und glänzende und ehrliche Versprechungen der Eigenthümer und die Mitarbeiter, die sich dazu finden, anfangs auch haben und geben mögen, so trifft die Beschaffenheit der Sache solche Institute bald von dem vorgesteckten und versprochenen Wege ab. Außer dem durch die